

季刊

唯物論研究協会編集

現代思想と

1966

7号

特集

● やわらかい保守主義
かたい保守主義

《座談会》保守精神をみつめる

山田宗睦 / 古田光 / 吉田傑俊 / 鈴木正

「日本の保守思想の系譜」

「日本的なもの」への視角

新保守主義の二つの顔

現代イデオロギー論

科学論における相対主義を

どのように批判すべきなのか

和辻哲郎ノート

河村 望

岩崎信彦

古茂田宏

岩井忠熊

尾田 弘

太田哲男

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

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

戦後思想の再検討

東京唯物論研究会編

民衆の側からの戦後思想を総括、再検討し、歴史的岐路に立つ現代日本の指針を探る。

人間と文化篇

定価二五〇〇円 丁250

思想の戦後史をどうとらえるか——高田求／倫理学論争について——仲本章夫／戦後思想の人間論——吉田正岳／文化運動と高度経済成長——佐藤和夫／戦後思想の方法と文学——山根献

政治と社会篇

定価二四〇〇円 丁250

戦後四〇年の思想——芝田進午／大衆社会論争——後藤道夫／戦後民主主義の現在——吉崎祥司／「脱産業化社会」の夢と現実——石井伸男／批判的視角からみた技術の論理——鳥居廣

季刊 思想と現代

1986年10月
第7号

唯物論研究協会編集

白石書店

目次

特集 やわらかい保守主義，かたい保守主義

〈座談会〉

保守精神をみつめる……………山田宗睦／古田光／吉田傑俊／鈴木正	3
日本の保守思想の系譜……………河村 望	21
「日本的なもの」への視角……………岩崎信彦	36
新保守主義の二つの顔……………古茂田宏	49
現代日本イデオロギー論……………岩井忠熊	67
科学論における相対主義をどのように批判すべきなのか……………尾田 弘	80

文化時評

最近のソ連映画雑感……………岩尾龍太郎	93
---------------------	----

和辻哲郎ノート……………太田哲男	102
------------------	-----

ブック・エンド

体罰，教師懲戒の解明……………加藤恒男	118
---------------------	-----

書評

小田実著『われわれの哲学』……………野村博史	119
歴史学研究会編『天皇と天皇制を考える』……………桃井 健	120
高島通敏『地方の王国』……………江上由美	121

特集●やわらかい保守主義、かたい保守主義

「やわらかい保守主義、かたい保守主義」特集にあたって

高度経済成長後の日本社会の大きな変貌は保守・革新という座標軸をあらためて問題にしています。かつては、封建的な要素と闘い、天皇制を批判することが革新的であると考えられたのですが、今では、現代資本主義社会の新しい様相が、生活文化のあらゆる局面に現われ、それを積極的に肯定するのか、反対するのかが、具体的に問われています。

高度経済成長後の日本の文化の変化をめぐる評価が、それ以前の社会や文化とどうつながっているか、たとえば、自分の主張を出すよりも、仲間との和を大切にするというような日本の民衆の知恵を、今後の社会でどう考えていくのか、といった問題が山積みしています。

本特集では、これまで保守といわれて簡単に処理されてきたものを、新しい変化のなかで、もう一度メスを入れて、分析しなおそうとしました。

本特集からさまざまな議論が生まれることを願っています。

《座談会》

保守精神を みつめる

山田宗睦
古田光
吉田傑俊
鈴木正

(司会)

鈴木 雨の中をお集まりいただき、有難うございました。う
つとらしい天気ですが、討論のほうは爽やかにいきたいと思
っています。座談会のあり方について、最初にお話しいたし
ます。柳田国男が、言葉には普段の言葉とよそゆきの言葉が
あって、ひとは社交の場に出ると、俄然^{がぜん}よそゆきの言葉にな
ってしまおうと言っていますが、今日は格好悪くなくても、な
るだけ普段の言葉で話していただきたい。経験のレベルで共
感できるような話し合いにしたいと思います。無論そこに止
まるものではありませんが、経験のレベルでの共感を伴わな
いのでは話になりませんので。

もう一つ、これも柳田の言っていることですが、口達者な
者と口下手な者がいると口下手な者が負けて黙ってしまう、
そういうことにならないように、ぜひ皆さんのうちの誰かが
民衆の側にたって、鈍重に粘って喋っていただきたい、そう
願います。

保守の思想から思想を保守する志操まで

これは異論があるかもしれませんが、近頃の「唯研」は物
わかりがよくなってきたという評判があります。この座談会

では現代日本の保守思想をとりあげるわけですが、その場合でも、保守の根強い現実を直視するのはいいのですが、それから追うてうまく説明するという形にはもっていきたくない。そのためには、保守思想を批判するにせよ、保守思想から学ぶにせよ、ある種の価値意識を堅持して追っていったらいいのではないかと思います。イデオロギーは消失したかのように言われていますが、学問なり思想の根底には超学問的動機があつていいのではないか。研究者の卵になる人はともかくとして、一般の知的公衆はどこかでそれを期待しているのではないかと思うんです。柳田国男が読まれているのも、人びとが幸せになるという、ごく単純ではあるが根源的な発想なり立場によつて彼の知識が裏打ちされているところからきているのではないのでしょうか。

最初に、なぜ保守思想をとりあげるか、保守思想とはどういうものかといったところから入っていきたいと思います。これは私の実感なんです、一九七〇年以來、じわじわと保守的な考え方の水位が上がつてきて、かつてのような保守反動という言い方で、保守は悪だということでは通用しない。むしろ進歩と保守の境もはっきりしなくなつてきている。随分以前に新憲法感覚の定着ということがいわれまして、選挙

のたびに社会党・共産党の連繫を支持する票が上向いていたとき、左翼が民主主義を保守する側に回るといった局面がでてきたと思うんです。このことは後半でとりあげる、すぐれた意味で思想を保守する態度なり、姿勢なりと関係する問題と同じだと思ひますが、そのこともあとで議論していただきたいと思ひています。

議論は乱れてもいいと思うのですが、相まみえずに行き違ひになるといけない。それを避けるために、特定の傾向の思想潮流として実際に機能している思想が保守思想という場合、それを偏見なしに、ありのままに正視して把えるところから始めていきたいと思ひます。それから、鶴見俊輔さんが『戦後思想三話』の中で、現代を時々刻々変化する状況、そして変わることが生きていることの証しだという実感に包まれている時代だと言ひ、そういう状況の中で感覚としてのファシズムの問題をだしてきています。彼は「若さと美と力を追求して、目の前に現われる変化を楽しむ、新しいタイプのファシズムの感覚」を問題にしているわけです。こういう状況の中で生きる我々に、棒杭のような支えといひますか、抛り所を与えるような保守感覚をどう考えるか、これも今日の話題にさせていただきたいと思ひます。いま言ひました保守感

覚というのは、民衆が心の拠り所になっている伝統のようなものと地続きで、この伝統は大衆社会の中でズタズタに切られてしまっているのですが、ある意味では切られれば切られるほどよけい心情としては逆比例にそれを求めるといった傾向があるのではないか。こういった民衆の連続意識、保守的心情と、先ほどの主題はつながるのではないかと思うので、そのことも考えてみたい。今日の座談会はただ保守思想を批判するだけで終わらせたくはないんです。今言ったような議論をしていくうちに、ことよつたら、まともな保守主義にも通用するような思想の枠組を民主主義の側がもつチャンスになるのではないかと思うのです。民衆は普通、連続しないことによつて不安を感じているんです。私はよく小さい町へ行くと、大手スーパーができたためにお客の流れが変わってしまつて、良い店なのにお客が来ないというような店の主人と話をすることがあるんです。私の父親はかつてそういう小商店主だったから、よけいに身につまされるところがあるんです。この間東北へ行きまして、良い旅館があると聞いて、小さな漁師町に泊まったんですが、そこは私一人しかお客がないんです。その旅館の主人のような民衆にとつては、かつてまあまあ繁昌して何とか落ちついて食べていった生活が続く

ことを願う連続意識が絶対あると思うんです。ところが今はそれが無い。その点では自民党の方がよほど進歩主義で、どんどん変えていこうとしているわけですが、そういった人びとの不安や苦悩と共感しないことには、民主主義は地声にならないと思うんです。

そういうことで、まず保守思想とは何か、それを今日とりに上げる意味というあたりからお話したいと思えます。

保守主義の水位

山田 六〇年代に加藤周一が「とりかえばや物語」という題で、多分朝日の学芸欄に書いていたことが頭からいつも離れないんです。それは、日本の革新というのは、平和を守れ、憲法第九条を守れ、戦後民主主義を守れと、もっぱら守れ守れと言っていて、それが政治上の革新勢力であるのに対して、現状を変えよう、地下鉄を通そう、橋をかけよう、高速度道路を通そう、世の中を変えようといっているのは保守政党であつて、そういう逆転の構造があるんだというふうにさうと書いた文章なんです。秀才加藤さんにしては珍しく現象論的な文章なんです。言っていることは日本の現状をとて



山田 宗睦氏

もよく把んだ文章だったという気がするんです。

我々戦中派はマルクス主義の二代目の世代にあたるんですよ。一代目のマルキストは、他方に強固な明治以来の天皇制があって、これは一旦決めたことは徹底して民衆レベルまで貫徹して構築しようという姿勢の非常に強いシステムであったので、対するマルキストの方もかなり固定的なマルクス主義だった。マルクス主義とはこういうものだという頑固

な枠があって、対する天皇制とみあう変わらないシステムをもっていたように思うんです。戦中はマルクス主義文献なんて見ることができず、その中身を知ったのは戦後なんです。そこで頑固なマルクス主義に非常に新鮮さを感じた。その一つは国家を廃絶するということでした。国家というものは永遠にあるものだと戦中派は思っていたわけです。それから、資本主義というのは日々変わるもの、利潤をあげるためには資本を投下し、設備を更新し、変化しないといけないということですね。鶴見さんが時々刻々の変化が我々の状況なんだといったのは、実にマルクスから一世紀以上遅れて、我々が社会が完全に資本主義社会になったということの証しかもしれませんね。

そういう政治的な構造における保守と革新、イデオロギーにおける保守と革新というのは別に、鈴木さんが民衆の連続意識といった意味での保守というのがある。ここ十年、我々日本人で中流意識をもっているのが九割五分、中の中意識が九割いるというんでしょう。こうなると、大きな変化はまっぴらごめんなわけです。大きな変革をやられて元も子も台無しにされてはかなわない。但し、現状のまま止まっても困るからよりましな中流をという圧力となって、これが

自民党であろうが共産党であろうが等しく全部にかかってくる。争点のない選挙だということが言われたしてから十五、六年たつと思うけれど、これは高度成長と重なっている。高度成長によって皆が中の中になってしまったんですね。だから、政治とイデオロギーの側面における保守と革新の争点が無くなったというのは、まさに民衆の保守化の方から押し込まれてそうだったのではないかというのが私のさしあたっての感想なんです。



吉田 傑俊氏

吉田 今、山田さんが戦前と戦後のつながりのなかでおっしゃったことは私にもよくわかります。ただ私は戦後生まれでして、新制小学校の第一期生で、平和社会、民主社会を作ろうという空気のなかで育ってきました。それが六〇年安保の頃から、保守体制がそういうものを犠牲にしても物質的豊かさを求めるといふ方向に意識的にチェンジしていったのではないのでしょうか。ですから、おっしゃられたように、革新の方が民主主義を守れ、平和を守れといってきた、保守の方が物質的な繁栄をどんどん進めてきたのですが、今日の状態は、いわば平和と民主主義というような理念を体制側が物質的「繁栄」でとことん打ち崩しているような状態じゃないかと思うんです。

生活意識のなかの保守感覚

今、なぜ保守思想をとりあげるかということなのですが、「PHP」——平和、幸福、繁栄——に代表されるように、今日、幸福や快楽、安定を求めるといふ意識をほとんどの人がもっている。私が気になるのは、それが単純に幸福主義なり快楽主義なりという形で基盤をもったものか、それとも一

種の時代閉塞状態なのかということ。少し大きくいえば、核戦争がおこるかもしれない、地球的な規模で自然環境が破壊されつつある、教育の荒廃・家庭の崩壊といった問題がでてきている。一方では新たな国家主義、ファシズムの危険がある。そういうところで身動きできない、自分たちでどうしようもできないような状態が一方にあるので、危機の深化から目をそむけて、動かないというより動けない状況のなかで閉塞的に身を潜めている——そういった意味での保守意識が大きいのではないのでしょうか。私は非常に弱い、脆弱な保守意識がいま蔓延しているのではないかと考えるのです。

鈴木 今、吉田さんが核戦争のことをだされました。ゴルバチョフがこの間、SDIの構想を研究室の中に凍結せよと言いましたね。私はそれを読んだとき、昭和三年に狩野亨吉が書いた『安藤昌益』の一節を思い出したんです。狩野は当時の狂信的な日本主義との対抗軸で、物理学の研究は自由にさせた方がいい、しかしどんな便利なものができるようになっても実用化しなければいいと言っていますね。そこに久野収さんのいう狩野亨吉の迂回戦法の一つがでてくる。今我々は、研究が進歩すればそれがなんでもただちにどんどんと実用化

されて生活が便利になり豊かになると期待している面もあるし、恐れている面もある。反開発、反進歩をどこかでとりこんで生かすというのも保守の問題点になるのかなあと、吉田さんの話を聞いていて思ったんです。ゴルバチョフの話は、そういう連関でちょっと新鮮に感じました。

吉田 一般に、いまの科学技術のスピードは猛烈に速いですが、人々がついていけないという面はありますね。それから社会主義に対する問題もあって、ああいう自由が欠如している社会が社会主義なら、このままでもいいのではないかと、いう気分があって、科学技術であれ、社会体制であれ、進歩一般に対してよかれあしかれ懐疑的になってきている面があると思います。この懐疑からの一歩前進が必要と考えるのですが。

吉田 保守思想とか、保守主義とかという言葉はあいまいに、また多義的に使われていますが、私は広い意味での保守思想と政治的な意味での保守主義といちおう区別して考えることが必要だと思うのです。広い意味での保守思想というのは、一種の生活態度としての保守主義、生活の維持と安定をねがう人間の自然的な要求を契機として生じてくる保守的な意識とか態度とかいったものですね。これは人間ならばあ

る程度誰でももっているもので、先ほど山田さんのおっしゃった民衆意識の保守化ということも、その一つの現われといえるでしょう。そういう意識に根ざした保守的思想と、政治的な意味でいわれる政治思想としての保守主義は区別しなくてははいけない。現在問題なのは、人びとの生活意識が保守化してきたからといって、それが必ずしも政治的な保守主義、あるいはその延長としての新国家主義に結びつくとはかぎらないということだと思います。政治的な意味での保守主義というものも、必ずしも反動的・復古的なナショナリズムにいくとは限らない。もちろんそうなるルートもあるんですが、そうではなく、民主主義的・平和主義的な現在の「憲法」をコンサーブしながら、資本主義の枠のなかでの漸進的改革をはかってゆくというような保守主義へのルートも含まれている。なにを「保守」しようとするかが問題なので、保守が反動化すれば、進歩がある面で保守の側にまわらざるをえなくなるのは当然でしょう。いわゆる保守主義といわれるものものなかに、悪い意味での伝統主義、反動的な方向と、必ずしもそうでない、戦後民主主義のなかでの保守、現実主義的・改良主義的な保守主義の両方がある。これらは手をつなぎ合う場合もあるが、必ずしもいつも結びつくとは限らない。細か

くみて対応する必要があるのではないでしょうか。それをいっしょくたに「保守反動」の思想ということで叩いてしまうと、保守的ではあるが過去の反動的なナショナリズムにはもどりたくないと思っている人まで排除してしまうことになる。

ではどういう人を保守思想家というかと考えてみたんですが、たとえば福沢諭吉は初期は進歩的なわけですが、自由民権運動がでた時点では明らかに保守派というか、漸進主義、改良主義ですね。一人の人間だって状況に応じて変わるわけだ、あまり簡単にレッテルをはれない。だいたい保守主義というのは、フランス革命のような激動の時期には改革か反動か、革命か反革命かがはっきりしてくる。日本も戦後の激動期には保守と革新がかなりはっきりしていたが、今は保守も革新もかなり多面的になってきている。ですから、昔のような図式で保守思想とか革新思想と色分けをすることは実際に難しいし、かえって有害になってきている点がある。むしろその人の思想の保守的な面、反動的な面と、革新的な面、進歩的な面とが、どういう形で組み合わさっているのかというところを見て、その組み合わせをどうしたら解きほぐし、組み変えていくことができるかを考えることが必要になってきているのではないかと思っています。



古田 光氏



鈴木 正氏

反動的、新国家主義にはノンを。

鈴木 政治的な保守主義と人びとの保守的感覚を区別しなくてはいけないということですね。現代日本の保守思想といふときの保守思想のなかには文化上の保守主義も含まれていて、それは政治的な保守主義ともまましてや新国家主義の

ような政治的反動というものとは違う。文化上の保守主義というのは、人々の保守的傾向、生活保守主義といったらいいか、それによってもちあげられている状況だという気がしますね。

山田 古田さんのいった民衆がもっている保守感覚のようなものは、動物としての人間にはあたり前なんです。環境の中で自分を維持していくためには、獲得している巢は守らなくてはならない。食物がとれるテリトリーは確保しておかなければならない。そういう保守感覚は、人間がどんなに精神的に成長してもずっと残るものだと思いますね。これをそのまま政治上の保守主義とかイデオロギーとしての保守思想とかにつなげてはいけないと、最近特に感じます。一九七〇年頃から日本のなかで、ある価値意識をもった保守思想が始めたが、それは公害が噴出してきた頃なんです。環境破壊に対して国家も地方自治体も何ら対処しなかった。その初期から、けっして多数派ではなかったが市民運動が非常にがんばってやった。これは保守感覚なんです。伊勢に都波岐神社というのがあって、そこにきれいな水が湧いているんですが、その頃行きましたら、この水は四日市ぜんそくにきくといつて、四日市市民が多勢やってきてその水を汲んでいる。

民衆の保守感覚というのはこういうものなんです。

市民運動というのは八〇年代に入って一頓座していたがこの頃また始まりました。防衛庁が逗子に米軍将校の宿舎を建てるというのに対して市民が待ったをかけた。前の市長は当初、市民と共に反対しますと言っていたのに、議会が条件闘争に変わるとともに市長も受入派に変わってしまった。それに対して「緑を守る会」が待ったをかけたんです。逗子というのは三浦半島の一角で首都圏では珍しく緑のたくさん残っている所で、「緑を守る会」というのは政治的に何でもない人たちの会なんです。それがどこも話をきいてくれないので、それでは市長をリコールしようということになった。成功して自分たちの仲間から新しい市長をだしたんですね。

ところが議会は新市長のいうことをきかない。そこで今度議会もリコールしようということになってこれも成立させました。他方対抗上、向こうも新市長をリコールしようとしたけれどこれは否決された。この運動の中心になった人たちは、おおよそ政治に縁のない人たちだから、やるのがおそろしく下手くそで、向こうは今迄通り一三人の既存の市会議員だけを候補にたてたのに、こちら側は一人もたてたものだから、またもとどおりの一三対一一という数になってしまいま

してね。しかし向こうが一人亡くなりまして、次点繰りあがりてこちら側が一人増え、さらに議長は向こうなので、やっと一人差の多数派になったというわけです。この運動の担い手は主婦が中心で、今迄保守党に投票していた人が多かったわけですが、それがあれだけのことをやった。

そういうのをみていますと、非常に皮肉な話なんです。戦後の民主主義と高度成長が育てた日本人の生活上の保守感覚が、ある種の歯止めになって働いているという感じが私にするわけです。それにたいし、日本の革新思想とかそれにもとづいている集団はどれも波長が合わない。自分を合わせる事ができない。米軍宿舎に反対しているんだから日米安保条約反対にすぐもっていかうとする。

鈴木 日米安保条約に無理につなげるのでなく、その場合、革新が黙って条件をつけず市民運動を助勢するという小粋な庶民感覚がなかなかでてこないわけですね。

山田 それでもそういう動きはありました。議会にリコールかけたのだから、新市長に協力していた中道・革新の議員も首がとんだわけですよ。実際に議会にリコールをかけるまでの間にいろいろ政党的で討議して、市民の意思に副おうではないかということになったようです。

地方議会というのは地方固有の問題を抱えているのに、中央の政党の各々の立場によるナショナルな対応にしばられているところがあって、在地の民が尊重されるという風習が弱くなってきている。革新の側は、中央があって下部組織として地方組織があるというような形をなくして、地方に独自性をもたせないといけないのではないか。

吉田 今のお話を聞きましたも、人々の保守意識と政治上の保守主義、それにもう一つ反動的な思想——この三つはきっちりと区分されるべきですね。連続性と非連続性でみていく必要がありますね。地についての自分の生活を守る、一般に生活をエンジョイするということは悪いことではないし、中流意識をもつこと自体も悪くはない。しかもそれを根拠として、必ずしも理念でなく生活を守っていくのだという意識で具体的な運動ができていくというのは、やはり保守意識のなかにも保守と革新の両方の要素があるということですね。政治的な保守主義というのは一般的にいえば、思想の土台としては経済的自由主義、それから政治上の民主主義も基盤にした漸進主義、改良主義の立場に立つと思うし、一定程度実際の現実主義をバックボーンにしたものであると思うんです。これに対して区別しなくてはならないのは反動的な

思想ですね。これはアンチ・ソシアリズム、アンチ・コミュニティを意識したもので、国粋主義、国家主義、インタナショナルイズムに対するナショナルイズムが主軸です。これが今日、広く拡散状態にある保守意識を統合するような動きが顕著になりつつあると思えるのです。

鈴木 吉田さんは先ほど核戦争の危険のもとで身を^{すく}まわすような民衆の保守感覚といわれたが、これはどちらを指すのですか。

吉田 地についての生活防衛意識から自分たちの平和、幸福を守っていくという保守的意識にも両面があるのであって、安保に賛成する意識もあるし、憲法擁護の意識もある。いずれにしろこれは狭い保身的なところがあって、それを今日の新国家主義は国家に収斂しようとしている。私は、いまの日本においていわゆる政治上の保守主義は実際に機能していないのではないかと思うんです。経済的自由主義、政治的民主主義、漸進的改良主義は、戦前には骨っぽい保守主義として存在したが、今は十分機能していない。だから、未分化な保守意識と他方における反動的な国家主義という図式が存在する。確かにソフトな保守思想というのはできています。だが、それは「柔らかな個人主義」のような文化上の保守主義です

ね。

鈴木 山田さんが言われた九五パーセントの中流意識から言うと、漸進的改良という保守主義と、通常革新といわれている政党の本当にリアルな意味での目標設定との間は地続きになることができるのではないかと。そうすれば民衆の保守感覚は革新の側をうまく底上げする。ところが吉田さんが危ぶむように、これを反動的な国家主義の方が収斂しようとする。このばあいゴリ押しするとますますなるのか、それともゴリ押しする方が「強さ」の魅力となつて民衆の保守感覚は反動的な国家主義についていくのか。

保守と反動を合体させない——雑多な保守の可能性

吉田 西洋の思想史と日本の思想史を比べてみると、西洋的定義が日本にあてはまらない場合が多い。保守主義といつてもむこうの保守主義とはずいぶん違う。私は、ある意味では健全な保守主義を育成する必要があると考えます。日本の保守主義というのは明治国家体制以来、実際には伝統主義とか国家主義と結びついた形でしかでてこない。ですからそういう形でない保守主義、「反動」でない保守だつてありうるという

ことが実感としてわかりにくいところがある。しかし、過去の保守政党のなかにもかなり骨太なデモクラットはいたわけで、反動的な国家主義への統合を防ぐためには、そういう良質の保守と反動的保守をしっかりと見分けていく眼を養う必要があると思います。もう一つ保守感覚を国家主義の方向に統合していく回路としては文化的な保守主義、伝統主義の問題があると思います。死んだら靖国に祭られなければ魂が安定しないというような考えにひかれる人がまだ少なくありませんね。そこまできなくても、安定しているようでも皆不安感がありますから、何か宗教的なものに頼りたがる。物質的な利益だけでなく、精神的な拠り所、自分が生きていくうえで支えを求めている。伝統的なものの再評価という風潮もそういうところから出ている。これに対して、そういうのは非合理主義だという形で切ってしまうだけでは問題は片づかないでしょう。この頃深層文化論が盛んですが、民衆の心の深層にある欲求や動きをどうキャッチしていくのか、それを反動の方向にもつていかせないことがどうしたらできるかという問題をもう少し立ち入って考える必要がある。行きどころがなくなった人たちの心の動きはいろいろな形で回収されうると思うんです。

鈴木 このへんで後半に入りたいのですが、固定した保守主義から何を学ぶかという点、ちょっとおかしいので、「保守精神」から何を学ぶかといいかえたいのですが、このことと、民衆の保守感覚を知識人が生かす形でうまく連続させて、すぐれた意味で思想を保守するという点につなげて話しあっていたきたい。

今年には思想の科学研究会の四〇周年で、鶴見俊輔氏に雑誌『思想の科学』の入口一年分と最近の出口一年分を読んで、何か書いてみると言われ、まとめて読んでいるうち、一つびっくりしたんですが、葦津珍彦という人が日本国憲法の精神を論じているんです。この人は代表的な右翼思想家で、彼自身は多分日本国憲法は変えた方がよいという立場でしょうが、実際的には生きつづけるという見通しに立っています。今の憲法が生きている限り、精神的価値判定は人民各人の私的価値観によって定められるべきで、現憲法下の政府大臣などが、国政の問題として教育を論じるのが、そもそも越権の沙汰だと書いているんです。私は、新制中学が発足したところに中学校の教員になったものですから、教育公務員として日本国憲法を忠実に遵守するという誓約書を書いた経験をもっています。そこから派生して教育の戦後精神というものをバカ

みたいに見える。校舎、運動場等といった教育の外的条件には干渉して充実につとめるのはいいが、教育内容や方法といった教育の内的条件には干渉してはならないという原則です。文部省の権限が縮小されるくらい公選の教育委員会の力が大きかった、その時の「教育の戦後精神」に葦津氏の言っていることは実質近いとおもいます。私は、変えうる事柄でも実際に変わるまではルールを守れという毅然とした意識も好きでして、葦津氏のようなのは外見だけからいうとすごい右翼人だが、すぐれた保守精神といえるのではないかと思うんです。

吉田 保守精神のすぐれた点については、久野収さん等が書いた『戦後日本の思想』の中で、自樺派の延長の「心」グループがいくつかの点で評価されています。貴族的ではあるが文化主義がある、社会を法則的、構造的にのみ認識するのでなくて、実感、レーベンスフィロソフィの次元で理解しようとしている点などですね。それから日本の共同体主義というのでしょうか。社会を対立とか分裂とみないで、それ以前の原共同体的なものを想定して、——これは社会科学の認識の裏返しだと思うんですが——一種の日本的な和の思想、実感主義をとことん掘りおこそうとしている点。私もこういう点は

かなり学ぶべきものがあると思うんです。私は先程、今日まともな保守主義はないと言いましたが、今はソフトな保守主義とハードな国家主義的保守主義ですね。山崎正和氏の『柔らかな個人主義の誕生』や村上泰亮氏らの『文明としてのイエ社会』、こういうのも一種の「現実主義」で現在の消費社会、大衆社会の現実と大衆の意識は一定程度ふまえている。

しかし、たとえば戸坂潤が『日本イデオロギー論』で大衆の概念を量としてのみ扱ってはいけない、多衆として扱ってはいけない、もっと経済上の生産者とか政治上の主体というように捉えねばならないとっている、そういう点は完全に欠落していると思うんです。ですから、大衆に迎合していく、

あるいは戦前の自由主義が日本主義に吸収されてしまったように、現実の説明で終わってしまうという弱さをソフトな保守主義はもっています。そういう意味で私は、革新側が理念、イデオロギー、規範で演繹的にくくっていくだけではなく、現実から帰納主義的に大衆や庶民の意識を捉えていくという一定の方法自体は保守主義から学ぶべきではないかと思うのです。ただ、現実を解釈し説明するといったものが保守主義の基本的な特徴になっていないかということですね。一九五〇年代始め、単独講和や再軍備が問題になった時に、古

在由重さんと丸山真男さんが「現実主義」について同じような指摘をされておられます。古在さんは革命的現実意識の立場から、いわゆる敗北主義としての「現実主義」、長い物には巻かれよ式の「現実主義」にたいして、現実を矛盾として闘争的な力の二つを流れとして捉えていく現実主義の必要があるとおっしゃっています。ほとんど同じ時期に丸山さんが現実の所与性、一次元性と、支配的な勢力が選択する方向に現実を見いだしていく傾向の三つを指摘して「現実主義」を敵しく批判されている。こういう「現実主義」の方向は、今日の問題として対処していく必要があると思います。

生活保守主義の問題——市民レベルの保守連合

山田 六〇年安保の頃は今と違って、分野の違う人がしょっちゅう中集まって、わあわあやっていたんですが、その時に鶴見俊輔と、圧倒的に日本では保守が強い、量的にも多し質的にも強い。そういう時にどうするかという話をしたことがあるんです。街頭演説で、共産党の弾圧は戦争の前夜だといっているのを聞くことがあります。これは確かに事実です。だけど、自分が共産党員だった時には気がつかなかったんだけ

ど、聴衆の側に回って聞いていると、もう一つ前があるなと思うようになったんです。つまり、保守が反動一色になってしまったら、そこで共産党の弾圧が始まる。脆弱なものだったけれど、大正デモクラシーのいろいろな動きがあった段階では安全だったが、田中義一内閣ができた時には一挙に共産党に対する弾圧がやってきた。そうみますと、保守の中をなるたけ雑多にしておいて、保守反動一本槍にしない方がいい。そういう議論をやったんです。では反動でない保守層とは日本の中では何だという話になりましたね、二人が一致したのは、坊さんというのは宗派を問わずそうではないかという事になったんです。宗派はもろん雑多でいろいろあるが、大体において坊さんは保守層で世の中を変えようというのは減多にいない。だけどこれは日本の共同体の中では村人を集めていったんです。この階層は、戦争中は保守反動の方へつながってしまったわけだが、そのつながりもどらないようにすることが非常に大事だという話をしたんです。

この前、天理教に行つて来ました。中山みきが死んでから百年というのでたくさん集まっています。中山みきは庄屋の家の嫁さんで、旦那の方は幕末の庄屋で何もせず、一切合財中山みきができる。それがある日突然神懸りして、世の中を

改めなければならんと言いだしたわけですね。世の中を天皇も含めて一掃して世直しをしようというのが天理教にある。

その中山家が天理市のまん中であつて、周りに天理教の建物ができているんだが、旧中山家を中心に真四角になるようにみえるんですよ。聞いたたら、「真四角にするつもりで今のところ三分の一できた。ここまでするのに百年かかった。全部真四角になるには、世の中が難しくなつてきているから、早くてあと三百年かかるでしょう」とこう言うんですよ。私、感動しましたね。(笑い) 社会主義の五カ年計画にしても、新全総にしても、地方自治体の計画にしても、せいぜい五年くらい先を見通してやるわけでしょう。それが三百年という見通しでやっているというのですから、いいですね。

鈴木 坊さんたちが百家争鳴しているうちは、まだ保守が反動一色にならないというわけですね。これはいい目印しだ。

山田 革新は、保守を革新に折伏しようなんて思わずに、むしろ保守が自民党とつながっているところを断ち切つて、多様な保守が氾濫するという状態を作つた方がいいとすら思いますね。

古田 私は鈴木さんが最初におっしゃつた民衆の立場ですかね。(笑い) そういう民衆の立場からすると、革新が民衆

日本軍占領下のシンガポール

—華人虐殺事件の証明—

許雲樵・蔡史君＝編
田中宏・福永平和＝訳

南京大虐殺とならぶ日本軍の
蛮行と圧政——15年戦争下の
1942年、シンガポールでくり
ひろげられた中国系市民大虐
殺事件の実相を証言と史料の
初邦訳で証明。 定価2800円

【大本営発表】

シンガポールは 陥落せり

櫻木富雄著 定価1800円

1942年春、日本中はマレー作
戦の成功に酔い、シンガポー
ル陥落に沸き立った。知識人
も筆をそろえて戦争讃歌の大
合唱をくりひろげていた同じ
頃、日本軍占領下のシンガポ
ールでは華人たちが大ぜい殺
戮されていた。戦時下の言論
を追求して、戦争と人間・歴
史と責任を考える一冊！

天皇と天皇制を 考える

歴研アカデミーⅠ
定価1400円

歴史学研究会編

広範な関心にこたえて、現代
の天皇制の存在理由を歴史的
視野からとらえなおし、非科
学的な天皇賛美論とその基盤
の打破をめざす共同労作！
永原慶二・安丸良夫・宮地正人
中村政則・安良城盛昭＝執筆

青木書店

東京都千代田区神保町1-60

にとつていいことをしてくれるなら革新の方がいいし、そうでないなら保守だつていい。どちらがベターかということですね。ですから、革新に望みたいのは、革新政党の利益のためにということではなく、民衆の利益のためにどうすればよいかということですね。そういう基本的観点からものごとを考えてほしい。

それから、文化的伝統主義の問題について付け加えますと、戦後、鈴木大拙が『日本の靈性』の続篇に当る『日本の靈性化』という書物のなかで、和辻哲郎を宗教のまったくわらない人だといってひどく批判したことがあるんです。和辻が『日本の臣道』のなかで、日本神道は世界宗教を越えた宗教だと述べている点をきびしく批判している。西田幾多郎も和辻よりは大幅に近いでしょう。文化的保守主義といつて

もいろいろです。一般に保守的な思想の内部での批判や対立は、それに内在する問題点の所在を示していることが多い。その意味で保守思想の内部での対立、矛盾をみる必要があると思います。

