

季刊

唯物論研究協会編集

思想と現代

1987

11号

特集

「公」と「私」の変容
新たな結節点を求めて

〈対談〉「公私」関係と主体の形成

公共性の現実的基礎と

宮本憲一／吉田千秋

社会の共同資産

池上 惇

欲望のモラル

津田雅夫

近代日本思想史上における公と私

山田 洸

「私」の生活世界

豊泉周治

遮断としての市民的公共性

横田栄一

発売元

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 下 250

思想の戦後史をどうとらえるか——高田求／論理学論争について——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 下 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

1987年9月
第11号

唯物論研究協会編集

発売元 白石書店

目次

特集 〈公〉と〈私〉の変容

——新たな結節点を求めて——

- 〈対談〉 “公私” 関係と主体の形成 …………… 宮本憲一／吉田千秋 3
公共性の現実的基礎と社会の共同資産 …………… 池上 惇 24
——現代における「公」と「私」をめぐる——
欲望のモラル——〈私〉について—— …………… 津田 雅夫 37
近代日本思想史上における公と私 …………… 山田 洸 48
「私生活」の世界、「私」の生活世界 …………… 豊泉 周治 64
遮断としての市民的公共性 …………… 横田 栄一 81

文化時評

ミクロコスモスへの祈り（『サクリフェイス』雑感）…………… 岩尾龍太郎 94

ニュー・カレント

ニューサイエンスとその周辺…………… 稲生 勝 104

読書ノート

ニーチェ的ユートピアの夢…………… 河野 勝彦 113

——ドゥルーズ＝ガタリ『アンチ・オイディプス』論——

もう一つの思想家像

鎌田柳泓——哲学と心理学との間——…………… 村瀬 裕也 136

書評

高取憲一郎著『心理学のルネサンス』…………… 中川 作一 149

上利博規・志田昇・吉田正岳著『美学理論の展望』…………… 小森 陽一 150

石井伸夫著『社会意識の構造』…………… 高田 純 151

大沼正則著『科学史を考える』…………… 慈道 裕治 152

マルクスにおける労働と人間…………… 有尾 善繁 122

——「自由の国」の理解をめぐる——

こだま／編集後記

装幀 フレッシュ・アップ・スタジオ・渋川泰彦

特集●

〈公〉と〈私〉の変容

——新たな結節点を求めて——

特集にあたって

滅私奉公、と忌まわしいスローガンの否定から出発し、滅公奉私、という時代状況を経た戦後史の現在。私たちは、公（〓おおよけ〓お上〓国家）第一という観念を払拭したのだろうか。そうしえる私を形成してきただろうか。自分らしさが求められている一方で、会社のために、学校のために、はては日本人らしくというのがまだまだはばをきかしている。どうやら公も私もその内実が変容し、それらの関係自体も一筋縄ではいかないようだ。そのところを何とか解いてみたいものである。

（編集部）

《対 談》

“公私”関係と 主体の形成

宮本 憲一
吉田 千秋

司会 今日の話は、秋に行われる研究大会のシンポジウムテーマ「現代における「公」と「私」」につなげて企画されたものです。まず最初に吉田さんの方からどうぞ。

「公私」問題のありどころ

吉田 僕もこのテーマにはずいぶん関心があります。僕は戦後育ちなもので、公の観念、ことに国家に直接むすびつく「おおよけ」の観念については割合取り払ってしまっている世代に属すと思います。しかし、一般的にいつて僕たちより上の世代の方は「公」の観念が根強いし、民主運動のリーダーシップをとっておられる方のなかにも、公私の問題については古い枠組みから出ていない人がすくなくおられます。他方、僕たちより若い世代の人たちは、「公」などというものはそもそも考えられないというような育ち方をしています。

なにも世代論で捉えられるというわけではありませんが、公私の問題についての捉え方の相違が、民主運動のダイナミズムをもたらすのではなく、時代の課題に切り込んでいく新たな対話を閉ざしている状況もあると思うのです。そんなこ

とから、戦後の歴史のなかで「公」がどのように取り扱われてきたのか、「私」というものの中身がどんなもので、それは新たに生み出されてきた公共性や共同性とのように関係づけていったらよいか。こんなかたちの問題意識をもって
いるんです。

長年、民衆サイドから現代日本の資本主義分析をおこなわれ、住民運動を理論、実践の両面でリーダーシップをとってこられた先生も、このテーマにはずいぶん関心がおありだと思いますが、いかがでしょうか。

宮本 僕は『現代資本主義と国家』という本の序文に書いたのですが、国家というのは、日本人にとってみれば、永遠の命題みたいなものですね。とくに戦前の場合、国家というものの手で、生命、財産、あらゆるものが掌握され、国家の名の下にあらゆる私的生活が制約されていた時代を経験した人間にとってみると、国家とは何かということとは非常に大きなテーマなんです。しかし実際のところ、社会科学にみても解けているわけではないし、とくに個人と国家の関係は解けていないですね。

公私の問題をどう考えるかというのはすごく難しいのですが、住民運動などやっていると、常に基本的人権とか民主

主義という視角でみようとしますね。ところが実際にはそういう視角でみるにはたくさん問題点がある。公私の区分の基本というところでいえば、公私はどこでどう分かれてきたとか、公私をどうみるかということなんです。これは経済学での所有の問題、とくに生産手段の所有でみるのが基本だろうと思います。つまり、ブルジョワ革命のときに財産権を中心にした私的所有権が確立し、そこで初めて公私がはっきりと分離してくる。

「公私」問題の歴史的出発点

吉田 それはヨーロッパ型というか、ローマ・ゲルマン型等の歴史的背景があって、現代国家、現代社会の基本的な出発点はそこにあるということですね。

宮本 そうですね。たとえば支配階級にとっても、被支配階級にとっても、所有の問題は出発点になっているのだらうと思います。たとえば国王の家計と国家の財政が一体化していたものをどう分離するかといいますと、封建的な諸特権を廃棄して、国王が存在するにしても、自由な個人の秩序を維持するために権力を委ねられているのだということにしてしま

う。イギリス革命以来、国王のための経費というのはイギリスではシビル・リストといって、非常に妙な名前なんです。国王の家計は市民が認めて市民が財源をだしている、それでシビル・リストなんです。そういう形で、国王の財産がなくなると、国王は租税によって賄われるというふうになった。同時に人民の方も租税協賛権を軸しながら、権利というものを勝ち取ったのですから、租税は収める。しかしA・スミスの言葉を借りれば、租税は自由のバッジである。つまり、租税を収めることによって君たちは国家権力から自由なんだというわけです。同時にしかし国家を、市民が税金を収めなければ成り立たない国家にしてしまう。租税国家の成立ですね。こうして国家という実体は経済的にはないという形にしてしまっただけで近代が始まっていくんですね。その場合純粋理論的にいえば、公権力というのは私人の固まり、集団みたいなもので、私人が租税を収めなければ成立しない。そういう形で意識されるようなものが、実は近代の出発点にあったのではない。

先ほど言われたように、戦後世代というのは戦後民主主義の産物みたいなものですから、一番純粹培養的で、公というのはどこかにすっとんでしまっただけで、公は私の固まり、私の権

利の固まりで、公の独自性などないんだという意識があるのではない。こうした考えは戦後の初めの時期にあったのではない。ブルジョワ革命の初期もそんなものだったろうと思います。自分たちの権力なのであって、公と私が分離しながら、実は人民の側からいうと分離していかないというか、公というのはそもそもゼロになっていくのだという考えがあったのだと思います。

吉田　しかし、初期には私人たちの固まりとして「公」があったが、その公権力が国家として自立していき、公共的なことがらを私的利益実現の場としてしまう。そこで、民衆の側から公共的なことがらを位置づけるのが問題となるわけですね。

宮本　その後のことでは二つの問題があると思います。一つは今言いましたように、基本的な人権というのは、複雑な内容が付随的に並べられてはいたけれども、そもそもは財産権なんです。この考え方は司法にも持ち込まれていますから、私どもが公害問題でも苦労したのは、基本的人権というのはあくまでも財産権であり、そこから類推していくということなんです。人権とか環境権というものはけっして認めようとはしない。まず物的財産権として考えさせて初めて問

題になるわけですから。その後その基本的人權の確立が逆に、階級的対立をはっきりさせてきた。財産のない者は搾取されても人權はないということで、イギリス産業革命以後の惨憺たる労働者階級の状態というのはむしろ、基本的人權(財産權)が確立したから生まれたといってもいいといえるような状況だったと思います。それが一つの流れとしてある。それに対し、生命や健康、あるいは人格というものをあらゆる人間が主張しなければならぬといった形での現代的 basic 的人權の確立をめぐって、労働運動や社会運動が起きていった。

もう一つは完全な公というものがゼロであるとすれば、そういう財産権から成り立っている社会を内外の敵から防衛する、秩序を維持するための警察、スミス流の軍事、警察、裁判、これが公なのであって、それ以外のもは全部私に任せるべきだという考え方になる。そういう形で政策を実行する機構としての国家や自治体が構成されてくると、次々と恐ろしい問題が起こってきた。一九世紀のイギリスの状況がそれを示しています。都市というのは共同消費手段というものがないと成立しない社会なんです。狭い区域の中に集中してたくさんの方が住んでいるものだから、そこでは古代ローマ以来ですが、水道、下水道、道路等、共同で消費する手段が

なければ私的生活が成り立たない。つまり、共同性というものが日常の生活の基盤として存在しなければならぬ社会なんです。ところが、産業革命以降成立するイギリスの自治体についていうと、一八三五年に都市団体法が成立して、ここで末端の権力にいたるまで近代的な考え方が通ってしまふ。ブルジョワジーが自治体の末端まで、地主から権力を奪って

握ってしまふと、都市をどう利用するかは自分たちの自由なのであって、そのことによって住宅難や公害が発生してもそれは自然によくなくなるという考えなんです。たとえばあまりに企業が集積しすぎたら、利益が上がりなくなるから、企業は別の都市へ行ってしまうだろうとか、住宅難や公害がおこれば、労働者はもっといい都市へ自由に動いていくのだから、放っておけば都市も淘汰されていくというんです。自治体が政策介入をするとそのことによって悪い都市が淘汰されずに残ってしまうから、しないほうがいいというんです。ですから、コブデン・ブライイトなど一番選挙権運動で活躍したメンバーが握った都市ほど放置されて悪くなっていく、それで死亡率が上がりますし大混乱がおこっていくのです。その中でむしろ上から都市政策をやっていたのはトリー党の地主派でして、ウィッグ党は何もしない。その流れが今のサッチ

ヤーにきています。彼女はウィング党の系列なのです。イギリスの保守党の伝統的な二つの対立と言われていますが、福祉国家論はむしろ地主派だといわれています。地主派と、どちらかというとバーミンガム等の職人層の中から生まれた、同じ産業革命にのってない古い職人を軸にした労働者たちが中心になって、公衆衛生や公害防止法を作り、国家権力が上から都市政策をやっていく。

吉田 エンゲルスが『イギリスにおける労働者階級の状態』のなかで、そういう大都市での悲惨な状況がブルジョワジーの「野蛮な無関心」にもとづくものであり、「社会的殺人」だと告発していますね。それにしても労働運動の側も都市の公共的政策の視点がなく、もっぱら上からやるにまかせるということだったんですね。

宮本 自治体がそっぽをむいていますから、上からやるのですが、うまくいかないのです。その抗争が一九世紀ずっと続くんです。エンゲルスが言っていることは、ブルジョワジーの公はどこへいったんだということなんです。お前たちが社会的責任をゼロにした、お前たちが社会的殺人をやっているんだということですね。彼の言うように、ブルジョワジーの利害を総括しているのが権力で、これがなにもおこなわれ

ば誰も共同の問題の面倒をみないわけですから、そういう無責任さを痛烈に批判した。それが一九世紀の終わり頃になって、フェビアン社会主義がでてきたりして、この人たちが、都市に典型的にみられた共同性の必要性を社会主義の理念と結びつけて、都市が共同的な生活条件を維持する責任がある、それは民間には任せられない、民間には任せると結局あらゆるものを利益の手段にしてしまうから、絶対的な生活条件であったとしても、利益があらなければやらないということになる。都市政策は自治体の責任でやらなくてはならないという理念がでてきたんです。そのなかからやがて、たんなる都市社会主義論ではなく、国家がそういったものに責任を持たなければならぬという考えが一般的になってきた。

イギリスの場合、公私の問題というのは大変に複雑で、今話しましたような過程から、一九世紀の終わりから二〇世紀になって、公とは何かということがかなり議論されるようになってきたわけです。

吉田 そのターニング・ポイントが自治、地方自治の確立ということになるのでしょうか。

宮本 そうでしょうね。もう一つは労働運動が次第に個別要求から社会総体の問題へ目をむけてきて、人権というのは財



吉田 千秋氏

産権だけではない。財産を持たない者にも人権はあるという考えがでてきた。それから租税協賛権で民主主義を考えるのはおかしいという考えがでてきた。租税をだしているから国家について発言権がある、国家というのは納税者主権から語られるのだという考えに対し、税金を収めなくても国民は国家に対し政治的権利を主張しうる。というのは税金そのものの背景には、剰余価値から収められた利潤が入っていたり、金持ちが収める税金の背後には労働の所産があるということ、いわゆる納税者主権で固められてきた近代革命の民主主義を覆して、国民全員が政治的権利があり、全員が参加できるのだという現代民主主義の流れが一九世紀の終わり頃になってはつきりしてきた。

もう一つは、生活の条件の変化からくるもので、都市化が進めば進むほど、共同の生活手段とそれをサービスする者が存在しなければ都市は維持できない。都市というのは自治体となつて、自治体が生活を管理・供給しなければ成り立たないという考えがはつきりしてきて、その上で改めて公共の必要性が考えられるようになったのだと思います。

吉田 言葉の問題でいえば、パブリックとプライベートの対応関係は、当然のことながら、日本の「公」と「私」とはま



宮本 憲一氏

ないが違うということは前々から指摘されていますが、先生のお考えの中にも、今話されたイギリス的なモデルとは違う日本の「公私」問題があるのだと思います。イギリスの場合、パブリックとプライベートの用語の成立は、一九世紀二〇世紀というよりも前にあったんでしょう。

日本での公私問題の成立

宮本 ローマ法以来、生産や生活の基本的な手段をどう所有するかということをめぐるってあったと思います。日本の場合、最初に私有権が確立するのは明治六年の地租改正ですね。これで土地の私有が容認される。これが軸となって生産手段の私有化が進んでいくのですが、その際地主の私有権を容認したのは天皇である、天皇の手で初めて我々は私有権が認められたという考え方なんです。ですから地主は天皇にたいして忠誠心をもった。天皇のおかげで封建領主から解放されて、私有が認められたと地主は考えた。実は選挙権の思想のなかにもそれがあります。地主は無条件に選挙権を与えられた。そうしたのは、地主の忠誠心に依拠して、さらに農村的な共同体を保持することによって、当時まだ弱かった国家

権力が末端まで近代化政策をやる条件をつくらうとした。つまり政治の末端のところは地主に任せておこうとしたわけです。だから自治体というのは地主の管理機関のようなものにしたという考えがあって、地主には無条件に選挙権をもたせた。しかし地主以外の工商业者や労働者の選挙権は制限された。地租以外の国税の直接税といえど所得税と営業税ですが、これらを納める者は当時ごくわずかで、大工商业者だけに制限してあたえたのです。地方税は法律も条例もなく、公私未分離のかたちで名望家が課税標準を決定した。この意味では日本の租税国家の成立というのは、かつての講座派がいったように、たしかに半封建的なものだったと思います。そういうものとして公私が成立するから、西欧に比べると、自主的共同体が社会的矛盾を草の根で調整する装置にもなったことはまちがいありません。図式的になりますが、イギリスの場合は、近代が始まって自治行政がゼロに近いかたちで進んで行くが、日本は地主的な共同体的なものでごまかしごまかし、温情的にカバーしていくわけです。

吉田 近代的な意味での地方自治はなかったが、自治の装いが末端であったというわけですか。

宮本 これはスタンフォード大学のスタイナーという比較政

治論の教授が『日本の地方自治』という大著を書いてそのなかで主張していることです。日本の地方自治は非近代的だと批判されるが、実はそのムラの共同体の論理が働いていたから日本は成長してきたんだ、急激な成長、近代化に伴う恐ろしい摩擦をこれによって緩和したのではないかと、戦前の地方自治の非民主性をとくわれわれを批判しています。

吉田 それは戦前の高度経済成長でも重要な役割を担った「日本的な」集団の論理の歴史的裏付けといえるのでしょうか。

宮本 明治以降日本はそうだったのです。日本の地方自治制度は戦後きわめて近代的なものになるのですが、にもかかわらず草の根保守主義で、依然として地方のボスが支配して、社会的矛盾がおこってくると、それがそのまま国政の変革につながらず、有力者に陳情させるという仕組みで、共同社会の共同事務に対する不満を管理しているというのです。その原型を明治地方自治制が作りあげたのです。

こうして日本の場合には、一方で天皇制が残り、天皇に広大な財産を与え、天皇制が経済的にも存立できるようにしておく。公私が未分離なんです。しかもそれが軍事的な機能もっている。最終的には天皇が軍事についての大権をもってい

るので、それを利用して軍部が経済・財政の論理を越えて軍事費を拡大し、戦争ができたのです。他方国民のほうも結局、公私は未分離なんです。

吉田 未分離だということは私がないという構造ですね。

宮本 私がないともいえるし、公がないともいえる。公私がごちゃ混ぜになった形の国家権力の地方自治と住民生活ができてきた。

吉田 どうもその「公がないともいえる」という側面は、もうひとつよくわかりません。戦後のことを考えてみますと、公の方の天皇制というものが実態的にも観念的にも一応基本的には解体したところから出発したにもかかわらず、地方の方ではお上のことがらとしての政治領域があつて、公共的なものはそちらにお願いするという構造を抜けきれないままに高度経済成長のプロセスを歩んだ。つまり、戦後に至るも連綿とつらなって残存するほどに、公の方が明確に強かったと思われのですが。

宮本 歴史的にいきますと、大正デモクラシーの時期がありまして、その時期にだんだん資本主義化していくわけですから、商工業者の力も強くなり、自分たちの営業的な権利と政治的な権利を確立しようということが明確になってくる。そ

れまで地方税などは条例もなく、議会在勝手に「見立て割り」をしてとっていたのですが、それはおかしい、租税は法定主義であるべきだという疑念的ブルジョワ革命の主張がでてくるのです。それができて、大正一四年に地方税法ができて、やっと上から下まで租税が法定主義となる。それは確かに大正デモクラシーの成果だと思います。その時期のブルジョワ化は、天皇制批判にもなるし、天皇制そのものの見直しもでてくるが、しかし実際にはそこから大恐慌と国際摩擦でファシズムへいってしまう。不完全なままのブルジョワ化というものが土台にあつて戦後にくるので、戦後、大正デモクラシーがいつていたようなことがいくつか実現します。しかしそれは占領軍が上からやってしまった。せっかく大正デモクラシーで知事公選や地方税制の確立、軍縮・文化国家への道まで主張していたのに、それが不十分なままファシズムへいって戦後になる。戦後の場合には、もう少し主体が形成されてから、今の憲法なり地方自治法制が制定されていたなら少しは変わったかもしれないが、そうならないうちに主体がないまま理念だけが先行し、しかもそれが制度化されてしまった。普通は実態が先にあって後から制度ができるのですが、その逆の状態で日本の地方自治は展開していった。

公共的なことがらとしての教育、環境問題

吉田 運動面でもそういう事がいえるような気がしますね。

革新自治体が成立したが、それを支えたり展開したりする運動や方向が十分でなかったこともふくめて主体の形成が不十分だった。別のいい方をすれば、公と私の関係のあり方がまだ鮮明な形で問題として成立していなかった。

宮本 公というのは、秩序を維持する権力性、それから生産や生活が社会化され、共同性が日常の生産・生活に不可欠なものになってきたところにみられる共同性という二つの内容が含まれている。日本の場合、共同性の方は共同体的な慣行や組織に依存してしまい、その部分の経済は国家権力は放置するか不十分にしか供給しない。教育などというものは共同社会にとって一番必要なものののに、権力的な要素だけは上から統制するにもかかわらず、教育費は全部自治体に委ねてしまう。世界的に水準の高い公教育が早くから普及したが、実際の負担は自治体に任ず。ここにみられる共同性は私的でもあって、地主、農村に任ずという独特の形をとって公的な共同性が隠蔽されてしまう。本当に自分たちの教育でない形

で処理されてきた。

吉田 これだけの教育費を税金として私はだしているんだ、だからこういう教育をしてほしいという財産権的な主体もやっと最近になってでてきたというのが現実です。お上のことがらとして教育を任ずという考えが支配的でしたね。真に共同的なものとしての教育をつくりあげていこうとする視点、荒廃の極に達した現時点でやっとなってきたと思われま

宮本 教育は共同社会的な要素が多いですね。それが近代軍隊のため必要だとか、近代的労働者のために必要だという、私的な生活とはまたちがう次元で考えて、それを日本人は公共だというのでしょうが、そういう側面で教育を受け止めてしまう。

吉田 教育そのものがらがお上の仕事なのだという考え方と同時に、教育の構造としても、公教育が抜群に大きな位置を占めていて、そういう構造が教育を自分のことがらとして考えないというようなことがずっとあったというのが現実ですね。その点で、公害問題は内容的にいつでも共同性そのものだし、公私関係の問題を実践的に解くうえでだいじな問題だといえるでしょう。

宮本 今日でいうと公害問題が頻発してきて、そこに二つの問題がでてきている。良い環境を享受するというのは個人の私的な権利でもあって、この権利が認められなければ死んでしまうか生活が困難になる。しかし大気にしろ水にしろ、みんなが共同で利用しているのです。しかもそれが汚されたかどうかという環境の変化すら個人で理解することは不可能になってきています。きちんとした大気汚染の観測、水質管理といった共同事務がなければ環境の質ですら調査も理解もできないというのが環境問題の特質だろうと思います。そういう意味で環境は共同財産です。先ほど都市だけに絞って共同生活の条件をいいましたが、もう少し人類全体に関連させていうと環境くらい共同性のあるものはない。これが侵されたら人類は生存できない。しかし現代の社会でいえばそれを公共機関に信託しているのだと思うんです。信託せざるをえない。私たちは環境を公共信託財産として公共機関に預ける。公共機関はそれを維持する責任を持つ。とくに都市化されてきた社会では日常的に公害問題が発生しますから、都市あるいは国家が日常的に管理しなければ良い環境は保持できないという客観的条件があるのだと思う。そういう意味で、公共機関の共同性の第一歩として環境保全という業務があるわけ

です。しかし非常に厄介なことに、現実には土地所有というのは私的権利としてみとめられている。環境は土地を基本的にしていますので、共同財産であるにもかかわらず現実にはそれが私的財産として、企業や個人の手で管理されている。その結果環境を汚すことが放置されている。もし公共的な規制がなければ、環境を汚すことも自由である。更に経済的にいえば、環境は商品ではない。上水道などは買っているわけですから一部商品化しているものもありますが、しかし商品としても非常に特殊な商品で、実際の使用価値は絶大なものなのですが、それよりもはるかに交換価値は低い。そういうものとして環境が存在していますから、この環境という公共信託財産をどれだけ浪費し破壊しても、実際にはコストにはねかえらない。公共的規制がないかぎり環境を汚す方がコストが安くなって儲かるということでも自然が破壊される。そういうなかで公共性というものが初めて大きな意味を持って登場してきた。ところが日本では、人間の基本的な生活条件を信託されているはずの公共機関は何もしないどころか、地域開発などで逆に環境破壊を促進している。あるいは公共信託財産を任されているはずの公共機関の事業である大阪空港とか新幹線が次々と環境破壊をおこす。そういうことが本間に

公共性なのか――。

吉田 それはもう明らかに公共事業の名を借りた公共破壊ですね。ただこちらの民衆の側も公共的なものへの視点が弱かった点をどう捉えるのか。さきほど環境は根本的に共同的であるとともに、私的な権利の側面があるとおっしゃいましたね。僕はそのところ、つまりそれぞれの私生活を作り立たせる公共的条件を権利としてつかむ視点が、とつても大切だと思うのです。公共的なことから「お上」のことがらであるとするかぎりでの、私の権利の未成熟さが問題にされてよいでしょう。

企業の論理を越えること

宮本 そういうことですね。日本には二重の問題があつて、近代的な所有権が必ずしも明確な形で確立していなかったのだが、戦後それが確立したらものすごく強く主張されて、それ自身が環境を破壊するという面もある。しかし一方では、もしも地主などがその事に気がついて自分の権利を正しく主張すれば、それが逆に環境を防衛する側にもなっているのが事実です。それからもっと現代的な人権、財産権を越えた人

権が、他の国でいえば一九世紀の終わり頃からはつきりしてきたものが、戦後日本の中でまだ未成熟で、それが一方で高度成長の過程でようやく目覚めてきた、身につけてきたのではないか。

吉田 高度経済成長の中で、共同的生活構造の旧構造が破壊され、私生活構造が孤立的個人という形で、「私民」という形で登場して、私的エゴイズムがどんどんでてくる。しかしその成長が、まったく公というものを考えないようなものとしてありながら、同時に私生活の本当に守ろうとすると、共同的領域について力をあわせてなんとかしなければいかんという形で登場してくる。だから私生活領域におけるエゴイズムが地域エゴのような形で主張される場合もあるが、僕などの視点では、私的エゴイズムから出発してそれがどうやって公共性、共同性の方へ連帯できるのかということがとても大事なような気がします。

宮本 それを西欧型でいくかどうかはわかりませんがね。日本的個になるのか西欧的個になるのか。個が確立して共同性ができるのか。

吉田 僕は必ずしもそれだけを言っていないのですが、ただ一つの方向としてはそういうものが明らかになってきますね。

宮本 一番純粋な形態でいえば、大衆の主力になるのは労働者階級ですから、労働者階級が個としてあるいは基本的人権や現代民主主義を考えたりするようになって、それが中核になりながら全体の市民がそうになっていくというのが望ましいのですが、日本の場合、企業自体が他の国と違うところがあって、企業がコミュニティみたいなものですから。(笑い)労働者の全生活を掌握してしまって、住宅から社会福祉、医療等あらゆるものを大企業は自ら供給する。教育も生涯教育も實際上企業が引き受けてしまうという形で、労働者が企業というコミュニティのなかに掌握されてしまっているから、労働者は本当の意味でコミュニティがもてないわけです。

吉田 企業論理を乗り越えない限り、公共的なものが私的なものと結合しない。

宮本 僕は企業城下町という言葉を作ったのですが、日本の場合、一企業が占領している町というのは議会にも労働者が企業の代表で、入っていくんです。

吉田 トヨタなんか拳母(ころも)という何ともゆかしい市名まで変えさせてしまいましたからね。

宮本 そういう自治体が形成されてしまう。ですから草の根保守主義というのが伝統的にずっとあって、これは地方の有

力者が管理する。そこにあらゆる情報が集まり、それが補助金と結びついて中央政府ともつながっていく。そういうものをうち破る主体であるはずの労働者の方は企業主義で、それに挑戦するための論理も必要性もたない。むしろそれと結合してしまって自治体が形成される。これが戦後の姿でした。一九五三年、内灘闘争という戦後の最初の本格的人民闘争を樹立した北陸鉄道という労働組合があって、これはかつては地域闘争のモデルみたいに言われた大変有名な組合だったのですが、今は名鉄の傘下ですっかり力を失いました。その書記をされていた森直弘さんという方は、前は大学の教師で、レッド・ページで書記になったのですが、その方が昭和三二年に『村ぐるみ町ぐるみ』という本を三一新書で書いています。これは今読んでも大変に良い本で、結局労働組合は企業内闘争をやっているだけなんで、自分たちの生活を向上させようと思えば、地域で運動しなければいけないんだということ是非常にうまく書いた本なんです。そのなかで森さんは非常にうまい比喻を使っていますね、日本の労働者は、「職場にいる時共産党、帰る電車で社会党、家に帰ると自民党」というのです。どうしてそうなるのかと問いかけているんです。たとえばPTAもおかみさんに任せっきり。ゴ

ミや交通公害がどうなっているのかはどうでもいいというのが日本の典型的な労働者で、これをどうやって変えていくのかということがでてこないかぎり、日本の民主主義はないだろうという主旨でした。僕はそれは当たっていたと思うんです。その後も公害問題がでてくると、四日市などが典型ですが、住民が思いあまって裁判闘争へもちこむ。お金がないので総評に申込み、総評の地本が応援しようと決議したとたんコンビナートの三菱系の労働組合が脱退する。彼等は企業の方へ行ってしまったんです。これは住民にとってはものすごい裏切りでした。日本には企業主義があつて、その外側から住民運動が始まる。それが六〇年代から七〇年代にかけての約一五年くらい革新自治体を生んでいくのですが、それが日本の地域の歴史であつて、その問題は今もなお未解決なままである。むしろ労働組合が最近では企業主義をもちながら右旋回していく。世界的にこれだけ大きな金融恐慌の危機があり、経済が動揺していて、本来なら改革の主体が形成されていかなければならない時期であるにもかかわらず、そうはなっていない。また同時に、なぜ企業主義の外側からきた住民運動が日本的企業のコミュニティの壁を突き破れなかつたのかという問題もある。そのところで、新しい形の自治

体、新しい意味での共同性が、企業主義労働組合を乗り越えて作れないのか、そういうことが模索されているところに一つの問題があるのではないかと思ひます。

吉田 それは日本の民主的な運動を展開するさいにも根本的な問題ですね。基本的な筋書きを労働・生活・人生という構造で考えてみますと、今の日本で本当の人間らしさがでてくるのは仕事が終わってからなんです。自分のためか会社のためか、わからないままですがむしろに仕事する。戦前のイエの構造みたいなものが「公」としての企業に成立している。だから自分の楽しみをどこに見いだすかという、労働以外の生活といわれる場にもつよようになった。これが高度経済成長のなかで出てきたんだと思うんです。

ところが労働の社会化、生活の社会化がどんどんおこつてきて、生活自体がなりたたなくなつてくる。だから労働主体としての成立が十分でなくても、生活の主体として何とか考へようとする一群がでてくる、それが住民運動とか地域運動、消費運動、保育運動という形ででてきた。これがどうやって企業の壁を乗り越えて労働主体としてもつなげていくのか。いづれにしろ、労働と人生を総体として貫く視点をもつた主体の形成をめざして、労働運動と生活運動がつながって

いかねばならないと思います。そうしてはじめて、「労働者社会」というものが体制内に成立し、体制を越えていく力になっていく。こうした芽がやっと生まれてきたようにも思っています。

公共性と企業の論理

宮本 なるほど。日本の企業というのはおかしいところがありましてね、法人というのはある意味で公共的な性格を一方においてもっている。私利私欲の追求という私利私欲と同時に、法人である以上は公共的性格を本来もたなければいけないんですが、日本の場合それはどこかへすつとんでしまっている。たとえば製薬会社など危険な商品を作って被害をおこして追求されたとき初めて社会的責任を自覚されるだけである。本来は企業が大きくなればなるほど、会社の経営について地域住民と相談するとか、消費者運動との日常的な接触とか、住民参加等も考えていかなければならないのです。そうして初めて法人としての存在が許されるのだらうと思う。ところが日本の場合法人というのは利益をあげるだけのものになっている。法人化に伴う公的責任は非常に希薄である。そ

ういう企業に労働者が巻き込まれている。それに財界という形で連合体を作って国家権力や自治体も征服していく。このあたりのことは日本企業論、日本法人論というものがもっとやられなければならない。

単に公害問題を引き起こしたときにだけ一時的に社会的責任を追求されるというのは間違いで、企業というのは社会主義になっても残るわけですから、つまり一定の社会的組織なわけですから、そういうものもっている公共性をもっと論議されるべきだと思えます。企業は資本主義の権化だみたいにして切ってしまうと、それが利益を追求するのは当たり前だから排除すればいいのだというふうにはならないだろうと思うんです。企業というのは体制を越えてある意味では歴史貫通的な概念みたいなもので、社会主義社会になってもその形態は残るので、そこでもし反社会的な行為が許されるとしたならば、社会主義社会でだって公害はおこる。僕は調べてみたのですが、社会主義社会でも企業がやはり公共的でない。個別の利益追求に走っている。それは生産力増強という国家の方針と合っているかぎりはどこからも批判されない。それでは困るんです。

吉田 日本の場合は困難ですね。なにせ、企業に雇ってもら

い、飯を食わせてもらっているという観念がじつに強いです。そう、そういうありがたい企業を誘致してくれる自治体、
「お上」はいいものだ。この観念を変えるには、主体的な地域作り、生活の共同条件のプラン作りのなかに、企業をどう位置づけていくかが大きなポイントになってきていると、
ってよいでしょう。

宮本 その問題では結局二つあると思います。一つは、今言われたように、外側から地域の方の自治性を確立して地域の経済を管理・発展させていくという自発性とそれらの共同行動がある。あるいは協同組合を作って、消費者が主体となって、生産や流通について発言権をもつ。場合によっては生産者と消費協同組合とが連合して、それが私企業の行動について一定の抑制力となる。

もう一つは企業の中の改革ですね。このことについても問題が提起されなければならない。実際他の国、西ドイツなどではもっと従業員が参加がおこなわれているし、アメリカの一部の企業では住民を経営に参加させている。個別的な企業でいえば、原発をほとんど作ってやっている電力企業などは本当は住民を参加させなければおかしいんです。ああいうものだって消費者が参加させ、もっと企業内部で抑制力を

働かせなければいけない。

吉田 中部電力でいえば、従業員の思想差別まであからさまにやっておき、消費者参加どころではないレベルです。

宮本 企業内部の組織形態の改革、管理の改革ができないで社会主義になったら、今と同じことが繰り返されるのではない。しかも国営になったらなお始末が悪くて、政治と経済が一緒になってくるから、やられっぱなしになってしまふ。そういう意味では企業という形態をどうするかということがこれからの公私を考える場合一つの論点だろうと思います。自治体をどうするか、国家をどうするか、企業をどうするか、労働組合をどうするかという社会組織における公と私の問題をもっと考えなければいけない。

吉田 企業を内部から変えるということですが、実際には外の方から内部を変えるという言い方しかできない。(笑い)
宮本 それが残念なんです。でもそれを期待しないと将来大変なことになる。

吉田 四日市公害問題が起こったとき、化学関係の合化労連が公害反対を言いだしたのは随分後になってからでしたね。問題が顕在化し、裁判に住民が勝ちそうになってからでしたね。

宮本 それは太田薫さん自身が合化労連の委員長として反省しています。

吉田 そういう状態をどうやって変えていくのか。生活の場の問題をしっかりと考える主体となるのが、労働の主体としても労働の場の問題を考えていくことになるような、逆構造みたいな視点をしっかりやっていかないといけないのではないか。労働主体はどうしようもないということでも放ったらかしにして消費生活のレベルだけ話していても埒があかない。

宮本 今の労働者は管理されているだけであって本当の労働主体になっていない。他方生活の主体者になっていないところもある。生活の主体者、生活権をもった生活者になって、それが本当の労働者をどう作り、変えていくのかという課題もある。

吉田 その生活の主体者ということについては、僕は「消費」と「享受」という用語を対比させて理解しています。今日では、食えることからはじまって生活のあらゆる側面が受動的に「消費」させられている。主体的に選択し、自分の納得がいくものを味わうという「享受」の営みが十分でない。たんなる消費主体から享受主体へ。これはことに生活の文化的側面のでいえることではあるが、その側面に限らず、生活主

体の形成ということの基本視点でもあるでしょう。このことにつながる運動として僕は、生協や親子劇場に注目しているのです。

しかし、この視点を実現するうえでも、主体性をもぎとられていた労働現場が改められねばどうしようもないのです。これはねかえりの意識もすこしずつできてきている。「公」として企業を前提にせず、「公」の根本である国家でさえ人生の主体的なあり方からとらえていく態度ですね。公共性の新たな視点もこの方向に位置づけられるように思うのが。

公共性の主体的な捉え方

宮本 大阪空港の最高裁の判決は、公共の問題を考える非常にいい材料だったと思います。最高裁ですから、各裁判官の個人的な意見も詳しくでているのですが、この中に少数意見でしたが、これまでの公共性は権力的なものだということをはっきり述べた裁判官もいます。それによれば、公権力の行使にあたる行為というのは一般的には平等な権利主体間の水平関係とは区別される権力服従の垂直的關係である。だから

権力機能の行使を有する者は、優越的な一種の主体として、相手側の意思のいかんにかかわらず一方的に意思決定をして、その結果について相手方の人民を強制しうる効果をもっているのが公共である。そこで大阪空港はそういうものだとやっているんです。付近の住民がどう騒ごうと公共性があるのだからがまんすべきことなんだ、というわけです。続いて厚木基地の裁判がありまして、この場合は日米安保条約というものもともと公共性の高いもので、日常の生活妨害などというものはそれにくらべて受認すべきものだとして軍事活動の公共性をはっきりだしてきた。こうした流れが一方ではっきりとできてきている。大阪空港や厚木基地などの公害反対の理論は非常におもしろい問題で、権力的行為こそ公共性だという戦前から一貫してある観念に対する挑戦状みたいなものなんです。公権力が公権力たりうるのは、住民の生活権を守る公共信託財産を守っているからであって、このために我々は税金を納め、公権力として認めているのであって、基本的人権を守らないような公権力は公権力たりえないという主張なんです。これに対し、権力行為にたいしてはがまんすることがお前たち国民の義務であるという考えが激しく対立している。それは言ってしまうえば、権力性と共同性の違いでは

ないかというのだが、そのところがどう克服されるか、権力性もちうるのは共同性を保持するからなんだというブルジョワ革命の論理が今、現代的なところで、国家の行為に伴う環境破壊をめぐる問われている。その場合、一方では国家というものが超越的にできていますが、他方では環境こそが最高の公共性なんだ、これを破壊するものに公共性を名乗る資格があるかという主張がある。

吉田 僕は新幹線公害訴訟の時点には名古屋に住んでいて、その運動を支えている人たちから話を聞く機会もありました。国家権力が新幹線の騒音を正当化する論理も公共性だったのですが、その中身は大多数の人が便宜を受けるというものです。これを少数の人の生活環境と対比させて、少々はがまんしろというわけです。この便宜性の裏には当然、利潤があるわけで、これはあきらかに公共性の名を借りた生活破壊、人間破壊といえる。本来、公共性とは人間らしい生活の共同条件の確立のことではなかったのか。

宮本 新幹線の場合は他の要素もあって、あのような構造物自体が都市という公共空間を破壊している。単に被害を受けている住民だけでなく、名古屋市という都市そのものの発展を切断している。東京もそうだがあのような都市横断型の鉄

道が日本の都市空間の形成なんです。他の国ですと、ローマにしてもパリにしても大きな都市の中を鉄道が横断するということはない。駅は都市の外側にあるかターミナルになっている。これは都市という公共空間の公共性を第一に考えているからだろうと思うのです。その公共性についての基準が日本ではない。社会的に有用であり、利益があがる、便利だというのが公共性と錯覚されている。それらは確かに公共性の一部ではあるが、基準からいえば下位のもので、公共性の第一にあがるべきものが見捨てられている。ですから、高速道路にしても高速鉄道にしても日本の場合平気で都市空間を破壊している。パリの場合、セーヌ河畔の高速道路は地下に埋めたわけですが、どうしても必要ならそうすべきだと思いません。しかしこういう理論は日本の裁判では通らない。地域の住民の被害は都市空間の破壊と関連した被害なんです。

今まではどちらかというと、反体制の人たちは、公共性というのは私利私欲追求のいちぢくの葉であると考え、公共の福祉などと言われるとすぐアレルギーをおこす。それ自体を論ずるのがおかしいとかんがえていた。しかしそれで果たして、こちらが個人的な私利私欲を主張するだけでいいのか。それと同時に我々の側に公共性があるのだということをはっ

きりさせないといけないのではないかと思います。公共性の基準のことを我々は責めの公共性というんですが、我々が共同性を軸にした真の公共性とは何かを主張しなければならぬ。そうしないと裁判にも勝てない。

。公私。問題の展望

宮本 今後どうしても考えていかなければならないのは、今までは必要なものはよく売れる。必要だから作るという時代でしたが、だんだん必要でないものまで作る、売れるものは作るというように変わってきた。商品のもっている普遍性、公共性というものがなくなってしまっただけで、商品は完全に私利私欲の権化になってくる。そうすると従来の市場原理というのは売れるということのなかに全体性の必要性を認めて、その論理で市場の論理に正義がある、だからそれを特定した権力が市場を外から規制するのは間違いだということになっていく。今の新自由主義の論理もそうです。しかし現実にはそうでもない。必要なものが供給されない。商品生産に関わりが乏しいもの、商品生産でないものは勝手に破壊されたり、供給されないままになっている。商品になるものは無駄なもので

も売れる。そうすると価値基準を変えなければならなくなってきた。つまり、社会的使用価値にもとづく価値基準を決めなければならぬ時代がきていると思うんです。共同性とか公共性というものが改めて正確に議論されなければならぬところなきにきています。

吉田 結局不必要なものまでもたされるといふ構造にたいして、本当に自分が欲しいものは手に入らないという欲求の不充足という視角から共同性論を展開しなければならぬ。これだけで共同性論が成立するかどうかはともかくとして、今の現実の内容から考えますと、共同への欲求が人間らしい生活をしたため、そのために必要な共同空間のあり方、環境の問題、消費生活の仕組みなど、いろいろな形で接近して、そういう主体として形成されている場面が随分多い。ここに新しい形の公私関係のあり方が作られていくのではないかとという期待が僕にはあります。

ことに最近では国際化が急速に進んでいるなかで、この共同空間や生活の構造もぐっと大きい視野でとらえなければならぬでしょうね。

宮本 国際的視野をもった公共性の問題ということですが、多国籍企業が国家の枠を越えて国際的に進出して、その動向

が地域の経済を大きく変貌させようとしています。東京への集中もその一つの表れだと思います。国際的な金融資本がロンドン、ニューヨークに次ぐニュー・センターを東京へ作るという立地を始めていくと、東京は過密過大な空間になる。多国籍企業段階というのはある意味でいうと非常に生産力が高度に発展した段階に入ってきて、あらゆる経済活動が国際化せざるをえない。国民経済という枠組が桎梏になってきて、これを越えて多国籍企業が生産・流通を始めている段階だと思ふんです。現実には国民経済の枠組を個別に越えても全体として体制的に越えられないから、むしろ国家意識が高まってきた、生産力の面という国際化してはいるものの政治の面では緊張関係が高まって、いわゆる国家の権力化のコースが強くなって国家主義的になってきている。国際化と国家主義というのが楯の両面みたいになっている。

