

田中希生  
Kio Tanaka (Nara Women's University)

# A VISIONARY ——歴史家のみた幻——

小路田泰直著  
『日本近代の起源——三・——の必然を求めて——』  
(敬文舎、2015年)

## はじめに

ヴィジョンという言葉は、視覚にかかわる。ただし、視野の範囲に収まっていないという意味では、超感覚的なものでもある。だがにもかかわらず、それは感覚に訪れるのだ。ひとことでいえば、ヴィジョンとは、見えないものを見る《力》である。おそらくそれは、人間の感覚を現象の模写としてしか理解しない者には、ついに訪れないものである。

01 高峰に垂れかかる山旗雲のなかに、神々の世界を表象することは、ヴィジョンの  
02 力である。世界中に散らばったオシリスの肉片を求めて彷徨い、ついに最後のひと  
03 かけらが見つからなかったとき、イシスは魔力でそれを埋めた。この力もまた、ヴィ  
04 ジョンである。夢のなかで挿んだ薔薇の花を、醒めてなおその手に握っていたとし  
05 たら、それもまた、ヴィジョンである。

ヴィジョン、すなわちそれは、幻をみる力である。

ところで、われわれ歴史学者は、いつのまにか、ヴィジョンを禁じられてしまっ  
06 たかのようだ。大戦敗者の賛美者、惨劇の否認者は、自分たちをリヴィジョンリスト

(歴史修正主義者)と呼んだ。しかし、歴史学者は本来、皆リヴィジヨニストである。というのも、彼の仕事は、いまとなつてはまったくの視野の外にある歴史を見定める、ヴィジョンを磨くことであり、古いそれを修正することだからである。にもかかわらず、まるで別のヴィジョンを心に抱くことが絶対的な悪であるかのように、われわれは、彼らの自称するままに、戦争賛美者を、非難を込めて、ただ「リヴィジヨニスト」と呼んでいるのである。それは奇妙なことではないだろうか。

近代以来、われわれは「言論の自由」を有している。あの戦争を賛美することも、その者の自由である。だが、「言論の自由」よりももっと奥深い場所で、われわれは社会の底にあるヴィジョンを動かすのを、ほとんど無意識に禁じてきたのだろうか。ときにヴィジョンを皇国史観に預け、その次にはマルクス主義史観に預け、そしてさもなければ、ヴィジョンを疑い、ニヒリズムのうちにバラバラに裁断するだけの実証主義に淫する。たしかに、幻のように不確かなものを抹消すること、それが学者の仕事だと、長いあいだ信じられてきた。だが、歴史それ自体が幻なのだとしたら？ならば歴史学は、その名に反して歴史そのものを抹殺することになってしまう。わたしが恐れるのは、もしかしたら、われわれは、あの戦争以来、歴史に携わる者に必須の力であるヴィジョンを、徐々に、しかも知らないうちに、失っているのではないかということだ。

## 1. 時代区分について

かつて平泉澄が『中世に於ける精神生活』を公にしたとき、自著についてこんな風に語っていた。

本書に論述した所は、これまでの考へ方とは随分異つてゐる。第一には、その中世といふ時代区画からして、従来の国史の時代区画とは相違してゐる。ある友人は、それ故に本書の広告をみた時、西洋史の書物かと思つたといつた。実

際国史においては、中世といふ詞はまだ一般に用ひられてゐないばかりでなく、歴史家の中には反対意見が多いのである。しかし、単に政権の推移や、社会表面の出来事のみを取扱はず、深く国民生活の淵底を探り、その基調についてこれを考察するならば、鎌倉時代・室町時代などといふ分け方の外に、上代・中世・近世と区画する事が、歴史の眞の把握のために最も適当であると思ふ。[★1]

彼によれば、それまで、時代はもっぱら政権の推移によって語られていた。奈良朝時代、平安時代、鎌倉時代、南北朝時代、足利時代、織田豊臣時代、徳川時代である。しかし彼は、そうした表面的な政権の推移とは別の形で時代区分を試みた。推古朝以前の古代、以後奈良・平安に至る時代を上代とし、保元元年より天正元年に至る中世、そして天正元年より大政奉還に至る近世、この四つに区分したのである。むろん、このような区分は歴史を深く理解するためとはいえ、学者の便宜にすぎない。これについて彼はこういつている。

元来時の流れは不断のものであつて、一瞬も止まらず、一刻も休まない。…色々な時代を区画する事は、畢竟するに学者の研究、理解及び説明の便宜の爲である。但しこゝに特に注意すべきは、それは決して学者の勝手を意味するものではない事である。それは歴史の眞の把握、史実の正しき理解に対する便宜なるが故に、時代区画は遂に一般妥当性を要求しなければならない。[★2]

