

## 福田恆存の「保守」思想

安彦一恵<sup>1</sup>

キーワード：保守主義（理念的保守主義、現実的保守主義）、歴史主義、伝統主義、現実主義、封建性、全体、絶対者、神、近代、キリスト教、二元論、フィクション、演戯、型、偽善、文学、自然、進歩的知識人批判、人間観、倫理、美学主義、京都学派、福田恆存（福田恒存）、西部邁、中島岳史、浜崎洋介、坂口安吾、丸山眞男、柄谷行人、荻部直

かなり前であるが我々は「保守主義・伝統主義・歴史主義 — 批評：西部邁『思想の英雄たち — 』」（[http://www. www. edu. shiga-u. ac. jp/dept/e\\_ph/dia/3.html#first](http://www. www. edu. shiga-u. ac. jp/dept/e_ph/dia/3.html#first)）『dialogica』第3号、1997年。以下、これを「旧稿」と呼ぶ）で、いわば最良の「保守主義」思想として西部邁を取り上げて批判的な検討を加えた。そこで、（我々が言う）〈理念的保守主義〉を西部から取り出しつつ、しかし、西部にはそこには収まらない部分があって、それが彼を通常義での「保守主義」（これを我々は〈現実的保守主義〉と呼んだ）に近づける、と主張した。

「旧稿」（第）[311]（節）で我々は、

それは、〈解釈主義〉を核として、〈自生主義〉〈秩序主義〉〈平衡主義〉、そして形式的意味における〈伝統主義〉を含意するものである。正確に言うなら、この五つの〈主義〉がそれぞれ意味するところがすべて重なる部分が、〈理念的保守主義〉である。これに対して、前四者に加えて、〈通常の意味における伝統主義〉と〈歴史主義〉を含むものを — 現実の保守主義はこの方が普通であるという点からみて — 〈現実的保守主義〉と呼ぶことにする。

と述べたが、「旧稿」は、これでは「通常の意味における伝統主義」「歴史主義」を併せもつものとして西部を〈現実的保守主義〉、つまり通常義での「保守主義」に近いものと規定したのである。

本稿は、「保守的」思想は、— 「理念的保守主義」を貫徹することが無理であって — 実

---

<sup>1</sup> abiko@edu.shiga-u.ac.jp

際には<現実的保守主義>を説くことになっていることを、西部の或る意味で師とも言うる、また日本において「保守」的潮流の中核を占めているとも言うる福田恆存 — 西部自身は「福田恆存と関係が深いと巷間でいわれている人々から、「お前のいっていることは福田恆存がとうに知っている」とか福田恆存と私との差異をさして「お前は悪臭を放っている」とかいわれはじめたのである。」(『幻像の保守へ』文藝春秋、1985年、101)、「福田恆存は、早熟な才能に歴戦の経験をつけ加えて、すでに明快に表現し切っていた。杜撰ないい方だが、これほどに先回りされていれば、素直にならざるをえない。」(同、132)と語っている — について摘出するものである。その際のポイントとなるのは「フィクション」概念である。

我々は昨年、日本倫理学会主題別討議「近代日本倫理学の総括ないし反省」で一報告(「後発近代思想の一典型としての三木哲学」)を行ったが、そのための「関連資料」(「報告原稿」と共に [http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/dia/abiko-ne.pdf](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/abiko-ne.pdf) で公開している)において、西部との主張の同等性を語っている中島岳史に簡単に触れた。彼は、

私も旧体制の崩壊を喜び、ラディカルな改革にシンパシーを抱く一員でした。／しかし、です。私のサヨク的な気分は、西部邁氏の一連の著作によって打ち砕かれることになりました。中でも1993年に出版された『リベラルマインド』(学研)には大きな衝撃と影響を受けました。この本で西部氏は「自由民主主義は保守主義であらざるをえない」として、「改革派」の急進性を厳しく諫めました。西部氏が批判していたのは、近代における設計主義的な合理主義でした。／……／一方で、『発言者』以外の同時代の日本の「保守派の論客」とされる人々の本や論考なども読んでみました。しかし、私はどうしても多くの「自称保守派」の議論を受け入れることができませんでした。／……／私は、この「反左翼」の議論に強烈な違和感を覚えました。彼らは「左翼の反対側」たることで自己のポジションを確認する「逆説的な左翼へのパラサイト」ではないかと思いました。(『「リベラル保守」宣言』新潮社、2013年、1-3)

と述べているが、これで言うなら本稿は、「自称保守派」の議論を受け入れることなしに(西部が説くように)そもそも「保守」であること(=<理念的保守主義>)が可能なのかと問うものでもある。

上の「関連資料」では、ごく一部としてだが、

これまで9条は右派、左派それぞれの政治的立場を表すシンボルでした。論壇でも平和の議論というより、憲法を改正すれば、または守れば「勝ち」というような実存的なアイデ

ンティティーの問題になっている。(『京都新聞』(2013年6月14日、朝刊))

という発言を(肯定的に)引用した。この発言は福田の(＜理念的保守主義＞的)主張としても了解できるのであるが、我々の検討点は、これが果たして福田において(現実的に)貫徹されているかということである。ここに出てきているので、こうも換言できると述べたいが、福田においても「実存的なアイデンティティー」の志向が主張に(＜現実的保守主義＞へ向かうかたちで)一定の偏向を帰結しているのではないか。

## 一 福田恒存の＜理念的保守主義＞

### 1-1. 浜崎洋介による纏め

たとえば

私の生き方ないし考へ方の根本は保守的であるが、自分を保守主義者とは考へない。革新派が改革主義を掲げるやうには、保守派は保守主義を奉じるべきではないと思ふからだ。  
(「私の保守主義観」、浜崎洋介編『保守とは何か』文藝春秋、2013年、180)

と説くように、福田は(自らの)「保守」を(いわゆる)「保守主義」から区別している。しかし我々は、とりあえず言って、「主義」には「教説」という意味のほか「…であること」という意味も在るので、この意味で彼の「生き方」を「保守主義」と表記しておく。そうすると、我々のタームで言って＜理念的保守主義＞を彼は説いている。昨年刊行された上記『保守とは何か』で編者・浜崎は「編者解説」において福田のこの主張を手際よく纏めて提示している。以下まず、さらにその要点を取り出すというかたちで福田の＜理念的保守主義＞を我々としても提示しておきたい。

浜崎はアンソロジーを編むに当たって、「福田恒存入門」として「最も基本的な論考の中から、できるだけ「保守」という主題と関連するものを中心に纏める」(380)として、次の「構成」を採っている。

I 「私」の限界——九十九匹(政治)には回収できない一匹(個人)の孤独と、その限界をみつめた福田の論考を集めた。

II 「私」を超えるもの——近代個人主義の限界で、エゴ（部分）を超えるもの（全体）へと開かれていった福田の論考を集めた。

III 遅れてあること、見とほさないこと——近代＝個人を超える「全体」を「伝統」として見出しながら、それを「主義」化できないものとして受容した福田の論考を集めた。

IV 近代化への抵抗——戦後を風靡した合理主義と近代主義に対する福田の抵抗と、そこにあった論理を確認できる文章を集めた。

V 生活すること、附合ふこと、味はふこと——特に福田の「生活感情」に基づいたエッセイを集め、主義ではない「保守」、生き方としての「保守」の在り方を示した。(380f.)

## 1-2. 「政治」と「文学」

この「構成」を我々も採用するとして、浜崎はIを受けて — それは、戦後期のいわゆる「政治と文学」論争の文脈に位置するものであるが — 、次のように福田の主張を纏める。

政治は、科学と同様、「知性や行動」で物質的社会的解決を図る営みである以上、その「知性や行動」それ自体を方向付けている「思想や個性」、あるいは、取り返しのつかないこの人生を生きる「失せたる一匹」の問題を扱うことはできない。ここに、一匹の問題を掬えない「政治」の限界がある。(383)

これは、言うまでもなく、福田自身引用しているように(H:16<sup>2</sup>)『聖書』ルカ伝第15章の「なんぢのうちたれか、百匹の羊をもたんに、もしその一匹を失はば、九十九匹を野におき、失せたるものを見いだすまではたづねざらんや」<sup>3</sup>を独自に「解釈」(H:16)した論考「一匹と九十九匹と」に即したものである。

ここは福田批判がなされているところでもあるのだが、福田はその「一匹」の基本様相を(まさしく)「孤独」であると捉える。換言すればそれは、個別性ということであって、そういうものとして、それ自身一定の一般者である「言葉」によっても把握できないものである。「文学」とは、それでもなおその「一匹」を描き出そうとするものである。

---

<sup>2</sup> 以下、この浜崎編の編書からの引用は“H”で表示する。

<sup>3</sup> 以下、福田からの引用は、ひらがな・カタカナはそのまま、漢字は原則的に現代表記に改めたかたちで行なう。また、強調右点はアンダーラインに置き換えた。

### 1-3. 全体への定位

「しかし」として浜崎は次のように続けている。

だからといって福田が無邪気な「個人主義者」であった訳ではない。「一匹と九十九匹と」の後半、福田は十九世紀的個人主義を加速した結果、「いかなる点においても社会とつながらず、いかなる点においても社会的価値と通じてゐない個人」において、ついに「自我の空虚さ」が見出される必然を指摘するのである。そして、二十世紀、この社会との連関を失った「個人」の「不安とうしろめたさ」の際に付け入って、左の Kommunismus と右の Faschismus が、その政治的解決をめぐる覇権を争うことになる。ここに、九十九匹から離脱しては、その「空虚」に耐え得ない「個人」の無力がある。(383)

福田における一匹の「超克」という課題性が確認されているのだが、しかし福田はそれをいわば社会的次元において、たとえば共同体主義のストレートな主張としてではなく、言ってみれば神学的深みにおいて志向する。浜崎は引き続きこう纏めている。

「一匹と九十九匹と」の末尾、「ぼくはこの文章においてかれの『黙示録論』を紹介するつもりで筆をとったのであるが、そこまでいたらずして終った」と言われるように、九十九匹（集団的自我）に還元し得ない一匹（個人的自我）、そして、その一匹の「超克」といった課題を福田に教えていたのは、D・H・ロレンスの『黙示録論』だったのである。……／……／集団的自我に還元し得ない個人的自我は、しかし、「宇宙の有機性」によって常に既に絡め取られている。だから個人は、自らが投げ入れられている「大地」を引き受け、その有機的連関に従うことでしかエゴを超えられず、「自然」を媒介としてしか他我に繋がることできない。……／……後の福田の歩みは、このロレンスの結論を如何に引き受け、消化するののかという線に沿って刻まれた。Kommunismus や Faschismus の「全体」(totality) を拒絶して、なお〈近代＝個人〉を超えようとしたとき、福田は、この「宇宙」の「全体性」(wholeness) への一歩というロレンスの結論を正面に見据え始めるのである。(383-5)

### 1-4. 「保守」へ

「自然」の「有機性」がロレンスにとって「全体」 — 上の引用文に即して言うなら、これはむしろ「全体性」である。しかし福田は一般的には、この「全体性」「全体」の両者を含

むかたちで「全体」という語を使用している — であるとして、しかし、それがそのまま福田自身の「全体」であったわけではない。浜崎はこう述べている。

福田は言う、「自分より、そして人間や〔単に相対的な〕歴史より、もつと大いなるものを信じる」(同前 [「快樂と幸福」]<sup>4</sup>・括弧内引用者) 必要があるのだと、それはキリスト教的な「神」であるかもしれないし、ロレンスの言う「宇宙の有機性」かもしれない。だが、日本人である福田は、その「絶対者」が呼び出される場所に、後に「伝統」や「自然」という言葉を見出していった(「絶対者の孤独」)。(388f.)

「全体」はまたこのように「もつと大いなるもの」「絶対者」とも換言されているのだが、それを福田は、とりあえず言うなら、最終的には通常義での「伝統主義」的に「伝統」 — 「自然」とも匹敵すべきものとして「伝統」 — に求めていく。我々のタームに換言するなら、それは<現実的保守主義>である。

しかし福田は、その「伝統」への定位を、我々のタームで言って<理念的保守主義>として、かつ「主義」ではない「生き方」として説く。そのことを浜崎は、「全体」の喪失態としての「近代」に定位しつつ、次のように纏めて提示している。

故郷を喪失した近代=個人は、その不安ゆえに、全ての客体を知のタブローへと押し込む主体の視覚能力に優位を与えた。そして近代知は、「全体」を俯瞰的に把握するため、ついに対象を客体化している当の主体までも客体化しようと試み始める。しかし、「全貌が見わたせる全体などといふことはまったくの自己矛盾」でしかないだろう。なぜなら、それが見渡せると思った瞬間、「全体」は私の目の前にある対象=部分と化しているのだから。つまり、私の知(部分)は、私の生(全体)には追いつかないということである。／しかし、それでもなお全体を見ようとする試みがなかったわけではない。道は二つあった。一つは「外部から全体の観念を要請」し、その青写真に基づいて社会を設計すること。もう一つは、対象を意識する私を意識する私を意識する……といった形で、自意識の無限後退と戯れてみせること。前者は二〇世紀特有の全体主義を用意し、後者は、自意識過剰(イロニー)によって自らを含んだ世界を否定し、その彼方に私の全体性(自由)を証明しようとしたロマン主義(芥川龍之介—太宰治)につながっている。／しかし、それらの試みが自己矛盾であることに変わりはない。だから福田は、「なにかを理解する」とは「ある一

---

<sup>4</sup> この [ ] 内は本稿筆者の補筆である。以下も同様。

点で後退をやめる」ことだと言う。その時、初めて自己と対象との間のパスペクティブが決定する。それが私と世界との関係であり、私が世界を納得する仕方（生き方＝型）である。(387f.)