確かに多国籍企業段階に入ったなと思ふのは、国民経済の動向と地域の経済の動向とが必ずしも一致しなくなってきたことだと思います。そして又地域がまっすぐに国際化していく面もでてきている。国家を意識せずに他の地域と結びつく。住民自身にもそういう交流がでてくる。どういう形で国際社会が形成されていくかによって、国家の位置はかなり変わって

くるのではないか。当面は国家主義化になっていくが、しかしちょうど中世の時代にヨーロッパで都市が国家なみの主体となって動いていたような状態、自治体が国際化のなかで強い単位となって、その連合として国際社会があるというユーロピアみたいなものが考えられないわけではない。現実には国民国家の枠組が崩れ始めていることは間違いありません。だからなおのことその古い秩序を強くしようとしている。そういう意味でいうと現代というのは、国民国家という近代が作り上げた強大なものが崩壊し始めている時代ではないか。それがこれからの公と私の関係についてどういう意味をもってくるのか。私は自治体というのが、労働者社会の権力として現在の生産手段を規制する権限をもって成立していくことになる。今までの国家権力とは違う新しい公共的な権力の出現、あるいは国際的な連帯が考えられないわけではない。唯今のところはユーロピアですが、多国籍企業もっている一種の国際的生産力の展開過程というのは見逃せない。これはいかに国家主義でいこうと、それを突破しようとしている。文化も変わってきます。これは違った要因を次に生みだすのではないか。

吉田 新しい時代、国際的な時代に実際上入っていますね。

日本人というのいろいろな角度から見られるようになっていきます。会社でもウチの会社というのではなく、もっと相対化してみる。地域にしても国家にしてもそういう眼差しが必要であり、それが公私関係を新たに作りかえていく主体を形成するように思います。

宮本 しかしその時、日本人がこれまでの公私の意識をもっていると、孤立したりひどいめに会うのではないか。今の国家や企業にたいする意識が変わってこないと、国際社会のなかでは通用しないし、摩擦をひきおこす。

司会 今日はお忙しいところどうもありがとうございます。まだ論じ足りないこともたくさんあるとは思いますが、このへんで終らせてもらいます。

(みやもと けんいち 大阪市立大学・経済学)

(よしだ ちあき 岐阜大学・哲学)

公共性の現実的基礎と社会の共同資産

——現代における「公」と「私」をめぐる——

池 上 惇

はじめに

第二次大戦後における日本の社会科学者のうち、民主主義と公共の概念について、正面から、これをとりあげたのは、阿部斉氏であった。一九六六年に公刊された同氏の労作「民主主義と公共の概念」（勁草書房）は、アメリカ民主主義の起源に関する研究を素材としつつ、主としてテンニエスのゲマインシャフトとゲゼルシャフトの区別を基礎的前提としながら、戦後一時期、日本の社会学界を風靡したデュローイの思

想を指針としつつ、公共の概念に迫ったものであった。

同氏によるテンニエスの要約は、きわめて要を得たものであるので、やや長文にわたるが、全文を引用しておく。

「一般に、政治は利害と価値の多元化を前提として、利害と見解との対立を調整しつつ、社会の統合を計ることにその機能を持つ。従って、それは端的に近代社会の所産である。閉鎖的共同社会を基礎とする前近代にあっては、社会の秩序と安定とは自然的所与であった。例えば、人々の結合関係についてゲマインシャフトとゲゼルシャフトの二大理念型を設定し、前者を前近代社会に後者を近代社会に対応させたテ

ンニエスによると、ゲマインシャフトの一体性を保障するものは、自然的所与それ自体である。すなわち、血のゲマインシャフト（血縁共同体）には人間存在そのものに関する、場所のゲマインシャフト（地域共同体）には占められている土地に関する、さらに精神のゲマインシャフト（精神共同体）には神聖視されている場所あるいは崇拜されている神々に関する、『共同の関係や共同の関与、すなわち共同の所有』が結びついており、各構成員と共同体とを結合する客観的紐帯となっている。しかも、ゲマインシャフトにおいて一層重要なことは、こうした客観的存在が一体性を確保しているだけではなく、この共同の所有を基礎としてその上に成り立つ、構成員相互に共通な結合的性向（*Gesinnung*）が一体性の中核をなしていることであって、テンニエスはこれを了解（*Verständnis*）と呼び、さらに『それは、人間を一つの全体の部分として結合する特殊な社会的力であり、社会的共感』だとしている。この了解はまず共通の感覚という形態をとり、さらにその高次の現象形態として共通の習俗や共通の信仰となるのである。かくて、ゲマインシャフトにおける秩序と安定とはこの共同の所有と相互の了解の上に、自然的に生成するものであった。その限りにおいて、人々は社会の秩序と

安定とを創出するために、自覚的に活動する必要はなかったのだ。

しかし、閉鎖的共同社会の崩壊とそれに続く近代社会の成立とは、こうした無自覚的統合を解体し、秩序を人々の自覚的行動によって達成されるべき課題とした。テンニエスによれば、ゲゼルシャフト的関係にある人々は本来的には結合への傾向を持つものではなく、ただ各人の利害に基づいて他の人々との協力を必要とする場合にのみ結合関係に入るにすぎない。従って、ゲゼルシャフトは当事者の意思の一致を前提とする。当事者の意思の一致を客観的に表示するのは契約である。それゆえ、ゲゼルシャフトにおける秩序と安定との前提はこの契約にあるといつてよい。しかし、『意思のこのような一致は、その性質上、瞬間的、利那的なもの』であるから、契約はまだそれだけでは社会の安定をもたらすはしない。契約が単なる一時的結合にとどまらず、永続的結合体を形成することをその内容としている場合には、契約の内容は協約（*Konvention*）として成文化される。協約はゲマインシャフトにおける共同の所有に対応し、ゲゼルシャフトにおける一体性の客観的表示である。しかし、契約の瞬時性は協約においても依然止揚されることなく、協約がそれ自体で時間

的・空間的制約を超えた普遍妥当性を有することはあり得ない。それゆえ、ゲゼルシャフト的結合関係は常に解体の可能性、すなわちアナキーへの傾向を潜在させているといえる。

いいかえれば、近代社会は利害と価値の無限の多様性を前提する。それゆえ、対立を調整するための自覚的努力がなければ、社会は必然的にアナキーへと移行せざるを得ない。

こうして秩序と安定を可能にする社会の統合が一個の課題として要請され、従って政治が要請されるに至ったのである。

そして、利害と価値の多元化における窮極的単位が各個人に他ならないとすれば、統合の担い手も社会を構成する各個人以外にはない。すなわち、各個人による統合への自覚的活動が社会の秩序と安定のための基本的前提である。しかし、この前提を現実化することには、常にきわめて大きな困難が伴う。社会の秩序と安定とが窮極的には各個人の利益となることが全構成員によって承認されるとしても、そのために具体的に何を行なうべきかは必ずしも明らかではないし、人間の自然的傾向はむしろ各個人をしてそれぞれの直接的利益の追求に向わせるからである。そのため、社会の秩序と安定の要請は社会の統合のために具体的に何をなすべきかの決定を

少数者にゆだねざるを得なくする。そして、こうした決定に基づいて各個人に要求される事柄と各個人の直接的利害とは必ずしも一致せず、むしろ鋭い緊張関係にたつことが少なくないので、決定を具体化するのに必要な強制力ないし制裁力がそれら少数者に付与されることになる。これが統治権力に他ならない。」

いわば、ゲゼルシャフトにおいては、社会を統治するものと統治されるもの、との分業が不可避であり、ここから、統治するものは、統治されるものの合意を得て（そのすべてではなくても、すくなくとも形式上は多数者の合意を得て）社会の統一性や統合をはからざるを得ない——これらが、テンニエスの議論から引きだされる一つの結論である。

阿部氏は、ここから、さらにすすんで、マルクスの「ドイツ・イデオロギー」における共同利害の分析こそ、テンニエスの結論に先行する重要な貢献であることを指摘し、つぎのように述べている。

「こうした傾向は既にカール・マルクスによって鋭く看破されていた。かれは一八四六年に書かれた『ドイツ・イデオロギー』の中で次のように論じている。すなわち、『生産性の上昇、欲望の増加、およびこの両者の根柢によこたわる人口

増加』とともに分業が発展するが、その起源においては、それは自然成長的な分業であった。つまり、最初は性行為における分業、次には自然的な素質、欲望、偶然などによって生じた分業であった。この分業が現実的に分業となるのは、

『物質的労働と精神的労働との分割が現われる瞬間』からである。『この瞬間から意識は、現存する実践の意識とは何か別なものであるかのように、また何か現実的なものを表象しないのに現実的に、何かを表象するかのように現実的に想像し得るようになる』。分業とともに『精神的活動と物質的活動が——享受と労働が、生産と消費が別々な個人の仕事になる可能性、否その現実性が与えられる』のである。さらに、

『分業と同時に、個々の個人または個々の家族の利害と、互いに交易しあうすべての個人の共同利害 (Gemeinschaftlichen Interesse) との矛盾が与えられる。しかも、この共同利害は単に觀念の中に『一般的なもの (Allgemeines)』として存在するのではなく、分業が行なわれている諸個人間の相互的依存としてまず現実の中に存在する』。しかし、諸個人はただ彼らの特殊利害、彼らにとって彼らの共同利害とは必ずしも一致しない利害だけを求めるから、共同利害は彼らにとって無縁 (fremd) の、独立 (unabhängig) な利害、すなわち一

般利害 (Allgemein Interesse) とみなされる。このような特殊利害と共同利害との矛盾に基づいて、『共同利害は個別および全体の現実的利害から切り離されて国家としてひとつの独立な姿をとる。』

そしてマルクスによれば、この国家は、内部に階級対立をはらむ時にはもはや幻想的な共同体であるにもかかわらず、共同利害および幻想上の共同利害とたえず現実的に対立する特殊利害の実践的な斗争に対して、その幻想上の一般利害によって実践的な干渉と制御を試みることになるが、このような階級対立の上に立つ一般利害はいわば疎外された共同利害に他ならない。⁽²⁾

社会における分業と交換の発展こそ、人々の私的利害と共同利益の区別を現実につくりだすこと、しかし、人間は、分業と交換における人々の相互依存(共同利害)を生かして、人々の一人一人の私的利害をよりよく充足させようとはせず、彼らの共同利害と合致しない利益、つまり、端的に言えばエゴをむきだしにせざるを得ない(資本主義のもたらす生存競争のもとでは、とくにそうである)から、彼らを社会の秩序におさめるには、「疎外された共同利害」の体現者として、国家を生みださざるをえない。この点で、マルクスは、テンニエ

スの結論と合致したものをもち、と阿部氏は鋭く指摘されているのである。

このように、現代の社会や共同利害を把握するとすれば、ここにおける「公」と「私」の関係は、きわめて明白であり、統治者による社会の統合のための象徴こそ、公共の概念にほかならず、少数者の私的利益を多数者の共同利益としてみせかけ、また、みせかけることによって、社会の解体を防止するという効用をもつ概念こそ「公共性」である、ということになる。だから、阿部氏のまとめによれば、「公益についてその客観的基準を発見しよう」としたり、世論の真实性を測定しようとしたりする努力もまた空しい⁽³⁾ということになる。

このような基礎的前提の上に、第二次大戦後におけるマス・コミュニケーションの大規模な発展を検討するとき、阿部氏は、ジョン・デューイの概念「大社会の大共同社会への轉換の可能性」に着眼されたのは、きわめて自然であった。阿部氏が指摘されているように「デューイの理論の背後には、……二〇世紀初頭以来顕在化してきた社会形態の変化がある。それは近代化社会から『大衆社会』への轉換として定式化されているものである。『大衆社会』においては、一方に

おいてその極端な平準化の進行に伴って、個々人の異質性の承認の上に成立してきた私的領域の固有性が失われ、他方において生産力の飛躍的發展と大量伝達手段の異常な発達に伴って公的領域の圧倒的拡大が生じた。近代国家的公・私両領域の関連づけはそれが成立すべき基盤を失ったのである⁽⁴⁾」では、「大衆」が、公、私両領域のあいまいさの上で主張し、合意しうる公共的活動とは何か？ それは「福祉」であり、福祉の実現にむかう公領域の拡大こそ、現代の公共性を特徴づける。現代社会における公共性は、依然としてテンニエスが描きだした不安定な状況を反映しつつ、しかし、大衆社会化による福祉という合意目標を手がかりに、マス・コミュニケーションの手段をかりて、「大共同社会」にむかって近付こうとする。ここに阿部氏が描きだした一九六〇年代中期における「公」と「私」をめぐる思想状況があったとみてよい。

もし、アメリカ的な特質や、日本の特質を度外視して、一九六〇年代から七〇年代前半までの期間における日本の高度経済成長期と、そのもたらしたゲゼルシャフトの成熟という点のみ着目すれば、高度成長のもたらした「公」と「私」にかかわる思想の定式は、ほぼ、デューイのそれが該当す

る、とみてよい。

言うまでもなく、七〇年代後半から、八〇年代以降の日本社会では、国際的な動向と一致する点に限定して考察すれば、デューイの状況からの大幅な変化がおこった。「大衆社会」の「合意」事項は、「福祉」から「小さな政府」への転換をみたと称せられ、「公領域の私事化」「福祉みなおし」が大規模に推進されてきた。⁽⁵⁾デューイの主張が、第二次大戦後の科学技術の進歩とマス・コミュニケーションの発達を反映しているとするれば、現在の局面における変化の背後には、情報・ハイテク・バイオ・テクノロジーなど、新しい技術の特徴が反映している、とされている。これらの新しい技術は、従来の平等化の背後にあった公企業や福祉行政の技術的基礎を変革し、巨大な固定資本を擁する「重厚長大」型国有企業——電々、国鉄など——にかわって、光ファイバーやコミュニケーション交通手段を用いる分散型の私的企業を生み、情報技術などを用いた医療産業、分散型の福祉産業、バイオテクなどを契機とした研究開発産業、そして、教育ソフトの生産と販売を組織する教育ビジネスなどを生み出したのである、と主張される。そして、情報技術によるミニ・コミの発展やネットワークは、この傾向をますます促進するであろうという

わけである。

私事化された領域の拡大につれて、福祉国家は縮小、あるいは、解体を余儀なくされ、国家は、一見すると、軍事力を中心とした統合国家、あるいは、近代国家の確立期のイデオロギーでもあった「小さな政府」へと回帰してゆく。いまや、「平等」よりも「個性化」が中心の関心となり、新しい自由主義が台頭し、硬直化した官僚的福祉国家を再編成するとさえ、公然と宣言されるに至るのである。

以上、概括したように、現在の局面における「公」と「私」とりわけ、公共性の後退と「私事化」の復権論は、その背後に一貫して、テンニエス流のゲゼルシャフト論をもち、科学技術の進歩とコミュニケーション手段の変化にあわせつつ、「公」と「私」の関係を論じ、人間の私的利益を個性と連動させ、共同利益を平等化、と結びつけて論じていることがわかるのである。

そこで、小論では、これらの議論の共通の前提であるゲゼルシャフト論、——公共性と私的利益の対立の発展と、公共性の理解における「虚偽性」を強調してゆく議論を根本的にみなおす、という試みを実行してみよう。

その手がかりは、マルクスの「ドイツ・イデオロギー」に

おける公と私の理解が、はたしてテンニエスらの主張と類似のものか、どうか、もし、類似のものでないとすれば、マルクスの「公」と「私」論を現代的に発展させればどのような「公」と「私」論の展開が可能か？ を検討することである。

(1) 阿部齊『民主主義と公共の概念』勁草書房、一九六六年、三―五ページ。

(2) 同上、一〇―一ページ。

(3) 同上、一〇ページ。

(4) 同上、三五ページ。

(5) 例えば T. J. Lowi, *The End of Liberalism: The Second Republic of the U. S.*, 2ed., 1979, 松村岐夫監訳『自由主義の終焉——現代政府の問題性』木鐸社、一九八一年。

二、公共性の現実的土台とその疎外形態

先の阿部氏によるドイツ・イデオロギーの分析の評価において、もし、曖昧さをのこす点があるとすれば、それは、マルクスが言う共同利害の現実的基礎と述べた社会における諸個人間の「相互的依存」の分析が充分におこなわれているとは言えない、という点である。同氏の説明では、先の引用文

にみられるとおり、諸個人は、ただ、彼らの特殊利害、彼らにとって彼らの共同利害とは必ずしも一致しない利害だけを求めるから、共同利害は彼らにとって外的で、独立した利害とみなされる、と指摘されているだけである。それ故に、マルクス自身の「ドイツ・イデオロギー」における叙述にたしかえてみて、「相互的依存性」とは何か、それは、マルクス以前の思想家によってどのようにとりあつかわれていたのか？ マルクスは、「ドイツ・イデオロギー」以後の著作で、この問題をどのように発展させていたのか？ そして、現代における「公」と「私」の論議にあたって、この概念は、どのような意味をもつのか？ 等々を検討してみなければならぬであろう。この概念を手がかりに検討を加えると、例のテンニエスの議論の弱点も見えてくるかも知れないし、これによると社会科学における公共性の概念についての新しい発見をともなうかも知れない。

先に阿部氏が部分的に引用されていたマルクスの指摘の全文を労をいとわずにかかげるとすれば、それは、つぎのようなものである。

「さらに労働の分割（Ⅱ分業——引用者）と同時に、個々の人間または、個々の家族の利益と、交通しあうすべての個人

の共同の利益との矛盾が存在することになる。しかもこの共同の利益はたんに表象のなかに、『普遍的なもの』として存在するだけでなく、むしろなによりもまず現実のなかに、労働を分担する諸個人の相互の依存性として存在する。そして最後にまた労働の分割は、人間たちが自然発生的な社会のうちに在るかぎり、したがって特殊な利益と共同の利益との分裂が存在するかぎり、したがって活動が自由意志的にでなく自然発生的に分割されている限り、人間自身の仕業が彼にとって或るよそよそしい対立する力となり、彼がそれを支配するかわりにそれが彼を抑圧するということのまさに最初の例を、われわれに示している。人間自身の仕業が人間に対立するようになるのはなぜかといえ、それは労働が配分されはじめると、各人は自分に押しつけられるなにか特定の排他的な活動範囲をもつことになって、そこから脱け出ることができないからである。彼は狩人、漁師、または牧者、または批判者であるかであって、いのちの綱を失うまいとすれば、それをやめるわけにはいかないのである。⁽¹⁾

ここで、マルクスが「労働を分担する諸個人の相互依存性」と呼んでいるものの内容はこの引用文からみる限り、今一つ判然としない。そこで、「ドイツ・イデオロギー」にお

ける経済学的カテゴリーを学んだと思われるイギリス古典経済学についてのマルクスの研究を参照してみよう。「ドイツ・イデオロギー」の執筆時期は、一八四五―四年であるが、この直前、一八四四年に、マルクスは古典経済学の研究をおこなっている。通例『経済学・哲学草稿』（二八四四）としてよく知られている労作において、マルクスは、アダム・スミス、ジャン・バティスト・セー、デステュッド・ド・トラシ、J・S・ミルらの主要著作の検討をおこなった。とくに、アダム・スミスの分業（労働の分割）と市場（交換）の理論については、長文の引用を含む詳細な分析を加えている。⁽²⁾ マルクスによるスミス理論の吟味は、一八〇二年にパリで刊行されたフランス語訳「国富論」を用いているが、最も注目しているのは、現行キヤノン版でみると、第一部、第一篇、第二章「分業をひきおこす原理について」における分業と交換、あるいは、労働の分割と市場についての指摘であった。スミスは、ここで、人間と他の種類の動物との相違を下記のように言う。

「文明社会では、どのようなときでも、人間はたいへんな数にのぼる人々の協働や援助を必要としているにもかかわらず、かれは自分の全生涯をかけても、少数の人々の友情をか

ちえることさえやつのことなのである。他のほとんどあらゆる動物類のばあいには、おのおのの個体は、それが一度成熟しきると、まったく独立してしまふのであって、その自然の状態では、他の生物の援助をなにつ必要としない。ところが、人間は、ほとんどつねにその同胞の助力を必要としていながら、しかもそれを同胞の仁愛だけに期待しても徒勞である。……われわれは……彼らの利益を語ってやるのである。……かれのそのときどきの欲望の大部分は、他の人々のばあいと同じようにして、つまり同意により、交易により、また購買によって充足される。」⁽³⁾

かくして、人々の私利私欲は、分業と交換を發展させ、それによって、人々の多様な才能は、それぞれの分野で發達し、才能が開花し、交換は、社会の人々による才能の相互の活用をもたらす。そして、より多様な才能の開發は、より大きな規模での分業と交換を生むであろう。

スミスは、第二章の結論において言う。

「人間のあいだでは、もつとも異質的な天分こそがたがいに有用なのであって、それぞれの才能のさまざまな生産物は、取引し、交易し、交換するという一般の性癖によって、いわば共同資財 (common stock) のなかにもごまかれるの

であるから、あらゆる人は、自分が必要とする他の人々の才能の産物のどのような部分をも、そこから購買することができるのである。」⁽⁴⁾

アダム・スミスは、ここでは、分業と交換の背後にあって人々の相互依存関係をつくりだしている要因を「共同資財」という用語を用いて、たくみに表現している。

私は、一九八六年に公刊した「人間發達史観」(青木書店)において、この共同資財という術語をコモン・ストックの訳としては、必ずしも適當でないと思ひ、「共同資産」と訳しておいたので、以後の使用においては、この共同資産という語を用いることにする。⁽⁵⁾

さて、この共同資産は、分業と交換の發達した社会における人々の相互依存関係を示していることはあきらかであるが、私的所有と、生存競争のなかで、くらしている人間にとっては、なかなか「みえてこない」ものであることも当然であろう。この「見えざる資産」をみえるようにしようと思つと、スミスの言うように、人々の同意が必要であり、説得が必要である。かかる同意は、社会的な規模で確認されると、いわゆる「成文法」という形をとり、人々の私利私欲を前提としつつ、人々の相互依存性をみとめあう関係をつくりだす

ことになる。スミスは、この点をマンドヴィル「蜂の寓話」(一七二九)から学んでおり、国富論の編者キヤナンは、第一章の注で、マンドヴィルの分業に関する指稿を引用し、読者の注意を喚起している。そこで、マンドヴィルは言う。

「いったん人間が成文法で統治されるようになると、他のすべてのことも迅速にうまく進行するものだ。いったん人間が静穏を享受し、だれもその隣人を恐れる必要がなくなる」と、人間集団は一人のこらずその労働を分割し、細分することを学ばずにはいなくなるであろう。」⁽⁶⁾

分業と交換の発展過程における個人の相互依存関係についてのスミスの見解は、大要、以上のようなものである。

では、マルクスは、この「共同資産」をどのように把握し、どのように理論化しようとしたのか？

「経済学・哲学草稿」におけるマルクスのスミス研究において、人間とその他の動物種とのちがいに關するスミスの見解を要約しつつマルクスは言う。

「他の動物種は、彼らの種の共同の利益をつくりだす能力をもたないが、これとはちがって、人間は、別くちがう才能や活動様式を相互に利用しあう。これができるのは、人間が、彼らのつくりだした多様な生産物を、各人が購買しうる共通

の尺度を用いて一つにまとめあげることができるところである。分業が交換しようとする性癖に照応して成長するとすれば、分業は、交換のひろがり、つまり、市場によって制約されている。文明の時代には、すべての人間は、商人となり、社会は商業社会となる。」⁽⁷⁾

当然のことであるが、マルクスは、スミスらが、商業社会を一種の自然的な状態とみて、歴史性をみず、商業社会が、資本と労働の分化を促進し、階級社会を生みだす原動力となった点をみていない点について、つまり「労働の分裂と資本の集中」⁽⁸⁾という資本主義社会の基本傾向をみていない、という点については、きびしい批判を加える。つまり、スミスは、一方では、生産力の進歩の原動力となった分業を交換の進歩性をみている限りで評価しうるが、他方で、この同じ進歩を生みだした「商業社会」が、きびしい生存競争と資本の集中 (Spaltung der Arbeit und Konzentrierung des Kapitals) をも生みだした点を分析しえていない点で批判を加えるのである。

『ドイツ・イデオロギー』におけるマルクスの分業や交換の分析も、基本的には、この「草稿」における分析成果の上に展開されている。それ故に、先の引用にみたように、分業

と交換における相互の依存性が、共同の利益の基礎にあることをみとめつつ、他方で、生存のための分業の固定化、階級の分化の促進によって、共同の利益は、現実の基礎を失い、総資本家による国家的統一という「私利の害によってになわれた共同性の仮象」という形をとる以外には、共同の利益について語れなくなった、という結論に至っているのである。

この結論は、資本主義国家の一般的特質を概観した上で語る場合には、おそらくは妥当なものであり、共同利益や公共性について語る場合には、ある限定をつけた場合には現代でも通用するものである。その限定とは、先に述べた相互依存性や社会の共同資産が、私的所有と商品生産という一般的環境のもとで「何故に、いかにして、何によって」、共同の反対物である「利の利益の正統化」の手段、あるいは、そのための資産へと転化していったかの検討は、まだ、果たされていない、という意味においてである。

よく知られているように、以後、マルクスは、フランスにおける内乱の研究や、モーガンの古代社会の研究などを通じて、官僚機構の成長の法則性や、社会の共同業務の国家機構への転化について詳細な検討をおこなった。その成果については、私も別の機会に論及している⁽⁹⁾のでここでは重複をさ

す。最近の公共財やクラブ財などの議論、あるいは、社会学における相互了解の議論などのかかわりを念頭において、現代における「公」と「私」の現実的な基礎を説明しておくたい。

- (1) K. Marx, F. Engels, Die Deutsche Ideologie, Bd I, Feuerbach, MEW. Bd 3, S 33 (大月全集版訳、第三卷、二八一—二九ページ)
- (2) K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW. Ergänzungsband, 1st. Teil, SS. 557—562.
- (3) A. Smith edited by E. Cannan, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1950, Book I, p. 16. 岩波文庫版、大内、松川訳、第一分冊一一八—一一九ページ。
- (4) Ibid., p. 18. 一一三ページ。
- (5) 池上惇『人間発達史観』青木書店、一九八六年、二五—二六ページ。
- (6) A. Smith, op. cit., p. 5. (九七ページ)
- (7) K. Marx, op. cit., SS. 560—561.
- (8) Ibid., S. 562.
- (9) 池上惇『国家独占資本主義論争』青木書店、一九七七年、同『現代国家論』青木書店、一九八〇年、同『管理経済論』有斐閣、一九八四年。

三、公共性をめぐるヘゲモニー

前章でとりあげたスマイスの共同資産論にせよ、マルクスの共同性の疎外論にせよ、共通の前提は、分業と交換の進歩性を前提とした上での評価の差、という性質をもつ。しかし、両者ともに、分業や交換の消極面についての具体的な分析は、いずれも詳細におこない、この消極面を克服するために、分業をその自然発生的な姿のままにおくのではなくて、公共的な介入によって、分業などの消極面を是正すべきこと、また、資本主義社会の枠内においても是正しうる面があること、を認識している点では一致している。もちろん、問題の根本的解決については、根本的な立場の相違を前提としての話ではあるが。

この点で、スマイスは、すでに、一七七六年公刊の「国富論」において、分業は一方で人間の能力を多様化させるとともに、他方では、単純な作業への労働の還元をもたらし、人間能力の衰退がおこり、市民としての常識すら失われてゆく傾向のあることを示唆した。そして、これに対する公共の関与は、青少年に対する公教育である。社会の共同資産の形成

のためには、自然発生的な分業にまかせないで、公共の関与が必要であることを公然とみとめたのは、スマイスの偉大な功績であった。⁽¹⁾

ややおくれて、マルクスも、工場法の研究を一八五〇年代から六〇年代にかけて大規模におこない、「資本論」にその成果を反映させたが、ここで、マルクスは、分業と貧困に關するスマイスの指摘を高く評価し、自らも、工場立法こそは、生産過程の自然発生的な姿に加えた「社会の最初の意識的で計画的な反作用」であると主張した。⁽²⁾ 工場法は労働時間の短縮だけでなく、その教育条項において、公教育や青少年の教育についてのすぐれた規定を生み出したのであるから、スマイスの主張は、ある意味で、ここに、その実現の手がかりを得たと評価しうるであろう。

工場法の成立と実施をめぐる社会運動、および、それにつづく生存権を拡充する法や行政の改革は、公共性に関するマルクス主義的研究に大きな影響をあたえた。一九三〇年代以降、アントニオ・グラムシが理論化し、多くの社会運動が実践したように、地域の学校、教会、自治体、そして企業など、端的に、グラムシがヘゲモニー装置と呼ぶものの内部で民主主義的立法と、法をくらしのなかに生かす多数派形成の

運動がすすんだ。⁽³⁾

日本でも「憲法をくらしのなかに生かす」という主張と運動が定着しはじめ、「成文法」は、スミスの時代のように、分業と交換の安全を保障するだけでなく、労働、生活、統治の全般にわたる、あらゆる領域に拡大された。

ここに至って、公共性の現実的基礎を、その疎外された形態から、本来の共同資産の性格への回復へと導びき、高い生産力と、人間の才能の多様性を手がかりとして、新しいネットワークのもとに共同資産をおこうとするうごきが始まる。協同組合、労働組合、企業組合、政党等々から、サークル、ネットワークングに至る、あらゆる「資本と国家権力からの自立」をめざす自立的な、そして、共同的なうごきは、あらゆる地域、学校、教会、企業において、利権と特権のための「幻想の」共同性をめざす私的利益とはげしい多数派獲得のあらゆる余儀なくされよう。

すべてのヘゲモニー装置は、一方において、少数者の利権を正統化するうごきをにない、他方で、勤労する多数者の共同利益を実現する公共性になる。ここに両者は、同じ、公共性という用語を用いて、公共性のヘゲモニーをあらそう。一方の公共性には、現実的基礎がなく、他方の公共性には、

社会の共同資産の顕在化の手がかりをつかもうとする現実的基礎がある。前者は、長い目でみると、私益による社会の断をにない、生存競争と貧困化になる。後者は、共同資産をにない手とする社会の再建と人間の発達をめざす。

言うまでもないことであるが、現在の日本社会における「公」と「私」を論ずるには、日本社会の特質を媒介させ、以上の一般的傾向の分析に満足するわけにはゆかない。しかし、公共性の現実的基礎を以上のように理解するとすれば、テンニエスの社会分析の枠組みは大幅に変更せねばならず、マルクスとテンニエスの共通性を軸とした公共性の理解も、大幅な変更を迫られるであろう。

- (1) 池上惇『人間発達史観』青木書店、二七ページ以下。
- (2) K. Marx, *Das Kapital*, MEW, Bd. 23, Buch I, SS. 504—505. (大月全集版訳①六二六ページ)
- (3) C. Buci-Glucksmann, *Gransai et l'etat*, 1975 (大津真作訳、『グラムシと国家』合同出版、一九八三年)

(いげがみ じゅん 京都大学・経済学)

欲望のモラル

— 〈私〉について —

津 田 雅 夫

一

公・私をめぐる現在の状況に関わって、個別の現象についてよりも、一般的・原理的なレヴェルでの反省を試みてみたい。

論ずべき事柄は多岐にわたるが、ここで考えてみたいのは、進行しつつあるように見える〈私〉の変容に即しつつ、新たな〈公〉もしくはモラルの可能性についてである。たしかに状況は複雑かつ流動的であって、明快な答はありえないであろう。しかしその反省が、たんに旧来のカテゴリー（個

人主義と集団主義、滅私奉公と滅公奉私、等々）でもって、公・私をめぐる日本の特殊性なるものを再確認するだけに終わってはつまらないであろう。敢えて言えば、われわれの社会をしてへ成熟した市民社会と位置づけ、そこに働くモラルをその普遍性の相において取りだしてみたいのである。

公・私の間は、個と共同をめぐる包括的な考察の一環であるとともに、すぐれて状況的もしくはイデオロギー的な切断面を開示してくれる性格をもつ。それゆえ考察は、たとえ抽象的・一般的な反省の場合であれ、戦略的な配慮のもとになされる必要がある。あくまで〈私〉の変容に即して、さら

にまた、欲望論の視角から考えてみようとするものについて、その当否はともあれ、あらかじめ弁明がいるかもしれない。

〈公〉を端的に論ずることは（筆者の能力をさておき）、あるためらいを伴う。〈公〉がおおやけすなわちお上として受け止められる思想風土が根強く、〈公〉への無自覚な寄り掛かりが危惧される状況のなかで、新たな〈公〉への期待を無媒介に語ることは、一方で、対応すべき〈私〉をただ要請し、旧来の〈私〉の否定に終り、他方でその結果として、公・私をめぐる既成の関係性そのものを存続させることになりがちである。なによりも注目すべきは、滅私奉公と滅公奉私とが容易に接合する構造であって、さらに言えば、こうした構造を生きる〈私〉のあり方が、まず問われるべきである。

（帝国大学出の学士様で真に卒業したといえるものはないか）と、それは忍耐力だ。忍耐力だけを修得するの（だ。）なぜ、忍耐力だけを身に着けたかという、卒業後、彼らは恥をかかされても、侮辱されても、害を加えられても、すべて耐え抜くからだ。いや、そればかりではな

かった。他人への同情心が起ころうとするのも、耐えに耐えて自分のなかに抑え込むことができるのだ。だから、汚職があっても、盗賊が横行しても、殺人が起っても、親兄弟が辱めを受けても、国が亡ぶのに遭遇しても、見過すことができるのだ。（日向康『果てなき旅』下巻、五四〇―一頁）

こうした「忍耐力」は、しかしなにも「学士様」だけのものではなく、またこのような感懐も、なにも田中正造だけのものでもない。戦後社会の〈成熟〉そのものが、こうした〈私〉をくりかえし生産し、現在に到っているのである。こうしたなかで〈公〉をただ説くことは、道理と正義の不在を歎き、悲憤し、ともすれば上からのモラルの説教に帰着するのではないであらうか。

しかし他方、今日の過剰ともみえる諸欲望の錯綜のなかにあっても、なおもそこに人間的な生存が営まれているとすれば、そのこと自体が一つの驚きとして受け止められてしかるべきであらうし、また、そうした生存を可能にするモラルの現存についての直観は、それとして尊重されるべきである。

かくして問題は、現象する〈私〉にあくまで即しながら、

そこに予感されるものとして、新たな「公」を取りだして、ことにある。すなわち、「私」の変容に徹するなかで、その「私」によって積極的に生きられたモラルを、公共的かつ自覚的なものとしていくことである。

ところで、こうした「私」の経験を辿りつつ、その展開の諸相を秩序づけるさい、いかなるカテゴリーが選ばれべきなのか、そしてここで、「欲望」を軸にして「私」のドラマを再構成してみようとするのは、いかなる理由によるのか。それはたんに、人間学の根本概念としての「欲望」の意義の一般的承認からだけではなく、むしろ、「欲望の体系」としての戦後社会の存在、そのものへの配慮からである。すなわち、市民社会としてのある成熟が、そしてその現前が、「私」のあり方*に*いかなる新たな質をもたらしうるのかを明らかにしたいからである。

以下、まず、戦後社会という「欲望の体系」を生きる「私」のあり方を概括し、次に、その変容の確認のうちから、そこに生成しつつあるモラルと、その「公」的な性格とについて考えてみたい。あらかじめ注意を促すならば、ここで言う「市民社会」とは、なんらかの理念的もしくは規範的な存在であるよりもま先に、既に四〇年以上にもわたって、われわれ自

身によって生きられた世界を性格づける言葉であって、生活と価値の源泉をなす歴史的存在を指示する概念として用いられているということである。

二

戦後社会を、とりわけ高度経済成長以後の状況を、欲望論を軸にわれわれの「市民社会」の展開として、たとえ乱暴な単純化との譏りを免れないにせよ、類型的に描きだしてみよう。高度化し複雑化する「欲望の体系」は、そこに生活する諸個人にとって、いかなる世界として経験されたのか。

第一、高度経済成長が進むなかで、「私」の新たな模索が始まったとき、その構想の中心を占めたのは、「欲望」の再発見であったように思われる。例えば、性の解放の主張が、一定の現実味をもって受け止められたのも、この一九六〇年代の一時期的なことであつたであろう。「欲望」の肯定そして強調が、新たな「私」の内実をなすものとして位置づけられ、「私」を確立する試金石とされた。「欲望」の解放と「私」の解放とが重なり合うものとして、調和的な展望がそこには前提され、かくして一種の「欲望のラディカリズム」が成り

立っていたように見える。

生産至上主義から消費生活重視へ、滅私奉公から滅公奉私へ、〈私〉の確立への途が、まさに〈欲望〉の充足さらに拡大のうちに見いだされていた。こうした調和的な展望のもとで、欲望充足の個々の営為が、そのまま〈私〉の解放に確立として、同時にまた、世界に開かれた、性格を有していた。すなわち〈欲望〉は、〈私〉の内実を構成するものであるとともに、他者との結合もしくは交流を可能にする媒体でもありえた。それゆえここにおいて、〈欲望の体系〉に働く有効なモラルとして、広義の功利主義が通用していたと言えよう。

しかし他方、留意すべきは、この〈私〉と〈欲望〉との一致が、欲望存在としての人間の全面肯定のうえに成り立ったものではなかったという経緯である。その相即は、むしろ、伝統的なある種の禁欲を背景に、それとの緊張関係のうえに、はじめて可能であったように思える。すなわち〈欲望のラディカリズム〉とは、生産力主義という言葉が過去の影を引きずっており、そのことを暗黙の了解としていたのではないのか。そしてこの禁欲の拘束という前提のもとで、〈欲望〉の解放は輝くことができた。確認すべきは、われわれが〈欲望〉に身を委ねたかに見えたとき、既にその立場には、

〈欲望〉の自足性への懐疑が孕まれていたということであって、むしろこうした留保が、欲望主体を成り立たせていたのである。

第二。〈欲望のラディカリズム〉の可能性の追求は、しかし早晩、アポリアに直面することになる。禁欲との緊張関係が弛緩し、欲望の解放が自己目的と化していくとき、〈欲望の体系〉を生きる〈私〉は、自らの方向性を失い、不定形で曖昧な存在となっていく。さらにまた、諸欲望自体の肥大化と拡散とのなかで、そして欲望操作への危惧の高まりのなかで、欲望解放を語ることは、もはや〈私〉の内実を構成することにはならず、〈私〉とは無関係な事柄となっていく。

ここでわれわれは、〈欲望〉と〈私〉との対立局面に入る。諸欲望の不断の生成、差違化する諸欲望の自己運動は、欲望主体の存立自体を危くする。たしかに一度は、〈欲望〉を挺子にして〈私〉の確立に解放を、すなわち、既成の理念や制度による拘束から離脱した、自由な自己実現を目ざしたわけであるが、しかし今や、差違化する諸欲望そのものの均質性・操作性が高まるなかで、〈欲望する私〉はその固有の意味を剝奪されていく。〈欲望〉にたいする留保は消失し、欲望世界への埋没は、その虜囚としての性格を強めてい

く。たとえ一時的には、そうした諸欲望の錯綜への〈私〉の解消が、古い禁欲的自我から解放された〈私〉への幻想と、〈欲望のニートピア〉とを垣間見させてくれたにせよ、しかしその一瞬の陶醉は、新たな〈私〉の形成の端緒とはならず、むしろ、諸欲望を操作する匿名の非人格的存在の支配を受容する精神的基盤となっていくように思われる。

第三。欲望解放が諸欲望への埋没に帰結していくなかで、改めて〈欲望〉と〈私〉との関わりをめぐっての反省が生じてくる。解体に瀕する〈私〉とは何であったのか、また、諸欲望のうちを生きる主体性とはいかなるものであったのかが問い直される。それまでの禁欲的自我にたいする懐疑は、しかしかにかにして、新たな〈私〉の確立のための契機となりうるのか。閉鎖したかに見える欲望世界のうちにあつて、どこにその確立の契機を見いだすのか。

しかし他方、〈欲望の体系〉としての市民社会の高度化・複雑化は、そこに生活する諸個人にたいして、否応なくある成熟をもたらずである。自明のことではあるが、諸欲望はそれ自体で独立・自存しているわけではない。諸欲望は、それらを担う主体を想定することなしに、そしてその主体のなにかの積極的な応答なしに、持続的に存立することはでき

ない。したがって、市民社会の存立と持続それ自体が、欲望する諸主体の現存と、それを支持するモラルとを、ともに含んでいるのであつて、そこに社会の〈理性〉があると言えよう。

かくして問題は、現在の難しい状況において、社会存立の基底的な要件に溯り、たとえ否定的で萌芽的な形態においてはあれ、欲望主体とそのモラルの現存を証し、自覚的に取り出すことにある。

ここではまず、この問題を考えていく手がかりとして、諸欲望のうちに生きる主体性とそこに働いているモラル（＝理性）の性格をめぐる若干の論争を一瞥しておこう。その一つは、H・マルクーゼとJ・ハーバーマスとの間で交わされた、〈欲望〉と〈理性〉の位置づけをめぐる対話である（「ハーバーマス『哲学的・政治的プロフィール』」。論議の焦点は、理性をして「エロスの衝動」そのもののうちに第一義的に認めるべきであるのか、それともただ「言語や理性的合意や強制なき普遍的意志形式」のうちにのみ理性が存在するのかにあった。そしてこの問いは、人間解放の教育的戦略に直接に関わってくる。新たな〈私〉の形成は、主として何に依拠しながら進められるべきなのか。いかに抑圧・歪曲されている

