

季刊

唯物論研究協会編集

思想と現代

1986

4号

特集

● 民衆と文化のヘゲモニー

《対談》

政治と笑い

井上ひさし

生活と文化

島田豊

現代文化と民衆

真田 是

「平凡であること」の価値

吉田千秋

文学の制度と近代化の過程

中西新太郎

ペーター・ビュルガー

「新岩波講座・哲学」の論調と

現代における哲学の任務と

注文生産の思想を排す・再論

確井敏正

芝田進午

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 丁 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 丁 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1-28
☎03(三三)二九一七六〇一

季刊 思想と現代

1986年 2月

第4号

唯物論研究協会編集

白石書店

目次

特集 民衆と文化のヘゲモニー

《対談》 政治と笑い……………井上ひさし・島田豊	2
生活と文化……………真田 是	24
現代文化と民衆……………吉田 千秋	36
「平凡であること」の価値 ——赤川次郎と日本型大衆文化の成熟—— ……中西新太郎	51
文学の制度と近代化の過程……………ペーター・ビュルガー／照井日出喜訳	64

研究ノート

レベルと科学……………川口 啓明	91
------------------	----

文化時評

プロセスにかかわらない生活様式……………中村 行秀	117
---------------------------	-----

書 評

トピッシュ『イデオロギーと科学の間——社会哲学(上)』…横田 栄一	149
-----------------------------------	-----

戦後思想の一つの遺産——務台理作の哲学をめぐって—— ……古田 光	100
-----------------------------------	-----

三木・戸坂をおもう——獄死四〇年を記念して—— ……鈴木 正	125
--------------------------------	-----

「新岩波講座・哲学」の論調と現代における哲学の任務……碓井 敏正	136
----------------------------------	-----

“注文生産の思想”を排す・再論……………芝田 進午	151
---------------------------	-----

装幀・フレッシュ・アップ・スタジオ・渋川泰彦



井上ひさし

〈対談〉

政治と笑い



島田 豊

I 『きらめく星座』をめぐって

権力の重圧／民衆のたくましさ

島田 先日は井上さんの芝居『きらめく星座』を見せていただきまして、非常に感動しました。ぼくにとっては昭和十年

* (編集部注) ひさし版「昭和庶民伝」の第一弾として、昨秋公開された劇。浅草のレコード屋を舞台に、昭和十五年から開戦前夜に至る庶民の暮らしを描く。

代の愛唱歌がつぎつぎに登場してきてうれしかったということもあるんですが、すごいなあと思ったのは井上さんの庶民の描き方です。劇に登場してくる人たちを見てみると、レコード屋の夫婦は、歌謡曲や「敵性」音楽のジャズが好きな自由な人だけれど、それなりに愛国心をもってはいるし、脱走兵となる長男も、反戦意識から脱走したのではなくて、お国に尽くしたかったんだけれど、音楽をやる素質があるほど耳が敏感すぎて砲兵隊に耐えられなかったのだし、娘は従軍看護婦になろうとしていて、結局傷痍軍人の妻となるとい具

合で、たいいての庶民がそうだったように、みんな多かれ少なかれ戦時日本の「愛国主義者」なんですね。しかしどの人にしても日々の生活を大切にしているから、それぞれのしかたで天皇制文化からしかも内側から解放されていく。いわば天皇制文化を体現していた傷痍軍人も、生活を愛するオデオンの人たちとのつきあいによって変わっていくのですね。

ですから、井上さんの芝居のすごさというのは、戦中の庶民はつらかったね、だけではなくて、たいしたもの、ということをおっしゃってくださっているところだと思えます。もちろんこの芝居の中には天皇制のもつ硬直した価値の一元性の重圧も出てきます。というより最初は笑っていたお客さんたちがしいーんと静まりかえるほどの凄みもありました。下宿人の広告文案家の仕事がなくなっていくことや、配給による食生活や、庶民同士が「非国民」だと摘発しあうような重苦しい世相——そして何よりも、「非国民」一家と言われないように娘が結婚相手に選んだ傷痍軍人ですら、生きて、帰った「非国民」であるという価値観のすさまじさ。死んで靖国神社へ祭られることを頂点としてすべての価値が序列化しているという状況が鮮やかに描かれています。そしてその上に、国家の制度の側からあれも駄目これも駄目と言ってきて締め

つけが厳しくなっていく中で、庶民はなんとかしてせい一杯に生きていこうとしていたこと、ぼくもそうでしたが、戦中の愛国少年が日々の暮らしかや体験を通して自分自身で変わっていく筋道を示してくださっていると思えます。ぼくは戦中の幼い日に、お袋が台所仕事をしながら「青マイ・ブルー・ファン空」を歌っていたのを思い出していました。

井上さんの小説も好きですが、ぼくは一九六九年の『日本人のへそ』以来の井上さんの芝居のファンで、ちょうど同じ年に山田洋次さんの『男はつらいよ』も始まっています。その両方に共通して言えることは、国民が自分の身のたけでものを考える筋道を描いてくれている点です。井上さんの仕事をずっと見てきて、今回の芝居について気がつくのは、言葉遊びの部分が減っていること、どんでん返しもなく、笑いのしかけがこれまで程めだたないということなのですが、ひきつづき喜劇的手法を駆使して観客を笑わせながら、非常にシリアスな主題を真正面から扱って成功している本当に素晴らしい作品だったと思います。あれほど観客が熱い拍手をした芝居は久しぶりでした。

井上 いろいろとはめていただいていたで大変恐縮です。私の方こそ先生の本を大変面白く読ませていただきました。

僕などが属する世代は、ものごころついたときは「紀元は二六〇〇年」の真ッ盛りで、「前畑ガンバレ」も大正リベラリズムも知らない生粋の軍国少年の世代です。男が25年以上生きられるなんて思ってもみなかったですし、まして結婚できるなんて考えもしませんでした。結婚はまあいいんですが、あの悩ましい夜なるものを知らずに死んでいくのかと思ってみたり（笑）、すると訳知りの男がいて特攻隊へ行くと最後の一晚だけは悩ましいそうだと、などもっともらしく話していたんですね。それに突然の変化が訪れました。敗戦を境に私達にとっては余命なるものが開けてきましたし、多くの人々にとって状況は一変しました。まあこれは、一種の奇蹟として感じられたんですね。

それで人間の変化を信じるようになったし、またあの頃の人間の力を信じたいのです。

生きることの素晴らしさをどう言うか？

島田 子どもを宿した長女が、こんな時代に生まれて来る子どもがかわいそうだと言って、漬物石を腹にあてがう場面がありましたね。男はみんな戦争に行つて、自分の夫のように

傷つくか、兄のように脱走するか、または靖国神社へ骨になって帰ってくるしかない。女は女で、そうした夫や兄や子どもの上を案じながら暮らさなきゃならない。この世に生まれてきてかわいそうという問題は、今の世の中にも通じているでしょう。学校でも会社でもいつも競争競争で息つくひまもない、勝ち抜くのもつらいけれど、さりとてドロップアウトしてヤクザになつても大変だと。こんな時に、どうやって生まれてきたことの素晴らしさ、生きることの素晴らしさを語れるのか、それを考えながら見ていたんです。井上さんは「奇蹟」によって生きることの素晴らしさを言うてくださったんですね。岩手で生活つづり方運動をやっていたが、そんなことをすると生徒達が生活に不満を持つようになるからと「非国民」呼ばわりされた元中学教師の広告文案家、竹田慶介にこう言わせてますね。

「『この宇宙には四千億もの太陽が、星があると申します。それぞれの星が平均十個の惑星を引き連れてゐるとすると惑星の数は約四兆。その四兆の惑星のなかに、この地球のやうに、ほどのよい気温と豊かな水に恵まれた惑星はいくつあるでせう。たぶんいくつもないでせう。だからこの宇宙に地球のやうな水惑星があること自体が奇蹟なので

す……。

……水惑星だからといってかならず生命が発生するとはかぎりません。しかし地球にあるとき小さな生命が誕生しました。これも奇蹟です。その小さな生命が数かぎりない試練を経て人間にまで至つたのも奇蹟の連続です。そしてその人間のなかにあなたがあるといふのも奇蹟です。かうして何億何兆もの奇蹟が積み重つた結果、あなたもわたしもいま、ここにかうしてゐるのです。わたしたちがゐる、いま生きてゐるといふだけでもそれは奇蹟の中の奇蹟なのです。かうして話をしたり、だれかと恋だの喧嘩だのをすること、それもそのひとつひとつが奇蹟なのです。人間は奇蹟そのもの。人間の一拳手一投足も奇蹟そのもの。だから人間は生きなければなりません。ちょっと長すぎる広告文ですが、かう書くしかないんじゃないでせうか。」(『きらめく星座』一六五～一六ページ)

この言葉は、ほんとうにそうだなと思いました。

井上 実は『きらめく星座』の中で、一箇所だけ「怒り」を前面に押し出した箇所が、今、先生に紹介していただいた個所なんです。あの広告文案家はこの台詞を言うためだけに、登場人物に入れておいたんです。これにはいろいろと理由が

あって、最近のコピーライターは何をやっているんだとか、どうも若者が怒らなくなってきたんじゃないか、たとえは中曾根首相のバカらしさは共有できてもなぜ中曾根首相に対する怒りは共有できないのか、と思っていることもありまして。「笑い」の形で言えなかったこともあって非常に長いコピーになってしまったんです。

ただこれは芝居を作る前には読んでいなかったので著作権侵害にはならないと思いますが(笑)、同じことを既に、より簡潔に先生の『哲学者の映画論』の中でおっしゃっていらんですね。「人間は生命尽きるまで最善を尽くして生きるんだというメッセージは人々をとらえる説得力を持っていますし、人間の生命は有限であるからこそ尊くて、そして自分の生涯の営みの、ある努力が歴史の中で受け継がれていけばそのことの中に永遠がある……」、つまり、このようなことを芝居の中で言いたかったんです。

引き継ぐべき伝統——民衆の生きる力

ここには二つほど大事なことが表わされていると思います。一つは、人間の生き方であり、もう一つは、伝統の問題



井上ひさし氏

です。伝統と言っても中曽根や西部邁の「伝統」とは区別して考えて欲しいのです。つまり、あらゆる局面で必死に努力して生きていくことが大切なんだ、というのがまずあります。その上で、あの暗い時代の中で必死に助けあって生きている人間がいたという事実を見る。それを継承し、絶望的な時代であっても精一杯生きていくと、それが次の世代に伝わっていかない訳はない、それが未来を担うということである、という意味で人間を信じる。こういったことと関わってくる伝統が言いたいんです。最近年のせいですか(笑)、前は伝統なんかなんだと思っていたんですが……。

島田 戦争中の日本の描き方について言えば、ひどさを描くこと、これも確かに重要なんですね。脱走兵になった長男が上海航路で出会った人間——「向ふへ行ったら向ふのやつらをこき使ってポロ儲けをしてやらうと気負って喋り散らしてゐる一ト旗組。その連中にネコで声で近づいて『わたしは軍部に特別のコネをもっておりますから、お役に立ちませうか』とささやく山師ども。また、向ふの女を片っ端から撫で斬りにしてくるのだと食前食後にビタミン剤をガリガリ噛る手合ひ。」国家の制度に組み込まれることで、身近な暮らしのことしか考えていなかった国民が、じつにあさましい侵略者・略奪者として機能するという側面です。また、傷痍軍人が靖国神社前で出会った軍需工場主と高級軍人との癒着——これはもっと意識的に戦時利得をやった連中ですが、いずれにせよ、いかにひどかったかを描くことは、悪い意味での「伝統」にたいする知的な反省に属することです。これはこれで、しっかりやらなければならぬでしょう。いま日本人が「反省無き民族」として、戦中と同じようなことをいたるところでやっているのですから。

しかし、もうひとつの重要なことは、民衆のたくましさを描くことです。つまり、苦しい局面の中で、どうやって庶民

は助け合い励まし合って生きてきたのか。ジャズを聞いた
り、コーヒを飲んだりして、生活を楽しむことを忘れない
オデオン堂の人たちが、もちろん彼らなりの愛国主義者でも
ありますが、いわば天皇制イデオロギーの体現者・注入者と
して送りこまれてきた傷痍軍人や憲兵伍長までだんだんに変
えてしまったということ。その歴史の底流のなかにあるも
の、それは私たちが引き継ぐべき伝統だと思っんです。そう
いう伝統の今日的再生がなければ、新しい歴史もつくりな
いでしよう。

井上 「暮しは低く、志は高く」という島田先生の言葉にば
くは感動したんですが、これも引き継ぐべき伝統だと思いま
す。島田先生は、「桃太郎」の歌を引用されて「気は優しく
て力持ち」ということを言われています。これはとりわけ、
昭和十年代後半の日本人が、といっても支配者の側ですが、
忘れていたものなんです。私は芝居の中で、傷痍軍人の源
次郎に『抜刀隊』の歌（吾は官軍我が敵は、天地容れざる朝
敵ぞ……）を歌わせています。この軍歌は、自分について
は「吾は官軍」と言っているだけで、その後、敵については
一騎当千の強者^{ちからもの}で、大したものだと言って、長々と讃^{たた}えている
わけです。まあ、西南戦争の時に出来た歌で、日本人どう

しで、しかも相手は、西郷隆盛だったということもあるの
でしょうが、道義と道義で戦うことが強調されていました。こ
れが、「出てこい、ニミッツ、マッカーサー」に変わってし
まうんですね。そして今や、「暮しは高く志は低く」となっ
て、伝統を忘れ、世界で最も恥ずかしい民族となりました。
男は優しさと強さ、女も優しさだけでなく強さも、という発
想は、人間を矛盾体として見て、それを完成に近づけていく
という健全な人間観です。本来、日本人が遺伝子として持つ
ているものを、なぜ捨ててしまったんだろうか、引き継がな
ければいけない、というのが私の最近の考えです。

伝統の継承とイタリア

先生の書かれた『グラムシへの旅』で、日本がこうだった
らしいなあという話がたくさんありました。なぜ日本人は、
日本語を習得しようとする外国人に日本語学習のための確た
るメソッドを提示できないのでしょうか。先生が住んでいら
っしゃったイタリアのペルージャという町は、だいたい盛岡
市ぐらいの規模の町なんです。この、わずか十二万ほどの
中都市に、国立外国人イタリア語大学なるものがあるんです

ね。また、きょうの対談の会場である学士会館まで来るために、私は東大の構内を通り抜けて来たんですが、これだけ広いキャンパスに劇場ひとつないんですね。ペルーシアは劇場だらけです。毎晩、演劇やオペラや音楽会が開かれていて、学生はたいいてい千リラ（二五〇円位）ぐらいで入場できません。ところが、東京には都民劇場もありません、都民歌舞伎座もありません、都民能・狂言も都民やすき節もありません。先生が「たいいていの問題は、文化的側面を持っている」といわれていますが、ところが今の日本人は、「たいいていの問題は、経済的側面を持っている」とでも言いたげです。

少なくとも、政治、経済、文化の三つの側面ぐらいで考えていかなければならないんじゃないでしょうか。イタリアの人々が、文化と浸り合いながら生きていくことがわかったのは、先生の本の構成の素晴らしさです。最初は食べ物や住居や本屋さん、酒場といったところから入って、所々でグラムシが見え隠れしながら、じわじわと本質に近づいていく。とにかく最近読んだ学者の本で一番おもしろかった本です（恐縮です——島田氏）。今までのガク、ジャ、さんが書いたものは、「私は何故にイタリアへ行くのであるか、その理由は、偉い学者について研究するためである……」といった内容

で、わけのわからない文章が書かれているものが多かったように思います。八・十五でも、思想犯がまだ刑務所に入っていることに日本人は誰も気付きませんでした。内務大臣が、「これからも取り締まる」なんてことを言ったために、GHQが怒って思想犯を釈放したのは実に十月四日のことです。そのきっかけになったのは、九月二十六日に三木清が獄死したことです。この偉い三木清の限界であったかと思いますが、大衆に浸みこむことばを、彼は持っていなかった。ただし、これは三木個人にとどまらず、日本語の成り立ちの内側にある問題でしょう。

Ⅱ ことばの問題と知識人の役割

『車寅次郎の哲学』

井上 なぜ知識人が——最近知識人なんていうと馬鹿にされるんですが、されても構わないとぼくは思っています——米とか魚とか下駄とかを、お金にかえて生きている人たちと同じ様に、その忙しく働いている人たちのかわりに、つまり仕

事が忙しくて考えている暇などない人たちのかわりに、いい考えとか、いいことばを出して生業なりわいとする、これができないのか。物書きも学者も、自分たちの専門用語でしゃべっていて、庶民に伝わっていかない。これはさっき言ったように、特定の知識人の問題のみならず、日本語の内側にある問題です。先生の『グラムシへの旅』は、非常にいい文章で書かれています。漢字が八つあって、ひらがなひとつはさんで、また漢字五つ、なんて文章とは大違いです(笑い)。ま、これが学者の仕事なんじゃないでしょうか。私たちのような物書きも含めて、今知識人にとって、考えなければいけないのは、

「車寅次郎の哲学」です。益暮かかさず『男はつらいよ』を見る大工さんの一家が、「車寅次郎の哲学」という題名にひかれて読んだら、「なるほど世の中はそうなっているのか」と、わかるような、人類の知恵を伝える方法が求められているんじゃないかと思えます。日本語と知識人の大テーマですね。

島田 根本的な課題を、励ましをふくめて出していただいてありがとうございます。じつはぼくは、七十年代の初めぐらいに、井上さんと山田洋次さんの対談を見まして、井上さんが『車寅次郎の哲学』を書くとしたら、四百字詰め原稿用

紙で千枚くらいの内容がある」と言ってらしたのに衝撃をうけて、それ以来いつか『車寅次郎の哲学』を書けるようになりたいという願望をもち続けていたんです。

井上 あの手帳というのははったりだったんですが、私は是非先生に書いていただきたいですね。あの『グラムシへの旅』の文体で。

島田 うーん、日本の哲学者で、人を笑わせたり笑いを解明したりすることに成功した人は、あまりいないんですね。ペルクソンは『笑い』を書いているけれども、これはフランス中華主義みたいなのところもあって、モリエールとかラビッシュとか、そういった人たちの作品しか出てこないし、そのうえ、「笑い」は「純粹理智によるもので、われ関せずの見物人であるほうがよく笑える」などと言っています。どうもこれは、いま問題にしている笑いとは違うような気がします。つまり、その笑いは民衆の生活感覚との接点があるかないか、という問題です。寅さんの笑いは、ペルクソンの『笑い』の思想によつては、うまく表現できないんじゃないでしょうか。井上 寅次郎が、実家の隣りにある朝日印刷の労働者に、「よおー、貧しき労働者諸君！ 今日も元気に働いとるかあ」と呼びかける、これがなぜおかしいか、そういうことに

ついで言ったのは山田洋次さんが初めてじゃないでしょうか。寅次郎は、考えてみれば、ことばの専門家、コピーライターです。縁日から縁日へと渡り歩いて、ほとんど価値のない品物売り歩く啖呵輩です。縁日でものを買う客の感覚は、言葉のおもしろさに品物が付いてくるからまあいいや、というものです。これは、島田先生も私も経験があることです

が、固定した店を持ってない物売りというのはなかなか珍しいもので、まあ底辺の労働者といえるでしょう。先生が焼跡の有楽町の露店でお母さんの仕事を手伝っていた頃のことを、若い時の苦労がどんなに素晴らしいものか、とおっしゃっています。ぼくは先生の書かれたことの上に自分の経験と重ねてホロリとしました。その、まさに底辺の生活をしている人間が、労働組合の幹部や代議士の使うような言葉で、からかいながら労働者と連帯してゆく。そこには凄

い、ことばの働きがあるんだなあ。この使い手の違い、言語のレベルの違いという問題を哲学者がきちっと腑分けをしてくれたなら、ものすごくおもしろい本ができると思うんですね。哲学者は、半分ことばの仕事だと私は思っています。庶民はことばの交通整理を求めている。それは残念ながら我々にはできない仕事です。

哲学者の役割

島田 井上さんがあるエッセイの中で、「思想とは知識と価値観の結合だ」とおっしゃっていましたが、ぼくもせんじつめれば、哲学とか思想とかは、認識と価値の統一の仕方について考えることだと思っています。

寅さんは認識の方はつよくないけれど、価値観の方はとてもすてきな人として描かれています。おそらくそういう人、まともな価値観を持っている人は、庶民の中にたくさんいると思うんですね。だから、寅さんもたくさん日本人から愛されている。知識人はそういうまともな価値観を支える認識の提供者でなければならぬ、とぼくは思います。

寅さんはけっして理想的人間像などではないし、たいいてい的人間的弱点をもっていて、ときにちょっと利口ぶるところまで大変おかしいんですが、人びとの中にいて限りなく善意にふるまい、まともなことを語りつつづけているんですね。大體、戦前の日本知識人は、いまもそうかな、自分のことを愚かだと思ふのが苦手だったようです。君たち賢くなるといって、賢くなつてこつこつ正しい認識を持ちなさいと論じて



島田 豊氏

いるうちに、民衆との結びつきが切れていってしまった。もともと哲学なんていうのは、ソクラテスこのかた無知の知を自覚した上で、何が正しいかを探していくことだったはずなんです。井上さんの言われた「話し手の違い、言語のレベルの違い」は、高みからモノを言うような姿勢では民衆と連帯していけないのに対して、寅さんのあり方のすぐれた点を問題にされているでしょう。

井上 寅さんのいい所は、すぐに金をやりたがる所です。場面はたいていローカル線で、五百円札、お札として最低の額ということですね、それを偉そうに「アメでも買え」と言っ

てやるわけです。

また、浅丘ルリ子が沖繩で病気になって、寅次郎が飛行機に乗らなきゃならない場面がありました。寅次郎が飛行機をこわがるんで、義弟のひろしが「どうして飛行機が飛ぶか」を説明します。すると寅次郎は、プロペラがないのに飛ぶのはおかしいと言う、プロペラならまだ分かるんですね。寅さんはたいいていの事柄を下半身にたとえて説明するんですが、ひろしのジェット機についての説明に対してはこう言うんですね。「尻からガスを出して飛ぶって言うなら、オナラをする人はみんな空を飛ぶのかよ。」これで観客席は爆笑です。ひろしがはたと困っていると、美人のスチュワーデスがすーっと寅さんの前を横切って、それで寅さんの気が変わってジェット機に乗り込むという筋立てです。それからしばらく後に沖繩に着いて、寅次郎がスチュワーデスに支えられながらグッタリとしてタラップを降りてくるシーンがあります。

こうした寅次郎の一連のふるまひの中には人間の精神の健全な部分がいくつも表わされています。サイフにはいつも五百円程度しかないけれど、人に情けをかけてしまう。飛行機はおかしなものだと思いがちでも、好きな女性のために乗っていく。観客は映画の中の寅次郎に、日常生活で自分がふと

忘れていた、新幹線とかスーパー林道とか飛行機とかがおかしいんじゃないかという感覚を思い出します。このような健全な批判精神のみならず、少しの間なごやかな気持ちになつて、隣の人もそう悪くないんじゃないかと思つて来ます。それでまた日常の職場にもどるんだけれど、ふと寅次郎の語り・ふるまいを思い出してプツと吹き出したりする訳です。

これを「道化の手法」とでも言うのでしょうか。ハツとさせるような異化効果はないけれど、普通に生きている人達との連続性があつて、しかも健全な精神を代表して、何よりも注目したいのは、見ている人の笑いによる共感が成立しているところです。寅さんの映画の基本になっているローカル線や、五百円札もなくなりつつある時代だけでも、日本という国全体が民衆の側の伝統を忘れ、合理化、合理化で突き進んでいる時代に、心ならずも——ローンだつてあるし、妻子もいますから——その一部に加担している自分をふと考え直し、また元気づけられるのが寅さん映画じゃないでしょうか。

この「道化の手法」がもつ意味を、哲学者が包括的にまとめてくれたらなあ、と思つていたのです。

島田 思い出しますが、ローマの日本文化会館でも、寅さん

が上映されています。イタリア人が見てもわかるんです。日本の民衆の伝統というのは、民衆の中に深く入っていけば、その「日本的なもの」の核は同時に国際的普遍的でもありうるものであつて、必ずしも国家主義と結びつくものではないでしょう。

井上 実際、寅さん映画の扱っている題材は本質的なもので、寅次郎への共感の笑いと、「笑つていいとも」の「笑い」とは大きな違いがあると思つています。

「笑つていいとも」がその時その時の奇妙な言葉使いとか、お客をいじつたりして作り出す笑いに対して、寅次郎の笑いを表わすには、島田先生の言葉をまたもや使わせてもらいます。そうそう、「知性の悲観主義、意志の樂觀主義」という言葉です。

哲学者のすごいところ

島田 ああ、それはロマン・罗兰からグラムシがうけとつた言葉です。ほくも好きですが。

井上 そうですか、哲学者のすごい所は、いい言葉を集めてくるところですね(笑)。いや、本気でそう思うんですよ。

これは知識人の最大の仕事だと思います。なぜなら私達庶民は、などと言いますとおまえいつ庶民になった、庶民という言葉を使う奴は庶民じゃないんだとか言われそうですが、ともかく私達庶民は、世界中にあまりにいろいろな言葉がありすぎて、短い一生の間にとっても人類の智慧を消化しきれません。多くの人は、智慧を摂取しきれないまま死んでいくわけですね。だから、哲学者がこれまでの人類の文化遺産をせき止めて、それぞれの哲学者がこれしかないと思った言葉とか、いい考えを再生産して提示するというのは、実に大切な仕事です。ぼくにとってはオリジナルが誰かなんてことはどうでもいいんで、もしそんなこと言い出したらぼくなどの仕事はすべて過去の遺産のパロディでして、気にいったものを再生産しているだけなんです。

ぼくにとって大切なのは、自分が日々考えていた事柄に、島田先生を介して知った言葉が明確な定義を与えてくれたことなんです。

知性の悲観主義、意志の楽観主義

島田 「知性の悲観主義、意志の楽観主義」というのは、み

ごとな発見だったと思います。ロマン・ロランにしても、グラムシにしても、戦争とファシズムの中で現実を見つめる時、知的にはあくまでもリアルで、景気づけて楽観論を語ったりしてもしかたがないということをまず認めます。すごいところは、二人が、「意志の」と言ったことです。つまり、現実には絶望的だけれど、なんとかしたいと思うことの裏に希望を見ていることです。悲観と楽観の両方をあわせ持った緊張をつうじて、そこから現状からの活路が探究されつつづけるんだと思います。

しばしば、逆になっているんじゃないでしょうか。「知性の楽観主義、意志の悲観主義」では困るんですね。

井上 経済とか科学がそうじゃないでしょうか。自分の発明とか進歩・発展については楽天的だけれども、その結果については個人の力ではいかんともし難いと考えているニヒリズムです。

寅さんの性格は、おっちょこちょいで、女好きですが、同時に困った人を放っておけないとか、女性を実は聖化している側面もあります。この中にある日本人が本来持っていた良さ、というより、ああいう人が生きているから自分も生きていけるんだと言えるような人間の良さ、これを引き出して知

性の悲観主義——現実の深刻さを正確に受けとめるという意味です——とを結びつけられないだろうか。戦略としては、誰もが知っている寅次郎を使うのがいいことは分かっているのに、それが出来ないということは我々の怠慢を認めざるを得ません。

今、韓国の世論調査では、世界で一番きらいな国民が日本人なんだそうです。これすら感じないで、俺達経済競争に勝ったんだから回りの連中が何を言うかとはかりにひらきなおるところまで、我々は、日本人は落ちてしまっています。

寅さんと向かいあうこわさ

島田 それも現実だけれど、わかる言葉で言えば必ず人びとに伝わるんだということは信じていたいですね。ぼくも日本語を使う以上、日常会話をしているあたりまえな人に伝わる言葉を使いたいと思っています。ベルクソンだってモリエールを論じたのですから、井上さんの仕事や寅さんを正面にすえて論じられなければ、日本の哲学者として恥ずかしいと思います。ただ、これは外国のむかしの哲学者の著作を論じるよりはるかに難しいですね。というのは、カントやヘーゲル

などを論じる場合は、文献のあつかい方さえあるレベルを保っていけば、何か言っても、ああそうですか、そういう解釈もなりたちますね、ということになるけれども、寅さんが対象ではそうはいかない。日本中のじつに多くの人びとが『男はつらいよ』を見ているから、そういう解釈もありますかということにはならない。論じた人間のすべてがさらけ出されて、主婦の人たちの眼にも、あの人外国のむずかしい話ではもっともらしいこと言ってたけれど、案外たいしたことないのね、ということになる。学生だったら、島田なんて奴はこの程度か、わかってないんだな、と。

そのこわさが、日本の多くの学者や専門知識人を尻込みさせる原因になっているんでしょうが、そんなことは、井上さんや山田洋次さんにはとっくの昔にふっきれている事柄なんでしょうね。

井上 体験的に申しますと、ふっきれるということはないですね。俺はできる作家だと思った翌日、ああやっぱりだめだと思う、その繰り返しです。暗中模索の状態で必死にやっているのが一番いいんじゃないんでしょうか。その意味では常に「試論」なので、『車寅次郎の哲学(試論)』を書いて下さい。きっと売れます。

島田 さあ、ぼくが書いてどうでしょう。しかし売れるもの
がいいものだとはいえないけれど、売れるものの中にはいい
ものがある、売れないものはダメなんだというのは、ぼくの
いつも自分に言いきかせていることです。そうでないと、読
者になるふつうの人たちに対して非常に高慢な考えをもつこ
とになります。俺の本が売れないのは国民のせいだというの
では話になりませんからね。

井上 ぼくは、山田洋次さんに、一度寅さんを会社に入れて
みたらどうかと言ったことがあるんです。それもひよんなこ
とで超一流企業へ入ってしまうという物語。

島田 ぼくは大学へ入れてくれないかと言ったことがありま
す(笑)。聴講生でもいいと思うんですが。

井上 寅次郎が結婚したり、大学へ入ったり会社に通ったり
するのを、多くの人々が望まないんじゃないかと、山田さん
は言うのですね。人々は繰り返しを好む、と。その意味では
山田さんはふっきれているかもしれない。マンネリズムと
いうと知識人はすぐマイナスの評価をしてしまいますが、娯
楽作品ではこのマンネリズムは逆に武器になります。方法論
や技術論を安定させて、その上で、ゆっくりと、ゆったりと
よりよいものへ接近して行く。おそらく「ゆっくりと、ゆっ

たりと」とは、普通の人々の方法論でもあるでしょう。その
へんに山田さんの強さが見えますね。

島田 さきほどから井上さんが『男はつらいよ』をゆきとど
いた理解のうえで批評されているのに、ぼくは少々びっくり
しています。そういう批評を書きたいですね。

Ⅲ 笑いの戦略

島田 少し話題が変わりますが、一つお聞きしたいことがあ
ります。

喜劇を見ている時に、舞台で行なわれていることに笑いな
がら同化し、共感し、感情移入できて笑う場合と、異化によっ
てハッとさせられて笑う場合とがあります。芝居のなかには、
ハッとさせられる異化のみで、同化できなくて共感がわ
いてこない劇もあるわけです。井上さんはこういったことを
どう意識して作品をつくられているのでしょうか。

喜劇が必要な理由

井上 自分の作風といえるかどうか分かりませんが、こんな

ふうに考えています。

この世の中を生きていくというのは絶望的なことです。しかし人生一度しかないから自殺するわけにもいかない。みんな必死の覚悟で苦勞しています。たとえば会社で、直属の上司が馬鹿だったりしたら本当に救われませんよ。そんな場合でも、妻や子供の顔を思い浮かべて、ぐっとこらえているんですね。カトリック用語で言えば「涙の谷」で生きている訳です。

こんなつらい世の中を生きている方々に、もっとつらい劇を見せたり、あるいは一時の新劇のように、世の中に対して怒れ怒れとけしかけたり、もっと凄いのになると、こんなにつらいのはおまえ達観客のせいだと舞台の上からお客を叱りとぼしたりするのもある。これではみんな、もう二度と来るもんかと思うでしょう。二時間なら二時間、「涙の谷」から「笑いの山頂」とでも言いましょうか、笑う中で「人間は最後のところで信用できるんじゃないか、みんな苦しんでいるが、次の世代には少しはよくすることができんじゃないか」といったことに共感してもらいたい。客を泣きに泣かせたいなんて、傲慢なことを思うこともありますが、基本戦略はやはり笑いにあるつもりです。

笑いは世界を変えうるか

島田 笑いが直接的に世界を変える破壊力となりうるかというような問い方をするむきもありますが、まあ直接にはそれは無理だろうと思います。笑いは人間のすることの全てではないし、所詮笑いです。それはそうだけれど、しかし、日本人に愛されている笑いが共感の笑いであることは深く考えるに値します。一部の知識人、それも進歩的な人たちの中には、風刺のわざびが効いているか否かで、その喜劇が上等等であるかないかを判断したがる人がいるけれども、そんな尺度をもっていたら『男はつらいよ』にはそれほど風刺の要素がたぐさんあるわけではありません。寅さんを見て人が笑って共感するのは、ああほくもやはりそうだ、あんなふうだと、映画の中に忘れていた自分を発見する時です。風刺劇として作られていたら、寅さんがあれほどの国民的人気を獲得することはできなかつたでしょう。日本のブレイヒト劇を見ても、なかには、異化につぐ異化で劇が終わった後、くたびれて、もうその芝居のことを考える気もなくなってしまうようなものもあります。批判したり、からかったり、暴露したりする

のは、ある場合には論文でもできるでしょうが、感性の領域でわかりあえるのは、やはりこれが人間なんだという共感の笑いなんじゃないですか。

井上 ええ、おっしゃるとおりです。笑いの中で一番強くて長く続くのは、人間っていいもんだという共感の笑いでしょう。もっといえば笑いは共生です。相手も自分も共に生きていこう、相手のことを許しつつ自分の落度の許しを乞いつつ、一緒に生きていこうという勇氣をおこさせる。これこそ真ッ当な笑いだと信じています。共感共生の笑いは、後でゆっくりと効いてくるパンチです。それに対して「笑っていいとも」の「笑い」は、その場しのぎで、仲間内の「笑い」ですね。

僕も一時こったことがあるのですが、権力とか権威を笑うというのは、戦術的には有効だと言えましょう。しかし戦略的にはどうでしょうか。普通の人達が日頃つらい思いをして、その氣ばらしに、ゴルフやマージャンをやったりする代わりに演劇を見に来てもらう訳ですから、戦術的なものは効かない訳ですね。

生まれて来てよかった、という所での笑いには力があると 생각합니다。「男はつらいよ」の中でも出来のいい作品の時に

は、お客が一瞬変わってしまったんですね。しっとりして、なごやかな雰囲気、みなさん、映画館から出ておいでになる。

今、感性のレベルで人間がつながりあうのは映画と芝居じゃないでしょうか。小説ではもう難しいですね。戦略家のようになりませんが、共感共生の笑いで、歴史の究極の創造者である大衆がつながり合う基盤を作れるんじゃないかと思っています。悲しみも作れることは作れるんですが、その場限りになってしまいがちです。怒りは、きりもみ状に一点に収れんしていったら、なかなか広がっていきません。共感共生の笑いによってつながりが出来れば、よしいちちようやったらうじゃないかという気持ちにもなりますし、それが脅威にさらされた時の怒りが広がっていくことにもなるんじゃないかと思えます。笑いで政府は倒れないけれど、いわば闘うための栄養補給として本質的なものです。

その上、笑いのいいところは、理解しないと笑えないところなんです。先程のジェット機の話しても、ジェット機のしくみが分かってはじめて笑えます。悲しみはもっと愚直なもののような気がします。もっとも、これはまだ世の中をよく知らないから言えることかもしれませんが、僕が下ネタをあまり

好きでないのは、涙と同じところがあるからなんです。汚いもの、恥ずかしいもの、みにくいことの方でつながるのは、ちょっとまずいんじゃないかと思えます。少なくとも闘う原動力とはなりにくいんじゃないか。酔って乱れた時の仲間とは、翌日顔を合わせづらいとあるでしょう。

笑いが今、最も現実的な力となる理由

劇で笑って連帯を深めあったところで現実には国家や制度が存在しているんだから仕様がでないじゃないか、国家とまじめに対決するべきだという議論もあります。確かにその通りです。そこでぼくのベシミズムが始まるんですが、国家や企業と、面と向かって対決するというのは、普通の人々にはなかなか出来ないことなんじゃないでしょうか。日常的にはすごくいい人が、「民族主義」を介して、戦争に行った結果、人を殺す。これはどうにもならない人間の矛盾です。国家や企業をくぐり抜けなければ、笑いかいっても仕方ないじゃないか、と言われるが、ぼくはどうしても、人間はやっばりいいんだ、というところにとどりつくんです。中曽根が、防衛費一％突破と言った途端に、支持ががた減りするのを見て

も、今ほど為政者が大衆の反乱を恐れている時代はないのじゃないですか。だからぼくは、人間という基本線がつながっていれば、今後いろいろと作戦をたてられるんじゃないかと思うんです。

国家や企業とどう対抗するかでいえば「生活感覚の錯落とし」ということが問題となってきます。

「生活感覚の錯落とし」というのは、いま国民の70%以上が会社に所属していて企業人であるわけです。しかしまた同時に消費者でもあるわけで、つまり一人の人間が二つの側面を持っている。そこではっきり、生活人としてよく考えること。つまり今、消費者が搾取されているので、企業で働いている人びとが、人間であることを基本にして企業に搾取されないでほしい。できるだけ御自身の企業部分を削り落としてほしい。会社は永遠に続いていくんだけれども、自分たちは通行人のように思われて会社にしばらくいられていくだけで、結局は粗大ゴミ、あるいは産業廃棄物として捨てられてしまう。会社組織がその社員でもある消費者に攻撃を加えている。この現状に対抗するためには、まず自らの企業部分に対して、消費者の側から、つまりは人間であることを基本として、疑問を提示する。これが、私が「生活感覚の錯落とし」という

ことばで、表わしたかったことです。

島田 ぼくも最近、理論のあり方に関して思うんですが、理論の仕事は、人びとがどうしようもなくなっていて、制度の側から生活世界がどんどんからめとられていく実状の物質的からくりを提示するようなことに帰着するの、それとも制度を分析していくとお先真暗みたいではあるんだけど、なんとかしようという点で底にびかりと光るものがある、そこから民衆の可能性の何かが生まれてくる道すじを発見することなのか。あるいは力点のおき方かもしれないけれど、この方向のちがいを考えることは重要なのではないかと思っています。

その表現の仕方はいろいろありますが、理論のねうち、は、どれだけ手がこんでいるかなどではないんじゃないかと……。

笑いで勝負

編集部 お二人とも、共感の笑いを介した人間同士のつながりを基本戦略としてらっしゃるようですが、その際の人間のつながりというのは具体的にどんな人間同士のものなのでし

ようか。たとえば特定の組織とか階級に属している人とはつながることが出来ない、といった問題です。お二人のどちらでもけっこうですからお聞かせ下さい。

井上 たとえば、文芸春秋の中で部長かなんかにネジ巻かれながら、傍目には元氣よくやっている人達が5、6人います。そういう人達とつながってほしいですね。ぼくは、「文芸春秋というのはけしからん出版社だからそんな所とは一切かわらない」、という闘い方はしたくないのです。文春がかしくなればなるほど、文春の中の、自社のことをけしからんとは思っても生活があるから、なんとか切り抜けて奇蹟が起こるのを待っている人達とつながってほしいのです。

島田 その考え方の指摘には同感です。いうまでもないでしょうが、共感というのは、ひろく国民ないし民衆といえる人びととのあいだの話です。

認識については、ある一つの問題についての真理というのは——接近の仕方は多様であっても——そういうくつもあるわけではないでしょうから一つの真理を追い求めるにしても、生きていく時の価値観の方は多様な価値観をもつ人びとが相互にわかりあえるというのでなくては具合が悪いんですね。そしてそのわかりあう作業をやっていく時に、日本の国民が

昔ほど涙や悲劇が好きでなくなってきた——たとえば、落語は愛されているけれども、浪花節は演歌に解消したし、講談の勸善懲惡も流行しなくなってきた——こういうことは、長

期的に見て日本の歴史にとっていいことなんじゃないかと思えます。「靖国の母」とか「軍国の母」とかいうのは、浪花節や講談にはなっても、落語のテーマにはなりにくいでしょう。大衆文化のいろんなジャンルのなかの価値意識の変容はだいたいな問題です。ただいくらか心配なのは、この八〇年代の特色は、学生が教室で笑わなくなってきたことなんです。それは、かなり感受性が硬直してきているのか、受験体制の中でしごかれ過ぎて疲れてきているのか、はっきりとはわからないのですが。確かに笑いというのは理解しないと笑わないですから、夏休みが終わって秋口にさしかかって、教育効果があったのか、学生生活のなかでいくらか自由になったのか、学生たちが教室で少しは笑うようになってくれると、ほっとします。

井上 笑いというのは、キリスト教にたとえるとマナ（神から受けた食物）ですね。新保守主義の牙城である文春の中の人びとにも、ソビエトの人びとにも、アメリカの人びとにも、無尽蔵に与えられるべきだと思います。

二つのテーマ——戦後史と笑い——

実はあの芝居のテーマは二つありまして、一つは、「なぜ戦後論というのは、一九四五年八月十五日からしか始めないのか」です。あそこから始めたら天皇はいい人になるに決まっています（笑）。少なくとも戦争を起こした所から始めて欲しい。そうしないと、戦争で死んだ人がみんな統計上の数字になってしまふんですね。ぼくが『きらめく星座』でやりたかったのは、こういうことです。

オデオン堂がつぶれた後、長崎へ行ったレコード屋の夫婦は、実はカットした台詞に「長崎警務所の浦上で裁縫塾をやっている」というのがあってそこは爆心地なんです。ですからこの夫婦は死に、少し遅れて長崎へ行った娘夫婦も死に、満州へ行った広告文案家もおそらく死にます。

なぜ、登場人物がみんな死ぬようにやったかというのと、ぼくは今流行の昭和二十年八月十五日前後からはじまる戦後論に腹が立ってしょうがないんです。天皇は戦争を始めた人なのに、聖断によって日本を救った人になってしまいますから。長崎に落とされた所から始めると、東南アジアも全部ふ

つとんで、日本人は被害者だけになってしまっただけです。

もう一つのテーマは笑いです。人間には笑いしか共通するものがないんじゃないでしょうか。もちろん、悲しい話とか『ランボー』みたいに怒っているというのもあります。

『ランボー』は怒りに怒って針の先を鋭くしていくようにして結局は国家の枠の中にすっぽり収まってしまっただけです。それから、これは先程島田先生がおっしゃった価値の多様性の問題ともつながるんですが、一時期ユートピアにこって勉強してみた時期がありまして、その時、ユートピアというのはなんと嫌なところだろうと思っただけですね。つまり、平等をめざすために食物は同じで食堂で、服の色は大体、白か灰色、育児は国にまかせる……という一律化へ向うのは必定です。これはもうファシズムです。だからぼくは最近ほんとうのユートピアは時間軸でのみ存在するというように思いはじめました。たとえば旧友が七、八人偶然会って、昔の話でわあわあ盛り上がりまします。面白い昔話に花が咲いて時間のたつのも忘れてしまっただけです。この「時間のたつのも忘れてしまっただけ」のがユートピアだと思っております。ところが誰か馬鹿な奴がいて、「俺終電で帰る」と言う。その瞬間、時間が突然現前する。そいつが帰ると、もう一度盛り上がりをするけれど無理なんで

すね。「終電」を言い出すまでがユートピアなんです。ユートピアを空間的に作るのと、某社会主義大国みたいになってしまいますし、ある意味では今の日本もそうなんじゃないですか。

