

東京大学教養学部「紀要・比較文化研究」第二十五輯
抜刷（昭和六十二年三月）

大衆社会論の価値観について

平
山
朝
治

大衆社会論の価値観について

平 山 朝 治

目 次

はじめに

一、コーンハウザー図式批判

二、大衆社会論の価値前提

三、ポストモダンⅡ日本主義批判

参考文献

はじめに

「大衆」^{マス}ないし「大衆社会」^{マス・ソサエティ}という言葉には、ネガティブな含意がつきまわっている。すなわち、語感のみから、われわれは、それらを、嫌悪されるべきもの、批判されるべきものとしてとらえてしまっているのである。このことは、十九世紀ないし二十世紀の社会を批判的にとらえる一連の立場が自らを大衆社会論と称したことの巧妙さを示すと同時に、第二次大戦後のバックス・アメリカーナの下で高度経済成長を礼讃するD・ベル等が、批判をかわすべく、大衆

社会論から産業社会論へ、というキャッチフレーズの下に「大衆」という言葉を反古にしようとした戦略のしたたかさをもうまく説明する。

もつとも、マルクス主義は、労働者階級＝大衆という意味で、肯定的に、すなわち、革命の主体として、大衆をとらえる。しかし、社会主義がスターリニズムの全体主義に陥ったことを反省し、マルクス主義と、全体主義化に関する大衆社会論とを総合し、労働者階級も大衆社会的状況においては、大衆社会論が指摘するような病理を示しうることを認める風潮が広がり（たとえば、高橋〔39〕）は、革命主体としての大衆という理念と、大衆社会の現実の区別を提唱した）、フルシチョフによるスターリン批判によって社会主義の全体主義への反省が公認された一九五〇年代後半には、否定的な「大衆」概念がマルクス主義陣営も含めてかなり定着したようである。

この時期に松下圭一は近代的「市民」の理念に基づく大衆社会批判を展開していたが、その後、六〇年代の高度成長に伴ない、大衆社会的状況の中から批判のための理念にほかならない「市民」的人間型が日本にも生まれてきたと主張するに至った（後藤〔9〕、参照）。これは正に、D・ベル等による大衆社会論批判の日本版であり、高度成長の成果を自負する大衆によって、「大衆社会」は「産業社会」、「大衆」は「市民」と言い換えられたのである。

高度成長が終わり、それを支えた価値観に対する批判がさまざまな立場からなされている今日、再び、「大衆」「大衆社会」という言葉が否定的意味を帯びて復活してきたが、このような反産業主義に対して、消費社会の成熟や情報化・ハイテク化等の超産業化を肯定しようとする論者達は、「分衆」「高度情報化社会」等の新語によって「大衆」「大衆社会」に対抗させ、あわよくば後者にとって代えようとしている。また、エリート官僚達は、自らを非「大衆」、統治の対象を「大衆」と読み換えて、大衆支配を正当化する議論として転用しようとしている（竹内〔40〕、五二―

五頁、参照)。

このように、「大衆」「大衆社会」という言葉は、ネガティブな含意を強く放つものであるがゆえに、時代の風潮を敏感に反映して種々な仕方で作られたり、使用を禁ぜられたりしがちである。人間とは多かれ少なかれ感情・情念に左右されるものであるから、このことはある程度は仕方がないのかもしれない。しかし、現代社会と真に批判的にかかわるためには、これらの言葉が、いかなる価値観に基き、現代社会のいかなる面を認識し、批判するものであるかを明らかにすることを怠って、感情に任せて否定的な語感をもつこれらの言葉を不正確に使ってはならないであろう。たとえば、松下のように「市民」理念に対する深い理解を欠いて高度成長によって「市民」的人間型が出現したとみなし、大衆社会批判を断念することがあってはならないし、また、エリート官僚達による転用を許すような曖昧さがあってもならないだろう。

そこで、以下においては、価値に対する情念的・短絡的反応からは自由でありながら、大衆社会論の批判的立場の前提となっている価値観そのものを否定することなく、より洗練させる、という、真の意味での価値自由な探究を試みたい。まず、議論の手掛りとして、コーンハウザーの有名な図式をとり上げる。それは、単にこの図式が大衆社会論の体系的整理として最も普及したものであるのみならず、これがさまざまな大衆批判の「おのおのの立場に典型的にみられる価値観を検討する」のではなく、「おのおのの立場の理論的根拠を分析する」(コーンハウザー〔19〕、二一頁)ことを目的としたものだからである。もちろん、この水準にとどまるのであれば、真の価値自由ならぬ没価値性(折原〔34〕、下、二〇九頁、参照)に陥ってしまうであろうが、批判的視点を価値への盲目的・情念的関与から解放し、真に究極的な価値によって基礎づけるためには、この種の没価値性志向の強い研究の再検討から始めるの

も一つのやり方であろう。*

* 厳密に言えば、コーンハウザーの研究は没価値的な実証分析ではなく、自由主義的民主主義の制度を高く評価し、それを守るという目的の下で書かれている。そして、その制度を破壊せんとする大衆運動の発生しやすい諸条件を備えた社会を大衆社会ととらえているのである。

一 コーンハウザー図式批判

コーンハウザーは、彼に先立つ大衆社会論的言説を、ブルクハルト、ル・ボン、オルテガ等による貴族主義的大衆社会論と、レーデラー、アレント等による民主主義的大衆社会論とに分類し、両者を総合することによって彼の図式を提出しようとする。彼によれば、前者は、エリートの排他的・特権的な地位が失なわれ、非エリートがエリートに近づきやすくなった点に着目し、後者は、非エリートのエリートからの独立性が弱まり、非エリートがエリートによって操縦されやすくなった点に着目するが、いずれか一方のみでは大衆社会を特徴づけるのに十分ではなく、両方の特徴をあわせ持つものが大衆社会である。図1のように、縦軸に貴族主義的基準、すなわち、非エリートによるエリートへの接近可能性の高低、横軸に民主主義的基準、すなわち、エリートによる非エリートの操縦可能性の高低をとれば、貴族主義的大衆社会論は無視するので多元的社会と大衆社会とを混同し、民主主義的大衆社会論は縦軸を無視するので大衆社会と全体主義社会を混同する。

コーンハウザーの論法によれば、貴族主義的立場は横軸を無視するので多元的社会と大衆社会とを混同するのと同

		非エリートの操縦可能性	
		低	高
エリートへの接近可能性	低い	共同体的社会	全体主義社会
	高い	多元的社会	大衆社会

図 1

様に、共同体的社会と全体主義社会とを混同するはずである。しかし、貴族主義的立場にとって中世カトリック世界の如き共同体的社会は望ましいものであるのに対し、全体主義社会はブルクハルト等が大衆社会の最悪の末路として予想したものであり、両者を混同することはありえない。また、民主主義的立場は縦軸を無視するので全体主義社会と大衆社会とを混同するのと同様に共同体的社会と多元的社会とを混同するはずであるが、これもありそうにない。なぜなら、多元的社会を是とする民主主義的立場は、中世と近代、ゲマインシャフトとゲゼルシャフト等、両者を区別する理論に拠りつつ、共同体的社会に対する多元的社会の優越を主張することによってのみ存立しうるからである。ありそうな混同は、多元的社会を是とする民主主義的立場による共同体的社会と全体主義社会の混同である（同様の混同は全体主義社会を是としそれと共同体的社会を同一視する立場にも生じうる）が、コーンハウザーの論法によれば横軸に着目する民主主義的立場がこのような混同をすることはないはず、ということになる。

以上より、貴族主義的立場が縦軸のみ、民主主義的立場が横軸のみに着目している、とする彼の判断は誤っており、したがって、両軸を共に考慮する彼の図式によって大衆社会論の二つの立場が総合されたと言うことはできないことが明らかとなった。実際、彼の図式は、いずれの立場をも正確には反映していないのであり、それぞれの立場にとって本質的に重要な論点は強引な図式化の際にこぼれ落ちてしまっているのではないだろうか。そこで次に、彼の図式の欠陥をより具体的に見てみることにしよう。

この図式は、縦横両軸ともに、エリートと非エリートの關係を問題としてゐるが、この抽象によって、縦横両軸それぞれのもとなつた貴族主義的と民主主義的の二つの大衆社會論が問題視する重要な論点が見落されているのではないかと思われる。まず、貴族主義的立場は、エリートとして、価値を創造し、保存する者達、したがって、非エリートに比べて高い価値を身につけている者達（価値エリートと呼ぶことにする）を念頭に置き、非エリートによるエリートへの接近可能性が高まることによって、非エリートの低い価値からエリートの高い価値を守ることが困難になり、高い価値が人類から失なわれてしまうことを危惧するのに対し、民主主義的立場は、大衆行動のリーダーシップをとる者なり、全体主義社會の指導者なり（支配エリートと呼ぶ）をエリートとし、エリートによる政治的操縦に容易に服してしまうような、非エリートの自律性の喪失を問題とする。このように、エリート（非エリート）の意味が両者で相違しているにもかかわらず、それを無視した点にこの図式の重大な欠陥が見出せる。

まず、縦軸について検討してみよう。共同体的社會は、たとえば中世カトリックのように、貴族主義的大衆社會論にとって理想となる社會であり、接近可能性が低いとされるエリートとは明らかに価値エリートである。これに対して、全体主義的社會は共同体的社會と同様にエリートへの接近可能性が低いとされるが、全体主義社會におけるエリートは（少くとも大衆社會論者の価値判断によれば）価値エリートであらうはずがなく、価値的には劣つた單なる支配エリートである。したがって、縦軸の「エリート」は、そのもとなつた貴族主義的立場によるところの価値エリートを必らずしも意味せず、価値非エリートにして支配エリートである者をも意味していることになる。共同体的社會においては、幸いなことに価値エリートと支配エリートがほぼ一致していたとしても、全体主義社會においては、支配エリートは価値破壊者であるから常に価値非エリートである。

