

タイトル	「日本」を知識社会学で論じるには 1
著者	犬飼，裕一
引用	北海学園大学学園論集，127： A1-A23
発行日	2006-03-25

「日本」を知識社会学で論じるには 1

犬 飼 裕 一

目 次

- 1 わけがわからないものへく知識社会学の手法
- 2 「作者」への問い

1 わけがわからないものへく知識社会学の手法

たとえばここに一個の石がある。この石を我々の主観より独立せる或不可知の実在の力に由りて現じた者とすれば自然となる。しかしこの石なる者を直接経験の事実として直ちにこれを見れば、単に客観的に独立せる実在ではなく、我々の視覚触覚等の結合であつて、即ち我々の意識統一に由つて成立する意識現象である。(西田幾多郎『善の研究』)

「日本」とは何なのか? 「日本人」とは何ものなのか? 問い詰めていくと解答などありえないとわかつていながら、その半面で常に念頭から離れない問いというものがある。

その一方で、「日本」や「日本人」、あるいは「日本文化」を論じることとは、自己言及について考察する場合に避けて通ることができない課題である。自己言及とは、文字通り「自己」に「言及」することを意味する。ただし、自己に言及することとは何なのかを問うならば、多様な返答が可能になる。ただし、ここでは近代哲学の領域の議論に一旦限定した上で、そこから展開していくことにする。

教科書的な説明を繰り返すことになってしまいが、ヨーロッパに起原を発する近代哲学の根本原理(近代主義)は、認識する主体と認識される対象を分断し、認識主体による認識対象のより精密な認識を追求することにあつた。人名としては、デカルトとカントの名を挙げれば十分であろう。彼らの哲学を基礎におびただしい人々が近代主義の巨大構築物を建設してきた。今日一般に、「科学」あるいは「学問」と呼ばれているものがこれである。この場合、認識主体(認識者)は一方的に認識する特権者であり、認識対象はこれまた一方的に認識されるだけの非特権的な存在である。

そして、大雑把に言えば、近代主義的な主体・対象…二項対立図

式による認識を乗り越える認識が、自己言及なのである。自己言及は特権的な「主体」の特権を剝奪し、「認識する主体」をも認識対象とする。この意味で、自己言及論と至近距離にある「アイデンティティ」論も、近代主義の根底からの掘り崩しという可能性を秘めている。ただし、これまでの「アイデンティティ」論は、ほとんどの場合、論者たちの主体を明確化し、特権を確保していくことに終始してきた。

他方で、自己に言及することは、肝心の自己それ自体がなぜ自己言及するのかをも問うことでもある。もちろん、問題は無限背進の構造を含んでいる。いい方を変えらば、近代人は「他者」について論じることについては習熟している一方で、「自己」について語ることは苦手であるといえる。他者については精緻な知的構築物を建設した人々が、自己については素朴なステレオタイプに終始しているということがよくある。この意味では、「日本」をめぐる論議や、「日本人」や「日本文化」を論じることが、近代と近代的自我、さらには近代主義全般を問い直す契機ともなりえるはずである。

いうまでもなく、問題は狭い意味での「日本人論」や「日本文化論」を専門とする人々だけにとどまるものではない。むしろ、この種の分野の「専門」に終始している人々よりも、広い視野で各領域の問題を比較して議論する人々の方が、自己言及の問題に直面する機会が多いのかもしれない。とりわけ、「西洋」について永年にわたって専門的に研究してきた人々が「日本」についてどんな考察を行ってきたのかは、興味をそそる。「他者」としての「西洋」への取り組みは、必然的に「自己」としての「日本」についての思考を突き付

けることになるからである。ただし、突き付けられた課題への対応は、当然それぞれに異なっている。例えば、京都学派の西洋史学者鈴木成高は一九七〇年に「世界の中の日本」と題する連続講演で次のように書いて（語って）いる。

私の専門は歴史——西洋史学なのであります。したがって、日本というものについて、確信のある自分のつかみ方というようなものをはっきり持っているわけではない。しかし、考えかたによっては、われわれは日本人であるのですから、日本を理解することは専門であるものではないかともいえる。にもかかわらず、日本という国は、なぜか私にはわかりにくい。自分の国でありながらほかの国、ドイツやイギリスやフランスよりもわかりにくい。特に戦後の、生まれかわったといわれる日本が、私にとってもっともわかりにくい。極端なことばでいえば、わけのわからないものになってしまっている。日本とは何か、それが日本人にとって最大の疑問のようなものになってしまっている。このような現象は、世界中にないのではなからうか。近年私はそのような気持ちを常に抱き続けながら、この問題を私なりに考えてまいったといえらるべきであります。（鈴木成高「世界の中の日本」（一九七〇年）、鈴木成高『世界史における現代』、創文社一九九〇年三十九—四十頁）

鈴木の本懐は、大正期に知的形成期を過ごし「戦後」をも生きた日本本のヨーロッパ研究者の事例として興味深い。この世代の「西洋史」は、文明論や歴史哲学の要素を含んでいた。現地の一次史料を探索するというよりも、ヨーロッパの偉大な歴史家——鈴木の場合、ランケ、マイネッケ、ブルクハルト——の名著を味読して世界史と「日本」について思考することを主眼の一つとしていた。膨大な史実（「認識対象」）を日夜探求する今日の実証史学や実証史家（「認識者」）の目からすれば、「安楽椅子」史学であるということになる。ただし、

それだけに今日では多くの歴史家が放棄してしまった観点からの問題に熱心に取り組んでいたのも事実である。とりわけ重要なのは、文明論や歴史哲学といった視野の広がりで考えていたことである。

専門分化や史料の量的増大が進展すればするほど、鈴木のような歴史家が正面から取り組んでいた「われわれはなぜ西洋の歴史を研究するのか?」、あるいは「われわれにとつて西洋とは何なのか?」という問いが遠ざけられていくのである。² この種の問いは、見方によれば、時代遅れなのかもしれない。あるいは、科学としての歴史学が答を出すことができない無意味な命題でしかないのかもしれない。ただし、鈴木問いには、本稿の主題である自己言及の視角が含まれており、さらに展開されうる議論の芽をそこに見出すこともできたのである。

他方で、ここで引用した鈴木成高のような言説を目にすると、かなり多くの人々は意地悪な質問を発したくなる欲求に襲われるに違いない。それでは、「ドイツ」や「イギリス」や「フランス」については、何の根拠があつて「日本という国」よりもわかりにくいのか? 本当にこれらを正しく理解しているのか? というわけである。そして、この著者の勝手な思い込みをあげつらつて非難することは、難しいことではない。ただし、ここで鈴木の記事を引用したのは、この種の非難をするためではない。

ここで重要なことは、自己言及の根幹が姿を現しており、しかも「日本」と「日本人」、さらには「西洋」が登場しているからである。これは別の観点からいえば、「ヨーロッパ」を媒介とした日本の知識人の自画像を、少ない言葉で雄弁に物語る事例であるといえる。

また、これは先にあげた近代主義的な主体・対象・二項対立図式による認識の具体例でもある。しかも、近代主義の二項対立と「日本」という概念を介した自己言及とが、緊張感を伴つて対峙しているのである。対峙しつつ、両者がぎりぎりの均衡を保っている。そして、鈴木成高にとつて、「ドイツ」や「イギリス」や「フランス」は、「日本」や「日本人」よりも理解が容易であると感じられている。本稿にとつて重要なことは、鈴木が認識が正しいのか否かということではなくて、「他者」の方が「自己」よりも理解が容易であると「感じられる」という現象である。私見では、この種の経験は決して違和感のあるものではない。それどころか、日常的に目にする現象であるといえる。他人のことは微細な問題まで含めて自信満々に議論する人々が、自己言及は得意ではない。そこには精緻な哲学的認識論を生涯にわたつて建設してきた人々も含まれる。

議論を元に戻すと、近代哲学の花形であつた認識論は「他人のこと」を入念に論じる場合には最大限の実力を発揮するが、その半面で、自己言及に弱点を抱えている。認識論が精緻になるということは、ほとんどの場合、同時に認識する主体の特権を強固にすることを意味してきた。特権とは、認識対象から自分(たち)だけが切り離されている状況である。この種の認識方法が最も成功したのが自然科学であつたことは周知のとおりである。自然科学の対象は、通常自然科学者自身を含まないからである。ここでは自己言及の可能性ははじめから排除されている。これに対して、社会科学や人文科学の場合は、自己言及の可能性から逃れることができない。ただし、自然科学を先頭にした近代の認識論は、社会科学や人文科学の領域

においても、自己言及を排除する方向に発展してきた。本来排除できないものを、無理に排除することができるには、何らかの工夫が必要である。その場合に決定的になるのも、やはり先に述べた特権である。認識者(科学者)と認識対象との間に特権を設定し、高い敷居を設けることによって、認識と認識行為(科学)が認識者に逆流してくることを防いでいるのである。

鈴木成高の例に戻れば、鈴木自身は認識対象としての「ドイツ」や「イギリス」や「フランス」から切り離されている。切り離された地点に立つて、「わかりにくい」かどうかを判断しようとする。これに対して、「われわれは日本人であるのですから、日本を理解することは専門であるもないもない」という考えを前提にして、「日本」について考えようとする。その結果、鈴木は「特に戦後の、生まれかわったといわれる日本」が、「わけがわからないもの」であると主張するのである。ただし、この問題は最初から困難を含んでいるといわなければならない。あつさり結論を先にいえば、鈴木成高の問い自体は、各々に私見を述べることは可能であつても、それらの正誤を学問的に検証することのできないものである。

