



近代日本におけるディスクールの変遷：
欲望のストラテジィII

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-07-29 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 杉山, 雅夫 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00011154

近代日本におけるディスクールの二分化

——欲望のストラテジィⅡ——

杉山雅夫

序—普遍性と異質性

以下の論考において、日本における広い意味でのディスクール¹の問題を考えてみたい。日本人の日本語のコミュニケーションにおいて、日本社会の歴史的な発展と連関して、いくつかの重要な問題が存在しているように見える。これらは、それとは気づかれずに我々の間にあって、我々相互の関係の在り方を阻害し、その事によって、我々自身が他者からのみならず、我々自身からも、本質的に疎外されてしまう危険に脅かされている。

日本は歴史上、異文化を積極的に受け入れ、それらを自分の仕方でも応用することによって、新しい方向づけをしようとしてきた。つい最近の最大の出来事は、明治維新と1945年の敗戦であろう。こうした異文化との深刻な関わりの際に生ずる、自己と他者との間にあるコミュニケーションの体系的で本質的なずれとその影響については、従来あまり問題にされてこなかったように見える。このディスクール間に生じる派生的ではあるが重大な問題が反省

-
1. 現実とは、複数の認識者によって共有される、言語を媒介とする構成空間である。しかしまた同時に、個々人の認識の在り方の差異を超越した普遍的な存在の連なりではなく、偶然的な事象について語られる命題によって再構成された空間である。ここではこれを、ディスクールと呼んでおく。従ってディスクールが複数存在するならば、現実も複数存在することになる。事実いわゆる一つの文化領域には、通常さまざまなディスクールが存在している。そして各々のディスクールは、それぞれに共通項を持ちながらも、あるいは排除しあい、相互に影響しあいながら存在している。ディスクールの存在意義は、世界の言語による分節化であり、同時に世界というものの言語による創造である。われわれは、こうした言語化によって初めて現実を作り上げ、共有し、精神的な共有空間を持ちうる。従って、文化領域の形成のためにこうしたプロセスは、不可避である。

されてこなかったという事によって、異質な複数の体系が、なし崩しに融合あるいは反発しあい、状況がとらえがたくなっている。将来において重要なことは、他者との無前提な同化、あるいは他者の拒否ではなく、了解可能性に向けた、異文化間の歴史的社会的な差異性、共通性の確認と問題性の明確化であろう。

また一口に文化といっても、文化とは、歴史的、政治的、社会的な事象からなるイデオロギーであり、極めて多元的に構成されている。従ってコミュニケーションの問題は、狭い意味での言語学的な問題意識に限定されるべきではなく、本来さまざまな領域からのアプローチが必須である。

それぞれの文化は、あるいは己の独自性を主張し、あるいはその普遍性を立証しようとする。とりわけマイノリティは前者を、マジョリティは後者をもくろむ傾向がみられる。いずれにしても、その意図は、自己の正当化であり、自己価値の永遠化である。しかしながらこうした文化的正当化はいかなる学問的な形を取ろうとも、共時的にも通時的にも相対的なものにすぎず、最終的に確定されることはない。それはその都度その都度の文化構成員の、しかもしばしば特定の構成員の、政治的、軍事的あるいは経済的必要性を補うものとして生み出され、あるいは付与される願望であり、Harootunianのいう *Social imaginary*² である。こうした文化に関するディスクールは、ナショナリズムと極めて密接な関係にあるが、同一ではない。自己文化についてのディスクールは、国やそこに住む人々の生存にとって、自らの存在意義を与え、存在意義を反省するという役割を持つ限り、不可避であり、本質的である。ここで問題にしてゆきたいのは、ディスクール自体の存在なのではなく、むしろそれが成立してくるところの原因であり、それが何に向けられていて、どういう影響を及ぼしうるのかを点検することである。

いわゆる「日本人論」については、日本人自身や外国人、とりわけアメリカ人からの数多くの定義付けが行われようとした。どちらの側においても共通してみられるテーマは、肯定的にであれ、否定的にであれ、日本の近代化

2. H.D.ハルトゥニアン：「戦後日本の精神史 その再検討」中、「ポスト・モダンの暗示」45-69ページ、「岩波書店1992年（6刷）、45ページ。

の発展、とりわけ経済的な発展、のありかたが、西洋で知られていた従来のどのカテゴリーにも属し得ないものではないかという事、すなわち日本の近代化の独自性ということであった。³そしてここで問題としたいのは、日本が本当に独自か否かと言うよりは、何故そこで日本が独自なものとして呈示されるのかという事である。この独自性という概念は、一方通行的である。あるグループが自らを独自であると定義付けするとき、自己にとっては自明性を、同時に他者に対しては理解不可能性を前提し、他者を自らの理解可能な領域から一方的に閉め出す。そして他者の介入できない、自己撞着的で排他的なディスカール空間が形成され、神秘化されてゆく。またあるグループが別のグループを独自であると決めつけるときは、存在意義の保留を宣告することとなる。何れにしろこうしたプロセスは、了解不可能な異質のディスカール空間を生み出すこととなる。

