

方法と近代——渡辺浩『日本政治思想史』を読んで⁽¹⁾——

西村 裕 一

はじめに

ただ今ご紹介に与かりました、西村でございます。本日は、このような機会を与えて頂き、誠にありがとうございます。なおレジュメの方には、関連する文章を引用しておきましたが、時間の関係で全て読み上げることは致しません。適宜ご参照頂ければと思います。⁽²⁾

ご紹介にもあつた通り、私は憲法学を専攻しておりまして、日本政治思想史とのご縁は、七年前(当時)に荻部直先生から頂いた学部(3)の四単位しかございません。にもかかわらずこのような機会を頂いたのは、私が、美濃部達吉という憲法学者について研究をしているからでしょう。言い換えれば、憲法思想史という異なる立場から、日本政治思想史というタイトルの付された渡辺先生——以下、著者と呼びます——の御著書⁽⁴⁾——以下、本書と呼びます——についてコメントを付すことが期待されているのだと、思われます。とはいえ、抽象的にはそれでよいのでし

ようが、實際に何をしゃべるのかという段になると、はたと困ってしまいました。というのも本書は、引用の豊富さ、論証の周到さ、叙述の軽妙洒脱ぶり、どれを取っても圧倒的で、これに門外漢が何かを付け加えることなど到底不可能であるように思われるからです。

そこで、個別の論点に関する記述の妥当性如何という問題を取り扱うことは最初から期待されていないのだろうと聞き直ることに致しまして、本報告では、本書が特に自らに課している二つの課題についてごく簡単に雑感を述べることで、責めを塞がせて頂きたいと思います。その課題というのは、人間を理解すること⁽⁵⁾、そして「明治維新」を理解するということ⁽⁶⁾、この二つです。ここで、前者についてですが、このような人間への関心は著者の方法と密接に関連しているのではないかと思われます。したがって、本報告はまず、著者の方法論を取り扱います。また、後者についてですが、著者の「明治維持」理解を論じることは、著者が近代日本をどのように捉えているかという問いに答えることと、ほぼ同義でしょう。そこで本報告は、この論点をも取り扱います。タイトルを「方法と近代」としたのですが、いずれも話題提供を越えるものではありません。ご寛恕頂ければ幸いです。

なお、本書は「あとがき」におきまして、既発表の論考を下敷きにしていると述べています。したがって、本書の論評に入る前に、これまでの著者の研究史を確認しておくことが便宜でしょう。助手論文では宣長学と「歌学」派国学者たちの政治思想を研究した著者ですが、その後にはまず、一九八五年に公刊された『近世日本社会と宋学』⁽⁷⁾に結実する徳川儒学史研究があり、そこで朱子学が徳川政治体制におけるイデオロギーではないことが判明した結果、徳川政治体制の存立根拠を探るために「御威光」の構造が研究されました⁽⁸⁾。そして、著者の関心は徳川儒学史を中国や朝鮮の思想史と比較するという方向、並びに、徳川時代の後半から明治時代へと時代を下げていく方向へと、つまり「横」と「縦」に伸びることになりました、それらが「御威光」研究と合わせて、一九九七年公刊

の『東アジアの王権と思想』へと集成していくことになります。⁽⁹⁾ さらにその後、二〇世紀末から現在に至るまでの著者の研究が、「明治維新」研究・ジェンダー研究・翻訳語研究を中心に展開していることは、「あとがき」に列挙されているここ一〇年程の論文のタイトルからも推察されます。

以上を前提に、まずは著者の方法論について、見ていきましょう。

一 方法

1. 特殊

「抽象的に思想史方法論を華々しく論ずる趣味は、私にはない」（報告①「二九〇頁」）との言にもかかわらず、著者は、おそらく方法の人であります。というのも、著者はしばしば自ら、扱われている論点が既知のものであることを断っていますし、また著者が用いる膨大な史料も、私には判断能力がありませんが、往々既知のものであるとの指摘がなされています。しかし、それらを独自の方法によって料理することで未知の知見を得るとというのが、著者の一貫したスタイルであるように思われるからです。

実際のところ、著者自身、方法については早くから意識していたようで、著者の最初の研究書である『近世日本社会と宋学』⁽¹⁰⁾における叙述には、抑制的ではありますが、自身の方法に対する自負を垣間見ることが出来るでしょう。そして確かに、この著作において、著者は本書でも用いられている独自の方法を確立するに至ったように思われます。それは、本人はそう意識したことはないと述べているにもかかわらず、やはり「社会史」的方法であると

称するのが最も適切でしょう。なぜならそこでは、著者が丸山眞男——大変失礼ですが、故人ですので、敬称は略させて頂きます——の『日本政治思想史研究』等の諸業績に学んだことが述べられているところ、⁽¹¹⁾その『日本政治思想史研究』の「あとがき」の中で、丸山は、マルクス主義的な下部構造決定論とは異なる形で、⁽¹²⁾の思想的、研究と社会史的研究の交差を目指していたことを示唆しています。だとすれば、これらの業績に学んだ著者が模索していたものもまた、そのような意味での「社会史」的研究であつたと言つてよいだろうと思うからです。

ここで「社会史」的方法というのは、一言で言えば、「思想成立の社会的な『場』に注目する」(『王権』七五頁)という方法です(ちなみに、この「場」という表現は、助手論文から本書に至るまで用いられておりまして、著者にとつてのキーワードであると思われます)。そして『近世日本社会と宋学』の中で、日本において儒学が置かれていた「場」として特に重視されていたのが、支配階級であつた武士の意識——「武士道」——であり、また「家職国家」という世の中のある方でありまして、これらの点については、本書第二章と第四章にその成果の一端が披露されています。また「御威光」の構造も、客観的には近世の日本人が置かれていた世界のあり方——まさに「場」に他なりません——を明らかにしたものであり、これが第三章です。そして、そういった「場」に置かれていた日本の儒者の社会的存在形態について述べられているのが、第五章ということになります。

さらに、先ほど述べた通り、近時の著者の関心は「明治維新」やジェンダー論へと展開しているわけですが、その際にもやはりこの方法が、遺憾なく適用されています。すなわち、前者については明治維新における根本問題が武士の置かれた状況であるとの指摘通り、⁽¹³⁾本書第十九章でも下級武士が置かれていた社会的な「場」が一つの鍵になっています。また後者についても、本書第一六章では、「家職国家」と「武士道」によって成立していた「場」が、徳川政治体制下における「性」に対する人々の意識を形作っていたことが説明されています。例えば、「その

