

曖昧な自我の哲学 —山崎正和と同時代の日本—

荻野 雄

The Philosophy of the Ambiguous Self :
Yamazaki Masakazu and Contemporary Japan

Takeshi OGINO

Accepted August 20, 2014

抄録 : 本稿は、多様な領域で評論家として活動する山崎正和の、1970年代から2000年代までの同時代の日本に関する考察を取り扱う。明治維新以来の日本の近代化がほぼ完了したと言える1970年代から、日本は幾度かの大きな変化を経験してきた。この日本の変化に思想の立場から反応し、その精神的意味を探ってきた者こそ、山崎正和であった。山崎は、戦後の多くの知識人とは違い、近代化を全面的に肯定することも、社会主義を志向することも、戦後をラディカルに否定することもなかった。山崎が注目するのは、近代的な行動様式である。彼が一貫して希求しているのは、日本人が近代的な目的志向的な行為様式から脱して、他者と共に過程を享受する演技的行為を復活させることであった。言い換えれば、彼は「硬い個人主義」を「柔らかい個人主義」に替えようとした。そのため山崎は、1970年代以降多くの日本人を悩ませてきた自我の曖昧さを、むしろ変革への可能性と捉えたのだった。

索引語 : 山崎正和, 消費社会, グローバリゼーション

Abstract : This article deals with the contemplations of Yamazaki Masakazu, who is as critic active in a variety of areas, on contemporary Japan from the 1970s to the 2000s. From the 1970s when Japan can be said to have almost completed the modernization since the Meiji Restoration, Japan has experienced still several changes. It is Yamazaki Masakazu, who reacted philosophically to these changes and explored its meanings for Japanese spiritual history. Unlike other postwar Intellectuals, Yamazaki did not affirm the modernization totally, nor support the revolution to the socialism, nor negate the postwar Japan radically. Instead Yamazaki pays attention to the pattern of action peculiar to the modern era. That Japanese get out of the modern goal-oriented pattern of action and cultivate habit of acting, which enjoy the process with others, is what he hopes consistently. In other words, he wants replace 'the hard individualism' with 'the soft individualism'. For that reason, he comprehends the ambiguous self, because of which many Japanese have suffered since the 1970s, rather as a possibility to change.

Key Words : Yamazaki MASAKAZU, consuming society, globalization

1. 時代と対峙する評論家

戦後史の大きな転換点であった 1970 年代初頭より、日本は政治的、経済的に、そしてまたエートスの面でも、さらなる幾度かの変化を経験してきた。現在まで続く日本社会のこの変転に、思想の次元に立って細かく反応し、理解しようと努めてきた論者は、実は決して多くはない。数少ないそうした論客のうちでも、代表的な存在と目すべきは山崎正和（1934～）であるだろう。多様な領域を舞台にする評論家であり、また現実政治への積極的な関与でも知られる山崎は、同時代の肖像を描き出すことにも強い関心を示し、日本および日本人の変貌に注意深い視線を向けてきた。山崎がそのつどの状況に切り込む際の観点は、政治的環境の移ろいには関わりなくほぼ不動のままに維持されており、それゆえ彼の一連の同時代史は、一種の定点観測となっている。時代順に配列されるならば、それらは 70 年代以降の日本精神史のパノラマとして現れてくるのである。

戦後の日本を評価するとき、多くの論者はもっぱら、自律した個人の確立や市民社会の成熟といった近代主義的な尺度を主軸にしてきた。それに対して山崎は、近代の呪縛を解くことを一貫して志向する。そしてその時代診断が最終的に遡っていくのは、自我および行動のかたちであるから、むしろ近代的な主体理解の問い直しこそが、彼にとって最も重要な課題となっている。他方で山崎は、超近代としての社会主義へのラディカルな転換を訴えることも、また戦後を全面的に否定することもない。人間の行為の構造自体は不変で、ただその重心が移行するに過ぎないと考えているため、山崎は現在とは質的に全く異なる時代の到来ないし再興を夢想せず、代わりに近代性の根源である行動様式を剔抉したうえで、その帰結である苦悩と危険とを指摘してそれを相対化し、別の行為様式ないし自我のかたちを示唆しながら、時代の困窮をそのまま救済へと反転させる可能性を探っていくのである。山崎において近代と脱・近代とは判然と切り離されることはなく、本質的に絡み合っている。

戦後の知識人の多くを支えた理想が 80 年代以降揺らぐなか、近代ヨーロッパの自己省察を独自に摂取しながら同時代に対峙する山崎正和の仕事は、不透明化した日本の精神状況を読み解くための多くの示唆を含んでおり、今日顧みる価値を有している。もちろん山崎に関してはこれまでも、数多くの批判や論評が書かれてきた。しかし近年山崎論を発表している水野崇も指摘しているように¹⁾、それらは山崎の一部の著書、いわば彼の思想の断片を、その全体を同時に視野に入れることなしに取り扱ってきたのであり、さらにこの欠損を埋めるため山崎の思想の包括的な把握を試みている水野自身、山崎の根本的モチーフには触れつつも、その時間的な次元、言い換えれば山崎の同時代との格闘にはなお十分には踏み込んではいない。本稿では、山崎の思考の基本的な枠組を浮き彫りにしながら、併せて彼の同時代のスケッチを年代順に閲することで、彼の知的営為を立体的に闡明していきたい。そのことは、様々な先入観に妨げられて十分には理解されていない、山崎の視界からの 70 年代以降の日本精神史を辿ることでもある²⁾。まずは、山崎の考察の起点となった問題関心を確認しておく。

2. 問題の提起：『不機嫌の時代』

山崎正和は文芸批評の領域でも旺盛な活動を展開しており、何冊もの著書を発表しているが、そのうち最も評価の高い作品は、1974 年から 76 年にかけて書かれた『不機嫌の時代』（1976 年刊行）であろう。1972 年の『鷗外・闘う家長』に続くこの山崎にとって二作目の長編評論は、「明治末から大

正にかけての十年間」の文学、具体的には森鷗外、夏目漱石、永井荷風、志賀直哉といった「日露戦争後の十年間に創作活動の開花期を迎え」（1976b, 276）た作家たちの作品を対象とし、それらが一つの共通の気分、つまり「不機嫌」に侵されていることを露わにする試みであった。

不機嫌とは、怒りや憎悪に似ながらもそれとは異なり、明確な敵を持ちえずに内攻する気分、何を対象とするのでもない不快さを指す。『不機嫌の時代』は、先の作家たちのテキストからこうした気分陥った心理の多様な展開を辿っていくのだが、山崎によればそもそも人が不機嫌に襲われるのは、自分の内面が自分にとって摺みどころのない混沌となり、併せて社会の中での自身の立ち位置、言い換えれば他者の前に現われるための己れのかたちが見失われてしまうせいである。不機嫌な人間は、己れが分裂した曖昧な存在となり、自己の明確な輪郭を自身にも他者にも提示できないことに苛立っており、やり場のないこの鬱屈を持て余したあげくに、それをそのまま身近な人に受けとめてもらおうとする甘えに奔る。こうした気分が「明治四十年代」に中産階級の知識人の間に蔓延したのは、一つには、「明治の前半の二十年」に「感情の自然主義」が広まり、近代的な自我ならば真実の感情に基づいて行動せねばならないという意識が定着したためであった。「自己の同一性は、他人との関係ではなく、自己の内面にのみ求められ、その真実を探究する、玉葱の皮むきのような努力が進められた。だが、この努力はそれ自体が自己の輪郭を毀し、手応えのない気分の塊を露出して行ったのは、当然だったのである。」（1986, 209）さらに人間の感情と行動に形を与えていた伝統的な「公」の原理が明治維新によって崩落したうえ、日露戦争の勝利と共にかつて一体化していた国家から個人が感情的に分離したにもかかわらず、明治国家が社会の中に敷いた軌道は微動だにできなかったから、人は、かつてのように自己表現を可能にすることのない、この一元化された公の世界で生きていく他はなかった。事象として本質的に結びついているこの二つの事態が、個人の存在の昏迷を深めたのである。「一方には、力と論理の支配する制度としての人間関係があり、他方には、感情の自然主義が支配するアモルフな共棲状態がある、というのが彼らの置かれた避けがたい状況であった。」（1976a, 85-86）

