唯物論研究

1979・11月 創刊号 唯物論研究協会編集

特集

現代日本の反動化と思想の問題

〈シンポジウム〉

現代日本の反動化と思想の問題

伊ヶ崎暁生／松尾章一／山科三郎／湯川和夫

現代における「反動化」と“社会的土壌„

布施鉄治／小林　甫

反動攻勢のなかの日本の宗教

佐木秋夫

イデオロギーとしての唯物論の立場と課題

吉田傑俊

汐　文　社

簡明・平易な逐条的解説！

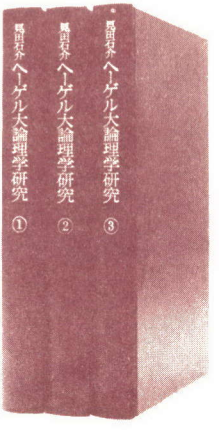
見田石介 ヘーゲル大論理学研究 全3巻

ヘーゲル論理学研究会編

第1巻＊第1回配本　11月25日発売

A5判函入／3000円・詳細内容見本呈

見田石介氏が晩年、精魂を傾けた『大論理学』の講義の膨大な記録テープを全3巻に編集。難解といわれる『大論理学』を逐条的に簡明・平易に解説する。第一巻「有論」では、その最初のカテゴリーである「質」が考察される　第2巻＝1月25日刊・第3巻＝3月25日刊



マルクス＝エンゲルス全集

邦訳刊行20周年記念＊全48冊セット特別販売

セット販売価格
全48冊セット
現金販売価格　130、000円

月賦販売価格Ⓐ　154、000円
支払方法＝24カ月・24回払

月賦販売価格Ⓑ　142、000円
支払方法＝12カ月・12回払

記念品進呈

全48冊セット購入の方に進呈マルクス、エンゲルスの感動的な追憶集です。（引換券同封）

モールと将軍

非売品　B6判上製函入／350頁

定価改訂のお知らせ

諸般の事情により、不本意ながら本全集の定価を来春より左記のように改訂いたします

セット価	現行	改訂
	130000	153000
①～㉒	2800	3300
㉓a～㉕b	2000	2400
㉖I～III	2500	3000
㉗～㊶	2800	3300
別巻①～③	2800	3300

大月書店　東京文京本郷2-11-9　電話　03(813) 4651

唯物論研究

創刊号

唯物論研究協会

汐　文　社

創刊の辞

この雑誌、『唯物論研究』は、唯物論研究協会の研究機関誌です。つまり、一種の学会誌ですが、一般の学会誌とはちがって、たんなる研究発表のための機関誌ではありません。そのことにもつながる二、三のことを述べて、創刊の辞にかえさせていただきたいと思います。

唯物論を研究するということは、複雑で矛盾に満ちた今日の現実を、ありのままに、しかし、同時にまた根本的にとらえなおすことであります。複雑で矛盾に満ちた現実のさまざまな側面を、相互につなげながら、認識しなおすことであります。また、言葉をかえていえば、今日の現実が提起する諸問題、科学・文化・社会・政治・経済等の発展によって提起される諸問題に、いわば複眼的に接近しながら、しかも諸問題・諸側面の相互連関を解明することであります。

たとえば、今日のいわゆるエネルギー問題、この問題をエネルギー資源の探究や開発の問題に帰着させることはできないと思います。いわんや〈原始に帰れ〉式の哲学で片づけるわけにはまいりません。エネルギー問題や公害問題・人権問題が、ある意味では体制や階級をこえた問題であることは確かですが、しかし、また決して体制や階級とかかわりのない問題ではない、ということも明らかだと思います。この辺のところを、じゅうぶん具体的に見きわめながら、問題解決の方向を究明しなければならない。教育の荒廃、家族・家庭・結婚・男女平等・性風俗などの問題についても、同様のことが言えるかと思います。

もちろん、そういう配慮をしさえすればよい、ということではありません。たとえば、人権の問題についていえば、人権侵害の事実だけでなく、あわせて人権意識・人権思想の問題が、その歴史をふくめて解明されなければならないと思います。今日の現実を根本的にとらえなおすということは、そういうことでもあるわけです。ま

た、複眼的に接近しなければならないということは、たとえば天皇制について考察するばあい、それをイデオロギーとしてとらえるだけでなく、同時にまた人びとの生活感情として、あるいは習俗・慣習・儀礼として認識しなければならない、しかしまた、それらの事象に社会学的、あるいは文化人類学的な照明を当てるだけでなく、同時にまた政治学的なアプローチをしなければならない、それらの事象を作りだし、生みだす政治のメカニズムを解明しなければならない、ということであります。（たとえば、憲法第四条・第七条の規定にもかかわらず、天皇が植樹祭や国民体育大会等々に公式に臨席し、発言し、そして満場の観衆が……という習俗・慣習・儀礼と政治のメカニズムとのからみあいを解明しなければならない。）

もちろん、以上に述べたような、どちらかといえば社会哲学的な研究ばかりが唯物論の研究だというわけではありません。たとえば、この文章の冒頭で使った表現、「複雑で矛盾に満ちた今日の現実」のなかの「矛盾」や「現実」の意味を根本的に問いなおすこと、したがってまた、それらの概念の歴史を吟味・検討することも、唯物論研究の欠くことのできない要素であります。それから、また、認識論的な研究も、今日、きわめて切実な課題をかかえております。というのは、価値意識や非合理的意識にかんする社会学的・実証的研究をどのように把握し、評価するか、かかる研究と哲学における非合理主義的傾向とのつながりをどのように解明・批判するか、等々の問題がすでに提起されているからであります。

わたしたちは、学問的にも、政治的にも、まったく自由な発想で現実を根本的にとらえなおしたい、と考えております。わたしたちは、しかし、学問のための学問や知的な自己満足のためにそのことを試みようとしているわけではありません。わたしたちの関心、わたしたちの問題意識の根底にあるもの、つまり、わたしたちの共通の価値意識――それは人権と民主主義の理念であります。

一九七九年一〇月

唯物論研究協会委員長
湯川　和夫

唯物論研究 創刊号 目次

特集 現代日本の反動化と思想の問題

〔シンポジウム〕現代日本の反動化と思想の問題 …… 伊ヶ崎暁生 松尾章一 山科三郎 湯川和夫 6

現代日本の反動化のイデオロギー的・思想的特質と国民の意識状況を具体的に解明するとともに、反動化とたたかうためのイデオロギー的・思想的変革の方向性をさし示す。

現代における「反動化」と〝社会的土壌〟 …… 布施鉄治・小林甫 70

反動攻勢のなかの日本の宗教 …… 佐木秋夫 99

イデオロギーとしての唯物論の立場と課題 …… 吉田傑俊 122

批判と討論

論理的矛盾の実在性について……橋本　剛　152

反科学主義と唯物論……藤井陽一郎　179

近代国家の現実性と個人の陶冶……赤井　正二　196

エッセイ

歌劇『花売り娘』を聴いて……岩崎　允胤　144

文科と理科……宮原　将平　149

書評

芝田進午著『実践的唯物論の根本問題』……福田　静夫　214

中村行秀編著『現代の哲学』……鰺坂　真　216

瀬戸明著『現代認識論と弁証法』……種村　完司　218

将積茂著『ヘーゲル論理学と弁証法』……牧野　広義　220

福田静夫著『青春と哲学への出発』……古茂田　宏　222

日本における唯物論研究の動向

現代唯物論の新しい発展への試み……佐藤　和夫　224

唯物論研究協会第二回研究大会報告……石井　伸男　175

八月四日の国際シンポジウム―核兵器と人類の生存―……松井　正樹　234

フォイエルバッハの感覚論とその人間学的基礎づけについて……亀山　純生　242

『唯物論』総目録（創刊号～第十一号）……262

装幀　アルファ・デザイン

〔シンポジウム〕

現代日本の反動化と思想の問題

伊ケ崎暁生
松尾章一
山科三郎
〈兼司会〉湯川和夫

湯川　それでは、「現代日本の反動化と思想の問題」というテーマで、シンポジウムをはじめたいと思います。このテーマは、いささか漠然としておりますので、このシンポジウムを企画したものの一人として、少し補足的な説明を申しあげたいと思います。

この「現代日本の反動化と思想の問題」ということを別の言い方で申しますと、現代日本の反動化を、たんなる政治現象として分析するのではなく、また、必ずしも狭い意味での思想・イデオロギーの問題として論評するのではなく、ラディカルに、根本的にとらえなおす、あるいはさめた目でしっかり見すえる、ということであります。反動化は、たんなる政治の問題でも、たんなるイデオロギー・思想の問題だけでもない、同時にまた、それは反動化に対決する国民の意識と行動の問題である、こういう問題意識で企画したわけであります。

討論をすすめていくにあたって、まず最初に、反動の側のイデオロギー的・思想的支配の特徴についてお話していただきたい。ただ、イデオロギー的・思想的支配という場合、そういうイデオロギーそのもの、思想そのものについてだけでなく、社会的・政治的支配のありかたの特徴も含めて、お話

しいただければと思います。

第二に、反動の側からのイデオロギー的・思想的支配、社会的・政治的支配を受ける側の、あるいは、それとたたかうことを余儀なくされている国民の側の思想・イデオロギー状況、意識状況はいったいどうなっているのか、あるいはまた、反動の側からの支配をどのように受けとめているか、それに対してどういう姿勢でたちむかおうとしているのか、また、どのような可能性があるのか、ということについてもお話しいただければと思います。

第三は、二番目の問題と関連し、その延長でもありますが、反動の側からの支配に抗して、あるいは、はねのけてたたかっていくには、どういうたたかい方が必要なのか、また、どういう思想的・イデオロギー的な変革、自己改造が必要なのか、その可能性はあるのか、そしてまた、どういう芽がすでに芽生えているのか、という点についてもお話しいただきたいと思います。

そこで、一番目の反動側のイデオロギー的・思想的支配の特徴ということですが、まず天皇制イデオロギーという問題からはいっていきたいと思います。

では、松尾さんに口火を切っていただきたいと思います。

天皇制イデオロギーの今日的特徴

松尾　冒頭から、たいへんむずかしい問題を投げかけられましたが、現在の反動イデオロギーの特徴のなかで、天皇制の問題がその大きな中心の一つになっていることは、たしかにいえると思います。

それは、けっしてごく最近の問題だけでなく、私のように歴史学を研究しているものからいえば、すぐに思いおこせるのは、一九六八年一一月秋に、当時の佐藤内閣のもとですすめられた明治百年祭の大カンパニアがあるわけです。その明治百年祭を、歴史の研究者、教育者としてどうとらえるのか、ということで、当時、私は歴史学研究会の現代史部会委員として議論しました。歴史学研究会は総力をあげて、民主的な歴史学会である歴史科学協議会とか日本史研究会、または歴史教育者協議会などとともに、明治百年祭反対の運動を展開してきたわけです。そのとき、明治百年祭のイデオロギーというのは、戦前の、いわゆる皇国史観、天皇制礼讃史観とそっくりそのままのものなのかどうか、あるいは、とくに米国のケネディ政権の日本大使として赴任してきたライシャワー氏などに代表される、いわゆるアメリカ流の現代的「近代化論」と、明治百年祭のなかにみられる皇国史観とがどういう

ふうに絡みあっているのか、ということが歴史研究者のなかで非常に大きな問題となりました。それ以来、天皇制イデオロギーの問題がクローズ・アップされてきたと私は考えているわけです。

そこで、この点だけははっきりしていると思いますが、戦前の東京帝国大学国史学科の主任教授であった平泉澄氏などに代表的にみられる、たいへん神がかり的な天皇中心史観、いわゆる皇国史観がそっくりそのまま、戦後の民主主義的な歴史学研究の成果のうえで、むしかえしされるということはありえない、それは当然、さきほどいいましたライシャワー流の近代化論と癒着しながら現われてこざるをえない、いわば新しい皇国史観として抬頭してくるはずだ、といわれていたと思います。しかしながら、とくに今日の反動イデオロギーのなかにみられる天皇制イデオロギーをみた場合に、戦前のような古めかしい皇国史観、天皇制イデオロギーが露骨なかたちで現われてきている、とさえいえるのではないかと思われます。とくに教育の現場のなかで天皇制イデオロギーが非常に露骨なかたちでてきている。たとえば、教育勅語の礼讃、君が代の国歌化の問題、さらに最近では、元号法制化がついに強行されました。また元号法制化推進の中心的な反動勢力である神庁本庁などですすめられている靖国神社の国営化や伊勢神宮の問題など、神道界の動きをみると、天皇制イデオロギーの問題はますます重要な問題としておさえなければならないと思います。しかしながら、われわれの側の問題でいえば、必ずしも現在の反動思想・イデオロギーのなかにみられる天皇制イデオロギーを正しくとらえきっていないという弱点があるように思います。というのは、私たち歴史研究者の仕事のなかに、今日の天皇制イデオロギーの問題と真正面からぶつけあえる有効な論文や著作が、意外に少ないように私には思えるからです。

私が最近、唯物論研究協会の第二回研究大会のシンポジウムの報告でとりあげました、安岡正篤氏を代表とする全国師友協会機関月刊誌『師と友』にみられるようなイデオロギーは、さきほどいいました古い天皇制史観、皇国史観を今日、再びもちだしてきているといってもいいと思います。しかし、そういう古い天皇制イデオロギーとは違ったかたちで、ある面では戦後の民主主義のなかでの近代的合理主義・立憲主義というものを一応認めたかたちで、天皇制、ファシズムを肯定していくような論調が、たとえば少し前でいえば、戦後の象徴天皇制を肯定する林房雄氏の天皇制に対する考え方などにもみられると思いますし、最近では清水幾太郎氏や江藤淳氏などのように、三島由起夫のような現人神としての天皇論ではなく、林房雄の象徴天皇制論の立場にたちつつも、天皇論の議論の仕方が、近代日本の天皇制に対するわれわれ

の側の天皇責任論を否定するとともに、イザヤ・ベンダサン流の日本の社会の特殊性である二重構造論の立場にたって、天皇信仰が日本国民にとって永遠不滅であることを論証するという天皇論の見方があって、この両者が微妙にからみあっていると思います。さらには、この両者とは異なり、もう少し近代合理主義的なかたちで日本の天皇制をとらえた研究として、京都の上山春平氏やユニークな人類学者・民族学者である山口昌男氏の著作にみられるような文化論とか民族学の立場からの日本の天皇制に対する発言は、さきほどの清水、江藤などとも違う意味で、私たちが今日、天皇制の問題をとらえるうえで、十分に検討してみなければならない重要な指摘として考えてみる必要があるのではないでしょうか。

したがって、私は、現在、単純に反動イデオロギーとしてひとくくりにされている天皇制にかんする議論を、あまり一面的にとらえては危険なのではないか。そのへんの腑分けを学問的にもはっきりさせたうえで、いま大きく分けました三つのグループの天皇制に対する考え方が、いったい現在の反動側の民衆支配（政治・経済・思想全体の）の構造のなかで、どういう機能をもっているのか、どういう意図をもってだされてきているのかを、はっきりとつかむ必要があると思います。そういう点では、歴史家の黒田俊雄さんがはっきりおっしゃっているように、戦後の天皇制についてのわれわれの研究には、今日の段階では一定の限界があるのではないか。というのは、これまでのわれわれの側の天皇制研究は、いわば万世一系的な天皇制の神話を暴いていくという点に力点がおかれていた、しかし、むしろ今日、反動側がだしてきている天皇制イデオロギーは、現在の象徴天皇制が日本の建国以来の天皇制に一貫してつながる問題というふうに主張することに重点がおかれている。そこには、さきほどもちょっと紹介しましたように、いろいろな説明の仕方の違いはありますけれども、共通していることは、天皇のはたす役割、日本の国家や民族のなかでの天皇制の支配が、永遠なものとして歴史のなかに一貫しているものだということを強調していることです。そして、それは天皇制イデオロギーとして、日本国民の民族的な意識であるというような歴史の歪曲および創作がなされています。このようなデマゴギーを私たちが科学的・学問的に批判していく必要があります。今後おこなわなければならない問題としては、たとえば、国内の矛盾が激化したうえに国際的な外圧が大きく加わった明治維新の時期や、または戦後の変革期に、なぜ天皇が、また天皇制が、日本の国家あるいは民族の中心にすえられ、かつぎだされなければならないのか。なぜ天皇制の支配が、敗戦後もなおかつ、象徴天皇制というかたちではあれ持続しているのだろうか。いまの日本の現状を率直にみると、そう簡単には天皇制

を共和制に変革することは困難であろうと私などは思うわけです。この秘密を、私たちが徹底的に歴史学の問題としても明らかにしていく作業をおこなうことなしに、現代反動イデオロギーのなかに中心的にすわっている天皇制の問題を解明することはできないのではないか。また、戦後の若い人びとの意識のなかにまで注入されようとしている天皇制イデオロギー（よく内なる天皇制などといわれますが）の支配をはねのけて、人権意識を確立していくことはできないと思っております。

問題がたいへん大きすぎて、長ながとあまりまとまらない話をしてしまいました。

湯川　いま松尾さんが最後にだされた問題、今日の天皇制が絶対主義的天皇制でなくて象徴天皇制であるにしても、それが客観的にいって、ある安定性をもっているのはなぜか、という問題は、たいへんおもしろい問題だと思いますが、それをここで直ちに議論することは無理ではないかと思われます。ただ、松尾さんのお話のなかにあった、一部のイデオローグたちの見解、日本の天皇制が、神話的な話は別としても、その歴史的な継続性といいますか、つまり、国民のいわばイデオロギー的な支柱として長い歴史をもっているという見解、これは、まさに天皇の人間宣言（一九四六年）にみごとに符合する考え方なんですね。「朕ト爾臣民トノ紐帯ハ終始相互ノ信頼ト敬愛トニ依リテ結バレ、単ナル神話ト伝説トニ依リテ生ゼシモノニアラズ」というんですから、いいかえれば、天皇と国民との結びつきは、「神話」と「伝説」にもとづくものではないけれども、相互の信頼と敬愛の〈歴史〉あるいは〈事実〉にもとづいているといっているわけです。

松尾　いまだされた問題で、たいへん大事なことだと思いながら言い落としたことですが、亡くなられた歴史家の和歌森太郎さんの書かれた『天皇制の歴史心理』という本があります。さきほどもいいましたように、われわれ科学的、人民的な歴史学を標榜する側の天皇制研究というのは、和歌森さんのような文化人類学的な、あるいは民俗的な、そういう広い分野で天皇制を研究することが非常に弱かったのではないでしょうか。そういう点で私は、和歌森さんのこのご本は貴重であろうと評価しております。私は、文化人類学的、また民俗学的な、あるいは宗教論とか文化論の角度からの天皇制研究が今後ますます重要だということを強調しつつも、今日の問題としては、さきほどもちょっとふれた、たとえば上山春平氏や江藤淳氏らがいわゆる天皇の永遠不滅性というものを強調していることを考えるとき、そこには、政治支配の問題、権力の問題が意図的に避けられている、つまり民衆支配の道具や装置としての天皇制のもつ役割・機能という面がまったく欠落していることを指摘しなければなりません。この

ことをはっきりとおさえたうえで、天皇制を多角的に解明していかなければ、やはり反動側の天皇制イデオロギーの攻勢の巧妙な落とし穴にまんまと落ちこんでいくのではないかと思っています。

湯川　文化人類学とか文化論、あるいは言語論などは、それ自体としては一定の科学的な成果をあげているわけですけれども、政治および権力の問題――これも、もちろん歴史的・実証的なアプローチが必要ですが――がまったく抜け落ちている、または抜かして論じている人たちが少なくないですね。それは、非合理主義の問題についても同様です。

松尾　意識的にそうではなくて、むしろ詐術的に、いわばトリックとしてやられてきている。そして、かれらの語り口が非常にうまいわけですね。たとえば渡部昇一氏にみられますように。そういう点では、私たちも、かれらのやりかたを「学ぶ」必要があるのかもしれませんね。

湯川　ある意味では、和辻哲郎などがもっていた説得力が、もう少しモダンなかたちをとっているとでもいえましょうか。

さて、権力の問題という話がでましたが、そのことに関連して二つの問題があると思います。

一つは、そのものズバリの権力支配ということではありませんが、教育をつうじての支配の問題があります。絶対主義天皇制の時代において、権力支配・イデオロギー支配のために教育がいかにすばらしい成果をあげたかということは論ずるまでもないことですが、今日においてもまた、まったく同じかたちではないにしても、大きな問題になってきています。

他方、今日の権力支配ということでは、独占資本による支配の問題があると思います。で、教育の問題にかんしては伊ヶ崎さんに、独占資本の支配、企業による支配の問題にかんしては山科さんにお願いしたいと思います。

教育の権力支配と反動イデオロギー

伊ケ崎　先日、国会通過をしました元号法制化の問題ですが、一つは、政治的には天皇元首化をねらったものであるとともに、もう一つは、お話にでておりました国民精神統合のための思想的・イデオロギー的な道具としての天皇崇拝、という両面をもっているように思います。

さきほど湯川さんがおっしゃった、現代の反動化をどうとらえたらよいかという場合に、たとえば元号法制化を、あれだけの強い反対がありながら押しとおしていく、しかもスマートな、中間政党までを抱きこんだやり方をしていく。そのなかに一つ現われていると思うのですが、やはり一九八〇年

代の日本のあり方をめぐって、とくに元号法制化といったような天皇制をなまに利用する反動化と、平和と民主主義をもとめる国民のたたかいや革新勢力との対峙、あるいは対抗関係という状況のなかにおかれているのが、現代の特徴であり、そういうなかでてきている反動化だとおさえたいと思うわけです。

と申しますのは、じつはそういう問題は、教育に一番なまのかたちで現われてくるのではないか。この一年の日本の教育界をふり返りましても、じつは現職の文部大臣が公式の場で教育勅語を賛美しはじめたのは、昨年からなんですね。八月の末に、砂田文部大臣が教育勅語をはっきりと肯定し、戦後教育改革は間違いだということをいいだしました。それから、一二月七日に、いかにも福田内閣の反動性を軌道修正するようにみせかけて登場した大平内閣が、じつは、イデオロギー的にいうともっとも右よりの内藤文部大臣を就任させる、しかも就任早々、教育勅語を賛美する、教育基本法では教育にならないという発言をすることなどに現われていると思います。八〇年代教育をめざしては、すでに支配層は、あるていど準備がととのってきているといえると思われるのですが、その一つは、新しい学習指導要領——これは、八〇年から小学校で全面実施、八一年から中学校、八二年から高校ということで、八〇年代教育を規定する基本的な文献だといってもよいわけですが——にもとづく教科書（小学校用）が、すでに採択段階になっています。それには、いくつかの特徴があります。音楽の教科書のなかで、君が代が、かつては四分の一ページか半ページであつかわれていたのが、今度は一ページから二ページで、「国歌」としてはっきりだされてきている。これは、教科書の冒頭にでてくると思ったら、後の方にこっそりでてくるような少し遠慮がちなところもありますが、少なくとも国歌としてはっきりと登場したということが一つの特徴です。

もう一つは、社会科の教科書です。社会科が人物日本史に転換しはじめている、つまり、歴史で人物をあつかうのは当然ですけれども、人物のあつかい方が天皇制を合理化・正当化する方向であつかわれはじめていることが、注目すべき点だと思います。

この前の指導要領の改訂では、建国神話を教科書にいれはじめたのですが、それは今度も引きつづいておりますけれども、今度の改訂では、とくに人物を大きくとりあげるということで、指導要領の改訂の途中で何度か動きがあったのですが、指導要領ではとうとう具体的に名前までいれられなかった。しかし、指導要領にもとづいた指導書というものができてきまして、これでは、聖徳太子、聖武天皇、平清盛、源義経、織田信長、豊臣秀吉、徳川家康、明治天皇、これだけを

挙げてきているわけです。歴史的にはいろいろ解釈が可能ではありますが、たとえば聖徳太子は、仏教思想家としては偉大であっても、歴史教育では、歴史上きわめて反動的な役割を演じた人物としてあつかわれてきました。しかし、今度の教科書にでている特徴をみますと、聖徳太子伝説がでてきます。「聖徳太子は生まれてすぐ口をきいたり」とか、「太子は一〇人の人が一度にいろいろ違った訴えをするのをききわけて、すぐさま一人ひとりに正しく答えたという話などがあります」、こういう伝説がはいっているとともに、さらに、「蘇我氏が勢いを強めたころ、推古天皇が位につき、太子は摂政になりました。少年時代から豪族たちの争いを経験してきた太子は、天皇を中心にして国をまとめていこうと考えました」、というように、天皇制をつくりあげた人物として聖徳太子がでてきていることなどは見逃すことができません。また、憲法のあつかいになりますと、国民主権を隠すわけにはいかないが天皇の権限の内容もふまえてあつかわれてきている。たとえば、文化勲章を授けるとか、国会の開会式にのぞむ天皇、あるいは外国客のもてなし、などということを写真入りで載せはじめていて、露骨なかたちで天皇のもちだしはむずかしいけれども、やはり天皇制を青少年のなかに植えつけるような条件づくりが、相当進行してきているのではないかと思います。

そういう意味では、このことはいろいろな議論はあると思いますが、たしかに天皇制の物質的・階級的基礎は戦前と違ってきているとは思いますが、さきほどいいましたような八〇年代の対米従属下の国家独占資本主義、そのもとでの軍事ファシズムへの道か、それとも平和と民主主義の道か、というたたかいのなかでは、かつて福沢諭吉が、天皇制は「人心収攬の方便」であるといったと同じような、日本型階級協調思想として天皇主義が強くでてきている、というふうにとらえることができます。独占資本は、これをもっとも都合のよい道具として使いはじめている、ということがいえるのではないかと思います。

のちほど、では、なぜ天皇制をこれほどまでに、とても受けいれがたいと思われる今日の青少年の意識のなかにもちこもうとするのか、というような点について、高校生の意識調査の結果と関連して申しあげたいと思います。

松尾　いまの発言に関連して、ちょっと申しあげたいのですけれども、伊ヶ崎さんのおっしゃった一九八〇年代の支配者側の構想という点では、みなさんからあまりいわれていないものとして、現在、一九八〇年政策委員会というグループが自民党のなかにできているようです。そこから、前総理の福田赳夫氏の編集で二冊の本がだされています。一冊目は『これからの日本――一九八〇年代への挑戦――』という本

で、一九七五年に出版されています。そして、続篇として『続・これからの日本――祖国新生論――』が一九七六年にだされているわけです。この一九八〇年政策委員会の講師陣のなかに、私がさきほどいいました「政界の御意見番」・「黒幕」の安岡正篤氏もはいっておりますし、また江藤淳氏もそのメンバーの一人です。

その本のなかに、いま伊ヶ崎さんがお話しされた教育の問題と、私が冒頭で申しあげました天皇制イデオロギーにおける文化概念の問題がふれられています。『続・これからの日本――祖国新生論――』の第四部「運命をになう教育の再創造」という項目が参考になろうかと思います。そこでは教育勅語について、こういうことをいっております。

「今日の教育における一つの問題点は、若い人たちが『型』を覚えていく仕方が欠如しているということであろう。あいさつの仕方、文章の書き方、そして日常的な事柄のなかに『型』が生きてこそ文化の伝統というものは光彩を放つのである。日本では道徳教育というと、すぐ高尚な〝哲学〟論議になってしまい、論争が起こる。問題は実に簡単なことなのであって、人間がなすべきことと、なしてはいけないことを教えるのが道徳教育の眼目なのである。たとえば教育勅語は、何ら哲学的な論議を持ち込んではおらず、どこへ持ち出しても通用する徳目を謳っているのであり、国際的にも立派に通用する倫理であるということが、あまりに無視され過ぎてきたことこそ問題だといわなければならない。

と同時に、文化の生みだした『型』を伝えるということが、しつけの本来の意味であって、この人間としての徳目としてしつけを教えることが、教育とりわけ初等・中等教育の基本とならなければならないのだ」。

この文章を、教育勅語を礼讃しているというようなことだけでいわれてしまうと、そのとおりではありますが、しつけの問題などと結びつけられた説明の仕方をされると、われわれも案外ひっかかるようなことはないだろうかと思うのですが、いかがでしょうか。

湯川　私なんかでも、前半の日常的な行動の型としての道徳にかんする部分にはのせられてしまうようなところもありますね。

独占の支配と天皇制イデオロギー

山科　いま、なぜ天皇制イデオロギーが問題なのかということですが、戦後日本の天皇制が問題にされた時期というのはいくつかあると思います。一九六五年に中教審が発表した『期待される人間像』でいわれたことは、家族があり、そして企業があって、その上に国家がある、という思想構造でし

た。すなわち、同心円的に拡大されながら、レベルが高くなっていく、その頂点に民族の淵源としての天皇制が据えられ、そこで、自然をこえた生命の根源に対する畏敬という非合理主義の思想とつなげられていったわけです。その時期は、さきほど松尾さんがおっしゃられたように、ケネディ＝ライシャワー路線にのって日本の独占資本が海外に進出していくと同時に、主体的に技術的な自立をしていくという要求が非常に強くなってきた時だったと思うわけですね。それが後期中等教育の多様化政策のなかで展開されたわけです。

では、最近の天皇制イデオロギーはどうなのか。この問題があると思います。そこで少し印象的な話になりますが、天皇がなにかいいだすと、必ず変わったことがあるというのが、戦後史を考える場合の常識ですね。そこで、一九六〇年代と違うところは、天皇自身の発言が大きくなってきたことです。つまり、いままでのような復古的あるいはニュー・モードの天皇制イデオロギーだけではなく、天皇自身が直接に、政治的発言をしていることです。たとえば、「原爆が落ちてもしかたがなかった」という国民無視の発言、それからつづいて、『人間宣言』というのは『五箇条の御誓文』の精神にのっとったものだ」というような戦後民主主義を根底的にくつがえす発言をしています。

ふり返ってみますと、天皇の元首化の動きは一九七三年ごろから、増原防衛庁長官によって御内奏というかたちではじまっているわけです。憲法学者によりますと、天皇というのは、事実上、軍事問題と国際問題に関してはすでに元首になっている、象徴天皇制といっても実質的にそういう役割をはたしている、ということなんですね。

このような動きとタイ・アップして、清水幾太郎の「治安維持法肯定」論や江藤淳らの「明治憲法讃美」論が公然と説かれ、戦前と戦後の反動的側面を連続させそれを正統なものと評価しています。そこには思想としての天皇制の復活の企てがみられます。

それとともに注目すべきことは、独占資本の現実対応のやりかたです。新日鉄は『明日に向かって今こそ発想の転換』という文書をだしまして、それがきっかけとなって、一九七〇年代の「減量経済」の戦略を展開しています。

それは何かと申しますと、労資協調ももちろんあるわけですけれども、地域支配の問題が一つです。それから企業への帰属意識の強調です。他にも、「合理化」や労働運動の問題もありますけれども、この二つが中心になってきました。どのように展開しているかといいますと、企業というのは、国家独占資本主義社会のなかでは、多くの人間のために商品を生産し提供しているのだから、社会全体に対して責任がある、企業は「社会的責任」を負わなければならない、ところが、

企業の内部において経営者と労働者が争っていたのでは社会的責任をはたせない、したがって、労資は一体でなければならないというわけです。協調ではなく一体だというファッショ的な主張がでてきます。それと同時に、「企業の社会的責任」をはたすためには、労働組合が、賃金要求、経済的要求などを実現しようというのはふるい階級闘争主義であって、それではダメだという。六〇年代の後半あたりから「職場砂漠」論ということがいわれました。「合理化」攻撃がはげしくなり、とくに若年層のあいだに労働ぎらい、職場ぎらいという風潮がひろがり、なかなか、青年労働者が企業に根づかない。そこで、独占が企業と労働者とを一体化させ、そのことによって、労資の矛盾をおおいかくしながら、民族的な利益ということを強調して、海外進出しようというわけです。とくにエネルギー・資源を確保して、日本の資本主義が低投資、高利潤を獲得するために、どうしても「合理化」「省力化」を徹底的にやらなければならない。絶対的にも相対的にも剰余価値の追求を強化しようというわけです。公害反対のたたかい、革新自治体のたたかいなどで、国民から企業エゴイズムの批判をあびたことに対する教訓を独占資本なりに学び、地域ぐるみで企業目標に役立てようというわけです。青年労働者を含めた労働者を中心とする日本国民から、まるごと搾取しなければならない、という問題がでてくるわけです。

このような背景には、構造的危機を軍国主義復活によってきりぬけようとしていることがあります。それは、いわゆる総合安全保障でいわれている極東の安全保障の名のもとにおける資源・エネルギーの確保の問題です。これは、いま、日本のもっとも大きな問題の一つですね。

鉄・非鉄・金属・石油などの資源・エネルギーのほとんどを外国に依存しているなかで、日本は安保条約のカサのなかで、軍事を中心に、経済・文化・教育をふくめて総合的な力量をすべて、国家に結集していこうとするものです。

そういうなかで、日本が生きていくためには、どうしても資源を確保しながら、「環太平洋構想」つまり、アメリカの庇護のもとに日本の支配権を確立する、そういう日本の国際的な任務を自覚した労働者をつくらなければならない。独占資本は労働者といわないで「企業人」というのですが、その「企業人」を育成するためにはどうするか。企業への帰属意識を醸成しなければいけない。そして、日本人であるという帰属意識を養っていく。しかしながら、実際には、企業のためだけでは、青年は働かない。企業は、日本の各企業と競争しながらも、同時に、対外的には一丸となるために、より高い「価値」が必要である。その価値づけの問題としてクローズ・アップされているのが、一つは新旧の天皇制イデオロギ

ーの再編だと思います。そういうかたちで、なにか絶対的な価値が必要であるというふうにだされてきている。

そこで、今度の「学習指導要領」のなかで問題として挙げなければならないのは、「生命を超えたもの」、「経験を超えたもの」に対する畏敬という思想です。この思想は、昨年の夏にだされた、内閣青少年対策本部青少年問題審議会の『青少年問題と社会参加』という答申のなかでも、職場・家庭・学校のすべての生活過程をつうじて養わなければならないものとされています。具体的には「奉仕の精神」というかたちでおりこまれています。つまり、「生命を超えたものにたいする」奉仕の精神が価値の頂点にすえられています。その「奉仕の精神」とは何かといいますと、企業においては企業への奉仕であり、国家に対しては国家への奉仕であるわけです。そこには天皇という言葉はでてこないけれども、「経験を超えたもの」に対する畏敬ということがでてくる。私は、そこで天皇制イデオロギーの再編についてこういうふうに問題をとらえたいと思います。

一つは、公けには、紀元節復活、君が代の国歌化、元号法制化など、みなさんがおっしゃったように、既存のものを確認するというかたちですすめていく。復古的な天皇制イデオロギーの周辺を煮つめていく。つまり、現代の青少年にむかって天皇は神様だといえないから、現実を超えたかたちの価値を強調し、そのような非合理的、超越的なものに対する理性の声、つまり、疑問をいだかないように、慣らしていかなければならない。その価値が経験を超えたものだというかたちで与えて、それに対する「奉仕」ということをさかんに説く、それが企業のなかでは、企業意識と結合されてでてきて、なおかつ、最終的には天皇につながっていく。すなわち、家族のためになることは企業のためであり、企業のためになることは民族のためであり、そして、それは、日本の民族の威力を世界に知らしめることだ、というかたちで結合させているわけです。これは、かならずしも、古い天皇制イデオロギーと等値ではない。現代風にデフォルメされている。このようにして、全体としては、天皇制イデオロギーを、「国民的合意」をうる一つの柱にしようとしているのではないか。この点について、私のもっている疑問を率直にだしたいと思います。一つは、関西経済同友会などのだしている昨年のレポートをみますと、たとえば、『健全な国民意識の喚起をめざして』とか『二一世紀における日本の皇室のあるべき姿について』というように、すべてに一貫していることは、日本の民族をどうまとめるかということであり、そのための精神的支柱は何かという、さきほど、伊ヶ崎さんがおっしゃられた「国民精神の統合」の問題です。ただ、反動側のねらいとして、こういうこともいえるのではないかと思います。

それは、心情的な天皇制イデオロギーということです。つまり、年輩の層については古い復古的な心情を掘りおこしながら、他方では、いまの若者の生活にみあったかたちで鼓吹していく。すなわち、神聖にして不可侵の万世一系の天皇ということを必ずしもわからなくてもかまわない、もちろん、わかってもらいたいけれども、わからなくてもいい。最低線として、天皇という言葉に抵抗はしない人間をつくりたい、いわば天皇は日本人の淵源であり文化のみなもとだという心情を心の奥底に形成することをねらっているのではないか。その体系づくりとして、かつての万世一系ということを一方ではいいながら、他方では、反発する部分はあっても、雑炊的なものをまとめながら、超個人的で、超経験的な権威をもった、世界に無比の天皇制というイメージをつくりあげていく、という作業がやられているのではないかと思います。

その点でいえば、三島由起夫の『文化防衛論』をもう一度みなおす必要があるのではないか。いわゆる「文化としての天皇制」というとらえかたは、反動側のいう「日本文化」論の強調の伏線になっています。反動的あるいは懐古的な「日本人」論・「日本文化」論は、この延長上にあるといえましょう。政治支配を包含するようなかたちでのこのようなイデオロギーがいまの天皇制イデオロギーの主流を占めているのではないでしょうか。学校や企業のなかにおいても。例を挙げますと、現在、巨大な企業のなかでは、お伊勢参りがあたりまえにさえなっています。それでは彼らは信じているかというと、私が自分で面接したかぎりでは、彼らはほとんど天皇の超歴史的な権威などを信じていません。しかし、日本には、なにか神秘的で非常に奥行きの深い伝統があるんだという心情が形成されているわけですね。

ですから、いま天皇制の問題だけにしぼっていえば、「総合安全保障」というような軍事的な要請と、その裏側にある「環太平洋構想」、そしてそれをささえている企業の地域支配、そういうもののなかから歴史的に生まれてくる一つの要請ではないだろうか。とくに、いまの自衛隊の強化に対応して、以上のような独占資本の意図をやりぬこうとすれば、上意下達に絶対的価値をおいてすすめなければならない。それが天皇制イデオロギーの亡霊に活をいれようとする要求になってあらわれている。ヨーロッパなどとは違って、さきほどの松尾さんのお話に対比していえば、なぜ日本に、超経験的な、超自然的な権威なり価値がなければ、日本の国民的統合ができないと考えているのか、また、それは、われわれに弱点としてあるのか、ということは明らかにしていかなければならない問題だろうと思います。

新しいファシズムのイデオロギー的特質

松尾　財界が天皇制を強調してくるときの言い方としては、明治百年祭以降、「日本的経営論」としてでてきますね。むしろアメリカのほうから、日本にもすばらしいものがあるではないか、もともとあったではないか、というかたちで励まされていますね。最近では、エズラ・F・ヴォーゲルの『ジャパン・アズ・ナンバーワン』もそうですね。

今日、「新たなファシズム」とか「軍事ファシズム」の危険性が叫ばれています。そこで私がすぐ思いだすことは、戦前の第一次世界大戦後、ワイマール憲法のもとでナチスが抬頭してくるときにいったヒットラーの言葉です。

「私は人間の能力は異なっているものだと考えてはじめて、私有財産は道徳的にも倫理的にも正当化できる。これを承認するならば、経済の領域には価値の格差は無条件に存在するが、政治の領域にはないなどというのはばかげたことだ。経済的な生活は、能率と個性的価値の思想、つまり事実上の個性の権威にもとづいていながら、政治的生活では、この個性の権威を否定し、そのかわりにより多数者という法則、つまり民主主義をもってこようとすることは不条理である。政治の民主主義に相当するものは、経済の領域では共産主義である」。このような論理のすりかえで自由主義および民主主義を否定して、ナチズムのイデオロギーを確立していったわけです。このナチス・ドイツのファシズム・イデオロギーが、日本に第一次世界大戦以降、日本の天皇制ファシストによってもうけつがれて、大正デモクラシーのもとで強まっていった民主主義、自由主義を否定して、日本ファシズム、天皇制ファシズムが戦前の日本で確立されていったわけですね。

しかしながら、今日の反動イデオロギーの特徴は、究極のねらいとしては、戦後の日本国憲法体制、民主主義憲法の原理をひっくり返すということにあるのでしょうが、体制側のスローガンに「自由社会を守れ」といっている以上は、当然のこと、戦前のようにあからさまに自由主義、民主主義を否定するわけにはいかない。むしろ民主主義や自由主義を擁護するポーズをとりながら、左右の全体主義には反対という言い方で、民主主義、社会主義、共産主義を否定していかざるをえないでしょうね。さきほど紹介した一九八〇年政策委員会の『これからの日本――一九八〇年代への挑戦――』のなかで、こういうことをいっています。反動側が民主主義の理念を非常にねじまげたかたちでだしてきている典型的な例ではないでしょうか。

「民主主義社会は、全共同体に対する国民の尊重心と義務

感を前提として成り立っている。自由社会の基礎をなしているこのような運命共同体意識に胚胎する自制心が喪失すると、国民のさまざまな欲望が噴出して、対立と抗争、テロと集団暴力が日常化する無法状態の社会が現出する恐れがある。しかもこのような自由世界の危機はデタントによって拍車をかけられている」といって、山科さんがいわれたように、資源・エネルギーの問題、人口問題等々にふれながら、「一九八〇年代の自由民主主義国においては、社会不安や政治的危機が常態化するおそれがあると思われるのである」と「八〇年代の外交と安全保障」の項で書いています。つまり、さきのファシズム・イデオロギーとの関連でいえば、共同体のイデオロギー、共同体をまとめるものとして、日本では天皇制がもっとも有効であるということです。世界史的にみても、日本の天皇制がはたした役割は類例をみないものだったことは、かつてヒットラーが日本には天皇があるから自分たちほど苦労しないですむといったように、戦後ではアメリカが同じようなことをいっていることなどをみれば明らかなわけです。私は、共同体のイデオロギーというのは、ファシズム・イデオロギーに共通する中心的なイデオロギーだと思います。それが、今日の反動イデオロギーの特徴として、民主主義の理念や制度とセットになってだされてきているところに、現在の反動側が民主主義をもちだすさいのマヤカシと危険性があると思います。この点が案外、現在の日本の青年をはじめ国民の民主主義観のウィーク・ポイントを巧妙に衝いてきているのではないかと思われます。

伊ケ崎　人民のたたかいと社会的な利益にそって考えていくと、さまざまなイデオロギー的影響があるわけですね。たとえば企業主義もあれば、最近、復活してきた家族主義もあります。そこで、韓国の最近の状況について少しふれますと、来年からはじまりますわが国の「ゆとりと充実」と同じような勤労体験学習、地域における自然と文化の接触とか集団活動、体力づくり、それから栽培活動とかいうように、いろいろなことをやっているわけです。こういう活動は、教育学的にいうと、民主的にもおこなうことのできる可能性をもっているのですが、韓国は民主勢力が徹底的に弾圧されていますから、かなり露骨に反動的にやっているんですね。一九六八年に、国民教育憲章というものを定めましたが、そこでは、こういうことが述べられています。「公益と秩序の優先」「国の隆盛は自己の発展の根本」、「反共民主精神に透徹した愛国家族」ということです。つまり、家族、地域、社会、企業、国家といったものが、反共に集約されて串刺しにする発想であつかわれているわけです。

現われ方はそれぞれの歴史的な条件で異なりますが、ヨーロッパでファシズムが抬頭し、第二次世界大戦がはじまる前

後、一九三九年に、フランスの心理学者アンリ・ワロンが「子どもの権利」という論文を書いているのですが、そのなかで、次の三つの特徴があればファシズムと判断できる、判別しうるといっています。これは、現代の反動化を考えるさいにも、非常に示唆的だと思います。

第一点は、「もっぱら、『起源』に重要性を与えようとすること。『起源』が、いわば宿命的に、だいじなものとなっている。現在や未来は、その『起源』の結末なのではなくて、むしろ『起源』そのものの正確なひきうつしなのだ」ということです。

ドイツでは、「血」とか「ドイツ民族」「ユダヤ民族」というようなことがいわれましたが、それは教育論としては徹底した選抜主義だと思います。そのことに関連しているわけです。

松尾　ナチスの指導者精神ですね。

伊ケ崎　そうです。

二つめは、「自由な理性を、集団的感情の圧力に屈服させようとすること。ファシズムは、この集団的感情をつくりあげようと意図しているのだ」ということです。よくいいあてていると思います。とくにワロンは、知能よりも感情の発達を社会的なものとして重視したわけです。

三番目に、「支配者にたいして、全面的に、忠誠をつくすこと。ファシズムは、この忠誠ということから、人間関係の法則をつくりあげようとしているのだ」ということです。

この論文は一九三九年に書かれたものですから、非常に洞察が鋭かったし、現実的にとらえていたということができると思います。

たとえば、さきほどからでてきているお話のなかに、教育勅語が、国際的にも通用するとか、なんら哲学的論議をもちこんではいないとかいう見当ちがいの議論もありますが、それはさておきまして、最近の危険な動向の一つに、「君が代」の国歌としての強制があります。じつは、現在の都立高校の生徒の意識調査で、君が代を聞いて、おごそかで尊いと感じるというのが、すでに三四パーセントをこえているのです。これは都立高校の最近の調査です。ただし、約五〇パーセントは無関心ということになっています。しかし、このように君が代という歌をとおして、自由な理性を「集団的な感情の圧力」のまえに屈服させる、というような動きとしてでていることは無視できません。

それから教育勅語について申しますと、現在の青年、少なくとも三〇代以下の人たちは、その意味をまったく理解できないと思います。それでは、私たちの世代のものが理解しているかというと、意味を訳してみろといわれてもほとんど訳せないんですね。ところが、教育勅語の冒頭の箇所が大事な

のです。「朕がつらつら考えてみるに、わが御先祖、天照大御神が初めて日本の国をお建てになったことは、まことに遠くはるかなことでそれ以来、代々の天子様がしっかりと徳をうえつけ賜うたことは、まことに深く厚い」。これは、昭和一四（一九三九）年に、塚本哲三という国語学者が中学生にわかるように訳した解釈なんです。

松尾　受験参考書として、ぼくたちの学生時代に愛用した塚本国語といわれたものですね。

伊ケ崎　これを呪文のごとくに唱えるときこえがいいのですが、訳すと、まったく国際性もないし陳腐なものです。

松尾　しかし、「音楽的」にリズミカルにつくられてある文章ですね。

伊ケ崎　それは四〇〇字詰原稿用紙一枚のなかに、きちっとはいるわけですね。したがって、君が代でも、歌詞の意味を正確に教えると、生徒たちは反発をしはじめるわけです。ところが、あのまま教えていると、三分の一がおごそかな感じをもつようになってしまうわけです。教育勅語は、その意味ではなくて調子でもちこんでいるという面があるように感じますね。

国民統合のイデオロギー

松尾　その点に関連していいますと、戦前の天皇制イデオロギーの国民への浸透にとって重要な手段でもあったものの一つに、儀式の強調ということがあるように思います。たとえば、さきにも述べられた伊勢神宮への奉仕活動というような問題ですね。それから、『期待される人間像』以来いわれだした「宗教的情操心」、あるいは「畏敬の念の涵養」といったことも無視できないと思います。

山科　いまのことにかんして三点ほど発言したいと思います。

第一点は、最初にだされた民主主義のとらえ方の問題です。いまの日本の支配者たちは、ヨーロッパも日本もアメリカも、民主主義の状況は共通だといっているわけですね。三極委員会のレポート『民主主義の統治能力』（サイマル出版会）のなかで綿貫譲治氏が報告しているのですが、非常に大事だと思いますので、簡単に紹介いたします。それによれば、民主主義を「軍事的安全保障」、「経済的発展」、「政治的民主主義」という三本柱で考え、「経済的発展」はインフレとスタグフレーションで行き詰まってきた、そして「政治的民主主義」は、いわば私生活志向型として現われてきて、住民運動その他で要求が噴出し、公害その他で矛盾が爆発してきて、これも揺らいでいる、「軍事的安全保障」についていえば、これは国民的合意がえられない。こうして、日本は、西欧の

民主主義すべての面でぶつかっている危機をかかえているというわけです。これは、つまり体制的危機の裏がえし、政治的危機の表現だと思うわけですけれども、そのなかで、「政治に対する荷重超過」という言葉をつかっているわけです。すなわち、要求が多すぎて政府ではどうしようもできない、だから民主主義の危機なんで、この危機をどうのりこえるかということが問題なんだ。その場合に、日本はまだいいというわけです。つまり、世論の力が大きく働いたりそれに気をわずらわすようでは、統治能力が低下するというわけです。ヨーロッパの場合には、もう危機が噴出してしまっているが、日本には、まだ八〇年代があるではないか。その八〇年代になんとか危機をのりこえろ、という設定であるわけです。つまり戦後民主主義に対する攻撃です。しかも、行政能率主義による国民の自治活動、民主運動の圧殺をねらっている。この思想は国民主権の空洞化を主張しているわけです。これは、グループ一九八五年の『日本の自殺』で展開された思想を政治理論で表現したといってよいでしょう。このような問題把握は政府や財界にみられる。ところで財界の論調をみますと、その危機をのりこえるさいにでてくる問題として、一つは、日本にはいいものがある、それが天皇制だといっていることです。「ウチ意識」がつよいということを評価しているのですね。ですから民主主義が現在、危機だということは反動側も考えているわけです。もちろん、私たちとは違う立場ではありますが。その反動的克服の方向として天皇制イデオロギーがでてきているということが一つの問題です。

第二点は、さきほど共同体イデオロギーという問題がだされました。共同体イデオロギーという言葉は厳密に規定する必要があると思いますが、共同体そのものは大事なわけですね。しかし、ここでいわれている場合には、一定の意味をもっているわけで、その点で申しあげます。ファシズムとのかかわりで共同体精神というとき、基本的に重要なことは、その精神の中核をなすものは「血」と「地」であるということだと思います。そこでは、個は「地」と「血」でしばられ、人格の尊厳はまったく無視されます。伊ヶ崎さんのおっしゃるワロンの言葉は、まさにこのことだと思います。「起源」とは「血」であり、「集団的感情」とは「帰属意識」といってもいいわけです。純血であって、地縁的で、なおかつ伝統的、文化的な担い手であるということ、そのなかの地＝血というのは排他的なウチ意識にもとづく帰属意識を意味するわけです。かつての「国民精神総動員」のイデオロギーはまさにこれでした。日本の場合、「万世一系」という「純血性」がここで強調されたわけですね。それはまさしく非合理主義的心情でした。これについては、政府がはっきりいっています。一九七二年の内閣総理府青少年対策本部の『青少年に関

する行政施策について』で、帰属意識というのは、理性にとらわれない情緒的な意識だというわけです。つまり、理性がなくても帰属意識は成り立つ、感情的で非合理的なものだ、ここに訴えていかなければならないといっているのですね。そうすると、反動側のつくろうとしている共同体というのは、大平首相のいっている「家庭の基盤づくり」だとか「地域の時代」だとかいうこととも絡んでくると思いますが、家族の帰属意識を強調して個をそこに埋没させ、「企業人」としてのほこりをもたせ、そのうえに天皇がすわっていくというものなんです。つまり、ここでいわれている帰属意識は、個々人の民主主義的な人間関係のありかたではない。企業目標や国家目標を媒介にした結合意識、心情です。それはけっして民主主義的な家族関係や、地域の民主主義的な人間関係ではありません。そこで、松尾さんにおききしたいのですが、一九三〇年代の後半から四〇年代にかけての地域と天皇との関係についての問題です。たとえば、あの時期の国家総動員体制のなかでは、在郷軍人の意識、郷土意識と天皇への意識とが重層的につながっていたのではないかと思うわけです。戦前とは違うけれども、そういう問題が、天皇制イデオロギーの一つの問題としてでてきていると思います。

第三点めに、儀式というものが共同体にとって欠くことのできないものだということです。文化人類学でもいわれているように、儀式は、共同体においてイニシエーションといわれるもの、つまり通過儀礼として必要であるわけで、日本の場合には戦前の「四大節」とか、あるいは年中行事が天皇と結びついていくというような問題があると思うわけです。問題は、その儀式が人民の生活の必要からではなく、むしろ、人民の理性の機能を鈍らせ権威によって服従させるための手段としてつかわれてきていることです。天皇制教育では儀式の荘厳な雰囲気をつくりだして、心情的に、感覚的にイデオロギーを注入してきたわけですね。自民党のいう「東洋的超合理主義」とはこのようなものですね。

ですから、ひとくちに天皇制イデオロギーといっても、かなりふくらみをもって、その構造を明らかにしていかなければならないのではないかと思います。「習俗としての天皇制」といった考え方を主張する場合にでも、頂点は非常に神話的なもので占められているけれども、その底辺には、円錐形のようなかたちで、なかなか日常生活とは見分けがつかないようなささいなことのなかにも、天皇を神聖視する価値意識が生きているというメカニズムをもっているような気がします。

伊ケ崎　一九七五年一二月に、自民党の文教部会の『高等学校制度および教育内容に関する改革案』というのがだされているのですが、これが、いま山科さんがいわれたようなこ

とを主張しています。

一つは「権利義務思想からは、安定した健康な社会は絶対に生まれない。西洋的な合理主義と東洋的超合理主義との融合を、日本というるつぼのなかで果たしたいものである」といって、教育基本法ではダメだと述べながら、「更に率直に強く高らかに分りやすく国家の理想と教育の向かうべき道を明示すべきであったと思われる」といい、その後、人間観としましては、「よくできる子どもとできない子どもは、遺伝によってある程度まで決まっている」というような考え方にたっているわけです。ここでは、教育における新たな国家主義、能力主義をはっきりうちだしているわけです。このなかで、高等学校の多様化でホテル科ということをいっていましたら、今度の指導要領でのりましたね。ですから、相当に強い規制力をもっているわけです。

松尾　戦前のドイツ・イタリアそして日本のファシズムの抬頭の歴史的教訓からいっても、いま、とくに強調したいのは、そういうファシズムの論理やイデオロギーを、たんにナンセンスだといっているだけでは、たたかうことはできないということです。教科書検定のさいに、文部省の側からいってきていることですけれども、ナチスが抬頭してくる必然性を歴史家たちが明らかにしていないではないかというふうに、むしろ攻勢にでてきます。一九三三年に、ヒットラーが、わずか全得票の三割であっても第一党になることができたのは、第一次世界大戦の敗戦国ドイツの生活難・社会不安や失業問題・労働者の雇用問題などを、ワイマール共和制の指導者たちが解決できず、一時的にせよナチス・ヒットラーが解決したためであるという歴史の教訓を考えると、今日の反動側の動きを軽視することは非常に危険ではないかと私は思っています。ことに、当時、もっともブルジョア民主主義的な憲法をもっていたワイマール共和国のなかで、ナチスが権力をにぎっていったことを考えますと、戦後の日本国憲法体制で今日のファシズムへの危険な動きがますます露骨になっていることを考えあわせると、じっとしてはいられない気持です。われわれ知識人の役割は、ますます重いと思いますね。

いま反動イデオロギー・思想攻勢の中心の一つは、さきほどからだされている畏敬の念にしても儀式の役割にしても、宗教団体の問題なんです。神社本庁、生長の家、立正佼成会、あるいは創価学会などの動きを注目すべきでしょう。たとえば、谷口雅春氏を総帥とする生長の家は、日中戦争のころ、ある面では小市民の不安を巧みにとりこむことに一定の成功をみました。私自身の子どものころの体験でいいますと、私の母も谷口雅春氏の『生命の実相』をじつによく読んでいまして、それで救われたといっていたことを戦後になっ

て聞いた記憶があります。私の父は朝鮮銀行の支店長をしていましたので中ぐらいのブルジョア・インテリの家庭だったといえましょう。この生長の家を選挙母体としている自民党の玉置和郎氏が、さきの国会で共産党の宮本委員長の資格にケチをつけていることにも示されているように、反動的宗教団体からでている議員の活動が日本の民主主義の将来にとってけっして軽視することのできない危険な役割をになっていると思います。石原慎太郎氏もその一人でしょうね。たとえば、さきほどの共同体イデオロギーや指導者理論にしても、また理性的なもの、合理的なもの、論理的なものよりも、非合理的なもの、感性的なもの、情念的なものが、むしろ今日は強調されているという傾向にあるのは、その時代の民衆がそうしたものをもとめていたり、その条件があるからこそ、ファシズムも抬頭してくるわけでしょう。

山科　一九六〇年代の高度経済成長政策のなかで、人間疎外がどこまですすんでいたか、ということを構造的に明らかにして、そして、そこからでてくる民衆の意識や要求が社会変革と結びつくことを未然に阻み、逆に、反動側は、それなりに要求をうけとめ、その要求を企業や国家のなかに組みいれるように操作しようとしているわけですね。それなりに、といったのは、すでに、経済同友会にしても、日本経済調査会にしても、七〇年代のはじめに、このことを問題にしていたからです。たとえば、一九七二年の『七〇年代の社会緊張の問題点とその対策試案』や『新しい産業社会の人間形成』がそうです。たとえば、「企業コミュニティ」によるコミュニティ・リレイションズ（CR）の確立とか、「持ち家制度」とか、企業によるボランティア活動の組織化とかによって、人間らしいあたたかさの回復をうたっています。

それから、宗教教育の問題ですが、企業内教育も含めて、率直にいいまして、私たちがあまりやってこなかった問題ですね。文部省は、一九三五年に、「宗教的情操ノ涵養ニ関シ留意スヘキ事項」という通達をだしまして、「宗教的な情操」を底辺で広めながら、そのうえにたって極端な非合理的神国思想を鼓吹したのです。その根本思想が「教育改革」のときの文部省の「新教育方針」にも残っています。教育によって形成すべき価値として、真・善・美・聖をあげています。宗教的情操があったら戦争は起こらなかったといっているわけです。宗教と宗教的情操とは区別する必要がありますが、しかし、共通な問題点は、宗教は私事であるということ、やはり、超理性的なものであるということです。もちろん、宗教者が平和を守るたたかいで果たした役割は評価されるべきですが、文部省や財界がそれを強調するとき、科学的な思考力をねむらせ、「宗教的情操」を復古的な天皇制イデオロギーの温床にしようという意図があるわけです。それが『期待さ

れる人間像』では、肥大化されてでてくるわけです。一応ここでは宗教的なものの起源が、人間的なものの渇望の逆立ちしたかたちであるということは、括弧にくくって考えれば、ということです。日本の戦後史のなかで、公教育において、あるいは国家が国民の信仰の問題に対して関与するということのたたかいが、欠けていたのではないかと思います。それは現代の危機的状況では、真剣に考えなければならない問題だと思います。

松尾　戦前の日本ファシズムの場合でも、国民精神を統合していくうえで、宗教のはたす役割や、映画やスポーツなどのはたす役割は非常に大きいものがありましたね。国家権力は宗教家を積極的に利用しました。いいかえれば、宗教をもとめる社会不安があったわけです。とくに青年たちの悩み、今日の言葉でいえば青年たちの生きがいのよりどころになるような。その点では、総理府青少年対策本部が編集している『国際シンポジウム報告書　世界の中の日本の青年――世界青年意識調査（第二回）を中心として――』のなかでもいわれていますが、日本の青年は非常にイライラしており、すべての面で不満であるという結果がでていますね。しかし、どうしたらその不満が解消されるかがわからない。わからないから全然シラケているかといえば、そうとはかぎらない。やはり何かをもとめている。シラケを軽蔑している大人たちのほうが、青年たちからみれば、むしろ漫画的な存在とさえなっているのではないか。いまの青年は、さきの報告書でもいわれているように、良くいえばものわかりがよく、悪くいえばずるがしこくなっているから、先生や親たちに面と向かって率直な批判はしない。心のなかでは軽蔑しながらも、口ではお世辞をいったり気に入るようなことをいうのが上手だ、という傾向があるといわれています。しかし、そういう青年が自分の不満の出口や生きがいをもとめている。このような状況もふまえながら、反動側が、宗教的な問題、教育におけるさまざまな問題を巧みにだしてきているのだろうと思います。

支配階級の民主主義観とその二面性

山科　そうですね。現代の人間疎外の深刻化のなかで、青年の未来への不安や、よりよい生への要求などを巧みに宗教的情操の方向にもっていこうとする意図は明らかですね。現在の天皇制イデオロギーというのはいろいろな分け方があると思うのです。一つは、自民党右派や安岡らの、憲法改正と天皇元首化を公然とかかげている天皇制の論理です。あえていえば復古的な特徴をもっているということです。もう一つは、そうではなくて、憲法改正をねらってはいるけれども、

当面は主権在民や戦争放棄などの憲法の民主的条項を空洞化していくというかたちで、法学的にいえば、解釈改憲論といいますか、なんとか天皇の実質的な元首化と国家意識とを結合していこうとする動きがあるのではないかと思います。いまの階級的な力関係では、むしろ、この後者のほうが近代的なよそおいをしているだけに危険だと思うのです。つまり、直接に天皇の元首化をうたわないけれども、総合安全保障を主張しつつそれをささえる超世俗的な価値をもとめる発想です。二〇世紀総合開発研究機構――三菱、住友などの財団が金をだしているシンク・タンクです――は、『二一世紀の課題』という事典を出版していますが、その基調がそうなんですね。

また、あの木川田グループが数年かけて「自由社会」のあたらしい理念を模索してきました。それが日本経済調査会の編集で『自由主義の前進』という名で公表されました。西山千明氏や村上泰亮氏などがチーフ・メンバーです。そのなかで、新秩序自由主義ということがいわれています。秩序というのは、国家秩序のことをさしているわけです。経済的にも人間の生活でも、国家が大枠をつくっている、しかし、そのなかでは優勝劣敗の競争原理を認めるわけです。それは国家独占資本主義といっても変わりはないわけですけれども、かれらは、「新秩序自由主義」という言い方をしています。違うところは、さきほどのワロンの議論ともかかわるのですが、いや、むしろ、ワロンと逆の意図でいっていることですが、集団よりも個を尊重するというのです。日本では、かつては、個は集団に埋没していたわけですね。文部省がだしているボランティア活動、奉仕活動でもそうなんですね。戦前の奉仕活動は、服従心、滅私奉公だった、しかし、今度はそうではないんだ、ボランティアすることによって個を生かすというわけです。これについては、『季報ＮＩＲＡ』ＮＯ・４のなかで、強調しています。特攻隊でも同じことがいわれたのですけれども。ところが、個を尊重するといっても、全体の方向が「国家目標」や「企業目標」にそうことが前提になっているのですね。そういうかたちで、民主主義を擬制的に認めながら、その秩序のうえに天皇をおくという新しい試みがなされている。しかし、理論的には成立していませんが。そういう部分と、復古的な天皇制イデオロギーとの二つがあるのではないかと思います。そういう点で、私たちは相手のイデオロギーの本質をしっかりとつかみながら、たたいていく必要があると思います。

松尾　私はいつも学生たちに、戦前の天皇制国家のもとで、日本の国民は、一度たりとも「公」の上に「私」をおくことは許されなかった、戦後はじめて「公」（＝国家）の上に「私」（＝個人）をおくことができたのだと強調していま

す。しかしその一方で、そういうことを強調しても、どれほど共鳴してくれるだろうかとしばしば反問しております。体制側は、戦後民主主義の思想や理念をねじまげていくと同時に、とくに一九七三年以降は住民運動、公害反対闘争、消費者運動などを私的エゴとして否定することに全力をあげています。このような運動は、なんでもかんでも政府や国家のせいにして個人の役割や義務をはたそうとはしていないではないか、と攻撃をかけてきている。また左翼の学者たちは、あいかわらず産業資本主義段階の「夜警国家論」的な国家論にしがみついている。戦後の日本は非常に「軽い国家」――これは京都大学の高坂正堯氏がいっている表現ですが――を理想だと考えている。にもかかわらず、住民運動・公害反対運動・消費者運動などをみると、これと反対に「強い国家」を要求しているではないか。これは明らかな矛盾である。こういうふうに巧妙に問題の本質をすりかえながら、「強力な国家」論や「指導者」論を強調しています。これを具体的にいえば、明治の天皇制国家が理想の国家であるといっているようです。そして国際的には、山科さんがおっしゃったような資源・エネルギー危機の問題、人口の問題、天候の問題などをだしながら、とくに防衛の問題にからめて国民の国家への帰属意識、忠誠心をあおっていくわけです。そこで私の言いたいことは、そういう体制側の攻撃に対して、住民運動をすすめているわれわれの側にも、このようなトリックにひっかかるような弱さがありはしないかということです。私たちがいま直面している現実とのからみあいのなかで「公」＝「国家」の問題がだされてきて、それに案外すいこまれていってしまい、戦前と戦後の国家機構の明らかな違いが意外に弱く受けとめられてしまう状況もあることを、私たちは軽視することができないと思います。

伊ケ崎　それに関連していいたいのですが、ごく最近、西ドイツの国会でナチス戦犯の時効はないということが決定されました。これは、じっさいに調べてみると、ドイツ国内におけるさまざまな反動の攻撃に対しながらも、国内外の世論の高まりを無視できなくなって、時効はないとしたわけですが、日本では、戦犯が靖国神社に祭られたり、肯定されたりする。これと、天皇制が再登場してくる構造とは、内面的なつながりがあると思うのですが、その点について、まだ十分解明されているとはいえません。ただ、少なくとも、さきほどもふれた憲法改正動向ですね、一つは条文改正をねらう動きと、もう一つは解釈改憲です。現在では、後者のほうがずっと進行してきています。条文は、国会の力関係からいっても、そう簡単には、変えられない。解釈改憲のなかで問題となっているのは、第一に戦争と平和の問題、第二に天皇の問題、第三には戦後民主主義の問題であります。とくに、戦後

民主主義の画期的な意義に対する消極的ないし否定的な評価というものが、現代反動の特徴になっています。それは、おそらく、日本の歴史観、たとえば、七〇年代の住民運動、革新自治体をどうみるかということと同時に、たとえば大正デモクラシーをどうみるかということともつながって、それらも否定的にみていく潮流と結びあってでてきていると思うんですが、どうでしょうか。

山科　いまの問題は非常に大事なので、ちょっと考えていることを発言したいと思います。

一つは、教育のなかでいえば、戦後史をみれば明白なように、反動勢力は一貫して、戦争体験を次の世代に継承することに対して徹底した攻撃をかけてきているということです。その点では、戦前の旧い反動層の思想はいまだに連続して生きている。とくに朝鮮戦争以降は集中的にいろいろなかたちでやられてきています。「おしつけ憲法」論、あるいは「戦力なき戦力」論、「専守防衛」論など憲法九条の全面否定あるいは空洞化です。それは平和や基本的人権など戦後民主主義の価値意識を全面的に否定する攻撃でした。

もう一つは、天皇の戦争責任についてです。思想上、歴史上の問題として、きちんと提起していく必要があると思います。少なくとも、それがいまの若い世代に受け継がれていくようなかたちで追及することが必要になってきているのではないでしょうか。そこのところがすっぽ抜けているから、西ドイツでさえできたことが、日本ではできない、という問題があるだろうと思います。天皇の戦争責任を社会制度の面でも、思想の面でも徹底的に追及することこそ、戦後の民主主義のスタート・ポイントであったはずです。この点は、戦後日本の革新思想のありかたの核心にふれる部分です。

それから、戦後民主主義の評価の問題ですが、その世界史的な意義をはっきりつかまえる必要があるのではないでしょうか。一九一七年のロシア革命や、反ファシズム統一戦線の闘争などをおさえたうえで、それらの成果のうえにたって日本の戦後民主主義の特徴が教えられてきているかといえば、実際にはほとんど教えられてきていないわけです。いまの教育支配のもとでは、自主教材でやるより仕方がない状況なんですね。ですから、「与えられた憲法だけれども、なんとかそれをいままで守ってきました」というように書いてあるならばまだいいほうで、多くは「おしつけ憲法だ」という調子で記述されているわけです。その点では、日本民族の民主主義闘争の伝統の継承の問題、自由民権、大正デモクラシーなどの伝統の積極的な継承の問題と、国際的な労働者階級を中心とした民主主義のための闘争の成果を、私たちがどういうかたちで受け継いでいるのかという現代的な問題を、はっきりさせてほしいと思うわけです。

松尾　いまおっしゃった天皇の戦争責任の問題ですが、この点は歴史学者として大きな責任を感じます。もちろん、歴史学がこれまでに何もやらなかったわけではなくて、かなりやってきたつもりですが、しかし、ご存じのように江藤淳氏から問題にされたことがきっかけとなって本多秋五氏らとの論争になっている無条件降状論の問題がありますね。最近では『正論』（一九七九年九月号）のなかで、東大の西義之教授が、第二次世界大戦後のニュールンベルグ裁判と東京裁判の全面否定論を展開しています。西氏はドイツ文学者であって歴史家ではないから、とくに目くじらをたてなくてもいいといえばそうですが、しかし、かれらのはたす役割というのは案外に小さくないわけですね。

私は、一昨年の歴史科学協議会の大会報告で雑誌『諸君』をとりあげて現代の反動イデオロギーの批判をしたのですけれども、『正論』『諸君』『月刊ペン』、あるいは安岡正篤氏の主宰する全国師友協会の機関誌である『師と友』というような雑誌は、まともに勉強している人たちにはあまり見向きもされないし、身銭を切ってわざわざ買うなどというのは、浪費だし恥ずかしいとさえ感じているわけでしょうね。ましてや、大学で指示した本などでもあまり買わない学生は、そんな雑誌にはほとんど関心はないと思います。しかしながら、これらの雑誌にでているような考え方は、毎日のように茶の間のテレビや新聞・週刊誌、さらには劇画などをつうじて浸透してきているわけです。今日の青年・学生たちは、このようなマス・メディアのなかにドップリとつかっているわけです。つまり、今日の日本の反動的・右派的な知識人たちは、まさに政治警察化した、いわばＣＩＡの網の目にくみこまれて、ある系統性をもった戦略と戦術のもとで組織されているといっても過言ではないでしょう。たとえば、「宇宙戦艦ヤマト」を私たちがどうとらえたらよいか、それに子どもたち、青年たちがどういう反応を示しているか、私たちと同世代の同僚たちをも含めて、「宇宙戦艦ヤマト」に足をすくわれてはいないでしょうか。どうでしょうか。

山科　その評価は、むずかしい問題をはらんでいますね。

青少年の民主主義観と「宇宙戦艦ヤマト」

山科　そこでさきほど、いまの青年は『教育勅語』がわからないというお話がでましたが、いまの若い教師のなかには、『教育勅語』がわからないという人が多い。

青年教師は、この問題でいいますと、「宇宙戦艦ヤマト」を見にいって、子どもと同じレベルで感動してくるんです。話をきいても、松尾さんが考えるようなとらえ方をしていないんですね。「君が代」のとらえ方もそうなんですね。そし

て、民主主義の問題も同じレベルで、そうなんです。つまり、民主主義は「手続き」論としか理解されていない。面倒であれば、何人かで決めてしまえばよいというわけです。面倒くさいということで、生徒会を否定する青年教師が増えてきている。そういう状況になっているのです。しかも、戦後史はほとんど知らない。いや太平洋戦争史さえとびこえてきているわけです。「高度成長」の時代で、戦争体験と断絶させられ、浪費を美徳とする価値観のなかで育ってきているわけです。

ですから、そういうような子どもたちが「宇宙戦艦ヤマト」を見たとき、そのかかわり方をどう理解するかというさいに、われわれの「尺度」でみることで、子どもの内面を方向づけている尺度にみあったかたちではいれるかという問題を考えざるをえないわけです。もう一つは、教師が子どもや青年に媚びてはならないし、また、かれらのとらえ方にたいして批判的な見地をもたなければならないけれども、子どもや青年の論理でどうなっているかということを解明しなければ、ただその危険をいっても子どもや青年の内面ではその指摘はつながらないわけです。意外にわれわれが心配するようなことではなくて、子どもたちが感動していることもあるわけです。松本零士が何を考え、スポンサーが何を考えているかということとは別に、子どもたちは見ているわけです。もちろん、松尾さんの指摘する危険性を否定するわけではありませんが——。作品の評価とそれについての批判の方法でいえば、われわれが批判するときに、松尾さんが指摘されたような面をきちんとふまえつつも、自分のものさしと子どものものさしのあいだの波長をどう調節するかという視点がないと、いくら批判しても子どもや青年の内面にははいっていかないという事態が生じうるわけです。ですから、このような視角からこの問題に照射するかぎり、それは、もはや子どもや青年の問題にかぎられず、むしろ、大人のとらえかたの問題であり、したがってわれわれの問題であるといえるのではないでしょうか。二重の意味でいえるだろうと思います。つまり、いまの子ども、青年がそういうふうに育ってきたときに、われわれが何をやっていたかという問題が、われわれにつきつけられているし、同時に、もはやわたしたちの仲間として労働の場で一緒に手をくんでいく仲間であるという二重の意味で、大人の問題になっているのではないかと思います。

松尾　私は、小学校四年の息子にせがまれて、六時間におよぶ一挙上映の「宇宙戦艦ヤマト」を観て、つい最近、「新たなる旅立ち」という第三部をテレビで見て、いろいろと考えさせられました。ヤマトの艦長は沖田十三という名前なんですね。その名前ですぐに私が思い浮かぶのは新撰組の沖田

総司です。ヤマトの主人公の名は古代進。その兄は古代マモルです。あまりにコジツケかもしれませんが、名前からして後ろ向きです。また、デスラーという総統が悪役としてでてきます。これはナチスのヒットラー総統だと思われる。しかしデスラー総統は、最後には同じ宇宙の人間として、古代たちヤマトの隊員たちの味方になって死んでいきます。映画を観て帰り途に息子が、一番悪いのは都市国家のズウォーダー大帝――これはアレキサンダー大王でしょうか――で、ヒットラーを模しているデスラーにはむしろ同情をしていました。このように、ナチスを同情的に描いているのが、この「宇宙戦艦ヤマト」の重要なポイントではないかと私は思いました。最初のほうでは、古代進たちがデスラーなるナチスとたたかっています。ここで私は、さきほどの戦犯の問題における西ドイツとの明らかな違いを考えました。また、現在の岸信介・児玉誉士夫らを元凶とする構造汚職の問題を考えるときに、日本がいつから、ナチズム、ファシズムを断罪できる立場になったかといいたいわけです。

しかし、もう一方では、こういう見方はあまりに一面的な読みとりすぎではないかとも考えます。山科さんがおっしゃったように、いまの子どもたちは、この「宇宙戦艦ヤマト」を観て、戦争を賛美しているとか、自分も特攻隊員のようになりたいと考えているとはいえないでしょう。ヒーローである古代進が、死んでしまった恋人の森雪を操縦席の隣に乗せて、宇宙戦艦ヤマトの同僚たちを地球に残して彼女と二人だけで、ズウォーダー大帝のいる衛星にぶつかってゆく。われわれは、すぐに戦前の特攻隊の出撃を思い浮かべるのですが、いまの子どもたちや青年たちは、古代進の勇気と、恋人と仲間たちに対する愛情をみて、共感と感動をおぼえているのではないでしょうか。私には、「宇宙戦艦ヤマト」がストレートには軍国主義やファシズムの礼讃とはなっていないけれども、そこには巧妙な落とし穴が隠されているように思いました。私たちの経験からはすぐに想起されるような、ヤマトの戦闘隊員に加藤とか山本――加藤隼戦闘隊の加藤であり、軍神山本五十六の山本である――という名前を使っています。これは子どもたちにはわからないことですが、テレビや小説のなかで、戦前の軍人を美化している今日の状況と二重写しにされる危険性はまったくないとはいえないと私は思います。たしかにナレーターがいっているように、戦争がいかにむごいものであるか、人間の信頼関係のなかで愛情というものがいかに大事であるのかということを強調しながら、しかし一方で、地球とか世界人類のためには個人を犠牲にするということがいかに尊いものであるのかを強調することによって、いまの日本の現実へと誘導していく。これは、体制側が『期待される人間像』以来、学習指導要領等ですすめて

いる、教育における反動イデオロギーの攻勢に符合するものではないでしょうか。

われわれの周囲の歴史家のなかにも、青年や国民が現在どういう歴史認識をもっているかということを議論する場合、たとえば「海は甦える」や「草燃える」などのテレビ大河ドラマ、あるいは歴史小説を全然みないで発言している人が意外に多いんですね。やはり、それらをしっかりとふまえながら、私たちの主張を対置していくかたちで、たとえば歴史学やその他の研究をすすめていかなければならないのではないでしょうか。その点では、人物論などももっと研究していくことが重要であると思います。

山科　私も、そのとおりだと思います。ただ申しあげたかったことは、松尾さんの御指摘をおさえたうえで、これからは、文化批評の問題といいますか、とくに子ども文化を大人からみていく場合に、大人の論理とは別に、子どもが育ってきた社会的環境のもとで形成された子どもの論理があるということ、それが歴史の必然性として形成されるということ、をふまえ、かれらのとらえ方を複眼的にみなおすことが非常に大事になってきているという点です。

今日における宗教の役割とあり方

湯川　このへんで次の問題にはいっていきたいのですが、その前に、いままでの議論のなかで、二、三の点について、ちょっと申しあげたいと思います。

山科さんが、独占資本の支配のあり方として、戦前のような滅私奉公ではなく、個人の自主性、創意性を生かしながら、おこなわれているとのべられました。その点に関連して、私の考えを簡単にのべますと、個人主義、自由主義の尊重という側面は、たしかにあると思いますし、戦前のファシズム期とは明らかに違うところだと思います。ただし、それは抵抗しないかぎりにおいてなんですね。いかに生産性を高めるか、勤労意欲を利用するか、という枠のなかでは、自主性、創造性を尊重するし、他方、けっして抵抗ではないボランティア活動などにおいても、それは奨励するわけです。それによって、むしろ、抵抗の意識を弱めていこうとするわけです。そして、やはりなんといっても、個人主義、自由主義は国民のあいだにかなり定着してきているわけで、それを無視ないし全面的に否定しては、やっていけないことを心得ているんですね。個人の自主性、創造性を生かすという点では、残念ながら、労働組合、革新政党は必ずしも十分でなく、たち遅れているといわざるをえない面があります。むしろ、独占の側のほうが巧みに利用している状況があります。

山科　それは非常に大きな問題ですね。これは全般的な危

機の表現でもあるのでしょうが、独占資本もわれわれのほうも、まったく同じような問題を課題にかかげているわけです。まったく立場は違いますが。自主性をめぐる階級闘争が激しくなっているといえます。自主性の問題は、人間観の問題と深く関連してきますので、そのつながりのなかで解明する必要がありますね。

湯川　この点も含めて、のちほど議論するさいに、考慮にいれていただければと思います。それから、もう一つは、宗教の問題についてです。ヨーロッパの宗教の場合は、圧倒的に個人の信仰なのですが、ところが日本では、とくに国家神道にいえますが、個人の信仰になっていない場合が多い。そこに、日本の宗教の特殊性があるのではないかと思います。ですから、同じ非合理的なものといっても、ルターが「非合理なるがゆえに信ず」といったのは、あくまでも個人の問題であったわけですが、日本の宗教と非合理主義との結びつきは、個人ではなく集団のなかにおいて成立しているのが多いといえると思います。

山科　いわば前近代的な共同体として、日本の「伝統」的な信仰が成立しているということでしょうね。

湯川　それと関連したことで、すでに指摘されたことですが、天皇制イデオロギーがそのまま信じられ受けいれられていくのではないけれども、儀式や習俗のかたちでもちこまれ浸透してゆくという問題です。若い人たちの場合にも、たとえば、都会からの脱出とか観光旅行と同じような意味で、伊勢神宮参拝ということが比較的受けいれられやすい。しかし、観光旅行と違って、伊勢神宮参拝というのは、いつのまにか、天照大御神そのものを信じるのではなくても、集団への帰属意識、あるいは抵抗しない精神を養っていくということであるわけです。

松尾　その問題はたいへん重要な指摘だと思います。天皇制イデオロギーをもちだしてくる場合に、たとえば、渡部昇一氏にしても、または山本七平氏ではないかといわれているイザヤ・ベンダサン氏にしても、神道と結びつけてだされてくるわけですね。つまり、元号法制化や、戦前の天皇制や教育勅語をささえてきた三つの神社、すなわち、伊勢神宮、靖国神社、橿原神宮を復権していこうとする。そのさいに、神道が日本民族の一貫した伝統的な祭祀であるという、いわば現代的神話を、あたかも学問的な装いをもってだしてきていることを徹底的に暴かなければならないと思います。そこで、神道が宗教ではないといってしまうならば、それは明らかに誤りですけれども、まさに明治国家がつくりあげていった国家神道の性格と役割は、仏教や民間宗教が個人の現世利益などと結びついてでてくるのと比較すると、明確に違うわけです。しかし、それは大きな意味でいえば、やはり宗教の

範疇にはいるわけですね。

山科　それは、厳密に、はっきりさせる必要がありますね。宗教というとき、そのなかには、妹尾義郎のように天皇制ファシズムとたたかった人もいますし、ベトナムにおいても仏教徒が民族解放のためにたたかったわけです。ですから、宗教者が人民の立場にたって民主主義のためにたたかいにたちあがるということと、公教育において宗教的情操をやしなうというかたちで、じつは宗教教育をするという問題とは、区別しなければならないわけですね。いまの国家神道のように、同じ宗教でも、どういう性格をもっているかということをはっきりさせておかなければなりませんね。

伊ケ崎　教育基本法の第九条に宗教教育の条項がありますが、これは、まだ十分解明されていないんですね。

湯川　それは、ポジティブな面とネガネィブな面とがあります。

山科　両方に解釈できるわけですね。

伊ケ崎　積極的に評価できる側面があるわけです。それをもって、一九三五年の「学校ニオケル宗教的情操ニ関スル件」と単純に同一視しては正しくないと思います。むしろ、この条項は国家神道の否定を意味しているんですね。もう一つは、「宗教に対する寛容」でなく「宗教に関する寛容」になっていることです。「関する」ということは、宗教を信じないことに対する寛容も含んでいるわけです。そう考えますと、かなり積極的な意味をもってくるわけです。

山科　信仰の自由という場合でも、その内容には信仰しない自由も含まれているわけですね。それと同じことですね。

伊ケ崎　いままで、そういう点を徹底して教育してきていないという問題があるわけです。ですから、逆にいいますと、創価学会などが広がっていく状況があるんです。それに対する抵抗の精神が失われてきているから、受けいれられるわけです。

松尾　その抵抗の精神ということに関連して、さきほど伊ケ崎さんがおっしゃった韓国の問題で一つ申しあげたいのですが、維新体制という言葉がありますね。この維新という言葉は、じつは朝鮮語にはないそうです。これは、明らかに、安岡正篤氏も『師と友』の論文で強調している「維新」「維新革命」という言葉に淵源があるわけです。戦前の安岡氏の著作が発禁になった理由は、革命論を書いたからです。しかし、この革命というのは、天命があらたまるという儒教革命、易世革命の意味です。日本では明治維新、昭和維新というように、維新という言葉を使うべきで、革命というのは大衆闘争であり混乱なのだ、と安岡氏は強調しています。朴正熙大統領は、戦前、日本のつくった満州軍官学校の卒業生ですし、当時なんとかいう日本名であったわけです。現在の日

韓における根深い癒着、政治的にも経済的にも、またイデオロギー的にも、勝共連合にみられるように、この癒着はけっして軽視できない。まさに現代日本の反動イデオロギーから、朴政権は非常によく学んでいるということができると思います。

学校教育と青年の意識状況
——高校・大学におけるアンケート調査から——

湯川　それでは、はじめにのべました二番めの問題、国民の側、人民の側の意識・思想状況を、あるいは生活条件の歴史的な変化ということともからめて、お話しいただければと思います。

伊ケ崎　最近、いくつか青年の意識調査がだされておりますが、それをみてみますと、日本の青年の意識というのは、他の国の青年と比較しても、政治・社会に対する不満と批判が強いというのが一つの特徴です。これは、ある意味では、積極的な側面だと思います。

それから、もう一つの積極面は、比較的身近な生活の面でも、民主主義があるていど定着してきているということです。たとえば、男女同権とか主権在民を否定する青年はほとんどいないだろうと思います。にもかかわらず、全体としての保守化がいわれるとすれば、日本の社会はそう簡単には変わらない、確信がもてないということが、その要因としてあると思います。そして私たちの若いときと違って、社会主義に対するイメージが十分もてなくなっているといえます。

しかし、日本の教育をみると、やはり民主教育のたたかいが脈々とつづけられているわけです。たとえば、今度の教科書検定で、さきに聖徳太子や天皇の問題にふれましたけれども、原爆や平和運動に対する記述は増えています。これは、黙っていて増えたのではなく、たたかいとってきたものであるわけです。このような教科書問題ひとつとりましても、反動側と民主勢力との対峙、綱引き勝負がおこなわれているのではないかと思います。

松尾　歴史家の小池喜孝氏のすぐれた著作である『鎖塚』や色川大吉氏らの発見した「五日市憲法草案」が教科書にはいりましたね。

伊ケ崎　そうです。こうした点で、一面、反動だけが強まっているとは必ずしもいえないと思います。

一昨年、日本高等学校教職員組合が、北海道、秋田、群馬、長野、滋賀、和歌山、岡山、山口、佐賀、長崎の各道県で、普通高校と職業高校を含めまして、また全日制、定時制を含めまして、憲法意識調査をやりました。その結果をみてみますと、大ざっぱにいうならば、生活と密着した部分につ

