

規範と事実のはざままで

— 丸山真男と小林秀雄の「日本論」 —

金 杭

1 問題の所在

思考はその真っ只中に決して満たしえない空白を内包している。その空白は思考主体の忍耐，論理の緻密さ，言語能力の欠如に起因するものではないし，ましてや対象の時空的な限界などから発生するものでもない。その空白は思考そのものを可能にする絶対的な条件として潜在するものであり，主体の怠慢や方法の誤謬からなる知識の欠如ではないのだ。だがこの空白が言語の閾を越え出るのは稀でしかない。なぜなら言語化されたあらゆる思考の限界を指し示すこの「空白」の顕示は，ある時空におけるさまざまな思考の総体たる言説体制の効力を一挙に宙吊りにする危険な営みだからである。ジョルジョ・アガンベンはこのような実践をフーコーのパラダイム概念に依拠しながら方法論として提示する。

フーコーは『知の考古学』のはしがきと完全に一貫した仕方で，主体（科学共同体のメンバー）の観点にもとづいた通常科学の構成を可能にする基準から，主体へのいかなる準拠もない「言表の全体」と「形象」（「言表の全体が浮き彫りにされ」「そのように描きだされた…形象」）の純粋な生起へと，注意を移しているのである¹⁾。

アガンベンはここでフーコーのパラダイム概念をトマス・クーンのそれから区別する。クーンのパラダイムはある特定の時代に科学的言説が「正常」と判断されうる，科学者の間の同意された規範ないしは前提として理解されうる。その限りでクーンのパラダイムは学知の営みに携わる諸主体が顕示的もしくは暗黙的に同意する認識の枠組みだと言える。しかしフーコーのパラダイムは，アガンベンによると，そのような同意された認識

の枠組みなどではない。むしろフーコーのそれは思考が言語の閾を乗り越え、諸言説が顕現することを可能にする、あの思考における空白を指し示すからだ。

例えばフーコーが近代の規律権力のパラダイムとして描き出した「パノプティコン」を考えてみよう。周知のとおりパノプティコンは監視する視線の巧みな配置によって主体に対する規律や統制における画期的なテクノロジーを可能にしたパラダイム的な装置である。しかしここでパラダイムとしてのパノプティコンを近代の権力-主体論における研究者の同意された認識フレーム、もしくは近代の権力作動における範例的な規則、などと理解することはできない。なぜならフーコーはパノプティコンという装置によって近代的な権力のテクノロジーの限界領域を指し示しているからである。つまり、人間の精神や肉体に対する直接的で可視的な規律や統制ではなく、服従すべき力が不可視で感知できないにもかかわらず主体がおのずから規律や統制を内面化し実定化させる、極限的な権力のテクノロジーの形象をフーコーはパノプティコンによって提示したのだ。

その含意するところは権力論を貫通する空白を指し示すことであるが、それを「実体なき主体化の効果」だと言い表すことができよう。権力が誰かに所有され行使されるものだとするならば、権力関係は非対称的な主体同士の関係へと、その非対称性を思考し言表化するさまざまな言説とともに、還元されうるだろう。そのような思考方法においては、権力を持つ主体が誰かを抑圧し禁止することが帰結される。しかしパノプティコンはそのような権力の帰属主体のない権力の作動を可能にする。そのなかでは驚くべきことに不可視で感知できない視線が人間を規律し統制するからだ。

したがってフーコーがパノプティコンによって形象化しようとしたのは、主体なき純粋な権力の作動だったと言える。フーコーは残酷で可視的な権力の作動がパノプティコンへと「移行」した、などということを提示したのではない。むしろ彼はパノプティコンという主体なき権力の作動こそが権力の極限的な形象だと主張する。そしてその極限の形象こそは、「主体へのいかなる準拠もない「言表の全体」と「形象」の純粋な生起」を捉えるよう促すパラダイムなのだ。それは主体ときっぱりと手を切った権力論であり、主体ではなく純粋な主体化だけが問題となる権力論の限界領域である。主体が介在された権力論は権力ではなく主体が最終審級とならざるを得ない。それは権力の主体と客体という「神話素」を権力論へと持ち込む稚拙な形而上学に他ならない。フーコーはパノプティコンによって「権力作動の零度」とも言うべき次元を極限の権力論として提示しようとしたのだ。

