

# 現代思想としての近代主義

——その人間像の現代的意義をめぐって——

## 一、はじめに

周知のように、日本語の思想という言葉はきわめて曖昧な言葉であり、実に多様な意味を含んでいる。それは、きわめて高度な哲学的思索や体系的学問的な理論から、一般庶民のほとんど無意識的な生活感情に至るまで、あらゆる形態の思考や意識を指すのに用いられる。思想という言葉をこのような広い意味に即して考えれば、思想は決して哲学者や知識人だけの占有物ではないし、またキリスト教やマルクス主義のような、一定の教義をもった体系的な世界観思想だけが思想の名に値するということにもならない。反対に、たんなる動物的本能や機械的反応を越えた人間の生活や行動には常に思想が内在していることになるから、およそ人間が存在し、文化が存在するところには常に思想が存在し、どんな庶民の間にも思想がある、ということになるだろう。

しかし、思想という言葉を、このような無限の多様性を許容するような意味においてではなく、人間のもっとも内面的・意識的な精神態度、すなわち主体としての人間から生まれてくるもの——このようなものを通してのみ、人は動物的本能と同じように自然と化した惰性的な習慣や人間関係や利害関係を超越した態度や行動を生み出すことができる——に限定すれば、人のあるところ常に思想ありとはいえない

し、また、同じ一人の間でも、思想にもとづいて行動することもあれば、無意識的なルーティンや惰性的な習慣にもとづいて行動することもあるということになる。

しかし、内面的・意識的な精神態度から生まれてくるもの——それらの中には、客観的にみれば、たんなる未熟な思いつきや主観的意見にすぎないものも含まれていよう——をすべて思想という言葉でよぶのではなく、真理であることを求め、普遍妥当性を志向するものだけを、しかも、高度の論理性や普遍性をそなえたものだけを思想という名でよぶとすれば、思想とは、きわめて限られた時代・場所・人々の間にしか存在しないものであるだろう。

われわれは、ここでは、思想という言葉がこのような限定された意味で用いられるのであるが、このような思想がたんに一個人のものにとどまらず、多数の人々の精神をとらえ、動かしてゆく、すなわち、思想が人間を動かすというような事態は、さらにまれなことであった。

このような事態があらわれるためには、人間主体における内面的・意識的な態度の存在と、人間に働きかけてゆく思想が普遍性や論理性をもつとともに、時代の根本問題に迫るものであることが必要である。

深くつきつめられた思索が多くの人間を内面からつき動かしてゆく、すなわち、思想が人間を動かし、歴史を動かしてゆくというような光景は、世界史においてもまれなことであり、まして、「我日本古より今

佐藤 瑠威

に至る迄哲学無し」(中江兆民「一年有半」)といわれる日本においては、まことにまれに、しかも小規模な形でしか起こらなかったといえよう。日本の歴史を通じて、世界の重要な思想の多くが輸入され、知られているにもかかわらず、それらの思想が真に日本人の内面の奥深くに浸透して、日本人の精神を変革していった経験は乏しく、いわんや、日本人自身がその内面的・意識的な精神態度の中から普遍的思想を形成し、精神革命を起こしてゆくようなことは、さらにまれなことであった。

それでも、かつて、日本においても、少数ながらいくつかの思想が影響の跡を残してきている。近代日本においても、キリスト教やマルクス主義思想が小規模ながら日本人の精神に深く浸透していった。そして、われわれがこれから検討しようとする「近代主義」も、戦後の日本において、マルクス主義とともに思想的影響とよびうるものをおよぼした数少ない思想の一つであった。

思想が形成され、あるいは、思想が人間を内面深くからとらえるという経験の乏しいわが国において、貴重な例外をなすこの思想が、表面的にはその影響力を低下させてしまったかにみえる今日の時点において、その現代的意味を検討するのがこの小論の課題である。

## 二、近代主義思想の特質

ここで近代主義というのは、いうまでもなく、戦後の日本において、社会科学や文学の世界にあらわれてきた思想のことである。今日では、この近代主義という言葉はほとんど使用されることがなくなってしまうが、明らかに、敗戦直後から四半世紀近くにわたって、この思想は知的世界において深くかつ大きな影響をおよぼしつづけていた。近代主義は、精神内面への浸透力、いいかえれば、人間の内面的・意識

的な精神態度を喚起する力からいっても、また、その思想のもつ普遍的・論理的性格からいっても、まさに最初に定義したような思想の名にふさわしいものであった。

一九六四年に出版された筑摩書房の現代日本思想大系「近代主義」の中で編者の日高六郎氏は、近代主義を定義して次のように述べている。すなわち、この「近代主義」という名称が、外部から批判的意味をこめて使われたものであって、近代主義者とよばれている人々が自ら進んでそう自称しているのではない。そしてまた、近代主義には、他の「主義」、たとえばマルクス主義のような思想としての体系性や一貫性があるわけではない。近代主義者とよばれる人々の「個性的な思想は、それぞれ微妙に、あるいは大いにちがっている」。しかしながら、他方において、近代主義者とよばれる人々の精神態度や思想傾向の中に共通のものがあり、彼らに近代主義という名称をあてはめることは、根拠のないことではない。そして、彼らの間における共通のものとは、「日本の近代化とその性格そのものにたいする強い関心」であり、また、「制度的変革としての近代化だけではなく、その変革をになう主体としての、いわゆる近代的人間確立の問題にたいする強い関心である」。また、彼らは西欧の思想学芸を受け入れることに積極的であり、その教養も広く深く西欧的である。そしてまた、マルクス主義における「政治的優位性」の論理とは対照的に、彼らは、政治に対して思想学芸の独自性を擁護しようとする立場にあった<sup>1)</sup>。

日高氏は、近代主義者に共通する傾向を以上のように要約し、そして彼の編集したこの書に、丸山真男、大塚久雄、清水幾太郎、桑原武夫、川島武宜、加藤周一、都留重人の諸氏の文章を収録している。編者の日高氏自身もこの近代主義に近い人であり、以上のような近代主義者の人選とその思想傾向の性格づけとは、妥当かつ学ぶべきものが多い。ただし、近代主義の思想圏に属する知識人は、これらの人々に限られるのではなく、日高氏自身注意しているように「近代文学」の

同人や、それにまた、先にあげた人々、特に丸山氏や大塚氏の学問的影響下にある人々も加えることが妥当であろう。これらの人々は、ひとしく、明治以後の近代化過程に対する鋭い批判意識をもつとともに、敗戦後の日本の最大の課題を近代的人間の確立にみていた。このような共通の関心と態度をもつた人々が、戦後の日本にさまざまな知的領域（政治学、経済学、法学、社会学、文学など）から、ほとんど自然発生的に、同時にあらわれてきた背景には、明らかに、このような関心や態度を生みだす時代精神があった。すなわち、国民の広い層に、多かれ少なかれ、日本の歴史の歩みと日本人の精神のありように対する批判意識が生まれてきたからこそ、かくも多くの人々が共通の関心を育てることができたのであろう。しかしながら、たとえ相互に響き合うものがあつたとしても、時代精神と近代主義者の思想とは同一のものではないし、また、多数の人々からなる近代主義者の思想も、個別的にみてゆくと、かなり異なった認識や傾向を含んでいる。時代精神は、社会状況の変化とともに変質しやすいものであり、事実、敗戦直後の自己批判意識や精神的敗北感は徐々に薄らぎ、高度成長期以後の経済大国化の過程を通して、かえって自己優越の意識すらあらわれ始める。近代主義者の認識は、時代精神の雰囲気のようなうつつろいやすいものではないから、それほど極端な変化があらわれたわけではないが、しかし、多くの人々からなる近代主義者の中には、時代の変化とともに、敗戦直後の厳しい批判的態度を徐々に和らげてゆき、日本文化のすぐれた側面を見直してゆく傾向を強めてゆく人々もあらわれてきた。

前述のように、近代主義思想の核をなすものは、日本の近代化に対する深い関心と、近代的人間の確立を戦後日本の最大の課題と考えることにあつた。いいかえれば、そこには、明治維新以後の日本の近代化の性格に対する鋭い批判意識があり、戦前の近代化には人間の変革、精神の変革が決定的に欠落しており、それゆえ、戦後の近代化には、

この精神の変革、すなわち、近代的人間の確立がなされねばならないという考えがあつた。そして、この際、彼らの近代日本の社会と人間についての批判的認識の尺度と、近代的人間についてのイメージとを形作っていたのは、多かれ少なかれ彼らの西欧的教養、いいかえれば、近代ヨーロッパの歴史と思想についての知識にほかならなかつた。

もしも、近代日本に対する近代主義の批判が、戦後の近代化と民主化とともに解消される程度のものであり、また、彼らの近代的人間についてのイメージが現代の西欧そのものを模倣したり、それに追いつき、追いつくことを目標とする程度のものであれば、思想としての近代主義が、戦後史の変化のなかで、その思想的役割を終えてしまつたとみなされても、決して不思議ではない。この場合には、近代主義は純然たる戦後日本の思想であつたということにならう。すなわち、戦後という限られた時代においてのみ、そして、また、日本という特定の場所においてのみ、その思想的生命をもつことができるような思想であつたということになる。

しかしながら、実際には近代主義の思想、とりわけ以下に述べるような人々の思想の中には、その思想的生命を終えつつある戦後日本の思想に還元しきれないものが含まれていると思われる。いいかえれば、近代主義は、現代思想であり、かつ、特殊日本という場においてのみ意味を有するのではなく、世界的な場においても貴重な意味をもつ普遍的思想であると思われるのである。

近代主義が現代思想であるゆえんは、それが近代日本人の精神の中に、戦後の近代化によつても容易に克服されえない問題を見てとつていたからである。すなわち、近代主義者の中のある人々にとつて、近代日本の精神とその帰結としての日本帝国の精神とは、穏便な矯正や改良によつて、その欠点を直しうるものではなく、何か根本的・全面的な治療を要する致命的な病理をもつものとして把握されたのである。その病理がある種の徹底した革命や回心なくしては克服されえないも

のだとすれば、近代主義の思想的課題は、わずか数十年間の戦後のなだらかな近代化によって解消されるものではなく、依然として現代的な課題たらざるをえないであろう。

そしてまた、近代主義が特殊日本の場に限られない普遍的な意義をもつ思想であるゆえんは、彼らが近代日本の精神に対する徹底した批判的態度にもとつきつつ、それを克服しうる精神のありかたを求めて近代ヨーロッパ思想に沈潜していったがために、しばしば現代のヨーロッパ思想すらも見逃してしまった近代ヨーロッパ精神の世界的・普遍的意義をきわめて深く把握しえた思想となりえたからであり、そしてさらに現実のヨーロッパ精神の彼方に人間精神のあるべき姿を追求していったからである。もともと、近代日本の精神の批判的超克という課題に執着しつつヨーロッパ思想に接近していったことは、後述するように、近代ヨーロッパ精神のはらむ問題性に対するやや片寄った姿勢を生みだした面がないとはいえないが、そのような面を考慮に入れても、近代主義は現代における近代精神のもっともすぐれた継承、しかも現代の歴史的状况を踏まえた上での批判的継承の立場の一つであると思われる。周知のように、十九世紀以後のヨーロッパ思想は、近代の徹底的な超克を志向するものが多く、その上、主としてマルクス主義によって生みだされた思想のイデオロギー化と、イデオロギー間における激しい思想闘争の発生は、しばしば近代思想に対する過剰防衛と過剰攻撃を生みだし、近代思想および近代精神についての真に透徹した理解者、すなわちその批判的継承者をほとんど失ってしまったかと思われる。このような現代ヨーロッパの思想状況を念頭におくとき、近代主義の思想的意義はたんなる特殊日本の場に限定されることなく、現代ヨーロッパ思想の意義を考え、さらにはまた、ヨーロッパという枠を越えて、現代の人間精神のありかたを考えてゆくとき、一つの重要な戦略地点の意味を担いうるように思われる。

