

1、問題の所在

1-1. 日本の「近代化」¹と、「同人誌」²の系譜は、いかなる関係にあるのか

（「小さな活動」・・・「同人誌」という記録物をとおして復元されるような、小さいスケールの協同活動）

- ・戦後サークルの同人誌
- ・戦中の「いとこ会」の同人誌
- ・戦前の地域をまたいだ「趣味」の同人誌（「いもづる」「集古」）
- ・江戸末期、地域をまたいだ、書肆（自主出版の俳句）・蘭学者のネットワーク

1-2. 「同人誌」の空間を、政治学の言語で位置づけたい

- ・サークル＝「文化」³？

¹ 近代化とは何だろうか。近代化の担い手であったブルジョアジーが、資本家であり市民社会の形成者でもあったという二重の側面が、そのまま近代化の二つの側面となっている。経済的：資本主義の進展過程。政治的：民主主義（すべての人々が主人公になって、権力体制としての国家とは区別される、市民社会を形成する）の進展（？）過程。実際は、資本主義によって、国家も社会も双方が支配されてきたので、政治的側面は、現実としては経済の奴隷となり、理念として民主主義を取るというのなら、それは挫折したままと言える。日本における「近代」の端緒を、どこに取るべきか？近代化が資本主義の進展過程だとするなら、グローバル市場に巻き込まれる「開国」すなわち通商の開始の時からと言うべきだ。しかし、日本のように遅れた「近代化」を行う地域では、通商の開始は、即、異文化の流通を意味する。近代化が、異文化あるいは「新しい」文化の流通現象を意味するとなると、その端緒を言うのが難しくなる。19世紀に入ってからは、蘭学が、日本のいわゆる「地方」にかなり浸透していた（青木1998）。その背景には、やはりその時期「地方」に急激に展開した書肆と本の読者の急成長があった（鈴木2007）。これらの研究からは、すでに19世紀初頭から、異文化の流通が、大都市発信型ではなく、地方同士のネットワークで行われていたことが明らかになっている。近代の端緒を、江戸中～末期に置く解釈は、すでに家永(1959)にあるが、これは彼にとっての「近代思想」（ex. 権力者に対する抵抗）の萌芽を安藤昌益(1703-62)などに読み取る、というものであった。これに対して、わたしは、精神の問題を扱いながらも、より歴史的事実に即した日本の近代化の見方を提案したい。

すなわち、蘭学という異文化を刺激剤にして、地方同士の文化交流がホットになるのが、近代化の最初の地点。そして、それ以降の近代化過程とは、文化交流から、都市中心の経済支配へと移行し、地方がその個性を失ってゆく過程である。

² 「同人誌」を、経済活動に還元されない、参加者の「愉しみ」のために協同制作されるメディアと定義する。近代化過程が、経済支配であるとすると、「同人誌」の系譜を追うことは、経済支配から無縁の空間を、人々がどのような形態で紡いで来たかの歴史を追うことを意味する。

³ 鶴見俊輔は、サークルの最低限の定義を「おたがいに顔を見られる・・・くらいの小さい集ま

・”Politics of small things”⁴

1-3. 本発表の課題

日本の近代史研究は、草の根の活動のもつ政治的意味をどれくらい位置づけてきたのか？

＞丸山真男（戦中の「超国家主義」を、「論理」（表の理屈）と「心理」（理屈がなぜ心に浸透したか）の両側面から分析した（丸山(1946)）、特異な政治学者）

＞鶴見俊輔（草の根の活動であるサークルを位置づけた哲学者。サークルを研究するサークル「集団の会」のキーパーソン）

2、戦後近代化論者の問題：丸山真男について

● 出発点：心理の内側にくいこんだ天皇制を問題化する＝自分自身は何かを問う⁵

● 「日本の思想」（1961年）の問題提起・・・「主体」の形成

・昨日までの思想を突然捨て、新しいものに飛びつく転向現象。この原因としての「歴史＝思い出」批判⁶

り。そういう集まりをとおしてすすめられる文化活動ということになろう」と述べ、ここでいう「文化」とは「生産、衣食住の生活様式、遊び、休息の仕方、社会へのはたらきかけ、趣味、学問を含むもの」（鶴見 1976:7）という。

⁴ ジェフリー・ゴールドファブによると、1980年代の社会主義体制下のポーランドでは、友人の家の食卓や、趣味の詩の朗読会など、日常の愉しみの場所こそが、当時の社会が公認しない色々な議論がかわされた舞台であり、そこにこそ政治的(political)な空間が生まれたと主張する。こうした政治的空間を、politics of small things と名付けた(Goldfarb 2006)

