

保存用(筆子)

丸山真男著

日本の思想



岩波新書

434

方、(iv) 論敵のホーズあるいは言行不一致の摘発によって相手の理論の信憑性を引下げる批判様式、(v) 歴史における理性(規範あるいは法則)的なものを一括して「公式」＝牽強附会として反撥する思考、等々の様式によって、その後もきわめて強靱な思想批判の「伝統」をなしている。ここにはむろん批判として正当なものを含んでいたし、歴史的な意味もあったが、当面の問題としてはやはりイデオロギー批判が原理的なものの自体の拒否によって、感覚的な次元から抽象されないという点が重視されなければならない。現代まで続く社会科学的思想にたいする文学的あるいは「庶民的」批評家の嫌悪や反情の思想的源泉がすでにここにきざしているように思われる。マルクス主義のイデオロギー批判はもともと一定の理論的および政治的立場から発しているのに、その様式が、ここではしばしば奇妙な形で逆に使われて、「無」理論からのイデオロギー暴露として、マルクス主義者に向けられるのである。

思想評価における「進化論」

思想評価における「進化論」

日本の伝統思想において唯一の自然法的体系であった儒教が、すでに江戸時代において種々な形の歴史的相対主義の挑戦にさらされ、幕藩制の崩壊によって時代の「信条体系」(S・グレイシア)としての通用力を急激に低下させたところへ、十九世紀後半の自然科学的進化論を迎え入れ、それがやがて弁証法的発展の図式にうけつがれて行ったことは、右にのべた思想の「外在的」批判とならんで、思想評価の規準にもう一つ別の特質を与え、これがまた思想の伝統化に不利な要素となった。つまりある永遠な

もの——その本質が歴史内在的であれ、超越的であれ——の光にてらして事物を評価する思考法の弱い地盤に、歴史的進化という観念が導入されると、思想的抵抗が少なく、その浸潤がおよどろくほど早いために、かえって進化の意味内容が空虚になり俗流化する。そこでではしばしば進化が過程から過程へのフラットな移行としてとらえられ、価値の歴史的蓄積という契機はすべりおちてしまうのである。

維新このかた、日本の目指す進化の目標はむろん「先進」ヨーロッパであつたから、そこでの思想評価の際にも、西洋コンプレックスと進歩コンプレックスとは不可分に結びつき、思想相互の優劣が、日本の地盤で現実にもつ意味という観点よりは、しばしば西洋史の上でそれらの思想が生起した時代の先後によつて定められる。しかもこれが必ずしも「進歩の觀念」に立つ自由主義者や社会主義者だけでなく、その反対の陣営による批判様式のなかにも頻繁に登場するのである。国粹主義者や反動派がインテリの進歩かぶれを打つ論理もヨーロッパを一巡してかえつて来るのが通常で、その際、進歩派のイデオロギーはヨーロッパ(あるいはアメリカ)でももう古いという論法が「伝統的」に用いられる。加藤弘之が進化論をひっさげて天賦人權論の「妄想」を攻撃したのは、その輝ける先駆であつた。この場合、進化論は内容的に進化の図式を教えたと同時に、形式的にそれ自体最尖端をゆくヨーロッパの学説であつたことが重要である。未詁法もまたこうした思考様式に適合したので、反動派あるいは現実追隨派にとつて

「妄想」を攻撃したのは、その輝ける先駆であった。この場合、進化論は内容的に進化の
教えたと同時に、形式的にそれ自体最尖端をゆくヨーロッパの学説であつたことが重要
非証法もまたこうした思考様式に適合したので、反動派あるいは現実追隨派にとつて

「後進的」「ヨロシない段階での対立物の綜合」という理解の
議論

も自己の「哲学」があるいは「皇國」が、世界史的発展の尖端に立つ証しとして弄ばれた。

ただし弁証法がわが国で「流行」しはじめたころは、すでに「西洋の没落」が云々されていたので、世界史的図式は進化論の場合ほど単純でなく、東西文化の綜合とか、資本主義と社会主義の対立の止揚という形で日本の使命と結びつけられる。進化論が帝国主義の現実を優勝劣敗適者生存というまことに殺風景な論理で合理化したのに対し、弁証法は、現実の矛盾が深刻化した時代に担がただけにヨリ道義的色彩を帯びたわけである。にもかかわらず両者の論理の用い方に共通していることは、もろもろのイデオロギーを日本の現実の場で検証する手続を経ないで、社会的文脈ぬきに思想の歴史的進化や発展を図式化することで、そこからして、「超進歩的」思想が政治的超反動と結びつくというイロニイが生まれるのである。かつて中江兆民は、「……吾人が斯く云へば、世の通人的政治家は必ず得々として言はん、其れは十五年以前の陳腐なる民権論なりと、欧米諸国には盛に帝国主義の行はれつつある今日、猶ほ民権論を担ぎ出すとは、世界の風潮に通ぜざる、流行後れの理論なりと。……然り是れ理論としては陳腐なるも実行としては新鮮なり、箇程の明瞭なる理論は欧米諸国には数百年の昔より実行せられて、乃ち彼國に於ては陳腐となりたりたるも、我國に於ては僅に理論として民間より萌出せしも、藩閥元老と、利己的政党家とに揉み潰されて、理論のままに消滅せし故に、言辭としては極めて陳腐なるも、実行としては新鮮なり、夫れ其實行として