いては積極的な反応を示す。すなわち、生活擁護とか人権の問題などに対して、それがいえます。ただ、自衛隊や安保などの高度な政治的問題になりますと、「わからない」が増えてきます。天皇に対してはどうかといいますと、「天皇に対して親しみを感じていますか」という項では、「はい」というのが八・一パーセントです、そして「いいえ」が七二・三パーセント、「わからない」が一九・六パーセントとなっています。つまり、圧倒的な青年が天皇に親しみを感じていないわけです。これについて、支配層は非常な危機感をもっているのではないでしょうか。それにもかかわらず、国民統合の象徴をつくらなければならない、ですから、よけいに強く天皇の問題がでてきているのではないかと思います。それから「主権在民の原則と天皇の存在に矛盾を感じますか」では、「はい」が四九・四パーセントで、「いいえ」が二八・一パーセント、「わからない」が二二・五パーセントです。これも、教科書検定で、天皇の権限をわざと強く、主権在民とひっくるめてだしてくるという、反動側の立場からの必要性を示しているものといえます。「天皇にもっと国政上の権能を与えるべきだと思いますか」では、「いいえ」が六八・六パーセント、「はい」が一三・四パーセントです。天皇の元首化はいやだというほうが、はるかに強いわけです。

この意識調査は、アンケート調査ですから、どうしても限界があります。しかし、ここにみられるのは、十分な憲法教育がおこなわれていないというようにもみられますが、同時に、現場での民主教育のさまざまな努力が、反動イデオロギーにまだ完全にはさらわれていない状況をつくりだしているということがいえると思います。こういう点で、今後、反動イデオロギーがいろいろなかたちをとりながらも、いまの数字に示された弱点につけこんでくるか、それとも、民主的・科学的なものをさらに定着させていくか、のたたかいはいっそう重要になってくると思います。ただ、最初のところで紹介いたしました、君が代についてどう感じるかということでは、半分以上がよい感じをもっていないかわりに、三四パーセントがなんらかの感動をおぼえるという結果がでているのは、危険な方向としてあると思います。

松尾　私は法政大学の学生（一年生）を対象に、歴史意識についてのアンケート調査をおこなった結果がありますので、ご紹介したいと思います。

このアンケートの結果では、高校の授業で習った歴史の範囲は日本史では、第二次世界大戦終結まで習っているのが二九・三パーセントで、これが最高です。つまり、戦後史は学校ではほとんど習っていないようです。世界史の場合では、第一次世界大戦終結まで習ってきているのが圧倒的で、それ以後は教えられていない。次に、歴史は好きか、きらいかと

いう質問に対して、「好き」が四五・五パーセント、「どちらでもない」が四八・七パーセント、「きらい」と答えているのが五・八パーセントという結果がでています。そのなかで、歴史が好きだという理由について、人間への興味というのが圧倒的に多い。このなかには、歴史は「ドラマ、ロマン」だという言い方や、歴史上の人物・英雄・偉人などの「人間の生きざま」への興味からであると書かれています。それから、「なんとなくおもしろい」というのが三番目に多い。また、むかしのものに対する懐古や、未知への興味という意味で、好きだと答えているもの、さらに一つの特徴として、自分の生きていく糧として、あるいは自分との関連で、歴史に興味があるというのがあります。このことは、文部省の学習指導要領などのなかで、支配者に都合のいいような歴史認識、社会認識を育成しようという影響と関連することをふまえながらも、さきほども紹介した国際シンポジウムの『世界の中の日本の青年』に書かれている「特に現代日本の青年の特徴は、世界のなかでも最も人間不信」であり、シラケているといわれている現状のもとでは、一定の積極的な側面としてもとらえられるのではないかと思います。このような学生たちを、私たちの歴史教育の内容と方法によっては、さらに発展的にかえていくことができるだろうと思うわけです。一方、歴史がきらいだという理由のなかでは、「暗記」、つまり、細かい年号や、人物の名前、事件名を暗記させられるからだ、というのがもっとも多く、五六・三パーセントとなっています。私が感じましたことは、全体としては、歴史が好きだという学生が多いわけですけれども、きらいだという点では、まさに私たちの歴史教育の欠陥として学生をきらいにさせている面が大きいのではないかということです。

次に、もうひとつ、戦後の民主主義は押しつけという考えがあるが、どう思うかという問いに対しては、そうは考えないと答えた理由のなかに圧倒的にみられるのは、現状の日本に満足しているという答えです。押しつけられたものかなどという質問のだしかた自体が、「愚問」「ナンセンス」だと反発をしてくるんですね。戦後民主主義が押しつけられたものだというのは、支配者側のいっていることだ、ととらえていることは正しいと思うのですが、しかしこの一方で、「へんにいじくりまわすと天皇主権にもどる」という答えにみられるように、そういうことをいろいろ詮索していると、かえって反動側の術中におちいり右傾化するから、あまりガタガタいうな、というとらえ方もされているわけです。それは、「現在の右傾化に目をつぶれば世界一の自由と治安が守られている」という理由にもみられるような、現状肯定的な見方につながっていくわけです。それから、「日本国民は戦前から民主主義を主張」していたという理由がありますが、これは、

一面では正しいわけですけれども、他方で、現在の憲法、あるいは戦後民主主義が、長い歴史のなかで民衆によってたたかいとられたものであるということ、さらに第二次世界大戦が反ファシズムという性格をもっていたからこそ、戦後日本の民主主義、日本国憲法が確立されたというような、歴史的な見方が弱いことをも表わしています。現在の学生は、生まれたときから一定の民主主義のもとで育ってきているわけで、あるていどの豊かさと自由を享受しているわけです。全然矛盾を感じていないという学生がいるという事実も無視できないと思います。

しかし、こうした学生の歴史認識は、さきほど伊ヶ崎さんもおっしゃられましたように、体制側にとっても、公けの権威、新しい国家主義を、とりわけ青年・学生のなかに注入していくうえで問題とされてきていると思います。そのことは、一九八〇年政策委員会の構想のなかにもかなりストレートにでてきていますし、それをもっとも警告的な表現で発言しているのが、安岡正篤氏らの主張ではないかと私は思っています。

青年・学生の要求と思想状況

——労働現場からの調査報告——

山科　雑誌『世界』が六月号と八月号で、青年、学生の問題を大特集いたしました。『世界』の編集の歴史にとっても同じようなテーマで二回の特集をくんだことはかつてなかったことだろうと思います。

そのなかでいわれていますことは、第一に、いまの青年は私生活志向型であるとおさえたうえで、第二に、現実生活における矛盾をきらってさけるということ、第三に、自分の生きる道を自らの努力、あるいは論理的な手続きによって開拓していくことを避けること、第四に、したがって人間関係においても、なかなか本音をださない、そして小集団志向型であるということです。私はこの四つの特徴の指摘というのは、現象論としては正しいと思います。

それから、内閣総理府がおこなった『世界青年意識調査』をよみこんでいる『若者人格論』のなかで、松原治郎氏がいっていることでいえば、青年は、いまあげたような特徴があるとともに、そういう人格の持主だというかたちで、非常にペシミスティックに問題をだしてきているわけですが、私は、青年をみるときの視点について、そういう分析も考えあわせながら、のべてみたいと思います。

第一に、あたりまえのことですけれども、何のために青年を論じるかをはっきりさせることです。それは、簡単にいえば、歴史における共通の課題をとくにあたって、私たちが青

年といかに連帯するかということであると思います。あえて教育といわないで、連帯といいたいのです。というのは、青年は、未来を担うだけでなく、われわれの社会の、文化の継承者ですから。私たちと青年との関係は、たんに教え教えられるという上下の関係ではなくて、たがいに学びあう関係だと思うからです。もちろん、学ぶ中身はおたがいに違うのは当然ですけれども。

第二には、このことが私たちにとってはっきりしなければ、青年自身の要求をほんとうにはつかめないということです。青年をとらえる場合に、青年の要求をどうみるか、いかにつかむかという視点なしに分析をやってみても、結局、意識の現象学でおわってしまう、青年のほんとうの心はつかめず、青年不可知論に陥ってしまいます。

第三は、前にものべましたが、青年の問題は大人の問題であるということです。その視点をはっきりおさえたうえで、もし青年のネガティブな面があれば、遠慮なく問題を提起することが必要だと思います。なんとか明るい希望をみつけようという主観的な願望でことをおさえてしまうのではなく、もし、現実が真暗であれば、真暗としてはっきり指摘していくことが、いま必要なのではないか。そういう点からみると、いまの青年の意識状況、その現象は非常にネガティブであると思います。あえて意識現象はネガティブであるといったのは、じつは、その現象と本質的な要求とのあいだに歪みがあるのではないか、そして、その歪みを解くことがわれわれの課題ではないか、という疑問があるからです。それが私の問題意識です。

そこで、今年の四月にリクルートセンターがおこなった春卒業する高校生五〇〇〇人の意識調査のなかで、たいへん興味深いデータがでています。「あなたはだれを尊敬するか」という項目で、「だれもいない」というのが五〇パーセントをこえているのです。さらに、「尊敬する人」のなかで、トップは父親で、次が母親なんですね。二つ合わせると三分の二をこえるわけです。昨年おこなわれました文部省の「子どもの意識調査」のなかで、小学生、中学生においても、第一に父親を尊敬するというのが五〇パーセントをこえています。大学生になりますと、やはりリクルートセンターの一万人調査では、父親がトップで、次が大学教授、そして母親となっているわけです。

こうみてきますと、親ばなれしていない子どもが増えてきている。たとえば、元東大の就職課課長であった尾崎盛光氏の『朝日新聞』に掲載された話をみますと、この四、五年の大学生の特徴は、ヒゲのはえた学生が、いまだに、母親といっしょにやってきて、母親に就職先を選んでもらって従順に帰っていくというような例があるわけです。それと同じよう

なことは、高校時代からあります。つまり行動のかたちにおいては大人にひけをとらないけれども、かれらの行動の欠陥をおぎない責任をどう処理するかというと、たいへん幼いのです。たとえば性関係においては、とくにいえるわけです。このように、いまの青年の生活圏、文化圏が非常に狭くて、自分の選択の対象になる道がすくなく、自分の理想とする人間があまりみあたらないという状況があるといえるのではないでしょうか。

それから、もう一つは、青年労働者の問題です。昨年、一昨年にかけて全電通と電機労連がおこなった青年の意識調査のなかで、「日本の将来について見通しがあるか」ということに、「見通しがない」と答えた青年労働者が六三パーセント、「いまの仕事は楽しいか」という項目に対して、「楽しくない」というのが五〇パーセントをはるかにこえているのです。また私どもが調査したいくつかの労働組合のうちの、自動車関係の会社の組合――労資協調の組合ですが――で、「仕事がイヤだ」というのが六〇パーセントをこえていました。そして、「組合に何を望むか」ということでは、賃金問題と権利問題にかんするものが多いわけです。

私は、以上の点をみて思いますのは、親から独立、自立しきれていない状況があるのではないかということ、同時に、労働青年の場合は非常に職場の生活に期待しているということです。たとえば、総理府が今年の四月に発表した『組織のなかに働く青年の意識調査』をみますと、職場に期待する度合は非常に高くて、職場にはいって自分の人生をじっくり考えたいというのが五〇パーセントをこえています。それが、やがて、職場にはいって自分が変わったかどうかということについて、この三年間以内に変わったと答えたのが大卒・高卒含めて、七〇パーセントをこえているのです。このかぎられた材料をもとに考えてみても、現在、労働疎外がたいへん進んでいて、仕事が楽しくない状況がある、にもかかわらず、職場に何かを期待してはいってきている。たとえば、NHKの青年アンケートによりますと、大人になったことの実感は就職したことというのが圧倒的に多いわけです（その次は性交渉になっています）。こういう点で、私は、いまの青年労働者像というのを考えるならば、仕事をしたくて職場にはいるけれども、しかし、そこで絶望する、というのが一つのパターンになっている。そこから、いろいろな問題がでているのではないかと思います。たとえば私生活志向型などといわれるけれども、労働青年の場合には、労働の場で自己を実現することができない、だから非常につまらないわけです。ソニーの労働者や鉄鋼関係の労働者と話したときにもそうだったのですけれども、職場がつまらなければそれだけ、自分の〝生きがい〟は外でみいだす、つまり、〝生きがい〟

と労働とははっきり乖離しています。〝生きがい〟は職場の外で、仕事はもうけるためとわりきらざるをえない、という状況があるのです。そのなかで、自立しようにもしえないでもがいている、これがいまの労働青年の実態ではないかと思います。

ですから、一面では、きわめてネガティブな状況があるにもかかわらず、仕事に対する勉強の意欲が非常に強いんです。文部省が今年四月におこなった追跡調査によりますと、大卒・高卒も含めて青年労働者が一番やりたいことは何かといえば、「学習」なんですね。六〇パーセントをこえているわけです。では、どんな勉強をしたいか、ということでいうと、仕事の内容についての熟知と広い教養にたいする要求なのです。だから、あえていえば、「技術革新」の進行するなかで、仕事がたいへん複雑になり、水準も高まってきた。一方では、レジャーをふくめて二四時間の生活管理が徹底して進められています。さらに合理化も進み、自分の自由な時間がなくなってきた、それに併行して職場の民主主義もなくなってくる、そういう状況のなかで、自分の期待も裏切られるけれども、なんとしても、どこかでうちこめるものがほしい、そうすれば、労働とはなれたところで自分の生活を守らなければならないということがなくなるのではないか、というわけです。つまり、いまの状況では、自然発生的には私生活志向型にならざるをえないわけですね。ですから逆にいえば、私生活志向型にならざるをえないような状況に追いこんでいる現実を私たちがどうみるか、という問題が問われてきている。そのことをぬきにして、つまり、どういう教育をうけてきたのか、どういう生活をしてきたのかということをぬきにして、いまの青年の意識状況を語ることはできないし、それでは意味がないのではないかと思います。

最後になりますが、第一勧銀が昨年おこなった『サラリーマンの意識調査』というのがあります。これはたいへんおもしろいデータなのですが、「君たちはどういう生き方をしたいか」という項目で、「マイペースで生きたい」というのが六〇パーセントをこえていて、その次に「マイホームを大事にして趣味にいきたい」、第三位は「経済的に豊かな生活をおくりたい」で、第一位から第三位まで含めると七〇パーセントをこえています。その他、川崎製鉄など一連の調査で、同じような結果がでています。さきほどの『世界』や『若者人格論』によれば、これは「私生活志向型」になるでしょうが、それは同時に、「自分の人生をしあわせに、ゆたかに、自由におくりたい」という至極あたりまえの要求ともみられるわけです。「私」を「私」としていえるという意味では、戦前よりも一歩前進しています。「他人ペースで生きたい」とか、「己れをころして社会につくしたい」という生き方があ

るのは、逆におかしいのであって、むしろ、いまのような状況のなかでは、自分という最後のとりでを守るのにきゅうきゅうとしているのではないでしょうか。労働青年の場合は。また、大学生の場合は、一つのクッションがありますから、少し違うと思いますけれども。だからこそ、青年労働者のなかから暴走族などがでてくるわけですね。これはS金属の例なんですが、一昨年、神戸で夏休みに暴走族による事件があったときに、大企業はいっせいに、人事課で、オートバイをもっている青年を調べあげました。そのときに捕まった青年が一人いました。かれは、「俺にとって、自由になるのはオートバイしかない」とその本音を吐露していました。そこに、いまの青年の疎外された状況、伸びようにも伸びきれない状況があるのではないか。つまり、ナナハンだけが俺のいうことをきいてくれる、職場にいけば、すべてが管理されてたまらんし、家に帰れば、オヤジやオフクロにいくら金をためたとかロクなことしかいわれない、友だちはバラバラになっているし、俺のいうことをきいてくれるのはこれしかないというところに、追いこまれている青年労働者の疎外された状況が現われているのではないか。極論すれば、自分のペースで生きていきたいということのなかには、自由がほしいという要求がうっせきしているのではないでしょうか。自由の問題、生活を豊かにしたいという要求が、歪んだかたちで現われていると思うのです。そういう歪みの構造をとらえなければ、青年をトータルにつかまえられないのではないでしょうか。青年が、一面的にすばらしいというのはもちろん誤りであるけれども、表面的には少々歪んでいても中身には人間らしい要求がバネのように力強く、たくわえられているのではないかと思うのです。そこに青年の変革のエネルギーが潜在しているということを、正しくみることが大切ではないでしょうか。

青少年における歪みの構造

松尾　ちょうど日本のファシズムの確立の時期に、戸坂潤が、その国の実態を知るためには青年を見ればよくわかるといっておりますね。山科さんがおっしゃった青年・学生の歪みは、いま日本の社会の、あるいは政治の歪みの反映として、まさに戸坂がいったように「青年は社会の鏡である」「青年が、まさに自然史的に青年でなくなってきているということはファシズムの問題」だと思います。では、反動イデオロギー、思想攻勢との関連で、なぜ青年のなかにその歪みがつくられていくのか、その構造をも、やはり明らかにしていかなければならないと思いますね。

山科　その意味では、いまの青年の状況は、変革のエネル

ギーをうちに蓄えていますが、そのままですと、独占の巧妙で狡猾なファシズムへの誘導にひきいれられていく可能性もあるといえますね。青年の発達の歪みをつかむためには、一つは、青年の生活史をとらえることだと思います。人間はオギャアと生まれた瞬間から、幼年期、少年期それぞれに発達課題が与えられて育ってきました。そのプロセスで、かれがどういう状況にあったかという生活の歴史の分析が要求されているのだと思います。青少年がわれわれの未来の姿をうつしだしているとするならば、フランスの心理学者のザゾが指摘するように「子どもは大人の父だ」という逆説が成り立つであろうと思います。青年のなかにわれわれの未来があるという意味では、青年はわれわれの父親だということがいえるわけですね、かれらは先取りしているわけですから。

松尾　それは、具体的な問題でいいますと、たとえば大学一年生は六〇年代の高度成長のもとで成長してきているわけで、その反映として、一つには、さきにのべたような歴史認識の結果となって現われてきているわけです。しかし、現在、高度経済成長の破綻が明確になり、しかも、世界史的に、石油、エネルギー等々の危機が進行している。こういう状況のなかに、今日の日本の青年がおかれているわけです。

山科　人間の必要とか要求というのは、与えられた文化のフィルターをとおして現われるのではないでしょうか。もしそのフィルターが汚れていれば、意識も汚れるだろうと思います。とくに子どもの場合は、かけねなしでいえます。もちろん、子どもが受身であるというわけではなく、主体的な存在であります。新しい自己をつくっていくわけで、発達する存在であるわけですから。しかし、子どもは、自然発生的にただ発達するのではなく、文化を自己の栄養にして発達していくわけですから、かれらがとる栄養が汚れていれば、汚れた人格にならざるをえないわけです。にもかかわらず、人間というのは類的な存在ですから、いちがいに人間性が変わるものではなく、歪みにはなるけれども、すべてが変わってしまうわけではない。そういう構造があると思います。その場合に、いまの青年なり子どもなりに、「高度成長」の時期のそれぞれに何が与えられたかといえば、私の表現でいうと、「能率」の原理と「快楽」の原理だと思いますし、そういう歴史貫通的にある問題を明らかにしていく必要があるだろうと思います。そのメカニズムが明らかになったときに、青年はほんとうに怒るのだと思います。そのさい、大人は青年に媚びてはならない、徹底的に自分の主張を展開すべきではないか。つまり、私のいいたいことは、青年の対象化された歴史、つまり、かれらが育ってきた歴史を青年のまえにつきつけなければならないということです。青年の自己認識をうながすということです。人間は本来、集団をとおして認識する

わけですが、現実には「高度成長」政策で集団が破壊されています。あるいは労務管理によって小集団主義になっていて、その集団が企業の利益追求とからんで青年の一人ひとりの本音がでてこないように、仕組まれています。ですから、自己表現の場が失われているわけです。したがって、こういう歴史が何であったか子ども自身に話させることと、そしてその時期における歴史のたたかいが何であったということを子どもに話すことが必要だろうと思います。大人が自分の戦争体験をわかってくれという泣きごと式の方法は、むしろ若者にとっては否定的にしかうつらないわけです。おまえは子どもで、俺は大人だという言い方ではダメなわけで、子ども、青年は未来の大人なのであるという確認と、それに対する大人の側の共感がなければ、子どもや青年はけっして心を開かないだろうと思います。そのことは、わたしたちがかつてアプレ・ゲールと呼ばれて反発を感じたことと同じではないでしょうか。大事なことは、いまの青年をつくりあげたものは、本質的には青年の気持のもちかただけの問題ではなくて、かれらが生きてきた歴史的現実そのものであるということです。その現実のなかに、青年たちのたたかう課題もあるし、われわれのたたかう課題もある、ということを明確にする必要があると思います。

伊ケ崎　いまの青年の意識状況ということで、孤立した自立というような現象がありますね。自立が、さらに連帯に結びついていかないもどかしさがあると思います。

たとえば、一昨年の暮れ、ある集中講義のときにきいたことですが、広島出身の学生が、「八月六日」のことを高校まで一回もきいたことがないというのです。他の学友はどうだろうというので、四〇人の学生に、「授業中、授業外を問わず、一度でも広島・長崎のことを、教師の口をとおしてきいたことがあるか」とたずねてみると、ゼロでした。それほど、近・現代史と切り離された受験勉強で育ってきているわけです。

もう一つは、別の大学の教育系の学生に、自分の受けた教育について記述せよという問題をだしましたら、「私は、友人の成功や喜びをみてねたみ、不幸や失敗をみて喜ぶような心情になっている、なんと自分は汚ないか」と考えていたが、それが日本の「六〇年代教育政策と無関係ではないということがわかって、少し救われた」というレポートがあり、考えさせられたことがあります。

現在の青年が、六〇年代の高度成長の時代に生き、学校教育の差別と選別と競争の進行というなかで幼少期をすごしてきて、それが受験戦争という言葉でいわれる過度の競争、断片的な知識のつめこみのもとで、体系的な知識や自主的・批判的な精神を十分に育てられずに、そして、友人との人間的

なつながりを奪われてきたわけです。それが、自分の醜さとか努力のなさによるものだと考えている青年は少なくないのです。そういう意味では、自分の生まれ育ってきた時代と歴史がどういうものであったかをふり返ってみることが、たいへん大切になっている。

松尾　さきほど紹介したアンケートの、歴史がきらいだという理由のなかに、自分の生まれない前のことばかりやってもつまらない、しようがない、自分には関係ないという意見がみられます。

山科　そうなんですね。いまの子ども、青年の内面は、直接に目にみえるかたちで利害関係がなければ「私と関係ない」という論理でつくられているわけです。私は、ある労働組合の集会で第二組合のことを話していたとき、こういわれたことがあります。「私が習ったことは、他人に迷惑をかけなければ何をやってもよいということだ、自分に関係のないことにはふれるな」というのです。それは責任回避と身勝手を主張するロジックです。それは幼いときからのテスト主義が生みだしたものでしょうね。

伊ケ崎　その点で、故上原専禄氏が、歴史認識を課題化的認識とよび、つまり生き方と結びつけて歴史を認識することを指摘されたのは、今日においても非常に重要な問題ですね。

松尾　それは、さきのアンケートにも示されていましたが、自分の生き方とのかかわりで歴史をとらえられるよう話しをしていくと、学生は関心をもって聴いてくれるわけですね。教師の側に、学生・青年が何をもとめ、どういう関心をもっているのかをつかんで、それときり結んでいくという点では、まだまだ弱い。さきほどもいいましたように、いまの学生が、良くいえば洗練されており、悪くいえば世間ずれしていて、教師の悪口などもあまりいわない、ということから、教師の側が逆に、批判されないということでよしとしてしまったり、学生は何も知らないといって思いあがるという傾向をもっているのではないでしょうか。しかし、一方、学生のほうからすれば、そんな教師を心のなかで笑っているという状況があるのではないか。ただ、このような状況を否定的にだけとらえてはならないと思います。

さきにあげた『国際シンポジウム報告書』のなかで、コメンテーターの一人である東大教授の松原治郎氏はこういっています。「日本の青年に今必要なのは、近代化への知識でも観念でもなく、社会に積極的に参加し、意識的に社会にコミットしていく姿勢、これをどう育てていくかにある。つまり、行動的に参加し、その組織の中で役割を遂行することによって自分の行動に自信を持つようになること、自分自身で社会をきちんと確かめ、自分の手で社会に対する不満を克服

していく努力をすること、それ以外にないだろうと思われるのである」。

山科　じつは私は、松原氏の青年のとらえかたに若干の異議がありますね。いま引用された松原氏の原文になっているものなども読んで感じたことは、松原氏の考え方、青年観というのは心情主義で、かつ、人間形成における社会的現実と主体的な活動のとらえかたがどうも外面的なように思います。というのは、たとえば、子どもたちになぜ歪みがでてきたのかという場合に、高度成長政策の問題、浪費傾向、能力主義、受験競争などに、たしかにふれてはいるのですけれども、しかし、それを生みだした経済的な基礎、独占資本の罪についてはいっさいふれないわけです。ですから「社会にコミット」するという場合に、松原氏が考えているのはボランティア活動のことではないか。そういうかたちでしかでてこないのではないかと思います。

私が問題だと思うのは、一言でいえば、いまの青年たちが幼児のときから、自分の生活を主体的につくってこなかった、いや、そのような社会的条件が与えられなかったということです。幼児なら幼児なりの、高校生なら高校生としての集団生活、仲間関係をつくってこなかった、もちろん、つくれないような条件があったわけですけれども。だから必然的に、社会的な関心をもつのではなく私生活型にもぐりこんでしまうわけです。さきほど伊ヶ崎さんが指摘された民主主義の意識にかんしていえば、私的な権利にかんしては非常に敏感ですけれども、国民として行使すべきさまざまな権利、たとえば生存権や参政権などにかんしては鈍感であるということです。そういう構造になって現われてきているのではないかと思います。しかし、それは、われわれの時代よりもはるかに前進していることはいうまでもありません。

したがって、「社会参加」という場合には、企業や国家目標からの独立とか地域住民の自治という根本問題をおさえることが大事ですが、松原氏にはそれが落ちているのではないか。その点さえおさえているならば、問題はないと思いますが。

「地域」の問題と自治の原理

松尾　その問題で、私の参加している市民運動について、少し発言させていただきたいと思います。立正佼成会の庭野日敬氏が提唱している「明るい社会づくり」という運動が、いま全国的に展開されています。私の住んでいる日野市でも、似た動きがでてきています。私たちは数年前から、毎年五月には一ヵ月間にわたって市民の手で憲法記念のさまざまの行事をおこなってきました。この私たちの憲法集会を、一

部の「赤い」人たちによる政治的な運動として孤立させようとする動きのあるなかでも、私たちは辛抱強くすすめてきています。たとえば障害者・難病患者問題では、医師会までが憲法集会のなかに参加してきています。今年は国際児童年でもあるということから、五月五日の子どもの日に、子どもから大人までが参加できる楽しい子どもの「広場」をつくろうという企画が実現されました。そのときには、立正佼成会やボーイスカウトも参加してくれました。立正佼成会の鼓笛隊が広場を一周することから集会がはじまりました。その後、私は今年の六月にできた「明るい社会をつくる日野市民の会」の副会長に推され、創立総会では、市長と市議会議長につづいて私があいさつをさせられることになってしまいました。憲法集会をすすめてきた代表者をかかえこむことなしに、「明るい社会をつくる日野市民の会」をつくることができないという複雑な状況に、いま私たちの地域はおかれています。

この会の会則には、政治・思想・信条・宗教をこえて、住民の自治で、というふうに明記されています。そこに抜けているのは民主主義という言葉です。綱領や宣言のなかに民主主義の言葉が抜けてはいても、平和とか幸せな地域をつくるために住民の自治で、ということをいわなければならなくなっているわけです。私がいま直面しているこのような現実に具体的に対応できる市民運動、住民運動のまったく新しい論理と実践を私たちが創造していかなければならないという、たいへんむずかしい課題に直面しています。そのためには、これまでのマンネリ的な既成の論理や概念だけでは全然対処できないと私は考えています。

伊ケ崎　最近、思いますのは、かつて六〇年代から七〇年代にかけて、「中央直結の地方政治」か、「住民による地方自治の確立」か、の対決ということがいわれ、とくに地方政治は、「草の根民主主義」というものを大事にしてやってきたのですけれども、今日では、「草の根保守主義」というものがさまざまなかたちでてきて、「草の根民主主義」と「草の根保守主義」の対決がはじまったのではないか。

山科　反動の側がだしている「地域の時代」というキャンペーンは、簡単にいえば、階級的なたたかいを「地域」というワクにおさえこんでしまうということだと思います。つまり、地域住民による一定の「合意」をつくるのは許すけれども、住民が主権者として国政に対して主体的に発言することはおさえる、地域共同体の内部でとどまるならば認めるというところまで、一定のはばをもっているわけです。その意図は、「地域にねざす企業活動」ということで住民と企業との摩擦をさけ、しかも、地域を企業の景気のよしあしに応じての労働力の供給源にするということにあります。そこで問題

になってくるのは、どちらが地域づくりのいわゆるヘゲモニーを握るかという問題です。住民の真に納得する文化と政策によって、住民の自治の視点で、住民の自主性と創造性を尊重するかたちで、いかに組織するのか、どちらが組織するのかという問題です。そこでは、まさにせりあいになってきている。

伊ケ崎　言葉のうえでは、相互乗りいれになってきていますね。

山科　まったく同じですね。

松尾　私は最近、ライシャワーの『ザ・ジャパニーズ』、あるいはヴォーゲルの『ジャパン・アズ・ナンバーワン』という本を読んでいて感じましたが、それらは非常におもしろいし、はじめに議論された天皇制の問題とか日本人の民族性の問題、また日本人の国家観の問題等で、ある面では鋭いユニークな内容をもっていると思います。しかし全体としては、今日の不況のもとで現実に進行している日本の事態や、大多数の労働者や庶民の意識と非常に遊離していると感じました。つまり、日本の天皇制や現代官僚制をバラ色に描いて、現代アメリカ資本主義の危機を日本国民の知恵によって解決していくことが、アメリカの危機を突破する唯一の道だとかれらは論じて、日本の支配者たちを手ばなしでおだてあげているわけです。これは明らかに、現代の反動イデオロギーの一環としてだされてきているとみてよいでしょう。そこに、現代の日米反動イデオロギーの側にも根本的な矛盾があるように私には思われます。このような書物が、現在の反動的なイデオロギー攻勢のなかで、実際にどういう役割をはたしているのか、また今後はたしうるのかを正確に分析していく必要があろうと思います。注意しなければならないことは、現実と遊離しているようなナンセンスな議論でも、放置しておくならば力をもっていく可能性があるということであり、そのことを自覚しながら、このような思想とたたかっていくことが大切だと思います。

青年の生き方と民主主義

山科　それらの「日本人」論に共通しているのは、私たちが「高度成長」政策のネガティブなものとして批判しているものをもちあげて、反動勢力を激励していることですね。そこで何をなすべきかというと、私は、やはり、徹底して民主主義を擁護すること、思想としての民主主義を若者のなかに育てていくこと、が根本であって、これに尽きると思います。たとえば〝生きがい〟ということを考えるとき、それは、一人ひとりが自分の生を自分の要求どおりに生きていく権利があるという意味で民主主義の問題であると思います。

つまり、自分の生き方を自分で決定する自己決定能力がここでは問われている。ところが、いまの青年にはその能力が育てられていない、また、そのための資料も場も与えられていないわけで、極端にいえば、考えることができないようなかたちにされているわけです。労働青年がそうですね。大学生の場合には、まだ猶予が若干ありますから判断保留というのが多い。昨年、有事立法が問題となったときの話ですが、労働者教育協会の『会報』によれば、ある統一戦線支持労組の青年部のなかで、安保がわからないというのが四〇パーセントありました。このわからないということは、イエスともノーとも答えない層、判断保留型が増えてきているということを意味しています。民主主義の手続きが面倒くさいということもあります。それは、つきつめていえば、自分の生き方が問われることは自分との対決になるからイヤだということですね。にもかかわらず、そこにくいこんでいかなければならないわけです。一方では「俺の生き方は俺がきめるんだ」というかたちで、歪んではいるけれども要求がでてきています。それが実現できる場を、われわれがどのようにつくりだすのか、ということが問題になっている。

「最低おぼえてもらいたいことが一つある」と卒業前の生徒によくいうのですが、民主主義がいかに大事かということがわからなくても、「職場にいって、もしなにかプライバシーが犯されたら、断固としてたたかわなければダメだ」といっているわけです。なぜかといえば、最近、親や教師や経営者に日記を見られても抵抗しない子ども・青年がでてきている。それから職場でビッグ・シスターというシステムがあるんですが、新しく職場にはいってきた若者たちが全員、先輩に日記を見せるわけです。「イヤだ」という意識が希薄になっているのです。ですから、意外に、私的権利についても、自分の利害関係がぶらさがると、計算されてしまう。したがって、失ってはならないものは何かということも、民主主義の立場から、きちっと教えなければならないと思います。

松尾　まったく同感なんですが、もう少し問題を広げますと、最低、何を教えなければならないのかということが、必ずしもみんなのなかで確認されていないところに、ひとつ問題があると思うのです。たとえば、大学での一般教養などというのは、もはや必要がない、本来、高校でやられているものだという意見さえでてくるような状況があるわけですね。まだ私たちのあいだでも、歴史教育のなかで最低何を教えるべきかがわかっていないのです。その点でいえば、私も山科さんと同感であって、まさに平和と民主主義の問題だと思うわけですけれども、ささきにも申しあげたように、注意すべきことは、民主主義の問題がファシズム肯定論とだきあわせでてきていることです。ファシズムとかナチズムをあか

らさまに肯定はしないが、それを共産主義、社会主義とあわせて左右の全体主義といって否定しつつも、重点のおき方としては、民主主義を空洞化し、ねじまげて、ファシズムの露払いをしていく。その一例として、たとえば、もっともよく使われているといわれている山川出版社からでている『高校日本史』のなかで、昨年から東大文学部国史学科の伊藤隆氏が執筆陣に加わったとたんに、ファシズムという言葉が消えてしまった、また、大正デモクラシーという言葉もなくなってしまったことに象徴的に現われています。伊藤氏は、ファシズムがいいといっているわけではなくて、ファシズムという概念は歴史学の用語ではないといっているわけです。ファシズムというあいまいな用語を使わなくてもナチズムといえばいいではないか。「近衛新体制」といえばいいといっているのです。そしてファシズムという言葉は、おまえは悪者だというときのように非学問的な意味で使ってきたのだし、ドイツ・イタリア・日本などファシズムといわれる内容はそれぞれ異なっているのだから、学問的な厳密性はないのだという論理で、高校教科書のなかからファシズムをとってしまい、ナチスという言葉だけをいれているのです。同時に、それとセットになって、大正デモクラシーがはずされています。民主主義という言葉さえも、学問的な概念からは抹殺していく。ちょうどこの手口は、ナチスが抬頭してくるときに、人種主義とか民族主義をかかげて民主主義やインターナショナリズムという普遍的な概念を抹殺し、論理的にとらえることのできない「血」とか「土」という非合理的・感性的・情緒的なもので国民をとらえていくやり方と同じではないかと思います。

ですから、私はあえて、ここ五、六年来、大学の教養の歴史における講義のテーマにファシズムをとりあげることにしているのです。私が歩いていると、学生たちはファシズムが歩いているとさえいっているほどです。アンケート調査でも明らかなように、学生は現代史をほとんど習ってきていません。習ってきても、伊藤氏のような教科書などで勉強してくるために、民主主義やファシズムの歴史を理解できてない。こういう状況があるからこそ、私はファシズムについての講義をやらねばならないし、その意味もあるだろうと思っています。最低いま何を教えねばならないかという点で、私は民主主義、ファシズムの問題をしっかりとおさえたいと思います。

伊ケ崎　青年・学生が近・現代史を学んでいくのに、適当な分量で基本的なことがきちっと書かれている本が少ないんですね。厚すぎたり、定価が高くなったりで。

山科　新書判ぐらいで、高校生がきちっと読めるものがほしいですね。

松尾　さきのアンケートでも、たとえば、日本の太平洋戦争における敗北で大きな役割をはたした国はどこかという問いにたいして、アメリカというのが圧倒的であって、中国という答えはごく少数しかでてきません。しかし太平洋戦争の原因は何かというと、中国侵略に圧倒的に集中している。まさに教科書のとおりに○をつけているにすぎないわけです。

山科　八月一五日の敗戦のとらえ方でも、アメリカに負けたのであって、他の国に負けてはいないということですね。ポツダム宣言のもっている意義と内容が理解されていない。

伊ケ崎　中国人民との関係でも、その点をはっきりさせないと、最近の中国首脳がのべている発言のおかしさもわからないですね。

山科　私は、共産党の宮本委員長の治安維持法にかんする問題が反動勢力によってキャンペーンされたときに、ある労働学校でそのことを話してみたら、学生はアッケラカンとしているんですね。かなり意識的な青年にもわからないわけです。そこで、どこまで歴史を習ったかときくと、第一次世界大戦までというのがいいほうで、多くは明治維新で終わっています。それは受験体制のせいでしょう。松尾さんのデータと符合していますね。なかには、明治維新までいかないのもありました。受験勉強のなせるわざかもしれませんが、歴史意識と青年の自己形成の問題を考えますと、民主主義も含めて、現代史を教えることは非常に大切だと思います。

松尾　学生のとまどいと同時に、教師のとまどいと自信のなさは、民主主義の話やファシズム批判をすることが、いまの学生に、直ちにイデオロギー教育、偏向教育にうつるという現実があるからなんですね。だから、教師がそれをなかなかいえないというところに問題がある。つまり、学生は、そのことで反発するか、ついてこないという状況があります。

伊ケ崎　学生に現代史を学ばせる入門として、石川達三の『人間の壁』がいいようです。学生のレポートに、「教育と政治がこんなにかかわりがあるとは知らなかった」。「自分の教わった時代とそう変わらない時に、日本がこれだけ動いてきたことは知らなかった」。「教育というものは、本当に純粋なものだと思ってきた」。「これを読んで、ずいぶん考えさせられた。自分の習った教師が、こういう歴史の重みを背負った教師とも知らなかった」といったものがあります。文学の力はたいへん強いわけですね。

松尾　歴史家の吉田悟郎さんは、今年の夏の歴史教育者協議会の大会で、私たちの大学部会でも、かつて上原専禄先生が、「教師は、教えるのではなくて、習う、学ぶということが大事だ」といわれた言葉を強調されていました。私は、この吉田さんのご意見に対して、やや批判的な反論をのべてみました。つまり、われわれ大学教師にとっていまもっとも足り

ないことのなかに、教育技術論的な問題もありはしないかということをのべたわけです。すると、吉田さんから、「話が上手とか、教えることが上手とか下手だということは、あまり問題ではない」といわれました。それはたしかに、そのとおりではあるし、しかも、教壇に立つことのない研究者であるならばいいわけですけれども、私のように数百名の学生を相手にし、そのうえ、さきほど紹介したような歴史の知識をもった一年生であるような場合には、学生が「わかる」、「楽しい」講義を受けられるようにするために、教育の中身とともに教育技術も軽視すべきではないと思っています。

伊ケ崎　日本の民主主義にとって、大学教育の役割は非常に重要だと思います。四割近く大学に入学してきている現状からしても、そうですね。共通一次も近・現代史は、たしかぬけていましたね。

松尾　むしろ、近・現代史の出題、とくに戦後史はできるだけしないようにというふうに、私たちは昨年から制限されています。理由を尋ねますと、高校で、生徒にそこまで教えていないからということです。

山科　学習指導要領にさえも書いていないことですね。

伊ケ崎　最近の学生のスローガンに、「失われたものの回復へ」ということがあります。つめこみと、人間的なつながりを奪われていたという実感はみんなもっていて、科学的な認識と連帯を高校までえられなかったから大学で回復しよう、という要求は非常に強いものがありますね。全部の青年が大学に入っているわけではないけれども、学校をでてから、少なくとも高校卒業以降の教育が、日本の民主主義にとって大切になってきています。したがって、最近では、大学における授業改善が各地ですすめられはじめています。むしろ私が感じるところでは、社会科学系もそうですが自然科学関係で、いい成果がでてきていますね。たとえば、実験をとおして学生をどう変えるか、実習をとおしてどう変えるかというような。

松尾　ただ、それはまだ、残念ながら、微々たるものですし、運動として横に広がっていないですね。

伊ケ崎　以前は、教育学の対象に、大学教育はなかったのですね。いま、大学教育学の必要性ということが、あちこちからでて、いわれてきています。

八〇年代教育の基本構造

山科　いままで日本の知識人というのは、研究者がその大半をしめてきたわけですね。ところが、大学教育が大衆化し国民の文化水準が高くなり、さらに学力の水準をいかに高めるかという具体的な要求が強まってきますと、社会における

知識人集団が増大しその役割も大きくなってきました。現代では知識産業という言葉もいわれていますけれども、そういうなかで、あらためて日本の知識人のあり方の問題がでてきているのではないか。つまり、教育（者）と研究（者）の統一という問題ですけれども、どう統一するのかということが問われてきているのではないかと思います。

松尾　そのとおりだと思いますが、ただ、いまの大学にほしいのは、すぐれた研究者よりもむしろ、すぐれた教師であるということを、あえて強調しなければならない現実もあるのではないかと感じています。すぐれた教育者がすぐれた研究者でもあるということは、小・中・高の教師をみても証明されていると思います。

伊ケ崎　少し教育の面からいいますと、幼児から大学まで含めまして、学校教育のはたす役割が日本の政治・社会のあり方と非常に深くつながっているがゆえに、日本は、ここ二〇年来、「学校戦争」といっていいようなたたかいがつづいているわけですが、まだもう一歩、民主教育がほんとうに開花するだけの政治的な力がそなわっていないといえると思います。やはり八〇年代においても、七〇年代にひきつづきまして、教育をめぐって対峙の時代がつづくだろうと思いますが、その一方の原型は、六〇年代教育を総括し、七〇年代以降の教育を展望したものとして反動の側からだされた「中教審路線」だったと思います。その間、経済状況としては、高度成長から石油ショック後の構造的な不況という問題をかかえていますから、軌道は修正されながらも、そのなかにいくつかの原理をもっています。

すなわち、国家の教育権ということです。国民が教育に参加するのを拒否する、国民を教育する権利は国・政府にあるとする、これが反動教育の原点なんです。そして、方向性は何かといえば、私はよく三次元の座標軸ということをいうのですが、天皇制と軍事化を含んだ新たな国家主義だと思います。教育原理としては、能力主義、徹底した差別と選別をつくっていく、これが遺伝決定論として脚色されていくわけです。さらに、これはまったく日本的な特殊性でありますが、受益者負担主義です。教育を受けたければ、金は自分で払えという、この構造が七〇年代教育を相当強く規定してきたというように思います。

では、これらの原理一色でぬりこめられてきたかといえば、そうではありません。教科書裁判の「杉本判決」にも示されているように、教育権は国家にではなく国民にあるという、国民の教育権思想は、七〇年代から今日にかけて相当強く広がってきています。

松尾　そういう点では、杉本判決の意義は大きいですね。

伊ケ崎　画期的な意味をもっていますね。それから、新た

な国家主義というものがすすめられようとすればするほど、それに対して、平和と民主主義が、「ナンセンス論」を克服して広がってきていると思います。また能力主義、差別と選別に対しては、「全面発達」の原理、豊かな個性と能力の展開という考え方が対置されています。受益者負担主義に対しては、公費教育主義があります。

こういう対峙の基本構造は、八〇年代においてもつづいていくだろうと思います。教育内容についても、教育方法についても、あるいは大きく教育全体をつつむ教育目的についても、保守教育と民主教育の対決が進んでいくなかで、未来を大きく展望するような理論活動とともに、きめこまかい、教育技術まで含んだ活動がもとめられているのではないかと思います。

湯川　いま伊ヶ崎さんが指摘され、あるいは教科書裁判で代表されるような人民の側の前進があるわけですけれども、それが前進した部分のものにとどまっていて、高校までいえば、親たちの問題、前進には十分なりきれていないのではないか、たとえば、差別、選別ということについても、理論的には、われわれのほうが優位にたっているけれども、親たちがそれにのっかってしまっているという問題があるのではないかと思います。

伊ヶ崎　この綱引きが、じつは、かなり個人の内部にまではいりこんだ、矛盾した構造をとっているのではないか。一方で、豊かな、わかる授業の楽しい学校をと思いながら、やはり受験戦争を考えざるをえない、親の複雑な構造があるのではないかと思います。ただ国民の教育権ということになりますと、私ども二〇年来その理論活動をやってきましたけれども、杉本判決まではほとんどはいらなかったのが、それ以降、相当はいっていく、受けいれられていくという前進面があります。

婦人と家庭をめぐる状況と新しい課題

松尾　私は、青年の問題とともに、婦人の問題が、現代の反動イデオロギーの攻勢のなかで、大きな問題になってきていると思います。反動の側は、婦人は家庭に帰るべきだということを力説しています。つまり、社会のなかでの基本は家庭であり、家庭のなかでは、円滑な生活と子どもの精神形成にとって母親の力ときめこまやかな愛情がいかに大切かということを強調しながら、母親、婦人を問題にしてきている。反動の側が婦人を家庭によび返していこうとするのは、逆にいえば、戦後、婦人がいかに戦後民主主義をささえ発展させてきた大きな力であったかを示しているわけです。それは、母親大会、住民運動、消費者運動などをみても明らかだと思

います。この「家庭のなかの婦人」という体制側の考え方は、ファシズム、ナチズムの婦人観と共通のものですね。北一輝の婦人観もそうです。北は、女性に参政権をもたせることは女性の生来的な美俗を失う、つまり口舌の徒にするといって、婦人を家庭におしとどめようとしているわけです。婦人論からいっても、最初の体制側のイデオロギーがファシズムの特徴をもっているのではないかと思います。

山科　大すじは賛成なんですが、独占資本は、もう少しこまかく見ていると思います。最近、独占や政府が主張していることは、婦人は家庭から出ろということです。つまり、パート・タイマー労働力として家庭からださせる、そして非常に安い労働力として「地域」の企業をささえていく、こうして、婦人の「社会参加」への形態として婦人の労働力を吸収するという問題が一つあると思います。それと、労基法の改正という、戦後民主主義にたいする婦人の権利への攻撃があります。もう一つは、六〇年代に家庭が破壊されたというときに、それは、地域と家庭とが同時に破壊されていったということです。家庭が破壊されて、その次に地域が破壊されるのではなく、同時進行なんですね。では、われわれの側が何をなすべきかというと、住民運動と同時に、われわれの運動として、民主的な家庭づくり、住民本位の地域づくりの問題を提起しなければならないと思います。そういう意味で大事なのは、家庭のなかにおける民主主義、親子関係の民主主義ということではないか。さきほど、湯川さんが親の問題をだされましたが、私は二つの方面からみてみたいと思います。

一つは、よく親の要求ということがいわれますけれども、そういう言い方が正しいかどうか、疑問をもちはじめたわけです。その子どもがどういうふうに成長するかというのは、私的な権利関係では親の問題ですけれども、もっと広げて国民的規模でいえば、自分の子どもでなくても、どこの子どもでも、どんな青年でも、どういう人間になっていくのかということは、民族の問題あるいは住民の問題として、自分の未来にかかわってくるという問題です。そうだとすれば、親であるがゆえに発言できる問題も当然あるけれども、教師や独身の大人であろうと、未来を生きる子どもについて発言する権利が、国民としてあるだろうと思います。そういう広がりをもって親子を考えなければ、親というのはたいへん狭いものになってしまう。そのままで事がすすめば親のエゴイズムがまかりとおらないとも限らないのではないでしょうか。ときにはPTA活動をしている人びとについてそう思うことがあります。ですから、具体的な親を頭におきながら、住民というカテゴリーでとらえたほうが、むしろ一般的な要求をつかまえられるのではないかという気がしています。

そういうことをふまえたうえで思うことは、住民の圧倒的

多数は労働者だということです。その労働者の教育要求はいったいどうなっているかというならば、たいへん大きな問題をもっています。職場では「労働者」だけれども、家に帰れば「教育パパ」であり「教育ママ」であるという、この労働者の生活構造をどのように変えるかという問題を、八〇年代に解決していかなければ、一面において、教育は変わっていかないのではないかと思うのです。それは、たんに教育の問題だけでなく日本の未来像にかかわってきます。ところが、労働者にいわせると、「いま自分の子どものことなど考えていられるか」という問題があります。労働時間は長いし、通勤時間も長い、つまり、簡単にいえば、貧困の問題なんです。そういう層が、労働して、なおかつ住民運動ができ、子どもの教育について発言する場をもつことができるようになるためには、いまの労働者全体の生活構造を変えるたたかいが大事なのです。それは、都市計画の問題も含めていえるわけです。そういうダイナミックな、労働運動があって、それとタイアップしたかたちで国民全体が進まなければ、なかなか変わっていかないのではないかと思います。

松尾　さきほど、私が「明るい社会をつくる日野市民の会」の例で申しあげた問題ですが、現実に生起している課題との関連で、住民運動、市民運動を、階級闘争のなかでどう位置づけていくべきかを理論化しなければならないのではないか。体制側は、階級対立の問題を意識的に抜かしてくるわけですね。それは、天皇の問題にしても、国民の生活意識における中産化という問題にしても、あるいは階級国家ではなく福祉国家であるという国家観の問題においても、現われてきているわけです。

湯川　階級闘争とまではいわないとしても、国民主権、人民主権ということ、このことは住民自治、住民主権の実現というかたちで闘争が展開されるばあいにも、やはり明確にしておく必要があると思います。そのなかで、労働者、青年、婦人などの連帯をいかにつくりあげていくかが問題にされるべきだと思います。たとえば、おなじ婦人であっても、専業主婦と勤労婦人とのあいだには違いがあり、矛盾があります。しかし、また地域の市民運動、住民運動において専業主婦の先進的な部分の役割は非常に大きいという現実をも正しくとらえる必要があります。そのうえで、連帯をはかっていくことが大事だと思います。

松尾　最近の父母会での特徴として、少し前までは、父親が出席した場合にはきちっと政治的、社会的な発言もされて話がしまるということもあって、父親の参加が歓迎されていたようですけれども、最近では、父親の発言に問題のある場合が多くなっているということです。むしろ、母親のほうがすすんでいるという状況がある。つまり、父親のほうが教育

パパであって、子どものことはすべて母親と先生におまかせとなっていますね。日曜日の父親参観にいきましても、いつもは朝寝坊をしているのに今朝は仕方なしにでてきました、先生方どうぞよろしくお願いします、という父親の発言によくあいますね。

民主主義の現段階と思想的課題

伊ケ崎　最近、たいへんいい映画がでてきていますね。たとえば、「ガラスのうさぎ」「あゝ野麦峠」などは、親子で一緒に見るのに非常にいい映画ですね。「ガラスのうさぎ」などは、文部省推薦にせざるをえないわけです。原作もわかりやすく親子の対話の材料になります。こういう前進面が、映画製作のほうからもでてきています。

それから、注目すべきことで、中野区で準公選制をかちとったことがあります。「地方の時代」「地域主義」を、もし自民党がいうならば、準公選制を認めなければならない。しかし逆に、いまや強権でそれをつぶそうとしているわけです。したがって、もし「地方の時代」ということをかかげるならば、準公選制を認めるかどうかが、ホンモノかニセモノかを見分ける一つの試金石になると思います。

さきほど、「大正デモクラシー」という言葉を教科書から抹殺していく一部の動きがあるというお話がでましたが、たとえば与謝野晶子が、大正八年、一九一九年の『中央公論』五月号に「教育の国民化を望む」という評論を書いていますが、そのなかで「教育が国民から孤立していることを改めていただきたい」といいながら、「府、県、市、町、村に民選の教育委員を設けて、わが国の教育制度を各自治体におけるそれらの教育委員の自由裁量に一任し、これまでの官僚的画一制度を破るとともに、普通・高等一切の教育を国民自治のなかに発達させていきたいと思います」とのべているのです。これをみても、戦後の民主主義というのは、けっしてアメリカから与えられたからできたのではなくて、日本の長い歴史と民主主義のためのたたかいのなかでつくられてきたものであることがわかります。

それから、最近発見したものなんですが、一九二七年、『児童保護』という雑誌で、賀川豊彦が「子供の権利」という短文を書いています。第一に「生きる権利」、第二に「喰ふ権利」、第三に「眠る権利」、第四に「遊ぶ権利」、第五に「指導して貰ふ権利」、第六に「教育を受ける権利」、第七に「虐待されない権利」、第八に「親を選ぶ権利」、第九に「人格としての待遇を受ける権利」といっているわけです。一九五一年制定された「児童憲章」は、残念ながら、権利という言葉を使わなかったのですね。当時、児童憲章制定の会議の

なかで、文部省系の学者が、権利という言葉を使うといきすぎがおこる、ということをいっています。ところが、国連の「児童の権利宣言」は、はっきり「権利」と規定しています。じつは国際的にみましても、一九二〇年代に、ここまで具体的に子どもの権利をのべたものは、他の国でも少ないと思います。こういうものが、やはり十五年戦争でつぶされていった。研究史のなかで、子どもの権利論について、いままで、だれもこれを紹介してなかったのですね。権利論が中断されたという戦争の後遺症は研究分野でもあるんだということを感じています。

松尾　大正デモクラシーの歴史研究は、非常にすすんでいる分野ですけれども、同時に、今日の情勢に対して有効な研究成果となっているかどうかといえば、若干の疑問があります。ここ一〇年ぐらい、大正デモクラシーの研究が、ある意味では、かつて、二〇年ぐらい前、自由民権運動の研究がブームになったような、そういう状況になっています。しかしその結果、どうなったかといいますと、大正デモクラシーという言葉は、歴史的な言葉としてははずしていくという研究状況になっているようですね。だから、「大正デモクラシー状況」とか、「民本主義の時代」と表現しているように、民主的な歴史学の陣営のなかでも、自信をもった言葉の使い方ができなくなってきています。

湯川　それは大正デモクラシーの思想について、どちらかといえば主としてその限界性を論じて、今日に継承していくべきものを見落としていたということでもあるんじゃないでしょうか。

伊ケ崎　児童の権利論でいいますと、一方で弾圧され、他方では、「第二の国民論」、「天皇の赤子（せきし）論」にすりかえられていったのです。

松尾　歴史研究者の立場からいいますと、一九六八年の明治百年祭に対置して、一時期、人民闘争史を提起したのですが、この人民闘争史という言葉は、最近ではあまり使われないで、いまでは民衆運動史になってしまっています。しかし、この民衆運動史という言い方のなかにも、いろいろと違いがあるようです。民衆という歴史概念の問題でもありますが。

伊ケ崎さんがだされた一九一九（大正八）年というのは、「改造の十字路」といわれた時代ですね。労働者・農民をはじめ被差別部落民、学生、婦人など階級的な闘争が発展したと同時に、いわゆる小ブルジョア的な階層までが大独占に対して政党を組織してたちあがった、全階級、全階層のたたかいの噴出した時期です。この延長上に、一九二二年の日本共産党の成立があるわけです。しかし、そういう人民闘争史の研究成果が、残念ながら六八年の明治百年祭以降の反動的な

歴史観、ライシャワー流の現代的な「近代化論」の立場にたった歴史理論に有効に対決する成果とはならなかった。歴史的な事実の発掘の点でも、さきほどいわれたように、たち遅れがあったし、むしろ、その後、歴史学は、主に国家体制の構造的な研究に重点が移されていったといってもよいでしょう。

湯川　私自身は、民主主義の原点は人民のたたかいだということを仮説としてだしているのですが、その人民のたたかいというのは、けっして、下積みの人民のたたかいにかぎられないし、いろいろなかたちの人民のたたかいがあるわけです。つまり、レッテルをはれば、小ブルジョア的であったり、ブルジョア議会主義的なたたかいであったり、ある意味では資本主義と直結したような政党のたたかいであったりするわけですが、それを、一部の歴史学者は狭く否定的にとらえてしまう傾向があったんじゃないか。そして、ヘタをすると、民主主義形骸化論とも結びついてしまう危険性をもっているのではないかと思います。

松尾　ある原理、原則に固執して学問を創造していくことは、天皇制ファシズムのもとでは、一定の有効な学問的なたたかいであったと思います。しかし、今日の状況のなかでは、現実から理論を再構築していかなければならない課題にせまられていると思います。たとえば、現在の社会主義における事態、社会主義国家間で侵略戦争をおこなうというような現実は、従来の理論体系などからはでてこない問題ではなかったでしょうか。あるいは民族の問題でも、従来の史的唯物論の立場にたつ歴史学の方法を、大胆に見直してみることも必要だろうと思います。

湯川　さきに、民主主義の原点は人民のたたかいだといったのですが、思想的には、人間の権利ということが根本だと思います。ところが、山科さんがのべた私権、あるいは個人の権利という問題で、たとえば、残業手当もださずに働かせるのはけしからん、ということはすぐにでてくる、しかし人権侵害されたことについては、あまりでてこない。いわゆる直接的な損得勘定でしか反応できないという弱さがあるのだと思います。もちろん、人権侵害に抗して敢然とたたかっている人たちもいるわけですが。

山科　そのことと関連していいますと、高度成長期に、労働運動だけでなく一般の大衆運動を含めて、物とりというか要求を獲得するということと、失われてはならない権利を断固として守っていくということとの乖離が、若干あったのではないかと思います。つまり、受益意識が権利意識を鈍らせてはいなかったかということです。労働現場では、権利を譲り渡せば金をもっとだす、というようなことは日常的におこなわれていたこともあったわけですね。やはり、金であろう

と何であろうと、売ってはならない権利、それは、いま湯川さんがおっしゃった人間の権利、尊厳として、定着していることは、ほんとうに大事だと思います。受益意識が先に立って権利そのものをそれに従属させるのは、人間の尊厳がモノと等値化されることにさえなりかねないわけですね。それは一つの疎外現象です。そのときのツケが、いま回ってきているという面もあるのではないかと思いますね。

松尾　大きな問題ですね。民主主義は定着したといえるかどうか……。

山科　わたしは、まだ戦後民主主義が定着したとはいいきれないと思いますね。厳密にいえば、定着しつつあるというか、ある面ではこうで、他の面ではこう、というような……。

伊ケ崎　私は綱引きの関係だと思いますね。それは、個人の段階においてもそうです。人間の自己疎外というとき、人間の断片化、部分化、連帯の喪失、孤独感、精神の内面的空虚化、等をあげますが、それは六〇年代に非常に進んだし、進まされたけれども、しかし、それを回復しようとする動きもでてきて強くなっている。にもかかわらず、そう簡単に回復したとはいいきれない。こういう、疎外をめぐっても、疎外を進める力と回復しようとする力とが綱引き勝負になっている、きびしいたたかいになっているというふうに思います。

現実変革の思想と知識人の役割

松尾　六〇年安保という戦後の画期的な歴史的・国民的なたたかいが、とくに日本の知識人のなかにどういうふうにのこっているかという点で、たとえば敗北史観とか挫折史観という問題があると思います。つまり、われわれの要求が実現されなければ負けなんだというとらえ方は、歴史の見方としては正しくないのではないかと思います。人民のたたかいによって、体制側がうちだしてくる政策の内容が、どういうふうに変更されたのかと考えるような歴史の見方をすれば、必ずしも、要求が実現されないと人民の負けだということにはならないと思います。たとえば、明治一四（一八八一）年の、国会開設を一〇年後におこなうという政府の譲歩は、明治一三年を頂点とする、国会開設を要求する全国的な自由民権運動のたたかいの成果として生みだされたものであったし、明治九年の、百分の三から百分の二・五に下げるという減租の詔勅は、明治六年以来の農民による地租改正反対闘争に直面したために、権力側、支配者側がそのような妥協をせざるをえなかったからです。こういうふうに歴史をとらえたときには、さらにまた、そのたたかいの一つひとつを長期的な展望のもとにおさえる歴史認識ができたときには、そう単純に勝

った負けたということはいえないのではないでしょうか。

伊ケ崎　私は年表をつくるとき、そのような見方で、上段、下段に分けてつくっています。ただし、ここ数年、たとえば政治・経済・国際問題では、どっちを上段にいれて、どっちを下段にいれたらよいか、むずかしくなってきたのは事実ですね。

山科　危機的な状況が進行していると、支配者側の問題意識と人民の側のそれとは一致するのではないでしょうか。解決すべき現実が一つだからでしょう。いまのままでいきますと、ますますそうなると思います。しかし、重要なことは、同じ言葉で表現しても、その意図や内容においては、まったく本質的に違うということです。

伊ケ崎　たとえば、昨年の年表をつくっていまして、日中平和条約の締結をどちらにいれようかと考えたのですが、これは、大きく歴史的にとらえれば民主的な動きだということで、下段にいれました。ところが、鄧小平が日本にきて、日米安保の肯定と自衛隊増強支持の発言をしたわけですけれども、これは上段にいれざるをえない。六〇年代初めまでは、ソ連、中国の動きは、下段にいれておけば間違いなかったのですが……。

松尾　朝鮮の南北統一に関連していえば、米中接近の問題をどうとらえるかということはむずかしい問題ですね。

山科　アメリカが策している、南北のクロス承認の問題ですね。

松尾　それは、われわれ日本人が簡単に批判できない問題も含んでいる。

山科　最終的な問題として、体制の危機が進行して、体制側が、基本的には、反動化してくるだろうけれども、われわれは、たたかいのなかでそれと対決する力の輪を広げていく、両者のそのせりあいになっている。それが八〇年代だと思います。そのせりあいのなかで、その矛盾や対立をカバーして、根っこを切りながら丸ごと支配層の意図する方向にもっていこうとしているのが、「地域の時代」だと思うわけです。そういう段階だとすれば、われわれの側から、どういう国民的な運動をつくっていくのか、それは労働者であれ、婦人であれ、あるいは住民であれ、われわれ国民としてどうつくっていくのか、この点で、たたかいの武器となる思想をどのようにつくっていくのかという問題が、日本の未来をきりひらく知識人の大きな課題だろうと思います。そういう問題意識のない、それにたち向かわないところでは、現実の問題は解けないのではないでしょうか。このような問題意識はいまひろがりをもっていると思います。その意味では、日本の未来を憂うる人びとを、大きく結集できる可能性があるのではないかと思います。

松尾　第三次産業、「知識産業」、「情報産業」がこれだけ発達している日本の資本主義社会のなかでは、ファシズムの問題でいえば、マスコミ、マス・メディアの影響や役割をぬきにして、今後ファシズムの体制としての確立はありえないのではないかと思います。その場合に、知識人の思想闘争、イデオロギー闘争の役割は決定的に大きいと思います。そして知識人、文化人に対する国民の信頼や尊敬が高いという国民意識――そのよしあしは別にして――の現実もまたおさえながら、知識人、文化人が何をするかということは、日本の進路に相当大きく影響するだろう。それは、われわれの側においても体制側においても、国民的合意の形成という点で、いっそう重大な意味をおびてきていると思います。

日本人としての「誇り」と歴史認識

伊ケ崎　一昨年、私はアフリカにいきまして、ナイジェリアのラゴスなどをまわってきました。この一〇月一日から民政移管になりますが、当時は、どちらかといえば左翼軍事政権のような国でした。ナイジェリア教員組合がホスト役をした会議（世界教職員団体総連合）に参加したわけですが、そのなかで、ナイジェリア教員組合の人たちに、日教組の一員である私たちがたいへん親しみをもってむかえられるわけです。そこに、日本教育協会という校長会の代表なども参加したのですが、その人はそうでもないのです。ＪＴＵという日教組のバッチは非常に欲しがるけれども、ＪＥＡという教育協会のバッチはあまり欲しがらない。そのなかで感じたのは、一つは、日教組が六〇万人の組合員を結集してたたかっている、ということへの尊敬があることです。ナイジェリア教員組合も、アフリカの労働組合のなかでは一番大きい。ただ、日教組がまとまってたたかっていることに彼らの尊敬があるわけです。もう一つは、こういう評価があります。かつて自分たちを支配した白人の国よりも、はるかに日本の工業製品のほうが優秀である。自動車も、日本のが一番いい、丈夫で長もちするというので、タクシーは大部分日本製です。バイクも全部日本製。それから、いま、青年の憧れは日本製のカセットテープレコーダーですね。カラーテレビは二局あって、デパートにいったら日本製品が一番高いわけです。つまり、かくも優秀な工業製品をつくったのは日本の技術者と労働者であり、その技術者と労働者を教育したのは日本の教師であり、その教師の結集体である日教組は偉大である、こういう評価なのです。こういう評価をどう受けとめたらよいか、ちょっととまどいました。ただ、経済的な帝国主義的進出はともかく、少なくとも、彼らの日本の教育に対する率直な評価を、あるていど受けとめてよいのではないか。その証

拠に、かつてイギリスの植民地ですから、グラマースクールという看板のかかっている学校がありましたけれども、教育改革で、日本と同じく一九七六年から全国的に六・三・三・四制を採用したんですね。

そこで感じることですが、われわれの誇りというものを考えるときに、民主主義の誇りもありますけれども、文化的成熟、労働能力、生産の主人公を形成しているという面を自覚してもよいと思います。

松尾　賛成ですね。たとえば、前に紹介しました『ザ・ジャパニーズ』や『ジャパン・アズ・ナンバーワン』においても、日本の教育水準や技術水準、あるいは文化的・芸術的水準の高さに対する驚異と尊敬の念を表わしているわけですが、それに対して、われわれが批判を対置するだけでは、説得力をもちえないのではないかと思います。

山科　伊ヶ崎さんのだされたお話で、彼らは、日本の企業を称賛しているのではなく労働者を称えているわけですね。そこが大事な点だと思います。日本の生産力の高さについて、労働者自身がもっと自信をもたなければなりませんね。新しい社会を生みだす力が胎内に芽生えているということをふくめて、ですね。つまり、「企業天国」を批判すると同時に、自分たちがつくりだした生産力の一部である技術を含めて、労働能力に対する誇りをもたなければ、新しい労働者階級は生まれないと思います。その能力がなぜ生かされず、疎外されているのかということにまでつきすすんだ認識をどう獲得するか、そこに私たちの問題意識をすえるべきですね。もう一つは、子どもを教えていて思うことですが、いま子どもに誇りを与えずして何を与えるべきなのか。たとえば、昔は、誤っていたかたちですけれども、天皇がそうであったわけですね。いまの子どもたちは、それを押しつけとして否定します。では、子どもたちが誇れるものは何か、と私はよく考えます。しかし、それは、たたかいの歴史だけを教えていてもダメなんですね。問題は、むしろ、その歪みと矛盾を科学的な認識にまで高めていくことにあるわけです。いまの子どもたちの多くは、アメリカの国がいいといいます。日本で誇れるものが子どもたちにはないんですね。ですから、日本人としてこの誇りをどうとらえていくかという問題は、考えていくべき課題だろうと思います。

伊ケ崎　民族と階級の誇りをどうつくっていくかということですね。

山科　働くものとして民族的な誇りをどう形成していくかという問題ですね。しかしそれは、けっして排外主義的なものでなく、インターナショナリズムと統一したものとしてですが。

湯川　私は、そういう発想には多少の疑問を感じていまし

て、人間としての誇りということでいいのではないかと思っています。もっとも、誇りという言葉の意味をもうすこし吟味したうえで、というふうにも思いますが。というのは、人間としての誇りというばあいの誇りと、日本で誇れるものがあるとかないとかいうばあいの誇りとでは、かなり意味がちがうんじゃないでしょうか。

松尾　この問題は、大きな宿題ですね。それと同じようなことで、感性に訴える教育を重視する立場から、いま小池喜孝氏らによってすすめられている北海道の民衆掘り起こしの問題をめぐって議論がなされています。たとえば、小・中の教科書にもはいった『鎖塚』の問題、『雪の墓標』でえがかれているタコ部屋の労働者の問題や、いま私たちがすすめている、竹橋事件における五四名の死刑囚の調査問題にみられるような民衆掘り起こしの運動は、いわば感性に訴えながら歴史を学んでいくということなのですが、それを強調しすぎますと、われわれの世代の人間にとっては、戦前の教育の経験から、反発を受けるわけですね。感性に訴える教育といっても、支配者側のやり方とわれわれのやり方とは明確に区別しながら、われわれの側からいかに正しくおこなっていくかという問題として、今後重視する必要があるのではないかと思います。

山科　支配者側が「日本人」論などで非合理主義的な情念に訴えてくる場合、われわれがそれとたたかうのはもちろんですが、それが現実にうけいれられるとしたら、その根拠をえぐりだし、その危険性を告発しなければならないのではないでしょうか。

湯川　歴史教育の基本は歴史を理性的にとらえていくことであると思いますが、その理性的という場合、価値意識まで否定しているわけではなく、むしろ決定的に重要なものとしてみているわけです。したがって、歴史を理性的にみる、真に理解するためには、文学や芸術等とも補いあって、多面的にとらえ、また教育していくことが大事だと思います。

山科　さきほどの人間としてという問題で、湯川さんのおっしゃったことはよくわかるのですが、いまの日本の思想状況では民族の問題は避けてとおれない問題ではないかと思うのです。つまり、人間としてということは、もっとも基本的であり、それをぬきにして語ることはナンセンスであると思いますが、同時に、われわれが日本人であるという現実があるわけです。そのときに、やはり日本の対米従属の問題をまずみておくことでしょう。

松尾　民族の問題というのは、まさに階級の主体性の問題であり、その統一と連帯の問題であるという意味で、現代の課題であると思います。日本では、日米安保体制のもとで、民族の独立という大きな課題をもっているわけですね。この

ことと、いわゆる自立と連帯とは、矛盾するものではないと思います。われわれが日の丸や君が代に政治的な反発をすることと、子どもたちが、オリンピックのときに掲揚される日の丸や、あるいは君が代に対する感情とが質的に異なるものだということをおさえる必要があると思います。

伊ケ崎　教育の面で、民族ニヒリズムをつくってしまうと、逆に、民族排外主義に足をすくわれてしまうんですね。最近、ヨーロッパ旅行がさかんになっていますが、おうおうにして、へんなナショナリズムに回帰することがありますね。

山科　古いナショナリズムに回帰する傾向がありますね。その動向とはたたかう必要があるでしょう。

松尾　学生のアンケートの結果でも、学びたい国は圧倒的にヨーロッパです。次にアジアです。アジアのなかではトップが中国になっています。朝鮮などはごく少数です。しかし、中国のようにはなりたくない、日本が一番いいという結果になっています。

山科　人間としての誇りをもてといっても、子どもや青年のあいだに、具体的には、アメリカがいい、イギリスがいい、ソ連がいいという考え方がありますから、一筋なわではいかないでしょう。日本人ということを考えたとき、日本人の歴史的なあやまちを告発するあまり、日本人であることがうしろめたい気持をおこさせることがあります。その傾向は、小学六年から中学二、三年ぐらいのときに、問題としてでてきます。帝国主義的進出を批判し、あるいは人民のたたかいを展開していくと、一面では、日本はいったい何がよりどころとなるのかという発想がでてくるわけですね。まず、人間としての尊厳を自覚させること、そして、それを、歴史のなかで、人民のすぐれたたたかいのなかで、排外主義におちいらないかたちで確認するようにすることです。つまり、日本人の誇りをどうつくっていくかということが、いま問われていると思います。

青年の自己形成めざす思想を

松尾　ファシズムが抬頭してくる社会現象のなかでの不安というものは、何かをもとめていることの反映であるわけです。そこに、ナチスはつけこんできたわけですね。向こうは「宇宙戦艦ヤマト」できて、それで子どもたちをつかまえたわけです。しかし、それは必ずしも、われわれの懸念するようなことだけではない。どちらの側にとっても、愛と勇気は必要ですからね。

伊ケ崎　いまの子どもというのは、「宇宙戦艦ヤマト」も感動するし、「ガラスのうさぎ」も感動するわけです。「あゝ野麦峠」は、たしかにいいですね。あの女工さんの競争は、

いまの受験戦争と同じでしょう。

松尾　「あゝ野麦峠」の感想を学生たちやもう少し若い子どもたちにきくと、あの時代の人たちはたいへんだったけれども、いま、自分たちは幸せだ、と落ち着いてしまうところに問題がありますね。

山科　それは、ベトナム戦争でもそうですね。つまり、そういうことの連続ですね。わたしたちが、歴史の教訓をつたえるとき、「昔は大変だった」式のとらえ方は、いまではマイナスだと思います。独占資本はもっと狡智にたけています。つまり、「今は、昔より幸福だ」という言い方で現実の矛盾を抹殺してしまいます。その点で、私たちはもっときめこまかに考える必要があります。その意味では、現代において形成すべき歴史意識の内容が問題です。過去のたたかいの歴史のうちに現実の批判精神をどうつらぬくか、しかも、現実の日常生活をとおして確認するようにするにはどうしたらよいか、ということです。

伊ケ崎　優等女工と劣等女工の問題が、いまの労務管理だとか、学校の受験体制、あるいは五段階相対評価だとかいうつながりとして、十分つかまれていないわけです。

湯川　いまの「宇宙戦艦ヤマト」や「ガラスのうさぎ」に子どもが共感するのは当然だと思います。つまり、人間としての自然な感情から出発しているわけです。子どもですから、むずかしい理屈はいらないのです。

松尾　「ガラスのうさぎ」の場合、あの少女の非常にけなげな生き方に共感して涙を流している。

山科　「はだしのゲン」もそうですね。あの強烈な生命力……。いまの子どもや青年についていろいろネガティブな面が指摘されますが、いってみれば、日本の「高度成長」政策をおしすすめた反動勢力の責任追及なしには問題にできないものです。子どもや青年がシラケているという言い方は本質をとらえたものではない、真に人間らしいものには、やはり感動するわけです。そこにまた展望があるような気がします。

松尾　それは、やはり、いまの青年は生きがいがないのではなく、それをもとめている。だからこそ、すばらしい映画には共感するわけです。

湯川　ところが、あまり押しつけがましい理屈がはいってくると、かえって反発を感じるわけです。むずかしい理屈というのは、一面では、感性的な文学、芸術によって説得力を増すということもあるけれども、やはり、考え考え読まなければわからない、直観的には理解できないというところがあるわけですね。

松尾　現実には、本を読むことはきらいだという大学生がいるわけです。たいへんむずかしい試験を受けて、経済学部や法学部にはいってきた学生が、そういう面倒なことはイヤ

ですとはっきりいうのです。最近の学生はどちらかといえば、真面目になって、出席もよくし、出席をとってください、試験をたびたびやってくださいといってくるのですが、では、そういう学生が、教師として高等教育を教えるにふさわしい状況、学ぶ姿勢となっているかといえば、そうとはいえない。これをどうするかというのは、大きな問題としてあるだろうと思います。

湯川　いまの松尾さんの発言もそうですが、われわれの討論はすでに第三の問題、つまり反動化とたたかうためにはどういう思想的・イデオロギー的変革が必要か、という議論にはいっているわけです。続いて、伊ヶ崎さん、山科さんの発言をお願いしたいところですが、残念ながら時間切れのようです。このへんで討論を打ち切りたいと思います。で、討論のまとめというわけではありませんが、きょうの討論のなかで気づいたことをいくつか言わせていただきたいと思います。

第一に、私たち人間の生活、あるいは社会の習俗性、儀礼性を科学的、客観的にとらえなおす必要があるのではないか、ということです。反動の側がそれを利用しようとしていることに眼をむけるだけでなく、それが人間社会の欠くことのできないエレメントであることを確認し、また具体的に分析しなければならないのではないかと思います。

第二に、社会生活の共同性も、たんにファシズムとのかかわり、あるいは階級的利害の共通性とのかかわりでとらえるだけでなく、個人の自立性や連帯と協力の可能性とのかかわりでとらえなければならないのではないか、ということです。また、集団、たとえば企業、民族への帰属意識についても、やはり同様のことが言えるんじゃないかと思います。

それから、三番目に、民族、あるいは国民統合と思想の問題とのかかわり、これをどう考え、どうとらえるかという問題があります。また、それは支配層の側の〈国際競争で勝利するためには〉という論理と〈民族的な誇りをもたなければならない〉という主張とのあいだにはどういうちがいがあるのか、という問題にもつながる問題ではないかと思います。

最後にもう一つ、四番目に、理性と感性とのかかわり、理性と価値意識とのかかわり、理性と自立性、創造性とのかかわり等々の問題、一言でいえば、合理主義、非合理主義の問題があります。そして、合理主義を強調するだけではすまない、ということがあるんじゃないかと思います。

それでは、これでシンポジウムを閉じることにしたいと思います。どうもありがとうございました。

（いがさき　あきお　国民教育研究所・教育学）
（まつお　しょういち　法政大学・歴史学）
（やましな　さぶろう　労働者教育協会・哲学）
（ゆかわ　やすお　法政大学・哲学）

★特集　現代日本の反動化と思想の問題

現代における「反動化」と〝社会的土壌〟

布施鉄治
小林甫

一　現代における「反動化」

(1)　その諸特質

あらかじめ次の経験的事実を指摘しておくことは、本稿の主題の枠組を明確にするために必要であろう。

第一に、いま、わが国の反動化への傾斜はきわめて顕著であるということ。とりわけ、それは戦後民主主義思想の否定と結びつく「反共」攻撃となってあらわれ、鋭角的には、政府の「有事立法」の策動となってあらわれている。わが国社会の軍事化への既成事実は着々とすすめられている。さらに、元号法制化問題にあきらかなように、政府は〝民の世〟ではなしに〝君の代〟を現代においてあらたに慣行化すべく法制化したが、そこには、かつての戦前段階における慣行がもはや慣行としては機能しておらず、それゆえ、若い世代の生活様式のさらなる政策的誘導による変質に射程をあわせているということ。

第二に、現段階におけるわが国資本主義の発展段階は、ここに指摘するまでもなく、あきらかに戦前の繊維工業段階を

とおりこし、重化学工業段階に、しかもマルクス主義経済学者が《超新鋭》重化学工業段階と名づける、質的にもう一歩発展した段階に、「高度経済成長」期以降入っているということ。[1]それは鉄鋼、造船業における世界経済の中での第一位への躍進という事実に端的に示されていたが、同時に、そのことは、戦後の日本資本主義社会の発展が、もはや戦前の絶対主義的天皇制体制下における社会の構造とは、あきらかに質を異にするものとして、すなわち社会の構造それ自体が、ひろくそのすそ野にいたるまで資本と賃労働を主軸として構成せられるに至っているということを意味している。さらに前述の如き、《超新鋭》重化学工業の発展は、電子工業の飛躍的発展を土台においた、生産における制御技術、管理・集中技術の飛躍的発展に基礎づけられ、そのことは、オートメ化、コンピュータリゼイションとして立ちあらわれているが、その技術は当然のことながら、ひろく国民各層の生活管理にまで及んでいるということ。テレビを中心としたマスメディアはますます国民生活の中に根づき、そのことに相応して、国民生活の世論操作のより一層の進展が問題とせられている。かかる段階での「反動化」の意味が、今日、問われているのである。

第三に、国民の前にもうひとつの〝構図〟があきらかとなっている。ロッキード事件→グラマン汚職を連鎖する、わが国の歴代首相を含む政・財界の腐敗の、アメリカ資本主義経済ととけがたく結びついた〝構図〟がそれである。一九五三年の日米経済協力機構の意味がここにある。そして、また日米安全保障条約の枠内での「反動化」の意味は、『朝日新聞』が「これまで米軍が日本でおこなった演習としては最大規模のもの」と報じた、本年八月に展開せられた沖縄での軍事大演習にあからさまにしめされた。

第三世界からの〝オイルショック〟をうけて、世界資本主義経済の第二の構造的危機は今日あきらかに深化している。経済の腐敗の中での「反動化」、その軍事化は、たんにイデオロギーレベルでの問題ではない。構造的危機を脱出するための、日本資本主義経済それ自体のもつ軍事産業への必然性、それへの志向性が構造的に進行している。[2]平和憲法下、軍事基地にとり囲まれたわが国の首都東京の住宅地に点在する大手独占の工場の中で、現にすでに日々生産せられている軍事兵器は、一体その対象を何処に定めているのだろうか。

第四に、しかし、現段階における「反動化」の質は戦前の絶対主義的天皇制段階とは大きく異なり、あからさまに平和憲法を否定することはしない。また、個人の自立性をあからさまに否定することを避けてとおる。むしろ逆に、個人の自立性を「尊重」した上での、合意形成にもとづく「反動化」を、現段階のわが国政府は注意深くすすめる。その「反動化」

は戦前の絶対主義的天皇制体制下の「家」「むら」に社会的基底をおく、明治以降、特殊日本的に形成せられた忠―孝の論理では構築せられぬことを、彼らは熟知している。なぜなら、彼らは何よりも戦後、とりわけ「高度経済成長」期以降、かつての「家」「むら」を、国家政策をとおして資本主義的にきわめて激しく解体せしめたからである。その上での、あらたなる段階での成熟した資本主義社会としての秩序の構築を、国家政策を同伴して自ら展開しているからである。

かつて、K・マルクスは、資本主義的生産様式がそれ自体として存立するためには、次のような条件が不可欠に必要とせられることを指摘した。

「一方の極に労働条件が資本として現われ、他方の極に自分の労働力のほかに売るものがないという人間が現われることだけでは、まだ十分ではない。このような人間が自発的に自分を売らざるをえないようにすることだけでもまだ十分ではない。資本主義的生産がすすむにつれて、教育や伝統や慣習によって、この生産様式の諸要求を自明な自然法則として認める労働者階級が発展してくる」（傍点筆者、大月書店版『資本論』Ⅱ、九六三ページ）ことが不可欠に必要である、と。そこには、資本主義的生産様式の成熟過程は、同時にその支配的価値志向としての物神崇拝性を自らの社会的性格として内在化せしめること、それが必然であるという認識があきらかに存する。かかる点は、フロイト左派の社会学者E・フロムがまた、資本主義的人格形成を評して次のように指摘するところでもある。

「かつて、イブセンの劇中人物がいったように、彼がなしうることだけを彼は欲するから、彼がしたいと思うことは何でもできるのである。……服従に満足しているような社会的性格は不具化した性格である。しかし不具化していようといまいと、そのような性格はそれ固有の機能ゆえに、服従的人間を獲得するという社会の目的に役立っているのである」。そして「社会的性格は一社会の利用しうる影響のいっさいの手段（社会の教育組織・宗教・文学・歌・冗談・慣習とくに両親の育児法）によって補強される」（傍点筆者、E・フロム「マルクス理論に対するヒューマニスティックな精神分析の適用」、E・フロム編『社会主義ヒューマニズム』紀伊国屋書店、邦訳、上、二七二ページ及び二七一ページ）。

（2）〝社会的土壌〟の資本主義化と「反動化」

マルクスの問題提起を、無媒介的に社会意識、イデオロギーの領域の問題としてのみ捉えてはならない。具体的に、それぞれの地域社会に生きる国民各層の生産・労働―生活過程のレベルにひきよせて、とりわけ彼らの生業の場である職場、生活の本拠である家族、地域社会の資本主義的再編過程

表1　戦後日本の階級構成（全国）の推移（構成比）

階級区分＼年次	1950	1955	1960	1965	1970	1975
労働年令人口（15歳以上人口）	148.1 (53,772)	148.5	148.4	151.4	149.0	155.8
労働力人口（完全失業者を含む）	100.0 (36,309)	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
就業人口（休業中を含む）	98.0	98.1	99.3	98.6	98.7	97.7
A　資本家階級	1.9	2.0	2.7	3.6	5.0	5.9
個人企業主	0.4	0.2	0.2	0.03	0.1	0.1
会社役員と管理職員	1.2	1.6	2.3	3.5	4.7	5.6
管理的公務員	0.3	0.3	0.2	0.1	0.2	0.2
B　軍人・警官・保安サービス員	0.9	1.1	1.1	1.2	1.2	1.4
C　自営業者層	58.9	53.2	45.7	38.3	34.8	29.4
自営業者と家族従業者	57.9	52.4	44.7	37.1	33.2	27.3
農林漁業従事者	44.6	37.7	30.6	23.0	18.1	12.7
鉱工運通従事者	6.2	6.2	6.2	6.2	7.3	6.8
販売従事者	6.2	7.0	6.2	5.9	5.5	5.2
サービス職業従事者	0.9	1.5	1.6	1.9	2.3	2.6
専門的・技術的職業従事者	1.0	0.9	1.0	1.2	1.6	2.1
上記のうち家族従事者	33.7	30.0	23.9	19.1	16.0	12.4
D　労働者階級	38.2	43.6	50.5	59.9	59.0	63.3
所謂サラリーマン層	11.9	12.5	14.2	17.0	18.3	21.3
専門的・技術的職業従事者	3.7	4.1	4.0	4.6	5.3	6.2
事務従事者	8.3	8.4	10.1	12.4	13.0	15.1
生産的労働者層	20.0	22.4	27.8	29.2	29.3	28.2
農林漁業従事者	2.3	2.0	1.7	1.2	0.8	0.7
鉱工運通従事者	17.7	20.4	26.1	28.0	28.5	27.5
不生産的労働者層	4.3	6.8	7.8	9.3	10.1	11.5
販売従事者	2.0	3.5	4.1	5.3	6.0	7.1
サービス職業従事者	2.3	3.3	3.7	4.0	4.1	4.4
完全失業者	2.0	1.9	0.7	1.4	1.3	2.3
非労働力人口	53.0	48.5	48.4	51.4	49.0	55.8
非労働年令人口（14歳以下人口）	81.0	75.2	63.8	52.1	47.0	50.0
総　人　口	234.0	223.7	212.3	203.5	196.0	205.9