ユートピアの悪夢Ⅱニッポン

つまり、中流意識90%というのは一種の全体主義です。同じ物を食べて、同じような服を着て、同じような会社で、同じような苦しみ……。これはもう悪夢的ユートピアですね。そこで先ほどの旧友同士の語り合い、時間のたつのを忘れて昔話に花を咲かせるユートピアのことへ戻りますが、そこでの主役はきつと笑いだろうと思います。昔話に笑い合う。時間を超えるには笑いが一番有効だと思っております。

対話が求められる時代

井上 『軍寅次郎の哲学』はぜひ実現していただきたいと思っています。『グラムシへの旅』の文体で。お話しになるのもいいですね。昔の哲学者はすべて話し言葉で対話篇と銘うって哲学していたのに、なぜ書き言葉になってしまったんですか。

編集部 書き言葉で哲学をやる時代が終わりかかっているかも知れませんか。

井上 今の言と文とは、明治時代の書き言葉と話し言葉との違い以上に、違ってきてます。ちょっとむずかしい書き言葉になるともう読む人が少なくなってしまいました。今こそ対話の時代なのかも知れませんか。

編集部 一度はソクラテスやプラトンの時代、もう一度は、デイドロなんかのフランス啓蒙の時代でしょうか。

等身大の人間

井上 今はまた「等身大の人間」が求められる時代なんじゃないでしょうか。ヒーローはいらない、かといって人間をあまり馬鹿にしてくれるな。そういう時代ですね。それにもう「パロディー」はあまり有効じゃないかもしれません。「パロディー」の時代は終りに近づいています。ストレートに言った方がピチッと効く時代になりつつあります。それだけ世の中になにか余裕がなくなってきているのかもしれない。それものすごいスピードで加速度がついて。

編集部 ほんとうの意味での哲学に対する要求が、数年前に比べてはるかに高まっていますね。

井上 そうですね。今は小説が読まれないかわりに、仏教や占いや健康法へ行く人達がいいます。今はどういう時代か。これまでどういうふう人間は生きてきたのか。これからどういうふう生きるべきか。今はみんながそれらの答を真剣に探し回っているんですね。人びとの間では、占いだとか、もう体しか頼るものはないからといってジョギング健康法だとかが流行っている。

ですから、もっと知的で包括的な答があったら、みんな飛びつくと思います。哲学者の出る最高の機会じゃないでしょうか。対話はぜひ哲学者の手で復活して欲しいですね。

日本文化を考えるグループを

島田 中村雄二郎さんが出した『術語集』は、かなり読まれているようですが、内容の問題もあるけれど、その底流にはおそらく国民の時代の言葉に対する交通整理の要求が高まってきたという動向があるんだと思います。そういう国民の要求に応えられる仕事をする必要がありますね。いま、日本の国際センターなどがつくられようとしています。民間の側で文化のヘゲモニーを形成し獲得する持続的な準備として、井上さんはもちろん、文学者や芸術家、歴史家や言語学者、社会学者や民俗学者、思想家でいえば加藤周一さんや鶴見俊輔さんのような仕事をしてこられた方々にもできれば協力していただいて、「日本文化の過去・現在・未来を考える学術協会」とでもいった性格のグループができたりするといんじゃないでしょうか。ぼくは日本文化の民族的伝統を天皇制文化と同じだとは思っていません。むしろ、その境界を見す

えた日本文化のあり方の探求が必要だと考えます。

井上 同感です。最初は研究会という形ででも始めて、エンタクロペディーを作るくらい目標でやるといいですね。

島田 ぜひこれは実現したいですね。

井上 『車寅次郎の哲学』もぜひ実現して下さい。

編集部 では、きびしい時代ですが、もう一つの側面である意志のオプティミズムとそれを支える時代の要求を確認したところで、本日の対談を終わらせていただきます。今日はどうもありがとうございました。

(いのうえ ひさし 作家)

(しまだ ゆたか 日本福祉大学・哲学)

生活と文化

はじめに

生活と生活文化についての研究、関心が、それを主題としてか副題としてかの違いはあるが、広がっているように思われる。この背景には、多分次のようなことが考えられる。

一つは、生活様式、生活構造、生活の型などいろいろに表現されてはいるが、生活そのものの大きな激しい変化と、これをとおして進行してきている多様で深刻な生活問題がある。これらの変化と問題は、経済生活にとどまらず、生活の

レベルにおける社会関係の形式と内容や社会集団のあり様、さらには生活レベルの文化にまで及ぶトータルなものであり、したがって生活主体としての人格問題にまで接合するものである。

二つめに、右の状況は、生活主体にとっての問題であるとともに、社会の維持・再生産にとっても新たな課題と問題を突きつけていることでもある。生活、生活関係、生活文化などでの激しい変化と問題状況は、社会のいわば細胞の動揺・不安定化を意味するもので、したがって支配・統治の側からも固有な関心を引き起こすものである。生活や生活文化が私

真 田 是

的な営みにまかされるのではなく、公的な政策対象として位置づけられるようになってくる。

三つめに、これも支配・統治に関わることだが、人民を生活や生活文化のレベルから掌握するきめの細かさや深さが必要になってきていることである。たとえば、戦前・戦時中のわが国の支配・統治は、私生活・プライベートを公的に承認せずそれとは別世界の雲の上の世界として公的關係を設定して上からの価値基準・行動基準を設けるものであった。今日では、このような私生活・プライベートを拒否・抑制した支配・統治方式は困難になっており、そのために私生活・プライベートをとり込んだ支配・統治に転換してきている。生活と生活文化への支配・統治からの焦点づけは、このようなコンテキストからも出てくる。そして、このコンテキストがヘゲモニー論に連結していくものと考えられる。

生活と生活文化への研究・関心の広がりや背景と考えられる以上のような状況は社会的危機の進行を表現しているものと見ることが出来る。同時に、危機の進行に応じた支配・統治方式のそれなりの開発・発展をも反映している。したがって、この社会的危機は、直線的に深化し崩壊に直結しているというようなものではなく、動・反動のジグザグの複雑な局面

面を歩むものということになる。そして、生活と生活文化は、今日、この複雑な局面を体現するものの一つになっていると考えられる。

本稿が合わせようと思う照準は大略以上のようなものだが、なお準備的な作業にとどまっていることをことわっておく。

Ⅰ 大衆文化、生活文化

生活文化というカテゴリーは、その特質を形態上または内容上明確にすることによっても得られるであろうが、ここでは階級文化および大衆文化との対比で追求してみる。

文化の階級性の意味

文化の階級性という表現は、まずは文化がそれぞれの階級に即して形成されるという、階級社会の構造と文化の社会的あり方との関連を意味している。貴族文化対民衆文化または民俗文化、ハイブラウの文化対大衆文化、岩波文化対講談社文化といったように、単一の社会に画然と分けられる複数の文化、多くは二項図式の文化が存在する現象を言っている。

そして同時に、多少ともそれぞれの文化内容に反映する非イデオロギー的な社会的性格をも含んでいる。

たとえば、貴族文化対民衆文化・民俗文化の対項では、労働・生活との関わりで、前者が対自態であるのに対し後者は即自態であり、したがって前者では文化が相対的に自立した領域としてあるのに対し後者は労働・生活に密着した未分化なものとしてあるというそれぞれの特徴、さらには、前者には文化に固有な基準・価値が形成されこれによる陶冶・洗練が行われるのに対し、後者は日常性、労働・生活性を色濃く保持しているといった具合である。また、ハイブラウの文化対大衆文化の例でも、この場合はともに文化の相対的自立性は見られるが、前者は非日常的・非大衆的な文化的営みの産物とその享受という含意があるのに対し、後者は日常的・大衆的な文化享受のための文化内容という含意がある。

文化の階級性と言う場合のもう一つの意味は、文化内容のイデオロギー的特質についてのものである。

階級社会における文化は階級関係を反映し、また階級社会における文化という制約と限界を内容的にもたされる。K・マンハイムの「存在拘束性」をキー・コンセプトとした特異な「イデオロギー・ユートピア」論は、これをふえんすれば

階級社会において文化に加えられる制約・限界、とりわけ非科学的な歪みを指摘したものと見ることができる。ただ、K・マンハイムの場合、このような制約・限界・非科学性を支配階級と被支配階級のイデオロギーに区別なく等しく見て断罪したところに問題がある。

階級社会における制約・限界は共有しているにしても、支配階級と被支配階級の文化やイデオロギーには看過することのできない違いがある。支配階級の文化・イデオロギーは人間の人間に対する支配と搾取を肯定し促進するところの非科学的な歪みであり、このような中身の非科学的な歪みは被支配階級の文化・イデオロギーには見られない。この重大な區別を消去してしまった点でK・マンハイムは批判を免れることはできない。この点に注目した一つがルカーチの虚偽意識論と見ることができる。ブルジョア・イデオロギーが虚偽意識なのであり、資本主義社会においてはこの虚偽意識が労働者階級の意識にも浸透し絡め取る必然性があると考え、この現実をどう打開できるかがルカーチの苦闘でもあった。

ここには、文化内容のイデオロギー的特質という意味の文化の階級性でもう一つの点が示唆されている。それは、階級社会においては、イデオロギー面では支配階級の文化内容が

支配的なものだという特徴である。ただ、ルカーチの場合、

このことの根拠を、その物象化論に見られるように、資本主義社会の構造的特質に求めたために、労働者階級が虚偽意識に絡め取られるのは宿命に近いものにされ、これを克服する展望と根拠を失うことにもなった。資本主義の構造と現実とは支配と搾取のそれであるから、物象化論が説くようにこの構造と現実が虚偽意識を支え再生産する基盤になることは認められる。しかしこの基盤は、正しく矛盾の現実であり、したがって支配と搾取を肯んじない意識を生み出し支えるものでもある。この点は歴史的にも日常経験的にも裏づけられることである。したがって、虚偽意識の普及と支配化は、むしろレーニンが指摘したように、支配階級はその物質的・社会的な力によってはるかに優位の文化の生産と普及の諸手段を駆使することにあり、磨き上げられ整った文化を創る歴史的蓄積を持ってきていることに求められる。

文化の階級性と言う場合は、以上のように、単一社会での文化の階級的な複教化と労働・生活・日常性との関連の違いを指すことと、文化のイデオロギー的内容の制约・限界・イデオロギー相互の敵対関係、支配階級のイデオロギーの社会的優位を指すことが重要であろう。

階級文化と大衆文化

以上のような概括に立って、特に注目したいことは、文化の階級性の第一の意味である単一社会における複数の階級文化の存在という点が、資本主義の発展とともに変容を蒙ってきたと見られることである。

二〇世紀に入り、特に三〇年代前後から大衆文化が言われるようになる。これはハイブラウの文化に対するものではあるが、同時にブルジョア文化―プロレタリア文化といった基準には納まらない文化という含意がある。もっと言えば、単一社会における複数の階級文化の存在という現実が変化して単一文化が形成されていく過程を意味させる面ももったものである。大衆文化とは、文化の各ジャンルにそれまで文化と疎遠な関係に置かれてきた人びとが参入することによって形成された文化財であり文化内容という含意がある。さらに、ゴルフやテニスや競馬や文学などのように、上層に限定されてきたスポーツや文化要素に大衆が参加し共有されるという現象、また逆に歌舞伎のようにかつて民衆に限定されていた文化要素に有産層が参加して共有するようになった現象も含まれている。

このような大衆文化の成立過程で、注目すべきことの第一は、文化の階級性との関連である。実際、大衆文化の成立は単一文化の形成過程なのだから文化の階級性が止揚され消滅していく過程だといった論調もある。さらに進んで、このような大衆文化・単一文化の形成は、その基盤に諸階級にまたがる階層または成層のようなものが生まれて、階級よりもこのような階層・成層がより規定的な影響力をもつような社会になったことの表現が大衆文化だとするような主張もある。

この点は、前項での検討との関わりで言うとき次のようになる。文化の階級性の第一の意味であった文化が階級ごとに別々に形成され享有されているような状況が変化したことは確かである。しかし、その基盤としての社会的変化と言われているものはまったく正確ではない。今日階級が消滅したとか消滅に向かっているなどとはとても言えないことは明らかである。また、階級的にまたがる階層・成層が階級に代わって社会的な規定力を發揮するようになったということもない。変化は、労働者階級の急速な増大であり、労働者階級内部の階層分化であり、したがって職業・職種、生活様式、行動様式、価値観などでの労働者階級内部での多様化の進行である。この変化を新しい階層・成層や階級の出現と見誤っていない

るにすぎないと言うべきであろう。

それでは単一文化の形成過程を推進してきたものは何と考へるべきなのか。ごく簡略化すれば、一つは国民国家の形成であり、もう一つは労働者階級を始めとした被支配層が力をつけ歴史的前進を行うことによって文化の専有や分断を打ち破ってきた、この二つの事情と考えられる。

第二の注目すべき点は以下のことである。今日の資本主義社会における単一文化の形成過程は、社会の階級構造を堅持したままで階級ごとの文化というあり方を止揚しつつある過程である。したがって、文化の階級性との関連に帰って言えば、階級ごとの文化という階級性は止揚されつつあるが、階級関係の蔽存によって文化のイデオロギー的内容という文化の階級性のもう一つの意味の方は消滅とか止揚とは程遠い。文化の階級性についての変化は、これ以上でもこれ以下でもない。この状況は、単一文化の内部で文化をめぐる階級闘争が行われるということである。この階級闘争で優位に立てば、文化を通して国民を掌握し統合することができる。こうした状況が作られたことになる。いわゆるヘゲモニー論の客観的な根拠はこのように考えられるように思う。これが大衆文化の成立過程で注目される第二の点である。この点にはな

お簡単な補足をしておく。

階級社会における単一文化の形成は対立し合う階級関係の上に形成されるものであるから、階級間の対立し合いまたは異なった存在様式や存在条件を一つにつないだような文化であり、したがって対立や違いをそれぞれに反映し合う単一文化であるから、イデオロギーを始めとしてきわめて多様な内容を擁した単一文化となる。内容的には単一という表現にふさわしいものではない。その上に、さきにふれたように、労働者階級の内部がまた、さまざまな指標に依拠して多様化し、この傾向は働く国民層全体についても指摘されると見てよい。この点では、単一文化の形成過程はヘゲモニー論の根拠・基礎となりながら、現実には文化を通しての統合がそれ程容易な作業ではないことを示唆している。単一文化の内部での多様な分化があり、文化内容まで強権的・暴力的に画一化して統合の具にするといったファシズムの方式でない限りは、多様性を保障しながらの統一というそれ自体独自のむずかしい課題を内包している。

単一文化の中で優位性・イニシアチヴを確保するのに、この文化に参加・参入している多数者を獲得するのが要件になることは言うまでもない。単一文化の多数者は大衆で

あり労働者階級を始めとした働く国民である。そして文化的獲得の本道は、人びとの労働と生活の実態に依拠しこれに即して展開する文化であり文化活動であろう。多数者自身のみならずからの文化と文化活動を創造し行う時はもちろんであるが、支配階級の文化創造・文化活動も、単一文化のもとでは、働く国民の労働・生活の実態を基礎にすえざるをえない。支配階級の場合は、そこから支配階級の文化を注入し統合するところに違いがある。この、働く国民の労働・生活の実態を出発点にせざるをえないところに生活文化への注目・追究の根拠があると考ええる。生活文化は単一文化の形成過程での階級闘争の最前線になってこざるをえないということである。したがってヘゲモニー論が踏まえる土壌ということにもなる。大衆文化論が、アメリカにおいて生活文化論を伴いながら醸酵してきたのは偶然ではない。

Ⅱ 「生活と文化」と「社会と人間」

生活と文化、とりわけて生活と生活文化という立て方の場合は、大衆、民衆、庶民、労働者などの表現の場合も、働く国民の日常の営みとしての労働・生活のもつ社会科学的な意

味づけ・位置づけの志向があると見られる。多数者の日常の営みまたは日常的に繰り返される大量現象を傍らに措いた社会学理論・社会研究、あるいはこれらのものが見えてこない社会学理論・社会研究についての批判や疑問がいろいろに出されてきたが、これらはほぼ生活と文化の強調につながっていったと見られる。

これらの批判には問題点もある。人間の日常的な営みというところで結局は社会の客観的な法則を否定しようとしているものがあるからである。しかし、社会学にとっては、多数者の日常の労働と生活を常に焦点に据えつつけることはきわめて重要な意味をもっている。社会学が「絶対的なもの」を作りあげ、これに依拠して命題から現実を説明しこの説明に現実をはめ込むという非科学性に陥らないためには、右の焦点づけが基本前提になるからである。

さらに、多数者の日常の労働と生活を焦点に据えることは、社会学にとっては次のようなことから重要である。

社会学にとっては、社会が人間を規定し、また社会が人間によって造られるそれぞれの局面の解明と両者の関連の解明が主要なテーマと考えられる。このうち、社会が人間を規定する局面は、個人の基本的な生活単位と生活内容をおして

の「ソーシアライゼイション」と全体社会の大状況と文化を介しての支配層による「インドクトリネイション」とが注目される。他方、人間が社会に働きかけこれを造る局面は、日常の労働と生活の営みであり、これを出発点とした諸運動やいろいろな社会的行動である。

日常の生活と生活文化の小世界は、「社会と人間」「社会と個人」の造り造られる相互の複雑な関連が凝縮し具体化した場とすることができるといえる。アメリカ社会学の特徴を作り出したと見られるシカゴ学派の方針は、右のような視座から生活と生活文化を小宇宙化して対象に据え、その構造の解明ととりわけそれを過程としてとらえて追究することにあつたと見てよい。この視座からするならば、生活と生活文化の小世界は、そこで統合のための人づくり・意識づくりをする場であるとともに、また変革のための人づくり・意識づくりをする場でもあり、両者の対抗と緊張の場であり、ここにもヘゲモニー論とのつながりを見て取ることができる。

社会学にとつての生活と生活文化の重要さは、三つに次のような点があると考える。

近代社会Ⅱ資本主義社会の特徴の一つは、初期のマルクスが究明したように、国家と市民社会が分裂せざるをえないこ

とにあった。この分裂は、社会が権力から部分的・相対的に解放されたことよって起きているという意味では歴史的な進歩を表わしている。この「解放」によって社会と個人、集団と個人の関係についての近代民主主義の理念が宿ると考えられた「市民社会」が検出されることになる。しかしこの「市民社会」も階級社会の一つに外ならないことから権力と国家を生み出さざるをえない。国家と「市民社会」は同根のものであるのに、相互に緊張関係・対抗関係にあるものとして現われる。

この緊張・対抗は階級社会のままでは止揚できないものであるが、ファシズムは国家が「市民社会」を強力で圧伏させることで緊張と対抗を表面的に除去したものに外ならない。この教訓からすれば、階級社会においては、国家と「市民社会」との間の緊張・対抗を堅持していくことは大事である。ただ、今日のような国家独占資本主義と言われる段階になると、現実の市民社会は広範・多岐にわたって起きている国家活動の影響・結果と無関係なものではありえなくなっている。だからこそ、国家と「市民社会」の緊張・対抗を意識的に追求することが一層必要になってきている。そしてこの緊張・対抗の具体的な場も生活と生活文化の小世界においてであ

り、この場合には生活と生活文化の小世界は砦として位置づけられることになる。

さいごに「市民社会」と生活と生活文化の小世界との関係である。後者は前者の部分であり、したがって二つは等質性がある。しかし「市民社会」は、階級社会として、人の人に対する支配と搾取、人と人との対立とバラバラ化といった現実を具えている社会であり、つまりは矛盾・対立を内包した社会である。したがって、生活と生活文化の小世界もこの矛盾・対立を内包している。そしてこの矛盾・対立は、生活と生活文化の小世界で、貧困を始めとした直接生存に関わる社会問題として発現したり、犯罪・非行などの社会病理と呼ばれる社会や集団の維持を脅かす諸問題として発現する。

ところで、しばしば、「市民社会」に内在する矛盾・対立は生活と生活文化の小世界には貫徹していないかのような論調がある。大社会や全体社会と生活との矛盾・対立に着目し、生活の側は階級社会の矛盾・対立と無縁なように展開をしているものがある。このような大社会・全体社会と諸個人の生活との間の矛盾・対立が「社会と人間」「社会と個人」問題だと考えている。しかし「社会と人間」「社会と個人」問題とは、近代資本主義の「市民社会」の基本性格が生み出

しているテーマであって、「市民社会」を止揚しなくては解決できないという意味のアポリアである。社会と個人があり全体社会と個別の生活であるから生み出されざるをえないアポリアなのではない。したがって、生活と生活文化の小世界に見られる諸問題は、「市民社会」と生活と生活文化の世界との矛盾・対立によるよりも、「市民社会」の矛盾・対立が生活と生活文化の小世界でも発現しているものである。とすれば、これへの対処は、生活と生活文化の小世界に閉じこもって防衛するのではなく、「市民社会」に働きかける開いた対処が必要になってくるはずである。いま必要とされているのは、私生活主義やプライベートーションや個の確立でもない。新しい質の連帯である。

Ⅲ 生活と文化の現代的特点

現代の生活と文化の特徴ということになると多くのことを取りあげなくてはならないが、ここでは二つの点だけを取りあげておく。

貧困化・社会化・個別化

現代社会にはやはり貧困化が検出される。それは、低所得・低消費の貧乏の生活が消滅することなく人口の一定部分をとらえつつつけてきていること、労働の場での働く国民の状況が形態や現象の変化はあるとしても深刻な諸問題をかかえつつつけていること、過密・過疎問題と言われる環境問題や社会的生手段の問題や共同生活に生ずる諸問題などが広がっていること、消費の強制のもとで消費水準を維持するためのいろいろな生活問題が生じているいわゆる「新しい貧困」が見られることなどである。これらについては他の論稿でいくつかふれているのでこれ以上は立ち入らない（拙著『現代社会問題の理論』青木書店、拙稿「国家独占資本主義と国民の消費生活の問題」『科学と思想』三五号、「生活における疎外と退廃の現代の様相」上、中、下『科学と思想』五二号、五三号、五五号）。

現代生活については、さらに生活の社会化が重要な特徴として指摘されてきた。生産力水準の高まりによる自然の大規模な変革、生産の社会化の進行による財貨の量的および質的な豊富化、新しい集住方式の展開、結果としての旧共同体型共同生活の解体といったことがその背景にある。生活は社会的共同消費手段を造出してこれに依存せざるをえなくなり、商品関係への依存を深め、生活サービスも血縁・地縁関係を

こえて社会的に提供されるようになり、公共的な生活関連制度を作つてこれへの依存を強めるようになってきている。

このような生活の社会化の進行は、客観的には生活を介したの相互依存を強めているものだが、これが現実生活に必ずしも顕在化し生活における連帯が目に見えて進んできているとは必ずしも言えない。むしろ逆に、個別の生活の間の直接的な結びつきは弱まり疎遠になって、そうした意味での生活の個別化が進行してさえいる。旧共同体の解体によつて、古い生活連帯が後退したままといった様相が見られる。

ここでは、現代生活の特徴を、便宜的に三つのキイ・ワードで示してきたが、これらのキイ・ワード相互の関連にも簡単にふれておく。

貧困化と社会化には、独占資本主義段階では、相互の共鳴・増幅作用のようなものが見られる。たとえば、貧困化のために共働きをし、子どもが生れると保育所に依存し(社会化)、高い保育料の負担でいろいろな生活問題が派生する(貧困化)といった場合である。しかし、独占資本主義段階での生活の社会化とは言え、常に貧困化を起点とし貧困化を伴つてのもののではない。公教育や社会保障・社会福祉といった生活の社会化の中には、国民の要求と運動で進められてきたもの

がかなりある。生活の社会化は民主主義の発展によつても進行させられる点も見落としてはならない。

生活の社会化と個別化とは互いに相反する方向のようである。この二つが同時に進行するのは、資本主義のもとでの生活の社会化が生活の個別的な維持・再生産のもつ比重を軽くし後退させるようなものではないからである。資本主義的な生活の社会化は、大なり小なりそのための出費を必要とするので個別の生活の所得が必要であり個別の生活を前提せざるをえなくしている。また、公教育や社会保障・社会福祉のようなものも、資本主義のもとではこれらが十分な水準のものにはなりえないために、公教育や社会保障・社会福祉とともに個別の生活努力を強めつづけざるをえなくされている。

生活の社会化と個別化との右のような関連は、さらに貧困化が関わることによつて一層促進される。貧困化と社会化の関連で見えておいたように、今日の生活の社会化は貧困化を抑制し改善するにはなお不十分な実態にある。そのために、貧困化は生活の社会化への要求を強めると同時に、現実には個別生活での対処をも強めざるをえず、生活の個別化を質的に強めている。

三つのキイ・ワードで表現した現代生活の特徴から、生活

と権利を守る多様な諸運動や中流意識や私生活主義などが同時に生み出されてきている。そして、三つのキイ・ワードで表現したものとその具体的な発現としての生活と権利を守る運動や中流意識や私生活主義などは、現代の資本主義社会の諸特徴と多種多様な社会問題の双方が複雑に反映した産物と見ることができるように思う。言いかえると、現代の国家と「市民社会」との緊張と対立、「市民社会」内部の矛盾と対立が生活と生活文化の小世界で表われたものであり、この小世界には国家と「市民社会」の問題を解決する力とそれを阻もうとするものとの双方が宿っているということになる。

「社会と個人」の矛盾の激化

資本主義の「市民社会」が「社会と個人」のアポリアを内在させていてそれが生活と生活文化の小世界にも反映することとはふれたが、現代生活ではこのアポリアが特に激化していることが特徴としてあげられる。

生産力水準の高まりやこれを支える社会的分業の一層の進展、結果としての財貨の量的・質的な豊富化、人間の自主性や主体性や個性の要求と追求などは、総じて現代人の置かれる社会的条件や社会的属性、形成される性格などを多様化する。

。他方で、人間や諸個人を圧迫する階級支配・搾取が存続しているために「社会と個人」の矛盾のアポリア化の構造は敵存している。この上での諸個人の多様化・個性化の進展なので、この矛盾は激化せざるをえない。言うまでもないことだが、たとえばG・ジンメルが誤ってとらえたように個人の個性化が進むと「社会と個人」の矛盾が激化するのではなく、階級社会においての個性化が矛盾を激化させるものである。

生活と生活文化の小世界でも右のような「社会と個人」の矛盾の激化が影響し発現するようになってきている。子どもから青年・成人に至る男性・女性の双方にわたるさまざまな人格問題や家族や地域の社会病理現象などは、「社会と個人」の矛盾がのびきならないところに来ていることの証左である。

「社会と個人」の矛盾の深まりは、その解決の一つとして、国家が「市民社会」を圧伏させ、生活と生活文化の小世界をも吸収してしまうファシズムの方針をも呼び起こすものである。しかしこれは実際は解決ではない。そのために、これと対抗する解決方針も熟成してくる。人が人を支配し、人が人を搾取し、人が人を手段視する階級関係にこそ生活と生

活文化の小世界でも進行する「社会と個人」の矛盾とその諸結果の根源があるという認識も広がらざるをえない。しかも、今日の臨調「行革」路線や国家機密法、靖国神社公式参拝などは、国家が生活と生活文化の小世界をも圧迫している事実を明示したものである。つまり、生活と生活文化の小世界の諸問題は国家や「市民社会」の問題に外ならず、その解決のためには国家と「市民社会」への働きかけが必要であることが明示的になりつつあるということである。

おわりに

現代における生活と生活文化の小世界のもつ重要な意味の検討と確認を行い、ついで現代のこの小世界の実相の一端をフォローすることによってそこに見られる問題状況の一端をも検討した。

この中で、生活と生活文化の小世界の、それに即しそれを起点とすることの重要な意味もある程度明らかになった。そして、生活と生活文化の小世界の問題状況を解決するためには、正にこれに即しこれを起点として国家と「市民社会」を問題にし積極的に働きかける方針こそ正確な方向であること

も明らかになってきた。

さいごに、これらに次のことだけ付け加えておく。「起点とした働きかけ」は、生活と生活文化の小世界に民主主義を広げこれを起点として国家と「市民社会」の民主化を働きかけるという補足でセンテンス化されなくてはならないということである。

その際、現在の状況からすると、特に民主主義の二つのポイントが重視されなくてはならないように思う。一つは、権力によって政策的に弱められ捨て去られようとしてきている思想としての民主主義を回復し強化することである。人間の尊厳性と基本的人権を固く尊重する思想や公正を求め不正を許さない思想などを強め広げることである。もう一つは、働く多数者が社会の方向を決定することを求める民主主義を重視していくことである。具体的には、さまざまな社会の領域・分野での主体的な参加を要求していくことである。生活と生活文化の小世界を起点にした民主主義の新たな活性化ということになろうか。

現代文化と民衆

——一つの覚え書

一

ヒンズー教の聖地、バナールサイの裏小路でのことである。

表の大通りはある作家が、「インドでは民衆が湧き出てくる」と表現したとおりの様だが、ここでは、路地の売り人や、立ち寄る人、たむろしている人、通りがかる人、それぞれのすがた、ふるまい、表情がくっきりみてとれる。聖地はどこでも、このような裏小路が迷路のごとく張りめぐらされ、死地を求めてやってくる人を頂点に、さまざまな人が参集する場

であろう。だが、ここはなんといってもインドそのものである。幸か不幸か一行と離れて二時間余り、その小路でじっくり見る機会を得たのである。

吉 田 千 秋

一メートル内外の小路をそのけそのけという感じで牛が悠然とのし歩き、後からポタンとおつりを落して去っていく。そこをなにごともないかのごとく素足の人が通過し、一人の女性が牛の落し物を回収する。擦り切れた、くすんだサリーの端っこで顔をかくすようにした、一見してアンタッチャブルとみてとれる女性である。その動作をチラッと見ながら、チャイとよばれるミルク紅茶を飲んでいた男が、ちよこ

よりすこし大きめの素焼の容器を道端に捨てて行く。そして、その薄暗い「お茶屋」へ、むろん裸足の子供がチャラチャラ小銭の音をたてながら、スキップぎみで入っていく。店のおやじはコップから小銭をとりだして洗い顔をし、すこしまたせてから半分程チャイを入れてやる。子供は目を輝かせて、こぼさないように神妙な顔つきでどこかへ消えていく……。

スチール写真をみているかの如く想起されるこの光景は、とりたててめずらしいものでもない。だが、「現代日本における民衆と文化」という、たいへん大きくてとりとめもないほど輻輳したテーマに、ひとつのきっかけを与えてくれる。

その光景の主久公たちが、民衆という語のイメージの一つにピッタリあったからである。小路、雑然とした様、しぐさや表情の明確さ、貧しさといったものが、自分の育った大阪下町の光景と重なりあって、いわば古典的ともいえる民衆イメージをもたらしただのである。なにが因果かしらないが、貧乏人として底辺で生まれ育ち、あくせく働き、小さな小さな出来事に一喜一憂しながらしたたかに生きる人びと、その狭い世界のなかで生きる彼らの生活用具や行動、意識、感情、それらを支える舞台装置、いろとりどりのこのいっさいのもの

に文化が貫いている。その文化をとらえかえすことなく、ひたすら甘んじて受けて人々は生きている。インドで垣間見た民衆の背後には、三千年余に及ぶ悠久の文化があり、それが一人ひとりのしぐさや表情にまでたぶん刻みこまれているのだらうが、それは知るよしもない。ただ、その文化の巨大な呪縛力のもとに沈没し、黙々と生きる姿を感じとったにすぎない。忙ぐという文字は「心を亡ぼす」と書くのだなあ、と思ひ出し、ある種の感慨を抱いて、はるか日本人々のセカセカした姿を思い浮べたのみである。

だが、この民衆イメージも、文化とのつながり方も、ある一つの面にしかすぎないだらう。すくなくともそれは観客席という外側から見た、静的なとらえ方だらうし、現代日本の状況にはすぐわない。なにごともないかの如く見える日常生活も、そこでせいっぱい生きている人々の内面からとらえると、その世界は楽しさや喜びを求めながらも、不安やいらだちややるせなさに満ちた世界である。それが不満となり、怒りとなって、狭苦しい世界に押しこめようとする巨大な力を向こうにまわして抵抗するのも民衆であらう。その抵抗対象は、自分たちを縛りつける文化だけではない。時には、そうした文化を支配の手段として利する経済・政治のしくみに

まで及ぶ。その意味で、民衆という用語は、支配に抵抗する主体という能動的な契機を含みこんだものであり、本質的には政治概念だといえよう。⁽¹⁾ 大衆とか市民とかの語にもある種の政治関係は含まれているだろうが、支配と抵抗という対抗軸を明確にもっている点に、民衆という語の一つの特色があると思われる。

だから、「民衆文化」というのも、支配の文化とか支配的な文化に対抗する文化という契機が含まれ、自由を求める民衆の願いがそこに投射されているものといえよう。

たとえば、一茶や北斎をはじめとした文化文政期の芸術・文化は、幕府の弾圧に屈せず、「都市でも地方でも新しい世界を求める」民衆の生活観・価値観を映し出しているゆえに、そこに民衆文化の抬頭を語れるのだろう。⁽²⁾ また、「支配の文化に抵抗してわれわれ自身の、民衆の文化、抵抗の文化をつくり出すことは、とりもなおさず、この自由へのわれわれの帰還を意味する」と語るチリ亡命作家の発言は、民衆文化の位置を鮮明に示しているだろう。

しかし、もうすこし民衆という語に留意してみると、支配に対する抵抗軸だけでない含意がそこにある。人民という用語と異なった民衆という語の独自性は、本質的には政治概念

とはいえ、政治主体を裸で示すものではなく、政治、経済、文化、教育が総体としてからんだ生活世界の主人公だという点にあるように思われる。政治・経済の機構や強制力によって設けられた一定の枠組みと、新旧とりまぜたさまざまな文化的・教育的地盤とのなかで、労働に汗し、日々の生活をすこしでもよりよく、より快括にすごそうとしているのが民衆の出発地点ではなからうか。労働・生活の主体としてまず、いわば余儀なくされたこの生活の枠組みや内容を受け入れながら、それを自分なりに組み立てつつ更新し、文化の主体、政治の主体として自らを引き上げ、そして歴史の主役として顕在化させていく。こういうダイナミズムを見てとる用語として民衆があるのではなからうか。民俗学や生活学で用いられる常民、庶民とか、最近流行の多衆とか少衆というような風俗文化現象の説明用語とも、この点で決定的に異なるように思われる。

すこし民衆という語にこだわりすぎた感があるが、要は、文化総体をとらえる際には、労働・生活というもつとも基礎的な場とのつながりを出発点として、その主体の自由・抵抗という契機に着目することが必要だろうということである。

「国民の生活と文化のあり方の問題は、現代資本主義の危機

からの国民的活路をめぐる対決の基盤となり、国民の諸個人の生活の民主的再生、生きがいのある人生の実現をめざす国民的合意の形成にかかわる重心的課題となつてゐる」といふ認識に立つて、アプローチすることである。

とはいうものの、現代日本の文化総体を見渡したうえで、民衆的契機をみとどけ、その展望を描くという作業は至難である。ここでは、そのほんの端初を覚え書として示すことがせいっぱいである。⁽⁵⁾

二

いうまでもなく、現代日本の民衆の姿も、その文化も、インドで垣間みたものとはまるで異なる。衣・食・住の様式から、科学・芸術・芸能・趣味・スポーツにいたるまで、巨大な文化装置に媒介された、日々新しく商品として提供される文化の渦の中で人々は生きてゐる。人々は一見満足気に、その文化の便りさ、清潔さ、スマートさ、スピード感を享受し、全身で謳歌しているかのようである。抵抗感はどこかに消え失せ、自由がまるごとここに実現しているかのようである。

だが、よく見るとどこか疲れきつた姿、不安を宿した表情

も、同時に見えてくる。たとえば、ファミリー・コンピュータに熱中する子供たちのうちに、「もの」を操作する競争ゲームの喜びの声とともに、「もの」を持つことへの羨望と競争欲に駆り立てられて歪んだ顔つきを。あるいは、嬉嬉としてのべつ幕無しにおしゃべりをしている生徒たちのうちに、わかることの喜びをもてない哀しさを。そして、体罰やいじめによって自殺する子供たち。⁽⁶⁾

子供の世界は大人の世界の映しであるだけでなく、そのもつとも先鋭的な先取りの縮図である。子供たちのこの追いつめられた姿は、今日の日本の民衆の姿を端的に示していよう。その背後には、当然、政治や経済、教育の危機的状况があるが、個々人の暮し方と生き方の中身となつてゐる文化そのものの疲弊、矛盾をそこに読みとる必要があると思われ。人々を広大な知的・精神的世界に連れ出して目を開かせ、新たな楽しさと価値を発見させ、洗練された美的感覚を培養させた巨大な現代文化が、人々を激しい競争に駆り立てて皮弊させ、死に至らしめる生活・人生の構造から、人々を救済しえる力になつていないのである。

なぜこうなるのか。根本的には文化の力が政治や経済の力にからみとられてゐるのだから、いろいろな視点が可能で

あり必要である。

その一つとして、しばしば指摘されるものではあるが、加藤周一氏とともに、競争的集団主義という「日本の社会・文化の基本特徴」をあげることができよう。⁽⁷⁾これは、集団相互と集団内部の激しい競争に、個々人が集団の一員として帰属して駆り立てられるというものである。ここに内蔵されているのが個々人の没主体性、無責任性であるが、これを克服する方向に現代文化が寄与しているかどうかが問題である。たしかに、個々人の欲求、感情を大いに刺激し、広大な世界のなかでの自分の位置を知れる程に情報を提供した現代文化は、自分の楽しさ、自分のもちもの、自分の生活を大切にし、それが集団にからみとられない力の人々に与える可能性を多分にもっていたし、現にそう果した面も疑いえない。だが残念ながら、大勢は、自分の楽しさ、自分のもちものを得たとしてもそれが新たな共同の力として生かされず、孤立分散的に私的生活にとりこんだままになっているのはなかるうか。そこに、自分の楽しさや自分のもちものを得るための新たな競争に駆りたてる別な力が強力に働く余地がある。いうまでもなく、その力とは巨大な商品文化資本による欲求・感情そのものの操作と組織化である。楽しいもの、ナウイものを手

にするグループに入ること、一定の安心感と優越感をもつという、新たな競争的集団主義が文化の場面に生じているのである。

いま、「少衆化時代」だの、「差異文化」だのがもてはやされているが、それはこの競争的集団主義を助長する文化論でしかないだろう。たとえば、藤岡和賀夫氏の『さよなら、大衆』を聞くと、なるほど、「大衆化時代」にみられた商品文化への一元的な追従現象を批判し、自分らしさを求めた生き方を人々は文化に期待しだしたという。だが、電通PR局長である氏がめざすものは、そうした期待にこたえる文化の創出そのものではなく、その期待にマッチする商品文化を売り出すことである。だから、真剣な生き方の内容は何ら提示されず、「面白くやる、面白く表現する、面白い物を作る、一体、これのどこが悪いのだろう」という視点から、目先の変わった商品づくりと企業イメージの変化をすすめているにすぎない。⁽⁸⁾他人とはほんの少しでも違ったものを持ち、ちがったふるまいをすることが、あたかも自分の個性であるかのごとく説く「差異文化」とともに、これらがこぞって商品文化の獲得競争を促すものであることは容易にみてとれよう。

だいじなことは、人々が自分らしさを求めた生き方を期待

しだしたという点であろう。彼らの用語でいえば、ハビング(having)からドゥイング(doin)を経て、ビーイング(being)の時代に入ってきたことである。高度経済成長期には人々は生活を快適にする「物」を「持つこと」を競ったが、その政策が破綻することによって日曜大工やジョギングを「すること」「へ向かい、一九八〇年代に入って「いかにあるべきか」という問いを抱きはじめたというのである。この見取図は商品市場開拓の最先端を行く者だけあって、さすがと感心させられる。「競争し」、「向かい」、「抱きはじめた」というように、能動形で表現されている部分を、受動形に変えて解すれば、それは時代の動向をほぼ正確に表現しているものだからである。マルクスをまつまでもなく、私的所有のもつとも展開した形態である資本主義は、人間的諸感覚を多様に発展させるとともに、そのなかで「持つこと」の感覚を異常に発達させ、感覚・感性の次元で深刻な矛盾を人々に生みだす。ハビングという生活の外面的充実から、ビーイングという内面的充実への人々の意識の明白な移行は、今日の日本資本主義そのものに内在する矛盾が、人々の意識面、文化面において露わにおどりでたものにほかならないのである。どのような物を持つかという感覚ではなく、どのよ

うに生きるかという人間感覚への着目、今日の文化的矛盾を揚棄する一つの重要な視点であるといえよう。

でも、事態はそう甘い展望を許さない。「持つこと」の感覚・欲求をたえず組織することは資本の生命であり、「物」は手を変え品を変えて、より包括的な「もの」となって登場する。生命の保全、健康、幸福感、そして生き方までも商品市場に網みこまれる。先の「少衆文化」の「差異文化」は、じつはこうした「もの」としての生き方を伝授する先兵の役割を果たすものといえよう。日本資本主義のしたたかさは相当なものである。その力に負けない、したたかな民衆の力の成熟が必要であり、その力を授ける文化が民衆の文化というものだろう。

三

民衆が文化の主体となる大いなる展望は、もちろん、感覚や意識の面であらわれた矛盾を解決するということにつきるものではない。もっと明確な輪郭を描ける価値観や思想における対立を揚棄し、文化施設や制度・政策という社会的・政治的次元に及ぶ課題を実現する主体として、文化総体の主導性^{ドミナンス}を獲得する道が示されねばならない。それは、人間の人間

らしさの形成を目的とする文化の論理を歪める政治的・経済的道具主義をはねかえすとともに、文化の論理を自由に展開できる政治的・経済的視野をも備えた主体が、大量に形成されるということの意味しているだろう。

だが、いまさしあたっての問題は、民衆の日々の生活と人生を支えている感覚や意識の次元にあらわれた現代文化の矛盾である。この次元は価値観や思想そのものと異なって、一つひとつを抽出して裁断するわけにはいかない複雑性と未分化性をもっている。しかし、人間らしい生活や生き方への願いはまず感覚や感情の次元で発する。民衆の文化主体への形成の出発点とも基礎ともいえる場がここにあるといえる。生き方を真剣に求めだしたいま、これに必要な人間の諸感覚、諸能力を形成する動きがそれを示しているのではなからうか。民衆の自由への願いと、それを阻む力への抵抗のモメントも、まずもってここに見出されるように思われる。

この動きを端的に示しているのが、現代文化の進展とともに、生活上の基本的な感覚能力の歪みや喪失にたいする警告、抵抗、運動ではなからうか。

個々人の基礎感覚といえば、視覚、聴覚、味覚、臭覚、触覚の五感と運動感覚をあげられる。このなかで味覚や運動感

覚の歪みについては早くから指摘されてきた。インスタント食品、化学添加物、外食産業による味覚の単純化に対する反発と抵抗は、周知のごとく食物・料理文化へのあらたな自覚と運動をもたらしした。また、子供の姿勢のくずれや反射的行動の不発などの問題は、生活用具という文化財の根本的な様変わりだけでなく、生活時間構造、教育構造などの変容とからんでいて、単純に解決できる性質のものではないが、警告は十分に受けとめられてきたようである。

それに比して、視覚、聴覚分野については、いわゆる視覚文化・映像文化の大規模な展開とともに、より多様な、洗練された感覚が生みだされたことに力点がおかれてきたといつてよいだろう。臭覚、触覚については主題的に問題にされること自体があまりなかったようである。だが、視聴覚・映像文化が大きな流れとなった生活の日常的要素になると、そこで得られる感覚が日常化し、固定化する傾向も生じる。人工的に作りだされたこの第二次感覚は、むしろ、すべてが疑似感覚として拒けられる性質のものではなからう。しかし、自然や生活の場で得られる色彩や音やかたちの豊かさが、ややもすればその第二次感覚の固定化によってしか感得しえないという、感覚の衰弱化が生じるのである。わけても四六時

