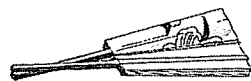


近代日本における「思想」の意味

キャロル・グラック

今日の言説にはイデオロギーがつきものである。認識論、政治、社会的支配関係というような領域に限らず、イデオロギーは人間の経験に関する不可欠のカテゴリールとみなされるようになった。定義は異なっても、そこには共通した意味の広がりがある。ポスト・マルクス主義の理論家達は、イデオロギーを支配秩序の霸権的正当化と定義する点ではグラムシに従い、他方では諸々の社会が自らを再生産するために分泌する接合剤としてイデオロギーを描き出すアルチュセールにも従う。最近では、カストリアディやルフォルにも依拠するが、彼らにとっ

てイデオロギーとは、自らが守ろうとする社会の諸部分を偽装したり、隠したりすることによってその正当化を行う「社会的想像物」にほかならない。また人類学者はよく、イデオロギーとは社会的現実を理解せしめる意味に満ちた「文化的システム」だとするギアツの概念を援用する。そしてフリーコーをはじめとする論客達にとって、権力に対する真理の關係と名を変えたイデオロギーは、それ自体が、現実のすべてなのである。更にポストモダンの人々にとっては、イデオロギーとは断片や不在以外の何物でもない、すなわち、マスコミというメディアを



通じて漠然と広がる「白いイデオロギー」にほかならないのである。

こうした個々の定義は、普遍的な関心を探ることほどには意義がないであろう。十八世紀末以来しばしば叫ばれてきた「イデオロギーの時代」は、今日の学者や批評家達の上にはつきり到来している。イデオロギーに関する新しい著作が氾濫しており、西洋における最近の近代日本研究としてその例外ではない。あらゆる歴史的経験の中でも際立ってイデオロギー的な側面に目を向けるイデオロギーの拡張された意味は、日本について言えば、近代期によく用いられてきた思想(thought)という用語に似ているように思われる。というのは、イデオロギーという西洋の概念と同様に(その社会的な事実とは反対に)、思想という用語が出現したことやその重要性は近代の歴史的産物だからである。明治時代から現在に至る思想の意味を概観してみることが、かくして日本のイデオロギーに関する研究にとって有益だということは明らかである。実のところそれは日本の思想そのものを再考してみようとする努力なのだ。

思想、その四つの意味

思想という用語は、他の多くがそうであるように、西洋の著作を翻訳する上で必要となった新たな意味を伝えるために、明治の初めに創られたものである。⁽¹⁾ 初期の言語学的刷新を経て残った明治の新造語のパターンに洩れず、思想も一八九〇年代までには今日のような内容に落ち着き、「観念」(ideas)「思想」(thought)、そして今われわれが「イデオロギー」と呼ぼうとしているものなどの意味合いが混ざり合ったものとして広義に用いられた。それは同時に、近代日本の語彙の中でも有力な単語となったのである。物事の方向付けに影響を及ぼすという重要性のゆえに、観念はほとんど実体的な力として取り扱われた。そしてその力に注意を向けることは単に知的問題として必須なばかりではなく、国家的にもまた必要なのであった。

歴史的にみて思想という用語は、少なくとも四つの、互いに関連しながら、なお別個の意味のカテゴリーをもつようになったのだが、その各々は明治時代に近代的な

形で登場し、現在に至っている。まず第一に強調されるのは、歴史における思想の役割である。これは歴史の変革の有効な挺子として考えられ、トクヴィルが目の前にある事物を掃き除ける「巨大な箒」と呼んだような類の大きな観念であった。福沢諭吉にとって「文明開化」とはまさにそのような観念であって、それは西洋的な形で日本に「人心の騒乱」をもたらし、今や「天下衆人の精神発達」に依存している。⁽²⁾ また中江兆民にとっては「民主思想」の追求が同様の効果をもたずであった。

思想は種子なり、脳髓は田地なり。君眞に民主思想を喜ぶときは、之を口に擧げ、之を書に筆して、其種子を人々の脳髓中に蒔ゆるに於いては幾百年の後、⁽³⁾ 芴々然として國中に茂生するも、或は知る可らざるなり。

なぜならと彼は続ける。「萬國の事迹は、萬國の思想の効果なり」。⁽³⁾ 明治の知識人の多くがそうであったように、もしも歴史を動かそうと欲するならば、精神の一般的な慣習を変えることが最も重大であるように思われたのである。

思想のもつ力に対するこの著しい信頼は、進歩の目的論に対する熱烈な明治の信念と等価に結び付いていた。

一八八〇年代に現われはじめた文明史(The Histories of civilization)は、思想の発達を記述するのに、現在の最も啓蒙された思想で完結するのが常であった。筆者によれば、平民主義(populism)、日本主義(japanism)、国家主義(nationalism)、社会学のいずれもこのようであったのだが、これは紛れもなく、良き社会進化論的風潮の中で広く普及していた「進歩」と同一視されるものであった。⁽⁴⁾ 偉大な「主義(イズム)」は歴史的な方向性を指し示す。そして、もしも広く十分に支持されるならば、そうした「主義」が歴史をその行くべき道に、つまり近代性に向けて突き動かし得るだろうと思われていた。そうした思想はほとんどいつも、西洋・東洋という軸に沿って設けられており、一八八四年の「文明東漸史」⁽⁵⁾に述べられているように、西洋に生じそこから日本に向けて動いて来た近代性のイデオロギーを伴っていた。明治の日本にとっては不可欠のさまざまな西洋の「主義」が、儒教、仏教、神道に還元される日本土着の思想と並置された。

だがそのような日本土着の思想はいずれも、こうした著者達にとつては、近代西洋の「主義」のようなイデオロギー的潜在力をもっていないように思われたのである。

近代西洋におけるイデオロギーの典型的な定義通り歴史の中の思想の力に関するこうした理解は、将来の計画を記した宣言としても批判としても機能した。出来事がその定められた目標に向けて十分に動くということは滅多にないので、そうした出来事を推進すると考えられる諸々の思想はその不備や失敗について審査された。後年になると進歩という規定は日本主義から社会主義にまで及んだが、進化論的であれ弁証法的であれ、何らかの目的論に対する信念は放棄されることがなかった。日本の中の二つの知的世界、すなわち東洋・西洋という前提もまた放棄されることなく、互いを批判するための尺度として用いられたのである。一九三〇年代には日本主義者は、日本固有の価値を独特で優れたものと称揚し、日本精神を没精神的な西洋流の近代性に対する武器とした。一方、戸坂潤のようなマルクス主義者の側では、日本主義（彼はそれを日本型のファシズムだと確信していた）をそ

う脱線後に再理解された一つの古い目標、すなわち近代性に向けて日本を動かすという歴史の変革の新たな挺子となった。明治の日本が知的な企図によって文明開化を追求したように、戦後の日本は社会的、政治的、哲学的価値の根本的な転換を通して民主主義を求めたのである。⁽⁸⁾ご多分に洩れず、初期にそうした根本的転換が希望通り、計画通りに起こらなかったとき、戦後民主主義への批判者達はしばしば、古い価値にまったく代わろうとする新たな価値の誤りに問題の所在を求めた。制度上の欠陥はそれに先立つ知的不備に依るものと考えられたのである。一世紀に及ぶ思想と実践とによっていわば混合されていた日本的な考えと西洋的な考えとが互いに論理的に分離されてから後はずっと、日本における二つの知的世界という仮想の前提、すなわち内的或いは日本固有のものと外的或いは外来のものという前提は、そうした不備を説明するものたり続けた。歴史における思想の役割は今日の日本の思想にとつても第一原理であり続けている。

