

三たび近代について

川村



獨協大学国際教養学部

マテシス・ウニウエルサリス 第九卷 第二号
二〇〇八年三月三十一日 発行

三たび近代について

川村 肇

本論表題の説明のため、叙述に先立って筆者の個人的な事柄から始めることをお許し戴きたい。

筆者の初発の素朴な関心は、この国の現状を見たときに、充分近代化されたものではないのではないか、というあたりから発している。そのように考え始めたのは一九七〇年代末のことであった。そこから今まで筆者は、近代的主体形成について、歴史的方法を用いながらその道筋を明らかにしつつ、生活指導の理論によって実践的に深めようとしてきた。従って筆者の研究は、近代的主体を肯定的なるものとして措定してきたということである。

しかし、一九九〇年ころ国民国家論が登場し、その近代がトータルに疑われるようになってきた。二〇〇〇年を前後して、その影響力は歴史学にも及びつつあり、教育学にも様々な形で波及している。筆者は一九九六年にそれまでの研究をまとめた『在村知識人の儒学』を上梓し、その中でも近代について論じたが、国民国家論のこの波及は想定外で、今日さらに突っ込んで論じる必要があると考えている。近代への関心を素朴なままにとどめ、その研究素材を前近代に求めて安穩としていることは許されないだろう。

けれども、同時にこのことは筆者のテーマに限って重要なことなのではない。歴史的区分としての近代について考えることは、現代を考えることであり、今を歴史に定位することである。現代を問わない歴史学に意味が乏しいとすれば、近代を問わない学問の意義も疑われよう。さらにこのことは、今を超えて次代と未来を担う人々を、どのような人間として育成しようとするかという、より大きな問題、すなわち歴史と教育の両方に関係する問題でもある。

戦後を俯瞰すればこの国の近代化は戦後間もなく問われ、六〇年代の近代化論の導入時期に問われた。そして国民国家論の登場以来、またそれまでと違った形で近代が問われている。ここに戦後、近代と近代化についての三たびの考察に、筆者も本論をもって加わろうと思う。

近代という言葉は、①研究上でも使用される相対的時期区分の基本的な用語でありながら、②研究者の歴史観、即ち価値観に関わっている。近代を没価値的な諸指標によつてはかるといふ立場自身も、客観的には一つの価値観として機能していることは言うまでもない。そしてさらに、③日本の近代化が西洋の近代化などと異なつて、内発的变化と並び、外からの圧力でもたらされたという側面も強い^一ため、近代化の性格規定が単純ではない上に、④背景にイデオロギー対立を含んで研究が展開されてきたこと、⑤にもかかわらず、即ち立場を異にしながらも、日本のその始期を、資本主義的生産様式が生産様式全体の中で優位を占めるようになった時期ではなく、明治維新に置くという点では、諸見解がほとんど一致している^二。

右のような理由で、この同じ近代という言葉を使用してきた研究には、実に多彩なものがある。近代という言葉そのものは巷に氾濫し一般化しているが、他面それゆえに、近代という用語の中身は、研究の進展によつて検証され、その内容の下に広く一般化するような性質のものではないと見るのが妥当かもしれない^三。かつて丸山眞男が「戦後民主主義を『虚妄』と見るかどうか」ということは、結局のところは、経験的に検証される問題ではなく、論者の価値観に関わってくる」と述べたのと同様に、結局のところはその価値的立場によるものであつて、実証されうる性質のものではないのであろう^四。

しかし同時に、実証されえないからと言つて、近代に関する考察が不要になつたわけではない。近代へのスタンスの重要性は前述の通りであるし、たとえスタンスが異なろうとも、現代を歴史に定位し未来への共通の土台を築く努力を怠ることは許されない。ことは私たちが作り上げるべき次の時代の性格に密接に関連している。それゆえ、

右に見た近代という言葉の来歴を検討するために、まずはその思索の積み重ねを一度二〇世紀の始めまで戻つて振り返ることから始めよう。

第一節 「近代」の問題史

(1) 近代化論まで

近代に関する考察は、文明開化に関する考察として始まる。開化の開始から四〇年以上を経た一九一一年、夏目漱石は「西洋の開化（すなわち一般の開化）は内発的であつて、日本の現代の開化は外発的である」と述べ、「現代日本の開化は皮相上滑りの開化である」と云う事に帰着するのである。……しかしそれが悪いからお止しなさいと云うのではない。事実やむをえない、涙を吞んで上滑りに滑つて行かなければならないと云うのです」とした上で、「とにかく私の解剖した事が本当のところだとすれば我々は日本の将来というものについてどうしても悲観したくなるのであります」としていた^五。この指摘が物質的意味での近代のみならず、それを支える精神の問題であつたり、伝統文化との関係の問題であつたりと、より具体性をもつて論じられるには、戦争体制から解放され、明治維新以後の全史、全社会を丸ごと問題にできるだけの視野と、戦争体制否定の社会的合意を必要とした。

漱石の指摘とは異なつた形で近代を問題として意識の俎上にのぼせたのは、一九三〇年代の、マルクス主義陣営における講座派と労農派の論争である。それは来るべき変革が、近代的なものであるのか、それを超えた社会主義的なものであるのかを導き出すことと深く結合した、当時の現状分析および革命路線に深く関わる論争であつた。そこでは、明治維新の変革は、近代ブルジョア革命と規定しうるか否か、当時の権力の性格は、どういう性格の権力であるかが議論され、そうした議論は政治的主張や立場とも密接に関わつており、戦争を越えて後の知識人たちにまでも大きな影響を与え続けた。

しかし、講座派と労働派との論争における近代について言えば、共通して西洋の資本主義社会を指しており、社会主義がこの国で実現されるにはどういふことが必要であるのか、という問題関心であったと言つてよいであらう。従つて、近代そのものの性格をめぐつての論争ではないとも言ひうる。このことは、一九世紀後期に近代といふものがこの国および東洋には存在せず、西洋社会に典型的であり、この国がそこから立ち遅れていると認識されたこと、そこに行き着く過程と方法等が問題にされていたことを意味している。

また、マルクス主義そのものが、外発的な近代に列するものであり、この時期までには労働者階級の中に十分な支持基盤を持てず、また内発的なものと融合するに至らなかった。

天皇制ファシズムの弾圧のためにこうした論争そのものが論壇から消されてしまった後、次に近代を云々したのは、一九四〇年代の西洋近代社会の行き詰まりを批判しようとした「近代の超克」と題された座談会であつた。この座談会がファシズム下に、既に左翼的知識人を弾圧し尽くした後に行なわれたことは、この国には訪れてもいない近代を、前近代の側から「批判」し「超克」しようとするものであつたことを如実に示している。しかしここでの近代は、西洋社会とその文化の一般を漠然と意味するものと考えられていた。それへの評価を全く別とすれば、その限りで講座派と労働派との論争における近代の内容と、かけ離れた認識を持っていたわけではない。

本格的に近代の性格が、その内容にかかわつて問題にされたのは、第二次大戦後のことであつた。

一九四五年国家の敗戦、すなわち天皇制ファシズムと戦争からの人民の解放の後、その訪れていない「近代」を我が物にすべく主張されたのが、いわゆる近代主義である。封建社会や封建的人間関係の克服のためには、「諸制度、社会のなかの人間関係、個人の思考・行動様式のすべてにわたつての民主化が必要だと考えられた。それは民主化的近代化論であつた」^八。

マルクス主義に立つ人びとの一部は、社会主義的変革を目前の課題と見ており、近代主義的主張に対して、それはブルジョア的であり、革命的ではないと批判した^九。しかし、近代主義の主張においては、西洋近代と比較した時の遅れの性格が、前近代、すなわち封建的なものの残滓であるとされていた。その点では、マルクス主義講座派に近い主張でもあつた。そして近代観そのものについて言えば、大まかに見た場合、戦前の把握の延長線上にあつたものと見てよいが、特にその精神的諸価値に重点が置かれ、近代の内容についての検討に踏み込んだ点で重要な違いがあつた^{一〇}。

一九六〇年を前後する時期から俄に導入されたのが近代化論である。近代化論は近代と近世とを分断せずに、社会体制を越えてとりうる様々な指標を設定して、近世と近代とをひと続きのものとして捉える立場である。W・W・ロストローに典型的であるが、世界的に民族独立運動が昂揚する中で、どういつた方向での近代化をそこに持ち込むべきか、という帝国主義的な支配戦略と結合して行なわれた研究であり、史的唯物論の理論に對抗する歴史理論の対置でもあつた。ここでは、高度の産業社会を実現しつつありながら、戦前戦後を通じて国家として社会主義に近づかなかつたアジアに唯一の国である日本は、その模範とされた。近代の精神的諸価値はその指標から外されており、近代主義の想定した近代とは意味している内容に大きな差異があつた。

近代化論の導入された時期は、一九六〇年代に入る前から始まっていた高度経済成長の時期と重なつていた。この国の経済は、第二次大戦以前の生産力を取り戻した一九五五年を経て、一九六〇年以降の経済成長政策にのり、一九六八年にはアメリカに次ぐGNPを実現するに至る。この間に民衆の生活面でも、この国の風景や景色を一変する激変があつた。

近代化論導入以前に観念された近代は、まずもつて西洋的なものであつた。近代を論じてきた知識人の観念する近代がそうであつたが、それは多くの人々にとっては物質的近代であり、身近な消費生活に現れる経済的生活感覚であつた^{一一}。知識人たちの重視する精神的諸価値と、一般の人々の求める生活上との間のズレは、近代が遠

い西洋にあつたため、それまではまだ大きく意識されていなかった。

それゆえに、高度経済成長とその後、多くの人々が近代や近代化を、従来とは異なつた見方で見るようになったのは当然と言ふべきだろう。憧れの対象であつた西洋欧米的な近代生活に見えたものを、この国でも送ることができると感じられるようになったからである。^四 漠然と西欧の文化を指し示し、経済的には発達した資本主義としてほぼ共通合意があつた近代という時期に読み込む内容は、この時期を境にして変化したと見られる。

日高六郎は、近代や近代化といったことは、東洋にとつて自らの問題でありながら、元々その概念自体は西洋（先進諸国）にとつて、他国（後進諸国）の分析概念であるところに、近代や近代化といった問題の所在が示されていると指摘していた^五。こうした問題の土台自体に変化が生じ、従来のような形で近代は問題にされなくなる。

