季刊

思想と現代

唯物論研究協会編集

1965

創刊号

特集●人間の解体?

《創刊記念座談会》思想と現代

斎藤茂男／本多勝一／芝田進午

人間「解体」の危機とその克服……中易一郎

人間の見えない文化……佐藤和夫

現在の風景……中河豊

〈研究ノート〉

人間・社会・生物……鈴木茂

〈ニューカレント〉

歴史のなかの諸マルクス主義……大津真作

白石書店

吉田ルイ子 ●私の見た二カラグア
サンディーノのこどもたち
たたかう中米の小国……若者、女性の素顔を撮る。 A5判・1500円

その本質的テーマに肉迫する
社会主義の理想・現実・未来
副島種典著 われわれの将来としての社会主義を探る。46判・2000円

謎の人物の核心に迫る
評伝 スターリン
アゴスティ著 イタリアの気鋭の歴史家が明かす。 46判・1800円

〝つくば〟で科学技術は開花するか
筑波研究学園都市
学園都市問題研究会編 技術開発の最前線の実像。 46判・1600円

科学全書⑮ 社会分析の新しい局面を開く
日本のエリート
北川隆吉・貝沼洵著 パワー・エリートとは何か。 B6判・1200円

コミンテルン四半世紀の足跡を一望 全6巻・別巻1完結！
コミンテルン資料集 別巻
村田陽一編訳 人名・事項索引、文献リスト・便覧。 菊判・8500円

波瀾万丈の生涯を生きいきとえがく
バナールの生涯
ゴールドスミス著 20世紀をかけぬけた天才の生涯。 46判・2000円

東京都文京区本郷2-11-9 大月書店 電話03(813)4651(代表)

学習の友社
〒105 東京都港区新橋6—19—23
☎03(433)1856振替東京0—17915

講座哲学〈全3巻〉
各巻定価1,200円〒250

1 はたらく・いきる 市川佳宏編著
生きることと働くこと／愛と結婚・家庭／〈自分〉の問題／人間の原点／他

2 あそぶ・まなぶ 石井伸男編著
遊ぶこととまなぶこと／遊びの教養／消費文化を生きる／学習論／他

3 たたかう・つくる 吉崎祥司編著
たたかう・つくる／生きがい／自分をつくる／権利／連帯と創造／現代史／他

民主社会主義とはなにか
●右翼的労働組合の教育批判
浜林正夫監修 中村行秀／二宮厚美／芹沢寿良共著
定価1,000円〒250

〈主な内容〉
はじめに 富士政治大学の教育 浜林正夫
Ⅰ民主社会主義とはどういう理論か 浜林正夫
Ⅱ民主社会主義の世界観 中村行秀
Ⅲ民主社会主義の経済理論 二宮厚美
Ⅳ民主社会主義の労働運動論 芹沢寿良
Ⅴ民主社会主義の国家論 浜林正夫
おわりに 民主社会主義の役割と運命 浜林正夫

季刊 思想と現代 1985年5月 創刊号

唯物論研究協会編集 白石書店

目　次

特集　人間の解体？

《創刊記念座談会》
思想と現代……斉藤茂男・本多勝一・芝田進午　5
人間「解体」の危機とその克服……中易一郎　32
人間の見えない文化……佐藤和夫　45
現在の風景……中河　豊　61
文化時評
映像文化の世界……島田　豊　70
研究ノート
人間・社会・生物——ウィルソン『生物社会学』をめぐって……鈴木　茂　78
ニュー・カレント
歴史のなかの諸マルクス主義……大津真作　85

理性とヒューマニズムの勝利にむけて——真下信一先生を追悼する……吉田千秋　94

戦後四十年と「日本文化」論の消長……河村　望　99
哲学の戦後精神——真下信一論——……鈴木　正　113

書　評
吉田傑俊著『戦後思想論』……渋谷治美　128
村瀬裕也著『戴震の哲学——唯物論と道徳的価値』……岩崎允胤　129
吉野正治著『あたらしいゆたかさ——現代生活様式の転換』…角田修一　130

第2号のお知らせ／編集後記

装幀　フレッシュ・アップ・スタジオ・渋川泰彦

発刊の辞

唯物論研究協会（略称「全国唯研」）では、今から五年あまりまえ（一九七九年十一月）に半年刊の機関誌『唯物論研究』を創刊し、それ以来ほぼ規則ただしく刊行をつづけて、昨年十月までにあわせて一一号を世に送ってきました。

これは、ふりかえって見て、なんと言ってもささやかな活動であり、協会として、これによって全国の唯物論研究者の多彩な問題意識とすぐれた力量とが広く結集され十二分に発揮される場をつくりだすことができた、などと自画自賛することはとてもできませんが、それでも、わたしどもにとっては、――時代・社会の実践的思想的諸課題の理論的解明に力いっぱい寄与することをねがい、そのなかで唯物論研究そのものを深め発展させることをめざしてきた、わたしどもにとっては、貴重な経験のつみかさねでした。

こうした経過をふまえ、その到達点（成果と欠陥と）についての全会員による慎重な検討をへて、わたしどもは、ここに、これまでの活動のもう一歩の前進・もう一段の飛躍をめざして、『唯物論研究』に代わる新しい季刊の機関誌『思想と現代』を発刊します。――なお、これと結んで「車の両輪」のような関係にある事業として、ことしの秋から『唯物論研究年報』の刊行を開始する予定であることも、あわせて申し述べておきます。

さて、この新しい季刊誌の基本理念とは、なんでしょうか？　それは、あの『唯物論研究』創刊号に協会の初代委員長である湯川和夫氏が寄せた「創刊の辞」に盛られた内容と異なったものではない、とわたしは考えています。抜き書きしてみますと――

「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」。

「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本にあるもの、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」。

この『思想と現代』でも、わたしどもは、ひきつづきこうした共通の理念をかかげて歩んでいくことになるでしょう。

しかし、同時に、わたしどもは、これまでよりも機敏に、これまでよりも大胆に、わたしたちの社会がおちいっているすさまじい危機の諸相の解明に取り組んでいきたい、と思います。なにしろ、日本の社会は、敗戦後四〇年をへたいま、とりわけ、アメリカ合州国に従属した体制のなかで実現されたいわゆる高度経済成長がもたらした「豊かさ」がつづくなかで、そして、最近では、いわゆる高度情報化社会への急激な変身がバラ色の光のなかで喧伝されるなかで、経済的にも政治的にも文化的にもますます腐朽・退廃・混迷の度を強めており、まさに危機的な様相を呈するまでになっている、と見られるのです。わたしどもは、この先進資本主義国の「複雑で矛盾に満ちた今日の現実」に、唯物論研究者として、しかも、そのさい、ほかの立場・分野の誠実で俊敏な人びとからも学びながら、また、こうした人びととも力を合わせて、これまでよりもタイムリーにいっそう鋭く深く切り込んでいくことを心がけたい、と思うのです。

このようにして、危機の実相について一定の知見が得られれば、さらには、当面の危機的事態を克服して真に「人間」の名に値する生活と文化とを築きあげていく方向で解決の展望を明らかにすることができるようになれば、わたしどもは、こうした成果をできるだけ具体的にわかりやすいことばで述べるよう、つとめるでしょう。そして、こうした営為をつうじて、みずからの唯物論研究をきたえ、唯物論の優位性を事実によって立証することをめざすとともに、高い学問的水準を背景に保ちながら、さまざまな切実な民主主義的諸要求の実現をもとめ

る進歩的世論に合流してその強化・高揚に寄与していきたい、と念じるものです。

わたしどもが、このたび、あえて誌名を変え半年刊を季刊に切りかえることに踏みきった理由も、ここから理解されましょう。すなわち、わたしどもは、第一に、現代社会の危機のただなかに身を置いて、思想上のヘゲモニーをめぐってすでにはげしくかわされている諸潮流のたたかいのなかへこれまでよりも積極的に打って出よう、と欲しているわけで、この状況認識と意気ごみとをずばり鮮明に機関誌名にうつしだすためには、ぜひとも『思想と現代』への改称が望ましい、と考えましたし、第二に、非常に速いテンポでめまぐるしく変化していく情勢のなかで、進歩的ジャーナリズムの名誉ある一翼を担い、青年層・学生層を含んだ広範囲の読者たちにたいする影響力をつよめようとすれば、半年刊のテンポでは不十分で、すくなくとも季刊の形態はどうしてもとらなければならない、という認識にたちいたったのです。

わたしどもは、いろいろな意味で、まだまだ力不足です。しかし、現代日本の知識人としての社会的責任をつよく自覚して、思想・哲学の分野でひきつづき仕事にはげんでいく決意です。その一部として、清新で魅力的で内容の充実した『思想と現代』を――年に一度の『唯物論研究年報』と組み合わせて――きちんと季刊で出していくという新しい事業を、心を合わせ力を合わせ工夫をもちよって成功させたい、とつよく望んでいるしだいです。

以上、十分には意をつくしませんが所見・所感の一端を申し述べ、読者諸賢がわたしどもの精いっぱいの努力にあたたかい支援と激励とを寄せてくださるよう、心から念願して、発刊の辞に代えさせていただきます。

一九八五年四月

唯物論研究協会委員長
秋間　実

《創刊記念座談会》

■特集 人間の解体？

思想と現代

斉藤 茂男
本多 勝一
芝田 進午

編集部　本日は、お忙しいところを御出席くださいまして、まことにありがとうございます。このたび、唯物論研究協会の編集で、『思想と現代』という題でわたくしどもの雑誌が刊行されますので、それに関連して総括的にお話ししていただいて、現代のなかでの哲学ないし思想のあり方について論じていただけたらと思います。

はじめに、芝田さんからお話しいただいて、それからゲストのお二人からうかがえたらと思います。

I　思想と現代

思想とはなにか

芝田　このたびの雑誌は『思想と現代』と題されています。「思想」と「現代」が「と」で結ばれている題がつけられているわけですけれども、「思想」と「現代」ということは本来無縁のものではないと思うのです。いかなる思想も「時代の子」であるのですし、また思想であるかぎり、その時代の課題を扱わなければ思想としての資格をもっているとはいえないのではないでしょうか。日本では「思想」というと、たとえばヘーゲルの思想、マルクスの思想、サルトルの思想、

あるいは親鸞や西田幾多郎の思想というように、多くの場合、先人の書物にいかに書かれているか、それをいかに解釈し、いかに体得するかという意味で理解されているようです。しかし、「思想」というものは、はたしてそういうふうに理解されるだけでよいのでしょうか。デカルトの有名な言葉ですが、自分は若い間にたくさんの書物を読んだけれども、その書物を読み終わって、ある時期以後には「世界という大きな書物」を読むようにつとめたという告白があります。わたくしは、若い頃、この言葉に非常に感銘をうけて、わたくしの哲学研究のあり方を変えなくてはいけないと反省させられたことがあります。「世界という大きな書物」を読んでこそ、はじめて思想ないし哲学がそれにふさわしい役割をはたせるのではないだろうかと思ったわけです。

ところで、「世界という大きな書物」を具体的に読むということは、日々、生活の中で世界を把握するということであり、その意味では時間と場所に条件づけられており、具体的な情勢のなかで現実を認識し、一定の判断をくだし、なんらかの実践をよびかける営みをおこなうことであります。その意味で、わたくしは、思想のあり方は、一回一回がやりなおしがきかない真剣勝負のようなもので、それ自体ドラマでもあるような性格があるのではないかと思うのです。思想の営みはドラマそのものであって、ドラマ的・劇的な決断・判断・選択・実践への指向をふくまないような「思想」なるものは、実際は、ひからびた「思想」であって、「ドグマ」に堕してしまいます。「ドラマ」と「ドグマ」は一字ちがいですが、大違いです。

ついでながら、わたくしは、別のところに「行司の思想を排す」という小さなエッセイを書いたことがあります。自分自身は現実と格闘しないで、現実と格闘している人びとを行司のように、あるいは評論家のように、あれはいい悪いと行司の立場に立って評価をくだす「哲学者」ないし「哲学学者」がいますが、そういう人の「思想」ははたして思想の名に値するのだろうかということを論じたものです。

もうひとつ、わたくしがある論集に書いたエッセイで「注文生産の思想を排す」と題したものがあります。要するに権力者なり出版社から、あることについての思想について書いてくださいと言われ、「はい、承知しました」といって書く人がいます。かつてムッソリーニが「ファシズムの哲学について本を書いてほしい」と、ある学者に注文し、そこで「ファシズムの哲学」についての本ができたそうですが、靴何足つくれという注文を受けたので靴をつくったというようにして哲学書がつくられる。思想というものをそのような意味で理解している人がいます。実際、東ドイツのわたくしの知っているある哲学者なのですが、その人が『弁証法的唯物論』

と題する書物を出版しましたので、「あなたがかねがね主張していた立場とはちがうソ連型の哲学体系の内容になっているではありませんか」とわたくしが問いつめましたら、「いや、あれは党中央委員会から注文があったので、それにしたがってあのような内容にした」というのです。つまり、この哲学者は、自分の哲学的立場を放棄して、注文によって「哲学書」を生産したことを告白しているのです。そこで、この人にとって、一体、「思想」「哲学」とはなになのだろうかと、わたくしは不思議に思った次第です。こうした「思想」のセールスマンのような人とは反対に、わたくしは、思想とは、人間が現実と格闘し対決し解決する営み、そして成功するか失敗するか、とにかくやり直しのきかない一つのドラマのような性格の営みではないだろうかと思うのです。

そして、こういう点では、これまで唯物論哲学ないしマルクス主義の哲学の立場に立つ人びとがそういう意味での思想の機能を充分にはたしてきたであろうかと考えさせられます。「世界という大きな書物」から出発して思想の営みをするというよりは、マルクス、エンゲルス、レーニンなどの「印刷された書物」から出発して現実をみるというところが多かったのではないか。「印刷された書物」から出発して「世界という大きな書物」をみるという思考方法は、かりに唯物論と自称していても実際は観念論的な思考方法そのものだといわざるをえないのではないかと思うのです。本多さんがかつて『カンボジアはどうなっているのか?』（一九七八年、すずさわ書店）で「ハズ社会主義」――「良いハズだという社会主義」論――から訣別しようと主張されたことがあります。「社会主義ならこうであるハズだ」というふうに、わたくしもふくめて、唯物論の立場に立った多くの人びとは科学的社会主義の古典から出発して「現存する社会主義」を擁護したことがありました。しかし現実の「社会主義」といわれる国々はそうであるハズでなくなってきているということがあきらかになって、再検討がもとめられています。これは「世界という大きな書物」から出発するという、思想の本来のあり方を忘れていたところから、すなわち観念論的でドグマ的な思考方法からきていたのではないかと思うのです。

斎藤さんも本多さんも、これまでジャーナリストとして非常に優れた仕事をしてこられていますが、わたくしは、思想の営みという点では、お二人は職業的な哲学者以上の役割、いや比較にならないほど優れた思想家としての役割をはたしてきておられるのではないかと思うのです。斎藤さんは『事実が私を鍛える』（太郎次郎社、一九八一年）という本を、本多さんは『事実とは何か』（朝日文庫、一九八四年）という本を書いておられますが、これはまた同時に、「世界という大きな書物」をどのように認識するか、そこからどのように出

芝田進午氏

発するかという認識論の問題でもありますので、今日はそのことについても、後でお話をうかがいたいと思うわけであります。

現代はどのような時代か

もうひとつの問題は、「現代」とはどのような時代かということであります。今年は第二次世界戦争が終わって四〇年、ヒロシマ・ナガサキにたいする最初の核戦争から四〇年にあたります。「戦後」といわれる時代の非常に大きな区切り目といってよろしいかと思います。

現代をどうみるかということについてですが、科学的社会主義の一般に流布されている見解によれば、「世界資本主義が世界社会主義に移行する時代」というふうに把えられてきたし、また現にそういう意見が多数を占めているようであります。しかし、わたくしは広島大学で研究・教育の仕事に従事するようになってから、とりわけヒロシマの世界史的意味について考えつづけてきたのですが、現代をどのようにみるかについて、わたくし自身のかつての見解を再吟味せざるをえなくなりました。すなわち、現代においては、マルクス、エンゲルス、レーニンらも予見できなかった核兵器、もっと正確にいえば「人類絶滅世界装置体系」というべきものが出現してしまい、現代は、人類絶滅の危機の時代になってしまった。現代は、核戦争による人類絶滅・歴史の終焉という可能性が実在する時代であって、その点からみると、資本主義から社会主義への移行の法則性が、おそかれはやかれ、かならず実現するとはいえないようになってしまった。そこで、わたくしは、別の論文で説明しましたが、一九四五年八月六日以降の現代を「核時代」と名づけ、それを前提にこれまでの諸説を再吟味せざるをえないと考えるようにいたっているわけです。

もちろん、現代は、核による絶滅の危機とともに、環境汚染による緩慢な絶滅、飢えによる絶滅、通常戦争による絶

滅、無数の地域的ジェノサイドによる絶滅、労働災害・職業病・貧困等による絶滅、さらには飽食による精神的・肉体的衰退、民族文化の衰退、その他たくさんの人間疎外・人間破壊の深刻化の時代でもあります。そこで、現代は、もっと広くいえば「人類生存の危機の時代」というふうに把握できるのではないかと思うのです。

そして、これらのことについても、本多さんは早くからベトナムにおけるアメリカによるジェノサイドを取材し、告発してこられましたし、ついでカンボジアでのポル・ポト派によるジェノサイドを取材され、最近は再度、日本軍による南京虐殺についても現地に取材されておられます。また斎藤さんは、わたくしの知るかぎりでは『わが亡きあとに洪水はきたれ！』（現代史出版会、一九七四年）、『聖家族』（晩聲社、一九七六年）、『飛び立ちかねつ鳥にしあらねば』（晩聲社、一九七八年）、『妻たちの思秋期』（共同通信社、一九八二年）等の著作などで、日本の国家独占資本主義の高度成長の下での人間疎外の深刻化、そしてしばしば多くの勤労者が家庭崩壊、自殺に追いこまれるという深刻な状態を取材され、ルポルタージュで報告してこられました。またお二人とも期せずしてと申しますか、こういう人間破壊・疎外状況が子どもの世界にもおよんでいて、教育の破壊が深刻に進んでいるということについても優れた分析をしておられます。そういうわけで、現代というものをどのように把握すべきか、さらに絶滅を阻止し、人間疎外・人間破壊を克服する道をどこにさぐればよいだろうか、そういう展望についてもお二人にお話ししていただけるならば大変ありがたいと思います。

以上、簡単にこの座談会の趣旨について述べさせていただきましたので、今わたくしが述べたことについて、ここがちがうという形でもけっこうですので、どちらからでも発言をおねがいしたいと思います。

Ⅱ　現実を読む

処方箋よりも、まず現実から

斎藤　弱りましたね。

本多　大問題ですね。それがわかれば苦労はありません(笑)。最初から悲観的な結論を言ってしまえば、この状況の克服とか展望は無理であって、それが話せたら人類の救世主みたいなものです(笑)。

斎藤　わたくしは今ルポルタージュの方法論をめぐって、ある雑誌で、いわば革新的な立場の人とされている人から批判されていましてね、論争的な雰囲気にちょっと巻き込まれか

けているんです。それはどういう批判かといいますとね、これは実は本多君もその対象の一人になっているんですが、この二人がやっている報告というのは、いずれも絶望のところで止まってしまっている。そこから先、人間がどうこれを克服していくかという展望をさし示していないルポは現代のルポとはいえないというんです。

本多　それはどこで。

斎藤　日本機関紙協会の発行している『機関紙と宣伝』で。それについてはそれなりの異議を書いて送ったんですが、しかしわれわれは、僕のも本多君のも、直接の形でこうすれば何とか助かりますよという、はっきりした処方箋を書いているものはひとつもないですよね。僕の場合は、どうもそれは見つからないというか、簡単な処方箋が書ける時代の状況ではないと思うもんですから、なまじっか「統一と団結、頑張れ！」なんていうのはまやかしで、それで展望を抱かしたつもりになっていたことの罪を自覚すべきではないかと言いたいくらいの感じをもっているんです。

どうも、われわれ新聞記者の場合、戦後民主主義謳歌の時代を過ごしてきた古い世代はとくにそうなのですが、だいたい六〇年安保の頃までというのは、まさに民衆が世界の歴史を変革していく主体であって、あくまでも「清く貧しく美しいもの」というイメージがあって、その味方になるジャーナリストこそ正義であるという一本調子の民主主義謳歌論みたいのがありましてね。そのフレームからはみだすような事実を非常に嫌ったというか、目の前にありながら見ようとしなかった。今から思うと非常に滑稽な、時代のイデオロギー優先みたいなスタイルが、良心的・進歩的といわれる側の新聞記者のなかにあったような気がするんですね。そのことへの反省があるものですから、自分の思想のフレームで状況を切り取って、自分に都合のいい論理を現実から組みたてる方法論、まず自分の大事にしたい思想があってそこから現実をみるという取材・報道の姿勢は、徹底的に慎しまなければいけない、という感じが自分自身にあるわけです。その点をこそ今克服しなければならないのではないかという気持ちから、その批判に同調できないわけなんです。

教育問題のルポにしても、若いお母さんたちに勇気をもたせなくてはいけない、励ましてほしいというようなことを言う人がいるけれども、これはある意味では民衆をバカにしているわけで、民衆自身が事実から学んで、自分を鍛えながら生きていくエネルギーを封鎖するようなものです。民衆を励まし、指導し、連れていくのが〝革新的な〟ルポのあり方なんだというような考え方が、どうもまだ、わりと進歩的とされている側にあるのではないかと思うんですがね。

本多　状況が実際に絶望だというように言っているわけでは

ありませんね。その可能性があるにしても、希望としてはそう思いたくはありません。ただ、斎藤さんが今言われた処方箋みたいなものがわからないから、わからないということをそのままだしているわけで、もし良い処方箋があればそれはもちろんだしますよ。あるいは誰かがだしてくれれば全面的に賛成するのですが、そんなものはまだ出てない。だから、その処方を作るための素材というか、基礎になるものを参考までに世間に提供しているという段階なんです。だから私のルポを反省すれば、その「展望」だの処方だのにあたるものの尾底骨がまだいくらかあるわけで、むしろそれを削りたい。そしてもっと素材を提供したい、素材に徹したい。だから斎藤さんが言われたのとはむしろ逆の批判があるべきだと思うくらいですね。

本多勝一氏

斎藤　われわれの側がまだ本当に事実を報告しきれていませんよね。

本多　そういうことですね。もっと深く素材をだすべきです。その素材がでていないのだから、処方箋なんかとんでもないわけで、そこまで自分でやっていないのに、多少処方箋じみたものをだしかけているのではないか。これは反省しなければならないわけで、批判はむしろ逆からあっていい。

「核時代」をめぐって

芝田　実は、わたくしが問題にしている「核時代」という概念は、唯物論的な哲学者、社会科学者のなかではまだ否定しようとする空気がつよいようです。

本多　おや、そうですか。

芝田　ええ。史的唯物論にたいする〝修正主義〟で〝有害〟である、社会主義への展望を見失わせるものである、未来を絶望的に描くものである等、そういう批判をされる方がおられるのです。しかしわたくしは、現実から出発しなければいけないと思うのです。これはもう三〇年前の古典的な文書でありますが、「ラッセル・アインシュタイン宣言」のなかに、

「一番よく知っている人が一番暗い見とおしをもっている」という言葉がありまして、これは今日もなお新鮮な意義をもっています。その意味で核軍拡競争という現実を知れば知るほど、核兵器廃絶を第一義的な課題にしなければならないとともに、またそのためにも非常に難しい未解決の多くの問題の存在をみとめ、それらを解決しなければなりません。たとえば核兵器廃絶が実際に達成されれば、かならずやアメリカのロッキードその他の軍需独占資本は破産するでしょうし、いや破産させなければいけないでしょうし、その結果、アメリカをはじめとして、世界の国家独占資本主義の経済は大不況に陥らざるをえないでしょう。その場合、そういうところに雇用されている労働者、日本では防衛産業といわれるところに雇用されている労働者、労働組合は猛反対するでしょう。そのほか、核弾頭廃棄の査察、核燃料サイクルの規制と査察、それらを核保有国にうけいれさせる問題など、非常に困難な問題がたくさんあるわけです。ですから、核兵器廃絶を達成する展望について客観的な諸条件を考えてみればみるほど、そこから提起されてくる困難な課題・問題そのものを認識することがまず必要であります。そういう意味では、いま斎藤さん、本多さんがいわれた態度はたしかに唯物論的であるように思えます。つまり既成の思想の枠組みで状況を主観的に切り取るのではなく、もっと現実そのものを把握し、そこから出発しなければならないといわれたことは、まさに唯物論的だとわたくしも思うわけです。

そういうわけで、最初に展望がどうなるでしょうかということをわたくしが早く問いすぎたかもしれません。現実そのものの認識について、さきにわたくしは現代をどのように把えるかということを非常に荒削りに申しあげましたが、その現実分析につきまして、御意見をのべてほしいと思います。あるいは、いま、本多さんがまだまだ明らかにされていない事実がたくさんあるといわれましたが、その点について話していただけないでしょうか。

本多　「核時代」がまだあまり市民権を得ていないそうですが、かつて鉄器時代というのがありました。あれと同じ意味で、やはり重要だと思うんですね。ヒッタイトみたいに独占的に鉄の武器をもったら、いかに恐るべきことがおこるか。当時だから地球的規模にはならないけれども、恐るべきことであったわけです。ですから、鉄器を無視して他の経済的要因だけでその時代を語ることはできないでしょう。それが核時代になるともっとはるかに拡大された意味をもっているわけですから、それを無視する、別々にして考えることはできないと思うのです。

芝田　アインシュタインは「核の火」の出現は火の出現に比しうると言っているわけです。火はプロメテウスが太陽の神

ゼウスから盗んで人類にもたらし、人類を幸福にしたとギリシャ神話でいわれます。考えてみれば、火がなければ料理はできないし、暖はとれないし、金属もつくれなかった。その意味では、人類の生活は火によってはじまった、人間は火によって人間になったといえると思うのです。ところが「核の火」は、その名も恐ろしい地獄の神のプルトーの名前をつけたプルトニウムとともに出現して、人類絶滅の危険の時代になった。すべての生命・生存・生活・社会が一掃されうる可能性がうまれてしまった。そのことをふまえたうえで、社会、政治、軍事の問題を考えなければいけない時代になったとわたくしは理解しているわけです。

障害児殺しの現実

斎藤　今の核による人類絶滅の危険という問題と多分どこかでつながることだろうと思うのですが、最近、ある障害児殺しの取材体験を通して、人間は生命そのものを殺しはじめている、というと少し大げさですが、そういう危険が進行しているのではないかという問題にこだわっているのです。

この問題を考えるようになったのは、ある病院でチエ遅れの障害児が生まれたのですが、その子どもが内臓器官に合併症をもっていたものだから、医師が「手術すれば助かるから手術しますか」と両親にきいたところ、両親はそれを拒否している、つまり殺してくれと言っている――という話が病院内部からこちらに伝わってきたのがきっかけなんです。そこで取材して連載ルポの形で書いたわけですが、そのときに、このケースだけでなく他にもあるんじゃなかろうかと考えて、あちこちの総合病院に手を回して看護婦さんやケースワ

歴史学研究会・日本史研究会編集
講座日本歴史 全13巻
●内容見本呈
来るべき新時代を展望する
科学的歴史学の構築と
国民の歴史意識の前進に寄与する
第7巻 近代1
第七回配本
四六判 一五〇〇円
〈主要目次〉東アジアにおける近代＝芝原拓自／幕末維新期の国家と外交＝宮地正人／維新変革における民衆＝松田之利／国家統一と領主制の解体＝中村哲／殖産興業と豪農商＝海野福寿／日本型賃労働と地主制＝有元正雄／自由民権運動と専制政府＝猪飼隆明／対外政策と脱亜意識＝広田昌希
1 原始・古代1
2 古代2
3 中世1
4 中世1
5 近世1
6 近世2 各一五〇〇円
●以下続刊
8 近代2
9 近代3
10 近代4
11 現代1
12 現代2
13 歴史における現在
東京大学出版会
113東京都文京区本郷7-3-1
電話03-811-8814　目録呈

ーカーたちにきいてみたところ、案の定、最近は障害児を置き去りにしたり、殺してくれと医師に頼んだりする親たちがかなり目立ってきているということがでてきたわけです。それも夫婦の間でかなり深刻な話し合いがあったうえでの、悩んだあげくの決断というよりは、今年は車を買ってしまったんで金銭的に余裕がないとか、次の子どもをすぐ生むから、その子は多分健常児だと思うからこの子はいりませんというような、非常に軽薄なレベルで子どもを捨てていくという話を現場の人が言うので、そういうことも書いたわけなんです。

問題はそこから先なんだけれど、僕くらいの世代だと、その記事に対して「その障害児を殺すな、助けるべきだ」というような〝生命尊重〟の投書が殺到するのではなかろうかと予想するんですね。ところが、はじめは確かにそういう反応もあったんだけれども、そのうちに逆の「殺すべきだ」という立場から、「新聞記者は余計な口出しをするんじゃない、お節介をやくな」という電話がかかってきたり、「医者や看護婦や新聞記者がよってたかってこの問題を世間に晒すことは反対だ、それは親が決めればよいことで第三者が介入すべきことではない」「障害児は現在の状況のなかでは幸せになる可能性はないのだから、今のうちに生を断った方がその子どものためにも親のためにもよい、それを妨害するな」といったような投書が次つぎときましてね。

そういう手紙をやや分析的に読んでみるとそこに流れている考え方のひとつは、社会ダーウィニズム、社会淘汰論のように思うんですね。生物の自然淘汰と同じように、社会に適応できない人間は淘汰され、適応できる者が生き延びて社会の上層に位置するのだ、それが人間社会を貫く法則性なんだという考え方。そして、淘汰される者、されない者は人間の生まれながらの遺伝因子によって決まっているんだから、生まれつき劣悪な遺伝子を持つ人間は次の世代にその因子を残すべきじゃない……という優生思想があるようなんです。手紙の中にはたとえば、サリドマイドの辻典子さんが結婚して子どもを生んだが、それを新聞が華々しく美談として描きあげたのは誤りだというのがあるんですね。ああいうことを書くと、障害者は結婚もできるし出産もできるという幻想を抱かせる。「国家社会」という言葉はさすがに使っていなかったけれど、世の中に害あって益なしであり、障害者を生む可能性のある障害者はできるだけ生むなと書いてある……。

本多　それを言った代表が渡部昇一サンです(笑)。

斎藤　そう。渡部先生がああいう発言をする下地はかなり広範に存在するということなんだ。

本多　だから渡部さんはそっちの方のイデオローグになったわけです。

優生思想とファシズム

斎藤　優生思想が政策として露骨な形で現われてくるのは一九三〇年代のナチス・ドイツの時代だと思うんですね。ヒトラーが一九三三年に政権についた直後に、いわゆる〝断種法〟を制定して、精神薄弱とか遺伝性奇型とか、〝劣悪遺伝子〟と認定した者を強制的に断種させたり、反対に、ゲルマン民族の純粋な血統を受けつぐ青年男女を抽出して子どもを作らせたり、そういう政策がやがてユダヤ人に対する強制収容所での生体実験や大虐殺になるわけですけど、あの政策思想は当時いち早く日本へ運び込まれて、太平洋戦争直前に〝断種法〟と同じ国民優生法ができています。そしてファシズムの時代のそういう思想が実は戦後もずうっと生きつづけていて、それがたとえば高度経済成長政策の柱の一つだった「人的能力開発政策」にも現われていると思うんです。あれは人間を遺伝決定論でみる考え方が根にあって、学校教育の中で子どもの優劣をペーパーテストの点数で調べて序列づけて、優秀な因子を持つ子は高度の教育を受けさせて科学技術開発なんかをさせ、できない子は早く生産現場へ投入して、それらを全部経済成長のために総動員しようという政策だったわけでしょう。そのために子どもを点数地獄に投げ入れたことも大いに影響して、なんとかして社会の上層へはい上がらなくては……という競争意識にみんなを巻き込んでしまって、それが障害児殺しの思想にもつながってきていると思うんです。そう考えると、ファシズムの亡霊がいま白昼堂々はい回りはじめたという感じがしてきますね。

斉藤茂男氏

　しかもそういった手紙を書いてくる人のなかには、現在妊娠可能な世代の女性が少なくないんですね。生む性としての女性がそういうことを言いだしているというのは、ちょっと恐ろしいなという感じがします。

編集部　わたくしは、その問題で学生のアンケートをとったことがあるのですが、半分以上が殺した方がいいといってま

すね。おどろきましたね。

斎藤　社会に有用な人材が社会的に高い地位について、名誉をあたえられるのは当然で、それが幸福なんだという価値観がまず基軸にあって、それにあてはまらない落ちこぼれの異端分子は当然除去され、淘汰されてしかるべきだという考え方。これはおとなや大学生だけじゃなく、小学生までふくめて一人ひとりのなかに巣食いはじめているんじゃないか。日常的にはそんなことは言わなくても、障害児をどうするかという、非常に深刻な問題をつきつけられたようなときに、それが噴出してくるのだと思うんですね。

だから芝田さんのお話と関連させていうと、一人ひとりの人間の中で生命を大事にし、平和を指向する思考が疎外され、押し殺されようとしている。これが日本の特殊な資本主義の罪としてうまれてきているのではないかと思いますね。そして、われわれがその疎外状況から自分をとり戻していくことが障害児を殺さない思想につながり、それが、核による破滅と闘っていく基盤になるのだ、と思うのです。

本多　そういう価値観に犯された人々を論破するにはどうするんですか？　倫理的に「生命ほど大切なものはないんだ」と大命題をいっても、そういう人々にたいしてはあまり説得力がないのではないか。それから古代社会では万物の生命が神聖視されていたという考え方があって、これをもちだしてくる人もときどきいるんだが、その部分だけその社会から取りだしてきてみても説得力はない。天然痘やペストやドレイ制ともセットになっていた中から都合のいいところだけとりだしてもね。それより、弱者や障害者を殺した方がいいという発想は事実としても論理的にもまちがっていることで説得すべきではないか。その考え方をおしすすめていくとその人自身も淘汰されてしまうことになるんです。どこにも境がないんですから。

斎藤　女性たちが問題にしている優生保護法の「改正」というものがありますね。あれは今、経済的理由のところだけがとりあげられていますけれど、これは第一段階なんであって、今後は羊水検査など医療技術の進歩によって胎児の障害状況が手にとるようにわかるから、事前にチェックして障害が発見されたら中絶を促進させるように「改正」していく、これが第二段階として用意してあるらしいですね。

本多　だから体系的にいえば、こうなるわけですよね。いまの教育制度の基礎には、人間のランキング化があって、つまり実業界のモノサシの要請にこたえたランキング化があって、落ちこぼれのその一番最後のところに障害者がある。この障害者は生きているが、これをさらに胎児のところまでランキングしていって、そこで早目に選別しようというわけです。

斎藤　そうそう。国家社会に有用と認定された者だけが出生

する権利があるというわけだ。

本多　そうなると今度は受精のところから選別しようとね、アメリカではすでに始まっているでしょう。そういう一連の現象のなかのひとつなんですね。

斎藤　遺伝子工学の進歩が絡んでいくと、これは恐るべきことになりますね。

芝田　言われるように、よりよい人生というのはよりよいところへ就職すること、そしてそのためにはよりよい大学、よりよい高校へということで、今の受験競争はますます激化していっているわけですが、その意味では受験体制もひとつの〝思想〟の機能をはたしているわけです。それが、圧倒的多数の国民をとらえていて、現実に生活様式になっている。その帰結が今の優生思想にもなっているわけですね。

本多　受験といっても、競争自体よりもむしろ「何のための競争か」ということですね。今は価値観が多様化してきているということがよく言われますが、あれは正反対ですね。価値観がひとつになっている、一元化している。そのなかの競争だから、これは大変悲惨なことになる。

斎藤　子どもたちのいじめが年々深刻化しつつありますが、あれは大人の思想状況の反映でしょう。多数派とどこか差違のある異端を徹底的に痛めつけて個というものを認めようとしない。そして、異端を押しつぶすことによって自分が存在しようとする。ファシズムの語源は「束ねる」ということだそうですが、おとなの社会にある「束ねて一色に塗りつぶす」「画一化する」という意味でのファシズム意識を子どもが映し出していると思うんです。これから先、子どもたちは自分自身の自然な表現としてこうした思想状況を突き出してくるだろうと思いますね。

もとめられる価値転換

本多　子どもの社会から障害者というのは隔離されてしまいましたからね。数年前に、身体障害者を本人の意思とは無関係に施設に入れる法（養護学校の義務化・一九七九年）ができました。障害者も健全者も同じクラスにいれば、人間はこういうものだと、トータルに人間を認識することができるのに、両者が隔離されてしまえば、こうした認識はますますできにくくなりますよね。とくに日本はひどい。こうした隔離がまずいということは、ヨーロッパ等ではむしろ反省が進んでおって、逆方向になりつつあるのに日本はそうではありません。

斎藤　日本の場合、たとえば難民を受け入れたがらないとか、この国土のなかで他の民族と共存することに生理的な反撥感みたいなものがあって、ベトナム難民と実際に一緒に暮

すことによって何かを学ぼうという発想がない。障害者に対しても自分が「世話をしてあげる」というように福祉の対象としてしか考えられない。その発想がそもそも基本的にまちがっていることに気づいていないということが、今度、障害児問題の取材をしてみてわかってきたし、僕自身その誤りを犯していたと反省しているんです。自分は障害者のめんどうをみて「あげる側」に立っていると思い込んでいるんだが、実はそうではなくて、障害者によってわれわれは支えられ、生かされているのであって、そういう関係のなかで障害者と共存するのだというように視点を転換させてみると、いろんなことが見えてくると思うんです。この関係性のとらえ方がわれわれはものすごく欠落しているんじゃないですかね。

本多　それは、障害者の側からは、たとえば脳性麻痺のグループから、相当早くから言われてきたことなんですけれど、まったく少数ですね。

編集部　四〇歳すぎたらだいたいの人間は、肩が痛いとか腰が痛いとか、かならずどこかに苦しみをもっている人が多いそうですが、社会にでているときは皆何でもない顔をしている。今自分がもっている痛みみたいなものをもう少し社会のなかでオープンにだしあえる社会なら、もう少し可能性があるように思えるんですが、皆必死で陰に隠していますね。

本多　実は身体障害者というのは、健常者だってそうなる可能性が必ずあるんです。それを健常者との間に強引に壁をつくっているわけですね。心臓手術をした人なんか第一級障害者ですよ、外から見えないけれど。

