

『日本における近代的定位の根源』

序論：憲法の不連続と日本近現代の定位不全

## 〈近代的定位第三回：大逆事件と時代閉塞〉

(講義7～9)

### 第三回参考文献

※夏目漱石『それから』岩波全集（1909年6月～10月）

※美濃部達吉『憲法講話』岩波文庫（1912年初版）

※石川啄木『明治四十四年当用日記』筑摩全集

※石川啄木『時代閉塞の現状』筑摩全集（19108月頃）

※森鷗外『かのように』岩波全集（1912年）

※伊藤博文『憲法義解』岩波文庫（1889年初版）

日本近代の全体像を考える場合、興味深い二律背反に気づかされる。それは時代区分の容易性と、その区分の画期となる歴史事件の評価の難しさとの対立である。

区分について言うならば、それは黒船来航、あるいは天保改革から始まり（幕府における失敗と雄藩における成功）、維新を経て、明治憲法公布まで（1889年2月11日）、これが第一期。これはハーバート・ノーマンが『日本における近代国家の成立』が扱った時期である。ノーマンは黒船からではなく、天保改革から始めており、わたしもこちらが正しいと思うが、ともかくどちらかから日本近代を説き起こすのは定型であり常識と言ってよいだろう。第一期の終わりが憲法公布であることも、これも異論はありえない。

第二期は、足尾銅山鉍毒事件の表面化（1890年頃）から始まり、日清日露を経て、大逆事件（1910～1911）まで。大逆事件の大きな節目としての意味は、時代の中ですでに明確に感じ取られていた（これからその具体相を観察する）。われわれもそれに倣うことができる。

第三期は、大正ブルジョワジー、護憲運動を経て、2.26まで。これはほぼ同時期の〈機関説事件〉と本質連関していることはすでに述べた。

第四期はもちろん2.26から満州軍の自走、暴走を経て、開戦、大空襲、原爆、玉音放送まで、これもまったく異論はありえないと思う。

こうして、時間の画期が明確であるだけでなく、その都度の〈領域〉も明確である。それはつまり国土、領土ということだが、それは一期までは、ほぼ国民国家の範囲におさまり（それは当初、植民地化の危機に瀕した領土でもあったが）、二期から膨張を開始し、三期、四期は明確に帝国主義的、軍国主義的な不断の拡張、そして最後には一気の収縮、

瓦解を示す。この近代国家史のクロノトポスのはっきりとした区切りと、それぞれの時期に固有のイデオロギー布置は日本に限らない。それはむしろ近代の普遍的な様相であり、国民国家から帝国主義、そして最後の全体主義にいたるまでの大過程は、つねに〈大事件〉で区切られ、その大事件はまたつねに（ほとんどつねに）、領域の拡大、または縮小と連結されている。つまりイデオロギーの変容が、そのままクロノトポスの変容に連結されているということ、これが近代史に固有の、つまりすべての近代にある程度普遍的に見られる国家史である。

そうすると、あるいはこの〈大事件〉が、ほとんどつねに混乱した外観のみならず、その内実のいたるまであらゆる解釈の余地を残すのは、これもまた近代的定位の特性かもしれないと考えてみたくなる。

もしそうだとすると、ではその根本の原因は何なのだろうか。それは、「近代におけるイデオロギーの優越」と概念化できるように思う。つまり上で見た「国体論」もその一つである。それは非常にアルカイックな国粹意識であるが、やはりその成立は近代化と連動していることを忘れてはならない。それは近代破壊の、しかし近代イデオロギーなのである。あらゆる集団でつねにこうしたイデオロギー体が生成消滅を繰り返す、それが事件にストレートに介入するだけでなく、事後的な解釈をめぐっても、「右から左まで」おそろしく異なった見解が氾濫するために、少なくとも、統一的な描像が非常に持ちにくくなる。それが近代史における「大事件」の、画期としての明確さと、意味上の不明瞭、混乱の一つの原因ではないかとわたしは感じている。

この点でのマクロの検証は、ヨーロッパ近代をまじえて行うべきだろう。いまはともかく、そうした普遍近代的な「大事件解釈の難しさ」が、日本近代における三つの画期、立憲と大逆事件と、2. 26に必然的につきまわっていることを、まず確認しておきたいのである。それらはおそらく、なんらかの尺度によって、明確な内実を解析することが非常に難しい、イデオロギーのアマルガムのような状態にあることが、あらかじめ予測できる。

しかしそう言った上で、すでに述べたように、近現代の断絶性という否定的な事実から、近現代を真に連結する定位要因は発見されている。それは立憲の精神として定義された。したがって、ここからまた逆類推すれば、三つの近代の画期の内奥に、やはり立憲と反・立憲の葛藤が見られるのではないかという予測が成り立つ。

これで画期の内実を検証する方法は確保された。仮設された基軸、立憲精神⇔反立憲イデオロギーの二律背反の上で、動態としての事件を、旧来の定位の阻害と新しい定位がつくる、一つの渦巻、その意味での定位根源として概観しなければならない。まず近代国家を二分する、最大の画期を概観しておこう。いうまでもなく、大逆事件がそれにあたる。

1910年六月に起きた大逆事件の前哨戦は、その少し前に起きた（1908年6月）〈赤旗事件〉である。治安警察法で逮捕された（東京市電の値上げに対するスト闘争が原因）社会主義者の山口孤剣（1883～1920）の出獄祝いに社会主義者が集まった時、自然発生的に赤旗を掲げ、インターナショナルを唱いながら街頭に繰り出したため、警戒にあたっていた警官隊と衝突して事件となったものである。穏健派も強硬派も逮捕されたが、幸徳は帰郷していて逮捕をまぬがれ、残った社会主義者をとりまとめようと奔走する。彼が実質社会主義運動の中心となり始め、これが大逆事件の一つの引き金となった。

〈赤旗事件〉は、1900年に制定された治安警察法の実施対象がスト等に拡大されたことの、一つの偶発的結果でもあったから、弾圧の構造は、立憲運動時の自由党左派の急進化と、それに対抗しようとする強権派、また強権的法令（新聞紙条例、保安条例等）のやっぎばやの公布とうり二つの面もある。立憲をめぐる、強権と立憲派が争う中から、明治憲法という妥協点が見いだされ、少なくとも民権運動の穏健派、議会派は、もちろん様々な問題はあったものの、まがりなりにも議会と法治を通じての政党運動に活動の場を見いだした。それと同様に急速に急進化していった日本の社会主義運動が、穏健派と強硬派に分岐し始めたのもちょうどこの赤旗事件前後であり、その中で穏健派が議会活動をめざしたことも、これもヨーロッパの類例を見るまでもなく、自然の政治過程と言ってよい。