もちろん他方から見れば、生活感覚を主に、既に達成されたものとして近代を見るようになったことが、人権等、近代の精神的諸価値の側面から見たこの国の近代化の不充分さを証明しているとも言える。実際に思想信条の自由等を始めとする精神的自由は、二一世紀に入つた今日でも、十分に確立されていないどころか、かえつて後退すらしている面がある^六。

しかしながら、物質的には近代化され、精神的には前近代的だという、いわば精神的欠如理論とも言ふべき見方は、第一に、高度経済成長とそのままらした社会的諸問題を前にして、見直されることになる^七。このとき、近代化論に対して、近代のもたらした文明そのものに疑いの目を向けながら、従つて近代主義をも批判しつつ、近代を再検討する研究動向が生れた。先の漱石の指摘が、半世紀を経て具体的に検討され始めたと言つてよい^八。けれども第二に、「追いつき型」指向全体が、その達成感とともに排されていく中で、既に「追いついた」ものであるかのような錯覚を与え、近代という問題自体があまり顧みられなくなつていった。

高度経済成長による一九七〇年代の公害や自然破壊は当初、何よりも資本主義の社会問題、あるいはその発達の

歪みによるものと認識された^九。これは、憧れの対象であつた物質的近代が、当然の前提でありながらも同時に、懷疑をもつて見られるようになり始めたことを意味している。

しかし公害や自然破壊の問題は、一九八〇年代に入つて、環境問題と名前を変えて強く意識されるようになった。単に資本主義国ゆえの問題あるいは、歪んだ資本主義的發展の生み出した問題としてではなく、他方で社会主義諸国の実態が明らかになるにつれて、政治体制を越えた問題であると認識されるようになった^{一〇}。近代は経済産業的な意味での達成の後、物質的にも精神的にも憧れの対象の位置を滑り落ち、政治体制を超えて批判の対象に据えられることになる。同時に、当然の前提としての物質的近代は、まさに当然の前提であるがゆえに、意識の外に置かれていった。

(2) 国民国家論

一九九〇年を前後する時期から主張されたのが、近代をトータルに否定する国民国家批判、一般に国民国家論と呼ばれる主張である。他の主張と同様、国民国家論にも様々なスタンスがあるが、本論では代表的論者である西川長夫の主張を取り上げて検討してみる。

西川は、フランス革命から二〇〇年後の一九八九年に国民国家論に立つた問題提起を行っている。ちょうどこのころは、「ベルリンの壁が崩れ、東欧やソ連の社会主義圏が崩壊しはじめた時期にあたつて」いた。それは近代国民国家を相対化する視点が受容されやすくなつていた時期であつた。しかし、国民国家は同時代的視点からばかり論じられるのではない。一九八九年がフランス革命二〇〇年という年でもあることに象徴されているように、その論じる内容は、フランス革命から説かれる近代の全体に対する強い疑いの表明であつた^{一一}。

西川の国民国家論によれば、近代は国民国家の時代であり、国民国家を離れて近代はありえない。その国民国家

の近代は、従来近代的な精神的価値とされてきたものを含めて、人間を抑圧するトータルなシステムであるとされる。近代化は近代国家システムへの参入を意味しているから、近代国家間の差異よりもその同質性が強調され、ある国家で成功した国民統合の方式は、モジュールとして他の国家へも容易に移植されうるといふ。

その結果、外側の近代国家システムへの参入を強制されて国民国家が成立し、近代が始まるのであるから、論理的には内発的な近代、という発想は否定されることになる。近代が近代国家と重ねられて把握されると、その近代国家への自己同調、あるいは参入こそが近代化を意味するようになる。また、国民国家の連合体である国連の役割は否定され、民族独立を目指す運動も、国家として独立することを目指す以上は、論理的にはやはり否定されることになる。

一九八〇年代までとの対比で言えば、西洋近代をモデルに描き、いわば近代の不足を問題にした戦後の近代主義、産業化という意味で成功した近代の達成を讃えた六〇年代の近代化論に続いて、国民国家論は、近代的なるものの過剰、あるいはその席卷を指摘し、それへの加担を告発する。この国の近代を達成されたものとする点で近代化論に近く、いわば国民的感覚に乗っているが、近代をトータルに否定する点で近代主義、近代化論の両者と違っている。

近代概念の内容の変化について言えば、まず近代は①西洋の②資本主義社会を意味していたが（マルクス主義）、その時後者が克服の対象であったことは言うまでもない。そこに③精神的諸価値が読み込まれ（近代主義）、続いて④産業社会の実現と同一視されるに至った（近代化論）。これに対して⑤社会主義国は、いわばもう一つの近代（あるいは超近代）として存在していた。近代化論が西側世界の歴史発展理論であって、社会主義国はもちろんそこから排除されていたからである。

そして国民国家論は、近代を国民国家の時代としてトータルに否定する。右の①の西洋的であることも、国民国

家の出発点としてのみ認められ、むしろ世界システムとしての国民国家は、グローバルに存在し、日本もその例外ではないとされて否定される。近代に込められていたものの総てが、その精神的諸価値も含めてマイナスに転化することになる。ただし、国家論や文化論の地平で考察されているためでもあろうか、資本主義グローバルイズムへの批判や利潤第一主義、生産第一主義等への批判は相対的に弱い印象を受ける。

第二節 国民国家論の検討

本論では、国民国家論について、近代的主体の形成という観点から最も問題となると思われるいくつかの点を見えておくにとどめ、総体としての検討は別の機会に譲りたい。

(1) ファシズムと民主主義および人権

第一の問題は、国民国家論において、ファシズムも民主主義も、その区別より同一性に重点が置かれることである。西川は、その著書で山之内靖の文章を引用し、それを「ファシズムと自由主義体制は国民国家の下位区分であって、総力戦体制による編成替えの二つのヴァリエーションとして考察すべきである」と言い換えている。そしてその山之内の文章について次のように言う……。

第二次大戦を専制的なファシズム型の体制（ドイツ、イタリア、日本など）と合理的で民主的なニューディール型の体制（アメリカ、イギリス、フランスなど）の対決として描きだし、ファシズム時代の日本の歴史を近代社会が歩むべき本来の成熟過程から外れた非正常なコースをたどったものと考え、一九四五年の敗戦と戦後改革はその逸脱した日本を正常なコースに復帰させる契機であったとみなす、戦後歴史学の支配的な見解に対する批判として記されており、いまだそうした古い歴史観を脱しきれない歴史家たちのあいだに物議をかもし

たようですが、私は基本的には山之内さんの意見に賛成です。

民主主義的国家体制ばかりでなく、さらに議会制民主主義も否定される^{二四}。

ワイマール共和国は、議会制民主主義にもかかわらず、あるいは議会制民主主義ゆえにナチズムの支配をもたらしただけではなかったのか。ナチズムは、国民国家に内在する矛盾の一側面の過激な表現である、と私は思う。民主主義は、近代的主体形成の基調に置かれるべきものであると筆者は考えている。それは何よりも、第二次大戦という惨禍を再び繰り返さないために必要なことであった。その戦争が、帝国主義間戦争、植民地解放戦争など、様々な側面を持っていたにしても、主要な側面がファシズムと民主主義との戦いであり、後者が前者を破った戦いだからである^{二五}。

確かに、民主主義国アメリカで、大戦後に起こったのはファシヨ的なマッカーシーイズムであり、スペイン共和制を倒したフランコのアナキスト体制を連合国の一部は支援した。この点不徹底は免れないが、これらのことは、資本主義と社会主義の抗争において、資本主義がむしろファシズムに親和的であったことを示すものでもある。それはともかく個々の問題はありつつも、主軸に何をこそ見出すかが重要であろう。第二次大戦後の国際政治のシステムは、国連（＝連合国。ともにUnited Nations）という組織にも象徴されているように、ファシズムの否定の上に成立している。それゆえ民主主義とファシズムを同列に扱うことは、戦後世界のトータルな否定にも通じかねない^{二六}。西川の言う新しい歴史観は、恐らくその主観的意図とは違って、ファシズムに通ずる古い歴史観に歓迎されるだろう^{二七}。

こうした西川の見方が形成されるに至るのは、東欧・ソ連の崩壊とともに、この国の内部で、そうした国外の勢力や動向と深く結びき、その意味では自主性を欠いていた反体制運動や組織が大きく打撃を受けることになった事態を背景にしている^{二八}。

人は反体制運動を通してさえ国家に回収されました。自発的な反体制運動自体が時を経て次第に体制化する。

あらゆる反体制運動は、それが国家権力の奪取をめざすかぎり、国家権力を通して自己の主張を実現しようとするかぎり、つまりもう一つの国家をめざすかぎり最後には体制化して国家に回収される。われわれはそのことを、いわゆる革新政党の組織を通して、さらには社会主義国家の運命を通して観察することができました。

日本では国権に回収された自由民権運動がその最初の例ですが、自民党との連立を果たした革新政党に、その最近の例を見ることができないでしょうか。

西川は別のところで「保守と革新、革命と反動といった過去の境界を示す用語が死語となった」とも述べている^{二九}。このように、権力の掌握を目指す反体制運動の役割を否定し、保守も革新もなくなった、というニヒリスティックな現状把握は、客観的には資本主義体制側の言い分と違わない。しかしながら同時に、その時代の雰囲気や空気を反映した把握とも言いうる。

国民国家を乗り越えるプログラムを持たず、反体制運動を否定し、私文化への固着を主張する点で私的なものへと解体していく方向を持ったこの議論は、かつてのアナーキズムやトロツキズムの主張と強い親和性を持つだろう。感性の点でも、例えば深沢七郎に対する高い評価などは、そうしたことについての一つの指標となるかもしれない^{三〇}。

政治権力の内容を問わず、近代国家権力一般の問題として捉える姿勢も、かつてのアナーキズムやトロツキズムを思わせる^{三一}。西川は「わだつみ像」に触れて、「かつてこの像は広小路学舎のキャンパスに建てられていました。学園紛争の時代にこの像は引き倒される。その記憶は、今では、引き倒され破壊されたスターリンやレーニンの像のイメージと重ならざるをえません。……平和と愛国が両立しないのは、愛国心が美化された利益に他ならないからです」と述べている^{三二}。学園紛争のときにこの像を引き倒したのは、アナーキズムおよびトロツキズムの影響を強く受けた学生たちであったのは周知のことである。国民国家論は、事態の告発にはエネルギーを発揮するが、新しい何物かを建設する方向には向いていかない点でも相似している。

しかし、次のような点で、かつてのトロツキズムやアナキズムの議論とは異なっている。すなわち西川は、フランス革命が革命の進行過程のうちに、女性や外国人を排除していったことを指摘した後、次のように述べている。