新鮮なるものが、理論として陳腐なるは果して誰れの罪なる乎。」「一年有半」明治三十四年
版付録。

とのべたが、まことに彼の死後も支配層に「揉み潰されて、理論のままに消滅」したために「言辭としては極めて陳腐なるも実行としては新鮮」なる進歩的思潮は累々と山をなして一九四五年八月十五日に至っている。(その反面に、進歩思想がこのような形で「実行」を阻まれたことが後述の「理論信仰」を生む原因にもなった。)戦後の「解放」が明治の自由民権論から昭和のコミニズムまで、天皇制の堰にはばまれたあらゆる「陳腐」な進歩思想の奔騰をもたらしただけではないことはなかった。

しかも今日においても、なお戦時中の著名な「世界史の哲学」者が「日本の新憲法は国家的、社会的義務を軽視し、個人の人権を極度に尊重する権利一辺倒の基調においては、実に社会思想発生以前の時代物で宛然としてフランス革命人権宣言時代の主張に立つものである。新しい種類の権利が掲げられていることは、いまだ新憲法の新時代性、進歩性を裏付けるものではない。社会公共福祉のため自由主義的な個人の権利偏重を抑制する義務尊重の社会主義的精神を経過したのちの現段階では、権利と義務とをいかなる程度に調節するかということが、最も進歩的な思想的立場の課題たる筈である。この点より見るとき日本の新憲法は、その思想の基調において、社会主義以前の段階に存する時代錯誤的のものだと評してよい」(高山岩男「戦後日本

の精神状況——二七—二八頁、『現代宗教講座』VI(傍点筆者)といつて、「この旧時代の憲法の擁護を叫ぶ知識人や社会主義政党的の『時代錯誤』を嘲笑するとき、そこには、加藤弘之以来の、それこそ恐ろしく陳腐な批判様式が發展段階説の俗流化と結合してリフレインされている。」

* 日本の進化(II 欧化)と立身出世主義とはいろいろな意味でパラレルな関係にある。田舎書生の「進化」の目標は、まさに「日本の中の西洋」である東京に出て大臣大将への「段階」を上昇することにあった。欧化は日本の「立身出世」であり、立身出世は書生が「欧化」である二つのシンボルは「洋行」において文字通り合一する。日本の「進歩」の価値規準が書生の「洋行」の歴史の段階の先後に「洋行」されれば、「えらい」人の規準は官僚制の階層の高下に一元化する。日本の驚異的進歩が「脱亜」いや進んでアジア大陸の「停滞性」を尻目にかけ、むしろ踏みつけながら行われたように、秀才の出世は「むら」からの(しかもしばしば上からの抜擢による)脱出であつて、福沢がずっと太閤秀吉の「出世」を例にひいて指摘したように、「譬へば土地の卑湿を避けて高燥の地に移りたるが如し、一身のためには都合宜しかる可しと雖ども元と其湿地に自から土を盛て高燥の地位を作りたるに非ず、故に湿地は旧の湿地にして……『文明論之概略』という反面をもつていた。にもかかわらず日本」の軍事的経済的發展はアジア民族に希望と自信の灯を点じたように、出世した高官は旧態依然として貧しい郷土の「誇り」として象徴化されたという「オリエント」な関係が類比される。そうして、「欧化」的進歩が行詰ったときは、立身出世の「オリエント」な関係が閉塞し、かつての書生はロシアにあるいは「農本」的急進化した。

皮肉な転比関係がそこにも共通している。

* * * しかし喜劇と悲劇はこの場合も紙一重である。日本が「国を開いた十九世紀後半の国際社会が、

まさに政治上経済上の動向でも、また思想文化のあり方の上でも、ヨーロッパの近代の大きな転換期にあり、現に「危機」を叫ばれている諸徴候がごとくその時期にあらわになりはじめたという現実が日本の「近代」理解に——模倣の側にも反撥の側にも——早くから複雑な陰影を与えたことは、免れぬところであつた。その限りで、欧化主義とともに、「近代の超克」的思想もほとんど同時に登場する運命にあつた。

