

近代ヨーロッパの本質と近代日本

—個人主義の問題をめぐる—

服 部 裕

A Study on the Essence of the European
and the Japanese Modernity from the Viewpoint of the Individualism

Hiroshi HATTORI

はじめに

20世紀が終わろうとする現在、日本は産業経済的には名実ともに世界をリードする近代国家となり、国際的地位を不動のものにしている。近代の黎明期である明治国家成立から130年足らず、ゼロからの再出発を余儀なくされ、今日の民主的資本主義体制の出発点となった前大戦の敗戦からはわずかに50余年後の快挙と言え。これは、ヨーロッパの近代社会並びにそれを支えている近代精神が、16世紀において新時代を画することになったルネサンスのヨーロッパ全土への伝播および宗教改革という二大事件以来500年の闘争の歴史によって培われてきた事実と比べると、驚異的な速度であり集中度であると言える。ヨーロッパの近代史を見れば、近代精神が単なる理論やドグマの成立として獲得されてきたのではなく、幾多の流血の産物として勝ち取られてきたものであることが分かり、近代とはまさにヨーロッパのオリジナリティーであることに改めて気づかされる。その意味で、日本の近代化が極めて集約的に進められてきたことは、むしろ当然であるとも言える。オリジナルなものを獲得することに比べれば、模倣はその様々な技術的な困難にも拘わらず、目指す目標が明確に定まりさえすればそれに向かって多くの回り道を回避することが可能となるからである。

この意味で明治以来の近代日本は、明治維新の攘夷論にも拘わらず極めて早い時期に近代化という目標を定め、たうえで、ヨーロッパ各国が封建体制を克服するのに必要とした長い時間と熾烈な闘争を最小限に節約することに成功した。急速な近代化のために日本が必要としたのは、封建支配層に対する市民層の自立や対抗力が歴史的必然として成熟することではなく、明治政府が近代化政策を採用することだった。明治以来の近代主義者と伝統

主義者の戦いにおいて、近代主義者が一応の勝利を取めたことは、日本の進路を西欧型近代へと向けることになったが、これによって日本人がヨーロッパの近代精神を名実ともに我がものとしたということではない。それは、近代主義者達が進めた国家主導の近代化政策そのものの本質をみれば一目瞭然であるし、現在も含め近代史の節目に幾度となく彼の伝統主義が強い影響力をもって登場してきた事実が明瞭に物語っている。言い換えれば、日本の近代化はいわばヨーロッパ的近代精神の獲得と実践の歴史として進展してきたのではなく、日本固有の精神に近代ヨーロッパ制度という新しい衣を着せることによって発展してきた。新制度による政治が促した産業や軍事の発展が、技術的には近代ヨーロッパの合理性に貫かれていたとしても、その合理性を支えてきたものは近代ヨーロッパが求め続けてきた精神ではなかった。

第二次世界大戦後、日本は近代ヨーロッパ精神の形式をアメリカ占領軍による民主化政策として受け取る。日本の近代化のいわば第二期であるが、ここにおいて近代精神が日本の精神土壌に根付き、花を開かせ実をつけるに至ってきたかには議論の余地がある。政治の貧困や明治以来国策を決定し続けてきた強固な官僚制度がもたらす弊害は、国家の成長期には見過ごされてきた「近代日本」の前近代的な本質を今いみじくも提示している。この意味で、明治期から戦前までの近代の問題は、今現在でも本質的に何らかわることなく我々に突きつけられたままだと言える。現在の日本が置かれている状況をより正確に把握するためには、「近代の超克」⁽¹⁾やポストモダンといった論議をする前に、もう一度日本にとっての近代の問題を検証しておく必要がある。

日本の近代を考える際にどうしても見ておかなければならないことは、先に何度も言及した近代ヨーロッパ精神そのものがどのように発展し、様々な困難を突き抜けてきたかということであり、また、現在でも常に新たな

困難に直面しているということである。近代ヨーロッパの精神史こそまさに多様であり⁽²⁾、上でかなり軽々しく述べてきた「近代ヨーロッパ精神」は決して静的な実体、つまり統一的な一理論としてあるのではなく、歴史のダイナミズムのなかで生起し、互いにぶつかり合うことで徐々に実体を獲得し、今もなお変容しつつある生命体のごときものである。近代日本が多様なヨーロッパ文化のどの部分をどのように摂取し、どのように対峙してきたかを問い直すことによって、近代日本が抱える問題を明らかにしたい。

1. 個人主義としての近代精神

1.1 ルネサンスの個人主義

近代あるいは近代精神の本質は何なのかを考えると、中世と近代の本質的な差異は如何なるものなのかを知ることが肝要である。両者の間には種々の個別的な差異が認められるが、それらは単に時間の経過に伴う進歩発展という差異ではない。カトリックによる信仰の独占を阻んだ16世紀の宗教改革にしろ、ルネサンスに端を発する17世紀の科学的合理主義にしろ、人々の関心を「神の国」から「人間の国家」および「人間」へと決定的に転換させた18世紀の啓蒙主義や大革命にしろ、単に歴史的偶然として時間の経過のみがそれらを演出したと理解することはできない。それらの出来事の背後には中世の世界観とは決定的な一線を画す共通した価値観があり、新しい価値観への転換が行われたからこそ、上に挙げたような様々な近代的事件が起こったといえる。つまり、歴史的事実が偶然重なりあった結果、それらの共通項として近代的価値観が発見されたのではなく、先に中世の枠には収まりきれない新しい価値観への衝動が生まれたからこそ、それを契機に様々な事件が近代という大きな流れを形成していったと考えられる。

