

異文化間の文学批評について（中）

——封建的「内的客我」と近代的「内的客我」の相剋——

小 林 英 信

I 本論に入る前に、前稿（昭和62年度科学研究費補助金〔総合研究A〕研究成果報告書『テキスト分析の研究』所収）で述べたことをその主要な点に限り簡単に整理しておこう。

まず第一の点であるが、西欧においては朝永三十郎のいう「我」は自らの「絶対的な自由」¹⁾を勝ち得るために三種類の敵、すなわち「教権」、「国家」、「知」という敵と闘わざるを得なかった。「我」はそれらの敵との闘いを通じて、個人という存在を発見し、その重要性を自覚させられ、その確立に向けて何世紀もの間たゆまない努力を続けてきたのである。その場合、忘れてならないことは、「我」はその闘いの過程で、自己の内部を構成する一つの要素、つまり「私」的な部分という個別的偶然的な要素を洗い落とし、もう一つの全ゆる他者と共通する部分、その意味で公的な、あるいは社会的ともいえる要素を理論化し体系化していったのである。西欧における私小説が文学化し作品化したのも、この個人の内部における社会的な部分、つまり小林秀雄の言葉でいうと「十分に社会化した〈私〉」²⁾であった。

次に第二の点であるが、この西欧の「我」に比べて、日本の「我」、すなわち小林秀雄が問題とした花袋および日本の自然主義者（私小説家も含む）の「我」は、そのような三つの敵との闘いはおろか（これについては小林は触れていない）、「時代の思想」との闘いについても中途半端であり、むしろ及び腰であった。従って「私」が十分に社会化されるということは日本においては起らなかったのである。

さらに第三の点であるが、では当時の日本において、小林のいう「時代の思想」は存在していなかったのだろうか。もちろん否である。小林によると、当時の日本には自然主義とともにその「文学の背景たる実証主義思想」³⁾も同時に輸入されていたのである。

では、これが第四の点になるが、なぜ花袋らの自然主義者はこの実証主義思想と真剣に取り組み、それと対決し、彼らの文学に生かすということができなかったのであろうか。

1) 朝永三十郎、『近代における「我」の自覚史』、角川書店、1952年、27頁。

2) 小林秀雄、『私小説論』（『小林秀雄集』、筑摩書房、1956年、333頁。）

3) 小林、同上書、333頁。

この問いに対して小林は次のように答えている。「この文学の背景たる実証主義思想を育てるためには、わが国の近代市民社会は狭隘であったのみならず、要らない古い肥料が多すぎた」⁴⁾と。そのために彼らが学び取った事といえば、十分に社会化されないままの「私」そのものがむき出しの形でそのまま作品化されるという、いわゆる「日常生活の芸術化」⁵⁾という創作上の技法だけであった。ただプロレタリア文学者達は、そのような日本の近代的市民の狭隘さ、「封建的残滓」⁶⁾に対して果敢に闘ったが、その理論に内包される主体性蔑視、観念性の強さ、政治優先主義等々、一言でいえば文学をプロパガンダとしてのみ見る反文学的な諸傾向のために、政治的には言うに及ばず、文学的にも余りある作品を生むことなく、強大な国家権力の弾圧の前に崩壊していかざるを得なかったのである。小林はやはりその敗北の原因を、究極的にはそのような「思想を育てる十分な社会的条件」⁷⁾の不備、即ち日本の「私」が十分に社会化していなかった事に求めている。

最後の点になるが、ではなぜそのような日本の文化や社会における特殊性、すなわち近代社会における「狭隘さ」が生じたのであろうか。また、それはいかにすれば克服が可能であったのであろうか。小林は、その「狭隘さ」の原因については彼独特の比喻を用いて「要らない古い肥料が多すぎた」⁸⁾と述べているが、ではそれが具体的にどのような歴史的事実を指すのか、あるいはまたその「肥料」を除去するにはどうしたらよいか、などの点については一切『私小説論』においては触れていない。前稿においては、石川啄木の『時代閉塞の現状』を検討しながら、彼のその原因に対する分析や克服の仕方などについてみておいた。そして残されたテーマとして次のようなものを掲げ、稿を終えたのである。すなわち、啄木はなぜそのような認識に到達することができたのであろうか。そして花袋ら自然主義作家にはそれが不可能であったのだろうか。

細かい議論を抜きにすると、大体以上のようなことが前稿で述べたことである。以下本稿においては、やはり「十分に社会化された〈私〉」という概念を手掛かりにしながら、日本的な「我」の社会化を妨げている諸要因について明らかにしよう。最後に掲げておいた問いに対する答えは次稿になるが、本稿ではそのための基礎的な認識を得ておきたい。

Ⅱ ところで「私」が「社会化」されるということは、どういうことを意味するのであろうか。それは同語反復ではないのだろうか。なぜならば以下に述べるように、既に「自我」という概念の中には「社会性」という要素も含まれているからである。あるいは小林

4) 小林, 同上書, 333頁。

5) 小林, 同上書, 335頁。

6) 小林, 同上書, 338頁。

7) 小林, 同上書, 333頁。

8) 小林, 同上書, 333頁。

の言う「私」と心理学ないし社会学でいう「自我」とは異なる概念であるのだろうか。なるほど「自我」には「社会性」が含まれているかもしれないが、「私」には「社会性」は含まれていないと小林は考えているのであろうか。それはともかく、今日の社会学や心理学においては常識ともいえる「自我」の「社会性」についてまずみてみよう。

城戸浩太郎は次のように言う。「自我は幼児が家族や友人仲間などの第一集団のなかで他のひとびとと交渉しあう過程で、行為の主体としての自己を識別し、集団生活における自己の役割を学習することによって徐々に形成されてゆく社会的存在⁹⁾なのである。」これはいわゆるアメリカの社会学者C・クーリーの唱えた有名な「鏡に映った自我」という概念を城戸が彼の言葉で述べ直したものである。城戸は、このクーリーの概念には次のような三つの命題が内容として含まれているという。「(1)自分が他人にどう映っているだろう、(2)他人はそれをどう判断しているだろう、そして、(3)この二つの知覚にもとづいて(自分は)恥辱や誇りの感情をもつ。」¹⁰⁾これに続いて城戸は、さらに次のようなF・ジョーンズの自我についての考え方も紹介している。「だれでも三つの自己をもっている。①自分自身が考えている自己。②他人が考えている自己。③他人が自己をどう考えているかを考えている自己。④四番目の自己、つまり真の自己は知ることができない。たぶん存在しないのだろう。」¹¹⁾これはクーリーの「鏡に映った自我」の構造をさらに厳密に区別し立体化したものと考えられるが、このジョーンズの自我観から言えることは、まず第一に、自我を構成する要素としては三つの要素があるということである。すなわち「他人」、「自分」、「自己」といった要素がそれらである。「他人」についてはもはや説明するまでのことではないであろうが、「自分」と「自己」については少し説明を要するだろう。すなわち素朴に考えると、現実存在しているのは「自分」と「他人」といった二つの存在だけである。その二つの存在がお互いに相手を観察し、その観察に基づいてそれぞれ勝手に相手の人間像を作りあげているのである。しかしよく考えてみると人間には、内面において「自分」自身をも観察するという精神作用がある。以上の二つの事実を重ね合わせると、「自分」自身を真中においてそれを各々反対側から「自分」と「他人」がみつめているという構図ができあがるだろう。ジョーンズは、その真中であって「自分」と「他人」によってみつめられている「自分」自身のことを「自己」と呼び、みつめている「自分」と区別して措定しているのである。従って「自己」とは「他人」および「自分」によってみつめられている「自我」のことであり、「自分」とは「他人」およびその「自己」をみつめている「自我」ということになる。このように「自我」は「自己」と「自分」という機能

9) 城戸浩太郎、『社会意識の構造』、新曜社、1970年、48頁。

10) 城戸、同上書、49頁。

11) 城戸、同上書、51～52頁。

を異にする二つの要素として区別して捉えられているのである。

次にジョーンズは、これらの三つの要素の間には次のような三つの関係があるという。②真中にある「自己」を「自分」がどう見ているかという関係、③真中にある「自己」を「他人」がどう見ているかという関係、さらに④真中にある「自己」を「他人」がどう見ているかということを「自分」がどう見ているか、つまり①の関係を一段高いところから「自分」がどうみているかという関係がそれらである。この三つの関係を南博の言葉で言うと次のようになる。すなわち、彼は真中にある「自己」を見つめている「自分」、いいかえると「見つめている」ということから能動的なと呼ぶことができる自我のことを「主体的我（主我）」¹²⁾と呼び、「自分」および「他人」によって見つめられている「自己」、いいかえると「見つめられている」ということから受動的なと呼ぶことができる自我のことを「客体的我（客我）」¹³⁾と呼んでいる。そしてさらにその「客我」を二つの「客我」に分類し、「自分」によって見つめられている「客我」のことを「内的客我」¹⁴⁾と呼び、「他人」によって見つめられている「客我」のことを「外的客我」¹⁵⁾と呼んでいるのである。これらの概念は本稿においては重要な概念であるので繰り返しておく、要するに南は「自分」の能動性に注目してそれを「主我」と呼び、さらに受動的な「自己」は、誰によって見つめられているか、つまりその視点の違いにより「内的客我」あるいは「外的客我」と呼び分けているのである。

Ⅲ ところで、個々の人間の自我が形成される時、その過程においてより重要な役割を果たす要因はというとやはり「外的客我」のことをあげざるを得ないであろう。なぜならば「自分」は「他人」によってどのように見られているであろうか、といった「外的客我」の内容こそ「自分」が「自分」自身つまり「自己」についてのイメージ、すなわち「内的客我」を形成するときも、また「自分」は社会においてどのように行動すべきであろうか、すなわち「自分」の社会的行動を決定するときにも重要な役割を果たすからである。この「外的客我」は個々の人間が成長し、豊かな社会的経験を積むにつれて、次第に複雑化し多様化する。そして複雑化し多様化しながらも、やがて大きないくつのかたまりとしてまとまり始め、具体的な姿を取り始めるのである。そのような確固とした具体的な姿をとり、その存在を容易に否定することができなくなった「外的客我」こそ、個々人の個人的な、あるいは社会的な諸行動を「内部から自律的に統御する制裁原理」¹⁶⁾、すなわち「超自我」

12) 南博、『日本の自我』、岩波書店、1983年、1頁。

13) 南、同上書、1頁。

14) 南、同上書、2頁。

15) 南、同上書、2頁。

16) 城戸、同上書、54頁。

とか「良心（道徳）」、さらにはその他諸々の社会的規範となるのである。

因みに、個々の人間の自我が形成される時、その過程において重要な役割を果すものももう一つある。それは「主我」の働きである。「主我」はすでに見たように「自己」自身を見つめると同時に、「他人」が「自己」をどのように見ているか、ということをもまた一段上からみつめるといふ、つまり「他人」の眼に映った「自己」像すなわち「外的客我」に対しても鋭い観察の目を向けていたのである。つまり「主我」はこの「外的客我」を一方的に受動的に受け入れるのではなく、逆にその「外的客我」と、それと無関係にはないが、別なところで「自分」が「自己」自身を批判的に観察することによって形成した「内的客我」とを見比べ、その両者が大きく食い違いをみせ、かつ「内的客我」の方が正当であると判断したとき、「主我」は「外的客我」に対しても修正をせまり、それを解体し再構成するということもあるのである。船津は言う。「人間は他者の期待や社会の規範を主体的に受けとめ、解釈し、修正する積極的な存在となる。」¹⁷⁾ この「主我」の主体性、積極性こそ「主我」の働きの中でも最も重要なものであると考えられる。前稿で述べた「我」が近代的な「我」となるために「教権」や「国家」に対して行なった闘いも、この「主我」の「外的客我」に対する主体的で積極的な働きかけと解することができるのである。今少し詳しく述べると、中世末期の西欧においては、様々な農業技術の改良が進み、農業の生産力が飛躍的に向上した。その結果農民の手元には余剰生産物が残り、それを特定の場所で交換したり売買したりすることができるようになったのである。いわゆる商品市場の形成ということであり、資本主義の幕開けということになるが、やがて時代が進みそのようなことが社会に一般化し普遍化してゆくと、商品や資本の論理も社会において普遍化し貫徹されるようになった。すなわち、商品の生産ないし売買は商品に内在している価値の原理によってのみ行われるべきであり、いかなる経済外的強制によってもそれらは阻害され歪められてはならないという考え方が強く主張されるようになったのである。このような考え方は当然のことながら、中世の諸々の共同態的規制と衝突するようになった。とりわけ中世の教会は「共同態的性格をもつ他のさまざまな中間集団に対してその連帯を補強する」¹⁸⁾ という機能を持っており、さらにその「宗教の規制は市場にも及（んだ）」¹⁹⁾ ため当時の実業家にとっては到底容認できぬものであった。彼らの闘いは、ルッターやカルヴァンらの「宗教を純化する」²⁰⁾ とか「宗教の本質を個人の信仰の中のみ見いだ（す）」²¹⁾ というスローガンの下に進められたが、その成果は中世的教会からの個人の