しかし民権運動当時と格段に違っていたのは、強権と社会主義運動の対峙の酷薄さである。それは特に無政府主義テロが頻発し、ついに皇帝自身まで暗殺の犠牲となった（アレクサンドル二世暗殺事件1881年）ツァーリズムのロシアにおいて極まっていた。それを日本の強権派、つまり〈国体〉派も強く意識していたことは間違いない。したがってこの場合、妥協点が立憲当時ほど見だし易くはなかったことは（ロシア皇帝の暗殺は民権運動当時だが、その時にはまだ社会主義も無政府主義も日本には存在しなかった）、この時期から始まる弾圧の酷薄さを理解する上で重要であると思う。つまり両者ともに、交渉と妥協という余裕を失いつつあったという風に、総括できるかもしれない。

幸徳秋水（1871～1911）は、すぐれた新聞人であり、また中江兆民の衣鉢を継ぐ社会理論家であった。彼の主導した時期の平民主義、社会主義の運動の流れを見ると、インターナショナリズムと地場の日本の社会に対する批評眼が、ほどよくバランスをとっていることが目につく。その意味で、急進派として位置づけられることが多い彼ではあるが、その思想的な内実は総合家であったとわたしは感じる（『廿世紀之怪物帝国主義』でこの能力は存分に発揮された）。初期民権運動と社会主義運動をつなぐ重要な位置にあった田中正造のあの直訴事件の際に、漢文的素養があるということで頼りにされると、その文案を作って示したことも、彼の器量の大きさを示すエピソードであると思う。したがって、〈赤旗事件〉で主だった社会主義者が収監されたり、地下に潜ったこの時期、彼が運動のハブとなっていたのはごく自然であり、またそのことが大逆事件で彼がターゲットとされた伏線となっていく。

この時期の幸徳がいかに官憲の注目をあびていたかは、大逆事件の前夜に新聞掲載されていた漱石の『それから』（1909年6月～10月）に記録が残されている。主人公代助の旧友平岡は、実業界から新聞社に転職をして、すぐに幸徳の噂を聞いたらしく、次のように披露している。

〈平岡はそれから、幸徳秋水という社会主義の人を、政府がどんなに恐れているかと云ふ事を話した。幸徳秋水の家の前と後に巡査が二三人宛昼夜張番をしている。一時は天幕を張って、其中から覗<sup>ねら</sup>っていた。秋水が外出すると、巡査が後を付ける。萬一見失ひでもしやうものなら非常な事件になる。今本郷に現はれた、今神田へ来た<sup>それ</sup>と、夫から夫へと電話が掛つて東京市中大騒ぎである。新宿警察署では秋水一人の為に月々百円使っている。同じ仲間の飴屋が（※飴屋に変装した密偵が）、大道で飴細工を拵<sup>こしら</sup>えていると、白服の巡

査が（※普通の巡査が）、飴の前に鼻を出して、邪魔になって仕方がない。）（漱石『それから』528p）

漱石自身、この密偵的探偵はとことん嫌いだったらしく、鏡子夫人の記録によると、〈探偵ノイローゼ〉に近い状態になったこともよくあったらしい。『猫』の吾輩君も、苦沙彌先生にならって探偵は大嫌いで、高利貸しと同じような、「賤しい家業」だと断定している。

高利資本はしかし、漱石の出自階層、地主（名主）の有力な副業でもあった。またそれは初期資本主義の促進と抑止を一身にになった、矛盾した存在でもあった。促進は資本の蓄積面で、抑止はその資本が農村の小作、質屋等を通じて、産業資本へと転化しなかったことにあらわれた。したがって、秋水を監視する飴屋に変装した探偵にも、高利資本に似た、前近代的滞留と近代的強権の特異な融合を認めることができるかもしれない。ともかくそれは、近代的法治を裡側から破壊する思想監視の担い手だった。

社会主義運動においてもしかし、法治の形骸化という不吉な現象が進行していた。運動が急進派と穏健派に分かれるとき、それがつねに議会運動、政党運動の可否をめぐるということが、象徴的である。急進派の議会放擲は、ボルシェビズム革命のロシア＝ソビエトにおいて極まるが、実はそのはるか以前に、立法権の独裁という、矛盾した路線での法治の侵食があった。外ならぬフランス革命の恐怖政治がそれであり、この独裁は、立法部がまだ機能している場合ですら、他に抑止する機構が働かないという意味で、真っ向からモンテスキュー的なバランス・オブ・パワー、つまり三権の分立を否定した集権運動であった。

この独裁によるパワーバランスの崩れ、病理化は、近現代の隠れた潮流として、非常に重要だが、いまは同じ法治の形骸化が、日本の立憲体制においても進行し、それがちょうど顕在化したのが、大逆事件の前後であったことを指摘しておきたいのである。

ひるがえって、三権の分立、特に司法の分立は、すでに明治当初から、つまり〈有司専制〉の時期からかなり強く意識されている。当時の司法の最高機関であった、大審院の位置づけを見るとそれがよくわかる。同じ流れを受け継ぎ、明治憲法もまた、天皇大権に包括される形ではあるが、司法の独立を明確に制度化していた。したがって、美濃部はこう説明できたのである。

〈司法権の独立と申すのは主として司法権が行政権から独立して居ることを意味するのであります。立法権に対しては司法権は絶対の服従の位置にある。法律がある規定を設けたならば司法権はそれには抵抗することが出来ぬ、法律に対しては絶対に服従の地位にあるのであります。行政権に対してはこれに反して司法権は独立の位置を有って居るものである。……裁判官はその命令が果たして有効であるかないかということ審査するの権利がある。無効の命令についてはこれを適用しない職権と職務とを有って居るのであります。〉（美濃部達吉『憲法講話』第八講〈司法上〉、382p）

美濃部はさらに、この審査権、行政命令に対する裁判官の審査権を、憲法自体によって根拠づけている。この憲法との連関が、非常に重要である。それがつまり、司法の独立の憲法的内実だからである。