中世の世界観に収まりきれない新しい価値観を最初に表現したのが、イタリア・ルネサンスを創造した芸術家達であったことは周知のことである。中世の世界観は、一言に言えばカトリック教会の禁欲的倫理に規定されていた。カトリックにおいては、人間や人間の生（現世）は否定されるものではなかったものの、神および神の国を頂点とするヒエラルキー的秩序の中に位置づけられ、その相対的価値しか認められていなかった。キリスト教はパオロの教えに見られるように、すでにその初期段階において神と関係を結ぶものとしての「個人」という概念を持っていた。しかしその個人は神との宗教的關係におけるものであって、あくまでも世俗外個人でしかなかった。⁽³⁾キリスト教徒は神の前ではみな平等で友愛によって互いに結ばれているが、いわば現世からは超越した

存在で、現世における人間の不平等や義務あるいは服従は疑いなく受容した。つまり中世の社会は、今日的な意味での個人の価値は認められていない全体論的共同体であったと言える。これに対してルネサンスは、現世における人間の生、つまり肉体の美や官能、あるいは人間の創造力や精神の高貴さに正当な権利を与えようとした意味において、中世世界に対立する「一個の超人的なる企て」であり、「徹頭徹尾精神力に立脚せる個人主義」⁽⁴⁾的性格を備えていた。その個人主義的関心は、ひたすら芸術活動および精神における人間主観の自律に向けられているばかりであったが、中世には見られなかった現世的個人価値を強烈に主張したところに、近代という新しい時代へ向けて確実な一歩が踏み出されたことに疑いを挟む余地はない。

ルネサンス精神が示しているように、近代とは最も単純な表現を使えば「個人主義の時代」である。しかし近代が個人主義の時代であるというだけでは、近代の本質を正しく理解したことにはならない。すでに上で述べたように、キリスト教ヨーロッパは古代以来一種の個人主義的世界観（神と個人の関係）によって支えられている。ルネサンスが中世の枠を一步、しかし決定的に踏み越えたと言えるのは、ルネサンスの個人主義が、それまでの個人主義がまったく関心を寄せなかった「現世」、つまり現世で生きている個人的人間に関心の方向を転換したことにある。⁽⁵⁾とはいえ近代的個人主義がルネサンスから一直線に発展してきたと考えるのは、如何にも早計である。近代における個人主義は決して一義的ではない。現世的な個人が社会の前面に躍り出ることが近代の個人主義的な考え方の共通の性質であるにしても、それが「自由」や「平等」の問題と如何なる関係にあるかによって、それぞれの個人主義の本質は互いにまったく異質なものともなりうるからである。

1.2 宗教改革の個人主義

近代ヨーロッパの個人主義において、もう一つの潮流を作り出したのは宗教改革である。宗教改革がキリスト教社会に導入した宗教的個人主義は、一見するとルネサンス的個人主義と共通の性質を持っているように思われるが、本質的にはそれと相対立する。両運動に共通するのは個人という契機であり、これが中世の宗教、政治、社会、経済、文化の在り方を大きく変えたのは事実である。そのためそれは、あたかもルネサンスが世俗的な文化革新を推進し、宗教改革が宗教的領域において世俗的ルネサンスを補完したかのような印象を与える。宗教改革の精神が啓蒙主義と融合するドイツ古典主義における新プロテスタンティズムは、ゲーテが『イタリア紀行』

(1787年5月26日)で表現しているように、ルネサンスと宗教改革の間に親和力が存在することを示している。しかし、ゲーテにおける両精神の融合は古典主義時代の一過性のものである。以下のトレルチの言葉を読むと、ルネサンスとプロテスタンティズムが根本的に対立し合う二つの異なる精神であることが、19世紀以降、特に19世紀後半から20世紀前半のドイツの文化的・社会的状況に反映されていたことが分かる。

ゲーテが彼の「ルネサンスおよび宗教改革の親和力に対する」判断をくだすばあいに前提されているような基調は、ショーペンハウエルやニーチェを体験してしまった今日のわれわれにとっては、もはやそのように自明ではない。われわれの時代の状況にみられるような種々の緊張や対立からうける感じでは、ルネサンスと宗教改革が相互に補いあっているというよりは、むしろ対立しているということが意識されるのである。⁽⁶⁾