ような場におかれた女性たちが、どうして情緒纏綿たる芝居を偏愛しないでいられようか」(本書三三一頁)というように、です。

もちろん、「場」に着目するということは当該社会の特殊性に注目することには他なりません。しかし同時に、この方法に取り組むことによつて、著者は、比較思想史のための武器を手に入れたと考えることができます。実際、「明治維新」はある論文でフランス革命と比較されていますし、⁽¹⁴⁾ジェンダー論についても中国との比較という問題関心が存在していました。⁽¹⁵⁾もとより、著者自身も述べている通り、『近世日本社会と宋学』においては徳川前期の「日本」が主たる対象とされており、当初から比較のための方法論としてこのような方法が考えられていたのかは、必ずしも明らかではありません。とはいえ、この著作ではすでに中国との比較がしきりに論じられており、したがつて、主観的にはともかく、客観的には著者はこの方法によつて当初より比較思想史を行なっていたと言っても、それほど見当違いではないだろうと思います。

このように、「場」に着目するという方法が比較を可能にするものであるとすれば、そこには何らかの普遍性が前提されているはずです。それでは、その普遍性とは何なのか。

2. 普遍

『近世日本社会と宋学』の結論部分を見ると、⁽¹⁶⁾このような方法を採用した背景に、国民性論すなわち「本質主義」への警戒があったことが分かります。このような「本質主義」批判を著者が繰り返していることは周知の通りですが、⁽¹⁷⁾そのような関心は著者においてかなり早い段階から存在していたわけです。また、このような「本質主義」批

判が背景にあるからでしょう、著者はそのような「場」それ自体がなぜ成立したのかということについては述べません。おそらくそのような試みは、往々「本質主義」的なものと呼ばれこしかねないからでしょう。そして、我々人間は所与の環境の中でしか生きられない以上、人々の思想を理解するためには、所与としての「場」を明らかにすることで十分だということなのでしょう。

それでは、どうして「社会史」的方法と「本質主義」批判が結びつくのか。その理由は、日本人らしさや女らしさなどというものが先天的に存在するわけではないという「本質主義」批判と、前述の「社会史」的方法には、一定の「場」に置かれたならどの地域の、どの時代の、どの性別の人間であつても概ね同じように感じまた考えるだろうという、人間の普遍性という共通の前提が置かれている点に、求めることができるでしょう。したがって、著者がシュウォーツ (Benjamin I. Schwartz)⁽¹⁸⁾ の著作の方法論として述べている、「普遍的に人間的なるもの」が存在するという確信は、かなりの程度著者自身の方法論にも当てはまるように思われます。実際、著者による比較の前提には、「この世に生きる同じ人間として、時に遭遇する思想的社会的諸問題には共通のものも多いであろう」という認識がありました。⁽¹⁹⁾ さらに、本書でもしばしば登場する、著者と対象である思想家との「直接対話」によつても、このことは裏付けられるかと思えます。⁽²⁰⁾

もちろん、「普遍的に人間的なるもの」と言つても、著者は朱子学者のように「本然の性」を主張しているわけではありません。著者によつて、「思想」が「人の考え、思い、感じることを指す」(『王権』iv頁)と定義付けられている以上、思想史の対象は、人々の潜在意識や無意識にまで及びます。したがって著者は、時に羨望や嫉妬に苛まれるような、欲望を伴つたりアルな存在として人間を捉えます。例えば、現代人の視点からは俄かに理解し難い近世武士たちの思想も、泰平の世という「場」における鬱屈とその具現化として描かれることによつて、

我々にも理解可能なものになります。また、「明治維新」についても、そのような下級武士たちのサディスティックな欲望のレベルまで降り立って描かれることにより、あの革命がスーパーヒーローたちによって引き起こされたものではなく、自分たちと同じ人間がたまたまあのような「場」に引き合わせたために起こしたものだ、と納得することができるのです（私は、「腑に落ちる」という感覚を何度も味わいました）。まさに、等身大の彼らが現前してくるわけです。

このようなリアルな人間観が、冒頭で述べた第一の課題、すなわち著者の人間に対するあくなき関心の賜物であることは、明らかでしょう。したがって、人間の心理の最も根源にある「性」の問題へと著者の関心が向かったことは——無論それが「政治学上の重要な問題」（「性」一〇頁）であるという認識があるにせよ——、おそらく偶然ではないでしょうし、また、著者の文章が平易な日本語で書かれていることも、このような普遍的な人間観と無関係ではないのかもしれませんが。たとえ違う時代の違う地域の人々の「思想」であつても、同じ人間が考えたことである以上、現代日本の我々にも理解できる言葉で翻訳可能なはずだからです。

とはいえ、ここまで述べてきたような方法は、誰にでも用いることが出来るわけではなく、ややトートロジカルかもしれませんが、人間という存在に対する鋭敏な感覚を持つている著者だからこそ自在に操ることができるという点について、最後に述べておきたいと思います。この点、例えば著者は、文字によつて我々は平安女性の恋心や戦国武士の屈折した心情を理解することもある程度は出来ると言いますが、しかしそのような感情と「場」を結びつけるためには、そもそも恋心や屈折した心情に通じていなければなりません。そうしてはじめて、このような状況に置かれたからこそ彼（女）らはこのような感情を持ったのだということを、関連付けることが出来るのです。したがって、「場」と「思想」を媒介させる著者の論証に読者が説得力を感じるとすれば、その鍵は、普遍的な人

間の心理なるものに対する著者の観察眼にあると言っても、過言ではないように思われます。もちろん、著者の専攻が心理学ではなく思想史である以上、史料から「場」と「思想」の関連についての仮説を構築しているのでしょうし、実際、著者の作品の特徴として膨大な史料の博搜が挙げられることは、周知の通りです。ただ、いくつかの評言にもある通り、著者が評価されているのは博搜の努力によってだけではなくて、むしろその膨大な史料群に新しい光を当てていることによってであると思われます。無論、その新しい視角は「場」に着目するという方法によって獲得されているわけですが、そもそもその方法が成功しているのは著者の人を見る目の確かさの故であり、おそらくそこに著者の思想史家としてのセンスの一端があるのでしょう。

二 近代

1. 歴史

もちろん、本書は「場」の叙述だけを行なっているわけではなく、個々の思想家の思想を内在的につまり等身大に描いていることも、本書の大きな魅力になっています——その意味で、荏部直先生の言葉を借りれば「欲張りな思想史研究」⁽²⁴⁾になっています——。ただその際にも、著者はやはり思想が生まれる「場」を意識しているように見えます。これは、思想家の思想も政治社会を前提にしているという著者の考え⁽²⁵⁾からは当然であると言えるでしょう。これを本書の構成に即して見ると、個別の思想家がクローズアップされるのは、第七章における伊藤仁斎・東涯親子以降ですが、すでに述べたように、まず第二章から第四章までで、徳川政治体制下の日本がどのような「場」で

あったのが確認されます。その上で、第五章で、そのような「場」を前提にした近世日本における儒者の社会的存在形態が語られ、その独特の「思想的場」の結果として儒学が百花繚乱の思想的展開をしたことが確認されます。⁽²⁶⁾と同時に、ここまでは、徳川時代の思想家にとつての「場」に他ならないわけです。このような「場」を前提として徳川時代の諸思想が生成してくるようになるわけで、本書の構成がそのような思考の枠組みに沿っていることは明らかです。