吉田 私もお二人がおっしゃったように、保守と反動を分けるといふのは非常に大事だと思います。実際今日は、柔らかな保守主義がハードな新国家主義を補完しつつ、ヘーゲル流にいうと市民社会から国家へアウフヘーベンするというしかたですすみつつある。つまり反動主義は拡散的な大衆社会状況をもう一度統合するコンフォミズムでやっつていこうとしている。そのために「文化の時代」であるとか、臨教審の「第二次答申」にあるように、近代工業文明が伝統的な価値意識をつぶしてしまつたとか、個人主義、平等主義の機械的移入

で社会的統合を低下させてしまったという言い方で保守意識に食いついてきている。しかし、反動側も「市民社会」的に非常に拡散したものを統合しなくてはならない、そこに矛盾がある。その意味では、革新側の多くの人が小異を捨てて大同につくという状況が非常に必要になってきていると思いません。そのためには自分の枠に入らないから最初から切るというのではなくむしろリベラルな保守を革新側が発見していく、ということが大切です。それからもう一つ、大衆社会状況の中でたとえは「欲望自然主義」といいますか、必要とか充足ではなく操作された欲望あるいは「現在幸福主義」というような閉塞的な意識が蔓延している。しかし、日本は豊かだといっても第三世界や東南アジアの貧困に支えられたものであって、もう少し世界に目を広げる、一種の相対主義の立場に立つ必要があると思うのです。つまり保守意識が単純に統合されないように、戦後の市民社会の形成がおしすすめた個人主義的な面——これは私的な意識にのっかったまだ弱いものだと思いますが——これをどのように強靱なものにしていくか、それは私たちの思想的課題ではないかと思うんです。抽象的に平和と民主主義というのではなく、具体的な市民社会の土台の上で、保守と革新の両面をもつ市民意識を批

判的に接合していく場に来ているのではないでしようか。山田 今ちょうど中曽根という人物ができていて、戦後史の総決算などといって、レーガンと結んで軍事大国に切り換えようとしているものだから、よけいに反動というのは、かつての軍国主義、もしくはファシズムのような形をとってでくると理解しやすいんですが、私はそうは考えない。戦後の国家がもう一度戦前のような形をとるということは、日本の場合でもドイツの場合でもありえないと思います。あれは国家そのものが非常に脆弱であって、一つの方向に向かって国民を動員していく力をもってないから、疑似的に大衆運動をやって政府を獲得してファシズムでいこうということにしました。日本の場合は軍部が他を追いだして自分だけで天皇を担いでいった。しかし現代国家は何もそんなことをしなくてもやれる国家機能をもっている。ファシズムだ、軍国主義だというような華々しい姿をとらずに、今迄の日常の形のままです。それと同じ機能を果たすことができる段階だと思えます。

そのことではいいますと、政党レベルの保守連合なんて気持ち悪いが、市民レベル、国民レベルでの保守連合はありうると思います。そういう形を無数に作る。常識的に考えますと、

古田さんがいったように、フランス革命の後にコンサヴァティブな反動がふきまわってくるわけだが、近代の初めまで遡って考えますと、エラスムスのような寛容の精神をもった保守もいて、これは立派だと思わんです。今革新はエラスムスのような精神をもたないといけない。一色にするのは向こうの方がうまいにきまっているのだから、こっちの方はエラスムスの寛容の精神を保守思想から学んで、多様なものを日本のなかにたくさん残すことですね。

鈴木　そういう点では政治的かというと、柔軟でかなり原則的な妥協が大切だということですね。その場合自己を認めあう柔軟さを先にして原則を先にしない方がいい。そのほうが根本のところ信用される。そして適切な時機を失しないで提言してゆく大胆さが必要でしょう。

京極純一

日本人と政治

UP選書

四六判 一二〇〇円

『日本の政治』で圧倒的な好評を博した著者による政治についての講演と評論を収録する。世間の常識と政界の常識、金権政治、政治家の信用と責任など、政治のシステムを浮彫りにし、明治から現代にいたる日本と日本人を読み解く。

古田　戸坂潤の『日本イデオロギー論』は大変立派なものだと思うが、しかしああいう形でしか書けなくなるような状況にしないことが今大切だと思います。自由主義的・民主主義的な保守を反動からひきはなし、反動を封じこめていくことが重要であって、そのためには原則を堅持しながらさまざまな思想と柔軟な対応をしていくという姿勢、リアルな柔軟さ、原則をもったリアリズムの確立を、革新は求められているのではないでしょうか。

吉田　戸坂の時代のように自由主義がファシズムに同調せざるをえないような段階になっては遅いわけで、今言われたことは重要だと思います。民主主義にしても、一旦獲得された理念としての民主主義を守れというだけではダメなんで、今の時点でもう少し生活の地についた強靱な民主主義を作りあ

篠原 一

ヨーロッパの政治

A5判 二八〇〇円
歴史政治学試験
四六判 一八〇〇円

阿部 齊

アメリカ現代政治

四六判 一六〇〇円

田中善一郎

自民党のドラマツルギー

総裁選出
と派閥
四六判 一六〇〇円

石井威望編

経営戦略とイノベーション

東京大学出版会

113東京都文京区本郷7-3-1
電話03-811-8814 目録呈

げていくことが必要だと思えます。それは現に三宅島とか逗子とか、様々な地域運動のなかで無数に作られつつあると思うんです。だから守るべき民主主義でなく、作っていく民主主義を思想的にどう形成するかが問題で、それが保守的な意識をもっている人たちとの同盟なんであって、その場合高いレベルの思想的同盟だけでなく、未分化な保守意識そのものとの同盟をも考えるべきだと思います。

山田 戦後デモクラシーというのは受けとる権利をなるたけ多くしようというところがある。これは悪いことではないし、確かに大きな力として働いた。しかし今は、受権のペンサム主義だけでは困る。市民運動というのは少数者の運動で、孤立無縁は初めからわかっている。だってその地域の問題でやるんだから。だから市民運動は権利を作りだしていいという少数者の立場に立っていて、これが革新であろうが保守であろうががんばっている。これは今迄の範疇で単純に保守だ革新だと評価できないものもっている。戦後四〇年たって、戦後を中曽根流に総決算するというのがあるかもしれないが、我々もまた、我々自身を変えていく時期にきている。もっという、我々はマルクスの理論もふくんだ近代の出口にいる。とてもしんどいことだが、近代の枠組から自由

に大胆に考える段階へきていますね。

鈴木 今言われたことにつながると思うんですが、私たちが民衆のもっている、いい意味での保守的な心情に波長があるようなスタイルで活動するには、膨張、躍進一点張りでないものを作ってゆかないといけないのではないか。〃芸術家にとって忙しいのは禁物だ〃ということ画家の村上華岳がいつていますが、これは思想家にとっても、いや民衆にとっても同じではないかと思えます。そういう生活のスタイルを身につけていくことが自由・平等・連帯が調和した民主主義を保守するうえで必要だと思えます。

今日は、どうもありがとうございました。

(やまだ むねむつ 哲学・関東学院大学)

(ふるた ひかる 哲学・横浜国立大学)

(よしだ まさとし 社会思想史・法政大学)

(すずき ただし 日本思想史・名古屋経済大学)

■特集 やわらかい保守主義、かたい保守主義

日本の保守思想の系譜

河村望

一

思想をとらえる場合、例えば、資本家階級の思想と労働者階級の思想という区別もあれば、日本の思想と西欧の思想という区別もある。さらに、保守、中道、革新という区別もある。始めになぜこのような分りきったことをいうかといえ、現代が資本主義社会であるかぎり、現代の保守思想といえ、いわゆるブルジョア思想としての保守思想ということになるからである。たとえばアメリカで、コンサヴァティ

ヴ、リベラル、ラディカルという区別がなされるときは、コンサヴァティヴ、すなわち保守主義は、レッセフェール、自由放任を説き、適者生存を文明の法則として擁護する思想だったのである。この思想は、いわゆるブルジョア個人主義を説くものであっても、天皇を頂点とするヒエラルヒー秩序を絶対視し、その秩序を掘りくずす、個人の自由な生存競争をいっさい認めない日本の保守思想とは、まったく異質のものであった。

この点を明らかにするために、村上泰亮氏が『新中間大衆の時代』（一九八四年）のなかで展開している議論をやや詳

しくみておこう。村上氏は日本の保守主義を「後発国型保守主義」の一種とみなし、それを「一方では、追いつき型産業化の実現をはかると共に、他方では、伝統的遺産のある部分を保存し、少なくともそれが経済的变化に適應する時間的余裕を作り出すという二重の機能を担う」としていた。そして「『先発国型』政治システムにみられた二つの極、自由主義と社会民主主義は、『後発国型』システムでは、後発国型保守主義と原理的反対党という二つの外側の極に押しつづまれた形となっている」とみなしたのである。この「原理的反対党」が社会党と共産党、とくに後者をさすものであることはいうまでもない。

ところで、問題はこれでおわるわけではない。村上氏に与っての問題は、「先発国型の保守主義」が危機に陥っているのと同様に「後発国型の保守主義」も危機に瀕しているということであった。すなわち、村上氏は「先発国型あるいはアングロ・アメリカ型政治システムでは、二つの大きな利益指向型包括政党の競争がこれまでの標準パターンであって、利益配分に寛容な進歩主義型政党が主導権を握ってきた。しかし、低成長という現象に要約される新しい状況の下では、従来の『大きな政府』型の利益調整政治が不適当だ」という認識

が強くなり、自由競争の基本に返ろうとする『原理主義的』な保守主義が主導権を握るようになっていく」といって、レーガン政権やサッチャー政権を説明すると同時に、「古典的な自由主義への復帰は、世界的にいつても、将来の処方箋として十分なものではない」とするのである。

一方、村上氏は日本の保守主義の危機については、「後発国型保守主義の歴史的使命は、要するに『追いつき型発展』の達成である。それが達成されたとき、伝統主義への退化を避けるとすれば、後発国型保守主義にはそれ自身の原理がない。原理的反対党に対抗するという原則もはや意味をもたない。その点で、自由主義という帰るべき原則をもつ先進国型保守主義との根本的なちがいがある。日本の保守主義は、百年余の近代化の努力の後にいま初めて『新しい保守主義』の原則を求めている」という説明をしている。

村上氏が明確にしていないことの一つに、アメリカにおいては自由主義、リベラリズムは、保守主義、コンサヴァティヴとは対立する立場であって、自由放任説、レッセフェールに反対するものだということがある。すなわち、アメリカにおいて自由主義思想は連邦政府の権限を強化して、社会改良をおこなう立場なのである。とはいえ、コルコが『保守主義

の勝利』（一九六三年）のなかで、アメリカで普通、革新の時代といわれている世紀の転換期を保守主義の勝利の時代と名づけたように、結局はアメリカの自由主義思想も保守主義の一変種に過ぎないものになっていったのである。例えば、一九世紀から二〇世紀の転換期には、コロコという「政治資本主義」が成立して、アンチ・トラスト法に示されるように、経済における自由競争の弊害を解決するというかたちで、すなわち経済に政治が介入するというかたちで、政治への経済の介入がみられていったのである。いいかえれば、最初に権力を掌握した企業が、それを確実にするために経済過程への政治的介入をおこなったのであり、自由主義のいう国家権力の介入による経済問題の解決という主張は、大企業の立場を代弁する思想、すなわちコーポレート（企業）リベラリズムになり、広い意味での保守主義の思想にほかならないものになったのである。

同じくこの点にかんして、C・ライト・ミルズは『パワー・エリート』（一九五六年）のなかで、「実業団体の上層部では、例えば実践的な保守主義者である『伝統的保守派』と、『実業界自由主義者』あるいは洗練された保守主義者とのあいだに、長く緊張関係が存在してきた。この『伝統的保

守派』が代表しているのは、比較的狭い経済関心——必ずしも分別ある関心ではない——についての見解である。実業界自由主義者が代表しているのは、比較的新しい財産階級全般の見解と利益である。かれらが『洗練されて』いるという理由は、ニュー・デールとか大きな労働組合のような、そのときどきの政治的現実への適応においてより柔軟であり、また、自己の目的のために有力な自由主義的言辞を弄し、利用してきたからであり、さらに、かれらは一般的にいつて、こうした趨勢に乗るか、あるいはこの趨勢よりわずかに先んじようとさえ試み、実践的保守主義者がよくやったように、これと戦おうとはしなかったからである」といつていた。

ちなみに、ミルズは自由主義がアメリカでレトリックの上での勝利を収めているとして、「アメリカは、いかなる保守的イデオロギーをもたぬ保守的な国である。アメリカの政治生活は思想的に怠惰であり、自由主義的言辞でこと足りている」ともいつている。こうして、例えば五〇年代の自由主義者が、冷戦リベラルとか企業リベラルといつてラディカルから批判されるとき、リベラルとコンサヴァティヴとを区別する基準はほとんど無意味なものになるのである。

ところで、日本の保守思想が天皇制のイデオロギーと容易に結びついたことは、いまだ多言する必要のないほどであるが、それは必ずしも右翼や反動思想とのみ結びつくものではなかった。この点について、例えば、柳田国男は『時代と農政』（一九一〇年）のなかで、「家の永続」性という問題についてふれて「家が無くなると甚しきは何故に自分が日本人たらざるべからざるかを自分に説明することも困難になる。

個人主義が盛んに行はれて来ますと外国の歴史も自国の歴史も同じやうな眼で見るやうになります。……日本の如き由緒ある国民が系図を捨ててなりませんか」と述べると同時に、「各人と其祖先との連絡即ち家の存在の自覚ということは日本の如き国柄では同時に又個人と国家との連鎖であります。

……先祖が数十百代の間常に日本の皇室を戴いて奉公し生息し来たといふ自覚は、最も明白に忠君愛国心の根底をつくります」といっていた。だがいうまでもなく、柳田は常に日本の伝統を忠君愛国のイデオロギー的立場とのみ結びつけて説いていたわけではない。例えば、柳田は編著『日本人』（一

九五四年）のなかの「家の觀念」という論文で、次のように戦後の社会においての家の必要性について述べていた。

「かつて戦争の終わったばかりのある日、有名な左翼の人の来訪を受けた時、そのころからもっとも問題の多かった家の話を取り上げた中に、……たとえば、親をなくした子の場合、もしくは子を失った親の場合というやうな、ヘルプレスと英語で呼ぶ寂しい状態……に直面した時、いったいどうすればよいのだと尋ねたことがあった。なあにそれには完全なる孤児院、完全なる養老院ができて、それで皆が独立独立歩いてさしつかえないのだということを筆者に対して答えたのであったが、考えてみるとそれから十年、月日はかりが早くたって、社会の進歩は依然としておそく、今もってその日本のどこにも完全に近い孤児院、養老院がないばかりか、貧しくて弱い者は、社会からなげやりにされて顧みられ……ない今の状態で、新しい意味での家の改革や個人主義を促進していくだけの条件が備わっているかどうかを、特にその道に携わる人たちに、まず問うてみたいと思う」

このように、柳田は忠君愛国というやうな縦の系譜に結びつく関係においてのみ民族的特質を見たのではなく、横の共同体関係においてもそれをとらえていたのである。例えば、

かれは一九二九年に出版した『都市と農村』のなかで、当時の農民組合にふれて、「組合の新しい傾向が追々に経済の共同へ、それも一つ一つの生産行為の一致から、次第に生計の全般の支持にまで、其交渉を及ぼさうとして居ることは、日本の農村に於いては殊に自然なる推移であって、それを喫驚する者はよくよくの手前勝手か、さうで無ければ是迄の久しい沿革を、少しも考えて見なかった心無しの観測に過ぎない。現在の共産思想の討究不足、無茶で人ばかり苦しめてしかも実現の不可能であることを、主張するだけならばどれ程勇敢であってもよいが、其為に此国民が久遠の歳月に互つて、村で互いにたすけて辛うじて生きて来た事実までを、ウソだと言はんと欲する態度を示すことは、良心も同情も無い話である」といつていたのである。

柳田は、一九四〇年の「大家族と小家族」という論文（『家閑談』所収）のなかでも、「十分に旧式の弱点を批判」したうえで、「新時代の一段と清く健やかなる大家族主義を、導き致すべき……道」をもとめていた。このような柳田の発言を時局に便乗したものと批判するのは簡単である。だが、柳田が近代の花嫁教育が一般化すると「少なくとも昔の大家族の家刀自は養成し得ないのみか、僅かに残り伝はって居る一

族門党の結合を、支へ纏めて行く主役にもなれないのである。折角民族の新たな天地が開けて、是まで予想もしなかった協同が必要になって来ても、曾て我われの内において鼓舞し激励し、もしくは訓戒し慰撫して居た、中心の力はもう求め難くなつた」といつていたのは、たんに「大東亜共栄圏」の建設という時代的要請にのみ従つた発言とみることではできないであろう。柳田にあって、新しい共同が必要とされる時代は、なにも戦時中に限られたものではなかつたのである。

一方、柳田は「女性史学」（一九三六年、『木綿以前の事』所収）のなかで、「婦人参政権」の問題に触れて、「男の前例も同じように、普選は断行してみたが、格別これというだけの変わりも無かつたというような、一国として恥がましい結果に陥らぬこと」を期待すると同時に、新しい時代において女性がアネサマからオカタになるための適切な教育が求められていること、すなわち、新しい女子教育が必要になってゐることを指摘して、「始めのうちはあちらを向けといえ半日でも向いてゐるほどおとなしく、後にはきりりとして内外によく気のつく、一家の切り盛りにつつない婦人」になるように婦人を育てるのはほとんど不可能だといつていた。

『青年と学問』（一九二八年）のなかでも、柳田は「今が

今までぜんぜん政治生活の圏外に立って、祈禱祈願に由るのほか、よりよき支配を求めるの途を知らなかった人たちを、いよいよ選挙場へことごとく連れ出して、自由な投票をさせようという時代に入る」ことをとくに問題にして、国民自身が国の重要な根本問題を考えることができるだけの学問を身につける必要性を強調していたのである。このようにみれば、柳田が将来の日本の共同社会をタテの身分階層制のうちにとらえたというよりも、むしろ家族内および家族間のヨコの平等の關係が、家族の枠を越えて地域的に広がったものとしてとらえていたことは明らかであろう。

三

ところで、日本の保守主義ないし保守思想を問題にするとき、すでにみたように、保持されるべき日本の思想としては、いわゆる前近代的思想、共同体思想しかなかったことが留意されるべきである。したがって、保守思想は、日本の前近代的社會關係のよさを西欧社會におけるゲゼルシャフトな社會關係との対比において強調するのがつねであった。たとえば、私事になるが、第二次世界大戦中、小学校高学年から中

学校低学年であった私は、「鬼畜米英」風の教育を受けたのであるが、そのときアメリカ社會がいかに墮落しているかの例として、アメリカでは家庭で子供に手伝って貰うとき、小遣いをあげるのが普通だが、子供が金を貰わなければ家の仕事を手伝わないような打算的な關係が基本である社會としてアメリカ社會が描かれて、これにたいして日本の子供は駄賃を貰わなくても家のためによるこんで手伝うというような話を持ちだされていた。

このような話の含意は明らかである。すなわち、西欧人は個人主義的で打算的であるから、家や國のために進んで犠牲にならうとはしないが、日本人は違う。われわれはエゴイスト的人間ではないし、人のために自分を犠牲にすることを何の報酬を求めずにおこなうことができる、というものである。このように、國のためとか天皇陛下のために自分を犠牲にするとテーマを正面から持ちださないとしても、その含意は明らかだったのである。現在では、さすがに日本人であるなら天皇陛下に身も心も捧げるべきだという主張はなされなくなつたが、金銭的關係を嫌い共同体的な直接的な關係を貴ぶ価値観は、いぜんとして民衆のなかに存続しているといえよう。例えば、甲子園で高校野球がおこなわれる季節になる

と、母校の榮譽のために、または野球部の名譽のために、あるいは自らの人格の修養のために、あるいは野球道を極めるために、競技に熱中している高校生の純潔さ、ひたむきさが賞賛されて、それに比べて同じ日にナイターで放映されるプロ野球がつまらなくみえるのは、あの人たちが野球を錢儲けの手段としてやっているからだ、だから墮落していつまらないのだといった類いのことがしばしばいわれる。不思議なことに、ここでは金を払ってまで野球を見にくる人が多くいることは、それだけその人たちのやっている野球が普遍性をもっているという簡単なことが無視されているのである。

このような保守主義のイデオログたちの代表的存在として、われわれは和辻哲郎をあげることができよう。ロバート・N・ベラーは、「和辻哲郎論」（一九六六年）のなかで、M・ウェーバーやT・パースンズらの普遍主義的個別主義の軸を設定する議論を受け継いで、和辻は「日本の個別主義に、新しい西洋風の哲学的、理論的根拠を与えることに成功したにすぎない」といい、「もしも、和辻のような思想をかくれみにして際限もなく病的な社会運動が日本をあわや全体的破滅におとし入れそうになることさえなかったならば、和辻哲郎という人間の、人情に富んだ上品な面影は、

現代日本にとってなにもやっかいなものでもないのである」と述べていた。

もちろん、こういったからといって、ベラーが和辻やかれの議論に代表される日本の個別主義を軽視していることにはならない。かれは、このすぐ後で、「明確な形の個別主義は、戦後の時期には大そう深く否認されたので二度と再び現われそうもない。しかし明白なイデオロギーとしてよりも暗黙の前提として存続するのが、日本の個別主義の精髓である。そしてその暗黙の前提は、日本の社会構造に具現化されて存続する。すなわち無数の『小さな天皇制』として、明白なイデオロギーの世界で何が起ころうと、日本では『人間の絆』が思想や個人よりもはるかに力強く顕著に存続するといふことは本当である。伝統的な共同体の構造も、君主国も根本的にはうち砕かれはしなかった」としたのである。ベラーは「反個別主義の傾向——普遍主義と個人主義」が不断に成長していつているにもかかわらず、日本の個別主義はまだ敗北の宣告をくだされていない、としていたのである。

同じく、かれは「和辻の議論では、社会主義は基本的には町人イデオロギーの一形式なのである。それは物質主義と功利主義というブルジョア的前提を受けいれている。それはゲ

ゼルシャフト社会の内部での家庭争議にすぎず真に進歩的なものではない。……何も昔のものへと復帰しようとして反動的なやり方でブルジョア社会や社会主義に対抗するのではなく、それらを克服し、新しい、より適切なゲマインシャフトを建設するためにそれらをのりこえて行くことよって対抗するのが、日本精神の今日の役割なのだ、和辻は一九三五年に言った」としていた。

ベラーの指摘のように、和辻は日本の特殊主義を伝統への回帰の方向で確認するのではなく、近代を越えた地点での共同社会性の復活のなかにとらえ、普遍的なものの特異な形態としてとらえようとしていたのである。

四

和辻は、一九三四年に書かれた「日本精神」という論文（『続日本精神史研究』一九三五年所収）のなかでも、「ギリシャ精神」とか「ドイツ精神」と違って、「日本精神」という言葉はそれ自体のうちに「右翼的、反動的、保守的」という標識を持ったものとして理解されていることを問題にして、それに反論していた。すなわち、和辻は「日本文化を鼓吹する

ことが何ゆえ右翼的・反動的であるのか。それは単に文化上の優れた伝統を尊重するのが保守的・反動的ではなくして、眼前の政治的・社会的革新運動に逆行するような伝統の尊重のみが保守的・反動的と考えられるからである」といい、伝統の尊重それ自体を保守・反動とみなす立場に反対していたのである。こうして、かれは「自国の伝統を強調すること、すなわち国民的自覚が、何ゆえに革新に反するのであるか。国民的自覚そのものが本質的に保守的・反動的なものを持っているのであろうか」という疑問を提示していたのである。

次に和辻は、幕末の「大和心」「尊皇攘夷」の標語で現される国民的自覚と、日清・日露の当時の「大和魂」「忠君愛国」の標語であらわされる国民的自覚を対比させて、前者は「それ自体においてはその時代の最も進歩的な運動であったにもかかわらず、それを思想的に把握する仕方のゆえに次の時代から見れば保守的とせられるに至った」のにたいし、後者は「当時においては、それはまさに保守的精神を標示するものとして通用した」のであるが、しかし「後の時代から見ればそれはまさに最も進歩的な、日本国民の世界的な将来を予示する運動だった」という。すなわち、和辻によれば、第二の場合の国民的自覚は「実際においては進歩的な動きであ

ったにもかかわらずその把握の仕方において反動的保守的と見られたというのである。このような把握の仕方について、かれは反論がだされるのを予想して、次のように述べていた。

「しかし人は言うかも知れない。国民的自覚は国民的共同社会の自覚である。しかるにこの時代の日本の動向は日本社会を近代的利益社会に作りかえて行くことであつた。しかば国民的自覚はまさにこの動向に反するものではないかと。しかしながら利益社会化そのものは、ただそれだけではない一つの進歩的動向と見られ得るものではない。むしろそれは共同態の生の破壊、人間の孤立化という点において、人倫の退歩的動向とさえも見られ得る。それが進歩的であるのは、人間共同態のより高き実現に対して否定的契機として欠くべからざる役目を勤めるからである。国民的自覚はこの否定に對してさらに否定の否定としての意義を帯びるものであつた。それが日本においてきわめて早く起こつたということ、すなわち利益社会化の動きが始まるや否やたちまちその否定の動きをおびき出したということは、世界における日本の特殊な地位に依存する。なぜならば資本主義利益社会の強度の実現はそのころまでは西洋人の社会に独特な現象であり……

日本がそれに追つこうと努力することは同時に西洋における資本主義的利益社会の発展方向そのものを阻害する動きにはかならなかつた。従つて日本における利益社会化の動きは世界における同じ動きからの圧迫を受け、おのずから国民的自覚を呼び起こさずにはいられなかつたのである。かかる情勢の下に日本は、利益社会的発展を止揚するところの国民的共同社会への覚醒において、自ら知らずに世界の先駆者となつたのであつた。利益社会への発展の理論たる啓蒙主義にとつてはこの否定の否定の先駆的意義は理解せられない」

やや長い引用になつたが、この文のなかにも和辻の議論の特徴が端的にしめされている。和辻にあつては「近代の超克」はたんに伝統的、共同体的価値の遵守を意味するのではなく、日本における利益社会化の特殊性に規定された共同社会化の実現を意味したのである。こうして、いわゆる「忠君愛国」は反動的、軍国主義的な標語ではなく、利益社会化の方向を否定して新しい共同社会の実現をめざす、進歩的、革新的な標語にされたのである。したがつて、天皇についても、別の角度からの議論がなされているのである。例えば、和辻は「王政復古によつて権力と權威とが再び統一せられたにしても、天皇の本質は權威にあるのであつて権力にあ

るのではない。……このような権威はどこに出るか。それは天皇が国家を越えたもの、すなわち国民の生ける全体性の表現者だからである」という。さきに見た「近代の超克」の主張は、このような「国民統合の象徴」としての天皇という、戦後の象徴天皇制につながる主張と結びついてなされていたのである。

とすれば、かれがこの論文を書いていた当時の「日本精神」の標語によって表現されていた国民的自覚はどうかと、和辻は自問して、その標語は「第二の場合よりも一層深刻に保守的反動的という銘を打たれている」という。その理由は、和辻によれば「新しい形勢としての国民共同体の主張は、自由主義を超克し得るような最も進んだイデオロギーを形成」しなければならないし、また「そこには欧州においてまだ充分に明らかにさせられていない国民共同体の真相の把握が必要である」にもかかわらず、「日本精神」の標語はこのような理論的背景をもっていないからである。

他方、和辻は、「左翼理論家」ないし「社会主義思想」家について言及し、かれらは多くの点で「きわめて近く啓蒙主義者に似て来る」といい、「特に人間存在の風土的・歴史的なる限定を看過する点」で著しいという。かれらにとっては

「国民的立場を否定する空虚な世界主義が何らかの進歩的なもののように思われ、一切の国民主義がブルジョアジーの武器として排撃される」ことになる。こうして「日本精神」の標語はかれらにとって、「ブルジョワジーの擄取を強化する手段のファシスト的形態を示すに過ぎない」とみなされてしまおうというのである。

このように、ここでは「社会主義思想」は「日本精神」をブルジョア思想の一種で、そのファシスト的形態にあるものとみなしていると非難されているのである。だが、社会主義と自由主義の対立は和辻にとってどうでもよいもので、かれは基本的にはこの二つを「日本精神」に対立する点で共通のものともなしていた。もし、現代が自由主義を止揚する生活共同体の実現に向かっているのであれば、利益社会の立場を固持する自由主義こそ反動的ということになり、また「抽象的な世界主義を守る左翼理論家こそ保守的」になるはずなのに、現在の「日本精神」は、「単純に自由主義や社会主義の対立者として現われ……自由主義以前のものとして取り扱われ」ているといい、和辻はその不当性を強調するのである。

また啓蒙主義にたいする和辻の批判は、それが「封建的遺

風からの脱却」をめざしながら、実際は「日本的伝統からの脱却」になり、「欧化主義」になって現れている点にあったといえる。そして、「風土的考察を軽視することによって再び啓蒙主義者と同じく抽象性に墮している」ことで、マルクス主義も批判される。こうして和辻はヘーゲルなりに「民族的特殊形態〔人間存在の日本的形態〕は、たんに偶然的な、どうでもよい付加物なのではない。むしろそれを通じて絶対精神が己れを表現しようとするところの最も本質的な人間存在の規定である」というのである。

五

ところで、和辻は「現代日本と町人根性」(『思想』一九三二年、『続日本精神史研究』所収)のなかでも、いわゆる「日本精神」が「町人根性」とまったく相対立するものであることを強調して、次のように述べていた。

「我々は町人根性的でない我々の性格が事ごとに発露しているのを見る。犠牲的態度とは死ぬことにおいて生き、否定を通じて蘇るところの弁証法的態度である。個人は全体への没入によって真に個人を活かす。かかる態度の生起する場所

は共同社会であって利益社会ではない。その共同社会は家族や友人・同志等の団結として底力強く生きている。我々はこれを利益社会的な否定を通じて人格の共同にまで高めなくてはならない。そこに実現せられるものは利益社会的な構造を持った国家ではなくして、真に自由なる人格の国としての国家である。それはすでに我々が『国のため』という場合の『くに』として予感せられている。……『くに』として把握せられた全体社会は利益社会を含んだ共同社会であって、単なる共同社会でも利益社会でもない。かかる全体社会こそ社会的正義の実現せらるる国として我々を引き寄せて行くものである」

すなわち、和辻は「町人根性の危険を超克するものはまさに共同社会の自覚である。我々の内には共同社会はなお健全に生きている」と結論づけたのである。また、和辻において、まず第一に考慮しなければならないことは、「日本の国民精神の喪失の危機が、資本主義を打倒しようとする思想ではなくして、まさに資本主義の精神自身に存する」ということであった。日本は単に手段として資本主義文明を学んだのであるが、たちまち目的が見失われ、手段の奴隷になってしまったというのである。また和辻は、多くの日本人は産業

を高度な資本主義にまで発展させながら、しかも産業革命以前の家族主義の思想が安全に保存され得ると時代錯誤的に考えているという。たしかに、事実としては家族主義は資本主義の高度化にもかかわらず残存していったが、しかし「資本主義的経営は家族主義を否定する方向に動いているのであって、その保存には豪も力をつくしていない。家族主義の残存は他の理由によるものである」と和辻は主張する。

和辻によれば、町人根性が軽蔑されるべきものとみなされる所以は、それが「道義を手段とし自家の利と福とを目的とする」という点にあった。このように本来「手段的なる営利が同時に絶対的目的である」という矛盾は、『家』の立場において統一せられている」と和辻はいうのである。いいかえれば、その立場は家の幸福を絶対的目的とする、家の利己主義なのである。このように、家族主義は、個人を社会よりも優先させることを認めなかったのであり、「極端な利己主義も『身のため家のため』以上には出ることができ」なかったのである。和辻は、石田梅巖が「人は小天地」であるといったのを引用して、「小天地として私利なく正直に得た利益は、『天命に合うた富』すなわち神聖な所有権に基づいた財産であったが、しかしそれにもかかわらず日本人の家族主義は、

個人を一切の社会よりも先とすることを許さなかった」という。かれはここから、「町人根性の含む利己主義は家の利己主義であった」といい、「その限りにおいて個人が常により大きな全体に属する個人であるという正しい人間観を離れ切つてはいなかったのである」と評価するのである。

この和辻による石田心学の紹介は、まったく逆の立場から、ロバート・ベラーの『徳川時代の宗教』（邦訳名は『日本近代化と宗教倫理』一九六二年）のなかで、より詳細に展開されている。すなわちベラーは、和辻のいう「町人根性」および「資本主義の精神」の発展のなかで、マックス・ウェーバーのいうプロテスタンティズムの倫理にあたるものを、この石田心学においてとらえようとしたのである。その主張の当否はともかく、ベラーが、たとえば内藤楚爾の論文（『宗教と経済倫理——浄土真宗と近江商人』）を引用して、近江商人の経済倫理として、次のような浄土真宗の教えのあることを指摘していたのは、和辻の論文との対比において興味深い。

「商業は生産せる物品を需要者に供給し以てその報酬を受くるを云ひ、工業は物品を生産して需要者に供給しその報酬を受くるを云ふ。世俗此報酬を呼びて利益となす。而て其利益を受くる所以のものは、即ち是れ他を利するによる。故に

商業と云ひ、工業と云ふ、共に他を利するの心行のみ。他を利するの心行によりて自ら利するの功德を受く。之を自利他利円満の功德といふ」

このような教えが、商人の営利活動を後から合理化するためのものだったのか、あるいはピューリタンのエーストのように入びとを内的に動機づける倫理としてあったかは、いまここまでは問題にしない。問題は、和辻が利己主義、家の利己主義としてのみ取上げている利益にしても、ここでいわれているように、他者のために役立つから利益があげられるということである。