元来それぞれの国の文化というものはそれぞれ独自であり、一回的なものであるのに、日本の独自性ということがことさらに強調されるのは、西洋的視点から見れば、日本というアジア的な文化を持つはずの国が、本来異質であるはずの西洋文化をそれなりに受け入れ、「先進」西洋諸国と少なくとも経済的に競争できる、あるいは脅かしさえするようになった、という西洋からの驚きに基づいているといえるであろう。しかしながらその場合でもまた、日本における経済的な「成功」が、本当に西洋的な原理の展開の直接の結果であるのかどうかも、考慮されねばならないであろうが、こうしたことは本論の扱うべき問題ではない。

実際のところ、日本が独自であり、他者に理解し得ないのではないかというディスカールの原因は、日本における近代化自体のもつ独自性自体というよりも、それを描写しようとする、認識のメカニズムの問題である様に見える。

西洋「先進」工業国によってしばしば強調される「普遍的」西洋文化が、本当に普遍的であれば、他文化で機能しても不思議ではない筈なのに、こう

3. 奥井智之、「日本問題「奇跡から脅威へ」、中公新書、1994年。杉本良夫・ロス・マオア、「日本人は日本的か 特殊論を超え多元的分析へ」東洋経済新報社、1987年。とりわけ第3章と第4章。

した反応が起こるのは、普遍主義的な文化は自分たちだけのものである、という意識の現れであるかもしれない。実際、西洋近代の歴史的展開は、あらゆる「発展途上」の国に置いて繰り返される。そしてどの国も同じ最終点、すなわち「先進」西洋諸国のめざす到達点に向かって、直線的に進歩していくという思考は、現在は相対化されつつあるとしても、いまだ用いられている「先進国」や「発展途上国」という名称に明瞭に読みとれる。こうしたカテゴリー分けは、歴史学的あるいは経済学的な分類と言うよりは、実は倫理的価値的な分類であり、簡単に変更の手を加えてはならないものと考えられている。しかし逆にみるならば、こうした啓蒙主義的な歴史観に基礎づけられた知の枠組みが、新たに生じつつある異質な事象というものを解釈できなくなってしまうということでもある。これは、同時に、西洋が自らの特殊的な歴史を世界史への普遍的なパラダイムとして改竄してきたことの結果でもある。

しかし日本の「異質性」という問題は、本当は西洋の責任ではない。というのも近代的日本という事象と「西洋」という事象は、ほぼ完全な依存関係にあるからである。つまり日本は、明治以来西洋文化を単に取り入れるという次元を超えて、異質性を自覚するが故に西洋的伝統に一方的に連続しようと試みてきたからである。「西洋先進国の一員である日本」とは、脱亜入欧を国是としてきた日本の大きな理想であった。明治維新以来の歴史の中で、積極的な意味で、あるいは逆説的な意味で、そのための絶えざる努力が為されてきたことは事実である。明治初頭の日本にとってはなにかんづく、西洋的な基盤に基づく近代化は不可避であり、それは、達成されねばならない悲願であった。そしてそこでは常にヨーロッパ的な精神との同一化がめざされてきた。近代化の達成の折り、我々は西洋の一員として認められるはずであった。しかしながら、経済的な発展をなし終えた今、西洋から異質論を突きつけられている。⁴日本の知識人は、アイデンティティを疑わざるを得ない状況

4. 例えば、C.V.Prestowitz や J.Fallows など “Revisionist” と呼ばれる人々のうち、K.G.v.Wolferen の「日本権力構造の謎」（上・下 篠原勝訳、早川書房、1990年）は、日本を政治、歴史、文化など総合的な面から扱ったものであり、日本と西洋先進諸国間の表面上の類似性の背後にある異質性が強調されている。

に陥っている。西洋的ディスクールによって自分たちが理解されないと言う驚きは、それを絶えず受け入れようとしてきた日本人、とりわけ西洋の学問に関わる知識人にとって大きな問題となるのである。その結果日本人にとっても、日本の近代化の問題は、容易に解釈しえない謎となってくる。謎として表れるのは、こうした事象がこれまで自家葉籠中のものとしてきたはずの西洋のディスクールのフィルターで濾過できないからである。

現代の日本人から見た場合、近代化はどのように見えるのか。近年の日本人論から見れば、日本の多くの知識人にとってもまた、日本の近代化は、謎として見えるようになってしまったように見える。西洋への同一化の努力という歴史が長いだけ、この問題はとりわけ日本の知識人にとって、深刻なのである。ある程度の西洋化に基づく近代化を遂げた後、どうして、みずからの西洋化への連続への歴史は、失敗してしまったのであろうか。我々は西洋化の過程で何を「間違え」、現在どこに立っているのか。そして我々は何者なのか。

