

# REVIEW ESSAY

小熊英二、2009

『1968（上）——若者たちの叛乱とその背景』

『1968（下）——叛乱の終焉とその遺産』

新曜社



## 何もない私たち

小熊英二『1968』をめぐる

新倉 貴仁

### 1. はじめに

「感動しました。とてもすばらしいです。でも私には何もないの。それでは闘ってはいけないのでしょうか?」。始点と終点を結ぶ少女の小さな問いかけ。本書『1968』は、この問いかけに捧げられた、膨大な注釈である。

〈1968〉という出来事を、戦後日本史における切断面としてとらえ、若者たちの叛乱の背景とその意義を社会科学的に検証することを目的とする本書は、三つの点で、異例な書物であると思われる。

第一に、その圧倒的な質量である。そこに費やされた作業量に対して、また、〈1968〉という切断面の全体の記述という野心的な試みに対して、そして何よりも、この量を瓦解させることなく、束ねることができる著者の学問的な力に対して、感嘆するほかない。いうまでもないことであるが、以下に展開する議論の全てが、本書の成立によって初めて可能になったも

のである。

第二に、その構成である。本書は、個々の事例の記述の分厚さを特徴としながら、〈1968〉を〈現代的不幸〉という概念によって説明するという、非常に明瞭な仮説と結論をもつ。とはいえ、明晰な仮説にもとづく歴史記述であるならば、それは決して異例のことではない。だが、本書においては、〈現代的不幸〉による社会科学の説明が、運動の歴史記述をどこかで裏切るような機能を果たしており、その矛盾が本書の奇妙な読後感をかたちづけている。

第三に、その論争的性格である。さまざまな書評が示すように、本書は、当事者の側からの反論も含めて、多くの論争を引き起こしている<sup>1</sup>。そして、そのような論争の発生は、すでに著述の段階で、予期され、織り込まれている<sup>2</sup>。こうした論争的性格は、とりわけ、本書は、〈1970年パラダイム〉と呼ばれる議論の限界を指摘するという企図に現われる。

本稿は、以上のような本書の異例さに対し、

それらの相互の連関を考察することを通じ、その学術的な意義を考察することをめざしていく。このため、個々の事実の検討よりも、本書が提出する戦後日本の断面図の意義や、それに至る論理の妥当性に注目していく。〈1968〉に対して十分な知見をもたない執筆者にとって、個々の事実の検討は、能力をはるかに超える。また、〈1968〉との時間的距離によって可能となる外在的視点から、個々の出来事について価値判断をすることは、それほど有益とは思えない。もし〈1968〉がいくばくかの「神話」として語られる出来事であるならば、本書とともに進むべき途は、「神話」の解体と「聖職者」の価値剥奪を伴うような「脱神話化」ではなく、「神話」を構成するさまざまな論理と心情の織り目を解きほぐしてくような「脱神話化」ではないだろうか。

## 2. 〈1968〉の方法論について

### 2-1 脱神話化という手法

本書は、著者が、前著『〈民主〉と〈愛国〉』で採用した方法論の延長線上にある。しかし、集会的メンタリティの抽出という同じ方法論を志向しながら、研究対象の性格が著しく異なるため、〈1968〉に対する記述は、ある歪みをもってたちあらわれる。前著では、知識人の言説に集合的心情が代表されているという想定があった。だが、本書では、研究対象の大部分は、無名の若者である。そのため、資料も、「無名の学生や青年労働者たちが遺した文章や談話、回想、そして行動のエピソードなど」にひろがっていく（上 p.16）。

このような資料の分散は、本書の方法論、すなわち、特定の資料を特権化することなく、

それが出現するかぎりにおいて等価なものとして同一の平面上で論じること、対応している。回想記のような体験者の自己言及的な語りに対しても、複数の語りによる比較を通じて、その事実性の検証作業がなされる。また、マルクス主義の用語によって過剰に修飾された言説から距離をとり、手記や週刊誌記事などに現れる「学生の生の声」が重視される（上 p.17）。こういった手法の背後には、インタビューによって収集される現時点での記憶よりも、文献資料が有する批判的価値を重視する著者の姿勢がある。そのような姿勢は、次の一節にはっきりと示されている。

文献資料は、その時点での思考やメンタリティがいわば「冷凍保存」されているがゆえに、現在創りあげられた「かさぶた」である記憶や通念をひきはがし、隠蔽された傷口をこじあける力を秘めている（上 p.22）。

文献資料の精査を通じて、表層的な通念を解体し、思考や精神の痕跡に接近していく。このような手法は、「脱神話化」と呼びうる。そして、この作業モチーフは、『単一民族神話の起源』以来、『〈日本人〉の境界』、『〈民主〉と〈愛国〉』といった著述に一貫してきた（上 p.22）。それぞれにおいて、単一民族神話、日本および日本人という〈境界〉についての通念、戦後民主主義についての固定観念といった通念が解体される。そして、いずれもが、忘却を指摘し、その想起を迫る作業である（小熊 1995, 1998, 2002）。