次に、横軸について見てみよう。コーンハウザーは、非エリートの操縦可能性が低いためには、非エリートの間で、国家支配権力と個人ないし家族とが直接接触することを防ぎうるような、自律性を高度に備えた中間集団ないし独立集団が存在しなければならないことに着目し、「非エリートの操縦されやすさの度合いをはかる……尺度として、社会の成員がさまざまな独立集団に対する帰属性をどの程度欠如しているかの度合いを用いる」（四二頁）としている。彼が念頭に置いている事態は、エリートによる操縦から逃れうるように非エリートが中間集団によって保護されていることであるが、中間集団は必ずしもエリートを排除し、非エリートのみを成員とするものではない。彼は、「荘園、城下町、ギルド、学者の世界（大学）、修道院」といった中世の中間「諸集団は頂点のエリートから独立している」（九八頁）としているが、果たしてそうであろうか。学者の世界（大学）や修道院は明らかに価値エリートを中心とするものであり、貴族主義的大衆社会論の代表者であるブルクハルトは、ローマ帝国衰亡期にギリシャ・ローマ古典古代文化を保存した修道士達を極めて高く評価していたほどである（下村〔38〕、一九一―二〇三頁、参照）。また、城下町は定義によって支配エリートを中心に形成されたものである。このように、とくに中世に関しては、彼の議論は完全に破綻している。

以上のように、縦横両軸ともに、彼の図式は欠陥を持っているが、それは、貴族主義的と民主主義的大衆社会論を彼が無理に統合しようとしたために生じたようである。前者が大衆社会と全体主義社会とを、後者が大衆社会と多元的社会とを「混同」したのは、彼が言うようにそれぞれが彼の図式の一方の軸のみに着目し、他方の軸を無視したために生じたとは言い難いことは既に述べたが、その「混同」には両立場の問題意識と直結する必然性さえあり、「混同」を非難することは両立場の問題意識に対する無理解なくしては不可能であろう。

具体的に言えば、民主主義的大衆社会論は、全体主義の脅威にさらされて、英米など、全体主義化していない社会の中に全体主義社会と共通する病理を見出し、そのような病理に犯された社会を大衆社会と呼んだのであり、民主主義的立場にとって、大衆社会とは、全体主義化しかなないという意味において、民主主義の脅威となる社会であった。それゆえに、戦後高度経済成長とともに、全体主義化の危惧もうすれ、民主主義的大衆社会論は産業社会論によって圧倒されてしまったのである。また、第二次世界大戦を全体主義に対する民主主義の勝利とみなしたり、社会主義者はスターリンに罪を負わせることによって、左右の全体主義をスケープゴートに仕立て上げ、自らの内の病理から目をそらせる風潮も広まってしまった。このような社会の典型がアメリカ（そして日本）であり、コーンハウザー自身、アメリカを大衆社会として批判することはできず、多元的社会ととらえてしまったのである。しかし、良心的な民主主義的大衆社会論（たとえば、フロム〔7〕）もその見方を受け継いでいるのだが、早くはトクヴィルが見出したように、貴族主義的大衆社会論者の目には、アメリカこそ精神の自由を欠き、価値的に人間を墮落させる大衆社会の典型であった。アメリカや、企業という中間集団が個人を保護する戦後日本のような多元的社会（戦後日本に多元主義モデルを適用するのは最近の流行でもある）こそ、最も大衆的な社会であり、多元的社会と大衆社会とを排他的なものとして区別する必然性はない。全体主義化の危険性が説得力を失った今日においては、全体主義化の危険の多少を測るべく導入された多元的社会と大衆社会の区別は重要ではなく、価値非エリートによる価値エリートへの接近しやすさによって価値が失なわれた社会として両者を共に大衆社会とみなし、その人間性、メンタリテイの凡庸さを批判する、という貴族主義的立場の方が今日においては重要であるし、説得力もある*。

* 西部の大衆社会論は、以上のような展望と意図の下でなされているようである。西部〔28〕、参照。

コーンハウザーの図式にとどまっている限り、以上のような、民主主義的と貴族主義的の立場それぞれの意義や限界を見定めることすらできない。両立場を総合した整合的な図式と見ることができないことも、既に述べた。したがって、このままではこの図式は使いものにならない。対策は二通り考えられる。第一は、図式自体には手をつけず、使用しうる文脈を限定すること、第二は、図式を使用に耐えるように改造することである。

彼の図式は、エリートと非エリートとを明瞭に分離しうる社会を前提としている。そして、理想状態においては、非エリートは自律的な中間組織によってエリートの横暴から守られており、エリートは高い価値を目指す自己実現のために活動している。これは、家長が家計^{オイコス}を支配しつつ、ポリスにおいて自由を享受し、政治に参加し、自己実現を目指す、という、古代ギリシャの理想的社会を念頭に置いたものである。あるいは、非エリートは宗族^{フッオンツウ}に属し、エリートは科挙を経て文人官僚として政界で活躍する、という中国の伝統社会でもよい。これらにおいては、幸いなことに、価値エリートと支配エリートとはほぼ一致しているので、先述の批判からは逃れられる。自律的中間組織において生活を支える非エリートを基盤としつつ、エリートが高い価値を創造・保存するような社会システム（村上・佐藤・公文〔27〕）のいう、分立型システム）を範型とし、分立型システムの崩壊の危機として大衆社会をとらえようという発想が、彼の根本にはあるようだ*。

* 彼は、「いやしくも民主主義を安泰たらしめようとするならば、現代社会のある種の傾向は制御されねばならない……。ある

種の傾向とは、エリートの側における自律の喪失と、非エリートの側における自律的な集団生活の喪失である」(一五頁)と述べているが、彼の公式見解によれば、民主主義が安泰であるのは、エリートの側の自律は弱い(接近しやすいエリート)が非エリートの側の中間集団は自律的である(操縦されにくい非エリート)のような多元的社會のはずである。ここで彼が述べているのは、現代民主政ならぬ古代ギリシャ民主政の存続条件なのである。

しかし、既に見たように、ヨーロッパ中世社會は彼の図式にうまく適合しない(ちなみに、村上・佐藤・公文〔27〕は、中世を分立型と対立する浸透型に分類している)し、現代社會を分立型システムとその崩壊というロジックでとらえることは、中世以上に困難であろう*。

* 分立型システムに由来する発想は、欧米人にはしばしば見られる。たとえば、ギリシャ人はオイコスを必然の領域、ポリスを自由の領域とし、必然の領域における基礎的諸欲求の充足が自由の領域における高次の価値追求の前提になる、と考えていた(アレント〔1〕、三一―三八頁、参照)。これは、たとえば、マズロー〔21〕に代表されるような欲求階層説における、基礎的諸欲求の充足が人間の高次の価値を追求するための前提になる、という偏見として今日においても少なからぬ人々を惑わしている。

そこで次に、コーンハウザー図式の使用範囲を限定するのではなく、その欠陥を改めるべく図式自体に手をつけて改良したものとして、村上〔26〕をとりあげ、検討してみよう。

村上は、コーンハウザー図式を「エリートと非エリートは一般的には(階層化が明らかな場合を除くと)明瞭には識別できない」(五九頁)と批判し、コーンハウザーによってエリートに期待されていた役割ないし機能として、「社會の中核的価値を守る」という観点に集中する。そして、価値エリートと非エリートの区別を実体的に社會の外的

		内 的 構 造	
		強	弱
外 的 構 造	強	共同体的社会	全体主義社会
	弱	多元的社会	大衆社会

図 2

構造（階層構造等）によって表わす度合いの強弱でもって、エリートへの接近の可能性の高低に代え、中核的価値が各人に内在化されている程度を示す、内的構造の強弱によって、非エリートの操縦可能性の高低に代える（図2）。

この図式の問題点としては、四つの社会類型のすべてに共通する社会の中核的価値を考へるかどうかが、ということが、まず指摘される。たとえば、内的・外的構造が共に弱まった大衆社会の状況に比べて、外的構造の強化によって中核的価値を守ろうとする全体主義社会の方が中核的価値にとつて望ましい、ということになるが、このようなことが如何なる中核的価値について言いうるのだろうか。村上は、全体主義社会を「中核的価値が人々の（非エリートのみならずエリートにおいても）内心で衰えているにもかかわらず、階層構造を通して指導者の恣意が支配する社会」（六〇―一頁）としており、全体主義社会の外的構造はもはや中核的価値を守るためのものではなく、単なる支配のためのものであると考えているようである。かくして、全体主義社会の外的構造とは価値エリートならぬ支配エリートに関するものであり、コーンハウザー図式において縦軸の意味が混乱していると指摘した点は改善されていないことになる。

コーンハウザーは、貴族主義的と民主主義的の大衆社会論が共通して尊重している価値として、「個人の自由」を挙げている（「19」、二〇―一頁、一四〇頁）。そこで、社会の中核的価値として、個人の自由を考えるとすれば、全体主義社会が外的構造の強化によって個人の自

由を守ろうとしているとは詭弁を弄しても言い得ないであらう。

村上の図式の特徴の一つは、中核的価値を所与とした上で、それを守る手段として外的構造と内的構造を位置づけていることであり、中核的価値として、原則として何でも持っていて良いことになってはいるが、しかし、大衆社会論にとって最も重要な個人の自由という価値はこの図式と整合的ではない。なぜなら、内的構造が弱く外的構造が強いケース（全体主義社会）と個人の自由という価値とは両立し難いからである。