にせよ、諸個人のうちに既に存在する人間的諸欲望の潜在力を信頼し、〈欲望〉そのものの解放をあくまで第一義とすべきであるのか（マルクーゼ）。それとも、不定形な流動する諸欲望そのものではなく、それらを陶冶し明晰化する媒体のうちに、すなわち「他人と了解し合うためにそもそも他者と言葉を交わしたかぎりにおいて、実際にもっている理念」のうちに、なによりも依拠すべき端緒を見いだすべきであるのか（ハーバーマス）。一方には、疎外された人間的欲望が孕む潜在的な解放能力への深い共感があり、他方には、対話的理性による人間性の形成能力についての現実的な確信がある。しかし同時に、一方では、人間解放の戦略（＝教育）に關する具体的・方法的な配慮に乏しく、他方では、理性の目的・根拠としての欲望論への踏み込みが不十分なように思われる。この両面の統一は、いかにして可能なのか。

そしてもう一つの論争は、〈欲望〉と（実践）理性とを結合する環として、「基本的で人間的な諸欲求 needs」といったものを設定することの戦略的な妥当性をめぐってのものである〔W・リース『満足の限界』、C・ベイ『政治的解放の戦略』〕。両者の対立点は、もはやこうした諸欲求の実在性、性をめぐって生じているのではない。諸欲求を自明の存在とするこ

とは、既に両者によって否定されている。商品社会の高度化・複雑化のなかで、諸欲求は自明の存在ではなくなり、一定の戦略的見地からする理念構成にすぎないとしても、ともあれそうした諸欲求を概念設定することが、人間解放にとつて不可欠であるのか（ベイ）。それとも、そうした区別を設定すること自体が、もはや不毛な操作であつて、すべて文化的・象徴的でしかありえない諸欲望の總体的把握に不必要な混乱をもたらし、結果として、商品世界への一層の埋没をもたらすだけではないのか、それゆえ第一に問われるべきは、諸欲望とその満足の仕方との關連、についてであつて、諸欲求と商品との自明と見える結合を問い直し、商品文化からの相対的な脱却を模索すべきではないのか（リース）。

こうした論議に共通することは、ともに〈欲望〉の中心的な意義を承認しつつ、同時にまた、変貌する〈欲望の体系〉のなかにあつて、そこに存立する諸主体とそのモラルとを証しようとする姿勢である。その目ざすところは、禁欲への後退ではなく、〈欲望〉と〈私〉との再結合の途を探ることであり、また、そのための媒介となる契機を明らかにしていくことにあつた。こうした対話に学びつつ、それではさらに、これらの対立を止揚する方向をどこに見いだすべきであろう

か。

三

これまで、高度経済成長以後の市民社会の高度化・複雑化がもたらす〈私〉の変容について、欲望論の視角から類型的に概括してきたわけであるが、こうした〈欲望〉と〈私〉とをめぐる解放と解体のドラマは、しかしいま、何を語りかけ、いかなるモラル、そして〈公〉の生成を告げているのか。

反省の発端は、くりかえし〈欲望〉を見なおすことから始まる。根本をなす〈欲望〉とは、しかし、どれほど自立し自足した存在なのであろうか。それは、本質的に幻想（イデオロギー）として相対化される契機を含んでいるのではないのか。すくなくともわれわれは、〈欲望〉の自明性を疑うことから出発せざるをえない。〈欲望の体系〉を自明視することは、特定の文明を無批判に受け入れることを意味し、今やそれは、避けられるべきことであらう。

たしかにわれわれが、自然的・社会的存在として諸欲望をもち、それらの充足のために外界との実践的・協働的な交渉

を生きるという事実は、人間把握の原点をなす。しかしこのことは、〈欲望〉が固定・不変であることをもちろん意味せず、また、人間をどこまでも欲望存在として第一義的に捉えつづけることを要請しているわけではない。さらには、人間の〈人間化〉をして諸欲望の発展と単純に等置することが、必ずしも要求されているわけでもない。〈欲望〉は、人間という全体的で複合的な存在の特定の次元を指示するカテゴリーであって、いかに基底的にはあれ、人間存在の全域を覆い、貫徹するものではないであらう。

こうした指摘は、ある意味で自明で陳腐な事柄であるが、しかし逆に、われわれが人間学の構想において、これまで欲望論を基軸にして論じ、〈欲望〉の根底性を力説してきたとすれば、そのこと自体の説明が必要とならう。まさにこうした構想の歴史的・社会的な制約が、とりわけその肯定的な意義を含めて、ここで問われなければならない。すなわちわれわれは、敢えて自己をして欲望存在と捉えることに積極的な価値を見いだしてきたのであって、こうした自己評価のうちに、〈私〉の確立と解放とを読み込んできたわけである。そして〈欲望〉について語り合うなかで、コミュニケーションそのものの可能性を確かめあってきたのであり、そうした

〈欲望の相互性〉のうえに成り立った生活を営んできたわけである。このことは今もなお、われわれのコミュニケーションの前提をなし、それなしには、相互の信頼や認知といったものも、きわめて曖昧にならう。まさにわれわれは、欲望存在としての人間に多くの期待と含意とを込めてきたのであって、こうしたあり方をして広義の功利主義と規定することは、それほど不当ではないであらう。

欲望存在としての人間把握は、しかしながら、〈欲望の体系〉のなかでわれわれが相互に全面的に信頼し合い、そのなかに無批判に埋没してきたことを意味するわけではない。既にその起点において、われわれは諸欲望の自立化に懸念を抱いてきたのであって、〈欲望の相互性〉のうえにコミュニケーションしつづも、自他の諸欲望にたいする警戒を怠ることはなかったと言えよう。そしてむしろ、〈欲望〉にたいするこうした両義的なセンスの存在こそ、そもそも功利主義モデルを可能にした不可欠の契機なのであり、欲望世界への無自覚な埋没を阻み、諸欲望を統御する主体性を維持させてきたのである。こうしたセンスがあればこそ、〈欲望〉の自立・自足の傾向に留保がなされてきたのであって、今やこうした側面により注意が払われるべきであらう。

ところで、〈欲望〉の自明性を懷疑し、その自立・自足性に留保をなすとき、そもそも〈欲望〉を、欲望と理性、もしくは、欲望とイデオロギーといった対置の図式でもって捉えること自体も検討されるべきであらう。〈欲望〉とイデオロギーという自立した領域がまずあって、そのうえで両者の関連を問うという設問は、今やどれほど有効なのか。両者は密接に相互浸透し、一つの複合体をなしているのではないのか。〈欲望〉をイデオロギーから分離・抽出することがますます困難となる状況のもとで、改めてわれわれが欲望論から再出発しようとするさい、その端緒をなす〈欲望〉とは、こうした複合体としての存在であらざるをえないであらう。そして同様の困難さは、諸欲望をして本質的欲望と非本質的欲望とに二分する発想にもついてまわる。二つの間に境界を設けることは、なんらかの恣意性を免れず、むしろ現在の思想状況においては、欲望存在たる人間をある画一性でもって分断することになり、人間の階層化を促すことになりかねない（高級—低級）。かくしてわれわれは、なによりも複合的な総体としての〈欲望〉から出発せざるをえず、逆に言えば、〈欲望〉のうちで、それと一体化して働いているものとしての〈理性〉に着目すべきであらう。これまでの功利主

義モデルを超えて、新たな〈私〉とそのモラルを求めるとき、そのための依拠すべき原点は、こうした総体としての〈欲望〉の現存であろう。

それでは、こうした〈欲望〉を生きる諸個人とは、いかなる存在として捉えられるべきか。すくなくともその存在は、けっして諸欲望の単純な関数ではありえない。彼らは、商品文化の表層を滑走するだけの、差違化する諸欲望の虜囚ではなく、なによりも両義的なセンスでもって、諸欲望を生きる一定の主体性をそなえた生活者にはかならない。諸欲望の関数といった表面的なイメージでもって、この生活者と取り違えてはならないであろう。結局、人間が〈欲望〉という厄介な存在に対処すべく身につけた生活の術といったものの、再生・更新されたあり方がここで問われているのであって、そうした術そのものの不在の断定は軽率であろう。

われわれは歴史のそれぞれの局面で、とりわけ〈欲望〉の体系として成熟する市民社会を生きたとき、その指針として、蓄積された生活の術である〈良識〉を育て、それに依拠しつつ生活を営んでいく。多くの場合、それは処世術もしくは世間知として蔑称されているわけであるが、現在、より積極的な評価が下されてしかるべきであろう。なぜなら、〈欲

望〉と〈ハイデオロギー〉との統合が進むなかで、〈良識〉の役割はより大きなものにならざるをえないからである。複合的な総体としての〈欲望〉そのものが、その不可欠の契機として、こうした意識を生みだし、内在させていると言えるのであり、逆にまた、こうした意識なしには、〈欲望〉の体系は持続的に存立しえないであろう。

かくしてわれわれの課題は、こうした〈良識〉の現在のな特徴なり傾向性を探ってみることにある。〈欲望〉の体系の高度化・複雑化のなかで、欲望主体とその〈良識〉も変容しつつある。もはや、例えばフロイトの言うようなイド・自我・超自我からなる心的構造は修正を迫られ、諸欲望にたいする旧来の抑制装置はそのままでは通用しなくなりつつあるように思われる。〈欲望〉と〈良識〉との関わりをめぐって、より原理的な考察が求められる所以である。以下、若干の課題を指摘しておきたい。

四

第一。〈欲望〉と〈ハイデオロギー〉の一体化の傾向は、たしかに一方で、商品化の貫徹の帰結として、人間の欲望の疎

外をその究極にまでもたらず。夙にマルクスの言うように、互いの欲望を媒介にした相互補完は、欲望を手段とした他者の操作と支配をめざす相互略奪へと転化していく。しかし他方、同時に注目すべきは、こうした傾向が、人間（人間的ではないにせよ）の欲望の本来的な属性についての、原理的とも言える自覚を促してくれることであろう。〈人間の欲望〉は、その形成の始まりにおいて、既になんらかの意識性の契機を介在させており、とりわけ、模倣と反復とを介する普遍化・全体化の傾動を内在させている。そしてそこに「イデオロギー」成立の端緒があり、逆にまた、イデオロギーがこうした傾動に拍車をかけることになる。〈人間の欲望〉のこのような属性は、複合的な総体としての「欲望」を生きる諸個人にとって、今や対自的なものとして現象することになる。すくなくともわれわれは、自らの諸欲望にたいして、より意識的に振舞う可能性を与えられていると言えよう。

ところで、こうした属性を自覚的に生きることは、〈欲望〉と〈良識〉との結合のための新たな環とならないであろうか。たとえ商品化の帰結としての否定的現象が支配的であるにせよ、例えば、〈欲望〉にたいする非功利的な接近の態度のうちに、そうした萌芽が見られるのではないのか。これ

までのような、欲望を抑圧する超自我や、現実原則に従って欲望を統制する自我といったものではなく、〈人間の欲望〉を対自的に生きることから生成する、新たな〈欲望の相互性〉にもとづく欲望抑制のセンスといったものが考えられなければならないか。こうしたセンスは、それゆえ、欲望に外的なものではなく、あくまで欲望自身の自己抑制として、すなわち欲望そのものの発展がもたらす一つの質として捉えられるべきであろう。その存在が、現在のところ否定的で萌芽的な形態においてではあれ、そうしたセンスの存立を基礎とする以外に、新たな〈良識〉の形成は困難なように思われる。

第二。〈人間の欲望〉を対自的に生きることから形成される抑制のセンスは、それ自体としては、模倣や反復といったものと同様の、自覚性のレベルの低い意識であって、さまざまそれが〈良識〉とされるわけにはいかない。しかしそれは、ある基底的な感覚として、〈欲望の体系〉における新たなモラルと公共性の始まりをなすであろう。

〈欲望の体系〉に働くこれまでのモラルが、なんらかの功利主義モデルにもとづいたとすれば、当然その端緒をなすのは、〈欲望〉の功利主義的な了解である。そしてそうした功利性のうえに、〈欲望の相互性〉が成り立っていたわけであ

る。他方、〈人間の欲望〉を対自的に生きることから生成する〈欲望の相互性〉は、功利主義な〈欲望の相互性〉とは質的に異なったものとなる。それは、新たなモラルを予想させる。そして、たとえその内実が未だ明確ではないにせよ、それは既に、われわれの生活の営みにおいて潜在的に働いていると言わねばならぬ。過剰と見える諸欲望の錯綜のなかにあつて、われわれの肉体的な生存を可能にする生きたモラルとして現存しているものなのである。

第三。しかし、われわれはこうした潜在的な〈良識〉に甘んじているわけにはいかない。そして、〈人間の欲望〉を対自的に生きることが、〈人間の欲望〉を自覚的に生きることが意味しない。商品化の全面的な貫徹がもたらす欲望の非人間性・敵対性にたいして、潜在する新たな〈良識〉は、あまりに無力で不定形であつて、形式主義化した功利主義モラルの影に隠れてしまつてゐる。そしてそれは、現実においては、むしろ諦念や追認の態度として現われ、現状肯定のうえに和解的な意識として働いてゐるように見えるのである。

それゆえ問題は、この〈良識〉の現存と可能性とについて、多様な仕方^{あかし}で証しつつ、その否定的で不定形なあり方をいかに改めていけるのかにある。対話やコミュニケーション

の意義が強調される現在の状況は、こうした点からも理解されよう。〈人間の欲望〉についての根本の了解を活性化させ、それを自覚的なモラルにまで明晰化すること、そこに対話とコミュニケーションの主たる役割があるように思われる。ただ、改めて確認しておくならば、対話やコミュニケーションそのものが最終の目的ではないだろうということである。たとえそれ自体に目的としての契機が孕まれているにせよ、大局的には手段的性格をもつものである。そしてそれは、〈人間の欲望〉を自覚的に生きること^{あかし}に奉仕するものとして、その任務を全うすることになる。

(つだ まさお 岐阜大学・倫理学)

近代日本思想史上における公と私

山 田 洸

はじめに

公と私という言葉は多義性をもっており、社会生活のあらゆる領域において、全体と個人、権利と義務、自由と責任などの問題とも関りの重要な観念である。その日本思想史上において担った意義を検討するに先だって、まずその語義を明らかにしておきたい。

公と私、公は八十ム、私は十ムで、両者に共通するムは「物を丸く囲いこんださま」を示す指示文字である。ここか

ら公は「端から端まで、筒抜けに公開すること」、私は「それぞれに枠を設けて細かく区切る」ことを意味するようになったと説明され（藤堂明保『漢字語源辞典』）、公と私とは中国古代から相対する語として用いられてきた。「私に背く、之を公と謂う」（韓非子）とか「私は公に対して言う」（正字通）といわれる所以である。

しかしただこれだけの意味であれば、少なくとも私有財産制度の成立以後、われわれは共同生活を営む必要から、つねに私のもとの公のもの、私の生活と公の生活等々としてごく自然に区別してきている。ところが共同生活の場面において

は、つねに全体としてのまとまり、「公共性」が優先される傾向があるために、私を主張する行為は「自分勝手」、「わがまま」として非難されることになる。とくにこの傾向は閉鎖性の強い集団ほど強くもっている。このような理由から、公であることはよいこと、私することはわるいこと、とする価値判断が公と私にはつきまとうことになる。漢和辞典などで「私」の項を引いても、「自分の利をはかる」、「こっそり、かくれて」といった否定的意味が多く出てくるのはそのためであり、「公平無私」が正しさを示す代名詞であるかのような位置を占めることになる。

ところで階級対立を基本とする社会においては、政治はつねに為政者の手に委ねられてきた。政治の重要な機能は、「天下を安んずる」ことにあったから、上に立つものはタテマエとしてしる公であることが要求された（「政に従うには公平を以てし私情を滅す」淮南子）。儒教が為政者の政治倫理を多く説いているのもこのためである。そこには今日の政治家たちに聞かせてやりたいようなもつともな内容も盛り込まれているのであるが、しかしこれを裏返してみると、お上こそが公であり、人民はただおとなしくこれに従うべきもの、これに不満をもつのは人民の私にすぎないことになる。これ

を公と私の第三の意味といってよいであろう。公とはお上のことであり、君主や諸侯、朝廷や役所を意味する言葉として用いられる。

漢字としての公と私には、おおざっぱにいう以上のような三つの意味が含まれていた。しかしこれがわが国に伝来してくると、そこに特殊なニュアンスが加わるようになった。日本には古くから「おおやけ」、「わたくし」という言葉が使われており、そこに「公」と「私」の漢字が当てられたからである。「わたくし」の語源については諸説があつてまだ定説は定まっていならしいが、「おおやけ」については「大きな家・宅」を意味していたというのが定説となつており、そこから皇居、朝廷、さらには天皇などを意味する言葉として用いられるようになったという。そこに「公」の漢字が当てられたため、公は日本ではなによりもまず朝廷、天皇を意味するものとして用いられ、中国における「公」の第三の意味が第一義的な重みをもたせられるという逆転現象が生じたのである。（念のために注記すれば、『日本国語大辞典』の「おおやけ」の項をみると、①大きな家、②朝廷、③天皇、④国家、⑤公的なこと、⑥表むぎ、⑦公平であること、という順になつている。）「わたくし」はこのような「おおやけ」に対

する位置を与えられているのであるから、公に対する私の従属はいつそう動かしがたいものとなって国民の上へのしかかってくることになった。中村元氏はかつて『日本人の思维方法』において「日本には public, öffentlich という觀念がなかった。日本人においては公共性とは皇室に対する関係にほかならなかった」と指摘している。

近代に入って英語の public に「公」の訳語が当てられた。

公には本来 public の意味が含まれていたのであるから、これはなかなかの適訳だったのであるが、悲しいかな、われわれ日本人に公 || public の觀念を正しく受けとめる条件がなかったために、公といえば天皇、お上のことだと信じこまされ、

「滅私奉公」のスローガンの下に戦争協力に駆りたてられてしまったのであった。新憲法施行四十年後の今日においてさえも、「公共の福祉 (public welfare)」とはわれわれ国民自身の「健康で文化的な生活」のことだということがウヤマヤにされて、まさに「公共」の名において国民の「生命、自由及び幸福追求」の諸権利が蹂躪される事態が続いている。

最近の社会風潮の一部に「滅私奉公」の裏返しとしての「滅公奉私」的現象がみられるのは事実であろう。だからといって清水幾太郎氏のように「滅私奉公のための規律、訓練」

の必要を唱えるなどはまったくの時代逆行である(『中央公論』一九七三年九月号)。滅私奉公の規律が忘れられたから滅公奉私になってしまったとか、滅公奉私的風潮を止めるためには滅私奉公に立戻るしかないといった言い方は、単純なだけに俗受けしやすいが、公と私とが本来いかなる関係にあるのかという肝心な点を故意に無視した暴論、ためにする議論というべきであろう。

以上を前おきとして、近代日本思想史上における公私観の特徴をみていきたい。

一、近代的公私観の登場

近代的な公私観の萌芽はすでに幕末期にみることでできる。二百数十年にわたって続いた幕藩体制(公方様の天下)の危機が、いやおうなしに公私観の転換をもたらしたのだといえようか。よく引かれる言葉であるが、吉田松陰は「将及私言」(一八五三年)において「天下は天朝の天下にして、すなわち天下の天下なり、幕府の私有にあらず」と主張した。天下は公のものであって幕府が私すべきものではない、という主張である。ただし松陰の場合、幕府の私に對置されたの

は天朝であり、この天朝への忠節をバネにして尊王倒幕へ向うわけで、私はまだ天朝の公の前に滅すべきものとしてしか把握されていない。」今は死生も毀誉もかかわらず、いっこうに皇国君家へ一身さしあげ申し候。」

ところが同じ幕末でも横井小楠となるとだいぶ事情が違って来る。小楠は「国是三論」（一八六〇年）において幕府の政治を「徳川御一家の便利私営」にすぎないと批判し、これと対置する形で、アメリカの独立を導いたワシントンの政治を「ほとんど三代（夏殷周の三代——中国古代の理想社会）の治教にも符号する」「公共和平」の政治であると評価し、この立場から日本を「無政事の国」ときめつけたペリーの言葉を受けいれている。小楠が幕府政治の私に対置したのはアメリカの公共和平の政治であり、政治が「民用を利し人生を厚うする」公のものでなければならぬことを理解していた。儒教的な仁政思想の口移しにすぎないと言ってしまえばそれまでのことであるが、「民をしいたけざるをもって仁政とする」ような消極的な仁政思想の批判の上に立った発言であったことは注目してよいであろう。

しかしこの小楠においても、個々の民衆の私を承認する域には達していない。民はなお「由らしむべき」存在でしか

い。この意味での私を初めてもっとも明確に主張したのは福沢諭吉であった。福沢が有名な「一身独立して一国独立」の命題を最初に提起したのは一八六九年（明治二年）二月の松山棟庵に宛てた手紙においてであった。福沢は幕末に三度の洋行を体験し、一八六七年のその三度目の洋行の過程で、西洋近代社会の根底をなす自由・権利の思想に着目し、やがてそれを「一身独立して一国独立」の命題に凝縮させたのであった。福沢が『学問のすすめ』（一八七二—七六年）第三編で「一身独立して一国独立する事」を論じているのは周知である。ところで、これに続く第四編「学者の職分を論ず」は学者の職分が政府から独立した「私立」の立場を貫くことにあることを主張した。時あたかも明六社が結成され、福沢以外の同人はすべて在官の洋学者であったから、福沢のこの発言は物議をかもし、いわゆる学者職分論争を引起こした。福沢に反論した同人たちの言い分にもっともな点がなかったわけではないが、福沢の主張の眼目は「日本にはただ政府ありていまだ国民あらず」という点にあり、政府の力を抑えて国民の力をそれと均衡させる所まで引上げていくためには、学者は「私立の地位」に立って「政府の頂門に一針を加え」ていかねばならないと考えたのであった。ここにわが国の歴史

上初めて、お上からは独立した私の立場を正当なものとする主張が登場したのである。

「福沢のもう一つの初期の代表著作『文明論之概略』（一八七五年）は、日本を独立した文明富強国とすることの必要、そのための処方を書いたものであるが、その第九章「日本文明の由来」は、政治世界のみならず学問、宗教の世界に至るまで、社会の隅々にまで滲みついた権力偏重の弊害を徹底的に糾弾し、「権力の偏重は、開闢の初めより人間交際の微細なる処まで入りこみ、なんらの震動あるも之を破る可らず」と述べている。「古来日本においては、政府と国民とはただに主客たるのみに非ず、あるいは之を敵対と称するも可なり」とまで明言している。このような国家とはいえないというのが、「ただ政府ありて、いまだ国民あらず」という言葉で福沢が言わんとしたことの意味である。「古来の因襲に国家という文字あり。この家の字は人民の家を指すに非ず、執権者の家族又は家名という義ならん。故に国はすなわち家なり、家はすなわち国なり。甚だしきは政府を富ますを以て御国益などと唱えるに至れり。かくの如きはすなわち国は家の為に滅せられたる姿なり」という文章には、公私の転倒された関係がみごとに言い当てられている。『学問のすすめ』

第七編「国民の職分を論ず」には、「今世間にて政府に関することを公務といい公用というも、その字の由て来る所を尋ねば、政府の事は役人の私事に非ず、国民の名代となりて一国を支配する公の事務という義なり」とあり、ほとんど今日の公僕という意味に近い主張も提出している。

少なくとも明治初期の福沢は、このような立場から「掃除破壊」を押しすすめようと考えていた。一八七四年二月の荏田平五郎に宛てた手紙の中で「この節はよほどボールドなることをいうも差支えなし」と書いていることから推測されるように、この時期の福沢は多少意識的に極論を吹っかけようとしていた節がみられる。そのために共和主義者といった見当外れの非難まで浴びてしまった。しかし福沢の主張を少し子細にみていけば、福沢の真意がそんな所になかったことは容易にみてとれる。「一身独立して一国独立」という命題の主眼はあくまで一国独立の方にあり、一身独立はそのために必要な手段と捉えられていたのである。『学問のすすめ』第一二編に予定されながら発表されなかった無題遺稿は、「内は忍ぶべし、外は忍ぶべからず」とする立場から、一身の独立を「弱小をして強大に当らしむるの下稽古」、「外国の強敵に抗せしむるの調練」だと説明している。列強諸国から

日本の独立を守るためには国民に「自由独立の気風」を植えつけておかなければならない、その過程では多少の行きすぎが起るかもしれないが、それは内々のこと、外からの侮りにはかえられまい、と福沢は主張したのである。「学者の職分を論ず」で福沢が言わんとしたことも、政府の人民に対する「敵対」的ともいふべき関係の解消であって、「内に政府の力あり、外に人民の力あり、内外相応じてその力を平均せざるべからず」と説くに止まっている。

このように見てくると、福沢が考えていたのは政府と人民の権力の均衡であって、人民がそこまで力を回復することは望んでいたが、それ以上に、人民が主役でなければならぬとは説こうとしなかった。丸山真男氏はかつて「福沢における秩序と人間」（一九四三年）において、福沢は「単に個人主義者でもなければ単に国家主義者でもなかった。また一面個人主義であるが他面国家主義というごときものでもなかった」、「個人主義者たることにおいてまさに国家主義者だった」と指摘して、個人と国家の相互媒介的把握を高く評価したが、丸山氏の指摘したこの点は、福沢の思想の長所であるとともに、やがていわゆる官民調和論に傾斜していく原因ともなった。一八八四年（明治一七年）一〇月の馬場辰猪に宛て

た手紙の中で、福沢は「結局わが輩の目的はわが邦のナシヨナリチを保護するの赤心のみ」と書いているが、この姿勢は官民調和論を説く以前と以後に一貫したものであったといえる。

福沢は「人は同等なる事」（『学問のすすめ』第二編）で有名な名代政府論を提起している。「元来人民と政府との間柄はもと同一体にてその職分を区別し、政府は人民の名代となりて法を施し、人民は必ずこの法を守るべしと、固く約束したるものなり」という時、福沢は明らかに西洋近代の社会契約理論にのっとって発言しているのであるが、その場合にもっとも肝心な契約の趣旨や手続きについては何も触れていない。現実の明治政府が「人民の名代」などではないからこそ種々の問題が起っているのであるにもかかわらず、福沢は「たとえば今、日本国中にて明治の年号を奉ずる者は、今の政府の法に従うべしと条約を結びたる人民なり。故に一度び国法と定まりたることは、……小心翼翼んで守らざるべからず」と、人民の一方的遵法義務を引出して矛盾を感じなかった。

福沢のこの理論的不備を乗り越えて、人民こそが主役であることを主張したのが自由民権家たち、なかんずく植木枝盛や

中江兆民であった。植木は「赤穂四十七士論」（一八七九年）において、「試みに見よ、日本の人民の何の世、何の時、何の法、何の辞をもって政府の法に従いその法の保護を蒙るべしと約束したるや」と、福沢の名代政府論を批判している。

福沢が明治国家体制を既定の事実として承認する所から出発していたのに対し、植木たちは国家存立の根拠を天賦人權の立場から問いなおそうとしている。「人民は先なるものなり、国家は後なるものなり」（植木「民権は憲法の奴隷に非ず」一八八四年）、「個人是れ目的なり、国家是れ手段なり」（中江「國家の夢、個人の鍾」一八九〇年）と、植木と中江はほぼ共通の認識に立っていた。

そこで公私観であるが、中江は一八七一年（明治四年）から七四年にかけてフランスに留学しており、七六年ごろには早くも彼の訳したルソーの『社会契約論』が民権家の間で回し読みされていたという。一八八一年（明治一四年）三月に創刊された『東洋自由新聞』の諸論説の思想的背景をなすのもルソーである。その第三号に発表した「君民共治の説」には「共和政治の字面たるやラテン語の『レスピュブリカー』を訳せるなり。『レス』は物なり『ピュブリカ』は公衆なり、故に『レスピュブリカー』はすなわち公衆の物なり公有物の

義なり」という主張が登場している。翌年に訳出された『民約訳解』は第二巻第六章「律例」の「解」の部分で「フランス言のレピュブリックはすなわちローマ言のレス・ピュブリカ二語の相合せしもの、けだしレスは事を言うなり。務めなり。ピュブリカは公を言うなり、レピュブリックはすなわち公務の義、なお衆民の事と言わんがごとし。一転して邦の義を成す。又政の義を為す」と述べている。つまり中江において public が公衆、衆民を意味することは自明の前提となっていた。事実また public は people と語源を共通にし、お上といったニュアンスは微塵ももっていない。中江はルソーを通じてこのパブリック観を獲得し、おそらくはわが国の歴史上初めて、人民こそが公であるとの主張を提起したのである。

だからといって中江は、直ちに人民共和制を実現せよなどと主張しているわけではない。天皇の処遇をめぐる共和制には強い反対のあることを承知していた中江は、「君民共治の説」でもレスピュブリカーを「共和」と訳すことに異議を唱えて「君民共治」とすべきことを主張した。「いやしくも政権を以て全国人民の公有物と為し一に有司に私せざるときは皆『レスピュブリカー』なり、皆共和政治なり、君主の有無はその問わざる所なり」として、名は立君でも実が共和で

あれば君民共治でならん差支えないと主張したのである。『民約訳解』ではさらにもう一步進めて「自治」と訳し、「民すでに自ら律例を造為するの権を操る、すなわちいわゆる帝なるもの、いわゆる王なるもの、皆一長吏の類たるに過ぎずして、初めより我の自ら治を為すに害なきなり」と説いている。立憲君主制をとるか人民共和制をえらぶかは政治状況が決定する問題である。その次元では柔軟に対応しながら、公が人民のものであり、帝や王はそれに奉仕する「一長吏の類」、公僕にすぎないとする主張は一步も譲っていない。

以上のような思想的到達点に立って植木によって執筆されたのが「日本国憲案」（一八八一年）である。直接公と私の関係に言及している言葉は見あたらないが、第五条に「日本の国家は日本各人の自由権利を減殺する規則を作りて之を行を得ず」という大原則を掲げ、第四〇条から七四条にかけて、抵抗権や革命権も含めて詳細に人民の諸権利を規定しているところに、人民こそが公であるという観点が貫かれている。

以上が帝国憲法・教育勅語体制確立前夜における自由民権運動の思想的到達点であった。本来ならばこの人民こそが公であるという立場に立って、そこでのあるべき公私関係が十

分に論議され具体化されていく必要があったのであるが、時代はそのような余裕を与えなかった。自由民権運動は一八八四、五年頃を境に敗退し、国家主義反動の強まる中で、憲法・勅語体制が確立されていった。

二、憲法・勅語体制下の公と私

一八八九年（明治二十年）に大日本帝国憲法が、翌九〇年に教育勅語が發布され、絶対主義的な国家体制が確立されたことによって、前節で考察したような新しい公私関係を確立する道は閉ざされてしまった。帝国憲法は周知のように「万世一系の天皇」を統治権の総攬者と規定し、この天皇の權威を「神聖不可侵」のものと絶対化した。日本国民は絶対化されたこの天皇の「臣民」としてのみ存在を許されたにすぎない。第三章「臣民権利義務」の内容をみると、まず第二〇、二一条に兵役、納税の義務が規定されており、しかる後に臣民としての諸権利が「法律の範囲内」その他の嚴重な条件つきで認められているにすぎない。しかもその制限つきの諸権利でさえ「戦時又は国家事変の場合」にはいつでも「天皇大権」の名によって召上げられような構造になっていた。

これは明らかに天皇だけを公とする観点に立っており、兵役、納税などの義務の遂行をお上への奉公として強制し、人民の諸権利などは「臣民」の私として、お上から恩恵的に許されているにすぎない。当時の検定修身教科書は小学校二年生に「日本人が祖先以来それぞれの家業を安く営みおろことは、ひとえに歴代の天子さまのお陰なり。さればその御恵みに報いたてまつるには国の掟を守り、租税を納め、兵士となりて国を守るを第一とす」と教えている。

この権利と義務の問題については、かつて「権利思想の系譜」(『近代日本道徳思想史研究』所収)において論じたことがあるので、くわしくはそれに譲るが、公私観との関係でいえば、わが国で義務だけが「義なる務め」として一方的に強要され、本来はそれこそが義(ヨビコト)である筈の権利の方が「利にすぎない権」に貶められてきたのは、義務こそがお上への奉公であり権利は臣民の私にすぎないとする理解が根づよく支配していたからであらう。福沢たちは英語の *Right* を日本語に移す時、その正当性の内容に注目して「権理」とか「通義」とか、さまざまの工夫を加えていた。しかしそれらの訳語はついに定着せず、言葉としては古くからあった「権利」(利権のこと)にその座を奪われてしまった。この

結果日本は、かつて河上肇が指摘したように、「天賦人權」ならぬ「天賦国権」の「義務国」となってしまったのであった(「日本独特の国家主義」一九二一年)。

このような強権的な規制は一片の法律のみによっては安定的に維持することが困難である。そこで、国民の自発的支持を植えつけるために、憲法と抱合せの公布されたのが教育勅語である。教育勅語は神聖不可侵な天皇の名によって「古今に通じて謬ら^{あやま}ず」「中外に施して悖^{もと}ら」ぬ絶対的な臣民道徳として国民の信奉を強制した。勅語本文に盛りこまれた「父母に孝に」以下、兄弟の友、夫婦の和、朋友の信などの諸徳目は、一見したところごく常識的な、反対の余地のないものが並べてあり、恭儉、博愛などの諸徳目もそれなりに近代的な性格を備えているが、それらはすべて「一旦緩急あれば義勇公に奉じ以て天壤無窮の皇運を扶翼すべし」と、義勇奉公、皇運扶翼に収斂される構造になっており、「朕が忠良の臣民」たるの要件を示したのであった。

戦時中に盛んに唱えられた「滅私奉公」のスローガンがいつごろだれによって唱えられるようになったのか詳らかにしないが、(一九三七年二月、日中全面戦争突入の数カ月前に登場した林銑十郎内閣によって、「祭政一致」などのスロ

「ガンとともに唱えられたのであろうか。正木ひろしは『近きより』一九四〇年九月号に「林閣下が組閣早々にこのスローガンを掲げられたのは云々」と書いている。基本的にはこの教育勅語にその構造は備わっていたというべきであろう。この点で注目しなければならぬのは「一旦緩急あれば義勇公に奉じ」の一句である。当時官許の解説書として広く読まれた井上哲次郎の『勅語衍義』は、この句について「殊に国の安危休戚に関することあらば、欣然一命を擲なげちて、公衆のために図る所なかるべからず」と解説している。勅語にいう「公」がもし本当に「公衆」の意味であるならば、われわれはある場合にはそのために一身を賭することも必要となるかもしれない。佐倉宗五郎や田中正造を引合いに出すまでもなく、そういう行為は「義」にかなったものとして広く国民の尊信を集めてきた。しかし勅語にいう「公」は「一旦緩急」といい「皇運扶翼」といい、前後の関係からして明らかに国家や天皇のことを指している。一旦緩急のさいの、お国のための「滅私奉公」を説いたものとしか解釈できない。

東京大学で西洋哲学を学び、ドイツに六年も留学してきた井上は、「公」をあからさまに「天皇」あるいは「国家」と解釈することにためらいを感じたのであろうか。しかしすぐ

この後の部分では、「各自は国民の一分子にて、国民は一分子たる各自より成る……すなわち各自は小我にして国民は大我なりというべし」とか、「同じ日本民族に属するものは大なる家族中の人のごとく、相互に血族の関係を有せり」といった理由づけを提出してきて、「いやしくも民族の運命に関する事あらば、己れが一命を懸けて国家のため鞠躬きくこう尽瘁じんさいし」と、国家への滅私奉公を説いている。

この当時、儒教主義に立って修身教育運動を推進した西村茂樹は、「国民たる者はあれ（教育勅語）を奉じて守れば決して間違いはありませぬ」と盛んに国家主義の道徳を鼓吹した。西村にとって道徳とは「万衆を撫育し、国家を安全にし、さらに外国に対して国威を宣揚するもの」にほかならず、学制発布以来の、多かれ少なかれ近代的な教育方針は「もっぱら自営自活のことのみを説きて、一言も忠孝節義の事に及べるものなし」と全面的に否定されてしまった（『国家道徳論』）。

このような勅語の権威が戦前においてつねに変わらず国民を支配していたわけではない。一八九〇年代の思想界に批評主義を掲げて活躍した哲学者大西祝は、「教育と宗教の衝突」問題で井上哲次郎らにきびしい批判を展開したし、一八九七

年（明治三〇年）には日清戦争後の「コンベンショナルなる国家主義」の風潮に対抗して「丁酉懇話会」を組織している。

「教育勅語一度び出でて日本の倫理学は豹変せり」と喝破したキリスト教社会主義者木下尚江は、「国家法律の名における政治的活動は、明白に私欲野望の競争にあらずや」、「吾人は今日の政府なるものが、国民中の少数者すなわち資本家階級の利害機関にすぎざることを主張するものなり」と、国家の私性を批判した（「朝憲紊乱とは何ぞ」他）。

一九一〇年に起きた大逆事件は全国を震撼させ、一方では永井荷風のように、自己を公的世界から隔絶して「戯作者」の私的世界に閉じこもろうとする傾向を生むとともに（「花火」）、石川啄木のように「時代閉塞の現状」を打破しようとするエネルギーもつくり出した。この時期には『白樺』や『青鞥』など、近代的自我の確立を前面に掲げた文学運動も勃興して、広く社会に影響を与えている。夏目漱石が学習院の生徒たちを前に「私の個人主義」なる講演をしたのは一九一四年（大正三年）であった。漱石は『心』その他の作品の中でも一貫して近代的自我の問題を追求してきたが、この講演ではより直截的に、自己の文学的出発点が「自己本位」の立場にあることを述べ、「自己の個性の発展を仕遂げ

ようと思うならば、同時に他人の個性も尊重しなければならぬ」と、権力や金力をもつものはいっそう自覚をもつことが必要であることを強調している。漱石は各人が己れの「自己本位」（私）に生きつつ、この自己本位を仕遂げるためにも他者の「自己」を尊重する必要があること、そのような方向で公の秩序もつくりあげられるべきことを主張したのだといえる。

大正期には周知のように民本主義や理想主義の哲学が流行し、少しおくれて社会主義や無産階級運動も盛んになった。吉野作造とともに大正デモクラシーの運動の陣頭に立った石橋湛山は、「例えば君主専制政治のごとき、その表面から見るとまったく人民には権利なしといえども、事實は人民が承認せるから存立しうる、換言すればいかなる政治の形式においても主権は国民全体にあるのである」と主張している（「代議政治の論理」一九一五年）。

一九二〇年代は新しい時代の思想にめざめた青年、学生、知識人たちが、さまざまな分野で活動した時期であるが、同時に、それに危機感をいだいた右翼や国家主義者たちが軍部と結びついて行動を起こした時期でもあった。そして関東大震災後の社会不安、一九二七年の金融恐慌、それにすぐ引続

いた世界大恐慌といった時代を背景に、一九三一年には一五年戦争に突入してしまった。教育勅語が息を吹きかえし、滅私奉公のスローガンが猛威を振うようになるのはこれ以後の時期においてである。一九三七年に文部省によって編纂された「国体の本義」は「忠は、天皇を中心とし奉り、天皇に絶対随順する道である。絶対随順は、我を捨て私を去り、ひたすら天皇に奉仕することである」と述べており、一九四一年に文部省教学局によって編纂された「臣民の道」は、「日常われらが私生活と呼ぶものも、畢竟これ臣民の道の実践であり、天皇を翼賛し奉る臣民の業として公の意義を有するものである。……かくてわれらは私生活の間にも天皇に帰一し国家に奉仕するの念を忘れてはならぬ」と説いている。

三、戦後における展開

一九四五年八月一五日の敗戦は帝国憲法・教育勅語体制を崩壊させた。一九四六年一月には日本国憲法が公布され、四八年六月には教育勅語の失効が決議された。「天皇のウヤムヤな居座り」（丸山真男「戦争責任論の盲点」）を許し、天皇を「国民統合の象徴」として残すといった弱点をもっていた

とはいえ、この憲法によって初めて国民こそが主権者であることが確認されたのであった。天皇の地位は「主権の存する日本国民の総意」にもとづいて認められているにすぎず、国政も「国民の厳粛な信託」によって行われるべきものと規定された。「公務員」(public officials)が「全体の奉仕者」でなければならぬとする規定も、当然とはいえ、公私観という観点からは画期的である。

ところで、敗戦直後のこの転換期に、旧憲法の天皇観と新憲法の天皇観との架橋を試みたのが和辻哲郎である。和辻は一九四六年一月三日にNHKを通じて放送された短文の中で、「人民に主権があるといっても個人が主権者だということではない」のだから、「国民の総意」は「国民的統一の表現者」である天皇によって表現されるしかなく、「人民に主権がある」ということと、天皇が主権者であるということとは、一つになってしまおう」と述べている。一九四六年から四八年にかけて、憲法学者佐々木惣一との間に行われた国体変更論争も、このような見解に立って、憲法改正によって国体が変更されたと主張した佐々木を論駁したものである。佐々木が「国体」と呼んでいるものは「政体」にすぎず、「天皇が日本国民の統一の象徴である」ということは、日本の歴史を

貫いて存する事実である」と和辻は主張している（「国体変更論について佐々木博士の教えを乞う」）。

この論争をへて、戦前からの自己の見解に自信を取戻した和辻は、一九四九年に『倫理学』を、五二年に『日本倫理想史』を書上げて戦前からの体系を完成した。『倫理学』の第四章第五節「国民的当為の諸問題」の中で「明治以来の国民道徳論」（井上哲次郎らの主張）に批判的に言及した和辻は、「天皇が長い歴史を通じて国民的統一の表現者であったという事、新しい国民国家においてはこの国民的統一が何よりも重大なのであり、そしてそれが古くより『おおよけ』（公）として把握せられていたということ、今やこの『公』が『公共的なるもの』として明らかな自覚にもたらさるべきであり、したがって天皇への奉仕が公共的なるものへの奉仕として理解し直さるべきであるということ、それらがそこでこの緊急の問題であった」と述べている。これは明治期における井上らへの批判であると同時に、新憲法施行直後の時点での和辻自身の主張でもあった。だから『日本倫理想史』でも教育勅語について、そこに盛られた諸徳目は「ほほ人間存在の諸段階を包括している」と評価し、「これだけそろっていれば、まず国民国家の立場に対応した道徳要領であると言って