宗教改革によって生まれたプロテスタンティズムは信仰の自由と平等を唱えることによって、それまで教会が独占し、要求していた儀式としての神への功德と信仰における位階制を完全に否定した。神に対する特別な位置(聖職者)など一切なく、信ずる者はみな平等に神に直接献身することができるようになる。献身は偏に現世における生活の中で証明するしかない。これは、プロテスタントにとってのいわば現世指向の基盤であり、ここから現世での勤勉な労働や禁欲的な生に対する倫理的価値観が生まれてくる。カトリックにおいては自然な社会的諸関係の結果生じた非宗教的な身分制的職業体系は、宗教的身分制を否定したプロテスタントにとっては宗教倫理の実践の場としての意味を獲得する。職業はもはや単なる社会的分業制の結果ではなく、宗教実践のための手段として神によって与えられた「天職」⁽⁷⁾となる。カルヴァンにとって「天職」を通じた労働は、神を賛美するために人間ができる唯一の行為であるが、「天職」つまり人間の生および行為そのものには何ら神性＝価値など認められない。これは、人間はただひたすら神に隷属する存在であるということの意味を意味していて、まさに「人間自らの栄誉の否定」⁽⁸⁾である。

このように宗教改革の現世への関心は、現世での人間の生を自己目的として認めるものではなく、ただ神への献身を實踐する場としての意味を見いだした結果に過ぎない。この意味において宗教改革が導入した個人主義は、人間の生そのものの神性＝価値を認めようとした現世肯定的なルネサンスの個人主義とは本質的に異質、否正反対の考え方であったと言える。これら二つの個人主義の

流れは、上でも述べたように啓蒙思想を介した18世紀後半のドイツ古典主義において一過性的に融合することはあっても、以下に引用するトレルチの指摘のように本質的にはまったく相入れない「根源的対立」として近代史を貫いている。

[...] たしかにドイツの宗教改革とイタリアのルネサンスとの間に存する個々の具体的対立を通じてなにか典型的な対立が存在しているという認識である。それはヨーロッパ的生を貫く根源的対立にほかならぬのであって、この根源的対立こそは、たえず新しい形式をとって現われながら回帰するものであり、ヨーロッパ的生のなかにどんな新しい実際的大問題が立ち現われようとも決して除去されることはないのである。⁽⁹⁾ [傍点は引用者による]

この論文が1913年に書かれ、その20年後にヨーロッパ史上、否人類史上類のない汚点が歴史に書き込まれることになることを考えると、ヨーロッパ近代に対するトレルチの分析はまさに予言の域に達している。逆に言えば、彼のナチス・ドイツの歴史は偶発的な事件ではなく、キリスト教ヨーロッパの本質の一面に淵源を求めべきものであると言える。敢えて一言で言えば、信仰の自由を求めたプロテスタンティズムの個人主義は、絶対的の神の権威への人間の隷属を基盤とした家父長制的権威主義を近代ヨーロッパの歴史に再生し、新たに確立する役割を果たしたと言える。この家父長制の伝統は、マックス・ヴェーバーが言う「家父長制的家産制」⁽¹⁰⁾の支配体制のなかに具現している。ヨーロッパの多くの国民は、近代史において例えばフランス革命にみられるように、この家父長制的家産制を粉砕するか、あるいはそれに強い制限を加えてきた一方で、ヴェーバーが指摘するように、

[国君としての権威に内面的に帰依することは] ドイツにおいて、なにもものにもさまたげられない家産制的君主支配の抜きがたい遺産であったのである。じじつドイツ人は、政治的に考えると、ことばのもっとも内面的な意味で、一種独特な『臣民』であったし、げんになおそうなのだ。ルター主義がドイツ人にうってつけの宗教であったゆえんもここにある。⁽¹¹⁾

つまり、ドイツ人は近代以降もいかなる制限も加えられることのない家産制的君主支配を受け入れ続けた。権威主義的な家父長制的家産制国家であるビスマルクの帝国が、当時のヨーロッパで最も福祉政策が充実した国であったことは偶然ではなく、むしろ権威主義との関連で逆説的に説明することができる。

家父長制は、それにとって危険な特権ある諸身分の要望と大衆とをかちあわせてうまい汁をすうのであるが、大衆はつねに家父長制にさずけられた味方なのであった。

大衆の伝説を神聖化する理想は、いつも、英雄ではなしに、「善き」君主だったのである。それだから、家父長制的家産制は、臣民の「福祉」を保護するものとして、じぶんじしんにたいし、また臣民にたいして正当化しなければならないわけである。「福祉国家」は家産制の伝説なのであって、誓約された忠誠という自由な友愛関係のうえに生じたのではなく、父と子のとの権威主義的關係のうえに生じた。⁽¹²⁾

以上見たとおり、宗教改革がもたらした個人主義はヨーロッパのプロテスタント地域、特にドイツに権威主義の系譜をつくってきた。これが、すでにトレルチの引用で見たとおり、ルネサンスから啓蒙思想そしてフランス革命へと連なる現世肯定的な自由主義および平等主義への傾斜とまっこうから対立し、近代ヨーロッパにおける様々な衝突の根源的な原因の一つをかたちづくってきたと言える。その意味で、第二次世界大戦後のドイツが政治的にはヨーロッパ主義に重心をかけることで過去の権威主義の系譜から自らを解放しようとしてきたことは、ナチという悪夢から決して逃れられない歴史的状況の中では必然的選択であった。21世紀に向けてのヨーロッパ統合という歴史の実験の結果が、上記のトレルチの「予言」の正否を見極める一つの基準になるとも考えられる。