17) 船津衛、『自我の社会理論』、恒星社厚生閣、1983年、63頁。

18) 作田啓一、『個人主義の運命』、岩波書店、1981年、83頁。

19) 作田、同上書、84頁。

20) 作田、同上書、85頁。

21) 作田、同上書、85頁。

解放、すなわち個人の自由と独立の確保という形になってあらわれた。いわゆる個人主義の出現である。ところでこのような考え方は国家に対してはどうであったらうか。当時の実業家は「さまざまな特権をもった（中世的）中間集団を国家が打ち砕（いて）」²²⁾ くれる限りは、国家と提携を結んだ。なぜならば、国家の成立によって「単一の法体系が、ギルド・教会・封建領主領の数多くの矛盾し合う諸法にとって代わり」²³⁾、「国家はまた貨幣や度量衡のシステムを標準化」²⁴⁾ してくれたからである。つまり「それによって経済活動が非人格的で計算可能な一つの独立のカテゴリーとして成り立つにいたった」²⁵⁾ のである。しかしこの「中間集団が無力化すると、国家はもはや個人主義の力を借りる必要はなくなり（略）、その時点以降は、かつての提携関係が崩れ、国家はしばしば個人の自由に対する敵対者としての役割を演じる」²⁶⁾ ようになったのである。この国家の敵対行為に対しても、個人すなわち実業家は闘いを挑み、そして「市民的自由」を獲得したのであった。

このように、中世末期から近代にかけて商品経済が一般化し普遍化するにつれて（すなわち資本主義社会が形成されていくにつれて）、中世的「我」は自らの内において全ゆるものに専縛されない自由で平等な個人という近代的な「内的客我」を一方で積極的に形成しつつ、その他方で同時に中世的・封建的な「外的客我」を積極的に解体し、近代的に再構成しようと努力を重ねたのであった。このような主体的で積極的な働きこそ「主我」の働きのうちでも最も重要な働きの一つであるといえる。

Ⅳ 以上みるように、個々の人間の「自我」が形成されるとき「他人」が重要な役割を果たす「外的客我」という領域があった。しかもその「外的客我」は「超自我」とか「良心（道徳）」、あるいはその他諸々の社会的規範にまで昇華され、個々の人間の行動をその内側から大きく規制していた。このことからしても「人間の自我は社会的に形成される」²⁷⁾ と言わざるを得ないであろう。つまり「自我」という概念の中には既に「社会性」という要素が含まれているのである。そのことは日本人の「自我」といえど例外ではない。日本人の「自我」にも「社会性」は含まれていると考えられるのである。ではなぜ小林秀雄は、あのような日本人の「私」には「社会性」がなく、「私」は「社会化」されなければならないと述べたのであろうか。この問いに対しては次のように答えることができるで

22) 作田，同上書，90頁。

23) 作田，同上書，92頁。

24) 作田，同上書，92頁。

25) 作田，同上書，92頁。

26) 作田，同上書，93頁。

27) 船津，同上書，148頁。

あろう。すなわち日本人といえど人間である以上西欧人と同じく「自我」を持っている。またその「自我」には既にみたように「外的客我」と「内的客我」という二つの領域がある。これらの点では日本人といえど西欧人と変りはない。しかし、次のような点では西欧人の「自我」と異なるといえるであろう。すなわち西欧の「自我」においては既にみたように、「内的客我」と「外的客我」が「主我」の働きによって絶えず対決させられ、相剋させられていたのである。しかし日本人の「自我」においては、そのような対決が余りみられず、「内的客我」と「外的客我」が相剋させられることが少なかったのである、と。この「外的客我」との相剋の少ない「内的客我」のことを小林はとくに「私」という言葉で表現し、その「私」が「社会化」される、つまり「内的客我」が常に「外的客我」と対決させられ、相剋させられる必要があると言おうとしたのではなからうか。

もしそうだとしたら、なぜ日本においてはそのような「外的客我」との相剋による「内的客我」の解体・再構成、すなわち「社会化」ということが起らなかったのであろうか。少なくとも明治時代の芸術家をはじめとする知識人の「主我」の働きは決して弱かったわけではない。竹内好は言う。「やや独断になるが、日本社会の近代化の過程でもっとも強い自我の主張をもち、それを保持しつづけた知識層は文学者ではなかったかと思う。」²⁸⁾ また彼らを取り巻く「他人」の働きも決して弱かったわけではない。否、後にみるようにむしろそれは強かったとすら言えるであろう。従って彼らの「主我」の働きによって形成された「自己」像すなわち「内的客我」も、「他人」の働きによって形成された「自己」像すなわち「外的客我」も、その輪郭はそれぞれはっきりとしており鮮明なものであったといえるのである。ただ今ものべたように西欧と比べると、「主我」のもう一つの重要な働き、すなわち「外的客我」を厳しく批判的に眺め、それを「内的客我」と突き合わせながら相互に解体し合い再構成し合うという働きは弱かったといわざるを得ないが。

ところで、上に述べた問い、つまり、なぜ日本においては「外的客我」との相剋による「内的客我」の解体・再構成が起らなかったのかという問いに対しては、小林は既に前稿でもみたように、「わが国の近代市民社会は狭隘であったのみならず、要らない古い肥料が多すぎた」²⁹⁾としか答えていない。ではなぜ日本の近代市民社会が「狭隘」であり、「要らない古い肥料が多すぎた」のか、とさらに問うと、それに対する答えは『私小説論』の中では見つけることができない。おそらく小林は、この問いをいわゆる「明治維新の性格規定」³⁰⁾にかかわる問い、すなわち明治維新は「絶対主義的変革」であったのか、それとも「ブルジョワ革命」であったのかという問いと重なる部分が多く、従ってその時点でも多

28) 竹内好、『新編 日本イデオロギィ』、筑摩書房、1966年、350頁。

29) 小林、同上書、333頁。

30) 『哲学辞典』、平凡社、1971年、465頁。

くの研究者や評論家によって盛んに議論が行なわれ、その結果一定の見解が出されていたためにあえて縷説しようとしなかったのかもしれない。あるいはその論文が文学論文ということであったために、あえてそれについて詳説する必要がないと考えたのかもしれない。いずれにしても、上に引用した程度でそれに関する叙述は終わっているのである。この点についてもう少し詳しくみてみよう。

V 谷沢永一は『近代日本文学史の構想』という本の中で、日本の近代的自我の未成立について次のように述べる。「日本近代社会は、言葉の真の意味に於ける近代的自我を成立させ得たか。断じて否。」³¹⁾ではなぜ「否」なのか。彼は答える。それは「日本に於ては、近代的自我成立の条件が形成されなかった」³²⁾からだ。では「近代的自我成立の条件」とは何であるのだろうか。谷沢によると、それは「資本主義社会の成育期に現われる生産の無政府性、それに基づく社会構成原理としての無政府性そのもの」³³⁾ということになる。谷沢はこの「生産の無政府性が表面化しなかった」³⁴⁾ということに、日本における近代的自我の未成立の根本原因があるというのである。ではこの「無政府性」とは一体どういうことを意味するのであろうか。これについてももう少し見てみると、既に述べたように、中世も末期になると商品経済が行きわたり、社会は資本主義社会へと向いつつあった。そのような社会において最も重要なことというと、商品生産者は自らが生産した余剰生産物を商品として不特定多数の他者に売ることによってのみ、自らの存在を維持することができたのである。このことは逆から言うと、個々の生産者は不特定多数の他者、すなわち谷沢の言葉でいうと「偶然的他者」³⁵⁾に全面的に依存しているということになる。やがて商品経済は発達し、その社会において一般的なもの支配的なものとなったが、その段階に達すると、この「他者への依存の数量と程度」³⁶⁾も飛躍的に拡大し、「自己の主体的力働」³⁷⁾も高度なものに高められたのである。

ところで今、他者への依存の度合が増すと「自己の主体的力働」も高まると述べたが、どうしてそのような因果関係が成立するのであろうか。考えてみれば、既に述べたようにその他者とは不特定のものであった。従って、その不特定のものが自らの生産物に対してどのような関心を抱き、必要性を感じているかといったことは不明瞭であることの方が多い

31) 谷沢永一、『近代日本文学史の構想』、晶文社、1964年、18頁。

32) 谷沢、同上書、18頁。

33) 谷沢、同上書、18頁。

34) 谷沢、同上書、21頁。

35) 谷沢、同上書、18頁。

36) 谷沢、同上書、19頁。

37) 谷沢、同上書、19頁。

のである。谷沢はこの状態のことを「予測不可能な暗闇」³⁸⁾と述べている。確かにそのような状態の中で自己が頼りとし拠り所とすることができるものは、谷沢のいうように「不断の闘いを切り抜けて行く（自己の）経験」³⁹⁾でしかないであろう。この「経験」の豊富さこそ、谷沢のいう「主体的力働」の内容と考えられるのである。谷沢自身はそのことについてそれ以上ははっきりと述べてはいない。そこで、これをもう少し唐木順三によって補っておくことにする。唐木は近代という時代を考えると、その出発点をデカルトの「考える我」⁴⁰⁾というものに求めている。そしてその「考える我」の重要な機能として「一切を対象化する」⁴¹⁾という機能を挙げているのである。もちろんその「一切」の中に「考える我」そのものが含まれないということは言うまでもないことだが、しかし唐木はその「一切」にはそれ以外のもの全て、つまり自己の肉体はいかに及ばず、人間の情念、さらには神までもが含まれると言う。それはともかく、この「考える我」はただ単に「一切を対象化する」ということだけを行っているのではない。それはもう一つ「対象を測定し、秩序づけて独立させ(る)」⁴²⁾ということも併せ行っているのである。唐木によると、近代的自我の第一の特性として挙げられることは、まさしく「考える我」という言葉からもわかるように、「考える」ということ、しかも合理的に「考える」ということそのものである。この「考える」という主体的作用は、いいかえると人間に備っているとされる「知」、「情」、「意」の三つの能力のうちの「知」すなわち理性という能力の働きのことである。すなわち人間は理性の働きによって「一切」のものを対象化し、それに合理的な分析を加えることによってその対象の一見混沌とした無秩序な動き（その意味でその世界は真暗闇であるといえる）の中にひそんでいる一定の秩序あるいは法則を見つけ出すことができるのである。

以上のような唐木順三の「考える我」についての理解も考え併せると、谷沢のいう「自己の主体的力働」とは、「考える我」すなわち近代的自我の内部にある「知」、すなわち理性の能力のことをいうものであり、またその能力を働かせることによって個々の商品生産者が対象（すなわち商品および他者）から得た豊富な経験・知識のことをいうものであるということがよくわかるであろう。

ところで、以上のべたような「主体的力働」を生産者がいかに高め得たとしても、そのことによって不特定多数である「他者」の獲得をめぐる、これまた不特定多数である同業者との競争が決して弱まるわけではない。それどころか資本主義が一層進むと、資本の論理に従ってその「他者」を獲得する競争はますます熾烈になり大規模になってゆくの