もっとも、個別の思想家を取り上げるというだけで、例えば頂点的な思想家の思想を並べて思想史の概説でございしてしまうことも可能です。それに対して著者は、そのようなスタイルを拒否し、あくまで「歴史」として個々の思想家を描いているように見えます。「歴史」として思想家を描くとはどういうことか。この点、著者はすでに助手論文において、「政治思想史、的研究とあるのは……個々の思想家を羅列的に論ずるのではなく、思想史の流れを織り成して行くものとして、彼等を相互に連関させつつ位置付けていく意図、〔が〕ある」(「道」(一)二頁、傍点原文)と述べていますが、思想史の「史」にあえて傍点が付されていることから、著者が歴史を描くということは「流れ」つまり相互連関を描くことであるという、強い信念を持っていることが伺えます。ですから、本書においてもこのように、個々の思想家を歴史の「流れ」の中に位置づけるという作業が行われていると考えられます。

それでは、著者が描く徳川思想史の「流れ」とはいかなるものか。これについては周知の通りで、仁齋学とそれを前提に登場した徂徠学が、徳川儒学史の画期として、その後の「学界」——これも著者の表現ですが(例えば、『宋学』一九三頁)——に新たな条件を設定したとされます。例えば国学も、仁齋学・徂徠学という土壌の上で生成してくるようになります。⁽²⁷⁾したがって本書の構成も、そのような段階的変化に対応したものになっていると見る

べきでしょう。

このように、思想の相互連関といっても、それは思想が発展したり、ましては墮落したりといったものではありません。著者が進歩史観のような単純な史観を採っていないことは明らかですが、いわば思想の連鎖として、すなわち、ある思想を前提としてある思想が生まれてくるという連鎖が次々と起こる過程として、思想史が描かれていると言えるでしょう。これについては、著者自身、「巨大で複雑な過程」という表現を用いることもあります⁽²⁸⁾が、しかし「系統発生的な思想史観」などとも評されるように、⁽²⁹⁾著者が描く思想史は全く無秩序なものとして想定されているわけではないように見えます。この点が明瞭に表れているのが著者の助手論文で、そこで扱われている諸思想は全て宣長学に内在していたという考えに基づいて描かれており、⁽³⁰⁾逆に言えばそれら諸思想は宣長学のありようによって制約されていることとなります。無論、これを著者の思想史観として一般化するわけにはいかないのですが、しかしこのように、「てんで」に展開するという意味では偶然的であるが、しかし新しい思想の生成には必ずその前提となる思想が存在するということであれば、著者の思想史観としておそらくそれほど間違っているわけではないように思います。しかも、その思想の生成は彼乃至彼女が生きている「場」によっても枠付けられるというわけですから、それらの条件によって制約されているという意味で、思想は決して全くの偶然ではありません。多様な徳川思想もまた、人々が置かれた「場」や画期としての仁斎学という思想といった初期条件の下で「てんで」に展開した結果であるというのが、おそらく著者の見取り図でしょう。

2. 視点

以上のような思想史の流れを想定することは、本書が「明治維新」に強い関心を示していることも平仄が合います。もちろん本書は通史ですから、論文における「結論」に当たるものはないかもしれませんが、しかし、多様な徳川政治思想の流れが「全体として徐々に徳川の世の終末に向かって、歩みを速めていくのである」(『思想』一七頁)とすれば、⁽³¹⁾徳川思想の諸潮流が流れ込んでくる一点、すなわち「明治維新」こそが本書のクライマックスなのではないかと想像することは、強ち不自然ではないでしょう。実際、⁽³²⁾著者においては早い段階から、近世思想史の研究の中に近代への関心が胚胎していたと見られる節もあります。

その「明治維新」については、すでに触れたものも含めて様々な興味深い指摘がなされていますが、その中でも「こうして構築された明治国家は、…議会という西洋的なものと、天皇制という日本的なものとの単純な総合などではない。議会は、一面で古い『公議』『公論』思想の実現である。そして、天皇制は一面で現代欧州の模倣なのである」(本書四一九頁)という文章を、本書の重要なテーゼの一つとして挙げるのが許されるのではないでしょう。か。というのもこの主張は、後述のように、「徳川時代からの思想的な動きの連続や深化として近代日本を捉える」(『報告』①「二九〇頁」という著者の基本的な姿勢を明瞭に表現しており、また、著者自身も明治新政府の正統性根拠が「公論」と「天皇」にあったと述べているからです。⁽³³⁾だとすれば、著者にとつての近代日本を考察するに当たり、議会议と天皇制——言い換えれば、立憲主義と「国体」論——という二つの視点から検討を加えることも、それほど見当違いではないでしょう。

ただ、その前提として、著者の近代観について触れておく必要があるでしょう。著者は、坂元ひろ子先生の著書に對する書評の中で、「近代」には醜い面ばかりではないと述べているように、⁽³⁴⁾「近代」には正と負の二側面があると考えているようです。さらに本書では、荻生徂徠の思想を「反『近代』の構想」として描いているところ——これ自体丸山思想史に對するアンチテーゼですが——、そこでは「近代」の特徴として市場経済や「自由・民主主義」といった諸価値が挙げられています。⁽³⁵⁾この点、民主主義や「自由」という価値について、著者はそれらが望ましいものであることは認めているものの、⁽³⁶⁾市場経済や都市化については確かに両義的で、特に「欲望の充足」については正負両側面が語られています。⁽³⁷⁾なお、このような近代の二面性を、著者の言に倣って「近代の逆説的『二面性』（『欲望』一二一頁）と呼ぶことができるでしょう。これは、文脈としては資本主義の二面性を表す言葉として用いられているものですが、近代の持つ正負の側面を的確に表現しているように思われます。

このような「近代の逆説的『二面性』」は日本にも妥当するはずで、先の立憲主義と「国体」論は、近代日本におけるその一つの表れだと考えることができます。その上で、まず前者についてですが、これは、特に一九九〇年代以降の著者の仕事の中で浮上してきた、「儒学と近代」という問題と関連しています。この点については、「少なくとも日本では、儒学は西洋に発した『近代』を導き入れる先導役を果たし、しかも、そうしていわば自殺した——そのような一面が多分あったのである」（『王権』二〇九頁）という文章が一つの結論であると言ってよいでしょうが、ここで重要なことは、儒学が近代を導いたと語られていた際の「近代」の中身でありまして、それはつまり、儒学の最も基本的な価値であるところの、「仁」や「公」を実現したものとしての西洋近代であったということです。具体的には、福祉制度や教育制度もさることながら、議會制や共和政といった西洋近代の統治のあり方が、儒学における「道」に対応した統治のあり方であるということが強調され、⁽³⁸⁾それが五箇条の誓文や明治憲法へと繋がって