ここに示される主張は、しかしそれだけでは（いずれの意味においても）「保守主義」ではない。我々のタームで言うなら、それは「解釈学主義」である。それは＜理念的保守主義＞の（方の）核心を成すものではあるが、それは「保守主義」であることの十分条件ではない。

浜崎は、我々の理解では、この「保守」へと（十全に）向かうかたちを次のように引き続いて確認している。

では、後退が止まる「ある一点」とは、私が意識的に選んだものなのか？ そうではない。意識によって意識を止めるということが矛盾である以上、それは「本能的な配慮」に頼る他はないのだ。とすれば、私が何かを「理解」しているということは、私の意識を超えたものがあり、それによって私が限界づけられているということでもある。それなら私は、何かを「理解」するためにも私の限界を知る必要があり、のみならず、その私を超えたもの（宿命）の手応えの中に、私の「流儀」や、私の「自信」が生まれてくることをも知らねばならないだろう（「快樂と幸福」）。(388)

この後に先に引用した「福田は言う、……」が続いていくのだが、この「私を超えたもの」への定位として＜理念的保守主義＞が在るのであり、そして（これも急いで言うなら）その限定として「伝統」への定位がなされるとき＜現実的保守主義＞が出てくるのである。

以上が浜崎がⅢとして纏めたところであるとして、このように確認したところにまさしく定位して、福田は政治論・時局論として浜崎がⅣとして纏めたところの知識人批判を展開する。そして、同じくⅤとして纏められたところで福田は、（ポジティブに）「保守」の在り方を提示していくのだが、我々からするならそこでは＜現実的保守主義＞、つまり通常義での「保守主義」に近いかたちでの主張を展開している。

### 三 福田の「近代」理解

浜崎は、Ⅳ、Ⅴとして纏めたところを「解説」において自ら提示していないわけではないが、それは断片的に留まっている。ここは我々として福田のテキストそのものから要点を取

り出しておきたい。しかし、その前に、(それをよく理解しうるためにも) 別個に福田の「近代」論を要約・提示しておく必要が在ると考える。

福田は「近代」を、かつ「西欧」起源のものとして捉え、そしてそれを批判する訳であるが、(典型的には京都学派等の「近代の超克論」とは異なって)「日本」を準拠点として一つの「日本主義」として西欧近代を批判するものではない。いわば純理論的には、福田は「西欧」を「日本」の上位に置いているとも理解できる。それは、日本にはない(なかった)ものとして「神」(「絶対者」)が「西欧」の基底に在ったと見るからである。

### 3-1. エゴイズム

浜崎が確認しているように、福田は人間の本質としてその「エゴイズム」性を確認する。或る箇所(「白く塗りたる墓」)では

エゴイズムはぜつたいに否定できぬ……。それは生そのものであつて、それを否定するとなれば、生そのものすら否定しなくてはならぬ。(2:503<sup>5</sup>)

また論考「絶対者の役割」では、

人間は原罪を背負つて生れてきた。生れながらにして、人間は完全ではないし、善ではない。そして死ぬまで、完全にも善にも到達しえない。(4:276)

とも語られている。

この人間の「エゴイズム」性の強調<sup>6</sup>は、福田の人間観の基本である。そして、それはまた、彼の(保守としての)「進歩的知識人」批判 — これについては後で確認する — において基本概念ともなるものである。

---

<sup>5</sup> 以下、『福田恆存全集』文藝春秋、1987・8年からの引用は、巻数およびページ数のみで出典箇所を指示する。

<sup>6</sup> 福田によって語られる「エゴイズム」はいわば広義で了解されるべきである。この広義での「エゴイズム」については、拙書『「道徳的である」とはどういうことか』世界思想社、2013年を参照頂きたい。

### 3-2. キリスト教のもとにおける西欧近代

しかし福田は同時に、西欧世界には、「エゴ」を「超えるもの」として「神」が存在していると説く。先に確認した「全体」ということへの定位も、まずはこの西欧世界に即して取り出されたものである。この「エゴ」と「エゴを超えるもの」との独自の関係態として西欧、そしてその近代を把握するのである。

先行して言うが、「独自の」ということは、福田のタームで言えば「二元論」ということになるが、とりあえず、福田は「絶対者」（「全体」）による単純な「エゴ」否定を見ているのではないということを述べておきたい。この辺りは「保守的」ということを問う我々のテーマからしても重要な箇所なのだが、その関連性は後で論じるとして、まず、この福田の「二元論」的關係態という「西欧近代」理解をおさえておきたい。

M・ウェーバー（および、「ウェーバーの言葉を裏書きするやう」（4:275）なエリオット）を踏まえて次のように語り出される。

ウェーバーやエリオットのいひたかつたのは、キリスト教のうちにある現実否定の精神といふことでありませう。……しかし、キリスト教において顕著な事実、それがつねに現実肯定と両立しうるといふことであります。……キリスト教においては、現実否定といつても〔仏教とは違って〕人間が、あるいは自己が、それをするのではない。神がするのです。神が現実を否定し、人間を、自己を否定するのです。私たち人間は、はじめから神に否定されたものとして存在するのです。（4:276）

人間は本質的にエゴイストであって、それは神によって否定されざるをえない。しかしそれは、単純な否定ではない。同時に、エゴイストである人間の「現実」が肯定されるのである。それはどのようにしてか。そこにまさに「二元論」ということが出てくるのであるが、続いてこう述べられる。

一方の極に現実否定の絶対者をおいたために、他方では、それではとても生きられないといふことで、現実肯定に居なほることができるわけです。これは絶対者と相対的現実を両立せしめる二元論であります。……私は西欧人の生きかたを一人二役のそれと名づけたいのです。（4:276f.）

だが、このような「二元論」はどのようにして可能なのか。こう述べられている。

もし、絶対者を神のやうな超越的なものにしておけば、それは存在しないものですから、永遠に傷がつかない。現実に検証されうる理想は、すぐその馬脚を現しますが、現実と理想との間にいちわうの断絶を設けておけば、理想は無傷のまま次代に引きつがれるのです。(4:283f.)

これは、取りようによっては建前としての(絶対者による)エゴ否定の受容と、本音としてのエゴ貫徹の「両立」だと見ることもできる。実際、別のコンテキストで「大義名分」と「エゴイズム」とが対置されてもいる(4:277-80)。あるいはまた、エゴ否定を受け入れる「精神」と「物質」との峻別だとも見る事ができる。そうだとすると、さらに、この「二元論」の下で、「精神」から切り離された「物質」の事柄を扱うものとして科学(「実証科学」(4:284))が、そしてエゴの物質的 pursuit(「産業革命」「資本主義」(4:275))が展開しえたのもある。

「両立」のいわばメカニズムが示されているわけではないが、我々は言及されているウェーバーから別個にそれを了解できる。(ここは、常識ともなっているので措くが)彼の「プロテスタンティズムと資本主義的精神」論を見れば了解できるところである。

この「二元論」は、同時に、西欧世界において「政治的自由」(4:285)をもたらすことになる。絶対者の前では人間は完全に不自由であるが(「宗教的自由」(4:285)の不在)、絶対者がいわば超越の次元に留まるかたちで地上からは消え、かつ同時に、(にもかかわらず)その絶対者に個人が支えられ、絶対者が退去したその「現実」=「相対的現実」(そこには「国家」も含まれる)に対して自由がもたらされるのである<sup>7</sup>。それは、換言するなら(自律した)「個人」の出現ということでもある。ここは我々の“読み込み”を含んでいるとは言うべきかもしれないが、たとえば

宗教的な自由否定は、むしろ政治的な自由肯定を生む原動力だつたといふことこそ、私たちがもつと注意しなければならぬところではないでせうか。(4:285)

また、「絶対者」との関係で語られる

---

<sup>7</sup> 「国家」との関係では、西欧における「政治的自由」の存在が次のように説かれている。

全体主義国家の危機は、民族や権力や階級を否定する精神的自由を個人に許さぬといふことでもあります。私がかならずしも英仏を支持しはしないが、英仏の国家的エゴイズムはその国家内に自己を否定する異分子の存在を許してあるといふこと、そこに私は個人と同様に、国家の人格といふものを感じるのです。そこでは、個人がそれぞれに全体を所有し、それによつて国家を否定してある。(4:282f.)

……。さうなれば、個人はそれぞれ孤立します。……それに反して、もし上空の一点〔絶対者〕とのつながりを得さへすれば、各個人は、それぞれの隣人を跳び越えて、遠く広く、他の多くの人間とつながることができるのです。……個人は平面上では孤立しても、間接には孤立してゐないといふことになります。個人主義が発生しうるわけであり、また個人主義にたへうるわけでもあります。(3:201)

といった言などに即して、我々はこう理解すべきだと考えている。そしてそれは、「西欧」における「個人主義」の存在の確認でもあるのだが、福田は、これについて、一方では、

西欧の精神史に語られてゐる個人主義といふことなら、それはもう限界に来てをります。(3:205)

と（この点では京都学派同様に）語りつつ、他方、日本においては「個人主義」が西欧のように定着していないと（否定的に）も見ている。（それは、そもそも日本において「絶対者」が存在していなかったからなのである。）たとえば、次のような言からそれを読み取ることができる。

……。結局のところ、個人相互間の距離といふものにたいする恐怖感にほかなりません。平たくいへば、日本人は「さびしがりや」だといふことになりませう。／ひとびとは自分がひとりの人間として孤立することを恐れてゐるのです。……ここで問題になるのは、つぎのことです。相手を突き放し、自分と他人との間にあくまで距離を置かうとする西欧の冷酷な個人主義が、なぜ「愛」の思想と道を通じてゐるのか。その反対に、距離と孤立とを恐れ、自他の未分状態のままにとどまらうとする穏和な仲間うちの道德感が、なぜ自衛本能にしか道を通じてゐないのか。(3:200)

そうだとすると福田は、そのような「超越的」絶対者が西欧においては「中世」から「近代」にまで厳然として保持されていると見る。こう説かれている。

かれら〔西欧人〕の中世も近世も近代も一つの歴史を形成してゐる……。といふことは、かれらがいつれの時代にも共通の全体観念を所有してゐるといふことです。(4:284)

### 3-3. 日本「近代」の批判

これに対して日本、そしてその近代においてはこの「二元論」が欠如していると福田は見る。こう説かれている。

が、日本人のばあひ、中世と近世とは、近世と近代とは、それぞれの時代に、全体的観念の書きかへを要求されてきた。<sup>[8]</sup>……そんなところに、伝統や歴史の観念が生じるわけがありません。……歴史とか伝統とかいふ観念は、時間の流れをせきとめ、それを空間化することによつてのみ生じるのです。それをなしうるためには、なんらかの意味で絶対者が必要であります。同時に、その絶対者をどこに置くかによつて、過去と未来とがどこまで取りこめるかが決定するのです。ここにふたたび時間と空間との二元論が現れたことに注意していただきたい。(4:284)

ここは理解が難しいところであるが、我々は次のように理解したい。「絶対者」は時代を超えた=時代の「現実」を否定する、その意味で「空間」的なものとして初めて(真の)「絶対者」たりえる。しかるに日本では、各時代において、「現実」を全否定するのではなく、過去・現在・未来の特定のものを優位化するかたちで、それぞれ「絶対者」が立てられた。(日本近代思想史においてキリスト教に匹敵するものとしてマルクス主義が在ったと語られることもある。これを踏まえると了解しやすいが) 福田はたとえばこう述べている。

さて、いふまでもなく、唯物史観も絶対者をもつ形而上学であります。が、その絶対者は過去よりも現在を、現在よりも未来をひいきにする。……それでは時間の流れは真にせきとめられぬといふことになります。／過去、現在、未来のいずれをもひいきにしない絶対者といふのは、そのいずれをもひとしく否定する超越的なものでなければならない。

<sup>9</sup>(4:284f.)