〈命令が憲法または法律に背いて居るならば命令として有効なものではない。裁判官は命令の内容にまで立ち入って、その命令が果たして憲法または法律に違反することがなきや否やを審査して、もし憲法または法律に違反して居る命令ならばこれを適用する必要が無いのみならず、また適用してはならぬのであります。〉(同上)

この美濃部の解釈は、行政命令が法律および憲法に違反した場合、別立ての行政裁判所での手続きを経ないでも、一般訴訟の上で行政権を司法が限定できるという法理を示したもので、真に革新的である。つまりそれは、ちょうどこの時期、ようやく法理化が進んでいた、〈公権〉(国民の請求権)を、司法として一般的にサポートするような位置にあるからである。この法理論が、実際にどのように用いられたのかは定かでないし、おそらくかなりの程度まで、純理的にとどまったような印象を持つが、日本近代における司法の独立が、ともかく憲法理論として当時の世界で最先端の位置に近いところまで来ていたことの確認は重要であると思う。

この認識は、特に大逆事件の政治性を理解するために、必須であるかもしれない。つまり大逆事件は、少なくとも〈幸徳事件〉に関しては、フレームアップであったことはすでに確認された事実である。したがって幸徳たちは、その冤罪によって犠牲となったわけだが、これが司法制度と法秩序そのものの瑕疵であるという印象は、間違っているということである。治安警察法まで含めても、その〈運用〉こそがまさに問題であり、そしてその運用においてこそ、政治過程を支配するイデオロギーが表面化してくる。たとえば、起訴を行った平沼騏一郎検事(昭和史の闇の主役の一人となっていく人物)は、論告求刑で「動機は信念である」と断言したことが知られている(荻野富士夫『思想検事』など)。彼は、裁判で再構成されるべき、〈犯罪事実〉としての「犯行動機」を論じているのではない。信念がそのまま犯罪である、と主張しているのである。この一言で、この法廷は近代的司法の運用過程を破壊してしまった。それは鳥居耀蔵の昔、「お上がけしからぬ妄説を処罰する」、あの蛮社の昔に戻ったことを意味している。

したがって大逆事件で露呈した立憲破壊、司法の破壊は、司法の法的制度としてではなく、イデオロギー的な政治過程に強く影響された、その運用面での破綻、制度的自己破壊として理解することが必要であると思う。その運用面の不条理こそ、この事件が、立憲から乖離しつつある裸形の国家強権の姿を、当時の良識ある人々に強烈に印象づけることになった、根本の動因なのである。

その一人が石川啄木だった。啄木は、大逆事件の残した定位問題を、一言「国家問題である」と喝破しているが、その意味は、つまりは立憲を離れた国家がたしかに存在すること、そしてその強権は、あらゆる面で近代的ルールを踏みにじる姿勢を見せ始めているということだった。

もう一人、すでに明治国家の人為性に深く思いを致していた人物がいた。彼もこの事件に強烈な印象を受け、しかしその印象自体は隠し、一篇の平静な思想小説を書いた。森鷗外の『かのように』がそれである。

大逆事件が近代日本の定位分水嶺となった、その実相を知るために、この二人の定位世界における事件の残像を解析していくことにしたい。まず啄木から始める。

漱石の『それから』が連載されていたころ、啄木は東京朝日新聞の校正係に就職することで、ようやく定収入を得た。妻と両親を東京に呼び寄せ、ひとまず『ローマ字日記』の酷薄な孤独を脱することができた。それからしばらくして大逆事件が起こると、彼は憑かれたように報道を追跡し、やがて新聞社に流れてくる極秘資料も読みあさるようになる。知人の平出修（1878～1914、歌人、小説家、弁護士）が弁護人を引き受けたことを知ると、秋水が彼に獄中から送った陳弁書を借りて筆写した。この筆写によって、彼は幸徳の無罪を確信した。

〈一月五日 幸徳の陳弁書を写した。火のない室で指先が凍って、三度筆を取落したと書いてある。無政府主義に対する誤解の弁駁と検事の調べの（※おそらく平沼の）不法とが陳べてある。この陳弁書に現れたところによれば、幸徳は決して自ら今度のやうな無謀を敢てする男ではない。さうしてそれは、平出君から聞いた法廷での事実と符合してゐる。〉（石川啄木『明治四十四年当用日記』185p）

死刑判決の日にはこう記録した。

〈一月十八日 今日は幸徳らの特別裁判宣告の日であつた。……今日程予の頭の昂奮していた日はなかつた。さうして今日程昂奮の後の疲労を感じた日はなかつた。二時半過ぎた頃でもあつたらうか。「二人だけ生きる生きる」「あとは皆死刑だ」「ああ二十四人！」（※後に恩赦で十二人に減つたが、幸徳はその中に入っていた）さういふ声が耳に入った。……帰って話をしたら母の目に涙があつた。「日本はダメだ。」そんなことを漠然と考へ<sup>なが</sup>ら丸谷君（※丸谷喜一、経済学者、歌人）を訪ねて十時頃まで話した。〉（石川啄木『明治四十四年当用日記』、189p）

徳富蘇峰の『国民新聞』には、政府寄りのコメントがあり、これに啄木は敏感に反応する。

〈一月十九日 朝に枕の上で『国民新聞』を読んでいたら、<sup>にわか</sup>俄に涙が出た。「畜生！駄目だ！」さういふ言葉も我知らず口に出た。社会主義は到底駄目である。人類の幸福は独り強大なる国家の社会政策によってのみ得られる。さうして日本は代々社会政策を行つてゐる国である。と御用記者は書いてゐた。〉（同上、190p）

ついに啄木は、平出宅を訪問して、裁判記録を見せてもらう。十七冊七千頁の一部を夜中までかかって読みふけた。「頭の中を底から掻き乱されたような気持ち」で帰った（同上、一月二十六日、192p）

啄木は事件そのものに関心を持っただけではない。幸徳たちの思想世界の背景が気になりはじめた。それで幸徳と大杉が中心になって紹介をはじめていた、〈無政府主義の原点〉、クロポトキンの読書をはじめ。そればかりでなく、社会主義全般への関心が深まると、ついに発禁書である北一輝の『国体論及び純正社会主義』にたどりついた（日記六月五日条）。おそろしいほどのスピードと広がりである。