その意味においてフーコーのパノプティコンは権力論における空白を問題化したもの

だと言える。というのも、主体に汚染された権力論は権力作動のメカニズム（これこそが権力論の究極のテーマである）を最終的には主体や客体へと還元するために、権力が算出する主体化とそれを作動させるさまざまなテクノロジーを思考の領野において周辺化してしまうからだ。つまり既存の権力論は、権力の作動を思考する際の限界領域、すなわち、「実体なき主体化の効果」を空白として内臓させてきたのだ。言い換えるなら、既存の権力論は、権力が権力として作動するその純粋な生起を主体と客体へと帰属させ隠蔽することによって、権力の効果で分節化されたはずの主体と客体を、逆に権力の起源として思考するよう強いてきたのだ。それゆえ、実体なき主体化という権力の純粋な作動は、既存の権力論がその効力を保つために空白としてそのなかに保存されたままだったと言える。フーコーはその空白を言語化することによって、権力論の実効性を一挙に宙吊りにさせ、まさに「パラダイム転換」を図ったのだ。

さて、長々とフーコーの話をしたのは以下の議論で権力を主なテーマに据えるためではない。その理由は、果たして「日本研究」もしくは「日本論」における空白とは何かを問うためである。つまり「日本」というものを思念し発話する可能性の条件、もしくは、それなしには「日本」にまつわる言説が成立不可能であるにもかかわらず、決して言語の閾を越え出ることのなかったものはなにかを問うことが以下の議論における課題なのだ。ここで注意せねばならないのは、そのような空白は決して実体として言説に内在するわけではないということである。その空白は言説においてそれを回避しようとするさまざまな戦略や迂回において追跡されねばならない。つまり日本論なる言説において言われずに残された対象や概念などではなく、言われたことのなかに潜んでいる回避と否認の戦略を読み込むことが求められるのである。以下では日本-言説における還元不可能な空白を戦後における小林秀雄の「日本思想」に関するエッセイに注目して素描してみることとする。そうすることによって「日本論」なるものは「規範」と「事実」のはざまを回避し迂回しながら「日本的なもの」を言説化してきたことが浮き彫りにされるだろう。

2 モノと事実を直視する実際家

江藤淳は、安保闘争の直後の状況を戦後の支配的な思考の枠組みと繋げて次のように批判する。

思考が底をついている。ドラムカンに一滴も油がはいっていないというような不毛が「論壇」という場所に端的にあらわれているのである。時がたって肉体の疲労がいやされれば、豊饒な「思想」が回復されるのであろうか？おそらくそうではあるまい。この空白、あるいは不毛は、もっと本質的なもののように見える。つまり、それは、一種の知的破産の後の空虚さだからである。／ 破産したのはなにか。多分、戦後の日本のインテリゲンチヤが信奉して来た規範であり、思考の型であろう。(…)要するに、戦後十五年間というもの、知識人の大多数がその上にあぐらをかいて来た仮構の一切が破産した²⁾。

これは言うまでもなくいわゆる「進歩派」知識人に対する直撃弾である。江藤は戦後民主主義がはぐくんだ思想的かつ政治的な素養が一挙に爆発したとみなされうる安保闘争のなかに、逆に、戦後民主主義という枠組みの破産を見る。そして槍玉に挙げられるのは、予想のとおり、丸山真男である。江藤は丸山が安保闘争の際に行った「複初の説」という講演を取り上げながら、戦後の知識人が作り上げた仮構が「8・15」にすべては終わり始まったという歴史意識であり、それは憲法が変わりそれによって政治も変わったので日本全体が変わる、といった道徳的な理想主義であると指摘する。