---

<sup>8</sup> この「時代」の別は、福田において、基本的に(主導的)宗教の別として考えられていると思われる。たとえば『人間』で、

仏教と神道との各時代による消長(157)

と語られている。

<sup>9</sup> 福田は次のように述べるかたちで、日本の近代における「絶対者」として、「天皇制」とこの「唯物史観」とを挙げている。

端的に言って、福田から見て日本には「絶対者」が不在なのであり、日本の近代はこの不在のもとに西欧の一部を取り入れたものである。いうところの「和魂洋才」もそう了解されるべきである。たとえばこう語られている。

「和魂洋才」をいふ文化主義者は、精神と物質とを器用に腑分けして、西洋人につきあひ、文明の利器は輸入しても基督教は断らうとした。……ひょつとすると、基督教を受けいれなかつたことがまづかつたのではないか、さう思はれるのです。西欧が一人二役を演じてゐるのだとすれば、その一役だけの輸入では一人前になれぬといへませう。(4:277)

換言するなら、日本は「絶対者」の不在なままに、「絶対者」を前提とする) 西欧文明を受け入れたのであるが、福田によるなら、

このやうに現実を超えた全体の観念といふものが、基督教において、もつとも明確に把握されてゐるにしても、それだからといつて、私たち日本人にとって無縁のものだといひきれませうか。さうではないと思ひます。……私たちもまた、時代と場所を超えた不変の真理といふものを欲してゐる。(4:283)

福田によるなら、そしてそこに日本特有の「近代」性が在る。それは一方では、(いわば疑似「絶対者」として) 地上的「現実」(「相対的存在」(4:283)) の絶対化として(戦前の) 超国家主義として出現する。「絶対者」は個人の「エゴ」を否定するものであるが、その否定を現実の「国家」が行うという体制である。ここに「政治的自由」の欠如が帰結しもある。そして他方では、「絶対者」による否定を受けない、その意味で絶対的な「エゴ」の出現である。これは浜崎が「ロマン主義的イロニー」として確認しているところである。

#### 四 知識人批判

論壇あるいはジャーナリズム界において福田がまさしく「保守」として認知されているの

---

結論的にいへば、日本人もまた絶対者を欲してゐるのだ。昔は知らない。が、明治になつて、絶対者の思想を根柢にひめた西洋の思想、文物、人間にぶつかってみると、対抗上、どうしても絶対者が必要になつてくるのです。しかも、日本にはそれが無いから、なにか手近なものにそれを求めようとする。天皇制もそれですし、プロレタリアートもそれです。(3:194)

は、その進歩的知識人（革新派知識人あるいはインテリゲンチヤ）批判によるところが大きい。しかしながら、彼の進歩的知識人批判は一樣ではない。彼の発言を拾いつつ、分析的にいくつかに分けて取り出してみたい。

#### 4-1. 合理主義批判

核心に在るのは、「私の保守主義観」に見られる次の発言であろう。

保守派が合理的でないのは当然なのだ。むしろそれは合理的であつてはならぬ。保守派が進歩や改革を嫌ふのは、あるいはほんの一部分の変更をさへ億劫<sup>おくくそ</sup>に思ふのは、その影響や結果に自信がもてないからだ。それに関するかぎり見す見す便利だと思つても、その一部を改めたため、他の部分に、あるいは全体の総計としてどういふ不便を招くか見とほしがつかないからだ。保守派は見とほしをもつてはならない。人類の目的や歴史の方向に見とほしのもてぬことが、ある種の人々を保守派にするのではなかつたか。(H:183)

一言で言うなら、これは「合理主義」批判である。たとえば

絶対者とはなにか。私はそれを神学的に説明することはできません。……せいぜいできることは、平俗なことばをもつて、それがいかに「便利」なものであり、「合理的」なものであるかを伝えるくらゐなものであります。(3:194f.)

といった、「合理的」のポジティブな用法もないわけではないので、限定してハイエクのタームを借用して「設計的〔構成的(constructivist)〕合理主義」批判と限定しておく。これはそもそも、歴史（の「全体の総計」）の見通しに基づいて将来を設計しようとするものであつて、この語が福田の批判にもピッタリくると思われるからである。

#### 4-2. 観念批判

しかしさらに、（これは「合理主義」批判の一含意ともみなしうるのだが）福田は、そうした合理的世界観が知識人によって抱かれている、言ってみればその心理（様態）をも批判の対象とする。この側面を言葉として取り出すなら、それは「観念」批判である。ここは我々の主張としても引き受けることができるところなので、少し長くなるが「観念的な、あまり

に観念的な」から引用しておきたい。

戦後日本の論壇をにぎはしたものにいはゆる「主体性」論議といふものがありました。が、かへりみてごらん下さい、諸君はこの問題のあつかひかたのいかにも観念的だつたことに気づかないでせうか。……その証拠に、この「主体性」の問題と関連して、過去のマルクシズムが歴史的必然性を強調してきたことのアンチテーゼとして、「行動の原理」の確立といふことがだいぶさかんに主張されました……。／／……が、なんといふことか、目的と現実とのギャップを埋めるために、かれらは「行動の原理」としてのヒューマニズムなどといふものを持ちだしてきたのであります。……／／ぼくは率直に申します。マルクス・エンゲルスの直系たることを自任して進歩主義者の資格を確保するよりは、いちわう自分たちのまへに固定化して据ゑてゐる歴史的必然性の未来図そのものを検討してみることのほうが急務ではありますまいか。……しろうとにすぎぬぼくであればこそ、巨視的世界観としてのコミニズムはぜつたいに疑ひえぬ真理として納得できるのであります。……が、巨視的世界像はあくまで観念的なものであり、ぼくたちはそれをあまりに当然なるものとして、今日の現実を生きる目的とはなしがたいのです。観念は巨視的でありましても、現実には微視的な世界のものであります。(2:525f.)

ここも（厳密に了解するには）難読なので我々として纏めてみたい。「巨視的世界観」としてマルクス主義は否定さるべきものではない。しかし、それはあくまで一つの理想としてである。理想は理想として抽象的であつて、そのままでは具体的にどう「行動」すべきかが出てこない。理想に忠実であるなら、その理想になお「検討」を加えてみるべきなのだが、「主体派は — そして、これは主体派だけでなくほとんどのマルクス主義者に当てはまるものと了解すべきなのだが — それをせず、その代わりに、マルクス主義的世界観に対しては外挿的に「ヒューマニズム」という「行動の原理」を持ち出しているに過ぎない。福田はそう説いていると了解したい。

#### 4-3. 偽善批判

ここには（むしろ通常義での）現実主義が在る。しかし福田は、（現実主義に対する）理想主義を、単純に理想主義として批判しているだけではない。そこには同時に、いわば「理想」を説くことに自足するとでもいった心理性への批判も込められている。これに関して端的には磯田光一がこう述べている。

軍国指導者への報復をもくろむ戦争責任論や、自己の純粋性を誇示する世代論にたいして、福田が終始一貫して否定的な態度をとってきたのは、彼が思想のプラグマティックな機能にたいして不信の念をいだいていたと共に、知識人の自己主張の背後にひそむ感傷とナルシズムとを鋭敏に見抜いていたからである。（「福田恆存論 — 自由の二元性」『昭和作家論集成』新潮社、1985年、316f.）

これに引き続いて磯田は — 「感傷」「ナルシズム」（そのもの）というよりはむしろ — 「偽善」を問題にしていく<sup>10</sup>。しかし我々は、福田が「進歩的知識人」に見出したこの「偽善」には（後で問題とするが、厳密には、ここではとりあえず言って、いわば悪しき偽善として）まさしく「感傷とナルシズム」が伴なわれていると見る。かなり後の論考だが、「偽善と感傷の国」末尾ではこう説かれている。

せめてこの位の大言壮語を許して貰はうか——道徳感の退廃を齎す偽善と感傷とを、それと思考力の麻痺<sup>まひ</sup>を促す言葉と観念とを、先づこれを一掃する事を仕事の手始めとすると。  
(H:301)

この“結語”はあるいは理解し難いかもしれぬが、福田が戦後の政治的出来事に具体的に即して語っているところを見ると、その真意は明瞭である。「進歩的知識人」は「正義」を語って「利己心」の克服を説いているが、その底には（むしろ）「利己心」が在る（したがって

---

<sup>10</sup> 磯田（自身）はここで、福田の思想的原点をロレンス『アポカリプス論』に取って、戦争直後の論考に即して、『聖書』（キリスト教）の、その後の西欧思想全般を（同時に、その西欧を取り入れた日本の「民主主義」思想をも）支配する「憎悪の宗教」的核心 — それは、ニーチェのルサンティマン論が語るものにも似たものである — を福田に確認するかたちで、次のように語っている。

ロレンスの『アポカリプス論』を翻訳していた福田にとって、戦中・戦後の思想は、まさにロレンスの予言が的中したものしか見えなかった。「大いなるバビロン、地の淫婦らと憎むべき者との母！」というアポカリプスの呪いの言葉は、いまや二千年の歳月をへだてて、知識人の口から吐かれはじめていたのである。この世にはつねに小さな不平不満がある。しかし、その不平不満が呪詛に支えられた理想主義として確立される時、それはいつしか「憎悪の宗教」に転化する。ナチズムといい、昭和十年代の悪しき政治の季節といい、「憎悪の宗教」の一変形でなくして何であろうか。そして「戦後」という季節がはじまったとき、またも「憎悪の宗教」は、民主主義の旗印のもとに新しい形をとって蘇生していたのである。／このように考えてくるとき、右に引用した福田の文章〔「文学と戦争責任」〕に秘められた思想的要因は、ほぼ次のように考えることができる。第一に、個人のエゴイズムが人間の属性として不可避なものであるかぎり、その伸長と均衡とにこそ「政治」は力を注ぐべきであり、大義名分にもとづいた「政治の宗教化」は知識人の自己欺瞞の所産であるということ、第二に、人間の内部には宗教としてのイデオロギーに還元できない領域が厳存し、文学は政治領域とは峻別された「精神」の問題にのみかかわるべきであること、といったらよいであろう。（317f.）

「偽善」である)、と「進歩的」言説の骨格を確認しつつ、「寸又峽事件」(293)に即して、それを「民族差別問題」として扱おうという論潮を念頭においてこう述べられている。

殺人を正当化する如何なる大義名分も存在しない。国家や民族の様な政治概念を人類の普遍的道徳より優先的に考へてはならない。これは自明の理である。ナチの残虐行為を民族のエゴイズムとして悪口雑言を並べ、それで正義派の証しが立つと考へるのが偽善なら、ヴィエトコンの残虐行為を民族的英雄行為として声援し、それで理解者の証しが立つと考へるのは感傷である。偽善は虚偽の道徳感から発し、感傷は虚偽の感情から発する。(H:283f.)

また「全学連の行動」にも即して、その「善意」だけは「理解してやらねばならぬ」といった論潮を念頭においてこう語られる。

全学連の行動に対しては常に批判的である。……たとへば私が彼等の悪口を言ふと、むきになつて突掛つて来る。全学連が如何に常軌を逸した行動に走らうが、それは飽くまで純粹な善意に発したものであり、……と言ふ。……一口に言へば、それは一種の動機論的思考法であつて、物事や行為をその結果によつて裁くのではなく、その動機によつて評価する遣り方である。……／＼……純粹であると言ふが、本当にさうなのか。……／純粹といふのは言換れば私心が無いといふ事であらう。が、私心が無いからといつて、それがどうしたといふのか……。なぜ人は私心を恐れるのか、利己心を恐れるのか。自ら恐れ抑へなければならぬほど利己心が過剰な時代だからとも考へられる。……彼等は吐け口を何処にも見出す事が出来ない、どの口にも「純粹」といふ栓が詰め込まれてゐる、その硬い栓を緩めるものが世界の平和とか日本人民の幸福とかいふ観念、即ち動機に他ならぬ。が、さういふ動機付けが必要だといふ事実位、明白な利己心の存在証明は無いのである。(H:294-7)

そして続けて纏めて、

私は利己心そのものを非難してゐるのでもなければ、これを否定しようとしてゐるのでもない。寧ろ、それを非難し否定しようとする清教徒的な、そして徒勞の営みが偽善を生み、更にその偽善に同情する感傷を生んだ事に、現代の混乱の根がある事を言ひたいだけである。この偽善と感傷とはいづれも空疎な言葉と観念との産物であるが、それにしても今日ほどさういふものが氾濫してゐる時代は、他に無かつた様に思はれる。どんな些細な利己

心も近頃は決して素肌を見せない、その裸心を一分の隙も無く鎧よろほふ動機付け用のレディ・メイド、ハーフ・メイドの観念が山ほど用意されてゐる。さういふ空疎な言葉や観念の方が利己心丸出しの戦争より遙かに恐ろしい事を、そしてライフルやダイナマイトどころか原水爆より遙かに危険な破壊力を持つてゐる事を、人々はそろそろ気附いても良ささうなものである。(H:297f.)

と説かれている。福田にとって、「利己心」の存在そのものではなく — それはおよそ克服できぬものである — 、それをあたかも克服したかのように — そこに「偽善」が在る — 振舞うこと、そこに在る「感傷」性こそが峻拒すべき事態なのである。

## 五 「フィクション」を巡って

確認したように、福田の主張の基礎に在るのは「全体」「絶対者」であった。そして福田は、日本におけるその不在を説いてもいた。しかしながら彼は（他方では）、（それが「現実」総体を「超えるもの」としていわば真の「全体」「絶対者」であるとして、それに対しては）疑似的な「全体」「絶対者」に過ぎぬものに定位していく。福田がその疑似的「全体」として持ち出すのは「封建的なるもの」である。

### 5-1. 「封建的なるもの」の主張

かなり後期のものだが、昭和43年の対談「文学を語る」において明瞭にこう語られている。

戦前だっていいとはいませんが、僕は封建時代のほうがよかったと思います。封建時代の悪い点もありますけれども、明治時代よりも封建時代のほうが立派だった。社会としても健全だったと思うことがありますね。すべてがすべてじゃないけれども、今はあまりに封建性を否定して、後の近代のよさを讃美していますけれども、それがはげしすぎるものだから、これは困ったことだなと思います。でも、今はあまりに近代を讃美する。その向かっている方向に手放しに肯定的ですけど、僕はなお封建時代のよさに憧れをもちますね。(『福田恆存対談・座談集』第三巻、玉川大学出版部、2011年、76f.)