38) 谷沢、同上書、19頁。

39) 谷沢、同上書、19頁。

40) 唐木順三、「近代日本文学」（『唐木順三全集』第三卷、筑摩書房、1967年、413頁）。

41) 唐木、同上書、第三卷、400頁。

42) 唐木、同上書、第三卷、410頁。

ある。少しでも気を抜きその事態に対する「自己の主體的力働」の強化を怠ると、たちまちにして「他者」の獲得競争に破れる。そしてそのことは即ちに自己の身の破滅・破産につながってゆくのである。このようにこの競争には原理的にみて商品および資本の論理以外にはあらゆる点で制限ないし制約というものがない。つまり個々の生産者は原理的にみて自由かつ平等な条件の下で、ただ「自己の利益と保存とをもとめて自己の力だけをたよりにして争」⁴³⁾わざるを得ないのである。この制限・制約がないという意味で、また個々の生産者が自由かつ平等な条件の下で「自己の力」のみを頼りにして競争せざるを得ないという意味で、その競争はアナキーな競争であるといえることができる。つまりそこで働く力といえば、商品と資本すなわち経済的な論理の力のみで、一切の経済外的な権威および権力の強制力は排除されているのである。この経済の論理の力のみが働いている状態のことを指して谷沢は「生産の無政府性」といったのであろう。もっともホブスやロックらの社会ないし政治思想家が、この個々の生産者の自由を出来るかぎり平等にかつ公平に保障するために必要悪として「絶対主権」すなわち国家の成立を認め、社会契約を結ぶことによって彼らの自由に制限を加えようとしたことは周知の事実である。しかしその場合でも、根本において資本主義社会が経済外的権威や権力の強制を排除して個々の生産者の自由な経済活動を許し、その活動のみに社会の発展を託そうとした社会、つまりその意味でアナキーな競争社会であることには変りはない。谷沢はまたこのアナキーな競争社会の矛盾を最小限度に食い止めるために作り出された「絶対主権」すなわち国家の形成の過程の状況を称して「社会構成原理としての無政府性」と述べたのであろう。

VI ところでこのような「無政府性」は、近代的自我の形成に関してどのような意味を持ったであろうか。

既に何度か述べたが、中世末期の西欧においては商品経済社会が出現し、徐々にその範囲を量的にも質的にも拡大していった。ところでその場合、その社会の中心的形成者であった商品生産者（これまでの叙述においてもそうだが、これにはその商品の販売者すなわち商人も含ませる）の自我はどのような様相を呈していたであろうか。まず第一に言えることは、中世においては抑圧されていた個々の人間の欲望や利己心が解放されていたということである。個々の人間は自己の才能すなわち理性の力をフルに活用することによってできる限り価値の高い商品を作り出し、それによって出来る限り多くの他者の獲得を目指せばよかった。その結果として、その個人がどんなに多くの富を蓄積したとしても、そのこと自体何ら道徳的に非難されるべきものではなかったのである。唐木は言う。「各人は

43) 水田洋、『近代人の形成』、東大出版会、1973年、106頁。

各人の富を、富自身のために無制限に追求し、他の一切はすべてその目的のために動員され、利用され、手段化される。」⁴⁴⁾ とはいえ「商品交換の行為を合法化し、円滑にすすめるため」⁴⁵⁾にはいくつかの申し合わせが必要であった。石井伸男によると、まず第一に必要なであったのは「各人は商品の所有者として、その独立した人格を認め合う」⁴⁶⁾という申し合わせであり、次に必要であったのは「各人は自己の所有せる商品を自らの意志において自由に取り扱う」⁴⁷⁾という申し合わせである。そして最後に必要であったのは「商品は等価交換ではなくてはならないから、交換の両当事者は対等・平等でなくてはならない」⁴⁸⁾という申し合わせである。これらの申し合わせは他者に対してだけではなく、自己に対しても適用された。つまり一切のものに対して適用されたのであるが、その意味でこれらの申し合わせは普遍的な申し合わせであったといえることができる。やがて資本主義が発達し支配的なものとなると、それらの申し合わせは社会規範化され、政治ないし社会や経済の制度上の理念となったばかりでなく、内面化され、その社会で生きる人々の人間観や道徳ともなったのである。いいかえれば、この三つの人間に関する規定は資本主義社会すなわち近代市民社会に生きる人間の自我の一般的・普遍的内容となったのである。さらに厳密に言えば、ここでいう自我とは、南博の言葉を借りていうと、近代的な「内的客我」であって、その自我の内容とは近代的「内的客我」の内容ということになる。つまり資本主義社会に近代人として生きる人間は、自己に関してそのような普遍化された積極的なイメージを抱き、心のうちにそのような近代人としての「自己」像を描いていたのである。当然のことながら、このような内容の「内的客我」は資本主義の勃興期にはその近代人の中にもまだ根強く残っていた封建的人間像すなわち封建的「外的客我」と鋭く対立していた。しかしその対立は、資本主義社会がその内的論理に従って自律的に、つまり経済外的な権威とか権力の強制力でもって強引に発展させられるのではなく、自然に内部から熟成していくにつれて徐々に解消され克服されていったのである。この意味で西欧における自我の近代化の過程は、近代化された「内的客我」による封建的な「外的客我」の克服過程とも言うことができるのである。いずれにしてもその過程の自然さ、つまり「無政府性」は近代的自我がその内部からゆっくりと時間をかけて熟成していくのを可能にしたといえるのである。

Ⅶ ところで以上のことから判断すると、日本の近代的社会すなわち明治時代において

44) 唐木、「現代史への試み」、同上書、第三巻、271頁。

45) 石井伸男、『社会意識の構造』、青木書店、1986年、164頁。

46) 石井、同上書、164頁。

47) 石井、同上書、164頁。

48) 石井、同上書、164頁。

個々の人間が「言葉の真の意味における近代的自我を成立させ得」なかったのはなぜか、という問いに対しては次のように答えられるだろう。谷沢のいうように、日本においては上にみたような「生産の無政府性」を「表面化」させえなかったからである、つまり近代的な「内的客我」の形成と、その近代的「内的客我」による封建的「外的客我」の自然な克服が不十分であったからである、と。では日本においてなぜそのような「生産の無政府性」が「表面化」し得なかったのであろうか。いいかえれば、近代的「内的客我」と封建的「外的客我」との相剋を妨げていたものは一体何であったのだろうか。谷沢はこの問いに対して単的に答える。それは「上からの資本主義育成」⁴⁹⁾である、と。すなわち当時の日本の政府であった「明治維新政府にとって、日本を可能な限り速やかに、どんな方法を採用しても一刻も早く、是が非でも資本主義化せねばならぬ使命が、最高至上の、絶対絶命の世界史的法則の要求するところとなって、課せられてきたという事情」⁵⁰⁾があったのである。「その為には、民間企業の自発的成長を暢気に待っていることなど絶対に出来なかった。許された方法は唯ひとつ、上からの資本主義育成である。」⁵¹⁾ 谷沢はさらに言う。「もしこの方法を採らなかったら、近代日本は、解放以前の中国以下の存在に陥っていたであろう。」⁵²⁾ もちろん、その後の日本がそうならなかったことは言うまでもないことだが、つまりそれは「この要請を、明治政府(が)敬嘆すべき異常な創意を発揮して、現実化することに成功した」⁵³⁾ からである。しかしその成功の陰には多くの矛盾や歪みを伴っていたことも事実である。谷沢はその矛盾や歪みの原因も究極的には、この「上からの資本主義」化にあったと断じている。

では明治政府が発揮したその「創意」とはどのようなものであったのだろうか。もちろんその「創意」としては様々なものがあったと考えられるが、本稿では最も根本的なものと考えられる三つの「創意」について検討してみよう。

まず最初に、資本主義化するのに不可欠な資本の調達という「創意」について。谷沢は言う。「世界史の原則的必然として、重工業を持たぬ資本主義は、たとえ出発し始めたとしても、必ず亡びざるを得ない。現に、中国や印度はその運命に陥った。重工業は、資本主義の根幹である。」⁵⁴⁾ いくら重工業が資本主義にとって「世界史の原則的必然」であるとはいえ、明治政府には当初からそのような力があるはずはなく、明治政府はまず最初に軽工業の育成、とりわけ繊維産業の育成に全力をあげざるを得なかった。しかし軽工業と

49) 谷沢, 同上書, 24頁。

50) 谷沢, 同上書, 24頁。

51) 谷沢, 同上書, 24頁。

52) 谷沢, 同上書, 27頁。

53) 谷沢, 同上書, 24頁。

54) 谷沢, 同上書, 37頁。

はいえ、その大々的な育成にはやはり莫大な資本が必要であった。では明治政府は、そのような資本をどこから調達してきたのであろうか。それに対する答えは、いうまでもなく農村からということになる。周知のように、幕末の農村においては、江戸中期以後の幕府および諸藩の産業振興政策、いわゆる「殖産興業」により一定程度の商品経済が進展していた。もちろん謝世輝も言うように、それを可能にする「合理主義思想」⁵⁵⁾、つまり「実証主義的な思考法」と、それらに基づく「近代科学」とりわけ「農業技術」なども一定程度発展を遂げていたのである。謝は言う。「18世紀より儒教的虚学思想から、実学の近代的な思考への転換が顕著になっている。」⁵⁶⁾このような転換に与って力あったのは、謝によると、とりわけ「心学」であった。「心学」とは吉宗の緊縮政策による「商業の不振や景気の沈滞」⁵⁷⁾の中で、人間はいかに生きるべきかということを易しく説き、町人を中心として農民や武士層にまで広く浸透していった民間の学問である。その説くところは、「人間にとってもっとも大切なのは心を知ることであり、心を知れば五倫五常(日常的道德)が心の要求する必然的なものとなる。すなわち、自分の心に納得できるものになる。そして道德の実践の結果、きつと没落をさけ、安定が得られ、繁栄することができる。あるいはもっと端的に言えば、かならずや富や幸福がえられる。」⁵⁸⁾この要約にみられるように、「心を知る」すなわち「強い自我」⁵⁹⁾を形成することから出発して、その形成によって厳しい「自己鍛練」⁶⁰⁾と「自己抑制」⁶¹⁾を可能にし、その「禁欲的な生活規律」⁶²⁾をもって家業に励めば、自ずとその繁栄、従って「富や幸福」がもたらされるという論理は、西欧のプロテスタンティズムの論理と共通するものがある、と謝は言う。いずれにしてもこのような先覚者と彼等に指導された町人や農民たちの努力によって、商品経済は一定程度農村においても発展し、幕末あるいは明治初期の日本においては、「財そのものは決して貧困ではなかった。金そのものはかなり豊富に存在」⁶³⁾していたという状況にあったのである。明治政府はこの「財」と「金」に目を付けた。つまり明治政府は農民に重い税を課し、それらを国庫に集中させたのである。税率は江戸時代のものと同様と変わらず、従って農民の側、とりわけ当時圧倒的多数を占めていた貧しい自作農および小作人の側から見れば、生活実感として明治維新は江戸時代と大差ないものであったのである。大多数の農民の「御一

55) 謝世輝、『日本近代二百年の構造』、講談社、1976年、157頁。

56) 謝、同上書、97頁。

57) 謝、同上書、143頁。

58) 謝、同上書、143～144頁。

59) 謝、同上書、145頁。

60) 謝、同上書、145頁。

61) 謝、同上書、145頁。

62) 謝、同上書、145頁。

63) 谷沢、同上書、24頁。

新に対する期待は裏切られた。』⁶⁴⁾しかもこの農民の犠牲において絞り出された税金、つまり資本が農業の近代化・農村の近代化に使われたのであればまだしも、その資本の殆どは工業の近代化、つまり「上からの資本主義」化のために投下されてしまったのである。農村において唯一地租改正の恩恵を受け、潤うことのできた地主層も、小作料その他によって「農民から搾取して握った資本を、農業に投入しないで、都会へ搬出し、株券・債券に変え」⁶⁵⁾、そうすることによって明治政府の「上からの資本主義」化という国策に沿ったのである。彼らがそのようにした理由は、先程みたような、幕末の頃までは各農村において蓄積されていた商品経済化へのエネルギー、すなわち「近代化をなしとげていく原動力」⁶⁶⁾が自然な形で成熟し、資本主義的農業経営が可能となる国内市場が形成されてくるのを待つより、工業に投資した方が「遙かに有利であった」⁶⁷⁾からである。いずれにしても、このような明治政府の「創意」とも称すべき政策によって、それまではまがりなりにも先覚者ないし農民たち自身の血のにじむような努力によって農村に蓄積されてきた「近代化へのエネルギー」が大きく堰き止められてしまったことだけは確かなことである。このように農業技術の改良と、それによる商品経済の自然的な発展、谷沢の言葉で言うところ「自発的発展」⁶⁸⁾が「上からの資本主義」化、すなわち「絶対絶命の世界史的法則の要求するところ」によって大きく堰き止められてしまったことが、西欧に見られたような「生産の無政府性」が「表面化」しなかったこと的主要原因である。その後の明治農村は、それまではまがりなりにも農村に還流し、それがまた農村の商品経済の発展のもととなっていた「財」と「金」が一方的に工業に吸い取られてしまったという意味で、より一層の過酷な社会的収奪を受けることになり、人をして「絶望の明治農村」⁶⁹⁾とまで言わしめるような悲惨な状況を呈すようになってしまったのである。谷沢は言う。「近代日本に於ては、古い封建的要素が、しぶとく残存しているのではない。日本資本主義は、封建的人間関係を、逆に、不断に再生産することによって発展したのである。』⁷⁰⁾