第一の意味と密接に関連するのだが、思想の第二の意

の論理、原理、普遍性の欠如ゆえに非難していた。自由主義のような競合的形態の思想は日本に達したときこの不確さに苦しみ、他方、唯物論は日本文化というイデオロギーの温室の中にその論理的批判に対する受容性をほとんど見出さなかったと、彼は論じている。⁽⁶⁾また一九五〇年代に丸山真男は日本思想に対する独自の批判の中で、日本の知的伝統の内に同様の「無構造化性」を確認し、それが日本の思想を西洋の思想と異質なものとたらしめ、真に近代的な政治形態の展開を妨げているのだとする。⁽⁷⁾

歴史の中の思想に関する二重の神話、すなわち出来事の方角付けに対するその決定的な力と、日本的な考えと西洋的な考えとの区別に沿ったその路線設定とは、先の大戦の後も新たな活力をもって存続している。極端な欠乏と外国による占領という不確かさを考えれば、一九四五年から四十六年にかけて思想の問題に向けられた関心は実際注目に値する。日本人もアメリカの占領軍と共に、戦後の改革が必要とするのは「精神における革命」にほかならないと確信していた。「民主主義思想」と「平和思想」はこうして、長年にわたるファシズムと戦争とい

味は、公的秩序の道具としてであれ、あるいは社会的変化を操作するものとしてであれ、社会における思想の利用の如何ということに集中してくる。もしも思想が歴史の中で、国民を時間的な意味でも目的論的な意味でも前進させたとするならば、そうした思想は社会においては空間的および共同体的な次元で国民を結びつけるものとして知覚されるであろう。明治の指導者達は最初からはつきりとこうした地点に立っていた。一つの有力な「国民思想」は、近代国家にとつて兵制、税制、義務教育と同様に必須なものであった。国家統一のためには「上下心ヲ一ニ」にすべきであり、感情のそうした単一化のためには道德教育がすぐれてイデオロギー的な手立てであった。この一節が見られる一八六八年の「五箇条の御誓文」にせよ、学校において教えられるべき公民道德を体した一八九〇年の「教育勅語」にせよ、帝国日本の在り様を特徴付けるイデオロギー的教化の力に対する揺るぎない信頼を、天皇の名において表現したものである。⁽⁹⁾

教化のもう一つの側面である社会的統制もまた、際立つてイデオロギー的な領域において実行された。近代社

会の構造において、エートス（気風）は組織と同じくらい重要なものと考えられたので、政治的、社会的な転覆活動の抑圧には、それを支える思想への慎重な注意が伴っていた。出版活動は、「危険思想」に対する虎視眈眈たる警戒の目で、政府により検閲された。明治後期の検閲リストには社会主義に関する政治的学説のみならず、個人主義への社会的傾向や自然主義という文学上の流行までもが含まれていた。一九一三年に師団本部がその管轄地域における思想状況について報告すべく命じられたとき、或る者は自分が概観する限り、「思想界」には外国の主義が入り込んでおらず、宗教の影響も欠如しているということに満足の意を表しながら、「思想界は平穩なり」と答申している。⁽¹⁰⁾なぜなら、出版物とは必ず現に存する社会秩序への妨害であって、外国の思想は定義上破壊的だとされ、それに代わるべき新宗教の見方も、内側からの同様に不穩な兆しとみなされたからである。

イデオロギー的な破壊活動について用いられるようになった「思想問題」という言葉は、第二次世界大戦前の時期にはますます大きな先入観となっていた。一九二

六年には司法省に「思想班」が設置され、「思想統制」が一九三〇年代における抑圧の標語となった。⁽¹¹⁾それに反するのは、単にマルクス主義、社会主義、共産主義といった革命的思想ばかりではなく、洋服や新奇な小間物で若い女性を墮落させるというモダニズム（*Modernism*）のような社会的流行、更にイデオロギー統制の機構を働かせた新宗教である大本教の盛んな教勢拡大も同様であった。帝国日本のいたるところで、思想の分裂に対する恐れが、その社会的有用性に対する信念に優るとも劣らぬほど大きなものとなった。そして、思想は体制側が考えているような日本社会のバロメーターであり続けたのである。

しかしながら、社会において思想は決して単に体制の後ろ立てであるばかりではない。有力な思想のもう一つの領域は国家の外に、或いはむしろまず第一には国家に對して存するのである。これは反対の領域であり、ここでは諸々の思想は、変わらぬ抵抗という近代の伝統の中にはつきりと表現されてきた社会変革の原動力として登場するのである。社会主義における小作争議にせよ、労

働運動にせよ、近代日本における左翼の歴史とは思想を革命的に実行に移そうとする努力であった。そしてこうしたいわゆる「思想団体」（*ideological group*）は政府によって妨げられても、少なくともその思想は保持され得たのである。「われわれの運動はさしあたり粉碎されてしまうであろう」と、明治の指導的な社会主義新聞はその出版を封殺される前に言明している。「しかし、革命の精神は今や人民の心の内に深く根付いており」、或る日再び鳴り出して、支配階級をおのかせるであろうと。また三十年代に支配階級の力がかつてないほど絶対的になったとき、それにもかかわらず戸坂潤は「實際問題の實地の解決」と思想を定義した。そして戦後、一九四六年には影響力のある進歩的団体「思想の科学」が、帝国の手枷足枷から人々の心を解放するための「思想運動」として設立されたのである。⁽¹²⁾

一九二二年に社会主義誌『近代思想』がまさに宣言したように、進歩的思想とはその支持者によれば、それなくしては真に近代的な政治が不可能であるような「近代思想」と同じものであった。既存の体制に反対する

という思想の力は、いわばこのような政治的信条だったのであって、効果的な成果が得られないことも問題ではなかった。そして進歩的な左翼は明治時代からファシズムの時代を経て戦後に至るまで、思想上の反対の立場をはつきりととり続けることができたのである。

だがこれとても、継続されたとは言え、一定の社会的な範囲に限定されざるを得なかった。日本人の大多数は国家に對して積極的な反対の立場に立たなかったからである。しかしながら、そうした大多数の人々といえども、「人々がいかに生き、何を感じ、何を考え、何を言い、何を行なうか」という決まり文句のような意味での思想なしでいた訳ではない。⁽¹³⁾こうした観点から、社会における思想のもう一つの概念が浮かび出てくる。すなわち、共同体、日常生活、習慣、民俗文化の中に深く埋め込まれている思想がそれである。政府はこうした思想を、国家の要求に奉仕するよう動員されるべき共同体倫理、社会的接着剤だと理解していた。しかしそうでない人々は、それがまさに国家から離れて存立しており、日々の生活の営みの中に表現された社会の自発的な所産、權威の操

作に対する抵抗であるという点で、こうした思想を尊重していた。民俗学者の柳田國男が「常民の思想」や民衆文化を称揚し、「ごく普通の人々」の価値を褒めそやしたのはいくつかの意味においてであつたし、今日の歴史家達も過去の「民衆思想」の自律性および創造性を強調している。ときに「生活思想」(the thought of daily life)と呼ばれるこの思想は人々の思想であつて、思想家のものではない。その社会的な場は共同体であつて、国家ではない。中世史家の網野善彦の仕事にみられるように、共同体自体が(国家に)取り込まれたものとみなされるときには、ただ「権威からの逃避」だけが共同体さえ手の届かぬ社会的周縁において見出されることになる⁽¹⁴⁾。