注）1.　（　）内の数値は実数（単位1,000人）である。
　　2.　資料：関西大学経済・政治研究所『現代日本の地域階級構成』1978年 p.9。

の中に、さらに国家権力の諸政策の展開過程の中に位置づけて論究することが必要である。なかでも公教育の問題は重要である。今日における「反動化」思潮は、そうした総体としての変化の中に自らを特色づけて立ちあらわれているからである。

(1) ㋑戦後日本社会の構造は資本主義的に大きく変質した。わが国の就業人員は国勢調査でみて、一九五〇年に三五四八万人であったものが一九七五年には五二三六万人と約一・五倍に増加したが、この間、家族従業者と雇用労働者の割合は、六対四から三対七へ変化した。当然に、わが国の階級構成も表1にみるように、大きく変化した。一九五〇年には一・九%をしめた資本家階級は、一九七五年には五・九%へ、そして労働者階級は三八・二%から六三・三%へ増大、自営業者層は五八・九%から二九・四%に減少した。客観的には、たしかに自営業者層の階級分解が激しく、資本―賃労働関係がいよいよわが国社会における支配的社会関係となっている。けれども、このことが、ただちに労働者階級の力量の増大をしめすものとして立ちあらわれていないところに、実は解明すべき問題点がある。現代の「反動化」を支える、かつての段階とは質的に異なる〝社会的土壌〟の問題が、ここに提起されることになる。

さて、都市的事業体は大きくわけて、家族協業体、資本主義的協業体、社会的協業体に区分されるが、事業所統計の区分にしたがって表2のようにみても、株式会社組織の着実なる増加と個人経営の構成比の減少はあきらかである。しかし、近時、個人経営は実数において増加している(一～四人規模事業体数をみても一九五一年を一〇〇とすると、六六年に一一八、七五年に一四八となる)。ところで、問題はこの個人経営の内実であるが、私たちの研究グループの東京、札幌、帯広等での実態調査によると、従業員規模一～四人層の都市零細事業体の内実は、大きくわけて一～二人規模層と三～四人規模層にわかれるが、後者においては、すでに雇人層が入っているのが一般的である。[3] つまり、それらは「資本―賃労働」関係によって律せられる事業体として性格づけられる。かつての自営業を特徴づけた「家」は、かかる意味においても現在大きく崩壊し、もはやわが国社会を特徴づけるものとはなりえていない。そして、周知のように、わが国の農家は、すでに専業農家率一三・三%(一九七七年)となり、その大半は農民であると同時に、賃労働者としての性格をもたざるを得ないものとなっている。わが国の「近代化」過程を経て大きく変質させられてきたのである。

㋺一方、家族(世帯)の構造も大きく変わった。とくに一九六五年以降、夫婦家族(核家族)が着実に増加し、かわって、かつてわが国社会を特徴づけた直系家族(三世代家族)

表 2　経営組織体別の従業者数

	1975	1969	1960	1951	(1975)	(1969)	(1960)	(1951)
従業者総数	45,111,035人	38,177,026	25,540,323	16,334,757	100.0%	100.0	100.0	100.0
個人経営	10,750,032	10,221,346	7,925,672	6,136,178	23.8	26.8	31.0	37.6
有限会社	3,519,575	2,839,255	1,613,440	454,371	7.8	7.4	6.3	2.8
株式会社	22,310,355	19,254,351	11,690,615	6,569,563	49.5	50.4	45.8	40.2
合名・合資・相互会社	864,650	950,701	547,273	403,067	1.9	2.5	2.1	2.5
外国会社	32,191	24,167	—	—	0.1	0.1	—	—
会社以外の法人，法人でない団体	2,376,415	1,949,542	1,189,730	2,771,578	5.3	5.1	4.7	17.0
国・公共企業体，地方公共団体	5,263,817	3,248,545	2,573,593		11.7	8.5	10.1	

出典：総理府『事業所統計報告』

が大きく減少し、さらに単独世帯が二倍近く増加している。一九七七年現在、直系家族は地域に根ざした農業世帯で約半数であるが、雇用者、自営業者層の世帯では、一割をしめるのみとなっている。ここに指摘するまでもなく、夫婦家族は資本の要請による移動に即座に対応できる家族形態であり、若年労働者層の形成する単独世帯については、このことはより顕著にみられる。単独世帯といえば、若年労働者の形成する単独世帯の対極に、息子たちに去られ、地域にとりのこされた老人単独世帯が堆積されつつある。

また、主婦兼業、すなわち主婦労働力のパートとしての労働市場への包摂がきわめて顕著に進展しているが（六〇年五七万人→七七年二〇三万人）、このことは家族のあり方それ自体を大きく変質せざるを得ない。

㈥ところで、かかる社会過程の進展は、あらたなる段階での賃金格差を土台とした階級再編成の過程でもあり、産業組織体の従業員規模別に、そこには歴然とした格差が存している。たしかに一九六一年以降、格差の縮小が見られたが、一九七〇年以降あらたなる格差の増大の動きが生じている。一九七六年現在、一〇〇〇人以上層で現金給与額が一六万円であるのに対して、五～九人層ではその約三分の二。また、男女の賃金格差は縮小してきているとはいえ、一九七六年段階にいたっても、女子労働者の平均賃金は、男子の五七％とい

表3　労働組合員数および推定組織率の変化

	組合員数				推定組織率			
	1977	1972	1965	1955	1977	1972	1965	1955
全産業計	12,293,052人	11,684,263	10,069,761	6,285,878	33.2%	34.9	35.8	38.8
農業	4,803	5,027	6,425	2,238	22.7	29.5	17.2	10.1
林業	68,178	76,622	88,352	57,931				
水産業	32,053	42,070	56,221	59,856		19.5	26.8	28.4
鉱業	57,421	101,687	197,278	379,093	39.0	51.7	56.4	80.4
建設業	682,019	656,616	593,282	304,661	17.2	20.6	26.6	28.6
製造業	4,279,364	4,485,282	3,777,402	2,006,604	39.1	38.6	37.8	37.5
卸小売業	802,278	643,739	399,938	154,133	9.2	9.5	18.0	16.6
金融保険	961,531	816,859	612,553	291,567	60.5	61.9		
不動産業	15,967	11,264	13,455	1,902				
運輸通信	2,028,813	2,032,919	1,868,603	1,511,710	65.3	64.2	71.2	75.7
電気・ガス・水道	231,451	217,544	204,044		83.5	78.0		
サービス業	1,750,704	1,463,991	1,247,535	897,939	22.5	23.6	26.7	38.9
公務	1,336,522	1,092,768	965,383	615,500	82.8	73.3	64.2	48.9

出典：労働省『労働組合基本調査報告』

う低率である。こうした賃金格差は家計支出の構造のあり方にそのまま反映される。その中で、女子労働力は依然として家計補充的性格をもたされ、あまつさえ、労基法改悪の動きにみるように、もっとも弱い環としての女子労働者に対する攻撃が続けられている。

(2) ④さて、ここで次の問題が提起される。それは、資本―賃労働関係が支配的となった社会においては、当然のことながら成長せざるを得ない賃労働者層の労働組合組織の問題である。第一に、表3にみるように、たしかに一九五五年と比較して、一九七八年には労働組合員数は六三〇万人から一二

表4　労働組合員数に占める総評および同盟の比率

	1978		1972		1965		1955	
	総評	同盟	総評	同盟	総評	同盟	総評	同盟
全産業計	36.9%	17.9	36.2	18.5	42.0	16.4	49.2	9.9
農業	24.4	21.8	23.1	10.7	24.6	3.7	2.5	5.5
林業	78.3	13.9	79.6	13.0	82.6	0.4	82.0	0.4
水産業	0.3	10.0	0.7	16.1	0.3	25.1	—	0.6
鉱業	54.5	16.7	57.0	17.5	53.5	23.7	68.6	12.4
建設業	18.2	4.6	24.7	5.0	39.6	4.0	2.7	2.6
製造業	18.3	29.8	18.1	29.0	21.0	27.1	22.8	22.5
卸小売業	7.0	23.5	6.3	20.4	7.6	14.5	19.5	0.4
金融保険業	2.2	1.2	2.9	0.8	3.7	1.1	—	0.0
不動産業	29.1	9.1	35.6	5.0	40.7	2.6	—	—
運輸通信業	58.8	20.1	60.5	21.5	68.2	16.4	72.4	6.7
電気ガス水道	25.7	62.6	23.8	62.3	22.7	63.3		
サービス業	57.5	3.9	56.8	4.0	63.3	2.6	78.0	1.7
公務	89.1	2.9	85.6	1.6	86.2	1.1	81.3	—

出典：『労働組合基本調査報告』

三〇万人と約二倍に増加している。しかし、賃労働者層の労働組合への組織率は増加するどころか、かえって減少し、一九五五年には全産業をとおして三八・八%であったものが、一九七八年の推定組織率で三三・二%となる。わが国社会の構造的資本主義化の中で、実に、賃労働者層の三分の二が未組織のままである。業種別にみるならば、製造業で三九%、建設業で一七%にすぎず、運輸通信業では六五%、電気・ガス・水道業では八四%と高率であるが、現時、就業人員が急速に増加しつつあるサービス業で二三%、卸小売業では九%にすぎない。そのなかで、公務は八三%をしめす。かような現実は、けっして健全な形での、すなわち言葉の正しい意味での資本主義社会の「成熟」とはいえない。

㋺ところで、次に国独資体制下の労働政策においては、労働組合組織の形成を抑止するだけではなしに、同時に、労働組合組織そのものの骨抜き、その組織丸がかえの資本への包摂政策が、つねに常套的に展開せしめられている、という現実の進展についてふれる必要がある。表4は、総評加盟組合と同盟加盟組合をとりだして、そこでの労働者の組織率をみたものだが、一九五五年には全産業をとおして総評系が四九%、同盟系一〇%であったものが、一九六五年以降、同盟系の組織率は一六%にのび、そして七〇年以降、総評系は四〇%を割り、一九七八年には総評系三七%、同盟系一八%とな

る。業種別にみると、一九七七年現在、製造業はもはや同盟系が三〇%、総評系一八%となり、電気・ガス・水道業では前者六三%、後者二六%となる。総評系は建設業一八%（同盟系五%）、運輸通信業五九%（同盟系二〇%）、公務八九%（同盟系三%）を中核としての組織率を有しているが、とりわけ製造業においては総評系に属する鉄鋼労連の動きに端的にみられる如く、その右傾化は顕著であり、さらにまた、国労、公労協を中心とした労組への国家権力の集中的攻撃が強まる中で、労働戦線の右翼的再編が現実問題として提起されるに至っている。

㈤ここに、まさに現段階における「反動化」の社会的土壌の主柱がある。しかし、さらに私たちが看過してはならないのは、権力としての司法官僚機構のあり方、その反動化の問題である。一九七六年七月、桜田日経連会長は、田中前首相

表5　下級審と判断の異なった労働・人権がらみの主な最高裁判決・決定（1977年以降）

事件名		論点	判決 決定日	地裁	高裁	最高裁
全逓名古屋中郵	（刑）	争議禁止の合憲性と刑事罰の適否	77. 5	×	○	×
津地鎮祭	（民）	公機関による地鎮祭の合憲性	〃 7	×	○	×
豊橋郵便局	（刑）	公務員の政治活動禁止の合憲性	〃 7	○	×	×
電電公社反戦プレート	（民）	公社職員の政治活動の自由	〃 12	○	○	×
都教組懲戒処分	（〃）	争議に対する懲戒処分の適否	〃 12	○	×	×
国労松山駅	（刑）	争議行為の合憲性と刑事罰の適否	78. 3	○	○	×
外務省公電漏えい	（〃）	国家秘密の取材に対する刑事罰	〃 5	○	×	×
国労久保田・鳥栖駅	（〃）	争議禁止の合憲性	〃 6	○	×	×
全電通長田郵便局	（〃）	抗議活動に対する刑事罰	〃 6	○	×	×
覚せい剤所持	（〃）	違法収集証拠の証拠能力	〃 9	○	○	×
メクリーン訴訟	（民）	在留外人の政治活動の自由	〃 10	○	×	×
芦別事件国賠	（〃）	無罪事件での捜査の違法性	〃 10	○	×	×

（注）○印は「人権側」に有利な判断，×印は不利な判断　　『朝日新聞』1978. 10. 28による。

の逮捕に関連して、いみじくも次のように述べた。

「むしろ、本命が捕まった方がよい。経営トップが職場を中心とした労使関係を安定させ、警察、検察、裁判所および官僚組織が健全であれば、この政治的混迷は乗り切れる」(4)。事実、現時、司法の反動化はきわめて顕著である。下級審での国民の基本的人権の遵守のうえになりたった諸判決は、最高裁において相ついでくつがえされている（表5参照）。

桜田発言には、少なくとも現段階における「反動化」を支える社会的主柱が何であるかが端的に語られている。つめていうならば、技術革新をともなう産業組織の「近代化」、その資本主義的再編の中では、あらたなる生産力の発展段階にみあった労務管理が当然に必要であるし、何よりも、あたらしい型の労働組合対策が整備されなければならない。さらに、あたらしい段階にみあった治安維持の体制が必要となる。これらを補強するものとしての官僚機構の役割は重大である。これは、いわば現代における「反動化」の社会的土壌の〝内堀〟である。

㈡しかし、さきに引用した桜田発言ではふれられていないが、支配者階級が〝内堀〟として埋めつつある攻撃対象として、もうひとつの大きな主柱がある。それは、端的にいって、教育及びマスコミをとおしての、前節でふれた、主体の〝内面的空洞化〟の問題である。この攻撃は、とりわけ「高

表6　年令階梯別の人口構成の変化と教育

	1940	1947	1950	1955	1960	1965	1970	1975	1977
0～4歳	12.5	12.4	13.5	10.4	8.4	8.3	8.5	8.9	8.1
5～9	12.1	11.7	11.5	12.4	9.8	7.9	7.9	8.0	8.4
10～14	11.5	11.3	10.5	10.7	11.8	9.3	7.6	7.4	7.4
15～19	10.1	10.6	10.3	9.7	10.0	11.0	8.8	7.1	7.0
20～24	8.4	9.0	9.3	9.4	8.9	9.2	10.3	8.1	7.3
25～29	7.8	7.0	7.4	8.5	8.8	8.5	8.7	9.7	8.0
30～34	6.8	6.6	6.3	6.9	8.1	8.4	8.1	8.3	9.6
35～39	6.0	6.3	6.1	5.7	6.5	7.6	7.9	7.5	7.7
40～44	5.3	5.4	5.4	5.5	5.4	6.0	7.1	7.4	7.4
45～49	4.4	4.9	4.8	4.9	5.2	5.0	5.7	6.6	6.8
50～54	4.0	4.0	4.1	4.3	4.5	4.8	4.6	5.2	5.7
55～59	3.5	3.4	3.3	3.6	3.5	4.1	4.3	4.2	4.3
60～64	3.0	2.7	2.8	2.8	3.2	3.4	3.6	3.8	3.8
65～69	2.1	2.2	2.1	2.2	2.3	2.6	2.9	3.1	3.3
70～74	1.4	1.5	1.5	1.6	1.7	1.8	2.1	2.3	2.3
75～79	0.7	0.7	0.8	1.0	1.0	1.1	1.2	1.2	1.6
80歳以上	0.5	0.4	0.5	0.5	0.7	0.8	0.9	0.9	1.2

学園紛争期に中・高校生
安保闘争期に中・高校生
戦後民主化期に中・高校生
戦中期に中等教育
大正デモクラシー期に小・中学生
日露戦争期に小・中学生

出典：総理府『国勢調査報告』。ただし，1977年は総理府『昭和52年10月1日現在推計人口』による。

度経済成長」期、その後期以降に育ちつつある若い世代にむけられている。表6にみるように、いまや太平洋戦争を直接に体験していない国民（一九四〇年で五歳未満）が人口の六五％をしめ、「高度成長」下に生育（一九五五年以降誕生）した者が四〇％を占めるに及んでいる。若い世代を如何につかむかは、資本にとって、また現代における「反動化」にとって必須の課題である。現段階における若者のいわゆる〝シラケムード〟は、まさに体制的な教育・マスコミ体制の中で、そうした要因に強く規制されながら、創成されている点を看過してはならない。自然生的に〝シラケムード〟が生まれたわけではないのである。

現段階における「反動化」は、戦後のわが国資本主義の日本的な発展をその土壌としていることはたしかであるが、その発展は戦後、とりわけ一九五五年以降の産業政策を土台においた、きわめて用意周到なる「近代化」、さらにその〝転換〟の先どり政策の中で展開せられてきた。その中で、わが国民が戦前・戦中・戦後をとおして培い、戦後ようやくにして開花しかけた「近代民主主義」の風化を、まさに今後その担い手となるべき若者層を中核として推進している。その土台の上に、今日の「反動化」は成立土壌を培おうとしている。しかし、このことが成功するか否かは全く別問題である。

（1）島崎美代子「戦後重化学工業段階における危機成熟の内的要因」（島恭彦ほか編『新マルクス経済学講座』第五巻、有斐閣、一九七六年）。

（2）軍需産業の進展動態については、豊田四郎「新しい軍事ファシズムの危険」（『日米安保の新段階』日本共産党中央委員会出版部、一九七九年）、鎌田慧『日本の兵器工場』（潮出版社、一九七九年）、富山和夫『日本の防衛産業』（東洋経済新報社、一九七九年）等、参照されたい。一九七〇年代以前については、『日本の安全保障』（一九七一年版、朝雲出版社）、吉原公一郎・久保綾三編『日米安保条約体制史』（全四巻、三省堂、一九七一年）等。

（3）岩城完之・酒井恵真「現下の都市零細規模事業体の生成過程と労働力構成」（『北大教育学部紀要』二四号、一九七五年）。

（4）『朝日新聞』一九七六年七月二一日付朝刊。

二　戦後日本における「反動化」の構造的展開過程

（1）問題点

現段階における「反動化」の諸特質は、もとより、戦後日本資本主義の発展そのものに深く規定づけられ、そうしてアメリカの軍事戦略の中にかたく組み込まれているが、権力にとっての「反動化」へのアプローチそのものが、いわゆる「高度経済成長」期以降、質的に従前のそれとは異なってきていることが、ひとつの潮流として認められる。それは戦後

労働運動との激しい切り結びの中で、そしてまた、戦後民主主義の空洞化にねらいをつけての、産業政策を基底にした諸政策の複合的展開をとおして、何よりも前述の〝内堀〟の構築に焦点をあわせて、展開せられてきた。そのことの中で、権力の側から、社会そのものの上からの「変革」、あらたな段階にみあった秩序の構築が大胆に提示されるに至っている。[1] こうした土壌を土台として、その上で防衛協力会会長一二年の桜田日経連会長は、「世界一豊かな国が世界一貧しい自衛力のもとに太平を謳歌している現実に対する危惧が若い人達の間に瀰漫している事実」を強調した（一九七八年、日経連トップセミナー）。これに呼応するかのごとき、同盟造船重機労連の不況打開を理由とする兵器生産増強の決議、総評鉄鋼労連会長の防衛産業への傾斜容認の発言、電機労連（中立労連）の原子力開発の肯定。一九五三年池田・ロバートソン会談における防衛力の漸増・国防意識の昂揚という狙いは、今や現実的基盤をもってきている。現時、日米防衛協力のためのガイドラインの策定、有事立法研究への公的着手といった軍事ファシズム化の危険の前提として、「職場」ファシズムが検察ファシズム、情報ファシズムとともに構築されつつある。[2] しかも、「職場」から「コミュニティ」（＝生産性本部の「企業市民社会」）へというのが、第一次石油危機、構造的不況を経た現段階の特質となっている。

ここでの問題は、労働運動の拠点であった職場が、独占資本の「安定帯」へといかに転化していったのか、そのもとで戦後民主教育の「空洞化」がどのように進展したのか、その段階的展開を把握するところにある。

（2）五〇年代における「逆コース」の開始

(1)「反動化」の進展にとって最初の節は朝鮮戦争～片面講和＝安保体制への移行期の吉田政権下にあった。そこでは、労働運動の弾圧、レッドパージの強行を前提に、基幹産業たる重化学工業の資本主義的復活が目される。一方での農地改革の推進と「抜本的総合国土開発施策」。しかしターゲットは「生産第一主義」による資本蓄積に定めており、企業「合理化」と行政整理の遂行が不可避である。当然にも析出される失業者の増大に対しては、緊急失業対策事業、国土資源開発事業などで手当てはするが、抜本的には「新たなる労働の需要を誘致して雇用の増大をはかる以外に失業対策はない」（四九年一一月、施政方針演説）。これが吉田の論理であった。

かかる、「近代化」政策の〝原型〟ともいうべき施策のもとで、企業内の職場においては、戦前型の温情主義的労務管理に対し、伝統的経営家族主義・精神的努力主義と、新たに導入した産業民主主義・職能合理主義の複合物たる「経営社会秩序」[3]の構築がはかられる。職員―工員間の身分的格差の

撤廃という段階での、新たな企業主義的職制層の養成、中堅産業人の選別的育成が企図された。

「合理化」の進展に対し、平和四原則をかかげてニワトリからアヒルになった総評は、家族ぐるみ・地域ぐるみの闘争を展開した。しかし「体制は労資関係を擬制的親子関係で説明しようとする経営家族主義イデオロギーを通して、労働者の内側にある伝統的価値態度を自己の支配のなかに吸引しようとし、それにほぼ成功」[4]していく。もちろん戦後型労務管理方式が直線的に「職場」を把握しえたわけではない。「近代化」はまさにはじまろうとしたばかりであったし、総評の職場闘争方式も他方でつくられつつあった。

吉田政権下、もう一つの〝内堀〟である教育に対する「反動化」が開始された。片面講和＝安保締結と前後しての、第二次アメリカ教育使節団報告、池田・ロバートソン会談における反共・愛国心・自衛精神の涵養、日経連による勤労尊重、躾などの徳育の重視という要望。これらをうけて、「日の丸」「君が代」「道徳教育手引要綱」が文部省から各学校へ通達され、反対に高校生の生徒自治会、わだつみ会の活動が制限される。青少年は健全育成の対象となった（総理府に青少年育成協議会）。すなわち、「占領八年にわたって日本人はいかなることが起っても武器をとるべきではないとの教育を最も強く受けたのは、防衛の任にまずつかなければならない青少年であった」（池田・ロバートソン会談日本側覚書）。だから、直接的戦争体験をもたない青少年（五〇年の人口構成で約三五％）を「万国に冠たる国史教育」、「修身」＝道徳教育で育成することが必要であった。――日教組の「教え子を再び戦場に送るな」との決意は、したがって、職場＝学校での子供の人格、学力形成に対する自主的努力の開始宣言であり、民主教育の火がかかげられた。

(2)わが国の社会科学界が「封建遺制」を論議していた一九五五年、通産省主導のもとに、「技術革新」、設備投資を軸とする「高度経済成長」＝「近代化」路線が打ち上げられた（鉄鋼第二次合理化計画、石油化学・機械工業・電子工業等の振興、エネルギー対策）。しかもそれは、官民一致の生産性向上運動を随伴させ、「職場」をどちらがにぎるかという闘いが、総資本と総労働という形でぶつかった。パイの理論による失業の克服、さらに「貧乏の追放を実現」するための「国民所得の増大と社会福祉の充実」、「福祉国家」（五七年一一月の岸首相施政方針演説）という構図は、現実には産業構造の変革と結びついており、当然にも産業におけるスクラップ・アンド・ビルド、技術革新にともなう職場秩序の変容、をもたらす。生産性向上に対する労働者の不安は、失業、労働条件の悪化、再訓練を経ないままの配転、賃下げ等にあった。そこから総評は職場闘争、作業現場での交渉の強化と事前協議制の要求、

とで対抗しようとした。その頂点に三池闘争が位置づく。

「近代化」路線の起点は保守合同、五五年体制の起点でもあった。鳩山・岸時代のいわゆる「タカ派」路線は、労資の対決を背景に、直接的な政治的対決優先の路線であって、それが安保闘争を結果する。安保闘争直後の一九六〇年一〇月、日経連前田専務理事は総会で次の如くのべた、「安保闘争は卒然と起った一時的、偶然的なものではない。すなわち、遠きは二・一ゼネストに端を発して三二年の勤評反対闘争、道徳講習会の反対闘争となり、さらに今時の安保闘争を展開したというように、永年にわたってつみかさねられてきた歴史的所産である」と。ここから保守陣営は多くを学んだ。革新の側からみれば、たしかに安保は〝挫折〟し、三池は〝敗北〟した。しかし安保闘争、そして「三池闘争がなかったとしたら、労働運動はとっくに大きく右旋回しただろうし、日本の再軍備がもっと強まり、民主主義が後退」[5]したであろうことは確実である。少なくとも、この闘いは、鳩山が提起し、岸も努力した憲法の明文改正路線を挫折させた。六四年にやっと出された憲法調査会最終報告書はお蔵入りし、以後、解釈改憲路線が、一応今日まで踏襲されている。この段階以降、権力の「反動化」へのアプローチは「寛容と忍耐」に衣がえするが、それはより一層巧妙になり、また構造的な形で進展することになる。

たしかに〝安保と三池〟は戦後民主主義の国民への一定の定着を示すものであった。そうして、学校教育の場や家庭での訓育とならんで、革新の側の先導的イデオローグ（雑誌『世界』や国民文化会議）の果たした役割は大きい。他方、すでに〝安保と三池〟以前の段階において、戦後民主主義の価値理念に対抗する保守先導イデオロギー、その体制が創出せられんとしたが、「近代化」の核心をつかみえなかった。

たとえば、日経連はオールド・ライトの総合雑誌『新論』を支援し、日経連出身の水野成夫は保守総合雑誌『総合』の金主となり、日本文化放送協会の設立、さらにはサンケイ新聞・フジテレビに送りこまれた。また、経済同友会のメンバーは反共文化団体、日本文化フォーラムの結成に参加する。国際金属労連（IMF）の日本事務所も設立されたが、未だ「威力」を発揮してはいない。

(3) 六〇年代における「近代化」と民主勢力の基盤分断

(1)「反動化」の構造的展開は一九六〇年代に開花した。「近代化」政策による国民生活の掌握がその基底に存した。すなわち、池田内閣は、〝平和と民主主義〟による生活の確立ではなく、パイを大きくすること、「国民所得倍増計画」による産業間、地域間の格差是正こそが、〝マイホーム〟を安定させると喧伝した。そこから、農業や中小企業の「近代化」（農業基本法、中小企業基本法）、そして「物づくり」のための

「国づくり」（太平洋ベルト地帯構想、全国総合開発計画下の新産業都市・工業地域特別整備地域の設定）、それらの担い手である「人づくり」（マン・パワー・ポリシー）を位置づけた。貿易為替の自由化に対処できる産業構造の創出＝地域開発の推進、それこそが労働力の流動化、雇用の高度化を結果すると主張したのであった。

国民のために「新しい、よりよい職場」をつくり出しますと池田首相が施政方針で約束する背後に、「民間主要産業における合理化型労資関係の確立と労働運動の低迷」[6]という事態が進展したことが看過されてはならない。一九五九年調査にもとづく日本人文科学会『技術革新の社会的影響』（一九六三年刊）のトヨタ自工分析によれば、資本の支配が、生産過程の集中のもとにおける職場・余暇・家庭の全面において、貫徹していることが指摘されたが、トヨタ自工の「労使宣言」、「かんばん方式」の全社採用、多工程持ちの「少人化」、「自働化」等々の「トヨタ式生産方式」は、それの必然的展開であった。それ自体、貿易の自由化に対応せんとする、かかる「能力活用」、企業の「人づくり」は、東京電力、石川島播磨重工などでも、先駆的に着手されていった。

財界レベルでみれば、開放体制下の産業再編成、経営の合理化等を導くべく、「能力主義」が経営理念としてうち出された。すなわち、日経連の「新原則」（一九六三年）は、賃金管理、時間管理、企業内教育訓練と結びついた人的能力の開発・査定を強調し、経済同友会の『新しい経営理念』（一九六五年）はさらに、組織と人間の関係のあり方の変化として、企業組織の能力主義にもとづく再編成＝年功序列制度の変更、を指摘した。もっとも、「終身雇用制度は従業員の安心感、モラールを高める意味で必要」なので、この段階では「この制度を否定するのは危険だし、早計」だと判断している。

労働者個々人にとっては、ZD、QCであれ、提案制度であれ、つまるところは「自己啓発」を迫られるものであった。元島邦夫氏のいう「企業内抑圧の人生」[7]がその上に形成される。しかもそれを可能にしたのは、労働運動における新たな潮流の登場＝育成であった。総評は高度成長によって変わった職場の「新しい状況についていけなかった」（太田薫）。それに対して、IMF・JCの発足、同盟の結成、JC春闘の開始へと続く労働運動の右翼的潮流が抬頭する。それは、福祉社会建設のため労使協力への道を追求すべきだという日経連の新路線（労組と闘う日経連から労組の体制内包摂化への志向）にみあうものであり、第二組合化＝同盟加盟という分裂工作を労務課と一緒にしながら、組織の拡大をなしとげていった。

こうして、経済の「近代化」によって登場してきた民間重化学産業労組の体制内包摂化がはじまった。そのカナメの役

割を果たしているのが作業長クラスであり、その予備軍である。〝安保と三池〟を体験した労働者における自己規制、それを知らない若年労働者の同一化、また組織内未組織化が進行していく。しかも「努力」には昇格・昇給が、「生産阻害者」には〝村八分〟が用意されだす（今崎暁巳『三菱帝国の神話』をみよ）。

かかる「労使連帯」と「人づくり」の素地をつくるため、財界が重要視したのが青少年対策（〝安保と三池〟の風化、企業内包摂化）であった。

『朝日新聞』（一九六三・十一・五）は、その柱として①企業学校など社内教育の強化、②社宅・スポーツなど福利厚生の拡充、③「民青」「労音」などに対抗する地域文化活動の育成、④国家的な青少年憲章の制定などがある、と報道している。

とりわけ留意すべきは、「青少年に夢と希望を与える政策」が強調されていることである。日経連の「後期中等教育に対する要望」（一九六四年）は、上級進学本位の画一的教育を批判し、「人間形成」とコースの多様化、つまり「能力」にみあった教育、という方向を主張した。そこに伏在しているのは、業績主義、差別主義の論理であり、「夢と希望」の体制内的充足のキャナライズである。

中央教育審議会の「期待される人間像」は、かかる要望のもとに、また第二次防衛力整備にとりくみつつあった防衛庁の「学校教育に対する要望」をとりこみ、「個人」→「家庭人」→「社会人」→「日本人」としての期待さるべき規範を、統体として描こうとした。その内容的特質はすでに、天皇への敬愛と大国主義的「愛国心」、権利意識をねむりこませる「心がけ主義」、「民主主義」の名による反共・反社会主義[8]、として分析されているところであるが、そのもとで「仕事に打ち込む人となれ」といって、生産の場である社会における、社会人としての能力の開発を説諭していることに注意を払う必要がある。これこそ、「合理化型労資関係」のもとで、現実に展開された「能力主義」の原理そのものである。しかも、学校管理秩序の強行的再編のもと、教師の能力主義的管理の一定の進行は、子供たちの「学校内抑圧の人生」を形成しはじめる。競争と選別の日常化のもとで、「夢と理想」を獲得しえないマジョリティにはマイホーム主義による政治的風化・視野の矮小化が進行し、少年補導員制度、学校警察連絡制度が待ちうけた。学校レベルでの戦後民主教育はあきらかに変容しはじめる。

「近代化」の展開の中で、かかる「近代化」を非西欧世界で唯一形成したと評価される、わが国の「伝統」への着目がなされた。皇国史観を含む保守先導イデオロギーは、その前提として、「近代化」の成果としての現状の肯定をおいている。安保体制のもとでの、つまり「従属」を是認した上でのナショナリズムが、

日米知識人会議、日米教育文化会議等で培養され、各種国家的行事（全国戦没者追悼式、戦没者叙勲、「建国記念日」制定、故吉田首相の国葬、それらの収斂としての明治百年記念の中央・地方レベルでの式典）、さらには「国防教育」への言及もなされる。ニュー・ライトの登場する雑誌『自由』（自由文化会議）・『潮』（創価学会系）の誕生と並び、『中央公論』には「大東亜戦争肯定論」が登場し、三島由紀夫は戦後民主主義を「女・子供の民主主義」と貶下した。

(2)こうした中で、六〇年代後半は高度成長の謳歌＝安定ムード浸透の時期と評される。[9]「近代化」による所得水準の一定の上昇、マスコミをつうじての世論操作（たび重なるテレビの放送中止）がその背後にあった。しかし「昭和元禄」の最深部での、新たに創出せられた《超新鋭》重化学工業とベトナム戦争との結合、防衛産業界の三次防国産化要求に示されるごとき生産力水準、三菱・三井・住友・芙蓉・第一・三和の六大企業集団の結成、日韓条約による米日韓関係のもとでの企業集団の資本輸出。かかる事態の進展を看過することはできない。企業の内部では、「能力開発」が少数精鋭主義の「目標による管理」として位置づけ直され、大型合併による寡占化、系列化がそれを覆う。――このように、「近代化」は単に経済のレベルだけにとどまらない〝諸力〟を創出した。国民の合意さえとりつければ、「経済大国」から「軍事大国」への転化も可能となった。

それゆえにこそ、政府・財界は七〇年安保における、六〇年〝安保と三池〟の再現を警戒した。日経連は総評の春闘方針を七〇年安保への体制づくりと判断、「経営者は企業防衛に徹し断固たる態度で職場の秩序の確立に努めねばならない」（六九年四月、関東経営者協会事務局長報告）と論じた。政府は明治百年祭→万国博覧会、さらに自衛隊の治安出動訓練の公開まで準備した。

しかし、この段階の支配層はもはや、三島由紀夫流の戦後民主主義の直接的否定に与するほどオロカではない。そこには〝内堀〟を着々と埋めているという自負がある。安保体制のもとでの支配の正当化構造を解釈改憲によって形成し、そうした過程を通じて憲法の戦争放棄・基本的人権・主権在民といった社会的価値を風化させる既成事実を作り上げること。かかる既成事実を当然とする若い世代を、学校―企業で教育すること。こうした路線からみれば、三島の割腹はまさに「狂気の沙汰」（佐藤首相）であった。

それにもかかわらず、三島事件を許容する土壌は無視しえない。三島事件に対する高校生の反応には、民主主義を破壊する行為としてうけとめるのみでなく、純粋で透徹した生き方だとするものが、かなりの数を占めた。学校管理体制の強化のもとでの、教育の名による抑圧の構造は、現象的には三無主義（無気力・無感動・無責任）を生み出しつつ、意識下

のうっ屈を蓄積させていた。高校紛争と大学紛争の心情的基底には、そのリーダーシップのあり方とは別に、かかる構造への反発が存した。大方の学校教育における「民主主義」とは、人の生きざまとは別の多数決原理へと矮小化されてしまっていたのである。そこに、人生観を武器とした『PHP』（松下幸之助）、『いんなあ・とりっぷ』（霊友会）、『躍進』（立正佼成会）などの役割があった。

（4）七〇年代における「近代化」の終焉と新たな統合化の提示

(1)〝七〇年安保〟は〝不発〟・〝暴発〟に終り、若い世代の政治離れが一層進行する中で、高度成長の急激な展開は「新しい貧困」を都市・農村に蓄積させていた。財界サイドのかかる事態の把握の仕方は、第一に『新しい産業社会における人間形成』（七二年）「提言」にみられる。

「物が乏しく所得が低く、物的な貧困の克服こそが第一義的に考えられ、財貨生産中心に組み立てられてきた価値観が崩壊し、困惑の中に新しい理念を模索している」のが現状であり、「工業化、都市化の進展にともなって地域コミュニティは崩壊し、その人間形成機能も失われてきている」。ここから、土光敏夫氏らは家庭―学校―地域―企業での「生涯教育」を打ち出す。

しかし第二に、七〇年から石油危機にかけて、新安保の自動延長と米軍の有事駐留化→防衛産業の整備方針（防衛庁＝財界）→四次防という柱、総合農政→農村地域工業導入促進→工業再配置促進の柱が、実際にとられた産業施策であった。革新自治体の続出に対し日経連は「職場が変わっていないから大丈夫だ」（松崎専務理事）ととらえ、経済「近代化」路線の猛進と、ありうべき軍事「近代化」との結合が追求されだした。そのもとで労働戦線におけるナショナル・センターの右翼的再編が進行し、総評主流主導の終焉が論じられる中で、「人間性の回復」は〝内堀〟からではなく、「コミュニティ」へと誘導された。

(2)石油危機とベトナム解放による特需の停止とは、それまでの経済の「近代化」路線に止めをさした。とりわけ、特定不況産業・地域の中に造船業・鉄鋼業が含まれていることは特徴的である。しかし、そうした事態を理由に防衛生産・兵器輸出への志向性が顕在化する。しかも「近代化」の尖兵であった民間重化学工業の労働組合もそれを提唱しはじめたところに、現段階において何よりも重視しなければならぬ「反動化」の核心の一つがある。

その一方で、いわゆる「構造的不況」を経過した今日、「高度成長」の総括が八〇年代の戦略として、より積極的に「変革期にある日本」の課題の中に位置づけられはじめている。

たとえば、総合研究開発機構（会長・佐々木経済同友会代表幹事）『事典・日本の課題』は序論で、国民生活・地域・産業・国際

関係の全分野にわたる、「高度成長の中でわが国に定着してきた行動様式、制度、慣行などの変革」を指摘し、多極・多中心の国際政治、国内での多層構造社会、多様化する価値意識、多元化する政治＝八〇年代における「連合政権」、そうした中での企業戦略のあり方を、終身雇用制の「運用形態」の是正、開かれた企業コミュニティの問題を含めて展望した。

さらに、半数の子供が授業についていけない事態、また退学・家出・暴力・自殺といった〝非行〟の増大は、少年法改正の企図とともに、「ゆとりある教育」、「青少年の社会参加」を打ち出さしめている。学校社会をめぐる問題は、今や〝社会問題〟となってきた。

しかし、これら様々な提言は「近代化」の土壌の上に形成されてきた「反動化」に対する指摘を欠く。それゆえ、高度成長の総括＝八〇年代戦略が、新たな段階での「反動化」のための国民的合意づくり、多様化を一旦は容認した上で（それ自体、憲法的価値の解体）、なおかつ新たな価値規範を、不況克服のナショナリズムをテコとして注入する道すじづくり、へと連動してしまう可能性が存している。現に、「職場」から「企業市民社会」という場合に、企業批判をかわしつつ、民間大企業の職場における支配＝同調の構造の社会的普遍化、「その時代・時期の生産現場の態様の一定の反映」[10]でもある学校教育の場での、「勤労体験学習」（七八年高校学習指導要領）における自衛隊との協同による「奉仕の精神」の体得、[11]といった事態が進行しているのである。

（1）たとえば、村上泰亮・佐藤誠三郎・公文俊平（政策構想フォーラムのメンバー）「脱『保革』時代の到来」、経済企画庁編『総合社会政策を求めて――福祉社会への論理』、日本経済調査会『自由主義の前進』（以上、一九七七年）。関西経済同友会『総合安全保障の確立をめざして』、総合研究開発機構『事典・日本の課題』（以上、七八年）。経済審議会『新経済社会七ヵ年計画の基本構想――ゆとりと生きがいのある社会を求めて』、経済同友会『企業活力の再生を目指して』、日本生産性本部『これからの経営理念と産業人の価値観――企業市民社会の概念を中心に』（以上、七九年）などが、各政党の政策とともに提出されている。

（2）山川暁夫「80年代安保と有事立法」（季刊『世界政経』一九七九年冬号）参照。

（3）森五郎・松島静雄『日本労務管理の現代化』（東大出版会、一九七七年）二三頁。

（4）日高六郎ほか「労働者の政治意識」（『思想』一九五五年七月号）四五頁。

（5）太田薫『わが三池闘争記』（労働教育センター、一九七八年）四頁。

（6）清水慎三「戦後史のなかの労働組合」（『経済評論』一九七八年一〇月）六四頁。

（7）元島邦夫「企業内人生における抑圧と対抗」（『現代と思想』二七号、一九七七年）。

（8）宗像誠也ほか編『教育黒書』（労働旬報社、一九六八年）六二～六頁。

（9）放送世論研究所編『図説戦後世論史』（NHKブックス、

一九七七年)。

(10) 花香実『高校教育の再生と生活指導の課題』(明治図書、一九七九年)一七二頁。

(11) 木下春雄「80年代高校像の焦点」(季刊『国民教育』四一号、国民教育研究所、一九七九年七月)における静岡県の事例(六三頁参照)。

三 「反動化」と社会的土壌

(1) 国土の破壊と人間破壊

政府が「近代化」政策をうちだした時、それはきわめて大胆な現実の先どり政策であった。その中で、かつての段階とは異なる階級的支配秩序の構築が、用意周到にその政策として展開せられてきた。その結果、パイとしての資本主義的生産力はたしかに増強した。しかし、わが国の産業基盤の荒廃、また国民の人間としての不具化は、より一層進展した。たとえば、わが国における農業生産部門を例にとっても、世界的にはユネスコの指摘をまつまでもなく、食糧危機が叫ばれて久しいが、稲は減反につぐ減反、酪農、果樹、鶏卵生産も頭うち、そして基底に地力の資本主義的荒廃がある。豊かなる大地は疲弊に疲弊を重ねている。国民の食卓にのる〝食糧〟は、まったく〝脱国土化〟している。それに、工業生産部門における、公害の進展による自然破壊が追いうちをかけている。たしかに、自動車、家電部門等々、わが国民が開発した技術水準に支えられた成長部門が存することは事実であるが、鉄鋼、造船をとりだすまでもなく、いわゆるオイルショック以降、自由主義陣営内での、より一層の資本の価値増殖の展開それ自体は、あらゆる側面においてきびしい困難に逢着している。現在、世界資本主義は、第二の構造的危機の段階において、その危機を深化させている。

ここで、私たちが想起するのは、世界資本主義の第一の構造的危機の深化の段階において、産業の軍事化、さらに国民のあらゆる民主的な権利を強権的に剝奪した上での、ファシズムへの体制的移行によって、そして現実的に第二次世界大戦によって、その危機を一応解消・延命せしめえたという歴史的現実である。オイルショック以降、そのキャパシティの発展をあきらかに抑止せられたわが国における資本主義が、この段階においてすでに戦後民主主義が確立していた諸権利を大きく制止し、自らがとりわけ若い世代の育成に重点をおいて用意周到に推進してきた構造をいわば固定化→凝縮する形での「反動化」は、当然に予測せられるところであるばかりではなく、かかる視点からの構造的諸政策は、いよいよ進展しているとみなければならない。

（2）「反動化」の諸相と戦後民主主義の発展にかかわる諸問題

しかしながら、資本はその価値増殖の過程の中で、すでにマルクスが『経済学批判要綱』において指摘している如く、まさにその意図に反して、人びとにとってその「偉大なる文明化作用」としての諸個人の自立化、人間としての豊かなる発展を用意せざるを得ない。それは、賃労働者階級にとっては、表層的な形では〝反面教師〟として受けとられるものではあるが、基本的には、それは資本にとって賃労働者層を、たんなる「商品」と化してしまったならば、すなわち人間としての本質を、そこからすべてうばってしまったならば、資本の価値増殖そのものがまったく不可能になるという実践的現実認識にもとづいている。オートメ化された機械があたらしい価値、したがって資本の価値増殖を本源的に保障するものでは決してない。それを支えるのは、あきらかに〝人間の諸力〟である。ここに、人類社会の発展の歴史的弁証法がある。そして、ここに資本の基本的なアキレス腱がある。このアキレス腱を、一九八〇年代を展望する労働戦線は、未だ突破しえてはいない。それゆえ、国独資体制下において、権力によって資本の価値増殖にみあう形での〝不具的人間〟の創造が、あらたなる段階（世界資本主義の第二の構造的危機がより一層深化した段階に相応して）で図られることになる。それは、一口でいって、国民各層にとっての生産・労働の場である「職場」と「家庭」の分離政策である。三池、安保闘争によってまったく手づまりにおちいった保守権力は、ある意味において、ひとつの賭けとして「近代化」政策、資本主義的社会再編成を、それこそが国民各層の生活を豊かにするものだとして、提示することになる。それは、現段階においては一見〝成功〟したかにみえる。「聖域」としての「職場」と、「私的」な領域としての「家族」及び「コミュニティ」の分離の論理が、そこには貫徹している。しかし、この構図は、いったい如何なる程度での達成度を確保できるのだろうか。権力は革新陣営が一九七〇年代後半を展望していた時、野村総研をみるまでもなく、すでに体制的シンクタンクは、その総力をあげて一九八〇年代を展望し、革新が八〇年代を展望する時、その財力と知力を結集して、二一世紀の展望をコンピューターにはじきださせている。そして、その一端として、八〇年代には、革新における社共連合政権は結成されえぬことを予測している。[1] しかし、今日という日から国民各層が社会的人間として形成する夜明けへむけての歩みは、この予測の実現を許すであろうか。現代における「反動化」が構造的な形で進展する以上、八〇年代における、国民の命をかけた階級的な攻防戦が展開されざるを得ないことは予測にか

たくない。

以下、次の三点についてふれておくことは必要であろう。

(1)戦後民主主義の空洞化の問題

第一は、「戦後民主主義の空洞化」の問題であるが、はたして本当に戦後民主主義は空洞化したのであろうか。ここで次の点はたしかに指摘しうる。それは、「戦後民主主義」は「前近代」から「近代」を目指す国民大衆の闘争の結果として、わが国社会の中に根づいたということ。その歩みは、もとより戦前段階からの労働運動、小作争議にさかのぼることができるが、いわゆる〝五五年体制〟といわれる自・社による対決構造は、その社会的土壌の基底では、何よりも労働組合による職場の「近代化」闘争を土台におき、戦後一〇数年にわたる国民の貴重な生活体験を、社会党それ自身、「職場」を基点として体現しえていたということである。第一節表6で示した「戦後民主化期に中・高校生」の世代の生活史の中に、このことは消しがたく刻印せしめられている。三池闘争のもつ重要な意味もここにある。そして、国民の生活の年輪の上に〝革新〟が根づいていたがゆえに、当時の労相石田博英は保守の長期低落を大胆に予測した。保守勢力は打つべき〝手〟を慎重に模索した。そして前節で引用した太田薫の言葉のごとく、その後の資本の攻撃及びそれを補強する国家の巧妙なる政策展開のもとで、労働者・農民の「近代化」闘争は、その目標を見失うことになる。そして第一節表6でみたように、六〇年代以降の展望にもとづいて、あたらしい世代に〝標的〟をあわせての、戦後の国民生活体験そのものにおける非マルクス主義的価値志向、そこに土台をおいての反マルクス主義的価値志向の内在化、その生活史としての定着化を体制側はねらった。そして、その諸成果は、今日ようやく顕在化したかにみえる。

しかし「戦後民主主義」の思想と伝統は、けっして息たえたわけではない。すでに述べてきたごとく、わが国社会の土壌が大きく資本―賃労働にもとづくものへと変質してきている現在、その中での「民主主義」の確立こそ、質的に成熟した意味での戦後民主主義の名にふさわしいものであろうことは、ここに指摘するまでもあるまい。しかし、いうまでもなくその時、その内実がおそらく深く問われることになる。

(2)「革新」の〝内堀〟を埋める諸政策の問題

第二に、この「民主主義の風化」に深くかかわるが、権力側は国民の生活要求そのものを、「近代化」によって吸収し、自ら達成するという大胆な政策をうち出したとき、〝三池と安保〟の教訓に学んで、「忍耐と寛容」の上にきわめて長期的な展望による、二つの形での革新分断、その内部分裂の手をうったという事実を看過しえない。ひとつは、三池に学んでの、闘う労働組合の骨抜き政策。それは聖域としての、「近

代化」する「職場」の設定と、それを梃子としての労働組合の資本による丸がかえ、その右傾化、つまり労働組合それ自体の分裂の方式のより一層の推進。もうひとつは、六〇年の安保闘争の経験に学んで、国民生活の中に伝統的に培われた知的権威――わが国では戦前段階から労働者・農民・勤労者階級にとって、社会科学におけるマルクス主義思想は、ひとつの知的権威を形成していた――の内部的破壊がそれである。後者の策動は、まさに六八年～七〇年のいわゆる「学園紛争」の中に〝暴発〟することになる。それは、たしかに世界資本主義の第二の構造的危機の中で、ますます深まる生活・就職の危機、そして何よりも、若者の〝疎外化〟のより一層の進展を背景としての、劇画的な「直接民主主義」の復活を叫ぶものであったが、その直接的なねらいがどこにあったかは、もはやあきらかである。第一に、不思議と既成権力そのものではなしに、むしろ既成左翼政党にむけられていたことを想起すべきである。マルクスとは似ても似つかぬ「マルクス」を口にする「反共」イデオロギーによる、学園を舞台にした若者たちの実践は、たしかに、これまでのわが国における知的権威であった〝大学〟を破壊することに役立った。第二に、「マルクス」を口にする〝市街戦〟によって、広汎な市民に「反共」意識を日常生活の場にひきこんで演じてみせた。六〇年で語る〝挫折〟の意味と、六八年～七〇年の学園紛争を経験した若者が語る〝挫折〟の言葉を、けっして同一のものとして捉えてはならない。しかし、その若者たちの青春のひとこまに刻みこまれた「反共」意識は、その生活史の中に、それゆえ社会の土壌として、構造化せられつつある。

(3) 〝価値の多元化〟のもつ問題

第三に、今日、〝価値の多元化〟がしばしば語られる。けれども、そうしたことが今日語られる真のねらいを、現実の社会の構造的変化の中からひきだすことは容易である。すなわち資本主義化された生活様式の変化は、総理府の国民意識調査をとりだすまでもなく、かつてとは異なった意識形態をもつ若者を生みだしている。資本主義的な生産力の増大がもたらす物質的な受益感が、生活様式の変化を含めて若者たちの体制への非体制的服従を生みだしているといわれる。そしてこのさい、〝価値の多元化〟はしばしば、個人的生活の「自由」なる保障を与えるかのような幻想をふりまく。しかし考えてみるならば、資本主義的な商品経済の発展はかつて〝大衆社会論〟で論じられた如く、むしろその生活様式の画一化を生みだすものではなかったのか。貧しい若者たちは、同じ〝カップヌードル〟で胃袋をみたし、外食産業の〝牛どん〟を立喰いしている。こうした、現実に生じている現代における〝貧困〟・〝孤独〟の中で、その問題状況の人間的克服への志向性として、〝生きがい〟の問題が立ちあらわれざるを得

ない。このように〝価値の多元化〟の問題は、一方では諸個人レベルの生きがいの問題へと収斂してゆく。

しかしながら、現段階における体制的な〝価値の多元化論〟は、多くの若者たちを〝人間的な豊かな歌〟を忘れたものへと、巧妙に導いてゆく。そこには、高度に発展した資本主義社会における、あらたなる階層秩序の構築・確立の意図が一貫して貫かれている。戦後のわが国民主主義がその土壌とした「近代化」闘争の中で、マルクス主義的解放理論、またその社会科学理論が果たした役割は大きい。それゆえに、学的権威の破壊が図られたことは前述のごとくだが、〝価値の多元化〟のもう一つの、最大のねらいは、かかる〝価値〟の政治的破壊にあった。

すなわち、明治百年祭の翌年、学園紛争のさなかに、体制派文化人を結集した日本文化会議は、その機関誌として『諸君！』を刊行、七六年までの間に、社会主義不毛論、日本共産党・革新勢力批判、新聞批判、逆に天皇制護持、日本人論・戦後民主主義否定論を繰り返した。そこでは民社党・同盟批判はなく、新左翼もまた批判目標から外されていた。[2] ねらいはあきらかである。次いで、オイルショックの翌七四年、サンケイ新聞の『正論』刊行、『文芸春秋』への「グループ一九八四」の登場、そして六〇年代から学校の中に進出していた『PHP』のこれらへの接近、といった現代反動の先導的イデオローグの〝合唱〟が開始された。企業内に、学校に、美容院などに広い読者層をもつ『PHP』は、人生論的テーマをとりあげつつ、「ハッキリとした国家経営の理念」[3]をみなおそうとさそいかける。そして、「隠れた銃眼から人を撃つ」（神島二郎）とされる「グループ一九八四」は、このPHP研究所から、かつて『文芸春秋』にのせた『日本の自殺』を刊行し、『VOICE』へも登場してゆく。

こうした、一大〝反共〟〝反民主主義〟合唱は、しかも、防衛庁の日本国民を対象とする心理戦と連動している。一九七三年、防衛庁は広報委員会を新設し、一方で三大紙・週刊誌への新聞広告、『文芸春秋』への「国防」広告、各階層別の「広報」（ちびっ子・ヤング大会、『週刊プレイボーイ』、『アンアン』、『主婦と生活』などへの広告）、他方で防衛学会、防衛問題研究会、日本安全保障センター、平和・安全保障研究所を設立する。そしてここで、現代反動の先導イデオローグが活躍している。[4]

しかしながら、留意しなければならぬことは、かかる先導イデオローグが単にイデオロギー面での非合理性の強調に終っているのではない、ということである。防衛問題研究会に登場する佐藤誠三郎・公文俊平氏らは、村上泰亮氏を代表世話人に、飯田経夫・尾高煌之助・富永健一氏らと、一九七三年より「政策構想フォーラム」を発足させる。このグループは総合社会政策委員会をはじめ、政策立案に関与しているが、村上・公文・佐藤の三氏は一九七七年に「脱『保革』時代の到来」（『中央公論』）、さらに本年八月には「過去五年以上」にわたる「共通の理解」にもとづき、六〇〇頁の大著『文明としてのイエ社会』を刊行、マルクス主義にかかわる、そしてパーソンズを発展させる理論を構築しようとしている。[5] それは、〝価値の多元化〟を統合する「何かより高次の原理」＝「メタ価値」[6]の追求の試みでもある。

史的唯物論に対抗する学的体系――「学問的価値」の創造

が、かような形で現実におしすすめられている。そこに体制がねらう〝価値の多元化〟の内実があり、現代における「反動化」は、こうした戦略の中で巧妙に自らの主導権の発動の機会をうかがう。〝価値の多元化〟とは、人類社会がその経済的社会構成体の前進的な発展をとおして実現してきた〝社会的価値〟の多面的な発展とは無縁なものである。

(4)「家族・地域政策」のもつ問題

最後に、「マイホーム主義」→「コミュニティ主義」→「地方の時代」主義を連鎖する政策のねらうものと、そこでの問題についてふれておくことが必要である。

戦後一五年間の民主主義闘争をとおして国民が獲得してきた「ブルジョア民主主義の課題」、「生活安定」を、体制側が「近代化」政策として大胆に先どりする形で展開したこと、そのさい「職場」の「近代化」・資本主義化をいわば〝聖域〟として、教育とともに〝内堀〟として措定したこと、についてはすでにふれた。しかし〝語り口〟はソフトであらねばならない。虚偽意識としてのイデオロギーは、「生産」のパイの拡大＝「生活」水準の向上、とりわけ後者に照準を定めた。もとより、このさい資本が国民の全生活過程の掌握を目指していたことは、治安対策の上からいっても、当然のことであろう。

「マイホーム政策」は現段階における保守のねらいにとっては、〝外堀〟としての一つの環であった。戦前の絶対主義的天皇制の段階で機能した「家」イデオロギーは、もはや「家」自体を資本主義的に解体した以上、現実には機能しえないことを支配階級は何よりも熟知している。それゆえに、A・コント→T・パーソンズに至る「近代社会学」の、資本主義社会における社会秩序維持の原点を「家族」におく「政策科学」が、この期わが国に導入せられることになる。中心は性的分業による〝家族〟構造の維持にある。それは、instrumental な役割（＝家計維持のための賃金取得）は夫、妻は夫の「職場」でのフラストレーションを緩和し、子供にやさしく感情レベルで対応する役割（expressive）の分担、にある。

しかし、こうしたイデオロギーは、六〇年代以降、増大した「共働き家族」の現状にはまったくそぐわないものであった。しかしそれゆえにこそ、それは虚偽イデオロギーとして機能することになる。すなわち、(イ)妻は「家庭」にという、現代における原型の提示それ自体、賃労働者化した妻の〝うしろめたさ〟――つまり女性の賃労働者としての成熟を大きく阻害する役割を果たすことになる。(ロ)「家」とは異なった「マイホーム」は、もはやそれ自体、「前近代」として特徴づけられるところの「家の精神」にそって子供を訓育する場ではない。一方で日教組に対する体制の攻撃は集中的に続く中で、「マイホーム」というぬくもりの〝たこつぼ〟へと賃労

働者の家庭はおいこまれることになる。子供への〝甘やかし〟はある意味では、体制がそれ自体用意したものである。子供の「自主性」が強度に強調せられ、幼児期にそうした訓育を受けぬ親たちは手をこまねくだけ、という現象が生じた。子供の社会的性格の形成は「体制としての教育」、また各種のマス・コミュニケーションが担当するという構図が、こうしてできあがる。

その上、〝主婦は家庭へ〟というキャンペーンが社会教育を通してすすめられる。育児期には家庭へ、再度職場へ出るときは低賃金パート、という構造が作り上げられる。しかし〝家庭生活〟は、変化する資本主義的生活を全面的に享受しうるほど豊かではない。そこでは、たゆまぬ階層分化が進展している。わが子の将来を案ずる親たちは、教育階梯の差が生活そのものをかたく規定するということを、その生活史を通して、いやというほど熟知している。ここに、いわゆる子供への「甘やかせ」の上の「受験地獄」、かつての身分階層制とは異なった「業績主義」[7]という資本主義的な価値論理、その地獄の中へ、子供ばかりでなく親たち自身を誘導する政策的土壌があったといわなければならない。

この段階、革新陣営における「近代化」、達成すべきその「現代化」に対する政策的な、――そして当然に理論的な立ち遅れが存したことは否めない事実であった、と考える。こうした〝とまどい〟は賃労働者層の職場での生産―労働生活をも支配していた。事実、家庭生活とともに職場の中であたらしい段階での多くの矛盾が生じていたにもかかわらず、一九六四～五年頃から何故か労働組合はストをうつことを止めた。そのことを待つように、右翼的労働組合の抬頭が急速にすすんだ。たしかに六五～七〇年代にかけては、革新自治体の輩出がきわめて顕著であった。また地域に根ざした住民運動が野火のように広がった。六七年には東京に美濃部都政、七一年には大阪に黒田府政が誕生している。こうした革新からのアプローチは、たしかに「高度経済成長」期以降、急速に惹起したあたらしい段階での階級的諸矛盾を、生活そのものとして、地域社会そのものとして、止揚するという志向性に支えられていた。この潮流は、〝日本の夜明け〟をたしかに示すかにみえた。地域住民諸階層の生活様式のきわめて鋭角的な資本主義的再編（生活破壊）に対応して、その福祉施策の充実は緊急の課題であった。また自らの生存の前提である大地の破壊、公害はそれ自身、座視しえぬ課題であった。

しかしながら、この課題設定はその正当性にもかかわらず、「職場」に手をふれずに、そこでの諸矛盾をいわば後追い的に〝生活〟レベルで解決するというアプローチとしての特質をしめすものであった。国民大衆の価値判断は生活問題に集中することになる。しかし、ある意味において、それは、体制

側が確立することを願っていたその土壌に国民運動そのものが追いこまれることを意味しはしなかったか。その原点的発想は、もはや資本主義化された職場、すなわち企業での諸問題は、国民生活そのもののパイを拡大する〝聖域〟として、いわば手がふれられぬ常数におかれて、そこで生ずる階級的諸矛盾は残余の生活過程における手あてによって保証するというところにある。そのことは、「近代化」以降の産業政策、なかんずく農村政策をみても、それが「生産」に特化され、農村社会での諸矛盾は〝福祉〟によって救済するというところに端的にしめされていた。しかし、そこでの福祉とは〝資本主義的福祉〟、つまり受益者負担の原則が基調として貫かれている点を忘れてはならない。かつて池田首相は「貧乏人は麦を食え」といって総スカンを食ったが、いま、それはもっとソフトな形で、さしたる抵抗もうけずに「高福祉、高負担」→「日本的福祉」という言葉で表現されるに至っている。

革新自治体、住民運動のひろがりの中で、政策としての「コミュニティ主義」は、それに対抗する意図をもって、企業によるコミュニティのとりこみ、国家権力の末端としての行政による住民生活のとりこみをあらたなる段階での地域統合として図るが、それは、ある意味では「外堀」を埋める作業でもある。そこには「マイホーム主義」によって家庭の殻の中に閉じこめた地域住民をボランティア的な地域活動の軸として体制的に動員するという図式が貫かれている。その結果、住民運動は大きな壁に逢着し、また革新自治体の保守―中道連合によるとりつぶしも、現状では一見成功をおさめたかにみえる。しかし、それはなお、彼らの目からみても成功の域には達していないのである。

「低成長」下、わが国の資本主義経済のパイのこれ以上の拡大は、きわめて困難な状況にあることは前述した如くである。危機は深化している。そうであるがゆえに、こうした段階での「地方の時代」は、いったい、何を意図するのか。一見、地域住民の運動におされた形での地方自治尊重の形がそこにはみられるが――そこで革新運動から学んでのひとつの譲歩の形をとるが――、地域の資本主義的不均等発展の構造をそのまま固定させ、その中での自まかない、つまり困難な状況下での地元の〝自力更生〟という支配者階級の意図を読みとることはできないだろうか。そこで生ずる「現代」の貧困を自己責任とする意図を読みとることはできないだろうか。世界資本主義の第一の構造的危機の段階、昭和恐慌下展開せられた農村社会の自力更生運動の現代版をそこに見出すことはできないだろうか。私たちは、わが国ファシズムが、その社会的土壌のなかから急速に伸長したという経験をもっている。

今日、教育の資本主義的荒廃はもはや目にあまるものがあ

る。こうした状況の中で日教組の要求におされて、学級編成の人間らしさをたもつギリギリの小規模編成の年次計画の実施に政府は譲歩したが、しかし同時に、教科内容における、とりわけ社会科におけるその「反動化」の歩みは質的に一歩前進せしめられているという現実をどう解釈したらよいか。つねに、国民の生活要求に一見譲歩した形をとりながら、支配権力による現実の構造的「変革」は一貫してすすめられている。

(5)国民のための社会科学の創造

さて、かような戦略は、もとより、激しい階級的力関係を慎重に読みながら長期的な読みの中で展開されている。それは、彼らの大きな危機意識に支えられている。「内堀」のよりいっそう強固な構築は、その要となる。しかし、賃労働者、農民、勤労者、国民大衆の諸力は、たしかに、彼らの巧妙なる「戦略」にもかかわらず一歩一歩増強してきている。

「マイホーム」主義、「コミュニティ」主義、そして「地方の時代」主義という形で展開してきた、まさに、その土壌の中で、実は、そうした、もはや資本と賃労働関係が支配的となり、その中での現代における階級的諸矛盾がふかまりつつあるその土壌の中で、国民の諸力はたかまりつつあるのである。労働力の社会的再生産の場、生計の基盤であり、夫婦の、親子の、人間としてのふれあい、薫育の集団である「マイホーム」、また、日々の日常的生活の社会としての、地域の中における階級的連帯を培う「コミュニティ」において、「地方の時代」を地域住民の立場から構築するためには「革新自治体」の確立がもはや不可欠に必要とせられるという〝認識〟は、革新自治体とりつぶしの教訓をへて、いよいよ、国民生活の中に定着しつつあるといえる。そうして、「低成長」下の「職場」における階級的諸矛盾は、合理化のより一層の進展をいよいよ顕在化せしめている。それは労働組合それ自体の右傾化、資本による包摂が進展するなかで、ここに指摘するまでもなく、数々の〝基本的人権〟の侵害となって立ちあらわれている。そして、現実の国民の社会的人間としての生活を直視するならば、それが生産・労働過程と残余の生活過程とに分離しえぬこともあきらかである。現代における階級的矛盾の深化は、〝聖域〟のあり方そのものを、いわば、あたらしく変革しなければならぬ必然性を、国民大衆の諸力それ自体の伸長の結果として、その中に内在化している。

現段階におけるわが国の〝社会的土壌〟は、「資本の偉大な文明化作用」が必然化せざるをえない結果として、もはや大きく変革せしめられている。ここで、私たちは、マルクスが『ドイツ・イデオロギー』の中で指摘した、人類社会の構造的発展そのものは、もはや「家族」を中心にしては解くことができず、「産業と交換」の歴史として基本的に把握しな

ければならぬという点、さらに『資本論』の中で詳述せられているように、資本主義的生産様式が巨視的にみた場合、ひとつの前進的な経済的社会構成体として立ちあらわれたのは、まさに旧生産様式下における人びとの「生活」の資本主義的変革をとおして立ちあらわれたのではなく、社会的生産のあり方、その組織の資本主義的な掌握と変革をとおして立ちあらわれたという点を看過してはならない。ここには、あきらかに、社会的生産における「所有」の問題のもつ基本的な重要性が提起せられている。しかも現段階においては、世界資本主義経済の戦略の中に位置づけられた形での所有の問題が提起されることになる。現代における「反動化」の問題は、かかる点をのがしてはおそらく理解することはできないであろう。かかる現段階において、「日本経済の民主化」とはいったい何を意味するのか。そして「国政の民主化」「地方政治の民主化」「生活の民主化」のもつ真の内実が今日、大きく問われているといわなければならない。

今日、しばしば、「マルクス理論」はもはや現段階においては通用しないものとして、その「風化」が「反動的」イデオロギーによって喧伝せられる。けれども、マルクス自身、自らの理論を「教義」としてうけとられることを拒絶し、人類を解放するための理論＝「方法」として存することを強調した所以、その意味を、私たちは現段階においてこそ、ふかく胸にとどめる必要がある。なぜなら、巨大な人類社会史の歩みは、あきらかに大河の如く進展しているからである。

（1）前掲『事典・日本の課題』三四五頁。

（2）松浦総三編『文芸春秋の研究』（晩聲社、一九七七年）による（九六～七頁）。松尾章一「現代反動イデオロギー批判」（『歴史評論』七七・十二）参照。

（3）松下幸之助『政治を見直そう』（PHP研究所、一九七三年）。なお、宮地正人「資本による価値観の組織化とその歴史」（『歴史評論』一九七八・十二）参照。

（4）松尾高志「自衛隊のイデオロギー活動」（『歴史評論』一九七九・九）による。

（5）村上泰亮・公文俊平・佐藤誠三郎『文明としてのイエ社会』（中央公論社）は、第一部「多元的発展の一般図式」、第二部「日本社会の組織原則」、第三部「イエ社会の進化」、第四部「イエ社会の展望と選択」、から成る。

（6）前掲『事典・日本の課題』七〇二～三頁。

（7）ここでの「業績主義」とは、資本の論理に従った意味での「業績」主義であることは、すでにT・パーソンズの論稿においてあきらかである。

（ふせ　てつじ　北海道大学・社会学）
（こばやし　はじめ　札幌商科大学・社会学）

反動攻勢のなかの日本の宗教

佐木秋夫

はじめに

思想-文化の面での反動攻勢のなかで宗教が大きな役割を負わされている。呪術-宗教的な物の見方・考え方がマスコミを通じて間断なく流され、創価学会は公明党の、その他の大多数の新興宗教も自民党、民社党への、「票田」として奉仕させられている。しかし、宗教の内部にも、そのようなあり方に対する疑問、批判、反発が広まっている。現時点における実情から、反動攻勢のなかの宗教の役割について考えてみたい。そのためには、まず、宗教というものの社会的役割が半世期前とは大きく違っている点について述べ、さらに、その世界史的な流れが日本においてはどのように現われているかを検討したい。そのために、日本の特殊な宗教のあり方をふりかえり、そのうえで宗教教育や国家神道復活をはじめ、現在の日本の宗教のおもな動きについて、検討を加えていきたいと思う。

1　宗教の社会的役割の新段階

半世紀ほど前、第二次大戦前夜の一九三〇年ごろには、世界の宗教的勢力と社会主義-共産主義的勢力との間には、ほとんど決定的な対抗状態が見られた。バチカンを頂点とする世界の諸宗教は、共産主義-社会主義は悪魔の業だと見る立場から、反共・反ソの「十字軍」に動員されつつあった。これにたいして、世界の社会主義的諸勢力は、宗教は人民のたたかいを混迷させ分裂させるアヘンだときめつけて、戦闘的無神論者運動を展開していた。

いま、一九八〇年代を目前にして、宗教と社会主義との関係は大きく変化してきている。宗教は、社会主義国においてもかなり広い—東欧の一部では国民の大半からの—支持を受け、いまや、社会主義政権下の信教の自由は、「宗教迫害」のしつこいデマ宣伝にもかかわらず、当然の事実として世界的にひろく認められている。一方、バチカンは、社会主義圏だけでなく中南米やアフリカなどでも、「解放の神学」にみるような社会主義的志向をもつ大量の信者を抱えて、従来の硬直した反共主義をやわらげ、共産主義にも一定の真理性を認めて、積極的な対話にのり出した（一九六〇年代前半の画期的な第二回バチカン公会議）。一九七九年にはついに、ポーランドの一司教が教公（法王）に選ばれて、ヨハネ・パウロ二世となった。

宗教と社会主義との関係のこの重大な変化は、第二次大戦の鉄火の試練をとおして、反ファッショ・レジスタンス、祖国防衛戦争、民族解放闘争などにおける信仰の有無と相違を越えた命がけの協力・共闘のなかから生まれてきた。もちろん、これは、大戦を契機に双方の誤解が解けたというような単純な出来事ではない。この相互理解が生まれ育ち実を結ぶためには、より基本的な条件が必要だった。この問題についてこの場で深く検討する余裕はないが、ごく簡単に二つの点に触れておきたい。その一つは、社会主義の発達・成長である。帝国主義勢力の包囲の下で建設を急いできたソ連では、民主的自由への一定の制約は不可避で、官僚主義的・教条主義的ひずみがそれを加重した。ところがいまでは、深刻な曲折を経ながらも社会主義は大きく発達して、ブルジョアジーが放棄した民主主義の実質的裏づけという事業をその歴史的任務としてはたしていく豊かな力づよい展望を開きつつある。信教の自由についても、東欧などで見るように、制約はいちじるしく軽減されてきている。

もう一つは、全般的な「世俗化」＝脱宗教化の進行である。大多数の観察者が一致して認めているように、資本主義世界においても、大衆が宗教から離脱し、あるいは離脱しきらないまでも宗教への支持・関心を薄めつつある。これは、科学・芸術・政治そのほか文化のさまざまな部門が宗教の支配ないし影響から脱却していくこと、いいかえれば、それら

の部門が宗教的文化から分化していくことを示している。自然科学と同様に社会科学も宗教的ベールを脱皮していくにつれて、科学的社会主義――それが真に科学的であるからには――にたいする宗教的反対は根拠を失っていくことになる。

一九七〇年代は、アメリカ帝国主義のベトナムからの敗退をはじめ、「オイル・ショック」など、世界史の重要な転換点を浮き彫りにするような事実が並び起った。宗教の関係では、まずヴェトナムの事態がもっとも重要で、そこでは、仏教徒大衆の積極的な参加が民族解放闘争の勝利のためのきわめて重要な要素の一つになった。さらに、アラブ・イスラム諸民族の側では、イスラム教を重要な力とするPLOの不屈の闘争に加えて、リビアのイスラム的「緑色革命」の前進があり、一九七九年にはイランの「イスラム革命」が爆発した。

相互理解と共闘・協力に焦点をしぼって述べてきたけれども、もちろん独占資本・反動勢力が宗教の「アヘン的」政治利用の意図をすてたわけではない。それどころか、宗教はいまなお大衆を反共に誘いこむ有力な思想-文化的道具として、利用されている。たとえば教皇ヨハネ・パウロ二世のポーランド里帰りの際には、これを反共巻き返しの手がかりにしようとするバチカン右派（インテグリスト）をあやつる黒い手が動いていた。ポーランド国民は挑発に乗らずに、教皇を政治色抜きで大歓迎するやり方で社会主義政権と教会との間の民主的な関係が定着している姿を世界の前に示して、信教の自由の真の担い手として成長していく社会主義の前進にもう一つ明るい見通しを点じた。とはいえ、ポーランドを含むほとんどの社会主義国では、信教の自由の重要な一部分である布教・宣伝の自由についての明確な憲法上の保障はない。黒い手はそこにつけこんで、社会主義は宗教を抑圧しているとわめきたてる。もちろん、かれらの「自由」はブルジョア的な矛盾と抽象性を免れず、さらに、宗教特恵主義（宗教に特権を与えて利用する例の手法）によって、信教の自由の重要な他面である「信じない自由」を侵す。だから、資本主義の側には信教の自由があって社会主義の側にはそれが欠けている、と見るのは間違っている。それにしても布教の自由の十分な保障は社会主義の重要な課題である。

先にもふれたように、一九七〇年代に、この課題の展望が大きく開けてきた。まずヴェトナムでは、仏教徒と労働党（共産党）との全面協力の自然の結果として、布教を含む宗教活動の全面的な自由の保障が確約された。[1] 統一達成後のきわめて困難な状況のなかで、宗教のベールを被った謀略や反革命活動が摘発されているが、これは信教の自由の問題ではない。

一方、フランスやイタリアなどの高度資本主義国の共産党が打ち出したいわゆる「ユーロ・コミュニズム」路線は、や

はり布教を含む宗教活動の全面的な自由を約束している。[2] 日本共産党の「宗教への見解と態度」（一九七五年）も同様の点を明示している。ところで、信教の自由とその一部である布教の自由とは、一般的な思想・信条・良心・言論・表現の自由の一種にほかならないので、その一般的な思想・表現などの自由が制約されているのに信教・布教の自由だけが十分に保証されるというわけにはいかない。したがって、「ユーロ・コミュニズム」は布教の自由だけではなく一般的な思想・表現の自由――その論理的な帰結として複数政党制――をも認めている。日本共産党もその「自由と民主主義の宣言」（一九七六年）で同様の立場を明らかにしている。

信教の自由の徹底は、政教分離（政治権力と宗教との分離）だけでなく、政治と宗教との分離（政治の脱宗教化）の徹底をともなわずにいない。その意味からいって、宗教政党は――西ドイツやイタリアの民主的なキリスト教政党を含めて――残存ないし退行的存在と見なければならない。

この点に関連して、民族解放闘争と宗教との間の関係を見ると、ベトナムでは仏教勢力が政治に参加するが介入せず、政治の脱宗教化が徹底していると見られるのにたいして、アラブ・イスラム諸民族の場合には政教一致の傾向が強い。その矛盾はイランの「イスラム革命」に顕著に現われているが、そのような矛盾がどのようにして止揚されていくかは、一九八〇年代における大きな問題である。

本節では、なお他に体制的危機にともなうアメリカの宗教の心情主義的傾斜、非合理主義的退廃現象（オカルト・ブーム、「人民寺院」など）、さらに「市民宗教」論や「見えない宗教」論などについて述べておきたいことが多いが、余白がないので、日本の問題との関連でできるだけ触れる程度にとどめなければならない。

（1）南ヴェトナム臨時革命政府は「南ヴェトナム人民に民主的自由を保障する基本条項」（一九七三年七月一八日）のなかで、「信教の自由と礼拝の自由の保障」は一般的な保障だけでなく「全地域で自由に宗教活動をおこなう権利」（第一六条の②）、「各宗教の平等、宗教者と非宗教者の平等」（第一七条）、「寺院、教会、聖区、礼拝所は尊重」（第一八条の①）、「寺院、教会、聖区などの財産の正当な所有または保護」（同②）を規定している（岡倉古志郎・江口朴郎監修『苦悩するアジアの民族』時事通信社、一九七三年）。

（2）たとえば、フランス共産党マルシェ書記長はカトリック月刊誌『クロワ』のインタビューに応えて、「社会主義フランスでは、国家は、もちろん宗教とは無関係になる。国家と教会の分離は厳格に尊重される。信仰の自由、礼拝の自由、宗教的教育と教会の表現の自由は法的にも実践的にも保証されるだろう。……いずれにしても社会主義法は、あらゆる迫害や行政的抑圧にたいする宗教の自由を保証するであろう」（『世界政治資料』一九七五年一〇月上旬号、No.462・二六頁）と述べている。なお、これらの問題については、佐木秋夫「科学的社会主

義と宗教」『世界』一九七九年五月号を参照されたい。なお日本共産党は、スペイン、フランスの共産党との間の共同声明のなかで「布教活動の自由を含む宗教の自由」の保障を述べている（「日本共産党と宗教問題」新日本文庫、一九七九年）。

2　日本の特殊な宗教的条件のもとで

日本でも、繁栄の虚像がうすれて、独占資本主義の末期的矛盾があらわに牙をむくなかで、国民の大多数が否応なく現実にめざめ、信仰の有無や相違を超えて、人間と文化のために、生活と生命のために、自由と平和と独立のために、ともに腕を組んで立ちあがる条件が育ちつつある。じっさい、宗教者と社会主義者が核反対の平和運動、解放支持の友好運動、国家神道復活反対の民主運動などの、前向きのヒューマニズムの立場での統一的な運動のなかで、ともに闘っている。とはいえ、日本でもまた、宗教の反動利用は、根深く幅広く強力に進められ、とくに一九七〇年代には、その攻勢がいちじるしく系統的に強化されてきている。

宗教の反動利用は、なによりもまず、現実の認識をくらませて神秘的非合理的幻想におぼれこませ、大衆の前進を阻んで反動にかりたてることをめざしている。日本でも反動勢力は、国民大衆の目を現実からそらさせ前進をひきとめ、統一戦線への結集を妨げ、ファッショ的方向にかりたてるために宗教を利用しつつある。

現実的社会認識―科学的歴史観に対する攻撃の、現時点での主要な論法の一つは、現体制は資本主義ではなくテクノクラートの支配する企業主義的な産業（工業）社会であると規定し、その矛盾の克服のためには、その生みの親である近代的合理主義、物質主義からの脱皮が必要であるとするもので、それを踏まえて「脱近代化」論がマスコミを賑わし、それに乗って一九七〇年代には、『サンケイ』、『正論』や『諸君！』などを舞台に反共・反動的文化人らの公然たる「戦後民主主義否定」論が横行するようになった。

宗教界はこれを受けて、たとえば第一級の仏教学者たちを動員した『中央公論』の「東洋思想人間探求」特集（一九七三年四月）の編集者は、「西欧近代がもたらした〝自我〟の確認と、生産技術の驚異的変革」が、いまや「肥大化」して、私たちを深刻きわまる「危険な時代」に追いこんでいるとき、「人間とは何か」について「東洋の知慧から学ぶべきことは多いはずです」と述べている。仏教界には、この種の論調に相好を崩して、近代化の鍛練を経ないままの日本仏教がいまや市民権を与えられたのだと素朴に胸を張る人も少なくない。しかし現代日本の宗教の特殊な条件のもとで、寺院仏教の国民大衆に訴える力は弱い。これにくらべて新興宗教が

強大な大衆的影響力をもっている。

日本の宗教ないし宗教文化の構造は欧米の高度資本主義諸国のそれとは大きく異なっている。後者では国民のほぼ七〇％ないしそれ以上が、ともかく宗教―その大部分は伝統的なキリスト教―を信じているのに、日本では宗教の信者は国民の三〇％にすぎず、しかも伝統的な仏教は形骸化して、新興宗教がこれをはるかに抜く大衆的な活力・組織力をしめしている。江戸初期に芽ばえた天理教と金光教がそれに次ぐ活力をもつ。キリスト教の文化的影響力は大きいが、信者は国民の一％にすぎない。さらに、原始的な要素の強い八万の神社が神社神道という独特の宗教を形づくっている。どのようにしてこの特異な宗教文化地図ができたかについて、ごく簡単に一言しておかなければならない。

近代日本の形成を宗教―宗教文化の面から巨視的に回顧すると、絶対主義天皇制の思想・文化的支柱として国家神道がすべてに優先して作為・造成され、その下で、主流である仏教をはじめとする日本の宗教の近代化（宗教改革）が阻まれて、そこに、現代日本の宗教―宗教文化を基本的に性格づける特徴的なひずみが生じたことを、見てとることができる。

中世の日本仏教は、いわゆる鎌倉仏教や一向一揆、法華一揆など、権力体制との対決を辞さない創造的な活力を示したが、幕藩制の強圧の下で、大衆の心情に訴えて儒教的思想支配を補完する「勧善懲悪」の教化の具に成り下がった。近代天皇権力は、この萎縮した仏教から神社を引き剝がして（神仏分離）それを素材にして国家神道を造りあげる一方で、仏教を打ちのめして（排仏毀釈）天皇制への全面的な服従を強制した。こうして日本仏教は、宗教改革どころか、半封建的な家父長制と寄生地主制とに密着して、そこに安住の場を見出した。こうして祖霊たちとそれを踏まえた天皇とを「聖なるもの」の中軸に据えて、その周辺と底辺とをアニミズム、シャマニズム、呪術的信仰などの雑多な「俗信」、「民間信仰」の部厚い層がささえるという「神仏の信心」の近代日本型が形成された。

しかし、資本主義の発達、とくに第一次大戦時の独占資本の確立にともない、「むら」の解体の進行と都市の労働人口の激増のなかで寺院仏教の空洞化はいよいよ進み、そこに、宗教文化的「根無し草」が大量に発生した。その多くは宗教から離脱していったが、神仏に救いを求める人びとは新興宗教におもむいた。[1]

このいわゆる庶民たちは、「むら」状況からこぼれ落ちながら旧意識を脱皮しきれない勤労小市民で、その生活苦と人間苦―疎外状況の克服とそれにともなう「世直し」願望を労働者的な団結と闘争と思想によって行なうことができず、「俗信」を手がかりとする奇跡的な救い（霊験＝御利益）に

求める。

もちろん、超自然的観念――神秘性・非合理性は宗教の核心なのだけれども、近代社会における宗教の伝統的主流は、その社会の知的・文化的水準に適合し、その神秘性は科学的良識と調整されて、内面的に、あるいは象徴ないし奥義としてあつかわれる。ところが新興宗教は、自然科学・社会科学が発達し、政治の宗教からの脱皮が進行し、科学的社会主義が世界史的な発展をしめす時代に、奇跡をその信仰の核心―きめ手としているところに一般の常識との間の大きなずれがあるので、国民の大多数の支持を得る可能性はほとんどない。そこで主観的観念論、生の哲学、精神分析、心霊学、超心理学などのさまざまな理論的装飾をほどこして、文化的市民権を獲得しようとする。(2) この点については、さらに5で述べる。

最後に寺院仏教以外の仏教思想について一言しておかなければならない。まず禅について――寺院仏教としての禅宗は密教色が強く他の諸宗と大差ないが、歴史的に朝廷・上流武士との関係が深かったためもあって、保守的傾向が目立つ。坐禅は精神修養の一種として広く行なわれている。また禅の「無」、「空」、「無我」などの観念は、西田哲学をはじめ実存主義的な観念論哲学に影響を与えている。また、そのいわゆる「仏教無神論」は、3で触れるように、宗教の定義づけに混乱を持ちこむことに利用されている。禅とならんで真宗の「絶対他力」、「悪人正機」論は、たとえば『歎異抄』が広い読者をとらえているように、哲学や文学に関心をもつ青年・学生にかなりの影響を与えている。日蓮に関しては6で、また最近の「密教ブーム」については5で、触れることにしたい。

(1) 佐木秋夫「現代日本仏教の軌跡」『前衛』一九七七年六月号。

(2) 詳しくは佐木秋夫「新興宗教の条件」(一)(二)(三)、『春秋』春秋社、No. 177, 178, 179, 同『新興宗教』青木書店、一九六〇年、など参照されたい。

3　マスコミにあふれる退廃＝宗教文化と宗教教育の強制

反動利用のための宗教の特恵的な「保護育成」と誘導統制につとめる勢力にとって、信教の自由を含む思想・良心・表現の自由を保障する憲法とそれに基づく教育基本法とは、邪魔になる。唯物論もむろん自由なのだから、信仰を強制して「信じない自由」を犯すことは許されない。国や自治体などが――もちろん公立学校も含めて――宗教教育その他の宗教活動を行なうことは明確に禁じられている。反動勢力は、関

係条項の改廃をねらいながら、当面は脱法をくりかえしつつそれを正当化する詭弁を操っている。そのかれらにとって、前節で触れたような国民の宗教離れは憂慮にたえない。とくに危機が深まるなかで、いっそう宗教の脱法的な利用に力をいれている。

日本人の脱宗教の実情は、国立の統計数理研究所が一九五三年いらい五年ごとに実施してきた国民性調査にも明確に現われている。それらによると、宗教を信じているとこたえるものは成人のほぼ三〇%にすぎず、しかも一九七三年までは回を重ねるごとにその率がへってきた。そのうえ、二三〜四%をしめる仏教信者の多くは信仰に熱心でない。

青年に限って見ると宗教離れはもっと顕著で、中・高校生や二〇歳前後の青年では、神や仏を信ずる者は一〇%そこそこにすぎない。(1)

