

季刊

唯物論研究協会編集

思想と現代

1988

14号

特集

● 人間と自然の共生
(座談会)

人間と自然の共生をめざして

自然と人間の自然 芝田進午／本谷 勲／廣井敏男

自然尊厳公理からエコトピアへ

・

椎名重明

エコロジー危機としての

人間・その未来の選択 共同性の疎外 杉田 聡

原子力発電について 林 智

・

中島篤之助

発売元

白石書店

現代思想の境位<唯物論研究> 年報 3

唯物論研究協会編

定価2800円 千250円

産業社会の論理と非合理主義の哲学—中村雄二郎氏の所説を分析する—/碓井敏正 装置の学としての進化的認識論/入江重吉 認知心理学とピアジェの認識論/中島英司 歴史の転換期と女性問題/早川紀代 被爆者像の再検討—被爆者は「生ける屍」か/舟橋喜恵 西ドイツにおける「規範論争」/高田純 もういちど “das bewußte Sein” について—石井伸男氏の見解を駁し批判に答える— 秋間実 形式論理の個物的区別性と矛盾について/鶴見勉 唯物論と現代社会の行方/仲本章夫

唯物論研究協会編 定価各2800円千250円

唯物論の伝統と現代<年報85年版>

弁証法の現代的意義<年報86年版>

東京都千代田区神田神保町1-28

白石書店

☎03(291)-7601
振替東京2-16824

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

人間と文化篇

定価二五〇〇円 千250

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 千250

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

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。

季刊 思想と現代

1988年 7月
第14号

唯物論研究協会編集

発売元 白石書店

目次

特集 人間と自然の共生

〈座談会〉

人間と自然の共生をめざして……………芝田進午／本谷 勲／廣井敏男	3
自然と人間の自然……………椎名 重明	22
——その近代的概念についての一考察——	
自然尊厳公理からエコトピアへ……………入江 重吉	39
エコロジー危機としての共同性の疎外……………杉田 聡	56
人間・その未来の選択……………林 智	72
原子力発電について……………中島篤之助	84

文化時評

霧が晴れる日(3)……………志田 昇	99
——「新人類」と「イギリス労働者階級」——	

最澄とその思想……………岩崎 允胤	109
-------------------	-----

海外論文翻訳

ベトナムにおける哲学研究……………ファム・ニュー・クオン／藤井 正訳	128
------------------------------------	-----

書評

溪内謙著『現代社会主義を考える』……………竹森 正孝	135
吉田傑俊編著『現代日本の思想』……………福山 隆夫	137
グールド著『個体発生と系統発生』……………稲生 勝	138

もう一つの思想家像

森有正と感性の問題——意志と思想へのセンス——……………伊藤 宏一	140
-----------------------------------	-----

前号批評

宗教ブームを斬る……………碓井 敏正	152
--------------------	-----

編集後記

装幀 フレッシュ・アップ・スタジオ・渋川泰彦

特集●人間と自然の共生

特集にあたって

自然は富の源泉であり、生産は社会の発展の不可欠の営為だとしても、自然に対する配慮を欠いた、過度の生産は必ずや自然からの手痛いしつべ返しを食うことになる、エンゲルスが警告したのは既に一世紀以上も前のことであった。しかし、人類社会は今日までほとんどこの警告を無視してきた。漸く人類がこれに耳を傾けるようになったのは、二〇世紀も半ばをかなり過ぎ、自然の復讐が顕著になってからであった。そしていまあらためて、人類と自然との関係、現代文明のあり方についての問い返しがなされてきている。

このテーマはもちろんすぐれて哲学のそれでもある。特集をくんだ理由はここにある。これを機に、みのりある議論が展開されたいと思う。

■特集 人間と自然の共生

〈座談会〉

人間と自然の共生をめざして

午 進 田 芝
勲 敏 谷 本
男 (司会)
廣

はたして成長の限界か

廣井 W H O が昨年、世界人口は五〇億を超えたと発表しました。このまま人口が伸びますと、二一世紀初には六〇億、二〇五〇年くらいには一〇〇億くらいになるという予測がでています。人口が伸びるということは、人類の繁栄の一面を示すものですから、それ自体は喜ばしいことですが、併せてもう一つの面をもみておかないといけません。

現在でも、たとえば熱帯林の著しい減少、砂漠の拡大化、二酸化炭素の傾向的増大、そしてとくに第三世界での飢餓の問題など解決しなければならない問題が山積しています。このままでの人口の爆発的増加はこれら食糧不足、自然の破壊、資源の枯渇環境汚染をますます深刻にすることにもなります。もちろん、これらの問題を、単純に人口増加に結びつけて考えることは、マルサス主義の犯した誤りをくり返すことにもなります。が、爆発的な人口の増加がこれらの問題の深刻化の条件となることは否定できません。環境全体が人類に対し敵対的になってくることは何としても避けなければなりません。人類全体として適切な対策をたて、実行していかなばな

らぬと思います。

かつてローマクラブがM I Tに委託して行った環境の将来予測をまとめ、『成長の限界』として発表しましたが、いま述べたようなことについても指摘し、世界の注意を喚起しました。このまとめには問題が少なくなく、公表当時にも多くの批判がなされました。しかし、批判に値する点を割り引いてもこの指摘があらためて、地球環境のこれからがたならぬことを世界の多くの人々に認識させたという積極的な面を大いに認めていると私は思っています。