「大きなみでは真の偉大をなさない、贅を尽すことも必ずしも高尚にならない。所謂現代文明の大機構の組織に加はる個人は機械的習慣の奴隷となり、自ら作り出したこの怪物に無情にも制驭せられてゐる。西洋は自由といふことを高言してゐるにも拘らず、富を得んと競つて真の個性は害はれ、絶えず募り行く渴望に幸福と満足は犠牲にせられてゐる。西洋は中世の迷信から解放せられたことを誇つてゐるが、これに代つた富の偶像の崇拜を何と見るか。現代の絢爛たる仮面の背後には何といふ苦悩と不満が隠されてゐることであらう。」(『日本の目覚め』岩波文庫版、五四頁)という岡倉天心の言葉は、名を伏せたら、オルテガからヴァレリー、トインビーまで、「精神の危機」の思想家の言としてそのまま通用すると思われるほど、「予言的」である。

なお、しばしば単純化して考えられているほど、文明開化から自由民権にかけての思想が、——その後の国粹主義の擡頭時代比べて——ヨーロッパ理解に「甘」かつたわけではない。天賦民権論に依拠した民権論者の大半において国内面における自然法的合理主義の立場と国際社会における弱肉強食観との思想的分裂が見られること、つとに論者の指摘するところである(参照、岡義武「明治初期の自由民権論者の眼に映じたる当時の国際情勢」『明治史研究叢書』第四巻所収)。B・ラッセルはかつ

彼の地位が

によって、やはり二元論的決定論

ヨリ前かヨリ後か

順序

清末以後

パターンとして

明治

二重の心と成つて秋われた。

23

二重の

使命感

が、人から

て、中国文化にたいするヨーロッパ文化の優越は、ダンテ、シェイクスピア、ゲーテが孔子、老子にまさるという事実に基づくのではなく、むしろ、平均的にいって、一人のヨーロッパ人が、一人の中国人を殺すのは、その逆の場合よりも容易なという、はるかにブルータルな事実に基づくのだ、と辛らつな言を吐いたが、東洋にとつての「ヨーロッパ近代」はもっとも切実かつ具体的に、帝国主義と結びついた機械と技術を意味していた。ただわが国の場合は、中国の思想的文化的伝統にたいする「伝統的」コンプレックスが、対西洋コンプレックスに接続したために、東洋対西洋の問題と、東洋における「近代」のチャンピオンとしての日本という問題とが思想的に交錯し、それが後に日本が帝国主義的發展をとげるほど虚偽意識的性格を強め、安易な東西「綜合」観が発酵するにいたつたのである。

日本人の自己意識において

近代日本の機軸としての「國體」の創出

明治二十一年六月、枢密院の帝国憲法草案審議が天皇臨御の下に厳かに開始された日の劈頭に、議長伊藤博文は憲法制定の根本精神について所信を披瀝し、つぎのようにのべた――

「憲法政治ハ東洋諸國ニ於テ曾テ歴史ニ徴証スヘキモノナキ所ニシテ、之ヲ我日本ニ施行スル事ハ全ク新創タルヲ免カレス。故ニ実施ノ後、其結果國家ノ為ニ有益ナル歟、或ハ反

對ニ出ツル歟、予メ期スヘカラス。然リト雖モ二十年前既ニ封建政治ヲ廢シ各國ト交通ヲ開キタル以上ハ、其結果トシテ國家ノ進歩ヲ謀ルニ此レヲ舍テ、他ニ経理ノ良途ナキヲ奈何セン……欧州ニ於テハ當世紀ニ及ンテ憲法政治ヲ行ハサルモノアラスト雖、是レ即チ歴史上ノ沿革ニ成立スルモノニシテ、其萌芽遠ク往昔ニ発セサルハナシ。反之我國ニ在テハ事全ク新面目ニ属ス。故ニ今憲法ノ制定セラル、ニ方テハ先ツ我國ノ機軸ヲ求メ、我國ノ機軸ハ何ナリヤト云フ事ヲ確定セサルヘカラス。機軸ナクシテ政治ヲ人民ノ妄議ニ任ス時ハ、政其統紀ヲ失ヒ、國家亦タ隨テ廢亡ス。……抑、欧州ニ於テハ憲法政治ノ萌セル事千余年、獨リ人民ノ此制度ニ習熟セルノミナラス、又宗教ナル者アリテ之カ機軸ヲ為シ、深ク人心ニ浸潤シテ、人心此ニ歸一セリ。然ルニ我國ニ在テハ宗教ナル者其力微弱ニシテ、一モ國家ノ機軸タルヘキモノナシ。仏教ハ一タヒ隆盛ノ勢ヲ張リ、上下ノ人心ヲ繋キタルモ、今日ニ至テハ已ニ衰替ニ傾キタリ。神道ハ祖宗ノ遺訓ニ基キ之ヲ祖述スト雖、宗教トシテ人心ヲ歸向セシムルノ力ニ乏シ。(清水伸『帝國憲法制定會議』八八頁)。