個人の自由は、特殊ヨーロッパ的な価値であるから、それにこだわらず、他の価値について使えば良いではないか、という見解があるかもしれない（われわれは後に、個人の自由が特殊ヨーロッパ的だとする見解を批判するが、ここではその見解をひとまず容認しておく）。村上自身の目論見も、価値を所与とする図式によって大衆社会論をヨーロッパ的価値から解放することであるらしく、この見解とは同盟関係にあると言って良いだろう。「分類にあたって何よりも重要なのは図式が文化相対的なものであることの確認である。ユーンハウザーには歴史上の諸社会を分類図式にはめこもうとする傾向があるが、実は図式の意味は一定の文明内での変化ないし相違に限定されている。したがって、たとえば、……ヨーロッパ文明とアメリカ文明の視点とでは、同じ社会に対する分類の仕方が多少ともちがうはずであり、たとえば大衆社会が否かという判定もちがうはずである」（〔26〕、六一頁）。村上によれば、大衆社会とは、任意の中核的価値に基く文明が外的・内的構造の弱体化によって衰えることであり、シュペングラ―〔36〕やトインビー〔43〕の文明史観、すなわち、西洋文明を相対化し、種々な文明の栄枯盛衰のサイクルないしパターンを抽象する歴史観の中に大衆社会論を位置づけることが村上の業績であると言えよう。

しかし、それによって、大衆社会論、ことに、貴族主義的のそれが守ろうとした価値の本質をうまくとらえるで

あろうか。村上図式そのものが個人の自由という価値と両立し難いことは別として、あらゆる価値を相対化せんとする文明の循環史観と、守るべき至高の価値にコミットする本来の大衆社会論との相違はあまりにも大きい。確かに、シュベングレーやトインビーらは、西洋中心的価値観という独断を醒ますために重要な役割を果たしたが、その結果、ある価値にとつての大衆社会は別の価値にとつてはそうではない、という風になると、特定の価値にコミットしている限りで有効だった大衆社会論の批判力は全く失なわれてしまう。

大衆社会論に、相対的でしかない特殊ヨーロッパ的価値を独断的に絶対化する面があったことは否定しえないし、それに対する価値相対主義的文明史観による批判はあくまでも正当であろう。しかし、相対化しえない絶対的価値、したがって、価値相対主義者があらゆる価値を相対化したと思ふ際には必然的に見落としてしまうような価値がない、というのも独断であろう。大衆社会論の最良の部分は、そのような絶対的価値に基いていた（ヴェーユ〔45〕、六五―六頁等）か、少なくとも、それが存在することに賭けていたのであり、そのことに配慮しないならば、悪しき相対主義に陥ってしまうであろう。

また、村上図式における内的・外的構造とは、人々の「欲望や利害を方向づけるあるパターン」であり、「そのような構造がなければ、社会全体の流動化（ブルクハルト）が起り、あるいは大暴走が起る」（五五頁）としているが、大衆社会論がコミットする価値とは、本来に人々の欲望や利害を方向づけ、そうでない場合に生ずるであろう病理を防ぐためのものなのか、そうだとしても、それに終わるものなのだろうか？欲望や利害が昇華されて、高い価値の実現に向うということはないのだろうか？ 貝田宗介は、村上の議論が人々の欲求や利害の相剋性を前提し、相剋の調整・予防のために構造を導入している点を批判し、相剋性に対して相乗性を前提しうのではないかととして、村上図

式という相剋性の平面に対し、相剋性／相乗性の軸を付け加えるよう提案している（〔24〕）が、これも、同様の不満かもしれない。

さらに言えば、見田が相剋的としたような欲望のあり方を村上は「始源的」とし、内的・外的構造に先立つ始源的かつ無秩序な欲望を仮定しているが、いかなる構造化も伴わない始源的な欲望などどこをさがしても見つかることはなく、それは正当化されない形而上学的仮定である。^{*}したがって、そのような始源的欲望の昇華、というわれわれの表現も村上図式内在的な批判という文脈に即した暫定的表現にすぎず、論理的に言えば、始源的欲望が外的・内的構造によって高い価値に昇華されるのではなくて、真に高い価値は言葉の最も厳密な意味において（時間的始まりということではなく、時間よりも先という意味で）始源的ないし根源的である。われわれの次の課題は、大衆社会論の価値前提を掘り下げて、価値相対主義に抗して大衆社会論の批判力を守り、洗練し、そのような真に始源的な価値に即して大衆社会論を展開することである。

* これに対して、絶対的価値・真理が存在するということは、決して形而上学ではない。第一に、それらを見た（知った、悟った）と自称する人が存在するのに対し、構造以前の始源的欲望を見た人は誰もいない。第二に、前者は本来誰でも知っていることであり、見えないということがありえない（K・バルトのいう「存在論的不可能性」）であり、見ない人は実は見て見ぬふりをして、自分よりも近く眼前にある真理、拒みえぬものを拒もうとする無駄な努力に徒勞を費しているにすぎない。第三に、真理をそれとして見た人は、おのずから、あらゆる形而上学的迷妄から自由になる。

二 大衆社会論の価値前提

コーンハウザーによれば、個人の自由こそが、貴族主義的と民主主義的とを問わず、大衆社会論がコミットする価値である。それでは、個人の自由とは、果たして、相対化されない絶対的価値であると言えるのだろうか？ 個人の自由をめぐる哲学的考察の精細は別稿に譲る（平山〔16〕、参照。なお、その若干は、ミル〔22〕に言及しつつ次節でも行なう）が、結論のみを言えば、個人の自由はそれ自体が絶対的価値ないし真理とはいえないが、人間がそれを知り、それに従って生きることと個人の自由との間には密接不可分な関係がある。したがって、個人の自由が失なわれつつある大衆社会は、人間が絶対的価値・真理を見失ない、それに背いて生きる度合の著しい社会である。かくして、個人の自由という価値は、それが絶対的価値・真理と人間との関係を正当に言い当てている限りにおいて、真理と同様な絶対性・相対化不可能性を主張しうるであろう。

* 私が「絶対的価値」「真理」として何を意味しているかについては、平山〔12〕〔13〕〔15〕等、参照。

従来の大衆社会論は、個人の自由をヨーロッパの伝統の中核的価値とし、あたかも、他文明に対する西洋文明の優越を示すものとみなす西洋中心的視点に多かれ少なかれ立脚してきた。このことは、貴族主義的はもとより民主主義的大衆社会論においても改められていない。^{*}「デモクラシーの未来は、ルネッサンスのかた近代思想のイデオロギイ的目標であった個人主義の実現にかかっている。今日の文化的政治的危機は、個人主義が多すぎるということにで

はなく、個人主義が空虚な殻になってしまったということに原因がある」（フロム〔7〕、二九六―七頁）「われわれは単にユブデンやブライトの見解、アダム・スミスやヒュームの見解、またロック、ミルトンの見解ばかりでなく、キリスト教徒、ギリシャ人、ローマ人によって培われた基盤から成長した西欧文明の卓越せる特徴を急速に見棄てようとしている。単に十九世紀並びに十八世紀の自由主義ばかりではなく、エラスムスやモンテーニュ、キケロやタキトゥス、ペリクレスやツキディデスから継承された基本的な個人主義が次々に放棄されている」（ハイエク〔11〕、二五―六頁）。このような西洋中心主義に、価値相対主義的文明史観のつけ入る隙を与えた責を帰することができよう。

* 以下で挙げたフロムとハイエクは、必ずしも典型的な民主主義的大衆社会論者とはいえない。フロムは全体主義化を不可避免と考える、アメリカ的消費社会化をも視野に収めていた（この点は次節でとりあげる）。ハイエクは、個人の自由を侵す計画化が全体主義的体制を帰結することを警告した。また、フロムは後には禪をはじめとする東洋の宗教・哲学を非常に高く評価し、西洋の合理主義哲学を批判し、否定神学のマイモニデス、神秘主義のエックハルト等に着目するようになる。ハイエクもまた、西洋の合理主義に強く反対するが、彼の場合には、東洋への関心は見られない。

西洋中心的な観点からは脱却しながらも、諸文明の価値相対主義にも陥らなかった歴史観としては、ヤスパース〔18〕を挙げることができる。彼は、ギリシャ・ローマとヘブライを起源とするヨーロッパ文明の他に、中国文明とインド文明をとり上げ、三者に共通する、社会の中心的価値が、紀元前八〇〇年から二〇〇年までの間にそれぞれ独自に発見された点に着目し、その時代を「枢軸時代」と名付け、次のように論ずる。「枢軸時代の事実を真に見て取る

こと、これはとりもなおさず、信仰のあらゆる相違を越え、全人類に共通する、何ものかを獲得することである」「枢軸時代には三通りの歴史的に異なった足どりが存在するのであるから、思えばこの事実は、無、際限の、交わりを促している、かのような観がある。……こういった交わりの要請は——三様の起源があるという歴史的事実のおかげで——ひとつの信仰が真理を独占しているとの迷誤を防ぐ最良の手段である」(五二—三頁)。このように、枢軸時代における「深遠な真理の直截な把握」(四一—三頁)に着目するならば、自らの文明伝統のみが真理を独占しているとする自文明中心主義から脱却しうるのみならず、他との比較において、それぞれの文明の独自性を相対化しつつ、同じ真理を志向する種々な道として、各々の個性を尊重しながら、自らの欠点を正し、他の長所をとり入れることが可能となるであろう。

このような方向は、たとえば、プロテスタント神学者カール・バルトがキリスト教世界による真理の独占を否定して、「教会の壁の外」における真理の啓示を容認したり(〔2〕, W/3, S. 115—153.)、仏教とキリスト教の諸宗派の枠を超えた真理の探究が行なわれる(デュモリン〔6〕、八木編著〔47〕)などに見出すことができる。