近代日本における、とりわけ明治維新前後における、異文化との政治的軍事的なせめぎあいという状況の中での新しい政治的方向付けは、極めて緊急であり重要であった。そこで論じられねばならなかったはずの中心テーマは、それまで日本でほとんど立てられることの無かったであろうまったく新しい問題、すなわち、日本とは世界のどこに位置づけられ、世界にとって何者なのかという問題、すなわち日本の政治的アイデンティティの問題であった。しかし日本はこの問題を、ほとんど熟慮するまもなく、回避することになった。この深刻な問題の解決を、西洋のアジアにおける軍事的脅威により引き延ばすわけにはいかなかったのである。日本の政治的結論は、周知のように、将来的に西洋的伝統に連結するという事であった。そしてそれは、実に奇妙な形で開始される。すなわち、西洋化の象徴として将軍に代わって、国粹主義の起源であり、開国に反対する尊王攘夷派のイデオロギーの体現である天皇が西洋の軍服を着て登場するのである。この日本古代への回帰の象徴と西洋的近代化の遂行者のシンボルとしての天皇は、まさにそれ以後の日本の矛盾を象徴している。この途方もない妥協的組み合わせは、当時の内的外的な政治的対立の大きさを現しているが、我々の中で未だに解決されていない精

神的トラウマのままに残らざるをえなくなるのである。

19世紀後半になって日本に導入された「西洋」についてのディスクールの影響は、多元的であるが、それは何よりもまず廃藩置県や法治国家としての体制作りなど政治制度の短期間における変革に表れている。しかしここではとりわけ「文化論的」な議論に限定して考えてゆきたい。

当時の知識人にとっての新しい体験とは、なにかづく政治体制の変革による世界の相対化である。絶対的と思われていた幕藩体制の崩壊は、西洋的異文化への傾斜を決定的なものにした。西洋についてのディスクールは、断片的に抽出され、歴史コンテクストを捨象されて、連鎖的に産み出され、概ねポジティブな像を結んでいった。西洋的ディスクールは、主に学問化された抽象的なディスクールとして導入され、多くの論者にとっては、現実的な実体性を欠いたものであった。しかし日本の近代的な自覚は、こうした実体のない虚構的「西洋的」ディスクールの枠組みにそった構成体として成立するのである。そして近代的日本は、歴史的にも将来的にも虚構のディスクールの枠組みの上に構成された、西洋近代の垂流あるいは複製として表れようとする。そして元となった「西洋」というどこにも存在しなかった原像は、近代的日本の像に基盤を与えただけではなく、次第にそれ自身到達しがたい超越論的なディスクールへと変容し、批判の手の届かない領域に入ってしまう。そしてこれは、それ以後日本の知識人を永く拘束することになるのである。

その際もっとも大きな問題は、日本のいわゆる近代化が、明治の啓蒙家が最初に出発点とし、そのうえに日本の近代史が始まるはずであった西洋的理想主義的ディスクールにもとづいてではなく、それとは気づかれずに、実際にはもう一つ別の西洋的な伝統である欲望と暴力の原理によって遂行されたという点である。しかもこうした現実の遂行原理は、学問的な正当な「西洋」ディスクール領域からは、それ以後も排除されたまま、あたかも西洋ディスクールの理想主義的な部分が近代化を決定し、遂行したかのように日本の知的ディスクールが改竄されてきたのである。この日本における「西洋的」な理想主義的ディスクールと現実的暴力的ディスクールは、表面的にはふたつのまったく異なった表れであるにも関わらず、前者が後者を覆い隠し、

理想化し、文明の進歩への夢、すなわち日本の「西洋化」神話を形成してきたのである。

1. 西洋ディスクールの形成と変容－福沢諭吉

福沢諭吉の「文明論之概略」(1875年)は、こうした日本の近代の矛盾を内抱した書である⁵。彼の叙述は、開国後の開かれた世界への期待と自由な社会への信頼、そして現実における足元をすくわれるような西洋列強による軍事的恐怖、絶望的な危機感とがないまぜにされている。しかしながらまず彼にとって決定的な意味を持ったのは、書物を通した西洋的なディスクール、とりわけ近代自然科学における知の構成の方法と枠組みであった。福沢にとって、それまでの日本における唯一の学問的な知の枠組みを提供していた儒教的、道徳的なディスクールと決定的に異なるのは、西洋近代ディスクールにおける現実を変革してゆくポテンシャルであった。それは現実に向かい、現実に関わり、変化させることのできる、まったく新しい機能を持った未知のディスクールであった。これを福沢は、広い意味でのレトリックの問題ととらえ、こうした新しい伝統を作り上げようと自らも努力する。しかし問題はもっと根本的であった。西洋ディスクールのフィルターを通して見る彼の目には、あるべきすべての物が日本において不在であるように見えた。