半年ほど過ぎて、年末になると、彼は自身のこの狂奔状態をこう総括した。

〈思想上に於ては重大なる年なりき。予はこの年に於て予の性格、趣味、傾向を統一すべき一鎖鑰（※錠と鍵のこと）を発見したり。社会主義問題これなり。予は特にこの問題について思考し、読書し、談話すること多かりき。ただ為政者の抑圧非理を極め、予をしてこれを発表する能はざらしめたり。〉（同上、『明治四十四年当用日記補遺』、226p）

啄木が発表を控えたのは、社会評論関係の批評文であり、その中には傑作、『時代閉塞の現状』も含まれていた（1910年8月頃成立）。そこでは顕在化してきた強権の問題が、時代の閉塞状況と直結されている。その精神的閉塞は、まず自然主義（啄木によると日本近代最初の主体的哲学運動）の自閉となって現れる。啄木自身が参加した自然主義運動は、当初の状況全体に対する関心を失い、著しく審美化、非・政治化に傾く。この深層の原因を、啄木は明治国家に対する青年の疎外感に求めている。

〈我々日本の青年は未だ嘗て彼の強権に対して何等の確執を醸した事が無いのである。従って国家が我々に取って怨敵となるべき機会も未だ嘗て無かったのである。〉（石川啄木、『時代閉塞の現状』、262p）

この一見平静かつ客観的な主張の奥は深い。〈怨敵となるべき機会がない〉とは、〈怨敵となるべき機会すら奪われた〉ことを含意しているからである。ここから啄木は、その一見平静な国家と青年の隔絶を、男女差の隔絶、そこから生じる女性の、一見受け身の平和な状況甘受と結びつけていく。非常に繊細な政治的レトリックが冴え渡る。奇妙に非・明治的な、私的な屈折が、明治的公人の気概とともに陳べられる。

〈今日我々の中誰でも先ず心を鎮めて、彼の強権と我々自身との関係を考へて見るならば、必ず其処に予想外に大きい疎隔（不和ではない）の横たはってゐることを発見して驚くに違ひない。実に彼の日本の総ての女子が、明治新社会の形成を全く男子の手に委ねた（※つまり参加の機会を奪われた）結果として、過去四十年の間一に男子の奴隷として規定、訓練され（法規の上にも、教育の上にも、将又実際の家庭の上にも）、しかもそれに満足——少なくともそれに抗弁する理由を知らずにある如く、我々青年も亦同じ理由によって、総て国家に就いての問題に於ては（それが今日の問題であろうと、我々自身の時代

たる明日の問題であらうと)、全く父兄の手に一任してゐるのである。) (同上、263 p f)

啄木はこの曲折した文章を書きながら、何を見ているのか。それは強権のイデオロギーそのものであると思う。つまり明治「臣民」が説諭された、天皇家父長擬制のもとで、〈克ク忠ニ克ク孝ニ億兆心ヲ一ニシテ世世厥ノ美ヲ濟セル〉、その結果が、女性の奴隷化、青年のおなじ状況への隷従であると直感している。つまり「国民」であるわれわれの、「国体」からの疎外が、ここでは明確に把握され、修辭的に言外に含意されている。その本質連関を彼に教えたのは、まさに大逆事件という、強権の理不尽なフレーム・アップに他ならなかった。

しかしそれにしても、なんという曲折した修辭だろうか。二重三重に論旨がアイロニーの衣をまといつつ、高度の政治性を帯びた批評世界を展開している。これは悲しくなるほど見事に成功した、検閲回避の名文であり、すでに2. 26以降の「思想検閲回避文体」を先取りしている。そしてそれは、その回避をほとんど審美的な完成度と共に共示することによって、その共示自体によって、強権の抑圧を証言し、告発している。

啄木の批評意識は再び曲折化し、青年の虚無主義がダーウィニズム的弱肉強食と連動していることが示される。そしてこれはもちろん、帝国主義に邁進する明治末期の(日露戦争後の)強権がとった〈国策〉でもあった。

〈「国家は強大でなければならぬ。我々は夫を阻害すべき何等の理由も有ってゐない。但し我々だけはそれにお手伝するのは御免だ!」これ実に今日比較的教養ある殆ど総ての青年が国家と他人たる境遇に於て有ち得る愛國心の全体ではないか。さうして此結論は、特に実業界などに志す一部の青年の間には、更に一層明晰になってゐる。曰く、「国家は帝国主義で以て日に増し強大になって行く。誠に結構な事だ。だから我々もよろしくその真似をしなければならぬ。正義だの、人道だのといふ事にはお構ひなしに一生懸命儲けなければならぬ。国の為なんて考へる暇があるものか!」) (同上、264 p)

ここにはダーウィニズムの対偶としての、クロボトキンの〈相互扶助論〉が潜勢態として介在して(それはもう一つの同時期の彼の評論、『所謂今度の事』が証している)。しかしいまは、このマクロのパラダイム状況はテーマ化せずにおこう。〈閉塞〉の定位状況に集中しておきたいからである。その「閉塞」の根本にある、帝国主義的、虚無主義的弱肉強食の蔓延が、ちょうど第二次産業革命が始まろうとするこの時期に、すでに社会的な常識に近くなっていたことを確認すれば、それがまた「国体」との新たな融合を生んでいったのではないかという直感を与える。そしてその化合の内実は実際に露呈し、立憲の機能不全を生み続けることになる。それは、この直後に始まる、(立憲の解体過程からすれば) 風波の時代としての大正期ではなく、むしろ軍部が台頭する昭和十年代において、政治過程、法過程の負の動因となっていく。したがって繰り返せば、やはりこの天才的評論のもつ先駆的な意義は、非常に大きいと言わねばならない。



一般現象として、精神的な〈閉塞〉とは、定位の袋小路であり、強権への敵対のずっと以前に、自己破壊的な虚無主義に至る。啄木が自然主義の自己破綻に認めたこの内在的力学は、日本近代の審美主義一般の本質を見事に見抜いていると思う。まず啄木の時代の江戸回顧趣味があり、そして啄木以降に生まれてくる、特に新感覚派といわれた文筆家（芥川、川端等）の審美的耽溺が共鳴、共振している。彼らの創作世界の根底に、どうして虚無がいつも透けて見えるのか、それはつまりは強権からの疎外が真の原因ではないかと啄木は問いかけている。非・政治的であることを標榜した彼らこそ、強権からの疎外をその虚無的耽溺によって、非・政治的政治性として証しているのではないかと、その問いは続く。これ以上の審美主義批判をわたしは知らない。