### 2-2 脱神話化による歴史記述

しかし、ここに一つの疑問が浮上する。本書

において解体されるべき記憶や通念とは、いったい何であったのであろうか。あえて、『『あの時代』の叛乱を日本現代史のなかに位置づけなおし、その意味と教訓を探ること』（上 p.22）を目指すのであれば、従来の位置づけのいかなる点が問題であったのか。確かに酒井隆史の発言がひかれ、「1968年の文化革命」という神話に対する批判が加えられている（上 p.75-98）。しかし、そのような「1968年の文化革命」の神話の解体の先に何があるのであろうか。

ここに、この著作の困難がある。本書は、繰り返し確認されるように、先行する全体的な記述が不在であるがゆえに、それを自らの仕事としている。しかし、著者の手法は、「神話の解体」＝「対抗する歴史の記述」という作業を通じて精錬されてきたものである。この解体を志向する方法論が、いまだ全体性が確定されていない出来事の「歴史の記述」に向かうことになる。「脱神話化」の作業は、先行する諸言説を否定する歴史的事実の提出により果たされるが、その批判的価値は、先行する諸言説が主張する全体性を前提としてはじめて実現される。先行する歴史記述が不在であるとき、それ自体としては先行者を否定するだけの断片的な歴史的事実が、全体性を指示するという負荷を帯びざるをえなくなる。だが、断片はそれ自体では全体性を確定するものではない。それゆえに、その集積によって全体性を代補するという戦略をとらざるをえなくなる。このヴォリュームは、著者の方法論の構造的な帰結といえる。

### 3. 〈現代的不幸〉について

#### 3-1 〈現代的不幸〉仮説

断片による全体性の擬似的な創出は、歴史

記述における有効な方法論の一つであると思われる。しかし、だからこそ、個々の事例を水路づける著者による注解や、序論と結論で示される明確すぎる枠組みが異物に見えてしまう。そのような枠組みにあたるものが、〈現代的不幸〉という説明図式である。本書は、この中心点に議論を収斂させることによって、断片の集積がもつ拡散のベクトルとの間に均衡をつくりだしている。この説明は、冒頭から「結論」として、くりかえし、示されている。

結論からいえば、高度成長を経て日本が先進国化しつつあったとき、現在の若者の問題とされている不登校、自傷行為、摂食障害、空虚感、閉塞感といった「現代的」な「生きづらさ」のいわば端緒が出現し、若者たちがその匂いをかぎとり反応した現象であった（上 p.14）

結論からいえば、日本が高度成長によって発展途上国から先進国に変貌してゆく状況のなかで、当時の若者たちは、戦争・貧困・飢餓といった「近代的不幸」とは次元が異なる、いわば「現代的不幸」——アイデンティティの不安・未来への閉塞感・生の実感の欠落・リアリティの稀薄さなど——に直面していた（上 p.24-5）

上記の引用からも明らかなように、〈現代的不幸〉と〈近代的不幸〉という対立は、先進国型と発展途上国型という対立に重ねられている（上 p.99）。高度成長による社会の変容（「先進国化」）が、労働力の供給機能を果たす大学教育の変容を引き起こし、さらに、「企業人」の必要と「市民」としての教育との狭間で生じた

齟齬が、一定数の若者たちに「アイデンティティ・クライシス」や「生きづらさ」といった〈現代的不幸〉を引き起こす。しかし、戦争を体験した年長者の世代には、そのような〈現代的不幸〉を理解するスキームがなかったため、若者の懊悩は理解されづらく、より大規模な叛乱の背景となった。

以上の序章において提示された〈現代的不幸〉を中心とする仮説は、それぞれの歴史記述を配置する論理となり、それぞれの声を理解するための枠組みとなる。そして、その仮説は、全ての章を通過し、結論部において再確認される。再び、「あの時代の若者たちの叛乱とは何だったのか」と問われ、「高度経済成長に対する集団摩擦反応」として整理される(下 p.777)。その背景として、①大学生の大衆化、②高度成長による社会変動、③戦後の民主教育、④当時の若者のアイデンティティ・クライシスと〈現代的不幸〉からの脱却願望といった要因が挙げられる(下 p.786)。これらの要因は、すでに序章で示されていた論点である。

この〈現代的不幸〉の枠組みに基づき、本書は〈1968〉を次のように描きだす。すなわち、〈1968〉とは、「日本史上初めて『現代的不幸』に集団的に直面した世代がくりひろげた大規模なく自分探し運動であった」(下 p.793-4)。そして、それは、一定の目的を獲得することをめざす政治運動ではなく、言説資源の不足ゆえに、結果として「政治運動」に類似した形態をとったものだった(下 p.801)。