### 三、近代主義の思想的課題

前述のように、近代主義を現代思想たらしめている契機は、一つには、その近代日本の精神に対する批判の奥深さ、徹底さであり、もう一つは、その徹底した批判と不可分の視角において、彼らが主として近代ヨーロッパ思想の研究からつかみだした近代的人間の理念の普遍性である。近代日本の精神に対してもっとも根本的な批判を加えたのは、とりわけ、それを天皇制的精神構造としてとらえて、その全体構造を説明しようとした丸山真男氏や藤田省三氏のような政治学・日本政治思想史の領域における近代主義者であった。また、理念としての近代的人間の意味を戦後日本の知的世界に明示してゆくことに大きな役割をはたしたのは、近代日本の精神ときわめて鋭い対照をなす宗教改革の精神の意義を、ウェーバー研究を基礎として説明していった大塚久雄氏や、戦後日本の近代化の核をなす民主主義の人間の基礎を近代市民革命の思想の研究から説明していった福田歓一氏や、また近世および近代日本の思想家の中から近代的な思惟を発掘していった丸山氏の研究であった。

すでに述べたように、敗戦直後にさまざまな領域から、自然発生的に近代主義があらわれてきた背景には、広く国民の意識そのものの中に、ある種の精神的敗北感や自己批判の意識が共有されていたことがあったと思われる。しかし、その自己批判の意識は、きわめて深刻なものから、たんなる一時的な反省意識まで、さまざまなヴァリエーションからなり、大部分は時代状況の変化とともに消えたり、稀薄になったりするものであった。時代精神も近代主義も共に戦争の経験を通して生まれてきたが、時代精神と近代主義との根本的な相異をなしたのは、時代精神が、戦時下における日本人の行動を、正常さからの一時的逸脱としかみようとしなかったと思われるのに対して、近代主義が戦時下の異常を本質的・構造的なものとみたことにあった。近代主

義は、戦時下の精神の中に、ある決定的な病理を見出したのであり、そしてその病理を、日本人の精神の構造的な問題として把握したのである。そこで近代主義の批判は、(病理的)精神構造の批判という形式をとることになった。では、そこで病理とされたのは一体何であったろうか？

丸山真男氏は、敗戦直後に発表した傑作『超国家主義の論理と心理』において、次のように述べている。

「ナチスの指導者は今次の戦争について、その起因はともあれ、開戦への決断に関する明白な意識を持っているにちがいない。然るに我が国の場合はこれだけの大戦争を起こしながら、我こそ戦争を起こしたという意識がこれまでの所、どこにも見当らないのである。何となく何物かに押されつつ、ずるずると国を挙げて戦争の渦中に突入したというこの驚くべき事態は何を意味するか。我が国の不幸は寡頭勢力によって国政が左右されていただけでなく、寡頭勢力がまさにその事意識なり自覚なりを持たなかったということに倍加されるのである。各々の寡頭勢力が、被规定的意識しか持たぬ個人より成り立っていると同時に、その勢力自体が、究極的権力となりえずして究極的実体への依存の下に、しかも各々それへの近接を主張しつつ併存するという事態——さるドイツ人のいわゆる併立の国 (Das Land der Nebeneinander)——がそうした主体的責任意識の成立を困難ならしめたことは否定出来ない。」

ここに、日本人の精神的病理の核心をなすものが指摘されているように思われる。すなわち、天皇制国家においては、個人は自らの独立した意志によって自己の存在を規定し、決定してゆくことができず、絶えず自己を包む全体者に依存していこうとする傾向をもつ。しかも、このような傾向は、たんに社会の底辺に存在するだけでなく、まさにもつとも厳しい政治責任を負うはずの指導者の精神形態をも深く規定しており、日本社会全体を貫く精神となつてゐる。そして、個々の人

間がすべて、自己の存在を自ら規定してゆくことのできない被规定的個人でしかないとき、国家という全体者を担いうる主体が存在しえないことは自明である。天皇制国家には、頂点から底辺に至るまで、自由なる主体的個人は存在せず、その結果、国家の政治的行為に真に責任を負う主体は存在しなかった。(いわゆる無責任の体系)。そこからして、「何となく何物かに押されつつ、ずるずると国を挙げて戦争の渦中に突入した」というこの驚くべき事態が生じたのである。

戦争における日本の悲劇は、たんに勝つ見込みのない戦争を行ったということにあるのではなく、また、その戦争において甚大な被害を周囲の国々に与え、かつ、自らも多大の被害を蒙ることになったということだけでもなく、まさにそのような戦争への道を、自らの独立した、明晰な、真の意志によってではなく、まるで自然現象にまきこまれるごとく、何物かに押されつつ、ずるずるとたどっていった、ということにある。しかも、ずるずるとまきこまれた点においては、ファシズム体制下の非合理的で複雑なスローガンを受け入れた被指導者大衆も、少数の政治指導者も質的な相違はなかったのである。

無意味で悲惨な戦争であつたということと、その無意味で悲惨な戦争を遂行した人々が、あたかも自然現象にまきこまれてゆくような仕方であつた道をとつていったということが複合して、いかえれば、加害者が同時に被害者意識をもつという事態が、悲劇を一層痛ましいものとし、そして、そのような精神が根本的な治療を要する構造的な病理だという認識を生まざるにはいかなかった。確かに日本のファシズムは、ドイツのナチズムの残虐さに比較すればまだしも多少は「人間的」(?)であつたかもしれないが、しかし反面あれだけの大戦争と侵略行為を起こしながら、それらの行為の中に自らの真の意志や責任をきわめて稀薄にしかみようとしない精神のありかたは、近代主義者にとつては、ナチズムの残虐さに比しても劣らぬ衝撃的な事態と受けとめられたのである。

前述したように、敗戦直後においては、多くの日本人の間に精神的敗北感が共有されていたと思われる。しかし、そのような精神的負の意識も、西欧に比してのたんなる歴史的後進性の自覚のごときものにとどまっている場合には、そこからは根本的な精神革命の必要性が感じられることはなかったであろう。日本社会の後進性の標識をなす封建的な人間関係や、家族主義的共同体のありかたも、日本人の最深の精神的病理と結びつけて把握されることがなければ、徹底した批判の対象となることはなく、かえって、日本社会の表面的な近代化が進行するに従って、タテ社会や家族主義の人間関係は、西欧文化とは異なる日本文化の独自性をなすもの、さらには、近代日本と戦後日本とを通過しての躍進の原動力をなすものと、肯定的に評価すべきものに容易にすりかえられるに至るであろう。

それゆえ、近代主義のもつとも貴重な特質をなすのは、たんに日本人の精神がヨーロッパ精神と比較して遅れている、いいかえれば前近代的存在とみたことにあるのではなく、丸山氏や藤田氏の見方に典型的にあらわれているように、その遅れの内奥に、徹底的に批判し克服しなければならぬ病理をみてとり、そして、日本社会と日本人の精神の特質を、常にこの病理との関連において把握しようとしたこと、すなわち、いかなる社会構造といかなる日本人の伝統的心性がこのような病理を生みだしたのかを究明しようとしたことにある。近代主義は、私たち日本人の内面には、自分自身の存在を規定してゆく中心点が存在しないのだということ、そして、個々人がたんに外側の力によって規定された存在であるというだけでなく、真の自我意識がないため個々人が外的世界と未分化の状態にあり、周囲の環境に包まれ、吸収されやすいということ、そして、自己を包むこの周囲の全体者の行動をあたかも自然現象にまきこまれるがごとき態度で受けとめてしまふこと、それゆえ、あくまで人間によってなされた行為にほかならない国家活動や歴史の中に人間の意志と人間の責任をみようと思せず、

国家のなす最大の意志的かつ破壊的行為である戦争さえも自然現象のごときものとして受けとめてしまふこと、それゆえまた、国家の単位をなす自己自身の行為や存在にも自己の責任をきわめて稀薄にしか感じないこと、このような私たち日本人のありかたを自然なものとして見過ごすのではなく、異常なものとして病理とみて、これを戦後精神の対決すべき最大の課題と考えたのである。

このような課題意識を原点としつつ、近代主義は、一方において、この病理の実態と原因の究明をめざして深く日本的なるものに沈潜してゆくとともに、他方において、この病理の革命の彼方に実現されるべき近代的人間の理念を、とりわけ近代ヨーロッパ思想の研究を通して、確立しようとしていった。そこで、日本とヨーロッパとの両方を視野におさめ、しばしば両者を比較しつつ、それぞれを研究してゆくことが、近代主義の方法の本質をなすこととなった。

#### 四、日本的精神構造に対する批判

前述のように、近代主義は、戦時下にあらわれた日本人の精神の中に病理的なものを見出し、その病理を生みだした原因を求めて精力的な研究を行っていった。その研究は、戦後四十年の間に、方法や視角や対象などにかなりの変化を生みだしてきた。政治学、歴史学、社会学、思想学、民俗学等多様な方法を用い、そして対象となる精神も、日本帝国の精神から出発して、やがて、日本帝国の精神を準備した近代日本の精神構造を問題とし、さらには、古代から現代に至るまでの日本文化を貫通している精神的特質の究明へと拡大してきた。また、その精神形態の究明は、もつとも表層の把握しやすい観念形態の分析から出発しつつ、もつとも奥底にあつて捉え難い、ほとんど意識下の世界に横たわっているものの分析へと深まってきていた。これらの研究の深化拡大を通して、日本人の精神構造の特質が立体的に解明され

るとともに、戦時下に露呈された精神的病理が幾多の原因から織り成されて生まれてきたものであることが明らかにされた。そこで明らかにされた問題は多岐にわたるが、とりわけ重要なものとして、次のようなことがあったと思われる。

### (1) 封建的儒教的道徳

日本人の精神構造を規定し、戦時下の精神的病理の要因となったものの中で、もっとも早期に批判の対象となつたのは、前近代的な封建意識の温床をなした儒教的道徳観念であつた。丸山氏の「福沢諭吉の儒教批判」(『戦中と戦後の間』所収)において指摘されているように、徳川封建体制の正統的イデオロギーであつた儒教思想は、明治維新以後の近代日本においても、日本人の思考様式に無視しえぬ影響を及ぼしつつ、近代日本人における独立自尊の精神、自主的人格の確立をばむ障害として作用しつつつづけた。封建的儒教的道徳が近代的自主的人格の確立にとって障害となるのは、一つには、それが人間を出生や家柄や身分などの先天的要素によつて価値づける思考様式(いわゆる「する」ことよりも、「である」ことを重んじるものの方)を強めていくからである。人は侍であり、親であり、男であること自体によつて權威を持ち、それに対して、人は庶民であり、子であり、女であること自体によつて恭順でなければならぬとされる。このような先天的価値の支配する世界においては、人間は不可避的に一種の「自然主義」的態度を抱きやすくなる。すなわち、出生や身分などの先天的要素にもとづく秩序を自然なものとして受け入れてしまい、人間の能力や努力による変革可能性をほとんど信じなくなる。このような態度が、人間による作為の可能性を信じるところに成立する主体意識の形成を妨げてゆくものであることは明らかである。