〈さうして又我々の一部は、「未来」を奪はれたる現状に対して、不思議なる方法によって其敬意を服従を表している。元禄時代に対する回顧がそれである。見よ、彼らの亡国的感情が、其祖先が一度遭遇した時代閉塞の状態に対する同感と思慕とによって、如何に遺憾なく其美しさを發揮しているかを。〉（同上、269p）

国体論の強権、専制志向は、治安警察法をうみ、それによって困り込まれた「近代国家」日本の内部ではエートスの瓦解が進行していく。国家が強大になればなるほど、その国家に対する正当な愛国心は薄れ、「哲学的虚無主義」が蔓延していく。妙に明るく平穩にすら響く〈修身齐家治国平天下〉の顕彰が、ちょうどその逆側の、暗く過敏な虚無を生んでいく。これもしかし、東洋前近代にしばしば蔓延した、風土病的な定位喪失でもあった。審美は絶望の表現であって、敵対以前の無力感であり、啄木は正確にそれを見抜いている（自らの『ローマ字日記』における絶望を媒介として）。

啄木はこうして、イデオロギー的修辞に二重三重にくるまれた閉塞の解析から、最後の宣戦布告をする。しかし再び修辞として……強権が敵であり、強権の抑圧がすべての原因であることがすでに「こころある読者」には明々白々となったことをふまえて、彼の宣戦布告、敵対は、あくまで修辞的に、「時代閉塞の現状」そのものに対して行われる。あれっという感じが自然に起こる。現状に敵対できないことが、閉塞感を生んだはずだった。その閉塞感を論じて、その根底の正体がほぼわかってきたところで、さあ、閉塞感と向き合って敵対しよう、という元気な声が聞こえる……

これは見事なパロディではないかと思う。何に対するパロディか。〈萬世一系〉の自同性、〈あはれはあはれ〉の自同性、〈大和魂さ、エヘン〉という自同性に対するパロディである。閉塞の原因がわからないことが、現状だった。もう原因は見えてきた。それなのに、その現状そのものに、さあ、敵対しようではないかと主張する。敵はどこにいるのか。茫然とするが……もちろんその茫然は、読者においても、見せかけにすぎない（ことを啄木はおそらく願っている）。

〈斯くて今や我々青年は、此自滅の状態から脱出する為に、遂に其「敵」の存在を意識しなければならぬ時期に到達してゐるのである（※括弧つきの「敵」のニュアンス）。それは我々の希望や乃至其他の理由によるのではない。実に必至である。我々は一斉に起つ

て先づ此時代閉塞の現状に宣戦しなければならぬ。自然主義を捨て、盲目的反抗と元禄の回顧とを罷めて全精神を明日の考察——我々自身の時代に対する組織的考察に傾注しなければならぬのである。〉(同上、269p)

疎外の原因が、強権からの疎外であるから、問題の解決はそこになければならない。それを十分にふまえた上で、すべてを「明日の考察」に一般化し、最大限に拡張してみせる。そこには「わが党」の仲間裡の相互理解を前提とした、主張と、アイロニーが同時に見え隠れしている。

この政治的修辞の完成度が、わたしには、この大逆事件という未曾有の事件が残した、一つのトラウマの記録に思えてならない。それは上に述べたように、「国体」が跋扈する悪夢のような時代の(つまり2. 26.以降の)不思議に静かで平静な修辞文を先取りしている(石川淳の初期短編、また『文学大概』など)。そしてそのことがまた、明治近代がとうとうここまでできてしまった、こうした屈折を真の天才詩人の中にまで生むようになってしまったことに、わたしは喜びと悲しみを等分に、同時に感じるのである。

次に鷗外と大逆事件の関係を考えてみよう。

啄木と同じ屈折、つまり近代的修辞の高度の達成と、近代的エゴの錯綜したアイロニーは、もう一つの大逆事件のドキュメント、鷗外の『かのように』においても観察される。しかしこちらはちがう修辞的批評の目指す方向は、啄木とは異なる。時代の閉塞ではなく、知性の、それも先端的知性の閉塞がテーマ化されるからである。しかしそれはまた、啄木の場合と同様、〈修身齐家治国平天下〉と連結された閉塞でもあった。

『かのように』のプロットは非常に単純である。日本史を対象とする史学研究を志していた若き学究が、その研究の壁につきあたる。それはちょうど〈皇紀2600年〉の神話が、日本史を書き換えていった時期だった(学校教科書が神話から始まるスタイルに統一されたのは1903年)。神話化されていく日本史を、公式に研究することはもはやできないと主人公が確認するところで幕となる。

このテーマが学問的でありながら、ある意味〈非常に危険〉なテーマとして、政治的修辞を必要としたことはすぐ直感される。しかし面白いことに、そこでは修辞は一切使われていない。ストレートに神話と歴史が対比され、現状では客観的な歴史記述が日本史に対しては行われなくなっている、という認識が淡々と述べられる。しかし鷗外本来の修辞は、この単純なテーマの拡張、あるいは深層の構造の解明において登場する。それは神話教育そのものの批判ではなく、神話によってしか基礎づけされえない、明治国家そのもの人為性の認識に至るのである。これがこの作品の真のテーマであり、近代国家論として、ある意味、幸徳の帝国主義論と比肩しうる本質性を備えている。しかしちょうどこの深層構造である国家論が修辞の対象となり、一目ではわからないしくみになっている。

以上を簡単な総序として、具体的な解析を進めてみることにしよう。

子爵家の五條秀麿は、大学で史学を学び、ドイツに留学して研究を続ける。ドイツ史を研究するのではなく、国史研究をライフワークとするための、史学一般の方法論を学んでいる。父の五條子爵は穏健な人物で、嫡男である秀麿が「国家のためになる有望な人材」

に成長することを楽しみにしている。登場人物はこの親子と、あとは秀麿の大学時代の友人で今は画家になっている綾小路という人物、この三人だけである。

秀麿は国史研究をライフワークにしたいのだが、歴史研究そのものをドイツで学びながら、プロテスタント神学に強い興味を持つようになった。それはアドルフ・フォン・ハルナック（1851～1930）という、実在した著名な神学者が、皇帝ヴィルヘルム二世に重用されるようになり、この帝権と神学の歩み寄りに、進んだ文教政策の模範を見たからだった。秀麿が感心した点は、ハルナックの独立独歩の姿勢が、かえって帝国のアドヴァイザーとしての権威を高めているところにあった。神学がでは、一般に現代的統治に必要なかという、そうではない。普通の信仰にも特に必要とはいえない。しかし「学問をした者には有用になってくる。」それは神学者がうまくまとめてくれた信仰の本質を理解することによって、「信仰はしないまでも宗教の必要だけは認めるようになる。そこで穏健な思想家ができあがる」からだった。