当時のフランス、イギリスのバックル、ギゾー、ミルなどの文明論史、政治論を下敷きにして書かれたこの文明論は、読者層の広さという点では「学問のすすめ」には遥かにおよばないものの、出版された政治的状況と重なり合って、日本における「西洋」ディスクールの創造と伝播に関わった最初の議論の一つと見なされる。この本の目指したものは、旧来の幕藩的な権力関係から、「西洋的」な権力関係への移行である。

すなわち福沢はここで、権力の一極的な所有と行使から、中上流市民層へ

5. 福沢諭吉「文明論之概略」、松沢弘陽 校注、岩波書店 1995年。この書物に関する注釈としては、丸山真男の「文明論之概略を読む」上・中・下(岩波新書)1986年がある。

の権力の拡散と、より多くの関係者の関与による権力の拮抗関係の確立を主張している。こうした変化のためには、「西洋」の文明が日本に導入されねばならない。日本が新しい世界的政治的コンステレーションの中で、独立国家として存在してゆくためには、日本は西洋の文明の流れに入らなければならない。というのも、西洋列強の軍事的優位の中で、植民地化を逃れ、主権を確立するためには、西洋に認知されなければならない。「半開の国」である日本が、国家の独立を全うするためには、西洋的近代化が不可欠だからである。西洋は現在「最上の文明国」であり、日本の変化を可能にする唯一の手段なのである。

福沢によれば、文明の進歩とは、人の「安楽と品位」あるいは、「智徳 (Intellect, Moral) の進歩」である。

こうした進歩が可能となるためには、外的な条件、つまり、制度や、生活様式が西洋化されるだけではだめで、まず旧来の個人的な行動規範の原理であり、儒教的に規定された受け身の道徳 (私徳私智、忍難の心) が破棄され、社会変革的な力を持つパブリックな空間の形成 (衆論、公德公智) が成されなければならない。

とりわけ旧来の儒教的な道徳は、「私心を放解するに一言を以て、要領と為す」という原理、すなわち自己の欲望の断念にあり、それはすなわち強者への結果的な服従であった。そして「一人の内に存して有形の外物に接するの働あるものにあら」⁶めゆえ、社会的変革を引き起こすことは出来なかった。むしろそれは、学問が担うべき使命である。それに対し、智恵、あるいは公德公智は、公共の場での議論によって成り立ち、他者の了解あるいは反発を通して展開してゆき、旧来の道徳観では成しえなかった社会的な変化を可能にする。⁷そのことが、とりわけあらゆる人間関係において、「権力の偏重」という、日本の気風を決定してきた状況を相対立し、人間関係における権力バランスを産み出すはずなのである。

実際、智恵と公德の発展は、歴史的にみて、西洋においては、過去数百年の間に、半文明的な「腕力」がものをいう状態から、言論と知によって構成

6. 同上、122ページ。

7. 同上、128ページ。

される、より高い文明を形成してきた、と福沢は考える。

なかんずくそれは、フランスの「共和政治」であり、イギリスの「立君の政治」であり、アメリカの「合衆の政治」である。ここにおいては永遠に交代することのない支配者と被支配者が対峙した「専制の暴政」が止み、「その国民一般の心をもって政をなし、人口百万の国には、百万の心を一に合してことを議定するゆえ」⁸、公平さが保証されているということである。

また、道徳的議論が、個人的な態度に関わるものであり、客観的にその修得の度合いを計りえないのに対して、智恵は、客観的で学習が可能であり、知恵の進展は、不可逆的である。それはまた人間の偶然性による支配からの脱却を可能にし、学問的予測を通しての自然の支配を可能にする。⁹

自然力や社会的な力を理や智恵によってコントロールし得れば、人間は、偶然性に委ねられることなく、自らの「精神の自由」を得ることが出来る。こうして獲得された権力の拮抗や自然に対する人間の支配権はまた、個々人の存在の自由と自律を可能にすることでもある。「智力発生する者はよく自らその身を支配し、あたかも一身の内に恩威を行うが故に、他の恩威に依頼するを要せず。」¹⁰

こうした福沢の考える、西洋において実現されたとする価値理念を絶対的基準とする、個々の人間の在り方の変革によって、日本全体の「気風」を変革することが、「西洋」文明を導入することの具体的な目的である。こうした新しい精神風土の上に初めて、当面の最大の国家的課題である開化後の日本の独立が確立されてゆくとされる。

しかしながら、こうした権力の拡散と拮抗の実現に関わる福沢の「西洋」ディスクールの提示と、その直線的、ヒエラルヒー的に構成された文明発展のプログラムへの従属は、かれにとっては、多くの選択肢の中から自由に選び取られたものではなく、必然であった。こうした中でも、同時に福沢は西洋の形而上学的理念を現実によって相対化し、西洋ディスクールの普遍的意味を剥奪してゆく。