中放映される宣伝映像やコマーシャル、どぎつい色彩のテレビ漫画、安っぽいテレビドラマの空間風景などは、色彩感覚や形象感覚そのものを奪ってしまうほどではないかと思われる。音楽内容の良し悪しは別としても、密室空間をつくるさまざまな音響装置の登場も、音として何か流れていないと不安になるほどの、聴覚失速状況を現に生みだしている。

ここ近年、自然との接触を生活のなかに回復する動きがそれこそ多様に試みられているのも、その根底に、人間の基礎感覚としての視覚や聴覚の衰弱化に対する抵抗力が働いているのではなからうか。音楽家が沈黙との対決から音楽は生じると語ったり、『複製芸術時代』を表わしたベンヤミンが、自然との出会いにもとづく生命感動「アウラ」を唱えたりするのもうなずける。

そして、この視聴覚・映像文化の隆盛の裏面で、臭覚の欠如が徐々にだが確実に進行しているのではなからうか。木下恵之助監督の『この子を残して』や『核の冬』シリーズを觀ても、原爆被災者たちは「あんなものではなかった」と言う。目を覆ってしまうあの光景の主役の一つに異臭があった。映像はその異臭そのものを伝えないのである。むしろ、映像文化自体に責めがあるわけではない。衛生的、合理的な

生活様式を求めてきた現代文化の総体が、生活の表面から異臭を消すことにあずかってきたのである。さらに、触覚についても同じような事情があるように思われる。ある建築史家は、コンクリートや新建材中心の住宅素材の隆盛のなかで、専門学科の学生でさえ、松と杉と檜とを手ざわりで識別することをしなくなったと指摘している。⁹⁾「物」とのつきあいがひじょうに多様になったにもかかわらず、それが限られた物であったり、実物でなく映像空間での擬似接触にとどまったりしている状況の一面が、こういう指摘にあらわれているのではあるまいか。

しかし、このように人間の諸感覚を個別にとりだして云々したとしても、そのかぎりでは問題はさして大きいとは思われない。問題は、諸感覚が生きて働く実際のあり方の変容、つまり諸感覚の統合機能の瓦解、生活感覚の衰微として表面化してくる場面にある。

ある感覚、たとえば見るという働きは、実際には視覚だけが機能しているのではなく、他の諸感覚が総合的に動員され、見るという働きを支えている。くわえて、記憶や想像やさまざまな感情とからみあった交叉点でそれは機能しているのである。そして、この感覚の主体は、無為の生活者ではな

く、多かれ少なかれ気疲れのする競争と管理の世界にあって、さまざまな人間関係のつながりのなかでせいっぱい生きています。現実の感覚は、こういう主体のじつに複雑きわまりない精神作用のいわば頂点部で機能しているのである。

だから、感覚の生きた姿は生活感覚として機能しているのであって、たんに見ることができるとか、音が聴こえるとかいったことではなからう。見たり聴いたりすることを通して、その背後にあるものを描きとったり、感じとったりしているのである。「見る」ではなく「見分ける」とか「見てとる」、「聴く」ではなく「聴き分ける」とか「聴きとる」営みを行っているといつてよいだろう。つまり、色や音が形そのものではなく、そこに凝縮された生活世界の姿と意味を感じとっているのである。この生活感覚の営みによって、個人は生活世界との交流を広め、深めて、自分自身を豊かにするのである。豊かな文化とは、せんじつめていえば、こうした生活感覚の豊かさを促すものではなからうか。

四

昨今、「フィーリング時代」とか「センスの時代」といわれる。その強調点が人間の精神世界の表層のみを抽出して行われる限りで、この特徴づけは批判の対象にされる。だが、そこには、いま記したような感覚（Ⅱセンス）と感じとる能力（Ⅱフィーリング）とが、民衆の生活・人生の豊かさを築く現実的な力となりつつある事態が示されてもいる。すくなくとも、フィーリングとセンスを欠いた生活内容が魅力あるものとしてイメージされることはまずない。現代文化、ことに、感覚に訴えて雄弁に語れる視聴覚・映像文化が、この点で果たした役割はきわめて大きいといわねばなるまい。

だが、ここでも事態は単純ではなく、矛盾をはらんで進行している。先に述べた個別感覚の衰弱や欠如が生活感覚の鈍磨としてあらわれ、生活世界をそこに生きる人間の姿をリアルに感じとれない状況も生みだされているのである。生活感覚とは、見てとる、聴きとることによって、生活世界の無限に多様なあり方とたえず新たに交流し、そこから新たな意味、新たな自分を発見する営みであった。それが鈍磨すると

は、ある感覚対象によって刺激を受けても、それが一定の刺激反応としてしか働かず、現実世界のある断面、表面に固定的につながるだけになってしまふことである。

たとえば、死というものは、不自然な死はもちろん、自然死と呼べるような場合でも、それに直面した当時者にとって、「悲しい」という一語に尽きるようなものではなからう。言葉として表わせない万感の想いに満たされるのがふつうである。だからこそ、一枚の絵や写真、音楽やドラマでこれを表現することは容易ではない。写真家土門拳氏が、「死も生も絶対なのは、それが事実であるからだ。運命というメタフィジカルな思考を離れて、それは事実そのものとしての絶対性において、人間の全存在を決定している。それは生か死かという決定的瞬間を定着するだけでなく、日常茶飯のすべてをも、その連鎖の上に成立させている」と語る所似である。死という事実の決定的瞬間を撮ることを通して、人間存在の厳粛さを伝えんと格闘される人こそ語れる言葉である。

実際には、こういう真摯な姿勢なしに、新聞、テレビ、雑誌、とくに最近では写真報道雑誌によって、死は大量的に、それこそ日常茶飯事として送りつけられている。それについ

てこういう指摘がある。

「人はそれを予告なしに見せられてしまふ。人によっては眼を閉じもするだろう。だが望まない死を持ちこんで来るなという怒りの声は一向に上げられない。極限の刺戟と、その繰返しに鈍磨したのである。……刺戟に鈍磨した眼は、その背後にあるものを見きわめようとせずに思考停止する。思えばその停止こそ、死体そのものよりも恐怖につながるものなのだ。そんな本来あるべき思考さえ日常の中に埋没してしまふ。」⁽¹¹⁾

ここに生活感覚の鈍磨の典型的な光景が示されている。「兇器としての映像」という、傾聴すべき警告である。もちろん、死の感覚を鈍磨させるのはこのような要素だけではない。「殺しもの」「バイオレンスもの」がそれこそ残酷性を競えば競うほど、死のリアルな残酷性は遠ざけられていくし、現実の生活場面で、死をはじめとした生のマイナス面、汚濁面は、視界の表面から消失させられる一方である。そして、なによりも、小ぎれい、かっこうのよい姿のみが表面に踊りでてはいるが、生の充実感はどうもひとつはつきりせず、空洞感が奥底でひろがっている状況が進んでいる。このさまざまな要素がからんで、死を避けたいと願いが強いにもかか

わらず、死の感覚が鈍磨し、実際にはとてつもなく残酷で、不条理な死がひき起されているのではないだろうか。教師の体罰やいじめによる死とか、農薬入りドリノク剤による死とか、さらにそれらの波及現象とか。

こういう事態に明確に示されるように、生活感覚の鈍磨は思考停止につながって、価値意識を含んだ人間感覚（Ⅱ人間的センス）の麻痺をもたらす。むしろこの回路はじつに複雑で、視聴覚、映像文化が単線ルートで作用しているわけではない。中村行秀氏が示しているように、人間の意識の実際的なあり方は、感覚・表象・概念という認識系列と、情動・情念・情操という感情系列との各層の生きた複合体をなして、生活のあり方、行動のあり方と結びついている。⁽¹²⁾したがって、いま言語や身体にもとづく文化について述べる余裕はないが、いわば映像体験、言語体験、実体験などが総がらみとなって、生活感覚を躍動させる反面、それを錆つかせ、人間感覚の衰弱までもたらせる傾向をもっているということである。

五

必要なのは生活感覚の錆落としてであり、人間的センスの

びやかな展開である。

すでに、絵や写真や雑誌、映画や演劇や音楽やその他さまざまな分野で、商業主義文化の荒波に負けないで、この方向で頑張る、作品を提供している数々の胎動がある。ここでそれを列挙することは省き、それらに共通すると思われる内容を考えてみたい。それは、前もって結論風に出しておく、楽しさと確かさとつながりを与える文化だ、と私流に表現できる。⁽¹³⁾

まず、その最初の「楽しさを与える文化」について、作家井上ひさし氏が、小川国夫のある小説にふれて語ったことがとっかかりを提供してくれる。それは次のようである。

「日常Ⅱ生活感覚の崩壊は犯罪や暴力さえも曖昧としたものにするらしい。犯罪や暴力を錆落とし装置として機能させるためにも、われわれは日常そのものを立て直す必要がある。そうである。生活感覚を正しく鈍磨させる必要がある。」⁽¹⁴⁾

解釈をする必要がないかもしれないが、要は、犯罪や暴力が非日常的行為として生々しく機能していないほどに鈍磨した生活感覚の錆を落とすには、生活感覚を正しく鈍磨させねばならないというのである。この正しくとはどういうことだろうか。ここで、氏の『萩原検校』の主人公市の悪行と死

というような、けっして曖昧ではなく、必然的ともいえるようなリアルな犯罪を思い浮かべてもよいのかもしれない。だが、勝手な推論をすれば、氏の言わんとするところは、たとえ快括な笑いの世界にひきこまれることによって、犯罪や暴力や死を忘れてしまうような生活世界をもつことではなからうか。感覚の正しくない、鈍磨とは、犯罪や暴力や死の不安を、生活上の気がかりとともにひきずったままで終始し、たとえ笑えてもなにか中途半端で、感覚が刷新される機会を失って淀んでしまうことではなからうか。

つまり、私はこう思うのである。笑いだけでなく、大きく言えば心から楽しめる世界をもつことは、日常生活上のさまざまな気がかりやしがらみを一時的に断ち切ることができると。その限りで、日常的に働かせている生活感覚はいったん停止され、鈍磨される。ここからいくつかの効果が期待できる。ひとつは、気がかりやしがらみといった肉体的・精神的疲れをふっとばし、生活感覚を躍動させるエネルギーを充電するという、いわば直接的効果である。もうひとつは、楽しみの世界で独自に働く感覚をはじめとした全精神作用が、生活感覚の新たな活性剤として、日常生活にくみこまれる効果である。

前者については説明を必要としないだろうが、急いで付け加えれば、文化に期待する民衆のもっとも身近なものがこれであろう。ただ、こういう効果をもつ文化を提供することは意外とむづかしい状況にあることだけは留意しておかねばならないだろう。現実の不安や不満、精神的圧迫感、空洞感⁽¹⁶⁾は、無用ないらだちを子供たちにさえもたせ、「実存的欲求不満⁽¹⁶⁾」とも形容されるような、そうかんたんには解きほぐせない内奥の精神を抱かせてしまっている。あの「おしゃべり症候群」の生徒たちの心の奥底に、地球汚染や核戦争の危機という暗雲が、肌で感じとられて巣くっている、といってもけっして唐突ではないのである。現代文化の根本原理は快楽であるといえるほど楽しさの文化は満ちあふれている。だが、このような暗雲をふっとばすほどの水準をもったものはそうみあたらない。笑わしてくれても人を傷つける嫌味が残ったり、楽しんで疲れが残るものであったりするものが、ひっきりなしに提供されている。日常生活そのものを立て直すエネルギーを充電してくれないのである。こういう状況のなかで、「僕ができることは、『嘆きの谷』でずたずたに心を引き裂かれた人々に、せめて心から笑えるものを提供したいと願っているだけです」と語った井上氏の言葉は、じつに印象深い。そ

の控え目にみえる発言が、今日の文化にたいする民衆的視点の眼目のひとつであるように思えたからである。

ふたつめにあげた効果も、ひとつめのものとまったく別物というわけではない。感覚がつねに生動性をもっているのは、この現実の生活世界からつねに新たな姿や意味を多様に感じとってくるからである。だが、その生活世界と鈍磨がちな感覚とがからみあっている以上、感じとる新たな力はいったん生活世界と切り離された世界からではないだろう。楽しみの世界がその有力な場である。というのも、楽しめるといふことは、そこに一種独自の精神空間が生みだされるとともに、感覚や想像力、記憶力をはじめとしたさまざまな能力が集中され、なにか新たなものを感じとるからである。もつとも消極的にいっても、楽しみ終った際に、「実際生活もこう続けばよいのになあ」と思うことは、現実の生活世界へのなにかの否定的主体として現実を感じとらせることである。さらにもつと積極的に現実的多様性を感じとらせることも期待できよう。

この点について、かつて、美学思想家中井正一が芝居を見る楽しさ、芝居気分を分析して次のように述べた。「いじましい職業を忘れかけてもいれば、貧富も忘れかけている。身

分も見ている間は消えかけている。……職業意識も、身分もない人間、真に、もう一度全部を考えなおして、正しく生きなおさなくてはならないはずの人間に、正しく人間を建設する人間に、一瞬でも人間を引きあげることは注意すべきである」と。⁽¹⁶⁾「一瞬」というとはかない作用のようにきこえるが、感覚、感性という精神作用はいわばその一瞬において結晶するのであるから、それは絶大な効果であろう。ただし、それが現実の生活世界にどのように生きてくるかどうかは一義的に語れない。もつとストレートに現実の新たな感じとれ方を提供できるかどうかは、楽しさの世界の内容如何にあるといえよう。その文化内容を楽しむというのが、たんなる一定の時間とエネルギー消費ではなく、その内容を「味わう」密度をもつことであり、文化享受の本来のすがたである。この「味わう」ということによって、現実世界の多様性との新たな感じとり方、とらえ方が得られるのである。別なかたちで言えば、「自己にとつては疎遠で未知だったもの、すなわち無関係なもの、他の世界に属するものであったものが自己の内にとり入れられ……自己が変えられるという自己の新しい⁽¹⁷⁾が覚醒される」のである。

少々急ぎすぎたきらいがあるが、心から楽しめる文化を通

じて、生活感覚を躍動させるエネルギーだけでなく、現実世界の新たな感じとり方をもたらすこと、そして、そこに新たな自己を発見する喜びを提供できること、これが生活感覚を生動化させ、人間感覚を豊かにさせる大きな道ではなからうか。現代日本の「民衆の文化」の方向の出発点もここにあるように思われる。

* * *

とはいえ、これはやはり出発点にすぎなく、これとワンセットになって、「確かさを与える文化」、「つながりを与える文化」についても語らなければならないところである。人間感覚というものも、文化における創造、媒介、享受の連関も、そこではじめて主題的に語れるし、文化の中央―地方性、日本的一国際的等の揚棄の問題も残っている。そして何よりも、文化の根底に存する価値観、思想の今目的問題をあわせて扱うことなくして、「民衆の文化」あるいは「文化的ヘゲモニー」について十分に論じることではできないだろう。残念ながら、ここではこれらを述べる余裕も能力もない。ただ、日本の民衆が、「楽しむ力」をもっと広大に、もっと強力に培うことに、こういう大いなる展望の出発点がある、と指摘したかったのである。なるほど楽しさだけではふがいない

ものである。だからこそ確かさとつながりをも人は求めており、そこにまた新たな抵抗と前進がある。だが、楽しみを楽しみそのものとして享受できなく、何かのための楽しみというような矮小化された楽しみ方しかできない状況もまだまだ強い。そこに競争の論理、資本の論理にくみこまれた非人間的な文化の世界が介在しているのではなからうか。

詩人谷川俊太郎氏は、「感覚の楽しみが精神の豊かさにつながっていないから、楽しさを究極の評価とし得ないのだ。楽しむことのできぬ精神はひよわだ。楽しむことを許さない文化は未熟だ¹⁸⁾」と書いている。いま、精神の豊かさにつながらない感覚の楽しみ、面白さのみを称揚する文化論が吹聴される一方、死の美学や秩序精神へひきずりこもうとする反動的な日本精神文化論も再登場させられつつある。そして、楽しみを根こそぎ奪おうとする暗黒政治の企みがある。心から楽しめる文化がいまこそ必要なのではなからうか。

(1) この点については、大衆、多衆概念とともに、戸坂潤「科学の大衆性」(全集第二巻、『イデオロギーの論理学』所収)参照。

(2) 青木美智男「二茶と北斎」(『文化への視点』所収)参照。

(3) アリエル・ドルフマン「自由の国への帰還」(『文化の支配と民衆の文化』所収)

(4) 島田豊「人間と文化」(講座『史的唯物論と現代』第一巻所収)

(5) 芝田進午編著『芸術的労働の理論』、福田静夫「自然と文化の理論」は、注(4)の著作とともにこの問題の基本点を示唆してくれている。なお、私も以前に、基本的には同じ問題関心から「現代文化と国民主体の形成」(『現代のための哲学』第三巻文化、所収)を書いた。参照していただければ幸いである。

(6) この種のものについて参照すべきものは数多くあるが、とくに、坂元忠芳「現代における子ども・青年の発達の危機について」(『教育』一九八五・一〇、所収)、及び、汐見稔幸他「おしゃべりシンドローム なぜ」(『教育』一九八五・九、所収)参照。

(7) 加藤周一「日本社会・文化の基本的特徴」(『日本文化のかくれた形』所収)

(8) 藤岡和賀夫『さよなら、大衆——感性時代をどう読むか』(PHP研究所)

(9) 村松貞次郎「私の〈モノ〉学」(『図書』一九八五・一〇、所収)

(10) 土門拳「死ぬことと生きること」(『死ぬことと生きること』所収)

(11) 高橋治「映像は兇器……」(『世界』一九八五・十二、所収)

(12) 中村行秀「生活と意識」(『現代のための哲学』第一巻人間、所収)

(13) この一端を次の小文に記したことがある。目にふれば幸いである。「文化とは何か——確かなつながりを求めて」(『文化展望・四日市』創刊号、一九八三、所収)

(14) 井上ひさし「生活感覚の錯落とし」(『ことばを読む』所

収)

(15) 大田堯「アンニエーの可能性」(『世界』一九八三・五、所収)で使用された用語。

(16) 中井正一「「見ること」の意味」(中井正一全集第3巻所収)。あわせて、中井が、「見ることの正しさを守りつづけること、そして大衆を見ることの正しさの中に奪いかえすこと」と、結論づけていることに留意したい。

(17) 大田直道「自我と主体性」(『現代のための哲学』第一巻人間、所収)

(18) 谷川俊太郎「楽しむということ」(『「ん」まであるく』所収)

(よしだ ちあき 岐阜大学・哲学)

「平凡であること」の価値

赤川次郎と日本型大衆文化の成熟

中西 新太郎

一、赤川次郎現象

書店の平棚に赤川次郎氏の著書がずらりと並べられているのは全国どこでも珍しい光景ではないだろう。そのうえに、お毎月数点からの新刊が店頭を飾る。七六年の「幽霊列車」でのデビュー以来、発表作品はざっと数えても単行本で一〇〇冊をこえ作品点数では三〇〇点にのぼる。とりわけ七九年以降はなんと年間五〇点前後を継続的に発表し続けるという具合である。七〇年代に（つまりは「低成長」への移行期に）

安定したペースで書き続けた「大人の作家」、池波正太郎、司馬遼太郎の両氏にこんなことはないし、おそらくは一時の森村誠一氏をしのごく大量生産ということになろう。

実際赤川氏の作品はよく読まれている。たとえば八四年度の毎日新聞「全国学校読書調査」では、「一回の調査に、一人の作家の作品がこれほど大量にあがった例は、この調査始まって以来」という赤川作品の人氣が報告された。とくに高校生女子をとるとベスト・ファイヴへの出現率は八割をこえる。読者層の中心は青年層ではあるが三〇代までのサラリーマンにもよく読まれており、二〇代では、司馬氏、城山三郎

氏などを上回る読者層をもっているようだ。発表誌紙からみてもこうした支持基盤の広さは裏づけられる。

なぜそれほどまでに読まれるのか。

赤川氏が語っているように、いままで小説を読んだことのない層が気軽に近づけるスタイルである。いかえれば通常考えられている「小説のリテラシー」を必要としないような読み方ができるということでもある。さらにまた赤川氏の作品は明るく、健全である。同様に流行しているといってもSFバイオレンスものとは対照的であり、「健康感覚」の質の点では、マチスモに裏うちされた北方謙三氏や舟戸与一氏の「潔さ」とも、消費快楽主義の洗練されたスタイルをもつ片岡義男氏の「清潔感」とも異質である。相対的にもっとも「常識的な」健全さであるといつてよいし、それが読者に安心感をもたらすのである。

筆者はこうしたスタイルをもつ赤川作品の流行に、「高度成長」と、低成長下での経済的パフォーマンスの強化という二度の「奇蹟」を演じた「経済大国」日本にあってようやく成立しえた大衆文化、すなわち日本型大衆文化の成熟をみる。赤川作品の検討をつうじて日本型大衆文化の成熟の意味を探ることが本稿の意図である。

二、権威主義的現実にたいする内面の葛藤

《視点》

『リテラシーの効用』で五〇年代イギリスにおける大衆文化の「変質」を見事に剔抉したりチャード・ホガートは、小説が特別な仕方です「人間の経験を探り、再創造し、説明する」とし、小説の優位性をそこにみている。言語は万人に使用され、日常生活のあらゆる状況ときりむすび、価値とむすびついている。「経験のあらゆる意味を言語によって定着することの優位性」⁽²⁾は疑いえない。小説はその言語を用い、「言語とフォルムとの特異的關係によって」生活の内奥を劇^{ドramatis}化するのである。こう考えるホガートは大衆小説の言語分析を通じて、労働階級の生活の内面に息づいていた「伝統的」態度やモラリティの崩壊と変質とを指摘してみせたのであった。

その分析の可否はここでは問わない。ただ赤川作品の検討にあたって、ことばを経験的意識の現実態とみてゆくホガートの視点を援用してみたい。ただしホガートの方法は文体分析に比重をおいているが、ここでは、赤川作品の種々の言表を、読者が作品を介して確認するであろう自己の内面構造（態度

a	女性を主人公とした学園ミステリー	31
b	二〇代前半の女性を読者対象とする作品	13
c	青春サスペンス・ミステリー	20
d	『野性時代』掲載作品	17
e	SF誌を含む推理小説誌掲載作品	43
f	総合小説誌及び週刊誌	119
g	新聞	19
h	婦人雑誌	3
i	その他	18

やモラリテイ)を明らかにする手がかりとして分析することとする。

赤川作品を掲載誌紙、ジャンルを加味して大まかに分類してみると左表のようになる。筆者が接しえたのは単行本で七〇冊強であり、遺漏があるが、そのうちでa〜cを中心とす

る三〇冊ほどを、生活背景、現実認識、主人公、モラリテイなどの点でやや詳しく検討してみた。青年層を読者対象とした作品を中心にしたのは、この層が高度成長の終焉以降に自我形成期をむかえた典型世代であるという理由による。なお、検討の性格上、必要な場合を除き引用作品、箇所を注記を付していない。

《生活の風景——高度成長以後》

赤川作品では多くの場合、舞台設定の特異性が排除される。状況の匿名性といってもよい。作品の舞台は都会が中心だが、どの読者にとっても想像のつく状況でなければならず、恐らくそのために細部のリアリティは邪魔になる。「二階建、築五年、陽当良好ってとこかな」と想定された環境はどこだってあまり変わりがない。変わりがなければ、高度成長期日本の変容を書きとめようとしたかつてのリアリズムはまらない。「ダイニング・キッチン」や「インターホン」や「ソファ」はつきつめようのない、その意味で経験に内化させる手がかりのない現実なのである。生活背景のステロタイプは食生活でも同様で、お気に入りにはハンバーガー、クレープ、チョコレートパフェ、ぜいたくはステータスと相場が決ま

っている。「電子レンジで温めたハンバーガー」に「それなりのおいしさ」をみつける感じ方がないではないが、こうした差異性の感覚もまた生活の一様性、均質性を前提としている。

大衆文化のステロタイプは「高貴なもの」を貶めるとして批難されてきた。生活の平準化過程のうちにくまられた「もの」の支配にたいする、「高尚な文化」の側からのこの批判はしかし、「高貴なもの」を偽装するブルジョア趣味を大衆文化のステロタイプが再び批判することをみていない。赤川作品にみられる「もの」へのこだわりのなさには、高級品に金をかけるような趣味のあり方への実質的な軽蔑の念がみうけられる。それはベンヤミンの指摘した「ブルジョア社会の痕跡」としての「もの」のあり方へのある種の批判であり、物象化された生活からなるべく身軽になりたいという潜在的願望の表明でもある。物語へのパノリア的こだわりを重要な契機としていた推理小説の従来のスタイルにたいし、状況の特異性を捨象した、場面転換が早く、軽やかなスタイルが好まれるのもこのこととかかわりがあろう。

高度成長以後を特徴づける、この「もの」とのつき合い方の変化は同時に社会関係の頼りない浮遊性を暗示する。「も

の」の影のうすさは生活を構成する諸関係の希薄性を示すもので、そこにはまた現代の生活に特有の隘路が存在するといふべきである。

《平凡な人生の夢と現実》

八〇年代日本の「豊かさ」と隣合わせに八〇年代日本の生活の平凡と退屈とがある。

「メロドラマが三つ、お昼のショー、時代劇の再放送……。」そんな番組のスイッチをひねるように「自分の人生を選べたら楽しいだろう」。無論実際にはそうはゆかない。「大部分の退屈と、ほんのちよつとの『いいとこ』で出来ている」のが現実というものなのだ。そしてこの現実はその簡単に変わりそうもない。

変わらぬ現実にたいする無力感「伝統的」民衆意識に深く根をはっており、そうした現実をつくっている権威にたいする根本からの不信感とおり合わされている。赤川作品もまた然り。「今じゃ会社社長だったって信用できない」し「校長なんて吹き流し」で「風当りが強くなりやすぐなびく」もの。⁽⁵⁾

「部長なんて日本の首相と同じで誰でもいい」とはいいながら自分達が「少々やせてみたってモデルになれるわけじゃ

ない」こともはっきりしている。「現実には甘くない」し「人生は不公平」なのである。

たとえそうであっても、現実は無に等しいといいながら生き続けることなどできない。動かし難い現実だからこそ、自己の平凡な生活のなかに、生きぬくに値する価値を見出そうとして当然ではないか。

「学校か……。何だかいやに平凡でつまらないところに見えるわ。」「本当に確かなものは一見、平凡でつまらないものですよ。」

「朝起きて働きに出る。これが本当の仕事」だろうし、「忙しく動き回り、歩き回り、疲れたら、家へ帰って体を休める。——それが人間の生活」のはず。そうした人生を「平凡な」人生の低位におけるだろうか。平凡な人生の諸断面がより豊かな光彩を放つことがあってはおかしいのか。

いや少しもおかしくはない。赤川作品の世界では「平凡であること」こそが冒険がそこへと回帰してゆく最高の価値なのであって、どうしたらその平凡さがつらぬけるかに、行為の劇的で、夢想的な性格が現われるにすぎない。たとえば、二九歳のOLが、見合遍歴の末に、これまた平凡な、そのためにエリート・コースからはずれた子持ちの男性と結ばれ

る物語『ヴァージン・ロード』では、平凡な結婚生活を実現させるためにこそ、主人公は、「人間は、一生に一度くらい、子供のように、それとも映画のヒロインか何かのように、馬鹿げたことをやったっていい」と考えるのである。

満足感を現に可能な水準にすえなおすことで現在の生活の価値を認め、そうした生活をもたらず状況にたいしても納得してみせるのは、民衆の日常意識の常態であった。赤川作品がこの心情をひき継いでいるのは確かだが、違うのは夢（＝解放的意識）があくまでも現にある生活によりそって、いかえれば此岸の世界の内側にむかってひらかれている、⁽⁶⁾という点である。普通であることをつらぬき、普通の人生をせいっぱいショー・アップすることに夢の役割がある。解放は彼岸にむかういとなみではなく、権威主義的現実から、自分達の平凡な、しかし価値ある現実をひき離す試みなのである。

八〇年代日本の生活は「高嶺の花」としての夢を消失させてしまうほどに、夢のもろもろの要素を自らの内にとりこんでいる。解放的価値は生活的価値として出現せざるをえず、夢は現にある生活に直接につながる。逆にいえば、普通の生活、平凡な人生ですらつねに「夢見ること」の圏域にまると

と囲いこまれており、権威主義的現実のあり様によっては、生活のもっとも堅牢で内面的部分ですら崩壊の危険にさらされるということでもある。これは「母なるシステム」としての現代日本が生みだしている葛藤状況といえるであろう。

《主体像・モラリティ・自我への囲いこみ圧力》

平凡な生活を支える主体像はこれもまた平凡である。

「一見どこといった変わったところのない少女」「何と違って取り柄のない性格。特別に何に詳しいわけではなく、何か得意なわけでもない。」「特別に美女というわけではない。六本木あたりを歩いていても『モデルにならない?』と声をかけられたことは一度もない。」「おとなしい少女で控え目目立たない。」「東大入学を目指す——ほどの優等生ではないが、落第するほどでもない」——こういった「要するに平均点」の主人公達が主流であって、彼女らの平凡さが実質的には「中の上」くらいの位置に定位されている点はみておくとしても、読者はこの主人公達にかなりの程度わが身を重ねてみることができる。

この主人公達のもつ力もだから、特別な、超人的な推理力

などではなく、性格（人柄）に由来するところをもっとも大きい。重視される要素は「素直であること」。「妙にすねたり、シラケたりしないで素直に生きている」こと。「性格がさっぱりしていて、クヨクヨとかグズグズとか縁がない」こと。「妙なくせがなくいかにも子供らしい素直さ」や「どこことなくおっとりした憎めない性格」——こうした性格の系として「心の広さ」や「面倒見のよさ」、「単に有能なだけの冷たいエリート」とはちがう「どこか人なつこいあたたかさ」が出てくる。そしてこれらの性格こそ「不器用でも他の誰ももっていない」貴重なものである。

「素直さ」は現実になれ従うのではなく「現実に向面する勇氣」をもつことを要請する。事実、赤川作品の主人公達は、父親や教師や刑事達が犯行者に変貌することがあってもたじろがずにその現実をうけとめてゆこうとする。彼女（彼）らは、「権力」が「次第に人を変えてしまうこと」「人間は変わるもの」であることをよく知っている。「刑事だって人間ですよ。恋もするし、金もほしい」「先生だって人間だ」という「うすめられた人間主義」の底にある現実の既成性への拝跪に少なくとも自分だけは同調したくない。後述するように、性格の力による権威主義的現実への抵抗は限界がある

が、しかしともかくも「素直に生きること」が現実には流されぬための内面的抵抗の根拠となるのである。

では権威的秩序から自己をひき離して価値ある現実を創出しうるような行為準則は何だろうか。

ジャンル等に規制される性格類型や規範を捨象して原則的で肯定的なモラリティを抽出すると次のようになる。

すなわち、金で世の中のとてが決まるとは決していいない、平和な（幸福な）家庭を犠牲にする出世主義は実は不幸である。そして、友人を見捨てることは罪悪である、といったモラリティである。

「結局は金さ」「——馬鹿なんだわみんな」という感覚は健全なものだ。「雇主より兄弟や家族に対する任務のほうが大切」とする「私生活主義」は、「労働世界」を志向する労働倫理に結びつきさえする（「仕事の準備だって仕事の内よ。九時になってから始めるわ。」。サラリーマンものに顕著にあらわれている企業内競争への反発は、「社会的に『落伍者』のレッテルを貼られた人間にこそ、学ばなくてはならないもの」がある、という「連帯するもう一つの世界」を提出し⁽¹⁰⁾ます。これらの態度群には、私利私害の優越性を社会的につらぬこうとするさいに生ずる拝金主義や競争を否定する点で

の「集団主義」的で平等主義的なモラリティを看取できよう。そうしたモラリティは、「かわいそうな女一人を仕合わせにすることが生甲斐⁽¹¹⁾」となるような心情をはじめて顕在化させた民衆文化のモラリティを正当にひき継いでいる。と同時に赤川作品における平凡な生活者のモラリティは、ひかれ者の小唄や敗残者の美学につながりようのない点では新しい段階を画すものでもある。「これで十分幸福なのだ」とさうらりといっていることができれば、そうした行為準則を獲得できさえすれば現在の生活を十全に価値づけることができるのであって、それだけにモラリティの獲得はこの段階⁽¹²⁾では価値ある現実の創出そのものを決する重要なことがらとなる。

とはいえ「人間には事情というものがある」。金のために友人を裏切るような行為は余程切羽つまった事情から生じてくるはずだから、人並みであることに届かない人々のそうした事情を無視することは、「平凡であること」をつらぬく視点からはどうしてもできない。人間として許せないことはある。「あの人の妹さんが今度大学なのよ。お金が必要だったんだわ。——神崎さん、あんなやり方は卑劣よ。」——企業や国家のもつ権力が普通の人々の行為規範を分裂させ、互い

の關係を分断させることにたいする正当な怒りがここにはある。だが現実には普通の人々が行為規範を發動させなければならぬ場合は、そうした権力のはたらく行為空間であるから、これに対抗するモメントをもち合わせてはじめて規範は實質的共同性をもちうる。だのによりきびしい状況におかれた人々の事情が斟酌できるやさしさはまさにそのやさしさのゆえに規範の共同性を弱める方向にはたらかざるをえない。出世主義や拝金主義は、それにとりこまれる人々が人間的であることを一面では証だてるようなかたちで、普通の人々の人間的關係の内側に浸透してくるのである。ピア・グループ⁽¹³⁾のほんの小さなサークルの内部にもこの力は否応なしに侵入する。その事情〔悪〕もまた人間的な關係をつうじて顕現する(を認めざるをえない平凡な主人公たちは、だからといって従来の公式的な集団類型に依拠して規範の共同性を確保する道を選ぼうとはしない〔ほらその『我々』なんてすぐにかめしくなるところが古いよ〕。彼らはさしあたり自我という拠点を仮構してみるほかはない。結局のところ行為準則は個人によって選びとられるもの、行為の結果は自己の責任において甘受すべきものである。「そりゃ、人間、逆境に立って苦勞もする。でもそれで自分をだめにしてしまうのは、

当人のせいだ。」人並みに生きるための種々の事情への寛容は、それらの事情相互を調整する共同的行為準則の獲得を阻害しており、その結果、事情への対応が全体として、行為の自己責任の観点から概括され、評価されることとなる。

行為や生活の意味づけをもっぱら自我の圏域内で了解させてゆこうとするこの傾向を「自我への囲いこみ圧力」と呼ぼう。大衆社会状況の下で強く現われるこの圧力が、すでにみた集団主義モラリティとの間に葛藤をひき起こしていることは明らかであろう。

《自我と生活との自縛自縛》

無為のまま現実に流されるのではなく、「人にもたれかかるとを潔しとせず」に自分の力でぶつかって行く態度には、さしあたり仮構された自我を真の現実にあれ合わせることで確固としたものに変貌させようとする要求が潜在している。この自我の眞実態の返還請求とでもいえる振舞が平凡な生活をつらぬく過程に重ね合わされるところに現代日本の生活意識に固有の矛盾が生じる。すなわち一方では出発点における仮構された自我は現実に直面することで否定され、変貌することがもとめられるのに、他方ではその過程をつうじて、同

じく出発点における「平凡であること」の価値が確認され続けなければならぬのである。平凡であることをつらぬこうとすれば帰結は平凡ではありえないのが、権威主義的現実の前に立たされた個人の問題状況である。にもかかわらず初発の「平凡」に回帰するとすれば、仮構的自我の頼りなさは状況からの本質的「暴力」をこうむることなしに結果的に追認され、再生産されるだろう。そうである限り、「ちつとは俺たちの好きにやってもいいんじゃないか」といった、アナキーではあるが現実的な自立要求にこの不安定な自我がふれ合うことは不可能であるし、「当って碎けろだわ」にたいしては、「当るのはいいけど碎けちゃおしまいだよ」という留保がつねにつきまとうのである。¹⁴

自我の側がこうだとすれば平凡な生活もまた自縄自縛を免れない。「平凡だが幸福だ。——同時に幸福だが、平凡だ」という循環のなかに「平凡であること」の価値が封じこめられる。そうすることで権威的秩序から己れをひき離そうとする。だが、平凡な生活という現在から出発して自己の価値を、抑圧的現実に対抗しつづつらぬくことなみは、「平凡であること」の基盤自身を問い直すことを不可避とするはずである。現実には直面するとはそういうことであり、葛藤の本來生

じる場所はこの直面する場面以外ではありえない。ところが「自我への囲いこみ圧力」によって葛藤はこの本来の場所から移転され、「主観的現実」に対面する自己の問題状況というようにうけとられ、葛藤の解決そのものを困難にしてゆく。

葛藤次元の移転は作品に固有の特徴や意図から生じるのではなく、後述するように、大衆文化の「話法」そのものうちに支配文化のヘゲモニーがうけとられていることによって生じる。作品が有力で影響力があればあるほど、日常的生活意識における葛藤処理を「文化の場」で確認する構造をもつことになるが、この文化領域の設定と機能要件の指定とはすぐれて支配文化のヘゲモニーにかかわることからなのである。

赤川作品の明るさは、かつてコロンビア・ローズが「明るく明るく走るのよ」とうたった「暗さ」とは無縁の明るさである。もはや平凡な生活を維持するためにだけ「暗い現実」にかかわればよいのだという、葛藤処理次元を転換しえた安心感と、その同じ転換によって平凡であり続けることが自己をしぼり、そこからぬけ出すことはできないのだという不安感とが循環する現状意識にそれは根をおく明るさである。これはこれでまた一つの葛藤なのだが、すでにみてきたような心理機制によって解決を困難にされた葛藤なのである。

三、日本型大衆文化の成熟

大衆社会状況成立の一環をなす大衆文化の成立過程で民衆文化 popular culture のもろもろの「文化」様式は市民的文化装置に吸収されてゆく。この過程は内容的には、労働階級の経験的意識が支配文化の価値体系におり合わされてゆく（接合過程）である。この場合支配文化の内容編成は中産階級の確立の度合や労働階級の階層分化状況によって異なりはするが、どのようなかたちであれこの接合過程には葛藤が生じざるをえない⁽¹⁶⁾。さらにいえば接合過程は葛藤処理の過程なのである。この葛藤処理の位相が二重になっていることに注意したい。すなわち第一は、「文化によって教化する」という相面、経験的意識の全体化を文化領域に局限すること、なかならず経験的意識を解放的理念に集約させてゆく変革意識を脱政治化させること——第二は、下位文化として存立している民衆意識の種々相を支配文化の価値体系にとりこんで変容させるという相面である。

一九二〇年代における日本型大衆文化の成立期には第一の相面における政治意識の文化化の主題は権田保之助の提起⁽¹⁷⁾は

あったにせよ、たとえばイギリスにおいてそうであったようには支配文化のヘゲモニーの中心問題としておし出されてはこなかった⁽¹⁸⁾。その理由を論じる余裕はないが、この結果、労働階級の経験的意識の労働者文化への凝集は頭初から不全化されてきたのであり、したがってまたこの事態が第二の相面における民衆意識の変容を規定していったのである。すなわち、日本型大衆文化の形成にさいして「労働社会」の文化的トタリテートと支配文化との対抗関係を抽出するのは困難であって、下位文化としての民衆文化の自立化の弱さが、まさにこのことと裏腹に大衆文化の様々な場面に民衆意識を拡散させ、それが大衆文化の中産階級の性格を稀薄にして、その意味からは支配文化のヘゲモニー機能を不安定にしてきたともいえる。そうであるとすれば労働者文化の不在が直ちに支配文化のヘゲモニーの安定性につながるものでないことは当然であろう。

高度成長期にいたって、かつてモダニズムとして意識されていた文化様式は急速に生活化される。生活構造と生活文化の変動は大衆文化のうちに散乱していた民衆意識の諸モメントにも衝撃を与えるが、これらが新たな葛藤のテーマとして焦点化されてくるのは、新しい階層分化の進行によって再編

される社会関係のそれぞれの面にそってである。長くひきのばされた社会化過程とかかわって成立する若者文化の領域、家族関係の領域、女性論の領域、等々で焦点化される葛藤のテーマは大眾文化諸装置の機能そのものによって（「大眾追随主義」によって、商業主義的「寛容」等々によって）普遍化され、経験的意識のうちに内面化されてゆく。支配秩序の内面化の一環として機能する大眾文化の諸装置はこの意味では反転して支配文化のヘゲモニーを脅かすのである。

支配文化のヘゲモニーは「権力としてテーマを限定し、優先権を設定し、コンフリクトが最初の場所で生じることを妨げ、コンフリクトが生じるさいには、どんな種類の解決が「理性的」であり、現実的であるかを規定することによってそれをおさえこむ、つまりコンフリクトを現存のわくぐみにおしこめる」⁽¹⁹⁾ 仕方ではたらく。大眾文化の進展をつうじての民衆意識の「新たな葛藤テーマ」への結晶化は、すでにのべた第一の相面での葛藤処理を支配文化のヘゲモニー機能のとりわけて重要な環とする。葛藤の性格如何にかかわらず、それらの処理次元が不断に脱政治化されるべくヘゲモニー機能が動員されるのである。⁽²⁰⁾ 赤川作品の検討でみた「自我への囲こみ圧力」（今日の大眾文化を広範に支配するニートスといっ

てよい）とこれに連なる種々の態度群はその一例であり、ここではまた大眾文化諸装置の機能そのものが脱政治化の技術を支えてもいる。

日本型大眾文化の成熟とは、ようやく確立した（と感じられてい）「普通の生活」を基盤として形成された葛藤のテーマが、葛藤処理の機能様式を変動させることをつうじて文化問題の次元と圏域とを変動させるにいたる、そうした段階のことである。

小括

赤川作品において「平凡であること」（＝普通の人々が現在の生活を積極的に生きること）は権威主義的現実にたいする対抗的価値として設定されていた。この幸福の現在主義は、手の届くことのない生活へのあこがれを核として葛藤のテーマを解消させる支配文化の手法をもちや通用させない。ここに平凡であることの価値が疑いもなく存在するが、この価値の自覚がナルシズム的自縄自縛をこえるためには、平凡な生活自らが権威主義的現実に変化する可能性を見ることが必要であろう。赤川作品に表明されている平凡であ

ることの価値は現代日本の相対的にもっとも大きな部分を占める生活意識に照応しているが、そうした普通の人々の平凡さでさえ層化されており、平凡さに与れぬ世界が下方に開かれている。平凡であることの価値の確認は、層化された生活秩序をこえてともに平凡さに与るといふ平等主義的モラリテイの獲得に接続していなければならず、行為の自己責任原則はそうしたモラリティをわが身にひき受けるという点に位置せしめることではじめて無軌道な「人間主義」と対峙することとなる。

赤川作品において現実との葛藤のテーマが自我対主観的現実の關係にひきつけられているのは一面では葛藤のテーマが成長のテーマのスプリングボードとして位置づけられているからである。成長の内実は能力によって他人に卓越することではなく、性格によって現実をこえることであった。この成長のテーマには平凡であることの価値が競争社会の現実をこえて見事につらぬかれていたが、それと同時に成長のテーマ内に再び葛藤がもちこされることにもなった。葛藤の継続は成長のテーマがさらに変貌しうる可能性を示している。八〇年代の生活保守意識が相対的少数者への転落の恐怖から葛藤のテーマを骨化させようとしている状況下でこれは貴重な可

能性であろう。反競争主義的な成長のテーマを介して獲得される理念像は支配文化のヘゲモニー機能に鋭く対立するはずである。この理念像の獲得過程は文化の脱・脱政治化の過程であり、脱政治次元に囲いこまれた民衆のポリティクスを回復するいとなみといえよう。現代の大衆文化に潜在する葛藤のテーマが意義をもつのは、文化のポリティクスをポリティクス文化へと上向させてゆく切り口をそれらが示しているからなのである。

(1) Richard Hoggart, *Why I Value Literature, Speaking to Each Other*, Vol. 2, p. 11, Penguin Books.