民衆の社会思想に関するこうしたさまざまな見方の中に一貫しているものは、とりわけ効果的な形でイデオロギー的な価値を構成するのは集団の心性・習慣だという考え方である。民衆の伝統は、非近代的なものではなく、国家から強いられたいとは異なる近代化への独自の軌道をもっていた⁽¹⁵⁾。これもまた、社会的変化の行く末を決めるものとして働き得たのであり、独自の一貫した力や

進歩の仕方をもつそうした思想を、近代国家は結局押し潰し得なかったのである。

歴史および社会の主役としての二つの大きな現われに加えて、近代日本の思想は少しく言及しておくべき他の力においても機能した。たとえば、文化的規範としての思想の利用というのがこの語の三番目の意味であり、最初の二つに比べればそれほど重要ではないにしても、近代性に関する問いとしてそれらに関連している。というのは、西洋の思想が日本を近代に向けて押し進め始めた途端に、遠方からの思想に匹敵してそれから自分を守り得るような日本の伝統を確認するということが、差し迫った問題となつたからである。思想の問題は文明にとって決定的だと考えられるので、過去の芯となる文化的価値を再生させることにより、自らの知的遺産を形あるものにしておくということが、当然日本にとつても必要となつた。こうした「伝統の再発見」(reinvention of tradition)は、伝統文化への関心が蘇りつつある中で最初の近代史や日本文学集が発刊された一八九〇年頃に、実際に形をなし始めた。また同様に明治時代に明確にされた日本思

想の規範も今日良く知られているものである。それは当然ながら『古事記』にはじまり、古典文学作品(少なくとも『万葉集』、『源氏物語』、『平家物語』)、空海、源信、道元などの仏教書、『愚管抄』のような歴史書も含まれている⁽¹⁶⁾。また次第に徳川時代の儒学書もそうした規範として精選されていたが、それは多分に、世紀の変わり目に井上哲次郎によって編纂された三巻の書物の功績であつた⁽¹⁷⁾。

明治の個々の規範は、例えば一九二〇年代に公刊された吉野作造『明治文化全集・思想篇』に所収の論文に要約されているように、相次いで登場した⁽¹⁸⁾。一般的に明治の思想は会沢正志斎の『新論』以来、幕末の著作家達に始まるが、そこには当然福沢諭吉も含まれている。彼は明治の文明開化の最も影響力のある唱導者であり、その地位は爾来脅かされることはあつても決して倒れることはなかった(とは言つても、吉野や丸山真男のように、最も有明で啓蒙的な古典『学問ノススメ』よりも知的な『文明論乃概略』を好む人々もいる)。明治の規範にはまた中江兆民のような政治的自由論者、政教社の著作家達のような文

化的保守主義者、夏目漱石、石川啄木などの文学者、そして西田幾多郎に代表される哲学者なども含まれていた⁽¹⁹⁾。明らかに、代表的な思想家のリストは思想のそれよりも更に広くから限定される。そして近代の規範はまもなく、近代日本がそれによって織り上げられた思想のつづれ織りとして過去を規定しながら、自らの伝統となつていったのである。今また、かの戦後思想は規範的な過程にあり、人々は過去の思想が伝統として具体化されるのを目のあたりにしている。そして丸山真男のような人達は、自らがまさに自らの目前で歴史となつていくのを見守っているのである⁽²⁰⁾。

第四の意味における思想は、公的あるいは集団的な分野ではなく、個人の意識の領域に属している。大雑把に言えば、それは心の持続性とか人の信念への参与ということに関わるものであつた。ある意味では、それは公的で文化的な規範の私的で知的な片割れなのであつて、そこにおいて個人の思想は認識可能な知的同一性^{アイデンティティ}の形成ということを含意する。日本の最も個人主義的な作家の一人が大正の「個性」を「おのれに似たものの寄せあ

つめ」として批判したのは、「それ自身が自発的にあゆみ出すための芯となる思考の根、つまり思索の実践力というものをもっていなかった」からであった。結果として個人には「自己の統一的发展の歴史がみられない」⁽²¹⁾。思想のこうした概念は他と同じくらい緊密に、近代性の理念と結び付いている。明治大正の著作家達はこうした言葉使いで「自我」を論じたのであって、第二次世界大戦後の「主体性」をめぐる活発な論争に携わった人々も同様であった。近代性とは、と彼らは論ずる。近代性とは、現下の知的流行であれ国家であれ、自らの思想がそれらによる操作の餌食とならないように、思考し行動する個人の独立した存在を要求するのだ、と。

一九二〇年代および三〇年代初頭の民本主義運動およびプロレタリア運動という背景に反対して、こうした個人的信念はしばしば社会的意識に結び付けられ、自己よりも大きな何ものかに関わっているということが真正正銘の思想たる証拠として尊ばれた。しかし、小林秀雄のように、進歩的な政治的シンパとして非難されることなどなさそうな人々にとってさえ、ある著作家の思想は彼

の「実生活」のいかなる事実よりも重要なのであった⁽²²⁾。思想とは、言わば、より高い秩序であった。もちろん、左翼には、知的確信を曲げないということを強調したために「転向」という現象は極めて扱いにくい問題であった。なぜなら、三〇年代の社会主義者や共産主義者の場合について言えば、そうした転向は自己の思想を放棄したごとく受け取られたからだ、それ以来、一八八〇年代の加藤弘之から一九八〇年代の吉本隆明まで互いに甚だしく異なっている思想上の変節や変化の場合についてまで、それが比喩的に適用されている⁽²³⁾。

たとえ政治がいかなるものであっても、思想は一定の不変性をもっていると考えられていた。これは肯定的にみれば知的誠実さということであるし、否定的にみれば教条主義的で独断的だということになる。しかしながら、近代の個人がそうした知的立場を取らざるを得なかったのだということはほとんど疑いないのであって、その立場は主体的同一性^{アイデンティティ}にとっても社会的参加にとっても必要と考えられる内的イデオロギーを表現していたのである。戦前の日本には内的イデオロギーに十分な尺度

が欠けていたということを幾分かは前提としながら、戦後日本の知識人達は、民主政治の必要条件として個人的自律性を強調した⁽²⁴⁾。

思想のこれら四つの意味は、明治時代から戦後に及ぶ近代日本史と絡み合っている。その各々は近代性にとって本質的だとみなされたし、また実際それを規定するのに役立った。歴史における思想は近代国家への変貌を促進すると信じられていた。社会における思想は、官憲主義的であれ民主主義的であれ、はたまた平民主義的であれ、近代政体を保証するのに役立つと考えられていた。文化における思想は、近代的なものが、そこからそのアンチテーゼもしくは類似のものとして派生し得るような伝統を形成するために用いられた。そして個人における思想は、活動する近代的自我の要素とされた。

いまもしこうした四つの意味が思想という語の折衷的定義を一意するとすれば、それらはまた、この二世紀にわたり西洋において展開されてきた「イデオロギー」という近代用語の概念をほぼ正確に喚起することになる。この類似性の幾つかは、日本が啓蒙主義やマルクス主義