2. 近代日本の本質

2.1 個人主義なき西欧型近代社会

なぜ日本人はドアを通り抜けるとき、自分の後ろに誰か他の人が同じドアを通り抜けようとしているかどうかを確かめようともせず、何の疑いもなくボタンとその人の鼻面に向けてドアを閉めてしまうことができるのだろうか。エレベーターに乗るときも然り、電車の中で立っている人がいるのに自分の荷物を平気で座席にのせたままにしていることも、食堂のとなりの席で食事をしている人がいるのに煙草を吸い始めるのは当然だという顔をしているのも、また然りである。これに類することは、日本中どこに行っても枚挙にいとまがない。またこうしたことは一人や二人の例外的な現象ではなく、公共における日本人の平均像を写しだしている。こうした現象自体は、もちろん些細なことに過ぎない。しかしこれらの現象が共通の特徴のうえに成立していることを考えると、現象以上の本質的な何かが見えてくるように思われる。

上に挙げた日本人の平均的振る舞いに共通しているのは、公共つまり社会の中では、日本人にとって他者という観念は存在しないということである。これは、日本人が普通自分が所属する共同体内では、常に過剰なほど他者という観念に囚われた行動基準に支配されている事実と対極を成している。このように相対立する「他者との関係」の在り方が同時に存在することは日本の特殊性であり、少なくとも欧米の社会にはありえない。この特殊性は、近代ヨーロッパに発生した個人相互の契約社会の概念が前大戦後の日本において制度的には成立しているものの、生活の場での実態とそこから導きだされる観念についていえば、日本は未だに共同体の実体に支配されていることに起因する。日本は、地域や会社や学校といった無数の実質的な共同体が、大きな集合体として形式的な社会の枠の中に収まっている共同体的社会なのである。自分の共同体内では観念としての他者の眼に自らの行動を縛られている一方、目の前に存在する共同体外の他者は観念としての実体はもたない。それはただ物理的にそこに在るだけであり、自らの行動の倫理観に何の作用も及ぼすことはない。戦前までの近代日本は名実ともに天皇を頂点にした全体的な共同体社会であったため、自らが直接属する小さな共同体に優先する国家および日本民族という上位概念としての他者の観念（倫理規範）があり、それなりの公共的な道德観が一貫して、ときに過剰に機能していたはずである。

すでに上で述べたように、戦後の日本は制度的には個人主義的社会でありながら、その実体は戦前までの共同体の本質を払拭しきれていない社会であるため、諸外国、特に欧米諸国の人々には戦前以上に不可解な国と写るのである。一口に言えば、日本は日本国憲法の第三章にみられるように、明らかにフランス革命の人権宣言の理念に集約されている近代ヨーロッパの個人主義的精神を継承しているにも拘わらず、実態は未だに個人の理念を確立しきれていない前近代的な共同体的社会なのである。

2.2 日本型近代の発展

明治維新は制度的には封建体制に終止符を打ち、近代的な産業および軍事国家を建設する礎を築いた。しかし、それは産業的に台頭し始めた市民の自由を求めるエネルギーによって推進されたとは言えない。明治維新は封建制を打倒したブルジョワ革命だったという労農派と、維新は絶対主義天皇制を確立し、封建制を残したと主張した講座派との論争⁽¹³⁾のいずれに正当性があるかはともかくとして、明治維新が当初から西欧の近代精神を範にして日本の近代化を追求していたと考えるには無理がある。そもそも明治維新の基本思想は、後水戸学派によ

る尊皇攘夷論がその主流をなしていた。尊皇思想の根幹は天皇による専制支配であり、これは家産制国家⁽¹⁴⁾としての古代天皇制への回帰を意味している。その限りでは、尊皇論は日本の「古代化」⁽¹⁵⁾を意図していたものであると言える。また攘夷論はまさに諸外国を排撃しようとする民族主義的思想であり、近代ヨーロッパにその精神を学ぼうという意図は少しもなかったのである。

以上のような性格をもった明治維新にも拘わらず、結果として明治政府は近代化を目指して欧米諸国の文化並びに科学技術を摂取しようとする。これは、1871年から2年近くも近代的な欧米諸国を視察してきた大久保利通をはじめとした近代主義者が、帰国後政府内で西郷隆盛を代表とする伝統主義者を封じ近代化路線を推進したためである。これによって日本の近代化＝産業化は飛躍的な早さで進展するが、西南戦争や2・26事件など、昭和期も含めて何度となく繰り返される伝統主義者の武力による権力掌握の試みは、日本の近代化の脆弱な体質を垣間見せる出来事であると言える。

すでに述べたように、明治維新はヨーロッパの市民革命のような市民の社会進出という性格はもっていなかった。同様に明治以降の日本の近代化も、自由を指向する市民のエネルギーによって下から推進されたものではなかった。近代化はあくまで明治政府の政策によって、官主導として上から達成されてきたものである。その意味で日本の近代化には、近代社会の主役である市民＝個人の意識の確立は欠如していたと言わざるをえない。近代ヨーロッパにおいては、市民＝個人の意識と人権という理念の発展の帰結として近代産業の発達が起こったが、日本の近代化はまさに「殖産興業」という産業化の性格しかもちえなかった。いわば個人主義という哲学なき産業化である。日本国家は急速に国力を増し、国際社会にも進出していくが、それを可能にしたのは個人の権利より国家の利益を優先させる国家主義的な思想であったと言える。