(2)(c) *Ibid.* p. 13

(4) 大衆文化の成立は高級な文化と俗受けする世俗の文化との分裂をつくりだし嗜好構造 *taste structure* を転換させるが、そのさい高級な文化は聖化されることによって変質させられ、日常意識との径路を断たれる。

(5) 学校知識への不信も目立つがその点の検討は割愛。

(6) 筆者はこれを幸福の現在主義と呼ぶ。大衆社会状況の下での幸福論がユートピアの位置を変えてくることについては別稿に譲る。生活目標における現在中心主義の増加という調査結果について、NHK世論調査部編『現代日本人の意識構造』第二版、二二ページ、参照。なおイギリスにおける同様の状況について、Jeremy Seabrook, *Working-Class Childhood*, p. 31, Victor Gollancz, 1982, 参照。

(7) 見田宗介「現代青年の意識の変貌」(『新版現代日本の精神

- 構造』弘文堂) 二一ページ。
- (8) 「私のような普通の女の子にもやっとお陽様があたったようです」と読者の手紙にある (『赤川次郎ワンダーランド』徳間文庫、一七二ページ)。
- (9) ホガート『読み書き能力の効用』(晶文社) 一四四ページ以下の叙述を参照。
- (10) もっとも、企業社会においてこうした態度群は現実にはつらぬかれえないから、明るい結末を得ようとすればプロットの不自然を余儀なくされることにもなる。
- (11) 佐藤忠男『長谷川伸論』(中央公論社) 一五二ページ。
- (12) 不幸の絶対的現実性に直面するさいの民衆の解放的意識の主観主義的形態との比較が必要だがここでは省略。
- (13) 青年文化におけるピア・グループの優位性については各種の調査に明瞭である。たとえば、総理府青少年対策本部編『情報化社会と青少年』等。
- (14) したがって一方では大人の現実への失望、大人になることで自己を見失うことへの恐れ、一口にいえば社会化への不安がくり返し現われることにもなる。
- (15) 丘灯至夫作詞、上原げんと作曲「東京のバスガール」(一九五七年)
- (16) 支配文化 dominant culture、下位文化 sub culture の双方の面に生じる。なお、支配文化、下位文化、民俗文化 folk culture、民衆文化、大衆文化、共通文化 common culture 等の概念上の整理はここで論じる余裕がない。
- (17) 権田保之助「民衆娯楽問題」(『権田保之助著作集第一巻』文和書房、所収)。
- (18) 紙幅の都合で日本型大衆文化の成立にかかわるこれらの論点を検討した節を割愛した。イギリスについてはとりあえず、Gareth Steadman Jones, *Working-Class Culture and Working-class Politics in London, 1870—1900*, *Journal of Social History*, 7, 4 (1974), 参照。
- (19) John Clarke, Stuart Hall, Tony Jefferson, Brian Roberts による Lukes の規定の援用 (*Resistance through Rituals*, p. 39)。
- (20) このことはまた何が政治化されるべきかについてヘゲモニー機能が鋭くはたらくことをも意味する。たとえば昨今の教育問題がそうであり、「非行」についてのイギリスの同様の事例についての分析が Stuart Hall, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke, Brian Roberts, *politicizing the Crisis—Mugging, the State, and Law and Order*, Macmillan, 1978, にみられる。
- (21) クリストファー・ラッシュ『ナルシシズムの時代』石川弘義訳、ナツメ社、参照。
- (なかにし しんたろう 鹿児島大学・哲学)

文学の制度と近代化の過程⁽¹⁾

ペーター・ビュルガー

照井 日出喜訳

訳者まえがき

ここに訳出されたのは、著者ペーター・ビュルガーによって編集された論文集「Zum Funktionswandel der Literatur, Frankfurt a. M. 1983」の巻頭に収められた、Peter Bürger, *Institution Literatur und Modernisierungsprozess* である。「文学の制度」は *Institution Literatur* に対応するものであるが、もとよりここで言われる「制度」は、行動様式の規範性として、社会的な意味で用いられている。これについては、著者ビュルガー自身が次のように述べている。「芸術・文芸社会学においては、制度 (*Institution*) という概念が、ときとして、個別作品と公衆との間の媒介をなすべき社会的

な組織体 (*Gesellschaftliche Einrichtungen*)、たとえば、出版社、書籍販売、劇場、博物館といったものを示すために用いられることがある。しかし、以下で芸術の制度 (*Institution Kunst*) と言われるときには、そのような意味を持つのではない。この概念によって表現されるのは、社会的な制約性のもつての芸術のその時期特有の機能規定なのである」(Peter Bürger, *Vermittlung-Rezeption-Funktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*, IX. *Institution Kunst als literatursoziologische Kategorie*, Frankfurt a. M. 1979, S. 174)。

ペーター・ビュルガー(ブレイメン大学)は、フランス文学研究を出発点としながら、文芸社会学の領域で精力的な活

動を展開している。一九七四年に刊行された『アヴァンギャルドの理論』(Theorie der Avantgarde, Frankfurt)は、七〇年前後の、政治と芸術のアヴァンギャルドが再び束の間の融和を果たすかのごとくに見えた幻影の華やかな落とし子として、少なくとも西ドイツの芸術・文学理論にはインパクトを与えた。ブルジョア社会における前衛芸術の位置をめぐる探求は、現在の前衛芸術(の不在)について考えることを強制するとともに、社会のなかでの芸術家の創造活動全般をも射程に収めることを要求する。「制度」概念は、たしかに、少なくとも後者の一断面を切り開くものと言えよう。

1 社会学の問題としての芸術の合理性と非合理性 (M・ヴェーバーとJ・ハーバーマス)

本稿の表題は説明を要しよう。それというのも、ここでわたくしが意図しているのは、主にアメリカ合衆国で展開された近代化理論を考察の基本に据えることでもなければ、そうした近代化理論について詳しい説明を加えることでもないからである。ここで受け継がれているのは、マックス・ヴェーバーやユルゲン・ハーバーマスに代表されるドイツの社会学の伝統にはかならない。周知のように、マックス・ヴェーバ

ーは、資本主義的な社会の持つ世界史的な特殊性を、彼が合理化と名付ける過程がそこにおいて極限にいたるまで展開を遂げるということに見ていた。この合理化の過程は、一方では「事物を計算によって支配し得る能力」にかかわるとともに、他方では「さまざまな意味連関の体系化」に、そしてまたさらに「ある方法的な生活態度の形成」³⁾にかかわるものにとらえられた。すなわち、合理化の過程、もしくは合理化は、人間の実践行為のすべての領域に入り込み、作用を及ぼす。したがって、合理化は、けっしてたんに科学技術上の諸過程を規定するのみならず、倫理的な決断や日常生活のあり方をも規定することになるのである。マックス・ヴェーバーの合理主義概念が、資本主義社会を特徴づける本質的なメルクマールの総括的な表現をなすものであることは、二〇世紀における批判的な社会学論の秀れた構想の数々が、ほかならぬこの合理主義概念へと立ち戻っているという事実が雄弁に物語っている。ジェルジ・ルカーチの『歴史と階級意識』の物象化論の章にせよ、テオドル・W・アドルノとマックス・ホルクハイマーによる『啓蒙の弁証法』にせよ、さらに、最近刊行を見たばかりのユルゲン・ハーバーマスの『コミュニケーション的行為の理論』にせよ、いずれもそれは共通して

いる。他方ではまた、ルソーから現在のエココロジー運動にいたるまで続いている、資本主義社会に対する敵対的姿勢の類型から明らかに読み取れることは、ヴェーバー的な意味における合理主義が、社会に対する基本的な発想の方向性の分かれ目となるべき一つの重要な境界線を画しているということである。こうした前提に立つとき、普遍としての芸術もしくは特殊としての文学の果たすべき社会的機能を研究の対象とする学問分野にとっては、こうした芸術および文学の領域が合理化の過程に対していったいどのような関係に立つのかという問題が突きつけられることになる。以下、簡単に、社会学がこの問題についてこれまでどのように対応してきたのかについて触れることにしよう。

ユルゲン・ハーバーマスは、そのアドルノ賞記念講演のなかで、マックス・ヴェーバーを援用しつつ、社会的な近代化の過程の渦中における芸術の位置を以下のように規定している。

「宗教的および形而上学的な」世界像が崩壊を遂げ、古くから引き継がれてきたさまざまな問題が、真理、規範的な正当性、そして真正性もしくは美という三つの自立的な視点によって分離され、それぞれの視点に照応して、認識

の問題として、正義の問題として、趣味の問題として、取り扱われ得るようになったのであり、それによって、科学、道徳、芸術という価値領域の分化が成立することになる。「……」かつて十八世紀に啓蒙主義の哲学者たちによって提起された近代という構想は、客観性へと向かう諸科学に対し、道徳と法との普遍主義的な基礎に対し、そしてさらに、自律的な性格を持つ芸術に対して、それぞれをみずからの確然とした意志の赴くままに展開させるべく力を尽くすことを志向していた。しかし、同時に、彼らの構想が目ざしていたのは、そのようにして獲得されたさまざまな知的な潜勢力のめざましいばかりの集積に対して、その秘教的な形態から解き放ち、実践的行為のために、すなわち、生活諸関係を理性的に形成していくために役立てるということでもあったのである。

少なくとも次の二つの視点から眺めるとき、ハーバーマスにおけるカントを継承するこうした構成の仕方は、たしかに魅力を放つものである。まず第一に、ハーバーマスは、芸術の発展を近代化の過程と同義のものとして理解しており、それゆえ、芸術が固有の価値領域として分化していくことに、科学と道徳という双方の価値領域の分化が対応するものと

らえる。他方、彼は、芸術の自律的な発展を、なんら躊躇することなく、芸術の内部において発展せられた潜勢力を生活実践に役立てることと和解させる。しかしながら、こうした構成の持つ魅力にみちた鮮やかさは、同時にまた、それがはらむ問題点をも明るみに出すことになる。もとより、ハーバースマスによるこうした整理によつては、市民社会の形成過程において芸術が受け取るきわめて多様に変遷する地位がとらえられるものではないということについては、その理念型的な一般的性格ということからすれば非難するには当たらずであらう。しかし、芸術の地位の歴史的な変化についての詳細な検討は、ほかならぬ現在における芸術の危機を十全に理解するためには、欠くべからざるもののように思われる。だが、それにもまして重要なことは、ハーバースマスによるこうした問題の整理の仕方では、芸術が（それが発達を遂げた市民社会のなかで制度化されているような状況のもとで）市民社会の支配的な原理としての合理主義との間で陥る矛盾が隠蔽されてしまうということであらう。

ところで、マックス・ヴェーバーの場合には、西欧合理主義に対する芸術の関係について一つのまとまった判断が下されているわけではない。『宗教社会学論集』への「序言」の

なかでは、芸術もまた、科学と資本主義経済と並んで、合理主義による刻印を身に受けた社会的な実践の領域としてとらえられる⁽⁵⁾。ヴェーバーがこの連関で挙げているのは、推力を分散し、任意に構成された多くの部屋を覆うための手段として、ゴシック様式を合理的に応用することであり、さらに、和声音楽における音組織の構成と絵画における「線遠近法と空気（色）遠近法の合理的な応用」である⁽⁶⁾。ヴェーバーがここで合理的と呼ぶのは、明らかに直面する技術上の諸問題を最大限に解決すべく、それ自体において緊密な統一性を備えた、建築学、音楽および絵画のシステムが作り上げられていく事態を指している。この意味では、合理性は、テオドール・W・アドルノとハンス・アイスラーの表現における芸術上の素材の合理性というレヴェルでとらえられていると考えられよう。この視点から見れば、芸術は、ヨーロッパ社会のなかで異端的な位置を占めるわけではないことになる。むしろ、他の諸領域と並んで、西欧合理主義の一つの範例として用いられているのである。もとより、ここでは、ある領域が他の領域に対してどのような影響を及ぼすのかという問題について、明確な形で説明されているわけではない。しかし、「北ヨーロッパの伝道地域の修道士たちは、〔……〕民俗的

なポリフォニーをみずからの目的のために合理化した⁽⁷⁾という叙述から明らかのように、ここでマックス・ヴェーバーは、合理的な生活態度を形成するうえでのその意義を彼が高く評価する修道土的な禁欲が、ここにも影響しているという仮定のもとで考えていることをうかがわせる。同じように、遠近法が導入されてくる原因についても、ヴェーバーは、ルネッサンス期における科学の領域の優位性に求めているかのように思われる⁽⁸⁾。

ところで、きわめて興味深いことには、近代社会のなかでの芸術の位置ということについて、ヴェーバーは、『経済と社会』の一節では異なった分析を見せている。ここで論述の対象となるのは、なによりもまず、宗教、とくに同胞愛的宗教性に対する芸術の領域の対立という関係である。この対立関係は、ヴェーバーにおいては以下のレヴェルで明らかにされている。1、「芸術を純粋に芸術として見ることを要求する現世内的な救済」は、宗教的な救済意志に対する反逆である。2、「つねに芸術家たちがわれわれに向かって強引に教え込むように、人間的な諸関係についての各人の趣味判断というものは、主観主義的な、本来的に議論の余地のないものであって」、このことは、宗教的・倫理的な規範に真向から対立する

ものである。3、ほかならぬ宗教の合理化（すなわち、「宗教性における、呪術的・オルギア的・忘我的および儀礼主義的な諸要素の価値の低減化」）は、「芸術の宗教的な価値の低減化」を引き起こすか、もしくはこれに随伴して進行する⁽⁹⁾。

芸術と宗教の間の対立関係は、これらの三つのレヴェルのすべてにおいて、非合理性と合理性との対立関係としてとらえられている。すなわち、「あらゆる合理的な宗教的倫理は、『芸術を通じての』現世内的な非合理的な救済」に「対立しなければならぬ⁽¹⁰⁾」のである。各人の主観に任せられた趣味判断が、それが人間の行動様式に適用されるときには、倫理的な諸規範の合理性に対して異議を申し立てるように、宗教は、まさしく逆の立場から、みずからはすでに遙か以前に解放された非合理的な実践が、芸術においては今なお生き続けていることに対し、これを告発する。すなわち、ここでは、芸術はその非合理的な性格のゆえに、キリスト教に対立したものである。『経済と社会』において、ヴェーバーは、次のように述べて、この問題についての考察を閉じている——「芸術が創り出す本来的な価値に向かって注がれる純粋な献身が、全面的に呪詛の対象にされるといふことは——そして、じっさい、それによってもたらされる影響の大きさ

は、ユダヤ教徒や清教徒の教虔な集団のなかに見られる芸術的な創造性の程度と性質によって、十分に説明されるものであるが——、生活様式を知性主義的および合理的な方向へと推し進めるうえで作用を及ぼさざるを得ぬことになる⁽¹¹⁾。すなわち、ここで展開される視角からすれば、芸術は西欧合理主義に巻き込まれているのではなく、逆に、それとは対立するものということになる。

一見したところ、マックス・ヴェーバーは解き難い矛盾に陥っているかのように見える——西洋の芸術は合理的であると同時に非合理的であるとされるのである。とはいえ、この矛盾は、双方のテキストで叙述される対象がなんであるのかが明確にされることによって解消されるものにはかならない。すなわち、最初のテキストで対象となるのは芸術上の素材であり（ここで文学が除外されているのはけっして偶然ではないであろう）、それに対して、後者のテキストで叙述されているのは、宗教というもう一つの制度との間で対立関係に陥るにいたる、制度としての芸術である。この対立関係について、ヴェーバーは、宗教は芸術に対してその非合理性を非難する、という言い方で説明を加えている。以上のことから考えれば、芸術上の素材と技法の発展のうちに含まれる合

理性というものと、それらの素材や技法が非合理的な制度（もしくは、より正確には、もう一つの制度からすれば非合理的なものとして現われる制度）のなかで応用されることは、もとより必ずしも矛盾をきたすものではない。

とはいえ、前述のヴェーバーの二つのテキストの間の矛盾をこのように解決することによって、この矛盾の深奥に潜む問題自体が隠蔽されることになってはならぬであろう。この問題は、わたくしの見るかぎり、二つの次元を持っている。一つは歴史的な次元であり、すなわち、数世紀に及ぶ市民社会の形成の過程で、芸術もその地位を変化させてきたということであり、もう一つは、現在における芸術の危機がほかならぬその地位の危機であるという意味で、アクチュアルな次元である。そして、わたくしの試みは、歴史的な次元の解明を通じてアクチュアルな問題を究明することに向けられている。わたくしの想定するところによれば、芸術における自律化というものは、一つの価値領域が他の領域と並行して制度化されることで完結するような、そうした直線的な解放のプロセスではなく、さまざまな矛盾が渦巻く過程であり、たんに新たな潜在力が獲得されることによってのみならず、それまでの潜勢力が消失することによっても規定されるよう

な本質を備えた過程である。

ところで、絶対主義以降の文学の社会的な地位の変遷についての歴史的な分析に向かう前に、ここで確認すべきことは、以下の論述では、個別作品ではなく、文学の制度が対象となつてゐるということである。文学の制度という概念は、ある一つの時代に客観的な事実として見出される文学上のさまざまな実践活動の総体を示すものではなく、少なくとも以下のメルクマールを備えた文学上の活動のみを表現している——すなわち、社会体制の総体に対して一定の諸機能を担うものであること、みずからとは異なる文学上の活動の排除に対する正当化の基礎をもなす、一つの審美的な規範のシステムが形成されること、そして、さらに、絶対的な妥当性への要求を持つことである（すなわち、文学の制度は、その時代において文学として妥当するものを確定する）。この制度概念の中心をなすのは規範性の領域であるが、それというのもの、この領域を基軸として、創作者と受容者のそれぞれの行動様式が規定されるからにはかならない。劇場・出版社・小図書館、および、読書クラブ（一定期間内に一定数の書籍を購入する契約を結ぶグループ）といった分配機能を有する組織体は、こうした概念構成のもとではその自立性の外観さえ

喪失し、文学の制度の妥当性要求が自己を確証するか挫折するかを示す場として、その存在を示すことになる。それに対して、この概念の視点からすれば、文学上のさまざまな論争はとくに重要な意味を持つものとなる——それは、文学の制度の諸規範の形成をめぐる闘争としてとらえられるが、そこではまた、支配的な文学の制度に対抗する制度の形成を意図した試みがなされることもあり得る。このような闘争は、社会的な対立としてとらえられるべきものではあるが、ここでは、社会的葛藤が矛盾をはらんだ形で表現を見ることも稀ではないのである。

2 絶対主義下のフランスにおける

古典主義理論 (doctrine classique) の制度化

ピエール・コルネイユの戯曲『ル・シッド』（一六三七年）によつて口火を切られた規則詩学（古典主義理論 doctrine classique）の有効性をめぐる論争は、封建的絶対主義的な文学の制度が貫徹していくプロセスのなかで、一つの重要な段階をなすものである⁽¹²⁾。コルネイユに対する批判者たちは、悲喜劇『ル・シッド』を評価する基準としてさまざまな規則を

提起したのであるが、しかし、それらは、当時はまだ、大多数の劇作家たちによっても、また、観客層によっても、承認を得られたものではなかった。リシュリユーと、彼の裁定の方向に従った、当時創設されたばかりのアカデミー・フラセーゾがコルネイユの批判者の側に付いてはじめて、アリストテレスを遙かな師と仰ぐイタリア・ルネッサンスの理論家たちによって作り上げられた諸規則が、フランスにおいて、一九世紀にいたるまでほとんど揺らぐこともなく有効性を維持し続ける一つの公式の文学理論の地位を確立したのである。諸階層にまたがって強烈な感情作用を求める観客層を代表する論客たちは、『ル・シッド』論争において、演劇を一定の規準設定のもとに従属させようとする規則詩学の信奉者たちと真向から対立した。だが、観客層にとっては、ある戯曲の審美的な価値は上演のさいの快の経験と一致するものであり、したがって、合理的には根拠づけることの不可能なものとして映じたのに対し、古典主義理論を主張する一方の陣営では、ある作品の審美的な価値について合理的な判断を確立するだけの概念装置を備えていた。そこでは、第一に、社会的な諸規範が審美的な規範としても機能することとなり（上品 *bien-séance* の法則）、それゆえ、舞台上の人物の行為が、当

時はじっさいにはまだ貴族階級のエリート的生活さえ規定するにはいたっていなかった厳格な道徳上の観念と一致することが強制された。すなわち、規則詩学が導入されることによって、近代化の過程における本質的なメルクマールとしてノルバート・エリアスが抽出した情念の抑制が、その促進を見ることとなったのである。¹³ 第二に、劇行為・場所・時間の統一という有名な法則は、作品の持つ題材の構造を、合理性の検証可能な諸基準のもとに置くということをも意味した。これらが合理的と考えられたのは、一つには、それが同一のジャンルのすべての作品に適用され得たからであり（普遍性の原理）、もう一つには、個々の場合において、これらの基準が満たされているか否かについて、比較的容易に、複数の人々の間で了解が得られたからである。じっさい、きわめて特徴的なことには、規則詩学に対する敵対者たちは、たとえそれがいかにみずからの直接の受容体験とは矛盾するものであったにせよ、こうした諸規則に基づく判断そのものには同意せざるを得なかったのである。

どのような社会勢力によって新しい文学の制度が出現してきたのかという問題には、比較的容易に答えられよう——すなわち、まず第一に、絶対主義的な中央国家権力である。み

ずからに競合する封建領主層を陵駕せんがために、中央権力は、常備軍と中央集権的な統治体制の整備と並行して、文化に対する独占的な支配をも築き上げようとした。すなわち、文学上の創造活動をさまざまな規則によって規制することを通じて、中央権力を具現する道具となるべき、質的に高い文学の出現が期待されたのである。じっさい、みずからの文化上の構想を細部にいたるまで練り上げ、またそれを実現していくために、絶対主義は、法律上の知識に習熟した市民階級の

インテリ層を利用することもいとわなかった。とはいえ、古典的な規則詩学の制度化の持つ特殊性に属することとして、次のことが指摘されよう。すなわち、そこには明らかにブルジョア的な合理性の諸要素が存在するにもかかわらず、この詩学は、社会的にはブルジョア的と規定されるべき観客層によって、はじめのうちは支持されなかつた、ということである。逆に、こうした観客層は、『ル・シッド』論争のさなか、舞台の進行がもたらす直接的な享楽に魅せられた受容の姿勢をかたくなに守っていた。絶対主義的な中央国家権力は、文学をみずからの政治的な目的に従わせることによって、同時にまた、ブルジョア的な合理性を、ほかならぬ同時代のブルジョア階級の意志に抗しながら貫徹させていったの

である。そして、このことは、ブルジョア的な要素と封建的な要素とが独特な形で結合していた、当時の絶対主義支配体制自体のはらむ矛盾性に照応するものにほかならなかった。

ところで、一見したところ、封建的絶対主義的な文学の制度を自律的と呼ぶべきか否かという問題の設定は、なんら無用であるかのごとくに思われる——この文学の制度が絶対主義の政治体制に従属しており、したがって他律的なものであることははっきりした事実だからである。とはいえ、事態はそれほど単純ではない。それというのも、疑うべくもなく政治体制に従属しているというまさにそのことが、文学の制度にとつては、教会という、少なくともルネッサンス期に市民階級の解放過程が開始して以降、文学と競合関係にあったもう一つの制度に対して、自由にみずからの力を展開する一定の（きわめて限定されたものではあつたが）可能性を保証したからである。¹⁴ リシュリユーが政権の座に着く直前の一六一九年にいたつてもなお、ヴァニーニは自由思想家としてトゥールーズで公開の焚刑に処され、その数年後には、テオフィル・ド・ヴィヨールが、無神論的な思想が読み取れるとされた数行の詩句のゆえに投獄の憂き目に会う。文学と教会という二つの制度の間の対立関係は、十七世紀の全体を通じて絶え

ることなく続いていく。とくに、演劇による道徳的な退廃なるものに対する教会の闘争は、それを鮮明な形で示すものであった。興味深いことに、そのさいに教会の攻撃の第一の目標となったのは、けっして民衆演劇や悲喜劇のような通俗的なジャンルではなく、制度としての確乎とした地位を保ちつつ、文化的な自己主張を擁して現われる高度の内容を備えた文学にはかならなかった。じっさい、ニコルとボシュニエとは、演劇が「上品さ」の法則に忠実に従うほどに、それだけ人の心に巧妙に取り入り、したがってまた有害な性格を持つようになると断じた。モリエールの『タルチュフ』の公開上演をめぐっての対立こそは、十七世紀における文学と教会という二つの制度の間で展開された闘争の一つの頂点を築くものであった。道徳の問題もその対象とすることで、演劇がたんなる娯楽としての機能を踏み越えるにつれて、教会を代表する者たちにとっては、それは危険な存在として映じたのである。この対立の結果は、じつは芸術の自律性という問題にとつて重要な意味を持っている——モリエールは、ほかならぬ国王の手厚い保護を受けることよつてのみ、『タルチュフ』の公演を実現させることができたのであった。みずから

に真向から対立する制度である教会に対抗して文学が自己の

主張を貫くうえでは、政治的な他律性は、少なくともこの場合にあつては、基本的な条件をなしていた。このような対立関係は十八世紀においても続き、しかもその激しさはいつこゝろに衰えを見せなかつたのである。

以上の展開から明らかになつたことは、宗教的な世界像がその妥当性を喪失するということは、けっしてたんなる侵食過程などというものとどまるものではなく、文学がみずからの制度的な自律性の獲得をめざして闘うことで生み出された結果でもあるということである。そして、教会との対立関係を有するがゆえに、文学が宗教的な世界像の妥当性喪失を促進するというかぎりにおいては、文学上の発展は、封建的絶対主義の時代を通じて、近代化の過程と一致する。こうした一致は、すでに見たように、もう一つ別の意味でも現われる。すなわち、古典主義的な規則詩学は、封建的絶対主義的な文学の制度における規範上の中心をなすものと見なされるものであるが、さらにまた、文学上の創造活動を社会的であると同時に合理的な規準設定のもとに置くことに力を注ぐという点で、一つの特徴を持つものである。これによつて、文学は、近代性の一つの中心的な原理をなす合理性要求の支配下に入ることとなつた。もとよりこのことは、主情的効果

を生み出す諸手段の放棄とただちに同義のものではなかったが、しかし、そうした手段を無原則的に応用することについては一定の制限を設けるとともに、その計算可能性を要求するものであった。もちろん、この場合に見落とされてはならぬことは、合理性がここではまだ封建的絶対主義の支配体制に結びつけられたままであるということであり、すなわち、フランス古典主義文学は、みずからの権力の具現を図ろうとするこの支配体制の欲求に奉仕する役割を演ずるのである。

しかしながら、十八世紀の市民階級の興隆期を通じて、古典主義理論が一貫して相対的に安定した妥当性を維持し得たという事実は、この理論がほかならぬ近代的な契機を内包していたということによってのみ、説明されることができらるる。

3 啓蒙主義的文学概念の浸透と危機

十八世紀が経過するにつれて、文学の制度はさまざまな変化を示すことになるが、それはほぼ以下のように図式化することができよう。すなわち、第一に、制度化されたジャンル——叙事詩、悲劇、喜劇、および、抒情文芸のなかのさまざま

また大形式——の領域は、引き続き、古典主義理論による規制のもとにあった。ヴォルテールも、はじめは古典主義的な規則を踏襲した悲劇の作家としてその盛名を馳せたのである、そして、十八世紀の全体を通じて「大ルソー」という尊称が献じられたのは、ジャン・ジャックではなく、古典的頌歌詩人ジャン・バティスト・ルソーであった。第二に、それに対して、規則詩学の効力が及ばないジャンル——すなわち、アフォリズム、ポートレート、書簡といった、寓意的な内容を持つ小形式、対話やエッセー、そして散文形式の物語や小説——が、ほかならぬ啓蒙主義と呼ばれるにふさわしい対抗的な文学上の活動に資するものとして、次第にはっきりと頭角を現わしてくる。こうした文学活動は、散文形式と、道徳的な教育への志向が合理的な批判の原理と結合されているということの、少なくとも一つのメルクマールによって、封建的絶対主義的に制度化された文学活動とは異質のものである。たしかに、規則詩学もまた、文学を社会的な規範に従わせるものではあった——しかしながら、「上品さ」の法則が要求したのは、たんに、登場人物の行為が社会的に承認された（封建貴族階級の）規範に一致しているということにすぎないものであった。ときとしてほとんど文字通りに、

ホラティウスの「有用さ」(professe)が模範とされたのである。こうしたことは啓蒙主義とともに一変する。すなわち、

ここでは、文学がじっさいに妥当する諸規範と一致するだけではもはや十分ではない。問題となるのは、そうした諸規範が主体としての人間の行動のあり方に現実に影響を及ぼすように、文学がそれらの規範を代弁しなければならぬということである。ヨヘン・シュルテリザッセがドイツ初期啓蒙主義について立証したように、勢力を増しつつあった商業ブルジョアジーおよびマニユファクチュア・ブルジョアジーは、きわめて単純な意味で、道徳上の諸規範の妥当性には大きな関心を抱いていた——すなわち、それらの規範は、資本主義的な市場が機能するうえででの前提をなすものであったからである。⁽¹⁵⁾ こうした背景のもとで、対抗的な文学活動のなから、新たな(啓蒙主義的な)文学の制度が生成してくる。そこでは、個々の作品はもはや絶対主義の権力具現の欲求に従わせられるのではなく、むしろ、道徳的な教育の手段とされていくことになる。美学者ズルツァーは以下のように書く。

芸術が果たすべき役割は、赤裸な真実にはとうてい持ち得ぬような力強さをもって、哲学が語る教説を人々の心情に刻み込むことに存する。芸術は、哲学によって定立され

た崇高な目的へと人々を導くために、彼らの想像力と魂をつかまなければならぬのである。⁽¹⁶⁾

とはいえ、啓蒙主義の文学活動を道徳的な陶冶のみに還元してとらえるということは明らかに誤りと言わねばならない。そうした誤解を避けるために、ここでは二つの補足的な説明を行いたい。一つには、文学によって諸個人に媒介されるべき原理や規範が、それ自体として、再び議論を戦わせる対象となるということである。すなわち、文学は、道徳的な陶冶の手段であると同時に、政治的・道徳的議論の媒体でもあるということになる。ズルツァーの言う「教説」は、そのかぎりでは、文芸的公共性のなかで合理性を志向する真理探求の努力と結びついていたのである。第二に、封建的絶対主義的な文学の制度に対する啓蒙主義の文学活動の関係ということでは、規則詩学がその妥当性を侵害されるところでは、つねにさまざまな緊張関係が引き起こされた。もっとも、それは、小説が高度の文学性を備えて登場してきたときでも、まだ間接的なものであった。しかし、ディドロが市民悲劇(市民劇 *drame bourgeois*)を引っ下げて現われ、これを貫徹せんと試みたさいには、その緊張は直接的なものとなった。ディドロが古典主義理論の唱える諸規範を批判したかぎ

りでは、彼の市民劇の構想は、啓蒙主義的な文学の制度にへゲモニーを掌握させるための試みとしてとらえられよう。すなわち、規則詩字に従属する詩 (Poésie) と啓蒙主義的な散文 (Prosa) との共存状態を克服して、啓蒙主義によって統一された一つの文学概念が確立されることがめざされたのである。しかしながら、一八世紀の中葉に、勢力を蓄えつつあった商業ブルジョアジーとマニユファクチュア・ブルジョアジーが、みずからの文化上の独占状態を実現させようとしたこの試みは、失敗に帰することになる。

啓蒙主義的な文学の制度にいたって、文学には近代化の過程における中心的な位置が与えられることになる。諸個人の社会生活の規範が、もはや信仰箇条の權威的な妥当性によっては正当化されなくなるにつれて、そうした規範は議論という手続きにおいて確認されていかなければならない。さらに、諸規範の内面化ということが、宗教による教化によって——少なくとも宗教のみによる教化によっては——果たされなくなるにつれて、諸規範を媒介する他の形式が見出されなければならない。この二つの課題が、いまや、広義の文学の担うべきものとして現われてくる。すなわち、文学は、一方で哲学的批判として諸規範の妥当性を検証しつつ、他

方、美^{エステティック}の文学としては、受容者における諸規範の内面化をめざすのである。これによって、文学の備えている情念的な威力、すなわち、受容者を感動の渦に巻き込み、震撼させる能力は、二重の意味で合理的な構^{プロジェクト}想に組み込まれることになる。それというのも、一方では、内面化されるべき諸規範が理性的な議論のなかで探求され、検証されるからであり、他方、啓蒙主義の構^{プロジェクト}想自体が、人間にふさわしい社会を整理とした計画に基づいて実現することを志向する、一つの合理的なものにほかならないからである。啓蒙主義のもので、近代化の過程の担い手たる階層としての資本主義的な市民階級が (伝統的な生活形態にしがみついたままの「アンシャン・レジームのブルジョアジー」とは異なって)、いまや歴史的な主体として成立してくる。そして、このことによって、近代化の過程自体が一つの新しい性格を獲得する——すなわち、それは構^{プロジェクト}想として明確な形をとって表現され得るものとなるのである。そしてそれは文学の領域でなされるのであり、その意味で、文学は社会的な生活のなかで中心的な制度となっていくことになる。

ところで、啓蒙主義と、それゆえまた啓蒙主義的な文学概念との危機は、かつてはほとんどフランス革命の影響として

説明されていた。もとより、そうしたとらえ方は必ずしも誤りであるわけではない。しかし、そこには、文学の制度の変化を政治的な事象から直接的に演繹するという欠陥が含まれている。それというのも、社会に君臨する功利主義の原理に向けられる批判は、ルソーの後を引き継ぎつつ、カール・フイリップ・モリーツと「シュトルム・ウント・ドラング」の論客たちによって展開され、やがては観念論美学の一つの本質的な基礎をなすにいたるのであるが、ここから明らかのように、すでにフランス革命の以前において、近代化の過程はラディカルな批判の類型を生み出したからである。たしかに、こうした批判は伝統的な生活形態を模範とすることによって生まれたものではあったが（たとえば、ヘルダーと若きゲーテは、伝統主義者ユストゥス・メーザーの影響のもとにあった）、しかし、それは単純に伝統主義的なものとして分類されるべきものではない。そこでは、功利主義の原理に對し、人間の生活領域が次第に多岐にわたって無機的な反復性のメカニズムに包摂されていくことに對し、そしてまた人間の諸活動が細切れに引き裂かれていくことに對して、全的なものを備えた生への憧憬が對置されるのであり、たとえその憧憬が伝統的な生活諸関係における経験のなから生み出

されてくるものであるにせよ、それは近代化の過程によって刻み込まれた印象のもとではじめて表現され得るものだったのである。社会的な生活の合理化に對するこうした根底的な批判は、宗教のなかにはなんらの制度的な場も見出すことはできなかった。ヴェーバーとグレートウイゼンがすでに立証して見せたように、宗教自体がこうした合理化の過程に引きずり込まれていからであり、さらに、私有財産と教養とによって特権的な地位を占めていた階層の大部分にとっては、宗教はすでに、生の意味を与えるものとしての存在理由を失っていたからである。しかしながら、啓蒙主義的な文学の制度にとつては、合理性に向けられる批判は、必然的に、みずからの制度自体に對する異議申し立てへと帰結すべき性格を持つものであった。たしかに、この文学の制度は批判の原理を本質的に含むものではあったが、しかしこの原理は、理性に對する信頼と、理性と人間とが織りなす調和に對する信頼との双方をその基礎とするものであった。この基礎に對して拒否の態度を露わにするということは、それゆえ、望むと望まぬとにかかわらず、啓蒙主義的な文学の制度そのものにして攻撃の切っ先を向けることを意味したのである。こうした文脈から見れば、すべての理論的および道徳的・実践的な

合理性への要求を芸術からは切り離し、芸術作品に社会的な
かでの自由な活動の場を取り戻そうとする自律性美学は、啓
蒙主義的な文学の制度が陥った危機の状況を目の当りにした
ところから生まれた、一つの突きつめられた解答にほかなら
なかつた。とはいえ、文学を芸術の分野として極端なまでに
自律化することが、その当初からさまざまな問題をはらんだ
ものであったことは、その前段階をなす天才美学 (Genie—
Ästhetik) においてすでに明確に読み取れよう。⁽¹⁸⁾

4 天才美学と詩における野蛮性の発見

初期の啓蒙主義者にとって、そしてまたヴォルテールにと
つても、文明化の過程は、たとえそれがさまざまな退行に脅
やかされるものであるとしても、未開(野蛮)から文明への
一つの直線的な発展を意味していた。「ルイ十四世の時代」
の文学もまた、ヴォルテールには、まさしく達成された文化
水準の高さを象徴するものとして映じたのである——もっと
も、啓蒙主義者たるヴォルテールが強調したのは、絶対主義
的支配体制に対するこの文学の正当化機能ではなく、一つに
は国民的な伝統の有する意義が明確になったことであり、も

う一つには規則詩学の備える合理性であった。したがって、
ラシーヌとの比較におけるシェークスピアは野蛮性を持つと
され、彼の作品に見られる古典主義的な規則からの逸脱は、
結局のところ、彼の時代の文化がまだ低い段階にあったとい
うことで許容される。とはいえ、きわめて興味深いのは、初
期啓蒙主義の合理主義は、ヴォルテールが述べるほどには
簡単に規則詩学と調和するものではなかつたということであ
る。ヴォルテールとラ・モットとの論争は、このことをよく
示している。フオントネルを師と仰ぐラ・モットは、合理主
義を規則詩学に対立するものととらえ、場所と時間との統一
の合理性に対して疑問を呈し、そして、真实性の法則を前面
に掲げることによって、悲劇における韻文形式を攻撃した。
それに応酬するヴォルテールの論拠の弱さは、はからずも彼
の立場が伝統主義的なものであることを暴露する。ヴォルテ
ールは、三統一の法則や韻文形式を攻撃する者は詩そのもの
を攻撃するのだと反撃を加え、規則詩学が批判と討論とを超
越した存在であることを主張しようとした。この論争の持つ
意義は、規則詩学において統一されたものと考えられた詩と
理性とが(ボワローは詩人たちに対して「つねに理性を愛せ
よ」と教えた)、ここにいたって分裂していく気配を見せ始

めることを明らかにしたことにある。こうした分裂の様相を最も鮮明な形で証言するのは、これら双方をもう一度和解させようと空しく努力する百科全書派ランベールである。『双方の恒常的な平和と友情の協定の制定と基礎づけに役立てるための詩と哲学との対話』と題する彼の論文は、著者の本来の意図とは逆に、詩的な感性 (sensitive) と理性 (raison) との間の深淵を改めて確証するものにほかならなかった。すなわち、彼は、合理性が (一般的な意味でも、また、作品の創造と受容とにおいても) 進展していくことと、美的な快の経験がその強度を減じていくこと (「われわれの理性の光は、ほとんどいつでも、快の感情を犠牲にしている」⁽⁹⁾) との間に関連を認めざるを得なかったのである。

ここから、ヴォルテールが野蛮なものとして嫌悪したものに對して肯定的な役割を与えるところまでは、それこそほんの一步であった。そして、それは、フランスではディドロを中心とするグループによって、ドイツでは「シュトルム・ウント・ドラング」によって果たされることとなった。ヴォルテールの『哲学辞典』における「熱狂」(enthousiasme) と「想像力」(imagination) に関する叙述と、『百科全書』のなかのサン＝ランベールによって書かれた「天才」(Génie)

の項目の対応部分とを比較してみると、文学の制度に對する啓蒙主義の自己批判の帰結とでもいうべきものをうかがわせるに十分である。すなわち、一方のヴォルテールの場合には、詩人の「熱狂」に對して輕症の狂氣と嘲笑し、もしくは宗教的な狂信の親類筋のものとして片付けつつ、「想像力」についても、ただ狭い領域のなかでのみその芸術的な創造過程のための意義を認めるのに對し、天才概念を中心として展開される詩人のとらえ方にあるは、まさしくこれら二つの能力こそが中軸を形成する。もはやたんに外在的な慣例として低い評価しか与えられぬ古典的法則に對して、ここでは、非規則性とほかならぬ野性的なものが、審美的な特性として對置される。そしてさらに、こうした天才の概念は、全面的な發展を遂げた知覚能力という理想と結びついている。それというのも、常人にあっては、設定された目的の追求は、その目的への知覚の集中を強制されることを意味するのであるが、そうした拘束のもとにある感性に對立するものとして、天才の概念がとらえられているからである。ここでは、すでに、やがてカール・フィリップ・モーリッツとシラーとによって自律性美学のなかで展開される疎外批判を、その前兆を思わせる響きにおいて聞き取ることができる。

自由に飛翔する感性への情熱的な弁護、創造する芸術家の内的自発性への讚美、古典主義理論の理念的に屹立した美の理想には従わぬ諸対象への愛着——十八世紀後半に立ち現われる天才美学においては、芸術が近代化の過程と調和するものではなく、逆にそれとは対立するものであるとする主張が高らかに宣言される。明確な形にせよ、暗黙裡にせよ、天才美学の規定的な諸契機のなかには、合理性と計算すくの労働という双方の原理に向けられる批判が包含されていた。そして、この批判は、ヴォルテールの文化理論においては明らかに、もはや過去に属するものとして追放されていたもの、すなわち、ほかならぬ野蛮なもの、部分的な再評価を前面に掲げることによって、その表現を見る。「詩が情熱的に求めるのは、激烈なもの、野蛮なもの、そして野性的なものだ」と書いたのはディドロである。彼は、さらに、偉大な叙事詩や劇詩はただ古代の社会状態においてのみ成立し得るとする見解を示した。詩（この用語は、明らかに、のちの芸術概念の意味で用いられている）は、それゆえ、ここでは（社会的な意味で理解された）近代に對立するものとして現われるのである。

ところで、成立しつつある市民社会のなかでの芸術の位置

がこのような形で新たに規定されることの社会的条件について考えるとき、さしあたって明らかなのは、少なくともフランスにおいては、天才美学はけっして支配的な優位性を獲得するにはいたらなかったということである。ほかならぬディドロやメルシエにあつてさえ、こうした天才論は、さまざまな叙述のなかで分散的に見出されるのみであり、しかもそうした叙述自体が、他のさまざまな觀念（たとえば道德的陶冶の必要性の主張）が主役を演ずる文脈のなかにあることも稀ではない。ともあれ、合理性の諸原理と（支配的な）道德から芸術をラディカルに断ち切る天才美学は、ルソーの文明批判に對応するものとして把握されよう。すなわち、この天才論もまた、ルソーとともにその開始を見る啓蒙主義の自己批判の一つなのである。科学技術の發展が合理性の刻印を深く身に受けて進行すればするほど、その矛盾をはらんだ性格もまた露わになっていく。みずからの自律性を主張するブルジョア的な主体は、それ自体が近代化の過程によって産み出されたものでありながら、いまや、みずからに疎縁なものとしての社会に對して反逆する存在となる。これによって、はじめ、それまでさまざまな伝統的残存物（たとえばドグマ的な信仰体系）を標的として労苦にみちて続けられ