芝田　すべての健常者も実は出生するときの数十秒の間に脳性麻痺など、障害者になる可能性を経過してきているんですね。

本多　そして年寄りになれば、たいていどこか、精神的にも身体的にもかならずなりますよ。

芝田　先ほど本多さんがこういう状態をどう克服すればよいのかということについて、道徳的に生命の尊さを主張するだけでは不十分である、どうしたらいいかという問題をだされましたが、これについてどうでしょうか。

本多　道徳的といっても、生命の尊さということのなかには事実との関連があるわけで、それとつなげることがまず必要だと思うんです。その尊い理由を論理的、事実的に説明する――説明の方法は簡単ではないとしても、そういう教育の努力が今なされていませんからね。

芝田　わたくしは障害者問題についてそれほど勉強しておりませんが、障害者問題についてのわたくしの認識にとって非常に大きな教えとなったのは、重症心身障害児の施設、びわこ学園の園長をやっておられた故糸賀一雄さんの有名な言葉でした。この方は「この子らに世の光を」という言葉はまち

がいであって、「この子らを世の光に」という言葉が必要であると主張されました。障害者は健常者にくらべてはるかに困難な条件のなかでより人間らしく生きようとまったく超人的な努力をしており、この点では人間の尊厳そのものを発揮している。そのことをつうじて、障害者は、障害者でない人をして人間の尊厳について、また人生の意味について考えざるをえなくさせてくれる。糸賀先生をつうじて、わたくしは、このことを教えられまして、障害者問題についてのコペルニクス的転回というべきものを自分で体験いたしました。障害者はかわいそうだ、気の毒だ、援助しなくてはいけないというのではなく、障害者が人間らしく生きようとする、そこからこそ学ぶべきではないのかという、いわば価値観のコペルニクス的転回を経験したわけです。

さらに、こういうことは言えるかと思うのです。つまり、障害者の運命を誰がきめうるかということです。先ほどの斎藤さんのお話ですと、親にその権限があるのかという問題になります。斎藤さんは生命が生命そのものを殺しはじめている危機ということをいわれましたが、そういう殺害のネットワークのピラミッドが全世界的な規模でできていて、そのピラミッドの一番頂点に「核兵器を先制的に使うことをためらわない」という核保有国の大統領がいる。アメリカの大統領は核兵器を先制的に使うことを否認していないわけですが、そういう場合に、「いったいあなたはどういう権限があってそういう政策をとるのか、人類を絶滅する権限があなたにあたえられているのか」と、声を大にして問いつめたいとわたくしは思っています。もちろん、そんな権限は彼にはぜんぜんないわけです。また、日本を不沈空母にするような、そして日本の国土を核絶滅の場にするような権限を、誰も日本国の首相にあたえていないわけです。ところが、レーガン大統領も中曽根首相も、そのようになるような政策をあえて採用しています。これはファシズム、独裁の政策にほかなりません。彼らは、人類絶滅の権限をもっているかのように思っているわけで、その点で、ヒトラー以上の史上最大の独裁者ということになるわけです。そういう独裁と専制の体制のピラミッドが全地球的規模でできていて、そのいわば最底辺に障害者の問題が位置づけられていると思うのです。

本多　その通りですね。

芝田　その意味で、このピラミッドの構造を理解させる、その構造をなす諸要素の連関を科学的に分析し、認識すること、その認識を普及することが大切ではないかと思うのです。

斎藤　障害児の取材で現在障害児を育てている家族に会ってその価値観を知る機会があったのですが、先ほど芝田さんの言われたコペルニクス的転回というか、なるほど、こういうことかと開眼させられる体験をしました。たとえばある巨大

メーカーに勤める課長で、外からみると管理社会のなかのエリートなんですがね。この人が言うには、障害児が生まれる前の家族は今から考えてみると腐敗・堕落して飽食を謳歌していたというんです。女房は金が入ると毛皮が買いたい、あれ買いたいと欲望のかたまりみたいで（笑）、自分もひたすら係長から課長補佐へ、課長補佐から課長へと、エリートの階段を人より早く駆け上ることばかり考えていた。ところが障害児が現われたことによって、そういう夢や欲望がいっぺんに吹き飛ばされた感じになったというんですね。それで女房と二人で、その子どもを中心にゼロから生きなおそうということになった。昔だったら出家するんでしょうか、現代的悟りですかね。そうしたら今まで見えなかったものがいろいろ見えるようになってきた。たとえばこれは些細なことだけれど、出勤の途中、道を歩いていると花が咲いている。今まで何も感じないで歩いていたが、「あ、あの花きれいだな」と感じるようになった、「これはわたくし自身の革命ですよ」と言うんです。そういう価値転換が起こったんですね。そういうことを考えてみると、障害児、障害者という存在は、世の価値観を変えさせ、人間をより人間らしく生きさせる、そういう力をわれわれにあたえてくれているわけで、そこから「この子らに世の光を」ではなく、「この子らを世の光に」という関係が見えてくるんですね。そういう価値転換があると人間たとえ手足がなくても、精薄であっても、人間存在には無駄がないのだということに気付かされる。結局、取材しながら行きついたんです、人間存在すべて無駄がないのだ、とね。

無駄がないということは、言い換えれば人間存在はすべて平等なりということだと思うんですが、現代資本主義社会ではこの平等感覚がもっとも遠ざけられてしまっている。

Ⅲ　必要な価値転換

流行的学問と流行現象

本多　それがとくに日本はひどい。人間存在にはそういうものがはじめから入っているんだということが、スウェーデンなんかでは、子どもの絵本にもなっています。たとえば『わたしたちのトビアス』（偕成社）とかね。精神的・身体的障害をもった子が家庭に一人いて、みんなが家族の一員として喜ばしく一緒にやっていく様子が小学生低学年向けの絵本になっているんです。隔離とは正反対の方向ですよ。日本では障害者自身はそういうことを言っているんですが、自分でいうとどうしても我田引水的にとられてしまう。健常者の側がそういうことに気付くのは非常に意味があるんですね。

斎藤　日本がなぜそういうところに追いこまれてきたのかということは、おそらく哲学などその他さまざまな領域で追及されていると思うんですが、われわれの仕事は今こんな状況があるという、いろいろな断面図をだしてみせるところにあるわけでね。

本多　それを整理し、それを素材としてうまく処方箋をだしてくれる人がいないんです。いわゆる流行的学問というのがあるでしょう(笑)。あれはけっしてこういった問題を解決しないような気がしますが、これはどういうわけですか。

芝田　言われるとおり、今日の問題にたいして何の解決策もだしていないです。その点、今の流行の文化人類学とか記号論についてもう少し述べていただけませんか。

本多　いや、同じ土俵で批判できるほど勉強をしていませんからね。ただ、かなりの部分がそれこそ「行司の思想」ですね(笑)。こういうのがいろいろあるよ、と言って、煙にまいて、遊びとしてはいいかもしれないが、現実に対応する力のある思想とは思えない。むろん遊び自体が悪いというのではないけれど。

斎藤　この頃、感ずるんですがね、たとえば「思秋期」という問題をこちらから出すと、その言葉だけをとらえて、そのコピーを猛烈な勢いでこの大マスコミがつくりだすんですね。問題の中核になっているものがたちまちのうちにすっとんでしまって、それを包んでいる包装紙だけが、いわば「思秋期ムード」となって大流行するわけです。そしていつの間にか本質的な問題はみんな忘れてしまう……。で、一年もたたないうちにもう次の流行へと、次から次へと問題の流行を追いかけている。近頃、その速さはものすごくなってきたという感じがするんですね。まだ先へ行くのは早いのではないかと思うんだけれど、雑誌の編集者にしてもテレビ局にしても、もうどんどん先へ先へととり憑かれたように出ようとするんですね。

本多　構造主義が流行すると、今度はすぐ「ポスト構造主義」ですからね。構造主義をおこした人自身は、やはり偉いと思うんですよ。だけどそれを越えるのではなく、単に紹介しただけで、独創的なものをだしたわけでもないうちに次へ移るんですね。これでは思想も流行として「消費」されてゆくだけ。加藤周一なんかもいうように、日本は感覚の世界ではすぐれたものを生みだしてきたが、論理・思想では中国や西欧にとても及ばない情況が今なおつづいている。

芝田　われわれにとって一番深刻な問題、つまりわたくしたち自身をふくめた人類そのものが絶滅の危機に瀕しているという問題。この問題にたいする解決策をあたえてくれる思想ならば、大いに学びたいものですが。しかし、今の流行の思想でそれについて解決策をあたえてくれる思想はほとんどな

いし、むしろそういう焦眉の課題にたいし関心をもたせないような機能しか果たしていないのではないか。〝逃走論〟なるものを提唱する人がいますが、それらの流行の〝思想〟も〝逃走論〟の機能を果たしているのではないか。わたくしも、〝トウソウ論〟（笑）を提唱するのですが、同じ〝トウソウ論〟でも、〝闘争論〟でして、こういう絶滅をもたらす勢力と闘争してこそ、現代の思想といわれるに値すると思うわけです。

さきほど、このような支配の構造、つまり人間の生命を軽視し、現実に殺しつつある社会の構造をどのように変えてゆくかということが問題になりました。結局、より良いところへ就職するという目的で、受験競争が激化しており、また大卒者の比率が高くなっているわけですけれども、大卒者のすべてが課長や部長になれるわけではなくて、大卒者が増えれば増えるほど競争が激化して、最終目標に到達できる人はますます減少します。その意味で、支配される人の方が、統計的数字からいってもより多くなるわけです。

本多　そう思いますね。一つのせまい価値観だから。もっと多くの価値観があれば、支配される側がそんなに多くならないでしょう。価値観が一本になればなるほど典型的ピラミッドになってゆきます。

〝世界を読む〟ことが必要

芝田　そこで、そういう構造そのものをはっきりさせることが、もっと違った視点をみんながもつようになる一つのきっかけになるのではないかと思うのです。

わたくし自身がいつ、どういうきっかけでこの世の中が見えてくるようになったのかをふりかえってみますと、わたくしはもともと哲学の勉強をしてきたわけで、「書物の世界」から勉強がはじまったわけですけれど、ひとつの転機は一九五七年に、高知県の教職員組合が勤務評定反対闘争をやっていて、その応援に来てくれと依頼されて、一週間ほど高知県の農村を回ったことがあるのです。あの当時、農村の保守派がいわゆる草の根レベルで勤評賛成のスローガンに動員されていたのですね。その保守派にむけて勤評反対がいかに必要かという講演会を教職員組合がやっていて、わたくしは講師としてよばれたのです。そういった活動を通じて、民衆の意識がどうであるのか、要求がどうであるのかということ、日本の社会の構造が見えてきたということがあります。それからずっと、わたくしは労働運動と接触する機会が多くなったので、日本の社会をいつも労働者の立場からみるという立場が思考様式にしみついてきました。

二番目には、一九六五年以来のことですが、これは本多さんも非常によく取り組んでこられたのですが、ベトナムとの連帯運動に参加してきました。とくに一九六七年にベトナムへ行って、ハノイから十七度線まで、アメリカがベトナムでいかにひどい戦争犯罪をおこなっているかということを実地に調査しました。これはわたくしにとって非常にいい勉強になりました。レーニンの『帝国主義論』を一〇〇回読むよりも、帝国主義とはこんなに無慈悲で残虐なものであるかということを教えられたと思いました。

三番目は、十年ほど前に広島大学に着任して以来、被爆者と接触する機会が非常に多くなって、被爆者の目で世界・現実を見ることができるようになり、核時代の世の中が見えてきたことです。被爆者は戦後の日本においてもっとも疎外、抑圧されてきた人びとであり、しかもまさに死の種を自分の身体の中に宿しているといわれる人たちです。そして多くは障害者でもあります。もちろん、被爆者の運命は被爆者だけの運命ではありません。わたくしもふくめて、人類すべてヒバクシャ（被爆者・被曝者）になりうるということがわかって、そのときから核時代の意味、ヒロシマの意義がわたくしにも見えてきたということがあります。

そういう点で、わたくしの体験でいえば、処方箋のひとつは、いろいろのところへ行くということ、「世界という大きな書物」を実地に歩き、また闘争して読むということではないかと、思うのですが。

本多　今、ベトナム戦争等いろいろあげられましたが、それが広い意味での処方箋のひとつだと思うんです。わからない人には実際に世界を読ませる、体験的に読ませる。といっても強制的に読ませるわけにもいかないし、お説教するわけにもいきませんから、そのへんが難しいんだけれども、結論としてはそれが一番効果がある。だからこそ体制側は「隔離」して「読ませない」ようにと逆の努力をするのでしょうね。

斎藤　先ほどの例でいけば、こっちが予期しないような「赤ちゃんを殺せ」という反応が殺到してくると、いわば民衆にたいする絶望感すら感じてしまうわけですが、ではいったい、それはなぜなんだろうかと、できるだけ虚心に事実にふれ、事実を取材していくうちに自分が変わり、少し状況が見えてくるんですね。僕はそれを意識してやってきたわけではないんだけれども、その事実との対応運動の中でのいわば自己変革がずっと続いているように思えます。

そのことから推し測ってみると、おそらく多くの人たちも事実によって自分の凝り固まった、今の資本主義から押しつけられている汚濁の思想状況から、自力で這いだしていくことは可能なんだと、そこだけは自分の体験を通して信じているんです。全体として展望はどうだと聞かれれば明るくない

ですねという他ないんですが……。

本多　こう言うと誤解されるおそれがあるんですが、敗戦で日本が無条件降服しましたね。沖縄は完全に蹂躙されましたが、もし日本があそこで降服しないで、日本全土が沖縄程度にやられていたら、状況は相当変わったと思うのです。イタリア、ドイツというのはそうなったわけですね。一人ひとりがそれを体験しているんです。だからナチへの批判もすごいし、イタリアのファッショ批判も徹底的に自分の体験としての批判になっている。ところが幸いにしてか、不幸にしてか（笑）、あえて誤解をおそれずにいえば、不幸にして、日本はそうでなかったわけで、そこで戦前と戦後の連続性につながってくるんですね。それどころか日本は明治以来一党独裁なんです。日清戦争当時の支配者も戦後の支配者も結局は同じでしょう。戦後は全部自民党の一党独裁でしょう。天皇や岸信介などはその象徴ですね。だから明治以来一党独裁だった。この問題は日本の「思想」を掘りさげる上で根幹をなすものだと思います。私はいま四十七年前の南京事件を長期取材のひとつとして調べていますが、もしあの当時これを取材して書いたら、もちろん軍による弾圧を受けるし、社会的にもいわゆる〝非国民〟扱いですよ。ところが敗戦後四十年もたった今、事態は基本的には変らないのですね。そんなルポを書く私に対して、右翼ジャーナリズムの代表としての『文芸春秋』が猛攻撃をかけてくる。「右翼ジャーナリズム」と言っても、一部のミニコミなんてものじゃなくて、何十万部という大雑誌がヤクザ同様のでっち上げや無茶苦茶な非論理で攻撃してくる。こんなことがまかり通るのも、日本人の広範な層がそれを支持または黙認しているからであって、たいへん構造的なものです。実に象徴的なのは、いわゆる「進歩的文学者」が、他人に対して「反核」で「今すぐ可能なことを」と呼びかけておいて、当人は「反・反核」の代表としての文春ラッパを聴く小説家たちの群れに加わっていることです。思想がホンモノかどうかの目安の一つは、自己の主張と行動との一貫性にあると思いますが、いったいどうしてかれらは他人に「声明」したり呼びかけたりするのでしょうか。この奇妙な動物行動学的現象こそが、日本的〝思想〟の本質につながるのではないか。ですから私はかれらの破廉恥を見すごすことをしないつもりです。生態としてよく調べたい。あの残酷な侵略戦争と、その結果としての原爆などの自国民虐殺の責任を、ついに自ら裁くことをしなかった日本人の行動学につながる生態ではないかと思われます。一つの仮説として「なびきの構造」のようなものを考えていますが、これは表面的にはナゴヤカで手ざわりのいいように見えながら、実は非常に残酷な結果をもたらす構造ですね。こんなものを諸外国は日本から決して学んではならない。ですから日本人

としての本当の愛国心とは、この残酷な構造との戦いにあるのではないか。いわゆる右翼的愛国心とは、むしろ世界の中で日本を孤立させ、恥をさらし、軽蔑されるために役立つのですから、これこそ〝非国民〟でしょう。日本の今の「流行思想」に、この残酷構造をゆるがす力のあるものが果たしてあるのかどうか、私はいわゆる思想界や〝論壇〟にうといのでよく分りませんがね。最近はサルトルの人気も落ちたそうですが、サルトルを低く評価する人が果たしてサルトル程度の「思想と行動の一貫性」があるか大いに疑問です。

女性解放の視点

斎藤　アメリカの離婚とか男女のかかわり方や新しい家族の形態が生まれていることなどをみると、何か国民的な規模での「負」の共通体験を通過したから、一種の人間見直し状況がでてきたんではないかと思うんです。その共通体験のひとつにベトナム戦争があるのではないか。戦後の国民的規模の共通体験がアメリカではベトナム戦争であったとすると、日本の場合、これに匹敵するのは高度経済成長しかない。高度成長だけは一人残らず、農村の隅々にいたるまで体験したわけだが、これはまさに不幸な体験だったと思うんです。死と直面しないし、天皇制とも直面しないまま飽食時代を迎えてしまったということが、まさにものすごい思想的目潰しをくらうことになったと思うんです。

話がちょっと飛ぶようですが、この頃僕は女性解放とは何だろうと見直しはじめているんです。核の問題にしても、その他の問題のたて方にしても、男性的な分析、男性的な戦略のなかでうまれてきているものだと思うんです。非常に大雑把な見方なんだけれども、効率至上主義の経済体制が生み出す産業公害にしても、男たちをも疲れさせてときには自殺させる管理社会のさまざまな弊害にしても、非常に男性的、暴力的な思考の産物としてある。どうもわれわれが今まで気がつかなかった女性の役割、女性性というものをもっと社会体制のなかに溶けこませることがもし可能な状況になってきたならば、われわれ男性は、ちょうど障害者との関係と同じように、女性から学ばされて生かされて自分が変わり、社会の体質を平和の体質に転換させる可能性があるんではないかと思うんです。

本多　女性解放論者のかなりの部分がそういう方向へ行ってます。一例としていえば『フェミニズムの宇宙』（青木やよひ編・新評論）などの視点もそうですね。

斎藤　ところが、日本経済帝国を支えるほとんどの男たちは女性解放の人類レベルの重要性についてまだ感じとっていない。女性の方もまだ十分把えきれているとはいえないでしょ

うが……。

問題の発見、交流の必要

芝田　先ほど、わたくしが解決策ということを少し早く問いすぎたような気がするのですが、結局、なにが問題かということがわからなければ解決策はでてこないわけで、その意味では、まず問題を知る必要がある。先ほど、障害者問題を中心に、大変深刻な問題があることが話されました。とくに障害児殺しについて深刻なお話がありました。このような問題が存在するということを知ることが第一歩で、問題がわかれば、少なくとも解決しなければならない課題はでてきます。

本多　少なくともジャーナリストとしてのひとつの役割は、そのような問題の所在と一般の人びとが無関係みたいになっているのを、それは全部あなた自身の問題なんだと露出してみせることにありますね。さっき言ったように、もう一度地上戦で占領させ、体験させるわけにはいかない以上(笑)、戦争にしろ障害者にしろ原爆にしろ、いかに自分自身とひとつの問題かということを、疑似体験というか、深刻に考えざるをえないということを、――実際そうなんですから――顕在化させることが必要ですね。テキは反対に「いかに無関係か」と思わせる努力をしている。

斎藤　その一種の覚醒を促す要因として今われわれの目の前にあるのは、子どもと女ではないですかね。現代は社会的矛盾が土足で家の中に入ってきた。家族の崩壊ということもあらわれてきている。そのことを、個人レベルの情の世界の話としてではなくもっとまともに見る、現代の状況の縮図、エッセンスとしてとらえて、そのことと大状況とをひとつにつなげてみることが必要だと思うんです。

本多　大ピラミッドのなかの煉瓦のひとつとしてね。

芝田　そこで、解決策の問題ですが、人間相互の交流はひとつの処方箋でもあると思うのです。わたくしもそうですが、一人一人の労働者は自分の職場の仕事に追われていて、自分の職場、企業の内部しかみえないというところがありますね。企業の内部では上下の序列しかみえない。ところが、よその企業へ行ってみると、企業は違うけれど、労資の対立関係は同じだということが見えてくる。ですから、わたくしは、労働運動にとって一番いい方法は、組合員、非組合員をよその企業に連れていって、そこの労働者の実態を見せることだと思っているのです。そうすれば、企業の枠をこえて、労働者は共通してみんな大変だ、職業病、腰痛、眼精疲労などに悩んでいるということが見えてくる。そこで横の連帯の必要性がわかってくるのではないでしょうか。

本多　それは国際的にいっても同じで、国際間の緊張を緩和

する一つの物理的ともいえる方法はうんと交流しあうことですね。この間、朝日の下村満子さんという編集委員の連載で「アメリカ人のソ連観」、「ソ連人のアメリカ観」というのをやりましたが、アメリカのタカ派的なすごい連中には実際にソ連を見ていない人が圧倒的に多く、ハト派にはソ連人と実際に接触している人が多いということが書かれていました。ソ連の側についても同じことがいえる。ロンドン大学の森嶋通夫さんも日本の緊張緩和の方法としてそのことを言ってますね。

だから日本人が海外へ行くこと自体は大いにやるべきですが、ただ、今の日本人の海外旅行のしかたというのは団体旅行が多いでしょう。これでは現地に友だちができません。日本人のかたまりが動いているだけで（笑）、体験になりません。あれはけっして言葉だけの問題ではありませんね。他民族と交わろうという姿勢が最初からない。

長時間労働と支配の構造

斎藤　労働者ということでいえば、「労働者とはだれのことか、おれは労働者なのか」（笑）ということがあるのですが、ホワイトカラーもふくめて労働時間の問題がありますね。もし労働組合が主体的に問題提起する力がないとすれば、どこかが、それこそ哲学的な意味で、人間にとっての「労働」の意味と働き方、労働時間を現代社会の大きな課題にしていく必要があると思うんです。今までの労働組合運動のなかでの問題提起といえば、時間をカネに換算して、モノトリ主義の変形として時短という要求がでていた面が強いと思うのですが、今、要求すべき時短は質が変わってきていると思うんですね。「生活」を復権するというか、人間の生き方を人間らしく回復していくための時間として、時間を奪い返していく。そこの転換が本格的にやれなくなってくるとかなり絶望的になってきますね。……

本多　さっきいったピラミッドのたとえでいえば、大企業のいわゆる典型的な労働者はかなり上の方にいて、下には一番ひどいのは出稼ぎ労働者ですね。時間的にも、また低賃銀の点でも。この出稼ぎ労働者が労働者の中で占める量は大変なものです。それから資本が外国へ行ったフィリピンとか韓国とかの労働者、しわよせされているそこでの労働者も、ピラミッドの底辺をなしていますね。

斎藤　そこが労働者に見えていないですね。

編集部　わたくしが厳しいと思うのは、今の学生は現実を意識的に見ないようにしていることですね。たとえば友人を作る場合でも、わたくしたちですといろいろな刺激を受けたいということでいろいろな人に会うわけですが、彼らは最初か

ら息の合った人たちしか友だちになりません。異質なものには手をださないんです。わたくしたちの世代まではいろいろな人がいろいろな大学から研究会へ出てきましたが、今は出てこないですね。意見の違いそうな人のところへ行って新しい情報を受けることにたいし身構えてしまうんです。その構造がファシズムに通じているように思えるんです。

本多　好奇心が失わされているんですね。だから、今の学生のなかには好きなことがなくて、何をしたらよいかわからないという人が多くなっている。つまり、それほど、逆の側からみれば、〝理想的〟になっているわけですよ。

芝田　考えてみますと、どこの家庭でも、またみんな親戚のどこかに老人問題、ノイローゼ患者、交通事故の被害者になった人の問題などをかかえていて、それが社会的に普遍的な問題になっているんですね。そして、それがいまの「行革臨調」路線で直撃されて、深刻になっているわけで、構造的にも共通の大問題になっている。人びとにこの構造がみえてくれば、なにか行動しなければならないというふうにゆくのではないかと思うのですが。

斎藤　板子一枚下は地獄なのに、そのことが見えないような構造になっているんではないですかね。

本多　見えないということはね、一枚下が地獄だということがわかっておって、しかし見たくないと横をむいているのか、あるいは、本当に気がつかないのか。

斎藤　毎日、気がつかないように幻覚剤を注入されていることもあるだろうね。幻想の中に生きることを強制されているというか。

編集部　一枚下は地獄だというと、本当に地獄として見るか、あるいは、天国とみるかというふうに、リアルな空間として見ないところがあります。

本多　たしかに地獄は、舟がひっくりかえってはじめて現実化するわけですから。ひっくりかえらないときには、まだ大丈夫、大丈夫と思っていますよね。舟にのっていたって……。

斎藤　幸福のイメージが非常にパターン化していて、はみだすことがこわくなっている面もあるのではないですか。毎日、破綻なく枠組のなかにおさまっていれば、なんとかなると思っている。家族もそう思っている。いかにそのなかで安定的に状況を維持してゆくかということが中心になっている。ちがった生き方についての多様な情報がたくさん流布されているように見えるけれども、自分の生き方を根底から問い詰めるようにはなっていない。ねずみが狭い檻の中をぐるぐる果てしなくまわっているようなものだ。

本多　見えないようにしているからね。かつて北太平洋へ独航漁船に乗って厳冬のタラ漁取材に行ったことがありますが、大変な荒海ですから、すぐ近くで漁船が二隻沈んだり、氷

点下の海へ転落死したり、文字通りの「地獄」ぶりが展開するわけですよ。しかしもし無線で「沈みつつある」という情況が聞こえなかったら、近くにいても自分の問題になりませんからね。それと同じように、体制側が見えなくさせたり隔離させたりしているものが非常に強い。これは東側諸国でも別の型でさらに強いのですが。

芝田　その意味で、できるだけ交流することと、閉ざされた心ではなく、開かれた心で話しあうという精神、討論し対話できる精神が必要ですね。

斎藤　僕らがよく取材するサラリーマンや労働者は、いまいわれたような精神を物理的にもてなくなっています。管理がものすごくきびしく効率至上主義が徹底していて、まるで自分の心臓のなかに自分を駆りたてる機械を埋めこまれたように自発的忙しさに追いまくられている。精神的視野狭窄状態と僕はよくいうんだけど、その直線コースから逃げようがなくなっている……。

本多　ひどいもんですね。世界的にそういう傾向があるところに、プラス・アルファとしての日本的なものがあるから、とくにすごくなる。

斎藤　このごろ、『朝日新聞』は「緑の回復」についてのキャンペーンをして、「森林浴」の話などでてくるじゃない。「自然をとりもどそう」というと、イメージだけはあるんだけど、その人たちに「森林浴をやっていますか」というと、笑われちゃいますね(笑)。冗談いうな、とね。

Ⅳ　真に民主的な思想を

『思想と現代』の役割

芝田　いろいろと重要なご発言があり、労働時間の短縮が重要だということも確認されましたが、最後に何かつけくわえたいことがありましたら……。

本多　これはさっき申しあげた「なびきの構造」というか、日本的残酷構造と関係することなのですが、外国旅行をしてきた人が「やっぱり日本が一番いい」といった感慨を、自分が日本的文化に染まったから、つまり「どこの国の人も自国が一番いい」という意味でならばともかく、そうではなくて「客観的にみて日本が一番」という意味で語る例が多いのですね。知識人の中にも「アジアで民主主義国といえるのは日本くらい」とか、要するに西欧・北米以外で真に自由な「先進国」は日本しかないような見方がよくあるのですが、これは全く事実に反するふざけた話だと思います。さっきの「明治以来の一党独裁」「戦前戦後の同一性」ということは、何

千万人もの死を招いた戦争責任を一切問わない無責任民族の証明にほかならず、天皇はその「証明」の象徴ということなのですが、この最も根源的な点で、世界各国は日本よりはるかに民主的、つまり「民」が「主」になっている。ひどいことをやった政権や首領は根っこからひっくりかえされている。「思想」ってこういうものじゃありませんか。ベトナムはもちろん、インドネシアにせよ韓国にせよ中国にせよ、日本のように重大犯罪の責任者がそのまま居すわっている「非民主」的な国はアジアのどこにもありません。最近の例でいえば、中国の文革の内実は理念とほど遠い惨憺たるものだったようですし、日本の反中国派はそれを嘲笑していますが、嘲笑されるべきはどちらでしょうか。文革を根っこからひっくりかえして、現代中国の始祖であり中国革命の神様みたいな毛沢東まで批判し、はては毛夫人に死刑判決まで下したのは当の中国人ですからね。また最近韓国に勇気ある帰国をした金大中氏は『朝日ジャーナル』のインタビューで「日本の政治は〈義理〉が支配していると思います。が、韓国は違います。いかに巨大な権力を握った指導者でも、多くの恩恵を与えてくれたボスでも、ひとたび国民から批判されれば、そう遠くない時期に支持者は離れていきます。韓国の政治を左右するのは〈是非〉なのです。」と語っている。かれらは「民主」的に責任をとっているわけです。こうした力を持つのが真の思想であって、流行思想の「行司」をやっている〝知識人〟などのものは思想じゃなくて「思想もどき」にすぎない。「もどき」ですから、ホンモノらしく見せるためには古今東西のホンモノ思想から無数に引用するのが特徴です。自分の頭による言葉がないので引用で〝武装〟しないと貫録がない。ホンモノの思想家ってのは、実はこういうかなしい〝武装〟をしないで、自分の言葉で語るのが特徴ですよね。もちろん中国だの韓国だのには大きな矛盾や後進的側面が多いのですが、それらは「二番目以下」のことであって、「一番重要」な点では明らかに日本より「民主」的です。その意味では、極論すれば日本に思想などはない。無思想も思想の一種だとすれば、これは誠に無責任で残酷なディス・インテリ思想だし、それはまた日本人自身を亡ぼすのにも〝有効〟な思想になるでしょう。それから力のない思想はホンモノじゃないのと同様に、知識人の資格に欠かせぬ要素は勇気だと思うのですが、さっきあげたサルトルの例じゃないけど、日本の「進歩的文学者」に言葉と行動の一貫性が見られないのは、つまりは勇気がないからだろうと思いますね。出版資本にホされるのがこわい、批判がこわい、組織がこわい、右翼がこわい、こわいものだらけで、どうして言行が一致できますか。こんなものは絶対に知識人とは認めることができないし、いわんやそこから思想など生れるはずもない。この雑誌

は『思想と現代』ということですから、このような勇気なき「思想もどき」ではなく、現代に対して力を持ったホンモノの思想の場となってくれることを期待したいと思います。すでに勇気なきニセ知識人たちは沈黙したり転向したりして、戦時中とたいへん似た情況になりつつあるときですからね。

芝田　今、本多さんが言われたとおりで、たしかに、日本は、戦争犯罪人を温存し、最高の政治的地位につけ、最高の〝象徴〟にしてきた、アジアで、いや世界で唯一の国です。アジアで唯一の独占資本主義国であり、公害を輸出する唯一の新植民地主義の国でもあります。そのうえ、唯一の被爆国だといわれながら、国連総会などで、核戦争非難・核兵器禁止・先制核攻撃禁止などの決議に反対しているアジアで唯一の国でもあります。この点で、GNPでは〝先進国〟であるかもしれないが、政治と思想では非常に遅れた〝後進国〟であります。

このことが哲学思想・社会科学思想にもそのまま反映しています。カント、フィヒテ、ヘーゲルはフランス革命を断乎として支持し、そのことが彼らの哲学と密接にむすびついていましたが、日本の哲学界では、彼らの哲学思想を紹介するにあたって、そこのところがすっかり無視されてしまいます。これは、完全な偽造というほかはないものです。ラッセルやサルトルを紹介する哲学者たちも、ラッセルやサルトルが核兵器に反対したり、アメリカのベトナム侵略を戦争犯罪として糾弾し、実践したことはまったく無視してしまう。そして、彼ら紹介者自身が核兵器禁止、ベトナム侵略糾弾のために主張し、実践したという話は聞いたことがありません。こういうわけで、これらの紹介者たちは、〝思想の卸商人〟といわれてもしかたがないと思います。この点でも、日本の学界、とくに哲学・社会科学の学界の大勢は〝後進国的〟だと批評されざるをえない。

しかし、幸いにして、日本では、「思想」と「時代」の緊張関係を的確にとらえ、「思想らしい思想」を主張し、思想家としての役割をはたした人もいて、そのうちの二人だけの名前をあげれば、戸坂潤と吉野源三郎が想起されます。わたくしも、この『思想と現代』誌に関係する者の一人として、戸坂潤や吉野源三郎の思想のあり方から学び、それを現代に生かしてゆきたいと思っています。唯物論研究協会の会員の多くの方々もそのように考えているにちがいないと思います。

編集部　では、この辺で。長時間にわたり、まことにありがとうございました。

（さいとう　しげお　共同通信記者）
（ほんだ　かついち　朝日新聞記者）
（しばた　しんご　広島大学・哲学）

人間「解体」の危機とその克服

中易一郎

はじめに

人間解体の危機といわれる。人間解体というのは概念的には人間疎外と同義であろう。ただこれは人間疎外が「最終段階」にまで深化した状況を示す文学的表現といってもよいであろう。人間疎外というときはまだしも人間の疎外であるが、人間解体というとイメージとしてはまず第一にもはや人間が人間としての原形をとどめていない――たとえていえばバラバラ死体のような――ほどに徹底的に変形させられ、非人間化させられていることを表現しようとしている。

もはや人間は人間として存在していないという状況、しかも第二としてはそのことを非人間的であり、人間としてあってはならないことだという感覚も失われ、アパシー、無頓着になっているという状況を語っている。こうした無自覚性にくわえて第三の特徴は、全面性、無例外性にある。つまりすべての人間が疎外から自由ではない。従って、一見疎外と無関係に見える人ほど解体の度合が大きいといってよい。何ぴとも聖域にいるのではなく、この人間解体という危機から逃れるわけにはいかない状況にいるという点である。

このように人間解体とは、人間疎外、非人間化の最終段階、徹底化、無自覚化、普遍化を示す表現のように思われる。

1　人間「解体」の外的現象

つぎにその具体的な現われを外的な社会現象と内的な精神現象に分けて考察しよう。

人間解体、人間破壊が目に見える形で現われている最大のものは核戦争の危機であろう。二大陣営の国家対立は、平和を守り、戦争を抑止するために核兵器の製造、実験、貯蔵、配備をおこなっている。その運搬システムの精密化と自動化は、いつどこで誤射にはじまる地球破滅が瞬時におこなわれても不思議はないところまでにきている。

全地球を一瞬にして破滅しつくす兵器の上でわれわれ人類はしあわせに安眠するたぐいまれなる資質をもっている。だから、人間は核兵器を用いない小規模な限定戦争、中東、中米の戦争にもびくともしない。戦争とは大量的組織的殺人行為であり、殺人は非人間的行為の最たるものでありながら、とりわけ、日本人にとっては四十年前の反省がありながら、われわれは一方の核の傘の中に入り、軍備に余念がない。

こうした核脅威の直接性に比べると、産業廃棄物による環境汚染、公害による人間破壊は長期にわたり、徐々に影響を及ぼしていくので軽視されがちであるが、亜硫酸ガス、一酸化炭素等の大気汚染、さらに光化学による複合二次汚染、ニッケル、カドミ、鉛、水銀、PCB等による水質汚染、森林伐採、地下水汲み上げ等による洪水、地盤沈下は単に生存環境の破壊だけでなく、人体内の遺伝子にまで影響を与え、食物連鎖により毒性が人体内で濃縮されていく。人類は既に生理的に種的生存の危機に直面している。奇型児の出現比率が徐々に増加していることも無気味である。

以上述べたことは人類絶滅の危機に私たちが逢着しているということだ。ここでの問題点は社会の分裂、対立、とりわけ利害対立である。個別利害の対立が国家対立、企業利潤の追求となり、人類絶滅の危機をうみだした。個別利益の追求は、「人間中心主義」となり、無機的自然との、さらには有機的自然との調和的共存を欠いた近視眼的利益の追求となって、自らの墓穴を掘っていることになっている。こうした世界全体とのかかわりを失った「人間中心主義」がヒューマニズムと考えられることにより、反ヒューマニズムが逆に市民権を得るような事態になってきている。（のちに触れるが合理主義・理性主義についても同様な事情がある。）

自然的基礎、生物的前提から切りはなされた形而上学的な人間主義は決して全面的なヒューマニズムではない。このこ

とは人間出現までの全自然史が教えるところである。核戦争の危機と公害の深化はまた、科学に対する攻撃、科学の原罪性の追求となってあらわれ、知に対抗するバーバリズムをひきおこしている。

2　人間「解体」の心理現象

非人間化がだれの目にもただちに了解されうるようなこうした外的現象に対し、一見たいしたこととは気付かれてはいないが、人間の内面において何ものかが死んでゆくことを通して、徐々に頽廃がひろがってゆき、人間性そのものの喪失につながっていくような現象がある。

『夜と霧』の中でフランクールが指摘したような一見なんでもないような自分の身のまわりに対する無関心が実は人間性そのものの死を示しており、それは人間そのものの死につながっていくような現象である。

ここでもまた前述の人間中心主義が元兇である。自然や動植物に加えたやり口がそのまま人間自身にはね返ってきているのに気付かない。たとえば鶏卵生産工場を思い浮べよう。一羽ずつ別々の運動不能の狭いケージに収められ、クチバシは餌料を食べ易くするため斜めにそがれ、四六時中餌を与えられて、延長された人工昼間に肥育させられ、また産卵させられる。豚も牛も同様な状況に置かれており、かれらには自然的ベガッテンは許されず、すべて人工受精によって繁殖させられる。ここには一切の無駄を省かれた経済合理性が貫かれ、人間にとって有用な血統だけが優秀種として保存されていく。自然らしさに代わる人工性が神の位置についている。こうしたことは人間世界にも適用されている。個性のない巨大団地の中での人間の生活は経済合理性で貫かれ、必要最低限の生活空間だけが人間工学的に確保されており、大量飼育のニワトリケージと一体どこがことなっているかわからないほどだ。

さらに不妊症治療という医学行為という名目で牛馬用に開発された人工受精が人間にも適用され、ヒットラーやプラトンが夢みた優秀血統の精子保存がおこなわれ、アメリカではノーベル賞受賞者の精子が市販され、貸腹代母業も職業化され、「合理性」の行きつくところ、性行為と生殖の完全分離も程近いと予想されるほどになっている。

