慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ユートピア再考察 : 生きる人間の現実としてのユートピア
Sub Title	Toward a reconsideration of "Utopia" : "Utopia" as a reality of human begins
Author	山田, 美幸(Yamada, Miyuki)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1989
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.29 (1989.) ,p.113- 120
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000029-0113

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ユートピア再考察

〈生きる〉人間の〈現実〉としてのユートピア

Toward a reconsideration of "Utopia"

—"Utopia" as a reality of human beings—

山田美幸
Miyuki Yamada

The term "utopia" which was coined by Thomas More in 1516, meant at first the difference between "existence" and "no-existence" in itself. After the sixteenth century in the West, its meaning developed in two separate directions: "existence" and "no-existence". But having interpreted it only in this way, the disputants about it have tended to give a low value to most of the utopian phenamena except in the West, for example, "okage-mairi" or "shizen-no-yo", written by Andoh Shoheki, in the eighteenth century in Japan. They cannot be understood in the fixed frame of "existence" and "no-existence".

In this paper, I will depart from this frame and distinguish utopia from "the utopian" which is the wish, imagined by human beings living on dream, and never expressed, while utopia is the expressive form of "the utopian" in a certain condition.

Utopia is indispensable to human beings who exist in the arbitrary and cultural inevitability. When they lose the existing meaning system, they create a new one; then they meet the reality of utopia, instead of the undoubtable actuality of the existing.

はじめに

私はどこからきてどこへゆくのか。私は私であってどうしてあなたではないのか。私は他の者にとって何を意味しているのか。人はこれらの問いに「正しく」答えることはできない。「正しい」答えを用意されずに人は現実に存在している。そして人のなしうるすべては，私の一回限りの〈生〉において，この解答不能な問いと悪戦苦闘することだけである。だがこのような「絶望」が逆に混沌とした私の〈生〉に「明るさ」を保証している。「絶望」が，人を世界に向かって開かせる。

人間の営みは結局のところ，個においても類においても，この解答不能な問いをめぐって展開してきたのだと思う。そしてこの，「絶望」と「明るさ」に引き裂かれた点から人間の〈生きる〉営みを振り返ってみたとき，未だないものを幻想し思い描くという営みも，人間にとってひとつの〈現実的〉な営みであり得るだろう。夢を喰うことは〈生きる〉人間の〈現実〉である。私はここから，ユートピア (utopia, =no place, 未だ存在しないところ) について考えるところを述べておきたいと思う。

ユートピアにはそれを語る人間の想い入れがさまざまに反映している。故に，人はそれぞれのユートピアをそれぞれに描く。またこのことは歴史についてもあてはまる。ある時代はユートピアを熱望し，ある時代は容赦なくユートピアを切り捨ててきた。

そしてこれらのことは結果的に，ユートピアという語に曖昧さと多義性＝豊かさをもたらした。しかしながらユートピア論に関して言えば，この曖昧さと多義性は，ユートピアを漠とした人間精神の一性向の次元で論じるか，そうでなければ個別具体的な歴史に生起したいわゆるユートピア的現象を一つとりだし詳細に論じるかという二極分化をもたらしてきた。それ故今回は，従来のユートピア論を整理する意味で，16世紀前半，西欧をユートピア論の出発点と措定し，ユートピアをモア的ユート

ピアとミュンツァー的ユートピアに分類するところから始めたいと思う。ただしこの分類はユートピアという語の意味の確定化＝枯渇化ではなく，ユートピアをひとり西欧近代固有のものとしてではなく，広い地平へとその考察を導くための予備的作業である。

〈1〉

従来のユートピア論には大別してふたつの流れがある。ひとつはマンハイム『イデオロギーとユートピア』をユートピア論の出発点とし，分析対象としてはドイツ農民戦争をその出発点とするもので，他方はモアの著書『ユートピア』をその出発点とするユートピア論である。この二分法に従うならば，前者は主に社会科学分野で論じられてきたユートピア論であり，後者は人文科学を中心にして展開されてきたユートピア論である。視点が異なればそこに見ようとするものは自ずと違ってくる。そしてユートピア論史におけるこのふたつの流れも，またそこで明らかにしてきた内容を異にする。