近代思想は、「みづからを完全に知る不可分の統一体」（1984, 198）を自我のあるべき姿と見なし、だとして、西欧の近代にいち早く身を晒した知識人が真先に不機嫌に沈み込んでいったことは、当然である。そして何人かの文学者はこのぬかるんだ気分のなかで、そこから逃避せず、近代的自我の理想と現実の自己との食い違いを直視し続けたのである。「不機嫌の表現は、自我の確立を観念的な課題としながら、一方、その虚構性をうすうす予感していた、日本の一時代の知識人の宿命だった」（1986, 207）。

山崎はこのように「明治四十年代」の精神状況を掴んだうえで、そこで格闘されていた不機嫌という気分が「我が国の純文学の感情的基調を作ってきた」（1986, 207）と主張するのだが、ここで注目したいのは、彼がこの気分の評価に関してアンビヴァレントな姿勢を示している点である。一方で山崎は、不機嫌は生に対する無感動な傍観主義を引き寄せるか、さもなくば容易に自己嫌悪に転化し、そうして時代を正当に評価できずに単純で明快な原理に救いを求めると指摘している。だが他方で彼は、不機嫌は真摯に向き合うときには虚構の近代的自我を解体するから、19世紀ヨーロッパとは違った仕方では人を「実存」へと覚醒させる、とも説くのである。

こうしたアンビヴァレントな態度は、同時代に対する山崎の同様にアンビヴァレントなまなざしと絡まり合っていた。不機嫌は「ほぼ半世紀の時間を超えて、日々今日の日本人の感情生活をむしばんでいるように思われてならないのである」（1976a, 205）という言葉で締め括られる『不機嫌の時代』

は、明らかに、日露戦争後の状況に高度経済成長終了前後の日本を重ね合わせている。実際、1977年に発表された同時代考察『おんりい・いえすたでい'60s』で、山崎は、社会の変質—それについては後に述べる—のために人々は曖昧で未消化な感情に溺れており、そのことは「不快指数」や「不定愁訴」といった言葉の流行に表れていたと報告した後、次のように述べている。「それにしても、この六〇年代の風潮は、驚くほど日露戦争の戦後時代、すなわち明治末年から大正初期にかけての政治状況に似ていたようです。……さらに大正期にはいると、日本の都市は急速に大衆化と情報化を進め、いわゆる大衆リベラリズムの時代を迎えました。不機嫌を底流にひめたまま、華やかな都市生活を謳歌したという点でも、この経過はまさに私たちの今日の状況を思わせるのですが、だとすれば、私たちの未来には一抹の不安があるということにもなりかねません。周知のように、やがて大正デモクラシーはあっけなく崩れ、同時に、都市的な文化を総否定するような反近代主義と、政治的なファシズムの嵐が吹き荒れたからです。もちろん、昭和のファシズムはひとつの政治的な事件であり、軍部を中心とする一部の政治勢力に問題があったことは、誰もが認める事実でしょう。しかし、そういう勢力が力を発揮し得る条件として、国民全体を包む鬱屈した感情の存在は、見逃せない問題であったように思われてなりません。」(1977, 43-44) 繁栄の下で広がりつつある「一種の自己嫌悪」は、石油ショックおよびジャーナリズムによるその増幅の過程で危うく爆発しそうになったと、山崎は言う。都市的な価値が告発され、土に根ざした生活、シンプルな生活原理への回帰が政治的立場を問わず声高に訴えられたのだが、彼によればその反面で同時期、自己嫌悪を脱して都市の都市らしさを肯定する人間も増加していた。「嘘を嘘と知ったうえで、それに自分も加わってお芝居を楽しむ」(1977, 191) 人間を、彼は頼もしげに見つめるのである。

このような問題を孕む同時代に、山崎はどう向かい合うのか。『不機嫌の時代』の後、自身が生きている70年代を精確に反省するため、彼は不機嫌および70年代のこの両義性を、連続すると同時に闘ぎ合う二つの自我のかたちが並存していることと捉えるようになる。1981～82年に書かれた『演技する精神』(1982年刊行)では、この二つの自我は、行動の二類型として、人間の同じ行動枠組のなかでの意志の働きの違いから導き出される。不機嫌が提起した問題のこの展開は、明治四十年代論でやや唐突に結びつけられていた不機嫌と実存との関係の再考察でもあり、今やいわゆる実存はむしろ近代的自我の末裔と位置づけられ、それと対比される仕方で、自我の分裂状態のうちに新しい実存が構想されるのである。それは、何ものかになることを決断する実存ではなく、何ものでもないままに他者と共に生きる実存であった³⁾。そして『演技する精神』で定式化されるこの二つの自我は、その後の山崎の同時代観察の理論的な基盤ともなっていく。

3. 行為の構造

『演技する精神』は、それまで随所で断片的に披歴されてきた山崎の思想的立場が十全に述べられた、彼の最も重要な理論的著作である。芸術の一領域としての演劇ではなく、今述べたように人間の意志と行動の関係を主題としたこの作品では、行動の構造の分析に基づいて、現実の目的志向的行動よりも虚構的な行動である演技の方がより「現実的」であり、特に現在の精神状況ではその意義は極めて深くなっていると、主張されるのである。

演技を論じるに際し、暫定的に山崎は、アリストテレスの着眼を引き取ってそれを「行動による行

動の模倣」と定義する。そうするとまず問題となるのは、人間の行動はいかなる構造を有しているのか、という点である。自我を自己同一的な能動性と見なす近代の考えに従えば、人間の行動とは、自我の中核である純粋に内発的な自由意志が或る目的を決断し、それを実現するため自分の自由になるモノとしての身体を道具として使用することであるだろう。自我の外部の目的を目指す人間は、行動の全体、自己の一挙手一投足をも対象化して眺め渡し、それを目的の観点から見て最も効率的であるように調整して管理する。近代人にとっては、意志の選択した目的の実現だけが重要であるから、身体は「完全に主体的な権威のもとに支配」（1982, 69）されるべきであり、行動の過程はできる限り合理化され、可能ならば機械によって置き換えるべきである。山崎は、このような意志と身体との関係の近代的な理解は、幾つかのアポリアを含んでいると指摘する。意志が内発的に或る目的を決断したとして、その決断が偶然的に下されたのではないとするならば、その目的への意志はさらに背後の「目的への意志への意志」によって支えられねばならず、この遡行はどこまでも続いてしまう。さらに、意志が一切の身体的行動の管制塔であるなら、それはいかなる小さな行動でさえも注視せねばならないため、やはり果てしない後ずさりに陥り、結局行動は不可能となる。

こうした疑問を踏まえ、山崎は意志と身体の関係逆転させて考える。つまり山崎によれば、実際には意志が身体的行動を起動させるのではなく、自然としての身体は意志に先立って行動を開始しているのである。詳しく言うと、人間の身体は気がつけば「何ものか」によって乗せられており、或る目的を決断したときには我々は既に行為の渦中に立っていて、その流れに半ば身を委ねている。「われわれは、行動に向かって意志を抱いた瞬間に、実はそれを抱かされているのであり、やると決意した瞬間、実は何ものかによってその気にさせられているのである。……我々は行動のなかで純粋に能動的であることはできず、むしろ、能動性がそのまま受動性であるような、奇妙な二重構造にまきこまれている……。」（1982, 71）私の行動には、私の意志とは違う駆動力が秘められている。それは「他者」ではない。しばしば対話こそ人間にとって最も基本的な活動だと主張されるが、私と誰かが話を展開していくときも、二人だけが差し向かいになっているのではない。理想的な行動ならば、二人の会話にもやはり「何ものか」—例えばこの場合には、二人を見つめ、彼らの会話の調子を決める観客の存在のごとき何か—が介在している。後述のように人間の行動の構造は対話的ではなく、鼎話的である、と山崎は言う。