医学の発展は人体へ加える新しい治療行為を実験動物を使用して実効性があるかどうか前もって調査することを前提としてきた。このことと、「有用」動物用に開発された技術、自然という他者的対象に対してザッハリヒに加えられた技術が、人体そのものに、主体そのものに適用されることの間には、前者は人間尊重、後者には人間冒瀆という心理的相違は

あるが、実質的にどのような相違があるのかというニヒルな「理性主義」が力を得つつある。

脳外科手術、臓器移植、遺伝子工学、脳死安楽死、中国におけるような強制法による人口調整等の問題は、人それぞれの受け取り方の相違によって濃淡はあるにせよ、反人間的処置としての異和感があったものの、徐々に馴致され、当然視するようになり、不感症となりつつある。

これは疎外の特徴である顚倒化、価値の無意味化のあらわれであり、主体を客体化、対象化する「科学主義」「理性主義」の戯画化といっていい程の極端化、一面化、であって、科学主義、理性主義の対立物へ移行してしまっている。従ってこの「理性主義」「科学主義」は当然のこととして非合理主義、反科学主義を人間にかなったものとしてよびおこすことになる。

こうした非人間的な「合理主義」と「人間的」な非合理主義という枠組みは現代社会を規定しており、そこから行きずりの理由なき殺人、暴力事件がまさにカミュ的不条理そのものとして拡がってきている。まして、「虫のいどころが悪かった」という理由による車内、路上暴行は流行現象といっていいほどに生じている。

行きずりでない固定的安定的人間関係である学校、企業における葛藤は本来そういうことはありうべきでないとしている名目上、かえって陰湿で凄じい。次代を担う若者をつくりだす学校は、結果的にはここでも疎外的逆倒が生じ、ひとり一人を分断し、争わせ、教師の一方的強制的仕込みの場になっている。人間形成の場というより人間不信、社会不信を再生産し、悪しき自力主義をうみだす場になっている。

教師間、教師――生徒間、生徒間における相互不信、無視、いじめ、暴力は相互影響しあって深刻化し、被害者による加害者への反乱、殺害まで例外現象ではなくなってきている。

企業においても、上下間、同僚間において嫉視、無視、差別、暴力沙汰がおこり、とりわけ組合排除をめぐって企業ぐるみの陰湿、残忍な差別、暴力事件が生じている。企業内の人間関係においては、威張り命令することと、追従、阿諛すること以外の対等な人間らしい態度はほとんど見られない状況である。ここから企業内神経症という新しい病気が増え、中高年の自殺という従来余りなかった環境不適応症が多数生じてきている。

企業広告による不急商品に対する強引な催眠的消費欲刺激や低賃金、増税による慢性的な生活苦のなかで将来の展望をなくし、借金をすることに抵抗感が失われてき、それに応じて高利貸金融もサラリーマン金融という一般勤労者に接近しやすい名称に変わり、自滅的行為としかいいようのない借金

をして夜逃げ、一家四散、破産、心中、犯罪がありふれた現象となってきた。さらにはこうして、本来、学校、企業で痛めつけられてきた人間の唯一の避難場所、愛による相互承認で人間回復がおこなわれてきた場所である家庭も崩壊に瀕している。

いじめられてきた子供や父親は家庭内で自分の受けてきた暴力的な受苦を返済しようとして家庭内暴力が発生する。主婦は主婦で、生活の展望のなさ、女の家庭内における非人間的地位をまぎらせようとして、麻薬、覚醒剤、アルコール中毒に陥り、健全な家庭の中にすら、人間の荒廃が静かにひろがってきている。

今述べた、核戦争の危機や公害というほど、大げさでない、一見たいしたことと思えないような、身のまわりに起っている小状況の中での人間の荒廃、そしてこの荒廃をたいしたことではないとして見逃す無関心さは、フランクールのいう日常性に対する無関心が社会化し、普遍化し、社会そのものが徐々とした死への道を辿っていることを示している。

その結果として、われわれをとらえているのは無力感、脱力感、喪失感である。成るようにしかならぬ。人間なんて利己的で、他人を見れば、支配するか、屈服するかのどちらかで、支配——被支配をめぐってつねに争い、戦争や犯罪のなくなる筈もない、どうせ人間のやることは知れている。社会をつくりかえることも、人間を変えることも不可能である。やっても無駄な以上、社会変革を志して傷つくより、なるようにしかならぬ社会にうまく適応して、少なくとも自分一人は例外的にうまく立ちまわろうという考え方が支配的となる。

考えれば考えるほど深刻になるので、なるべく考えないようにし、刹那的なたのしみにひたり、忘れさるよう努力する。こうした逃避の変種としては、単に快楽に身を委ねるのではなく、自分の専門職業に打ちこみ、没頭することにより、俗事に超越することや、宗教的法悦の中で忘我、超俗することも含まれる。

しかし、こうした行動は決して、人類絶滅の危機を阻止することに関して、実効性のある行動ではないことは明らかである。

これに対し、行動面に関してやや積極的な意味をもつ考え方に反科学主義がある。科学の発展が核分裂、核融合の技術をうみだし、核兵器を作りだし、科学技術が産業廃棄物や大衆消費に依る環境汚染をひきおこした。人間の本性は変らないのに、科学技術だけが跛行的に発展することは罪以外の何ものでもない。こうした自然に還れ式の現代ラダイト運動が生ずる。

最初の無為にしてなりゆき次第を運命として受け取る』の

か、それとも後の場合のように人間が築き上げてきた科学の成果を否定することによって生きのびるのか、選択ははたしてこの二つに限られるのかどうかを吟味する必要がある。

地球絶滅、人類滅亡の危機は少なくとも、人類の行為、歴史的行為によってつくりだされたといえる。この危機を回避できるかどうかも人類の行為いかんにかかっていることも事実である。人間の行為、つまり「人間的」行為にかかわっているとするならば、ほかならぬこの「人間的」を人類史の中で点検することも解決の道すじといえよう。

3　スフィンクスの謎

人間的とは何か、人間とは何かを人類史の中であとづけるのは、いかにして他の動物とことなってきたかを明らかにすることでもある。

人間はいかにして、動物世界から自らを解き放ち、人間へと成ったのか。現在までの人類史を検討することを通じて、人間の特徴をとらえてみよう。

人類史は大きく先史社会と文明社会とに分けられる。先史社会はサルからヒトへの転化過程から農耕牧畜導入による生産力の上昇、剰余生産物を基礎とする階級社会の出現前までの時期であり、およそ人類史の九九パーセントの期間である二百―三百万年に及ぶ時期である。そこでスフィンクスが旅人オイディプスにだした謎を手がかりにして人間らしさを考えてみよう。朝、四足歩行しているというのは、人間は自然的基礎をもつものであり、物質代謝するものとして他の生物、とりわけ動物と共通の根をもち、そこから系統的に発展進化してきたものだということを物語っている。物質の自己運動としての宇宙史は人類出現の前提であることを、この謎はまず第一に語っている。

ここには既に、人類の生存基盤としての全宇宙、地球、地球上のすべての生物との共存なしには人類は生存しえないことが示されている。人類がプロタゴラス流のせまい人間中心主義にたち、他の生物、自然を単なる手段化すると墓穴を掘ることになることを意味している。兆民のいう「人類の利益に誘はれて」はならず、その点「冷々然」としなくてはならないだろう。

つぎに、この謎は、昼は二本足で歩くという。朝の四本足においては他の動物との共通性が語られたのに対し、ここでは他の動物との相違点が語られる。直立二足歩行こそが人間の規定である。地上四足歩行はサルの樹上生活を媒介として再び地上に降り立った時二足歩行となり、歩行から自由になった前肢は手となった。手専用の前肢をもつという点がサル

との分岐点である。

4　道具について

この手の具体的な意味は謎の第三でいう夕方三本足で示される。杖といえどもレッキとした道具である。ここで道具というのは、自然の加工物であり、身体の交換可能な延長物であって、いわゆる道具と区別される機械をも含めた労働手段をすべて指すことにする。そこで人間は道具的存在といってもよいであろう。労働を媒介として道具を製作し、この道具を使用して労働する唯一の生物が人間である。

もちろん初次的労働を通じてつくられた初歩的な道具を使用するいくつかの動物が存在する。しかし、その道具は一次的道具であって、道具でもって道具をつくるという複次的道具ではない点、さらに現在的一時的使用にのみ供せられて、使いすてである点がのちでいう道具の本来的な規定に達していない。

他の動物の前肢は上述のように、歩行器官と手との兼用である。動物として移動する時は手は消失して、単なる前足となる。従って他の動物は、つねに道具を作り、使用しても必ず使いすてざるを得ず、つねに、一次的道具かつ一時的現在的道具にとどまる。

これに対して、人間はある状況下において有効に作用した道具を使いすてにしなくともすむという専門の手をもつ。有効な働きをした道具に対して、人間は愛着を感じ、移動する際もその道具を捨てないで携行することができる。直立二足歩行という人間の特性は、道具を携行することを可能にさせた。この道具の携行は、さらに重要な意味をもつ。

携行した道具を見ることによって、人間は、道具を使用した過去の状況を思い浮かべることができる。道具は携帯可能なコンパクトな過去そのものであり、人間にとっては過去を思いだす道具、記憶の道具でもある。道具を媒介として過去は臨場感、切迫感をもって人間に迫ってくる。道具は存在しなくなったものを存在させる道具、つまり記憶強化の道具であり、記憶という精神的機能も物質としての道具によって媒介、強化されるのである。

つぎに人間は道具を媒介として過去を点検し、道具使用の状況を分析し、来るべき機会に備えて道具を改良する。ここにおいて道具の系統的な複次的な道具への発展がみられる。それだけではなく、道具の道具たるゆえんである未来使用という特性が明らかとなる。人間は道具を媒介として未来意識をもつようになった。いまだおこりえない未来をみることができる能力、存在しないものを見ぬく能力をもつというのが人間の人間たる点であり、人間の使用する道具は、未来にお

こりうる可能性に対する道具であり、やがて必要になりうるために備えるものである。

さらにつけ加えれば、道具をつくりだす労働は、単に道具をつくりだしただけではなく手の器用さ、神経系、脳髄の発展をもつくりだした。それだけでなく、道具の製作、使用は人間の社会を前提とし、社会における意志伝達、協力を必要とする。つまり、労働を通じての道具の製作、使用は言語をうみだす。この言語も自然音声や自然物の加工という点からみれば、一種の道具ともいえるが、この言語こそ、現物を音声や記号で代行することによって、存在しえないものを存在させる。道具による未来意識の形成や言語による代行性は観念世界、精神世界、空想世界という第二の世界を人間につくりだした。また言語は抽象化、普遍化作用を通じて思考能力、理性を発展させた。ちなみに理性は迂回可能な能力であり、間接性媒介性を本質とする。この媒介性は道具の特質でもある。

5　人間らしさ

つまり、道具を製作し、使用する過程は木から降り立ったほとんどサルとかわらぬ直立二足歩行する動物を人間へと形成していく過程でもあった。道具の製作は自然の加工であり、対象変革、環境変革である。この対象変革こそが自己変革、主体変革を可能にした。他の動物は環境に対して受動的に適応し、自己の身体をある特定の環境に適合させ、あるいは四肢ないし前肢をヒズメにしたり、爪にしたり、ヒレにしたり、翼にしたり、シャベルに変化させて特殊化固定化させる。

これに対し、人間は自然に対し、能動的に働きかけて、加工し、それを身体の延長物とし、直接に自己の身体を変化させず、道具を交換することによって多様な環境に適応する。環境に対する能動的な働きかけが人間の特性であり、対象変革を媒介として自己変革をおこなってきたのが人間である。さらに付言すれば自然加工、環境変革が可能になるのは、自然や環境の性質を認識することが前提となる。自然や環境の性質の認識は知であり、科学である。どのような原初的な自然加工であれ、環境変革であれ、そこには科学のめばえが存している。科学が前提となってはじめて対象変革が可能となる。

スフィンクスの謎の第四点は、スフィンクスがこの問いかけを他の動物にせず、ほかならぬ人間に問いかけ、それに答えられなかった人間は食べられたといわれている意味である。このスフィンクスの問いは「人間とは何か」を人間にきいたのであり、「イヌとは何か」をイヌにきいたのではな

い。イヌがこの問いに答えられないのが自明であるのと同じく、人間はこの問いに当然ながら答えられることが自明であることが前提されている。つまり、道具を媒介として自己変革し、理性を形成してきた人間は動物的対象意識でなく、自己意識、自己反射意識、自分とは何ものかについての意識、自己同定の能力をもっているというのがこのスフィンクスの謎の第四の意味である。

以上のスフィンクスの謎の意味するところをまとめてみれば、人間とは自己を何ものかを自覚した存在であり、その何ものかという内容は、人間は物質的自然的存在でありながら、直立二足歩行することによって自然、環境に対して能動的に働きかけ、その際、対象についての知識、科学を媒介として対象変革をおこない、そうすることによって自己変革、生存していく存在だということになる。

事実、人類は先史社会において、猿人、旧人、新人段階をつらぬいて、二百万年から三百万年にわたって道具と言語の形成を通じての労働によって、現行人類、ホモ・サピエンスへ発展進化してきた。その際、対象、環境に対する能動的に働きかけるという点で人間は他動物と区別される。ただ、この段階における産業形態は、いまだ全く他動物と同一水準である狩猟、採集経済である点は依然として自然に対して受動性を脱却していない。

自然、環境についての知が、毎日の生活過程、物質代謝過程の中で蓄積され、農耕、牧畜をはじめる程に生産力が増大した時、人類は、狩猟、採集の時のように、自然の一方的に与える恵みを受動的に受けとるという動物的段階を脱却する。自然を統御することにより、自然の「主人」となる。こうして人類史の第二段階である文明時代にはいる。農耕、牧畜という産業革命は、剰余生産物を一部の人間だけが領有し、蓄積することにより、文明を強行的に創出した。先史社会が全成員の協力によって辛うじて低生産力にも拘らず生存しえたのに対し、文明社会は、剰余生産物をだれが私有し、だれが搾取されるかによって、階級分化、利害分裂を生んだ。この文明社会は現代まで含め、たかだか七、八千年の歴史しかないが、この社会の中で、はじめにみたような人類絶滅の危機的状況が生まれている。しかもこの危機を危機だという認識すらない無邪気な人々が存在するというほどの危機的状況である。さらにこの危機を認識した時でも、それを克服不可能のものとみなし、無力感、諦観にとらえられたり、自分だけを例外と考えたり、一時的慰戯の中へ逃避して忘却するという受動的態度がとられる。さらには前述のように科学原罪説、反文明論によって危機を脱出しようという考え方もあらわれている。

6　危機の原因

ここでの問題点は人類及び地球絶滅の原因は何であるかということの解明とその原因除去の方法を明らかにすることである。

この危機の原因としてさしあたって考えられるものは、はじめにみたように、人間が自然の「主人」となり、「人間中心主義」をとり、あとさきを考えぬ経済合理性、「合理主義」を追求するようになったことである。そのかぎり反人間主義、反合理主義の主張は前に述べたように一定の説得性をもちえている。しかし、この人間中心主義は、スフィンクスの謎の第一のところでみたように、狭い「人類社会に局した」議論であって、現時点における人類にとってだけ利那的に有益であるにすぎない。この人間主義は、剰余生産物の取得をめぐっての人間の種類分け（階級分化）の生じた社会、個的利益追求を原理とする社会の反映であり、決して全人類を貫き、地球上の一切の生物と利害を一致するような人間主義ではない。それは単に一面的形而上学的な利己主義であって、当然ながら反人間主義をよびおこすのである。環境破壊、公害をひきおこす眼先の利益に目を昏まされた経済合理性も決して真の合理主義とはいえない。真の合理主義はあとさきを考えず、現時点の利益だけを計算に入れる動物的な直接主義とは縁もゆかりもない。見えないものを見、いまだおこりえない未来の事柄を見、迂回する能力が人間の理性である。真の理性主義は決して非合理主義をよびおこさない。非合理主義を誘発するものは一面的なあとは野となれ山となれ式の利那的エセ合理主義である。

青木書店

山本広太郎著
差異とマルクス
定価一六〇〇円
―疎外・物象化・物神性― 現象学、構造主義など〝現代思想〟が共有する支配的な思考形式＝〈悟性主義〉への批判をとおして、マルクスの全体像へ迫る！

吉田傑俊著
戦後思想論
定価一七〇〇円
戦後思想の原理とはなにか、何を継承してゆくか。丸山真男・竹内好・小林秀雄・江藤淳・森有正・加藤周一たちの多様な思想的営為の核心に迫り、同時代の精神史として把える。

石原昌家著
証言沖縄戦
定価一四〇〇円
―戦場の光景― 沖縄戦体験者だけの目に焼きつき、心にきざみこまれている戦場の光景を、証言で再現する迫真のドキュメント！

東京都千代田区神保町1-60
〒101　電話 03(292)0481

こうした点からいえば、反ヒューマニズム、非合理主義が力を持っている時代は、正しくない一面的な人間主義、理性主義が正当にも批判されていることの指標だとも考えられる。決して、人間主義、合理主義そのものが否定されたわけではなく、このような否定的媒介を通じて、人間主義、理性主義そのものが大きく飛躍し、内容が豊かになる契機ともいえる。

同様なことは科学についてもいえる。反科学主義の挑戦に答えることによって、科学主義は人間主義、理性主義と一体のものであることが明らかとなる。

さて、人間解体の状況、人類絶滅の危機の原因は、合理主義や科学にあるのではなく、利害が分裂している階級社会の構造にある。

人類が自然に対しては圧倒的な優位に立ちながら、他方、社会に対しては動物的といっていいほどの受動性、自然発生性に身を委ねているという跛行性、不均衡が、絶滅の危機を増幅させている。一方にとっての利益、利潤は他方にとっての損失となり、理性や科学はそのために徹底的に利用され、利益となるならば自然や生物だけでなく、人間そのもの、人間自然から人間精神までもが商品化される。この社会では全人類、全地球にとっての共通の全体的利害は即自的には存在してはいるが、社会構造によってその実現が不可能であると感じられている。この危機に対し、客観的対策を立てることができない無力さは、人間の内面性にもはねかえり、目に見えないところで人間精神を腐蝕し、頽廃させて、人間を解体させていく。

こうした危機的状況はどんなにきびしくとも、未来に希望を抱かせる可能性がかすかにでもあればよいが、この危機に対し、人びとが成りゆきまかせの無力感を味わい、一寸先きの未来も真っ暗である出口なしの状態にあることがさらに一層救いのない危機的状況といわねばならない。

人間だけが未来をもち、未来を見ることによって生きる生物であるのに、その未来が奪われていることは人類にとって死にいたる道である。こうした状況の中にあって、人類が生きのびる道は、絶望した野獣のように闇にうずくまって慢然と待っていたり、前後を忘れてジタバタ暴れまわることではない。

7　克服の道

人類が生きのびるには人間らしいやり方をとって危機を打開するしかない。人間らしい道とはなにか、それは、人類史を検討した中で明らかになったように、受動的にではなく、

能動的に環境に働きかけ、環境についての知、科学を利用して環境変革を通じることによって自己変革し、生きのびてゆくことである。

人類にとっての環境は自然と社会の二つがある。自然についての変革に関しては、人類は、人類史における第二段階（前述のように現代までの階級社会をさす）ですでに「主人」としてほとんど思うがままにふるまえるほど——それが危機をよびおこしているのだが——にまで能動的に変革するところまできている。

ところが、社会に対しては、人間は動物的、受動的にふるまい、成るようにしかならぬ、どうせ変えようがない、人間なんて永遠に変わらないと考えている。問題は社会に対しても、自然に対してと同じように能動的に働きかけ、社会科学を適用して社会変革をおこなう時、危機を克服して、未来をきりひらくことができる。この時、自然科学もはじめて正しく社会的に使用されることによって、その真理価値が顕らかとなる。かくして、人類ははじめて、真の意味での自然と社会の「主人」となり、まさに科学の力によって戦争や公害の恐怖から最終的に免れるようになる。

一般に、変革された人間と変革された社会との関係について、どちらが原因であるかという不毛な争いがニワトリ——タマゴ論争のようにおこなわれる。道徳家、宗教家は社会変革が先だと考えがちである。だが、事実は前にも述べたように、自己変革は対象変革を媒介としておこなわれる。

対象変革、環境変革の実践活動そのものの中で主体の変

内田 弘（専修大学教授）著
中期マルクスの経済学批判
（A5判 356頁）4800円
マルクスの思想形成上重要な位置を占める中期——その核心である『要綱』はいかに古典を継受したのかを追証する。
第1章・中期マルクスの経済学批判 第2章・中期マルクスのリカードウ研究 第3章・『経済学批判要綱』とヘーゲル『論理学』 第4章・『要綱』における生産過程の結果論

山田鋭夫（大阪市立大学助教授）著
経済学批判の近代像
（A5判 330頁）3900円
マルクスの近代社会像を『経済学批判要綱』の徹底的研究によって再構成し、グルントリッセ論の新地平を切り拓く。
序章・現代における経済学批判 第1章・経済学批判体系と資本一般 第2章・産業社会の生産力構造 第3章・近代的生産力と価値増殖 第4章・領有法則の転回 第5章・流動資本と固定資本 終章・経済学批判における近代

有斐閣（ゆうひかく）
東京／神田／神保町2-17
電話＝東京03-264-1311

革、自己変革過程が進行する。核兵器全廃の平和運動、環境破壊や環境汚染から自然を守る運動の中で、民間教育運動の中で、地方自治運動の中で、利害対立した分裂社会を統合化する社会変革運動の中で、利己的で、無気力で、怠け者で、恥知らずで、忍耐心がなく意志薄弱で、臆病で、弱虫で、ゴマスリで、イバリヤで、すぐに調子にのり、またすぐに落ちこんで、思いやりを持たないわれわれ凡人が仲間と連帯し、仲間に承認されながら、少しずつ他人のことをわが身の問題として考えることを習慣化してゆき、少しずつ人間変革を発展させてゆく。人間変革は環境変革を、環境変革は人間変革を促進するという形で主体――客体の弁証法的な変革が進行する。

対象変革は人間の自己実現であり、人間の自己変革が対象の中で客体的に確証されていく。人間解体という人間の自己喪失は、人間の人間らしいやり方に従った危機克服運動の中で解消し、仲間たちの間での相互承認を通じて人間の自己回復、新しいタイプの進化した人間が誕生する。

もしも、もしもわれわれが人類と全地上の生物と地球の運命と未来に関心をもたず、せいぜい未来としては、自分の老後しか考えず、寝たきり老人と徘徊ボケ老人のうち、どちらが幸福だろうかというような私的二者択一問題に終始するならば、人類のおかれている宇宙史的課題に答えることができず、われわれは宇宙開闢の「無」へふたたび呑みこまれてゆくしかないだろう。

（なかやす　いちろう　拓殖大学・哲学）

▨特集　人間の解体？

人間が見えない文化

佐藤和夫

一、日本人に見えにくいもの

小栗康平監督の『伽倻子のために』という作品を岩波ホールまで見にいって、名状しがたい深い感動を受けた。日本中から熱い讃辞をうけた前作『泥の河』に比べて、今回の作品については、少し厳しい評価をする友人たちが大多数のなかで、わたしの感動は少数派といってもよいほどのものであった。わたしには、小栗監督のめざしたものがすべて正当な試みであったような気がしたし、『泥の河』の最良のものはそのまま『伽倻子のために』において継承され、発展させられていったように思われた。

なぜ、わたしは深い感動をうけ、一般的な評価はきびしかったのであろうか。これには、一つのわたしの特殊な事情を無視するわけにはいくまい。わたしは、昨年の春から、朝鮮（韓国）語の勉強を始め、それをきっかけに韓国の友人たちから次々とわたしの目を開かされてきた。たとえば、チョー・ヨンピルの「恨五百年」という歌の激しさに驚き、彼らの民族には、数百年を単位として己れの民族の悲劇と抑圧に対する深い「恨」の感情が根をはっていることを知らされた。

日本人は太平洋戦争に敗北するや否や、一夜にしてアメリカ一辺倒に変わっていく。昨日まで「鬼畜米英」と叫んでいたのを、すっかり忘れてしまったようだ。実際、世界中で日本ほどアメリカの文化をまるごと受け入れて何とも思わぬ国も珍しいであろう。それどころではない。戦争の最大の犯罪者たちが依然として政治支配の中核にいるのが日本だ。要するに、日本人は過去を安易に清算する。どんなにひどい行ないも水に流され、民族の歴史として蓄積されていかない。今、わたしは「民族の歴史」と書いた。しかし、わたしたち日本人の大多数にとってどれほど日本人としての民族意識があるのだろうか。あるいは、自らの現在のあり方を定める歴史意識をどれほどもっているのであろうか。

こんなことを考えると、朝鮮（韓国）人のもつ民族意識、歴史意識の強烈さに度肝を抜かれる思いをする。くりかえし、くりかえし諸外国からの侵略、干渉をうけ、自らの自主的な国の歩みをたえず妨害されてきた民族においては、一人ひとりの民衆の心の奥底にまで数百年にわたる民族の苦しみをしみこませているのである。韓国の友人の話によれば、彼らの心の一つを表わす言葉に「傲気」というのがあるという。これは、一見、敗北したり屈服したりしているようにみえても、実はまったく敗けた気でいない態度をいうらしい。つまり、たとえ、数百年かかったとしても民族の自立を獲得しようとする固い決意を示しているわけである。

日本人と朝鮮（韓国）人を外見で区別することはほとんど不可能だろう。それどころか、言語をはじめ、文化のさまざまな点で、ヨーロッパとは比較にならないほどの類似点、共通点をもっていることは疑問の余地がない。にもかかわらず、日本人と朝鮮（韓国）人の間には、過去の歴史を媒介としてこえがたい深い溝がある。日本人が朝鮮（韓国）人をどれほど差別し、無視してきたかは、通り一遍の知識によってわかるものではない。

差別ということの一番の難しい点は、差別している人間には、自分がどれほど相手を差別しているかについて十分に反省できないでいることにある。日々毎日の行動にぴったりと固着しているものだからこそ、差別の問題が逆に大きな問題となるわけだ。

その点から言うなら、差別の構造にとってもっとも重要なことは、たとえば日本企業の韓国への進出とか、日本政府の対朝鮮（韓国）政策のいびつさといった表の大上段に構えたところでの問題につきるものではない。むしろ、これらの政策を実質的に追認することになる日本人の朝鮮（韓国）に対する無関心、日常生活に浸透した差別のシステムこそが問題だということができよう。

外見的に似ているものに差違を見い出すのは文化の力であ

る。教育の力である。わたしたちはヨーロッパ人やアフリカ人なら、髪の毛も皮膚の色も異なっているのだから、日本人との違いを感じるのは当然のこと、「自然」のことである。むしろ彼らとつきあいはじめた瞬間には、差違ばかりに目がむいて、同じ人間の同じ喜びや悲しみという点に気がつかないことがある。食人の習慣についてのきわめて興味深い報告をしたアレンズは、彼自身の経験談を次のように語ってこの関係を見事に示唆している。彼が一九六八年、タンザニアのある農村でフィールドワークを始めた頃、一人の住民に村の案内をしてもらっていた時、近所の一人が「何でマチンジャ・チンジャと連れだっているのか」と尋ねたという。この言葉は「吸血者」という意味なのである。つまり、アフリカ人は、ヨーロッパ人こそが、彼らを逆さ吊りにして血を吸いとり、それを赤いカプセルにして飲むのだと考えていたのである。これを飲まないヨーロッパ人はアフリカでは生きてはいかれないと彼らは思いこんでいたという。アレンズはこの話に驚き、「白状すれば、私が収集したいと思っていたのは、アフリカ人についてのまさにこの類いの話であった。しかし、劇の主役が自分自身であると知って、私は狼狽した」（W・アレンズ『人喰いの神話』一三ページ、岩波書店、一九八二年）。つまり、お互いが、自分たちを平和的な人間と考え、相手は人を食う恐ろしい集団だと思っていたわけだ。

自然の差が文化の差に先立って現われている時には、自然の差を克服するのは文化の力である。たとえば、異人種との出会いや日頃見慣れていない障害者に接した瞬間に、ある種の緊張感や気ごちなさを感じることを否定することはできない。しかし、外国人であれ、障害者であれ、日頃接していれば、同じ人間として何ら異なるものでないことを知るようになる。鼻の高さや膚の色の違いは個人差と同じようにみえてくる。

逆にいえば、文化の力は、場合によっては自然の差を超えて、人為的に人びとの間に垣根を作ったり、差別を作ることもできる。現代の受験体制はその極限的な典型である。生徒、学生たちを試験で次々と選別し、そこから「落ちこぼ」された生徒たちはまるで別の人間であるかのごとく扱われ、「いじめ」がはびこり、横浜浮浪者襲撃事件のようなものが起こる。

日本と朝鮮（韓国）の間には、ヨーロッパ人に比べてはるかに自然的には共通性がある。ところが、日本はこの共通性を捨てさってしまったように思う。わたしは、最近、つくづく思うのだが、福沢諭吉以来の「脱亜入欧」の思想はものの見事に成功して、日本人はすっかり、アメリカ化、ヨーロッパ化されてしまったような気がする。否、正確にいえば、資本主義の発展は、日本と欧米の経済・文化の均質化を著しく

おしすすめ、その危機は人びとの心の奥底にまで共通のおもむきを与えているといって過言でない。都市生活の孤独、家庭の崩壊、際限のない投捨・消費文化等々、人びとの心をむしばむものは洋の東西を問わない。反核、エコロジー、女性解放などの運動の進展をみているとドイツやイギリスと日本の間に共通点を見い出すのは困難ではない。

今日、日本は有無をいわさず、小田実いうところの「ヨーロッパ」に属しており、地理的自然的距離を文化的距離がこえてしまったといってよい。事実、日本と朝鮮・韓国は互いにもっとも近くてもっとも遠い国となってしまっている。ここで遠いという言葉は、二重の意味において語りうる。一つは、すでに述べたように、日本はアジアの一員であるのにアジアの一員たりえないで「ヨーロッパ」の一員になってしまっていることだ。第二には、このような遠い関係にある国が、一見似ているという理由もあって日本人自身の真摯な関心の対象として注意が向けられないでいるために、さらに遠い位置にあることだ。

わたしが、『伽倻子のために』に深く心をうたれたのは、小栗監督がこの後者の意味での遠さを心のひだの一枚一枚にまでわたって指摘しているように思われたからだ。朝鮮の老婆が身をふるわせて、この世を裂くように嘆き唱う「身勢打鈴」――「わたしの運命よ、故郷を捨て、盗っ人の住む国へ来ただけでも悲しいのに、樺太くんだりでなぜ死ぬのか。娘よ、娘よ、やさしかったわたしの娘よ、国を奪われ娘まで死んだ、この世で会えなきゃあの世で会えるのか……」という激しさにわたしたちの日常性を一挙に突き破られる思いをしないだろうか。あるいは、一九四八年、済州島で三十万人住民中八万人が殺されるという衝撃的な事件の発生したことを淡々と語る在日朝鮮人の心をどれほどまでにわたしたちの日常はとらえているだろうか。

わたしは韓国の友人に何気なく「第二次世界大戦による苦しみと朝鮮動乱による苦しみとではどちらが大きいですか」と尋ねたとき、わたしの一切の予測をこえる答が返ってきて一瞬心が凍るような気持ちに襲われたことがある。「何をいうのですか。日本が占領していなかったらあの不幸な事件はおきなかったのです」。これが、友人の答であった。己れの民族の行方を結局のところ、外国の勢力のもとで左右されつづけて今日にまで到っている悲しみをわたしはほとんど理解しえていない。

小栗監督のめざす中心的なテーマは、わたしたちの日常的な感性の次元で、表面にはめだたないが、人間と人間のつながり、交流をさまたげ、困難にしている差別や偏見、無知、歴史的状況を提示し、今の時代のなかで人間が人間に対して正面にかかわっていくことがどれほど困難なことかをさしし

めそうとしたように思われるのだ。

小栗監督の表現しようと思ったものは、現代日本がおちいっている深刻な人間疎外、人間の原点の破壊への批判という点でもっとも典型的なものである。わたしたちは、このような問題性を在日朝鮮人においてだけでなく、現代文化の数多くの局面で見い出しうるはずだ。ところが、現代はひたすらこのような根深い矛盾を存在しないかのごとくすごそうとする時代だといって過言ではあるまい。表面に現われているのは享楽であり、はなやかさである。そして、陰となってわたしたちを圧しつぶさんばかりの悲しみや困難はいわば見えなくさせられてしまっている。いま、わたしたちの前には、現実は一面においてしか見えない。もう一つの面は見ようとする人びとにのみ見えるようになっている。一番典型的な例は核兵器による人類絶滅の危機だ。人類絶滅三分前ともいわれるような危機にもかかわらず、わたしたちの多くは日頃、そのことにそれほど真剣に立ちむかわない。否、より正確にいえば、その現実を直視すれば、とても耐えがたいものであるから見ようとしないのだということであろう。

そのようななかから、現実を見直すにはどうすればよいのか。小栗氏の試みは現代のみえにくさ、人間の危機の深刻さをとことんまで問いつめているように見えるのである。

二、人間の一元化と民主主義

今日ほど人間にかんするあらゆる視点が抽象化され、単純化された時代はないのではないか。人間と人間のつながりをなす結び目は、物質的安定を保障する地位ないし関係に還元され、生活の豊かさはものの所有の問題、ものの享受の問題におきかえられていった。その意味で田中角栄ほど現代を象徴する人物はいない。かつて、田中は大平正芳を評して「大平君の倫理観には大前提として宗教倫理がある」と述べ、「ぼくは、このバカやろう、キサマやめろといったことがある。そんな弱い考え方で日本の政治がやれるか」と評したという（『世界』一九八二年四月号、五二ページ）。ここでは、政治がかつてもっていた宗教的要素は完膚なきまでに捨てさられ、倫理は一切の内面的尊厳をはぎとられ、「現世利益」だけが、政治的権威の基準となる。キリスト教など信じているから伊勢神宮の参拝一つにしても悩んで優柔不断になりかねない。一切を「現世利益」の手段とすれば、伊勢神宮もストリップ小屋も同じことになるというのであろう。

たしかに田中角栄の支配を、田中個人の問題や自民党の政治体質の問題だけに還元することはできない。「高度成長」政策が猛烈な勢いで貫徹され、都市を中心とする華やかな消

費生活はまばゆいばかりの輝きを放つように見えた。逆に、その犠牲となった農民たちや「高度成長」政策の外に放置された地域の住民たちにとって、田中の露骨な利益誘導の論理ほど、有無をいわさぬ説得力をもつものはなかった。冬の間中、何メートルもの雪におおわれ、ほとんど晴れる日もないまま、なすべき仕事ももたずにひたすら春の来るのをまち続ける住民に対して、地域の発展の論理を欠いた政治スローガンが空虚であることはいうまでもない。生活にゆとりがあり、先行きの不安なく仕事にとりくめることは人間にとってもっとも基本的な欲求だ。)

にもかかわらず、田中の支配は現代日本の危機の本質を表明している。それは物質的な豊かさという大義によって捨てさってきたものが何かという問題にかかわるものだからだ。それは、人間らしい生活にとってもっとも根源的な欲求である共同で生きることへの欲求の問題である。別の言葉で言えば、民主主義にかかわる問題なのだが、転換期としての今日、「民主主義」という言葉すらも若い人びとのなかで懐疑の目で見られはじめているということに、この間の共同への営みの破壊の激しさをみてとることができる。

いわゆる戦後民主主義をどう評価するのかという問題で、もっとも深刻なものは、近代的個人主義の評価にかかわる問題であろう。太平洋戦争の敗北によって、わたしたちの前に課題として登場したのは、日本人の生活を強く拘束してきた天皇制、およびそれに深く結びついてきた家父長制をはじめとするさまざまな支配組織機構をどう破壊していくかということであった。

教育勅語を一つの頂点とする一連の儒教的家族道徳の政府支配層による教化政策が、秩父事件をはじめとする自由民権運動の自主的民主的運動の抑圧と深く結びついていたことに第一に注目しなければならない。多くの支配イデオロギーは、親子の愛情という生活を共に創ることに基礎付けられた親密な圏域の感情を天皇と国民の間にまで拡張する論理によって、天皇制と家族制度を一体のものとしてきた。「我国ハ祖先教ノ国ナリ家制ノ郷ナリ権力ト法トハ家ニ生レタリ、(中略)氏族ト云ヒ国家ト云フモ家制ヲ推拡シタルモノニ過ギズ」(穂積八束)という論理と「我が皇室は、我等臣民の、宗家祖先にましませば、父子の情の天性なると同じく、君臣の大義も実に天性に出ずるものなり」という論理が合体して、最後は個人の内面まで天皇制の支配が貫かれたのである(川島武宜『イデオロギーとしての家族制度』岩波書店、一九五七年。川本彰『家族の文化構造』講談社、一九七八年、など参照)。

この論理においては家族関係と社会関係が意図的に混同されて支配の正当化が計られる。その場合、家族関係は基本的には親子関係に還元されていることに注目すべきである。わ

が国の家は「親子の関係を主とし、家長を中心とするもので あって欧米諸国に於けるが如き夫婦中心の集合体とはその本質を異にする」として、夫婦関係は事実上排斥されている。それだけではない。「私を以て根本の道とする」として、「個人の生活充実」を原点におくことを強く排除したのである。

これに対して、戦後民主主義の運動は、多くの矛盾を内包させながら展開していった。一方では、支配層は管理主義を「民主主義」の名で正当化しようとした。つまり、民主主義とは若干の議論を経た上で多数決に少数者が従うべしという論理だとするものである。このことは、一九世紀後半から二〇世紀にかけて、それまで否定的に評価してきた「民主主義」という言葉を支配者たちが一斉に使いはじめたという事実を考えてみるなら興味を引くことである。つまり、普通選挙権によって労働者をはじめとする庶民が政治への参加を形式的に認められた時、多数派への服従こそ民主主義なりとすれば、これほど好都合な支配形態はないことになる。民衆は主権者でありながら、みずから進んで支配に服するということになるからである。このような論理が、教育をはじめとして現代でも強く貫かれていることには注目しなければならない。

もう一つの民主主義の方向としては、このような全体主義的な支配体制を解体することを主張するものが当然でてくる。この場合、旧家族制度・天皇制支配にたいして個人の自立、主体性が強調されたのは当然だった。しかし、この「個人の自立」が近代市民（ブルジョア）社会の論理としてのみ理解されると、抽象的一般的に社会や共同体と対置されて、新しい共同のあり方の追求がダイナミックにとらえなくなる危険が存在した。

たとえば、人間にとってもっとも根源的な家族の共同関係を市民社会の共同と事実上同一視するような傾向がなかったとはいえない。それは、戦前の天皇制家族イデオロギーのちょうど裏返しといってよいものであって、近代的人間関係を考える上で重要な視点を示している。