マンハイムはユートピ的意識を「存在」超越性と秩序変革機能により定義した。彼が言う「存在」しているものとは，「具体的に通用している～つまり，現に力をもっており，この意味で現実的と規定できる～生活秩序とに把握されるもの」[1]であり，ユートピア的意識が「存在」を超越しているとは，「現実の中でまだ実現されていない要素にのっとって思考や行動が方向づけられている」[2]からである。そしてまた「存在」超越性を有するユートピア的意識は，「それ（ユートピア的意識）が行動に移されると，その都度現存の存在秩序が部分的もしくは全体的に破壊されるとき」[3]という秩序変革機能をもち得たとき，秩序維持機能を有するイデオロギー的意識と峻別される。

以上からわかるように，マンハイムはユートピアを「存在」の側から考察している。彼が見ようとしたユートピア的意識とは，現実性＝実在性を先取りした意識である。今はまだ「存在」しないが，時の経過にしたがって既存の「存在」に何らかの影響を及ぼし，新たな「存在」の方向へと向かってゆくことを可能にしたものだけに，彼はユートピアという名称を与えている。そこには「存在」とユートピアとの「弁証法的関係」[4]がみてとれる。そしてこの「弁証法的関係」に裏打ちされたユートピア的意識は，ミュンツァー率いるドイツ農民戦争をその分析対象の出発点に据えている。

ミュンツァーたちを行動へと駆り立てたのは，千年王国が「今」「ここ」にあるという感覚であり，至福千年説が有する楽園イメージと絶対的な「今」「ここ」という現在との合一の感覚であった。そして彼らがもった合一の感覚に支えられた破壊性・爆発性が，フランス革命において自由－人道主義という理念へと昇華され，さらに社会主義においてその理念が現実の過程の中で計画性と具体性をもって次々と実現されてゆくことに，マンハイムはユートピア的意識の「発展的」段階を見ようとした。マンハイムにおいては，「存在」超越的感覚に彩られたユートピア的意識が，現実の中へと降り，理想と現実との距離を到達可能な隔たりとみなすこと，さらにはその理想へ辿り着くための計画性手段への配慮をもち得ることが，「発展的」であると考えられている。

では一方，モアのユートピアはどうであったのだろうか。改めて言うまでもなくユートピアという名称の生みの親はモアである。ユートピアとはどこにも存在しない場所を意味する。そしてまたこのユートピアとは，エウトピア（eutpia），福楽を感じる場所という意味につながっている。福楽を感じられる幸せな場所があってほしい，しかしそんな場所はどこにもない，モアがユートピアという語を造りだした真意はここにある。ユートピアというネガティヴな名称の創造は，エウトピアというポジティヴな言葉に対する，モア自身の想い入れの表現である。そして幸せな場所という理想郷へたどりつくことを放棄しつつ，それでもなお青い鳥を求めようとしたのが彼の著作『ユートピア』である。矛盾や葛藤のない平安な世界が人間の住むこの地上で実現されることはない，しかし人間の英知によってどこまでその神の世界に近づき得るのか，そこに敬虔なキリスト教徒であり政治家でもあったモアの関心があった。そこには理想と現実との間に横たわる距離が無限であるという自覚が働いている。この点で，マンハイムがユートピアを「存在」の側から見ようとしていたのに対し，モアはユートピアを「非存在」の側から追求しようとしていたと言える。

ユートピアとは「存在」と「非存在」の緊張関係それ自体を表象した名称であり，「存在」と「非存在」との断絶した意味をあえてつなげることによって，そこに新たなイメージを託された隠喩的表現[5]である。どちらか一方に還元され得ないところにユートピアという語の独自な意味領域が広がる。そしてマンハイムは，「非存在」が「存在」に成ることへの志向によってユートピアを語ろうとした。一方モアは，「存在」し得ないという諦念の上に「存在」して欲しい至福を願った。モアは到達不可能な存在し得ない至福の世界を，ユートピアとして語ろうとした。

「存在」と「非存在」とが隔絶し，硬直化した当時の世界にあって，その両者をあえてつなげようと試みたのがモア的ユートピアであり，ミュンツァー的ユートピアである。しかしこの隔絶はその後時代を経るに従い，「非存在」のもつ謎が「存在」の根拠を根本的に覆すものとはみなされなくなり，「非存在」は「存在」の領域内に呼び寄せられ「合理的に」理解され得ると観念されることによって，1960年代に生まれた未来学の中に「発展的に」解消されていった。