先天的要素の重視に加えて、封建的儒教的道徳は、五倫に象徴されるように、人間関係を常に上下の關係としてみる見方を植へつけるこ

とによつて、いよいよ人間の主体意識の形成を妨げてゆく。人間を出生や身分によつて上下の關係に區別し、上の者が先天的に權威をもつような社会では、大多数の庶民大衆は、常に下級者として、上級者によつて一方的に規定される存在でしかありえない。

「……貴賤上下の別を絶対化し」民はこれに由らしむべしこれを知らしむ可らず、世の中は目くら千人目あき千人なれば、智者上に在て諸民を支配し上の意に従はしめて可なり」といふ『孔子様の流儀』では『此国の人民、主客の二様に分れ主人たる者は千人の智者にて、よきやうに国を支配し基余の者は悉皆何も知らざる客分なり、既に客分とあれば固より心配も少なく唯主人にのみ依りすがりて身に引受ることなきゆゑ、国を患ふことも主人の如くならざるは必然である。』

一国の人民が、少数の主人(上級者)と多数の客人(下級者)とに分れ、そしてその多数の客人が上級者を「お上」と意識して、自らの運命を委ねてしまつている状態のもとでは、国家の秩序を担う眞の主体は確立されえない。それゆゑ、近代的主体の確立においてまず克服しなければならぬ対象は、封建的身分意識と深く結びついた儒教的道徳観念であつた。

### (2) 家族主義的・共同体的人間關係

近代的人格の確立にとつて障害となつていたのは、近代主義によれば、たんに上下の階層的・身分制的人間關係とそれを支える封建的意識・儒教的道徳だけではなく、それにもまして個人と個人を包む全体という、いわば横の關係において個人の自由や自律を容易に許さぬ家族主義的・共同体的人間關係の存在であつた。むしろこの思想以前のあいまいな、しかしそれでいて極めて強力な圧力をもつて個人を縛る社会的雰囲気存在こそが、より強力な障害として立ちふさがつていた。

近代日本において近代的意識の成長を阻んだのは、たんに下級者が

上級者によって一方的に規定され、客体にとどまっていた関係によるだけではなく、個々人が全体によって規定され、全体の客体にとどまる関係によってでもあった。そこで近代主義の批判の矛先は、たんに民主的で対等の人間関係の確立を阻む封建的意識や儒教道徳にむけられていただけでなく、同時に、自我意識・個人意識の成立を阻み、個人が全体的秩序にたえず流されてゆく傾向を生みだす家族主義的・共同体的なモラルや人間関係・行動様式にもむけられていった。

この場合、封建的意識に対する批判が、たんに人間関係を上下の關係としてみることだけを批判するのではなく、その上下の關係が、上級者の能力や人格の優越性に基礎づけられているのではなくて、出生や家柄や身分などの先天的要素によって形成され、かつ、上級者が下級者に対して無条件に權威を有するような關係と、それを容認する意識（權威主義）に対する批判としてあらわれたのと同様に、共同体的意識に対する批判も、たんに個々人の自主的判斷や行動を許さぬ全体主義的傾向に対する批判にとどまらず、家族や共同体を軸とする人間關係が、理性や理屈をこえた非合理的な情緒的要素で動かされやすい傾向をつくりだしている点にもむけられていった。

「……ここでは人情・情緒が決定的である。……ここで家族の人情や情緒を決定するものは、人間の合理的自主的反省をゆるさぬところの盲目的な慣習や習俗である……ここでは何びとも個人として行動することはできないし、独立な個人としての、自分を意識することはできない。何びともつねに、協同体的な秩序の雰囲気につつまれ、そこに支配する必然性の客体として、みずから意識しなければならぬ。……ひとは、自分の意識や行動についていちいち自分に納得させる必要はなく、したがって自分の行動のために合理的理由を考えたりまたそれを話題とすることは許されない。すべては雰囲気なかでなんとなくわかっており、またわかつていっているように思ひこませるのである。『理窟』をいうこと、『ことあげ』することは禁物とされる。」

封建的な思想は、それが人間関係を上下の支配關係においてとらえ、そして多少とも理論的な思想の形をとってあらわれてくるものであるがゆえに、いくらかでも近代思想の洗礼を受けたものにとつては、批判の対象として自覚されやすい。しかし、家族主義的・共同体的意識の方は、必ずしも上下の支配關係を押しつけてくるものではなく、また、思想や理論以前に、社会的雰囲気という隠微な形で、日本社会のすみずみにたれこめているものであるがゆえに、それを意識化し、客観化し、批判的にとらえることは容易ではない。家族的な關係は、人を和気あいあいたる情緒的な關係で包むものであるがゆえに、自由な個人として生きる必要を感じないものにとつては、何ら批判し変革する必要のないものとして肯定される。しかし、この情緒的な共同体的人間關係を自然状態として受け入れ、それに流されている限り、自主的論理的に思考し、主体的に行動する近代的人格が形成されることはなく、この家族主義的・共同体的世界は、非合理的・全体主義的政治秩序の温床として機能してゆく傾向をはらむことになる。それゆえ、近代主義は、封建的イデオロギー以上に、この無形の圧力をもって個人を縛り、押し流してゆく家族主義的・共同体的關係に鋭い批判をむけていったのである。

### (3) 自然主義

既述のように、近代主義は、日本人の精神構造の特質と戦時下における病理の原因を究明すべく、多少とも思想的な形をとった封建的儒教的道徳の批判を始めとして、さらに、いわば思想以前の目に見えぬ社会的雰囲気という形をとって日本人の意識を十重二十重にとりかこみ、強力な影響力をふるう家族主義的・共同体的人間關係・行動様式の批判にまでおよんでいくが、近代主義は、これらのいわば日本社会を貫通している客観的精神の批判にとどまらず、さらにまた、個々の日本人の具体的な意識の中にもまでわけ入って、その精神の特質を明ら

かにしていった。個々人の内面構造にまで降り下ったとき、そこで彼らが見出したものは、良心であれ、信仰であれ、理性（理論的および実践的な）であれ、一般に高次の精神的力が欠如していること、いいかえれば自然主義的態度が克服されていないこと、であった。この自然主義的態度は、さまざまな形態をとってあらわれてくるが、行動様式においては、藤田省三氏や神島二郎氏が「欲望自然主義」とよぶものがそれである。近代日本において、忠孝道徳を軸とし、私を無にすることを教える封建的・儒教的道徳が国家の正統な道徳として上から注入され、そして、家族や共同体の全体的秩序に個人を従属させようとする家族主義的・共同体的なモラルと人間関係が社会を貫通していたということは、そこにおいて私的・個人的要素がすべて排除されてしまっていたことを意味しはしない。道徳が常に上のものからの下のものへの要請であって、万人を等しく制約する普遍妥当性をもたず、また、私的內面的世界や個人の自由が全く正当な存在理由を認められなかったことよって、個々人が自らの內面的・個人的自由を通して主体的に普遍的規範への道を歩んでゆく通路が失われたが、そのためかえって、一方において、普遍性をもたぬ正統的・支配的道徳を「建て前」の世界の論理に墮落させ、他方において、その下に「本音」の世界の論理として、いかなる規範をもくぐらぬ自然的欲望の世界を存在しつづけさせることになった。內面的なものが自律した世界として確立されることがなく、常に周囲の環境と未分化にとけあう状態にあって、自己反省の経験をもつこともなければ、普遍的規範に照して自己の欲望や意識を客観的・批判的に眺める態度もないとき、人間は自らの自然な欲望のままに生きてゆく傾向をもつだろう。ここでは、「個人の自由」は、その時々の本能や衝動や欲望や好悪感情や利害関心を満たす自由としてあらわれる。近代日本において、近代ヨーロッパの個人主義に代位するものは、このような欲望自然主義であった。しかし、近代的個人主義とは異なつて、内にいかなる規範感覚も含まぬこ

のような欲望自然主義的態度が、あるべき規範や秩序を形成してゆく主体性の出発点や、全体主義的抑圧に対して個人の自由や尊厳を守るとりでたりえないことは明白であろう。それは所詮、公的なものを前にしては常に後めたいものでしかなく、また規範形成力とは無縁のものであった。近代日本において、私的なもの・個人的なものが欲望自然主義というイメージが一般化してしまい、私的個人的なものは日本社会において公認されることがなく、そして公認されることがないゆえに、近代的人格の出発点をなす私的內面的なものの尊厳や真の個人主義はいつまでも確立されないという悪循環を起すことになったように思われる。

かくして、その真の生息場所を失った私的なものは、ただ公的なものと合一化し、公的なものを隠れみものとしてのみ生きのびることができる。

「我が国では私的なものが端的に私的なものとして承認されたことが未だ嘗てないのである。この点につき『臣民の道』の著者は『日常我等が私生活と呼ぶものも、畢竟これ臣民の道の実践であり、天業を翼賛し奉る臣民の営む業として公の意義を有するものである。（中略）かくて我らは私生活の間にも天皇に帰一し、国家に奉仕するの念を忘れてはならぬ』といっているが、こうしたイデオロギーはなにも全体主義の流行と共に現われ来つたわけではなく、日本の国家構造そのものに内在していた。従つて私的なものは、即ち悪であるが、もしくは悪に近いものとして、何程かのうしろめたさを絶えず伴っていた。営利とか恋愛とかの場合、特にそうである。そうして私事の私的性格が端的に認められない結果は、それに国家的意義を何とかして結びつけ、それによつて後めたさの感じから救われようとするのである。

……『私事』の倫理性が自らの内部に存せずして、国家的なるものとの合一化に存するというこの論理は裏返しにすれば国家的なるも

の内部へ、私利私害が無制限に侵入する結果となるのである。<sup>(5)</sup>

私的なものが公認されなかった近代日本において、私的なものは公的なもの・国家的なるものと癒着し、公的なものの美名において私利私害が横行することになる。すなわち、欲望自然主義は、たんに片すみの隠れたる場所で秘かに生息していただけではなく、国家機構の内部深くに浸透し、公的なものを腐敗せしめていったのである。藤田省三氏によれば、まさに欲望自然主義が天皇制精神の実体であった。