ところで、和辻はヘーゲルにならって「利益社会はただ直接の生活共同態の否定態としてのみ意味を持つ」のであって、「それはさらに止揚せられて自覚せる人格的共同社会に発展しなくてはならぬ」という。この視点から日本をみると、日本では共同社会的自覚が稀薄にされたとはいへ、共同社会そのものはまだ破壊されてしまったわけではない、とくにヘーゲルによって自然的な人倫精神の実体とされた「家族」は顕著に根をはっている、明治になって政治的、法律的には個人主義になったが家族のなかにはそれを持込もうとはしなかった、ということになる。すなわち、かれは「日本人

は、利害打算を最高の原理として認めた時にさえも、なお利害打算の侵入を許さない直接の生活共同態を保持したことを意味する」としていたのである。

ここからかれは、西欧ではブルジョア精神が家族を解体に導き、「孤立せる個人」の立場が家族をも契約的な結合に変化させたが、日本では「今熱心に家族からの個人の解放を叫んでいるのは社会主義者である」といって、「家族関係を金銭関係に還元したはずのブルジョワ階級が家族主義を鼓吹し孤立的個人の立場を打破しようとしている。だから家族の問題に関する限りブルジョワ階級が社会主義的であり左翼運動家が個人主義的なのである」という。すでにみたように、和辻によれば、「この現象は家族の全体性が現実においてまだ解体せられていないこと」であって、それはただ家族のみの独立の問題ではなく「一般に生活共同態が有力であることの一つの指標であ」って、われわれが「家族を有力に存在せしめるような生活態度を、すなわち全体主義的な態度を、社会的結合のあらゆる型において見いだし得る」ことを意味するものである。

以上やや詳しくみたように、和辻にあっても、柳田と同様に日本における家の共同体的関係の存続がきたるべき共同社

会の建設において積極的意義を持つことが主張されていたのである。和辻が、本来の意味での個人主義は社会主義と矛盾するものではないとして、次のようにいっていることは、かれがマルクス社会理論から多くの影響を受けていたことをしめすものといえよう。このことはまた、かれが次の文の二ページまでマルクスの『経済学・哲学草稿』から引用をおこなっていることでも明らかであろう。

「個人はあくまでも社会における個人であり、社会においてのみ孤立し得るものであるが、——従って社会よりも先なる独立の個人を主張する意味においての個人主義は単にブルジョワ社会の想定に過ぎないのであるが、——しかし社会において個人が孤立し得るということは、社会の中に個人が影を没するのではないかということの意味する。いかに社会が個人よりも先であると言っても、その社会は個人においてのみ社会なのである。すなわち社会は個人を離れた全体性なのではなく、個人における全体性なのである。人間が個人であるとともに社会であるという人間の二重性はあくまでも見失われるべきではない」

六

以上みてきたように、柳田国男や和辻哲郎に代表されるような旧来の保守思想ないし保守主義は、いわゆるブルジョア思想および社会主義思想を輸入思想、外来の思想としてとらえ、それになりたいして土着の伝統的、共同体的思想を対置していたのであるが、もちろん、かれらの思想の特徴の中心はこの点にあるのではない。かれらは、輸入思想としての近代思想のもつ普遍的性格が、たんに抽象的普遍性にとどまっていざるといふその限界を正しくとらえて、土着の共同体的、伝統的形態が近代の疎外と物象化をもなった普遍的形態をのりこえることを予想していたのであり、そこにかれらの先見性があったといえるのである。

我が国においては、マルクス主義をふくめて社会主義思想も、近代思想とともに、外来思想の一つにすぎないものとみなされてきたのであり、新しい共同社会の実現が伝統的価値や諸関係の復活ないし活性化とほとんど無関係なものとみなされてきたことは、とくに留意すべきであろう。われわれが柳田や和辻の思想を問題にするのは、これまでマルクス主義

のがわにおいても、共同的、伝統的諸関係はたんに遅れたものの残存とみなされて、新しい社会の建設に役にたたないか、それとまったく関係のないものとみなされていたからである。

始めに述べたように、日本の政治的保守主義は天皇にたいする関係をふくめて伝統的、共同的関係を保存すると同時に、保守すべき自由経済体制を新たに作り出さなければならなかったのである。この二つは、原理的には対立するものであったが、政治的保守のなかでは一つのものとして統一されていなければならないのである。このように、伝統と近代化をともに支持するというみせかけのうえに保守の立場は成り立っていたのであり、これが政治的保守主義のジレンマである。

このジレンマは、日本の政治的保守が欧米の脱産業社会論や情報化社会論などの社会理論を新保守主義のイデオロギーとして導入し、分権的な、小単位の自治社会を見せかけにせよ展望するとき、いっそう拡大されたものになる。天皇を中心とする縦の中央集権的な伝統型社会は、ポスト・モダンの横の分散的社会と両立するものではないのである。

しかし、このことは、われわれのめざす新しいより民主的

な社会の実現と伝統的価値が全く対立することを意味するものではない。残存する共同的諸関係は、上下の階層的な関係のなかでのみ、維持されているのではなく、横の関係として活性化される可能性をもっているのである。柳田や和辻の積極性は要するに、近代を超える時代において、活性化しうる伝統的諸関係はタテにむずびつくものでなく、ヨコにむずびつくものであることを、いち早く主張したところにある。

(かわむら のぞむ 東京都立大学・社会学)

■特集 やわらかい保守主義、かたい保守主義

「日本的なもの」への視角

岩 崎 信 彦

はじめに

いま、世界資本主義の構造矛盾のあつれきが日本資本主義に加えられている。この「国際化」という名の試練の前に、日本国民の多くは先の同日選挙で「安心・安定・安全」の自民党と中曽根政権を選択し、現状肯定的、保守回帰的志向を明瞭に示した。外圧と時代の転機を前に示すナショナルな凝集的心理、そしてそこに潜められている「日本的なもの」への洞察は、いっそう重要になっている。

「日本的なもの」をどのように析出するか、それはむづかしいテーマである。なかんづく、大東亜戦争という惨劇のなかに「日本的なもの」がビルト・インされた苦い経験をもっているだけに、われわれのなかに「日本的なもの」に言及することへのおそれやタブー視もある。しかし、もちろん、「日本的なもの」自体に責任があるわけではない。責任を負わなければならないのは、「日本的なもの」を歪め、おとしめた人間とその観念形態であらう。

日本の近代化とその日本的特質をめぐって多くの研究成果が出されてきた。野呂栄太郎、山田盛太郎らによる戦前の日

本資本主義分析は、対米従属下に帝国主義的復活をとげることにちの日本資本主義分析へと展開してきた。また、最近では、日本経済の高度成長メカニズムを分析した村上泰亮『新中間大衆の時代』や、「戦後日本の保守政治」をめぐる山口定一・大嶽秀夫論争など新しい展開がある。これらがとらえ出してきたものは、一般に政治・経済的事実としての「日本的なもの」といってよい。そこには、後発資本主義が先進水準に到達する過程における経済構造や国家機能の特質に対する問題関心があったといえる。そして、今後、世界資本主義の構造的きしみの一つの核として、この「日本的なもの」は「世界社会論」的視角からの研究を要請されている。

もう一つの研究の流れは、^{ソチアット}社会的事実として「日本的なもの」をとらえようとするものである。この間、「日本的経営」論の称揚とともに語られた「タテ社会」「日本的集団主義」「間人主義」など日本社会の社会関係の特質に関するものである。これらの議論の背後には概してイエ論、ムラ論といわれるテーマが共有されてきた。

これと深くかかわるもう一つの流れは、心理的事実としての「日本的なもの」の研究である。「甘えの構造」（土居健郎）をはじめとする、小此木啓吾、河合隼雄、内沼幸雄など

の最近の成果がそれである。

ところで、これら三つのレベルの「日本的なもの」は統合されてはじめて一つの現実を構成するわけであるが、これまでの唯物論的な研究は第一の政治・経済学的研究を中心に置き、第二の社会学的研究に言及することはあっても、第二から第三の研究への射程になお不十分なものがあつた。「中曽根首相のスタイルは、ハードでもソフトでもない。ディーブ・セール。深層意識への売り込みです」（栗原彬）という政治社会学者の指摘もあるように、「日本的なもの」の現実を構成する心理的事実の独自の意義が重要になっているとき、この不十分さを克服することは緊要の課題である。

本稿は、それゆえ、第一の研究の成果を前提としながら、第二から第三の研究への射程をどのように伸ばしていけばよいのか、その視角について考えることを課題としている。

一、日本の近代化と「日本的なもの」

日本の近代化がどのように欧米的「普遍性」と日本的「特殊性」をない合わせて達成されたか。これは戦後の社会科学に共通するテーマの一つであった。

明治維新を対象に、アジアにおいてなぜ日本だけが近代化に成功したのかを問うたR・N・ベラーは、欧米におけるプロテスタンティズムの役割を朱子学をはじめとする「徳川宗教」が果たしたのだとする。⁽¹⁾ T・パーソンの「型の変数」、すなわち「普遍主義」―「個別主義」、⁽²⁾「業績本位」―「属性本位」において、それぞれ前者の近代的価値を實現せしめたプロテスタンティズムに対し、徳川宗教は「個別主義」的な集団優位価値に重点をおいてはいたが、それが「業績本位」という近代的価値に結びつけられることによって、⁽³⁾ 営為を基調とする政治的価値（貢献価値）の優越とそれによる社会の合理化が可能になったのだとする論理である。

ベラーのこうした「合理主義的」説明に対しては、たとえば丸山真男が「それでは日本の近代の躍進と蹉跌を統一的に理解する途は閉ざされてしま⁽²⁾う」と批判しているように、日本の近代化における合理化と非合理化の両義性が分析できないという反論がなされた。徳川期の思想については、「自然」と「作為」、合理と非合理の交錯的展開を分析した丸山『日本政治思想史研究』、源了圓『徳川合理思想の系譜』などがあり、また、近代の天皇制社会については神島二郎『近代日本の精神構造』がある。

神島は、「私は近代日本における天皇制の正統性的根拠は基本的には自然的秩序におかれ、しかも、その自然村の実体の崩壊過程がこの秩序形態に逆作用してくるところに、日本ファシズムの特質があると考える⁽³⁾」とし、自然村の解体と都市への人口流出、都市における「第二のムラ」の形成と群化による国民の再統合という論理展開をなしている。とくに、「エトスの暗転」としてとらえられた献身道徳の衰退と欲望自然主義の成立は興味深い論点である。上からの武士的エトスによって誘導された献身道徳は、その対象を君父たる天皇からしだいに多様化する近代国家の公道、自由、民権などの価値へと分散させ衰退していく。そして、その足下から「美的生活」「恋愛至上主義」が「人性本然の要求」として肯定されてくるのである。（ここでは北村秀谷の「厭世詩家と女性」（一八九二年）、高山樗牛「美的生活論」（一九〇一年）が引照されている。司馬遼太郎はテレビ座談「昭和への道」において、日本近代の退行的事態の最初のあらわれを日比谷騒動（一九〇五年）にみたが、その含意も欲望自然の大衆行動的表出ということにあった。）そして、近代のこの内的破綻を克服するべくとられた措置が「素の根本に戻す」ことであ

り、「桃太郎主義」、アニミズム、神国論の復活という精神的退行であったのである。

このような精神的退行は、丸山による軍国支配者の精神構造の分析によっても明瞭に検証された⁽⁴⁾。公私の混同、倫理と権力の相互移入、既成事実への屈服、地位への逃避、抑圧委譲などの特質がとらえ出されたのである。

さて、それでは戦後日本はどのように展開していったか。

ここでは、新しい価値形成の可能性とその頓挫が基本モチーフになる。作田啓一はベラーの分析の延長線上に、普遍的な価値（業績、充足）の優越とそれに即した個別主義的な価値（貢献、和合）の組替えの可能性をみた⁵⁵。たとえば、

戦前の中心価値であった貢献は、「支配機構」のなかでのそれから「特定の目標をめぐるギブ・アンド・テイクの協力機構のなかでの貢献」へと再生されるべきものであった。しかしながら、大衆社会状況の早期の成熟と消費感覚への癒着によって、充足価値の肥大と価値の分散状態——業績は企業において、充足は婚姻家族において、和合は旧態たる世間において実現していくという——がもたらされたのである。こうした無規範状態のなかで欲望の昂進はいっそう進んでいくのである。

そして、これを体制的に吸収していったのが一九五五年以降の高度経済成長であった。神島が戦前にとらえた「第一のムラ」から「第二のムラ」への再編過程が、形をかえて徹底的に進められたのである。戦後における「第二のムラ」は「企業共同体」であった。企業は、ブルーカラーまで含めて終身雇用と年功制を軸とする日本の労使関係を完成させ、企業間競争勝利を至上命令として「ムラビト」たる従業員の勤労競争を組織していったのである。このように、国民の欲望は出世競争と消費感覚にむけて開かれ、さらに、オリンピック、万博などの国家的イベントに支えられて「経済大国ナショナルリズム」へと誘導されていったのである。

こうして、戦前の天皇主義の否定によって得られた戦後価値はたくみに編成替えされていった。たとえ貧しくとも家族が平和に暮せる生活という庶民的な願いは、欧米なみの豊かな生活をというスローガンにとってかわられ、教育の民主化は大衆の規模の出世競争への門戸開放となり、安保は「戦争にまきこまれる危険」から「核のかさのもとでの平和」の手段となったのである。

はたして、こうした価値転換は何を意味しているのだろうか。高度成長下、日本企業の東南アジア進出において、

「日本人のみなさんは『徹底主義』者であるがゆえに、日本企業が現地で取引をはじめると、そのあとには、石ころひとつ残され⁽⁶⁾ない」と批判され、「エコノミック・アニマル」というありがたくない名前を頂戴したわけであるが、そこにみるのは日本人の企業主義と欲望自然のモチーフである。戦前と比して民主主義の水準に隔絶したものを有しながら、その基本モチーフは戦前の天皇主義と欲望自然からそれほど遠く隔ってはいないのではないかとという疑問がわいてくるのである。もしそうだとすれば、「日本的なもの」の問題性をこのあたりに照準してみることによって、考察の射程を伸ばすことができるかもしれないであろう。

- (1)(2) R・N・ペラー著・堀一郎他訳『日本近代化と宗教倫理』一九六六年、未来社。(原書、一九六二年)
- (3) 神島二郎著『近代日本の精神構造』一九六一年、岩波書店、二二頁。
- (4) 丸山真男著『現代政治の思想と行動』一九六四年、未来社。
- (5) 作田啓一著『価値の社会学』一九七二年、岩波書店。
- (6) 宮崎義一著『現代の日本企業を考える』一九七四年、岩波書店、一六二頁。

二、両面的心性と欲望自然

戦後、日本文化論の端緒を与えたR・ベネディクトの『菊と刀』は、日本人の心性をとらえる基本的な論点を示している。それは、日本人の心性の両面的な性格であり、また、西欧の罪の文化に対する日本の恥の文化である。

まず、日本人の心性の両面性について考察してみよう。ベネディクトは言っている。「刀も菊も共に一幅の絵の部分である。日本人は最高度に、喧嘩好きであると共におとなしく、軍国主義的であると共に耽美的であり、傲慢であると共に礼儀正しく、頑固であると共に順応性があり、従順であると共にうるさくこびき廻されることを憤り、忠実であると共に不忠実であり、勇敢であると共に臆病であり、保守的であると共に新しい生活様式を喜んで歓迎する。」⁽¹⁾「みごとに描写である。日本の地での生活経験もなしにこれだけの観察ができるのは、ベネディクトがすぐれた洞察力の持主であったからであろう。

日本人じしんがこのような分析を行なった例はあるであろうか。和辻哲郎の『風土』は次のように言っている。「日本

の人間の特殊な存在の仕方は、豊かに流露する感情が変化においてひそかに持久しつつその持久的変化の各瞬間に突発性を含むこと、及びこの活発なる感情が反抗においてあきらめに沈み、突発的な昂揚の裏に俄然たるあきらめの静かさを蔵すること、において規定される。それはしめやかな激情、戰鬥的な恬淡である。これが日本の国民的な性格にほかならない⁽²⁾と。これはまた鋭く含蓄のある描写である。和辻はこのように二重性格の根拠を風土に求める。すなわち、モンスーンの風土の受容的であり忍従的である二重性、加えてその日本特殊形態における熱帯的・寒帯的、季節的・突発的の二重性に求めるのである。

それでは、ベネディクトはこうした性格の基盤をどこに見るのであろうか。それは「人情の世界」章において次のように示唆されている。「日本の道徳律のように、あれほど極端な義務の返済と、徹底した自己放棄とを要求する道徳律は、当然首尾一貫して個人的欲望に、人間の胸中から除去すべき罪悪という烙印をおしていそうに思われる」、しかしにもかかわらず「日本人は自己の欲望の満足を罪悪とは考えない。：彼らは肉体的快楽をよいもの、涵養に値いするものと考えている⁽³⁾」のである。そして、さらに続けて、「彼らは人間に

は二通りの魂があると信じているが、それは互いに争い合う善の衝動と悪の衝動とではない。それは柔和な魂〔和魂〕と荒々しい魂〔荒魂〕とであって、すべての人間の又すべての国民の生涯の中には、柔和であるべき場合と、荒々しくあるべき場合とがある。一方の魂が地獄に、他方が天国に行くこと定まっているのではない。この二つの魂はともに、それぞれ異った場合に必要であり、善となる」と言う。そして、「彼らの神がみでさえ、右と同様に顯著に善悪両方の性質を兼ね備えている⁽⁴⁾」と述べ、アマテラスとスサノオのタカマガハラにおける対決の経緯に言及している。

日本人の心性の探究にあたって日本神話への遡及はよく行われてきたことである。ベネディクトの「善悪両方の性質を兼ね備えている」という論点を共有し、日本神話の構造をユング心理学の発展上で分析しているのは河合隼雄である。「日本の神話は一見したところ、中心にアマテラスが存在しているようにも思える。アマテラスは太陽であり、天皇の先祖であることなどから考えても、それは当然のように思われる。しかしながらアマテラスとスサノオの関係を見ると、アマテラスを中心に置き、スサノオをそれに対する敵対者として、簡単に規定できないことがわかる。：：既に見てきたよ

うに、例の誓約の場面においては、スサノオのほうアマテラスに勝っているのである。その後スサノオは乱暴をはたらかき天界を追われるが、そのうち彼は文化英雄として出雲国で活躍させている。このように日本神話は、単純に何かを中心として持つのではなく、むしろここに示したように（アマテラス、スサノオ二神の真中にツクヨミという無為の神をおくように）中空的な構造を持つととらえるほうが妥当であると考えられる。」⁽⁶⁾というところの「中空構造」論である。河合は日本の昔話にも題材をとってこの論を敷衍しているが、同じく深層心理学者の内沼幸雄はこれを論評して次のように言っている。

「この中空構造における論理は、西欧的な正・反・合の弁証法的な論理というよりは、正と反の巡回を通じて中心の空性を体得するような円環的な均衡の論理ともいべきものである。中心が空であることは、善悪、正邪の判断を相対化する、……それは対立するものの共存を許すモデルである」と。そして、さらに続けて、「むしろ中心が空であることは一面極めて不安であり、何かを中心におきたくなるものである。そのために日本人特有の中心に対する強いアンビバレンツが生れ」、ある中心への強い執着と一時が立っての飽き、

そしてまた新しい中心への関心という揺れ動きを示すことによって「かえって中心の空性を浮かびあがらせる働きをする」としている。⁽⁶⁾

中空論における「正と反の巡回」の論理はベネディクトや和辻の示す両面性、二重性格をうまく説明している。いま試みに、それでは、この正・反・空の存在論を天皇主義と欲望自然という戦前日本のモチーフに適用するとどうなるであろうか。

献身道徳と本然欲求、公と私、倫理と権力、ケとハレ、拜外と排外という正と反の巡回のなかに、均衡と不安定から生じる緊張のエネルギーが、中心に位置する、「万世一系」の聖性を体現する天皇にむけて吸引される構図が描かれる。しかし、献身道徳から本然欲求への重点移動によって正と反の巡回は「暗転」する。権威者としての天皇は、「素の根本に戻す」ことを通じて、永遠無窮の存在 \parallel 現人神へと神人合一・主客未分・自他同一のアニミズム的還元を遂げ、それによって新たな中空に座るのである。献身、公、倫理はもちろん否定・止揚されることなく、欲望、私、権力の主動因のなかに織込まれ、その巡回のなから「桃太郎」の「天真らんまん」のエネルギーが中空のなかに溢れ出るのである。それは

「閉じた『小宇宙』そのままの膨脹」（神島）となって天皇制ファシズムを形造っていったのである。

それでは戦後のモチーフはどうであらうか。権利と義務、自由と平等、打算と拝金、競争と人並み、マイホーム主義と会社人間。ここでも正と反は多様に中空の周りをめぐっている。そして、それらを統合するのは、やはり内的原理ではなくアモルフに流露する実体、本然欲求であるのだ。中空に生じ中空を満たす欲望自然に一つの中心を与えているのは、こんどはもはや天皇Ⅱ神ではなく物Ⅱ神、無規定にして無限なる貨幣物神なのである。

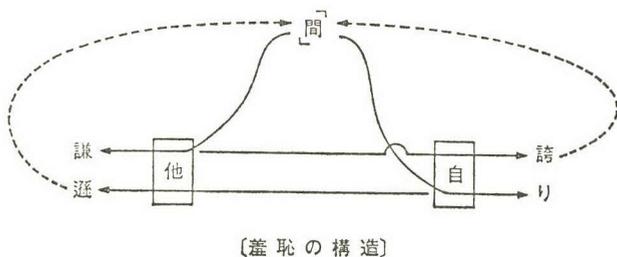
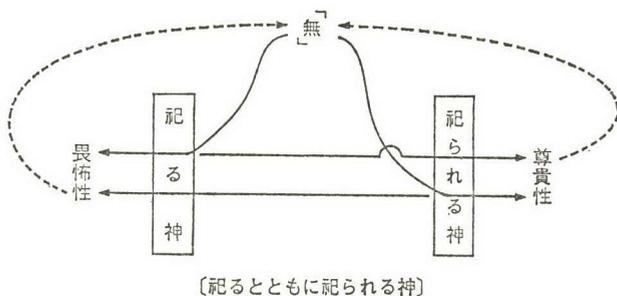
- (1) R・ベネディクト著・長谷川松治訳『菊と刀』一九五一年、社会思想社（文庫版）、上二二頁。（原書、一九四六年）
- (2) 和辻哲郎著『風土』一九三五年、岩波書店、（第三八刷）一三八頁。
- (3) (4) R・ベネディクト著、前掲訳書、下四五、六〇頁。
- (5) 河合隼雄著『NHK市民大学 日本人のこころ』一九八三年、日本放送出版協会、一一〇—一一一頁。
- (6) 内沼幸雄著『羞恥の構造』一九八三年、紀伊國屋書店、一八七—一八八頁。

三、羞恥の構造と日本人の主体性

それでは、ベネディクトのもう一つの論点、恥の文化に目を移そう。ベネディクトは恥の文化の特質を外面性においてとらえ、内面の良心にもとづく罪の文化より劣るものと考えた。こうした把握の一面性は、作田啓一、井上忠司の羞恥論によって克服されたが、それを深層心理学の次元でさらに発展させたのが内沼幸雄である。

内沼は、精神病理学的、臨床的考察を皮切りに、ニーチェ、エ、マックス・シェーラー、作田、井上、サルトル、和辻、夏目漱石と論じるのであるが、結局「我執と没我のあいだを漂う間の意識としての羞恥」が語られるのである。ここでは、和辻の日本神話の構造論に言及している部分をとりあげよう。

和辻は日本神話において「祀るとともに祀られる神」が重要な役割を果たしているとして、「後に一定の神社において祀られる神であるにもかかわらず、不定の神に対する媒介者、すなわち神命の通路、としての性格を持っている」ところの祀る神に注目し、「祀る神であることは尊貴性を担うゆ



えんであり、従ってまた祀られるゆえんともなるのである」。そして、「その尊貴性は常に背後から与えられる。しかもその背後には究極的な神があるわけではない。ただ背後にある無限に深い者の媒介者としてのみ神々は神々となるのである」と。

内沼はこの論理を上図のように明快に図式化し、また、羞恥の構造との同型性を説くのである。と同時に、和辻の論理に対する危惧をも表明する。「和辻の記述は、つぎのようなタテの軸に傾斜した図式化を示唆しているようにもみえる。不定の神↑……（祀る神↑祀られる神）〔↓祀るとともに祀られる神〕↑（祀る神↑祀られる神）〔↑祀るとともに祀られる神〕↑…… 事実、和辻は『祀られる神よりも祀る神の方が強い存在を持つ』と述べている。……祀られる神の唯我独尊性よりも祀る神の畏怖性に優位がおかれるとすれば、そこからおのずと導かれるのは、神々のタテ社会構造論であり、（祀られる神↓祀る神）↓（祀られる神↓祀る神）の系列は、一種の血族的な関係を形成しながら無限の連続性を成して不定の神へとつらなってゆくことになる。そうなれば、神聖なる『無』のもつ自由寛容な受容性は失われ、集団的な閉鎖性にとって代わられるはずである」と。

「祀る神」の優位によって「個の尊厳性よりも他を祀り上げる没我的な集団帰属性が重視され……タテ社会的なセクシヨナリズムが横行せざるをえない」として、内沼は丸山の「抑圧委譲による精神的均衡の保持」「無責任の体系」「自己を究極的実体に合一化しようとする衝動」のもとたらず「始末の悪い独善意識とセクシヨナリズム」という考察を援用するのである。⁽¹⁾

「正と反の巡回」が有する均衡と不安定のアンビバレンスは、垂直的、タテ社会的な組替えによって安定を得るという把握は説得的である。そして、そこに発生するマイナス現象の指摘は、近代の、そしてこんにちもち出されている天皇主義に対して有効な批判となるであろう。ただ、歴史的にみればあい、このタテ社会化が日本人の主体性を前進させたのではないかという点、たとえば前述のペラーの、徳川期における貢献価値Ⅱ政治的合理主義の成熟という解釈、また、村上泰亮らの、現代日本の「組織資本主義」「日本の経営」を支えているのは十一世紀の東国武士のイエに起源をもつイエ原則であるとする考察は、日本人の歴史的主体形成を考える上で重要なテーマになるであろう。

内沼は、武士階級の出現とその倫理をめぐって没我性を強

調する和辻と我執性を強調する家永三郎の論争にもふれており、精神発達段階に関するエリクソンのシェーマを敷衍して「口唇期においては『与え与えられる相互性対羞恥』、ついで肛門期における『自律性対恥辱と疑惑』、さらに男根期における『自発性対罪悪感』の三段階を設定した上で、武士階級の倫理を肛門期のそれと関連づけている。それはともあれ、内沼の結論は次のこと、すなわち、「日本の文化は重層的であるが、その重層性の基底層（口唇期的段階）をいまなお根づよく生かしつづけているのを特徴とする」ということである。同じことであるが「羞恥の構造のなかに日本文化の型を探る手がかりを見出すことができる」ということである。

それでは、現代の人間の主体性の方向を内沼はどのように考えているのか。「いまや世界は、巨大な科学技術を産み出した西欧的理性とそれに立ちおくれた後進諸国の非合理的情念とのあいだの大きな亀裂と緊張の前に立たされている」から、「死と再生」のテーマを含む「口唇期における倫理性の問題は、将来を予見するための重要な課題となりうるであろう」とし、「羞恥とは、正に中空構造的な体験である。……両義性の存立の境ともいうべき羞恥における『間』の、その

共有こそが、真の相互の世界を、相互の個有性を生かすとともに、相互のなれ合いにも墮しない真の『和』の世界を、形造るものである」とする。そして、そのためにも「欧米の個人主義とは異なるとはいえ、日本人の強烈な個の主張を見とること」の重要性を指摘している³⁾。

たしかに、自我意識の確固とした保持による、自己存在の空無間の体得・共有は、自我意識の不在としての欲望自然を超克するにとどまらず、新しい主体性の方向を指示するものとなるであろう。

(1) 内沼著、前掲書、一八三、一八八―九、一九三―四頁。

(2) 村上泰亮他著『文明としてのイエ社会』一九七九年、中央公論社。

(3) 内沼著、前掲書、一九五―七、二二一、二二五、二二七―八、二二〇、二二八頁。

おわりに——「日本的なもの」への方法課題

本稿では、「日本的なもの」の社会的、心理的事実を探求して、とくに河合や内沼の深層心理学の成果や和辻の現象学的考察に言及してきた。このような方法視角はかならずしも

これまでの唯物論的研究のそれと親密なものではない。とすれば、こうした方法視角をどのように唯物論的方法のなかに位置づけるかは、今後「日本的なもの」を科学的に研究していく上で重要なことである。おわりに、このことについて少し述べておきたい。

唯物論の基本カテゴリーが「存在―意識」であり、「主体―客体」であること、その研究成果が資本論であり、唯物史観、科学的社会主義であることは周知のことである。こうしたすぐれた成果に比して、しかしながら、文化論の領域が手薄なことは否めない。それはなぜかと問うとき、「存在―意識―「主体―客体」が人間と外的世界、意識と外的世界の次元を中心を展開され、おおむねそこに限定されてきたからではないかと考えるのである。また、別の言い方をすれば、「土台―上部構造」の社会的関係構造に対する社会的過程の相対的自律性、構造論的視角に対する発生的視角の重要性がマルクス社会学者田中清助によって提起されたが、それを補完する哲学的究明が進んでいない、ということであるかもしれない。

こうした方法論的空洞を埋めるものとして、筆者は近年邦訳された、ユング派の心理学者E・ノイマンの『意識の起源

史を興味深く読んでいる。そこには、(意識—無意識)—内界)—外界の弁証法的、唯物論的な過程が意識の形成史として描かれているのである。

「自我と意識は意識と無意識の間の対立—緊張を前提にしており、意識は両者のエネルギー落差によって生きているのである。」

「自我意識は世界と無意識をイメージの形で捉える知覚器官であるが、しかしこのイメージ性そのものは心の産物であって世界の性質ではない。……たしかにたとえば下等動物の世界のようにイメージのない世界も生ある世界であり、……この段階の心の内容をなしているのは反射であり、それは刺激や反応を表象する中枢器官がなくても刺激に対して無意識的に反応する。中心志向が発展し、その体系が相当に広範囲で高次のものとなったときに初めて世界がイメージとして表象されるようになり、またこうして表象されたイメージ世界を知覚する器官すなわち意識が生まれる。心的内容のイメージ世界は、どのシンボルを見ても明らかのように、内界と外界の体験を総合したものである。」

「こうして意識は絶えずより容易に客観化することができるようになり、ついには発達の最高段階に到って自らを中心

とする観念を放棄し、心の全体性・自己・によって統合されることができるようになる。自我意識の総合の働きは、まさしく自己を中心にしてなされる人格総合の前提でもあり、自己の基本的な機能の一つである。」⁽¹⁾

内界と外界がともに存在をなしているという統合性、内界と外界の相互作用による無意識—意識の形成、意識の能動的性格と中心志向性、自我・意識の自己止揚と自己・無意識—意識の人格への総合などの命題は、きわめて弁証法的、唯物論的である。ノイマンの真骨頂はもちろん「元型」の発生史的展開の論証にあるわけであるが、ここでそれに言及することはできない。

ところで、和辻の理論は疑いもなく天皇主義肯定のイデオロギーへと結晶化したものであった。にもかかわらず、こんにち巷間の日本文化論がほとんど和辻に源を置いているとみえるのはなぜだろうか。また、当時戸坂潤をして「学術的水準が相当高い」と言わしめたものは何であろうか。それは、和辻の理論が日本文化・思想の基層についての適確な把握を含んでいるからであろう。和辻の現象学的存在論の方法視角がそれを可能にしているのであるとするならば、そこになんらかの、(意識—無意識)—内界)—外界の方法視角がもつ

唯物論的把握が混入しているとみるべきではなからうか。

唯物論が（意識—無意識）—内界）—外界の方法視角を開発・整序していくならば、和辻をはじめとして蓄積された「日本的なもの」の研究成果を歪みなく豊かに発展させることができるであらうし、また、「そもそも解釈学的方法だけが他の方法による補完をまたずに歴史の方法として独走するときには避けがたい方法的陥穽⁽²⁾」（坂部憲）を正當に克服することができるであらう。

(1) E・ノイマン著・林道義訳『意識の起源史(上・下)』一九八四、五年、紀伊國屋書店、四三九、四六〇、五四七頁。(原書、一九七一年)

(2) 坂部憲著『和辻哲郎』一九八六年、岩波書店、二三〇—二三二頁。

(いわさきのぶひこ 神戸大学・社会学)

新保守主義の二つの顔

——新しい対抗軸の形成にむけて——

古 茂 田 宏

新保守主義の二つの顔

新保守主義と呼ばれる潮流が近年しだいにその姿を明瞭にしつつある。本稿では、こうした保守主義の新しい流れがどのような時代認識に支えられた未来像を呈示しているのか、そしてそれに対していかなる対抗軸が設定され直されなければならないのか、こうした問題について考えてみたい。もとより政治学、政治史、経済史……といった実証的研究についての専門的知識をもたない私にとって、問題はあまりにも大きく複雑である。初歩的なあやまりがあるかもしれないし、学問以前のことばで語らざるをえないところも少なくないが、あくまでも素朴な問題提起としてお許し願いたい。

I

新保守主義の全容を視野におさめるということ自体、容易なことではないが、本稿ではさしあたりこの数年来大蔵省が着実にすすめている研究プロジェクトに光をあてる形で考察を加えたい。現在「戦後政治の総決算」を声高に叫ぶ中曽根康弘氏の戦略のかけにかくれる形になってはいるものの、このプロジェクトに組織された学者・研究者の質と量の厚み、

