

〈本論第一回：ヨーロッパ近代と日本近代——定位理念の普遍性と地域性〉

参考文献なし

日本近代の定位構造をその淵源にまで遡って分析するには、近代化の前提としての江戸幕藩体制における定位範疇の特性を解析する必要がある。それは人為的身分制（士農工商）および鎖国という特異な状況下での定位であるから、かなりの程度、固有化が進んでいることが予想される。しかしまたそこには、鎖国以前の旺盛な日本的心性、そのアニミズム的習合力も脈々と生き続けていた。われわれはひとまず、心学、儒学、国学、そして蘭学を江戸的定位の基本範疇として選択し、その相互関係を探るという課題を立ててみる（第二章）。しかしさらに、その江戸的定位は、二つの他者集団との遭遇（および排除）によって規定されていることが確認できる。

まず大航海時代からバロック前期までの西洋近代（前近代）があたえた衝撃と影響、それは種子島、宣教師、国際貿易へと続き、遣欧使節とキリシタン弾圧によって終焉した。二度目の遭遇は、つまり幕末維新の前提となる軍艦外交による開国である。

この二度の遭遇の内実を、彼我の社会進化の程度差を基軸として考える場合、やはり漱石の言う開化の外発性、内発性が基本的なメルクマールとなる。十六世紀後半から十七世紀初頭のそれは、双方ともに内発的であり、また衝撃は、これも双方共に外発的である。それをさらに社会組織、そして国家組織によって査定するならば、西洋はルネサンス、大航海時代、宗教改革を経て、初期絶対主義のプロト集権へと向かう時期だった。その集権の程度は、ある意味不思議なことだが、日本の戦国時代の終焉によって生まれつつあった集権の程度にほぼ照応する（具体的な検証は専門研究の蓄積ばかりでなく、近世、近代国家制度のモデル化を必要とするが、ここではあくまでマクロの概観で直感的に確認しておけばよい）。また基底となる下部構造、道具系の基本と経済構造もそれほど大きな懸隔はなかった。それは「種子島」や帆船技術、航海技術を、戦国末期の日本産業があつという間に習得していった、その速度と主体性に反映されている。したがって結論として言えば、最初のヨーロッパ体験は、十分に相互的であり、相手が十程度の開化だとすると、日本は八程度には達していただろう。

この八は、幕末まで遅滞し、ようやく十程度になる。そこに蒸気船、黒船が登場する。ヨーロッパは技術的にも社会的にも、二十、あるいは三十の程度に達していた。ここからあの漱石の言う、「やっと気合をかけてぴよぴよ飛んでいく」という明治開化特有のせわしなさ、その欧化の外発的運動が始まることになる。

しかしまいちど、歴史的想像力による一般化をはかるならば、近代とはつまり、道具系、下部構造の大変革に呼応する社会組織、特に国家組織の集権的、合理的展開の時期であって、日本の前近代が、ほぼヨーロッパと同じ速度で本格的近代、その物流の拡充と、集権制の構築、そして初期資本主義の開始へと向かいつつあったことは確実である。したがってもしこの過程が自然に貫徹されていれば、その場合は、ちょうどマルク・ブロックが西ヨーロッパの封建性と日本の封建制を比較しつつ、〈純粹封建制〉のモデルを構築していったようなことが可能だったかもしれない。つまり絶対的理念型ではなくとも、少なくとも類型性をヨーロッパの近代と日本の（失われた）近代に認め得たかもしれないということである。様々な歴史的事実からして、わたしはこの可能性は高いように感じる。

しかし実際の歴史はそうはならなかった。近代はヨーロッパにおいて前進し、日本においては遅滞した。この事実からして、日本の近代化の目まぐるしい速度感が生じたばかりでなく、事後的に、歴史的反省の場において、近代論一般の困難が生じた。それはヨーロッパ的近代が本当に唯一の近代なのか、という問いへと帰結する。