秀麿の熱中の理由がこれで透けて見える。つまり国史が神話時代を含むことが必然とされてきた以上、その神話の本質を〈よく整理された神学〉として示すことができれば、その神話の必要性、国家統治にとっての、また「国民の信仰にとっての」必要性を示すことができるかもしれない。もしそれが可能ならば、その神話をもはや信じることはなくなった知識人にとっても、それは有益なのではないか、現代的統治の方法論として理解できるのではないか。ほぼこのように、秀麿の自分にひきつけた神学の意味を展開できるだろう。

これはもちろん無理である。神話教育は日本の場合、特に「国体論」の〈修身教育〉と一体化したその場合、「萬世一系」への実体的確信（とその強要）と、すでに不可分の関係になっていた。憲法第一条がそのいい例で、神学に抽象化した形ではなく、神話そのものが典拠、法源として示されているのである。

〈統治は大位に居り、大権を統べて国土および臣民を治むるなり。古典に天祖の勅を挙げて「瑞穂の国は、是れ吾が子孫の王たるべき地なり。宜しく皇孫就いて治せ」と云へり（※まさに皇権神授）。また神祖を称へたてまつりて「始御国天皇」と謂へり。云々。）  
（『大日本帝国憲法義解』第一条、21p）

これに加えるに、秀麿の感激は当時のドイツの現実に即したのものでもなかった。ハルナックは非常に尊敬された神学者で、ベストセラーの宗教書を何冊も出版しているが、プロテスタント神学界からも、あるいは教会勢力からも、むしろ警戒されていた人物で、その意味では浮き上がった存在だった。同じように浮き上がったところの多かったエクセントリックなヴィルヘルム二世は、この「人気のあるエクセントリシティ」に惹きつけられたのではないかと思う。そしてそれはまた、難しいドイツの政教政策に対する、皇帝のカードを保留しておくという意味も持っていたことは間違いない（教会勢力の重鎮をそのまま顧問アドヴァイザーとした場合との比較）。実際にハルナックの政策関与は、宗教面ではなく、実際の政治面であり、たとえば第一次大戦の宣戦布告の文面も彼が起草したらしい。

今一度、秀麿に即して考えれば、日本史研究、特に上古研究が難しくなっていく中で、頼の綱は、例えば白鳥庫吉（1865～1942）が同時代的に進めていた神話学研究のような方向に見え隠れしていたはずである。しかし白鳥の研究は、近代的な神話研究でありながら、「国体」イデオロギーときわどいところで調和妥協をはかっていた。それは「近代的文献学」を方法の主軸とする研究であって、考古学的知見に支えられたものではない。その意味では、彼の研究は、本居以来の国学の本来の分野であるテキスト考証を離れるものではなかった。つまり実証的根拠を神話テキスト以外に求める必要がなかったわけであるから、それは本来の意味での歴史研究でも、まして日本神話神学でもなかった。したがって、神話時代から歴史時代への連続的変遷を（考古学的事実を援用しつつ）、オーソドックスな近代史学の方法で記述することを考えていたはずの秀麿にとっては、ぴったりとした参照対象とはなりえなかったのである。

秀麿のドイツからの手紙によってこの熱中を知った父子爵は、ここで少し自分の状況を反省してみる。まず自分の場合、神話への「信仰」はどの程度なのかと自問してみた。五條子爵家は、華族であるから、国家神道の建前を守っている。これは維新時の廃仏毀釈の影響でもあった。

〈自分の家には昔から菩提所に定まってある寺があった。それを維新の時、先代が殆ど縁を切ったようにして、家の葬祭を神官に任せてしまった（※廃仏毀釈の一環）。それから仏と云ふものとも、全く没交渉になって、今は祖先の神霊と云ふものより外、認めてゐない。〉

ではその葬祭を自分にはたして信じているのか、これが問題である。子爵はすぐ『論語』の〈いすが如く祭る〉という言葉を出す（神道祭祀の本質を問うて、『論語』に至るといふこのねじれは、あの勅語起草グループが元々儒学者だったことと関連している）しかし、そう思ったところで、自分の祭礼が著しく形式化していることは否めない。逡巡を繰り返した子爵は、世間は概ねこうしたことには一切無頓着であることに思い至り、穿鑿を始めた秀麿のことが妙に心配になりはじめる。彼の願いは、とにかく息子が穏やかに「国家の役に立つ人物」になってほしい、それだけである。事なかれ主義といえどもそれまでだが、子爵は今のままの状況が続けばそれで満足であった。息子には妙なことに首を突っ込まないでほしい、これが彼の本音だが、ここで「危険思想家」が突然二人の国家をめぐる観念のやりとりに顔を出す。これはこやほり時代相と言えるかもしれない。

まず秀麿だが、ロシアが悪い例だと考えた。ロシアの政教政策は、神学にも信仰にも手をつけず、愚民の素朴な信仰を放置しておく。それで一度その信仰に疑いを持つと、一気に無政府主義者、つまり「危険思想家」が生まれてしまう。だからこそ、神学を知識人の常識とすること、またそれが少なくとも国にとって必要なことを知らしめることが意味があることになる。素朴な信仰に疑いをいだいても、その上にまだ精緻な神学があることを知っていれば、一気に無信仰、無政府主義にならずにすむのではという論理がここには隠されている。この秀麿の神学功利主義とでも言うべき立場は、父子爵も理解したのだが、子爵が心配するのは、「危険思想」そのもののあやふやさだ。まだ彼は、「治安妨害と

か、風俗紊乱とか云ふ名目で」そういう人物が拉致されるのを見たことがない。したがって、おそらくそういう「洗立て」<sup>あらひだ</sup>をすることそのものが、無頓着よりもかえって危険かもしれない。したがってこの方面での、つまり信仰面での穿鑿をしないことが、かえっていいのではないか、これが彼の結論である。