た批判が、近代化の過程自体に対して向けられるということが可能となるのである。ルソーの『人間不平等起源論』のテーゼによれば、進歩の過程は同時にまた退行の過程にはかならない。すなわち、科学技術の進歩に伴って、人間と人間との間で結ばれる関係には退行の兆候が現われる。自然（正確には、人間相互の間の競争関係が成立する以前の、文明の初期の段階）が肯定的にとらえられるということは、ルソーにあっては、伝統的な生活形態が失われることによって人間が味あわねばならぬ苦悩にみちた経験を、理論の上で克服することを意味した。したがって、自然は、ルソーにとっては、文明に対する批判を可能ならしめる一つの理論上の仮説であった（自然に帰るといふことを、彼は、多くのルソー主義者とは異なり、可能なこととは考えていなかった⁽²¹⁾）。天才美学の出発点は、ルソーのこうした文明批判ではあったが、しかしその成果に満足したわけではなかった。この天才論は、現存する社会にその「自然」を実現せんと意志する。だが、それは、そうした「自然的な」経験をなすことのできる主体のために、一つの例外的な地位を要請することによってのみ、可能なことであった。こうして、近代化に向けられるその批判の激烈な急進性に対して、天才美学は高い代償を払うこと

になる——疎外批判を非凡な個人の存在に結びつけ、そして、野蛮なものの放つ魅惑の虜になりかかるのである。

5 古典主義理論と自律性美学との一致点について

十八世紀の後半にフランスで成立する天才美学について明らかなことは、すでにここに、のちにドイツでモーリッツ、カント、シラーによって展開される自律性美学の持つ重要な諸要素が包み込まれていることである。とはいえ、それにもかかわらず、フランスでは、一七八〇年と一八一五年の間の時期には、緊密な体系性を備えた観念論美学がその形成を見ることがなかった。こうした観念論美学がドイツではきわめて急速に浸透していったという事実——それというのも、すでに十九世紀の最初の十年間に、美学をめぐるこの国での議論はこの観念論美学によって支配されていた——と、またとくに、フランスでもまた長い時間の経過を経て、自律性美学的な発想が次第に浸透していったという事実を鑑みれば、フランスにおけるこうした展開の仕方と相違については説明が必要であろう。

天才美学と同様に、自律性美学もまた、創造する芸術家と

社会とを対立関係においてとらえる。しかしながら、そのさ
いに前提される経験類型に対しては、革命以前のフランスは
ドイツとは明らかに異なる発展条件を備えていた。すなわ
ち、苛酷な社会的対立の渦のなかに巻き込まれながらも、フ
ランスの一群の啓蒙主義者たちは——それはたしかに正当な
ものだったのだが——、みずからが積極的に社会の進歩に関
与しているという意識を保持していた。こうした立場からす
れば、天才美学において発酵しつつあった芸術と社会とのラ
ディカルな対立というモデルを受け入れ、さらに精緻に展開
するというようなことは、彼らにとってふさわしいものでは
なかった。この点では、ルソーは明らかに例外をなしている
——激しい動揺に翻弄された幼年時代の体験の痕跡を内面に
残しつつ、ルソーは、競争原理が貫徹する社会の諸条件のも
とで奇型化する人間相互のコミュニケーションに対して、ほ
とんど傷つきやすいまでの感受性を示し、そして、少なくと
も自己自身については、自我と社会との間の敵しい対抗関係
を志向するのである。

十八世紀末期のフランスにおいて、自律性美学的な思想は
ほとんど皆無と言つていいほど現われなかったということ
は、疑いもなく、規則詩学が支配的な優位性を誇つていたこ

とに関連している。じつさい、わずかの例外を除けば、啓蒙
主義者たち自身でさえ、この規則詩学に対する反逆を試みた
わけではなかった。このことは、また、啓蒙主義にとつてと
くに重要な位置を占めていた、今日では操作的オペレーティブと呼ばれる散
文ジャンルが、古典的規則の及ぶ余地のないものであったと
いう事情によるものでもあった。その意味では、詩と散文と
の間に画された一線は、さまざまな軌轢を回避するうえで役
立つ境界線にほかならなかった。さらに付け加えられるべき
は、古典主義理論の侵しがたい妥当性を直接的もしくは間接
的に証明するものとして機能する、フランス古典主義文学そ
のものの重要性である。シラーやゲーテといった、文化上の
自立的な意識の欠如などということはそれこそ考えられもし
ない人物たち（『クセーニエン』を見よ）にあつてもなお、
ドイツ国民文学の発展は、フランス古典主義文学に倣つての
みとらえられていた。ところで、ここで現われてくる問題
は、古典主義理論と自律性美学という相互に異質なものが、
市民社会における芸術（詩）の制度化という視点から見れば、
機能的、等価項として存在するのではないかということであ
る。この仮定が確認されるならば、フランスにおける自律性
美学の「欠如」の理由もまた理解されることとなるろう。

ここでの問題は、双方の美学理論の間のさまざまな共通点の抽出にあるのではなく、あくまでも機能上の照応性を示すという一点のみにかかわっている。そして、そのような照応性の一つは、芸術と生活実践との分離という原理のうちに見出されよう。こうした分離は、観念論美学においては理論の問題となされており（カントにおける、理論理性と実践理性の双方の領域に対しての美的なものの自律）、古典主義理論のもとでは、現実からの屹立の原理として、創作美学上の指示をなすという性格を帯びている。十九世紀初頭のドイツの通俗美学においては、自律性の措定は創作美学上の指示（描かれるものが理想化されるべきであるとする要求）を与えることと理解されたのであるが、このこともまた、前述の仮定を確証するものといえよう。自律性美学と古典主義理論との間にはもとより大きな差異が存在するにもかかわらず、双方とも、芸術作品を理念的な世界に属するものとして現実から分離する点においては、同一の機能を果たしているのである。

さらに、芸術と道徳の関係についてもまた、これら二つの美学理論は機能的等価項としてとらえられよう。もっとも、この主張は一見したところ奇異なものとして映ずるかも知れ

ない——それというのも、観念論美学が美的なものの領域を道徳的・実践的な領域から明確に分離するのに対して、古典主義理論においては、道徳上の諸規範がじっさいに審美的なそれとして機能するからである。しかしながら、こうしたとらえ方だけでは、美的なものの原理的な自律性と芸術作品の道徳への結びつきとが、多くの場合、観念論美学の理論家によって並行的にとらえられていたことは見落とされることになる。じっさい、このような傾向は、ドイツの市民的知識人層の芸術観に多大の影響を与えた一連の通俗美学において、とくにはっきりとした形で見られるものであった。本来、市民社会における芸術と道徳の関係は矛盾をはらんだものにはかならない——すなわち、芸術は、道徳からは自立した領域と見なされながらも、同時にまた、支配的な道徳と一致しなければならぬとする要求が執拗に課せられる運命を背負うのである。

ところで、フランスにおいてもまた、長期的に見れば、自律性美学的な考え方が次第に貫徹されていくことになるのであるが、それにはとくに次のような理由があったと考えられよう。すなわち、まず第一に、古典主義理論のなかでは、文学・芸術上の発展ということは考えられないということであ

る。この理論は、本来的に、美的な質の高さを一定の規則の遵守との関連においてとらえ、しかも、完全性を表現する到達不可能なモデルを想定するがゆえに、芸術上の素材が少しでも変更されるといふことは、みずからの美学的な根本原理に対する攻撃と見なされねばならなかった。まさしくこのことがフランスのロマン主義演劇において起こったのである。

ほとんど控え目と云つていいほどの、ヴィクトル・ユゴーによる古典主義理論のいくつかの規則に対する疑問の提起は、彼にとつても、また彼の敵対者たちにとつても、一つの文学革命として映じた。しかも、そのさいに、ユゴーは戯曲における散文形式に賛意を表明するところまでもいたつてはいなかつたのである。こうしてロマン主義は、フランスでは古典主義に対する見かけの上では和解不可能な対立関係を有することになるが、ドイツでの文学の展開においては、観念論美学が双方の運動の共通の基礎としての役割を演ずるがゆえに、そのような意味での対立関係は出現しない（周知のように、ゲーテはイエナのロマン主義者たちによって偉大な作家そのものとして讃美される）。

市民社会のなかで芸術・文学の制度の規範的な枠組みとしての機能を果たすうえで、観念論美学が古典主義理論に対す

る優位性を保持するということの二つ目の原因は、相異なる、あるいはむしろ相互に対立した構想が、ほかならぬこの同じ美学に拠り所を求めることができたという点にあると言えよう。たとえば、「芸術のための芸術」という表現によって知られ、観念論美学をフランスで浸透させるうえで大きな役割を果たしたヴィクトル・クザンの場合には、芸術の自律性を高らかに強調する一方で、芸術の道徳的な影響という点をも明確に視野に収めている（たとえ芸術が道徳的な完成を実現するとしても、しかしそれを目的とするものなのではない⁽²³⁾）。クザンが自律性美学の枠組みを芸術と支配的な道徳との一致という意味でとらえるのに対し、テオフィル・ゴティエは、自作の『ド・モーパン嬢』において、取り上げられた題材（主人公は両性具有者である）自体によってみずからの時代の支配的な性道徳を攻撃しつつ、芸術の自律性の要求をラディカルに突きつける。以上の考察から総括的に明らかにすることは、長期的な時間経過からみれば、芸術と道徳の関係を矛盾をはらみつつも規定することをみずからに課す美学理論のみが、芸術・文学の制度を規範的に制御する可能性を備えていたことである⁽²⁴⁾。芸術・文学の制度は、市民社会という枠組みのなかでは、この社会が内面的にはらむ

諸矛盾が外観上の解決を果たす場として存在する。すなわち、そこでは、たんに道徳と自由のみならず、計算と内的自発性、合理性とその対立物、といった、それぞれ対極に位置するものが、相互に和解してあらねばならぬとされるのである。

6 宗教の制度の機能的等価項としての文学の制度

ところで、発展した市民社会にあっては自律性美学が芸術の制度の規範的中軸をなすということから出発するとき、すぐに立ち現われてくる問題は、この芸術の制度は近代化の過程に対してどのような関係にあるのかということである。この場合、制度社会学的な問題設定にとつては、さまざまな自律性美学の諸理論の間に存在する、ときとしてはきわめて著しい相違点が重要なものではない。ここで問題となるのは、みずからが美的なものとして承認する対象や活動に対して、この制度がどのような社会的機能を担わせるのか、ということにはかならない。したがって、美学理論は、それが発展した市民社会で広範囲にわたって妥当する芸術上の諸観念を規定するかぎりにおいて、ここでは考察の対象となるのである。

こうした問題設定からすれば、創作、受容、作品、にかかわる観念論美学の三つのカテゴリーに以下の論述を限定することは正当であろう。すなわち、天才としての創作者、作品への観想的沈潜の行為としての作品受容、有機的全体としての作品、の諸カテゴリーである。とはいえ、ここではそれらに対する弁証法的な批判がもくろまれていないわけではない（これは機会を改めて行いたい²⁵）。問題として取り上げられるのは、こうしたカテゴリーのもとで構成される芸術概念が、マックス・ヴェーバーが合理性という概念によって規定した近代社会に対して、どのような位置を占めるものであるのかということである。

すでに見たように、天才というカテゴリーは、近代化の過程によってもたらされた一つの産物（もしくははこの過程への一つの応答）でありながら、しかしまた同時に、（想像力や内的自発性といった、非合理的なさまざまな能力や行動様式がこのカテゴリーに肯定的に包摂されることによって）この過程に対する反逆を企てるものでもあった。残る二つのカテゴリーも同じような状況にあることは容易に推測されよう。じじつ、作品への観想的沈潜ということ提起される行動様式は、作品の成功度とか影響力の大きさといった合理的

基準に対し、これを徹底的に拒絶するものにほかならなかつた。それは、諸対象に対する近代特有の、すなわち合理的なかわり方というよりは、宗教的態度のなかで最も非合理的な形態としてマックス・ヴェーバーにおいても位置づけられた神秘的態度を想起させるものである。そこには、たしかに、あえて言えば観想の技術とでも呼び得るようなものは存在するかも知れぬが、しかし、芸術における個別的な処理やその成果について相互主観的な理解が図られるような形で吐露するような方法は、本来的に欠如している。もとより、観想的な観察者もその注意を対象の個々の部分に向けるのであるが、しかしそれは、すべての部分をできるかぎり正確にとらえるという目的から体系的になされるのではなく、みずからと対象との一体化という、観察の独特な目的に基づくものにはかならない。対象の内実を獲得すべき合理的な方法が、主体と客体との差異性を前提かつ強調するのに対し、観想という態度にあっては、こうした差異性は少なくとも傾向としては平坦化される。そしてこの文脈で、かつてのさまざまな自律性美学の吐露——とくにカール・フィリップ・モーリッツの諸論稿——から明らかにすることは、この美学思想が、近代化の過程から生み出されたさまざまな経験に対して鋭敏

に反応したものだということである。人間の活動性の諸領域が、形式合理性の法則のもとへとほとんど例外なく包摂され、それとともに全的な体験の可能性が喪失する運命をたどるとき、ちょうど同時進行的に、宗教的なさまざまな活動がその対象領域における妥当性を失わざるを得ないのと同じ程度に、それまで支配的に存在したものに⁽²⁶⁾ついての対抗的な行動様式が生み出されることとなったのである。

天才と観想のカテゴリーと同様、作品の有機的全体性というカテゴリーもまた、合理性の原理に対立する性格を持つ。それというのも、有機体ではなく機械こそが合理的な計画のもとに生産された最大の成果にほかならないからである。人間はもはや有機体を産出するだけの力を持たない。したがって、芸術作品を有機体もしくは有機的な統一体としてとらえるということは、芸術作品を人間の通常の生産領域から切り離し、いわば自然の生み出した作品として把握することを意味する。そしてまさしくここにおいて、有機的な作品と天才との二つのカテゴリーは相互にかみ合うことになる。すなわち、ただ天才のみが、合理的な計画にしたがう生産にはいかにしても不可能なものを生み出す能力を備えているのである。さらに、作品の全統一的性というカテゴリーについて

も、他の二つのカテゴリーにおいて述べられたことがそのまま妥当する——すなわち、この全統一性というものもまた、さまざまな合理的な行為の構造が次第に貫徹していく過程に対する反動として生まれてきたものなのである。ところで、形式合理性が道徳的・実践的な問題と感覚上の問題について無関心的にとどまるかぎり、宗教的な世界像がその妥当性を次第に喪失するという条件のもとでは、私有財産と教養によって特権的地位にある階層には、感覚上の経験が可能な対象領域への欲求が生じてくる。「芸術はいまや、みずからの固有の価値を次第に自覚的に理解する小宇宙として成立してくる。そして、その意味づけはどうあろうとも、ともあれ、日常性からの、またとくに、理論的および実践的な合理主義によって刻々と加えられる重圧からの現世内的な救済への機能を担うようになるのである」⁽²⁷⁾。

これまでの論述から明らかになることは、発展した市民社会における芸術の制度が宗教の制度的・機能的等価項としての役割を果たすということである。すなわち、宗教における此岸と彼岸との分裂には、芸術の理念的な世界と日常性との分裂が照応する。こうした分裂状態を基礎として、一方の極をなす芸術の領域においては、その形態はなんらかの目的に拘束

されることから解放され、自己完結的な（意味論的な）能力として位置づけられることが可能となる。もとより、芸術作品は、宗教の啓示的章句のような性格を備えているわけではないが、しかし、すでに見たように、人間による他の産物とは異なるものと見なされる——芸術作品は、天才の創造によるものとして、絶対的な一回性の性格を帯びるのである。擬似的に超人間の存在として、芸術作品がその受容者に対して要求する精神的態度は、ちょうど宗教的観想が信者に要求するものと構造的類縁性を持っている。ベンヤミンのアウラ概念が照準を合わせていたのは、まさしくこうした連関を白日のもとに曝すことであり、アドルノによって批判的な意図のもとに用いられた「芸術宗教」概念もまた、この連関を撃つものであった⁽²⁸⁾。かつての宗教がそうだったように、いまや芸術が避難所を提供するのであるが、しかしそこで合理化の過程が個人に及ぼす影響から身を護ることのできるのは、私有財産と教養によって特権的な地位を享受する階層のみではない。目的合理的に組織化された日常性からの隔絶のもとで、ここではたしかに主観性の一つの類型が保護を受けることにはなるが、しかし、この類型のはらむ問題性は、ヘルベルト・マルクーゼがすでに示したごとく、まさにこうした隔絶性自

体に内包されているのである。

とはいえ、機能的等価性というものが機能の担い手(すなわち対象や行為の担い手)の同一性を要求するものではないということもまた明らかである。すなわち、換言すれば、芸術と宗教との二つの制度の機能的等価性ということから、市民社会における芸術が宗教の補完物「以外のものではない」と結論されてはならぬということである。こうした結論は、芸術作品が制度によってトータルに規定されているということとを前提するがゆえに、その真憑性は薄弱なものにとどまる。それというのも、こうした前提自体が現実に即したものである。ないからにはかならない——市民社会における芸術は、制度と個別作品との間から放射される緊張をみずからの糧とすることによって、その生命を存続するのである。

(1) 本稿は、一九八一年四月に、ドップロヴニク(ユーゴスラヴィア)のインタール・ユニヴァーシティ・センターにおいて、アルブレヒト・ヴェルマーによって主宰された講座「近代性の理論」と、一九八二年一月に、ストックホルム、エーテボリ、オスロの各大学で行われた報告に加筆したものである。

(2) 近代化の概念に対する批判については、H.-U. Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1407), 18—30を参照のこと。多くの場合、この近代化の概念のことで、相互の関係は不問に

付されたままきわめて広汎な諸現象が包括されるのが現状であるが、以下の論述では、この概念はマックス・ヴェーバーにおける合理化の公理の意味において理解されている。近代化というものをいわば自動操縦的な過程としてとらえるような錯誤を回避するためには、さらに、その社会的な担い手をそれぞれ歴史的に具体的な形で説明することが試みられねばならないであろう。そしてまた、「近代化」に対立するものは必然的に伝統的な残存物と同一のものであるとするような見解に対しては、慎重に対応していくことが必要となろう。歴史諸過程のはらむ矛盾性というものに鑑みれば、近代化に対するさまざまな抵抗が、ほかならぬこの近代化がもたらした帰結なのではないのか、ということがつねに自問されていかなければならぬであろう。

- (3) W. Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt 1980, 10. (邦訳・米沢・嘉目訳『現世支配の合理主義』一九八四年、一七ページ参照)
- (4) J. Habermas, *Die Moderne ein unvollendetes Projekt*, in: *Die Zeit*, Nr. 39, 19. September 1980, 48. (邦訳・三島憲一訳「近代—未完成のプロシエクト」、『思想』一九八二年五月号、九五—九七ページ参照) あるいは、J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, Bd. 1, 233f. (邦訳・河上フーブリヒト・平井訳『コミュニケーション的行動の理論上』一九八五年、二三—五ページ以下)を参照のこと。
- (5) M. Weber, *Soziologie, universalgeschichtliche Analysen, Politik*, hg. von J. Winkelmann, Stuttgart 1973 (Kroners Taschenausgabe), 340ff, vgl. auch 287ff.
- (6) Ebd., 341f. (邦訳・大塚・生松訳『宗教社会学論選』7、

- 8ページ参照)
- (7) M. Weber, Der Sinn der Wertfreiheit der Sozialwissenschaften, in: ebd., 289.
- (8) 芸術上の実験者としてのノオナルド・ダ・ウインチについて、ヴェーバーは次のように述べている。「芸術は科学の地位へと引き上げられるべきものと考えられ、そしてそれは同時に、かつ、なによりもまず、芸術家が、社会的にも、また彼自身の人生の意味からいっても、学者の地位へと高められるべきものとしてとらえられたのである」(ebd., 321)。
- (9) M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1972, 365ff (邦訳、武藤・蘭田(訳)・蘭田(担)訳『宗教社会学』三〇〇～三〇一ページ参照) この部分の第二稿を、ヴェーバーは「中間考察。宗教的世界拒否の段階と方向」の表題のもと、Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 41, 1915, 387—421に発表した。さらに、第三稿は『宗教社会学論集』の第一巻(一九二〇年)に収められており、これは上述の論集 M. Weber, Soziologie, 441—483にも再録されている(芸術に関する部分は四六ページ以下)。なお、このテキストの異稿については、前掲のシェルフターの著書の二〇八～二一四ページに教えられるところが多かった。
- (10) M. Weber, Soziologie, a. a. O., 463.
- (11) M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, a. a. O., 367. (邦訳、『宗教社会学』前掲書 三〇三ページ、参照)
- (12) 以下の叙述にあたっては、次の拙論で得られた結果を前提として、Peter Bürger, Zum Funktionswandel der dramatischen Literatur in der Epoche des entstehenden Absolutismus, in: P. Brockmeier/H. H. Wetzel (Hg.), Französische Literatur in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1981, Bd. I, 77—114.
- (13) N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, Frankfurt 1976, Bd. II, 369ff.
- (14) これについては、本書に所収の J. ルフェーブルの論文「Joël LeFebvre, Zur Autonomie der Literatur in der frühen Neuzeit」を参照された。
- (15) J. Schulte-Sasse, Drama, in: Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680—1789, hg. von R. Grimmer, München 1980, 426ff (Hanser Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 3).
- (16) J. G. Sulzer, Von der Kraft (Energie) in den Werken der schönen Künste, in: ders., Vermischte philosophische Schriften (1773—1781), Reprint: Hildesheim/New York 1974, 123. スルツァーの叙述は『百科全書』の「諸芸術」の項目に依拠したものである。
- (17) 最近のフランスの社会史研究によって、一方における生産力の発展に対する貴族の関与の高さと、他方における投資とは無縁な「マンシヤン・レシームのブルジョアジー」の存在が立証された今となつては、十八世紀における市民階級一般の興隆という伝統的なテーゼは、より厳密かつ精緻に規定されなければならぬと、(これについては) G. Ziebura, Frankreich 1789—1870, Frankfurt/New York 1979, 25—35で総合的な叙述がなされている。また、この著作に付された参考文献も参照のこと。
- (18) 啓蒙主義的な文学の制度の危機について、Aufklärung

レベルと科学

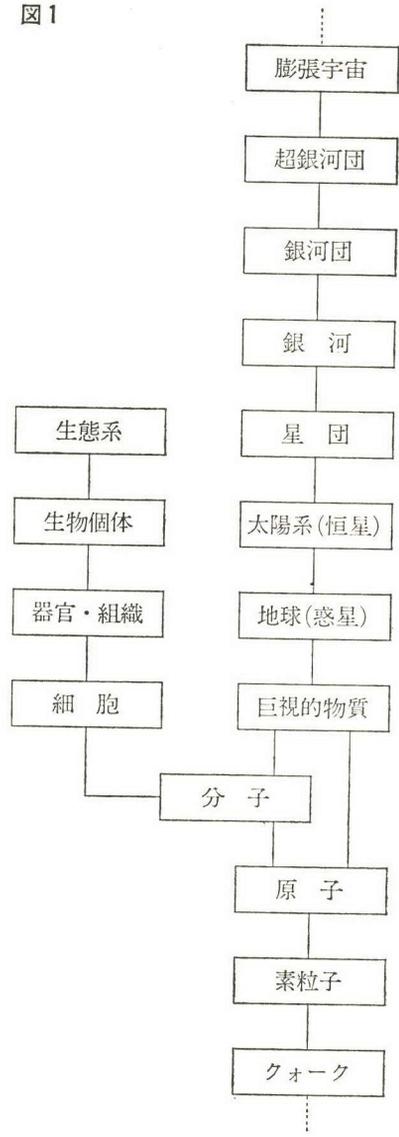
一、自然の階層構造

日本科学者会議編集の科学全書の一つとして、つい最近出版された『化学結合と物質のしくみ』（泉邦彦、大月書店、一九八五）を読むと、その最初の部分に、いわゆる自然の階層構造が述べられている。そして図1の階層構造が載せられている。このことは、自然科学の間には、かなり一般的に、このような自然の階層構造を認める考え方が存在している一つの証拠と考えられよう。

川 口 啓 明

さて、本稿は、自然の階層構造について哲学的に論じようとするものではない。現在、科学ジャーナリストの端くれと自称して、自然科学、特に生物学関係と、現実の社会との間のさまざまな問題（バイオテクノロジーや食品添加物や農薬など）を主要に取り扱っている私には、哲学的な議論は荷が勝ちすぎる。私が本稿で述べたいと思うことは、現実の社会の中のそのような問題における、生物の世界の中に見られるレベルと自然科学の位置付けについてである。しかし、これを述べるためには、まず前段として多少、自然の階層構造の議論を見ておく必要があると思われる。

図1



る。自然の階層構造をどう見るか、そして特に、その中で生物の世界の階層をどう見るかには若干の意見の相違が見られるからである。

図1の階層構造は、泉邦彦氏の本の最後に付けられた参考文献の中には挙げられていないものの、明らかに『現代自然科学と唯物弁証法』（岩崎允胤、宮原将平、大月書店、一九七二）に述べられている自然の階層性を参照するものである。岩崎允胤氏は、生物の世界は「物理的世界のいわば主系列からでた枝系列」（一三四頁）として理解しており、さらに次のように述べている。

「生物の階層（自立的な運動形態）としては、

細胞——個体——種
 生体高分子——細胞内器官——細胞——組織——器官
 個体——種——生物圏」（二三五頁）。

が考えられる。しかしさらにレベルに分けることができる。

生物学者の佐藤七郎氏は、『マルクス主義哲学3 現代科学と唯物論』（芝田進午編、青木書店、一九六九）の第4章「生物学の方法」において生物現象における階層性について述べている。その中で生物現象の階層は運動形態の違いによるとしている。そして、生物学における階層性認識に重

要な要点として六点を挙げ、その中の第二と第三番目に次のように述べている（一六九頁）。

「二、生物現象にみられる各階層をたんに一列に並べてみる、あるいはピラミッド状に積みあげてみるだけでは階層構造を正しく把むことはできない。むしろ階層の平面的・図式的な表示は階層性を認識することの積極的な意義を見失わせる。

三、ひとつの階層と他の階層の間の関係を明らかにし、低い階層の現象がなぜ一段高い階層に発展しなければならなかったかを、歴史的、理論的に明らかにしなければならぬ。いいかえれば低い階層の矛盾がどのように媒介された一段高い階層に発展したか、そして一段高い階層にどのような新しい矛盾が生れたかを分析しなければならない。」

一方、物理学者の林淳一氏は、現代の自然像を解説した文章の中で、自然（物質）が歴史的に形成されたものであることを述べた上で、次のように述べている。

「われわれはいま、身のまわりのマクロな階層、それ以下に原子の階層と素粒子の階層、それ以上に恒星の階層と星雲の階層の五つの階層があることを知っているが、これらの階層さえもが歴史的に形成されてきたものであること

がわかる。

また、こういう階層の系列に対して、生物から人間社会にいたる階層の系列を考える考え方もあるが、これらは物質としては、身のまわりのマクロな物体の階層に属するものであって、無機的な段階、生物的な段階、社会的な段階の三つの発展段階とみるのがふさわしいように考えられる。」（『授業と教材研究』、吉田昇、長尾十三一、柴田義松編、有斐閣、一九八〇、五八頁）

岩崎允胤氏らの自然の階層性の考え方と林淳一氏の発展段階の考え方を折衷したような考え方が、生物学者の渋谷寿夫氏によって述べられている（『科学と歴史』、法律文化社、一九八二）。すなわち渋谷寿夫氏は、岩崎允胤氏らの自然の階層性の主系列を採用した上で、生物の世界については発展段階の考え方を採用し、物質の階層構造と自然の発展段階とが、天体（地球）の位置において十字にクロスする図を描いている。そして、次のように述べる。

「現在の地球上には、無生物・生物・人間社会が並存している。これは、それぞれの発展段階の物質の進化の速度が不均等であるためである。こうして、広義の物質は、一方では空間的な階層構造と、他方では時間的な発展段階と

が結合された形で、じつにさまざまな姿で存在しているのである。」(五五―五六頁)

自然の階層構造を、とくに運動形態と発展段階とのかかわりでどう見るかは、哲学の一つの問題ではあろう。そして、発展段階の見方を重視すれば、生物の世界の中に階層を認めるのは適切でないかもしれない。しかし、生物の世界に階層的なものが認められることも、私としては、ある程度納得がいく。ここでは、それをレベルと呼ぶことにしよう⁽¹⁾。しかし、どのようなレベルを設けるにしろ、レベルをただ並べて見せるだけでは、佐藤七郎氏が指摘するように、意味がないと思われる。そこで、レベルの具体的な内容には触れないことにする⁽²⁾。レベルの具体的な内容の解明は、哲学の専門家にお願したい。

二、生物現象とレベル

生物が示す現象を生物現象と呼ぶとすると、この生物現象には、いくつかのレベルを認めることができる。これが本稿の前提である。人間もまた生物であるから、人間の示すさまざまな現象も、社会的な現象をも含めて生物現象に

含めよう。

このことよって、私が意味させたいことは、人間が示すさまざまな現象が、生物学的なレベルに規定されているという『生物学至上主義』的な見方を強調することでは、もちろんない。むしろ逆に、人間の場合をも含めた生物現象にレベルの考え方を導入することよって、社会的な問題における『生物学至上主義』的な考え方を、あるいは、もう少し広く言えば、『自然科学至上主義』的な考え方を打ち破りたいと思うからである。

私が取り扱っているような社会的な問題において、主要な問題点がどこにあり、どこに解決の道を見出せるかを考える上で、このようなレベルの考え方を取ることが必要と思われるのである。

バイオテクノロジーに関連した問題については、別のところに私の考えを少し述べさせていた⁽³⁾。ここでは人工化学物質の問題について、少し取り上げたい。

人工化学物質は、現在、さまざまな問題を持っている。そして、これらの問題は自然科学として論議されることが多いものの、自然科学的なレベル、あるいは生物学的なレベルで解決される問題とは、私には思えない。すなわち、

問題の主要な部分と、したがって、その解決の道は、社会的なレベルにある。そのことを述べたい。

三、氾濫する人工化学物質

身の回りにある化学物質は、人間の手がかかっている化学物質と、人間の手がかかっていない天然の化学物質とに分けられる。前者の物質の中でとくに、人間社会によって化学工業的に作り出される物質を人工化学物質と呼ぼう。

我々の日常生活の中には、さまざまな人工化学物質が存在している。化学合成製品中の、日常的に我々が接する人工化学物質の種類数は、数十万種類とも数百万種類とも言われている。人間の体内に取り込まれる可能性がより高い人工化学物質としては、医薬品が四万種類、食品添加物や農薬は、それぞれおよそ三五〇種類ある。

実際に食品添加物で言えば、標準的な献立を作って試算してみると、およそ八〇種類ぐらいの食品添加物を合計一〇グラムぐらい、毎日、摂取している。これは許可されている食品添加物についてで、一九八五年の夏のワインのジエチレンジグリコールの騒動のように、思いもかけなかった

人工化学物質を摂取している可能性もある。それ以外に残留農薬などの問題もある。

かつて大量に使用されていた人工化学物質で、危険性が分つたために、その後使用禁止になったものもたくさんある。年配の方にはDDTを頭から浴せ掛けられた経験を持つ方も多いであろう。農薬のDDTやBHC、カネミ油症の原因となった熱媒体として使用されていたPCBなどは、熱帯諸国ではいまだに使用されていることも関係しているが、現在でも環境を汚染している。これらの人工化学物質は、極めて分解されにくいために、環境中を巡り巡る。そして生物濃縮によって、生物の世界に影響を及ぼすとともに、人間の体にも影響を及ぼしている可能性がある。

口に入らなければ大丈夫かという点、そうでもない。プラスチック製品を含む都市ゴミを焼却すると、環境の重金属汚染やダイオキシン汚染がもたらされる。重金属汚染がもたらされるのは、プラスチック製品の着色に重金属が用いられているからである。そしてダイオキシンは、ベトナムの枯葉作戦による被害が今でも問題となっている、非常に強い毒性を持った化学物質である。このダイオキシン

が、プラスチック製品を燃やすと、極めて容易に自然に作り出される。

さて一方、このような種々の化学物質の人間の健康への影響を知ろうとする時に、現在の通常の科学的作業として行われるのが動物実験である。

四、毒性試験

これらの動物実験は毒性試験と呼ばれる。これはまさしく毒性を調べているからであるが、毒性を調べた上で、その化学物質の安全性の評価も行なうので、安全性試験とも呼ばれる。用いられる実験動物は、通常はマウスかラットのネズミである。その他に、ウサギ、イヌ、サルなどが用いられることもある。

通常行われる動物実験は、一般毒性試験、特殊毒性試験など、いくつかの内容に分れている。しかし、ある化学物質について動物実験が行われる場合、全ての内容が行われるのではない。一般毒性試験の中の急性毒性試験によるLD50（半数致死量、すなわち、その化学物質を投与した実験動物の個体の半数が死ぬ投与量）は、比較的よく最初

に調べられる。

実験動物を用いて毒性試験を行なうことは、実際的に大変な作業となる。毒性の評価の手法としては、その化学物質を投与する実験群と投与しない対照群を比較してみるという手法を取る。この手法においては、実験群と対照群とで、毒性発現の差異が見られるかどうかだけを調べ、毒性が現われても、その分子レベル、生化学的なレベルでの毒性発現機構は通常は追及しない。しかし、このような簡便な手法を取ったとしても、毒性試験の実務作業は大変なものとなる。

それは、動物実験の実験結果に影響を及ぼし得るたくさんの要因があり、それらの要因の全てが実験群と対照群とで同一になるように、実験動物を適切に管理しなければならぬからである。これらの影響要因には、実験動物の飼育要因（温度、湿度、換気、照明、飼育箱、餌の栄養成分など）、実験動物の生物としての要因（動物の種、種の中の系統、性別、生理上の時期、年齢、寄生虫の有無など）、観察者の処置要因（給餌方法、計測、採血、手術など）が含まれている。

実験動物としてマウスかラットのネズミを用いた時でさ

え、慢性毒性試験を行なうとなると、一回の試験が終わるのに二年から三年かかる。その間、きちんとした施設・設備の中で毎日、実験動物を扱うことに慣れた職員あるいは研究者によって、実験動物は丁寧に管理されなければならないのである。こうなると当然のことながら、費用も億円の単位でかかるようになる。

さて、ともかくも動物実験が終了したとする。これほどの手間ひまをかけて動物実験を行なったのであるから、ある化学物質についての毒性が適切に評価することができるかというと、そうではない。

動物実験を行なって分ることは、その実験動物に対する毒性である。人間に対する毒性ではない。人間での毒性を知るためには、もう一つ別の作業を必要とする。実験動物での毒性試験の結果から、人間での毒性を推定するという作業が必要なのである。手にしているデータは、あくまで実験動物についての毒性のデータであり、ほとんどの場合、人間での毒性のデータは手に入っていない。

実験動物での毒性のデータから、人間での毒性を推定することは、『ヒトへの外挿』と呼ばれている。そして、このヒトへの外挿が簡単にはいかないのである。

五、ヒトへの外挿の困難さ

ヒトへの外挿が困難であることが書かれた文章は、専門書を見ればいくらでも見付け出すことができるが、ここでは、一例だけ引用しておこう。ヒトへの外挿の現状が分るであろう。

「実験動物でのデータを基準にして、人類での数値を求めることを外挿と呼ぶが、この外挿の具体的方法、理論がまったく確立しておらず、その場限りの、悪くいえば、行きあたりばったりの方法がとられているのが残念ながら現状である。このため、同一の実験動物のデータであっても、その解釈によって、ヒトについての危害度の最終結果は非常に異なったものになってしまうのである。

実験動物と人とは、いろいろな点で異なることは後述のごとく、すでに非常に多くのデータがある。それにもかかわらず、逆にヒトと異なる実験動物で得られた値を、ヒトでの値に換算することについての理論やデータは非常に少ないのである。

ある人は、動物と人間は違うから動物実験でそのような

結果が出たからといって、人間で起きるとは限らないとい、これに反対の立場の人は、動物実験でこのような結果が出ているのであるから、人間でもっと大きな影響があるかもしれない、という具合である。どちらも一面の真理を含んでいるが、このままでは進歩もなく、また学問的でもない。しかし実験動物からヒトへの外挿は簡単なようで、実は非常に複雑な要因を含んでいて簡単には答えが出ない。たとえばマウスに○・1mg/kg/日一日おきで一カ月連続投与したことは、ヒトでどれ位の量を何日間与えたことに相当するか?と問われて自信を持って答えられる人は少ないであろう。⁽⁴⁾

ある化学物質の人間に対する毒性を知りたくて、動物実験を行なう。ところが、動物実験を行なったとしても、ヒトへの外挿が確たるものとしては行なえないのである。

六、人工化学物質の問題とレベル

氾濫する人工化学物質の中で、その毒性が動物実験で調べられているものは、全体から見れば、ほんの少数である。ところが、動物実験が行われている、その少数の人工

化学物質についてでさえ、人間での毒性は不明確なままなのである。

氾濫する人工化学物質の毒性の問題の、現在のこのような状況を改善するには、いくつかの方法が考えられよう。

一つの方法としては、現在、取られているような自然科学的な解決方法を取り続けるといふものがある。怪しげな人工化学物質が、何百万種類となろうとも、一つ一つに対して動物実験を行なっていく。そして、よりよいヒトへの外挿方法を見出していく、というものである。

しかし、このような解決方法は、私に言わせれば、欺まんである。現在、取られているこの方法は、単に行政の責任逃れのためにやっている面が強い。毒性の問題にも取り組んでいきますよとのポーズを取っているに過ぎない。

そう思う根拠は、一つには、将来に結局は、ヒトへの外挿は不可能であると分る可能性が強いと思われることである。ヒトでの外挿が、現在、なぜ困難になっているかという、一般的な理由としては、人間と実験動物とでは、1、体内の各部や臓器の絶対的な大きさも、相対的な大きさも異なっている、2、臓器の構造に根本的な差異が見られることがある、3、特定の臓器や組織を持っていたり、

持っていないかたりすることがある、4、体内で化学物質が変化する代謝経路が異なっていることがある、5、代謝経路が同じ場合でも、代謝速度が異なっていることがある、などである。そして、個々の人工化学物質には、それぞれ特有の個々の状況が考えられる。

現在でも明らかかな、ヒトへの外挿の困難に伴うこのような種々の要因は、将来に、より明確なものとなっていく可能性が強い。そして、全体としてヒトへの外挿は、その困難さがより明確になっていくと思われるのである。

もう一つには、人工化学物質の種類数の点である。氾濫している人工化学物質の種類数、そして、このままでは極めて近い将来においても引き続いて新たに登場してくるであろう人工化学物質の種類数を考えると、毒性試験は何百年かかっても終了しないであろう。

人工化学物質の毒性の問題は、動物実験だのヒトへの外挿だのと、自然科学的なレベル、あるいは生物学的なレベルにおいて議論されることが多い。しかし明らかに、真の問題は、そのようなレベルにあるのではない。我々がどのような社会を選ぶのかという社会的なレベルにあるのである。

(1) この他に、余り哲学的でない階層性の議論としては、代表的なものとして、アーサー・ケストラーの一連の著作で述べられているものがある。『機械の中の幽霊』、ペリカン社、一九六九、『ホロン革命』、工作社、一九八三、『還元主義を超えて』、工作社、一九八四など。

(2) とは言っても、レベルに全く言及しないのは、適当でないかもしれない。私は、以前に自然界のレベルについて少し述べたことがあるが(『生物科学』、34巻4号、一九八二、二〇七頁)、現在では一応、便宜的に、レベルを、地球上の自然界―生物界―種―個体―細胞―分子と考えている。

(3) 「唯物論」59号、東京唯物論研究会、一九八五、一八二―九頁。

(4) 『実験動物からヒトへの外挿』、松岡理編、ソフトサイエンス社、一九八〇、五頁。

(かわぐち ひろあき 東京唯物論研究会会員)

戦後思想の一つの遺産

——務台理作の哲学をめぐって——

古 田 光

一、戦後思想を考える

戦後もすでに四〇年を経過した。一九四五年八月、日本は第二次世界大戦に敗北し、占領軍の圧力のもとに、「民主主義」と「平和主義」を原理とする新しい憲法をつくって再出発した。そのころは、物質的にはひどい窮乏状態にあったが、精神的には軍国主義や天皇制国家主義からの解放感があり、「配給された自由」を自発的なものに転化して、われわれの生活をより充実したものにしていくこうとする模索があり、活

気があった。しかし、四〇年たったいま、あたりの風景はまったく一変している。かつての焼跡には高層ビルが立ち並び、物質的にはたしかに豊かになっている。だが、精神的にはあまり豊かになっていくとは思えない。むしろ、かつての活気を失い、重苦しい気流がわれわれを包んでいるようにさえ思われる。いまわれわれを包みこんでいる——私にとっては重苦しい——精神的気流は、どういう性質のものだろうか。

これを安丸良夫氏は、「戦後イデオロギー論」のなかで、「あらたな国家主義」とよび、それは、「ある意味では戦後民主主義を否認するものであるとともに、ある意味では戦後

民主主義を包摂するものである」（『日本ナショナリズムの前夜』一九七七年、二二二ページ）と述べている。氏によれば、それは一九六〇年代から、経済の高度成長や工業化的近代化の進展を背景に、保守勢力によってしだいに形づくられ、「あらたに支配的イデオロギーの地位を確保しつつある」（同書二二一ページ）ものである。それは「民主主義」という名のもとに解放され、噴出してきた、民衆のさまざまな人間的要求を、抑圧し排除すべきものと国家エゴイズムのもとにからめとるべきものとに選別しつつ形成されてきたものである。それは、私生活の幸福を求める民衆の要求は、国家の経済的発展に協力することによってのみはたされるのであって、それ以外はすべて空理空論にすぎないかのように説く。こうして、「民主主義」や「平和主義」はしだいにタテマエ化されてゆき、実質的にはほとんどその反対物に転化しつつあるような状態がもたらされてきたのである。今日では「平和」を守るためには戦力増強が必要であると説かれ、「民主主義」は多数決という儀礼的な手続きをとることであるかのような言論が横行している。しかも、経済成長にもさまざまな摩擦やかげりが生じてきている。この先いったいどうなるのか、と思うのは私だけではあるまい。

こうした状況のなかで、「戦後民主主義」はかつての活気を失い、色あせてしまったかのように見える。しかし、それ

はけっして消滅してしまっただけではない。保守政党の度重なる改憲への動きにもかかわらず、「日本国憲法」はともかくも維持されており、「生命と生活」、「自由と人権」を守ろうとする民衆の自発的な運動もさまざまな形で展開されつつある。「戦後民主主義」の精神は、表面的には「新国家主義」のなかに包み込まれてしまったかのように見えながら、やはりさまざまな形で民衆の生活意識の底に根をおろし、ひそかに新しい発現形態を模索しつつある、といえるのではあるまいか。こうした見地からみれば、戦後日本の思想の歴史は、われわれ日本人の人間としての生き方をめぐっての、そしてこの問題に関する国民的合意の形成をめぐっての、「国家主義」と「民主主義」との複雑に入り組んだ対立と闘争の過程として、とらえられるように思われる。そして、まだその結着はついていないのである。それでは、こうした歴史的な状況のなかで、われわれのなすべきこと、なしうることはなにか。それは、具体的には、各自がそれぞれの立場と領域で考えなければならぬ問題であろう。しかし、そのための前提として、あらためて共通に考えなおしてみなければならぬことは、日本人の生き方、今日の国際状況のなかでの日本人の生き方はいかであるのか、倫理的に人間としての責任をもった生き方といえるか、ということである。

