

日本における〈近代の超克〉問題

—

西欧近代、あるいは西欧から発してすでに世界の各地に広がり、根づいているところの〈近代〉なるものを、どう考えるかということとは、現代思想を動かしているもつとも根本的な問題の一つである。ハーバースマスが言うように、ヘーゲルが初めて近代の概念を哲学的に発展させた。ヘーゲルは、『歴史哲学』を始めとする多くの著作において世界的視野において〈西欧近代〉の特質、その決定的意義を鮮明に描きだしたが、それ以来、一九世紀から現在に至るまでのヨーロッパの哲学史、学問史は、しばしばこの西欧近代の自己把握の問題をめぐって展開している。

ヘーゲルは、精神史の哲学という視点から、西欧近代を世界史の究極目的が実現された世界であるとして、きわめて肯定的な形で把握したが、その後のヨーロッパの思想史は、むしろ西欧近代の自己批判の歴史の様相を呈している。もともと〈自己批判の精神〉をその本質とするヨーロッパの精神は、この近代をめぐる議論においてもその批判の刃を容赦なく徹底して用いている。ヘーゲル左派なかんずくマルクスト、そしてニーチェの近代批判は、その批判の徹底性と革命性において双璧をなしている。マルクスの批判は、政治的経済的な問題を

佐藤 瑠威

論点の中心にすえて、しかも時代の革命運動に指針を与え、それを組織化しようとする意図をもってなされたものであるが、この近代をめぐる論争は、しばしば学問上の議論の範囲を越えて政治的性格や意味を強く帯びるものとなっている。今日のハーバースマスとポスト・モダンの思想家たちとの間の論争も、西欧的理性とそれに対する批判という哲学的学問的文脈を越えて、批判理論対「新保守主義」という政治的対立の文脈が見え隠れしている。

西欧近代の著しい特質の一つは、それが空間的に絶えず拡大し、浸透してゆく性格をもつところにある。それ故、近代をめぐる議論は、たんに西欧においてだけでなく、西欧近代を受け入れ、あるいはそれに侵食されていった所——今日ではほとんど全世界であるが——においても生じてくる蓋然性をもっている。開国以後、西欧近代の文明を摂取することにもつとも熱心であった日本において、近代をめぐる議論が盛んになってきたのは自然の成行きであった。事実、近代日本の思想史は、西欧近代から受けた衝撃をぬきにしては考えられない。

ただ、日本における近代をめぐる議論に特徴的なことは、それが戦時中から、〈近代の超克〉という言葉によって深く規定され、影響されてきていることにある。〈近代の超克〉という言葉が有名なものとなったのは、言うまでもなく、一九四二年、雑誌『文学界』の九、十月号に掲載されたシンポジウム、「近代の超克」からである。このシンポジ

ウムがもつた意味——思想的と同時に政治的な——や社会的反響の大きさや読者への影響といったことは、戦後世代に属する筆者には、正確にはつかみ難いものがある。

竹内好は一九五九年に『近代の超克』と題する論文の中で、次のように言っている。

『近代の超克』というのは、戦争中の日本の知識人をとらえた流行語の一つであった。あるいはマジナイ語の一つであった。『近代の超克』は『大東亜戦争』と結びついてシンボルの役目を果した。だから今でも——というのは、『大東亜戦争』が『太平洋戦争』と呼び名の変った今、ということだが——『近代の超克』には不吉な記憶がまつわりついている。……

固有の意味での『近代の超克』は、雑誌『文学界』が一九四二年（昭和十七年）九、十月号にのせたシンポジウムを指す。これは翌年、単行本になって出版された。『近代の超克』ということばは、この催しによってシンボルとして定着された。

しかし、シンボルとして定着されたということは、このシンポジウムの主催者なり参加者なりが、『近代の超克』をとらえ、あるいは推進した、ということと直ちに一致はしない。つまり当事者たちに『近代の超克』を一つの思想運動にしようとする意図があったとは断定されない。これは事実在即していま私がそう判断するのである。出席者たちの思想傾向は多様であり、日本主義者もいれば合理主義者もいて、『近代の超克』という出題をめぐって各人各説を述べあっているが、結局『近代の超克』とは何かということとは明らかにされていない。お互いの間の考え方のちがいを認めあうだけに止まっている。^②