Ⅷ 第二の「創意」は「教育過程の近代化」⁷¹⁾という「創意」である。言うまでもないことだが、どのような形の資本主義化であれ、その資本主義化に成功するためには良質の人的資源（広い意味での労働者）が必要とされる。まして明治時代の日本のように、人為

64) 坂本賞三・福田豊彦監修、『新選 日本史図表』、第一学習社、1987年、102頁。

65) 谷沢、同上書、34頁。

66) 謝、同上書、145頁。

67) 谷沢、同上書、34頁。

68) 谷沢、同上書、24頁。

69) 齊藤博、『民衆精神の原像』、新評論社、1977年、74頁。

70) 谷沢、同上書、43～44頁。

71) 谷沢、同上書、27頁。

的に資本主義化を促し、それを短時間のうちに完成させるには早急にそれらの人的資源を開発しなくてはならない。そのために明治政府はどのような政策を行なったであろうか。結論から言うと、「他の資本主義諸国とは比較にならぬ位」⁷²⁾の情熱をもって「早急に教育過程を近代化し、人間改造を行」⁷³⁾なったのである。

周知のように、江戸時代に入ると諸藩は自らの藩内に藩校なるものを設けて藩士の子弟の教育に当たっていた。その数は、江戸中期になると郷学もあわせて急速に増加している。その背景には、その頃になると「国内的には商業資本主義の興隆にともなり農民層・町人層の分解により、対外的には欧米の近代資本主義を背景とする軍事力、経済力の圧迫をこうむることによって、くずれてゆく封建制をたて直」⁷⁴⁾さなければならぬという歴史的事情があったのである。つまり簡単にいうと、藩政がいきづまってしまっていたのである。そこで諸藩は藩校を建て、有用な人材を養成し、その人材を藩政改革や特産品などの殖産興業に当たらせることによって、その危機を乗り切ろうと必死の努力を重ねたのであった。この努力が既にのべた農村の商品経済化を押し進め、農業技術を一定程度発展させたのであるが、しかしその危機は深まる一方であった。それにともなって藩校においても、なお一層その教育方針やカリキュラムを「儒学的虚学」⁷⁵⁾から「実学」すなわち「医学、算術、洋学、兵学」⁷⁶⁾などへと変更せざるを得なくなった。つまり「一種の近代化を余儀なくされた」⁷⁷⁾のであった。

ところでその他の階級である町人や農民、すなわち庶民の教育はどうであったろうか。彼らにおいてもやはり江戸中期ともなると、「商業資本主義の目ざましい発展と町人階級の社会的進出に伴って、また後期に入って目ざましくなった農村の商業化に伴って、〈文字〉が（略）庶民の日常生活、生産活動において必要不可欠のものとなった」⁷⁸⁾のである。このような要求に応えるために、各地において自然発生的にはあるが（後に吉宗の時代になると別な意図もあって幕府は奨励するようになる）、万を超える数の寺子屋が作られ、そこで彼らに対して最低限の学問、すなわち俗にいう読み、書き、そろばんが教えられたのであった。つまりそこでの教育は、あくまで「〈手習い読む〉ことによって、庶民の日常生活、社会生活をいとなんでいくうえに必要な知識、技術、道徳に関する文字を教え込（む）」⁷⁹⁾という程度のものであった。もちろんその教育は自然の成り行きとして、

72) 谷沢、同上書、27頁。

73) 谷沢、同上書、27頁。

74) 『世界大百科辞典』、平凡社、1964～1968年、18巻、422頁。

75) 謝、同上書、97頁。

76) 『百科辞典』18巻、422頁。

77) 『百科辞典』18巻、422頁。

78) 『百科辞典』15巻、626頁。

79) 『百科辞典』15巻、626頁。

単にそのような文字を教え込むといった程度に止まらず、その文字を習得するのに使われた『実語教』とか『童子教』、さらには『庭訓往来』といった手本の背後にある儒教ないし仏教の思想、あるいはそれらが日常的に卑俗化され単純化されて作られた社会生活上のしつけとか教訓にまで及んでいた。また今、吉宗の時代からは幕府も奨励するようになったと述べておいたが、それは「従順温和な民衆を作る」⁸⁰⁾ために「寺子屋を通じて農民や町人の思想を統制しよう」⁸¹⁾と考えたからである。このことも寺子屋の機能を考える上で見過ごすことのできない重要な歴史的事実である。「吉宗は儒者に命じて『六諭衍義大意』を著述させ、これを寺子屋の教科書として普及させようと努め(た)」⁸²⁾のである。

さて以上みるように、幕末および明治の初期の頃までには、かなりの日本人が程度の差こそあれ何がしかの教育を受けていたとすることができる。しかしその教育は、上にのべたことからわかるように一様のものではなく、その質という点で分類するとすれば、大きく二種類のものに分類できるだろう。ひとつは、藩校もしくは江戸中期以降の郷校において主として殖産興業のためになされた科学的、技術的教育である。その歴史を少しみると、藩校では「とくに享保以前に設立された藩校にあっては、中世からの血筋をひく儒学の塾を、そのまま学校に仕立て直したものが多く、＜儒者（先生）その人の学と徳とに慕いよった学徒の集団＞といった色彩を濃くあらわしていた。」⁸³⁾しかしさきにものべたように、江戸後期に入り封建制の危機が深まると、「医学、算術、洋学、兵学」といった科学的・技術的知識ないし「実証主義的な思考法」がないと発展させ得ないような学問が大幅にとり入れられたのである。このいわゆる「儒学的虚学思想から、実学の近代的な思考への転換」⁸⁴⁾の意味は重い。なぜならば、そのことはどちらかといえば精神主義的、観念的な傾向の強い日本人に、科学的思考法、「実証主義的な思考法」の大切さと有用さを十分に認識させたからである。西欧の「考える我」のところで述べたような、この思考法に固有の、「考える我」を除く一切のものを対象とし、それに対して合理的、すなわち科学的な分析を加え、その一見混沌とした無秩序な動きの中にも秩序と法則とがあるということを発見させる機能は、一方で、人々に「既成の観念や価値観から解放された自由な視点で事実を直視(する)」⁸⁵⁾ということを可能にさせ(そのことによって幕末においては正確で鋭い幕府批判も可能となった)、他方でまた、明治時代に入り、維新政府が「上からの資本主義」化のために西欧から科学的知識や技術の導入をはかった時、それらに対する理解や習得の

80) 『百科辞典』4巻, 572頁。

81) 『百科辞典』4巻, 572頁。

82) 『百科辞典』4巻, 572頁。

83) 『百科辞典』18巻, 422頁。

84) 謝, 同上書, 97頁。

85) 松本三之介, 『明治精神の構造』, 日本放送出版協会, 1981年, 25頁。

スピードを早め、その導入を円滑に進めるということも可能にしたのである。つまり、この藩学における「実学」的、その意味での科学的な教育は日本の近代化が成功するのに与って大いに力あったということができるのである。

ところで、もうひとつの教育とは、言うまでもなく寺子屋における庶民の教育である。この教育は近代化という視点からみるときどのような意味をもったであろうか。既にのべたように、そこで行なわれた教育は生産の発展にともなって、主として彼らの日常生活、生産活動において不可欠になってきた文字を読み、書くという能力、あるいは単純な計算をするといった能力を高める程度のものであった。それに付随して、もとをただせば儒教ないし仏教、さらには神道にまで行き着くところの日常の道徳、教訓、しつけといったものをも身につけさせるということが行なわれたのである。その目的はというと、既にのべたように「従順温和な民衆を作る」ということにあったのである。確かにこのような教育は庶民の識字率を高め計算能力を高めたかもしれない、しかしその本質は、やはり「従順温和な民衆を作る」ということにあったのである。すなわち、日常の範囲の出来事にとどまらない一切のものに対して批判的・客観的な眼をむけるという「実証主義的な思考法」が民衆の中に芽生えるのをなるべく抑え、従って一切の社会的、政治的出来事に対し関心を抱かず、もっぱら日常の家業にのみ精を出すといった、いわば体制順応的な人間を作ることにその教育の本質はあったのである。明治時代に入り、維新政府が「上からの資本主義」化を成功させるために膨大な量の良質の人的資源が必要だと感じたとき、眼の前にいたのはこれらの前近代的な人々であった。明治政府が早急に「教育過程を近代化し、人間改造を行わなければならない」と考えたのは、これらの圧倒的大多数の人々に対してであったのである。明治政府は1872年〈学制〉を布告し、様々な抵抗はあったものの、最低4ヶ年の教育をうけさせる義務を国民に課した。当然のことながら「そのカリキュラムは初めから近代的諸科目を重視した」⁸⁶⁾ものであった。因みに山住によってその初等・中等教育の内容を概観してみると、以下のような内容をもった科目があったのである。数学では基本的に洋算が導入され、和算は排除された。なぜならば和算は「自然科学、技術の発展から遊離し、〈芸〉に陥っていた」⁸⁷⁾からである。また自然科学では、啓蒙的洋学者によって書かれた多くの科学入門書が教科書として使われた。「この教育により、自然へ埋没してしまふのではなく、自然を科学的に認識する」⁸⁸⁾という習慣が子どもたちの身についたのである。さらに「かつては治者にのみ必要とされていた歴史の知識についても、学制公布直後には、日本史にとどまらず、万国史の教科書が書かれ、これを使って視野を世界

86) 『百科辞典』4巻, 573頁。

87) 山住正己、『教育勅語』, 朝日新聞社, 1980年, 20頁。

88) 山住, 同上書, 20頁。

にひろげようとの教育も試みられた」⁸⁹⁾のであった。

ところで、そのような「教育過程の近代化」はどのような結果を生んだであろうか。もはや言うまでもないことであろう。その後の歴史が示しているように、日本は様々な歪みと矛盾を抱えながらも、ともかく世界でも例のない程の早さと水準をもった経済的発展と近代化を成し遂げ、日露戦争後ともなると「国際社会において対等な地位を確保したばかりでなく、(略)列強の一つに数えられるほどの強国」⁹⁰⁾にまでなっていたのである。

Ⅹ さて以上みるように、明治維新政府は、一方で農村に蓄積されていた「財」と「金」とを資本として工業を興すことに成功した。またそれと関連して、他方で「教育過程」を近代化し、西欧より導入された科学的知識や技術を運用できる人間を作り出すことにも成功したのである。しかしそれらだけで「上からの資本主義」化を達成するのに充分であっただろうか。もちろん否である。なぜならば、「教育過程の近代化」には予期せぬ副産物が含まれていたからである。これは政府の側からみれば大きな誤算であった。ではその副産物ないし誤算とはどのようなものであったのだろうか。

今、明治政府は「教育過程の近代化」に成功し、その成果として良質の人的資源を作り出すのに成功したと述べた。しかしその成果としてもう一つ、無視し得ない成果があったのである。それは結論から先にいうと、近代的な諸科目に基づいて教育を施され、人間を改造された庶民すなわち国民の内面においては批判的精神ないし懐疑的精神までもが同時に育成されてしまっていたのである。山住は言う。「就学義務は、教育を受ける権利の思想が国民に拡がるより先に強制されたが、いったん子どもたちは学校に通い始めるや、どれほど巧妙に制限しようとも、身につけた読み書き算の学力を武器として自然と社会についての学習を進める。そして科学的思考力を育てた者の数は次第に増加する。これは、国民的規模で勅語への批判力が高まることにほかならなかった。」⁹¹⁾