の思想と直接的に出会ったことの結果なのだが、その一方で、西洋におけるより最近のイデオロギー解釈は、本来的な思想理解のうちに先取りされていたようにも見えるのである。たとえば、イデオロギーを文化とする人類的な定義は、既に明治時代には強固なものであった。イデオロギーを経済的社会的関係に対して副次的なものとするマルクス主義理論が目立つのにもかかわらず、イデオロギーに注意を向け続けてきたことが、二十世紀の日本をして、よくその時代に先んじて「ポスト・マルクス主義的」であったように見せている。もしもいま西洋が歴史、政治、社会、文化の分析において「すべてについてのイデオロギー」を本気で考えているとするならば、その発端以来の近代日本についてとおよそ同じことが言えるであろう。

まず第一に、西洋思想に関する「哲学」と、普遍的論理性には欠けるものの日本にも十分には見出される「思想」とを初めには区別していたことに表われているように、思想の強調が必ずしも肯定的であった訳でないことは言うまでもない。一八七〇年に西周が philosophy と

いう西洋の言葉を訳して「哲学」という語を用いたとき、彼は儒教を東洋の哲学とみなすことでその言葉を自分の熟知した領域にもちこんだのだが、同時にわが国には哲学と呼ぶべきものはないと言わざるを得ないほど儒教を劣っていると考えていた。⁽²⁵⁾ 中江兆民が日本に「哲学なし」と言明してからほどなく、明治時代の終わりにかけて、井上圓了が「哲学館」を創設したが、そこには仏陀、孔子、ソクラテス、カントが等しく哲学の偉大な「四聖」として祀られていた。⁽²⁶⁾ 一九三〇年代には何人かの著作家が、東洋や西洋への月並みな言及によってではなく、真の哲学とは論理、理論、合理性によるものなのだということをしっかりと述べることによって、「日本主義の哲学」という国家主義的主張から一線を画そうとした。⁽²⁷⁾

戦後になると、そうした日本的な形での哲学と思想との間の区別は不鮮明になり、西田幾多郎のようなアカデミックな哲学者ばかりではなく、丸山真男のような歴史家や鶴見俊輔のような文化批評家もまた日本の哲学に位置付けられるようになった。⁽²⁸⁾ 今日の日には哲学などない、ややもすると思想さえないという思い出したように

想の四つの意味とは、実は社会的に生み出され社会的に伝えられるイデオロギーそのものである。それらは近代日本におけるイデオロギーのイデオロギー、思想の思想なのである。それらは共に近代のひとつの寓話を形づくっており、「人が何を考えるかが重要だ」というのがその教訓になっている。シラノによると、「嘘と呼びたければ、呼ぶがいい。だが、嘘とは神話のようなもの。そして神話とは真実のようなものなのだ」。そして彼はこう付け加える、人は「訳もなく迷いから醒めるもの」⁽³¹⁾と。たぶんそうなのだろう。とは言え、社会的な嘘言にせよ真実にせよ、イデオロギーの意味を強調することが近代日本の歴史に通底する伝統であることに疑いはない。

日本史におけるイデオロギー

思想は社会的には出来事の成り行きに重要な意義を担うと考えられるので、日本史の目立った説明としてイデオロギーが登場しても驚くにはあたらない。こうしたことは特に近代について該当するが、今やもう日本史の全体（少なくとも水稻農耕とそれに伴うと推定される経済価値の

繰り返される苦情にもかかわらず、そうした区別をほとんど帳消しにしてしまうような省略が実際に生じてきたのである。⁽²⁹⁾ かくしてある学者はその問題についても簡単に、思想は三つの形で現われる、すなわちロゴスあるいは哲学的体系としてか、ロゴスとはならなくとも人間の営みの内にみられる思想あるいはイデオロギーとしてか、更には生活（彼はそれを「leben」と呼ぶのだが）の思想としてかのいずれかだと、述べることができた。そうした用語の語学的な寄せ集めは「四聖」の井上圓了を喜ばせたものである。というのも、そこには東洋と西洋という規定だけでなく、抽象的と具体的、表現されたものと行なわれたもの、崇高なものと時にはその正反対のものというような規定さえも含まれているからである。『思想』『思想の科学』『現代思想』などの雑誌を一瞥すれば明らかだが、思想という言葉の意味はハイデッガーから町のお祭りに至るすべてのものを含むまでに拡張されてしまったのである。

こうした拡張は思想の重要性を示すだけではなく、その問題をめぐる生き生きとした神話を示している。思

はじまりから、つい最近のポストモダンの時代に至るまで）が、解釈されたイデオロギーの意味の重みを負っている。だがここでは近代期に関する今日の見解を例にとろう。なぜなら、かの近代性の起源と特質とは、まさに近代的な思想の出現と極めて緊密に結び付いていたからである。

思想史もしくは、しばしば訳されるところによると知性史（intellectual history）は、近代日本の豊かで洗練された歴史文献学の中でも最も進んだジャンルのひとつである。それに従事するものには著名な二十世紀史家も多く含まれており、また幅広い支持者を得ている。大新聞が「日本の思想家」とか「思想史を歩く」というような特別記事をほとんど際限もなく連載することなどあり得ない他の国々では、これは異様に見えるかもしれない。⁽³²⁾ メディアのそうした助けもあって、いわゆる思想史ブームが定期的に起こり、知的規範の内容を伝えたり、その思想に触れることなくして近代日本は理解され得ないのだということを伝えたりしてきたのである。同じ前提は、思想史が過去に関する説明の中でも際立った地位を占めている厳格な学問にもある。顕著な例は、一九四五年度の

敗戦後に起こった戦前体制をめぐる論争である。津田左右吉は戦前の天皇制に関するその挑発的な論文の中で万世一系の皇統という思想について述べ、その一方で丸山真男は戦前の政治に関する初期の分析の中で「日本ファシズムの思想と運動」を論じ、その思想を強調した⁽³³⁾。実際、数年にわたって日本のイデオロギーに関するかなり信頼すべき図式が、日本の近代史の経過を検証するため解釈の枠組として定まったのである。

決って「三大思潮」を見出すという明治の習慣に従えば、近世初頭の徳川期から現代までの期間に「三大イデオロギー」が認められてきたと言えよう。その各々は国家や新たな政治体制の確立と結び付いている。徳川幕藩体制のイデオロギーと明治天皇制のイデオロギー、そして戦後民主主義のイデオロギーは同じような言葉で考えられるのであり、抽象化すれば（そしてここでは思い切り単純化すれば）、結局は支配イデオロギーについての歴史的定義ということになるのである。

近世初頭の日本の場合、幕府のイデオロギーはまず徳川氏の統治の正当化という見地から描かれよう⁽³⁴⁾。幕府が

という見地からも、記述されるであろう⁽³⁵⁾。

政治的な側面でも社会的な側面でも、そのイデオロギーは効力を発揮したようである。幕藩体制は続き、社会秩序は守られた。そしてたとえその両方がただ名目上の意味で真実であったとしても、そうした名目上の安定性は部分的には、イデオロギーが政治的・社会的変化を越えて支配することに成功した結果だと言えるであろう。もちろん、徳川イデオロギーというこの複合的な概念が十分に実体化しはじめたのは、まさにそれが支えていた秩序の崩壊後だというのは本当である。それはほとんど明治以降の産物であって、国が近代性を獲得する上で何に取って代るべきかという意味での、非近代的もしくは前近代的な古い体制として、新たな近代国家体制とのかの企図が描き出したものにはかならないのである。