⁵ 「私たち天皇制の下で生まれ、そだった世代は、天皇制そのものについて知ることができなかった。【外からの力で研究が圧迫されていた、ということもむろんあったが、それよりも、その力が屈折して内側へはいり込み、変形して、心理的な抑圧となって作用した】・・・つまり天皇制は、終局的には研究対象たりえなかった。【天皇制について知らぬということは、我が我を知らぬということに帰着する】。この心理の習癖を脱して、対象を対象たらしめる学問方法の確立を志す冷静さをわがものにするためには、やはり戦後十四年間の混乱の時期は、最小限の準備段階として必要だったと私たちは考える。既存の価値に対する不信、理論や学問方法に対する不満、それらは私たちがいまようやく近代日本の全精神構造を対象にすえて、研究にふみ出す態勢をととのえるための踏み台であった。」（竹内他 1959：4,5）

この文章は、丸山を含む5人の共同討論をもとに竹内好の責任でまとめた、とある。丸山個人の文章ではないのだが、丸山の立場を濃く反映していることは、丸山個人の文章の内容との整合性をみると、確実だと判断できる。

⁶ 「思想が伝統として蓄積されないということと、「伝統」思想のズルズルべったりの無関連な潜入とは実は同じことの両面にすぎない。一定の時間的秩序で入って来たいろいろな思想が、ただ精神の内面における空間的配置をかえるだけでいわば無時間的に併存する傾向をもつことによって、却ってそれらは【歴史的（傍点）】な構造的な構造性を失ってしまう。小林秀雄は、歴史はつまるところ思い出だという考えをしばしばのべている。・・・何かの時代の思想もしくは生涯のある時期の観念と自己を合一化する仕方は、はたから見るときわめて恣意的に見えるけれども、当人もしくは当時代にとっては、本来【無（傍点）】時間的にいつもどこかに【在（傍点）】つ

・近代日本では、さまざまな思想の雑居が許される「寛容」さが伝統で、唯一異質だったのは、「世界経験の論理的および価値的な整序」を原理とする思想（「明治のキリスト教」「大正末期からのマルクス主義」ただし、明らかにウェイトは後者にあり、前者についてはほとんど述べられない）。これらは、「寛容」の伝統ゆえに、激しく不寛容にとりまかれた。⁷

・「主体」を「私達」がうみださなければならない。⁸

→丸山によると、「主体」＝「強靱な自己制御力を具した」「世界経験の論理的および価値的な整序」をする個人である。

→「主体」がどのように生まれるのかの記述がない⁹

たものを配置転換して陽の当る場所にとり出して来るだけのことであるから、それはその都度日本の「本来の姿」や自己の「本来の面目」に還るものとして意識され、誠心誠意行われているのである。」（丸山 1961,11-13）

⁷ 「異なったものを思想的に接合することを合理化するロジックとしてしばしば流通したのは、周知のように何々【即（傍点）】何々、あるいは何々【一如（傍点）】という仏教哲学の俗流化した適用であった。ところがこのように、あらゆる哲学・宗教・学問を一相互に原理的に矛盾するものまで「無限抱擁」してこれを精神的経歴のなかに「平和共存」させる思想的「寛容」の伝統にとって【唯一の（傍点）】異質的なものは、まさにこうした精神的雑居性の【原理的（傍点）】否認を要請し、世界経験の論理的および価値的な整序を内面的に強制する思想であった。近代日本においてこうした意味をもって登場したのが、明治のキリスト教であり、大正末期からのマルクス主義にほかならない。つまりキリスト教とマルクス主義は究極的には正反対の立場に立つにもかかわらず、日本の知的風土においてはある共通した精神史的役割をになう運命をもったのである。したがって、両者もひとしく、もし右のような要請をこの風土と妥協させるならば、すくなくとも【精神（傍点）】革命の意味を喪失し、逆にそれを執拗に迫るのならば、まさに右のような雑居的寛容の「伝統」【のゆえの（傍点）】はげしい不寛容にとりまかれるというディレンマを免れないのである。」（丸山 1961,14-15）

⁸ 「全く異なった価値規準でものを考えていた知的サークルが交通し会話することは・・・自主的思考を高めるうえに役立つかもしれない。けれどもそうした社会的条件は、他面において同時にますます認識の整序を困難にするばかりか断片的「実感」に固着し、あるいはそれを新たな思想形態と錯覚する傾向を甚だしくする条件でもある。雑居を雑種にまで高めるエネルギーは認識としても実践としてもやはり強靱な自己制御力を具した主体なしには生まれえない。その主体を私達がうみだすことが、とりもなおさず私達の「革命」の課題である。」（丸山 1961,65-66 丸山の「日本の思想」の締めくくりの文章である。）