その報告書の「ラディカルさ」——それは中曽根氏のそれとも微妙なズレを感じさせるのだが——をみるならば、これがポスト高度経済成長長期における保守支配の本格的再編の試みの一つであることは容易に理解されるだろうからである。それは、将来たるべき社会をソフト化社会と規定した上で「ソフトノミックス・フォーアップ研究会」と名付けられている。

まず、このプロジェクトの外的輪郭をやや詳しく紹介することしよう。一九八三年六月に、かねてから大蔵省による委託をうけて検討を続けていた館龍一郎氏を座長とする「経済の構造変化と政策の研究会」というグループが「ソフトノミックスの提唱」という報告書を発表する。これをうけて、同年九月に大蔵省はテーマ別三九のチームに「ソフトノミックス・フォーアップ研究会」を委託し、以降ほぼ一年間にわたり六〇余名の学者を中心に、民間の若手研究者も含め延べ四六〇名、参加機関九五、各チームの会議開催三八〇回という規模で研究組織をおこなう。そしてこの成果が一九八四年六月以降、続々と公表されはじめる。現在刊行されつつある「ソフトノミックス・フォーアップ研究会報告書」（大蔵省印刷局発行）がそれである。

報告書は大きく六部に分かれたれ、

- 第一部「構造変化の分析」（10冊）
 - 第二部「科学技術と経済」（5冊）
 - 第三部「構造変化と経済運営」（10冊）
 - 第四部「構造変化と財政」（5冊）
 - 第五部「構造変化と金融」（3冊）
 - 第六部「構造変化と世界経済」（4冊）
- の、計37冊からなる（現在既刊分29冊）。

各冊は短いもので数十頁、長いもので二百数十頁の分量であり、おそらく全体で四千頁を超すボリュームをもつ。今、その全部を紹介する余裕はないが、さしあたり目を引くものだけを拾ってみよう。（冒頭の番号はシリーズのとおし番号。※は未刊）

- (1) 『ソフト化時代における経済統計の課題』 竹内啓チム
 - (5) 『ソフト化社会の人間と文化』 山崎正和チム
 - (9) 『高度情報社会のパラダイム』 香山健一チム
 - (11) 『科学・技術の歴史的展望』 村上陽一郎チム
- (2)※ 『21世紀型システムの展望』 村上泰亮チム

(26)※『新しい時代の政府の役割の変化』 佐藤誠三郎チーム
(27) 『経済のソフト化に伴う先進国間・南北間の諸問題』

公文俊平チーム

このプロジェクトに組織された研究者の中には、必ずしも保守主義者と呼ぶには適当でない人物もいるかもしれないし、逆に新保守主義の潮流から「右寄り」にはずれる人物もいるかもしれない。けれども全体としての印象は、やはりこれが新保守主義の潮流とほぼあい重なることを否定しないのである。

さらに、こうしたチームの座長のもとにどのような機関の研究者が組織されているのかを観察すると、以下のようなことになる。電通、博報堂生活総合研究所、西武百貨店、西友、野村総合研究所、生活科学研究所、日青協、日本生命、明治生命、第一生命、日本長期信用銀行、住友信託銀行、東海銀行、東レ、三菱化成生命科学研究所、日立製作所、日本国有鉄道、関西電力、経済同友会、経済団体連合会……。一見して第三次産業からの参加比率が高いことが印象的である。

さて輪郭の描写はこれくらいにして、その内容の検討に移りたいが、もちろんこの膨大な報告の全体を相手にすることは本稿のよくなしうところではない。対象を第一部「構造

変化の分析」に限定し、なかでも対照的な二つの報告を中心にとりあげることとする。

Ⅱ

まずはじめに我々は、竹内靖雄チームの報告書『ソフト化社会の家庭・文化・教育』をとりあげなければならない。というのもおそらく本報告は、シリーズ全体の中でも最も率直に「ソフト化社会」における「資本の論理」を告白しており、「ソフト」ということばの印象とはうらはらの「ハード」な未来像を呈示しているという意味で象徴的な位置にあるからである。(以下、引用箇所はその頁数を付す。)

そもそも「ソフトノミックス」にせよ「ソフト化」にせよ、「ソフト」ということばが報告全体に氾濫しているのであるが、論者によってそれは必ずしも一義的に使用されているわけではない。竹内氏にしても漠然と「モノ・エネルギー」を「ハード」、「情報・サービス・文化」を「ソフト」と呼んだ上で、今後はソフトの重要性が高まるだろうという見とおしから出発しているにすぎない。だが竹内報告全体を通読してみると、少なくとも竹内氏における「ソフト化」と

は、「コンピュータとデジタル通信網からなる『高速情報通信システム』という社会の神経系」(11頁)の完成を基礎に、これまで非市場的な領域(家庭・行政)に密封されていた様々のサービス(家事機能、文化、教育、芸術……)の一切合切が、それ自体「超高性能の情報処理システム」たる市場へと投げこまれるということを意味していることがわかる。そしてこの意味でのソフト化にともなう家庭・文化・教育の未来像が呈示されるのである。以下、各次みていくことにしよう。

家庭。氏はまず、アリストテレスのような、家族を自然的共同体であるとする伝統的な想定を否定した上で、近代以降普遍的になった核家族という単位は果して今後とも存続するだろうかと問う。(25頁)

その論理を純化して言えば、今後のソフト化社会は核家族(父―母子の最小ダイアドからなる)すらをもさらに分解し、「個人が『一人で』生活する」こと、「個人が家族・家庭なしでも生きていける」(37頁)ことを可能ならしめる傾向が強い、というのが氏の回答である。もともと古代ギリシアのオイコスにみられるように、一定の家産と労働力をもって生産と消費を自給自足的におこなう経済単位が、家族の原

型であった。だからこそそれは大家族たらざるをえなかった。ところが近代以降、こうした家庭の機能を代替するシステム(商品市場、労働力市場)が外部に成長するにつれ、大家族は不要となり、不可能となる。こうして家族の最小単位としての核家族が形成されたのであった。この傾向がソフト化社会においてさらに強められれば、家事・育児労働、教育機能の流出はさらに拍車をかけられようと氏は見る。現代において家族はその機能からみて「消費と感情の共同体」であり、結果として生殖の機能も果している」(32頁)という程度の、弱い共同体であるが、「家電」ならぬ「個電」の家庭への導入、女性労働力の一層の外部流出の傾向が強まればこの消費の共同性も喪失されよう。そのとき「心理的安定化作用」という家庭の最後の砦も崩れるだろう、と。(31頁)

もちろん、企業や学校を中心とするコンピュータシステムの端末が家庭に入り、いわゆる在宅勤務、在宅学習とい事態によって家庭が再び生産基地化し、家庭の「脱私的空間化」が生ずる可能性を氏は見ないわけではないが、それは同程度に家族の個々のメンバーが独立して仕事を可能にする可能性を高めようから、総体として家庭機能の低下をとどめるものではないとされるのである。(42頁)

結論として、ソフト化（市場化）は「結婚のニーズ」すらをも限りなく消滅させていくのであって、この「ソフト化の趨勢を阻止、あるいは逆転することによって、家族、家庭を強化しようという試みは無効であり不可能」である。「家族、家庭を大切にしようという価値観を強調することには意味があるが、それによって趨勢が変わるかのような期待を持たぬがよい、と氏は言うだろう。（50頁）ソフト化に伴う家庭崩壊問題については、一切の復古的なイメージにたよるのではなく、あくまでもソフト化（市場化）に応じた対処をするほかになく、またそうしたシステムは「ニーズがあれば供給が現れる（セックスですら！）」という市場原理に従って形成されるはずである。氏はさらに続ける。

「例えば離婚の増大、母子家庭、父子家庭の増大といった問題に対しては、車の場合の『中古車市場』ならぬ、『再婚市場』のようなものが形成されるであろう」し、「情報通信ネットワークの高密化によって、こうした個人を結びつけるサービスはますます市場化されやすくなる」（50頁）と。（傍点は筆者。以下同じ）

以上みたように、氏のいう「ソフト化」とは超^{ウルトラ}市場化論を意味するのであるが、この論理は次の文化・教育におい

ても同様に貫かれる。各々興味ある論点だけを拾ってみよう。

文化。氏は文化を「ある社会集団が、世代を超えて維持している生活様式とそれに関連した知識、情報システムなどのソフトウェア、およびそれが体化しているもの、即ちハードウェア」（55頁）と定義し、「社会的遺伝機構」をとおして継承、進化するものと促える。この「社会的遺伝機構」としてA模倣・伝播、B教育（家庭、学校、教会、家元制度、等）、C公的パトロネージ（江戸時代の朱子学、社会主義国のステート・アマ、等）、D私的パトロネージ（a貴族、寺院、豪商、等、b市場）が挙げられるが、なかでも社会的淘汰システムを備えたDのb、即ち市場が、今日においては決定的だとされるのである。（58頁）（商品はたえず他との「差異」を証明せねばならず、市場は「新奇なもの」への圧力をかけて文化を「多様化」する（63頁）。）

しかし、市場へと文化を投入しつくすことによって生ずる問題点がないわけではないとして氏はいくつかの論点をあげていく。一つだけ紹介しよう。市場は「与えられた価格、所得などの条件の下で、人々が必要とするもの、欲するものを選択し、そうでないものを排除する」から結局「売れないものは

市場から姿を消す他ない」(58頁)。ところで「売れない」もその中に文化として保存すべきものがあるとすれば、それは非市場的な領域(C、国家・行政)が介入、保護せざるをえない。だが、「人々がもはや欲していない『死んだ』文化をなぜ税金を使って保存する必要があるか」という議論が当然出てくるだろう。これは結局「放置すれば絶滅がほぼ確実とみられるトキやイリオモテヤマネコなどの種をなぜ特別に保護してその遺伝情報を保存せねばならないか」(61頁)という議論と同じなのだとは考える。(トキの絶滅は自然現象ではないのだが、そのメカニズムには触れずに……)

これに対して氏は「文化的遺産子の集合」としての文化ストックと、「文化的ストックの部分的コピー、およびそのコピー過程で生じた突然変異的ミスコピー」としての文化フローとを区別した上で(楽譜と演奏)、フローの部分については完全に市場選択にまかせ(行政援助などやめて)、一部「化石化」した文化ストックについてのみ「凍結して保存」する機能を行政に求めるのである。(59、61頁)

こうしておけば、「いつか『再発見』されてフローに再流入する可能性がある」(62頁)というわけだ。

「人々の労働の多くの部分が大量の使い捨て文化の生産に

向けられ、それがまた大量の時間を費して消費される」(73頁)空しさを、氏自身さすがにかくしはしないが、ともあれ行政によるストックの大量凍結と市場におけるフローの高速度の攪拌、これが氏におけるソフト化社会の文化の姿である。

以上のような市場化論が、さらに思いきって主張されるのが教育なのだが、もはやその予想はむずかしくあるまい。徹底した教育の民営化、行政による私学助成全廃、様々な「ニーズ」に応えた「多様な」学校、洗練化された能力主義にもとづく「致知競争ゲーム」……。それは、基本において臨時教育審議会の答申の方向をより具体的に形象化したものに他ならない。

ただ、ここにおける氏の「自信」の質には注目しておく必要があるだろう。つまり文部省の風土病ともいえる管理主義よ、さらば。「教育の神聖」よ、さらば……である。氏は言う。「何よりもまず『教育が一般社会から完全に隔離された聖域に属し、教師の職業活動も他とはまったく異なる聖職である』という固定観念を捨てることから出発する必要がある。……教育にはそれほど別格の『公共性』があるわけではなく、今も昔も民間の手で立派に供給されているのである。

ここ百年の近代工業社会の『公営学校教育』というシステムは、長い歴史の上ではむしろ例外的なもの^(86頁)なのだ、と。⁽³⁾

教員の労働者としての諸権利を奪うための論理^{ロジック}として支配層により使われてきた「教師Ⅱ聖職」論。すでにIMF・JCT体制へと労働運動が再編された今、心おきなくこの聖職論を捨てることができるというわけである。次の氏の発言は、保守支配層の中の反動的・権威主義的部分に向けた説得の呼びかけである。氏は言うだろう。ある者は「愛国心教育」をある者は「ノブレス・オブリジューのエリート教育」を、ある者は「能力別学級編成」、「とび級」、「男女別学」、「学力試験以外の基準による入学選抜」……を説く。いいではないか。「一部の人々から『やるべきである』……と提案されているようなことは、それを主張する人々……の自己責任において、自由に『やってみる』ことができる。他方、『反体制的人間』の育成を願っている集団も、同じ原則にもとづいてその理想とする学校をつくることは自由である(ただし、その種の学校に対する需要があればの話である)。受験勉強とは無縁の『ゆとりの教育』を実験したい教師グループは、その『理論』にもとづいて風変りな学校をつくることも可能であ

る。そのいずれが真に人々に支持されるかは、結局のところ『市場が判定を下してくれる』ことになるであろう^(93頁)。教科書についてもしかり。「……一部に徹底した『偏向教科書』も登場するであろうが、これが国を滅ぼすといった心配は無用であろう。『偏向教科書』をつくりたい人々にとっては現在の検定制よりも、市場による淘汰の方がはるかに恐しいはずである^(93頁)。

Ⅲ

以上、やや詳しく竹内氏の論述を追跡してきた。全体の方向は明らかであって、現代日本における保守支配体制——それは国家—国民レベルでの直接的掌握というより、むしろ企業社会を中心とする「市民社会」レベルでの間接的・重層的掌握の上に成立している——が完成したという自信にもとづいて、あとは国家主義イデオロギーのような「超越的道德のすりこみ」^(126頁)といった手法ではなく、徹底した市場ゲームをとおして体制^{システム}の活性化をはかるというものである。くりかえせば、竹内氏のソフト化社会とは、従来行政の領域に

あった公的支出の大部分を市場にひきずりおろすこと（M II フリードマン）とあわせて、これまでは「商品」とはみなされていなかった、家庭や地域共同体、等に埋めこまれていた様々のものを商品化して市場にひきずりあげるといふ二つのベクトルをもつ市場化の展望であった。

このことは、もはや無制限にはそのはけ口を外部世界に求められなくなった（貿易摩擦、「南」の発言権の増大）資本の、酸欠状態の絶叫だと解することもできるし、あるいは利潤率の低下傾向に悩む資本が、より有機的構成の低い領域（サービスマネジメント）へとその活路をみい出そうとする宿命的な物語として読むこともできよう。要するに、これは資本主義の純粋な貫徹の宣言なのである。だが、このような「貫徹」が何の制約もなくなされるということは、資本主義の存続という文脈からいっても、おそらくありえないだろう。竹内氏の世界には、市場における「情報」「商品」のメカニカルな運動しか描かれてはいないが、一体これほどまでに徹底して諸個人がその共同体から切断され（家族の崩壊）、座撃したような商品の高速運動へとその諸個人がまきこまれ（文化的フローの攪拌）、氏のいう「多様な」「致知競争ゲーム」といふ名の遠心分離器にかけられたときに、果してどれくらい

の人間がなおかつ呼吸しつづけていられるだろうか。氏は「成功をめざす競争があれば落伍者のであるのは避けがたいことで、それ自体を荒廃と呼ぶにはあたらない」とした上で、「落伍者にはしかるべき配慮（他のゲームを選ばせること）」（85頁）をすればよいのだと言うが、今後の高齢化社会一つをとっても、竹内氏のユートピアの中に死屍累々のイメージ以外のものを想像しうる者はまれであろう。そしてそのとき、資本主義という体制システムの再生産自体も可能であるとは思われない。

それ故、竹内氏の報告書は、新保守主義の一つの典型的な表現ではあるが、その全てではない。そこには、竹内氏のそれとは全く異なる色彩で染めあげられた「ソフト化社会」が、あわせ鏡のように用意されているのである。⁽⁵⁾山崎正和氏を座長とするチームの報告書、『ソフト化社会における人間と文化』がそれである。

IV

山崎氏のこの報告書については、しかし竹内報告のように

逐語的な紹介をする必要はあるまい。なぜならこれは、あまりにも有名になった同氏の『柔らかな個人主義の誕生』（中央公論社、一九八四年）のほぼ忠実な要約だからである。（以下、この『誕生』からも適宜引用するが、その際はTと注記する）同書についての批判的検討の試みもすでに少なくない。ここでは、それ故次のような観点に絞って分析することにする。すなわち、竹内氏の「ソフト化」社会においておそらくこなごなに破砕されるであろう人間の生活を、どのような形で山崎氏が回収し、それを安定した秩序の中につなぎとめようとしているかという観点においてである。

第一に、ソフト化にともなう家庭の崩壊化について。竹内氏においてこの問題は「中古車市場Ⅱ再婚市場」論に象徴されるように乾燥した態度で処理されていた。しかし山崎氏においては、これは人間のより内面的な風景の変化として描き直される。氏は竹内氏とともに今後のソフト化において「人々がその生涯の大半を……核家族以外の場ですごし、さらには孤独と向かいあって生きる時間が増大する」（51頁）だろうと予測した上で、これが社会不安定を深める懸念をまず表明する。しかし氏はこの「孤人化」傾向を「柔らかな個人主義の誕生」という文脈で肯定的に読みかえようとするのである。

氏は言う。家族とは従来、職場と並んで「生産と所得の向上をめざして個人の感情を集団化させる」「目的志向集団」（52頁）であった。そうした生産的共同体は己れに帰属する諸個人に対して「自己限定（よき勤め人、よき父、よき妻……）」のモラルを課し、その存在の一義性に耐えうる「硬い自我」を要求してきたのである。さて、現代においてこうした意味における「成熟」を拒否する青年たち（モラトリアム人間）が大量にあらわれ、さらに「妻たちの思秋期」「毎日が日曜日」といった現象がささやかればはじめたわけであるが、そして従来からのモラルからみればそれは一つの病理現象であるのだけれども、ソフト化社会（脱工業化社会）の成立という視点からみれば別様な解釈ができるのではあるまいか。つまりそれは「集団に対して感情的に一定の距離をおいてかわり、より冷静で多元的な帰属関係を作りあげる条件」（T25頁）の芽ばえとは読めないだろうか、と。氏はさらに言う。「成熟するとは……必ずしも自己を限定することに尽きるものではなく、むしろ限定しきれない自己の曖昧さ、複雑さを受けいれることでもあろう」（T37頁）と。

こうして、家庭をはじめとする生産的共同体からの個人の遊離という危機は「柔らかな個人主義の誕生」という文脈で

救い出されるのである。

しかし、この遊離現象は、無媒介的に「柔らかな個人」をうみだすのではない。なぜなら、共同体から切り離され、己れのアイデンティティが曖昧になってしまった諸個人が「茫漠とした、隣人の顔の見えない大衆社会」(56頁)へと放り出されたときに現われるのは、個人主義でも何でもない快樂主義^{ヘドニスム}の悪夢^{ムス}だろうからである。氏は言う。「人間の価値尺度は、顔の見えない他人の前では、しばしば狂うものであり、その結果、嫉妬と羨望は孤独の中でこそ際限もなく肥大する」(61頁)と。

そうだとするならば、こうした危機をはらんだ諸個人を「柔らかな個人」として抱きとめるためには、従来の生産的共同体とは異なる多元的な空間がどうしても用意されねばなるまい。これこそが、氏のいう「顔の見える社会」なのである。そして氏の判断では、こうした広義のサービズ空間、消費空間(「人々が自分の趣味を表現しあう場所」、「暗黙の相互批評のなかで趣味の正しさを確認する場」(57頁))は、ソフトラ社会における文化サービズ産業の進展とともに、予定調和的に形成されているというのである。いわく「地域の時代」であり、「文化の時代」である、と。

これが第二の論点、すなわち竹内氏のいう「文化的フローの高速度の攪拌」の、山崎氏からみた姿である。それが竹内氏の描く荒涼とした世界に比べて、一種の湿度を帯びた魅力を感じさせることは否定できない。

こうした山崎氏の修辭^{トリップ}——ただし巧妙な手品のしかけられた——の力は、第三の論点、すなわち教育の民営化に典型的に見られた、行政の市場化論においても遺憾なく発揮される。

氏はDIIベルの脱工業化社会論を

(一)前工業化社会——大多数の人々が「誰でもない人」として扱われ、特権的支配層のみがなま身の奉仕^{サービズ}(調理師、家庭教師、官庭菜士……)を享受した時代。

(二)工業化社会——特権層が没落し、大多数の人々が「誰でもない人」としてひとしなみに尊重され、かつひとしなみにしか扱われなかった時代(大量複製文化・公教育、福祉行政、民主主義)。

(三)脱工業化社会——大多数の人々が「誰かである人」として「ひとりひとりがえのないただ一人の人格として、具体的に他人の注目と気配りを要求し始めた」時代。

というふうに読みかえつつ、言うのである。現在進行中の

「行政改革」は、表面的には公的支出の膨張を抑制するための「効率化」とみられようが、それは国民のより複雑な内面の変化のあらわれでもあるのだ。もはや国民は「行政という形になじむ種類のサービスよりも、それになじまない種類のサービスを重視し始めているのであり、いいかえれば、租税負担ではなく、もっと自由な市場で買えるサービスに魅力を感じ始めている」(43頁)のだ、と。

こうして竹内氏において資本の無機的な叫びとして語られたことは、山崎氏においては「かけがえのない私」を求める国民のささやきとして語り直される。そして、この一見対照的な二つの顔をもつ双面神として、新保守主義は我々の前に立つのである。

V

以上我々は、竹内氏、山崎氏という二つの極を振幅とする「ソフトノミックス」報告書をたどってきた。さて、問題はこうした「ソフト化」の文脈において新しい支配構造を編成しようとしている人々に対して、どのような対抗軸が形成されなければならないのか、ここにあるだろう。残された紙幅

はすでに多くないが、私なりのおおまかな方向性を示すことによって責を果したい。

まず全体のおさえ方について、二つの方向があるだろう。一つは、このような「ソフト化」だの、「脱工業化」だのとといった見方は、ひたすら資本の論理の貫徹、支配・収奪の強化を隠蔽するための虚構であって、ましてや「柔らかな個人」だの「顔の見える社会」だのが誕生するといった展望には何の根拠もないとして、議論全体を退ける立場である。この立場に立つとき、まっさきにとりあげられねばならないのは、一見はなやかに見える消費社会の裏にある生産点における支配・管理・収奪の強化——OJT、QC運動……——であらう。それを見ずして何が「柔らかな個人」か、と。

福祉をはじめとする行政機能の民営化についても同様の批判がなされよう。山崎氏は「機械的平等」を旨とする行政は「誰かである人」を求めつつある現代の国民の要求にはなじまなくなったという修辭でもってこれを描いたが、それははなはだしい現実の粉飾である。「誰かである人」的要求が国民の中にあられはじめたということがたとえ事実であるにしても、だからといって「誰でもない人」的状态や「誰でもない人」的要求が既に解決、消滅したなどとはとうてい言え

まい。老人福祉の切り捨て、年金制度の改悪を前にして人々は争って民間金融、保険へと走りだしたが、どうしてそれが「より自由な、市場で買えるサービスに魅力を感じ始めた」などと言えるのか、と。

さらに、こうした立場からみると、そもそも山崎氏の言う「柔らかな個人」という概念そのものが、根本的ないかがわしさを感ぜさせるものとなるだろう。確かに企業に己の全てを捧げつくしたような企業人間を「硬い個人」と呼ぶならば——それにしても一体誰がそうした人間をつくつたのだ！——それは人間の転倒した姿であるだろう。しかしそうした資本による人間性の抑圧に抗して闘う労働者の階級的自覚にもとづく背筋のとった人間像は高貴ではないか。山崎氏の言う「柔らかな個人」とは、こうした労働者の階級意識を腐食させ、末期的な虚業市場である「サービス空間」へとそれを囲いこもうとする（帝政ローマ末期の「パンとサーカス」）。「柔らかな全体主義」の謂に他ならないのだ……と。

こうおさえるとき、その対抗軸は明瞭であって、要するにソフト化路線の一つ一つにノーを対置していくことがその課題となるであろう。本稿でとりあげた論点に即していうと、

(一)家庭の崩壊につながる市場化論、反対。

(二)売らんかな主義の退廃文化への抗議。伝統文化、芸術の公的保護。

(三)教育の民営化反対。公教育の一層の充実。私学助成の強化。

(四)福祉行政の切捨て民営化反対。一層の充実。

(五)消費的自我の柔弱化ではなく、働く者の自覚と誇り……。

以上、必ずしも整理されてはいないが、おおよそ考えられる一つの態度をまとめてみた。そして私は、いくつかの留保点はあるが、大筋ではこの見方を支持する。少なくとも竹内氏が率直に語る「ハード」な「ソフト化」に抗するために、さしあたりそれらは譲ることのできない対抗軸として主張され続けなければならないだろう。

しかし、この方向とはやや異なる第二の道の可能性を、私は同時に考えてみたいのである。それは山崎氏の言う「柔らかな個人主義」、「顔の見える社会」といったスローガンに一定のリアリティを認めた上で、その意味を市民の具体的な生活の側に奪いかえすことはできないだろうか、という見方である。きわめて重く重くしい状況のなかで、しかしそうした可能性もまた徐々にあらわれはじめているのではないか、そう私は見るのである。

ただし、私がここで考えている「柔らかな個人」「顔の見える社会」とは、山崎氏のそれとは全く異なる。まずそのことをはっきりさせておこう。⁽⁷⁾

氏はこう言っていたのだ。工業化社会の人間が唯一の役を「それを『演ずる』という意識さえなしに」その役になりきって生きていたのに対し、現代の人間は「ひとつの役割りであること以前の自己」を意識させられ「たえず気分を新たに転換」しつつ「複数の人間関係のあいだ」でそれぞれの場に応じた役割りを「自覚的に演じ始め」る(63頁)と。このように役割^レ||^シ仮面^ヲを軽やかにつけかえる個人が「柔らかな個人」なのだ、と。そしてそれを演ずる空間、すなわち「場ちがいの役を演じないということだけ」を「唯一の規律」(T124頁)としてもつ、「気配りを交わすことそれ自体を目的とする場所」(64頁)こそが「顔の見える社会」なのだ、と……。

しかし、このような「柔らかな個人」は本当に柔らかなか。こうした「顔の見える社会」において果して素顔は見え

ているか——。否である。氏の描く社交空間での優雅な演技の背後に、人はどれだけの不幸と孤独と失意を——竹内氏の描く逆ニートピアを想起せよ——背負っていることだろう。

山崎氏自身が認める現代の「孤独な不幸」をかかえこんだ個人が、「演じられた様々の役の背後で静かに醒めている俳優の心」(T127頁)を持てると考えるためにはそうとう貴族主義的な人間観をもたねばなるまい。山崎氏のいう「柔らかな自我」とは、氏が批判する「硬い自我」より一層かたくなな自我論の上にかろうじて成立しているのである。であるとすれば、そうした人々が各々の不幸をひたすらにかくしながら「場ちがいな役を演じない」ようにふるまう仮面舞踏会のようなこの空間を「顔の見える社会」と呼ぶこともまた適切ではないであろう。それでは、ほんとうの「柔らかな個人」と「顔の見える社会」とはどこに見い出せるであろうか。それを以下、「ソフト化」の文脈で語られていた家庭の解体傾向という現象に即して考えてみることにしたい。

まず次のことを再確認することから出発しよう。それは、それが望ましいことか悲しむべきことかは一応措いて、またそれを「脱工業化」の論理でとらえるか否かは措いて、現代の家庭は確かに「解体」しつつあるという事実である。一九

七〇年代以降の家電メーカーが狙ったのは、飽和状態に達した「家電」ではなく「個電」であり、四人世帯に四台のテレビを……（現在では四台の小型冷蔵庫を、に変わっていると

きく）という戦略であった。竹内氏が描写するようにそれは家庭の「セルフサービスのビジネスホテル化」（38頁）であり、核家族メンバーの「核分裂」を意味した。そしてこうした家庭への商品の大量流入は、もはや「家庭の団欒」という統合力の蘇生をそのままの形では不可能にしてしまっている。なぜならば、例えばもしある家庭がテレビを追放して「暖い団欒」を復活しようと決意したとしても、逆にその家の子供は仲間からの話題にとり残され、一層の孤独を強いられることになるだろうからだ。（同じことは、異常なまでの現代の学習塾ブームに批判的な両親が、のびのび育てようと自分の子供を塾にやるまいと決心したときにぶつかるつまづきについても言えよう。——放課後の時間帯に殆んどの子供が塾に出払っている現状では……）

総じて現代社会は、貨幣関係を媒介とした生産Ⅱ消費領域が生活のすみずみにまで浸透し、家庭にかつて保持されていた共同性——それは必ずしも山崎氏の言うような生産的、共同体にとどまらないふくらみをもっていた——をずたずたに寸

断しながら個人の内面までも直接掌握するにいたった社会だということができる。

この事態を竹内氏は核家族のさらなる「核分裂」と、山崎氏は家庭の個人に対する感情的組織力の低下と捉え、そこからストレートに「文化的フロー」、「地域の時代（顔の見える社会）」を導いたのであった。もちろんそうしたメカニズムが現在強く働いていることは事実である。けれども、我々は次のような屈折したメカニズムにも注目しておかなければならない。それは、家庭が解体したからではなく、家庭の解体を防ぎとめるためにこそ、人々が家庭という私的領域の外に出はじめたという逆説的な事態である。それは、先の例を引きついでは言え、テレビや学習塾よりも一層魅力的な子供会や観劇会を組織することであったり、あるいは自分たちの口にする食べものを共同的な形で吟味しようとする生活協同組合運動であったり、保育や老人介護の共同化への運動であったりするだろう。事実、一九七〇年代後半に革新自治体があいついで敗北し、労働運動における右翼の再編と連動するかのようにならぬ「ハード」な住民運動が相対的に後退したにもかかわらず、こうした「ソフト」な住民運動——それは必ずしも政治的左翼との整合性をもたない——はますます

拡大しつつあるのである。(8) 要するに、家庭という私的領域を出ることなしには、この私的領域を確保できなくなつたというのが現代社会の基本的な構図なのであり、これが現在人々を「地域」におし出してゐる——山崎氏らのいうそれとはちがつた——もう一つの力学なのである。

ただし私はここで、こうした形での「脱家庭化」が、家庭という私的領域を再建するための迂回路として機能しているのだということを、つまりソフト化論者が言うような家庭の解体論は根拠がないのだということを主張したいのではない。問題はもう少し先にある。そのことを見るために、一度竹内報告に触れておきたい。

竹内氏は、核家族の解体傾向を論じた際、家族構成員の一層の孤立化(独立化)をとおしての「核分裂」の方向とは別に、「私的」な母子結合に基づく育児・教育の社会化、集団化(集団的母性)をとおしての「核融合」の方向をも、可能性としてあげていたのである。そこで氏は、モルガン、エンゲルス、ブリフォールトらをこの「核融合」論者としておさえ、そうした社会主義的集団化、私有財産の共有化に恐怖した「保守主義者」としてマリノフスキーを描く。そしてその上で、「家族が拡大してその輪郭が曖昧になり、集団化によ

つて家族が社会の中に融解(核融合)していくという方向はどこにもないのである」(29頁)と断定し、マリノフスキーの「心配」をとりのぞいた後、逆に氏の「核分裂」論を展開するのである。しかしそうした方向は果して「どこにもない」であろうか。

さきほどの話に戻ろう。人々は今、家庭という私的領域を守るために、逆に家庭の外へ出はじめたという話に。さて、ここにおいて注目したいのは、こうした迂回運動に促されるときの人々の意識が二重化しているということだ。一方ではさしあたり「自分の子だけ、はせめてすくすく育てたい」、「自分の家族には毒を食わせたくない」……という私的な欲求にそれは発しているだろう。しかし、こうした運動それ自体の中に、人々は右の意味にはとどまらないある種の解放を感じている。それは山崎氏のことばを借りて言えば「自己限定」的イデオロギー——その深い根源は、近代資本制社会の根本原理である私的所有にあると思われるのだが——が抑圧してきた人間の共同性そのものに触れるところが、こうした運動にはあるからだ。それは、個別化された不幸を秘めながら「場ちがいの役」を演じないようにふるまう社交空間ではなく、むしろ場ちがいだと思われる私的領域をこそうちあけ

あい、そのたたくさんの「私」性を積分していくことをとおして公共的なものを探りあてようとする共同空間であるだろう。(「自分の子だけ、がすくすく育つことはありえない……」という認識へと接続しうる)。そして、こうした運動をとおして形成されつつあるものこそ、ことばの正しい意味における「柔らかい個人」と「顔の見える社会」であると私は考える。もちろん、こうした運動がただちに「核融合」的な家族(私的所有)の解消につながるなどということをお願いしたいのではない。しかし少なくともそこには、人間の解放への契機がはらまれていることを我々は見逃さないだろう。そしてここに、「ソフト化」路線に抗する新しい対抗軸の形成を、私は探ってみたいのである。

VII

あまりにも楽観的な見方だとの批判を覚悟した上であえて、最後に次のような展望を述べておきたい。ソフト化論は、資本主義体制の存亡を賭けた一種の賭博性を帯びていて、その語る政策の一つ一つが体制の再編・強化という側面をもちながらも、それとうらはらの関係で体制の自己解体へ

とつながる契機をはらんでいるということ、これである。⁽¹⁰⁾
(もちろんそれは、様々なレベルでの市民のたたかいを前提してのことだが……)市場化による家庭の解体化が、一方では諸個人の裸身化による資本への一層の包摂という方向をもちながら、逆に私事の共同体的公共性への解放という方向をはらんでいるということを我々は前章で見た。その場合の対抗軸は、市場の論理の蹂躪か、それともそれに対する家庭の防衛かという二者択一を超えたところに設定されねばならぬということになる。