……こうして排除された革命の可能性が再び芽をふき復権するためのよりどころとなっているものは、やはりいぜんとして人権宣言の条文であり自由、平等、友愛といったフランス革命の理想であるという逆説です。この意味で私はフランス革命二〇〇年を祝いたいと思います。

別のところでも同様に、次のように述べている。

人権宣言は、下層の労働者や農民、女性や子供、外国人の人権を無視していた。だがひとたびこの宣言が出され、この文章が存在することによって、最初は排除されていた人々のそれ以後のさまざまな解放運動が可能になったことも事実である。現実の歴史はこのようにして展開する。

人権が近代的概念で、当初はごく一部の人間を想定したものであるにしても、人としての権利を武器にしながら、人権から排除されていた人びとに人権を認めさせ、そのことによって、人間の全体の人権概念が豊かなものとなっていく、このことを西川は承認する。この観点を押し進めれば、国民国家に回収されきらない近代というものを承認し、その意味での近代の残存を認めることになる。言い換えれば、近代国民国家に飲み込まれつつも、そこから強かに抗っていく運動（解放運動）を認めており、その拠り所は、人権という普遍指向性に置かれている。そして、その普遍指向性は、国民国家が形成されていく中でかち取られたものであった。それが近代の精神的諸価値であり、国民国家に回収されない、普遍性という海底に下ろされた錨となりうる。

以上の点で国民国家論の近代否定は不徹底とも言うべきであり、しかし、そのことによって決定的な誤りから免れているとも言いうる。

(2) 資本主義と南北問題

第二に、資本主義と階級分裂に関する見方の問題である。

近代国家の否定・廃止という主張は、国民国家論にオリジナルではない。国民国家論が批判の対象とするマルクス主義のものでもある。しかしマルクス主義のそれは、国家権力を掌握して、階級による階級の支配の廃絶の後に訪れるものと考えられていた。

ところが、一九八〇年代初頭にはソ連のアフガニスタン侵略、同末には中国の天安門事件があり、社会主義国への幻滅が大きく広まった。社会主義への期待の裏返し、権力一般に対する幻滅へとつながる。そして一九九〇年代には社会主義体制の多くが崩壊し、それまで、戦前以来現状に批判的な知識人を惹きつけていたマルクス主義の主張は、急速に影響力を失っていった。保守と革新の別さえ消滅したと言われることもあったし、その後の複雑な政治過程の皮相は、その根柢を与えた面もある。それに代わって国民国家論は、国民国家に総ての元凶を見る、いわば基底還元論的な便利さもあって、マルクス主義から離れた知識人、あるいは若い知識人を吸収したのである。

しかし、二〇世紀が歴史に残した課題、即ちクリアされていない課題、という観点からすれば、人間が互いに抗争する契機を内包する諸階級に分裂している問題は未解決である。それどころか、高度に発達した資本主義国の内部において、貧富の差は拡大しつつある。政治体制としての社会主義は崩壊しても、社会主義が解決しようとした階級分裂そのものが消滅したわけではない。多国籍企業のもたらす問題も、資本主義の問題を、国民国家を超えて拡散していることがその本質である。階級支配による諸問題は、階級社会にあつては、階級支配の問題としては隠蔽されている。しかも、労働形態の変化等により、階級そのものが見えにくくなっている上に、元々日本の場合には労働組合が産業別ではなく企業別に組織されているため、労働者階級としての一体感は希薄になりがちである。しかしそれは階級が消滅したことを意味するのではなく、それを指摘し、それを跳ね返す動きが弱まっているだけ

のことに過ぎない。階級支配の矛盾が解決すれば、総ての矛盾が解決するということには恐らくならないが、逆に階級支配の矛盾をそのままにしておいて、他の矛盾が解決するかというと、それはそれ以上に難しいだろう。

先にも触れたように、国民国家論は近代を国民国家の時代として、国家への回収という側面を重視しているためか、資本主義とそのグローバルな展開による諸問題は、多く扱われていない。しかし、この問題を抜きにして考えることの難しい二つのことを指摘しておこう。

一つは南北問題である。南北問題は特に産業革命以後、「南」の犠牲の上に帝国主義の繁栄を謳歌した「北」が作り出した問題であり、専ら「北」の責任による。「北」の帝国主義の発展は、資本主義的生産の拡張でもあり、伝統的産業を破壊し、モノカルチャーを押しつける一方、労働力を含めた諸資源を収奪して、現在の「北」の繁栄がある。富の極端な偏在が南北問題を作り出し、今日の世界情勢の危機と不安定の主要な原因であることは常識に属する。

そのアンバランスを解消する手だてとして、グローバル化した資本の手に「南」の発展を委ねることはできない。アンバランスを作り出した張本人が、資本とその手先となっていた国家だからである。それゆえ、国連等の国際組織が動かなければ、南北問題の解決は難しいが、国際組織が国民国家間の組織である以上、国民国家の意向は最終的に国際組織を動かしていく。従って所属している国民国家が動かなければ、解決への道は遠のくことになる。国民国家を資本の手先のままにしておくわけにはゆかない。

資本主義の利潤追求や、そのことと結びついた独裁政権の温存あるいは保護ではなく、「南」の、特に経済的な発展を実現するための具体的手段を考察することは本論の任ではないが、少なくともこの問題を考えるときの根底に据えられねばならないのは、近代的な精神的諸価値であり、特に民富の思想でなければならぬ。

ここで民富というのは、民衆の具体的な一人ひとりの生活向上であり、同時にそのことが、その個人的状況を取

り巻く大状況とのかかわりの中で追求されることである。この二つのことは二つながらに重要であって、そのいずれかに偏る場合には、結果として民富につながることはないだろう。すなわち前者に偏れば資本主義的私利私得を肥やす態度に通じ、他人の富を減じて、他方に貧困を作り出そうし、後者に偏れば抽象的国民ではなく、具体的個人を例外なく富ますことはできないだろう。

そして、右にいう民は、「南」の人々だけを想定しているのではない。「北」にいる弱者もそれに含む。問題解決のために、新たな犠牲者を生むのは、新たな問題を作り出すことになる。「北」が我慢すればよい、などという単純なものではない。その点で南北問題は、「北」と「南」だけの問題ではなく、南北問題という呼称自体にも問題を含んでいるということもできる。

もう一つは近代的物質生産の非人間性の問題である。

人間は自然環境を変容させる中で自らの成長と発達を含めた発展を築いてきた。原理的には、自然的であると同時に社会的存在である人間と、それを取り巻く自然との間に矛盾がある限り、物質的生産の発展が休止することはない。

近代の物質生産に対して懐疑の目が向けられていることは先に述べたが、しかしそのことで物質的欲求がなくなるわけではない。生活上と利便性の追求は止まるところを知らず、安住の地はなくなり、生活リズムは破壊される^{三八}。しかし実はリズムは破壊されているというよりは、限りなく律動に近い痙攣状態に陥っているのである。資本主義的生産が消費と市場に発展の根柢を置いており、かつ利潤追求をその目的とする限り、その発展が急になればその律動サイクルの微細化は、必然性を持つ。特にinformation technologyの時代には、資本投資にさほどの時間を要せず、次々と新製品を生産し続けることも可能になり、その波は人々を飲み込み続ける。これは人間的な状態ではない。

そうだとすれば、物質的生産を、近代的な精神的諸価値を重視する観点から制御することが必要になる。生産は、多国籍企業であろうとも、定められた国家による制約から自由ではない。その制約をどのように作り出すかは、その国家の到達点により、民主主義国家では、国政に参入する人々の合意如何による。国民国家の観念的否定は、非人間的な物質生産を抑制する最も身近な機会の一つを放棄してしまうことで、それを野放しにしかねない。なお、国際的な規制措置を設けようとしても、国民国家の支配層が大資本の代表者か、その影響力の下に置かれているときには、実現は困難であろう。この点でも、独占資本の支配の終焉は重要な課題である。

(3) ナショナリズムと国民主義

第三に、ナショナリズムの問題である。

近代に発生し、世界を二度にわたる大きな戦争の惨禍に巻き込んだ元凶の一つはナショナリズムである。ナショナリズムは歴史的概念であり、民族主義、国民主義、国家主義などと訳されるが、それはその翻訳される西欧の対象そのものが、それぞれの側面を含み込んでいる実態を反映している。この国の場合、民族主義的国家主義は戦前に頂点に達し、第二次大戦の反省から下火になったが、国民国家が疑われた一九九〇年代から逆にむしろ復活・強化されつつあるように見える。しかしながら、国民主義は戦前にその伝統は薄く、またそれゆえ戦後にも充分継承されているとは見られない^{三九}。

西川は国民主義について、陸羯南を評価する丸山真男の文章を引用した後で、次のように述べている^{四〇}。

「福沢諭吉から陸羯南へと連なる国民主義」、それは私にとつては一つの可能性の導きの糸であったといつてもよいだろう。だがこの流れを断ってしまったのは、「上からの国家主義」の強い力であろうか。この悲劇は私にはむしろ思想的なものであり、彼らが「文明」と「文化」の論理を自ら誠実にたどった結果であったよう

に思われる。国民国家を前提とするかぎり、国民主義と国家主義は盾の両面であつて、国民主義が最後まで国家主義に抵抗しうとは思われない。彼らの敗北は論理的な帰結であつた^{四一}。

まず民族主義的な国家主義があつて、国民主義に至つたものの、その国民主義の成熟がなかったこの国では、国民主義という主張が民族主義と国家主義への対抗上、極めて厳しい闘いを強いられたことは当然のことであつたろう。

ブルジョア・デモクラシー（古典的リベラリズム）からソーシャル・デモクラシーへの転換を今日の課題として重視する田中浩は、右の国民主義をリベラリズムの流れとして位置づけ、福沢諭吉・長谷川如是閑・丸山真男にその系譜を読み取る。そして国民国家論にかかわつて、次のように述べている^{四二}。