いったとされます⁽³⁹⁾。つまり、儒学によって導かれた「近代」に属するものとしては、何よりも「公議」・「公論」思想の実現としての議會制を挙げることができるでしょう。

このように、「儒学と近代」という論点については、主に議會制の側面が語られていました。「文明開化」についても、もともとは、西洋の政治体制を導入することこそが儒学的な「中華化」としての「文明開化」であったという文脈で語られていました⁽⁴⁰⁾。ここで確認しておくべきは、「公議政体」や「文明開化」といった日本の近代化を導いたものが、「理」や「道」といった元来の、つまり「日本化」される以前の儒学的な、そして往々朱子学的な思考枠組みであったとされている点です。逆に言えば、例えば著者が描く横井小楠や福沢諭吉や中江兆民の思想の中に、多様化した徳川思想の痕跡を見出すことは——横井小楠については例外もありますが（例えば、「教」三八八頁）——容易なことではありません。

しかし他方で、近代日本に対する徳川思想の影響は、天皇制の起源についても語られるようになっていきます。この論点について著者は、徂徠学・国学・水戸学から岩倉使節団・明治憲法までを連鎖する思想の流れとして捉えようとした、と述べています⁽⁴¹⁾。具体的には、徂徠学における「道」の作為性が宗教を統治の術——つまり「だましの手」——として捉えるという発想の淵源の一つになっており、それが明治憲法体制における「道具」としての皇室崇拜の案出へとつながっていったとされます⁽⁴²⁾。

ところで、この議論は、従来から著者が指摘する、国学並びに国学者による「皇国」という観念が徂徠学の挫折によって登場したという議論⁽⁴³⁾とは、もちろん無関係です。とはいえ、これら両議論は、明治憲法体制における天皇制の淵源が「徂徠学から国学へ」という流れにあるという点では共通しています。そして実際、明治憲法体制における権力の正統性根拠は宣長の古道論にまで遡るとされているところ⁽⁴⁴⁾、これとほぼ同じ表現は「天皇制Ⅱ陰謀」論

においても用いられており、⁽⁴⁵⁾こうしてみると、あるいは両者の間には何らかの関連が想定されているのかもしれない。いずれにしても、徂徠学以降の徳川儒学の多様化は、近代日本における議會制の側面とはあまり関係がなく、むしろ天皇制Ⅱ「国体」論の側面とつながっているということになりそうです。

さらに注目したいのは、この側面に対する著者の評価です。すなわち、このように皇室崇拜が明治政府の指導者にとつて「仮面」に過ぎなかったということが近代日本に大きな禍根を残したという診断を、著者は下しているの⁽⁴⁶⁾です。しかも、宣長学が近代日本に与えた影響というのは助手論文以来の著者の関心事であつたと見ることもできますが、⁽⁴⁷⁾そこでは、明治憲法体制の崩壊を導いた思想の淵源としての宣長学という意識が後景に控えていたように思われます。だとすれば、徂徠学に淵源する天皇制の側面こそ近代日本における負の側面であると著者は判断しているのではないかと推測できるのではないのでしょうか。

まとめます。著者は確かに、明治憲法体制が西欧起源の立憲主義と日本起源の「国体」論のアマルガムであるという通説的見解は否定する。しかし、明治憲法体制の起源につき、無論儒学と国学を泰然と分けることは出来ないにせよ、各々立憲的側面は仁斎学や徂徠学以前の儒学に、国体的側面は徂徠学から国学という流れに概ね対応させられているのではないかと。その上で、近代日本の負の側面が、主に国学によつて招き入れられた「近代」に集中して背負わされているという印象は、否定できません。このように、明治憲法体制が立憲主義と「国体」論という正負二側面から構成されているという点だけを取り出してくれば、少なくとも結論的には、著者の見解は通説とそれほど異なる所はないように見えます。例えば、皇室崇拜に関する「陰謀」論も、例の「顕教密教論」⁽⁴⁸⁾の一ヴァージョンであると理解することは十分可能でしょう。

ただし、それは著者自身もおそらく織り込み済みでありまして、何度も「一面」ということを強調しているよう

に、ここでも既知の現象を別の面から論じることによって読者の常識を揺さぶろうというのが、著者の意図であると思われる⁽⁴⁹⁾。ですから、この「明治維新」論もまた、切り口の斬新さで勝負するという著者の本領が遺憾なく発揮された領域であると言えるでしょう。

おわりに

本報告を終えるに当たって、ここまで触れてこなかった本書のもう一つの、しかし最も重要であるかもしれない課題について述べてみたいと思います。

まず、本書を一読すれば分かることですが、著者は個々の思想を内在的に理解することを課題としており、自らの立場からそれらに評価を下すことを慎重に避けています。等身大の人々を現前させるという本書の基本姿勢は、ある意味では歴史家としては当然の作法かもしれませんが、しかしそれを貫徹してしまったところに本書の偉大さがあると言っても過言ではないでしょう。しかしこのことは、著者が価値相対主義者であることを意味するわけではありません。無論著者は、西欧近代という一律の尺度によって日本思想史を評価することは断乎拒否します⁽⁵¹⁾。しかしそのことは、西欧近代が生み出した諸価値を否定することを意味するわけではありません⁽⁵²⁾。ただ著者は、おそらく歴史家の領分としてそのような価値を語らないだけなのでしょう。なお、この点について、著者が樋口陽一先生の著作を引用していることは、日本政治思想史と憲法学との関係についての興味深い論点を含んでいます⁽⁵³⁾が、これを論ずることは書評という趣旨を外れてしまいますので、省略します。

話を元に戻すと、とはいえ、著者は歴史の中に閉じこもっているわけではなくて、他方で、思想史の研究を通じて

て「正しい答」を探究したいとも述べています。⁽⁵⁴⁾ それは要するに、過去の思想を「古典」として読むということに他ならないわけで、著者はまさに、丸山の言う「思想史の本来の課題」⁽⁵⁵⁾を果たしてきたと言えるのかもしれませんが。著者が過去の思想家と「直接対話」をしていることについては、すでに見た通りです。だとすれば、あるいは本書の背景にも、思想史との対話によって得られた著者自身の「正しい答」、すなわち政治についての一般理論を構築するという関心が控えているのではないかと推察することが、許されるかもしれません。実際、この点については、本書の序章だけではなく、⁽⁵⁶⁾おそらく本書の出版と関連して寄せられたであろう文章の中でも、明瞭に語られています。⁽⁵⁸⁾この観点からすると、日本国憲法一三条にも掲げられた「人類普遍の原理」たる個人主義を日本思想史の材料によって基礎づけようとした福沢諭吉と、普遍的な「理義」の存在において西洋と東洋の伝統的思考の根本的一致を説いた中江兆民を本書の最終二章に配したことは、これからの著者の研究の方向性を暗示しているように思われますが、これはおそらく読み込みすぎというものでしょう。