竹内がいうように、このシンポジウムの参加者は多様な思想傾向からなっており、全員が近代を超克すべきものと考えていたわけではないし、そもそも近代とは何かというもつとも基本的な問題についてすら、出席者の考えはまちまちであった。しかし、個々の参加者の意図

がどうあったにしろ、「大東亜戦争」開戦の直後に、戦争を意識しつつ開催されたこのシンポジウムは、戦後において「戦争とファシズム」に同調した知識人の位相を示すものとして……指弾されることになった。^③

戦後においては、このシンポジウムは、個々の参加者の意図や意見の違いや、またそこにおける議論の内容の水準や正否は別にしても、もっぱら戦争と不可分のものとしてとらえられ、そしてあの戦争を思想的に基礎づけようとする企てであり、戦争遂行に知識人として協力する試みであるとして位置づけられることになった。それ以来、「近代の超克」という言葉は常にこのシンポジウムと結びつけられ、それ故に戦争と不可分の禍々しい意味を帯びたものとして映じることになった。「近代の超克」という言葉がいかにこの戦時中のシンポジウムと不可分のものとなり、そしてこのシンポジウムについてできあがったイメージと不可分のものとなっているかは、最近のポスト・モダン思想の「流行」もが、この最初の近代の超克論との比較のもとに語られ、それ故強い警戒の念をもつて論じられている状況の中にはつきりとあらわれている。^④戦後の日本において、近代を超克すべきものとして語る場合、その人は依然としてこのかつての近代の超克論と同様の主張をするものとみなされる「危険」を背負うことになる。戦後日本において、近代の超克問題をとりあげる場合、この過去の思想的な負の遺産を無視して議論をすすめることはできない。ここに戦後日本思想に特有の文脈がある。

周知のように、戦後の日本においては、かつての近代の超克論にその責任の一端があるとみなされている戦時期の軍国主義、好戦的な愛国主義、超国家主義、大東亜思想に対する反省と批判にもとづいて、第二の文明開化がなされた。ここでは、明治維新と同じく西欧の文明を、しかしより徹底的に——すなわち、その精神的原理に遡り、そして政治的・経済的・社会的な民主化・近代化を押し進めて——学び、摂取

していった。西欧近代が歴史の進歩を体現し、その文明が普遍的価値をもつものだという認識が、当然のことながら前提されていた。この過程を通して、戦後日本は西欧近代が生み出した制度や諸価値をかつてない深さと広さにおいて認識し、とり入れることができるようになった。西欧近代の積極的モメントを改めて貪欲に吸収しようとしていたこの時代は、当然のことながら、「近代の超克」という言葉自体が忌まわしいものとされ、それを一個の重要な思想問題として提出すると自体がばげられる時代であつたかに思われる。

竹内好の著名な論文『近代の超克』は、このような思想状況のなかで、あえて近代の超克問題の思想的重要性を改めて強調し、この問題がタブー視されている状況を動かそうとする試みであつたと思われる。その後一九六〇年代の高度成長時代を通して日本社会の構造と日本人の意識に大きな変化があらわれ、戦前からの前近代的封建的な遺制よりも、高度資本主義国に向かつての新たな変化によって生じた歪みや疎外現象を批判することが問題となり、また戦後啓蒙の思想も一定の役割をはたし、その生産的な活動を終えようとしていた六十年代の終りになって、再び近代の超克ということが語られるようになった。日本の土着思想への関心と実存主義的志向とマルクス主義とが複雑に入り混じつたこの時期の思想は、「革命の季節」の終息とともに急速に姿を消したが、この思想の「流行」によって、西欧近代の積極的モメントを自ら担おうとした戦後啓蒙の思想の影響も失われていつたように思われる。周知のように、現在では、ポスト・モダン思想の「流行」とともに、再び新たな装いのもとに近代の超克が語られている。このように、戦時から現在に至る過去半世紀の日本の思想史においても、近代をめぐる議論は本家の西欧に劣らず中心的なテーマをなしている。ただ、日本における近代論の特質は、「近代」が西欧から入ってきた外来のものであるため、近代批判がナショナリズムと結びつきやすいことにある。近代批判が自己批判の問題である西欧の場合とは