……強暴なる国家権力にたいして、人民の自由を唱える人びとのなかには、国家は必要ないとか、国民国家の限界性を声高に主張する——多民族間紛争や宗教紛争が頻発し、あるいは、いわゆるボーダレス社会の時代に入りつつある今日の状況においては、そうした主張にも理がある——傾向がみられるが、近代国家形成期のホッブス、ハリントン、ロック、ルソーなどは人民の同意にもとづくなんらかの政治社会を設立することなしには、人びとの生命の安全と自由は保障されない、と考えていたのである。この意味では、かれらはすべて国家主義者＝ナショナリストである。しかし、ここで肝心な点は、かれらの政治思想のポイントは、人びとはみずからの手で政治社会を形成すること（リンカーンのいわゆる「人民の」）、また政治社会を運営するために委託した政治権力との関係において、いかに「人民の自由」を確保するか、という「権力と自由」をめぐる問題にあり、それ故に、抑圧的な政治権力には抵抗し、いつでもそれを変更できるし、そのためには、不断の「権利のための闘争」が展開されるべし、と考えていたことである。したがって、かれらは悲しき国家主義（ステイシズム）の主唱者などでは断じてない。

右に直接言及されているのは西洋の思想家たちであるが、同様のことはこの国の国民主義者についても言いうる。観念的に国民国家を否定するだけでは国民国家を越え出ることにはできない。資本主義のグローバリズムが進展し、いわゆる「ボーダレス」の面が強調されることは周知の通りだが、現実世界で国境を越えることは未だに簡単なことではない。むしろその管理は人々に向けて強まりつつある。しかし西川は、その克服に向けて多くを語らない。「国民国家は民族や国民、文明や文化といった神話の上に、自然なもの絶対的なものとして成り立っており、その神話が崩れ、国家の人工性と虚構性が暴かれ、暴露されてしまえば、成立の基盤を失うことになります」と言うに止まる。しかしイデオロギーの問題は重要であるにしても、その克服に必要な総てではなく、視点をずらすことによつて見え方を変えるだけでは、イデオロギー闘争の切り札にすらならないだろう^{四三}。

西川は「不用意に言葉を出すと、そこには国家への回路が待ち構えている」と言う^{四四}。私たちは近代国民国家の中に生きている。近代国家に組み込まれている点で弱く、国家を意識的にも無意識的にも疑う事なき前提として物事を見聞き、考えてしまう危険性を常に孕んでいる。このことは否定しようも無く、西川の指摘の通りであり、そういう自覚を持たせるところにも国民国家論の存在意義の一端があるだろう^{四五}。

ナショナリズムは実に強い感情を引き起こす。近代戦争の残忍さが、前近代と比較にならないのは、単に近代的な武器の高められた殺傷能力によるのではない。兵士間の戦いであつた戦争が、国民間の戦いに転化させられたことが主因であり、それはナショナリズムと、それによつて昂揚させられた感情とを抜きにして語ることはできない。しかしながら、その強い感情をもたらすナショナリズムは、先にも述べたように一様なものではない。陸羯南や長谷川如是閑などの国民主義の最良のものは民族主義的な国家主義と戦つた。この国の場合には、さらに民族主義の「純化」された皇国主義とも戦わねばならなかつた^{四六}。前近代に認められなかつた人間としての存在を、国家（あるいは天皇）の手先とするに止めるのか、国家を構成する不可欠の国民たらしめるのか、その戦いの争点の一つであつた。後者が民主主義の基礎的な考え方と通底することは言うまでもない。

しかし同時に国民主義は、国家を前提とするがゆえの問題をも抱えこまざるを得ない。国家を前提として、国家主義と戦う国民主義が困難を抱えるのは無理からぬことである。そういう国民主義の中に存在する普遍的なものへと通ずる意味と方向性を見出し、思惟の方法としてそれを位置付け、今日に継承することは、「国民」（＝臣民）を振りかざす権力の暴圧を跳ね返すのに必要不可欠であろう^{四七}。国民主義の艱難と普遍性をくぐり抜けないで、包括的にナショナリズムを否定しても、「国民」を振りかざす暴圧とはすれ違いが生ずるだけであり、議論のすれ違いは暴圧の傍観に通じかねないし、少なくとも説得力を欠くだろう。

なお、直接ナショナリズムの問題ではないが、これに関連して西川は、岩田慶治の「日本文化と自分文化」というエッセイを引きながら文化の切り取り方を問題にしているが、そこでは文化の蓄積による固有性の観点を欠いている^{四八}。文化の範囲は近代国家の版図とはズレるけれども、その地域固有性は否定し難い。千年の尺度では崩れていくだろうが、百年の尺度では確実に蓄積が存在し、そこに生きる人間と文化を規定する、ということがある^{四九}。即ち、蓄積による地理的な被規定面を捨像した文化の議論は、大切なものを捉え損なうだろう^{五〇}。この国の場合、近代国家版図はそれ以前の版図とはほぼ重なつていた分だけ、その固有性も無視できない重みを持ち、それが人々の実感ともなっていることを前提に考えねばならないのではないか。

第三節 普遍指向性と近代

(1) 近代の普遍性

以上、「近代」の問題史を瞥見し、国民国家論の批判的検討を通じて、同時に近代的主体形成にかかわる今日的な課題にも触れてきた。最後により俯瞰的に歴史上の近代を捉えてみたい。

久木幸男は近代社会について、近代的であろうとする社会だと述べたことがある。この表現はトートロジーに見えて、決してそうではない。近代は歴史上の一時期の呼称である以上、そこに様々な意味が含まれてくるのは当然であり、そのための概念としての混乱については、冒頭に述べた通りである。しかし、近代的であろうとするということは、ある指向性に沿って、近代をより近代らしくすることである。そして、近代の近代らしきということの本質は、封建社会からの発展である以上、第一義的に封建的なものを克服していく方向性に求められる。それはいわば普遍的事項であり、その成果は近代の精神的諸価値として結実した。

その精神的諸価値は、人間の権利として宣言されたことに、その意味が凝縮して表現されている。封建的桎梏からの解放は、人間の、人間としての解放であった。その人間manが人間all human beingsになるのには時間と闘いが必要とされたが、それが可能になったのは、人間の権利として宣言されたからに他ならない。人間の、人間としての普遍性に価値を置くことは、こうして近代に始まった。逆に言えば、近代に至ってようやく普遍的なるものが出現してくるのは、人間が人間として認められていく過程と関係しているのである。理念的には近代は、総ての人間を初めて同じ人間として扱った時代であり、二〇世紀はその人間の命の尊さを実感を伴って人類に広めた時代であると言つてよい。

ところが、近代的な精神的諸価値は、先に見たように、戦後近代主義の時代には論じられたが、一方ではブルジョア的だとして批判され、他方では、制度的に憲法や議会制民主主義の成立に伴って、既に達成されたものと「誤解」されて現在に至る^{五九}。すなわち、それを醸成した西欧社会のように、充分検討されてきたとは到底言い難く、これまた歴史的に残された課題と言ふべきである。この点で漱石の悲観の射程は世紀を超えて今日に及ぶ。

国民国家を克服する将来的な必要性の認識において、筆者は国民国家論者と異なるところはないが、そのためには、当面は国民国家内部の強暴な権力に抗う様々な運動が不可欠であろう。西川も「新しい社会運動」として、そ

の必要性を認める^{六〇}。しかし、その運動の方向は右に述べたような普遍指向性であり、その普遍指向性は、ほかならぬ近代がもたらした、もう一つの側面である。近代をトータルに否定しては、普遍指向性はその根拠を失い、宗教的なものか、観念的なものとなる他はなかる^{六一}。

西川は、国民こそ怪物であると述べている^{六二}。しかし同じ人間は国民にも人民にも臣民にもなる。あるいは市民でもあり、公民でもある^{六三}。人間を、少なくとも両義性のある存在として見れば、怪物ではないものになることができるのではないか。国民国家に生きることをすぐにはやめることができない以上、そこにとどまりながらも、自分たちの中に普遍指向性を取り入れ、普遍的立場から自分たちを点検し、普遍指向性によって共同を広げることこそが、現状を打開する道であろう^{六四}。別の言葉で言えば、組み込まれつつ抵抗を続ける強さが求められているのである。そうしてみると、近代的主体とは、近代のもたらした普遍指向性に則り、近代を普遍指向性の方向に乗り越え、作り替える人間であるということができよう。

それには少なくとも、普遍的諸価値の意味を知的に理解するのみならず、感覚として自らに取り入れることができねばならない。そしてそれを阻むものに抗い続ける力を必要とする。恐らくその抵抗の闘いの中で、その感覚は育まれ、磨かれよう。集団に組み込まれつつ、同時に組み込まれることによって、集団そのものを変革する能力を持たねばならない^{六五}。そうした強い主体の形成を欠いて国政の変革はありえないだろう。

封建社会を否定して成立する意味での普遍指向性としての近代は今も生きており、生かしていかなばならない。しかし、それが普遍を指向するベクトルである限りでは、もはや近代という時代区分の言葉を越えた、超歴史的概念でもあると言つてもよい^{六六}。

他面で、近代に至って達成された普遍性というのは、言葉の厳密な意味では矛盾を孕んでいるという問題もある。普遍とは時代と場所を越えることだからである。しかし、そもそも厳密に普遍的なるものは、観念的に措定された

神以外には恐らく存在しない。それでもなお、神以外に普遍性を語ることを続けるとすれば、普遍たりうることを指向すること、その方向性を持つことをもって普遍性と名付ける外はない。

つまり普遍性というのは、形成的な概念なのではないかと考えられる。普遍たることを目指して、普遍性の指示す方向に沿って、普遍性そのものを豊かにしていくこと、その過程で旧来普遍とされたもの（の一部）が否定されることもあるが、それは弁証法的に高次のものとして普遍の内に再統一される。この意味で普遍なるものは、普遍になりゆく存在である。そしてその根底には人間の尊厳が置かれる。筆者は以上のように考える立場をとる。^{五九}

(2) 超越的思考と近代的主体形成

近代的主体が、普遍性を指向するものと捉えられ、近代主義のある立場と、筆者の立場とは、近接したものとなる。前述したように、その近代主義のある人々からは、近代的主体形成に関連する重要な問題提起が戦後早くから行なわれてきていた。しかしそればかりでなく、近代主義の儒学の捉え方なども関連して、このように近代的主体を考えることそのものに対しての批判があつたことも見てきた。^{六〇}

ここでは、その整理の組上に載っていない、超越的思考の欠落と近代との関係を考えておきたい。即ち、この国には超越的思考が欠落しているために、所属集団の奉じている価値や眼前（それが置かれている現在）のそれに抗う手がかりが得にくいという指摘である。置かれている状況を外側から眺める視点をどこに据える（超越的思考）ことがなければ、置かれている状況に頼る思考態度は変更されず、従って普遍的たりえない、ということになる。加藤周一は、「仏教渡来以前の原始宗教的世界には、超越的な彼岸思想がなかった、仏教、儒教、および西洋文化の影響も、その点においては、日本人の意識をけつきよく変革しなかったということに尽きる」と指摘し、丸山真