ここで一つのメルクマールとなるのは、〈近代の超克〉論である。これは太平洋戦争勃発直後に（1942年）、社会評論、文芸評論の方面で標語化された言葉で、河上徹太郎や亀井勝一郎、そして小林秀雄等、当時一線級の論客が関係していたが、その内容は穏やかに言って印象批評的な雑ばくさを示し、悪く言うとストレートに「翼賛」的であった。つまり米英型の近代主義を否定するという意図が、否めない形で見え隠れしていたからである。しかしこの標語自体は、戦後もしばらく生き延びることになる（花田清輝の評論等）。

この標語には、東洋主義、精神主義、そして日本浪曼派の主張が雑多に混淆している（この論考がそこまで進めば、解析を試みてもよいかもしれない）。しかしこうした近代否定論は、すでにあの『かのように』の五條子爵のコンフォーミズム（「人間の先祖がサルだと言われては困る云々」）にすでに内在していたわけであり、それは結局水戸派の復古主義、宣長国学のジンゴイズム、クセノフォビアまでの系譜性を有する、ひとつの根深い「攘夷」の伝統であることがすぐに浮かび上がる。しかしそれはまた、単純な攘夷ではなく、ヨーロッパに変わる近代はあったのかなかったのか、ありうるのか、不可能なのかという問題意識も内包している。そしてこの部分は、たしかに日本近代の紆余曲折の中で蓄えられてきた、近代からのマクロの疎外感のようなものと確実に連動していたことが観察できるのである。したがってこのアングルからは、まさに日本近代という、非常に特異な近代現象において、ヨーロッパ的尺度がある時点から（再び）問題視される、その必然性は、翼賛的論者の意図を超えて、近代化の内奥から発する必然性を有していたのではないかとわたしは考える。

ヨーロッパ的近代の特質をマクロに考える場合、それは内的には（ヨーロッパ内部では）ルネサンス的世俗化および宗教改革を起因とする自由市民の成熟として概観することができる。しかし外的にはそれはつねに宣教的、軍事的であった。自由を輸出するのではなく、つねに宗教的専制と合体した軍事植民主義が選択される。したがって多くの原住民文化が解体され、滅ぼされていった。日本は社会文化段階が未開集団とは異なるものの、大きな抑圧を蒙る可能性はあった。それがまた鎖国の一つの動機となったこともよく知られている。こうした歴史を背景に、〈ヨーロッパ的近代〉に対する深い懐疑が、日本のみならず

らず、非・欧米圏一般に広がっていくことになる。そしてそれは時として、地場の蒙昧な伝統主義を増殖させる動因ともなった。国体論や修身教育にも、その反響を如実に認めることができる。これがわれわれなのだ、彼らとはちがう、という自同性への固執とそこから生まれる新たな抑圧、専制の懐胎。

そしていま、ヨーロッパ近代が世界に伝播する過程で生じた貴重なコンセンサス、民主主義、議会制、法治、基本的人権といった、基本的価値観に対する金属疲労のような感覚が、先進とされてきた地帯、民主主義国家の間にも確実に広まっている。ここにまた、ヨーロッパ的近代の負の面、その酷薄な過去の心象が重合するならば、近代的定位の遺産、そのもつとも人類史的な価値の体系そのものが内部崩壊を始めるかもしれない。わたしたちにとって、焦眉の問題は、まさにこの価値体系の内部崩壊、その危機である。そしてそれと連動した、地場の蒙昧主義の復活、それもすでにわたしの定位心象のどこかに影を投げかけはじめている。

したがって、この危機に対応すべく、問題を二つに絞り込む必要があると思う。

ヨーロッパ近代のその負の部分、いわば〈エスニックにヨーロッパ的な部分〉を病理的な解析の対象とすること。それはつまり、内的外的な近代化の弁別から生まれる、彼我の差異のイデオロギー化、自足的承認であり、ここからして、〈信教の自由〉のヨーロッパと、宣教師による文化破壊、アイデンティティの喪失、そして商品と軍艦の登場という、あまりに酷薄な彼我の峻別が生まれる。奴隷貿易のシステム化はここからもうあと一步である。こうしたマクロのメカニズムを、近代化から派生した〈病理〉として解析しなければならない。そうすればその〈病理〉の普遍性と固有性もまた自ら検証されていくだろう。この意味では、すべての近代化には病理現象が付随している。完全に無垢な近代化は存在しない。完全に無垢な農耕牧畜革命がおそらく存在しなかったように。道具系に頼って生きてきた、生きていくしかない人類種には、文明の邪気はつねに環境要因として存在している。それを病理として認識し、病因を剔抉すること、それしか方策はない。