このような歴史観にとっては、枢軸時代に発見された真理(厳密に言えば、真理を知り、それに従って生きるための手掛かりであって、真理そのものではない)を守り、伝え、また、それぞれに個性的な真理と人とかかわりを記録し、蓄積していくことこそ、コーンハウザーの言うところの価値エリートのなすべきこととなる。したがって、大衆社会論とは、そのようにして伝えられてきた真理・価値が失なわれることへの危機感であり、仏教のいう末法思想にほかならない。事実、貴族主義的大衆社会論者ブルクハルトは、次のような、「キリスト教終末論を前提とせず、周期的循環にも拠らず、発展や進歩の理論をも欠く世界史の原理」(下村〔38〕、五九七頁)を呈示した。すなわち、

彼は、古代ギリシャ人によって文化は人間にとって到達可能な頂点を極め、完成されていたのであり、それ以降の発展ということはありえないとし、至高なるギリシャ文化の伝統が絶えることなく継承されて西洋文明の中にうけつがれた点に世界史の原理を見出し、ギリシャ以来の価値継承の連続性が危機に瀕するような、ローマ帝国末期や現代大衆社会を、世界史の危機ととらえた（下村〔38〕、参照）。この思想は根本的に末法思想と同じものである（平山〔13〕、七三—九一頁、参照）。

以上をふまえれば、西洋中心主義を脱却した大衆社会論とは、枢軸時代における「深遠な真理の直截な把握」と、それ以降の価値の伝承という観点から、それが断絶してしまふ危機的な社会状況を大衆社会Ⅱ末法の世ととらえる歴史哲学であることになる。

しかし、これだけでは、大衆社会論が歴史哲学として満足のいくものになったとは言えない。枢軸時代以前にも「深遠な真理の直截な把握」がなされていたかもしれないにもかかわらず、枢軸時代にその起源を求めるのは独断であるし、その独断の上に、枢軸時代の価値を伝える文明の他文明に対する優越が安易に主張されかねないからである。つまり、西洋中心主義の代わりに、枢軸時代中心主義が主張されているにすぎないのである。枢軸時代を特権化することは、「あらゆる時代は神に直接する」というランケの歴史哲学からの後退ですらある。

このようなことが起こるのは、枢軸時代を特権化する歴史哲学が、人間による真理の発見と、その伝承を問題とするからである。人間の側から、という視点が過剰になり、ついには、真理ならざるものを真理とする倒錯に陥ってしまうのである。先にも注意したように、真理は枢軸時代に人間が創造し、伝達してきたものではなく、時間を経て伝えられてきたものは、真理を知り、それに従って生きるための手掛かりではあっても、決して真理そのものではない。

真理とは、人間によって発見されると否とにかかわりなく、あらゆる人・場所・時において、他のいかなるものよりも、人間の近くにあるものであり、バルトによれば、人間が真理から離れてあることはいかなる人にとっても存在論的に不可能なのである。真理は人を差別せず、平等にあらゆる人と共にある、このことは、人がそれに気付いていると否とにかかわらず、絶対的に成立しているのである。あらゆる人は既に真理と共にあるのであるから、それを求める必要はないのであり、人々が真理と共にありうるような社会を実現するために社会変革を行なう等の左翼的発想（たとえば、マルクーゼ〔20〕、参照）はまったく誤まっており、求める必要のないものを求めて人々の目を既得にしている真理からそらすのみである。人が真理と共にあるような社会と、そうでないような社会との二通りがあるのでなく、あらゆる社会において人は真理と共にあるのであって、ただ、そのことに気付き、真理に従って生きる人の多い社会と少ない社会とがあるにすぎない（もちろんわれわれはそのような人の多い社会を求め、少ない社会を批判すべきであり、これが大衆社会論の本来の役割でもある）。また、いかに枢軸時代に秀れた人が数多く出現したとしても、仮に、それ以前にも以降にも、彼らに匹敵しうる人を見出すことができないとしても、どんなに秀れた人も下らない人も全く平等に真理と共にある（そのことを深く知っている人が真に秀れた人である）以上、真理の前にあっては、枢軸時代も、その継承者である価値エリートも、特権性を失なわざるをえない。

以上のような、真理の前での平等という平等主義（これは「主義」ではなくて根源的事実であり、真理そのものである）の契機を欠いた大衆社会論は真理によって批判されなければならない。コーンハウザーが定式化した限りでの貴族主義的大衆社会論は、価値エリートと非エリートとを社会階層として差別し、価値エリートのみが個人の自由を享受する、といったものであるが、これは、明らかに真理とは無関係な価値を想定した悪しき貴族主義である。

真理が時と所とを問わずあらゆる人と共にある、ということとは、仏教においては、人間は誰でも本来悟っている（本覚）とか、一切衆生、悉有仏性と表わされる。キリスト教においては、このことをバルトが独特の終末論で表現した。キリストの再臨による神と人との和解は、創造に先立ち、創造の根底に横たわる事実としてすでに成っており、創造とは、そのような和解に基く永遠に現在の恵みであって、決して、創造から始まる直線的時間の終りとしての終末に再臨があるのではない（〔2〕、参照）。「新約聖書の中で告知された終末とは、決して時間的な出来事ではなく、作り話じみた『世界の滅亡』でもない。それはいかなる歴史的破局とも、地球的破局とも、また宇宙的破局とも、全然関係がない。……再臨が『遅延』しているのではなく、われわれの覚醒が遅延しているのである」（バルト『ロマ書』、大木〔32〕、一八五頁）。つまり、再臨による和解は創造より論理的に先に成っており、ただ、そのこと、すなわち、真理と共にあることに気付かないことがありうるにすぎないのである。

このような本覚論＝終末論と、前述の末法思想的要素とが、本来の大衆社会論の歴史哲学には共に備わっていないなければならない。単なる末法思想のみでは、真理に背いた大衆社会の現状を見て、徒に古き良き時代へのノスタルジアをつのらせるに終ってしまうであろうが、人がいくら真理に背を向けようとしても、真理は決して人から離れず、何物よりも、その人自身よりも人の近くに常に存在することに気付いているか、気付かぬまでもそう信じているならば、人はこの末法の世＝大衆社会にあっても、真理に従って真に自由に生きる勇氣を持ちうるであろう。また、通俗的な終末論のように、未来の終末を待望するため、「徒に待ちこがれているだけではなにごともなされない」（ウェーバー〔44〕、七二頁）と批判されることもないであろう。

たとえば、ウィトゲンシュタインは、「常にわれわれの眼前にあるがゆえに注意されることのなかったこと」（〔46〕、

四一五)に気付く、その真理に他人も気付くことを願って哲学的営みを続けてきたが、第二次大戦の最中に『哲学探究』の完成をめざし、その序文に「わたくしは、これらの覚え書きを、疑いの感情とともに公開する。この作品には、その貧弱さとこの時代の暗鬱さのうちにあって、いくつかの頭脳に光を投げかけることが運命づけられているということ、このことはありえないことではない。しかし、もちろん、ありそうなことではない」(46)、(十一頁)と記した。限りなく深い絶望においてなお、彼は『哲学探究』の完成に情熱を注ぎえたのである。また、真理発見者の喜びとともに神学の営みを続けたバルトは、ナチス・ドイツの台頭を前にして、次のように強く言い切ることができた。「神はただひとりであるという命題(真理の唯一絶対存在性のこと——引用者)の真理と衝突して、アドルフ・ヒッラーの第三帝国は滅びてしまふであろう」(〔2〕, II/1, S. 500.)。

また、価値の伝承に着目する末法思想的歴史観のみでは、より価値に精通した者を選別し、その者に社会的に公認された価値伝達者の役割を与えようとしがちであり、そのように選別された良き者であるエリートが差別的特権を持ちがちである。ユーンハウザーは、貴族主義的大衆社会論の本質を、そのような特権的エリートの権威の喪失に見出していた。

仏教の末法思想は、そのような危険に対する予防をも内に持っている。釈迦の滅後五〇〇年は、仏教が正しく理解され実践される「正法」時代が続くが、その次の千年間の「像法」の時代になると、仏教は形だけでは行なわれるが正しい理解と実践は失なわれてしまい、ついには形だけの仏教も滅尽する末法の世が来る、というのである。ここには、仏教を伝えるエリート集団が形だけの仏教を伝えているにすぎないのではないか、という自省があり、また、人に真理を知らしめ、真理に従って生きるよう導く仏教自体は、常住不易の真理ではなく、それゆえに諸行無常の教え

の通り減尽しうるとし、無常な諸行の一つにすぎぬ仏教と真理そのものとの混同を戒めてもいるのである。人から人へと伝達される価値は真理そのものではないことや、価値伝達において形だけの価値を伝えるにすぎなくちであることの自覚は、価値伝達の使命を荷う者が自身を特権的エリートとみなしたり、その使命のゆえに自分がまず高い価値を身につけねばならない等と自己中心的な誤まった真理探究に陥ることを予防するために、重要である。

しかし、より積極的に言えば、真理を知っているか否か、それに従って生きているか否かにかかわらず、あらゆる人に真理は平等に常に、既に与えられているということをふまえなければ、何人と言えども、価値伝達の役割を全うしえない。このことをふまえた上で、たとえば教育者や聖職者のように、価値伝達のための権威を社会的に承認された地位にある者は、その権威を行使しなければならないであろう。その点に関しては、アウグスティヌスに由来するカトリックの秘蹟論は深い知恵を秘めている。それによれば、秘蹟を行なう者の人格が高潔であると否にかかわらず、その地位によって、秘蹟は有効であるとされる。価値伝達に伴なう権威を授けられた者は、像法に関する仏教徒の反省のように、また、秘蹟を行なうカトリックの司祭のように自戒すべきであり、ゆめゆめ、自分がそれにふさわしい資質を持っているがゆえに、権威が正当化されると思つてはならないのである。