男は歴史意識の「古層」（あるいは執拗低音）に「つぎつぎ・なりゆく・いきほひ」を見出し、それが日本史を貫通して今日に至ることを論じている。^{六一}

こうした指摘、特に丸山の立論は、この国の歴史や文化に一貫しているものを、中国からの圧倒的な影響力を被る前のものと想定される『古事記』などの中に見出そうとする点で、「日本的なるもの」をむしろ実体化させてしまふ危険があると指摘され、同時に「日本的なるもの」から逃れられないとすれば、閉塞的で打開の展望のない議論になることが批判されている^{六二}。また、彼らの主張は、西洋をモデルとして理想化し、それを基準として日本の現実を切り刻むものだ、とも批判されたことは拙著でも触れた^{六三}。

これらの批判は、日本的なるものをどのように考えるかを軸にすると、日本的なるものを批判的に考える前者の論点と、肯定的に考える後者の論点とは、矛盾することになる。前者はその実体化の危険を主張し、後者はそれを無視することを批判するからである。そしてその両者の間に前章で見た国民国家論が横たわっていると見られるのだが、それは措いておこう。

前者の批判については、加藤や丸山の指摘を読む姿勢に強く関連すると思われる。つまり主体的にその指摘を引き受けて読む姿勢が最初から求められている、ということであり、展望は読んだ者がそれを切り開くかどうかに関わっている。これは批判が当たっていないということではない。純粋学問的にいずれか決着のつく種類の問題ではないと考える。

後者の批判については、少なくとも、その近代主義的な把握に西洋への肩入れが強かったにせよ、彼らは、日本が西洋になることを期待していたわけではない。例えば加藤は、右の指摘の前年、次のように述べている^{六四}。

私は西洋見物の途中で日本文化のことを考え、日本人は西洋のことを研究するよりも日本のことを研究し、その研究から仕事をすすめていた方が学問藝術の上で生産的になるだろうと考えた。また日本に昔あつた文化、

現在日本のいたるところに転っている問題は、西洋の文化や問題よりもつまらないものではなく、却ておもしろい点がある、その点に注意しその点を発展させてゆかなかったのは、それにはそれ相応の理由があるとしても、少なくとも私自身の場合には怠慢であつたと考えた。

また、次のようにも述べている^{六六}。

日本の西洋化は、望ましくないばかりでなく、不可能である。なぜならば西洋とは、民主主義の原則と、技術文明とだけから成りたっているものではなく、さらにそこに、近代以前からの、今仮に私がここで西洋的伝統とよぶものを加えて、成りたっているものだからである。民主主義の原則は、人間にとって普遍的であり、日本での自発的な発展を期待することができる。技術的文明は、経験の明らかに示しているように、輸入して後にみずから発展させることのできるものである。／＼その二つの面のいずれについても、日本の近代化は、原則として可能である。しかし第三の要素、西洋的伝統の複雑な総体については、輸入の余地がない。しかし第三の要素がなければ、それは西洋化ではない。すなわち西洋化は不可能である。また不可能であるのみならず、おそらく不必要でもあるだろう。なぜならば日本には日本の伝統的な文化があるからだ。

西洋になることの不可能と非を論じた加藤は、その西洋に普遍的価値を見出す。それゆえに、普遍的価値の一つとしての民主主義とこの国の文化との関係について、問題は、キリスト教圏外で民主主義が可能かどうかではなく、どのように成り立つのかにあるとした上で、次のように述べている^{六六}。

私はヨーロッパの学者が精神と文明の寛容と不寛容とについて語った遠大な見透しを想い出す。超越的一神教の性格がむろん不寛容であることは、いうまでもないとして、彼にとつての寛容の精神の故郷は、インドであつた。しかしすでに儒教的中国は、ビザンティンのロシアとは、社会主義建設の途上に、ある微妙なちがいをみせはじめているといえないこともなさそうだ。日本ではそのちがいを、西洋でよりも敏感に感じることが

できるのかもしれない。もしそうであるとすれば、われわれが、われわれ自身の民主主義を、西洋の手本より、ある意味ではましなものにつくりあげたいと望む理由があるだろう。寛容と不寛容との区別のない一種の経験主義を通じて、「より高い生活程度」ではなく、「より幸福な生活」を実現する道があるかもしれない。ほんとうの目的は生活程度ではなく、生活である。たとえ西洋の社会がそれを忘れていても、日本の大衆はそれを本能的に知っているのである。／＼そこにはキリスト教と個人主義のつくらなかつた一種の文化、決して断絶してはいけないわれわれの伝統、日本にとつての創造の希望がある。

加藤は、超越的思考や思想がなくても、精神的な意味での近代化（民主化）が独特なものとして可能であることを、東洋の思想・文化およびこの国の「寛容と不寛容との区別のない一種の経験主義」と「生活」とに希望を託して述べている^{六七}。よく知られている加藤の「雑種文化論」は、右の認識と無関係ではない。

では、加藤の希望が託された近代的な精神的働きの根拠は、歴史上のどこにあるだろうか。加藤が右のことを述べた時点では中国のあり方に、並行するその方向の一つを見出そうとしていたとも説めるが、その期待は必ずしも叶えられなかつたかもしれない。しかしそのことは、加藤の立論の全体を否定しない。

超越的思考とは別に、右のものより早く、加藤は森鷗外に関する論文で次のように述べている^{六八}。

鷗外、漱石、荷風、奎太郎、辰雄の、誰ひとりとして例外なく、西洋の文学からみずからの作品と人生に本質的な何ものかを受けとることに成功した人々が、中国の影響の下に発達した日本の文学的伝統に、同時代の誰よりも深く根ざしていたという、誰の眼にも明らかな事実は、あらためて注意されるに値しよう。

この「中国の影響の下に発達した日本の文学的伝統」が漢文学を含んでいることは言うまでもない。加藤の言う文学は、一般に言われる概念よりも広く、儒学的著述を含んでいる。また、「西洋の文学から自らの作品と人生に本質的な何ものかを受けとることに成功した人々」は、西洋近代の何者かを知り得た人々であるとしてよい。その

精神の働きがどういふものであるのかを説明することは、近代の主体形成の解明に通じている。

筆者がこれまでの研究で主として素材としたのは、右に挙げられた、明治以降の著名な人物たちではなく、幕末期の名もない民衆である。そこでは、彼らの儒学に関連する知的営為の一端を明らかにしたに過ぎない。けれども、その結果は間接的遠隔的に、しかもより広範に推し量りうる可能性をも内包して、加藤の述べたような精神的働きを歴史の上に解明することにもつながっていくと考えている^{六九}。

(3) 複眼の視座

筆者の立場は近代主義に近接したものであると述べたが、しかし近代主義と同一のものではない。何よりも西川の指摘するように近代国民国家のもたらす問題は深刻であり、看過することはできない。この点、前述した通りである。にもかかわらず、近代や近代国家、国民といった近代国民国家の諸装置を、現代という私たちの歴史的段階は必要としていると考える。けれども、それは手放しの近代礼賛とは異なる。

例えば近代国民国家は植民地を作り出し、女性を差別している。しかしその出版点においては女性や他民族に非寛容だったわけではない。そもそも自由、平等と並ぶ友愛の精神は、人間の違いを前提としながら、政治に参加する国民としての一体性を指すものであったはずであった。

しかし歴史の進行過程で、その近代の申し子である人権の名に反し、そうした人々を排除する偏狭なナショナリズムが滑り込み、友愛の精神を裏切るに至る。ナショナリズムとナショナリズムが対抗する時、各地域の発展段階の相違とそれを背景とした資本の動きが、偏狭なナショナリズムを煽り立て、また前近代的な男尊女卑を利用し、強化する。

こうした人権に反する歴史的進行は、その革命当初の態度を見れば、論理的に必然的であったと言うことはできない。最大の要因の一つは資本の論理が国家を動かしていった点、さらにその資本主義が帝国主義段階に入ったことにある。

他面、社会主義を目指していた諸国、特にソ連が社会帝国主義とも呼ばれた覇権主義的な政策をとったこと、また中国がベトナムに対して行った政策も看過できない。しかしこの点でもそれを論理的に必然であったとすることはできない。一九一七年の革命の際に出された、「平和に関する布告」として結実した社会主義思想には、エンゲルス以来「一民族は他民族を圧迫しつづけながら同時に自由になることはできない」との考え方があり、むしろこれが基点である^{七〇}。ゆえに右の政策は社会主義の本質というよりも、そこからの逸脱だと見るべきであろう。思想や理論としての社会主義は、自由・民主主義・諸民族解放思想の上に成立している。それは、近代思想の発展形としてあった^{七一}。

レジス・ドゥブレは新自由主義路線のアメリカ等に比して、フランス共和制を高く評価し、共和制というのは単なる民主主義という政治形態をとるにとどまらず、宗教（フランスの場合にはカトリック）の支配を廃し、代わりに理性の支配を認めるもので、理性的で自律的な国民（＝公民。ドゥブレは市民と表現）が平等な構成員として政治社会に参加する国家形態であると言う。多文化を前提としつつも、国民はその人の所属する文化を代表するのではなく、単一の国家を構成する人々と観念される。フランス共和国憲法では、このことを「分割不可能で、非宗教的な、そして民主主義的で社会福祉を目指す共和国」と述べている^{七二}。

かつてマルクスは、共和制において解放されたはずの自由な人間が、他の自由な人間の経済的道具になっている現実、言い換えれば資本主義社会の下に苦しめられている現実を一八四三年に告発した。共和制が政治社会において抽象的に人間を解放し（平等な人間）、ブルジョア社会に具体的人間を解放した（階級社会の中の人間）にとどまるのに対して^{七三}、「あらゆる解放は、人間の世界を、諸関係を、人間そのものへ復帰させることである」と主張

した。先にも述べたように、南北問題の最大の要因は資本主義そのものにあり、資本主義体制を持続する限り、「人類の本史」に到達することはない。

こうした指摘は現在でもその有効性を失わないものと筆者は考えるが、他面、マルクスの時代から一六〇年以上を経て、資本主義の枠内であつても、一方でその生産力の増大を背景にしながら、他方で民衆の様々な運動によって、多くの成果が蓄積されてきた。もちろん、その生産力の増大を支えてきた一つの要因は植民地経営にあり、繁栄がその犠牲の上にあつたことは、この過程の複雑さを垣間見せている。しかしながら、民族解放闘争を含めた闘いに伴って、抽象的な人権は具体的な人権として豊かに成長してきたことにも見られるように、近代の普遍的指向の延長線の上に、近代そのものの問題を乗り越えていく可能性があることを歴史は示している。