身体と意志とは近代の常識とは反対の関係にあることを明らかにするため、山崎はメルロ＝ポンティの研究を引証してくる。メルロ＝ポンティによれば、身体にとっては行動することが本質的な存在の仕方であり、休養や瞑想さえも行動の特殊なかたちにはかならず、そして身体は身体として機能するようになった瞬間から、既に文化を通じて加工され、種々の運動図式を「慣習」として内蔵させているので、それは常に何らかの習慣づけられた行動のなかで所与の状況に臨んでいる。こうした「束をなして働く意志の萌芽状態」である身体から、やがて明確な意志が起ちあがってくる。だが意志は、身体活動を半ば対象化して微調整しながらも、やはりその運動によって乗せられ続けているため、完全に身体から脱け出すことはない。人間はモノとしての身体や世界に対峙しているのではなく、それ自体の傾向性を帯びた身体を通じて、世界に「住みこんでいる」のである。

メルロ＝ポンティの考察をこのように整理したうえで、山崎は独自の立場からそれに修正を試みる。身体を動かす何ものか、「意志に先立つ力」は、人間の身体に沈澱した習慣ではない。人間の行動は弛緩した平板な運動の無限の連鎖ではなく、数多くの自律し緊張した単位を含んでおり、各行動には中心の引力によってそれを内側からまとめ上げるもの、いわば「活動の全体に一定の基調を与えるモ

ティーフ」が存在している。山崎が「動機」と名づけるそれは、メルロ＝ポンティの理論における意志にとっての身体と等しく、人間の身体を包み込みそれを乗せて運ぶものであると同時に、身体の内
部状態として意識によって対象化されもする。動機のこうした「両義的」性質は、その「リズム構造」
に最も顕著に現われているだろう。全ての動機にはそれ固有のリズムが内在しており、そして「リズ
ムは単純な主体のあり方でもなければ客体的な存在でもなく、まさにその両側面を兼ねそなえて、わ
れわれがそれであるとともにそれを見ることのできる」(1982, 192) 存在なのである。我々はリズム
と一体化して受動的に運ばれるが、同時に潜在的なリズムを現実化するためには、絶えずその流れを
堰き止めて、能動的に拍節を刻んでいかねばならない。リズムの本質を生命の流動に認めるクラーク
スの有名な研究に依拠しながらも、リズムが実現されるためには人間の意志的な作用も必要となるこ
とを、山崎は強調する。「われわれが主体的にそれであるかぎりにおいて、リズムは一定の調子をお
びた気分状態であるし、われわれがそれを客体的に見るかぎりにおいて、分節構造を持った意識の『図』
として現れて来る。人間は身体を通じて『世界に住みこんでいる』、というのがメルロ＝ポンティの
人間観であったが、われわれはそれになぞらえて、人間はリズムを通じて『世界に住みこんでいる』
ということもできよう。」(1982, 192) 人間の行動は、動機と意志の逆説的統一である。動機に担わ
れつつそれを律動的に停止しながら本来的に行動しているとき、人は緊張しながら没入し、醒めなが
ら酔い、その各瞬間は動きながら動かない「両性具有」(バシュラール)の状態にある。リズムカル
な行動において、生命的流動はいわば刻々に自覚されるのである。

当然ながらこうした動機のリズムは、自然の運行の強い影響下にあるだろう。人間の営みは、自然
というより大きな世界によって包み込まれている。ただし人間の行動のリズムは、自然の脈拍とすっ
かり溶けあってコスモス的な調和を作り出しているのではない。「世界は、決定論者がいうように、
それ自体で合理的な規則を持つ構造体でもなく、かといって、自由意志論者がいうように、我々の精
神が始めて形式をあたえるべき混沌でもない。」(1982, 195) 昼夜の交替、一年の四季から、経済の
景気変動、政治権力の交替、様々な社会風潮の干満まで、「無数の規則的で不規則な脈動、構造を持
ちながらも動くものの複合」(1982, 195) から、さらにはしばしば偶然の機会に想起される多くの凍
結されたリズムから、この世界は成り立っている。世界が孕む雑多なリズムは、偶然的な共鳴を通じ
て新たな展開を生み出す可能性は有するものの、基本的に相互に自律している。人間行動の「リズム
は、たとい自然や社会変化のリズムと連なっているにしても、けっして世界の一元的な本質には結びつ
いていない……。われわれは、この世界にさまざまなリズム運動を発掘はしても、それらがすべて必然
的にひとつに連関して、世界の唯一の本質的な運動を反映している、などということは証明できない。
人間は、リズムを行動の地平としてたといいかに拡大しても、所詮はひとつづつ完結した有限の地平
に乗っているにすぎず、いわば毀れやすい手作りの小舟に乗って、世界のなかに宙吊りにされている
にすぎない。」(1982, 220) その行動がこうした構造を有するがゆえに、人間は一つの個人的精神で
ある前に、まず「このリズムの一単位」として生きている。「というより、われわれの自我は、リズ
ムの単位が分割不可能 (indivisible) である限りにおいて『個人 (individual)』なのであり、けっし
てそれ以上の存在ではない」(1982, 195-196)。

4. 近代的自我と演技する自我

にもかかわらず近代人は、既に見たように自我を純粋な自発性で見なしたうえで、それを世界構成の不動の拠点と位置づけてきた。その結果近代では、遅れて発動する意志が行動を篡奪し、その全体を目的という一つの観点から俯瞰し制御するようになった。「不幸にして、われわれの日常生活はつとにひとつの文明の影響に侵され、そのなかでは、こうした行動の本来的な両義性は、必ずしも健全で十分な実現を見せているとはいえない。」(1982, 104) 目的志向が過剰に蔓延し、人間の大部分の行動がコリングウッドの言う「技術活動」に転化してしまったせいで、動機のリズムは圧殺され、過程は跳び越えられしばしば機械に置き替えられていった。「もし、人生の最終目的が神によって与えられておらず、その点で人間の意志がもし縛られていないとすれば、どんなに大きな目的も、常にそれよりさらに大きな目的にとっての手段でしかありえない。多くの場合、現実生活の目的は互いに相対的に見えるのであり、食べることと働くことの関係のように、目的と手段が入れ替わって悪しき循環を始めることも、少なくない。意志が理性的に働く存在である以上、それはたえず、より大きくより有意義な目的を求めて進むはずであるが、この努力は階層をのぼるにせよ循環をたどるにせよ、結局、とどまることを知らないことになるであろう。」(1982, 78-79) こうした効率化が帰結させる茫漠とした社会のなかでは、人はしばしば意志が萎えて、機械的な習慣という近代とは反対の極に落ち込んでしまう。「現に、現代人はこの無間地獄のなかで焦燥に駆られており、日々により生きがいある生活を求めながら、現実には与えられる行動の意味の小ささに苦しんでいる。」(1982, 79) のみならず、絶対的に自律し孤立した存在と考えられるとき、自我にとって他者は自らの自由の障害でしかない。近代的自我観に強く執着し、自我を絶対的にかげがえのない存在、歴史的に唯一無二の存在であると位置づけるサルトルにとって、自他関係は、まなざしを通じて互いに相手をモノ化しようと争い合う修羅場に他ならなかった。「現代人は『自由意志』の幻想とひきかえに、完結した行動のイメージを失い、生活のリズムを失い、無限につづく目的の連鎖のなかで、手応えのある達成感を失いつつある」(1982, 105)。