さしつかえないであろう」と擁護している。『倫理学』の第三章「人倫的組織」には勅語本文の一五の徳目が、人間存在の各段階に配列されてすべて引用されている。

和辻哲郎という人は戦前から戦後にかけて数多くの業績を残した、わが国の代表的倫理学者である。戦時中に和辻倫理学の危険性をいち早く指摘した戸坂潤も、「その学術的水準が相当高いものであり、したがってそれだけオリジナルな思索に基づくものである」ことを評価している（『日本倫理学と人間学』一九三四年）。したがって和辻倫理学を簡単に概括することは困難であるが（拙著『近代日本道徳思想史研究』第一部である程度論究したつもりなので、くわしくはそれを参照されたい）、公私観に関するかぎり、ごく簡単に取上げておきたい。

和辻は人間存在の根本構造を全体性と個別性の相互否定的な関係と捉える。この全体性と個別性の相互否定的な関係は、具体的な人間生活の場面においては公共性と私性の関係として現われるとして、第三章「人倫的組織」の叙述を、もつとも公共性の欠如した、つまりもつとも私的性格の強い家族（それはさらに夫婦の二人共同体、親子の三人共同体、兄弟姉妹の同胞共同体に区別される）から始めて、親族、地縁共同体、

文化共同体をへて国家へと進めている。その場合、私的存在を「公共性の欠如態」と捉えるのが和辻の根本特徴の一つである。私的存在が公共性の欠如態といわれるとすれば、論理的にはまったく同等の資格において、公共的存在も私性の欠如態と捉えられねばならない筈なのであるが、和辻においてはそうはならず、夫婦からしだいに国家へと段階をのぼっていく構造になっており、国家の方だけが「人倫的組織の人倫的組織」、「人倫の体系」の位置を与えられている。

なぜこういうことになってしまふのかというと、和辻の倫理学がその出発点からして天皇制共同体への志向を強くもっていたことに理由がある。和辻倫理学の出発点は一九二〇年に刊行された『日本古代文化』に求めることができるが、そこには「神代史の説いた天皇の権威は、素朴な古代人の驚嘆の情を通して自覚せられたものではあるが、その射当てているのは人倫の深い根底である」という主張があり、人倫の深い根底を射当てていたとされる皇室尊崇の感情が、その後の各時代に、例えば明治期においては帝国憲法や教育勅語として発現した、というのが和辻の一貫した捉え方である。したがって明治以降の近代化への努力などは、共同体の根底を掘りくずした利益社会化として否定的な評価しか与えられない。

い。『倫理学』で人倫の諸組織を論ずるさい、利益社会（ここではより露骨に「打算社会」と呼ばれている）は地縁共同体と文化共同体の間に挟まれて扱われてはいるが、それはただ「人倫の喪失態」として、より高次な文化共同体において「人倫を回復する道程」としての位置を与えられているにすぎない。

和辻倫理学のこのような性格は、人間存在の根本構造を全体性と個別性の相互否定的関係と捉えた時にすでに用意されていた。人間が社会的存在である以上、全体と個人との間には利害関係の対立する面があり、したがってこれを相互否定的な関係と捉えることは可能である。個人はなんらかの形で全体を否定しなければ個人の立場を確保できないし、全体も諸個人の言い分をそのまま認めていたのでは全体としての存立は危うくなる。われわれは日常の社会生活の各場面においてこの対立をくり返し、矛盾を体験している。だからこそわれわれは、この対立を乗り越えた社会関係——万人は一人のため、一人は万人のために——の実現を人類の究極の理想として求めているのであろう。ところが和辻は、この相互否定的な関係の背後に「絶対的否定性」なるものを想定する。そしてこの絶対的否定性は「空」と置きかえられ、さらに「絶

対的全体性」に置きかえられる。この辺から話はおかしくなる。全体性と個別性が相互否定的な関係にあるとすれば、それを否定性そのものとしての「空」と捉えることは可能だとしても、それがなぜ絶対的全体性であって絶対的個別性であってはならないのか、その理由は説明されていない。

いったん絶対的全体性なるものが導入されるならば、後の操作は自在となる。「人倫の根本原理」は「絶対的全体性の自己還帰的な実現運動」でなければならず、「全体性の否定」としての個別性は、ふたたび自己を否定して全体性に還らねばならない。だとすれば、個別性の否定としての全体性も、ふたたび自己を否定して個別性に還らねばならない筈なのであるが、その言明はない。絶対的全体性と全体性とは次元の異なる概念であった筈だが、いったん絶対的全体性なるものが前提されてしまうと、全体性は絶対的全体性の無限のバックアップを受けて、個別性に対する圧倒的優位性を確立してしまう。

この絶対的全体性なる概念を提出した背景には、じつはもう一つの狙いが隠されている。『尊皇思想とその伝統』（戦後に完結した『日本倫理思想史』は基本的にこの内容をそっくり受けついでいる）は前編第二章で、古代神話における神の意義

を論じているが、そこで和辻は、古代においてもっとも権威の認められた神は「祀るとともに祀られる神」（つまり天皇）であり、「無限に深い神秘」（つまり絶対的全体性）の通路としてその権威が認められていたのだと主張する。天皇はこのような神として、「生ける全体性」の表現者たりえたのだというのが和辻の解釈である。

和辻が『日本古代文化』において「人倫の深い根底」といつていたのはこのことであった。天皇は「生ける全体性」すなわち「絶対的全体性」の表現者なのであって、だからこそ「天皇へ奉仕が公共的なるものへの奉仕」であると主張したのであった。日本国民たるものはその枠内で、つまり絶対的全体性（公）に還帰する限りでその個別性（私）も承認されることになる。

むすび

以上のように見てくると、とりわけわが国において公私観が国民のものとなりにくかった事情が理解されるのではなからうか。その意味でも、日本国憲法が国民こそ主権者であり、政府や役人はこの国民に奉仕する公僕であると規定した

この意義は大きい。そのことはすでに百年も前に中江兆民たちが指摘していたのではあるが、諸般の事情から国民のものとはならなかった。そして今、憲法施行四十年後の今日になっても、いまだにこの思想が定着していないのみか、一九六〇年の安保改定反対闘争ころまでの活気に溢れた主権者意識はかえって衰弱しているかにさえ見える。

主権在民とは国民一人々々が主権者であるということになればならないが、和辻もいうとおり、国家主権は個々の国民がばらばらに行使できるわけではない。そこに「国民統合の象徴」としての天皇を足がかりとした天皇主権説が説かれる余地もあるのであるが、われわれは今、わが国の歴史上初めて、天皇やお上の専有物であった「公」をわれわれ自身側に取戻し、新しい公と私の関係を確立する課題に直面しているのだといえる。

漱石もすでに指摘していたように、われわれは他人本位に、ではなくて自己本位に、自分自身の私を大切に生きねばならないだろう。自分の大切さを知らない者には他人の痛みも理解できる筈はない。自分の権利の大切さを知る者だけが他人の権利を大切にすることができる。権利と義務が相伴うとはそういうことなのであって、戦後民主主義は権利偏重で

あったなどという議論は本末を転倒したものである。むしろ戦後一貫して権利意識を軽視してきたことが、自分の権利にも他人の権利にも鈍感な、大勢順応的な傾向を生みだしてきたのだというべきであろう。

公と私との関係において、確かにわれわれは、公のために己れの私を抑制し犠牲にすることも要求されることがある。しかしそれは「滅私奉公」を意味するのではなく、そうすることが私をも活かす方法だからでなければなるまい。公とはわれわれ自身のことなのだとはそういう意味である。さいきん一部の風潮となっている「滅公奉私」現象は、一見したところ自分の「私」だけは大切にしているように見えるが、けっきょくは自分の首を締めていることに気づいていない。「滅私奉公」と「滅公奉私」が同根の裏返しにすぎないといふのはこの意味である。漢字の「公」にも英語の“public”にも、公とはわれわれ自身のことだという意味が含まれているが、日本語の「おおやけ」にはそれが欠如しているだけに、これをわれわれ自身のものとする戦いはなお今日に課された大きな課題である。

(やまだ こう 山口大学・近代日本思想史)

「私生活」の世界、「私」の生活世界

豊 泉 周 治

一 崩壊する中流幻想

現代日本の「中流意識」は、ここ数年来しばしば「かげり」の指摘されるなかで、かえってその「根づよさ」を印象づけてきたが、ここにきて一気に崩壊するかの感がある。今年一月はじめ、朝日、毎日の両紙は、それぞれ独自の意識調査結果をまとめて、円高不況の深刻化する不安のなかで見えはじめた生活意識の変化を大きく報じた。朝日の調査は、従来からのいわゆる「中流意識九割」（総理府調査）に

対して、自分の生活を「中流」と見る割合が半数にも満たない（四九％）ことを示し、毎日の調査も「『中流意識』の地すべり的な『下方修正』と分極化傾向」を浮きぼりにした。⁽¹⁾

その後のマスコミ、世論の動向は、円高の昂進するなかで、「世界一の金持ち国」日本の「貧しい生活」をますます強く打ちだす方向で推移したといつてよい。すでに「中流幻想の崩壊」は、日本の現在を論じるうえで相応のリアリティを獲得しつつあるように思われる。

もちろん「中流意識」の幻想性を指摘する声は従来からも少なくなかった。十年前の「新中間層論争」以来、「中流意

識」の実体性の主張に対しては、現実の生活の貧しさ（豊かなさのなかの貧困）だけでなく、「中」意識のもつそもそもの曖昧さ、調査の在り方の恣意性と操作性など、多くの問題が指摘されてきた。⁽³⁾そこに首肯すべき点は多い。が、「中流幻想」がそもそも「中流意識」の持続に対して論じられるとすれば、仮に現在の推移を「中流幻想の崩壊」と認めるとき、その意識に対して、いったい何が論じられるべきであろうか。「中流幻想」の指摘は、その曖昧さとはかく「中流」という意識現象（意識の現実）に対して、現代資本主義の客観的な階級性の構造を突きつけたが、そうした幻想性の崩壊が階級性の自覚された意識につながるというには、意識の現実とはなお余りに多義的であろう。

すでに指摘されているとおり、これまでも「中流意識」の一見めだたない消長は時どきの経済的な動向に微妙に左右されてきた。⁽³⁾それはある意味で当然であろうし、最近の動向もまたその例にもれるわけではない。しかし、だからといってそのことで問題の全体がすべて見通されるというわけではない。「中流幻想」の批判が、理論的には一方で「新中間大衆」論の批判であり、他方で「私生活主義」の批判に結びつくように、そこで問われている一連の問題が現代日本における

る大衆社会化の、とりわけポスト高度成長期における、その質的な変容と市民的な主体性の評価に関わっていることは、明らかであろう。一般に「中流意識」をめぐる論争は、一九七〇年代後半以降の「保守化」と私生活志向の動向（生活保守主義）に対する評価と批判との在り方において、その立場を異にした。⁽⁴⁾

マーケティング論の世界ではすでに二、三年前から「中流幻想の崩壊」が主張され、それがまた新たな幻想性を再生産しているかに見える現在、⁽⁵⁾生活意識の主体状況をめぐる問題はますますその評価の在り方を難しくしている。前掲の調査では、私生活中心志向に関するかぎり、当面それは強化されこそすれ弱まる兆しはない。いま、それに対して、最近の生活意識の動向に市民的な主体性の新しい経験の質をつなぎ止めようとするならば（「中流幻想」の批判は本来そのことを内包していたと思う）、こんにちの大衆社会化と私生活志向の質的変容の把握は、従来の批判に加えて、さらに独自の視点が必要とするように思われる。

ここでは、そのための手がかりの一つとして、ハーバースらの議論の一端にもふれながら、従来の「私生活」批判に対してへ「私」の生活世界」という視点から、現代における

生活意識の動向についての問題を立ててみたい。これまで「私生活主義」として概念化されてきた日本型大衆社会の生活意識の質と、そこに見込まれてきた市民的な主体形成の可能性の問題を、そうした視点から問い返しつつ、しばしば想定される「私(私民)」↓「個(市民)」↓「公」という図式のリアリティについて、問題の現代的な位相のなかから考えてみたいと思う。

二 「私生活」の世界とその批判

戦後日本における社会意識の変容を一般に「私生活化」(プライベートイゼイション)の過程としてとらえ、それを基軸に現代日本の生活意識・文化の動向を論じることが、こんにちではすでに一般化していると思われる。問題の現代的な位相において、ここでとくに重要だと思われるのは、高度経済成長の時代とその後の時代における連続・非連続の問題である。すでにふれたように、そのことが「中流意識」の最近の動向のなかに読みだすべき主体性の質に関わってくるからである。現在では普通その点に関して、しばしば「私生活主義」↓「生活保守主義」という把握がなされるが、一般にそ

れは見かけ上の変化を強調するにもかかわらず、「私生活主義」の連続性を前提としつつ、それを支える社会的、経済的な変動のなかに、生活意識の現われの相違を見てとる。そのかぎりでは「私生活主義」は、一つの限られた主体意識の構造を前提としているのであり、逆にそのことが、こんにちの生活意識の理論把握を規定しているともいえる。

一般に私生活中心の生活意識の志向を「プライベートイゼイション」というとすれば、それは特殊日本の現象だというわけではない。P・バーガーらの近代意識論やD・ベルの資本主義文化論、あるいはJ・ハーバーマスの後期資本主義論を見れば明らか(6)に、それぞれに論じ方は異なるにせよ、私生活志向の問題は発達した産業主義の社会を論じるときで共通の文化状況である。とはいえ、日本において「私生活主義」が論じられる場合とは異なって、それらが、問題意識の在り方は様ざまであれ、つねに「危機」の理論との関係のなかで位置づけられていることは、決定的な差異として見落とされてはならないであろう。バーガーらにおいては近代化における「脱近代化」の意識のパラドックスが、ベルにおいては資本主義の「文化的矛盾」が、そしてハーバーマスにあっては後期資本主義における「動機づけの危機」が、それ

それに主要な問題として、私生活志向の問題圏から引きだされてきている。日本における私生活志向の在り方とその理論把握の在り方の特殊性を見るうえで、このことはまず念頭に置かなければならない。

いうまでもなく、現代日本の私生活志向について一般に論じられるのは、一言でいえば、それは「私生活主義」批判の問題である。田中義久の先駆的な分析がまさにそう題されたように、以来総じて見れば、日本における私生活志向の国民的浸透は、批判の対象としての「私生活主義」の問題として、理論的に迎えられたといつてよい。もとよりそのこと自身に誤りはなかったと思うし、またその点での貴重な蓄積を過小評価する必要もないと思う。おそらく問題のそうした受けとめ方は、日本における大衆社会化と私生活化の特殊性に照応していたし、また事実として人びとの生活意識に即応するものでもあった。高度成長期の急速な産業構造の変動と核家族化とのなかで、企業社会に組み込まれた文字どおりの「マイホーム主義」を通して私生活化の過程が進展したことは、現代日本における私生活志向の在り方にとって根本的な経験であったと思われる。が、こんにち生活意識の変容のなかに主体性のある種の質を問題化しようとするとき、「私生活

主義」として把握され、批判される「私生活」の世界が、相應の狭隘さを免れないことは否定できない。そのことは、従来から「私生活主義」の批判がその克服の課題において一種の啓蒙主義的傾向を強く残していたこととも、深く関係していると思う。

ここで「私生活主義」批判の多くの蓄積された見解を通り一遍に論じるのははばかられるが、一面化と曲解の危険をおそれずにいえば、「私生活主義」とは、しばしば「減私奉公」から「減公奉私」へといわれる戦後的な価値転換が高度成長期の「経済主義」に結晶化して、核家族化した「私」の生活が、「豊かな社会」の欲望解放とその消費的現実としての「マイホーム」、さらにそれを支える企業社会の論理に全体として絡め取られた事態を指すといえると思う。したがって、そうした「私生活」に志向する個人は、「個」としての自立的な価値形成を欠き（日本的「ニヒリズム」）、またそれゆえに「公」の領域との媒介性を遮断されて、「市民」たりえない「私民」にとどまることになる。「私民」は「欲望私民社会」の住人として、私的な消費生活に欲求の解放を封鎖され、そうして私化された個人主義（私生活型合理主義）は、「私生活」を実現する唯一の手だてとして企業社会の競争の論理と管理へ

の同調をうながす回路ともなる。「私生活主義」は、こうして戦後日本における大衆社会化の過程として形成されたのであり、それはまた日本型「大衆社会」の安定装置として機能したともいわれる（「マイカンパニー主義」を前提とした「マイホーム主義」¹⁰）。ポスト高度成長期においてそうした機能がより顕在化するとき、「私生活主義」がむしろ「生活保守主義」として現われることは、もはや見やすいことであろう。

「私生活主義」のこうした批判が「中流意識」のなかで見えにくい資本主義的社会構造と意識形成の構造を説明していることは、とりわけ重要なことである。それは「中流意識」のたんなる幻想性の指摘にとどまらず、そのリアリティの根拠を経済主義的な「私生活」の世界に見いだしている。しかしながら逆にそのことは、「現在の私生活主義の『内がわから』ひとつの『開かれた』展望をみちびく努力」¹¹）にとつては、大きな制約になるように思われる。経済主義的に縮小された「私生活」の「貧しさ」を論証する立論にとつて、同時にその生活意識のなかから新しい主体性の質を論じることはすくなくからぬジレンマであろう。しかもその「貧しさ」が「欲望自然主義」として普遍的に意味づけされるとすれば、困難はいっそう大きい。

日本における「私生活主義」批判が全体として「欲望自然主義」を仮構していることは、あらためて指摘する必要はないかもしれない。が、ここで注意をうながしたいのは、それはたんに戦後社会を高度経済成長へと突きうごかし、それを支えた人びとの価値観としてだけではなく、戦前から戦後、そして高度成長へと激しく変転した日本社会の、しかも変わらぬ「精神構造」としての意味をももつということである。一般には敗戦による伝統的秩序からの解放が個人の自然的欲望の肯定と肥大化とを生み（欲望の解放としての「私」の解放¹²）、そうした個人の在り方が高度成長期の新たな欲求創出と操作とを通じて、こんにちの大衆消費社会の「私生活主義」に結実したといわれる。ところが、そこでの問題の中心が、欲望の自然主義に囚われた個人（「私民」）の内面的な無規範性（ニヒリズム、アノミー）であるかぎり、それは天皇制国家主義に帰趨した戦前の「欲望自然主義」の問題性を、そのまま引き継ぐことにならざるをえない。「欲望相互のときどきの釣り合い以外に本来内在的な抑制の原理がない」ところでは、欲望の解放は必然的に「膨張主義」に帰着することになるが、そのことは戦前の軍事的な膨張主義とともに、戦後の高度経済成長とそれを支えた心性に、すくなくとも一面

では当てはまる。そしてそのことが、「私生活主義」のうちにもずから止揚しうる主体性の手がかりを見いだそうとする場合の、原理的な困難でもある。

「私生活主義」批判がめざすのは、一言でいえば「市民」ないし「市民社会」の形成である。「私（私民）」↓「個（市民）」↓「公」という図式がくりかえし提起される問題解決の方向にほかならない。とはいえその方向に誤りが無いとしても、問題の核心が「市民意識」の可能性をどのようにして探り、あるいはどのように形成するかにあることは、いふまでもなからう。しかし、もはや「私生活」の世界を「欲望自然主義」に根ざした主体性の世界と見るかぎり、その点ではいづれの論者の主張もきわめて精彩を欠いたものにならざるをえない。経済主義的に縮小された「私生活」に見いだしうる主体性は「消費者的主体性」と呼ばれるが、消費者的主体性といえども、それが主体性の一形態であることにちがいはない⁽¹⁴⁾という言い方は、その苦しさをよく示している。

「私民」にみられるおのれの私的生活価値への固執がよき発条となつて、その主体化・対自化をへて市民意識への転化の道がひらけないともいえないからである⁽¹⁵⁾。したがって「大衆社会状況のなかにひそむ市民社会を喚起する⁽¹⁶⁾」ことが重視

される。

伝統的秩序から解放された「私」への価値転換、いいかえれば戦前と戦後を分かつ価値転換そのものの意義にあらためて依拠することで、「私」の解放がともかくも「個の自立」の一つの在り方として意味づけられ、そこに「市民」への主体形成が見込まれる。ここに見られるのはそうした思考の脈絡であろう。しかしすでに見たように、そうした「私」の解放は、「欲望自然主義」において戦前の精神構造に通底し、事実として現在の「欲望私民社会」に帰着したのではなかったか。かつて戦後の大衆化のうちに戦前の天皇制につながる「欲望自然主義」の構造を追求した藤田省三にとって、その現代的帰趨は「安楽」への全体主義⁽¹⁷⁾とさえ呼ばれる。最近の議論によれば、「私生活主義」の欲望享受が第三世界の犠牲のうえに成り立つことは明らかだが、そうであれば、「このような欲望主義の『前進』『適応』の中から、第三世界にも通底する共同性など、到底姿を現わすわけがない⁽¹⁸⁾」とする批判は、すくなくとも事柄の一面を正しく突いていると思われる。

こうして「私生活主義」批判における「私民」↓「市民」の構想は、仮構された観念（理念）の分裂にしたがって現実を評価し、批判することにおいて、啓蒙主義的性格を免れな

い。くりかえすが、だからといって「私生活主義」の批判が無意味であり、あるいは妥当性を欠くというのではない。その意義はすでにふれた。ただここで確認しておきたいのは、

「市民」が「私生活主義」の現実にとつて観念的であったように、その理念によって批判された「私民」あるいは「私生活主義」もまた一つの理念化された現実だということである。「私民」に底流する精神構造の連続性はたしかに藤田のいう現実認識を一つの可能な現実として権利づけ、しかもそれは安易に「市民」の想定を許さないほどにはリアルである。だが、「私生活主義」批判がそれでも「私生活」志向のうちには、転換の契機を求めざるをえないように、やはりその連続性は非連続性とともに成り立っていると思う。ただしそれは、即座に「市民」の理念を形づくるわけではない。見てきたように観念化された「私民」↓「市民」の非連続は、むしろ観念化された「私民」の連続性（「欲望自然主義」を前提とし、それに拘束される。それゆえ非連続性の意味は、「私生活主義」の現実には切り詰められない、私生活志向の（別の）現実の意味を問うことのなかで、はじめて見えてくるというべきであらう。

三 「私」の生活世界

すでにふれたように私生活志向の問題圏は、その特殊日本的な形態を例外として、全体として見れば、現代の発達した産業主義の社会における危機の理論的位相の析出に関わっている。それは一言でいえば、私生活の世界に認められる社会的な現実構力とその危機であり、共通するのは、「意味世界」（「生活世界」としての私生活の世界の把握である。それに対して現代日本の「私生活主義」批判は、「欲望自然主義」の仮説を引き継ぐことで、私生活の世界に対する独自の理論的視角を欠いたまま、一種の啓蒙主義的視点にとどまっていた。内部に「意味」を生成させない「欲望自然主義」は、つねに解放される欲望の体系に適合的であり、それゆえハーバーマス流に言えば、私生活の世界は経済主義的な「私生活」（「私民」）の世界としてつねにシステム適合的であり、システムに依存し、これを正当化する機能を果たすのである。したがってそこに内的批判の契機を見いだすことは難しい。

たしかにそうした認識は、現代日本社会のリアルな一面の

把握だというだけでなく、ハーバースマス自身の分析にもあるとおり、後期資本主義社会における正当化問題の決定的な側面でもある。しかし、ハーバースマスにとってそれが決定的なのは、その正当化機能そのものが内部から自己崩壊せざるをえないという必然性の認識のためなのである。ハーバースマスの「動機づけの危機の理論」をふまえていえば、一般に「意味世界」としてとらえられた私生活の世界（「私」の生活世界）は、それ自身の意味構成の論理からして、「私生活」化された経済主義的システムの統合作用に対して、それを正当化しうるような「動機づけ」（意味）を形成しつづけることはできない。同様に、D・ベルが資本主義の「文化的矛盾」として指摘するのは、みずから産み出した「快樂主義」の文化が「経済—文化システム」としての資本主義の理念を崩壊させて、いまやそれ自身の文化的正当性を喪失した現代資本主義の危機であり、またバーガーらが論じているのは、産業主義的合理性の社会的浸透による「匿名化」（意味）の喪失）の進展に対して、補償的に成立する私生活化（意味）の私化）が、しかし十分には補償的に機能しえない必然性であり、それゆえに生ずる「脱近代化」の意識の問題である。

このように私生活志向の文化は、発達した産業主義の社会

システムに補完的であるが、しかしシステムを正当化しうる意味機能（動機づけ）の不全を用意するがゆえに、文化的危機、したがって社会統合の危機をたえず内在化させているといつてよい。それに反して「欲望自然主義」はたえずシステム適合的であり、さしあたり正当性の危機とは無縁であるかのように見える。ところが、それが「意味」とは決して無関係ではなく、それどころか「意味」への強い衝動を内包していたことは、戦前の「欲望自然主義」が——内部に「意味」を形成しえないままに——自動化する欲望の帰一すべき理念を求めて、献身道徳のなかに欲望の解放を激しく合体させていったこと¹⁹⁾に、よく示されている。同じように戦後の「欲望自然主義」とその延長上にとらえられた「私生活主義」についても、「意味」問題との関わりを問うことはできよう。そのことによって、現代日本における私生活化の動向は、発達した産業主義の社会における私生活志向一般の文化問題との関わりをなかでとらえ返され、そこに在る問題の戦前的な意味との連続性は、またその非連続性においても問われることになる。その点から、最近の生活意識の動向に関わって、そこに主体性のある種の質を問うための一つの視点を引きだしてみたいと思う。

すでにふれたように「欲望自然主義」の想定によれば、敗戦による伝統的規範からの「私」の解放は、その内的な無規範性のままに、あるいはそれゆえに私的な欲望の自然的な肯定と肥大化を生み、高度成長期のアノミックな欲望追求にまで進んだとされる。それは「欲望の解放」という点で、戦前からこんにちに至るまでの精神構造の一つの連続性を仮構するわけであるが、しかし欲望の解放を意味づける規範的な「意味世界」の在り方という点では、その過程が質的な非連続性を介していることは明らかであろう。戦後における「私」の「国家主義」からの解放は、たんに欲望解放にとつての外条件的変化であるというだけでなく、欲望解放を粹づけ、意味づける既存の「意味世界」からの突然の解放として、個人の「生活世界」の解放でもあった。それゆえその後の欲望解放は、現実が主観的に獲得されなければならないがゆえに、「意味」への強い要求を内在させていたと思われる。それをへ「私」の生活世界」の要求と見るとすれば、そのことは戦後日本の「私生活主義」の問題を、そしてとりわけ最近の生活意識の動向を、すでに述べた私生活志向一般の文化問題のなかに立ち現われさせることになる。

もとより「私生活主義」の問題を一つの価値観として見る

ことは、むしろ私生活志向を一般に論じる場合のごく常識的な見方であろう。一般に「私生活主義」として理解されるのは、社会的な関心よりも「やはり自分や家族のことが先」という私生活重視の生活態度であり、とりわけ家庭的価値に生活目標の中心をおく「マイホーム主義」に、それは集約されていると思う。そして、たしかにそうした生活態度は戦後確実に増えつづけてきたが、一方そのことについての社会科学的な意味づけは、基本的には戦後日本の「経済主義」と、そこに連動した「欲望自然主義」の視点からなされ、結果として「マイホーム主義」は「私民」的主体性の閉塞状況を表わすものとして、否定的な評価で尽くされてきたといつてよい。じっさい「マイホーム主義」は一九六〇年代から主として消費戦略的に宣伝され、またそうしたものと批判されたのである。ところが統計数理研究所の調査によれば、じっさいに「家族」を「一番大切なもの」とするような意識の割合が著しく増加したのはポスト高度成長期のことであり(表一)、むしろそこには、意識のある種の転換が認められてよい。もとより連続性を前提しつつ、そこに「生活保守主義」の成立を見ることが可能ではあるが、しかし、そうした意識の推移(転換)を、意識主体の「意味世界」に関わる私生活志向

表1 「一番大切なもの」
(統計数理研究所『日本人の国民性調査』)

年 度	生 命 健 康	子 供	家 族	家 先 祖	金 財 産	愛 情 精 神	仕 事 信 用	国 家 社 会
1953年	12%	12%	19%	*	16%	11%	*	*
1958	21	11	12	3	12	13	9	5
1963	26	10	13	3	10	15	10	3
1968	28	8	13	3	8	15	10	4
1973	20	8	20	2	8	17	8	5
1978	21	7	23	1	5	22	10	3
1983	21	9	31	2	8	16	7	1

1953年：あなたの家で一番大切……

*はその他

1958年以降：あなたにとって一番大切……

(出所) NHK世論調査部『現代日本人の意識構造』第2版, P. 190.

の文化問題として見るとき、そこにはまた、まったく別の可能性が示唆されているように思われる。

戦後日本の私生活化の進展が、核家族化にもなう欲望の解放過程であるとともに、へ「私」の生活世界への解放、したがってその形成の要求であったとすれば、「マイホーム」が私的な欲望解放の拠点であるとともに、「意味」形成の拠点でもあったことは明らかであろう。その過程は、一般に産業主義の没意味化の進展が私化された「意味世界」の成立を要求することに加えて、既存の「意味世界」の喪失という戦後社会の特殊性に由来するものであるが、いずれにしても「意味」の形成が直接的な一次的関係性の世界を前提とするかぎり、そのことは当然のことであったといわねばならない。いわゆる「マイホームの夢」が消費的な私生活の核心であるとともに、伝統的な価値秩序に代わるへ「私」の生活世界への形成の可能性に重ね合わされ、いかえれば「生活世界の合理化」(ハーバーマス)として機能したがゆえに、「マイホーム主義」は高度成長期の「経済主義」を支えて急激な産業化を進めるエートスとなり(「私生活型合理主義」)、また日本における産業主義的社会システムに対して社会統合の役割を果たしたと思われる(「マイカンパニー主義」)。高度成長は「欲望

「私社会」の形成であったとともに、より真剣な意味において、そしてかつて経験されたことのない、「へ私」探しゲーム²⁰の時代だったといつてよい。しばしば「管理社会化」といわれる産業化による私生活の解放と包摂は、個人の「意味世界」に関わる問題としても、やはりその意義は両義的であったと思われる。

戦後、とりわけ高度成長期の私生活化が同時に「生活世界」とくにへ「私」（家族）の「生活世界」の「合理化」であったことは、見やすいことだと思う。ハーバースマスによれば、「生活世界は、規範として課せられた合意によってではなく——直接にしる、間接にしる——コミュニケーション的に目指された相互理解によって導かれる、そうした相互行為を許す度合いに応じて、合理化されたものとみなすことができる²¹」。ここには「コミュニケーション行為」そのものを再規範化する危険をなしとはしないが、それはともかく高度成長期を通じて以降、家庭内での男女関係や親子関係あるいは婚姻や離婚をめぐる意識など、私的な人間関係を編成する意識の在り方が伝統的規範から解放されて、平等や了解を基礎とするものに着実に変わりつつあることは、あらためて確認されてよいと思う。そうした意識の価値を仮にへやさしさ²²価値

というとなれば、それが高度成長の起点となった世代の、純化された産業主義の価値経験（達成価値・生産価値）のなかに、かえってはじめて産み落とされたという指摘²³は、理由のないことではないだろう。

「意味世界」の形成は、「意味」がつねに相互主観的に成立するものであるがゆえに、「生ける他者」を必要とし、そうした他者志向は平等性を内包した共同性をすでに潜在化させているがゆえに、「道具的理性」（達成価値・生産価値）に原理的に対立する。戦後、とりわけ高度成長期以降の私生活志向は、「欲望の解放」として見るとき、つねにシステム同調的であり、またシステムはそれを強化するためにたえず全体化を志向するが、そのことが同時に「生活世界の合理化」であり、伝統的規範からの解放であることによって、へ「私」の「生活世界」は社会統合を可能にしつつも、そこに「生活世界の植民地化」に対する批判的価値を生成させてきた。ハーバースマスの議論を自由に解釈して援用すれば、戦後日本の私生活化の過程は、「私生活主義」と「マイホーム主義」に強く規定されながらも、「マイホーム」に重ねられたへ「私」の「生活世界」のなかに、そうした緊張関係を産みだしてきたと思われる。

すでにふれたように「家族」を「一番大切なもの」とする意識が著しい増加を示した一九七〇年代後半以降の時期、それは同時に、家族をめぐる「社会指標」が確実に低下した時期でもあった。一九八〇年を一〇〇としたとき、七五年は、

一〇一・七、八四年は九八・二であり、他の指標がほとんど順調な伸びを示しているなかで、それはきわめて特徴的な事態である。「家族の崩壊」現象がマスコミを賑わせるようになったのも、ちょうどその頃からであった。だが、だからといってそのことは、この時期の「家族」志向がたんにノスタルジックな意識の現われにすぎないということの意味するわけではない。むしろこの時期の変化が一つの価値的な転換として読みとられなければならないことは、ほぼ同時期のいくつかの調査結果を総括したNHK世論調査部が、それを『身近な人間関係』への価値収斂⁽²⁵⁾としてまとめたところである。

それによれば、この時期（一九七三年～一九八三年）、「生活目標」の目に見える変化としてとくに重視すべきことは、〈愛〉志向（身近な人たちと、なごやかな毎日を送る）の増加（三一％→三五％）であるが、なかでも注目されるのは、〈愛〉（身近な人間関係）への価値関心の集中が、「垂直的な上下関

係を避け、水平的な平等の関係を周りの人たちに求める強い傾向」（平等志向）に支えられ、また能率よりも情緒志向に親和的だということである。果たしてそうした「平等・情緒」の価値意識の浸透が「近代」（平等主義）と「脱近代」（情緒主義）という異質な価値の新たな共存の試みなのかどうかは別として、ここで重要なことは、そうした「身近な人間関係」への価値収斂が、「富国強兵」から「経済成長」にいたるまで、日本の近代化を支えた「単身者主義」（生活の拠点をもちせない）文化——それはまた「欲望自然主義」の主體的根拠でもあった⁽²⁶⁾）の文化の自覚された価値転換を意味するということである。

たしかに一九七〇年代後半以降の時代は、高度成長を経て巨大化した日本の産業主義社会が統合システムの再編・強化をすすめる、「生活世界の植民地化」がいつそう進展した時代であった。「私生活主義」が「生活保守主義」へと転換されたと論じられる理由もそこにある。しかし、一方そうしたシステムの私生活領域への浸透（家族の「危機」）は、かえって家族の世界を起点として、へ「私」の生活世界への価値をはじめて自覚的な価値意識として、しかも急速に浮上させることになったのではないか。この時期に急増した「家族」志向

の文化問題としての意味は、そうしたところに在るように思われる。だとすればそのことは、かつて〈やさしさ〉価値といわれた青年の価値意識が、さらに危機の様相を深めながらも、ゆるやかに、しかし確実に社会の各層に浸透しはじめているということでもあろう。「管理社会化が進行する現在、人間らしさを育み、個を確立し、人間のエコロジカルな存在をささえる場としての家族の大切さが、改めて人びとに再確認されてきた⁽²⁷⁾」というには、まだいくつもの段階を経なければならぬと思うが、すくなくともこうした意識の動向が、「人間らしい暮らしをする」ことを「権利」だと知る常識を着実に増やしていることは確かである。⁽²⁸⁾

四 「他者」を求める運動

ここまでへ「私」の生活世界」というかなり恣意的な概念を想定して、現代日本の私生活志向の問題を考えてみたが、論じてきたようにそれによって表現してみたかったのは、一般に発達した産業主義の社会（消費社会）の自己閉塞的な主体状況とされる「私生活主義」が、別の見方からすれば、「私」の主観的な「意味世界」の伝統的規範からの解放（合

理化）であることによって、たとえそれがさしあたり「マイホーム」に封じられたものであるにせよ（あるいは、そうであるからこそ）、そこに「意味」（生活世界）を創出する要求を介して、すくなくとも一面では平等主義的（反権威主義的）で情緒主義的（反能率主義的）な、したがって反産業主義的な価値意識を生成させることにつながった、ということである。

それにしても「私」の生活世界」という言い方が、そもそも根本的な矛盾を孕んでいることは明らかであろう。ここでは「生活世界とは何か」をめぐる難しい論争には立ち入れないが、仮にそれを「自我」を可能とする相互主観的な了解（意味）の理解・形成）の世界だとすれば、「私」に閉じられた「生活世界」とは本来的に無意味な規定でしかない。見てきたように、へ「私」の生活世界」の要求は一見「私生活」への後退であるように見えながら、じっさいそこに求められているのは「他者」との水平的な関係性であった。いいかえればへ「私」の生活世界」とは、意味をもつ「他者」への運動であり、「私」からの超出としての「自我」の形成だともいえる。そしてそのことが、一般に私生活志向が発達した産業主義の社会システムに補完的でありながら、同時にシステ

ム化の進展のなかにシステム批判的な文化価値を析出させる批判性の根拠でもあると思う。「私」↓「個」↓「公」という図式がこんちなお意味をもつとすれば、そのリアリティは、あるいはこうしたところに在るといえるかもしれない。

こうして結論はいささか観念的に過ぎるが、そこで最後にそうした批判性に関わってふれておきたいのは、「新しい社会運動」に関わる最近の若干の議論である。いうまでもなく、ここで論じてきた一九七〇年代中葉以降の時期は、一九六〇年代後半以来の社会運動の昂揚が急速に退潮し、運動の「停滞」がしばしば指摘された時代でもあった。しかしここに来て、「新しい社会運動」をめぐる議論がふたたび活発化し、社会運動の質的な転換と再生とを展望する声がしだいに高まってきているのである。

もとより「新しい社会運動」一般についての議論はまだ緒についたばかりであり、その理論的な展開は今後にゆだねなければならぬが、ここで見ておきたいことは、そのように呼ばれるさまざまな運動群が、「自立的主体としての自己定義と機会の確立」あるいは「自主的な文化創出」をめざす運動として、「アイデンティティの確立」を運動の焦点に据えているということである。高度成長末期に多発した従来型の住民運

表2 東京都における住民運動

(『都民団体名簿』1973, 『住民運動団体名簿』1979, 86)

年 度	総 計 千分比	「アイデンティティ」関係				その他の主な項目		
		女 性 運 動	障 害 者 の 自 立	高 齢 者 の 問 題	地 域 文 化	ビ ル ・ 建 築 物	道 路 鉄 道	物 的 イ ン フ ラ ス ト ラ ク チ ュ ア
1973年	865 (1000)	2 (2)	39 (45)	4 (5)	7 (8)	194 (224)	98 (113)	124 (143)
1978	1743 (1000)	8 (5)	151 (87)	30 (17)	34 (20)	174 (99)	207 (119)	186 (106)
1985	2337 (1000)	64 (27)	301 (128)	59 (25)	34 (15)	46 (20)	313 (134)	227 (97)

(主な項目) 73年 ①ビル・建築物 ②物的インフラストラクチュア ③道路・鉄道

78年 ①道路・鉄道 ②物的インフラストラクチュア ③ビル・建築物

85年 ①道路・鉄道 ②障害者の自立 ③物的インフラストラクチュア

(出所) 町田敬志, 前掲書(注29) P. 170-1より一部を抜粋。

動が、ビルや道路・鉄道の建設反対（日照権、車公害）、および下水道や公園、学校などの「物的インフラストラクチュア整備」を運動の最大のテーマとしたことからすれば、そこでは運動の志向性がまったく逆転していることが分かる。じつさいに東京都の例を見てみると、社会運動の「停滞」がいわれたこの時期、「障害者の自立」をめざす運動や「女性運動」、「高齢者の問題」に関わる運動などが急速に広まりつつあり（表2）、控えめに見ても、それらの運動が現在の住民運動の中心的な柱の一つとなっていることは間違いない。そしてこれらの運動は、「アイデンティティ」の要求と、「他者」との平等主義的な関係性の要求とが相互に前提し合うところに、運動の独特の意味を形成していると思われる。

「システムと生活世界の縫い目のところで、新しいコンフリクトが巻き起こっている」⁽³⁰⁾としたのはハーバーマスだが、そうした議論がこんにちの日本においても一定のリアリティをもつことは、これら「支配的システムの周辺に位置するカテゴリーに属する人びとの運動」⁽³¹⁾のなかに見てとることができる。そして、それらの運動を支えている周辺の価値が、すでに見てきた「マイホーム」のなかに可能的に生成しつつある価値意識と十分に親和的であることは、それらの運動が郊

外住宅地帯により多く、しばしば主婦中心に展開されていることから納得できることである。

(1) 『朝日新聞』一九八七年一月三日、『毎日新聞』一九八七年一月四日。

(2) 岸本重陳『「中流」の幻想』講談社、一九七八年、石川晃弘ほか『みせかけの中流意識』有斐閣、一九八二年。

(3) 後藤靖『「中」意識の矛盾——階級と階層』、『講座日本歴史』13、東京大学出版会、一九八五年。

(4) 村上泰亮『新中間大衆の時代』中央公論、一九八四年、および岸本重陳、前掲書。

(5) 小沢雅子『新「階層消費」の時代』日本経済新聞社、一九八五年、藤岡和賀夫『さよなら、大衆』PHP、一九八四年、博報堂生活総合研究所『「分衆」の誕生』日本経済新聞社、一九八五年、など。なお、上野千鶴子編『中流幻想の崩壊』（『現代のエスプリ』二三八）至文堂、一九八七年、を参照。

(6) P・L・バーガーほか『故郷喪失者たち』（高山真知子ほか訳、新曜社、一九七七年、D・ベル『資本主義の文化的矛盾』（林雄二郎訳）、講談社、一九七六年、J・ハーバーマス『晚期資本主義における正統化の諸問題』（細谷貞雄訳）、岩波書店、一九七九年。なお、井上純一『文化と意識』晃洋書房、一九八六年、二四六頁以下を参照。

(7) 田中義久『私生活主義批判』筑摩書房、一九七四年。

(8) 田中義久、同書のほかに、主として以下を参照。日高六郎

- 『戦後思想を考える』岩波書店、一九八〇年、宮島喬『現代社会意識論』日本評論社、一九八三年、元島邦夫『大企業労働者の主体形成』青木書店、一九八二年、同『戦後日本の社会状況』、『講座今日の日本資本主義』4（『日本資本主義の支配構造』）大月書店、一九八二年、加藤哲郎『現代国家と地域生活主義』三宮厚美編『地域生活者と共同への回路——私生活保守者』をこえて——』自治体研究社、一九八六年。
- (9) 田中義久、前掲書、三五頁以下。
(10) 元島邦夫、前掲書、二〇九頁。
(11) 田中義久、前掲書、五二頁。
(12) 宮島喬「仕事と私生活のあいだ」、石川晃弘ほか、前掲書、一七五頁。
(13) 神島二郎『近代日本の精神構造』岩波書店、一九六一年、二〇一頁。
(14) 田中義久、前掲書、八一頁。
(15) 宮島喬、前掲書、一七八頁。
(16) 元島邦夫、前掲論文、三二七頁。
(17) 藤田省三「『安楽』への全体主義」、『思想の科学』一九八五年八月号。藤田における戦前の「欲望自然主義」と戦後の大衆社会化の問題の重ね合わせについては、後藤道夫「大衆社会論争」、『戦後思想の再検討・政治と社会篇』白石書店、一九八六年、を参照。
- (18) 鈴木広「たえず全体化する全体性と、たえず私化する私性」、『社会学評論』一三四号、一九八三年、四四頁。
- (19) 神島二郎、前掲書、一八五頁以下。
(20) 上野千鶴子『〈私〉探しゲーム』筑摩書房、一九八七年。
(21) J・ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論』中巻（藤沢賢一郎ほか訳）、未来社、一九八六年、九六頁。
(22) たとえばNHK世論調査部編『現代日本人の意識構造（第二版）』の「家庭・男女のあり方」の項（三九頁以下）を参照せよ。
(23) 栗原彬『やさしさのゆくえ』現代青年論』筑摩書房、一九八一年、一四六頁以下。
(24) 国民生活審議会『国民生活指標』昭和六十一年三月、二五頁。
(25) NHK世論調査部編、前掲書、一八三頁以下。また、こうした価値転換の「積極的な意義」については、伊藤守「コミュニケーション主体の変容」、『思想と現代』一〇号、白石書店、一九八七年、を参照。
(26) 神島二郎、前掲書、二三四頁、および、同「日本の近代化と単身者主義」、『日本人の結婚観』筑摩書房、一九六九年、一〇〇頁以下。なお、NHK世論調査部編、前掲書、二二頁を参照。
(27) 金城清子『家族という関係』岩波書店、一九八五年、一九〇頁。
(28) NHK世論調査部編、前掲書、一五〇頁。この時期（一九七三年→七八年→八三年）、国民の権利に関わる知識、意識が全般的に低調ななかで、この項目についてのみ、高い率と目に

見える上昇(七〇%→七〇%→七七%)を示している。

(29) 町村敬志「低成長期における都市社会運動の展開」、栗原彬・庄司興吉編『社会運動と文化形成』東京大学出版会、一九八七年、一六五頁以下を参照。

(30) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Suhrkamp 1981, S. 581.