この引用文からは、素直に読むと次のような三つの論理関係が抽出されるだろう。すなわち、①子どもたちが勅語への批判力を高めることができたのは、子どもたちが科学的思考力を育てることができたからである。②その科学的思考力を子どもたちが育てることができたのは、子どもたちが自然と社会について学習を進めたからである。③子どもたちがその自然と社会について学習を進めてゆくとき、子どもたちが身につけた読み、書き、算の学力は武器となった。ところで、この三つの論理的関係はどれも論理的にみて正しいといえるであろうか。否といわざるを得ない。なぜならばそこに飛躍もしくは不十分さがみ

89) 山住、同上書、20頁。

90) 松本、『明治精神の構造』、190～191頁。

91) 山住、同上書、258～259頁。

られるからである。

まず①の関係であるが、この関係は十分とはいえないが、一応肯定してよいだろう。なぜならば、勅語への批判力を高めるためには必ずしも科学的思考力を育てる必要はないが（例えばキリスト教関係者の批判をみよ）、しかし、真に科学的思考力を身に付けた者であれば、それを公けにするか否かは別にして、非合理的な内容を含む勅語への批判に向うのは自然なことであるからである。次の②の関係は必ずしも必然的ではない。なぜならば、子どもたちが自然と社会について学習を進めると、必ず科学的思考力が身に付くかということ、必ずしもそうとはいえないからである。むしろその二つのことの間には直接的な関係はないといった方が正確だろう。哲学辞典は次のように述べている。「人間の認識活動の一形態としての科学が、それ以外の認識活動の諸形態と区別されるのは、その対象ではなく、方法にある。ふつう合理性と実証性が、科学的な認識方法のもつ二つの大きな特質としてあげられている。」⁹²⁾この文章にあるように、科学と「それ以外の認識活動の諸形態」とを区別する基準が「方法」にあり、またその「科学的な認識方法」の「特質」が「合理性と実証性」ということにあるのであれば、人は自らの科学的思考力を育て、かつ強化するためには、自らの理性的ないし論理的能力と実証的能力を鍛え高める以外に方法はないということになる。もちろん、その鍛練のために手段として自然と社会についての学習が利用されても構わないが、必ずそれではなければならないということはないのである。最後に③の関係であるが、確かにこの関係は事実として肯定しうる。しかしこの関係をひっくりかえしてみると、すなわち読み、書き、算の学力を身につけた者は必ず自然と社会についての学習へと進むかということ、必ずしもそうであるとはいえない。例えば既に見たように、寺子屋において読み、書き、そろばんの能力を身につけた子どもたちは、それにもかかわらず、彼らの世界をほとんど家業という日常の世界に限定してしまい、社会の矛盾を批判するなどということはおよそ考えもつかなかったからである。もちろんその原因は、周知のように、彼らが徳川幕府によって「知的探究の自由」⁹³⁾を奪われてしまっていたからであるが、このように読み、書き、算の能力を身につけるといことと、彼らが自然と社会についての学習に向うということとの間には何ら必然的関係は存在しないのである。では、読み、書き、算の能力の他に、どのような能力があれば子どもたちは自然と社会についての学習に向うのであろうか。それは、今の例でいうと、「知的探究の自由」が奪われているということに対する、その不自由さに対する鋭敏な感覚と、その原因を合理的・論理的に追究するという科学的・批判的精神であらう。すなわちいいかえれば、ある力があって、必然的に子どもたちがその力を身につければ、その力に内在する批判的機

92) 『哲学辞典』、平凡社、222頁。

93) 山住、同上書、258頁。

能によって、子どもたちは対象に内在する矛盾に立ち向かうという、そのような批判的機能を重要な要因として内在させている力である。そのような力を子どもたちが獲得していれば、彼らは自然や社会について何らかの疑問を感じたとき、必ず自然と社会についての学習に向かうであろう。

では、そのような批判的機能を必要かつ十全に内在させている力とは、一体どのような力であるのだろうか。これも結論から先にいうと、そのような力とは「科学的思考力」であるといえる。山住も①の関係のところでは、このことを言っているのであるが、しかし彼はその内容などについては一切触れていない。一体、「科学的思考力」とはどのような力のことをいうのであろうか。

X さき程も引用したように哲学辞典には次のように述べられていた。「人間の認識活動の一形態としての科学が、それ以外の認識活動の諸形態と区別されるのは、その対象ではなく、方法にある。」そしてその方法とは次のようなものであった。哲学辞典は続けて述べる。「ふつう合理性と実証性とは、科学的な認識方法のもつ二つの大きな特質としてあげられている。」すなわち、「合理性」と「実証性」とが科学をして科学たらしめている最大の要因であるということになるのである。

ではまず最初に、「合理性」とは何であろうか。簡単にいうと、『広辞苑』にもあるように、「論理の法則にかなっていること」ということになるが、因みにこの哲学辞典でいわれる「合理性」とは近代の「合理主義」でいわれる「合理性」、すなわちデカルトでいわれる「合理主義」の「合理性」のことである。従って哲学辞典で言われている「科学」とは近代における「科学」、つまり「近代科学」のことになる。なぜならば、そのことは「科学」をして「科学」たらしめているもう一つの要因として「実証性」があげられていることからわかるであろう。「近代合理主義」および「近代科学」を内的に特徴づけているものはまさしく「実証的性格」⁹⁴⁾そのものなのである。それはともかく、唐木順三は次のように言う。「デカルトに始まる近代の北極星は、理性である。考える主体である。爾余の一切はそれを中心として存在する客体にすぎない。」⁹⁵⁾ここで述べられていることは、今日においては既に常識的なことばかりであるが、あえて繰り返すと、デカルトにおいては「誇張懷疑」⁹⁶⁾と呼ばれている方法によって一切が疑われ、その疑いが行き着いたところ、すなわちもうこれ以上は疑うことができない、そこに存在するのは明証的なことばかりであるという段階に達したときに、疑うことのできない実体、すなわち「懷疑の根底に横たわる自己の存

94) 『哲学辞典』, 平凡社, 358頁。

95) 唐木, 「現代史への試み」, 同上書, 第三巻, 267頁。

96) 『哲学辞典』, 平凡社, 969頁。

在⁹⁷⁾が姿を現わしたのである。唐木は周知のようにこの存在のことを「考える主体」と呼んでいるのだが、この「考える主体」が究極の価値をもつものとして、かつて神が座っていた場所に座ることになった。と同時に、既にのべたようにその「考える主体」をして「考える主体」たらしめている要因、すなわち「考える」という要因が「その実在性または価値を疑い得ないもの⁹⁸⁾」として信じられ重要視されるようになったのである。つまり、デカルトにおいては、存在としての「考える主体」とその機能としての「考える」ということ、いいかえれば理性ないし論理が究極の価値を持つものとして極北の位置におかれたのである。当然のことであるがそれに伴って自動的に、その他の一切のもの（もちろん、これに神も含まれることは既に述べた通りである）が理性と論理の働きの対象とされ「客体」とされたのである。ところでこのことは、その対象とされた他の一切の存在にとってはどういうことを意味するようになったであろうか。既にこれまで述べたことから明らかであると思うが、「考える主体」すなわち「理性」と「論理」以外は一切副次的な意味しか持たず、もしそれらが「考える主体」や「理性」や「論理」に反し、それと矛盾するような存在になったとき、厳しく批判され否定し去られるということの意味するようになったのである。現実には、この原理が歴史や社会に適用され、しばしば理性に悖り論理に反することの多かった「教会」や「国家」が、さらには人間自身までもがその不合理性を批判され、権威を失墜させられてきた。今のべたように、神ですらその非論理性故に例外ではなかったのである。唐木は言う。「近代はこの神の不在の証明から始まるといい。人間の理性の万能を信ずるとき、神への信仰は消える。極まるころは神の殺害、神の死である。」⁹⁹⁾

以上みるように、「合理性」とは、ある対象が論理すなわち理性の法則にかなっているという状態をいうものであるが、そのような「合理性」を対象に対して要求する科学が、多くの事物に対して批判的であり、懐疑的であるのは無理もない。むしろそれは当然のことであり非常に自然なことなのである。

次に、もうひとつの科学の重要な要因である「実証性」についてみてみよう。高山によると、実証主義の根本理念は「知識の対象を単に経験的事実のみに限ろうとする」¹⁰⁰⁾とところにあるという。ここから様々な実証主義の特性がひき出されてくるのだが、今問題としている批判的精神ないし懐疑精神という視点から眺めると、次のような特性が浮かび上がってくるだろう。

すなわち今のべた「知識の対象を単に経験的事実のみに限ろうとする」ということは、

97) 『哲学辞典』、平凡社、969頁。

98) 『哲学辞典』、平凡社、1326頁。

99) 唐木、「現代史への試み」、同上書、第三巻、311頁。

100) 高山峻、『フランス実証主義哲学』、創元社、1950年、4頁。

裏返すと、「経験の背後に、または経験をこえて、何かがあるということを認めようとし
ない」¹⁰¹⁾ということになり、そのことはまた、必然的に「経験によって確かめることので
きないような原理をあらかじめ想定し、それによって、われわれの経験を説明しよう」¹⁰²⁾
とするそれ以前の伝統的学問の立場、すなわち「観念論的、唯心論的、形而上学的な立場
に対する闘い」¹⁰³⁾へと向うことになる。そもそも実証主義は、高山もいうように、西欧に
おいては「positivisme (積極主義)」¹⁰⁴⁾と呼ばれているのであるが、「その最も深い根源に
於ては本質的に消極的、否定的 *négative* だったのである。」¹⁰⁵⁾ すなわち、その根本精神
は「実際に確かめられること以外はすべて疑ってかかる」という¹⁰⁶⁾ 懐疑精神ないし批判的
精神にあったのである。従って実証主義においてもまた、その原理である「経験の所与た
る事実」¹⁰⁷⁾のみの尊重、すなわち逆にいうと「超経験的実在」¹⁰⁸⁾の否認ということが歴史
ないし社会に適用されると、好んでその権威の根源を「俗界を超えた普遍者・超越者」¹⁰⁹⁾
に求めたがり、またその存在を合法化する論理を「神学」を含めた種々の「形而上学」に
求めたがる「教会」や「国家」、さらにはその他の諸々の伝統的ないし因襲的とも呼べる
団体と対立するようになるのである。

以上みるように科学は、それに固有の認識方法である「合理性」と「実証性」の働きか
けによって、現実の諸々の事物としばしば対決し否定し合うようになる。現実の諸々の事
物が多分に非合理的で観念的な傾向を含んでいるということを考えるとき、そのことはむ
しろ科学にとって宿命的なことといてよいかもしいない。すなわち科学する人間は、そ
の方法に厳密であり忠実であろうとする限り、しばしば諸々の現実的事物と対決し否定し
合わざるを得なくなるのである。

もはや言うまでもないが、以上のべてきたことから明らかなように、「科学的思考力」
とは理性的能力ないし論理的能力、そして実証的能力のことをいうものであり、またそれ
らの能力には以上みたような批判的機能が内在化されているのである。

XI ところで、「近代的諸科目」を学校で学ぶことによって、徐々にではあれこのよう
な「科学的思考力」を育成し、批判的精神を内在化させた明治初期の人々は、当時の日本
にあってどのような行動をとるようになったであろうか。言うまでもなく、容易に推測さ