根本的なちがひがある。しかも、既述のように、日本における近代の超克論は、対欧米戦争と不可分の形で提出された経緯があり、最初から強い政治的ニュアンスを帯びている。このような政治性とその後の敗戦というドラスチックな出来事もあつて、日本における近代論は、両方の側からの冷静で理性的な対話や討論という形をとるよりも、政治的対立の構図と結びついた相交わることなき論争に終始している観がある。このような過去の経緯を考慮に入れる時、日本において近代論、とりわけ近代の超克論にとりくむ場合には、この問題をめぐる日本思想の文脈に格別の注意を払いつつ、問題を究明してゆかねばならない。

二

近代の超克問題について語ろうとする時、人は最初に「近代とは何か」ということを定義しておかねばならない。しかし、まさにこの近代の把握こそがもつとも困難な問題であり、過去の近代の超克論が失敗におわり、非生産的なものにとどまることが多かつたのも、この近代の把握においてすでに躓いたからであつた。

既述のように、『文学界』のシンポジウム「近代の超克」においても、近代のとらえ方は各人各様であり、決して共通の理解があつたわけではない。それでも、近代を超克すべきものと考える人々にあつては、近代を神と信仰を失つた世界観的に無統一の時代、人間中心主義の思想の時代であるとし、またその文明の特質は機械的物質的科学的なものであり、その機械的物質的文明が人間の精神を侵食し変形して、実用性のみを重んじる内面的に空虚な精神をつくりだす精神的危機をもたらしているにとらえている。そして、この外面的機械的文明となつたヨーロッパがその物質的力によって世界支配を企てようとしているところにその当時の最大の政治的問題があり、戦争の思想的意義もこ

のような西欧近代の世界支配をくいとめることにあるとされて、それが近代の超克の一環をなすとされたのである。

ここで展開されている西欧近代の見方は、個別的にはそれぞれ真実面あるいは一面であって、全体そのものではない。戦時の近代の超克論の陥穽は、このような西欧近代文明の否定面をもって西欧近代の全体的本質とみなし、そしてこのシンポジウムの参加者の中村光夫も指摘しているように、明治維新後の近代化は、西欧近代の部分的で上すべりの輸入であったにもかかわらず、それが西欧近代文化の本質を受容したものであり、そしてそれ故に「近代の病理」が日本にも広がっているともみなし、そしてこの近代を超克しうるものこそ日本の伝統的文化であるとし、そしてさらに、「大東亜戦争」をもってこの近代を超克するためのものとみなしたこと、以上のような数々の問題の単純化と一面的把握、論理の飛躍があつたことにある。このような一面的な西欧近代観は、西欧近代のインパクトが何よりもまさにその科学的機械的物質的な文明の力とその帝国主義的膨張にもとづいていた以上、多少とも避けがたい傾向ではあつたが、同時にそれが「和魂洋才」という言葉に象徴される明治維新以来の選別的な西欧文化輸入に起因していることも見過ごすことはできない。このような単純で一面的な西欧近代観をもとにして近代の超克をなしとげることなどとうてい不可能であらう。

戦後啓蒙の思想、すなわち戦後日本のいわゆる「近代主義」は、近代日本における西欧文明の受容の仕方に対する反省と、そして戦前・戦中の近代の超克論に対する根本的な批判意識にもとづいて、西欧近代文明の積極的モメント、その普遍的意義を強調し、それを把握し、そしてそれを日本の思想風土の中に深く強く植えつけてゆこうとする試みであつた。その際、西欧近代の積極的モメントとして強調されたのは、戦前までの西欧観に対する反動もあつて、その物質文明ではな

くてその精神文化であり、しかも（近代日本が接触した時代以後の）危機を露呈していた十九世紀後の精神文化ではなくて、近代民主主義や近代資本主義を形成していったところのいわゆる「近代精神」であり、時代的には宗教改革にまで遡って考えられている。