(31) 町村敬志、前掲書、一七四頁。

(とよいずみ しゅうじ 富山大学・社会学)

遮断としての市民的公共性

横 田 栄 一

一 ハーバーマス『市民的公共性の構造転換』 における公と私

初めに、J・ハーバーマスが『市民的公共性の構造転換』の中で主題化した「(市民的)公共性」の意味を見定めておくことにする。ハーバーマスはカント哲学、特にその実践哲学及び論文「啓蒙とは何か」に結実している思想的内実の歴史の現実的地盤を十八世紀西欧において成長してきた市民的公共性に見ていた。

ハーバーマスは次のように言う⁽¹⁾。初期資本主義の重商主義の形成と共に近代国家が形成されてくるが、資本基盤を拡大した貿易商社は狭い市場では満足せず、新しい世界に新市場を獲得せんとする。が、そのためには強大な政治権力が必要である。近代国家は合理的官僚制度を整備し、予備軍を創設し、必要な資本を租税体系の建設を通して賄う。今や行政・国家活動が常態化する。公権力はかくて強化されるが、これと共にこの公権力からしめ出された人々(私人達)は公権力の受け手としての公衆を形成する。けれども、国内産業が発達してマニファクチュア資本が商業資本に対して優位に立

つようになる、国家の行政は資本主義的生産様式の貫徹を
眼目として遂行されるようになる。が、これと共に公権力た
る政府に対抗するものとしての市民社会が成長してきて、私
的経済活動遂行の条件整備が公衆の関心事となる。ここに市
民社会とは私有圏、民間の圏のことである。この私有圏の担
い手はいわゆる近代市民階級であり、この層は公権力に対立
する公衆としての自己意識をもつに至る。そうするとここに
一つの危険地帯が、すなわち公権力（政府）と私的経済領域
との不断の接触が行なわれる社会的場が生成してくるが、こ
の場合それが共に語り行動する私人達の批判的論議の審級な
のである。私人達は集合して公衆となり、何であれ論議する公
衆に委ねられる事柄はそのことによって公開性という性格を
受け取る。公衆の論議の審級が市民的公共性である。市民的
公共性の担い手はなるほど経済活動の主体たる近代市民層で
あるが、この公共性の自己意識は、それとしてみれば、支配
一般の解消を志向していた。というのは、例えば立法権力は
公衆を形成する私人達の理性的合意の結果でなければならな
いとされるからである。公衆の自己意識の中では、（市民
的）公共性とはその中で支配一般が解消される秩序なのであ
る。

こうしたハーバーマスの公共性の概念については、公と私
という対立軸から見るとき、先ず、私的（経済）領域は絶対
主義国家の公権力との対立軸において存在するという点を指
摘できると思われる。公権力との対抗の中で経済活動の主体
達は私人として現われ、この私人達が再び公権力との対抗の
中で審判する公衆を形成する。公衆とは私的経済活動の条件
整備を共通の利害関心とする人々の圏、民間の圏であり、彼
らに共通の利害という意味での公的、問題に万人に開かれた論
議としての公共的論議を介して関係する。それ故、私人であ
るといふことと公衆の一員であるといふことは矛盾するど
ころか直接に一つとなっている。絶対主義国家の公権力との
対抗の中で私人達が形成する公衆の「公」は、第一に、彼等
に共通の利害関心という意味での「公（的）」と第二に万人
に開かれた公共的論議の意味での「公」という二重の意味を
あわせもっている。

当時は、私的経済活動の条件整備及び近代市民層の要求に
由来する法や権利といったものが類一般の利害関心として表
象されることができたし、それ故にまたそうした利害関心は
その中で支配一般が解消される理性的秩序と自己了解された
市民的公共性の理念と直接に結び付くことができた。だから

カントは——私はカントの実践哲学の目的の国、すなわち絶対的尊厳を有する目的自体としての理性的存在者と彼等が抱く諸目的との体系的結合の概念は、市民的公共性の圏において諸々の目的、意志等が公開性の原理に基づき公共的論議を介して公共体一般の目的、意志であることが実証されるといふ観念と対応していると理解する——唯一であるとされる理性体系のうちに、近代市民階級の要求に由来する法を實踐理性の拡張として實踐理性の法則と共に含めることができたのである。カントは外的なあるものに対する可想のないし純粹に法的な占有は、經驗的・具体的な、時空に制約された經驗的占有から区別され、所持をともなわずにも可能であるために、經驗的占有を超えていると主張する。かくてカントによれば、實踐理性は經驗的諸条件の捨象において己れを拡張し、アプリアリな總合命題を確立することができるのである。換言すれば、實踐理性は外的なあるものを法的なあるものとして占有することは私にとって原理的に可能であるという實踐理性のアプリアリな要請に従って己れを拡張することができるのである。

市民的公共性は、カントの國家論の考想においては、市民的法治國家の構成原理として現われ、かの民間の圏の成員た

る私人達はここでは同時に國家公民として現われる。市民的公共性が（市民的法治）國家の構成原理となれば——なるほど、カントの國家記述は、國家とは法の諸法則のもとでの人々の結合であり、これら諸法則がアプリアリである限りでの國家形式は理念としての國家の形式であるために、現實の國家の記述ではなく、人間達の公共体への現實的結合の基準ないし範型の記述であるとされているが——、（絶対主義）國家の公權力と公衆とのかの對抗的格は消失し、公衆ないし市民的公共性の一員であるということは國家公民であることと直接に合致することになる。國家は立法權、執行權、司法權という三重の權力を内包する。万人の結合した意志としての、普遍的に結合した國民意志だけが立法を成すことができ、こうした立法權から一切の法が発生する。

さて、しかしながら、カント以後かの民間の圏、すなわち私的經濟領域は市民社會として巨大な展開を見せ、如上の公と私の配置は変化してしまった。すなわち、政府の公權力との対立軸の中で、私的經濟領域の成員達（私人達）が同時に公衆として、市民的公共性の成員として現われ、私人達（近代市民層）の要求に由来する諸觀念と支配一般の解消がそこにおいて達成されると觀念された市民的公共性との直接的統

一は解体してしまった。ハーバーマスは市民的公共性自体の変容及びその構造転換の過程を追求しているが、私はそれここで立ち入ることはできない。私はここではただ次の一事に言及するにとどめたい。すなわち、徹底的な民主主義の実現の理念に依拠する初期マルクスが人間の権利と公民の権利を区別した上で公民と区別される人間とは誰かを問ひ、人間とは市民社会の成員、つまり利己の人間に他ならないと答える時、彼は近代市民階級の歴史的要求に由来する諸觀念と市民的公共性の理念との直接的統一を理論上解体している、ということである。

とはいえ、公権力の担い手たる政府対私的経済領域という意味での公と私の配置は今日においても、民間企業が私企業と呼ばれるように残っている。近代に至って、政治システムと経済システムが差異化し、相互に自律化してくるが、今日国家が介入主義的国家に変容して経済領域に積極的に介入するようになったとしても、このことは政治システムと経済システムが一重化してしまったことを意味するわけではない。けれども、一つには国家の公権力と私的経済領域、一つには公権力との對抗軸のもとで規定される私人と市民的公共性の成員との直接的同一性という、このような公と私の配置は現

代における公と私の問題を扱う際には最早十分ではないのである。

二 現代における公と私の配置

右に述べたように、私経済的領域は巨大な展開を見せ、私企業は高度に官僚的編成を採るに至り、これに対応して経済領域に積極的に介入する行政権力も高度に官僚制的な編成を採るに至った。本章では、現代における公と私の配置を理解するための手がかりとして、近代以降の社会の官僚制的合理化に関するM・ヴェーバーの所論を簡単に見ておくことにしたい。

近代国家と私的資本主義的経営の官僚制的合理化は、世界の脱魔術化と共に進行する世界の合理化の典型的局面である。ヴェーバーによれば、近代国家の全發展史は結局のところ「近代的な官吏制度と官僚制的経営との歴史に帰着し」、「近代的な高度資本主義の全發展は、経済経営の官僚制化の進展と一致する」⁽³⁾。近代官僚制にあっては、行政官庁においても資本主義的経営においても、その支配構造は法律や行政規則あるいは企業規則によって秩序づけられた権原を有し、

命令権力が明確に分配され、全体の計画化が一定の人々の任命によって行なわれる。これら三つのモメントは公的支配機構においても私企業においても官僚制的秩序の構成原理を成している。ヴェーバーは、マルクスと同様、近代における国家としての公的圏と民間の圏としての私経済領域との差異化を念頭においているのであるが、近代国家も資本主義的経営も官僚制的秩序を有する目的合理的行為のサブシステムとして形成されたのである。

近代国家の官僚制組織は機械を用いた生産に比較される。正確性、明確性、文書に対する精通、厳格な服従関係、近代国家の有するこれらの特性は近代資本主義的経済取引の側から要求されてくる。資本主義的経営の全体が官僚制的編成を採るのであるが、ここでは作業の正確性、迅速性、恒常性の増大が要求され、こうしてヴェーバーによれば、上述の如き特性への不断の圧力が私的経済領域から行政に対して加えられる。物的経営手段は支配者の手に集中する。官僚制国家は国家的行政費用の一切を国家予算に計上し、下級機関に経営手段を付与し、その利用について下級機関を規制し、制御する。このことが行政の経済性に対してもつ意義は資本主義的に集中された大経営がもつ意義と同一である。⁴⁾

ところで、現代における公と私との配置を理解する手がかりとなるのは、官僚制にあっては公的生活領域と私的生活領域とが明確かつ厳格に分離されるということである。行政官庁組織と資本主義的経営いづれにおいても、職務活動は私生活の領域から厳密に区別され、職務上の資材の管理は私的財産から、事務所の通信は私信から原理的に区別されなければならぬ。私企業においても、この原理的区別の無視は公私混同の批難に晒される。ここに、現代における公と私の配置の基本軸が現われているように思われる。官庁組織における職務活動も私企業における仕事もいわば公的生活領域を成し（私はこれを以後暫定的に公的・社会的生活と呼んでおく）、私生活領域は原理的に公的・社会的生活の外にある生活領域である。個人は二重の生活をおくる。彼は、一つには行政官庁であれ私企業であれ、そこで職務活動ないし仕事という公的・社会的生活をおくと共にその外において私的生活を営む。確かに、私企業における仕事遂行を公的生活と呼ぶことにはいくらか抵抗があるかもしれないが、しかしこの抵抗は国家の公権力とそれの相關項としての私的経済領域とを公と私の唯一の配置として観念することに由来しているように思われる。私企業においてすら公私混同が問題化され得るので

あつてみれば、行政官庁や私企業における仕事遂行を公的（・社会的）生活をなすものとし、その外での生活を私的生活領域をなすものとすることは不可能ではない。

ここで私は我々の生活世界を公的・社会的な生活領域とそれ外にある私生活領域に二分している。いくらか具体的に述べると、職場での仕事遂行は個人にとつて彼の生活の一部であるにすぎない。彼は職場と家庭との間を発達した交通網を介して、時には酒場を経由して往来し、時には郊外ヘッドドライブし、映画を見、海外に旅行し、病院にかよい、デパートで買物をし、時には誤つて暴力団の抗争にまきこまれる、これら総体が彼の生活をなしている。

ところで、ヴェーバーが主に分析したのは、ここに言う公的・社会的な生活領域の官僚制の合理化であつて、その外の私生活領域はそれとしては彼の分析対象のうちには入つてこなかつた。確かにヴェーバーは、近代的な官僚制の支配一般の文化的影響について語り、この支配構造は生活様式の合理的な合理化を助長するのであり、職業人・専門人を出現させ、官僚制の合理化は没主観性への発展である旨述べているが、これは私生活領域それ自体を主題化することではない。私見では、今日における公と私の配置を理解するためにも、我々の

生活世界総体を主題化しなければならないのである。以下、簡単にではあるが、生活世界の記述を試みる。

三 生活世界

我々の生活世界は生活時間と生活空間を軸に構成されている。生活時間体系によつて私はここでは国家が間主観的に妥当するものとして定立する標準時間体系を意味する。時間体系のこうした間主観的客観化を軸にあらゆる国民生活が営まれる。かつては地域ごとに妥当していた時間体系は今や一国民の生活全体を支配する同一的時間体系となり、この同一的時間体系はそれで世界時間体系に統合される。このように、同一的時間体系が間主観的に妥当するものとして定立されると、国民生活の一切がそれを基準にして己れの時間的位置を計測するのである。しかも、目的合理的行為のサブシステムの効率化への衝動——これは究極的に資本の自己増殖的本性に由来する——は一時間単位に遂行される仕事量の増大を、換言すれば、一定の仕事量の時間的短縮を要求する。この意味で（生活）空間は時間の関数として現われる。一時間単位に達成される仕事量が一から二になつたとすれ

ば、同一の仕事量を達成するために必要な時間量は $1/2$ になる。勿論これは間主観的に定立された標準時間体系を基準にしてはかられる時間の縮小である。そしてこの時間の縮小には空間の縮小が対応する。相対的剰余価値の生産は遂行さるべき仕事の効率化を、従ってまた社会資本の充実を要求するが、交通・通信網の発達によって、一時間単位に行なわれる仕事量や物資の移動量が增大する。例えば、一時間単位に移動可能な空間量が三から六になったとすると、時間を単位にしてはかられた空間、例えば一時間の空間は三〇分の空間に縮小する。確かに地球は狭くなった。が、これは勿論、空間の物理的縮小ではなく、社会的縮小である。医療・教育施設・職場、等々を都市に集中させる産業資本主義の集積効果(6)が資本の自己増殖の関心の一現象形態であるのと同様、上記の意味での時間及び空間の縮小も同一の関心の一現象形態である。

このようなことは我々の生活空間の構造転換をもたらす。かつては子供の遊び場であると共に人々のコミュニケーションの場でもあった道路はますます一つの機能に、すなわち人間と物資の移動の機能に還元されて行く。子供は高速道路で遊ぶことはできない。けれども、上記の意味での空間の縮小

には時代の科学・技術の発展水準に対応した制限があり、また都市部における産業資本主義の集積効果は自然的条件並びに人間の身体的条件に制約されているために、今度は空間は別の意味で上下に向かって物理的に伸長することになる。

まさしく産業資本主義が展開する場としての都市の住人にとっては、都市の構造自体が彼等の生活空間の構造をなしている。都市空間では、職場と居住地域が分離しているために、公的・社会的生活と私的生活との生活の分離が生活空間としての都市空間の構造のうちに反映されているが、水平的に広がる都市空間には更に交通網、流通機構、諸サービス機関が網の目の如く配置されている。

家族、企業、官庁等々は、それとしては、人間の相互行為システムであり、彼等は一定の関係を相互に取り結びつつ、間主観的に了解された振舞期待(役割期待)を抱きつつ相互行為を遂行することを通して、彼等が取り結んでいる諸関係を、従って相互行為システムを再生産している。けれども、相互行為はそれがそで行なわれる空間的場(家、建築物)を必要とするのであり、相互行為システムの特性、従ってその中で取り結ばれている人間達の間の一定の社会的関係の特性がその空間的場に一定程度反映されている。このように、

空間的場をあわせもつと観念される相互行為システムは、生活空間の構造構成単位としてそのうちに組み込まれている。これに対して、政治システムや経済システムは生活空間の構造構成単位としては把握されず、一国民の生活世界総体、従って一国民の生活空間総体（領土）に広がる、それぞれ層として把握されるであろう。

個人は既に述べたように、二重の生活を営む。すなわち、公的・社会的生活と私的生活とである。もし個人的ペースベクトルから切り取られた生活世界の断片を日常的世界と呼ぶならば、生活世界はそうした無数の日常的世界の織り合わせとして、一つの日常的世界が他の日常的世界と共通部分をもったり浸透しあったりするというを通して、構成されているということになる。そしてそれぞれの日常的世界において、個人の生活は公的・社会的生活と私的生活に二分されることになる。公的・社会的生活においては、個人は組織規模の拡大と共に巨大化する官僚制的機構にまき込まれ、この機構全体の運動は個人的ペースベクトルからすればまずまず見通しがたいものになっていくが、他方では全体の制御・計画化の機能を有するテクノクラートの集団が形成される。私的生活は如上の組織の外で始まっている。それは家族生

活を中心とする私生活圏での生活であり、そして公的・私生活での呵責なき機能合理化の進展は私生活圏に主体の意味創造的性格という価値を結び付けさせてもいる。けれども、私生活は消費生活に還元されて行く傾向を示し、私の見るところ、公的社会的生活と私的生活とは相互補完関係を形成しているように思われる。

四 公的・社会的生活と私的生活との相補性関係

K・Oーアーペルは、科学の科学主義的自己了解の中では規範倫理は間主観的妥当性を有するものと認証され得るとは考えられず、倫理的規範は拘束なき主観性へ、主観的決断の領域へ追放されてしまうと述べ、このようにして生ずる一方における価値中立的客観性と他方における間主観的に無拘束的な私的道德との対立を西欧における相補性体系と呼んでい⁽⁷⁾る。進展する世界の合理化と共に価値領域は単なる主観性へ、非合理性へと還元されて行くわけである。ここで扱う公的・社会的生活と私的生活との相補性関係は、アーペルの言う相補性体系と関連し、類似しているが、異なっている。というのは、アーペルは倫理的規範の究極的根拠づけの問題

圏の中にあつて、かの相補性体系を突破し、公共的社会的実践における連帯責任の基礎づけを志向しているが、ここに私を取り上げる公的・社会的生活の相補性関係にあつては、視圏は倫理的規範の問題圏に限定されておらず、むしろ生活行為によって産出されないし産出されつつある生活領域内での相補性関係が主題化されているからである。

ところで、三隅一人氏は、現代の支配・管理体制と特に消費生活における個人の自由との関係について、(a) 支配・管理体制は消費生活における個人の自由を前提とする。というの、もしそうでなければ企業は消費されないものを産み出すことになるからである。(b) 個人は支配体制を前提して自由を享受する。というの、体制の崩壊は私的自由領域の経済的基盤を空洞化させるからである、という二点を指摘しているが、これが公的・社会的生活と私的生活との相補性関係の基本内容をなしている。いくらか敷衍すると、先ず、消費生活に還元される傾向を示す私的生活はその存立基盤を公的・社会的な生活にもっている。それ故、公的・社会的生活の喪失は私的生活を脅かし、これを崩壊させずにはおかない。個人の私的生活における自由、そして一定程の自由可処分時間の増大は、公的・社会的な生活がそこで営まれる目的合

理的行為システムの一層の機能合理化と従つて生産性の向上に由来する。他方、公的・社会的な生活はそれが維持され得るためには、私的生活圏の存在を前提とする。というのは、私的生活が労働力再生産にとって不可欠であるという事情を超えて、大量生産・大量消費を原理とする今日の産業資本主義は恒常的に、巨大に展開したマスメディア、広告産業を介して大量の消費への欲求を、従つて大量の消費者を、それ故にまた消費生活がそこで営まれる私的生活圏を再生産しなければならぬからである。しかしこのために、私的生活はますます消費生活に還元されて行く。

確かに、公的・社会的な生活がそこで営まれる目的合理的システムの進展する機能合理化は私生活領域での主体性回復を希求させ、時には自動車という隔絶した空間の確保を希求させる。けれども、私的生活圏での主体性の回復は、それが消費生活における主体性の回復へと還元されるならば、このことは同時に公的・社会的な生活がそこで営まれる産業資本主義の官僚制的に編成された目的合理的行為のシステム再生産に寄与し、このことがまた公的・社会的な生活の外での私的生活における主体性の回復を希求させる。ここで人間は公的・社会的生活と私的生活との相補性体系の中で運動する一つの循

環過程に閉じ込められている。それは、ホルクハイマーとアドルノが語った、啓蒙を、従って人間を一つの循環過程に閉じ込めて行くあの反復の力が依然として人間を支配しているかのようである。ホルクハイマーとアドルノは『啓蒙の弁証法』の中で、神話的世界から脱出し、神話を破壊しようとする啓蒙の過程の一步一步が実は神話への退行の過程であることを論証しようとした。啓蒙は神話を破壊しようとして、実は神話からあらゆる素材を己がうちに取り入れ、こうして神話の魔力圏のうちに取り込まれて行く。啓蒙はこの宿命から逃がれようとするが、その試みの一つ一つが神話への退行過程をなすのである。この過程においては、事実はその生起するや起こらなかつたも同然になる。呪術的世界の中で、人間は模倣 (Wiederholung) によって模倣された現存在と己れを同一化し、このことによってその現存在がもつ力から逃がれることができるという幻想を抱いていたが、人間がこうした幻想を捨て去った⁹⁾と後になつても、かの反復 (Wiederholung) の力は依然として消失してはいない。宿命から逃れんとするその行為が実は一層その宿命に人間を引き渡す。この反復の力は合法則性の名のもとに人間を循環過程のうちに閉じ込める。これと同様、公的・社会的な生活からいわ

ば逃がれ出て私的生活圏の消費生活において己れの主体性を見出そうとする人間主体はこのことよつて同時に、私的生活圏での主体性回復を希求させる公的・社会的な生活のあり様を再生産する。ここにはかの反復の力が働いているように思われる。それ故、諸個人が消費生活において己れの主張及び個性において消費生活を追求するようになるのだとしても、このことはかの循環過程を、従つて公的・社会的な生活と私生活との相補性関係を止揚するものではないのである。しかも消費生活を支配するのは市場の論理である。

五 遮断としての市民的公共性

とはいえ、如上の意味での公と私の配置における循環過程を突破する経験も無視することはできない。人々はいつまでもかの循環過程のうちに閉じ込められているわけではない。

近代に至り、国家的領域と私的経済領域すなわち市民社会が差異化してくるが、成立した近代国家は市民社会での利害対立を調整する機能を果たすと同時に、産業資本主義発展の条件整備を眼目にして行動する。今日、国家機能が果たすべき機能は大きく拡大し、国家は積極的に私的経済領域に介入

するに至っているけれども、このことは既に述べたように、政治システムと経済システムが一重化したことを意味しないし、また国家は私的経済領域を全的に管理・プログラム化できるわけでもない。そして、今日においても公権力の行使者としての国家は私的経済領域の発展の諸条件を公益の名のもとに遂行している。公権力が遂行する行為の内容のうちには、それ故、人間達を己が自己増殖の手段として定立する資本の関心が内包されている。かくてまた公権力の行使には、資本の自己増殖の手段とされ、その運動に運命的に巻き込まれて行く人間との潜在的な矛盾が内包されている。この矛盾は時に、明示的な形で、例えば大規模公共事業が行なわれる地域の住民との対立として現象する。それは最も先鋭な形では、地域住民の生活諸条件の破壊、身体的・精神的障害を惹起する。このことは人々を私的生活圏から地域社会という一つの生活空間のうちに連れ出し、人々に開かれたものとしての一つの公共的空間を造り出すことになった。この新たな公共性は万人に開かれたものとしての公共的言語的コミュニケーション空間の創設であり、また意味創造の主体の創出でもあり得る。「個人の生命、身体、精神および生活に関する包括的な権利としての人格権」⁽¹⁰⁾は人間の自然の一つの発見であ

るが、それは実は新しい意味の創造であった。公共的言語的コミュニケーション空間は既存の生活形式の文法、すなわち資本の自己増殖の関心に由来する生活形式の文法の批判的解体の場であり得る。そうとすれば、ここに生成する公共性は単に万人の使用に開かれているという意味での、公益を潜称する「公共性」とは区別されなければならない。公共的言語的コミュニケーション空間の創設は、こうして、アーペルの、一方で価値中立的客観性と他方で間主観的妥当性をもたない私的道德との相補性体系の止揚及び公共的社会的実践の領域での連帯責任の根拠づけの試みと平行して、公的・社会的生活と私的生活の相補性関係とそこで運動しているかの循環過程の止揚の可能性を内包している。今日、諸々の議論が既存の生活形式の文法を巡って行なわれている。ハーバーマースとルーマンとの論争において主題化されているような先進資本主義国家の政治的支配秩序の正当性の問題も、我々の生活形式の文法を巡る論争と解され得る。以上の意味で、公共的コミュニケーション空間の創設は既存の生活形式の文法の遮断としての公共性である。

(1) Vgl. J. Habermas: *Strukturaler Wandel der Öffentlichkeit*, Hermann Luchterhand Verlag, 1962. SS. 28—41. 『公共性

の構造転換』細谷貞雄訳、未来社、一九七三年、二六一—三八頁。

(2) K・マルクス「ユダヤ人問題によせて」、全集Ⅰ、大月書店、四〇一頁。

(3) M・ウェーバー『支配の社会学』、世良晃志郎訳、創文社、三五頁。

(4) 同上、一〇五頁参照。

(5) 波平勇夫「逸脱と社会統制」、鈴木広編著『現代社会を解読する』、シネルヴァ書房、二六六—二六八頁参照。

(6) 徳野貞雄「地域社会と人間」、同上書、二四七頁参照。

(7) Vgl. K-O-Apel: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, *Transformation der Philosophie*, Band II, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 165, 1, 3.

(8) 三隅一人「組織と人間」、『現代社会を解読する』、一九六頁。

(9) M. Horkheimer/T. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. Fischer Verlag, SS, 17—18.

(10) 倉橋重史・丸山哲夫編著『社会学の視点——行為から構造へ——』、シネルヴァ書房、一八九頁。

(よこた えいいち 札幌学院大学・哲学)

唯物論研究協会（全国唯研）

第 10 回 総 会 ・ 研 究 大 会

〔日 時〕 10月24日（土）

p. m. 2 : 0 0 ~ 3 : 3 0 年次総会

p. m. 4 : 0 0 ~ 6 : 0 0 分科会

p. m. 6 : 3 0 ~ 8 : 0 0 懇親会

10月25日（日）

a. m. 1 0 : 0 0 ~ 1 2 : 1 0 個人研究発表

p. m. 1 : 3 0 ~ 4 : 3 0 シンポジウム

〔会 場〕 岐阜大学教養部

（〒504 岐阜市柳戸1-1 新岐阜よりバス約30分）

〈分科会〉

第一分科会 「哲学の機能」

第二分科会 「現代の国家と社会」

第三分科会 「情報・認識・科学」

10/24（土） p. m. 4 : 0 0 ~ 6 : 0 0

〈シンポジウム〉

（テ ー マ） 「現代における“公”と“私”」

（提 題 者） 池上 惇（京都大学）・津田 雅夫（岐阜大学）

10/25（日） p. m. 1 : 3 0 ~ 4 : 3 0

* 非会員の方の参加を歓迎します

（協会事務局） 東京都小平市喜平町3-3-16-304 （Tel. 0423-24-7804）

（大会連絡先） 岐阜大学工業短大部吉田研究室 （Tel. 0582-30-1111）

ミクロコスモスへの祈り

(『サクリファイス』雑感)

岩尾 龍太郎

原稿が書きにくかったのでよほど断わろうかと思った。というのもこの映画はまたしても忘れ難いショットを断片的に脳裡に刻み込んでくれたものの、メッセージの核心部分にかなり意図的と思われる混乱があつて、見呆けることを拒んだからである。

第一。宣伝コピーには「生命の樹を植える誕生日に終極の戦争は起ってしまった」とあるが、はたして本当に核戦争は「起ってしまった」のか。たしかに何故かグラスがカチカチ鳴り、核戦争を思わせる光とジェット機が通過したような轟音と震動が画面をゆさぶり、核軍備の発動とペニ

ック阻止を訴える指導者がテレビに写る。主人公の家族にも少なからず見当違いの(家庭内に転換された戦争といった感じの)パニックは生じている。しかし、所詮はすべてが虚構とはいえ、何を現実として提示していたかを振り返ってみれば、核戦争は厳密にはブラウン管の中にしか存在していないようでもある。言い換えれば、核戦争が起ったかどうかは、テレビの情報にしか依拠していないように、この映画はつくられている。しかもそのテレビは停電のため消えてしまう。核戦争のモチーフの扱い方はじつに慎重であつて、一連の変異は、心霊現象に深くかかわっている

オットーの出現と重ね合わせて造形されている。見方によつては、オットーと「魔女」マリアが一連の集団幻想を惹き起こしているという解釈すら成り立ちうる。そしてこの二人はそのことに全く気付かず、彼らにとって核戦争は存在していないかのようなのである。こうして核戦争は一種の「藪の中」に置かれている。

そしてその翌日。主人公アレクサンデルの「神への祈り」あるいは「魔女との交わり」が効を奏したのかどうかは知らないが、再び電気も電話も通じている。室内にさし込む朝の光あるいは白熱ランプの光の映像はすばらしく、主人公がぶつかることによって机の存在にあらためて気付いたように、一日が新しく始まるということ、そして電燈がともるということ自体が奇跡なのかもしれない、と我々にふと思わせてしまう驚きと力をもっている。しかし核戦争はどうなったのか。主人公は電話の相手から誕生日のお祝いを受けるのであって、状況は全然「その一日あと」ではない。では本当に奇跡が起ったのか。なるほど主人公はそう考えて些かトンチンカンな炎の犠牲行為にとりかかると。しかし核戦争が起ったという事態を描いているとしたら、この映画はあまりにもチャチだし、それが起ったとし

ても「祈れば大丈夫」というのであれば、これはもう狂信的宗教団体の見解と変らないことになる。むしろ映像は、戦争・祈り・奇跡・犠牲といった図式で考えるより、アル中気味の狂信者をめぐる日常生活の中で結局何も起らなかったと考えるほうがはるかに斉合的である。とすると、この映画は核戦争の主題に関して何を語っているのか。仮に核戦争が起ったあとで「何かしなくちゃ！」と妻アデライダの如く絶叫してもがいてもどうしようもないということが言いたいのか。あるいは核戦争という破滅的な事態すら、遠隔情報を通じてしか知ることができなくなった「その一日まえ」を描いているのか。あるいは一部の表層批評家が自らの視線の貧しさをさらけ出しながら述べているように、核戦争の主題はこの映画の中でそもそも問題にすらなっていないのだろうか。しかしタルコフスキーはもともと純然たるイメージの戯れに耽けるにはあまりに朴訥な倫理的姿勢を残し貫いてきた監督である。しかもこの映画は、彼の「遺作」として「希望と信仰をもって」息子アンドリューシャ、そして後の世代すべての「子供」に捧げられたという何とも重たいものである。であれば、この中に核の脅威をめぐってゴツゴツしたトルソの形で残されたイ

メージ・メッセージを見過すわけにはいかないだろう。

もう記憶が判然としないのだが、黒白のコントラストが印象的だったあの不思議な夢のシークエンスが気に懸かる。……窓辺に老いたアレクサンデルがうなだれて座っている。たくし上げられた破れたカーテン・レース越しにカメラが絞りを変えながらズームしてゆくと、残雪でぬかるんだゴミ捨て場のような中庭が次第にくっきりと見えてくる。やがて教会堂の裏側か何かの白壁の方へ主人公が静かに歩いてゆく。黒い地肌を見せながらも白雪が広がる斜画。太い黒い樹木のそばに白い彫刻像が置かれている。時間が停止したような静かな死の世界。だがその死の世界すら脅かすように熱風と煙が現われ、その熱が残雪をみるみる溶かしてゆく。逃げる「子供」の足だけが見える。「坊や」とうめく主人公の声。重い大きな扉がバタンと開くが、行く手がレンガ壁で完全に閉ざされた出口なしのショット。……核戦争の脅威は、各なき次世代の抹殺、希望の自己抹殺、あるいは自己が死んだあとの世界すら死滅してしまうという恐怖として、かなり重たく映像化されていたように思う。もう一つの夢のシークエンスがこれに重なる。……カメラは、一回目は廃墟と化した街路を、二回目

はその廃墟を逃げまどう群集を垂直に見おろし（死者の眼ざし）、地表の出来事を取り返しをつかない結果の方から眺めてゆく。一回目は静かに、いかなる感情も交えずに（街路と平行に置かれたガラスが鏡のように無人の街を写し出してフェイド・アウト）。しかし二回目、カメラは群集のパニックにつづいて、ガラス板の上に放置された子供を写し出す。アレクサンデルが（というよりも殆ど我々が）うめく声。ガラス板には二回とも「子供」の鼻血を思わせる血痕が垂れていた。この一瞬の痛みはまず受け取めねばなるまい。だが、核戦争の主題に関してはさしあたりこれ以上何も語れないのである。海辺の家の二階で「子供」は静かに光と風を呼びこんで微睡まぼろしんでいる。

この映画に浸り込めなかった第二の理由は、核戦争の脅威という主題が家庭内のイザコザ事情と見事に混線して醇陶しい室内描写が続いたことである。とりわけ、愛してもおらぬ名俳優と結婚したスノッブの妻の欲求不満気味のひきつけと、他の登場人物の3倍の音量はあろうかと思われる絶叫調のセリフは、少なくともこの映画の中では核戦争以上に破壊的な機能を果している。このチンドン屋顔負けの衣裳の彼女には、やたら注射を打ちたがる医師の太い注

射（あるいはピストルあるいは彼女自身の罪の告白）が必要であるとしても、そんなことや、同じくブルジョワ趣味（秩序と放縦）丸出しの衣裳の娘マルタまでが医師を誘惑して服を脱いだりするのは些か騒々しい。たしかにこれが日常生活の無意味さの表現であり、暑苦しいまでのその引力が、アレクサンデルの「聖なる狂気」、オットーの「心靈現象」、*「魔女」* マリアのモチーフ、あるいは「子供」というこの映画の基底的存在と対照をなしつつ、ブルジョワ的生活様式ゆえに核戦争と共振し引火・爆発するのは頭では分るのだが、これまでのタルコフスキーの映像にはなかったようなクローズ・アップと絶叫で神経を逆なでする部分は、正直言って繰り返して見る気になれなかった。ここでは、愚かしくも日常生活の底に懐かれてあるはずの救済を粘りづよく追ってゆくいつもの彼の演出とカメラ・ワークが弱々しく、なかばその部分は放任して別の場面で勝負しているような全体構成の荒さが、時間不足を感じさせて悲しい。おそらくは異郷で通訳を通して演技指導するほかに、しかも死を目前にして、少々の不出来は許容し（そういえばこの映画はマイ受難曲のアリアによって示されるように憐れみと宥しの精神にみちている）、肝どころ

は決定的な映像で決める自信があったのかもしれない。あるいは、この映画が『ノスタルジア』の完璧な詩的世界をもう一度意図的に引き裂いて現実世界の歪みを直接侵入させることを狙っていたのだとすれば、あのいかにもスノビッシュな有閑階級の、これまたいかにも品良く調度品が並べられた室内空間で展開されたドラマは、最後に全部炎上・破壊されることを目指していたのではないかとも考えられる。（ちなみに日本びいきとはいえ、日本製オーディオ・メカもぶっこわされてしまうのだ。破壊のエネルギーだけが日本の尺八の音から汲み取られている）。この点で、『鏡』における裏山の納屋の炎上場画のようなしめやかな炎の儀式を予想していただけにこちらの手前勝手な思惑がぶつとばされたといった感じを受けたラストは、クルマに引火し周囲の樹木まで燃上する幾分環境破壊的な炎といい、『アンドレイ・リュブプロフ』におけるタートル来襲を想起させた激しい黒煙といい、ガラスの砕け散る音まで入ったすさまじい暴力的な映像であったことも、意外ということを通り越して、この監督のどこかに秘められていた荒々しさを感ぜさせるものであったと言わなければならぬ。それは、滅びなければならぬがゆえに美しいブルジョワ的有

終の美の世界を内側から丹念に未練がましく描いたヴィスコンティの眼ざしとは似て非なるものであって、そもその初めからその汚辱にみちた世界の大破壊をめざしていたような眼ざしである。これに関して一連の追悼記事の中で興味深かったのは、この中央アジア人の風貌の監督がロシア帝国に最後まで抵抗して戦った古代ダゲスタンのタルキ村出身の家族の末裔であることを告げたものだった(ちなみに彼の父アルセニイ・タルコフスキーは中央アジアの詩の翻訳者、神秘的傾向の詩人として活動し迫害を受けた)。とすれば同じく(とはいえこちらは「死刑囚」として)亡命中にパリで死んだユルマズ・ギュネイが想起されよう。封建制と資本制が結合した軍事国家トルコの物理的変革の可能性を追ってぶ厚いショットをたたきつけていたギュネイと、社会主義においてなお全く解放されぬ自己閉鎖的な諸個人(あるいは国境閉鎖的な諸国民)の感覚の底を穿つような繊細な映像を連ねていたタルコフスキーに、共通なところなどないようにも思えるのだが、両者の眼光鋭い顔写真を見ると、一見優しげでありながら、漂泊の地で破壊的な映画を存分につくり上げてゆく荒々しい資質において一瞬重なり合うように思えてくるから不思議である。

それはともあれ、記事の中で同様に興味深かったのは『サクリファイス』撮影記録であった。それによればラストの炎上シーンでは、正確なタイミングで家を爆破するために起爆ケーブルが張りめぐらされ、数百メートルのパイプラインを通して可燃液ケロシンが圧縮タンクから送り込まれ、さらに炎上を長びかせるために壁には特殊コーティングがなされ、撮影時には消防隊が待機していたという。しかもこのシーンはカメラの故障でもう一度撮影されねばならず、そのため一二〇〇万円相当のロケ・セットが再建され、再び燃やされたのである(『イメージ・フォーラム』87年5月)。こうして撮影されたラストの大炎上は、燃え尽きて倒壊する直前に骨組みが透けて見えた軽やかな一瞬を除いて、過剰に荒々しいものとなり、主人公が世界の救済を願ってすべてを犠牲に捧げるというコンセプトを超えてはるかに不気味なものとなった。或る意味では、ソ連国内で仕事をさせてもらえず(24年間のうち18年間は失業状態)、亡命を余儀なくされ、国外ではガン治療費にこと欠き生活に窮していたというタルコフスキーの傷だらけの破壊衝動すら感じさせたのである。結果としてこのラストは、草原をホースで水びたしにしていたにもかかわらず、焰と黒煙

に吹き上げられて、いつもの彼の映画には欠かせなかった沈下し浸潤する普遍的物質としての水が不足していたようにも思う。

* * *

さてこの映画の背景は北方の自然、ところどころに松がひよろひよろと生え、あまり繁茂力のなさそうな草木が夏の間にいっぱい生い茂ったという感じの草原が広がるタイガとツンドラの境界地帯（ゴトランド島、北緯58度）である。いつものようにこれといった季節感はどこにも現われていないのだが、高緯度地帯の夏を思わせる強くはない光を照り返して水銀のように重くきらめく北方の海（バルト海）が、静かな入江に広がっている。（どこを漂泊してもその土地・自然の微妙な感度を引き出してくるこの監督のロケ地の設定にはいつものことながら驚いてしまう）。まだ白夜の緯度ではないが、夜でも弱い光がみちているらしく、映像の昼夜はあまり区別されておらず、現実と夢の世界は今回とはとりわけ漠然としている。こうして夢幻性への傾きを帯びてはいるが、あくまで北方の稀薄な大気を感じさせる静かな舞台の上で、核戦争、魔女、家庭内騒動といった幾重もの筋が絡まった激しいドラマが起こる。それ