コーンハウザーの概括に従えば、貴族主義的大衆社会論は価値保存者の権威失墜の原因を平等主義に帰し、反平等主義を唱えるが、先述の真理の前での平等という平等主義に反する価値は保存に値しない悪しき価値である。民主主義的大衆社会論は、必ずしも真理の前での平等を主張しているわけではないが、多かれ少なかれ平等主義的である。しかし、価値を保存し、人々に告知する者の権威を認めず、価値を体現した人の崇高さにも盲目な悪平等に陥つていゝとは限らない。たとえば、フロムは、「個人の成長と発展という目標をもっている」(「7」、二九六頁)ような

合理的權威の存在は容認し、むしろ積極的にその必要性を説いている。また、貴族主義的大衆社會論は中世カトリック世界をしばしば理想としているが、たとえば先述の秘蹟論にしても、本来は、内実を伴わない權威を地位ゆえに正当化するという屬性主義的な差別主義のイデオロギーではなく、逆に、真理の前での人間の平等を前提し、平等に罪深くしかも平等に真理に近いにもかかわらずある者が他の者を權威をもって導くための工夫だと解すべきであろう。事実、秘蹟論を唱えたアウグスティヌスは次のようにも述べている。「主よ、恐しいのはあなたの裁きです。じつさい、あなたの真理は私のものでもあれこれの個人のものでもなく、私たちすべてのものです。そして、あなたは真理を共有するようにと私たちすべての者をおおやけに呼びたまい、私物化することがないようにきつくいましめられますが、それは、真理を私物化することによってかえって私たちから真理が奪いとられてしまうことのないためなのです」（『告白』、xx／25、山田編〔48〕、四七〇頁）。

また、仏教の菩薩は、他のあらゆる人が救われるまで自分が救われることがないように願うというが、これも、自分が既に救われているという一段と高い所から他の人々を救おうとする傲慢さを戒め、仮に自分が真理を知るという高みに恵まれていたとしても、不住涅槃といわれるようにその高みに安住することなく、自らを迷える衆生と同列に置くべきことを意味している。そうすることなしには、秀れた価値を他人に伝え、真実の救いへと導くことはできないし、そもそも、どんなに優れた人の中にも極悪人となる資質はあり、天台智顗の十界互具説がいうように仏にさえ悪的能力がある以上、他人の悪を見て自分はそれからまぬがれているとは言えないし、また、どんな罪深い人も含めてあらゆる人が同様に真理と共にあるがゆえに、本当に真理をわきまえている人はそうせざるをえないのであろう。確かに、人間には、常に眼前にあり、本来知っていた真理をある時突然に悟る（トルストイ流に言えば、知っていた

ということに氣付く」ということはあるにしても、菩薩の思想によればそのことは隠して衆生と自らを同列に置くべきことになる。しかし、衆生を救うための方便となりうる限りで、自分は悟っていると言うことが許される場合もある。釈迦が菩提樹下で悟ったというのは方便であるという『法華經』『如来寿量品』の説はこのことを教えているのである。また、教えをうけようとする側は、教える者が本当に悟っているやうがいまいが、そのことについて思い惑うことなく、「仏法をさづくる師範をもって滅後の如来とたのむべき」（存覚『持名鈔』）ということになる。これと、秘蹟は授ける者の資質にかかわらず有効であるというカトリックの説とは、根本的思想を同じくしている。

もちろん、だからといって、邪惡なことを教える者を滅後の如来とたのむようなことがあつては困るので、価値伝達者には何らかの資質上の優劣に基く資格を与えるべきであるという根拠に基く、価値エリートを選別が行われる何らかのメカニズムが必要なことも言うまでもない。しかし、とくに、そのようにして選ばれた者こそ、自らを低くする謙虚さを持たなければならぬのであり、あくまで基本は、カトリックの秘蹟論や菩薩の思想にあらわれた、教え導く側の謙虚さである。

さらに、末法思想的歴史観は、時間の経過の中で伝達される価値、すなわち、伝統に着目するものであり、しばしば指摘したように、時間を通じて保存され、伝達されるいかなるものも、真理ではありえない、ということ忘れて伝統に執着するならば真理ならざる伝統を絶対化する悪しき伝統主義ないし保守主義に陥ってしまうであろう。

確かに、人間の文化というものは年長者から年少者へと伝えられるものであり、そのように伝えられてきた伝統を欠いては人間という概念すら存在しえない、という意味では、どのような人も伝統主義者であらざるをえない。いかに強く反伝統を唱えようと、当の反伝統の言説は何らかの伝統に依拠せずには成立しえず、人は決して伝統から自

由にはなりえないのである。また、伝統の喪失を憂える伝統主義もその言説を意味ならしめる確たる伝統の地盤を欠いては成立しえないのであり、伝統が衰滅しつつあると言う者は、そのようなゆるぎなき伝統の地盤の存在には氣付いていないのである。つまり、伝統主義者も反伝統主義者も、過去から未来へと伝えられる伝統の内の最も目につきやすい表面的な部分しか見ていないのであり、人間にとって伝統がいかに根源的な、逃れ得ぬものであるか、ということには全く氣付いていないのである。

伝統の根源性は、次のことを考慮すれば、より深く理解されるだろう。「伝統」をわれわれは「過去から未来へと伝えられるもの」と定義するように、伝統という觀念は時間の経過という觀念を前提として成立するものである。しかし、時間の経過に関する人間の認識は文化被拘束的なものであり、伝統なくしてはわれわれは時間の経過についての觀念すら持ち得ないのである。かくして、伝統は時間の経過を、時間の経過は伝統を前提しているのであり、ア・プリオリに時間の経過を前提し、それによって伝統を定義する、という伝統に問するわれわれの通念は誤ったものであることになる。すなわち、時間の経過も、過去から未来へと伝えられるという通念としての伝統も、そこにおいて一挙に与えられているような根源的なものがあり、伝統と時間の経過の間の相互依存は、そこにおいて成立しているのである。

ウィトゲンシュタインは「言語ゲームを根源的なものと見よ！」（〔46〕、六五六）と言うが、この、根源的なものとしての言語ゲームは「常にわれわれの眼前にあるがゆえに注意されることのなかったこと」（同、四一五）であり、時の経過を前提とするような、通念としての伝統よりも根源的な、それらを、すべてを一挙に与えてしまうような真理の働き（バルトのいう、神による創造）にほかならないのである。

* ここで、単に、「言語ゲーム」とは言わずに、「根源的なもの」という規定をことさらに強調するのは、ウィトゲンシュタインが常に根源的なもの、バルトや滝沢克己のいうところの、インマヌエル（神われらと共に在す）の原事実を指して「言語ゲーム」という言葉を用いているわけではないからである。しかし、総じて言えば、ウィトゲンシュタイン哲学は前期も後期も変わらず常にこの根源的な原事実を主題としていたのである。しかし、このことに気付かないとき、ウィトゲンシュタイン哲学は種々に誤解される。相対主義、虚無主義、保守主義等、さまざまな言語ゲーム論解釈が横行している。

バルトの弟子である滝沢克己は、このような根源的な原事実を、おそらく、神から人へ、というニュアンスで「垂直の『引き渡し』」《traditio》「伝統」、過去から未来へと人から人に伝えられるものを「水平の『引き渡し』」《traditio》「伝統」と呼ぶ（〔41〕、五〇頁）。われわれは先に、時間の経過を前提とする伝統という通念は伝統の真の根源性に及んでいないと論じたが、滝沢の言葉を使えば、水平の伝統はより根源的な垂直の伝統なくしてはありえない、ということになる。そして、その垂直の伝統という根源を忘却して水平の伝統に固執するとき、われわれは悪しき伝統主義に陥ってしまう。大衆社会論の末法思想的歴史哲学はそのような危険にさらされやすいがゆえに、より根源的な垂直の伝統にも注意しなければならない。この垂直の伝統とは、具体的に言えば、人がそれに気付いていると否にかかわらず常に前提としていることであり、先に本覚論「終末論として述べたことに他ならないのである。

三 ポストモダン「日本主義批判」

コーンハウザー図式批判を端緒として、大衆社会論の価値観を洗練させることをめざして、行論を展開してきたが、この論文を結ぶにあたって、それをふまえると現代の大衆社会的状況をいかに分析・批判しうるかに関して、若干の検討を加えてみたい。

オルテガを典型とするオーソドックスな貴族主義的大衆社会論をふまえて今日の状況に対して最も鋭い批判を行なっているのは、西部邁であろう。彼の立場にも、前節で貴族主義的大衆社会論に対して行なった批判が多かれ少なかれ妥当するかもしれない。たとえば、彼の平等主義・民主主義批判は、すべての人（のみならず、あらゆる被造物）は真理と共にある点で平等だという事実（不平等であることの存在論的不可能性）をふまえない、悪しき差別主義・権威主義ではないか（少なくとも、そう誤解されるおそれの多い議論の仕方ではないか）と思われるし、彼の伝統主義が水平の伝統に着目して時間的な過去を志向することは、今日ほど水平の伝統が危機にさらされ、断絶化している時代にあつては、重要には相違ないが、衰えゆく水平の伝統への執着はそれが衰えゆくものであるがゆえにかえって強固となり、人をしてますます垂直の伝統から目をそらしめる悪しきイデオロギーとなる（ないし、誤解される）危険性も否定できないように思う。たとえば、オルテガのように、伝統や過去に向かうことは、垂直方向に、上方へと向かうことにつながると言われるかもしれないが、同じ垂直でも下から上へは自力で真理に近付こうとする無益有害な試み（バルトは、それを存在の類比として批判する）であり、そうしている限り、人は、上から下への引き渡しである垂直の伝統に氣付くことはありえないのである。

しかし、西部による今日の状況に対する批判は、独特の勘の良さに支えられた卓越したものである。彼がこれまでに批判の対象としてきたものには、日本主義（〔28〕）、〔30〕、参照）とポストモダン（〔31〕）があり、両者は、