一九七〇年代に入って、反動勢力にとってのこの「憂うべき」状態に変化が現われてきた。「日本人の国民性」の第六回(一九七八年)では、有権者の二五%にまで漸減していた信者の率が三〇%台に復した。NHKの「日本人の意識」調査も、一九七八年度は一九七三年度に較べて同様の宗教的関心の高まりを記録し、とくに青少年の奇跡や占いなどの呪術的なものへの易信性が目だっている。

アメリカ渡りのオカルト・ブームやUFO騒ぎ、ヨーガ熱の類が、在来の「俗信」と混合しながら、マスコミにあおりたてられて、一部の青年をはじめ人びとの意識をそのように掻き乱している、といえるだろう。

一九七九年の初詣で客は六八八〇万人で、一〇年前の二倍に達したという。ふだんから祭りの宣伝に力をいれてきたテレビの動員力が大きく物を言ったことは、まちがいない。とはいえ、もちろん大衆が踊らされた、というだけの現象ではない。やはり現在の退廃的文化状況の一面にほかならない。「中流」意識が国民の大半をとらえ、そこに生じた一種の「遊び」にすぎないと見る人もあるが、事態はもっと深刻だとおもう。失業・倒産・受験地獄・サラ金地獄、マル生とセールス特訓——中流生活も一皮むけば、孤独と不安とあえぎとむなしさにおどんでいる。疎外され、人間的な創造性と連帯性とを奪われながら、それをとりもどすための団結のたたかいに踏み切れずに、小市民性のなかに足ぶみしているなかから、オカルトやギャンブルへの熱中が生じている、と見るべきだろう。NHKの上記の『日本人の県民性』は、「心のよりどころ」を求めている人が全国平均で五八%(東京は五〇・九%)にのぼっている。ただし、この価値観の動揺—生きがい模索は、全体としては、国民の宗教離れが根強く、大量の宗教的回心に結実する兆しは見られない。また伝統的宗教も、この「機会」を生かす力をほとんどみせていない。それに

しても、青年たちが退廃的な呪術-宗教的文化におぼれ込んで、安易な非合理主義、神秘主義にたいする抵抗性を崩していくことは、反動勢力の思う壺だといわなければならない。

さて、最初に触れた教育の分野では、公立学校における「宗教教育」を禁止する憲法および教育基本法の明文を脱法するための詭弁が公然と横行し、一九七八年の中学の学習指導要領[2]には、ついに、公立中学校における宗教教育の導入が明示されるに至った。

その詭弁は、宗教教育は禁ぜられていても宗教的情操教育はさしつかえない、いや必要だ、というもので、それを援護するために宗教のあいまいな定義づけを用いている。

宗教の定義[3]について詳論するいとまはないが、宗教は神、仏、霊、呪力、「生命」、「法」などの超自然的存在・勢力の観念を不可欠な要素としてもっている。宗教的情操とは、そのような観念（信仰対象）や宗教的行為（儀礼、修行など）との関連において生ずる複合感情で、たとえば親鸞、道元、日蓮、一遍のそれぞれの宗教的情操を推測するだけでも、宗教的情操一般なるものを抽出してそれを信仰対象ときりはなして教える、などということはまったくありえない。

じつは「宗教的情操」の詭弁は、中国への全面侵略前後のファッショ的な「国体明徴」論が荒れ狂うなかで、文部官僚によって作られた。政府は、思想の戦時総動員の一環として学校教育に宗教を導入することが必要だとしたが、その当時は学校での宗教教育は法度だった。というのは、一八九九年の「条約改正」にともなってキリスト教が大進出することを恐れた政府は、文部省訓令第一二号を発して学校での宗教教育を厳禁する一方、神道は「宗教に非ず」と強弁して、国家神道を教育の中心にすえたのだった。そこで、一九三五年には、「宗教教育は許さないが宗教的情操の涵養は必要」という趣旨の文部次官通牒（発普一六〇号）を発して脱法したのだった。[4]

戦後、この「次官通牒」は田中耕太郎文相らによって温存され、一九四六年の新憲法を審議する国会（衆議院）はことさらに「宗教的情操の涵養」を決議した。そのような反動攻勢のなかで定められた教育基本法の第九条は、つぎのようになっている。

「第九条（宗教教育）宗教に関する寛容の態度及び宗教の社会生活における地位は、教育上これを尊重しなければならない。国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教教育その他宗教的活動をしてはならない。[5]」

すなわち、宗教の「尊重」についてややあいまいな表現をとり、また宗教教育については、特定の宗教のための、としるしているが、これを憲法にてらして判断すれば、宗教を特権的にあつかえ、という意味ではなく、また、いっさいの宗

教教育を禁止していることは、まったくあきらかである。特定の宗教のための教育を含まない宗教教育なるものは、実際問題としてあり得ない。先に述べたように、特定宗教の信仰と不可分の関係を持たない宗教的情操の涵養はあり得ないのだから。なお「児童憲章」のほうは、「宗教的情操」というような表現を排除した。そして、日教組をはじめとする民主教育を守る運動の高まりのなかで、宗教教育密輸入の策動は表面化しなかった。

ところが、「道徳教育」の押しつけとともに宗教教育の導入が急がれ、一九六六年の「期待される人間像」（高坂正顕、内藤誉三郎などの委員が中心になって作成）は、肉体的および精神的な「生命の根源」にたいする「畏敬の念」こそが「真の宗教的情操」であって、これなしには個人の「真の幸福はあり得ない」という、真向から憲法に挑戦する思想を打ち出した。

こうしていま「君が代」の押しつけなど「平和と真実の民主教育」の破壊がいよいよ激化するなかで、註(1)の『現代青少年の宗教意識』など、宗教的情操教育論がさかんに唱えられ、文化庁宗務課の『宗務時報』にもその線の主張が登場するに至った。文部官僚の手に成るこの論文[6]は、宗教教育には㈠宗教知識教育および宗教的情操教育と、㈡宗派教育との二種があって、公立学校で禁じられているのは㈡にすぎないなど、おどろくべき独断的見解を述べている。

この「宗教教育」論は、おそらく故岸本英夫教授の『宗教学』[7]に依拠しているものと思われる。同教授は、現行憲法のもとでなされる「宗教教育」は、宗教に関する知識教育と宗教的情操教育とに限定されると述べているが、知識教育すなわち宗教に関する社会科学的・歴史科学的な――とうぜん批判的な観点を含む――客観的な教育が、どうして宗教教育（宗教を植えつける教育）といえるのだろうか。

このような宗教教育論は、宗教のあやまった定義に結びついている。岸本教授は、仏教とくに禅宗を引例して、超自然的存在の観念は宗教に不可欠なものとはいえない、として、宗教とは「人間の問題」の「究極的な解決」を目的とする「文化体制」だ、という「作業仮説」を提起している（上掲書、一七頁）。しかし、禅宗は超自然的な仏、ボサツ、死霊などを想定しているし、いわゆる原始仏教でも、「法」が超自然的に解釈され、それを「悟る」神秘経験を重視しているが――超自然的観念を欠除するものではない。しいてそれを排除するならば、それは初期仏教の哲学的要素を抽象したのにほかならない。[8]

宗教の定義づけのこのあいまいさは、現在の「宗教的情操教育」論者に手がかりを提供している。彼らは高い山に登ったときの崇高な気持や、祖先の業績をしのぶ際の感動や、人

間―生命の尊重など、厳粛なもの、高貴なものは、すべて「宗教」のワクに取り込み、だから「宗教教育」は必要なのだ、というのである。すでに二〇世紀も終りに近く、人類の脱宗教化が大きく進み、幾億・幾十億もの人びとが宗教とは何らのかかわりをもたない唯物論的な世界観・人生観――それを「究極的」と呼ぶこともできるのだが――を抱いている時、中世の宗教至上主義はもはや通用しない。

(1) 『文化評論』一九七九年一〇月号の「統計数字に見る現代青年の宗教意識」参照。そこにあげた統計数理研究所の「日本人の国民性」調査「宗教調査」、NHK放送世論調査所の『現代日本人の意識構造』(一九七九年)と『日本人の県民性』(一九七九年)、総理府青少年対策本部の「世界青年意識調査二回」報告(一九七二年、七七年)などのほか、日本宗教学会、宗教と教育委員会――増谷文雄他『現代青少年の宗教意識』(一九七五年)など参照。

(2) 「……人間が有限なものであるという自覚に立って、人間の力を超えたものに対して畏敬の念をもつように努める」『改訂中学校学習指導要領』「道徳」。なお、この徳目の展開については、『中学校学習指導要領の展開　道徳編』明治図書、の小沢一誠(小学校校長)の解説を参照されたい。

(3) 宗教の定義については、『社会科学辞典』(社会科学辞典編集委員会編、一九六七年、一九七八年新版)、佐木秋夫『宗教学説』唯物論全書、一九三七年、同「宗教概説」(『新宗教論大系』第一巻、一九五二年、所収)、「宗教の没骨的定義について」(『宗教研究』一九七七年、二三四号)など参照。

(4) 山口和孝「文部省訓令第十二号と『宗教的情操教育ノ涵養ニ関スル』文部次官通牒の歴史的意義について」『国際基督教大学教育研究』第二二号、一九七九年三月。

(5) 教育基本法第九条に関しては、その具体的な成立過程、そのなかでの反動攻勢と民主的勢力との闘いなどを含めて、今後の詳しい研究が必要だと思う。

(6) 文化庁宗務課の竹村牧男専門職員「学校に於ける宗教教育」(『宗務時報』第三八号、一九七七年三月)。さすがに課長は、これは課の見解ではない、と一応の釈明をこころみている。

(7) 宗教教育は、「特殊な色調を持った宗教的価値体系を植えつける」ものと「もっと広い特定の宗教体系に属さない、誰にでも共通な、基礎的な信仰体制の準備をしようとする」ものである。「後者が宗教的情操教育といわれたり、宗教知識教育となったりする。日本のように、憲法によって、国家と宗教とが厳格に分離された国では、その公立学校で行い得る宗教教育は、後者である」岸本英夫『宗教学』一九六四年、六七～六八頁。

(8) 「仏教でいう『法(ダルマ)』とか『輪廻(サムサーラ)』とかいった観念も超自然的なもののなかに含めることができる……『超自然的なもの』というのは、物質的な世界の法則をこえて、それに従わず、しかも世界と人間に一定の作用をおよぼすと考えられている、すべての神秘的な存在、力、法などです」蔵原惟人『宗教――その起源と役割』新日本新書、一九七八年、八～九頁。

4　軍神と神聖天皇の再登場

この主題については、これまで繰り返し述べてきたので、[1]ここでは二、三の点について簡単に触れるだけにとどめたい。

反動勢力は、天皇のより有効な政治利用の拡大のために、天皇の元首的な権威づけを求め、その権威の最大の根源としての国家神道の復活を必要としている。もちろん、効率もわるく逆効果も生ずる全面復活ではなく、肝腎な部分に限定したそれ――「教育勅語」に集約されている「国家神道の三本柱」（皇祖の伊勢神宮、皇宗の橿原神宮、義勇奉公の靖国神社）とそれに伴う聖物、祭儀などの復活である。

復活運動は一九五一年に始まり、「逆コース」攻勢のなかで、天皇・首相の参拝や「神宮特別法」制定運動などの形で進められたが、一九五九年の皇太子結婚に際し、皇居内の皇祖を祀る神社（賢所）における神前結婚の儀を閣議決定で国事として行ない、一九六〇年には議員の質問にたいする首相の国会答弁書の形で、伊勢神宮の「神鏡」は皇室から神宮に寄託されたものだ、とした。この二つの布石によって伊勢神宮の神体であり皇位の象徴である「神器」――したがってそれを祀る神殿など――と皇祖を祀る儀式とに公的な性格を付与する道が開けた、これで新天皇の即位の際の大嘗祭などの神事を国事として行なう手がかりができた、と反動勢力は雀躍した。

一九六六年、「明治百年」を前に軍国主義的傾向が強められるなかで、橿原神宮の「紀元節」が建国記念日という形で復活され、ついで六九年から「靖国神社法案」が上程された。

この法案にたいしては、神社本庁と生長の家などの右翼的教団以外のほとんどが反対して反動勢力をたじろがせた。そこへ津地鎮祭違憲訴訟が起った。これは、自治体が神職を招いて地鎮祭の神事を執行したのは違憲かどうかが争点で、津地裁はこれをむしろ習俗的慣習と見て合憲とした。それが控訴段階で多くの憲法学者、宗教学者、歴史学者、宗教家の関心があつまるなかで、名古屋高裁は歴史的な違憲判決を行なった。これは靖国問題にも重大な影響を与え、殉職の自衛官のクリスチャン未亡人が夫を山口県護国神社に祀ることを拒否する「自衛官合祀拒否」訴訟をはじめ、政教分離の徹底をめざすさまざまな運動が各地に起った。これにたいして反動勢力は「政教関係を正す会」を作って、違憲論の制圧をはかった。そして最高裁大法廷は、一九七七年に、ついに学界のほとんどが支持した二審判決をくつがえして、明々白々の憲法違反に不当きわまる合憲判決を行なった。さすがに、この判決には、長官をはじめ五名の裁判官が反対の少数意見を添えていた。

この政教分離に関する憲法論争を通じて、いくつかの論点

が明らかになった。その一つは、神社は絶対者を崇拝するのでないから宗教とはいえず、それを国営化しても違憲にはならない、という神道非宗教論で、その支持者は少なかった。ところが、民主陣営のなかにも、原始性が強く、究極性が明確でない神道は、まともに宗教とは認めがたい、という考えもある。

もう一つは、信教の自由と慣習・習俗との競合の問題で、信教の自由は多数決によらず少数者の権利を守るところにこそ意義がある、という見解と、多数者の権利も無視できない、とする見解とがあって、宗教的要素の弱い儀式の場合には慣習的な面が重んぜられるべきだ、というような結論がまかり通った。

ここで重要なのは、かつての国家神道の責任の問題である。その害毒が重大であったればこそ、憲法はとくに厳格に政教分離を規定している。ところが、最高裁多数派を含めて反動勢力は、この憲法の精神に挑戦し、天皇制時代の「伝統」への忠誠を示したのだった。

民主主義に逆行するこの論法にとって便利な主張が意外なところから現われた。R・ベラーの「市民宗教」(Civil religion, Public religion)論で、その「市民宗教」とは、特定の宗教ではなく、その国家社会の統合原理としての「宗教」である。建国二〇〇年を機会にアメリカの思想的行き詰りを打開したいという観点から打ち出されたこの主張は、日本では神道こそがそれに当たるのだ、という考えを生んだ。ここにも宗教万能論への末期的な退行が見られる。

最高裁がはっきりと憲法否定の姿勢を打ち出した一九七七年の夏、天皇は、平然として、かつてみずからの神格を否定した「人間宣言」(一九四六年)の意義を無視するような「那須発言」をあえてした。反動側は総仕上げ的大攻勢の第一波として元号法制化促進運動を展開した。そこでは、生長の家や世界救世教・神道政治連盟行動隊(神道青年組織)などにKCIAの統一協会(勝共連合)も加わって、全都道府県議会をはじめ多くの地方議会に圧力をかけて法制化促進決議を通させる一方で、法制化反対の歴史学者たちに暴力的脅迫を加えるなど、新しい集団行動形式を打ち出した。

前述のように、反動的文化人たちが、さまざまな角度から「戦後民主主義の否定」をふりまわしているが、そのなかで、清水幾太郎は、一九七八年一〇月の「元号法制化実現国民大会」で、これを第一歩として二歩、三歩と進もう、と呼びかけた。生長の家政治連合の田中忠雄会長も、元号を手はじめに、朝に一城を抜き夕に一城を取ろう、と述べた。

元号法制化で意気あがった一九七九年八月の神社本庁役員会は、五月の評議員会の五決議の実行手つづきをとりきめた。その五つとは、㈠自主憲法制定の世論喚起(憲法は「万

世一系の皇統を中心とする我が国固有の国体原理に基づくもの」でなければならない、現行憲法こそ諸悪の根源、という立場から)、㈡建国記念日に政府主催の祝賀行事を行なわせる、㈢国旗、国歌の単独立法化、㈣(天皇や首相などの)靖国神社公式参拝要求の地方議会決議をさせる。最高裁の津地鎮祭判決を踏まえ、英霊に答える会と協力して、㈤北方領土復帰を祈願し、国論の統一と「祈り心」の結集をめざして祭祀を行なう、である。[2]

三重県議会はいち早く公式参拝要求決議をした。山口県議会では、民主勢力が反対提案を出したために、審議未了になった。愛知県議会では自民の単独採決によって決議された。その際、共・社の議員だけが反対意見をのべたが、これにたいして世にもいまわしい「非国民」などの野次がとんだ。

(1) 佐木秋夫「元号問題など反動攻勢の背景」(『前衛』一九七八年一二月号)、同「天皇神格化をめぐる歴史的考察」(『科学と思想』一九七九年七月号)その他。

(2) 『神社新報』一九七九年八月六日。

5 新興宗教の教義づくりとその矛盾

天皇制—国家神道と半封建的仏教との宗教文化は、「民間信仰」とよばれてきた部厚い底層を含めて、シャマニズムなどとともに祖霊(祖先)崇拝の要素を濃厚に保ってきた。この底層を踏まえて発生した新興宗教にもまた、祖霊崇拝が強く尾を引いている。天皇制—国家神道においても、祖先崇拝とシャマニズムがその根幹を成してきたことは、あらためていうまでもない。

祖霊あるいは祖先、祖神などの用語の区別についての検討は、この小論では略して、同義のように用いるが、この神霊観念とその崇拝の歴史的変化について一言だけしておきたい。原始的な母系氏族共同体の祖神(母なる親神)は、その社会の連帯ないしは統合、統格(identity)の象徴的な神格化で、古代天皇制はこれをモデルにして支配の神聖なる権威を固めた。近代天皇制はそれへの復古という建前をとり、天皇の祖先女神は「家族国家」の全国民の祖先である、とおしえた。また古代・封建いらいの貴族や豪族などは、祖先を家柄の象徴とし近世の寺請制度の下で家ごとの先祖供養が末端にまで定着し、近代に入ってからも「ご先祖さま」は家父長制の有力な思想的ささえになった。

「むら」の崩壊と核家族化が進んでも、彼岸やお盆の帰郷・墓参がさかんだが、祖先観の内容は変化し、新興宗教にもその変化が反映している。その代表例として霊友会をとりあげてみよう。

霊友会は、前史を除けば、一九三〇年ごろ名乗りをあげ

て、戦争とともに拡大し、敗戦後の混乱期にさらに急成長した。教祖の小谷キミは、義弟の久保角太郎に触発された法華系の強烈な街のシャマンで、「祖先崇拝、在家の叫び」をスローガンに、首都の底辺で苦悩する零細自家経営者、勤労市民、労働者などのとくに主婦たちを組織した。崇拝の対象は大都会の底辺の共稼ぎ家庭における家父長制の事実上の破綻を反映して、夫婦双方の先祖をはじめ親戚たちの霊で、世代を無限にさかのぼればその枝分れは他の夫婦のそれと網の目を成して、万人の祖先がそこに万霊として含まれる。この総合体を「総戒名」と称して仏壇の中央にすえ、個々人の戒名をその左右に配する。教学らしいものはないが、教えの中心は、人間の苦厄は、業障を背負って浮かばれずにいる祖霊により、また、自分が作り出した因果によってもたらされるものなので、供養をはげみ根性をなおし「お導き」(信者獲得)や法坐への出席などの修行につとめることによって、幸福を得るが、供養は坊さんまかせでなく信者が自分で行なわなければ効がない(在家主義)とする。すなわち、祖霊は家柄のシンボルなどではなく、烈しい霊験をしめす精霊・神霊という性格が強い。信者は、日常的に脅かされ怖気づきながら何かにすがり身を固くして家族と自分を守ろうと願う半面、信仰内容に見るように、平等性と自発性と自主的連帯性とに半ばめざめつつある人たちである。ところが、シャマンは「超能力」者で「霊界」に通じ、批判も反抗も許さない権威をもって信者を威圧する。指導者が体制批判的でなく権力順応型であるかぎり、民主的な談合の形態をもつ法坐も、「上意下達」の末端機関となってしまう。この構造が「ぐるみ選挙」にも物をいう。その影響下の大衆が、どのようにしてシャマニズム権威信仰の逆行的な作用を乗りこえて、信仰と現実政治との混線を抑えていくことができるのだろうか。

近代日本の夜明けの頃の天理教、新興宗教の「草分け」大本教、天理教の分派のほんみちなどでは、天皇制にたいする激しい反発をもつ強烈なシャマン教祖のもとで大衆行動が高まり、天皇制政府はこれにたいして弾圧をくり返した。この三つは、いずれも神秘的な終末を通じての「世直し」をとなえていたので、官憲は、これを革命の主力とは見ないが厄介な庶民運動として弾圧した。しかし、天皇制がいちおう過去のものとなっているいま、その天皇制のもとで温存されてきたシャマニズムやそれと結びついた神話的な「世直し」発想は、すでに強い活力を失ってきている、と思われる。とするならば、「米騒動の宗教版」などといわれた初期大本教のタイプの新興宗教が、こののち、かなり大きな歴史的役割を演じようとは考えがたい。

じつは、霊友会をはじめとして、新興宗教そのものが、大きな歴史の流れのなかできびしい試練を受け、深刻な矛盾の

解決を迫られている。まず第一に、その教義を、文化的・教育的に著しく進んでいる現代社会の宗教として、市民権を得るのにふさわしいものに転換ないし発展させなければならない。つぎに、教団組織の民主化をどのように進めるか——教主の世襲制を認めるのか、宗議会や教団総会はどうするのか、などの問題が差し迫っている。片隅で明滅する小教団は別として、ある程度まで大きな社会的存在となっている教団では、すでに二世、三世信者の率が大きくなって、熱狂的な一世信者の「初心」は通用しがたくなっている。このような問題との取り組みのなかで、政治との正しい関係の確立という問題がある。これは、ファシズムをめざす反動攻勢が強まるなかで、宗教自体にとってはもちろん、日本民族にとってきわめて重大な問題の一つである。

教義の面では、霊友会ではお勤め用の「青経巻」（法華三部経のごく簡単な抜萃）のほかに経典らしいものはなく、系統だった教義を立てない。大本教は「大本神諭」（「お筆先」）や『霊界物語』をはじめ多くの文書を刊行し、「言霊学（ことだまがく）」や「心霊学」を援用してきたが、一般からは手のつけようのない神話が全体の中心にすえられている。またメシヤ教（いまの世界救世教）では「お光り」などと呼ばれる超自然的な「放射能」（呪力）の奇跡が信仰の中心だし、パーフェクト・リバーティ（PL）教団では神秘的な「お振替」や「遂断」（しきり）が中心になっている。そういうなかで、生長の家は、アメリカのクリスチャン・サイエンスなどの教義をまねて「心が変われば世界が変わる」という極端な主観的観念論を打ち出し、それを中心にさまざまな宗教の一面を折衷して、『生命の実相』など谷口雅春の厖大な「聖典」を刊行している。それにはアドラーの精神分析などが採用される一方、『古事記』を重視し、形のうえでも神社神道への接近をはなはだしくつよめている。祖先崇拝は、この宗教でも主要な柱の一つとされている。

キリスト教の神学や仏教の教学は、古代いらいの思想史の年輪を保ち、哲学的にも鍛えあげられている。それにくらべてこれらの新興宗教の教義は、2で述べたような時代的なずれから、弱点をまぬがれず、青年を引きつけ繋ぎとめる力は不十分ではないか、と見られる。そういうなかで、いくつかの有力教団は、現代への積極的な適応をめざして、仏教思想とのつながりを浮き彫りにしようとつとめている。

創価学会は、法華系＝日蓮系の根本主義的・排他的小セクトである日蓮正宗の講社の一つとして発足し、正宗との関係を保ったままで独自の新興宗教として発展する、という独特の構造をもっている。同会は、その点をフルに活用した。まず、日蓮正宗の教学をふりかざして、これこそ仏法の真髄、他教・他宗はみな邪宗、などと難解な語を用いながら、一方

的に割り切った法論を打ち出して、集団的に諸宗の寺院を襲って、法論は苦手の僧たちを吊しあげた。

その根本主義のゆえに大神宮の大麻を祀ることを拒否して弾圧され、初代会長が獄死した、という事実が、自分たちこそ救国の使命を担うのだとの自信を与えた。

一方、社会主義的イデオロギー闘争、集団闘争に対抗する形で、信者青年たちはそこに革命運動の代償物を与えられた。

「高度成長」のなかで同会は爆発的に伸びて、抜群に巨大化し、公明党の創立をはじめ文化、学生、労働など多方面に進出したが、そのなかで会の思想内容は否応なしに近代的要素をとり入れながらも独断性を堅持しつつ、正宗のそれを尻目に独立した。「高度成長」のかげりとともに教勢が停滞するなかで、極端な言論抑圧問題をひきおこし、世論のきびしい批判のなかで教学面の近代化を急いだが、これは正宗教学との矛盾を拡大した。

そこへ、「共創協定」を契機に表面化した政教関係の矛盾が加わって、池田会長は辞任に追いこまれ、会の教学活動は正宗の統制下におかれることになった。しかし、これは一時抑えの処置にすぎない。

次に、創価学会、公明党の中道論は、仏教本来の中道と政治の「中道」とをことさらに混線させることによって、信者の政治的判断を混迷させるだけでなく、自らの教義に大きな混乱を持ち込んでいる。シャカの中道とは、苦行主義と快楽主義との両極端を否定する意味で用いられたが、どんな場合にも中庸・中間・中途半端（どっちつかず、ほどほどに）が良いというような低次元のものではない。また、ナーガールジュナ（竜樹）の中道は、対立を越えるという弁証法的な意味のものである。

これにたいして政治上の「中道」[1]とは、社会民主主義など反共主義的な左右の中間的潮流を意味する。日蓮も日興も、正法と謗法との中間を採る政治が良いなどとは言いはしなかった。

霊友会から一九三八年に分派した立正佼成会は、シャマン長沼妙佼と庭野日敬会長とのコンビで、霊友会よりはやや近代的な経営態度をとりながら、やはり敗戦直後から一九五〇年代に急成長したが、信仰の中心だった妙佼の死（一九五七年）で教団は危機にたった。しかし庭野は、教義づくりと中央集権機構づくりによって支配を確立し、いまでは創価学会につぐ巨大勢力となった。

この教義づくりは、直接には「佼成株式会社」を猛攻する創価学会との理論闘争に自信を与えるためだった。庭野は仏教学者たちを集めて、「シャカは抜け殻」と断定する創価学会とは反対に、シャカを本尊に立て、その「根本仏教」によ

って「仏教の真髄」としての『法華経』を権威づけた。信者たちは四諦、八正道、十二因縁などを暗記させられる。だが、とくに苦諦に焦点を当て、人生は苦である、それを直視せよ、と説き、縁起観を強調して、苦の生ずる因縁を明らかにして、それを脱せよ、という。『法華経』は「久遠実成の仏」すなわち絶対永遠のいのちに輝く宇宙世界、人間界、霊界の完全な総合体を描き、そのなかで、すべてのものの成仏（永遠のいのちへの参与）が保障される、という。さらに万人が「常寂光土」建設にいそしむ使命と能力とをもつことをしめす、とする。ことに天台の「一念三千」論を、気の持ち方でどんな生き方もできる、という意味で採り入れている。こうして、苦悩する小市民は、苦から退廃に逃避するのではないが、苦を与えるものとたたかうのでもなく、祖霊にかかわる因縁こそ原因だ、と「悟る」。そしてざんげし、供養し、わがままな「根性を直し」て「人の身になって考える」態度を身につける、ということになる。『法華経』の解釈には、絶対者としての仏をしめす本門（「寿量品」など）と生身のシャカを示す迹門（「方便品」など）との「勝劣」を強調する根本主義的な創価学会とは反対に、両者の「一致」を説く。すなわち、対立よりも調和を重視するもので、「ざんげ」のカタルシスを味わい、低姿勢の協調主義のなかにささやかな安定を見出す、という型の小市民の要求がそこに反映している。

機関紙『佼成』などに発表される入信の動機は、家庭内の人間関係のゆがみ、破綻や「障害」などから祖霊の因縁に気づき供養の足りなかったことを詫びる、といったケースが多い。つまり、根本仏教や『法華経』の解釈にも、それらによって保証される「功徳」（利益）とそれに結びついた祖霊崇拝の方が中心で、「霊が降りる」とか「九字を切る」とか姓名判断その他の呪術的な要素も、かなり強く生きていることがわかる。このように、苦の処理が自分や家族の内側にばかり向いていくならば、社会的な現実から目をそらす結果にならざるをえない。

青年のあいだには、靖国神社国家管理反対の署名運動に見るような、そういう保守の殻を突き破ろうとする動きもある。しかし、東京都青梅の練成道場に見られる青少年の態度は、号泣して親不孝をわび会長に感謝する、というような古い型がめだつ。(2)

青少年対象の取り組みとしては、霊友会が、「いんなあとりっぷ（Innertrip）」運動というのを打ち出した。この和製「英語」の意味は、「心の内面への旅」―「人間の心に帰ろう」ということで、その発想は従来の霊友会とも上記の立正佼成会とも変らない。霊友会では小谷会長が一九七一年に没して若い久保継成会長の代になり、霊友会の古めかしいイメージ

の一新をはかろうとして、このヤング目当ての運動がはじめられた。その状況はマスコミに乗って広く知られているが、伊豆の遠笠山の弥勒（みろく）殿というモダンな青年修養道場に、二泊三日の合宿をやらせ、歌って踊って勝手にしゃべって、という方式をフルに取り入れている。『毎日新聞』によると、そういう自由な集まりに参加した若者の大部分は定着せずに消えていくらしい、という。あるいはこれは、集約度の強い宗教や修養団体と『PHP』などの不特定多数相手のマスコミ方式との中間をゆく新しい形態で、それなりの宗教教育的効用を認められているのかもしれない。

いまさかんに伸びている世界真光文明教について一言しておきたい。同教では、人類の八〇%に邪霊（憑依霊）が憑いていて、それが病気などの原因である、という。そこで、胸に「みたま」といわれるペンダントのようなものを掛けた信者が、相手の額に手をかざすと（真光の業）邪霊が浮かび出て、その人の面相や言動にそれが現われ、やがて「浄められ」ていく。この方式は大本教からメシヤ教（世界救世教）を経て伝えられたもので、大本教の「霊主体従」という考え方に基づいている。また大本教以来の祖霊崇拝や終末観的な「世直し」信仰もみられる。そのような常軌を逸したともいうべき信仰に僧をふくむ人びとがあつまり、その数は六〇万と推定されている。[3]

右に劣らず非合理性を真向に掲げた桐山・密教＝阿含宗というのが、仏教の正統を主張してさかんな出版・講習活動を行なっている。身体に七つのチャクラ（輪）と呼ぶツボのような個所があり、修行を積んでそれを作動さすと疲れを知らずに超能力を発揮して、ついには口から火を吐くことさえできるなどという。アメリカで流行しているインド系のヨーガの教えや行とか超心理学（パラサイコロジー）とかをとり入れて科学性を装っているが、これは密教にたいする一部の学者[4]の再評価を絶好の手がかりとしている。それらの学者たちはいう——これまで密教は仏教の堕落形態と片づけられてきたが、これは、西欧の合理主義的な原始仏教研究がそのまま日本に移植されたところから生まれた誤解ないし曲解にすぎない。密教の特徴は神秘主義・象徴主義・儀礼主義であるが、それは、生命ないし生命的存在としての宇宙および人間を具象的に象徴したきわめて高度の哲学—宗教の体系であって、合理主義にとらわれて印形や儀礼の神秘的な謎の奥の深遠な真実をとらえそこなってはならない、と。そして、いまや西欧的な理性と科学技術の文明が行き詰り、人類が価値の多極化と思想の混乱にまどっているとき、密教の再評価はおおいに意味がある、と。

密教は、汎生命論＝汎神論的、神智学的な形而上学を奥義とする呪術的宗教体系で、仏教だけでなく、むしろヒンドゥ

教において隆盛をきわめている。さらに神話や儀礼に象徴される神秘性（暗示的な秘められた意味、欲求）をもつのは、密教（Esoteric religion）だけではなく、ある意味では、すべての宗教がそういう構造をもっている。アメリカの代表的な文化人類学者のM・エリアーデの「永遠回帰」論は、原始宗教の儀礼や神話に祖型の反覆――歴史の一回起的発展の否定――という発想を見出すもので、原始的共同体の生産力、文化の発達の契機を見ようとせず、現代の末期的状況のなかで未来に解放の希望を見出しえない――あるいは見出したがらず、見出すことに反対する――もので、後向きの「ルーツ」志向にもつながっていく。

インドの密教的ヒンドゥ教とチベットの密教＝ラマ教と日本の密教（真言、天台。法華にも、さらに禅にも、かなりその要素がある）とは、同じ形で同じ役割を演じているわけではない。ラマ教は、チベット民族とともに前進しはじめている。印度民族の解放の過程で、ヒンドゥ教も前進するにちがいない。日本の密教についていうなら、乱開発と核持ち込みにたいして、自然との一体観と生命の尊重とを最も大切にするその宗教の信者は、どのように考え、どう行動するか、という問題がある。それにしても、現在の密教流行は、右に見たように後向きの危険な傾向が強い。

日本の宗教は、これまで見てきたように、寺院仏教も神社神道も、そして新興宗教も、それぞれに祖霊崇拝を信仰の主軸にしている。その内容は、大本教と霊友会系とではすでにかなりの変化をしめし、さらに、もっとも新しいスタイルを打ち出している霊友会の「いんなあとりっぷ」運動になると、リアルな祖霊よりも人間の心の根底ないし「ルーツ」という現代的な考え方を巧みに採り入れている。一方、科学と知性にたいする霊験・奇跡の挑戦には、「仏教哲学の頂点」だという密教も応援に立ちあがってきたのである。

（1）創価学会、公明党の「中道」主義について詳しくは、七里和乗「公明党のファッショ的政治理念と体質」『創価学会』日本共産党中央委員会、一九七〇年、座談会―清水・田口・関・小林「革新と『中道』」『文化評論』一九七七年五月号、などを参照されたい。なお、竜樹の「否定」の弁証法については、末木強博『東洋の合理思想』一九七〇年、に述べられている。このなかで「否定」は、合理性の自己否定で非合理性に通ずるものであるとされている（一二三頁）。

（2）戸項重基『庭野日敬論――法華経を現代に甦らせた男の歩んだ道とその信条』（一九七〇年）、横山真佳「立正佼成会――法華信仰と先祖供養」『新宗教の世界』Ⅱ、一九七八年、等参照。

（3）後藤洋文「非都市的社会の新宗教――世界真光文明教団・地方道場の場合」、柳川敬一編『現代宗教への視角』一九七八年。

（4）たとえば、梅原猛は、密教は生命の哲学だが、ニイチェのそれとは違って、闘争ではなく和合―調和を原理としているし、自然の生命を認めてそれとの一体化を説いているので、西欧的な哲学思想の行きづまりの中でその再評価が必要である、

としている（宮坂宥勝・梅原猛『生命の海―空海』―『仏教の思想』第九巻の「死の哲学から生の哲学へ」）。渡辺照宏も、岩波新書の『仏教』（改訂第二版）で、仏教には大乗と小乗と密教との三つの大きな流れがあるとする。また宮坂は、和辻は密教美術に背を向け、西田は華厳の哲学で停止して、その一歩先の密教にまで踏込まなかった、と批判している。

6　日本型宗教＝政治団体と宗教的反共戦線

宗教の反動利用の焦点は、前述のように、現実にたいする認識を混迷させて前進を妨げる。とくに、それを踏んまえて国民のあいだに分裂を持ち込み統一を破壊することである。そして、この部面においても反共主義が動員の最大の旗印にされる。創価学会をはじめ諸宗教が、反共「中道」主義にたつ反共野党連合（いわゆる「社公民路線」）の結成のために大きな役割を演じている。

諸宗教を反共戦線に総動員するための中央組織として、宗教政治協議会なるものが福田内閣の下で構想され、その第一歩として、国会内の宗教系議員たちを集めた宗政研[1]（宗教政治研究会）が作られた。会長は生長の家政治連合副会長の玉置和郎、副会長は新宗連顧問の楠正俊である。その構想は、神社本庁と生長の家を牽引車格にして、片や創価学会、片や立正佼成会にＰＬ教団などの新宗連（新日本宗教団体連合会）の諸教団プラス霊友会を反共宗教戦線に勢ぞろいさせるというものだった。この工作は曲折を経ながら一九七九年の春のいっせい地方選挙と秋の総選挙のなかで実をむすびはじめ、それまで犬猿の仲だった創価学会と立正佼成会と霊友会とのいわばブリッジ共闘が作られた。この過程で、新興諸宗教の政党系列化がさらに強められ、立正佼成会系の「明政研」（明るい政治推進研究会）、ＰＬの「芸生研」（芸術生活研究会）、霊友会のＩＩＣ（いんなあとりっぷ・イデオローグ・リサーチ・センター）などの政治団体がつくられ、信者の政党支持の自由を無視する「教団ぐるみ」投票の形が広がってきた。さきに指摘したように、まやかしの「中道」論が、この工作のなかでしきりに利用されている。

これと並行して、「宗教的情操教育」の名のもとに宗教教育が公立学校にも導入され、さらに政府自民党の「人づくり―家づくり―ふるさとづくり―国づくり」の方針に沿って、学校を地域の社会教育に密着させて、たとえば生徒を神社の清掃や祭礼、行事に積極参加させるなどの違憲行為が、ますますかんになろうとしている。この面で、立正佼成会の明社運動（明るい社会運動）やＹＭＣＡなどの宗教的ないし準宗教的諸団体の活動が系統的に進出しはじめている。また、経営体では、新入社員を事実上強制的に坐禅に参加させるなどのことが、公然と行なわれている。

この部面では、修養団など宗教色を帯びた修養―社会教育を目的としてかかげる社団法人が大きな力をもっている。これに似たものはアメリカなどにもＭＲＡ（道徳再武装）などがある。しかし、政府の儒教主義的神道教育が強力で、主流宗教の仏教がかつて弱体だった日本では、公教育を補完するいちおうの非宗教的なこの種の団体が、とくに第一次大戦後にさかんになった。修養団は「愛と汗」を説き、伊勢神宮のかたわらに修養道場を設けてみそぎを行ない、大経営の労務管理に利用されている。モラロジー（道徳科学研究所）は、天照大神、孔子、シャカ、キリスト、ソクラテスが教えた「普遍的最高道徳」を実践すればおのずから幸福を得る、として中小企業の企業ぐるみの指導を得意としている。実践倫理宏正会はかつての「ひとのみち」（今のＰＬ）の分れだが、宗教色を抑えて、早起き会に参加しその保守的な倫理を実践すれば現実に幸福になる、として、勤労市民とくに主婦たちを大量に組織している。

とはいえ、もともと信者大衆を含む広範な国民の利益に反するそのような工作は、内部に根本的な矛盾をもっていて、その進展は容易でない。まず国家神道復活は、信教の自由、政教分離の条項を踏みにじるので、さきにふれたように国家神道に苦しめられた経験をもつ大部分の宗教の反対を招く。「靖国神社法案」に対しては、プロテスタントをはじめ、仏教諸宗派のほとんどが加盟している全日本仏教会、新宗連、創価学会など宗教界をあげて反対に立ちあがり、戦後二〇年の間に信教の自由の権利意識がきわめて広くゆきわたっていることを示した。ただ生長の家は、天皇制ファシズムのもとで、日蓮系の国柱会と並んで天皇制を理想の顕現として宇宙論的に正当化した経歴をもち、いま大日本帝国憲法「復元」を主張している立場から、国家神道復活は当然のこととしている。それだけに今後の運動の過程で他の諸宗教から浮きあがり、権威者としての役割を果たせなくなる可能性が強い。そうでなくてさえ、多くの教団は、口では協力を唱えながら自己の利害に敏感なのである。また、日蓮正宗や天照皇大神宮教（踊る宗教）、「ほんみち」や「ものみの塔」のように根本主義的な信仰の立場から他教（＝邪教）との協力など考えられない、としているものもある。この点で、政治主義的に他教との協力を強めようとしている創価学会と、根本主義的な信仰を生命としている日蓮正宗との摩擦は避けがたい。

教団の反動化にたいしては、社会的矛盾の激化にともない、とくに若い二世、三世信者の間から、批判―造反が強まってくる。創価学会などでも、幹部の指示に反して自己の判断で支持政党を選ぶものも増えてきている。

宗教者の平和運動も、大きな影響力をもっている。一九六一年の第一回世界宗教者平和会議（ＷＲＣＰ）を契機に結成

された日本宗平協（宗教者平和協議会）は、核反対やヴェトナム支援などで活躍し、原水禁運動の統一のためにも重要な役割を演じてきた。日本山妙法寺は、この宗平協の中心的な加盟団体として、教団をあげて平和のために前向きに積極的に闘ってきた。これは藤井日達山主の率いる法華系の小教団で、ガンジー主義に近い非暴力―絶対平和主義（パシフィズム）の立場をとり、国際的な平和運動のなかで活発に動いている。法華系には、「地上仏国土」建設のために不惜身命のたたかいをすすめる、という思想がある。それが一方では、上記の国柱会（田中智学）のように天皇制を理想化して「日本ファシズム」の一翼を担うことにもなったが、他方では妹尾義郎らの新興仏青のように社会主義と平和のための実践も生まれた。妙法寺は社会主義にも理解をしめしつつ、内灘以来の基地反対闘争など実践的な平和運動をつづけてきた。一九七八年の国連軍縮特別総会には、宗平協・妙法寺をはじめ幅ひろい宗教者が参加して、核廃絶のための広範な統一活動をすすめる上で大きな働きをした。一九八〇年代の激動のなかで、これら宗教者の果たすべき役割は、はなはだ大きい。

これらと別に、一九七〇年にアメリカのホーマー・ジャックが工作して立正佼成会を主軸に「宗教平和世界会議」（WCRP、奇妙なことに日本では前者と同様に世界宗教者平和会議と名乗っている）という保守的な団体が作られ、内外のカトリックをはじめ多くの宗教組織が参加して、当りさわりのない平和運動を行なってきた。しかし、右の国連特別総会にみるように、核反対をはじめ平和の問題は、ごまかしのきかない差し迫ったものとなってきている。

宗教を操って大衆を反動と破滅の路にかりたてようとする力は強力だが、見てきたように、その足もとから矛盾があらわになっている。新興宗教が巨大な動員力を保持するためには近代化が不可欠だが、その過程で呪術信仰・権威信仰が掘り崩されて、真実への目ざめがすすみ「教団ぐるみ」選挙とか宗教貴族の教団私物化・世襲制などに対する批判も高まってくる。伝統的宗教のなかにも、たとえば東本願寺（真宗大谷派）の同朋運動のように、信仰の純化と教団の民主化を求める前向きの動きが反動勢力をおびやかしている。

宗教内部のこのような明るい芽ばえは、信仰の有無を超えた共同のたたかいのなかで、きびしい試練に堪えぬいて、やがて貴重な結果を見ることができるだろう。宗教の厚いベールの下に、なお豊かな財宝がある。それを全人類のものにしていくためには、信者と非信者の大衆レベルでの交流と協力が必要なのだが、そのような大きないとなみがいまや可能になろうとしているのだと思われる。

（1）肥野仁彦『神と仏と自民党』参照。

（さき　あきお　宗教学）

★特集　現代日本の反動化と思想の問題

イデオロギーとしての唯物論の立場と課題

吉田傑俊

はじめに

現代は危機の時代といえる。この危機は、第一に、世界的規模における先進資本主義国の構造的危機によるものである。それは、エネルギー危機、環境破壊と公害、財政破綻とインフレ、社会退廃と社会不安、教育の荒廃などとして激発している。体制権力は、この経済的社会的文化的危機をファッショ的な政治によって突破しようとし、反動化の波が確実に高まりつつある。第二に、社会主義諸国における一定の矛盾、危機である。中国の「近代化」政策からくる親資本主義政策、ベトナム侵略、カンボジアでの大量虐殺、そしてベトナム「難民」問題等々は、現代の危機をいっそう複雑にし、反動化にも援用されている。それゆえに、現代の危機とその反動化は、ある意味で全面的であり、深刻なものといえる。

では、「時代の子」である思想はどのようであるか。思想は、時代の危機の本質を解明する時代的精神として機能すべきものだが、今日、多くの思想は、その自主性と主体性を失い、混迷しているといえる。反動化のなかで、思想はその水準低下をはやめ時代の問題を解明するどころか、時代的状況

に屈服し迎合している。雑多なイデオロギーが過剰に蔓延しているにもかかわらず、それらは、人びとに、基盤を失いつつある現実に保守させるものであり、その止揚の方向を提示していない。このなかで、人びとは、本来のイデオロギーたるものにも不信を抱き、それを放棄する状況も現われている。

だが、本来、意識、観念の主体的営みとしての思想は、そのながい自己形成の過程において、自らを歴史的社会的意識として現実的実践的意識として、つまり言葉の真の意味におけるイデオロギーとして確立してきた。そして、このイデオロギーの完成形態が唯物論であった。そうであるならば、今日、唯物論の果たすべき一つの重要な任務は、自らのイデオロギー性の復権の仕事といえよう。この危機の時代に、自らがイデオロギーたる自覚を再確認することは、その批判機能を果たすうえでの前提条件であるからである。また、イデオロギーとしての唯物論が自らの機能を発揮しようとするとき、その対象と方法についても吟味する必要があろう。それは、今日の危機を突破し、その止揚の方向を進むべき主体形成の課題に直接にかかわる仕事であるからである。

本論は、「危機」と反動化の時代において、それ自身危機的様相を示している現在の思想状況のなかで、唯物論が今日果たすべき一つの課題をこのように定めた、そのイデオロギーとしての立場と課題についての一考察である。

一　現代の思想状況とその反動的性格

現代のわが国の危機が、世界的な資本主義体制の矛盾に淵源することは自明である。この体制的危機、資本主義の危機は、わが国では六〇年代の「高度経済成長」路線の強行によって醸成され蓄積されたものが、今日、全面的に露呈してきたのである。この経済的社会的文化的危機に抗して、それを解体すべく、民主的革新的勢力の運動が高揚したのは当然であった。これに対して、ファッショ的政治の強行による必死の巻き返し策が、今日の体制権力の反動化の路線といえる。

危機と反動化の時代として、しばしば対比されるのは、一九三〇年代の状況である。その時代的社会的状況は、つぎのように規定されるものであった。[1] 当時には、「満州国」建国、国際連盟脱退等の侵略と孤立の対外路線、世界恐慌に由来する昭和恐慌、都市化とマス・メディアの発達に伴う大衆社会化、そして軍部支配と国家主義運動の急進化等の歴史的条件があった。このような「ブルジョア・デモクラシーとファシズムの構成する社会的基盤」は「一種の慢性的な社会的アノミー」を現出させた。それは、第一に、家族解体と農村解体を中心とする「組織変容と再構成」、第二に、「規範解体と再秩序化」の過程であり、「エログロナンセンス」から「国体」

へ、「拡散から二重構造的な収束」へと向かったのである。

このような時代的状況は、今日の状況と類似的なところが多いものである。対外侵略は未だ経済侵略にとどまっているが、戦時立法による軍国化の方向は、軍事侵略の可能性も大きくしている。ファッショ的な思想と行動も公然化しつつある。「高度経済成長」による「欲望」の解放と退嬰的エログロナンセンスは、今日この物質文明謳歌の反省、つまり「文化の時代」の訓示によって精神主義的に「収束」「秩序化」されつつある。また、「滅公奉私」的「私生活主義」、また社会不安を反映する信教、政治への無関心からくる消極的保守意識の増大等[2]は、「国体」的に秩序化する方策が確実にとられつつある。それは天皇制復活と宗教的心情のほり起こしの活性化である。前者が元号法制化、天皇元首化の方向であり、後者は、それに連なる新旧宗教の積極的政治利用である。

では、このような反動化のなかで、思想のあり様はどうであろうか。戦前ファシズムの思想が、天皇制軍国主義の支柱としての日本主義と、それに追従し遂には同一化した自由主義であったことは周知のことである。そして、この日本主義の一つの思想的帰結が、京都学派や日本浪漫派による「近代の超克」論であった。これは、一言にいって、戦前における日本の危機を西欧的「文明開化」路線に帰し、戦争によるその日本的解決を唱えるものであった。[3]

では、これに対して、今日の思想はどのような新しい特質をもつものであろうか。結論的にいって、それは、新しい形態における「近代の超克」論といえよう。

反動化の動きが活発化するなかで、体制に直接に奉仕するイデオローグたちは、デマゴーグ的にそして最も「政治的」な形で、そのイデオロギーを展開している。現体制擁護と社会主義否定の激しい論陣である。そこには、戦後民主主義虚妄論から戦後否定論、天皇制復活論から社会主義全体主義論に至るすべてが出そろっている。それらが、いかに非合理的、主観的デマゴギーであるかは、今日、広く批判・解明されているところである。[4] このような体制イデオローグによる露骨な反動イデオロギーは、反動化の尖兵をなすものであるがゆえに、その適宜な批判は、それ自体ますます重要な課題となっている。だが、ここでより問題となるのは、こうした雑多な反動イデオロギーに一定の方向性を与える思想的方向がどのようなものであるか、であろう。つまり、今日の思想一般がその基軸にしているものが何であるか、という問題である。

かつて、ルカーチは、「あるイデオローグの哲学的水準というもの」に「究極において、いかに深くかれがその時代の問題に徹底しえているか、いかにかれがこの問題を哲学的抽象の最高度にまでたかめることができるか」等の基準をたて

た。[5]

このような観点から、今日の思想一般を検討するならば、それらが時代の問題を把握せず、それ自体きわめて非科学的、非合理的形態に堕していることがわかる。そして、そのことにより、全体として、反動的イデオロギーと同じ次元に陥っている、といえる。もちろん、今日の思想一般が、戦前ファシズムの思想のように、むきだしの反科学、反合理主義としては現象していない。それらは、むしろ、近代の成果としての科学や理性を「是認」したうえで、その「限界」を指摘するという点で、新しい形態をとった反科学、反合理主義思想である。そして、それらは、今日の時代的体制的危機を、歴史的なあるいは人類的な危機として一般化し、解消する点で共通点をもっている。だが、いわば近代の頂点ともいえる今日の時点で、近代の「限界」に拘泥し危機の本質を見出しえないところに、現在の思想がそれ自身、反動的思想に転化せざるをえない可能性と必然性をもつといえよう。

では、今日の思想状況が内容的に提示するものの、いくつかの例をみてみよう。

最近、いく人かの社会科学者が一つの共通テーマのもとに論を提した。そのテーマは「発展史観を超えて」であり、一様に「発展」の法則への懐疑とこれを反省する「文化」の課題を唱えるものであった。

その一つは、「批判的歴史主義に向って」[6]と題した、「歴史主義」批判に基づく今日的シンクレティズム（折衷主義）の主張である。その問題意識は、七〇年代以降の状況を「世界的に先進国問題の多発と追いつき型近代化の終了」による「方向喪失」をどう打開するか、にある。ここにおける「歴史主義」は、一九世紀ヨーロッパに確立した法則定位と個性記述の統合である。二〇世紀、第二次大戦後に現われた折衷主義は、このヨーロッパ・ヒューマニズムとマルクス主義、つまり「内省による主観化」と「歴史を媒介とする客観化」との対立図式の分極化の求心力たらんとした。それは、アメリカのリベラル、フランスのサルトル、日本の戦後進歩派等とされる。だが、今日、これらの折衷派は日本の進歩派（丸山、大塚等のいわゆる「近代主義」派）が高度成長期に達成された「物質的豊かさ」によってその基盤を失ったように、崩壊した。かつて、自我の追求という主観化、自然を制御する活動（産業化）の発展という客観化の方向は、「ヨーロッパ的伝統の二つの柱」であった。だが、いまこそ、これを越えた「非ヨーロッパ的思考の経験」をとりこんだ概念操作が必要だとし、それが「多系的発展図式」と主張される。だが、ここでの「発展」とは、「非可逆的変化」以上のものではなく、そこでの「歴史的分析」とは「連続と発展の記録」では必ずしもなく、切断ないし衰退の記録」とされるものである。

また、「発展社会から価値社会」[7]への移行を説くものがある。「発展社会」とは、ここでは、発展の「正当性」「無限性」「全体包摂性」を目的とするもの、と位置づけられる。これは、本来、停滞的中世に対したヨーロッパ近代に発源する観点であり、「近代の宿命」を担ったものとされる。ここでは、人間は発展にのみ方向づけられ自由でない。自由とは、動きと定着、解放と制約、自由と服従等々であるからである。かくして、今日、精神が価値に向かって開かれ、発展が価値的思考によって統御される「価値的共同体」が必要となる。いまや、国家も社会も個人も「みずからに適した独自な生き方」が必要であり、なにより「機構の中での自己の責任」の確定等による「個人の復権」が必要である。さらに、「人間の真の創造的活動」は「現にあるもの」から離れて先へ進もうとすることではなく、「現にあるもの」と深く関わり、そのなかに「没入」し、あるいはそれと「戦う」ことにある、とするのである。

ここにみられる歴史観は、明らかに、資本主義的発展における現代社会の矛盾を、客観的な歴史法則の発展性自体の問題にすりかえ、とくにマルクス主義思想を対象としてその発展観を否定する思想といえる。また、これは、現代社会における諸個人に精神主義的「反省」を強要し、現状肯定的な保守的意識への回帰を勧める実践的意図をもったものといえよう。

では、自然科学についての思想はどのようなものであろうか。これらは、一応、今日の自然科学の悪しき利用とそれによる自然破壊、人間支配への抗議を前提したものである。そして、一時期のように直接的な反科学主義をとるものではないが、科学主義を装った非科学あるいは反科学主義に特徴があるものである。

「科学における近代と現代」[8]として、科学の歴史的展開をおったものがある。これによれば、今日の科学は一七世紀のヨーロッパに近代市民社会の成立とともに生まれたものであり、デカルトが説きニュートンによって実行された要素論的方法によって展開したものとなる。この方法は「特定の限定された領域についての部分的認識」を特色とするものであり、部分認識が全体認識につながるものであった。だが、一九世紀に科学が制度化されたディシプリンとなることによって、科学は価値観から独立し、科学それ自身が価値となった。科学はそれを生みだした西欧の宗教的、文化的伝統等をすべて払い落とした。そのうえで、要素論に立つ近代科学は、工業化社会においてその要求に応える専門的ディシプリンにまで合理化された。これは要素論的であるがゆえに個別的な直接性に有効であり、無政府的な資本主義生産の要求にも応えることができた。かくして、今日、科学が部分的でし

かないことを認識し、それをむしろ手段として、他の「目的価値」に従属させることを主張するものである。

『現代科学をどうとらえるか』[9]は、こうした科学の方法論を、さらに進めたものである。ここでは、近代科学は一七世紀以降の西ヨーロッパと結びついているが、現代の科学は西欧だけのものではなく、日本やアジアを含めて世界的なものである、とされる。つまり、科学的思想はつぎの三種とする。一つは、農業、牧畜に根ざし、すべてを統合しようとする「有機体論」である。これにとって代ったものが、数学的実験的な「機械論」であった。これは、市民層が担い工業技術と結びついたものであり、世界の工業化とともに普遍化した。だが、すべてを量化し数式化し、コンピューターにまで至った機械論は、人生の意味や生きがいもきりすてた。これに対し、第三のものとして対置されるものは、「魔術」「錬金術」に発する「化生論」である。これは、世界、宇宙を生命体と考える点で有機体論でありつつ、記号数式で自然と技術を捉える点で機械論的とする。そして、二〇世紀におけるこの化生論の立場からする機械論の「克服」と科学にたいする「われわれにとっての意味づけ」が求められるのである。

このような科学観、科学思想に共通するものは、近代科学の今日的「達成」、資本主義的な科学「利用」の帰結を、科学自体に、つまり、そこに内属する方法自体の「限界」に求め、懐疑の目を向けていることである。これらは、科学と自然との対立をみるが人間と科学の関係をみず、人間による科学への制御には不信をしか抱いていないものである。

では、思想の原理的形態である哲学は、今日、何を主張しているであろうか。その代表的な一、二の例をみてみよう。

たとえば、今日の時点で「一種の感性理論としての哲学」を展開しようとするものがある。[10]これが意図するところは、それなりに時代的問題ではある。科学技術の無計画な、あるいは非社会的な使い方による「自然環境の破壊」と並行する、われわれの「うちなる自然である感性や情念」の「荒廃」を出発点としているからである。しかるに、その解決の方向は、ここでも近代科学を生みだすとともにそれによって促進された「西欧近代の合理主義」が「感性や情念」を徹底的に排除したことに求められる。それゆえ、この哲学は、「近代合理主義の含んでいた諸要素を解体して組みかえ、新たに創造性を生みだす途を見出そう」とする。そこから、哲学をロゴスとパトス、理性と情念を一体的に捉えることによって、哲学の全体性に近づこうと試みる。だが、その方法は、哲学を感性や身体性のうえにとらえる立場から、思考や論理をむしろ感性の自己秩序化としてとらえることである。

この方法の、たとえば社会理論への適用としては、つぎのようなものとなる。近代の社会観を拓いたホッブスの立場は

機械論の社会への貫徹あるいは適用であり、人間的自然に属する「欲求」を物質的自然の「運動」と同一視したものとみる。そして、それを批判するものとして、ルソーの「必要(欲求)」と「同化(共感)」の原理による、「人間関係、社会関係の分節化、体系化」に求める。この原理からの展開により、われわれの見方や価値観を支持する「無意識的な制度」「歴史のなかでの社会の非連続的変化」を「解明」しようとするのである。結局、このような観点から帰結するものは、一般に、「理性」と「狂気」が区分されたのは近代市民社会成立以降であり、「狂気」の疎外が「秩序」と「理性」となり、むしろ「秩序」の「理性」になった、ということである。だから、感情的「自然」も、一つの「習慣」として歴史的に形成された「制度的」なものとなった。ゆえに、自己自身による「感じ方」から、そのイメージの「制度惰性的性格」をみぬきつくりかえ、それぞれの「既成の結合形式」を組みかえることが賞揚されるのである。

また、「文明のあらたな、重大な岐路にさしかかっている」ことを認識の出発点としたある社会哲学[11]は、人類の発展方向をひたすら「生産力の量的増大の方向」に考えてきた、「旧マルクス主義」をふくめた「旧来の近代主義的思考法」の克服を目標としたものである。

このような危機感から、新石器革命、金属器革命、そして工業化革命につづく、人類の将来を決定する「第四の革命」が模索される。今日、この「文明」を転換させるものは、近代工業文明の「呪縛」に身をゆだねている工業労働者ではない。そこで、結論的に提示されるのは、自然との関係(生産、科学技術)の位相で「新石器時代」がふり返られねばならぬように、社会関係の位相では「『原始共同体』がなんらかの仕方で復権されねばならない」ことである。それは、「単なる共同体でもなければ単なる市民社会でもない、自由で孤立した諸個人が自覚的に形成するいわば『市民的共同体』」であるが、その原型は、たとえば公害反対の住民運動に求められる「直接民主主義」である。かくして、「新石器時代の『原始共同体』のエートスの復権と横への無限の連帯の確立」が、「現代における支配の廃絶」の課題として位置づけられるのである。

このような哲学の主唱する地盤は、まさしく、理性的なものを拒否するところの主情主義、主観主義であろう。そして、客観的な制度や歴史への不信と絶望に由来する、それへのアナキー的認識と主観的な組みかえの願望という没主体的な思想といえよう。

いくつかの領域における今日の思想の様相をこのように概観してみたとき、われわれは、その特質を次のように規定できるだろう。

第一に、今日の思想が、現代の危機を看取しながらも、その理論的解決の方向を指示しえず、結局は反科学的非合理主義に帰結していることである。それゆえに、それらは、時代の反動化に抗しえず、自ら反動的思想に陥っていることであろう。第二に、今日の思想が、一様に新しい形態での「近代の超克」論の立場に陥り、ブルジョア的天皇制復活を軸に新しい国家主義的共同体形成を企図する[12]、日本的形態における「近代」の克服路線に手をかすものになっていることである。第三に、今日の思想が、時代的体制的危機の問題を歴史的人類的問題に解消することによって自らは没イデオロギー的立場をとりつつ、イデオロギー終焉論に類似する明確なイデオロギーとなっていることである。

このような今日の思想状況をみるとき、唯物論はいかなるものとしてこれに関わらねばならないだろうか。時代的精神としての唯物論は、今日、なにより時代の危機と危機化している思想状況にその批判の機能を発揮しなければならない。そして、そのとき、緊急なことは、唯物論がまず自己の主体的あり方を吟味すること、すなわち、自らが言葉の真の意味におけるイデオロギーであることを確証することであると思われる。そして、つぎには、イデオロギーとして機能するさいの方法的視点の確立であろう。このことは、雑多な今日的イデオロギーを批判するという当面的課題に終わらない、民衆意識の変革をとおして自己実現してゆくという、唯物論自らの基本課題の前提作業といえるものであろう。

(1) 栗原彬「一九三〇年代の社会意識と大本」『思想』一九七六年六月号。
(2) 日高六郎「『滅私奉公』から『滅公奉私』まで」『朝日ジャーナル』一九七九年三二号、NHK放送世論調査所編『現代日本人の意識構造』(日本放送出版協会、一九七九年)参照。
(3) 『近代の超克』(冨士房、一九七九年)参照。
(4) たとえば、松尾章一「現代反動イデオロギー批判」『歴史評論』一九七七年五月号。
(5) ルカーチ『理性の破壊』『ルカーチ著作集』一二巻(白水社、一九六八年)八頁。
(6) 村上泰亮「批判的歴史主義に向って」『中央公論』一九七九年八月号。
(7) 仲手川良雄「発展社会から価値社会へ」同右。
(8) 広重徹『近代科学再考』(朝日新聞社、一九七九年)。
(9) 坂本賢三『現代科学をどうとらえるか』(講談社、一九七八年)。
(10) 中村雄二郎『感性の覚醒』(岩波書店、一九七五年)。
(11) 竹内芳郎『国家と文明』(岩波書店、一九七五年)。
(12) この点については、東京歴科研編『転換期の歴史学』(合同出版、一九七九年)参照。

二　イデオロギーとしての唯物論の立場

われわれは、ここで、まずイデオロギーとしての唯物論の立場の再確認の作業を行なおう。

一般に、哲学、思想がイデオロギーであることを解明したことは、マルクス主義による哲学の変革の決定的な事業であり、変革の哲学の確立であった。若いマルクスは、それまでの哲学がもっていた思弁的観念的性格を、実践的唯物論の観点から根底的に批判したのであった。「あらゆる社会的生活は本質的に実践的である。観想を神秘主義へ誘うあらゆる神秘はそれの合理的解決を人間的実践のうちとこの実践の把握のうちに見いだす」「哲学者たちは世界をたださまざまに解釈してきただけである。肝腎なのはそれを変えることである」[1]等は、その高らかな宣言であった。

哲学とは、本来、存在と意識のいずれかの第一義性をめぐる哲学の根本問題を根底においた世界観である。古来、存在の第一義性を主張した唯物論哲学が存在し、また反対に、何らかの意識、観念を第一義とする観念論哲学が存在してきた。だが、唯物論も観念論も世界「観」という点では、ともに一種の観念学として存在してきたということである。一方は、意識の存在による被規定性を説き、他方は、意識の自立性と自足性を説く、観念形態であったのである。

ところで、いま近世哲学の歩みをみるとき、そこには、とくに「意識」の問題を中心とした展開がみられる。それは、主として観念論の立場から、意識の意識学、観念の観念学として発展してきたといえよう。しかし、その過程においても、「意識」の発展過程は跡づけることはできる。ある意味で、この過程は、哲学のイデオロギーとしての認識形成過程[2]ともみられるものである。

近世哲学の祖としてのデカルトは、新しい学問形成の第一の原理を「明証の規則」におき、「明晰にかつ判明に、私の精神に現われるもの以外の何ものをも、私の判断のうちにとり入れないこと」[3]とした。この原理の追求のための方法的懐疑の帰結こそが、「私は考える、ゆえに私はある」の命題であった。このときの「私」とは「いかなる物質的なものにも依存しない」「精神」[4]であり、私以外の他のものの真理性を疑うこと自体に、明証的に確実に私があるということを帰結させたのである。これは、精神の個的なそして純主観的なあり方にこそ、真理の規準の根拠を求める意識の段階であった。

この個人的意識は、カントにおいて普遍的（超個人的）な段階へと移る。

「経験」の成立が「自然」の成立としてあることを立証しようとしたカントにとって、概念がいかにアプリオリに対象に関係しうるかという「概念の先験的演繹」は必須かつ中心的な問題であった。カントは、周知のように、この問題を純粋統覚あるいは根源的統覚の先験的統一の機能のなかに解決

しようとした。この統覚とは、経験的統覚とは区別される意識であり、「この統覚は『私は考える』という、あらゆる他の表象に伴わざるをえず、かつあらゆる意識において同一である表象を生みだす自覚であり、そしてさらに他の統覚からは導きだせないような自覚である」[5]。かくして、この統覚は経験判断に普遍妥当性を附与する「意識一般」[6]としての位置づけがなされたのである。

ヘーゲルにおいて、意識は精神へと高まり普遍性と歴史性を担うものとなる。

彼の立場は、「真なるものをただ単に実体として把握し表現するだけではなく、全く同様に主体としても把握し表現する」[7]ものであり、「絶対的なもの」を「精神」といい表わす普遍的立場であった。それは、また「真なるものは全体」であり、「全体とはただ自己の展開を通じて、己を完成する実在のことにほかならない」[8]という歴史的立場である。ゆえに、ヘーゲルにおいては、主観と客観、有限と無限、存在と意識は本来、一なる運動である。しかし、この普遍的な精神の歴史的展開も、彼においては、あくまで精神の学でしかなかったことは言うまでもない。

このように、個人的主観的意識から意識一般、そして普遍的歴史的意識へと発展してきたのが、近世の意識の学としての哲学の主要な流れであった。この過程は、たしかに意識の形態を発展させるものであったが、存在の問題を意識において、その内部に包含し解消する点では変わらなかった。もちろん、この潮流に対しては、われわれの意志と感情による「思うとおりの学問」[9]から免れるために、われわれの知性に根ざすイドラの問題をとりあげたベーコンや、デカルト的生得観念を否定し、「経験に私たちのいっさいの知識は根底をもち、この経験からいっさいの知識は究極的に由来する」[10]としたロックのような、唯物論的な潮流も存在した。だが、それらも意識の十全な規定をなすものではなかった。

このような、主として意識の自立性を前提し、そのうえでの意識の発展形態の展開としてあった近代哲学のあり方を決定的に逆転させたのが、マルクスとエンゲルスの唯物論哲学であった。

彼らにおける旧い哲学の逆転は、意識がけっして客観的に自立的に存在するものではなく、「意識は意識された存在以外のなにものかではない」[11]という、意識の本性を解明することによって、つまり意識の根拠を定位することによって完遂された。このことは、意識の「内部」において存在を律しようとした観念論に、意識をその「外部」たる存在によって根拠づける唯物論の対置であった。そして、このことにより、自分たちの観念にのっとり自分たちの関係を律してきた人間から、「人間たちにのしかかって彼らをいじけさせているも

ろもろの妄念や観念や教義、妄想された存在者ども」を「解放」させる[12]科学的見地を確立したのである。

この作業は、「天空から地上へ」向かうドイツ哲学、いな過去の哲学一般に対する、「地上から天上へ」向かう立場からの究極的批判であり、そのイデオロギー性の暴露の作業でもあった。彼らの唯物論は、「現実に活動している人間たちから出発して彼らの現実的な生活過程から、この生活過程のイデオロギー的反映の反響の展開をも明らかにする[13]」ものであったからである。つまり、マルクスとエンゲルスは過去の哲学に対して、その主たる対象たる意識の所在と根拠を確定するという唯物論の科学的見地によって、併せて、それらの「虚偽意識」としてのイデオロギー性を暴露しえたのであった。それは、彼らが、この「虚偽意識」としてのイデオロギーが階級社会においては「社会の支配的精神的力[14]」としての支配的階級の思想、階級意識であることをも解明したからであった。

このような哲学の転換において、彼らは同時に、哲学一般のイデオロギー性を全面的に解明することになった。それは、哲学が、意識、意識一般でありつつ、歴史的社会における意識としての歴史的社会的意識であり、かつそれが階級社会において階級意識でもある、というイデオロギーの規定をなしえたことであった。

しかし、あえて言うならば、マルクスとエンゲルスは、このような哲学一般のイデオロギー性の解明の問題と自らが確立した唯物論との関係自体については、充分な解明をなさず、問題を残したともいえよう。

つまり、彼らは、このような「思弁」としての、イデオロギーとしての哲学に対しては、科学としての自らの理論を対置する形態にとどめ、自らの哲学自体の科学性とイデオロギー性については充分な展開がなされていないかにみえる。彼らは、観念論哲学、イデオロギーとしての思弁哲学には、自らの「現実的実証的学[15]」「人間たちの実践的活動、実践的発展過程の叙述」を対置することにとどまった。このことは、マルクスやエンゲルスが、自らの哲学をも一箇の科学として規定し、そのイデオロギーとしての規定は積極的には行なわなかったことに求められよう。マルクスは、もちろん、後年の『経済学批判』序言における有名な史的唯物論の定式化のなかで、イデオロギーの存在の歴史的普遍性を位置づけた。だが、彼らにとって、イデオロギーは、主として当面の敵ブルジョア的階級の虚偽的思想として捉えることが中心におかれざるをえなかった[16]。しかし、いま、イデオロギーが階級的思想であり、ブルジョア・イデオロギーを含めていっさいの過去の階級イデオロギーが虚偽意識でしかありえないことが解明されたかぎり、「階級を止揚する階級」のプロレタリア

・イデオロギー、唯物論哲学が「イデオロギーを止揚するイデオロギー」として積極的に成立することは当然であり、彼らの理論的パースペクティブにも内包されていた問題であったといえよう。

マルクス主義理論（唯物論を含めて）を社会主義的あるいは科学的イデオロギーとして積極的に規定したのは、レーニンであった。このことによって、イデオロギーの概念は最終的に十全な定義をもつことになった、といえる。なぜなら、このことにより、イデオロギーは、その階級的性格が維持されながらも、虚偽的なそれから科学的なそれへの発展性、つまり、その批判的継承性と止揚の可能性が認識され、またそのためのイデオロギー批判の重要性が位置づけられることになったからである。さらに、このことをとおして、イデオロギー一般の歴史的性格、その発生・発展・消滅の法則が解明されたからでもある。

レーニンの立場は、「革命的理論なくしては、革命的運動もありえない」[17]という立場から、マルクス主義理論の科学性と革命性を明確に規定し、その現実化をはかることであった。彼は、この理論が「厳格な、最高の科学性と革命性」を「理論そのもののうちに、内的に、かつ不可分にそれを結合している」[18]ものとみる。そのうえで、彼は、この「社会主義的イデオロギー」を労働者と労働運動の「自然発生性」に対して「目的意識」的に注入する[19]ことを重要な課題として設定した。なぜなら、「階級外のまたは超階級的なイデオロギー」はけっして存在せず、あるのは「ブルジョア・イデオロギー」か「社会主義イデオロギー」だけである。また、この理論が労働運動の自然発生的成長とは「まったく独立に発生した」科学的なものとみたからである。

哲学、思想のイデオロギー性の問題とその批判的止揚の問題の理論経過をこのようにみてくるとき、われわれは唯物論のイデオロギーとしての機能の重要性を確認せざるをえない。だが、ここでなお問題としてあることは、唯物論のイデオロギー性と科学性の問題である。レーニンは、マルクス主義理論一般のイデオロギー性（革命性）と科学性については規定したが、唯物論哲学自体のこの問題については直接触れていない。マルクスやエンゲルスが、イデオロギーに対して科学的イデオロギーとしての自らの哲学ではなく、科学そのものとしての自己の理論を対置したことは、すでにみた。[20]では、はたして、唯物論いな哲学一般が科学そのものに解消しえるのか、という問題がのこる。

哲学は、先にも触れたように、存在と意識の第一義性をめぐる哲学の根本問題を根底におきつつ、人間と自然、人間と社会などの普遍的問題をとり扱う学である。このような普遍

的一般的対象をもつ点で、哲学は世界観であり、個別的対象、個別的領域を扱う科学とは異なる。科学的な哲学としての唯物論は、存在の意識に対する第一義性とその認識可能性を主張することにより、また世界の「一般的普遍的連関」を明らかにすることにより、科学にその哲学的根拠あるいは方法論を与える。また、その世界観からする問題（意識）を諸科学に提示する。だが、哲学は科学と異なり対象の直接的検証はなしえない。むしろ、この点では、諸科学の直接的検証の成果によって、自らの普遍的一般的世界認識を豊富化するものである。唯物論における史的唯物論や自然弁証法の場合もそうであろう。それゆえ、われわれは、唯物論が科学的なものではあるが直ちに科学ではなく、それに解消するものでもないといえよう。[21]

哲学は、この意味で、一箇の世界「観」であり、観念形態である。個別科学は、個別的対象の理論、対象的理論であるが、哲学はその対象が普遍的一般的であるがゆえに、この意味で直ちに対象的理論とはいえないであろう。それゆえに、虚偽意識としてのイデオロギーは、その基盤たる歴史的社会的条件が最終的に止揚されるまでは、他方における科学の発展にもかかわらず、依然として存在する可能性はあるといえるのである。かくして、世界観としての哲学は、現在そしてそう近くない将来においても、科学的世界観としての唯物論と非科学的世界観としての観念論が存在することになろう。だが、この二つの世界観の対立は、二つの「観」の対立であるかぎり、二つの思想的立場の併存は当然起こることになる。そして、両者は思想的には「水掛論」に終わることになろう。しかし、この理論的対立は、最終的には当然に実践によって検証される。

では、意識観念の学としての哲学における固有の実践とは何であろうか。このことが問題となる。このとき、われわれには、戸坂潤の「問題」と「立場」の理論が導きの糸となろう。[22] 戸坂はここで、理論の優越性は一般に、その整合性、つまり「科学性」「理論性」としての「立場」によるものではなく、「問題」の選択とその解決の仕方によるものと規定している。これを、われわれの言葉に換えるならば、この「立場」とは、ある「観」の立場、ある哲学的思想的観念形態での自足的あり方、といえよう。そして、「問題」の立場とは、ある「観」の批判的機能の立場といえよう。二つの世界「観」の実践的検証は、その立場の機能する場、何を問題としどのようにその問題を解決したかによって、最終的にその科学性が問われ、裁決されるといえる。だが、このとき、哲学、思想の「問題」とは何かが、またしても問題となろう。哲学は、経済学や生物学のように、直接に経済社会や生物界を対象として問題にするのではない。それは、世界（自然と社会）に

ついての、歴史についての、あるいは人間についてという、普遍的一般的現実の認識の仕方と内容を問題とするものである。かくして、哲学の機能は、こうした問題についての正しい認識がなされているか否かの観念批判の場において、その科学性と非科学性が検証されるものといえよう。それゆえ、思想の科学性は、思想の批判能力に関わる。そして、この能力は、現実への批判的認識と現実の誤った認識の批判によって遂行されるものでしかない。

かくして、科学的な哲学、世界観としての唯物論は、その科学的世界観と諸科学の成果を前提としつつ、自己が固有に対象とする問題についての観念操作の方法と、その帰結としての内容たる観念形態を自他ともに批判することにおいて、自己を機能するものであり、しなければならないものといえる。つまり、唯物論は、その科学的立場から、虚偽意識としての世界観を批判することが、その一つの重要な実践的機能であると規定できよう。そして、この点にこそ、イデオロギーとしての唯物論の固有の領域が存在するし、しなければならないところであろう。唯物論は、このように、その科学性によってイデオロギー性を機能させ、イデオロギー性は科学性によって保証されるという、内在的な両者の統一性を原理としている。それゆえ、唯物論は、単純に科学とイデオロギーに解体するものではない。唯物論には、その科学的側面（認識論、論理学等の原理自身の展開の側面）とイデオロギー的側面の両面における独自の展開領域が相互媒介的に存在するといわねばならないのである。唯物論を一つの科学へ解消する観点が、かえって、いかにそれを貧しいものにするかは、この点から明らかとなろう。[23]

このようないくらかの考察からも、唯物論が現実とその虚偽的反映に対して行なうイデオロギー活動が、その原理的機能の一つであるということは、いまや確認しえよう。

(1) マルクス「フォイエルバッハ・テーゼ」『全集』第三巻（大月書店）五頁。
(2) この視点は戸坂潤「イデオロギーとしての哲学」『全集』第三巻（勁草書房、一九六六年）に依拠するものである。
(3) デカルト『方法叙説』（野田又夫訳）『世界の名著』22（中央公論社、一九六七年）一七七頁。
(4) 同右、一八八～九頁。
(5) カント『純粋理性批判』（高峯一愚訳）『世界の大思想』15（河出書房新社、一九七四年）一一二頁。
(6) カント『プロレゴーメナ』（桑木・天野訳）（岩波文庫）八三頁。
(7) ヘーゲル『精神現象学』上（金子武蔵訳）（岩波書店、一九七一年）一七頁。
(8) 同右、一九頁。
(9) ベーコン『ノヴム・オルガヌム』（服部英次郎訳）『世界の大思想』6（河出書房、一九六六年）二四〇頁。
(10) ロック『人間知性論』（大槻春彦訳）第一巻（岩波文庫）

一三四頁。

(11) マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』『全集』（大月書店）第三巻、二二頁。

(12) 同右、一一頁。

(13) 同右、四二頁。

(14) 同右、二二頁。

(15) 同右、二二頁。

(16) たとえば、エンゲルスは、後年にもイデオロギーの方法を「先天的方法」（『反デューリング論』『全集』第二〇巻、九九頁）、イデオロギーを「まちがった意識」（「メーリンクへの手紙」『全集』第三九巻、八六頁）とみている。

(17) レーニン『何をなすべきか』『全集』第五巻（大月書店）三八九頁。

(18) レーニン『人民の友とはなにか』『全集』第一巻、三四三頁。

(19) レーニン、前掲書、『全集』第五巻、三五六頁。

(20) エンゲルスの「現代の唯物論は本質的に弁証法的であって、他の諸科学の上にたつような哲学をもはや必要としない」（『空想より科学へ』『全集』第一九巻、二〇四頁）という命題も「誤解」をうむ余地を残した、といえよう。

(21) 哲学の世界観性と科学性については、高田純「哲学的理論活動の構造」、札幌唯研『唯物論』第二二号、参照。

(22) 戸坂潤『イデオロギーの論理学』『全集』第二巻（勁草書房、一九六六年）。

(23) 科学とイデオロギーを分離した加藤正やアルチュセールは、結局は、唯物論を「思考の法則」（『全集』第二巻）としての、また、「経験的認識」を「認識」へ変える「理論的実践の理論」（『甦るマルクス』）としての一科学に局限化している。もっとも、哲学を「理論における階級闘争」として捉える最近のアルチュセール（『自己批判』）は、その反動としてのイデオロギー一面化の立場にみえる。

三　イデオロギー批判の課題

われわれは、イデオロギーとしての唯物論の側面を確認した。唯物論こそは科学的世界観であるが、それを保持することではなく、虚偽意識としてのイデオロギーとしての観念的世界観を批判する機能において、その科学性を実証しなければならなかった。そのことにこそ、科学的イデオロギーの任務があった。ところで、このイデオロギー批判の対象としての世界観のあり様は、まさに多種多様である。哲学的に原理的なものもあり、思想的に自覚的なものもあり、また民衆意識として即自的なものもある。われわれは、この点から、イデオロギーの方法と今日における主たる対象についても検討を加える必要があろう。

かつて、戸坂は自己の唯物論を「科学的精神」として位置づけ、つぎのように規定した。それは、当時の観念論の方法たる引用精神、文献精神つまり非科学的な文献学主義に対する、真の意味における実証的精神としての位置づけであった。実証的精神は「実践と実験の窓」としての感性に基礎を

おくものである。それをとおして物の時間的歴史的推移の必然性の内面に食いこむ点で歴史的精神であり、社会における生産技術から離れない点で技術的精神でもある。また、論理が「ただの思考のからくり」ではなく、「現実そのものの組立て」である以上、実践的論理的精神でもある。このような科学的精神は、時代的地域的なものではなく、普遍的精神であり現実的精神でもある。それゆえ、「科学的精神の働きかける処は常に現実であり、常に目のあたりにある処の現実だ。科学的精神はまず足下の現実を掴むべき機能を持っている」。そして、その帰するところは、当然に「日本に於てはまず第一に、日本的現実を掴まねばならぬ筈のもの」[1]ということであった。

この戸坂の観点は、またしても今日のわれわれのイデオロギー活動の方向に適切な指標となるものであろう。

第一に、イデオロギー批判の領域と方法の問題である。文献学主義に反対する歴史的実践的な科学的精神は、その批判機能の領域を本来、狭い意味での「哲学闘争」に局限するのではなく、何より歴史的実践的視点にたって、それを「思想闘争」として設定するものでなければならないであろう。もちろん、唯物論が一つの哲学であるかぎり、哲学の根本問題を中軸として他哲学潮流への厳密な原理的批判活動は必須である。だが、いまや歴史的社会的意識を自覚した唯物論の哲学闘争は、それ自身、広い意味での思想闘争のなかで貫徹されるべきである。もし、唯物論のイデオロギー闘争が狭い意味での実証的レベルでの哲学闘争にのみ制限されるならば、それはたんなる「立場」の競合と非実践的問題での論争に帰してしまう危険性も起きるであろう。唯物論のイデオロギー批判の活動が、最終的に「哲学の現実化」「科学の大衆化」による「現実の哲学化」「大衆の科学化」に向かうものであるかぎり、当然にそれは、民衆意識の批判、変革を目標とした、広い意味での思想闘争として設定されるべきである。このような位置づけにおいてこそ、哲学闘争もその基本的な意義をもつものといえよう。

つぎに問題となることは、この問題と関連して、思想闘争の方法の問題である。唯物論がイデオロギーとして雑多な観念的イデオロギー、そしてまたとくにその影響下にある民衆意識に批判的に関わっていくときの問題である。このとき、唯物論は、その哲学的立場、規範をどのように現実化するかの問題である。われわれは、この方法自体を唯物論的に設定してこそ、その具体化、現実化をなしえよう。

この点で、示唆的なのは、かつてわが国のマルクス主義哲学者間においてなされた唯物論の思想闘争をめぐる論争である。[2] われわれは、この論争の一定の成果を、今日、新たな視点からわれわれのものにする必要があると考える。ここで

は、もとより論争の詳細な内容にふれえないが、この論争の総括的規定を行なったものに蔵原惟人氏の論文がある。

蔵原氏は、マルクス主義の思想闘争のあり方について、「哲学における根本対立は、唯物論と観念論の闘争である」ということは「マルクス主義の周知の原則」であると前提しつつ、つぎのように書いている。「しかし私たちの思想闘争の課題を観念論か唯物論かというところに還元し、もしくはそこから出発し、それを中心課題として、それが観念論だから悪く、唯物論だから良いというふうに問題をたてるべきではない。私はそうではなくて、その思想が現実をいかに正しくもしくは歪めて反映しているか、それがいかなる階級のいかなる利益を擁護し、資本主義から社会主義への移行の時代に、いかなる客観的役割をしているかというところから出発すべきだと思う。私はこれが思想闘争におけるマルクス・レーニン主義の原則であると考えている」[3]。

この規定は、直接には、当時の主たる観念論的潮流たるプラグマティズムやもろもろのブルジョア的、小ブルジョア的思想への思想闘争の方法をとき、またイデオロギーとイデオローグを区別した統一戦線の問題も視野に入れたものである。だが、この方法は、今日においても新鮮な「生きた」思想闘争のあり方を提起したものといえよう。そして、この方法的視点は、広く民衆の意識変革を問題として、それに従事しようとするさいの唯物論の基本的な観点ともいえよう。なぜなら、民衆の意識は、たんなるその思想的論理的裁断によってではなく、そのイデオロギー的意味の解明と止揚という形態によってのほかに変革しえないからである。反動的思想やその影響下にある民衆意識を、観念論か唯物論かに「還元」し、そこから「出発」し、それを「中心問題」とすることは、まさに唯物論の「立場」一般の提示であっても、その「問題」自身の解明にはならないからである[4]。

このような人間の意識、観念の複雑性のあり方への認識と、それに対する単純な批判の危険性の指摘は、蔵原氏の最近の宗教論にまで一貫しているものである。氏は、一般に観念論の原基形態ともされる宗教についても、それを「人類文化の発展の歴史」のなかで位置づける。宗教は、人類の一定の高い知的、精神的な発展の段階で出現したものであり、「想像し、抽象し、思考する能力」をもつことを前提した。このような「意識と能力の発達」が、のちに技術や芸術、道徳や宗教、哲学や科学などを生みだす根元的な原動力となった、とみるのである。ここから、宗教がはじめから階級支配の具であったという見方を「迷妄」とし、宗教はその原因たる要因が消滅しても「簡単には消滅しない」という観点を導きだしているのである[5]。