「倫理」などというと、いかにも古びた言葉をもちだすよ

うに思われるかもしれない。しかし、そうではない。例えば数年前に刊行された、『日本の生き方と平和問題』（一九八三年）と題するシンポジウムの記録を読んでみよう。このシンポジウムの出席者は九名で、その大多数は社会学者なのだが、それらの人びとがほとんど異口同音に指摘していることは、今日の核状況の問題、平和の問題というのは、たんに軍事的・技術的な問題あるいは政治的、経済的な問題であるだけに止まるものではなく、根本的には、そうした状況のなかでの一人ひとりの人間としての生き方の問題であり、その倫理性にかかわる問題だ、ということである。例えば国際政治学者進藤栄一氏は、今日、「核文明がわれわれに投げかけている事態は、倫理性のない外交であり、倫理性のない経済であり、あるいは倫理性なき技術なのだということができるかも知れません」と述べ、経済学者の宇沢弘文氏は、「軍事産業で働くことは、技術者であっても労働者であっても、働くものとしての倫理的な観点から、絶えず矛盾を感じながら働かざるをえない」ことを意味するから、軍事支出をふやし、軍需産業のウェートを大きくすることは、たんに経済的効率性という観点からだけでなく、社会的安定という観点からも「きわめて好ましくない状況を醸しだしてくる」と語っている。

こうした議論を受けて、作家の大江健三郎氏は「人間がど

う生きるか、どう死ぬか、それも人間である自分を主体にして、どのように生き死するかを考えるのが、倫理的に考えるということだと思えます」と述べ、核の問題を日本人の生き方の問題としてとらえよという。さらに経済学者隅谷三喜男氏は、戦後われわれは「われわれの生活を充実していこう」ということで努力してきたが、昨今「この目標がだいたい手に入ってきたために、それから先へ向かう方向感覚を見失っているのではないか」と述べ、戦後新しい憲法が与えられ、さまざまな変革が行われたが、「それをほんとうに支えていく思想的基底、たとえば民主主義がなによりゆえにわれわれにとって基本的な理念たりうるかという、基本的な哲学といいますか、思想、あるいは倫理が欠如していたのではないか。……そのために今日、人間の存在そのもの、人間の倫理性を考えていこうとするとときに、その基盤が弱いのではないか」と語っている。問題は、隅谷氏のいう「生活の充実」ということの意味である。われわれはいまあらためてこの問題を根本的に問いなおさなければならぬ。迂遠なようでも、一人ひとりそこから確かめて歩きださなければならぬ。

そこで私は、この問題を考える手がかりとして、ある哲学者を取りあげて、その思想と行動の軌跡とその意味を再検討してみたいと思う。その哲学者というのは、私の学問上の恩師である、務台理作である。しかし、ここで彼を取りあげる

のは、そういう個人的な事情からではない。彼は、戦後の時代を生きた日本の知識人のなかで、先に隅谷氏が指摘しているような問題、すなわちわれわれの時代における人間としての生き方にかかわる基本的な問題を、とくに哲学ないし倫理学の次元で、最も真正面から受けとめ、最も誠実な思索を重ねた人物の一人である、と私は思うからである。戦後思想のすぐれた遺産から学ぶことなしには、思想の発展ということはありませんであらう。むしろ、それはたんなる讚美や、たれ自身の目で、そのなかから新たな意味を読みとり、再生させることでなければならぬ。ここでは務台の思想と行動のすべてについて、詳しく検討することはできない。前述のような見地から、いくつかの問題を選んで、それがわれわれにとってもつ意味を考えてみたい。

二、ファシズムとたたかいうるヒューマニズム

務台理作は一八九〇年（明治三十三年）に長野県で生れ、一九七四年（昭和四九年）に東京で死んだ。彼は京都帝大で西田幾多郎に哲学を学び、その高弟の一人であった。三木清、戸坂潤ら、或いは西谷啓治、高坂正顕、高山岩男らの先輩で

ある。留学してフッサールに現象学を学び、一九三五年に東京文理大（後の教育大）の教授となった。温厚な人ながら、堅実な学風で知られ、現象学やヘーゲル哲学に関する研究書のほか、『社会存在論』（一九三九年）、『表現と論理』（一九四〇年）、『場所の論理学』（一九四四年）などの著作を発表して、戦前にすでに哲学者として一家をなしていた。戦前の務台の著作については、ここではふれないが、戦後の務台とのつながりで興味深いのは、当時、専門を異にする丸山真男氏が、『国家学会雑誌』で、務台の『社会存在論』について、かなり長い、懇切な書評を書いていることである。丸山氏は、そこで、この書物が「時流に乗った民族主義の基礎づけ」ではなく、むしろ、それへの批判を含んでいる点を高く評価しつつ、務台が民族ないし国家のエゴイズムを転向せしめうる根拠を、その成員としての個体の「自由なる」文化的活動に求めながら、その「現実的可能性」を明らかにしえず、「単なる当偽」または「希望」を表明するに止まっている点を、鋭く指摘している（丸山『戦中と戦後の間』所収）。この書評は、当時務台が西田哲学の思想圏内であったこと——実際に西田は当時の務台宛書簡（一九三九年六月一七日）のなかで「この書には私は全く御世辞なしに満腔の称讃を呈せざるを得ない」と述べている——を考えあわせると、その批判の射程は務台を越えて、その背後にある西田哲学の論理とその性格に

も及んでいた、といえるであろう。ある意味では、戦後の務台の思索の課題は、ここで丸山に指摘された弱点をどのよう
に克服していくか、というところにあったのである。

ところで、私をはじめて務台に接したのは、戦局もきびしさを増した、一九四四年（昭和一九年）の秋、東京文理大の哲学科に入学した時であった。当時、彼は学長をつとめており、私は勤労動員の宿舍で、火鉢をかこんで視察にきた彼から鈴木大拙の話などを聞いた。哲学教室には、彼のほか下村寅太郎氏や坂崎侃氏が助教としていた。まもなく海軍に召集された私は、戦後、復員して教室に戻り務台の講義を聞いた。場所の論理や実存哲学の話だった。卒業後、私は哲学教室の助手に採用されたので、彼と接触する機会も多くなった。一九四八年に『思想』にのせた「現在思想状況における精神の問題」という論文のなかで、彼は、日本人の多くは「真の世界観」というものをもっていないと述べ、日本における思想のあり方について根本的な問いかけをおこなっている。後からふりかえてみれば、徐々に「方向転換」のきざしを示していたのだが、そうした内面の動きは——後に述べる菅季治かんすけはらの自殺事件がおこってから——外からはほとんどうかがえなかった。それがはっきり表面に現われてきたのは、一九五一年の春に彼が文理大を停年で退職し、慶応大学に移ってからのことである。そのころから、彼の思想と行動

は大きくその方向を変えた。つまり、それまでの西田哲学的・実存哲学的な立場から向きを変えて、彼のいう「人類ヒューマニズム」ないし「社会主義ヒューマニズム」の哲学的形成にむかって進みはじめたのである。『第三ヒューマニズムと平和』（一九五一年）、『現代倫理思想の研究』（一九五四年、増補改訂版一九六一年）、『哲学概論』（一九五八年）、『人間と倫理』（一九六〇年）、『思索と観察』（一九六八年）などが、そうした思索の主な所産である。また、実践的には、憲法改正反対、単独講和反対の態度を表明し、その後の各種の運動（護憲運動、反戦・平和運動、教育運動など）にも自発的・積極的に参加したが、病をえて一九七四年に八十四歳で亡くなった。

この「方向転換」について、務台自身は次のように語っている。「私の哲学的世界観は一九五〇年から五一年を境としてその方向をかえた。これは決して一八〇度の転回とか転向として片づけられるほどあざやかなものではない。ある点では変えようとしても変えられないものがあり、ある点では一〇〇度、ある点では一五〇度というような、多面的なかつ混雑をふくんだ方向転換であった。このとき以後現在にいたるまでの私の思想は、この転向の間にあらわれる矛盾を整合してゆくことであった。そしてその方向は、ファシズムとたたかいうるヒューマニズムの原理を確立すること、したがって平

和の哲学、戦争拒否の哲学となり、現実の問題としては憲法改正反対の態度を明らかにすることであった。」（『思索と観察』四八ページ）それでは、こうした転向の動因となったものはなにか。彼の語るところによれば、「戦争中の身心ともに苦しかった経験」は、それまでも「私の思想をしないでゆり動かし」てはいたが、「これまで私のよりかかっていた西田哲学と実存哲学をどうして超えることができるか」という「私にとって壁のようなテーマ」にぶつかって足踏み状態が続いていたのである。これは今日でもいえることだが、ある種の社会的な問題、例えば核問題とか、靖国問題などについて、ある意見や態度を表明するということは、とくに知識人にとっては、生存や生活の問題であるだけでなく、それぞれの内面のあり方、思想のありかたにかかわってこざるをえない問題である。わけても務台のように哲学が専門領域であり、長年かかってすでに彼なりの哲学的な立場や思考の枠組をつくりあげているものにとっては、その一部ではなく全体を組みかえるということはきわめて困難な問題である。しかも、彼が戦時中の体験を通して突き当たっていた思想的なテーマ、つまり「これまでの無力で無責任なヒューマニズムからどのようにしてファシズムとたたかいうるヒューマニズムへ転身しうるか」というテーマは、まさにこの全面的な組みかえを必要とする性質のものであった。彼が苦しい模索を続け

ざるをえなかったのは当然であろう。

それでは、理論の次元ではまだ必ずしも決着がついていなかったにもかかわらず、思想と行動の次元で、彼を戦闘的ヒューマニズムに向かって「踏み切らせたもの」はなんだったのか。それは、一九五〇年四月六日におこった「無名の一年菅季治の自殺事件」であった、と彼はいう。菅季治（当時三十三歳）は、東京文理大哲学科の卒業生の一人で、戦争中陸軍に召集されて満州におり、戦後ソ連軍に抑留されてカラカンダ市にいたが、一九四九年に帰国し、五〇年一月ころから文理大哲学教室に顔を出し、務台のもとで哲学研究を再開しようとしていた。寡黙で内省的な人であった。この菅青年が、いわゆる「徳田要請問題」をめぐる、当時の政治の渦巻のなかに、自ら飛びこむような形でひき込まれ、自殺に追いこまれてしまったのである。

この事件は、その背景となっている、当時の——つまり、朝鮮戦争勃発直前の——緊迫した国際的・国内的な政治状況をぬきにしては、理解しにくいものである。当時、ソ連領内にはまだ六〇万人もの日本人が捕虜として抑留され、日本国内には不安と苛立たしさの念がひろがっていた。このとき、五〇年二月にソ連から帰国したもののなかから、「日の丸梯団」と称する人びとが、次のようなことを言いだした。自分たちは抑留中、あるソ連将校から、通訳を介して、「日本共

産党書記長徳田は反動分子は日本に帰すなと要請している」という話を聞いた、と。これに対してまず極東委員でイギリス代表が、もしこの噂が事実であれば徳田は祖国に対して重大な犯罪をおかしたことになると発言し、国会でも特別委員会が設けられて、そうした事実の有無を究明することになった。これがいわゆる「徳田要請問題」である。

ところが、この話に出てきた通訳者が、まさに菅季治だったのである。そこで菅は、新聞でこの問題に関する報道を読んだ直後、自発的に、「朝日新聞」と「アカハタ」に投書して、次のように述べた。事実は「一日の丸梯団」の言うところとは異なる、自分はソ連将校の話を通訳して、「日本共産党書記長徳田は、諸君が反動分子としてではなく、よく準備された民主主義者として帰国することを期待している」と述べたのである、と。この投書が三月八日の「朝日」に出て、彼は幾たびも国会の証言台に立たされることになった。彼は国会でも同様の証言をしたが、それはこの機会に共産党に打撃を与えたいと思っていた保守派の議員たちを満足させなかった。その答えは徳田を罪に陥れたいものだったからである。そこで彼らは、菅は共産党をかばうために偽証しているのではないかと、執拗に菅を問いつめた。菅は最後まで証言をまげなかったが、四月六日に電車に身をなげて自殺した。遺書のなかには、自分は真実を守ってきたがいまそのことに

絶望した、しかし自分は「真理バンザイ」「人間バンザイ」といって死ぬという言葉があり、遺体のポケットのなかには『ソクラテスの弁明』という小冊子が入っていた――。

彼の遺書にウソがあるとは思えない。真実は政治的な対立を越えて受け入れられると信じていた彼は、その信念が受け入れられない現実絶望し、再び証言台にたつことに絶望してしまったのである。政治が真実を抑圧し、ヒューマニズムを圧殺したのである。当時、渡辺一夫氏は「エラスムスに関する架空書簡」（一九五一年）のなかで、この事件にふれ、エラスムスに託して、やはりユマニストは政治に巻きこまれることを拒否するほかないのではないか、という感想をもらしている。ところが、先述のように、務台の場合には、逆にこの事件が、彼を政治的現実に対して積極的に立ちむかおうと決心させるバネとなったのである。それはなぜか。一つには、なんといっても菅が彼にとってきわめて身近な人間、最後まで相談に来ていた人間であったこと、それだけにそばにいながらみすみず死なせてしまったという痛恨と自責の念がきわめて強く彼をゆさぶったことがあげられよう。しかし、より根本的には、政治とヒューマニズムの関係についての見方のちがいがあがると思う。務台は、渡辺氏とちがって、菅を死に追いつめたものは、究極的には、政治ではなく、菅自身のヒューマニズムの矛盾であり、弱さであるとみている。務

台はいう。「彼はおそろしい孤独につつまれていた。……友人としても、先輩としても、真に彼の立場を理解し、彼の相手になって支えてくれるものがなかった。これは彼自身がそれを拒否していたことにも関係している。しかも彼は人一倍人を恋しがり人の存在を気にしていた。……そこに彼の矛盾があった。」「彼を自殺させたものは彼のヒューマニズムではなかったか。」(『思索と観察』五三ページ)

これは、むしろ冷徹ともいべき観察である。しかし、務台のそういう観察の眼は、同時にこれまでの自己自身のヒューマニズムのあり方にもむけられ、はげしい自責の念につながっていくのである。「自分が積極的なヒューマニストであったなら彼を死なしめなかったかもしれない。……彼の無力なヒューマニズムは私のヒューマニズムの無力さ以外の何ものでもない。」「私はその責任をもつべきだ。私は自分の無力なヒューマニズムを、その敵(ファシズム)にたいして勇敢に戦いうるものにまで高めなければならぬ。そのように考えて私は、人ほどのように見ようと、彼のつきあたった孤独の壁を破り、彼の問題を自分の問題として引き受けることに決心した。これが私の思想転向の理由である。」(前掲書、五四ページ)

ここで私が注目したいのは、務台のいわゆる「方向転換」なるものが、理論の次元における思索の積み重ねによって

はなく、むしろそれがまだ終らないうちに、ある現実的な体験によって彼の人間的痛覚ともいべきものを、はげしくゆさぶられることによってもたらされた、ということである。

このことは、一般に思想の根本的な転換というものは、たんに理論の次元でおこるものではなく、思想がそこに根ざしている生活意識(実感)の次元からの構造的転換としておこってくる、ということを示すものではないだろうか。ともあれ、務台は、このような形で、自己の思想の再建にむかって踏みだしたのである。その努力はいかなる実を結んだか。また、それは戦後思想にとっていかなる意味をもつものであったか。

三、「統一戦線」を支える思想

このようにして務台は、自分がこれまでよりかかってきた個人主義的・自由主義的な、あるいは実存主義的な(「孤独な」ヒューマニズムの無力さと無責任さを自己批判し、「ファシズムと戦いうる」思想の形成にむかったのであるが、その思想はやはりヒューマニズムという性格をもつものでなければならなかった。なぜなら、彼にとってヒューマニズムとは、もともと思想以前の「実感」ヒューマニズム——「人間

的なことがらに共感する精神」(『現代のヒューマニズム』一四ページ)——に根ざすものであって、ある固定した思想形態に限定されるものではなかったからである。また、かれが克服しようとしたのはこれまでのヒューマニズムの無力さと無責任さであって、ヒューマニズムそのものではなかったからである。近ごろ「ヒューマニズム」という言葉は侮蔑的に使われているようだが、人間中心主義といった意味ではなく、人間の人間らしい生き方を求める思想を「ヒューマニズム」とよぶならば、これを侮蔑したり、否定したりして、ほかにどのような生き方を求めようとするのであろうか。「ヒューマニズム」のこれまでの思想形態はいくら否定されてもよいが、その精神まで否定すれば「ニヒリズム」に陥るほかない。ヒューマニズムが対立するのは、まさにこのニヒリズムなのである。

さて務台は、彼がその形成につとめた「ファシズムと戦いうる」思想としてのヒューマニズムを、まず歴史的な見地から、過去のルネサンス・ヒューマニズムや近代市民のヒューマニズムと区別して、「第三ヒューマニズム」と名づけた。また、それがイデオロギーの対立を越えて「人類平和のための統一戦線」(『思索と観察』五五ページ)を志向し、基礎づけるものであるという観点から、「人類ヒューマニズム」とよんだ。さらに、それが現代における人間疎外の根本原因を

資本主義的社会構造に見だし、その克服を社会主義の方向に求めるといふ点で、「社会主義ヒューマニズム」ともよんだ。『現代のヒューマニズム』における彼の人間疎外状況の分析は、基本的には、初期マルクスの疎外論の論理に依拠しつつ、それを現代の状況と問題意識のもとにとらえなおすという形で進められている。ここでは彼のヒューマニズム思想を全面的に考察する余裕はない。その特徴をなすモチーフのいくつかとその成果を考察することを通して、彼の思索の意義を検討してみたい。

私は、彼の思索の成果のなかで、現実とのかかわりにおいて、最も大きな意義をもっているのは、やはりその「人類ヒューマニズム」としての側面であり、性格である、と思う。これは、一九五〇年代から顕在化し、今日までおよんでる反戦・平和(日本においてはそれが同時に「護憲」にもつながる)のためのインターナショナルな大衆運動を支える思想としての役割をはたしてきたし、現にはたし続けている、といえるのではないか。新しいヒューマニズム思想の形成にむかって彼が再出発したのは一九五〇年代の初頭であったが、今日まで続く核状況(米ソ二大陣営の対立と核軍拡競争)は、まさにそのころからはじまった。こうした状況に対応して、やはりそのころから、日本を含め、世界の各地において、各種の反戦・平和の運動が姿を現わしてきたのである。したが

って、務台の思索もまた、最初から、この「平和」の実現という、現代における人類共通の実践的課題をどう受けとめ、どう対処すべきか、という問題をその思索の基軸として展開されている。

彼は、一方では、平和の実現といった問題は、従来の個人主義的なヒューマニズムや個人倫理では解決不可能な問題であり、歴史的・社会的・集団的な実践の問題であることを強調する。しかし、同時に、他方では、平和の問題が、たんに軍事的、政治的、経済的な問題であるだけではなく、究極的には、より高い次元における（すなわち人類共同体の立場からの）倫理の問題であり、ヒューマニズムの問題であるとす。なぜなら、自由を守るためには核戦争も必要だとか、平和を求めることは利敵行為だというような考え方に抗して、個人が平和を求め続けるためには、個人はなんらかの意味でたんなる個人を越えた、そしてまた国家や階級の対立、イデオロギーの対立を越えた、普遍的な立場に立たなければならぬからである。彼はそれを人類共同の運命への連帯感に根ざしたヒューマニズムに求め、「個人は今日人類の名において平和を守らなければならない」（『現代倫理思想の研究』三六八ページ）と述べた。彼の人類主義・人間主義は、個人主義的人格主義と結びついた、これまでの抽象的な人類主義・人間主義とは異なり、平和をめざす各種の運動と結びつき、そ

の思想的な基礎づけをめざすものであった。

私は務台の「人類ヒューマニズム」の思想は、哲学や倫理学の次元における平和論の先がけとして、国際的にみても重要な意義をもっていると思う。とくに、「人類」という概念がこれまでとはちがった具体性をもちだしたことに注目し、そうした見地から類、種、個の連関構造をとらえなおそうとしたことは、戦前の『社会存在論』の改造の試みであるとともに、彼の思索のオリジナリティを示すものといつてよいであらう。だが、今日からふりかえってみれば、人間解放をめざす運動や組織のなかでも生じうる人間疎外（個人の自由の抑圧や主体性の埋没）の問題については、着目してはいるものの、希望的観測が先立ち、いささか考察が甘いという感じを否めない（例えば『現代のヒューマニズム』二八二―三三ページ）。しかし、務台は、彼自身としてはこれまでの個人主義的、実存主義的なヒューマニズムの限界克服に力を注いでいるにもかかわらず、同時に、社会的・集団的な実践や運動をヒューマニズするための不可欠の契機として、実存としての個人の主体性を尊重している。そこに理論の次元における彼の思想の最も顕著な特徴が見いだされるであらう。

戦後思想の歴史的な文脈からいえば、務台における個人の実存的な主体性の問題は、四〇年代の「主体性論争」の問題につながり、ひいては社会変革と人間変革の問題につながり

ている。近代のヒューマニズムは個人（市民）の主体性を前提として成立し、近代のナショナルリズムも個人（市民）の主体性を国民的自立に媒介することによって成立する。戦後初期に大塚久雄、丸山真男ら、「近代主義」者たちが唱えた人間変革論は、制度の民主的変革を支える主体的な個人を、日本人の精神的自己変革によって確立し、これによって新しい近代的なナショナルリズムを形成しようとするものであった。

言いかえれば、個人の国民としての主体性に媒介することによって、過去の日本ナショナルリズムのもつファッショ的な体質を改善しようとするものであった。これに対して、梅本克己、真下信一ら、マルクス主義的哲学者たちが提起した主体性論は、階級的な主体性に個人（実存）の主体性を媒介することによって、社会変革的实践を支える内面的契機としての価値意識（エトス）の問題を追究しようとするものであった。さらに、真下の場合には、これによって、階級やイデオロギーの相違を越えた協力を可能ならしめる条件をさぐり、「日本における人民戦線の成立のための人民戦線の哲学」（座談会「唯物史観と主体性」、『世界』一九四八年一月）を形成しようとする志向が含まれていた。

こうした思想的な文脈のなかで務台における個人の実存的な主体性の問題をとらえかえしてみると、これはたんに小市民的個人主義の残響といったものではなく、思想的には国

民的な主体性（ナショナルリズム）や階級的な主体性（ソシアリズム）をヒューマニズし、人類共同体の倫理に媒介していく条件の探求、社会変革をどのような人間変革によって基礎づけていくべきかという問いに対する答えの探求という意味をもつものであったことが了解されるであろう。そして、われわれはいま、この問題を、大衆社会化の進展、新国家主義の台頭という新しい条件のもとで、あらためて根本的に問いなおさなければならなくなっているのではなからうか。しかし、この問題は、理論ないし哲学の次元では、人間的存在の実存的個性性と歴史的社会性との関連をどのようにとらえるべきか、というきわめて困難な問題にかかわってくる。哲学の次元における務台の思索は、主としてこの問題をめぐって展開された。^{*}その内容と意義を、次にもう少し立ち入って検討してみよう。

* そうした思索の成果を示す代表作は『哲学概論』（一九五八年）、とくにその第六章「主体的存在の問題」である。また、その見解を要約した論文「人間現実の二条件」（『現代倫理思想の研究』所収）が英訳・紹介（philosophical studies of Japan, Vol. 1, 1959）され、最近邦訳されたP・リクルの『現代の哲学』（一九七八年、邦訳一九八二年）のなかでも着目され、紹介されている。

四 務台哲学と思想の現在

人間存在の実存性と社会性の関係について、務台は次のように考えた。いまここに現存しているあるがままの人間、その意味での現実的人間 (Menschliches Dasein) は、つねに一定の歴史的状况のなかに存在し、それによって条件づけられている。しかし、人間は、歴史的状况のなかに条件づけられておりながら、それを「のりこえる」(超越する)ことができる。つまり、主体的にこれに抵抗し、その条件を変更したり、新たな条件をつくり出したり、そこで全体的なものをとらえたりすることができる。「『のりこえ』とはこのような主体的なはたらきである。」こうした人間現実を基本的に制約している条件として、二つの条件があげられる。社会的条件(このなかには物質的・自然的な条件も含められる)と実存的条件である。実存的条件とは各自の固有な存在の仕方と規定する条件で、身体的な個有性を土台にしている。実存も社会的な条件の枠組のなかでつくりあげられてくるものであり、その意味では社会的条件は一次的であり、実存的条件は二次的である。

務台によれば、この二つの条件は、どちらか一方から他方を演繹できないという意味で異立的 (heterothetisch) な関

係にある。ヘーゲル対キルケゴールの関係で知られるように、実存は自己の独自の存在が普遍的規定のなかに解消されることをラジカルに拒否するものである。しかし、逆に実存的自己から出発して、自己の外にある他者とのかかわりを、とくにその社会的・客観的なかかわりを明らかにすることもできない。務台は、フッサール、ハイデッガー、「存在と無」におけるサルトルらをもその失敗例としてあげ、「西田幾多郎博士も歴史について多く語ったが、それは歴史哲学を形づくるものではなかった」(『現代倫理思想の研究』二〇一頁)という。しかも、この社会性と実存性は、異立的であると同時に、反立的 (antithetisch) でもある。「社会性は実存性を拒否しているし、また実存性は社会性を拒否している。社会性の求めているものは社会の構成に必要なメンバーの連帯であり、この連帯を強化するためには各人の固有の存在のし方(実存)は拒否される。実存の中には反社会的なもの、反道徳的なものさえ含まれている(ニーチェ)が、そういうものは社会性において当然拒否される。……これに対して実存性から見ると、社会性の中で各人の実存はその連帯によって疎外化され、平均化され、浜辺の小石のように角がとれてすべりはよいが、どれもこれも固有の存在を磨滅していると見られる。社会性は実存をのみつくしてしまう。」(前掲書、二〇四頁)しかし、務台は、現実的人間のもつこの社会性と実存性

は、この二重の關係において、すなわち兩者の根源にある歴史性の弁証法において、「全体的人間」にむかって「弁証法的に総合される」ものとする。逆にいえば、彼のいう「全体的人間」とは、この両契機を動的に総合していくことによつて可能な、全体的存在としての人間のことである。では、こうした「弁証法的総合」はいかにして可能であるか。彼はこれを、「実存主義はヒューマニズムである」（一九四六年）

のなかで示されたサルトルの考え方——現実の人間はそれぞれは自己の行動を実存的・主体的に選ぶことを通して、他者と実践的にかかわり、自己のおかれている歴史的・社会的な状況の全体と対決し、それを「人間的なもの」の実現にむかって「のりこえ」ていく、という考え方——を手がかりにして、こうした意味での「全体的人間の実現にむかっての主体的実践の「はたらき」」においてのみ、兩者は総合されると考へる。こうして、実存は社会的条件を媒介とすることによつてのみその無力さと無責任さを克服しうるし、逆に社会的条件は実存を媒介することによつてのみ、真に人間的なもの、創造的なものとなりうる、と主張されたのである。——

務台のこのような思索とその成果は、現在のわれわれにとつてどのような意義をもっているか。それがこれまでの実存哲学的・西田哲学的な人間観の限界を鋭く指摘しつつ、新しいヒューマニズムの立場から実存主義とマルクス主義を総合

的に理解する道をきりひらき、人類の平和と幸福の実現のために兩者が実践的に協力しうる理論的根拠を示すことによつて、戦後の護憲運動、平和運動などにいわばその哲学的基礎づけを与える意味をもつものであったことは、すでにたびたび論及してきたことではあるが、あらためて確認しておくべきであろう。しかし、その基礎づけは、今日われわれのおかれている歴史的状况からみて、はたして充分なものといえるだろうか。彼ののこした思想的遺産のなから、われわれが学びとり、さらに発展させるべき点があるとすれば、それはどういふ点であろうか。そうした見地から、いくつかの問題点を指摘しておきたい。

まず第一に、サルトルの思想のその後の展開と対比して、務台の思想のもつ特徴と意義を再検討する必要があるように思われる。務台の思想が、「実存主義はヒューマニズムである」に示されたサルトルの思想を手がかりにして進められたことは先にふれた通りであり、「全体的人間」の実現を軸として歴史の弁証法をとらえなおそうとしたことは、サルトルがその後まもなく『弁証法的理性批判』（一九六〇年）で示した考え方と、基本的には共通の考え方に立つものであったといえよう。この務台・サルトル的な、いわゆる「人間主義」的な考え方に対しては、しばしば「全体的人間」Ⅱ「人類共同体」の実現とか、集団の共同の実践による「人間解

放」とかいつても、それが必ず達成されるであろうと期待すべき根拠は乏しい。そのかぎり、美しいが空虚な理想であり、ユートピアでしかない、といった非難がしばしば加えられている。たしかに理想の社会が必ず実現されるという保証はどこにもない。しかし、まったく可能性がないというわけでもない。そして、務台やサルトルの立場からすれば、むしろそうであればこそ人間の実践が重要な意味をもつことになるのである。歴史的必然性は、自然の必然とはちがって、「もし実践的行為によって歴史的條件が充たすのでなければ一定の結果は生じてこないという条件つきのものである」（『哲学概論』二九四頁）と務台はいう。つまり、歴史的必然性なるものは、つねにそのなかに倫理の実践への要請を含んでおり、「われわれ自身が（全体的人間に対して）倫理的責任を負い倫理的に行動するのだから、歴史的必然は実践へのつながりをもつことができない」（同前、二九六頁）というのである。「たとえ明日、世界が減びるかもしれないとしても、今日、私はリンゴの苗を植えるだろう」ということばがある。人類の運命に責任をもつということは、究極的には、各人がそういう姿勢をとり続ける以外にはありえないのではなからうか。

ところで、務台のヒューマニズム思想とサルトルのそれとのちがいについて、若干ふれておきたい。ここで注目される

のは、務台の人間観の基礎に見出される、独特の自然観ないし自然史観である。一般にヒューマニズム思想にとって、自己の自由と他人の自由との対立と共同（実存と共存）の関係をどのようにとらえるかという問題は、根本的に重要な問題である。ことに実存的自己の主體的自由から出発するサルトルにとって、この問題が理論的アポリアであったことは周知の通りである。たしかに『存在と無』においては、自他の自由は、根本的に対立と相剋の關係でしかありえなかった。『弁証法的理性批判』において、彼はこのアポリアを打開するために、人間と事物（自然）との關係を基礎にして、人間相互の關係をとらえなおし、それによって人間の共同性を基礎づけようと試みている。それが成功しているかどうかは別としても、人間をその一部として含む「自然」と人間との具体的な連関構造の究明なしには、人間と人間との相互關係も明らかにしなければならないであろう。務台もこの問題に着目し、さまざまに注目すべき見解を示している。例えば、「この人間というもの」というエッセイのなかで次のように述べている。

「人間は自然以外の超自然的なものから出てきたのではなく、大自然の中から生まれ出て、その死によって宇宙の微塵となり、大自然のなかに消滅していく。……この非情の自然に直接つながっている部分が、そのようなとらえどころのない下層の重い流れになっているのである。そこには本能とか

衝動とか感性とか、あるいは性格と呼ばれるものの基盤がある。……人間の愛とか幸福というきわめて貴重な人間のなものも、人間と自然との根源的なつながりにその起点をもってゐる。人間は巨大な大自然とのつながりの中で、自然から出て自然へかえるのだが、自然にかえるとは永遠に自分が消失していくことで、したがってこの生活の一日一日こそじつにたとえようもないほど貴重なものとなる。この人間の運命の共感から人間共々の愛惜が起るのであり、その根本は性愛と親子愛に通じてゐる。大風が吹くと小鳥たちは樹立の中で互いに鳴いて互いの存在を確かめ合う。そういうものが人間の愛の中にある。人間の愛は、超自然へではなく大自然へ自分をつなぐことによって人間自身のものとなるのであるが、人間の存在をこの非情な大自然の中で共に確かめ合うことが人間愛、ヒューマニズムの本質ではないかと思う。」(『思索と観察』四二―四三頁)

ここにはヒューマニズムの基礎としての人間の肉体的共感、同情といったものもつ原初的構造が、人間のおかれた自然史的状况との関連において、務台自身の伝統的感性を通して、くっきりとみずみずしく表現されているように思われる。むしろ、その思想には理論的にはなお精錬されてゐない。この原初的な相互性がいかにして「否定的相互性」の形態をとり、「肯定的相互性」への移行の問題を惹起してくる

かといった点については、さらに立ち入った考察が必要である。しかし、そこには少なくとも自他の関係についての、サルトルとも、ヘーゲルともちがった、務台独自のとらえ方が見出されるのであり、この点をさらに検討してゆくことは、現代哲学にとって重要な意味をもっているように思われるのである。

五 西田哲学との対決

先にふれたように、務台はその師西田幾多郎から深い思想的影響を受けていたので、彼が思想的転換をおこなうためには、西田哲学との対決が必要であった。ところが、この西田哲学はきわめて日本的な性格をもった哲学である。したがって、彼にとって西田哲学との対決は同時に「西田哲学とつながるすべての日本的なものとの対決」(『思索と体験』五六頁)という意味をもたざるをえなかつた。では、その対決のありかたはどのようなものであつたか。最近、新たな形で西田哲学再評価、日本文化再評価の動きが現われてきているだけに、このことはあらためて検討されるべき意義と価値をもつであろう。

今日の日本における「新国家主義」の思想は、外形的には、昭和十年代ときわめて類似したパターンにおいて形成さ

れつつあるように思われる。たとえば、「西洋型近代化」の欠陥を「超克」するよりどころを「日本（精神）文化」の特質（あいだから間柄主義・和の精神など）に求め、これを国民統合の思想的基盤としようとする動向など。こうした一般的思想状況のなかで、哲学の領域でも、最近、西田哲学の再評価の動きが現われてきている。たとえば、中村雄二郎氏の『西田幾多郎』（一九八三年）、末木剛博氏の「西田幾多郎と三浦梅園」（『哲学』三五号、一九八五年）などである。両氏はいずれも、西田哲学の場所の論理（述語論理、無の論理）を、なんらかの意味で日本人の心のありようを体現した「日本の論理」としての性格をもつものであることを指摘し、またその論理が、西洋の論理（主語論理、有の論理）とは別のタイプのものであるが、権利上同等の資格をもつものと認定している。末木氏はこの「日本の論理」を、西洋論理の「（個別的）対立性」と対比して、「全体性」の論理として特色づけている。また、中村氏は、この西田哲学の論理が「人類一般の心の深層を支配する一つの論理を明らかにしている」という見地から、それを「近代を超える性格」をもつものとも評価している。

西田哲学の論理が西洋型のいわゆる「論理」とは別のタイプのものであり、しかもある意味で日本文化の基礎にある論理（「雑種」「雑居」文化を支える論理）でもあることは、私

自身もかねがね注目し、言及してきたことであって、この点に關しては私も両氏と同意見である。その意味で西田哲学を再検討することは、今日の日本人にとっても重要なことであると思う。しかし、その場合に大切なことは、西田の思索から何を受けつぎ、何を受けついでではないかを明らかにすることであろう。この点への配慮なしに行われる西田哲学や日本文化の再評価は、意図するのと否にかかわらず、前述の「新国家主義」思想形成の一環に利用され、組み込まれざるをえないであろう。この問題について、末木氏は回避し、中村氏には、さすがに、場所の論理の「有効性」の範囲を吟味するという形で、かなりの配慮がみられる。私は中村氏のこうした姿勢の持続と貫徹をねがうものであるが、ここではこれらの所説に立ち入る余裕はない。ここで検討してみたいのは、西田の高弟であり、『西田哲学』や『場所の論理学』の著者でもあった務台が、この問題にどのように取り組んでいたか、ということである。

「方向転換」後の務台は、西田哲学についてのまとまった著作を書いてはいない。だが、その問題とした点は、その論文やエッセーのなかに折にふれて示されている。それらを私なりに整理してみると、次のようなことになる。彼が西田哲学の弱点としてまず最初に意識したのは、その場所の論理（無の論理）が現実の歴史的世界の論理であることを強調す

るにもかかわらず、「歴史的現実の問題解決に有力な思想形式を与えない」（『思索と観察』五九頁）ということであった。その由来を、彼は、西田が個人と人類の関係を直接に無によって媒介されるものと考えた点に求め、「逆に現実の社会的条件から出立し、そのなかで個人と人類の関係、人間の問題を明らかにすること」（前掲書、九五頁）が必要であると考えるにいたったのである。務台はこの問題の探究の途中に逝いた。しかし、西田哲学をとりあげようとする場合、この問題すなわち無の論理が歴史的、現実そのものの論理としてもつ弱さ、貧しさとその由来の問題をぬきにして、これを論じることではできないであろう。

そこで問題になるのは、無の論理あるいはそれを生みだした西田の哲学的な思索は、まったく無意味なものかどうか、ということである。この点に関して注目されるのは、務台が無の論理の無力さを自己批判しながら、「ただし私は西田の『純粹経験』や『行為的直観』の思想評価についてこれだけではないものがあると考えている」（前掲書、五八頁）と述べ、無の論理、場所の思想に達するまでの西田の前期の思索の強靱さを高く評価し、これに深い関心を寄せていることである。西田は個人的・意識的・人格的な自己の存在根拠（基体）を求めるところから出発し、意識の構造についての内観的思索を重ねて、これを「無の場所」としてとらえるにいた

った。それは、西田にとって自我が他我に、意識が対象（意識ならざるもの。事物）に直接的にかかわりあい、結びつく場所でもあった。「西田先生前期の哲学」（『思索と観察』）という晩年のエッセーにおいて、務台は、西田は「その間に自然の歴史的過程を媒介として入れ、意識と自然との間に自然史的同根関係のあることを考慮すべきではなかったか」と述べ、西田の前期の哲学を再検討してみたいという志向を表明している。

こうした志向を実現することなしには、務台の「西田哲学との対決」は達成されえなかった。そして、事実、その仕事は充分には果たされずに終わったのである。しかし、そうした務台の思索とその成果のなかには、今日西田哲学について、また「心の論理」と「物の論理」との関係について、誠に検討してみようとするものにとって、見落としてはならない貴重な遺産が含まれていることを、私は信じて疑わないのである。

（ふるた ひかる 横浜国立大学・哲学）

プロセスにかかわらない生活様式

中 村 行 秀

コンピューターによる結婚相手の紹介業が大盛況だそうである。昨年（一九八五年）の四月に「仲人業戦争の本当のわけ」と題してこの事情を報道したNHKテレビによると、紹介業各社の現有会員の総数は約一〇万で、業者の予測では、二、三年後には一〇〇万に達するだろうという。

「戦争」と呼ばれたこの業界の最大手で草分けでもあるのは西ドイツ生れのアルトマン・システム・インターナショナルという会社（本社東京、資本金二億五千五百万円）である。「たった二秒で理想の伴侶」を探し出すという同社のシステムは、申込者が提出する個人データにもとづいてい

る。「すべての項目には回答欄が付いておりませんが、その一ヶ所でもお答えが洩れていた場合には再度ご記入の為にお手数をおかけします」と注意書きされているチェック項目は、年齢・身長・体重・職業・年収・学歴・信仰などはもちろん、ライフスタイル（生活習慣・経済生活・人間関係など）、余暇活動、嗜好、結婚観、家庭観などにかんする一〇七項目の質問がぎっしりとつまっている。たとえば、「経済生活」では、「新製品、新型、ニュー・ファッションが現われたときすぐに買いたくなる方か」、「ローンや月賦による物品の購入を好むか」、「毎月の

収入の貯蓄部分はどのくらいか、“資産をどのような形で保有しているか”等々、「結婚観」では、“夫は仕事に打ち込むためにある程度家庭を犠牲にしても構わないか”、“結婚後も女性はできる限り仕事を持つべきか”、“家庭内の重要な問題は最終的には夫が決定権があるか”等々、という具合なのである。

アルトマン社へは毎日千通近い入会申込のハガキが来るそうだ。しかし、入会審査はなかなか厳しくて、一次の資格（男性の場合、たとえば中卒、身長一五〇センチ以下、年収一五〇万円未満はダメ）を満たさない半数ちかくがふるい落とされる。四次までの審査にめでたく合格した会員は、入金二七万五千円を納入し、二年間、毎週一人の相手を紹介される権利をもつことになる（ただし、四、五人目で結婚というケースが多いそうである）。同社は、現会員数三万五千人、結婚カップル数一万二千組の実績を誇り（『朝日新聞』85・7・9）、売り上げも、創業時一九七七年の三千万円から五年後の八一年には三五億円と一〇〇倍以上の伸びを示している（『日経ビジネス』83・3・7）。

ところで、こうしたコンピューターによる結婚相手えらびが、なぜ若者たちの間で人気を呼ぶのだろうか。実際に

このシステムで「理想の伴侶」にめぐり合ったという女性は語る。「結婚というのはまず条件。それから感情ですよ。ほれた、ほれたばっかし考えていると現実の結婚生活の中で破たんしちゃう。普通のお見合いは仲人がいいようにばかり言うでしょう。コンピューターは客観的データだけで、余計な入れ知恵をしないもの。」（『朝日新聞』83・2

・17）。ここにみられるように、利用者に共通するのは、他人（仲人）のコトバへの不信と、自分の判断力への不信なのである。「生活基盤が根底から変化してしまった現代、一人ひとりの若者に“最適の配偶者”を見定める眼力を求めるのは無理だし、古い伝統的な眼力も有効でなくなってきた。いま自分にはどんな相手が生涯の伴侶として最良か、とまじめに求める人々には、公的な研究でそのヒントくらいは提供すべきだ」とアルトマンの首脳部は胸をはる（同紙、82・8・7）。こうした企業側と利用者側のいくつかの証言から浮かび上がるのは、自分の判断で伴侶をえらぶという自信を喪失し、コンピューターの「客観的判断」（これも他人の判断であることを解ろうとしない）の「安全性」を信頼し、それを会員番号で確認し合う「出会い」のとき「フィーリング」という自分の唯一の「主体性」のふる

いにかけるのが、「最適の配偶者」えらびだ、と信じている若者たちの姿である。ここには、男女の出会いから結婚にいたるまでの葛藤的「プロセス」をできるだけ省略して、しかもできるだけ安全に「結果」だけを手に入れようとする省エネ・結果主義の「思想」がある。こうした「プロセスにかかわらないで結果だけを手に入れる」という行動様式は、じつは、今の日本の社会に蔓延している生活様式の一つのあらわれにすぎないのである。

*

*

岩尾寿美子は「子どもの消費文化」をとりあげた論稿で、以前の子どもたちと比較して、最近の子どもたちのなかに、竹を切つて水鉄砲を作るのではなく、モデルガンを買ひ求めることに象徴されるような、「子どもたちがプロセスを追わなくなっている」傾向があることを指摘して、次のように書いている。「こうした『プロセスを追わない』傾向は、消費行動にもそのまま影響し、自分の中にある欲求が生じると、その欲求を充足するために、いくつかの方法を考え、何かを工夫し、作るというのではなく、大メーカーによって大量生産され、マスコミによって宣伝されている既成の『商品』を『購入』することで充足しよう

とする。つまり自分自身で欲求不満の原因を追い、解決の道を探すのではなく、デパートやスーパーに行つて『結論』を買つてこようとするのである。それは確かに、早く、簡単な解決方法かもしれない。しかし、それでは、当人の個性、あるいは、イマジネーションを発揮する場がなくなつてしまふのではないか。」(『子どもの社会心理』Ⅲ、金子書房、所収)

子どもたちの「学習」行動でも、同様な傾向は顕著である。いわゆる「塾っ子」たちが、学校の先生よりも塾の先生の方が「よくわかる」というのは、塾の先生は余計なことはいわないで、覚える必要がある「結論」だけを教えてくれるからである。われわれの時代には楽しみであった理科の実験を、今の子どもたちはむしろきららつていう。二酸化マンガンにオキシドールを加えると酸素が発生することは「知っている」のに、なんでわざわざ「実験」しなければならぬの、というわけである。もちろん理科にかぎらない。「私は中学の社会科の教師ですが、『なぜか』と問われると子どもたちは面倒くさがるんです。また、こちらから聞いていくと、すぐ、『わかりません』という。考えたすえにそういつているのではないんです。過