この子爵のコンフォーミズムは、おそらく当時の知識人とノーメンクラトゥーラの平均像ではないかを感じる。面白いことにそれは、近代国家の原則である「政教分離」とも一部分重なりあう。信仰に手をつけずに、そのままにしておくことが最上だと判断されるからである。しかしこの一致は表層のことで、もちろん祭政一致のもとでの穏健主義であるから、「いますごとく」の祭祀は持続していく。したがって祭祀対象に対する不敬罪、大逆罪もまた並行的に持続していく。子爵がこう思っているさなかに、まさに大逆事件という形の、危険思想の「洗立て」(あばきたて)が始まったのだった。「信念が動機である」という、平沼検事の断定の声が、明治の法廷に響くことになる。

「洗立て」という少し耳遠い言葉をここで鷗外が選んだのは、おそらく神道的浄不浄の連想が働いたからではないかと思う。言葉をよく知っている鷗外ならではの連想だが、それはまた「穢れ」として表象された「不敬」や「大逆」には、和解も妥協も教化もありえないことも、含意している。それは国家神道的「清浄」に対する、絶対他者としての〈不浄〉、社会主義という〈危険思想〉を対置する、そういう心性の力学<sup>^</sup>をも示している。

「洗立て」すべき〈危険思想〉とつまり、クセノフォビアの対象である「理解できない絶対他者＝根源的穢れ」と同義である。だからこそまた、世故長けた子爵の、「清濁併せ呑む」コンフォーミズムの危うさも、共示されることになる。その穏健さは、理性にも信念にも裏打ちされていないものであるから、状況が変われば、あっというまに「国体」に寄り添うことになるだろうし、実際にそういう風に歴史は進行していくことになる。

秀麿は帰国した。もうプロテスタント神学への熱中も忘れ、国史研究の開始を前にして、凝固してしまう。自分が研究できなくなったことを悟るのである。これには、父子の断絶の認識も働いていた。鬱屈して哲学書ばかり読んでいる秀麿を心配した子爵は、冗談のように、「人間が猿から出来たなんぞとってあらられては困るからな」と一言言う。これが秀麿にはショックだった。

〈お父様の<sup>このことば</sup>此詞の奥には、こっちの思想と相容れない何物かが潜んでいるらしい。まさかお父様だって、草昧の世に一国民の造った神話を、その儘歴史だと信じてはゐられまいが、うかと神話が歴史でないと云ふことを言明しては、人生の重大な物の一角が崩れ始めて、船底の穴から水の這入るやうに物質的思想が這入って来て、船を沈没させずには置かないと思つてゐられるのではあるまいか。さう思つて知らず識らず、頑冥な人物や、仮面を被つた思想家と同じ穴に陥つてゐられるのではあるまいかと、秀麿は思った。〉(も森鷗外『かのように』243p)

これは、明治末年の時点で、すでに〈国体〉イデオロギーが、いかなる程度まで定位全般を、特にその近代性を侵食しつつあったかを示す例ではないかと思う。制度の中核部に位置していた鷗外が(彼の最終的地位は軍医のトップにあたる、陸軍省医務局長)実際の

華族の定位現実をこういう形でリアルに描こうとしたところに、この作品の貴重なドキュメント性がある。つまり明治末年の〈国体〉イデオロギーは、穩健華族において、近代科学＝西洋の科学を等置することによって、〈精神的に〉（精神文化的に＝国体文化的に）括弧入れの保留を行い、他方では神話の実体化、国粹の宣揚（煽動にしばしば退行する）を行う。それは苦沙彌潜勢の嫌う大和魂や、宣長の偏愛する〈あはれ〉に照応した、同心円の拡張を示し始めたということである。

クセノフォビアの対象は、西洋近代から、近代科学へと拡張されつつあったということ、この状況認識（われわれにとっての時代認識）が重要である。まさにここに、「新進の史学者」秀麿は、真の危険を感じた。父子関係の危殆だけではなく、世代的な齟齬がそこまで至っていることに愕然とした。その根本の原因は、一見成熟したかにも見える、〈清濁併せ呑む〉子爵のコンフォーミズムそのものだった。適合の基準がしかし、「国体」の神懸かった統治論であってみれば、やはりこの逸脱は必然的だったのかもしれない。

秀麿はますます袋小路に陥った。原書の哲学書を読みふける。その中で、ある一冊の新刊書に出会った。ちょうどこのころ出版された大部の哲学書、『かのようにの哲学』（**Die Philosophie des Als Ob**）である。この小品の題名も、もちろんそこから取られたわけだが、この現在ではほとんど忘れ去られた、ハンス・ファイインガー（1852～1933）の主著は、当時出版直後からベストセラーとなり、何度も版を重ねた。それは哲学書としては珍しい「時代現象」の一つであった（ハイデガーの『存在と時間』に匹敵するほどの影響を同時代に与えた）。ここにはおそらくやはり、時代状況の何かとの、その定位本質の何かとの本質連関、あるいは共振があったのだろう。そしてそれを鷗外も敏感に感じ取ったのではないかと思う。

わたし個人も、この大著はずいぶん前に半ばまでのぞいたくらいなので、その印象で語るしかないが（手元にいま原書はない）、中心的なテーゼは非常に単純で、ある程度の哲学的素養があれば、わりとすぐに理解できる。人間の世界は直接事物に接しているのではなく、人間が構築したシステムを介して現実が構成されていく、その意味では裸の真実はどこにもない、あるのは構築物の機能と効率だけだということである。

たとえば、自然科学で用いる基本的な観念、分子や原子、電気や磁気も、モデルを介しての理解しかありえないという意味で、やはりモデルというシステムを介してのみ、現実と触れ合うことになる（人間が、という前提つき、これはファイインガーのカント主義に含意されている）。このシステム前景主義は（人間にとっては自分の造ったシステムしか見えないという意味での前景）、宗教制度にも、認識論全体にも拡張される。システムが現実でも真理そのものでもないという意味では、すべて人間の世界は、現実、真実「であるかのように」構築された二次的システムの集合体であるということになる。その意味で、人間の世界は、端的に「嘘」から構成されているとも言える。

この独特のテーゼは、上述したように、それほど理解困難ではない。少なくともわたしの場合、理解の大半は哲学史からの知識で足りた思い出がある。つまりカントの認識論、特に二元的不可知論の応用であるということ（物自体の不可知）と、ニーチェの〈遠近法主義〉（認識のアンクルがすべてを決定する）の組み合わせをあちこちに感じた。あとは、同時代的機能主義の影響（あるいはファイインガーが影響を与えた面もあったかもしれな