このような戦後の仮構は、しかし、江藤が見るには、空虚な話に他ならない。江藤は戦後の知識人が理想をめぐってあれこれ議論を重ねているうちに、戦後の日本が「やや白痴的に肥満」した事実を取り逃したと言いながら、次のように戦後知識人を批判する。「人間は閉ざされた頭のなかで生きているわけではなく、そのほかに、胃というものがあって、頭が自殺を空想していても胃は着実に咀嚼しているものだという冷徹な事実、そろそろめざめてもよいであろう」³⁾。つまり江藤は戦後知識人が「事実」をしっかりと見ないで仮構に基づいた道徳談義にふけたことが安保闘争後の虚脱状態において確認されうると主張したのである。

「戦後」という仮構をとり去ってみるがいい。日本を支えて来たものが生活する実際家たちの努力で、それを危地においやったのが理想家の幻想であったという一本の筋が今日までつながっているのが見えるであろう。そしてこの実際家たちのひとりひとりが、どれほどの個人的な不幸に耐えて来ているかということが見えるであろう。生活者は不幸を観念に流し込んで解消しようなどとはしない。(…)自分の眼で見たことを自分でいう以外に思想に役の立ちかたなどありはしない。権力と思想、道

徳の野合はもうたくさんである⁴⁾。

江藤の批判は明瞭である。「事実」や「実際家」と「仮構」や「理想家」という対比が示すように、江藤は与えられた物差しで事実を計ろうとする視線を拒否し、事実そのものを自分の眼と口で眺め判断することを促している。丸山真男に代表される戦後の知識人は、その意味で、ある種の与えられた規範や理想を盲信する頭でっかちなインテリゲンツィアに過ぎないのだ。

このような江藤の戦後知識人への批判的なまなざしは、しかし、江藤に固有な視点ではなかった。むしろ江藤は一人の傑出した批評家のエピゴーネンになることによって戦後知識人への批判の視座を確保できたと言える。その批評家とは、江藤が、「批評を創め、芸術的な表現に高めると同時に、これをこわした」⁵⁾ 絶対者であり、その人が「耐えて来たものの、そして現に耐えているものの重みにくらべれば」⁶⁾ 「日本の近代」ひいては「歴史」そのものも意味が失せると表敬した小林秀雄である。1961年にとりおこなわれたある対談で江藤と小林は次のような会話を交わす。

江藤：結局、私たち現代のインテリゲンチアの美に対する態度がそういう浅いものになっているのでしょうか。(…)ほくらの生活がいつも政治の過剰の中にあるので、ささやかな体験が本当にむずかしいものになってしまう。現代の社会のなかでいつの間にかイデオロギーというか、概念というか、そういうものにしばりあげられてしまっ、なかなかものに触れられない。(…)

小林：そうね、だから女が着物を見るにしたって、仕立て上がって着るといふふうに見るんですよ。そういうふうには必ずみるんですよ。その見方が自然であって、健康だということですよ、ほくは。(…)美なんて少しも愛していないくせに、文化には美が必要であるなどと言いたがる。その言いたがるどころから美に対します。だから、何もかもめちゃくちゃになってしまうのです。

江藤：ちゃんと生活していないからなんでしょうか。

小林：知識過剰ですか。言語過剰かね。美なんて非常にすぐそばにあるもので、人間はそういうものに対して非常に自然な態度がとれるものなんですよ。生活の伴侶ですから。／ だけど、さて現代文化における美の位置というような考え一、美の日常性に関する経験がないから、そんな考えから出発するほかはない。すると言葉しかもうないということになる⁷⁾。