101) 『百科辞典』10巻, 317頁。

102) 『百科辞典』10巻, 317頁。

103) 高山, 同上書, 序2頁。

104) 高山, 同上書, 序3頁。

105) 高山, 同上書, 3頁。

106) 『百科辞典』10巻, 317頁。

107) 『哲学辞典』, 平凡社, 599頁。

108) 『哲学辞典』, 平凡社, 599頁。

109) 松本三之介, 『近代日本の知的状況』, 中央公論社, 1974年, 49頁。

れることと思うが、彼らはまだ根強く残っていた、否、意図的に残されていた周囲の様々な封建的諸状況に対して批判的な行動をとるようになったのである。その行動の一端を示すものとして、山住の『教育勅語』という本の中には次のようなエピソードが紹介されている。それは1890年2月に教育勅語（以下、『勅語』と略す）を作るために召集された地方長官会議の報告書から引用されたものである。「普通教育の主眼は徳性の涵養と知識技術の習得であるが、現在、学校では後者に重点を置いているため、子どもは就学して博物や数学の一端を学ぶや、それらの知識をもたぬ親たちを軽蔑して軽佻浮薄となる。さらに高等小学校に入ると父親の業の継承を望まぬようになり、中学生ともなると、いたずらに天下の政事を論じ、抗争紛擾を起こす者が少なくない。」¹¹⁰⁾（山住による現代語訳）もちろんこれは、支配者の側からみた見解であるが、そこには子どもたちが「軽蔑」した父親たちの封建的諸状況に対する分析がなく、また子どもたちの政治に対する関心の高さに対する評価もない。それはともかく、ここでその一端が示されているように子どもたちの徐々にはあれ確かな近代的自我の育成と、それに基づいた周囲の封建的な諸状況に対する批判もしくは反抗といった現象は、全国の津々浦々どこにおいてもみられた一般的な現象であっただろう。ことに農村における（本質的には都会においても同じだが）そのような批判的精神を内在化させた若者と周囲の封建的諸状況との対立は深刻であったと考えられる。なぜならば、既にみたように「上からの資本主義」化の強行の結果、農村にはまだまだ多くの「封建的搾取形態」¹¹¹⁾が残存させられていたからである。このような「農民に対する封建的搾取形態を温存継続して行こうとする」¹¹²⁾地主ら支配勢力に対して、彼らが激しい「敵対的姿勢」¹¹³⁾をとったことは言うまでもないことである。「彼らは強烈な不満を抱き続け、常に積極的な反抗の拳に出ようとした」¹¹⁴⁾のである。この反抗が様々な形をとったであろうことはその封建性の根強さと広がりを考えるとき想像に難くないが、しかし、このような反抗をより大きく全国的に組織し政治化したものといえば、やはり自由民権運動の名を挙げなくてはならない。従来、自由民権運動をになった人々としては士族もしくは豪農といったいわゆる上層階級の人々のことだけが考えられてきたが、しかし、そのことに基本的な間違いはないとしても、その運動を下から支えていたものとして、やはり今みたような批判的精神を内在化させていた人々、とりわけ谷沢のいう「農村インテリ」¹¹⁵⁾が果たした役割も見逃すことはできないはずである。なぜならば、あれほどの大規模な民衆の抵抗運

110) 山住、同上書、43頁。

111) 谷沢、同上書、34頁。

112) 谷沢、同上書、28頁。

113) 谷沢、同上書、28頁。

114) 谷沢、同上書、35頁。

115) 谷沢、同上書、28頁。

動が、そのような上層階級の人々の力だけで実行できたとは考えにくいからである。飛鳥井は次のように言う。「民権運動は、西郷隆盛が明治十年九月、城山で死んだのち、はじめて本格的な歩みを開始するのであり、その下からのにない手はもはや士族ではなく、維新によって土地の所有権を確立し、税をはらい、そのことによって政府の独走、専制を許さぬと決意するにいたった農民たちであった。」¹¹⁶⁾ 飛鳥井はこう述べることで予想される反論や異論に対して、周到にも次のように述べ、その農民たちの主張と要求が自営農民や自小作層のそれらを反映したものであったことを付け加えている。「指導部が士族出身でも、たとえばその中に中江兆民や植木枝盛が、誰の、またどの層の利益を代表してたかかったのかが重要なのである。また、農民の利益という場合、小作の問題はもちろん重要だが、明治初期の社会のなかで、はじめて土地の所有権を獲得した自営農民や自小作層が、何を要求し、どう社会を支えたかを、まず確認する必要があるはずなのである。」¹¹⁷⁾ もうひとつその運動が下からのものでもあったという証拠として、孫引きになるが、「自由民権百年」を記念する全国集会を開催するために結成された「全国実行委員会」の出したアピールを紹介しておこう。そこには次のような文章がある。「この人権と民主主義の理想のために、当時の青年たちは、都市といわず、農山漁村といわず、何百という学習会や討論会を組織し、地方政社を結成した。」¹¹⁸⁾

以上みるように、自由民権運動を下から支えていたものは、「教育過程の近代化」という明治政府の「創意」によって生み出された批判的精神あふれる地方の、とりわけ農村の若い人達であった。彼らが具体的に何を主張し、何を要求したかは興味あるところだが、本稿では北村透谷らが苦闘の末に到達した考え方を要約した色川大吉の文を紹介するにとどめておこう。色川は言う。「透谷も木下尚江も徳富蘇峰も自由民権運動をくぐりぬけてきた青年であった点に注意してほしい。彼らはいずれも自由民権の原理を個人の基本的人権、私権、内部生命の尊厳などに見出すところまで深まっていった。そして、そうした人間は有名でない地方の人びとの中にもたくさんいた。」¹¹⁹⁾ この透谷らの到達した地点は、矛盾の多かった民権運動家の中でも最高に良質な部分であったといえるであろうが、いずれにしても彼らが強く主張したものは「個人の基本的人権」であり「私権」であり、個人の「内部生命の尊厳」というものであった。一言でいうと、個人の「自我の自由の全的実現」¹²⁰⁾ というものであったのである。この「自我」が「近代的自我」のことであることは

116) 飛鳥井雅道、『文明開化』、岩波書店、1985年、173頁。

117) 飛鳥井、同上書、174頁。

118) 色川大吉、『自由民権』、岩波書店、1981年、218頁。

119) 色川、同上書、130頁。

120) 小田切進、「日本における自我意識の特質と諸形態」(『近代日本思想史講座』6巻、筑摩書房、1960年、55頁)。

最早多言を要しないであろう。

以上のことからわかるように、彼らの「内的客我」は既に当時においてもかなり近代化されたものであったといえる。すなわち、一部の「あっさり」と明治政府にくらえして（しまった）¹²¹⁾啓蒙思想家たちとは異なり、また「日常的な人間関係のなかでは、ともすれば江戸時代のままの封建的な習慣と観念と感覚をそのままに保ち¹²²⁾」続けていた「〈壮士〉ふう」¹²³⁾の民権運動家とも異なり、ひたすら彼らが獲得した近代的感觉と思想とを純化し、日常生活においてそれらを地道に実践する以外に生きる道はなかった地方の下層インテリたちは、彼らの個人主義的、民主主義的主張を「自我の内部で譲るべからざる要求として主体化(し)人間化(していた)」¹²⁴⁾からである。しかしそれは、西欧のように農村が商品経済化され、それが一般化するにつれて、有機的に「無政府」的に形成されていった近代的な「内的客我」と異なり、かなり観念的なものであったと言わざるを得ない。なぜならば、既に何度か述べたように、日本においては、「上からの資本主義」化のために農村が「封建的搾取形態」のままに押し止められていたからである。あくまで彼らの近代的な「内的客我」の形成は「教育過程の近代化」によるところが多く、その意味で色川の言うように「民衆の精神革命」¹²⁵⁾であり、「文化革命」¹²⁶⁾であったかもしれない。

XII 以上みるように、明治維新政府が「上からの資本主義」化のために断行した「教育過程の近代化」という「創意」は、なるほど一方で西欧から輸入した科学的知識や技術を十分に運用できる能力をもった人々を作り出したかもしれないが、その他方で、その際とり入れられた「近代的諸科目」に内在していた「合理性」と「実証性」によって、徐々にではあれ確実に理性と論理を重じ、また経験的事実を重んじる、従ってその本質において非合理的であり、神話的、形而上学的であった天皇制イデオロギー、あるいはその現実的形態であった明治の絶対主義的国家体制を鋭くかつ激しく批判し否定する人々をも生み出してしまっていたのである。これは既にのべたように、政府にとって大きな誤算であった。なぜならば、このことによって「上からの資本主義」化が挫折させられる恐れがあったからである。すなわち、こういうことである。今みたように、たとえ「教育過程を近代化」し、そのことによって副産物として批判的精神を内在化させた人々が生まれてきたとしても、彼らが住む農村をそれと平行して近代化させておれば問題は生じなかったはずである。

121) 小田切，同上書，37頁。

122) 小田切，同上書，42頁。

123) 小田切，同上書，42頁。

124) 小田切，同上書，37頁。

125) 色川，同上書，50頁。

126) 色川，同上書，50頁。

しかし農村を近代化させるということは、そのためにもともと農村に蓄積されていた「財」と「金」とを農村に投下するということを意味した。そうすると「上からの資本主義」化のための資本は調達することができない、ということにもなったのである。では「教育過程を近代化」しなかったらどうなっていたであろうか。もちろん、批判的精神を内在化させた人々を生み出すということもなかったであろうが、しかし良質の人的資源もまた得ることができないということにもなったのである。従って、この場合もまた「上からの資本主義」化は断念せざるを得なくなるということになったのである。このように「教育過程の近代化」は明治政府にとって両刃の剣であった。では明治政府はこの矛盾をどのようにして切り抜けようとしたであろうか。ここに第三の「創意」が登場してきたのである。次にこの第三の「創意」についてみることにしよう。これまでの論理の流れからみて、既にこの「創意」がどのようなものであったかを言い当てることはそう難しいことではないであろう。すなわちその方策とは、彼らの批判を抑え封じ込めるというものであった。というのは、明治政府にとって「上からの資本主義」化は絶対に止めるわけにはいかない。なぜならば、それは「絶対絶命の世界史的法則の要求するところ」であったからである。だとすればそのために農村から「財」と「金」とを集めてこなければならず、従って農村を「封建的搾取形態」のままに止めておく以外に道はなかったのである。また同じ理由から、「教育過程の近代化」も絶対に止めるわけにはゆかなかった。ただこれは、批判的精神を内在化させ、近代的自我を形成してしまったものをも生み出してしまったが、しかし彼らの批判とか抵抗は何とか抑え込むことができるだろう。およそそのようなことを当時の為政者は頭の中で考えていたことだろう。では、彼らはそれに対してどのような具体的対応策をとったであろうか。もちろん懐柔策・慰撫策を含めていろいろな対応策があった。しかし、それらの対応策のなかでとりわけ重要なものはというと、やはり『教育勅語』ないし『軍人勅諭』などの周知徹底ということを挙げざるを得ないであろう。とくに『勅語』の果たした役割は大きいといわざるを得ない。なぜならば、それは、国民が身につけた批判的精神を自分の側から抑制し、「科学的思考力」を「上からの資本主義」化のためにだけ、すなわち応用的知識ないし応用技術のためにだけ使うという、いわば奴隸的根性を形成させるのに与って力あったからである。この辺の事情について山住は次のように言う。「自由民権運動は政府が教育に求め、期待していた範囲を越えようとする動きであった。科学的認識能力の育成が政府の必要以上に進められ、民衆の自主性が学問・教育の自由の思想と結びつこうとするとき、政府はこれに脅威を感じ、教育政策の転換を始める。その手始めは、1879年（明治十二）の教学聖旨である。」¹²⁷⁾

127) 山住、同上書、23頁。

この『教学聖旨』の主旨が『勅語』に生かされたことは教育学史上有名な事実であるが、一体『勅語』とはどのような内容と目的を持ったものであったのだろうか。これについては様々な角度から論じることができるだろう。しかし、本稿では一貫して批判的精神の問題を追っていることから、批判的精神の抑制ということに焦点を合わせ検討することにする。

まず最初に『勅語』の目的についてであるが、これは先ほども触れたように、直接的には「自由民権運動を抑え、日常的に広範な民衆の言動をうまく規制(する)」¹²⁸⁾ということにあった。しかしそのためには「不振に陥っている徳育を何とか挽回」¹²⁹⁾させなければならなかった。ということは、同じことだが、その裏において、それまで西欧の科学的知識や技術の理解・運用のために強力に押し進めてきた「知育」の偏重という政策を改めなければならなくなったのである。従ってこのことからすると、『勅語』には直接的目的の他にもう一つ目的が、すなわち「科学的真実の追求を一定の程度で抑え(る)」¹³⁰⁾という目的があったといえる。むしろこの目的の方が、これまで述べてきたことから明らかなように『勅語』の真の目的・究極の目的であったといえるのである。乾は言う。「日本が近代国家になったときに、教育のない人間は、工場でも戦場でも使いものにならないけれども、それ以上の批判的な力を持つところまでは、その知恵がいつてしまっはいけないから、ぬれぞうきんを置かねばならなかった。そのぬれぞうきんが教育勅語であった。」¹³¹⁾