い)も顕著だった。システムの〈価値〉は、有効性によって、つまり機能の実効性によって計られるからである。

いささかこころもとない紹介で恐縮だが、それでも鷗外のこの作品の理解の助けにはなるのではないかと思う。特にシステムの価値が、真偽ではなく、機能の効率、成果によって計られるという点が、鷗外に強い印象を与え、この作品を生み出す原動力となったのではないかと考えられるからである。その連関は、上の簡単な要約からも理解されると思う。

その際、ファイインガーと鷗外の共振の中核には、システムの遍在性、汎用性への認識があったと考えられる。認識論としてこうした二元論を示すことなら、ファイインガー以前にカント、そしてファイインガーもそこから出発した新カント派が繰り返し行っていたことだった。ファイインガーの独創は、この認識二元論の、人間世界、文明世界、制度世界への徹底的な拡張である。この拡張を媒介したのが、「二次的システム」(裸形の現実、真実からしての二次性)だった。この拡張が、秀麿に、つまり鷗外に大きなインパクトを与えた。つまり……〈国体〉およびそれと融合した神話イデオロギーというシステムの実効性も、〈かのように〉のアンクルで計られる、計られうるという直感。何にとつての実効性か。国家にとって、まさに眼前の明治国家にとっての実効性である。

つまり、ファイインガーの〈嘘の力〉の理論は、〈国体論〉の神学ともなりうるポテンシャルを持っていた。鷗外は精確にそれを見抜いた。

それだけではない、神話の国史への組み込みを、システムの有効性という面から一元化するこの視点からは、逆側の認識も生まれる。それはそうしたイデオロギーを根幹とするシステムが必然的に蒙る徹底した人為性である。一言で言って、国体論に基づく明治国家は、徹底的に人為的なものであり、その意味で、まったく神話的なものではない、ちょうどその対極に位置する、近代的合成物だという認識が同時に生まれる。

これは極端なまでの逆説だが、もし〈かのように〉の理論が正しく、そして〈かのように〉明治の国体が構造化、イデオロギー化されているなら、その反・神話的人為性は、もはや隠しようがない、これが秀麿に至った結論であり、明治国家の生成時から制度中心にいた鷗外も愕然とする事実だったのではないか、これがわたしの推測である。

秀麿は、ある種の二重生活を夢想するようになった。頭ではシステムの虚偽、その根本的な人為性を見抜いている。しかし彼は、そのシステムの信仰を〈かのように〉として受け入れる。しかしここで突然ねじれが生じる。神をもはや信じられなくなっているのに、神がいる〈かのように〉穏やかに外顔をつくるのが問題ではない。そうではなく、〈天国を信ずる昔に戻そうとすること〉が問題であり、危険であると認識される。

〈さうするには、大学も何も潰してしまつて、世間を暗闇にしなければならない。黔首※民衆の古語)を愚にしないでなければならない、それは不可能だ。どうしても、かのやうにを尊敬する、僕の立場より外に、立場はない。〉(同上、250p)

これは祖先を〈いますかのように〉礼拝している、コンフォーマリストの姿ではない。そうではなく、啓蒙と文明化の担い手の自覚である。

何が起きたのだろうか。鷗外は背理を犯したのだろうか。

わたしはそうではないと思う。鷗外は、ファイインガーに忠実に、一般化を極限まで進めているのではないか。つまり〈蒙昧〉の側に〈かのように〉があるように、啓蒙と文明の側にも、システムとシステムへの信仰がある。啓蒙が〈あるかのように〉、文明が〈あるかのように〉、大学は運営されている。国家のその部分もそういう風に運営されている。たとえば鷗外が属した軍の衛生部もまたその〈暗闇でない、蒙昧ではない〉かのような部局の一つである。そこで彼はあの〈脚気スキャンダル〉に巻き込まれたのだった。啓蒙と蒙昧の合流点にできた渦、それはスキャンダルの内実を越えて、森林太郎鷗外の実存そのものの姿だったかもしれない。

ではその渦、啓蒙と蒙昧、歴史と神話がぶつかってできる渦は、必然的に相対化に至るのだろうか。国体の側に虚偽があるなら、啓蒙の側にも無理と虚偽がある、どっちもどっちだという新たなコンフォーミズム、非常に高度の、<sup>レジナチオン</sup>〈諦念〉含みのコンフォーミズムなのだろうか。

そうなのかもしれない。そうでないかもしれない。

いずれにせよ、明治国家の、あるいは近代国家一般の、そのシステムの内奥は、鷗外のこの作品において見事に透視されたのではないかと思う。

つまりこの渦を体験する場合、その眩惑感、必然的に相争うイデオロギーの複合体が存在し、国家という〈リヴァイアサン〉を動かしているということ、そしてこうした国家イデオロギーにおいては、真偽ではなく、機能と実効性がつねに価値評価の基準となるということ、そうした核心的な、本来的に近代的な認識へと連続する。鷗外の真の独創は、その近代的イデオロギーの消滅の力学が、そのまま国学イデオロギー、その核心部をなす神話の活用に至るまで及んでいるという直感だった。神話をイデオロギー的に活用するとは、神話的な信憑性とはひとまず独立している、否、そうした信憑性すら必要としないかも知れないという直感。

この直感は、勅語に収斂する修身教育の核心部の力学をも照らし出しているのではないかと感じる。ではそのほうに信憑性を抜きにした、あるいはひとまず括弧入れした神話イデオロギーの機能性、実効性の根拠はどこに存するのか。この問題提起こそがまさに、日本近代の崩れそのものが、その実効性と無効性の巨大な実験そのものがわれわれに問いかける、そうした根本の問いなのかもしれない。

そうしたアングルから、やはり国学イデオロギーの生成と崩壊の全体を精査する必要があると思う。そのための出発点を啄木の〈批判〉と、鷗外の直感が与えてくれている。これはたしかな拠り所となる事実だと思う。

蒙昧と啓蒙の合流するところにできた渦、その渦が日本近代国家を呑み込んでいったのなら、その焼け跡から生まれ出たわれわれは、その渦を再び、蒙昧へと、啓蒙へと分離していかなければならない。文明の邪気の再来を防ぐには、こうした病理学的解析と予防をたんねんに繰り返すしかない。わたしはそう思う。

(第三回テキスト終わり)