⁹ 「ここに一つの三角形を仮定する。底辺にあるものは、生活と未分離の、まだ思想化されないムードのようなもの、いわば下意識の領域である。そこから昇華したバラバラの、相互に矛盾しあう観念の累積がその上にのっかっている。さらにその上には、いくらか整序された思考のカテゴリー、たとえば時代精神とか世界像とか階級意識とかよばれるものが位置を占めている。それからもっと上昇して頂点の部分にくると、ここにはじめて本来の思想、思想の純粹結晶である学説や理論や教義があらわれる。全体として、この構造の下へゆくほど衝動に近づき、上へゆくほど自律的な精神に近づく。機能としては、エネルギーをになうのは下の部分、方向づけを決定するのは上の部分である。このような三角形は、個人単位でも、集団単位でも、相似形で存在し、大小無数の三角形の複合が社会を形成している。そして絶えず相互にぶつかり、また内部でも更新作用がはたらいていると考えられる。普通に思想史とよばれているものは、この思想の三角形の頂点を時間の順序に結びあわせたものであることが多い。

・・・私たちは、完成された体系だけでなしに、形成途上の、いわばまだムード段階にある未

●丸山真男の民主主義の定義

・制度の建前としての民主主義ではない、私たちの国の政治がどこまで民主化されているか、という丸山の基準：

統治者がいかに人民にサービスしているか、人民が統治者の権力をつねにチェックしているか、というところにおいている。¹⁰

・しかし、この図式とは別のことを、民主主義に結びつけて話しているように見える。

どんな型破りな議論でも、広く国民の前に表明させ、オープンな対決と議論を通じてこそ、はじめて「議会政治の根拠」を「国民が納得」する可能性がでてくる、という図式。¹¹

発の思想をも見のがさぬようにしたい。・・・思想なり意識なりを、生活の土台から切りはなさずに、たえず還元操作をほどこしながら思想をあつかってゆきたい。」(竹内他 1959,10)

かれらは「未発の思想」を見逃さないようにしたい、とは言っている。そして、頂点的理論をむすぶだけの思想史は、もう書きたくないとも言っている。しかし、エネルギーから言葉へと「変化していくさま」に注目しているか？という、していないのではないか。つまり、「未発」の「エネルギー」をふくむ思想史を書きたいとは考えるが、ことばにならないエネルギーを、人がどのように言語化していくか、あるいはコミュニティがどのように言語化していくか、の視野がない。

つまり、かれらが「個人」にも「コミュニティ」にも大小さまざまに存在しており、「絶えず相互にぶつかり、また内部でも更新作用がはたらいている」という「思想の三角形」の、ダイナミズムそのものの分析が欠けているのだ。ダイナミズムとは、第一に、個人、あるいは集団の内部で、ことばにならないものが言葉になってゆく過程、第二に、ことなる個人同士、集団同士が出会うことを契機に、ことばにならないものが言葉になってゆく過程である。

これは、結局「強靱な自己制御力を具した」(『日本の思想』65頁)「世界経験の論理的および価値的な整序」(同、14頁)をする個人である「主体」が、どう生まれるかの説明が欠如している、ということの意味する。「主体」とは、自分でつくったことばをもつ存在だからである。

¹⁰ 「政治の世界では、政治において「する」原理を適用するならば、それは指導者の側についていえば、人民と社会に不断にサービスを提供する用意であり、人民の側からは指導者の権力乱用をつねに監視し、その業績を絶えずテストする姿勢をととのえているということになるわけです。私たちの国の政治がどこまで民主化されているかを、制度の建て前が民主主義であるということからでなしに、右のような基準で測ってみたらどうでしょうか。」(「である」ことと「する」こと」丸山 1961:165)

¹¹ 「・・・現在いろいろなかたちで潜在もしくは顕在している議会政治に対する批判〔丸山は「町にも職場にも「どうも議会政治は日本ではうまくいかないのじゃないか」という懐疑や疑問が—その論拠の深淺の差こそあれ—さきやかれていることは無視できない事実であり」(170)という。1958年、令状抜き予防検束を容認する、警察官職務執行法改正案が議会に提出された年のことであった。〕を、たとえそれがどんなに型破り、あるいは非良識と思われる議論であっても広く国民の前に表明させ、それとのオープンな対決と競争を通じて、議会政治の合理的な根拠を国民が納得していくという道を進むほかに、どうして議会政治が日本で【発展(傍点)】し、根づく方向を期待できるのでしょうか。本当に「おそれ」なければならないのは、議会否認

「民主主義は、【非（傍点）】政治的な市民の【政治的（傍点）】関心によって、また「政界」【以外の（傍点）】領域からの政治的発言と行動によってはじめて支えられる」（丸山 1961:172）

という議論と重ねあわせて読むと、彼にとって民主主義とは、「政界」以外の領域からの政治的発言と行動」そのものとは言っていないが、少なくともそれによって「はじめて支えられる」ものであり、「どんなに型破り、あるいは非良識と思われる議論であっても広く国民の前に表明させ、それとのオープンな対決と競争を通じて」実現するものであることはわかる。

●民主主義の成立条件としての「深く内に蓄えられたものへの確信」

「現代日本の知的世界に切実に不足し、もっとも要求されるのは、ラディカル（根底的）な精神的貴族主義がラディカルな民主主義と内面的に結びつくことではないか（と）」（丸山 1961:179）