われわれの見地からしても当然に批判的分析の対象とせねばなるまい。

貴族主義的大衆社会論は、現代における価値の低落を指摘する。これこそが大衆社会論にとって最も重要な問題なのであるが、産業社会論の戦略は、これはまさに価値批判の問題であるとして実証主義・経験主義的社会学の範囲の外に追いやり、大衆社会論全体の中から、反証可能な命題のみをとり出して、それを批判することによって大衆社会論を葬り去ろうとする。具体的に言えば、民主主義的大衆社会論は、現代社会の解体と全体主義社会への移行の不可避性を主張しているとし、それを第二次大戦後の経験に照らして反証するのである（ベル〔4〕、十一―二頁、参照）。この試みはもののみごとに成功した。ベルによれば、全体主義化を促がす急進主義は、民衆の生活上等への諸欲望の爆発を満たす高度経済成長によって回避されたのであり、戦前の全体主義化はその社会が高度成長をなしえなかったという社会の能力のなさに由来する例外的な病理にすぎなかったとされる（同、十六―七頁、参照）。

これに対して、西部は、産業社会論が敬遠した価値判断の問題をむしかえし、民主主義的大衆社会論を反証した犯人である高度経済成長を支えた、産業主義と民主主義を攻撃する。彼による日本主義やポストモダンに対する批判もこの一環であり、その批判の核心は、それらが高い価値への志向を欠き、それゆえに現代の状況を支える産業主義と民主主義に対する懐疑を欠いた現状肯定のイデオロギーとなりおおせている点にあると言えよう。

ところで、ポストモダンの人間像と、日本人論の描く「日本人らしさ」（たとえば、ベンダサン〔5〕、浜口〔10〕、参照）の間には、偶然とは思えない類似がある。それらはいずれも、確乎たる内面を持ち、一貫した価値基準に従って行動する近代西洋の人間と対照的に、内面を解体し、状況・文脈・役割期待・対人関係にあわせて変幻自在に行動様式を変え得る人間であり、これがそれぞれ、非西洋的な日本人の美質、あるいは、近代西洋を乗りこえたポストモ

ダンの人間像として賞賛されるのである。

ポストモダン状況と日本人の前近代的精魂構造との類似性は、丸山真男、日高六郎や藤田省三らの大衆社会論において指摘されてきた（後藤〔9〕、六九―七五頁、参照）。彼らは、日本の前近代性が大衆社会状況と適合的であり、日本においては近代の精神が定着しなかったがゆえに大衆社会化・ポストモダン化が急速に進んだと考え、近代の理念に基いて「日本人らしさ」とポストモダンを批判し、日本社会の近代化の必要性を説いた。

これに対して、ポストモダンと日本主義は、丸山らの近代主義者が掲げた近代の理念を正当に評価することなく、ことさら、近代的人間像の病理のみを強調し、たとえば、硬直して融通のきかない近代的自我による手段的能動性とと比較において、「日本人らしさ」やポストモダンの人間をたとえば「軟らかい個人主義」などともてはやすのである。われわれは、いわゆる近代や近代的自我の病理は認めるが、丸山らの近代主義が掲げた理念の中に、日本主義やポストモダンによってないがしろにされたとはいえ正当に評価すべきものがあることを認め、近代の理念を洗練させつつ再評価しなければならないまい。たとえば、近代的自我の病理の思想的根源は、宗教改革期の不完全・未成熟なプロテスタンティズムにあり、いわゆる西洋近代とは、不完全な近代であったと言うべきであろう。プロテスタント神学者で初めて宗教改革期の神学の限界を決定的に克服しえたのはカール・バルトであり、彼によってようやくプロテスタンティズムⅡ近代の理念は成熟した（本稿執筆後、この点に密接に関連する著書が出版された。D・シェロング、尾形訳『バルトと近代市民社会』、教文館、一九八六年）。この、成熟した近代の理念と、いわゆる近代の病理に対する批判の視点とは両立しうるし、また、そうしなければならないのである。

さらに、丸山らは日本の伝統の前近代性を強調するが、このような成熟した近代の理念は、少なくとも高度な思想

ないし宗教哲学のレベルでは、いわゆる近代西洋よりも純粹な形で、鎌倉新仏教以来の日本の伝統の中に見出されるのである（平山〔15〕、九四―五頁におけるバルトと親鸞の比較、参照）。さらに言えば、鎌倉新仏教は民衆レベルにまで普及し、たとえば浄土真宗においては無学文盲の者も含めて庶民の篤信者（妙好人）の言動が記録されていることに注意すれば、日本の伝統の中には、少なくともその根底には、ブルクハルト流に言えば土竜の如く、成熟した近代の理念が生き続けていると言うことさえできよう。

丸山らの近代主義者も日本主義者とともに、日本の伝統の中に近代の理念があることを見落している。たとえば、両者が共に日本の伝統とみなす天皇制にしてからが、中世の王土王民思想においては、西洋において超越神との直接の関係において自律的な個人が形成されたのと平行な個人の析出が見られる。すなわち、天皇制Ⅱ前近代という公式は一面的であり、天皇制には近代的側面もあったのである（奥井〔33〕、参照）。

また、仏教について言えば、その輪廻思想とは、「人、世間の愛欲の中に在りて、独り生れ、独り死し、独り去り、独り来る」（『大無量寿経』『三毒段』）という極めて個人主義的な思想であり、その因果応報の動機づけシステムは、無始の過去から無終の未来までの（前世―現世―来世という）直線的時間軸上の一貫した行為を要求するし、内面における意思等の心的現象を非常に重視する仏教理論とあいまって、個人の内面的反省を促すものであり、近代西洋に典型とされる資質の多く（自然を能動的に征服しようとする思想は例外的にのぞかれる）をキリスト教に劣らず生み出しうるものであった。

無始の過去から無終の未来への直線的時間論（厳密に言えば、仏教のアビダルマの時間論は刹那を最小単位とする離散的時間論である）を基本とする輪廻思想には、その直線上で生死を繰り返すという反復の側面もある。四苦八苦

といわれる苦に満ちた生死が無限に繰り返される輪廻とはいわしいものであるがゆえに、輪廻からの解脱が目指されるのである。これに対して、近代人は、自分が死んで無になると思っており、死後の世界を信じられない。そこで、輪廻思想によって死後の世界を保証することによって救済を与えようとする倒錯も今日存在する。生死の無限反復をいとわしい虚無と見る輪廻思想と、死後の虚無を恐れる近代人との間には、かなりの違いがあると言わざるをえないかのようなのである。しかし、近代のニヒリズムを極限までつきつめたニーチェは、死という無へのフィナーレすらなく、無なる人生が反復し、無が永遠に続くような永劫回帰にまでいきついてしまった。とすれば、死を恐れる近代人のニヒリズムは不徹底であり、ニヒリズムをつきつめれば輪廻的な反復に行きつかざるをえないのであろう。確かに、死後の生を確信できれば逃れられるようなニヒリズムは、はんばであり、そうしたところで、無の永劫回帰というさらに恐るべきニヒリズムから逃れることはできない。また、未来に意味を求めるがゆえに死というニヒリズムから逃れ得ないとして、未来に意味を疎外する近代の手段主義をしりぞけ、コンサマトリーな現在この時における意味充足を求めようとしたところで、その現在が無なる永遠の現在であるという、ニーチェ的ニヒリズムの克服にはなっていない。このような、近代の病理とされる不徹底なニヒリズムよりも普遍的なニーチェ的極限形態をまさに前提しているのが、仏教の輪廻思想であるといえる。そして、仏教のいう悟りとは、そのような究極的ニヒリズムをも克服しえた境地なのである*。

* 『聖書』の中でも、「空の空、空の空、いっさいは空である。……先にあったことは、また後にもある。先になされた事は、また後にもなされる。日の下には新しいものはない」という『伝導の書』にも、同様な究極的ニヒリズムがみられるが、これも、

「あなたの若い日に、あなたの造り主を覚えよ」という。悟りと造り主を覚えることは、同じである。

もちろん、日本には非個人主義的な伝統もある。しかし、地縁や血縁から比較的に自由な日本的集団主義（個人主義・関係主義）は、明らかに、仏教や中世天皇制のような個人主義による個人の地縁・血縁からの解放なくしてはありえなかったであろう。また、思想としても、関係主義は大乗仏教の空の哲学、欲望自然主義は天台本覚論に由来し、ポストモダンの生き方も、内容的には、一切は空だから何にもとらわれずに生きようという『般若心経』的空思想の通俗化したものである。このように、「日本人らしさ」は仏教思想の墮落・通俗化したものであり、鎌倉新仏教の普及にはじまる、民衆レベルへの高度文化の浸透や室町時代以降の国民文化の成熟と共に、墮落・通俗化も広範に起ったものと考えられる。逆に言えば、「日本人らしさ」は墮落・通俗化しつつも成熟した近代の理念が日本人のメンタリティに深く浸透していることを物語ってさえいるのであり、それを舶来の未成熟な近代の理念によって前近代と批判したかつての近代主義のやり方は誤っており、「日本人らしさ」もポストモダンも共に、成熟した近代の理念によって、近代の墮落・通俗化として批判しなければならないであろう。

歴史的に見れば、日本には、仏教や天皇制に由来する個人主義と、その影響の下で生じた個人主義的集団主義とが共に伝統としてあったのである。しかし、終身雇用・年功序列に代表される日本企業業の集団主義は、二十世紀における資本主義の組織された資本主義への全世界的な変容の一例にすぎず、明治期の企業家や労働者の行動様式は著しく個人主義的であった（村上〔25〕、二二―三頁、参照）。西洋は個人主義的近代化、日本は集団主義的近代化と言うのはかなり苦しく、天皇制にしてからが個人主義的要素を持ち、アメリカにおけるキリスト教はアメリカ市民宗教と