〈2〉

どのようなユートピアが表現されるかは，その時々の経済・政治・社会などのさまざまな状況によって異なる。これまでユートピアは，個人や集団をその語り手として，時代の要請に合った形で表現を強いられてきた。凡庸な言い方を許せば，現実に対して違和感を抱きつつも，それに代わり乗り越える具体的なビジョンを人々が欠落させているとき，ユートピアはその語られる条件を整えたと言える。だが自身の存在を〈生きる〉という意味に組み変えて始めて現実性を獲得し得る人間は，潜在的に常にユートピアンである。状況が我々に意識させるかさせないかは別として，我々は常に夢を喰うことで〈生きた〉存在となる。このことは，人間が，いつでも誰でも「ユートピア的なるもの」をその内にもっているということを意味している。そして状況が整ったときに，「ユートピア的なるもの」は表現を与えられて表出してゆく。その意味で前に述べたミュンツァー的ユートピアとモア的ユートピアは，中世から近代への過渡期であった16世紀西欧の時代状況が強いた，「ユートピア的なるもの」のふたつの現象形態であるといえる。

モアあるいはミュンツァーが〈生きた〉時代は，「ユートピア的なるもの」がユートピアへと結晶化してゆく，ユートピアにとって恵まれた条件を整えつつあった。それ以前において人々がもち得た，神の国に保証されたひとつの統一した世界観が徐々に揺らぎ，人々はまた新たに自分達の現実存在を〈生きる〉という意味に組み換える作業を強いられつつあった。先人達によって造り上げられた既存の意味体系は，ひとりひとりに〈生きる〉意味を十全に与えはしない。だからこそ人は誰でも常に，それぞれの〈生〉をユニークに造り上げるのである。だが16世紀西欧は，この〈生きる〉という意味を社会全体として喪失しつつあったのではないだろうか。この地上での出来事は，苦しみも喜びもすべては天上の世界において胡塗される，この世の出来事は天上の世界を〈現実的〉に想い描くことによって，意味体系としてひとつの世界観の中に位置づけられていた。だがそのような世界観でもってしても，いかんともしがたい状況が事実として先行するとき，人々はその世界観に対してもっていた，それまで疑うことのなかった現実に対するリアリティーを失う，そこにユートピアが開花した，私はモアやミュンツァーが〈生きた〉時代をそのように考える。

「存在」の側からユートピアを熱望するか，「非存在」の側をらユートピアを夢想するか，ミュンツァー的ユートピアとモア的ユートピアは確かに対照的な特徴をそこに有している。しかし両ユートピアとも，この世で〈生きる〉ことが，天上世界によって支えられ，「存在」と「非存在」が断絶して観念されていた既存の世界観にリアリティーをもち得なくなった人々が，自分達の精神的救済において，この世で夢見た具体的・現実的な意味をもったリアリティーを伴ってせまってくる，彼らの〈生きる〉社会的〈現実〉であったのではないだろうか。

〈3〉

さて，日本的ユートピアとされる18世紀安藤昌益『自然直営道』(1705年)とおかげまいり(1705年，1771年，1830年)はともに，16世紀前半をその出発点とする従来のユートピア論の枠から無意識的に無視されるか，無邪気にネガティブなものとして評価されてきた。それはモア的ユートピアの視点では安藤の描く「自然の世」のユートピア性が，ミュンツァー的ユートピアの視点ではおかげまいりのもつユートピア性が見えず，とらえることができなかったからであろう。それは従来のユートピア論が，「存在」「非存在」の断絶それ自体を越えようとすることの中に「ユートピア的なるもの」を見，「存在」「非存在」という両ベクトルの志向性としてユートピアを見ようとしてきたことに由来する。18世紀の日本では，西欧のように，「存在」「非存在」という両極によって形成されていた中世的世界観の崩壊から，ユートピアが表出していったのではないからだと思う。「存在」するもの，「存在」しないものとは違った見方で，当時の日本人は，〈生きる〉という自身の存在を造り上げていたからではないだろうか。

以下では，ミュンツァー的ユートピアおよびモア的ユートピアが，とらえることのできなかった日本に生起したユートピア現象を，未だ表現されない人間の願望＝「ユートピア的なるもの」からとらえてみたいと思う。