同じことは、「淘汰を受けない行政・官僚制の肥大」か「人々のニーズによって選択を受ける市場か」という二者択一についても、教育の「神聖」・「公共性」かそれとも教育の「受益的情報ゲーム」かという二者択一についても、「機械的平等」か「個性的多様」かという二者択一についても……同様に言える。戦後日本資本主義は、ケインズ主義的市場介入型国家(大きな政府)、均一な高品質労働力の確保(単線型公教育体制)……という文脈の中で、前者の政策を系統的に採用してきた。そしてそれらは福祉の充実、基本的人権、その保障としての公教育の充実……といった民衆側からの圧力との妥協をへながら戦後型支配、「福祉国家」を形成

していったのである。そしてこれらが一九六〇年代以降の爆発的な高度経済成長を保障し、逆にそれによって維持されてきたのであった。

今、この図式は大きく変わりつつある。彼らは前者の旗を降ろしはじめたのである。その際我々は、彼らの迫る二者択一（行政か市場かといった）に対して、とりあえずは「行政機能の切り捨て民営化反対」を叫びつつも、しかし同時にこの二者択一を超えたところに問題を探っていかねばならないのではなからうか（市場も行政も、歴史的局面においては公共性の表現ともなりうるし、その疎外態ともなりうるのである）。時代は今、「ソフト化」に対する抵抗と同時に、その「ソフト化」自体にはらまれた二義性を剔抉し、その中の解放的な契機を発見していくという作業を我々に課しているように思われる。提起した問題に比して解答は限られたものになってしまったが、基本的な構図を示したところで本稿を閉じたい。

(1) 公平を期すために付記すると、シリーズ全体の中でも竹内報告は極端な議論に属する。また江見康一『ソフト化社会を見る眼』、藤竹暁『ソフト化社会における人間性の見直し』、岩男壽美子『経済に影響を及ぼす人びとの意識の変化』などは実証的なデータ整理としては有益である。

(2) ただし竹内氏は己れの論理を貫徹しはしない。「仮りに家庭基盤の強化を図ることが合意を得た政策であるならば」（51頁）という全く唐突な外的要請を受け入れるからである。市場化の論理と労働力再生産基地としての家庭の「保護」の論理とは常にきしみ合っている。

(3) フリードマンとイリイチとの皮肉な合意がここに見られる。ただし「だからイリイチは危険なのだ……」というようにこの事態を捉えるだけでは十分でない。

(4) 上野輝将「ナシヨナリズムと新保守主義」『講座日本歴史・12』東京大学出版会、一九八五年参照。なお同書に収められた金子勝氏、渡辺治氏らの論稿にもおおくを教えられた。

(5) ただし、この捉え方はやや単純化してある。山崎氏の欲望論や消費論は明らかに竹内氏の論理と背反しており、独立した考察を要する。

(6) 石井伸男『脱産業化社会』の夢と現実』『戦後思想の再検討・政治と社会篇』白石書店、一九八六年。津田雅夫「演技」と〈不幸〉『哲学と現代・9』名古屋哲学研究会一九八六年、等。

(7) この点については他稿でより詳しく述べた。古茂田宏「仮面舞踏会の哲学——『柔らかな個人主義の誕生』を読む」『地域と自治体・15』自治体研究社、一九八六年一〇月（予）

(8) 加茂利夫「地域づくりの組織論——新保守主義をこえて」『地域と自治体・14』一九八四年参照。

(9) 山崎氏は、三千円のTシャツにおける材料のコストは百円

であり、残りの大部分はデザイン等のイメージ生産に対して支払われているという挿話を好んで引用し、だから今はモノ的欲求ではなく文化的欲求の時代、「商品との対話をとおしての自己探究」の時代なのだと言う。そうした観察に一定の正しさがあるにせよ、しかし材料の生産コストが百円というのは「アジア絶望工場」（鎌田慧）を前提しての話であろう。我々としては、最終的には例えばフィリピンの人々の顔も見えてくるような、そういう脈絡をもった「顔の見える社会」と「柔らかな個人」を構想せねばなるまい。もちろん簡単なことではないが。

(10) もっとも、本稿でとりあげた「ソフト化」路線が、今後の保守支配の主流になるか否かもまだ流動的である。サービス産業資本と重工業資本との力関係いかなんでは、軍事的ケインズ主義の台頭や、それにもなう国家主義、権威主義による「正面突破」もありうるだろうから。

(こもだ ひろし 山梨県立女子短期大学・哲学／倫理学)

■特集 やわらかい保守主義、かたい保守主義

現代日本イデオロギー論——梅原猛批判

岩 井 忠 熊

はじめに 戸坂潤の教訓

一九三五年（昭和一〇）といえば、いわゆる天皇機関説排斥をめぐって「国体明徴論」が声高にさげられた年であった。戸坂潤はこの年に『日本イデオロギー論』を公けにした。戦前の日本を厳密な意味でファシズムと規定していいか否かはなかなか厄介な問題である。だが第一次大戦から第二次大戦にいたる戦間期の中でのこの時期に日本では、ドイツ、イタリー等の国家とともに、いちじるしい反動的傾向を

しめした。いわゆる自由主義国家においても、このような反動的傾向に呼応した右翼団体の活動が目だった。問題をこのような世界史的規模での反動的動向との関連で考える限り、日本をも一連のファシズムとの関連でとらえる必要があるだろう。戦間期日本のファシズムの画期をどこに見るかについては、なお論議を深めなければならないが、その思想・文化面での画期が、『日本イデオロギー論』が刊行され「国体明徴論」がさげられた一九三五年であったことは疑いえないところだ。

国体明徴問題といえは美濃部達吉博士の天皇機関説の排

撃、著書の発禁、同博士の貴族院議員辞職また一連の憲法学者の講座担当の変更、さては法制局長官の辞任等が直ちに思ひ浮べられる。だが問題の本質は、国体に関する一切の異説の禁圧というところにあった。もはやさ、ま、まの角度から天皇制を合理化する試みも認められなくなったのだ。その意味では衆議院の「国体明徴決議」（政友会、民政党、国民同盟の提案）、貴族院の「教学刷新に関する決議」がそれぞれ満場一致で採択され、さらに「国体観念、日本精神ヲ根本トシテ学問、教育刷新ノ方途ヲ議」する教育刷新評議会が設置されたことを重視せねばならない。その評議会の答申には「国体・日本精神ノ真義ノ闡明ハ、天祖ノ神勅、歴代ノ詔勅並ニ教育ニ関スル勅語ヲ初メトシ明治以後屢々下シ給ヘル聖詔ヲ本トシ、更ニコレヲ我が国開闢以來ノ歴史ニ照シ、苟モ謬ナキヲ期セザルベカラズ」（傍点岩井）とある。文部省が『国体ノ本義』（一九三七）を刊行して官公私立学校をはじめ官庁等にも配布するにいたったのは、まさにその国体明徴の実践にほかならなかつた。戸坂潤が『日本イデオロギー論』を刊行したのが、まさにこの時期であったことは、もちろん偶然であつたわけではない。まさに時宜をえたイデオロギー闘争の実践であつた。

一九八六年のイデオロギー問題を取り上げるにさいして、五〇年前の戸坂潤の議論をかえりみるのは、迂遠のそしりやまぬがれないかもしれない。しかし、思想反動の画期をす早くとらえていわゆる「日本主義」に対する正面からの哲学的批判をこころみた戸坂の労作には、今もなお学ぶべきところが大きい。あたかも現在は自民党が三〇四議席をかく得た勢いによつて「戦後政治の総決算」を強行しようとしていゝる。そこに登場した文部大臣は、「戦後の日本の教育は亡国教育だ」と断言し、反動的教育改革を強行する決意を語っている。そこでいわゆる「日本文化論」の新しい役割りにあらためて注目しなければならなかつたといえよう。もちろん情勢の現象的類似だけを見て問題の質的变化を見落すならば、戸坂への依拠は、一転して時代錯誤におちいる危険がある。だが戸坂の批判は基本的には現在にも通用するといつてよい。それは戦後日本の不幸でもあるといわねばならない。

* 以下『日本イデオロギー論』からの引用はすべて岩波文庫版による。

文献学的哲学としての梅原「日本学」

現代のイデオロギー問題として「日本文化論」を取り上げるといふ時、念頭においているのは哲学者梅原猛の一連のごとである。筆者がなぜあえて旧友梅原を批判するかという理由については後述しよう。梅原のぼう大な著作を読んで想いおこしたのは、戸坂潤の「日本主義の批判とその原則」(『日本イデオロギー論』所収)の第一章にあたる「文献学的哲学の批判」である。戸坂は「現在のアクチュアリティに向って古典を無批判的に適用すること」あるいは「文献学的意義しか持たない古典を持ち出し、之に基いた勝手な結論で以て現実の実際問題を解決出来るという、故意の又無意識の「想定」を批判するにあたって、四つの原則をあげている。第一、一般に言葉の説明は事物の説明にならぬ。第二、古典は実際問題の解決の論拠とならぬ。第三、古典的範疇はそのままで論理をなさぬ。第四、古典的範疇は翻訳され得ねばならぬ。併し翻訳はいつも翻訳に止まる。(以下、特に断らない限り傍点は戸坂。)

第一はごく当たり前のことであり、戸坂は「私の云いたい

事の初めであり又終りでもある」といっている。古い文献の「言葉による説明は、だから、説明される事物が発展した社会の所産であればある程、夫を何等か古代的なものにまで歴史を逆行させない限り、事物の説明の態をなさない」ものであることに戒心せねばならないだろう。第二について戸坂はさらに古典の意義と科学的用途を三つに整理する。「(一)或る考え方や経験(実験までも含めていい)の有用な先例又は文献として、(二)歴史的追跡のための事実又は資料として、そして最後に、(三)訓練のための用具又は模範として。」

(一)なら古典が役立つかどうかは古典がきめるのではなく、現実の実際的な事情が決定する。(二)ならば資料の使い道は現在の実際的な認識目的に基くことであり、資料自身は論拠にならぬ。(三)ならば模範は論拠にはならぬ。もちろん戸坂は古典が歴史的に伝承されて今日にいたったものであり、その伝統の系は「哲学なら哲学史の、社会科学なら社会科学史の、流れを貫いていつも不断の作用を各時代に及ぼしている。だからして古典は論拠とされてはならぬが、併し又必ず参照されねばならないものとなる」ことを忘れてはいない。

第三では、文献主義は古典に論拠を求めるが、古典的範疇乃至範疇組織は現在の論理として通用しない。「蓋し範疇組

織Ⅱ論理は、それぞれの時代の社会の歴史的条件によって現実界に対応すべく組み立てられた思考の足場なのだが、この現実界が発展すれば当然この足場も発展せざるを得ない。」からだ。だが文献主義は、古典の権威によって、時代の範疇組織Ⅱ論理に無知であったり、認めようとしなかったりする。「古典的範疇はなる程理解はされよう。併し使うことは出来ない」のだ。第四の問題点は、古代的・古典的諸論理を現代的論理に翻訳する場合、たとえば古典を現代哲学の範疇で解釈してみせ、そのことによって現代人にも読めるものとしたさいに生ずる。「だが範疇又は範疇組織Ⅱ論理を翻訳するという事は、AのものをBのものへ移して、Aの生きた生活連関をBに於ける活きた生活連関であるか、のように、作為することに他ならない。」だから「翻訳は永久に翻訳であって、遂に原物ではない」という。文献学者は、文献学者の資格では、「活きた論理を使用する使用者としての哲学者ではあり得ない」のだ。要するに「この文献学の制限を、無意識的に、そして甚だ往々にしては故意に、無視することが、文献学主義Ⅱ文献学的哲学の根本的な誤謬か、又は最も根深い欺瞞の要点なのである。」

さて梅原猛の日本文化論（彼のいう日本学）の方法と内容

については後にまわす。さしあたって彼の哲学Ⅱ日本文化論（なぜイクトールが使われるかは梅原自身が語っている。『日本学の哲学的反省』『日本学事始』）が、やはり基本的には文献学的哲学であることを示しておこう。梅原は古事記・日本書紀等の日本の古典や仏典を広く研究している。その研究を背景として、現在の問題に発言する時にどのように主張しているであろうか。「文明論から見た日本の教育に関する十二章」（『臨教審だより』第51号）一九八五年五月。これはヒアリングにおける梅原の話を編集部がまとめたものである）において梅原は、自由よりも価値ある原理として、日本における「和」をあげ、そのような原理の伝統をたどって、聖徳太子の十七条憲法の第一条「以_レ和為_レ貴」に行きつくという。十七条憲法を聖徳太子の作とすることに、現代の歴史学には否定説も有力だが、それはさておき、第一条のつづく文言は「無_レ忤_レ為_レ宗。人皆有_レ党。亦少_レ違者」。是以或_レ不_レ順_レ君父_レ・乍違_レ于隣里_レ。然_レ・上和_レ下睦_レ諸_レ於論_レ事_レ・則事理自通。何事不_レ成。」とある。十七条憲法の他の条文もそうだが、これは明らかに時代を超越した不変の真理を語ったものではなく、ある世相に対して戒めたことばとせねばならないだろう。

梅原はつづいて縄文時代の世界観の根底に「生命の一体

感」があるとし、それが「その後も日本人の魂の中に残存しており、仏教的な『草木国土悉皆成仏』という言葉に現れている。これは涅槃経の『一切衆生悉有仏性』という考えを発展させた日本独自の思想であると考えられる。生命の一体感からはすべてが仲良くするという『和』の思想が生まれる」と指摘し、近代文明の欠陥を是正するために、「これは広大な宇宙や神秘への畏怖、そこから生まれる生命（動植物を含む）をいとおしむ心、『和』の原理をもとにした道徳を教えることが必要である。こういう心が必然的に、家族への思いやりや国家を愛する心をも生むと思われる。」と主張する。もはや明らかなのは、梅原が「文献学的意義しかもたない」古典をもち出し、その解釈によって現実の解決に代用させようとしていることである。

さらにまた「十二章」のようなヒアリングでは無理としても、彼のぼう大な著述の中に、現代の問題に深く立ちいって分析した論考が見あたらない。現代の問題に論及する時は、いつも紋切型に、人間中心、科学文明の行きづまり、公害等の文句を羅列して、感想を付け加えるだけであり、ジャーナリズムに汎濫している「常識」を出ない。『文明への問い』は現代にふれるところの多い著書だが、まったく思弁的であ

る。古典については、正しいとはいわないが、とに角具体的な研究がある。しかしそこからいきなり飛び降りた現代については、具体的な追究がない。ついでにいえば、中世も近世もとびこしてしまふのが、「梅原日本学」の顕著な特色である。

* 小倉豊文『増訂聖徳太子と聖徳太子信仰』、家永三郎「憲法十七条」（日本思想大系『聖徳太子集』解説）。小倉は否定説、家永は一抹の疑問を残しつつ、一応の肯定説。

原理としての根源的懷疑

梅原猛は『日本学の哲学的反省』という著書で、その原理について述べている。そこで梅原は根源性と体系性の二つを彼がしたがう哲学的認識の特徴としている。「すべて物事を原理にさかのぼって、根源的に考えてみる。そしてもしも従来信ぜられていた学問の原理が疑わしかったならば、いかなる権威者によってそれが保証されていたとしても、あえてその説を認めず、自らの理性によって新しい原理を見つける。それが私は哲学的認識の態度だというふうに思うのであります。つまり根源的な認識というものは、反面に徹底的な懷疑

精神をもっていなければならない。懐疑というものがやはり哲学的認識の出発点でありまして、その点においてわれわれはソクラテスとデカルトに、最も多く教えられるわけです。それだけのことなら別にあえて、哲学的認識といわずとも、一般に科学的認識のすべての常識的な出発点ではないか。とに角この考えは肯定できる。だが他方で梅原は、いたるところで近代西洋哲学の祖としてのデカルトを批判し、否定して（『哲学する心』『精神の発見』）いるのだ。そこはあらためて説明のいるところではないのか。

さらに体系性に関して梅原はいう。「その体系性の保証はどこにあるかということがたいへんむずかしい問題でございますが、やはり多くの哲学者とともに、事象そのものがロゴスに従っているというふうに、私は思います。」わたくし知る限りそれこそ西洋近代哲学の立場ではないのだろうか。

いわんや「自分の中にある理性の声を信じて己の道を進むという態度こそ、やはり哲学的認識に与えられた誇り高き特権ではないかと思えます」。西洋哲学者の多く集まる関西哲学会の公開講演会という場を意識しての発言かもしれないが、これはまったく西洋近代哲学風と見えるのは、哲学者ならぬ歴史学者である筆者の誤認なのであろうか。哲学者の示教を

えたいところだ。それはとに角、梅原は実に多くの論文を書いて、西洋近代哲学をまちがっていると批判してきた。ここでの梅原のそれなりに納得のいく提言と、他方での西洋近代哲学否定論とがどうつながるのか、一つのなぞである。

それでは根源性あるいは懐疑と体系性、この二つの原理が梅原の日本文化研究にどのようにつらぬかれているか、あるいはつらぬかれていないかの検討に入ろう。梅原の「日本学」は記紀神話研究を重要な柱としている。その代表作は『神々の流竄』である。その中で彼はいう。「古事記、日本書紀について、戦後、日本の歴史学者は、あまりにも不信の眼を投げたのである」。津田左右吉は軍国主義時代にさめた理性で記紀神話を批判した。「津田の記紀にたいする否定的判断は、進歩的歴史学者のもっとも重んずるところとなつたのであるし」かくて、わが国最古の歴史書にして神学の書である古事記・日本書紀は、あわれにも無視と忘却の中におかれていたのである。「その代り、歴史学者は、考古学の成果をもって歴史叙述に代えたのである。かつて神々の坐っていた場所に、壺や、剣や、玉が、ぎょうぎょうしげに坐りはじめたのである。」だが上代史研究のためには神々を信じた人間の研究が必要だ。「神々の研究をするためには、神社を研

究すると同時に、古事記、日本書紀を研究しなければならぬ、「戦後「歴史家のほとんどすべては、唯物論者になった」戦後の唯物論の歴史家は、あたかも、人間が胃袋と生殖器だけで出来ていて、それさえ満足させれば、人間は十分なのだ」という仮説にもとづいて、研究をはじめたかのようである」。これ以上の引用をさげよう。要するに梅原は真理は有と無の間、本居宣長の肯定と津田左右吉の否定の間にあるというのである。

長々しい引用のすべてについてコメントし、反論するのはやめよう。戦後歴史学が記紀を「忘却と無視」したなどということはほとんどデマゴギーとしかいいようがないではないか。歴史学と考古学との関係をほんとうにそういうとらえ方で見てもいいのか。現に梅原は問もなく「縄文文化論」にとりつかれていったではないか。唯物論云々は論評にもあたらない。だがが該当する古代史家なのか名前をきかせてほしい。一読すると、これが真実に梅原の筆になったのかと思われるほど俗悪な文章というほかない。梅原はこの時にあえてこのような文章を発表して、思想的・政治的穩健さを示さなければならぬ事情でもあったのかと疑われる。

梅原の懷疑は、要するに戦後歴史学にむけられたのであつ

て、記紀そのものにむけられたのではなかった。梅原はむしろ記紀神話の伝承を尊重するという立場に立つ。彼の叙述の中では神武天皇さえあたかも実在したかのごとく登場する。もともと梅原にいわせれば歴史学者はあげ足取りや瑣末な史実についての批判をするばかりで、肝腎の梅原学説の核心、すなわち記紀神話は古代の宗教改革である、記紀の撰者は藤原不比等である等々に及んでいないというだろう。だが、出雲の神々をもっぱら大和の神々の追放されたものと見るような単純な神話解釈は到底、古代史研究者の支持をえられるものでなからう。現在の日本の神話研究は、記紀とともに、朝鮮、中国、またインドネシア等々の東アジアの神話、および民俗学の知識から知られる民衆の神話との関連を無視しては成り立たないのである。残念ながら梅原説は日本古代史研究とすれちがうばかりである。記紀の撰者についての梅原説は、その論証のし方の乱暴さはとも角として、一つの説として認められるかもしれない。しかしその考え方は梅原説以前にも存在した。ただ歴史学界における学説として確立されるためには、今のところきめ手となる確実な史料を欠き、学説の重要部分がなお仮定的な推理に立っていると見なされているのである。歴史学者は確実な史料にもとづかずしては発言しな

い。歴史学の根源的懐疑は梅原よりもさらに深いのである。

懐疑といえ、梅原の最近作『聖徳太子』（四冊）における史料の取り扱い方も、はなはだ不徹底である。日本書紀の聖徳太子に関する事蹟はほとんど疑われていない。そのような聖徳太子像の前提で憲法十七条の偽作説を否定する。そして十七条と精神の通い合う三経義疏も太子の撰とする。梅原

は津田左右吉だけを批判して事足りるとするが、戦後の歴史学は書紀ののせる聖徳太子の執政そのものも疑わしいとしていたのである。とに角梅原の聖徳太子論は、戦後のこの分野の最高到達と見なされている小倉豊文『増訂聖徳太子と聖徳太子信仰』をまったく無視しているのだから始末に悪い。小倉は戦前から聖徳太子一すじにうちこんできた老碩学であり、その所説はなまなかの創見なるものでたやすく批判し去れるものでないことを附記しておこう。宮内庁所蔵の法華義疏草本を鎌倉時代の僧の言にしたがって太子真筆と信じて疑わないにいたっては、懐疑精神はどこにいったのであろうか。梅原はまた義疏偽作説に対して、偽書ならば草本が存在するの考えにくいとか、古い時代に似せてよい書物を書くのはむずかしいなどといったが、すくなくとも勝鬘義疏が基本的には敦煌本によっていることは藤枝晃氏の研究で明

らかにされているし、偽書とは後代にそうよばれるだけの話であって、要は聖徳太子の撰であるか否かが問題なのであり、それがすぐれた書物であるか否かにはかわりがないのである。梅原の説はまだ主観に過ぎ、説得力に弱いとせねばならないだろう。

要するに梅原の根本的懐疑なるものは、伝承に対しては急にホコが鈍るのである。^{*}彼はまた聖書考古学の発達が聖書の記載を実証し、中国における遺跡の発掘で中国の史籍の記載が確認されたことなどによって、世界の歴史学の潮流が伝承の再評価にむかっていることを強調している。しかし日本の古典の成立のし方は、梅原自身が主張している通り、政治的作為が大いに加わっているのだから、一般論で片づけるわけにはいかない。

* 梅原の伝承に対する態度は、『日本学の哲学的反省』における賀茂真淵学説の評価、人麿伝承についての評価にも、典型的に示されている。

梅原「日本学」の体系性

さて梅原が『日本学の哲学的反省』で強調した根源性とな

らぶ体系性は、その所説の中にどのようにつらぬかれているだろうか。梅原「日本学」の中心は記紀を中心とする独自の日本古代史観であった。彼の記紀論は、乱暴な「論証」によってではあるが、とに角、独自の体系性をもっている。乱暴などといったが、その弱点をいくらかでもカバーしているのは盟友上山春平のややきめ細かい記紀論のささえてであろう。両人の所説は多少の食いちがいを残すが、たがいに相おぎなつて、体系をなしているといえる。梅原はまた「国文学者は『万葉集』のみを研究し、「歴史学者は『古事記』や『日本書紀』を読み、そして美術史家は仏教芸術を論ずる」というバラバラの古代認識の現状を体系性の欠除と見て、その総合を自分のしごとの特徴と主張しているようである。国文学と歴史学がそれほど乖離しているか否か疑問であり、国文学者が氏族の系譜や天皇について、歴史学者が万葉についてすぐれた業績を出している等の実例をあげたくなるが、長くなるので省略しよう。梅原式独断の一例として附言しておく。

梅原「日本学」はほんとうに体系的にでき上がっているだろうか。またその方法でこれから体系性をつらぬいていけるだろうか。その問題を考える上で、梅原が最近熱っぽく説いている「縄文文化論」を検討してみたい。彼が縄文文化を重

視するのは、歴史時代になって多くの外来文化の影響を受けてきた日本文化の原型が縄文文化であり、さらにそれは日本文化の深層文化あるいは基層文化として、現代日本の文化の根底にもあり、「日本をして本質的に独自の文明を創造させる原動力となる」(「甦える縄文」中央公論、一九八五、一二月号)からだという。梅原がそれまで集中的に議論してきた記紀とこの縄文文化がどのようにかわるかというところ、宗教をはじめ多くの文化は、すでにこの神代において決定されているような印象を与える。もしも神武天皇の即位を弥生時代の後期、古墳時代のはじめにおけば、『記紀』という神代とというのは、遠く弥生時代から縄文時代に遡る日本の古い歴史の時代を指すものであるということになる。そしてそのような縄文⇋狩猟採集文化が「動物にも、植物にも、われわれと同じ命が宿っている」「すべての生きとし生けるものは、本来同じものである」「生きているものは永久におおいなる生死循環をくり返す」という世界観を生んだ。これこそ人間中心主義のヨーロッパ近代哲学に毒されて自然を破壊しつづけてきた世界文明の危機を救うレメデイ(救済策)であり、「縄文文化を考えなおすことは、ただ日本のためではないのである。それは同時に世界のためであり、人類のためである

と私は思う。」〔甦える縄文〕と大見得を切っている。

梅原はこともなげに狩猟採集文化という概念を使う。その概念は学問的には正しい。だが梅原は日本の歴史学者の「唯物論」「物質万能」を非難し、「人間は、卑俗な唯物論者が信じるよりはるかに精神的存在」だとして何より「神の研究」の必要を主張してきた〔神々の流竄〕。だがここに至って梅原のいう縄文時代の神信仰とは、まぎれもなく「狩猟採集」という生産力発達の段階に規定されたものとなっていることを確認できる。また「縄文文化」は梅原もいうとおり、紀元前一二、〇〇〇年にさかのぼる。それが縄文土器の使用をもって特徴づけられる狩猟採集生活の文化であることも異論のないところだ。だが遺物遺跡はある程度出てきたとしても、何一つ文献も伝承もともなわない一万年以上におよぶこの時代の「世界観」を、どうして知ることができるのか。梅原によるとそのカギはアイヌの伝承である。縄文文化をになったのは蝦夷であり、その蝦夷は記紀神話に出てくる土グモ、熊襲・隼人等もそうであり、彼らは農耕民や大和の王朝の勢力のために東国・東北さらに北海道に追いやられた。それがアイヌである。だからアイヌには縄文文化が伝承されているというのだ。だがアイヌと縄文の結びつきについての梅

原の主張は、きわめて粗雑な思いつき以上のものでしかない。そこでは人種の同一がいとも簡単に文化の同一に置きかえられているのだ。それが厳密な学問的批判にたええない説であることに関しては、すでに批判がある。⁽¹⁾

梅原はまた伊勢神宮の心の御柱と諏訪神社の御柱の信仰と能登半島の真脇遺跡のウッドサークルとを一直線に結びつけ、真脇遺跡のまわりからイルカの骨が出てきたことをもって「おそらくこの柱は、こうしたイルカの霊を昇天させるための柱であったに違いないのである」とまでいう。「おそらく」という推定が、結論では「違いない」になるこうした梅原式レトリックを読まされる読者もあわれというべきであろう。すでに専門の考古学者も批判しているように、⁽²⁾それらのデータをいくら集めてみても、一つの可能性を物語るだけであって、縄文文化の精神の伝統を実証することにはならないのだ。いわんや梅原のいう「縄魂」は、実は彼が記紀の神話に見出した「宗教」を、縄文文化のあれこれにうつし出したものにすぎない。はじめに神話の宗教あり。その目でみると、恣意的にえらんだ縄文遺跡のいくつかに、それに通ずる特徴が見られる。梅原の所説はどう好意的に見ても、学問的にはそれ以上のことを意味していないのだ。

それにしても梅原が日本文化の基層として縄文文化を論ずるのなら、どうして日本の無土器文化（旧石器時代）を取り上げないのか。その時代には日本は大陸の一部分であり、人間と文化の往来があったはずである。そこまでさかのぼらなくとも、縄文文化の起原を北方大陸に求める学説が有力であることぐらいは、縄文文化を論ずる者の基礎知識であろう。

そのような説には目もくれず、縄文遺跡のあれこれからひたすら自分の宗教観をうらづける資料をさがし出し、それを以て日本文化の基層とするのが、梅原「日本学」なのではないか。アジア大陸の遺跡発掘や考古学研究は、高度成長以来の国土開発にともなう日本全土における遺跡・遺物の発掘および考古学と同様に、目ざましい速度で発展しつつあるときく。日本文化の起原は、いや応なく大陸との関係で明らかにされていくであろう。その時、梅原「日本学」は、その「哲学的反省」に立った「体系性」を維持できるであろうか。

- (1) 都出比呂志「日本考古学と社会」(岩波講座『日本考古学』7)
- (2) 新納 泉『国際日本文化研究センター』構想と『梅原日本学』(『考古学研究』一一九号)
- (3) 稲田孝司「縄文文化の形成」(前掲『日本考古学』6)

おわりに

一九八四年六月、ワシントンで総会研究開発機構(一部政府出資になり、日本政府の重要な開発計画の原案をまとめたシンク・タンク。事実上経済企画庁の外廓団体。)の主催になる日米学者のシンポジウム「日本とアメリカの将来性——未来への対応を考える」が催された。その報告集は、総会研究開発機構編『対応力 日本とアメリカの将来性』(一九八五、筑摩書房)として刊行されている。梅原はこのシンポジウムで「日本精神と近代化およびその将来展望」という報告をおこなった。そもそも梅原は近代哲学—科学の領導してきた人間中心の現代社会が自然と神を破壊してきたことを批判しつつってきたはずである。その梅原がどういうわけで「破壊」の哲学の元凶ともいえるべき総合研究開発機構のシンポジウムに参加したのか、理解に苦しむ。もともと梅原は戦後日本で一貫して「破壊」をおし進めてきた自民党および中曽根首相また財界と特別に親密な関係にあるようだから、今さらそれをいうのは野暮というものかもしれない。ただ梅原猛における哲学と社会的・政治的行動の乖離を不思議に思う

だけである。

さて梅原の右のシンポジウムの報告を読むと、梅原の日本近代化に関する知識の一知半解ぶりが披露されていて興味ぶかい。何しろ「日本の歴史学者の多くはマルクス主義者であり、現在の日本すら近代国家と認めず、まだ日本には社会主義革命どころか、ブルジョワ革命が必要であると考えている。」「今まで近代化という問題が、日本の歴史学界で取り上げられなかったのは、そのような学界の風潮によるとのみ答えておこう。」という始末である。これでは誤解とか何とかいう前に、一体日本の近代史研究を真面目に読んだことがあるのか。その研究動向を概観したことがあるのかを問わねばならない。こんな馬鹿げた報告をわざわざアメリカまでいつてしたとは何とも恐れ入る。「徳川時代」についての理解も、一知半解、現在の研究水準から見て、何とも古色蒼然たるものだが、もういうまい。

梅原のそこでの重要な論点は、日本近代化の成功の「深い歴史的背景」として、日本文化の「楕円構造」なるものを主張することにあった。楕円の二つの焦点は、縄文文化と弥生文化だという。その「楕円構造」は日本の近代化にどう役立ったか、梅原は五項目をあげる。原文を簡約化してしめそ

う。

(1) 縄文時代から文化的相似が強く、統一国家建設に有利。

(2) 少数の渡来民による多数の土着民の征服の結果として、被支配者が従順な限り彼らに大幅な文化的自由を認めざるを得ず、民主主義的要素が潜在。

(3) 道徳性の高さ、高い精神性。

(4) 国家を作ったのが渡来人の子孫という記憶が残り続け、支配階級は海外の新しい技術、文化の吸収に熱心。

(5) 縄文精神である動的、冒険的、活動的面と弥生精神である静的、忍耐的面、この二つの精神の調和による相乗的効果。

だが梅原は他方では日本人の創造性と「世界を説得できる普遍的な理想を掲げる能力」については心配する。それでも、西洋の人間中心主義思想の生んだ科学技術文明が、地球の動植物、人間を崩壊の危機におとし入れていっている現在、「自然と一体の狩猟採集生活を基礎にした文明を持っている日本」に、独自の答えを出すことを期待しているのである。これらの見解がどれだけ科学的な正しさをもっているか否かについては、もはやいわない。ただそれが梅原流にユニークである

ことだけを認めよう。

梅原「日本学」が、「伝承」については徹底的に懐疑せず、むしろ尊重することはすでに述べた。それは彼の一種の保守性につながる。また彼の日本古代文化観が、大陸等の外の文化との関連を、聖徳太子の時代までは、完全にたち切って考えていることもふれた。梅原によれば騎馬民族やヤマタイ国問題も「記紀についての研究なくして上代史の研究をしようとした点において、戦後の自国に対する絶望の時代における歴史研究」である。こうしてひたすら記紀の世界の内部から歴史を解こうとする。このような傾向が梅原の「日本学」を一種の国粹主義に追いやり、みずからイメージした日本文化の普遍性の欠除を心配せざるをえないところに追いこまれているといえよう。

梅原は「日本学」という壮大な哲学を展開した。それは現代世界のレメデイであるという。だが梅原はかんじんの「現代世界」そのものの分析をおこたっている。「現代」の分析からその問題の解決に接近したならば、梅原と自民党ないし中曽根首相との関係は吹きとんでしまいうだらう。彼らこそほかならぬ「現代」の推進者なのだから。梅原はあくまで「日本学」者であり、哲学者である。かくて保守的にして、いくぶ

ん国粹主義的な梅原哲学は、「戦後政治の総決算」をめざし、新国家主義をとなえる中曽根首相にとって、恰好の莊嚴しやうげんの具となるであろう。中曽根首相は昨年の自民党の軽井沢セミナーの講演で、梅原の名前もあげてその期待を語っているだけでなく、梅原の説をかりて施政演説をするにいたっている⁽²⁾。梅原らが設立を直訴し、中曽根首相のお声がかかりで決定された国際日本文化研究センターの設立準備が、進行しているという。梅原はその準備室長に就任した。旧友梅原が、そのことで将来ふかく傷つくことになりはしないか、心から憂えざるをえない。