01 すなわち、たんに学者の便宜というばかりでなく、歴史それ自体に妥当する区分  
02 でなければならない。別の形でいえば、時代を生きるひとびと自身の抱いた精神にも  
03 とづいていなければならない。だから彼はこのようにいう。

04 …予の言ふ中世は、保元元年より天正元年に至る四百十七年間を斥し、西洋に  
05 於いては十二世紀の中頃（一一五六）より十六世紀の中頃（一五七三）までに  
06 至る。…而して西洋の中世が従来 Die Zeit der Finsternis と呼ばれた如く、我が  
06 国史の中に於いても、中世は文化の萎靡衰退した時代として輕蔑せられて居た。

而してこの軽蔑は、たゞに後世の人の感ずる所であるばかりでなく、実に中世人自らの懐いた感情である。[★3]

「中世」は、西洋の Die Zeit der Finsternis と同じく、「暗黒時代」であった。彼は権力者の移遷よりひとびとの精神の動揺に、時代をみた。しかしなぜ暗黒なのか。なぜならこの時代は、天皇制衰微の時代だからである。こう語る彼のなかに、中世のみならず、日本人の全史を貫通するヴィジョンがあったのはあきらかである。すなわち、万世一系の天皇の存在である。保元の乱以来、延喜天曆の治世復活を願う上代思慕の情が生まれたことを、彼は膨大な史料のなかから執拗かつ丹念に引き出してみせる。古い時代に夢を抱くこと、すなわち「王政復古」の信念の存在は、畢竟、時代の変遷を、その時代を生きるひとびと自身が感じていたということにほかならない。というよりも、為政者の変遷を区画するだけの正史を超える「時代」という考え方そのものが、このとき生まれていたとさえいえるのである。彼はまた、新しい時代の到来は、かえって古い時代の到来とともに訪れるのだとも語っていた。上代思慕——王政復古のごとく歴史を回顧する力と、革新の力はずいに「唯一不二」である、と[★4]。ここにもまた、マルクスのいう生産力のもたらす弁証法的変革とは別種の弁証法がある。言い換えれば、理論がある。

戦後、われわれは、「世界史の基本法則」を盾に、歴史の終わりと共産主義時代の到来を夢見る、あのマルクスの遼遠なヴィジョンに、長く魅せられてきた。かつて万世一系の天皇制に永遠を夢見た、平泉澄ら歴史家たちのように。いかにそれらの歴史観が緻密かつ大掛かりに組み立てられていたとしても、基礎にある世界史の基本法則から、あるいは万世一系の天皇から、ひとびとの興味が失われれば、たちどころに崩れ去ってしまう。日本の敗戦やソ連圏の消滅は、同時に歴史家たちの敗北でもあったのである。かくしてわれわれに残されているのは、ヴィジョンなき実証のみである。たしかに社会はあちこちにある。それらは、時空間上に散乱している。ただ、それらをつなぐ歴史が、存在しない……。

## 2. 構成

平泉澄や石母田正、そして網野善彦を歴史学界が失って以来、たとえ狭い一時期を扱っていたとしても、潜在的には人間の全史を見渡すような歴史叙述に、われわれはなかなか出会えなくなった。彼らには、きわめて個性的なヴィジョンがあった。だが、ヴィジョンを抱くこと自体、現代の歴史学者には稀なことになった。

そんななか、2015年に上梓された小路田泰直氏の『日本近代の起源』は、こうした状況下に示された、ほとんど最初の書物のひとつとあってよいのではないか。世界システムを考慮に入れた時代区分と、人間の本質を見定める「依存理論」と、この二つによって、近代立憲主義の意味を根底から書き換えようとする、きわめて野心的な問題作である。もちろん、主題は近代を読み解くことであり、他の時代は通りがかりに触れられるにすぎない。だが、そこには、皇国史観やマルクス主義史観以来の、独自の通史的ヴィジョンがある。

もっとも、未熟な自分に読み切れているか、自信ありとはいえない。この書は、その外観と裏腹に、論理的には正当な記述がなされているように自分には思える。また表面的な読解の容易さに引きかえ、奥にわけいれれば思わぬ複雑さがあらわれもする。学界において、ずっと異邦人であった自分とは、経験的にも文脈的にもかけ離れた学問的遍歴をもつ氏に対して、なにを書いても、話し方をわきまえない子どもをする口答えのようなものになるのを、自分は惧れる。これから書こうとしているのは、一見すれば、未読者の便宜のための通覧と、とるにたらぬ些細な批判と受け取られかねないものだ。しかし、正確な通覧など思いもよらぬ自分の意図は、じつはもっとささやかである。つまり、この書の示したヴィジョンとの沈黙の対話とでもいうべきものであり、いわんや実態や用語の正確さに照らした異議申し立てなどではけっしてないということである。