つまり、伊藤は日本の近代國家としての本建築を開始するに當って、まずわが國のこれまでの「伝統的」宗教がその内面的「機軸」として作用するような意味の伝統を形成していないという現実をハッキリと承認してかかったのである。(ここでは儒教のことが言及されていないが、それは儒教が伊藤の言つた意味での宗教ではない上に、統一的な世界像としての儒教思想

老練ナ
くひろがる

凶行を防止し得る位置にいなかったことを著者は強調している(の系列が懲戒免官となっただけではない。犯人の父はただちに衆議院議員の職を辞し、門前に竹矢来を張って一步も戸外に出ず、郷里の全村はあげて正月の祝を廃して「喪」に入り、大助の卒業した小学校の校長ならびに彼のクラスを担当した訓導も、こうした不逞の徒をかつて教育した責を負って職を辞したのである。このような茫として果しない責任の負い方、それをむしろ当然とする無形の社会的圧力は、このドイツ人教授の眼には全く異様な光景として映ったようである。もう一つ、彼があげているのは(おそらく大震災の時のことであろう)、「御真影」を燃えさかる炎の中から取り出そうとして多くの学校長が命を失ったことである。「進歩的なサークルからはこのように危険な御真影は学校から遠ざけた方がよい」という提議が起った。校長を焼死させるよりはむしろ写真を焼いた方がよいというようなものは全く問題にならなかった(S. 230 傍点ゲシュベルト)とレーデラーは誌している。日本の天皇制はたしかにツァーリズムほど権力行使に無慈悲ではなかったかもしれない。しかし西欧君主制はもとより、正統教会と結合した帝政ロシアにおいても、社会的責任のこのようなあり方は到底考えられなかったであろう。どちらがましかというと、ここには伏在する問題は近代日本の「精神」にも「機構」にもけっして無縁でなく、また例外的でもないというのである。

美を認識すること加緊要した

では国体とは何か、という内実は

「國體」の精神内
面への渗透性

しかもこれほど臣民の無限責任によって支えられた「國體」はイデオロギー的にはあの「固有信仰」以来の無限定的な抱擁性を継承していた。國體を特定の「学説」や「定義」で論理化することは、ただちにそれをイデオロギー

的に限定し相対化する意味をもつからして、慎重に避けられた。それは否定面においては――

つまりひとたび反國體として断ぜられた内外の敵に対しては――きわめて明確峻烈な権力体として作用するが、積極面は茫洋とした厚い雲層に幾重にもつつまれ、容易にその核心を露わさない。治安維持法の「國體ヲ変革シ」という著名な第一条の規定においてはじめて國體は法律上の用語として登場し、したがって否応なくその「核心」を規定する必要が生じた。大審院の判例は、「万世一系ノ天皇君臨シ統治權ヲ總攬シ給フ」國體、わが帝國憲法第一条第四条の規定をもってこれを「定義」(昭四・五・三一判決した。しかしいうまでもなく、國體はそうした散文的な規定に尽きるものではない。過激社会運動取締法案が治安維持法及びその改正を経て思想犯保護監察法へと「進化」してゆく過程は、わが國體の思想に關連したもので外部的行動の規制――市民的法治國家の法の本質――をこえて、精神的「機軸」として無制限に内部の機能を開示してゆく過程でもあった。それは世界史的にも、國家權力が近代自由主義の前提であった内部と外部、私的自治と國家的機構の二元論を金條五條統約の「忠誠」を積極的に要請する傾向が露骨になりはじめた時期と一致していた。日本の

初期
におい

無制限に
に人格
の内面
に日本思想

侵入し、
臣民を

として思ひを處理しようとした――
強制的に同質化する(日本版のライヒとヒトラー)

日本ももうした限りを
出でた

「國體」はもともと徹底的に内なるものでもなければ、徹底的に外面的なものでもなかったもので、こうした「世界史的」段階にそのまま適合した。日本の「全体主義」は権力的統合の面ではむしろ「抱擁主義」的で（翼賛体制の過程や経済統制を見よ）、はなはだ非能率であったが、少くもイデオロギー的同質化にはヒットラーを羨望させただけの「素地」を具えていた。ここでも超近代と前近代とは見事に結合したのである。