以上、本書に対するコメントとして誠に相応しくない、ただの雑駁な思いつきの羅列に終わってしまったことをお詫び申し上げます。おそらく、政治思想史をご専門とする方々から見れば、誤解や無知も多々あるうかと思いますので、ご批判頂ければ幸いです。

ご清聴、ありがとうございます。

【引用文献（著者は表記がない限り渡辺浩）】

『道』（一）（二）（四）『道』と『雅び』（一）（二）（四・完）『国家学会雑誌八七巻九・一〇号一頁以下、一一・一二号一頁以下（以上、一九七四年）、五・六号一頁以下（一九七五年）』。

『宋学』：『近世日本社会と宋学（増補新装版）』（東京大学出版会、二〇一〇年、初刊は一九八五年）。

『思想』…『政治思想Ⅱ』（放送大学教育振興会、一九八五年）。

「シュウォーツ」…『書評 ベンジャミン・I・シュウォーツ著『古代中国の思想世界』中国—社会と文化七号（一九九二年）三六四頁以下。

「欲望」…渡辺ほか「欲望・規範・秩序をめぐる研究史再考」中国—社会と文化一〇号（一九九五年）九三頁以下（引用は全て渡辺発言）。

『王権』…『東アジアの王権と思想』（東京大学出版会、一九九七年）。

『報告①』…『教授の研究結果報告書』東京大学法学部研究・教育年報一四号（一九九七年）二八七頁以下。

「夫婦」…『夫婦有別』と『夫婦相和シ』中国—社会と文化一五号（二〇〇〇年）二〇八頁以下。

「座談」…渡辺ほか「座談会『日本における西洋政治思想研究の現状と課題』政治思想研究創刊号（二〇〇〇年）五五頁以下（引用は渡辺発言）。

「性」…『序論 日本政治学会編『性』と政治』（岩波書店、二〇〇三年）三頁以下。

「教」…『教』と陰謀 渡辺ほか編『韓国・日本・「西洋」』（慶應義塾大学出版会、二〇〇五年）三七三頁以下。

「競争」…『競争と「文明」』渡辺ほか編『「文明」「開化」「平和』（慶應義塾大学出版会、二〇〇六年）二四九頁以下。

「坂野」…『明治デモクラシー』と『昭和デモクラシー』UP三九九号（二〇〇六年）二三頁以下。

『報告②』…『教授の研究結果報告書』東京大学法学部研究・教育年報一九号（二〇〇七年）三五二頁以下。

「維新」…『明治維新』論と福沢諭吉 近代日本研究二四卷（二〇〇七年）二六七頁以下。

「コレセット」…『コレセットはいかがが』UP四二一号（二〇〇七年）四二頁以下。

「革命」…『アンシャン・レジームと明治革命』松本礼二ほか編『トクヴィルとデモクラシーの現在』（東京大学出版会、二〇〇九年）二二二頁以下。

「国民」…『いつから『国民』はいるのか』UP四四八号（二〇一〇年）一頁以下。

(1) 本稿は、二〇一〇年九月二二日に開催された「日本政治思想史勉強会」（於首都大学東京）において報告した原稿に、必要限度で補正を加えたものである。当日ご臨席頂いた渡辺先生を始め、出席者の方々には、この場を借りて厚く御礼申し上げます。

もとより、本文中にもある通り、本報告は専攻を異にする若輩者による極めて拙い「思いつき」であり、とても公表に値するものではないことは重々承知しているが、二〇一〇年の夏休みをこの報告のための勉強に捧げた以上お蔵入りさせ

るには忍びないという主観的な事情と、同年における日本公法学会・第一部会のテーマとして「公法学の基礎理論―歴史との対話」が掲げられたことから、歴史方法論に対する関心が憲法学界においても高まっているのかもしれないという、主観的には客観的な事情とに基づき、公表を決定した次第である。

なお、報告後、渡辺先生からは（訂正を含めて）四点ほど極めて有益な指摘を頂いたが、公表を前提としてなされたものではないという認識に基づき、その内容を直接指示することはしなかった（ただし、それを参考として、本文の表現を改めたところがある）。ご容赦のほどをお願いする。

(2) 当日配布したレジュメに掲載した文章については、本書からの引用を含めて、ほぼ全て注に再掲した。

(3) 二〇〇三年度冬学期に東京大学法学部で開講された、「日本政治思想史」においてのことである。

(4) 渡辺浩『日本政治思想史―十七・十九世紀』（東京大学出版会、二〇一〇年）

(5) 「実は、他のいかなる意義を持たずとも、歴史の探求は、それ自体、楽しいことである。人にとって人ほど興味深いものは無い。多種多様な人が、不思議にもこの世に生を受け、そのつかの間の生涯において、思い、感じ、行なってきたこと——それらを知り、理解することは、これまで多くの人にとって深い欲びであった。これからもそうであろう。本書では、その欲びを分かち合うことをめざしたい」（本書四頁）。

(6) 「例えばいわゆる『明治維新』である。…この政治・社会・経済・文化にかかわる巨大な革命は、周知のように、米国政府派遣の小艦隊の江戸湾進入…をきっかけとしている。その後、それまで二世紀半続いていた超長期軍事故権が十四年余りであっけなく崩壊し、『禁裏』が史上初めて近畿地方を離れ、江戸にまで移転するに至ったのである。何故だろうか。そしてその後、これまで『攘夷』を呼号していたはずの人々が、一転して西洋を模範とする『文明開化』を追求し始め、やがて天皇を戴き議会を持つ国家を制作したのである。何が起きたのだろうか。…本書は、この世界史的大事件の知的起源とその帰結を探ることをも、課題とする」（本書三―四頁）。

(7) 『近代日本社会と宋学』は、「徳川時代前半の儒学史の展開がいかなるものであり、また、何故そのような展開になったのかについて、自分なりの答えを出そうと試みたもの」（『報告①』二八八頁）とされる。

(8) 論文『「御威光」と象徴』（一九八六年）は、「儒学が、少なくとも同時代の中国・朝鮮におけるのと同じ意味で、徳川時代の日本の政治体制を支える『イデオロギー』『体制教学』だったなどとは言えない…とすれば、それではその体制はいかにして存立していたのかという疑問に、一つの解答を与える試み」（『報告①』二八八―二八九頁）とされる。

(9) 『東アジアの王権と思想』では、「近世日本社会と宋学」に対し、『横』に展開してさらに中国・朝鮮との比較を試みると同時に、『縦』に時代を下り、『開国』と『明治維新』というこの三世紀の思想展開の山場にも対象を上げた」（『報告②』）

三五四頁）とされる。

- (10) 「私は、本書で主に用いた手法を、政治思想史、あるいは思想史一般において唯一絶対とも思わない。ただ、この場合——現在の研究状況下で、この対象の理解を深め、その歴史的展開を説明するには——、特に有効なのではないか、と考えたのである」(『宋学』ii頁)。