このような観点をわれわれのものにしてゆくとき、われわ

れのイデオロギー批判のあり方、方法はつぎのように方向づけられよう。それは、唯物論のイデオロギー活動が、観念的反動的イデオロギーへの思想的論理的批判に終わるものではないということである。むしろ、われわれが中心的に問題としなければならないことは、そのイデオローグや多くの民衆がそのような観念的立場になにゆえにいかにして拘束されるかの問題の具体的解明とその止揚の方向の提示ということであろう。

ここから、第二の問題として、今日のイデオロギー批判活動の主たる課題、対象の問題があらわれる。その対象は何であろうか。それは当然に「日本的現実」の問題となろう。

ここで、われわれは、ふたたび今日の思想状況と民衆の意識状況にもどらねばならない。一般に、今日の民衆の意識は「滅公奉私」的保守意識とみられている。われわれはけっしてそのような単調な色彩によって、それを律することはできない。今日の時点で、一方で先進的変革的意識が確実に発展していることは自明である。だが、他方で保守的意識を醸成する諸条件が存在し、思想的にそれを枠づけし包囲する動きが活発であることはすでにみた。その一つは近代合理主義批判の試みであり、それを補完する他の一つは、天皇制復活を軸とした共同体意識の拡張の試みであった。それは、いずれも新しい形態における「近代の超克」路線であった。この路線は、西洋的近代の進歩的普遍的性格を排除し、再度、近代の日本的特殊性への回帰を方向づけるものであった。それゆえに、われわれは、「近代」批判という理論的思想的課題を日本的現実においてこそ具体化しなければならないのである。

かくして、今日の民衆意識を問題とするとき、それと深くかかわる日本的近代の問題が現われる。一般に社会的意識は社会的存在に規定されるのであるが、それは直接的でもあり媒介的でもある。民衆意識は現実の生活意識を基底におきつつ、歴史意識に媒介され価値意識として形成されている重層的なものといえよう。[6] この点で、今日の民衆意識は、現実の生活意識からだけではなく、日本の近代の過程に深く呪縛されているものとみられる。高度経済成長をバネとした戦後社会の変容によって醸成された「滅公奉私」的意識は、この点で、日本の近代において長期に形成された「滅私奉公」意識の裏返し的形態でもあろう。そして、これはまだ、今日、民衆の意識としては定着していない未定型のものとみられる。そこには二つの可能性がある。一つは自立を契機とした連帯への方向であり、一つは私生活に埋没する利己主義であり、これは国家の秩序化に収束される方向であろう。それゆえにこそ、今日の意識状況は「近代の超克」という旧い皮袋に再度吸収される可能性と危険性をもつのである。

われわれは、かくして、この「日本の近代」問題を今日に

おける最も重要な思想問題として設定し、解明してゆかねばならないだろう。すでにこの問題を思想的課題としてとりあげ、そこでの思想的営為の方向を設定したのは、六〇年前後における三人の思想家であった。それを素材として考察してゆこう。

この問題を、戦前の「近代の超克」論の意味を問う形で提出したのは、竹内好であった。[7] それは、欧米的近代化とアジア侵略を併行的に進行させた日本の「近代主義」批判の立場からの問題提起であった。彼は、「近代の超克」は「事件」としては過ぎさっているが、思想としては過ぎさっていないという観点を立てたが、その基本的視点は、『『近代の超克』は、いわば日本近代史のアポリア（難関）の凝縮であった。復古と維新、尊王と攘夷、鎖国と開国、国粋と文明開化、東洋と西洋という伝統の基本軸における対抗関係が、総力戦の段階で、永久戦争の理念の解釈をせまられる思想課題を前にして、一挙に問題として爆発したのが『近代の超克』論議であった」というものであった。だが、竹内によれば、この「西欧的近代主義者」たちによる「近代の超克」は、看板はかけられたが実際の思想闘争はおこなわれなかった。そして、戦後においても、近代主義が「日本イコール西洋化」というコースを歩んでいる。それゆえ、「敗戦によるアポリアの解消」によって、「思想の荒廃状態」がそのまま凍結された。この凍結をとき、もう一度アポリアを課題にすえ直さねばならない、としたのである。竹内による日本近代のこのアポリアの設定は、それが日本の重要な思想問題であることを喚起するものであったが、それ自体アポリアの凍結としての解きがたい形での問題提出にみえた。

加藤周一氏は、この問題を二元的アポリアとしてではなく一元的なものとして捉え、その解決の糸口を与えた。[8]

氏によれば、英仏の文化は「純粋種の文化の典型」であり、日本の文化は「雑種の文化の典型」である。その点で価値の相違はない。氏は、「日本人の日常生活にはもはやとりかえしのつかない形で西洋種の文化が入っている」ことを認め、政治、教育その他の制度や組織の大部分が西洋の立場をとっているとする。氏は、この視点から「近代の超克」的発想への鋭い批判をたてる。日本文化からこの西洋種をぬきとろうとする日本主義者は例外なく極端な精神主義者であり、「日本の雑種性を整理して日本的伝統にかえろうとする」これら日本主義者の精神が、「すでにほんやく概念によって養われた雑種」である。しかし、これら「知識人」と「大衆」とは対照的であり、大衆は雑種をそのままの形でうけ入れている。明治以来の複雑な文化運動の歴史は、このような文化の雑種性に対する知識人側からの「純粋化運動の歴史」にほかならず、そのかぎりで必然的に失敗の歴史であった。そし

て、日本社会の「もろもろの不都合」の問題は、その「前近代性」によるものではなく、逆に「近代性」、つまり「社会が一面では独占資本主義の段階に達していることそのことに由来する場合が多い」と、正しく指摘したのであった。

他方、加藤氏は、この「雑種文化」を発展させることが簡単ではないことも認識する。[9] われわれがイデオロギーを組みたてる材料、概念や論理は、日本の歴史だけに求められず西洋のそれに求めずにはすまない。しかし、「我々がものを考えるときは、日本の歴史の束縛をうける」。この点を無視した西洋思想の移入と流行は、日本人から「ものを考える習慣と能力」を奪ってきた。氏は、マルクス主義をその唯一の例外としつつ、その原因を、他の移入イデオロギーと異なり「日本の大衆自身の具体的問題」とふれあったことに求めるが、それが、まだ「日本の特殊性に応じたイデオロギーの日本型」に至ってはいない、ともみる。そして、「日本のイデオロギー」をくみあげていくときには、当方に「問題の意識」があるばかりではなく、「西洋の人間的基礎に相当する動き」が熟していることの必要性を指摘したのであった。

また、丸山真男氏は、「超近代と前近代とが独特に結合している」日本の「近代」の性格をつぎのように捉えた。[10] それは、儒教、仏教あるいは神統国学等の「伝統」思想とヨーロッパ「外来」思想の「対決」のなさにおける両者の非伝統化と、そこにおける「前近代」と「近代」の連続ということである。この状況は、天皇制を中心とする国家生活の秩序化それ自身を、そのまま「精神的機軸」にもせしめた。かくて、限界の意識を知らぬ「制度」の物神化と規範意識にまで自己

汐文社

現代認識論と弁証法

瀬戸 明著 唯物論のもっとも重要な領域の一つである認識論と弁証法の根本問題を、科学＝技術革命の進展や現実が提起している新しい理論問題をふまえて検討するとともに、実践的唯物論の立場から現代認識論の再構成をめざす待望の労作。 四六判／一五〇〇円

論理学

仲本章夫著 レーニンによる論理学、弁証法及び認識論の同一性の思想についてのソ連邦の論争を検討しながら、既存の論理学体系を整理し、弁証法的唯物論の立場からこれを発展させるための「科学研究の論理学」の構想を大胆に提起する。 B6判／一二〇〇円

を高めぬ「自然状態」(「実感」への密接)、この「制度」と「精神」が日本の近代の両端となった。

氏は、この近代のなかでのマルクス主義についてもつぎのようにみた。日本に登場したマルクス主義は原理的な社会科学理論として、また価値的理論として最初のものであったという「巨大な思想的意義」を担った。だが、それは、理論的なものに対する、文学的な「日本的感性」の抵抗と反撥にあい、ひいては自己自身による「理論の物神化」に陥った。氏は、この「理論」と「日本の思考様式」との分裂に、「ヨーロッパ」と「伝統」のような形が現われるところに、日本の近代の問題性をみるのである。氏は、ここから、戦後、天皇制という「精神的機軸」の顚落のあとこの日本人の精神状況の「雑居的無秩序性」が極限化したとし、加藤氏の提起を受けつつ、この「雑居を雑種にまで高めるエネルギー」の「主体」の産出を課題としたのである。

われわれは、加藤、丸山両氏の近代日本における思想問題に関する基本的構図を、そのかぎりで問題の本質を捉えた正当なものとみることができる。問題は、この問題を今日的時点でどのように設定しなおし、解決してゆくかにあるといえよう。

加藤氏が指摘した「西洋のイデオロギーが受け入れられるべき基礎」としての社会的経済的条件は、戦後、とくに高度経済成長のなかで形成されたといえる。今日の日本の危機は、ヨーロッパ的近代という普遍的危機の日本的形態であるからである。それゆえ、丸山氏のいう「主体」形成の条件も存在するといえよう。しかるに、今日、「近代」の危機を説きその「超克」が説かれるとき、特徴的なことは、日本の近代化が問題となり、近代の日本化が問題とされないことである。それゆえに、「超克」論者は、近代そのものの矛盾を日本的な特殊化において解消しようとするのである。しかし、近代日本の矛盾は近代の日本における矛盾でしかない。それゆえ、われわれは、近代日本の問題を近代の日本における問題として解決してゆかねばならないのである。今日、われわれの前には、この二つの近代批判の途がある。前者は今日の危機の深化以外になく、問題の真の止揚は後者以外にはない。

かくして、われわれが、この近代批判をイデオロギー批判の課題にするとき、一つは近代を現代の視点から批判することであり、一つはそれを日本の現実に即して展開することであろう。

第一に、ヨーロッパ的近代はけっして物質的文明開化の路線のみではなく、自由主義、民主主義等の思想と制度の路線でもあった。現代の視点とは、近代に内包され、日本においてはいまだ未展開であるこの側面を内在的に発展させる視点

である。実際、この視点は、明治の近代化以来、営々として継承され、戦後飛躍的に発展した、もう一つの近代化の内容であった。そして、唯物論こそは、本来これらの精神的価値を発展させ包含する「近代」批判の世界観である。われわれは、それをいまこそ人間論、社会論、歴史論あるいは価値論として具体化しなければならない。

第二に、この近代批判を日本において機能させることである。まさに「イデオロギーの日本型」の形成の達成である。この仕事は、今日における人びとの生活、文化、そして価値観の変容を前提におきつつ、歴史的に形成されたその伝統的実感的「日本の思考様式」との具体的折衝、批判、そして変革の仕事となろう。

この二つの課題を、生きいきした唯物論的方法の観点から推進することが、イデオロギーとしての唯物論の、今日における重要なそして緊急な課題と設定できよう。本論は、この課題の実践のための前提的考察であった。

(1) 戸坂潤「科学的精神とは何か」『全集』第一巻（勁草書房、一九六六年）

(2) 『前衛』誌上における一九五八年の論争。そのなかには、森川茂樹「労働者階級のイデオロギー闘争」、山田宗睦「思想闘争の現代的課題」、吉田修「戦後反動思想と修正主義」等があった。

(3) 蔵原惟人「思想闘争における教条主義と修正主義」『前衛』一九五八年八月号、九六頁。

(4) この蔵原氏の観点には、森信成『史的唯物論の根本問題』（青木書店、一九五八年）と大井正『現代の唯物論思想』（青木書店、一九五九年）からの批判があった。だが、これらの批判は、たとえば、前者は「非合理主義（信仰主義）が観念論の、合理主義（科学性）が唯物論の根本前提である」とする、また後者は、観念論は「なにものかの反映ではなく、じぶんの『表現』や『言表』が端的に真理であるという意識しかありえない」とする立場からのものであった。ともに、生きたイデオロギー闘争を展開しえない立場であったといえよう。

(5) 蔵原惟人「宗教の起源について」『宗教――その起源と役割』（新日本出版社、一九七八年）。

(6) この点については、大枝秀一「生活とはなにか」『生活学』第二冊、参照。

(7) 竹内好「近代の越克」『評論集』第三巻（筑摩書房、一九六六年）。

(8) 加藤周一「日本文化の雑種性」『著作集』第七巻（平凡社、一九七九年）。

(9) 「雑種的日本文化の希望」同右。

(10) 丸山真男『日本の思想』（岩波書店、一九六一年）。

（よしだ　まさとし　鹿児島大学・哲学）

エッセイ

歌劇『花売り娘』を聴いて

岩崎允胤

花を買ってくださいね　美しい
　赤い花を
どの赤い花も　わたしの涙で濡
　れているの
故さともなく　元手もなく　希
　みもなく
花咲く春の季節なのに　わたし
　は
花を売っているの　血の涙を流
　しながら

I

昨年の九月から一〇月にかけて、朝鮮民主主義人民共和国の建国三〇周年を記念して、そこの歌劇団がドイツ民主主義共和国を訪問し、ベルリン、ライプチッヒ、その他の諸都市で歌劇を上演した。わたくしはライプチッヒでその歌劇に接することができた。

上演種目は、革命歌劇『花売り娘 Das Blumenmädchen』で、朝鮮民主主義人民共和国での代表作の一つにかぞえられている。この歌劇は、日本の植民地支配（一九一〇――一九四五）にたいする朝鮮人民の闘争のなかで一九三〇年に演じられた同名の劇がもとになっているとのことである。

この歌劇には、作詞者の名前も、作曲者の名前もしるされていない。それは、この歌劇の成立の由来によるのである。他の歌劇、たとえば『血の海』などもそうだとのことであるが、この歌劇も、もとはといえば、支那北東部と朝鮮の最北部とで抗日の活動をしているパルチザンが、読み書きのできない住民に、革命的活動に参加しなければならないことを確信させるために演じた、多くの小場面から発している。これらの小場面はさまざまな手法で演じられた。そこでは、たとえば、日本の士官や金持ちの女に紛した役者の思いあがった独白や、権力者の横暴とたたかう民衆のあいだの対唱とか、紙や木の絵姿を使った影絵、簡単な紙の仮面をつけて演ずる仮面劇などの、さまざまな形式がとられていた。劇の筋は、そのつどの演出者によってつくりかえられ、歌は、ひろく知られているメロディーにあわせてうたわれた。こうして、とにかく、前述したように、一九三〇年に『花売り娘』と題する音楽劇が演じられたとのことである。

朝鮮民主主義人民共和国は、建国後、朝鮮戦争などの数多くの困難のなかでも、つとに音楽活動（しかも民族音楽の継承・発展）に力をいれ、今日までに、いくつかのすぐれた歌劇をうみだしている。『血の海』

『金剛山脈の歌』、『党の誠実な娘』、『森たちよ、物語ってくれ』など。『花売り娘』も、いま述べたパルチザンの伝統を継承しながら、作曲者集団が、詩人、劇作家の協同をえて、つくったものである。

この歌劇は、ライプチッヒのカール・マルクス広場に面する歌劇場で演じられた。歌劇場は、モーツァルト、ベートーヴェン、ワーグナー、ヴェルディ、プッチーニ、ビゼー、チャイコフスキーのようなクラシックの歌劇が連夜上演されるところであり、それまで朝鮮の革命歌劇についてまったく知識のなかったわたくしは、当日、舞台からきこえてくる音楽の、メロディーと音楽様式とについて、ある種の戸惑いを、開幕早々から感じないわけにはいかなかった。これは、ドイツ人の多くの聴衆にとっても、やはり同様であったにちがいないと思う。クラシックな歌劇とはあまりにも異質なものがそこにあったからである。

歌劇はすべて朝鮮語で歌われ演じられた。しかし、そのつど、舞台の両側の字幕に、ドイツ語訳の歌詞がうつしだされた。それによって、われわれは、劇の進展や歌唱の内容をよく理解することができた。

聴衆の側におそらく生じているある戸惑いとは関係なしに、自信に溢れるように、波のようにたゆたいながれる、歌手とくに主役コブンを演じたソプラノの歌唱のメロディーは、切々と訴える歌詞を載せて、劇場内の全体をつつみこみ、その舞台は、やがて人びとを深い感動のなかにひきいれていた。ときおり、啜り泣きもきこえたほどである。

わたくしは次に、この歌劇の梗概をやや詳しく述べたい。ほとんどわが国では知られていないように思うからである。

II

歌劇は、七幕から成り、それにプロローグとエピローグが付いている。

美しい娘コブンは、今日も赤いつつじの花を売るために山を越えてゆく。腕には美しい花をかかえているけれど、彼女の心は悲しみでいっぱいである。

年ごとに　春がくると
野に山に　美しい花が咲く
だけど　故郷といっしょに　春をなく
したわたしたちは
この胸に　そっと花を咲かせることができるだけ
どうか　苦い涙の物語を聞いてください

なぜ　この少女が花を売っているのか

このプロローグをうけて幕が開く。地主の庭である。コブンの父は、死ぬまで地主の奴僕であった。コブンの兄ツォル・ヨンは、父の負債のため、一〇歳の時から、八年間も奴僕として働くことを強いられていた。しかし、その負債を払って、今日はようやく家に帰ることができるというのに、悪い地主は陰謀をめぐらして、ヨンを奴僕としてひきとどめようとはかっている。

コブンと、その妹スン・ヒと、母とは、ヨンを家に連れて帰るために地主の庭に来ていたが、幼いスン・ヒは、お腹がすいて、地主の妻が乾している棗椰子の実を一つ、とって食べる。地主の妻はそれをみつけて打ちすえ、スン・ヒは火鉢の上に倒れて失明してしまう。

悪い地主は、スン・ヒが鍋をこわしたことを口実として、ツォル・ヨンだけでなく、彼の母をも、一生自分の奴隷にしてしまおうとする。ヨンは、怒って、地主の家

に火をつけて燃してしまう。そのため、放火者としてかれは囚われの身となる。

つづいて第二幕。すでに六年の月日が経っている。かわいそうな母は地主のもとで下女として働き、コブンは失明した妹といっしょに暮らし、花を売っている。

母は過労がもとで病気になり、家に連れもどされる。地主とその従僕は、コブン一家にいっそうひどい仕打ちをし、とうとう、コブンも、母の代わりに下女にしてしまおうとはかる。

しかし、母は、娘を見苦しい奴隷にしてはいけないと思い、病の身を、地主のところに来て、「家に帰りなさい」と娘に言う。しかし、娘は、お母さんこそ家に帰ってもらいたいと思う。

地主のもとで、あるお祝いごとの準備をしていたとき、母は、あやまって穀粉をすこしこぼしたので、地主に打ちすえられる。そのため、母の健康状態はいっそう悪くなる。

第三幕。コブンは、母のために薬を手に入れようと決心し、夜そっと地主に気づかれぬように、街に出て、花を売る。しかし、だれも買ってくれない。通りすがりのお化粧をした日本の女までも彼女をからかう。コブンが気落ちしているところへ、さらに盗みの嫌疑をかけられ、いたましくも打ちすえられる。

地主は、彼女が街で花をかかえているのを見て、悪い呉服屋に妾として売りつけてしまう。

貧しい薬屋は、さっきコブンが「花を買って」とたのんだとき、同情しながらも「花ではひとは生きられない」と言って、買ってくれなかったけれども、いまコブンをほんとうにかわいそうに思い、「お母さんに」と、いくらかの薬をわたす。

花ではひとは生きられないけれど
あなたは花よりも純粋だ

と彼は言う。

月の光を浴びて彼女は家路に就く。明日からは、ここを出て妾となって仕えなければならない身の上。悲しみの涙がとめどもなく溢れでるコブンであった。

お母さん　薬をのんでください
あなたの娘のために——
お母さん　あなたは苦しみでいっぱい
でも　薬がお母さんをなおしてくれる
ように
健康に長生きしてくださるように
おまえの看病は
わたしを健康にするでしょう
たとえからい涙を呑みほさなければな
らないとしても
わたしは生きてゆくでしょう
わたしたちはいつまでも涙のうちに暮
らすことはないでしょう
いつかは　乾いた枝々も　花を咲かせ
ることでしょう

だが、母が薬をうけとろうとしたとき、地主と従僕が出てきて、コブンを連れ去ろうとする。これを見て大きなショックをうけた母を、地主は足蹴（あしげ）にする。母はそのまま息絶える。

第四幕、コブンは決心してそこから逃亡する。囚われの身となっている兄を探したいと、彼女は思う。そして、まず妹のところにゆく。

ひとりぼっちの妹は、自分を連れていってもらいたいとたのむが、とてもそれはかなわないことだとわかり、涙ながらに、ここで待っています、と言う。

コブンは妹を寝つかせながらうたう。

空にはもう星も眠っています
おまえも眠ってね　かわいい妹よ
今夜遠くに旅だつわたし
胸は　血の涙で泣いているの
……
雨が嵐となっても　吹雪が荒れ狂っても
わたしの姉妹の愛がおまえを護るでしょう
もし遠くから風の囁きがきこえてきたら
こう思ってね　お姉さんがおまえを探している　と

第五幕。兄に会うためと思うと、どんな苦しみにも耐えることのできるコブンであったが、牢番から、兄がすでに死んでいると聞かされたとき、彼女は、絶望のあまり、いっそ海に身を投げ、自殺したいとさえ思う。彼女はうちひしがれて大地に倒れる。そして、夢のなかで、彼女は、兄と妹との奇しき再会をとげる。

しかし、それは夢にすぎなかった。彼女は疲れきって病気になる。それでも、残してきた妹の身の上を思い、ふたたび立ちあがり、とぼとぼと、よろめきながら帰ってゆく。

第六幕。これまで悪事を重ねてきた地主の妻は、おそろしい幻覚にとりつかれて、狂乱状態になっている。地主は、これはてっきり、スン・ヒに、母の亡霊がのりうつっているためだと思い、スン・ヒを遠い山中に追いやってしまう。

コブンがやっと家に辿りついたときには、妹はもうそこにはおらず、彼女はそこでいたいたしく泣き崩れる。

第七幕。囚われていたツォル・ヨンは、すでに牢獄から脱出し、いまは、たくましくも革命軍の兵士になっている。

ある日、ヨンと僚友たちの一団が森道を歩いていると、だれかの泣く声がきこえる。それは、ヨンが数年前別れたいとしい妹であった。はげしい抱擁。スン・ヒは、目が見えず、手さぐりで、ひたすら兄を確かめる。

一方、コブンは、スン・ヒが地主によって山中に追われたことを聞き、地主のところにゆき、彼女を返してくれと要求し、怒って火鉢などを投げつける。そこへ地主の従僕が出てきて、コブンを地面に打ちたおし、監禁してしまう。

だが、ツォル・ヨンと僚友たちはすでに決断していた。かれらによって指導された村人たちの一群は、地主の庭に殺到する。地主と従者らは裁かれる。三人の兄妹はこうして再会をとげる。

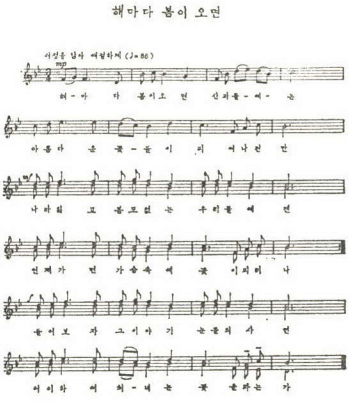
そしてフィナーレ。これまで圧さえに圧さえられ、寄る辺もなく、花を売っては涙の多い日々を送ってきたコブンであったが、兄に導かれて革命の道を歩みはじめる。彼女は、いま、革命の赤い花の種を大地に撒いている。故郷にこの花の繚乱と咲き乱れる日を待ちのぞみながら——。

Ⅲ

さきに書いたように、わたくしは当初、この歌劇を聴きながら戸惑いを感じないわけにはいかなかった。革命歌劇とはきいていたが、わたくしは、なにも考えずに、ばくぜんと、クラシックな歌劇を、そうした音楽——歌唱とオーケストラを、予想していたからである。しかし、異質の音楽がそこにあった。

たとえば独唱についていえば、その波のように上り下りする旋律、さらにその音

域、その発声が、われわれの身近に聞かれる歌と、あまり変わっていない。モーツァルトにしろ、ヴェルディにしろ、ビゼーにしろ、そのアリアは、素人として聞いて楽しめても、自分の力をはるかにこえていて、そのままでは口づさめないのが、普通であろう。しかし、『花売り娘』の場合はその旋律はごくわれわれに身近であり、だれにでも覚えやすく、口づさめるようなものである。ちなみに、プロローグの歌唱「年ごとに　春がくると」のスコアを左に示しておこう。



当初、戸惑いを感じたわたくしは、やがて抵抗なくこの歌劇のつくりだす世界のなかに入ってゆけるようになった。それは、歌劇についてのこれまでの先入見を基準とすることの誤りに気づいたからである。

じっさい、舞台で展開されるコブンとその一家の不幸な境遇は、しだいに、場内の聴衆に、深い共感を呼びおこしていった。それが、地主（支配階級）にたいする怒りに結びついていたのは、いうまでもない。

なかでも、幼い娘スン・ヒが打たれて盲目になる場面、薬屋がかわいそうなコブンに薬をわたす場面、その薬をもって母のもとに急ぐ白夜の場面、兄の死をきいて落胆したコブンが、夢のなかに兄妹との再会をとげる場面、いまは革命軍に参加した兄がゆくりなくも森のなかでスン・ヒと再会する場面、さいごに、革命軍によって悪道の地主らが裁かれ、兄妹三人がついに抱擁する場面など――、それらの場面は、深い哀愁の切々とこもるような、ときにまた泣きぬれた眸で喜びを訴えるような、旋律の流れにつつまれていて、聴衆はその心に共感の情をそそられずにはいられなかった。

たしかに、オーケストラにしろ、ソロにしろ、旋律はしばしば単調であり、同質のものの反復があった。ソロの場合、聴いていて、つづくメロディーがだいたい予想され、じっさいにそのように展開することが、しばしばあった。また、舞台の演出のうえでも、たとえばコブンらの打たれる場面が何度もあって、同じような事件の繰り返しという印象もぬぐえなかった。しかし、そういう反復も、必ずしも劇全体のかもしだす感動の高まりを、そこなうほどのものではなかったように思う。

民衆とともにつくり、つくられてゆく歌劇、民衆がその主題歌を口づさむことができるような歌劇、支配者にたいする怒りと革命の必然性の確信へと民衆をふるいたたせるような歌劇、そして民衆の、とくに主役の娘の、素朴なやさしい人間性のにじみでているような歌劇、そのようなのが、この『花売り娘』であった。これは、やはり朝鮮人民の闘争の生みだしたすばらしい作品の一つといえるであろう。そこには、清らかなやさしい人間性と、正義の勝利への確信とが、うたいあげられているのである。

（いわさき　ちかつぐ　一橋大学・哲学）

エッセイ

文科と理科

宮原将平

昨年、私は、永年つとめて来た理科系の大学の学部を定年退職して、文科系の大学の学部に移り、一年半ほどをすごした。そこで私は、「文科」と「理科」のいろいろなちがいを実感として受け取った。

「文科」「理科」などという言葉は、学問の分類として妥当なものではないだろう。しかし、多くの人びとによって使われてきた言葉であることはたしかであるばかりでなく、制度上、この用語が使われたこともある。

旧制高等学校――いっそう正確にいえばその高等科――では文科と理科とは分かれており授業課目もちがっていた。生徒はどちらかに属しているのであって、両方にまたがって履修することはできなかった。理科には、「歴史」や「地理」はなく、文科には、「物理」や「化学」はなかった。文科の「数学」はきわめて初歩的のものであり、理科の「法制・経済」は漫談のようであった。

それでも、旧制高校の文科と理科とは、大きなちがいがあったような気がしない。それというのは、旧制高校の授業のなかで最大の比重をしめていたものは、文、理の別なく外国語であった。外国語を別とすれば、授業は旧制高校生にとっては大した負担ではなく、それよりも課外活動に熱中した。

大学のどの学部も、文科、理科の出身者に対して制度的に差別していたことはなかったと思われる。実際上も、理科の出身者で、大学では、哲学や経済学を専攻したものもいるし、私の友人に、文科を出て大学で物理学科に入り、物理学者として第一級の業績をあげたものもある。

教育課程の上での文科と理科の区別は、むしろ小さなものにすぎなかったと思われるのだが、それ以外に、文科と理科とは学問の上で、大きな区別があるようにも考えられている。極端な考えでは、文科に適する人と理科に適する人とは生まれたときの資質からちがっているとされることさえある。

さて、現実に、理科系の研究室から文科系の研究室に移ってみると、大きなちがいが目につく。ここで、ひとこと断っておきたいのは、私が理科系の研究室といっているのは、北大の理学部の研究室であり、文科系といっているのは、中大の商学部の研究室である。しかし、いろいろの経験を積むうちに、そのいくつかの特徴は、理科系と文科系の研究室のちがいとして、かなり共通性のあることに気づいたのである。

まず、「研究室」ということであるが、理科系では、文字どおり、そこが研究の場所である。とくに、実験科学の場合は、そこを離れては研究は遂行できないのである。そういうところでは、「研究室」と「教授室」とは区別されていることが多い。「教授室」は、むしろ教授事務室ともいうべきところであるかもしれない。

当然のことながら、研究室には、電気はもちろん、ガス、水道などは完備していなければならず、電力の容量も十分必要である。

文科系の「研究室」は一種の教授室であるが、そこで研究をする教授と、そこでは絶対に研究をしない教授とがいるようである。文科系の若干の研究者にとっては、本当の研究室は自宅であるようである。

研究の口頭発表が行われるのは学会であるということは、どちらにとっても変りはないようである。しかし、同じ形式の研究発表に対して、異なった呼び方がされる。文科系ではほとんど例外なく「報告」とよばれるが、理科系では「講演」である。講演というと堂々としているようだが、たった五分のも少くない。いわゆる五分講演というものである。講演というのは、英語では speach ではなく talk である。多くの理科系研究者は講演をするとはいわず、「話」をするという。トークのつもりなのであろう。「報告」はめったに使われない。「……装置の建設報告」とか「……会議出席報告」などというようなときに限っては使われるようである。

ところで、五分講演のことを書いたついでにいうと、研究発表の長さについても特徴がある。理科系では、学会講演は、招待講演などを別とすれば、十分以内がふつうである。この中に必要なインフォーメーションをすべて入れてしまう。だから、スライドやOHPを充分に使う。スライドなら、数枚ないし十数枚は使える。

文科系では、三〇分以内で報告することには著しい抵抗があるようである。スライドなどはあまり使われない。必要な、新しいインフォーメーションを伝えるよりは、その結論に至るまでのプロセスを、また、他の人びとと関連した研究について長々と語る習慣がある。自分の研究の独創性を証明するためと思われる。

書かれた論文にしても、二、三〇枚の論文などというのは、あまり評価されないようである。卒論は何枚以上でなければならないという議論がなされることもある。

理科系でも、長い論文がすぐれていると思う者もないわけではないが、一般的には論文は簡明に書くのがよいこととされている。日本物理学会の欧文誌では、フルペーパーでも八頁以上になるものは、特別な理由がないかぎり、のせないことになっている。その上、最近では、国際的に、二頁程度の論文をのせるレタージャーナルのたぐいのものが、ますます重要となってきている。この程度の長さの論文がノーベル賞の対象となった例もあるくらいである。

つぎには著書についての評価についての違いがある。文科の研究者は、著書が多いことによって大きな評価を受けるようであり、著書が一冊もないなどということは、「教授」の資格はないものと思われている。理科の研究者の中には、数百篇のすぐれた研究論文を書きながら、著書が一冊もないということも珍らしいわけではない。教科書ならまだしも、啓蒙的な本を書くなどというのは、ひまな人がすることだと思っている研究者もある。

以上いろいろと書いたが、このようなちがいというものは、自然科学と社会科学の本質的な差異からくるものではないだろう。そうではなく、さまざまな二義的な理由によって出てきたものであろう。それで、わざと、「文科」と「理科」というあいまいな言葉をつかったのである。

自然科学と社会科学とはいうまでもなく、その対象は異なっている。自然科学の対象である客観的自然そのものは、われわれの実践とは独立なものである。しかし、社会科学の対象である社会は、われわれの実践と切りはなすことのできないものである。対象がこのように異なれば、その方法も異ならざるをえない。

しかし、両者とも、客観的社会の体系的認識であるという点で変りはないはずである。従って、その方法にも共通の側面があることはいうまでもない。しかし、自然科学と社会科学の方法の同一な面と異質的な面とを論ずるのが本稿の目的ではない。

さきほど、並べ上げたいろいろな特徴は、まったく表面的なものである。しかし、これらは文科と理科の二つの大学研究室にじっさいに身をおくことによって実感したものである。そして、このちがいは、表面的とはいいながら、案外と根深いところもある。そのちがいは、同じ唯物論という世界観の上に立っているかどうかということにはあまり関係なく、文科と理科のちがいとして底にひそんでいる。そして、それは表面的とはいいながら、さまざまな場面で共通の理解を生み出す妨げとなっている。

たとえば日本学術会議などにおいて、各部の意見がまとまらないことの一つの原因として、右にあげたこと、あるいはそれに類するささいなことが、相互理解をさまたげていることを、近頃とくに感ずる。

もちろん、似たような習慣のちがいは、たんに文科と理科だけではなく、たとえば工科と理科（狭義）――学術会議でいえば五部と四部――にもある。法科と文科（狭義）とのちがいは、かなり目立つものである。だが、ここでは、それについて細かくいうことはしない。

とにかく、いま一番に気になる文科と理科のことについて書いてみたのである。それは、このちがいが、片側にだけ身をおいている人については、意外と気付かれていないようにみえるからであり、少くとも他の側の考え方と習慣を知ることは、協力して仕事をするために必要なことだと思ったからである。

（みやはら　しょうへい　中央大学・物理学）

論理的矛盾の実在性について

橋本　剛

はじめに

現実の矛盾と論理的矛盾の関係の理解をめぐる論議、あるいは、弁証法的矛盾を論理的矛盾と見なすべきなのかどうか、論理的矛盾に実在的意義を認めうるのか否か、をめぐる論議は、これを誘発するきっかけとなった見田石介氏の論文「論理的矛盾と現実の矛盾」(『現代と唯物論』一号、一九七三年七月)が発表された年から数えると、すでに六年以上にわたって続けられてきたことになる。この間に論議に参加した論文の数は、間接的なものをも含めれば、優に二〇をこえるだろう。私自身も、『唯物論』六号(一九七六年六月、汐文社)の論文において、また、同七号(一九七七年三月)での《日本における唯物論研究の動向》欄をかりて、一方の立場を明示して関与してきた。それらにおいて、弁証法的矛盾と論理的矛盾とを切り離す北村氏等の見解(以下、分離論と呼ぶ)にたいする批判的な私自身の考えは、基本的には表明ずみである。しかし、その後の論議の進行をみても、分離論の側からの発言の方がどちらかといえば多い。(1)

こうした経過のなかにあって、昨年一一月、唯物論研究協

会の第一回全国研究大会が行なわれたさいには、「矛盾」問題はシンポジウムのテーマにも設定され、それまで私と見解を異にしてきた有尾、牧野の両氏とともに、私にも問題提起の機会が与えられた。こうして、対立する立場の間の直接的な意見交換によって論議が深められるはずの貴重な場が設定されたわけだが、しかしながら残念なことに、じっさいには、時間上の制限のせいもあって、当初期待されたとおりの成果は十分にはあげられぬままにおわったと言わねばならない。

今回、討論のための誌上発言を再度思いたったのも、右の事情を考慮してである。以下に示される論考は、シンポジウムでの私の報告を再現し、かつ、当日の質議や討論をもふまえて補足・補強する形で仕上げられている。ところで、右のシンポジウム以後の状況にかんするかぎりでは、私の目にした範囲で言えば、分離論に反対する立場からの二編の論文[2]が発表されているだけで、分離論の側からのものは見当らないが、私の今回の論考を含めて、これらにたいする分離論の側からの応答を大いに期待したいところである。

(1) 『唯物論』七号での私の〈動向〉紹介以後、昨年のシンポジウムまでの期間に発表されたこの問題にかかわる諸論文および単行本をあげれば、――まず、分離論の立場のものとしては、――

①牧野広義「現実の矛盾と論理的矛盾をめぐる論争についてのノート」(『現代と唯物論』四号、一九七七年六月)

②白須五男「矛盾律と唯物弁証法」(『マルクス主義研究年報』一九七七年一〇月、合同出版)

③将積　茂「ヘーゲル論理学と矛盾の問題」(『現代の哲学研究』合同出版、一九七七年一二月)

④近藤良樹「ヘーゲル矛盾論への懐疑」(大阪大学文学部『哲学論叢』二号、一九七八年二月)

⑤将積　茂『ヘーゲル論理学と弁証法』(合同出版、一九七八年一月)

⑥瀬戸　明『現代認識論と弁証法』(汐文社、一九七八年五月)

分離論批判の立場のものとしては、――

①尼寺義弘「現実の矛盾について」(『唯物論』八号、汐文社、七七年一一月)

②仲本章夫「『論理的矛盾』の性格をめぐって」(右同誌、九号、七八年五月)

以上であるが、この他、直接に当該の問題にタッチした論文ではないが、菅野礼司氏の「力学における矛盾概念について」(右同誌、七号)も分離論とは反対の立場を基礎にして書かれている。

(2) この二つの論文は、梅林誠爾「ヘーゲルと運動の矛盾」(右同誌、一一号、七九年五月)と岡本伸一「〈矛盾律〉及び〈弁証法的矛盾〉の把握に関する一考察」(『科学と人間』六号、七九年七月)とである。

一

弁証法的矛盾と論理的矛盾とを相互にまったく別のものと

して切り離す論者諸氏にほぼ共通しているのは、同一律・矛盾律の不可侵性を無条件的・絶対的なものと見なす見解である。この見解によれば、矛盾律の否定である論理的矛盾は、思考の内部でのみ構築可能な、なんらの実在的意味をもちえぬたんなる主観的誤謬にすぎないものとされる。

ところが、こうした見解を表明している諸氏も、みずから弁証法的唯物論の擁護者たろうとしているかぎりでは、「弁証法的矛盾」の客観的実在的意義についてはこれをどこまでも肯定しつづけている。

一方で、矛盾律の妥当性の無条件性・絶対性が、そして他方で、「弁証法的矛盾」の実在性が主張されつづけるとすれば、たしかに、論理的矛盾と弁証法的矛盾とが（非実在と実在として）切り離されないわけにいかないのは当然のこととなる。しかしながら、こうした分離の主張からさらに必然的に帰結してくるはずのものは、実在にたいする論理（思惟）の反映的関係の否定、つまりは、――それら諸氏の意に反して――論理についての弁証法的－唯物論的理解の否定にほかならないだろう。要するに、われわれがここでまず確認してかからねばならないのは、現在進行中の論争は、唯物論的反映論の成否をあらためて問いなおすことなしにはこれ以上一歩も進みえないところにまで立ち至っているという点である。

それでは、唯物論的反映論の否定の実際を、分離論の諸氏の発言そのものに即してまずたしかめ、次いでその当否を吟味にかけることにする。

(a)「一般に論理学上の諸法則・諸規定はこのような現実の内容にかかわりのない抽象性・形式性をその本性としており、このような本性をもつことによってはじめて、それは無限に多様な世界をその対象としている思考にとっての無条件的な普遍性をもった、その意味で〈論理的〉というに値する法則性を備えたものとなりえている」（有尾善繁「弁証法的矛盾と論理的矛盾」、『科学と人間』四号、二五ページ）。

(b)「弁証法的矛盾はたとえ、本質的にA＝Aかつ非Aという一定の論理的矛盾としての形態において表示されうるものであったとしても、この非AはAの論理的否定としての非Aではなくて、あくまでAの現実的否定としての非Aであり、それはみかけ上でのみ、論理的矛盾としての形態をとりうるにすぎず、その本質においては本来の形式論理的矛盾とは別のものであって、弁証法的矛盾といえども、形式論理的矛盾をおかすことはありえない、という北村説は正しいことになる」（同右論文、同右誌、三一ページ）。

はじめに有尾氏の所説をとりだしてみたが、右の(b)からわれわれは、氏が「論理的矛盾」と「形式論理的矛盾」とを等置し、弁証法的矛盾を「見かけ上（だけ）の論理的矛盾」に

すぎないもの、すなわち、真には論理的矛盾ではないものと見ていることがわかる。それでは命題のいかなる在り方が「論理的」と言われるに値するのかについて、(a)において氏は、それは「現実の内容にかかわりのない抽象性・形式性を本性としている」ことだと述べている。そしてまた、氏は、このような意味での論理法則に「無条件的な普遍性」を付与してもいる。

以上の理解を下敷とした氏の定義によれば、「本来の論理的矛盾」とは「一つの事態の存在（有）とその事実上の無媒介的・抽象的非存在（純粋無）との同時的共存ということ」（同上誌、二四ページ）だとされる。これは、「現実的矛盾と唯物弁証法」（東京唯研誌『唯物論』四九号）における白須五男氏の見解とも共通であり、また、「ヘーゲル矛盾論への懐疑」（大阪大学文学部『哲学論叢』二号、一九七八年二月）における近藤良樹氏の見解も、これと同調したものとなっている。ただし近藤氏の場合には、矛盾命題における非Aを抽象的・無規定的無と見る見解をさらにすすめて、およそ否定とは「常に全面否定でなければならない」と断言するまでに至っているが、ここまでくれば、論理というものの理解における形式論理主義がそもそもいかなるものであるのかが、もはや隠れもなく鮮明になっている。近藤氏については後にあらためて検討する予定だが、右の断言は、有尾氏や白須氏の理解がいずれは帰着せざるをえぬ到達点にほかならないと言ってよいだろう。

ところで、上掲の(a)において、有尾氏は、論理法則が「現実の内容とはかかわりのない」ものである点を強調しているけれども、この「現実の内容」ということでもってなにを意味しているのだろうか。これは「現実の形式」との対立概念として語られているのか。どうもそうではないらしい。氏の論調からすれば、どうやら氏は、客観的実在一般を形式たる論理にたいする内容と見たてて、現実・客観的実在にたいする論理のまったき自立・分離をこそ主張しようとしているようである。こうした分離の視点は他の諸氏にも見られる。たとえば——

(c)「形式論理学の同一律・無矛盾律が本来意図しなかったし、また意図すべきでもないであろう適用が行なわれるとき、つまりそれが現実の法則として〔傍点——橋本〕適用されるとき、ヘーゲルの言うように矛盾が生じるということである」（将積　茂「ヘーゲル論理学と矛盾の問題」、『現代の哲学研究』名古屋哲学研究会編、一九九ページ）

(d)「同一律が要求する概念や命題の意味の同一性と対象の〈相対的同一性〉とは全くレベルが異なっている。……思考規則としての同一律を同時に直接に実在の法則として考えることはできない」（牧野広義「現実の矛盾と論理的矛盾をめぐ

る論争についてのノート」、『現代の唯物論』四号、四八ページ)。

(e)「矛盾律が、こんにち、思考法則としてのみ成立でき、しかも弁証法〔弁証法的思考の意味か?——橋本〕をも拘束する絶対的なものである、という点にかぎれば筆者もこれに異論はない〔傍線——橋本〕」(瀬戸　明『現代認識論と弁証法』汐文社、二三八ページ)。[1]

以上はいずれも、同一律・矛盾律を思考規則としてのみ認め、これを実在とは無関係なものとして位置づけようとする立場の表明となっている。(d)は一見、「レベルのちがい」を指摘し、「直接的な」同等視を否定しているだけで、連関をまったく切断してしまっているわけではないようにもみえるが、「思考規則を同時に直接に実在の法則と考える」論者などいるはずがないことは自明のことであるから、牧野氏の力点は「直接に」の方にではなく、「同一律は実在の法則ではない」という分離の視点の方におかれている、と見てよいだろう。

以上のような分離の視点は、思考規則をいかなる意味でも実在の反映とは認めないという解釈に帰着せざるをえないが、ここには思考形式と思考内容との関係にかんするカント主義的二元論の視角がそのまま生きつづけていると言わなければならない。もちろん、われわれが見てきた諸氏は、おそらく、唯物論的反映論そのものを否定しているつもりはないにちがいない。すなわち、具体的な思考ではなく論理的思考規則にかんするかぎり、それはどこまでも、思考が正しく行なわれるための思考自身の側の規則であるから、反映(認識)の内容とは無関係であると考えようとしているらしいのである。なぜそう考えるのか? この考えの根は、同一律・矛盾律の思考規制としての普遍妥当性を絶対で無条件的なものとみる見方とどうやら無関係ではない。わが分離論者諸氏は、一方では、すべての客観的実在はたえざる運動と連関とのうちにあるとする弁証法的唯物論の一般的観点をみずからの立場としており、そうである以上、現実の事物の実在的同一性の無条件性・絶対性を認めることはできないと正当にも考えている。ところが他方で、これらの諸氏はまた、同一律・矛盾律の普遍妥当性は絶対であるという考えから離れられないでいる。かくして、以上の両前提から導き出されてくる一つの帰結として——じつは、後に見るとおり、この導出の仕方自身がすでに弁証法的ではなく、形式論理的レベルのそれでしかないのだが——、同一律・矛盾律の正当性根拠を実在的同一性のうちに、そして、これの反映ということのうちに見出すわけにはいかないという判断がなされざるをえないことになる。

では、なぜに同一律・矛盾律を絶対的・無条件的と見なすか? それは、次のような意見のもつ、一見したかぎりでの

あまりの自明性に起因していると見られる。その意見とは、いったんAとして立てられた指示記号が、ただちに、またいつでも勝手にその意味を変えられてしまってよいのだとすれば、正常な言語活動（意味伝達としての）も、言語によって支えられている思考活動も、およそ成り立ちえないものとなってしまう、というものである。こうした判断と結びついて、同一律や矛盾律は、そもそも客観的実在の諸法則とは別個に、対象の指示および意味伝達の手段としての言語が言語として成り立つための（したがって、思考がそれ自身まともな、でたらめでない思考として存立しうるための）基本条件であって、それ以上でも以下でもない、という解釈が付随してくることになる。(2)

言語自身の存立のための基本条件とされる規則は、たしかに、言語によって指示されるべき対象の如何にかかわらず、それはそれとして守られねばならないようにみえる。そして、もしもそのとおりとすれば、たしかにそれは、実在から独立したまったく独自の規則であるかのようにみえる。

わが分離論者諸氏は、どうしてもこの外見的な自明性にうちかつことができない。こうして、思考規則としての同一律・矛盾律とこれを原則として成立している論理形式一般は、実在によって侵されてはならぬ永遠の絶対の聖域とされるに至るわけである。

ところで、こうした理解は正しいだろうか。右の立論の前提をなしている、「反映」概念の理解にそもそも問題がありはしないだろうか。以下しばらくは、この点を吟味してみることにする。

(1) 瀬戸氏の見解は全体としては、かならずしも単線的ではなく、分離論にはまりきらない面をもっているが、しかしこの引用に先立つ箇所でも、「一方でそれ（論理法則）は客観的現実の相対的不変性の反映であるということと、思惟の無矛盾性という要求が絶対的〈傍点――橋本〉なものであるかぎり、とくことのできない矛盾が存在する」という篠崎　武氏の言葉を引用したうえで、この見解にほぼ全面的な同意を示して「ここには〈論理反映説〉にとって致命的ともいえる事態が存している」（瀬戸氏の前掲書、一三五ページ）と述べており、ここではやはり明確に分離論の立場をとっている。

(2) たとえば、瀬戸氏同様に単純な分離論者とは言いきれぬ将積氏も、中村秀吉氏『論理学』の以下の言葉を全面的に肯定して引用している、――「（同一律・無矛盾律は）言語表現（文であれ、その部分をつくる語句であれ）の意味および指示対象の同一性を主張するもので、形式論理学が成立するための根本前提、むしろ一般に、同一記号が何回もあらわれるような記号使用に必須の条件である」（将積　茂「ヘーゲル論理学と矛盾の問題」、『現代の哲学研究』一九八ページ参照）。

二

われわれの思考活動を分析してみれば、カントがとり出してみせてくれたとおり、そこにはたしかに、そのつどの具体的な思考対象によって規定されている思考内容と、それら個々の思考対象のちがいによってはかならずしも直接に左右されることのない思考形式との区別が見出される。この区別に注目するかぎり、思考形式は、思考対象から独立したそれ自身の恒常的な存立を保持しており、思考内容にたいしてア・プリオリなものとして対している。思考形式のこのア・プリオリ性をこれの究極の由来を問うことなしに前提することによって、思考形式と思考内容との二元論を固定させてしまうところに、カント主義およびその亜流の成立と存立が可能であったのは周知のとおりである。このカント主義に反して、唯物論的反映論は、反映を思考内容の側にのみ限定して二元論に甘んずることなく、そのつどの具体的な思考内容にたいしてはア・プリオリなものとして登場している思考形式にかんしても、その究極の成立の由来を実在のうちに、より立ち入って言えば、現実の世界と人間の対象的活動とのうちにもとめる。

多くの論者たちは、唯物弁証法を支持すると自称するかぎりでは、カント自身は主観的なア・プリオリの圏内に封じこめたところの、あのカテゴリー表に属する思考形式にかんしては、それらをも実在の反映と見なすことに躊躇しない。唯物弁証法のこうした共通の到達点を見返してみる場合、われわれは、カントが固定的に与えられたものとして前提したにすぎなかった諸カテゴリー（悟性形式）を、認識の発展・深化の諸段階として位置づけなおしたヘーゲルの功績を忘れるわけにはいかない。というのも、思考諸形式をたんに与えられたものとして受けとるのではなく、認識の発展のうちに位置づけて、それらの発生の必然性をとらえ返すことは思考と思考対象、思考形式と思考内容との相互媒介を明らかにすることを含んでおり、これは、すでにして、固定的な二元論的構図を打ち破っていることであり、唯物論的反映論の貫徹にとってはあと一歩の距離を残すだけの不可欠の通過点だからである。

ところで、カントの先験的カテゴリーのところまでは、カントに反してこれらの反映論的基礎づけに同意する論者たちのなかにも、思考形式の抽象がいっそうすすんだレベル（カントが自分の「先験的論理学」との区別において「一般的論理学」と呼んだ伝統的な形式論理学の領域）に足を踏み入れるやいなや、そこでの反映論の護持にたいしてはためらいが見えはじめる。このためらいの中身はたとえば以下のようである。――諸カテゴリーが、それぞれのカテゴリーに対応した、実在認識の水準を表わしていると認められる以上、カテゴリーにかんして言われるかぎりは、たしかに、思考形式も

また一般的な仕方での実在の反映の所産であると言わなければならない（実在にたいしてカテゴリーの独立性が言えるのは、対象の具体的な個別性との関係という範囲内においてであって、実在一般との関係にまでは及ばない）。ところが、形式論理学の原則たる同一律や矛盾律となると、そこでは思考内容の抽象が極端まですすめられて、もはや実在との認識的かかわり一切が捨象されてしまっているのではないのか。とすれば、これら思考形式は、一切の判断が一切の認識的かかわりとは独立に判断そのものとして成り立つための純粋な形式的条件、形式の形式（メタ形式）、純粋な、思考独自の主観的規則、と見なされるべきではないのか。

たとえば右のような反問をとおして、わが分離論者諸氏は唯物論的反映論の貫徹に失敗する。これら諸氏の理解に反して、われわれは、思考――その内容にかんしてだけでなく、その形式にかんしても――の成立と存立の究極の基礎を、思考自身のうちにではなく実在のうちに最後までもとめつづける立場こそ唯物論的反映論の名に値すると理解する。たしかに、同一律・矛盾律が、一面において、言語使用上の規則であるということ、これは、言語が自然物ではなく人為的な所産であるということと同様に自明なことである。しかしながら問題は、同一律・矛盾律が人為的規約であるかどうかにあるのではなくて、その人為的規約が何にもとづいて成立しえたのか、何にもとづいてそれの普遍的な正当性は主張されうるのかにあるはずである。私はかつて述べたことがある、「思考規則として扱われる同一律にしても、もしも実在自身のうちにいかなる同一性も存しないならば、なんの意味ももちえないだろう。すなわち、その場合には、われわれがこの規則にのっとって思考をはたらかせることが、じつは、現実にたいしてはまったくただの遊び以下のもの、思考の現実的無力の証明にすぎないものになりおおせるだろう」（『唯物論』六号、汐文社、一九七六年、二〇七ページ）。事物の自己同一性の関係をも含めて実在のうちに存するところの一般的関係の反映は、なんらかの仕方で抽象と概括の成果としてのみ可能であるが、一般的なもののこの抽象と概括はまた、反復された諸実践の社会史的な規模での蓄積を介してのみ可能であったし、言語の創出とあいともなって思考形式としての定着性を獲得してきたと見られる。われわれの時代においては、唯物論的な「反映」概念は、現実との関係におけるこのような実践的媒介の人類史的な総過程を包括しうるものとして推敲されている。[1] したがって、この「反映」概念のもとでは、いかなる思考形式も――もちろん同一律や矛盾律も――その妥当範囲の普遍的な広さを理由としては、実在の反映からの独立性を主張しうる権利を手にしたことにはならない。同一律や矛盾律の妥当性が普遍的でありうるのは、言語使用にかか

わるかぎりの規則として人為的にそう定められたからではなく、客観的実在のうちに存するもろもろの同一性の関係が普遍的であるからにほかならないと言うべきである。

（1）牧野氏はシンポジウムでの最初の報告のなかで、矛盾律の「普遍妥当性」をほぼ「無条件性・絶対性」と解したうえで、その普遍妥当性の根拠が対象の相対的不変性（相対的同一性）の反映という点にあるのではないという理由を、矛盾律が対象を反映するための規則として、「人間の思考能力の形成とともに獲得されたもの」であるという点に見ていたが、もう一方では、この獲得（ないし獲得されたもの）が「客観的存在そのものに根拠をもつ」ことをも述べていた（第一回研究大会報告要旨を参照）。

牧野氏が思考規則を客観的実在から切り離さなかった点については、われわれはまず評価したい。しかしながら、氏においては、右の前半で述べていたことと後半でのそれとの関係が十分につめて考えぬかれてはいないように思われる。なにより、反映というものを氏もまた依然として、対象との直接的関係にのみ狭く限定して理解しているのではなかろうか。

三

ところで、いま、われわれは同一律・矛盾律の普遍妥当性について述べたが、この普遍性は、分離論者諸氏の言うごとく、無条件性・絶対性とほぼ同義に受けとられるべきだろうか。そうではあるまい。同一律や矛盾律の成立の根拠が、われわれがいま見たとおり、実在的同一性のうちに存するとするならば、それらの妥当性は無条件的・絶対的ではありえないはずである。なぜなら、事物のうちに見出されるいかなる同一性も変化や内的区別を免れておらず、また実在的な諸連関のなかでの被規定性を身にまとっているのでもある以上、実在のうちには、抽象的に孤立したままでみずからの絶対性を自己主張しうる同一性は存しないからである。

以上をまとめて見返すならば、一方では、いかなる事物も、それがそれとして在るのは自己自身と同一なかぎりにおいてであり、同一性の関係は実在の世界において普遍的である、しかしながら他方では、この同一性の関係は孤立した絶対なものではない。したがって、同一律・矛盾律についても、われわれはこう言わなければならない、――それらの妥当性は普遍的なひろがりをもつ、しかしながら、無条件的にではなく、いたるところに遍在している同一性の関係がとり出されてそれとして問題となりえているそのかぎりにおいてである、と。同一律・矛盾律は、どこまでも、それぞれなんらかの程度において諸事物のうちに見出される実在的同一性の抽象のうえでのみ成り立っている。したがって、生きた連関そのもの、運動・変化そのものの中に入りこんでいって、これらの内在的論理化を問題にしなければならないところで

は、同一律・矛盾律はもはや無力であり、この点については分離論者諸氏といえども一様に認めている。だからこそかえって、それら諸氏は、同一律・矛盾律の絶対の不可侵性の擁護のためには論理を実在から切り離さないわけにはいかなかったとも言えるのである。

しかしながら、実在から切り離された純粋に主観的な規約だとされたものが、ひるがえって、「無限に多様な世界をその対象としている思考にとっての無条件的な普遍性をもったもの〔傍点——橋本〕」（有尾氏、前掲論文）だと主張されるとすれば、それは明らかにおかしなことであり、二重の誤謬を犯していることになる。つまり、いったんは実在と無関係だとされたものが、にもかかわらず、実在にたいして外部から無条件的な支配権を一方的に要求しようというのである。

形式論理学的思考そのものは、たしかに、ただちに形而上学的思考ではないし、かつて存在したことのある両者の混同が克服されたのは正しい。しかし、多くの形式論理学者たちおよびその周辺は、これまでみずからすすんで、たえず形式論理学の形而上学化の陥穽に落ちこんできたし、いまもなお、それはつづいていると言える。そしていま、われわれは明確に指摘できるが、その形而上学化すなわち形式論理主義の根は、同一律・矛盾律の普遍性を絶対性・無条件性と混同するところに存しているということである。だから、この形而上学化を訂すものとしての弁証法論理（矛盾の論理）は、たしかに、同一律・矛盾律の否定のうえに成り立ってはいるけれども、この否定がさし向けられているのは、さしあたりは、同一律・矛盾律の絶対化にたいしてであって、それらのもつ普遍的意義にたいしてではない。したがってまた、否定されたといっても、この否定によって形式論理学は、それがこれまで保持してきた、それとしての独自の妥当領域を以後はまるで失ってしまうというわけのものでないのも当然である。このことは、たとえば、ユークリッド幾何学が非ユークリッド幾何学の成立によって、算術的計算の原理が微積分学の成立によって、古典力学が相対性理論や量子力学の成立によって、それぞれそれまでに保持していた妥当領域から追放されねばならないわけではないのと同様である。

同一律・矛盾律にたいする弁証法論理の否定的関係は、これを形式論理の側から見ると、媒介が目に入らずに、関係の切断としか映らない。すなわち、弁証法は、同一律・矛盾律を一掃して、これとはまったく成立基盤を異にしたところにみずからを押し立ててくるのであるように見える。しかしながら、形式論理の側でのこうした見方が自覚的にすすめられようとするときには、形式論理はすでに形式論理主義の自縛の中に入りこんでいるのである。ところが、弁証法論理の側から言えば、そこでの同一律・矛盾律の否定は、どこまでも

それを前提したうえでのそれの否定であって、こうした否定的媒介を弁証法論理の成立は不可欠のものとしているのである。

われわれの思考はその定在を言語のうちにもち、思考のはたらきは言語使用と一体化しているが、先に見たとおり、言語の成立はもろもろの実在的同一性の抽象およびその固定化に支えられてのみ可能となっている。ということは、同一律・矛盾律を無視しては言語そのものがその存在を維持しえないことを意味しているし、また、弁証法的思考をも含む論理的思考一般がこのような言語使用に依拠してのみ成り立っているのである以上、弁証法論理といえども、そもそも、同一律・矛盾律と無関係なところからは出発することさえできないことは明らかなわけである。同一律・矛盾律がまったく除去されてしまっているところでは、事柄に内在する生きた矛盾を矛盾として論理的に明らかにすることもかなわぬことを考え合わせてみても、右の事情は十分にうなずけるところである。

以上から、われわれは、同一律・矛盾律が弁証法論理の前提、出発点であるばかりでなく、また、弁証法論理のうちにこれのモメントとして含まれているばかりでなく、論理的なもの一般の基底としてもそこに生きつづけているのであることを確認することができる。しかし、それにしてもやはり、弁証法論理の全体にとっては、同一律・矛盾律はそれの前提・出発点にすぎず、モメントにすぎず、基底にすぎないことをもわれわれは忘れてはならない。思考が、運動や内的連関を分析することによってそれらの内的把握をめざそうとする場合、この分析は、すでに指摘したとおり、同一律・矛盾律の原理に依拠して進まなければならないが、この進行自身が同一律・矛盾律の限界をあらわならしめることになる。この点については後にやや立ち入って見ることになるが、同一律・矛盾律が運動の把握のただなかで破綻せざるをえない必然性をまえにして、そこにあらわになった論理的矛盾のうちに運動の非実在性の証左をどころか、この矛盾のもつより深い実在反映性を見てとるばかりでなく、その同一律・矛盾律の破綻を論理そのものの破綻として見放すのではなしにむしろ論理自身の深化として見返すところにこそ弁証法論理が成立しえたことを、われわれはここにとりあえず指摘しておきたい。

四

われわれは、以上において論理（思考形式）の反映論的意義づけにかんしその基本的観点を示しえたと信ずる。この観点は当然のことながら形式論理主義にたいする根本的批判を

含んでいたわけだが、しかし、これまでのところではそれはまさに根本的でしかなく、具体的に展開された批判といえるまでにはなっていなかった。そこで、批判をより具体的にするためには、以下しばらく、近藤良樹氏の議論をここにあらためてとりあげなおしてみたい。先にわれわれは、近藤氏の議論が、有尾、白須、その他の分離論者諸氏の早晩たどりつかざるをえぬ終局点にほかならぬことを予示しておいた。この点を批判的に明らかにすることが、この節に負わされている課題である。

われわれはまず、分離論者諸氏の矛盾律理解がアリストテレスのそれからの離反においてのみ確保されている点を明らかにすることからはじめよう。アリストテレスの矛盾律（矛盾の排除にかんするアリストテレスの公理）は、代表的には次のように定式化されている、――「同じもの〔同じ属性・述語〕が同時に、そしてまた同じ関係〔意味〕において、同じもの〔同じ基体・主語〕に属しかつ属さないことは不可能である」。

主語をS、述語をPとすれば、右の命題は、「Sは同時に同じ関係においてPであるとともにPでない（非Pである）ことはできない」と表わせる。この公理によれば、矛盾とは主語Sにたいして任意の述語Pの肯定と否定とが同じ関係のもとに同時的に連言されることおよびこれに対応した事態を意味している。そしてアリストテレスは、こうした矛盾した事態はありえないこと、それゆえ矛盾的な言表の禁止が命題の真理にとって不可欠の大前提であることを、この公理によって示そうとしている。

ところで、アリストテレスにおいて、矛盾律は未だ真理にとっての消極的公理にすぎず、どこまでもSにたいするPと非Pの同時的連言を禁じているだけであって、SにとってPの肯定が真であるのかPの否定が真であるのかについては未だなにも述べてはいない。ところが、これを一歩すすめてさらに、かならずPか非PかのいずれかがSの述語として真であって、いずれでもない中間はありえないということを述べたものが排中律である。かれの排中律の命題はこうである、――「二つの矛盾したもののあいだにはいかなる中間のものもありえず、かならずわれわれは或る一つについてはなにか或る一つを肯定するか否定するかいずれかである」。

つまり、この公理によれば、「SはPである」が真であるか、それとも「SはPでない」が真であるかのいずれかであり、後者もまた真でありうる余地をもっていることになる。そうとすれば、ここでのPの否定つまり非Pは、無規定的無に直結せしめられているのでないことは明らかである。たとえば、「Sは赤い」が偽で、「Sは赤くない」が真である場合、ここでの「赤くない」は、この言表のかぎりでは、一

見、赤を否定しているだけの無規定性として現われているが、しかし、われわれの普通の言語使用では、この無規定性はまったくの無規定性を意味しているのではなく、黄とか青とか白とか等々の、とにかく赤以外のなんらかの色であることの限定を（内含的にはすでに）負った無規定性を意味している。すなわち、「Sは赤くない」は、この言明が真なるものとして主張されるかぎりは、赤以外の或る特定の色を述語とする肯定命題をもって、いずれは完結されるはずのものである。

アリストテレスの矛盾律が以上のように排中律への関連をも射程に含んで示されているとすれば、そこに一方の項として提示されている否定辞、非Pは右のような意味を担っていると見られるべきである。そこでは否定は、いかなる規定（の可能性）とも切断されたままに絶対化されてはいない、そして論理的表現の基底にはどこまでも実在が前提されている。

ところが、一方ではアリストテレスに反して現実の矛盾を認めながらも、他方ではなぜか矛盾律の絶対不可侵性を守りぬこうとしているわが分離論者諸氏は、アリストテレスの矛盾律の表現形式に形式主義的に固執しつづけており、かくして、そこからは、たとえば近藤氏の次のような主張が引き出されてくることになる、――「〈あれは犬である〉と言い、同時にそれを〈あれは猫である〉と言っても、矛盾律はこれを禁ずるものではない。……肯定命題Pとその否定命題非Pの連言〔の禁止――橋本〕を言うのが矛盾律である。非Pは多くの場合、規定されたポジティブな内容をもった肯定命題Qに直せるわけだが、PとQはもはや矛盾関係ではなく、矛盾律の論ずる対象ではない。矛盾律においては、あくまでも非P、〈犬ではない〉という否定命題でなければならず、従ってまた、非Aは無規定なままにとどまらねばならない」（近藤良樹、前掲論文、『哲学論叢』二号、九〇ページ）。

ここでは、一方では、非Pは或る肯定命題Qによって代置可能であること、つまりQはまさに非Pにほかならないことが認められている。にもかかわらず、他方ではPとQの同時的連言はなんら矛盾関係を示すものではないと強弁されている。後半の主張から言えば、矛盾命題に含まれる一方の項、非Pは、これが矛盾命題の構成者たるかぎりではいかなる肯定命題Qとも代置不可能でなければならないことになり、これは前半の主張に背く結果となっている。このように、いかなる肯定命題Qからも引き離された非Pなるものは、たしかに分離論者諸氏の言うごとく、いかなる実在的意義をももちえぬ純粋に抽象的な無規定性だと見なされるようになるのもやむをえないものだと言えよう。しかるに、唯物弁証法が問題とする、現実の矛盾と言われるものは、論理的にも現実的

にも相互に否定的な対立項を含んでいるが、実在するそれら対立項は、各自の自立性の側面にかんしてみれば、いずれもがそれぞれ肯定的命題によって表現されうる。近藤氏が、矛盾律における非Pを是が否でも無規定的無たらしめねばと考えるに至ったのも、右の点を無視するわけにはゆかないためだと言えよう。すなわち、現実の矛盾の論理的無矛盾性を言い張りつづけるためには、矛盾律の命題解釈を近藤氏のようにとことんまで空無なところまでもってゆくしか手がないはずだからである。かくしてその結果は、氏の解釈になる矛盾律はアリストテレスのそれとは似て非なるものになりおおせている。

「それは犬であると同時に猫である」という言明は矛盾律を侵していない、などと言う主張は、一般の形式論理学者の目からみても、明らかに新説・奇説であるにちがいない。猫は、一般の形式論理学者にとってこそ、猿、熊、羊、等々と並んで、非犬という点にかんするかぎり論理的に同値であり、したがって、「猫である」は「犬である」にたいする矛盾的連言の他方の項たりうる。

現実を離れて、否定を観念の内部で絶対化してしまうのではないかぎり、否定辞「……でない」は、一般に区別の表現であって、区別される両項の間では、否定と肯定とはつねに相対的である。すなわち、「犬である」という肯定は、猫との関係では「猫ではない」という否定であり、逆に、「猫である」についても同様に言える。一般に、「SはPでない」と語られるとき、このPの不在は主語Sにかんして一切の不在、絶対無をもたらしはしない。否定辞のこのような日常的使用を、それの論理的使用は包括しており、排除していない。ところが、近藤氏は言語使用のおそるべき硬直的解釈にとらわれて次のように述べる――「非Pは、規定されてQやRになってはならない。もしQやRになるのなら、規定されて肯定されているのであって、否定ではなくなっているのである。つまり、非Pは、否定であるかぎりはどこまでも無規定なのである」（前掲誌、八八ページ）。ここには言語使用を最後の最後まで実在的関係の表現ということから切り離して、言語自身の孤立的な抽象的自己同等性から一歩たりとも出まいとする形式主義的偏向が支配している。このように否定がもっぱら無規定性だとされれば、当然のことながら、あらゆる規定は否定の反対極に追いやられて、「肯定のみが規定である」（同上、八九ページ）という発言が必然的となる。こうして、規定とは区別に媒介された肯定であり、区別は否定であることを頑なに拒みつづけることによって、近藤氏は、はるかパルメニデスへと舞いもどる、あるいは、サルトル式の〈存在と無〉の二元論を再び呼び戻している。

氏の言うごとく、非Pがひたすら無規定（すなわち無）以

外ではないとしたならば、どういうことになるか。その場合には、「SはPではない」という陳述は、すべての実在的主語Sにたいして成り立ちえない（したがって、禁じられねばならない）ことになるだろう。なぜなら、「SはPでない」は、氏の硬直的な解釈どおりにとれば、「Sは無である」に等しいのだから。こうした帰結は、一目瞭然に、ひどく奇妙なものとなっている。ところが、氏はこの奇妙さを自己訂正するどころか、それをそのままひっさげて、それをもって以下のごとく、矛盾なるものは一切実在しないということの理由づけに援用しているのである、――「このように否定、非Aは無規定であり、無規定なものは、規定的な存在のみを許す有限者の実在世界に存在することができない。従って、否定、非Aはこの実在世界には存在しない以上、そこにはまた矛盾も存在することができないのである」（同上、九〇ページ）。

以上からわかることは、要するに、論理的矛盾の実在的意義を認めまいとする反弁証法的試みは、論理と実在を完全に分離するという観念論的逸脱の方向へと落ちこまざるをえないだけにとどまらずに、およそ否定辞というものを含むすべての命題からもその一切の実在的意義を奪いとってしまうという、誰の目にも明らかな不条理さの道ずれなしではすすみえないということである。実在世界には矛盾の名に値するものは存在しないという近藤氏の理解からは当然、以下の結論が引き出されざるをえない、――「弁証法における矛盾は、無規定性を拒否するかぎり、矛盾ではなく対立にすぎなくなっているのである」（同上、九〇ページ）。「弁証法的矛盾」なるものは正確には「対立」にすぎないのだというこの結論は、じつは、北村、有尾、瀬戸、等々の諸氏が、一方で現実の矛盾を承認すると称しながら、他方で「現実の矛盾は論理的にはなんら矛盾していない」と語ったときに意味していたものと実質的にはなんら異なるところがないと言えよう。現実の矛盾を対立に還元して、次にはこの対立からその矛盾的性格を洗い落とし、そして、ついには対立の把握をすっかり形式論理的思考にゆだねるにいたる、――これが分離論者諸氏に約束されている一つづきの（弁証法的把握とはちょうど逆向きの）道である。

五

唯物弁証法の見解の内部に同一律・矛盾律の絶対不可侵性、無条件的妥当性をもちこむことが論理と実在との分離の見解となって現われ、これが唯物弁証法そのものの否定へとつながっている事情、そして分離論の自己破綻的な苦闘の有様、――これらについてはわれわれは一応明らかにしえたものと自己諒解しておきたい。しかしながら、これまでの考察

は、弁証法を矛盾の論理として、また「弁証法的矛盾」を論理的矛盾として積極的に再確認しようとする試みにとってはいまだ消極的な前提（外枠的な作業）の域を出てはいないと言わなければならない。積極的な確認のためには、前々節のおわりのところで検討を約しておいた問題、すなわち事物の運動および生きた連関の内的な概念的把握の問題、の中に入りこんでいって、その概念的把握における論理的矛盾の論理的必然性なるものを、多少とも自分の足をつかってたしかめ歩くことが、ぜひとも必要である。

まず、考察の糸口として、先の近藤氏の発言を見返すことからはじめることにする。「……非Pは多くの場合、規定されたポジティブな内容をもった肯定命題Qに直せるわけだが、PとQはもはや矛盾関係ではなく、矛盾律の論ずる対象ではない」。――この近藤氏の主張をわれわれはもちろん批判した、しかしいまここでは、この発言内容の中に汲みとりうる一面がじつは含まれているのでもあることに新たな注意を向けなおしてみたい。われわれがさきに氏の発言を批判したのは、氏が非Pを、「犬ではない」とか「猫ではない」といったレベル（つまり、事物の内在的否定性がとりあげられる余地のないレベル）にとどまって問題にしていたにすぎなかったためである。

或る対象が犬であるかどうか、法隆寺が奈良にあるかどうか、等々……といった事柄にかんするかぎりでは、矛盾律の形式的適用は厳密に成立し、これを犯せば当然虚偽の言表をなすことになるが、こうしたレベルでは、すでに指摘したとおり、「それは猫である」と「それは犬ではない」とは、いずれもが「犬である」の否定となっているという点にかんして論理的に同値であるし、「それが奈良にある」と「それが京都にない」とは、「京都にある」の否定たるかぎりでは同値である。

右のような事例においては、言表のうちに含まれている否定は、そこでの区別項（PやQ）同士の間での内在的否定ではない。それはそれなりの実在的意義（その否定判断が実在の客観的区別に支えられている、という意味において）をもっているにしても、区別項自身にとっては無関心な否定、外的比較のなかでの否定にすぎない。

くり返し言えば、矛盾律は、否定が右のように区別項自身にとって外的で無関心にとどまりうる場面でこそ、そのままほぼ正確に妥当性をもつ[1]、そしてこのようなレベルでは、一般にPとQにかんして、PはQでない（逆もまた）というその区別が内含的に疑問の余地のないものとなっているならば、「SはPであるとともにQである」は矛盾律を侵犯しており、したがって虚偽の言表であると言わなければならない。

ところが、運動や連関の内的把握に向かうさいには、先の

近藤氏の発言が、論理的矛盾はPとQによってではなく、もっぱらPと非Pとによって構成されねばならぬという点にかぎって、妥当する。たとえば、よく引き合いに出される、空間内での物体の位置変化という、運動のもっとも単純な形態をとってみても、これの論理的表示にかんしてそのことが確認できる。すなわち、「或る運動する物体Aは同一の瞬間にP位置にあるとともにP位置にない」と言われる場合、この命題に含まれる否定は運動体Aの場所的存在（P位置に在るということ）にとって無関心なたんなる外的区別の表示ではない。ということは、先の法隆寺の場所的存在の場合とは異なり、運動についてのこの言表においては、「P位置に在るとともにP位置にない」は「P位置にあるとともにP以外の他の場所Q位置にある」によって代置可能ではないということを意味する。

レーニンのチェルノーフ批判も示しているように、運動体が通過してしまったあとの空間上の軌跡にかんしては、われわれは、通過点P_1、P_2、P_3、……、P_nを、nを任意に増減しうる仕方でとることができ、そして、これらP_1、P_2、P_3、……、P_nのそれぞれにたいしてt_1、t_2、t_3、……、t_nの各時点を対応させることができるだろうが、しかし、そのさい、nをいくら大きくとってみても、そこでの空間点と時点との〈一対一〉対応自身は静止的なそれ、すくなくとも運動を定義しえないそれであって、それら自身によっては運動の連続性の再現は不可能である。運動の連続性のなかでは、運動体の場所的存在は不断に内在的に否定されている。同一律・矛盾律の論理は、運動の分析においても、たかだか右の〈一対一〉対応以上のものを表示できない。運動とその連続性とにおける内在的否定を論理化するためには、矛盾律を破る形で、否定辞を顕在化せしめなければならない、すなわち、運動体はP_1、P_2、P_3、……の各点において、それらに対応する各瞬間において、「そこにあるとともにそこにない」のであり、この「そこにない」は「そこ」にたいして外的な「他の場所」をただちに指示しているわけではなく、運動のうちに含まれる内在的否定の表示ととらえるべきなのである。「他の場所に在る」は「そこに在る」の内在的否定の表示たりえない、それはむしろ、この内在的否定のたえざる顕在化のそのつどの結果として見返されるべきものであろう。「結果もまた現実的な全体ではなく、その生成過程といっしょになってはじめて現実的な全体である」（『精神現象学』上巻、金子訳、三ページ）とヘーゲルは述べているが、弁証法論理は、この現実的な全体をとらえるためにその生成過程そのものに着目し、これの内在的論理化をめざすところにこそ成立したものであることを思い返しておこう。運動そのもの、過程そのものから、そのつどの結果を切り離し、孤立化させて、こ

れの無矛盾的な同一性にのみ目を固着させることは弁証法とは無縁である。

さて、われわれは以上の考察によって、運動そのものの内的論理的把握のなかで矛盾律が破綻せざるをえないその論理的必然性について、したがってまた、論理的矛盾の（運動にかんする）より深い実在反映性について、われわれなりの再確認を果しえたと思う。そこで蛇足ながら敢えて付言しておくならば、われわれが論理的矛盾の実在性を主張する場合、そこで意味されているものは、思考形式としての論理をそのまま実在そのものと見たてることでないのはもちろんであって、論理的矛盾の実在反映性のことにほかならないということである。

（1）　将積氏は「(a)すべての現実的なもの、運動するものを悟性規定（静止的規定）でもって把えようとすれば、対立的な規定が矛盾的に付加されうるし、またされなければならないといえよう。(b)しかしこのことは矛盾律とは異なった関係においての矛盾である……」（『ヘーゲル論理学と弁証法』三八ページ。引用中の(a)(b)の付加は橋本）と述べているが、(a)は、いかなるものを思考によってとらえる場合にも、われわれは、そもそもまず、氏の言う「悟性規定」をもって出発しないわけにはゆかないのであることが見直されるならば、基本的にはわれわれの見解と合致する。(b)は、文中の「矛盾律と異なった関係」を「矛盾律が正確に妥当する関係」と書きかえれば、そのとおりだと言える。だが、(b)がもし、運動にかんする矛盾は矛盾律で言う矛盾とは無関係であることを言おうとしているとすれば（そして氏の真意は、まさにこの点にあるらしい）、これは正しいとは言えない。矛盾の論理形式（Pかつ非P）それ自身は、これが現実に妥当する事態と妥当しない（つまり、矛盾律が妥当する）事態とを選別しはしないのである。

六

矛盾律が破綻せざるをえない論理的必然性は、事物の内的連関の把握にかんしても確認できる。この点についてもかんたんに見ておこう、そして運動の論理と連関の論理の関係もまた明らかにされる必要がある。

現実の生きた連関というものを分析してみれば、われわれはそこに、連関し合う事物のそれぞれに自立と非自立という相互に否定的な（すなわち、対立的な）契機を見出すことができる。連関が問題となっているかぎり、そこには連関し合う少なくとも二つの自立項（諸事物、諸側面、諸要素、等々）とこれらの間の区別が前提されている。連関し合う両項は相互に相手にたいする区別において各自の自己同等性（自立）を保っている（あるいは逆に、両項の間の区別は各項の自立に支えられて存在している）が、もしもその区別が（したがって各項の自立が）解消されるとすれば、そこにはただ

一つの自己同等性のみが結果して、もはや両項の連関ということもまた存在しないことになる。

しかしながら、逆に、両項がただもっぱら区別されているだけで、各項の自立がどこまでも相互にたいする無関心な自己同等性のみにとどまるならば、そこにもまた連関は存在せず、分離があるだけである。それかといって、生きた連関は、自立的な両項の各々の存立とは無関与な外的紐帯を意味しない。連関し合うもの自身によってになわれてこそ生きた連関といえる。この点からして、連関とは相互に区別されたもの同士の間の相互に規定的な関係であると言える。相互に規定的な関係のなかでは、自立的な各項もそれ自身の存立を相手の存立に依拠しており、相互的な被規定性を身に負っている。ところが、被規定性、相互依存性は自立の否定にほかならず、先に見たとおり、自立の否定は連関の存立ということと相容れない。

かくして、以上をまとめて見なおせば、連関し合うものは、その連関のなかで相互に他者にたいして自立的でなければならないが、また同時に非自立的（相互に被規定的・依存的）でもなければならない、ということになる。ところで、一つの主語のもとでの、自立と非自立という相互に否定的な両者の同時的肯定は、両者の同時的否定と裏返しに重なり合うものであるが、いずれにせよそれらは形式論理的には承認されえない論理的矛盾である。しかしながら、この論理的矛盾こそ、われわれが連関の分析をとおして到達した成果であった。

この到達の成果を受け入れざるをえないと認めた場合でも、矛盾律の絶対性の護持者であれば、そのかれは、自分の窮状をまずは次のような手立てでもって切り抜けようとするだろう。すなわち、連関する事物のうちに自立性の側面と非自立性の側面とを切り分けて、それぞれを抽象的な自己同等性（相互の無関与性）における同時的並存においてとらえるわけである。つまり、そこでの言表は、「連関する事物はその自立性の側面においては自立的であるとともに依存性・被規定性の側面においては自立的ではない」となる。

だが、右のような把握は、事物に――これの自立性を連関のうちに解消させることなしに――外部との連関を首尾よくとりつけた代りに、今度は新たに、連関し合う各項の内部に二元論的な分離をもちこんだだけにおわっている。つまり、こうした把握のもとでは、連関し合う各項そのものがそれ自身の統一性、自己同一性を失わされていることになる。この統一性が再び回復されるためには、それら自立性の側面と非自立性の側面との間の内的連関が各事物の内部であらためてとらえなおされなければならない。

しかしながら、形式論理的思考は、この相互に否定的な両

側面の内的連関のなかに入りこんでゆくことができない。新たな二元論を克服しようとしながらそれがみずからの限界の内部でせいぜい考案できることといえば、今度は、両側面のいずれか一方を仮象・非本質と見なす程度のことである。一方が仮象とされることによって、それは、「本質的には」あるいは「真実の姿においては」他方の中へ解消されたものとなっており、かくすれば二元論は克服されている、と自己諒解されるわけである。この結果は、しかし、いずれの側面が仮象とされた場合でも〈区別されたものの間の現実的連関〉ということそのものが仮象・非存在とされて、分離としての区別かそれとも区別の解消かのいずれか一方のみが背後の真実と見なされることをもっておわる。

さて、以上からわかることは、形式論理的思考は、自己の原理（同一律・矛盾律）に固執しつづけるかぎりは連関の実在性の否定に行きつかざるをえないということ、これを裏返してみれば、連関の実在性を前提してこれの論理的把握をめざす場合には、運動の把握の場合と同様、自己の原理の破綻を経験せざるをえないということである。すなわち、われわれは連関の論理的表現において、「或るものAは他者Bとの関係において自立的であるとともに非自立的（依存的）である」という論理的矛盾を避けることができないのである。ところで、すでに見たように、連関におけるその論理的矛盾は、自立性と非自立性という二つの述語がそれ自身との抽象的自己同等性のうちに安住していることを許さなかった。ということは、両者の相互否定が両者の間にのみ（つまり、両者にとって外部にのみ）、言いかえれば、両者を外部から比較する第三者にゆだねられる仕方でのみ、想定されるわけにはゆかないということを意味している。このことはさらに、両者相互の間の否定が両者の各々にとって内在的な否定でもなければならぬこと、すなわち、そこでの自立性はそれ自身においてただちにみずからの否定たる反対物（非自立性）への転化であり、同様に非自立性もただちに自立性への転化となっているのでなければならないことを示している。

ここには、両契機の各々が互いに相手の否定としてのみ自分自身であり、また、みずからただちに自己自身の否定である、という否定の否定（否定的相互媒介）の運動がみられるが、しかし、この運動は、まずさしあたりは、生きた連関を分析してこの分析にもとづいて連関そのものの統一性を規定的にとらえようとするさいの、われわれの思考の側での運動である。弁証法論理＝矛盾の論理は、このように思惟規定の内在的否定の論理として、〈運動する論理〉であると言うことができる。

前節でみたとおり、弁証法論理は、みずからがこのように〈運動する論理〉となっていることによってこそ、運動その

ものの論理的反映となりえていた。ところで、連関の分析からわれわれが手にした論理的矛盾、ここに認められる〈運動する論理〉は、生きた連関にたいしてその論理的反映たりえていると言えるだろうか。

一般に、運動・変化は時間秩序に属するものとして表象されるのにたいして、諸事物間の連関は空間的秩序に属するものとして、すなわち、縦の時間的推移とは別箇な横断的、並列的関係として表象されがちである。もしも実際の事態がこうした表象のとおりだとしたならば、連関にかんする矛盾の論理のもつ内在的な否定性・運動性は、現実の連関そのものとはなんら関係のない、たんなる思惟内部の主観的なそれにとどまるだけだろう。さらには、連関の分析の当初の成果と見なされてきた対立的な思惟規定（「自立性」と「非自立性」）自身もまた、――これらは連関の統一性のもとで論理的矛盾を構成せざるをえず、この論理的矛盾は論理の内在的否定性・運動性を指し示さざるをえないのである以上――現実の連関とのなんらの反映的関係をもたないものであることになってしまうだろう。

しかしながら、事物の連関はそれらの間の相互作用、相互規定としてのみ現実的であることを思い返してみるならば、生きた連関はそれ自身運動としてのみ存立しているのであることがわかるし、したがってまた、連関の分析をとおして到達された論理的矛盾が、運動として在る生きた連関そのものの論理的反映にほかならないことを、われわれはあらためて確認できるはずである。

七

前節においてわれわれは、事物が運動のなかにあってのみ相互に連関し合い、連関そのものが運動としてのみ現実的であるということの承認と、連関の論理的矛盾性の承認とが不可分であることをみた。唯物弁証法があらゆる事物は運動と連関においてあると指摘するとき、それは、運動と連関とを一応の区別においてとらえているが、しかし、これら両者は、現実には、事物の現存の内在的否定性ということのうちに合流して一体となっていると見られるべきであり、われわれが先行の二つの節をとおして確認してきたことは、論理的矛盾の実在性とは、まず、その内在的否定性の実在性のことにほかならない、という点に帰着する。この内在的否定性への着目は、事物をその現存の自己同一性の否定へと規定しているところの、その事物自身の内的矛盾（いわゆる現実の矛盾）へとわれわれをみちびく。この「現実の矛盾」と呼ばれているものを主題とした考察は、これまで見田氏をはじめとして多くの論者によって試みられてきているが、唯物弁証法