### 3-2 〈現代的不幸〉という一般化・抽象化

上記の仮説は、高度成長を背景とした社会運動として〈1968〉を説明するものであり、ある程度の説得力をもつといえる。しかし、あの

膨大な歴史記述が、すべて、〈現代的不幸〉へと収斂していくことは、論理の明晰さと同時に、極度の単純化・一般化という印象を与える。あえて意地の悪い言い方をすれば、そもそも〈現代的不幸〉という現象において、それぞれが問題にしているのは個々の存在の特異性の実現(「私は他の人とは違う私である」)のほずである。さらに、本書は、個々の〈声〉を拾い上げていくという手法を採用しているはずである。そのような個性への志向が、〈現代的不幸〉と説明され、一般化されることによって、相殺されてしまう。

問題は、〈現代的不幸〉の説明概念としての有効性である。〈現代的不幸〉の概念は、「アイデンティティの不安・未来への閉塞感・生の実感の欠落・リアリティの希薄さ」を内実とし、「戦争・貧困・飢餓」といった〈近代的不幸〉に対比されるという以上には、積極的な説明は示されていない。しかし、ここには、二つの問題が存在する。

第一に、〈現代的不幸〉を通時的に考えたときに浮上する問題がある。〈現代的不幸〉は、この時代に特有な現象なのか、そうではないのか。一方で、〈現代的不幸〉は、現在から遡及的に見出され、現在の若者たちの心情との連続性が強調されている。しかし、他方で、〈現代的不幸〉は、発展途上国から先進国へという近代化の線分上に位置づけられている。後者の説明に立脚するのであれば、〈現代的不幸〉は、発展途上国から先進国へという移行の段階に生じる現象として説明される。このように条件づけられた不幸は、それから数十年もの時間が経過したあとの日本社会において、若者たちが経験する不幸とは、そのまま一致しないはずである。しかし、〈現代的不幸〉という概念を採用

することによって、〈1968〉と現在のあいだにあるはずの差異が、覆い隠されてしまう。

第二に、〈現代的不幸〉を共時的に考えるときに浮上する問題がある。なぜ〈現代的不幸〉は若者にだけ集約的に問題とされるのであろうか。発展途上国から先進国への移行にともなう齟齬が背景となるのであれば、〈現代的不幸〉は若者だけではなく、社会全体において経験されたはずではないか。この問題はまた、成長にともなう懊悩という青年期一般の現象と、ある時代（〈1968〉）に特有な〈現代的不幸〉という現象との区別という別の問題にも通じている。

このように時間的、空間的な広がりの中で〈現代的不幸〉を考えると、その定義が問題となる。これは、〈現代的不幸〉という概念が一義的ではなく、その内実に微細さや多様さを有することを示している。とするならば、〈現代的不幸〉という現象自体が、その背景や論理構造、表出する心情において、さまざまな偏差を有するものとして分析される必要があるのではないだろうか。

### 3-3 〈現代的不幸〉仮説という被説明項

この仮説を採用することの、もう一つの問題は、このような〈現代的不幸〉の観察自体が、当時の言説の一部を構成していることにある。

例えば、「現代」と「不幸」という結びつきについて、1963年に見田宗介が「現代における不幸の諸類型」で論じている（見田 1984）。ここでは、新聞上の「身上相談」に現出する「不幸」の構造が分析されるが、「独占資本主義体制の爛熟」や「生活時間と行動様式の規格化とマンネリズム」といった、高度成長による社会変容が指摘されている。また、「不幸」は若者

だけに限られない。主婦、サラリーマン、労働者いずれもがそれぞれに固有の「不幸」をもつ。その「不幸」は、「欠乏と不満」「孤独と反目」「不安と焦燥」「虚脱と倦怠」という類型に区分され、現代における不幸が、それぞれの生活に根ざすものであり、資本の論理や習俗によって構造化されたものとして示されている。ここでは、「疎外」という語が、単なる教条的なマルクス主義の用語としてではなく、当時の人々の心情を十分に説明する概念として見出されている。

また、本書でたびたび援用される、1968年の高橋徹の論文も、当時の学生の運動を、〈現代的不幸〉という枠組みによって説明している。

かれらは学生大衆の間にただよっている疎外感・挫折感・希望等の事実心理を鋭い形で代表するばかりか、無関心や権威主義の順応のなかに眠っている学生の創造的な可能意識をも先取的に表象しているというかぎりにおいて、学生大衆と連続しているのである（高橋 1968a: 258）

今日の学生運動は、「時代状況」の危機をたんに経済的・政治的危機とみるのではなく、「自己の人間的存在の危機」、「学生存在そのものの危機」として把えることから出発している（高橋 1968a: 267）

学生にとって、学生運動は主体性確立の場なのであり、それへのコミットメントを避けることは人間としてこの頽落にもつながるというわけである（高橋 1968a: 268）