個人主義を抑圧する国家主義に代表される全体論的な考え方は、近代の日本人が伝統的な共同体的思考をただ無意識のうちに継承したことの帰結ではない。そもそも個人を抑圧する全体論的性格は、世界的に家父長制的家制度に基づく政治的・社会的支配構造のなかに現われるが、明治政府がこの伝統的な家父長制をヨーロッパから導入した近代的な法体系に条文化したことにこそ、日本型近代の反＝個人主義的な本質の根源を見ることができる。明治政府は、元来フランス民法を下敷きにして制定した明治民法(1896～98年[明治29～31年])のなかで、伝統的な家長権を戸主権という概念で法制化することによって、近代日本を伝統的な「家」秩序の基盤の上に建設しようとしたのである。明治民法の第243条は戸主お

よび家族を次のように定めている。

戸主トハ一家ノ長ヲ謂ヒ家族トハ戸主ノ配偶者及ヒ其家ニ在ル親族ヲ謂フ戸主及ヒ家族ハ其家ノ氏ヲ称ス

さらに、戸主は家長として家族の養育と教育の義務を負う一方で、婚姻といった本来個人的な権利に属することまで家族を支配することが、法令として明文化されている。ここに、個人が人権に基づいて自らの幸福を追求しようとするヨーロッパの近代精神は完全に排除されていることが看取される。

家族が戸主＝家長によって一元的に支配されるのとまったく同様に、日本人ひとりひとは国家の長である天皇によって一元的に支配される。これが近代日本の支配構造の本質である。この原理を前にして、日本帝国期における天皇個人が実質的な権力をもっていたか否かという議論を、ここに展開することは本稿の意図ではない。天皇個人の権力行使の状況を論ずる以前に、天皇を頂点にした支配構造が同心円的に日本社会の隅々まで浸透し、徹底的に反＝個人主義的な価値観・世界観が法制度として作り上げられたことにこそ着目しなければならない。このように権威主義的な価値観は、政治的には日本帝国憲法に、社会道徳的には教育勅語及び軍人勅諭に明文化され、明治民法とともに近代の日本人の非近代的な精神性を規定し、決定づけてきた。さらに戦後から現在にいたるまで、この精神は根本的なところで継承され続けている。

2.3 近代日本の成立とドイツ帝国

上で述べたように明治民法はフランス民法を範としたが、国家体制を決定づける大日本帝国憲法はドイツ第二帝国の憲法にその原形を求めている。伊藤博文をはじめとする明治政府がプロイセンの憲法に着目したことは、もちろん偶然ではない。結論から言えば、当時のヨーロッパにおいてドイツ帝国の国家体制並びに思想が、1.2で見たように最も非民主的であり権威主義的であったからにはほかならない。プロイセンにおいてはプロテスタンティズムの家父長制的権威主義が、また日本帝国においては神格化された天皇の家父長制的権威主義が、それぞれ強固な官僚機構を備えた近代的家産制国家の理念を支えていた。市民的個人主義がもはや後戻りすることのない状況にあった19世紀後半の先進ヨーロッパにあって、ドイツ帝国はその政治・社会・文化の精神状況をもって前近代的な日本のそれに最も近い存在であったと言える。もちろんドイツでも他の先進ヨーロッパ諸国と同様に、民主制を求める市民意識の発展は妨げるべくもなく、明

治期の日本社会の状況とまったく同じというわけではなかったのは自明のことである。国家主義的な立場に立っていた教育哲学者の大塚三七雄は、昭和17年当時日本社会の権威主義的性格を称揚するためにドイツ帝国憲法に比した日本帝国憲法の独自性を以下のように説いているが、これは日本社会がいかに徹底的に個人を抑圧する全体の権威主義社会であったかを物語っている。

[プロイセン憲法は] 如之く君主至上、行政権独立主義ではあったが、この憲法は1848年の革命の結果の産物であるが故に、その後多少修正されたとはいえ、なお民主主義的、革命的影響を存し、不徹底な点が多かった。

これに反し、帝国憲法は、先づ第一章に於いて天皇に関し、而も独自の第一条規定があり、天皇の大権は頗る包括的で、憲法改正発案件、財政上の緊急処分大権等、プロシヤ憲法にない規定が存する。天皇は、立法権をプロシヤ憲法の如く議会と共同して行われるのではない。[・・・] かくの如くして、帝国憲法は、プロシヤ憲法の如く行政権・立法権及び司法権の三権分立的な思想・立場に立つものではなく、これ等は悉く統治権としての天皇の総攬し給う所である。⁽¹⁶⁾

憲法のみならず哲学・思想においても、当時の日本はヘーゲルやフィヒテなどのドイツ観念論から国家主義的あるいは民族主義的な思想を摂取することに躍起になっていた。もちろんフランスやイギリスの自由主義的な哲学も紹介されていたはずだが、明治政府の国家主義的な近代化政策のなかで、天皇を頂点にした権威主義的な「国体」を確立させるために最も有効なドイツ哲学が積極的に受容されたのは当然の成り行きであった。大塚三七雄のことばを借りれば、以下のようになる。