こうして負の近代的遺産は、非・ヨーロッパ化され、われわれの共有する認識となる。

同じく正のヨーロッパ近代もまた、非・ヨーロッパ化され、普遍化されねばならない。

これはマクロにはそれほど難しい問題ではない（やや意外かもしれないが）。

まず近代化の拠って立つところ、その蒸気船、軍艦の技術的基底は、道具系の自己展開であり、それはあつという間に伝播する。人類種は道具系に関しては、いわば完全なリベラリズムを発揮して、あらゆる集団が、あつというまに蒸気船、軍艦をつくることになる。咸臨丸がアメリカに渡ったのは、黒船来航からわずか七年後だが、これは奇蹟ではなく、やはり人類種固有の道具習得の素早さの一場面であると思う。たとえば現在も情報革命が進行中であり、機械革命の先進国（途中からは日本もその一つ）は、あつという間に〈後進国〉に追い抜かれていく。これもまた道具系の人種・集団に対する無関心を示す一場面としてとらえれば、むしろそうあるべき姿とすら言えるかもしれない。前にも言ったが、道具は記憶を持たないから、すべての人事、その意味での人間史から自由なのである。

したがって道具的基底、下部構造の自己進展に関しては、真の普遍性を認めることができる。そこには人種も集団も、ヨーロッパも日本もない。そしてこの過程にのみこまれた人々は、それを本能的に直感している。しかし困難はここから始まる。道具的基底の大変

革が、上部構造、社会組織や国家構造に反照していくことは普遍現象だが、それが具体化していく過程で、集団の時空、その定位時空の特性がそこに重合していく。それはたしかにヨーロッパ固有の近代的組織、近代的国家を生みだしていくのである。

ここにおいて、類型性の欠如がもっとも鋭く露呈する。ヨーロッパの横に日本の、アジア諸国（たとえばインド）の、また新大陸固有の近代が並存していたならば、その類型性、定位の正の範疇を抽出することは、多少なりとも概念思考に馴染んだ学人には、それほど難しくはなかったとわたしは予想する。しかし、上で述べたようにそうはならなかった。ヨーロッパの強大な圧力により、〈遅れた集団〉は次々と併呑されていくしかなかった。植民地主義が終焉し、ひとまず解放され、独立国となった〈第三世界〉は、近代に関してはヨーロッパ近代しか、それもそのドラスティックに否定的な位相においてしか体験していないという近い過去を持つ。ここからヨーロッパ近代のみならず、近代化そのものに対する深いアンビバレンツが生じる。それは日本も例外ではないことにあらためて注意しておこう。上で述べたように、維新以来の近代化のアンビバレンツから〈近代の超克〉論が生まれる必然性は、あのような翼賛的、浅薄雑多な形で生まれる必要はなかったにせよ、やはりそれ自体として存在していたのである。

日本は固有の近代を持ち得た、ほぼ唯一の非・ヨーロッパ圏の集団だが、その近代は〈第三世界〉から始まり（日本の当時の格付けはパナマと同程度だった）、またその転落の終末は〈第三世界〉そのものへの転落だったこと、このことを忘れるのは自己欺瞞でしかない。われわれはつまり近代化に関しては、ハイブリッドな存在であり、その中間性こそが、ある種の全体的視野を確保できる根拠にもなっている（われわれのこの解析も、すでにその中間性に拠り所を置いている）。