ミュンツァー的ユートピアが，おかげまいりをその視

野におさめることができなかった最大の理由は，おかげまいりの目的地が伊勢という聖化された既存の空間に解消されていた点にある。モア的ユートピアに比してミュンツァー的ユートピアの特徴は，現実の人間の時間と理想の神の時間との交錯，神と人間との合一の感覚にあった。既存の形骸化した現実を神のしもべと観念した自分達が，この世に理想を造りだそうとしたパトスにその特徴があった。そして「実現可能性を規準にして事後的に」[6] ユートピアを判定するマンハイムの視点からも，ミュンツァーらの行為は，結果として既存の現実をいくらかでも変革し得たという点で，一定の評価を得ている。それに対し日本に生起したおかげまいりは，結果として現実を変革することがなかった。それは現実の時間の中に同時に伊勢をユートピアとして「実体化」[7] し，そこに自分達の「ユートピア的なるもの」を結晶化していったからである。

確かにマンハイムからすれば，おかげまいりはイデオロギーとしての虚偽意識の側に属する。自分の今いる場所からとにかく抜け出そうとするおかげまいりの情動は，現実を「ゆがみなく」認識することを妨げ，抜け出した先が一体どこに行き着くのかという思慮を経ることなく，伊勢という実体的ユートピアを「盲目的に」選択させ，抜け出した先が結局，「客観的には」元のまま何も変わらないという認識を忘却させる。そしておかげまいりへと人々を駆り立てた情動は，結果的に伊勢という既存の空間に解消されてしまい，彼らの情動はミュンツァーらのように現実を変革することなく，日常へと回帰してゆく。

一方，モア的ユートピアも，安藤昌益「自然の世」をユートピアとしてとらえる枠組みを有していなかった。その第一の理由は，モアにおいてみられた理想へ辿り着くことの諦念の上に，現実に〈生きる〉人間がどこまでその世界に近づき得るのかという緊張関係を，昌益の「自然の世」は有していなかったからである。その理由はおかげまいり同様，ミュンツァー的ユートピアに比す限りでのモア的ユートピアの特徴である「非存在」の優位による理想と現実との同時存在性をもち得なかった点にある。

確かに昌益も，ユートピアを著すのに不可欠の，現実批判の意識を激烈に有していた。というより，現実批判の意識はモア以上であったともいえる。昌益はその著，『自然直営道』において，「[illegible]」（みみあな），「[illegible]」（めだま），「[illegible]」（まぶた）など，多くの造字・造語でもって彼のユートピア・「自然の世」を記している。彼がこのように，言語世界の約束事を平然と無視し，あえて逆らおうとする行為の根底には，「文字はそもそも意味を伝える器にすぎず，したがって意味という内容に文字が従うべきであるという主張が秘められている。…(中略)…それは文字の呪物崇拝（フェティシズム）から人間を解放するための方法であるだけでなく，石化した言葉の介在するぎこちない人間関係をみずみずしいそれに転換させる唯一の方法」[8] だと確信していたからであり，そこには現実に対する批判を通り越して絶望が見てとれる。

しかしモアが，人間が到達不可能な理想郷として神の国を，現実と決して交わることのない天上に想定しながらも，なおかつ人間の英知からその理想にどれだけ近づき得るかを表そうとしたのに対し，昌益は，現実に〈生きる〉人間と現実の歴史的時間とをツクリゴトとしてともに批判・否定したために，彼のユートピア・「自然の世」には現実に〈生きる〉人間が登場し得ず，彼の現実批判の意識はユートピアの中に反映されることがなかった。

昌益の描くユートピアでは，「永遠に循環する「無始・無終」の植物有機的自然」[9] の一形態として人間が定義され，そこには有限なる〈生〉に右往左往する人間がいない。自らの能力を越えでて絶えず増大していく自らの欲望に苦悩する人間，そしてその人間が造り出す現実が不在である。昌益の現実に対する苦悩は，彼ひとりの中で閉じられてしまい，彼の苦悩を「自然の世」に描かれた人間は共有せず，「自然の世」には全体として現実の苦悩が反映されていない。

故に同じ人間といっても，モアのいう到達不可能な理想に向けて現実を〈生きる〉人間と，昌益の始めからユートピアたる「無始・無終」のひとりはたらく自然を体現している人間とは全く別物である。還元すればそれは，昌益が現実に〈生きる〉人間と，彼の描くユートピアに登場する人間とを全く相入れないものとして考えていたということである。故に昌益には，モアにみられる理想への到達不可能に基づいた，理想と現実との，断絶しつつもそこに一筋の結びつきを求めようとした緊張関係が，作品の中に反映されることがなかった。