ただし、鈴木成高とは別の角度から問題に取り組むならば、また別の可能性が見えてくる。通常の場合、学問は真偽や正否の判断が究極的に可能な対象を問題にする。たとえ現状において究極的な検証が未達成であつたとしても、種々の検証によって有効性が否定されないならば、可能な仮説として受容される。例えば、「最古の化石人類の化石」という命題(仮説)が「最古」であるのは、究極的な根拠付けによってそうであるというのではなくて、現状においてそ

れよりも古い化石が発見されていないからである。「最古の化石人類の化石」という命題は、反証命題の不在によって、科学的(学問的)な命題として成り立っているのである。

これに対して「日本」をめぐる種々の「理解」は、これを検証する手立てすら存在しない問題である。「日本」という概念が包括する範囲——地理的範囲、人的範囲、歴史上時間幅、さらには経済問題なのか文化問題なのかといった議論の範囲——が未特定であり、逆に特定する場合の根拠付けすらも欠けている。このために「日本」をめぐる種々の命題の中で学問的に検証できるのは、「日本国籍を持つている、あるいは日本列島に居住する人口の動態」といった命題のように、数値が究極的に決定できる命題だけである。「歴史科学」を自称する近年の社会史が、しばしば冒頭に人口史(歴史人口学)を置くのも偶然ではない。ただし、客観的に決定できる人口と、人口についての説明との間には、やはり飛躍がある。そして、多くの場合、人々が議論したいのは、数字の動きそのものではなくて、例えば、「……期日本社会における乳幼児死亡率の減少と医療の発達の関係」といった問題であり、あるいは「……期日本の人口増大と植民地政策との関係」といった問題である。そして、これらの命題には、どうしても種々の価値判断が介在してこざるをえないのである。

これらの命題について、ある程度の理解が可能であり、しかも学問的検証が可能になるためには、特定の価値判断を共有し合う学問(科学)共同体が先行していなければならない。例えば、「医療の進歩が歴史に対して大きな貢献を果たしてきた」ことを肯定的に評価するという判断であり、また「植民地政策」について種々の錯綜した

価値判断の群である。これらとて、価値観の共有には複雑な条件を満たさなければならぬ。医療の発達を肯定的に評価する人は——本稿の筆者も含めて——多いが、それをもって他にも多数ある要因から選択するには、選択者の価値判断が不可欠である。「植民地政策」については、いまさらいうまでもない。そして、これらの価値判断の共有状態が一旦崩壊し、多様な判断が錯綜すると、「わけがわからないもの」になってしまう。とりわけ、自分自身が保持してきた価値観と異なった価値観を共有し合う共同体が力をもつようになる、「わけがわからない」状態は一層強度になる。

観点を変えていうならば、日本の二十世紀は、「日本」そのものについて、猫の目のように次々と変わってく価値基準の動態のために、まったく「わけがわからないもの」が大量発生した時代であったといえる。世代に関していえば、人々は毎度二十歳ほど年下の世代の「日本人」を指して「わけがわからないもの」と呼んできた。さらに、少し前までは誇り高い「日本的経営」と呼ばれていたものが、しばらく経つと「構造改革」の前に立ち足はだかる悪しき慣行の群であるということになってしまう。これらの価値観の変化も考えてみれば「わけのわからないもの」である。これ以上類例を挙げるのは無意味ではないとしても、煩雑になるだけだろう。こうしてみると、「わけがわからないもの」は、「日本」や「日本人」や「日本社会」をめぐる考察の出発点としてふさわしいのかもしれない。ただし、「わけがわからないもの」を称して「わけがわからない」と嘆息してただけでは考察を前に進めることにはならないのである。

それでは、こうした「わけがわからないもの」を敢えて研究対象

にすることはできないのだろうか。学問は「わけがわからないもの」を取り扱うことをあきらめるべきなのか。本稿で問題にしたいのは、この「わけがわからないもの」を論じるための方法を、近年のいくつかの文献を通じて考察することである。その際に力点となるのは、個々の著者たちの意図にそって解釈したり評価したりすることではない。もちろん評論することでもない。むしろ、重要なのは優れた先行者たちの着想に学びながらも、方法をめぐる議論をさらに先に進めていくことである。その際に、著者たちの「真意」が誤解されていることもあるだろう。意図的なつまみ食いであるといえるのかもしれない。勝手な引用は迷惑であるという場合もあるにちがいない。ただし、ここで最優先の目的は、まず「日本」をめぐる「わけがわからないもの」の群れを論じるための方法を考えることである。目的のために利用できるものをまず利用させていただくというのが、本稿の趣旨だからである。

学問が論じることのできない対象をあえて論じる学問には、対象に応じた方法が準備されていなければならない。ただし、その場合に何度も肝に銘じておかなければならないことは、自らが取扱っているのは、本来ならば近代的な学問が論じることのできない対象であるという事実である。そのため常に自分は迂回路を通り、間接的な形で対象に近づいているに過ぎないということを自覚しつつづけていなければならない。

上記のような「わけがわからないもの」に迂回路を通じて接近する方法の一つに知識社会学がある。本稿の課題は、「日本」について知識社会学の手法を使って議論している事例に学ぶことでもある。

ただし、「知識社会学」を使うには、どうしても冒頭に注意書きを添えておかねばならない。

知識社会学は、多くの可能性を秘めながらも、いまだに正体不明とみなされている社会学領域だからである。ここでいう「正体不明」とは、知識社会学の方法が論者によってまちまちであり、しかも取扱われる対象にも確固とした境界線が画定されていないことに起因している。「わけがわからないこと」に勇敢に取り組んだのはよいが、それ自身が「わけがわからない」ままでは、学問としての存在意義を疑われることになってしまう。ただし、多くの可能性を秘めていることと、正体不明であること、「わけがわからない」ことは同一の知的探求の二側面であるということもできる。弱点を利点として逆用することもできるのである。方法と境界の未画定は、それに取組む人々に対して特定の安住の地を与えることができない。宿無しの、いうならば遊牧民^{ノマド}で境界者の知^{マインツナヤン}のあり方は、従来の知に對してそれまでにない理解を提示する。

そんな知識社会学の由来をたどるならば、十九・二十世紀の世紀転換期に登場した現象学運動につながっていく。「事実検証を主たる任務とする実証主義に對抗して、事実よりも人々が事実であると信じていることを研究する」というのが現象学初発の立場であった⁴。真偽、善悪、好悪の判断^{ユグ}を一旦停止^ケして、神も悪魔も括弧に入れる。ただし、道はここから二つに分かれる。一つは、形而上学への選好を抱く哲学者たちの道であり、自分たちが括弧に入れた「現象」を、あらゆる事象の究極的な原理へと推し進めようとする立場である。十八・十九世紀の観念論が陥ったジレンマを、「現象」で突破しよう

というわけである。「純粹……」「超越……」というカント風の標語が、百年ほど前にたくさん登場したのも彼らの仕事に関連している。

そして、もう一つは、経験論にこだわりをもつ哲学者と社会学者の道である。彼らは「究極」や「純粹」や「超越」には、たいして興味を抱かない。その種の認識は人間には無理であると、信じているからである。またその一方で、勝手に「究極」や「純粹」や「超越」を名のる連中を不審に思い、半ば敵意を抱き、半ば恐れている。彼らは敢えて足下の現象や価値観の混交状態に留まることを意欲する。彼らは「最大多数の最大幸福」を掲げる功利主義者や、「原理」を括弧に入れて経験則を求める実用主義者^{プラグマティスト}とも共存可能である。

さらにいえば、十九世紀末から力を得てきた歴史主義と歴史相対主義の立場ともつながっている。「真理」も価値判断も、語るに値する内容は、時代によって異なり、「究極」や「普遍性」などというのはいずれもないのだという発想である。逆に、「究極」や「普遍性」を誰もが認める原理には、「歴史」にとって意味がないと言い換えることもできる。究極の真理への志向をもった哲学者によると、歴史主義は「克服」すべきであり、また「貧困」(K・ポパー)だということになる。しかし、その一方で、この発想は画期的であった。私見では、イデオロギーが次々と入れ替わり、プロパガンダの消長が繰り返される二十世紀以降の歴史にこそ、とりわけ「日本」をめぐる歴史にこそ、「歴史主義」がふさわしいのである。

歴史主義の発想が「日本」という対象にとってとりわけ有効であるのは、歴史主義そのものを地で行くような近代以降の歴史に原因がある。歴代中華帝国の圧倒的な影響下に行動してきた列島——「天

下」——の住民が、「開国」と同時に、まったく別の原理で行動する「西洋」の影響下に移動する。しかも、西洋人が「アジア」と呼ぶ地域で、西洋起源のナショナリズムや帝国主義や植民地獲得競争の先頭を走り始める。伝統的な中華世界（華夷秩序）の下に暮らしてきた住民に比して、ひどく好戦的な西洋人に倣って「世界戦争」に参入すると、しばらくして、今度は「平和に対する罪」を西洋人から問われるようになってしまった。「外発的」といえば夏目漱石の用語であるが、外から与えられたものであるにせよ、そうではないにせよ、変化の様子はまさに猫の目である。くるくると変化する猫の目から見ても、「日本」の変化は呆れるに値する。明治の政治家が中華世界の秩序を捨てて「脱亜入欧」を選じたのは、それが真で善で美であるからではなくて、ひとえに「欧」が強いからであつたといわれている。「富国強兵」や「和魂洋才」といった標語は、それが四文字熟語であることによつて中華世界の伝統へのこだわりを暗示する。しかし、同時に過去の伝統に対する訣別や節操のなさをこれほど雄弁に物語る表現もなかなか見当たらない。ところが、当事者の節操のなさよりも、もっと節操に欠けるのが「国際情勢」の変化だつたのではないだろうか。