しかしながら、日本人の精神の内奥に巣くう自然主義は、行動様式におけるこのような欲望自然主義としてあらわれるだけではなく、思考様式においても、自然の実感への密着（いわゆる実感信仰）という形をとってあらわれてくる。この自然の実感への密着は、一方において、人間の思考世界を狭い感覚的・日常的世界に局限するとともに、他方において、生まれつきの感性に素朴によりかかる態度を生みだす。いかえれば、そこでは人間の知的関心は、感覚的世界を越えて社会や歴史の認識へと広がることなく、また、自己の生まれつきの感性を批判的に相対化して、客観的普遍的な真理や価値の認識へと高まることがない。人間の意識が狭い感覚的・日常的世界に閉じこもり、規範意識と無縁な自己の生まれつきの感性によりかかっている限り、ここからは普遍的規範にもとづく社会秩序の主体としての近代人は到底あらわれないであろう。七〇年代以降における丸山氏の注目すべき業績の一つである「歴史意識の古層」も、歴史的变化を「つきつきになりゆくいきほい」として受けとる日本人の自然主義的な歴史意識に対する批判の試みであったと思われる。敗戦直後の「超国家主義の論理と心理」において、「何となく何物かに押されつつ、ずるずると国を挙げて戦争の渦中に突入した」ことの中に、日本人の精神の病理を見出した著者は、四半世紀を隔てたこの論文において、古代以来の日本人の歴史意識の中にまでわけいつて、このような思考の特質を見定めようとしているかに思われる。歴史を自からなりゆく過程のごときもの

としてみるような精神においては、理念や思想にもとづいて歴史を造形してゆくこと、いかえれば、歴史を人間の主体的作為の対象として考える力は生まれえない。社会や歴史を思考の対象として把握することができず、規範や理念を認識し、構想することができず、規範にもとづいて自己の欲望や自然感情を内側から規制することができず、ただひたすら感覚的な日常世界に閉じこもり、自然な欲望や感情のままに生きるような精神から、近代的な世界が形成されることはありえない。そこで、儒教道徳や家族主義の後に、近代主義が対決しなければならなかった対象は、日本人の精神の奥深くに巣くうこのような自然主義的態度であった。

以上、日本の精神構造についての丸山氏を始めとする近代主義の分析と批判の仕事を、封建的儒教的道徳、家族主義的・共同体的人間関係、自然主義的精神態度という三つの論点にまとめてみてきたが、いふまでもなく、近代主義の流れに属する人たちの四十年間にわたる多数の研究は、このような簡単な整理ではつくされない複雑多様な視角と分析から成っているが、以上の簡単な整理を通して、彼らの研究が戦時下にあられた精神的病理を例外現象として見過ごすのではなく、本質的なものとみて、その原因や特質を徹底的に究明しようとする意図に深く規定されたものであることがわかるであろう。近代主義の日本の精神構造についての研究は、たんに日本的個性の研究でもなければ、またただの歴史的後進性の批判的分析ですらなく、精神的病理という深みでとらえられたものの徹底的な解剖と批判であった。それゆえ、彼らの研究を規定しているこのような問題意識を共有しなければ、儒教道徳や家族主義や自然主義的精神態度についての認識や評価も微妙に、あるいは大きく異なってくるだろう。もちろん、敗戦後四十年の間はかなり根本的な制度上の民主化や近代化が進行していったことよって、日本人の意識形態も大きく変貌し、封建的儒教的道徳観念や家族主義的・共同体的人間関係・価値観もはや過去のもの

となつてしまつたかに思われる。しかし、一見過去のものとなつてしまつたかに見えるこれらの旧意識も、微細に観察すれば、封建的な道徳や權威主義は、男女關係や学校の運動部やさまざまな組織内の上司と部下との關係などにおいて根強く残存しているし、また、家族主義的人間關係も企業一家主義を始め、もろもろの集團や組織の結合原理として強力な影響をおよぼしている。そして、欲望自然主義に至つては、しばしばヨーロッパにおいても近代的個人主義を利己的個人主義に腐敗せしめていった資本主義の高度成長期におけるめざましい發展によつて、かえつて以前よりも膨張しつつかあるかに思われる。それゆゑ、近代主義の日本帝国および近代日本の精神構造に対する批判は、決して今日でもその意義を失つてしまつたわけではない。しかし、相對的にみれば、封建的意識や家族主義的人間關係のもたらす桎梏は大幅に弱まり、日本人の意識形態は、良かれ悪しかれ、敗戦直後とは大きく異なつてしまつている。それにともなつて、近代主義の批判も、敗戦直後のような衝撃力を失つていつたかに思われる。この見地からすれば、近代主義はその歴史的役割を終えつつある戦後思想であり、もはや現代批判の思想ではないという見方も可能であらう。近代主義という言葉が死語となつてしまつたかに見える日本の思想世界の現実とは、無言のうちこのような見方を肯定しているように思われる。しかし、たとへば百歩譲つてこのような見方が正しいとしても、近代主義の仕事は、たんなる日本の精神構造の批判だけに限られていたのではなく、他方において、あるべき人間精神の姿を形象化してゆくポジティブな努力を含んでいた。そして、もしこの後者の領域における近代主義の仕事が、近代ヨーロッパ思想を始めとするもろもろの近代的思想の純専門家的な歴史的研究の次元を越えて、未来において課題となる人間精神の理念を教示するものであるならば、近代主義は依然として現代思想でありつづけるはずである。そこで、以下、この領域における近代主義の仕事の意味を考えてみていこう。

## 五、近代主義の精神の理念

人間精神のあるべき姿を究明してゆく近代主義の仕事は、すでに述べたように、天皇制的精神構造あるいは近代日本の精神構造に対するその批判と深い内面的な關係、いわば相互規定的な關係に立っている。すなわち、あるべき人間精神の理念が天皇制的精神や近代日本の精神に対する批判の尺度となり、そして、天皇制的精神や近代日本の精神の実態の把握の仕方が精神の理念の方向を規定しているのである。近代主義は天皇制的精神構造の中に根本的な変革を要する病理を見出したのであるが、その病理とは「無責任の体系」としての天皇制という丸山氏の言葉に象徴されるように、国家構造全体を通してそれを真に担いうる主体が欠如していること、いいかえれば、あくまで人工物にほかならぬ国家を理性的に担う主体が欠如していることであつた。国家秩序の理性的な責任主体が欠如したこのような状態は、究極的には、個々の日本人の意識に自律的理性的精神や社会意識が存在しないことにもとづくものと考へられた。個々の人間そのものが、自らの行為の中に自らの意識や責任を見出すことがなく、そのため国家という最大の人工物のなすこと、とりわけ、戦争というもつとも破壊的な行為をもあたかも自然現象のように受けとめてしまふ精神態度が生みだされた。そしてこのような精神態度の規定要因として、儒教道徳や家族主義や自然主義的傾向が問題とされた。そこで、近代主義にとつての人間精神のあるべき姿は、このような病理を根本的に克服した形態の中に求められてゆく。すなわち、個人として自律し、そして同時に、国家秩序の責任主体たりうるような精神が理念としてかけられるのである。

「我々の求めるものは個人か国家かの Entweder-Oder の上に立つ個人主義的国家観でもなければ、個人が等族のなかに埋没してしまふ世界的団体主義でもなく、況や両者の奇怪な折衷たるファシズム国家観

ではありえない。個人は国家を媒介としてのみ具体的定立をえつつ、しかも絶えず国家に対して否定的独立を保持するとき關係に立たねばならぬ。」

「国家を個人の内面的自由に媒介せしめたこと——福沢諭吉といふ一個の人間が日本思想史に出現したことの意味はかかつて此処にあるとすらいへる。……国民の大多数が政治的統制の単なる客体として所与の秩序にひたすら『由らしめ』られてゐる限り、国家的秩序は彼等に環境として以上の意味を持ちえず、政治は自己の生活にとつて何か外部的なるものとして受取られるのは免れ難い。……若し日本が近代国家として正常な發展をすべきならば、これまで政治的秩序に対して単なる受動的服従以上のことを知らなかつた国民大衆に対し、国家構成員としての主体的能動的地位を自覚せしめ、それによって、国家的政治的なるものを外的環境から個人の内面的意識の裡にとり込むといふ巨大な任務が、指導的思想家の何人かによって遂行されねばならぬわけである。福沢は驚くべき旺盛な闘志を以て、この未曾有の問題に立ち向かつた第一人者であつた。」

丸山氏が、十五年戦争の渦中にあらわしたこれらの文章の中に、個人として自律すると同時に、人間の作る組織の主体として自己形成することを人間精神の最大の課題とみなす考え——これは近代主義者の多くに共通する考えといえるだろう——が明確に述べられている。そこで、近代主義は、このようなことを可能にしうる精神の具体的な構造はいかなるものであるかを究明していこうとする。

ところで、近代主義はこのあるべき精神の究明を無前提におこなつたわけではなく、福田歓一氏が「政治社会をつくり出す人間とは、また科学そのものをも含めて、あらゆる文化を生み出すものとしての人間であり、歴史的には西ヨーロッパの近代が造型した人間なのである」というように、近代主義は、この精神の理念に対応するものを近代ヨーロッパの精神の中に見出した。そこで、あるべき精神を形象化しよ

うとする近代主義の努力は、基本的には近代ヨーロッパ精神の研究という形式をとる。丸山氏による日本思想史の研究も、世界史の普遍的發展段階を想定した上で、近代ヨーロッパ思想に対応するものを近世や近代の日本の思想の中から發掘してゆこうとする試みであるように思われる。そして、このような問題意識や視角を根底にもっているか否かが、近代主義の近代思想研究と他の人々のそれとを、たとえ対象が同一の場合でも、異なつた性格のものにしている。それでは、近代主義は、近代ヨーロッパの思想や精神のいかなる点に精神の理念に対応するものを見出したのであろうか。

すでに述べたように、近代主義が理念としてかかげた人間精神のありかたは、個人として自律すると同時に、社会や歴史の主体ともなりうるような精神であつた。そして、近代主義は、このような精神に対応するものが、近代ヨーロッパの歴史と思想史の中にあつてゐるとみたのである。近代主義が近代精神の核をなすものとみるのは、人格的自律の精神であるといえようが、それはまず第一に宗教改革の精神の中に見出される。たとえば、一五二一年、ルターがウオルムスの帝国議會に呼び出され、神聖ローマ帝国皇帝を始めとする当時の最大の権力者の前で、自らの著書の取り消しを求められた時、自らの良心に逆らつて行動することはできないという理由でその取り消しを拒否したルターの態度に、人間の尊厳を内面的良心によって自律したありかたにみる近代精神の原点をなす考えがあらわれたといえよう。人間が真に自律するためには、まず第一に、外部世界と切断された自己固有の内面的世界を形成し、そして、そこにおいて、信仰や良心や理性などのヨリ高き精神的力を築きあげることによって、自己の存在の原理を確立しなければならぬ。その意味では、ルターにおける超越神信仰を通しての内面的自由の確保は、近代精神の核をなす考えがあらわれたものとみることができるといふ。しかしながら、ルターにおける内面的良心の自律は、政治的社会的平面における主体の形成へと發展する

ことがなかったものであるがゆえに、近代主義にとつては、限定された意味をもつものでしかなかったように思われる。福田歓一氏がいうように、「ルターの内面と外面の切斷は、内面の權威を強調しながら、外面においては権力の支配を、そのまま認め、内と外との分裂を招いた。それはドイツの伝統とされる非政治性、政治の問題を内面の問題とかかわりのない外的な問題として対応する態度を作りあげてしまつた」のであり、ルターにおける内面と外面との切斷は、確かに一方において、外面的世俗的権力の手が及んではならない内面的良心の世界の尊嚴を主張するものであったが、他方において、その内面的世界は外面的世界との間に有機的生産的な關係を設定することができず、その内面的良心を梃子にして外面的世界に積極的に秩序を形成してゆく力を生みだすことができなかった。現世に対して消極的で、政治的には既存の権力に服従する傾向が生みだされた。