ここで「美」を言葉によってしか考えられないインテリゲンチァが江藤が批判した戦後知識人であり、着物を見る女や日常において美を経験する者が実際家であることは明白である。この問答で二つの局をなしているのは、頭や口にたよって美を思念し発話する知識人と、モノをあれこれ手に取って選ぶ日常の人々なのだが、江藤と小林は後者のほうこそ自然で本物の美的感覚であることを強調する。そして周知のようにこのような認識の態度は「様々なる意匠」から「モーツァルト」までに至る小林秀雄批評の核心をなす視座に他ならない。「花の美しさなどない。あるのは美しい花である」という言明に代表されうるように、小林秀雄の批評は作家の目や手とその前に現れた一回限りのモノの間の遭遇をあらゆる概念や前提を取り除いて抽出することであった。彼が「歴史とは死んだ子供を思う母のころ」だと規定するとき、歴史は絶対に取り戻せない過ぎ去った一回限りの実感だったのだが、この歴史観が上記のような批評観に根ざしていることは言うまでもない。江藤はこのような小林の批評および歴史観を我が物にすることによって、戦後知識人がモノや事実を直視しない空虚な理想主義に埋没していると批判することができたのである。

したがって小林と江藤が自然で健康な眼と手で戦後の廢墟を生き抜いてきた形象として提示する実際家とは戦後の「日本論」に対するラディカルな批判であった。それはまさに民主主義や平和憲法といった「仮構」に還元され思念された「日本」なるものの「意匠」を取り払い、事実としての、実際の「日本」へとたどり着こうとしたまなざしに他ならない。つまり小林と江藤は言語・理念・概念などによって構成された戦後の「日本論」なるものから「日本」を実際において存立させている生活や事実をを救い出そうとしているのだ。

それゆえ、彼らの眼に「実際家の日本」は近代的な歴史記述や国体などに還元されるものではない。むしろさまざま理念や理想によって語られ表象される歴史や国家こそが生活の場における「健康な経験」によって可能になる。そして小林秀雄はこのような「実際家の日本」なるものを「伝統」として提示することによって、近代以降の「日本論」に対する歴史的な批判をも企てる。小林が荻生徂徠、本居宣長、そして福沢諭吉に至る思想史の系譜を書き直したのはまさにこのためであった。そしてその際、小林は丸山真男との黙示的な論争をとおして自分の試みを展開する。

3 小林秀雄の丸山真男批判

小林秀雄は1959年から1964年まで『文芸春秋』にエッセイを連載した。それをまとめたものが「考えるヒント I, II」であるが、その連載の中盤あたりから主に扱われたのは荻生徂徠であった。なぜ徂徠だったのだろうか？彼がその分けをはっきりと言明したことはないのだが、その理由を推測できる一つのきっかけになる発言がある。それは丸山真男の徂徠論に言及する部分である。

丸山真男氏の、「日本政治思想史研究」はよく知られた本で、社会的イデオロギイの構造の歴史的推移として、朱子学の合理主義が、古学文献学の非合理主義へ転じて行く必然性がよく語られている。仁斎や徂徠の学問が、思想の形の解体過程として扱われている仕事の性質上、氏の論述は、ディアレクティックというよりむしろアナリティックな性質の勝ったものであり、その限り曖昧はなく、特に徂徠に関して、私は、いろいろ教えられる点があったが、私としては、ただ徂徠という人の懐にもっと入り込む道もあるかと考えている⁸⁾。

周知のとおり丸山真男の徂徠論は、徂徠の天と聖人概念に着目することによって、政治秩序を作為によるフィクションとして捉える近代的な視座が徂徠の朱子学批判に内包されている、というものだった。これは聖人が天の秩序を作り出すという、ホップズ・シュミットの主権的な決断とのアナロジーにおける契機を、近代的な政治秩序の根源とみなす観点に支えられている。その限りで丸山の徂徠論は日本における朱子学の伝統のなかに近代的な政治秩序の「萌芽」を見るものだったのだが、小林の徂徠論はまさにこのような視座への批判だと言える。引用では控えめなトーンで丸山の徂徠論を語っているが、たぶん管見の限り小林が丸山に言及した唯一の例だということに鑑みると、小林は丸山の徂徠論を批判的に意識しながら自らの徂徠論を構想したに違いない。それは次のような言明において明らかである。