こうした状況であるがゆえに、演技という特殊な行動様式は現在特別の意義を帯びることになると、山崎は言う。演技は「行動のミメーシス」(アリストテレス)であり、それゆえに日常意識されないその構造を改めて注視するがゆえに、抑圧されたリズムを回復し、また慣習へと堕した行動の緊張を取り戻す効果を有するのである。

我々は通常、特別な場での俳優の振る舞いだけが演技だと考えてはいない。実際、演技が現在の自分とは別の存在がした—或いはしたであろう—行動を模倣することであるなら、社交の場での振る舞い、化粧や衣装での変身、身振り手振りを交えた会話、記憶を呼び戻すために昨日の自分の行動を辿り直すことなど、日常的な様々な行為も演技という範疇に数え入れられる。そして山崎によれば、演技とは、擬態によって相手を操作する行為では決してない。そうではなく演技として一括される模倣行動に共通する根本的な特質は、第三者(観客)の眼(場の気分)を意識していることなのである。その際第三者の眼は、演じる人間を外から呪縛する視線として働くのではない。演技者にとって—現実の或いは理念的な—他者のまなざし(「離見」)は、自身の外にありながら彼自身が分かち持つことのできる眼であり、分かち持ったときには肉眼のおよばぬ身体の部分まで感知しうる独特の感受性(「離見の見」)である。つまり第三者の眼と演じる者の「心身的な感応」が、「名状しがたい昂揚感」として演じる者の行動を乗せ、「身体的なリズムの感覚」、「心身の全体にみなぎる微妙な緊張のかたち」

を生み出すのである。こうして「動機」のなかに巻き込まれたうえで、演じる者は、現実の人間の行動が目的を志向するものである以上、やはり目的を追求する姿勢を取る。だが言うまでもなく、模倣においては実際に目的を達成することは断念されるから、演技する人間は、目的をいわば「括弧に入れて」、その代わりに行動の大きくは目的を目指しながらも多義的に揺れるリズムカルな過程を、丹念に辿っていくのである。「彼の注目も目的よりも、より多く、目的を追求する彼自身の姿勢の方に移されるのであって、これはやがて、行動の全過程が彼の意識に強く浮かび上がるきっかけとなるはずである。こうして、模倣は少なくとも、行動者の意識に大きな態度の変更を求めるのであり、それによって行動が新しい様相と感触をあらわし、日常にはない独特の統一像を示し始める……。」(1982, 73-74) こうして演技は目的志向から人間を解き放ち、その意識の焦点を目的から過程へと置き移して、近代世界の現実では歪められた人間行動の両義性を理想的な均衡状態に回復することを、つまり「醒めながら陶醉すること」、「乗せられながら拍節を刻むこと」を実現する。

演技は世界に潜在しているリズムを顕在化させる本質的に再現(想起)的な行為であり、そして思い出されるリズムは、「主体の能動的な空席であり、主体を待ちかまえている行動の可能態」(1982, 214)であるから、「役」とも言い換えることができる。ここで言われる役は、社会学の「役割理論」の場合のように社会構造に根拠を持つのではなく、リズム構造の他にはいかなる支えも持つものではない。「役の人物とは、主体性を括弧に入れられた主体であり、行動へと身がまえながら凍結された姿勢であり、不特定化された個性であり、非現実化された現在であり、過去化された未来志向であり、要するに、想起された希望と憧憬」(1982, 217)である。こうした役を演じることは、つまりリズムカルな行動を対他関係において展開することは、他者と特定の「様式」の枠組を守って関わり合うことを意味する。純粋な自発性としての自我の間には支配と服従の相克が展開され、ときにはそれを避けるためにあまりに性急な自他の融合が模索されてきたが、それに対して鼎話的な演技的交流では、介在する様式ゆえに私も他者も己を慎むのであり、自我は拡張志向に陥ることはない。

言うまでもなく、山崎が虚構的行動のこうした意義を強調するのは、不機嫌が露わにする自我の分裂の積極的な可能性、そしてまた不機嫌が招く時代の危機を免れる道を、そこに見出したからであった。人生は退屈な反復の連続であり、個性も表情もない瑣末事の堆積と考える諦念した傍観主義(シニシズムやニヒリズム)、また同じ見方を分け持つがゆえに、単純で明快な原理から人生に外側から意味をつけ加えようとする性急な暴走(独断的教条主義)、人はこれらの危険を、演技的に生きることによって回避することができるだろう。「人間は、ある独特の姿勢をとって人生に臨めば、それだけでこの躍動するリズムを全身に感じる事が可能であり、教条的な使命感を持つ必要もなく、刻々に、何ごとかを始めるのだという新鮮な興奮を覚えることができる。そうすれば、われわれは、……日々の行動のなかに何ごとかが成熟し、消滅し、再び蘇生に向かう、生命的な力動感を味わうことができる。」(1982, 83)

ただし、目的志向的行為と演技、そして慣習は同一の行動の構造に基づいており、それゆえに連続しているから、「毀れやすい手作りの小舟」に過ぎない演技的行動は、常に変質の危険に脅かされている。のみならず、個人は一つの役にすっかり身を委ねることは許されずに、多くの役を乗り換えてもいかねばならないため、人はいわば一回的な回心で救われるのではなく、演技への絶えざる緊張を求められるだろう。人間は、「世界の外に自律して立つこともできず、そのなかに埋没して眠ることもできず、もっぱらあくことのない演技を繰返すことによって、たえずそのなかに『住みこんでいる』他はない存在」(1982, 196)である。山崎はこうした人間の在り方を、「新しい実存」と呼ぶ。多彩

な役（リズム）を交替していく人間は、どのような本質によっても説明されることは拒絶しながら、今ここにいることを鋭く自覚するがゆえに、「実存」している。しかし従来の実存が、絶えざる自己からの超出において未来を企てていく攻撃的な在り方であったとすれば、山崎の言う「没入しながら展望する」実存は、進もうとしながら自己を制御する「本質的に反歴史主義的な実存」であり、「勇敢であるよりは優しくあろうとする、軽やかでリズムカルな実存」（1982, 222）なのであった。「役を演じる実存は、自己にも他人にも両義的な関係を保つ実存であって、世界から半ば脱出しながら、同時に世界の一部であることを半ば認める存在だといえる。……リズムは本質的に複数の人間をつなぐものであり、自己と他者とをひとつに包んで、同一の調子の上で主体の合奏を可能にするものである。また、役は本質的に交換可能なものであり、逆に、同じ役を別の役者が演じることを許すものであるから、役を演じる実存は、むしろ、自己を^レかけがえ^レのある存在として積極的に認めることになる。……要するに、われわれの新しい実存は、いわば徹底して謙虚な実存にほかならず、この世界に進んで、『住みこみ』、他人とともに孤独に耐え、文字通り、この世界とともにリズムを合わせて生きようとする実存なのである。」（1982, 222）

5. 消費社会の肯定

基本的には理論的抽象の次元で、多くの近代ヨーロッパの思想家を参照しつつ追求された『演技する精神』の二つの行動類型は、1970年代を正面から論じた1984年の『柔らかい個人主義の誕生 消費社会の美学』で、日本社会の現状のなかに適用され、日本の精神史の文脈と絡められつつ自我の二つのかたちへと鋳直されている。既に述べたように山崎の見方では、70年代以降の日本はもうひとつの「不機嫌の時代」への傾斜を秘めていたのだが、『柔らかい個人主義の誕生』では、演技的行動の一種として捉えられた消費行動が、この状況に抗するアルタナティヴな方向性として提示されるのである。