このような特徴とともに，もうひとつ昌益のユートピアでは，誤謬に満ちた歴史的時間系の先に，それとは異質な時間系に包まれている「自然の世」を位置づけてしまった点がある。昌益は否定されるべき現実の歴史的時間の先に，「無始・無終」の自然の原理に包まれた「自然の世」を想定した。その無理は昌益の激烈な現実批判の意識によって支えられている。だがその批判の矢は，

彼の内面を出て外へと向かい，現実の中に変革主体を見い出し，現実の社会を否定する方向へは結実していかなかった。それは昌益の描く人間が，ツクリゴトの所産たる歴史の主体として論理的に想定できなかったことにも一因がある。〈生きる〉人間の営みが，またこの現実をも変える唯一の原動力であり得るという面に，昌益のユートピアは考慮しえない。それはモアのユートピアが「存在」と「非存在」の両世界が決して交わることのないものであることを自覚しつつ，なおも現実に〈生きる〉人間に何ができるのかを問おうとしたことと対照的である。

モアのユートピアでは，人間の営為が全能なる神の造りだす完全な世界へと向かって無限に近づいてゆくが，その地上の線は決して天上世界と交わることなく，もっとも近くへとそれてゆく。それに対し，昌益のユートピアは，理想と現実の二直線は平行であり，かつ現実と同じ時間軸に彼のユートピアが想定されることによって，その平行線は一本の線の上に還元されてしまった。

モア的ユートピアもミュンツァー的ユートピアも16世紀前半の「存在」と「非存在」が断絶し，硬直化した世界観から生まれてきたものである。この断絶をあえてつなげ，未だないものを表象したところにユートピアが誕生した。そしてこの両ユートピア論はともに，日本に生起したおかげまいりと昌益の「自然の世」を，その視野におさめることができない。だが「自然の世」もおかげまいりも，〈生きる〉人間が潜在的に有している「ユートピア的なるもの」の，ふたつの表出形態である。

ではおかげまいりと「自然の世」は，未だない何を表現しようとしたのであろうか。

おかげまいりは，一向一揆などの世直しと比して，一般に世直りと称される。では世直しと世直り，直すと直るでは一体何がどう違うのであろうか。

世直しと世直りとを分かつメルクマールは，現実を絶対悪とみなし，その現実を全面否定し，除去するための新たなシンボル＝世直し神が現出してくるか否かに求めることができる。世直りには「自然（自然に生じ発生する）」，「自然展開」をその意味の中核とする「なる」の論理が働いていて，自ずとこの世の改まり（直り）がもたらされるという心意が働いている。そこでは世直しに見られる，自分達でこの世を直すという世直り意識が芽生えていない。だが「なる」という動詞に，「自然」「自然展開」という意味と同時に，「可能」「尊敬」といった意味もまた合わせもたせている日本文化のダイナミズムは，「する」という論理を否定することと結びついて「使役」を意味する「す」「さす」「しむ」という言葉が，同時に「尊敬」をあらわすのと同様，そこには「する」の論理よりも「なる」の論理に価値を見い出している世界観が反映されている。[10]

現実を実際に否定する行動へと駆り立てる世直し意識と，この世が自然と改まり，直ると信じる世直り心意，両者には大きな隔たりがある。しかし「なる」に価値的優位を置く日本文化のダイナミズムは，「する」の論理の背後に「なる」の論理をみることを可能にする。「なる」に価値を置く世界では，人々は世が自ずと再生し，改まることに実感を抱き生活している。そこでは自分達の「する」という行ないは，この改まりの心意に包み込まれ，改まりの中に溶融される形で理解されてはいないだろうか。そしてこの年毎の改まり再生が自ずともたらされるという願望に，当時の人々がリアリティーをもち得なくなったとき，世直り心意が世直し現象を表出させてきたのではないだろうか。

また，この「なる」と「する」の論理の関係は，昌益「自然の世」についてもあてはまる。ツクリゴトとしての現実の歴史的時間には，「する」の論理が働いている。それに対し「無始・無終」のひとりはたらく「自然の世」は，「なる」の論理に貫かれた世界である。そして昌益は明らかに，「する」の論理よりも「なる」の論理に価値を見い出している。では直ったり，直したりする世とは一体何だろうか。

「ヨ」という音声には従来，記紀を始めとして，「世」「齢」「節」などさまざまな文字があてはめられて記されてきた。しかし様々な文字によって意味が分化し，枯渇化する以前の他義的な「ヨ」の意味は，「時間的・空間的なある一定の距離」「力・生命力の根源」[11]の二点に求められる。そしてこのような「ヨ」の意味を支える背後には，時を定めてある一定の隔たりの向こうから豊かさをもたらす生命力がやってくるという心意が，働いている。