氏は自分と同じ問いをもっている。すなわち、近代とはなにか。氏は次のように答えている。

01

02

03

04

05

06

なにをもって近代の起点とするのか。…「輿論」というものが国家最高の規範になった時点をもって、近代の起点とすべきだ、というのが私の意見である。具体的にいえば、鎌倉幕府の成立をもって近代の起点とすべきだというのが、である。

……常識的に考えて、人が自由であり、平等であり、あらゆる局面で社会的  
意思決定が民主主義的になされる時代と定義すれば、それはやはり輿論という  
ものが、社会における最高規範になった時点ではじまる時代ということになる。  
その意味での近代の起点は、この国においては、やはり鎌倉時代ということに  
なるであろう。(13-14 頁)

近代とは民主政治の時代である。そして平安末期に、それは訪れたという。もう  
すこし正確に言えば、近代のはじまりは、「人が思うように、ペリー来航によってか。  
否、鎌倉幕府の成立によってである」(62 頁)。この時期に、「悟りし者」から「輿論」  
へと、つまり王政から民主政へと、規範が変化したというのである。

なぜそういえるのか。根拠は、氏独自の「依存理論」にある。「人の本質は他者依存性」  
にある。にもかかわらず、ひとが共同体を形成しうるのは、そもそも言語と貨幣と  
がアブリオリに存在しているからであり、また無軌道な個体間の関係を調整する神  
がやはりアブリオリに存在しているからである。その意味では、本書の依存論は「神  
の實在」と別々のものではない。だから「自由とは、自律のことではない。他律的  
だからこそ好き放題をする「子供の自由」のこと」(60 頁) だが、それが可能なのは、  
対岸に神が鎮座して、あるべき秩序を護持しているからである。こうした直観から、  
次のように、人類の誕生から近代へと至る論理を展開している。

- ① 他者依存は必然的に分業を生む。
- ② ひととは日々の食事さえ、他者に依存しようとするため、農耕を行なわなくなる。
- ③ しかし、こうした他者依存は、社会の永続に反する。

- ④ そのため、欲求に逆らって生きることを善とする道徳の涵養が不可欠。
- ⑤ それでは足りない。強力な支配力をもった国家を確立する必要がある。
- ⑥ そうした国家実現のため、神同様の「全体知」を獲得した（悟りを開いた）王が必要となる。釈迦や孔子、ソクラテスはその例とされる。
- ⑦ しかし、現実にはひとの悟りは不可能であった。それゆえ王の権威は失墜し、平安末期には末法思想へと至る。そこでやむをえざる選択として、合議にもとづく輿論政治が行なわれる……。

かくして輿論政治とともに、御家人の合議制を選んだ鎌倉期に近代ははじまるが、一方で、同時期以降、悟達が放棄されることにより、ひとは他者依存性を存分に発揮することにもなった。そのため、実際には非常に不安定な時代となる。というのも、そこにあるのは、「私利私欲」と「政治的無関心」にもとづく他者依存の世界だからであり、輿論の統一的な——言い換えれば、理性的な——形成はきわめて困難だからである。他者依存にもとづく代行権力の横行は、つぎつぎに新しい代行権力を生み出しては消えてゆく、そんなめまぐるしい時代を生み出したのである。したがって、輿論政治の安定こそ、鎌倉期以降のひとびとの課題になっていくとされる。

そこで見出されたのが、「死者の輿論」である。なぜなら、欲望にもとづいて千変万化する生者の輿論と異なり、「死者の輿論」は固定的だからである。「死者の輿論の明示化、定着に大きな貢献をした」（115頁）、言い換えれば「祖法」にもとづく宣長学を経て、江戸時代は相対的に安定した統治体制を築いたとされるが、そのことは停滞をも意味していた。そこで重要な役割を果たしたのが、平田篤胤の神学である。彼は「イデオロギー操作により、死者の輿論を、伝統的で停滞的な輿論から能動的で現代的な輿論につくり替えてしま」ったからである（124頁）。

次のような篤胤の議論が引用されている。

然在ば、亡霊の、黄泉国へ帰るてふ古説は、かにかく立ちがたくなむ。さもあらば、此国土の人の死て、その魂の行方は、何処ぞと云ふに、常磐にこの国土に居ること、古伝の趣と、今の現の事実を考わたして、明に知らる……。[★5]