明治の近代化を推進した人々自身が、後に「天皇制イデオロギー」と呼ばれるようになったもの（それもまた後には崩れてしまったのだが）、すなわち一八六八年から一九四五年に至る帝国のイデオロギーを作り出した。そう

徐々に自らを正当化していくための儒教、神道、その他のイデオロギー的な混淆物は、天下と結び付くことによつて、諸大名とその領民に対してばかりではなく、実質的には新たに確立された国家ともいべきものに対しても幕府の力を押し付けることに成功したのである。家康一人の意志に帰せられることなく、覇権を守るという火急の意図をもって大きな幕府体制により形成された点で、このイデオロギーは合目的なものであったと考えられる。かくして必然的に正統思想の重要性が強調され、幕藩イデオロギーは確固として変わらざるものという雰囲気をもつことになるのだが、そうした絶対的な形式において存していたとしても、二世紀以上にもわたって変わらぬことなどあり得はしなかった。しかしいずれにしても、イデオロギーの名のもとに権力の助けを借りて異端を弾劾し、非正統を抑圧しながら、幕藩イデオロギーは体制を永続させるための正統思想として働いたのである。こうした政治的機能に加えて、社会秩序と適合していたという見地、すなわち支配者たる武士階級を優位としつつ士農工商という身分制度を意図的に強調していた

したイデオロギーの概念は、徳川時代の場合と同じく、既にそれを喧伝する制度の下に存していたにもかかわらず、その制度が瓦解した後になるまで、歴史的説明として十分に現われることはなかった。再び近代性という論点が、近代に先立つものについてばかりではなく、まさに近代そのものを根本的に台無しにしまったものについてまた、問題となってきたのである。こうして一九四五年以後に日本人が、軍部を根絶させるべくそれに戦争責任を帰し、ようやく真の近代性を達成しようとしたとき、天皇制イデオロギーは彼らの分析の内際際立つた位置を占めていた。

徳川イデオロギーにおいては天下統治の正当化と管理とが強調されていたように、ここでは国家の必要に奉仕すべく国民を動員し統制するという天皇制イデオロギーの役割が焦点となっている⁽³⁶⁾。そうしたイデオロギーの形成は、いつもながら、明治政府がそのイデオロギーを、民権運動から社会主義に至る反対勢力から自らを守り、人々に帝国臣民としての責務を課すための方便とみなしていた点で、意図的なものであったと考えられる。結果

として生じた正統思想は、臣民たるべき旨に関する学校教育の要綱の内に具体的に表われ、反対者の声を抑圧すべく皇室や官僚によって利用された。そのイデオロギーは都市よりも村落、個人よりも家族、そして対等な者同士の競合よりも階級制度の調和を優先させながら、政治的態度のみならず社会的態度をも規定しようとしたのである。天皇の下、すべては服従の構造の内に取り込まれていった。⁽³⁷⁾

天皇制イデオロギーは、ときに国家イデオロギーという絶対的な一枚岩であって牢固として抜き難いと言われ、ときにはすべてを覆う毒気のように人々の精神や日常生活に浸透していったと言われる。いずれにせよ、それを逃れることは不可能であったし、個人的にはそれを叙述しようとして体験されたイデオロギーの力についてのこうした感覚は、徳川イデオロギーに関する戦後の解釈にもなお及んでいたのである。戦後、天皇制イデオロギーについて論じた丸山真男は、戦時中には徳川期の思想に関する啓発的な研究を生み出していた。かくして、彼が示しているように、幕府の正統思想が最高権力の在

り方においても、また根本的な非近代性においても天皇制国家イデオロギーと似ていたのは、決して偶然ではない。天皇制イデオロギーについての日本人の体験は、西洋人が同時期に全体主義の試練を受けたのと同様に、支配的国家イデオロギーにかつてないほどの絶対性を与えたのである。

天皇制イデオロギーはこのように強大であったと考えられるので、一九三一年の満州事変における日本の中国侵略から、一九四五年に連合国によって敗北させられるに至る十五年戦争の説明要因の一つとして、それが挙げられる。日本史家達は天皇制イデオロギーをその動員と抑圧との両面において戦争原因に数え入れている。歴史における思想の役割は、この時期には悲劇的かつ否定的ではあれ、ゆゆしく重大であった。そして、そのようなイデオロギーはいかにして日本人を捉えることができたのかという、緊急の歴史的な問いが残るのである。

支配イデオロギーの第三の実例は、次第に戦後思想と呼ばれるようになってくるものだが、これは今ようやく明らかにされつつある。その定義は一九七〇年代に形を

とりはじめるのだが、この頃は「高度成長時代」の終わりが多くの人々にとって、日本社会の実質的な変化を意味するように思われたのであり、そうした変化はまもなく「戦後の終わり」とみなされるようになる。こうした終わりが実は一九五五年からその兆しをみせていたにもかかわらず、知識人達がそれを確信し始めるのはようやく一九七〇年代の末になってからのことであり、一九八〇年代末までには戦後は多くの日本人にとって過去の事柄となり、最終的には昭和時代の終焉がそれを確かなものとするだろうと思われた。ポスト・モダンに関する議論の最中に、日本は戦後の終わりだけでなく、近代全体の終わりを証言していたのであって、戦後とはそうした近代の最も新しい、そして恐らくは最後の局面だったのだということが、若い批評家達によって提唱された。そうして突如、「戦後思想の再評価」が起こり、その過程で戦後という用語は主として戦争直後の政治的社会的な制度改革を基礎付けていた思想に関わるようになっていったのである。⁽³⁸⁾

こうした意味において、先の二つの有力なイデオロ

ギーと同様、戦後イデオロギーは新たな、あるいは変革された政治体制の確立に関わっている。「社会」という言葉がしばしば新たなイデオロギーの場所として登場してくるが、そのイデオロギーは実は国家と結び付いている。しかも二重に結び付いているのであって、というのもそれが連合国による占領と日本政府との協同の産物であるからだ。戦前の天皇制の遺物たる国家への反感が結果としては、民主国家についてと同じくらい民主社会、あるいは単純に民主日本について語るというイデオロギー上の置換になってしまうことは、戦後イデオロギーの性質を示すものであるかもしれない。しかしそれはまた、国家という正統を越えて、大衆社会に行き渡る支配的価値や、民主的、中産階級的で自由な形態をも含むまでにイデオロギーの定義を広げた二十世紀末のイデオロギー観を反映しているのである。

戦後思想の全体像や、二十世紀の日本に関する歴史的説明の中でそれが果たすべき最終的な役割を見極めるのは早急に過ぎるが、それでも次第に明らかになってくるその概念は、他の有力なイデオロギーにも帰せられる

べき特徴を既にもっている。その概念は占領本部により一定の目的をもって作られ、日本の保守的な体制によってイメージ通りに存続させられてきたと考えられる。また戦後すぐの左翼の革命的な希望は退けながら、それは自らが許容し得る政治的反対勢力の枠内での異議は認められた。実際、戦後イデオロギーは民主主義の政治的価値と同じくらいに、あるいは恐らくそれ以上に、その社会的価値を強調していたように見える。すべての日本人が中産階級に属しているという幻想でしばしば表現されるような社会の民主化は、戦後の価値体系の頂点にあると言われる。また、日本人の多くが平和憲法を支持し、あたかも永久政権のような自民党に投票し続けながら、自らをまさに中産階級に位置付けているという点で、多くの著作家達がこのイデオロギーを他と同じくらい有力であったと考えていることは、明らかである。そして他の場合と同じく、初期のイデオロギー形成以来の持続性という問題が特別な注意を引くのであって、たとえば歴史家達は戦後イデオロギーを必ずその基礎にあって変わらぬ社会的価値、政治的価値と結び付けるのである。