- (11) 「そもそも本書は、全体として、特に先生(「丸山眞男」)の『日本政治思想史研究』……を始めとする諸業績を前提し、それらから学び、それらと対話する試みにおいて、成立してきたのである」(『宋学』iv頁)。

- (12) 「およそ思想史の方法において単なる『反映論』に陥らずいわゆる下部構造と上部構造の関連を具体的に解明して行くことは最も困難な問題であり、……思想の内在的な自己運動の抽象的な否定でなく、そうした自己運動自体を具体的に普遍的な全社会体系の変動の契機として積極的に把える努力を試みない限り、思想史的研究と社会史的研究とは徒らに相交わらぬ平行線を描くのみであろう」(丸山眞男『日本政治思想史研究(新装版)』(東京大学出版会、一九八三年、初版は一九五二年)三六九—三七〇頁、傍点原文)。

- (13) 「根本問題は武士の置かれた状況です。とりわけ下積みの武士の状況です。そのような政治・社会構造です」(『維新』二九五頁)。

- (14) 「あの変革を専ら『維新』という独特の漢語に閉じこめて万邦無比の事象のようについ思わせるよりは、世界の近世・近代史上に散発する『革命』の一つと素直に見なし、広い比較の場に引き出す方が、時には有益なのではないだろうか」(『革命』一二三頁)。

- (15) 「何故、少なからぬ日本人は、『孟子』の明文に背いて、『礼記』『小学』等の執拗な教戒に反して、そして儒学者の通説にもかかわらず、このように(「夫婦相和シ」と)説いたのであるか。何故、日本では、夫婦が正しい距離を取るのではなく、逆に和合し融合すべきことが、しばしば強調されたのであるか。本稿はこの謎を説くことを目的とする」(『夫婦』二二四頁)。

- (16) 「こうした議論(「徳川前期儒学史に現れた諸々の傾向」)の登場に至る過程を、歴史を貫く日本人の一種の国民性の現れと解しうるのかもしれない。しかし、そうせずとも、本稿で試みたような当時の儒学の置かれた歴史的状况からする説明が可能なのではあるまいか。仮にそうだとすれば、この過程は、日本人における超越的普遍的な規範との運命的非親和性や、『今の大勢』の自己制御の不可能を示唆するものではないはずである」(『宋学』二〇八頁)。

- (17) 例えば、『坂野』二九—三〇頁を参照。
- (18) 「歴史を超え、文化を超え、およそ人間たるものに共通のもの、『普遍的に人間的なるもの——複雑で、神秘的で、そし

て多分決して完全には理解できないもの——それが確かに存在する。それが、本書「Ⅱ『古代中国の思想世界』」の根底をなす、シュウオーツ氏の哲学である。∴シュウオーツ氏が、『人間の普遍的な問題状況』の存在を主張するのは、∴ただ、『普遍的な問題状況』の存在ゆえに、その根本的な共通の基盤の上に立って、『意味のある比較』を行なうことが可能なのだというのである」(『シュウオーツ』三六七—三六八頁)。

- (19) 「多分、各々の思想史は各々の事情に従って展開する。しかし、それは全てが比類なき個性であり、一切の比較を絶するということではない。この世に生きる同じ人間として、時に遭遇する思想的社会的諸問題には共通のものも多いであろう」(『王権』七五頁)。

- (20) 「もし、思想的哲学的著作においても、コンテキストを超えて、言語も文化も歴史も超えて、何か人間にとって共通のものが伝わりとするならば、『直接対話』方式にも根拠はあることになるう」(『シュウオーツ』三六七頁)。

- (21) 「『御威光』でいかめしく輝いていた『幕府』を『尊王』を掲げて罵れば、溜飲が下がったであろう。『攘夷』のできない臆病で『不忠』な『幕吏』を脅迫し、『天誅』を下すのは、快感だったであろう。『公論』に従えと叫んで、家中の∴『門閥』をやりこめ、さらには『藩主』までも操作するのは、小気味よかつたことであろう。『志士』たちの居丈高な姿勢と往々サディスティックな暴力の背後には、ルサンチマンと『正義』の結合があつたのであろう」(本書四〇—四〇二頁)。

- (22) 「文字を通して、我々は、例えば一〇〇〇年前の平安京の宮廷女性の物憂い恋心に共感することさえ、ある程度はできる。四〇〇〇年前の戦国武士の主君への屈折した心情を理解することも、ある程度はできる。そして、江戸のある屋敷の中で、丁髷を結った頭の中の優れた脳において展開された、当時の世の詳細な現状分析と政策提案を理解することも、ある程度はできる」(本書五頁)。

- (23) 「本書「Ⅱ『東アジアの王権と思想』」における文献引用の巧みさは、丸山思想史に通ずるもので、同じ文献を読みながら、評者などが何気なく読み飛ばしていたような、『語り口』への着目から思想の質を見出していく手法には、読みつづけばしばし敬服した∴」(中村春作『書評』日本思想史学三〇号(一九九八年)一八三頁)。「これ(Ⅱ渡辺の仕事)は膨大な量の資料をきちつと読まれて、そのなかから人がぜんぜん気がつかないできたようなテーゼをすばつと出してくるという∴」(平石直昭ほか『座談会∴日本における日本政治思想研究の現状と課題』政治思想研究二号(二〇〇二年)二二九頁(平石発言))。

- (24) 平石ほか『座談会∴日本における日本政治思想研究の現状と課題』一九五頁。

- (25) 「人々の様々な『心性』や意識・潜在意識そして無意識において、政治社会は存立するのである。『思想家』たちの議論も、それらを前提として発せられる」(『王権』v—vi頁)。

(26) 「不安定な少数派の立場にあり、信じる教えと徳川日本の現実との落差を感じ、権力との結合を求めながらもその難しさを知った儒学者たちは、まことに独特の思想的場に置かれていた。時には死に物狂いの思想営為をするようになった。その結果、特に徳川の世の前半、儒学は百花繚乱の思想的展開をするようになったのである」(本書九八頁)。

(27) 「周知のようにその徂徠学自体、仁齋学から多くを学び、多くを共にしているのである。仁齋学・徂徠学の多面的な影響を無視して、十八世紀以降の、国学をも含む多様な思想・文化諸潮流を語り得ないことは明らかである」(『宋学』二四七頁)。「仁齋学徂徠学は一時代を作った。それによって外来思想の不適合性を主動力とする儒学史の進行は一段落をつげた。徂徠学が広がるだけ拡がった後は、外国思想の消化以外の種々の内的要因・動機に基づく多様な思想が展開する。時代は、儒学が一応定着する時代から、それを前提に種々の思想の競い合う展開期に入るのである」(同書二〇七頁)。

(28) 「宋学は種々の修正を蒙りつつ、むしろその事によって日本社会にある程度拡まったのであり、しかもその批判者たる古学等の展開によって、儒学は一層日本社会に浸透していったのだ、と見ることはできないであろうか。古学出現をも含めて、その全体が、長期にわたってじつくりと展開された外来思想の受容・修正・包摂とそれへの対抗のからみあった巨大で複雑な過程なのではないであろうか」(『宋学』二九頁、傍点原文)。