* 敗戦によるボツダム宣言の受諾は、ふたたび、しかし今度はきわめて絶望的な状況の下で、「國體」のギリギリの定義を日本の支配層に強いこととなった。「天皇の国家統治の大権を変更するの要求を包含し居らざることの了解の下に」という我が方の条件付の受諾にたいして「天皇及び日本国政府の国家統治の権限」は「連合国最高司令官に従属」すること、及び日本の最終的な統治形態が、「国民の自由を表明する意思によって」決定されるという連合国側の回答が寄せられたが、「subject to」を「敢えて」「制限の下にあり」と意識し、「The ultimate form of (the) government of Japan」を『最終的の日本国の政府の形態』と訳し、天皇を含む國體を思わしめるが如き政治形態又は統治組織の語を避け（外務省編『終戦史録』六三一頁、傍点原文というような、外務当局の用語の苦心にもかかわらず、これが國體の変革を意味するかどうかが御前会議でもっとも激しい論戦の的となり、降伏の最後の決定を遅らせたこと周知のとおりである。ここで驚くべきことは、あのようなドタン場に臨んでも國體護持が支配層の最大の関心事だったという点よりもむしろ、彼等にとってそのように決定的な意味をもち、また事実あれほど効果的に国民統合の「原理」として作用して来た実体が究極的

おのたまふ又諸が決定

の付託の解

に何を意味するかについて、日本帝国の最高首脳部においてもついに一致した見解がえられず、「聖断」によって収拾されたということである。しかもさらにその「聖断」が果して國體を完うするものかをめぐって、軍部は承認必議派と神州防衛派に分裂した！後者の「一時天皇裕仁の意図に反しても、皇祖皇宗以来のうちに成られた國體の本義を守ることが大きな意味では本當の忠節」であるという解釈（大井篤『天皇制と太平洋戦争』同前、七五二頁）も解釈としてはけっして突飛なものでなく、そういう契機も平泉博士などがつとに「考証」していたように、「國體」のなから引き出せる根拠があった。權威と規範、主體的決断と非人格的「伝統」の拘束が未だに結合し、二者択一を問われないところにまさに「家」・同族団あるいは「皇室」・伊藤博文とリキとした天皇制イデオロギーの「包容性」と「無限定性」の秘密があった。幾重もの皮膜をひきむいて最後の核を定義しなければならなかったのは天皇制の悲劇であるが、この窮地をきりぬけると、つい昨日まで「独伊も学んで未だ足らざる」真の全体国家と喧伝されたのに、いまや忽ち五カ条の御誓文から八百万神の神集いの「傳統」まで「思い出」されて、日本の國體は本来、民主主義であり、八紘為宇の皇道とは本来 universal brotherhood を意味する（極東軍事裁判における鶴沢博士の説明）ものと急転した。外からは突然変異のようでもすべてが既知数として内部に揃っているために、「傳統」の空間的配置転換によって主観的にはスムーズに行われる、と前にのべた個人の思想的転向形態は、敗戦による國體の「転向」において最大のスケールで現れたわけである。しかしいうまでもなく右の例は「國體」の思想的特質を示すためにのべたのであって、だからといって天皇制がこうした転向後も戦前と連続性を保ち、したがって今後ふたたび権力と精神の統合体としての旧姿にまで膨張する可能性をはらんでいる。

秋葉の題として、

ふたつの中にも詰めてあるものを

天皇制における
無責任の体系

近世の認識論の構造と近代国家の政治構造との密接な関連はすでにE・カッ
シラーやC・シュミットなどによって思想的に説明されているが、こうし
た関係は、類似した政治理念がそれぞれの国民によって個性的な組織化の様
式をまとう点にも現われている。たとえばヨーロッパにおいて大陸の合理主義が絶対君主によ
る政治的集中(官僚制の形成)を前提とした法治国家(Gerechtstaat)の形成と相即しているとす
れば、イギリスの経験論には地方自治の基盤の上に自主的集団の論理として培養された「法の

対心解

三

術も機械も、生産関係も、議会制も、みな同じ平面で物質的「メカニズム」として等視され、その存否によって普遍的近代化がトセられるのである。けれども機械それ自体は世界共通であつても、人間関係が介在した制度はすでにカルチュアによって個性的な差を帯びる。法的規定では同じ選挙「制度」が、個々の選挙民の投票行動のちがひによって、——たとえば部落寄合による満場一致の推薦で候補者が決定される場合と、個人の選択が支配的な場合とは、同じ政治制度としては機能しない。憲法制度のように、元来政治倫理的要素が内包されている場合には一層、制度における精神を含めた全体構造が問題にされねばならない。

制度の構造

しかしながら天皇制が近代日本の思想的「機軸」として負った役割は単にいわゆる國體觀念の教化と滲透という面に尽されるのではない。それは政治構造としても、また経済・交通・教育・文化を包含する社会体制としても、機軸的側面を欠くことはできない。そうして近代化が著しく目立つのは当然にこの側面である。日本を西欧型とみる説も主としてこうした制度の「西欧化」に着目しているわけである。むろん日本と他のアジア諸国との決定的なちがひがここに見られるのは否定できない事実であろう。けれどもそれならば、制度は西欧化したけれども、精神面では日本的な、あるいは「伝統的」な要素が残ったという風について片付けられるだろうか。むしろ問題はどこまでも制度における精神、制度をつくる精神が、制度の具体的な作用し方などのように内面的に結びつき、それが制度自体と制度にたいする人々の考え方をどのように規定しているか、という、いわば日本国家の認識論的構造にある。そういう観点に立てば、前節にのべた、思想における「伝統」と「欧化」で触れた問題も、天皇制国家のダイナミズムとあらためて関連させて考察することが必要になってくる。