その意味で現代社会における人間のあり方の重要な選択項として、人間の自立して独立した存在のみを社会の出発点におくのか、それとも、さまざまな意味での共同関係を根底に据えるのかという問題がある。戦後民主主義を戦前の天皇制権威主義への否定としてとらえるなら、そこには、この二つの形が対立する形であらわれる。つまり、一方は、近代主義的な方向であって、この場合、個人の幸福追求ないし自立が第一の目標であって、社会的共同関係はその手段、あるいは従属的なものとなる。もう一方においては、共同関係のなかで個人の自立をはかるあり方がさぐられることになり、共同の形成のなかで個性のあり方が追求される。

結果的に見るならば、後者のあり方は中心的な流れとはな

りえなかった。ここには明らかに支配層の意向の貫徹をみることができるが、同時に新しい共同の形成の運動の未熟さを否定することはできない。資本主義に反対する運動は、基本的には資本—賃労働をめぐる直接的な関係に還元され、家族関係、男女関係、その他のさまざまな関係における共同のあり方の独自性はあまり追求されなかったといってよい（むしろ、家族や町内会といった親密な圏域の問題は、政府支配層の大きな関心であった。中曽根首相の家庭基盤充実、それに対応する山崎正和氏の「顔のみえる大衆社会」論などはその典型である）。

このようなかで「高度成長」政策がもたらしたものは、極論すれば、一切の人間的・社会的関係を消費水準の増大という甘い汁によって無視するという構造であった。たとえば、大きな社会問題となっている単身赴任の場合を考えてみるとよい。単身赴任を受け入れる会社人間たちの考え方はつぎのようなものであろう。「誰も好きこのんで単身赴任をひきうけるわけじゃない。わたしだって家でゆっくり暮らしたいのだ。しかし、ここで単身赴任を受け入れることが、結局は、わたしの出世にもつながるし、ひいては、妻や子どもたちの幸福にもつながるのだ」。

こんな考え方の根底に流れる思想こそ、わたしが問題としたいものなのだ。ここで単身赴任を正当化する論理の中核となっているのは、出世なり経済的保障なりという目標の実現があれば、家族関係も結果的にはうまくいくという考え方である。つまり、物質的な豊かさの実現が、人間関係をも豊かにすることになるという思想である。たしかに、あまりの物質的貧困は人びとをいがみあわせたり、引き離したりもする。けれども、人間関係にもっとも大切なことは、人びとが互いにコミュニケートする——いいかえれば、生活を共にし、愛しあったり、時には、憎しみあったりしていく営みそのものである。

戦前の天皇制およびそれと深く結びついた家父長制が、家族関係を事実上、支配と抑圧の手段と化したなかで、その家族というものの真の意義は理解しにくい状況にあったといってよい。たとえば、一時期のフェミニズム運動の流れに、家族の解体を女性解放の前提とするような姿勢が存在したこと（これに対する典型的な自己批判としては、ベティ・フリーダンの『セカンド・ステージ』が見られるべきである）には、これまでの家族関係が愛情や親密な人間関係の名のもとに女性たちを奴隷状態へとおとしめたという事情があった。

そもそも、人類がその長い歴史のなかで家族や強い結合組織を形成してきた場合には、何らかの支配のためのものか、外的必要性から迫られて形成したものが多かった。たとえば、大塚久雄氏は『共同体の基礎理論』において、資本主義

的生産様式の発生以前には、何らかの「共同体」が存在していると述べている。その場合、この「共同体」においては「土地」所有こそが決定的基盤だと指摘していることに注目しなければならない。いうまでもないことだが、ここで「共同体」は生産のための共同であって、コミュニケーションは自己目的ではなく、生存のための手段であった。

とすれば、単身赴任の正当化の論理は、結局、人びとの共同活動が有無を言わさずに要求されていた時代のあり方を前提としているといって過言ではない。その時代、人びとは共同で生活をすることを余儀なくさせられていたのであり、そのかぎりでは、人びとの共同は外側から保障されていたといえないわけでもない。

ところが今日、生活の社会化が全面的に進み、個々人が生きていくためだけなら、家族などの組織体が生存のための絶対的必要物ではなくなっている。その意味では旧来の家族や共同体の崩壊の条件は整いつつあるといってよい。だからこそ、家族は、生産の単位でなくなったという意味はもっと大きなスケールで考えられなければならない。

つまり、人間が共同的存在であること、社会と集団のなかで自分の存在と意味を見い出すこと、そのことの根本的性格が今日の家族や地域の危機といわれていることのなかに問われているのである。これまでと違って一緒に暮らさなくても物質的には生きていけるということは、他面からすれば、人びとは一緒に暮らすことに意味がなければ仲間を作らないことになる。

事実はそうではない。人びとは生活を共にしてくれる人を求めている。ごく親しい共同生活を営む人を拒否し、社会との連絡を断って暮らすことは日常的には不可能だ。一人暮らしをしていて病気になった時のことを考えればよい。いくら社会保障が進んだからといって、最低、救急車を呼ぶまでは自分で電話しなければ、誰も助けに来てくれない。それだけでない。たとえ、当人が富裕で、充分な看護を受けるだけの条件をもっていても、多くの患者たちはそれだけには満足できず、親近者の世話を求める。家族や愛するものたちが生活を共にしてくれること、そのなかでコミュニケーションが成り立つことを願う気持ちは、人間にとって本源的なものである。

とすれば、この関係は、どのように形成され、それがより大きな社会関係とどのような係わりをもっているかが問われなければならない。田中角栄の基本的な問題は、彼があらゆる人間関係を金儲けと弱肉強食の論理に還元するとともに、この親密な関係が、セクト的なエゴイズムの貫徹の手段とされきった点にある。田中の人情の厚さは、その親密圏をこえた他集団にたいしては、「万人の万人にたいする闘い」とい

う構造をとったことに特徴がある。わたしたちは、それとは別の関係をさぐっていかねばなるまい。

三、家族の岐路

すでに述べたように、家族は崩壊の危機にあるが、この危機とはヨーロッパ語の語源通り、岐路にあるという意味である。最近の家族を見ていると二つの対立する傾向が共存しているように思う。一方では、若い人びとを中心に家族への極端ともいえるほどの依存、帰属の意識の強まりを感じる。他方では、例の家庭内暴力に象徴されるような愛情関係の完全な崩壊だ。この二つは、まったくバラバラの傾向のように思われるが、結局は、同じことの二つの表現にすぎないように思われる。

中島梓は『ベストセラーの構造』（講談社）のなかで、『窓ぎわのトットちゃん』のような本が数百万、場合によっては、八百万近く売れるという近年の傾向を分析しながら、これらが、必ずしも読者たちの内在的要求だけによって買われているわけではないことを指摘する。中島によれば、「かれらはさまざまな理由で本を買い、読むが、そのいちばん基本的な情動とは、つまるところ、中流階級にとってもっとも重大なこと――『帰属の確認』である」（二七ページ）という。

中島のこの説明には、共同体についての彼女なりの見解がバックボーンとしてある。「人々は村落共同体、ないし『隣組』をとびこえていきなり『国家』に帰属感をもつことでアイデンティティを保全することも戦時中などの特殊なケースをのぞいては、できない。人間の自己認識は、段階的に大きなものへ帰属してゆく、というかたちをとらなくてはならない」（一四七ページ）というのである。しかも、彼女によれば、現代では「人々が通常『自己のアイデンティティの母胎』と見なしている多くのもの――会社、家族、大学、女性なら趣味のグループとか友人知人、ＰＴＡやまた主義主張を同じくする組織など――は、じっさいには、かつての村落共同体の役目を単一でひきうける機能をやはりもっていないのである」（同ページ）。

中島のこの分析は基本的には適確だと思う。現代社会が、共同体の条件を徹底的に奪いとり、しかも、人びとの自主的な共同体形成の運動が十分に成功していない今日においては、人びとは、たえず、擬似共同体を求めざるを得ない。中島は、この重要な擬似共同体としてマスメディアをあげている。実際、三浦和義にせよ、山田百恵にせよ、あの動向にこれほど多くの目が向くことをのぞき見趣味だけに還元するのは誤りだろう。かつてなら、自分の生き方を村や地域の共同

体のなかで形成していたものが、今では、そのような規範性をもった共同体が身近な生活圏に存在しないなかで、テレビを中心としたマス・メディアがその代行をしているといってよい。

中高校生たちが深夜放送に熱中し、自分の名前が読みあげられるためにはあらゆる手段をもいとわぬという状況は、今日の状況を典型的にさし示している。自分の毎日の身の回りでの付き合いが受験戦争の場となっているような状況のなかで、自分たちの相互確証の場をマスメディアの擬似共同体に求めるというのはきわめて自然だともいえる。そこでは、アナウンサーたちの仲間に話しかけるようなやさしさ、思いやり、ふざけがあり、そこにいるかぎり、社会から排除されてしまうという危機感は存在せず、放送で認められるという楽しみばかりが待ちうけているわけだ。

家族に対する二重の態度もこの構造を反映している。地域や学校といった基礎的集団が自分たちにとっての共同性の確証の場でなくなっている今日、人びとは何とかして日々の営みの場で自分の帰属集団を確定し、そこに依拠しようとする。家族という集団は、一方では、経済的文化的関係に深く影響されるが、他方では、生物的関係に基礎をおいてもいる以上、常に自然的基礎に依拠しやすく、その分だけ、擬似共同体を形成しやすい。

ここで家族が擬似共同体だといわれるのは、共同で形成すべき生活がそこに存在していないにもかかわらず、共同体の外見を呈していることを示している。つまり、夫は、会社での出世競争を勝ちぬくための補給基地としてのみ家族生活を考え、妻は、この夫を送り出し、更に強力な戦士の養成のみを子どもに期待する。子どもは母親のこの期待を全面的に実現すべく受験競争に突進する。

悲劇の誕生は、この目標が挫折するなり、その目標実現への活動に疑問が生まれた時のことである。出世競争なり受験戦争なりが耐えがたいものになった時、生活そのものの固有性が消えていれば、逃げるなり、方向転換なりすることができなくなる。家族のみんなが目標達成のために期待をかけて、自分の存在意義がその実現のためにあると考えざるをえないような状況での破綻は絶望的である。

構成員にとって、共に生活をすることのなかで、生活そのものがかけがえのなさの実現の場であれば、このような危機は避けられる。そこには、社会関係に解消されない一つの親密な圏域が存在し、それが、社会関係の疎外構造にたいするクッションをなす、あるいは、積極的な批判の場となりうるのである。

まったく同じような状況を、別なあり方で示しているのが友人関係であろう。若い人びとはこれまでとはなにか抜本的

に異なる関係を作りつつあるように見える。存在するのは、限りなく〝優しい〟関係であるが、ここでは、ひたすら共通性、同一性・仲間意識の形成だけが問題となる。個々人の生活が異なる以上、もし、ひたすら衝突を避ける優しさの関係を維持しようとすれば、友人関係から内容が剝奪される。ここに存在するのは、際限のないベタベタの関係と、その外部の存在を敵とみる思想である。

四、個性のための共同

共同で生きるということが個性の埋没になるのか、逆に、個性のより豊かな発展になるのかという問いは、現代のもっとも重要な分岐をなすものである。

いうまでもないことだが、人が個性的であるかどうかは、個人の主観的決意や行動によって単純に決定されるものではない。個人という言葉のヨーロッパ語 individual, Individuum が、たんに分割できないという意味をもつだけではなく、これが、共同体と個人との関係を示すものであることに注目する必要がある。すなわち、個人は共同体と分離しえない有機的な関係において存在しているのであり、そこでのみ、真の個性が問題となりうる。個人が社会と対立的にとらえられるのは、マルクスらの指摘にもあるように、一定の社会関係、疎外関係の反映である。R・ウィリアムズによれば「十八世紀まで、individual が使われる場合、いわばそれが究極的な分割不可能な区分になっている集団との判然たる関係において使われることが多かった」のである。この用法は、たとえば、ヘーゲルの前期の思想のなかにもはっきり認められるものであるが、ここで注目しなければならないのは、きわだった個性は、社会や共同体から隔絶した人物にではなく、それらと正面から取り組み、対話した人物において現われるという点である。たとえば、松下村塾に育った明治の大家たちは、彼らが生まれつき稀有な才能の持主だったと考えるのは不適切であろう。吉田松陰を軸にした有機的な文化環境が初めて数々の個性的人物を生みだしたわけである。

今日、若い世代に集団とか組織とかいう言葉を聞かせたら、彼らのほとんどは、個性にたいする敵対物、管理し抑圧するものというイメージを思い浮かべるであろう。したがって彼らが仲間を求める時には、人間性を総体としてぶつけあうような関係ではなく、遊びのためとか特定の技術をマスターするための集団といった限定された目的を媒介に関係しあうものとなってしまう。この場合、各人がすでに所有しているか承認している目標なり価値観なりを前提として関係を作るわけだから、各個人にとって他人は、すでに自明の存在でしかない。つまり、仲間があつまって、自分のこれまで当然

とか自明としていたものを根底からくつがえされたり、討論を通じて思いもよらぬ方向に突き進むといった経験が成立しにくい。人は、すでに硬い殻をもった存在として貝のように閉じこもって存在し、必要に応じて、貝のふたを開き、用がすめばまた海底奥深く静かに休むという構図をとる。ここには、手段としての組織は存在しても、目的としての共同体は存在せず、個人はそのなかで自らの貝の内部だけを個性だと硬く信じつづけるわけである。

あるいはまた、自らの内部があまりに空虚だと感じる場合には、自らの存在を承認し保障してくれる集団をさがし、そこへの帰属意識によってのみ自らのありかを確定しようとする。この場合、組織は自らを同化していく対象であるから、その内部で差異を明らかにすることはせず、むしろ、その共同体の外側にたいする排斥の活動を通じて、自分と集団との同一性を高めようとする。個性の埋没が集団帰属の成立要件であり、外部の排斥がその統一性の確証の行為である。これが、文化と思想におけるファシズムの基本的構造であろう。横浜の浮浪者殺人の場合も、ツッパリたちの画一的服装も（〝優等生〟たちのロボットのような画一化された顔つきも）、同じパターンである。

五、ものをみえるようにする文化

人間の認識構造のなかでもっとも興味深いことは、ものは、それを見ようとする人にたいしてのみ見えるように現われるということである。このことは、けっして、認識が主観的に構成されるものだというわけではない。人間は、あるものを知覚するだけでなく、それを何らかの連関に結びつけて意味を見いだした時にのみ、知覚したものとして記憶する。この意味連関に入りえないものは忘れさられるから、見えてはいたことになっていても見ていないことになる。この場合、重要なことは、この連関付けが、日常生活の大半の過程においては無反省に、したがって受動的に行なわれるということである。つまり、人間は、情報を受動的に与えられるが、その情報のどれを認識するかは、その時代の文化に依存する。この場合、個々人の日常的認識においては、この選択における能動性が、その時代の文化やイデオロギーに深く規定されるという複雑な構造をなす。

反映論か構成説かといった古典的な議論の基本的対立を見る場合に考察しなければならない点は、認識論の議論の場とされている状況がいかなる人間の態度と結びついているかという問題である。とりわけ重要なのは、日常生活の視点から

する認識の問題が扱われるのか、それとも非日常性の次元における認識を問題とするかという点である。近代市民社会の哲学の基本構図は、自然科学認識の成立構造をさぐるために認識主体が個人に還元され、静止した対象ないしは量的関係によって表現できるものを問題にするというものであった。この場合、カントに象徴されるように、見るという行為はそれだけで自立できるものであり、事実にたいする理論的態度は、実践的態度と分離できるのだという非日常的な次元の想定がある。

このような立場の基本的性格のなかに、認識の過程的性格、つまり、認識の成立は歴史的産物であり、しかも、個々の対象についても一定の時間的経過を通じて全体の相貌が現われるという特徴が見逃されていることは重要であるが、とりわけ、本論のテーマとの関連で重要なのは、認識の成立における日常性と非日常性との相互関係である。

ベーコン、ガリレイ、ディドロ、カントらの近代の認識論における画期をなした思想家で注目すべきは、彼らが、認識論の展開にあたって実験の意義を高くかかげ科学的認識の成立という非日常的な認識構造をさぐったことにある。ここで実験という言葉の意味するのは、ベーコンが自然を拷問にかけるということで示そうとしたものである。つまり、自然にたいしてはっきりと人間の意向を提示し、その範囲での自然の姿を見ることを要求するものである。見るべきものはあらかじめ、こちらからわくをはめ、そのわく以上のものは排除するというものである。このような認識の構造が、非日常的な認識の過程、とりわけて科学に代表されるような過程であることは言を俟つまい。ここでは入ってくる情報はあらかじめわくを決められ、当該の連関に関係ないものは除去されるのである（ガリレイの場合を見よ）。

日常生活では事態は逆である。あらゆる情報がさまざまな連関において投げこまれてくる。ある時は人を圧倒するような巨大な刺激として、またある時は、よく耳を傾けるものにのみ聞こえるものとして。ここでは、対象があらかじめ制御されて登場するわけではない。わたしたちには、あらゆるものが現われる。

とはいっても、無条件にではない。ここに日常性と非日常性との相互連関が示されてくる。心理学の用語に「先有傾向(predisposition)」という言葉があるそうだが、わたしたちは、すべてのものを見たり聞いたりするわけではなく、一定の対象にたいして一定の心の構えをもって知覚しているのである。つまり、わたしたちの関心や問題意識、これまでの知識のあり方などが見えたり聞こえたりするものを決めていくのである。いわば、わたしたちはいつも色めがねをかけて見ていることになる。

この先有傾向、色めがねは、どのように形成されるのであろうか。基本的には、その文化によって条件付けられる。ここで文化とは人びとの生活様式を示すものであり、そこで科学や芸術、宗教といった非日常的活動が強い役割を果たす文化とそうでない文化がある。この非日常的活動が生活のなかで強い影響力をもつ文化のなかでは、この両者の緊張関係、媒介関係のあり方が社会を規定していく。

逆に、この非日常的活動がきわめて希薄であるか、両者の媒介関係が途切れているところでは（これが、現代の日本だと思われる）、人びとの活動はまったくの自由放任の状態にみえる。ところが、すでに述べたように、ここでは、人びとはバラバラに解体されて生活しているために、結果的に一定の帰属集団を求めざるをえなくなる。それが、マス・メディアを媒体として行なわれることによって、どれほど人びとの個性を剝奪し、自らの帰属集団からはじき出されたものへの差別を生むかは、いじめの論理の横行を見ればわかる。

『伽倻子のために』が提起しているのは、このような状況にたいしての抗議なのだと思う。ここでの主題は、わたしたち日本人がつい日常のなかで見逃しがちな在日朝鮮人の問題であり、日本人の第三世界への公然たる無視にたいする批判である。

この映画のシーンの特徴は、ほとんどコマ切れといってよいほどのさまざまな短い場面ばかりである点だ。前のシーンから次のシーンに移ったとき、ストーリーの展開として見たなら、何のことやらさっぱり分らぬ映画ということになる。ストーリーとしてだけなら、あまりに単純なラブ・ストーリーにすぎない。

しかし、一場面、一場面は、日本と朝鮮（韓国）の重い悲しい歴史を痛感させてくれるものばかりだ。差別のもっとも深刻な性格は、差別している側には何でもないものとして見すごされるものが、されるものにとっては一生忘れがたいほどの重みをもったもの、深い傷として経験されるということだ。絶望的な言葉でいうなら、見える人には見えるが、見えないものには見えない。痛みをわかるものにはわかるが、わからないものにはわからないということである。

わたしは、この言葉がどれほど危険な表現であるかを知っているつもりだ。あらゆるコミュニケーション、相互理解を拒否してしまうこの表現は、避けられなければならないはずだ。にもかかわらず、このような言葉が語られねばならぬとすれば、それは他でもない、現代文化が、それほどに異質なものを無視し、排除しているからだ。

人びとのあらゆる生活の多様性、生きることのかけがえのなさは、人びと自身の会話のなかから消えさっており、そのために、擬似共同体に自己を解消することによってのみ生き

ることを確認しようとする。

存在しているものはすべてそれ固有の歴史と状況をもっており、この固有性が問題となる社会が存在しうることは事実であろう。しかし、今日、人びとは、人や物を見る時、一つひとつ、一人ひとりがそこに存在し、生活するに到った歴史と状況を見る習慣を失いつつある。別のことばでいえば、一本の木、一人の人間はたんなる感覚的知覚の対象としてではなく、そこにさまざまなる意味を刻印されたものとしても見られるはずだが、今や存在するのは特定の機能を担うロボットのようなものだけなのだ。たとえば『伽倻子のために』の主人公、林相俊にたいして少なからぬわたしの友人が、彼の主体性のなさ、男らしくない挙動を批判する。恋人伽倻子が育ての親たちに連れ戻されていく時に、何の抗議もせずになすがままにされているような場面については、特に、非難が集中していた。しかし、一体、在日朝鮮人が日本でうけてきた際限のない差別と抑圧のなかで、自分が好きになった日本人と強引に結婚して平然としていられるなどというのは、リアルな描写であろうか。ある種の受動性、時には卑屈ささえも強いられてくる厳しい歴史の現実が存在したのではあるまいか。少なくとも、わたしには、林相俊の振舞いは、歴史と状況を全身で背負ったものの表現のように見えた。

今日、みえないものをみること、人びとの生活のなかに、ふたたび人間のかけがえのない生活を見い出すことは、人間であることの不可欠な必要条件だと思われる。このことは、自然発生的に放っておいてできることではない。現存する文化・生活・政治体制をたえず相対化し、批判する文化が形成されることによってのみ可能である。そして、このような文化の形成は日常生活と非日常的活動（科学・芸術等）との有機的な結合の形成、新しい形での知識人と民衆との結合と深く結びついているものである。世界がふたたび多様な豊かさをもって現われるような時代をつくることはわたしたちの歴史的課題である。

（さとう　かずお　千葉大学・哲学）

▨特集　人間の解体？

現在の風景

中河　豊

一、現在のスケッチ——消費社会のイメージ

「不確実性」の言葉が、現在の精神的雰囲気の形容に用いられてから、久しい。我々は時代の急激な変化を体験しつつあるが、この変化の動向を的確に説得性をもって表現する言葉を見い出していない。現在がどのような具体的姿の未来に向かうのか、いや向かうべきか、この問いへの創造的解答はないままに、ＩＮＳ、ＦＡ、ＭＣＣ、ＶＡＮ……などテクノロジー用語が氾濫し、現在の状況の不透明さを増幅している。これらの用語で表現される状況が国家的規模での新技術開発競争の中で急速に生成してきており、我々の近未来に対し確実に影響を与えることは了解されても、この状況の分析、可能性と危険性の評価、これに処すべき態度はまだまだ未解明のままである。

同時にこの状況の不透明さのために、我々自身の在り方への不安も現われている。「アパシー」「モラトリアム人間」「シンデレラ・コンプレックス」「ピーターパン・シンドローム」……こうした精神医学的概念が流行しては議論されるのも、見透し難い状況において自己了解が頼りなくなってい

るからであろう。こうして我々は精神医学的ないくつかのチェック項目で自分を診断し、正常となれば安心できるわけである。

しかし人間が社会的歴史的にその有り様を変え、状況に規定され、状況を変革するものであるならば、今日の我々の自己了解はこの状況の理解を前提にしていよう。

「消費社会」はこの状況の現在を特徴づける言葉の一つである。経済の高度成長は我々の社会に未曽有の変化を与え、「ゆたかな社会」を現出させた。この社会の特徴は消費が我々にとって重い意味をもつことである。我々は「消費社会」の中で生き、享受し、自分を維持している。とすれば、この「消費社会」のスケッチこそ、我々の自己了解に必要と言えよう。

「消費社会」のイメージは我々にとって二義的なトーンをもっている。楽観主義的な立場は消費に積極的意味付与をすることによって、きわめて現状肯定的なイメージを提出する。或る「脱産業化社会」論は産業化の結果、国家イメージの縮小、労働時間の短縮、家庭余暇の増大、高齢化などの新たな現象が発生したとし、ここに「柔らかい個人主義」の成立基盤を見い出している。「多品種少量生産」に見られるように消費者の関心は多元化し、人々は「自己固有の趣味」を形成しはじめている。また人々は音楽のライヴ演奏のような「なま身の文化サーヴィス」を求め、コピーには満足しなくなっている。人々は今や消費において「誰かであるひと」として自己を主張し、これを可能にする社会が生まれてきた。多様な人間関係においてサーヴィスを交換する美的な演技する個人が登場したというわけである（山崎正和『柔らかい個人主義の誕生』）。

現在の状況は、こうして「脱産業化」の視点から把えられ、焦点は生産から消費へと移される。今日は生産が消費者の需要を探求する時代であり、生産者が消費者の趣味を見つけ、消費者の「自己発見」を助ける時代だ、というわけである。

他方「消費社会」の暗い描写もある。「消費社会」は新たな社会的差異をつくりだし、これに人々を統合するメカニズムを有している。消費はもはや人間の自然の欲求を充足させる行為ではなく、人々の間に差異を生じさせ、これによって主観的な満足とともに、「ゆたかな社会」の再生産過程に人々を組みこんでいく。人々は消費において他人とは異なるものを欲する。少数しか生産されない「高級な」商品は、自分が他の人々とは異なることの記号であり、この差異において主観的満足や幸福感を消費者に与える。この商品は高級車でも良いし、商品化された自然環境、例えば「きれいな空気」の高級住宅街でも良い。ともかく他人との違いを示す「しるし」として機能する。そしてこの差異化に統合されることに

よって、人々は消費社会の再生産過程に組みこまれていくのである（ボードリヤール『消費社会の神話と構造』）。

こうして脱産業化社会論が肯定する消費社会も、人々を差異化において統合するイデオロギー装置であることになり、ここで登場する美的な自我も管理された自我ということになる。生産者が消費者の「自己発見」を助けるということは、他人との差異における自分の確認であり、商業政策的に様々に等級づけられた商品の中に自分を発見することだからである。

我々は、このように消費社会の相反するイメージをもつ。しかし、ここで確認しておきたいことは、消費社会においても資本の論理が貫徹している事実である。もちろん、今日の状況において消費が重要な意味をもつことは当然であるが、この消費はあくまでも資本の利潤追求に従属している。「ゆたかな社会」とは流行、広告などのメカニズムを通じて、ローン等の借金までしても消費を強制する社会であり（ガルブレイス『ゆたかな社会』）、消費を企業利益の観点から促進する社会なのである。したがって消費は、人間にとっての根本的価値は何かという問いをなおざりにしたまま、コマーシャリズムの枠内に押しこめられてしまう。ここでの根本的価値規準は、売れるか否かなのである。

二、リアリティーの解体——ニーチェに即して

我々の状況は言葉によって分節化されてあらわれ、現実として成立する。前節で見たのは「消費社会」の言葉によって認識された二義的なイメージであった。

我々の周囲には多様な情報が氾濫し、多くの言葉が満ちている。しかしそれだけ一層我々は現実から疎遠な気分にとらわれる。流行のヴィジュアルな雑誌は、写真と言葉との組み合せによって確かな現実を伝達しているかに見える。しかし写真の固定された映像は、それ自体多義的であり、多くの解釈を許容する。写真に添えられる言葉の解説が、その写真に一つの意味を限定するのである。『フォーカス』はスキャンダラスな影像に、言葉で注釈をつける。したがって、ここでは確実なものと思われる映像も、言葉により支配され、この言葉への補強としての意味しかもたない。

現実の描写は特定の観点からの事象への接近であり、現実を現実として認識するためには、認識上の何らかの枠組が必要である。『フォーカス』はセンセーショナルな、講買者の興味をそそりそうな部分、断片を現実から切り取ってくる。誌面は政治、社会、スポーツ、風俗等の、局限された点へと現実を分解し、これをクローズアップするのである。

こうした状況においては、客観的認識への懐疑が生じることも、理由のないわけではなかろう。近年〝ポスト構造主義〟として登場した立場は、現実の客観性を共同主観性へと解消してしまう。現実は言語記号により分節化されて把握されるが、この言語記号は日常意識には必然的に特定の観念、事物と結合しているように思われる。しかしこの結合は必然的ではなく、言語記号の分節の仕方――例えば英語の beef（牛肉）は仏語の boeuf（牛）とは異なる価値をもつ――自体が恣意的であり、人間の歴史によりつくりだされたものである。こうした言語記号を化石化して絶対化するところに「文化のフェティシズム」が成立するというのである（丸山圭三郎『文化のフェティシズム』）。

ところでソシュール言語論をふまえた、こうした立論は認識論的にはニーチェの主張のヴァリエーションにすぎない。ニーチェによれば人間の発見する「真理」は言葉により与えられ、連続体としての実在は言葉から生じた架空の概念によって分節化される。言語を媒体として成立するこの認識は、決して――カント流の用語法で言えば――「物自体」には到達できない。言葉は人間の諸関係を例えば道徳上の「真理」へと翻訳するにすぎない。したがって異なる文法を有する言語は、異なる世界像と「真理」とをもたらすであろう。この意味でニーチェは「特定の文法諸機能の呪縛」（『善悪の彼岸』二十節）を語るのである。

ニーチェのこの「真理」のトータルな拒否は、「市民的理想」の中に隠された「理性」を解読するマルクスのイデオロギー批判の手法より進んで、理性それ自体を告発する（ハーバーマス「神話と啓蒙の両義性」『現代文明の危機と時代の精神』所収）。ポスト構造主義の運動は、「真理」を解体するかぎり、ニーチェの思想圏を地盤としているのである。

我々は氾濫する言葉によって操作され、管理され、「真理」を信じこまされる脅威に常にさらされている。とりわけ新しいテクノロジー用語は多くの人々には理解不能ではあるが人間の未来を拓く魔術的な言葉として幅を利かせている。この状況の深刻化の中でこそ、ニーチェへの共感が成立してきたと言えよう。ニーチェは人間が「真理」という言葉の権力に服従している事態を暴き、「真理」の支配を拒絶しようと試みたのである。

三、現在の風景――労働現場から

1　方法としてのルポルタージュ

「消費社会」の言葉は我々に肯定的、否定的な両義的イメージを示した。しかし今日の社会状況を確実に認識する別の方途として、ルポルタージュの意味を確認しておきたい。

ルポルタージュは、現実の個別的具体的な局面を描く。しかし良い意味でのルポルタージュは、社会全体、時代全体の動向を典型的に表現する事実を選択する。例えば今日の労働現場の具体的描写は今日の不透明な状況を認識する一つの確かな手がかりを与えてくれる。しかも多くの事実から一つの局面を選びとることは、価値論的な問いかけをも含む。この意味でルポルタージュは「一つの事実が提示されて、世界観を変えてしまうようなもの」（鎌田慧『ルポルタージュを書く』）である。

2　焦点としての労働現場

労働現場のルポルタージュは前出の脱産業化社会論の示す現状追認的イメージとは異なる風景を我々に提出する。

今日社会の軸は生産から消費に移行したかに見える。脱産業化社会論によれば、生産過程の自動化、ロボット化により多くの労働者が別の労働分野、「プログラム化のむずかしい人間相手の職種」「商品セールス」「技術コンサルタント」「消費者サーヴィスとしての修理や保全」に移動したとし、労働自身が生産労働からサーヴィス労働へとその重点を移行させたという。生産は消費者の未知の欲望を探求し、とりわけセールス部門は「消費者需要の敏感な探知器」として非プログラム的情報を生産する。こうして生産の自動化により労働者は消費に密着した非プログラム的創造的分野で目的探求的営みを行なうというのである。

この議論は労働の自動化が人間を目的探求的な＝非プログラム的な創造的労働分野に移行させるという趣旨である。しかし資本の論理からすれば企業が自動化、ロボット化を導入するのは、労働者を創造的分野に移すためではなく、生産性向上、品質管理、人件費削減のためである。当然こうした意図からのロボット化は作業環境の悪化、労働強化を伴う。例えば自動車産業の組立ラインでは労働者は疲れを知らないロボットにあわせて働かねばならない。

「ロボットのラインのあいだで労働者が働いているのである。……決して疲れることのないロボットのスピードと同じスピードで働かないとコンベアはストップする。ストップさせないために、労働者は一生懸命手を動かさなければならない」（鎌田慧『ロボット絶望工場』）。

労働者は自動システムの従属物になりはてる。その結果人間の自然の破壊、様々な職業病が発生する。職業病では電気製品組み立てラインでの女子従業員の頸肩腕症候群は有名であるが、自動化は新たな職業病を生みだす。多くの労働者は精神的疲労を訴え、首、背中、肩のこり、目の疲労、疲れ易さといった症状に苛まれる。最近はディスプレイ装置のブラウン管から出るX線、超低周波によるガン、白血病、流産と

いう身体の異常が問題にされているのである。

では労働者が創造的分野に移行するという論点はどうか。これに関しては配転への不安と自動化への不適応が指摘されている。自動化はこれに対応する「意欲」「適応力」「技能」を労働者に要求し、これに応じきれない労働者を職場から排除する。こうして人員整理が行なわれ、配転あるいは失業という恐れさえでてくる。或る電気メーカーの構想では自動化により組み立てラインの労働者を二十分の一にするとされているし、行きつく先は無人化工場である。「労働者を工場から駆逐すればするほど会社が儲かる」(同)からである。

3　熟練労働の解体

生産過程の自動化、ロボット化に関して最も重要な事は、人間労働の単純化、細分化があってはじめてこれが可能になったことである。

「ベルトコンベアは、生産量を一挙に高め、コストを低くしたかもしれない。が、その代り、労働を細分化し、単調化し、解体しつくし、それをまったく無意味な苦役に変えてしまった」(鎌田慧『労働者』)。

作業のこの非人間化がすでに在ったからこそ、この単純な作業がロボットや自動機械で置きかえられた。ロボット登場以前にすでに人間が「ロボットに転換可能な単純作業」(『ロボット絶望工場』)を行なっていたのである。

こうして労働過程から人間の熟練労働が消失してしまった。しかしこの熟練労働こそ労働者の誇りと生きがいではなかったか。かつての「粋な旋盤工」もNC工作機械の出現により技術をスクラップ化されて、単純作業か失業かの選択を迫られるのである。

4　雇用の差別構造

工場の自動化が資本の自己増殖の論理にもとづくかぎり、そこには不可避に労働者の身分、労働条件の差別が導入される。労働現場では古くから本工に対し下請工、季節工、パートタイマー労働者など劣悪で身分保障の不安定な労働条件の労働者が多く存在してきた。こうした弱い立場の労働者の犠牲の上に「ゆたかな社会」は築かれてきた。労働過程の自動化は熟練労働者を不要にし多くの労働者を生産行程から排除し——その典型的な例が電機関連工場の組立ラインからの女子労働者の消失である——、ごく少数の技術者とさらに劣悪で安価な労働条件のパートタイマー労働者とによる生産を可能にした。自動化によって季節工、女子本工は不要になってしまった。新たな差別構造の定着である。パートタイマー女子労働者は女子本工に比して三分の二以下、男子本工に比しては半分以下の低賃金ですむ。こうして主婦のパートタイマ

ーはありふれた存在になってしまった。

こうした動向の将来には失業問題の深刻化が予想される。事務労働ではOA、生産現場ではロボットが使用されると、雇用は少数の技術者と多量のパートタイマー以上には拡大され難いからである。サーヴィス部門が労働者を吸収するという希望も、どこまで現実性があるのだろうか。

5　進歩ということ

生産過程の自動化は新技術が「企業の存続、発展と人間社会の進歩に不可欠なもの」（日産労使の「新技術導入に関する覚書」『ロボット絶望工場』）との認識にたっている。生産性向上、人件費削減のための合理化を「企業の存続と発展」に不可避とするかぎり、自動化は有効であるだろう。しかしだからといって自動化が「人間社会の進歩に不可欠」と断じれるのであろうか。ここでは資本の論理にもとづく「企業の存続、発展」と、別の論理にもとづくべき「人間社会の進歩」との越え難い谷間があるように思われる。人間を自動システムの附属物におとしめ、熟練労働と人間の誇り、働く喜びを消滅させ、労働者間の差別と失業を拡大する自動化、これは疎外の深刻化と評すべきであろう。

我々は科学技術の発展を安易に、いわば啓蒙主義的に人間の進歩へと短絡しがちである。しかし今日の状況は二世紀以上前に『学問芸術論』においてジャン＝ジャック・ルソーが警告した問題、学問の進歩が人間の本来の在り方に矛盾しこれを破壊するという問題を新たな次元で顕在化させているように思われる。科学技術は決して価値中立的ではなく、人間の在り方に関する価値選択を伴っている。今日の科学技術は資本の論理と企業利益に従属しており、この結果疎外を一層

イタリア3部作 第3弾！
暮しを変え
地域を変える！
イタリア
LEGA
協同組合レポート
生活問題研究所【編】
四六判・定価一二〇〇円
世界最大の規模と力をたくわえたイタリアの協同組合運動。地域社会の変革に多大な影響力を持つ協同組合の全貌を徹底集中した、いま話題のルポルタージュ

イタリア文化運動通信
ARCI・市民の担う文化プログラム
佐藤一子【著】　定価一二〇〇円
知られざる文化戦略、市民運動を初めてルポした、今注目の書

ボローニア「人民の家」からの報告
松田　博【著】　定価一二〇〇円
推薦します――原太郎（わらび座）
市民的伝統を母胎とする〝自治と民主主義の生活化〟の発想だ

合同出版
〒101 東京都千代田区
神田神保町1-52
☎ 03(294)3506

深刻化させているのである。

6　労働運動の問題

労働現場では現在、右に見た自動化＝非人間化が急激に推進されている。しかし労働運動はこれに資本の論理から独立した価値選択でもって対応しきれてはいない。むしろ「労使は車の両輪の関係」（トヨタ自動車労組綱領『ロボット絶望工場』）と規定するような労働運動は積極的に生産性向上にとりくむ。この姿勢では自動化への批判的対応は望むべくもなかろう。

生産性向上運動に吸収された労働運動は「パイ」を太らせて分け前を大きくするという論理にもとづいている。企業利益を最優先するこの立場からは、労働者の人間としての権利要求も無視され、労働者は有給休暇さえ自由にとれない低賃金の労働条件を強いられ、不況を名目とする希望退職、指名解雇さえ組合の協力で行なわれるありさまである。

しかし労働運動は「パイ」の分け前だけにとらわれることなしに、自動化による労働現場の急激な変化に対し、生産性向上とは異質な論理、人間として生きることを正面から見据えた論理を構築しなければならないであろう。