して日本の天皇制に負けず劣らずナショナリズムという集団主義を喚起した（そもそも、明治憲法の立案者達が、西洋のキリスト教の代替物として天皇制をとらえていたことは有名である）のであるから、若干の程度の差はあれ、いずれの近代化も、組織された資本主義以前においては、他の社会に比べれば著しく個人主義的であったと特色づけるのが公平な見方ではあるまいか（平山〔14〕、参照）。そして、「日本人らしさ」といわれる間人主義は、起源的には個人主義の墮落として中世に発生していたにしても、それ以降常に個人主義を圧倒して優勢であったとはいえず、明治期には個人主義がかなり強く、組織された資本主義による日本型集団主義企業の登場がその例であるように、資本主義の変質とともにしだいに間人主義が個人主義的伝統を駆逐しつつ広まったと考えられる。かくして、リースマン〔35〕がアメリカについて描いた、内部指向型から他人指向型へという図式は、ほぼ無修正で、日本にもあてはまることになるう。

リースマンの図式は、内部志向型から外部志向型への移行において個人の自由が失われる、という大衆社会論的批判をこめたものであるが、アメリカ的市場社会における他人志向型人間を、E・フロムは、全体主義を生んだサドーマゾ型の心理的病理と並らぶ、自動症的画一化という病理として、鋭く分析している。彼は全体主義を不可避とは考えず、経済成長による消費社会化の可能性をも認識していたのであり、全体主義化を不可避とした典型的大衆社会論に対する産業社会論による批判は彼には通じないどころか、彼はあらかじめ産業社会論批判の視点をも用意していたことになる。たとえば、「商品にとつてと同様に、人びとにとつても、包装、レッテルおよび商標名が重要になってきたのはきわめて最近のことである。仕事の福音は重味を失い、販売の福音が最高のものになった」（8）、（一〇七頁）と、ボードリヤールの視点をいち早く示しているように、その内容は、今日もてはやされている「日本人らしさ」

乃至ポストモダンの人間像を正確に言い当てている。

市場型消費社会においては、人は自己をパーソナリティ市場の商品とみなし、商品の買い手である他者の自分に対する期待に従って自分の人格を形成しようとする。そのため、変動する需要に応じて人格を巧みに変えるが、真に内発的な深みに発する一貫性を持った個性を発達させることはできず、いかなる自己存在の根も持たぬ、個性を欠いた浅薄で軽い表面的な態度が優勢になる（フロム〔7〕、二六六―八二頁、〔8〕、九一―一〇七頁、参照）。そのような人間型のネガティブな側面を列挙すると、「御都合主義的。首尾一貫しない。子供じみている。未来も過去もない。原理と価値観をもたない。孤独に堪えられぬ。無目標。相対主義的。活動過多。無方針。主知主義的（情意の衰退――引用者）。無分別。無関心。ばかばかしい。浪費的」（〔8〕、一四三―四頁）となり、見事に「日本人らしさ」II ポストモダンの人間像がとらえられている。

自動症的な画一性は、一見すると今日の消費社会における価値観の多様化・商品の差異化（キャベツ人形を典型とする。岩井〔17〕、参照）によって反証されるかのようにあるが、これについてフロムは次のように論ずる。「他人の期待に順応することによって、自己のアイデンティティに対する懷疑は静められ、一種の安定感があたえられる」が、そうすることによって「自発性と個性を放棄」した代償として、彼の生命力は妨げられ、感情的、精神的には死に、絶望のふちに陥る。そこで「彼は個性という観念に絶望的にとろろとし……他人とは『ことなろう』と願う」（〔7〕、二八一頁）。どんなに明るく差異化の戯れに興じようと、決して虚無感・絶望の影を完全にふり払うことはできないのだが。

多様化といい、差異化といい、差異（個性）は、真の個性と比べれば、表面的でどうでも良いような些細なものに

すぎない。ポードリヤールの言うように、実質的な意味をさし示すという深みを欠き、単に相互反照的に差異を示すにすぎないような、諸記号（商品、パーソナリティ）の差異化は、同語反復にすぎない（〔3〕、一七八―九頁、参照）のであり、表面的差異化と画一性とは同じ事態の両面にすぎない。このような同語反復とは、虚無なるものの永遠の反復という、輪廻的、ニッチェ的な永劫回帰のニヒリズムが社会現象として定着してしまったことを意味している。

典型的な近代人が、伝統指向型の人間が依拠する「外的權威を内的權威によって代替」したとすれば、他人指向型の消費社会においては、外的ないし内的な權威という「あらわな權威のかわりに、匿名の權威が支配する。そのよそおいは、常識、科学、精神の健康、正常性、世論である」（フロム〔7〕、一八四―五頁）。彼によれば「匿名の權威は明確な權威以上に専制的でさえある」（〔8〕、一九〇頁）。つまり、外的權威が支配する伝統的社会や内的權威が支配するいわゆる近代社会と比べて、明確な權威のなくなった現代社会において、人間の自由は増したように思われるかもしれないが、逆に、匿名の權威の支配の下で自由はかえって失なわれてしまったのである。匿名の權威の専制の下にある先進諸国は、自らを自由主義諸国と呼ぶが、全体主義ないし社会主義諸国と比べてさえ、優劣がつけ難いほど、最も自由が失なわれた諸国なのである。

匿名の權威の専制による自由の喪失とは、トクヴィル〔42〕やJ・S・ミル〔22〕のいう「多数の専制」「世論の専制」にほかならない。この問題の本質は、単に民主主義の多数決原理が少数派に対する多数派の支配を意味する、という外面的にあらわれる現象ではなくて、精神の自由の喪失である。つまり、相互に矛盾する見解をつきあわせて検討することによって、人は自己の偏見から自由になり、精神的に高まり、真理へと接近しるのであるが、そのこ

とを忘れて多数派が自己を絶対化してしまい、少数派の見解に耳を貸そうとさえしないことである。また、それと関連して、真理は一つで万人に共通であるにもかかわらず、その真理と人とのかわりには、たとえば釈迦とイエスの間にみられるように、共約不可能な部分があり、真理を知り、それに従って生きるということは真に個性的に生きるということなのであるが、そのように、真理とのかかわりにおいて個性を伸ばすことなく、相互に他者の期待に順応して画一化してしまうことでもある（ミル〔22〕、第二・三章、参照）。

たとえ少数であっても、対立者があってこそ多数派は自己の誤りに気付く。だとすれば、全員一致という状況は、意見の誤りを見出し難いがゆえに、異なる意見の相互比較を経由した場合に比べて欠陥の多いものとなる。もし多数の専制が多数決原理による多数者の少数者に対する支配を意味するならば、全員一致状況においては多数の専制はないことになるが、逆に、全員一致状況においてこそ多数の支配が典型的にあらわれるのである。人が相互に他者の期待に順応するという形で、全員が一致して匿名の権威を支持している社会こそ、実は匿名の権威の専制が貫徹した、典型的な多数の専制のみられる社会なのである。

イザヤ・ベンダサンは、ユダヤ人が全員一致は偏見ないし興奮によるものだから、「全員一致の議決は無効とする」のに対し、「日本では、『全員一致、一人の反対者もない』ということが、当然のこととして決議の正当性を保証するものとされている。時には、多少の異議があっても、『全員一致』の形を無理にもとる。もっと極端な場合は、明らかに全員ではないのに、全員の如くに強弁する」（〔5〕、一〇一―一二頁）と論じている。しかし、これは、ユダヤの伝統をうけつぐ西洋と日本との相違ということは困難であり、トクヴィルやミルが心配した多数の専制・匿名の権威の支配が日本に強く見られることの証しである。

* 一般に、東洋の宗教は異端や異教に対して寛容であり、それぞれに真理への契機を認めようとする資勢が強い。これと比べて、むしろ、ある教条を正統とし、異教に自らを開かず、異端を厳しく弾圧する西洋の方が全員一致主義が根強かったのである。ベンダサンは、イエスの処刑の決定は全員一致なので、全員一致の判決は無効とする規範の侵犯だと論ずるが、ユダヤ・キリスト教は伝統的に、一定の教条を共にする仲間内では異なつた意見に対して寛容であるが、一度異端となると全員一致で弾圧しようとする傾向にあり、イエスの処刑は後者にあたるといえよう。日本の全員一致主義は、伝統的な平等主義的村落共同体における意思決定や卓越した者に対する嫌悪感に由来すると考えることはでき、その状況はとりあえず伝統的権威の支配する状況であるといえる。日本的集団主義には中世以来ポストモダンの要素が見られることは既に指摘したが、ポストモダンの、他人志向性と匿名の権威の支配も早くから色濃く見られるのである。

ところで、多数の専制や全員一致主義が今日の市場社会の政治・経済の特徴であるということは、一見すると、事実に反する。市場システムは消費者の多様なニーズに対応しうるものであり、たとえば、画一的な人民服ではなく、バラエティに富んだ衣服が市場にはあふれている。また、人々は多様な価値観を持ち、種々な宗教をおのおの信じつつ、異なつた価値や宗教に対して寛容であり、自分の価値観や宗教を全員に強制しようと試みない。

しかし、ここでも、他者との表面的な差異化を求める現代人の深層に個性を失なつた人々の画一性とそれに対する反動が読みとれたのと同様のことが指摘できる。市場における多様な商品は個性を失つた人間が表面的に差異化するための手段であり、商品のブランドやファッションの違いが人間の個性の違いととりちがえられてしまうのである。ある女性は「ファッションが違ふということは中身が違ふということでしょ。……ライフスタイルやポリシーが全然違ふから、はつきり違って違ふファッションの男の子を異性として感じない」と語る（桜井〔37〕、一五九頁）。