* 思想や精神にだけ、国民的あるいは個人的な特殊性をみとめ、政治や経済の制度は「物質的」なもの、したがって普遍的なもので、普遍的「近代」と普遍的「封建」があるだけだという想定が、自然科学者や「唯物」論者だけでなく、「個性」や「精神」にたてこもる文学者にも多く見受けられる。技

の具体的な運動

かじうかは、それらの問題である。

制度

維新後の

ない、故にこれを悉く「臣民ノ分際」と改むべし、というのである。伊藤は直ちに森を反駁した、曰く、「森氏ノ説ハ憲法学及国法学ニ退去ヲ命シタルノ説ト云フヘシ。抑憲法ヲ創設スルノ精神ハ、第一君權ヲ制限シ、第二臣民ノ權利ヲ保護スルニアリ。故ニ若シ憲法ニ於テ臣民ノ權利ヲ列記セス、只責任ノミヲ記載セハ、憲法ヲ設クルノ必要ナシ……臣民ニハ無限ノ責任アリ、君主ニハ無限ノ權力アリ、是レ之ヲ稱シテ君主專制國ト云フ。……蓋シ憲法ヨリ權利義務ヲ除クトキニハ、憲法ハ人民ノ保護者タル事能ハサルナリ。」まことに堂々として「進歩主義者」伊藤の面目を現わしているように見える。それにしては、かつて公議所に廢刀令を提案して以来、政府部内随一の開明派として知られた森は何とここでは「反動的」になっているのだらう。しかし森には森の考えがあった。彼はこたえる——「臣民ノ財産及言論ノ自由等ハ人民ハ天然所持スル所ノモノニシテ、法律ノ範圍ニ於テ之ヲ保護シ、又之ヲ制限スル所ノモノナリ。故ニ憲法ニ於テ此等ノ權利始テ生シタルモノ、如ク唱フルコトハ不可ナルカ如シ。……又臣民カ天然受クヘキ所ノ權利ヲ無法ニ取扱ヒ、徒ラニ王權ヲ主唱シテ民權ヲ保護セサルモノヲ稱シテ專制ト云フ。且ツ内閣ハ臣民ノ權利ヲ保護スル為メ働クヘキモノナレハ、假令ヒ爰ニ權利義務ノ字ヲ除クトモ、臣民ハ依然財産ノ權利及言論ノ自由ハ保持スルモノナリ。」まだ論戦はつづくが省略しよう。實際問題としては森の「分際」論は無稽であり、伊藤に敗れたのは当然である。しかしここに伏在する対立は一見するより複雑で、思想的には少からぬ問題をはらんで

いる。

の政治

現実主義の空論

森の説はホッブスからスピノザにつらなる自然法思想にきわめて類似し、公的な權力関係と個人の不可侵な自然権との二元論に立っている。憲法は前者の規律であり、その限りで日本の「國體」の特殊性を森はここに集中的に盛込もうとする。しかし人間に固有な自由権は、いかなる実定法にも、いかなる権力体系にも包含されぬ事實上の權利として主張されるのである。かつて明治五年アメリカで『日本における宗教の自由』(英文)をあらわし、いかなる政治権力も、人間の内面性の自由を侵す事は出来ぬと鋭く論じた青年森有礼の思想はなおここに生きのびていよう。制定するわけである。他方、伊藤は自由権をまるごと憲法の胎内にとりこもうとする。自由はここには、この憲法の制定権者としての天皇のみである。両者の思想的相違は決して単にスコラ的なものではない。この場合、森の二元論の問題は、君民相互の權利の境界を最終的に決定するもの——すなわち非常事態において判定を下すものは君主なのか人民なのかという疑問に答えていない点にある。社会契約説が人民主権を弁証した歴史的意義はまさにここにあった。その意味では欽定憲法の原則と君主主権主義をとる限り、最終制定権の問題があいまいに残される森よりは、伊藤の説の方が首尾一貫していることは疑いない。

しかしながらこの憲法によって「保護」された良心と思想の自由は、「國體」が自在に内面性

憲法制定の力 (positive constituent)