8. 同上、69ページ。

9. 同上、174ページ。

10. 同上。

例えば福沢は確かに、欧羅巴諸国並に亜米利加の合衆国を以て「最上の文明国」と為しているが、現状における認識であると限定する。なぜなら西洋の国々においても、たといそれらがどのような政治形態をとっているとしても、なおかつ暴虐や暴力が行われるからである。暴という点からみれば、アメリカの「合衆の政治も人民合衆して暴を行う」し、一人の独裁者の手になろうとも衆人の手になろうとも「立君独裁の暴行に異なら」ないからである。あるいは「立憲の政治には、政府の威を以て人民をくるしむるの弊あり。合衆の政治には、人民の説を以て政府を煩わすの患あり」¹¹とする。結局それらの国々も、福沢がそれを「文明の太平」と名付ける絶対的最終的な理想から見れば、発展途上なのである。

また彼は、キリスト教的なヒューマンイズムの理念、彼の言葉で言えば、「一視同仁、四海兄弟」¹²という題目と、国境を設け自国の利益のためだけに殺しあっている現在の国の有様、「禽獣世界」を対比させている。また人民同権論についても、日本人同士においても、また外国人との交際においても、日本の主権の確立に関連させて、現実における実現の困難さを指摘している。¹³

福沢は西洋理念を挙げては、同時に実証主義と批判意識によって、現実面の実例によってそうした理念を常に相対化しようとした。

やがて福沢は国権を民権の上において考えるようになる。なぜなら富国強兵によって保証された国権が確立されない限り、国は外国の脅威にさらされ、民権は保たれない、と考えたからである。国際間の関係において、ヒューマンな意識に基づく万国公法や条約は、形式に過ぎず、実質的に現実を支配して行くのは、軍事的経済的な力である。「百巻の万国公法は数門の大砲に若かず、幾冊の和親条約は一筐の弾薬に若かず。大砲弾薬は以て有る道理を主張する備に有らずして無き道理を造るの器械なり。」¹⁴福沢はまた、自由や独

11. 同上、70ページ。

12. 同上、272ページ。

13. 同上、281ページ以降。

14. 福沢諭吉「通俗国権論」、福沢諭吉全集 第四巻、慶應義塾編纂、岩波書店、1970年、637ページ。

立といった人間本来のものとしての権利が外国に脅かされる状況を、当時の日本における外国人の振る舞いに象徴させて描いている。外国人が我国人に対する振る舞いは、「徳川の時代に幕府の小吏または公卿の家臣が田舎の土民に接するものに異ならず。」¹⁵そして外国人の「虚喝」は、その人個人の権威に基づいているのではなく、「本国の勢力」に基づいているのである。こうしたことが生ずるのも、日本の国力の不足しているためでありやむを得ない。

2. 欲望ディスクールの展開

こうして西洋即ちヒューマンな世界の象徴という図式は、大きく相対化されて行く。しかし同じ年に書かれた「通俗民権論」に見られるように、ヒューマンな理念自体が否定されてしまうわけではない。即ち福沢が理解した「西洋」的理念は、現実の西洋世界によって実際にもたらされた、アジアにおける植民地の分割と日本へのその軍事的脅威という大きな矛盾にも関わらず、生き延びるのである。

しかし果たして福沢が考えた「太平の天下」は、当面の「禽獣世界」が終焉した後には実現されるのであろうか。否、こうした世界の平安は決してやって来なかったであろう。何故なら福沢が理解した「西洋」の理想は、「西洋文明」の一部に過ぎず、この近代的理念自体が政治的軍事的経済的暴力を基盤として成り立っているものであり、両者は統一体をなしているからである。前者は後者なしには存在しえないのである。西洋的なヒューマンな理念を受け入れるとは、同時に国家的な暴力の機構を作り上げることであり、それを行使することであった。民権を確保するためには、国権を確立させねばならない。そして国権を確立するためには、「殺すと殺すさる々」のみという二つの道しかない世界にあっては、自らの独立を脅かすものとは武力で闘わなければならない。従って、「外戦止むを得ざる事」¹⁶になるのは必然であった。従って彼が「文明の敵」とみなした朝鮮や中国に出兵するべきだと

15. 同上、612ページ。

16. 同上、636ページ。

主張してゆくのも必然的な経過なのである。¹⁷何故なら文明化とは、強者の弱者に対する侵略と強制であるからである。そこで語られる理念とは、強者内での仲間内にだけ通用する約束事であり、自らの形而下的な暴力を形而上的理念によって正当化する口実に過ぎない。また強者内においてもこの理念は平等に実現されるわけではない。¹⁸

日本の知識人の間において、こうした理念化されたヒューマンなもの起源としての西洋が、帝国主義的植民地主義的原理の遂行者へと変わって見えてきた事は、彼らの西洋に対する従来の夢想的な態度を大きく変えさせることになる。このことは例えば明六社の会員であった当時のエリート達の多くに当てはまる。

「転向者」と言われるうちの一人、加藤弘之は、彼自身それまで信奉していた天賦人權説を否定して、1882年「人權新説」¹⁹を書き、「西洋」ディスクールを脱理想化し、同時により現実的な立論を試みた。彼はダーウィンの生存競争、自然淘汰の原理を援用して、西洋の多くの理論書を涉猟しながら、文明の原理をヒューマンな理念から欲望の原理へと転換したのである。