ところで日本の到達点をドウブレの指摘するフランス共和制の諸特徴から見れば、それに遠く及ばないことは明らかである。江戸時代の「領民」は、自由民権運動への弾圧や資本主義発展の歪み等によって「国民」となることはできなかった^{七四}。第二次大戦まで日本には「国民」ではなく「臣民」が存在したに過ぎない。戦後も「国民」が誕生したというよりも、実態としては多く政治参加をしない「住民」にとどまっているのではあるまいか。従つて当面の課題として「平和的な社会と国家を形成する国民の育成」は、引き続き現段階においても追及すべき課題である^{七五}と考える。

しかしながら、この課題を充分に実現するためには、当面する課題のみを意識すれば足りるということではない。第一に、近代は自ら生みだした普遍的価値を裏切る要素を内包する。それゆえに近代の先にある課題、人類の本史を目指す課題を同時に見据える、いわば複眼の視座が不可欠である。また第二に、将来の課題を持たないとき、理想をみない現実主義が現実から裏切られ、現実を後退させていくことがあるように、現在の課題そのものの達成を鈍らせることにならう。現在の課題は、将来の課題の方向によってその達成が左右される。現在が動いている歴史

の中の現在である以上、現在の課題を達成していくためにも、そのベクトルの上に将来の課題が必要なのである。先に「近代の主体とは、近代のもたらした普遍指向性に則り、近代を普遍指向性の方向に乗り越え、作り替える人間である」と述べた。歴史的に考察するということは、物事を動的に把握することに他ならない。それゆえこの規定もその中に方向性を含め、静的なものとはしなかった。動的に把握するためには、私たちは複眼の視座を持たねばならないのである。近代主義を前提として、それを超えていく、巨視的かつ微視的、長期的かつ短期的な、複数の眼を持つて評価することこそ本論の近代を考える方法であり立場に他ならない^{七六}。

「付記」本論は、二〇〇七年、九州大学に提出した学位論文「在村知識人の儒学知の研究——近世後期農村の儒学と教育——」の「補論——近代に関する考察」として執筆した部分に加筆・修正したものである。

一 牧原憲夫は、自らの用いる「歴史的主体」という分析概念を、次のように説明している。「かつてのような意味での歴史を決定する主体ではない。……権力や政治の中間層から『呼びかけられる』存在、objectです。ただ、啓蒙され動員されるだけでなく、異議申立 (object) する存在であり、現状否定というかきりで歴史の転換を生み出すほどのエネルギーも秘めている、ということころでしょうか。もちろん、単一の集合体として民衆なるものが実在していると考えてはいません。また、私も主体という言葉は政治的の中間層には使いますが、あくまでも『主体化』しようとする、それゆえに主体の両義性にとらえられる存在としてです」(牧原編「私」)としての国民国家論」二〇〇三年、一五四頁)。「主体」はsubjectの訳語であり、それは同時に操作される対象という意味でもある。日本語としての「主体」の語感^{七七}は、むしろ主人公というに近く、その点では動因としてのagentなどにも通じようが、このagentとsubjectと似て「代理」という意味があり、ともにその背景に超越者を持つ文化を感じさせる。

二 国民国家論について、上野千鶴子は次のように述べている。「『国民国家論』は、魅力的なパラダイムとして受け入れられ、あつたというまに流通し、仕掛け人の思惑を越えた流行現象を起こし、そして日本の他の知の流行と同じく、その概念が充分に咀嚼され成熟しないうちに、またたくうちに飽きられた」(上野「解説——『国民国家』論の功と罪」、西川「増補」『国境の越え方』

二〇〇一年、四六九頁。しかしながら、歴史学ではたとえば牧原、前掲『私』にとつての『国民国家論』や、大門正克『昭和史論争を問う』（二〇〇六年）などを見ると、その影響力は持続し、むしろ共通の前提にすらなっているようにも思われる。

一八六八年から近代が開始されたとする、その開始期は資本主義的な土台成立の画期とはズレている。これに関わって下山三郎は、政治的支配階級と経済的支配階級とが一致しない「例外国家」としての絶対主義論と「上からのブルジョア革命」論を提起し（『明治維新研究史論』一九六六年）、芝原拓自は、明治維新の世界史的な要因を主張している（『明治維新の世界史的位置』一九六一年度歴史学研究会大会報告）。その他、中村政則『日本近代と民衆』（一九八四年）、永原慶二『歴史学叙説』（一九七八年）、金原左門『日本近代化』論の歴史像（初版一九六八年、増補版一九七一年）など参照。

尾藤正英は「近世―近代」の区分を重視しない（『江戸時代とは何か』一九九二年）。同主張には文化史上の説得力ある議論が背景にあるのだが、近代学校成立による教育的営為の重大な性格の変化、就中教育の自主的・性格的喪失に近い状態の出現や、学問教養の隔絶といった事態を見ると、教育の側面については留保が必要であろう。時期を区分する画期は維新时期にあるというよりも、維新时期までは連続的な側面が強いように思われるが、それを遙かに超えて連続的に見ることは無理であろう。ちなみに、近代学校制度が日本社会に定着する時期については諸説あるが、一九〇〇年―一九三〇年代であるとされている。久木幸男他編『日本教育論争史録』第一巻（一九八〇年、二九五頁以降）、花井信『日本義務教育制度成立史論』（牧植名編『公教育制度の史的形成』所収、一九九〇年）、土方苑子『近代日本の学校と地域社会』（一九九四年）、及び花井による土方の著書への書評（『教育学研究』六二巻三号、一九九五年）など参照。

なお、もう一つの時期区分である「戦前―戦後」の区分に関して中村政則は、戦後改革の歴史的に意義に触れて、社会構成体的観点からすれば、明治維新の歴史的意義が大きい、「社会変革の規模や広がり」の観点からすれば、「八・一五の敗戦に続く約七年間の戦後改革期の変化はとてつもなく大きなもの」として、その意義を強調している（『戦後五〇年』と『日本現代史研究』、『信濃』四七巻二号、一九九五年、一〇頁）。他方、人口の数量的変化に着目する板倉聖宣は、「開国とか明治維新という事件は、日清・日露の戦争とか、第一次大戦や第二次大戦という事件よりも、歴史上の時代を画する事件であることは確かだ」と述べ、『日本の社会は明治維新のときに質的に変わったのだ』ということができる」と結論付けている（『歴史の見方考え方』一九八六年、一三三、一三四頁）。

歴史を区分する場合には、どの観点から観察するかということがその内容を規定することは言うまでもない。筆者は、教育に即してみた場合、いわゆる「近世―近代」間の区分の方が、「戦前―戦後」の区分よりも大きな変化をもたらしたと考えるとともに、戦後教育改革の理念的意義を、社会により徹底させていくためにも、「近世―近代」のいわば間の時期を重視する。このことを、

戦後教育改革の意義と歴史に位置付けることや、その具体的方法及び展望は、引き続き考えていこうと思う。

ところで中村は右論文の中で、戦後の経済的基盤が戦時中に既に作り出されていたなどとするような議論を、的確かつ簡潔に反論している。前掲拙著『在村知識人の儒学』第八章註記（20）で触れた櫻井進の論稿は、そうした議論を援用している点でも疑問である。

四 佐々木寛司「時期区分の視座と方法——明治維新の時期に限定して——」（『明治維新と幕藩権力』所収、一九九二年）参照。しかしこのことは、本研究の立場が、近代化論のように、近代を没価値的に把握するところにあるという意味ではない。歴史叙述に価値的立場が程度の差はあれ反映することは、どうあっても避け得ない。主観的には没価値的立場であっても、いわゆる素朴実証主義をも含めて、客観的には一つの価値的立場たらざるを得ない。

五 丸山真男『増補版現代社会の思想と行動』（一九六四年）、「後記」。

六 夏目漱石「現代日本の開化——明治四十四年八月和歌山において述——」（『夏目漱石全集』第一〇巻（一九八八年）。漱石の指摘からさらに遡り、一八八一年に植木枝盛が「西洋文明に圧倒されて日本人が創造的な思考力を衰弱させていくメカニズムを説得的に説いている」文書を、ひろたまさが紹介している（『近代日本を語る』（二〇〇一年、六〇頁）。

七 日高六郎は、「近代主義」をマイナスシンボルの他称であるとしつつ、その共通点として次のように述べている。「近代主義者たちに共通のものは、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る。同時に制度的変革としての近代化だけではなく、その変革をなす主体としての、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」（『解説 戦後の『近代主義』』『現代日本思想大系 近代主義』一九六四年、八頁。傍点原文）。こうした関心は、『近代文学』誌上で展開された主体性論争にも通じているし、昭和史論争における「国民」の意味するところともかわる。大門、前掲『昭和史論争を問う』参照。なお、右のような理由で、本来は「」を付するのが妥当と思われるが、煩瑣になるので、「」を外して表現する。近代化論等も同様に、以下同じ。

八 日高、前掲論文、二二頁。

九 一九四六年には東ドイツが成立するなど、東欧に社会主義政権が誕生しつつあった。戦後の日本の情勢と雰囲気について、J・ダワー『敗北を抱きしめて』（一九九八年）など参照。

一〇 日高は「近代化を封建社会から資本主義社会への構造的転換の過程としてとらえる。マルクス主義的見解がその主流をしめながら、それに完全には同調しない立場に立つものでも、戦後の社会科学者はこの点ではほぼ一致していた」と述べている（日高、前掲論文、二二頁）。