かれをとりまく大都市における資本主義的大衆社会の諸条件は、かれの心に「非人間

的論理の貫徹する社会」というイメージを植えつけ、そこで「人間らしく」生きるためにはいかにすべきかという実存主義的問いかけをもってかれらに迫る。こうした問いかけへの回答として選ぶ道が、「出口のない」実存状況に自己を投企し、それを通じて自閉への道を歩みつつある状況と自己との同時変革をはかるといふ生き方であり、学生運動とはまさにそのような自己投企の場である。(高橋徹 1968c: 270)

著者の方法論が、資料体と観察者とのあいだの距離によって成立し、〈1968〉という状況の中で生じるさまざまな語りを発掘してくる作業であるならば、上記のような社会学的説明もまた、一つの資料とされるはずである。〈現代的不幸〉への反応としての叛乱という図式は、当時のそれぞれの証言や行動にすでに織り込み済みのものである。とするならば、〈1968〉の現象の意義の解明は、そのような観察すらも観察する立場からなされなければならない。〈現代的不幸〉の説明図式は、〈1968〉を説明するものではなく、むしろ、〈1968〉という出来事に組み込まれた、それ自体が説明を要求する現象なのではないだろうか。

#### 4. 〈1970年パラダイム〉について

##### 4-1 〈1970年パラダイム〉

〈現代的不幸〉の説明図式が、本書を論ずるにあたって決定的に重要となるのは、その説明の妥当性や有効性が問われるからだけではない。〈現代的不幸〉が、本書の最も論争的な主張である〈1970年パラダイム〉の限界と深く関連するからである。

それでは〈1970年パラダイム〉とはいかなるものであるのか。

「1968年」を語る場合、この時期に一種のパラダイム転換がおきたとされることが多い。日本の場合、①「戦後民主主義」の肯定から否定へ、②「近代的合理主義」の肯定から否定へ、③「被害者意識」から「加害者意識」へ、の三つの転換がこの時期になされたとされる場合が少なくない。③の転換にともない、在日コリアンや被差別部落、リブといったマイノリティへの注目や、アジアへの戦争責任問題の観点が芽生えたとされることもある(下 p.172)

本書は、歴史的展開を追跡することで、〈1970年パラダイム〉が、運動を駆動する要因だったのではなく、運動の末に見出された論理であったことを明らかにする。「戦後民主主義」への批判や冷笑を土壌としながら、1970年6月の安保の自動延長後、『『安保』にかわって、マイノリティ差別、戦争責任問題、天皇制、リブ、障害者問題、環境問題など、それまで注目されていなかったテーマが急浮上することになった」(下 p.262)。このような「内なる差別」の発見は、どこまでも〈自分探し〉の延長上におかれる。そして、加害者意識とその不断の反省は、「思想の純粋化」やリゴリズムを招きよせる。リゴリズムの徹底は、脱落者を続出させる。残されたものは、さらに倫理主義を徹底化させる。ここに内ゲバと暴力闘争と指導部の政治的稚拙さが加わるとき、連合赤軍事件の陰惨な結末が到来する。

本書は、現在、このパラダイムが説得力を失いつつあると主張する(下 p.840)。なぜなら、

〈1970年パラダイム〉は、経済成長を前提とし、「管理社会」批判と不可分であったのだが、「脱工業化社会」化した1990年代の日本では、その両方の条件が消失しているからである<sup>3</sup>。発展途上国から先進国化したとき、〈現代的不幸〉に直面した若者たちが「戦後民主主義」に共感できなかったように、「脱工業化社会」化した現在、経済停滞と不安定雇用に悩む若者たちは、〈1970年パラダイム〉に共感できない（下p.848）。高度成長の終焉とともに、〈1970年パラダイム〉はその失効を宣言される。

#### 4-2 言葉の過小

だが、このようなパラダイム転換は、はたして、国内における運動の論理のみで説明できるものであろうか。〈現代的不幸〉が国内の一般化によって支えられているとすれば、〈1970年パラダイム〉は国外の捨象によって支えられている。発展途上国から先進国へという近代化論の枠組みでは、〈1968〉という出来事が海外の事象を参照し、それを翻案するという「海賊行為」の性格を有していることを論じきれない。落書きに見られる「造反有理」の標語や、大学の校舎をおおうチェ・ゲバラの肖像画などは、すくなくとも当事者の水準では、彼らが自らの行為を世界における数ある革命の系列の一つと想像していたことを示すものではないだろうか<sup>4</sup>。そして、〈1970年パラダイム〉というものがあるるのであるとすれば、それは通信や出版などのメディアが支えるグローバルな参照連関という背景に組み込まれなければならないのではないか<sup>5</sup>。