加藤は天賦人權論の実現までの人間の歴史を、近代化文明化とみなすことに反対し、人權のアプリオリな存在を妄想であると、それに換えて「権力競争すなわち権力に係われる優勝劣敗」を文明化の原理とする。それは「万般のことに至るまで己が欲するところはおのれひとりこれをもっぱらにして他人に超越せんと欲するの情」²⁰である。欲に基づく競争の中で優者が勝利を収め、劣者が敗退してゆく。彼によれば、人間の権利が発現してくるのは、そうしたことの結果に過ぎない。即ち、人類の権利のない禽獣様世界から発して、国が形成されると、殺戮、盗奪が禁じられ、他人の権利が侵されないようになる。さらに次の段階には、こうした個人の権利が西洋列国のレベル

17. 福沢は近代化を拒む朝鮮に対し、1882年の壬午の変以降、「時事新報」上に強硬論を載せて植民地支配を主張してゆく。福沢論吉全集 第八巻。

18. 「通俗國權論」、630-631ページ。

19. 「人權新説」、「西周 加藤弘之」日本の名著 34、中央公論社、1972年、409-462ページ。

20. 同上、426-427ページ。

において成立し、最終的には、五大州全人類に及び、「宇内大共同」が成立する。しかし加藤によれば、こうした人間の権利の拡大も基本的には、専制の権力を有せる最大優者によって統治上の理由から、結果的に授与されたに過ぎない。同様に現在の最大優者である欧人が、彼我の別を去って、劣者を含む万国全人類を同一視しようとしているが、それは「人類同胞・四海兄弟の正理を実際に履行したるの結果」ではなく、「眼前の小私利を棄て、永遠の大私利を謀るの心生じたるによつたに」²¹すぎない。即ち、強者が自己の真利益を求めたいがための策略にすぎないとされるのである。

加藤の「人権新説」は、自由民権派からの総攻撃を受ける。しかしこのダーヴィニズム的な「優勝劣敗」に基づく歴史観は、後の1893年に日独両語で書かれた「強者の権利の競争」にひきつがれる。

現在、一般に加藤弘之は彼の「国家主義・超民族主義・権力主義者」²²という反民主的な立場によって忘れられた思想家の一人となっている。また福沢にしても、天賦人権論者としては有名であるが、いわゆる「転向後」の、彼の思想は、現在の我々からみて、汚点として考えられている。こうした見方は、当然の事ながら、民主主義的、平和主義的な尺度によってなされている。そして我々は、現在そうした社会に生活していることになっている。しかし我々が批判の前提としている平和で同権の社会は、福沢にとっても（太平の天下）、加藤にとっても（宇内大共同または宇内統一国）、世界平和につながる大きな希望でもあったのである。従って我々が彼らの後期の思想の中のナショナリズムや権力主義的傾向を批判することは、彼らの出発した思想的前提でもって、彼らの思想的結論を批判することであり、論理的にみて、何の意味もないことである。

今日のわれわれの本質的な課題とは、彼らがわれわれと基本的に共通な前提から出発して、なぜこうした結論を導きださねばならなかったのかということであろう。

日本の知識人が、理念的な西洋ディスクールに出会う過程は、歴史的な必然のなかにあったといつてよいであろう。日本と西洋との出会いは、そもそ

21. 同上、449ページ。

22. 田畑 忍「加藤弘之」、日本歴史学会編集、吉川弘文館、1959、86年。189ページ。

も帝国主義的植民地主義なしには考えられない。西洋の植民地主義的関心なくしては、日本と西洋列強との関係は、鎖国時代の出島における関係をでなかったかもしれない。「西洋」が、日本にこれ程までに大きな影響を与えた事を考察するにあたっては、また日本への西洋による政治的軍事的圧力をぬきにできない。

また国内問題として、徳川幕府の歴史的な弱体化と変革への高まりが当然の事ながらあげられよう。黒船の到来と幕府の弱体化は、相まって尊王攘夷運動を強め、政治体制の革命を可能にし、その結果、廃藩置県というそれまで考えられもしなかった統治の新しい形態をもたらす事となった。

その際、国家の将来的な展望を支える基本的なディスクールは、儒教的理念から西洋理念へと変わっていった。儒教的ディスクールは、仁政という理想をかかげながらも、現実的な政治体制の枠を越える事なく、体制維持の理念的道具としての役割を果たしつつ、江戸時代が終わりにきたとき、その使命をほぼ忠実につとめ終えていた。明治維新を遂行する権力者たちは、江戸時代からの伝統的な権力者たちおよび古いイデオロギーと対抗するための強力な展望と正当化が必要であった。そこに、自分達を脅かす「西洋」以外の何を選択できたであろうか。