ここは、福田が育ってきた「職人」世界の（自己）肯定を読み取ることもできよう。これに

ついて自身こう語っている。

私は気質的には良くも悪くも職人であり、下町人種であつたのだ。(1:657)

しかし、この「職人」世界への定位は単純なものではない。そういうものとして「封建性」を優位化することには、その世界を「宿命」として引き受けるという媒介項が在る。しかしまた、それだけではなく、「封建性」に一定の正当化を与えてもいる。まず、この「宿命」ということと関わるが、「私小説」を批判（し、そのなかでも嘉村礒多を最良のものとする）するコンテキストでこう語られている。

嘉村礒多の文学において、自我の尊厳を斬つたものは、むしろ封建的な処世道徳にすぎない。といて、これを近代自我確立史において敗北の段階に位置づける公式主義に、ぼくは承服しえないのである。起ちあがらうとする自我が封建的道徳によつて反動的に抑制せられ妥協を強ひられたなどといふまへに、まづ、自我の尊厳といつても、それはたかが封建的な処世道徳によつてかんたんに傷つけられる程度のものにすぎなかつた事実注目しなければなるまい。……自然主義文学や初期の私小説によつてわづかにその尊厳を自覚されてみた自我は、はじめからひとへに芸術家の、あるいは知識階級人の自我にすぎず、その自覚と肯定とのためにむしろ民衆の自我は犠牲に供されたのであつた。芸術家の自我は、民衆を、世間人をおのれのうちに包括してゐなかつたといふより、それゆゑの身軽さで闘つてきた自我であつてみれば、それがのちに封建的な世間道徳に屈服したのは当然であるともいへよう。／……かくして封建遺制的な民衆の心理におのれの自我を斬らしてゐない文学をぼくは信ずることができない……。 (2:278f.)

この発言は、(輸入思想としての) 日本「近代」の「個人主義」の浅薄さの認識の裏がえしとも見ることができるが、むしろ、それと一体ではあるが、日本の「個人主義」(「自我」)が「知識階級人」のものに留まっていた「民衆」の在り方がその外に置かれたままである、という知識人批判の一つであると見た方がいいであろう。

これは、たとえば「大衆」へと定位していった吉本隆明とも共通するものであろう。しかし福田は、この吉本とは異なって、「大衆」性そのものに定位するのではなく、彼からしてその「大衆」(「民衆」)が(なお)体現しているところの「封建性」(の方)に定位する。さらに、文字通り「封建性」の(理論的な)正当化を行つてもいる。福田が西欧の「全体」を評価するのは、日本のとは異なって、それが時代を超えたものであるからであつたが、しかし

福田には、明治期以降の「天皇制」の疑似「全体」に対して、そして端的には戦後の「民主主義」的「全体」に対して、同じく“疑似”に留まるものである「封建性」を、その相対的な“長さ”をもって優位化するというのが在る。先に、西欧に比して日本においては「全体」の時代別断絶が在る、という趣旨の発言を引用したが、この時代を超えた“長さ”といったものが福田において有意化されている。

遺憾なことに、[美意識という観点から見た<sup>11</sup>] 統一はあるが、横にも縦にも、積み重ねといふものがない。……その意味では歴史といふものがないのです。厳密にいへば、西洋流の「歴史」といふ観念が稀薄です。連続がないともいへるでせう。(3:178)

と語られているが、この「積み重ね」という(相対的)“長さ”が — 江戸期(「近世」)以前から「近代」においても存在しているというかたちで — 「封建性」には在ると福田は見ている。

## 5-2. 「虚数のリアリティ」

だがそれは、「全体」ではあるとしても(「現実」世界のものとして)疑似的なものであり、さらには、必ずしも時代貫通的に主導的なものではない。福田は一面では(＜理念的保守主義＞として)次のように明らかに日本の「封建性」に対してネガティブであった。

封建時代の日本人は絶対者といふ観念を、まったく知らなかつたのです。その反対に、西洋の封建時代は、絶対者の観念が徹底的に支配した時代であります。この二つの世界の封建性の差を無視して、近代を語ることはできません。……日本の近代の脆弱<sup>ぜいじやく</sup>は、日本の封建時代の脆弱をうちにあります。(3:194)

また、そのことの一面として、「和」の精神に即して、次のようにも語られている。

---

<sup>11</sup> この点について主題的には、

私はやはり道徳の根柢に、あるいはそれ以上の生きかたの規準として、美感といふものが日本人を動かしてゐたと考へるのです。／道徳的には、あるいは論理的には、いくらも矛盾が見いだせる日本人ではありますが、観点を変へて、美意識といふ立場から見れば、日本人には統一があつたといへます。(3:178)

と述べられている。

日本人が和を尊ぶ民族であるといふ私の断定には、おそらく反対があるでせう。アメリカで、私がさういふ話をしたところ、ただちに日本の軍閥の超ナショナリズム、および日本兵の残虐性について反問されました。……私はかう答へました。残虐行為は日本兵だけのものとおもはぬが、日本兵のそれが常識を逸したものがあつたであらうことは私も認める。だが、それは和を原理とする仲間うち生活習慣と矛盾はしない。戦争が利害のかけひき的手段であり結果であるといふ近代的な考へかたにかれらは馴れてゐないのだ。あなたがたから見れば、スポーツと同様、戦争にもルールがある。が、日本兵、ことにインテリでない農漁村出身の日本兵は、食ふか食はれるかといふおもひつめた感じをもつてゐた。……和になれてゐればこそ、戦ひとなると、すぐかつとなつてしまふのだ。(3:191f.)<sup>12</sup>

そこを福田は、そもそもの「全体」「絶対者」をも「フィクション」だと見なしつつ、さらに、その「フィクション」として「封建性」を正当化しようともしている。

上の引用箇所を受けて語られる

実数のリアリティが包括しえなかつた封建性は、かくして虚数のリアリティによつて掬ひあげられる。(2:279)

というところを、我々はそのように了解したい。そして福田は、さきに挙げた「宿命」ということとも一つにするかたちで、次のように続けている。

ぼくはたんなる論理の遊戯をたのしんでゐるのではない——すくなくともぼく自身の必然にそつて語つてゐるのだ。のみならずぼくは身近にそのやうな方向への胎動を感じてゐる。ぼくたちがぼくたち自身の内部に巣くふ封建性を脱却する道は——文学に関するかぎり——

---

12 たしかに福田は、

ぜいじゃく  
日本の近代の脆弱は、日本の封建時代の脆弱のうちにあります。そして、くどいやうですが、その脆弱は、封建時代なるがゆゑに固有の脆弱ではなく、日本人なるがゆゑの脆弱なのであります。(3:194)

として、「封建性」を日本人精神から区別してもいる。しかし我々は、この区別は成立しないと考える。どうか、区別できるとしても、いわば実在としては一体であるが、それを観念的にのみ切り離しうるとしているに過ぎない、と考える。以下に提示する「虚数(としての封建性)」というのも、そうした“操作”のもとに成り立つものだ、と我々は考える。

—それを否定したり抑圧したり、あるいはそれと絶縁したりすることではなく、このやうにしてそのまま抱きとることを措いてほかにはあるまい。といふのは闇屋もやりかねぬ無智で低俗な表情のうしろで、ひとつの高邁な精神を育ててみようといふことなので、眼に見える外形が低俗であるとすれば、目には見えぬ精神の高邁さなど、われひとともにそれと納得せしめるには、虚数のリアリティを信じなくてなんとしようか。(2:279)

「虚数のリアリティ」というのは理解の難しいものであるが、それは、いうまでもなく、次のように「実数のリアリティ」と対比されるものである。

自己の真実にあるために、自我を傷つけ抹殺してまでその現実を認識しなければならぬことがあると同時に、ひるがへつて自我を現実のなまなましから救出し、真空の内部にその純粋性を確保してやらねばならぬこともある。いはばリアリティにも実数と虚数とがあるといふことにほかならない。(2:271)

「実数のリアリティ」とは「現実の認識」によって把握されるリアリティのことであるが、それは換言するなら「実証主義」(2:266)的なリアリティのことである。「実証主義」は(「透視術」(2:275)によって)人の心をも「科学的」に見ようとして、しかしそれに伴う「規格」(2:273)化から「切棄て」(2:273)る部分をもつ。「虚数のリアリティ」とは、この「切棄てられた部分」に在るものである。それは各個人においていわば個人別に固有のものとして在る。「近代」(「文明」(2:273))は、この部分の「存在を信じまいとする」(2:273)のだが、だがそれは当の個人にとっては存在するものである。そういうものとして(実証的なリアリティを基本に置くなら、その「実数」性に対する「虚数」性というかたちで)リアリティをもつのである。福田は『ドン・キホーテ』をも具体的に挙げているが、それについて、

なまの現実でしかない風車をそれ以上のものに——いひかへれば文学作品の一単位として位置づけられるのは、それが巨人と見られた瞬間であり、それを巨人と眺めたのはドン・キホーテそのひとなのだ。(2:274f.)

と述べている。ドン・キホーテその人にとっては「巨人」もまたリアリティなのである。

### 5-3. 「フィクション」としての制度

福田自身明瞭に語っている訳ではないが、我々は、この「虚数のリアリティ」は「フィクション」としての「事実」と等置できると了解したい。(西部はその福田論において、「フィクションといふ事」から「すべてがフィクションである。……問題は自分達がやつてゐる事がフィクションである事を見破る強靱な理性があるか否かに係つてゐる」を引用しつつ、直ちに続けて「強靱な理性は「虚数のリアリティ」を信じる心から得られるのだと福田恆存は早くからわかっていた。」(前掲書、110)と述べている。)

そうするとして、これについて次のように語られている。

「神が事実でない。義務が事実でない」とは私は言はない。神は、義務は、国家は、神話は、歴史は、家族は、そしてその他等々の「<sup>フィクション</sup>仮説」はすべて事実であり、実在なのであり、「これはどうしても今日になつて認めずにはゐられない」のである。(6:703)

福田は、「芸術」における「虚数のリアリティ」を拡大して、むしろ「現実」に定位して、その「現実」における「フィクション」の「事実」性(リアリティ)を語っているのである。

福田は、この「フィクション」を森鷗外が(ファイヒンガーから採って)語る「かのやうに」と関わらせて説明している。

鷗外は「<sup>フィクション</sup>仮説」といふ言葉は使つてはゐない。ただ「アルス・オップ」とか、「コム・シイ」とか、或は「かのやうに」とか言つてゐるだけである。そして普通、「仮説」には「ヒポテジス」といふ言葉を用ゐはするものの、これは「かのやうに」とは全く別個の問題だと言つてゐる、譬へば「人間が猿から出来た」といふやうな、つまり事実と虚偽にかかはる問題について、それを「事実として証明しよう」と掛つてゐるときに必要なものに過ぎないといふ。なるほど、「ヒポテジス」は事実を証しするためののみ用ゐられるが、「かのやうに」、すなわち私の言ふ「フィクション」は証明される必要はない。(6:702)

と述べて、まず、自分が言う「フィクション」(「<sup>フィクション</sup>仮説」)が、「普通」に言われる「ヒポテジス」と同じものでないという点で、鷗外が言う「アルス・オップ」と同じであるとする。

しかし、引きつづいて鷗外(登場人物「秀麿」の発言だが)から

[祖先の霊があるかのやうに<sup>うしろ</sup>背後を顧みて、祖先崇拜をして、義務があるかのやうに、徳

義の道を踏んで、前途に光明を見て進んで行く。……] ねえ、君、この位安全な、危険でない思想はないぢやないか。神が事実でない。義務が事実でない。これはどうしても今日になつて認めずにはゐられないが、それを認めたのを手柄にして、神を瀆す。義務を蹂躪する。そこに危険は生じる。行為は勿論、思想まで、さう云ふ危険な事は十分撲滅しようとするが好い。併しそんな奴の出て来たのを見て、天国を信ずる昔に戻さう、地球が動かずにゐて、太陽が巡回してゐると思ふ昔に戻さうとしたつて、それは不可能だ。(中略) どうしても、かのやうにを尊敬する、僕の立場より外に、立場はない。(森鷗外「かのやうに」)

という件を引用して、

さう言はれてみると、私の言ふ「<sup>フィクション</sup>仮説」はそれとは違ふ。(6:703)

と述べた後、先に引用したところを述べている。

では、そういうものとしての「フィクション」とは何なのか。それはどういう意味で「事実」なのか。ここは理解の難しいところである。さらに引き続き

かうして鷗外と私とは虚実が入れ代る、恐らく明治と大正の時代の差であらう、鷗外は私より半世紀前に生れ、私の生まれた十年後に死んでゐる。(6:703)

と語られているところから見ると、「違ふ」ということは単なる時代の相違の問題であるとも了解可能である。(ちなみに「虚実(が入れ代る)」というのは「虚数」「実数」のことでは(当然)ないと了解しておく。) あえて読み込むが我々は、鷗外が「危険」を回避するといった一種政策論的観点で(「尊敬」をもって)「神が事実」であるかのように振舞おうと説くのに対して、福田は一種存在論的に「神」をまさしく「事実」だと見なそうとしていると了解したい。

しかしそれは、同時に「事実」概念の変更を伴うものである。福田は一方では、

一般に芸術と現実との間の、或は芸術と自然との間の対立や不連続性を余りに強調し過ぎる様に思はれる。フィクションは芸術の特権ではない。人生や現実も、自然や歴史も、すべてがフィクションである。……普通、吾々が現実とか実体とか呼んで安んじて疑はずにゐるもの、それはもはやフィクションとは気附かれぬほど使い古しの解釈によつて纏めあ

げられた事実、或はその集積の事にほかならない。それは事実そのものではない。(6:457)

と語り、或る種「観念論」的に、或はニーチェ的と言ってもいいかもしれないが、(いわゆる(素朴)実在論を排しつつ)一切は「解釈」である、「事実」といっても「解釈」と相関的に存立する事態である、と説いている。