7　現在の風景——多義性の消失

今日の「消費社会」の実態は労働現場での疎外の深刻化であった。生産性向上のために生産過程が自動化され、人間が排除され、人間の手から生産労働が奪い去られていく。この事態の評価が労働の今日的意味を軸に早急に深められなければならない。

労働現場のこの実態を直視して現在の風景を描くならば、生産と消費という社会の循環運動が資本の論理に大規模に統合されていることが判明する。労働現場では生産性向上という資本の自己増殖の論理が労働者を支配し、この尺度が絶対化される。同様に消費も資本の自己増殖の過程に組みこまれ、流行、新技術などにより商品寿命は人為的に短くされ、商品にステイタスシンボル的意味が与えられて、消費が強制される。こうして資本は生産と消費の両面において人間を管理し支配する巨大な疎外された社会的力になっているのである。

管理は今や人間全体を抱摂する。それは労働現場では労務管理として労働者の思想も含めた全人格にまで及び、企業利益に反すると評価された労働者への暴力的排除にまで至っている。この管理は様々なマスメディアや情報産業を通じた消費者管理へと、そして最近の話題では学校を通じて子供達の

管理へと広がっている。学校は今や「教育工場」であり、ベルトコンベアでの自動車組み立てに範をとって授業は分きざみに進みぐあいが決定される。あたかも工場の「標準作業方式」にもとづくように、子供達は労働力商品としてつくられていくのである（鎌田慧『教育工場の子どもたち』）。

こうして資本の力が強力になればなるほど、社会の全体は一義的な価値で統合されていくかに見える。労働現場では生産性向上、消費ではステイタスシンボル的商品、教育では偏差値が強い支配力を発揮する。今や人間や社会のあり方についての見通しの多義性、人生の多様なイメージが消失させられてしまったかの印象がある。

しかし価値が一元化されれば、それだけ一層その支配的価値自体の正当性が問われよう。生産性向上の至上価値は、テクノロジーの「発展」という事実によって我々の生活にますます大きな変化をもたらすであろう。しかし、だからこそ我々は我々人間にとって何が最も大切か、という価値論的問いの前に立つのである。

（なかがわ　ゆたか　名古屋芸術大学・哲学）

思想と現代　第2号

〈予定〉

特集▒戦後四〇年と知識人

〔執筆者〕

吉田傑俊／小川晴久／古田光

矢沢修次郎／〈座談会〉／他

▼文化時評……島田　豊

▼研究ノート……湯川和夫

▼ニュー・カレント……加藤哲郎

▼一般研究論文／書評／新刊紹介／他

映像文化の世界

島田　豊

一

『シネ・フロント』（№一〇〇）の特集「1985年、映画人の現在」には、二十二人の映画関係者のそれぞれの仕事の現状をふまえた痛切な発言がまとめられていて、日本映画がぬきさしならない存在の危機の時代にふみこんでいることがわかる。

ひきつづく観客の減少、映画館の転業、映画会社の製作縮小。映画からテレビへ、そしてビデオへ。ニューメディア時代ということで、私たちはますます大量の映像文化にどっぷりひたって生きるようになってきているが、その技術革新の急速さに比して、映画も、テレビも、ビデオも、すぐれた作品を創造する力はかえって弱まっているようである。

それでも、ひかえめな言葉にいい作品をつくりたいという思いをこめた映画人たちの発言に接すると、私もせめて一人のいい観客になっていい作品を支えたいという気持ちになる。いま、批評というのは、おびただしい作品群のなかの注目にあたいする作品の肯定的な要素にできるだけ深

い関心を注ぐ労を惜しまない精神の発露でもなければならないと思う。

好きな作品がひろく国民のあいだで高く評価されている事実と出会うのは、うれしい。『キネマ旬報』（2月下旬）の「1984年度ベスト・テン発表」を見ると、その選考委員たちの投票結果や選出理由の紹介のほかに、「愛読者の選んだベスト・テン」が特集されていて、その二つの選ばれ方の一致と相違を比べるのは興味ぶかい。読者から一位に選ばれているのは、宮崎駿監督の『風の谷のナウシカ』である。そのスケールの大きさと志の高さに寄せられた感想の熱さに、親愛の情を感じる。

映画評論家たちのなかにも『ナウシカ』を一位に推した人びとは少なくない。たとえば、田中千世子氏の評価に私は共鳴する。「劇映画が作り得なかったロマンをアニメーション映画が見事に作ったのである。」

ちなみに『キネ旬』のベスト・テン一位は、伊丹十三監督の『お葬式』である。『ナウシカ』は七位、小栗康平監督の『伽倻子のために』が八位に入っている。

私も、私自身の好みにしたがって、八四年度日本映画のベスト5を選ぶと、こういうことになる。

1　宮崎駿『風の谷のナウシカ』
2　小栗康平『伽倻子のために』
3　伊丹十三『お葬式』
4　澤井信一郎『Wの悲劇』
5　山田洋次『夜霧にむせぶ寅次郎』

『ナウシカ』のことはすでに書いたが、グライダーで空を飛ぶ少女ナウシカのやさしさに支えられた勇気に共感した国民が、興行成績をあてこんだ戦争映画の大作『零戦燃ゆ』をあっさり黙殺したことは記憶されてよい。評論家たちの投票でも最下位＝六九位だった。この時代のロマンが特攻映画のなかにあると思いこむほど、いま、国民は愚民ではないのである。八四年度が映画会社のさまざまな企画が観客にそっぽを向かれた年だったことは、映画界の企画能力の危機の深さを告げているだろう。ひきつづき観客をひきつけて健在だったのは、寅さん映画くらいだった。

『伽倻子のために』は、名作『泥の河』の小栗康平氏の第二作ということと、李恢成氏の小説の原作からシナリオを創作して、日本人の心の眼で在日朝鮮人問題を見つめた作品ということで、上映まえから私は期待していた。東京の岩波ホールで一回目、二ヵ月あまりたって私の暮らしている名古屋の名演会館で二回目、くりかえし見て映像が語りかけてくるものに耳を澄ましたくなる映画だった。

といっても、この映画は在日朝鮮人問題の政治史を解説しているわけではない。ストーリーの劇的な展開を追って

なにかがわかるというように作られている映画でもない。映画を見ながら私の心によみがえってくるのは、ほとんど沈黙の映像の印象がかきたててくる忘れていた青春の記憶である。一つ一つのシーンは、いつか私が出会っていたはずのことで、しかも、いつもは忘れていることであるかのように迫ってくる。思いだしてほしいというように、映画はしずかに進行する。ときには時間が停止しているように感じられる。そして、私は一九五〇年代の青春につれもどされる。

映画は、日本語のほうが朝鮮語よりも慣れている「林相俊」（イムサンジュン）という在日二世の青年を主人公として、敗戦の激動期に日本人の生みの親に捨てられて朝鮮人の父「松本秋男」（クナポジ）と日本人のその妻「松本トシ」に育てられた「伽倻子」という娘との恋の美しさと悲しさを描いている。その二人の恋をめぐって、在日朝鮮人たちの人生の諸相がある。その映像は、日本と朝鮮のあいだのいくつもの問題を提出し、それが未解決であることを思い出させる。

「林相俊」と「伽倻子」の恋のシーンの美しさは、最近の日本映画には稀に見るものである。相俊のポケットに手を入れて歩く伽倻子の姿だけでなく、彼に抱かれる彼女の裸身までが、性のシーンではなくさわやかな恋のシーンになっている。それだけに、「日本もいや、朝鮮もいや」と叫んで泣く伽倻子の悲しみ、友人に帰国のことを問われて、ただ重い沈黙をかみしめる相俊の悲しみは深い。性急に声高に語ることで解決するような問題ではないことを、その沈黙の映像は語る。

『泥の河』の映像の沈黙は、日本人にとってわかりやすかった。登場人物の映像と観客との同一化が沈黙のままで十分に可能だったからである。しかし、この映画の沈黙は、観客に安易な同一化を許さない重さで語りかけてくる。だから、わかりにくいという批評がある。『ナウシカ』を一位に推した『キネ旬』の読者たちが、この映画を十六位にとどめている理由もそこにあるのだろう。

私は映画の大衆性をだいじに思う。それが『ナウシカ』を一位に推すひとつの理由にもなっている。しかし、私は『伽倻子のために』が一人でも多くの人びとに愛されることを希望する。現在の日本人が忘れているだいじなことのなかには、青春の恋というものがこれほど美しく、そして、悲しいものであるということもあるのではないか。戦後四十年、初老になった私がこの映画とともに思い出したのは、在日二世朝鮮人の友人との交友の記憶だけではなく、私の青春が解決しないままできた日本人の歴史のいくつもの問題にほかならなかったのである。

小栗氏が二作をつうじて探求している映画の文法は、個性的であるとともに日本的伝統を推しすすめた独自のものであるように見える。私が拙い表現で沈黙の映像といい、時間の停止といっているショットやテンポのあつかい方がそれである。第三作をたのしみにしたい。

二

『お葬式』は伊丹十三氏の第一回監督作品で、日本アカデミー賞をはじめいくつもの賞を獲得した。それだけのシナリオ、演出、出演者たちの演技をそなえた作品で、これも二回見て細部の発見をたのしんだ。

井上佗助（山崎努）と雨宮千鶴子（宮本信子）という俳優夫妻の妻の父の死から、お通夜、葬儀の終了までの三日間を描いた作品だが、人間の日常生活のなかに突然おとずれた近親者の死をめぐって演じられる生活のドラマを笑いと涙の両面から浮き彫りにしている。

すでに隠居している老人が伊豆の別荘で死んだという設定なので、お葬式をめぐる人間関係が近親者や老人の交友関係、近所の人びと、葬儀にかかわる職業人たちに集約されてくる。それで、それぞれの役柄の密度の濃い人間劇になったといえるだろう。

企業でも、役所でも、学校でも、現役の組織人の死のばあいに主題を設定すると、視野はひろがって、もう一つブラック・ユーモアの要素が加わるけれども、生ぐさい諷刺劇になりすぎ、これほどからっと笑えなかったかもしれない。この映画の笑いは、おもに近代人の日常生活や実務性とは異質なものである葬儀の儀式や共同体的人間関係のすれちがいの描写がよびおこす共感の笑いなのである。

映画のなかで佗助が「俺もなんとか先に死ぬようにしなくちゃな」とか「俺は春死ぬことにしよう。俺が焼ける間、外は花吹雪――いいぞ」とか感想をしゃべるが、見ている私も自分の葬式のことをあれこれ想像してたのしむ気持ちになる。葬式という儀式には知的距離をとってみると、どこかにおかしさがつきまとっているものかもしれない。

死者の兄雨宮正吉（大滝秀治）の会葬御礼のまことに上出来な挨拶の演技、ラストの妻雨宮きく江（菅井きん）のたどたどしく真情のこもった挨拶の演技は、ともに完璧としか言いようのないみごとさで印象に残る。葬儀の世界に押しかけてきた佗助の愛人（高瀬春奈）のあつかい方にはサービス過剰のおもむきもあるけれども、なりふりかまわぬ愛人のかわいさと恐ろしさを演じた彼女のしたたかな演技と、あわてふためく夫の姿を見つめる妻（宮本信子）の

表情やふるまい方のさりげない演技は、あざやかと評すべきだろう。この映画のキャスティングは、無言の一人ひとりにいたるまでゆきとどいて成功している。

伊丹氏は『「お葬式」日記』（文芸春秋）を出版して、映画の製作の楽屋を公開してくれているので、演出意図や製作過程がよくわかって、私にとっては勉強になった。伊丹氏は、映画は「引用」からなりたっていると言い、さまざまなシーンが先人の仕事から学んだものであることを一つ一つ自分で指摘しているが、論文の引用や註と独創との関係のようなことが映画にあるようである。

『Wの悲劇』は、夏樹静子氏の原作を劇中劇の芝居にして、映画の進行と二重構造にした脚本――荒井晴彦氏と澤井信一郎氏の共同労作のおもしろさにひきつけられる。しかも、その改作には、演劇の世界での成功をめざす若い女優志望の研究生の生き方の矛盾とその破綻を描く青春映画の魅力が加わっている。ひたすら上昇をめざす自分とそれを見つめている人間であることを求めるもう一人の自分との葛藤―それは現代の青春の普遍的なテーマでもあるだろう。

主人公の静香（薬師丸ひろ子）が、映画の最後に彼女を愛する青年にむかって語る。「自分の人生、ちゃんと生きてなくちゃ、舞台の上のどんな役もちゃんと生きられないって、やっと、女優に憧れてた、ばかな女の子が解ったんだから、だから……二人じゃなくて、一人でやり直すの……」。

この映画のなかの薬師丸ひろ子が、澤井信一郎の演出にみちびかれて、若者のアイドルから一人前の女優に飛躍しているのに、私も眼を見はった。

日本の映画界がこういうレベルの娯楽映画をたくさんつくって再生してほしいと私は願う。にっかつポルノが営業的にゆきづまって、青春映画の路線を模索するそうだが、セックス・シーンだけにたよった映画では、すでにビデオと競争できなくなっているのである。それにしても、おとなが若者たちといっしょに見て恥ずかしくない青春映画でなければ、もう観客を映画館にひきつけることはできないだろう。『Wの悲劇』はそういう引力のある青春映画になっているのである。

山田洋次氏の作品『男はつらいよ』は、ひきつづき国民に愛されつづけている日本を代表する娯楽映画である。毎年二作ずつ安定した水準の映画をつくって観客をたのしませてくれる山田氏の力量には、私は心から敬意を表したい。私も常連の寅さん映画ファンの一人である。

しかし、最近いくらか気になっていることがある。その一つは、愛すべき否定的人物であった寅さんが、単純に肯

定的人物に傾斜しすぎると、寅さん映画の魅力はそれだけ少なくなるということである。あらゆる欠点にもかかわらず寅さんの真情は美しいというのと、寅さんが善意の人の模範のようにふるまうのでは話がちがってくる。寅さんが年齢にふさわしく落ち着いてくるのはいいし、自然なことである。しかし、寅さんは、よく出来た人になってくれては困るのである。

もう一つ、寅さん映画に厚味ができて成功しているのは、マドンナとの恋物語のほかに太いテーマが副主題としてどっしりつらぬかれているばあいで、それが寅さんの善意の話に単線化するとそれだけ面白味が少なくなるということである。

現在の寅さん映画がすでにこの二つの傾向をたどっているというのではない。しかし、寅さんが年のとり方に工夫がいる年齢になっていて、その年のとり方ではこうした傾斜が生じうる心配はあるように思う。

昨八四年度の作品のうち、私が「夜霧にむせぶ寅次郎」のほうにより好意をもつのは、この映画のなかの寅さんは、彼がフーテンのなれのはてであることをたじろがずに押しだしているからである。年がどうあろうと、渡瀬恒彦の流れ者とわたりあって、中原理恵のフー子をめぐって争うところなど、なかなかいい。がんばれ寅さん！　しかし、この作品の副主題は十分に鮮明に展開されているとは言えない。

他方、六五年度の「寅次郎真実一路」では、一流会社の課長である、米倉斉加年の蒸発がはらむ問題という副主題が、彼の美しい妻である大原麗子のマドンナと寅さんとのからみのほかに設定されているが、この作品では寅さんのたち居ふるまいが非のうちどころのないものでありすぎ、それが夫の帰宅の意味をも弱めているように見える。夫が田舎に希望転勤になってめでたしめでたしまで、万事がきれいごとでまとまりすぎていることがものたりない。寅さん映画には、私のような支持の仕方もあることを書いておきたい。

三

映像文化の現在を考えるとき、テレビの比重は圧倒的である。映画もまたテレビのおかげで往年の名作をたのしんだり、見落とした近作を見せてもらったりする。コマーシャルを眺めるのも、傑作と駄作を評価しながら見ていると、けっこうおもしろい。みごとなコマーシャルに出あうと、日本人の短歌・俳句的な短詩型の才能は、数秒の時に要約される映像の効果にも発揮されているのではないかと考え

たりする。もちろん、ドキュメントを見ることは、私にとって必要な現実との接触の時間の一つである。哲学者であるためにはテレビは無用というような話を私は信じない。

テレビ・ドラマにしても、いかにも手がるにつくられていることが見えすいて興ざめなものも少なくないが、NHKの大河ドラマをはじめ私がたのしみにしている作品もいくつかある。

いま、杉本苑子氏の原作・中島丈博氏の脚本の『春の波濤』をつとめて見ることにしている。それには、もともと大衆芸能史のなかの川上音二郎に興味があって、とりわけオッペケペー節などどんな歌われ方をしたのだろうか、私も歌ってみたいものだと考えていたような私なりの関心のもち方もある。近ごろ、演劇にしても、歌謡にしても、同時代の現実を見すえた創作で大衆の心とかよいあう作品にあまりに出会えないでいることへの私なりのいらだちが、川上音二郎への関心の背後にはある。

……

貴女に紳士の扮装(いでたち)で
表面(うわべ)のかざりはよけれども
政治の思想が欠乏だ
天地の真理がわからない
心に自由のタネをまけ
オッペケペッポー、ペッポッポー

こんな歌を熱狂的に流行させた音二郎と明治二十年代の大衆の心とのかよいあいには、たしかに時代の青春といえるような波濤のひびきがある。

尾崎秀樹氏はじめすぐれた時代考証のスタッフのおかげで、私なりになっとくのゆく姿でオッペケペー節を聴きかつ見ることができたのは幸せだった。舞台と客席との生きた交流の光景は、私にはかつてのフォーク・シンガーと若者たちがつくりだした会場の雰囲気を思い出させた。あの明治政府と自由民権運動の対決の時代にも、そんな熱気のなかで、オッペケペー節は同時代の大衆の心を代表する芸能でありえたのだろう。いま、この時代の青春の波濤をどこに聴くことができるのだろうか。

このドラマのおもしろさは、明治の政治史と芸能史のからみあいをその時代を生きた個人の性格や活動をとおして再現してくれることである。明治天皇制国家の中枢をになった伊藤博文をはじめとする政治家たち、自由民権の陣営の諸潮流をそれぞれ代表する政治家たち、論客たちに加えて、同時代の民衆が歴史の舞台の舞台まわしとして登場する。明治という時代の歴史の舞台には、いかにも活気にみちた若さがただよっている。それにつけても、活性化というような言葉がむやみに流行する現在は、多分、老いが支

配している時代なのだろうと思う。

その時代の青春の舞台のうえで、実業への野心を燃やす日本資本主義の精神のにない手福沢桃介（風間杜夫）、その妻であることに耐える福沢房子（檀ふみ）、芸者の世界から出発しながら自立する女の意地に生きる川上貞奴（松坂慶子）、そして、自由な心をもつ目立ちたがりやのアイデアマン川上音二郎（中村雅俊）たちの青春の劇が演じられる。

最初の恋人桃介から「洋行」にみかえられ、伊藤博文に水あげされて権妻となった芸者奴が、音二郎とはちゃんと結婚して夫婦になりたいと訴える場面は、せいいっぱいの女の誇りの自己主張になっていて、松坂慶子は熱演だった。

最近は活字文化の世界でもテレビ・ドラマの脚本が出版されて多くの読者を得ている。たしかにいまは亡き向田邦子の作品、山田太一氏の作品、倉本聡氏の作品など主題を見失っている小説などよりずっとリアリティがあっておもしろい。

この『春の波濤』の脚本は原作からは自立している中島丈博氏の作品だが、本にまとまったものを読んでも原作の小説よりも時代が深く描けている。それはテレビというメディアの強みを生かしたドラマづくりと小説作法のちがいでもあるだろう。すぐれたテレビ・ドラマの脚本が読まれるのは、ただ読者のテレビ中毒のせいではないのである。

ここではたちいるゆとりはないが、山田太一氏の作品『ふぞろいのリンゴたち』の正続篇は、エリートでないことを自分で知っているこの時代を生きる若者たちの生態をあたたかく見つめてはげましている仕事で、私は世間でいう四流大学の学生たちをこれほどいとおしんで描いたドラマをほかに知らない。山田太一氏のテレビ・ドラマの仕事は、この時代の現実の問題にたちむかっているドラマづくりの成果として正面からまとめて論じられる必要があると思う。

（しまだ　ゆたか　日本福祉大学・哲学）

■研究ノート

人間・社会・生物

――ウィルソン『生物社会学』をめぐって

鈴木　茂

一

E・O・ウィルソンの『社会生物学』（一九七五年）が登場してくる背景については、岸由二氏の要領をえた、いくつかの紹介がある。「社会生物学の系譜」（『自然』一九八〇年九月号）、「論争つづく社会生物学」（『科学』一九八一年三月号）、「社会生物学の二つの眺め」（『現代思想』一九八四年一月号）、等々。ほかにウィルソン『人間の本性について』（岸由二訳、思索社）につけられた同氏の解説がある。社会生物学の思想を理解するための指針としては、伊藤嘉昭氏の「『社会生物学』にどう対処するか」（『赤旗』一九八一年三月一一日号）や『動物の社会行動』一九八二年、東海大学出版）などが欠かせない参考文献だろう。社会生物学の動向にたいする日本の生態学者たちの対応については、『現代思想』一九（八〇年三月号）、『日本の科学者』（一九八〇年三月号）、『個体群生態学会会報』（一九七九年三二号）などに、その一端を知ることができる。

ところで、いわゆる社会生物学の基礎にある進化理論とは、どういうものか。右の諸文献からみると、およそこういうことだろう。

ダーウィンの進化理論が変異と淘汰の二本柱からできあがっていることは、よく知られている。そのさい、淘汰にとって有利な変異とは、まず個体の生存率や繁殖率を高めるのにやくだつ形質上の変異であった。その結果が、次代から次代をへて、やがて種をおおうにいたる。個体中心の概念枠が、その理論のかなめをなしている。

ところが、個体中心の有利・不利の淘汰理論ではわりきれない現象に、ダーウィン自身も気づいていた。たとえば、ミツバチやアリなどの社会性昆虫には、ハタラキバチやハタラキアリといった生殖不能のカストが存在する。かれらの存在はあきらかに、かれらのぞくする昆虫社会の維持にとって有用かつ必要であるが、かれら自身がいずれも不妊個体だとしたら、その有利な形質は、いったいどのようにして保存されるのか。ダーウィンは、個体にとって不利な形質も、家族・種族・種といった集団にとって有利なら、そういう形質は淘汰によって保存される、と考えていたようであるが、個体中心の淘汰理論によっては理解しがたいこの現象について、ついに満足のゆく説明をあたえることができなかった。

もっとも、かれは『種の起原』第七章で、畜産家がよい肉と脂肪をもった去勢牛をつくる例をあげて、去勢牛は子孫をつくらなくても、よい去勢牛をつくる親を選択して交配させることによって、よい去勢牛がだんだんとつくられてきた、と書いているところをみる

と、「驚くべきことに、ダーウィンは真の説明に近いところにいた」（伊藤）といってよいだろう。けれども、一般的にいって、個体にとって不利でも集団にとって有利な個体の性質が、どうして親に淘汰がはたらいて保存されることになるのか。そのメカニズムを説明することができなかったのだから、「古典的ダーウィニズムでは、〝個体にとっての有利さ〟という尺度と、〝集団にとっての有利さ〟という尺度が、統一されぬままに二本立てになっていたのである」（岸）という状況ものこされてきた。というより、ダーウィン以後百年近く、議論は、個体中心の淘汰説と集団中心の淘汰説とを不統一にしたままでおこなわれ、種にとって有利か不利か、という尺度のほうがもっぱらおもてにあらわれて、個体にとって不利でも集団にとって有利なら、そういう性質は保存される、とみなされてきた。一九三〇年代の集団遺伝学の成立以後、進化理論の概念枠が大きく変化して、もはや古典的ダーウィニズムのなかに逡巡していることをゆるさなくなっていたにもかかわらず、動物行動学者たちの進化理論も、古典的な概念枠にとらわれたままだった、というわけである。

ここに、集団遺伝学の成果のうえにたち、新しい概念枠を装備して登場するのが、ウィルソンの大著『社会生物学』の理論的基礎にもなっている、例のハミルトンによる包括適応度の理論である。

二

一九六四年に提起されたハミルトンの包括適応度の理論は、伊藤・岸両氏のわかりやすい説明にしたがうと、大要はつぎのようになる。専門的なものとしては、ハミルトン理論の批判的検討をおこなった粕谷英一「社会性昆虫はなぜ進化したか――理論的動向の批判的展望Ⅰ・Ⅱ」（『生物科学』一九八一年第四号、同一九八二年第一号）を参照されたい。

まず、自然淘汰によって選択されるのは個体ではなく遺伝子だ、というのが理論の大前提である。進化とは、生物の遺伝形質の発現する遺伝子が、おもに突然変異と淘汰によって――この点では古典的ダーウィニズムの概念装置がそのままもちいられる――その集団内における種類や頻度組成に変化を生ずるプロセスにほかならない。集団内により多く広がりうるような形質を発現する遺伝子の、その頻度の増減が、ある形質の淘汰上の有利・不利を測定する一元的な尺度となる。これで個体にとっての有利さも、集団にとっての有利さも、遺伝子頻度という一元的尺度に統一される。

この統一視点から、さきほどのミツバチやアリの例、個体にとっての不利が集団にとっての有利につながるという現象をみると、どうなるか。適応を個体中心にのみとらえると説明しがたい現象も、遺伝頻度の視点からみると、事情はかわる。たとえば、ある個体が、自分にとって不利であっても、血縁者にとって有利になるような、ある利他的な性質や行動をしめすとすると、むろん、血縁者の適応度（繁殖成功度）は高まる。利他的行動をしめす個体の血縁者は、その個体の利他的性質を支配する遺伝子を共有している可能性が高いから、たとえ当該個体の適応度はOであっても、血縁者の適応度が増加することによって、その利他的性質を支配する遺伝子も保存され、ときにはその頻度を高めることもありうる。これで、個体の適応度は減少しても、逆にその遺伝子の適応度は増大する、といった、社会性生物によくみられる不思議な

現象の説明もつく。こうして、淘汰上の有利・不利をはかる古典ダーウィニズム流の個体適応度にかわって、ハミルトンの包括適応度の理論が登場する。それは定式化すると、

包括適応度＝ある個体Aの個体適応度＋（Aの血縁者の個体適応度）×（Aの血縁者がAと同一の遺伝子を共有する確率）

となる。

伊藤氏の説明にしたがって、かりにAの個体適応度をW_Aとし、W_iはA以外のi番目の個体の適応度、r_iはその個体とAとの遺伝子の共有率（血縁度ともいう）とすれば、包括適応度W_Iは、

$$W_I = W_A + \sum(W_i\ r_i) \quad (ただし\ i \neq A)$$

とあらわせる。M（Wi ri）は、Aと同一の遺伝子が血縁者をとおして次代にのこされる総数である。

かりにAとその妹の2個体について、Aの利他的行動のためW_AがCだけ減少し、W_iがBだけ増大したとすると、

$$Br - C > 0$$

なら、Aの遺伝子頻度は増大し、その適応度は高まる。そこで、

$$Br - C > 0 \quad \therefore B/C > 1/r$$

だから、利益Bと損失Cの比が$1/r$より大きければ、Aの利他的行動は進化する。倍数性だと、同父母の兄弟姉妹は平均半分の遺伝子を共有するからrは$1/2$である。したがって、Aの利他的行動が進化する条件は、

$$B/C > 2$$

である。半・倍数性ならrの値もまたかわる。

ところで、包括適応度の定式をみるとわかるように、もしA以外の個体の適応度がOであったり、あるいはAと同一の遺伝子を共有する確率がOであったりすると、そのときにかぎって包括適応度は古典的ダーウィニズムの個体適応度に一致する。岸氏の指摘されるとおり、遺伝子頻度の視点からみると、包括適応度の理論は、古典的な適応理論をそのなかにふくむ、より一般的な理論であり、古典的な適応理論はいわば、その特殊なケースなのである。

さきにふれたように、ウィルソンの『社会生物』の基礎には、なによりもまず、ハミルトンの包括的な適応理論が強固な根をはっていて、その細脈はすみずみにまで浸透している。もっとも、ハミルトンの仮説は、その後、いろいろな分野で当たり外れが例証されてきており、ウィルソンも、それを無批判にうけいれているわけではない。たとえば生物における社会進化の基本概念をとりあげた同書の第Ⅰ部・第5章でも、「集団遺伝子で伝統的に使われてきた遺伝子頻度、突然変異率、エピスタシス、移動、グループの大きさなどのパラメータが、ハミルトンの方程式にはほとんど組み入れられていない」ことを指摘して、その結果、「ハミルトンの理論展開は、遺伝学的理論の他の部分との結びつきが弱く、そのために、そこから導かれる予測の数が不必要に限定されてしまっている」ことを批判している。

けれども、それらの問題点は、いずれもハミルトン理論を補強する立場からもちだされていることは、いうまでもない。じっさい、相互の利他をとおしてつらぬかれる相互の利己といった生物の社会的性格のとらえかた、いいかえるとウィルソンが、ハミルトン理論をもっと発展させたトリヴァノスにならって相互利他現象とよんでいるものは、ハミルトン理論の核心をいっそう充実させたものだ、といってよいだろう。ウィルソンにとっても、「社会生物学の理論上の中心問題」は、ハミルトンと同様、「定義上は自らの適応度を減ずるはずの利他性が、どうしてまた自然淘汰によって逆に進化しえたのか、という問

題」（同書、第Ⅰ部・第1章）であることにかわりないのである。

三

『社会生物学』は、全体が第Ⅰ部「社会進化」、第Ⅱ部「社会機構」、第Ⅲ部「社会的な種」、という三つの大きな柱から構成されている。その第Ⅰ部は、ウィルソンがこの大著の副題にもしている「新総合学説」の立場、すなわち新ダーウィニズムの立場からする遺伝子中心の適心理論からみた、社会生物学の基本諸概念の再構成である。ここで、ハミルトン理論を補強しながら、生物の社会進化の原動力、集団生物学の諸問題をはじめ、群淘汰や利他現象の問題がとりあげられる。第Ⅱ部では、生物社会を維持する内部機構、とくにコミュニケーションやなわばり、順位システムやロールとカストといった問題がとりあげられる。以上で展開される理論構成をもとに、第Ⅲ部では、群体クラゲから人間にいたるすべての生物が社会行動のおもな性質を中心に四つのグループにわけて考察される。群体無脊椎動物、社会性昆虫、人間以外の哺乳類、人間、というように。この系列は、原始的な古い型の生物から進化した新しい型の生物という順序になっているが、社会的存在にとって必要な凝集性・利他性・共同性といった性質は、むしろこの順序で下落する。つまり、この順序で、グループ構造の最適化をもたらすような無制限の利他的行動から、しだいにサブ・グループや血縁者、家族や個体自身にたいする利己的行動が許容されるようになる。

もっとも、人間だけはある特別な位置があたえられる。利己的性質は、人間以外の哺乳類動物をへて、人間でもいっそう強化されているのだけれど、そうでありながら人間は、個人的な生存や生殖をほとんど犠牲にすることなく、逆に異常なほど協調的性質をも強化してきた、というのである。

同書のいたるところに概説されている生物学上の各種理論と、それにたいするウィルソン自身の独自な解釈についての評価は、とうてい私の能力のおよぶところではない。が、ウィルソン自身も「社会生物学のはたす役割のひとつは、このような学問分野（社会・人文科学の諸分野）を現代的総合（新総合学説）に組み入れるべく、社会科学の基礎を再構成することでもある」（同書、第Ⅰ部・第1章）といっているように、社会生物学の目標は、動物と人間のあらゆる社会的行動を、その生物学的基礎から統一的に説明することにある。じっさい、第Ⅲ部の最終章では、その統一理論にしたがって、人間の社会現象についても独自な解釈と展望をあたえている。

つぎに、その人間社会生物学の構想について、同書の最終章、およびそれを補充するかたちで書かれた『人間の本性について』（岸由二訳、一九七八年）を中心にみてみよう。ちなみに、『社会生物学』に展開された社会科学や倫理の生物学化のこころみには、ウィルソンとおなじハーバード大学のS・グールドやR・レウォンティンらをふくむ批判的な科学者集団「人民のための科学」派（sftp）による、はげしい批判がある。かれらは、社会生物学のなかに、人種・階級・性の問題など、人間社会の現状を正当化する生物学的決定論をみてとって、それに集中砲火をあびせたわけである。その間の事情は、最初にあげた岸氏の諸論文に紹介されているほか、『科学朝日』（一九八一年二月号）特集「人間の本質にせまる行動生物学」に、両者自身によるその見解の大要が収録されている。批判派のたちいった見解は“Sociobiology Examined”

ed. by A. Montagu, Oxford U.P., 1980, にくわしい。最近では、R・レウォンティンらによる論文集 "Not In Our Genes, Biology, Ideology, And Human Nature" Pantheon Books, 1984 に、その見解が集約されている。『人間の本性について』は、そういう批判派の攻撃に反撃して自説を弁護する論争的な性格もそなえている。その人間解釈の特色はどこにあるのか。

四

その最大の特色は、人間の利己性と利他性との相互関係をとらえるさいの、一種のヒューム主義的な見地にあるように、私には思われる。ホッブズやロックと同様、人間本性を利己性とみた点では、ヒュームはイギリス経験論の一般的な基礎のうえにたっているのだが、ホッブズやロックが、結局のところ、利己性の拡大は人間相互の不調和をまねくほかない、と考えたのにたいして、ヒュームの考えは、ややおもむきを異にしていた。人それぞれの利己の欲求は、それ自身において直接にみたされるのではなく、ただ他者の利己の欲求をみたすことによってのみ、みたされるのだ、というのがそれである。自己利益の感覚は共通利益の感覚とうらはらの関係にある。利己は利他をとおして発現するのである。ここでは、おのおのの利己は、相互の不調和ではなく、逆に相互利他にうらうちされた社会的調和をうみだす。

このヒュームの考え方に、イギリス・ブルジョア社会の初期または形成期に位置したホッブズやロックとちがって、その自由主義段階の成熟期を反映する思想をみいだすのは、たやすいことだろう。ここにあるのは、A・スミスの「欲求の体系」と同型のブルジョア思想、つまり競争の淘汰のうみだす調和の体系、市場メカニズムの思想である。ウィルソンの社会生物学の概念枠をそめあげているのは、このヒューム主義的な人間観、社会観ではないか。それとも、それは結果にすぎないのか。『人間の本性について』のとびらに、ウィルソンがヒュームの『人性論』の一節をかかげているのは、ただの偶然ではないかもしれない。

かれは同書のなかで、「人間の利他行動のほとんどの形態には、究極的には利己的な特性がからんでいる」ことをみとめたうえで、もっと一般的に生物の利他行動を、二つの基本的な形態にわけている。「芯の堅い利他主義」と「芯の柔い利他主義」とがそれだ。前者は、社会性昆虫などに典型的にみられるものであるが、近縁な血縁者にむけられる一方的な利他行動であって、近縁の程度におうじて、その出現頻度や強度は増減する、とされる。このあたりも、利己にもとづく利他行動は、その利害関係の親疎の度合におうじてかわる、というヒュームの理論とうりふたつである。後者は、一方的ではない、いわばむくいを期待する利他行動であって、その本質は利己的なものとされる。哺乳類・人間において強まる傾向である。

だが、一方的な利他行動といっても、結果的には利己を実現する行動であることは、ハミルトン理論でみたとおりである。また、本質は利己的なものといっても、その強度におうじた利他行動をともなう利己である。一方は、無意識的な利他、結果的には利己といえるし、他方は、意識的な利己、結果的には利他ともいえる。ようするに、両極にこういう「芯の堅い利他主義」と「芯の柔い利他主義」をおいてみると、あらゆる生物の社会行動は、この二つの利他主義の相対的な比率という統一基準にしたがって説明できる、とい

うわけである。群体無脊椎動物や社会性昆虫が一方の極端な事例なら、人間は他方の極端な事例である。どちらも、特殊なケースとして、一般的な統一基準のなかにおさまる。そして、この統一基準のかなめをなしているのが、ヒューム主義的な利己＝利他論なのではないか。

ウィルソンとほぼおなじ新総合学説の立場から生物進化の諸問題を考察したR・ドーキンスの『生物＝生存機械論』（日高敏隆・岸由二・羽田節子共訳、原名『利己的な遺伝子』一九七六年）をみると、ブルジョア的な市場メカニズムの枠組みに、むりにねじこまれ、ゆがめられた、凄惨な生物世界の姿をみる思いがする。あらゆる生物の行動は、もとをただせば、利己的な遺伝子に制御されていて、さまざまな利他行動も、じつは利己的な遺伝子の自己保存戦略の一環だというのだから、まるで生物の世界は、親子の、兄弟姉妹の、男女の、世代間のあらそいにみちていて、兄弟殺しも子殺しも、生物学的「正義」といわれかねまじきありさまである。「ここにはヨーロッパ伝来の粒子的世界観にもとづいた競争と闘争万能の科学方法論があって、これが生物自体の理解もゆがめているのではないか」（伊藤、前掲『赤旗』所収論説）というドーキンスへの危惧の念は、おそらく社会生物学の概念枠そのものに、みなもとを発するものではないだろうか。

人間の生物学的な種特異性としてウィルソンによってあげられる四つの基本的カテゴリーは、攻撃・性・利他性・宗教である。けれども、近代的所有権にテリトリー行動の遺伝的傾向をみたり、人間の多婚的、一夫多妻的傾向や、カースト制下の植民地インドでおこなわれていた昇婚や女児殺しを種特異的な性質の発現とみたり、とにかく問題が多すぎる。かれのいう利他性のヒューム主義的性格はすでにみたとおりだが、その延長上にとらえられる人間の宗教的性質も、集団の利益のために個人の利益を抑制するプロセスが儀式化され教条化されて、やがて遺伝的に固定したものだ、という。個人の利益を抑制するといっても、宗教による集団の社会的統合で究極的な利益をえるのは、やはり個人の適応度

法政大学出版局

ヴィルヘルム・フォン・フンボルト
言語と精神 ■カヴィ語研究序説
亀山健吉訳　ハイデガーをして「西洋における言語研究の最高峰であり、すべての言語論や言語哲学を陰に陽に規定している古典的労作」と絶讃せしめた大著の全訳、本邦初訳。訳者による「フンボルトの日本語研究」を付す。　定価一万四千円

ピエール・ベール著作集／第4巻
歴史批評辞典 II
野沢　協訳・解説　「啓蒙」の世紀に歴史批判、神学・形而上学批判の巨大な武器庫として全ヨーロッパ最大・最長のベストセラーをなしたピエール・ベール畢生の代表作。本巻はE～Oまで百五十項目余を収録。　第4回配本／定価二万八千円

102 東京都千代田区富士見2-17
☎03 237-1731振替東京6 95814

である。もっといえば、聖職者によって文化的淘汰をへた儀礼や教条が、さらに生態学的淘汰をくぐりぬけて、ついには、それに教化されやすい性質を、集団内における遺伝子頻度の増大というしかたでうみだす、ということである。