01

02

03

04

05

06

死者は黄泉国には行かない。この世界にとどまる。篤胤によるなら、死者と生者と共存しているのである。そこで死者の輿論を可視化しているのが、天皇という存在だった。かくして、王政復古・立憲政体はついに確立されることになる。しかし、篤胤の議論はいささかトリッキーであった。それについて、氏はこう言っている。

ただ、立憲政体が、どこまでいってもひとつのトリックにすぎないというのも、また事実であった。生者の輿論を死者の輿論に加工し、あたかも死者の輿論がこの社会を支配しているかに見せるトリックであった。だがその根底には、相も変わらず、輿論というものの弱点が横たわっていた。もう一度言う。それは、たちまち人の私利私欲によって引き裂かれてしまうという弱点であり、欲求はするが統治はしない人びとを土台にするがゆえに、不断に代行権力を生み出し、最後はその代行権力に呑み込まれてしまうという弱点であった。(153頁)

つまり、立憲政治に結実した平田神学の「トリック」は、輿論政治の「弱点」を覆い隠したにすぎない。依然胚胎する問題を克服するため、二つの非立憲的なシステムによる補完を必要とした。それが、「政治的無関心」にもとづく「政党システム」と、「私利私欲」にもとづく「国家＝利益共同体説」とである。非立憲的というのは、前者は一握りのエリートが上から輿論を操作する仕組みだからであり、後者は国家の構成員とは無関係に——だから非民主的に——、国家を意思をもった有機体とみなす考え方だからである。

これらは、大正期に次のような装いを得て、より非立憲的な要素を強めていくことになる。すなわち、美濃部達吉の「国家法人説」であり、吉野作造の「民本主義」である。前者は、「国家＝利益共同体説」を補強するものであり、国家意思は、諸主権の国際的な共存と摩擦とが生み出す「主権の自己制限」の織りなす関数として説明されるのだという。一方の後者は、「政党システム」を補強するものである。国家意思の存在を認める点で、文脈は同じだが、構成員ひとりひとりのもつ「不羈独立の意思」を認めている点で、奥行きが異なる。これを国家意思に服従させるため、「自



発的な服従」に「読み替え」るもの、それが民本主義とされる。これはとくに、労働者を利益共同体の成員として立ち上げようとする「社会主義エリート」の指導を前提としている。

しかし、「理性的な」輿論構築のため、これらを導入したことの招いた矛盾は、次のような帰結をもたらしたという。ひとつは、私利私欲にもとづく「民族国家」化である。これは津田左右吉の歴史学に典型的に現れているとされる。記紀神話を否定する津田史学は、「死者の輿論」を否定してしまうからである。ひとつは、社会主義運動である。世界大の労働者階級を実現しようとするこの運動は、もちろん立憲政治に反する。そしてもうひとつは、パクスアメリカナの庇護を受けて民族国家として独立したことである。このことは、国家＝利益共同体説にもとづく民族自決権（国家意思）の相互承認システムへの参入を意味するからである。

氏によるなら、こうした矛盾を、立憲政治の側にはなく、国家＝利益共同体説の側に乗り越えることが、第二次世界大戦の意味とされる。立憲政治に回帰しようとした北一輝は敗北し、そしてじつは国家法人説に立つ美濃部憲法学説は、かえって深化を遂げるからである。

開戦にあたって、日本には二つの道があった。ひとつは、アメリカに代わって民族自決権の相互承認システムの庇護者、すなわち超大国になること。もうひとつは、あえて敗北することで、アメリカの民族自決権の相互承認システムに参入することである。日本が選んだのは、後者の「敗戦という選択」だったという。氏はこの「奇策」について、こう語る。

しかし、国家＝利益共同体説をとったばかりにかかえた矛盾を乗り越えるのに、あえて負けを承知で世界最終戦に臨むというのは、やはりそうとうの奇策であった。ただこの国の支配層は、あえてそれを承知のうえで、その奇策をとったと思われる。そう思うのは、「大東亜戦争」開戦にあたって、指導者のうちの誰ひとりとして、勝つ目算を語っていないからである。その奇妙さは、想像を絶する。  
(276頁)

01

02

03

04

05

06

アメリカ庇護のもと、相互承認システムに参入するための、あえての敗北であるという点について、この書は直接的な論証は欠いている。だが、いまはそれを問いはしない。歴史が往々にして、そうした事前の言葉を欠いていることもたしかだからである。このまま本書の展開する論理を追いかけてみよう。

しかし、奇策の代償は大きかった。

あえて三〇〇万人の犠牲者を出して、国家のリニューアルを行ったのである。犠牲にされた三〇〇万人の怨霊が、国家を覆う形になった。三〇〇万人の犠牲者に対する贖罪なしに、戦後日本は生きられなくなったのである。