しかし他方、その存在論は、いわば人生=存在論である。「……」として省略したところの一部で福田はまさしく、

人生観なしに人生は存在し得ない。どんな人間でもその人なりの人生観を持つてをり、それを杖にして人生を生きてゐる。イデオロギーの為に血を流すのを必ずしも愚かとは言へない。(6:457)

と述べている。「解釈」といってもいわば単に理論的な事柄ではなく、まさしく人の生きるという実践的な事柄なのである。我々は導入部分で「福田においても「実存的なアイデンティティー」の志向が主張に(＜現実的保守主義＞へ向かうかたちで)一定の偏向を帰結している」と述べたが、それは、(ここで言う)「実践的な事柄」として「存在論」が展開されることになる、と換言することもできる。

## 六 「伝統主義」「歴史主義」的(＜現実的保守主義＞的)要素

このように実践的事柄として「封建性」が(「フィクション」としての)「事実」とされていくのだが、我々は結論として、ここに(我々の言う)＜現実的保守主義＞が作動していることを確認したい。

### 6-1. 疑似的「全体」へ

「全体」は、単に「私」を「超えるもの」ではなく、

このやうに現実を超えた全体の観念といふものが、クリスト教において、もつとも明確に把握されてゐるにしても、それだからといって、私たち日本人にとって無縁のものだといひきれませうか。さうではないと思ひます。……私たちがまた、時代と場所を超えた不変

の真理といふものを欲してゐる。(4:283)

と語られているように、(福田において)本来はまさしく(「私」を含む)「現実」(総体)を「超えた」ものである。それは、キリスト教においては超越神、(ロレンスが依拠する)「異教」においては「(大)自然」という「絶対者」である。しかし厳密には、それは、まさしく「絶対者」によって支えられる、その限りでの「現実」の相であると言うべきであろう。「その限りでの」と我々は言ったが、福田において「絶対者」が支える「全体」は、端的に「現実」(ロレンスの場合は「自然」)を「超越」したのではなく、「現実」がとる一つのいわば本来的「現実」の様態(ロレンスの場合は、「大自然」としての「自然」)のことである。そうだとすると、そういうものとしてそれは「時代と場所」を超えたものでもある。

ところが福田は、「封建性」を優位化するとき、そういう「絶対者」によって支えられたのではない「現実」を — 「封建性」も言うまでもなく「現実」の一形態である — 、その一定の「連続性」に基づいて「全体」とする。であるから、我々はそれを疑似的「全体」とも呼んだのである。

この疑似的「全体」への定位の、その意味での疑似性は、次のように語られるときにも実は露呈されている。

問題は、すべてはフィクションであり、それを協力して造上げるのに一役買つてゐる国民の一人、公務員の一人、家族の一人といふ何役かを操る自分の中の集团的自己を一つの堅固なフィクションとしての統一体たらしめる原動力は何かといふ事である。それは純粋な個人的自己であり、それがもし過去の歴史と大自然の生命力に繋つてゐなければ、人格は崩壊する。(6:704f.)

我々がこの引用文について注目しているのは「集团的自己」ということである。これについては福田は他方(元来は — ということは我々のタームで言つて<理念的保守主義>としては、ということである — )、

ぼくたちは——純粋なる個人といふものがありえぬ以上、たんなる断片にすぎぬ集团的自我といふものは——直接たがひにたがひを愛しえない。なぜなら愛はそのまへに自律性を前提とする。が、断片には自律性はない。ぼくたちは愛するためにはなんらかの方法によつて自律性を獲得せねばならぬ。近代は個人それ自体のうちにそれを求め、そして失敗した。(H:109f.)

というふうに、「自我」と「自己」との（表記の）違いは在るが「集団的自我」を（「絶対者に支えられた）「自律性」をもたぬものとしてネガティブにも見ていた。そのネガティブなものが一方ではポジティブなものとなっているのである。すなわち、「絶対者」に支えられ「自律性」をもった個人ではなく「集団的自己」に定位しつつ、それが「現実」においてその一部であるもの、すなわちに「封建性」（封建制度）に、一つの（疑似的）「全体」を想定していくのである。

## 6-2. 「フィクション」と「虚像」

福田は「神は、義務は、国家は、歴史は、家族は、そしてその他等々の「<sup>フィクション</sup>仮説」はすべて事実」であると（逆に言って「すべて」は「<sup>フィクション</sup>仮説」であると）しつつも、たとえば次のように、「フィクション」を（単なる）「虚像」から区別する。

フィクションは虚像ではない。堅固な建造物である。フィクションに適応し、これを維持しようといふ努力は人格を形成する。逆に言へば、一人一人の人格がその崩壊を防ぐための努力がフィクションを作りあげ、これを堅固なものに為し得るのだ。が、虚像への適応を強ひれば、ソフトウェア<sup>[ママ]</sup>である心はコンシャンス（良心・自覚）への求心力を失ひ、人格の輪郭から外へ沁み出し、空のコップのやうな透明人間になつてしまふ。(6:704)

「堅固な建造物」に限って、「虚像」から区別された「フィクション」であるとする。

だが、その「堅固で」ある・ないはどのように区別されるのか。上の引用文中の

一人一人の人格がその崩壊を防ぐための努力がフィクションを作りあげ、これを堅固なものに為し得るのだ。(6:704)

というところに即して了解するなら、「フィクション」そのものではなく）その「崩壊を防ぐための努力」があるか・ないかによって、区別がなされると受け取られる。

しかし他方、これが同時に「人格を形成し」ていくのだとされているのだが、その「人格」について、

虚像への適応を強ひれば、ソフトウェアである心はコンシャンス（良心・自覚）への求心力を失ひ、人格の輪郭から外へ沁み出し、空のコップのやうな透明人間になつてしま

ふ。(6:704)

というふうに、そもそも「人格」を形成しえないものとして、いわば自体的に（「フィクション」と区別されて）「虚像」が在るとされている。

この両側面、いわば「人格」の形成・解体（「透明人間」化）の別が基に在るのか、その「人格（形成）」の対象の別（「フィクション」・「虚像」）が在るのか、ということは、互いに相即的なものだと考えられているとも了解可能ではあるが、福田において、明らかに後者に力点が在る。それは、戦後日本の「国家」体制について、

日本国憲法は手抜き工事の建造物であり、それ故、私は「カードの小屋」と呼んだ。(6:704)

と語られるとき明瞭である。「日本国憲法」はいわば自体的に「虚像」であって、それを「堅固なもの」にして（「人格を形成」して）いくことがアプリアリに不可能なものだとされている。

### 6-3. 「歴史主義」

この「日本国憲法」の対極に置かれているものは、通常の「保守」とほとんど変わらない。それが強く時局論的なものであるとして、「封建性」はもう少し基底的なところに置かれているであろう。しかしそれでも、それは（我々が言う）＜理念的保守主義＞の内容ではない。そういうものとして、そこに（我々が言う）＜現実的保守主義＞が現れている。換言するなら「（通常義での）伝統主義」と「歴史主義」との存在である。

後者の方から確認していくとして、それは（我々は後に「歴史主義」を広義で用いるようになったが、そこから限定するなら）「過去主義」である。先に確認したように、福田は（＜理念的保守主義＞として）特定の時代の優位化を否定していた。再度引用するが、

過去、現在、未来のいずれをもひいきにしない絶対者といふのは、そのいずれをもひとしく否定する超越的なものでなくてはならない。(4:285.)

と語られていた。それが他方、上に引用したところであるが、

もし過去の歴史と大自然の生命力に繋つてみなければ、人格は崩壊する。(6:704f.)

として、明らかに過去が優位化されている。

だが、なぜ過去が優位化されるのか。論考「伝統にたいする心構」で次のように説かれている。

私たちはなぜ努めて歴史の中に身を置かなければならないのか。なぜ労して古典を生きなければならぬのか。第一に……それ以外に私たち現代人の生き方はないからです。現代には現代の生き方があるといふのは浅薄な考へです。生き方といふものはつねに歴史と習慣のうちにしかない。それを否定してしまえば、ただ混乱あるのみです。……／第二に、過去と絶縁してしまつた現在は、未来からも絶縁されざるをえません。……過去にたいして責任をとりえぬ現在は、みづからを歴史の中に位置せしめえず、未来への歴史を作りえないからです。……／もう一つ、私達が努めて歴史の中に身を置かねばならぬ第三の理由があります。……私たちの精神の内部には、現代の意識によつて照しだされぬ暗い無意識の世界が深く<sup>よど</sup>澱んであるのです。その無意識の世界を照しだし、それに生氣を与へるのが歴史、あるいは古典といふものでないでせうか。(H:232f.)

ポイントは「第一」の「生き方」云々に在る。しかしながら、「生き方」はなぜ「歴史と習慣のうちにしかない」のであるのか。

#### 6-4. 「型」の思想

ここは、「歴史」（つまり過去）と「習慣」とを分けて考える必要が在ろう。まず「習慣」であるが、「習慣」とは、「第三」として挙げられている「無意識」性の要素も在るが）なによりもルーティン性によつて特徴づけられるものである。そして、我々はたしかにルーティン性なしには生きていけぬと言ってもいいであろう。このことを福田は「型」（の重要性）として説いてもいる。上に引用した論考の少し前の部分で、まさしく「過去」と関連づけてこう述べられている。

たとへば、今日しばしば非難的となつてゐるものに、封建時代の身分関係といはれるものがある。その最小の単位は家長を中心とする家族制度ですが、人々がそこに見てゐる悪は、封建時代のそれではなく、それが明治になつて近代的に変形し歪められた状態から発生したもののなのです。俗に家長は威張るといふ。が、封建時代の家長は果たして威張つてゐたか。決してそんなことはなかつた。……なぜなら、彼等は威張る必要がなかつたから

です。当時は生き方に一つの型があり、家長は家族といふ一生活集団において、長として、責任者として、一つの役割を演じるといふ約束が出来てをりました。(H:223)

福田は「型」を(も)「過去」と関連づけているのであるが、換言するなら、なぜ「型」は(本質的に)過去性をもったものでしかないのでしょうか。新しい「型」というものは在りえないのであろうか。さらに先行する箇所でも述べられている。

戦後、日本人の生活は、ことに東京人の生活は、その型を全く失つて、表面の近代的な合理性と利便とにもかかはらず、私たちの意識の底部では、空間的厚みも時間的な積み重りもない、わびしいものになつてしまつた……。言いかへれば、他人の生活の中に自分を忍びこませ、自分の生活の中に他人を容れる生き方としての文化が、また親代々の過去の生活の中に自分を投入し、過去の伝統を自分の中に感じる生き方としての文化が、今の私から失はれさうな状態にある……。 (H:210f.)

「型」が過去性をもったものであることは、結局、「積み重ね」から説明されている。しかし、そうなら、そもそも「積み重ね」をもたぬ「型」というものは無いというのであろうか。我々は上に「ルーティン」ということを言った。これであるなら「東京人」は、(福田自ら言うように)「合理性・利便」を基準としてルーティン性をもっていると言っているのではなからうか。たとえば、そのために(徒歩ではなく)電車で毎日決まった時間に出勤するというまさしく「型」をもっている。

福田は「型」を「生きかた」とも呼んでいる。そこから見るなら、「現代人」(「戦後」の日本人)はそもそも「生きかた」をもっていないと福田は言っていることになる。それは、極論するなら、そもそも「生きて」いないと言うこととほとんど同じであって、それはア prioriに矛盾的発言となる。ここを有意味なものとして理解しようとするなら、「生きかた」を限定して、たとえば「よき生きかた」とでも了解しなければならぬ。そうすると、ここで(もまた)、「生」の「よさ」の先行的規定がなされていると見なければならぬ。そして、その「よさ」は結局、過去の「封建性」に即して規定されているのである。すなわち「歴史主義」である。

#### 6-5. 「演戯」的人間観

「型」の主張を福田は「演戯」(的人間)の主張としても説いている。我々は、同じことを

この主張に即しても確認できると考える。

そうだとすると（まず）、福田において「演戯」には、まさしく人間の生において二様の位置が与えられている。これについては彼の名著『人間・この劇的なもの』（新潮文庫、昭和25年）を使用する）から確認したい。ひとつは、たとえば次のように説かれるときである。

人間はただ生きることを欲しているのではない。生の豊かさを欲しているのでもない。ひとは生きる。同時に、それを味わうこと、それを欲している。現実の生活とはべつの次元に、意識の生活があるのだ。(21f.)