〈1970年パラダイム〉は、「サヨク」の主張に重ねられるが、その賭け金は、むしろカルチュラル・スタディーズやポストコロニアル・ス

タディーズなど、英語圏において「文化左翼」と揶揄される議論と共有するものであり、それらとの相互参照関係を忘れることはできない。また、どこまで全共闘運動とその後のマイノリティ運動を重ねることができるかについても、慎重な議論が必要であろう。沖縄や在日朝鮮人、女性といった問題は、全共闘運動の学生たちの賭け金となったかもしれないが、沖縄や在日朝鮮人、女性といった問題の行為者の全てが全共闘運動の学生たちであったわけではない。

ウォーラステイン、ハーヴェイ、ハートとネグリなどの論者が60年代後半から70年代初めに焦点を合わせるとき、いずれもが、世界規模での資本主義の変質を扱っている<sup>6</sup>。同様に、「理想の時代」「夢の時代」「虚構の時代」という戦後日本社会の区分を行う見田宗介の議論でも、資本主義の変質が「現代社会化」として論究されている<sup>7</sup>。発展途上国から先進国へという近代化論の枠組みにとどまるかぎり、グローバルな資本主義の変容の中で〈1968〉を位置づけることはできない。結果として、〈1968〉は、日本という国民国家内の世代間対立の問題に解消されてしまう<sup>8</sup>。

海外の革命との想像的な連なり、英語圏の議論との共振、グローバル資本主義との相関、もちろん、これらの指摘は、本書の問題設定そのものから外れるという点で、きわめて外在的なものである。だが、本書は、国内という枠組みにこだわるあまり、資料体として言葉を重視しながら、引用や参照や反復といった、言葉の力を過小に扱っていないだろうか。社会科学の説明が、思想や精神といった言葉の混沌とした部分を削ぎ落としてしまう。グローバルな思想連関を外すことで、〈1970年パラダイム〉の歴史的限界は指摘することができる。しかし、思

想や精神や政治的想像力の作用をあらかじめ閉め出したうえで、〈現代的不幸〉との関連から〈1970年パラダイム〉の失効を宣言することに、どれほどの意義があるのでしょうか。

## 5. 〈1968〉の論理について

### 5-1 『1968』という巨大な注釈

以上の本書に対する批判的考察を経て、本稿は、著者と同様に最初の問いに戻ることになる。

感動しました。とてもすばらしいです。でも私には何もないの。それでは闘ってはいけないのでしょうか？

この女子学生の言葉は、始点と終点におかれることで一つの円環を構成する。そうして、この小さな問いかけは、本書を貫く一つの問いとなる。しかし、私たちは、この言葉をどのように理解すればいいのだろうか。この問いについての著者の解釈はあまり明示的には語られていない<sup>9</sup>。本書の核心は、ここにある。なぜなら、この問いは、複数の解釈を許すからであり、その解釈によっては、〈現代的不幸〉により〈1968〉を説明し〈1970年パラダイム〉の失効を宣言するという、本書の枠組み自体を、自壊させてしまうからである。

### 5-2 〈現代的不幸〉——ないことがない

第一の解釈では、この問いかけは、近代的不幸／現代的不幸という対立軸に沿って、理解される。すなわち、「私には戦争体験や飢餓や貧困といった闘争の原因や動機となるものはない。そして私はそのような原因や動機のない自分を知っている。そのように空虚な私が闘争に

参加することは許されるのか」という問いとして理解される。

これは、戦争や飢餓や貧困といった不幸に対して、そのような体験をもたない自らに思い悩むという解釈である。いわば、ネガティヴをもたないことが不幸となってしまっている。それゆえ、「私には何もない」という言葉は、不幸が何も無いという「欠損の欠損」を意味する。否定的なものが無いことが不幸の出発点にあり、その状態を解消するために、否定的なものが希求される。そのような否定性への欲求が、「自己否定」という言葉の蔓延をもたらし、加害者意識を前景化させる。暴力もまた、そのような否定的なものとして、自らの内へと取り込まれる。その極限において、内ゲバのような自己破壊的な暴力が到来する。

この解釈は、〈現代的不幸〉を〈1968〉の始点と置く著者の図式の論理的展開といえる。〈1970年パラダイム〉批判も、この延長に置かれる。〈1970年パラダイム〉には、〈現代的不幸〉に悩む若者たちが、自らの不幸を言語化することなく、プロレタリアの代用品としてマイノリティを発見したという側面があるとされる(下 p.863)。闘争や運動の中心となる不幸がない状況では、闘争の中心自体を探し求めなければならないため、闘争自体が自己目的化するか、あるいは、闘争の賭け金として不幸な他者が見出されていく。とするならば、あの女子学生の問いかけは、すでに連合赤軍に至る結末を予兆していたものであるといえる。だが、果たして、あの問いかけは本当にそのような不吉な機能を期待されていたのだろうか。

### 5-3 〈不幸〉の零度——ないもあるもない

ここにもう一つの解釈の余地が現れる。そこ



では、この問いかけは、近代的不幸／現代的不幸という対立軸を取り外して、理解される。すなわち、「私には何もないけれども、あるいは、何もないからこそ、闘うことができるのではないか。何かある／ないということ、闘う理由や前提におく必要はないのではないか」という問いとして理解される。