古くは「西洋の没落」、そして、「近代の終焉」や「モダンの行き詰まり」、「ポストモダン」といった言葉でヨーロッパ人が時代の断層を大げさに語るのは毎度おなじみである。彼らの嘆きも、言い古されてすでに目新しくはない。しかし、「没落」や「終焉」や「行き詰まり」や「ポスト……」という問題を語るならば、ヨーロッパよりも、この二〇〇年の日本史の方がはるかに説得力に満ちているの

ではないだろうか。「一生に（江戸と明治の）二世を生きる」とは福沢諭吉の言葉だが、例えば、日露戦争直後に生まれ、大正デモクラシーを過ぎ、一九三〇年代の軍国主義時代を経て、「戦後の、生まれかわったといわれる日本」までを経験した鈴木成高の場合などは、一生に三世、四世を生きたことになるのかもしれない。猫の目といって、漱石も知らない猫の視点がこの時代の「日本人」には共有されていたのではないだろうか。

そんな鈴木成高のいう「わけのわからないもの」に、現象学や歴史主義の系統を引く知識社会学の手法を投入することは——少なくとも——不当な行為ではないだろう。しかも、鈴木が没した（一九八八年）後の「日本」は、冷戦終結（ソビエト社会主義体制の崩壊）と「バブル経済」の崩壊という二重の「崩壊」を経験している。振り返ってみれば、「日本人」にとつて、崩壊は毎度繰り返される定例行事のようなものである。正義の味方やわが世の春の花形産業が崩壊し、信頼喪失し、嘘だつたということになる。誰もが握手を求める若手創業者が、一夜明けると、誰もが関係を否定したがる大悪党になつてしまう。崩壊という定例の行事が繰り返され、陳腐になり、別段驚くにも値しなくなると、「崩壊」を特別視したり、それを嘆いたりすることが奇異に感じられてくる。あるいは、ひどく偽善的な行為に感じられるのである。歴史主義や歴史相対主義こそが常態であり、時を越えた一貫性や不変性の方が異常な事態であるように思われてくるのである。

このような「日本」の常態に対して、キリスト教世界をはじめとした一神教の伝統に暮らす人々は、もしかすると、「ニヒリズム」と

いう非難の言葉を投げつけてくるのかもしれない。あるいは、神々が互いに闘争しあう多神教の異教世界に不安を感じるにのかもしれない。しかし、多神教のニヒリズムや相対主義を、なんで否定しなければならぬのか？ 説得力のある論拠にいまだに出会えないでいるのが、本稿の筆者の率直な「価値判断」なのである。そもそも「唯一絶対神」の「真理」を括弧に入れ、価値判断停止し、相対的な検討の対象とするのが、現象学であり、解釈学であり、歴史主義であり、そして知識社会学である。さらにいうならば、近年いろいろな領域で目にするが多くなった「社会構成主義」に関連する多種多様な立場もまた、上記の系譜に連なるものであると考えることができるだろう。逆にいえば、「日本」をめぐる知識社会学は、「日本」に関連する無数の社会的構成体が、いかに「作られた」のかを問う社会構成主義の一翼をなしていると考えられることもできるだろう。それらは歴史や経済、政治といった側面を包括しつつ、広い意味での「文化」が「作られる」構造を把握しようとする試みでもある。

2 「作者」への問い

歴史家たちは自らの時代の課題に応じるが、ほとんどの場合変遷とていうを意識しておらず、また彼らの研究の焦点もまた時代の変化とともに変化してしまうものである。十九世紀にあつては、ヨーロッパとアメリカのすべての国々は国民的アイデンティティの起原に夢中で、それとていうのも現在だけではなく未来にまでも意味を与えるために生きた過去を創作することが必要だったからである。(J. H. Plump, *The Pelican*

Social History of Britain, 1984)

イギリスの有名な思想家で、知識社会学にも強い関心を持つピーター・バークは『知識の社会史』(原書二〇〇〇年)と題する著作で次のように書いている。

皮肉なことに、知識がこのようなかたち「情報の時代」と呼ばれる状況のこと」で脚光を浴びるようになると、同時に、知識の信頼性への疑いが、哲学者やその他の者から、以前よりも過激に(少なくとも声高に)語られるようになった。「発見されたもの」とわれわれがこれまで考えてきたものは、今では「発見されたもの」とか「構築されたもの」と記述される場合が多くなっているのだ。(井山弘幸・城戸淳訳、新曜社二〇〇四年、十頁)

「発見」は「発明」と言い換えられ、「事実」は「構築されたもの」と見なされる。「絶対への探求」を至上命題としてきた人々にとっては恐るべき知の衰退といえよう。しかし、その一方で「絶対」を掲げる絶対主義が衰退することは、それまでになかった自由を実現するきっかけになる。また、実現された自由が無条件に適用されることについて再度熟考をうながす現象であるともいえる。

毎度方々の文献で出会う一定の傾向に気付いていながら、しかしそれを言葉にして表現することが難しいということがよくある。人々が意図せずに特定の傾向に向かっているのにせよ、あるいは不勉強な当人——本稿の筆者——だけが知らないだけで、多くの人々にとつては常識になってしまっているのにせよ、驚くほど似通った手法の探求が同時代にいろいろな領域で登場することがある。そして、バークの上記の一文は、短い言葉によって要点を的確に言い現わしてくれているといえる。

バークが指摘する現象を時代の趨勢^{トレンド}であるといえればそれまでの

かもしれない。しかし、この種の趨勢を生み出した背景を問い直す責任が、ほかならぬ知識社会学にもあるはずである。そして、ここまで考えてくると「イデオロギーとプロパガンダの二十世紀」という時代背景が再度意識に上ってくる。便宜上「権力」を特定の意図を持った独立した実体であると仮定すると、「情報の時代」の権力にとって最も有効な戦略は、情報を最大限に利用することである。ただし、「合成の誤謬」という概念がいみじくも把握してきたように、単独で行うならば合理的な選択が、一度に大勢が行う場合には、逆に非合理になってしまうということがよくあるものである。抜け駆けをする少数者にとっては「合理的選択」であつたとしても、選択者が多数になっていくにつれ、「合理的」ではなくなっていく。そもそも、社会学は多数の主体の意図や行為の合力を研究することを正面に掲げた社会科学であつた。

多種多様な権力が情報を利用すればするほど、情報はいかがわしいものになってしまう。多数の権力が敵対する他の権力に向かって、互いに相手の虚偽や虚構を暴露し合うならば、権力と距離を置いた位置にいる人々は、いったいどれが真実で、誰が信頼に値するのかわからなくなってしまう。さらに「独自の意図を持った独立した実体としての権力」という仮説を外して考えてみると、問題は一層錯綜したものとなる。権力は、元来多次元的に関係し合い、しかも互いの境界線が不明瞭である。権力は、この意味では、「主体」と呼ぶのが困難である。その上、権力は目に見えないものであり、手で触れることも、質量を測ることも不可能な存在——社会的な存在である。言い換えれば、権力は人々の「頭の中」に存在するに過ぎない

のである。

頭の中に存在するに過ぎない権力を取り扱うのに知識社会学の手法が好適であることはまちがいない。ただし、知識社会学の手法は、それが「社会学」という領域に留まっているだけならば、単に社会学の一領域に厚みが加わつたに過ぎない。社会学は、ただでさえ多様な理論と方法が新たに登場してはもてはやされ、さらに新しいものに取って代わられる学問領域である。目新しいものには事欠かない。ただし、それらの多くは単に理論領域での流行であつたり、特定の経験研究での知見が行政やマスコミ世界にもてはやされていたりするだけであることも多い。毎度目ざとい人々は哲学や心理学、さらには分子生物学といった領域での議論を、すばやく取り入れて「社会学理論」に「応用」、「受容」するのが得意である。この結果、「社会学」という名で呼ばれている「諸」領域相互の関係は、互いの理論と方法を異にする「バベルの塔」状態になってしまっている。もちろん、本稿が掲げる知識社会学がバベルの塔状態に責任がないのかといえ、むしろ積極的にそれを推進してきた張本人であるといわなければならぬ。現に、知識社会学と、これに関連する種々の立場は「事実」を究明することによって「科学」を建設しようとしてきた実証主義社会学を批判し、それに取って代わろうとする野心を抱いているようにすら見える。

そんな張本人が、他の立場の人々に向かって己の立場の正当性を主張するためには、やはり例によつて社会学以外の領域とのつながりを強調するのが得策であろう。「社会学」塔の住民には、隣の塔の住民との交流をしたがるという特性がある。とりわけ好都合なのは、

従来ならば、どちらかといえば「社会学」という学科の仕事を好意的に評価しない領域の研究者が、知識社会学に近い方法を積極的に用いている例を発見する場合である。

例えば、事実の究明という点で厳格な学問世界を建設してきた実証的な歴史学の分野も例外ではない。これまでの実証史学がおこなってきた事実そのものの史料批判を通じた検証だけではなくて、過去の人々が「事実」、あるいは「真実」であると信じてきたことを問題にするという傾向が登場しつつある。つまり、「多数の人々が信じていた」という事実もまた、従来の歴史が取り扱ってきた事実と同等の事実として取り扱うことができるという考えに基づく研究である。言い替えれば、このことは人々の頭の中にある存在(信念、信仰、思想、理念、心情、イデオロギー、他を歴史的な存在として容認することでもある。さらにいえば、従来ならば思想史だけがほとんど唯一扱ってきた「頭の中」を、他の歴史学も議論し始めつつあるということにもなる。