既成

4429

系、
上
④

人身の自由

42

憲法その他の政治的制度的、制度をつくる主体の問題からきり
離して、完結したものと論ずる思考様式は、思想や理論を既成品
としての「自奉」

防衛をしない、
という趣意で

制法の自覚は

IV

て創設(作られた貴族制というのは本来形容矛盾である)しなければならなかった皮肉からも、ヨーロッパに見られたような社会的榮譽をになう強靱な貴族的伝統や、自治都市、特権ギルド、不入権をもつ寺院など、国家権力にたいする社会的なバリケードがいかに本来脆弱であったかがわかる。前述した「立身出世」の社会的流動性がきわめて早期に成立したのはそのためである。政治・経済・文化あらゆる面で近代日本は成り上り社会であり(支配層自身が多く成り上りで構成されていた)、民主化を伴わぬ「大衆化」現象もテクノロジーの普及とともに比較的早くから顕著になった。

条約改正を有力なモチーフとする制度的「近代化」は、社会的バリケードの抵抗が少なかっただけに、国家機構をはじめとする社会各分野にほとんど無人の野を行くように進展した。ただし絶対主義的集中が前述のように権力のトップ・レベルにおいて「多頭一身の怪物」を現出したことと対応して、社会的平準化も、最底辺において村落共同体の前にたちどまった。むしろその両極の中間地帯におけるスピーディな「近代化」は制度的にもイデオロギー的にもこの頂点と底辺の両極における「前近代性」の温存と利用によって可能となったのである。その際底辺の共同体的構造を維持したままこれを天皇制官僚機構にリンクさせる機能を法的に可能にしたのが山県(の)の推進した地方「自治制」であり、その社会的媒介となったのがこの共同体を基礎とする地主・名望家支配であり、意識的にその結合をイデオロギー化したのが、

れぞれに大きな相違を含みながらも、ひとしく経験世界の主体的作為による組織化という発想を受けついで、頂点の制作主体としての君主の役割を、底辺の主体的市民の役割にまで旋回したのである。しかもその際フィクションとしての国家観は社会契約説にまで結晶するが、「生の充溢」と制度との間のギャップの感覚は引続き保持されていた。両者の二元的な緊張関係を論理化したものが、ほかでもない「自然状態」と国家状態との——やはりそれぞれ異った仕方での——関係づけであった。一個の「学説」としての契約説が陳腐となつてのちにも「比較的小数の人間におそろしく巨大な人間が服従している」という、昔からの政治的社会的現実を「一個の驚くべき現象」と見る感覚(H. J. Laski, *The Grammar of Politics*, p. 21)は、右のような緊張の意識に支えられて市民社会の伝統となり、権力の正当性の根拠が不断に問われる源泉をなしたのである。

近代日本における制度と共同体

日本における統一国家の形成と資本の本源的蓄積の強行が、国際的圧力に急速に対処し「とつ国におとらぬ国」に止まらずに驚くべき超速度で行われ、それがそのまま息つく暇もない近代化——末端の行政村に至るまでの官僚制

支配の貫徹と、軽工業及び巨大軍需工業を機軸とする産業革命の遂行——にひきつがれていったことはのべるまでもない。その社会的秘密の一つは、自主的特権に依拠する封建的・身分的中間勢力の抵抗の脆さであった。明治政府が帝国議會開設にさきだつて華族制度をあらため

し自我意識の内部で規範感覚が欲望や好悪感情から鋭く分離しないこと、(iv) 文学者が(鴈外の
 ような例は別として)官僚制の階梯からの脱落者または直接的環境(家と郷土)からの遁走者で
 あるか、さもなければ、政治運動への挫折感を補完するために文学に入ったものが少なくなく、い
 ずれにしても日本帝国の「正常」な臣民ルートからはずれた「余計者」的存在として自他とも
 に認めていたこと——などの事情によって、制度的近代化と縁がうすくなり、それだけに意識
 的な立場を超えて「伝統的」な心情なり、美感なりに著しく傾斜せざるをえなかった。

そこでは制度にたいする反撥(Ⅱ反官僚的気分)は抽象性と概念性にたいする生理的な嫌悪と
 分ちがたく結ばれ、また、前述した「成上り社会」での地位と名誉にたいする反情と輕蔑(と
 きにはコンプレックス)に胚胎する反俗物主義は、一種の仏教的な厭世観に裏づけられて、俗
 世Ⅱ現象の世界Ⅱ概念の世界Ⅱ規範(法則)の世界という等式を生み、ますます合理的思考、法
 則的思考への反撥を「伝統化」した。しかもヨーロッパのロマン主義者のように自然科学的知
 性そのものを真向から否定するには、近代日本全体があまりに自然科学と技術の成果に依存し
 ており、またその確実性を疑うほどの精神の強烈さ(あるいは頑固さ)もわが国の文学者は持ち
 合わせない。こうして一方の極には否定すべからざる自然科学の領域と、他方の極には感覚的
 に触れられる狭い日常的現実と、この両極だけが確実な世界として残される。文学的実感は、
 この後者の狭い日常的感觉の世界においてか、さもなければ絶対的な自我が時空を超えて、瞬