は、どの筋に注目するにしても、この入江における一日の出来事であって、ドラマが終れば自然が回帰するという古典性（と同時にドラマの激しさがその自然を破壊するかもしれないぬという危機性）をもつ。その古典性だけを受け取めて臆断すればこの映画は、声帯の手術で一週間は声の出ないことになっていた少年が一昼夜で再びコトバを取りもどすまでの一日を描いたドラマとみてもよいはずである。実際この映画は、大人たちのいかにも騒々しいセリフの連続にもかかわらず「そして半時ばかり天に沈黙があった」（ヨハネ黙示録）といわねばならぬ真のコトバの不在状況から始まって、少年の最初のセリフ「『はじめにコトバありき』どうしてなの、パパ」で終るコトバのドラマなのである。そう思ってみれば、絶叫調の騒音を発する母親、無内容な雑音といった感じの姉、少し不自然に声が潤れてゆくにつれて（殆ど沈黙したいばかりに）ドスの効いたことを言い出す医者、精霊を意識していつもささやき続ける郵便配達人、と巧みな対照関係をなして、声を失っていた少年こそが、真の主人公として想定されていることに気付くだろう。彼は個人として名前ではなく、普遍的存在として、「子供」と呼ばれる。映画は「子供」が父と一緒に根のな

い松の枯木を海岸に据えつけるところから始まり、「毎日同じ時刻に同じ行為を行ってゆけば世界は変わる」という願掛けにも似た父のコトバに従って木に水を注ぐ場面で終わる。その間「子供」は、松林の中の草叢で父の視界から消え、驚愕する父にぶつかって鼻血を出すことはあっても、愚かしい室内空間には決して現われず、首に繻帯を巻いた姿で二階で横たわっているだけなのだが、周囲の気配を藪のように感じ取って半ば覚醒したその静かな眠りは、この映画の最も魅力的な映像の一つである。窓の奥で扉がカタカタと開く音がして、カーテンが風を孕んで室内にゆつたりと広がると、白い光がふくらんで、しっとりとした光沢のシートに凝っと横たわる「子供」を照らし出す。風とともにカーテンがひいてゆくと、呼吸をしているかのように光がしほみ、また風とともにふくらみを繰り返す。いつまでも見ていたいこの「子供」の微睡みまどろが同時にこの映画の最も基底的な場面でもあることは、小間使ジュリアがパニック状態のアデライダに向かって「「子供」を起こしてはいけません」と涙ながらに嘆願することからも了解されよう。そしてラストで「子供」は、父の炎の儀式よりはるかに重要な水の儀式をつかさどる。カメラは、炎上する家屋

とアレクサンデルを救急車に収容する人々のドタバタを左右にパンしながら写したのち、オートーの自転車で草原を一直線に走るマリアをかなり長い移動撮影で追う。ショットが変わると今度は中心に「生命の樹」を置いた静止画面。「子供」が海岸の道で枯木の方へ水の入ったバケツを二個かわるがわる運んでいる。そこへ左方からはマリアがようやく辿り着き、奥の方からはアレクサンデルをおそらくは精神病院へと運ぶ救急車が、曲りくねった道を通り過ぎてゆく。「子供」が枯木に水をそそぐのを草原に直立して見届ける黒服のマリアの静止画面（彼女は前の晩に陶器の盥と水差しでアレクサンデルが手を洗うという水の儀式を演出し見届けていた）。彼女が再び自転車去ってゆく一直線の走りが素晴らしい。そして本当に最後のショットで、枯木の根元に寝ころがって木を見上げる「子供」が「はじめにコトバありき」（ヨハネ福音書）と奇跡のように、発声する。大人たちのドラマの実態からいえば「終わりにコトバありき」なのだが、そのコトバが、生命いのちあるものとなり、「子供」によって担われる真の世界の初まりとなるようにという祈りがこめられているところが、あの感動的なアリアをまたずともすでに痛切である。「生命の樹」と名づけ

られた枯木が甦るわけがないことを我々は知っている。しかしそれは水とともに生きる「生け花」として見立てられている。そして最後に画面がぼやけて息子への献辞が現われる寸前、枯枝はイエスの頭部に置かれた茨のようにも見え、甦生のための苦しみと奇跡の可能性を思わず予感させている。

* * *

大人たちの世界はマクロコスモスとして炎・戦争と共振を起こし、「子供」はミクロコスモスとして水・生命と連なっている。タイトル・バックに置かれ、アレクサンデルの部屋に掲げられていた「三賢者礼拝図」が予め告げていたのもこのことである。映画の中ではガラスに写るアレクサンデルの顔や外の樹木と重ねられて、殆ど何の絵だか分からない奥深いカラージュとなっていただけに、強引な絵解きをする気にはなれないのだが、何やら激しい戦闘行為を予感させる図柄が消え残っている遠近法の効いた無限世界を背景とし、まだ塗られていない聖母子を近景とするこの絵が、映画と深く関わっていることは確かであろう。そしてこの絵の主題は媒介である。媒介部をなす中景にだけ、贈物を差し出し聖母子を取り囲む三賢者と無数の人物（天

使？）の顔や手が描き込まれている。宗教画としてみればその主題は、棕櫚と樅の二本の樹に象徴されているように旧約と新約（あるいはオリエントとヨーロッパ）の媒介と想われるが、映画に引きつけていえば、大人たちの戦争のマクロコスモスと「子供」のミクロコスモスの媒介の主題を読み取れないことはない。

映画で二つの世界を媒介するのはマギIIオットーと「魔女」マリアである。オットーは至るところで伝達・媒介の役割を担っている。彼はそもそも郵便配達人であり、誕生日の祝電を配達して読み上げる伝達者であり、自らもお祝いのために相当の犠牲を払って贈物（新約によって一つにまとめられていた頃のヨーロッパ世界図）を運んでくる。レオナルドの絵は恐い（これは至言ではある）がフランチェスカは好きだの、ニーチェのこびとや永劫回帰だの、謎めいたというよりむしろいかにも軽薄な調子でボソボソ語り続ける彼は、『白痴』のレーベジェフが低俗・軽薄の極みにおいて「黙示録」に出会っていたように、狂言的世界と日常的世界の境界に位置する存在である。彼は24件に及ぶ心靈現象の収集・確認にトチ狂ったせいとか、悪い天使の翼に触れて昏倒し、不思議な「音楽」を聴く（あのかす

かな葉の擦れ合う音の方へ限りなく近づけられていたスウェーデン民謡の音！。彼が天使の如きささやきによって無神論者アレクサンデル（日常的世界）と「魔女」あるいは聖母マリア（狂信的世界）を媒介していたことは一見してすぐ分るが、それは同時に狂信者アレクサンデルと貧しい通い女中あるいはマグダラのマリアとの媒介でもある。より重要なことは異質な世界の媒介者、しかもスポークが二本外れていつもカタカタと音をたてる壊れかけの自転車のような媒介者としてのオットーの役割である。彼はよく転ぶ。自転車、を貸してもらったアレクサンデルまでがよく転ぶ。しかし不器用に転んで一度降りかけたアレクサンデルは不思議な「音楽」とともに再びマリアのもとへ向う。そしてオットーは、破壊の近い大人のマクロコスモスから「子供」の（あるいは「子供」という）マイクロコスモスへの伝達路を確保する者としても決定的な役割を担っている。ちなみにこの映画の最長ショットは最後の大炎上場面と思われがちだが、実際は冒頭の「植樹」に続く草原のショット（約9分）で、そこではオットーが自転車、を乗りまわしながらアレクサンデルと語り、「子供」が外れたスポークで遊ぶ様子が、悠然とパンするカメラによって捉えら

れている。すなわちオットーこそがアレクサンデル、「子供」を結ぶ媒介の中心なのである。その意味で「子供」がオットーと協力して父への誕生日の贈物として持えた家のミニチュアが、海辺の沼地の中に一瞬写し出された映像は、この監督のジオリマ趣味・仕掛け好きということを超えて重い意味を持つと言わねばならない。媒介者によってマクロコスモスに型どられたこのマイクロコスモスは、果してあの大炎上を免れたのだろうか、とふと心配してしまうのではないか。そこでもマリアがしっかり見届けていたのだろうか。

さてこう書いてくると主人公アレクサンデルについても触れねばなるまい。本来中心に位置するはずのこの人物は、じつは中心からコケ落ち続ける存在となった。というのも俳優E・ヨセフソンにA・ソローニツィンのような鋭さ・イロニーが欠けているためで、彼は、「リチャード三世」「白痴」を演じたが演技ということに懐疑的になった元俳優、無神論者にして狂信者、という破壊的役割をこなしえておらず、むしろアル中気味のおじさんを好演してしまっているのである。しょぼしょぼした眼で牛のように鈍重な感じの彼が窓辺にうなだれて座り、母の庭の思い出

を語るときには、くぐもった雰囲気がよく出ているのだが、アンドレイ・ゴルチャコフよろしく片手をついた横座りの

ポーズで神に祈る（45。後方から写された彼は一体何に向って祈っているのだろうか？）場面は、笠智衆が形而上学を語っているようなチグハグな感じがつきまとう。しかしさすがタルコフスキーと思うのは、ドメニコ役にも部分的に見られたこの俳優の（イロニーの不足分だけ）無意識にコミカルな側面を存分に引き出していることで、最後6分間の炎上場面では、静かに炎に見入るには余りにも暴力的な炎であったということもあるが、画面の中心にはこない炎よりもむしろ、少し多すぎるほどの登場人物が「子供」を除いてゾロゾロ全員集合して演じるドタバタ（ここの右往左往するカメラ・ワークは殆ど西部劇である）、その中でもとりわけアレクサンデルのアドリブのドタバタに思わず眼を奪われてしまう。おそらくは彼自身が呼んだ（決して直進しない奇妙な走りの）救急車に入ろうとしているのか出ようとしているのか（人々も入れようとしているのか出そうとしているのか）サッパリ分らない彼のウロチョロぶり

は、悲劇を食い破った喜劇、あるいは喜劇的な終末の中にも魂と世界の救済がこめられていた悲劇として、タルコフ

スキーの映画には珍しい、tragi-comic（泣き笑いの）な感動を与えるものであった。

そして映画の始まる前と終結部にマタイ受難曲のアリアが流れる。この映画ではいわば水平に持続し回帰する自然に垂直に突きささるようにキリスト教のモチーフがそれこそ至るところに打ち込まれているのだが、その決め手ともいべきこのアリアは、三回イエスを否認したあとと激しく泣くペテロを憐れみ、かつ神の憐れみを求めて共に泣くシオンの娘（あるいはマグダラのマリア）の歌であり、個人的内面に閉ざされた一義的な宥し・救済の枠を突破して、誰が誰を（そして何を）宥すのか殆ど規定できないほどの多義的な広がりをもった宥しと憐れみの歌である。タイトル・バックに使われたときは波の音やカメメの鳴き声と重なって映画を組み立ててゆくものの、最後はタルコフスキーにしては些かお涙頂戴演歌調という気もしたが、怒り（遺骨をソ連に運ぶことを禁じたという）も悔いもあったであろう傷だらけの人生の最後にこのアリアに真正面向いた構えにはやはり思わず感動してしまった。

（いわおりゅうたろう 西南学院大学・倫理学）

ニュー・カレント

ニューサイエンスと その周辺

稲生 勝

はじめに

ニューサイエンスという言葉は、そもそも和製英語である。それも一出版社が商業戦略のために作ったものであり、今ここでニューサイエンスを取り上げること自体、その出版社の戦略に乗ることになるのかも知れない。しかし、既に複数の出版社から便乗あるいは批判をも含めてニューサイエンスの名を付した書物が出版されている。

通常、ニューサイエンスの名のもとに、翻訳・出版されているのは、F・カプラーによるアメリカを中心に流行している自然についての読みものであり、自然科学の用語を用いつつも、東洋思想、エコロジ、神秘主義などのゴチャまぜである。その代表的論者は、今挙げたフリチヨフ・カプラーをはじめゲリー・ズーカフ、マイケル・タルボット、デービット・ボームらの物理学の教育を受けたはずの人々や大脳生理学出身のカール・プリブラム、心理学から科学ジャーナリストとなったケン・ウィルバー、科学評論家であると同時にオカルト研究者であるアーサー・ケストラー、経済学者のエルンスト・シューマッハー、自然哲学

者ともいうべきグレゴリー・ペイトソン、作家のジュレミー・リフキンなど多様な分野から出てきている人物たちである。その内容は、決して自然科学の新しい理論と言ったものではない。自然観レベルの通俗的読みものである。また、自然科学に対する理解の水準も様々であるが、肯定的に評価されるべき、あるいは、未だ評価の定まらない、概念が未整理の現代科学の新理論を好んで取り上げるのが常である。

このニューサイエンスに対する批判は、既に様々な立場からなされている。自然科学に対する理解の不正確さや論理的矛盾、さらにはイデオロギー的危険性についても指摘されている。ここでは、ニューサイエンスの祖国であるアメリカの事情を見た上で、その思想的特質を批判的に取り上げるとともに、ニューサイエンスが利用している現代科学の流れからシステム論や散逸構造論等を検討してみたい。

一、アメリカのニューエイジ・ムーブメント

ニューサイエンスは和製英語ではあるが、ニューサイエンスの名を付した出版物の大部分が翻訳ものであり、海外

での流行の移入にはちがいない。では、海外ではどのような流行だったのだろうか。この点をまず見ておこう。ニューサイエンスの主だった祖国はアメリカである。そして、ニューサイエンスの源流を探しとめれば、六十年代まで遡ることになる。

ベトナム革命は、解放後のベトナムの社会主義建設をどう評価するかを別にして、人民が団結すれば強大な侵略者に勝利しうることを示し、世界中の民族解放運動を励ました。もう一方で、アメリカの国内では、ベトナム反戦運動の高揚をもたらし、続けて環境保全、自然保護運動、消費者運動、女性解放運動等の市民運動が生まれた。これらが深刻な人間疎外や環境破壊等の危機的状況を反映していることは、指摘されて久しい。ベトナムでの敗北後もこれらの危機は深まりこそすれ、脱出の糸口すら見出されてはいない。そして、これらの市民運動は、離合集散を繰り返しながら現在にいたっている。

これらの市民運動の展開をもう少し詳しく見てみよう。六十年代の初め、アメリカの豊かさへの反逆と言われたヒッピー族が登場する。しかし、ベトナム戦争が激化するに連れて、無いものねだり的なヒッピー族ではなく、明確な

目標を持った運動、即ちベトナム戦争に対する反対運動が生まれた。この反対運動には、アメリカの国内、国外の様々な良心的な人々が参加した。ベトナム戦争におけるアメリカ軍の非人道性、暴虐性は、今日にいたるまで、枯れ葉作戦の影響で奇形児を増加させているなどの恐ろしい被害をもたらし続けている。自国の軍隊の非人道的な行為、大義名分なき侵略は、その敗北後、良心的なアメリカ人の心にもますます重くのしかかった。

七十年代、ベトナム反戦運動に続き、いわゆる草の根市民運動が離合集散を繰り返しつつ展開された。運動は、消費者運動であったり、自然保護運動であったりしたが、それぞれの運動を通じて小さな共同体が築かれていき、むしろこれがこの運動の目的であったともいえよう。しかしながら、ベトナム戦争の敗北後、ますます深まったアメリカの危機は、簡単に展望を見い出すことを許さなかった。ここに、疑似的な展望としてオカルトや東洋や西洋の神秘主義、ファンダメンタリズム等が入り混む余地が生じたのだといえよう。この東洋思想や神秘主義をうちに含みつつ展開された消費者運動や自然保護運動が、ニューエイジムーブメント(新時代運動)である。七十年代後半に始まった

このニューエイジムーブメントは、ときには数人と言った小さな共同体を中心に活動がなされており、全国的な運動であっても一つ一つの小さな共同体を網の目のように結んで行われている。活動家たちはその共同体で一種の共同生活をしたり、周期的に集会を開いたりして互いに日常的に接触することを重視している。情報交換や宣伝活動は、主にミニコミ誌でなされるが、全国的な新聞や雑誌も発行されており、新聞としては *Whole Life Time*、雑誌としては *New Age* や *Coevolution* 等が発行されている。思想的には、日本流にいうなら「近代の超克」論であり、社会思想としては個人主義を否定した上で、共同体の構築を主張し、自然科学についてはアトミズムを否定し、全体論を対置する。

このニューエイジムーブメントのイデオログの著書の一部が、日本ではニューサイエンスとして翻訳されているのである。ニューエイジムーブメントのイデオログの何人かの固有名詞を挙げておこう。まず、経済学系の人物から見てみよう。シューマツハーとその弟子のヘーゼル・ヘンダーソンは、企業や国家のための経済学ではなく、具体的な消費生活者のための経済学を志向する。しかし、生産

点における搾取についてはほとんど触れられてない。ジョアン・グッソーは食糧や栄養の側面から経済を考えようとする。ビル・モリソンは農業の変革から、マリリン・ファガソンは意識の変革から社会を変革しようとしている。総じて真剣ではあるが素材なものが多い。また、医学は、ニューエイジムーブメントでは極めて重要な位置を占める。医学の変革は様々な方向で模索されている。菜食主義、中国医学、インド医学、瞑想、また、医療制度の改革、医者と患者の人間的な関係などが論じられている。ラリー・ドッシーやドローレス・クリーガー、ハーバート・ペンソンなどの名を挙げることができよう。エコロジー運動関係では、レイチェル・カーソン、バリー・コモナーの著作を古典としてあげておくにとどめる。

さて、今名前を挙げた人物以外に、すでに挙げた日本でニューサイエンスの論者とされている人物もニューエイジムーブメントに影響を与えている。たとえば、カプラやリフキンは、ニューエイジムーブメントにおいても大きな存在である。

しかし、ニューエイジムーブメントがそのまま日本に波及したのがニューサイエンスなのではない。つまり、ニュ

ーエイジムーブメントがそれなりに自然保護運動、消費者運動、核反対運動などの社会運動として展開されているのに対して、日本でニューサイエンスになると、そのような実践的な側面との結びつきはほとんど見られなくなってしまうのである。

二、ニューサイエンスの特徴

さて、日本でニューサイエンスと言われているものを見よう。すでに述べたように、ニューサイエンスの内容は、極めて多様であるが、しかし、幾つかの共通点を挙げることが不可能なわけではない。

第一に、近代科学の否定である。近代科学は、要素主義であり、アトミズムを前提とした機械論であってよろしくないというのが、ニューサイエンスの論者の共通の指摘である。それはたいしてニューサイエンスは、全体主義（ホーリズム）、主観―客観図式の克服、相補性などを原理とするとされる。しかし、否定的に言われる近代科学と、ニューサイエンスが自らの論拠とする現代科学との境目は、論者によってまちまちであり、明らかでない。ある論者は、

二十世紀初頭の相対性理論や量子力学をもって境目とするが、別の論者は、第二次大戦後のシステム論を強調する。いずれにしても、ニューサイエンスの論者たちがこれらの科学理論をどこまで理解しているかについては人によって差があるが、これらの科学理論が科学理論として捉えられているかぎり、ニューサイエンスの論点が成立しなくなることはしばしば出てくるだろう。物理学の側面については、町田茂氏の詳しい批判があるので（『日本の科学者』一九八七年四月号）、我々は、システム論について後に検討しよう。

第二に、「心」とか「意識」とかの問題を自然科学の議論の中に持ち込んでくることである。これも自然科学の理論を曲解したものと見えよう。これは、ニューサイエンスの原型であるアメリカでの市民運動が、少なくとも主観的には、人間の心の荒廃を何とかして克服して人間らしさを取り戻そうとしている側面の反映であろう。

第三に、東洋思想への接近を挙げたい。たとえば、カブラは、量子力学の少し前の理論であるブートストラップ理論と中国の道教や「理」との類似を、その主著『タオ自然学』で主張している。そもそもこの本は、アインシュタイン

ンやハイゼンベルクの文章を引用して、すぐに中国やインドの思想、仏教、禅に行くという書き方がしてある。たしかに、東洋の思想は、研究されねばならないし、その意義を否定する者はいない。しかし、安易に現代科学と東洋思想を並べ、その外面的な類似性を指摘するだけでは、東洋思想も現代科学も、また両者の比較も研究したことにはならないだろう。

最後に、自然保護や反核、女性解放などの社会的な運動や実践面について触れておこう。日本のニューサイエンスに共感している人たちのなかで、このような実践面を主張する人は、少数派である。社会的な問題との係わりは、むしろ、官庁文書のなかにこそあり、例えば、ニューサイエンスの先駆的な論者であるケストラーの概念、ホロンから作られたホロニック・パスがかなり積極的に使われていることは周知であろう。ここに、日本社会におけるニューサイエンスのイデオロギー的役割の特徴が示されているといえるのではないだろうか。

三、システム論VSニューサイエンス

ニューサイエンスは、全体性や相補性をその方法論の原点においているが、その際、持ち出してくるのがシステム論である。たとえば、ケストラは、ホロン、ホラーキーによる階層的システム論を提唱している。ちなみに、このホロンという概念は、自身が内部に要素を持つシステムであると同時に、自身を含む全体から見れば一つの要素であるものであり、このホロンを積み重ねて作られる構造がホラーキーである。また、デヴィッド・ボームの『部分と全体』もシステム論を前提としている。

システム論は、ふつう、一九四五年、L・ベルタランフイによって提唱された一般システム論から始まるとされる。ベルタランフイによれば、システムとは相互作用している諸要素から成る複合体である。ベルタランフイのシステム論は、一九五〇年には英語圏で紹介され、当時全盛を誇っていた論理実証主義に対する数少ない批判勢力の一つとなった。単純化して言えば、論理実証主義が全体を部分に還元し切れるという立場であるのに対し、ベルタランフ

イは全体は部分の総和以上であると主張したのである。そして、ベルタランフイと論理実証主義者のヘンペルの間でどちらが「統一科学」という論争がなされたが、この時点ではベルタランフイのがわの旗色が悪かったといえよう。

また、ベルタランフイは、生物をモデルとしながらも、ベルタランフイのいうシステムの概念は余りにも抽象的であり、曖昧であったと言え、具体的方法を他に求めねばならなかった。そのひとつがサイバネティクスであった。サイバネティクスは、システム論とは独立にシステム論とほぼ同時期にウィーナーによって提唱された。そして、一九六〇年代の終わりから一九七〇年代以降、システム論とサイバネティクスの融合が進み、現在ではシステム―サイバネティクスの呼び名まで提唱されている（佐藤敦三「システム・サイバネティクスの成立」、『現代思想』一九八四年一月号）。ここで注意したいのは、システム論にしてもサイバネティクスにしてもよく誤解されるようだが、決して機械論的な発想では無く、むしろ、反機械論的な科学である。

しかし、システム論は、具体的方法としてサイバネティクスを獲得したとしても、哲学的次元、あるいは認識論的

次元での問題を未解決のまま残している。先ずもって、システム概念そのものが成立しているとはいいがたい。ベルタランフイの定義にしたがってシステムを、「相互作用している諸要素の複合体」とだけ把握すれば、この世界のあらゆるものがシステムということになり、ベルタランフイが問題にする生物であっても機械や石であってもシステムということになってしまう、それらの間の相違が明らかにならない。つまり、たとえ石であっても、その石を構成する諸鉱物は相互に作用し合っていて一つの構造を成している。ゆえにシステムである。また、機械もベルタランフイの定義に従えば、システムということになる。

しかし、生物と石や機械との相違はシステム論が反機械論の立場に立つ以上、本質的なはずである。ベルタランフイ自身は生物システムの特長として、それが定常開放系であることや階層性、歴史性をあげている。さらに、生物は、自律的に自己を形成するし、自己増殖する。また、生物は、その一部が損傷しても全く動かなくなるのではなく、何とか恒常性を維持しようとする。これに対し、機械は、歯車一つでも欠ければ動かなくなるのが普通である。さらに言えば、生物は、自分から環境に働きかけ、環境を変化

させると同時に環境を取り込んで成長する。つまり、生物とその環境の間の相互作用は、石や機械にはないようなある種の能動性を生物が示しているとは言えないだろうか。この生物とはなにかという古くて新しい問題に答えるためには、システムの概念をベルタランフイのそれよりも深めて把握しなくてはならないだろう。さもないと、ニューサイエンスのようにシステム論を持ち出しておきながら古典的な生氣論へ先祖がえりしてしまうことになる。

このことと関連させてシステム論をもう少し考えてみよう。生物を一つのシステムとし、それを生物と特徴付ける性質を生命と呼ぶことにする。生命は、物理化学的に分析した部分のどの一つもが担うことができない。なぜなら個々の部分はそれだけでは決して生命と呼べないような物質なのだから。とすれば、一体何が生命という属性を担う実体なのか。ここで、機械論者、あるいは還元主義者は、部分としての個々の物質的実体以外に生命などという概念を持ち出すこと自体拒否するだろう。ニューサイエンスの論者は、何らかの霊魂的実体を持ち出す。しかし、ある属性を担う実体は必ずなければならぬのだろうか。

ここで、一例を挙げよう。それは、一八世紀の科学史上

の最大の事件の一つであるフロギストン説の克服である。熱という属性を担う実体として想定された元素がフロギストンであり、燃焼はフロギストンが物質から放出されることだと考えられた。その後、酸素が発見され、燃焼は、物質と空気中の酸素との結合であることがわかった。さらに、熱が分子の運動であることが判明し、フロギストン説は誤りであることが確定した。このことの持つ意味は大きい。つまり、熱という属性を担うのは、物質的実体ではなく、物質の運動であることが示され、実体―属性の図式は崩壊したのである。

「全体は部分の総和以上である」というとき、部分にはない、部分の総和以上の性質を担う全体は、ただの全体ではない。諸要素が相互作用し、全体として構造を持つ全体でなければならぬ。その意味では、システムを考えると、全体―部分というカテゴリーは適切でなく、構造とその要素と把握するべきであろう。そして、構造と要素の弁証法的統一がシステムである（岩崎允胤・宮原将平『現代自然科学と唯物弁証法』一九七二年、二〇〇頁）。もし、ある性質を担うには実体が必要だというのなら、システムこそ実体である。生命をになうのは、当然のことながらシステム

としての生物以外にはありえず、生命とは生物特有の構造と要素の弁証法的運動形態のもつ性質である。

ニューサイエンスは、現代科学に棹さしているようで、じつは、一八世紀以前の実体―属性の発想から脱出できず、システムのなかにシステム以外の実体を求め、神秘的実体を言っているといえよう。その意味では、まさに、古い発想なのである。

四、システムの形成

最後に、システムの自律的形成の可能性を否定しようとする主張に反論しておこう。これは、おもに、熱力学の第二法則を論拠に行われる。この熱力学の第二法則とは、いわゆるエントロピー増大の法則で、閉鎖系では、あらゆるものが秩序から無秩序へと不可逆的に進むと言う法則である。この法則を論拠に、システムのような言わば秩序あるものは、自然に自律的に形成され得ないという主張がしばしばなされる。しかし、厳密な意味での閉鎖系というのは存在しないし、また、エネルギーが流れ込んでくる場合は、秩序が形成されることがわかってきた。

自然界において、自律的な秩序形成はいかになされるのか。この問題は、研究が始まったばかりといえる。一つは、プリゴジンらによる散逸構造の研究であり、また、もう一つは、ハーケンによるシナジエティクスである。散逸

構造は、熱力学的非平衡状態、エネルギーが不均等な状態から均等な状態へ向かって散逸するときできる構造である。たとえば地球は、太陽から大量のエネルギーが流れ込んできているわけだが、このエネルギーの流れのなかで生物が発生し、進化したのである。これは、水が流れるとき渦が出来るようなものであり、渦は水が一方方向に流れることよってのみ維持されるのだが、エネルギーの流れによって維持される構造が散逸構造である。シナジエティクスは、無秩序な状態から自律的に秩序が形成される際に見られる一般的な法則性を探究しようとする新しい科学である。

エントロピーが増大し続けているのに宇宙に秩序が形成され続けるのはおかしいという議論にたいして、散逸構造論は答える。それは、宇宙が膨張していることを前提にして、宇宙が膨張しているかぎり宇宙全体のエントロピーの最大値も増大し、宇宙には常にエネルギーの不均等状態が

維持されているのだから、散逸構造が形成され続けると言うものである。

いずれにしろ、現代科学は、システム論や散逸構造論、シナジエティクス等を含んで機械論を克服しつつ、変貌を遂げる方向にあるようだが、その方向は、ニューサイエンスの論者が言うような神秘的実体を探して彷徨するものではなく、それは、むしろ、弁証法の方向のように思われる。

(いのお まさる 一橋大学・哲学・科学論)

読書ノート

ニーチェ的ユートピアの夢

——ドゥルーズ＝ガタリ『アンチ・オイディプス』論

河野 勝彦

一九七二年に『アンチ・オイディプス』⁽¹⁾が出版されてから一四年後の一九八六年、やっとその日本語訳が出た。独訳や英訳が原著出版もない時期に出たのに対して、新思想に敏感で翻訳王国といえる日本で、このようにその翻訳が遅れたのは不思議というほかはない。しかし本書の訳業を完成された市倉宏祐氏がその「訳者あとがき」で述懐しておられるように、本書の叙述の乱暴とも思われる分裂者のなスタイルに翻弄されて、それを有意義な日本語の文章におきなおすことは確かに困難な作業であったに違いない。筆者もまた、この本を何度か読み始めたが、精神分析や文化人類学のテクニカル・タームと、「欲望する諸機械」や「器官なき身体」といった意味不明のタームの流れの中を漂流し、様々な「諸機械」の森を踏み迷うことにならざるをえなかった。しかし、日本語訳が出たことで、我々はようやく、その森の輪郭を掴むことが出来るようになった。また同じ訳者の手による解説書もほぼ同時に出されたことから、見通しをつけて読むことも可能になった。

一、フリーコーとドゥルーズ

『アンチ・オイディプス』は、明らかに、一九六六年、『言葉と物』⁽²⁾の末尾近くでフリーコーが予言した「人間の消滅」を推進する「巨大な砲弾」といえるだろう。確かにフリーコーが『言葉と物』で「人間の終焉」を語るとき、それは、レヴィ・ストロースに代表される構造主義諸科学としての精神分析、文化人類学、言語学の三つの「反人間科学」の成立、「無意識的なものの科学」(M. C. 401)、「人間という概念なしで済ませることができるばかりか、人間を経ていることもありえない」(ibid.)科学の成立を確信してのことであった。しかしこの確信はまた、「神の死」が「人間の消滅」の同義語であり、「超人(Surhomme)の約束がまず何よりも人間の死の切迫を意味する、そのような点を再発見した」(M. C. 363) ニーチェの予言に重なるものであった。後年フリーコーは、その華々しい成果の故にこの時期、構造主義に傾斜していたことを認めつつも、彼が「一度も構造主義者ではなかった」⁽³⁾と語っているが、ニーチェについては、「現代哲学が思考することを再開しうる出発点

となる端緒を指ししめた」(M. C. 363)こと、「彼がたぶんなおながいこと、現代哲学の進路のうえに張りだしつづけるであろう」(ibid.)という評価を変えていない。

『アンチ・オイディプス』は、その表題にもあるとおり、フロイトにはじまる精神分析の中心理論である「オイディプス・コンプレックス」を批判し、これに「分裂者分析(schizoanalyse)」を対置する試みであるが、その批判の標的が、当時フランスでフロイトの構造主義的な読解によって多くの「信者」をひきつけていたラカンであったように、その否定の対象は、もはや「意識」や「表象」、「人間」や「主体」だけではなく、「意味」や「構造」そのものにまで及んでいる。「無意識は言語のように構造化されている」という言葉は、ラカンの有名な定式であるが、ドゥルーズ・ガタリは、この「構造」から無意識を解放しようとするのである。その点で彼らが「ポスト・構造主義の戦士」といわれるゆえんである。

フリーコーは、『アンチ・オイディプス』の英語版への序文⁽⁴⁾で、この書を「哲学書」、「理論書」としてではなく、「倫理の書」として読むことを提唱している。倫理といってももちろん、モラルの書ではなく、「生活術の書」、一つのライ

フ・スタイル、思考法、生活様式を示す「日常生活のマニユアルもしくはガイド」という意味である。確かにパラノイア的な理論構築からは掛け離れた、スキゾフレニクなスタイルとともに、本書の内容は、先年、日本でも爆発的に読まれた浅田彰氏の『構造と力』序文にみられる生活術の書とみることもできるが、やはり我々としては、「理論の書」として対決すべきであろう。実際、フーコー自身、一九七五年の『監獄の誕生』が本書の多大の影響のもとに書かれたことを自認していることによっても、本書が単なる「新人類」向きのライフスタイルの書ではないことはいうまでもない。

二、『アンチ・オイディプス』の哲学

(一) 「欲望する諸機械」と「器官なき身体」

『アンチ・オイディプス』は哲学の書である。哲学の書であるということは、偽りの「仮象の世界」ではなく、真の「実在の世界」を告知しようとする書であるということである。それではその「真の実在」とは何か? 「器官なき身体 (corps sans organes)」と「部分対象 (objets

partiels)」である。この両者はしかし、スピノザの実体と属性の関係にあり、「根底においては、唯ひとつの同じもの」(A.O. 388)である。受精卵が卵割を始め、種々の軸線や閾線やグラジエント(勾配)に沿って様々な諸器官が分化してくる発生過程が、両者の関係を示すモデルとして提示される。卵が器官なき身体であり、種々の器官が部分対象である。両者は形によってではなく、強度(Intensité)の違いによって区別される。卵としての器官なき身体は強度ゼロであり、「非生産的なもの」である。諸器官としての部分対象は、様々な正の強度値をもち、その度合によって口とか肛門、種々の内臓、等々の諸器官＝「器官機械」を形成しており、相互に自由な流れによって他の部分対象の流れを切断したり生産したり(自由な諸総合)して、器官なき身体の上に様々な諸機械を産出する。この部分対象の生産の働きが「欲望する生産 (productiondesirante)」である。部分対象はしたがって、「生産する諸機械」、「欲望する諸機械」である。そして、これらの機械は自由なる諸総合、分裂者の世界における諸総合を行なう故に、「分裂症的諸機械」である。実在の世界とは、このような世界である。

この生産としての欲望は、意識的、な欲望ではない。まさに無意識の欲望、リビドーである。「欲望は無意識の自動的生産の働きであり、実在するものはこの欲望のもろもろの受動的綜合の結果なのである」(A. O. 41)。したがって、この「無意識は物理学に属している」(A. O. 337)のであり、フロイトや精神分析が行なうように、オイディプス古代劇の表象の中に神話化された無意識とは異なるのである。

(二) 精神分析と分裂者分析

「無意識」の二つの捉え方がある。一方がフロイト、ラカンなどの精神分析 (psychanalyse) の方向であり、もう一方が著者たちの分裂者分析 (schizo-analyse) の方向である。それは、カントの意味で形而上学的であるか超越論的であるか、イデオロギー的か物質的か、オイディプスの神経症のか分裂症のか、再コード化・再土地化か脱コード化・脱土地化か、想像的か非形象的か、構造的・象徴的か機械的か、モル的・群集心理的・統計学的か分子的・微心理的・微小研究的か、表現的か生産的か、解釈者・演出者か機械技師か、という対立する二方向である。

精神分析は、無意識をオイディプス化し、分裂症的な革命的無意識を家庭の中の近親相姦という汚れた秘密の小さな欲望に還元してしまふ。分裂者分析は、それに対して、この革命的な欲望する生産としての無意識を解放すること、「解釈には全く頼らないで、ひとりの患者に即して、この患者の欲望する諸機械の本性、その自己形成〔発育〕、その作動を見いだすこと」(P. 382)をめざす。「無意識そのものは、構造論的(structuel)でも人物的(personel)でもなく、想像して形像を形成する働きもしなければ象徴をつくる働きもしないからである。無意識は機械として働くものであり、機械的なるものである。無意識は想像的(imaginaire)でも象徴的(symbolique)でもなく、それ自身において《実在するもの(Réel)》そのものである」(A. O. 69)。この「無意識、この《実在するもの》、欲望する生産、欲望する機械は、物質的(matériel)なるものであり、これを対象とする分裂者分析は、「唯物論的精神医学(psychiatrie matérialiste)」なのである。

(三) モルと分子

分裂者分析が対象とする無意識は物理学に属するが、この物理学は、ヘミクロの無意識、すなわち、「種々の部分対象と種々の流れ」(A.O. 334)という「分子現象」を扱う(ヘミクロ物理学 (micro-physique))である。

欲望する諸機械である部分対象としての分子の流れが抑制されコード化されることによって、モルの組織体である有機体諸機械、技術諸機械、社会諸機械が姿をあらわす。このとき、モルの集合とそれを構成する諸分子との間で、どちらが優勢となるかによって、ヘシニフィアンの構造化されたパラノイアの統合線へ倒錯症的な再土地化の痕跡の方向か、または、へ機械的な分散した分裂症的逃走線へ分裂症的な脱土地化の運動の方向があらわれる。前者の方向は反動的、定住的であり、後者の方向は革命的、遊牧的である。前者はへ隷属集団 (Groupe-assujetti) を、後者はへ主体集団 (Groupe-sujet) を生む。

モルの機械の働きはすべて偽りのものであり、決して実在を生産せず、イマジユや構造しか生産しない観念論の蜘蛛の糸である。モルの機械がつねに「何らかの意味を求めるのであり、また何らかの目標や意図といったものをも

く」(A.O. 343)のに対し、欲望する分子機械は、「何も表象せず、何も記号化せず、何も意味しない」(Ibid.)。モルの機械の場合、その生産活動は自己自身の生産にはならないが、欲望する分子機械の場合には、その生産の質料、作用、産物がすべて自己自身であるからである。

(四) 革命的集団

資本主義は、「貨幣—資本」の形態をとった脱コード化した生産の流れと「自由なる労働者」という形態をとった脱コード化した労働の流れとが遭遇するところ」(A.O. 342)に発生するが、この社会機械は、先行の土地機械のコード化や専制君主機械の超コード化に代って、種々の脱コード化し脱土地化する流れを公理系装置(国家)の中で再コード化する。資本主義は、分裂症と同様、脱コード化する欲望の種々の流れを解放するものであるが、それが真に実現するのは、国家の公理系を解体して資本主義自身が極限へとゆきついたときである。そのとき脱コード化された社会体としての「器官なき身体」が実現する。しかし、資本主義は、常に脱コード化しながらも常にへ抑圧—抑制の公理系を構築する。この点で、「資本主義《国家》に

比していえば、社会主義《国家》はこどもである。……直接の暴力を用いる場合を除いては、社会主義《国家》は、流れが思いもかけないところで漏出「逃走」するのを防ぐために、大変な苦勞をしている。逆に、資本主義体系の復原力と呼ばれるものは、その公理系が本性的に極めて柔軟であるということではなくて、その公理系がもっと大きく、もっと包括的であるということである」(A.O. 283)。

この資本主義機械に対して、分裂症は脱コード化の流れを生きる。資本主義が脱コード化の相対的極限であるのに対し、分裂症は絶対的極限なのである。

資本主義機械は資本と労働の二つの流れの公理系により成立しているので、ここには、プロレタリア階級もブルジョア階級も同じ一つの流れに統合されている点で、「ひとつの機械とひとつの階級が存在するだけである」(A.O. 305)。

つまり資本主義機械という社会機械に従う「奴隷」が存在するだけで、「主人」はいない。したがってここでは、真の対立は、二つの脱コード化する流れの間にしかない。つまり、「公理系の中の流れ」かそれから解放された「脱コード化した流れ」か、〈機械の従者たち〉か〈機械や歯車装置を爆破するひとびと〉か、〈資本家〉か〈分裂

者〉か、〈隷属集団〉か〈主体集団〉かという対立しか存在しない。

「革命的集団は、たとえ権力の働きを獲得したとしても、この権力の働き自身が、欲望する生産を隷属させ破壊し続ける権力形態を暗に志向している限りにおいては、〈隷属集団〉にとどまることになる」(A.O. 414)。

革命的集団は、「欲望を社会野の中に浸透させ、社会体あるいは権力形態を、欲望する生産に従属させる」(A.O. 415)〈主体集団〉であるべきなのである。

三、若干のコメント

以上、我々は『アンチ・オイディプス』の内容をかいつまんで見てきたが、ここで二、三の問題について、コメントをしておこう。

(一) ドゥルーズ・ガタリの「唯物論」

ドゥルーズ・ガタリは彼らの分裂者分析を「唯物論」と呼ぶが、それは、ミクロ物理学と呼ばれるように、一種の「物理的還元主義」である。もっともこのミクロ物理学

は、「マイクロ心理学」といってもよいという点では、「唯物論」という呼び名は留保しなければならぬ。実際、ドゥルーズ・ガタリにとって、「心的―物的」という対立よりも、「形態―質料」の対立の方に重点がある点では、訳者の市倉氏も常に併記して訳されているように、「質料論」という方が当たっている。

ドゥルーズ・ガタリは、これまでもフロイトとマルクスを統合しようとしたライヒやマルクーゼの延長線上に位置している。ドゥルーズ・ガタリは、ライヒがあくまで両者の外的な接合にとどまり、精神分析そのものの唯物論化、あるいは同じことであるが、唯物論そのものの精神分析化を果しえなかったと批判し、それがなされえなかったのは、「欲望する生産」というひとつのカテゴリーが欠けていたからであるという。ドゥルーズ・ガタリの「唯物論的精神医学」は、「慾望を下部構造の中に位置づける」リビドー経済学、「欲望の経済学」である。しかしこのフロイトとマルクスの「統合」は、フロイトのリビドー理論による史的唯物論の解体の性格をもつものとなっている。求めらるべきなのは、たとえばアルフレット・ロレンツァーが行なっているように、精神分析の史的唯物論的基礎づけであ

ろう。

(二) ドゥルーズ・ガタリの「欲望」

「欲望の模倣理論」を唱えるルネ・ジラールは、『地下室の批評家』で「錯乱の体系——『アンチ・オイディプス』⁽⁵⁾」を書いて、ドゥルーズ・ガタリの欲望論を批判しているが、議論はまったくの行き違いに終わっている。しかし、それも無理からぬところがある。ジラールが問題にしているのは、意識的な欲望であるが、ドゥルーズ・ガタリは無意識の欲望を問題にしているからである。ジラールは、欲望を、食欲や性欲といった人間の生物としての基本的欲求 (posons) とは異なる社会的なもの、モデルライバル関係にある他者の欲望の模倣により生じるものと考えて、フロイトのオイディプス・コンプレックスの三角形を家庭の中から広くモデルライバル関係へと拡げて捉えようとする。このジラルールの欲望理論の是非はともかく、彼がドゥルーズ・ガタリの「欲望」、「欲望する生産」の中に、ニーチェの「権力への意志」そのものを見ていることは正しい。ニーチェの権力への意志は、受動的な欲望ではなく、自発的な欲望であるが、ジラールからすると、これは「自

律の幻想」にすぎないのである。欲望は常に他者の欲望にすぎないからである。

ドゥルーズ・ガタリの欲望は、有機体のもつ自然的な欲求より以前の、物理的な分子のもつ欲望であるが、ラカンやジラーレが問題とする欲望は、社会的、文化的な、したがって「人間」の欲望なのである。マルクスもまた、この点では、後者に与するであろう。

(三) ドゥルーズ・ガタリの「主体」

主体が固定した自己同一性をもち、超越論的に最初から存在しているという、近代のはじめに信じられた考えは、今日もはや誰も採らない。主体はある所与の中で構成されるのである。その構成された主体が、構造の中にからめとられた〈隷属—主体〉になっているという主体観は、構造主義以来、我々を理論的の出口のない袋小路に追い込んでいく。しかしこれは、かつての「神の意志による決定論」や「因果的決定論」と人間の自由の両立の問題に似た問題であるように思える。

ドゥルーズ・ガタリは、あくまでいかなるコードにも拘束されない「自由」な主体を求める。その自由な主体と

は、「欲望」である。「この欲望は種々の流れと部分対象とを機械として働かせ、接続による領有に従って右の両者の一方を通じて他方を採取し切断しながら、ひとつの身体から他の身体へと移動してゆくが、欲望がこうしたものである限りにおいて、唯一の主体とはこの欲望のことなのである」(A.O. 93)。そしてこの欲望としての主体を解放しようとするのが、〈主体集団〉というわけである。

人間を「意識している生命活動」、「自由な意識的活動」と規定したのは、若きマルクス(『経哲草稿』)であるが、周知のようにそこでは、人間と自然と社会が相即する次元が語られた。しかしドゥルーズ・ガタリは、意識ではなく無意識の次元に、コードからはずれた革命的分裂者を見る。この「無意識は、アナキストで無神論者であるように、また孤児なのである」(A.O. 369)。

(四) ドゥルーズ・ガタリの「革命」

本書は明らかに、既に二〇年前にならうとする、「一九六八年五月の挫折」の中から生まれたものである。本書がフランスをはじめ他の国々で一つのセンセーションを起したのは、現存社会主義国家の否定的な権力的側面や資本主義

国での革命運動の困難さの中で、しかもなお可能な「解放の道」を期待してのことであろう。しかしその解放の方向、革命的分裂者の道が可能であるとは思えない。なぜなら、それは、芸術や文学の領域ならともかく、政治的な解放運動としては不可能なアナキストの方向だからである。

ドゥルーズ・ガタリは、社会主義国家の権力形態を問題にすると同時に、革命集団、抵抗集団内部の権力形態をも問題にする。「部分対象」が、モル的な組織ではなく、分子的な自由な結合体をつくるように、縦の組織によって全体や統一体をつくるのではなく、横断的 (traversales) な統一体をつくることを提起する。パラノイックな積み上げてゆく運動に対して、スキヅフレニクな喜ばしい運動を提起する。それは部分対象が意図や目標をもたなかったように、もはや意図や目標をもたない運動、いわば自動的な運動である。しかし意図や目標は、戦略や戦術にとって不可欠の要素である。ドゥルーズ・ガタリは、「人間存在が意図をもたない現象といったものとして行動することが可能になるような日」に、「新しい被造物が存在の完全状態」というものを宣言することになるであろう」(A.O. 439)

これは、新しい「信仰」といわねばならない。

(1) Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Capitalisme et schizophrénie*, tome I, *L'Anti-Œdipe*, Ed. de Minuit, 1972 『アンチ・オイディプス』市倉宏祐訳、河出書房新社、一九八六年。引用は邦訳より行い、本文中に略語A.O.とそのページ数を示した。

(2) ミッシェル・フーコー『言葉と物』渡辺一民、佐々木明訳、新潮社、一九七四年。引用は本文中にM.C.で示した。
(3) Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow: *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (Harvester Press), 1982, p. viii

(4) 『現代思想』一九八四年九月臨時増刊号、青土社、pp. 35-39.