・ どういうことか？

「現代のような「政治化」の時代においては、深く内に蓄えられたものへの確信に支えられてこそ、前にのべたような、文化の（文化人ではない！）立場からする政治への発言と行動が本当に生きてくるのではないのでしょうか。」（同：179）

・ 注目したいのは、文化の立場からの政治への発言と行動が本当に生きる条件として、つまり、先の文脈とつなげて考えるなら、丸山の考える民主主義が本当に生きる条件として必要なものとして、「深く内に蓄えられたものへの確信」が必要だということである。これは、いったいどういうことを言おうとしているのか？（そして丸山の書いている範囲にこだわらずに、わたしたちは、何を受け取れるだろうか？）

「政治や経済の制度と活動には、学問や芸術の創造活動の源泉としての「古典」にあたるようなものはありません。せいぜい「先例」と「過去の教訓」があるだけであり、それは両者の重大な違いを暗示しています。」（178）

・ 「古典」と、「先例」や「過去の教訓」は何がちがうというのだろう。先例とは、過去

の風潮ではなくて、議会政治がちょうどかつての日本の「國體」のように、否定論によってきたえられないで頭から神聖触るべからずとして、その信奉が強要されることなのです。およそタブーによって民主主義を「護持」しようとするほどこっけいな倒錯はありません。」（丸山 1961:170）

の例に倣っておけばいい、という考えに基づく。過去の教訓は、過去を繰り返してはならない、という戒めを意味する。両者とも、過去の出来事そのものに興味があるわけではない。両者の場合、過去の出来事は、現在の経済活動ないし政治活動を正当化するために利用される。「古典」が、創造活動の源泉であるとするなら、「古典」とは、現在の活動をあたらしくつくりだしたいときに、本質的にどうしていいかわからない、そのときに、対話する相手として存在している。

「政治には【それ自体としての（傍点）】価値などというものはないのです。政治はどこまでも「果実」によって判定されねばなりません。政治家や企業家、とくに現代の政治家にとって「無為」は価値でなく、むしろ「無能」と連結されても仕方のない言葉になっています。」(178)

・「果実」というのは、むろん(?)、「結果」「成果」という意味である。

「ところが文化的創造にとっては、なるほど「怠ける」ことは何物をも意味しない。さきほどのアルバイトにしても、何も寡作であることが【立派な学者、立派な芸術家（丸山の念頭にあるもの）】というわけではすこしもない。しかしながら、こういう文化的精神活動では、休止とは必ずしも怠惰ではない。そこではしばしば「休止」がちょうど音楽における休止符のように、それ自体「生きた」意味をもっています。・・・文化的創造にとっては、ただ前へ前へ進むとか、不断に忙しく働いているということよりも、価値の【蓄積（傍点）】ということがなにより大事だからです。」(179)

→以上の議論からみえてくるのは、政治活動ないし、経済活動にとって「無能」としか烙印のおされない、「無為」つまり、なにもしていない（【ようにみえる】）時間から、「文化的な精神活動」がうまれる。それは「価値の蓄積」である。そして、それは「深く内に蓄えられ」るものであり、それへの確信がうまれることこそが、「政治への発言と行動が本当に生きてくる」条件である。言い換えると、丸山のいままでの民主主義についての言及をつなげるなら、「深く内に蓄えられたものへの確信」が、「民主主義」（民主主義そのものについて迫る定義を彼はしていないのだけども）と彼がどうやら呼ぶもの（それは微妙に議会制に重ね合わされているようにみえる）の条件である。

しかし、「深く内に蓄えられる」のは、どこに蓄えられるのだろうか？個人のなかに、蓄えられる、ようにみえる。では、それは、どうやってだろうか？こんな話をするのは、このままだと、彼が出す具体例が、わたしたちにとって使えないものになってしまうからだ。彼が出す例が、「学者」「芸術家」ないしは「作家」なのである。彼は、「文化の立場からす

る政治への発言」というとき、「文化人ではない！」と断っておきながらも、実際は、知識人のモデルを使って済ませている。それは、先に引用したように（現時点では後での引用なのだが）、「学者や思想家の【ヨリ理性的に自覚された思想】」（「日本の思想」(4)）という言い方にあるように、彼が「頂点的思想家」以外の、いまだかたちにならない思想に注目したにせよ、より理性的に自覚された思想を専門とする人を、その他の人と区別して語っていることに現れている。その理由は、彼自身が、そういう世界にいたから、彼が知っていることを話している、というふうにみれば、現代のわたしたちとも話せる橋渡しができるが、「深く内に蓄える」ということを言い換えるものとして、「精神的貴族主義」というとき、すでに貴族主義という言葉がアクチュアリティを失っている今、単なるエリート主義の側面だけしか見えてこないことになる。