これがウィルソンのいう「宗教の社会生物学化」であるが、ここまでくると「社会生物学の宗教化」というほかないのではないか。

「人民の科学」派の批判に反論してウィルソンは、「人間の本性の生物学的基盤について知ることは危険ではなく、むしろそういうことにたいして無知なことが危険なわけです」（前掲『科学朝日』所収「社会生物学は人間を解明する」）といっているが、これに異論はない。従来の人文・社会科学の諸分野からは、ほとんど死角にはいってみえにくかった深く広大な領域の視野を、「人間の本性の生物学的基盤」の考察があたえてくれることは、たしかだろう。けれども、それには、人間に固有な社会的性質の意味をつかみ、蓄積された歴史・社会科学の諸成果を配慮することが、ぜひとも必要だろう。生物学的視点からする人間論議にもっとも欠落しているのは、この点ではないか。ウィルソンは、人間の多様な遺伝子プール全体を保存して、将来の「民主主義的に考察された優生学」にそなえることを、人類の基本的な価値目標のひとつだとまでいっているが、歴史は遺伝子工学によってつくりだされるものではない。

ほかに、人間も他の生物同様、まぬがれることのできない生物学的制約について、また人間における生物学的進化と文化的進化との関係について、ドーキンスなどとはちがった、いくつかの興味をひく問題を示唆しているが、これにはまた、べつの検討が必要だろう。

おわりに、人間の問題はともかく、生物学自身における包括適応度仮説または新総合学説の科学的意義は、どう評価されているのか、またされるべきなのか。

自然科学の立場から社会科学をも視野におさめながら、この問題にこたえている人は、あまり多くない。伊藤氏によると、かつてローレンツやチンバーゲンなどによる、エソロジー分野で考察されてきた動物の社会生活は、協同と平和にみちた世界であったが、最近の動物行動の記述には、対立と闘争、利己主義と裏切りにみちている、という。すべてではないにしても、社会生物学がそうした傾向を助長していることは事実である。かつては、異常な非適応的行動とみられていた同種内の殺戮行動も、いまではほんの数例だけの観察をもとに、包括適応度による説明がこころみられる。そのなかには、むろん適応的行動もあるだろうが、あまりにも「振子は逆方向にゆれすぎたのではないだろうか」というのである。進化を説明する包括適応度仮説の有効性は十分に評価しながら、その適用範囲の限界にも眼をやる、というのが氏の立場だろう。

「従来のさまざまな進化理論枠より一段階、頼りがいの高まった理論枠」と評価しながら、その過大評価にも過少評価にも注意をうながしている岸氏の立場も、ほぼこれに近い。

われわれはしばらく事態の推移をみまもりながら、その理論の人間分野における過大宣伝にたいしては警戒をおこたらないことが必要だろう。とくに社会生物学の概念枠をなすヒューム主義的理論には、ケインズ理論の崩壊以降、よそおいも新たに登場している古典派の市場メカニズムの理論、ネオ・リベラリズムの思想に、奇妙に共鳴するひびきがあれば、なおさらのことだろう。

（すずき　しげる　松山商科大学・哲学）

New Current

歴史のなかの諸マルクス主義

大津真作

1　パリ－モンペリエ

毎年、夥しい量の翻訳が出され、海外の新しい思想潮流の紹介が我が国では盛んだが、「敗戦で日本人が獲得した、拠りどころのない人間意識」（金子光晴）が災いしてか、欧米思想の摂取には、その政治的、文化的、経済的背景への言及とそうした背景についての考察が欠けているばかりでなく、思想を本来の歴史的枠組みに置き戻すことによって、自らの血肉たらしめようとしている当の思想自身の相対化を図る自己対他者の緊張関係が、完全に欠落してしまっているように思われる。六〇年代の後半から内外で脚光を浴び始め、七〇年代に我が国でもその方法論の受容が始まった、いわゆる『アナル』派の歴史記述およびその手法の理解と導入についても、このことは当てはまる。しかし、『アナル』派についての我々の精神的空洞も、三つの書物の登場によって埋めることが可能になった。

南仏出身の少壮古代ローマ史家、ポール・ヴェーヌが『歴史をどう書くか』[1]で端的に浮き彫りにした『アナル』派の歴史方法論は、「なにもかも歴史的である」と主張することによって、歴史に纏わるロマン主義的後光（「歴史の法廷」）やいっさいの歴史主義的傾向を失効させ、歴史

の人間中心的把握を斥けることによって、歴史研究に課せられた諸要請を取り除き、新しい実証主義の確立を企図したものであった。この方法論によって、本来、多元的である歴史事象のダイナミックな叙述が可能になったばかりでなく、歴史事象の吃水線下に隠れている、ゆたかな・無限の「共可能性」(ライプニッツ)の領域を明るみに出すことが可能になった。ヴェーヌが好んで用いる比喩を借りれば、この「氷山の隠れた一角」を描くには、歴史社会学的アプローチ(P・ヴェーヌ、M・ヴォヴェル、E・ル・ロワ・ラデュリ)や「長期波動」の研究を始めとする量の歴史(P・ショニュ、E・ラブルース)の他に、F・フュレが『フランス革命を考える』[2] Penser la Révolution française で示したようなイデオロギー的、単層的歴史解釈に多元的、重層的歴史解釈を対置する古典的諸概念(「ブルジョワジーの勃興としてのフランス大革命」)の解体という衝撃的方法がとられる場合がある。

フュレは、正統マルクス主義によるフランス革命解釈には、ロベスピエールの独裁を歴史的必然として容認するだけでなく、ジャコバン主義の路線を唯一の可能な選択として描き出す、一九一七年のロシア革命との強引な重ね合わせが見られるとし、「その潜在的可能性の宝庫」を描こうとしたジョレスの革命解釈を復活させ、小文字で書かれた「フランス諸革命」を提唱するという唯名論的概念解体作業を遂行した。これは、マティエ、ソブールと続く伝統的フランス革命解釈に対する一大挑戦であるとともに、ヴェーヌがいとも簡単に提出してみせた唯名論的歴史観の真骨頂を示すものでもあった。

だが、歴史記述は、中立公正な歴史家による無垢の描写ではなく、「筋書き」の設定に著しく主観性が絡む時代状況の産物でもある。フュレの挑戦は、ジャコバン独裁を屋上屋を重ねる不必要な独裁と断ずる衝撃的なものであったが、その根底を支える思想は、自らのスターリン主義体験の批判的再検討であった。この点で、『アナル』派第三世代の思想的同時代性を赤裸々に摘出してみせた問題の一書が、『アナル』派の驍将、E・ル・ロワ・ラデュリの手によって世に出た。それが『パリーモンペリエ、共産党-統一社会党、一九四五—一九六三』[3] PARIS-MONTPELLIER P.C.-P.S.U. 1945—1963 である。

この最も興味深い歴史家の歴史は、エコール・ノルマルの共産党細胞の一員だったル・ロワ・ラデュリの政治的、思想的閲歴を一種独特の乾いた文体で、戦後史との密接なかかわりあいのなかで描いた自伝である。本書に登場する歴史家の大多数は、ル・ロワ・ラデュリ自身の例にも見られるように、レジスタンスの栄光のなかで共産党に加入

し、フルシチョフによるスターリン批判とハンガリー事件を直接的契機として共産党を離れ、雑誌『年誌(アナル)、経済・社会・文明』や高等学術研究院第六部門という「袋小路」(他に就職口が無いという意味で)に拠りつつ、新しいタイプの実証史学の確立を模索した人々である。

本書が描き出す『アナル』派の政治的、思想的立場は、歴史研究における多元化を目指す、いわば「第三の道」terza via である。それゆえ、彼らは、「老カールになって、歴史の社会経済的下部構造」を探究しているにも拘らず、フランス共産党からは親米派と見られ、ソ連の歴史家からは、その正統マルクス主義の放棄を論難されているのである。しかし、『アナル』派の歴史観と我々の批判的摂取との結節点に存在している係争問題は、とくにP・ヴェーヌが『差異の目録』[4]（「歴史を変えるフーコー」）で提出した土台(または下部構造)と上部構造との間に必然的な因果関係があるのかどうか、というすぐれて哲学的な――と同時にアルカイックな問いかけであると思われる。

2　トリーノ－ロンドン

スターリン的に歪曲された「正統」マルクス主義からのフランス歴史学者の自己批判的脱出が、『パリのスターリン』Staline à Paris[5]が示すように、専ら思想的角度から試みられ、必ずしも方法論的開放にまで至っていないのは、まことにパリならではのコケトリーを表現していて、危惧の念も無いではないが、トリーノでは、グラムシの伝統を受けついで、マルクス主義の決定的な歴史化を通じた方法論上の開放が、著しい前進を示した。

歴史のなかでマルクス主義を語ることは、「諸」マルクス主義の生成と発展を叙述することを通じて、マルクス主義そのものを相対化・多元化することである。ヴェーヌによれば、M・フーコーは、「まばらさ」rareté に関する直観を思想史把握の根底に置いたと言われるが、それぞれの時代に、点在するものとしてのこの「まばらさ」を、マルクス主義的に言いかえれば、「観念材料」（エンゲルス）としてのイデオロギーということになろう。各時代の諸イデオロギーは、完全に歴史化されているために、時間と空間によって限定されており、決して時代を超出しえず、その意味では、思想史把握は、共時的(サンクロニック)なものにとどまらざるをえない。このような見地から、マルクス主義をとらえるならば、時代と民族は、それらに固有の、まばらなマルクス主義をさしあたりは持つことになる。

イギリスの歴史家E・J・ホブズボームが全体の編集指揮をとり、西欧マルクス主義の主要な研究者達が個別執筆

した『マルクス主義の歴史』[6] Storia del marxismo 全四巻（全五分冊）は、A五判四〇〇〇ページに及ぶ紙幅を、マルクスの時代、第二インタナショナルの時期、第三インタナショナル、今日、と四分割し、七〇名にも及ぶ論者が、歴史的形態のマルクス主義としては、ロシアを含む西洋のマルクス主義史を叙述し、哲学的、一般的マルクス主義としては、諸科学（とりわけ、経済学、文化人類学、エコロジー、歴史学、後期資本主義論）とマルクス主義との相互関係を論述した、マルクス主義の中間決算書である。この浩瀚な論文集を鼓舞する思想は、まさにマルクス主義の歴史が「結論に到達したと見なしえない」（同書、第一巻序文、一二ページ）というすこぶる単純な「自明の前提」である。マルクス主義の歴史を問題にする場合には、天文学史の本をひもとく場合のような「たんなるアカデミックな好奇心」などは論外である。むしろ「マルクス主義の思想が現在の問題の解決のためになにをもたらしているかを発見しようとする」態度でマルクス主義の歴史に接近しなければならない。これが第一の前提だとすれば、第二の前提はマルクス主義と歴史の単性生殖的把握を放棄することである。「この歴史の対象は、唯一の特殊なマルクス主義ではない。したがって、ほかのいんちきな、または逸脱したマルクス主義に対置する形で『真の』マルクス主義について語ってはならないのである」（同書、一三ページ）。第三の前提は、第二の前提からの当然の帰結であって、複数形のマルクス主義の歴史を書こうとするなら、それはマルクス主義的分析の理論的側面においても政治的帰結においても「多様な意見をもった著者」（同書、一五ページ）の集団的労働にならざるをえないということである。

だが、こうした多様で、まばらな諸マルクス主義の歴史の内に、相互を結びつける一大連関を発見するのは、専ら読者の側の科学的、論理的考察以外の何物でもない。V・ジェルラターナが『マルクス主義史探究』[7] Ricerche di storia del marxismo の序文で力説していたのもこのことである。「マルクス主義の科学的論理は、カント風の先験的な方法観による、科学への入口としての懐疑論」ではなく、「確信が合体された懐疑」であり、「認識過程と実践の連続性を保証する」切断と連続の弁証法的躍動の内にある論理である。しかし、この科学的確信は、決してカウツキー流の必然的・進化論的マルクス主義解釈と混同されてはならず、「ドグマ主義として析出する」（同書、序文、XIVページ）ものであってはならない。グラムシが、生涯を通じて理論分野でたたかい続けたのも、こうした単性生殖的な正統教義としての「科学」的社会主義（カウツキーと第二インタナショナルのマルクス主義、ボルディーガの敗北主義

的マルクス主義、ブハーリンの機械的必然論、等々）に対してであった。

3　ヴィーン

社会学的見地から、類型として諸マルクス主義を見ると、『マルクス主義の歴史』から抽出しうる理論的類型の一つは、カウツキーと第二インタナショナルの正統マルクス主義に対する対抗類型としてのマルクス主義である。この類型には、勿論、レーニンのマルクス主義からグラムシのそれを含めて、現代マルクス主義の一潮流（イタリア）に至るものまでが含まれるが、こうしたマルクス主義には、奇妙な偶然だが、第三のという形容詞が冠せられている。第三インタナショナル、第三の道……。だが、ここで見逃すことができないマルクス主義は、K・ラデックによって嘲笑的に呼ばれた「第二半インタナショナル」のマルクス主義、すなわち、ハプスブルク家の「偉大なヴィーン」から社会民主党管理下の「赤いヴィーン」で、ほぼ半世紀にわたって、哲学・歴史学・経済学・心理学から教育・科学・文化・芸術に至る広汎な領域で、豊饒な成果を産み出したオーストリア・マルクス主義 Austromarxismus である。これもまた、教条と化したカウツキー流の正統マルクス主義に対して、異議申し立てを行なった点で、グラムシの探求を髣髴たらしめるマルクス主義のアジョルナメントの試みであった。

「ヨーロッパのどの国においても、ヴィーンにおいてほど、社会主義が深遠な人間的、教育的意味を持つ作品として完成された場所はない」と評されるオーストリア・マルクス主義の復元・定位の営みは、戦後二〇年目から始まったが、それはマルクス主義の現代的刷新と深く結びついていたために、「オーストリア・マルクス主義のルネサンス」と呼ばれる場合もある。Y・ブルデがフランスで、オットー・バウアーについて書き、G・マッラマオがイタリアで包括的研究を著し、オーストリア・マルクス主義再評価の動きを大きな国際的潮流としたが、P・クールマンによる包括的、歴史的な探究が出たことと、ユーロコミュニズムとの関係で「オットー・バウアーと『第三の』道」を論題とした研究討論会が開催されたことによって、一段と今日性を帯びるものとなったオーストリア・マルクス主義再評価の動きは、E・グレーザーの『オーストリア・マルクス主義の周辺、オーストリア社会主義の精神史への寄与』[8] Im Umfeld des Austromarxismus, *Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des österreichischen Sozialismus* によって光彩陸離たる裾野を有することになった。

オーストリア・マルクス主義の独自性を明らかにするには、二〇世紀初頭のヴィーンとその精神的風土を浮き彫りにしなければならないが、グレーザーは、この大著のなかで、社会学的な手法を用いて、多種多彩なその相貌を描くことに成功している。本書がデッサンしたオーストリア・マルクス主義のタブローの両側には、E・マッハとG・フロイトが立っており、中央には、O・バウアーとR・ヒルファーディング、そして左側にはM・アドラー、右寄りにはK・レンナーが立っている。そして、その「周辺」に夥しい数の政治家、経済学者、心理学者、哲学者、社会学者、文学者が控えている。その人名録を作るだけでも大変な紙幅をとることになるが、ここでは、最も注目すべき人物だけをとりあげるとすれば、フロイトとV・アドラーの友人で、自然科学の方法と法学者の鋭さを兼備した「オーストリア・マルクス主義の興味深い人格の一つ」G・エクシュタイン、経済史、教育学で独自の貢献をなし、一九二二年以来、R・カーナップらと「ヴィーン・サークル」を形成して哲学的活動を展開したO・ノイラート、ヨーロッパ共産主義史で有名なF・ボルケナウ、マッハ主義を唯物史観に適用しようとしたL・M・ハルトマン、一時、ヴィーンに身を寄せたG・ルカーチとポーランド出身のその弟子L・コフラー、ルーマニア出身で、ハルトマンと共に『社会経済史雑誌』（一八九三年）を創刊し、「寛容な精神」であらゆる信条の社会主義と労働運動の研究家のために開かれたアルヒーフを一九一〇年に創刊し、ヴィーン大学では、M・アドラー、O・バウアー、R・ダンネベルク、J・ドイツ、R・ヒルファーディング、K・レンナーなどに経済史を講じ、「オーストリア・マルクス主義の父」と評されるばかりでなく、フランクフルト社会研究所初代所長を務めることによって、フランクフルト学派の父ともなったC・グリュンベルク、倫理学者でヴィーン大学の講師E・ライヒ、社会主義インタナショナルの書記を務めたJ・ブラウンタール、父ヴィクトル・アドラーによって「シラー」と綽名をつけられるほど倫理的情熱に燃え、社会愛国主義に反対して、オーストリア宰相を暗殺し、K・リープクネヒトと共に社会民主党の良心と謳われ、ツィマーヴァルト左派の主要人物となったF・アドラー、労働心理学者として現在活躍中で、O・バウアーから理論的刺激を受け、大恐慌下の失業者の心理的、社会学的調査を行なったP・F・ラザールスフェルト、フロイト・マルクス主義の鼻祖W・ライヒ、ポーランド出身で、恐慌論の経済学者H・グロスマン、同じくポーランド出の経済学者で、F・アドラーの影響下に社会主義青年運動に飛びこみ、共産党員となり、M・アドラーのもとで学位論文を書き、ヴィーンでリ

ヤザノフ・マルクス＝エンゲルス研究所長の協力者となり、ドイツの強制収容所からアメリカへ渡り、マルクスの資本論成立史を書いたR・ロスドルスキー、『大転換』で赤いヴィーンを西洋史のなかで最も目ざましい文化的勝利の一つと評し、今日の経済人類学の礎石を築いた、ヴィーン生まれのハンガリー人K・ポラーニ、ヒューマニスティックな倫理的マルクス主義の立場から女性解放運動を展開するとともに、先駆的なファシズム研究で異彩を放つO・オルベルク＝レルダ、オーストリア・マルクス主義者の間では、R・ヒルファーディングやM・アドラーをはじめとして、決して珍しくはない「悲劇的最後」を遂げた、「赤いヴィーン」の社会化委員会への協力者で、女流経済学者K・ライヒターとその伴侶のオットー、そして忘れることはできないK・クラウス、R・ムージル、H・アイスラーとその師匠の十二音階のA・シェーンベルク、群衆心理学を独自の立場で研究したH・ブロッホ、同じく群衆心理学に強い関心を示し、一九三四年二月十二日、すなわちオーストリア社会民主党にとっては運命の日となったヴィーンでのこの日を、著名なオーストリア共産主義者E・フィッシャーと共に過ごした、放浪のユダヤ人作家E・カネッティなど、まさに多士済々の精神史的人名録ができあがることになる。

こうした多数の民族が寄り集まって作り出した独特のヴィーン文化の精神的風土に根をおろしたオーストリア・マルクス主義の特徴とはなんだったのだろうか？

まず第一に目につくのは、認識理論の多面化とそれに基づくマルクス主義と他の諸科学との絶えざる往復運動・相互作用である。これによって、狭隘で宿命論的なカウツキー主義の克服とマルクス主義の異文化への開放が可能になったのである。

第二に、O・バウアーによる民族問題や失業労働者の問題の提起、東方におけるレーニン型の革命の肯定的評価と西方における民主主義的変革の模索などに見られるように、常にマルクス主義の具体的・創造的発展に努めたことである。このことは、R・ヒルファーディングが、資本主義の変貌をベーム＝バヴェルクとの鋭い対質を通じて把握しようとした試みの内にも表現されている。

第三に、M・アドラーに見られるように、マルクス主義の倫理的、文化的、人間的要素の発展を企図したことである。オーストリア・マルクス主義者の多くは、「赤いヴィーン」で、教育改革や新教材の開発や労働者の生涯教育の発展や医学・精神分析学に基づく児童教育の近代化に努めたが、こうした努力を鼓舞したのが、一九二四年に出たアドラーの『新しい人間、社会主義教育に関する考察』*Neue*

Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung, であった。また、彼らは、ヴィーンにおいては特権的位置にあった音楽の改革（B・ブレヒト作詞、H・アイスラー作曲の歌とヴィーン・コンサート・ハウスにおける三四年二月十二日前夜の最後の労働者コンサートなど）にも取り組んだり、斬新な着想の建築物を建てたりした。

一言で言えば、オーストリア・マルクス主義の真の出生証書『マルクス研究』Marx-Studien 創刊号（一九〇四年）で意欲的に力説されているように、彼らは、マルクスの死後にマルクス主義学説の「事後創造」Nachschöpfung に取り組み、「現代の他のすべての哲学的、科学的労作とマルクス主義学説の諸成果との間で、絶えず結合と内部への組み入れを行なうことによって」学説そのものを新たに形成しようと努めたのである。このことによって、オーストリア・マルクス主義は、同時に今日性をも獲得したと言えるのである。

（1）法政大学出版局刊、拙訳。
（2）Gallimard, 1978.
（3）Gallimard, 1982.
（4）法政大学出版局刊、拙訳。
（5）Editions Ramsay, 1982. 本書は、一九八一年五月に開かれた討論会の議事録で、この会議では、ギリシア思想史家J・P・ヴェルナンやE・モランやル・ロワ・ラデュリなどが主報告を行なった。
（6）Giulio Einaudi, 1978—1982.
（7）Editori Riuniti, 1972.
（8）Europaverlag, 1981. 本書には詳細な文献目録が付されている。先に引用した諸著作のほかに、とりわけ参照すべき著作は Norbert Leser, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus*. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis, Wien, 1968. である。
（9）グレーザーは、人物評伝を軸にヴィーンの知識人群像を描いている。

（おおつ　しんさく　甲南大学・西欧思想史）

唯物論研究●バックナンバー

創刊号
特集　現代日本の反動化と思想の問題

第2号
特集　民主主義（品切）

第3号
特集　現代の感性と理性

第4号
特集　世界史の現段階

第5号
特集　人間の幸福とはなにか

第6号
特集　現代日本の文化を考える

第7号
特集　転換の時代

第8号
特集　現代のマルクス像（品切）

第9号
特集　われわれにとって国家とは何か

第10号
特集　科学・技術と現代文明

第11号
特集　歴史の進歩と現代生活

理性とヒューマニズムの勝利にむけて

——真下信一先生を追悼する

吉田千秋

去る二月九日、真下信一先生が七十八年余の生涯を閉じられた。

昨年六月末に、軽い胃のポリープの手術のために入院されていたが、病態が急変したのは今年に入ってからであり、身近にあって見守っていた者としては、あまりに急な逝去であった。先生自身、いつものごとく、「もうすぐ出て話しに行けるよ。腹の立つ材料もいっぱいあるしね。」と、元気に語っておられたほどである。しかし、多年抱えておられた心臓病に加えて、腎臓疾患が意外と進行していたので、病状は複合的に悪化し、私たちの願いも空しく、ついに帰らぬ人となってしまわれたのである。まことに残念であり、口惜しいかぎりである。

ことに、本誌にかんしていえば、記念すべき季刊化第一号の巻頭インタビューを先生は承諾されていた。新たな出発を飾り、人間の問題をテーマとする特集にふさわしい人は先

生をおいてほかになかった。だが、十月下旬に予定された退院が急拠不可能になったので、先生の身体にさしさわりがあったらいけないと判断し、様子をみまもることになったのである。いまにして思えば、お元気であった昨年内に、ベッドでインタビューをさせてもらえばよかったと悔まれる。

亡くなられてまだあまり日も経ていないいま、このような口惜しいことがかぎりなく想い出されてくる。むろん、私ばかりでなく、私の見知らぬ人も含めて、数多くの人が同じ想いであろう。

しかし、悔いることに終始するのは先生の意にかなうものではない。ここでは、学生時代に研究会の講演に来ていただいて以来、二十年余り先生に接し、学んできた一人として、先生から得た思想的糧の二、三を私なりにつづることにしたい。

まずもって記しておきたいことは、学問とは問うことを学ぶこと、哲学とは時代の根っこを問い、つかみだすこと、と先生がつねに強調されていたことである。

先生はヘーゲル、マルクスの研究の第一人者として広く知られ、逝去の報道記事でも〝権威〟と書いた新聞があったほどである。たしかに、先生がどれほどヘーゲル、マルクスに深く通じておられるかは、私だけでなく多数の人が、直接、間接をとわず知っていることである。しかし、彼らについて直接に論じたものはわずかに放送用原稿と、翻訳のみである。ここ十年、心血を注がれていたヘーゲル全集の「小論理学」の改訳も、ほぼ完成されているのに、もう少し見直してからと、手元に置かれたままであった。あるとき、「先生、もう渡されたらどうですか」と促したら、「こんな仕事は誰にでもできますよ」という返事がかえってきた。先生にとっては、権威ということばも、業績ということば

も、およそ無縁だったのである。

思うに、先生は、「でかい」「大きい」思想家であったヘーゲル、マルクスを心の底から尊敬し、その両者から、時代の根っこを問う方法を学び、それを自ら実践することが第一義的なことだとされていたのである。その結晶が、ヘーゲル、マルクスの名を冠しない、多数の論文であり、エセーであり、講演である。そこには、哲学のための哲学研究ではなく、ヘーゲル、マルクスを生かして、時代ととっくんで哲学された先生自身の生きた思想が脈打っている。哲学とは、現代という時代に生きている自分自身が哲学するということを抜きにしてはないこと、このことを深く先生は私たちに刻みこまれたのである。

このような姿勢でもたらされた先生の数々の問題提起が、いかに時代の人々の要請にこたえ、いかに感銘を与えたかは、ここに記す必要もないほどである。

戦前のファシズムの嵐吹き荒れる渦中に書かれた、真理の客観主義的把握にたいする批判論文。『美・批評』『世界文化』誌上の、文化の香り高い、みずみずしい諸論稿。戦後の荒廃と復興期にあって提起された、唯物論の主体的・実践的把握について多くの論文、発言。それとつらなって、教養主義・文化主義への批判、ニヒリズム克服の必要性。そして、民主教育の権力的破壊に抗して、「教育は真理にたいしてのみ中立である」と力説された教育論や愛国心論。私は、これらの提起を歴史的成果としてしか受けとれない世代だが、それらがどれほど当代の人々の心を揺り動かし、勇気をも与えたことか推察しえる。

一九六〇年代以降に先生が新たに提起されたもの、たとえば、あの暗黒の歴史が何事も意味しなかった如く回帰する思想的潮流を激しく突いた戦争責任論。高度経済成長下にあっての非人間的状況をえぐりだすとともに、人間への不信をいましめた人間論。同じ状況下

で生じた科学信仰と科学不信にたいして、知性と理性との区別と連関を説かれた論。そして、反動攻勢・反共攻撃の高まるなかで、八・一五の意味を問い直し、未来へむけての方途をさし示された歴史論。さらに、戦後教育の総決算を企てる今日の状況下で、「人間のかたちの刻み合い」としての教育と教師のあり方を熱っぽく語られた教育論。

いまその一つ一つを想い起すとき、私は、それらを貫ぬいて流れる先生の、歴史と人間への深い信頼を思わずにはいられない。と同時に、とくに主体性論にかんして、「僕が言った意味をまだみんな理解してくれてないね」とひっそり語られた先生の言葉をあわせ、先生が提起された内容を、あらためて私たちの遺産として深めていかねばならないと考える。

もう一つ、以上のような理論的・思想的内容とともに、記しておきたいことがある。それは、その思想を伝えんとする先生の情熱である。

よく知られているように、先生は乞われるままに、容態のことはうっちゃってでも、東に西に講演にでかけられた。身近に居た者が身体にさしさわりがあるからやめるようにと言っても、いったん約束したら全然聞く耳をもたれなかった。その無理が重なった末の今回の事態になったのだが。

先生の講演は絶妙である。わかりやすく、ぴったりあった具体例も出し、ときには笑いも誘い、大切なことは念を押して話される。おだやかな口調で話しつづけられていても、いつのまにかひきこまれ、聞く者も熱気が生じてくる。その熱気をみていると、戸坂潤が先生につけたペンネーム——アジテーターをもじった秋田徹——に、私は何回となくなるほどと感心したものだった。先生の話は、人を動かす力をもっていたのである。

いま思うに、先生にとっては、直接人に接して語ることは、たんなる啓蒙事業をはるか

に越えた、「まことのいとなみ」であった。ほんとうのことを探り、それを明らかにし、伝えること、哲学するということはこのいとなみにほかならなかったのである。伝え、語りあうためにほんとうのものを研究し、最高の知恵を求めておられたともいえよう。

とくに、ここ十年間ほどは、名古屋哲学セミナーをはじめ、様々な場に行かれ、とりわけ次代をになう若者たちへ情熱的に語られ、『君たちは人間だ』を出版された。その影響力は抜群である。東北のある高校生は、読書コンクール入選文で、「健康を害しながらもこの本を完成させたかったのは、これから先が長い私達に、人間として生きることを学ばせたかったにほかならないと思います。私はこんなにもすばらしいことを学ばせてくれた著者に深く感謝します。そして、人生にとまどいを感じる度にこの本を開きたいと思います」と書いている。人の琴線にふれ、人を動かすことのできるいとなみを残された先生に、私たちはいま深く感謝するとともに、そのようないとなみをすこしでもなしえるよう努力する必要があるように思われる。

いま、世の中は右へ右へと旋回する動きが顕著になり、人間一人ひとりの尊さへの問いかけもうすらぎつつある。学問の探究だけでなく、それを人に伝えんとされ、さらに自ら平和と民主主義にねざす政治革新のために行動された先生の足跡は、私たちの前にいま、受け継がれんとして刻みこまれている。

理性とヒューマニズムの勝利を期し、骨身をけずって邁進された先生、安らかにお眠り下さい。

（よしだ　ちあき　岐阜大学・哲学）

戦後四十年と「日本文化」論の消長

河村　望

一

一九三七年に古在由重は『現代哲学』のなかで、いわゆる「日本的なもの」に対抗して、次のように書いていた（一九四六年版、三笠書房、一〇一～一〇二ページ）。

「唯物論的世界観だけは断じて『日本的なもの』によって変形されえず、圧倒されえない。なぜならば、それは一切の民族的隔絶を揚棄すべきところの真に国際的な地盤にたつ哲学的科学であり、『日本的なもの』によって歪曲されるかはりに、これを説明するからである。唯物論的世界観だけは断じて『日本的なもの』によって去勢されえず、無力化されえない。なぜならば、それは日本における社会的矛盾の苦痛から生誕し、『日本的なもの』によって骨ぬきにされるかはりに、これに抗議すべき任務をおふからである。日本的現実の矛盾こそまさにそれの活発な発展を要求し、それの強力な推進を命令しつつある」

ここでは、普遍主義的な立場にたつものとしての唯物論、マルクス主義哲学による、特殊主義的な「日本的なもの」の批判がめざされていたのである。それから三十年以上たった一九六九年に、古在は「和魂論ノート」を書き（岩波講座『哲学』第一八巻、一九六九年、古在由重『和魂論ノート』岩波書店、

一九八四年)、さきの文を引用すると同時に、「『日本的なもの』は、あの侵略戦争を美化し神聖化したところの唯一のイデオロギー的中核にほかならなかった」とし、当時自分は「日本の社会的な矛盾から発生し拡大する侵略戦争の哲学的派生物としての『日本的なもの』に、この矛盾の苦痛から噴出しつつたたかわざるをえない哲学的唯物論を対置した」という説明を加えていた(傍点原文、同、五〜六ページ)。

ところで、この「和魂論ノート」においては、古在はむしろ「和魂洋才」のなかの一つの立場を支持し、「反人民的な『やまとだましい』」にたいする「人民的和魂」を主張していた(同、九七ページ)。すなわち、古在は、「幕末における『和魂』が列強の植民地主義にたいする民族抵抗の中核を内部にふくんでいた」ことを強調し(同、八四ページ)、次のようにのべていた。

「ときにこうもいわれる。『和魂洋才』というとき、たしかに洋才は近代的だったにしても、和魂あるいは『東洋の道徳』は前近代的だった、と。しかし、当時の歴史的条件のもとで、『洋才洋魂』ならば矛盾は始末されたとみられるだろうか? 『洋才』とはなにもヨーロッパにのみ通用する科学・技術ではない。ヨーロッパを媒介としてつたえられた近代の普遍的な真理認識よりほかのなにものでもない」(同、八三〜八四ページ)。

このように「洋才」が普遍的なものとしてとらえられたのにたいして、幕末当時の「洋魂」は、「たがいに植民地分割をおしすすめながら、まっしぐらに帝国主義の段階へむかいつつあった強大な資本主義諸国の精神」とみなされ、やがて日本も「日清・日露の両戦争を通じて急速にみずからを『洋魂化』した」と理解されたのである(同ページ)。そして、このように「洋魂」がとらえられたのに対応して、「和魂」が「侵略にたいする民族的抵抗の普遍的な権利」とみなされたのであった(同八六ページ)。

こうして「和魂論ノート」にあっては、「和魂」は「漢才」にたいする「気分」として、たとえば「才は微妙かりけれども、つゆ和魂なかりける者」という文句の引用にも示されるように、「ありのままの日本人の日常的な、即物的な思考ならびに行動の方法を意味する」ものとみなされていたのである(同、九五〜九六ページ)。「本来の和魂はただ、民主主義の貫徹と世界の平和のためにたたかう日本人民のがわにのみある」というのが、この論文での古在の結論であった(同、九三ページ)。

〈和〉(日本)と〈洋〉(西洋)を対置し、〈才〉(技術)と魂(精神)とを対置するとすれば、組合せとしては、「和魂和才」「和魂洋才」「洋魂和才」「洋魂洋才」の四つがあるが、論者の立場はさまざまに異なるにせよ、日本では

ほとんどの人が「和魂洋才」に注目していったということは興味深い。他方、欧米の日本研究家、たとえばエズラ・ヴォーゲルにとっては、これとちがって「洋魂和才」が問題だったことも興味深い（ヴォーゲル『『汗魂和才』の時代』『中央公論』一九七九年九月号）。

歌の文句ではないが「東は東、西は西」であり、それぞれ独自の文化をもっているとすれば、日本は「和魂和才」であり、西欧は「洋魂洋才」であろう。一般に、ある特定の技術は、それを生みだしたある特定の文化・精神と深くかかわっているとみなされているが、同時に一方、技術は文化より普遍性をもち、他の文化のなかに移殖できるとも考えられている。こうして、日本で問題になるのが「和魂洋才」で、欧米、たとえばアメリカで問題になるのが「洋魂和才」ということになるのである。

古在は、「洋才」はたんにヨーロッパにのみ固有のものではなく、むしろ普遍的な真理認識にほかならないとするが、もし、「洋才」が近代の普遍的な真理認識であるとすれば、なぜ「洋魂」は近代の合理精神として普遍性をもたないのか。また、もし「洋魂洋才」によって近代の普遍主義が体現されているとすれば、「和魂洋才」は、それにいたる過渡期としてしか意味をもたないことになるであろう。

『和魂論ノート』の「そえがき」のなかで、古在は、「日本の伝統といわれるときに、この伝統そのもののうちにも進歩的なものと保守的なものとがたたかいあったり、まじりあったりしていることは、事実である。過去の戦争時代には、この日本の思想史的伝統のなかの保守的、反動的なものだけが強調され、あるいはこの伝統自体がねじまげられたことはあきらかである。それにもかかわらず、われわれはこの思想史的伝統から進歩的・積極的なものをつきとめ、その遺産をひきついで現代の問題にたちむかうときではないだろうか？」といっていた（前掲書、三～四ページ）。

古在のこの文が、高度経済成長の矛盾が明らかになった一九六九年に書かれていることに注意したい。ここでは「洋魂」を普遍的なものとしてとらえ、「和魂」を特殊的なものとしてとらえる立場は否定され、「伝統」と「近代化」の安易な対置は斥けられている。「近代化」＝「西欧化」という等式が否定され、あえていえば、西欧的近代化と日本的近代化とが同一の過程のなかの文化的伝統の相違として対比されているのである。このような「近代化」＝「西欧化」の等式にたいする反省は、文化人類学者の中根千枝の『タテ社会の人間関係――単一社会の理論――』（講談社現代新書、一九六七年）のなかでも、次のようなかたちでなされていた。

「従来の近代化論においては、いわゆる下部構造か上部構造を規定していくという考え方が強く、したがって、日本の

工業化が西欧の水準に達すれば、社会のあり方も西欧と同様なものになるはずだという見方に支配されていたので、西欧にないような社会現象を一括して、日本の後進性とか、封建遺制と説明する傾向が強かった」（傍点原文、同、一七～一八ページ）。

中根のこの本の日本社会分析が成功しているかどうかは、もちろん、このこととは別の問題である。むしろ、右のような言明にもかかわらず、中根における「近代化」論の克服は、理論的にも実際的にも不徹底なものであったといえよう。いま、ここで、中根の仕事にたいして立入った検討をおこなう余裕はないが、彼女の立場と、たとえば次に検討するR・ベネディクトの『菊と刀』を批判するC・D・ラミスの立場とを比較すれば、私のここでの主張の正しさもおのずと明らかになるであろう。

二

後に詳しくみるように、『民族学研究』（第一四巻、第四号、一九五〇年九月）の特集「ルース・ベネディクト『菊と刀』の与えるもの」では、川島武宜（法社会学）、南博（社会心理学）、有賀喜左衛門（社会学）、和辻哲郎（倫理学）、柳田国男（民俗学）の五人の日本の学者が『菊と刀』について論評していた。だされていた論点は多岐にわたっていたが、それらのほとんどが、今日においてもまだ明確に決着のついたものとはいえないものである。とはいえ、そこではのちに『菊と刀』にたいしてなされた批判のほとんどすべてが、すでにだされていたといえよう。

これにたいして、最近、日本に住んでいるアメリカの政治学者C・ダグラス・ラミスの『内なる外国――「菊と刀」再考――』（加地永都子訳、時事通信社、一九八一年）の第二章「日本文化の墓碑銘――ルース・ベネディクト再考――」では、これまで、日本においてはほとんど問題にされていなかった『菊と刀』にたいする新しい批判の視点がだされている（ラミスの論文は、最初『思想の科学』一九七九年、三、四、五月号に発表された）。

ラミスはまず、「ルース・ベネディクトのつくり上げた日本は、米国による日本征服を進歩的（リベラル）で民主的行為だと思えるような構造をもっている」という（同、一七六ページ）。『菊と刀』の「教えの第一は、アメリカ人のみならず日本人もまた、アメリカが戦争に勝ったことを喜ぶべきだというもの」で、ベネディクトによれば「日本社会は解放のための社会変革へ向かう自己批判の原則、いわば内的よりどころを自己の内にもっていない」ことになる、とラミスはいう（同、八九～九〇ページ）。すなわち、「敗戦のみが日本人にやり方をよ