我々がここで注目しているのは、「現実の生活とはべつの次元」というところである。「現実の生活」全般においてよく生きるということではなく、それとはまさしく「べつの次元」、少しく乱暴に換言するなら、「現実の生活」（の通常）が「ケ」であるとして、それから断絶した特定の「ハレ」の時間帯において「意識の生活」が在るということである。

これは、具体的には「儀礼」の重視として説かれている。まず確認するが、

儀礼が私たちを日常的な時空の連続から解放してくれる。(146)

として、我々が見ている「べつの次元」が語られている。そして、福田は特に「葬儀」を重視するが、それについて、

葬儀はあくまで悲しみの儀式であり、悲しみを味わいつくすことを目的としている。生は死によってのみ完結する以上、私たちは葬儀において、生から死への、そして死から生への過程を、すなわち、生と死との同時存在によってのみ味わいうる全体感を得ようとしているのである。(146)

と語る。彼が基本的主張とする「全体」とまさしく関連づけられている。彼はさらに、「生」は「死」と関連づけられることによって「全体」性を持ちえるとしつつ、葬儀の「会葬者」に即してこう語っている。

葬儀の会葬者たちは……深刻な表情のもとに死を悲しむ演戯をする。親疎のべつはあっても、とにかく一様におなじ仮面をかぶり、足のしびれを我慢しながら、僧侶の読経を聴いている。(146)

ここでは、もう一つの主張点として、「型」を「生きる」ことのいわば様態として、「演戯」が説かれている。（「仮面をかぶり」というのも、その演戯性を述べたものである。）

そうであるとして、ここでは、その演戯が日常性とは「べつの次元」で演じられていることを確認できるのだが<sup>13</sup>、他方、（逆の）日常的次元で「演戯」が説かれてもいる。（『人間』ではないが）或る箇所では次のように述べられている。

国家といふフィクションを成り立たせるためには、子供が戦場に駆り立てられるのも止むを得ないと考へ、そのための制度もまたフィクションとして認める。が、彼にも感情はある、自分の子供だけは徴兵されないやうに小細工するかも知れぬ。私はそれもまた可と考へる。「父親」の人格の中には国民としての仮面と親としての仮面と二つがあり、一人でその二役を演じ分けてゐるだけの事である。そして、その仮面の使ひ分けを一つの完成した統一体として為し得るものが人格なのである。（6:703）

「父親」というまさしく「日常性」の次元で（「仮面」をそれぞれ被って）二役を「演じ分け」ということが説かれている。その一役は「国民」であって、いうまでもなくこれが「国家といふフィクション」を支えるのだが、「父親」は一方では、したがって同様フィクションとして「国民」を演じるのである。他方、「親」としての役割をも演じ（分けて）いる。

いずれにしても、それは、先のが「宗教」の事柄であるとするなら、それとの区別において「倫理」の事柄である。まさしく「演戯」というかたちで「倫理」は存続しえるのである。

## 6-6. 「倫理」観（社会観）

これは、同時に福田の社会観の基本でもある。したがって「倫理」観は同時に「社会」観であるのだが、福田は「社会」というものの存立を、或る箇所では次のように説いている。

吾々は他人の自惚鏡に附合ふが、他人もまた吾々の自惚鏡に附合つてくれる。この持ちつ持たれつの流動的な相互関係を、吾々は人生と呼び現実と称している。……／だが、もし相手が自分の自惚鏡に附合はうとしなかつたらどうなるか。／ここにおいて、相互関係といふものは完全に消滅する。……／もし、私達にとつて、誰も自分の自惚鏡に附合つてくれぬとすれば、自他のあらゆる「関係」は忽ち解け去り、自分が自分であり、他人が他人

---

<sup>13</sup> 或る箇所では端的に「演戯によって、ひとは日常性を拒絶する。」(33)とも語られている。

であるといふ実感はつひに持ち得ない、それは自他ともに実在ではあり得ないといふことだ、そして、私達は単なる「部品」と化し、それを統一してくれる「全体」、つまり「関係」はどこにも存在しないといふことになる。さうなれば、私達は何ものかの成員ではあり得ない、大洋に浮んだ一粒の泡のやうに、そこにあると思つた瞬間、直ちに消え去る、在るかと思へば無いやうなたわいのない「物質」に過ぎない、さう、私たちは「物質」なのだ、それを在らしめようと思ふなら、どんなに小さくてもいい、いや、大きければ大きいほどいい、「全体」、あるいは「関係」といふものが必要になる。／それが無ければ、空間も時間も成り立たない。言換れば、国家や国史も成り立たず、世界や歴史も成り立たない、さういふ一種の「<sup>フィクション</sup>仮説」であり、「観念」である。その意味では、如何なる唯物論も、一理屈捏ね始めたら最後、いはば観念論の模造品たらざるを得ない。(6:700f.)

「社会」とは、そこにおいて個々人が「単なる部品」であることを超えて、その「成員」であることによって成り立つものであるのだが、そのことは、人々がお互いにそれぞれ相手の「自惚鏡」に「附合ふ」ことによって可能になる。そして、そのことはさらに、人々それぞれがそもそも、或る「全体」「関係」の下で、自らを一定のものとして「鏡」に描くことによってなのである。

この「倫理」を福田は、『人間』において、一般論としてこう（纏めて）説いている。

おそらく誤解をまねかずにはおくまいが、ある瞬間には、批判の自由という自我の特権を棄<sup>す</sup>てて、既存の現実<sup>したが</sup>に<sup>あやま</sup>随<sup>おきて</sup>い、過<sup>あやま</sup>ちを犯して顧みぬということが必要なのだ。それが倫理というものであり、掟<sup>おきて</sup>というものではないか。私たちは倫理の不合理を批判することはできる。が、合理的な倫理などというものは、いつの時代にもあつたためしはない。なるほど、ヒューマンイズムは合理的であろう。だから、それは倫理ではないし、倫理的な規制力をもちえないのだ。／既存の現実<sup>したが</sup>に随<sup>あやま</sup>つて過<sup>あやま</sup>つということによって、私は既成勢力の温存を擁護しようというのではない。社会の推移に応じて倫理感も変るといふようなあやふやな考えかたに、私は疑問をもつのである。……親子、夫婦のあいだでも、昔の道徳をもって裁くことはできないなどと、いかにも気のきいたことをいうが、それなら、なにによって裁くことができるのか。(105f.)

「倫理」＝「掟」の下で自分を一定の（「役割」の）「型」とすることによって、自己の了解可能な描出が可能になり、そこに初めて社会が存立しえるというのである。

## 6-7. 風景観をめぐって

先(6-4)に引用したところの直前で、福田はこう述べている。

私が戦争末期に体験した一つの実感をお話ししましょう。昭和二十年の春、東京の下町が次々に空襲を受けたころのことです。ある日、私は上野池端に焼け残った一面を見出し、そのなかの見すばらしいそば屋の建物に深い愛着をおぼえたことがあります。……私はその気持を……もっと立派な「文化財」的建築にたいする気持とくらべてみたものです。をかしなことに、そのときの私には、法隆寺や桂離宮よりも、そのそば屋が焼けてしまふことのほうがさびしいと感ぜられたものです。／それはおそらくかういふことでせう。そば屋の建物やそれを含んだ家並は、私にとって風物と化し、善かれ悪しかれ、私の文化を形づくってみて、……。それに反して、「文化財」的建築は私にとって美であつて、文化ではなかつた。私の生き方のなかに取りこまれてはゐなかつたのです。(H:210)

「そば屋」のような、福田が育ってきた「下町」の風景に「愛着」が感じられたというのであつて、それと対比して「文化財」的建築はそういうふうに感じられなかつた、というのであるが、ここで(半ば連想的だが)「法隆寺」「桂離宮」ということで、坂口安吾の有名な言が想起される。『日本文化私観』の一節であるが、そこでこう述べられている。

多くの日本人は、故郷の古い姿が破壊されて、欧米風な建物が出現するたびに、悲しみよりも、むしろ喜びを感じる。新しい交通機関も必要だし、エレベーターも必要だ。伝統の美だの日本本来の姿などというものよりも、より便利な生活が必要なのである。京都の寺や奈良の仏像が全滅しても困らないが、電車が動かなくては困るのだ。我々に大切なのは「生活の必要」だけで、古代文化が全滅しても、生活は亡びず、生活自体が亡びない限り、我々の独自性は健康なのである。なぜなら、我々自体の必要と、必要に応じた欲求を失わないからである。(『坂口安吾全集 14』ちくま文庫、1990年、356)／法隆寺も平等院も焼けてしまって一向に困らぬ。必要ならば、法隆寺をとりこわして停車場をつくるがいい。(同、384)

福田がここで語っていることは、反「文化財」的風景観という点で、坂口のこの言と少なくとも整合的である。

しかしながら、福田には、(坂口には無いものとして)慣れ親しんだものに対する「愛着」

といったものが在る。ここに在る心性は（セシルが言う）「自然的保守主義」のものと言いうる。我々が「理念的保守主義」と呼ぶものは（も）、「保守主義」としてこうした「自然的保守主義」を含む。<sup>14</sup>

しかしながら福田は、続けてこうも述べている。

とにかく、さういふ意味のことを戦争直後に書いたことがあります。が、話はそれだけでは終らない。ここ数年の私は年に一度か二度、京都と奈良に出かけ、その自然<sup>[15]</sup>や風物に接し、お寺まわりをしないと気がすまなくなつてゐるのです。その寺院も仏像も、十余年前の空襲下のそば屋の建物と同様、私から失はれさうな状態にあるからでせうか。／どうもさうらしい。といふのは、戦後、日本人の生活は、ことに東京人の生活は、その型を全く失つて、表面の近代的な合理性と利便とにもかかはらず、私たちの意識の底部では、空間的な厚みも時間的な積み重りもない、わびしいものになつてしまつたからです。……親代々の過去の生活の中に自分を投入し、過去の伝統を自分の中に感じる生き方としての文化が、今の私から失はれさうな状態にあるからです。さうなつてみると、京都や奈良は、周囲の焼け野原の中に残されたそば屋の建物のやうに、はじめて自分のものだといふ実感のうちに<sup>よみがへ</sup>甦つてきたと言へませう。(H:210f.)

---

14 上記引用文中に「新らしい」と在るが、(過去主義と)逆に坂口に「未来主義」が在るわけではない。(坂口について「モダニズム」が在ると語られることも在るが、我々はその理解は採らない。)ちなみに、現在の我々の用語法では、これも「歴史主義」の一ヴァージョンである。

福田・坂口は互いに相手を評価しているところも在るが、したがって坂口は当然「(理念的)保守主義」ではない。ここが、福田から評価されることにもなるのであろうが、「理念的保守主義」を基準にして言うなら、そこから(我々が言う)「形式的意味における〈伝統主義〉」を差し引いたものだと規定できる。

15 前述のように福田は「自然」のうちに「全体」を見ていた。それについてたとえば、

いってみれば違和感の消滅にほかならぬ。それこそ、路傍の花に眺めいるとき、私たちの感じる喜びではないか。私たちは小さな花を通じて、季節のうちに、自然のうちに、全体のうちに復帰しうるのを喜んでいるのである。私たちの祖先は、泉や若芽に神がやどるのを見た。(前掲『人間』、124)

と述べられている。坪内祐三は、これにコメントして、

ここに『アプカリプス論』の影響を受けた福田さんの根本思想とも言える、直線的に流れる時間(それはユダヤ・キリスト教だけでなくマルクス主義的世界観にも共通する)に対立するものとしての円環的時間の考え方があつた。(『ストリートワイズ』晶文社、平成9年、33)

と述べているが、これが果たして(ロレンス的な)「大自然」と等置しうるかは措くとして、意外に日本的趣味(江戸の植物趣味とも言いうるか)のものであつて、美感としては「封建性」にも — 「農村の文化や職人の教養は「封建的」で……」(H:197)という(我々に)好都合な言い廻しがあるが、その「文化」「教養」として — 通じるものだ、と我々には理解される。

「私から失はれさうな状態にある」という意識が媒介項になって、「そば屋」と「京都・奈良」（の「寺院・仏像」）とが等置されているのだが、しかし、両者には明らかに（福田にとって）相違が在る。前者が福田自身の（生育環境の）実感の対象であるのに対して、後者は彼にとってはいわば観念的对象である<sup>16</sup>。「生活」ということも語られているが、「日本人の生活」として、それも観念的なものになっている。

我々は、この後者に関する言説のうちに「通常義での伝統主義」（「通常の意味における伝統主義」）が現れていると言いたい<sup>17</sup>。「伝統」を字義通りに受け取るなら、それは「伝えられるもの」であって、およそ過去のもは現在にまで残っているかぎり「伝統」である。我々が「形式的意味における伝統主義」と呼んでいるものは、これを優位化するものである。しかし通常は、そこになんらかの正統性といった視点を持ち込んで、特定のものだけを「伝統」としている。すなわち、「通常義での伝統主義」にはこの正統性の視点を内在させているのである。しかるに、「形式的意味における伝統」がいわば実在であるのに対して、「通常義の伝統主義」が言う「伝統」は、その「正統」という視点のもので選択されたものであって、その選択性のうちに「観念性」が在るのである。そうした「伝統」の優位化として、換言するなら、ここに＜現実的保守主義＞が出現している。

## 6-8. なお残る美学的要素 — どういう機制で＜現実的保守主義＞となるのか —

先に引用したが福田はたしかに、

それに反して、「文化財」的建築は私にとって美であつて、文化ではなかつた。私の生き方のなかに取りこまれてはゐなかつたのです。

---

16 ここでも「実感」が語られてはいるが、厳密に言うなら、それもまた観念的なものである。というか、「観念」のうちに「実感」をもつという在り方が示されている。これについては、拙稿「「ヴァーチャル／リアル」という問題 — 現代世界の問題として —」（日本学術振興会未来開拓学術研究推進事業「電子社会システム「情報倫理の構築」プロジェクト編『情報倫理学研究資料集Ⅲ』、2001年）を参照いただきたい。

17 ここで簡単に述べておきたいが、そのような「伝統主義」は保田興重郎にも在るものである。しかしながら、福田と保田との間には大きな相違が在る。後者はなによりも「イロニー」の人であるのに対して、前者にはその要素はない。それは、「伝統」（物）のうちに（「そば屋」に対してと同様な）「自分の中に感じる」という成分を含んでいるところにおいてそう言うところである。また、この相異は、「封建性」に対するスタンスの相違として現れてもいる。保田には明らかに「封建」（儒教道徳）への嫌悪が見られる（たとえば論稿「明治の精神」を参照）。