事の萌芽は確かにあったと考えるのは差し支えないが、そう考える時、萌芽という言葉は、事を成就した当人の発明品であり、従ってその言葉の真意は、当人にしか理解出来ないものであったという、その事を心に止めて置く事は大変困難な事だ。人間の仕事の歴史をさかのぼり、いろいろな処に、先駆者を探してみるのも、歴

史を知る一法だが、一法に過ぎない。例えば、先駆者徂徠は、私達が歴史を回顧して、はじめて描ける像であり、それは徂徠の顔というより、むしろ私達の自画像である。これを忘れてしまうのは愚かであろう。歴史を知る一法は、歴史を忘れる一法と化し兼ねないのである⁹⁾。

徂徠のなかに現在のある事の「萌芽」を見る、まさにこれは丸山の徂徠論が切り開いた方法である。小林はそのような視座が歴史を理解するのではなく、忘却する方法に成りかねないと厳しく批判している。次のように言うとき、小林の批判のトーンはより強く響く。

歴史の発展とか、歴史の必然とかいう言葉に塗り込められた陽の目の見えぬ小屋に、歴史の客観的理解というランプが点った荒廃したる或る頭脳を、私は思い描く。何故、この頭脳は、歴史に先駆者ばかりを見たがるか。先駆者が、十分に先駆的でなかった事を発見し、歴史的限界という言葉を用いて、歴史的理解を整えたがるか。(…) 強迫症を捕らえて離さぬ固定観念のように、この頭脳のなかでは、それが歴史の意味だ、という言葉が鳴っている。彼の言葉への服従は完全であるから、この患者は、決して苦痛を訴えはしないが、当人の知らぬ症候は明らかであり、それは、現在の生との接触感の脱落なのである。(…) 自己の現在を失ったものに、過去の人間の現在が見えてくる筈はないだろう。二度と還らぬ過去の人に出会うには、想像力を凝らして、こちらから出向かなければならないのだし、この想像力の基礎として、二度と還らぬ自分の現在の生活経験に関する切実な味わい以外に、何もありません。 (…)[それゆえ現代風な歴史理解の型は]科学の仮面を被った、原始的呪術の名残にすぎぬと言われても仕方があるまい¹⁰⁾。

このように「現代風の歴史理解」を痛烈に批判するとき、そしてその代表的な人物として丸山真男が念頭に置かれているとするなら、小林は当然丸山による自分に対する批判を熟知していたはずである。したがってこの小林の批判と徂徠論は、丸山の批判に対する反批判の性格を持つと言える。ここで丸山の批判を確認しておくことは、小林の徂徠論の目論見を知るうえで欠かせない。

普遍者のない国で、普遍の「意匠」を次々とはがしおわったとき、彼の前に姿をあ

らわしたのは「解釈」や「意見」でびくともしない事実の絶対性であった（そはただ物に行く道こそありけり一宣長）。小林の強烈な個性はこの事実（物）のまえにただ黙して頭を垂れるよりほかなかった¹¹⁾。

丸山のこの小林批判が1959年のもので、小林が「考えるヒント」において徂徠を扱い始めたのがそれ以降だということを念頭に置くと、小林は丸山が自分に向けた「事実のまえにただ黙して頭を垂れる」という批判に真正面から対応したことが明らかである。なぜなら小林の徂徠論は、丸山が「実感信仰」とよんだものを逆立ちさせる形で丸山の徂徠論を否定するものだったからだ。