では、いまいちど自問してみよう。はたしてヨーロッパ的近代の正の遺産、その信教の自由、基本的人権の理念、民主主義、議会制度、そして法治と国際法は、はたしてすべてヨーロッパ〈固有〉の価値体系であり、われわれ他者はその核心部から未だに疎外されているのか。

これはつまり、われわれにとってその価値体系は、他者の体系だったのか、自らの裡になんらのより所を持たなかったのか、と問うてみることに等しい。そしてこの問いそのものによって、価値の普遍性の程度を測ることができる。基本的人権、合理的国家運営、法治、立憲、これらすべては、近代における人間の苦闘の末に勝ち取られたものであり、それは当初から普遍的価値体系として造型されている。その普遍性は、まさにそれに参加する他者（初動における他者）によって測られるという、相互性を持っている。そしてこの相互性において、他者は自己となる。普遍性を確信した他者は、その普遍性を肉体化する自己となるのである。価値の創出と、価値の摂取受容との間には、つねに根源的な弁証法が介在している。そしてこれは、実は何度も繰り返されてきた人類史、そのマクロ定位史の現実でもあった。それは近代以前においては、特に〈世界宗教〉の価値体系の普遍性、その伝播として記録されている。記録されているのは、外的にのみならず、内的に、われわれの心性の内奥部に、その〈法〉は、あるいは〈恩寵〉は、あるいは〈共同性〉はずでに刻み込まれ、最も人間普遍的な地平をいまだに確保している。それは新石器革命が古

代的集権へと帰結した時、その酷薄な軋轢を調停する超越的原理として登場した、そういう普遍的価値秩序だった。

同じように、近代的相克は、集権と、集権の自己拘束としての法治へと帰結する。そして法治は人間普遍の価値秩序を生み出す。その価値秩序の普遍性は、まさにそれに包含されようとする初動における他者が証言するものである。それは近代的秩序からの疎外が自己回復されていく、重要な、そして普遍人類史的な場面である。その内奥の普遍性への同化は、日本の近代化においても、深く静かに進行していたと考えるべきである。今現在のわれわれにおいて肉体化されている、法治、そして基本的人権といった普遍的価値の妥当性が、それを証言する（その肉体化の程度において、それを証左する）。

疎外は回復されうる。されねばならない。もしその〈正の価値〉に真の普遍性があるのなら。

少しまた歴史的想像力を働かせれば、中心と周縁という文明史の基本現象において、中心の普遍性を確証するのは、かえって周縁における中心への確信、信念、ほとんど信仰に近い主体的参加だった。たとえばローマ帝国において、帝国の絶頂期を造った〈五賢帝〉は、スペインを中心とする周縁の出身者たちである。中国史において、最も開かれた国際王朝である隋唐を形成したのも、周縁部の軍閥たちであり、彼らは夷狄と隣接しあうことで、その開かれた国際性を培っていった。われわれの維新においても、活力に満ちた志士たちの多くは、周縁部の出身である。勝が〈人材ノート〉のようなものを造っており、それをあのサトウに見せた話が伝わっているが（サトウ『一外交官の見た明治維新』）、そこには西南雄藩の人材がほとんどで、中央、つまり江戸の幕臣はほとんど含まれていなかったと記録されている。

この力学は、ヨーロッパ近代のその正の遺産にたいしても妥当するとわたしは思う。つまりその正の遺産が真に普遍的であるならば、それは脱・ヨーロッパ化が可能だし、またそうすべきなのである。五賢帝がローマ市民の価値、その普遍性を信じ、ローマという中央の退落をもはや信じなかったように（とはいえ、現在のヨーロッパが退廃的ローマになっているというわけではないが）。おもしろいことにしかし、この脱・ヨーロッパ化、ヨーロッパ的近代からのヨーロッパ性の脱色は、ヨーロッパ人自身によって始まっていた。〈ヨーロッパ疲れ<sup>オイロパミューデ</sup>〉という言葉で括られる人々である（ニーチェ、サルトル、レヴィ＝ストロースの系譜）。われわれも、つまり負のヨーロッパにややくたびれたわれわれも、彼らに続いて、この脱色と中性化、普遍化を行うべき時に来ていると思う。それはもちろん、ヨーロッパ的近代がひとまず先駆的に組織化した価値の体系、基本的人権と法治の価値体系を、われわれ周縁部の人間もすでに十二分に肉体化したと信じるからに他ならない。