では、この国の支配層が行った、その三〇〇万人の犠牲者に対する贖罪とはなにか。私はそれが、戦前はあれほど嫌った社会主義者や共産主義者を容認し、彼らの唱える絶対平和主義に、日本国憲法第九条という保障を付けたことではなかったのかと思っている。(277頁)

「ただ贖罪のために、現実の政治を行うわけにはいかなかった」として、「普通の国ではありえない、二つのルールが確立された」と、氏はいう。ひとつは、「討議し輿論を形成する場である国会は、社会主義者や共産主義者、あるいはそれに同調する人びとの不満吐露の場となるに任せ、そこでは重要な意思決定は行なわないというルール」。もうひとつは、「重要なことは暗黙の了解として、密室で決定するというルール」である。そのことの顛末が、じつは「原子力の平和利用」であり、「核開発のゆがみ」であり、さらなる結果として2011年の福島第一原発事故にもつながっているのだと、氏は述べている(277-278頁)。

ひとが時代の画期に置く明治維新、すなわち輿論政治の成立は、「崩壊のはじまり」(200頁)だった。1868年には「トリック」が、そして1945年には「奇策」があった。どれも、輿論政治の終わりを糊塗するものである。表向きの民主政治(立憲政治)の背後で隠然とおこなわれる権力者の世界統治。これが、すくなくとも本書が日本の明治以降、一般には近代史と呼ばれる時代にみたヴィジョンだった。

### 3. 読解と論点

自分の見方が正しいなら、本書は、これまでの研究史とまったく異質というわけではない。むしろ、研究史に対する総体的な批判と反省のうえに——しかしその過程はほとんど表には現れていない——、書かれている【★6】。本書はやはり、歴史学の書である。そしておそらく、近代日本史研究の頂点を示すものである。

合議制の発祥をもって、鎌倉時代以降を近代とみなす。本書のシンプルな<sup>ヴィジョン</sup>見方の背後には、氏のひとつの確信がある。それは、時代区分は「普遍性」をもつべきだ、というものである。ただし「普遍性」といっても、マルクスのそれとは異なる。かつてマルクスがしたような、地域ごとに時間的前後はあれ、世界的に一貫した論理をもとに継起・展開する時代区分をおこなうべきだ、というのではない。日本史に西欧と同じ「中世」という用語をもちこんだ平泉澄でさえ、その開幕を標す西ローマ帝国の滅亡と保元の乱とでは、時期が大きく食い違っていたが、それらとは異なり、本書の時代区分論においては、世界史上で展開される、任意の、しかし重要なひとつの出来事の時間的な同時性を探ることが、学者の新たな課題となる。本書は、時代区分論の問題構成を変えようとしているわけである。わたしはその観点到に賛同する。そして、そのことはさまざまな効果をもたらすと思われる。たとえば、地域ごとの「近代化」といった、マルクス主義者や丸山真男ら、戦後知識人たちの多くが背負った前世紀的な観点は消滅するだろう。

といっても、1192年が世界史的にどのような観点から、近代を意味する年代となるのかについて、「民主主義」という以外には、本書ではあまり触れられていない。ざっと思いつくのは英国のマグナカルタ（1215年）だが、それは近代英国における立憲主義の重要な架け橋だとしても、国家を覆う超越的な君主不在の、その意味で近代民主政治にいたる、文字通り過渡的な中世封建制の典型例として、研究史的には説明されてきたものである。西欧のルネサンスと比較してもまだ早く、同じ西欧でも、ドイツのように、相対的にルネサンスの訪れなかった地域がある。また、い

01

02

03

04

05

06

うまでもなく、この時期は、中国を含むユーラシア大陸全域に、モンゴル人の活動範囲が広がった時期に重なっており、西欧では、黒死病と魔女裁判の蔓延る闇黒時代はまだまだつづく。一般にアーリー・モダン（15～18世紀）と呼ばれ、フェルナン・ブローデルのいう世界資本主義の「長期サイクル」が始まる大航海時代よりも、3世紀ほどは早い。たとえばマックス・ヴェーバーが中世自治都市の事例としていたイタリアのコンユラーティオー（自治共同体）は、中身を変えずにそのまま近代的代行権力を生み出す事例としてとりあげられている（94-97頁）が、人間の経済活動と時代とのかかわりを一体的に考える今日までの思考とは、あきらかに異なった考え方にもとづいていることが予想される。

そこで考えねばならないのは、本書の《依存理論》と、そして《神の實在》についてである。通常は中世に配置される封建制的な事例さえ、近代に配置できる理由は、おそらく同論のなかにみいだされるだろうからである。