戦争体験や飢餓や貧困でも、生きづらさでも空虚感でも、もし、それをただ「体験」としてだけ、自己の占有物として、理解してしまうのであれば、そこには持てるもの／持たざるもの、特権的な運動参加者とその外部者という境界線を設けてしまう。女子学生の問いは、むしろ、このような体験の占有に対する強烈な皮肉として理解することができるのではないか（「いい気になって話していた」活動家に冷や水を浴びせるように）。

この解釈は、〈近代的不幸〉と〈現代的不幸〉の質的差異を問わない。というよりも、そもそも闘争や運動の根底に不幸を求めない。戦争体験があるゆえに、飢餓があるゆえに、貧困があるゆえに、あるいは、虚無感や閉塞感を感じるがゆえに運動するという姿勢は、逆説的に、そのような体験の特権視につながってしまう。しかし、戦後世代が最も悩んだことはそのような体験の不在であり、そのような体験を所有する人々への嫉妬にも似た感情であり、そのような嫉妬を悩んでしまう自己への苦悩だったのではないだろうか<sup>10</sup>。むしろ、この女子学生の問いかけが撃つのは、体験の専有（私のことは私しかわからない）であり、「何もない」ことを否定的なものとみなしてしまう眼差しそのものなのではないだろうか<sup>11</sup>。彼女は、ただ、切実に、何もない私たちへと、運動を開くことを求めただけではないのか。

## 6 むすび

武富健治のマンガ、『鈴木先生』のなかに、一人の少女のエピソードが登場する（武富2008）。中学校の掃除当番を、不登校の経験をもつような「事情のある」生徒たちがサボるなか、「事情のない」女子生徒はサボることができない。女子生徒は自分には「事情のない」ことも、自らが幸せであることもわかっている。また、周りの「事情」も理解できてしまう。そうして、自らの葛藤を、内面にしまいこみ、掃除を続ける。

そこで描かれていた女子中学生もまた、「何もない」一人なのかもしれない。彼女は空虚感や閉塞感といった〈現代的不幸〉に悩む存在ではない。むしろ、自分が幸福であることを十分にわかっているのに、いや、わかっているがゆえに、思い悩む存在である。不幸のないことには独特の負荷がかかると思ったら、それは持てるものの傲慢なのだろうか、あるいは、マジョリティの側の鈍感さなのだろうか。だが、「でも私には何もないの」という言葉がもっている潜在力は、不幸も、事情も、何もない私たちを撃つことにあるのではないか。

不幸や事情の有無が、運動の内部での境界線として機能するのであれば、何もない私たちが運動に真にかかわることはできない。それは、貧困のような問題がより差し迫っている現在の社会状況においても、かなりの部分では変わらないだろう。もし不幸が運動の根源におかれるならば、不幸をかかえるマイノリティの政治運動は、論理的には、不幸をもたないマジョリティと共感し連帯することはありえなくなる。他方で、「何もない」ことから、政治や運動が立ち上がる可能性は、締め出されてしまう。しか

し、そういった境界線を飛び越えることに、政治や運動の潜勢力があるのではないか。

本稿が展開してきた批判的考察は、ここに収斂する。本書は、運動を説明するにあたって、世代として集合的に想定される体験を重視している。このような説明は、体験と運動とのあいだの強いつながりを想定する。しかし、本書は、まさに、運動を体験しなかった世代による運動の歴史の記述である。これは、体験者による体験の専有から、出来事としての運動を解放していく企図である。言い換えるのであれば、本書による現象の説明と、本書が遂行する歴史記述のあいだには、一つの分断線が走っている。それは、体験によって出来事を説明する説明図式と、体験の占有からの解放を目指す歴史記述とのあいだの分裂である。

「でも私には何もないの」という少女の問いかけは、この分裂の縫い目の位置にある。それは、この巨大なテキストの集合体に走る分断を縫合すると同時に、その分断線の位置を指し示してもいる。本書にもとづきながら、本書を越えていく道筋は、「でも私には何もないの」という言葉がもっている潜勢力を解き放っていくことにあるのではないか。もし、〈1970年パラダイム〉が真に批判されるべきならば、それはマジョリティに訴えかける能力を持たなくなったからでもなく、「何かある」被抑圧者に仮託することで自らを満たしてきたからでもない。そうではなく、「何もない」ことがもたらす批判的意味を言語化してこなかったことが、問題なのではないだろうか<sup>12</sup>。そして、そのような言語化の作業こそが、本書『1968』が提示する課題であり、「何もない私たち」に課された仕事であると思われる。