史学史を振り返れば、歴史学には二つの課題が常時並存してきた。一つはもちろん事実(史実)そのものの究明であり、もう一つは、事実そのものがなぜ成立してきたのかを問う直す理論的・哲学的問題群である。後者を「史観」という多少古風な用語で呼ぶこともできよう。本来両者は車の両輪のように並走しなければならず、また、一方が他方を互いに基礎付けてきた。事実の究明なき史観は、歴史学というより「歴史哲学」と呼ぶべきであり、理論的・哲学的問題群(史観)を放置した事実究明は、煎じ詰めていけば既存の史観(パラダイム)を補強する作業でしかない場合が多い。

そして、事実究明を越えて信念や心情といった問題を問うことは、歴史学が歴史学そのものを課題とすることでもある。「史学史」という領域は、先に鈴木成高を引用した際に述べたように、「過去の偉大な歴史家の古典的名著を味読する」といった研究態度に限定される傾向にあった。仮に十九世紀の歴史家が今では否定されている学説に基づいて持論を展開していたとしても、そんなことよりも重要なのは作者自身の偉大な人格が刻印された「作品」そのものなのだというわけである。

他方で、史学史はしばしば、「後ろ向きの知」として蔑視されてきたのも事実である。他ならぬ歴史家に「後ろ向きの知」の貧困さをとにかくいわれること自体が、一種の皮肉を含んでいる。しかし、「前向き」や「進歩」をあらゆる場合に掲げなくなる文化が広く普及してきたことは事実なのである。

しかし、史学史は本来、歴史学の自己言及の過程をも含んでいたはずである。もしも「偉大」とあるとされる人物が、今日では事実性を否定されている命題を「事実」として信じていたとするならば、当人を含んだ当時の人々が「信じていた」こと自体は事実として究明可能である。そして、彼らがそれを信じていた事実をめぐって原因を究明したり、他の領域の問題との相互関係を研究したりすることとも可能であろう。このように考えてくると、史学史という領域は知識社会学に近い研究領域であるということができる。逆にいえば、史学史は知識社会学によって大きな飛躍を遂げる可能性を秘めている領域であると考えられることも不可能ではないだろう。

ただし、問題は単に史学史だけに限定されるわけではない。自己

言及の過程は過去の歴史家がどのようなことを信じていたのかを意識させるだけではなく、今日の人々がごく普通に「歴史」とみなしている一群の知識自体にも及んでいかざるをえない。簡単にいえば、社会的構成体としての「歴史」を問うということである。ところが、ここまで考えてくると議論が数百年の昔から繰り返し意識されてきた自明の問題の周囲をぐるぐると回っているに過ぎないことがわかってくる。そもそも、「歴史」は、物体(モノ)ではない。惑星や自動車のような対象ではない。歴史はあくまでも文化の問題であり、文化の変動によっていくらかでも次々と変化していくからこそ歴史が歴史でありうる(いわゆる「歴史主義」の基本原理)。しかし、こんな当たり前のことをわざわざ問わなければならない理由は、やはり存在する。それは、歴史学の研究対象を、あたかも不動の物体、惑星や自動車のような自然科学の対象と似た存在として取り扱おうとする傾向が次第に強まってきたという事情である。極端な形の実証史学は、(仮にそれが永遠に不可能であるにせよ)完璧な史料分析や史料批判が実現さえすれば、究極の真実(史実)に到達できると考える。この場合、上記の「史観」の領域の問題はどうでもよいということになってしまう。これは天文学が新発見の惑星を探し、自然人類学が「最古の化石人類の化石」を果てしなく追い求めるのと似ている。この種の研究者にとっては、自らが究明する事実(史実)は、不変であり、特定の「作者」の意図を介さない客観的な存在なのである。

ただし、そんな歴史学の主流にも問い直しの動きがないわけではない。それどころか、近年では優れた歴史家が次々と知識社会学的

な視角を敢えて用い始めていることを見落してはならない。

本稿でまず最初に取り上げるのは、日本史研究者の加藤陽子による『戦争の論理』(勁草書房二〇〇五年)である。この本の冒頭に置かれた「はじめに」は、短文でありながら、「日本」をめぐる知識社会学にとって画期的な意味をもっていることを強調しておかなければならない。ここでは加藤の議論を追いながら細かく立ち入って検討していくことにする。

オックスフォード大学の哲学教授であり、歴史哲学の名著『歴史の観念』の著者でもあるコリン・グッドは、歴史家の仕事を「歴史の闇に埋没した作者の問いを発掘することである」と定義した。歴史上一定の時代に現れ、創られる多くの制度や組織や論理は、なぜその時代に現れ、創られたのだろうか。あるいは、その時代に生きた人々は、何のためにそのような制度や組織や論理を創ろうと考えたのだろうか。制度や組織や論理を創りあげた「作者」たちの思索の跡を、現在の地点から考察していくのが歴史家にほかならない、とコリン・グッドは述べていたのである。(加藤陽子『戦争の論理 日露戦争から太平洋戦争まで』、勁草書房二〇〇五年、1頁、傍線強調は犬飼)

ここでは歴史哲学や歴史認識論の問題は問わないとしても、歴史に「作者」を問うというのは、いったいどういうことなのだろうか。問われなければならないのは、先に本稿で論じてきた問題である。つまり、日本の二十世紀の歴史そのものが、あらゆる領域の知の歴史化、あるいは歴史主義化を引き起こしてしまったという事実(史実)である。もちろん、この場合の「事実」も知識社会学の対象となうるものである。自己言及の対象であり、また社会的構成物であることを常に意識されるべきである。ただし、その一方で、「事実」そのものが種々の立場によって互いに異なって認識されており、しか

も立場自体もまた次々と変化していくという「事実」もまた、否定するのが困難である。

歴史に「作者」を問うということは、そんな経験を何とかして学問の言葉に変換しようとする作業であるといえないだろうか。その場合の「作者」とは、史実を作った有名無名の登場人物たちであり、また同時に、後年のこれまた有名無名の歴史家たち、その他でもある。「作者の問い」を埋没させるのも、やはり多数の作者たちのはずである。多数の作者たちには、それぞれに時代背景がある。ただし、しばしば気軽に使われる「時代背景」という言葉も、立ち止まって考え直すならば、簡単に通り過ぎることのできない難問を含んでいることに気づかされる。そもそも「時代背景」とは誰が作り、誰が維持しているのだろうか。変化するというのならば、いったい誰が変化を引き起こしているのだろうか。

ならば歴史家は、昔の人々の思索の跡を検討の対象にすればよく、それはとても簡単なことのように思われる。だが、コリングウッドは「作者への問い」の上に「歴史の闇に埋没した」との形容詞をわざわざ付していた。「歴史の闇に埋没した」とは何を意味するのだろうか。優れた定義は必要十分な語句から構成されるものだから、この形容句は単なる修辭のために付されたものではないはずだ。そこで、「作者の問い」が「歴史の闇に埋没」するような地すべりの事態は、いかなる時に起こるのか、まずはそれを考えてみよう。それはおそらく、自然災害・画期的な発見・戦争などの前と後で、人々の意識がパラダイム変化を起こすことによつて、それまで当たり前のこととしてその時代に生きた人であるならば理解可能な「作者の問い」＝思索の跡が、決定的に忘却され、理解不能となる瞬間、ということになるだろう。(加藤陽子、同書、I―II頁)

パラダイム転換をめぐる議論は、元来、科学史の領域が起原である。「パラダイム」という言葉を加藤が使っているのが、象徴的であるといえる。通常言及される「パラダイム論」にあつては、確実な実在を扱っていると信じられてきた自然科学研究ですら、特定の時代に支配的な思考枠組が支配する中で進行しているにすぎないということになってしまふ。実証主義の圧倒的な影響下、あらゆる学問(科学)の模範といった地位を確立してきた自然科学までもが、歴史主義の洗礼を受ける。自然科学的真理ですら、歴史の変動のただ中に置かれているという考えが、大きな衝撃を与えたのである。社会科学の領域は、なおさらであるといわなければならない。

加藤陽子の議論は、歴史の歴史性を強調するところに出発する。歴史は歴史であると強調する。誰にでもわかるような同語反復が、何らかの有意義な命題を導き出せるとするならば、それは「歴史的ではない歴史」という概念を想定してみた場合である。つまり、「歴史的ではない歴史」と「歴史的な歴史」を対比することで、この著者の導入している方法の性質が見えてくるのである。いいかえれば、歴史的思考の自己言及構造に光を当てているということになる。つまり、過去にあつては多くの人々によつて共有されていた信念や常識が、何らかの変動の結果、共有されないようになり、忘れられ、理解不能になるといった理解や意味の断絶を強調するわけである。ここで何よりも興味をそそのめるのは、自然科学全般の歴史主義化を宣言したはずのパラダイム論が、「歴史」の領域に新しく逆輸入されるという事態である。人間社会を取り巻くあらゆる事象の歴史性を強調したのが歴史主義であつた。逆に歴史そのものに「パラダイム」

が当てはめられる場合、議論は一回りして、循環し始める。しかし、歴史主義の故郷であるはずの歴史学にあつては、反対に無時間的で普遍的な実証主義が理想として掲げられてきた。首尾一貫した原理や史観を基準にしてあらゆる時代の歴史事象を計測し、評価し、記述しようとしてきた。しかも、パラダイム論以後の知的世界にあつて、科学哲学や社会学や人類学といった身軽な——より節操に欠ける——社会科学よりも、はるかに実証主義的な立場を守り通してきたわけである。