日本のユートピアの原郷は「常世」にある。そして「ヨ」の常住するところが「常世」である。「常世」から年毎に「ヨ」＝豊かさがやってくるのを待ち受ける，そこに人々が「常世」を語り継ぎ，世の改まりを信じて世界を構成し，〈生きて〉きた様子をみることができる。そしてある状況のもと，世が改まるということに実感をもちえず，自分達の手で改めるという意識が顕在化したとき，世直し現象が表出してきた。またひとりの鋭敏な感性がこの世をツクリゴトの世界と感知し，その先に透明な世界を夢想したとき，そこに「自然の世」が表現さ

れたといえるのではないだろうか。

モアやミュンツァーにあっては，「存在」と「非存在」の断絶した既存の世界観では，自分達の〈生きる〉という意味が十全に満足されないところに彼らの苦悩があり，そこに「ユートピア的なるもの」がユートピアへと結晶化してゆく起動因があった。それに対し，昌益やおかげまいりに加わった人々の苦悩は，「なる」の論理に基づいた世直り心意によってこの世が改まってゆくことに対する現実性＝リアルティーの欠如に求めることができる。昌益は「なる」の論理のみが貫徹する世界を表すことによって，おかげまいりに参加した人々は伊勢への途上における一種，非日常的な振る舞いによって，両者は主観的にその苦悩から抜け出していた。「する」という自分たちの営みが，「なる」の論理の中で溶融し，「なる」と「する」が矛盾することなくともに肯定される世界を，彼らはユートピアとして描いていた。

だが昌益においては，現実の歴史的時間系と「自然の世」における時間系が異質であるにもかかわらず，両者を同一の時間軸に並べてしまうことによって，そこに緊張関係が失われている。おかげまいりにおいては，彼らの集合主観内における日常性・現実の否定は，伊勢をめざすことによって，「客観的には」現実を変革することなく，再び元の日常へと回帰してゆく。それがモア的ユートピアとミュンツァー的ユートピアの側からのネガティブな評価であった。

しかしそこに〈生きる〉人々がどこに現実性を欠落させ，何に苦悩するのかということは，時代や場所によって異なる以上，日本に生起したユートピア的現象は未熟でも非本来的でもない。ともに〈生きる〉人間の〈現実的な〉営みの所産である。

〈4〉

現在，日本にはいくつかの局地的共同体＝ユートピア・コミューンが存在し，山岸会[12]もそのひとつである。そして実際に山岸会での「一体生活」を数年にわたり経験し，今はその山岸会を出て新たなユートピア・コミューン(緑のふるさと)を目指す新島淳良は，自分がかつて過ごした山岸会を強い者のユートピア，弱い者が強くなろうとする志向のもとに集まった集団であるのに対し，自分がこれからつくろうとするユートピア・コミューンは弱い者のユートピア，強くはなろうとはしない弱い者の集まりであると考える。彼によれば，前者が「幸福な社会を追求する」なら，後者は「仕合わせなくらしを思いえがく」とでも表現されるものである。この辺りについての彼の記述を引用してみたいと思う。

「私は，ながいこと，幸福な社会というものを求めてきたように思うのですが，いまは，そういうものを求めるのはまちがいだったのではないかと思うのです。自分だけで追求しているのに，それができれば，自分がしばられるだけでなく万人がしばられるような，そんな「社会」をつくろうとすることは，たいへんおこがましいと感じるようになったのです。…(中略)…〔生きていくうえでは〕じっさいは，偶然性，思いもよらぬこと，無意識の世界から湧きいずるものがあって，思ったとおりにはならない，思いもよらぬしあわせになったり，思いもかけないふしあわせになったりするのだと思います。幸福は「つくる」ものですが，しあわせは「おとずれる」ものです。…(中略)…〔ひとりひとりが自分がしあわせと思うことを具体的に想像し，思い浮かべて，そのように生きたいという思いを強くしたとき，〕「しあわせ」に，大きく分けて弱い者の「しあわせ」と強い者の「しあわせ」があるのではないかということです。…(中略)…「強い人」と「弱い人」をどこで区別するかといいますと，「他人を変える」ことをのぞむ人，他人を変えることによっておのれのしあわせが実現できると思う人，そういう人が「強い人」です。他人を変えようと思わない，そして自分の性格や体格，性質や体質でさえ変えようと思わない人，変えられるという希望のない人，そういう人が「弱い人」だと思うのです。…(中略)…「弱い人」のしあわせを，私はこういうふうにイメージします。第1に，それは小さい世界，小人数の世界です。愛する男と女，親と子，仲良しの隣人。自分と志を同じくする者，「同志」はいないという世界です。「同志」がいると思うと，他人はつぎつぎにその「同じ」「志」をうらぎる裏切り者にみえてきて苦しくなると思うのです。そしてその「同志」を責めるから苦しいし，また自分のなかの「裏切り心」を責めるから自分で苦しむ。しかし，小人数のこの世界は同床異夢をおそれないのです。ちがった夢を語りあうのが楽しいのです。第2に，コトバを信じないのです。もし宗教というのはみんなコトバを実際と結びつけて信じている，そういう世界だとすれば，すなわちコトバで言ったり書いたりするとそうなるとクソマジメに思いこむ，それが宗教だとすると，宗教は不幸なものだと思います。マルクス主義も宗教だと思います。イデオロギーはみんな宗教だと思います。私は語られ，書かれたすべての「真理」を信じないで，フマジメに遊戯として楽しみたいと思います。第3に，社会