三つの支配イデオロギーは、顕著に現われているにもかかわらず、近代日本史に関する業績の中に議論の全き領域を得ていない。少なくとも他に二つの主要なイデオロギーの形が、それぞれの時代の支配的なイデオロギーと並んで見出だされる。すなわち、反対のイデオロギーと、社会全般のイデオロギーとである。そのいずれもが社会における思想の、国家とは別に生み出される意味の例証となっている。反対のイデオロギーは、政治的闘争や社会的抵抗においてであれ、あるいはそれに代わるイデオロギー的所産においてであれ、支配的イデオロギーに真つ向から対置される傾向がある。徳川時代の高度に展開された抗議のイデオロギー、政治的、社会的、そしてときには宗教的、至福千年論的展望をもって百姓一揆を活力あらしめた思想が、このカテゴリーに入るであろう。この場合、一種の集団行動に結実したイデオロギー的活動の場は村落共同体であり、こうした集団行動は思想と実践との両面で一つの伝統となったのである。³⁹これと異なる反対思想の在り方は、幕藩体制の世界観に対するイデオロギー的代案の内に認められるが、それは石田

梅岩や安藤昌益のような多様な自然論者、商人、思想家によって表現された。⁴⁰

帝国日本における反対思想の系譜はおおむね、明治時代前半の民権運動から、二十世紀初頭の社会主義運動の流れを経て、投獄や戦争にもかかわらず自らの信念を執拗に守り続けたマルクス主義者へと続いて行く。民権論者達の思想は次第に優勢になってくる官僚国家に対して実際に政治的反対の形をとったし、社会主義の考え方は「社会運動の思想」と呼ばれるものの中心となっていたのであって、それは社会的抗議という近代の伝統の中で主要な役割を演じたのである。⁴¹一九一八年の米騒動や一九二〇年代のストライキ・団結行動にせよ、小作人、部落民、婦人の運動にせよ、思想と大衆とのこうした結合は、共同体を基盤とする行動に対立するものとして、左翼の社会的イデオロギーの功績だとされている。一九三〇年代に極右によって示されたこれとまったく異なる選択肢は、主に北一輝のような人物によって取り上げられ、北自身はその問題について重要な学問的研究を行なっている。こうした選択は偶然ではない。というのも、帝国

日本における反対のイデオロギーは、多くの右翼が取り込まれ、そしてほとんど全ての左翼が排除された体制に對峙すること、そして左翼を最も純粋な形での反対思想の在りか(あき)にすることだと定義されるからである。

戦後、「革新思想」として知られるようになったものは、イデオロギー的反対の衣鉢を受け継いだ。むしろより正確には、戦後もそれを持ち続けたのである。というのは、それを代表する重要人物の多くはより早い時代に現われていたのであって、今再び公けに自らの考えを説き実践する自由を得たのだからである。以前のように、そうした反対のイデオロギーは部分的には大衆行動の内に表現された。その中でも、労働運動、学生運動、五〇年代初頭の平和運動、一九六〇年の安保闘争、そして七〇年代の市民運動などはとりわけ、戦後日本の反対行動の好例と考えられる。⁴²そのイデオロギーはまた、保守体制への一貫した批判的立場という形でも現われてくる。ここでは進歩的知識人、メディア、そしてしばしばその両者が一緒にあって、三十年以上にもわたり一つの政党によって統治されている体制の中で、一種の誠実な反対と

して行動するのである。最近になって進歩的な批判主義の権威が失墜しているという事態は、戦後という時代が終結したことの更なる証拠だと言えよう。すなわち、そうした批判主義が長年にわたって反対してきた支配イデオロギーは新たな局面に入りつつあり、そこではまた異なった反対の姿勢が必要となるだろうと考えられるのである。

それぞれの時代に反対のイデオロギーは、国家イデオロギーがそうであるように目的をもった建設、そして明確なイデオロギー的展望だと考えられている。たとえ社会的・経済的正義や既存の体制の威厳な要求に対して政治的権利という自らの代替概念を実現することに失敗したとしても、それが支配的イデオロギーと同じくらいに有力であったかどうかを一つの定義で判定することはできない。

しかしもう一つ、頑強さと持続性という点で定義すれば、反対の思想は明らかに不変の抵抗として評価される。ある意味では、こうした考えは自らに可能な限りで抗議する「弱者の武器」である。そして他方、それらは国家

に対する批判という強力な伝統を形成しており、それはナジタ・テツオが官僚政治の力に対抗してはたらく民主政治の力と呼んだものに似ている。⁽⁴³⁾更に、批判者達は打倒を要求するのではなく、その各々の歴史的局面において近代的展望という独自の前提を実現することを要求する傾向がある。彼らの営みはかくして、自らがそうあるべきと考えている近代性についての見解であり、既存の不完全な体制への挑戦なのである。恐らくこれは、そうした反対のイデオロギーが日本史家（その多くは自分をこの知的伝統の一部に数え入れている）によって特別に評価されるほど、各時代の支配イデオロギーが強力なものに見えることによるのである。⁽⁴⁴⁾

社会のイデオロギーは、その一方で、すべての日本人に固有のものだとみなされている。それは政治的領域に明白に働きかけることはないし、明白である必要などまったくない。それはしばしば曖昧で、学説として明確化されるよりもむしろ日常の営みの中に体现されており、国家の産物ではなく、文化、社会的相互作用、集団的価値の産物なのである。そしてそうした性質が、人類学や

民俗学がこのような民衆のイデオロギーを歴史の中に位置付けることを重要な方法論としているのはなぜかを、説明してくれる。⁽⁴⁵⁾

徳川時代の民衆思想は、村落の「通俗道德」、水などの必需物の公平な分配に関する自治的倫理、新しい宗教の実践的精神的な教示、儉約勤勉という庶民の価値規準などに現われている。これらは徐々に登場して、徳川体制の制度的な手配りから独立して働いていたと考えられるし、また日常生活、人間関係、共同体を中心とするさまざまな価値体系を取り入れていたようにも考えられる。⁽⁴⁶⁾帝国日本になると、これらの諸価値は人々の「生活思想」の内に見出される。そして、柳田國男、折口信夫、南方熊楠といった偉大な民俗学者達の仕事は、その社会的な価値を強調したものであり、彼ら自身が今や民衆思想に注目したことで高く評価されているのである。⁽⁴⁷⁾

戦後、それに対応するものは決定的に、たとえば民衆意識、社会心理、サラリーマンの思想、中産階級、「新中間大衆」社会等々の用語によって描かれるような大衆社会のレベルに強調点を移している。⁽⁴⁸⁾学者達が、現在の