福沢の「西洋事情」などの最初の著作にみられるごとく、「西洋」はまずは直接日本人に関わりのない異次元の知識として導入された。そしてやがて西洋の書物が翻訳され、学問としてとらえられるが、西洋の受容とは、最初から学問ディスクールなどではなく、軍事的囲い込みの中で行われた、政治的強制でもあったのである。

3. 伝統的ディスクールの変容と二元化

しかしこの新しいディスクールは、結果的に、少なくとも二つの重大な変化をもたらす。一つは、儒教的な運命論的政治カースト観の相対化である。福沢の権力の偏重への批判にみられるように、儒教的世界観は、現存の政治権力の身分的ヒエラルヒーを固定的にとらえ、相互交通を前提としない、上に対する服従と下に対する慈愛を前提として成り立っている。これに対して、

西洋のディスクールは、当時の日本的な現実とは何の関わりもない、まったく異質で、超越的な思考体系として受容された。哲学的手段としてはおもに儒教的な思考概念しか持たなかった当時の武士階級の知識人にとって、新しいディスクールは、旧来の絶対的閉鎖的ディスクールからの解放につながるものであり、同時に旧来の世界観を根本から相対化するものであった。新しい西洋の基本概念は、とりわけ旧世界秩序に不満を持つ下級士族の知識人層に都合の良いものであった。「西洋」についてのディスクールは、旧世界秩序からの解放の根拠とされるのである。そしてこのことは同時に、儒教的ディスクールの中心的命題であった「欲」の厳格な自己管理の原則を土台から崩してゆく事になる。なぜならたとえば人権論とは、人間の基本的な価値を、国家レベルから個人レベルに置き換え、個人を基本的な単位とみなし、よりよい生存の可能性の為の決定を、主体としての個人に委ね、それを最終的な根拠として見なすからである。それはなにかんづく人間が自由意志でもって自らのことを決定できるということである。そして従来、隅ずみにまで行き届いていた人々の生存に関わる国家の決定権は無効にされてしまうのである。こうして欲望の表出はタブーの縛りを解かれるのである。

加藤における欲の肯定は、近代的な議論であり、儒教的ディスクールの根本を否定するものである。加藤が、彼の「人権新説」の最後の章に、自己の論に対する弁明をつけ加えざるをえなかったのは、彼の議論が、制御しがたい欲という中心原理を持ち、いずれの体制の中にあっても、反体制的に働きかねない萌芽を内含しているからである²³

第二の変化とは、日本におけるディスクールの二元化である。

福沢や加藤は、西洋のディスクールを受け入れるまえに、儒教的な教育を受けていたが、彼らの思想の出発点は、明らかに「西洋」であった。そして人権論優先の主張から、国家優先の主張にシフトした後も、西洋的なディスクールを放棄することはなかった。それは福沢の後年の男女平等論や、同じく加藤の晩年のドイツ語での著作や膨大な西洋文献との関わりにも見られる。したがって問題は、彼らが「西洋」ディスクールそのものを裏切ったか否かという問題ではなくて「西洋」ディスクールが、日本においてどのように有

23. 「人権新説」462ページ。

功領域を見だし、どのように適応されていったかということではなければならない。この新しい理念は当然のことながら、日本における現実によって再び相対化され、大きく限定されてゆく。それどころか極めて深刻で重大な矛盾を生み出すこととなる。

それは「西洋」という哲学的抽象的理念の総体としての非政治的な意味でのヨーロッパ像と、現実的で政治的軍事的な意味でのヨーロッパ像との融合しがたい乖離の出現である。理念的ヨーロッパ、すなわちディススクールの中の「西洋」は、政治的なヨーロッパのわずかな一部分であり、剰余にしかすぎないはずなのに、日本においては歴史的な「西洋」受容の経過に基づいて、両者が転倒されて受容されたといえる。そして「西洋」の暴力的な側面は実体的本質ではなく、単なる逸脱的現象として理解されるようになるのである。こうして日本におけるヨーロッパ像は理念的超越的なものになってしまう。そして現実のヨーロッパにおける社会的な矛盾や非合理性は捨象され、抽象され、純粋理念としての「西洋」が生み出されるのである。

逆に、日本に関しては、次のような一般化がなされるようになる。すなわち日本の近代化は、「西洋」化、しかも理念的理想的な方の「西洋」の原理に基づいて始められたにも関わらず、結果的に1945年まで日本の側の不手際でその崇高な原理がないがしろにされ、近代化は逸脱的で野蛮な暴力原理によって遂行された、と。

しかし現実には、「西洋」のヒューマンな理念には、欲と暴力が不可欠に融合し、すでに内在していたのである。そして明治日本はヒューマンな理念に大きく捕らわれ、それによって近代化を行っていると思いながらも、実際には「西洋」の暴力と欲望を手段として近代化していったのである。しかしこうした事実は、日本によって遂行された欲望と暴力の原因と責任が現実の西洋にあるというわけでは無論ない。なぜなら日本が原理とした「西洋」は、結局日本の理想的な自画像にすぎず、現実の地理的に存在するヨーロッパとは別物であり、暴力はいずれにしろ近代化文明化の常套手段にすぎないものであるからである。たとえば、西洋に発する近代自然科学を基盤にした軍事力による文明化が、以前に増して効率性と残虐性を大きく促進し得たとしても。