前述のように、近代主義にとつてのあるべき精神とは、個人として自律すると同時に政治的社会的秩序の主体でもありうる精神にほかならなかったから、外面的世界に対する積極的な態度を生みだすことのできなかつたルターおよびルター主義の思想は、近代主義にとつては所詮中途半端な意義しかもつことができなかったが、同じ宗教改革運動の中からあらわれたカルヴィニズムは、ルター主義とは対照的に、内面的信仰を梃子にして、外面的世界に積極的に働きかけてゆくことによつて、近代世界の成立においてはるかに巨大な影響をおよぼしたものとしばしば評価される。近代世界の形成においてカルヴィニズムを始めとする禁欲的プロテスタンティズムがはたした巨大な役割を説明するとともに、それらの信仰がなぜそのような巨大な役割をはたしたのかを、それらの信仰の教義の特徴や、その教義が生みだすことになつた世界観にまでさかのぼつて説明していったのは、エルンスト・トレルチやマックス・ウェーバーの諸著作、とりわけウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』であつた。こ

の書は、当時の人々の信仰世界を如実に現前せしめるとともに、その信仰や理念がいかに深く強く歴史に働きかけることができたか、すなわち、そこからいかにして資本主義という近代の合理的社会組織が生まれるに至つたかを説明することによつて、大塚久雄氏を始めとする社会科学と思想史の領域における近代主義者に、近代精神の特質、その世界的意義、そして、思想や理念がいかに強力に歴史や社会を変革する力たりうるか等々について、ヨーロッパの思想的古典の中でもっとも深い影響をおよぼすものとなつたと思われる。そこで、以下この書を始めとするウェーバーの諸著作にあらわれた近代精神観を若干検討することによつて、近代主義の近代精神観に接近していこう。

ウェーバーは、『宗教社会学論集』や『宗教社会学』において、世界の諸宗教を比較的に分析しつづ、近代のプロテスタンティズムが他の諸宗教に対して、きわめて重要な特質をもつた宗教であることを力説する。その特質とは、近代の禁欲的プロテスタンティズムのみが、その信仰を通して、人間に内面的に首尾一貫した合理的生活態度を植えつけ、そしてそれによつて、自然衝動や現世の拘束から自律した精神を生みだすとともに、他方において、その信仰は決して人間を現世から逃避したり、無関心になつたりさせることなく、かえつて現世に対して積極的にたちむかつてゆく、きわめて独自の性格の精神をつくりだしていったことに求められる。

一般に合理化過程の進行する以前の原生的な状態にあつては、人類は自然衝動を自ら克服する高次の意識を知らず、非合理的な呪術と伝統によつて支配され、血縁共同体の強い規制力にとらえられて生きていたと思われる。このような状態は、まさに近代日本の精神と深く通じるものがある。この自然衝動と呪術と伝統と原生的共同体の支配力から解放されるためには、人間はその内面の奥深くに、既存の現世的な価値を超越する崇高な価値を抱き、そしてその価値にもとづく首尾一貫した生活態度を形成しなければならぬ。世界の偉大な救済宗

教は、現世を越えた価値を人類にさしだすことによって、現世のもろもろの支配力から時として人間を解放するが、この解放はその代償として、しばしば人間を現世から背をむけさせ、逃避させてゆく傾向を生みだす。そして、ウェーバーは、ルター主義の中に、多少ともこのような現世無関心的性格を見出したがゆえに、近代世界の形成におけるその歴史の意味を低く評価したのであった。

「ルター派には、社会革命的ないしは政治革命的な態度への、あるいは合理的—改革的な態度へすらの一切の起動力が欠如している。現世において、また現世に対して重要なものは、信仰という救済財を維持することであつて、現世を合理的倫理的に变革することではない。ただ〔神の〕言だけが清く澄みきつて告知されるところに、キリスト者にとって本質的なもののおおのずから見出されるのであり、現世の外的秩序の形成は、いな教会の形成すらが、そこではどうでもよいこととなる。……それは本性的に、合理的な世界統治や世界改造へのいかなる起動力をも欠いているのである。」

原生的共同体の規制力、現世のもろもろの権力や権威、そして人間の本能的自然的欲望、こうしたものは永い間にわたつて人類の行動様式に巨大な影響力をおよぼしてきた。このような内外二重の力から人間が解放され、個人として自律することがいかに困難であるかは、まさに日本の近代史をみれば明瞭である。このような状態から解放されるためには、人間はいったん外界と切斷された固有の内面的世界を形成し、その内面的世界に現世を超越した永遠・絶対の価値を見出さねばならなかつた。現世を超越した価値を見出すことによって、人間は初めて現世にとらわれない態度としての内面的自律を確保することができた。しかし、超現世的な価値への集中によつて現世にとらわれない自由をもつことは、しばしば、現世を否定して、現世から自己の内面奥深くにひきこもることによつてのみ可能であつた。このような内面への隠遁は、その人間に現実への不能性をもたらすと同時に、現世

を非合理的呪術的な力や既成の権力による支配のなすがままにするのである。ルター主義もそのような傾向を免れえなかつた。ところが、まさにカルヴィニズムを始めとする禁欲的プロテスタンティズムは、内面への集中および内面における合理性の貫徹—呪術的なものの排除と、外面への積極性という、一見相矛盾するかに思われるものを統一したのであった。

「現世を呪術から解放すること Entzauberung der Welt および、救済への道を瞑想的な『現世逃避』 Weltflucht から行動的・禁欲的な『現世改造』 Weltbearbeitung へと切りかえること、この二つが残りなく達成されたのは——全世界に見出される若干の小規模な合理主義的な信団を度外視するならば——ただ西洋の禁欲的プロテスタンティズムにおける教会および信団の壮大な形成のばあいだけであつた。」

このようなことがなぜ可能になつたかを、ウェーバーは、『プロテスタンティズム、とりわけカルヴィニズムの信仰の特質を分析することによつて説明してみせた。すなわち、そのいわゆる予定説が、現世の利害よりも来世における救いを重視していた当時の人々を深い内面的孤独に落とすとともに、永遠の救いに至る道についてのあらゆる呪術的方法を迷信として排斥させた。そして、現世における唯一の使命は神の自己栄化に役立つことであり、とりわけ自らにあたえられた職業に献身することであるとされた。そして、その現世の職業にひたすら献身することが、自分が救いに予定された選ばれた者であるという自己確信を信徒にあたえることになつた。すなわち、来世における救いという超現世的な関心が、現世内の行為への徹底した献身を生むことになつた。しかも、重要なことは、その現世の行為が、あくまで信仰という内面的中心点によつて方法的組織的に導かれていくことになつたということである。すなわち、内面と外面とが統一された人格としての人間があらわれたのである。

「カルヴィニズムの神がその信徒から要求したものは、個々の『善き行為』ではなくして、組織にまで高められた聖潔な生活、そうした形でのいわば行為による救いであった。……こうして、通常人の倫理の実践から無計画性と無組織性がとりのぞかれ、生活態度全体にわたって一貫した方法が形づくられることとなった。……『聖徒』、たちの生活はひたすら救いという超越的な目標に向けられたのであるが、しかし、まさしくそのために、現世の生活が地上に神の栄光を増すという観点によってひたすら支配され、徹底的に合理化されることとなった。」

合理的・行動的な性格をもつ禁欲的プロテスタンティズムを通して、今や現世のただ中で、自らの「行為を不断の自己審査と倫理的意義の熟慮のもとにおく」<sup>13</sup>、「意識的・覚醒的かつ明徹な生活をなしうる」<sup>14</sup>人格としての人間——近代的人格——があらわれる。この人格としての人間は、その内面にきわめて合理的な性格を有する確固たる中心点<sup>15</sup>原理をもち、そしてその原理にもとづいて自己の全生活、全行動を方法的組織的に導いてゆこうとする。このような内面的原理を通しての方法的生活態度は、当然、自己の内なる自然衝動はもちろん、非合理的な呪術や伝統、原生的共同体の拘束、さらに地上の権力や権威からも自律したありかたを人間にあたえることになる。しかも、この内面的合理的な人格は、同時に現世に積極的に立ちむかい、自らの内面的原理をもって現世を変革し、改造しようとする人間でもある。このような人間精神のありかたは、近代主義が批判的に分析した近代日本の精神、すなわち、自己の自然衝動や好悪感情のままにふるまい、共同体の情緒的・血縁的人間関係の拘束にしばられ、そして非合理的な迷信や伝統を恐れ、忠孝観念を軸とする古い封建的儒教的道德にとらわれた精神、と著しい対照をなす。近代日本の精神構造を根本から変革すべきものとみた近代主義が、精神のあるべき姿を求めようとしたとき、ウェーバーのこの作品から多大の影響を受けることとなったのは

まことに自然なことであつたと思われる。

しかしながら、ウェーバーによって描きだされた禁欲的プロテスタンティズムの精神は、確かに天皇制的精神構造の病理の要素を成した呪術的非合理性や伝統主義や自然主義や封建的および共同体的な意識などを克服しえた主体的・倫理的・合理的かつ現実的（生産的）な精神という世界史上において画期的な意義をもつ精神であつたとしても、いうまでもなく、そこにおいて近代的な精神が完成されたわけではないし、それはまた決して近代主義が求めようとした精神の理念そのものでもなかつた。ここでは古プロテスタンティズムの思想世界に内在してその特質を明らかにすることはできないが、ウェーバーによって描きだされたかぎりでのカルヴィニズムの信仰世界をみても、それが真に近代的な精神とはきわめて異質な面をもつたものであることが容易に理解される。ウェーバーによれば古プロテスタントの最大の関心事は来世における永遠の生命としての救いであつたが、神は、人間には測り知ることのできない意図によって、「その栄光を顕わさんとして、自らの決断により或る人々……を永遠の生命に預定し、他の人々を永遠の死滅に預定し」<sup>16</sup>ている。ここでは、神は、新約聖書における「人間的に理解しやすい『天の父』」<sup>16</sup>であるよりも、旧約のエホバの神に似て、「人間的な理解を絶する超越的存在」<sup>17</sup>、「自らの思うところに従つて処断する専制君主」<sup>18</sup>のごとき神となつている。そして「人間のために神があるのではなく、神のために人間が存在するのであつて、あらゆる出来事は……ひたすら神の威厳の自己栄化の手段として意味をもつにすぎない」<sup>19</sup>。それゆえ、「現世にあたえられている使命——しかも唯一の使命——は神の自己栄化に役立つことであり、撰ばれたキリスト者にあたえられている使命——しかも唯一の使命——は、現世において、それぞれの能力に応じ神の誠めを実行することによつて神の栄光を増すことである」<sup>20</sup>とされる。救いを求める人間になしうべきことは、ただ神の道具として、神の栄光のために現世の仕事（職

業労働)に献身することによって、自分が救いに予定された人間であるという確信を得ることだけである。そこで人間はこの自己確信を獲得するために、ひたすら現世の仕事に献身してゆく。