丸山は「深く内に蓄える」ことを、これ以上は「日本の思想」のなかで展開せず、このように書く。「・・・私は誤解をおそれずに次のように答えるほかはありません。現代日本の知的世界に切実に不足し、もっとも要求されるのは、ラディカル（根底的）な精神的貴族主義がラディカルな民主主義と内面的に結びつくことではないかと。トーマス・マンが戦後書いたもののなかに「カール・マルクスがフリードリヒ・ヘルダーリンを読む」ような世界という象徴的な表現があります。マンの要請を私なりに翻訳すると右のような意味になります。すくなくともそれが、今日お話ししましたような角度から現代を診断する場合に私のいづく正直な感想であります。」(丸山 1961:179-180)

これが、「である」ことと「する」こと」の最後の文章である。マルクスがヘルダーリンを読む世界。資本主義の分析者にして変革を志す者が、詩を読む世界ということだろうか。

●丸山の語っていない問題：「価値」が「深く内に蓄えられる」場所はどこに？

トーマス・マンを知らなくても、わたしたちが「深く内に蓄えられる」「価値」を見つけることはできるかもしれない。そして、内に蓄えたものへの確信を深められるかもしれない。それが何なのか、わたしたちのひとりひとりがそれを見出してゆく道筋が、生きてゆくことの道筋だともおもう。

でも、まだ課題は残されたままだ。「深く内に蓄えられる」時間は、外からみれば「無為」にみえる。いや、自分自身にとってさえ、「なんにもしていないんじゃないか」と思える時間でありうる。もちろん、特に経済的効果が上がるわけではないから、「無能」だとみなされることもあるだろう。音楽における休止符は、一瞬だ。長過ぎる無音は、音楽としての意味がわからなくなる。しかし、人生の「休止符」は、しばしば、抜け出せないような長さに感じられる。

それに耐えていけるための、生存の基盤がある社会であるべきだろう。ベーシックインカムのような金銭的に生を支える制度、家族がこわれていても生存と生活が保障されるような制度が必要なのは、緊急時の生命維持のためだけではない。人生の「休止符」を耐えるための意味も、見逃せない。

そのことをにらみつつ、丸山が語っていない問題を考えなくてはいけない。それは、「価値」が「深く内に蓄えられる」場所は、具体的に、どのような場所であるのか。そこで、何が起きているのか。それを、理論的に仮想するのではなく、歴史のなかの出来事から出発して、この問題を考えていこうではないか。

3、サークル研究の問題：鶴見俊輔について

深く内に蓄えられる価値の蓄積

↓

「縦横に動きまわる精神のための社会的空間」¹²での「自我のくみかえ」

3-1 前提：サークルで起きていることを、どう言語化したのか

●農村社会に対して、サークルの源流、理念的に言い換えれば自治の原型を見出す

・サークルの源流・「日本の村のつきあい」(鶴見 1976:11)とくに「部落の仲間から、自発的に計画をたてて参加者をつくるさまざまな講中」contra.丸山真男¹³

●サークルの根本的特色・・・「つきあい」¹⁴

¹² 「サークルの独自の活力は、書かれた理論のせまきをつきぬけて、縦横に動きまわる精神のための社会的空間を用意すること」(鶴見:1976)

¹³ ・「日本の軍国主義の基盤としてとらえられた日本の農村は、ひとたび部落の内部の内部の個人同士の関係としてとらえられる時、そこには政府の倫理的規範を各個人の私生活内面の細部にまでつらぬきとおそうとする権力意志とは別の顔をあらわす。軍隊内務班と部落とはおなじものではない。」(鶴見 1976:15)

という鶴見の解釈は、

『日本の思想』での丸山の農村の位置づけ「部落共同体的人間関係はいわば日本社会の「自然状態」であり、そのかぎり、また上からの近代化＝官僚化にたいする日本的「抵抗」形態のモデルを提供している。しかしそれが本来実感から抽象された規範意識一般と無縁なものであるかぎり、その「反抗」は規範形成力として、したがって秩序形成力としては作用せず、きわめて非日常的で爆発するにとどまる。・・・あるいは大は待合・銀座のバーから小は村の寄り合いに至る「富士の白雪ヤの一え」の放吟にそのエネルギーを発散してふたたび日常的な「実感」の世界に閉じこもる。」(丸山 1961,51) への、反対意見である。

¹⁴ サークル・・・「サイズが小さい」+「たがいによく会う」→「両方の要素にかかるものとして、つきあいというもの、サークルにとっての根本的な特色である。」(鶴見 1976:7)

「つきあいと雑談の場としての間歇的共同体」(鶴見 1976:16)

この簡潔な「つきあい」という定義は、言葉の幅の広さを保ったまま、かえって突き詰められることなくして、天野(2005)『「つきあい」の戦後史』に踏襲されている。

● サークルにとっての基本的な要素・・・「時間のすぎかた」その時間のなかで「つきあいの成熟」¹⁵

● 「成熟」の過程で、何が起こるか

・「自我のくみかえ」¹⁶

● サークルに属するものにあたえられるもの

・「豊かさの感覚」¹⁷

= 「自分の考えが、他人の考えと合体し、交流し、増殖してゆく感じ」(9)「創造的な研究」の原動力とは示唆される。(鶴見 1976:9)