そこで近代精神の核をなすものとして強調されたのは、とりわけ内面的自律の精神であつた。宗教改革運動を通して、とりわけルターの思想と行動の中に、近代精神の核をなすもの、すなわち、地上のいかなる権力や権威に抗しても、自らの良心に従つて生きてゆこうとする態度、人間の尊厳を示すものが形成されたとされる。この個人として内面的に自律した近代人は、同時に（とりわけカルヴィニズムの影響を通して）現実世界を合理的に改造していくたくましいエネルギーをもつものへと転形し、それは一方において、職業義務の思想を中核にもつ勤労者の合理的組織としての近代資本主義の成立を担うとともに、他方において、信仰の自由、思想の自由を求めて、自由と平等とを基本原理とする自発的組織としての近代民主主義の社会を形成してゆく力ともなつたとされる。自らの内面に超越的普遍的原理を有し、同時に公共的規範や社会的組織を担つてゆく主体的精神としての近代精神、単純化していえばこれが戦後啓蒙がつかみだした西欧近代精神の普遍的意義であつた。

西欧近代の精神に着目すること、そして近代精神を宗教改革の時代にまで遡りつつ、内面的に自律した近代社会の主体となりうる精神としてとらえたことは、一方において、天皇制を支えた精神、——すなわち家族主義的共同体に埋没して全体主義的傾向に流されてゆく精神、天皇を絶対化し神格化する無批判的非合理的精神、上級者（お上）の命令に抵抗することなき自由と平等性を欠いた精神——に対する鋭い批判の意味をもつとともに、他方において、戦後の近代化、民主化に際して、問題は決して制度的な変革につきるものではなく、制度が制度として機能するためにも、近代的民主的な人間類型、近代精神の

形成が不可欠の課題であることを広く意識せしめることになった。

宗教改革からヘーゲルに至る近代思想の研究とそしてとりわけマックス・ウェーバーの学問の影響を通して戦後近代主義が把握した西欧近代観は、近代の積極的モメント、特にその精神的特質の把握の深さと広さにおいて、日本思想史上かつてみられないものであったといえる。特に、社会科学の領域を中心にして、近代社会と近代的人間の相互連関を明らかにし、近代社会を支える人間主体の特質を究明していったことの意義はまことに大きかった。戦後という時代の課題にむきあつてなされた彼らの仕事は、その学問的成果の卓越性に見合うだけの大きな影響をおよぼすことになった。かくして近代日本は、はじめて西欧近代のもつとも偉大な特質をなすものを理解しえるようになった。このことの意義はどれほど強調しても強調しすぎることはない。

このことを確認したうえで、われわれの論題に即して考えるならば、戦後近代主義の近代観は——戦前戦中の近代の超克論が一面的な近代批判であつたのと対応するように——近代に対する批判的あるいは否定的見方をおさえたものになつてゐることを指摘しなければならぬ。戦後啓蒙に「近代主義」という他称があてがわれることになつた所以である。しかし、だからといって、彼らが近代批判の意識を欠いてゐたというのは明らかに正当ではないだろう。ヨーロッパにおけるもつとも有力な近代批判、近代の超克思想であつたマルクス主義の近代社会論は、戦後近代主義においてウェーバー理論と並んでもつとも根本的な教養であつた。また、マルクス主義の理論的視野には十分に収まらない大衆社会状況の問題性、とりわけファシズム・ナチズムの問題は、戦後民主主義の基礎づけや天皇制批判とも関連して、彼らの根本的な問題意識を構成してゐた。彼らにあつても、現代史的視野からする西欧近代の批判的相対化は相当に深くなされてゐたといふべきであらう。かつての近代の超克論においては、この十九世紀以後あらわれてきた問題状況こそがその近代観を決定したのであるが、近代主

義者——彼らは近代の超克論者よりも十九世紀以後の近代社会の問題性を理論的に深くとらえてゐた——においては、この批判的観点も、西欧近代の画期的意義の強調を弱めるには至らなかつた。

外見的には、西欧近代の積極的モメントを一方的に強調するものとなつてゐる近代主義の近代観は、私見によれば、二つに区別されて理解されるべき意図にもつづいてゐる。一つは戦略的な意図であり、基本的にマルクス主義の歴史発展段階論を共有してゐた近代主義は、歴史上いまだかつて真に近代を経験したことがなく、封建的前近代的な社会構造と意識が根強く残存している日本という国においては、歴史的順序としていきなり社会主義革命に突き進むよりもまず近代という段階を経験することが必要であるという考えである。特に、天皇制的精神構造こそが真先に克服し清算されねばならぬものと思われた時代にあつては、近代精神や近代民主主義の正当な理解は必須の課題であるとされたのである。しかし、近代主義の意図はこのような戦略的なものにつぎるのではなく、むしろそのもつとも根本的な意図は、彼らが近代の中に歴史を越えて意味をもつ普遍的価値を見出したことにもつづいてゐる。彼らにとつて近代とはある永遠の理念を提示するものであつた。