社会的価値の中で家族や個人の関心が次第に突出してきていること（私生活主義）を追跡してみているように、価値のプライベート化が中心的な話題となる。⁽⁴⁹⁾高度経済成長の結果として出てきたものの、国際化への期待、そしてメディアの役割といったことが、日常生活の意味のある部分では意図的に、またある部分では無意識に形成するものとして現われてくる社会イデオロギーとの関係で論じられている。そしてイデオロギーはそうした意味の追求において力を発揮すると考えられると同時に、自らがどの程度支配イデオロギーに操られているかの認識については無力だとみなされるのである。こうした判断は、民衆思想がともかくも国家をかわして、少なくとも社会的価値の消極的な自律くらいは維持し得るのではないかという以前の希望を反映しているのかもしれない。

このように、現在の歴史家が描くイデオロギーの宇宙には、互いに作用し合う二つの世界が含まれている。すなわち、支配イデオロギーを伴った国家もしくは体制と、積極的に対置されるにせよ個人的に孤立しているにせよ何らかのイデオロギーを伴った社会もしくは国民とであ

る。

こうした仮りの二分法がかくもはっきりと諸文献に引用されているということは、それを引用する人にとってそれはそれ自体がイデオロギー的な重要性をもっているということを示している。それもまた、近代日本における思想のイデオロギーの一部である。東洋西洋という軸が日本思想を批判するための枠組たり続けているのとまったく同様に、国家と社会との区別は分析するための基礎として、日本史におけるイデオロギー解釈に用いられている。

近代思想のイデオロギー

思想の意味と日本史におけるその役割りとは、これまでみてきたように、近代世界、東洋、西洋、マルクス主義その他におけるイデオロギーの一般的な定義と緊密に対応している。近代西洋でヴォルテールによつてののしられた宗教の代わりとなったものと、日本で部分的には儒教の伝統の中から生じてきたものとは、イデオロギーが内在していることに関する同じように強烈な感覚

び付いているように見える。だがイデオロギーが近代に限定されるというのではなく（決してそのようなことはない）、イデオロギーの拡張された意味の一面は、時と所の如何を問わず、社会的関係の存する所にはイデオロギーが存するということを述べているのである。しかし、イデオロギーの概念は近代と共に登場したのであり、そうした起源の痕跡を留めている。日本の場合、進歩的目的論、東洋西洋という知識の枠組、国家と社会との二分法というようなイデオロギーに関する神話が、内容をもち有力であり続けているのは、日本の近代史に対するその関係に負うところが大きい。恐らく最も重要なのは、思想自体の力についての信念である。われわれがイデオロギーの力に固執し続ける限り、ポスト・モダンに関する話は厳しいものとなるだろうが、現代は確かにまだ終わつた訳ではないのである。他についても同様だが、日本について再考してみるということは、このように近代イデオロギーのイデオロギーを受け継ぐということにはほかならない。そしてこのイデオロギーは一貫して、われわれが考えているもの、あるいは考えさせられているも

が存している。マルクスからハバースマスに至る他の多くの著作家と同様に、日本の著作家達もまた、支配思想が生産と隠蔽との両方に作用するという支配関係を明らかにする中で、イデオロギー批判の重要性を強調する。かつてリクールが言つたように、イデオロギーは批判する者さえその影響を免れないような「われわれの背後」で働くのだということを、彼らは認識している。⁽⁵⁰⁾ イデオロギーはまた、単に政治という形式的領域に限定されることなく、共同体や家族のほんの片隅や割れ目から滲み出てくるような社会的溶媒もしくは接合剤として存しているのである。最近の理論的分析の中で次第に有力となつてきている「日常生活における」イデオロギーという見方は、日本思想の理解では昔から重要なものであり続けている。⁽⁵¹⁾ こうした理解にはまた、イデオロギーはマルクス主義的な意味では誤りで、人々が生きて行なう現実という意味では真だとする、今流行の特徴付けに共通する見解がみられる。

他と同じく日本においても、巨大力に関する「社会的な想像物」であるイデオロギーは、絶えず近代性と結

のが歴史的、社会的、実存的にみて極めて重要なのだとするのである。

註

(1) たとえば、一八七一年の中村正直の翻訳によるサムエル・スミルズ『西國立志編』(Said-Help)では、英語の“opinions”の訳語として「かんがえ」というふりがなつて、一八七七年の西周訳のジョン・スチュアートの『ミル「利學」(Utilitarianism)』では“contemplation”の訳語として、更に一八八四年の井上哲次郎、有賀長雄編『哲学字彙』では“thought”の訳語として「思想」が用いられている。ちなみに『哲学字彙』には“ideology”の哲学用語として「觀念學」という語が見られる。

(2) 福沢諭吉『文明論之概略』(一八七五年)、岩波文庫、九一〇頁。

(3) 中江兆民『三酔人経綸問答』(一八八七年)、岩波文庫、一九七一―一九八頁。

(4) 例としては次のもの。竹越與三郎『三大思想の衝突及び其進化』、『新日本史』一八九一年―九二年、(『明治文学全集』第七十七巻、筑摩書房、一九六五年)、一六一―一七〇頁。高山樗牛『明治思想の変遷』、一八九七年、(『樗牛全集』第四巻、博文館、一九〇五年)、四〇四―四四九頁。建部遯吾『明治思想の変遷』、『日本』、一八九八年。

(5) 藤田茂吉『文明東漸史』(『明治文学全集』第七十七巻)、

二二六—八六頁。

- (6) 戸坂潤『日本イデオロギー論—現代における日本主義・ファシズム・自由主義・思想の批判—』(一九三五年)、岩波書店、一九七七年。
- (7) 丸山真男『日本の思想』、岩波書店、一九六〇年。
- (8) 以下参照。日高六郎編『戦後思想の出發』、『戦後日本思想大系一巻』、筑摩書房、一九六八年。『中央公論』、『世界』などの総合雑誌。また占領に関しては、Thomas Burkan, ed., *The Occupation of Japan: Arts and Culture* (Norfolk, VA: The MacArthur Memorial), 1988, esp. the essays by Mayo and Gluck.
- (9) 鹿野政直『資本主義形成期の秩序意識』、筑摩書房、一九六九年、二五九—六二五頁を参照。
- (10) 「各連隊区管内民情風俗思想界の現状」、和歌山、一九一三年、手記、東京大学。
- (11) Richard H. Mitchell, *Thought Control in Prewar Japan* (Ithaca: Cornell University Press, 1976).
- (12) 『平民新聞』一九〇七年四月十四日、in John Crump, *The Origins of Socialist Thought in Japan* (Croom Helm, 1983), p.257. (『平民新聞』からの引用は、上記日付の第七十五号、二面に掲載された英文の“The Last Words”からなされている。訳者) 戸坂『日本イデオロギー論』三三頁。『思想の科学』一九四六年(「思想の科学—趣旨と活動」一九五一年)一一二頁。
- (13) 『太陽』第一巻、第一号、一九九五年一月、参照。