の立場を標榜しているかぎりの論者のほとんど（分離論者の大部分を含めて）がこの現実の矛盾の実在性についてはひとしくこれを認めている。

われわれ自身は、残念ながら、この現実の矛盾の考察に立ち入る余裕を今回はもはやもたないけれども、しかし、今回のわれわれの主題からして、最低限、「現実の矛盾」といわれる場合のその「矛盾」が論理的な意味での矛盾にほかならないことを再確認するところまでは、ぜひとも果しておかねばならないだろう。

一般的な表現では、現実の矛盾とは、或る現実の事物A――この場合の「事物」とは、任意の特定の運動の現実的主語たりうるすべてのものを指す――をAたらしめている本質的契機が現実に相互に排斥的・非両立的な対立物となっている関係・在り方を意味している。これら相互排斥的な両契機は、いずれもAという統一体のまさに本質的な（＝不可欠な）契機であるゆえに、AのAとしての存立をめぐって不可分であり、したがって、相互に排斥的でありながらも、相互に無関心な他者たりえないだけでなくて各自の存立にかんして相互前提の関係におかれている。

右のような一般的な仕方で示された事態をよく見なおしてみれば、そこにわれわれは二重の論理的矛盾を確認することができる。まず第一に、Aは相互に排斥的（否定的）な述語（契機）の同時的な主語となっており、これの抽象化した表現は、「Aは同時に同じ関係において（＝Aとしての存立そのものにかんして）Bであるとともに非Bである」という論理的矛盾の形をとらざるをえない。第二に、こうした関係のなかにあって、両契機の各々がまた、相互依存と相互排斥という相互に否定的・非両立的な述語の同時・同一関係の共存という論理的矛盾を負っている（相互依存と相互排斥との矛盾関係は〈非自立と自立〉という連関の矛盾の一般形式（類）のなかの一特殊（種）として位置づけられよう）。

右の第一の点のうちに、現実の矛盾がまさに「矛盾」と呼ばれねばならぬ理由、「対立」に還元されてはならぬ理由が存している。「対立」の概念のもとでは、現実の対立物は、まだ、それらが相互に相手の反対である点を確認されていれば足りるのであって、両者の否定的媒介、両者を結びつけている同一性の基礎は、仮りに見えていたにしても、未だ背後に引き退いたままでいる。ところが、「矛盾」概念のもとでは、現実の対立物は、これらをみずからの本質的契機としている現実の主語にとっての述語となっており、かくしてここでは、両者の不可分性が同一の主語のもとにのっぴきならないものとなって前面にあらわれてでている。このことは、ひるがえってみれば、両者の相互否定、相互排斥もまた、たんなる外的区別の関係へと回避しうる余地をもたぬ、のっぴきな

らぬものとなっていることを意味する。そして、両契機のこの現実的な相互否定は、これら両契機を述語としてもつ実在的主語たる事物Aの側から言えば、事物Aの現存の安定的な自己同一性をおびやかすところのものであり、すなわち、Aの現存の内在的否定性となって機能せざるをえない。事物Aの固有の運動とは――この運動が、さしあたりはAのAとしての存立の維持としての意義をもつものであれ、あるいはAの存立そのものの揚棄としての意義を直接に内包しているものであれ――、その内在的否定性の現実態にほかならない、と言えよう。

以上のように、現実の対立物は矛盾としてとらえられる仕方のなかでのみ、それらみずからの契機性を明らかにするとともに、その矛盾によって規定されている現実の運動との内的関連を明らかにする。現実の矛盾の論理的無矛盾性を主張し、そうすることによって現実の矛盾を暗黙にせよ明示的にせよ対立に還元することは、現実の矛盾にかんして現実の運動との内的関連を視野のうちから抹消すること、言いかえれば、現実の運動の内的必然性への注視をみずからとざすことを意味するだろう。

この節における考察にかんしては補足すべき点を多々残したままであるが、紙数の都合上、今回は以上をもっておわっておきたい。ただ、最後に全体のまとめにかえて一言つけ加えるならば、これまでの考察をとおして、われわれは以下のことを確認できる。すなわち、論理的矛盾の形をとる命題をわれわれは三種類に区分できるということである。その第一は、実在における相対的同一性の無視のうえに成立している命題、第二は、現実の運動そのもの、連関そのものの論理的表現としての命題、第三は、いわゆる現実の矛盾の論理的表現としてのそれである。第二と第三の命題は実在との反映的関係をもっているのにたいして、第一の命題はそうではない。しかし、この反映的関係の如何にかかわる区別も、これら三者がいずれもひとしく矛盾律に違反しているという事情を少しも変えはしないのである。

（はしもと　つよし　北海学園大学・哲学）

唯物論研究協会第二回研究大会報告

石井伸男

唯物論研究協会の第二回研究大会は、本年七月二一、二二の両日、東京都八王子市の中央大学で開催された。

七八年一一月、法政大学での第一回大会に続く第二回目の開催であったが、第一回が研究協会創立まもない熱気につつまれた雰囲気のもとでひらかれたのとくらべ、全体におちついた雰囲気が支配していたといえると思う。しかし会場の外的条件は別で、七月下旬の猛暑のなか、とくに二日目の日曜日は冷房のきかない暑さにつつまれて、みな汗をふきふきの熱心な参加であった。

研究大会の構成は、二つのシンポジウムと七名の個人研究発表からなっていた。私は研究大会担当の委員としてこの報告を書いているが、個人研究発表には出席できなかったため、シンポジウムを中心に報告させていただくことを、あらかじめおことわりしておきたい。

シンポジウムIは、「現代日本の反動化と思想の問題」をテーマとするもので、これは、元号法制化の強行、「有事立法」策定への動きなどでさらに加速されている政治反動の状況を、思想の問題としてどのようにうけとめ、対処していくか、を意図して設定された。

湯川和夫氏の報告「政治の反動化と思想のたたかい」は、このテーマを正面から論じたもので、主旨は以下のようである。

絶対主義天皇制はすでに廃止されたが、そのもとで形成され、これを支えてきた天皇制イデオロギーは今日、依然として存続し、象徴天皇制の思想的・社会的内実を構成して、強化されようとさえしている。日本の支配階級とその政府は、この象徴天皇制のもとで元号の存在と使用が大多数の国民によって容認されているという既成事実をたくみに利用して元号法制化実現に成功した。

有事立法についていえば、これが国民の諸権利と自由をうばいとる法律であることの指摘と同時に、「戦争の勃発を前提とする立法を考えること自体がおかしい」という思想を想起・深化させる必要がある。

現代日本の支配階級は、「法による支配」および「イデオロギー的支配」によって管理と抑圧を強化していこうとする路線を主として採用している。「イデオロギー的支配」とは、天皇崇拝、反共主義、自由主義、議会主義、「国民的合意」、「地方の時代」等の思想とイデオロギーを、国民の社会心理・社会意識・習俗・慣行および諸制度に浸透・融合させるやり方である。

湯川氏は、それだけに国民の側の思想的自己変革のたたかいが重要であるとして、最後に次の諸点を提起した。一、天皇制イデオロ

ギーをはじめ、さまざまのイデオロギーが、支配と管理のためのイデオロギーであるだけでなく、それ自体が国民主権と人間の権利をみとめない思想であることの暴露。二、イデオロギー的支配の核心が、支配と管理に抵抗しない人間をつくるところにあることの認識。三、国民主権・人間の権利の自覚と、抵抗しない人間から抵抗する人間への思想的自己変革との結合。四、「個人の」自立の思想と「国民の」連帯の思想との結合。

松尾章一氏は、歴史学者の立場から、「現代反動イデオロギーの一典型――安岡正篤の思想――」と題する報告をされた。

松尾氏は、前段で現代反動イデオロギーの特徴として、はげしい現状への危機感を背景にした現体制擁護論、社会主義・マルクス主義否定論、反科学主義・非合理主義・主観主義的かつ反弁証法的歴史論の立場、戦後の科学的歴史学の成果への挑戦と否定とかれらなりの歴史像の模索等の諸点をあげ、しかし巧妙なレトリックで粉飾してはいるが全体として矛盾と混乱を深めつつ、方向としては古い天皇制イデオロギーと新しい戦争と軍国主義の肯定論との結合をはかろうとしている、とのべた。

そして本論にはいって、こうした現代の反動思想家の一典型として、安岡正篤をとりあげ、安岡の主宰する全国師友協会誌『師と友』の一九七〇年代分の分析から、かれの思想の特徴づけ、反動思想家のなかでの位置づけをあたえようとされた。

安岡正篤とは、一九一九年、猶存社に加盟、北一輝、大川周明とともに三本柱の一といわれた戦前からの生粋の右翼思想家である。戦後は公職追放をうけ一時引き籠ったが、またただちに師友会（今日の全国師友協会）を結成、また新日本協議会、日本国民会議などの中心人物として、八〇歳をこえる現在も「活躍」中の、思想右翼の本流に属する人物である。自民党および財界と多くの交わりをもっており、最近では自民党一九八〇年政策委員会の講師にも入っている。

その思想の特徴は、一、現代資本主義社会へのはげしい危機感（師友協会綱領は「祖国の危機に臨んでは分に応じて国難の解消に献身努力」するとのべている）。二、歴史観としてはかなり古めかしい皇国史観であり、また農本主義に近い立場から家庭重視をいう。三、自由主義や民主主義から社会主義が登場してきたとして西欧型自由や民主主義への批判を展開。四、一番の強調は、デモクラシーの中身を「エリートが必要な社会」にすりかえてしまい、すぐれた宰相、教育者の出現（王道論）を訴える点にある。松尾氏は安岡の無視できない影響に注意を喚起して報告を結ばれた。

これら二報告をうけた討論では、とくに現代の反動イデオロギーの特徴や性格づけをめぐって活発な意見が出された（司会は芝田進午・吉田傑俊両氏）。安岡などの古いタイプの皇国史観・天皇制イデオロギーがはたして反動思想の主流なのか、その性格も独占資本主導の軍国主義復活路線のもとで変容しているのでないかという論点、一部宗教団体の反動化のための利用についてなど興味深い議論があったがここでは省略せざるをえない。政治反動および反動思想の特徴についての議論と比して、国民（ことに青年）の積極面をふくめた思想状況、反動化を克服していくうえで必要な思想原理の問題には、時間の制約もあって討論がおよばないうらみが残った。今後の課題であろう。

第二日目にもたれたシンポジウムⅡは、「現代科学と唯物論」をテーマとし、岩崎允胤、佐藤七郎両氏の報告、藤井陽一郎氏の司

会によっておこなわれた。この科学と唯物論の関係についてのテーマは、会の本来的性格からして継続してとりあげられるべきテーマであり、今回はその出発点としての意味をもつものである。

岩崎允胤氏の報告「現代自然科学と弁証法的唯物論――哲学史的展望のもとに――」は、このテーマに哲学の立場から広い範囲にわたってふれられたものであった。

報告は、I、現代の物質観、II、科学的認識の若干の諸問題、に大別され、それぞれがいくつかの論点をふくんでいた。Iでは、物質の哲学的概念からはじめて、運動する物質（物質と運動との不可分性、統一性、恒存性、無限性、運動の矛盾）、空間と時間、物質の階層性・歴史性、物質の連続性と非連続性、相互転化、合目的性、媒介性の順で、それぞれの哲学史的背景をふくめた豊富な内容の報告がなされた。

IIの科学的認識にかかわる問題では、創造的反映の問題、法則を共通者・抽象的普遍として理解する見解について、相対的真理と絶対的真理の統一としての客観的真理について、サイバネティクス・システム論の評価の問題の四点についてのべられた。どれも小さな問題ではなく、すべてを紹介することはできないが、のちの討論との関係で二番目にとりあげられた法則観についてふれれば、岩崎氏はここで、科学的法則を現象から帰納によってとりだされた共通者（いわゆる抽象的普遍）であるとする見田石介氏などに代表される見解を批判して、これではポルピュリオスの、個別的現象を抽象的普遍（類）＋種差ととらえるたんなる形式論理的抽象の立場とかわらなくなる、とし、科学的法則は、現象から非本質的な側面を捨てて本質的側面を抽き出す抽象（本質的抽象）によってえられる現象の普遍的本質である、と強調された。

生物学者の佐藤七郎氏による報告「生物学（細胞学）の立場から」は、論題にあらわれているとおり、対象を生物学にかぎってその方法、生物観等の諸問題を提起された。

それによれば、遺伝の実体DNAの明確化、生命の起源の研究が実験的課題となったこと、細胞像の変化などにより一九六〇年代

汐文社

マルクス主義自由論

G・シュティーラー編著
岩崎允胤訳

マルクス主義の原則的立場に基づき、自由の諸問題、とりわけ社会的自由と人格的自由、自由と必然性について意欲的な解明を試みるとともに、人間の自由をめぐる核心的な課題に論及する注目の書。

四六判／一八〇〇円

人間的自由と科学的精神

岩崎允胤著

人間の全生活における総括的な価値を表現する自由の問題をはじめ、現代の自然観、学問とヒューマニズムなど、今日の思想的理論的課題の解明を基軸にすえ、現代マルクス主義哲学の創造的展開をめざす、著者珠玉の論集。

四六判／一二〇〇円

を境に生物学は大きく変わったのは事実であるが、その変化を誇大視して、生物学はこの時点ではじめて科学となった、とするのは暴論である。生物学は一八七〇年代に、生物の種としての存在、種が進化の産物であること、自然発生の否定、細胞説、生物の物理・化学的法則による制約、の五つを基盤に科学として成立し、現代生物学もその延長上にある。

だが、生物学の発展は、研究対象の研究手段化、典型の発展、総合的研究、工学的方法の利用など、研究方法にも大きな変化をもたらしているとして、とくに物理的・化学的方法の比重のつよまりがのべられた。最後に報告は、遺伝系をはじめとする生物の徹底した合目的性が新たな進化要因の解明を要求していること、これらの問題の解明のためにすぐれた生物観がその真価を発揮して新しい抜本的な仮説を提起することがのぞまれると結ばれた。

討論では、テーマの性格上、諸分野の自然科学者の発言が活発であった。これも省略せざるをえないが、ただ、岩崎報告については法則導出における科学的抽象の性格の問題、また佐藤報告では、生物学的方法が物理・化学的方法に「還元」可能かどうかの問題に、かなりの議論が集まったことを一言しておく。全体として討論もかみあって成功したシンポジウムであったといえるが、今後、とりあつかう科学の分野やテーマ設定をさらに限定するなどの工夫をはらって、「科学と唯物論」の関係を継続的に深める必要があろう。

個人研究発表について内容をふれる余裕がないので、題目のみを紹介する。杉田元宜「等価変換理論と urbildliches Denken」、林田茂雄「内容ある零と無内容な零について」、稲葉守「ロシア革命的民主主義者と弁証法」、北村実「近代人権理念と社会主義」、岩瀬充自「初期マルクスにおける人間観の発展」、須藤浩行「労働対象規定の技術論的検討」、楊井英一「組織と認識」、以上七つであった。個人発表はもっと数が多くてよかった、という声が強い。

二日目の夕方には、会場を移して、懇親会が開かれ、自由な交流のひとときをすごし、こうして大会の全日程は終った。

以上の第二回研究大会には、のべ一〇〇名の参加者があった。場所が東京とはいえ都心から離れていたためか、非会員の参加者が第一回とくらべ少なかったのは残念である。また テーマの内容にもよるのだろうが、年輩の会員の積極的参加に比して、若手会員の参加が少なめな感じであった。唯物論研究協会は他の哲学関係の学会とくらべ、現実との深い思想的かかわりをその性格とするわけで、大会の内容、討論、参加層とも、その性格にふさわしく、さらに充実・発展させなくてはならない、と思う。大会はこうして全体として成功をおさめたが、それには長沼真澄氏、宮原将平氏をはじめ中央大学関係者の御尽力が多大であったことを、ここでとくに記して感謝しておきたい。

来年度の大会日程は、すでにその後八月下旬に開かれた委員会できめられており、一九八〇年一一月八日（土）、九日（日）の両日、東京で開く予定である。そして、会員からの個人研究発表申込はすべて原則としてうけつけ、おおいに発表してもらうなど、一層の改善の方向もすでにうちだされている。第三回大会がさらに質量ともに充実した研究と交流の場となることを期待して、このつたない報告をおえさせていただくこととする。

（いしい　のぶお　東京都立大学・哲学）

反科学主義と唯物論

藤井陽一郎

はじめに
——反科学主義の諸潮流と唯物論研究の課題——

さいきん一〇年あまりの、技術と自然科学をめぐる思想状況の著しい特色は、反科学主義と名づけるべき諸潮流の台頭とその蔓延とであろう。

本年に入って、この傾向はさらに強まろうとしている。二月には、わが国において比較的早い時期に反科学主義への傾斜を示した広重　徹がその死の直前数年間に書いた文章四編を収録した『近代科学再考』(朝日選書)が刊行された。三月には、ごく最近、反科学主義者としてもっとも鋭い論陣を展開していると考えられる高木仁三郎の書きおろしの著作『科学は変わる』(東経選書)が出版されている。ついで七月には、これまで主として技術論の分野で反技術主義の宣伝につとめてきた中岡哲郎の文章を集めた『科学文明の曲りかど』(朝日選書)が出された。ところで、本年三月には米国スリーマイル島の原子力発電所で、史上最悪の事故といわれた〝暴走〟事故が発生した。この事故そのものは、数多くの科学者によって今日まで指摘されてきた原子力開発の欠陥を如実に示す

ものではあったが、この事故を機会に反原発論者の発言は一層強まり、科学が人間によって管理できない巨大科学に変質してしまい、今回のような事故の発生が宿命的である以上、その研究・開発のいっさいを直ちに止めるべきだ、とされる。[1]

反科学主義の流行は国内ばかりではない。それは国際的な現象であり、日本の反科学論者の思想は、実は国際的な諸論調の影響を強くうけている。国際的にも反科学主義が強い影響をもってきていると筆者が実感したのは、一九七四年の八月、第一四回国際科学史学会が東京で開催されたときであった。すなわち、アメリカからやってきたロイベン・アベルなる人の「科学の成長における非合理主義」なる論文の要旨には「科学が直線的にあるひとつの究極の世界の説明に向って進歩すると考えるのは誤りである」とあって、「〝科学〟なるものは存在しない、あるのは科学者だけである」と結論づけていたのである。[2] これは、客観的知識の体系としての科学なるものは存在せず、実在するのはいろいろ研究を試みている科学者だけだ、ということを主張しているわけである。その後、柴谷篤弘『反科学論』(一九七三年、みすず書房)を読んだとき、著者があるていどアメリカおよびイギリスの反科学主義者の活動を伝えていたので、これらの国々で反科学主義が台頭している実情を知った。ついで、ごく最近のイギリスでの動向が『科学史研究』誌上で里深文彦によって紹介されているのを読んだ。[3] これらの紹介はいずれも、従来、科学批判といえば何といってもマルクス主義の立場からの批判が代表的であったが、今日では、この立場に対抗して反科学主義の諸グループが活発に活動しているのを伝えている。

こういう状況にあって、反科学主義がいったいどういう主張をしているのか、それはなぜ反科学主義と規定されるのにふさわしい思想なのか、その台頭の背景には科学と技術をめぐる状況のどんな変化があるのか、反科学主義者は今後の科学はいかにあらなくてはならぬと主張しているのか、等々についてくわしい検討を試みることは、ますます唯物論研究の重要な課題となっているといってよいであろう。

今日まで反科学主義への批判がなされなかったわけではない。筆者自身は唯物論や科学史の研究にも関心をもっている地球科学専攻の一研究者にすぎないが、一九六九年、中央公論社の科学雑誌『自然』の二月号に広重　徹の「問い直される科学の意味」が掲載されたとき、ここで展開された考え方は、当時、各地の大学で紛争をひきおこし大学と研究の解体を叫んでいた全共闘の破壊活動に理論的支柱を与えることとなると考えて、直ちにその批判の一文を『赤旗』に掲載したことがある。[4] 筆者の所属している科学者運動の全国組織である日本科学者会議では、反科学主義の検討には強い関心をも

ってきて、機会あるごとに批判を行なってきたが、その努力の結果のいくつかの論文は機関誌『日本の科学者』に掲載されてきている。[5] さらに菅野礼司は雑誌『唯物論』上で、主として科学方法論をめぐって反科学主義を批判した。[6]

以上は今日までの反科学主義批判の重要な成果であると考えるが、筆者が今回、再度反科学主義批判を課題としてとりあげるのは、第一に、前述のごとく反科学主義の潮流は国内的・国際的にますます強まってきていること、第二に、事は技術や自然科学内部の問題というにとどまらず、今日、文化のあらゆる領域で強まっている非合理主義とも関連しているわけで、反科学主義との対決は現代の唯物論の重要な課題となってきた、と考えるからである。第三に、反科学主義はそのはじめ、日本ではむしろ自然科学理論の行き詰り、科学的認識の危機として提起され、科学の客観性を前提としていた一九世紀的な科学の考え方に対して、今後は科学の相対化の視点が重要であると主張され、不可知論が提唱されたので、[7] それへの批判はどちらかといえば認識論に関したものが多かったわけであり、前述の菅野礼司の反科学主義批判はこの方向での批判の成果でもあったわけであるが、最近の事情は批判がその面にのみ集中することをゆるさなくなっているからである。もちろん、認識論上の批判の必要性は今日においても変らないが、七〇年代後半、資源・エネルギー・環境問題などが一層激化し、原子力発電所・コンビナート・新幹線・高速道路など、今日の巨大科学技術のもつ環境破壊や安全性の点での諸矛盾が明るみに出されるに及んで、科学技術と社会との関係の問題がより一層正面に出されるようになった。また初期の反科学論者が評論家ふうに科学の危機を口にするばかりで、自らはその変革のあゆみを歩もうとはしなかったのに比べ、最近の反科学主義者は科学者運動を問題とし、また一定の社会的実践もしている。今日、「適正技術」とか「もうひとつの技術」とか「中間技術」とかの名称によって呼ばれている技術を志向した運動は、筆者の判断ではやはり反科学主義なのではあるが、しかし、とにもかくにも危機に陥った巨大科学技術のあり方に対してひとつの代案を用意して適正規模の科学技術を主張としているという点で、われわれの注目をひくのである。その代案がはたして人類社会の未来の展望をきりひらくのにふさわしいものかどうか、この課題を今日の唯物論は十分に検討しなくてはならない段階にきているといえるのである。

(1) 私の目についたこのような方向の論調には、次のものがある。

高木仁三郎「対抗的科学——政治と文化をつなぐ論理」『現代の眼』一九七九年七月号、五六—六五頁。

槌田 劭「原子力発電——この非科学的なるもの」『第三文明』一九七九年八月号、五六—六五頁。

(2) Reuben Abel, Irrationalities in growth of science, Abstracts of papers. XIVth. International congress of the History of Science, 1974. 1.

(3) 里深文彦「〝科学批判〟と〝科学運動〟――イギリスの現状から何を学ぶべきか――」『科学史研究』Ⅱ、一六（一九七七）、二三六―二三七頁。
里深文彦「イギリスにみる科学・技術・批判の現段階――社会・教育・ジャーナリズムと関連する文献を中心として――」『科学史研究』Ⅱ、一七（一九七八）、一二〇―一二三頁。

(4) 藤井陽一郎「トロツキズムへの傾斜を示す科学技術論――広重　徹『問い直される科学の意味』について――」『赤旗』一九六九年二月一六日号。

(5) 座談会「〝科学の危機〟と科学者の立場」『日本の科学者』一九七三年一一月号、三二～四六頁。
大沼正則「反科学主義のゆくえ――柴谷、広重氏の所論を中心に」『日本の科学者』一九七四年五月号、一一～一五頁。
町田　茂「素粒子論と反科学主義」『日本の科学者』一九七四年一一月号、三四～三七頁。
などがその主な論稿である。

(6) 菅野礼司「科学方法論をめぐる反科学主義批判」『唯物論』一九七六年、第六号、七〇―九〇頁。

(7) 竹内　啓・広重　徹『転機にたつ科学』（中公新書、一九七一）では、竹内　啓によって、要素論、数量化、法則の形式性が近代科学の三つの特徴だとされ、このような方法論を究極までおし進めた素粒子論は、そのゆえに、行き詰ったのだ、と広重　徹によって診断されている。ここで要素論というのは、現象を個々の基本要素に分解して考える考え方をいい、のちに広重　徹によって近代科学批判の武器として利用されたものである。
広松　渉『科学の危機と認識論』（紀伊国屋新書、一九七三）では、同じような理由で素粒子論の行き詰りが主張されるとともに、もともと科学の進歩というのは何か客観的法則の認識の深化というようなものではなくて、単なるそのときどきの科学上の考え方の変化（著者はこれをゲシュタルト・チェンジといっている）にすぎないのだ、というように科学の相対化が主張されている。

一　七〇年代初頭における反科学主義の台頭とその主張

一九八〇年代のはじまりを目前にひかえた今日、七〇年代をふりかえって、最近一〇年は「科学批判」の一〇年だった、といわれるようになった。高木仁三郎は、高度経済成長期の科学技術とその矛盾をふりかえり、「科学の危機」という形で科学が問われるようになった経過を説明し、最近一〇年は「科学批判の一〇年」ともいわれてきた、としている。[1] 吉岡　斉は、「科学批判の十年――広重　徹から高木仁三郎へ」において、一〇年間の科学批判がどのように変ってきたかを問題としている。[2] 吉岡のとりまとめが妥当なものかどうかは別として、反科学主義も最近一〇年間にたしかに変化し

たのである。もっとも、反科学主義の形態がどのように変ろうと、科学そのものを相対化して科学が現実認識と現実変革の力を失ったとしている点は、この一〇年、基本的に変らないのであるが。この間の事情を明らかにするために、われわれも、反科学主義の一〇年の歴史をふりかえってみることにしよう。

日本でも、国際的にも、反科学主義は一九六八〜六九年の大学紛争と急進小ブルジョア主義の台頭に触発されて登場してきたのである。広重　徹は、その「問い直される科学の意味」の冒頭で、「各地の大学紛争のうねりは、いまや単なる学内問題の域をはるかにこえて、科学の教育および研究の存立そのものを揺がそうとしている。……従来の科学運動、あるいは〝進歩的〟科学者の主張は一言にしていえば、科学の悪用反対、研究体制の民主化ということであった。……しかし、いまその大学のおひざ元で、学生運動は、改革とか民主化とかはすべてまやかしにすぎないとして、体制の一環としての大学の全面的な否定を叫んでいる。問われているのは、大学の学問、そして大学そのもの、の意味である」[3]といい、科学者ならこの問いかけに真剣に答えなければならないであろう、としている。全共闘系の学生たちのひきおこした大学紛争なるものは、真面目な研究および大学への問いかけなどというものではなく、高度経済成長期に進行した科学技術や大学教育の再編成と国家権力への従属の深まりに小ブルジョア的に反抗した急進的行動にほかならず、したがって研究と大学改革の展望などもともともっていず、そのゆえに、のちにこの運動も解体していくのである。ところが、広重は、全共闘の運動のなかには新しい科学批判の思想があると勘ちがいして、全共闘に誘発されて科学否定の科学批判の道を歩み始めたのである。

広重　徹の科学批判のふたつの武器は、科学の「要素論」と「体制化論」とである。「要素論」とは、近代科学の主流をなして成功をおさめて全体をひっぱってきた自然の捉え方であって、広重は、近代科学は「直接われわれが経験する現象というものをそのままで把えて記述するということではなく、常に、簡単な基本的な幾つかの要素――要素というのは実体である場合もあれば、基本的な性質を幾つかとらえて、それの組み合せという場合もあると思いますが――が複雑にからみ合ったものとして、理解していくというやり方」でその研究をすすめてきたのである、という。[4]また、七〇年代はじめの反科学主義の広がりを目にして書かれた「科学における近代と現代」（堀米庸三編『歴史としての現代』潮出版社、一九七三年、所収）では、今日、科学とは何かがあらためて問われなくてはならないとし、デカルトをも引用しながら、近代科学の方法について「われわれがある現象または事物を科学的

に研究しようとするときにとる方法は、その現象または事物を、いくつかの要素の組み合わせからなるものとみなして、それらの要素をそこから抽出することである。そして、抽出された単なる諸要素の一つ一つについて、その性質、それが従う法則を探究する。それが見出されたら、もとの事物は、要素の組み合わせとして演繹的に説明できるであろう」ということを強調している。(5)

一見したところ、要素論は近代科学の方法の特徴をうまくとらえているようにみえる。例えば、エンゲルスも一五世紀の後半以後、自然科学が示した巨大な進歩の根本条件として「自然をその個々の部分に分解すること、さまざまな自然過程や自然対象を一定の部類に分けること、生物体の内部をそのさまざまな解剖学的形態について研究すること」をあげている。(6) しかしながら、エンゲルスは、同時に、上述の研究方法は自然過程を個々ばらばらにして、大きな全体的連関の外でとらえうるという形而上学的な考え方をつくりだしてしまったことを指摘し、さらにこの考え方自体が自然科学そのものの発展によって限界のあるものであることが示されるようになった、といっている。すなわち、自然科学の発展自体が機械論的な要素論をのりこえて、自然を変化と発展の見地からみる全体的な自然観、すなわち自然の弁証法のゆたかな素材をさし示すようになったのである。このような方向の自然科学の進歩として、当時、エンゲルスが、細胞の発見、エネルギー変換の発見、ダーウィンに始まる進化論の発見、の三大発見をあげたことは(7)あまりにもよく知られた事実である。以上のことを思い出すだけでも、近代自然科学の方法を要素論だけで特徴づけ、そのうえで近代科学を批判することがいかに一面的であるかがわかる。すなわち、われわれは、科学の発展においてはたえずその方法として分析と総合とが追求されてきたことを見てとらなくてはならないのである。一般に諸現象を支配する本質的法則の発見は、決して現象を個々の要素に分解してその要素の従う法則をさぐるだけでは達成できないのであって、一見、異質とみえるそれぞれの現象を統一的に理解しようという総合の視点があってはじめて可能なのである。例えば、ニュートンの万有引力の発見にしても、要素的に力学現象を研究することのみによって得られたのではなく、地上の力学現象と宇宙の力学現象とをともに統一的に理解しようという思考の産物として生まれたものであった。

科学の「体制化論」とは、一九六九年の「問い直される科学の意味」において提起された現代科学の見方であって、「現代の科学は、現存の社会秩序のために欠くべからざる要素として、しっかり社会秩序のなかに組み込まれている」という状況全体のことをいうとされる。(8) このことだけならば、

確かに現代の科学技術の重要な状況をいいあらわしていると思えようが、実は広重の志向は別のところにあるので、彼は以上の指摘ののち次のような結論をひきだして、研究体制の民主化をめざして努力している科学者運動を揶揄するのである。すなわち、「科学が完全に体制化され、研究が商品と化して、研究者ないしその集団が不断の競争にさらされているところでは、民主主義は単なる手続きに堕し、〝民主的〟組織はその競争のなかで身の安全と利益をはかる利益集団に転化することが避けられない」[9]から、研究体制の民主化など空洞化せざるを得ない、という。すなわち、科学の体制化論は、一九世紀以後、専門職業科学者の誕生・科学研究の制度化・科学と工業との結合・国家の科学技術政策の立案などをつうじて科学と社会との結びつきが強まった状況を指摘しながら、実は科学者はもう国家権力によってがんじがらめに縛られた状況にあるので、その科学者に科学の民主的変革など期待することはできない、と主張するのである。こうして、広重は、明治以来の日本の近代科学の歩みを通観するときも、その歴史をもっぱら科学者の敗北の歴史としてのみ描きだすのである。[10]

このような体制化論が現代の科学技術への見方としてきわめて一面的であることは、次のことを指摘するだけでも明らかであろう。なるほど資本主義社会では、科学技術は、制度としてみるならば、国家の科学技術・独占資本のための科学技術としてしかありようがないとも主張できるが、同時に見落してならないことは、体制化された科学においても、科学が実証的方法にもとづいて客観的真理を明白にするという科学本来の機能を失わない限り、それはたえず現実批判の武器ともなりうる成果を生みだし、人びとに与えざるを得ない、ということである。われわれは、明治以来の国家の大学、国家の研究所から、幾多の批判的精神をもった科学者が生まれたことを指摘しうる。その伝統は今日においてもいきているわけであって、体制化された社会のその内部においてあらゆる分野に各種の民主運動が発展しているのと同じく、その一翼として科学者の科学発展の民主的運動もまた発展しているわけである。

つぎに、われわれは、七〇年代の初頭、技術論の分野で反技術主義を唱えだした技術史家の一人である中岡哲郎の所論をみてみよう。中岡の主張は、要するに、技術が進歩すればするほど、労働の熟練は客観的な機械とそれを基礎にした技術体系のなかに対象化されてしまい、労働そのものはより一層貧しくなっていく、というものである。このような技術と労働の矛盾は従来、資本主義の下でのゆがめられた技術のあり方として論ぜられてきたが、実は社会構造とは関係のない技術の「絶対的な矛盾」[11]なのだ、と彼は主張する。中岡の議

論は、六〇年代をつうじてオートメーション、統計的品質管理、管理事務の電算化などが急速に進行していって、技術革新が再び話題となった、その状況を背景としている。この頃、一九五八年に『技術革新』（岩波新書）を書き技術自体の進歩が資本主義の体質をかえるようなことを述べた星野芳郎が、一九七五年には『技術と人間』（中公新書）を書き、ここでは一変して、現代技術の退廃を論ずる、というようなことも起った。星野は、労働を分断し機械の運動に転換させる技術の進歩は、精神労働と単純部分労働とを対立させ、かくて労働の充実感は失われていく、などと述べて反技術主義の第一歩をふみだしたのである。このような論調が台頭してきたことに関連し、なぜ技術が進歩すればするほど労働が貧しくなるか、を哲学的に解明（?）してくれたのが中岡なのである。その答は前述のごとく、体制をこえた技術の「絶対的な矛盾」なのである。

中岡の技術論にはすでに何人かの人が批判を行なっているが、[12] ここでも必要最小限のことを指摘しておこう。広重が近代科学の特質を要素論に還元し全体的な科学の視座を見失い機械論に陥ったように、星野も中岡も、もっぱら近代技術の特質を、労働の過程を分断し機械の運動におきかえてオートメーションを遂行していく、その機械化の側面のみにみて、オートメーションそのものは実は全体のシステムを見渡せる高度に専門的な知識をもった労働者を必要とするというように、労働の進歩を前提としていることを見失い、機械論に陥ったのである。資本主義社会における技術と労働についてマルクスは多くのことを語っているが、彼は資本主義の下では労働者から精神的能力がうばわれて一方的に資本のもとに蓄積されていくという矛盾が進行することを指摘するとともに、一方、大工業の発展は一層すすんだ技術科学の知識をもった技術者を必要とするに至ることをも指摘している。マルクスはいう。「大工業は、変転する資本の搾取欲求のために予備として保育され自由に利用されるみじめな労働者人口という奇怪事の代りに、変転する労働要求のための人間の絶対的な利用可能性をもってくることを、すなわち、一つの社会的細部機能の担い手でしかない部分個人の代りに、いろいろな社会的機能を自分のいろいろな活動様式としてかわるがわる行なうような全体的に発達した個人をもってくることを、一つの生死の問題にする」[13]と。

以上が歴史の弁証法なのであって、この見地にたつ限り、技術の進歩とともに労働が貧しくなるなどというようなことは起り得ないことがわかる。また、たしかに労働の自動化には単純労働の存在を不可欠にする側面があるが、しかし問われているのは単純労働の存在そのものではない。あくまで、全体から切り離された単純な部分労働のみを強制させられる

という、そういう差別支配をうける労働者が存在していることが問題なので、これはまさに、資本主義のなせる罪なのである。それをとりちがえて、罪は技術の絶対矛盾にあるなどといってしまえば、このような技術の進歩に支えられている現代の社会の進歩は絶対矛盾につきあたることになってしまい、そのような社会に未来はないことになる。一度このような結論に至れば、そこからは反技術主義への道があるだけであり、その後の中岡は、まさにこの道を歩んでいるのである。

(1) 高木仁三郎『科学は変わる』東経選書、一九七九、三四頁。
(2) 吉岡　斉「科学批判の十年——広重徹から高木仁三郎へ」『第三文明』一九七九年八月号、九二—一〇一頁。
(3) 広重　徹『近代科学再考』八五—八六頁。
(4) 座談会「近代自然観の超克——近代科学技術への批判的視座」『情況』一九七二年九月号、における広重の発言。
(5) 『近代科学再考』二一—二二頁。
(6) エンゲルス『反デューリング論』『マルクス・エンゲルス全集』(大月版)第二〇巻、二〇頁。
(7) エンゲルス『フォイエルバッハ論』『マルクス・エンゲルス全集』(大月版)第二一巻、二八五頁。
(8) 『近代科学再考』五七頁。
(9) 『近代科学再考』七六頁。
(10) 広重　徹『科学の社会史——近代日本の科学体制』中央公論社、一九七三。
(11) 中岡哲郎『人間と労働の未来』中公新書、一九七〇、八四頁。
(12) 石原義郎「労働についての新しい観念論」『赤旗』一九七一年三月二日号。木元忠昭「労働と技術の諸問題」『日本の科学者』一九七一年六月号、三八—四一頁。中村静治「技術進歩と労働の未来」『現代と思想』第八号、一九七二年(中村静治『現代日本の技術と技術論』青木書店、一九七五、所収)。
(13) マルクス『資本論』『マルクス・エンゲルス全集』(大月版)第二三巻a、六三四頁。

二　いわゆる科学批判はなぜ反科学主義なのか

広重や星野・中岡の反科学主義・反技術主義につづく反科学主義者は、哲学者の広松　渉であり、生物学者の柴谷篤弘であった。広松は一九七三年、『科学の危機と認識論』を書き現代科学は危機にあると診断し、その危機のよってきたる由来を認識論的に(?)論じてみせてくれた。ついで同じ年、柴谷は『反科学論』をあらわし、なぜ反科学なのかの理由を論じたのである。このあたりから、反科学主義にもそれなりの立論の枠組みができて、問題がより基本的に、また包括的に扱われるようになった。とりわけ柴谷の『反科学論』は、全共闘の運動からインパクトをうけたことの告白から始まって、科学専門家というものの生態の考察、客観的科学というのは神話であること、科学と社会の関係(科学者の社会的責

任)、科学運動の現況と科学の変容、など広範な話題をとりあげながら議論をすすめており、その後、論じられている問題の原型はすべてここに出されているといってよいくらいである。外国の運動では、「対抗文化」や「適正技術」の運動がとりあげられている。[1] イギリスではこれより少し前、一九七一年にラベッツの『科学的知識とその社会的問題』が出ており(邦訳は、中山 茂その他によって試みられ、一九七七年、秀潤社より『批判的科学——産業化科学の批判のために』と題してその抄訳が出版された)、同じく科学の変化、科学的知識の性格の問題、科学の社会的倫理的側面の問題が包括的に扱われた。

ところで、これらの論者は自らの立場を決して反科学主義であるなどとはいわない。ラベッツは、今日の科学の諸相を特徴づけて「産業化科学」といい、その病弊を正すものとして、新しい「批判的科学」なるものを提唱しているのである。彼は「危機に対する反応は、すぐさま新しい科学の創造としてあらわれる……。これが批判的科学である」といっている。[2] 柴谷もまた、近代科学のすべてを否定することはできないことを認めて、自らの立場を「知識・学問を否定し去ることなしに、反科学である、というのは、どういうことなのか、ということを考えてみたい」のが『反科学論』の目的である、などといっている。[3] さらに、広重が反科学主義だと批判されているのを弁護して、山田慶児は『近代科学再考』の解説で、広重が自ら反科学主義の立場に勝ち目はないといっているのだから、「かれは決して反科学主義者ではなかった。いや、断固として反科学主義者ではなかった」[4]などといっている。

たしかに、大学とそこで行なわれている研究をストレートにいっさい否定した全共闘の学生たちとは異なり、大人の研究者にとっては、単純に近代科学のすべてを否定することはできないであろう。しかし、彼らが現代社会の矛盾を科学と技術になすりつけ、この立場から科学批判を展開する以上、彼らの行きつくところは、結局は近代の科学と技術の否定なのである。どのような過程を経てそうなるのか、そのやり口を分析してみよう。

ラベッツは、現代の特徴は現代科学の活動によって人間をとりまく世界の知識が書きかえられ、科学の世界の規模と影響力とが増して、その結果、環境問題の激化など自然科学だけでは解決できない問題も生じてきたことにあることを認めることから出発する。そして、このような矛盾をつくりだした科学というものを、あらためて内面的に検討する必要があるとして、科学的知識とはそもそもどういうものなのか、を問う作業に向かうのである。検討の結果、結局ラベッツは、科学はもともと客観的知識など与えないものだ、ということ

を発見し、科学者が研究の対象としているのは、実は自然の事物ではなくて、知的構成物であるのにすぎないのだ、などという。彼は次のようにいう。「科学知識とは、知的構成物についての知識である。……科学者が実験装置にかける――あるいは観察の対象とする――事物は〝現実の〟事物、すなわち手の込んだ理論に依らずとも知識の対象となりうる〝現実の〟事物ではない。それは、知的に構成された範疇を真に代表すると見なされたサンプルであって、半ば知的に構成されたものである。……科学が対象にするのは知的構成物であって現実（リアリティ）ではないために、科学という技能仕事はその本性からして細分化・専門化を免れず、また科学知識は永久に進化しつづけ、決して完璧にはならないのである」[5]。科学をこのようにみることは客観的知識の体系としての科学の完全な否定であり、ラベッツは、このように科学を曲解しておいて、その上でその罪を問うたのである。

柴谷もまた、近代科学の破綻なるものを前提として、そういうことが生じるのにはどこかに科学の論理のくるいがあるはずであるとして、近代科学の方法の検討に向かう。彼はまず、今までの西欧自然科学の成功の秘密を問い、この秘密は原子論的、要素論的または還元主義的といえるその方法論にあるという。しかし現実には、このような分析的方法では扱えない課題が数多く存在するから（彼があげているのは、例えば非線形の系の分析であり、具体的には地球、生態系、人間、社会などである）、従来の自然科学は自然界の一部の法則性を明らかにすることに成功しただけなのだ、というわけである。そして、さらに話をエスカレートさせて、彼は従来信じられていたような科学の客観性には重大な疑いが生ぜざるを得ない、と主張する。すなわち、科学の客観性の内容としては「観測される事実」と「理論」のあいだの論理的な整合が考えられるが、事実というのは実は生身の事実ではなく、ある条件のもとで切りとられた事実なので、「科学のとりあつかう事実が、そのまま地球上の現実と対応するものでないことが明らかになる」というのである。そして結局、次のごとく結論づける。「この二つの世界（現実と科学の世界……引用者注）は、現実と絵そらごとの世界の差ではないまでも、現実と約束ごとの世界との差であろう。山野に自生する植生と、庭園や生け花の植生との差といってもいい。後者は、前者の内蔵する法則性に従いながら、それ自体に特有な約束ごとの法則の枠をもちこんで、その枠の内部でだけ操作するのである」[6]。こうして柴谷によれば、科学は約束ごとの世界を扱っている、ということになるのである。

こうみてくると、ラベッツも柴谷も結局は、科学の客観的発展を単なるその時どきの科学者の思考の枠組みの変化にしてしまったクーンのパラダイム論[7]と同じ発想の次元にあるこ

とがわかる。こうして科学を相対化してしまえば、反科学の「反」は誤まった方法論にしばられている現在の科学への「反」なのであって、いくら近代科学の全否定ではないといっても、彼らは近代科学そのものが本来、相対的だといっているのであるから、この考え方は近代科学の否定なのであって、まさに反科学主義と規定するのにふさわしい考え方なのである。

客観性をほこる自然科学といえども、ある発展段階では、全体の事実ではなく、きりとられたその一部分の事実しか明らかにしえないから、その意味では、たしかにその認識内容は相対的である。われわれはいきなり全体を認識することはできず、どうしても初めは全体から切り離された部分を分析的に認識していく以上に手はない。したがって、はじめは発見された真理が相対的真理にとどまることはやむを得ない。しかしながら、このことは、反科学主義者がいうように、科学の内容はなんら客観を反映していない約束ごとの認識内容である、というのとはまったく異なるのである。部分ではあっても事実はやはり事実であり、現実の一部を反映しているのであって、これらは、やがて部分認識の総和として得られる全体の認識の内容をなす絶対的真理の一部を含んでいるのである。レーニンは、客観的真理を否定し、自ら相対主義者であると主張したマッハ主義者との論戦において、エンゲルスに依拠しながら、相対的真理から絶対的真理が構成されるのである、と主張した。「……人間の思惟はその本性上、相対的真理の総和から構成される絶対的真理をわれわれにあたえることができるし、またあたえている。科学のおのおのの発展段階は、絶対的真理というこの総和に新しい粒をつけくわえる。しかしおのおのの科学的命題の真理の限界は相対的であって、知識のいっそうの成長によって、あるいは拡大され、あるいは縮小される」[8]と彼は書き残している。ラベッツも柴谷も、このような認識の弁証法を理解しなかったのであり、そして反科学主義に陥ったのである。

（1）対抗文化の考えでは、資本主義・共産主義を問わずテクノクラートによる一般人民の支配がさけられないとする。これからぬけでる方向としては東洋的神秘主義への傾斜が著しい。シオドア・ローザック（稲見芳勝・風間禎三郎訳）『対抗文化の思想』ダイヤモンド社、一九七二、参照。これに対する民主的科学者運動からの批判に次がある。

Ursula Beitz, On the "Counter Culture" in the USA. Scientific World. Vol. 18 (1974). No. 3

適正技術ないしもうひとつの技術（オルターナティブ・テクノロジー）の考えでは、今日望まれる技術は、集中排除力があり、生態学の法則に適合し、資源をうまく使い、機械を人間に奉仕させる技術であるという。シューマッハ（斎藤志郎訳）『人間復興の経済学』佑学社、一九七七、参照。これに対する民主的科学者運動の立場からの総括的検討は、まだなされてい

ないようである。

(2) J・R・ラベッツ、中山　茂・吉岡　斉・江口高頭・須摩春樹訳『批判的科学――産業化科学の批判のために――』秀潤社、一九七七、二九六頁。

(3) 柴谷篤弘『反科学論』一五―一六頁。

(4) 山田慶児「広重徹の仕事」『近代科学再考』の解説として収録、同書、二三六―二五一頁。

(5) J・R・ラベッツ『批判的科学――産業化科学の批判のために――』一三五頁。

(6) 柴谷篤弘『反科学論』、Ⅲ科学の再評価、2「科学の客観性」の神話、六四―六九頁。

(7) T・S・クーン（中山　茂訳）『科学革命の構造』みすず書房、一九七一。

(8) レーニン『唯物論と経験批判論』『レーニン全集』（大月版）第一四巻、一五六―一五七頁。

三　今日の反科学主義

以上において検討してきた反科学主義は、いずれも七〇年代前半にその主張が形成されたものであって、これらの反科学主義を推進してきた人びとに特徴的なことは、彼らはいつも自分の立場を評論家の立場に限定して、決して反科学主義の実践活動にはたち入らなかったことである。このような立場にある人びとからは、危機に陥った現代の科学技術に対する処方箋は決して聞かれなかったのであって、今日、彼らに対して実践的でないとの批判が聞かれるのは当然である。

ところで、反科学主義も一〇年の歴史を経ている間に、上述の人びととは異なる系列の、いわば第二世代の反科学主義者を生みだすに至った。これらの人びとが問題としているのは、現代の科学技術についての科学史・技術史の立場からの課題ではなくて、もっと直接的に具体的な課題、すなわち、公害や環境汚染や原子力発電、さては遺伝子操作、等々のシリアスな現代的課題そのものである。この系統の代表的な論客としては、宇井　純や高木仁三郎をあげることができる。宇井　純を反科学主義者と規定するのには異論もあろうが、これは次の理由による。公害を追及し、それを生みだした科学に原罪があるとして科学批判を行なってきた宇井　純は、批判さるべき科学にかわるもうひとつの科学として、結局「適正技術」を志向するようになっている。[1] 適正技術論がなぜ反科学なのかは、綿密に規定さるべき今日のわれわれの重要な研究の課題であるが、それは結局のところ、巨大科学技術は人間によってはコントロールできないと見切りをつけ、代りに適正規模の科学技術を志向し、こうして、やはり一種の科学技術の相対性を主張しているのであって、筆者の判断では反科学主義の系列に組みこまざるを得ないのである。

ここでは、今日の反科学主義をより典型的に示す反原発論

者の高木仁三郎の所論を検討しよう。

高木は、科学が大きな力をもつようになった背景として、科学的自然認識の客観性と普遍性をあげるのであるが、現代の原子力開発のような巨大科学の場合には、もはやそれらは通用しないのだ、という。すなわち、原子力発電のような場合にはその安全性などを直接的に実証することは、それがあまりに巨大なシステムになっているがゆえに不可能であり、したがって、もっぱらコンピューターなどによるシミュレーションによって問題を処理するという観念的な方向に向かわざるを得ず、こうして科学は実証性を失い虚構的な領域に入っていく、という。彼は、「システムを大型化したときには、小型のシステムの実験では予測しえないことが起こりうるし、その予測を行なうのに必要な実証的手立てがない」ことを指摘し、このように矛盾が根本的に存在していながら、大型コンピューターの登場は、見かけの上だけ解析の適用範囲を拡げるが、実はこのような解析に実証性はない、と主張する。そして「科学は虚構的な領域に入り、従来の方法論からの変質が現実に進行しているのです」[2]と判断している。

これはたしかに新しい問題提起である。ちょっとみたところでは、巨大科学を批判する視点として、多額の研究資金を要するとか、そこでは研究者が部分労働者にされて研究の自由がなくなるとか、そういう視点とならんで、巨大科学の内面の論理にまで分析のメスをふるった新しい視点を明らかにしているように思える。現代の科学技術が大きくなりすぎたゆえの矛盾として実証的でなくなるというのがたしかであれば、まさに科学にとっては命とりであり、もし巨大科学と実証性とがあい入れないならば、たしかにそのような巨大科学に対しては反科学たらざるを得ないわけである。

しかし、ここで、科学における実証とは何かをもう一度考えてみる必要があろう。高木は「実験とは、誰しもが共通に再現できるような条件のもとで、ある種の公認された観測手段・機器を用いて、自然の対象の観測を行なうことで、同じ方法を用いれば、いつも同じ結果に到達するような性質を特徴とし、そのような性質を実証性といっています」[3]といい、このような実験室内的な実証性は、巨大科学が社会と深くかかわってきたような規模の場合にはもはや通用しない、という。例えば、原子炉の安全性の実証のためには現実に炉の事故を起してみて、それに対する各種の防御装置がうまく働くかどうかを実験してみればよいわけだが、そのような実験は、経費は別としても、その失敗した時の社会への影響が大きすぎて、不可能だというのである。このようなことから、彼は直ちに巨大科学は実証性なしという。だが、はたしてそうであろうか。たしかに実物の原子炉を用いての実験は危険が大きすぎて不可能であろうが、このような場合でも、例え

ば、モデル実験は可能であろう。すなわち、現実の原子力発電のシステムにかわるミニィアチュア的なシステムを用意し、それを利用しての実験を行ない、その結果を参考にするのである。むかしから、地球科学などでは造山運動にせよ地震の発生にせよ、「誰しもが共通に再現できるような条件のもとで」実験を行なうことは不可能であるから、実験の必要な時には、例えばモデル実験を行なってきた。モデル実験は、現物についての実験ではないから、その実験結果に実際の自然にあてはまるかどうかの不確かな点が残るのはやむを得ないが、それでもモデル実験の結果にもとづいて実際の自然の法則を推定し、その推定された法則から予想される現象が実際に成立しているかどうかを、そのときどきの自然の状態についての観測によって確かめることは可能であり、このような手続きで、地球科学は認識の実証性を確保してきたのである。このように考えると、高木の実証の理解はあまりにも狭く、高木が巨大科学は実証できないと断定したのは早計であり、むしろ巨大科学の段階に入ってからは、従来の実験室的規模の実証的方法とは異なった新しい実証的方法が求められていると考えるべきなのである。

さらに、高木が科学者運動のある実践的な方向を志向している、その方向がどんなものであるかを検討しよう。この点について、高木は次のようにいっている。「私は、これからの科学も含めた、私たちの知的努力の好ましい方向づけを次のように設定したいと思います。これらは、必ずしも、必要十分な条件といったほどに、よく整理され吟味されたものとはいえませんが、現代科学の抱える困難にかかわって、現在最も強調されなければならない問題点と私が考えることです。

〈不平等を減らすこと〉
〈抑圧を減らすこと〉
〈自然と人間の関係の総合化〉
〈実践を媒介とした知の相対化〉[4]」。

このうち「実践を媒介とした知の相対化」とは、「まず、これまでのような中央集権化した巨大科学は解体されていくことが望まれます」ということが実行されることを意味し、ついで今後の科学のあり方としては「具体的な人と人との関係、人と自然との関係を基本として、その関係の深まりを目指すという方向づけにとっては、そのような具体的関係が眼にみえ、手の届く範囲で科学の作業が行なわれることが必要です」という方向がイメージされることを意味する[5]。つまり巨大科学技術ではもう人と自然の関係がみえなくなって不合理が生ずるから、科学技術を小さくして直接人と自然の関係もみえるようにしよう、というのである。

より具体的には、この方向は「新しい枠組においては、ど

のような関心を持つかが出発点となります。そして、その関心は、個人的なものではなく、大衆的な関心から汲み取られなければなりません。その意味において、大衆との意思の疎通が可能であり、そこにおける生活過程と自然との関係が検討可能な母体としての〝地域〟の存在が科学の成立する前提条件となります（理想的には、専門科学者が分化し、専門性という利害をひきずってしまう歪みを取り除くには、職業科学者という分業が否定されなくてはなりませんが、実践上の問題としては、すぐそう問題をたてられないでしょう[6]）」ということである。いわばここでは巨大科学に対抗し、地域の科学が主張されている。この限りでは地域の小さな科学技術を志向している中間技術論に著しく近づいている、といえよう。彼はその方向を実践し、職業科学者たることもやめて、現在、原発反対運動の市民運動にかかわりながら、一方で何家族かの仲間たちと共同で、小さな田んぼでの米作りや、ちょっとした山林を利用しての畑、シイタケ栽培などを始め、また風車造りの小さなグループにも加わっている、という。

ここまでくれば、高木の主張の帰結はきわめて明らかであろう。何のことはない、矛盾が激化したからといって科学技術を否定したその帰結は、結局は原始的な生活への復帰ではないか。

今日、たしかに科学は変った。科学と社会の結びつきはより強化され、科学技術が巨大になったことから研究者の疎外もおこっている。巨大科学技術のコントロールがうまくいかず、原子力発電所の事故や高速道路・大型ジェット機の事故が起っている。地震国日本では、臨海工業地帯のコンビナートで、そのうち、とんでもない地震災害も起るであろう。しかしこれらの状況は、なるほどかつての実験室規模の時代の科学の論理がそのままでは通用しなくなったということを意味しているものではあっても、科学技術自体が自己矛盾に陥ったとか、もともと科学には客観性がないからそういう矛盾が生ずるのだ、ということを意味しているのではないのである。必要とされているのは、科学そのものの否定ではなく、科学の変化を見抜き従来の科学の蓄積を活かしながら、同時に新しい時代に即応した科学と社会の関係をつくりだしていく、新しい科学の論理なのである。民主的科学者運動においては、この状況はあるていど自覚されており、したがって科学技術にまつわる今日的諸問題の全面的検討めざして、自然科学と社会科学の諸分野を総合して新しい見地から検討しようという地道な努力が開始されているのである。

このような新しい時代の科学の論理を究明していくうえで不可欠なのは弁証法的唯物論である。弁証法的唯物論自体もまた、本稿でアウトラインを示したような課題の解明をつうじてより一層高い段階に発展していかなくてはならないので

あるが、すでに全体的視野の基礎はこの哲学によって与えられている。この基礎から遠く離れたところで問題を考察した高木は、それゆえに、結局は職業科学者たることを止めるというような自己否定に陥った、といってよいであろう。

(1) 宇井　純「運動が支える適正技術の開発」『朝日ジャーナル』一九七八年一月一三日号、二四―二七頁。
宇井　純「適正技術への旅――メキシコ・バンコク・土佐――」『展望』一九七八年八月号、六九―八三頁。
(2) 高木仁三郎『科学は変わる』、第2章原子力の困難（1）、2虚構的な科学、五六―七〇頁。
(3) 同上書、二一―二二頁。
(4) 同上書、一四二―一四三頁。
(5) 同上書、一六二―一六三頁。
(6) 同上書、一六三頁。

〔追記〕本稿の校正直前、ほとんど同じ内容が、大沼正則「反科学論、この十年の特徴」（『科学と思想』一九七九年一〇月号、三五一―三五八頁）において論じられていることを知った。あわせて読んでいただき、反科学主義検討の筆者の企図を理解していただければ幸いである。

（ふじい　よういちろう　茨城大学・地球物理学）

唯物論研究

第二号〈予定〉

特集●民主主義

民主主義の原理と今日の状況
平和の問題と民主主義
社会主義と民主主義
経済的民主主義と自主管理
科学研究と民主主義
認識論としての民主主義
民衆文化と民主主義
民主主義と人格の形成
理念としての民主主義・ヒューマニズム
「地方の時代」と民主主義
婦人解放と家族の理論
▼批判と討論／実践的唯物論をめぐって
▼自然科学と唯物論／量子論
▼唯物論史研究／ライプニッツとフォイエルバッハ
▼海外事情紹介／ベトナム
▼日本における唯物論研究の動向／エッセイ／書評／他

近代国家の現実性と個人の陶冶

――ヘーゲル国家論の一考察――

赤井正二

若きマルクスが、ヘーゲルの法哲学をまずもって批判の俎上にのせたのは、法哲学にドイツ旧体制の観念的反映や理論的弁護をみたからではなく、むしろ「ドイツ史の観念的延長」[1]としての近代社会の理論を看取したからであった。ヘーゲル社会理論の、伝統的理論との断絶が、M・リーデルの指摘するように「市民社会という新たな概念の導入」[2]に起因するとしても、それ自体が理論の近代性の核心を構成するわけではない。ヘーゲルの体系の内で市民社会がしかるべき位置と意義をもつことになるのは、近代社会がその本質において分裂した社会であることが承認されるがゆえにであり、政治的国家と市民社会との分裂と対立の意識こそ、ヘーゲル社会理論を、マルクスがそこから出発しようとする近代の問題水準にまで高めるのである。

哲学は時代の本質を明示する「最高の精華」[3]であるという肯定的意味においても、また哲学は自己の時代を跳び越えることができないという否定的意味においても、哲学と時代との連関を自覚的に哲学的認識の原理としたことが、ヘーゲル哲学の、他の哲学に対する根本的な卓越さを保証する。この原理に基づく現実主義的態度が、必然的に、国家と市民社会への共同体の分裂、あるいは公人と私人への人間の内面的二

重化という近代の深刻な現実の事態との格闘に向かわせるのである。しかし哲学的認識が、事実のあるがままの確認にとどまらず、現状の分裂と対立の中に何らかの媒介を求めざるを得ないとすれば、この媒介の成否にかかわらず、この点にヘーゲルの、近代に対する格闘の独自の哲学的営為が現われてくる。

本稿は、ヘーゲル社会理論の根本的近代性を、国家と市民社会との対立への自覚的取り組みに認める立場から、この対立に対するヘーゲルの独自の方法を考察することを課題としている。このさい、近代国家の現実性への問いを主題的に取り上げるが、それは、ヘーゲル法哲学では、国家は対立の一項であるとともに両者の媒介項でもあるという位置を与えられているために、この問いのうちに、対立と媒介の問題が集中しているからである。近代国家の現実性への問いは、近代の問題に対するいかなる方法的視角なのであろうか。

(1) Marx Engels Werke; Dietz Verlag (MEW) Bd.1.S.383.
(2) Manfred Riedel. Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel; Luchterhand. S. 20 (M・リーデル『ヘーゲルにおける市民社会と国家』)
(3) Hegel Werke in zwanzig Bänden; Suhrkamp Verlag Bd. 18 S. 73 以下、ヘーゲルの著作および論文の引用は、この著作集を基本とし、Wと略記する。特に『法哲学』については、Rとし、主要な引用は、本文中に節番号と頁数を記す。著作集からの引用も同様。

一

「現実性 Wirklichkeit」が、ヘーゲル論理学では、「定在 Dasein」や「現存在 Existenz」という直接性の系列にあるカテゴリーと区別され、本質と現存在との統一、あるいは反省と直接性との統一を意味していること、さらに、「現実的であるものは理性的である」[1]とされても、それはすべての現状をけっして賛美するものでないこと、従って、この連関が国家に関して述べられたとしても、それは現存する一定の国家やその個々の側面には無関与であること、これらは周知の事柄に属す。むしろ、一定の存在者の現実性への問いは、その現存在を本質で測る (ermessen) という本質的に批判的な視点である。国家に関しても、本質との統一を欠く場合には、存在していると認められたとしても、それは現実的ではない「悪しき国家」[2]と判定される。現実性への問いの根底には、「思想によって正当とされていないものはなんであれ、志向のうちで承認すまいとする一つの偉大な我意、人間に名誉を与える我意」[3]が存し、抽象的理念の世界に逃避するのではなく、「現在の中で自己を解放」[3]しようとする、世界に対する人間の批判的な関係行為が現実性論理の核心なのである。

では、国家の現実性はいかなる構造をもち、またもたねばならないのだろうか。「即自かつ対自的な国家は人倫的全体」[4]であるに他ならず、現実的国家の論理構造は、人倫概念の構造のうちにすでに抽象的な形で呈示されている。人倫概念の規定は『法哲学』第三部冒頭に述べられているが、そこでは、人倫の構造的契機は、現存在と自己意識とされている。ヘーゲルは次のように述べている。

「人倫とは生動的な善としての自由の理念である。この生動的な善は、自己の知と意志活動を自己意識のうちにもち、自己意識の行動を介して自己の現実性をもつが、同様に、自己意識も人倫的存在において自己の即自かつ対自的に存在する基礎と、自己を運動させる目的をもっている。人倫とは、現存する世界となるとともに、自己意識の本性となった自由の概念である」(R, § 142, S. 292)。

人倫は、客体的側面としての現存在と、主体的側面としての自己意識に区別されるが、両者はともに総体的であり、各々のうちに他の契機を含んでいる。ヘーゲルは、人倫のより立ち入った構造を、§144から§147にかけて展開する。それによれば、第一に客体的側面とは「即自かつ対自的に存在する諸法則と機構」[5]であり、それ自身のうちで区別され有機化された体系をなしている。この面における主体的契機は、この実体的なものと、分節化された諸々の人倫的威力に対しては、偶有性でしかない。しかし第二の主体的側面からみれば、実体は主体から、同様に主体は実体から区別されて自立的に存在しており、この点では、主体は実体的なものとの直接的同一性を脱して、「相関 Verhältnis」のうちに立つ。しかし同時に、人倫的実体は、人倫的主体にとっては疎遠なものではなく、実体と諸威力を自己自身の本質とみなし、それらについての「精神の証」を与える。[6]

人倫のこうした構造を特徴づけるのは、第一に、自由の概念あるいは精神、現存在としての諸機構および法則、自己意識、という三契機によって構成されることである。この点で、人倫に関する現実性論理は、実体的なものに対して、偶有としてふるまうことしかない段階を、人間が既に越え出ていることを前提してはじめて成立する論理である。自己を意識しない限り、人間は実体に対して単なる偶有でしかなく、主体的側面は成立しない。第二に、人倫の現実性は、精神に対する現存在と自己意識各々の関係を含んでいる。つまり、一方では、現存在は精神を、「必然性の円環」[7]あるいは有機的体系として自らにおいて開示している。逆の面からいえば、精神は有機的諸制度として対象化している。他方では、自己意識は諸制度のうちに自己の本性を見出すが、この本性とは自由としての精神に他ならない。精神の産出行為の作品としての人倫的社会的諸制度、そして精神と諸制度とのこう

した同一性を意識的に知る主体、しかもこの同一性を自らの本性として意識する主体、この二様の運動の統一が人倫の現実性を構成するのであって、精神が、現存在と自己意識のうちに別々の現実性をもつのではない。従って、現実性論理は、精神と諸制度との客観的同一性と、個々人の現実的自己意識との非同一性、または、社会的諸制度を創出した精神と個々の自己意識との分裂を前提した論理であるといえる。第三に、この二様の運動の統一を構成するのは自己意識である。たしかにヘーゲルにおいて、運動の主体は最終的に精神とされる。即ち、精神は自己意識において自己の無意識的創造行為を意識するに至る。そのさい、自己意識はそれだけで意味をもつのではなく、精神の自己意識として成立している。しかし、全過程のこうした総括を可能にするのは、諸制度のうちに自らの本性を見出し、もってそれらに偶有としてふるまう個々人の現実的自己意識の関係行為である。個々人は、実体としての諸制度に対しては偶有であるが、他方、知の対象としてのそれらに対しては主体である。この二様の在り方が、自己意識において統一されている限りにおいて、諸制度は精神の対象化したものという尊厳をもち、現実的たり得るのである。従って、人倫の現実性を構成するのは、偶有としての関係行為と主体としての関係行為を一つの行為として統一する自己意識の矛盾的同一性である。個々人が、客体的側面においても、主体的側面においても、実際に能動的な契機なのであって、この契機が二様の関係行為を統一した時にはじめて、精神が真の主体として登場し得るのである。

人倫の現実性は、究極的には、実体に服属する在り方と、実体から自立した在り方を統一する自己意識の同一性に依存しているが、国家についても同様の連関が指摘される。

「国家は、実体的意志の現実性であり、この現実性を、国家の普遍性にまで高められた特殊的自己意識のうちにもっているから、即自かつ対自的に理性的なものである」(R, § 258, S. 399)。

第一に、国家は実体的意志の現実性であるが、第二に、国家がこうしたものであるのは、国家的立場からは自立してそれだけで存立している特殊的意志が、国家的な実体的意志の段階にまで進むことに依存している。国家は特殊的自己意識の承認なしに存在している場合には、実体的意志の現実性であるという尊厳を主張し得ない。そして、国家が、実体的普遍的意志と特殊的意志との統一に立脚している限りにおいて、それは理性的なものといえるのである。理性的というのは、この点についてのみであって、その他の個々の側面には無関係の規定である。

重要なのは、ヘーゲルが、こうした構造をもつ現実性論理が国家一般に妥当するのではなく、特殊近代の国家に固有の

論理として取り扱っていることである。というのは、第一に、現実性論理は、真の主体としての精神と実体としての社会的諸制度から自立した特殊的自己意識を前提するが、この特殊的主体性にこそ、ヘーゲルは近代の原理をみるからである。彼の時代区分が、一つにはこの原理を根拠にしていることは周知であるが、国家の構成についても同様である。まず古代ポリスにおいては、主体性は国家的事柄のうちに無媒介的に包摂されている。そして、この社会の中に特殊的主体性が出現するに従って、古代ポリスは解体する。しかし封建君主制においては、逆に特殊性が普遍性を包摂し、「国家生活は特権的人物に依存しており、国家の存立のためになされなければならないことの大部分が、彼らの気ままな意向に一任されている」[8]。近代の国家がはじめて、政治的なものと特殊的なものとを、絶対的対立や一方的無媒介的包摂から解放し、媒介する。ヘーゲルによれば、近代国家は、主体性の原理、即ち、「個人の実体的行動が、(…)彼の特殊的意志によって媒介されていなければならない」[9]という原理を、社会的政治的制度において実現せねばならないのである。近代の国家において特に現実性が問題になるのは、それが必然的に非実体的な特殊意志を構成契機とするからである。

特殊的主体性との媒介形態に基づくこうした近代国家の特徴づけは、実体的統一、反省的対立、媒介された統一、という論理的連関に依拠しているのではなく、むしろ、すぐれて経験的な事態に基礎をもっている。近代の市民革命が惹起した諸々の事態の本質的なものの一つは、従来しばしば、意識の領域で、歴史的変革の受動的質料の立場に貶められてきた民衆が、社会的、文化的諸変化、およびそれらの総括としての政治革命の領域に一つの自覚的能動的主体として登場したことにある。もはやどのような個人も、民衆の意向を無視しては、あるいは彼らの意識的な支持を獲得することなしには、政治的指導者や英雄として行動し得なくなったばかりか、民衆の政治参加を多かれ少なかれ制度的に保証せざるを得なくなったのである。ヘーゲルの近代国家観は、こうした事態の意識的、理論的な反映に他ならない。

第二に、民衆の政治的台頭から、近代国家における外的暴力としての権力支配一般の止場を結論することによって、ヘーゲルにとって、現実性は一層重要な、国家の存立自体にかかわる問題となる。例えば、次のように述べられている。

「人間は自分達の利益や目的や意図に反してまで支配されるままになっている、というのであればこれはばかげた言いぐさである。というのは人間はそれほど愚かではないからである。人間をその外観上の意識に反してまで君主へ服従するように強要して、彼らをこの関係の中に引き留めておくものは、彼ら自身の要求であり、理念の内的な威力なのである」

(R. §281. S. 453-4)。「今日妥当するとされているものは、もはや権力によって妥当するのではなく、また習慣と習俗によって妥当するのでもなく、実に洞察と諸々の根拠によってなのである」(R. §316, S. 483)。

精神、社会的諸制度、自己意識という三者によって構成される現実性論理は、近代の事実認識と深く結びついた論理であるとともに、個人の権利を承認し、そのことによって権力的支配がその意義を弱めた近代国家固有の論理である。しかし、さらに現実性論理は、『法哲学』において社会理論全体の方法にまで普遍化されている。即ち、この論理は体系の区分原理であり、その各々の階梯は、この論理に基づいて吟味され、克服される。所有権あるいは抽象的法の領域において、精神は直接的で外面的な物件のうちに自己の自由を対象化しており、精神はこのような自己の自由を人格という主体的形態において意識している。欲求的主体は物件においてのみ、自己の自由、即ち精神としての在り方を享受する。この領域での運動は、所有を、単なる主観的欲求にのみ帰属する物件という形態から解放し、権利、あるいは法の形態にまで高め、主観的恣意に対する威力にする。この運動によって、客体的契機は精神的、形態的に充実されるが、主体的契機は逆に空洞化される。道徳性においては、精神は道徳的反省的主体自身の中で自己の自由を実現すると同時に、自己の自由を意識する。所有権の世界はこれによって、空虚なもの、没精神的なものとなるが、同時に、道徳的主体から自立する。所有権には、精神的主体性が欠如しており、道徳性には、精神的客体性が存在しない。この一面性が各々の領域内での運動によって明示化した段階で、国家を頂点とする人倫が成立する。こうして三領域は、現実性論理によって統一的体系へと形成され、同一的主体＝客体たる自己意識的精神が体系の統一性を担う真の主体として現われる。

では、国家とその論理の普遍化は、ヘーゲル哲学において、なにゆえに必然的とならざるを得なかったのだろうか。われわれは、近代国家に対する問いとしての現実性のさらに進んだ内実を考察せねばならない。

(1) R, S. 24
(2) R, §270, S. 429
(3) R, S. 27
(4) R, §258, S. 403
(5) R, §144. S. 294
(6) R, §147, S. 295
(7) R, §145, S. 294
(8) R, §273, S. 439
(9) R. §299, S. 467

二

古代国家や中世国家と区別された近代国家固有の論理としての現実性は、単に、特殊的主体性の発展や民衆の政治的台頭という近代の一般的事実に基づくものとしてだけでなく、ヘーゲルの把握する近代国家固有の問題性に対する回答とみなされねばならない。現実性論理の普遍化は、この回答の質に関係しているのである。では、ヘーゲルは近代国家の問題性をどこに見出すのだろうか。

ヘーゲルの理論活動の出発点が、急進的に解釈されたカント哲学であったことは、よく知られている。自由意志の原理によって理念の世界を革命し、もって現実の革命を含む、人間の総体的変革に寄与することが、若きヘーゲルの基本構制であった。彼はシェリング宛手紙（一七九五年四月一六日付）の中で自らの方向性とそれへの確信を表明している。それによれば、理念界を革命するための原理はすでに現存しており、ただ「普遍的に仕上げられ、既存のあらゆる知識に適用されることだけを必要としている」[1]。この革命とその哲学は、宗教と専制政治がそれぞれの分野で為してきた「人類の軽蔑」[1]に対して、「人間性自体が尊敬に値する」[1]ことを教える。人間の尊厳という理念が、現代のこのうえない兆候だとされる。

初期の構制に関して注目されるべきことは、第一に、フランス革命の経験から結論された、現実の革命に対する精神の革命の先行性がその基軸をなしていることである。この先行性はヘーゲル哲学全体を貫く基本思想であり、別の箇所で次のように定式化されている。

「眼をみはらせる諸々の偉大な革命には、時代の精神における静かで密かな革命が先行したにちがいない。それは誰の眼にも見えない革命、少くとも同時代人には感知し得ない革命であり、言葉で記述することも把握することも困難な革命である。精神界における革命に関する無知が、結果を驚くべきものとするのである」（W. Bd. 1. S. 203）。

ヘーゲル哲学では、常に精神が歴史的変革の主体であるが、これは逆の連関をも含むことに注目すべきであり、変革の真の自覚的主体が、精神と呼ばれる当のものである。精神革命の先行性の立場からすれば、現実の革命は、時代精神が新たに獲得した内容を現実化するだけである。従って、精神革命の内容を把握することが重要な課題なのであって、人はこれを把握し、我がものとすることによって、歴史の受動的質料であることをやめ、その能動的主体の位置を占め得るのである。

第二に、若きヘーゲルの展望を支えているのは、民衆の文

化的、政治的能力への確信である。彼は次のように述べている。

「哲学者たちがこの（人間の……引用者）尊厳を証明すれば、やがて民衆はこれを感受することを学び、そして辱しめを受けてきた彼らの諸権利を要求するだけでなく、これを受取り、我がものとするだろう[1]」。

即ち、民衆は精神革命の内容を学びとる能力をもつのであるし、民衆がまさにこうした「自由の能力[1]」をもつことこそが、精神が新たに獲得した内容であるところの人間自体の尊厳を意味するのである。従って、民衆の能力への確信が、自由意志原理への確信を支えているだけでなく、両者は同じことでもある。

若きヘーゲルのこの啓蒙主義的構制の背景に、市民革命期の民衆の文化的、政治的台頭があることを見るのは困難ではないだろう。しかし、政治的領域にまで民衆が参加することによって、近代社会が長期の動乱を経験せねばならず、あるいは中世社会秩序とは根本的に異なる流動性を自らの「秩序」とせねばならなかったのと同様に、民衆の能力に依拠する思想も矛盾を含まざるを得なかった。多少にかかわらず、民衆を構成契機とする政治が安定的秩序を形成するためには、公権力を行使する普遍的意志、および自らを統治する自律的意志、さらに各人の個体的自由意志を相互に承認する共同的意志、これらを民衆が我がものとしている必要がある。しかし民衆が政治領域に登場してきたのは、まずもって既成秩序の破壊勢力、否定的威力としてであり、しかも、多くの「おくれた意識」をともなってであった。政治的意識と非政治的意識との矛盾、政治的意識の否定性と肯定性との矛盾、近代民主主義が通過せねばならなかったこの矛盾が、近代の諸思想の一つの転回軸であったとすれば[2]、ヘーゲル哲学もその例外ではない。

君侯を背景にした自治体役員の専横を打破せんとしたヴュルテンベルグの選挙法改革運動に接したさいに、ヘーゲルは改革の必然性と改革運動の正統性を強く主張し、この必然性に対抗する者を厳しく糾弾する。彼は、社会的制度は時代の精神に適合せねばならないことを論拠として言う。「制度や国家体制や法律が、人々の習俗、要求、意見ともはや合致しなくなり、もう精神を喪失しているのに、もしそれがこれ以上長く存続することを信じたがる者、また人々の悟性も感受性も、もう少しの利害関心を懐かなくなったこれらの形式が今後もなお長く民衆の紐帯をなすにたるほど強力であると信じたがる者があるとすれば、彼らはいかに盲目であることか[3]」。精神が現在の諸制度や体制のうちに自己に適合した在り方を見出さなくなれば、それらは存在はしていても「既成的なもの」でしかない。そして、改革が客観的に、精神の立

場からみて必然的であるならば、人々は能動的主体的にこれを実行すべきであるとされる。

だがヘーゲルは、一方では改革の客観的必然性とその主体的実現を主張しながら、他方では実現されるべき新たな選挙制度の有効な構想を呈示し得ないことを率直に告白している。この不整合の根源は、創出されるべき近代的諸制度の能動的担い手たる民衆の政治的能力に対する無媒介的確信の動揺であり、民衆意識と時代精神との乖離に関する認識である。これに基づいて、ヘーゲルは、民衆意識が時代精神の水準にまで高まる以前に、この精神に照応する制度が形式的に実施されたならば、この制度は時代精神に反する内容をも含みうる、という制度と民衆意識の弁証法の認識に達する。

「他のすべてが旧態いぜんたるあいだは、民衆が自己の権利を知らないあいだは、共同精神が存在しないあいだは、官吏の権力が制限されないあいだは、民衆による選挙は我々の国家体制の完全な倒壊を招くに役立つだけであろう」(W, Bd. 1, S. 273)。

自由意志原理を内容とする時代精神の立場、あるいは既成制度は時代精神に適合すべく変革されねばならないとする立場は、民衆の文化的、政治的能力を基礎として成立していたが、この基礎が直接的に肯定的な形態で存在しておらず、精神と民衆意識との間に相当の距離が存在するのであれば、時代精神、民衆意識、既存のおよび新たな諸制度の連関についての把握は、根本的再検討をせまられることになる。ヘーゲルにとって、多くのロマン主義者たちのように、精神の合理性を放棄し、民族的伝統のうちに逃げ込み、政治的には保守化することはじめから問題になり得ない。問題は、精神の実在性を断念し、「制度は精神に適合すべきである、民衆は精神に従属すべきである」とする抽象的当為の立場へと後退しつつ精神と意識の啓蒙主義的構制を保持しつづけるか、それとも精神の実在性を、民衆の直接的意識のうちにではなく別に設定するか、である。いわゆる『ドイツ憲法論』でヘーゲルは後者の立場を確立するが、それは精神、民衆意識、制度を歴史過程の中で再構成することによってである。彼は、歴史主義的立場に立つことによって抽象的当為の立場を乗り越えるのである。「われわれをいらだたせたり苦しめたりするのは、在るところのものではなくて、こうあるべきなのにそうではないということである」[4]。そして重要なことは、「事物をただ個々の事件として把握する」[5]のではなく、「一つの精神に支配された事件のシステム」[5]として、歴史的客観的連関の中で把握することである[6]。

ここでヘーゲルは、ドイツが国家として創出された時に、脆弱な法律的連携に代って支配していた「心情の内的連帯」[7]を引き裂いたものを、都市の発展とともに台頭した「市民精

神」[8]のうちにみる。ただ個別的な事柄についてのみ配慮するこの精神は、文化と産業の発達にともなって、政治的意義を獲得しただけでなく、内面的な正統性を求めて宗教を分裂させた。国家の諸関係は市民精神の進展とそれにともなう政治的関係等の現実的諸関係の変化に対応し得ず、単なる形式的な「観念国家」になった、とされる。こうして非国家的市民精神は、歴史主義的構制の中でその独自の権利を承認される。しかしヘーゲルの主張する時代精神は、市民精神のいわゆる「ドイツ的自由」の止揚の上に成立するのである。「アナーキーは自由から区別され、そして自由のためには確乎たる統治が必要であるということが人心に深く刻み込まれたのであるが、立法と最重要の国事には民衆も協力せねばならないということも同様である[9]」。個別化、分離としての自由ではなく、国家的統一と一致する自由の段階にまで、精神は達したとされるのである。即ち、時代精神と民衆意識との相違は、啓蒙主義的構制の根底にある量的区別としてではなく、質的対立として把握されるのである。

歴史的実在性が確認された個別的市民的精神に対して、これを止揚して国家的共同と一致させる時代精神の実在性を、歴史主義的構制はどこに求めるのだろうか。さらに、ヘーゲルにとっては選挙法改革問題の形で出現した精神と民衆意識との乖離、近代的民主的政治制度と「おくれた意識」との矛盾、肯定的秩序と否定的威力との矛盾、これら近代社会創出に関する問題に、歴史主義的構制は、「おくれた意識」の独自性を前提しながらいかなる回答を与えるのだろうか。ヘーゲルは、これらの問題の解決を、近代的諸関係および諸制度の確立以前にそれを産出する歴史的運動がその経過の中で処理せねばならない課題としては、放棄する。個々人の個体的自由を止揚して強力な国家的統一を生み出すのは、民衆の陶冶や教養にかかわりなく権力の働きである、これがヘーゲル歴史哲学の結論である。

「およそ国家形成という種類の事件はこれまでにも決して考慮の結実ではなく、権力のそれである。しかも、たとえ事件が深刻かつ明確に感得せられているにしても、やはりそうであった。ところでドイツ民族中の普通の民衆は、地方民会と同じようにドイツ民族から分離すること以外の何事をも知らず、統合をもってなにかある全く疎遠なものとみなすのであるから、ある征服者の権力によって、一つの集団にまで結集せられなくてはならないだろう。即ちドイツに属することを思い知らせるためには、彼らは強制せられる必要があるであろう」(W, Bd., 1, S. 580)。

ここでは第一に、歴史的変革への、否定的威力としての民衆の実践的参加が拒否されているとともに、第二に、変革、即ち統一的統治と議会の確立の必然性が、それらが現実のも

のとなる以前に、民衆すべてに理解されることは不可能とされている。この歴史観に基づいて、ヘーゲルは独裁的権力者に近代国家創出の役割を期待するのである。[10] 歴史的変革のこの把握のうちに、質的対立に対する、民衆の文化的、政治的、理論的無力さが表明されていると同時に、市民的利己的精神に対する近代的精神の実践的無力さが結論されていることを見のがしてはならない。「いったい特殊的なものや特権や利点には、なにか人格の内面に根ざしたものがあるので、必然性の概念と洞察とは行動にまで働きかけるには、あまりに無力なものである」。[11] われわれは、この指摘の中に、初期の啓蒙主義的構制の最終的挫折と新たな問題構制への移行の必然性をみることができるだろう。

時代精神と民衆意識との対立への、歴史的立場からの回答は、対立の質的性格と、歴史におけるこの対立の不可避性および止揚の不可能性という否定的なものでしかない。問題は、歴史の領域から、民衆意識による媒介を欠如したまま実現された近代国家自体の問題へと移行する。近代国家は第一に、個体的自由と最高の共同との一致を内容とする時代精神に照応した客観的関係である。この時代精神こそ国家の本質であり、後者は前者の現存在である。しかし国家は、第二に、民衆が時代精神を我がものとする以前に、時代精神の形式を現存在にもたらすものである。精神と国家、あるいは本質と現存在の統一、従って国家の現実性は権力者によって外的に媒介されるが、このことによって民衆意識に媒介された真の現実性を国家がもつわけではない。この矛盾は、精神が民衆自身の最高の自由を内容とするがゆえに一層深刻なものとなる。民衆によって獲得されない限り、精神は、それが如何に歴史の主体とされようとも、形而上学的主体でしかないからである。精神の高みに達しないあいだは、民衆も歴史の、従って近代国家の受動的質料の地位を甘受せねばならない。ヘーゲルにとって、近代国家は本質的にこの矛盾を背負ったまま出現するのであり、その解消は、現存する近代国家自身の課題なのである。こうして国家の現実性の論理は、近代国家独自の問題性を照射するが、それと同時に、この問題性は現実性論理の核心を明示する。即ち、国家自身の内部で、民衆が時代精神の立場に達すること、権力的に創出された国家の内部で、民衆が国家の主体に転化すること、国家を自己の個体性の発展形態とみなすこと、即ち、民衆が自己をその質的対立物に形成陶冶することこそ国家の現実性を構成するものである。かくして質的対立を媒介する陶冶(Bildung)がヘーゲル国家論の中心概念となり、これが、ヘーゲルの社会理論が幾度も改訂されるさいの基軸をなすのである。

(1) Briefe von und an Hegel, hersg von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag Bd. 1. S. 23. 24. (『ヘーゲル書簡集』)

（2）例えば、ルソーは近代制度と民衆意識の関係について次のように述べている。「あまりにも概括的な見解、あまりにもかけ離れた対象は、ひとしく人民には理解されない。各個人は、自己の個別的利益に関するものでなければ、いかなる政府案も好まず、良法が課する継続的な不自由から得られるはずの利益を容易に認めようとはしない。生れたばかりの人民が、政治の健全な格率を好みかつ国家理性の根本規範に従い得るためには、結果が原因となり得ること、制度の産物であるはずの社会精神がその制度自体を支配すること、そして人々が法の制定以前に彼らが法によってなるべきはずのものになっていること、が必要である」J.-J. Rousseau, Du contrat social, Oeuvres complètes, Pléiade, t.III, p.383（ルソー『社会契約論』）。