他者間の依存の連鎖をその中枢に据える「依存理論」には、個人主義的思考を西欧のみの伝統的思考と切り捨てることによる、さまざまな利点がある。そもそも従来の歴史とは、マルクス主義や皇国史観よりももっと深いその本性上、人間の理性的主体の形成史だった。フォイエルバッハのいう、近代における「神の死」はそれに対応している。大革命後の西欧は誰もが理想とする希有な達成例であり、西欧の個人主義はその頂点をなしていた。こうした観点の文字通り明快な放棄は、民衆の主体形成のプロセス抜きに、為政者の輿論参照をもって、ただちにこれを民主主義とする独自の定義を可能にする。

その点をふまえて注意を促せば、本書を貫通しているのは、人間ではない。すくなくとも、近代的に定義された形の（経験的・超越論的二重体としての）人間ではない。神である。だから人間は、プラトニズムやトマス・アクィナス風の実在論からみられているのであり、この型の議論がいつもそうであるように、個よりも種、個体よりも関係性のほうが重視される。いいかえれば、言語や貨幣、神、そして国家といった、人間の関係性を担保するものが人間に先行する、ということだ。ひとの依存は、その帰結であって、依存関係は「神の實在」と独立したものではない。こうしたプラトニズムは、本書の歴史理解において、論理的に貫徹されている。そ

の点で本書は、のっけから、きわめて古典的な、しかし重大な二者択一を読者に強い  
ているわけだ。

とはいえ、この古典的な二択のいずれが正しいかを論じることは、本書を読みなが  
ら、かえって読まないことである。というか、この選択肢は、見た目ほどには、ちがっ  
ていないものだ。だからむしろこの選択を受け容れ、その論理を——できれば著者の  
論述の範囲を超えてさえ——突きつめてみるべきだろう。

本書では、国家およびその説くところの道徳は、依存関係の抑制として存在する。  
というよりは、プラトニズムからみられた宗教や哲学は、必然的に道徳化する。それ  
らは、不満足な現実についてのありうべき理念として、個体の永遠の不完全性に対す  
る不可欠の埋め合わせだからである。ひとは国家を離れて生きていくことはできない。

利己的な民衆に対して国家がそれを道徳的に抑制する、という国家観は、自由市場  
に対して国家の役割を重視する社会民主主義的な立場(あるいは自由市場に対して「神  
の手」を想定する古典派経済学の立場)に似て、じつはきわめてオーソドックスなも  
のだが、この場合、依存関係と国家(道徳)とは相反するものになる。といっても、  
国家や道徳がおよそ人間のみに特有の現象である以上、これを非人間的というわけに  
はいかない。その意味では、依存とは別の、国家をもたらし人間本性が密輸入されて  
いる、ということである。カント的にいえば、感性的な出所をもつ依存に対峙する、  
理性的な出所をもつ国家である。要するに、理性／感性、いかえれば国家／民衆、  
神／人間の二元論(輿論／世論という言い方もできる)が、論理的に首尾一貫した形  
で維持されているということである。

01 だから本書の描く人間には、次のようなプログラムが組み込まれることになろ  
02 う——脱依存＝主体化の可能性が理論的には認められているが、現実的には禁じられ  
03 ている。というのは、この理論において、感性の側にとどめおかれたままの——つま  
04 り「個人」なき——民主主義は、実質的にはいささか存立しづらいものとなっている  
05 からである。すなわち、依存的な民衆と、理性的な輿論形成は、背反する。本書にお  
06 いて重要な位置を占める、集団の構成員とは乖離した、絶対政治的な国家意思を認め  
る国家有機体説は、その淵源であるヘーゲルというよりは、この二元論から練り上げ  
られたものだろう。したがって、この理論から演繹される、理性的主体形成の歴史は、

ほとんど自動的に、失敗過程として描かれることになる。

理論の展開部分で登場する「トリック」や「奇策」は、理性と感性との相容れない乖離を埋めるために必要とされるものである。この用語はいささか軽妙だが、それに惑わされないほうがいい。というのは、もっと重要な、スキャンダラスな意味が込められているからである。——いったい、なにを隠しているのか？ もちろん、神である。神を現実化しつつ、それを隠すのが「トリック」であり、神の实在をひた隠すのが「奇策」である。

冒頭で明晰に述べられていたように、人間の気ままな依存関係が、にもかかわらず、社会を形成しうるのは、無意識の世界の住人である神の差配あってこそである。鎌倉時代以来の依存関係（輿論政治）の前景化は、神の社会からの退場を意味する。したがって、それ以来、日本は単一の社会形成に失敗しつづける運命を背負う。