・各人のばらばらの能力がむすびつくののだが、ある事柄において「先んじている」能力が「おくらせている」能力とむすびつくことで「孤立して前に進むのとはちがう何か貴重なものを得る」¹⁸

3-3 「社会変革」の「構想」と「実行」を切るといふ考え方は、サークルのもつ「創造性」が、当該のサークルの幅をこえて広がる可能性の息の根を結局止めてしまわないか

● 「サークルに何ができないか」

「サークル運動は、全体として見て、社会変革のプログラムを構想し育てる【段階】の小

¹⁵ どういう時間か：「おなじ人びとが自発的に何度も会うには、かなり長い時間の経過を必要とする」(8)

・「ここでの時間の感じは、むしろ村の祭りのように、時間が自然に成熟してくるのを待つという感覚である」

contra. 「工業時代の生産が要求する会社勤務時間」「家庭の日常生活に流れこんでくるラジオやテレビの分秒きざみの時間感覚」(8)

・「つきあいの成熟にかける時間」(8)

¹⁶ 「このようにたがいに信頼をおくつきあいの中では、サークルの進行途上で、【自我のくみかえ】がおこる。サークルのメンバーははじめに主張したのと正反対のことを後に主張したりするものである。そういう立場の変更は、忘れられているので許されるのではなく、認められた一つの慣行となっている。サークルは、つねに仮の主張として自分の考えをまず人前においてみるという、仮とじの本のような形をもっており、落丁があればそれをなおし、脱落は修正するという用意が、メンバーによってわかちもたれている。」(8)

¹⁷ 「サークルにおいては、話すことが考えることになりうるし、考えながら話すこともできる。他人の主張をとりいれて、自分のものとして話すこともあたりまえのことと思われる。思想実現の領域にかぎられていることではあるが、ここでは、私有は越えられており、ここに、サークルがこれに属するものにあたえる豊かさの感覚の源泉があると思われる。」(9)

¹⁸ 「むしろ、自律的に一個のサークルとして計画をたてて長期にわたって活動をつづけてゆく場合には、ばらばらの能力が結びついてゆくことが見られ、一つのことに先んじるものの力、おくらせているものの力が、たがいに共有されて一つの力となってはたらくことがみられる。おくらせている力とむすびつくことによって、すすんでいる力は、それ自身で【孤立して前に進むのとはちがう何か貴重なもの】を得てゆく。」(9)

集団の形にはなり得ても、社会の中にプログラムを実現してゆく実践運動としては不適當である。【社会変革の実行部隊の運動としては、サークルの中にあるような自治をこえるような規律と事務処理と管理が必要になる。】(鶴見 1976:18)

・プログラムの構想はできる。しかし、社会変革の実行は、自治ではできない。

「サークルにふさわしい政治運動の側面があるとすれば、それは【抵抗】としての側面であろう。権力による抑圧に対する抵抗運動としてならば、サークルは、ある局面では、政党の組織以上に、無規律である故の機動力を発揮することができるし、弾圧をくぐりぬけて抵抗の形をかえてつづけてゆくことができる。」(同：18)

・この場合の「抵抗」は、権力に対する反発的行動以上を意味しない。抵抗が無価値だと言いたいのではない。ただ、サークルの営みを、「抵抗」と名付けたときに、そこには鶴見が「創造的」と名付けた側面は失われる。

→鶴見にしたがえば、サークルは社会変革のプログラムを構想し育てる。しかし、それはそういう段階である。その実現には、サークルの自治をこえるような「規律と事務処理と管理」が必要になる。

しかし、こうしたサークルの自治をこえるような「規律と事務処理と管理」の運動は、一度も「社会」を「変革」できなかつた。さらに、仮に社会を変革できるとしても、サークルは、そもそも「管理された時間の下におかれた社会でのかわきにこたえる」(同：8)ためのサークルのもつ固有の「時間」があり、そこから「創造性」が生まれるのであるという洞察が確かであるなら、なぜ社会変革のためにそうした創造性をつぶすような方法をとらねばならないのか？という問題がある。

3-4 そもそも「変革」すべき「社会」とは、どこにあるのか

この問題を考えるとき、わたしたちは、「社会」とは何かに戻って考える必要がある。

「社会」とは、自分たちの手に負えない、大きな諸制度の複合物で、だからこそ大きな運動を起こして初めて変革できるものなのか？

「社会」とは、ラテン語の *societas* の原義にあるように、人間同士の社交空間、ないしつきあいの空間を指すのか？(cf.福沢諭吉の訳：「人間交際」¹⁹)