歴史を越えた永遠の価値をもつ近代の理念とは、近代的人間——理性によつて自律した人格的主体としての人間——であり、近代的社会性——近代的人間によつて支えられた自由で開かれた民主的社会——である。このような意味における近代的人間と近代的社会とは、まさに歴史の究極的な目的となるものであり、近代主義にとつて近代とは永久革命の意味をもつものであつた。近代の構想した理念の意義をここに見出し、西欧近代をこの理念の展開の過程としてとらえようとした近代主義の近代論に、日本思想史上卓越した意義があつたことは疑いをいれない。

このように、近代主義の近代観は決して西欧近代の否定面に対する

無批判的なものではなかつたし、また近代の積極的モメントのやや一方的な強調も深い意図に裏づけられたものであつた。

しかしながら、それがいかなる理由にもとづくものであれ、近代主義の近代論は西欧近代の積極的モメントのかなり一方的な強調の立場にあつたということ自体によつて、それに対する反論を招きよせざるをえないものであつた。戦後における近代の超克論も、歴史にしばしばみられる、身体の呼吸にも似た動から反動へという自然な動きのあらわれとみることできる。無論、思想が人間のもつとも主体的な思惟の表現である以上、その動きや転換には過去の議論を踏まえたうえでの問題の新たな究明が必要であらう。しかし、すでに多くの論者が指摘しているように、日本における近代の超克論は、西欧において自己批判としてうちだされたものが輸入され、それと日本のナショナルイズムの高揚とが結びついて登場してくる傾きがあり、およそ過去の歴史や自らの存在に対する厳格な批判意識とは無縁である。現在の欧米のポスト・モダン思想の流行に触発された思想状況に対する懸念が一部にみられるのも、それが戦時の近代の超克論を生みだした状況と類似しているからにほかならない。日本における近代の超克論の最大の陥穽は、それが西欧においてはもつとも厳しい自己批判の意味をもつものであつたのに、日本においては逆に最大限の自己肯定にすりかわることにある。この問題点に対する自覚をぬきにした超克論は不毛かつ危険なものとなるだろう。

とにかく、卓越した学問的成果とそれに比例する多大の影響を広げつつも、戦後近代主義の近代論が巨大な時代の意味をもつた時は去り、その後は周知のように近代批判、超克論が盛んに語られる状況にある。既述のように、日本における近代論の特質は、西欧近代を肯定的に評価するにせよ否定的にみるにせよ、やや一方的な見方が一方から他方へと急激に転換し、相互に交わることなき対立にとどまっていることであつた。今後の近代論は、先人の業績に学びつつ、西欧近代を均

衡のとれたまなざしでより全体的に把握しようとするものでなければならぬであろう。

三

それでは近代とは一体何か？ それはいかに把握されるべきであるか？ それは時間的にはルネサンス・宗教改革に始まつて現代におよび、空間的には西欧のものでありながらやがて北米大陸に移され、そして遂には全世界に広がりつつあるものである。政治的には民主主義、経済的には資本主義によつて特徴づけられ、合理的官僚制と国民軍による強力な中央集権国家を形成し、宗教的でもあれば世俗的でもある独特の文化をつくり、そしてなかならずその科学技術文明によつて世界を征服したものである等々……。時間的に長く空間的に広く文化的に広範囲にわたり多様性をもつこの近代という世界を簡明に把握する方法などおそらく存在しないであろう。西欧におけるさまざまの近代批判の理論においても、しばしばある単一の「根源的なもの」に近代の病理の原因を帰してゆく傾向がみられるが、こうした方法で近代を説明し、克服することが可能であるとは思われない。ともかく、西欧の、特に現代の近代論の検討は他の機会にあらためて行うこととし、ここでは日本における議論に立ち返つて考えることにしよう。

最初期の近代の超克論と戦後の近代主義の近代論とを比較して気がつくことは、その理論的水準の違いは別として、両者ともルネサンスあるいは宗教改革から現在におよぶ歴史を視野に収めつつも、超克論においては明らかに十九世紀以後の機械的物質的文明となつた近代が批判の中心におかれ、逆に近代主義においては、宗教改革から市民革命の時代における発展期の近代が中心にすえられ、その中から近代の積極的モメントが究明されているということである。近代に対してきわめて対照的な見方をとる両者の見解に共通するものとして、近代を