また、この女性がいみじくも語っているように、ファッションの違ふ男とは異性としてつきあわなないという風に、

差異化した人々は、自分と異なる異質性から目をそらしがちである。本来、少数意見や反対意見の尊重とは、自分と異質な者との交流によって自分の誤りを正し、共に真理へと向かうためのものであったのに、今日における寛容とは、異質な者との交流をさけ、自分のファッション・価値観・宗教の中に閉じこもることである。ミッチェルの指摘するように、J・S・ミルの説く自由、寛容とは、真理発見のためのものであるのに対し、今日のそれは、真理への志向を欠いた相対主義的多様化である〔23〕、(Cf. 6)。

かくして、今日の価値観・宗教・ファッションの多様化は、相対主義という匿名の權威に関する全員一致によって成り立っている。この多様化・差異化は虚無なるものの同語反復という究極的ニヒリズムをはらむものであるから、ニーチェはそれを全面肯定しうる超人を要請したのであるが、そのような超人になれない程度には精神の健全さを残している多くの人々は、虚無から逃れようと、おのおのが各人の好みによって多様なものの中の一つを選んで、他人の選択には干渉せず、自分の選んだ価値観・宗教・ファッションにすぎる。現代人のあり方は、価値相対主義的寛容と、それがはらむ虚無から逃れんとする特定の価値への病的執着という反動とによって特徴づけられよう。その執着の仕方は、あるものによっては空虚をいやし切れずに、次のものへと「改宗」する、あるいは、自己が相対主義者であるから特定のものに持続的に執着してはいけな^いと思^いながらも何にも執着せずにはいられず次々と新しいものにすがろうとすることによって、流行を次から次へと追いかけようとするポストモダンのものから、特定のものに全人格的かつ盲目的に帰依してしま^うような反動的なものまで、さまざまでありうるが、とくに後者の場合は、相対的なものの一つ、自分の好みにすぎぬものを絶対化し、真理と思^い込んでしま^う可能性がある。虚無をはらむ相対主義を基調とする今日の社会心理的状況はいずれにせよ不安定なものであり、市場社会的差異化という狂乱か、全体主義に

通ずるような、相対的なものの絶対化のいずれかを引き起こしかねない（現に先進国の多くは前者の状態に陥っている）という大衆社会的状況は緩和されないどころかより深刻になっているのである。

相対主義が不可避的にはらむ虚無から逃れる道として、差異化も絶対化も満足のゆくものではない。それによって人の心の中から虚無感がなくなることとはなく、実際には虚無から逃れようとするいかなる試みも、虚無感を増しこすれ、減らすことはないのである。かといって、ニーチェの超人のように虚無を人間存在の究極的現実として肯定することも根本的に誤まっている。それらはいずれも虚無の何たるかを見誤まっているからである。

二節で述べたように、人は真理を知っていると否とにかかわらず真理と共にある。それゆえに、この人間存在の現実においては虚無は存在しえず、ニーチェの超人は単なる事実誤認に陥っているにすぎないのである。それにもかかわらず人が虚無を感じるのは、その人が真理を知らないか、従わないからである。真理を知り、それに従って生きていく限り人は心満たされ、虚無を感じることは決してない。永劫回帰のニヒリズムをふまえた『伝導の書』によれば、「見よ、わたしが見たところの善かつ美なる事は、神から賜わった短い一生の間、食い、飲み、かつ日の下で労するすべての労苦によって、楽しみを得る事である。これがその分だからである。また神はすべての人に富と宝と、それを楽しむ力を与え、またその分を取らせ、その労苦によって楽しみを得させられる。これが神の賜物である。このよう人は自分の生きる日のことを多く思わない。神は喜びをもって彼の心を満たされるからである」（第五章、一八二〇）。

換言すれば、虚無感（より一般的には、神による罰といわれるすべての苦痛）とは、その人が真理を知らないか、あるいは真理に従わない時に、そのことをその人に知らしめる信号であり、真理が人を真理へと誘う恵みにほかなら

ない。したがって、虚無感から逃れようとして差異化や絶対化のように、かりそめの価値に執着することは、真理の恵みを拒み、真理ならざるものに身を委ねる悪しき偶像崇拜にすぎないのである。

人が自らの力によって虚無感から完全に逃れたり、それを克服しきことは不可能であるが、それは、真理の恵みには人が拒否しきれぬゆるぎなさがあるからである。

人は、虚無感から逃れることも、虚無感を克服することも、要さない。ただ単にそれを、真理による、自分を真理へと導く確かな恩恵として、素直に受け取るだけでよいのである。

参考文献

- [1] H・アレント、志水訳『人間の条件』、中央公論社、一九七三年
- [2] K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, 1932—68, 邦訳(未完)は、『教会教義学』、新教出版社
- [3] J・ボードリヤール、今村・塚原訳『消費社会の神話と構造』、紀伊國屋書店、一九七七年
- [4] D・ベル、岡田訳『アメリカ大衆社会論——ひとつの批判』、『イデオロギーの終焉』、東京創元社、一九五九年
- [5] イザヤ・ベンダサン『日本人とユダヤ人』、角川書店(文庫)、一九七一年
- [6] H・デューモリン、西村訳『仏教とキリスト教との邂逅』、春秋社、一九七五年
- [7] E・フロム、日高訳『自由からの逃走』、東京創元社、一九四七年
- [8] E・フロム、谷口・早坂訳『人間における自由』、東京創元社、一九五五年
- [9] 後藤道夫『大衆社会論争』、東京唯物論研究会篇『戦後思想の再検討 政治と社会篇』、白石書店、一九八六年
- [10] 浜口恵俊『「日本人らしさ」の再発見』、日本経済新聞社、一九七七年
- [11] F・A・ハイエク、一谷訳『隷従への道——全体主義と自由』、東京創元社、一九五四年

- [12] 平山朝治『社会科学を超えて——超歴史的比較と総合の試み』、啓明社、一九八四年
- [13] 平山朝治『ホモ・エコノミクスの解体』、啓明社、一九八四年
- [14] 平山朝治『日本近代化と仏教』、未公刊、一九八五年
- [15] 平山朝治『社会科学の宗教性』、『真理と創造』、25号、一九八五年
- [16] 平山朝治『価値と自由——厚生経済学の基礎』、『社会科学紀要』（東京大学教養学部）36輯以降に連載予定
- [17] 岩井克人『キャベツ人形の資本主義』、『ウェニスの商人の資本論』、筑摩書房、一九八五年
- [18] K・ヤスパース、重田訳『歴史の起源と目標』、理想社、一九六四年
- [19] W・コーンハウザー、辻村訳『大衆社会の政治』、東京創元社、一九六一年
- [20] H・マルクーゼ、生松・三沢訳『一次元的人間——先進産業社会におけるイデオロギーの研究』、河出書房新社、一九八〇年
- [21] A・H・マズロー、小池他訳『人間性の心理学』、産業能率大学出版部、一九七一年
- [22] J・S・ミル、塩尻・木村訳『自由論』、岩波書店（文庫）、一九七一年
- [23] B. Michel, *Lau, Morality and Religion in a Secular Society*, Oxford University Press, 1967.
- [24] 見田宗介『大衆社会』のゆくえ』、『朝日新聞』、一九八五年四月二五日、夕刊、論壇時評欄
- [25] 村上泰亮『新中間大衆の時代——戦後日本の解剖学』、中央公論社、一九八四年
- [26] 村上泰亮『ゆらぎの中の大衆社会』、『中央公論』、一九八五年五月号
- [27] 村上泰亮・佐藤誠三郎・公文俊平『文明としてのイエス社会』、中央公論社、一九七九年
- [28] 西部邁『大衆への懐疑』、『経済倫理学序説』、中央公論社、一九八三年
- [29] 西部邁『高度大衆社会批判——オルテガとの対話』、『大衆への反逆』、文藝春秋、一九八三年
- [30] 西部邁『文明比較の構造——ひとつの日本主義批判』、『大衆への反逆』
- [31] 西部邁『相対主義の陥穽』、『幻像の保守へ』、文藝春秋、一九八五年
- [32] 大木英夫『人類の知的遺産72 パルト』、講談社、一九八四年
- [33] 奥井智之『日本における自由主義と個人主義の伝統——経済思想を中心に』、未公刊、一九八五年

- [34] 折原浩『デュルケームとウェーバー——社会科学の方法』、三一書房、一九八一年
- [35] D・リースマン、加藤訳『孤独な群衆』、みすず書房、一九六四年
- [36] O・シュペングラ、村松訳『西洋の没落』、IⅡ、林書店、一九六七・七一年
- [37] 桜井哲夫『ことばを失った若者たち』、講談社、一九八五年
- [38] 下村寅太郎『ブルクハルトの世界』、岩波書店、一九八三年
- [39] 高橋徹『大衆とは何か』、『岩波講座現代思想Ⅱ 人間の問題』、岩波書店、一九五六年
- [40] 竹内啓『無邪気で危険なエリートたち——技術合理性と国家』、岩波書店、一九八四年
- [41] 滝沢克己『自由の現在』、三一書房、一九七八年
- [42] A・トクヴィル、岩永抄訳『アメリカにおけるデモクラシーについて』、中公パックス世界の名著40、一九八〇年
- [43] A・トインビー『歴史の研究』、全25巻、経済往来社、一九六九―七二年
- [44] M・ウェーバー、尾高訳『職業としての学問』、岩波書店（文庫）、一九八〇年
- [45] S・ヴェーユ「根をもつこと」、山崎訳『シモーヌ・ヴェーユ著作集 V』、春秋社、一九六七年
- [46] L・ウイトゲンシュタイン、藤本訳『哲学探究』、大修館書店、一九七六年
- [47] 八木誠一編著『仏教とキリスト教』、三一書房、一九八一年
- [48] 山田晶編『トマス・アクィナス』、中公パックス世界の名著20、一九八〇年