このような教説に対する信仰の中から、近代西欧に独自の、人格的に自律した、合理的かつ能動的な人間が生まれてきたとされるのであるが、しかし、ここでの自律は、決して何ものにもとらわれない自由で理性的な判断による態度決定としての自律とは同一視されえない。

ここでの自律は、まさに、ルターの『キリスト者の自由』と同じく、神の奴隷となることによって得られる自由にはかならない。また、ここでは、現世はひたすら神の栄光のための場であり、人間は、即自的存在としてもまた規範的存在としても、すなわち、あるがままの人間もまたあるべき姿の人間も、自己目的たりえず、人間は神の道具であるにすぎない。また、その現世に対する積極的行動的な態度も、あくまで来世における救いを得るためのものであって、現世のいかなる秩序も、それ自体目的とはなりえない。このような思想は、明らかに、真に近代的な精神の本質をなす科学的合理主義やヒューマニズムとは調和し難いものである。近年のウェーバー研究は、実はウェーバー自身が、この禁欲的プロテスタンティズムの精神の中に、人間の自然を抑制する非合理性、反人間性の契機が含まれていることを認識していたのであり、それゆえ、ウェーバーの禁欲的プロテスタンティズムに対する評価はアンヴィヴァレントなものであったということ、にもかかわらず、従来のウェーバー研究は、ウェーバーの態度の中に禁欲的プロテスタンティズムに対する肯定的評価をしかみなかったということとを指摘している。その多くの人々がウェーバーの著作、とりわけ『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』から深い影響を受けている近代主義者が、ウェーバーの著作の中に、禁欲的プロテスタンティズムの精神に対する肯定的評価をしか読みとらなかつたかどうかをここで問題とすることはできないが、しかし少くとも、近代主義が求

めたあるべき精神、その主体性や合理性のありかたは、古プロテスタンティズムの精神そのままではないと思われる。

たとえば、近代主義における自律とは、来世の運命を支配する恐るべき神に被縛された内面による自律とは異なつて、自らの自由かつ理性的な思惟によって判断し、自らの態度を選択し決定するという意味での自律である。もちろん、このような自律も、決して何ものにも制約されない自我による「自由な」決定ではなく、すべての人間を等しく内面的に拘束する普遍妥当な規範や道理にもとづく自律である。しかし、その規範や道理への服従は、それが真実であり、正当であるという理性的に判断されるからなされるのであって、その意志を測り知ることのできぬ超越的絶対神への信仰にもとづいてなされるのではない。

また、近代主義においては、人間は神の道具でもなければまた超越的理念の道具ですらなく、あるがままの人間存在に対する鋭い批判意識をもちつつも、総じて人間を目的とするヒューマニズムの流れに位置している。そしてまた、近代主義も世俗内禁欲の精神と同様に、社会的現実に対する能動的態度を重視するが、近代主義の社会的現実に対する態度は、来世における救済への関心に媒介されたものではないし、また、その能動的主体性は、自らにあたえられた仕事に献身すること、現世の第一の義務として、職業労働にひたすら没頭し、その結果として社会的秩序の合理的構成に寄与するようなカルヴィニズムの即事的合理主義の態度とは異なるものである。すなわち、近代主義の主体性とは、自ら政治的社会的秩序のありかたについての理念をもち、そしてその理念の実現のためにもっとも有効な行為を自ら思考しつつ選択してゆく能力を意味している。しかも、その理念の実現を民主主義という方法によって、いいかえれば、すべての人間との共同行為の中で行わねばならない。このような主体は、超越的絶対神への信仰にもとづいてひたすら自らの仕事に即こうとするカルヴィニズムの主体と比較すれば、はるかに複雑な知性を必要とする。

近代主義にとつてのあるべき精神も、確かにプロテスタンティズムの精神を特徴づけている主体性、内面的道徳性、合理性、現実への積極的態度を本質的契機とするが、その主体性や合理性等はプロテスタンティズムの精神の主体性や合理性とは同一のものではなく、そして、その近代主義の目ざす主体性や合理性は信仰とは別の精神的ありかたを通して形成されるべきものであった。その別のありかたとは、理性的思惟、あるいは、丸山氏のいわゆる近代的思惟にはかならない。すなわち、多くの近代主義者にとつて、あるべき人間精神は近代的な理性的思惟によつて形成されるべきものであった。周知のように近代ヨーロッパにおいても、人間精神は超越神への信仰から、徐々に理性によつて担われてゆくようになる。すなわち、近代ヨーロッパ精神の本質をなすのは理性的精神にほかならない。この理性的精神は、主として十七世紀以後の近代科学や合理主義的な哲学およびその間における啓蒙主義的な思潮を通して生み出されていったものであるが、近代主義もまさに宗教改革の精神から深く学びつつも、さらにその後の近代ヨーロッパ思想の展開を通して生まれてきた理性的精神からも深く学ぶことによつて、人間精神のあるべき姿を構成していったのである。

ここでは、近代ヨーロッパの思想史と精神史の展開をたどることによつて近代精神の本質を明らかにしてゆくことはできないが、その歴史を多少とも学ぶことによつて得られる印象は、近代思想の歴史は、普遍的な規範にもとづく民主的な政治的社会的秩序を担いいうる主体的・理性的精神の形成という、宗教改革の精神よりも一層困難な課題を背負つて苦闘し、そして一定の成果を収めつつも遂にその課題の重さに耐えかねて挫折していった歴史であるように思われる。十九世紀の半ばから、マルクス主義と実存主義という、理性的精神の可能性に對する根本的不信を抱いて、近代の超克を企てる思想があらわれ、その影響力を拡大していった事實は、近代の理性的精神の挫折を傍証するものであろう。このような近代思想の展開を念頭におくとき、近代

主義の思想的課題がいかに重要かつ困難なものであったかが理解される。すなわち、近代主義は、たんに近代日本の社会と精神の前近代的性格を批判し、そしてそれとの対比のもとで近代ヨーロッパの社会と精神の卓越性、近代性を賛美し、それを学ぶことが問題のすべてであるとなししていたのではなく、近代ヨーロッパ思想史の研究を通して、近代精神がいかに人間精神のもつとも巨大かつ困難な課題をとりあげて、その解決に苦闘し、そして挫折していったかを讀みとり、そしてマルクス主義や実存主義のように近代精神と断絶することなく、あくまで近代精神の核をなす理性的精神の再建を通してその困難な課題の解決にあたろうとしたものであった。それでは、その困難な課題に答へうる精神の構造はどのようなものとして把握されたのだろうか？

すでに述べたように、近代精神のいくつかの特質はすでに宗教改革の精神において形成された。すなわち、近代精神を特徴づけるものは、まず第一に、内面的自律の精神であり、いいかえれば、内面に高次の規範意識をもち、その規範意識が中心点となつて、自らの生活と行動とを首尾一貫したものとする。このような高次の意識による人格的中心点をもつことによつて、人は、その内面において自然衝動を規制し、また非合理的な呪術や迷信からも自由となるとともに、外面的世界のまろもろの拘束——原生的共同体の血縁的情緒的關係から政治権力に至るまでの——からも自律したありかたを獲得することができる。近代精神の原点をなすこの個人内面の自律は、歴史的にはキリスト教信仰を通して確立された。しかし、すでにルター主義についてみたように、現世否定的なキリスト教信仰を通しての内面的自律は、その内面的規範を私的・非社会的な性格のものたらしめるとともに、その内面を外界から切断し、外に對して閉じられた性格のものたらしめる。このような形の自律的精神は、社会秩序を積極的に構成してゆく能力にはなりえない。確かに、カルヴィニズムは、その独自の信仰を通して社会的秩序の合理的構成に貢献するものとなつたが、超越的絶対神へ

のその信仰が開かれた性格のものに転化するの、宗教戦争を経過した後であったことは周知の通りである。それゆえ、政治的社会的秩序の主体たりうるためには、自己の信念を絶対化するまえに、他者と理性的な討議を交えつつ、成員を等しく制約する社会の普遍的規範を形成してゆく能力を必要とする。このような能力は当然、理性的思惟であるほかはない。

丸山氏は、『日本政治思想史研究』において、前近代的な思惟は政治的・社会的・対外的なものとしての「公」と、個人的・内面的なものとしての「私」との対立を知らないといひ、「個人道徳を政治的決定にまで拡張することを断乎として否認した」徂徠の立場に近代的な精神態度をみているが、本来の近代的精神は、私的內面的世界において超越的原理を通して自律するだけで完結するものではなく、公的社会的世界における規範や秩序の形成へとむかつてゆかなければならない。しかし、公的社会的世界における規範は、私的內面的世界の宗教的規範のような超越的・神律的なものではありえず、相互の人間の正義として、個別的・具体的状況の中でその妥当性を絶えず検証しなければならぬ。相対的な性格のものである。すなわち、抽象的にある規範を絶対化し、個々の状況をその規範の適用の場所としてしかみないのでなく、規範そのものを絶えず流動化し、客観化しつつ、個々の状況においてその普遍妥当性を吟味してゆく精神態度が必要となるが、このような精神態度は、超越的原理への信仰を通しての内面的自律よりも、一層強じんな主体性を必要とする。なぜなら、精神はここでは、一方において、周囲の環境に流されることなく、自己の内面に確固たる自律の原理を形成しなければならぬが、他方において、できるかぎり具体的状況に浸透していつて、規範の妥当性を吟味し、あるいは個々の状況において相対的に善いものを選んでゆくという、ある意味では逆方向に働く精神の緊張に耐えねばならぬからである。丸山氏は、とりわけ福沢諭吉の思考様式の中に、このような精神態度を見出

し、その意義を強調している。

「福沢によれば事物の善悪とか真偽とか美醜とか軽重とかいう価値判断はそれ自体孤立して絶対的に下しうるものではなく、必ずや他の物との関連において比較的のみ決定される。われわれの前に具体的に与えられているのは、決して究極的な真理や絶対的な善ではなく、ヨリ善きものとヨリ悪しきものとの間、ヨリ重要なものと、ヨリ重要ならざるものとの間、ヨリ是なるものとヨリ非なるものとの間の選択であり、われわれの行為はそうした不連続の比較考量の上に成立している。従つてまた、そうした価値は何か事物に内在する固定的な性質として考えられるべきではなく、むしろ、事物の置かれた具体的環境に応じ、それがもたらす実践的な効果との関連においてはじめて確定されねばならぬ。……」

「しかしながら、福沢が価値をつねに具体的状況との関連において定立し、その結果一切の認識の situation による制約を説いたことによつて、彼は決して無方向な機會主義的立場に陥つたのではなかつた。むしろ逆に、そうした場当りの、「無理無則」の機會主義を何よりも排し、つねに真理原則に基づいて予量し、計画する人間の育成ということが彼の『実学』教育の根本理念であつた……ただそうした『真理原則』は前もつて静止し固定した存在としてわれわれに与えられているのではなく、むしろ個別的な状況のなかに絶えず具体化され行く過程にはかならぬというのが彼の根本の考え方であつた……」

「かくして福沢の場合、価値判断の相対性の強調は、人間精神の主体的能動性の尊重とコロラリーをなしている。いいかえれば価値をアプリーオリに固定したものと考へずに、これを具体的状況に依つて絶えず流動化し、相対化することとは強靱な主体的精神にしてはじめてよくしうるところである。」