一一 日高、前掲論文、二二頁。

三たび近代について

- 一二 農村までをも含めたこの国の社会全体にわたる変化という点では、この変化は、惣村形成による変化に匹敵する変化であったと見ることもできる。その場合には、四世紀にわたる一時代に兩期をもたらしただけの変化とも言える。
- 一三 戦前・戦中のアジア諸国の犠牲の上に立つ、ということは、戦後である今もその犠牲の上に立っているということである。それは第一に、直接の形で、収奪や虐殺によって戦前・戦中の犠牲の上に立つということであり、第二に、戦後賠償をこの国に有利に行なうことでもたらされた犠牲の上に立つということであり、同時にそれが親米独裁政権に有利に働いたことで、民主化の遅れをもたらしたことである。そして第三に、侵略戦争への深刻な反省の欠落により、精神的に被害者を追い込むという意味でも犠牲を強いている、ということである。
- 一四 坂本義和は、戦後の平和への強い指向は、非軍事的発展を意味しており、経済的復興による生活の向上と結合していたことを指摘している。民生優先は容易に経済優先に振り替えられ、高度経済成長を支えていった（「憲法をめぐる二重基準を越えて」『世界』二〇〇五年九月号）。
- 一五 日高、前掲論文、九頁。
- 一六 後述するように、強力な共同体規制のある大小の日本の集団内部では、規制の存在が所与の前提であるために、自由を自ら手控えることを不自由と感じていない。自ら自由と感じている不自由ほど完全な不自由はない。
- 一七 この点で、本論冒頭に述べた筆者の初発の素朴な問題関心は、一九七〇年以前のものに位置付くのであろう。また、いわゆる「欠如理論」については、日高、前掲論文、三七頁。
- 一八 民衆史研究と括られる、ひろたまさきや安丸良夫らの研究参照。近代への懐疑という点では国民国家論へとつながるけれども、むしろ五〇年代の主体性論争を継承している面が強く、その眼目は、近代的価値のトータルな否定ではなくして、日本独自の実現の可能性の追究にあると思われる。安丸の研究に関しては、拙著、前掲『在村知識人の儒学』参照。
- 一九 公害企業や、それとほぼ一体化した政府の非人道的対応は、それを裏付けていた。
- 二〇 これは、社会主義国をファシズム国と類似のものとした、資本主義のイデオロギーである「全体主義」概念とは性格を異にする面がある。しかしその、責任を「皆のもの」とするゆえに、結局は曖昧にしかねない論じ方の背後には、イデオロギー的操作の意図が見え隠れしている。この点、駒込武他『偏見・差別・人権』を問い直す（二〇〇七年）参照。例えば戦争ほど地球環境を破壊し、打撃を与えるものはないにもかかわらず、環境問題という問題の中に戦争が扱われることはほとんどない。ここにもイデオロギー操作の存在が感じられる。
- 二一 西川は「いわゆる国際化が各国のナショナリズムを呼び起こしている現状を目前にして（とりわけわが国の日本人論や日本文化

論に顕著になったナショナリズムの傾向を前にして）、そうした現象がどのようなメカニズムによって生じているのかを明らかにしたいという意図」をもって、国民国家の時代としての近代を問い始めた、としている（西川・松宮編『幕末・明治期の国民国家形成と文化変容』一九九五年、「まえがき」）。

- 二二 レジス・ドゥブレ、樋口陽一他『思想としての（共和国）』（二〇〇六年）では、現実的な角度から国民国家論を批判的に提えている。例えば水林章は「国民国家を単純に否定することは馬鹿げている。否定の後に来るのは宗教的原理主義と民族主義だけです。対立を解消し、均質な領域空間を作ることによって共同体間の平和を創出したのが国民国家だったわけですから」と述べている（一八四頁）。また、森英樹は「イデオロギーとしてのグローバリズムがナショナリズムといわば共犯関係にあることは周知のところであるが、しかしこのイデオロギーレベルでの真相があるからといって、『国民国家』に対しその開かれた理念ともども退場を命じることはなからう。真性の開かれた国民国家理念は、右の共犯関係にむしろ逆向きに作用する」と述べている（樋口陽一他編『国家と自由』二〇〇四年、二一五頁）。

二三 西川長夫『国民国家論の射程』（一九九八年）、二六七頁。

二四 西川、前掲『国民国家論の射程』、一三三頁。

- 二五 もちろん矢内原忠雄の言うように、民主主義国でも戦争をするから、平和主義の方が尊いという見方もできる。しかし、平和があつて民主主義がないのと、民主主義があつて平和がないのでは、さほどの差はないだろう。むしろ近年の平和概念によれば、この両者は非常に近似的なものと理解されるようになっていく。

二六 西川は、議会制としての民主主義に対する疑問を述べているだけであつて、議会制というシステムにたどり着く前の、例えば運動概念としての民主主義等までも否定しているわけではない、という読み方もできないわけではない。民主主義を運動や体制に注目して考えることについて、加藤周一らとの座談会における丸山真男発言参照（座談会「議会制民主主義を問う」『加藤周一対話集2 現代はどういう時代か』所収、二〇〇〇年。初出は一九六〇年）。

二七 西川に対する筆者のこの批判は、近代国家を美化することは違う。その歴史的到達を公平に見る必要の指摘に過ぎない。例えば、国連の活動についても、その不十分さや欺瞞をあげつつあって性急に否定することは難しくない。しかし、その限界を知悉する国際政治学者は、NGOやNPO等の力を結集して改善する具体的な道を示唆している。坂本義和『坂本義和集 6 世界秩序と市民社会』（二〇〇五年）、最上敏樹『国境なき平和に』（二〇〇五年）など参照。

二八 西川、前掲『国民国家論の射程』、二七四頁。

二九 西川、前掲『国民国家論の射程』、三三三頁。

三〇 西川、前掲『国民国家論の射程』、二七八頁、あるいは牧原、前掲『（私）にとつての国民国家論』、二九五頁など。この他『日本ナショナリズム解体新書』（二〇〇〇年）の著者、太田昌国も深沢七郎への強い共感を述べている。ともに深沢を天皇制批判論者としているが、むしろそのエネルギーは擲論に押し込められ暴発し、表現方法は共感の拡がりを得難く、かえって天皇制を擁護することにさえ通じるものと筆者には思われる。

三一 国家権力あるいは権力一般を忌避し、そのため自らは国家権力の掌握を放棄して、国家権力の行なう暴力や圧政をやめさせることは可能だろうか。国家権力の掌握を放棄することとは、政治的参加を放棄することにつながる。政治的参加を放棄することは民主主義を放棄することであり、政治を他人任せ、特に現状での支配者任せにすることではあるまいか。

三二 西川、前掲『国民国家論の射程』、二七五頁。

三三 西川、前掲『国民国家論の射程』、一九八頁。

三四 西川『多文化主義・多言語主義の現在』（西川他編『多文化主義・多言語主義の現在』一九九七年、一三頁）。

三五 ただし、このことは、国民国家の両義性あるいは矛盾といったことの中で理解できること、すなわち国民国家論に折り込み済みの問題であるかもしれないが、西川の所論は、そのようには叙述されていない。

三六 小熊英二は上野千鶴子と行なった鶴見俊輔からの聞き取りの中で、吉本隆明やベネディクト・アンダーソンをめぐって、次のように述べている。「私に言わせれば、国家や民族は近代資本主義の産物だというのはマルクス主義の常識だったわけで、日本の歴史学でも一九五〇年くらいまでは、天皇制も「日本国民」という意識も、明治になってから出来たんだと言っていたわけですよ。アンダーソンの『想像の共同体』も、どちらかといえば、そういった常識的理解の延長で出てきたと思います。出版印刷がナショナリズムをつくったということも、マッシュアル・マクルーハンが一九六〇年前後から言っていた。それを考えれば、吉本さんの『共同幻想論』は、むしろ国家や民族の起源を、わざわざ古代までひっぱった著作です。それなのに当時の学生が、「初めて国家の呪縛を蹴飛ばしてくれた」と思ったとすれば、それは彼らがものを知らなかっただけのことではないですか。私から見れば、ナショナリズムを近代の産物とみなすアンダーソンと、古代にこだわる吉本さんの『共同幻想論』が、どうして上野さんにとっては並列に評価できるのか理解に苦しみますね」（上野・小熊・鶴見『戦争が遺したもの』二〇〇四年、三四頁）。

三七 杉原四郎、逆井孝仁他編『日本の経済思想四百年』（一九九〇年）、逆井「第一編 近世概説」参照。なお、『国富論』と訳されているアダム・スミスの著書は『諸国民の富』と訳されるべきであり、民富の思想系譜にある。これは後述する国民主義に継承される。

三八 藤田省三『全体主義の時代経験』（一九九五年）参照。

三九 樋口陽一は国家主義理解に関連して、『石原（慎太郎）や小泉（純一郎）は国家主義ではないというのが多くの認識です。国家

というのはレス・プブリカ、人為的に自分たちがつくったものであるはずなのに、石原のそれは民族なんです。ナチオそのものそれはまた日本人のかなりの人によって共有されている意識です」と述べて、国家主義の「様な把握に批判的である」（前掲『思想としての（共和国）』、一九五頁。（一）内は引用者が補った）。西川には、フランスの国家主義も日本の民族主義も同一地平の近代国家の問題と見えているのである。

四〇 そのために、論吉と羯南の主張は、順接でつながっておらず、羯南は論吉を批判することでデビューした。

四一 西川、前掲『増補』国境の越え方』、二六三頁。引用中の傍点は原文のまま。

四二 田中浩『日本リベラリズムの系譜』（二〇〇〇年、二七頁）。なお、抵抗権は、近代憲法の重要な構成要件の一つでもある。近代国民国家の成立に際して、その政治に対する抵抗の権利を認めたことは、近代国家原理のその内部に、それ自身の発展の契機、ひいては普遍主義的原理が入り込んでいることを示している。なお、田中は「近年、ヨーロッパ主要二五カ国（欧州連合）において、社会民主主義政権が元気を回復しているのは、各国ごとにリベラリズムと社会主義の新しい混合形態を実現しつつあるとの自信のあらわれ、といえるのかもしれない」と述べ（六頁）、国境の壁を取り払う方法として、欧州連合への期待を表明している（二八頁）。

四三 西川、前掲『国民国家論の射程』、二八一頁。

四四 西川、前掲『国民国家論の射程』、二八二頁。

四五 研究者自らが国民国家を支え、再生産することに手を貸してはいないか、という厳しい点検が行なわれるのはその一例であり、いわゆる良心的研究者ほど、そういう自己反省の機会を求めているとも言える。別の時代には、別の形で自己反省が、同様に強調された。ただし、ナイーブな自己反省は生産的とは言いがたく、免罪符にすらなりうる。別の角度から見ると、資本主義的生産やグローバルイズムに対する批判の弱さに関連して、それを打開する展望を見出せない一方で、否定の対象である近代の恩恵を自ら受けている存在であることに、世に感じること、世に感じるのかもしれない。