すでに一瞥したとおり丸山の徂徠論は徂徠の思想のなかに近代の萌芽を見るものだった。その萌芽とは人間の秩序（道）は自然の秩序（性）とは違って聖人の作為によるものだとして定式化することで、秩序の修正や転覆可能性までもが政治的な思想として開かれる論理を内包した点に求められうる。その限りで徂徠は秩序を自然や事実には埋没させることなく（つまり事実の前で頭を垂れることなく）、それを「聖人」という人格によって構成されたフィクションとして捉えた。それゆえ徂徠は事実を抽象化して理論を打ち立てた近代的な思想家なのだ。ところが、小林の徂徠論はこれと全く正反対の方向に向かう。

徂徠は、懐疑派でも非合理主義者でもない。事物に自然にある理を否定するのではない。理を操る心というものを思うのである。心の適くところ、至るところに理に出会うのはいいが、世界は理だとか、理のうちに世界があると言い出すなら、理という言葉に酔ったのである。学者の酔心を見付けてしまえば、学説の首尾一貫など取るに足らぬ、という考えである。孔子の好むという言葉に注意したのも、これに通じている。徂徠の考えでは、後世の学問では、志を操ることが鋭く、心を操る事が急で、理を心に求めて多弁になっているが、孔子のような学者になると、巧言を嫌って「生に俟つ」という沈着な態度を学問の根底に置いたとする。理を言い、智を喜ぶより、生きる方が根底的な事だ、知るより行うのが先である、これが徂徠の基本的な思想であった¹²⁾。

小林は、このように、理よりも生を重視した心の態度の持ち主としての徂徠を描き出す。これは近代的な萌芽を提示した理論家徂徠ではなく、あくまでも日常生活における

実際家徂徠を形象化する試みである。このことによって小林は丸山の批判を逆手にとって、つまり「事実に頭を垂れる」「実感信仰」という非難を丸山に投げ返しなが、それこそが「実際家の日本」の系譜に他ならないと主張しているのだ。この系譜を小林は仁斎から徂徠を経て宣長に至る、まさに「日本の伝統」として紡ぎだす。その系譜が浮き彫りにする「日本の伝統」とはつぎのようなものである。

仁斎の学問の根本的な態度[は]、学問は形のない意味や義理から這入ってはならないのである。書を読むには先ずその文勢を見よ、道を論ずるには先ずその血脈を見よ、文勢と血脈とが合一した、ごまかしの利かぬものから、意味が生じてくるのを待て、と言う。/[仁斎と宣長の書いたものを]義理を後にし、文勢を先にして読んでみると、実際にあるもの、美しいものに対する非常に鋭敏な心、日本人の血脈は争えぬといったものが、はっきり感じられて来るのが面白い¹³⁾。

仁斎をはじめとする「実際家の系譜」は、儒学の古典を「文勢」において読むことを「伝統」としている。それは理屈を先走りさせるのではなく、その文章を書いた当人の、そのときの心を追いながら読むということである。そしてそのなかに登場する道もその内容や論理ではなく、その道が導き出された血脈をつかまねばならない。そのように仁斎や徂徠や宣長を読むこと、それが「日本人の血脈」であると小林は主張しているのだ。

このような議論が戦後だけでなく明治以来の近代的な学知に対する批判であることは言うまでもない。そしてそれは「義理」だけを前面に出して「文勢」や「血脈」、つまり「生」や「事実」や「モノ」を見ない近代日本の自画像に対する批判であった。小林はそのような「日本論」が自分のいう「実際の生」を隠蔽しながら成立していると批判しているのである。そしてそのような「日本論」を代表する論者が丸山真男であった。小林が見るに丸山の「日本思想史」つまり「日本論」は、自分の自画像を過去に投影することによって「日本的なもの」を「近代民主主義」などの「意匠」へと還元させる「原始的呪術」だったのだ。近代的な理念や概念に還元された「日本論」を批判したすえに小林がたどり着いた「日本」とは、このようにいかなる意匠へも還元されえぬ、「生」や「事実」そのものと直に向き合う思想的系譜、つまり知的営為と日常が分離不可能な境域に付された名に他ならなかったのである。