ここでは主体性の意味が両面から深くとらえられている。すなわち、真の主体性は、一方において、無原則的な機會主義を排し、常に真理

原則にもとづいて判断し、行動することであると同時に、他方において、原理を固定し先天的化する公式主義を排して、常に具体的状況におけるその妥当性を吟味してゆくことにありとされる。丸山氏は、しばしば無原則的な機会主義||規範意識の欠如に對する批判と同様の鋭さをもって、原理の抽象的絶対化(理論信仰!)を批判している。

「これに反して主体性に乏しい精神は特殊の状況に根ざしたパースペクティヴに捉われ、『場』に制約せられた価値規準を抽象的に絶対化してしまい、当初の状況が変化し、あるいはその規準の実践的前提が意味を失った後にも、これを金科玉条として墨守する。ここに福沢が『惑溺』と呼ぶ現象が生れる。それは人間精神の懶惰を意味する。つまりそれはあらかじめ与えられた規準をいわずに万能業として、それによりすがることによって、価値判断のたびごとに、具体的状況を分析する煩雜さから免れようとする態度だからである。」

環境に流されることを警戒するあまり、抽象的な規範にしがみついで具体的状況に目を閉ざせば、そこから精神の惑溺というもう一つの陥穽にはまることになる。この惑溺から解放されるためには、自らの価値観にとらわれることなく(ウェーバーの「価値自由」な態度)、できるかぎり具体的状況を客観的に把握しようとしなければならない。

かくして、近代主義のめざす理性的精神の課題は複雑である。精神は、一方において、カントの実践理性と同じく、あくまで普遍的規範を形成する能力でなければならない。神の啓示に對する信仰によって内面的に自律する力を得ることだけが問題ではなく、自ら自由に思考しつつ自らの内面に規範を形成してゆかねばならない。しかも、その規範は私的、非社会的性格のものにとどまってはならず、あくまで社会秩序の原理たりうるものでなければならない。そして、社会的規範を形成してゆくためには、精神は、他方において、社会||具体的現実に對して冷靜な、いわゆる醒めた認識を必要とする。一方において、自

己の欲求や好悪感情、そして既成の価値観や伝統やまた規範感覚を曖昧にしてしまふ情緒的な人間関係やさらにむきだしの権威や権力等に對して自律の原理となりうるほどの規範を内面深く打ち建てねばならず、そして、他方において、いかなる偏見・先入見・予断もなしに、できるだけ具体的状況を深く知らねばならない。このような精神の二重の働きによって、規範は具體的現実の中におきななおされて、その妥当性が検証され、そしてまた、具體的状況の中からあらたな規範が形成されていくことができる。具體的現実そのものの中から普遍的規範を形成してゆく人間が眞の社会形成の主体となりうる。丸山氏や福田氏は、近代精神の特質をとりわけ作為の精神、すなわち、社会秩序を自ら作為してゆく精神に見出しているが、この主体的作為の精神は、まさに規範的思考と具體的・客観的思考とをあわせもつ理性的精神のことにほかならない。近代主義が理念としたのはこのような理性的精神であった。そして、このような理性的精神は、民主主義が近代社会の本質的契機となったことによつて、ますますその重要性が大きくなるとともに、その精神が担わねばならぬ課題もさらに困難なものとなつてきたように思われる。

## 六、近代精神と民主主義の問題

すべての人間を政治的社会的秩序の主体たらしめることを最大の課題とした近代主義にとつて、民主主義はその課題の実現のための不可欠の前提をなしていた。すなわち、人間が自らの内面に規範意識をもつて社会の秩序を支えうる主体となるためには、まず第一に、すべての人間が政治に参加し、そこに自らの意志を反映させてゆく権利があるたえられねばならない。社会秩序の形成をすべての人間の責任に帰属させることによつて、始めてすべての人間が主体となつてゆく可能性が開かれる。上からの教化によつて規範を注入された人間や、非社会

的領域において宗教的価値や美的価値によって自律した人間ではなく、自ら思考しつつ社会の主体となってゆく人間をこそ理念とした近代主義にとって、真の主体形成と民主主義とは切り離しえないものであった。しかしながら、理性的な社会主体を形成してゆくための前提であり方法である民主主義は、まさにその理性的な規範意識をもった主体があらかじめ存在しない場合には、普遍的規範の形成や人間の高度の能力の展開の場となるよりも、むしろ個々人の利己的関心が無秩序無制限に浸入し、そして自己を規範意識にまで高めようとしないうる己の人間の意志が氾濫する場となることになる。社会秩序の主体を形成するためには民主主義が必要であるが、民主主義によってかえって厳格な普遍的規範の形成は困難となる。この民主主義が内包するアンティノミーは、近代民主主義を哲学的に基礎づけようとしたヨーロッパの思想家たちがその解決に苦しんだ問題でもあった。古代に生きたプラトンは、正義が行われる理想国家の実現のために、哲人王の支配を説いたが、自由平等の個人を単位として社会の構成を考える近代の思想家にはもはや可能な選択肢ではありえない。しかし、こうした問題にヨーロッパの思想家たちが苦慮したこと自体が、実は近代ヨーロッパの精神も未だ人間精神のあるべき姿からは程遠いものであったことを示している。すなわち、自らの内面に普遍的な規範意識をもち、そしてその普遍的規範にもとづいて社会秩序を形成し、担っていくことのできるような人間は、ヨーロッパ精神にとっても課題であって、現実そのものではなかった。確かに宗教改革は超越神への内面的信仰の再生を通して、大衆的規模において内面的信仰によって人格的に自律した人間を生みだしたが、その内面的に自律した人間がそのまま近代社会の主体や現世を支配する国家秩序の理性的主体となりえたわけではない。近代社会や近代国家の主体は、社会に対して能動的積極的態度をもち、そして具体的状況の中から規範と秩序を形成してゆくことのできる現代的・理性的精神でなければならなかった。宗教改革以

後の近代ヨーロッパ精神の歩みは、一方において、確かに古プロテスタンティズムから近代プロテスタンティズムへと、ヨリ近代的・理性的な精神への転形の過程であり、そしてこの精神に担われて近代市民革命も遂行されてゆくが、他方において、精神が具体的現実へ浸透してゆくのに伴って、かつての厳格な超越神信仰によって植えつけられた内面的規範意識が薄れ、資本主義の精神の成立にみられるように、精神の世俗化過程が進行してゆく歩みでもあった。この過程を通して、かつては内面的良心の尊厳を守るものとしてもっとも崇高な権利であった自由は、しばしば利己的自由の権利と化し、そして、本来は普遍的規範を形成し、把握してゆく能力であった理性は、しばしばたんなる利益計算、打算の能力に墮落してゆく。信仰を通して自然衝動や原生的共同体の拘束から解放された近代精神は、現実世界を担う精神へと発展を遂げてゆくよりも、むしろその宗教的根基を失って、その内面を空ろなものにしてゆき、そして再び現世の利害関係の網の目にとらわれて真に自律した精神を失ってゆく。民主主義が社会の構成原理となっていくのは、まさにこのような時代であった。

この現実を前にして、ヨーロッパ思想は二つの相異なる方向へ分極していったように思われる。一つは、政治社会の目的を所有権の保護や多数者の幸福の実現におく自由主義や功利主義の思想である。ここでは、現実の経験の人間の意志を尊重し、現実の人間にとつての善や幸福や権利を実現し、守ることに社会の目的がおかれる。もし民主主義の本質が多数者の意志を尊重することにあるとすれば、このような社会には民主主義が実現されていることになる。しかし、たとえ経験の人間の意志が尊重されても、社会の構成員が規範意識をもたず、ひたすら私益の追求にはげむ場合には、民主主義はたんに私益追求としての特異意志を大量に政治の世界、公の世界に導き入れ、そして多数者の即自的な意志を社会の最高規範に祭り上げてしまっただけにおわる。多数者の即自的な意志は必ずしも普遍的規範と一致しないばかりでな

く、自らにとつての最善のものや眞の権利を見誤まることもあり、また、少数者の正当な権利を否定するものであることもある。そして、大多数の人間が特殊意志、利己的意志しかもため社会にあつては、より強力な少数者の特殊意志が公的な装いを着ることによつて残余の多数者を支配する政治形態も容易にあらわれる。あるいは、また、一国内の多数者の利己的意志が他国民の搾取によつて実現されるような不正を生みだす場合もある。このような社会にあつては、不正に對する自己批判能力が失われ、精神は規範へと高まるよりは、衰弱と墮落とを再生産していくものとなる。かくして、たんに經驗の人間の即自的な意志を尊重することによつては、社会秩序の眞の主体は形成されえないし、また必ずしも社会正義も実現されえない。

そこで、近代ヨーロッパ思想の中には、ルソーのように、政治社会の目的をたんに現實の經驗の人間の即自的な意志の尊重や實現におくのではなくて、むしろ規範の人間の形成を不可欠の課題、あるいはそれをこそ最大の課題とみなすもう一つの立場もあらわれてくる。ここでは、人間の目的はたんなる欲望の充足以上のものでなければならぬといふ考え、そして社会の目的も個々人の欲望充足の場以上のものではないればならぬといふ考えが人間や社会についての高い理念の立場が貫かれる。しかし、現實の經驗の人間の即自的な意志を尊重しているかぎり、このような理念は實現されえないから、普遍的規範に正義の實現を社会の究極目的におく思想家は、その實現の方法に苦慮して、人間を「自由であるように強制する」ことを考え、あるいは、民衆に規範意識を植えつけるカリスマ的指導者を待望する。しかし、強制された自由はもはや自由ではなく、また、カリスマ的指導者への服従が恒久的な独裁にならないといふ保証はない。全体主義的強制や神的權威を通して規範をあたえられたものは、具体的状況の中で規範の妥当性を自ら吟味してゆく自由な主体性を形成することができず、従つて、規範そのものも閉じられた性格のものとなり、それ以上の普遍化や發展

は不可能となるだろう。

宗教改革以後の近代思想は、このように主観的意志の権利を尊重する立場と、普遍的規範を重視する立場との二つの方向に分極していったが、大勢としては自由主義や功利主義の立場が支配的となり、所有権を始めとする人権をまさに社会の最高規範にしてゆく方向にすすんでゆく。今や政治社会の目的は規範としての人権の保護に求められ、そして民主主義の拡大が、その規範をますます社会の堅固な正統性原理にしてゆく。このような傾向の中にあつて、ヘーゲルは、あくまで個々人の主観的意志を客観的正義としての普遍的な意志にまで高め、人間に倫理的生活をあたえることに国家の最高目的をおこうとした。

すなわち、ヘーゲルは、自由な個人と普遍的規範との一致を求め、そしてそれが近代国家において可能となると考えたのである。なぜなら、近代国家においては成熟した市民社会が成立し、そこで人間は最大限に主観的自由の権利を享受するとともに、同時に市民社会の中で精神が陶冶されて普遍的なものを自覚するに至るからであるといふ。近代社会においては、個人は自由な意志の展開を通して普遍的な意志に合一してゆくといふのである。しかしながら、ヘーゲルにおける普遍的意志とは、未来において實現すべき当為ではなく、現存する国家の意志にはかならなかつた。国家がすなわち現実化された倫理であり、個人の目的は国家の中で生活し、国家のために生きることにありとされる。ここで自由な個人の主観的意志が内面化するものは、眞の普遍的規範ではなくて、たんに神聖化された現存する国家の意志であるにすぎない。このような近代国家における人間も、やはり普遍的規範の担い手たりえないであらう。