り良い方向へ変えることを教えうる。そして『より良い方向へ変える』とはいうまでもなく、いっそう米国のようになるべく変わることを意味する」というのが、ベネディクトの立場だったとみなされるのである（同、九〇ページ）。

ラミスによれば、「『菊と刀』の主な結論は、米国は日本人を戦争で敗北させ、その文化を非正当化することによって日本国民に多大の利益を与えたというもの」である（同、一五四ページ）。ラミスは、『菊と刀』では、かつてベネディクトがもっていた文化の相対性という内省的契機が完全に消え失せて、かわりに「自信に満ちた征服者の態度つまり寛容が表面にでてきた」とする（同、一五二ページ）。彼女にとって、日本がそうでなければならなかった国とは、「市場や資源を求める帝国主義的競争相手などでは決してなく、民主主義と自由の名においてのみ戦争をする国家としての自己イメージをアメリカ人がもちつづけるため」のものだったのである（同、一五八ページ）。

ラミスはさらに、ベネディクトの『菊と刀』は戦後の日米関係のイデオロギーの理論的基礎をつくるのに役立ったとし、「民主主義と自由を真剣に求める人びとは、自らの民族的伝統に背を向け、西欧とくに米国に頼らねばならないと要求され、それにたいし日本の民族的伝統と自覚（アイデンティティ）を真剣に守ろうとする人たちは、軍国主義時代の反民主主義的イデオロギーを採用しなければならないことになった」とする（同、一七一ページ）。

ラミスのこの主張に接するとき、われわれは古在の「和魂論ノート」が一九六九年に書かれたことの意義をよりよく理解できよう。ところで、『菊と刀』については、後に詳しくみるように、それを賞賛するものでさえ、その歴史的視点の欠如については、きわめて少数の例外を除いて、批判的であった。ラミスも同じく「ベネディクトのような経験豊かな社会科学者が、なぜ日本の歴史を無視しえたのか」という疑問から出発するが（同、一四九ページ）、かれの結論はやや特異なものであった。

かれは、この本が「一種の死亡記事」（同ページ）、さらにいえば「処刑人のひとりによって書かれた死亡記事」（同、一五三ページ）であり、「ルース・ベネディクトの日本文化への墓碑銘」だったから、時間を超越できたのだとする。この考えのヒントとなったのは、マーガレット・ミードがベネディクトの伝記に書いた序文のなかで「（この本は）どの順序で読まれてもよい。終わりを遂げた生命は、すべてが同時にみられるからである……」とのべていた文だったとされている（同、一四九ページ）。こうして、ラミスはいう。「終わりを遂げた人生がそうであるように、終わりを遂げた文化についても同じなのだ」（同、一五〇ページ）。

この点とも関連して、ラミスは、この本の題名となっている菊は日本のもつやさしい審美的側面をあらわし、刀は好戦的側面をあらわしていると思われがちだが、それは誤解であるという（同、一五五～一五六ページ）。事実、『菊と刀』のなかで、彼女は「擬装された自然」の一部としての「菊」にふれ、次のようにいう（長谷川松治訳、現代教養文庫版、社会思想社、三四二～三四三ページ）。

「菊もまた同じように、鉢植にされ、毎年日本のいたるところで催される品評会に出品するために手入れをされるのであるが、その見事な花弁は一枚一枚、栽培者の手で整えられ、またしばしば、生きている花の中に、小さな、目につかない針金の輪をはめこんで、正しい位置に保たれる」

ベネディクトは、西欧諸国は、日本国民が西欧の道徳をただちに採用し、自分のものとすることができると考えてはならないし、また日本国民は結局、より自由で、より寛容な倫理を樹立できないと考えてはならないといい、「アメリカに住む二世たちは、すでに日本の道徳の知識も実践も失ってしまっている。……それと同様に、日本本国にいる日本人も、新しい時代に際会して、昔のように個人の自制の義務を要求しない生活様式を樹立する可能性をもっている。菊は針金の輪を取り除き、あのように徹底した手入れをしなくとも美しく咲き誇ることができる」としていたのである（同、三四三ページ）。

そして、この過渡期において有用な伝統的な徳として、「刀」に結びつけられるものがある。たとえば、「身からでたさび」は自分で始末するという「自己責任の態度」がそれである。こうして、ベネディクトは「日本的意味において、刀は攻撃の象徴ではなくして、理想的な、立派に自己の行為の責任をとる人間の比喩となる。……今日、日本人は、西欧的な意味において、『刀を棄てる』〔降伏する〕ことを申しでた。ところが日本的な意味においては、日本人は依然として、ややもすればさびを生じがちな心のなかの刀を、さびないようにするということに意を用いるという点に強みをもっている」というのである（同、三四四ページ）。

アメリカ文化が自然であるのにたいし、「菊」に代表される日本文化は不自然であり、またそうであるからこそ、すでに過去のものとして葬り去られつつあるのであり、この過渡期の文化を象徴するのはむしろ「刀」なのである。「日本文化」は、その死によって完成させられ、時間を超えた全体性を獲得したというのが結論であるとしたら、ベネディクトがこの本で歴史を無視したとはいえないであろう。ベネディクトの見解は、アメリカのリベラルの歴史観、世界観にほかならないのである。

この意味で、ベトナム戦争反対の運動の展開のなかで、ア

メリカのリベラルの世界戦略が疑いの目でみられるにいたったのちに、アメリカの学者のなかから『菊と刀』にたいする内在的な批判がだされるにいたったのは興味深いことといえよう。

三

いま『菊と刀』を読んで意外に思うことの一つに、ベネディクトの日本の氏族、家父長的大家族、同族および系譜についての完全な無理解がある。たとえば、彼女は、日本では苗字を名のることを許されていたのは貴族と武士だけで、系図をつけていたのもこれらの上層階級だけであり、しかもその系図は「現在生きている人間から逆に時代を遡って記録するのであって、昔から順に時代を下ってきて始祖から分かれてでた同時代の人びとを洩れなく網羅するものではなかった」といい（同、六一ページ）、一般に姓に相当するものか、系図がなければ、人類学者の研究対象とする部族社会にあっては氏族組織は発達しないが、日本もそうであるとする。

しかも、日本は封建社会であったかぎりで、「忠誠を捧げる相手は、親類縁者の一大集団ではなくて、封建領主であった」のである（同ページ）。さらに「日本では遠い先祖をあがめる崇拝はおこなわれていない」とされ、村人の祭る氏神の存在も、村人が血縁関係にあることを示すものではなく、「かれらは共通の先祖の血を受けた緊密な氏族集団ではない」とみなされる（同、六二ページ）。だが、そのかぎりで正しい指摘も、次のような誤った主張と結びつくのである。

「祖先にたいする崇拝は神社とはまるで別な、家族の居間に設けられた仏壇でおこなわれ、しかもそこにはわずか六、七人の最近の死者のみがまつられている。……墓地においてさえ、曽祖父母の墓標になるともう薄れた文字の書き替えもおこなわれず、三代前の先祖でさえ、それが誰の墓であるかということは急速に忘れられていく。日本の家族的つながりは西欧と大差のないところまで縮められている。おそらくフランスの家族がこれに最も近似したものであろう」（同、六二～六三ページ）。

この点はだれもあまり指摘していないが、ベネディクトは「家の墓」「先祖代々之墓」というものを理解していないのであり、したがって、本家・分家の系譜関係も、同族組織も、さらに複合大家族から単婚小家族への日本の「家」の歴史的発展についても、ほとんど理解していないのである。このことは、たとえば、ベネディクトの「日本の祖先崇拝は最近の祖先に限られている。墓石は誰の墓か明瞭にするために毎年文字の書き替えをするが、現に生きている人たちの記憶からもはや消え去った祖先の墓は捨てて顧みられない。また

そういう祖先の位牌も、仏壇のなかに安置することもしない」という文のなかにも示されている(同、一四三ページ)。

全体としてみれば、ベネディクトは、日本近代史でその人の業績に多くを依拠していたE・H・ノーマン、さらには日本資本主義論争のなかの講座派の人たちと同じく、日本の文化的特徴、いわゆる「日本的なもの」を封建的、前資本主義的なもののうちにとらえていた。これにたいして、オヤカタ・コカタの同族団的構成のうちに、日本の民族的特性をとらえた有賀喜左衛門は、後に検討するように、前封建的なもの、いわゆる「アジア的なもの」のうちに「日本的なもの」の原型をとらえていたのである。

単婚小家族、直糸家族相互の関係が地縁的、組的な関係として、系譜的関係から自立して確立されることなく、一方において血縁的、同族的関係によって補完されていたこと、いいかえればコカタの自立度の弱さが封建制度における「日本的なもの」をもたらしたのであり、この点の理解が、ベネディクトにはまったく欠けていたのである。とはいえ、これは彼女にのみみられた誤りではない。たとえば、R・P・ドーアは『都市の日本人』(原題は『日本の都市生活』一九五八年、青井・塚本訳、岩波書店、一九六二年)で、「仏壇礼拝」について、ベネディクトが「祖先崇拝」というべきではなく、「近親崇拝」と呼ぶべきだとしていることをあげ、「事実、後者の方が歴史的には古いもので、祖先崇拝一般は、その後、儒教の影響のもとに発展してきたものであろう」という主張をおこなっていた(同、二六二ページ)。

もちろん、日本語を習得し、東京の「下山町」で調査をしたドーアにあっては、本家・分家関係や同族団の理解は、ベネディクトの及ぶところではなかった。ドーアは「ほとけ」にも「近親ぼとけ」と「先祖ぼとけ」の区別があり、「個別的に位牌が保存されていて、また法事の対象となっているものと、そうでなく『何々家先祖代々』の位牌にふくまれているものとの違い」を問題にしていたのである(同、二五〇ページ)。だが、「近親崇拝」の方が歴史的に古く、「祖先崇拝」は後の産物であるとしていたドーアよりも、それを日本に本来みられないものとした点で誤っていたとはいえ、「祖先崇拝」を部族社会の始祖とのかかわりでとらえ、父系の系譜をたどる氏族の存在と結びつけて理解していた点で、ベネディクトの方が正しかったのである。

ところで、ドーアはこの本で、ベネディクトの方法を批判しているが、それは「義理」についての彼女の理解についてである。まずドーアは、「義理」という言葉が「日本のさまざまな歴史的時期のさまざまな下位文化のなかで、いろいろに用いられてきた」のに、ベネディクトがそのそれぞれの用法に同一の比率をもたせ、統一的なカテゴリーをつくりだし

た点を批判する。そして、「この方法は、彼女の基本的な規定、つまり時代をこえて存続し、あらゆる地域、あらゆる階級にしみわたっている同質的な『日本文化』、ないしは『日本文化の型』といったものが存在するという彼女の（まちがったと思われる）想定からの論理的延長である」という（同、一九七ページ）。

時代、地域、階級の相違をこえて同質の「日本文化」が存在すると想定することへの批判は、ドーアにかぎらず、それまでもくりかえしなされてきたことであるが、他方、このような想定を支持する主張も、くりかえしなされていたのである。もし、同質的な民族文化が存在するという想定が否定されるべきものだとすれば、そもそも「日本的なもの」を想定すること自体が誤りだということになるであろう。

事実、ドーアは、「義理行為」と「義理関係」の典型的な例の一つとして、「今度ロンドンに行ったら、メーベルおばさんを訪ねなければならないでしょう。つまらないんだが、行かないと気を悪くするだろうから」というものをあげている（同、一九八ページ）。日本とイギリスとの相違は、「文化の型」の相違からではなく、「社会構造」の相違から説明され、その差異は「義理関係」が日本ではイギリスよりも多くあらわれ、重要性をもっているということに求められているのである。

一方、ドーアは当時、「発達するにつれて、日本社会はますます多くの点でイギリス社会のようになっていく」という想定をたて、日本社会がそこにむかって動きつつあると考えられる到達点として「西欧の工業社会が互いに相違している以上にはそれら西欧工業社会とちがわない社会」をあげていた（同、四ページ）。だが、一方、かれはこのような「社会変動的側面」だけをみて、「日本社会に独特な種差、とくに人生観や生活様式の特徴を無視する危険」を指摘し、「このような特徴こそ『構造的』な接近方法よりむしろ『文化的』なそれに適したものであり、……フランス人をイギリス人から、また日本人をその両者から区別させているもの」だとものべていた（同、六ページ）。

だから、ドーアは、この本では日本人の「国民性（national character）」の分析はなされていないとしても、その生活の「本質的な日本人らしさ（essential Japaneseness）」のいくつかは伝えようと試みたとしていたのである（同ページ）。とすれば、時代、地域、階級の相違をこえた「本質的な日本人らしさ」の存在を想定していた点で、ドーアも、みずからが批判していたベネディクトと同じ間違いをおかしていたことにもなるのである。

また、理論的、方法論的にいっても、人間、社会、文化を歴史貫通的にとらえること自体が否定されるのでないとすれ

ば、日本人、日本社会、日本文化を歴史貫通的にとらえることが、それ自体でただちに誤りということにはならないであろう。むしろ、ベネディクトの誤りは、彼女が「日本文化」を生命をおえたものとして無理やりに「型」におしこめてとらえた、その方法論的不徹底さにあるともいえなくもない。この点からみれば、ベネディクトもドーアも、アメリカ人とイギリス人という相違はあれ、二人ともリベラルな近代主義的歴史観にたつ点では同じだったのである。当時、日本社会がイギリスのようになっていくという予測をたてていたドーアは、一九七〇年代には、イギリス社会が日本のような社会になる方向をむしろ強調するようになるが、この点については、ここでは深く立ちいらない。

四

すでにみたように、ベネディクトの『菊と刀』については、一九五〇年の『民族学研究』に五人の日本の学者が論評を加えていたが、このなかで、川島武宜の「評価と批判」は、それがすぐれた研究であることを認めながらも、次のような二点にわたる批判をおこなっていた。第一点は、著者の分析にあって「問題の歴史的側面が視野の外におかれている」ということである。この点について、川島は「現在の（或は、明治以後の）日本においては、封建的なものと近代市民社会的なものと、また日本的東洋的のものと西洋的のものとが、重なりあって一種の重ね焼き写真となっており……、これらの、言わば型を異にする種々の現象は、歴史的に考察されないで同一の平面の上で並立的なものとして眺められるかぎりで、その相互の間の反撥・滲透・反射・影響等々の関係は見失われてしまう」と主張していた（傍点原文、同、七～八ページ）。

第二点は、著者にあって「『日本人』というものが homogeneous な人間の総体」としてあらわれていて、「日本人の中にある種々の階層や地方や職業等からくる具体的な差異がほとんど見逃されている」こと、日本社会には「対立し対抗しあう種々のグループ・階層・力がある」ことが無視されていることがあげられていた（同、八ページ）。

川島は、当時の日本が変化し、変革されつつある社会であることを強調して、その歴史的な性格の規定の必要を主張するのであるが、いうまでもなく、前近代から近代へという歴史的発展を問題にするかぎりにおいては、ベネディクト流のリベラルの歴史観で当面十分であったことが看過されてはならないであろう。

この点では、南博の「社会心理学の立場から」も、「Benedict は、日本の文化＝生活様式を明治中期以後ほとんど停

滞したものとして受け取っている。それは社会人類学者がしばしば犯す非歴史的見解のなせる業である」という（同、九ページ）。すなわち、かれは「《日本人》一般、……日本のさまざまな階層に属するさまざまな人たちの personality や行動傾向の総計としての人間……を考えること」に反対し、「正しい意味における社会心理は、これと反対に、まず一定社会の下部構造を精密に調査した上で、社会を動きつつある多くの階層に分けて、その各々に属する人たちの間に行われる社会行動の上で最大公約数を見出すことにつとめなければならない」と主張していたのである（同、一二ページ）。

だが、のちの『日本的自我』（岩波新書、一九八三年）において、南が「日本人の自我構造の一つのきわだった特徴として、主体性を欠く『自我不確実感』の存在」を問題にしたときにも、かれの「歴史心理学的なアプローチ」が必ずしも成功しているとはいえないという弱点が残されていたのである（同、iiページ）。歴史的にとらえるということは、南にあって「日本文化を『型の文化』と規定する」（同、一〇二ページ）ことと矛盾するものではないのである。

なお、南はこの本で、「社会の近代化は、その一つの目印として人々の自我の確立とそれにもとづく個人主義の発展を促すはずである。しかし日本の現状では、また管理社会としての性格も濃厚になり、教育の面でも職場の生活でも人格の『品質管理』が進んでくる」といい、「今日のような情報社会、大衆社会、管理社会のなかで、過剰な情報を受動的に受け入れることに追われるわれわれにとって、主体的に考え行動する自我の確立は、いよいよ難しくなる」とのべている（同、iii～ivページ）。

右にみたように、南は、『菊と刀』が日本人の社会心理を、あまりに固定的、非歴史的に扱っていると批判するが、歴史的、発展的に把握するさいの理論的、方法論的基礎については、当時にあっても、なにも提示されていなかったのである。そして、ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへ、身分かり契約へ、機械的連帯から有機的連帯へという、一般的な近代化の方向を提示するというかぎりでは、むしろベネディクトの方が、川島や南よりも、リベラルの歴史観という点では徹底していたといえよう。

ところで、有賀喜左衛門の「日本社会構造に於ける階層制の問題」は、ベネディクトの「非歴史的」「現在学」的方法を支持する点で、川島や南の立場と対照的なものになっている。まず有賀は、「Benedict の場合その研究方法は、彼女の説く如く、現代の日本人の日常生活の観察によるものであって、これは未開人の研究に従事する文化人類学者達にとって決定的な方法であるから、古い史料を使用する場合ですら、現代生活に於ける日本人の mentality を解釈する為の参

考資料として用いられたのであった」ことを明らかにする（同、一三ページ）。

有賀は、文化人類学を現在学の一つとみなし、「一般に現在学と云われるものに史観がないと思うのは果して正しいだろうか」と自問して、「現在そのものが歴史的意味を持つのであるから、現在を解釈するにも史観がなければならない」と主張していた（同ページ）。そして、ベネディクトの試みた「現代研究から遡及する歴史の研究方法」それ自体は誤りではなく、問題はそれが精密だったかどうかにあるとしたのである（同、一四ページ）。

また、有賀は、「現代史が全歴史的解釈に基礎的意義を持つ」（同、一七ページ）こと、したがって「現在は過去を解釈する鍵である」（同、一五ページ）ことを明らかにし、遡及的研究方法の有効なことを指摘して、日本のように「民族的特質の同質的な存続を考える」ことの可能なところでは、その有効性はとくに高いと主張していた（同、一四ページ）。

こうして、有賀は、ベネディクトが「日本の階層制を解釈するに日本現代生活に見られるものから進め」ていったことを、有効な方法として支持するのである。有賀は、日本社会における上下の階層的秩序の民族的特質はオヤカタ・コカタの同族的関係にあるとし、ベネディクトのナイーブな見解を事実上批判して、次のようにいう。

「このような主従関係が何階層かに存在し、その最下層は地主と小作人との関係であった。中世には地主の同族団に小作人は属したが、同時に地主は彼の主人の氏族に属し、この下級領主は上級領主の氏族に属していた。これらの主従関係の結合に於いて家来は主人に奉仕をなし、主人は家来に恩給・分封を行った。……地主と小作人との関係には同族団を結ぶものも見られたので、恩給・分封が見られたが、そうでない小作関係でも、小作は地主の名請（所有権）の内附であったから分封の性格をもっていた。……恩とは階層制に結びついて主君より家来に出す精神的、物質的な給与一切を云ったのであり、……これは決して武家社会に発生したのでなく、氏族の性格に発するものであるから、もっと古いと思ふ」（同、二二ページ）。

有賀は、ベネディクトが否定した見解に、ベネディクトと同じ方法を用いていきついたのである。かれは天皇制については、ベネディクトの見解を引用して、はっきり批判していたが、氏族および同族についての彼女の見解を引用して直接に批判するようなことはしていない。なお、右にみた有賀の見解は、かれの『日本家族制度と小作制度』（河出書房、一九四三年）のなかに詳細に展開されているが、これは名子の賦役を労働地代の一種とみた講座派の見解に反対し、日本資本主義論争においても、いわゆる「第三の立場」にたっていた

のである。

有賀は、天皇制のなかに「基本的に氏族の性格が脉絡していた」といい、ベネディクトにたいして、「彼女が天皇は政治的に無力であったと断定する時、それは天皇が階層制の頂点に居る意味をいささか軽視した事になった。これでは戦後の今日天皇が政治安定者として存続する意味を理解できない」とのべていた（同、二〇ページ）。この点を有賀は、「明治維新後の天皇と国民との関係……を氏族の性格であると主張するのは多くの人から排斥されるかも知れないが、伊勢大神宮を総氏神とする信仰は社会構造に氏族の性格が存続しているのでなければ成立し得ない」というかたちで指摘していたのである（同、一八ページ）。

すなわち、日本社会にあっては、「同族団の本家の私的氏神が同族団の公的氏神として見られ、氏族本家の私的氏神が氏族の公的氏神として観念され」てきたのであって、天皇制もこれと同じ性格をもつものだ、というのが有賀の主張になるのである。有賀は、天皇制に端的に示されている日本の社会構造における階層制の民族的性格について、こうしてベネディクトとはまったく異なった結論をだしたのである。有賀は次のようにのべていた。

「種々の職業集団の内部で生活上の上下関係が密接に結ばれると親方子方関係（同統関係）が生じた。……同統関係が強くなると、その内部の小範囲では私的な家の関係も生じて、ほとんど同族団と同じようなものになる場合すらあった。……同族団が階層的に重なる事ができたように、同じ職業集団が大きければ、その内部で大小の同統関係が上下に配列される事ができた。上級の親方の子方は下級の親方となって、彼自身の子方を持つ事ができた」（同、二〇ページ）。

戦旗

監修　山田清三郎
小田切　進
編集　祖父江昭二

推薦　磯田光一
中村政則
二村一夫
山住正己

お待たせしました。積年の待望に応える再版です。

本誌四四冊
別冊　九　点

予約募集
締切7月15日

内容見本呈

一九三〇年前後の文学・芸術ならびに社会運動の状況と思想を伝える第一級史料。「幻の雑誌」といわれた本誌全冊と付録等を含む完全復刻。

本書は、予約お申込みの方にのみお頒かちします。
特価（予約締切まで）　二二万五千円　別巻共二三万二千円
定価（分割払可）　二四万八千円　別巻共二五万五千円
別巻（資料編）＝解説、思い出、総目次、索引　分売可七千円
体裁＝雑誌原型どおりに復刻　発行＝六〇年九月中旬

戦旗復刻版刊行会
113 東京都文京区本郷1-5-416
電話　03－812－0253

このように、有賀は、わが国においては、上下の社会関係がオヤカタ・コカタの擬制的血縁関係というかたちをとってあらわれやすいことをもって、わが国の民族的特質とみなしたのである。もちろん、わが国においても、時代、地域、場所など社会的条件の相違によって、右にみたような同族的結合という上下関係が支配的なものとしてあらわれることもあり、また、組的結合という平等関係が支配的なものとしてあらわれることもある、と有賀はみていたのであり、中根千枝のように一方的に「タテ社会」のモデルのみを構想していたのではない。同族の上下関係と組の平等関係は相互に転換するものとみなされていたのである。

ここから、有賀は、敗戦直後のアメリカ占領下の民主主義を念頭において、「今日見られる多くの平等関係は個性を確立し得ない多くの生活条件にとりまかれているので不健全であり、不安定である。それ故これらは生活条件が変化すると忽ち不健全な同統関係に入り易い。平等になる事のみに democracy があると思う人もあるが、真に自由のない平等は democracy となる事はできない」という（同、二二ページ）。

いまから三十一年まえのこの有賀の主張のなかから、私たちはなお多くの意義ある仮説をたてることができる。いいかえれば、日本社会における伝統的なタテの関係およびヨコの関係と、高度に発達した資本主義国日本において、きたるべき社会のなかでの関係として描かれる自由で平等な社会関係との連続と断絶をどのようにとらえるかが、戦後四十年の時点で理論的、実践的な課題として提示されているのである。

（かわむら　のぞむ　東京都立大学・社会学）

哲学の戦後精神

――真下信一論――

鈴木　正

真下さんが亡くなる前日、古在由重さんからの電話で、その死が旦夕に迫っていることを知った。つづく中野好夫さんの死とともに、この哲学者の死は敗戦によって解き放されたもう一つの現実を拠りどころに権力政治と拮抗している者にとって大きな痛恨事であった。二人とも哲学と文学という全体的なものにかかわる洞察と人間性の自覚に徹して築かれた〝魂の塹壕〟をつらねて、たたかう有効な精神の組織方法を体得していた。民衆の利害状況が多岐に分かれたいま、その存在はかけがえのない重量感をもっていた。

風邪でふせていた私に、真下さんの訃報をもたらしたのは、教科書裁判支援の会の友人であった。その晩から私は床のなかで『真下信一著作集』五巻をよみつぐ日々を過ごした。真下さんとのめぐりあいについては、すでに「平和運動への良心の砦――故真下信一先生をしのぶ」（『朝日新聞』一九八五年二月一六日）で、わずかにふれた。改めてよんでいて痛切におもったことは、真下さんこそ哲学の古典的な志をもった最後の哲学者ではないかという印象である。（以下、思想史上の対象として客観視するため、叙述のうえで敬称を一切省略する。）

一　ひとは真理を　真理はひとを

真下はつねづね理性と知性＝悟性とのちがいを厳密に区別し、哲学や思想がうけもつべき主題は、科学のように専門に分科されていない根源的な人間知の総体であると語っていたし、物事の総体的な関連を追求する理性的な全体知が見失われ、手段的・技術的な知性と「反理性」とが野合するといった最近の文化状況を強く憂慮していた。『理性とヒューマニズム』に収められた「思想の戦後状況」でも、科学と理性について論及し、あとでのべるような彼の思想的主旋律ともいうべき〈唯物論の主体的把握〉、客観主義＝科学主義の批判ともからめて「人間の理性によって理められた知性と科学がとりもどされねばならぬ」と、理性の見地の回復をよびかけている。

「理性に理められた知性」といったエレガンスな表現や練られて日本語として熟れた訳語のかずかず、好んでとりあげた諺語などから、私は近代デモクラット・真下の意識の底に日本人の伝統的教養が息づいている文人的要素を感じる。それは京都一中での小島祐馬（河上肇の親友）の感化であろうか。例えば学問という文字の義解にしても、そうである。学んで問うという「知と無知の矛盾緊張におされて未知へつき入ろうとする人間の努力」に、学問する主体的なはたらきをみたうえで、つぎのようにいうあたりに伝統のなかからの文化の創造を説く哲学者らしい卓抜な解釈がうかがえて興味ぶかい。

「学問の文字を『問うことを学ぶ』と解すれば、ここではいっそうあざやかに、知よりは無知の自覚にアクセントがおかれている点で、学問する心の本質をすばり突いていて、むしろソクラテス的ですらある。」（「学問する心」）

哲学の古典的な志をつらぬいた哲学者の原像とは、無知の自覚を介して全体的にととのえられた英智をめざし、それを知行一致にまで深めた人間ということになろう。真下は、それを理想にしてたたかい、たたかったからこそ敗北し、その反省に立って生涯たたかいつづけた哲学者であった。日常、嫌なことを決してしなかったといわれる彼のエピキュリアンとしての一面は、ここから派生したものではないか。

このことを、真下が座右銘としたことばの義解が深化してゆく過程と彼の前半生とを重ねあわせて考えてみたい。

一九七五年に古在らと共著で『いのちある言葉』を出したが、真下はその冒頭に「あしたに道を聞かば、ゆうべに死すとも可なり」という『論語』の一節をあげている。私は一瞬古風な印象をもったが、よみすすむうちに、それは真下が自生の哲学への志を文字どおりはぐくんだ根っからの思想者だからだと納得できた。中学時代に漢文で習った、このことば

を彼は「私の生涯における最初の本格的な精神的遭遇」とも「あえて表現をはずませることを許してもらえるなら、まさに一つの壮烈な遭遇であった」とも、しるしている。

「たしかに精神の場にあっておよそ何らかの遭遇とか出会いというものがありうるとすれば、そのときまでにそれへむけてあらかじめ精神が熟しつつあったということがなければならない。さもなければ、出会いは出会いにならず、まさに見れども見えず聞けども聞こえずしかならないだろう。」（「心の糧――いのちある言葉」）

少年のころに発した「生きる知恵」を求めての心のさすらいは、期せずしてほんとうの哲学への開眼となった。山崎正和にいわせると、いまわれわれは人生の現実を見る機会を奪われ、人生観が時代おくれのものにうけとられる時流のなかにいるが、[1] それは〝かのように〟ふるまう精神や〝演技する人生〟のすすめをもふくめて、根本的には真下のいう思想が風俗化したあらわれであろう。少年期の真下は大正教養主義と文化主義の余熱がさめやらぬ時代的雰囲気のなかで、人生の真実を求めていた。

「世の中に出て何か実際的な仕事をすることではなく、真実をさがし暮らすこと、したがってずっと学問をしていけるような暮らしを自分自身に期待していた。……生涯学問の世界にただいることができるだけで十分だと思っていた。」（同上）

このことばにひとはめぐまれた者の人道的誠実さを見て甘いというかもしれない。たしかに当時、それを夢みることだにできない貧苦の生活者の目には、エリートの生きがいと映ったであろう。だが、彼がひたすら求めていた文化の普遍性に背をむける現代の他愛ない〝中流〟の処世術と対比したらどうか。私は最近になって敗戦直後に貧窮のうちに死んだ白樺派の千家元麿がのこした「天下非なれども詩人の境地窮せず」という詩句に接し、ひどく感動した。このくらいの激しい詩魂に相当するものがなければ、今日、別の意味で実利至上の〝非なる天下〟では学問もその基本姿勢を持続することはむずかしいのではないか。唯物論も例外ではあるまい。白樺派ヒューマニズムの坊っちゃん性を非難するまえに、事柄に一身を賭ける思惟の真剣さを、まずみるべきであろう。

真下のばあい、あの精神的遭遇は、のちに反ファッシズム文化人民戦線といわれた『世界文化』事件や戦後の平和運動の諸経験をへて「出会いなおす」形で、よみ深められている。あれ以来ずっと随一ともいえるほどの座右録となった「朝聞道夕死可矣」を、真実の道を知れば悔いはないという理解にとどめず「真実を知り真実を生きることでどんな目に会おうと悔いはない、たといそれが獄死であろうとも！」という意味によみ込んでとらえなおしている。まさに彼のいう

とおり、金言は人を育てるとともに、逆に人は金言の意味を育てゆたかにするものである。

真下にみられる哲学の古典的な志は、めざす知の性格に色濃くでている。

「知の具体的なあり方はつねに行の知であり、ほんとうの行はいつでも知の行でなければならぬということ……客観的なものと自分自身とのかかわりの全体こそが真の真理であり、『道』である。」（同上）

人生の真理である道、人間の真理としての道理を求める学問的精進は、ヘーゲルことにマルクスの唯物論に出会うことによって、精神的自我が覆っていた目のうろこがはがれ、歴史的社会的現実にむかって開かれた。そして自由のためのたたかいと迫害の苦難をへて「道への道はすでにそれ自体、道そのもの」、「真実への道はすでに真実の道」といった境位にまでゆきつくのである。この悟達にも似た人生観の究境が、人類の哲学史が真理にむかう無限の過程ともオーバーラップして説かれていることに注目すべきである。真下のいう弁証法の見地が「螺旋状をえがいて――真理に近接してゆくところの、そして同時に真理そのものの展開であるという無限の過程である」とか、「対象的真理への一歩一歩の無限の前進が、同時に対象的真理そのものの一歩一歩の無限の展開なのである」（「唯物弁証法の哲学的立場」傍点――真下）といった認識論が存在論と一体となるプロセスであることが重要である。

『毎日新聞』が〈勇気あることば〉を彼に求めたとき「これが――人生だったのか？　よし！　さらば　いま一度！」というニーチェのことばをあげている。獄中で浮んだニーチェのことを「奇妙にも」といいながら、『世界文化』事件による捕囚の日々を想起して、こう語っている。

「たしかにほかのだれでもなく私が、あたかもあの思想を選び欲したのだ。それならば、この一切の帰結を欲しないわけはないし、欲しえないわけはない。『よし！　さらば　いま一度！』この同じ太陽、この同じ大地、そして同じ窓枠と畳と――それらをまるごと私は欲しよう」と。

刑務所の窓枠や畳をもとり込んだわが人生に悔なく、「朝に道を聞かば」ということばに遭遇して以来たどりついた道が、単にあってしまった事実としてでなく「必然的にここにつうじていた」実践としてかえりみられ、『いのちある言葉』にも「私をささえた哲学」にも再出する一筋の道であったことは見事というほかない。ここにみられるような実践（プラクシス）の理解は、実践を合理的なものでも非合理的なものでもなく、すぐれて論理的なものとして、理にさからう存在のほんとうの否定を、存在の実践的揚棄に求めて、その主体的契機を強調した一九三四年の「プラクシスについて」で、既にその萌芽が

でている。真下はこの実践概念に耐えるだけの人生を、わがものにしようとして生きた。それは文字どおり「真実をつかむことは真実によってつかまれる」ことで、生きがいのみならず、苦しみがいもふくめて思想を生きる人生を甘受することを意味していたのである。

二　党派性と真理性

真下の哲学的遺産は、理性の普遍性を信じてゆるがぬ啓蒙の精神に立ちつくした多彩な講演・エッセー・人生にかんする箴言のアンソロジーを別にすると、二つの主題に要約することができる。そのいずれも戦争の焼印がほり深く刻みこまれた戦後精神によって方位づけられている。①は思想の実践的媒介契機から批判的に提起された唯物論の主体的把握の問題であり、②は思想の生態学的考察から反省的に追求された知識人の戦争責任の問題である。

敗戦後の精神状況は左翼思想の復活に象徴される。当時二十才まえの無教養な私が、軍国少年の殻を比較的容易に破ることができたのは、そうした時代思潮の圧倒的な影響である。真下は戦後いちはやく世代論的発想を大胆にとり込んで、若い世代の間にみられる、教養の質と量がちがう二つのグループをとりあげている。一つは「戦時中、教養主義的待避壕のなかに身を――いな心を！――避けていた」ところの、より文化レベルも年齢も高い層、もう一つは「終戦までひたむきに軍国主義的ウルトラ国家主義的に錬成され、敗戦の激転によっていわゆる精神的虚脱におちいった」ところの、より文化程度も年齢も低い層である。私が問題にしたいのは、無論、わがことに近い後者である。真下は、こうのべている。

「八・一五の逆転によって『信念』のよりどころを失い、一時は精神的虚脱におちいりつつ、しだいにそこをぬけ出して、新しく生きなおるための人生観と世界観を求めつつある人々、この人々はまえの教養主義者とはちがって、以前の偏見をみじんに砕かれたあと、『今ではなにもかもわからなくなった』ということ、少なくとも自己の無知を多かれ少なかれ知っている。私は程度の差こそあれ、この無知の自覚を非常に貴重なものに思っている。」（「哲学的教養について」）

彼は、この不徹底な無知の知をおしすすめ、歴史的現実に立った「事柄の論理」によって、過去のあやまりをみずから批判するコースを「知への、自己啓蒙への大道」だとみていた。ここに真下は前者にみられる「教養の教養主義的把握」に毒されないで、戦後のあたらしい現実に媒介された正しい信念形成の民衆的コースを期待していたようである。これは

戦後意識生成史のうえで、ほとんどかえりみられてこなかった視点ではなかろうか。前者にみられる〈昼の唯物論と夜の実存主義〉というジャーナリズムをにぎわした分裂した意識の影にかくれて——

だが思想の戦後状況からいえば、戦争責任や自己変革とともからんで前者がメインテーマであったことは当然である。ひとは変りうるものだが、容易に変らない。ことに教養の鎧や思弁のくもの巣におおわれている知的に高い層ほど、むずかしい。前者の思想的弱点を、真下は、日本近代の文化的病弊と連関させて、こうのべている。

「狂気じみた文化ファッシズムと野蛮主義の跳梁のさなかに、それに反感をいだき、それとひそかに反抗するわが国の知識層にたいして〔教養と文化は〕実際にはなんの役にも立たないが、しかし一種の気やすめにはなりうる待避壕の役割を演じていた……暴虐の嵐に一切の積極的な文化的意欲と情熱を圧殺されたわが国の良心的な知識層は、かろうじて文化の文化主義的理解へ、教養の教養主義的把握へ逃避し、わが国の世界史的醜態から眼をおおったのであった。」(「哲学的教養について」)

そしてこの傾向が明治末期以来の文化の教養主義的摂取という悪しき伝統によって倍化されていると鋭く指摘している。この傍観的態度に反発する余り、侵略戦争を、より侵略的でない方向に向けようと戦争に協力した知性と戦争から逃避しようとした教養主義とは、日本的知性の表裏をなすものだが、私の価値判断は戦争への協力より戦争からの逃避に傾いている。この傾向性が私の戦後精神の〝党派性〟である。吉村昭のいう、どうせ自衛できぬものなら、戦わぬと明言する女々しい勇気[2]に私が共感するのも、そのためである。

もう一度、教養主義超克のチャンスであった敗戦直後に視座をもどそう。あの当時の哲学流行の狂熱のなかで、なお教養主義の支配から脱し切れない知的青年にむけて、真下はソクラテスの古典的な意味における哲学すること Philosophieren を対置し「教養という概念の主体的・実践的把握」によって、教養の軸にある精神の心棒を決定的に転回させようと促している。この課題は翌年の「主体性論」にひきつがれてゆく。また日本のヒューマニズムにみられる「美的文化主義的立場」の無力を反省する際にも「人間的内面性の尊厳と人間的文化の擁護という伝統的課題の遂行のために、それらの課題のほんとうの意味、それらの『真理』を成すところの人間的主体性の確立を目ざすデモクラシーの徹底という世界史的動向と結びつかねばならない」と論じて、それを外にむかって超えでる道を示唆している。主体性を民主戦線の形で表象する党派性が、ここで既に出ていることに注目しておこう。

ところで真下の戦争をかいくぐった歴史の経験によって血

肉化された戦後意識が、哲学の理論問題となって真向から提起されたのは、いうまでもなく一九四七年一〇月、戸坂潤追悼記念講演会でなされた「主体性論」である。この講演には「唯物論の主体的把握と関連して」という副題がついている。今日までに多くの主体性論争についての概括がなされてきたが、真下の提起をまともに扱ったものはほとんどないので、戦前の党派性論争のモチーフにつなげて、かえりみておこう。