間的にきらめく真実の光を「自由」な直観で掴むときにだけに満足される。その中間に介在す
 る「社会」という世界は本来あいまいで、どうにでも解釈が付き、しかも所詮はうつろい行く
 現象にすぎない。究極の選択はNessか、それとも文体の問題かどちらかに帰着する！(小
 林秀雄『Xへの手紙』)

本能的な日本におけるマルクス主義の思想的意義

側からの把握

あらゆる政治や社会のイデオロギーに「不潔な抽象」を嗅ぎつけ、ひ
 たすら自我の実感にたてこもるこうした思考様式が、ひとたび圧倒的
 然の現実(たとえば戦争)に圍繞されるときは、ほとんど自
 立入った叙述を略する。その代り、最後にわが国で社会科学的思想を代表し文学的「実感」の
 抵抗を伝統的に触発し来たマルクス主義の問題を、以上のテーマとの関連でとり上げ、近代
 日本の知的構造における問題性を総括することとしよう。

マルクス主義が社会科学を一手に代表したという事は後で述べるような悲劇の因をなしたけ
 れども、そこにはそれなりの必然性があった。第一に日本の知識世界はこれによって初めて社
 会的な現実を、政治とか法律とか哲学とか経済とか個別的にとらえるだけでなく、それを相互
 に関連づけて総合的に考察する方法を学び、また歴史について資料による個別的な事実の確定、
 あるいは指導的な人物の栄枯盛衰をとらえるだけではなくて、多様な歴史的事象の背後にあっ

論者、民、友社同人、初期、峰々、三又、の業、見よ、は、之、の、知性にも、とある。

素朴な形にしても、二十世紀以後、現れた。

てこれを動かして行く基本的導因を追求するという課題を学んだ。こういう総合社会科学や構造的な歴史学の観点は、コント、ルソ、バク、などの移植された明治初期にはあつたけれども、一つには天皇制の統合過程によつて、また二つにはあたかもヨーロッパでは十九世紀以降、社会科学の個別化専門化が急速に進行しアカデミーの各料がそうした初めから専門化された学問形態を受け入れる一方、ジャーナリズムはますます大衆化したという事情の裏に、知的世界からいつか失われてしまったのである。マルクス主義の一つの大きな学問的魅惑は、ここにあつた。

第二に右のことと関連して、マルクス主義はいかなる科学的研究も完全に無前提ではあり得ない事、自ら意識すると否とを問わず、科学者は一定の価値の選択の上に立つて知的操作を進めて行くものである事を明かにした。これまで哲学に於てのみ、しかし甚だ観念的に意識されてきた学問と思想との切り離し得ない関係を、マルクス主義は「党派性」というドラスチックな形態ですべての科学者につきつけた。しかもその思想は世界をいろいろと解釈するのではなく、世界を変革することを自己の必然的な任務としていた。直接的な所与としての現実から、認識主体をひとたび隔離し、これと鋭い緊張関係に立つことによって世界を論理的に再構成すればこそ、理論が現実を動かすデコとなるという、これまた凡そデカルト、ベーコン以来近代的知性に当然内在しているはずの論理は、わが国ではマルクス主義によって初めて大規模によ

せす、したがって、アマチュアリズムの特色を

生かすような、高貴な文明批評が、ますます大衆化する、大衆

び醒されたといつても過言ではない。さらにキリスト教の伝統を持たなかったわが国では、思想というものがたんに書齋の精神的享受の対象ではなく、そこには人間の人格的責任が賭けられ、知のせり、マルクスの大量転向が、前述したように思考様式からすれば、多くは伝統的な形でおこなわれたにしても、思想的転向がともかく良心のいたみとして、いろいろな形で（たとえマイナスの形でも）残ったということは、少くもこれまでの「思想」には見られなかったことである。マルクス主義が日本の知識人の内面にきざみつけた深い刻印を単にその他もろもろのハイカラな思想に對すると同じに、日本人の新しいや知的好奇心に帰するものが、どんなに皮相な見解であるかはこれだけでも明らかだろう。

理論信仰の発生

しかしながら、マルクス主義が日本でこのように巨大な思想史的意義をもっているという自体にまた悲劇と不幸の因があつた。近世合理主義の論理とキリスト教の良心と近代科学の実験操作の精神と——現代西欧思想の伝統でありマルクス主義にも陰に陽に前提されているこの三者の任務をはたしてどのような世界観が一手に兼ねて実現できようか。日本のマルクス主義がその重荷にたえかねて自家中毒をおこしたとしても、怪しむには足りないだろう。このことを逆にいうならば、まず第一に、およそ理論的なもの、概念的なもの、抽象的なものが日本的な感性からうける抵抗と反撥とをマルクス主義は一手に引