そして、「社会」を「変革」するとしたら、そのどちらの「社会」を出発点に、するべきなのか？

この問いは、簡単には答えられないと考える。なぜなら、自分たちの手に負えない、大きな諸制度の複合物であるような「社会」が、現実に存在していて、その上で生きてい

¹⁹ 柳父章『翻訳語成立事情』9頁、柳父の解釈：福沢は、そもそもの日本語の「交際」に、主体としての「人間」をさしはさんだ。

るのがわたしたちの現状なのだから。だからといって、それとは別の空間を形成しようとしたサークル空間の意味を、社会変革の「実行」から切り離して捉えるその解釈は、妥当ではない。

● 社会概念の二つのわな

・わな1：社会が、近代化過程では、仲間とのつきあいという意味が薄れ、市場原理でモノやヒトが流通したり労働する空間に変質した²⁰。

→「社会変革」というとき、経済原理で動いている「社会」を変えるには、グローバルな経済体制そのものの変更しかない。→それはふつうに生きる人たちの活動からはムリだし、そこを相手にしなくてもいいんじゃないか？

・わな2：社会の原義である、“そもそもの仲間とのつきあい”に戻り、そこを基礎に今の市場原理のほうの社会を変えよう＝最良の社会主義。しかし、それには、原理的にムリがある。なぜか。

そもそもの仲間とのつきあい(societas)=その本質に「同質者集団」という要素を含む、

²⁰ レイモンド・ウィリアムズの『キーワード辞典』の社会 society の項の説明は、社会が、近代化過程でいかになまみの人間のつきあいから切り離されて「非人格化」したかを強調する。彼によると（ウィリアムズ 2002:294-297, Williams pp.291-293）：

政治的にみた近代化である市民革命の過程において、権力体制を意味する state とは区別された、自由民のつながりのことを、society と呼ぶようになった。この自由民のつながりというのは、市民革命の主役のブルジョアの人たち自身のことであった。その際、この society という言葉のもともとの意味、そして何気ない日常的な意味であった、つきあい、社交という意味を、いわば借りてきたのである。（とはいえ、「14世紀の農民反乱」でも、こうした団結的抵抗に society を使っていた。ウィリアムズにとっては名前を出すまでもない、ワット・タイラーやジョン・ボールの用法なのだろう。ちなみに、『ジョン・ボールの夢』というロマンスを書いたのは、19世紀の社会主義者、ウィリアム・モリスで、彼にとっての社会主義とは、このつきあい、社交というものを軸においた社会主義であった、とわたしは考える。）そうして、権力体制の state とは区別された civil society としての社会というものが意識されるようになったが、「社会」は、だんだんと人間とは切り離されて、あるいは対比されて使われるような「非人格的」な意味になっていった。「19世紀までには・・・society をひとつの対象（人間どうしの関係を客観的に総体としてまとめたもの）とみなすことにより、「人間と社会 man and society」、ないし「個人と社会 individual and society」との関係を新たに定義しなおすことが可能」になる。それくらいに、もう「「活発な親睦」という古い語彙から、いかに離れているかがわかる。」（ウィリアムズ 2002:297）。19世紀の英語では、society は、「相互協力」という意味と、個人間が「競争」する場所という意味が、対立しつつ併存していた。

ウィリアムズに付け加えて言えば、この「非人格的」な意味の「社会」が、日本語でいま、わたしたちが冷たく使っている「社会」である。日本語の「社会」からは、もともとの日常のつきあいという意味が消えているのだが、より重要なのは、日常のつきあいから、それをこえる市民社会を創設したという創造的プロセスが痕跡ごと消滅しているということである。

従ってそのままの拡大は不可能、ないしは集団を構成する個人の画一化が避けられない。²¹

→social なものの拡大のためには、そのなかにある「同質性」を肥大化させず、むしろ異質性・アーレントの言葉では複数性を担保できるやり方を考えないといけない。

4、本発表の主張としての、ハイブリッド民主主義

こう考えるときに、歴史的なモデルを提供するのが、近世末期の本屋・蘭学者のひとたちのネットワーク的文化形成であり、政治的なモデルを提供するのが、「ハイブリッド」²²と

²¹ だが、さらに根源的に、もともとの語義での *societas* に、単なる「つきあい」だけでなく、実は「同業者のつきあい」（今日も *society* は同業者組合の意味で使われる）という意味が含まれていたということがある。つまり、「社会」というのは、そのまま拡大するなら、同質者の集まりの拡大となる。ハンナ・アーレントは、近代経済学の核心に、この「社会」の概念があるとみる。つまり、近代経済学の中核は画一主義であり、人間の振る舞いに対する画一主義的な見方の徹底だということである（アーレント『人間の条件』65頁）。これがアーレントが、「社会的なるもの」が近代において勃興してきたというときに批判したいことの核心である。