主体は普遍を目指す。普遍は全体であるから、そこにおいてのみ、全体性志向の定位欲求は安定化に至ることができる。ヨーロッパ的普遍を、われわれの普遍に、人類史の普遍に彫琢していくこと。

普遍的近代、特にその正の定位価値を範疇化する際に、類型性にいま一度戻って、モデル化を行っておくことが必要かもしれない。その範疇化に経験的基底を与えるためである。しかしすでに言ったように、その類型性の具体相は事実としては圧殺されてしまっている。ヨーロッパ的近代以外の近代を探しても、事実上日本以外にはどこにも存在しないからで

ある。そしてその日本近代も、ヨーロッパの強大な圧力の中で、錯綜した特異な構造体となっており、類型性の根拠としては用いることはできない。

しかし、それでも類型性は存在する。それは下部構造のマクロの基底性そのものから導出できる、理論的な類型性である。それは理論的だが、しかし事実的な背景を持つ。つまり、ある集団がヨーロッパ化（多くの場合植民地化）される直前の歴史的背景を、理論的近代化の基底部と考えてみるのである。すると、機械情報革命の前半部である機械革命と、その集団の波長、チューニングのようなものが存在しうることがわかる。つまり、もし概ね平和的に貿易が盛んになり、道具系の全体への視野が開けるとすれば、それだけで始まりうる近代化というものがモデル化できるからである。わかるように、これは日本近代にも妥当するモデルであり、それは〈国際貿易マイナス軍艦外交〉という程の定式化で構築可能である（ここではその具体的実験は行わない）。

こうして多様性を確保しつつ、並行して進行する近代化という理論モデルは十分に可能であり、それがつまり植民地化、軍艦外交を伴わない近代化というオプションであることはすぐにわかる。そして興味深いことに、その多型性、多様性の描像は、おおむね第一革命、あの農耕牧畜革命のマクロ地域ごとの無限の偏差、変容にも通じることが確認できるのである。

この地域的多様性と、構造同一性の二律背反は、淵源と根源の二律背反によって説明可能であると思う。淵源とはつまり、地場の古代形成、近代形成であり、それは具体的な水源、溪流、そして河川を経て、一つの〈大海〉へと至る。道具系のマクロのシステムという大海、あるいは国際貿易という大海、いろいろな大海を人類は持っている。淵源から大海までの流れは、固有であり地域的であるのが普通である。しかし淵源はまた根源に支えられている。根源とはつまり、山であり森であり、地形であり、風土である。それは典型的であり、かつ理念的である。森が保水するという普遍現象から、すべての河川は河川となる。その河川が大河となる時、人類革命の断続平衡的な大進化も生まれていく。つまり森は小さな変革を保水し続ける貯水池なのである。その構造は同一であり普遍的である。それらを統括する概念は、淵源ではなく、根源である。

したがってわれわれは、ヨーロッパ近代の伝播によってひとまず始まったわれわれの近代を、再度普遍化し、主体化するために、この根源と、淵源を二つながら求める。われわれ固有の近代と、普遍的、根源的近代の両方を同時に求める。

そのためにまず、ヨーロッパ近代から、真に普遍妥当的な定位シンタクスを抽象してみよう。普遍妥当性という要請からして、それらはすべて、淵源的近代、つまりわれわれ固有の近代にも内在するはずである。そしてそれはたしかに内在する。内在するが、分散している。ヨーロッパの理想的環境でモジュールとしてまとまり、そのモジュールが相互連関して一つの近代的定位のシンタクスを構成する、その〈内発性〉がさしあたり、われわれの近代には欠如しているからである。しかしその〈内発性〉を取り戻すことはできる。そのシンタクスを脱・ヨーロッパ化し、普遍化する過程こそ、まさにわれわれの主体性の自己回復に他ならないからである。