「政治」の季節の終焉の後に、オリンピックの準備で始まり大阪万博の計画で終わった60年代が、「経済成長」というその主題を祝祭のかたちで視覚化した印象鮮明な時代であったとすれば、早々にドル・ショックと石油危機に見舞われた70年代は、もっぱら60年代を通じて手にした「繁栄」の防衛に追われた消極的で不透明な時代に、つまりは「名づけられた時代の過ぎ去ったあと」（1986, 13）に見えろと、山崎は振り返る。実際この10年間は、近代化に乗り出した日本の百年の歴史の中でおそらくただひとつ、攻撃的な時代目標を何一つ持たない時代であり、そこで生じたことはむしろ、かつて重要であったものたちの消滅ないし弱体化であっただろう。明治維新以降日本人にあれほど大きな意味を有していた国家でさえも、人々の精神における存在感を減退させ、もはや「大きな目的をめざして動く戦闘集団」或いは「祝祭の場所」ではなくなって、「無数の小さな課題を抱えて、その間の微調整をはかる日常的な技術集団」、「国際社会がそうであるように、すべての力が均衡と膠着に向かう場所」（1984, 26）に変わってしまった。より正確に言えば70年代には帰属意識一般が薄れていったのであり、週休二日制の浸透や家電製品の普及などがサラリーマンと主婦の労働時間を短縮したため、また高齢化が退職後の「余生」の比重を増したため、近代日本にとって国家と並ぶ強力な目的志向集団であった企業と家庭もその意味を縮小させた。さらに性と食に対する絶対的な飢餓感から解放された青年たちはモラトリウムを引き延ばし、そのうえ貧困や結核など「国民的」な不幸の原因が大幅に

駆除され、個人は自分だけを襲う（それゆえ不条理な）特殊な理由で苦しむようになったことも、横の連帯を失わせて人を単独化させていった。要するに 70 年代の日本では、目的至上主義が退潮し、その反面で人が立ち位置の不確かな曖昧な存在として生きる時間が著しく増大したのである。

もちろんこうした変化が近代化の帰結である限り、日本人が自己を一体化してきた目的志向の組織の紐帯が緩んだにせよ、やはりなお近代的自我もその行動様式も生き続けている。人々は、一方の「かたい戦闘的な生産組織」と、他方の「茫然として、隣人の顔の见えない大衆社会」に引き裂かれており、そして近代的な行動の論理が導く袋小路と、大衆社会の中で奏でられる流行と浪費への誘いは、人々に「自分が何を望んでいるのか」を見失わせてしまう。「無数の大衆が、ひとりひとり自分が自分自身を十分には知っていない、という事実気づく可能性を持ち始めた」（1984, 184）点で、70 年代以降の日本は精神上特筆すべき時代である。「大衆」は、もはや「到るところに自己を押しつける自信に満ちた凡庸さ」（オルテガ）ではなくなり、近代的自由の前提である自己確信を持ちえないことに苦しみ、「癒されぬ飢餓と自己嫌悪に悩んで」（1984, 107）いる。「いわゆる大衆性の『危険』が、かつては凡俗と退嬰にあったのにたいして、いまではより多く、珍奇と非常識と自己分裂に移りつつある」（1984, 190-191）。明治末期に中産階級出身の知識人を捕えたそれと似た気分が、大衆化された日本社会で醸成されたのである。

皮肉にも自我の分裂と曖昧化を帰結するこの近代的な「行動を篡奪する意志」を、山崎はこの著作では「生産する自我」と呼ぶ。それは純粋に能動的で醒めた操作主体であり、自己を生産の目的としてのみならず、手段としても限定する存在である。注目すべきことに山崎は、戦後日本の言論を主導した近代主義が理想とする一しばしば反権威的な一個人主義的個人モデルも、この生産する自我の一変種だと考える。なぜならそこで考えられている理想的な個人とは、何らかの組織或いは理想へと帰依し、それへの誠実さ（integrity）を自己の一貫性（integrity 自己同一性）の証としながら、そのために自分および他者を手段として進んで供する人間だったからである。したがって、この「硬い個人主義」は、生産の論理と伴走しむしろそれを助長しているがゆえに、現状の昏迷にとっての指針ではありえない。

日本社会改革の目標としての批判的かつ自律的な個人—ただし個人主義そのものではない—の形成を退け、また当然ながら一切の代替的な集団（目的）も拒否する山崎は、むしろ「今日の変化の方向にそった地点に救いを求め」（1984, 52）ていく。彼は 70 年代以降の個人の目的集団からの解放と個別化の傾向を、ダニエル・ベルの研究を参考としつつ先駆的に経済の「脱産業化」と捉え直し、自身の新しい実存（演技的実存）概念にそれを接続して、日本人が新たな生にも覚醒しつつある兆候をそこから読み取ってくるのである。「一九七〇年代以来のさまざまな社会変化の底には、ひかえめに見ても、新しい自我と未来の個人主義にとって、いくつかの希望の芽がのぞいていることはあきらかだろう。」（1984, 68）

「脱産業化」とは「物質から情報へ」と表現される変化であり、具体的に言えば、衣食住などの基礎的欲求を直接的に充足させる商品を大量生産する社会から、より派生的で個別的な願望に応えた多彩な情緒集約型商品を少量生産する社会への転換を意味している。そこでは経済活動の中心が広義のサービスに置き移されており、それゆえベルの定義によれば「脱産業社会」とは、『人間相互間のゲーム』を基礎的な原理として運営される社会」（1984, 78）なのであった。

経済のこうした変化は、行動の近代的論理を生産の側でも消費の側でも後退させる可能性を孕んでいる、と山崎は指摘する。生産に関して言えば、もはや目的（消費者の需要、欲求）は自明ではなく、

商品の開発者は新たな需要を掘り起こすため、消費者が発する信号を受信し、時代の感情に表現を与えていかねばならない。この目的志向的ではなく目的探求的な、「直観的で飛躍的な創造活動」（1984, 98）に必要なのは、「意識の効率主義的なこわばり」を捨てて作業の過程そのものを楽しむこと、「廻り道を恐れず、まづ意識の働きの快いリズムを作ることであり、そのリズムのなかから、よいアイデアが内発的に生まれてくるのを待つこと」（1984, 172）、であるだろう。他方で消費の側に眼を転じるなら、「脱産業化」の強力な推進力となっているのは、基礎的欲求を充足させた消費者が、「三種の神器」の場合のような大量生産品や複製技術に基づく文化サービスには飽き足らなくなり、自身の特殊な嗜好により精確に応えてくれる商品や、個人的で具体的なサービスを求め始めた、という事態である。消費へのこの能動的な姿勢は、人々が受動的な anybody であることに不満を抱いて、進んで somebody としての自己表現に乗り出し、そのための場を探し出したことを意味しているだろう。そうした場所は、例えば文化サービスが商品として売買される場所であり、或いは「個人が相互にサービスを提供しあう、一種のサロンやヴォランティア活動の集団」（1984, 63）であるかもしれない。これらの多様な場で自己表現を模索するとき「人は、複数の人間関係の間に立って、それぞれの求める義務を調整しなくてはならず、絶えず気分を新たに転換して、それぞれの関係を進んで入りなおさねばならない。いいかえれば、彼は常に自分を柔軟で未限定な存在として留保し、しかもなお、他人に対して自発的な存在として維持しなくてはならない」（1984, 66-67）。脱産業化の論理においては、「私」の多元的な衝動はもはや否定されず、むしろ人は表現の幅を広げるためそれぞれを積極的に展開することへと刺激されるから、脱産業社会は分裂し曖昧化した自我をそのまま肯定することへと、人々を導いていく。