前註との関係で言うなら、福田における（観念的）「伝統」がなおリアルな — いわば、物理的には「観念的」だが、心的には「実在的」であるというかたちで — ものであるのに対して、保田における「伝統」は、まさしく「観念的」な、心的にも実在的でないというかたちで、言ってみれば、そうした認知的事態ではなく

として「美」を退けている。しかし他方では、(それを修正するかたちで?)、

昔のお寺も仏像も単なる美ではない。まして平安朝ではあだつたものが鎌倉時代に入つてかうなつたなどといふ様式でなどあるわけがない。それは、平生はその存在を考へてみもしないもの、そのくせはれさうになると辛く感じ、終始身近に置いて話を交してゐないと落着けないやうなもの、すなはち、そのやうに無意識の自己として存在し、自己愛として現れるもの、さういふものなのです。単なる美ではなく、文化なのです。が、真の美はさういふところにしか現れないといふこともまた真実です。／ともあれ、ここに結論として申したいことは、私たちが私たち自身の伝統文化とつきあふ方法は、それを自分の外にある対象としてとらへ、今はない過ぎ去つたもの、あるいは自分にはないよそごととして、研究し、好奇心を満足させたり、現代と優劣を比較したりすることではなく、自分をその中に置き、それを自分の中に取りこみ、さうして過去を生きること、それしかないといふことであります。(H:211)

として、「単なる美」は退けるが、そうではない「真の美」、「そのやうに無意識の自己として存在し、自己愛として現れるもの」であるような「美」については肯定的に見ている。

この「真の美」は、永井荷風に即して、

これに反して荷風の直面してゐた明治日本の社会はどうであつたか。……生活様式の徹底的な破壊であります。……じじつ、彼〔荷風〕は明治の文明の底に「トラヂション」の断たれた日本の姿をみつめてをります。……彼はまづ近代主義が自然の美と生活や習俗の雅致とを破壊するがゆゑに、それに反発するのであり、フランスにおいてはこの対立すべき両者がみごとに融合し、その融合のうへに生活様式の美が完成されてゐるために、この国をひたすら憧れたのであります。(1:231)

と語られる「生活様式の美」とも一致するものであろう。

ここで語られる「美」はむしろ凡庸な「美」であろう。「凡庸」というのは、(当時流行でも在った言い方で言うなら、芥川や川端の)「末期の眼」的な、死という地点から眺められる世界の様相ではなく、あくまで「生」(「生活」)を(も)前提としたものであるとも言うからである。しかし他方、柄谷行人『〈戦前〉の思考』中の

---

意志的な事態である。

たぶん、現実的なインタレストを捨てざるを得ないのは、死が不可避的なときです。芥川龍之介は「末期の眼」ということをいい、これを川端康成は大きく取り上げました。「末期の眼」に映った風景は美しい。なぜなら、そこには生きる可能性があるかぎり生じるようなインタレストがありえないからです。(112)

という言い方を援用するが、そのような「インタレスト」に定位したものではない。これは、同じく柄谷が、

安吾もここで「美」について語っています。しかし、それは「末期の眼」のようなものとは対極にあります。彼にとっては、美は、「生きる」こと、そしてその「必要」のみがつくり出すものです。(121f.)

と、安吾について語っている、その「必要」に定位したものではない。(福田と坂口安吾は、或る意味で大きく異なることになるのである。)安吾も「真の美」を(言葉としては)語っているが、それは通常義のものではない(したがって、福田の「真の美」ではなく、また「末期の眼」的な「美」でもない<sup>18</sup>)。

福田の「(真の)美」は、我々が感得するところでは、これもまた或る種凡庸な柳宗悦的な「民芸」の美に近いものである。しかしさらに、おそらく柳のがいわば「美」に特化したものであるのに対して、福田は、それをいわば(民衆の)「生活」全般に拡大するかたちで、換言するなら「国家」の在り方をも包摂するかたちで、一種、社会化している。論考「伝統技術保護に関し首相に訴ふ」で、

職人の技術が近代化の過程でそれぞれ処を得る様な文化感覚、それは言葉で言ふのは易しいが、実際はなかなか難しい事である。それが可能ならば、今日、日本の政治家の前に横はるすべての難問は一挙に解決されると言つても過言ではありません。(H:270)

私が職人を敬愛するのは、彼等の仕事に対する良心、といふよりはその愛情に頭が下るからです。それは一体何処から来るか。簡単な事です。それは彼等が物を扱ひ、物と附合つ

---

18 安吾が言う「真の美」が(では)何であるのかということは別途考察の必要が在る。ここでは、柄谷に一つの解釈が在る(「『日本文化私観』論」『坂口安吾と中上健治』講談社文芸文庫、2006年)と述べるに留めておく。

てゐるといふ、ただそれだけの事です。(H:275)

自分の国を愛すると言つても、人は抽象概念としての国家に愛情を持つ事は出来ませんし、また単なる過去の遺産に対する憧れは力としての愛国心には結集しません。もしそれを強要すれば、所謂ウルトラ・ナショナリズムという国粹思想が復活する事は火を見るより明らかであります。道徳もまた単なる抽象概念として押し付ければ、自分のみを正しと為し、他者を片端から断罪する偽善的正義派を生み出す事必定であります。愛国心の場合も道徳感の場合も、その前に先ず物を、それも生きてゐる物を必要とします。……戦後は固より、明治以来の教育理念も教育制度も、のみならずそれを成立たせてゐる文化観、価値観も、すべてが間違つてゐるとお思ひになりませんか。物と附合ひ、物から物を造る百姓や職人の生き方を唯々古めかしいものと軽視し、物を処理する商人や経営者の生き方にのみ近代化、合理化の方向を見出して来たのが間違ひの因<sup>もと</sup>なのです。(H:279f.)

と説かれているが、そこには、我々が言う「社会化」が遂行されている。<sup>19</sup>

我々は、こういうものとして福田の論に(も)〈現実的保守主義〉を確認することができるのだが、さらに論ずべきなのは、端的には坂口安吾的に「必要」に定位することを超えることは、単に余剰というだけではなく、一つの現実不適合というかたちで問題を持ち込んでいるのではなからうか、ということである。

我々はそこに問題性が在ると考える。それは、福田自身の(いわば「文学」性から来る)「生きる」ということから必然のものではあろう。福田にとっては、「生きる」とはあくまで「全体」との統一のうちに生きることである。だがそれは、「社会」全体においては不可能なのはなからうか。「社会」においては、やはり「全体」との統一をもつことなしに生きることが、少なくともその或る部分においては不可避なのではなからうか。そうであるなら、福田の〈

---

<sup>19</sup> (江戸的=封建的)「美」そのもので言うなら、福田は、

茶の湯、生花のやうなものも、生活の美化であります。それらは、生活のなかにあつて、生活のわづらはしさを遮絶する完璧な世界を造りあげようといふ営みであります。(3:179)

と、一方では「美」の世界の独立性を語りつつも、他方では、

日本人は特有な美意識を発達させました。それは、いわば潔癖の美学とでもいふべきものであります。……そして、この美意識は、たんに形あるものについてばかりでなく、無形の人間関係にもおよんでゐます。人間関係を規制する倫理感も、つまりはこの潔癖の美学によつて支配されてゐるのです。(3:187)

と、いわば倫理の美学化というかたちで、我々が言う「社会化」を行っている。

現実的保守主義>的) 生き方は、みずからの「生」を貫徹すべく一つの無理を「社会」(生活)に課しているとも言うる。

我々は、そこに「真の美」が語られることにもなるのだと見ているが、そこから言うなら、福田は「美」を貫徹すべく、それが不適合な領域にもそれを課しているという意味で、一つの美学主義であると言えることができる。

我々は論稿「宗教的美学主義」(<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/59260/3/jk30-abiko.pdf>)で、京都学派的発想にその「美学主義」的特徴を明らかにしたが、ちなみに柄谷も、

現実的矛盾に対する、もう一つの態度があります。それは西田幾多郎の「無の論理」である。簡単にいうと、それは、ヘーゲルのように矛盾を闘争によって乗り越えていくということを否定するものです。人が矛盾として見いだすものは、実は浅薄な見方によるもので、根底的に、それは「絶対矛盾的自己同一」として統合されているというわけです。……しかし、これも「美学」的なものです。<sup>20</sup>(112)

と説いて、我々と似た認識を示している。そうだと我々は、これと関連づけて、福田にもこの京都学派的なかたちで一つの「美学主義」が在ると述べていることにもなるのである。

## 七 付論1:「政治」をめぐって

上に「末期の眼」に触れた。やや迂遠になろうが、(川端の)これについて丸谷オーが次のように述べているところを手がかりにして、付論として「政治」に関する福田の(まさしく)「人間観」を特徴づけておきたい。

大岡 [昇平] には「歩哨の眼について」といふ……作品があつて……、ミンドロ島サンホセでの歩哨勤務の思ひ出が語られてゐる。この一九五〇年の作は、……わたしには例の「末期の眼」に対する批判が底にあるやうな気がして仕方がない。／終り近くで、

---

<sup>20</sup> ちなみに、ここはヘーゲル理解が関わる場所であるが、この「ヘーゲルのように」に対しては、我々は異論をもつ。

視覚はそれほど幸福な感覚ではないと思われる。(中略)。眼が物象を正確に映すのに、距離の理由で、我々がそれを行為の対象とすることが出来ない。それが不幸なのです。

と言っているのは、……要するに、災厄を見ても助けにゆけないといふことらしい。／などと乱暴な要約をするのは、この随筆が『ファウスト』第二部、望楼守の歌、……の引用から始まり、同じ望楼守の台詞、……で終わっているからだ。この、はじめは遠くのものがあるいろいろな見えておもしろいが、やがてはただ見るだけで救ふことができない……のを嘆く望楼守とは、つまり小説家だらう。……大岡はシニクな口調でそれを隠さなければ自分でも困るくらい、登場人物に対して思ひやりのある小説家だった。……この優しさを、なまぬるとか甘つちよろいとか悪口を言ふ立場もあるかもしれないが、彼のこの態度は「末期の眼」を礼讃して深刻ぶるより、人間的にも文学的にもずっと大人びてゐるやうな気がする。(『別れの挨拶』集英社、2013年、97-99)

まず「眼が物象を正確に映す」ということであるが、換言するならそれは、そのもととしては「唯物論」である。世界には端的に「物」しかないという感覚である。これは、同時に坂口の世界認識の基本でもある。ここには「幸福」は不在なのであるが、したがって、それはまさしく「末期の眼」(という、我々のタームで言うなら「美学主義」)の対極に位置するものである。

ここからするなら、「物」以外のものは、いわば実在に対する仮想的付加物であるともいふことになる。福田のタームで言うなら、それは「フィクション」でしかない。福田にも、この付加物を排した「政治」という見方がなかったわけではない。たとえば、

政治も政治学もぼくたちが外界に適応しようとするために用ゐる生活の便宜的手段であり、その意味において科学と同様に常識のうへにたつてゐる。(1:647)

と語られるときがそうである。<sup>21</sup>「政治」も(「科学」と同様に)「生活の便宜的手段」である

---

<sup>21</sup> この(政治に対する)唯物論的感覚は、典型には花田清輝に見られるものである。ちなみに、磯田光一が福田の

共産革命をめざす以上、政治優位は解り切った事です。……

という一節を引用して、

という政治観である。<sup>22</sup>

「政治観」と言ったが、厳密には、「政治」を支える「人間観」と述べた方がいいかもしれない。そうだとすると、この政治＝人間観によるなら、「物」（あるいは、その「物」への人々の「インタレスト」）以外のものは「フィクション」である。そしてそれは、まさしく「すべて」であって、したがって、（福田のタームで言う）「虚像」と「フィクション」との、「フィクション」を包括的概念として用いるとして）換言して悪いフィクションと良いフィクションとでもいった区別はおおよそ存在しえないはずである。しかるに福田は、上に確認したように、この区別を行っている。

我々は、まさしく「人間観」（そのもの）で言う、この福田のいわば中間性が、美学的に、（世界の）「幸福」の存在・不在という局面で、その両者の中間性として現れてもいると見ています。つまり福田において、世界は、川端におけるように全面的にはないが、「幸福」の相でも出現するものなのである。たとえば論考「快樂と幸福」で、「快樂」と対比させながら、

私たちが日ごろ口にする「不幸」といふのは、ただ「快樂」が欠けてゐるといふことであり、……。したがって、私たちは、その意味の「不幸」のうちにあつても、なほかつ幸福でありうるのです。真の意味の幸福とは、さういふものであります。それは決して「諦め」を意味しません。むしろ逆です。私たちは自分の欲するものを得るために戦はなければならない。……／諦めずに、しかも戦ふといふことは、また敗北しても、なほ悔いがないといふことは、……じつはどんな凡人でもできるつつましい生きかたであり、煎じつめれば、それ以外に生きかたはないやうなものなのであります。悲劇の主人公たちが、平凡な市民を感動させるのは、その理由からでありませう。（H:155）