注

<sup>1</sup> 『読売新聞』2009年8月2日（書評者：井上寿一）、『毎日新聞』2009年8月2日（書評者：田中優子）、『日本経済新聞』2009年9月6日（書評者：橋爪大三郎）、『週刊文春』2009年10月15日号（書評者：北田暁大）、『AERA』2009年11月9日号（書評者：佐藤優）、『悍』vol.3（書評者：府川充男）、『書評者：現代の理論』vol.21（書評者：富田武）、『PEOPLE'S PLAN』vol.48（書評者：安藤紀典）など。これら一連の書評は、2009年12月6日 NATIO 第10回研究会に際して、松井隆志さんと曹慶鎬さんにご提供いただいた。

<sup>2</sup> 『『あの時代』の当事者の方々のなかに本書の描写に違和感をもたれる方がいたとしても、ささいな事実誤認（と当人が思うもの）など小さな次元で反発や批判をするより、本書の主題をふまえた議論をしてくださることを期待する」（上 p.22）。

<sup>3</sup> 「1993年までの日本は製造業中心の国で、先進国といっても脱工業化社会には至っていなかった。西欧およびアメリカが、1973年の石油ショックくらい経験してきた経済成長の停滞、失業の増加、若年雇用の問題化といったものに、日本が本格的に直面したのは1990年代後半からである。いわば、日本は高度成長で急激に先進国化したものの、70年代から80年代にはまだ飽和しきった脱工業化社会には至っておらず、それが欧米先進諸国の停滞を尻目に『ジャパン・アズ・ナンバーワン』とよばれた経済成長を持続できる猶予期間をあたえられた理由だったといえよう」（下 p.841）

<sup>4</sup> 著者は、「『1968年』は『世界的』な学生叛乱の時期であったという見解に、疑念を提起しておきたい。……中国の文化大革命やゲバラの

活動、チェコ事件などは、学生叛乱とは無縁である」と述べている（下 p.817）。しかし、学生たちは、自らの行動を、学生叛乱としてではなく、「革命」の一環として想像したのではないか。当事者が学生ではなかったこと、先進諸国に集中していたことをもって、世界的な連関性を否定するのは、やや一面的にすぎると思われる。

<sup>5</sup> ベネディクト・アンダーソンは、19世紀後半におけるアナキズムの世界的なつながりを、電報や蒸気船といったグローバルなコミュニケーションの進展を背景として、分析している（Anderson Benedict 2005）。そこで強調されるように、思想や政治活動は、国民国家の境界を超えて、伝播していくものではないだろうか。

<sup>6</sup> たとえば、ハーヴェイは、「フォーディズム的蓄積」から「フレキシブルな蓄積」へとという資本主義の変容を、同時期に見出している。「1965年から1973年までの期間は、フォーディズムやケインズ主義が資本主義に固有の矛盾を抑えられないことがますます明らかになった時期であった」（Harvey 1990=1999: 192）。

<sup>7</sup> 見田（1995, 1996）

<sup>8</sup> この時期における「疎外」概念の浮上は、ペリー・アンダーソンが「西欧マルクス主義」とよぶものと共通する特徴として理解されるのではないか。「西欧マルクス主義」の特徴は、「理論の中心的な関心事として経済的ないし政治的諸構造を漸次放棄」し、「全体的な重心を哲学へと基本的に転換させる」ことにある（Anderson Perry 1976=1979: 91）。これらの特徴は、ルカーチ、ルフェーブル、ゴールドマン、コルシュ、デッラ・ヴォルペ、アドルノ、コレッティ、アルチュセール、サルトルに共通して見出される。このような転換の要因の一つは、マルク

スの最も重要な初期の作品である〈パリ手稿〉（『経済学・哲学草稿』）が発見され、1932年にモスクワで初めて公刊されたことである。この発見は、ルカーチ、マルクーゼ、ルフェーブルらに影響を与えるが、1933年のナチズムの勝利と、1934年のモスクワにおけるさまざまな追放の開始を契機に途絶する。これら初期のマルクスの哲学的著作の影響が頂点に達したのは、1950年代後半になってからである。だが、西欧マルクス主義は、政治および経済から哲学への重心の移動に伴い、同時代的な世界資本主義の諸問題に対する作業を滞らせてしまう。1950年代、60年代は、先進的工業世界全体を通して無類の現実的な資本強化がはかられた時期であり、また、主要な資本主義諸国における正常かつ安定した〈国家〉構造としての普通選挙に基づく代議制民主主義の確立をみた時期でもある。この世界の資本主義経済の急速な進展についての経済理論の不在と、代議制民主主義の本質とメカニズムについての政治理論の不在が、西欧マルクス主義のもう一つの特徴となる。カルチュラル・スタディーズにおける「文化」という問題の浮上は、この潮流に位置づけることができる。「全体としての〈西欧マルクス主義〉は、方法論上の諸問題を越えて実質的な問題に進んだとき、圧倒的に上部構造の研究に集中するようになった。……その典型的な研究対象を提供したのは〈国家〉や〈法〉ではなかった。注目の主要な焦点を占めたのは文化だったのである」（Anderson Perry 1976=1979: 135）。