初め仏蘭西流の自由民権論に根ざす国家論、英吉利流の代議制体を基本とする国家学説が行われたが、今やかかる論議は次第に否定せられて、国体の自覚へと進み、独逸風の国権論が摂取せられていたが、他方代議政治の実現がせまって居るというわけで、明確な国家哲学的見解は現れていない。此の時に於いて、有賀博士は、従来行われた仏蘭西流の国家論に於いては、国家が社会と看做され、人民と社会が同義されている為国家論を混乱に導いたが、独逸の国家論は、これ等両者を厳然区別しているとなし、独逸主義の長所を認めている。⁽¹⁷⁾

以上のように、日本の近代化に与えたドイツ帝国（プロイセン）の影響は大であり、また必然的であった。キ

リスト教的神の権威と神格化された天皇の権威という違いはあるが、両国とも権威主義的支配構造を容易に受容する類似の社会的基盤をもっていたと考えられるからである。それを詳細に探る余裕は本稿にはないが、いずれの社会も歴史的に家父長制的な直系家族を基盤にした「家」組織によって、権威主義的な支配・被支配関係が社会的に定着していたことを指摘しておくことはできる。⁽¹⁸⁾ いずれにしても20世紀前半において、両国がその反＝個人主義的かつ権威主義的国家体制の帰結として歴史に例のない全体主義体制を確立させることになったのは偶然とは言えない。

2.4 近代なき「近代の超克」

生きている人間の生そのものに関心をよせ、個人の自由と権利を獲得しようとする近代精神とは無縁のまま、ひたすら国家の近代化＝産業化だけを追求した結果、近代日本の社会状況は社会学的にも倫理的にも閉塞状態に向かっていくことになる。

明治20年前後になると、政府主導で進められてきた産業化は、官営工場の払い下げなどを通して民間企業の経営努力に委ねられるようになり、日本社会の資本主義化が本格化し始める。この頃から大正、昭和にかけて日本資本主義の特質である官民癒着によって一部財閥への資本の集中が進み、都市部を中心に産業は急速に発展する。しかしその一方で、農村部はいわゆる近代化からはまったくといっていいほど取り残され、都市部の近代化とは反比例する形で疲弊していく。それは、特に日本がまだ純粋に農業社会であった明治期前半において、国家財政によって社会を近代化・産業化しようとした政策の財源に農業収益を当てざるをえなかったためである。簡単に言えば、都市部の近代化のために農民の地租が使われたということである。時代が進むと、都市部の近代化に伴って物価は高騰し、前近代的な農業経営からの収益はそれに追いつかなくなる。さらに、農産物の価格がもともと不安定なところに、大正末期から昭和初期の長期的な不況で農産物の価格は暴落してしまう。

都市部の急激な産業化と、それに伴う農村社会の窮乏化という近代日本社会の不調和は、単に経済的な社会問題にとどまるものではなかった。こうした社会矛盾は倫理の問題として把握され、さらに、急速な近代化とそれによる物心両面の社会的閉塞状況をもたらしたとされる西欧の近代精神（自由主義的個人主義）に対する反発という反応を引き起こすことになる。5・15事件（1932年）や2・26事件（1936年）は、天皇親政を取り戻し（つまり明治以来権力の中核に位置する近代主義者を排除し）、国家主義を徹底させることによってこうした社会矛盾を

解消しようとする若い将校達のクーデターであり、それは近代精神を精神的腐敗として否定しようとする国粹主義的倫理観の発現であった。

日本近代の行き詰まり状態のなかで、知識人たちはすでに大正末期から昭和初期には、強い内的な喪失感と日常生活のデカダンスに襲われていた。こうした知的頹廢のなか、1937年(昭和12年)日本浪漫派の保田与重郎は『文明開化の倫理の終焉について』を発表し、近代的精神を否定しようとする。つまり保田は、「自己の頹廢あるいは滅亡の形式において、自己に体现される日本近代を批判しようとしたのである。」⁽¹⁹⁾

この日本浪漫派の主張は、それ自体極度に頹廢的なアイロニカルな表現形式をもっていたため、ごく一部の若い知識人に受容されたに過ぎなかったが、彼らの唱えたいわば「近代の超克」はそのすぐ後に続く「大東亜戦争」の開始によって知識人達の合言葉になる。同侵略戦争に与えられた「西欧近代に対するアジアの解放」という大義が、日本近代の閉塞状態のなかで、近代精神にかわる価値観を見いだせないまま悶えていた知識人たちを一挙に解放するかに思えたためである。1942年(昭和17年)、小林秀雄、西谷啓治、亀井勝一郎といった日本浪漫派や文学界の文学者や京都学派の哲学者ら13人が一堂に会し、二日間にわたって「近代の超克」というテーマの座談会を開いた。またそれに先だて、各人は同様のテーマの論文を執筆している。この座談会が何らかの明快な結論を導いたかという、決してそうではない。しかし彼らは、それまで必死に模倣し続け我がものにしようとしてきたヨーロッパ近代の精神に対して初めて抵抗し、西欧近代を体験した日本人の新たな価値観を模索しようとしたのである。座談会は「日本人の血」と「西欧知性」との「相克」に貫かれていて、結局「異様な混沌や決裂」のなかに終わる。だが彼らが「大東亜戦争」に新たな価値観および世界観への「知的戦慄」⁽²⁰⁾を覚えたことは事実で、ここに伝統主義者は言うに及ばず、日本近代を推進してきたはずの近代主義者にしても、その本質は近代精神とは無縁であったことが看取される。1946年、丸山真男はいちはやく言い切っている。