四六 如是閑は、羯南について「要するに、二十年前後の羯南は、『日本』的国民主義を標榜して立ったが、歴史のその段階に於ける国民主義と自由主義者との併立——世界的にそうであった——を認めたもので、羯南自身、国民主義に重点をおく自由主義者だったのである。青年の私は羯南のこの『憲法考』と『政論考』とを読んで、『日本』一派の立場に自分を置くようになったのであったが、もし羯南に自由主義に対するそのような理解がなかったら、私はあこがれの『日本』であつたにしろ、恐らく、その一派におのれを投じること躊躇したであろう」と述べている（『ある心の自叙伝』復刻版一九九七年、三〇四頁。初版は一九五〇年）。なお宇安宣邦は、福沢諭吉の中に皇国主義に対抗するラディカルな国民主義・国家主義を見出している（『福沢諭吉』『文明論の概略』精説（二〇〇五年））。

四七 国民主義もまた両義性を持つ。ところが西川は、先の引用にもあるように、国民主義を必然的に敗北するものとして、両義性を目をつぶる。

四八 西川、前掲『増補』国境の越え方、二八一頁以下。

四九 高田博厚は「長い年月をかけて積み重ねられたヨーロッパ意識」や「フランスでも批評精神が育つのに三世紀かかった」ことを述べているが、こうした蓄積という問題を文化に考えないのは滑稽である（加藤周一「著文集」月報、一九七八年）。

五〇 『丸山真男講義録』各巻にある日本列島の地理的自然的条件（所与の前提）と国際的な文化環境についての考え方は説得力がある。坂本義和は、制度に頼る思考態度について厳しく批判している（前掲『憲法をめぐる二重基準を越えて』）。

五二 西川、前掲『国民国家論の射程』、二八三頁。

五三 三浦信孝は「今ポスト・ナショナルな世界秩序ができていて、国民国家の主権はいろんなかたちで制限されているのは事実だけど、国際秩序を構成する重要なアクターとして国民国家は今でもあるわけね。……国民国家だけが主要なアクターではなくなくなっていることは事実だけど、しかし存続していることも事実だ。この国民国家レベルで、たとえば日本をどうするのかという議論はさかんに行われるわけだけど、そこに参加しないというのはまずいとはくは思っんです」と述べて、国民国家否定の議論を、ビエール・ブルデューに倣って、キャンパス内でしか通用しない「キャンパス・ラジカリズム」と批判している（前掲『思想としての〈共和国〉』、一九四頁）。

五四 西川、前掲『国民国家論の射程』、一四頁以下。

五五 K・マルクス「ユダヤ人問題に寄せて」（『マルクス・エンゲルス全集』第一巻所収。一八四三年）。

五六 前掲註でも触れたように、西川は両義性をもったものとして物事を見る見方を高く評価している。とすれば、「国民」についても同様であることができるのではないか。

五七 筆者は、こうした主体形成の中核として生活指導と集団作りを位置付けることができるのではないかと考えている。拙稿「生活指導と集団づくり——折出論文批判——」（『生活指導』五八七号、二〇〇三年一月）参照。なお、堀尾輝久は、マルクス「ユダヤ人問題に寄せて」の論じるところをまとめて、次のように述べている。「人間は、集団（共同体）を媒介として市民性（具体的人間）の中に公民性を取り込むことによって、統一的人間へと自己を止揚し、その全体性を回復する」（『現代教育の思想と構造』一九七一年。引用は同時代ライブラリー版、一九九二年。三一七頁）。近代の主体形成は、人間を疎外している資本主義近代を止揚して、人間そのものの解放の事業に連なるといえることができる。

五八 このことは、丸山真男の永久革命としての民主主義などの主張と重なることは言うまでもない。

五九 本論のような見方は、言うまでもなく歴史の発展という命題を前提としている。ここに言う発展とは、直線的前進（あるいは進歩）ではなく、蛇行や後退を含めて、極めて大局的に見た場合の展開を、それまでの展開のベクトル上に位置づける立場である。それを方向性の問題として考える点で、方法的である。なお、崩壊したとされる「大きな物語」は元々がフィクションである。問題は、フィクションであったことにあるのではなく、フィクションを現実に近い近づけようとするのか、現実をフィクションに近づけようとするのか、ということにある。同時に、フィクションは現実の中にある芽を見出し、自身を豊かなものにしていかねば、フィクションとしての位置を失うに至ろう。また普遍性の構造について、拙著、前掲『在村知識人の儒学』、第九章、註記（12）、参照。本論との関係でいうと、本論では、その構造を、より動的・方法的なものとして表現しようとしている。

六〇 拙著、前掲『在村知識人の儒学』、第一章参照。

六一 加藤「果たして『断絶』はあるか」（『加藤周一著作集』第三巻所収、一九七八年。初出は一九五六年）四三頁。丸山「歴史意識の『古層』」（『丸山真男集』第一〇巻所収、一九九六年。初出は一九七二年）。これらは、一五年戦争を引き起し、また阻止できなかったことへの反省と洞察に裏付けられており、二人の主張は共通する点が多いが、方法上の相違点について、加藤周一「二〇世紀の自画像」（二〇〇三年）参照。

六二 子安宣邦「『古層』論への懐疑」（『現代の理論』二二七号、一九八六年）。また子安は、『古事記』に原日本的なるものを探ろうとする方法に対しても批判的である（『漢字論』二〇〇三年）。なお、子安の指摘に対して、飯田泰三は「丸山のいう『古層』における『日本的』特質は、その歴史的な機能様式ないし全体構造における『個性性』を指示するものではあっても、個別的・内容的実体としての『日本固有なるもの』を意味しない」と反論している（『解題』『丸山真男集』第一〇巻、三七三頁）。

六三 拙著、前掲『在村知識人の儒学』、第一章。

六四 加藤「日本文化の雑種性」（『加藤周一著作集』第七巻所収、一九七九年。初出は一九五五年）、五頁。続いて加藤は「これからその怠慢をとりもどす仕事をはじめつゝもりだ」と述べて『雑種文化論』を提唱している。なお加藤の主張は、漱石が悲観的であったのと対照的であるが、それは論者の性格の問題のみに帰することはできず、戦前体制の否定という歴史の一步がその見方を分けているように思われる。

六五 加藤「近代化」はなぜ必要か」（『加藤周一著作集』第七巻所収。初出は一九五七年）、九八頁。引用中、／は改行の位置を示す。以下同じ。

六六 加藤「近代日本の文明的的位置」（『加藤周一著作集』第七巻所収。初出は一九五七年）、七六頁。

六七 他方で丸山は、日本的な寛容の精神について否定的であった。この国の同一性の高い集団の内部に一旦は受け入れられたものも、一たびその異質性が際立つか、受け入れたことによって集団の秩序や安全が危うくなると判断されると、掌を返したようにそれを排除しようとする。丸山はそのことを、近世初期のキリスト教に例をとって述べている（『丸山真男講義録』第六冊、二〇〇〇年、一一八頁）。近世初期キリスト教の浸透度合いと影響力は大きく、それに対する権力的対応の凄まじさも理解できないではないが、排除の暴圧は、主張の内容の如何よりも、むしろこの国の集団的心理の問題に帰せられる面も大きいようだ。あるいは、ケガレとでも意識され、神経質なまでにその異質性は濯がれなければならないのか。そうだとすれば、加藤の言うインド的なもの（宗教的には恐らくヒンドウの寛容）と比較して考察すべきだろうが、ここでは果たせない。なお、この国の同一性の高い集団の一般的特徴は、個人主義の成長に立ちほだかり、従って民主主義の発達を阻害するところにある。生活指導の集団づくりにおいて、近年「連帯性集団づくり」と称して集団訓練の放棄を特徴とする理論が提出されているが、この国の集団の圧力を問題から外して、単に連帯することで問題が解決するかのように主張するのは、この問題の過小評価に一因があり、近代的主体形成において問題が多いと筆者は考えている。拙稿、前掲「生活指導と集団づくり」、同（つながらり論）生活指導の諸問題——全生研第四回全国大会基調提案批判——（『生活指導』六二二号、二〇〇四年二月）参照。

六八 加藤「鷗外と洋学」（『加藤周一著作集』第六卷所収、一九七八年。初出は一九五〇年、二七一頁）。

六九 宮川康子は、富永伸基と懷徳堂に集った知識たちの思想を分析し、彼らが徂徠を批判して、道は礼楽にあるのではなく、「人のあたりまえの中」に解体して考えていたことを明らかにしている。宮川「富永伸基と懷徳堂」（一九九八年）。宮川は近代的な知の側から近世を分析する非を主張し、本論の立場とは異なるが、筆者の研究との関連について、より深めていきたいと考えている。

七〇 エンゲルス「ポーランドについての演説」（『マルクス・エンゲルス全集』第四卷所収、一八四七年、四三三頁）。

七一 例えばレーニン「マルクス主義の三つの源泉と三つの構成部分」（『レーニン全集』第一九卷所収、一九一三年）参照。

七二 憲法前文一九四六年、一九五八年改正。

七三 マルクスは「政治的解放は、一方では市民社会の一員へ、利己的な独立的個人へ、他方では公民へ、道徳的人格へ、人を還元する事である」と述べている。解放が、政治的なものととどまることの本質的な問題を指摘している（前掲「ユダヤ人問題に寄せて」）。

七四 牧原憲夫「客分と国民のあいだ」（一九九八年）には、封建領民（客分）から国民を創出する過程が見事に描かれているが、筆者は客分から国民ではなく、臣民になったものと理解しており、この二つを区別する。

七五 二〇〇七年、全国生活指導研究協議会常任委員会は、旧教育基本法を引用したその「指標」を改正する提案を行い、その中で国民という言葉に替えて、市民という言葉を用いるとしている。筆者はこれに対して「国民・市民とナショナリズム」（『生活指導』

二〇〇八年四月号掲載予定）を執筆し、国民と市民という二つの概念を簡単に考察した上で、理性的で自立した強い個人＝国民の育成は現在でも重要な課題であることを論じた。

七六 同時に、この複眼で得たところを、きちんと関連づけて把握することが重要であることは言うまでもなく、その関連づけにも動的な総合が求められる。

Again on Modern ages and Modernization in Japan

KAWAMURA Hajime

Summary

In 1990's the theory of criticism of nation states was developed on the press in Japan and the critics of the theory totally denied all of the modern ages and modernization. It has influenced on historical and educational studies and it has become a matter of common sense. After WW II the issues of modern ages and modernization was thought widely twice in Japan, it was at right after the war and another was at 1960's. But mustn't we need to create a modern state even now in Japan? Are we still living in a pre-modern society and county? We indeed have advanced industries and modern living styles but many Japanese still don't have modern spirits today. On the other hand some people insist on the racial spirits from 1990' s not modern spirits. We must think the issues of modern ages and modernization or nation states again and decide what kind of state, society and people we need to crate in our near future.