的に強くなろうとはしません。身体をきたえようとか，ふとろうとか，やせようとか，そういうことをしません。エネルギーを大きくしようとしません。けっして徒党を組みません。強いものは，社会も自然も破壊しつくすのではないのでしょうか。「団結」はきらいです。情報をあつめません。情報社会とは，だれでもがたくさん情報を集めれば，「強者」になれるという幻想不幸のもとになる幻想〜のうえに立っているのではないかと思います。第4に，苦しむことを合理化するのはいやです。理想社会をつくるのだからナマやさしくはないのだ，革命の道はきびしいのだ，犠牲になるんだ，そういう思いこみと手を切ります。人生には苦しいこともある，楽しいこともあるでしょう。しかし苦しみが当然とか，逆に楽しくなければ本モノではないとか，そういうふうに思いません」（強調は引用者）[13]。

私が，新島の弱い者のユートピアに関する記述を，ここに長々と引用した意図は，山岸会＝強い者のユートピアが，彼のいう弱い者のユートピアによって乗り越えられるべきだということではない。また一般に「合理主義ユートピア」[14] とも称され得る山岸会が，新島のいう弱い者のユートピアにみられる，幸福を追求するのではなく，仕合わせがおとずれるという日本的な心意を内包すべきだ，すなわち，日本的なものと非合理的＝反合理的なものとを安直に同一視して，それによって合理主義ユートピアたる山岸会を，暗にネガティヴなものとして評価したいわけではない。それらはすべて，ユートピアを事後的に判断しようとする，冷淡な傍観者の視点である。

私が彼の引用から考えたかったことは，山岸会に現に参加し，かつそこを離れていった新島が，新たなユートピア・コミューン＝弱い者のユートピアを構想するに際し，そのイメージを「……しない」という否定形でもってでしか語れなかったことのもつ意味を，ここで改めて考えてみたかったからである。

彼が，言葉の表現としては否定形でしかそのユートピアのイメージを語れなかったこと，そこにはモアが経験したであろうジレンマがある。また新島がこの否定形でしか語らなかったユートピアのイメージを，「緑のふるさと」というコミューンのなかに実際にその表出先を求めようとするとき，そこには昌益が経験したであろう，内面に向かって先鋭化された現実批判の矢と彼のユートピアである「自然の世」が，彼が〈生きた〉現実の中では連動することを困難にした状況が，そこに先取りしてみてとれる。

そして新島は，このジレンマと困難さを，「緑のふるさと」という実際のユートピア・コミューンづくりのなかで体験することになるであろうか。もしそうならば，そこには「……しない」という弱い者の仕合わせを思いえがくことが，「……する」という強い者の幸福の追求以上に，「……しない」ことを実践するという，「弱さ」を実践する自己反省的な「強さ」への志向をそのうちにはらんでいる。そしてそれは必ず，表出されるものの背後にはされ得ないものがひかえているという，あの〈生きる〉人間の関係から自由ではあり得ないのではなかろうか。