(29) 中村「書評」一八四頁。

(30) 「彼〔Ⅱ宣長〕の死の直後からの、時代の変化・広範に見られた宣長学批判・一方その思想の普及そのものの結果する担い手の多様化等は、宣長学内に在した種々の契機がてんでに伸張し、あるいは脱落して、国学政治思想の多彩な展開をまき起こすことを必至としたのである」(『道』(一)八二頁、傍点原文)。「『歌学』派国学者の政治思想、政治態度あるいは『政治心情』において、このような宣長学に本来内在した諸契機が多様な変容・変質に基く新しい展開の傾向が、宣長『歌学』からの離反や積極的な批判とともに一層強まり、『道』が多彩な変異をとげ、時に奇怪なまでに危機的な様相を露わにしていくな」(『道』(二)六六頁)。「『歌学』派国学みずからが悩まなければならなかった問題性や特異点が、多く、歴史の変転の中で生じ、次第に顕著となっていた、宣長学自体に孕まれた諸契機の肥大・脱落・変化等の複合と見做しうることは、反復して指摘された所である」(『道』(四)七二頁)。

(31) 「こうした徳川儒学の多様化は、『国学』と『蘭学』を含む儒学以外の様々な思想潮流をも導き出し、『学問』自体の一層の多様化と相互影響の状況を出現させていった」という、『王権』一三三頁も参照。

(32) 「右の問題〔Ⅱ徳川前期儒学史の展開の前提をなした条件に注目し、その意義を明らかにすること〕の探究は、この国の近代を用意した時代の思想の展開を歴史的に理解するための一つの鍵であ〔る〕」…(『宋学』四頁)。「江戸時代の日本を知ることは、近代日本理解の重要な一前提である」(『思想』四頁)。

(33) 「その後に成立した新政府の正統性根拠は、この二つの方向に正確に対応して、『公論』と『天皇』だった」(『革命』二四〇頁)。

(34) 『著者(「坂元ひろ子」)は、『近代』は既に取り越えられ、ことほぐべき『現在』に至ったなどとは考えない。むしろ連続性を強調する。確かに、連続性はある。しかし、連続していない面もあるであろう。その変化の存在と理由には、本書(「『中国民族主義の神話』」は触れない。そのため、人類のある過去のとりわけ醜い面をとりあげて『近代』を描き出し、その時期に中国が欧米・日本などと『共時』化したことの不幸をことさらに描いているような苦味を、時に、本書は感じさせるのである」(「コルセツト」四六頁)。

(35) 「荻生徂徠の思想の根幹は、ときに『近代的』と呼ばれる立場の逆、ほぼ正確な陰画である。すなわち、歴史観としては反進歩・反発展・反成長である。そして、反都市化・反市場経済である。個々人の生活については反『自由』にして反平等であり、被治者については反『啓蒙』である。そして、政治については徹底した反民主主義である」(本書一九七頁)。

(36) 「我々にとっても例えば『自由』はやはり大事なことでないでしょうか、あるいは『民主主義』も大事なことでないでしょうか。だとしたら、そういうことについての探求というものもあるべきであり、これは決して他人事ではない」(『欲望』一三二頁)。

(37) 「現在の世界の主流になっている資本主義文明というものに、根本的な二面性がそもそもあるのだと思います。つまり、一方における『規律化』と、他方における『欲望の充足』とか『欲望の肯定』、この二つが表と裏の関係になっているところが資本主義文明というものの特色なのではないでしょうか」(『欲望』一二二頁)。「『文明開化』に伴って」かつて荻生徂徠の提起した歴史における文華化と資源の有限性の矛盾や、海保青陵の指摘した『世ノモチアガリ』に伴う不幸の問題が置き去りにされたことは、いうまでもなかった」(『王権』二五七頁)。「これらの競争をめぐる問題は今なお消滅したわけではない。福沢のいう『自業自得』が実は『近代』の原理そのものであるとすれば、それはおそらく『近代文明』の続く限りそれをさいなむであろう」(『競争』二七三頁)。

(38) 「これは、儒学者が長年信じていた理想の儒学的統治が、実は現在、西洋で実現しているのだという宣言にほかならない。『明治維新』には、こうしたみずから信じる普遍的な『道』に照らして、より正しい制度・政策を摂取するという態度の裏付けが、少なくとも一面にはあったのである」(本書三六〇―三六一頁)。

(39) 「『仁』や『公』といった儒学的価値基準は」少なくとも徳川時代末期に、『公議』『公論』が広い声高な要求となり、明治に入れば政府内外を問わず『公議政体』の樹立、確立が目標とされたことの一つの背景にはなっているであろう。…少なくとも一面で、『五箇条の御誓文』とは、遙か以前から徐々に積み重ねられ、育まれていた、儒学的眼鏡を通して理想化

された西洋像を、今や、日本の模範として正式に採用することの宣言なのである」(『王権』二〇八—二〇九頁)。「五箇条の誓文」は、この「公議輿論」が新たな統合原理として浮上した過程の当然の帰結であった。そしてその二二年後に、天皇の下に民選議院を置く政治体制が確定したのも、無論、それと無関係ではなかった(本書三九七頁)。

- (40) 「実はある意味で西洋こそが真の『中華』であると思われるようになり、そうなったことを背景として、『中華化』としての『文明開化』が起きたのではあるまいか。…それは、とりわけ『中華』的な政治の実現においてである。…現に『五箇条の御誓文』は、…明らかに儒学の価値基準に照らして理想化された西洋の像である。…明治に入っても、『正理公道』への断乎として古臭い信念ゆえに、西洋文明の優位を認め、『文明開化』の進展を望むということが、…確かにあったのである」(『王権』二四九—二五三頁)。

- (41) 論文『教』と陰謀』について、著者は、「その中の個々の論点には過去に指摘されていることも多い。しかし、ここでは、徂徠学・国学・水戸学から岩倉使節団・明治憲法までを連鎖する思想の流れとして捉えてみた。その点で、若干の新しい味があるのではないかと考えている」(『報告②』三五四頁)と述べている。

- (42) 「民は『道理話めの窮理』では動かない。この徂徠学の基本的認識は、だから、だまして従わせるしかない、だませるなら『教』の内容が道理に合うか否かなどは問題にならないという結論に容易に人を導く。そして、このように、古事記神話もキリスト教も、共に『だましの手』として首肯する立場を、既に維新前に成立せしめたのである」(『教』三八六頁)。

- (43) 「萩生徂徠によって画期的な新しい儒学体系が形成されたものの、『泰平の世』が続いているという認識からその内在する論理によってそれが自壊し、その荒野の中から賀茂真淵以降の『皇国』觀念の昂揚が起きていった」(『報告①』二八九—二九〇頁)。「国学の台頭は、一面で、思想体系としての徂徠学の崩壊の結果なのである」(本書二〇八頁)。