程を楽しむ、というのが、手で、すね。『先生、はやく答え
っちゃえよ』という感じになるんです。』（『学習の友』85・
2月号、傍点は引用者）

また、映画評論家の山田和夫は、次のような話を紹介し
ている。「『ガキ大将行進曲』、『ボクちゃんの戦場』など、
いい児童映画をつくっている大沢豊監督は、子どもの使い
方、演技指導は抜群にうまいですね。彼がいろいろのには
『ボクちゃんの戦場』を撮っていて驚いたのは、子どもの
表情がすごく貧困になったこと。うれしんだからうれし
い表情をしなさいと言うと、パッと顔が変わるといって
す。ニヤッとこういう顔になる。だんだん喜びがあふれて
いくのでなく、パッと顔をとりかえたように、パターンの
自分の表情をかえる。えらく苦労したという。』（『学生新
聞』85・11・13）。このケースは、人間の表情からもプロセ
スが消えた、とでもいふべきだろうか。

このようにプロセスにかかわらない生活様式の最も身近
で豊富な実例は、家庭生活であろう。便利になった現代の
日常生活の「便利さ」の中身のほとんどは、消費のプロセ
スの多くの部分を「外部化」させることからなっている。
既成の衣料品を購入し、洗濯、修理も業者まかせの衣生

活、加工食品、外食産業への依存度をますます強めている
食生活だけでなく、ついには家の中の掃除や誕生パーティ
のたぐいまで外部化され、全国的に「家事代行会社」が大
繁盛だという（NHKテレビ、85・7・11）。さらに、旅行
（バック旅行）、子どもの教育（塾）、買物（キャプテンシテ
ム）など、われわれの生活全般にわたって「プロセスにか
かわらない」生活様式が拡がっている。

* * *

食肉、野菜など食品の生産過程を別にしても、食事とい
う消費もまた一連のプロセスからできているのは明らか
だ。献立を考え、材料を仕入れ、調理し、盛りつけ、配膳
し、食べるというプロセスが食事を構成している。われわ
れは、これらのプロセスにおいてさまざまな人びととふれ
合うのである。きょうの献立を何にしようかということ
で姑や隣人に教えられ、魚屋さんや八百屋さんとも話をかわ
す、というようにである。だから、プロセスにかかわらな
いということは、こうした人間関係が希薄になることを意
味している。自動販売機や弁当屋から食べものを買う光景
を想像すればよい。また、子どもたちが「三角ベース」や
「カンケリ」など自分たちでルールをつくりだして参加し

た遊びから遠ざかり、部屋にこもってテレビやファミコンに熱中する姿を想像することも重要であろう。生活のなかでのさまざまな人間との出会い・コミュニケーションが減り少して、人間とのつき合い方がわからなくなり、結果として、人間関係そのものがわずらわしくなっていくのである。

「駅の小わいお兄さんににらまれて切符買うより、自動販売機で買ったほうが、ずっと気持ちいいよ。なんかさあ、人間関係って、うっとおしいのよね。」(中野収『まるで異星人』有斐閣)という若者は、今ではむしろ多数派なのである。こうした傾向の病的形態が「パソコン少年」であろう。彼らは、TVゲームやファミコンと一緒に個室に閉じこもる。そして「この記号というか、メディアというか、小道具というか、そういうものとしか語り合わなくなってしまう。居間や食堂に出てきた時は、無表情で黙っている。何をきいても『別に』とつぶやくだけである。まなざしはひとみをみている感じではない。ひとよりももの(TVやパソコンなど)に心を開き、ものの中により『人間的』ななにかをみている『ゼイなのだ』(前掲書)。このように、コンピューター以外のものにはほとんど興味を

示さず、他人との接触を一切絶って、ひたすらコンピューターとの「対話」にふける「コンチュー」(コンピューター中毒者がふえつつあるという)。

人間が人間とつき合えない。このような子ども・青年の状態を、「新人類」などと呼んで積極的に評価するような声さえ聞ける時代になった。「コンピューターとうまくコミュニケーションできるというのは一種の才能であり、動物や植物と対話できるようなものである。本人が快適であれば、それで十分である。コンピューターに夢中になりすぎてマシンとはうまく対話できるのに人間とはコミュニケーションができないような『コックピット症候群』の子供たちに対しても危惧する声をよく耳にするが、何も大声をはり上げて酒をくみ交わしたり、井戸端会議スキヤクをするだけがコミュニケーションではないだろう。それに、相づちを打つだけのコミュニケーションなら、コンピューターとの対話のほうがはるかに面白くて当然だ。」(吉成真由美『新人類の誕生』TBSブリタニカ)。現代の生活の「疎外」、「物象化」の極北ともいえるべき現象を、このようにまると肯定する議論にはつき合わないとしても、コンピューターへの熱中が「人間ざらい」をつくるという側面とは逆に、プロセスに

かかわらない生活様式が生みだす日常生活における人間関係の希薄さ（なかでも最も重大なのは、地域における子どもたちの異年齢集団の崩壊だろう）が、人間を見えなくさせ、人間のつき合い方をわからなくさせ「コンチュー」と呼ばれる青年たちを不断につくりだしているという現実を重大視しなければならぬと思う。コンピューター結婚の流行もまた、それと同根の現象とみるべきなのである。

*

*

ものごとをつくりだすプロセスにかかわるわずらわしさのできるだけ省いて、好ましい結果だけを自分で選択できるといふ考えは、大きな幻想・錯覚である。プロセスを他人まかせにすることは、結果をも他人にゆだねることにほかならないからである。食生活を、無制限に加工食品に依存することは、食品産業による味覚の支配を許すことだ。われわれの味覚が、特定の輸入飼料しか食べないブロイラーと同様なものにされてしまうおそれがないとはいえないだろう。現に、「オフクロの味よりもフクロの味」を好む子どもたちが激増しているのである。同様に、コンピューターによる適合性診断を信じこむということは、誰だかわからない他人の言をうのみにすることである。利用者には好

評なのは、この「誰だかわからない」ということにすぎないのである。彼らに共通することは「見合いや仲人やというと義理がからんで断りにくい。」「コンピューター見合い」「なら後くされがないし。」（『読売新聞』82・4・13）という考え方だ。ここにも、「人間関係って、うっとおしいのよね」が顔を出す。しかし、人間の生活とは人間関係そのものなのだ。自らの目と耳で確かめることのできる人間関係を「わずらわしい」と避けることは、目に見えないところでの人間関係の支配を君臨させることを意味している。

はじめに紹介したNHKテレビは、仲人業競争の「本当のわけ」は、仲人業そのものよりもむしろ、結婚紹介ということで集めた申込者のプライバシーにかんするデータを利用して、死ぬまで商品売りつけようという企業の競争ではないかと指摘して、それを「串ざしプロジェクト」と呼んでいた。前述のアルトマンシステムがはじめた新事業を「快調」「人間関係ビジネス」という見出しで伝える報道によれば、「勢いに乗って同社では新事業を相次いで展開する方針。まず、アルトマンシステムのOB会員を組織化してこのほど『夢の会』を発足させた。会員制でコン

真下信一著 自由と愛と

—現代を生きる人間の哲学—
現代をどう生きるか——学問、人生、人間、自由、愛を主テーマに、哲学の精髓と現代の主要な思想課題を懇切に説きあかす。真実の人生、価値ある人生を生きぬくために希望と勇気を呼びおこす、若い人びとへのメッセージ!
定価1300円

森 宏一編 哲学辞典

〔第4版〕

マルクス主義の立場から編集された、初めての本格的な哲学辞典として好評のロングセラー！ 第3版発刊以来10余年の哲学思想の推移をふまえて増補を行ない今日の要請にこたえた。さらに、巻末の索引を一新し、新たに、欧文の人名・事項索引を加えた。
定価4500円

吉田傑俊著 戦後思想論

丸山真男・竹内好・小林秀雄・江藤淳・森有正・加藤周一らの、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。 定価1700円

出版図書目録1986年版をお近くの書店へお申込みください。

青木書店
東京都千代田区神保町1-60

サートやセミナーを開いたりレジャーや消費財の割引販売をするなど『アルトマンの合理的精神に合致する商品システムに次々と供給、ライフスタイルの新市場を作りあげる』（新規事業開発部）考え。結婚情報サービスをもとに新婚生活、ベビー誕生に関するサービスなども加え、ゆりかごから墓場まで”のサービスシステムを企業化しようというものだ。……さらに、これまでのノウハウを生かして、来年から企業内の人間関係を円滑にするための職場カウンセリングにも進出する計画。このほか、家族間の関係を改善するプログラムも準備中。」だといっているのである（『日経産業新聞』82・6・26）。なんと、個人、家庭、職場の生活全般にわたって支配しようというのである。アルトマン

システムのようにならぬ。一〇七一項目の個人情報があれば、その人間の経済状態はもろろんのこと、思考や欲求の傾向を分析することは容易である。たとえば、「住居」にかんする質問は次のようになっている。A 将来の住居として①どんな苦勞をしても、いずれは自分たちの家を持ちたい。②無理に持家を手に入れようとするよりは、賃貸住宅や団地に住んだ方がよい。B 家を買うとしたら①多少狭くとも、鍵一つで出かけられるマンションを希望する。②通勤に不便でも、空気のよい郊外に庭つきの一戸建をもとめる。C あなたの居住地について、次のどちらかを選ぶとすれば①チャンスにめぐまれ刺激の多い大都会で、活動的な人生を送りたい。②競争の激しい大都会で、あくせく

と働くよりも、人情豊かな大都市や田舎で、のんびり生活した方が自分の生活に合っていると思う。こうしたデータを別項目の、収入、資産、ローンなどにかんするデータと組み合わせると、いつ・どんな方法で・どんな住宅を売りたいかはいかはずと明らかだ。それだけではない。たとえば、はじめに紹介した「家庭観」や「結婚観」と、政治的意識の相関は各種の意識調査で明らかにされている（たとえば『労働青年白書』学習の友社）。とすれば、これらのデータは、思想調査、精神支配にも大いに役立つものなのである。だから、こういう企業に結婚相手を見つけるためのプロセスをゆだねることは、生涯を通じての管理を認めることではないだろうか。

アルトマンに遅れじと、大手スーパーのジャスコが「ツヴァイ」という会社を発足させた（85年2月）。この会社の特色は、「一般募集もしたが、有力企業に働きかけ、説明会を開くなどで、早くも百社以上と提携した」という企業との結びつきである（『朝日新聞』85・7・31夕刊）。しかし、会社と提携した結婚紹介業というのでは、「あなたは会社のためにがんばって、あたしがしっかり家庭を守るから」などという企業帰属意識にみちみちた会社人間な

らぬ「会社夫婦」ができ上がるようにデータが処理されることにならないだろうか。調査によると、今の日本には、結婚適齢層が二六〇〇万人あり、そのうち結婚を願望している者が一四〇〇万人だという。これらの結婚紹介業はそこに的をしぼって、戦略をたてている。すでにふれたように、アルトマン一社でも、一日に千通もの入会申込みがくるのである。この勢いで、日本の青年たちが、こうした管理の下に組み入れられるとしたら、日本の将来はどうなるのか、などといえは、たしかに誇張にすぎるだろう。しかし、同じ業界のOMGシステムという会社が、取締役会長に元総理府総務副長官、専務取締役役に元陸上自衛隊北部方面総監、取締役顧問に元中国管区警察局長というスタッフから構成されていることなどを考え合わせると、空恐ろしい気持ちになる。

以上、コンピューター結婚にこだわりすぎて、論点がいまいになった感があるが、いまのわれわれの生活の中で「あたりまえ」になっている「プロセス」にかかわらないで結果だけを手に入れる「生活の仕方が意味するものにこだわってみたかったわけである。

三木・戸坂をおもう

獄死四〇年を記念して

鈴木正

一九四五年の敗戦をはさんで戸坂潤と三木清は、あい前後して獄死した。四〇年の歳月は哲学者のあいだですら、二人の死を忘却の淵に沈めようとしている。没後三〇周年または三三年忌を記念する営みがあったかどうか記憶にさだかでない。私もまた切実な関心を失いかけていたひとりである。今年（一九八五年）の六月に中国社会科学院哲学研究所から招かれて訪中した際、中国では記念シンポジウムが計画されていることを知って反省を促された。抗日戦争勝利四〇周年の年に、日本のファシズムとたたかったマルクス主義哲学者・戸坂潤と進歩的哲学者・三木清の逝

世四〇周年記念の学術討論会が一月一五―一六日に秦皇島市で開かれたのである。この事実から改めてわれわれは「もし戸坂潤がいなかったならば、一九三〇年代の日本の哲学史および思想史は、まったく汚辱にまみれたものであったであろう」といった久野収の思想史的忘恩を戒めた言葉をおもいおこすのである。

かつて大正末期から昭和のはじめにかけて哲学が時代思潮をリードし、思想文化の黄金時代を築いていたころ、三木について戸坂も一高から京大文学部哲学科に入學した。そこには西田幾多郎、波多野精一、深田康算、田辺元、九

鬼周造といった思想者がつどい、互に独自の思索の域を開拓して、すぐれた意味での近代アカデミズムを形成していた。この理性の共和国で彼らの精神形成がなされたのである。なかでも歴史のなかの人間の行為についての論理的な追求によって構築された西田、田辺の歴史形成の論理を母胎に、そこから三つのタイプの新しい哲学世代が分岐してあらわれた。戦争という状シチュエーション況のなかでの三つの哲学の存在形態は、右傾化の急速な進行のなかにいるわれわれに多大の示唆を与えるものがある。当時のはやり言葉であった「時局」——時代の局面または現在の時のなりゆき——とのかかわりでいえば、三つの態度は戦争にたいする便乗、一面抵抗一面協力、そして抵抗としての抵抗に区分できる。東大の哲学が桑木敵翼や天野貞祐らに代表されるとすれば、彼らは時局にたいし、終始カント的批判精神に立ち、よくいえば醒めていて現実にたいして冷厳であり、悪くいえば現状を憂慮しながらも傍観的非協力の姿勢を保っていた。それにはたいし京大の学風は、ロゴスの意識とパトリスの意識を包む歴史哲学でもって、時代と能動的に相渉る思考の体質を色濃くもっていた。

第一のタイプはいわゆる「世界的立場」から日本の帝

国主義戦争の「道義」的使命を積極的に説いた高坂正顕や高山岩男らに代表される京都学派である。第二のタイプは「昭和研究会」を通じて政治への知的協力をした三木清を筆頭とするかつての左翼知識人たちである。そして第三のタイプは唯物論研究会に拠って反ファシズム文化運動を展開した戸坂潤らの集団である。第二と第三とでは、活動の時期がずれていて両者にまたがる船山信一や清水幾太郎の一群がいる。また「西の唯研」といわれた「世界文化」グループの中井正一は第二のタイプに近く、また本誌の創刊号で私がふれた真下信一は第三に近い傾向を示している。侵略戦争を積極的に意義づけ、その美化に浮身をやつた第一のタイプは論外として、三木と戸坂は協力的文化と対抗的文化が政治をめぐる自治と参加の問題を通じて浮かびあがっている今日、多くの教訓をなげかけているといえよう。昨今のように権力のほうにすり寄ってゆく知識人の迎合の姿態が目立つ時勢のなかでは、第一のタイプも反面教師として興味ある考察の対象である。無論、単純化は禁物だが、天皇在位六〇周年記念式典や東京サミットとからめて中曾根内閣に利用されかねない上山春平や梅原猛らの「新京都学派」による日本文化研究所をめぐる動向に

たいして発した久野収のコメントには歴史の経験から学んだ批判の重さを感じられる。

三木と戸坂に焦点をしばらくおそう。ドイツ留学から帰国して以後の三木は、福本和夫がマルクス主義の運動論に与えたような衝撃を、哲学的な面できくに唯物史観の解釈でもってアカデミーに与えたといえる。師の西田や田辺も、後輩の戸坂、中井、真下、船山、梯明秀らも、三木をきっかけにマルクス主義（新興科学）に開眼したのである。一九二七年の「人間学のマルクスの形態」にはじまる一連の論文にみられるマルクスへの接近は、翌年の『唯物史観と現代の意識』にまとめられたが、のちに古在由重は、これを哲学学徒にとっておどろくべき「事件」だったと回想している。これまでとかく労働運動の理論か経済学説としてしかとらえられていなかったマルクス主義が、一つの偉大な哲学Ⅱ世界観であることを、ひろく知識層に告げた三木の功績は日本哲学史上、不滅である。戦後マルクス主義がもてはやされていたころの三木評価には、この点で独善的なところがあり、不公平なものがあった。羽仁五郎の「市民的哲学者・三木清」は、それらにたいするアンチ・テーゼとしての意義をもつものであった。この三木貶

価は過去の「亡霊」に源を発しており、そのことにふれないわけにはいかない。三木と羽仁が共同編集した『新興科学の旗のもとに』が、秋田雨雀の主筆する『国際文化』や野坂参三がおこした産業労働調査所と合流してプロレタリア科学研究所（プロ科）が成立したのち、三木はその第二部（哲学・歴史部門）の中心メンバーであった。その彼が一九三〇年に日共への資金提供を理由に起訴され、豊多摩刑務所に拘留されているさなかに、プロ科書記局は「哲学に対する我々の態度——三木哲学に対するテーゼ」を発表したことがあった。これは批判というよりも断罪である。その骨子は三木に代表される同伴者知識人のイデオロギーが危機的な瞬間において果たす役割を、必然的に社会民主主義とむすびつく「階級運動に対するパチルス」となりさがる反動的なものだとみるいわゆるプロレタリア階級的な審判である。戸坂は三木の下獄中にとられた、この措置が三木を「いたく傷つけた」としている。私が二年前にかいた「戸坂潤の『唯研』構想」はプロ科の組織原理にたいする反省に立った戸坂の「合法性の擁護」の立場に力点をおいて論述したものにほかならない。

古在も「若くして獄死した二人の友」のなかで、三木の

家をたずねた動機を、つぎのように語っている。

「私が中野区の彼の家を訪ねたとき、彼はせまい庭に出
ていて、シャベルを持って土地を掘っていました。庭木
を移しかえていたのでしょうか。それは彼が監獄から釈放
されて家に帰ってからもなくのことです。私が三木清
を訪ねる気になったのは、かならずしも彼にあこがれて
いたからではありませんでした。その直接のきっかけは、
彼が獄中の生活をしているあいだに、ある一群のマル
クス主義哲学者たちから、きびしい批判をうけていた
からです。もちろん彼は獄中にいたのですから、これに
向かって答えるわけにはゆきません。しかも、共産党シ
ンパ事件というのは何を意味するかといえ、その当
時、日本の軍国主義に反対していた唯一の政党であつた
日本共産党に、おそらくは財政上の援助をしていたとい
うことでシンパサイザー、すなわち同情者だったという
ことなのです。もし彼の理論を批判する必要があるとす
れば、彼が獄中から出て、自由に答えうる条件を獲得し
たときの方がふさわしいと思つたし、この点から彼を少
しばかり気の毒に思つたからです。これが私が彼を訪ね
てみようとしたときのおもな動機だったことはたしかで

す。そのとき彼はさびしいようすでした。孤独な面持ち
をしていました。おそらく彼の身辺に集まってくるよう
な人びとの数は少なかつたからでしょう。……だから私
が訪ねたことを非常に喜んでくれました。」（『教室から
消えた先生』所収 新日本出版社）

すこし長い引用になつたが、情義のそなわつた見方が戦
後もながく運動のなかの人間関係において欠けていたこと
を痛感するからである。戸坂の述懐といい、古在の訪問と
いい、いずれも結論をおそれずに真理を追求したことによ
つて、かえつて人間の情念の上のしかかる〈政治〉によ
つて不当に傷ついたものにたいするこだわりのない連帯感
情の発露である。

このあと、三木は一九三二年に『歴史哲学』を著わし、
マルクス主義から一步後退して、西田哲学の線にまでもど
る形で「歴史人間学」を課題にすえる。満州事変から日中
の全面戦争にいたる時期、ファシショ化の進行とマルクス
主義が退潮する情勢のもつて、彼は知識人の心理を浸しつ
つあつた不安の意識をかいくぐつた哲学をテーマに、その
超克を実践におけるロゴスとパトスの弁証法的統一によつ
て形成されるところの「新しい人間のタイプ」が担うヒュー

マニズムに期待したのである。この文化とヒューマニティの擁護を掲げた文化的抵抗の戦線は、戸坂らがひきいる「唯研」のめざす課題とも客観的内容において一致してはたはずである。問題は一九三七年末に執筆が禁止されるまで、科学的精神とクリティシズムの原理をつらぬいた戸坂の言論と一九四〇代まで昭和研究会文化部にあって公的発言をつづけた三木の時務の論理とは、あきらかに性格の差異がひらいていったことである。

さきにふれた抵抗と協力の混同型と抵抗としての抵抗型にみられる挫折はおなじではない。三木と戸坂を比較するにあたって、両者のプロ科体験に目をむけてみたい。戸坂は自分でもいっているようにプロ科の一会員にすぎなかった。三木はこの時期すでに唯物弁証法研究会の責任者であり、ジャーナリズムでは輝ける星のような存在であった。哲学を党の政治方針に従属させ、性急に政治的実用主義で統制する立場からすると、三木の独自のマルクス解釈は「はみだした」打撃の対象に映ったにちがいない。三木を中心からはずすプロ科フラクションの措置を、周辺から偏見なくみることできた戸坂にとって、その傾向は運動の当事者によって内部から克服すべき欠陥であった。戸坂が

えがいた「唯研」のあり方とは、自由の精神によって合法性を首尾一貫させるため「第一条件として何ら政治的組織をもたない大衆団体」であり、それは『新興科学の旗のもとに』当時の三木の姿勢とそんなにちがうものではなかった。プロ科の時期に、もし戸坂が唯研の活動スタイルをとったとしたら、おそらく政治的な集中砲火を浴びたことだろう。状況と主体の微妙な交渉関係は、僅かな時間のちがいで大きくちがってくるものである。それが人間臭い歴史の皮肉であろうか。戸坂は『新興科学の旗のもとに』の執筆者であり、三木は唯研の初期に会に加わっていたというのに。

このようにプロ科の政治主義から受けた心理的症痕は三木と戸坂では大変にちがっていた。三木のばあい、それは人格の内面性を傷つける痛覚を伴っており、おそらくそれがマルクス主義から一線を画する立場を明確にする誘因となったであろう。でもナチスの焚書には、のちに「唯研」創設時の代表となる長谷川如是閑らとともに抗議の声明を出し、京大事件によって日本に露骨にあらわれたファッショ的独裁政治に抵抗するため「学芸自由同盟」を組織して、その中心となって活躍している事実を忘れてはならな

い。それは『世界文化』に拠った中井、真下らとも地続きのものであった。

一方、哲学・道徳から文学・風俗にいたる多彩な批評活動を展開してゆくための「思想の論理学」を確立した戸坂の『科学方法論』と『イデオロギーの論理学』の間には、

三木の『唯物史観と現代の意識』と『歴史哲学』の間にあるような屈折はない。むしろマルクスへの道を着実に踏破している。かつて三木が日本哲学のボーデンローズを左翼思想の領域でこそ克服してみせようと野心的に試みた唯物論の現実形態というモチーフは、戸坂においてカント主義的方法的徹底化ともいべきクリティシズムで一九三〇年代の日本を斬る「唯物論の文化時局的形態」としてとらえなおされた。それによって彼は現代批判のゆるがぬ視座に立ったのである。それは急斜面を地滑りするように独裁と戦争による破滅の道を駆け落ちてゆく日本の状況に抗し「唯研」を拠点に、進歩的政治勢力結集の弱体を文化形態のフロントで補いながら、ファッシズムの嵐をのりきる「名船長」の貫禄を示すたにかいぶりであった。戦後の唯物論者たちの誰もが、「唯研」を創立五〇周年の段階で、哲学と社会的実践のむすびついたすぐれた伝統としてうけつご

うとしたのは当然のことであろう。

戸坂の透徹した批判によって三木ははじめて西田とおなじ「解釈の哲学」を方法とする自由主義の哲学として、日本主義の哲学とともにまともなイデオロギー批判の対象となったのである。「三木清氏と三木哲学」が、当時の日本イデオロギーの総括的批判のなかで執筆されている。それは西田、和辻哲郎と共通な解釈の手法をつかってまなましい社会的諸矛盾を文学的範疇である人間的「不安」に還元し、つまるところ現実への黙従を容認してしまふ歯止めのかかない文化主義だときびしく衝いたのである。あとで三木の側から照射しなおすとして、この批判は哲学と現実、時代への思想的対決のしかたとして、その動機と実効をめぐって慎重に検討を要する論点をふくんでいる。三木と戸坂は、ある意味でシーソーのように論壇ジャーナリズムの前面に立つのだが、この連繋の薄いプレイは結果において各個に撃破されるたたかいを強いられたのである。

戸坂は、その抵抗的言論のゆえに、一九三七年末、執筆の自由を奪われる。そして翌年の唯研事件で検挙され、四〇年に起訴されたのちは大審院まで上告して争ったが、懲役三年という実刑判決をまぬかれなかった。古在にたいし

「やがて戦争はすむ、あと一年たったらまたあおう」と笑って一九四四年に下獄した彼は、敗戦の直前の八月七日、栄養失調と疥癬のため急性腎臓炎となって長野刑務所で悲惨な死をとげた。ここでついでに大正デモクラシーを底流として信州の教育界で花ひらいた白樺運動（白樺派に影響された自由教育）の伝統をつぐ雑誌『信州白樺』が今秋（一九八五年一〇月）、戸坂潤四〇周年忌特集号を出したことを紹介しておきたい。

ところで三木のその後だが、『世界文化』や唯研が弾圧された時点で、彼が思想取締りの犠牲にならなかったのは、近衛文麿のブレイントラストとして一九三六年に発足した「昭和研究会」に加わり、文化委員会の委員長という中心的存在であったことや、ソ連型マルクス主義への公然たる批判者のポーズが幸いしたものといわれている。彼は日中戦争という現実になたいする批判的参加の立場をとって、「支那事変」の進歩的意義を論じたり、両国を結ぶ思想を模索し、それを可能にするわが国の革新をめざして『新日本の思想原理』（一九三九年）を執筆している。この姿勢は後退につぐ後退を余儀なくされたのち、戦局のさきゆきに絶望してペンをとらなくなった一九四三年の十一月までつ

づくのである。

戸坂が獄に囚われていた一九三七年に三木が書いた「歴史の理性」と「時務の論理」をとりあげてみよう。徹底した理性主義者ヘーゲルの〈理性の狡智〉にみられる客観主義を批判する三木は、歴史の理性を解釈の原理でなく歴史における行動の原理ととらえ、歴史を創ってゆくものであるかぎり、それは技術的な理性でなければならぬといい、これまでのロゴスとパトスの統一という構想力の論理的骨格を「客観的な法則と主観的な意欲」という命題で持続的に展開している。歴史のなかで法則に意欲がはたらくとき「形」となるという形の論理は、すでに固っていた。三木はここで生産の技術から統帥の技術、さらに学問における論理的操作まで技術の概念にとりこんで、創造者としての歴史の理性について、こうのべている。

「歴史の理性は法則でなくて形である。歴史といふものは一つの形から他の形への変化発展である。そして形は主観的なものと客観的なものとの綜合、一般的なものと特殊なものとの綜合であるとすれば、かやうな綜合は理性であるといふよりも構想力である。」（「歴史の理性」と。

三木哲学の到達点からいえば、歴史的世界のうちにある歴史を創造してゆくのが人間である。時代にたいする情熱のなかから生まれ、かつ時代にたいする認識とむすびついた預言者のうちには生まれ育つところの構想力こそ運命にたちむかう不屈の男性的力である。だが三木のばあい、

それがいかに悲壮なものであれ、現実に特殊な国家の利害関心という意欲が加わると、歴史の理性と同様、国家の理性もまた技術的なものとして、時務の論理を成立させる。

そこにおいては普遍的であるべき理性が、道義からの逸脱をさえ容認するような国家理性 (Staatsräson) に特殊化する。三木の戦争にたいする態度には、それがもっともよくあらわれている。

「それ〔支那事変〕がどのやうにして起つたにせよ、現実起つてゐる出来事のうち我々は『歴史の理性』を探ることに努めなければならぬ。……支那事変に対して世界的意味を賦与すること、それが流されつつある血に對する我々の義務であり、またそれが今日我々自身生きてゆく道である。」(「現代日本に於ける世界史の意義」)

だが、この戦争政策を内部から、すこしでもましなものに是正しようとする意図は、もともと実現不可能なものであ

った。さらに戦争にともなう東亜の新秩序とか新文化の創造が論壇をにぎわしているなかで、三木は歴史の理性にたいする哲学的考察の結論を、つぎのように「主体的に」うけとめている。

「一方、科学的と称して傍観的である者に反省を与へると共に、他方、非合理主義を唱へることによって、歴史を単なる神話に化してしまはうとする者に対して反省を与へようと欲したのである。現在の時局はそのいづれに身をおくにも余りに重大である。我々は時局に對する眞の責任を自覚した協力者でなければならぬ。」(「歴史の理性」傍点—鈴木)

この結論のなかには「人間はもとより単に客観的なものではなくて主観的といはれるものが客観的歴史的なものである」といった人間のリアリティにかんするすぐれた省察がふくまれており、あたかもアントニオ・グラムシにみられる哲学と政治と歴史の統一的把握のパターンに類似している。獄中ノートにみられる世界的革命者の展望とファッショ化した現実政治のなかの協力者の構想としては、抵抗の拠点にみられる座標のちがいは大きく、思想的責任の位相が根本的に異なっていることはいうまでもないが……。

戦争の意味転換をはかろうとする三木にくらべて、戸坂は決して「科学的と称して傍観的」であつたわけではないし、沈黙をまもる道をすすんで求めたのではない。事實は権力によって口をとぎされたのである。それは無論、強制されるに価する発言をしていた結果である。思想なるもの日常的な形態である「常識」の科学的処理をめざしていた戸坂の哲学は、民衆の意識を射程に入れていた。「思想現象の本質的な従つて又時局的、でさえある説明を与える」(傍点—鈴木)ことを、クリティシズムと科学的精神の目標であり用途でもあるとみていたことに注目しよう。戸坂の時局的説明は三木とちがって協力者として体制のほうに向いているのではなく、民衆の常識の組織者として考えられていた。彼のいう「思想の科学としての哲学」は、このような役割と活動分野を念頭においていたのである。

唯研事件以後、ほぼ三木に追隨した船山は敗戦直後の「責任論」において、みずからの行動に自己批判と自己弁護の両義性を提起している。戦争が侵略戦争であることを知っていた者の二通りのばあいをあげて、こういつている。

「一つは戦争に協力せずソッポを向いていた人であり、他はそれを少しでも侵略的でない方向に向けようとした

人である。後者が戦争に責任があることはいうまでもない。侵略的な戦争を侵略的でなくしようとしたことは結果において、侵略的な戦争を侵略的でないとしたこと、すなわち侵略戦争を弁護したことである。……〔では〕戦争から逃避していた人の責任はどうなるであろうか？なるほどこれらの人々は戦争を積極的には推進しなかつた。しかしそれらの人々が積極的に戦争に反対したならば或は戦争はやまったかもしれないのである。その人の怠慢の責任は決して、戦争を侵略戦争と知りつつ、それを少しでも侵略的でなくしようとした人よりも小さくないのである。〔中略〕事実黙せる戦争反对者よりも、戦争を少しでも侵略的でなくしようとした人の方が比較にならぬほど多くの勇氣を必要としたし、また弾圧を蒙つた。沈黙は最大の批判、恐ろしきものではあるが、しかし黙殺は黙認であり、フリー・パスを与えることもなる。」(私刊本『私の哲学六〇年』所収)

ここで船山のいう沈黙者とは一体どの時点を基準に誰を指すのだろうか。唯研事件後に沈黙しかつての同志ともよめるのは「傍観者には責任はなく、理論的にも古いものをもち出しておればいいということには決してならない」と

いう指摘があるからである。協力と傍観の図式を単純化して「歴史の外にあるもの、またあったものは、どうして歴史を作り、また理解し得ようか」と開き直るとすれば、それは主体性の客観的真理からの脱落であろう。歴史の理性は当事者の主観的意図から独立に自己を実現するという側面を踏みはずさずに最後まで厳持していた三木が、もし戦後に生きたとしたら「敗戦に意味がある」ということは戦争

そのものにも意義をもたせ得るということなのである」などとは、おそらくいわなかったであろう。これはまさに戸坂のいう「意味というものの独立主体化」の誤りである。それはまた戸坂を尊敬していた竹内好が見破った「外の力によって倒されたものを、自分が倒したように自分の力を過信した」マルクス主義をもふくむ竹内流に定義された「近代主義者」の思いあがりと同じ性格の理論であろう。協力が敗戦を導きだすための努力であったというのなら話は別だが、よもやそこまでは船山もいきれないだろう。

一九四四年に夫人を失った三木は子どもを連れて埼玉県に疎開し、絶筆になる「親鸞」を執筆していたとおもわれる一九四五年三月に、逃亡中の一コミュニティ・高倉テルを助けたという嫌疑で検挙された。そして判決もなしに豊

多摩拘留所に敗戦後も検事拘留処分のまま放置されるという不当な取扱いをうけ、九月二六日、無惨に獄死したのである。

今日、管理型の文化ファッシズムが靖国問題や国家秘密法などをテコに精神の自由・表現の自由、信仰の自由、研究の自由に重圧をつよめている。それは大石武一すら憂慮するように昭和十二・三年の空気に似てさえいる。こうした状況のもとにおかれているわれわれは『戦後とは何か』（青弓社 一九八五年）のなかで、日高六郎がいうところの「非ファッシズム」と「反ファッシズム」と「超（越）または克」ファッシズム」|| 社会主義勢力のゆるい連合戦線がさしせまった課題とならねばならない。「俺は俺だ」でおしとおす個人主義的な「非ファッシズム」を切り捨てないことが重要だと、日高はとくに力説しているが、それは貴重な歴史の教訓であろう。

最後まで軍国日本やナチス・ドイツの敗北の必然性を確信し、ヒットラーは自殺して果てると断言していた三木は、すくなくとも非ファッシズムと反ファッシズムの中間に位置していた。そして永井荷風や正宗白鳥らの戦争への非協力もまた権力政治にたいする非政治的な抵抗素を最後

まで失うことのなかった非ファシズムであった。このばあい「真の」の文字を争うのは愚である。いま軍国主義やファシズムを憂慮するまともなリベラル派と社会主義派は、これらの非ファシズムとの連帯を切断せず、それを文化的な背水にして民衆の生活領域におよぶ広い陣を布くべきときである。そして情勢が反動化したときには、まずすぐれた意味で、現状をまもる節義を互に認めあい、共有して支えあわなければ、再び各個撃破による抵抗の全面崩壊すら考えられるのである。それが三木・戸坂の死がわれわれに語りかけている事柄の論理であり、獄死四〇年を記念して語りつぐ意味もまたここにこそある。

(すずき ただし 名古屋経済大学・日本思想史)

花伝選書 2

定価一四〇〇円

もう一度、船をだせ 川上徹

人びとの連帯はいかにして可能か。しなやかな感性で人間と状況をとらえたエッセイ集。著者は元全学連委員長。

花伝選書 1

定価一五〇〇円

戦後の思想家たち 山田 洸

(山口大学教授)

今日の混沌たる思想状況をどう捉えるか。丸山真男・清水幾太郎・梅本克己・高坂正顕の五人の思想の有様から、思想とは何かを問う。

発行花伝社 発売同時代社
〒101 東京都千代田区西神田2-7-6 川合ビル ☎ 03-261-3149

「新岩波講座・哲学」の論調と

現代における

哲学の任務

碓井敏正

一、時代の要請にこたえうるか

「新岩波講座・哲学」が、時代の要請にこたえるというふれこみで刊行中である。岩波書店が講座哲学を刊行するのは、戦前も含めて三回目ということである。我々の記憶に新しいところでは、昭和四十年代初めに出されたものがある。

ところで「時代の要請にこたえる」ということを、どういう意味に理解すべきなのだろうか。哲学もヘーゲルの言うように、時代の子であるとするならば、現代の様々な哲学の潮流もそれなりに時代に規定されて存在している、と言うことができるであろう。しかし時代に規定されているということと、時代の要請にこたえるということは全く異なる事柄である。哲学が時代の要請にこたえると言う場合には、現実の諸問題を全体的連関の中で、その原理において捉え、そのことよって人間的価値を擁護し、社会進歩と結びつく実践に理論的指針を与えるようなものでなければならぬだろう。

この点で想い出されるのは、前回の哲学講座第一巻「哲学の課題」における、務台理作氏による巻頭論文（「哲学における現代」）の一節である。務台氏は、哲学思想家は先行哲

学者の解説家であってはならない、現代批判についての発言権を持つとしない「もの識り」は、哲学者ではなくて職業的な知識の売り手に過ぎないと決めつけ、現代の哲学の課題を次のように述べていた。「哲学に正しい存在権を与えるものは、われわれがその中に生き、置かれている現実の諸関係——自然・社会・人間の全体的関係の批判を一步一步と進め、現代のもっとも基本的な焦点を哲学的文脈の中で明らかにすることにあり。」今回の講座哲学がはたしてこのような基本精神を受け継ぎ、発展させているであろうか。

「刊行のことば」の中では、確かに次のように述べられている。「二十世紀の末葉にさしかかった今日、個別諸科学の展開とテクノロジの進歩には驚嘆すべきものがあります。その反面、われわれの住む社会にはさまざまな地球規模の難問が山積しつつあります。いわく核戦争の危機、貧富の極端なアンバランス、公害と環境破壊の頻発、教育の崩壊等々。こうした状況のなかで、今世紀初頭以来の哲学は現在大きく変貌しようとしています。いまこそ哲学は、人間と世界に対する根源的な知の探究として、個別諸科学を見通しつつそれを超えた視点を提示し、あわせて現代に固有の諸問題を永遠の課題とのかかわりで把握しつつ、新しい価値を積極的に探

索すべきときでありましょう。」

右のような「刊行のことば」それ自体は、なかなか立派なものである。しかし「講座」の内容が、このような主張に沿ったものになっているかどうかについては、はなはだ疑問と言わざるをえない。その理由として二つのことが考えられる。一つは、執筆者の問題意識がはじめから別のところにあるということである。この点は日本の哲学研究の伝統的性格によって規定されている。すなわち日本の哲学研究は、現代に到るまで西洋の哲学の導入と解説を中心的な仕事としてきたのであるが、そのような講壇哲学の中には、時代の要請にこたえるというような問題意識は、もともと存在しなかったのである。その意味で「刊行のことば」における哲学に対する要請は、ないものねだりに過ぎなかったと言わなければならない。この点は十一名の編集委員の執筆による第一巻「いま哲学とは」からしてそうなのであって、北村実氏が次に述べる通りである。大方の論文は「多かれ少なかれ欧米の流行哲学の祖述という講壇哲学のパターンの繰り返しに終始している。これでは哲学への不信を取りのぞくどころか、ますます助長することになる」（「赤旗」一九八五年九月二十三日付）

さて理由の第二は、執筆者に仮りに現代の課題に取り組み

姿勢があったとしても、問題を正確に把握する方法論に欠けているということである。この点はマルクス主義関係の研究を完全に排除した、ということとも密接に関係している。

具体的には各論文の分析の際にふれることになるが、全体的な傾向として、社会科学的な視点が全く弱いということである。これは現代の課題にこたえるということを標榜する際には、致命的な欠陥となるのである。というのは人間や自然は、社会から切り離された形で存在しているのではなく、具体的な社会関係の中に組み込まれているのであって、人間や自然をめぐる諸矛盾の解決は社会的諸関係の矛盾の解明を抜きにしては問題にできないからなのである。このことを避けて人間や自然の問題を取り扱おうとするならば、それはいたずらな抽象論に終わらざるをえないであろう。

ところで社会の科学的把握を通して、自然や人間を捉えようとするのがマルクス主義であった。マルクス主義は単なる科学ではない。それは社会が階級に分裂している限り、社会を分析する立場と視点が、階級的に規定されたものであり、思想はイデオロギー（階級的利害の反映としての）的性格を帯びざるをえないものであることを主張する。哲学もイデオロギーの一形態なのである。

新哲学講座は、それではどのような立場で現代の問題に接近しようというのであろうか。編集委員の一人、藤沢令夫氏は「編集にあたって」の中で次のように述べている。「科学と技術のますます急速な進展は、生と死、心と幸福、価値や倫理などにかかわる基本問題を、一般市民の誰の目にもつく切実なかたちで顕在化させている。いわゆる「アカデミック」な閉鎖性や、まして特定のイデオロギーにより掛ってすませるような時代は過ぎ去った。」ここで「特定のイデオロギー」というのは、もちろんマルクス主義のことである。藤沢氏はマルクス主義を排除することによって、現代の課題をより正確に把握ことができることも考えているのであろうか。氏というところの幸福や価値、倫理の問題、さらには「刊行のことば」における核戦争の危機などの地球的規模の難問は、まさに我々に政治的な解決を要する問題として課せられているのではないだろうか。これらの問題は、「公正なる」哲学者によって、第三者的に論評されるべきものではない。核戦争の危機を前にして、それを防ごうとする自らの実践的姿勢を抜きにして、どうしてこの問題に対する接近が可能になるのであろうか。

また貧富のアンバランスや公害、教育の崩壊等を取り上げ

る場合でも、思想家たるものはその実態と発生のメカニズムの解明（個別科学の成果）を踏まえながら、自然と人間、社会と人間、あるいは人間相互の関係における本来の姿を明らかにすることによって、そのような問題の根本的解決の方途を人々に対して示すのでなければならぬ。その意味で眞の哲学や思想は、現実の政治と絶えざる緊張関係になければならないのである。

ところで自らの階級的・政治的立場を明確にし、しかも進歩的階級の立場に立つことが、同時に科学的立場に立つものであることを主張する唯一のイデオロギーがマルクス主義であった。マルクス主義において党派性と科学性が一致すると言われる根拠は、資本主義がそれ自身の運動法則によって、不可避的に社会主義へ転化せざるをえない、ということを明らかにすることが、資本主義社会において抑圧され搾取されている労働者階級の利益に合致するからである。科学性と党派性の一致という点において、マルクス主義はもはや「特定のイデオロギー」ではない。それはまた階級実践と結びつき、世界の三分の一を占める社会主義体制として現実化したという点において、単なるイデオロギーでもない。このような性格を有するマルクス主義の観点において、はじめて現実

の総体を科学的に捉え、矛盾の解決のための現実的方向を示しうるのである。

ところが「新哲学講座」は、マルクス主義を完全に排除しようというのである。このことは自らの立場を極めて狭く限定することに他ならない。「時代の要請にこたえる」という、哲学講座のキャッチフレーズが、商業主義的な空文句に終わらざるをえない理由は、実はこの辺にあったのである。

二、科学・技術の矛盾と社会科学の視点

次に講座の既巻の部分について、特に第一巻を中心に具体的な問題の指摘に移ろう。第一巻「いま哲学とは」は、講座全体の基本精神を編集委員自らの執筆によってあらわそうとしている点で、とりわけ注目されねばならない。その中でも中村雄二郎氏による巻頭論文、「知の通底と活性化」は、現代の哲学のあるべき姿にストレートにふれている点で見逃すことのできないものである。この中で中村氏は、哲学の実体化に反対し、機能的なものとしての哲学の復権を主張する。この主張は次のような問題意識と関連している。つまり哲学者は以下のような役割をもたねばならない。「人々の生活の

なから、仕事の現場のなから、そして積み重ねられた経験のなから出てくる切実で難しい疑問、考え方の一定の枠組や同一のレベルのなかでは解くことのできない疑問を、とばや概念にし、それを問題発見的に秩序立てる手助けをするという役割である。」現場から思考の材料を仰ぐことは、もともと哲学者にとって不可欠の条件だったのであり、思考が自己満足から脱するためにも必要なことなのであるという。日本の哲学研究の講壇哲学的伝統を考える時、中村氏のこのような主張に基本的に賛成したい。哲学が具体的な問題や個別科学との接点をもつことは、哲学の有効性の回復のためにも、絶えず心がけることであらう。