人間は意味を媒介せずには，何ものにも出会うことはできず，あらゆるものは意味を担って我々の前に立ち現れ，それを我々は現存するものとして相互に了解し，世界を構成している。しかし意味を担って立ち現れるものが「恣意的な文化的必然性」[15] をその存在の根拠とするとき，その意味を担ったものは，同時に未だ意味をなさざるものの反射によってその存在を支えられている。そしてこの未だ意味をなさぬ名付け得ぬものによって，既存の意味体系が有する現実性＝実在性が揺らぐとき，そこに実在性とは違う現実性＝リアリティーを拠り所にしたユートピアが成立する。

意味をなすものが，未だ意味をなさぬものによってその存在を支えられているとき，そこにユートピアが生じる。しかし何が意味あるものであるかということは，あくまでも恣意的である。そしてこの点に従来のモアとミュンツァーをその出発点とする両ユートピア論が，西欧以外に生起したユートピア的現象を非本来的とみなす所以がある。すなわち，モアやミュンツァーが〈生きた〉当時の世界観としての意味体系が，強いて表出させたユートピアを唯一のものとして，すなわち，中世から近代へという過渡的状況の先に近代という未来を先覚したユートピアを唯一のものとして，古今東西のあらゆるユートピア的現象を裁断しようとしたところに，従来のユートピア論の限界がある。

恣意的な文化的必然性の中に〈生きる〉人間は，未だ表現されざる「ユートピア的なるもの」を抱き，機会あるごとに表出することによってまた新たな世界と出会う。しかしこの「何か」を表現しようとする営みは，徹頭徹尾，その意味体系のなかでなされる。人間が夢喰う動物ではあっても，その夢は既存の意味体系から生じ，再び意味体系のなかへ解消していく。

がしかし，そこに一瞬かいまみられる夢＝ユートピア

は，その夢の成立を可能にする既存の意味体系＝世界観のもつ多様性と恣意性を，世界が人間に強いる恣意的な文化的必然性を，逆に明らかにするのではないだろうか。

註

1) マンハイム 『イデオロギーとユートピア』 徳永恂訳 1979年，中央公論社 世界の名著，p.311.
2) マンハイム 前掲書，p.309.
3) マンハイム 前掲書，p.309.
4) マンハイム 前掲書，p.316.
5) リクールによれば，隠喩（メタファー）とは，両者の意味の非関与性・非連続性を前提とする既存の意味体系内において，そのような非関与的なふたつの語をあえてつなげることにより，両者の語の間の緊張関係自体が新たな意味を創出させる営みのことである。断絶を前提とし，それをあえてつなげることによって，そこに新たな意味を創出させること，それが隠喩のもつ機能である。
6) 徳永 恂 「ユートピアと現代」 青木 保他『われわれにとってユートピアとは何か』1971年，社会思想社，p.149.
7) 安永寿延 『日本のユートピア思想 ～コミューンへの志向～』 1971年，法政大学出版局，p.10.
8) 安永寿延 『安藤昌益』 1676年，平凡社，p.13.
9) 安永寿延 『日本のユートピア思想 ～コミューンへの志向～』，p.188.
10) 荒木博之 『やまとことばの人類学』 1985年，朝日出版社.
11) 荒木博之 前掲書，p.150.
12) 山岸会とは，1953年に山岸巳代蔵という人物を中心に発足した，養鶏，農業をその本業とするユートピア・コミューンである。1979年の時点で，「一体生活」を営む実顕地生活者＝ユートピアンは 1300～1400名，実顕地の数は全国30カ所にのぼり，体内的には財布一つ，対外的には株式会社，農事組合法人として「活用者」に卵や農産物を供給することにより，経済的には自前で生活している。彼らは，「無我執」「無所有」「全員一致の原則」「私意尊重公意行」「零位に立つ」「無固定前進」といった理念（ヤマギシズム）のもと，「研讃」という徹底的な話し合いにより，会を運営している。
13) 新島淳良 『阿Qのユートピア』 1977年，晶文社，p.281～287.
14) 小島信一 『情念の世界』 宮田登他編，1973年，佼成出版社，p.289.
15) 丸山は，ソシュールの言語理論が明らかにした言語の有する恣意性が，構成された構造内においては，個人も大衆も手のつけようのない必然性として映る逆説を指摘する。それは言語を根底にもつ人間文化の宿命である。しかしこの言語の有する必然は，自然的必然性ではなく，歴史的，社会的，文化的必然であり，それ故，恣意的＝必然的なのである。現実の生活は，「自然的に必然的な」事象と，「恣意的に必然的な」事象とのふたつによって拘束され規制される。
丸山圭三郎 『ソシュールの思想』 1980年，岩波書店.