- (1) 大須賀瑞夫「首相の新ブレンになった京都学派」(『エコノミスト』一九八六、三、四)、有田芳生『御大典』にかける京都『産・学』の打算』(『朝日ジャーナル』一九八六、四、一)

- (2) 中曽根康弘「新しい日本の主体性 戦後政治を総決算し、『国際国家』日本へ」(『自由民主』一九八五、九月号)。前掲大須賀論文。

(い) わい たたくま 立命館大学・日本史学

■特集 やわらかい保守主義、かたい保守主義

科学論における相対主義をどのように批判すべきなのか

——村上陽一郎氏の科学論を具体例として——

尾 田 弘

はじめに

最近では、原爆、原発、環境汚染などとの関係において「科学の限界」が主張されることが多い。またそれと歩調を合わせて、オールタナティブ・サイエンスや神秘主義など現在の科学に代わるものを求めるのが知的流行となっている。そしてそうしたことの論理的正当化のために、文化相対主義

や価値相対主義とともに、それらの認識論的基礎をなすものとして、科学に関する相対主義が主張されている。科学の優

越性が一般に認められている現代社会では、科学の全面否定を含むような絶対主義が主張されることは少ない。現代科学では取り扱えないものがあるとか、現代科学にも限界があるという形で、科学とそれ以外の知的活動との同列化、相対化が図られるのが普通である。そうした意味において、科学に関する相対主義への批判が現代における重要な課題となっている。

ただし、科学に関する相対主義といっても、さまざまな観点からのものがある。単純な神秘主義や感情的な反科学論だけではなく、科学に内在し科学の歴史に基づく相対主義も中

には見られる。そうした相対主義においては、逆説的なことに、自然科学の歴史的発展自体が相対主義の根拠せされている。すなわち、科学の進歩が真理への接近ではなく、科学の中に於ける誤謬の暴露の過程としか考えられていない。

確かに、自然科学の歴史的発展は、一面では自然科学における歴史的相対性を示すものである。自然科学における相対性の存在自体について疑うべき余地はない。すべてのものは一定の限界を持ちその意味で相対的である、ということは正しい。そしてまた自然科学の歴史的社会的規定は、しばしば自然科学における相対性として現れる。⁽¹⁾

自然科学に関するこうした事実を根拠として、科学論において相対主義が様々な論者によって展開されている。本稿では、日本における相対主義的科学論の主張者である村上陽一郎氏の議論を具体例として取り上げ、科学論における相対主義の論理構成がどのようなものなのか、そしてそれをどのように批判すべきなのか、ということ論じていくことにしたい。

(1) もっともここで誤解しないようにしなければならない。自然科学が社会的歴史的なものであるということが自然科学における相対性の起源であるということは、事柄の半面に過ぎない。

い。自然科学の社会的歴史的規定性は、自然科学が社会的活動として持つ当然の性格である。自然科学が社会的歴史的なものであることは、自然科学が社会による自然の対象変革的活動の一契機をなすものであることの現れなのであり、自然科学による自然の認識可能性の根拠でもある。それゆえ岡邦雄らに見られるように、自然科学的認識に関する自然的規定性と社会的歴史的規定性とが同一レベルでの対立項であると考えるはならない。詳しくは、拙稿「自然科学の社会的規定(1)」(『サイアトール』第十号、一九八一)を参照されたい。

一、科学論における相対主義の基本的問題意識とそれに対する批判の視点

現代科学論における相対主義との関係において問われているのは、「科学的とは、社会的にあるいは歴史的に、どのようなことなのか」という問題である。実際、科学論における相対主義は、自然科学の社会的、歴史的規定との連関において相対主義的主張を展開している。すなわち、科学論における相対主義は、科学と非科学についての旧来的な区別を最近の実証的な科学史研究の成果によって「否定」している。確かに、コペルニクスやガリレオやニュートンがキリスト教徒で

あったことに象徴的に示されているように、歴史的には自然科学と宗教の関係は決して単純なものではない。また、自然科学 \parallel 真なる知識の体系、宗教 \parallel 偽なる知識の体系、というように単純化することも、一面的な誤りである。科学と宗教の関係は、真偽という観点だけではなく、歴史的 \parallel 社会的に論じなければならぬ。その限りにおいて、自然科学の規定を必ずしも歴史的、社会的には論じてこなかった旧来的な科学観の再検討が迫られているのである。

求められているのは、自然科学を永遠不変な絶対的真理の体系と等置するような非歴史的な絶対主義の立場から相対主義を批判することではなく、自然科学を歴史的に発展してきた一つの社会的活動として動的に捉える史的唯物論的視点から相対主義を批判することである。言いかえれば、自然科学的認識活動を、対象認識一般と同一視して非歴史的 \parallel 非社会的な抽象的形態において論じるだけではなく、単なる経験的認識とは異なる特殊な形態の対象認識活動として歴史的 \parallel 社会的に理解することが必要なのである。すなわち、対象に関する普遍的、法則的能動的反映という意味で特殊であるとともに、相対的に自立した社会的活動である対象認識活動を指すものとして、科学的認識活動を歴史的 \parallel 社会的に理解することが

求められている。こうした視点からの相対主義批判は、科学を社会的過程として把握し、史的唯物論的な見地から新しい科学観を打ち立てる上で重要な一ステップとなるであろう。

(1) コブニが『認識論』(岩崎允胤訳、法政大学出版局、一七三頁)で主張しているように、真理の道である科学も、誤謬の契機をそれ自身の中に含むものである。真理と誤謬は、過程として区別される。それゆえ、科学と宗教の区別もまた過程として区別しなければならないのである。

二、「活動としての科学」の歴史的あり方と相対主義

村上氏における相対主義的議論は、科学活動に関わるものと、科学的知識に関わるものの二種類に論理的に分けて論じることができる。同じ相対主義的議論と言っても両者の間には次元の差がある。まず最初に本節では、自然に関する知識を生み出してきた活動のあり方、方の歴史的变化を根拠としてどのように相対主義が主張されているのかということを見ていこう。

村上氏は、「自然科学といえども、歴史の所産である」ということを基本的な視点として論じている。そしてそのよう

に科学活動を歴史的に見るならば、科学は時代と共に大きく変化するものであるということを見無視してはならないと主張している。

「科学」は、ガリレオやコペルニクスの時代にも、われわれが今日考えるような姿で存在していた、という思い込みが強固に支配している。しかしこれは、明らかに単なる「思い込み」に過ぎない。

このこと自体は正しい。自然に関する知識を生み出す知的活動のあり方が時代と共に変化するのはある意味で当然のことである。一九—二十世紀を考えても、自然に関する研究はそれ以前の個人的な営みから研究室単位やプロジェクト単位への活動へと変化し、自然科学的研究活動のいわゆる「制度化」が進展してきた。自然に関する知識の産出が社会的にどのように営まれるかは、このように歴史的に変化するものである。

問題は、その先にある。村上氏は、「科学」を歴史的にありのままに見るならば、ネオ・プラトニズムやキリスト教がコペルニクスにとって「科学外のよけいな夾雑物」ではな

く、「絶対必要不可欠な要素」、「科学内の」の要素であったと主張している。確かに、「科学的なもの」と「非科学的なもの」との区別は社会的な区分でもあり、その具体的な境界線は歴史的に変動するものである。実際、大陸移動説は、かつては非科学的な学説と考えられていたが、現在では科学的な学説と考えられている。とすれば、村上氏が主張しているように、ネオ・プラトニズムやキリスト教という信仰が「科学内の」要素であったということも「歴史的事実」なのであろうか。

そうした議論のためには、「科学的」とか「科学」ということをどのような意味で使うのかということを確認しなければならぬ。問題は、コペルニクスの時代における「科学」ということの意味にある。

まず、「科学」ということを歴史的にその時代に存在する社会的区分として理解した場合を考えよう。この場合に問題なのは、コペルニクスの時代において、すでに科学活動がそれ以外の活動と区別されて存在していたのかということである。すなわち、現在の眼からみて科学的な知識（例えば、地動説やニュートン力学など）が成立していたことではなく、神学や哲学などといった活動とは明確に分離され相対的に自

立的、社会的、活動として自然科学的認識活動が成立していたかどうかということである。(このことの中には、神学や哲学の担い手と、自然科学的認識の担い手が、社会的に分離しているかどうかも当然のことながら含まれる。)このことを考えるならば、コペルニクスの例は村上氏にとって都合の悪い歴史的事例であることが分かる。すなわち、村上氏自身が自ら主張としているように、他の知的活動と区別された独自のアイデンティティーを持った活動として「科学」が成立したのは一九世紀西欧である。

科学史、あるいは科学哲学という学問領域そのものが、一九世紀後半の所産と考えられるが、こうした学問の出現する契機は、科学自体がその直前に成立したことに⁽⁴⁾ある。

このように、「科学」が相対的に、自立的な社会活動として一九世紀に成立したのであれば、コペルニクスの時代に、「科学的」と「非科学的」との区分が社会的にその時代に存在していたとは言えない。実際、村上氏も「コペルニクスやガリレオは「科学者」ではなく、ましてや「物理学者」でも「天文学者」でもなかった。彼らは「哲学者」であった」と主張

している。⁽⁵⁾ 科学性の観念を、歴史的に社会的な規定と考えるのであれば、当然、科学性の観念の社会的成立も一九世紀のヨーロッパに見るべきなのである。それゆえ、「科学的」ということの規定を、社会的な規定として、すなわち、何らかの「科学的」と呼び得るような特定の知識獲得の手続き⁽⁶⁾の社会的存在として論じるのであれば、コペルニクスの時代にそうした手続きは社会的に明確に分離した形においてはまだ存在していないのであるから、コペルニクスに「科学的」と「非科学的」との分類を適用するのは、「歴史的、内面的には」⁽⁷⁾そもそも意味のないことである。

このように、コペルニクスの時代に相対的に自立した社会的活動としての科学者が存在していなかったとすれば、コペルニクスの時代において「科学的」なものと「非科学的なもの」との区別を論じること、あるいは、コペルニクス評価を「科学的」か否かという観点から行うことは、そもそも歴史に「内在」した作業ではありえない。とすれば可能なのは、「科学」を対象に関する理論的認識として捉える哲学的観点からの考察である。そして、自然科学ということ⁽⁸⁾を自然に関する普遍的法則の認識としてもっぱら考察していく場合には、ある歴史的時代にそうした「自然科学」が相対的に自立

的な社会活動として存在していたかどうかは直接的な問題ではない。こうした観点からの考察というのは、歴史家からすれば「非歴史的な」評価であり無意味なことかもしれないが、「科学」というカテゴリーを哲学的に論じるためには必要な契機である。そして村上氏が論じているのは、まさしくこうした哲学的観点からの評価なのである。⁽⁷⁾

対象に関する普遍的な法則の認識として「科学」を捉える観点から見れば、コペルニクスが科学的であると同時に非科学的な側面を持っていたとしても、なんら不思議ではない。

コペルニクスが「科学的であると同時に非科学的な側面を持っていた」という評価は歴史的ではない——確かにそれは「恐るべき時代錯誤」⁽⁸⁾である——にしても、そうした表現における「科学的」ということの意味規定からしてそれは当然のことなのである。

こうした観点からは、ネオ・プラトニズムやキリスト教がコペルニクスにとって地動説の提唱のために歴史的に「絶対必要不可欠」であったかどうかということは本質的な論点ではない。コペルニクスにとってネオ・プラトニズムやキリスト教が歴史的な随伴物であったことは確かである。少なくともコペルニクスの時代のヨーロッパにおいては、どのような

形態のキリスト教を信仰するにしろ、キリスト教信仰自体は社会的前提であった。ガリレオやニュートンもキリスト教徒であった。自然に関する知識の形成が神学や自然哲学と必ずしも明確に分離した形で行われていなかったコペルニクスの時代においては、地動説がネオ・プラトニズムやキリスト教と連関を持っていたことは当然のことであろう。コペルニクスにおける地動説の提唱が、観測事実に基づくだけでなく、当時のさまざまなイデオロギーとの密接な関係のもとでなされたことは何ら不思議なことではない。

しかしながら、コペルニクスの意識の内部で地動説とネオ・プラトニズムやキリスト教が密接な連関を持っていたからといって、そのこと自体はネオ・プラトニズムやキリスト教が「科学内」の要素であることをただちに意味するわけではない。たとえネオ・プラトニズムの中の太陽信仰が、コペルニクスの地動説Ⅱ太陽中心説の提唱の心理的原因になっていたとしてもそのことは変わらない。「非科学的なもの」が「科学的なもの」の成立に歴史的に正の役割を果たすことがあっても、そのことは「非科学的なもの」が「科学的なもの」⁽⁹⁾になることを意味するわけではない。「科学的なもの」という規定は、そうした意味での結果論理で規定されている

わけではない。一般的に、「イデオロギー的な過程のうち
に認識的契機があり、認識の発展のうちイデオロギー的側面
が含まれて」いるものであり、両者は「相互媒介的・相互浸
透的」なのである。科学的知識の形成に関わりを持つものす
べてを「科学的なもの」とすることは誤りである。

「科学的なもの」と「非科学的なもの」との共在は、何ら
不思議なことではない。すなわち、「真理の道が誤謬の諸契
機をそれ自身の中に含み、誤謬の道が真の命題を欠いていな
い」⁽¹¹⁾ように、今日から見て「科学的なもの」と「非科学的な
もの」とがコペルニクスの意識の中において、共在していたと
語れることは、何ら矛盾ではない。コペルニクスの地動説を論
じる時に、「宗教、政治、社会、人間、宇宙……などありと
あらゆる概念の側面についてのコペルニクスの概念、枠組み
が、介入してくる可能性を認めなければならない」という全
体論的アプローチは事実の問題としては正しい。

ただ重要なのは、科学的なものとの信仰との共在が両者の根
源的対立を否定するものではないということである。科学と
信仰の対立ということは、それらの共在にも関わらず絶対的
なのだ。ライブニツクラーク論争に端的に見られるよう
に、自然認識の神学的解釈は解決不可能な内部矛盾をもたら

す。またガリレイ裁判は、村上氏の主張通り宗教による科学
的認識の弾圧ではなかったとしても、「神は自然と聖書とい
う二つの書物を書いた」というガリレイの主張への「政治的
な」弾圧だったとは言えるのではないか。「神が自然という
書物を書いた」というガリレイの宣言は、理性による真理に
対する信仰による真理の優位を認めた中世の限界を越え、理
性と信仰との対等な「分業」関係を示そうとしたものであっ
た。すなわちガリレイは、自然を対象とする理性と聖書を対
象とする信仰との分離という形で、理性と信仰との差異性を
対象領域の違いとして確立しようとしたのである。ガリレイ
の宣言は、自然に関する知識の生産の担い手の問題として言
えば、自然についての知識の正当性に関する最終的な決定権
が、神父ではなく自然哲学者にあることの宣言だった。そ
のことに対する教会の「政治的」攻撃がガリレイ裁判だった
のである。ガリレイの目的が神の存在を自然の中に確認する
ことであつたにしても、自然に関する知識を信仰ではなく自
然を基準として判断しようとしたこと、聖書の「ありのまま
の解釈」を少なくとも自然に関して大幅に放棄すべきだと
したことは、科学的認識活動の相対的自立という歴史的傾向
をあらわすものであつた。

科学的自然認識と信仰とが本来的にはらむ矛盾が歴史的にあらわになってきた過程の結果が、今日において見られるような科学的なもの、非科学的なものという社会的な区分の成立をもたらしたと見える。科学的なもの、信仰との歴史的、な、共在にもかかわらず、それらの対立は歴史的傾向として絶対的なのである。したがって、仮に「ヨーロッパの近代科学の成立において、……自然科学が、哲学を突き抜けて、神学と一体化していた」⁽¹³⁾としても、そのことによって、「科学と哲学と神学とを独立した体系と見なそうとする近代的慣性」を批判することはできない。キリスト教信仰が自然に関する知識の形成過程の中から不用なものとして排斥され、精神の問題を扱うものとしてしだいに内面化してきたという歴史的傾向が、そのことを端的に現している。

要するに科学と信仰との歴史的共在は、科学と信仰との間の根元的矛盾の存在を否定するものではない。科学と信仰との関係は、歴史的な流れの中で把握すべきものである。

「科学的なもの」に関する現代的規定を歴史的に遡って適用することが何らかの意味を持っているのは、科学と信仰との対立が歴史の中における運動方向、基本的傾向として存在していることによるのである。

(1) 村上陽一郎『近代科学を超えて』日本経済新聞社、九七頁。
 (2) 村上陽一郎『物理学史』放送大学教育振興会、一六頁。
 (3) 村上陽一郎『科学史の哲学』(『科学史の哲学』第一章)朝倉書店、三八頁。

(4) 村上陽一郎『科学と非科学』新・岩波講座哲学第8巻『技術 魔術 科学』、一一六頁。

(5) 村上陽一郎『物理学史』一六頁。

(6) 村上陽一郎『科学と非科学』一一〇頁。

(7) このことは、『非日常性と意味の構造』海鳴社、五四―六〇頁における科学、「科学的」、「非科学的」の用語法に特に強く現れている。

(8) 村上陽一郎『科学と非科学』一一二頁。

(9) 例えば、村上陽一郎『科学史の哲学』三八頁。

(10) 岩崎允胤・宮原将平『科学的認識の理論』大月書店、五八頁。

(11) コプニン『認識論』一七三頁。

(12) 村上陽一郎『科学史の哲学』三五頁。

(13) 村上陽一郎『近代科学を超えて』六三頁。

三、科学的知識における主観的なものと相対主義

次に、科学的知識に関わる相対主義的議論を論じることにして、科学活動の相対主義を論理的に支えているのは、科

学的知識に関する相対主義である。村上氏における科学的知識の相対化は、科学的知識の形成過程における理論的なものや価値的なものの先行性を根拠として主張されている。

村上氏は、「自然科学が、単に裸の目をもってありのままの自然を眺めたときに得られる観察データから、帰納によって造られた知識体系である」という主張の否定から議論を始めている。村上氏は、認識における認識主体の能動性を強調し、ありのままの「裸の事実」はあり得ず、人間の働きを媒介として「造り出された事実」であると主張している。⁽¹⁾このことの根拠は、いっさいの理論的前提抜きに事実を見ることのできないという理論負荷性にある。理論負荷性という考え方によれば、事実は理論によって造られるのである。それゆえ、観察事実は理論に対して「裁判官」の役割を果たすことのできないとされる。⁽²⁾

確かに物理学に典型的に見ることができるように、科学的認識における発展と共に理論が積極的な役割を果たすようになる。単に観察事実をありのままに眺めることによって、相対性理論や量子力学などのような高度に理論的な科学的認識が形成されるとは思えない。朝永振一郎氏のくりこみの理論などに見られるように、先行理論の内部矛盾の解決として新

しい理論が作られることもある。そしてまた電流計や時計などがニュートン力学的法則や電磁気学的法則を前提としていることを考えればわかるように、観測装置も様々な理論を前提として作られている。すなわち、観察事実の解釈に関してだけではなく、観察事実の成立過程にも理論が関係する。こうした点に関しては、村上氏に賛成する。村上氏との対立点は、こうした「事実」をどう哲学的に位置づけるかにある。村上氏の哲学的解釈によれば、こうした「事実」は、理論が実験結果や観察事実を造り出したことを意味している。私の哲学的解釈によれば、こうした「事実」は、科学的認識活動における認識主体の能動性を意味するものではあっても、実験結果や観察事実が理論によって造り出されることまで意味するわけではない。

認識主体の能動性に関して、村上氏との対立はない。自然科学的認識活動は、対象から受動的に強制されて認識が形成されるような鏡的な反映ではない。それは、高度に意識的な活動として創造的な反映である。すなわち、認識主体の能動的な構成によって媒介される反映である。⁽³⁾村上氏との対立点は、この「能動的な構成」の哲学的な位置づけにある。村上氏は、自然科学的認識を「能動的な構成」に還元してしま

う。実験事実や観察事実は、主観が造り出した能動的構成物に他ならないとされるのである。しかし唯物論的認識論によれば、「能動的構成」は認識過程の一契機に過ぎず、すべてがそれに還元されつくしてしまいうわけではない。

対立はいまや明確になった。対立の焦点は、実験事実や観察事実にあるのではない。実験と観察が問題なのだ。すなわち、自然科学的認識活動における実践が問題なのだ。

理論によって、実験結果を予測することはできる。もしその時まではまだ実験がなされていないならば、理論的予測に基づいて新たに実験が行われることになる。そしてその理論が正しいならば、理論による予測結果は実験結果と一致するであろう。しかしだからといって、理論が実験結果を造り出したということにはならない。実験結果を「事実」として認識することと、実験結果を生み出すことは異なる。実験結果を生み出したのは、実験である。理論は動機として実験結果の「生みの父」かもしれないが、実験結果の「生みの母」は実験である。実験抜きには、実験結果は生まれ得ないのである。

具体例を考えよう。アインシュタインの相対性理論は、物質の質量がエネルギーに転化しうることを予測した。そして

その当時、その予測に関連した実験はまだ行われていなかった。実験は相対性理論の提唱の後に行われた。そして相対性理論に基づく予測が正しいことが証明され、相対性理論の正しさが確認された。その実験的証明の中には、核爆発という劇的な形のものもある。しかしだからといって、相対性理論が核爆発という実験結果を造り出したということにはならない。核爆発をしたのは、原子爆弾である。そして原子爆弾を作ったのは、科学者や技術者の実践であり、アメリカの産業であった。

「しかし」……と村上氏は反論するであろう。……「実験ではなく、実験事実が問題なのだ。認識こそが問題なのだ。」すなわち村上氏は、実験ではなく、実験による結果が理論的に認識されてはじめて科学的な意味を持つようになることを強調する。例えば酸素の「発見」に関して、村上氏は、酸素に関する理論の形成と共に、酸素が発見されたのだと主張している。⁽⁴⁾

これに対し、唯物論者は答える。「村上氏の「認識」とは、実際には「認識された事実」に過ぎない。「認識された事実」ではなく、対象の認識が問題なのだ。いかにして対象の認識が可能となっているのかこそが問題なのだ。」すなわ

ち、「認識された事実」が、主観的空想ではなく、実際に対象に関する認識となっているのはどのようにしてなのかが重要なのである。

村上氏との基本的対立点は、認識過程としての認識ということにある。認識主体の能動的構成は、認識過程の一契機に過ぎない。認識主体が対象に関する真理を獲得できるかどうかという問題は、何ら理論の問題ではなく、実践の問題である。対象認識としての認識過程において対象の認識を現実的に可能ならしめているのが、実践である。自然科学的認識活動においては、それが実験や観察なのである。確かに、実践そのものは認識ではない。⁽⁵⁾しかし実践は、認識主体が対象に働きかける過程として、認識主体による対象の精神的獲得を可能とする。実験や観察こそが、自然科学をして自然という対象の認識活動たらしめるのであり、自然科学による対象認識の可能性の現実的根拠を与えるのである。

認識とは対象の認識であるということが問題なのだ。能動的構成として対象の認識が形成されるとはどういうことなのか問われている。認識主体における実在の対象の精神的再生産という過程の中に能動的構成を位置づけなければならぬ。もし実験結果が、能動的構成を通して与えられた実在的

対象の認識ではなく、認識主体による意識的な「能動的構成物」に過ぎないならば、実在の対象抜きに対象に関する認識が造り出されることになる。「対象に関する認識」が、実際には「認識された事実」に過ぎないのであれば、現実的には認識すべき対象が認識主体の外には存在しないことになる。認識すべきものは認識されたものとなり、認識の輪は、認識主体の意識の中に閉じ込められてしまうことになる。要するに、自然科学的認識が対象認識ではなくなってしまふ。

しかし村上氏はまさに、自然科学的認識が実際には対象認識ではないと主張している。村上氏によれば、「自然科学は近代に発生した価値観の一つ」⁽⁶⁾なのであり、自然科学的認識も価値認識なのである。自然科学的認識が価値認識とされることによって、自然科学的認識の「客観性」が、認識主体同士の間での一致と定義されることになる。カント的な表現を用いるならば、認識内容の客観妥当性ではなく、認識主体の間での普遍妥当性だけが認識の客観性として理解されている。それゆえ現実的には、「客観性」は制限されたものであることになる。例えば、自然科学的認識の「客観性」は科学者共同体の中でのみ成立する。⁽⁷⁾すなわち、科学的認識は認識主体に相対的である。科学的認識も、価値認識として歴史的

社会的なものであり、「時代と社会を通じて、つねに変動する」相対的なものに過ぎないとされる。⁽⁸⁾ こうして再び「活動としての科学」の相対性の論点に戻ることになり、相対主義の論理の円環が閉じられることになる。

(1) 村上陽一郎『新しい科学論』講談社ブルーバックス、一六六頁、一七八頁。

(2) 前掲書、一八七頁。

(3) 岩崎允胤・宮原将平『科学的認識の理論』一一七—一二〇頁。

(4) 村上陽一郎『新しい科学論』一七九—一八〇頁。

(5) コブニン『認識論』一九六頁。

(6) 村上陽一郎『西欧近代科学』新曜社、二頁。

(7) 『新しい科学論』一八三頁。

(8) 村上陽一郎『歴史としての科学』筑摩書房、八頁。もちろんこうした考え方は村上氏に固有な相対主義のパターンではない。広松渉氏の相対主義も科学的認識を価値認識と見ることがその根底にある。『思想』一九八三年十月号、二五—二七頁。

おわりに

さて本稿は、「やわらかい保守主義、かたい保守主義」という特集の一編としてはあまりふさわしいものとは言えない。

い。相対主義は必ずしも保守思想であるわけではない。しかしながら次のことは言えるであろう。

相対主義の現実的な問題点は、科学論における徹底した相対主義者であるファイヤアーベントに対してクリーゲがおこなった批判「なんでもかまわないというテーゼは、実際には、すべては今のままでよいということの意味する」⁽¹⁾に鋭く指摘されているように思われる。徹底した相対主義は、絶対的なものを何らの意味でも主張しえないがゆえに、すべてのものに対するその批判機能を維持しえない。すなわち相対主義は、結局のところどのような見解もみな同じであるという考え方へと帰着してしまい、現状肯定を基本とする保守主義を背後で支えるものとなってしまっているのである。

(1) John Krieger, *Science, Revolution and Discontinuity* 1980, p. 142

(おだ ひろし 東京唯物論研究会(会員))

唯物論研究協会

第九回研究大会のご案内

会 場 東京都立大学

日 程 1986年10月25日(土), 26日(日)

プログラム

第1日——10月25日(土)

分科会 15:00~17:30

①現代教育と思想

②生活の質を問う

③ポスト・モダニズムの批判的検討

第2日——10月26日(日)

個人研究発表 10:00~12:00

シンポジウム 「現代日本の保守思想」

13:00~16:30

参加費(資料代) 一般 1000円:学生・院生 500円

お問い合わせ 東京都保谷市本町4-2-4 唯物論研究協会
電話 0424-63-8886

最近のソ連映画雑感

A・タルコフスキー（1932～）

1960年 ローラーとバイオリン

1962年 僕の村は戦場だった

（原題イワンの少年時代）

1967年 アンドレイ・リュブプロフ

1972年 惑星ソラリス

1975年 鏡

1979年 ストーカー

1983年 ノスタルジア

1986年 犠牲

岩尾 龍太郎

福岡も、佐賀との県境に近いところに住んでいて、農耕(culture)には毎日関わっても月一回ほど「まち」へ出かけて「文化」にひたる程度の私に「文化時評」など書けるわけではないと思ったが、アンドレイ・タルコフスキーのことが書きたくて引き受けてしまった。

私がタルコフスキーの画面に共感を覚えるのは、芸術が我々をどこかへ導いてくれることなどはや望むべくもない現代という状況における芸術の可能性を探り、その芸術の限界を十分見きわめた上でなお「歩いてゆこう」とする感覚である。彼は分りきった問題設定——解決のパターン

を決してとらない。図式的に割り切ればもっと楽に映画が出来るであろう（そして我々もおさまりの満足感を得られるであろう）素材——たとえば、ナチスに銃殺された愛国少年イワン、ロシアの生んだ偉大なアイコン画家アンドレイ・リュブロフ、ソ連が国家威信をかけている宇宙開発のSF等々——を彼は分りきったパターンで物語化することなく、デフォルメにデフォルメを重ねてゆく。その結果つねに芸術家としてのタルコフスキの考え・苦しみが鋭い映像の形でさらけ出される。具体的な早わかりの閉じたメッセージを送ることなく、矛盾した現実をそのままに示すその切り口は鋭い。たとえば、イワン少年のあどけなく光にみちた幼年時代の記憶と、彼を心の中で軍国少年化してしまわずにはおかなかった戦争の悲惨とが、白と黒の対比コントラストと反転によって示される切り口。その鋭い対比に照応した思いつめた表情の子役の演技が印象に残る。そして、真昼でも井戸の中からは星が見えると母から教えられ、その母に井戸の底に降ろしてもらったその時に、ウクライナ地方へ侵攻した独軍によって母が射殺され、つるべが少年の頭上へカタカタと落ちてくるというショットにひきしぼって示された戦争の（おそらくはタルコフスキ自身の内面へ

の）傷の深さ。あるいは中世末期の修道院で熱気球を上げ、大地をフワフワと俯瞰するルネサンス人リュブロフが、ロシア宮廷陰謀と結びついたタタール人の壊滅的侵略（中ソ対立の痛みを含蓄していると思われる）を眼のあたりにし、白痴の少女を救うために敵兵を殺さざるを得なくなる現実の暗さ。伝記的史実と照合することはできなかつたが映画は、リュブロフが芸術表現を、いな一切の表現を断念して十数年間の沈黙の行へと沈み込んでゆく様子だけを実に丹念に撮っていた。それだけに、鬱屈したリュブロフ（＝タルコフスキ）の情念が、鐘製作の秘伝を父から伝えられたと偽ってまで巨大な鐘鑄造へ賭ける鐘職人孤児の些か破格の執念に共振動を起してゆく場面、そして突然はじめてカラーに転じた画面が、アイコンの輝く図像の殆ど抽象的ともいえる細部ばかりを這うように写し出し、決定的なアイコン「三位一体」と「救世主」だけを全写して終わるラスト・ショットは印象的であった。芸術および芸術家の存立可能性をめぐるタルコフスキの内面をえぐった鋭角的なものが、我々の中へとくい込んでくる感じが印象的なのである。

*

*

*

彼の画面は確かに少々息苦しい。同僚だったニキータ・ミハルコフにいわせると「笑いがいいじゃないか」ということにもなる。ところでこのミハルコフの『機械じかけの

ピアノのための未完成の戯曲』は、墮落した貴族社会のどうしようもないバカ笑いとも無意味なお喋りから始まり、この社会にかつて批判的であった男のおかつどうしようもなさを描き尽くして、生きることの重みと悲喜劇をこの男プラトリーノフの大きさにおいて示してくれた佳作であった。寅さん映画が寅さんの尺度で世界を泣き笑い展開し尽くしている点で素晴らしいのと同様に、この作品も、ちょうど人間大の喜び・悲しみ、みじめさとふんばり、滑稽さと荘厳さといった情感を、虚飾なく深刻な抑制もなく、浮いて動いて振り出しに戻るコトバの世界にうまく託して、古典的な人間大の尺度で描き尽くしている点で、我々の共感を呼びおこす。プラトリーノフの屈折した解放感にきっちり対応した「ひとしれぬ涙」(ドニゼッティ)の歌によるカタルシスも見事である。この作品は、グルジア映画の佳品『ピロスマニ』や最近の軽妙な『ふたりの駅』と並んで、以前のソ連映画(ハリウッドの向うを張った文芸超大作、社会主義的ということとスペクタクル的ということがごっ

ちゃになっていった映画)のイメージを塗り変えてくれたものだった。

これに対してタルコフスキーの映画には、具体的な形をもった泣き笑い、またその泣き笑いに共感することによる救済はない。戦争への怒りは共感する前に分解されている。苦悩や歎喜は破格で人間大の大きさをしていない。コトバによってそれらの情感に一定の人間の形が与えられる前に、すでに鋭い映像が存在するのである。『ソラリス』や『ストーカー』等のSF的映画を典型として、情感がどこか宇宙大にまで拡散するかに見えて、じつは同時に微小粒子にまで浸り込み、そこから滲み出してくるような奇妙な感じをもつ。そこではブルジョア社会期に類型・整形化された人間の形態や情感は少くともきれいにぬぐい去られている。その拒否の姿勢のためか、あるいは映像というものの本性のためか、泣き笑い怒りは確かに描かれないのだが、彼の画面には何か宇宙的・普遍的感情を呼びおこすところがある。何か物質にみちた、しかも光・夢・意味をたっぷり含みうる物質にみちた世界を前にした敬虔さ *Welt pietät* のようなものがある。青味をおびた光におぼろげに照らし出された『ストーカー』の水溜り。普通ならゴミ、

ドブと呼ばれるであろうものが何と云う不思議な意味と美しさを懐胎していることか。

* * *

話は飛ぶがタルコフスキーの映像の質をもう少し軽くすると、人間にとって音の美しさの意味を信じ切ってその美しさを精一杯響かせようとしてきた演奏に対してグレン・グールドやギドン・クレーメルらが試みようとした音感に似てくる。山師の大家の演奏は別として、たとえばリヒテルなどの純粹な音の追求は素晴らしいものであるが、やはりどこかに秘儀的なまでの人間技の可能性を信じてこれを求める理想主義が感ぜられるのに対して、彼らの音は、そうした美の理想が不可能であることを分ってしまったところから出発して、宙に浮いたような一種無機的な音を連ね、破れた抒情性を漂わせている。『ストーリーカー』の一眼ドブまがいの場所の映像がもつぐしゃぐしゃのリリシズムは彼らの音とほぼ同質である。かつて浅田彰はグールドについて書いただけにも存在価値のある『構造と力』の中でこう書いた。「日本の『批評家』たちは『ゴールドベルク変奏曲』の演奏に対し口をそろえて『人間の成熟』だの『魂の深み』だのを云々してみせた。そこに見出されるの