「社会的なるもの」は、公的領域と私的領域と彼女が呼ぶ両方の領域を破壊するが、それは、この画一主義の徹底による。公的領域とは、人々がじぶんを現してかがやく空間であるが、それには絶対的に、ひとりひとりがちがう存在であり、現すものもちがうという前提がなければ、そのような空間は、表現の強制という一種の地獄にかわってしまう。私的領域とは、そうしてかがやけるための自分を育てるための、他の人たちの視線から遮断されたくらい空間であり、その領域があることによって、自分自身の独創性を育てることが可能になる。画一主義にとって、このような空間は不要である。画一主義におかされた人間にとって、このような空間にひきこもる人は、時間の無駄か、「社会」からドロップアウトしてるんじゃないか、と感じられてしまう。

アーレントの「社会的なるもの」という言葉にこめられた批判的センスは、つかみにくい。なぜかという、socialism の最良の意味は、人とのつきあい・社交の最良の部分の核にして、そこから社会変革を構想し、実現することだからである（ウィリアム・モリスはそういう意味での社会主義を目指していた）。しかし、social なつきあいに、同質性というものがつきまとうとき、それは拡大すると、必然的に、異質性・他者性を損なう。

ここから一つの洞察が導かれる。つまり、social なもの、ないし鶴見がいう「つきあい」の原理を殺して管理的な運動をつくることは、元も子もなく、かつ創造性が失われ、運動は活力をなくす。

しかしながら、social なものを単純に拡大することは、不可能であり、拡大できてしまった場合は、むしろ異質性同士のつながりではなく、同質なもの同士の運動にやはり変質してしまう。ないしは、結局異質性などがそもそも問題にならないように、すべての活動が経済的次元の下で画一化され、金をうまないと無意味なように感じさせられる「社会」となってしまう。

²² Young(2007)は、ヨーロッパの民主主義と、イロコイの民主主義が、どのようにハイブリッドして合衆国の民主主義を形成したか、という点に注目している。

「もっと大事な議論すべき点は、アメリカの植民者と、結果的には創設者の世代となるような植民者の末裔たちは、【かれらの自由 *freedom* と自己統治の可能性を、部分的には、ネイティブの人たちとの相互の関わりやそのひとたちに学ぶことを通して形成されたかどうか、ということである。この点では、記録は明らかであるように思える。この相互の関わりの影響は、大きいものだった、ということだ。】」（Young2007:22）

いう考えなのである。

●引用文献

青木歳幸(1998)『在村蘭学の研究』思文閣出版

天野正子(2005)『「つきあい」の戦後史 サークル・ネットワークが拓く地平』吉川弘文館
アーレント、ハンナ(1994)『人間の条件』ちくま学芸文庫

家永三郎(1959)「封建社会における近代思想の先駆」『近代日本思想史講座1 歴史的概観』筑摩書房

ウィリアムズ、レイモンド(2002)『完訳キーワード辞典』平凡社

(以下も参照：Williams, Raymond: *Keywords*)

鈴木俊幸(2007)『江戸の読書熱 自学する読者と書籍流通』平凡社

竹内好(文責) 家永三郎・小田切秀雄・久野収・竹内好・丸山真男(共同討論)(1959)「講座をはじめるとに当たって」『近代日本思想史講座1 歴史的概観』筑摩書房

鶴見俊輔(1976)「なぜサークルを研究するか」思想の科学研究会編『共同研究 集団』平凡社

丸山真男(1946)「超国家主義の論理と心理」(『現代政治の思想と行動』未来社、1964年などに所収)

丸山真男(1961)『日本の思想』岩波新書

柳父章『翻訳語成立事情』岩波新書

「植民者とインディアンとの協約やその他外交上の交渉が指し示しているのは、お互いがお互いを、独立した distinct 政治組織体をみなしていたことであり、現代的な(近代的な? in the modern sense) 意味での統合された主権国家は、この大陸に存在していなかった。そして何よりも、ユナイテッドされた国家としてのアメリカ(つまりアメリカ合衆国)の創立こそが、そうした近代の統合された主権国家を創り出す過程を開始したのであり、そのプロセスこそが、インディアンにとって災いを意味するものになったのである。」(ibid.:23)

「インディアンの人たちは、アメリカの革命家たちにとって自由の原型としての役目を担ったのだと主張することで、グリンドとヨハンセンは、ネイティブアメリカンを排除していい他者として位置づけ、それと比べることでヨーロッパ人の文化的優越性を確証しようとする近代西欧の言説を、いったん解体して組み替えている(deconstruct 脱構築している)。」(ibid.:23)

「もし、イロコイ連盟は直接に、特定の面でアメリカの統治の進展に影響を与えたという主張に物的証拠が無いとしても、イロコイの統治と合衆国の統治のあいだの関係性は何かという【問い question (イタリック)】は、その関係性が、民主主義の理念をどのようにハイブリッドさせたかという点で、重要なものとして残る。」(ibid.:23)

Goldfarb, Jeffrey C.(2006) *The Politics of Small Things: The Power of the Powerless in Dark Times*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Young, Iris Marion (2007) *Global Challenges: War, Self-Determination and Responsibility for Justice*, Polity Press, Cambridge, UK.