4 規範と事実のはざま

ここまで見てきたように小林の「日本論」は一種の極限を成している。なぜなら彼の「日本論」を構成しているのは、いかなる理論的な説明も神秘的な粉飾も必要としない、ただ生きるという事実に忠実な生活人の眼と手だからである。ここまでくると彼の「日本」は、もはや「日本」という名さえもひつようとしない、まさに「びくともしない」しっかりとした事実として思念されることになる。

だがこの思念を単なる自然主義や実感信仰だとみなすことはできない。なぜなら実際の日常や生活があるがままに見るには、それまで世界を把握してきた前理解を宙吊りにすることが要求されるからである。つまり、小林の「実際家」は、自然や事実に服従するのではなく、自然や事実があるがままに見るために厳格な態度や方法を携えた強靱な精神の持ち主でなければならないのだ。それゆえ丸山も1961年に書いた『日本の思想』の「あとがき」において、「小林氏は思想の抽象性ということの意味を文学者の立場で理解した数少ない一人であり、私としては実感信仰の一般的類型としてではなく、ある極限形態として小林氏を引用したつもりだった」¹⁴⁾と断ったのだ。

そしてたぶん丸山は小林に應える形で1964年の『増補版 現代政治の思想と行動』へのあとがきで「戦後民主主義という虚妄にかける」と言ったのだろう。というのも、小林の強靱な精神が、デカルト的方法的懐疑のように、あらゆる認識の枠組みをかなぐり捨て世界のありのままの姿を捉えるものだった半面、丸山は同じような強靱な精神を通して自然/事実のありのままの姿ではなく、それを人為的な制度として取り込みなおす規範（そして規範化する決断）を擁護したからである。丸山の「虚妄」とはまやかしやうそのことではなく、人間の作りものとしてフィクションを意味するのだ。

したがって、一方で外的な状況のなかにナマの生の不変性と健康さを見る方法的アナキーの眼差しと、他方で外的な状況を捉えうる上位の規範を創出させようとする断固とした決断がある。そして小林の眼差しと丸山の決断は、黙示的な論争においてもわかるように、正反対の方向へと思考を誘った。だが間逆に見える二つの方向は、実は思考における同じような回避の戦略をさかさまに共有した、鏡像のようなものである。では両者は何を回避したのか？それは、事実と規範は決して強靱な精神や決断する主体によって架橋することができない、ということだと言える。

新カント派を想起させるかもしれないこの言明は、しかし、規範と事実の二元論に基づいて規範と文化領域における独自の知を構築する企てを復活させようとするものでは

ない。むしろここでの主眼点は、小林と丸山の「日本」が根源的な不可能性を回避しながら言説化されたということである。今まで一瞥してきたとおり、彼らの日本論は、日本を所与のものとして前提しその特質を延々と述べ立てる通俗な日本論ではない。むしろ彼らの日本論は、実体化された「日本」というものを徹底的に問いに付すことによって、「日本」を自然化し美化することを警戒する批判的なものであった。彼らにとって日本は、それが西洋起源であれ東洋起源であれ、既存の述語や範疇へ還元されるべきものではなく、逆にその還元そのものを問い直す場所なのである。

その限りで彼らにとっての日本は、西洋近代が成し遂げようとした啓蒙のプロジェクトを継承しながらラディカル化する、一つの批判的企画へ付された名でもあった。西洋近代の啓蒙のプロジェクトが過去の伝統との断絶を通して、新たな秩序を主体みずからの手によって創出させる企てだったなら、小林と丸山は啓蒙から発せられた普遍的な理念というより、その態度や方法を積極的かつ根源的に継承しようとした。というのも、無秩序から秩序をつくり出す決断の主体や、既存の理解の枠組みを徹底的に宙吊りにする強靱な精神は、すべて、カントが定式化したとおり、啓蒙における主体と精神の究極のあり方だからである。