は、単なる愚鈍さというよりも、暗黙の悪意だ。軽やかな音たちの戯れを『内面的解釈』というトリモチでからめとり、エディプス的な沼地に連れ戻そうとする、許し難い悪意なのだ」。既在の手垢にまみれた意味を振り払って運動をはじめめる記号シニフィアンの杓とした抒情性を救い出すためのこの警告は、タルコフスキーの映像を考える場合にも有効であろう。ただし彼の画質は、記号論的浮遊を楽しめるほどに軽くはない。むしろ息苦しいまでに沈み込む重さが気になる。

それを陰々滅々たる気分だと勘違いする人もいる。深夜テレビで『ソラリス』を見た学生は一言「クライ」と言った。しかしそれは、たとえばアントニオニの孤独感に耽り気味の暗さや、ベルイマンの神を失った人間の絶望の闇とは質を異にする、一種抒情的とも言いうる昏さ、どこにも存在したことの無い美しさへと突き抜けてゆくために存在の多義的な基底へと沈んでゆく冥さである。それは人間という尺度を前提にしてその殻にこもって悦に入るといふ質のものではなく、むしろ人間という存在がひたひたと分解・分析されてゆきながら、その奥がさらに不可視のものとして感ぜられてくるような質をもつ。

先に述べたミハルコフはそこに「希望がない」とも言う。だがおそらくタルコフスキーは、世界が意味と救済と希望を含み、物質が夢を孕んでいることをどこかで信じつつも、決してそこへ寄りかからないだけである。たとえば私が幾度見ても涙せずにはおれぬフェリーニの映画は、「甘い生活」「8 $\frac{1}{2}$ 」のような苦しい歩みを含んでのことである。世界はすでに意味と救済と希望にみちているというところまで突き抜けている。彼がしばしば用いるカトリック的バロック的祝祭行列は、どんな意味崩壊状況にあっても、一挙に意味を噴き出させ顕現・整列させる演出力をもっている。彼の映画は、この視点・結論の確かさのために、「道」あるいはローマの街路に溢れる過剰な意味を遍歴しても、未知の世界へ一歩踏み出すという感覚を必要としないのだが、タルコフスキーの映画は、その信じているかもしれない結論に決して辿り着きはしない、きわどい一歩を歩んでゆく。また例えば最近ビクトル・エリセの『エル・スール』を見て私は考え込んだのであるが、この映画は、スペイン内乱にかかわる南エル・スールの意味が、そしてこの南にかかわる父親の像が崩壊・欠落してゆく状況にあって、安易な意味や解決とは無縁なところにとどまり耐える少女を

描き込む。彼女が父の自殺後謎の南へ旅立つ直前で映画は終わるが、彼女は謎を解いてくれる意味ある世界を信じていない。彼女は決して歩み始めないだろう。そうした潔癖さの前で私は途方にくれる。タルコフスキーの『鏡』にもまた、大戦・粛清時に父を失った意味崩壊・欠落状況が描き込まれているが、彼の映画には必ずどこかへ歩いていく感覚が刻み込まれている。それは、不幸から幸福へ、現在から未来へといった単線的なものでは決してなく、不幸を這いずりまわり、未来へと遡り過去へと前進する質のものであるが、些か危険なまでのその歩みの感覚が、意味崩壊状況にあって思考を再定位する手がかりを与えてくれる。イワン少年は敵占領地区の斥候行動の中で彼の幼年時代へと歩いてゆく。『ソラリス』の主人公は、未知の惑星の中で彼が見入ったブリュゲルの「雪中の狩人」のように、どこか本来懐しかるべき世界を求めて行く。『ストーカー』の三人の登場人物は「幸福」を約束するはずの「部屋」の前で佇むために危険な「ゾーン」を這いまわる。『ノスタルジア』のロウソクの行にイメーじされたその歩みの感覚には驚くべきものがある。

*

*

*

タルコフスキーが類型的な人間中心の発想を取り払い、そのあとに我々が我々の存在の基底そのものとして出会う何ものかを正面から追求しはじめたのは、レムノイドとしての『ソラリス』の海と取り組んでからである。レムノイドとは、ポーランドのSF作家スタニスワフ・レムの作品に登場する未知の知能体で、人間とは別種の発達を遂げたために人間の尺度では進んでいるとも遅れているとも判定のつかないものである。たとえば『ソラリス』の海は、そこへやってくる他の知能体の記憶像をそのままコピーして再現させる不可思議な脳組織であり、『砂漠の惑星』では、数百万年前にそこへやってきた知能体が残したロボットが分解しながらも恒常性機能^{ホメオスタシス}だけを残して鉄粉集積となったものがレムノイドである。この鉄粉は、他の知能体が出来てくると嵐状の運動を起して強力な磁場をつくり上げ、知能体の記憶を破壊するのだが、人間が想定しうるような意図をもっているわけではない。『ソラリス』の海の反応はさらに人間的意図を想定し難いもので、人間を攻撃しているのかどうかさえ定かではない。こうしたレムノイドの設定によってレムの物語は、宇宙カウボーイ劇的なドタバタSFを脱却し、ブルジョア文化の手垢にまみれた人

間的意図・情念を取り去った上での知能間接触を主題として、人間の予料もつかぬ知能体と人間たちのスケールの大きな記号の読み合いを描くことになる。レム自身ロシア語版『ソラリス』序文でこう語る。「SF、ことにアメリカのSFにはすでに、他の惑星の理性的存在との接触のありうべき可能性について三つの紋切型ができあがっている。その三つの型を要約して言えば、相共にか、我々が彼らに勝つか、彼らが我々に勝つか、という定式になる。……しかし私に言わせれば、このような定式はあまりに図式的である。それは、我々がよく知っている地球の諸条件を宇宙という広大無辺な領域にたんに機械的に移しかえたものにすぎない。星の世界への道は、たんに長くて困難なものであるだけでなく、さらに、それは、我々の地球上の現実がもつ諸現象とは似ても似つかない無数の現象に満ちていると私は思う。宇宙は、銀河系の規模にまで拡大された地球^{地球}では決してないであろう。それは質的に新しいものである。相互理解の成立は類似というものの存在を前提とする。しかし、その類似が存在しなかったらどうなるか。ふう、地球の文明と、地球以外の惑星の文明との差は、量的なものにすぎない（つまり、彼ら^{彼ら}が科学・技術その

他において我々よりも進んでいるか、でなければ、その反対に、我々が「彼ら」よりも進んでいるか、どちらかである」と考えられている。しかし「彼ら」の文明が、我々の文明とは全然違った道を進んでいるとしたらどうだろうか」（早川文庫）。このレムのモチーフは、たとえばディズニー・プロ『トロン』のような手垢にまみれきった類型的人間の形態・意図・情念をコンピュータ内部にまで持ち込み劇画調の物語をつくり出すというどうしようもない擬人観的発想 (anthropomorphism, anthropocentrism) から映画を脱却させる。

タルコフスキの『ソラリス』も筋はレムの原作にほぼ即している。——長年、或る二重星をめぐる惑星ソラリスの観測を続け、奇妙な混乱に陥ってワケの分らぬデータを送ってきていた宇宙ステーションに主人公ケルヴィンが地球からのロケットで到着する。ところが出迎えは出てこないし、ステーション内部の様子もおかしい。（予算を食ったであろう大がかりなセットはこのステーションの調子が狂っていることを示すために用いられていた。）そこに滞在していた物理学者ギバリヤンは自殺しているし、天体生物学者サルトリウス、サイバネティクス学者スナウトも自

分の研究室に籠って何やら自分の問題と格闘している。じつは放射線照射に反応したソラリスの海が、各人の意識下に隠されていたものをコピーの形で現前させていたのだ。ギバリヤンには彼の「恥」を明示する或る女のコピーが出現した。サルトリウスはジョン・ピジョン跳ねまわる小人状の生物をどうやら意識的に出現させて実験しているらしい。彼らとコピーとの内面的葛藤は激しいものであろうが、他人には分らない。スナウトはケルヴィンを見てもコピーではないかという疑惑の眼差しを向けてくる。何だかよく分らないうちにケルヴィンにも、10年前に彼の不用意な言葉で傷つけられ自殺した妻ハリーのコピーが現われてくる。コピーといっても独立した思考をもち、しかし自分が自殺したということも、どうしてそこへ現われたかも知らない、意図の欠如した無垢な感じさえ与えるコピーであり、ソラリスの知能体の「意識なしの思考」の産物である。ケルヴィンは気味が悪くなってコピーを宇宙空間に放り出そうとする。しかしコピーは一途な感じで再現する。ケルヴィンがハリーを部屋に置いたまま出ようとするとドアを突き破って大ケガをして出てくる。しかし人間と異なる身体組織（ニュートリノ系物質）のためすぐ癒ってしまう。やがて

ケルヴィンはこの無垢なコピーを愛そうとする。しかし今度はコピーの方が、自分は何であり、なぜそこに存在するのか、アイデンティティ・クライシスに陥っている。コピーがコピーであることを嫌悪して液体酸素を飲んで自殺しようとするが、それもすぐに癒ってしまうのである。——こうしたすさまじい展開のあと物語は、ハリーが科学者たちの組み立てたニュートリノ系消滅装置に入ることを自ら申し出るという些かトリッキーな解決を経て、地球へ帰還するケルヴィンがその前に一度ソラリスの海を見に降りて行き、人間の認識の限界に奇跡の余地があることを瞑想して終るのだが、ここで原作と映画の間には決定的なズレが生ずることになる。

レムの原作は、へ一定の類型的人間中心に型どられた擬人・擬物〈およびその背後にあるへ完全な神中心に型どられた完全可能な人間〉というこれまでの物語の構造を逆転・解体することによって、「不完全な神」ソラリスの前で、擬人・擬物が人間の不可解さを増幅するという展開を可能にしたものであったが、それはやはり、困難な事態に取り組み、少しずつでも難問を解いて未来へ進んでゆこうとする科学者たちの漸進的認識の物語である。(ちなみに

レムはK・ポパーに共鳴している。)タルコフスキーはレムのモチーフを、さらに人間を分解し、その不可解な底を拡大する方向へデフォルメする。ケルヴィンは、科学者というより、内面に過去の問題を抱え込んだマザ・コン気味の懐疑的人間であり、映像は、問題はソラリス・ステーション内だけでなく地球上にすでに存在することを暗示して、ソラリスへ出かける以前の彼の故郷の家、父との会話、また彼が凝視する池のよどみ、たゆとう水草、なげない世界にひそむ幻想的なまでの奥深さを写し出す。都市生活者の眼ざしをエポケーしたときの赤坂見附(来日時の8ミリ映像?)の何ともいえず美しいショットも含めて映画は、原作のどこにもない地球上の場面にじつに全体の1/3を使っている。原作の筋に即した部分でも映画は、ソラリスの謎が我々の存在の多義的基底へ帰着することを暗示するかのように、散乱・混沌をきわめたステーション・セツト(斜めに傾けて設定された機器が印象的)を行い、ケルヴィンの幼年時代、とりわけ遠くからこちらを眼ざす母(やがて無数のハリー・コピーと重なる)や、焼え上る焚火のどことなく懐しい呼び寄せるようなビデオ映像をはさみ込む。もはや定められた位置を失って無重力状態で空中

に浮かぶ書物、燭台、ケルヴィンとハリー。その状態でケルヴィンが見入る、どこかへ帰りつつある「雪中の狩人」の図。これらの映像は、ステーション内通風機に付けられた木の葉ずれのような紙短冊の音、また「我、汝に呼ばれる」(パッハ・オルガン曲の電子音アレンジ)の音像とともに、我々の感覚の深いところへ響いてくる。それらは、未来へ向けて時間を組み立てる小説という媒体では不可能な、存在の基底としての過去へと浸り込む表現である。映像によってのみ可能な多義的な意味へと開かれた表現が示されるのは、ラスト・ショット、とりわけ包み込み揺り動かすようなコスモロギッシュな雨のイメージである。映像は、地球に帰ったケルヴィンが再び凝視する故郷の池のよどみ、たゆとう水草を写し出す。続いて、どことなく懐しいがどことなくおかしい雨の中の家のショット。ケルヴィンがのぞき込む家の中にまで雨が降っている。やがて家から出てきた父の前に跪くケルヴィン。突然カメラは上昇を始め、小さくなってゆく家や道を写し出し、雲中に入り、やがて雲の切れ間から、全景がソラリスの凝態の島にほかならぬこと、ケルヴィンは地球に戻っていないことをたたきつけて映画は終るのである。はたして彼はソラリスの海

における一時の瞑想ののち地球へ戻ることができたか、それとも放射線照射に対してそこまで反応してきたソラリスの海に完全に取り込まれてしまったか、物語的解釈は分れるであろう。しかし映像は彼の還りゆく世界を求めて十分にさまよい、すでに表現すべきことを表現しおえていたのである。

このちタルコフスキーは『鏡』で幼年時代の風・火・水の吸い込むような追憶像を連ね、『ストーリーカー』では類型化された人間の物語(いかに清く美しく作ろうとも手垢にまみれてしまうもの)をさらに解体し、壊すことによつて出会われる一種懐しいまでの多義的な美しさへの道行き(懐郷病)を映像化することになる。

(いわおりゆうたろう 西南学院大学・倫理学)

和辻哲郎ノート

——日本における一国家主義者の軌跡——

太田哲男

一 問題の所在

和辻哲郎の名は、彼の『古寺巡礼』や『風土』によってひろく知られている。こうした著作の外観からすると、和辻は「文化主義」・「教養主義」的立場に立っているように見える。荒川幾男氏も一九二〇年代の日本の「教養主義」を「ドイツ理想主義に根ざす『文化主義』『人格主義』と不可分のものであった」とした上で、阿部次郎と和辻をその代表的存在だと位置付けている。そして『文化』と『教養』の追求が、日本

の文化的・思想的伝統の探求につながった点では、和辻哲郎の場合がもっとも典型的であった⁽¹⁾としているのである。

また、和辻を「自由主義」者とみる見方もある。例えば一九四四年に出た和辻の『アメリカの国民性』に接した英文学者の斎藤勇が、当時のことを「あの自由主義者と呼ばれていた学者が『鬼畜米英』という当時の流行語を証明しようとしたことにびっくりし、悲しくてたまらなかつたですね」(傍点⁽²⁾は太田)と回想したというが、この回想によれば、和辻は「自由主義者と呼ばれていた」ということになる。

「自由主義」の名のもとに何を理解するかは一義的に明白

であるとはいえないにしても、『ゼエレン・キエルケゴール』（一九二五年）、『ニイチェ研究』（一九二四年）や『古寺巡礼』（一九一九年）の著者としての和辻が、「教養主義」者、「文化主義」者、あるいは「自由主義」者と見られてもそれほど不自然ではないであろう。

しかし、戦時下の和辻の著作からは「自由主義」的側面——というものを持っていたとしての話だが⁽³⁾は消え失せる。例えば『倫理学』中巻（一九四二年刊）は、そのことを如実に示す。それが戦後になると、戦中の立場を「反省」するかのような姿勢が現れてくる。そのことはのちに論及する『鎖国』（一九五〇年刊）における「問題提起」に現れ、また『倫理学』中巻の書きかえとなつて現れる⁽⁴⁾。

このように見ると、和辻は二度の「転向」⁽⁵⁾をとげた——すなわち一九二〇年代に一度、戦争直後にもう一度——ことになる。

この「転向」がどのように行われたかをみることに、そしてなぜこの「転向」は行われたか、また、そのことは自由主義とどのようなかわりがあるのか、を考察することがこの小論の課題である。

そこでまず和辻の『倫理学』中巻の書きかえが、どのよう

に行われたかを具体例に即して見ることにしよう。戦中版（一九四二年刊）の記述を a b c …… で示し、それに該当する戦後版（一九四六年刊）の記述を a' b' c' …… で示すことにしよう。

二 和辻『倫理学』の書きかえ

和辻の代表的著作である『倫理学』は、上巻が一九三七年、中巻が四二年、下巻が四九年に刊行された。中巻と下巻の刊行の間に敗戦があり、日米戦争開始直後に刊行された中巻は、戦後になって、かなり本質的な書きかえがほどこされることになった。その書きかえの実例を列挙してみよう。

(1) 国家主義的主張・文言の削除

a 「旧版」かかる世界、若くは世界史のみが国家を超えた人間存在である。国家の業績はこの世界史に於て裁かれる。といふのは、人倫の道を最もよく実現した国家が人間存在の理法に最もよく適つた国家であり、従つて絶対的全体性の神聖な威力を最もよく具現した国家として、世界史の先頭に立ち、諸々の国家を指導するの権威を保持し得るのである。過去数

千年の世界史に於て人倫的活力を有せざる国家が指導的地位
についたことはなく、また人倫的活力を失つた指導的国家が
その地位を保持し得たこともない。(501頁)

a' 「新版」かかる世界的国家こそ今や國際的社會が動いて
行かうとする方向であるかと思はれる。この運動の行はれる
場面が「世界史」としての流動的な世界である。個々の国家
の業績はこの世界史に於て裁かれる。といふのは人倫の道を
最もよく實現した国家がおのづから諸々の国家に押されて指
導的地位に立つのである。国家の眞の力は武力でも富力でも
なくして人倫的活力であると云はれる。(501頁) (傍点は原著
者、傍線は太田。以下同じ)

b 「旧版」臣道といふ概念が民道と區別して用ゐられるな
らば、丁度右の如き官吏道政治家道を指すことにならう。そ
の場合に臣道実践とはこれら国事を行ふ者の滅私奉公を提唱
かたことになる。(505頁)

b' 「新版」公職に就くことは特権を得ることではなくして
公僕となることである。彼を通じて働くのは「公共的なるも
の」であつて彼私人であつてはならない。(505頁)

* * *

c 「旧版」次に義勇奉公が國家の成員にとつて欠くべから
ざる行為の仕方であることは、前述の國家の防衛や戰爭の人
倫的意義から見て自ら明かであらう。國家は個人にとつては
絶対の力であり、その防衛のためには個人の無條件的な献身
を要求する。個人は國家への献身に於て己が究極の全体性に
還ることが出来るのである。従つて國家への献身の義務は、
己が一切を捧げて國家の主權に奉仕する義務、即ち忠義であ
ると云はれる。さうしてこの義を遂行する勇氣が義勇なので
ある。命令への絶対服従、全然の没我、それが人間業とは思
へぬやうな潑刺たる行動となつて現前する、それが義勇であ
る。人はこの義勇に於て己れを空じ全体性に生きるといふ人
間存在の眞理を最高度に體驗することが出来る。(505頁)

c' 「新版」次に義勇奉公が國家の成員にとつて欠くべから
ざる行為の仕方であることは、前述の國家の防衛や戰爭の人
倫的意義から見ておのづから明かであらう。このことは國家
が軍備や戰爭を拋棄した場合といへども變りはない。國家が
危急に瀕した場合に、その成員が怯懦であり、公共のものに
對する奉仕を拒むといふことは、その國家が極度に人倫的な
活力を失つてゐるといふことである。國家が人倫的組織であ
る限り、その危急は人倫の道の危急であり、それを救ふため

の勇氣はまさしく道義の勇氣として義勇である。理性の判断を棄てて猪突するのが義勇なのではない。ギリシャの者には国家に於けるおのが持場を死守することが勇氣と呼ばれた。人はこの義勇に於て己れを空し全体性に生きるといふ人間存在の真理を最高度に体験することが出来る。(505頁)

* *

小括 以上のa、b、cの、とりわけ傍線を付した所によく示されている「超国家主義」的表現は、和辻の『倫理学』中巻〔旧版〕の刊行された年である一九四二年、すなわち日米開戦の翌年の日本の「現実」にまことに適合的(あるいは迎合的)であったといえる。そのような部分を、和辻は戦後版〔新版〕において書きかえたのである。

(2) 戦争賛美的言辭の削除

d 〔旧版〕国防が国家にとつて必須であることは、同時に戦争が国家にとつて必至であることを意味する。国家は戦争に於て形成され、戦争に於て成育すると云はれるが、事実上戦争をしない国家などといふものは曾て地上に出現したことはないのである。従つてまた逆に、戦争をなし得るか否かが国家であるか否かの試金石であるとも云はれる。国家が勝義

の人倫的組織であり、さうしてそれが外からの脅威を受けてゐるとすれば、それを防ぐために生命は財産や犠牲にすべきであるのは当然のことである。(496頁)

* *

(e) 〔旧版〕これらの民族に各々その所を得しめ、その特殊な形所に於てそれぞれその固有の国家を形成せしめることは、正義即仁愛を世界的に実現する所以である。この実現の努力はそれを拒む国家との衝突を惹き起すであらうが、その場合にはこの国家との戦争が万邦をして各々その所を得しめるための不可欠の要件となるであらう。国家は己れの人倫の道を踏み行くためにこの戦争を避けてはならない。さうしてこの戦争のためにはあらゆる力が動員されてよいのである。(510頁)

e' 〔新版〕これらの民族に各々その所を得しめ、その特殊な形態に於てそれぞれその固有の国家を形成せしめることは、正義即仁愛を世界的に実現する所以である。この実現の努力は今や諸国民の連合によつて、理性的な協議のもとに、行はれ始めようとしてゐる。異民族に己が民族の文化を押しつけ、異民族を己が国家組織の中に強制的に組み込むといふ如きやり方は、理念的にも現実的にも超克せられた。今や我

々は、異民族をしてそれぞれその独自の文化の創造を樂しましめ、またそれぞれにその独自の国家を形成せしめ、さうしてこれらの多種多様な文化の姿の交響楽の中に人倫的諧和を作り出さうとする努力に直面してゐるのである。(510頁)

* *

小括 d に関して言えば、戦後版には対応する部分がないような形で書きかえられている。また e と e' を比較すると、e' では「国際連合」への言及に書きかえられていることがわかる。

(3)その他

紙幅の関係で、以下にあと二点を手短かに指摘しておこう。その第一点は、戦後の米国の占領・検閲への配慮から来ると思われる削除や書きかえがある、ということである。ここに、戦後版では削除されたところを戦中版から若干引用しておこう。

f ところで我々から見れば、奴隷制度は征服された異民族をおのが民族の一員として取扱はないといふ態度にほかならぬのである。古代に於てさうであつたばかりではない。近い頃までアメリカ大陸には人類の歴史始まつて以来の最も巨大

な奴隷制度があつたが、アフリカから強制的に連れて来られたニグロは、アフリカのおのが民族の中にあつてはそれぞれ立派に人格として取扱はれてゐるに拘らず、アングロサクソン民族の中では牛馬と同じき道具として取扱はれた。さうして、人権の平等を宣言して新しい国家を作る際にも、この奴隷の取扱ひが人権平等の主張と真正面から衝突し、従つて人権平等の宣言が真赤な嘘になるといふことには誰も気づかなかつた。(450頁)

g 国際連盟を超国家的な人倫組織であるかの如くに宣伝したのは、英米人の利益を道義的に仮装するためであつた。

この宣伝の裏には打算社会に墮せる国家が控えてゐる。(492

頁)

* *

第二に、『倫理学』中巻にみられる「書きかえ」の特色としては、国家主義的の主張を削除し、代わりに人類的立場に立つ主張を加えたものとでも要約すべきものがある。一例だけ示すことにすると、

h 「旧版」国家の防衛も、個人の幸福を外敵の脅威から守るといふのではなく、国家自身の防衛であり、従つて人倫的組織の把持、人倫の道の防護なのである。この点から見れば

国防は手段ではなくしてそれ自身に人倫的意義を有するものである。(493頁)

h'〔新版〕この種の障礙を取り除き、真に国際間の平和と安全、外交、協力、調和などを実現しようとする、新しい国際的組織が、世界の五十数ヶ国によつて企てられるに至つた。もしそれが目的通りに実現さ、るならば、前述の如き重層的な国家構造は世界大に拡張され、ここに新しい意味における世界国家が建設されることになるであらう。(493頁)

* * *

和辻による『倫理学』中巻の書きかえが、どのように行われたかを以上において見てきた。引用した部分が必ずしも十分でなかったとはいえ、和辻による書きかえがどのようなものかという点はおおよそ示しえたと思う。戦中の和辻の、右のような文章からは、「文化主義」「教養主義」「自由主義」の立場を読みとることは極めて困難である。その点は、『倫理学』中巻以外の著作に關しても言えるのであるが、そうした和辻のいわば「超国家主義」的立場が明瞭に現れている「戦時教学の根本方針」という文章(一九四二年三月)を引いてみることにしよう。

日本が世界史の大勢を根本的に変革すべき未曾有の大業

に発足したのはもう十年も前のことであるが、しかしこの大業の意義が国民の間に十分に徹底してゐたとは言へない。然るに去る十二月八日の宣意の大詔は、一挙にしてこの大業の前に遲疑することは許されない。真珠湾とマレー沖に日本人の真面目を發揮した若い戦士たちの意気は、職域の何たるを問はず、我々日本人の意気でなくてはならない。その意気は近頃適切にも『敵を倒すまでは死んではならぬ』といふ標語によつて表現せられた。強剛にして屈することなき長大なる意力、これこそ勇士たちが身を以て我々に教へたところであり、また大業遂行に不可欠の要件である。

というのである。これは、戦時体制への単なる「協力」というより以上のものであらう。また、戦時下における戦争批判勢力に対し、

気節を尚び廉恥を重んずる道義的心構へが近代の日本に於て十分に尊重せられてゐたとは云へない。日本に於ける資本主義の発展は丁度この心構へを崩壊せしめるやうに働いた。さうしてこの傾向を絶頂に達せしめたものはマルキシズムの運動である。この運動は現実の経済組織に何ら有

効な変革をもたらし得なかつたに拘らず、気節廉恥の心構へを崩すといふ効果に於ては甚大なものがあつた。我々が当時の青少年学徒の附和雷同に於て最も心を寒うしたのはこの点である。がこの点が重大であればあるほど看過し得ないのは、当時この附和雷同を煽動した人々の態度であると思ふ。司法当局は罪を悪んで人を憎まないといい温情的態度を取り、転向を奨励した。この処置は日本に特有なものとして賞讃されてよいと思ふが、しかし転向は法官の前にそれを誓ふといふことだけでは充されないのである。古来宗教の立場に於ける転向が詳細な告悔を併つてゐるやうに、思想の立場に於ける転向もまた世間に向つて徹底的に告白されねばならない。

と書いており、これは、戦時体制に対する単なる「協力」という以上の、積極的具体的提言というべきものである。しかし、何と「自由主義」から遠くへだたった「提言」であることか。特定の思想を「罪」とみるこの和辻の見方は、治安維持的発想そのものである。したがって、和辻を「自由主義」者と位置付けることは全く不可能であることは明白である。

そのような和辻が、戦後に於ては先に見たような「書きか

え」を行なつたのであるが、それは単なる字句の訂正なのでなく、また、和辻の倫理学的探求の「深化」の結果なのでもない。基本的には、戦中版〔旧版〕の中に戦時体制への協力的言辞をちりばめてあつたものを、日本の敗戦、米軍による日本の占領、日本の軍の解体といった事態に直面して、そのような時局に適合するように書きかえて、戦後版〔新版〕とした、というものである。

三 『日本倫理思想史』における修正

和辻は前節で見たような『倫理学』中巻の書きかえを行なつたが、同質のことが和辻の名著『日本倫理思想史』上下二冊（一九五二年刊）に關しても言える。

『日本倫理思想史』上の「序」において和辻は次のようなことを記している。すなわち、和辻は一九四〇年前後に、岩波講座倫理学の中に「尊皇思想とその伝統」「人倫的国家的理想とその伝統」「献身の道德とその伝統」「武士道」「町人道德」などを書き、そのうち、『尊皇思想とその伝統』だけは単行本として出版した（一九四三年）。そのさいそこに「日本倫理思想史第一巻」とことわり書きをつけたが、第二

巻以下がそろわなかったため、あたかも尊皇思想だけを日本の倫理思想だと和辻が考えているかのような誤解を生んだという。そこで彼は、問題史的叙述をやめ、総合的な叙述をすることにしたという。そこで、『日本倫理思想史』では、

右にあげた諸論文はことごとく解きほぐし、新しく組織しなおした。叙述も、部分的には前者をそのまま使っているが、大体において新しくやり直したのである。しかし著者の見解そのものはほとんど変わっていない。(『和辻哲郎全集』第十二巻、4頁。以下この本からの引用は全集版の第十二巻、十三巻により、それぞれ『思想史上』『思想史下』と略記して示す)

というのである。

たしかに『尊皇思想とその伝統』(以下、『伝統』と略記し、引用は戦中版に従う)と、『思想史上下』とを読みくらべてみると、前者の叙述が大変たくみに後者の叙述に生かされている。しかしながら、何人かの思想家の評価に関しては、和辻はその視点を戦中から戦後にかけて転換しているように思われる。たしかにこの転換を示す部分は多くはない。けれども、量的に少ない記述の変化であっても、思想史叙述の基本性格にかかわるということはあり得るであらうし、この場合

がまさにそのような転換であるように思われる。そこで、この転換がどのようなものかを例示してみることにしてしよう。

(1) 江戸時代末期の勤王論における尊皇思想に関して

和辻は『伝統』においては、藤田幽谷や会沢正志斎の思想を、「国民的自覚の表現にほかならぬ」(344頁)として高く評価するのであるが、『思想史下』においては、それを、「鎖国当時の恐怖心とほとんど変わるところがない」(333頁)として否定的に取り扱うのである。

(2) 本居宣長に関して

宣長は、戦中版では「古事記が嚴密な文学的研究によつて解明せられることは、同時にこの初発的な尊皇思想をその本来の姿に於てあらはならしめることを意味する」(『伝統』、303頁)として、和辻によって礼讃されていたのであるが、戦後になると、宣長は「神話を信仰している」ことよつて「学問から外へ飛び出し、狂信的な神道の道を開いた」(『思想史下』、279頁)とされてしまうのである。そして宣長に対しては、『思想史下』では、

「これは全く論証にはなっていない」(287頁)

「これはもう議論にも何にもなるものではない」(288頁)

「狂信以外の何物でもない」(同)

というような評が次々と現れるが、何ととってもそのきわめつけは、

「宣長をしてこのような狂信に陥らしめたのは、古典の研究によって天皇尊崇の感情を高めて行ったからである」(289頁)

というところであろう。

(3) 福沢諭吉に関して

『伝統』の記述は幕末で終わっていて、福沢についての記述はないけれども、一九三一年に執筆された「現代日本と町人根性」(のち『続日本精神史研究』一九三五年に所収)には戦中の和辻の福沢評がでているといえよう。ここでの福沢評は、福沢を「町人根性」をまきちらした者の一人、利己主義の代表者、とみなすものであって、極めて低い評価である。しかし、戦後になると、例えば『学問のすすめ』の中の「国は同等なる事」に関して、

当時日本国が独立を保持し得るか否かはなお疑問だった

のであるから、封建思想の打破のために取り上げた天賦人權説を、直ちにこの日本国の独立の問題に適用したことも、また福沢の勘のよさを示すものであろう。(『思想史下』、421頁)

と言われるようになる。

すなわち、戦中に高い評価が与えられた幕末の尊皇論や宣長は、戦後には低い評価しか与えられず、福沢評はその逆である。

(4) 明治以降の思想史的状況の一面に関して

和辻は『思想史下』で、平田篤胤のことを口をきわめて罵倒している。平田は「狂信」者であり、「変質者」だ(366-367頁)というのである。そして明治以降の「平田派の国学者」たちは、「理性に訴えて人を納得せしめることのできない狂信的な考えを、権力によって、国教として日本人全体に押しつけようと企てたのである」(401頁)。それが「国民道徳論」(455頁)の立場であって、やがて一九四五年の敗戦に至る二十年間、この立場が支配的であってそれが、「日本の大きな癌となった」(同)、というのである。

しかし、和辻の立場もまた「国民道徳論」の立場にほかな

らないということは、先の『倫理学』中巻の戦中版からの引用によって明らかであろう。

* * *

このように見てくると、和辻が『倫理学』中巻を戦後になって書きかえたことと、戦中の『尊皇思想とその伝統』などを『日本倫理思想史』という形に書きかえたこととの間には、同一の性格を見てとることができよう。

ところで、こうした和辻の戦後の立場を、戦中までの著作の書きかえ・改変という形ではなく、全く新たに書きおろした著作という形で表明しているのが『鎖国』（一九五〇年刊）である。そこで次に、この『鎖国』の問題提起を見てみることにしよう。

四 『鎖国』の問題設定

和辻は『鎖国』の問題意識を次のように説明している。

太平洋戦争の敗北によって日本民族は実に情ない姿をさらけ出した（『鎖国』岩波文庫本、上巻、13頁）

のであるが、その日本民族の欠点はどこにあるかと言えば、その欠点は一口に言えば科学的、精神的の欠如であろう。合

理的な思索を蔑視して偏狭な狂信に動いた人々が、日本民族を現在の悲境に導き入れた。が、そういうことの起こり得た背後には、直観的な事実のみ信頼を置き、推理力による把握を重んじないという民族の性向が控えている。推理力によって確実に認識せられ得ることに對してさえも、やってみなくてはわからないと感ずるのがこの民族の癖である。それが浅ましい狂信のはびこる温床であった。（岩波文庫本、上、13と14頁。以下、この版による。）