さきにあげた前者の世代に属する良心的な知識層は、最後まで戦争を自分のものと感じないだけの知的冷静さを保つという名誉を失わなかった反面で、戦争という現実を自分の歴史的主体性の深みにおいて受けとらず、ただ被害者として受身の立場で通り抜けたため、「反ファッシズム思想の主体性喪失」という特異な体質が生じ、敗戦後もそれが一種の習い性となり、唯物論をたんなる科学的分析の方法論とみる客観主義が大勢を占めていた。こうした精神状況にむけて真下は、人間の全的な確信を求める哲学的要求に答えられる唯物論の主体的把握を問題にしたのである。このことは彼の青年期以来の「いかに生きるべきか」という切なる関心から拡充された主体性の唯物論的把握でもある。これはほぼ同時期に主体性論争の一方の雄となる梅本克己が「唯物論と人間」などで追求したところの「『私』と歴史との相即の論理に立脚した」主体的唯物論とは微妙にくいちがっている。これについては稿を改めて論じてみたい。

真下は、ここで主体性という概念を、実感・実存・実践という諸段階でとらえ、もっとも受動的・抽象的な〈実感〉から、単独者的な〈個〉をへて、歴史的社会的なものに媒介された〈実存〉の今日的形態をふまえて、西田・田辺の無の弁証法の批判にまでおよんでいる。無の論理がヘーゲルやマルクスのように精神あるいは物質という弁証法の主体ないし基体をもたずに「直接性の契機を全部捨て去って媒介性の契機のみを絶対化」して説くところの絶対無の実践は、所詮現実から宙に浮いた無内容な「愛の実践」でしかないことを示したうえで、主体性を党派的実践としてとらえる現代的意義を、つぎのように論じている。

「唯物論的に考えた場合の主体性なる概念を、たんに歴史的社会的実践としてのみ理解するだけでは、まだ不十分なのであります。歴史的社会的実践として実践を理解するだけならば、今日すでに西田哲学でも田辺哲学でもそこまできているのであります。問題はここからさらに一歩を踏み出すこと、この歴史的社会的実践という概念をもう一つ深めて理解すること、唯物論的に理解された実践という概念の最も大切なポイントはここにこそあるのであります。このようなほんとうに具体的な実践概念は、階級的、あるい

はこれの主体的政治的表現であるところの党派的実践という概念であります。」（傍点――鈴木）

この党派的実践の概念は、今日「ヘゲモニー」が一政党の権力をめぐる利害にまで卑少化し、「党派性」が大衆の自発性に敵対する疎外態として、その〝醜態〟を世界史的に露出した現実を見てしまった時点では、つよい反発が予想される。だが真下のいう党派性は哲学の理論的次元に徹してとらえられたもので、決して実体としての政治的一党派への従属を意味するものではない。「今日、反ファッシズムのための、民主主義のための戦いを、自己のものとして戦うこと……民主革命をおしすすめる側にはっきり立つこと」によって主体性の問題がほんとうに解けるという姿勢は、戦後の初期にみられた中井正一の運動へのコミットのしかたや、和田洋一が『わたしの始末書』（一九八四年）のなかでのべているような戦後を人民戦線派として生きる姿勢と共通したものをもっている。[3] それはやはり『世界文化』の経験の共有によるのではあるまいか。

真下は一九七六年の時点で回顧した「思想・文化をめぐる戦後状況」の結語で、学問にたずさわるものの、もっとも根本的な選択の問題にふれて、党派的決断を迫っている。

「理性を選んで真理にくみするか、それとも理性を見捨てて真理の無の側に立つかということです。あのゲーテは『わたしは誠実であることを誓えるが、不偏不党（unpartei-lich）であることは誓えない』と申しましたが、少なくともこの意味での党派性（Parteilichkeit）はとりわけ現代の研究者たちは免れることはできないと思います。」

彼が戦前から力説してきた実践を媒介にした真理性と党派性の内的連関は、政治的要請からではなくヘーゲルの弁証法にもとづく論理的媒介に根拠づけられている。この主題をもっとも尖鋭に提起したのが、一九三三年に秋田徹の名で書かれた「哲学の真理性と党派性」である。この論文は戦前の『唯研』における党派性論争において、加藤正を客観主義者として批判したもので、加藤の思想的位置を哲学のレーニン的段階をめぐるソ連の哲学論争で批判されたデボーリン派の直系とみなし、つぎのようにのべている。

「弁証法・認識論・論理学の同一性の見地、そしてあたかもこの見地のみが同時に哲学の党派性の見地にほかならぬ。認識論的契機の脱落、論理学の孤立化、認識を実践的活動として、したがってそれの正しい意味における党派的実践として理解しないこと、これが客観主義者・加藤正の誤謬である。」

だがこの批判の立脚点は、真理性の実践的規定が党派性であり、党派性の論理的表現が真理性であるといった定義からもうかがえるように、相互の矛盾が後退して、緊張の乏しい一

種の〝予定調和〟的な静止に偏した嫌いがある。そのために「真理の党派性は党派の真理性である」という論理的帰結に一元化されている。このばあい、とくに実践の媒介が具体的現実的でない。

ここで党派性論争をふりかえるのは、論争当時、あまりかえりみられなかった一点に読者の注意をむけたいからである。このことは一九六四年に森宏一が、福本和夫や三木清にみられる主観主義的に解釈されたマルクス主義をただそうとする加藤の正当な意図を認めたうえで、その「ゆきすぎ」に論及して以来、一九六九年に高田求がそれをうけついだ評価(4)によって「正統派」唯物論者の間で共通認識になっている。その意味で渦中にあった論争当事者・真下の目の確かさと公平さを物語っている。思想のイデオロギー性（上部構造性）が過度に問題視されて、哲学的科学にふさわしい客観的真理がなおざりになりがちな日本の思想的条件のもとで、加藤がもった客観的な意義を率直に認めた点は、殊に重要である。

「これらのいわば唯物史観主義者の卑俗化、浅薄化に抗して、われらの加藤氏は哲学的唯物論者、そしてただ哲学的唯物論者としてのみ進み出た。氏は三木氏の『意識』主義に反発するのあまり、客観主義へ走ったのである。この反発は確かに戸坂氏による中途半端な二元論的『折衷主義』に比して、はるか以上のものであり、客観的に重要な意味を持っていた。」（「哲学の真理性と党派性」）

この指摘は、当時の唯物論陣営をめぐる布置からみて見落すことのできない意味をもっていた。当時の左翼知識人が、その主観的誠実のゆえに実体としての党派――具体的には日本共産党に従順すぎたことや状況の急速な反動化に伴う理論的変節を考慮に入れると、加藤のもつ客観的な意義への注視は、思想状況の布置按配に変化が生じたとき、批判的機能の力点を加藤のほうに移す柔軟性をもつからである。真理性と党派性に関していえば、真下が翌年に書いた「レアリズムの論理」のなかで問題視したところのロゴス的客体主義とパトス的主体主義をめぐる「否定性の展開」にみられる螺旋状に真理に近づく、その相互否定のいずれかの段階に位置づけたほうが、生産的な論議の前提が得られるのではあるまいか。このばあい「客体性をどの程度に具体的に媒介しているかに応じて、主体性の具体性の度合が決定される」という真下の尺度がやはり唯物論にとって基本であることはいうまでもない。

さきにみたように加藤の理論的意義を肯定的に留保していたからこそ、真下は京大事件後の反動化が深まるなかで、党派性よりも真理性を前面に立てて、文化的抵抗のフロントをきづく呼びかけができたのである。それは『美・批評』再刊の辞（一九三四年）や『世界文化』創刊の辞（一九三五年）のほか、「リッケルトの死を悼む」（一九三六年）から、はっ

きりよみとることができる。輝ける新カント主義者・左右田喜一郎がよびかけた〝学問の自由と国際性〟の旗のもとに、リッケルトの「学問魂」をうけつぐことを「この国のかっての新カント主義者たちの手に委ねられたかっての師の意志である」という大胆な提言をみるがよい。真下らかつての新カント派は、マルクスの把握したプラクシスの概念にひかれて唯物論へ移行したのだが、その魅力はなんといっても真理性の貫徹にあった。彼は戦後に、知識の断片を自分の眼の前につみ重ねて現実との間をさえぎる教養主義ないし文化主義的偏向を批判する際にも「哲学するということは、いっさいの概念的偶像と私心をすてて現実をありのままに見ること」だといったが、いまは教養という文化的ベールよりも「前衛」主義や党派至上主義という政治的網膜がリアルな認識をさえぎっている。いずれも正統派意識による思いあがりというほかない。いまや真理性と矛盾した「党派性」にたいする哲学的批判による相対化なしには、唯物論のルネッサンスは考えられない。

三　あるべき八・一五

十年ほどまえのことだが、古在、真下と夕食をともにしたあと、くつろいだ歓談のなかで、戦後は余生だとおもったという感慨を二人から聞いたことがある。私は一瞬不思議におもったのと、やはり自分の一身を賭けて戦争に抵抗した経験の重さに由来するところの思い切りのよい諦念として判るような気がした。一九三九年に〝汝殺すなかれ〟という聖書の一句に従って銃を返上し、兵役を拒否した村本一生が、真下より一ヵ月前に「自分は聖書の真理と順三先生〔灯台社の創立者・明石順三〕の教えに忠実に生きた。悔いはない」といって世を去った。その彼が戦争とともに自分の任務は終ったとして戦後、余生を送るように暮していたと、稲垣真美は伝えている。[5] この諦観と隠栖は一つのおよびがたい生き様といえよう。

真下は「八月十五日と私」のなかで、戦争が終ったあとに瀬戸内の海辺の村に一時期〝疎開〟したときの心境を、こう語っている。

「一つには、予期されるその後の食糧難にそなえるためでもあったが、いま一つには、これで自分にとっての一つの運命のドラマが思い残すところのない形で、その幕をとじた以上、あとの私の人生はいわば『余生』のように私に思われたからでもある。たった三十八歳の当時の私にすら、あとの私の人生を『余生』と感じさせたほどにも日本のファッシズムと軍国主義の倒壊はみごとなものに私の目に映ったのである」と。

この余世の想いは一九七九年の「新春所感」にもでている。[6]とかくひとは後知恵で、自分の見通しが裏切られたのちに、もともと自分は現実をそんなに甘くはみていなかったとか、その後の変化をある程度予測していたかのような口吻でもって、自分の〝見識〟に恰好をつけたがるものだが、それは精神のフェノメノロギーからいって虚偽である。ところが真下のさきの述懐や予防拘禁時代の権力にたいする〝保護色〟的対応の告白など、微塵の紛飾も虚偽の合理化もない記述に接すると、近ごろ多くでている左翼インテリの回顧録にみられる、かつてのいまは亡き仲間にたいするウラミツラミの類とはちがって爽快感を覚える。

なぜ〝余生〟と意識したのか。そのことを考えているうちに、真下が主体性論であげた〈実感〉〈実存〉〈実践〉というパラダイムは、時代状況との関連で、彼自身の生活のなかにあらわれた意識の諸階梯として往還したものではないかという直観が、ふと私の脳裡に浮んだ。無論、ここで明示的にあげられた主体性の諸段階は、現代哲学の代表選手（田辺元、キェルケゴール、サルトル、マルクス）の所説をふまえて展開されたものである。だが彼にとってみれば、その人生論的探究のはてに到達した京大事件から『世界文化』にいたる抵抗の実践は、その〝往相〟にあたり、弾圧後、敗戦にいたる沈黙と八・一五の解放感は、その〝還相〟にあたるのではないか。戦後の真下にみられるマルクス主義の独自性は、戦争体験のなかで「個人的精神的自閉」の防壁でもって、わずかにファナティックな戦争哲学に抗し、内面的自由と個的主体性をまもってきた知識人・市民層の実存を否定的に突き破る思想としてとらえた点にこそあった。この実存はある時期の自分と地つづきの意識でもあったのである。彼自身『世界文化』のころをかえりみて、しるしている。

「ますます重く息苦しくなる空気のなかで、私は心情的にひそかに実存主義的な、あるいはニヒルな傾斜を感じつづけ、レオ・シェストフの『ヨブの秤で』などにひかれていた。その思想がほんとうのものでありえないと頭でわかっていても、惹かれるということがある。悪夢のようなとはこんなことをいうのだろうか。私は『世界文化』第五号で『シェストフ的ニヒリズム』を批判しているのだが、私の胸にはこのニヒリズムはいとしかったのである。」（「世界文化のころ」）

だが真下は、こうした懐疑と虚無を「理性によって理め」ようと呻吟した感性的体験を理論的視野の外に排除せず、それを庶民層の「宗教的観念のうちにひそむ人間的主体的実質」ともからめて、実存そのものの問題を実存主義や宗教によるのでなく、唯物論の理路を通じて真の主体性である自覚的実践に導こうとした点に、彼の哲学の戦後精神がある。「主

体性論」と同年に書いた「実感の問題」でも「現代の最も手のこんだ実存主義の網の目を『否定的に突破する』ためには、党派性の概念を哲学の理論的次元にまで徹底させることをおいてほかにあるまい」とのべている。のちに思想の戦後状況をふりかえって当時の意図を「そこのところをいっしょに救えるような唯物論でなければ本物とはいえない。……わたしが『主体性』に託した望みもそこにあった」と証言していることからみても、彼の唯物論の主体的把握が戦後意識からみて、いかにユニークなものであったかがうなづかれよう。真下の戦後思想史における問題提起の方法概念が、実は八・一五にいたる「自分史」のなかに経験としてあったことを知って、私はその論理の堅固な根を感じる。

〝余生〟という意識をもった理由に、真下にとっての八・一五がある。これは戦争にたいする責任と反省に根ざした「あるべき八・一五」「ほんとうの八・一五」というイメージからの現実への逆照射というべきものである。

真下は一九五七年にかいた思想者の戦争責任論のなかで、ルカーチの『運命の転回』にでてくるアリストテレス以来のドラマ作法の根本概念〈ペリペティア〉(peripeteia)を駆使して、つぎのように現実を開示している。

「八・六と八・一五は日本のファシスト的戦争劇における最大のペリペティアであった。主人公たちの頭と心のなかで『無知から知への急転』がそこで生じねばならないはずの『認識の場』であり、ドラマの窮極の意味が『そうであったのか！』というかたちで了解されるべきラスト・シーンであった。もとギリシア語のペリペティアは、ことに、悪しき状態への、人間的災禍への急変という意味をもつものであるが、八・六と八・一五のパニック、自己を含めてこの国民の最大の災禍をかかるものとして率直にみとめ、つづいて『最後に』このような『結果としてあらわれ』たものが『客観的現実のなかにすでにとっくに存在』していたことを承認し、この確認にもとづいてあの『本質』をたぐりだし、その『本質』への自己のかかわりを明らかにしようとすること、このことが責任性の問題一般が生じうる必須の条件なのである。」(「思想者とファシズム——日本の場合」)

このような本質の暴露としての八・一五をむかえたとき、真下は抵抗時にもっていた、そして戦中、個の主体性のなかにおしとどめていたマルクス主義的「歴史の論理」にもとづく展望を確証するため、おさえがたい衝動におされて一つの実感を味わう行動に出たのである。「治安維持法　私の体験」によると、戦争中に思想弾圧の張本人であった京都の特高課長が「とうとう君たちに負けたよ」といった翌十五日に、真下は、わざわざかつて取調べられた川端署に自転車で出かけ

てゆき、いっしょに「玉音」放送をきき、ついでに下鴨署にも立寄っている。そのことを彼は「お礼参りですな」と冗談ぽく語っているが「この歴史による仇討の現場を、それも私自身の身近な体験に即して、自分の目で確めずにはいられなかった」という実感にみちた行動には、原始的でナイーブな主体性が躍動しているではないか。

「正午を境に、存在はあるべき場へ位置した。その歴史による正当な仇討ちの現場を私はここ〔下鴨署〕でも見たかった。あるいは、ここでこそ見たかったのかもしれない。私の足の踏むペタルは最後に私を正確にそこへ導いていたのである。」（「八月十五日と私」）

この特異な行動を通じて味わった真下の実感は「世界の歴史が、世界の人民が、私の仇をうってくれた。私の人生のバランスはそれでとれた、とれて余りがあった」というものである。真下の近代精神から「仇討ち」や「お礼参り」ということばをきくのは奇妙だが、むしろ輸入学問の観念でないところに、ほんものの実感と実存そのものの所在を感じる。そこに戦後を余生と感じさせた真下の発想母胎があった。それがまた戦後の日本が逆行しだしたとき、再び平和のためのたたかいに立つ理念的起点に転化するものでもあったのである。このとき、真下は戦前の運動の狭さを反省し、イデオロギーの奥に人間が生きているという観点から、協力の論理と寛容の精神をよびかけるのだが、それについては、あとでふれよう。

つぎに戦争にたいする反省を自覚的なものにする彼の戦争責任論をとりあげてみよう。ここで問われているのは思想の自覚性にもとづく、非「知識人」とはちがって特別の重みをもつところの「思想者の思想的責任」である。真下は、それを「事柄（Sache）と思想との契り（engagement）」という主体的態度で追求している。少数の非転向マルクス主義者のほか、彼の正確で美しいいい方をなぞるなら、自由にたいして責任をとろうとする自由主義者、神の義と仏の真理を他の何ものよりも重しとする宗教者、人間と人生の真実に忠実な芸術家らが、たとえ抵抗のための統一にまで結集させる効果的な組織方法を欠いていたとしても「この種の思想者のごく一部にかろうじて見ることができた責任のとり方を、私はその契りの深さのゆえに、〔孤立した〕形としては嘆ずることはできたとしても、事柄の中身についてまでそれはできない」という真下の苦渋にみちた発言に、思想が、そのまっとうな担い手である人間主体にとらせた「操持ある行為」への讃嘆と孤立による敗退への無念をきくことができる。

しかし大多数の知識人はちがっていた。事柄に自己を賭けることを避け、自由を奪い他民族を侵す一九三〇年代以降の特定の現実性にたいして否定の側に立たなかった責任を彼は

とりあげる。真下は、この問題を単に道義的な反省の域にとどめず、日本人の知性と道徳性のあり方を根本的に規定しているところの日本の「近代」の歴史的社会的性格にメスを入れる糸口をつかむことによって原因を究明してあやまりをくりかえさないようよびかけている。そのような分析視角を価値づけるのが八・一五の意味すべき事柄と本質である。それは彼にとってなんであったのか。三十一回目の八・一五で語ったなかに、戦後の逆潮に抗して余世をなげうち、自己を民主主義の側に賭けた思想的根拠が遺憾なくあらわれている。

「八月十五日は、日本のファシスト的な傾向が根本からくつがえされてほんとうの民主主義へむけての転換が開始されるべき日付だったのです。ところがいまふり返ってみて、この三十一年間、はたして八月十五日は来ていたのでしょうか。……私はこれをほんとうに来させることが、これからの全国民の任務であろうというふうに思っているんです。歴史の事実というものと歴史の論理というものは、かならずしも同時に進むわけではありません。八月十五日の事実は来ました。しかし八月十五日が意味すべき論理はまだ実現していないわけです。」（「ヒューマニズムの擁護」）

この形而上学的価値をもった八・一五という歴史の論理性は「日本国憲法」という蕾となったが、戦後四〇年、花ひらくことなく、いまそれをもぎとろうとする政治勢力と、その戦後精神の普遍性から、ひとびとの関心を巧みにそらそうとする文化勢力が公然と結合している。今日ほど知識人が在野のイメージから遠ざかったことはない。中野や真下の死が、民衆と知識人が結合して権力に抗する時代の終りにならぬよう、苦況を直視する勇気をもって唯物論も有効性をみずから問うべきである。この古い思考の枠を打破するばあい真下のいう「新しい現実のその新しさから学ぶことによって思想をもち代え、したがってまた同時に、自己の現実へのかかわりを代えることがいかに難事中の難事であることか！」を胆に銘じて挑んでゆかねばならぬ。知の地殻変動をまえに「唯研」の機関誌を衣替えしたわれわれにとっても、このことは他人事でないだろう。

（1）山崎正和『自己発見としての人生』
（2）吉村昭・安東仁兵衛対談「戦争と青春」（『われらが青春』所収）
（3）中井正一については、鈴木正「会議の論理の開拓者」（『日本の合理論』所収）参照。和田洋一は「日本に人民戦線派が存在したとするならば、わたしは明らかにそのなかの一人であった」とのべ、戦後の革新派をその直系として位置づけている。革新都政や京都府政の経験を通じて「革新・人民戦線運動のむつかしさ」を感じた彼は真下とちがって「人民戦線派はもうやめたと思うようになった」と述懐している。また「あとがき」にしるしている日本の自由主義的インテリが「一般的に日本共産党に敬意を表し、日本共産党をいたわる傾向があった」こと

から、党に遠慮して歴史をゆがめた事実は、主体主義に堕したものとして戦後思想史をもふくめて反省しなくてはならない。

（4）森宏一「マルクス主義における修正主義の一形態」（『唯物論の思想と闘争』下巻所収）では「日本においてマルクス主義の構成部分としての哲学が注目されてきたとき、福本や三木のような非マルクス主義哲学ということのできる主張があらわれたのにたいして、加藤がいち早くこの逸脱にむかって批判を加えた一人であったのは、まったく正当なことであり、日本におけるマルクス主義哲学史のうえで意義あることであった」（三一五ページ）とのべられている。また高田求「哲学上の修正主義」（『講座マルクス主義哲学』第五巻所収）では「加藤の主張は哲学のレーニン的理解に対する修正としてうけとられ、論難された。しかし加藤自身の意図するところはむしろ反対に、マルクス主義の観念論的修正から、マルクス、エンゲルス、レーニンの見解を擁護するということなのであった。すなわち、かれは『哲学の党派性』を強調する論者の思想のなかに、福本イズムや三木哲学のなごりにまとわれた新ヘーゲル主義的な非合理主義のにおいをかぎつけていたのである。……加藤のこの嗅覚に根拠があったことは、やがて事実によって説明された」として、船山信一の『現代文化の哲学的反省』（一九四二年）を例に、戦闘的唯物論者・加藤の積極的な意味（正当な反撥＝アンチ・テーゼ）を肯定している。なお私の加藤正論については一九六三年の「知識人の復辟」（『日本思想史の遺産』所収）を参看してほしい。

（5）稲垣真美『兵役を拒否した日本人』および「ある兵役拒否者の生涯――『灯台社』の村本一生氏を偲んで」（『毎日新聞』一九八五年二月二〇日）参照。

（6）真下は敗戦二十余年を経ても、余生の実感とその放棄について「じつをいうと、私は私の三十八歳の夏、わが国が八・一五を迎えて民主の暁に立ったとき、もうこれで我が念願かなえりと感じ、その後の私の人生を『余生』と思い、真実『これからはまる儲（もうけ）』の気がしたものである。しかしすぐに右旋回が始まり、それが急になるにつれて『余生』の想いはとっくになくなり」云々としるしている。

（すずき　ただし　名古屋経済大学・日本思想史）

■書評
吉田傑俊著
『戦後思想論』

渋谷　治美

本書は「戦後精神がみずから形成した一つの全体的な精神的実体として」の「戦後思想」(p. 12 傍点評者、以下同様)を一つの弁証法的な運動として把握しようとするものである。それの「特質は、反戦の原理、平和と民主主義の原理」にあるとされる(p.17)。そして「時代の内在的規範たるべき」(p. 239)「戦後思想」が「国民の『常識』として実在化する」(p. 244)過程が、デモクラシー思想の成立(丸山真男、竹内好)、国家主義的ナショナリズムの再興(小林秀雄、江藤淳——当然これは負の側面とされる)、インターナショナリズムの生成(森有正、加藤周一)の三部構成の下に、六人の思想家を有機的に比較考査することによって追跡される。

まず、これが著者の長年に亘る準備と蓄積を背景とした〝書きおろし〟である点に評者は意義を感じる。著者自身の研究(これは職業である)と思想(個人の)と時代・社会の現実とが融合した熱い産物だからである。

本書の内容的な評価点の第一は、対象の内在的な読み、にある。とりあげた一人一人の具体的な生きた思想を考察する上で、たとえ批判的に吟味する場合でも、この態度を貫いているということは、それが当然なこととはいえなかなか難しいことゆえ、今後の同様の研究の「規範」となるであろう。いやしくも思想を取り扱う場合には、それはまずもって論者と対象者との人格的な切りむすび(真剣勝負)から始められなければならない、と著者は言わんとしているかの如き気迫を感じる。同感である。

第二は、すでに触れた本書の構成そのものにかかわるが、彼ら六人の諸思想を一つの歴史的実体的な流れ(対抗も含めて)として成功裡に捉えているという点である。

第三には、これら二点がよく調和している、という点を挙げるべきである。内在的読みと構造的(外在的)把握とはともすれば乖離しがちな方法であるが、それが充分に調和している点で本書は近年における貴重な業績といえよう。

以下は評者の勝手な読後感である。①丸山の「プロセスとしてのみ」の「永久民主主義革命」思想は、ゆえに制度としての社会主義と矛盾しないのではないか。しかも、たとえば『書斉の窓 No. 341』(1985. 1＝2月号)における水田洋氏の問題提起(「革新諸組織の栄光と悲惨」)にみられるような問題状況がいまなお現実にわれわれのまわりに横たわっている以上、丸山の論点と思想はいっこうに古びていないと思われる。②加藤らのインターナショナリズムをさらに一歩進めて、新しい普遍的なヒューマニズムを展望することはできないか。たとえば、シェークスピアやエラスムスと鴨長明への共感の併存と融合。

本書からもれた、たとえば大塚久雄、久野収、小田実、吉野源三郎、本多勝一、吉本隆明、三島由紀夫、梅本克己、大江健三郎、清水幾太郎らについても続篇を期待したい。

(青木書店、一七〇〇円)

(しぶや　はるよし　埼玉大学・倫理学)

■書評
村瀬裕也著
『戴震の哲学
——唯物論と道徳的価値』
岩崎　允胤

中国のすぐれた唯物論哲学者、戴震（一七二三—一七七七年）についての、村瀬裕也氏の部厚い研究書が昨秋刊行された。著作には、筆者の学問的情熱が力強く溢れている。

中国には古代以来、告子、墨翟らをはじめとして荀子、韓非、王充、裴頠、范縝、劉禹錫、張載らの唯物論的伝統があり、一七世紀の「清初の大儒」、黄宗羲、顧炎武、王夫之、顔元と続き、一八世紀に戴震が現われる。

戴震の生存したのは、清朝がすでに専制的な統治機構を整備した雍正・乾隆の時代であり、著者によれば、「清初の大儒」とはちがって、かれは異民族支配との対決ではなく、清朝による苛政の糾弾、統治原理たる「理」の形而上学との対決を、第一の学問的使命とした。「その所謂理は、酷吏の所謂法に同じ。酷吏は法を以て人を殺し、後儒は理を以て人を殺す」と書く戴震である。

本書の主題は戴震の倫理思想の解明にある。著者はそのさい解明の方法論的基礎を科学的社会主義の哲学においており、この鮮明な分析視角によって、戴震の哲学のなかで従来見落とされていた多くの重要な論点が摘出される。道徳的価値を社会の経済的基礎へと還元する見解を批判する立場から、固有な意味での道徳は「自由意志的な責任主義たる人間の自覚的意識、あるいはかかる意識において意図的に企画され、決定され、統御される限りにおける人間的実践の特性」ととらえられる。

提示された戴震理解の新しい論点のうちから若干のものをあげよう。第一に、戴震は唯物論的基本観点にもとづいて価値論的領域の独自な意味を確定したとされる。すなわち、従来朱子学で存在論的な原理とされていた道（天道と人道）から、価値論的側面を戴震は排除したとされる。こうして「実体実事」を指す客観的実在としての道とは異なる「純美精妙」の領分たる価値領域がたてられたことが明らかにされる。

第二に、この価値の領分は、唯一の存在たる道の分化限定において成立した人間の目的意識的形成・創造の領域とされ、戴震の倫理思想における人間の道徳的実践の能動性（「良識的能動性」）の見地が力説される。

第三に、いわゆる性善説について、性を「実体実事」に含め、善を「純美精妙」とみる立場から、たんに「性は善である」とみるのではなく、可塑的な性が人間理性の認識論的・価値論的機能を介して淘冶されて、善が必然的なものとして形成されるとする。著者はこうして戴震に人間の「本質」形成の弁証法をとらえるのである。

その他、戴震の欲望肯定論の意味、道徳的価値の主体的徳と客観的善への区分と相互媒介など、現代倫理学の構築のためにも示唆的な多くの論点が提示されている。

個々の点については異論もあるかもしれないけれども、本書が戴震、そして中国の唯物論の研究、さらにわれわれの倫理学の展開のための一つの重要な寄与であることは疑いない。

（日中出版、三八〇〇円）

（いわさき　ちかつぐ　大阪経済法科大学・哲学）

■書評
吉野正治著

『あたらしいゆたかさ——現代生活様式の転換』

角田　修一

高度経済成長は、現代の生産様式に照応する資本主義的な生活様式をこの日本において全面化し深化させた。その結果、われわれの生活から自律性や共同性が失われ、いまや地球規模の物質循環という人類の生存基盤さえ脅かされている。消費＝購買という範囲に限ってみても、固定的支出の増大と、たえずかりたてられる新たな購買欲求とによって生活のゆとりは急速に失われつつある。他方では、消費水準の新たな階層分化がすすみ、「ニューリッチ」・「ニュープア」、「大衆」から「分衆」へ、といった言葉も生まれている。

こうした状況が進行するもとで、かつて西山卯三氏が、「新しい生活様式の民主的な創造の過程に対して、科学的な考察を加え、本当に豊かな生活が何であるかを明らかにしていく学問が、いまもとめられている生活科学である」といわれた（同編著『住居学ノート』一九七七年）。ここにとりあげた著作は、まさにこの提起に真正面から応えたものである。著者の吉野氏は現在、京都府立大学生活科学部に所属し、都市計画・住居学の研究から近年は新しい生活科学の思想と方法を対象にした『生活様式の理論』（一九八〇年）を著された。本書は、前書で「充分には展開しきれずにいた新しい生活様式をどう考えるか」にとりくんだ著作である。しかも、本書は、叙述をきわめて平易にしてかなりとっきやすい形にしてあるが、内容は、「精一杯、新しい理論構築を考えた」と著者が記しているように、斬新なそして諸科学のひろい分野にかかわるものとなっている。

本書は二部構成をとり、第一部の「消費社会をどうみるか——人間と消費のかかわり」においてまず、クライマックスにある今日の消費社会が生みだしたいろいろな問題をとりあげる。第二部は、その上にたって、私および私たちが何をしなければならないか、その四つの課題とそれぞれのアプローチの仕方を提起する。それは、①失ってはならないことを明らかにし、積極的に対峙できるフィロソフィー、文化を構築すること、②それを日々のくらしのなかに生かすうえでの方法すなわち点検・計画・実行、モノやサービスへの問い、③外部化し多忙化し多量のモノに埋まっていく生活のなかで人間としての自分をどう確立するか、④生活協同の発展、である。著者はそのそれぞれについて詳細かつ冷静に分析をすすめている。その仕方はけっして声高でなく、また観念的でもない。たとえば、一五三頁の図に表された「生活の望ましいバランス」、二四三頁の「将来における生活の分担——自分・自治体・生協・外部商品購入の四つ——」、などの提起は多くの読者の納得をえるものであろう。

最終章において著者は、協力や連帯、やさしさと思いやりは人間の本性であるという。そして、それを歪め転倒させている現代の状況から脱却する途は、自分でありたいと願う人々の強い自己実現の欲求をミーイズムから解き放ち、新たな協同生活社会にむけることだとよびかける。ここに読者は、著者の強い情熱とメッセージを読みとることができる。

（連合出版、一六〇〇円）

（かくた　しゅういち　立命館大学・経済学）

■編集後記■

◇あらゆる既存の文化、生活様式がこの十年間に一挙に変貌をとげてしまった気がする。戦後四十年という一つの区切りといえる年が、もっと深い射程での問題の解決を要求している。つまり、近代的な生活原理全体の妥当性を問うている時代に入りこんでいる。

とても難しい時代だと思う。ものごとを根本的に問うというのが哲学の仕事だとはいえ、このように全世界がゆれ動いている状況のなかで、今日の人間と世界の基本的な問題、性格が何であるかを問うことは、並々ならぬ精神の緊張を要求されることだ。

私たちの研究団体が『思想と現代』というタイトルで、新しく季刊誌を出版し、これまでの活動をさらに一歩進めていこうというのも、現代の課題の大きさに果敢に挑戦し、取り組んでいこうという決意の表明でもある。

現実が際限もない混乱にみえるなかで、できるだけ広い範囲の人びとと共同で現代を考え、新しい時代の可能性を開く場となりうれば、この雑誌の一つの役割をはたすことになると思われる。日本の文化、日本の現実がおちいっているさまざまな矛盾、展望のなさを、できるだけさまざまな人びとと共に考え、討論して、日本の変革のための新しい思想が形成されることを願っている。

◇創刊号の特集は「人間の解体?」である。現代世界の激しい人間破壊の現状を鋭く追求してきた、斉藤茂男、本多勝一、芝田進午の三氏の方々にお話しいただいて、現代の危機と、それとかかわる哲学のあり方について語っていただいた。現代日本の表面で華やかさとぬるま湯的状況のなかで、どれほど深刻な人間破壊の危機が深まっているかがうかがえるのではないかと思う。

特集論文についてはさまざまな分野のかたがたから論文をお寄せいただくつもりであったが、三点に留まってしまった。「人間の解体」という状況の深刻さを本当に分析することの難しさが示されていると思う。

「文化時評」では島田豊氏に一年間続けて、現代日本の文化を浮きぼりにしていただく

「New Current」では、毎号、現代世界で最新の研究動向を紹介して、日本ではまだ必ずしも知られていない流れから、さまざまな新しい芽をさぐっていきたい。

「研究ノート」では、鈴木茂氏に社会生物学という最近大きな潮流となりつつある学問と哲学との関連をさぐっていただいた。

◇新しい雑誌は、広く読者の方に開かれたものでありたい。さまざまな御意見、御批評はもちろん、研究成果を是非、御投稿いただきたい。そのことによって、日本の文化水準の一端を担えればと願っている。

（佐藤）

編集　唯物論研究協会
東京都立川郵便局私書箱一二号

『思想と現代』創刊号©　1985年5月20日発行　（季刊）　定価 980円
編集責任者　秋間　実　発行人　白石舜市郎
発行所 株式会社白石書店　東京都千代田区神田神保町1-28 〒101 ☎03-291-7601
印刷所 東銀座印刷　製本所 坂本製本

出版案内

鰺坂真著
現代思想の潮流 2500

北村実著
哲学と人間 1800

宮原将平著
科学との対話 1800

岩佐茂著
唯物論と科学的精神 1800

日隈威徳著
現代宗教論 1800

岩崎允胤著
恒久平和と人間の尊厳 1700

守屋典郎著
日本資本主義分析の巨匠たち 1700

林田茂雄著
漱石の悲劇 1900

佐木秋夫著
宗教と時代 1800

佐木秋夫著
新興宗教の系譜 1800

林田茂雄著
親鸞の思想と生涯 1500

平田哲男著
現代史における国家 2500

林田茂雄著
人間行動の弁証法 1500

平野義太郎著
平和の思想 1600

白石書店

岩崎允胤編著

現代の倫理

——平和と民主主義のために——

日本の歴史的な現実とその課題への着目を失うことなく，われわれにとっての現代の倫理，ニヒリズム，非合理主義に対峙し，人間の尊厳，平和と民主主義に根ざす倫理を体系的に展開する。

おもな内容　現代倫理学の課題／人間とその生活／生活と倫理／個人と社会／倫理的価値／倫理的自由／倫理的行為の構造／倫理的人格とその形成／現代日本の倫理思想批判／平和と民主主義の倫理／仏教における平和の倫理／キリスト教における平和の倫理／近世以降のヨーロッパにおける平和思想

定価 2,500円

東京都千代田区神田神保町1-28
☎03-291-7601振替東京2-16824　**白石書店**

中小商工業者必読の税金事典

税金——何が問題か

谷山治雄著　定価九八〇円〒250

◎今一番気になる税の問題が、ずばりとわかると大評判。

◎増税反対のテキストに最適。

おもな内容　商法「改正」の問題点／給与所得控除の問題／法人税の課税根拠／自家労賃問題／大型間接税導入の問題／納税の義務と納税者の権利／不公平税制是正のねじ曲げ／申告制度の「見直し」

一般消費税論

谷山治雄著　定価一七〇〇円〒250

財政危機打開のための切り札として、再び導入が画策されている一般消費税の国民生活に与える深刻な影響を分析。

白石書店　千代田区神田神保町一-二八　☎〇三(二九一)七六〇一

核兵器廃絶への道

宮本顕治

■四六判上製　定価1600円〒250

唯一の被爆国の党、日本共産党の議長として、日ソ両党会談にのぞんだ著者のこの一年間の核戦争阻止・核兵器廃絶問題に関する全発言を収録。

一九八四年一月の米ソ両国首脳への書簡以後展開してきた、核兵器の廃絶を全人類にかかわる緊急課題とする日本共産党の立場と見解、きびしい討論と共産主義者の理性によって結実した日ソ両党共同声明の経過と世界史的意義などを解明した諸論稿。

▼最新の書きおろし論文「第二次世界大戦の最大の教訓はなにか」を収録▲

■新しい年、日本と世界を展望する
■アンドロポフ連共産党書記長への書簡
■レーガン米大統領への書簡
■立場、意見の相違こえ核兵器廃絶の一点で
■アンドロポフ書記長の急逝にさいして
■核兵器全面禁止の課題の前進を願って
■全国協議会の歴史的任務
■直面している重要な諸問題について
■核兵器廃絶を生存のための国際連帯の声に
■第九回中央委員会総会での閉会あいさつ
■核戦争はどうすれば防げるか、政局はどうなるのか
■日ソ両党首脳会談にのぞむ基本的立場
■好核の政府でなく非核の政府を
■課題の確認にとどまらず世界政治への影響あるものに
■三人とも会談に関係深い人
■世界政治での実効ある方向へ明確な回答
■たんなる第一歩でなく実効ある大きな一歩
■核兵器廃絶への道を語る
■レーガン米大統領への書簡
■核兵器廃絶で世界史的な転換への希望の年へ
■歴史的転換への新しい年に
■日ソ両党共同声明をなぜ歴史的というか
■世界史の発展の一翼をになう党として
■核兵器廃絶の世界的潮流の先頭に
■チェルネンコ書記長の訃報に接して

新日本出版社　東京都渋谷区本町1—8—7　〒151
☎03(320)7111(代)振替東京3-13681

定価 980円　1010—0124—3355