- 等』における「思想と実生活」および「文学者の思想と実生活」。See Donald Keene, *Daum to the West: Japanese Literature in the Modern Era, Poetry, Drama, Criticism* (New York: Henry Holt, 1984), pp.594-97.
- (23) 高野要一『戦後転向論』、関田書房、一九八三年、参照。
- (24) E.g., J. Victor Koschmann, ed. *Authority and the Individual in Japan* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1978).
- (25) 西周『百学連環』、一八七〇—七一年、同『百一新論』、一八七四年。See Thomas R.H. Havens, *Nishi Amane and Modern Japanese Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1970), p.108.
- (26) 中江兆民『一年有半』、『明治文学全集』第十三巻、筑摩書房、一九六七年、六九頁。
- (27) 例としては、「日本主義の哲学」に関する三木清「最近の哲学的問題」、一九三五年、『三木清全集』第十五巻、岩波書店、一九八五年、一九—二二頁。
- (28) 例としては、「哲学の現在」、1868-1984: 欧米の哲学と日本の哲学』、『理想』六二〇号、一九八五年、一月、一六一—四八頁。
- (29) 「哲学も、思想をえもない」ということに関しては、生松敬三『近代日本への思想的反省』、中央大学出版会、一九七一年、二二六頁を見よ。
- (30) 石田一良『日本思想史—文化史の時代区分と転換期』、『日本思想史』一、一九七六年、一三四頁。同編『時代

- (14) 網野善彦『無縁・公界・楽—日本中世の自由と平和』、平凡社、一九七八年。
- (15) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』、青木書店、一九七四年。

- (16) 例としては、『日本思想大系』全六十七巻、岩波書店、一九七〇—八二年。相良享『日本思想史入門』、ぺりかん社、一九八四年。
- (17) 『日本陽明学之哲学』、富山房、一九〇〇年。『日本古学派之哲学』、富山房、一九〇二年。『日本朱子学派之哲学』、富山房、一九〇五年。
- (18) 吉野作造編『明治文化全集、思想篇』、一九二七—三〇年。第二版、明治文化研究会編、日本評論社、一九六七年、第二十三巻。
- (19) その当時の例としては、戦前の二十八巻にわたる『近代日本思想大系』(筑摩書房、一九七四—七八年)を参照のこと。
- (20) 例としては次のもの。山田洗『戦後の思想家たち』、花伝社、一九八五年。吉田傑夫『戦後思想論』、青木書店、一九八四年。
- (21) 金子光晴『詩人』(『日本人の自伝』第十七巻)、平凡社、一九八一年、二九五—九六頁。Trans. (with some difference) by A.R. Davis, tr., *Shijin: Autobiography of the Poet Kaneko Mitsuharu* (1956), University of Sydney East Asian Series (Sydney: Wild Peony, 1986), p.146.
- (22) 一九三六年の正宗白鳥とのいわゆる「思想と実生活論

区分の思想—日本歴史思想序説』、ぺりかん社、一九八六年も参照のこと。

- (31) Edmond Rostand, *Cyrano de Bergerac*, trans. Anthony Burgess (New York: Alfred A. Knopf, 1984), pp.76-77.
- (32) 『日本の思想家』全三巻、一九七五年と『思想史を歩く』全三巻、一九七四年は共に朝日新聞に連載され、後に単行本として出版された。
- (33) 津田左右吉「建國の事情と萬世一系の思想」、『世界』、一九四六年、四月。丸山真男『日本ファシズムの思想と運動』、一九四七年。後者は、『Thought and Behavior in Modern Japanese Politics, ed. Ivan Morris (London: Oxford University Press, 1963) として翻訳されている。
- (34) 例としては、源了圓「徳川時代における『近代思想』の形成」、古田・作田・生松編『近代日本社会思想史一』(『近代日本思想史大系 1』)、有斐閣、一九六八年、三一—八六頁。これ以下の引用は、各主題に関する膨大な日本の文献を代表する(ただし部分的に)一般的なものからなされている。なお西洋の研究としては次のものがある。
Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680* (Princeton: Princeton University Press), 1985.
- (35) E.g., Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan* (Princeton: Princeton University Press, 1975).
- (36) 例としては、大丸義一『天皇制の歴史』、二、歴史

科学協議会編『歴史科学大系』十七、十八巻、校倉書房、一九八七年。Irokawa Dalkichi, *The Culture of the Meiji Period* (Princeton: Princeton University Press, 1985), 西洋における研究については Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period* (Princeton: Princeton University Press, 1985)。

- (37) 藤田省三『天皇制国家の支配原理』、未来社、一九六六年。丸山真男『日本の思想』、岩波新書、一九六六年。石田雄『明治政治思想史研究』、未来社、一九五四年。

- (38) 例としては、吉田傑俊『戦後思想論』、青木書店、一九八四年。ナジタ、前田、神島編『戦後日本の精神史の再研究—その再検討』、岩波書店、一九八八年。Miyoshi Masao and H.D.Harootyan, eds., "Postmodernity in Japan," *South Atlantic Quarterly* (1988). 更に「日本のポストモダン」、『現代思想』十五号、一九八七年。

- (39) 例としては、庄司吉之助『近世民衆思想の研究』、校倉書房、一九七九年。幾つかある西洋の研究の中には、Herbert Bix, *Peasant Protest in Japan, 1590-1884* (New Haven: Yale University Press, 1986); Anne Walthall, *Social Protest and Popular Culture in Eighteenth-Century Japan* (Association for Asian Studies Monographs 43, University of Arizona Press, 1986)。

- (40) 最近の西洋の解釈については、次を参照。Tetsuo Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan* (Chicago: University of Chicago Press, 1986); Hany D.Harootyan,

nian, *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988)。

- (41) 例については、遠山、山崎、大井編『近代日本思想史』第一巻、青木書店、一九六七年。鹿野、金原、松永編『近代日本の民衆運動と思想』、有斐閣、一九七七年。Irokawa, *The Culture of the Meiji Period*. Roger W.Bowen, *Rebellion and Democracy in Meiji Japan: A Study of Commoners in the Popular Rights Movement* (Berkeley, University of California Press, 1980)。

- (42) 丸山真男他編『戦後日本の革新思想』、現代の理論社、一九八三年。三宅明正、庄司俊作『現代社会運動の諸研究』、歴史学研究会・日本史研究会編『講座日本歴史』全十三巻、東京大学出版会、一九八五年、一八九—三三八頁。

- (43) Tetsuo Najita, *Japan: the Intellectual Foundations of Modern Japanese Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1980)。

- (44) 藤田省三『精神史的考察—幾つかの断面にそって』、平凡社、一九八二年。日高六郎『戦後思想を考える』、岩波書店、一九八〇年。更に、Hidaka, *The Price of Affluence: the Dilemma of Contemporary Japan* (Tokyo: Kodansha, 1984) 等を参照。

- (45) 福田アジオ『歴史学と民俗学』、野口、宮田、福田編『現代日本民俗学Ⅱ』、三一書房、一九七五年。

- (46) 安丸良夫『日本の近代化と民衆宗教』、宮田登『日本の復興運動と民衆宗教の展開』、『岩波講座 日本歴史』第十三巻『近世』、岩波書店、一九七五年、二〇九—四六頁、等を参照。

- (47) 『日本民俗文化大系』全十五巻、小学館、一九八六年、を参照。

- (48) 金子勝『皇道精神と国民生活』、歴史学研究会・日本史研究会編『講座日本歴史』第十一巻『現代2』、四五—八六頁。

- (49) 田中義久『私生活主義批判』、筑摩書房、一九七三年、を参照。

- (50) Paul Ricoeur, "Can There Be a Scientific Concept of Ideology", in Joseph Bien, ed., *Phenomenology and the Social Sciences: a Dialogue* (The Hague; Martinus Nijhoff, 1978), p.45.

- (51) See John B.Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Cambridge: Polity Press, 1984), p.83.

(コロンビア大学教授
訳・木村勝彦(きむら かつひこ)・筑波大学哲学・思想学系助手)