超越的な理念を起源とする「西洋」にまつわる議論、すなわち「西洋」

ディスクールと、日本における現実的な政治的展開に基づく議論、すなわち「日本的」ディスクールは、こうしたプロセスを経て、同じ日本という起源を持つものでありながら、二元化してゆく。すなわち日本的なディスクールは、西洋的な普遍化を常に免れてゆくものであり、特殊であり西洋的なディスクールは普遍的明確さを持ちうるとされるのである。確かにヨーロッパにおいては、ディスクールは普遍的命題に基づいて構成されることが前提されている。しかしこれは単に論理的レベルでの要請である。そうしたいわば実験室内で生成された普遍命題は、現実の中ではいやおうなく特殊化され、逸脱を生み出す。日本における西洋ディスクールにおいては、このような論理的なレベルと現実的なレベルでの事象が区別されないのである。

こうして西洋ディスクールは、それ自体超越的な枠組みを付与され、日本社会との現実的な関わりを持つ必要のない、否、むしろそうした関わりを拒否することによって存在価値を保ちえるようになる。「西洋」の事象を論じることは、それが我々自身を特殊的な状況の中で有意味に文節化しうる故に意義があるのではなくて、すでにその対象、即ち「西洋」への関わり自体が超越論的な意味を持つのである。そうでなければ、学問の名のもとに、我々の現実と何の関わりもなく、しかも際限なく生み出されるヨーロッパ起源のディスクールの模倣と翻訳の意味をみいだすことはできない。

また一方で、学問の西欧化の度合いが国家の国際的ステータスを決定するという事実が長く存在してきた。しかし、国家の国家的現実的な問題の処理に関わらなければならない時、超越論的な西洋ディスクールとしての学問が、必ずしも直接的有効的に機能するとは考えられない。それ故そこでは再び密かに儒教的あるいは国学的な伝統につながる日本ディスクールが準備されるのである。とりわけ昭和期における国家神道や「反近代」の思想は、その極端な反動であろう。しかしこの問題はここでは深入りしない。

西洋諸国家に向けての、近代化された日本の顔、すなわち西洋ディスクールを身にまとい西洋的な伝統に基づく価値観を西洋諸国と共有した日本と、歴史的な連続性を保ち西洋的近代化にも関わらずアイデンティティを失わなかった日本という国家レベルにおけるふたつの日本像は、日本という国家の

近代における本質的な矛盾を象徴しているが、このことは、日常的なディスクールのレベルにおいてもまた大きな分裂を引き起こした。

明治維新以来、1890年（明治23年）の帝国議会の開会まで、日本は近代国家としての、政治、法、教育等の制度を短期間の内に整備していった。しかしこうした急激な制度化は、日常的必然、すなわち国民的な理解と合意のもとに成立したわけではなく、政治的レベルでのトップダウン式の強制的な改革であった。従って散髪や村の伝統的な風習の禁止にまで及んだ²⁴変革が、多くの混乱を引き起こしたであろう事は容易に想像がつく。こうした急激な、西洋的な伝統と価値観に基づいた、日常世界の政治的なレベルでの囲い込みは、従来の伝統的なディスクール空間に、異質な領域を生み出す。つまり従来の経験的感情が、全く異なった歴史的伝統を持つ支配形態に対峙させられるのである。例えば、契約観念の不明瞭なディスクール空間が、一夜にしてそうした観念の上に成立する国家分業システムによって管理されるということである。こうした歴史的発展と内的コンセンサスを捨象した変革は、旧来のディスクールのみならず新しいディスクールの有効性も妨げてしまう。

この有効性を奪われた二つのディスクール、公的制度の根拠である「西洋」ディスクールと生活感情を表現する筈の「日本的」または、「伝統的」ディスクールは、不安定な状況の中で、ダブルスタンダード的で依存的な関係を作り上げてゆくのである。

既に述べたように「西洋」ディスクールは、主に西欧的な学問議論においてその活路を見いだしている。しかしそうした学問的な領域においても、日本的ディスクールはマイナーな領域でありながら、大きな意味を持っている。例えば、国文学、文芸批評、狭い意味での民俗学などである。²⁵こうした学問は自国の研究者用に閉じられていて、異文化に属する参加者を拒絶する。これらの学問は、日本人にその独自の意味を付与しようとする機能を持つ、数少ない「正当な」学問なのである。そして「日本人」論がこうした知的連続性の上にあることは間違いないように見える。

24. 佐藤誠朗「幕末維新の民衆世界」、岩波新書 1994年、239ページ。

25. H.D.ハルトゥニアン「近代日本の経験における国学とその記憶」、「脱西欧の思想」現代思想15、岩波書店 1994年、169-222ページを参照。