「硬い個人主義」を唱道する者たちは、現在の消費欲求の高まりを、日本社会の課題に背を向けて私生活に自身を閉ざす退廃と断じている。さらに消費社会化に関しては、モノの大量浪費を招くこと、またヴェブレンの知見に倣って野蛮な自己顕示競争を生むことが、批判されている。しかし山崎によれば、こうした批判が向けられる一そして確かに近代に顕著な一消費は、真の消費ではなく、生産の論理で遂行されているそれなのである。生産する自我は禁欲的であり、欲望を先送りしてでき得る限り多くのモノを蓄積しようとするから、生産する自我になお囚われているところでは、「物質の大量破壊とむだな商品の蓄積」が帰結する。「あえて逆説をいうなら、今日の物質主義文明の大部分の問題は、直接に快楽主義の産物ではなく、逆に禁欲的な生産至上主義の産物だといえるであろう。」（1984, 196）さらに近代的自我は孤立した自我であり、他者からの肯定的まなざしを渴仰しながらもそれを得ることはできないから、生産する自我こそが過剰な自己誇示に走るのである。「この不幸な状態は、あたかも、劇場でひとつの感情を表現しようとする俳優が、突然、顔の見える観客の反応を失って、孤立無援の演技を強いられた状態にたとえることができる。彼が見失うのは、たんに外部の観客ではなく、彼が表現しようとする内部の感情そのものであって、それをむりにも確実に感じようとすれば、表現のための動作は自ずから誇張されることになるであろう。」（1984, 183）

それに対して真の消費活動は、一定時間内でのより多くのモノの消費を目指すことはない。なぜなら、消費が欲望充足を目的とする行為であるとすれば、充足される過程こそが人に悦びを与え、そして充足されきるならば欲望と共に悦びも消える以上、消費を楽しもうとする人間は目的達成を急ぐどころか、むしろそれをできるだけ遅延させようとするからである。「消費する自我」は、意志に先立って発生する身体的欲望に乗りながら、欲望充足を意識的に引き延ばして丹念に過程を享受する主体、それゆえ「能動的でありながら受動的な」、「自己の対象化と一体化を同時に行う主体」である。既に

述べたように、今や自分が何を求めているのか判然としない大衆は、消費活動の前には明確な目的を有してはいない。趣味に適う商品や人的サービスとの遭遇を通じてこそ自分の新たな願望は意識されるから、消費する自我は自己表現と同時に自己探求も行っている。「この自我は、複雑な自分の欲望を複雑なままに全体として持ちつづけ、それを満足してしまうことによって解消しようとはせず、欲望が少しづつ満足されながらなお執拗に疼いている、その過度的な状態を見つめようとする。いいかえれば、この自我は、どこまでも目的実現の過程に固執し、いわば、過程そのものを味わうことを目的とする……。この過程を通じて、自我は、いわくいいがたい自分の欲望をまるごと噛みしめ、心身全体の機能を動員して、それを一種の気分として確認して行くのであって、その意味で、この自我はもっとも全体的な自己探求の営みを行っている、と見ることができよう。」(1984, 208-209) 過程を愉しもうとする者は、調子を合わせて共にリズムを刻んでいこうと、積極的に他者を求めていく。なぜなら孤立した自我は、欲望充足に奔る自己を十分には制御することができないからであり、古来より人が酒宴や喫茶の会を好み、社交の場でモノを消費してきたのは、そのためであった。それゆえ消費における自己探求としての自己表現は、決して印象操作でも自己拡張でもない。「消費が半ば受動的だというのは、要するに、自我が自分の身体にまきこまれているということであって、それを通じて行動の外的なかたちにまきこまれている、ということにほかならない。したがって、満足を引きのばす場合にも、この自我はそれを自分の身体運動の外的なかたちとして、つまりは、他人に向けての表現として行うほかはなく、ここに消費行動のスタイルということが問題になるのである。」(1984, 210) スタイルとは、他人の眼に容認されるために、言い換えれば他人への慎みの下に身体が身につけた美しい作法であり、自我はそれを操るのではなくむしろそれに乗せられる。スタイルによって緩やかにまとめられたしなやかな個人、知らない自分の顔に遭遇することをむしろ楽しみ、積極的に虚構的な振る舞いに打って出て他者と共につかの間欲望充足のリズムを刻む個人、そうした「柔らかな個人」の姿を、山崎は、70年代以降の日本に一つの自我のモデルとして描き出したのである。

6. 1980年代の日本

大きな目的が失われ、漂流しつつあった同時代に明快な海図を描いてみせたため広く世間の反響を呼んだ『柔らかな個人主義』は、山崎が「不機嫌の時代」と共に発掘した同時代の問題に、一つの処方箋を与えた作品である。そこで期待を込めて描かれている変化は、それが執筆された時代にこそ顕著に認められていたから、この著作はむしろ1980年代論として読むべきであろう。ちなみに山崎正和は、2002年に出版された『柔らかな個人主義の誕生』のドイツ語版の序文「あれから四半世紀がたって」で、この本が書かれたのは「1974年であった」(2002, 144)と記しているが、この不可解な記述は、或いはこの著作に繋がる着想が胚胎された年を示唆しているのかもしれない。

当時も現在も、消費社会は資本の論理に人を引き入れるための幻影に立脚した世界として、しばしば批判されている。しかし山崎の説く「消費社会の美学」は、決して、豊かになり拘束も緩んだ日本に向けて発せられた、趣味の洗練や教養の修得への呼びかけではなかった。彼の消費社会論の根底に流れているのは、『不機嫌の時代』や『演技する精神』と同様に、現実と自我の本来的な曖昧さへの不安である。身体的リズムの復権を通じて自我のこの曖昧さを積極的に受け入れ、重さや他者との癒合への引力に絶えず抗っていくことが、山崎の議論の眼目であった。「自我には鎧のような輪郭はなく、

たえまない損傷と補綴の反復があるだけ」で、「その曖昧さに耐え得る心こそ自我の存在証明だ」(1980, 126) という認識が、或いは「軽やかな流離感」、「明朗な無常観」(1986, 182) といった感性が、「名前のない十年」である 70 年代以降、文学を初めとする日本社会の随所に結晶してきたことを、80 年代半ばまでの山崎は心強い思いで確認している。山崎の言う「柔らかい個人」が、自我の不在という影の下で、仮初に他者と能動的に浮遊していく存在であるならば、1980 年代の山崎が切望した時代の変化は、彼自身の言葉を用いて「憂き世」から「浮世」へとも言い表わすことができるだろう。(同時代の思潮との関係で言えば、時代の転換に関わる山崎の「生産する自我」と「消費する自我」の対比は、流行語までになった同じ主題に関する浅田彰の「パラノ（偏執狂的人間）」と「スキゾ（分裂症的人間）」の二項設定と、奇妙な一しかし不思議ではない一重なりを示している。)

さてこうした転換を山崎は、半ば忘却されていた真の日本の伝統の復活であるとも解釈する。山崎にとって日本文化の原点であるのは、しばしば日本人自身も思い込んでいるような家族的集団主義ではなく、鎖国を前提とし重農主義的気風に覆われた江戸でもなく、政治的には「乱れに乱れ」ながらも本質的に都市的で開かれていた室町期であった。その 200 年間、「乱世の波に揉まれる笹舟」(1974, 233) のごとき足利政権の下、京都の新旧の階層はそれぞれの趣味の積極的な自己主張に乗り出し、それらの間の「交流のるつぼ」を沸騰させて、「茶の湯」や「生け花」や「連歌」や「能」を産み出していった。それは言葉の本来の意味で「無常」の時代であったが、そうであるがゆえに一期一会にモノを味わうことに精神的な意味が見出され、社交の場が同時に政治の舞台となり、新たな需要を喚起する冒険的な商業精神も発達した、と山崎は主張する。室町文化は、山崎の言う「柔らかい個人主義」の原型であった。彼がこのように自身の新たな個人主義像を、戦後の多くの知識人が抱いていたそれとは違う日本の伝統のイメージに連結させるのは、柔らかい個人を日本人にとって想起可能な在り方として示すためであっただろう。しかしそこには、当時国際社会で日本が置かれていた状況も大きく影響していた。