こうして近代的定位の四つのモメントを抽出することが可能になる。

まず個人の覚醒。それに伴う〈世界と人間の発見〉。

アトム的個我の合理主義。それに伴う、世界の合理的操作の可能性。  
アトム的個我が相互に契約関係に入ること、合理的にモデル化される強権構造。  
強権に対峙する個我の内的立法。

四つのモメントはそれぞれ、ルネサンス的的定位、デカルト的合理主義、ホッブズの強権論、カント的立法精神によって具体化されている。

この四つのモメントすべてに共通する基底は、アトム化ということである。そしてそれは人類史の現実、第二革命としての機械情報革命に本質連関する普遍的趨勢である。これは道具系がまず身体を持ち（機械革命）、次に頭脳を持つ（情報革命からAIへ）という流れにおいて、人間はその道具系の各部分に照応した生活のニッチを持つという呼応関係を考えれば、直感的にそのマクロの流れの必然性が把握できる。つまり人間は道具系との関わりにおいて、等質の〈単位〉となる必要があり、そのためにまず旧来の社会組織から引き離される必要があるのである。これは特に機械革命の中期、工場制と労働者の関係に如実に観察される事実だが、より隠微な形では、情報革命においてもこの道具系に「貼り付」けられるような形での等質化、アトム化は、まさにこのわたしたちの日常において日々進行中であると考えてよい。

第二革命はしたがって、旧来の社会組織を解体するという意味では、共同性にとって自壊的、あるいは破壊的意味を持つ。しかしまた、アトム化された個我は、やはり機械でも情報でもなく、人間であるから、相互に再組織化を始める。そして新たな質と広がりを持つ社会組織、その頂点をなす国家体系が生成してくることになる。これは機械の世界でも情報の世界でもなく、人間固有の定位世界である。

こう見れば、必然的に、この新たな定位性が、第二革命の進展に応じて自己展開していくその様を、定位シンタクスの自己生成過程としてモデル化できる。それがつまり、ヨーロッパの文脈で起きた、ルネサンスからカントに至る近代的定位の自己展開の本質であると考えべきである。それは上に述べたように、ヨーロッパ的淵源でありながら、すでに根源としての普遍性を内在させている。それはつまり、第二革命のそれぞれの段階に呼応した下部構造と上部構造の弁証法がその展開の動因となっているからである。

もう一つの基底的現象は、アトム化のモメントの対極に位置する国家、強権の生成である。それは大規模な、かつ合理的な集権過程を経るわけだが、それに呼応して、アトム的定位（アトムにおける社会的、共同体的定位）も自己展開し、変容していく。ルネサンスの段階ではまだ実験的で小規模だった近代国家の人為性は、デカルトの合理主義を経て、ホッブズに至り、いよいよ全翼を広げた〈リヴァイアサン〉として世界に登場する。この〈リヴァイアサン〉に法治の自己拘束を与えること、それが最後の定位課題となり、そこにカント的立法の精神が登場することになる。それはまだアトムのレベルではあるが、すでにイェリネク的な法治理論を内包しており、したがって市民的個我の定位としては、ここで近代的定位は完成する。

この基底的な近代化の二つのモメント、つまり個我におけるアトム化と、社会組織における合理的集権国家の登場という、個と集団の弁証法的双極によって、日本の前近代における定位の四範疇（心学、儒学、国学、蘭学）を測るならば、そこにおいてもやはり個我のアトム化と、集権的制度の二律背反は生じていたことがわかる。士農工商という人為的

身分制度において、江戸人はひとまず細断され、分断され、狭い〈分〉に固定されるわけだが、それとは別の次元で、やはりアトム化は進行していた。それは中世的な共同性の自壊、あるいはそれからの離脱として捉えることができる。