そして、その失敗の歴史に終止符を打ったのが、「死者の輿論」を可視化した平田篤胤の神学である。つまり、「死者の輿論」は、利己的な依存関係にもかかわらず共同体を実現する、かつての神と同じ役割を果たすのだ。結果として、日本は立憲政治を確立し、統一的な社会＝国体を実現することになる。その意味では、この事件は、神の復活に等しい重大なものといわねばならない。もちろん、第二次世界大戦にいたって、この風変わりな理性はその地位を超大国に篡奪されることになるのだが、幕末以来の神の復活という事態はかわらない。ただし、この神は隠されている。そしてその隠蔽の忘却（無意識の世界の拡大）をもって、ひとはこの社会を近代民主主義体制と呼んでいるのである。

こうした論点は、理性的主体の形成史として描かれてきた旧来の歴史（それは形式的には唯名論的なものである）では、なかなかみえなかったものだ。そしてまた、この主体形成史を、歴史の学としても歴史の事実としても追いかけてきた明治以降の日本人が、それに成功しなかったこと、そしてこの失敗の数多の蓄積と反省とが、本書の自覚を可能にしているともいえる。つまり失敗は人間の克服可能な怠惰ではなく、人間の宿命なのだ。その点で、やや皮肉めいてはいるが、旧来の近代史の成果のうえにあると同時に、その乗り越えを見事に示している。しかしそれは、人間の絶望的な不完全性を自覚することによってである。

いずれにしても、人間の対岸には、非人間である国家と神とが、鎮座している。より重要なのは、人間と人間との関係ではなく、人間と非人間的なものとの関係である。両者のせめぎあいこそ、本書の描く歴史の物語である。それゆえ本書の画期は、人間の成長を示すエピソードではなく、成長しない人間に対する神の態度の酷烈な変節にもとづく。

さて、本書の主張する「神の实在」をまるごと認めるかどうかは別として、その構成にひとまず乗りかかるなら、自然、ひとつの疑問はあるかと思う。すなわち、合議制のはじまり（依存関係の前景化＝神の退場）をもって近代とすべきなのか、それとも「死者の輿論」を参照しようとする点（神の復活）に近代を見出すべきなのか。本書では、前者は時代を変革し、後者は時代の内部に位置づけられている。神の实在を口にする同じ著者が、「死者の輿論」の可視化については「トリック」としている以上、後者の扱いが小さくなるのはやむをえない。だが、实在論的な見地からみて、ほんとうに後者は前者より小さいだろうか。このふたつの転換は、いずれも時代の変革を予期させる、きわめて大きなものに、わたしには思われる。それが神と名指されるかどうかは措くとして、すくなくとも神的なものの登場と退場のどちらが重いかを判断する術を、本書は明示的に示しているわけではないように思う。

もちろん、自由概念の相反する二要素（自律／他律、理性／感性）の弁証法的展開から近代的主体の形成を読み解く、従来の議論にもとづくならば——繰り返すが、そもそも従来の歴史とは、その本性上、理性的主体の形成史であった——、これら歴史解釈上の若干の論点はたやすく回避されるだろうし、その観点からの批判もたやすいだろう。ただし、それは本書の深い魅力を奪うことである。むしろ、二元論、そして独自に性格づけられた国家主義を疑う権利が、読者にはある。だが、わたしは、主体形成の歴史に違和感を覚えている一学者である。その超克を志す者にたしかな勇気を与えてくれる本書は、やはり、戦後、連綿とつづけられてきた近代日本史研究のピークのひとつを示すものであると思う。

繰り返すが、浩瀚かつ類を見ない著述活動のみてもわかるとおり、広大な領域を覆う氏の学識の一部が披瀝されたにすぎない本書に対して覚えた、わたしの個人的な感想とわたしとの、沈黙の対話とでもいうべきものがこれである。じつをいえば、さま

01

02

03

04

05

06

ざまな既存の思想や概念について、自分のこれまで積み上げてきた解釈と異なる点も多く、創意に富む記述の数々に直面して、理解しきれているとはいいたくない部分も多々あったかもしれない。あらためてこれらについて勉強しなおすよい機会になった。

そう長くもなくなってきた、今後の自分の研究生活のなかで、折にふれて、本書の幾頁もが脳裏をよぎる瞬間のあることだろう。そしてこれら解釈の相違にもかかわらず、依存論、そして「死者の輿論」概念の魅力もまたたしかであった。その明快に接して、いまさら古い主体形成史に戻るわけにはいかない。実際、20世紀後半のポストモダニズムは、悪名高い外皮を剥がして動機を尊重すれば、そうした主体形成史の正当な批判でもあった。むろん本書は、そうした世界とは相容れないものだが、あまいゆえに強固な、理性的主体の形成史を無意識に信仰する歴史学界の支配的空気を一掃する、遅れてきた春風のひとつといってもいい。いずれにせよ、若い歴史学者たちを鼓舞し、もっと新しい記述を求めているように思える。とりわけ安易に個人を語ろうとする歴史学者の浅い態度を批判する、このうえない痛棒となりうるものであり、それどころか、ついには歴史を物語ろうとするすべての若い学者にとって、必読書といえるものである。