1970 年頃から経済大国として世界的に認知された日本は⁴⁾、70 年代のエネルギー危機も、日本型経営（特に企業別労働組合）が技術・知識集約型産業への転換を可能にしたため、欧米諸国に先駆けて乗り切ることができた。日本型経営には否定的である『柔らかい個人主義の誕生』も、こうした時代背景の下、日本の伝統が脱産業化における日本の成功に貢献したことは進んで認めている。「日本の経営が成功をおさめたとすれば、それは、指導者が……企業内の小集団を活性化し、その責任者である中堅管理職に多くの権限をあたえ、また、下から上への情報の流れを円滑にしたからであった。さらに、この小集団は、本質的には目的志向の先頭集団でありながら、しばしば構成員の提案や意見表明を奨励し、あたかも目的探究の集団であるかのような見かけを示すことが多かった。それは、プログラムの情報によって動かされる組織ではあるが、気分という非プログラムの情報を重視する組織であり、先に触れたように、そのまま全員の社交の場所にもなりうるような集団であった。……いづれにせよ、現代の国際社会にたいして、もし日本の経験が何ごとかを寄与しうるとすれば、それは、『日本的経営』の輸出などではなくて、その根底にある伝統的な消費集団の構造の再生をはかることであろう。とりわけ、今日の先進諸国に必要なことは、産業組織の緊密化や効率化ということではなく、むしろ最大多数の大衆に情報発信者としての自覚をあたえ、創造的な目的探求のための場所をあたえることなのである。」(1984, 139-140) だが自信を深める一方で、日本は 80 年代以降先進欧米諸国から経済的脅威として警戒され、その力の淵源として注視された特異な社会構造（行動様式）に不信の目を向けられて、さらに伝統的な（集団主義的）文化まで批判され始めたことに困惑していた。

70年代以降日本は、否応なく国際社会の舞台に立たされ、そのなかでともすれば自己のかたちと位置を見失いがちになったのである。山崎は、日本の伝統の今日性（つまり「世界性」）を強調し、それが合理的な理解に開かれた、世界といわば調子を合わせうる文化であることを主張して、国際社会に向き合う日本に一つの自己表現を与えようとしたのであろう。

7. グローバリゼーション時代の「柔らかな個人主義」

周知のようにやがて日本のこの自信は揺るがされ、国際社会が日本を見る目も変わっていく。1990年前後に相次いで起こった冷戦の終焉とソヴィエトの崩壊とは、普遍的な秩序形成装置としての市場への信奉の復活に弾みをつけたが、同じ時期バブルがはじけ、その処理に失敗し長期の不況に陥った日本は、官僚に権限を与え過ぎているために世界から取り残されていくかもしれないと囁かれ始めた。今や「日本的な」システムは経済的効率性を阻害する病因と見なされるようになり、グローバルスタンダードに追いつくための構造改革の必要を説く声が内外で高まった。他国と同様日本でも20世紀末より国家の輪郭はいっそう溶解していき、急成長する他国の挑戦を受けたこともあって、日本人はグローバリゼーションの波の中に急速に呑み込まれていったのだった。

多くの日本の知識人に深甚な意味を持った社会主義の実験の挫折に、山崎は積極的に反応する必要はなかった。しかしその後のグローバル化の潮流は、戦後幾度めかの日本の重要な転機であると、彼は受けとめているようである。2000年から2002年にかけて執筆され、現在までのところ彼の本格的な同時代史の最後の試みである『社交する人間 ホモ・ソシアビリス』（2003年刊行）で、彼はここまで見てきた基本モチーフを変奏しながら、グローバリゼーション時代の世界的精神史的な意味を見定めていく。

従来の議論を引き継ぎ、さらにまた近代の政治に固有の歪みを鑑みて、グローバリゼーションが国民国家を初めとする近代的な組織の存在感を弱めているという事実を、とりあえず山崎は肯定的に見ている。改めて彼は、近代国家が政治的過激主義への傾向を孕んでいることを指摘する。かつて国の政治的統合には、洗練された身体的文化を形成し発信する場であり、多くの人間から自発的な帰依を引き出した都市が、大きな役割を果たしていた。それに対して近代国民国家は、人間を外から規制しまた利益によって誘導する「権力」の巨大な集塊であり、その台頭の過程で「権威」の中心としての都市は崩壊していった。そのうえ国民国家の主たる住人となったのは、郷里から引き離され、単なる物理的な容器へと変質した都市に押し込まれた人々であったから、そこでは反都市感情と縋り交ぜとなった前近代的な郷愁が増殖して、扇情的な愛国心であるナショナリズムを孵化させていった。そして都市を失った国民国家で実現された民主主義は、国民を顔も名前もない一票にすることしか意味してはおらず、「人間感情にたいする組織的な愚弄」、「侮辱的な感情教育の方法」であるこうした民主主義の実践は、国民に感情の自己規制を促し、彼らが最初から白か黒の感情しか抱けないようにしてしまう。人々は何らかの敵—侵略者、搾取者、抑圧者—を打ち出す単純な勧善懲悪の物語にばかり反応し、正義の戦いを先導する指導者に喝采するようになる。近代の民主主義は、その総本山であるアメリカの歴史が示しているように、ポピュリズムへと堕しやすいく。

とはいえ、国民国家の衰退を伴うにせよ、当然ながら山崎はグローバリゼーションを人間の解放の新たな一歩と理解するわけではない。それを支える理念である自由主義は、もっぱら利益の最大化と

いう目的のために動く人間、つまりは生産する自我を前提としているから、グローバリゼーション自体は近代の論理の帰結に他ならない。自由主義は、生産する自我の合理的行為から極めて抽象的な社会のモデルを構築し、それに即して自由な取引が社会に最大の効率と発展をもたらすことを「証明」する。ここから、外的規制を可能な限り撤廃するという普遍化、グローバル化の要請と、合理的で精力的な自律した活動への義務とが導き出されてくる。現実にはグローバル化された世界は、多様な要因が絡み合っているため極めて見通しの立てにくい、偶然に満ちた世界であるにもかかわらず。それゆえに、そこでは個人は効率的であることを強いられながらも、行為の効果の予測も思わぬ外的要因によって裏切られてしまうため、自身の行動の影響すらあらかじめ十分に計算することができない。人は自らの究極目的ばかりか、直近の行為の帰結までも視野から失った茫洋とした空間の中を、さらにはいつなにか思いがけない災厄に見舞われるかもしれない危険に晒されながら、漂っているのである。

もちろん『社交する人間』も、偏に目的を目指す生産する自我のこわばりを指弾して、その柔軟化を、すなわち身体次元で起動するリズムに乗せられながらも、「過程の一瞬ごとにも意識の能動性を捨てない」（2003, 37）演技的な行為様式—それはこの著作ではアルス（テクネー）と呼ばれる—への再訓練を呼びかけている。山崎は国家に対する都市の、誠実さに対する礼儀作法の、内面性に対する身体の復権を励まし、鼎構造を有する演技的行為（アルス）が創出する社交的交流を、グローバル化された世界という大海の中で漂流する孤独な人間が憩うことのできる拠り所となる、と説く。「顔の見える」関係である社交は、近代の主要な人間関係である契約関係とは違って信用を基とする関係であり、曖昧さ、決定の留保、約束の訂正が許され、不安や失敗が共有されるのである。