十九世紀以前と以後とに区別した上で十九世紀以後の西欧に否定的なあるいはより消極的なモメントしかみない見方が存在する⁵⁶。実際、西欧において近代の超克思想——そう銘打つか否かは別にして——が登場してくるのは、ヘーゲル以後、マルクスやキルケゴールからである。すなわち、近代の超克という時に問題となる近代とは、とりわけ十九世紀にはつきりと露呈された西欧の人間と社会のありかたのことである。十九世紀以後のヨーロッパの思想史は、まさにこの近代の危機に対する徹底的な自己批判によっておおいづくされている。しかもその批判は、実に多様な視点からなされ、それは人間と社会、文化あるいは文明のありかた全般に及んでいる。近代の全体が問題とされているわけである。近代の超克というあいまいな表現も、全体に関わる意味として理解される。

既述のように、戦時の近代の超克論においては、近代の特質をなすものを機械文明あるいは物質的科学的な文明としてとらえている。この文明は、一方において精神を退廃せしめるとともに、他方においてその技術的物質的力を駆使して帝国主義的支配を世界にくり広げるものであるとされる。近代の危機とは文明のありかたの問題であり、それは精神の危機に及ぶものと認識されている。そしてこの近代精神の危機の淵源は、論者によっては、ルネサンスにまで遡り、神を失った世界観的無統一、人間中心主義の思想にもとめられる。このような見方は、一面的で大きっぱにすぎるものではあるが、それ以後の今日に至る近代批判の議論と重なるものも多い。

日本人にとって西欧近代の批判や超克ということが真に切実な自らの問題となるのは、まず第一に西欧近代が帝国主義という形をとって世界を支配しようとする現実を前にしてである。十九世紀以後の西欧近代が帝国主義的膨張をとっていたことは疑いをいれない。この西欧の膨張を批判し、それと対決することはアジアの国にとって真正の課題をなしていた。竹内好が、戦後あえて近代の超克問題をとりあげた

のも、帝国主義批判としての近代の超克はアジアの国にとって、それ故日本にとつても重大な課題であり、そして依然として未解決の問題であることを主張しようとしたからであり、そして戦時の近代の超克論も西欧近代の帝国主義への批判であった限りにおいては全否定すべきものではないと考えたからであろう。ただし、竹内が指摘しているように、戦時の近代の超克論にはアジアのナショナリズムに対する認識が欠如しており、帝国主義によって帝国主義を超克することはできないことの認識が欠けていたから、帝国主義批判としてもその意義はきわめて限られたものでしかなかったことになる。戦後、竹内が近代主義に対する厳しい批判をむけたのも、西欧近代から学ぼうとする姿勢が、アジアの人民にとつても切実な問題である西欧の帝国主義に対する批判を忘失させ、自らの健全なナショナリズムの発展を阻害するとみたからであろう。すでに一度は帝国主義となった日本にとつて、帝国主義批判としての近代の超克論は西欧（欧米）批判であると同時に自己批判の問題であり、それ故真正の問題をなしている。

帝国主義を生みだしたものは、西欧近代における科学技術や機械の発明・利用と結びついた資本主義経済のめざましい発展であった。資本主義経済体制を基底におくこの技術文明・物質文明は、外に対して帝国主義という害悪を生みだすだけでなく、内においては階級分化と対立、労働者の搾取と疎外をもたらし、さらにその利潤追求原理の浸透と物質的価値の拡大とは功利主義・実用主義・物質主義の価値観を支配的なものにして、人間性を疎外するに至った。そしてさらにこの文明は、人間による自然の技術的支配を徹底させ、自然環境の疎外、破壊をもたらし、それが今や人類にとつて危機的なレベルに至っていることは周知の通りである。マルクス主義は外における帝国主義と内における人間の疎外とを一体をなす問題として把握し、その原因を資本主義的支配体制に求めたが、それは政治・経済・社会・文化を貫通する問題としてもっとも包括的理論的体系的に近代資本主義文明批判