しかし中村氏の議論において問題と思われるのは、そのような哲学の役割が西洋の合理主義の伝統の否定を前提として考えられている点である。合理主義の本質を、中村氏はデリダにならないプラトン主義、すなわちロゴス中心主義であるとし、この立場はプラトンからデカルト、ヘーゲルをへて現象学派にまで及んでいるという。ロゴス中心主義とは、あらゆる意味でのロゴス、すなわち話されることば、理知、至高の理性、論理、合理性、それに理性の一形態である意識が、つねに真理の最終の根拠として持ち出される立場であるとい

う。この西洋の伝統的立場をのりこえる途を求めたのが、中村氏の推奨するフーコー、ドゥルーズ、デリダ達なのである。彼らは構造主義的な人間諸科学の成果を媒介することによって、具体的には、出来事としての言説（フーコー）、シミュラクルや差異（ドゥルーズ）、根源的言語の自由な働き（戯れ（デリダ））に着目することによってそれを試みたのである。

中村氏はこれまでの多くの著作の中で、理性||ロゴスの知と結びついた機械論的自然観が、自然をもっぱら支配されるべき対象とみることにより、結果として自然環境の破壊やさらに我々の内なる自然である感性や情念を荒廃させてきたとし、「ロゴスの知」に對置して「パトスの知」「感性」「情念」を強調してきた。中村氏の思想の批判は、各方面でなされているので（最近では鯨坂真氏による分析的な批判論文、「理性と感情」——中村雄二郎氏の仕事の検討を中心に——『唯物論研究年報』一九八五年版、がある）ここではふれないが、反理性の立場は巻頭論文における積極的な内容、すなわち現場から思考の材料を仰がねばならぬという哲学者の姿勢の強調とは一致しないということだけを指摘しておこう。というのは感性を復権させ、感性と理性の調和した豊かな人間

性を復活させるためには、歪んだ目的合理性によってのみ支配される近代資本主義社会の全体像を理的、分析的に分析することが要求されると思うからである。確かに中村氏が言うように、近代的理性に裏付けられた近代科学と産業の発展の中で、研究の専門化が進み、対象の全体像がみえにくくなってきた状況が存在することは事実である。そのような状況を打破するために、個別科学を掘り下げることによって、他の領域の問題と根底において結びつくこと（知の通底）が必要になってきているという問題意識も分るのである。しかし重要なのは、このように研究の専門化を進め、対象の全体像をみえにくくさせている要因と、理性と感性を分断し、感性を抑圧している要因とが実は同一のものであるということを見抜くことではなからうか。

近代の資本主義に巨大な生産力をもたらした分業が、一方では研究の細分化を生み出し、他方人間の側では、理性の機能の細分化（いわゆる専門バカ）を含め、人間的諸能力の発展を阻害することになった。また生産過程や官僚機構その他あらゆるレヴェルにおける合理性の徹底は、実は最大限利潤を追求する資本の経済効率第一主義によって規定されたものである。感性の抑圧にしろ、歪んだ合理性の追求にし

ろ、それらはデカルト以来の近代合理主義の産物なのではなく、資本主義的生産の特殊なあり方から生じているのである。したがって豊かな人間性の復活を望むものは、資本主義的な生産関係の変革を問題とせざるをえないわけである。

ところで以上の点は、マルクス・エンゲルスによっていち早く明らかにされたところであった。マルクスは『資本論』の中で、大工業における労働の流動化が、部分的個人のかわりに様々な社会的機能を果たす全面的に発達した個人をおくことを生死の問題とするようになると述べていたし、エンゲルスも『反デュリング論』の中でマルクスの分析を前提としながら、当時の社会においてすでに、私的所有が廃止されるならば、すなわち大量の生産手段と生産物が全社会のために利用できるようになれば、社会の全員に対して、物質的に完全に満ち足りた生活だけでなく、彼らの肉体的および精神的素質が完全に自由に伸ばされ、発揮されるのを保障する生活を、社会的生産によって確保する可能性が現に存在するようになった、と述べていたのである。感性の復権もマルクス・エンゲルスによって示されたような、社会変革の展望と結びつかない限り、真に有効なものにはなりえないであろう。そのような視野を欠いた思想は、たとえば芸術の領域での限ら

れた実践において、部分的に（自己満足的に）実行されるにとどまるであろう。

社会変革の展望と結びついた社会科学的観点が弱いと、現代の科学技術の矛盾を科学技術一般の矛盾に置き換える、短絡的発想に陥ることになるのであるが、このような傾向は中村氏のみでなく、「講座哲学」全体の特徴になっているようである。哲学が時代の要請にこたえようとするならば、このことが致命的な欠陥になるといふことは既にみたところである。

次にこの点に留意しつつ、藤沢論文（「哲学の基本的課題と現実的課題」）をとり上げてみよう。藤沢氏は最初に現代の状況を以下のように捉える。近代の科学技術の進歩によって、我々をとりまく環境世界は大きく変化した。それは一面で我々の生活を改善したが、大局的にみれば逆に、人間が生き残るのに不利な条件を確実につくり出したという。それは具体的に言えば、「地球的規模における自然の秩序の攪乱と汚染、身近かに見られる各種の公害、薬害、環境破壊などの現象はその顕著な形態であり、その極に核兵器による人類絶滅の可能性ということがある。」それでは「よく生きること」への願いから始まった科学技術がどうして、「よく生きるこ

と」と合致しなくなったのであろうか。（もっとも科学技術の発展をこのように単純化することはできない。それは社会的生産の中に定位されるべきものである。そのような観点を欠いているところに、哲学と科学技術の関係について、藤沢氏が誤った結論を出す理由がある。）藤沢氏によれば、それは「非哲学」が働いているからであるという。「非哲学」の内容をなすのは、触れたり、見たりすることのできる物体（ソーマ）だけが「真実の存在である」と考える物体主義の立場である。物体主義の立場を細密化・徹底化した、世界の見方が原子論であるが、これが近代の科学の前提となっているのである。この世界像の中では、我々がリアルなものとして経験する知覚的性質の彩りも、「善い」、「悪い」、「美しい」といった価値も原理上完全に排除される。しかし原子論の世界像は、世界についての不十分な略図でしかない。そのことは量子力学や相対論等の科学理論の発展自体によって明らかにされてきているが、そのような事態を踏まえ、「生命」や「心」や「価値」を含んだ世界像をあらたに構築しなければならぬ。こういったところが藤沢氏の所説である。

近代の自然科学の基礎となる哲学は、デカルトにおいて典型的にみられるように、物質から質的規定を排除し、自然を

もっぱら数量的に操作しうる対象として把握したのであった。そのことが物質と精神、事実と価値の二元論的な分裂をひき起こしたことも事実である。しかしそれは自然を客観的、法則的に捉え、そのことよって自然を技術的に支配するために通らねばならない不可欠の段階なのであった。したがって問題は合理主義的な思想それ自体の内にはなく、科学技術を最大限利潤追求の道具とし、無秩序な自然支配に道を開いた、科学技術の特殊資本主義的形態の内にあるのである。だから近代の合理主義を踏まえ、自然と人間の新しい調和的な形態を構築するためには、科学技術の疎外態としての資本主義的あり方を止揚しなければならないのである。

講座の自然科学分野の編集責任者となっている坂本賢三氏の所説においても、このような観点を見出すことはできない。第一巻の論文、「現代の日本で哲学することの意味」の中で、坂本氏は日本における哲学の受容のあり方を批判し（これ自体は大変興味のある論文である）、現代の日本の哲学への期待として、次のような点をあげている。第一に科学技術を位置づけ、方向づけうるものであること。それは科学的であるだけでは十分でないのであって、科学を超えた哲学でなければならない。第二に、それは民衆の声を反映する哲学

でなくてはならない。現在の民衆の意識ではなく、未来の人類の価値意識を表現するものでなくてはならない。第三にそれは、近代ヨーロッパだけでなく、人類の知恵を総合するものでなくてはならない。

以上のような坂本氏の観点は、その自体としては優れた内容を含んでいると言つてよいであろう。しかし問題はそのような観点を、現在の科学技術のあり方の批判において、どう生かしてゆくのかという点である。人類的立場に立つて、科学技術の方向づけを考へるならば、繰り返しになるがやはり科学技術に歪みを与え、資本の最大限利潤追求の具にしていく生産関係の階級的制約に目を向けざるをえないはずである。科学技術を階級的な制約から解放し、その成果を真に人類のものたらしめることこそ、科学技術に真の方向性を与えることになるのではないだろうか。しかし坂本氏はこの点には少しも触れようとしないのである。

以上のことも関連して、第五巻「自然とコスモス」の坂本氏による巻頭論文「コスモロジー再興」にも言及しておこう。坂本氏によれば、コスモロジーが必要になってきたのは、人間の運命がわからなくなってきたからであるという。これは一つには、近世の科学革命とくに宇宙論の発達（地動説

の出現や地球の存在の否定)により、人間の世界において占める位置が不安定になってきたことによる。しかし近代の機械論的自然観は、このような課題を自らのものとすることはできなかった。人間の問題はもっぱら経済学、政治学にゆだねられてきたのである。ところが二十世紀も終りに近づいて、コスモロジー復活の傾向があらわれてきている。その最大の要因は、核戦争の危険や食糧危機に代表される人類の危機である。ところが坂本氏は、このような深刻な大状況に對置して、コスモロジーの理論的根拠となるような、いくつかの新しい科学理論上の事態を数えあげること満足している。

その第一は情報概念の確立である。それはそれまで科学の對象からしめ出されていた、「形相」や「魂」に新しい光が投げかけられることを可能にした(情報のもつ制御機能は魂による身体の統御とパラレルである)。さらに情報概念を超えるものとして(というのは情報は因果性に支配された概念であり、コスモロジーにおける反映、表出という非因果関係をカバーできない不十分さを残しているから)「サーカディア・リズム」、「虫の知らせ」、「テレパシー」といった事実の研究に望みを託そうとする。さらにミクロコスモス(人間)

がマクロコスモスの過去・現在・未来の一切を表出するなら(どうしてこのようなことが言えるのか説明されていないが)哲学者としてはまず自己をみつめなければならず、その意味で無意識も含めた本来の自己を出発点にしなければならぬであろうというのである。

人類の危機をコスモロジー再興の要因としてあげながら、この結論はあまりにも落差が大きすぎるのではないだろうか。坂本氏は自然は、加工の對象であるだけでなく、共感の對象、共感的存在であるはずだというのであるが、自然と人間の関係はまず第一に、生態学的観点において問題とされるべきではなからうか。自然と人間の眞の調和を確立しようとするならば、資本主義的生産の結果としての環境破壊、核戦争やその副産物としての核の冬の現実化を阻むような、現実性のある理論が要求されるのである。それは自然と人間との間のあるべき関係を構想し、両者の間における現実的な矛盾の根本をつきとめ、批判するようなものでなければならぬであろう。

「講座」全体を通して、社会科学の観点に欠けているというところであったが、第十卷「行為、他我、自由」は、本来人間の社会的存在としての側面にかかわるテーマを扱っている点

で、問題とせざるをえないものである。しかし全体としてみると、アカデミックな議論の枠を出ておらず、時代の要請にこたえるものにはなっていない。その中では有福論文（「支配の基礎とその逆説」——支配・自由・責任——）が、現実的な課題と接点をもつ角度から、問題を取り上げている点で注目される。有福氏は支配の様々なアスペクトを分析するのであるが、ただ支配においてもっとも重視されねばならない、階級的支配の問題を支配一般に解消するという重大な誤りを犯している。現代における様々な態様を有する支配を、根本において規定している階級的な対立を見逃す限り、問題の科学的な把握は不可能であろう。

有福氏は支配を次のように定義する。「支配とは、支配する者と支配される者との間に成り立つ政治的社会的関係である。」このような意味での支配は、あらゆる社会機構に普遍的に見い出すことができるのであって、その意味では「革命によって、支配の担い手やイデオロギー上のスローガンや形式が変わっても、社会の形成原理としての支配そのものは、根絶し難いものとして永続するであろう。」したがって「支配なき社会のヴィジョンは永遠にユートピアであり、幻想に終るであろう。」しかしこの捉え方は、支配の客観的基礎であ

る階級的利害の対立をみないものであり、支配と管理とを混同するものである。階級的な支配と民主的な管理は明確に区別されねばならない。階級的支配は階級社会の消滅と同時になくなるが、民主的管理はそのような段階においても残るのである。

有福氏はヘーゲルの「主」と「奴」の弁証法を引き合いに出しながら、弱者の強さとその人間性を強調される。またそれとの関連で、ニーチェの超人思想を批判する。この点には同感できるのであるが、あえて言うならば、ここで議論を一步進めて、弱者の立場の強さの内実を分析すべきではなかったろうか。そうすれば弱者から強者への転化という、労働者階級の歴史的役割を問題とせざるをえなくなるのである。また有福氏は近代社会における主と奴の支配関係は、上下関係から水平的関係へと移行しつつあり、完全なる意味での「主」はもはや存在しないというが、これも正確な事態の把握とは言えない。確かに法的（形式的）には、階級の区別なく国民は権利の主体として認められているが、現実社会においては資本の労働に対する支配は厳然たる事実として貫徹しているのである。

ところで「支配」を問題にする場合、単に人対人の関係の

みでなく、人对自然の關係も視野に入れておかねばならぬ。この点は有福氏も正しく捉えている。しかし氏も他の論者と同様に、人間の自然支配の過程で生み出されてきた環境破壊などの否定的現象を、科学技術一般の責任に帰せしめ、人間が自然によって制約された存在であることを強調することで終わっている。ところで重要なことは、人对自然の關係において矛盾があるということは、人对人の關係に問題があるということである。言い換えるなら、我々が自然を合理的にコントロールできないのは、社会的諸關係を合理的にコントロールできないことによるということである。というのは人間は社会的諸關係をとり結ぶことによつてのみ、自然に働きかけることができるからである。その意味では主（支配階級）も奴（被支配階級）も、社会的諸關係を支配する盲目的必然性の「奴」になつてゐる限り、自然と人間の關係を調和的なものにすることはできないであらう。したがつて自然の合理的支配のためには、社会の合法性をつかみ、社会的結合のあり方を合理的にコントロールすることが必要なのである。つまり自然の問題を考える際にも、社会科学の観点が決定的に重要だということである。

第十卷の他の論文において、他我認識の問題や自由、責任

といったテーマが取り上げられ、論じられている、このような問題を論じる際には、どのようなことに注意しなければならないのだろうか。たとえば自由を問題とする場合、自由の単なる論理的分析で終わつてはならないであらう。また様々な哲学者の自由論の解説に終始するのであつてもならない。それらは本格的論議の前提にすぎないのである。自由論の本題は、生活者としての現実の人間の、自由に対する欲求にこたえるようなものでなければならぬであらう。もちろん哲學的自由論と社会的自由論は位相を異にするのであるが、社会的自由論と結びつく可能性を全くもたない哲學的自由論は、一般人には通用しないスコラの議論に墮するであらう。価値の問題にしても、一般人が哲學の素人であるが故に抱えている健全なる人間的価値観に、哲學的根拠を与えるようなものでなければならぬであらう。このことは現実の社会において、人間的価値が無視され、人間疎外が進行している現在において、特に強調されねばならないのである。

三、現代における哲學の任務

さてこれまで「講座哲學」の欠陥となる部分について批判

してきたのであるが、それでは現代における哲学のあるべき姿とは、どのようなものであるのだろうか。以下それを簡単にスケッチしてみよう。

それはまず第一に、世界の全体（自然・社会・人間）を捉えるものでなければならぬだろう。この点は哲学が世界観である限り、欠かすことのできない要請である。このことから言えることは、哲学の任務を科学言語の批判的分析（分析哲学）に限定したり、あるいは自然や社会の具体的あり方から切り離された人間の内面の追究（実存哲学）に限定したりしてはならないということである。

哲学の実践的任務としてあげるべきことは、現実の世界において、世界を構成する三つの要素の関係、すなわち自然と社会、自然と人間、さらに人間と社会（人間と人間）の関係が矛盾的状态にあることを踏まえ、それらが本来あるべき姿を構想しつつ、そのような状況を打破する鍵がどこにあるのかを示さねばならないということである。その際もっとも大切なことは、社会を科学的に捉える視点を確立しなければならぬということであった。この点が重要なのは、自然や人間の問題は、実は社会のあり方によって規定されているからなのである。このことは同時に社会における自らの立場に対

する反省を絶えずともなうことになるのである。この観点が弱いことが「講座」の致命的欠陥であるということは、すでに指摘したところであった。

ところで世界の全体を哲学が問題にするという時、どのような角度から問題にアプローチすべきなのであろうか。我々は世界全体をアプリアリに取り上げる思弁哲学の誤りを犯してはならない。現代の日本の状況の中で我々に提起される具体的な問題を誠実に受けとめ、追究してゆく姿勢こそ我々のものでなければならぬ。これは日本の哲学の講壇哲学的伝統を克服してゆく上でも重要なことなのである。その際個別の問題をその個別性において捉えるのではなく、個別的な課題はそれ自体普遍的な性格を宿しているのであるから、哲学はそのような側面に着目するのでなければならぬであろう。たとえば教育の荒廃が問題となる場合、我々はそれを資本主義社会における疎外された人間像の問題にまで高めて議論する必要があるだろう。

最後に以上のような哲学的営為が目標とする人間の質の問題にふれなければならない。既成の哲学を含め、あらゆる学問が専門分化の体制の中にくみ込まれ、人間の一面化、不具化が進行している現在、人間なら誰でも持っている、健全な

常識と体験を大切にし、これを理論的に根拠づけ、さらに人間の諸能力の豊かな発展を展望するのでなければならぬ。このような条件を哲学が満たす時、それは真に時代の要請にこたえるものとなるであろう。

(うすい としまさ 橘女子大学・哲学)

哲学を学ぶ人のために

唯物論研究協会編

哲学史から現代哲学の重要な問題まで、これから哲学を学ぶ人々に必要な基礎知識が、読みすすむなかで自然に身につくよう、また写真を多く入れ叙述スタイルも座談・対話・手紙体と、読みやすいように編集した。現代人のための哲学入門書。

○内容から **I 哲学とはなにか** — 座談会 **II 哲学史から学ぶ** 古代ギリシアの哲学の誕生と展開／自由と人権の問題の展開／近代の認識論 — 科学と哲学の接点／マルクス主義哲学の研究的アプローチ／対話でたどる日本の唯物論の歴史 **III 現代の哲学** 史的唯物論 — 人間と歴史／自然、自然科学、社会／実践論 — 人間と自由／現象学・構造主義／言語・その哲学的問題性

定価1700円

東京都千代田区神田神保町1-28

白石書店

振替東京2-16824

■書評

トールピッチュ著／生松敬三訳

『イデオロギーと科学の間』
——社会哲学(上)』

横田 栄一

本書の背景を成しているものは、恐らくは例えばホルクハイマーとアドルノの『啓蒙の弁証法』についてもそう言うことができるであろうが、「一時代の体験」である。トールピッチュにとつてこれはナチズム及び諸々の不毛なイデオロギー抗争の体験なのであり、この体験が彼を突き動かして経験科学の立場からする一切のイデオロギー的思想形態の根底的な批判的解体に、形而上学と一切の世界観の非科学的性格の暴露に向かわせている。経験科学が与える客観的事実は冷厳なものであつて、それは諸々の幻想、非科学的思想形態を容赦なく解体するのであり、そしてそれは人間にどんな慰めも安心感も与えはしないのである。けれどもトールピッチュの場合、こう

した科学の名によるイデオロギーの批判的解体、我々の意識の開明、この意味で意識の啓蒙は、私はそう呼ぶが、一つの「歴史哲学」と対になつてゐる。イデオロギーの批判的解体としての意識の啓蒙は、彼によると、科学と技術・経済・文化等の全社会的な生活過程の合理的計画化・制御を可能にするのでなければならぬ。そうなれば、我々の生活過程をそれにとつての重大な障害を除去することができるようにコントロールすることができるようになるであろう。彼は「全社会的な作用連関を計画的に研究すれば、科学・技術の進歩の過程であらわれてくるような困難に対するしだいに有用な救治法が与えられるであろうと考える多くの理由もあるのである」(二六二頁)と言つてゐる。

私はこうしたトールピッチュのイデオロギー批判の試みは、社会理論の構成という点から見て、十分ではないと感じてゐる。恐らくハーバーマスであれば、上述のトールピッチュの所論のうちに、人間は彼の生活過程を対象化された過程の合理的制御の意味で合理的にコントロールするようになればなるほど進歩するのだという、ハーバーマスの考えでは疑わしい、歴史哲学を嗅ぎつけ、経験科学に依拠す

る根底的なこのイデオロギー批判は、物化的形態をとつて進行する社会的合理化の過程にそれこそ無批判的に、ということとはつまりイデオロギー的に加担しているのだと主張するであろう。だが私はここではトールピッチュのカント哲学の取扱ひを見てみることによつて、上述の不十分性が何処にあるかの一端を示すよう試みてみたい。

トールピッチュはカント哲学のうちに神学的・形而上学的伝統、換言すれば伝統的世界把握のモチーフが流入していると主張している。この謂わば「書かれざる哲学」が、彼によると、カントの道德的形而上学の原理的諸困難の源泉なのである。カントの視圈のもとでは一切の理性的存在者すなわち人間は二重の相において現われている。彼等は一方では感性界に属し、かかるとして自然因果性に服するのみならず、己れの傾向性に従ふことによつて自愛の原理に服するが、他方では純粋悟性界に属し、かかるとして道徳的自己立法を享受する。こうしたカントの二世界説、従つてまた自我の二重構造の理説には、トールピッチュによると、有史以前に遡る形而上学の世界観及び自己解釈の仕方が流れ込んでゐるのである。この伝統とは忘我的

―浄化的伝統であって、それによれば人間の靈魂は身体から離脱することができるのである、この解放において靈魂は神的なものの領域にまで上昇する。肉体から離脱した靈魂は世界超越性という性格を受け取り、この超越性の次元において自己は真なる自己となる。

これは脱我入神術に由来する觀念に他ならないのであって、こうした觀念においては環境世界は受苦の世界であり、ここでは人間の苦の存在である他はない。カントが理性的存在者は数度の鬭争の後感性世界に属する限りでの（感性的）人間の利己的性格に打ち勝ち、道徳的な強さを獲得するのだと主張する時、こうしたことの中にトールピッチュは忘我的に浄化された靈魂というシャーマニズムの觀念の反響を見出す訳である。こうしてトールピッチュのイデオロギー批判は、カント哲学のうちに「二千年以上にも及ぶ形而上学、さらにそれよりもっと古い神話の伝統が人間の思考のまわりにしつらえた牢獄の扉、それだけにますます逃れることのできない束縛状態」（二二八頁）を認定し、このことによつてカント哲学のうちに潜んでいるイデオロギー、かの「書かれざる哲学」を批判的に解体するのである。

けれどもこの時同時に、トールピッチュの視座からカント哲学が近代市民社会の思想的産物でもあるのだということが抜け落ちてしまふように私には思われる。もしもカントのこの二世界説と自我の二重構造の理説がカントの時代の市民社会の構造を、従つて近代的人間の二重構造をカントの仕方で反映しているのだとすれば、なるほどトールピッチュの言うように、カントの思考圏のうちに形而上学的・神話的思考が、すなわちトールピッチュの言う意味でのイデオロギーが流入しているということが本当であるとしても、単にこうしたイデオロギーの抽出をもつては事は終らないことになる。というのは、その場合にはむしろ形而上学的・神話的思考がカントの時代の近代市民社会及び近代的人間の自我の二重構造と構造上親和性を有しているということが明らかとなるからである。そして実際、私には、感性世界に属する限りでの人間、すなわち己れの利己的欲求を追求する人間の概念は、発展してきた近代的市場への参加者たる近代市民階級の歴史的な性格を言い当てるように思われるし、他方純粹悟性世界に属するものとしての叡知的人間の概念も、一つには確かに、ヴェーバーの言うように、敬虔派信

仰の影響を強く受けていると思われるが、それと共に叡知界は一切の理性的存在者の目的自体としての相互承認の圏なのであり、そしてこの目的の国は――最早詳しく立ち入ることとはできないが――人々が自由と自律の名において理性を公的に使用しながら論議を交える公共圏（ハーバーマスの言う市民的公共性）と概念上関係しているのである。ともあれ、近代市民階級こそが一方では利己的性格を、我欲とあくなき支配欲さえ示すと共に他方では目的自体としての相互承認という理念の担い手でもあったのであって、こうした近代市民階級の矛盾的な性格がカントの人間の二重性の把握のうちに反映しているのである。そうだとすれば、もっぱら経験科学に依拠するトールピッチュの根底的なイデオロギー批判は、それがその批判において如何に徹底的であれ、否徹底的であるからこそ逆に上述の如きカント哲学の歴史的な性格を看過させてしまふのであり、この点にトールピッチュのイデオロギー批判の不十分性が示されているように思われるのである。

（未來社 一五〇〇円）

（よこた えいいち 札幌学院大学・哲学）

『注文生産の思想』 を排す・再論

芝 田 進 午

本誌創刊号のための座談会「思想と現代」に斎藤茂男・本多勝一両氏をゲストとしてお招きして、わたくしがお相手させていただいたことは、わたくしにとつてまことに光栄なことであった。そのさい、わたくしは、その主題に即して「思想とはなにか」ということについてあらためて自問し、いくつかの卑見をのべたが、とくに「『注文生産の思想』を排す」という立場が各方面から注目されたこと、一部の人からは興味ぶかい反対意見を聞かせていただいたこと、そのことによつて私見をよりひろく検討していただくきっかけがつけられたことは、問題提起者としてきわめてありがたいことであった。

わたくしは、このことについての討論が、今後、思想の自由と民主主義の一層の発展、唯物論者をふくむすべての民主的な人びとの団結をさらにつよめる方向で建設的におこなわれることを希望するので、この機会に、わたくしの真意をよりくわしく説明し、大方の御教示をおねがいすることにしたい。

はじめに、「『注文生産の思想』を排す」という立場は、あの座談会でものべたように、三年前にある論集に書いた同じ題のエッセイのきわめて簡潔な要約であるにすぎない。こ

のエッセイからの引用をここではくりかえさないが、『注文生産の思想』とは、権力者や出版社からの「注文」（前者の場合は「命令注文」）によつてはじまり、靴の生産の例をあげたように、「注文主」の足の寸法にあわせて、非自立的・非主体的に、無責任に、心にもないことを主張する『御用思想』ないし『商品としての思想』をいう。それは、個人によるものであれ、集団によるものであれ、みずからの創意ではじまり、みずから主体的に責任をとる『自主生産の思想』に対立する。わたくしの定義は一貫してこのような内容であるので、それ以外の定義を前提にした議論は、わたくしにとつて無関係であること、したがつて論議の対象になりえないことをおことわりしておきたい。

おそらく読者のなかには、そうであるとしても、わたくしがなぜあのようなことを座談会でのべたのかという疑問をいだかれる方がおられるかもしれない。しかし、わたくしにいわせれば、あの立場は、思想（哲学・社会科学思想をふくめて）を論ずるにあつては不可欠かつ自明の原則であつて、ある思想が思想というに値するか否かの試金石としてぜひとも確認しておかねばならないものであ

る。

あえて説明するのも躊躇されるが、思想史からいくつかの例を紹介すれば、たとえばソクラテスは、アテナイの権力者の「注文」に応じなかったがゆえにこそ、毒杯を仰がなければならなかったのではないか。ブルーノやヴァーニーニらも、教会権力の「注文」を拒否したゆえにこそ、焚刑に処せられなければならないのでないか。ガリレイは別の選択をえらんだが、内心の葛藤の苦しみは想像を絶するものがあつたであろう。プレヒトも提起したが、「ガリレイ問題」が思想の論理と倫理に提起する意味は深刻であり、今日もなお解決されているとはいえないであろう。さらにつけくわえれば、人間の尊厳を称揚したカントは、「学問の卸商人」を痛撃しつつも、みずからは絶対主義国家権力からの「注文」に苦悶し、「大学教授」の地位とのかかわりで、みずからの思想の論理と倫理について苦い思いを味あわなければならなかった。ヘーゲルも、学問が「自由な精神」に固有であると主張しつつも、「物件」としてあつかわれる矛盾に眼を閉じることはできなかった。マルクスが論文「プロイセンの最新の検閲訓令にたいする見解」「第六回ライン州

議会の議事」で主張したことも、権力による検閲を批判し、そのもとの「注文生産の思想」を排す」ということにほかならなかつた。マルクスは後の論文でいう。

「たしかに、著作家は、生きてものを書くことができるためには、かせがなければならぬ。しかし、彼は、けつしてかせぐために生き、ものを書くのであつてはならない。……

著作家は、けつして自分の著作を手段とは考えない。著作は自己目的である。それは、彼自身にとつても、他の人びとにとつても手段でないのは、必要とあれば、著作の生命のために著作家自身の生命を犠牲とするほどである。」(マルクス・エンゲルス「全集」1巻、大月版、八一ページ。)

「生命」の原語は *Existenz* である。「生存」の方が適訳かとも思われるが、ここでは邦訳にしたがう。

わたくしは、ロック、ヴォルテール、ディドロ、ルソー、安藤昌益、高野長英等々、「注文生産の思想」を排すをつらぬいた思想家を無数につけくわえることができるが、それはここでの課題ではない。しかし、以上の説明によつても、「注文生産の思想」

是非か非か、排すか排しないかの問題は思想史をつらぬく赤い糸であること、それを非とし、排した思想だけが思想史にのこっていることはあきらかであろう。

もちろん、殷鑑遠からず。天皇制ファシズムのもとで、「著作の生命のために著作家自身の生命を犠牲にした」唯物論思想家として、戸坂潤の名前が記念される。しかし、少なからぬ唯物論者が、権力の「注文」に屈服して転向し、「注文生産の思想」を生産したことはそれほど過去のことであろうか。

たしかに、戦後のわが国では、民主勢力は成長し、「憲法」では思想の自由は保障されている。しかし、支配的なイデオロギーは支配階級のイデオロギーであるから、「注文生産の思想」を生産させ、普及させようとする圧力は強力にはたらきつづけていないであろうか。マルクスが排した「文筆プロレタリア」はマルクスの予想をはるかにうわまわる大軍として編成され、「注文生産の思想」を日夜大量生産しているのではないか。大学院博士課程への進学、大学教員への就職の誘惑のもとに、指導教授の頭の尺度にあわせる論文を、「注文生産」させられる大学院生のいかに多いことか。いや、なによりも教師、マスコミ

関係者をふくむ多数の労働者自身が、憲法不在の職場において、『注文生産の思想』を注入され、形成させられ、斉唱することを強制されていないであろうか。『注文生産の思想』を排すか排しないかの問題は、大衆自身の死活、自由と民主主義の存亡、思想闘争の勝敗にかかわる根本問題であることは自明のことではないか。

しかも、ここで、これらのことにまさるとも劣らぬ深刻なもう一つの現実を、われわれはよけてとおることができない。すなわち、マルクスの思想を継承したはずの、そして『マルクス・レーニン主義』を『国定哲学』、『党定哲学』とする『社会主義』諸国において、『注文生産』に応じなかった、あるいはその『能力』をもたなかった無数の知識人が、その『著作の生命』はもろろん『著作家自身の生命』をも犠牲にさせられたことは周知の事実ではないか。それらの諸国では、ようやく『著作家自身の生命』が犠牲にされることはなくなったとしても、『著作の生命』はどれほど復活させられたといえるのか。

わたくしは、前述の座談会で、『注文生産』による『生命のない著作』の大量生産の一例をあげるにとどめたが、実は、事態はは

るかに深刻であることにふれないわけにはゆかない。他の例をあげれば、一九六八年のソ連軍によるチェコスロヴァキア侵略ののち、同国の知識人にながらおこったのか。実に、党員知識人のうちの八割が、あの侵入を承認せよとの『注文』に応ぜず、そのことよって党から除名され、さらに大学での教職、ジャーナリスト等の地位からも追放された。彼らの肉体的生命は——たとえば、わたくしの知人である元・哲学助教授のように、『アンタツチャブル』として貶められ、一日一〇時間労働の雑役夫の労働力として——生き長らえているが、『著作の生命』はもろろんのこと

「研究者としての生命」「社会的生命」「政治的生命」も葬られてすでに久しい。他方、『注文生産』に応じた二割の『党員知識人』だけが、『大学教授』『アカデミー会員』等の名声と地位と収入を享受し、彼らの生命のない『著作家自身の生命』、生命のない『著作の生命』を生き長らえさせている。ついでながら、チェコスロヴァキアへの侵略を承認するか否か、『注文』に応ずるか否かという『踏絵』の審問は、ソ連、東独、ハンガリー、ポーランド等でも同じくおこなわれたことであり、ポーランドでは最近、新しい審問のプ

ロセスが進行している。

東欧諸国でのこうした現実には日本の科学的社会主義者は無関心でありうるものである。か。というのは、かりにかれらがチェコスロヴァキアにおいて、同国の党内で自己の思想にしたがって実践するとすれば、全員、かならず除名され、職場から追放され、おそらく逮捕投獄されるであろうからである。(アフガニスタンでは死刑になる。)

このようなチェコスロヴァキアにおける現実には、日本の唯物論者、思想研究者、知識人にも、つぎのような思想の問題を提起していただけないであろうか。すなわち、チェコスロヴァキアの高名な「大学教授」と一人の無名の元・助教授Ⅱ「雑役夫」のどちらが真実の思想家であるのか。われわれが、チェコスロヴァキアの知識人であったとしたら、どちらの道を選択するのか。『注文生産』に応じなかった人びとにとつての展望はなにか。家族を捨てて亡命するのか、しないのか。しないとすれば、どのように闘争するのか。『注文生産』に屈服せざるをえなかった人は、いかにして人間の尊厳、人格の自由をとりもどし、『生ける屍』としての自己から再生するのか。屈服しなかった人は屈服をよぎなくされた人と

のあいだで、人間不信をいかに克服し、連帯を回復するのか。専制主義・覇権主義にいか
に反対し、民主主義と社会主義をもとめる統
一戦線をいかに形成しうるのか、等々。問題
はさらに無限に提起されてゆくであろう。

なぜ遠いチエコスロヴァキアの問題をとり
あげるのかと問う人がいるかもしれない。し
かし、何千年も昔のソクラテスの運命が思想
の根本問題にかかわるとすれば、どんなに遠
い国であっても、今日の「ソクラテス」の運
命に無関心な思想が思想の名に値するであ
ろうか。しかも、ひるがえってみるに、これら
の問題はわれわれ自身の問題でもあるのでは
ないか。それらをわれわれは解決しえている
であろうか。いや、問題提起してさえこな
ったのではないか。そして、それらを解決で
きないとすれば、われわれは、わが国におい
ても支配的な「注文生産の思想」を克服でき
るものであろうか。おこりうるファシズムの
専制、そのもとの「注文生産の思想」の一
層の強要、新たな「逃走論」ないし転向合
理化論の浸透にたいして闘争できるであ
ろうか。

こうして、「「注文生産の思想」を排す」
の問題は、古くて新しいソクラテス問題、ガ

リレイ問題、思想の論理と倫理の問題、「逃
走論」と対決する「闘争論」の問題である
とともに、万人に提起されている現代の実践的
課題である。それは、巷間つたえられる一部
の異論とは、次元も尺度もまったく異にする
問題なのである。

(しばた しんご 広島大学・哲学)

季刊 思想と現代 ●バックナンバー

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）

文化時評 映像文化の世界（島田豊）／研究ノート 人間・社会・生物——ウィルソン『生物社会学』をめぐる——（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）

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）／戦後四十年と「日本文化」論の消長（河村望）／哲学の戦後精神——真下信一論——（鈴木正） 他

第2号●特集 戦後40年と知識人

戦後“啓蒙主義”の危機と再生の問題（吉田傑夫）／大衆社会論を越えて——知識人と大衆の弁証法——（矢澤修次郎）／社会問題の領域とコモン・センス論——戦後における古在由重氏の仕事——（小川晴久）／〈ポスト・モダン〉と唯物論（浦地実）／《座談会》戦後思想と〈ポスト・モダン〉（古茂田宏・新原道信・桃井健・村田常一・浦地実）

ぶっく・えんど 「欲望」の現在（古茂田宏）／研究ノート ナショナリズム再考——福沢論吉と大川周明——（湯川和夫）／ニュー・カレント 〈権威主義的ポピュリズム〉をめぐる（加藤哲郎） 他

第3号●特集 問題としての理性

デカルトと近代理性（河野勝彦）／フランス啓蒙思想における理性と感性（永治日出雄）／カント、ヘーゲルと近代的理性（太田直道）／啓蒙的理性の可能性、もしくはコミュニケーション合理性（赤井正二）／チョムスキーの「合理主義」（下川浩）／レヴィ=ストロースの超知性主義（渋谷治美）／近代日本における理性の態様（山田洸）／真下信一における理性（福田静夫）／《対談》理性では古いのでは？（仲本章夫・松井正樹）

ぶっく・えんど 「性」を読む（市川達人）／文化時評 スポーツと遊び（中村行秀）／研究ノート レーニンのフィヒテ評価について（奥谷浩一） 他

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

出版案内



岩崎允胤編著

現代の倫理

2500

岩崎允胤著

学問・科学と青春

1500

伊藤セツ著

現代婦人論入門

1600

小林良正著

日本資本主義論争の回顧

1500

中濃教篤著

宗教の課題と実践

2200

佐藤伸雄著

文化財と歴史科学

1500

日本科学者会議編

科学者運動の証言

1500

永原慶二・松島栄一編

元号問題の本質

1700

磯村栄一・松浦総三編

国立国会図書館の課題

1500

大島博光著

レジスタンスと詩人たち

1600

谷山治雄著

一般消費税論

1700

川口幸宏著

生活綴方研究

1500

新藤東洋男著

在朝日本人教師

1500

内藤功著

国会からの証言

1500

白石書店

出版案内



- 鯉坂真著
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
- 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

唯物論研究協会編集

唯物論研究年報 1985年版

●特集 唯物論の伝統と現代 定価2800円

「反映」の意味……………北村 実

理性と感情……………鯀坂 真

三木清の「実践的唯物論」……………志田 昇

宗教と構想力……………津田雅夫

《日本における唯物論研究の動向》……………確井敏正

現代思想と唯物論研究の課題……………確井敏正

《哲学史研究》……………

ルートヴィッヒ・フォイエルバッハ著

『理性論』（一八二八年）について……………半田秀男

ヨーロッパ封建期における……………横山れい子

哲学的思惟の展開……………橋本 信

ヘーゲルの市民社会論と現実の人間把握……………橋本 信

《海外文献紹介》……………

マルクス主義的「シェリング研究」の動向……………長島 隆

《研究論文》……………

国家主義と仏教……………田平暢志

子どもとの生活と発達……………池谷壽夫

《研究ノート》……………

インド研究の動向……………田中 収

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、われわれにとつての現代の倫理——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。 定価2500円

序章 現代倫理学の課題……………岩崎允胤

第一部 II 現代倫理の理論……………

I 人間とその生活……………岩佐 茂

II 生活と倫理……………岩佐 茂

III 個人と社会……………高田 純

IV 倫理的価値……………高田 純

V 倫理的自由……………高田 純

VI 倫理的行為の構造……………吉田正岳

VII 倫理的人格とその形成……………横山れい子

VIII 現代日本の倫理思想批判……………牧野広義

IX 平和と民主主義の倫理……………岩崎允胤

第二部 平和の倫理思想……………

I 仏教における平和の倫理……………岡部和雄

II キリスト教における平和の倫理……………橋本左内

III 近世以降のヨーロッパ……………

における平和思想……………横山れい子

■編集後記

◇混沌の時代には哲学が求められる。中曾根首相の施政方針演説に「唯我独尊」までとびだしておどろきだが、日本文化や東洋思想への注目が、反動的にはどういふ政治的性格をもつかの脈絡が分つて、かえってすつきりするようにも思える。

◇今回の特集のテーマは「民衆と文化のヘゲモニー」である。『唯物論研究』第六号で「現代日本の文化を考える」を特集したことがあるが、今回は、文化のほんとうに根づいた姿とは何か、民衆の生活に根ざした文化とは何か、を考えたいと思つた。支配階級が支配的な思想というけれども、民衆の生活感覚のなかに、生活を支える文化のなかに、支配への抵抗軸がさぐれないか、そういう発想もあった。寅さんの哲学の解明もしている、巻頭の井上ひさし、島田豊両氏による対談をはじめ、興味深い議論を寄せていただいたと思う。民衆の生活を支える文化、人間的共感を前進させる

文化のあり方、人間的センスののびやかな展開についての議論など、読者の共感をいただけるのではなからうか。若者文化の動向では、流行作家の受けとめられ方について、いわゆる、赤川現象の分析があるし、また、文化時評に「プロセスにかかわらない生活様式」もある。次々号が教育特集の予定である。文化の理論については翻訳を一篇載せるにとどまったが、今後の課題としたい。

◇ジャーナリズムでは、ニューアカデミズムからニューサイエンスへ流行思想の移り方も早い。ニューサイエンスについては、次号の科学論特集でとりあげられる予定である。

◇「新岩波講座・哲学」の刊行も進んでいる。マルクス主義を全く排除した企画のなかで、どのように社会科学の視点が欠落しているか、その論調の批判を載せている。本号は同時に、第二号特集「戦後四〇年と知識人」の継続として、戸坂潤、三木清の獄死四〇周年を記念する論文、また、戦後のヒューマニズムの旗

手、務台理作をふりかえる論文を載せることができた。今回の岩波の企画をみると、時代と格闘しようとしたこれらの知識人の思想をふりかえり、そして現代の課題を考える、この意義もまた大きいと思う。

◇創刊号以来、特集の議論についていろいろの反応を聞いている。批判の投稿もいただいた。批判にこたえる芝田進午氏の再論を載せたが、批判と討論の重要性とむずかしさについていつも考えさせられる。相互理解が深まることを期待したい。

◇季刊『思想と現代』もようやく一年のサイクルを経るところだが、発行が大幅に遅れてしまった。読者諸氏に深くおわび申し上げるとともに、第二年度からは定期刊行を心がける編集委員会の決意をお伝えしたい。

(M)

編集 唯物論研究協会

東京都保谷市本町四一—二一四

『思想と現代』第4号©

1986年2月28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

「そつだ、その通り!」「胸にしみる共感」

「赤旗」連載で爆発的「反響」

「いつか来た道をくりかえさせないために、いま声を上げなければ……世代をこえて共感と話題をよんだ各界著名人の発言の数々。日本の政治や社会のありようを深く憂え、痛切な願いをこめて語る。今日から明日へ、この時代をどう生きるか、あなたの心に訴える一冊。」

「赤旗」編集局 編

新日本ブックスレット

黙つてはいられない



四六判 定価8000円+税 200

人駿一堯洋雄夫敦子郎太樹梓良一亨如一三六子三匡熊一平博
兼周能俊みよ五郎景良忠俊昭義総孫イ美拓誠康
藤崎藤野谷宮松谷林茂田目藤月川坂本浦出ル中谷沢レオナルド村栗
新宮加大佐西後森松北若志勝佐若緑野藤松井吉田川飯レオナルド森小南
一三木一丞山子郎乃子輔章次夫子雄郎子勝三十元勉男
孫三薰一山海子や郎枝郎夫良太郎文洋二綾忠三道快京鳩正
田太田山千莫南海とも龍久太志恵武章太不綾忠三道快京鳩正
申ジェームス太山茂榊森高上澤西大江樋口須屋岡寿山赤三田家永佐三棕夏閻嵩
原久



定価 980円

1010-0134-3355