<sup>9</sup> 著者の解釈が最もうかがわれる部分は、あとがきの一節である。「自分でも表現できない空虚感から、なかば恥じらいながら『闘い』にむかおうとする言葉に、『あの時代』の叛乱の根底にあるものをみた気がした」（下 p.981）。ま

た、引用部の前後の文脈については、上巻の p.147-148 を参照。

<sup>10</sup> 戦争体験の風化と世代間の対立について、藤田省三は、1981年の論文の中で、次のように述べている。「戦後の思考を生きた者が今日でも依然としてその核心を自らの裡に確保しているということを意味するものでは決してない。むしろ逆に『高度成長』による根本的变化の中で当事者自身はその核心を無自覚のうちに喪失し、核心を失った代わりに『体験の思い出』の『苦労話』が凝固物となって表面に浮き出し、その結果、かつての経験とかつての思考が床の間の置物のように又陳列棚の飾り物のように『物化』して来ているのが今日の精神状況の特質である。それに対して戦後の思考状況を生きなかった者は、長幼の序の崩壊という事情に媒介されて、その『昔話』に対する傾聴の態度を生むのとは逆に、その置物やその飾り物を自らが所有していないことからくる嫉妬と反感から、いよいよ、戦後の経験と思考を何時でも放り棄てることの出来る物的な『戦後思想』として一括梱包して了おうとする。これがまた今日の精神状況の特質である」(藤田 1982: 222)

以上の言葉は、次のような見田による戦争体験をめぐる考察に共通する。「[体験のもっている] ジェネラティブなエネルギーの中核が本人以外には伝達不可能だとすれば、体験のもっているポテンシャルティを最大限に活かす方法は、記念碑をたてたり同窓会的な回想趣味にふけったりするような過去への執着ではないこと

はもちろん、『世代から世代へと語りつたえていく』というような未来への委託によっても果たしえない。そうではなくて、現在、目の前におこっている問題の解決に、体験からえられたパースペクティヴを、たえず意識的に活用すること、——現実の状況を把握し変革するための用具として体験を動員することによってはじめて、体験は、歴史的現実ないし文化的世界の中にその刻印を残すであろう」(見田 1984: 144)

<sup>11</sup> 著者は、前著の後書きで次のように述べている。「人間は結局のところ、自分の動機を自分で理解するなど不可能なのだという結論に達した」(小熊 2002: 958)。

<sup>12</sup> 藤田省三は、戦後の民主主義の一定の定着の源流に、「闇市的状況」の「経験」を見出している(藤田 1982)。そこでは、悲惨や欠乏や不安が、否定的なものとしてではなく、むしろ「前向きな広がり」や「コスモス(秩序)の想像力」として救出されている。もちろん、高度成長の中で自覚される「何もない」状況は、敗戦直後の「戦後の経験」の風化をさすものである。しかし、高度成長の「何もない」を、同じように、その否定性をくぐり肯定的なものに到達させていく途はないだろうか。

## 追記

本稿は、2009年12月6日 NATIO 第10回研究会での報告原稿に基づく。参加者の方々から、貴重なご意見、ご示唆をいただいた。この場を借りて、深く御礼申し上げる。

## 文献

Anderson, Benedict, 2005, *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-colonial Imagination*, London: Verso.  
Anderson, Perry, 1976, *Consideration on Western Marxism*, London: New Left Books. (= 1979, 中野実

訳『西欧マルクス主義』新評論.)

藤田省三, 1982, 『精神史的考察』平凡社.

Harvey, David, 1990, *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Basil Blackwell. (= 1999, 吉原直樹監

訳『ポストモダニティの条件』青木書店.)

見田宗介, [1965] 1984, 『現代日本の精神構造』弘文堂.

———, 1995, 『現代日本の感覚と思想』講談社学術文庫.

———, 1996, 『現代社会の理論——情報化・消費化社会の現在と未来』岩波新書.

小熊英二, 1995, 『単一民族起源の神話——「日本人」の自画像の系譜』新曜社.

———, 1998, 『〈日本人〉の境界——沖縄・アイヌ・台湾・朝鮮 植民地支配から復帰運動まで』新曜社.

———, 2002, 『〈民主〉と〈愛国〉——戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社.

高橋徹・大学問題研究会, 1968a, 「全学連——その運動組織と論理」『中央公論』83(5): 256-272.

———, 1968b, 「活動家学生——その運動への活動動機」『中央公論』83(6): 170-187.

———, 1968c, 「体系への信従と実験——活動家学生のマルクス主義理解」『中央公論』83(8): 268-286.

武富健治, 2008, 『鈴木先生 5』双葉社.

(にいくら たかひと、東京大学情報学環・学際情報学府博士課程、takahitoniikura@gmail.com)

(査読者 明戸隆浩、韓東賢)