を展開したものであり、もつとも有力な近代の超克論であった。マルクス主義は、十九世紀に露呈し、二十世紀にさらに加速し拡大してきた近代の病理に対すもつとも重要な批判であったことは疑いをいれない。資本主義経済と近代の科学技術文明の撰取において非西欧世界の「最優等生」であった日本で、このマルクス主義的視点からの近代批判、超克論は、西欧近代批判であると等しく近代日本批判の意義をもつた。

しかし、マルクス主義は当初から近代人権思想に対する無理解を内包し、国家主義・帝国主義を自ら克服することができず、そして近代の科学技術文明がもたらす災禍に対してあまりにも無自覚であった。近年における社会主義体制の崩壊と東西を問わず進行する環境破壊の現実、この近代文明に対する批判においても、より抜本的な理論形成が要請されていることを示している。

いずれにしても、以上述べてきた十九世紀後の近代の病理に対する批判は、西欧近代の批判にとどまらず、日本の近代に対する批判の意味をもたざるをえない。少なくとも、ここでは近代の超克問題は、西欧における議論の輸入にとどまらぬ現実性をもっている。

これに対して、もつとも困難な課題は、いわゆる近代精神あるいはヨーロッパ精神の危機という問題をわれわれ日本人がいかに受けとめるかということである。既述のように、この問題はすでに戦時の超克論においても重要なテーマとなつてゐるし、また、人間中心主義、ロスゴ中心主義、意識哲学、主体の思想等を批判の俎上にのぼせるポスト・モダンの思想に誘発されて、日本の思想世界のトピックともなつてゐる。

帝国主義批判・資本主義体制批判・技術文明物質文明批判としての近代批判、超克論は、西欧近代批判であると同時に近代日本批判であり、自己批判の意味をもつた。しかし、近代精神批判は、自己批判の意味をもつことはない。既述のごとく、日本の欧化は戦前まで一貫して

技術文明の撰取を中心とする選別的なものであり、ヨーロッパの精神文化の侵入は、意識的に阻止されてきた。カール・レーヴィットが日米戦争直前に日本の雑誌に発表した論文の跋文で述べているように、日本人は決してヨーロッパ精神を身につける（体得する）ことはなかった。日本人にとって、ヨーロッパ精神は異質なものであるか、あるいはいつでも、脱ぐことのできる上着のようなものでしかなかった。この状況においては、レーヴィットの指摘したように、ヨーロッパ精神の自己批判を知ることが、日本人の自愛心を満足させる意味をもつ。戦後において、近代の超克について語ることは、自分が眉をひそめさせるものとなったのも、それがたんに戦争と結びついた忌わしい過去をひきずっているからだけではなく、日本人の薄っぺらな自愛心を満足させるだけの不毛な議論になることを予見してのことであろう。

戦後日本の近代主義は、明らかにこの日本に特異な状況を自覚しつつ、西欧近代の精神、特にその積極的モメントを強調していったのであった。この戦後啓蒙の仕事を通して、近代精神ははじめて既知の事柄として語りえるようになった。それでも、この近代精神をすでにわれわれに血肉化されたものとして語ることは時機尚早というべきであろう。だからこそまた、現在に至つても近代の超克論の復活には強い警戒の念が抱かれるのである。

しかしながら、私見によれば、この近代ヨーロッパ精神の批判的超克という問題もまた、ある意味で、われわれ自身の問題として語るべき時に至つてゐると思われる。それは、決してわれわれが近代精神を学び終えたからでもなければ、それが現代的意義を失つてしまつたからでもなく、またそれを日本のあるいは東洋的なものによつて代替すべきと考えるからでもない。その批判的超克がわれわれ自身の問題ともなつてゐるといふのは次のような意味である。われわれ日本人が近代ヨーロッパの文化、特にその精神を学ぼうとしたのは、決して今日流行の異文化に対する興味からでもなければ、異質なものを知ること