（3）W, Bd. 1, S. 269

（4）ebenda, S. 463

（5）ebenda, S. 464

（6）「在るところのものの了解」という歴史主義的立場への転換は、実践的態度から観照的態度への移行、政治的には保守化することをけっして意味しない。歴史の必然性という普遍性を我がものとする者こそが、政治上の主導者となりうるのであり、ヘーゲルの意図は、現体制がもつと称するこの普遍性と権利の仮面をはぎ、改革を願う者に、この普遍性を与えることにある。「普遍的であり正義であるというこの尊厳を得るということこそ、自分の衝動がまだかの栄誉をもって装われている現存の生活との矛盾におちいって苦悩している人々の、控え目に、また心ならずも要求しているものなのである」(ebenda, S. 459)。ヘーゲルの著作の中に現状肯定的色彩が現われるのは、ニュルンベルク時代になってからであるが、これも次のように理解されるべきである。「ヘーゲルがいまや擁護し始めている秩序はかれが一八〇一年にあんなにも急進的に攻撃した旧秩序ではない。一八〇五年から一八一八年に至る決定的な一〇年間に変化したのはヘーゲルの見解ではなく、ナポレオン戦争から受けた恐るべき衝撃のもとに変革されてきたドイツの社会的政治的生活の全構造なのである。……一八〇二年の旧秩序は完全に消滅した。そしていまやヘーゲルが、ナショナリストやロマン主義者たちのいかがわしい攻撃に対して擁護されなければならないと感じたのは、新しい、フランスの息のかかった近代的反封建的秩序であった」(S. Avineri, Hegel's theoery of the modern state, Cambridge, P. 70)。そのつどの歴史の課題との関連を抜きにして、ある理論の実践的、あるいは非実践的性格について語ることは無意味であろう。

（7）W, Bd. 1, S. 517

（8）ebenda, S. 517

（9）ebenda, S. 572

（10）英雄的個人への期待は例えばルソーにもみられる。「個人は、その意志を理性に一致させるように強制されねばならない。民衆は、その欲しているものを理解するように教育されねばならない。そうすれば、民衆の知識から、社会内部における理性と意志との一致が生れ、そこから諸部分の正確な協力さらには全体の最大の力が生れる。ここにこそ、一人の立法者の必要性が生ずるゆえんがある」(ルソー、前掲書、p. 380)。しかし、ヘーゲルと異なって、ルソーが最終的に期待しているのは、民衆に対する革命自体の作用である。「個人の場合と同様に、人民も、陶冶しやすいのは青年期だけで、年をとると匡正できなくなる。……ある種の病気が人々の頭を混乱させて過去

の記憶を奪うことがあるように、国家の歴史においても時に激動の時期があり、その際には、ある種の発作が個人に対してするのと同一の作用を革命が人民に対して行ない、過去の恐怖が忘却のかわりをし、国家は内乱で焼かれながらも、いわばその灰の中から復活し、死の腕から逃れて青年期の力を取り戻すことがある」(P. 385)。

(11) W. Bd. 1, S. 581

三

議会をともなう統一的国家権力を自己自身のものとして、権力的無媒介性を止揚して取り戻すことを目的とする個人の陶冶は、ヘーゲル社会理論にとって、体系に付属する何か外面的なものではなく、その構成を規制する要素である。貴族のではなく民衆の陶冶可能性を承認するか否かは、近代の諸思想を反動と進歩に分ける一つの試金石であるが、この点でヘーゲル哲学は明らかに進歩の側に立っている。これらの中では、ヘーゲルの陶冶論をきわだたせているのは、第一に、社会的諸関係の展開との結合である。即ち、陶冶が単に諸個人の内面の問題としてではなく、国家によって総括される近代社会全体の内部編制の問題として提起されていることである。媒介が一般に、或るものから出発して第二のものへ到達することであるとすれば、陶冶についても同様のことが言える。陶冶が現実的であるためには、その到達点としての肯定的政治的意志と同様に、その出発点としての特殊的意志も現実的なものでなければならない。従って、そこで陶冶が現実になされる社会は本質的にこうした質的区別を含むものである。陶冶がヘーゲル社会理論の中心的要素であるというのは、そこに展開される社会が内的に区別されたものだからであるが、さらに、その各々が陶冶という一連の過程の一定の段階という価値をもつからである。ヘーゲルは言う。

「自由の理念の発展の各段階は、それぞれの独自の法ないし権利をもっている。なぜなら、どの段階も、自由のおのれ自身のもろもろの規定の一つにおける定在だからである」(R, §30, S. 83)。

社会的諸関係の各々が、人間性の発展の一段階とみなされ、陶冶の現実的形態とみなされることによって、もともと国家と個人の間の問題であった陶冶、あるいは現実性論理は社会全体の論理となり、ヘーゲル哲学における陶冶概念は、その抽象性を脱することができるのである。そして人間性の発展の見地からすれば、近代社会は人間性の総体的実現の世界として登場することになる。近代国家は「おくれた意識」と対立したまま形式的に出発せねばならず、また近代社会は政治的国家と個体性独自の領域の矛盾を孕みながら出現せねばならなかったが、ヘーゲル哲学では、こうした分裂は必然

性として認識されているだけでなく、人間性の総体的実現という肯定に転換されているのである。この転換を支えるものが何であるかをみる前に、まず近代社会を本質的に分節化した社会として承認することの問題性をみなければならない。

時代精神の現存在である国家と民衆意識との対立の媒介の出発点は、まず歴史的な実在性をもつ市民社会の存在を権利として承認することである。国家が、民衆意識の媒介を経ることなしに創出され、それを対立物としてもつのであれば、国家はその事実を「運命」として主体的に引き受けねばならない。ヘーゲルにとって近代国家は、まずこのいわゆる「人倫における悲劇」に耐えねばならないのである。ヘーゲルの批判するフィヒテの国家論とフランスの官僚的中央集権制は、この運命に耐え得ず、性急に矛盾を解消しようとする試みに他ならない。注目すべきは、ヘーゲルがフィヒテの理論やその実現のうちに、民衆に対する軽蔑をみていることである。彼は述べている。

「それは自分の命令と執行によってなされたのではない如何なる履行にも信をおくことがないから、おのずと国民の自発的な提供と犠牲とをしめ出し、臣民に対しては、その悟性の欠如についての自分のいだく確信を、何が私的福祉に役立つかを判定し、またそのようなものを実行する上における臣民の能力に対する軽蔑を、更には彼らがおしなべて破廉恥であると考える自分の信念を露骨に示している」(W, Bd. 1, S. 483-4)。

即ち、分節化した近代社会自体の内部における陶冶というヘーゲルの立場からすれば、民衆の能力を確信するということは、一方で既存国家に対する抵抗権を声高に主張し、民衆の能力を単なる否定性にとどめておき、他方では彼らを警察国家の強制の中におくことではなく、私的福祉を求めて現実に活動する場における能力に期待することなのである。民衆の文化的、政治的能力への確信を犠牲にして獲得した経済的能力への確信が、国民経済学の受容と深く結びついていることは明らかであろう。私的福祉の追求を他人の福祉の実現に転化させ、また特殊を普遍によって媒介する市民社会の全面的相互依存性という弁証法的構造こそが、共同体の、市民社会と政治的国家への分裂を、人間性の総体的実現という肯定に転換させ、陶冶論と社会的諸関係の展開との結びつきを可能にするのである。特殊的意志とその自由の領域内部の弁証法的構造を把握し、それを確信しない限り、陶冶の問題は、「自由であるために、自由は止揚されねばならない[1]」、あるいはルソーのように、普遍意志への服従を「自由であるように強制されるという以外のいかなることをも意味しない[2]」と説明するアポリアに帰着せざるを得ない[3]。

ヘーゲル陶冶論の特質は、第二に、市民社会の弁証法と相

互浸透する新たな自由意志論の確立を含んでいることである。ルソーやフィヒテが、特殊意志と普遍意志、あるいは非政治的意志と政治的意志との対立を、前者に対する後者の支配という形態でしか解決できなかったのは、意志論のレベルで言えば、「普遍意志はそれ自体であるか、それとも別のものであるかであって、決してそこには中間はない」[4]ことを前提しているからである。この前提のもとでは、特殊と普遍を媒介する市民社会の弁証法を現象として示す国民経済学の受容は不可能である。特殊的意志の中間を可能にする意志の論理が獲得されねばならないのである。

『法哲学』の「緒論」で論じられる意志の個別性が、普遍的意志と特殊的意志の中間に他ならない。即ち、いっさいの規定性を捨象するところに成立する「純粋無規定性」[5]、あるいはどのような規定に対しても、絶対的に自己同一を定立する「純粋自己内反省」[5]としての意志の自由、および「自己自身をある規定されたものとして定立すること」[6]を一つの在り方として定立する意志が、真の自由を享受するとされる。自己定立（setzen）と、自己を他者として定立すること、あるいは前定立すること（voraussetzen）、両者の同一性の論理[7]の獲得がヘーゲルの自由意志論の確立をもたらすのだが、注目されるのは、彼がこの両者の同一性を「自我の自己規定」[8]として把握することである。即ち、自己定立の内部で前定立と規定性を位置づけることより以上に、自己を規定されたものとして定立する自我の前定立自身の内部で自己同一を見出し、規定されたものを対象とすることを自己規定として取り戻すことが、一層重要で本質的なのである。従って、真なる自由の現実的出発点は、抽象的自己同一性にすぎぬ否定的自由ではなく、自己を他者、否定的なものとして定立する特殊化、有限化なのである。自由は意識の事実として前提されるのではなく、非自由から生成せねばならないというのがヘーゲルの立場である。自由の真なる概念は、こうして、自己同一と規定性という二様の形式規定の絶対的交替として成立するが、陶冶にとって重要なのは規定性の進んだ把握である。ヘーゲルは§8と§9で規定性を二様に、即ち、外的な現存在との対立と、そして意志の目的、内容における規定性とに区別している。しかし、前者は「意志の現象の面」[9]にすぎぬとして独立には考察されず、内容の規定性が意志の自由の諸形態として展開される。求められるのは自己定立と絶対的抽象としての形式的普遍性ではなく、内容自身の形式としての「自己自身を規定する普遍性」である。こうして陶冶とは、意志の内容の面における運動として位置づけられるのである。即ち、特殊的意志と普遍的意志の質的対立は、二つの意志の対立という止揚不能な形式で取り上げられるのではなく、同一的意志の内容上の区別という一体性のもとで問題化されるのであ

る。規定性の中での自己反省という自由意志の新たな概念が、問題の解決可能な提起を導くのである。

では、第三に、新たな自由意志概念に基づき、社会的諸関係の展開と結合された陶冶は、この展開の中でいかなる具体的形態を得るのであろうか。特殊的自己意識が普遍性を得て、近代社会全体の主体にまで高まるのは、どのような形態においてなのであろうか。このさい重要なのは、市民社会とその諸個人の活動の弁証法的構造がどのように分析されているかである。国家は市民社会を解放し、私的福祉の追求を権利として承認することによって、自立的自己意識のうちに自己の現実性をもつことを実在的に可能にするが、まさにこの可能性のゆえに、国家の現実性も偶然にとどまらざるを得ない。なぜなら、市民社会は、一方では利己的人格、他方では共同性を構成契機とするが、社会が国家と区別されるのは、この両者が「独自の定在」[10]をもち、利己的目的を起点および終点とする運動がその反対の運動と同様の権利をもつからである。むしろ、利己的目的に基づく特殊から特殊に至る運動がすぐれて実在的なのである。独立した現存在をもつ普遍的相互依存関係は、絶えず自己内に向かう利己的運動を外に向かう運動に反転させ、さらに逆に、外への運動を内に向けさせる否定的、反省的な威力ではあるが、この威力は、すでに存在する運動に作用するだけであって、運動自体を惹起する目的因ではない。市民社会においては、「各人は自己にとって目的であり、その他一切のものは彼にとって無である」[11]。各人が自己の目的の総体を満足させるために他人との共同的連関に入らざるを得ない場合にも、この共同性は手段として意識されるにすぎない。この手段化は、個人と普遍的資産たる全面的共同および政治的国家との間にも成立する。さらには、これらいっさいのものを自らの手段とするための陶冶自体も手段的であらざるを得ない。この手段化が「市民の愛国心の秘密」[12]であるとしても、特殊意志と普遍意志を媒介する最終的形態ではあり得ない。というのも、ヘーゲルは、市民のこの陶冶には、他人の権利と福祉を侵害し、一階級を貧困におとしめる非陶冶が必然的に並存することをみるからである。市民社会における私的行為は、本質的に「不法の面」[13]を含むのである。市民社会内での陶冶は、個人的目的および活動の有限性を自覚させるが、その目的および活動の欲求的、感性的性格は肯定される。従って市民社会で主体としてふるまうのは、こうした陶冶によって、自己の欲求と活動の個人的性格を外化し、自己以外のすべてを手段として利用し得る者だけである。

国家における独自の陶冶の内容は、目的と活動の感性的性格の有限性を明示することにある。§276でヘーゲルは政治的国家の根本規定を「観念性」においており、「戦争の人倫的

契機」[14]が指摘されるのは、この観念性との連関においてである。「ここ（戦争……引用者）において実に、あの観念論はそれ独自の現実性に到着する」[15]。戦争が特殊意志を普遍意志へと媒介する国家独自の形態と位置づけられるのである。彼は言う。

「自己に対する否定的関係は、国家自身の最高の契機――即ち国家のうちにある一切の有限なものの観念性としての国家の現実的無限性――であり、また実体が一切の個別的なものと特殊的なものに対する絶対的威力として、生命と所有とその権利、ならびにその他諸々の仲間集団に対する絶対的威力として、これらのものの空無性を定在と意識にもたらす面である」（R, §323, S. 491）。

市民社会と国家に分裂した近代社会において真の主体たる精神と同一化し得るのは、また国家の現実性たり得るのは、自己の生命と所有の有限性を自ら欲して実践し、そのことの中に自己の本質を見出す人間である。しかし、この媒介は「自由の外化が自由の現存在である」[16]という矛盾にならざるを得ない。そして、この矛盾は、フィヒテを批判して述べた「自由であるためには、自由は止揚されねばならない」という矛盾と同一のものである。この国家的媒介、陶冶の矛盾的、否定的形態のゆえにヘーゲルは、客観的精神の世界の上に、絶対的精神の世界を求めるのである。彼は言う。

「人間は二つの世界に生きる。一方の世界において、人間は自己の消失する現実性、自己の自然性、自己の犠牲、自己のはかなさをもち、他方の世界においては、自己の絶対的保持をもち、自己を絶対的な本質として知る」[17]。

ヘーゲルの近代社会像がフィヒテやルソーのそれといかに相違したものであろうとも、究極的に同じアポリアに到達せねばならなかったのは、ヘーゲルが陶冶の現実的根拠として求めた市民社会の媒介機能の有限性のためである。ヘーゲルが、市民社会を越えて、絶対精神による補完を要するそれ自体不完全な政治的媒介に高まる必然性を発見するところに、マルクスは、市民社会と国家に分裂した近代そのものを超克する必然性を発見するのである。我々はマルクスの次の叙述の中に、個人の発展と社会の発展との失われた媒介を回復しようとする時代精神が継承されるとともに、陶冶の問題が、自己意識としての人間ではなく、現実的人間の立場から社会革命の問題として提起されていることを確認できるだろう。

「現実の個別的な人間が、抽象的な公民を自己のうちにとりもどし、個別的人間のままでありながら、その経験的な生活において、その個人的な労働において、その個人的な関係において、類的存在となったときはじめて、つまり人間が自己の『固有の力』を社会的な力として認識し組織し、従って社会的な力をもはや政治的な力の形で自分から切りはなさな

いときにはじめて、そのときはじめて、人間的解放は完成されることになるのである」(MEW, Bd. 1, S. 370)。

マルクスがはじめて、普遍意志と特殊意志の対立の現実的基礎を見出し、それによって真の解決の展望を呈示したのである。しかし、次のこともまた確かである。社会革命自体が政治的行為であらねばならないだけでなく、さらに、政治的国家と市民社会への共同体の分裂の止揚が差し迫った歴史の課題でないとすれば、分裂した共同体内部で、分裂を運命として引き受けながら個人が社会全体の真の主体に高まる現実的媒介あるいは陶冶は、依然として現在の課題でもある。

(1) W, Bd. 2, S. 82
(2) ルソー、前掲書、p. 364
(3) ヘーゲルは『法哲学』で、市民社会の創出について次のように述べている。「市民社会の形成は、国家の形成より後に行なわれる」(R, §182, S. 339)。この叙述は、概念の展開とその時間的形態化との相違や、「おくれたドイツ」における市民社会形成の独自性からだけ解釈されるべきではない。これは、市民社会の解放と政治的解放の同一性、および政治的解放者の意識のなかでの転倒から理解されるべきであろう。MEW, Bd. 1, S.366-369. Bd. 2, S. 129-31参照。
(4) ルソー、前掲書、P. 429
(5) R, §5, S. 49
(6) R, §6, S. 52
(7) この同一性の論理学的定式が、反省あるいは「否定の否定」の論理である。否定の否定は、第一に、自己に対する他者を否定して自己同一を定立するが、第二には、「自己に関係する否定性」「否定的自己関係」であり、自己同一を排斥(abstoßen)し、自己を相関の一契機とする。ヘーゲルは、純粋無規定性から、規定性への移行を「第一の契機がすでに即自的にそれであるところのものをただ定立するだけのことである」(R, §6, S. 52)と説明するが、それは、論理的には、こうした否定の否定の二重の意味と機能によるものである。
(8) R, §7, S. 54
(9) R, §8, S. 58
(10) R, §184, S. 340
(11) R, §182, S. 339
(12) R, §289, S. 458
(13) R, §233, S. 383
(14) R, §324, S. 492
(15) R, §278, S. 444
(16) R, §328, S. 496
(17) Hegel, Gesammelte Werke, Felix Meiner Verlag, Bd.8, S. 284

(あかい　しょうじ　一橋大学・社会哲学)

書評：芝田進午著『実践的唯物論の根本問題』

広く検討したい諸問題を提起

福田静夫

「激動」と形容される七〇年代の世界と日本の歴史を踏まえて、わが国の唯物論哲学は、いまやいっそう発展し、複雑化した八〇年代の展望に立とうとしている。本書の著者が、七〇年代をつうじて、現実が提起したさまざまな諸問題にたいして、マルクス主義の唯物論の立場から最も精力的に取り組み、きわめて的確で、かつ有力な発言を続けてきたことは、よく知られている。本書は、この著者が、七〇年代の諸問題と格闘するさいに哲学的指針としてきた「自然史的世界観を前提とする『実践的唯物論』」の見地を、その生誕地となっている一九五〇年代の諸論文とあわせて、提示したものである。その点では本書は、著者の六〇年代の代表作『人間性と人格の理論』（青木書店、一九六一年）を間にはさんで、著者のさきの見地の一貫性を証明すると同時に、八〇年代へむけてのマルクス主義哲学のいっそうの前進を呼びかけるものとなっている。

本書の構成は、著者によって大きく三部に分けられている。第一部「ドイツ古典哲学と実践的唯物論の形成」に収められているのは、主として、著者の大学在学中から卒業後間もなくの時期にかけて書かれた諸論文である。著者自身の説明によれば、この第一部は「実践的唯物論への道」と題してもよかったとされている。それは、第一部では古代（プラトン、アリストテレス）からはじまって、近代（スミス、カント、ヘーゲル）にいたる哲学・社会思想の発展が、労働とその分割、商品、私的所有、それらによる人間の疎外の成立とその克服の努力の発展のもとでとらえられ、実践のもつ哲学的意義が鮮明になっていくところに、とくに近代の哲学・思想の発展の核心があると主張されているからである。このモチーフが、やがて六〇～七〇年代にかけての著者の諸研究の多彩な展開――人間性・人格論、労働過程論、科学＝技術革命論、精神的労働論、基本的人権論等――を生みだす。

もちろん、この部分は、著者の早期の執筆になるものだけに、著者自身も「序文」で述べているように、いくつかの不十分さを残していることは事実である。しかし、そうした不十分さを指摘することよりも、著者の現実的関心が、ここにもその一端を垣間見せているような広範な哲学と思想の成果の摂取によって支えられていることに注目することの方が、いっそう大切なことである。

本書の中心的部分は、「実践的唯物論の体系と方法」と題されている第二部である。ここには二つの論文が収められているが、第一の「実践的唯物論の体系」で提起されている主要な論点は、ほぼつぎの三点に集約できる

ものと思われる。(1)マルクス主義の哲学体系においては、スターリンが『弁証法的唯物論と史的唯物論』において提示したように、弁証法的唯物論と史的唯物論とを機械的に区分し、後者を前者の適用とする見解も、G・ルカーチ、K・コルシュ、福本和夫、三木清等の系譜に代表されるように、自然弁証法を否認し、マルクス主義哲学を史的唯物論に還元してしまう「唯物史観主義」も、ともに支持しがたい。(2)マルクス主義哲学は、単一かつ普遍的な「弁証法的-史的唯物論」、あるいは弁証法的な自然＝物質を前提にし、労働＝実践によって人間的自然＝社会が形成されるとする「実践的唯物論」である。世界観としてのこの唯物論は、方法としてみれば普遍的な自然弁証法であり、その有機的な一環として特殊的な社会弁証法（実践の弁証法）があり、さらにこの後者の有機的な一環として個別的な認識論（論理学）があるという、弁証法的・立体的構成をもつ。(3)総じて哲学は、商品交換の発展とともに、自然と人間が分裂し、それぞれが疎外される条件のもとで、自然と精神との関係を理論的に解決する課題をにない、そこに根本問題をおいて成立した。ところが、大工業生産の発展によって、自然と人間との統一の物質的条件ができあがる。マルクス主義哲学も、大工業生産の発展と民主集中制の諸組織の発展、それらに条件づけられた疎外の克服、共産主義の実現によって、止揚される。

これらのうち、(1)については、今日ではわが国のマルクス主義哲学の内部での、少なくとも建前上の異論はなくなったと思える。

(2)については、評者が気づいているだけでも、反共主義的罵言の類は論外として、二、三にとどまらない異見があるようである。評者の見解は、著者とは少しちがった見地からではあるが、ほぼ著者のものに近い。

(3)には、なおいくつかの問題点がありそうである。哲学と商品生産とが（J・トムソンやA・S・レセルの場合にもそうだが）、やや短絡的に結びつけられているのではないか。イデオロギーとしての哲学が廃棄されることと、哲学という学問がなくなることとは同じであろうか。自然と人間の疎外が消滅した共産主義社会でこそ、自然の本源性と客観的実在の第一義性の確認、思考の能動性や人間の無限な可能性の強調、飛躍的に発展する共産主義社会の人間的意味のふだんな重大化など、総じて、そこでこそ哲学的諸問題の全面的な提起とそれらの解決とがかえって本格化するのではないか、等々。

検討すべき問題点の重要さということでは、第二部の二つめの論文「実践的唯物論の方法」は第一論文に劣らない。「科学＝技術革命」をどうとらえるか。自然諸科学の成果をどう哲学的に総括するか。自然科学と社会科学との統一の展望をどのように考えるか。科学方法論と哲学的認識論との関係をどう設定するか。こうした斬新な諸問題は、哲学の研究者のみならず、数多くの分野の研究者によって十分に論じられるに値するであろう。

本書の第三部は、一九六〇年代の後半に東ドイツで行われたマルクス主義哲学の体系論争や、著者のマルクス主義哲学の体系観にたいする批判への反批判を収めてある。

東ドイツでは（本書の著者の見解ではいくらか悲観的だが）、私見によれば、いまもなお地道に新しい体系の試みが続いているように思える。わが国でも、本書における大胆な問題提起をうけて、八〇年代の哲学的展望を切り拓くにふさわしい活発で生産的な体系論争を期待したいものである。

（青木書店刊　四六判　二〇〇〇円）

（ふくた　しずお　日本福祉大学・哲学）

書評：中村行秀編著『現代の哲学』

「唯物論の立場からする哲学概論」の試み

鯵坂　真

本書は、筆者たち自身も言うように「唯物論の立場からする哲学概論」である。執筆者たちは、昨年発足した唯物論研究協会の中堅・若手として近年活躍中の人びとであって、チームワークもよく、本書はなかなか魅力的な出来栄えとなっている。

大学で哲学を学ぶ学生諸君はもちろんのこと、一般社会人あるいは勤労市民の人たちの中で、唯物論哲学の入門書・教科書を一応学び、その上、さらに学びたいと思っている人びとに、ぜひ熟読をおすすめしたい好著である。

第一篇「人間論」（村山紀昭）、第二篇「社会論」（石井伸男）、第三篇「認識論」（中村行秀）、第四篇「価値論」（吉田千秋）、第五篇「西洋思想と日本の哲学思想」（吉田傑俊）という構成になっていて、現代の思想情況の中で、唯物論哲学を学ぼうとする読者にとって理解しやすい形になっていると思われる。

この種の概論的な書物はいろいろな構成の仕方があると思うし、このような構成が最良であるかどうかはこれからの私たち共同の検討課題であろうが、本書のような形が一つの有意義な形態であることは確かだと思われる。このような構成の形態については、後にさらにふれるとして、内容について目を移すことにしよう。

第一篇「人間論」は、「現代人間観の諸タイプ」として、①「生物学的人間観――プラグマティズム」、②「実存的人間観――実存主義」、③「『社会的』人間観――現代社会学」をとりあげて検討し、それぞれの一面性を批判して、これらに対してマルクス主義の人間論を対置させて、「自然と人間との統一」「労働と人間」「人間と人間との共同」といった面から、この問題を論じている。

第二篇「社会論」は、現代のブルジョア的社会論の類型として、「大衆社会論」「産業社会論」「管理社会論」をとりあげて、これを史的唯物論の見地から批判しながら、現代資本主義社会の基本構造について論じている。「現代社会の展望」として、「資本主義と社会主義」「自由と民主主義」「市民的自立と階級的連帯」が論じられていて、適切であると思われる。

第三篇「認識論」では、第一章「認識論とは何か」で、観念論と唯物論との対立についての根本問題が論じられ、第二章「反映論」で、唯物論的反映論が詳論され、第三章「認識・感情・意志」では、理性・悟性に対する感情と意志の位置づけが行われている。この感情・意志の問題は従来の唯物論の教科書では、あまりとりあげられなかった問題のように思うが、二〇世紀の観念論が最近、ますます主意主義・主情主義の傾向を強めつつある

だけに、これら非合理主義的観念論の克服をめざしてこの問題が一つの章としてとりあげられているのも適切であると思われる。しかも、この意志と感情の問題が認識の問題とわかちがたく結びついていて、同じ一つの事柄の二つの側面だとして、反映論を基礎としてとらえられている点が、実に明快で好感がもてる。

第四篇「価値論」では、現代の価値観の分裂・対立をふまえて、アクチュアルな問題提起がなされている。ここでは「事実認識と価値評価」の問題、人間の「欲望と価値」の問題、「社会的価値と価値観の対立」、「人間の価値と尊厳」などの問題が論じられており、興味ある内容となっている。人間の生命の尊厳について「根源的価値」「絶対的な意味での価値」といった表現があるなど、説明不足ではないかと思われる点がないではないが（評者は、人間の生命が根源的事実であり、生きたいという人間の意欲は根源的欲求だとは思うが、これを根源的・絶対的価値だと言いきることはいま一歩の慎重さが必要だと思っている）、しかし、以上のテーマは今後、唯物論の哲学者がもっと探究を深めていかねばならないテーマであり、著者の大胆な問題提起は有意義だと思う。

第五篇「西洋思想と日本の哲学 思想の問題」は、わが国の近代哲学受容の姿を、「自由民権の思想家――中江兆民」と「アカデミーの哲学者――和辻哲郎」と「反ファシズムの唯物論者――戸坂潤」の三人の哲学者にしぼって描出したものである。論旨明快で、おおむね納得できる内容である。そして、これは、われわれのこれまでの入門書、概説書が西洋哲学に傾きすぎ、日本思想論が抜け落ちていることの多かったことを反省させるものとなっている。

本書は、唯物論哲学の概論としての一つの新しい試みであり、フレッシュな好著だと思う。あえていえば弁証法や論理学が入っていないとか不足をいえばいえるだろう。しかし、概論に何もかもすべての事柄を盛り込むことは無理というものだろう。

また近年のマルクス主義哲学の体系論争との関連でいえば、マルクス主義哲学あるいは唯物論哲学の中心カテゴリーは、「実践」や「人間」概念ではなく、「物質」概念だと評者は考えるものであるが、しかし、本書の構成が「物質」概念よりも、「人間」概念を中心においた構成になっているように見える点について、特に異論をとなえるものではない。唯物論哲学の中心カテゴリーが「物質」概念だということは、唯物論哲学の入門書や概説書がいつも「物質」概念から説きおこし、そこから演繹的に体系が展開されなければならないということをなんら意味しないと評者は考えるからだ。大切なことは、いつも唯物論の精神が貫いていることだと思う。本書が従来の教科書とはちがった構成をとりながら、第二篇、第三篇を中心に唯物論の基本を貫いて書かれている点を、好感をもって認めるものである。

「唯物論の立場からする哲学概論」の構成や内容がいかにあるべきかは私たち共通の今後の課題だと思うが、本書は一つのタイプを示したものだといえよう。

（青木書店刊　四六判　一三〇〇円）

（あじさか　まこと　関西大学・哲学）

書評：瀬戸明著『現代認識論と弁証法』

論争を喚起する、意欲的な認識論・弁証法研究

種村完司

従来のソビエトにおける弁証法的唯物論の体系の見直しと、時代の課題にこたえる新しい哲学理論の探究とは、マルクス主義哲学における近年の重要な動向であるが、瀬戸氏のこの著作も、意図からいって、認識論や弁証法の分野で、そうした流れを強くおし進めるものの一つである。本書は、第一部「現代認識論の基本方向」、第二部「弁証法的矛盾論の確立」からなり、論文集ではあるが、構成の一貫性はよく配慮されている。反映論や矛盾論に関する著者独自の諸見解がいたる所で大胆に表明されているのも、この書の特色といってよい。本書の内容を、以下ごく簡単に紹介してみよう。

第一部では、現今の唯物論の認識論が新たな哲学上の諸問題に十分な解答を与えていない、という不満のもとに、氏は、マルクス主義認識論の根本的立場を改めて問い直し、それが、実践と認識の統一、知識や理論を実践の内在的な一契機としてとらえる立場だ、と要約している。これまで、実践と認識の関係については、周知の通り、一つに、実践は認識の基礎・出発点・推進力・目的である、という点、二つに、実践は認識の真理性の基準である、という点が強調されてきたが、瀬戸氏は、これらに加えてさらに、「実践（過程）と認識（過程）の基本構造の同一性」が明らかにされねばならぬ、という。そこで、ピアジェが用いた「同化・調節」の概念を、認識・実践のいずれの過程にも適用することによって、この構造上の同一性のたちいった確証がめざされる。従来の反映論が構成作用を十分解明しなかった、という著者なりの反省がここに重ね合わせられている。さて、マルクス主義の認識論を「実践的認識論」としてつかむ氏の議論は、実践と認識の同一構造を指摘するにとどまらず、さらに両者の融合、一体化の主張にまで進む。エンゲルスが不可知論批判のさいにあげたアリザリン合成の例や現代高分子化学の例をひきながら、それらは、対象を知ることと作ることとの一致・相互浸透、自然科学と技術学との一体化を明らかにしているのだ、という。かくして、氏の「実践的認識論」の内実は、認識の構成機能の強調と、認識と実践との直接的同一の徹底化であることがわかる。

第一部の所論に対して少し批判的コメントを述べさせてもらおう。能動的創造的性格という点で認識と実践とが共通するとしても、両者が同じような過程を歩むと考えるのはゆきすぎではないか。認識の中で行なわれる対象の諸要素への分解・それらの再構成の過程は、実践の一般的様式とはいえない。高分子化学の例にもとづく認識と実践との融合という大胆な主張にも、同意しがたい。この論理

をおし進めれば、我々が日常、机一つ作る場合でも、「知る」と「作る」との一体化を言わざるをえなくなる。また「反映」概念の理解についても、著者のように反映的モメントと構成的モメントとを対立させる前に、感性形式や思惟形式を用いて対象を観念的に再生産する認識のいわゆる構成的過程が、そもそも対象の構造や本質をより全面的に模写していく反映過程にほかならない、という把握がまずもって必要ではあるまいか。

さて、第二部の弁証法に関する諸論稿では、マルクス主義弁証法に関する最近の研究の停滞が指摘され、いわゆる弁証法の三法則の内的連関の解明や、上向・下向法および主体・客体弁証法とこの三法則との関係の解明などが、課題として呈示される。瀬戸氏の主張の眼目は、弁証法を弁証法的矛盾論として展開することにあり、エンゲルス・レーニン・毛沢東などの諸理論についても、三法則の内的連関の究明や矛盾論の深化がいかに進んだか、という視点から吟味されている。その着眼と論述はいろいろ読者の参考になるにちがいない。著者自身の矛盾論は、マルクスに即して展開されているが、その趣意をあえて羅列すれば、次の通りになろう。一つに、矛盾にも発生と消滅の歴史があり、区別―対立―矛盾（と解決）の諸段階を経ること、二つに、区別・対立は量的変化に、矛盾とその解決は質的変化に対応すること、三つに、矛盾とその解決は一つの発展であり、それは或る運動形態から他の運動形態への転化を意味すること、四つに、矛盾の解決はまた、内的対立から外的対立への転化（「自立化の論理」とも呼ばれている）でもあること、等。

第二部に関して若干の疑義を述べさせてもらえば、一つに、現実の矛盾が、はたして区別―対立―矛盾という発展段階を必ずたどるものかどうか。二つに、ヘーゲル論理学でいえば有論のカテゴリーにあたる質・量概念を、本質論のカテゴリーである対立や矛盾に直接対応させてよいものかどうか。たとえば、資本主義内部の矛盾の深化・拡大を、革命という質的変化に対して、量的変化ということはあっても、氏のように区別や対立の段階を量的変化に対応させることには無理がある。三つに、内的矛盾の外的矛盾への転化、いわば矛盾の「外在化」は、発展の本質規定とはいいがたい。ましてやこの外在化を、一般に絶対的矛盾の解決とみなすことには賛成できない。使用価値と価値との対立が、商品と貨幣との対立へ外在化したからといって、前者の対立が解決されるわけではない。質的発展を伴う矛盾の解決（これは単なる形態転化ではない）と、楕円運動の例のごとき形態転化としての矛盾の解決とが、ここでは混同されているように思われる。

以上、瀬戸氏の意欲的な諸見解にいろいろ疑念をさしはさむ結果になったが、もっともこれは、哲学を古典解釈に終らせず、現実が提起する諸課題に真摯にとりくんでいる氏の唯物論的態度を高く評価した上での話である（その点で、「国際政治と弁証法」「弁証法と矛盾律」などの論稿は氏の面目をよく示しており、水準も高い）。ともあれ、氏の提起した論点は、今後多くの哲学研究者による継続的な共同討議を要求するものであり、それだけに本書は、唯物論に関心を寄せる者が、現在何を問題とし、何を解決しなければならないか、を知る上で、少なからぬ示唆を与えてくれるだろう。

（汐文社刊　四六判　一五〇〇円）

（たねむら　かんじ　鹿児島大学・倫理学）

書評：将積茂著『ヘーゲル論理学と弁証法』

近代形式論理学、分析哲学への理解と対決を踏まえた明晰な弁証法研究

牧野広義

本書は、Ⅰ弁証法と形式論理学、Ⅱポパーの批判と弁証法、Ⅲ補録の三部に分けられた一〇本の論文から成っている。全体を通しての著者の主な意図は次の四点にあると言える。つまり、(1)近代形式論理学ないし分析哲学とヘーゲル弁証法との「接点と分岐点」を明らかにし、(2)ヘーゲル弁証法の唯物論的転倒を、「分析哲学者にも通じるような弁証法論理の翻訳」として行ない、(3)とりわけ「弁証法論理学の中核的概念である『矛盾』の論理的解明」を行ない、(4)それらを通して、分析哲学からの批判に対して弁証法を擁護すること、である。ここでは(1)(2)(3)を中心に著者の論点を簡単に紹介しよう。

まず(1)について、著者は、近代形式論理学（記号論理）もヘーゲル論理学（弁証法）もともに「近代論理」（五六頁）として、等しくアリストテレス論理学（伝統論理）を批判し止揚したと捉え、一方の近代形式論理学は「論理形式の厳密さと普遍性を求め、数学的記号法をモデルとする人工言語の導入により伝統的論理学の曖昧さと狭さを止揚した」のに対して、他方のヘーゲル論理学は「認識内容に不離な論理性を求めてカテゴリーの自己止揚という日常言語のわく内にとどまるところの伝統的論理学の空虚さの止揚であった」（一一六頁）と理解する。さらに著者は、弁証法は本来、①「思惟の運動」の法則、②「現実の運動」の法則、③「認識の運動」の法則、という三つの側面あるいは契機をもつが、これにはC・モリスなどの記号論 semiotic の分類、つまり①文章論 syntactics、②意味論 semantics、③実践論 pragmatics を大ざっぱには対応させうるとし、とりわけ「名辞の自己運動の論理」として特徴づけられるヘーゲル弁証法は、「文章論として解釈することによって一層整合的に理解できる」（五六頁）とする。そしてG・ライルのカテゴリー論も踏まえながら、ヘーゲル弁証法の論理的なものの三契機を次のように解釈する。即ち、まず「悟性的契機」とは「名辞の究極的タイプ」を規定する「カテゴリーの形成規則」を示すものであり、次に「弁証法的契機」と「思弁的契機」とは「カテゴリー相互間に必然的な関係（移行）を見出し、整合的な体系を構成する」契機として、「名辞のタイプの結合」を規定する「カテゴリーの変形規則」（六〇頁・七四頁）を示す、という解釈である。これらは、近代形式論理学とヘーゲル弁証法との接点を探りながら、弁証法とは何かをより明確に示そうとする一つの試みであり、十分に検討されるべきものであろう。

次に(2)について、著者はまず弁証法という用語の唯物論者による用例を、A現実の普遍的運動形態、B認識の普遍的運動形態、C概

念の普遍的運動形態、D「自然、社会、思想の発展を支配するもっとも普遍的な諸法則の学問」、E総称としての弁証法、に整理する。そしてマルクス、エンゲルス、レーニンによるヘーゲル論理学の唯物論的転倒の視点が次の四点にまとめられる。(i)ヘーゲル論理学（C）は逆立ちしているので、現実（A）の反映という視点から捉え直す。(ii)しかしCはもっとも普遍性の高い形式を扱うものであるから、Aに直接対応する反映とのみ見たり、「卑俗な例証主義」に陥ってはならない。(iii)ヘーゲル論理学は相互に区別されるC、B、Aの三契機によって翻訳される必要があるが、(iv)同時にヘーゲル論理学の各形式は三契機の内在的連関から統一される必要がある。レーニンが『資本論』に適用された論理学、弁証法、認識論の統一ということも、このことを示唆している。著者はこのような基本的視点を示した上で、さらにヘーゲル論理学に即して、有、本質、概念の配置とその移行、有論内部の配置と移行、質論内部のそれ、および有、無、成の弁証法について具体的に検討している。この論点においても著者の提起は明快であり多くの示唆に富んでいる。このような試みがさらに本質論、概念論にわたっても体系的に展開されることが望まれる。その場合、弁証法が相互連関と移行の論理にとどまらず、事物の有機性や発展の論理でもあり、さらにそれらを貫く矛盾の論理であるという視点が重要であろう。

さらに(3)について、著者は五〇年代の形式論理学論争、分析哲学者の弁証法批判なども考慮に入れながら、弁証法的論理学における矛盾についての論理的解明を行なっている。著者の結論は、弁証法的論理学における矛盾は見かけ上「同一のものについて同じ述語を肯定すると同時に否定する」という表現形態をとるが、しかし「その論理的意味を分析する限り、それは矛盾律を犯していない」（一四五頁）ということである。というのは、形式論理学においてはこの「否定する」という論理的作業は、「肯定された述語をいわば全面的に撤回すること」を意味するが、それに対して弁証法的論理学においては、「肯定される述語が元来具体的な第三番目のカテゴリーにおいて統一されるべき対立物の一契機の抽象であるので、『否定』は捨象されている他のもう一つの契機としての非Aである述語の肯定を意味する」（一四六頁）からである。たとえば「有は有でありかつ無である」と表現される場合も、これは有と無の独立性の否定と、成による両契機の統一を意味すると理解される。著者のこの論点は、「現実の矛盾は論理的矛盾を犯すか否か」という現在進行中の論争にも重要な示唆を与えるものであろう。

最後に(4)についても、(1)(2)(3)の議論を踏まえた著者の弁証法擁護は、分析哲学者に対しても十分説得力をもっていると思われる。

以上、著者が提出している主な論点の紹介を行なったが、いずれも明確で積極的な提起であり、今後の弁証法研究においても十分踏まえられ、一層深められるべきものであろう。

（合同出版刊　四六判　一八〇〇円）

（まきの　ひろよし　京都弁証法研究会会員）

書評：福田静夫著『青春と哲学への出発』

現代に生きる青春と哲学

古茂田　宏

本書はあとがきにもあるように、著者がこの数年間に主として大学に学ぶ学生を対象にして書いたり話したりしてこられたものをまとめたものであり、その対象が学生であることから青春と哲学（最も広い意味において）との出会いが全篇の主題となっている。本書のこうしたなりたちの性格上とくに体系的な装いはとられていないが、主に著者自身の青春と哲学とが交差した一九四五年八月以後の十数年間の地点から現代の青春の群像を照射したエッセイからなる第一部、第四部、現代の学生の置かれている一見混沌とした状況を踏まえて、その中で日々自己を形成しつつある学生の主体形成の具体的あり方についての省察からなる第二部、第三部（ここでは現代社会が我々に課している研究のありかが、その内在的連関に即して示される）、そして今日のいわゆる「日本人論」ブームの中で、日本人民がその痛苦に満ちた現代史をとおして何を獲得しえたのかを見極めようとする第五部の、三つの部分に分かたれよう。ここでは本書全体についての網羅的な解説は止めて、第二部「学ぶこころざしについて」に展開される文章を中心に紹介を試みたい。

著者は真直ぐに次の事態に注意を向ける。それは、いわゆる「しらけ」という現象である。重苦しい息づまるような受験戦争から解放され、新しいものに対する輝かしい期待を胸に秘めて大学の門をくぐって一ヵ月。キャンパスには「とらえどころのない空虚感と無力感」（二二二頁）が漂い始める。このしらじらとした「青春」は、三田誠広や村上龍の小説の主人公たちが直面せざるを得ない「拡散された焦点を結ばぬ自我」「打砕かれた状況への受動性に拝跪する自我」（四、五頁）と根本において共通する。しかし、このような否定的状況に対して、著者は〝とにかく「青年」らしく頑張れ！〟といった空疎な檄を飛ばすのではなく、この「しらける」ということに徹することを教えるであろう。著者は、「しらけ」の構造を、現代の青年像を描くときによく使われる「やさしさ」「柔い気づかい」と不可分のものとして把握する。この表面的な「やさしさ」は「本当の自己主張を回避しあう……自己欺瞞と偽善の共和国」を現出するが、同時に「そこはかとなくセンチメンタルな友情の表皮を一枚めくってみれば、どんなことがあっても絶対変わるまいと傲慢にあぐらをかいている」自我をも固執しようとする。この両者の間にはらまれた緊張の中にこそ「しらけ」は存在する。この緊張の自覚（それは、こういう擬似的共和国と自我との両方に向けられた「しらけ」であろう）に耐え、その緊張関係を徹底してつき合わせることは、直ちに自我の浸っているムード的な

「状況」の対象化、思想の営みに結びつかざるを得ない。「しらけ」から脱する道は「〝しらけ〟に徹し、思想の試練の厳しさに耐えること」(二六頁)、そのことをとおして他者を発見し、自我を豊富なものにすること以外にないと著者は主張するのである。著者は同時に「『青春』を卑小で受動的な自我へと追い込め、青年をして『僕って何』とつぶやかしめるものは、現実の奥深さ、豊かさであり、時代の巨大さである」(五頁)と見ておられるが、重要な指摘であろう。この時代の巨大さと「しらけ」現象のただなかで、現代における青春と哲学とはその接点を見出すのであるから。

著者は以上のような考察を踏まえて、具体的な学問研究の課題を提示される。ここにも興味ある論点(特に「地域」問題、市民主義と民主主義との関連、等)がいくつか示されるが、一つだけ紹介しておこう。それは「歴史的進歩の問題」である。市井三郎氏の「各人一人一人が責任を問われる必要のない苦痛がどこまで減ったかということが進歩の基準」(『歴史の進歩とは何か』)という定義に対して、その一面における正当性を認めつつも、著者は次のように問題を提起する。「社会福祉の学問というのは、例えば病気や身障者としての苦痛を減らすことに進歩の基準をおけるでしょうか。……麻薬を与えて苦痛を減らせますし、人間的な誇りをだんだんなくしていく方向にもっていったって苦痛はなくなります」(六一頁)。

人間的な誇りの痛覚として苦痛を捉えかえし、この人間的な誇りの内実を人間の自己実現の全面性のうちに見出し、それらの実現のための手段(前提)として人間の知的、物質的生産の増大を位置づける著者の視点は貴重である。著者はこうした視点に立って、労働のもつ人間的形成能力、人格概念の分析へと筆をすすめる。私にとって新鮮だったのは、著者が他の場所で発表されてきた自然概念や物質概念についての論稿の主旨が、本書においてはよりザッハリッヒな著者の問題関心から逆に照らし出されていることであった。

以上の他に、著者が学生とともに運営されているゼミナール論(技術論と本質論とが切り離されていない)、「『口惜しさ』について」や「駆けてくるイメージ」等の鮮烈で美しいエッセイ等、紹介すべきものも多いが、ここでは割愛せねばならない。

古代、中世において「子供」は割礼、文身、元服、改名等の儀礼を経ることによって即日のうちに「大人」になったのであり、青年(adolescent)という範疇は近代社会とともに初めて成立したものだというのが本当であるとすれば、まさに青春とは「家族的」原理から「市民社会的」原理へと自我を組みかえる長い通過儀礼(イニシエーション)であり、そこに自我の同一性の危機がはらまれる。この個体の発達の数直線に、時代の巨大な移行の数直線が交差するとき、そこにおける青春とは、さらなる苦痛を伴いながら、それゆえにこそ豊かさを求めて止まない。私自身も、この一九七〇年代に「青春」を過ごし、「哲学」の入口に立った者の一人に属する。そして、さらに若い人びとが、いまの各々の「青春」を通過しようとしている。本書がこうした人びとに一人でも多く読まれることを期待したい。

(汐文社刊　四六判　一三〇〇円)

(こもだ　ひろし　東京大学大学院・倫理学)

★日本における唯物論研究の動向

現代唯物論の新しい発展への試み

（一九七九年三月―八月）

佐藤和夫

I

現代マルクス主義は、スターリン批判にはじまり、中ソ紛争、チェコ事件、中国「文化大革命」、ポル・ポト政権による大虐殺、中国のベトナム侵略などの衝撃的な事件を次つぎと、しかもわずか四半世紀の間に体験した。また他方では、発達した資本主義国における矛盾の深化と民主的変革をめぐる闘いの進展のなかで、いわゆる「ユーロ・コミュニズム」に象徴されるように、積極的に新しい社会主義像をさぐる必要に迫られている。

このような歴史の流れは、当然のことながら、唯物論研究にもこれまでの問題設定や枠組みそのものに根本的な再検討を要求せずにはいられなかった。そもそもマルクス、エンゲルス、レーニンなどの古典的な思想家たちが目ざしていたものは何であったのか、何を批判して何を保存しようとしたのか、といったところから問いなおさねばならなかった。

そのような再検討のなかで、最も重要なものは、近代市民社会の位置づけであり、またその民主主義をどう批判し、どう継承するかといった問題であろう。かつてはブルジョア民主主義とプロレタリア民主主義といった区別を行なえば、事態はきわめて明白に割り切れるように思われた。ところが、最近の歴史的教訓によれば、社会主義的民主主義の形成には、資本主義のもとで生産力が十全に発達し、そのもとで国民の政治的訓練の積み重ねが行なわれることが必要で、それがないといろいろな否定的側面を生みだしかねないのである。

そこで問題となるのは、このような変革主体の形成はどのように可能になるのか、近代市民社会のどのような構造と運動が民主主義の矛盾にみちた発展をつくっていくのか、ということである。

この点から、一つには、近代市民社会のなかで民主主義の確立の運動はどのように形成されたかを、政治史的にも、また政治思想史的にも問わねばならないし、そもそも、資本主義が自己増殖をとげるなかで、搾取と疎外を深化させていくという経済的事実と政治的民主主義の発展とはどうかかわるのかがさぐられねばなるまい。

湯川和夫氏は「国家・自由・人権」（東京唯研『唯物論』第53号）というエッセイ

のなかで、ブルジョア民主主義の国家論とプルジョア自由主義の国家論とを区別し、前者の考えでは、国家は国民の人間としての権利を保障することにあり、後者によれば、自由は国家からの自由に存することになると主張される。そして、二〇世紀現代の社会権的な思想は前者、すなわち、一七、八世紀の市民革命の思想を継承したものであって、この系列から、人権・自由の問題がさぐられるべきだという。これに対比されるのはマクファーソンで（東京唯研『唯物論』第53号に森下直貴氏による『民主主義理論』の紹介がある）、彼によれば、一七世紀頃に存在したのは「自由主義」であり、一九世紀中葉から「民主主義」の要素がつけくわわったのだという。

このように近代民主主義の生成過程一つをとっても大きな理解の差があるが、湯川氏が社会権、人間の権利をめぐって積極的に論述を進めているように、現代における自由や民主主義の問題は、単に国家権力からの介入を防ぐといった消極的なものにはとどまらない。人間が単に生存するだけでなく、人間らしく生き、労働し、自由にものが言え、自己の能力を発揮させていくことを保障する積極的な視点が国家に要求されているのが、現代だといえよう。そのことはまた同時に、そのような要求を欲求として個々人が自覚し、形成しうる人格が十全に形成されることと一体でなければなるまい。

それどころか、この間の社会主義諸国の経過は、政治制度や経済機構を変革しても、それにふさわしい主体が形成されなければ、必ずしも望ましい結果を生みだすとはかぎらないということを教えている。芝田進午氏は「現代社会主義論の再検討（上）」（『現代と思想』第36号）において、最近の一連の事態の諸悪の根源ともいうべき中国における数々の事件がなぜおきたかを分析して「現代『社会主義』の特徴を研究するにあたり、それぞれの国における労働者階級の発達水準の決定的意義をわすれてはならぬ」という。つまり、現代中国における諸事態の最大の原因の一つは、社会主義が、広範な規模で自発的欲求をもった人民を基礎として必ずしも形成されていないことに求められるといえよう。

II

近代市民社会の功績は、人びとに封建的な身分拘束をこえ、「二重の自由」という矛盾を孕みつつも、自発性・能動性を生みださしめたことにあるといえる。自分で納得できないものはイヤといい、自分の要求を欲求として意識化し実現していこうとする人間像こそは、近代的人間の形式的原理をなすものであり、受動的・享受的・忍従的人間像と対立して民主主義の実質をになう基礎に他ならない。

この点と関連して、マルクスが「フォイエルバッハ・テーゼ」のなかで観照的唯物論に対比して実践的唯物論を説いたことが注目される。マルクス主義の人間観は、本質的に能動的な人間観である。それ以前のブルジョア唯物論は、享受的・観照的人間観に基づいており、それゆえに自らの存在を固定化・永遠化してしまった。さらに、その受動性ゆえに、人間の文化的・精神的活動なども物質的諸利害や名誉心などに還元してしまったのである。人間活動の多面的契機は「自然」に還元されるだけで、自

由の積極的展開へとは進まず、人間を自己形成するもの、歴史そのものを作っていく能動的存在者としてはとらえなかった。したがって、マルクス主義が、ブルジョア社会とその思想を乗りこえようとするものである限り、上述のような人間像にとどまる運動は「今日の啓蒙主義」として断固排斥していく必要があろう。

池上惇氏は「『主体形成論』と自由の問題」（汐文社『唯物論』第11号）のなかで、経済学が物質的な客観的条件の分析だけでなく、主体的な条件と呼ばれるものをも経済学の対象のうちにくみこんで、「人間の統治の力量が法則的に発展し、蓄積される」過程をもとらえるものでなければならぬという。自由と必然性の認識との関係づけなどにおいて容易には同意しがたい部分もあるが、このような見解は、資本主義的生産がその発展に応じて自らの内部にそれを否定する新しい力を生まざるをえないことを、客観的基礎において示そうとする点で興味深い試みといえよう。

また、このような主体的人格の形成は、それらの人びとのなかに単なる物質的利害だけにとどまったり、孤立した個人としてあるあり方をこえでる契機をも含むことになろう。つまり、政治的民主主義、科学や芸術の自立的な発展を自らの不可欠な要求としうる人格の形成へと進まざるをえない。村山紀昭氏は『現代の哲学』第一篇「人間論」において、労働を軸とした人間と自然との交渉を人間観の基礎に据え、そこに「本質」と「現存」の統一があるとしている。しかし、氏は、人間性の真の価値は、このような人間的自然を基礎としながらも、そのうえにさらに、「労働の自然的な関係から相対的に区別」されて存在する人間と人間との相互的なかかわりにおいてこそみられると主張する。ここに主張される「人格的共同の原理」とは、「人間は労働において自己を対象化することによって人間となりうる可能態として自分を価値づけ、理念づけるのであるが、このことは同時に他者を自己と同様の可能的存在、主体として価値づけることなしには真実のものとならない」という考え方である。ここに、マルクス主義におけるヒューマニズムと民主主義の原理が見いだされるという。

この「人間が相互に対象化しあい、相互に相手を確証し承認しあう活動」という原理は、資本主義的生産関係を廃絶しさえすればあとは自動的に実現されるというものでもないので、この原理が労働生産からはじまって国家的政治レベルにまでどのように実現されていくかがさぐられる必要があろう。そもそも人間活動の原型・モデルたる労働そのものの現場で、このような原理が実現されておらず民主主義的に組織されていないがゆえに、政治的国家制度においても現存の社会主義におけるような数々の否定的事態が生じたのか、それとも、石井伸男氏がのべるような「市民的自立と階級的連帯」を獲得した民主主義的人格が成立するためには、労働そのものの発展とは相対的に独立した原理の発展が要求されるのだろうか。

おそらく、政治的民主主義は相対的に自立した歴史的経験の蓄積を前提するのであって、生産関係の変革に還元されるものではあるまい。けれども、民主主義がどれほど広範に、またどれほど深く根づいたものになるかという問題になると、やはり生産力の発展、生産関係いかんということが大きく制約することになろう。その場合、国民の政治的成熟度の問題に深く関係すると

思われるのは、いわゆる自由時間の問題であろう。名古屋哲学研究会のメンバーによる座談会「『経済学批判要綱』とマルクスの哲学」(『哲学と現代』第4号)でも、『要綱』における自由時間論が大きく論じられている。そこでは自由時間と労働時間とを対立させる考え方への批判が重視され、労働時間と自由時間とが対立的に把握されるのは資本主義のもとでのことであって、社会主義にあっては自由時間＝労働時間、労働時間＝自由時間という次元が成立するという。

このような視点は、一方では、現在なお根強く存在している労働時間と自由時間を一面的に対立させる見解(たとえば、最近再版された大沢正道氏の『遊戯と労働の弁証法』〔紀伊国屋書店〕などはその代表である)に対する反論としてはきわめて重要である。と同時に、そのような両者の相互浸透の側面の強調によって自由時間の活動が労働とまったく同一視されてしまうとすれば、いくつかの否定的な側面をもたざるをえない。たとえば、スポーツとか遊び、あるいは芸術活動といったものは、労働に還元されたり、その一契機という面からのみ把握されたら、その本来の意義を見失うことになろう。これらの活動は、労働時間からは相対的に独立に存在することによって、かえって労働そのものを豊かにし、労働の主体的要因たる人間を多様に発展させるからである。

そのうえ、自由時間の増大・充実は政治的民主主義の積極的要因たりうる。真の社会主義において必要とされる政治的意識は、単なる飲み食いの確保のためだけに支えられたものであってはならない。むしろ、さしあたっての生活が維持されたうえで、積極的に「人格的共同」を実現しようとする自発性こそ、真の民主主義の原理たらねばならない。本来の自治とは、その構成員がそのつどのさしあたっての利害だけでなく、自らの属する組織や地域の全体的帰結にも関心を持続させうるものであってはじめて成りたつ。このような自覚的共同体の形成は、疑いもなく自由時間の拡大をその前提とするものである。というのも、自由時間の活動は、個別的利害によりも普遍的・共同的なものにより多くむかうものであるし、能動的自発性を促進するものだからである。その意味では、自由時間を相対的に労働時間から独立させて論じることは、現代においてきわめて重要な意義をもつといえよう。

III

さて、このような考え方は、狭義の哲学的問題にも大きな波紋を投げかけずにはいられない。人間の主体的・能動的性格が浮き彫りにされ、自由や文化、上部構造といったものの物質的生産の領域から相対的に自立する側面が強調されると、そもそも唯物論とは何であったかといった自己反省も生じてこざるをえない。現実の歴史的運動においても、宗教者と共産主義者の共同の前進という事態や、哲学以外の領域でこれまでの理解での唯物論と観念論の対立を単純化してもちこむことがしばしば有害な事態を生みだしてきたといった事情が、このような反省を必然的たらしめている。

これに対しては、宗教と唯物論との関係を問うことによって、田平暢志氏は「唯物論における宗教理解の試み」(東京唯研『唯物論』第53号)において興味深い考察を加えている。氏は、唯物論者と宗教者の協力

がプラグマティックなものにとどまってはならないとしたうえで、その共通の基盤をさぐろうとする。その場合、唯物論は「思想の検閲官」であってはならないことが主張され、思想の批判は「客観的世界の事実認識の是非、より根本的には思想が導く具体的行動の是非をめぐって行なわれ」ねばならないという。その点からすれば、宗教への批判は、そのイデオロギー一般にあるというより、それを媒介として民衆を支配階級に隷属させる機能に対して向けられるのである。だから「宗教の批判は失なわれた現実の人間の回復」を探るために行なわれる。

さて、氏によれば、宗教の積極面を探る場合、宗教の論理は「救済や安心のための主体の意味づけの論理」という面を持っているから、客観的な世界認識の面からのみとらえて批判するだけではダメだという。そして、その主体の論理が「根源的な人間の尊厳性」を追求するときに、唯物論者と宗教者の共同の可能性の基礎が生じるという。先述の村山氏の「人格的共同の原理」と同じく、唯物論における現実的ヒューマニズムの契機が不可欠であることを示しているといえよう。

現代唯物論の唯物論性をどこに求めるかについては、岩崎允胤（「現代の物質観」、『科学と思想』第34号、所収）、岩佐茂（「哲学の根本問題と歴史把握」、『科学の方法と社会認識』所収）の両氏が、哲学の根本問題の性格をさぐっており、これとたとえば先述の宗教者との共同、ヒューマニズムの関連がどうであるかを調べる必要があろう。両氏は「根本問題にたいする唯物論的解答と、それを前提にして言われるところの、だが、根本問題には還元しえない唯物論的諸原則」とが区別されなければならないとして、哲学の根本問題が「認識論的性格の問題」であると述べる。私は、このような見解に対して必ずしも賛意を示しえず、根本問題とその他の諸原則といった区別のたて方には疑問をもつものであるが、それはともかくとして、現代の実践的変革運動にとって重要なのは、根本問題の理論的承認いかんではなく、資本主義の生みだす疎外現象に反対して現実の変革運動に加わるかどうかという点であろう。

認識論的性格のこれまでの形態における唯物論と観念論の区別では、実践の場面で宗教者と唯物論者が共同しても、理論とはまったく別の次元のことがらとして処理されて、理論的対立はそのままにして、実践上の共同がとわれることになろう。私見では、このような理解は大きな危険があると思われる。注目すべきは、実践的唯物論としての現代唯物論は、観念論との対決において成り立つと同時に、ブルジョア唯物論とも明確な一線を引くものであるという点である。この後者の差も明らかにしたうえで根本問題を性格づけなければ、現代唯物論の真の正確な規定も不可能であろう。フランス唯物論やフォイエルバッハの唯物論との差は、浅薄に理解された意味での形而上学的対弁証法的という方法論的差異につきるものではない。それは、人間観や世界観の全体において大きく異なるものである。たとえば、フランス唯物論にとって宗教はまったく対立物にすぎなかったが、現代唯物論は、宗教そのものの成立の現実的基盤にまでたちかえり、それを変革することによって宗教を止揚しようとする。前述のように、現代唯物論は人間を受動的な環境の産物としてのみにはとらえず、したがってまた、多様な人間的活動を物質的利害

や飲み食いの次元に還元しておわれりとするものではない。むしろ、宗教が「人はパンのみにて生くるにあらず」と誇ったその内容をも積極的にとりこんでしまっている。私は、現代に要求されているのは、このような面をも明らかにしうる唯物論規定だと考えるが、どうであろうか。

Ⅳ

これに関連して注目されるのは、価値論や美学の問題であろう。価値や美が主観的なものなのか客観的なものなのかといった、きわめて重要ではあるが反面では抽象的な問題に、マルクス主義美学や倫理学は実に長い時間をかけてきた。その討論のなかからほぼ共通の了解となったものは、価値とか美とかは人間の生活活動を軸として展開されねばならないとする確認であろう。その場合、生産し、生活する人間たちは、さしあたり物質的生産をそのベースとして据えざるをえないが、そこには必ず人間的な能力の発現、人間個性の発達という側面が伴っている。このような人間の自己形成の側面は、生産力の上昇とともに固有に人間的なものの次元を他のものに還元しえぬ世界として形成するにいたる。その結果、人間以外の生物が外界と交渉するのとはまったく異なる新しい質として価値的な世界、美的な世界が問題となってくるのであろう。

吉田千秋氏は「人間にとって至高の存在、最高の課題は人間自身」であるという点を価値論の中心におき、「ひと」の価値は「もの」と違って「絶対的な意味での価値」、「尊厳」を有するものだと考える。このような価値が歴史的運動のなかでどのように形成されてきたのか、どのような内容をもつのかといったことの探究は、きわめて重要な課題であろう。

池谷寿夫氏ものべているように（『哲学と現代』第4号）、最近の価値論の一つの発展は、価値は客観的なものかどうかという問題において、必ず客体に対する主体の価値的態度を論ずるようになったことである。トゥガリノフの『価値とはなにか』（岩崎訳）もその一例であるが、このような主体と客体とのかかわりを基礎としたうえで、どのように価値的世界が客観的で規範的なものに転化するか、また、この客観的なものと個々人の価値意識との関係はどのようであるかなど、まだまだ多くを解明する必要があろう。

以上のような価値論にもあらわれるように、哲学の課題は、人間の多面的な活動をダイナミックな変動においてとらえるものでなければなるまい。その意味で興味深いのは、中村行秀（『現代の哲学』）、岸本晴雄（「認識論の現代的課題」、『哲学と現代』第4号、所収）両氏の認識のとり扱いである。中村氏によれば、認識論とは「人間の生活の全領域に浸透している人間の精神活動のあり方を究明する」部門であるという。このような規定を通じて、狭義の認識論といわれたもの——たとえば、真理は認識できるか、できるとすればどのようにしてか、といった問いと不可分な形で、感情や意志の問題が論じられる。このように精神活動の全体にわたって検討することによって、認識論は人間生活と具体的に結びつきうるといってよく、最近のマルクス主義の一つの進展というべきだろう。岸本氏もの べるように、認識論とイデオロギー論は、このようなとり扱いにおいて初めて結びついて考えうるし、その真の有効性を獲

得しうるのではあるまいか。現在の複雑なイデオロギー操作を突破して、人民がいかにして集団的階級的レベルで能動的自発的な集団として知的にも自立していけるか、といった社会的集団的な認識論こそが現在要求されているものである。ところが、それは、これまでの近代ブルジョア哲学がまとってきた認識論の形態――あたかも、たった一人の人間だけで、目の前にある固定され、静止した感覚物をとらえることが問題であり、また、それがいっさいの認識の原形であるような錯覚したあり方――を根本的に克服することなくして生じえない。

V

マルクス主義がかつて何にでも特効薬を有しているかのごとき振舞いをした時、そのような特効薬の代表的な役割を果たしたものが弁証法という言葉だったといえよう。現代唯物論が真剣な自己反省をとげようとする限り、この「弁証法」についても本格的な検討を加えるのは当然といえよう。

見田石介氏の「論理的矛盾と現実の矛盾」を発端として弁証法的矛盾と矛盾律の問題などが大きくあつかわれたのは周知のとおりである。この間にも、鯵坂真（「概念の自己展開の弁証法はマルクス・レーニン主義哲学と両立するのか」、『科学と人間』第6号、所収）、岡本伸一（「『矛盾律』及び『弁証法的矛盾』の把握に関する一考察」、同上、所収）両氏がこの問題について続いて論じている。鯵坂氏のものは直接には、許萬元氏の近著『認識論としての弁証法』への批判を目的として「概念の自己展開」「学としての弁証法」という許氏の考え方が唯物論とは両立しえないとして、許氏のあり方では経験科学と峻別された学が主張されることによって思弁的な弁証法が展開されることになるという批判であるが、分析と弁証法との関係など、見田氏の方法をめぐる論争の一環であることは疑いない。

私は、弁証法と形式論理学との関係が、現代の課題から離れて一般的に論じられることへの疑問が消えなかったことを告白したうえで、最も注目すべき主張として平子友長氏の論文をとりあげたい。氏は「マルクスの経済学批判の方法と形態規定の弁証法」（『科学の方法と社会認識』）のなかで、「マルクスの方法とヘーゲルの方法との関連を、マルクスおよびヘーゲルがその考察の対象とした近代市民社会の特殊な歴史的構造と深刻にかかわらせて総括すること」が重要であると主張する。

私もかつて「近代市民社会における弁証法と唯物論」という論文のなかで主張したように、ヘーゲルの弁証法やマルクスの弁証法の性格、その妥当性などを検討する場合に、まず第一にみなければならないのは、彼らの弁証法がいかなる現実を相手に生成し適用されたものかを確認することである。ヘーゲルの場合にもマルクスの場合にも、近代市民社会において生じた人間性の分裂、個人の活動の対象が自己疎外になるような事態を、分析と批判の対象にしたのである。したがって、彼らの弁証法を考える場合には、この点を抜きにしてはその固有の性格を把握できない。

平子氏は、マルクスの方法は形態規定の弁証法においてこそ真の独創性・核心がみられるとして、近代市民社会において素材的規定と社会的形態規定とが融合して現象するという物化の過程を、なぜいかに生じ

たかの必然性において示すことにマルクスの批判の意義をもとめた。このような見解では、弁証法はいっさいを相互連関と発展的運動においてとらえるという科学一般の方法的基礎たる性格とは相対的に区別されたものをもつことになる。つまり、「固有な対象の固有な論理」をさぐるところに方法の本性があるとする視点から、近代市民社会の転倒構造をどう把握するかという点に弁証法の固有性を見いだしたのである。したがって、この方法は経済学の対象とする近代市民社会を分析する武器であるとともに、その存立そのものを批判する方法として、単なる「実証」科学の方法とは異なるものであろう。このような視点は、マルクスの方法をめぐる許氏と鯵坂氏の討論にも深い関係をもつように思われる。

このようにマルクスの弁証法的な社会把握および科学方法論を時代性においてとらえようとする試みは、中西新太郎氏の「唯物論的社会把握と生産分析」(『科学の方法と社会認識』)においても明確かつ興味深い形において見いだされる。中西氏は「物質的生産の歴史貫通的性格」すら、特定の歴史的形態において生ずることを主張し、「労働過程論」や「労働そのもの」という抽象も資本主義的生産を前提としておこなわれたと述べる。そのような考え方からすれば、生産関係的な形態規定は生産様式に対して内在的関係を有していることになり、生産様式と生産関係の関係に興味深い考え方を提案している。

したがって、生産の物質性といった規定性も一定の社会的規定性において提起されるのであって、超歴史的・一般的に固定化された所与として物質性の領域をきめることはまちがいだとしている。素材的連関の基礎的性格は認めながらも、物質的なものと精神的なものをダイナミックな統一においてとらえようとするこのような考え方は、人間把握における精神的生産の位置づけを真に有効なものとし、人間性の開花を目標とするマルクス主義の次元を明らかにすることができる一つの有効な方法と思われる。

中西氏も平子氏も、このような主張をとおしてブルジョア的唯物論、ブルジョア的啓蒙主義の批判をその射程に据えているのであるが、この点は佐藤春吉氏が「〝啓蒙主義〟批判とマルクス」(『科学の方法と社会認識』所収)において主題としたものである。すでにのべたように、現代唯物論の歴史的課題からするならば、観念論との正面からの闘いと並んで、ブルジョア的唯物論・物質主義を批判し、克服することがどうしても必要であると思われるが、氏の論文はその一環をなすといえよう。

VI

弁証法の検討という点で見のがせないのは、杉田元宜氏の「等価変換についての市川理論と urbildliches Denken」(東京唯研『唯物論』第53号)であろう。氏の主張の一つは、単なる類推のように異なるもの・領域の同一性・共通面だけを探るのとは違って、同一性と差異の両者をともに問題としうる考え方として市川亀久弥氏の等価交換理論に注目することであった。そのことによって、たとえば自然の弁証法と社会の弁証法の関係も正確に関係づけられる。自然法則との類推で社会をもおしはかろう(またはその逆もそうだが)とする考え方はまちがいで、エンゲルスの真意は「自然法則と社会の法則の相違は相違として、共

通するものを考えよう」とすることにあるといえよう。その意味でいえば、たとえばサイバネティクスも類推の学問と誤解されるからいけないのであって、等価変換的な把握が必要だという。この等価変換の共通面にあたる側面と原型（Urbild）とがどういう関係にあるのか、そこには必然的な結びつきがあるのかといった問題は残っているが、氏のこの考え方は、きわめて興味深いものと思われる。弁証法については、一方で極端な唯物史観主義、他方でそれへの反撥としての自然弁証法への単純な還元の傾向という対立が今なお続くなかで、このような視点はぜひとも留意されるべきと思われる。なお、杉田氏は、その他に『学問と創造のはたらき』（大月書店）も出版している。

同じく興味をそそるものとしては、秋間実氏の「エネルギー問題とマルクス主義哲学」（汐文社『唯物論』第11号）がある。氏は、現代のマルクス主義哲学が「新しい現実へのたくましい肉迫」という点で欠けていると指摘したうえで、資源＝エネルギー問題、公害問題といった問題に対して積極的な理論の形成が要求されていることを強調している。私も、氏のこのような訴えについては全面的に賛成を示したい。実際、氏の主張する資源＝エネルギー問題にせよ、核兵器の問題、社会主義国間の戦争の問題、先進資本主義の多国籍企業の問題など、これまでのマルクス主義の一般的な公式ではおよそ解決困難な問題が山積みしており、それらについての誤りや訂正を恐れぬ大胆な仮説を次つぎに出すことが、現代ほど要求されている時代はないといってよい。きわめて哲学固有の問題とうつるような問題でも、たとえば公害裁判における因果関係認定の論理などは、従来の哲学的因果関係論に再検討をせまらずをえないであろう。

このような問題に哲学サイドで積極的な対応をしていくためには、マルクス主義哲学がアカデミックな原則は最低限ふまえつつも、マルクス主義哲学のもつ卓抜した性格であるジャーナリスティックな面（戸坂潤が述べたような意味での）を積極的におしすすめねばならないと思われる。アカデミズムが、その学問的厳密性を楯にして現実への接近を禁欲させるような面があるとすれば、マルクス主義は、ときには不充分さをも認めたうえで大胆に問題を提起する必要があろう。

ところで、秋間氏はこのような態度と古典的な思想家の研究とが排斥しあうかのようにのべているが、この点は疑念をはさまざるをえない。氏によれば「ちかごろ、とりわけ若い研究者たちのもとで」「もっぱら哲学史上の古典とくにマルクスおよびヘーゲルの書物のなかに問題をさがし見つけて取り扱う、という傾向がいちじるしい」として、現実のなかに問題を見いだしていないという批判をされている。氏によれば、このような態度は善意にみても「処世上・学習上」有益だからか、「目下のところ、論理をみがきカテゴリーをきたえているのだ」という点からとられているものということになる。

私は、このような批判には賛同しかねる。たとえば、レーニンがロシアの激動のなかでヘーゲルの『大論理学』を一見何ら外界の動きとは関係ないかのようにしてとりくんだ時に、彼の態度をどう評価したらよいのだろうか。私見によれば、「とりわけ若い研究者たち」がマルクスやヘーゲルの研究をしているのは、なによりも、これ

までのマルクスやヘーゲル把握が、現代の史的唯物論理解のために、また、現実そのものの把握のためにも批判され、新しい光からみなおされる必要があるからと思われる。すでにとりあげた論文をみても明らかなとおり、弁証法にしても史的唯物論にしても、新しい視点からとらえかえさねば、マルクスやヘーゲルの存在がかえって現実把握にとって桎梏となるという事態が生じかねないのである。

さて、枚数の制約もあるので、この間に公けにされたものを以下に列挙する。まず、先述の秋間実氏は、荒川泓氏との共著で『現代科学の形成と論理』(大月書店)を出版された。また、比較的若い世代に属する人びとが共同して作りあげた中村行秀編著『現代の哲学』(青木書店)がある。内容的にはすでに紹介した人の他に吉田傑俊氏の日本の思想家たちの研究が含まれている。私は、このような共同による著作の試みは今後の共同研究の一つのあり方として注目に値すると思う。また、同じくすでに紹介したものでは、岩崎允胤編による『科学の方法と社会認識』(汐文社)があり、問題意識の鋭さに注目すべきだろう。このなかには、他に島崎隆、岩崎俊夫両氏の論文がある。岩崎氏のものでは『科学的認識と弁証法』(梓出版社)も発刊され、『現代の論理学』が再刊された。また、各地の研究団体の機関誌としては、『現代と唯物論』第5号(京都)、『哲学と現代』第4号(名古屋)、『科学と人間』第6号(大阪)、東京唯研『唯物論』第53号と久しぶりに活発な出版がされた。興味深いものが多かったが、とりあげられなかった論文をあげると、『現代と唯物論』では、牧二郎「素粒子論の方法によせて」(下)、鯵坂真「自由の諸位相」、亀山純生「親鸞における神祇信仰批判」、吉田浩「限界概念とアンチノミー」、向井俊彦「ヒューム因果論の批判的検討」、『哲学と現代』では、山崎広光「デカルトにおける方法の理論とその基礎」、川口茂也「初期ヘーゲルにおける『反省』と『生命』」がある。また『科学と人間』では、有尾善繁「科学的認識の過程について」、佐藤任「古代インドの科学と哲学」、向江強「アジア的生産様式論に関する方法論ノート」、須藤浩行「『労働対象』規定と『労働過程』論」があり、東京唯研『唯物論』では、坂元忠芳、山科三郎、吉田千秋三氏の座談会「現代の子ども認識をめぐる諸問題」という興味をそそる企画があり(山科三郎氏は『青年の自立と人間性』という著作も出されている)、古茂田宏「ルソーにおける『感覚』と『観念』」、片桐博「ヘーゲル疎外論研究」がある。その他に、エッセイや書評として、湯川和夫、平野英一、森下直貴、永治日出男、島田豊氏のものがある。島田氏は『学問とはなにか』も公けにされている。

汐文社『唯物論』第11号では、「自然」という特集で、秋間氏以外に、小出昭一郎、中川直哉、森健志、有尾善繁、宮原将平、仲本章夫、松井利彦氏らがそれぞれ論文をよせている。『科学と思想』第33号では、蔵原惟人氏が「歴史のなかの弁証法」という論文で、弁証法を多面的にとりあつかっているし、「資本主義の構造的危機と資源問題」という特集を行なっている。また、第34号では「現代の物質観」という特集もあって注目に値する。

(さとう　かずお　東京唯研会員)

八月四日の国際シンポジウム

――核兵器と人類の生存――

松井正樹

一

それは、八月五日、六日と原水爆禁止世界大会が挙行される前日の、広島ＹＭＣＡ会館のチャペル・ホールで開催された。「核絶滅に反対する米日知識人連合」を代表する哲学者Ｊ・サマヴィルの提唱をうけ、日本の唯物論研究協会役員の湯川和夫、岩崎允胤、芝田進午の諸氏が準備された国際シンポジウム「核兵器と人類の生存」は、アメリカ代表たちの日程の都合で、会場を広島に移さなければならなかった。しかし、そのことがかえって、シンポの原水爆問題についての討論内容を豊かなものにした。シンポを成功させる上で、広島原爆問題総合研究会と長崎原爆問題研究普及協会のはたした役割は大きかった。

今堀誠二氏の開会の挨拶のあと、日本被団協事務局長の伊東壮氏から第一報告がはじまる。「原水爆問題についての文化的哲学的意味の検討がおくれている。民衆という共通の視点から、原爆を落す側と落された側とのそれぞれの問題を捉えなおす必要があろう」。こう問題提起した伊東氏は、落す側が「敵は人間ではないから、その生存を絶滅しても、人間

としての痛みを感じない」こと、それに対して、落された側が全住民の生存を全面的に長期にわたって破壊されながら、なお病床にあっても、国と時代をこえた人間の生存の問題として原爆の意味を考えている、という両事実の哲学的な意味を把握してほしい、と訴えた。司会の末席にあった私は、メモに「現代の人間疎外とヒューマニズムの意味を問う」と書きつけた。

次に、小柄だが、老を感じさせないサマヴィル氏が立ち、ペーパーにもとづいて次の三点を強調した。第一に、核戦争がひきおこす万物の絶滅を「ニュクリア・オムニサイド」という新語を用いて解明しつつ、それが通常の死と意味を異にする深刻なものであることを知らせた。なぜなら、通常の死は、生の他の諸形態、あらたな生命単位への自然移行でありうるのに、核による絶滅は、いかなる生形態への移行をも不可能にするからである。したがって、核戦争は単に生に対してだけでなく、死に対してすら共通の敵なのである。第二に、そうした事実を人びとに知らせても、それに対処する行動と結びつくほどに「信じられる」ことが少ないという問題を指摘する。客観的には明白であっても、主体的に真に明白にすることがさらに大切である。そのためには、危険の現実的緊急性を知らせる必要がある。『人類危機の十三日間』の著者でもあるサマヴィル氏が第三に説くのは、その点である。カーター大統領は昨年一〇月四日の国連総会で、「現実の核攻撃、もしくは通常兵器による攻撃」が、同盟国を含む合衆国の勢力に加えられたと判断されるならば、核使用も辞さない、と言明した。しかも、その判断は、神ならぬ大統領とその側近にゆだねられているのである。

長崎原爆問題研究普及協会から、鎌田定夫氏が、長崎被爆の意味を、昨年のNGOへの氏の報告をもとに展開される。「なぜ広島についで長崎に原爆が投下されたのか」という根本的な疑問に対しては、その投下に至る過程からいって、ソ連の対日参戦に対抗して、合衆国が対日支配権を確保するためであったこと、長崎が国際的に周知の都市であったこと、広島原爆のウラニウム型とは異なるプルトニウム爆弾の人体実験を兼ねていたこと以外に、その疑問への答は見あたらない。したがって、長崎へ原爆を投下して「十数万の市民を一瞬に殺傷したことを合理化できるものではない。まして救出・解放の対象たるべき朝鮮人や連合軍捕虜の存在を考えるならばなおさらのことである」と、その倫理上、国際法上の問題に至るまで指摘された。

さらに鎌田氏は、長崎の被爆とその後の経過の歴史的・文化的独自性を説明される。長崎が徳川時代のきびしいキリスト教弾圧をうけ、天領支配をうけ、明治以後は三菱軍需産業の企業城下町として支配されてきたことが、長崎市民の被爆

意識を殉教といった屈折した形にしているのではないか。占領軍などの報道管制下に「怒りの広島」にたいして「祈りの長崎」と呼ばれる独自のカラーをもった素地がここにあろう。

しかし、長崎の被爆者運動が一九七〇年代にはいって再び活気づいたのは、「核兵器廃絶と被爆者援護法の制定」という方針に自分たちの正しい方向を見定めることができたこと、水俣問題や「むつ」問題などの全市民的運動と連帯することができたこと、そして長崎原爆による朝鮮人や連合軍捕虜の被爆という国際問題化があったことなどで、一〇年間の証言運動や平和教育運動が活発化し、昨年のNGO被爆問題国際シンポにむすびついたからである、と鎌田氏は報告した。

次に、とび入りで、ノーベル賞学者ジョージ・ウォルド博士が発言する。核爆弾反対の運動に、核＝原子力の問題をむすびつけるべきだ。核融合のプロセスで発生するニュートロンは、中性子爆弾の恐ろしさに通ずる。このような危険を生みだしているのは、単に軍事力や政府の力だけではなく、まさに企業の力なのである。現在の政府は、国を治めることより、企業の利益を、しかも資本主義的な最大限利潤を提供することに熱中している。原子力産業もその一つだ。しかもそれには、次のような危険がともなっている。一つは、アメリカの保険会社が核関係者の保険を拒否したように、大量で深刻な被害になる核被爆への保障には非常に困難な問題があること、第二に、大量の核廃棄物の安全な処理方法が見つかっていないことだ。それは全地球を放射能で汚染しないともかぎらない。第三に、原子力発電をはじめ核産業は、アメリカではいまや拡張の限界にきており、破産に向かっているということだ。アメリカはそれを他国に売りつけようとしているが、それを受け入れることは前述の危険を背負うだけでなく、エネルギー面でもアメリカの支配下におかれることである。それに、原子炉は三〇年もたてば放射能をおびた廃墟となって残存するのだ。

論議が原子力問題一般に流れかけたところで、もう一度、原爆問題にしぼって報告されたのが広島原爆問題総合研究会代表の庄野直美氏である。氏はストックホルム国際平和研究所の報告(注)を紹介しながら、原水爆戦争によって予想される、恐ろしい被害を述べて、世界の人びとは広島、長崎を忘れてはならない、アウシュビッツを、そしてパール・ハーバーを忘れてはならない、と結ばれた。

(注)『核時代の軍備と軍縮』時事通信社（パンフレット『一九七九、軍備か軍縮か』原水爆禁止資料センター、はその抜粋か）。なお、このシンポで紹介された二、三の資料も記しておこう。

『広島・長崎――原子爆弾の記録』被爆の記録を贈る会。

『広島・長崎の原爆災害』岩波書店。

『原爆被害の実相』長崎原爆問題研究普及協会。
パンフレット『見た！　横田が戦場に』（第一集、第二集）
東京平和委員会。

カリフォルニア州立大学のハーシュベェン教授は、原水爆問題についての「感動と実践をふるい起すような説得」の問題をとりあげる。人びとは、フロイドのいうように、自己の死を真に確認できないのと同様、原水爆の恐怖をさけて通ろうとする。たとえば、原水爆を防空壕で防げるかのようにあつかうのも、その一つだ。放射能のことを無視しているのだが、そのことが原水爆をのさばらせるということに気づかないのだ。

討論時間がほとんど無くなって、昼休みにはいる。あまりに盛り沢山で、しかも問題の深刻さのために、心身ともに疲労でぐったりする。広島の夏は、あの日のように熱い。

二

午後は、平和と自由のための国際婦人連合のスウー・レンツ夫人が、ハリスバーグからのメッセージを伝えることから始まった。

「スリーマイルの原発事故の前年から、原子力発電所を監視する運動をはじめ、いま二〇〇〇人の会員と、三万人の通信会員をもっている。原子力は原爆と同じように危険であり、その放射能が母体に影響することを心配しているのです」。

ラルフ夫人の夫は、占領軍の一員として長崎に進駐し、残留放射能をあびて、最近ガンを発病して亡くなられた。夫人は訴える、放射能による症状は二〇年、二五年たたないと現われないのに、一年以内でないから保障されない、と。

もう一人、長崎に進駐して放射能をあび、骨髄ガンにかかっている在郷軍人コポラ氏は叫ぶ。「アメリカは恥を知れと言いたい。すでに飛行機も軍艦もなかった日本に、原爆を落すなんて。大統領は、人道政策とかなんとか言う前に、原水爆をしまつすべきだ。原爆を落したアメリカも、その被害の保障をすべきだ」。

「宗教的瞑想と非暴力の役割」を伝えようとするベッグズ夫人は、会場の人びとをさそって一緒に瞑想を実行する。アメリカ側の参加者は、アメリカでの平和運動や市民運動が「草の根運動」と呼ばれるように、自発的な多様性を示している（もっとも、凝集力や深さに欠けるのではないか、という声も参加者から聞かれはしたが）。

コーネル大学付属礼拝堂牧師であるロバート・ベッグズ師は、中華人民共和国への遊説からの帰りだという。「軍備は侵略的で攻撃的であるばかりか、その膨大な費用が貧しい人びとを飢えさせている。問題は軍備費をどう削減させるか

だ。アメリカでは、軍拡ゲームをやめさせるために、軍事費にあてられる税金の半額を支払わないという運動が起っている。また、収入の一〇%を醵金して平和運動などに当てようという、ラルフ・ネーダーの提言も考慮されている」と、戦闘的プラグマティズムと呼んでいい発言がなされる。