#### 4. 付記

ところで、ふと問い直してみたくなった。近代において、あれほどまでにひとのこだわってきた、歴史における人間の主体形成とは、いったい何だったのだろうか、と。かつてボルヘスはこういていた。

アレゴリーから小説へ、種から個へ、实在論から唯名論へ——この推移は数世紀を要した。しかも、わたしはあえてその理想の日付を示唆してみたい。その日とはジェフリ・チョーサーがボッカチオの一行を英語に翻訳した一三八二年のあの日のことだ。……ボッカチオの‘E congli occulti ferri i Tradimenti.’（「そし



て《裏切り》は鉄器を隠しもち)を次のように翻訳した——‘The snyler with  
ther knyf under the cloke.’(「男は外套の下に短刀を隠してほくそ笑み」)。[★7]

1382年、ヴァナキュラーな言語において、主語は《裏切り》から、《男》に取って代わった。また、1619年、デカルトがコギトを発見した瞬間は、次のように訪れていた。

彼(デカルト)がわれわれに知らせるところによれば、一六一九年十一月十日、  
「靈感に満たされ」、「この日驚くべき学問(スキエンティア・ミラビリス)の基礎を見いだした」という思いにすっかり心を奪われて床についてから、彼は次々に三つの夢をみた。いずれもまことに異常な夢で、天上から訪れたものとしか考えられぬほどであった。……[★8]

さらには、次のような歌も、脳裏に浮かぶ。753年、同じくユーラシア大陸の周縁に訪れた、ひとときの孤独である。

天平勝宝五年二月二十三日、興に依りて作る歌(二首)

春の野に霞たなびきうら悲しこの夕影に鶯鳴くも

我が屋戸のいささ群竹ふく風の音のかそけきこの夕へかも

二十五日、作る歌

うらうらに照れる春日にひばりあがり心悲しも独りし思へば

大伴家持「春愁三首」『万葉集』

01

02

人間の主体形成にかかわる、いくつかの歴史的な挿話である。

03

「わたし」とはいったい、何者なのだろうか。それが「主体」なるものではなかったとして、ならばひとつの、あるいは無数の<sup>ヴィジョン</sup>幻だったのだろうか。

04

05

もし、主体形成に近代の中心的課題を認めてきた古い歴史学が批判されるなら、われわれには、ここにあげた出来事について、ほかにどのような歴史的解釈が可能なのだろうか。「わたし」とは、何者か。——それは、外套の下に隠された短刀か。——

06

あるいは、狂人のみた、異常な夢か。——さもなければ、雲雀舞う空を見上げ、ひとり地上に残された男の悲しみか。

■註

- ★ 1——平泉澄「総合組織と新説——『中世に於ける精神生活』を書いた態度——」『帝国大学新聞』165号、1926年。
- ★ 2——同『中世に於ける精神生活』錦正社、2006年、1-2頁(原著1926年)。
- ★ 3——同前、6頁。
- ★ 4——同「歴史の回顧と革新の力」1926年、『国史観の骨髄』錦正社、2011年、28頁。
- ★ 5——平田篤胤「靈の御柱」『日本思想大系』50、岩波書店、1973年、108頁。
- ★ 6——『日本史研究』391、393号(日本史研究会、1995年)掲載の94年度大会報告を参照のこと。小路田泰直「天皇制と公共性」報告や東島誠「《公共性》問題の構図と《無縁》論」をはじめ、公共性および中間団体についての考察が展開されている。とくに、小路田氏による国家有機体説や立憲主義の考察は、本書の理論的發展を予測させる、重要な契機になっている。付け加えれば、その後の歴史学界の動向をみるに、ここでの小路田氏の問題提起が十分に展開されたとはいいたいところもある。また、本書のもととなった『人文学の正午』第2、3、4号(人文学の正午研究会、2011～2013年)所収の小路田論文もあわせて参照されたい。
- ★ 7——ホルヘ・ルイス・ボルヘス(中村健二訳)「アレゴリーから小説へ」『続審問』岩波文庫、2009年、272頁。
- ★ 8——アドリアン・バイエ(井沢義雄・井上庄七訳)『デカルト伝』講談社、1979年、36頁。

■ Bibliographical Information

著者：小路田泰直

単行本：319頁

出版社：敬文舎

ISBN-10：4906822134

ISBN-13：978-4906822133

発売日：2015/1/17