によって自己を相対化しようとするためだけでなく、その中に普遍的に価値をもつものを見たからであった。それが普遍的価値をもつというのは、戦後近代主義が明らかにしたように、内面的自律的個人とか人格的主体とかよばれる近代精神のありかたそのものであるとともに、それが民主主義をはじめとする近代的制度を支える不可欠の要件であったからである。ところが、十九世紀以降の西欧近代の歴史的現実、この近代の理念の発展史ではなく、その理念の停滞や行き詰まりや逆行として自己把握・自己批判されている。この自己批判は、マルクス、キルケゴール、ニーチェ、ブルクハルト、そして今世紀のハイデガー、レーヴィット、アドルノとホルクハイマー、ポスト構造主義等々、実に多様な視角からなされており、簡単な要約を許さないが、しかしそれでも全体に共通する問題意識として、近代的西欧的理性の能力や可能性に対する深い疑念があることは確かである。ヨーロッパの人間は、明らかに西欧の人間が理性的であることに、そしてその理性が卓越した能力をもつものであることに、自らの文化的優越性を見出していた。ヘーゲルが西欧近代をもつて世界史の完成とみたのも、それが理性の実現した世界であると思われたからであった。この理性的人間と理性的世界とが普遍的意義をもつとされたのは、それが理性的であること自体において価値をもつとともに、理性的なるものは、学問や知性の働きを通して伝達可能、学習可能なものであると思われるからであった。しかし、十九世紀以後のヨーロッパの理性批判を通して今や明らかにになったことは、デカルトからヘーゲルに至る西欧近代の「普遍的理性」は、結局、キリスト教信仰という超越的普遍的絶対者に対する信仰を究極的な内面的支えとするものであり、この内面的支えを失った時、この理性はもはや自らの普遍性や絶対性を確信することもできなければ、真理や正義や社会規範の妥当性を判定する根拠としても脆弱であり、そしてまた人間の生存を意味づけることにおいてすら甚だ無力であるということであった。ヘーゲル哲学に典型的

にあらわれているように、西欧的理性が自らの偉大さを誇ることでできたのは、それがキリスト教信仰との幸福な調和の時にある時だけであったのであり、この調和が断ち切られた後は、あらゆる面でその無力さを露呈していったのである。キリスト教との美しい調和のもとにあった理性がいかに生命力にあふれ、偉大な構造をもっていたにしても、それはもはや再生不可能なものでしかない。そして西欧においてキリスト教信仰を衰退せしめていった合理化、主知化の傾向は、西欧から発しつつも、世界に拡大浸透してゆく「普遍的」過程となっている。その過程はわれわれ日本にも浸透しているし、われわれ日本人が学ぼうするのも、このような時代の運命のもとにある西欧的理性ではない。

かくして、近代精神の批判的超克という問題は、今や、この世俗的世界における理性的全体性の回復という問題として、われわれ自身の問題ともなっている。

注

① Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*

三島憲一他訳、『近代の哲学的ディスクルス』岩波書店、一九九〇年、七頁。

② 竹内好、『近代の超克』富山房百科文庫、『近代の超克』所収、一九七九年、二七四～二七五頁。

③ 松本健一、前掲書「解題」、vi。

④ 竹内芳郎、『ポスト・モダンと天皇教の現在』、筑摩書房、一九八九年、九一頁以下。

⑤ 戦時の近代の超克論も戦後の近代主義も共に、近代を十九世紀以前と以後とに区別して考える見方を含んでいるが、両者ともこの変化を決定的な意味をもつものとしてみないところに問題があるように思われる。戦時の超克論は、とりわけ十九世紀以後の物質文明となった西欧近代を超克すべきものとみるが、この近代の否定的なモメントはすでにルネサンス以来の人間中心主義に胚胎し

ていたとして近代の総体を否定的にとらえるのに対して、戦後の近代主義は、とりわけ宗教改革から市民革命に至る時代の精神に学ぶべき積極的モメントをみて、その精神は十九世紀以後の変化にもかかわらず、その生命力を失っていないとみて、結果的に近代の総体を肯定的にとらえる立場になっているように思われる。ヨーロッパ精神史における近代の超克問題を扱った研究の中で、カール・レーヴィットの『ヘーゲルからニーチェへ』という本が格別重要な意義をもつと思われるのは、レーヴィットが西欧近代精神の卓越した意義を認識しながら、しかもなお、十九世紀のヨーロッパ精神が直面した問題がきわめて深刻なものであることをニーチェとともに強調しつつ、この決定的な変化の意味を幅広い視野と透徹した眼差しで明らかにしたことにある。

⑥ Karl Löwith, *Der Europäische Nihilismus*

柴田治三郎訳、『ヨーロッパのニヒリズム』、筑摩書房、一九七四年、一〇九頁以下。