ただし、この種の状況は、一旦「歴史」という対象について真剣に考え始めるならば、理解できないものではなくなる。歴史的に変化していく歴史を研究対象として選んでしまった場合、研究者自身が歴史的に変化したのでは、「研究」の定点を保持することが困難になってしまうからである。歴史を見る歴史家自身が歴史的に変化したのでは、歴史以外から「歴史」を観察したり、客観的に記述したりする可能性が失われてしまう——ように思われる——からである。ただし、反対に特定の定点を決定してしまうと、万物流転といった調子で流れていく歴史事象の中で、それを認識する歴史家の視点が定位置に存在できている根拠が問われなままに放置されることになる。自分だけは不動の位置にいられる根拠はどこにあるのか。ここでも、やはり近代（主義）的な認識がもつ特権的な地位（位置）が最大の問題点なのである。

問題はあくまでも歴史家自身の選択にかかってくるのである。「パラダイム論」を受容れてしまった以上、歴史は、まさに歴史それ自体であるからこそ、歴史的でなければならないという自己言及の課

題を避けることができなくなるのである。

よって歴史家は、人類に甚大な損害をもたらす自然災害の前後、宗教・思想・学問上の画期的な進歩や発見がなされた前後、膨大な犠牲を強いる一方で富や土地を一時的にはもたらしたりする戦争の前後で、忘れ去られた「作者の問い」が何であつたのかを一つ一つ追体験しながら思い出すという、非常に困難な作業を背負うことになる。その場合、最も難しい対象の一つが、パラダイムの変化をもたらす要因の一つとしての戦争、その戦争にかかわる制度や組織や論理を創つた「作者」たちの思索の跡であることは、容易に想像できるだろう。

（加藤陽子、同書、ii頁）

戦争が自然災害や宗教などによる「進歩」に比して重要であるのか否かは判断が分かれるところであろう。また、判断できないという判断も可能であろう。しかし、歴史家加藤陽子にとって何よりも重要なのは、戦争によつてもたらされた「パラダイムの変化」なのである。ここに歴史家自身の選択を読み取ることができる。すなわち、この著者は、歴史化の視点（パラダイム）もまた時代の変化とともに変化していくという立場を選択するのである。

考えてみれば、戦争が「パラダイムの変化」をもたらすとともに、「戦争」という概念自体もパラダイムの変化が著しい。毀誉褒貶という言葉がそのままではまるように、歴史上の特定の戦争もたえず評価変えの可能性にさらされている。またもつと抽象的な意味での「戦争」という概念も、「民族」や「国民」のアイデンティティを確保するものであるとされたり、歴史に「進歩」をもたらすものであるとされたり、あるいは反対に、人命と財産を食い尽くし、人々に憎悪を植え付ける究極の人災であると評価されたりしてきた。しか

も、特定の戦争が「戦争」という概念全般をめぐる評価に「パラダイム変化」をもたらすといったことも起こっている。西ヨーロッパにあつては第一次世界大戦が、そして日本においては太平洋戦争がこれに該当する。その上、パラダイムの変化は過去にも遡及し、過去の戦争に対する評価も変化する。

日露戦争を例として考えてみよう。床屋談義のレベルでよくなされる歴史問答に、日露戦争まで合理的であつた日本があるいは日本の軍部が、なぜ昭和になるとだめになつたのか、というものがある。よくなされる答えは、日本の軍部が日露戦争の勝利に驕り成功体験に慢心したから、というものだ。こうした、歴史小説や歴史評論によくみられる説明は、昭和戦前期の軍部を痛烈に批判するその良心的な姿勢ともあいまって国民に広く受け入れられている。だが、事はそれほど簡単なのだろうか。(加藤陽子、同書、ii—iii頁)

戦争をめぐるパラダイム変化の事例として「日露戦争」は好適である。日本社会にあつて、これほど短期間に評価や議論の枠組みが変化した戦争は他に例が見当たらないからである。パラダイムの変化をもたらしたのは、もちろん太平洋戦争である。この意味では、加藤の意図は太平洋戦争によって引き起こされたパラダイム転換を再検討することにあると考えることもできるだろう。

加藤陽子がここで「床屋談義」と呼ぶ型の歴史理解は、歴史家や他の社会学者が「史観」と呼ぶものと同列に扱うにはあまりに素朴である。近所の床屋で頭を刈ってもらいながら取り留めのない噂話をするなかで、「戦争」も話題になる。専門知識を持たない素人が、自分の生活する世界の現実感の範囲で世事万般についての説明を行なう。「床屋談義」とは多少古風な言い方ではあるが、研究者の議論

を「床屋談義」や「床屋政談」と呼ぶ場合は、かなり明確な蔑視を含むことになる。それは、知ったかぶりの俗説の受け売りか、素人臭い無責任な放談であるといった意味になってしまうからである。とりわけ専門知識の正確さや精度や斬新さを最重視する立場の研究者にとつては、ほとんど無価値と裁断するのに等しいといえるはずである。

ただし、その半面で、「床屋談義」というのは今日の社会にあつて一種の「神話」としての役割を果たしていると考えられることもできる。ここでいう「神話」とは、特定の領域の専門知識を持たない一般の人々に、現下の社会状況——日常のミクロ的局面から「天下国家」に関するマクロ的局面まで——を、当人達に都合な形でわかりやすく説明してくれるという機能を果たす一連の言説のことである。見渡しがたい複雑性に彩られた現実に対して、例えば「善」と「悪」の二項対立による説明が与えられたならば、複雑性は決定的に縮減される。選択肢が「善」と「悪」の二つだけならば、判断は道德の領域に限定され、専門的な知識や難しい抽象論は unnecessary になる。彼らは「善」の側と自分自身を同一視することによって、現実の困難に対する責任感や罪悪感から自分自身を解放することができる。「一億総懺悔」どころか、すべての責任を特定の「悪者」に押し付けて、安楽な日常を送ることが可能になるわけである。この意味で、多くの人々は神話を必要としている。

ただし、この場合注意しておかなければならないことは、ここでいう「多くの人々」に各方面の専門家や知識人も含まれるという事実である。専門家も、自分の専門領域の外では、しばしば「床屋談

義」に熱を上げることになってしまふからである。専門家として認識することは、相互的な社会関係の中では、非専門家（素人、一般人）として専門家に認識されることをも意味する。そして、知識や権限や資格をもった大勢の「専門家」たちに判断を任せ、多くの重要な問題について、無力な「患者」や「顧客」の役割を自ら望んで押し付けられることになる。そして、「患者」や「顧客」が自分の置かれた現状について何らかの説明を考え出すと、すぐに「床屋談義」という診断が専門家から降ってくることになるわけである。しかも、自分が専門家としての特権を主張してしまつた以上、他の領域の専門家から自分自身もまた「床屋談義」とみなされることを避けることは困難なのである。

「近代」と呼ばれる知の事業・過程は、「近代主義」と呼ばれる認識様式を生み出した。それは本稿の冒頭で触れたように、主体・対象という二項対立図式による認識を特徴としている。二項対立は、特権的な認識者と、特権をもたないで一方的に認識されるだけの認識対象からなっている。両者の関係は一方的であり、その逆は前提条件の段階で認められていない。ところが二十世紀は、この種の特権を「認識者」から剝奪し、認識者と認識対象を対等化し、しかも両者が相互言及し、その結果として自己言及過程が次々と連鎖する状況を生み出してしまった。他者を認識することは、他者に認識されることであり、他者に対して特定の認識や判断を示すことは、相互的な循環を経ることで、結果として自分自身について特定の認識や判断を下すこともある。

言い換えるならば、近代とは知識人と大衆との二項対立を生み出

す過程であつたが、過程が一巡し、多種多様な困難に突き当たつた結果、両者の境界線はあいまいになってしまった。そして、自己言及の循環を最大の特徴とする「後近代（ポストモダン）」という状況が到来するのである。旧来「大衆」と呼ばれ、一方的に認識対象にされていた人々が、旧来「認識者」として自覚していた「知識人」や「権力者」を認識するようになる。テレビを中心としたマス・メディアで日々消費される「認識」や「知識」、そして認識者や知識人が、衆人環視の消費財となるのである。

このように考えてくるならば、通常の学問的命題としては全く不適格な「床屋談義」こそが、知識社会学の研究対象としてむしろ好適であることが想像できるだろう。歴史学は通常の場合、特別な能力や地位をもった当事者——加藤陽子という意味での「作者」——が事後に語る内容（当時の日記や手記、さらには自伝や回想録）を「第一級の史料」として重視する。ただし、知識社会学は「床屋談義」が語る内容を研究対象として責極的に取り上げようとする。当事者の「証言」と同時代や後の時代の「風説」のどちらが信頼に値するのかは、それ自体で議論する価値のある問題である。人は、しばしば自分に不利益な「回想」や「証言」をしないものである。また、自分と自分が属する集団や組織の過ちを最小化し、他人や他者の集団や組織の責任を極大化しようとする。逆に、成果や功績については、上記と正反対の傾向が観察できるだろう。他方で、床屋で好き勝手な放談を楽しむ人たちがあらゆる利害から自由であるのかというと、実はそうでもない。彼らもまた自分たちと切り離れた個人や組織の罪業や責任を極大化しようとする。加藤陽子が指摘する「日露戦争

の勝利に驕り成功体験に慢心した軍部」が、後に権威失墜して、「他者」として罪と責任を引き受けることになったのが一例である。このように考えると、「第一級の史料」と「床屋談義」のどちらが信頼に値するのかわかることよりも、両方とも当事者の利害に関わっており、それぞれに別種の「神話」を含んでいるという理解の方が重要になってくる。

問題は、神話と真実を区別することよりも、どれもが神話を含んでいる言説世界を前提として考えることである。そして、それぞれの神話がまさに「神話」であることを確認することであり、さらに当該の神話が当事者や信奉者にとってどのような機能を果たしているのかを考えることである。先の議論をこの視点から整理すると、「戦争」もまた人々が日々消費する「床屋談義」の素材であり、また現下の利権や権力関係を説明する正当化の手段であると考えられることができるのである。