- (44) 「宣長の古道論について、…その基本的な正しさは認めざるをえないという雰囲気、当時徐々に広がったようである。…そして、『明治維新』後、実際に天皇中心の政治体制が作られた。…二十世紀半ばまで日本列島にあった政治権力は、その正統性根拠を正式に太陽神の託宣に置いていたのである」(本書二六五頁)。

- (45) 「こうして一八八九年、間もなく二〇世紀を迎えようとする頃、千数百年前に王権を説明した太陽の女神に関する説話が、『近代国民国家』の統治権の正統性を根拠付けるに至ったのである」(『教』四〇三頁)。

- (46) 「この『陰謀』は、ある意味で見事な成功を収めた。『民選議院』における政争の反面で、『国体』信仰は広く浸透し、非欧米では唯一の『国民国家』を、速やかに成立せしめたという意味において。…しかし、『陰謀』を信じることに、あるいは信じるふりをすることを強いられた近代日本人の精神に、それは深い傷痕を残した」(『教』四〇五頁)。「正直に、真面目に遣らうとすると、八方塞がりになり、『不幸』になる。そうでなければ、『輕薄』に人をだまし、あるいは自分

をぐまかす他はない。この精神的袋小路から、一応、日本人が脱出できたのは、結局日中戦争と太平洋戦争の敗北によってだった。それまでの過程で国内外で流れた血の量を、誰が忘れることができるだろうか」(『教』四〇七頁)。

(47) 「この無気力で没政治的な文人群とのみ見られがちであった人々の中に、その政治思想の内容あるいは政治に関わる心性において：種々の点で、様々な形において、明治維新またその後確立していった明治天皇制国家、さらに特にその末期の精神・思想形態につながるもののあつたことは、これまで、折に触れて示唆してきた通りである」(『道』四「七一頁」)。

(48) 参照、久野収「日本の超国家主義」久野川鶴見俊輔『現代日本の思想』(岩波書店、一九五六年)一一七頁以下。

(49) 著者の視点の斬新さについては、現在執筆中の別稿において、少し触れたところである。

(50) 「但し、この人たちの文章を卒然と読むとき、その服装・髪型が現代日本人にとつてすでにエキゾチックであるように、その思考も奇怪に思えることがある。時には幼稚にさえ感じられるかもしれない。しかし、その時には、まず自分の無知と無理解を反省すべきである。この人たちも、我々と同じく分別のある大人である。一見、可笑しい議論があるとすれば、そこには現代の我々には見えていない何らかの前提条件が隠れているのである。それを視野に入れ、つまりしつかりと歴史的文脈の中に置いて見直すとき、そこに我々と同じく、この世で多数にして多様な人々と共に生きていくことにかかわる困難な諸問題について、静かに思索している人の姿が、等身大で現前してくるはずである」(本書八頁)。

(51) 「特殊である西欧の歴史や社会の在り方を基準として他を測るとか、あるいはそれを基礎として一般理論なるものを作るということとは、そもそも無理だということかもしれません」(『欲望』一〇九頁)。「私は、そもそもユーラシア大陸の最西端の地域の歴史が、全世界の歴史を解釈する際の基準であるべきだとは思いません」(『維新』二七二頁)。関連して、「中国のような、人類を代表する文明の一つ、人類の五分の一を覆っているような文明が、特殊であるというような結論になる理論というのは、そもそも一般理論の名に値しない、という風にも言えると思います」(『欲望』一〇九頁)。

(52) 「そう考えることは、西洋近代の産み出した諸価値の普遍性の否定を必ずしも意味しない。それらが普遍的に実現されるべきだと信ずることは、実現されるはずだと信ずることは異なる。また、仮に西洋との接触がなくなるとも世界各地に同様の『近代』がいずれは自生的にもたらされたはずだと信ずることも異なる。むしろ西洋近代は、特殊な条件がほとんど奇蹟のように重層した結果として出現した、人類史上甚だ特異な事件なのではあるまいか。：なお、近代憲法の原理の普遍性の最近の雄弁な主張として、樋口陽一『自由と国家——いま「憲法」のもつ意味』：がある」(『王権』一〇五—一〇六頁、傍点原文)。

(53) 当日配布したレジュメには、丸山眞男「肉体文学から肉体政治まで」(一九四九年)『丸山眞男集 第四卷』(岩波書店、一九九五年)二二〇頁と、樋口陽一『憲法という作為』(岩波書店、二〇〇九年)二二七—二二八頁からの引用を並べて掲

載しておいたが、特に議論にはならなかったもので、ここでは省略する。なお、樋口による丸山評として、『憲法 近代知の復権へ』（東京大学出版会、二〇〇二年）四六頁以下、「憲法学にとつての丸山眞男」丸山眞男手帖三五号（二〇〇五年）九頁以下等も参照。

(54) 「私は、様々な思想問題について、『正しい唯一の答』を知っているという振りをすることはいたしません。たいていのことについては、『正しい答』を知らないことを自覚しています。しかし、『正しい答』を知りたいとは思っておりまして、『正しい答』を思想史の勉強をしながら探求していきたいと思っています」（『欲望』一三〇頁）。

(55) 丸山眞男「思想史の考え方について」（一九六一年）『丸山眞男集 第九卷』（岩波書店、一九九六年）七二頁。「思想史家の抱負なり野心というものは、歴史のなかに埋没するにはあまりに傲慢であり、歴史離れをするにはあまりに謙虚なものであります」（同）。

(56) 「歴史的な資料として読むことと、古典として読むことは両立することであるし、むしろ歴史的資料として文脈が分かっているからこそ、さらに深く古典として読めるという構造があるのではないですか」（『座談』八〇頁）。

(57) 「実は、この時期、比較的孤立したこの列島で展開した政治思想の歴史は、時に奇妙なまでに独特である。しかも、それは列島外の政治思想にほとんど影響を与えなかった。その意味でそれは、ガラパゴス諸島で独自に進化した奇妙な動物たちを思わせるかもしれない。しかし、正にその『奇妙さ』故に、その研究が偉大な普遍的理論の成立の重要な契機になったことを、いったい誰が知らないだろうか」（本書三頁）。

(58) 「日本の歴史は、比較的孤立した列島の中で独特の展開を遂げた。興味深いのは事実だが、所詮、特殊な例にすぎない。要するに『ガラパゴス化』しているのではないか。そういう意見もあるかもしれない。しかし、そのガラパゴス諸島の研究が、生物の見方を永遠に変える巨大な一般理論成立の契機となったことを、誰が知らないだろうか。国際政治学者にも、西洋史東洋史の研究者にも、無論、政治理論家たちにも、『日本』史を重要な参照事例とされることを強くお奨めしたい」（『国民』六頁）。