では次に、その内容についてであるが、それはどのようなものであっただろうか。つまり『勅語』の作成者はどのような道徳価値を説くことによって「ぬれぞうきん」的役割を『勅語』に果させようとしたのであろうか。それは周知のように、当時の日本人の内面にあって彼らの人格を厳しく培ってきた儒教道徳とりわけ「五倫」という徳目であった。『勅語』においてこの日常化した儒教道徳が、その内容の核心をなすものであったことは多くの人々が指摘する事実である。「五倫」とは以下のような徳目のことをいう。①「我カ臣民克ク忠ニ」(本来のものは「君臣には義あり」)、②「父母ニ孝ニ」(「父子には親あり」)、③「夫婦相和シ」(「夫婦には別あり」)、④「兄弟ニ友ニ」(「長幼には序あり」)、⑤「朋友相信シ」(「朋友には信あり」)。

ところで、これらの徳目の内容の吟味に入る前に少し儒教と民衆の関係に触れておこう。柄谷は次のように言う。「本来中国において士大夫のイデオロギーである儒教は、江戸時代に武士階級のイデオロギーとして導入されたのであって、農民・町人(上層部をのぞ

128) 山住、同上書、129頁。

129) 山住、同上書、129頁。

130) 山住、同上書、125頁。

131) 乾孝、『私の中の私たち』、いかだ社、1974年、40頁。

く)にとっては無縁であった。だから、明治の学校において普及された儒教的イデオロギーは、すでに抽象的なものである。¹³²⁾ 今少し川島によってこの辺のところを補っておくと、こういうことである。確かに柄谷のいうように、「徳川時代には儒教道徳はごく断片的にしか一般農民に滲透せず、むしろ農民・漁民等は〈道を知らぬ〉ものとして軽べつされていた。¹³³⁾ では彼等農民・漁民等には道徳はなかったのであろうか。もちろんそのようなことは決してない。いくら武士によって軽蔑されようとも、彼らには彼らなりの生活から自然に作り出された家族関係と道徳があったのである。川島は言う。「そこ(農民や漁民の家族)ではすべての家族員が、女はもとより子供も老人も、それぞれ能力に応じて家の生産的労働を分担する。(略)だから、そこには、儒教的家族におけるような型での家長権、その権威は存しないのである。ここでは絶対的な権威と恭順とではなく、もっと協同的な雰囲気支配する。(略)人が人を支配するというあの儒教的な上下関係のかわりに、ここには、たがいにむつみあうところの横の共同関係が存在する。」¹³⁴⁾ このような、いわば対等に近い関係が背景にあったからこそ、既にみた地方長官会議の報告書が述べるような近代的教育を受けた子どもたちが、自ら培ったその批判的精神によって親の置かれていた封建的諸状況とかそれに甘んじている親の生き方などを批判し否定することもできたのである。この批判的精神はすでに見たようにやがて自由民権運動を生み出した。そしてその自由民権運動を抑えるために明治政府はそれまで進めてきた近代化のための教育、いいかえれば「自由主義教育政策」¹³⁵⁾を改め、『勅語』を公布し、儒教道徳のかなめであった「五倫」を周知徹底させたということについても既にのべた。従って、以上の歴史的経緯からして明らかなように、「明治政府による儒教道徳の教化政策によって(日本においては初めて本格的に)儒教道徳が広汎な民衆の中に浸透するようになった」¹³⁶⁾といえるのである。この限りにおいて、先程引用した柄谷の「儒教的イデオロギーは、すでに抽象的なものである」という言葉も理解することはできる。しかし、先に列挙した徳目の一つ一つをみてもわかるように、それらは決して抽象的なものではなかったのである。例えば、対象となっている人間関係をみてみよう。①の君臣の関係を除くと、あとの四つは全て親子、夫婦、兄弟、朋友といった子どもたちが彼らの日常生活において具体的に接触することのできる人間関係ばかりである。また、その説かれている道徳価値にしても義を除くと、親、和、友、信といった今日の我々からみても、否、極端にいえば西欧人がみても何ら否定すべきでないものばかりであったのである。この意味でいえば、これらの徳目は普遍的

132) 柄谷行人、『日本近代文学の起源』、講談社、1980年、167頁。

133) 川島武宜、『イデオロギーとしての家族制度』、岩波書店、1957年、304頁。

134) 川島武宜、『日本社会の家族的構成』、日本評論社、1950年、12頁。

135) 川島、『家族制度』、35頁。

136) 川島、『家族制度』、304頁。

なものばかりであったと言えなくもないのである。山住は言う。「勅語の多くの徳目の中には、どんな時代、社会にも通用し尊重されてよい徳目があるのではないか、（略）と言われることが多い。」¹³⁷⁾このような具体性、普遍性を主要な要因として『勅語』が内に含んでいたからこそ、ああまで深く、かつ広く『勅語』が近代の日本において人々の心の中に根を張り、彼らの行動に影響を与えることができたのであろう。逆にいえば、だからこそ『勅語』を強く批判し否定しようとした人々が一般大衆から強い人間的不信を買い、内面的な苦痛を感じさせられるということにもなったのである。

それはともかく、さきほど四つの徳目は今日の我々日本人が、否、西欧人が見ても何ら否定すべきものではない、すなわち普遍的なものであると述べたが、では本当に、それらの徳目は近代的で普遍的なものであったのだろうか。もちろん否である。そのことは第二次大戦前の日本の現実がどうであったかということを見ればよくわかるであろう。ではなぜ、実際にはそうでなかったものが、そのように近代的なもの普遍的なものとして人々の目に映るようになったのであろうか。それはおそらく、それらの徳目が、もと置かれていた具体的文脈から切り離され、その表現面だけで解釈されたからであろう。往々にして具体的文脈から切り離され、その表現された字面だけで解釈されると、どんなものでも、本来持っていた意味とは異なる意味をもってしまふことがよくある。この場合も、その良い例の一つであろう。ではこれらの徳目をもとの具体的な文脈にもどしてみたらどうなるであろうか。その文脈としてはこれらの徳目の場合は、やはり当時の、つまり明治時代の社会において一般的であった家族制度、すなわち家父長制をその実質的内容とする家族制度のことを考えるべきであろう。

では、家父長制とは、どのような制度であったのだろうか。川島は簡潔に言う。「家父長制は、家長が家族構成員に対して支配命令し、後者が前者に服従する関係である。」¹³⁸⁾このように家父長制が、家族構成員間における支配と服従の関係であるなら、『勅語』中の②③④の徳目（①はもちろんのこと⑤の徳目における人間関係も家族関係ではないので、一応ここでは除外することにする）における人間関係も、この支配と服従という関係によって規定されていたと考えるべきである。すなわち具体的にいうと、子は親に、妻は夫に、弟妹は兄姉によって支配され服従させられていたのである。先にみたように、②③④の徳目をこのような文脈から切り離し、ただその字面だけで解釈したときには、このような支配と服従の関係は見えてこなかった。むしろそこに見えてきたものは対等な人間関係であったのである。だからこそそれらの徳目が普遍的な、近代的な道徳的価値を説いているように人々には思われたのである。因みに、このように物事を具体的な文脈において

137) 山住、同上書、146頁。

138) 川島、『家族制度』、34頁。

考えるということも、実証主義の重要な方法の一つといえる。

ところでそのように、親が子に、夫が妻に、さらには兄姉が弟妹に命令し服従させることができるという根拠は、一体どこにあったのであろうか。どんな理由があって、前者は後者に対してそのような支配し服従させるということができたのであろうか。②の親子の場合は後でみるとして、先に③の夫婦と④の兄弟姉妹の場合をみてみると、この二つの場合は、次にみる井上哲次郎の考え方からすると、結局は性が違い年齢が違うからということになる。井上は『勅語』の解説書として当時権威のあった『勅語衍義』の中で③の人間関係のうちの妻、すなわち女性一般について、その特性を次のように述べている。「妻ハ元ト體質孱弱ニシテ、多クハ労働ニ堪ヘザルモノナレバ」¹³⁹⁾あるいは「妻ハ元ト智識才量多クハ夫ニ及バザルモノナレバ」¹⁴⁰⁾。また④の兄姉の弟妹に対する優越性については次のように述べている。「兄弟姉妹ノ年齢ハ、親子ノ如ク甚シキ差異ナント雖モ、亦多少ノ差異アルコトナレバ、兄姉ハ智識経験トモニ弟妹ニ勝レルヲ常トス」¹⁴¹⁾。これらの文章をみるとよくわかるように、井上はなぜ妻が夫より身体が弱く労働に堪えられないか、あるいは「智識才量」が夫に及ばないか、またなぜ弟妹が兄姉より「智識経験」が劣っているのかといった疑問に対しては、一切客観的で具体的な答えを与えていない。唯一手掛かりといえは、「元ト」とか「常トス」といった言葉ぐらいである。そのような言葉から判断すると、女は常に男より劣り、年下のものは常に年上のものより幼いという考え方が根拠にあって、現実には妻は女である、従って妻は男である夫に劣る、また弟妹は年下である、従って弟妹は年上の兄姉より幼いという井上の論理が浮かび上がってくる。もしそうだとすれば、個々人の努力でそのような差異を克服するのは不可能ということになるだろう。このように井上は、夫婦間の「智識才量」の差とか兄弟姉妹の間の「智識経験」の差を個人の後天的な努力ないし生き方の差として捉えるのではなく、その差が生じる根拠を性差とか年齢差といった先天的なものの運命的なものに求めているのである。このような克服不可能という意味でその根拠は絶対的なものということができるだろう。従ってその根拠に基づいて生じる支配と服従という関係も絶対的なものということができるのである。

では、②の親子の関係はどうであろうか。この場合のその支配と服従の関係を合法化し正当づける根拠は一体どこにあったのであろうか。結論から言うと、その根拠は親の恩というものがあったといえる。先に列挙したように、②の徳目は「父母ニ孝ニ」というものであった。この「孝」について川島は次のように言う。「子の孝の義務の根拠は、子が親から恩をうけたという事実によって、この恩を返す義務を負うにいたる。孝の義務は恩を

139) 片山清一編、『資料・教育勅語』、高陵社書店、1974年、162頁。

140) 『資料・教育勅語』、162頁。

141) 『資料・教育勅語』、162頁。

前提し、恩によって条件づけられている。¹⁴²⁾ 簡単にいうと「孝」は「恩」という事実によって生じるというのである。ではその恩とは一体どのようなものであったのだろうか。川島は言う。親の恩としては色々な恩があるがまず「親の恩として説かれるものの中で一番普通のもの、そうしてまたもっとも重要なもの、とされるのは、(略)小さい時からの養育の恩である。¹⁴³⁾ 確かに人間は誰しも大人になり自立するようになるまでは、普通絶対的に親から世話を受け、様々な意味で扶養されなければならない。また後年になって、そのことが親の大変な負担となり、親に多大な犠牲を強いたというようなことも知るようになる。しかしだからといって、その事実をもって子どもたちは親に服従しなければならないのだろうか。もしそうだとしたら、子どもたちの親に対する服従は絶対的なものといわざるを得ないであろう。なぜならば、今も述べたように、子どもは大人になり自立するようになるまでは親（親戚ないし他人であっても同じ）の庇護や扶養を絶対的に受けなければならないからである。それらがないと、子供たちは生きていくことができないのである。この根拠づけの絶対性ということに関しては、もっと極端な恩がある。というのは、子どもたちには親によって生んでもらったという、いわば被出生の恩とも呼ぶべき恩があるとされていたのである。すなわち、自分がこの世に存在しているということだけで、そのきっかけを親が作ってくれたということだけで、子どもたちは親に対して恩義を感じなければならなかったのである。ことここまですると、その恩は有無を言わせない一方的でかつ絶対的なものといわざるを得ない。不合理なといってもよい。なぜならばこの恩においては、ただ生んでもらったというだけで、その後の人生において「親がいかに不慈であろうとも、いかに残酷であろうとも、常に〈恭順〉をもって、自分のあらゆる力をつくして親につかえなければならない」¹⁴⁴⁾とされていたからである。このように親と子の間の支配・服従関係は親の子に対する恩とそれに報いる子の親に対する孝という関係で正当化され合法化されていたのである。