加藤陽子の『戦争の論理』は複数の次元の主体によって構成された「戦争」をめぐる言説世界を、史料に基づきながら見事に料理していく。その際、加藤が注目するのは、権威失墜した組織の「作者」たちである。権威を失った個人や組織、さらにはそれらを中心として形成されてきた文化は、「パラダイム変化」を巧く泳ぎ切ることができない。逆にいえば、時代の変化を泳ぎ切ることができないから権威失墜したのである。もちろん、ここである「権威失墜した組織」とは太平洋戦争で敗北した軍隊、とりわけ陸軍のことである。「軍部（グンプ）」という呼称が言い表すのは、今日でも決して良い意味内容ではない。また、言説の世界で「軍部」が悪者として自立し始め

ると、それが無数の人員を包括した巨大組織であったことも、しばしば忘れられそうになってしまう。場合によっては、「軍部」の一員であった人までも、責任を謎の存在者である「軍部」に押し付けて、自分自身を免罪化しようとする。数千万の単位の人口が住んでいたにすぎない日本に、数百万の単位の軍隊が総動員で戦争を遂行していたのだから、「軍部」に無関係な人物を探すことは算数の話としても難しいはずなのだが、なぜか「軍部」を自称する個人はあまり見当たらない。不思議である。ここに「神話」の介在を感じ取るのは不自然ではないだろう。そして、「グンプ」は「他者」として地上の存在を拒否され、神話の登場人物になるのである。

さらに、「軍部」を悪者として固定すると、軍部がもっていた政治力も人々の認識世界の中で無限に拡大していく。このことは別段不思議なことではない。過去の罪悪の責任者を特定したいのならば、その責任者が持っていた権力が大きければ大きいほど、権力の及ぶ範囲が広がれば広いほど都合だからである。面白いことに、失脚した「独裁者」は洋の東西を問わず、失脚した後や、死んでしまった後の方が「独裁者」という名前にふさわしくなっていく。例えば、生前はレーニンの忠実な後継者を自称していたスターリンが、死後は名実ともに万能の「鉄人」に格上げされた。これらもまた「神話」の力を予感させられる事態である。

他方で、一九四五年八月以前の日本の「軍部」が実質的にどの程度の権力をもっており、権力が及んだのはどれほどであったのかといった問いは放置されてしまう。加藤陽子がこの本で最初に問うのも「もはや神話や伝説の域に達している」陸軍の政治力の大きさを

ある(加藤陽子、同書一二四頁)。そして、この著者が到達するのは、一般国民に徴兵制という形で浸透していた軍の影響力と、影響力を根拠とした政治力である。これを加藤は丸山眞男を引用しながら「毛細血管の末端で国民と比類ない接点を持っていた」と評する。しかも、軍隊は一般社会の階級構造とは切り離された独自のヒエラルキー社会を形成しており、地縁血縁が力を振るう「地方(＝一般社会)」とは異なつて、試験や軍歴といった客観的な基準による昇進の機会を保持していた。これを丸山眞男は——加藤が引用する一文で——「擬似デモクラシー的な基盤」(加藤陽子、同書三頁)と呼ぶ。

ここで注目すべきなのは、丸山眞男(と丸山の言葉を引用する加藤陽子¹⁰)が知識社会学の方法を用いていることである。この場合の知識社会学的方法とは、真偽判断を一旦棚上げにして(括弧に入れて)、特定の言説が特定の組織の社会的な地位や威信に対して及ぼす影響を考へるというものである。この場合は、「努力すれば出世できる」、「能力が正当に批評される」という理解が旧軍という組織の内外で共有されているという状況が前提になっている。ここで伝統的な農村社会に典型的に現れているような地縁血縁でがんじがらめにされた社会を考へてみるとよい。この種の社会に住む人々にとって、「努力すれば出世できる」や「能力が正当に批評される」という世評を確立した組織は、特別な意味をもつはずである。さらに、まっとうに努力した人々や能力のある人々が正当かつ公平に選ばれていると想定される「軍部」が下す判断ならば、「信頼に足る」と大勢の人々が考へたと想像することもできるだろう。繰り返しになるが、この場合、人々が「信頼に足る」と信じたことと、本当に信頼に足ったの

かどうかは厳格に区別しなければならない。もちろん、丸山の場合、当人の苦い軍隊経験によって、事後的に別の判断が下されている。ただし、戦後の丸山が軍隊を評して「擬似デモクラシー」と呼ぶことと、一九三〇年代に一般の人々の「床屋談義」が下していた判断とは同じであると思へることはできない。「床屋談義」に当時の若き丸山自身が含まれたかどうかは、この際たいして重要な問題ではないだろう。ただ、一九四五年以前の「床屋談義」にあつては「擬似」が欠落していたのではないだろうか。ともかくも両者の間には加藤がいう「パラダイム変化」が横たわっているからである。

このことは、戦後日本社会の、いわゆる「受験戦争」を考へてみれば理解容易な現象である。名門同族企業の社長が親から子へ代替わりしても多くの人々は気にもとめないが、名門大学の教授が実の息子の入学試験判定に手心を加えたならば、「大事件」になってしまう。「擬似」なのか真なのかはともかく、ここにも「デモクラシー的な基盤」が成立しているという信頼があるからこそ、一介の教育機関の単なる入学適性試験が、日本社会がほとんど総出で注目する大問題として運営されてきたのである。そして、「努力すれば出世できる」、「能力が正当に批評される」という世評が担保になってこそ、「受験戦争」を勝ち抜いた人々が特権的な地位を享受することが社会的に正当化されるのである。権力の「手続による正当化」という術語を用いることもできるだろう。この場合、肝心の入学試験が大学で勉強するための適性を適正に検査できているのかという問題や、一律の適性試験で測られた能力がはたしどのような範囲で有効なのかという問題は、不問に付されている。言い換えれば、重要な

は「努力すれば出世できる」ことや「能力が正当に批評される」が人々に信じられていることであって、「適性」を測られた結果、せっかく入学を果たした大学で学んだ内容ではないのである。大切なのは、日本社会に暮らす多くの人々が、特定の型の信念や信仰を共有し、強固に保持しようと願っていることなのである。しかも、それ以外ではない。現に、この場合も「努力すれば出世できる」ことや「能力が正当に批評される」ことの一点をめぐって、激しい競争が繰り広げられてきた。そして、人々の信念や信仰が強くなればなるほど、競争も激化する。そして「裏口入学」といった信念に対する裏切りに対する倫理的な憎悪も激しくなっていく。

ただし、競争の当事者たちとは別の視点から観察すると、「軍部」や「受験戦争」が実現していた「デモクラシー的な基盤」が万能ではないことが痛いほど実感できる。「軍部」が実現していた「デモクラシー」は、あくまでも軍隊という組織の内部の出来事であり、「受験戦争」で究極の勝利を勝ち取ったとしても、垂直方向の上昇には限度がある。簡単にいえば、日本社会は、昔も今も、そんな単純な原理で動いているわけではないからである。現実にはもっと複雑で多元的な要因が、偶然や必然を伴いつつ個々人の運命を決定している。例えば、今日の日本で、国会議員になる最も簡単な方法は、難関の入学試験を勝ち抜いて、名門大学を経て、さらに高級官僚としての競争を勝ち抜いたり、不安定で動きのはいいマスコミ世界の人気者になったりすることではなくて、有力な国会議員の子供に生まれることである。もちろん、これは新聞その他で毎度おなじみの「二世議員弊害論」の論旨である。しかし、ここで大切なこと

は、新聞記者のまねをして読者の意識を「啓発」することではない。むしろ、社会学、とりわけ知識社会学にとって重要なことは、人々が共有している信念と現実の食い違いが具体的にどのような機能を果たしているのかを考えることである。人々の信念が「神話」であることを暴露する作業は、正義感を伴ったやりがいのある事業であるにちがいない。しかし、このことは暴露された「神話」に代わる真実を提供する責任を引き受けることでもある。すると、代わって提供された「真実」が本当に真実であって神話ではないということをめぐる延々と議論が続けていかなければならなくなってしまう。ここから先は無限循環が待っている。それよりも知識社会学にとつて実り多い仕事は、「神話」そのものの社会的構造を問うことである。神話と現実との食い違いが生じるのならば、その食い違いの中で人々がどのような形の自己認識アイデンティティを形成しているのかを考えることである。そして、現実から見て神話は不思議であり、他方、神話から見て現実是不条理であるならば、不思議や不条理が社会の中で果たしている役割を説明しなければならぬのである。

そもそも神話や伝説というのは不思議で不条理な現象と相性が悪くない。神話は不思議で不条理な現象に、それらしい説明を与え、与えられた説明をしばしば実証アイデンティティと取り違えさせる機能をも果たす。もちろん知識人も例外ではない場合がある。過去の学問の歴史を読んでいくならば、人は、しばしば神話や伝説が大真面目に論議されていた事実に出くわしてしまう。考古学者がやるように知識の地層を次々とがして古層をたどっていくならば、大規模な地殻変動によつてそれまでとは別の知的環境が生じている断層面に突き当たると