と語るとき、それは明瞭である。

---

この言葉は花田清輝が口に出したとしても、けっしておかしくはない言葉である。（前掲書、333）

と述べているが、その言は、「唯物論云々」という我々の見方と整合的である。

<sup>22</sup> 「大東亜戦争」に対するスタンスについてだが、中島岳志によって、「福田はこういうことをいうんですね。戦争を悪として批判するがごとき単純な反戦では自分はないと。しかし、自分が大東亜戦争に反発を示したのけいちょうふはくは、国家国民の命運をかけた戦いに対する姿勢／態度が極めて軽 佻 浮薄だった、その事に対し返吐が出るほどの強い反感を覚えたから、と。／この感覚は、田中美知太郎も近かったのではないかと思います。彼も大東亜戦争に対して非常にシニカルな態度をとっていた。」（258）というふうに、「感覚が近い」とも語られることもあるが、これは、プラトンに即して「必要」というところから国家について考察する田中美知太郎の政治観 — これは（いわゆる）京都学派の人々の或る種浮いたような（「軽佻浮薄」）政治観とは大きく異なる — に近いと言いうる（『プラトン IV』岩波書店、1984年；『田中美知太郎全集 I』筑摩書房、昭和43年 参照）。

ここに在る「幸福」は、たしかに川端におけるように端的に（美学的に）「見る」という事柄ではなく、「生活」の「行為」という側面に即したものである。しかしそこには、「行為」そのものではなく、いわば二次的にその「行為」を「見る」というところに出現する（「味はふ」というかたちをとる<sup>23</sup>）ものとして「幸福」が在る。そもそも福田にとって、「行為」そのもの、というか、その「行為」（上の引用文で言えば「戦ふといふこと」）の結果は、それ自身としては挫折である。ここに福田の基本的世界観であるストイシズムが在るのだが、世界（における行為）は意のままにならぬものである。しかし福田は同時に、その世界—行為過程を「味はう」ことが出来たのである。

これに対して、通常の「政治」には、「革新派」のものであっても、—福田はそこに「偽善」を見るのだが、それが在るとしても—そのなかには「行為」（「戦い」）を勝利にもたらそうと目指すという成分が在る。それは換言すれば、「インタレスト」の実現—これからズレるところに福田は「偽善」を見てもいるのだが—ということである。しかるに福田は、それが（まさしく）必然的に挫折せざるをえないという世界観のもので、この「インタレスト」実現という「政治」の基本軸を放棄するのである。（あるいは、「幸福」ということのために、基本軸を「インタレスト」から（実は）逸れるかたちで設定するといった方がいいかもしれない。彼の時局的発言にはこう理解した方が妥当と思われるところが在る。）

## 八 付論2：「偽善」ということをめぐって — 演劇・フィクションとの関係において —

丸山眞男は、福田とほぼ同時代の思想家である。両者の間に論争が在ったことも知られている。最後に、丸山の「偽善のすすめ」（と編者によって表題を付された「思想の言葉」稿）に即して、その主張との関係において福田の主張を批判的に検討しておきたい。

まさしく「偽善」ということを軸にした両者間の論争に焦点を当てたものとして、荻部直「政治と偽善 丸山眞男・福田恆存の論争から」（『大航海』40号、新書館、2001年）が在る。

---

<sup>23</sup> この言い廻しは、

なるほど、われわれはかれら [原始人] だつたら、不用意と無智とのために死ななければならなかつたさまざまな危険を排除しえたでもありませうし、そのため寿命を長びかせることに成功したでもありませうが、生の喜びを味はふ感覚については、むしろ退化の一路を辿つてゐるといつても過言ではありませんまい。  
(H:125)

というところからとったものである。

ポイントだけ紹介するが、そこで苅部はこう述べている。

解釈の試みの一つとして、その内容を六五年当時の論争状況に置いて見れば、福田との第三の論争における丸山側の応答として、この「偽善のすすめ」を意味づけることができる。  
(141)

この「偽善」を福田は、丸山もそこに属する（とされていた）「進歩的文化人」の（平和論等の）主張の底に読み取っているのだが、苅部によるなら、

丸山からすれば、福田が進歩派知識人の理想主義を批判する際に、国際秩序に関するみずからのヴィジョンと現状分析とを十分に示さないままに、発言者の偽善の仮面を剥ぎ、エゴイズムの心理を暴露することに終始しているのは、評論の内容として明らかに「政治的感覚」を欠いていた。(141)

ここからも確認できる留意すべき第一点は、福田が時局論的に語っていることは、一見「現実主義」に見えて、「ヴィジョン」「現実分析」に欠けるところのものであって、その意味では本当には「現実主義」でないという批判である。我々もこの批判は妥当であると考え。というか、福田にとって、そういう「現実主義」は極論してどうでもいいことであったと了解すべきであろう。彼にとって、「政治」とは、まさしく人生の一部であって、一見「現実主義」的に見える発言も、その自らが生きるということに定位したものであるからである。それは、あくまで自分の「人生観」に適合的に語られたものなのである。

しかしながら、「しかし」として苅部はさらに次のように述べている。

重要なのは、「偽善」を支える構えとしての「演戯」が、人間が人間としてあることの本质であると早くから指摘していたのは、むしろ福田恆存の方であったことである。(142)

この「演戯」性は、我々も福田の主張の中核にあるものとして確認してきたところである。そして、「偽善」とはこの「演戯」ということに関係していると丸山は説くのだが、それは福田自身も認めなければならないところである。

しかるに福田は、進歩的知識人の「偽善」を批判しているのである。これと彼の「演戯」論を整合的に理解しようとするなら、ここで批判される「偽善」はいわば悪しき偽善だと限定せざるをえない。他方そこにはいわば良き偽善が残されるのだが、彼が他方で（「虚像」と

区別して) 説く「フィクション」とはこれに当たるものである<sup>24</sup>。彼は、文字通り、

……、それを崩壊させぬ様に振舞っているが、さう振舞ふ事が「フィクション」の維持であり、……。 (6:558)

と語っていたが、その「維持」させる「振舞」がまさしく「演戯」なのである。そう了解せざるをえない。

そうだとすると次に、福田によるなら(「平和主義」という)進歩的知識人の「偽善」(的フィクション)は悪しきものとして、彼自身のタームで言って「虚像」なのであろう。しかし荻部によるなら、おそらく、ここで内容的に丸山は福田と分岐してくる。荻部によるなら、

丸山による「偽善のすすめ」は、……あくまでも政治の領域に限って活用することを通じ、それを共存の技術へと転化しようとする、思考のぎりぎりの冒険であったと言える。(143)

丸山にとって「偽善」とはまず「共存の技術としての「偽善」(143)であったのだが、この「共存」という観点は福田には欠けるものである。厳密に言うなら、福田にとって「偽善」(演戯)は、いわば日本社会内部においては「共存」のためのものであるとして(も)、「平和」が説かれるその対象である)「国際秩序」に関しては欠けるところである。そう丸山は福田を批判していることになる。

これは福田理解にとってあるいは見解の分かれるところではあろう。しかし我々の見ると

---

24 「偽善」のこの良悪二形態への分類については、福田も認めるところであろう。しかしそれは、たとえば、

昔は偽善者と言われると、ギョッとしましたものです。偽善者はみんな偽善をやっているという意識がある。私は自分がやっていることはいかに善とかけ離れているかという気があるから、偽善者と言われると内心ギョッとしますが、今の人は、偽善をやっているという意識がない。自分はほんとうに天下、国家のためを思って、エゴイズムなどちょっともないきれいな人間と思いついでいるから、「偽善者め」と言っても、てんで通じない。(上記『対談・座談集 第三巻』、77)

と語られているが、「偽善」の意識が在るかないかの別としてであろう。しかしながら、我々が(福田のうちで実は行われている)区別として問題としているのは、そういう自己意識の様相上のものでなく、内容的なものであり、それゆえ、「フィクション」と「虚像」との区別とも重なってくるのである。

この引用文で言えば、「演戯」として「やっている」ことには「偽善」の意識が(したがって自分は「エゴイスト」であるという意識が)伴っていることになる。ちなみに、「現実」(社会)における)行為がそうならざるをえないという認識は、(我々が言う)＜理念的保守主義＞のものである。(我々がここで福田におけるその存在を指摘している)＜現実的保守主義＞は、これに対して、たとえば言って「習慣」に従っているという意識をもって、自らを「善」として意識しているとも言うる。

ころでは、それは福田にとって（実は）どうでもいいことなのである。彼は、あくまで自分が生きるということに定位している。換言するなら、彼においては「偽善」は（丸山のように）「政治の領域に限って活用する」事柄のものではなく、先の言い方を再度用いるなら「政治＝人生論」のものなのである。

これに対して丸山においては「政治」は、「あくまで政治の領域に限って」と語られているが、「人生」とはひとまず別物である。しかし他方、荻部が、

他方で丸山もまた、福田と同じように、さまざまな役割の統合の難しさ、自我内部での分裂と葛藤という危機状況を見すえるところから、その思索をめぐらし、……(143)

と理解しているように、丸山においても「政治」は必ずしも「人生」から分離されていない。この点、むしろ、「演じ分ける」ということを説く福田の方が「政治」の分離性を説いていて、荻部も

進歩派知識人の説く正論の裏にはエゴイズムが潜んでいるとして、福田が執拗に攻撃する背景には、かつて近代西欧にあった（とされる）統一された自我の理想像を、無邪気に復唱してすませる態度への、強烈な憤りがあった。(143)

と確認しているように、福田は（逆に）進歩的知識人のいわば（政治・人生の）非-分離性を批判しているとも了解できる。

したがって、福田において自己矛盾が在るとも了解せざるをえないのだが、我々はこれを両「保守主義」の混在として理解している。分離性の主張は＜理想的保守主義＞のものであり、（逆の）「政治＝人生論」の非-分離性の主張は＜現実的保守主義＞のものであるというふうに。

我々は、この点では同時に丸山に対しても、彼自身が説く「政治」の分離性に対して不徹底であるというかたちで批判的となることになるのだが、「近代西欧」といっても、いわば「イギリス型」においては「政治」は「人生」から分離されたものであって、そこに統一が求められるというのはいわば「ドイツ型」である。（思想史的には明治前期は別とできるかもしれないが）日本の「近代」は後者の「ドイツ型」のものであって、丸山もこの枠組みに強く規定されてもいる。（この「イギリス型」「ドイツ型」という区別は、「連合国型」「枢軸国型」として上記「主題別討議」において主張したところである。）

そうだとすると、福田は（おそらく）「イギリス型」をも退けるであろうが、その場合は、＜

現実的保守主義>として「政治＝人生論」のスタンスに立っている。演戯論においても当然同様である。彼が、進歩的知識人の「理想主義」のうちに「偽善」を読み取るのも、前提として、人生全体の「統一」という「ドイツ型」人間観の上に立ってである。そして、一面では「理想主義」を説く丸山にもこの前提性が在るのである<sup>25</sup>。

しかし他方、福田は「日常性」を超える次元での「全体」をも説いていた。これは<理念的保守主義>の方に特徴づけることもできるのだが、そこでは「人生」は、まさしく「文学」（「一匹」）の事柄として、「政治」から分離されている（「二元論」）。福田の時局論的な発言にはこの（彼本来の）分離の不徹底が在る、と我々は批判していることにもなるのだが、この<理念的保守主義>を「政治論」として受容するなら、その分離性（「二元論」）の受容を必須とする。我々が肯定的に見ている「イギリス型」の「政治」観は、まさしくこの分離性を前提とするものである<sup>26</sup>。そうだとすると、福田は、時局論的に「政治」を語る時（<現実的保守主義>として）自らのこの（当初の）スタンスを放棄しているのである。

あびこ かずよし（滋賀大学名誉教授）

（本号目次ページに戻る = [http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/dia/17.html](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/17.html)）

25 この「理想主義」について、荻部は、

丸山もまた、福田と同じように、さまざまな役割の統合の難しさ、自我内部での分裂と葛藤という危機状況を見すえるところから、その思索をめぐらし、その状況で人はいかに生を営むべきかという問題に独自にとりこんでいた。……丸山は、一人一人特異な「エゴとしての個」とそれを超越する理性との、二つの自己が個人の中で矛盾し対立していることが、「西欧的な個人主義に内在する矛盾」であると指摘し、しかし理性の目覚めによってその矛盾を乗り越えようとしても、「自分を自分たらしめている窮極のものは普遍的理性と切り切れないものがある」以上、その立場を信じきれないと語り、深刻な懐疑をみずから告白していた。(143)

と語っている。これについて（これに即して）述べたいが、ここに在る「理想主義」（性）（あるいは、その難題（性））は、簡単に言ってカント的であり、それが「政治」の場において現れるときは（同じくカント的な）「表現主義(expressivism)」であると特徴づけうる。（「カント的」というのは、「自律的」に、ということは理性による「エゴイズム」の抑制をもって「政治」に関わるという意味になる。）いわば能天気な「理想主義」（「理想」を語るだけのもの）を福田が批判しているとして、この点で丸山は福田とまさしく「同じ」(243)である。しかし、その同じであ（りえ）るところの福田はあくまで「理念的保守主義」であるかぎりでの福田であって、「現実的保守主義」の福田、換言して、「生（活）」におけるたとえば言う「型」への定位といった、言うなら「共同体主義」的成分をもつ福田ではない。

26 我々は、この「イギリス型」としての（理念的）「保守主義」としてヒュームを理解できると考えている。ヒュームにも（まさしく）「演戯」的道德観が在るが、これと福田（さらには西部邁）との異同を論ずることも有益だと考えるが — この両者と比べて、同様「演戯」を説く山崎正和の方がヒュームに近いと見ている。ヒュームとの間に相違もあるろうが、山崎と関わらせてスミスにおける「演戯」的要素を指摘する島内明文「スミスの道徳感情説における共同性の問題」『倫理学研究』38号、2009年 も参照が勧められる — 、それについては別稿を期すことにしたい。