(5) ルネ・ジラール『地下室の批評家』織田年和訳、白水社、一九八四年。

(このの かつひこ 京都産業大学・フランス語・哲学)

マルクスにおける労働と人間

——「自由の国」の理解をめぐる——

有 尾 善 繁

一、はじめに

人類の眞の解放への道を労働者の解放のうちに求めた、かのマルクスにとって、労働とは、人間におけるたんなる生活手段としての活動にすぎないものではない。それはむしろ、人間にとっての本質でもあり、人間における「生命の発現」としての「正常な生命活動」でもある。ところが、富の私的所有による「疎外された労働」のもとでは、この労働がもつばら生きんがための手段として現われ、「この労働に対立し

て非労働が『自由、および幸福』として現れる⁽¹⁾。マルクスの人間観とか、さらには歴史観について語る場合、人間は社会的諸関係の総体であるということとあわせて、つねに念頭においておくべきことはこのことであろう。

ところが、今日において、多かれ少なかれ唯物論の見地に意識的に立脚して書かれた書物においても、このようなマルクスの人間観があらゆる場合において、必ずしも首尾一貫して貫かれているわけではない。むしろ、それと矛盾したことがマルクスの名において語られている場合が往々にして見出されるのである。そしてこのことは、マルクスについての部

分的にもせよ誤った見解が、たとえマルクスに従って一応は労働を人間の本質としてとらえたとしても、マルクスとは異なって、この見地にどこまでも徹底して人間をとらえ切るこゝとができないでいることを示しているのである。

では一体、これらの諸見解において、労働が人間の本質であり、正常な生命活動であるというマルクスの見地に徹し切ることを妨げているものはなんであろうか。このことを追求していったとき、われわれは逆に、マルクスにおいて労働が人間の本質としてとらえられたとき、それはいかなる根拠によるものであるのかという問題につき当らざるをえないのである、この理論的根拠についての理解が充分でないかぎり、マルクスの人間観をより完全に理解することもまた困難であるということができようであろう。

この小論においては、こうしたことについて、マルクスのいう「自由の国」とは何であるかという、ある特定の限られた問題とのかかわりにおいてではあるが考えてみることにする。

二、マルクスの「自由の国」についての諸見解

さて、『資本論』第三卷第八章において、マルクスが人類社会の未来像としての「真の自由の国」について語っている有名な個所があるが、この自由の国について書かれたごく最近の書物を取りあげた場合、例えば、数人の若い哲学研究者の共著『哲学のリアリティ』において、高田純氏は次のように述べている。

「かれ（マルクス）によれば、労働の疎外が除去されれば、労働は個人の個性の発揮の場になる。だが、労働は自然法則によってまた社会的要請によって制約されており、この点で労働における自由はまだ『必然の国』のなかにある。本来の個人的自由は必然の国の『彼方』にあり、自然法則によっても社会的要請によっても拘束されずに自分の個性的能力を發揮させることにある。このような自由は精神的、文化的活動（芸術、科学、スポーツなど）のなかにある。⁽²⁾」

氏によれば、「個性が發揮される基本的な場は労働であって、労働による個人の自己実現のためには資本主義における労働の疎外が除去されなければならない」。しかしながら「マルクスは、労働における自由とは区別されるより高次の個人的自由についても語っている」。そしてこの「より高次の個人的自由」の実現がすなわち、氏によれば、芸術、科学、

スポーツなどの「精神的、文化的活動」であるが、「マルクスはこの本来の個人的自由の具体的内容を十分説明せずに終わった。かれの考察の重点はこの自由の実現のための社会的前提の解明にあった³⁾」のである。

人間の諸々の自由といえども、一定の物質的・社会的諸条件のもとではじめてなり立つものであり、宙に浮いたものではない。これはたしかに唯物論そのものであり、マルクスの史的唯物論の根本前提でもある。しかし人間の自由という場合、それはそのより高次の形態においては、果して、学問や芸術といった、労働とは異なったならかの「非労働」のうちに見出されるのであって、労働はたしかに個性實現の場ではあるとしても、それはなお「自然法則や社会的要請」によって拘束されているがゆえに、なお真に自由な個性とか人間性の実現の場とはなりえていないとみることができるであろうか。学問といえども、例えば、実験・観察を行う場合、どこまでも自然の諸法則に従わなくてはならないことはいうまでもないことであり、絵を画いたり、彫刻したりする場合でも同様であって、この点では労働となんら異なるどころがないのである。

ところで、右のような氏の見解は、氏にのみ独自の見解で

はない。それはすでに過去において他の人々によって主張されてもいた一つの通説とでもいえるものであって、例えば、経済学者の平田清明氏はその著『経済学批判への方法叙説』において、ほぼ同様のことを述べている。

氏によれば、マルクスは真の自由の国をまず、「必要と外的目的性によって規定される労働がおわるところで始まる」ものとしてとらえているが、ここでの「外的目的性」（通常は外的合目的性と訳されている）とは、「人間の措定する目的が、その実現の手段および対象の外的定在のうちにある、その物理的・化学的諸属性に規定され左右されていることを意味する⁴⁾」。氏はここで、マルクスが用いている外的合目的性という哲学上の用語をきわめて特殊な意味に理解されており、氏によれば、物を作ることが目的となっている場合、その目的はそれを設定するうえにおいて、各種の自然必然性に規定され制約されていることが外的（合）目的性なのである。したがって氏の見解は、労働は自然法則とか社会的要請によって規定されているからなお完全に自由な活動ではないとみる、高田氏の見解と基本的に異なるところがない。平田氏によれば、「人間にとっての真実な『自由』が開花する過程＝構造が展開」するのは、このような「必要と外的目的

性に規定された労働」がなくなるところで、したがってまた「固有の物質的生産の活動圏の彼岸」においてのことなのである。そしてそのような物質的生産の彼岸とは何をいうかといえ、それは、労働の生産性の増大によって獲得される自由時間であり、そこにおいて展開される「知的、身体的、芸術的、道徳的、人倫的諸活動」であって、このような活動領域が即ち、マルクスのいう「自己目的として妥当する人間的な能力展開」としての「真実の自由の王国」なのである。⁽⁵⁾

この場合、氏もまた、将来の共同社会において労働が人間の「労働力能の自己享受」となり、「労働における受苦と享受との対立」が揚棄されて、労働が喜びともなることを認めではいる。しかしそれでもなお、右のような意味において、労働には真の自由が存在しないがゆえに、それはなお、何にもまして自己目的に行われる、人間にとつての第一義的な意味と価値をもった活動領域とはなりえないのである。

同様のことを、中野徹三氏もまた、その『マルクス主義と人間の自由』において述べている。中野氏においても、「物質的生産の諸関係が抑圧的性質を帯びることをやめ、各人は自由に結合した生産者、社会化された人間になる」ことによつて「労働は疎外の外皮をはぎとられ、多かれ少かれ人間の

共同の自己実現の場ともなり、科学的・芸術的性格をも帯び始める⁽⁶⁾」。しかし「この労働は、さまざまな外的自然必然性（欲望とその充足手段による制限、労働の性格と個性との矛盾、社会的義務としての労働の側面等々）から完全に解放されておらず、各人の諸個性、素質・能力の自由にして十全な展開ではありえない」。したがって、物質的生産の領域はどこまでも「自然必然性の国」にとどまるのであり、「人間の完全な自己実現、諸能力の全面的発達としての自由は、労働活動によって完全に充たされることにはならない⁽⁷⁾」。これに対して「自由時間」における「自由な活動は、自然必然性（物質的欲望等々をふくむ）からも、社会的義務からも迫られたものではない、もっぱら自己自身のみを規定根拠とする自己活動」であるがゆえに、真の自由は「物質的生産を越え、領域において実現⁽⁸⁾」されるのである。

三、人間にとつての自由と労働

さて、このような諸見解においてまず特徴的なことは、マルクスに従って、労働における人間の自己実現とか、そこで人間の自己享受ということについては、必ずしも否定され

てはおらず、むしろそれを肯定的にとらえているということである。しかしこれらの諸見解は、それと同時に、労働外の自由時間において行われる、学問的・芸術的な諸活動とかスポーツなどが「自然必然性」とか「社会的義務」に拘束されることのないより自由な活動であることを理由として、このような活動の領域こそが、真に自由な個性とか人間性の実現が可能となる、その意味での「真の自由の国」であると主張しもするのである。

したがって、これらの諸見解は、マルクスとともに、労働を人間の本質となし、したがって労働のなかに人間の自己実現をみながらも、この見地に徹することがない。これらの諸見解にとつては、諸個人の自由な連合による社会的生産の共同管理が実現され、さらには、労働時間がどれ程短縮されえたとしても、労働の過程はなお「必然の国」にとどまるものであり、個性的・人間的諸能力の真に無制的に自由な実現として理解された「自由の国」のたんなる物質的前提をなすものでしかないのである。

しかし、このような見解を果してマルクス自身の見解とみることができるであろうか。マルクスにとつて労働とは人間の本質であり、「正常な生命活動」であつて、その限りにお

いて、労働こそが人間が人間として生きてあることの何よりの証しとなるものであり、人間の自己実現そのものでもあつて、そしてこのようなマルクスの見地をもっともよく示す一つのものが、『経済学・哲学草稿』における次のような一節であらう。

「産業の歴史と産業の生成しおわつた対象的定在とが、人間的な本質諸力の開かれた書物であり、感性的に提示されている人間的な心理学であることは明らかである。だがこの心理学は、これまで人間の本質との連関においてではなく、つねにただ外面的な有用性の関係においてだけとらえられてきた。なぜなら、ひとは——疎外の内部で動きながら——人間の一般的な定在だけを、つまり宗教を、あるいは、政治、芸術、文学等々としての抽象的——一般的本質における歴史を、人間の本質諸力の現実として、また人間的な類的行为としてとらえることしか知らなかったからである」。

ここでのマルクスにとつて、政治、芸術、文学などのたぐいは、なお真の「人間的な本質諸力の現実」とみることにはできず、産業の歴史のなかにこそ人間の本質諸力のなによりの現われがあり、このような見地は、労働を人間の正常な生命活動とみる『資本論』においても堅持されていたのである。と

いうのは、右のような『経哲草稿』の見地にもとづくことなしには、労働を人間の本質的な生命活動とみることはできないであろうからである。

この場合、たしかに、マルクスは将来の社会における人間の全面发展について、さまざまな個所において語ってはいる。そして、知的・芸術的な活動とか、スポーツなどの身体的な活動が、人間のみのなしうる、人間の一つの自己実現であり、なんらかの必要とか社会的義務によって直接拘束されていない、その意味ではより自由な活動としての一面をもっていることもまた事実である。しかし、人間の全面发展とか、人間の精神的・文化的諸活動が他の目的に規定され制限されることなく自由に行われていくためには、一定の物質的諸条件を必要とし、この物質的諸条件を作り出していく、その意味での一つの創造的な活動が人間自身の労働である。したがって、労働こそが、人間がより自由でより人間らしい人間となり、人間的な諸活動がなり立ちうるための物質的諸条件を自然に働きかけて作り出していく、人間に固有の、より根本の、より創造的な活動であり、人間におけるより根源的な本質諸力の発現でなくてはならない。そしてその限りにおいて、労働こそが、人間のもつ、もっとも本質的な生命諸力の発現の場

であり、そこにおいてこそ、人間は人間として生きてあることを何にもまして体得し享受することができるのである。

しかし、このような労働も、それ自身がなお疎外された労働でしかなく、さらにはまた、「必要と外的合目的性に規定された」その意味において、人間がそれ自身を目的として行いうる自由な活動となりにえない場合には、それはなお人間にとつては真に「魅力的な」活動とはなりえず、そうしたところでは、多かれ少なかれ、労働外のところにより自由と幸福と喜びがあるかのように考えられもするのである。したがってマルクスのいう「必然の国」とは物質的生産の領域そのものではない。それは、人間の根本の本質としての労働がその実現にさいして、それ自身を目的として行われるのではなくて、多かれ少なかれ、人間的な生活が営まれるためには人間は労働しなくてはならないという、一つの「自然必然性」により先立って規定され、動機づけられて行われるような社会なのである。そしてこのことは、カント風にいえば、人間自身が人間にとつての自的となつていっているのではなくて、人間が人間以外の他のもののためたんなる手段にとどまっていることでもある。

これに対して、労働の領域はどこまでいっても必然の国で

あり、人間にとつての眞の自由は、このような物質的生産の領域を越えたところにあるとする見解は、人間にとつての眞の自由を、なんらかの仕方でも、客観的・物質的な必然性にもはや支配されない、全く無制約的な一種の「彼岸」の世界のなかに求めようとするものでもある。しかしこのような全くの無制約的な自由は実は考えられただけの自由でしかない。というのは、一切の自然必然性を越えた全くの無制約的な領域は、観念の世界のうちにはしかなく、現実の世界には存在しないからである。

マルクスのいう「自由の国」とは、人間は労働しなくてはならないという、そうした自然必然性を越えたところになり立っているような世界ではない。人間はどこまで行つても、このような必然性をふくめた、さまざまな必然性を越え出ることとはできないのであつて、労働は「人間生活の永久的な自然条件」である。しかし、このような必然性に規定されながらも、この自然必然性に規定されているという側面が、労働が人間にとつての本質であるという他の側面に先立つ、より支配的であり規定的なものとなつていふことが、労働においてはやなくなつていふ世界がすなわち、マルクスのいう自由の国なのである。そこでは、人間にとつての勞

働の必然性は消失することなく依然として保持され、存続している。しかしそれはもはや、労働が現実に行われるうえで、より規定的で主導的な契機ではなくて、むしろより従属的で補完的な契機に引き下げられてしまつていふのであり、したがつてまた、まさに「止揚」されてしまつていふのである。¹⁰⁾そしてそのために必要な社会的・物質的諸条件が即ち、生産諸力の高度の發展と、私的所有や社会的分業の廃棄、労働時間の短縮をもふくめた、労働諸条件と生活諸条件の抜本的な改善などであり、このような諸条件がある程度まで完全にとつてのことによつて、人間にとつての必然としての労働が、たんなる必然であることをやめて、「自己目的として妥当する人間の力の展開」となり、人間の「第一の生命欲求」¹¹⁾ともなる。

この場合、人間の力の展開といへば、人間の知的・芸術的な諸能力の展開とか、人間の全面發達をも意味することは事實である。そして、労働が自己目的に行われるためには、生産力の發展と、人間の全面發達を必要とすることは事實である。しかしながら、マルクスにおいては労働こそが人間におけるもっとも本質的な活動であり、人間的な本質諸力の実現の場であるとすれば、「人間の力の展開」といふとき、そ

それはなににもましてまず、労働そのものをその主要な内容とするものであり、自由の国とは、この労働が「第一の生命欲求」として、なににもまして自己目的に行われる、もっとも魅力的な活動となる社会でなくてはならないであろう。

そこにおいては、人間の根本の本質が、なんらかの他の目的に従属させられたたんなる手段であることをやめ、それ自身を目的として実現されるがゆえにこそ、人間は真に自由なのである。そしてこの場合にまず大切なことは、なにが人間の根本の本質であり、正常な生命の発現であるかということであり、この見地をどこまでも貫くということである。

四、自由と必然との統一としての真の自由

こうして、労働が第一の生命欲求となるということは、人間における本質が、その実現に関して、他に従属させられることのない、完全な自由と自立性を獲得するということであり、したがって、そこにおいてこそ人間は真に自由となるということができる。しかし、他方では、労働は同時にまた、人間における意識的な活動としては、もっとも必要な、その意味において、第一の当為としての活動でもある。そしてその

限りにおいて、労働が第一の生命欲求となり、自己目的に行われるということは、人間の第一の当為が第一の生命欲求ともなるということでもあり、そこにおいて実現されているのは、人間における自由と必然との統一ということでもある。というのは、そこにおいては、人間が自己目的に自由に行うことのできる活動が、人間における必然としての活動とおのずからにして完全に合致しているからである。そして、このように、人間における自由と必然とが対立することなく、両者が一つに融けあったものとなっているがゆえにこそ、このような側面からしても、このような社会こそが、「真に自由な国」というに値するものとなりえてもいるのである。

というのは、人間は労働しなくてはならないという自然必然性を越えることもできなければ、それを廃棄することもできないとしたとき、労働以外の他の場において、人間がいかにその自由と喜びを享受しえたとしても、労働そのものがないお自己目的に行われる自由な活動となりえていないかぎりにおいて、人間の生命過程は、全体としては、なお全面的には自由な生命発現の過程とはなりえず、したがって、この意味においても、人間はなお真に自由ではないのである。

これに對して、他の諸々の人間的な自由を手にするうえで必然としての労働が、それ自体として人間にとつての第一の生命欲求となり、自由な活動となるとすれば、そしてまた、労働によつて獲得された人間的自由が現実に労働する諸個人のものとなり、その自由がこれらの諸個人によつて余すところなく享受されるとすれば、そこにおいて実現されるのが、人間の全生命過程が、完全に人間の自由な営みとして行われるというこのことであり、それこそが眞の自由というに値するものとなる。

人間はその労働をとおして、各種の人間的な自由を獲得し、自然に直接支配され左右されることのない自由な生活営むことができる。そして、自己の自由を自己自身の手によつて創造することができるということが、自己を制約し束縛するものからの解放としての自由よりも、より高次の、より人間的でより積極的な自由というに値するものでもある。しかし、たんにそれだけにとどまるかぎりでは、なお人間は完全には自由ではない。自由を獲得するうえで、自由の前提としての労働そのものが、人間にとつての必然であるとともに、この必然に直接規定され支配されることのない、自己目的的な自由な活動となることにおいてはじめて人間は、必然

のただなかにありながらも、眞に自由なのである。

かくして、自由は必然との区別と對立のうちにとどまっているかぎりでは、なお眞の自由ではない。眞の自由とは、それが現実のものであるかぎりにおいては、必然との区別と對立を止揚し、それを自己のうちに解消されたものとしてふくみもつことにおいてなり立っているような、自由と必然との統一としての自由なのである。それは平たくいえば、自らの欲するがままにふるまいながらも、その自由なふるまいがそのまま直接に必然と一致することのなかになり立っているような自由でもある。そしてこのような眞の自由の実現を、人間の前史としての必然の国の矛盾にみちた歴史的な発展の必然的な成果としてとらえるのが、マルクスの史的唯物論であったのである。

またこの場合、自由と必然との統一といえば、それについて従来主としていわれてきたことは、必然の洞察による自然と自己自身に対する支配というこのことであつたということができらるであらう。しかし、マルクスの見地からすれば、それはなお必然の国における自由でしかない。マルクスのいう、そこから人間の「本史」が始まる、眞の自由とは、こうした必然の国での最高の自由を基礎としてなり立っている、より

全面的で、より高次の自由であったのである。

五、「本来の (eigentlich) 物質的生産」について

さて、マルクスの史的唯物論の骨格については、右のように理解されるべきであるとした場合、このように理解するうえにおいて多くの場合に、一つのつまずきの石ともなっていた、文献上の問題がある。そしてそれは、『資本論』においてマルクスが自由の国について述べるさいに用いている、*eigentlich* という語をいかに理解するかということなのである。

マルクスはそこにおいて「自由の国は、必要と外的合目的性に規定された労働がなくなるところで、はじめて始まる」とのべたすぐあとで、次のようにいっている。「それは、事柄の本性上、本来の (*eigentlich*) 物質的生産の領域の彼方にある」。

ここで今、この「本来の物質的生産」を物質的生産そのものを示すものとして理解するとすれば、自由の国はまさしく、この物質的生産そのものを越えた、それとは別の、その「彼岸」になり立つものとなり、それは具体的には、例えば、学

問や芸術などの領域としてとらえることのできるものともなる。そしてこのような理解がすなわち、上記の三人の筆者たちに通じた、通説的ともいえる理解の仕方でもあったのであり、それはまた、もっぱら人間の全面発達のうち自由の国をみる、他の多くの諸見解につながるものでもあった。

しかし、一般に、われわれが特定のあるものについて、それを「本来のあるもの」という場合に、それは必ずしも、特定のあるものそのものをいうわけではないであろう。例えば、或る語の「本来の意味」(*Die eigentliche Bedeutung*) という場合、それは語のもともとの、最初の意味ということであり、このもともとの意味は、それぞれの言語の発展過程のなかにあつて、保存されるときにも、その語のもつたんなる特殊な一モメントとしての意味にすぎないものへと引き下げられてもいくのである。そしてマルクスもまた、*eigentlich* という語を右のような意味で使つてもいるのであり、このことは次のような事例からしても明らかであろう。

すなわち、マルクスは、『資本論』第一巻、第三章「機械と大工業」において、この「本来の」という語をしばしば用いていて、そこではこの語は、ある特定のもののそのものを意味するものとして用いられている場合もあるが、「もとも

との」という意味において用いられている場合もある。この
あとのことについてみてみると、マルクスは道具機または作
業機について次のようにいっている。

「道具機というのは、適当な運動が伝えられると、以前に
労働者が類似の道具で行なっていたのと同じ作業を自分の道
具で行なう一つの機構なのである。その原動力が人間から出
てくるか、それともそれ自身また一つの機械から出てくるか
は、少しも事柄の本質をかえるものではない。本来の（傍点、
筆者）道具が人間から一つの機構に移されてから、次にたん
なる道具に代わって機械が現われるのである⁽¹²⁾」。

道具とは、その本来の、もともとの姿においては、人間に
とっての直接的な労働手段であった。ところが機械にお
いては、道具は機械という一つの機構における、その労働手
段になつていて、物を作るうえでの手段としてあることには
変りはないとしても、それはもはや人間にとっての直接的な
労働手段ではなくなつていたのである。したがって、最初の
本来の道具をもちや道具そのものとみることができない。道
具の発展とともに、それは一つの特種な道具になつてしまつ
ているのである。これがここで見出される一つの事柄であ
る。しかし、それだけではない。ここにおいては、この機械

そのものが一つの労働手段であり、本来の労働手段としての
たんなる道具は、より発達した労働手段のその部分的な一モ
メントに引き下げられてしまつていたのである。そして、こ
のような道具の変遷過程がすなわち、道具とか労働手段の発
展過程であるとすれば、労働の発展過程についても、同様の
ことを指摘することが許されるのである。

労働とは人間における生命活動ではあるが、そのもとも
の、「本来の」姿においては、それを動機づける第一のもの
は、生活の必要ということであり、したがってそれはな
お必要と外的合目的性に規定され支配された活動にとどま
つてもいたのである。しかし、それは生産と社会の高度の発展
とともに、「自己目的として妥当する人間の力の展開」とし
ての活動へとその形態をかえていく。そこでは、必要と外的
合目的性に規定された活動としての労働のもつ一つの側面
は、どこまでも保持されながらも、それは労働におけるより
規定的なものとしての性格を失い、労働が現実に行われるう
えでの、より規定的でない、より従属的な要因へと引き下げ
られてしまつていたのである。

必然の国での労働が労働そのものではない。マルクスの見
地からすれば、それは「本来の」労働ではあるにせよ、それ

ゆえにこそ、巨視的にみれば、やがては、たんなる一つの特殊な形態での労働に転化していくのである。そしてこれが事物の発展の弁証法でもある。

六、マルクスの人間観の背後にあるもの

こうして、一たんは、労働を人間の本質としてとらえながらも、労働そのものはなお、各種の必然に規定されたものであるがゆえに、そこには真の自由はなく、真の自由は労働の彼方にあるとみる諸見解にとつて、一つのつまずきの石となつたのは、「本来の」という一つの語の意味を、正しくとらえることがなかったというこのことであつたということができるであろう。

しかし、こうした、いわば些細なことがつまずきの石となるには、それなりのより深い理由があつてのこととみることができるとしたとき、労働外の、労働から解放された生活領域のうちに、真の自由と人間の自己実現をみる見地は、労働を人間の本質としてとらえながらも、マルクス程にはこの見地に徹し切ることができなかったことが、より根本の理由であつたといわなくてはならないであろう。

ところで、では一体、マルクスが、労働こそが人間の本質であり、その生命の発現としての生命活動であるという哲学的見地をどこまでも一貫して貫くことができたのは何故であつたのか。このことについて考えてみた場合、それはたんに、労働が人間形成の源であり、さらには、学問や芸術などの人間的諸活動が自由に行われるために必要な物質的諸条件を作り出す、人間におけるより根本の、より本質的な活動であるという、それだけの理由によるものではないということができるのである。

というのは、労働はたしかに、人間的諸能力や諸活動がなり立つのに必要なより根本的な活動であるとしても、たとえば、純粹に知的で精神的な活動の方が、労働よりも人間を他のものから区別するよりきわ立った特徴であり、その意味において、人間におけるより本質的なものであつて、労働はこれらのより人間的なものにとつてのたんなる存在条件にすぎないものとみることができからである。そして事実、マルクスにおいて、労働が人間の本質であり、人間を生きた人間として規定しうるその規準(Norm)としての生命活動であるのは、たんに労働が他の一切の人間的に特徴的な諸機能や諸活動がなり立つうえでの根本の前提条件であるというそ

れだけの理由によるものではなかったのである。

マルクスが労働を人間の本質とみるのは、より根本的には、観念論だけではなく、旧い唯物論をも止揚した、マルクス自身の新たな唯物論にもとづくものであり、この唯物論からすれば、労働を人間の本質とみるべきことは一個の必然となるからである。そしてそれは要約的にいえば、人間といえども、その本質においては一個の自然であるが、個々の自然はそれが意識から独立した感性的で自立的な実体としてあるかぎりにおいて、すべて、他の自然に前提された对象的に能動的な存在であることをその根本の本質とするものであり、労働は人間的に特殊な仕方で行われる、人間にのみ固有の一つの特殊な形態での对象的活動にはかならないからである。⁽¹³⁾

マルクスにとって、人間はたしかに、精神をそなえ、言語を用いる、他と異なった特異な存在ではある。しかし、いかに他と異なったものであるにせよ、人間もまた諸属性をそなえた一個の感性的な存在として、徹頭徹尾、一個の自然以外の何者でもありえない。そして、そのかぎりにおいて、頭を働かせて行われる对象的活動としての労働においても、「人間は、自然素材にたいして彼自身一つの自然力として相対する⁽¹⁴⁾」のであるが、このように、「自分の外の他の自然に働き

かけてそれを変化させ」ることが、自然を自然以外の他の一切のものから区別する、自然における根本の本質であり、したがってまた、人間に独自の对象的活動としての労働こそが自然としての人間における根本の本質ともなる。

マルクスにとって、人間といえども一個の自然である。したがって、人間をより深くとらえるためには、他の自然とのちがいをみるに先立って、まず、自然そのものをより深くとらえることが必要である。そして自然を諸科学に媒介されながら、より深くとらえたとき、マルクスがそこに見出したのが、自然のもつ对象的な能動性そのものであり、マルクスにおいては、これこそが自然の無限の運動と変化のうちにおいて、その形態をかえながらも、それらの変ることのない真の源泉としての、自然の不変の本質なのである。

(1) マルクス『経済学批判要綱』（大月書店）Ⅲ、五五五頁。

(2) 岩佐茂・尾関周二・島崎隆・高田純・種村完司『哲学のレアリテイ』（有斐閣、一九八六年）二二二―二三頁。

(3) 同上。

(4) 平田清明『経済学批判への方法叙説』（岩波書店、一九八二年）四六三頁。

(5) 同上、四六八頁。

(6) 中野徹三『マルクス主義と人間の自由』（青木書店、一九

七七年) 四三頁。

(7) 同上。

(8) 同上、四四頁。

(9) マルクス『経済学・哲学草稿』(岩波文庫) 一四二頁。

(10) このことについては、マルクス『経済学批判要綱』(前掲)Ⅲ、五五四頁参照。

(11) マルクス『ゴータ綱領批判』マルクスⅡエンゲルス全集(大月書店) 第一九卷、二二頁。

(12) マルクス『資本論』第一卷、全集(前掲) 第二三卷 a、四八八頁。

(13) この詳細については、町田茂氏と筆者の共著『現代科学と物質概念』(青木書店、一九八三年)を参照されたい。

(14) マルクス『資本論』第一卷、前掲、二三四頁。

(ありお よししげ 阪南大学・哲学)

鎌田柳泓——哲学と心理学との間——

村 瀬 裕 也

一

哲学や思想の歴史には、他を圧して屹立する高峰とはいえないが、しかしその疑いもなく独自の山容によって決して看過することのできない峰々がある。ここに取上げる鎌田柳泓もまたそのような哲学者または思想家のひとりに数えられるであろう。——もっともこのような評価は把握の視点にも多分に依存するであろうから、この点については後に改めて触れることにしたい。

鎌田柳泓、諱は鵬、字は圖南、通称は玄珠。一七五四（宝暦四）年、南紀に生まれ、一〇歳のとき、医師であるとともに著名な心学者でもある伯父・鎌田一窓の嗣となつて上洛、修学後も京都に定住し、医師として、また市井の儒者として、地味ながら堅実な生涯を全うする。一八二一（文政四）年歿、享年六八歳。因みに彼の生誕はかの合理的な合理主義者・海保青陵のそれより一年早く、その逝去はかの透徹した唯物論者・山片蟠桃のそれと同年である。

ところで、柳泓の学問の積極面及び消極面を制約した背景として、彼の修めた学問の系譜を一瞥しておく必要がある

う。ひとつは言うまでもなく石門心学——石田梅岩を鼻祖とする心学——である。柳泓が養父・一窓のほか、一窓の師でもあった石門の重鎮・斉藤以直及び一窓の同学・布施矩道の薫陶を受け、紛れもない心学者として出発したことは、善きにせよ悪しきにせよその学問に最後まで影響を及ぼしたといつてよい。第一に指摘されなければならないのは、彼の学問

が、その獨創性を最大限に發揮した局面においてさえ、「封建的イデオロギーの町人的変種」(永田広志)⁽¹⁾たる石門心学の粗笨な觀念論の呪縛から自由になり得なかつたということである。しかし同時に心学に対する柳泓の係わりの他の一面をも正当に見ておかなければなるまい。というのは、この学問が元來生業に従事し齊家に腐心する町人層を地盤とした学問であつた限り、いかに「性理の至極」「天理渾然」「無念無物」といった旧態依然たる觀念に囚われようと、いつまでもかかる高遠な形而上の世界に思弁を遊ばせているわけにはいかず、常に現実生活の問題状況に關心を引き戻される傾向があり、従つてもしここに人を得れば、局部的にせよ日常彝倫に切實な現実洞察に歩を進める条件が皆無ではなかつたからである。加えて心学はその名の通り、生活人としての修養と実践の観点から「心」を關心の中心に据え、従つて「日常の

生きた」⁽²⁾「具体的な心理の把握」(和辻哲郎)に面目を發揮した側面があり、この点が科学者の傾向の強い柳泓をして卓越した心理学的考察に赴かしめる導火線の役割を果たしたことは否定できないであらう。

柳泓の学問の背骨をなすいまひとつの学統は、養父・一窓から引き継ぎ、またそこに自らの新見地をも付け加えたらしい医学である。この方面の著述を残していない彼の医学思想及び医学知識の性格・水準については、別分野の著書の記述から片鱗を窺うほかないが、その用語や詩句から判断すれば、彼は家伝の医学のほか蘭学に対しても強い關心を抱いていたようである。蘭学書を渉猟した以上、医学に限らず他の自然科学にも幾らかの接觸があつたことは殆ど疑いない。柳泓の自然科学的知識は当時の水準からしても極めて素朴・貧弱なものであつたが、彼の本領における学問的達成の主因のひとつがこのような科学的問題關心にあつたという推測は充分に理由のあることと思われる。

では柳泓の学問はこれまでどのような角度から捉えられてきたであらうか。極く大雑把に分類すれば、そこには次の三つの系統が挙げられる。

① 柳泓を基本的に心学者のひとりとして把握する立場。

石川謙氏⁽³⁾、柴田実氏⁽⁴⁾など、主として石門心理学の研究者によって代表される。

② 柳泓の学説のうち、主にその存在論的・認識論的側面に注目し、その唯物論的性格を評価する立場。三枝博音⁽⁵⁾、Я・В・ラードウリ・ザトゥロフスキー⁽⁶⁾、古在由重⁽⁷⁾、左方郁子等の諸氏によって説得的に主張される。

③ 柳泓を我国最初の経験的心理学者として宣揚する立場。この立場にたつのは現在のところ渡辺徹氏のみであるが、しかし今では入手困難な氏の大著⁽⁹⁾は、鎌田柳泓に關するこれまで唯一の專著として、量的には断然他を圧倒している。

以上三系統のうち、①の立場は当面本稿の主題とは關係がなく、またここに容喙することは到底筆者の任ではない。筆者の当面の関心事は②及び③の系統の延長線上に目指される柳泓解釈である。ところで、自ら心理学者でもある渡辺徹氏の研究は、柳泓学の心理学的側面への考察において極めて精密であるが、②の観点に繋がる哲学的側面の評価に重大な弱点のあることは否めない。しかし反面、②の系列に属する研究者が、時間的に先駆ける渡辺氏の重厚な業績に一顧も与えていないということは、研究の定石からすれば甚だ奇異な、

また研究の進展からすればまことに遺憾な事態といわなければならぬ。私見によれば、柳泓の心理学は独自の唯物論的認識論と不可分に結びついており、またその唯物論は心理学と連携して展開されたことよって、三浦梅園、山片蟠桃など、恐らくは柳泓より遙かに偉大な思想家の影に決して隠れることのない特異の光芒を放つことができたのである。故に以下、この二つの側面の相互關係に焦点を合わせつつ柳泓の学説を吟味していくことにしたい。

二

本稿の冒頭において、鎌田柳泓はその獨創性・先駆性にも拘らず、何れかといえば比較的小型の峰に属する、ということを示唆しておいた。このことは彼の学説の貶価に繋がるというよりは、むしろその性格の理解に繋がると思われるので、少しくこの点に触れておこう。柳泓の学者としてのある意味における侏儒性は必ずしもその業績の多寡にのみ係わるものではない。確かに彼は当時の重要な思想家のなかでは相当に算作家の部類に属するが、しかし現存する一一種の書物及び数篇の文章だけをみても、それらは獨創的な思想や理論

を展開するのに決して不十分な量ではない。問題なのは、柳泓の卓見が、これらの著述のうちでも五九歳以降に成立した極く僅かの書物の一部分に、しかもそこに瞠目したものの期待を裏切るようないささか竜頭蛇尾の展開においてしか現れなかったということである。

暫くその足跡を追ってみよう。四三歳のときに成る柳泓最初の現存著書『朱学弁』は、三教（儒教・仏教・老莊）同源説に立脚して周敦頤・程頤・朱熹の学説を解釈・弁護したもので、これを朱子学系統、乃至は朱子学に傾斜した心学系統の著述として見れば、それなりに注目に値する論点を含んではいよう。しかしそこには柳泓をして並みの心学者から隔絶せしめる後年の独自の見解への通路は殆ど見出されない。柳泓の独創の最初の萌芽が見られるのは、五九歳のときに成る『心学五則』においてである。ここでは、人間の心に、内容上は善惡一切の価値規定の先驗性を排斥しつつ、機能上は善惡一切を自在に運用するところの、「虚明無著」の領域、いわばメタ意識とでもいふべき領域を認めつつ、他方では仏教の「六識」説に依拠して「六境」（対象界）との相互関係にある心理の諸層を分析するという、間もなく成就される心理学体系の原形が姿を現している。ここに約束された方向はこの書

の翌年に刊行された『中庸首章講義筆記』においてほぼ完成に至り、その重要部分の主著『理学秘訣』にそのまま採用される。しかしこの段階においても柳泓の唯物論的傾向はまだ顕在化していない。同年に上梓された『心苑余材』は陸象山・王陽明など主観的観念論系列の学者の言説を節録した講義用テキストであるが、この時期に至ってなおこの種の著書を刊行したところに、観念論的土壌への柳泓の羈束の強さが窺われよう。

だが柳泓六一歳のとき、新たに想を練って完成された『理学秘訣』に至って、俄然事情は一変する。これまで彼は、鼻祖・石田梅岩の轍を踏んで、諸学派の観念論諸説に対しては寛容柔軟な対応を示しながら、仁齋学系統の唯物論に対しては頑なな拒否の姿勢を崩さなかったが、ここでは冒頭より仁齋学流の「氣」(Materie)一元論を掲げ、従って前著から引き継がれた心理学もまたかかる基礎的見地との関連において新たな意義を獲得することとなった。とはいえ、木版本にして高々六八頁のこの書物の終盤では、早くもここまでの論理の積み重ねを「深ク貴ブニ足ラズ」として清算し、再び旧来の「直チニ心体ヲ見得」する神秘的直観説に復帰してしまう。次の著書『究理緒言』では、唯物論的世界観の展開線上に生

物の進化と遺伝に関する新見地が加えられるが、しかし全体の内容は前著に比較して頗る低調で、世上の迷信に対して合理的観点からの説明を与える努力は見られるものの、そこに同時代の山片蟠桃におけるほどの徹底性はない。六四歳にして相次いで成立した『心の花実』『道の筈』では事情はどうか。心理学的側面に関する限り、両書ともその最初の部分において、前者では感情論の領域で、後者では一種の性格学と解される領域で、それぞれ新境地を開いている。だがこの束の間の高揚を過ぎると、論調はまたもや凡庸な心学道話に席を譲ってしまう。なおここではもはや唯物論的側面の新たな進展は見られない。晩年に成る『莊子訳説』⁽¹⁾は量的には柳泓最大の現存著書であるが、これは思想書・哲学書というよりはむしろ一箇の注釈書と見なされるべきものであろう。

以上の如く、柳泓学の「精華」は、さなきだに分量の多くない彼の著作のさらに限られた部分に残されているに過ぎないが、ではそれはいかなる性格と特色をもち、またいかなる解釈を現代の我々に要求しているのであろうか。