ことになる。加藤がパラダイム論と並んで念頭においているのはミシェル・フーコーの議論である。

「ある特定の時期に、ある特定の学問の領域で、急激な認識の変化が起こるのはなぜなのか」とのフーコーの問いかけを、近代史学においての明治維新史研究の例をあげて論じてみました。しかし、この問いかけは、実は歴史の実証的分析にも有効であると考えます。つまり、ある時代に生きていた人々（この場合は学者ではなく、普通の人々としましよう）が、ある事象（この場合は学問の領域における事象ではなく、歴史的事象としましよう）に対して、ガラツと態度を変えることがあるのはなぜなのか、ということを考えたいのです。戦争が国家の行なう正当な国権の発動手段であると多くの人に認められていた時代もあれば、非武装中立が文化的な国家の態度であると多くの人に認められていた時代もあります。このような態度の変化はどうして起こるのでしょうか。（加藤陽子、同書、二四七頁）

フーコーの議論は、少し以前、「権力の欺瞞」を暴露するという意図の下で盛んに参照された。普段人々が「客観的な事実」と思い込まれている命題にも、実は特定の権力による利害が介在しており、事実に関する情報そのものもまた権力によって操作されているというわけである。そして、権力による悪意の情報操作やプロパガンダが、フーコーの議論を用いながら「暴露」されてきた。それらは一面では正当な議論であったといえるだろう。

しかし、フーコーの議論はその種の権力批判——悪者探し——にとどまるものではない。フーコーにとつて重要なのは、「権力」を正当化し、維持していくことに——仮に、無意識であったにせよ——協力してきた「普通の人々」の動態なのである。ここにフーコーの議論が「後近代（ポストモダン）」の代表者として論じられる根拠があ

る。フーコーは、特権的な認識者（知識人、学者、権力者）だけにとどまらない知の相互関係や、知の循環状態、さらには知の自己言及という状況を問題にしたのである。本稿でのここまでの議論にひきつけていうならば、フーコーの議論の力点は、特定の権力者の意図を見破るというよりも、「床屋談義」に打ち興じる多くの人々の愛用する認識様式や思考様式そのものの構造を問題にすることにこそある。¹¹

それは、専門分化の進行によって、誰もが専門家であると同時に、必然的に非専門家（素人、一般人）でなければならないという近代と近代主義が生み出した構造と不可分の関係にあるといえる。この結果、「専門家」の特権は相互に打ち消され、相殺され、誰もが「床屋談義」の愛好者にならざるをえなくなってしまう。もしも、「床屋談義」を避けたいのならば、自分の狭い専門領域以外の問題には、一切興味を持たないか、そうでなくとも一切の発言を——「床屋」も含めて——控えるしかなくなるのである。

この「床屋談義」のジレンマを回避するためには、近代と近代主義の前提そのものを問い直すほかはないのである。

（つづく）

注

1 「日本人論」をめぐる知識社会学的研究については、これまで複数の拙稿において集中的な検討を行ってきたので、それらを参照されたい。なお、本稿はこれまで研究してきた「日本人論」の定型に対して、

別の可能性を探索する作業でもある。これまでの研究において常々実

感してきたことは、いかがわしい思い込みや特定の固定観念、あるいは定型のイデオロギーに基づく議論に欠陥を見つけ出すことの容易さに比して、別の可能性を探索することの困難さである。陳腐になった言説に「陳腐である」と言明することは簡単であっても、代案として提示する考えが陳腐ではない根拠は容易には得られない。まさに自己言及の連鎖である。このことは何度強調しても強調しすぎるということがない。拙稿「にせユダヤ人が語る「日本」の物語——山本七平と日本人論の知識社会学——」、「北海学園大学 学園論集」第一一七号、二〇〇三年、拙稿「菊と刀とコーラとピストル——ルース・ベネディクトと日本人論の知識社会学——」、「北海学園大学 学園論集」第一一八号、二〇〇三年、拙稿「ジャパノロジーと人種主義の語り方——日本人論の知識社会学——中間考察1——」、「北海学園大学 学園論集」第一一九号、二〇〇四年、拙稿「遂行的矛盾と自己達成予言——日本人論の知識社会学——中間考察2——」、「北海学園大学 学園論集」第二二〇号、二〇〇四年、拙稿「他人指向と自立の理想と現実——日本人論の知識社会学——中間考察3——」、「北海学園大学 学園論集」第二二一号、二〇〇四年。

2 鈴木成高や高山巖といった京都学派の歴史哲学や文明論の系譜は、一九七〇年代のトインビー史学の流行へと直接つながっていったが、しばらくの間途絶えていた。ただし、近年佐伯啓思の精力的な著述活動の中に復活の兆しをみせているといえるのかもしれない。本稿の筆者なりの素朴な理解を記しておくならば、鈴木成高や高山巖と佐伯啓思の間にある諸問題のつながりや差異を考えることは、得るところの多い作業であろう。ただし、本稿ではこれ以上の詳論をすることはできないので、書名を挙げるのみにとどめ、別稿に譲りたい。

佐伯啓思『人間は進歩してきたのか 現代文明論上』、PHP新書二〇〇三年

佐伯啓思『20世紀とは何だったのか 現代文明論下』、PHP新書二〇〇四年

3 内田隆三は近著で知識社会学を、二十世紀前半に出現した「知の自

己反省」の試みと呼んでいる。内田の理解では、二十世紀の初頭に社会学の試みを再定義した人々は、自然科学の対象とは異なった「社会」をめぐる諸問題が、実証的な論証の命題として論証不可能であるという問題に突き当たってしまった。内田にとっては、「それが論理的にどのような不安を抱えているのか、実証の過程でどんな困難に直面するのか、そうした問題を自分自身のうちにたえず差し返し、くり込んだかたちではじめて、社会についての知は成立する」。こうした社会についての知の成立条件を問題にするのが知識社会学なのである。

だがこの反省の試みにおいて、社会学は自分自身の根拠をいつまでも掘り崩していく不安な可能性のなかに自閉していった。残念なことだが、社会学のこのペシミスティックな気分は、今もかたちを変えて残っている。重要なのは、こうした不安の構造を誠実に通り抜け、相対化する道を探りだすことである。(内田隆三『社会学を学ぶ』、ちくま新書二〇〇五年、十六頁)

内田が一種捨て台詞の調子で「自閉」と呼ぶ過程に言葉を継ぐならば、カール・マンハイムに代表される知識社会学の事業が、再度哲学の方向へと回帰していった現象をいつているのだろう。哲学的な思弁を乗り越えて「社会」の科学を標榜した社会学が、種々の曲折を経、二十世紀初頭の「知の自己反省」(知識社会学)のせいで自らの認識論的根拠に不安を感じ、再度哲学に舞い戻ってしまったのだというわけである。せっかく哲学の臍の緒を切断して自立した「社会学」が、再度哲学の母体に回帰するのを、社会学の自立を求める内田は「自閉」と呼ぶのだろう。哲学と同じならば「社会学」などという新興社会科学は、その存在からして不要だからである。

内田の問題提起が知識社会学にとって決定的に重要であることは、ここで素直に認める必要がある。ただし、内田が知識社会学の「代案」として論じる内容をさらに検討することも、同じくらい必要であることを言い添えておこう。内田が知識社会学の「ペシミスティックな気分」や「不安の構造」を通り抜け、相対化する着想源として挙げるのがミシェル・フーコーの議論である。

たとえばミシェル・フーコーは、知に確実無比の根拠だけを求

める態度を相対化し、知の営みを、たえず他の誰かによって別の仕方でやり直される、ひとつの可能性として示して見せた。論理的で、実証的であることは知の条件であるが、知の偉大さや個性というのはそれ以上のものである。社会学においてはそのような偉大さや個性こそ深い輝きを放つものである。(内田隆三、同書、十六頁)

知識社会学を、従来型の近代(主義)的知に対する「掘り崩し」として解し、そこからフーコーの議論へとつなげていく内田の立論は、よく考え抜かれたものである。ただし、価値の相対主義を相対化するものとして「知の偉大さや個性」を対置するという思考は、フーコーだけではなく——先行者のマックス・ウェバーまで含めて——再論の余地のある問題を含んでいるといわなければならない。なぜならば、「知の偉大さや個性」というのは、いかなる根拠で実証できるのかという問いが不可避になるからである。そして、議論は再度無限循環に入っていく。そもそも知識社会学の問題は、それを「相対化するぞ!」と宣言するだけでは相対化できないのではないだろうか。

これに対して、本稿の筆者が考えたいのは、知識社会学という知の営みを、内田がいう「知の自己反省」として、さらに突き詰めていくという課題である。それをこれまで「自己言及」という呼称で論じてきたわけである。ただし、内田の提起する問題についてのさらなる論及は別稿に譲ることにしたい。

4 佐伯啓思が二十世紀における「世界史」観念の成立について興味深い指摘をしている。佐伯はイギリスの歴史家バラクラフの文章を引きながら、十九世紀と二十世紀の相違は、「世界史」という観念が表舞台に出てきたことにあると主張する。十九世紀までの歴史にあつては、ヨーロッパ人はヨーロッパ域内の歴史だけを考えていればよかったが、二十世紀以降は彼らの歴史もまた「世界史」の一部分でしかなくなってしまうというわけである。ただし、事実としての世界史が現実に成立したのは、実際にははるかに以前の十五世紀の「大航海時代」に始まっていたと考えることもできるはずである。

しかし、ここで重要なことは、事実がどうなっていたかではな

く、まさに、ヨーロッパ人たちが、二十世紀に入って「世界史」という舞台を実感するようになったということです。ヨーロッパの出来事がヨーロッパだけでは収まらず、それが「世界」と結びつき、ヨーロッパが自身の手によってみずからの運命を決めることができなくなってしまう。またこれは、ヨーロッパが掲げてきた理念や使命感を、もはやヨーロッパ人の思いのままには動かすことができなくなったということです。(佐伯啓思『20世紀とは何だったのか』、十八頁、傍線強調は犬飼)