我が国に於て近代的思惟は『超克』どころか、真に獲得されたことすらないという事実はかくて漸く何人の眼にも明かになった。⁽²¹⁾

「近代の超克」論者達が拠って立つ所は「絶対無」という哲学的概念であり、西欧的「私」つまり人間主義的個人主義の否定である。そして最終的には「東洋と西洋とを相通じて、神と魂とが再発見されなければならず、[そこから始めて祖国の深い宗教的伝統にもつながって

行ける]」⁽²²⁾、つまり政治的にも倫理的にもすべてを天皇に収斂させた世界が可能になるということである。これは、日本を西欧の近代精神の系譜から自立させ、新たな価値観と世界観に立った「世界史的立場」を自らに与え、西洋の列強のヨーロッパ史にかわる新たな「世界史」の主役たらんとする、京都学派の考え方と軌を一にしている。京都学派の高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高の四人は、開戦直前の1941年(昭和16年)11月26日、「世界史的立場と日本」と銘打った座談会を開き、アジア諸国への侵略とそれに伴う「大東亜共栄圏」建設に、新たな「世界史」の創設という思想的大義を付与しようとする。

しかし世界の日増しに感ぜられる実にただならぬ気配は、自ら我々をして世界史とそこに於ける日本の主体的位置の問題に議論を集中せしめた。かくしてその夜の座談会の記録は、後に「世界史的立場と日本」と題されて、昨年一月の中央公論誌上に掲載せられたのである。大東亜戦争の勃発は、既に殆どその校正も終らんとする時であった。我々は言ひ表し難き感激と覚悟の中に、我々の思索が厳肅なる世界史的現実によって裁かれるのを見守っていた。⁽²³⁾

「近代の超克」の座談会では近代精神にかわる新たな価値観を模索しながらも、自らの裡にある近代的知性と「日本人の血」との間の葛藤が議論に一種の歯切れの悪さを与えていたが、「世界史的立場と日本」ではそれは感じられない。彼らは思索の中で既に西欧近代の終焉を既成事実と見做し、日本を如何に世界の新たな中心に据えるべきかという一点に焦点を当てている。第一回目の座談会の後、引き続き「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」(昭和17年3月4日)と「総力戦の哲学」(昭和17年11月24日)と名づけられた座談会を開いていることを見ても、彼らの思索が単に思想的関心からではなく、現実的に異民族を支配するための「理論」を獲得するために為されていたことがわかる。しかしその「理論」とは、天皇を中心に据えた「超国家主義的」支配構造⁽²⁴⁾をアジアの国際社会に適用し、日本=天皇を中心に据えたアジアの一元的支配を目指すものに過ぎなかった。「万邦各々其所を得しめる」⁽²⁵⁾、つまり絶対的価値である天皇を中心点とする同心円的世界のなかで、各国は天皇からの距離によって定められた位階にしたがって自らの場所を定める、そしてその秩序こそ「世界平和」であるという、まったく人間=個人の主体性を否定した考え方である。

おわりに

20世紀前半はヨーロッパにおいては、近代ヨーロッパの源をつくりだした2つの根源的に対立する個人主義の系譜が決定的な衝突を余儀なくされた時代であり、世界的観点から見れば、近代精神をもたない「近代国家」日本がヨーロッパの近代精神にかわる精神性を異民族支配のなかに確立しようとした時代であったと言える。そして、ヨーロッパとアジアにおいて人間の自由を求める個人主義と戦い破れたのは、いずれも国家や民族、人種といった反＝個人主義的な価値観をもって個人および異民族を抑圧する究極の権威主義的支配構造を実現した国家であった。この意味で20世紀前半は、西欧の近代精神（自由主義的個人主義）にとって最大の危機の時代であるとともに、その確立へ向けて多大な犠牲を強いられた時代であったとも言える。近代的知性は辛うじて守られたとも言えるかもしれないが、それがもつ人間中心主義的な世界観の危うさもこの時代を境に露呈し始めることになる。この意味で、近代が世界的に確立される以前に、近代後の時代像と価値観を模索する動きが早くもヨーロッパで起こったのは当然とも言える。

戦後の西ドイツはナチの系譜を断ち切るため、まずその忌まわしい過去と直接対峙することから始めた。ナチはドイツ史のなかで突然変異的な事故であった、とは決して言えないことは本稿でも十分示唆したことである。戦後の西ドイツの知性は、そのことを自らも認識していた。それが、自らを西ヨーロッパに位置づけることによってしか未来はないと悟った西ドイツの政治姿勢に、はっきりと現われている。そのためには忌まわしい過去を直視し、その罪を内外に率直に認めることも厭わない。これが西ドイツの一貫した政治姿勢であり、現在の統一ドイツの生き方でもある。これなくしてヨーロッパ各国の信頼は獲得しようもなく、文化の違いを超えたヨーロッパ統合もありえない。戦後のドイツが、確実に戦前の自己から変わろうとしてきたのは、その成否はともかく紛れもない事実である。