三

「天地ハ何ニ物ゾヤ」という問いに、柳泓は端的に「天地ハ一氣ナリ。天ハ即チ太虚ニシテ、地ヲ離ルル以上ハ皆天地。世界ハ太虚ヲモテ体トスト知ルベシ。夫レ人太虚ノ中ニ在ッテ太虚ヲ見ザルコトハ、猶魚ノ水中ニ在ッテ水ヲ見ザルガ如シ。サテ太虚ハ一氣ノ精キ者也。地ハ一氣ノ粗キ者也」⁽²⁾と答える。かかる言明は、伊藤仁斎による一元氣説の力強い宣言、三浦梅園によるその壮大精緻な展開の後を承けたものであってみれば、すでにいささか陳腐の憾みは免れないが、しかしここで柳泓が朱子学風の「理」「氣」二元論とも陽明学風の主観主義的経験一元論とも袂を別ち、宇宙を一氣（根源的物質）の充満態と見なす唯物論者の隊列に連なったことは確認されてよいであろう。だが彼の主たる関心は哲学的諸範疇による一般的世界像の組織化にはなかつたようである。ひとたび世界の氣一元性を確認した後、彼は直ちに個々の自然現象についての詳細な記述と説明を試みる。このことは状況さえ異なれば実証的な個別科学者として大成したであろう資質を暗示するに足るものではあるが、個別事象に対する彼

の拘泥が至って貧弱な自然科学的知識を前提としていた限り、ある限度までは抽象的諸概念の構成を以て推進されるべき哲学的論著の精練にとっては却って少なからぬ阻害要因であったといえなくはない。

「自然哲学」の範囲内における柳泓の功績はむしろその弁証法的側面にあると思われる。すでに伊藤仁斎は、「对待」¹²「両」の契機を気の流行・変化・生成それ自体に内在する推進力として把握する弁証法的見地を提唱したが、柳泓はさらに「相生」「相克」なる古典的概念を駆使してその内実を具體的に闡明する。すなわち彼によれば、相互に対立する契機、例えば「陽」や「陰」は、それぞれを媒介せざる単独の状態——「純陽」もしくは「純陰」の状態——では「用ヲ成ス」ことはできず、「サレバ水火陽陰ハ、適均トキハ相ヒ助ケテ用ヲ成シ、偏勝トキハ相ヒ戦フテ相ヒクス。且ツ夫レ天地ノ間ハ唯ダ陰陽ノ相ヒ生ジ相ヒクスルノミ」、つまり兩対立契機が安定した相互関係——矛盾の解決された運動形態——にある限り、両者は相互促進的な生成作用を営むが、両者の関係が特に敵対関係として現れる場合には、一方は他方の否定克服を通してのみ自己を貫徹し実現するほかはない。¹³これが一切の存在に貫かれる普遍的理法である。ラードゥリはか

かる見解を「陰・陽は相互に浸透し、相互に克服しあう対立物の統一、安定と変化の統一としての運動である、という立場」¹⁴として一般的に特徴づける。蓋し肯綮に中たる解釈といふべきであろう。かかる基本観点の上にこそ、柳泓の本領とする心理学の領域において、意識の相対的に安定した諸層を分析しつつ、しかもそれらの平板な羅列に満足せず、それら諸層の相互に連関しあう動態的構造において心理全体——「無意識」の位相も含めて——を把握し、また感情論の領域では、感情の動態に対する「思」の自覚的・安定的な制御作用の意義を強調するなど、独自の見解を展開し得たと考えられる。

四

ここで一挙に認識論及び心理学の領域へ視線を移すことにしよう。この領域において、柳泓はまず一切の知識及び心理現象の源泉を感覚的知覚に求める一種の感覚論の立場から出発する（但しこれは飽くまで出発点における立場であって、この原初的確認の上に意識の他の諸位相の特性を順次重層的に把握していく彼の思考は、世上の偏見によって屢々唯物論

的感覺論に結びつけられる還元主義的傾向とはまったく無縁である。このことは叙述の進行に従って追々明らかにされていくであろう¹⁶⁾。

では知識の原初形態たる感覺的知覚、すなわち柳泓のいわゆる「知識」——但しこの語は他の箇所では「条理」の分明なる把握において成立する理性的認識を含め、今日我々の用いる文字通りの「知識」の意味にも用いられているから、以後この語の用法は前後の文脈から判別する必要がある——はいかにして發生するのか。自ら設定したこの問題について、彼はまず独自の生理学的説明を試みる。すなわち自然物質（陰陽）の適切な調和結合の結果として身体中に一箇の「身肉」（外受容器系——柳泓は中枢神経たる「神肉」と區別してこれを「身肉」と呼ぶ）が生成し、その変異としてさらに五種の「奇肉」（外受容器）、すなわち眼・耳・鼻・舌・身（觸覚器官）の「五根」（五官）が形成される。「五根」は「五境」（「五根」に対応した対象界の客觀的諸性質、すなわち色・声・香・味・觸）から届けられる刺激に應接してこれを「覚識」し、それぞれ眼識・耳識・鼻識・舌識・身識などの知覚を結実する。この「五識」が対象についての知識の源泉であり、「自体（カタチ）」なき「心」がよって以て作用するところの第一の基礎

である。

ここで「五根」「五識」の分析における柳泓の際立った着眼を二点ばかり挙げておこう。ひとつは口腔器官（舌根）の独自の役割についてである。すなわち彼によれば、「舌根」は単に味覚を受容する感覺器官であるだけでなく、「心識ノ思想」に制御されて有節音を發する言語器官である点に、他の感覺器官とは異なる特別の意義を担っている。このことは思想と言語の関係についての彼の見解とも関連するので、ここで特に留意しておきたい。今ひとつは諸感覺の分類についてである。柳泓は觸覚と味覚については「形アリテ見ヤスシ」と言い、他の諸感覺については「香ト声トハ風ニヨリテ来リ觸ル。故ニ其ノ耳鼻ニイタル遠近ニヨリテ間アリ。色ハ固ヨリ空ニ映ゼン者ヲ受ク。故ニ間ニ髪ヲ容レズ（但しこれは「形アルガ如クナレドモ、其ノ実ハ影子也）」と述べる¹⁷⁾。これは接觸受容器と遠隔受容器との區別に関する指摘で、心理学の未発達な当時としては驚異に値する洞察といふべきであろう。

ところで柳泓によれば、五官における知覚作用は、一層上位の機構、すなわち「一箇枢紐の神肉」たる高次神経系の作用によって主宰・統括される。かかる作用は、一見した限り

左方郁子氏の指摘されるように一種の統覚作用とも受け取られるが、しかし彼の言表を子細に吟味すれば、必ずしもそうとは断定できない性格が発見される。というのは、五官の作用はそれぞれ外界からの特定の刺激にのみ応接すべく専門分化しているが、しかし同時にそれらの諸作用は、恰も「一方重ケレバ、自然ニ一方拏ガル」天秤の道理の如く、相互に調整しあう力動的な相互連関のうちであり、しかもかかる相互連関そのものは「五根ノ理互ヒニ相ヒ推スノミ」であって「神肉自己ノ作用」ではない。つまり外部からの統覚作用を俟たずともそれ自体の相互作用によって自ずから統合が成り立つと考えられている。他方、「神肉」の作用は専ら「五根ニ会スル所ノ理」——ここで「理」は「条理」＝法則——に向かい、かかる「理」を統括するのである。⁽¹⁹⁾換言すれば、「神肉」の作用は五官に生じた感覚印象そのものを結合するのではなく、そこから抽象された「理」をまさに「理」の次元においてひとつの統体組織し、それを以て己れの知識とするのである。これは統覚というよりはむしろそれより上位の意識層における総合と見なされるべきである。そして柳泓の叙述においてはかかる意識層と感覚的知覚との関連は必ずしも明確ではない。敢えていえば、ここには両者の媒介契機た

る統覚作用の把握と位置づけが欠けているのではないか。

渡辺徹氏はほぼ以上の如き柳泓の見解を心理の生理学的基礎を提示したものと見なされる。⁽²⁰⁾確かにそのような側面のあはることは否定できないであろう。生理過程を前提とせぬ心理過程はあり得ない、というのが唯物論者・柳泓の基本的な立場だからである。しかし私見によれば、上述の見解のなかに、彼の学説における今ひとつの重要な視点、すなわち生理過程と心理過程とを区別する視点が同時に含蓄されている。それは例えば上来の彼の見解を内受容系に関する彼の閑説と比較してみれば明瞭となる。後者に関して彼は「神肉」の直接関与せぬ自律系として記述しているだけで、意識や心理に対する重要な係わりをここに見出していない。これに対して意識分析・心理分析の際に象面に立つのは専ら外受容系である。しかるに外受容系の機能は「五境」との接触によるその「覚識」、つまりは感性次元における客観的實在の反映にある。しかもその上「神肉」を生理的基礎とする理性もまた、それ自体には「形」がなく、専ら「五根」に反映された「五境」についての材料に即してその「理」を「分別」し、その結果を以て自己の知識内容とするのであるから、これもまたより高次元における客観的實在の意識的反映といえよ

う。つまり柳泓にあっては、心理過程は生理過程を前提とするが、その内容は生理過程そのものの自己映現ではなく、却って対象についての諸段階の反映、及びかかる反映を媒介とする諸段階の意識化を以て形成されるところの、生理過程とは別種の脈絡をなしているのである。唯物論者としての彼の眞の面目はむしろこの点にこそ発見されよう。

心理学における柳泓の卓見のひとつは「憶識」（記憶——ある箇所で彼は文字通り「記憶」の語を用いている）の問題を正當に取上げたことであろう。⁽²²⁾「憶識」は、柳泓によれば、「習熟」の結果として発生する。経験や知識を「憶識」として定着させる「習熟」の作用は、日常の実践、学問、善悪についての価値意識から思想——柳泓によれば「思想ハ習熟ニヨリテ条理ヲ我ニ反覆スル者」にはかならない——に至るまで、人間活動の万般に深く及んでいる。人間における意識の継続性・連続性を保証するのは、記憶における「再認」——「縁ニ触レテ出ヅ」——及び「再生」——「縁無フシテ独リ反覆ス」——の働きにはかならない。柳泓はかかる「憶識」の層を仏教にいわゆる「第八含藏識（阿頼耶識）」の概念に当て、これを「常ニ忘レタル心ノ中チニ万事ヲ記憶シ居ルコト」と定義した上で、「コレ忘レタル心物ニ対シテ一念ク処ニテ」

定義される「第七伝送識」及び「其ノ執着取捨ニ渉タル処ニテ」定義される「第六意識」と対置している。これら三側面について渡辺徹氏は「第八含藏識は意識の素質、第七伝送識は意識の作用（心意）、第六意識は意識の内容一般（觀念）」と解釈されているが、⁽²³⁾いま我々の当面の問題である「第八含藏識」についてのみ見れば、これは柳泓が与えた定義の重要な意義を見落としたものといわなければならない。彼がこの概念のもとに提起しているのは、「習熟」により「憶識」として意識下に貯蔵され、かつ意識作用を制約しているところの「無意識」界の問題なのである。もっともフロイト（S. Freud）流に、心の深層に固有の領分をもつ非合理的力としての無意識を眞の「力動的」無意識とする観点からすれば、柳泓のいわゆる「含藏識」はむしろ「前意識」と言ったほうがよいような「記述的」概念としての無意識に過ぎないかも知れない。しかし非合理的力の盲目的作用を以て「力動的」と称するのはやはりひとつの偏見なのであって、柳泓学説の積極性は、むしろ心の深層世界を非合理的力としてではなく、経験・習慣・訓練・実践の集積たる「習熟」の結果として把えることにより、意識作用を制約している無意識界の形成を逆に意識主体の支配下に置く方向に道を開いた点にある

のである。特に注目すべきは、彼が「習熟」によって形成される後天的「性」を「人品ノ高下智愚賢不肖ノ分ルルユエ」たる人格深部の価値基層と見なし、習慣形成の過程への意識的介入の重要性を示唆している点であり、これは例えば栗田賢三氏の「最深部の価値意識」⁽²⁴⁾についての論議に遙かな連絡をもつものと思われる。

次に意識の上位層の解明に眼を移そう。柳泓は「見聞明カナルニ因リテ、物ノ条理自カラ分明也。……此ノ条理分明ナルニ因ッテ、知識ノ相ヲナセリ。知識ノ相アルニ因リテ、又思想ノ相ヲナセリ」と述べて、直接的な経験知から法則認識へ、さらにそこから「思想」の相へと累層的に形成される意識の内幕に照明を当てる。意識についてのかかる理解は、一方では経験的・法則的な実質知識なしに「思想」を浮遊させる主観主義に対して、他方では「思想」の層を抜きにして経験界に密着する実証主義に対して、同時に根本的な批判となり得ていよう。さてここで柳泓は思想と言語との関係について興味深い見解を提起する。すなわち「思想ノ相」において、「其ノ物ニ就イテ名字ヲ安著」し、「既ニ名字ヲ安著スレバ、又是レヲ言語ニアラハス。仮令口ヨリ出サザレドモ、心ノ中チ独リ語タレリ。」かくて言語なしの「思想」はあり得ない。

「今汝試ミニ言語ヲ止メテ思想シテミヨ。必ず得ルコト不能。」⁽²⁵⁾ここから柳泓は「思想分別ハ言語ノ類」という結論を導き出す。ラードゥリはこれを「誤った結論」と断定しているが、しかし「思想」と「知識」、「名字」と「物」についての柳泓の関説から推せば、彼が「思想」を単なる言語記号のシステム及びその操作と見なしていたわけではなからう。「思想分別ハ言語ノ類」という命題は思考と言語との不可分性を強調した単なる略辞表現に過ぎないと思われる。むしろ重要なのは、柳泓がここで、「思想ノ相」との関連において「内言」の存在に想到していたということである。もっともこれを証するに当たって「思想スル時ハ、則チ舌端必ず暗ニ微動セリ」という事実⁽²⁶⁾に依拠していることから推せば、彼はなお「外言」と「内言」との質的差異までは洞察していなかったらしいが、しかし少なくともかかる認識に到達したということは、我国において始めて呱呱の声をあげた心理学的思惟の水準を誇示して余りあろう。

五

凡そ人間の心理を考察対象とする場合、一方においては知

識の脈絡を、他方においては人格の脈絡を、そして何よりも両者相互の媒介浸透関係を考慮に容れなければならぬであろう。以上においては、人格の脈絡に幾分かの係わりを保ちながらも、主要には知識の脈絡に即して論述を進めてきた。

柳泓の心理学における唯物論的認識論の主導的役割を浮彫りにするために従つてこれまで人格の脈絡における重要な二側面、すなわち意欲及び感情の側面についての彼の見解を故意に度外視してきた。そこで次にこの点を一括して概観することにしよう。

柳泓によれば、「人心ノ主トナル者」、すなわち人格における心理の枢軸をなすものは「欲」である。但し「欲」とは、（1）「唯ダ名利食色ノ欲ノミニ非ズ、仁義道德ニ志スモ、皆欲也」と言われるから、基礎的欲望より高次の価値欲求に至るまで、必ずしも意図的選択を俟たずに人格に内在し、行為の動機として作用するところの、乃至はかかるものとして人格の性向を特色づけているところの要求を一般的に「欲」の範疇で把えているのであろう。かかる「欲」の土壌の上に「志」（意志）が成立する。「志」とは「心之所_レ之_レシテ、念々在_レ此者」すなわち意識化され自覚化された心の志向性を意味する。ところで柳泓は意欲におけるこの両面、すなわち自

覚的意志とそれの成立する土壌たる無自覚的要求とのいずれに重点を置いていたのであろうか。これまで見た認識の領域においても、また次に見る感情の領域においても、意識の上位層の役割を決して軽視しなかつた柳泓のことであるから、ここでもまた意志における自覚的志向を軽視していたわけはなからうが、しかし人格の恒常的特性に関する限り、「人品ノ知愚賢不肖ハ皆人々其ノ所欲ノ大小清濁ニヨルト知ルベシ」の一条が示すように、常には意識化されない一般的価値性向としての「欲」を一層問題視していたことは確かである。しかるに各人における「欲」の性格は、「氣質」の清濁、すなわち先天的要因によつても影響されるが、しかし同時に「義理ニ習フ」か「卑下ニ習フ」か、つまり何に「習熟」するかによつて根本的に決定される。そしてかく形成された「欲」が人格の品位の最終的徴表たる自覚的意志の方向性を制約するのである。（27）それ故、人格の価値を問題とする場合、深層における要求体系そのものの意図的な習熟形成に重要な意義が帰されることはいうまでもない。かかる観点は、その是非は別として、今日における道徳問題や教育問題に関する論議にも何等かの暗示を与えるものを含んでいよう。

次に感情論の領域に移ろう。従来感情といえば七種に分類

するのが一般の通念であったが、これに対して柳泓はこれを喜・怒・哀・懼・憂・思・愛・悪・驚・苦・驕・逸・俗の樂・真の樂の一四種に分類する新見解を提起する。⁽²⁸⁾何故このように分類したかについて柳泓は特別の理論的根拠を示さず、ただ「人々をして其情の用様を心得しめんが為なり」とのみ断っているから、恐らくは日常的観察と実践的考慮に従って重要な要素を列挙したまでであろう。「驕」「逸」「俗の樂」

「真の樂」などの要素には、生活指導者としての柳泓の人情の機微に触れる配慮が窺われる。この分類において奇妙な印象を与えるのは「思」が感情の一要素として加えられていることである。これは「思想」を「七情ノ微動⁽²⁹⁾」とする彼の従来からの見解のほか、感情の制御に関与する「思」の特別の任務からして是非ともこれをこの系列に加えておく必要を感じたからであろう。すなわち柳泓は言う、「さて此十四の情の中、思の一字実に其根本たり。何事も思へば成、思はざれば成ず。実に万事成敗の根元たり。」⁽³⁰⁾「返々も思の一字、人の情の根本、万事の枢紐なることを知るべし」と。これによれば、一四種の感情は同じ平面に並んでいるのではなく、この中「思」が上位にあって他の諸感情を制御（善用）し、他の諸感情は「思」の制御に従うことよってのみ適切有効に作

用するのである。では「思」はいかなる原則に基づいて他の諸感情の制御に当たするのか。それはまさに「義理」と「利害」にほかならない。つまり「思」は、「義理」一辺倒の偏狭なりゴリズムの立場からではなく、社会生活上不可欠な道義と功利の両面を考慮に容れた知恵の立場から諸感情の活動に関与するのである。ここに町人のイデオログ・柳泓の見識が仄見えていることは興味深い。

以上、柳泓の見解を追って考察を進めてきたが、ここに至って幾つかの重要な論点を残しながら予定の紙幅が尽きてしまった。今回は是非とも触れて置きたかったのは特に次の二点である。第一は、これまで閑説してきた諸々の意識層をさらにそこにおいて成立せしめる場としての一層上位の意識層、すなわち「虚明無物」なる意識層についてである。それは一面ではメタ意識とでも呼ぶべき意識機能の考察への展望を含みつつ、他面では柳泓を最後まで呪縛した觀念論の地平に繋がるものであり、彼の全体像を把握する上で是非とも解明の待たれる側面である。第二は、彼の展開した一種の性格学についてである。⁽³⁰⁾これは渡辺氏が「個性論」として祖述的に紹介している以外、従来まったく考察の俎上に上らなかつた点であり、実は筆者はこれについての解釈を以て本稿の最後を

飾る予定にしていたのである。しかしこの期に及んでこれらの問題についての究明は別の機会に譲らざるを得なくなつた。期待を寄せられた読者には伏して陳謝するほかはない。

- (1) 永田広志『日本封建制イデオロギー』一九三八、一七〇頁。
- (2) 和辻哲郎『日本倫理思想史』(下)一九五二、『全集』第十卷、三一六頁。
- (3) 石川謙『石門心学史の研究』一九三八。
- (4) 柴田実『鎌田柳泓の理学と石門心学』、『日本歴史』一九六九、一一。
- (5) 三枝博音『日本の唯物論者』一九五六。
- (6) ラードゥリ・ザトウロフスキー『江戸期日本の先駆者たち』原著一九七二。
- (7) 古在由重『和魂論ノート』一九八四。
- (8) 左方郁子『近世自然観の展開』一九六四、奈良本辰也編『近世日本思想史研究』所収。
- (9) 渡辺徹『本邦最初の経験的心理学者としての鎌田鶴の研究』一九四〇。
- (10) 石田梅岩『都鄙問答』卷之二、卷之四に、暗に仁齋学を非難した議論がある。
- (11) 写本(一〇卷——現存五卷六冊)、村瀬蔵。一〜三巻は在刻の由だが、筆者は未見。
- (12) 『理学秘訣』一条。

- (13) 拙稿「仁齋学の哲学的・倫理学的性格」、『日本の科学者』一九七八、六。
- (14) 『理学秘訣』五条。
- (15) ラードゥリ、前掲書、二四七頁。
- (16) 『心学奥の棧』上之卷。
- (17) 以下『理学秘訣』九〜一二条、なお『心学五則』「致知」、『中庸首章講義筆記』卷之上、参照。
- (18) 『理学秘訣』一二条。
- (19) 左方、前掲論文、前掲書、二二三頁。
- (20) 『理学秘訣』一〇条。
- (21) 渡辺、前掲書、三二三頁。
- (22) 『理学秘訣』一〇条。
- (23) 以下『理学秘訣』一一〜一二条。
- (24) 渡辺、前掲書、三二三頁。
- (25) 粟田賢三『マルクス主義における自由と価値』一九七五、二〇六〜二〇九頁。
- (26) 『理学秘訣』一二条。
- (27) 以上『理学秘訣』一四条。
- (28) 以下『心の花実』卷之上。
- (29) 『理学秘訣』一二条。
- (30) 『道の銜』卷之上。

圖書評

高取憲一郎著

『心理学のルネサンス』

中川 作一

標題は「心理学よ、人間にかえれ」という意味らしい。「あとがき」によると、この本は同時に、高取さん自身の一〇年間にわたる「新生」の努力の記録だという。なるほど、各章の「注」には、英語はもちろん、ロシア語、ドイツ語の文献がぎっしりと並び、氏の全力投球のあとをとどめている。どの章もコンパクトにまとまっているから、読後がすがすがしく、いろいろ学ぶところも多かった。高取さんが行動主義中心のアカデミー心理学に疑問を抱き、パラダイムの転換をはかって、研究対象の中に「人間」を再発見するのは、先学の業績に啓発されて、ソヴェト心理学の地平に踏みこんでからである。結局、氏は、ヴィゴツキー・ルリヤの線にそってこの

国の心理学のエッセンスを受け継ぐ。途中、文献を通して、同じ社会主義建設の矛盾と取り組んでいるチニコヤベトナムの同学とも対話し、その航跡の果てに、たぶん氏の母港であった「人格論」の領域に帰って、久びさの帆を下ろすのだ。

第一部第一章はデカルト派からヘーゲル派へのパラダイム転換を主張するマルコーヴァを冒頭においた全体のオリエンテーションである。ヴィゴツキーとミードの類似性の指摘は参考になった。この章については、高取さんと同じ心科研（心理科学研究会）のメンバーである百合草禎二君も評価をおしまない。

第二章は「言語」。三、四章では、今日、国際的な争点になっている「活動」と「行動」、「活動と交通」の問題が整理され、第Ⅱ部には、ヘップとルリヤとの比較、コバーチの心理制御理論のレビューがあつて、結びの第Ⅲ部は「人格理論へのアプローチ」となっている。

ぼくは、第一部第二章の「注」にある、ルリヤの「The making of mind」(コール編)をさきに読んでいたので、頭の中でコールの解説と高取さんのそれとが相互浸透し、おかげでヴィゴツキー・ルリヤに代表されるソヴ

ェト心理学の実践的な学風をあらためて見直すことができた。

ヴィゴツキーがルリヤおよびレオンチェフと、トイイカを組み、新しい、人民のための心理学をめざして共同研究をはじめたのは、革命後間もない一九二〇年代の中頃である。当時の日本とちがって、マルクスもエンゲルスも自由に読める知的雰囲気の中で、彼らは、人間の意識を媒介活動としてとらえる観点に立ち、さっそく、子どもの言語に関する実験にとりかかるのだが、一方、ヴィゴツキーとルリヤは、定期的にエイゼンシュテインと会合し、史的唯物論の核心をなす抽象的諸観念を、どうやってスクリーンに投影される視覚表象の中に表現するか、について討論し、協力して観客調査まで試みている。

高取さんは第Ⅱ部第二章で人間の脳の機能系に対するルリヤらという「外的補助」の決定的な役割について力説しているが、この理論の科学性は、早くからソヴェトの現実に科学者として関与した彼らの実践性に由来する。ぼくはこの点を本書から汲みとりたいたいと思う。

(法政出版 二二〇〇円)
(なががわ さくいち 法政大学・心理学)

■書評

上利博規・志田昇・吉田正岳著

『美学理論の展望』

小森 陽一

美的体験（創造体験であるとともに、享受体験でもある）とは、カオスと紙一重の、異質性のドラスティックな、相互葛藤的な運動であり、同時にそれが微妙な均衡を保った世界としてあらわれる瞬間を、実践として生きぬくことにほかならない。本著はそのことを、ヘーゲル・マルクスから説き起こし、ポスト・モダニズムや日本の美学論に説き至る過程の中で明らかにしている。

芸術が多層的な異質性の相互作用に、均衡を与えうるのは、その「目的」がヘーゲルの言うように「自己目的」であるからだ（Ⅰ―Ⅰ）。芸術が、自然や社会的規範から、自立するものためだし、そうであるがゆえに、対立項が対立的運動をしつづける形で共

存する場を創り出すのでもある。

マルクスが提起した、「実践」を通しての「主体的把握」とは、対立項がその対立ゆえに、自らの枠組をつき破り、相互に横断・交通する可能性を切り拓く運動なのだ。「美的価値」とは、「美意識と対象」、つまりは主体と対象（客体）とが、相互補完的であると同時に相互浸透的に関わる、その交錯の場に生み出されるものである（Ⅰ―Ⅱ）。

「美的受容」においても、同じような相互作用的な力が発動する。ルカーチの「転換」という概念は、「美的受容」という実践の過程において、日常的、生活的な枠組（そうであるがゆえに、社会的、歴史的な規範や制度にしばられている枠組）から脱け出し、その枠組を「変革」する可能性を享受者が持ちうることを指し示している（Ⅰ―Ⅴ）。

したがってルカーチの想定する近代演劇における「人間」とは、そのままその人間が存在する社会的システムを、異化し、暴露する存在にならざるをえない（Ⅱ―Ⅰ）。

アドルノが執着した「芸術における自律性と社会性」という二重性とは、とりもなおさずある歴史的・社会的条件に拘束されつつも、その自律性ゆえに、そこから「距離をと

りつつ現実的社会を超越してゆく、絶えざる弁証法的な運動の軌跡なのだ（Ⅱ―Ⅱ）。

そしてニュークリティシズム、構造主義、ポスト構造主義を貫通する切実な問題意識が、実はどのように既存の「固定的」「諸体系」との「断えざる闘争」を進めていくのか、という戦略であったし、「主体の同一性」の幻想を打ち破り、異質的で矛盾的な複数の力が錯綜する場から、いかに「異質的全体性と異質的主体性」とを関係させつづける運動を生成するかにあった、ということが明らかにされる（Ⅱ―Ⅲ）。

もちろん近代資本主義は、その異質性の体系すら、商品流通の過程にとりこもうとする（Ⅱ―Ⅳ）。そうした動きとのせめぎあいの中で、たとえば三木清の「概念的論理的思考ではなく、レトリック的思考」へ、という、自己言及的発想に照明が当てられる（Ⅲ―Ⅰ）。その自己言及性は閉鎖された「個人」のものとしてではなく、中井正一が述べたように、「大衆の歴史的主体的意欲」の「撃発」としてあらわれねばならない（Ⅲ―Ⅱ）。

そのような可能性を本書は喚起しつづけている。

（こもり よういち 成城大学・日本文学）

■書評

石井伸夫著

『社会意識の構造』

高田 純

著者は、七〇年代後半から広がった「生活保守主義」を念頭におきつつ、これが社会変革の立場へ転化するためには何が必要かというアクチュアルな関心から出発している。

「個々の個人が現在の社会のもとで自分の生活のなから、どのように自分の意識を形成するのか」が本書の根底にある問題意識である。このことはまた、社会観（史的唯物論）のなかに個人を位置づけなおすという理論的課題への取り組みと結びついている。著者は社会意識をめぐる今日のさまざまな議論をふまえながら包括的な考察をおこない、いくつかの点で従来の見解を批判し、新しい論点を提起している。また、哲学出身者らしく、随所で哲学史の成果を生かそうとしているのも

基本特長である。

以下、評者の興味を引くいくつかの点にコメントしてみたい。

著者は、社会意識の知的、認識的性情とともに価値的性情を重視している。これは実践的にも重要である。社会変革のさいに新しい思想を広めていくためには、人々がもつ価値意識や感情を尊重しなければならぬ。従来マルクス主義には社会意識を認識論的に把握する傾向が強く、実践の上では、社会についての科学的認識を人々のあいだに外から啓発するという態度となって現われた。著者はレニンの「外部注入論」のなかにその原型をみている。

社会意識は、個人が社会における自分の立場についても意識（自己意識）によって媒介されているという指摘も示唆に富む。新しい社会意識の獲得のさいにこの自己意識は重要な役割をはたす。社会意識の主体をもつば社会的、集団的なレベルでとらえる立場においては、社会意識における自己意識の要素はみのがされてしまう。

著者は現代の社会意識の特徴として、市民意識と私人意識との分裂をあげている。これは、「生活保守主義」や「私生活主義」が、

社会を能動的に担う市民意識へいかに転化し、さらに階級意識といかに結合するかという問題にかかわる。著者によれば、個人が排他的な私人意識を克服して真の市民意識を獲得するためには、階級意識へと高まらなければならず、また、階級的連帯は、市民的自立にもとづく下からの自発的なものであってこそ強固なものとなる。

以上のほかに、社会意識を「希望や理想」、「価値としての未来」を含むものとしてとらえる視点、社会意識の形成における「対話的」相互交流の意義についての指摘なども興味深いものである。

著者が提起した問題はいずれも、諸分野の研究者が協力して取り組むべき、また実践のうえでも解決されるべき切実な課題である。そのなかには、今後の著者のより詳細な説明をお願いしたいものも少なくない。本書は高度の理論的内容を含みながら、多くの読者に親しみやすいように表現や例示に工夫がされている。さまざまな分野の研究者にたいしても、現代の社会問題に取り組む多くの人々にたいしてもぜひ推薦したい書物である。

（青木書店 一九〇〇円）

（たかだ まこと 札幌大学・哲学）

■書評

大沼正則著

『科学史を考える』

慈道 裕治

「歴史学への関心は現代社会への批判から始まる。現代への批判があつてはじめて歴史をしらべようという意欲がわく。そうでなければ歴史は昔の出来事の単なる羅列となつてしまう。」

著者は、「二〇年あまりの」「科学史の研究 方法探求のまとめ」にあたって、冒頭に於てこのべている。著者が最も重視する歴史や理論に対する方法的視点であり、それを具体化したのがこの書であるとみてよいであろう。批判の「原点」としてのジョリオ・キュリーの行動と思想、批判的理論の「原典」としてのヘッセン、岡邦雄、そしてマルクス・エンゲルス。こうして「原点から原典へ」(I) 至る理論的略程を開拓することが基本課題と

して設定される。そして「原点」は、戦後日本科学・技術の現実と運動の中で豊富化されていく(Ⅵ戦後日本の科学・技術思想と科学者運動)。

「科学史を考える」と題した書において、技術問題にかんがりの比重が置かれているのも著者の視点からは当然であろう。「独占資本主義と技術進歩」(Ⅳ)では、電力技術と装置工業における技術、「独占・技術進歩・戦争」(Ⅴ)では、オートメーションの技術が重視されている。「基本技術」としての工作機械技術の発展段階を解明する視点から、その特性を吟味している。電力技術に関しては、工作機械の構造上の変革はなかつたとする従来主張(「相川春喜の提言」)を確認し、マイクロコンピュータの応用による工作機械の発達(オートメーション)の技術史上の位置づけについては、注目すべき論点を提起している。「道具から機械への転換に相当するような変革がオートメの自動制御(フィードバック)機能において行われているのであるから、相川提言は、変更を迫られているといつてよいであろう」(166)と。しかし、ここでは、道具から機械への移行によって引き起こされ、産業資本主義の成立を結果した産業革命

(20)、「後に続く(生産)形態の物質的可能性は：先行する形態の中で作られるという一般法則」(マルクス)(22)等の命題との関連では、立ち入った分析はされていない。コンピュータ技術の評価は、Ⅶにおける「高度情報化社会論」批判へ展開する。この章では、「巨大科学論」や「ニューサイエンス論」などの新たな反科学主義が批判されている。筆者は、情報社会論の批判視点に関心をもつた。独占資本主義の危機の認識、コンピュータ技術と工作機械技術との関連、情報概念の吟味(反映論の立場とその資本主義的な現れ方の分析の重要性)等の重要性が指摘されている。科学・技術・社会の相互関連性・歴史性に関する理論問題の集中点であるといつてよい。

ともかく、現代課題と歴史、実践と理論認識との関連など、冒頭に示された著者の方法的視点がわかりやすく展開されている。

(大月書店 二二〇〇円)

(じどう ゆうじ 立命館大学・産業技術論)

こだま

タイムリーな特集

商店や工場、進学塾などにすえつけられた監視用テレビ・カメラ、警察公認の盗聴、靈感商法批判に対する闇からの銃弾。権力による情報の独占、管理、操作の強まり。逆に、国民相互のコミュニケーションは弱まっ ていくように見える。ジョージ・オーウェルの一九八四年はまるで日本のことのようにだ。『思想と現代』10号の特集「揺らぎのなかのメディア」はタイムリーな企画だったので、一日で全部読みました。メディアの否定面ばかりでなく、人間解放に寄与する肯定面にも光があてられていて、勉強になりました。と

くに、庄司信氏の「ぶつく・えんど」などは基本文献が親切に紹介されていて初心者私には便利でした。次号も期待します。

(松野文夫・37歳)

フリー・アルバイター)

新しい共同性の模索の

必要性を感じる

「コミュニケーション」が生活の主題になっていいるなかで、第十号の特集はタイムリーだと思えます。昨今のメディアの発達は著しいものがあり、私も、どこまで追いかけて、どこで居直ろうかと迷う日々です。また、テレビ時代も終わっているのかと思うと、時の流れの速さをつくづく感じます。

ともあれ、庄司氏が言うように時代に趨勢はポジ・ネガの両面をもち、その論点は各論者に共通したものであったように思います。明るい未来になるか『一

九八四年』になるか、メディアの発達を人間的に包接しうる新しい共同性の模索や試みにかかっているようにみえます。その点で、矢沢氏や稲葉氏が「死の共同体」を社会運動の再考の原点とする旨の発言は大胆かつ興味深いものでした。しかし、中味はほとんどわからず、理論上、實際上どうなるのか、見当がつかえません。今後のより立入った展開を期待したいと思いません。

ついでながら、今年二十歳の友人が、「こういうテーマの付け方って、元気が出ないんだよね」と言っておりました。ご参考までに。

(小池直人・31歳)

◎「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、編集させていただきます。御了承ください。

■編集後記

◇今年もまた、苦々しい暑い四十二年目の夏がやってきた。二度と戦争が起きないようにという自動詞形ではなく、二度と起こさないという他動詞形の、主体的な方向をめざした活動や企画があらたにいろいろ試みられた。NHKの4回シリーズ「戦争を知っていますか——子供たちへのメッセージ」も印象に残った企画の一つである。

◇しかし、岸信介元首相の死去と臨時教育審議会の最終答申で飾られた八月八日の朝刊はじつにうっとうしいものだった。無謀な侵略戦争を、お国のために、推進した人物にたいする批判は片隅でしかみあたらず、勲一等受賞者の死への礼をつくすという側面ばかりが目についた。それに符号をあわせたように、臨教審の答申は、「公共のために尽くす心」を唱え、「日本人として国を愛する心」をもつように、「国旗・国歌を適正に取り扱うこと」を指示している。

◇こういう昨今の状況にふれると、「公と私」という問題を設定した歴史の基点に立ち戻される。これは、「公」「お国」「天皇」のためにという精神原理をきっぱり否定し、平和と民主主義を担う主権者の形成をめざす理論課題だった。いまここにあらためて本特長としてとりあげる場合も、この課題はむろんひきつづき共通の基本観点となるだろう。だが戦後四十二年経た今日、「公」も「私」もその内実は大いに変容し、「公と私」という関係項で問題を設定してはたして十分なのか、という問いさえ必要になってくるように思われる。

◇本特集は、このような今日の状況を見据えて、あらためて「公と私」の問題にアプローチしたものである。ご覧のように、できるかぎり多様な視角から迫る対談と諸論文で構成でき、問題のありどころはさししめせたように思えるのだが、どうでしょうか。とはいえ、気遣いじみた「会社、精神や、教育、現場、地

域ぐるみ、運動をリアルにみつめ、青年たちのこだわりのない自立の精神を未来にたくつなげようとする」と、問題はさらに深く、広く取り扱っていかねばならないだろう。

◇幸い、本特集はこの一〇月岐阜大学で開催される本協会の第十回研究大会シンポジウムと連動した企画であり、池上、津田両氏の論文がシンポジウムの問題提起でもある。この特集で残された問題も含めて、大会の場で大いに議論していただきたい。会員、非会員問わず、どうか岐阜まで足を運んでいただけると幸いです。

(吉田千秋)

編集 唯物論研究協会

東京都小平市喜平町

三三三—一六一—三〇四

『思想と現代』第11号◎ 1987年9月25日発行 (季刊) 定価 980円
発行所 唯物論研究協会 発行人 芝田進午
発売元 株式会社白石書店 東京都千代田区神田神保町1-28 〒101 ☎03-291-7601
印刷所 東銀座印刷 製本所 坂本製本

唯物論研究協会編集

唯物論研究年報 1985年版

●特集 唯物論の伝統と現代 定価2800円

「反映」の意味……………北村 実
理性と感情……………鰐坂 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》……………

ルートヴィヒ・フォイエルバッハ著

『理性論』(一八二八年)について……………半田秀男

ヨーロッパ封建期における……………横山れい子

哲学的思惟の展開……………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》……………

マルクス主義的「シェリング研究」の動向……………長島 隆

《研究論文》……………

国家主義と仏教……………田平暢志

子どもの生活と発達……………池谷壽夫

《研究ノート》……………

インド研究の動向……………田中 収

岩崎 允胤 編著

現代の倫理 平和と民主主義のために

日本の歴史的な現実とその課題への着目を失うことなく、われわれにとつての現代の倫理——ニヒリズム、非合理主義に対峙し、人間の尊厳、平和と民主主義に根ざす倫理を体系的に展開する。 定価2500円

序章 現代倫理学の課題……………岩崎允胤

第一部 現代倫理の理論……………

I 人間とその生活……………岩佐 茂

II 生活と倫理……………岩佐 茂

III 個人と社会……………高田 純

IV 倫理的価値……………高田 純

V 倫理的自由……………高田 純

VI 倫理的行為の構造……………吉田正岳

VII 倫理的人格とその形成……………横山れい子

VIII 現代日本の倫理思想批判……………牧野広義

IX 平和と民主主義の倫理……………岩崎允胤

第二部 平和の倫理思想……………

I 仏教における平和の倫理……………岡部和雄

II キリスト教における平和の倫理……………橋本左内

III 近世以降のヨーロッパ……………

における平和思想……………横山れい子

出版案内



岩崎允胤編著

現代の倫理 2500

岩崎允胤著

学問・科学と青春 1500

伊藤セツ著

現代婦人論入門 1600

小林良正著

日本資本主義論争の回顧 1500

中濃教篤著

宗教の課題と実践 2200

佐藤伸雄著

文化財と歴史科学 1500

日本科学者会議編

科学者運動の証言 1500

永原慶二・松島栄一編

元号問題の本質 1700

磯村栄一・松浦総三編

国立国会図書館の課題 1500

大島博光著

レジスタンスと詩人たち 1600

谷山治雄著

一般消費税論 1700

川口幸宏著

生活綴方研究 1500

新藤東洋男著

在朝日本人教師 1500

内藤功著

国会からの証言 1500

白石書店

出版案内



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

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

思想と現代●バックナンバー

創刊号

特集 人間の解体？

第2号

特集 戦後40年と知識人

第3号

特集 問題としての理性

第4号

特集 民衆と文化のヘゲモニー

第5号

特集 現代科学と人間の変貌

第6号

特集 教育の現在

第7号

特集 やわらかい保守主義, かたい保守主義

第8号

特集 性(セックス)——欲望と制度

第9号

特集 いのちにふれる——バイオエシックスの周辺

第10号

特集 揺らぎのなかのメディア

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）

理性とヒューマンイ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モン・センス論——戦後における古在由重氏の仕事——（小川晴久）／〈ポスト・モダン〉と唯物論（浦地実）／《座談会》戦後思想と〈ポスト・モダン〉（古茂田宏・新原道信・桃井健・村田常一・浦地実）

ぶっく・えんど 「欲望」の現在（古茂田宏）／研究ノート ナショナルリズム再考——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（渋谷谷美）／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

現代に生きる人に人生への勇気と確信を与える書

世界史のなかの社会主義

不破哲三著

定価1600円 ¥250

待望の書

10月7日発売

歴史の展開が複雑で見えにくい今日、日本と世界の現在と将来を世界史の大きな流れのなかにとらえ、「ヨコ(地球上の諸大陸)とタテ(歴史の進歩の方向)に視野を広げよう」を合い言葉に、変革へのたたかいの展望をわかりやすく解明する。圧倒的好評の人民大学、労働学校での講義と、あわせて社会主義国の新しい息吹をつたえるヨーロッパ・ソ連訪問のユニークなエッセイ四編を収録。



平和と安全の「哲学」



上田耕一郎著

好評増刷出来

四十余年に及ぶ戦後史をふりかえり、日本の平和と安全にかかわる根本的な考え方を深めた好著。今日の現実を鋭く分析し、戦後民主主義や憲法をめぐる攻防、イデオロギー闘争の諸課題を意欲的に追求する。 定価1300円 ¥250

資本主義か 社会主義か



聴濤 弘著

好評増刷出来

社会主義社会の獲得した制度的なすばらしさと遅れた点、資本主義との原理的違い、自由と民主主義の発展の課題へのとりくみと新たな挑戦、「改革」など、資本主義社会の現実と比較しながら、社会主義を語る。 定価1200円 ¥250

定価 980円