かくして、近代思想史を瞥見するかぎり、それは普遍的規範にもとづいた社会秩序の理性的主体を形成する方途を遂に見出すことができなかったように思われる。そしてその間にも、現實のヨーロッパ精神はますます世俗的・功利的傾向を強め、腐敗の度をましていった。こ

のような状況の中から、遂にマルクス主義という近代の根本的な超克を企てる思想があらわれてきた。マルクス主義は、もはや世俗化し功利的になった近代精神そのものを敵として、それを批判するのではなく、そのような腐敗を生み出す資本主義という社会構造に批判と攻撃の手を加える。ここでは精神は二次的な問題となる。マルクス主義が社会の経済的構造に不正や利己の人間の発生の原因を求めたことは、近代思想が解決しえなかった問題に新たな視座を開くものであったが、同時に、それは、社会構造を変革し、社会の軛から人間を解放しさえすれば、規範の人間の形成も容易に実現されるかのようなオプティミズムに陥った。しかもそのうえ、マルクス主義は、社会構造を変革し、抑圧された人民の権利を回復するという目的のために、前衛党による独裁を導入し、ルソーと同様「自由への強制」を行うことによつて、自由な批判精神を消滅させていった。このようにして、マルクス主義は近代精神の腐敗を生み出した根本原因の否定に急なあまり、かえつて近代精神の自己変革を不可能にしてしまったように思われる。そして、マルクス主義の登場以来、知的世界において近代精神の防衛ではなくてその発展を担う主体はきわめて乏しくなつてしまつたかにみえる。

## 七 現代思想としての近代主義

われわれにとつて、近代主義が今日においても現代思想として深い意義をもつと思われるのは、たんにそれが批判した天皇制的精神構造の病理が未だ完全に消滅していないからだけでもなければ、また近代主義が近代ヨーロッパ精神のもつともすぐれた特質をきわめて深く把握しているからでもなく、まさにそれが近代ヨーロッパ精神もまだ解決するには至つていない課題、すなわち、普遍的規範にもとづく国家秩序の主体、理性的規範意識をもつて社会を変革し、担つてゆくこと

のできる主体を形成することをあくまで追求しつづけていったからにほかならない。この課題がいかに困難なものであるかは、近代ヨーロッパ思想史を瞥見するだけでも容易に感じとられる。この課題の困難さを前にして、ヨーロッパ思想は、あるいは功利的人間との妥協の道を進み、またあるいは普遍的原理を欠いた国家主義による個人の統合の道を進んでいった。しかし、産業文明による自然破壊と核兵器とフアシズムやスターリン主義のような、功利主義的資本主義文明や普遍原理なき国家主義から生まれた巨悪を経験した現代においては、近代主義の選んだ道はきわめて重要な意義をもつものであろう。すなわち、近代主義は、無責任の体系としての天皇制に対する批判をふまえて、社会の全構成員を国家秩序の主体たらしめるために、常に自由な思考と民主主義を押し進める側に立ち、人権の確立を訴えながら、他方において決して多数者の即目的な意志をそのまま肯定するのではなく、日本人の精神的傾向に対する批判を執拗に行つて規範意識の確立を目ざしていった。このような立場は、まさに近代ヨーロッパ思想にはらまれつつも、必ずしも正当に受け継がれていかなかつたものであり、その意味で近代主義は現代における近代精神のもつともすぐれた継承者の一つといえよう。十九世紀半ば以降のヨーロッパ思想が近代の超克を企てることによつて近代思想と断絶してゆき、普遍的規範を担う主体の形成という歴史変革における中核的な課題であるべきものを見失つてしまつたかにみえる現代思想の状況の前にするとき、近代主義はたんなるヨーロッパ思想の模倣ではなく、それ自体一個の現代思想として重要な意義をもつものであるといえる。

ただし、近代主義を現代のヨーロッパ思想と比較するとき、それは現代ヨーロッパ思想が見失いつつある近代精神のすぐれた遺産を継承していこうとする貴重な立場である反面、現代ヨーロッパ思想がそれとの対決に夥しい精力を費してきている問題、すなわちニヒリズムとの対決をほとんど素通りしてきたものであるという事実が気づかざる

をえない。もちろん、近代主義が対決しなければならなかった天皇制的精神構造の病理をなしたものはニヒリズムではなかったし、また近代主義の本質的な課題は、国家秩序や社会秩序の主体となりうる精神の形成ということであり、課題の性質からして近代主義はとりわけ社会科学者によって担われてきた思想であつたから、ヨーロッパにおいては主として哲学者や文学者によってとりあげられてきたニヒリズムの問題を、近代主義が本質的な思想課題としなかつたことはある意味で当然ともいえる。しかし、いうまでもなく、ニヒリズムは二千年間にわたつてヨーロッパ人の精神的支柱をなしてきたキリスト教信仰の没落によつて生じてきたものであるが、すでに述べたように、近代精神はとりわけ宗教改革の精神の中から形成されたものであり、キリスト教信仰の没落はそのまま近代精神の危機を生まざるをえない。近代精神の原点をなす内面的自律を可能にしたのも、また現世の合理的改造という巨大なエネルギーを生み出したのもまさにキリスト教信仰にほかならなかつた。確かに、近代主義が理念としてかかげた精神は、普遍的規範にもとづく社会秩序の理性的主体としての精神であり、それは啓蒙主義や合理主義の思想を通して宗教改革の精神が、初期の宗教的熱狂から解放されることによつて成立してきたものであり、その意味では、宗教改革から啓蒙への移行は近代主義にとつてむしろ進歩をこそ意味したのであろう。しかしながら、すでに述べたように、宗教改革から啓蒙主義へのヨーロッパ精神の歩みは、精神が頑なな内面的信仰の世界から抜け出て、理性によつて社会秩序を担つてゆくことのできるヨリ開かれた精神への歩みであると同時に、当初の純粹な信仰を失ふことによつて世俗化し、功利主義的となり、社会をも功利的利己的目的の追求の場とみなすような精神への衰退の過程であり、そして、時とともに後者の精神的衰退が支配的となつてゆく過程であつた。そしてニヒリズムとは、まさにキリスト教信仰という内面的世界を満たす高次の精神性が解体したことによる精神の空虚から生まれてくる

ものである。ニヒリズムに冒された精神はもはや生の意味を自ら基礎づけることができなくなる。すなわち、意味的主体性を喪失してしまふ。このような精神が自然衝動の歯止めを失つたり、あるいは非合理的な国家主義に吸収されてしまふことは不可避であらう。だとすれば、ニヒリズムはまさに主体的精神を破壊するもつとも恐るべき病理であることになる。しかも、ニヒリズムの原因であるキリスト教信仰の没落を生み出したのは、まさに近代主義がそこに精神の進歩を見出した主知的合理的精神の進展にほかならなかつた。つまり、普遍的規範にもとづく社会秩序の主体であるために必要な知性の進歩がニヒリズムを生み出し、そしてそのニヒリズムが、個人が内面的に自律するため、換言すれば、個人が共同体としての国家や社会に無媒介に吸収されることなく一個人として自律するために不可欠の意味的主体性、すなわち、自らの生の意味を自ら基礎づける力を破壊してしまふのである。だとすれば、ニヒリズムの問題は近代主義にとつても本来無関係ではありえないものであつたと思われる。なぜならば、近代主義が求めたあるべき精神とは、個人として自律すると同時に、国家秩序の主体でもありうる真に自律した精神であつたが、真に自律しているとは、たんに自己の内面に規範意識をもつているというだけではなく、国家に對して否定的独立を保持しえるほど自己の存在を自ら意味づけうるということなのだから。思えば、キリスト教信仰はたんに内面的規範意識を植へつけただけではなく、来世における永遠の生命という教説を通して現世における生そのものを意味づけたのであつた。それゆゑキリスト教以後のヨーロッパ精神は、規範意識の再建と同時に、現世の生の意味づけ、すなわち、ニヒリズムの克服という二つの重い課題を背負わねばならなかつた。だとすれば、近代精神の眞の批判的継承者であるためには——われわれは、近代主義がそのような資格をそなえた数少ない現代思想の一つであるとみなすのだが——、ニヒリズムとも対決してゆかねばならないように思われる。しかし、近代主義は

ニヒリズムを素通りしたため現代思想としては重大な空隙をもつもの  
 だとしても、ニヒリズムの克服に正面から立ち向かっていったニーチ  
 エや実存主義の哲学が、普遍原理にもとづく社会秩序の主体形成とい  
 う課題——近代思想がその解決のために多大の努力をはらいつつも遂  
 に有効な解答を見出さず、そしてファシズムと核戦争の恐怖のもとに  
 ある現代において人間精神のもっとも切実で重大となった課題——に  
 は、ほとんど背を向けたものであるのを見ると、この困難な課題に  
 正面から迫っていった近代主義は、現代思想としての資格をもつとも  
 深く備えた思想の一つであると思われるのである。

〔注〕

- (1) 日高六郎編 現代日本思想大系第三十四卷『近代主義』(一九六四年 筑摩書房)の編者解説七—十二頁参照。
- (2) 丸山真男 増補版『現代政治の思想と行動』(一九六四年 未来社) 二十四頁。
- (3) 丸山真男 『戦中と戦後の間』(一九七六年 みすず書房) 一〇五頁
- (4) 川島武宜 『日本社会の家族的構成』前掲の『近代主義』所収二四三頁。
- (5) 丸山真男 『現代政治の思想と行動』 十五—十六頁。
- (6) 丸山真男 『戦中と戦後の間』 三十二頁。
- (7) 同上 一四四頁。
- (8) 福田歓一 『近代政治原理成立史序説』(一九七一年 岩波書店) 二四四頁。
- (9) 福田歓一 『政治学史』(一九八五年 東京大学出版会) 二三八頁。
- (10) ウェーバー 『宗教社会学』(武藤一雄・蘭田宗人・蘭田担訳 一九七六年 創文社) 二五〇頁。
- (11) ウェーバー 『世界宗教の経済倫理 序言』(大塚久雄・生松敏三訳 『宗教社会学論選』一九七二年 みすず書房) 七六頁。
- (12) ウェーバー 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(梶山力・大塚久雄訳 一九六二年 岩波文庫 下巻) 六九—七〇頁。
- (13) 同上 七四頁。
- (14) 同上 七五頁。
- (15) 同上 一五頁。
- (16) 同上 二三頁。
- (17) 同上 二三頁。
- (18) 同上 二四頁。
- (19) 同上 二二頁。
- (20) 同上 三五—三六頁。
- (21) 山之内靖 『現代社会の歴史的位相』(一九八二年 日本評論社) 序文 iii—x
- (22) 丸山真男 『社会科学の現在』(一九八六年 未来社) 一九頁。
- (23) 同上 六七—六八頁。
- (24) 同上 六九頁。
- (25) 同上 六九頁。