ドイツと同様の過去をもつ日本。日本の戦後は西ドイツのそれほど明快ではない。「超国家主義」の根源である天皇（制）は残り、近代日本の本質を規定していた反近代的な精神は継承された。近代精神の本質である自由主義的個人主義の確立も、『私の個人主義』を書いた漱石の時代から本質的には進展していない。個人の命を何とも思わない官僚や個人から徴収した税金を私物化してしまう官僚の犯罪は言うに及ばず、官僚機構による徹底した許認可制度が示しているように、明治以来の反＝個人主義的な国家主義的体質、つまり政治はもとより社会的営

為はすべて「お上」（官僚）が統制する官僚主導型社会の本質は形式的な民主主義体制にあっても何ら変わるところはない。一方私的な社会生活の領域では、自らが属する「身内」の尊さは海の深さよりも深く、その眼のなかの倫理基準は山の高さよりも高いが、「身内」でない人間は観念的意識世界のなかには存在すらしていない、という非＝個人主義的な共同体的思考が相変わらずわれわれ日本人の倫理観の根幹を成している。そして、社会は法的には個人の権利と義務の上に成立しているはずであるが、現実の生活では未だに個人を包括する共同体的組織（例えば会社）を優先させるように強いられているのが「民主的」な日本の現実である。すでに戦前に「近代の超克」を唱えていた日本は、今また近代的生活様式のなか近代精神を獲得しないままに近代にかわる価値観を模索し始めている。それがまさに近代後の時代を招来する時代精神をかたちづくる新たな理念となりうるのか、あるいは単に「近代の超克」の時代への回帰に過ぎないのであろうか。20世紀が終わろうとしている現在、日本人は欧米とは違った意味で近代という時代の大きな転換点に立っていることだけは事実である。

注

- (1) 1942年（昭和17年）当時の知識人達が、西欧の近代精神にかわる新しい価値観を模索しながら唱えたスローガン。
- (2) 拙論『多様性のなかのヨーロッパ近代』、秋田大学総合基礎教育研究紀要 第3集、1996年
- (3) ルイ・デュモン：『個人主義論考』第一章参照、言叢社、1993年
- (4) トレルチ：『宗教改革とルネサンス』、岩波書店、1994年、26ページ
- (5) 前掲書参照
- (6) 前掲書、20ページ
- (7) マックス・ヴェーバー：『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』第1章第3節、岩波書店、1994年
- (8) ジョルジュ・バタイユ：『呪われた部分』、二見書房、1995年、165ページ
- (9) トレルチ、74ページ
- (10) ヴェーバー：『家産制と封建制』参照、みすず書房、1957年
- (11) 前掲書、206ページ
- (12) 前掲書、204ページ
- (13) 「1932年（昭和7年）から36年にかけて岩波書店から『日本資本主義発達史講座』が発行されたが、32年テーゼを支持する学者グループによって執筆されたことから、同思想のものを講座派と呼び、これに反対するものは雑誌『労農』を中心として集まったことから労農派と呼ばれた。」（大日本百科事典、小学館）

- (14) ヴェーバー：『家産制と封建制』，18～19 ページ。ヴェーバーの定義は次のとおりである。「君主がその政治勢力，したがって被支配者にたいしその所領地上の(dominial)強制でない物理的強制を加える支配を，原理的にはかれの家権力の行使とまったく同様に，家産外の領土と人民，すなわち政治的臣民にたいし組織するばあいである。大多数の広大な大陸国家はすべて，近世初頭にいたるまで，また近世においてもなお，かなりいちじるしく家産制的な性格を持っていた。」
- (15) 富永健一：『近代化の理論』，講談社，1996年，375 ページ
- (16) 大塚三七雄：『明治維新と独逸思想』，長崎出版，1977年，69～70 ページ
- (17) 前掲書，184 ページ
- (18) 拙論『多様性のなかのヨーロッパ近代』参照
- (19) 松本健一：「解題」：竹内好『近代の超克』所収，富山房，1994年，ii ページ
- (20) 河上徹太郎：「『近代の超克』結語」：『近代の超克』所収，166 ページ
- (21) 丸山真男：「近代的思惟」丸山真男集 第三卷，岩波書店，4 ページ
- (22) 『近代の超克』，263 ページ
- (23) 高坂正顕：『世界史的立場と日本』，中央公論，昭和18年，1～2 ページ
- (24) 丸山真男：「超国家主義の論理と心理」参照，丸山真男集 第三卷。丸山は日本の天皇制国家を，絶対主義的国家以降の近代ヨーロッパの国家主義から明確に区別している。近代ヨーロッパの国家主義は（それがどのような悪法であろうが）合法性を必要とする反面，日本の天皇(制)はそれ自体が絶対的価値(権力と権威の融合体)であり，天皇＝国家が行うことが「善」であり「大義」なのであると考える。丸山はこれを法(悪法)の上にたつ近代ヨーロッパの国家主義と区別するために，「超国家主義」と名付けている。
- (25) 真珠湾攻撃当日，日本の使節からアメリカ合衆国の国務長官ハルに手渡された声明書にある表現。