しかしながら山崎は、70年代以降の日本社会にその広まりを認めていた、そして岐路に立つ日本の将来に関する楽観的な見通しの論拠であった自我の曖昧化の意識が、21世紀には決定的に後退していることを見出している。なぜなら、グローバリゼーションと共に自律的行為への責任が強く主張され始めた結果、現在近代的自我の幻想（鎧）が強化されているからである。かつて予測不可能な状況と対峙したのは例外的な英雄だけであったのに対し、今日では誰もがそれに向かって決断していかねばならなくなると、山崎は言う。「近代の最大の問題は世界の闇が深まったことではなく、広く凡庸な庶民が昔ながらの闇のなかに投げだされ、あたかも悲劇の主人公のような責任を要求されたことだといえるだろう。」（2003, 366）合理的な決断を下すには情報は不可避免的に不十分であるため、決定を迫られた主体は結局非合理的な賭けを余儀なくされる。そうであるのにグローバリゼーションの倫理は合理的な行為は可能であったという前提に立つのであり、個人は独立した近代的自我にふさわしい、賭けの責任の全面的な引き受けを求められている。「恐ろしいのはたんに不意の災禍の襲来ではなくて、それが自由な主体の選択の結果であり、災禍の責任が主体そのものにあるという観念なのである。」（2003, 367）山崎は、グローバリゼーションが孕む究極的な問題を、やはり自我観に関わるそれとして捉える。固定観念化した自我のかたちの幻影に苦しみ、政治的危機の温床となりかねない人間という時代批判の基本構図が、グローバリゼーション化されつつある日本に対しても用いられるのである。「完全に顔のない主体として世界を支配する自由市場は、およそ責任の観念と無縁な妖怪そのものにほかならない。現代人のおびえる新しいリスクとは、この巨大な無責任の意志の『神託』をまえにして、なおかつ自己責任を問われる矮小な意志の不安だといえるだろう。」（2003, 369）

このように自我のかたちに焦点を当てる山崎の一連の時代考察は、70年代からグローバリズムの時代にかけて、日本を覆う気分が「不機嫌」や「甘え」から、「自己責任」の重圧による抑鬱へと推

移したことを示し、そのことによって彼が退位を求める近代的な自我のかたちの強靱さを浮きあがらせている。そのため『社交する人間』では、人格の統合性の喪失という危機を代替的な自我モデルに依拠しながら解放として読み替える、「今日の変化の方向にそった地点に救いを求め」る戦略は、放棄されざるをえない。その代わりに山崎は、グローバリゼーションの倫理を相対化しつつそれに対抗する、演技的に行為する自我の倫理を打ち出していく。山崎によれば倫理とは、無意識のうちに自身に浸透している慣習が意識によって対象化され整理され、その一部が自身の選りとりリズムとして肯定されたもの、流されている状態の流れに乗る状態に転じたものである。それゆえ倫理的な規則とは、とりもなおさず「個人の歴史」にほかならない⁵⁾。「実際有徳な個人とは強制されて規則に屈服する人ではなく、あたかも慣習に従うかのように正しく振舞う人であることは、常識も教えている。」(2003, 303)

「柔らかな個人主義」に相応しいこの代替的な倫理法則も、またそれを個人が体現しうる場となる社交的な交遊も、「硬い個人主義」が顕著に甦りつつある以上、今やその大きな流れに抗って実現されねばならない。山崎の提言は、広漠な世界の中で孤立した個人にわずかな避難場所を与える方向に、その意味で反時代的な方向に、切り替わった。しかし時代と並走し、現実の中に自身の希望の支えを認めてきた批評家にとって、この戦略の転換は本意ではなかったであろう。事実その後、山崎が発表した『装飾とデザイン』(2006年刊行)や『世界文明史の試み 神話と舞踊』(2011年刊行)では、考察が世界史的規模に拡大されながら、自我の曖昧化の代わりに、今日「無常」—それは以前より山崎の主要な概念の一つであった—が常態化されているという趨勢が強調されて、この事実を足掛かりに演技的行為への帰還が呼びかけられるようになる。「現在の充実をおりに触れて味わうことが、じつは明日のない無常の世を生きるよすがとなることは、茶の湯が戦乱の時代にこそ栄えたことを思ってもうなずけるだろう。……林檎を植えるという毎日の実用的な作業でさえ、もしそれをリズムカルな手順を踏んで淀みなく成就し、今日一日を一日として完結させることができれば、明日があるかないかはさしあたり問題ではないだろう。」(2011, 466) 思考の焦点を無常へと置き移すことで、困窮をそのままで救済に反転させようとする山崎本来の志向は、やや悲観的な色彩を濃くしながらも回復される。70年代以来の彼の思想的プロジェクトは、グローバリゼーションの時代には「自我の再硬化」という事態に直面したため袋小路に陥ったと見ることもできるが、なお山崎は、近代の一つの帰結としての自閉的体系から演技的行為の再生を通じて脱するために、現実に関与し続けているのである。

*本論文は、科研基盤研究B(代表者:伊藤徹)「《主体性》概念を基盤とした日本近代化過程における《自己》造形に関する学際的研究」の第二回会合で発表した原稿を、加筆・修正したものである。

注

- 1) 水野崇(2010)「山崎正和における「永生」の観念—現代虚無主義への処方箋—」、『比較社会文化研究 第28巻』,九州大学,76頁(注10)を参照せよ。水野には次の山崎論もある。水野崇(2011)「山崎正和における変身の美学」、『比較文化研究 No.98』,日本比較文化学会。
- 2) 個々の時代の歴史的記述に関しては、これまでも山崎の観察は利用されてきた。一例として、渡邊昭夫(2000)『日本の近代8 大国日本の揺らぎ 1972～』中央公論新社,171頁では、『おん

りい・いえすたでい'60s』、『柔らかい個人主義の誕生』が参照されている。

- 3) 山崎の言う「新しい実存」は、その内容を考えるなら「実存」と名づけることはやや不適切ではないかと思われる。しかしとりあえず本稿では、山崎の表現に従っておく。
- 4) 例えば、『第三の大国・日本』がフランスでベストセラーとなったのは1969年である。
- 5) こうした山崎の倫理法則観は、ドイツの哲学者ゲオルク・ジンメルの打ち出した「個性的法則」を髣髴させる。また山崎は、彼自身の社交理論をジンメルの先駆的な社交の社会学の批判的検討を通じて展開しているから、『社交する人間』は、この不遇な世紀末の思想家の知的な遺産を継承した作品として捉えることもできる。ドイツ系の思想家で言えば、戦後の日本に圧倒的な影響を与えたのはマルクスとヴェーバーであるから、おそらくはジンメルと精神的に類縁な山崎がしばしば無理解な批判に晒されることは、避けられないことなのかもしれない。

引用文献

引用はすべて山崎正和の著作からである。引用後の括弧内の最初の数字は引用文献の発表年度、次の数字はページ数を表わす。(著作集に収録されている作品は、著作集のページ数を記載した。) 山崎独自の仮名遣いは、通常の新仮名遣いに改めた。

山崎正和 (1974) 『室町期』、『山崎正和著作集 4巻』(中央公論社, 1982年)

山崎正和 (1976a) 『不機嫌の時代』、『山崎正和著作集 8巻』(中央公論社, 1981年)

山崎正和 (1976b) 「不機嫌の体験」、『山崎正和著作集 8巻』

山崎正和 (1977) 『おんりい・いえすたでい'60s』、『山崎正和著作集 11巻』(中央公論社, 1982年)

山崎正和 (1980) 「三島由紀夫に背を向けた十年」、『自己発見としての人生』(TBSブリタニカ, 1984)

山崎正和 (1982) 『演技する精神』、『山崎正和著作集 12巻』(中央公論社, 1982年)

山崎正和 (1984) 『柔らかい個人主義の誕生 消費社会の美学』, 中央公論社 なお引用は, 中公文庫 (1987) 版からである。

山崎正和 (1986) 『柔らかい自我の文学』, 新潮社

山崎正和 (2002) 「あれから四半世紀がたって —『柔らかい個人主義の誕生』ドイツ語版のための序文—」, 『アメリカ極体制をどう受け入れるか』(中央公論新社, 2003年)

山崎正和 (2003) 『社交する人間 ホモ・ソシアビリス』, 中央公論新社 なお引用は, 中公文庫版 (2006) からである。

山崎正和 (2011) 『世界文明史の試み 神話と舞踊』, 中央公論新社

参考文献

浅田彰 (1983) 『構造と力』, 勁草書房

山崎正和 (2006) 『装飾とデザイン』, 中央公論新社, 2006

ルートヴィヒ・クラークス (1971) 『リズムの本質』, 杉浦實訳, みすず書房