非常に分かりやすい例としては、農村からの農民の離脱、都市流民化という、江戸のみならず全国の城下町で観察された現象を挙げることができる。そもそも武士の都市（城下町）集中自体、開発領主として土着していた前身を持つ武士階級からすると、デラシネ化であり、その意味でのアトム化だった（荻生徂徠はそれを「旅宿の境涯」と総括した）。この身分制的分断と近代的（近世的）アトム化を弁別するためには、流動性か土着性か、孤立か相互扶助かという二極性に注目するだけでよい。一言で言えば、「セーフティネット」が希薄な、孤立した個我が都市部に大量に生じることが、幕藩的近世においても常態化しており、それこそまさに下部構造の進展にともなう近代前夜の定位風光であったと見ることができる。そしてその対極にある幕藩体制も、封建制と集権制のハイブリッドという特異な制度形態ではあるものの、やはり無力な個我にとっては〈リヴァイアサン〉に等しい、圧倒的な存在であった。これもまた近代的定位状況であったと見ることができる（様々な非・近代的要因の混入、本来的に近代的な要素の欠落にもかかわらず）。

江戸的定位の四範疇は、これから見るように（第二章）、すべて日本近代的定位の前提となり、系譜的な淵源となっていくのだが、それらは近代化に対してすべて同じ意味を持ったわけではもちろんなかった。このことは、それらが江戸の体制の中では、それぞれ活動領域と存在意義を主張できたことと対照的である（〈蚕社の獄〉から始まる蘭学弾圧を例外として）。つまりこの落差から、日本的近世が日本的近代に進展する際に、それに参加する度合い、もう少し言えば、それに貢献する度合いも測れることになる。

もう一つ重要な基本の定位現象は、〈定位シンタクスの全体性〉として定義できる。つまりヨーロッパを淵源とするアトムの個我的定位は、その全体性を有していた。それを証左するのは、面白いことにヨーロッパのそれではなく、むしろそれを受容した日本の蘭学である。蘭学は四つの段階の合理性の定位の、第二から第三にいたるそれをまず中心的に摂取した（デカルトの人体機械論を受け継いだ合理的医学が中心だった）。しかしそれはすぐに合理的定位の全体性を自己回復していくのである。この興味深い自己塑性を、わたしはひとまず〈合理性の水中花〉と名づけてみた（第二章第四節）。その詳細は本論がそこまで進んだ段階で見ることにするが、今ここであらかじめ確認しておきたいのは、この自己塑性こそ、元の定位シンタクスの全体性、全体適合性（近代化現象の全体に適合する定位であること）を証しているという事実である。そればかりでなく、この自己塑性の欠如がまた、近代化における定位の不能、障害をも同時に照射している。

結論から言えば、儒学、国学には、この全体性、自己塑性がほとんど欠如していた。それはこの二つの定位が〈古学〉に徹したこと、つまり復古の学であったことと不可分の関係にある。そしてそれは幕末の復古、つまり王政復古のイデオロギーを用意する有力な先駆型となっていた（第二章第二節、第三節）。心学はこれとは異なる全体性を有していたが、それは近代的全体性ではなく、はるかに古いアニミズム的習合の全体性である（この定位型はすでに賢治の習合力として確認しておいた）。そしてそれはひとまず幕藩体制における身分制の内部での〈倫理〉の確立を目指すという意味で、やはり近世固有のもの



であった。内在的な近代性は有していなかったのである。しかしまたそれだけに、庶民層への浸透は著しいものがあった。

こうして基底的な個と集団の二律背反を背景に置けば、ヨーロッパ的近代の個我と、その個我が志向する国家、また法治の観念、それに対する幕藩的集権における個我的近世的定位は十分に比較可能である。

こうした自己展開における個々の位相は、複雑に絡み合いながら、一つの〈近代的定位〉のシンタクスを構成する。その内的構造体をばらばらのモジュールから再構成し、再獲得し、肉体化していくところに、われわれ周縁部における近代の、内的必然性もあった。その必然性を確認することが、本論の大きな目的の一つだが、その作業を始める前に、まず〈近代的定位〉そのもののモデル化を試みておくことにしよう。

(本論第一回テキスト終わり)