というのである。では、日本民族はなぜこのような欠点をもつようになったのであろうか。それを追究していくと、「近世初頭における世界の情勢」の中で日本がとった「国を鎖ざす行動」すなわち「鎖国」に行きあたると、いうのである。和辻によれば、十四、五世紀の日本も近代を準備するところを持っていった（上、50頁）のであるが、日本とヨーロッパの同時代との間には、大きな差異も存在した。そして彼は、近世初頭における「無限探求の精神や公共的な企業の精神」（下、60頁など）の有無が、ヨーロッパと日本のその後を決定づけた、と見るのである。近世初頭には、日本にも「ヨーロッパ文化の摂取に対する肯定的な機運が最も高まっていた。従って日本民族に世界的視圈を与え、近代の急激な精神

的發展の仲間入りをさせるといふ望みが、まだ十分にあった。」(下、206頁)しかしながら、結局日本は国を鎖ざしてしまった。

つまり日本に欠けていたのは航海者ヘンリ王子であつた。あるいはヘンリ王子の精神であつた。(下、304頁)といふのである。

『鎖国』は「日本人及び日本文化の運命に関する反省」(上、6頁)の書であり、「鎖国」という「代償としてわれわれがいかに多くを失つたか」といふことの解明の書である、といふことになつてゐる。

『鎖国』の論旨は、「太平洋戦争の敗北によつて日本民族は実に情ない姿をさらけ出した」のだが、それは「合理的な思索を蔑視して偏狭な狂信に動いた人々が、日本民族を現在の悲境に導き入れた」(上、13頁)からである。その「偏狭な狂信」の起源をたどると、「鎖国」に行きつく、といふわけである。

この本はそれ自体としては生彩に富んでいて、文庫版上下二冊で約六五〇頁の大著ながら、一気に読了させるものをそなえてはいる。⁽⁸⁾しかし、全く単なる文化史的興味からの問題設定ならばいざ知らず、『倫理学』中巻の書きかえや『日本

倫理思想史』における「修正」をみてきたわれわれとしては、『鎖国』の問題設定自体を極めて異様なものと見るをえない。といふのは、例えば、『倫理学』中巻の戦中版こそは、まさしく「偏狭な狂信」の産物以外の何物でもないからである。先にcとして引用した部分の中の「国家への献身の義務は、己が一切を捧げて国家の主權に奉仕する義務、即ち忠義」であり、「命令への絶対服従、全然の没我、それが人間業とは思へぬやうな潑刺たる行動となつて現前する、それが義勇である」といつた文章は「合理的な思索」から生まれるものではありえない。

しかし、和辻は自己のこうした「偏狭な狂信」の産物を、戦後になつて手ぎわよく書きかえたばかりか、『鎖国』を書いて、「国粹主義者」たちを、日本を敗戦においこんだ責任の一端をになう者たちであるかのように批判しているのである。

五 和辻哲郎と自由主義

戦後、和辻は『倫理学』中巻を書きかえ、『日本倫理思想史』を、戦中の思想家評価を「修正」することによつて世に

出した。その書きかえ・修正と『鎖国』の問題設定が重なっているということは、以上の叙述によって明らかになったと思われる。

さて、解明さるべき問題はこうしたいわば「転向」が行なわれた理由を思想的レベルにおいて究明することである。

(一) 和辻の「転向」は、つまるところ、やや下世話に言えば、時の政治権力との関りにおける御都合主義からくる、といえようが、どうしてそうなったのであろうか。

それは、国家あるいは時の政治権力以外に自己の思想の根拠・源泉とすべき思想家なり思想あるいは理念なりをもたなかったことによるのではなからうか。

例えば幸徳秋水にとって、中江兆民は、あるいは兆民の思想は、自分がそこから生まれ、また絶えずそこに立ち返って行く、というようなところであったにちがいない。また例えば大杉栄にとっては、秋水にとつての兆民のような人あるいは思想はなかったかもしれないけれども、個人の価値、あるいは自由といった理念こそが、自己の思想の中軸にあるものとして意識されていたにちがいない。そうした反体制的な人物でなくとも、例えば柳宗悦にとつては「民芸の美」こそが、自己の生き方を支えるものになってきたにちがいない。

このような人々にとつての思想あるいは理念は、政治権力が変わったからといって、それに伴って変動するというようなものではなかった。ここにはいわば「思想の自立性」の基盤がある。そこでは、思想の変動が他の条件の変動に従属するというようなことは生じにくいのである。

和辻においてはこうした「思想の自立性」は稀薄である。和辻にとつて宣長や福沢の思想は何だったのであろう。『日本倫理想史』では福沢の「天賦人權説」的立場を評価し、戦中の『続日本精神史研究』ではこれを非難しているが、これでは「思想の自立性」などということは問題にも何もなりようがなからう。それだけではなく、先にも引用したが、『日本倫理想史』の冒頭で、戦中から戦後にかけて「著者の見解そのものはほとんど変わっていない」と和辻は書いているのである。たしかに「思想史」全体の量を考えれば、宣長評や福沢評の「修正」は、量的には少ないかもしれない。しかし、そんな文量の問題ではないということは、和辻自身にも明らかだったにちがいない。

(二) もちろん、自己の思想を大きく変化させること自体は、とがめられることではない。しかし、なぜ、どのように変化させたのか、その変化をどのように考えているの

か、がまさに問題なのであるが、その点は、和辻においては
どうなっていたのであろうか。その点を考えるために、丸山
真男『日本政治思想史研究』のことを考えてみよう。丸山の
この本は、和辻が『日本倫理思想史』上下を出した一九五二
年に出ている。丸山は、戦中の諸論文をまとめてこの本を作
ったのであるが、その本の「あとがき」に、

発表以後八年ないし十二年を経過し、しかもその間には
太平洋戦争の敗北による日本帝国主義の解体という巨大な
歴史的断層が介在している今日になって、こうした旧稿を
纏めて公にすることは色々な意味で内心の強い抵抗を押し
きらずにはできない。

と書いていた。さらに丸山は、この本で展開されている「問
題設定や分析の進め方、ないしは、いろいろな歴史的範疇の
規定自体」が「根本的に八・一五以前の刻印を受けて」（傍
点は原著者）いる、と言っているのである。

和辻の『倫理学』中巻もまた「根本的に八・一五以前の刻
印を受けて」いる。⁽⁹⁾丸山は「内心の強い抵抗を押しき」っ
て、旧稿に「技術的性質」の手直しのみをほどこして『日本
政治思想史研究』を刊行した。それは「八・一五以前の刻
印」をも、知的分析の対象としようとしたからであらう。

和辻は戦後に『倫理学』中巻を書きかえて出すにあたり、
最後の第七節の後半にはやや長い修正が加えられてい
る。目下の未曾有の大転換期に際して深刻な反省が促され
たためである。

と「昭和二十一年三月」の日付を付して書いている。この
「やや長い修正」がどのようなものであるかはすでに見た。
しかしこの「やや長い修正」をほどこす時に、和辻にどれだ
け「内心の強い抵抗」があったらうか。また、和辻はここで
「深刻な反省」と書いているけれども、その「反省」はど
うのものであったのであらう。

丸山には「八・一五以前の刻印」をも知的分析の対象とし
ようとす姿勢があったらう、と書いた。しかし、和辻には
そういうものはなかった、と言わざるをえない。和辻がもし
「深刻な反省」をするとするならば、まさに、なぜ、どのよう
に、自著に修正を加え、書きかえを行なうのか、そのことが
問題になるはずである。それをせずに、『鎖国』のような問
題設定をしたり、「国民道徳論」を非難することは、「はぐ
らかし」以外の何物でもないだらう。

(三) 鈴木大拙は『日本の靈性化』（一九四七年）の中で和
辻批判を述べている。大拙は和辻の『日本の臣道』をひきあ

いにし、

和辻教授の場合では国学が専門ではないのです。それでその人が神道（此書では「日本の臣道」となって居る）について云ふところは、純粹な思索から出るものとして、余り情意の命令に服しないで、虚心平意な判断力の運用があるものと考へたいのであります。自分はその心持で『日本の臣道』を読んだのですが、大いに失望しました。当時（昭和十九年七月）、自分は親しい二三の友達に対して、「和辻君は思ったよりも宗教を解しない人だ」と云つたことがあります。「中略」和辻教授の此所述は、今日云ふ行過ぎ国家主義のイデオロギーである。「中略」『日本の臣道』は「中略」国家至上主義に立脚した一つの「道」を説くものです。⁽¹⁰⁾

と述べている。要点は、和辻においては、論理性が政治の現実に屈服しているということである。すなわち、和辻が「純粹な思索から」「虚心平意な判断力の運用」によって自己の論理を展開したのでなく、余りに「情意の命令に服し」て論をたてたこと、それが「行過ぎ国家主義のイデオロギー」であることが、大拙によって鋭くえぐりだされたわけである。

*

*

和辻は「教養主義」者のようにも見える、とこの小文の始めに書いた。しかし、その教養主義の教養主義たることの核心は何であろうか。それにはおそらく様々な答え方があるであろうが、思想や文化の自律性・普遍性への確信、その思想や文化への自己の参入、と考へておくことにしよう。今、右に(一)として記したところをふり返るなら、そこに思想や文化の自律性・普遍性への確信を見出すことは困難であろう。

また、右の(二)(三)においては、和辻においては、現実政治の前に、論理性が服してしまつたことを記した。すなわち、和辻の「転向」は、時代の支配的な政治動向へのもたれかかりの結果なのである。そのような姿勢からは、「現実主義」、「国家主義」が成立するのみであり、かつ、その立場以外に正しい立場はない、という見方が出てくるのみである。そうであるからこそ「戦時教学の根本方針」という文章から先に引用したような観点、すなわち、「現実主義」「国家主義」以外の思想をもつこと自体を「罪」とする治安維持法的な発想は生まれたのである。

このような発想ほど「自由主義」的立場から遠いものはない。したがって、和辻の立場は、その根本において、非自由

主義的、あるいは反自由主義的であったのである。すなわち、和辻の発想においては、究極的に価値あるものはただ国家のみであり、学問も、芸術も、文化も——論理や知性も、そしておそらくは宗教も——それに従属するのである。逆に言うると、学問も文化も、他のいかなる価値も、国家という価値を相対化するということはなかったわけである。それゆえ、『倫理学』の書きかえや『日本倫理思想史』における修正が「内心の強い抵抗」なしに行なわれたわけである。しかしそれはまことに無惨な姿であったというほかはない。

もちろん和辻も、その時々々の政権に完全に自己を一体化させていたわけではない。例えば、一九四〇年の津田左右吉事件に際しては、四一年二月二〇日、弁護側（津田側）の証人として出廷している。⁽¹¹⁾

そうした面をもっていた和辻であるだけに、和辻が「純粹な思索から」でなく、余りに「情意の命令に服し」てしまつたところに、基本的には和辻自身の問題だとはいえ、和辻個人をこえた、近代日本における国家主義の根深さ、自由主義——それは「国家」を相対化する観点を不可欠の契機として含んでいる——の伝統の稀薄さを見る思いがする。

もちろん、戦中までの日本帝国主義は崩壊した。しかし、

それを支えていた柱の一つであった国家主義はどうなったか。それは生きのびて、例えば、最近問題となっている在日外国人への指紋押捺の強制の問題をはじめとする多くの考え方の中にひそんでいるのではないか。

そのように考えると、もちろん近代日本における自由主義の伝統が——必ずしも太い流れではないとはいえ——脈々と続いていることは承認しつつも、他方における国家主義思想の根深さをも感じざるをえず、その意味からも、和辻の思想遍歴の無惨さを解明する必要があつたのである。

(1) 荒川幾男氏「一九二〇、三〇年代の世界と日本の哲学」、宮川・荒川編『近代日本哲学史』有斐閣、一九七六年、205頁以下。

(2) 佐伯彰一氏「日米関係のなかの文学」文藝春秋、一九八四年、138頁、に紹介されているところを再引。

(3) この点については、拙稿「和辻倫理学における『古寺巡礼』の位置」『倫理学年報』（日本倫理学会）第33集、一九八四年、でも、少しふれた。

(4) 和辻の『全集』は、諸著作の最終版をテキストにしているため、とりわけ戦中から戦後への「書きかえ」がどのように行われたかを知るためには、全く不十分なものであつて、『全集』と銘うつのは難しいようなものである。この点については、山田洸氏『近代日本道徳思想史研究』未來社、一九七二年、も参

照。

(5) 和辻自身、一九二〇年代はじめの立場の変化を「転向」と規定している。『和辻哲郎全集』一七巻、23頁)

(6) 『倫理学』中巻〔戦中版〕よりの引用は一九四二年刊本により、その戦後版よりの引用は一九四九年刊の第五刷による。

のちに和辻は上中下巻の三冊本を改め、上下二巻にしており、その戦後版を収める形で、『全集』版も同様に二巻になっている。戦中版からの引用にあたっては、かなづかいは原文のまま。漢字は適宜、新字体に改めた。

(7) 日本諸学振興委員会『日本諸学』創刊号、所収。因みに、

この文章は、どういうわけか『全集』には収録されていない。

(8) 『鎖国』は「材料の点では、ほぼ完全に二次的、派生的な書物」であり、「和辻が使った原資料、ハクルート叢書のあちこちや、『耶穌会士日本通信』……などをこちらも取り出してきて読みあわせてみると、大よそは紹介、再整理にすぎない。」

(佐伯氏、前引書、133頁) 佐伯氏の和辻論には余り賛成できないが、『鎖国』の素材に関するこの指摘は、さすがに英文学者らしい指摘で参考になる。

(9) 『倫理学』上巻にも、量的には少ないけれども書きかえがある。その点の検討には別稿が必要である。

(10) 『鈴木大拙全集』第八巻、岩波書店、一九六八年、273頁以下。

(11) 津田の弁護をした「和辻の著書が津田の場合と違って右翼の大キヤムペインにも会わず、迫害を受けなかったのは、戦争

遂行の邪魔にならなかったからである」という斎藤孝氏『昭和史学ノート』(小学館、一九八四年、83頁)はうなずける。

ただ、和辻が戦時体制に具体的に、どれだけ協力したかは、今一つ不明な点が少なくない。桜本富雄氏は、和辻が『戦陣訓』の執筆に「協力したといわれている」と書いているが(同氏『玉砕と国葬』開窓社、一九八四年、111頁)、具体的な根拠ははっきりしないようである。

わたくしは、『戦陣訓』はさておき、『国体の本義』(一九三七年、文部省)の執筆に和辻がかかわったのではないかと、疑問をもっている。具体的根拠があるわけではないけれども、『国体の本義』に盛られた思想は、わたくしにはほとんど和辻の思想そのものように思われるからである。ただ、文体の面から言うと、『国体の本義』はあまり和辻的でないように見える。

(おおた てつお 東京唯物論研究会会員)

体罰、教師懲戒の解明

加藤 恒男

斉藤茂男『父よ母よ』（太郎次郎社）が少年非行の実態とその原因を明らかにする取り組みのひとつの画期をなしてから、既に約七年経った。同書で教師によってひどい扱いを受けたことが、非行の原因となった少年の例が挙げてあったが、教師の場合、子どもに対して身体への暴力と心を傷つける「言葉」があることが指摘されていた。

体罰という日本語は解りにくいですが、教育学の研究成果によれば、この解りにくさが日本の教育のありかたの根幹に関わると言ってもいい問題をはらんでいるようだ。星野安三郎、牧征名、今橋盛勝『体罰と子どもの人権』（エイデル研究所）はそれを教えてくれた。

同書によれば、明治時代から日本の文部省は

体罰を禁止していたし、戦後も然り。ところが実際は、教育の美名のもとに体罰、教師の懲戒が行われてきた。戸塚ヨットスクールのような「学校」でないところでも同じである。学校再生の問題が提起され、さらに法律的根拠の検討、外国の実態としてイギリス、アメリカ、西ドイツ、ソ連の例が検討されている。理論・実践の動向や文献案内も懇切丁寧である。上記研究者をふくめた研究団体「『子どもの人権と体罰』研究会」編『教師の体罰と子どもの人権』（学陽書房）は、現場からの報告と銘打っており、被害者の身近な人々が執筆していて、しかも告発に留まらず新しい学校と教育づくりの運動の意欲が窺える労作である。これとは少し取り組

み方が違うが、体罰死が起きた岐阜県の「教育をよくする岐阜県民会議」編『いのちかがやく明日へ、体罰・暴力調査研究委員会からの報告』は、多くの現場教師と様々な分野の研究者が協同して調査研究を重ねた成果である。タイトルにあるように、教育が人間のいのちがかがやくようにする力を手にすることを願って取り組まれた人々に敬意を表したい。

ところで、先に述べた戦前戦後の体罰禁止の方針と現実との乖離の問題との関連で、木下透明『兵式体操からみた軍と教育』（不昧堂）が参考になる。師範学校教育が、旧制高校のようなエリート養成としての紳士教育とは違って軍隊の「下士官」教育に似たものであることが解明されている。さらに、これは、城丸章夫『体育と人格形成』（青木書店）等の、旧軍隊生活体験者が戦後大学や高校の運動部にかつての軍隊でのしごき等を持ち込んだという主張と併せて、体罰、教師懲戒問題を解明する糸口の一つになると考えられる。

（かとう つねお 名古屋哲学研究会会員）

■書評

小田実著

『われわれの哲学』

野村 博史

現在の日本には、様々な立場からの多様な社会運動や政治運動が確かに存在している。

しかし、残念なことに、それらの運動が相互に有機的に補充し合って有効な形で社会変革を推進しているとは思えない。むしろ、互いに自分の立場に固執して対立したり、孤立しているのが実情であろう。こうした現状を憂慮する時、小田実氏の近著『われわれの哲学』（岩波新書）は、運動のネットワーク論として興味深い。小田氏が、「『われわれの現場』をそれぞれに残しながら『われわれの現場』をつくり出し、さらにはそこからまたさらに『われわれの場』を形成する」とについて語る時、その主題は、運動のネットワークにはほかならない。

では、運動のネットワークはいかにし

て可能であるのか。小田氏はそれにこう答えている。「同じ方向にむかって『走る』という運動、さらには行為が『われわれの現場』をそれぞれにかたちづくって、『われわれ』の関係を形成するのだが、行為の基本にあるのは……『天下の道理』と『人の世の情け』だ」と。つまり、「天下の道理」と「人の世の情け」である。さらにこの両者は、「被害者」加害者」の連環——小田氏は、これを現代社会の根本病理と考えているようだ——を断ち切ろうとする運動、即ち、「他者」を「助け」という行為の動機づけでもある。

こうした「天下の道理」と「人の世の情け」に基づくネットワーク論から、われわれはいくつかの重要な論点を確認することができる。例えば、(1)それぞれの運動の自立性を保証し、それぞれの差異を確認し合う中で連帯することが重要である、ということ、(2)そうした連帯は、一つの方向ではなく、同じ方向を目指すものであり、決して一つの立場には還元され得ない、ということ、したがって、(3)絶対に自明で正しい立場の主張は、かえって運動のネットワーク——運動と運動との対話——を阻む、ということ、また、その意味で、それぞれの運動が不断に自己反省し自己相対化することが必要であろう。さらに、(4)「理性」を標榜するだけでは、連帯

の「現場」である日常性をとらえそこない、そこに重大な欠落が生じる、ということ。とりあえずこれらの論点を重要なものとして確認しておきたい。

ところで、このような小田氏のネットワーク論にも問題がないわけではない。それは、この著書では運動論が弱い、という点である。つまり、現代社会では、「天下の道理」や「人の世の情け」が隠蔽されたり抑圧されたり疎外されたりして、動機づけとしてうまく機能できていないのであり、だからこそどのようにしたらうまく機能できるのか、といった運動論が十分な点にはかならない。しかし、このためには、高度経済成長に対する大がかりな社会科学的分析が必要であろう。この点は今後に期待したい。

ともあれ、「自民党三〇四議席」という「現場」がいやおうなしにわれわれに迫っている現在において、小田氏の『われわれの哲学』は、「今日よりよい明日の場」を求めたためのたたかい変革を志向する者にとつて重要な示唆を与えてくれる書物であろう。

(のむら ひろし 名古屋哲学研究会会員)

■書評

歴史学研究会編

『天皇と天皇制を考える』

桃井 健

戦後に生まれ、新憲法の主権在民の原理を教えられた肯定もして育ってきた私のような者にとっては、天皇制とは、なぜか過去から残り続け偶々新憲法に付着してしまった影のようなもの、それもどんどん薄くなってゆく影にすぎなかった。ある意味ではこの影は現時点でもいよいよ薄くなっているのだから。であればこそ、天皇P・Rがこのところ一層強まっているのだとも言える。だが他方、天皇への「尊敬」を公言する党主の率いる政党が選挙で大勝したのもついでこの間の事

実である。ひよっとすると天皇制とは、時とともに消滅する過去ではなく、「軟らかい個人主義」が唱えられたり「ダイアナ・フイーバー」が起つたりする今日においてこそいよいよ強まる所のものであるのかも知れない。天皇制について改めて考えさせられてしまう所以である。

歴史学研究会の編集になる表記の書物は、その際の手がかりを与えてくれる一冊である。収められた論文の多くは過去（敗戦前）を対象としている（永原慶二論文、安丸良夫論文、宮地正人論文）が、このことは本書が現時点における天皇制を考えるための手がかりとなることを何ら妨げるものではない。天皇制への同意を調達するレトリックとして、一定方向のイメージを充填された「伝統」という過去が呼び出されているからである。本書によつて読者は、この呼び出された表象を批判的に相対化ないし葬り去る手がかりを得るであろう。本書にはまた、敗戦後を部分ないし全面的に対象とした論文も収められている（中村政則論文、安良城盛昭論文）。これらにもまた示唆的な情報が含まれている。だが、本書に盛り込まれた多様な視角と論点に刺激を受けながらも、読み進むにつれて残念

に思った点がいくつかある。第一は、古代が論じられていない事である。同意調達のために呼び出されている「伝統」の有難味の流出は古代である。故に、古代を扱うことなしには、この呼び出された表象を批判、克服することは究極的には不可能ではあるまいか。史学的視座から天皇制を批判的に考えようという点で不十分ではあるまいか。第二は、天皇制がなぜ支持されてしまうのかという点の分析の不十分さである。なぜこれまで、他ならぬ天皇制こそが支配の正統化のための権威の源泉として承認され機能しえたのか、現代について言えば、なぜ半数強が依然天皇制を支持しているのか、という点の積極的究明である。第三は、天皇制認識をめぐる今日の史上の争点を明確にしつつ論じてほしかったという点である。論述中に他の論者（例えば綱野善彦）に対する批判は存在する。だが背景にあつて批判を引き起している争点の具体相は、素人目には読み取りえない。争点の明確化が伴ったならば、本書の持つ多様性にもめり、はりのきいた脈絡が付き、読者の思考をもっと刺激しうる書物となりえたのであるまいか。

（ももい けん 東京唯物論研究会会員）

■書評

高島通敏著

『地方の王国』

江上 由美

同日選挙での自民大勝の原因は何であったのか。論壇では、①国民意識の中流化、生活保守主義、②自民党の改革イメージの演出・革新票の吸収、を指摘する声が多いが、これでは、選挙結果の追認に過ぎず、現象の背後にある矛盾に満ちた国民意識の動向を揚挙するには至っていない。

問題は、〈利害の保守／理念の革新〉といった平板な図式から脱却し、利害と理念のからみ合いの様相を保守と革新各々の支持層の〈政治文化〉の中で分析してみせることであろう。本書の成功の秘訣もそこにある。新潟三区・金権千葉^{*}・北海道五区・鹿児島三区・徳島・滋賀といった注目選挙区について、その県民性、産業構造とイデオロギー連

関、政治的伝統と人脈形成などを、政治学者としての識見に加え、学者離れのジャーナリスト感覚とフットワークで多面的にかつ読み易く描き出している。旧式の〈保守／革新〉図式を取り払い、政治文化に沈潜する中で、保守的なものと革新的なものを嗅ぎ分けていくには、高度の鑑識眼とセンスや教養を必要とするが、著者はその点でも信に足る。

新潟三区の訴えの中に、第三世界の新国際経済秩序の要求と同質な声を聞きつつ、土建業者の階層的構造を暴き出して、健全な角業首頭とそうでないものを選び分け、更に前者がより市民的な文化として成熟すべき方向とその兆しに説き及ぶ筆致。あるいは、千葉の金権選挙の中に、「浜」のドライで義理がたない民間儀礼（金品護渡）の水準だけではない、首都圏開発をめぐる利権の洪水の中で的小ボス乱立、自治省と県界界との確執など多面的な層位を明らかにしていく分析力など読みごたえがある。

利害と理念の交錯を問題とする時、戦後政治家の出発点とその後の軌跡を追うことも興味深いトピックであろう。田中角栄、三木武夫、二階堂進、山中貞則といった人々がいずれも戦前の滅私奉公・軍国主義・官僚制への

批判から出発し、住民運動を組織して政治家の道歩み始めた頃、利害の追求は民主主義の理念であり、地方自治の追求でありえた。

それが、四十年たつて私的エゴと地域エゴという醜い時の姿に変態を遂げてしまった今日、彼ら戦後政治家の生命も尽き果てようとしている。出発点では社会党と同質でさえあったこれら自民党政治家の軌跡が、今回の同日選挙での社会党の没落の原因の一面を明らかにしてくれるかもしれない。彼らが教育し陶冶してきた支持層のエトスや彼らが培った人脈形成のあり方の中で、戦後民主主義の理念とその裏面またはその受容史を検証することは、今後の政治革新にとって不可欠の課題だと思われる。本書はそうした仕事の手本たりうる。また、二世議員と官僚政治家の台頭で新しい時代に入りつつある自民党が、その利益のエスタブリッシュメントをどう引きつぐのか。すなわち、いかなる理念の下に世論を動員し、今後どのような文化の中へと支持者を育成しようとしているのかの研究にも示唆を与えてくれよう。

（えがみ よしみ 東京唯物論研究会会員）

こだま

特集テーマをもっと絞れ

特集の「教育の現在」をひと通り読んで、もう一度編集部のねらいを確かめるために、「教育の現在」の編集にあたって、を読んだ。残念ながら私には、編集部意図する程には、事態を把握することも打開の展望をひらくこともできなかった。一読しただけで、この様に批判するのは、失礼かもしれないが、私の感想ということで、気づいた点を述べたいと思う。

まず、第一部のレポートだが、現場の声であるにもかかわらず、迫力や実態描写に物足りなさを感じる。一度、修羅場を越えた方が抑制をきかせて書か

れたものであると思うのだが、読者としては、生なまじきによる訴えを感じとりたかった。しかし、問題提起という点から考えると……レポートのテーマがそれぞれ別であるから、印象が弱かったのかもしれない。

レポートに関連して、座談会のほうも、問題が(つきつめれば、同じ部分もあるはずだが)違うゆえに、初めのほうは、その説明みたいな形で、今一つ。ある問題を中心にすえ、レポート、論文(はつきり申し上げますと、この論文は私を退屈にしてくれました。)そして座談会につなげてあれば、読む側としては面白いし、考えられると思う。読者をどのように設定するのか

によるが、特集を組むのであれば、テーマを少し絞ったほうがよいと思うのは、門外の者のみか——。ねらいに、さまざまな問題があることを知らしめ、考えさせるといふものがあれば、

別であるが……。

(作吉 むつ美)

論文に工夫を

特集「教育の現在」、大変興味深く、読ませていただきました。かつては、学校教育が子どもたちにさまざまな夢と希望を与えていたのに、いまでは、子どもたちがあきらめと不信の場になってしまったことの不思議さを考えずにはいられません。浅野さんの「ああ、PTA」をはじめとする現場からのレポートは、やはり読みやすいし、興味もてます。具体的な例のなかから問題をさぐるというように形の論文がもっとふえてくれるとよいと思います。

(平 和代 39歳・保母)

◎「こだま」に、ふるってお便りをお寄せください。

◇二百字詰原稿用紙三枚以内
◇住所・氏名・年齢・職業を明記してください。なお匿名希望のかたは、その旨お書きそえください。

◇掲載にあたっては、紙幅のつごうなどから、編集させていただく場合がございます。御了承ください。

編集後記

◇オイル・ショック以降の日本社会は、六〇年代までの革新的な風潮からうってかわって、保守的な思想が急速に支配的になっていく過程であった。自民党が三百議席以上の大勝をとげたことは、その象徴的な出来事であった。

日本の知識人が、この時期に、かつてからは想像できないような権力へのすり寄りを始めていて、もはや六〇年代までの基準で思想家を判断することが難しくなっている。今、あらためて、現代社会への批判の原点がどこに据えられなければならないかを明確にすることが求められているといえよう。

◇現代資本主義は、既存のあらゆる生活様式を遠慮会釈なく破壊し、文化全体を消費文化へと向かわせて共同体の破壊を行ない、人びとを孤独な空間へと押しやっている。そのために、六〇年代に顕著に現われた環境破壊・公害汚染だけでなく、人びとがもちつづけてきたさまざまな人のつながり、生活の知恵といったものを破壊し、教育の荒廃、家族の崩壊といった事態をひきおこしつつある。つまり、文化の破壊が深刻化するなかで、どのようなものを守り、一層発展させて

いかなければならないかを問われつつある。その意味で、私たちが守り育てなければならぬものが何かをはっきりさせる必要がある。

◇そのようななかで、一方では、これまでは、一般に低く評価され、「保守」的とされていた思想家のなかに、むしろ、時の権力に追随しないで、民衆のなかに保持され続けてきた思想を逆に見ること可能かもしれない。

逆に、新しい思想として、粧いをこらしたものが、実の所は、もっとも深い意味で、現存社会の肯定をもくろんでいる場合がしばしばあり、その表面上の言表だけによつては、なかなか評価の難しい思想家たちも多い。したがって、彼らの意図を見抜いていきながら、保守思想が反動思想ともつながる構造をみぬく必要がある。

◇今号は、そのような座標軸の一見みえにくい社会での保守主義の姿を、あらためて照射して、一見、わかりにくい状況を切り開く方向をさぐる特集を組んだ。これまでの保守主義への評価とは少し異なったものがさし示したのではないかと思う。

◇今回の特集は、唯物論研究協会の大会

テーマと呼応するものである。

* * *

◇今号から《文化時評》が岩尾龍太郎氏へとバトン・タッチされた。中村行秀氏とは異なる接近による《文化時評》はいかがでしょうか。

◇読者の方々の声をもっと反映できるようにと、今号から《こだま》というコーナーを作りました。特集への感想、提案など、さまざまな御意見を六百字以内でお送り下さい。一層の改善をはかるとともに、読者間の交流の場ともしたいと考えています。

◇次号は、《性》を特集します。中山千夏をはじめとするさまざまな方の興味深い見解が聞けそうです。乞御期待！

(佐藤)

編集 唯物論研究協会

東京都保谷市本町四一―二四

出版案内



鯀坂真著

現代思想の潮流
2500

北村実著

哲学と人間
1800

宮原将平著

科学との対話
1800

岩佐茂著

唯物論と科学的精神
1800

日隈威徳著

現代宗教論
1800

岩崎允胤著

恒久平和と人間の尊厳
1700

守屋典郎著

日本資本主義分析の巨匠たち
1700

林田茂雄著

漱石の悲劇
1900

佐木秋夫著

宗教と時代
1800

佐木秋夫著

新興宗教の系譜
1800

林田茂雄著

親鸞の思想と生涯
1500

平田哲男著

現代史における国家
2500

林田茂雄著

人間行動の弁証法
1500

平野義太郎著

平和の思想
1600

白石書店

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

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』をめぐって——（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（吉田傑俊）／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ンセンサス論——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——福沢諭吉と大川周明——（湯川和夫）／ニュー・カレント 〈権威主義的ポピュリズム〉をめぐって（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

唯物論研究協会編集

唯物論研究年報 1985年

●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…………… 齋 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》…………… 碓井敏正

現代思想と唯物論研究の課題…………… 碓井敏正

《哲学史研究》…………… 碓井敏正

ルートヴィヒ・フォイエルバッハ著…………… 碓井敏正

『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…………… 半田秀男

哲学的思惟の展開…………… 横山れい子

ヘーゲルの市民社会論と現実的人間把握…………… 橋本 信

《海外文献紹介》…………… 橋本 信

マルクス主義的「シェリング研究」の動向…………… 長島 隆

《研究論文》…………… 長島 隆

国家主義と仏教…………… 田平暢志

子どもの生活と発達…………… 池谷壽夫

《研究ノート》…………… 池谷壽夫

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、非合理主義に對峙し、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…………… 岩崎允胤

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…………… 岩崎允胤

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…………… 橋本左内

における平和思想…………… 横山れい子

★空前の規模で発掘、名作、代表作、話題作を網羅！

日本プロレタリア文学集

全41巻

（別巻を含む）

文学が時代に生きる人間の形象化であるならば、

二百人をこえる作家の「プロレタリア文学集は

まるごと、あの時代の形象であり、

反戦平和、自由と民主主義を求めてたたかった

群像のレリーフである。

「時代閉塞」と言われ

「暗い谷間」への道をたどった時代。

治安維持法の嵐が吹きあれたもとても

無数の青春があった。

そこに生きた人間の憤り、喜び、悲しみ、

それらを活写した作品から、

熱い、骨太な手応えがビシビシと伝わってくる。



全巻の構成

《第一期》●既刊

1～5巻

6巻

7巻

8巻

9巻

10～13巻

14～20巻

《第二期》

婦人作家集

徳永直集

小林多喜二集

宮本百合子集

谷口善太郎集

細田民樹・貴司山治集

本庄陸男・鈴木清集

橋本英吉・タカクラ・テル集

ルポルタージュ集

プロレタリア戯曲集

プロレタリア詩集

プロレタリア短歌、俳句、川柳集

プロレタリア文学資料集、年表



全巻予約募集中

第一期21巻11月刊行開始

代金前払予約を受け付けます

全41巻 第一期、第二期

セット定価104,900円

特別定価104,900円（初年2月末日まで）

第二期21巻（20巻+別巻）

別巻定価20,000円

特別定価52,900円（初年2月末日まで）

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

定価 980円

1010-0146-3355