以上みるように、夫婦、兄弟姉妹、親子の間の支配と服従の関係は性差とか年齢差、あるいは一方的でかつ絶対的な恩という個々の人間の後天的な努力ではどうすることもできない運命的なものによって根拠づけられ合法化されていた。このような家族関係が「すべての人を個人として尊重するヒューマニズムと、その基礎の上での親子（夫婦、兄弟姉妹の間）の人間的な愛情と、この二つの上に真に自発的な家族道徳が確立され」¹⁴⁵⁾た近代的な家族関係とはおよそ異質なものであったことは言うまでもないことだが、そのような家族関係において、物事を合理的に考え、また実証された事実に基づいて判断し、その結果、

142) 川島、『家族的構成』、97頁。

143) 川島、『家族制度』、92頁。

144) 川島、『家族的構成』、112頁。

145) 川島、『家族的構成』、133頁。

そこに何らかの矛盾を発見したときは、それに対して自らの批判的な意見を言うということなどまず許されなかったであろう。なぜ女は男より劣るのか、年下の者は年上の者より幼いのか、またそのような恩に対して絶対的に孝でもって報いなければならないのかといった疑問は一切禁句であり、それらは万人が疑うことの許されない古来からの自明の真理であるとされたのである。従って、先程のところ、それ自体は何ら否定されるべきものでないと述べた「親」とか「和」とか「友」といった道徳的価値も、そのような自明の絶対的な真理の前に疑問と批判とを封じられた、すなわちいいかえると、様々な矛盾に気付いたとしても、その矛盾をそのまま諦観をもって受け入れることを美徳とされた妻や子や弟妹の、川島の言葉でいうと「下級者」¹⁴⁶⁾の側の一方的な自己抑制と犠牲と謙譲とによって達成されたのである。その方法は、近代の個人主義的社会におけるように、各個人が各々の能力に応じた論理力と実証能力とを駆使して形成した意見を忌憚なくぶつけ合い、論議し合って、最終的にはより客観的でより確実だと思われる結論に落ち着くといった公平で対等なやり方とはおよそ対照的な方法であったといえる。このような家族関係と道徳的価値、あるいは方法の支配する社会において、既にみたような「科学的思考力」すなわち批判的精神を内在化させたような人間を育成することは至難のわざであったことだろう。例えそれに成功したとしても、そのような社会においては、そのような人間が十二分に自己の能力を発揮し、明治時代の体制に内在する諸矛盾、すなわち「上からの資本主義」化の強行によって生じた様々な矛盾を批判し、政策の変更をせまるなどということはなお一層困難なことであっただろう。

XII ところで、以上みたような前近代的な人間関係と、その実質内容であった封建的・儒教的道徳価値は、学校において『勅語』とともに、その『勅語』の精神をわかりやすく具体的な物語や伝記等で示した修身の教科書を通して徹底的に教え込まれた。その程度はというと、単なる概念的な理解に止まるものではなく、子どもたちの「脳髓」¹⁴⁷⁾にまで達し刻み込まれるという程徹底したものであった。つまり子どもたちはそうされることによって、それらの人間観や道徳的価値が、外から与えられ教え込まれたものではなく、自分の中から熟成してきたものであるかのように錯覚するようになったのである。ここにおいて明治政府の目論見はうまくいった。すなわち第三の「創意」もみごとに成功したのである。そしてその結果、近代日本においては、多くの人々がというような臣民的日本人が一般的にみられるようになったのである。福武は言う。「日本人の生活行動は、内面的な良心や合理的な判断によって律せられるよりも、慣習や権威によって制禦されることが多かつ

146) 川島、『家族的構成』, 10頁。

147) 『資料・教育勅語』, 18頁。

た。それは一言にしていえば、自主性ないし主体性の欠如ということにほかならない。

（略）すなわち、和を重んじる人間は、その行動において大勢順応主義という特質をもつ。日本人にとって踏みならされた慣習ルートをみんなと歩むことが最も安全であった。したがって、たとえ理性や良心が命じても、その行動が孤立を招くなら、あえて行なおうとはしなかったし、慣習の行動に対する批判的精神そのものが本来養われず乏しかった。¹⁴⁸⁾

しかしこのような封建的人間観と道徳的価値観を自分の内面において発酵し熟成したものであると錯覚するほどにまで叩き込まれた子どもたちの（すなわち日本人たちの）内面は、客観的にはどのような様相を呈していたのであろうか。まず最初にいえることは、彼らの内面すなわち「自我」においては、そのように叩き込まれることによって今見たような封建的人間関係と道徳的価値を内容とする「内的客我」が形成されたということである。因みに、形成されたのが「外的客我」でなくてなぜ「内的客我」であるかという点、今のべたように、彼らは叩き込まれることによってそれらが自己の内で熟成したと錯覚したが、そのことは視点をかえていうと、彼らがそれらの関係と価値とを自らが求め獲得すべき理想的な関係と価値であるとみなしていた、すなわち、「自分」=「主我」が「自己」のあるべき姿をそこに求めていたということになるからである。既に述べたように、「主我」によってみつめられた「自己」の像は「内的客我」であったのである。いずれにしても、彼らの「自我」のうちにはそのような封建的「内的客我」が確実に形成されていたのである。しかし、次にいえることは、「内的客我」としてはもうひとつ、「教育過程の近代化」によって形成された近代的な「内的客我」、すなわち批判的精神を内在化させた「内的客我」がさきの封建的「内的客我」に抑圧され制限されつつもねばり強く生きのびていたということである。当然のことながらこの「内的客我」は「上からの資本主義」化を進展させ維持させようとした明治政府ですら完全に抑圧しゼロに帰することはできなかったのである。このように近代日本人の「自我」のうちにおいては、二つの異質な「内的客我」が相拮抗し対立し合って存在していたのである。

因みに、西欧においても封建時代の末期、すなわちまだ封建的な諸制度と諸価値が生きつづいていた頃には、このような二つの異質な「内的客我」の拮抗関係がみられた。すなわち、その時代に生きた人々の「内的客我」は、徐々に商品経済の発展によって封建的な諸制度ないし諸価値が切り崩されてはいたが、つまり新しい近代的な諸制度・諸価値が生み出され、それに伴って近代的な「内的客我」が形成されてはいたが、やはりその段階ではまだまだ封建的な物の見方、価値観も力を失ってはいなかったからである。すなわち封建的な「内的客我」もまだ存在を主張していたのであった。しかし、その封建的な物の見

148) 福武直、『日本社会の構造』、東大出版会、1981年、41頁。

方・価値観も社会が徐々に資本主義化され近代化されるにつれて「内的客我」から徐々に排除され、最終的には「外的客我」にすっかり移されてしまったのである。従って近代の西欧においては、「内的客我」における封建と近代の相剋は既にみられなかったと言ってよい。しかし既に述べたように、近代的な「内的客我」と封建的な「外的客我」との間にはその後も長く対立関係が続き、拮抗関係がみられたのであった。このような西欧の「自我」の発達の歴史からすると、近代日本人の「自我」ははまだ近代以前の状態にあったと言わざるを得ないであろう。しかし、それはともかく、その段階においても西欧ではみられた封建的「内的客我」と近代的な「内的客我」との相互の激しい批判と否定は近代日本人の「自我」の内部においても存在したであろうか。もちろん否である。その両者の間の拮抗関係は決着をつけられることなく、従って近代日本人の「主我」の働きによる自己像は統一像を結ばず分裂状態のままにあったと言わざるを得ないのである。言うまでもなく、「自我」の分裂ということであれば近代の西欧人にもあった。しかし、それは既にみたように「内的客我」と「外的客我」の間の分裂であったのである。すなわち何かの原因となって「外的客我」により高い価値がおかれ、そしてそのことによって「外的客我」がより強大になり、結果的に「内的客我」が圧迫され破壊されるという分裂であったのである。従ってそれを回復させるには強大になった「外的客我」の圧力を取り除いてやればよかった。そうすれば個々の人間の「主我」の働きによって形成されていた「内的客我」は、すなわち言葉をかえていうと、その人間が自己の存在の拠り所としていた「内的客我」は再び確かなものとなり、力を回復することができたのである。しかるに近代日本人の「自我」の分裂は少し様相が異なっていた。なぜならば既に述べたように、その分裂は、二つの質を異にする「内的客我」の間の分裂であったからである。いいかえれば、その人間が自己の存在の拠り所とすべき主体的な基盤が分裂していたのである。西欧人のように既に自分が積極的に価値を認めることのできる「内的客我」が確立されていて、たまたまそれが「外的客我」に圧迫され破壊されていたのは訳がちがったのである。取り戻そうにも、取り戻すべき積極的な自己像すなわち「内的客我」が統一されていなかったのである。従って、それを回復するには、まず「主我」の強力な働きかけによって、自己についての積極的なイメージを形成するということが肝要になってくる。しかし近代日本においては、その「主我」の働きが『勅語』の精神を繰り返し叩き込まれることによって、全く制限され抑えられてしまっていたのである。その結果近代日本人の「自我」においては、二つの異質な「内的客我」が統一されることなく、分裂したまま放置されることになったのである。この分裂状態をみごとな比喻を使ってわかりやすく表現した文章がある。それはカール・レーヴィットの文章であるが、彼はその文章の中で次のように言う。「(日本の学生は)二階建ての家に住んでいるようなもので、階下では日本的に考えたり感じたりするし、

二階にはプラトンからハイデッガーに至るまでのヨーロッパの学問が紐に通したように並べてある。ヨーロッパの教師は、これで二階と階下を往き来する梯子はどこにあるのだろうか、疑問に思う。¹⁴⁹⁾ このような状態は基本的には今日も続いているといえるが、それはともかく、そのような「内的客我」を分裂させた近代日本人は、では精神が破壊され異常をきたしていたかという、決してそのようなことはなかった。もちろん彼らは正常人として日常生活を送っていたのである。どうしてそのようなことが可能であったのだろうか。この問いに答えるのは大変難しい。しかし、これまで考えてきたことから判断していえることは、彼らは二階と階下を結ぶ梯子（階段のことだろう）のところに「ぬれぞうきん」をぶら下げておいたということである。彼らは昇り降りするたびにその「ぞうきん」で顔を拭いていたのである。階下か二階へ昇るときは日本的なもの、すなわち儒教的なものによる汚れを拭い去り、また逆に二階から階下に降りるときは、二階で科学することにより身についた批判的精神という汚れを拭い去っていたのである。従って階下に居ようと二階に居ようと、そうしている限りは二つの異質な「内的客我」が衝突し内的な分裂を起こすこともなかったのである。しかし中には不器用というか、不用意というか、二階から降りるときに顔を拭くのを忘れてしまった者がいた。彼らが階下において激しい批判をうけ迫害を受けたことは言うまでもないことだろう。しかし彼らはまだよい。なぜならば引き返して「ぞうきん」で顔を拭いてくればよかったからである。悲劇的なのは、そのような「ぞうきん」を持つことができなかつた者たちである。彼らはその家から叩き出されるか、発狂するか、あるいは野たれ死にするか、自殺するかしかなない。日本の文学史を繙くと、そのような悲劇的な結末を迎えた者の例をいくつも見出すことができる。花袋らの自然主義作家や私小説家、啄木もその例に加えてよいであろう。これについては稿を改め考えることにする。

最後に、もはや述べるまでもないと思うが、最後まで答を保留しておいた問、すなわちなぜ近代日本人の「自我」においては「内的客我」と「外的客我」の相剋が起らなかったのかという間に答えておきたい。それは以上の叙述から明らかなように、そもそも「内的客我」の統一がなかったからである。すなわち「内的客我」の統一のないところには「外的客我」との相剋も起り得なかつたのである。ではなぜ「内的客我」の統一がなかったのであろうか。これも既に述べたことから明らかなように、直接的には『勅語』の作用が強力であったからであり、より根本的には、その『勅語』の働きを「上からの資本主義」化が必要としていたからである。しかし「上からの資本主義」化は谷沢によると「最高至上の、絶対絶命の世界史的法則の要求するところ」であったのである。

149) カール・レーヴィット、『ヨーロッパのニヒリズム』、筑摩書房、1974年、118頁（柴田治三郎訳）。