5 アメリカの日本近代思想史研究家A・E・バーシェイは、『南原繁と長谷川如是閑——国家と知識人・丸山真男の二人の師——』(宮本盛太郎訳、ミネルヴァ書房一九九五年)で、「開国日本の申し子」と呼ぶ二人の思想家の共通点について興味深い指摘をしている。

このような世界観を共有する南原と如是閑は、まさに、一九世紀半ば以降の、開国日本の申し子である。一八六八年の明治維新は、西洋から、戸惑うばかりに多様な新思考様式を溢れんばかりに流入させることとなった。ここにおいて、日本の過去と未来に、今までは違ふ、極めて斬新で、場合によっては従来の価値観を逆転させるような、新しい意味が与えられた。このような考え方によれば、日本を含めて、あらゆる国の歴史は、本質的に、相対的なものであり、操作可能なものである。ただし、このような考え方がそれまで日本に存在しなかったわけではなかった。当時、日本が必要としたのは、日本に開国を強要した列強が、すでに到達していた先進的な境地に照らして、自らの過去を再評価し、またこれから進むべき道を決定することであつた。こういった歴史観は、国粹主義者らの強力な抵抗にはあつたものの、決して覆されることはなかった。(同書一二頁)

歴史主義や解釈学、そして現象学、さらに「相対的」で「操作可能」であることは、「開国日本」に一貫するライトモチーフであつたといえるだろう。そして、すばやい変わり身を——年来の身上とするにせよ、不本意な必要悪としての処世術とするにせよ——特性とする日本の近代史は、「思考が論理学の教科書のなかでどのような姿をとるかを検討

することにあっては、それが一般の社会生活や、集合的行為の手段としての政治のなかで、現実にとのように機能しているのかを究明する」(カール・マンハイム『イデオロギーとユートピア』、高橋徹・徳永恂訳) 知識社会学にとって、まったく好都合な研究対象であるといえるのである。

6 「頭の中」という言葉を本稿に書き付けた直後に、ケネス・J・ガーゲンがこの観念について重要なことを論じていることを知ったことを正直に記し、一層深い考察を行なっている先行者の学恩に感謝したい。ガーゲンの考えでは、この人の専門領域である心理学にあつて数十年来「一大変革期」が続いているのは、「知識は個人の頭の中にある」という観念である。「頭の中」という言い方は、たとえ単なる慣用語として用いた場合でさえも、ガーゲンがいうように、それぞれの個人の「内面」に外部から区別されて存在するという状況を想定している。そして、この観念こそが「個人の内面」、「個人の思想信条」といった表現を伴って、心理学だけではなく、他の社会科学全般においても一貫した論理を形成してきた。漠然とした名称を用いるならば、「頭の中」という観念(と表現)は、近代(主義)的認識を象徴するものであるといえる。もしも本稿がこの伝統をまったく疑うことなく受け入れているのならば、「頭の中」という言い方はなんら問題がない。しかし、本稿もまた近代(主義)的認識を問い直すことを意図している以上、問題がないとはいえないのである。ケネス・J・ガーゲン『社会構成主義の理論と実践』、永田素彦・深尾誠訳、ナカニシヤ出版二〇〇四年、三頁以下。

7 先にも注記で触れたガーゲンや内田隆三の議論につなげてさらに展開するならば、知識社会学の研究対象を「頭の中」に限定しようとする発想こそが、古典的な知識社会学を、「自閉」、あるいは一種の自食状態に追い込んでしまったと考えることもできるのかもしれない(先に本稿の注記で触れたガーゲンと内田の議論を参照)。知識の社会的存在様式を問うことで学界に華々しく登場したマンハイム以来の知識社会学は、それまでは自明の前提とされてきた知識そのもの——人が認識することそれ自体——を社会学の対象とすることで、従来にない認

識を可能にした。しかし、知識社会学の方法や研究そのものは、両刃の剣の性質をもっていた。簡単にいえば、知識社会学それ自体も「知識」以外の何者でもないからである。両側に刃がついている剣は、研究対象も切れるが、研究者自身も切ってしまう。この結果、マンハイムが始めた(古典的)知識社会学は、当初斬新な知の革新として学界の関心をさらった後、ほどなくして行き詰ってしまった。そして、すべての学問や思想(文学、芸術、他)を陳腐な社会史的事実に還元する安易な議論に向かうか、あるいは何でもかんでも自分の気に入らない知識(思想)を指差して「イデオロギー」という言葉で呼び合うという、一種の知的魔女狩りのような不毛状態が生じてしまったのである。

先の引用で内田隆三が書いているように、マンハイム流の知識社会学が、大きな可能性を秘めながらこのような困難に陥ってしまった原因は、すでにいろいろ議論されてきた。知識社会学の課題を、「思考が……一般の社会生活や、集合的行為の手段としての政治のなかで、現実にとのように機能しているのかを究明する」(マンハイム、本稿注記で先に引用)と定義する場合、「知識(思考)」と「一般の社会生活」とは、別個の存在として区別できると考えることになる。ここで「頭の中」という観念につなげて考えるとまた別の論点が登場してくる。まず、マンハイムの知識社会学の特性を挙げるならば、一、知識を個々人の「頭の中」で完結する存在であると考えてしまったこと。そして、二、知識と社会をあたかもそれぞれ独立した存在であるかのように考えてしまったこと(「知識の社会的条件」といった議論の立て方)。さらに、三、「自由に浮動する知識人」という標語が言い表すように、知識社会学的に思考する知識社会学者(マンハイム自身)を特権的な存在として想定したこと、である。このため、マンハイムの知識社会学は、無限遠点に神のように存在する知識人が下界で行なわれている一般人のだまし合い(イデオロギーとプロパガンダ)を平然と(客観的に!)記述するといった形の認識になってしまったのである。他方で、知識社会学それ自体の社会的存在拘束性、あるいはイデオロギー的性格については、立ち入った考察を行っていなかったといえる。そして、程

なくして他ならぬ「イデオロギー」上の立場を異にする人々同士の相打ちで知識社会学は「自閉」に陥ることになってしまった。

この意味で、マンハイムは認識主体と認識対象という近代（主義）的な認識枠組みの範囲内で考えていたといえる。言い換えるならば、マンハイムは知識を社会学という知識の対象とすることで、知の自己言及過程を決定的に切り開いておきながら、そこで行き詰まってしまうと見なすこともできるだろう。マンハイムとその忠実な後継者たちにとって自己言及の連鎖は予想外の困難だったのかもしれない。これに対して、本稿は自己言及過程を正面に据えることで知識社会学をさらに精緻な認識装置として整備することを意図している。

8 社会全般が実証的な事実ではなくて歴史化していく半面で、歴史学の方は実証主義化していくというのは、非常に興味深い現象であるといえる。あたかも確固とした基準が失われていく大洋の大波に洗われながら、歴史学が海底の錨のように確実性を享受しているかのようである。

9 加藤陽子もこの本の中で「神話」という言葉も用いている。

昭和戦前期の日本において陸軍が有していた政治力の大きさは、もはや神話や伝説の域に達しているといつてよいかもしれない。それだけに、旧軍が解体して六〇年たった今、その政治力の内実について歴史的に厳密な検討を加えることには意味がある。（加藤陽子、同書一頁）

10 加藤陽子が引用している丸山眞男の「対談」の全文は以下のものである。本稿にとって重要なので、加藤の引用をそのまま、あえて孫引きすることにする。

軍隊はいちおう徴兵制をとったもので、擬似デモクラシー的な基礎を持つておりました。ところが警察の場合は官僚制の尖端で、国民的基礎がありませんね。軍隊の底辺は毛細血管的にあらゆる地方の隅々まで浸透しているわけです。どんな辺鄙な農村でも兵隊が出ます。そういう擬似デモクラティックなものが軍隊への近親感を国民に持たせたものだと思うんです。（中略）第一次大戦以後のデモクラシーの勃興と共に軍人が評判が悪くなったが、その

時に日本の軍部は自己保存策として、軍隊が日本の社会集団の中で一番デモクラティックなものである、それは国民的な基礎を持つているということを強調したと思うんです。天皇の軍隊ということは最近の段階になってから強調されたことであつて、その前には、むしろ、日本の軍隊は国民の軍隊である、外国の軍隊は貴族の軍隊だが、日本の軍隊は本当の国民の軍隊であるということを強調していたという点もあるのじゃないかと思います。（加藤陽子、同書、三四頁、加藤が出典としてあげているのは、飯塚浩二『日本の軍隊』、岩波現代文庫、二〇〇三年、一二四—一二五頁）

丸山の思考において注意すべきなのは、「軍隊への近親感」をいだいた、当時の「国民」と、丸山自身が区別されていることである。この意味で、丸山は純粹な認識者であり、「国民」は、これまた純粹な認識対象である。ここに近代（主義）的な認識構造の典型を見出すことは容易である。さらにいえば、丸山は「国民」が「軍隊への近親感」を抱く状況の中に、「超国家主義」あるいは「ファシズム」の成立要件を見出すのである。この場合、肝心の丸山自身が「国民」の一員としていかに認識されるのかという問題は、もちろん問われることはない。丸山にとって重要なのは、非人稱の実在者としての「国民」が、「超国家主義」というイデオロギーに熱中していたのだという認識を種々の事例で例証することなのである。

11 本稿の筆者の素朴な感想を述べるならば、以前に「現代思想」流行の中で連呼されていた「フーコー」の名前が、加藤陽子の仕事の中で、ようやく自己言及の過程に導入されていくのを実感できるようになった。「フーコー」は誰もが引用する人名でありながら、自分自身の生活する社会の問題には、ほとんど誰も真剣に当てはめようとはしなかった。ようやくここに日本現代史の生々しい課題に投入されようとしているのである。