だがここにこそ根源的な不可能性が潜んでいる。シュミットの主権論に対するベンヤミンの批判において明らかのように、有限な人間が無秩序から秩序を作り出す決断を下すことは不可能であり、フーコーとデリダの論争において示唆されたとおり、デカルト的な懷疑は認識の土台を提供するのではなく理性と狂気の識別不可能性を露呈するのみである。ここで重要なのはシュミット-ベンヤミン・フーコー-デリダの論争そのものよりも、決断する主体が神をモデルにしているということと、強靱な精神が狂気と識別不可能だということの含意だろう。一方で、神をモデルにする限り決断する主体は決して事実の領域に姿を現すことはない。それはありうべき規範の人格化として未来へ引き伸ばされるか、超越の高みへと抽象化されうるしかない。他方で、強靱な精神が狂気と識別不可能な限り、精神は既存の規範をなげすて精神として成り立つことが不可能である。というのも、既存の規範を方法的に（言語的に）宙吊りにして事実を見出す精神が狂気に陥るならば、既存の規範秩序は決して方法的に捉えられ得ないからだ。

したがって規範から事実へと至る小林の精神と、事実から規範へと向かう丸山の決断は、規範と事実のはざまにとどまるしかない、無能で憂鬱な生の形象を回避した結果つむぎだされた「フィクション」でしかない。両者の批判的かつ反省的な知的営為によって抽出された「日本」は、すこぶる理性的で衛生的で知的な主体と精神の場所であり名で

あった。この「日本」は通俗でイデオロギー的な日本論と袂を分かち、厳格な方法と禁欲な態度によって抽出されたものに他ならなかった。その意味において両者の「日本論」はある種の極限形態を表すものだったと言える。そしてこうした極限の日本論が成り立つ思考の空白とは、まさに決断できず過去と断絶できぬ、あの優柔不断な主体とか弱い精神に他ならない。この主体と精神は規範と事実のはざままで決して抜け出すことができない。それは規範の統制する力と事実の圧倒する力によって二重拘束された存在なのだ。

それゆえこの主体と精神にとっては「日本」というものを決して十全に形象化したり概念化したり歴史化することが不可能である。果たしてこの優柔不断でか弱い主体と精神から新しい「日本論」がつむぎだせるだろうか？ その作業はここでの課題ではないが、たぶんそのようにつむぎだされた「日本論」は神や理性をモデルとした主体や精神に還元されるのではなく、他者への暴力に溺れつつ、他者からの暴力に怯える、いかなる安定的な同一性も保有できない、やっかいな存在の様相へと発散されうる。そのとき、「日本」は国境や歴史のなかで自己閉鎖的な鏡像にしがみついたアイデンティティではなく、他者との、時には暴力的で時には愛情に満ちた、分裂的な共生のなかで生きながらえるものどもの生の場として思念されうるだろう。

*本論文は、2013年10月26日、同志社大学人文科学研究所が主催した国際学術シンポジウム〈植民地主義のなかの帝国〉において発表した文章を加筆・修正したものである。

注

- 1) ジョルジョ・アガンベン、岡田温司・岡本源太訳『事物のしるしー方法について』筑摩書房、2011、23頁。
- 2) 江藤淳「戦後」知識人の破産」、『江藤淳著作集6』講談社、1967、7頁。
- 3) 上掲書、8頁。
- 4) 上掲書、16頁。
- 5) 『江藤淳著作集3：小林秀雄』5頁。
- 6) 上掲書、260頁。
- 7) 『江藤淳著作集6』184-185頁。
- 8) 『小林秀雄全集12』新潮社、1979、234頁。
- 9) 上掲書、188-189頁。
- 10) 上掲書、189頁。
- 11) 丸山真男『日本の思想』岩波新書、1961、120頁
- 12) 『小林秀雄全集12』新潮社、1979、234頁。
- 13) 上掲書、149頁。

- 14) 『日本の思想』 141頁