順序が前後したが、午前中、司会をやっていたフレージャー氏、恒久平和促進協会の事務局長が「アメリカの平和運動」のあり方について報告したことも記しておこう。恒久平和促進協会の運動は、アメリカの草の根の平和運動、市民教育運動の結集体だ。マッカーシーの赤狩りに抗しながら、リベラルなジェローム・デーヴィスがはじめたもので、現在では議会などにも平和問題のレポートを送っている。スリーマイル島の出来事は、大衆運動を喚起し、ワシントンに一二万人の集会をおこなわせた。カリフォルニア州知事は原子炉を作らせないと言っている。こうした動きのなかで、ハリスバーグ市長の広島との姉妹都市提案や、ニューヘブンでの広島原爆記念祭が企画されているのだ。

本格的な論議は、日本側の報告者からなされた。芝田進午氏は「人類の生存とマルクス主義の課題」と題して、氏の年来の主張を展開するとともに、アメリカの核軍拡政策、ソ連の核軍縮政策をともに批判し、日本の原水禁運動や国連NGO運動の路線の意義を解明し、本年二月の世界平和評議会ベルリン特別会議の評価にまで説き及んだ。

「核兵器が廃絶されなければ、人類は絶滅される可能性が大きい。したがって、核兵器を廃絶することが、マルクス主義者をふくむ全人類の最大かつ緊急な課題である。これを解明できない思想や理論には未来はないであろう」。

核軍拡競争の問題で、米ソを同列視するのは誤りで、起動力はやはりアメリカではないか。しかし、ソ連の核軍備撤廃案も、「核抑止戦略、核軍備管理でしかなく、核兵器使用の即時禁止のプログラムでないことは、あきらかである」。国連NGOにむけての、日本の原水爆禁止運動の方針をさらに前進させるべきであろう。それは「①すべての政府による核兵器使用禁止条約の締結、②すべての国家が参加し、国連が管理するもとでの核兵器の廃絶（a実験と生産の全面禁止、b削減と完全な廃棄、c核物質の国連による管理）、③通常兵器の漸次的削減、④全面かつ完全な軍備の撤廃」という路線である。世界平和評議会ベルリン特別会議のアピールに、SALTの評価や中性子爆弾の禁止をうたうに先立って、まず核兵器使用禁止を第一にかかげさせた日本代表の努力を評価したい。——以上が芝田氏の発言の骨子である。

岩崎允胤氏は、「核兵器廃絶と日本の将来」と題して、一九五〇年のストックホルム・アピールの「原子兵器の絶対禁止、それを最初に使用した政府は戦争犯罪人である」とい

う、原水禁運動の原点から説きはじめる。

現状は一〇〇回以上も人類を絶滅できる核兵器が貯蔵され、核軍拡競争はとどまるところを知らない。しかも核を使った軍事演習が、核非保有国である日本の基地でもおこなわれ、全面戦争や核を用いた局地戦争の危険が増大している。しかも、カーター大統領は核兵器先制使用を昨年、宣言しているのだ。日本国憲法の平和主義に違反して、日米安保条約によって日本に軍隊が増強されている。これに反対しなければ、原水爆禁止運動も実際的でないことを、アメリカの友人も理解してほしい。草の根運動をはじめ、さまざまな形態の運動が、全世界的な運動へと連帯し、発展させられるとき、それは核兵器の使用禁止から全面的な廃絶へと進むであろう。

こうした運動を推進するためには、方針や運動論と同時に、哲学的思想的根拠づけが必要であろう。カントがいう「人類の恒久平和」を、ヘーゲルのように、実現されてゆくプロセスとしてみなければならない。そうした平和のイデーをうちたてることである。しかし同時に、昨年三月の「チーム・スピリット78」米韓合同軍事演習のとき、二〇日間にわたって毎日、横田基地を監視・調査しつづけた東京平和委員会の活動のような、地道な実際的活動によって、そのイデーの実現が担われなければならない。

以上の報告を、岩崎氏はさらに、のちの討論で次のように補説される。「安保条約反対をふくむ政治的な運動と、原水爆禁止運動とは相対的に区別されなければならないが、後者を推進すれば、帝国主義や植民地主義に反対する運動と合流せざるをえない。このことを理解することが大切だ。司会者の一人も話していたが、平和運動は政治にしばられてはならないが、それが現実的になるためには、政治問題と結びつかねばならない」。司会者の一人というのは筆者のことであろうか。

このシンポでの重要な報告の一つは、広島県朝鮮人被爆者協議会会長の李実根氏の「朝鮮人被爆者と原水爆禁止運動」という報告であろう。氏は、戦時中、朝鮮から広島へ強制連行され、労役に従事させられた五、六〇〇〇人を含む広島在住の朝鮮人約九万人のうち、約四万人が被爆しており、三万人に近い朝鮮人が死亡または行方不明になっている調査結果を報告しながら、原爆犯罪の被害と加害の問題を論じる。広島に原爆を落したアメリカの犯罪責任は明白であるが、日本国民も原爆の被害者であると同時に、戦争責任、他国への侵略の責任、そして朝鮮人を連行などして働かせ被爆死させた加害責任をまぬがれることはできない。八月六日を平和運動の原点にしているが、日本が朝鮮、満州を侵略し、戦争をおこなった結果でもあることを忘れては、平和運動における真

の国際連帯はできないであろうということを、日本人の友人として告げたい。

帝国主義大国は、今日もなお侵略と戦争によって他国を支配し干渉しようと、核兵器をふりかざして小国にせまっている。われわれは核兵器をなくすにはどうすべきかを探ると同時に、われわれは朝鮮や日本を含むアジアを非核武装地帯に設定する運動をすすめるべきだ。また、朝鮮や日本にある軍事基地をすみやかに撤去させるべきだ。この附近の岩国基地から南朝鮮にかけて配置されていると考えられる一〇〇余の核兵器を、どうすれば排除することができるか、といった現実的具体的なすすめ方で運動はおこなわれるべきだ、と李氏は提言する。

その話を記録しながら、筆者はメモに、こう書き加えている。「そのとおりだが、核禁止運動やその他の諸運動は、それぞれ一つ一つ独自に推進されながら、それらが平和のための全体運動に組み込まれる必要があろう。そのための立体的な構造的解明が急務だ」。また、こうも書いている、「この重大な課題には、あらゆる次元で、あらゆる形態での運動が必要なのだが、それらの連帯を強化する倫理思想が早急に樹立されねばなるまい」。まさに、平和の哲学が必要なのであろう。

一時中座していたサマヴィル氏の一行が、帰ってきて緊急報告をする。「いま広島市長に呼ばれて市庁舎に行ってきた。ハリスバーグ市長から提案されている姉妹都市提携については、相互に交流を深め、積極的に検討したいとの返事であった」。一同割れるような拍手、サマヴィル氏は両手をあげて答える。

その後の討論では、積極的な提案が続出する。庄野氏からは、放射性降下物の影響、とりわけ人体内への侵入と蓄積の調査が、国際的に集められる必要が説かれる。

栗野氏は、この核兵器問題が、アジア、中東、アフリカに住むすべての人びとにも理解されるような運動にしていくべきで、来年のシンポにはそれらの地域の代表もよぶべきだ、と発言する。伊東被団協事務局長が補説する。核反対運動としても、被爆者の保障と援助に全力をあげなければ、運動の原点である体験者を失ってしまう。ビキニの被爆者も、原発の被爆者も含めて、すべての核被爆者の国際的連帯がつくりだされねばならない。

発言者名が記録もれになっているが、日本の非核三原則の法制化が当面の運動の重点であり、法学者たちによって提案された「核兵器の製造、保持、持込み等の禁止に関する法律案」への賛成署名運動を急速に盛り上げようという提案も、重視された。

最後に庄野代表から、サマヴィル氏が提唱している「核絶

滅に反対する米日知識人連合」は、アメリカ側ではすでに結成されているので、日本側としては当面、うけ皿としては広島原爆問題総合研究会があたり、長崎や東京でもそのブランチをつくっていこうと提案され、参会者の了承をえた。

閉会の挨拶に立ったサマヴィル氏は、もう一度、核による絶滅（ニュクリア・オムニサイド）の問題をとりあげ、そうした問題を専門的にとりあつかうユニオン結成の意義を強調した。さらに氏は、ハリスバーグ市で原子力問題についての米日国際会議を開催したいというスウー・レンツ夫人の提案を支持し、「日本のみなさんと、こんどはアメリカでお会いしたい」と結んだ。

三

こうした国際会議が、市民レベルでかくも盛大におこなわれたのは、広島原爆問題総合研究会の方がた、奉仕してくださった学生たち、わざわざ東京から来て見事に同時通訳をしてくれた二人の婦人、こうした会合に必要な費用のためにとカンパしてくださった多くの理解者たち、そして報告者たちの熱意と日ごろの運動や研究など、すべての協力の成果であるといえよう。全体としては盛り沢山すぎて、問題提起と提案にとどまった感があるが、ここにまかれた種は、必ずや平和を守る大木に繁るであろうと期待できるものであった。次回には、より広汎な人びとを結集すると同時に、より深められた運動と理論化された研究がもちよられ、持続的な前進がつみあげられることを希望したい。

広島の街の中央を流れ、被爆の日の無限のうらみを伝える元安川を、真っ赤に染めながら沈んでいく夕日を見つつ、散会していくすべての参加者の胸に、あらたな誓いが鐘の音となってひびいたことであろう。

筆者もまた、翌日からはじまる一九七九年原水爆禁止世界大会に参加する岐阜県代表団に合流するために、夕ぐれの広島の街を急いだ。その胸に、原水禁運動が分裂した第九回世界大会に参加していた時の、烈しい苦悩がよみがえった。どのような理由があろうとも、平和運動、原水爆禁止運動を再び分裂させてはならない。そのような理由は、「人間として」は成り立たないはずだ。人間の尊厳を人類の生存というぎりぎりのところで守るいとなみ、それはどんな相違があろうとも、「人間として」の最深の連帯に立つはずのものだ、などと思いながら、まだ昼間の熱気の残る広島の道を、ふみしめて行った。

（まつい　まさき　岐阜大学・哲学）

★唯物論史研究

フォイエルバッハの感覚論とその人間学的基礎づけについて

亀山純生

一

フォイエルバッハは自らの哲学的立場を次のように特徴づけている。「真理は唯物論でも観念論でもなく、生理学でも心理学でもない。真理はただ人間学だけであり、感性・直観の立場だけである」(1)。ここに示される彼の立場について、感覚論とその人間学的基礎づけという視点から、併せて彼の唯物論の質について検討することが本稿の課題である。だが、その前にこの特徴づけの含む問題について少し検討を加えておかねばならない。

即ち、彼のこの特徴づけは彼の思想形成の過程と方法に関する論点を反映している。周知のように彼は『ヘーゲル哲学批判のために』(一八三九年)において公然と観念論を批判する見地に立ったが、彼はそれ以前に思惟の独自性を見ない経験論や機械的または生理学的唯物論を観念論の立場から批判していた(2)。因みに、それは一九世紀ドイツの市民革命と結びついた彼の課題——宗教批判と人間の理性的結合の理論的基礎づけ(3)——の必然的帰結であった。従って、彼の思想の形成・展開にとって、両者に対する批判が方法的前提となるため

に観念論批判は即「唯物論」への単純な転換ではありえず、それゆえ三九年後も一定の二元論的傾向あるいは「振幅」を残すことになった。[4] 即ち、人間観では、人間が自然的存在・自然の産物であることは明確に主張されながら、理性的本質としての人間と欲求する感性的存在としての人間が並立され、認識論では、感性的個別的存在の実在性が明確に主張されながら、感覚・直観と対象との関係が不問のままにそれと思惟との無媒介の結合の主張にとどまっていることである。しかし、それは『将来の哲学の根本命題』（一八四三年）で基本的に解決され、人間が「現実的で全体的な存在」[5]・その本質がそこへ帰される「全肉体」と捉えられ、それとともに感覚・感性的直観の人間的性質と認識における基礎性が明確化される。冒頭の命題はこのような事情を表明している。そしてそこでは、人間の身心二元論的把握およびそこから事物一般を「空想や抽象の産物」（単子（モナド）、原子、肉体と霊魂等）に還元する「抽象的悟性」を否定し、「感覚論 Sensualismus が事物についての究極的な理論であって、そこではすべての秘密が暴露されるのである」[6]と主張される。

だが我々は、この命題が意識と物質の対置を否定し両者およびその関係がそこから抽象される無規定な第三のものとしての感性・直観を提起していると理解すべきではない。[7] 結論的に言えば、彼は「心理学的区別」「理論的分離」である精神と身体の区別・一般に意識と物質の対置を、「形而上学的区別」に転化することに反対しているのである。即ち「思惟と感覚と意識の機能もしくは現象」を「実体化」して「一つの存在者」とみなすことや、それに対応して生活の具体的全体的連関における人間の身体的行為を単に生理学レヴェルに還元することに反対する。また、認識論的には具体的な経験・感覚に基づかない本質の抽出に反対する。彼によれば、事物の現実存在性はもちろん、本質もその「形態・運動・生存様式」において感官に開示されるからである。[8]

意識と物質の存在論的対置とは区別された認識論的対置、即ち活動の主体としての人間を身体的存在と把握した上での意識と物質の対置は、彼の理解では人間の認識の本性に基づくものである。「人はいかにして思惟が物質から生ずるかを理解できない。……我々は思惟をそれと同一なある存在者からのみ説明しうるが、物質は直観の対象・一つの別の物・感性的所与であるということは全く当然なことである。物質と精神の間には一つの断層がある。なぜなら、言葉はただ普遍的なもののみを示すものであり、思惟されたものとしてのこのものと、現実的なものとしてのこのものとの間には、一つの充塡することのできない割れ目があるからである」。[9] 彼はさらに、意識と物質の対置のこのような性格ゆえに、歴史的にも両者の関係如何の問題が哲学の根本的な問題として争わ

れてきたことを確認する。彼は、「一般に世界に対する神の関係の問題は、感性に対する精神・現実的なものに対する一般的なもの・個体に対する類の関係の問題である」と述べたあとで、「私はこの問題は人間の認識及び哲学に於る最も重要で且つ最も困難な問題に属することを注意する。そしてこのことは全哲学史が本来単にこの問題をめぐって回転しているにすぎないということから見て明らかである」[10]と指摘する。ここから彼は、唯物論と観念論の対立もこの問題に、即ち単に一般的な世界観の問題にではなく認識論上の問題に帰着すると言う。「唯物論と観念論との間の抗争・対立は、物質と精神との間の、肉体と霊魂との間の対立・抗争ではなくて、感覚することと思惟することとの間の対立・抗争である。というのは、感覚は、既に古人が主張したように、全く唯物論的であり身体的であるからである。だから思惟と感覚の関係の問題の解決のみが重要な問題である」[11]。

ところで、我々は、彼のヘーゲルからの離反がまさに以上の認識論上の問題をめぐってなされたことに注目しなければならない。彼は、ヘーゲルの体系は結局『精神現象学』の「感性的確信の弁証法的反駁」に基づき、しかもそこに感性的個別的存在の実在性の、一般的存在の実在性へのすりかえがあるとして、ここを観念論批判への転換点としている。そして、感性的個別的存在の実在性を主張するとともに、認識過程において「主観的なものと客観的なものを最も厳密に区別する」ことを彼の方法とすることを明確にした[12]。このような彼の立場は、前述の問題点を含み、また一般的抽象的であるとしても、以上見てきた彼自身の基準からすれば明らかに唯物論である[13]。そして、それは彼の観念論批判が「唯物論」批判を媒介としたことに由るのであり、彼の観念論批判における主語と述語の転倒の方法も直接にはそれに由る。このように、彼がヘーゲル離反の最初から原理的には唯物論に立つということ、即ち思惟を存在に、意識を物質に、単純に還元するのではなく、前者の独自性・自立性を認めた上で後者の前者に対する第一義性・規定性を主張することは、彼の思想形成過程から必然的に指摘されるだけでなく、以後この時期に残されていた二元論性の克服を経て、前述の意識と物質の関係の哲学上における根本問題の分析において根拠づけられるとともに、観念論の現実的根拠を明示することによってさらに徹底したものとなる。

それに関して、彼は第一に思惟の心理的過程と生理的過程の相違をあげる。即ち、「我々の意識や感情には結論・生体の結果が現れるだけで前提・生体の過程は現れない」ために、「思惟に於ては主観的活動と客観的活動との対立が消失している」。それゆえ、思惟を「脳から区別された独立な作用」と見ることは「全く自然なことである」[14]。問題は、だか

らと言って、思惟を客観的にも脳の活動ではなく、それがなくとも存在すると見なすこと、一般に思惟を人間の全感性的活動や自然的過程から存在論的にも分離することにある。

第二に、観念論の実践的根拠として人間の合目的活動・対自然の活動における精神の意義があげられる。彼は、宗教または観念論成立の「通俗的根拠」として人間の技術的製作活動をあげる。即ち、「一般に人間は目的に従って活動する存在である」が、目的とは「私が私の身体の手工具を介して実現・現実化する表象」である。つまり、「人間は自分の外に作品を作り出す」が、「人間の中では作品の思想・企画や概念が先行しており」、そのために工場や時計等の作品は「外面的にも既に意図性・合目的性の刻印をそれら自身に於て担っている」[15]。思惟と対象とのこの連関を、後述の歴史的理由から絶対化して、技術的産物の合目的性を自然の法則性に「転移」させるところに、神の世界創造または概念の先在性の秘密がある。だが、彼によれば合目的な技術的製作活動は自然法則に従ってのみ可能である。

第三に、観念論はその歴史的根拠を宗教と共有する。宗教は、自然に対する依存性を根拠とするがそれからの解放を目的とする、人類の未開な子供時代の「生活の技術」である[16]。宗教は、それゆえ欲求や目的と能力や成果との、思惟と存在との間の矛盾を前提とするが、これを現実的にではなく空想や想像力によって解決しようとする。即ち、人間は自分の生存にとって本質的必然的であるがそれを統御することのできない力・威力に対して、自分を超えたものとして神的という表現を与えてそれを空想的に統御しようとする。ここに宗教の「理論的原因・源泉」[17]がある。その起源は、未だ自然に直接に依存し且つ自分と自然を区別しえない人類の子供時代の自然崇拝と自然の空想的人間化にあるが、精神宗教も本質的に同じである。ただ後者の場合、人類の能力の発展を反映して、人間の生存にとって第一義的なものが単に自然ではなく人間の類的能力や共同体であり、従って人間の類的本質を空想的に対象化するという点で区別される。感性的個別的事物に対する類概念・思惟の第一義性・先在性の主張はこれに由来する。「宗教は、……専ら無知・困窮・無資力・非文化の夜の中で発生する」[18]のであるが、観念論の歴史的根拠もここにあるのである。

フォイエルバッハは、ヘーゲル離反後の彼の立場が根本的には明確に唯物論であったにもかかわらず、四三年に至って「本来の理論哲学の領域では、私にとっては……ただ実在論・唯物論のみが認められる」[19]と言う。それは、その間の前述の二元論の克服と以下に検討するような感覚の理解の進展[20]によると思われるが、同時に、以上検討したような意識と物質をめぐる問題性を内包していたのである。換言すれば、彼の

感覚論の質は、唯物論と観念論の対立を認識論レヴェルで捉えたこと、そして観念論を唯物論から合理的に根拠づけたことによって規定されている。それゆえ、このことは、彼の唯物論が彼に先行する唯物論を質的に超えていることを、即ち彼の唯物論における「弁証法的萌芽」が偶然的なものでなくて必然的なものであることを示している。だから、我々は、冒頭の命題における「唯物論」とは彼自身「浅薄な唯物論者」「超越的な唯物論」[21]と言っているものであり、人間学がそれ自身より高次の唯物論を基礎としていることを確認することができる。

(1) 「身体と霊魂、肉体と精神の二元論に対する反論」(以下「二元論」と略す)、法律文化社『哲学論集』三二九頁。
(2) 多くの論者が指摘するように、本稿の主題との関連でも『ライプニッツ』(一八三七年)がとくに重要である。
(3) 彼におけるドイツ三月革命と哲学的課題の関連づけは、「思惟の領域での神学の人間学への解消は、実践・生活の領域での君主制の共和制への解体である」という命題に端的に示される(「遺稿短文集」、法律文化社『人間論集』三〇二頁)。
(4) 拙論「フォイエルバッハにおける『対象化』概念の展開」(『哲学の探求』一九七五年度版、所収)参照。また、『唯物論』第九号の津田論文もこれを指摘している
(5) 「将来の哲学の根本命題」(以下「根本命題」と略す)、和田・松村訳『将来の哲学の根本命題』七二頁。
(6) 「二元論」三三二〜三三四頁。
(7) 例えば『科学と思想』第九号、本多論文。
(8) 以上、「二元論」三三一〜三三四頁。
(9) 「遺稿短文集」二八七頁。
(10) 『宗教の本質についての講義』(以下『講義』と略す)、船山訳『全集』第一二巻、六六頁。この見地に立つことによって、フォイエルバッハは、エンゲルスの言う唯物論に対する「先入見」を最終的に克服していると言える。だが、それを明確にすることの意義については鈍感であったようである(「遺稿短文集」三三四頁、参照)。
(11) 「遺稿短文集」二八九頁。
(12) 「ヘーゲル哲学批判のために」、和田・松村訳前掲書、一五四、一六七頁。
(13) エンゲルス『フォイエルバッハ論』での『キリスト教の本質』の原理的立場の評価は肯定できる。但し本文で触れたような人間観・感覚の理解の不十分さは見られていない。
(14) 「二元論」三一七〜八頁。
(15) 『講義』七四〜五頁。
(16) 同、二六四頁。
(17) 同、一五六頁。
(18) 同、二〇二頁。
(19) 『キリスト教の本質』第二版への序文」、船山訳『キリスト教の本質』二四頁。
(20) 従って、次節以下の引用は、とくに断らない限り、四三年以後のものである。
(21) 『キリスト教の本質』五〇頁、「遺稿短文集」二九五頁。

二

既述のように、フォイエルバッハは「新しい哲学は、愛の真理、感覚 Empfindung の真理を拠り所とする」として、認識論においては感覚論に立つことを明言している。そして「感覚の真理」とは「愛は、我々の頭脳の外の対象の存在についての真の存在論的証明であり、愛、感覚一般以外に存在についてのいかなる証明もない」ことであるとして、感覚が外界の客観的実在を把握していることを明確に主張する。そして彼は、その根拠を、人間を含む物質的世界の統一性または人間と自然の相互作用のうちに見て、「相互作用の秘密を解くものは、ただ感性だけである」と言う。こうして、彼は「ただ感官・直観・感覚の客体であるもの」、即ち物質的世界のみが「直接にそれ自体によって確実で、直接に自己の真実を証明して納得させ、直接それがあるという肯定をひき起すもの」[1]であるとして、意識から独立した物質的世界とその認識における感覚の意義を強調する。

しかし、同時に彼は、感覚は客観それ自体ではなく、あくまでも主観的なものであることを明言する。即ち、感覚は経験論者が言うように、それ自体でも「直接に自明なあるもの、自分自身によって明晰なもの、自分自身によって確実なもの」[2]であるのではない。感覚は、たしかに身体と直接に結びついた作用であるが、人間の身体に結びつくものとして、「動物の感覚」ではなく「人間の感覚」である。彼は感覚を人間の認識過程において感性的知覚・感性的直観として捉え、それゆえ「それだけのものとしての感覚、頭脳・悟性・思惟不在の感覚」はありえないとする。それは、感覚を含む認識一般が――例えば「単なる視覚にさえも」――「何かを注目の対象にしそれをそのぐるりの諸対象から切離し単独に固定するのでなければそれを見ることはできない」という意味で「思惟が入っている」[3]だけでなく、「諸感覚はそれらが沢山の表象から合成されている」[4]という意味でも、そうなのである。さらに、人間の感覚は外的事物のみならず人間の内面をも対象にすることができ、「我々は眼球の表面と映像を見るだけでなく、人間のまなざしの内部をも見る」[5]。しかも、外的事物の感覚においてもこのことはあてはまるのであり、一般に「いかなる表象も感情がなければ存在しない。又はいかなる表象も我々にとっては（たとえなお大変鈍感であるにしても）同時に感情である」。感覚・感性的直観は、このように、一方では思惟と外的内的に結合し、他方では感情と一つのものとして存在するので、感覚ないし「表象はそれが我々に於て実存しているような姿では自然の中に見出されるべくもない」[6]のである。

しかし、感覚が主観的なものであること、即ち感覚が主観性の形式においてあるということは、感覚の内容が全く主観の空想の産物であり客観そのものと無関係であることを意味しない。むしろ、このような感覚の主観性を承認した上で、感覚が客観的事物を把握しているものとして、感覚を認識論の原理として立てたところに、彼の感覚論の、経験論との区別と唯物論性があるのである。[7] 彼は塩の感覚について次のように言う。「たとえ塩そのものは辛くあるのではなくて単に辛い味がするにすぎないにしても、私の味覚神経は塩に対して辛い味を空想的になすりつけるのではない。……味覚としての辛さは塩の客観的性状の主観的表現である。塩が感覚の対象として私に対して辛さという印象を与えるということの根拠は塩そのものの中に横たわっているのである」。[8] そしてこのことは自然の統一性を根拠として主張されるのである。彼は、感覚の主観性のみを見てその客観的根拠を見ない主観的観念論者を批判して、「客観は我々にとって単に感覚の対象であるばかりでなく、また感覚の基礎・条件・前提でもある」[9]と指摘する。彼はまた、感覚を、対象をもたない生理的刺激に還元する生理学的観念論者を批判して、感覚の対象の実在性は、対象が他者にも感覚されること・そして何よりも感覚の主体が同時に感覚の対象でもあることによって示されると言う。[10] 感覚は主観と客観の相互作用の産物として両者の間の「実体的きづな」[11]であり、同時に主観性の形式においてあるものとして「外界の代理人」[12]である。こうして、感覚およびそれを基礎とする認識は、自然の作用そのものとしての「原本」Original と区別されつつも、それの「翻訳」Übersetzung であるとされる。[13] 我々は、以上から彼の感覚の理解が明確に反映論の見地に立つことを確認することができる。[14]

これによって、彼は感覚の主観性ゆえに客観的事物の認識を不可能と見なす立場を克服するとともに、感覚を単に物質的過程に還元することによって世界認識の可能性を感官の数に依存させたり・世界の実在性を機械的性質に限定する立場をも超えている。彼によれば、「人間の感覚は物体的諸性質又は諸力の一定の類、又は種に拘束されているのではなくて全自然を包括している」。[15] この意味で人間の感覚は普遍的且つ無限である。即ち、感覚・直観は単に木だけでなく森をも捉え、リンゴの一かじりでその全体の性質を把捉し、単に個別的なものだけでなく事物の連関や同一性をも捉える。人間の感覚は対象との「単なる〈生活上の必要に対する関係〉から区別されて独立している意義」[16]をもち、「嗅覚や味覚等最も下位の感覚でさえ人間に於ては精神的行為・科学的行為にまで高められる」。[17] それゆえ、人間の感覚はまた、宗教や芸術等人間の内面をも対象とすることができる。そして、これらのことは、既述のように人間の感覚が理性と完全に分離さ

れているのではなく、それとの相互作用および相互浸透のうちに働くものであることによる。即ち、第一に、理性的認識によって獲得された事物は、経験のくり返しと蓄積のなかで感性的直観の対象となる。[18] このことが可能であるのは、認識が言葉を介してなされ、感覚が物質的過程と直接に結びつきつつも言葉とともに働くからである。第二に、認識過程において、感覚はその対象が既に理性によって設定されており、また「具体的・精神的な多くの人為的手段」や道具と結合されて働く。[19] こうして、「一切のものは、直接的にではなくとも間接的に、粗野で洗練されない感覚ではできなくとも洗練されたそれで、感性的に知覚できる」[20]のである。あるいは、「我々の今の諸感覚によっては知覚しない〈自然の諸事物又は諸特性〉」も、以上のような感覚の普遍性と歴史性のゆえに、やがては「それらの事物及び特性にふさわしい感覚を通して、我々によって感覚されるようになるであろう」[21]。

彼が反映論の見地に立った第二の意義は、感覚が感情とともにあることを示すことによって、一方では、感覚および一般に認識と欲求の結びつきを提示したことであり、他方では、感覚および一般に認識が対象からの一方的規定ではなく対象の規定性を基礎とする対象への能動的関わりであることを示したことである。因みに、感情は「感性的知覚と結合されている生命感覚又は器官感覚」であり、それを通しての「対象に対するいかなる関係の中にも横たわっているところの〈私に対する関係〉」である。従って、感情は感性的レヴェルでの自己表現であり、感覚がこれを伴うことは、対象の感性的知覚は自己表現を介してなされることを意味する。彼は人間の本質を一般に「対象化」Vergegenständlichung と見、これを特に宗教的意識の構造に即して意識のレヴェルで展開したが、それは既に言葉や感情の本性の中に横たわっているのである。それは対象への関わりにおいては「表現（表出）」Äußerung と規定されるが、[23] 表現とは所与の感性的素材に即して、また規定されつつ自己を対象化する能動的活動である。従って、感覚が欲求と結びつき且つ自己表現であること・感覚主体の対象への関わりを表現することは、感覚作用が対象に現実的に能動的に関わる主体の活動であることを意味する。このことは感覚論の人間学的基礎づけへの展開を示すのであるが、後述するように、この活動が言葉の積極的な意味での実践とは捉えられず、そのために感覚の普遍性・歴史性の現実的基礎も明らかにされないままに終わってしまっているのである。

（1）以上「根本命題」七一、六九、七四頁。フォイエルバッハは、四三年以後、感覚の身体的基礎性を強調して Sinn という概念をよく用いるが、本稿の引用では、文意から Empfindung と同義と思われる場合は断りなく感覚と訳している。

(2) 『ライプニッツ』、船山訳『全集』第七巻、八九頁。なお感覚の物質的過程への還元、即ち感覚内容と事物の同一視は、「思弁哲学」においても同じであることを彼は指摘する（「根本命題」七九頁）。また、「ヘーゲル哲学批判のために」での彼の感覚の捉え方も同じであり、そのために認識論での二元論的傾向に陥ってしまったのである。

(3) 「哲学の諸原則への批判的注釈」（以下「注釈」と略す）、前掲『哲学論集』三〇八～九頁。

(4) 「ライプニッツの心霊学に対する批判」（船山訳『全集』ではその一部として扱われているが、これは一八四七年に付加されたものであり、本稿では区別し、以下「補論」と略す）、船山訳『全集』二六四頁。なお、この点について、彼は『ライプニッツ』でのロック批判で、感覚は「根源的に同時に精神的な直観」または「自分を思惟として確証しておらず直観として確証している」思惟であり、それが人間の感覚の「普遍性」の根拠であると主張していた。彼は唯物論移行後、思惟の絶対的自立性は否定するが、感覚のこの質それ自体は継承する。

(5) 「根本命題」七七頁。

(6) 『ライプニッツ』二二一、二二四頁。ここでの「表象」Vorstellung は「感性的知覚」である（ヨードル註、同二二三頁）。Empfindung を「感情」と訳したのも、これによる。

(7) この指摘は未だ一般的である。単に経験論の一般的制限の指摘でなく、今日的観点から経験論、特にロックの提出した認識論的問題をどう解くか、フォイエルバッハはそれにどれほど寄与しているかは、別に検討したい。

(8) 「ルドルフ・ハイムあての返答」（以下「返答」と略す）、船山訳『全集』第一一巻、一七一頁。

(9) 『唯心論と唯物論』船山訳、二〇五頁。

(10) 同、二〇九～一三頁。

(11) 同、二〇七頁。

(12) 『ライプニッツ』二二三頁。

(13) 「返答」一七九頁。

(14) レーニン『唯物論と経験批判論』寺沢訳、一四六頁、参照。

(15) 『講義』七九～八〇頁。

(16) 『ライプニッツ』一九〇頁。

(17) 「根本命題」七六頁。

(18) 「帰納という永遠且つ単調な琴は眼や耳やにとってさえ退屈させ疲れさすものではないのか?」（「補論」二五八頁）。

(19) 「二元論」三四四～五頁。

(20) 「根本命題」七八頁。

(21) 『講義』八〇頁。

(22) 前掲、ヨードル註。

(23) 『ライプニッツ』二二一頁。

(23) フォイエルバッハの「人間の本質」については、前掲拙論および『哲学論叢』Ⅲ、所収の拙論、参照。

三

フォイエルバッハは、以上のように、認識の出発点である感覚において思惟との協同および思想の浸透、人間の活動性を見ることによって、感覚の普遍性・無限性を強調する。し

かしそれにもかかわらず、彼は客観的認識にとっての感覚の制限を指摘し思惟の独自の意義を強調する。即ち、「感覚は普遍的で無限であるが、ただその領域その種においてのみそうであるにすぎない[1]」。というのは、感覚は身体と直接結びついているために、「空間と時間とに束縛され[2]」ており「個別性の制限と欲求への拘束性の域[3]」にあるからである。感覚はたしかにその内容・質において文字通りの個別性を超えて普遍性を獲得しているが、しかし形式としては直接的個別的であり、それゆえ断片的である[4]。つまり「直観はそれだけでは原則をもたない」のであり、ここに「感覚の特殊性・局限性[5]」がある。また、感覚は歴史性において無限性を獲得するのであって、端的に無限であるのではない。さらに、感覚は感情とともにあり、同時に対象に対する主体の関係をも示している。こうして、感覚的知覚それだけでは「感覚の見せかけ」ないし「物の見せかけの本質[6]」を「その物の真実の本質」と混同してしまう。

それゆえ、彼は感覚が思惟と協同すべきことを主張する。思惟は、既述のように、それ自身、生理的基礎をもつが物質に還元されない独自の活動である。即ち、思惟はただ自分自身によってのみ規定され、思想を通じてのみ認識可能なものである。「だから思惟が何であるかは有機体器官の活動との関係なしに、又はそれへの顧慮なしに認識されうるしされねばならないのである[7]」。思惟や概念は、その発生的起源は感覚にあるとしても、認識過程においては感覚と区別される独自の法則をもった活動であり、彼は生得観念説の合理的意義をここに見ている。認識における思惟の独自の意義とは、彼によれば、感覚がその特殊性と主観性のゆえに断片的に且つバラバラに混沌のうちに示すものを「区別したり結びつけたりする」ことによって、それらに「名前」を付与し、あるいは「根拠と帰結、原因と結果」等の「秩序と連関」を与えること、即ち感覚的知覚を概念形式へ転化することである[8]。思惟は「感性的な経験及び直観を予料したり補充したり省略したりするためにもろもろの諸器官の所与を一般化するという目的及び使命[9]」をもつ。これによって事物の現象にとどまらずその本質に達することができるとされる。

しかし、彼は思惟の具体的内容には立ち入らず、むしろ以上のような一般的意義をもつ思惟が感覚を基礎とする点を強調する。それは、まず第一に、「思惟とか精神とか理性とかの語っているものは内容上感覚以外のものではない[10]」ということである。第二に、思惟独自の活動も「感覚によって与えられた区別標識なり結合標識なりを基礎として行われる[11]」ことである。こうして第三に、思惟は感覚を出発とし感性的な対象そのものを認識するための手段である。「理性は推論であるが、この推論の前提も結論も感性的本質の前提であり結

論である。理性の本分はこれらを媒介すること、本質を連結することにすぎず、本質を生み出すことではない[12]」。だから「人間が思惟の立場に高められたといっても、それによって人間が別世界なり霊界の中へ到達するわけではない。人間はもとと同じ地盤即ち大地なり感性なりの地盤に依然として立っているのである[13]」。彼は、思惟の観念論的把握に反対し、思惟に対する感覚の基礎性を特に強調して、思惟を「普遍的感性[14]」「拡大された感性的直観[15]」「現実的にしかも本来は感覚されないものの感覚[16]」と言う。このことは、「精神そのものはたとえ感覚活動ではないにしても超感性的本質ではない」のであり、「感覚の普遍的統一[17]」にすぎないことを意味する。

また、思惟に対する感覚の基礎性は、認識過程においては直接に感覚に還元することができずにア・プリオリなものとして前提される概念についても言われる。彼は言う。「あらゆる概念活動の根底には多かれ少なかれ包括的な直観活動がある。人類が精神文化の段階に向上すると、むろん感性的直観の必要性はなくなってしまう[18]」。「なぜかと言えば、もし人間がいったん諸経験を集めて一般的諸概念に総括したならば、その時は彼は当然なことながら〈先天的総合判断〉を下すことができるからである。それ故に、一層前の時代にとっては経験の仕事であるものが一層後の時代にとっては理性の仕事である」。「諸概念の起源に関する問題」は「人類の歴史」において解明される[19]。

こうして、人間の認識は感覚を基礎とする概念的活動——これまでの叙述から、彼は抽象的ながら分析と推論による総合を念頭に置いているようである——によって進歩の保証が得られるのであるが、概念の創造や感性的経験の概念化にあずかるのは、彼によれば、「悟性をもって且つ諸感官の印象に従って働く想像力[20]」Einbildungskraftである。「想像力は生の国から精神の影の国への最も確かな案内者」であり、ここで感性的存在は思想的本質へ転化される[21]。然るに、想像力はそこに人間の対象化・表現という本質が最も典型的に示される[22]。とすれば、思惟または概念的認識は、その出発およびその過程において感覚を基礎とするとしても、それだけでは客観的認識とは言えない。即ち、「思惟は、それ自身だけでは、あるものが理念・思想に矛盾しないということ以外にいかなる真理の基準ももたない。従ってこの基準は単に形式的な主観的な基準にすぎず、思惟された真理が現実の真理であるかどうかを決定しない[23]」。だから、認識の客観性の証明は再び思惟の外に、即ち感覚に求められなければならない。こうして彼は、「感性的直観によって自己を規定し修正する思惟のみが実在的な客観的な思惟、即ち客観的真理の思惟である」と言う。そしてまた、思惟に対する感覚の基礎性の以上のような検討をふまえて、彼は、「現実の諸法則はまた思惟の諸法

則でもある」[24]と言うのである。

しかしながら、既に彼は、認識の源泉である感覚が対象の客観的性状を反映するとともに、思惟によって直接的間接的に浸透された主観的なものでもあることを指摘していた。とすれば、思想として獲得された認識内容の真理性は、単に直観・感覚を対置することによっては、再び思想――だが直観・感覚として直接性の形式の内にある――によって保証されるという矛盾に陥らないのかという問題を含む。これについて、彼は「空間的距離や他の物理的理由によって制約された思惟の媒介の必要性は、感覚の確実性と真理に対する反証としてあげられてはならない」[25]と言う。その他の精神的・人為的手段についても同様である。なぜなら、思惟の媒介やこれらの手段の目的は「直接的感性的把握が全く又はただ表面的で不明瞭で不確実な対象にまで感覚を拡大すること」にあるからであり、そして、より重要なことは、ある対象やその性質が一定の条件の下で感覚されるということの根拠は対象それ自身のうちにあるからである[26]。従って、思惟を介して思想として獲得された対象やその性質・法則の真理性如何の問題においては、これらの条件は捨象可能であり、認識の真理性の基準は直観・感覚にあると言えるのである。感覚の主観性や認識における思惟の媒介の必然性にもかかわらず、感覚が客観的認識の出発点であり標識であり帰結である。その意味で感覚は客観的認識の基礎である。

こうして、彼は、「思惟と存在の同一性は思惟と感覚の同一性である」[27]と規定し、それゆえ、観念論と唯物論の対立は「感覚の真理」の承認如何にあり、唯物論は自然科学とその方法を一にすることを明らかにした[28]。そして、唯物論に立つ認識論の基礎である感覚の意義は、それが「思想界に対する対立物の唯一の証拠」であり「外的事物の存在を証明する」[29]ことにあるということ、つまり認識の基礎は客観的事物の直接的反映としての感覚所与であって、物質それ自体でも、まして思想それ自体でもないこと――これを明らかにしたところに、観念論をその現実的根拠にまで立ち入って批判することによって、同時に経験論、機械的または生理学的唯物論がかえって観念論に逆転することを示し、これを超えた彼の唯物論の質が示されていると言えよう。

しかし、自然科学は「感覚の真理」の根拠である自然の統一と連関について、すべてを一挙にまたは「究極的な統一根拠」を明らかにするわけではない。それゆえ、唯物論に立つか観念論に立つかは、認識過程の枠内においては――「感覚の真理」を承認するか否かそれ自体では――証明の問題ではなく確信の問題である。ここから、「感覚の真理」の根拠としての自然の統一性は、認識過程の議論において端的に前提されるだけでなく、その枠を超えて人間と自然との連関の解

明へと具体化されて認識論の内に含まれねばならない。フォイエルバッハが自らの立場を、感覚論と言うよりも「人間学主義」Anthropologismus と言うべきだとするのは、このことを示している。[31]

(1) 「二元論」三四二頁。
(2) 「補論」二六一頁。
(3) 「根本命題」九二頁。 (4) 同、八六頁。
(5) 「二元論」三四二頁。
(6) 「注釈」三〇八頁。
(7) 「ドルグートの『観念論批判』について」(一八三八年)、前掲『哲学論集』一一二頁。
(8) 「注釈」三〇九頁。
(9) 「補論」二五八頁。
(10) 「注釈」三〇九頁。
(11) 同。この点について、彼は、「我々は、大きな外面的な運動だけは見るけれども、集団運動、たとえば音響運動の内部の小さな運動は見るのではなくして思惟するのである。それにもかかわらず、我々は見られる大まかな運動を媒介にしてその運動を見るのであり推論するのである」と述べている(「遺稿短文集」二八四頁)。
(12) 「二元論」三四四頁。
(13) 「注釈」三一〇頁
(14) 「根本命題」一二頁。
(15) 「注釈」三一〇頁。
(16) 「遺稿短文集」二八四頁。
(17) 「二元論」三四二頁。
(18) 「注釈」三一一頁。
(19) 「補論」二五四〜五頁。
(20) 『講義』七〇頁。
(21) 「二元論」三四三頁。
(22) 『講義』一六〇頁。なおフォイエルバッハは、「想像力」を宗教的表象を生みだすものとして否定的に用いる場合が多いが、同時に、本文で触れたように言葉の創造、芸術や技術的産出活動における目的設定の能力として積極的に評価していることも注目されねばならない。
(23) 「根本命題」八六頁。 (24) 同、八五、八三頁。
(25)(26) 「二元論」三四五頁。
(27) 「遺稿短文集」三〇九頁。 (28) 同、二九六頁。
(29) 同、二九五頁。 (30) 同、二九六頁。
(31) 同、二八六〜七頁。

四

フォイエルバッハの「人間学主義」は次の命題に端的に示される。「思惟と存在との統一は、人間がこの統一の根拠・主体として捉えられる場合にのみ意味がありまた真理である。ただ実在的なものだけが実在的な事物を認識する」。「だから新しい哲学は、……人間全体の神性即ち真理を拠り所とする」。[1] ここで言われていることは、第一義的には、認識の主体を身体的存在として原理的にも捉えることによって、認識の対象即ち存在がこの主体にとっての対象と捉えられて、

「感覚の真理性」が根拠づけられるということである。また、人間が精神的であるとともに身体的存在であることは、人間が単独者としてではなく他の人間との現実的共同のうちに存在することを意味する。しかし、彼が他方で「感性的世界の真理性は〈汝〉の真理性によって媒介される」と言う場合、それは、人間が身体的存在であることは他我の実在性において経験的に最も端的に示されるということを意味する。つまり、感性的事物の実在性は他我の実在性によって確信されること、「より正確に言えばそれによって保証される」[2]ことを意味するのであって、客観的事物の存在自体が現実的にも人間によって媒介されるということではない。しかし、このことは、さらに以下のような問題への展開と方向性を含んでいる[3]。

まず第一に、認識に対する実践の関係である。彼は先に引用したように、真理の基準として感覚・直観とともに愛をあげる。現実的人間の、それゆえ性愛を基礎とする愛にとっては、対象の存在と非存在は実在的な区別である。また、実在する対象は現実的で全体的な存在としての人間にとってさまざまの感覚の対象であるが、とりわけ彼が対象の実在性の基準として決定的な意義を見ているのは、愛を含む欲求の感覚である。「存在の問題はまさに一つの実践的な問題、我々の存在が関係している問題、生死の問題である」[4]。この見地からすれば、「世界は根源的には又は第一義的には、ただ意欲・存在欲及び所有欲の対象であるが故に、悟性の対象なのである」[5]。認識の客観性は、だから欲求実現の行為において確証される――もっとも、行為の帰結ないしある表象の真理性は、例えばパンの存否は食べるという行為において満足・喜びまたは苦痛という感覚で示されるのだが――。つまり、真理の基準に人間と自然の物質的交通即ち「実践」が置かれる[6]。そしてこれによって、認識はその出発から帰結に至るまで「実践」を基礎とし、それゆえ認識は人間と自然との観念的交通として両者の物質的交通の過程のうちに位置づけられる。「哲学のはじめと終わりは哲学の外部にあり、哲学ではなく生活であり直観である」[7]。こうして、彼が認識の基礎に置いた「感覚の真理」の根拠としての自然の統一性は、人間と自然との間の、意識を媒介とする物質的交通として、即ち他の自然相互の間の交通とは質的に異なる交通として、展開される。そして、この交通の人間的質を規定するのが、人間の精神性および人間と人間との共同である。

そこで第二に、人間と自然との交通における精神の意義の問題へと、彼の人間学は展開する。彼においては、この問題も宗教論の枠組の中で論じられている。宗教は、既述のように、「生活の技術」であり、自然と人間との関係を転倒した形で示している。即ち、自然宗教では、自然支配という目的

にもかかわらず人間が自然に依存し従属する側面が両者の関係を規定し、人間の能動性は自然を擬人化して表象することにおいて示されるだけで、自然に対する能動的関係は示されていない。しかし、精神宗教では、逆に自然は精神の産物とされて人間の独立性・能動性が両者の関係を規定し、人間の受動性は精神に対する自然の受動性一般に解消されてしまう。宗教のこの二段階は、自然と人間の相互関係の二側面をそれぞれ絶対化して表現しているとともに、人間の発展を反映している。そして、精神宗教はさらに汎神論へと理論を展開し、そこでは人間の能動性が、自然を前提すること・即ち自然に対する受動性を契機として含む能動性であることが示される。彼はここから自然に対する人間の現実的関係を、自己の現存在の維持のために「自発的活動・文化・自分自身の悟性によって自然の諸害悪を除去したり自然一般を自分自身に対して柔順にしたり」[8]することに見る。だが、人間は本質的に自然的存在として自然に規定されるために、この活動は、自然法則に従い、「自然を専ら自然によって・即ち自然的諸手段によって支配する文化」[9]としてある。こうして、彼は人間と自然の関係を、自然に対する人間の、それ自身自然に規定された働きかけとして捉えるのであるが、その根拠は人間の行為の意識性・精神性である。然るに、前に触れたように、意識は想像力と結合して対象化を本質的構造とするから、人間の自然に対する働きかけは「表現（表出）」であるとされる。それゆえにまた、彼は、「主体が本質的必然的に自己を関係させる対象は、この主体自身の、――しかし対象的な――本質以外の何物でもない」[10]とも言うのである。自然と人間の関係についての、唯物論の見地からの彼のこのような見方は、未だ一般的であるが、人間の自然改造とそれをとおしての人間的諸力の発展という見地、または人間と自然の関係を労働と捉える見地への方向を含んでいる。

第三に、彼においては、人間が社会的存在として捉えられ、従って自然と人間の交通が人間関係を媒介とすることが方向づけられる。即ち、彼によれば、人間と自然との交通を媒介する意識・精神は、個々の人間を超えて人類全体において実存する類的活動である。人間と人間との「共通の作用である会話のうちでのみ理性は発生」し、従って「理性や学問は人類の共同の作用」である。[11]それは、前述した悟性の特性によって、諸個人の行為の統一が個々の人間を超えた力を形成し、また先行する世代の能力を継承することにおいて示される。このことは悟性と感性の相互浸透のゆえに人間の意識一般に妥当する。「機知・炯眼・空想・感情・理性――これら所謂心力（ゼーレンクラフト）は、孤立体としての人間の力ではなくて、人類の力であり文化産物であり人間社会（ゲゼルシャフト）の産物である」。[12]だが、意識・精神の類的統一は、現実的感性的な存在として

の人間の関係として存在し、それを基礎とする。「真理はただ人間の生活と本質の全体である」のであり、「人間の本質はただ協同体（ゲマインシャフト）のうちに、即ち私と君の区別の実在性にのみ支えられている人間と人間との統一のうちにのみ含まれている」[13]。因みに、人間の現実的統一は「欲求（ベデュルフニス）・窮迫（ノート）」に基づく「何らかの或る社会的結合又は国家的な結合」であり、それは「人間の本性（ナトゥーア）の発現」である欲求がそれをとおして充足されるものとして、人間の「現存在の形式」であり外面化ないし表現された人間の本質である。然るに、人間は自己の本質を無限に展開しようとする衝動をもつので、その主観的表現である欲求と客観的表現である社会・国家とは矛盾することとなり、ここから新しい人間の結合が生成する[14]。欲求は、こうして人間と人間の結合の媒介であるが、他方では人間と自然の交通のキズナでもあった。それゆえ、欲求を基礎とする社会の形成は自然との物質的交通・生活を媒介とすること、あるいは逆に、人間と自然の交通は社会を媒介とすることが、ここから示される。即ち、人間の本質は「その形態・活動・生活様式（レーベンスステルト）」において示され、諸個人または人間の欲求や精神は一定の「自然的及び社会的な諸条件・諸関係・諸状況の成果」[15]として存在するのである。この意味で「人間は、人間の・文化の・歴史の産物である」[16]と言われる。そして認識の歴史性も、この人間の現実的諸関係の歴史性に由来するのである。

以上、我々は、フォイエルバッハが「感覚の真理」の根拠の人間学的展開において、認識論に実践概念を導入したこと、唯物論の見地から人間と自然の関係を社会的存在としての人間の自然支配として捉え、従って人間の能動性の根拠を労働に求める方向を含むものとして捉えていることを見た。だが、それはまさに方向を含むにすぎないのであって、彼自身においては労働の意義はつかまれてはいないのである。また、人間の自然支配ということも一般的提示にとどまり、具体的活動において捉えられていない。それゆえにまた、一般的にも、自然の改造ということが捉えられず、改造された自然が人間を規定するという側面がつかまれていないのである。たしかに彼は、「多くの植物や動物でも、人間の手で飼育されると、その原型がもはや全然自然のうちに見出されないほど変化してしまった」[17]こと、人間が地球を自分にふさわしい法則的な統御可能な棲家に変えること[18]を指摘している。しかし、彼においては、人間と自然の関係における、また人間の発展におけるそのことの意義は理論的にはつかまれていないのである。人間の本質の「表現」としての特徴づけは、そのことを端的に示す。即ち、表現とはたしかに内的本質の客観化・対象化であるが、主体から独立しておらず、それゆえ主体を逆規定することはないからである。それゆえ、認識の基礎に置かれた「実践」も、彼においては、その内容は未

だ消極的なものにとどまっている。彼の社会の理解についても同じことが指摘される。彼において、社会は客観的な人間の本質であるが、それは「表現」と解されるために、社会それ自体の意識からの独立性が認められず、従って社会の客観的構造を分析する視角も存在しない。それは、社会と国家、社会と共同体が具体的に区別されない[19]ことに端的に示される。それゆえ、彼は人間存在および社会の歴史的発展を言うが、それを基本的に規定するのは「教養」「文化」の程度・理性の形成度であり、そして歴史の動因は結局、自己を無限に展開しようとする衝動に求められる。だから、彼においては、社会の現実的変革は結局、諸個人の意識の変革に還元されてしまい、既成の諸個人に対する規定性の指摘もせいぜい社会の教育的機能を意味しうるにすぎない。こうした点に、彼が、哲学的原理と自然の領域においては唯物論者であるが、歴史と社会の領域においては観念論者であると評価される理由があるのである。そしてそれは、よく言われるように、彼が社会と歴史の具体的分析に立ち入ろうとしないことに由来するのである。[20] また、このことは、三月革命に対する理論家としての彼の弱点の理論的根拠でもある。

(1) 「根本命題」八八〜九頁。
(2) 「遺稿短文集」二八六頁。
(3) 本稿では、感覚の基礎づけという視点からのみ、しかも素描するにとどめる。
(4) 「根本命題」五八頁。
(5) 『唯心論と唯物論』二〇〇頁。
(6) レーニンは、フォイエルバッハが、「人間の実践の総計を認識論の基礎に置く」ことによって、マルクス・エンゲルスと同じく、「認識論の根本問題に於て」「実践への〈跳躍〉」を行っていると評価している（前掲書、一七九〜八〇頁）。
(7) 「遺稿短文集」三三九頁。
(8)(9) 『講義』二〇一頁。
(10) 『キリスト教の本質』五三頁。(11) 同、九一頁。
(12) 同。なお、ここで感情 Gefühl に「感覚 Empfindung から区別されたものとしての」という注がつけられているが、それはこの時期においては、精神と身体の二元論的把握のために、感覚は身体の作用として心的作用と見なされなかったからと思われる。
(13) 「根本命題」一九四頁。
(14) 「宗教の本質に対する補遺と説明」、前掲『全集』第一一巻、一一七〜二〇、一三一頁。
(15) 『講義』一三三頁。
(16)(17) 前掲『人間論集』二七六頁。
(18) 『講義』一四七頁。
(19) 彼は、人間関係に、人間と人間との協同と対立の両面があるとしながら、単純に前者を普遍的とし、後者は例外として否定的に評価している（『全集』第一一巻、一三〇頁）。それゆえ、社会の変革過程は階級利害の対立を媒介とすることが言われながら、その客観的基礎が明らかにされず、彼の時代の争点が人間と人間の転倒したキズナである神を否定し現実的キズナである貨幣の承認にあるとされ、後者そのものの転倒性が気づかれ

ていない（「遺稿短文集」三〇四頁。前掲『全集』一二七頁）。

(20) シュッフェンハウエルは、フォイエルバッハの弱点は単に「時代の一般的制約」でなく、彼の「理論的無能さ」を示すと厳しく批判している（『フォイエルバッハと若きマルクス』桑山訳、二〇六頁）。

五

以上のように、フォイエルバッハは、「感覚の真理」の根拠としての自然の統一性を人間と自然の物質的交通として一定具体化した。ところが、彼は、人間はその精神性のゆえに、身体性のレヴェルでも他の動物や自然とは質的に異なる存在であることを強調していた。とすれば、人間と自然という異質な存在相互の交通が自然の統一性として言われうるためには、人間以外の自然においても異質な存在者間の交通が認められ、一般に、質的多様、およびそれら相互の区別と連関が自然の本質的特性として言われなければならない。この点について、彼は、岩塩の結晶構造を例として、「自然の調和及び規則性」は「対立した諸物質及び諸存在者が互いに牽引しあい自分達自身によって一つの全体へと結合されること」[1]にあると言う。そして、合成された存在は、それを合成する存在に「依存する」と同時に、これとは質的に異なる「或る新しいもの・或る独立なもの」であり、そこでは「合成する存在の特性はそれ自身としては消滅し廃棄されている」[2]とする。従って、彼がしばしばその典型として注目する生命と無機物との相互連関に示されるように、自然は単一な存在の機械的な因果系列として存在するのでなく、「区別された――そうだ対立した――諸元素・諸力・諸存在者の葛藤の中で産出される」[3]ところの多様な諸事物の必然的連関としてある。それは、一般的に言えば、「作り出された存在」は「作り出す存在」より「質の方からみて一層高次の存在」であり、後者は前者の「前提」「実存の原因であり、そしてその限り第一の存在である」が、同時に、後者は前者の「単なる手段」「実存の素材・基礎であり、そしてその限り従属的な存在である」[4]という連関である。彼は、自然一般の本質をこのように捉えることによって人間と自然との交通を根拠づけ、そして「感覚の真理」を最終的に根拠づけているのである。

最後に、我々は、自然の人間からの独立性に関して、人間の存在以前の自然は「カント的な物自体」であるという議論に対する彼の見解[5]を見ておこう。彼は、認識の対象とならない自然はたしかに「実在性をもたない抽象物」であるという見地に立つが、観念論者のように、そのことによって自然科学が明らかにする「非人間的な自然」・人間の存在以前の自然の実在性を否認するという見地はとらない。観念論者は、そのような自然も意識・人間の対象としてすでに主観性に浸

透されており、従っていっさいの自然は人間との相互関係においてのみ認められるとする。しかし、すでに見たように、認識が主体と客体との相互作用としてあることは客体それ自身の独自な存在・法則性を否定しない。しかも、人間との関係に依存しない自然それ自体の存在は、彼によれば、人間と自然との相互関係そのもののうちに根拠づけられる。両者の関係は――例えば、転倒した形ではあれ宗教もそうである――、「自明の注意」だが、両者の必然的連関と同時に区別を前提とする。人間は、このような自己と区別された自然に依存するのであり、そのことはたとえ自然が人間によって働きかけられその規定をうけるものであったとしても、事情は同じである。なぜなら、例えば農耕において、「耕すこと・種をまくこと・種に水をかけることは私に依存しているが、しかし成長することは私に依存しない」[6]からである。そして、このことは再び意識に対する物質の第一義性に根拠づけられるのである。このように、人間と自然の相互関係において人間からの自然の独立性が認められるなら、人間が依存するのはたとえ「今あるような自然・有史以来の自然」であるにしても、人間の存在を前提しない自然を認めること、即ち「世界が自分の実存の根拠を自分自身のなかにもっているということを仮定することは、最も理性的なことである」[7]のである。

以上、我々は、フォイエルバッハの感覚論的認識論が明確に反映論の見地に立ち、彼に先行する唯物論の機械的性格を克服していること、人間学は彼の感覚論の唯物論性、即ち反映論の根拠としての自然の統一性を一定程度具体的に展開したものであること、それはまた、自然に対する人間の能動的な相互関係および人間の社会的関係として、さらに両者の関係として展開すること――だが彼においては、それは一般的な指摘にとどまっていた――を見てきた。そしてまた、我々は、これらの基礎として唯物論が置かれているのであり、それは意識と物質との認識論的関係に定位されることによって可能であったことを見てきた。それゆえ、フォイエルバッハにおいては、唯物論が人間学即ち実践論によって基礎づけられているのではなくその逆であることが示されており、認識論はまさにそれによって実践を認識の基礎として内に含むが、実践は認識論を基礎としてのみ捉えられることが示唆されていると言えよう。

(1) 「宗教の本質」、船山訳『全集』第一一巻、一一頁。
(2) 同、九頁。 (3) 同、二八頁。 (4) 同、二六頁。
(5) 「返答」参照。
(6) 「宗教の本質」四二頁。
(7) 『講義』二五、三九頁。

引用は、基本的に註に示した訳文によっているが、随時、適当に変えている。また、出典を頁数のみで示しているのは、すべて前掲書による頁数をあらわしている。

（かめやま　すみお　京都弁証法研究会会員）

■編集後記■

「創刊の辞」でも見られるように、本誌は、時代・社会の実践的思想的諸課題の理論的解明に唯物論の立場から力いっぱい寄与することをねがって、また、唯物論そのものの研究をたえまなく深化し発展させることをめざして、ここにその第一歩をふみだす。

この新しい雑誌は、――同じ出版社から六年間にわたって第十一号まで刊行されてきた唯物論編集委員会編『唯物論』をひきつぐものではあるが、――昨年七月二十五日に東京で創立された唯物論研究者の全国組織すなわち唯物論研究協会（全国唯研）の機関誌として、同協会委員会が責任をもってその編集にあたるきまりになっている。委員一同、その責任の重さを痛感して、知恵と力とを出しあってきたが、もちろん、まだ十分とは言えない。この機会に、今後いっそうの奮闘を心に期するとともに、会員をはじめとする全国の唯物論研究者諸氏のこれまでにまさるご協力と、広範な読者諸兄姉のあたたかいご支援とを、心からおねがいするしだいである。

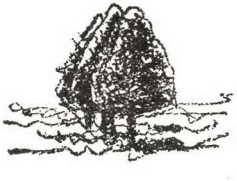
さて、創刊号のできばえはどうであろうか？　特集テーマは、委員会における熱烈かつ慎重な討議にもとづいて、「現代日本の反動化と思想の問題」とした。大型シンポジウムを冒頭にもってきたのは、新しいくふうのつもりである。特集論文については、数は多くないが、力作ぞろい、とわたしどもは考えている。特集以外の部分の構成は、『唯物論』と基本的に変わるところがない。全体についても個々の論稿についても、忌憚のないご批判をみなさまからいただきたい。

なお、予定していた原稿のうち、筆者のやむをえない事情のために入手できずに終わったものが、わずかながらある。残念である。『唯物論』のときにもこういうことはあったが、今回は、とりわけこの感を深くした。こうした「落ちこぼれ」を今後どのようにゼロに近づけていくかは、わたしども編集にたずさわる者にとって一つの大切な課題である、とつよく考えさせられている。

本誌も、当面は半年刊にとどまるであろうが、これをできるだけ早く季刊にもっていくことは、わたしどもの一致した念願である。

最後に、第二号（明年五月刊行予定）の特集テーマは、「民主主義」である。将来の特集テーマについてもご注文・ご意見をお寄せくださるよう、おねがいしたい。

（秋間　実）



『唯物論研究』　創刊号©　　1979年11月25日発行　（年２回発行）　　定価1000円
編集責任者 湯川和夫　　発行人 吉元尊則　　編集担当者 小倉　修
発行所 株式会社汐文社　東京都文京区本郷１の26の10 〒113 TEL 03-815-8421
印刷所 東洋印刷株式会社　製本 東京美術紙工事業協同組合

『唯物論』総目録（分野・テーマ別）

創刊号〜第十一号

＊①②……は号数を示す

〔特集テーマ一覧〕

創刊号　特集　現代社会
第二号　特集　自然科学
第三号　特集　史的唯物論
　　小特集　カント生誕二五〇周年記念
第四号　特集　弁証法
　　小特集　ヒロシマ・ナガサキ三〇年
第五号　特集　現代と倫理
　　小特集　故見田石介先生追悼
第六号　特集　科学と人間
　　小特集　アメリカ独立宣言二〇〇周年記念
第七号　特集　歴史と人間
第八号　特集　認識論
　　小特集　スピノザ歿後三〇〇周年
第九号　特集　文化
第十号　特集　自由
第十一号　特集　自然

〔特集〕

★現代社会

現代革命と唯物論　江口　朴郎
社会主義にかんする古典的諸命題の現代的意義　長砂　實
現代社会論の視角　河村　望
ベトナム戦争と先進国革命　芝田　進午
現代社会の家族と史的唯物論　嶋津千利世
障害者問題と人格の発達　矢川　徳光

★自然科学

自然科学的認識の諸問題　岩崎　允胤・宮原　将平
現代物理学――力学の弁証法――　田中　一
真空（空間）の物質性について　長谷部勝也
宇宙論　古在　由秀
反精神医学について　南雲与志郎
分析哲学者たちの自然科学観の批判　秋間　実

★史的唯物論

マルクス主義哲学と史的唯物論　島田　豊
生産の基礎カテゴリーにかんする一視角　市川　佳宏
社会主義以前の歴史における構成体順序の諸問題　ルードルフ・アイフラー
史的唯物論における国家範疇　影山日出弥
社会主義諸国の経済関係　長砂　實
労働者教育のなかからの覚え書き　高田　求

★弁証法

ヘーゲルの弁証法がさかだちしているということについて　見田　石介
弁証法的カテゴリーとしての普遍・特殊・個別　岩崎　允胤・宮原　将平
弁証法における「矛盾」の概念　北村　実
実践における手段の問題　岸本　晴雄
認識史における弁証法（上・中・下）　田辺振太郎④⑤⑥
世界観としての弁証法的自然観の問題　岩淵　剛
現代独占資本主義の弁証法　山口　正之

★現代と倫理

マルクス主義倫理学断想　藤野　渉
文化的・思想的・道徳的ニヒリズムの問題　鰺坂　真
思想としての風俗　佐藤　毅
芸術とモラルについての一考察　千頭　剛
高校「倫理・社会」の授業をどうするか　門脇　一生
特別寄稿　日本におけるキリスト者とモラル（上・下）　飯島　宗享⑤⑥

★科学と人間

時代と科学的精神　福田　静夫
科学その階級性について　有尾　善繁
科学と価値　高田　純
科学方法論をめぐる反科学主義批判　菅野　礼司

★歴史と人間

断想　歴史と人間　真下　信一
権力政治からの人間の解放　江口　朴郎
歴史認識・叙述における人間の問題　永原　慶二
『資本論』における「物象化」概念　吉崎　祥司

歴史の必然性と主体　向井　俊彦
★認識論
実践と認識　岩崎　允胤
システム論と社会認識の方法　加茂　利男
マルクスの経済学批判の方法と弁証法　平子　友長
数学的抽象の性格について　Г・И・ルザヴィン
★文化
現代文化論の課題　芝田　進午
文化と創造　岩崎　允胤
特別寄稿　日本文化史像をめぐる権力との葛藤　家永　三郎
「文化的自然」の諸問題　福田　静夫
大衆文化の可能性めざして　石子　順
文化要求としてのスポーツ　長沼　真澄
★自由
今日の思想状況をめぐる自由の問題　湯川　和夫
人格的自由と社会的自由　宮本　十蔵
自由と必然性　鰺坂　真
自由論における形而上学と弁証法　林田　茂雄
近代日本における自由観の展開　山田　洸
解脱の思想と人間的自由　岩崎　允胤
それでも、なお、ハイデガーか　松井　正樹
カントとヘーゲルの自由論　種村　完司
独占的大企業の職場における自由をめぐる状況　平野　浩一
★自然
資源＝エネルギー問題とマルクス主義哲学　秋間　実
エネルギーの本質について　小出昭一郎
空想的エネルギー談　中川　直哉
生命的自然の諸様相　森　健志
初期マルクスの自然概念　有尾　善繁
エンゲルス氏との架空会見記　宮原　将平
最近の自然観をめぐって　仲本　章夫
明治文学に於ける天然自然　松井　利彦
〔小特集〕
★カント生誕二五〇周年記念
カントと社会科学の問題　芝田　進午
唯物論のカント獲得　藤野　渉
カントにおける理性と非理性　太田　直道
カントの哲学　マンフレート・ブーア
カントの発展思想と科学観　ギュンター・クレーバー
★ヒロシマ・ナガサキ三〇年
核兵器と哲学　湯川　和夫
被爆三〇周年の被爆国日本の原水爆禁止運動に索める論理性と倫理性　谷中　敦
太平洋非核化をめざすたたかい　オーエン・ウィルクス
★故見田石介先生追悼
見田石介先生の御逝去を悼む　岩崎　允胤
「分析と総合の問題」に対する一考察　井尻　正二
荒海に輝きし燈火消ゆ　有尾　善繁
見田石介先生著作目録

★アメリカ独立宣言二〇〇周年記念
アメリカ合衆国独立宣言の思想　湯川　和夫
アメリカ独立宣言の意義　H・L・パースンズ
★スピノザ歿後三〇〇周年
スピノザ死後三〇〇年に当って　河西　章
マルクス主義とスピノザ主義　ヘルムート・ザイデル
〔戸坂潤没後三〇年〕
戸坂潤と道徳の問題　吉田　千秋⑤
〔特別掲載〕
故見田石介先生の遺稿　⑧
〔批判と討論〕
矛盾律と弁証法　岩崎　允胤⑥
弁証法的矛盾とは何か　林田　茂雄⑥
弁証法的方法の諸問題　許　萬元⑥
力学における矛盾概念について　菅野　礼司⑦
現実の矛盾について　尼寺　義弘⑧
科学以上の科学は必要か　鈴木　茂⑨
「論理的矛盾」の性格をめぐって　仲本　章夫⑨
〔現代観念論批判〕
分析哲学の「自由論」とマルクス主義　鰺坂　真①
分析哲学者の唯物論批判とその世界観史的唯物論と実践の概念　鈴木　茂③
現代日本イデオロギー批判　河村　望④
「情報社会科学」構想批判　是永　純弘⑤
岩崎武雄氏の「弁証法」理解について　橋本　剛⑥
時間論における最近の動向について（上・下）　秋間　実・荒川　泓⑦⑧
現代分析哲学の法科学論への影響　伊藤　護也⑧
伝統に回帰する思想と『空の立場』について　田平　暢志⑨
〔自然科学と唯物論〕
分子生物学の成果と科学的認識　田川　邦夫①
〃自然保護〃の立場からみた生態学　本谷　勲③
近代自然科学の確立と唯物論　荒川　泓④
現代生物学と唯物論　宇佐美正一郎⑤
量子論的自然像　町田　茂⑦
素粒子論の最近の発展　牧　二郎⑩
〔社会科学と唯物論〕
資本概念に関する省察　荒又　重雄②
マルクスにおける経済学批判の展開と
ブルジョア法批判の方法　藤田　勇④
「主体形成論」と自由の問題　池上　惇⑪
〔ヘーゲル研究〕
ヘーゲル哲学の出発点としての『民族宗教とキリスト教』　中村　行秀②

シェリングとの往復書簡と実践理性の要請の問題　寺沢　恒信①
ヘーゲル論理学の論理性　寺沢　恒信②
ヘーゲルにおけるシステムの形成　将積　茂④
ヘーゲルの「反省・反省諸規定」論　佐藤　和夫⑤
哲学活動における批判と創造　島崎　隆⑥
ヘーゲルにおける「事そのもの」と「疎外」　岩佐　茂⑦
精神の現実的自己領有と国家　福吉　勝男⑦
ヘーゲルと運動の矛盾　清　真人⑨
　　梅林　誠爾⑪

〔哲学史研究〕
近代日本唯物論史の基礎理論　笠井　忠①
荀況とその周辺　重沢　俊郎②
崋山・長英の唯物論　笠井　忠③
ロック政治思想の歴史的位置　浜林　正夫⑥
デカルト的人間主義とキリスト教的敬虔の立場　碓井　敏正⑦
カントにおける変化・時間・矛盾律について　尾関　周二⑧
唯物論と宗教批判　津田　雅夫⑨

〔思想史研究〕
アントニオ・グラムシの文学批評　荒谷　次郎⑪

〔海外論文翻訳〕
現代アメリカにおける技術体系と人間性剝奪の危機　ハワード・パースンズ①
マルサス主義と生態学　ヴァンサン・ラベリ②
マルクス主義の見地からみた科学と社会　フランク・フィードラー⑤
シェリングにおける自然　H・J・ザントキューラー⑥
一八四八年の革命に至るまでのマルクスとエンゲルスの思想的成長　オーギュスト・コルニュ⑦
古代インドの唯物論について　D・チャットパーディヤーヤ⑩
世界観と哲学と自然科学との関係　ヘルベルト・ヘルツ⑩
言語と思考　E・アルブレヒト⑪

〔一般研究論文〕
マルクスの矛盾論　瀬戸　明①
ヘーゲルの「普遍・特殊・個別」論　奥谷　浩一②
史的唯物論と人格理論　池谷　寿夫③
市民社会と私的所有の問題　吉田　傑俊④
シュティルナー・フォイエルバッハ論争と「聖マックス」　加藤　恒男⑤
初期マルクスの「唯物論」把握　石井　伸男⑥
『経済学批判要綱』における機械労働の把握　後藤　道夫⑦
生産力概念の具体と抽象　中西新太郎⑧
「ドイツ労働者歌唱運動」（第二次大戦終了まで）についての覚書　坂西　八郎⑨
非カントール的集合論の発見と数学思想における実在論　丸山不二夫⑩
発達の弁証法における矛盾について　田中　昌人⑪

〔海外事情紹介〕

人類の多様な思想的営みに接して　長沼　真澄①

マルクス主義とヒューマニズム（上・下）　早大海外唯物論研究グループ②③

「個人と社会」をめぐる哲学論争　大枝　秀一④

ベトナム哲学の現状と課題をめぐって　岩名　泰得⑤

西ドイツの反映論論争　早大海外唯物論研究グループ⑨

『弁証法とヒューマニズム』について　岸本　晴雄⑩

〔日本における唯物論研究の動向〕

唯物論研究の新たな発展のために　北村　実①

（一九七二年四月～一九七三年九月）

史的唯物論・科学論・倫理学をめぐって　北村　実②

（一九七三年一〇月～一九七四年三月）

理論と実践・自由論・科学方法論をめぐって　有尾　善繁③

（一九七四年四月～九月）

自由論と価値論をめぐって　有尾　善繁④

（一九七四年一〇月～一九七五年三月）

「弁証法」理解の深化と厳密化をめざして　岸本　晴雄⑤

（一九七五年一〇月～一九七六年三月）

「唯物論研究協会」（仮称）の発足をめざして　橋本　剛⑥

（一九七六年四月～一二月）

「唯物論研究協会（全国唯研）」の発足を記念して　仲本　章夫⑦

（一九七七年一月～一二月）

研究大会、自由論論争、イデオロギー批判の問題をめぐって　仲本　章夫⑩

（一九七八年一月～八月）

〔研究短信〕

三木・戸坂・トムソン　吉田　傑俊⑪

ある友人への手紙で　湯川　和夫①

哲学者ヘルムホルツ　森　宏一②

「矛盾」概念をめぐる一つの論議　秋間　実③

フィヒテのフランス革命論と知識学　橋本　剛④

湿潤世界と乾燥世界　藤野　渉④

社会思想史のありかたをめぐって　伊藤　嘉昭④

村里のフォイエルバッハ　服部　文男⑤

研究以前のこと　暉峻　凌三⑤

対立物の統一と闘争の法則をめぐって　木村　慎造⑤

認識論の現代的課題　仲本　章夫⑥

「世界は一家、人類は兄弟」　瀬戸　明⑥

ルートヴィヒ・エルク　半田　秀男⑦

世界経済・国民経済・地域経済　坂西　八郎⑦

マルクス主義哲学研究の全面性　森　杲⑧

《行為》・《関係》過程の理論　北村　実⑧

「マルクス主義哲学研究の全面性」とは何か　田中　義久⑨

ヨーロッパにいて感じたことの一つ　中野　徹三⑨

コペルニクス天文学は革新的か否か　橋本　剛⑩

近藤　洋逸⑪

『経済学・哲学手稿』探索　服部　文男⑪

〔エッセイ〕

「日本沈没」と地球物理学　藤井陽一郎②
天皇制をめぐって　岩崎　昶④
焼跡にビルは建ったが　飯島　宗享④
憶いでと感懐　松本　正夫④
私の戦後三〇年　河西　章④
民科哲学部会の思い出　島田　豊⑤
「口惜しさ」について　福田　静夫⑤
戦後三〇年と一つの哲学的課題　仲本　章夫⑤
戦争体験の継承　吉崎　祥司⑤
研究組織の問題　島田　豊⑥
陽気な「タデ喰う虫」　宮本　十蔵⑦
研究組織の問題　中村　行秀⑦
カントの史観　喰代　驥⑧
サバイバル　長沼　真澄⑧
唯物論と動物　沢田　允茂⑨
農民の子の哲学　小牧　治⑨
『荘』『老』私議　高田　求⑩
婦人と自由　伊藤　セツ⑩
東ドイツの風景　暉峻　凌三⑩
イタリアで考えたこと少々　島田　豊⑪
三たび訪ねた新しい国のこと　八木　浩⑪
「わがまち」で　五十嵐　顕⑪

〔書評〕

フィードラー著 岩崎 允胤 訳『自然科学と社会科学の統一』　秋間　実①
重沢俊郎著『中国歴史に生きる思想』　池田　知久①
コプニン著 岩崎允胤訳『認識論』　高田　純②
『矢川徳光教育学著作集』（全六巻）　芝田　進午②
ラ・パンセ編集委員会編 大枝 秀一 訳『史的唯物論と社会構成体論争』　島田　豊②
仲本章夫著『論理学』　長沼　真澄③
モニク・ヴェイユ、ロラン・ヴェイユ著 稲本洋之助・田端博邦 編訳『現代法とマルクス主義』　湯川　和夫③
笠井忠著『日本唯物論史』　福田　静夫④
秋間実著『科学論の世界』　仲本　章夫④
シュハルヂン編 山崎・金光 訳『現代科学技術革命論』　後藤　道夫④
芝田進午編『マルクス主義研究入門』I　長沼　真澄⑤
日本科学者会議編『現代の自然観』　有尾　善繁⑤
ソ連・チェコ科学アカデミー編『人間―科学―技術』　馬場　政孝⑥
粟田賢三著『マルクス主義における自由と価値』　堀　孝彦⑥
藤井一行著『社会主義と自由』　上田　惟一⑦
田中一著『現代と自然科学』　三村　坦⑦
芝田進午編『双書　現代の精神的労働』4　中川　米造⑧
藤田勇著『社会主義における国家と民主主義』　早川　弘道⑧
島田豊編『史的唯物論と現代』1　入江　重吉⑨
マンフレート・ブール著 藤野・小栗・福吉 訳『革命と哲学』　村本　敏⑨
宮本十蔵著『哲学の理性』　奥谷　浩一⑨

岩崎允胤・宮原将平著『科学的認識の理論』　仲本　章夫⑩
高田求著『人間の未来への哲学』　中村　行秀⑩
L・セーヴ著　大津真作訳　『マルクス主義と人格の理論』　池谷　寿夫⑩
中村静治著『技術論入門』　馬場　政孝⑩
ガルブレイス著　都留重人監訳　『不確実性の時代』　河村　望⑪
大野晋著『日本語の文法を考える』　尾関　周二⑪
鰺坂・有尾・鈴木編『ヘーゲル論理学入門』　島崎　隆⑪

〔資料他〕

第二回全国若手哲学研究者ゼミナールを終えて　全国若手哲学研究者ゼミナール世話人会③
第三回全国若手哲学研究者ゼミナールを終えて　第三回世話人一同⑤
『唯物論』第八号「研究短信」欄に掲載された北村実氏の文章をめぐる問題について　『唯物論』編集委員会⑨
唯物論研究者の相互批判をめぐって　石井　伸男⑨
資料「第十六回世界哲学会議参加者諸氏にうったえる」　⑩

岩崎允胤編

実践的唯物論の方法と視角

全2巻完結！

新進気鋭の研究者が、唯物論研究の今日における理論的達成と論争的課題をふまえつつ、現代唯物論の諸概念・カテゴリーやその通説的理解にたいする大胆な再吟味と再把握、および鋭角的な問題提起をおこなう意欲的労作！　各一八〇〇円

上・科学の方法と社会認識

哲学の根本問題と歴史把握　岩佐茂／唯物論的社会把握と生産分析　中西新太郎／マルクスの経済学批判の方法と形態規定の弁証法　平子友長／弁証法における「否定」および「否定の否定」の成立　島崎隆／〝啓蒙主義〟批判とマルクス　佐藤春吉／数理科学的経済分析と計画法の方法論的特質　岩崎俊夫

下・価値と人間的自由

人間論、自由論、価値論など今まで十分には展開されてこなかった諸領域を、実践的唯物論の立場から原理的に考察し、その創造的な深化をめざす。

価値論の基礎的諸問題　高田純／実践的唯物論と美の主体的把握　志田昇／人格的自由　岩瀬充自／物象化・人格・人権　吉崎祥司／「人間の現象学」試論　谷口孝男／宗教批判と哲学の実現　疋野景子

哲学とモラル

藤野　渉著

カントの唯物論的読み直し、史的唯物論の基本概念の検討等の諸成果にたって、哲学研究の「盲点」にも触れるとともに、誤訳・剽窃などの問題を通して、学問研究のあり方と研究者のモラル・学風について鋭く論及。　四六判／二〇〇〇円

社会科学をいかに学ぶか

全国社研連編

世界の生きた現実をふまえて、今日の社会科学・学問の根底的な課題と、それを解きあかすための科学的方法を多角的に提示する。「何を、いかに学び、研究するか」を、人間的な生き方や思想と結びつけて説き及ぼす最良の指針！　四六判／一二〇〇円

科学の探究とヒューマニズム

岩崎　允胤著

自由と幸福をもとめる人間の多様な営みのなかで、ヒューマニズムの原理にたって学問と科学の発展に新しい照明を当て、さらにドイツ民主共和国での学問的交流を通じて、人間の個性と能力との全面的開花の途を展望する！　四六判／一三〇〇円

青春と哲学への出発

福田　静夫著

本書は、学問と大学のあり方、ゼミやサークルでの学び方、友情と生き方などの問題を通して、豊かな思想と人間形成の指針を示し、真の生きがいと学びがいとは何かを問う。現代の青年・学生におくる、新しいかたちの「青春」論！　四六判／一三〇〇円

現代認識論と弁証法

瀬戸明著 唯物論のもっとも重要な領域の一つである認識論と弁証法の根本問題を、科学＝技術革命の現代が提起する新たな理論問題をふまえて原理的に検討するとともに、実践的唯物論の立場からマルクス主義認識論および弁証法の現代的、創造的な発展を展望する意欲的労作。 一五〇〇円

マルクス主義自由論

G・シュティーラー編著／岩崎允胤訳

人間的自由の豊かな発展とより深い理論的洞察が切実な課題となっている今日、社会的自由と人格的自由、自由と必然性など、人間の自由をめぐる核心的な問題に論及しつつ、マルクス主義自由論の包括的な把握と展開をめざす。 一八〇〇円

人間的自由と科学的精神

岩崎允胤著 人間的自由、現代の自然観、科学とヒューマニズムなど、今日的テーマの追究をとおして、科学的世界観の豊かな発展を期す。 一二〇〇円

論理学

仲本章夫著 弁証法的唯物論の立場から既存の論理学体系を整理し、その発展をめざす「科学研究の論理学」の理論構想を提起する。 一二〇〇円

経済学原理

――『資本論』と現代――

三野昭一著 資本主義の本質を解明したマルクスの『資本論』は永遠の名著である。本書はそれを厳密に、かつわかりやすく解説するとともに、高度に発達した資本主義段階である今日の新たな諸問題も取り上げ、『資本論』にそった現状分析を試みたものである。現代資本主義の経済構造の総合的・体系的理解に役立つ意欲作！ 菊判箱入／三〇〇〇円

好評の重版！

社会革新と管理労働

山口正之著 一二〇〇円

現代帝国主義と企業

角谷登志雄著 一六〇〇円

戦後日本資本主義の地域構造

野原敏雄・森滝健一郎編 三〇〇〇円

生誕九十周年、没後五十周年記念出版

山本宣治全集 全七巻

54年2月刊行

健全なヒューマニズムに貫かれた科学者が暗黒の時代に描いた一筋の光。今、その全軌跡を現代に問う!!

「山宣独り孤塁を守る」——治安維持法に反対して右翼の凶刃に倒れた山宣が、心優しいキリスト者から生物学・性科学者へ、そして労農運動の指導者へと自らを駆り立てていったものは何か。それは何よりも民衆を愛することであり、その愛を実践する中で鍛えぬかれた科学的合理的精神である。全業績を網羅して山宣の思想と人間の全体像を伝える待望の全集!!

第一巻
人生生物学・性科学
第二巻
性科学
第三巻
産児調節評論・性と社会
第四巻
戦争の生物学
第五巻
政治評論集
第六巻
日記・書簡集
第七巻
書簡集

推薦者

蜷川虎三（元京都府知事）
田畑　忍（同志社大元学長）
西口克己（作家）
松尾尊兊（京大助教授）
古在由重（哲学者）
家永三郎（歴史学者）
塩田庄兵衛（労働運動研究家）

★菊判・クロース装・箱入・平均 500頁
★定価　各巻　8,000円，セット価　56,000円
★全巻一時払特価（申し込み期限54年3月20日迄）セット価50,400円
★54年2月より毎月20日発売
★お近くの書店か直接小社にお申し込み下さい

山本宣治写真集

B5判／上製
3000円

生涯にわたって豊富にのこされた貴重な写真の数々が、山宣の豊かな人間性と40年の思想の軌跡、そして彼が生きた時代を示す。

汐文社

青木書店

マルクス主義の現代的探究

中野徹三

46判上製函入
¥2000

マルクス主義の人間化と現代的革新のために大胆な問題提起を試みてきた著者が、美学、史的唯物論、政治理論などにおけるマルクス主義の基本命題や基礎カテゴリーを根底から問い直し、とりわけその通説的理解を鋭く批判しながら、マルクス主義の理論的再構成と人間的再生をめざした注目の論争的問題作！

中野徹三

マルクス主義と人間の自由

¥1200

自由と疎外をめぐるマルクスの理論の全構造とその発展過程を、新たな視点から原理的に再構成し、従来のマルクス主義自由論の通説的理解を大胆に批判する。

大野節夫

生産様式と所有の理論

¥1800

—『資本論』における「一般的結論」

史的唯物論の通説を根底から問い直し、新たな視角を大胆に提示し体系的に論究した注目の書きおろし！

藤井一行

社会主義と自由

¥1300

現代革命の核心的課題である自由の問題、とりわけ社会主義における市民的自由の問題を、ソ連社会主義の歴史的経験を資料によって再検討しつつ、原理的に究明する。

芝田進午

実践的唯物論の根本問題

¥2200

マルクス主義哲学の体系と方法にかんする新しい構想を大胆に提唱し、社会科学方法論にたいしてするどい問題提起をおこなう。——芝田理論の全体系を示す注目作！

〒101　東京都千代田区神田神保町1－60　電話 03-292-0481

定価1000円