その後、この指摘が契機となって、環境問題を地球規模で考えていかなければならない、さらには文明のあり方そのものに對し、反省をこめた議論もできております。たとえばアメリカの大統領の諮問機関が、『紀元二千年の世界』という膨大なレポートをだしていきまして、ローマクラブよりもっときちんとした調査にもとづいて、二一世紀の社会を予測しています。やはりあまり楽観的でない、というよりもむしろ悲観的な色合いの濃い内容になっております。それから昨年一九八七年東京で国連の環境開発にかんする世界委員会が開催され、会議のまとめが“*Our Common Future*”（邦訳の題は「地球の未来を守るため」）というタイトルで発表されま

した。

この中でも、いまのような開発と環境をめぐる趨勢が続くかぎり、人口が二倍になる二一世紀の世界を維持するのは困難との指摘がなされています。

まあ、概して全体としてはベシミスティックと受けとれる未来予測が目につきます。これらを消極的なものと評価することも可能ですが、それだけではすまない状況になっていると思います。人間には英知があつて、これまでも人類が直面してきた困難な状況を切り拓いてたではないかという主張もありましょう。しかし今のそしてこれからの状況というのはこれまで人類が経験してきた困難とは質がちよつと違うのではないかと思うのです。

たとえば、人類の獲得した能力はきわめて大きく、これに比べれば地球という容れものは随分小さくなっています。しかも、そのなかには原子力のように、それを生み出した人類自身にも十分にコントロールできないものもあり、ちよつとしたミスでとり返しのかかない事態を容易にひきおこしかねません。これまでとはまったくちがう状況といえます。こちらへんの問題からまず芝田先生にご意見を伺いたいと思います。先生は以前からこういう問題に関心をおもちで、すでに

論稿も発表されていらっしやいますね。

芝田 今、ローマクラブの『成長の限界』という本の出現のことが話されましたが、当時、一九七三年に『現代と思想』（青木書店）十二号に、わたくしはあの本に対して批判的な論文を発表したことがあります。あの本につきましては批判的な視点を變える必要はないと思っておりますが、にもかかわらず、いくつかの評価すべきところがあるだろうと思います。それは、それまで危機ということについては、一国レベル、ナショナルなレベルで考えることが多かった。しかし、あの本が、おそらくはじめて国境の枠をこえて、先ほどから言われている生態上の危機、資源の枯渇の危機、汚染の危機等について、グローバルな規模で把握する必要があるという問題提起をした。「宇宙船地球号」という言葉が生まれたのも、あの頃ではなかったかと思います。その点で、「世界システム」という考え方には、重要な問題提起があったと思うのです。世界をひとつのシステムとして把握することは、たとえばレーニンの『帝国主義論』で世界を「帝国主義世界体制」としてとらえるという見地ではだされていましたが、いわば経済的・政治的レベルにおける世界把握でありまして、環境・資源・公害問題という把握ではなかったと思います。

しかし、地球はまず自然史的存在であって、それを前提にして今五〇億の人が住んでいるわけで、そういう経済的・政治的なグローバルなシステムとその危機の基礎に、人間が生活しうる条件としての生態上の危機が進行しているというローマクラブの問題提起は、やはり重要でありました。ただ、あの問題提起のひとつの限界は、生態上の危機に照応できない経済的・政治的システムに解決の問題点を探るという視点としては提出されなかったことにあります。したがってあの問題提起は、新マルサス主義的な人口論を前提にするものでしたし、さらには『成長の限界』というタイトルにも表われていますように、成長を低くするという提案でありまして、ああいうふうに提案されますと、たとえば発展途上国からは工業化することによって生活水準を高める、自由時間を増大する権利はないのかというような批判もでて、その意味では新植民地主義的な立場ではないかという批判もあったわけです。わたくしはその批判はあつていると思います。

ローマクラブが提起した問題もそうだし、現在においても生態上の、さらには核の危機等の環境問題が深刻化しており――核による破滅の場合、ご存じのように核の冬という、核戦争による環境・自然破壊という見地も提起されています

——その現実が克服される展望が依然として明るいとは言えない。その点で、わたくしもベシミスティックにならざるをえない。危機の深刻さを強調しないよりも強調するほうがより有益ではないかと思います。

それとともに、現在の世界的レベルでの生産力の発展に、世界的な帝国主義体制が対応できないところからくるのではないかという問題提起も必要で、ローマクラブの問題提起にはそれがなかったところが問題です。たしかに帝国主義世界体制のこれまでのやり方、すなわち核軍拡競争、発展途上国からの資源の収奪が続くかぎりでは、人びとはベシミスティックにならざるをえないし、そのことをベシミスティックだといって非難するだけでは十分ではない。それをどう打開していくのかという展望のなかで考えていく必要があります。

成長を低くするというローマクラブの提案についてですが、「成長」というと普通「経済的成長」と理解されていますが、たとえば教育、医療等の分野に資金を投じ、人間の能力、健康、知的水準等を向上させることは、大いに成長させなければいけない。そしてそのためにも、労働時間の短縮、自由時間の増大、そのことによる人間の能力の成長という視点はますます必要なのではないでしょうか。「成長」という言葉の

意味が重要です。経済学的には第Ⅰ部門と第Ⅱ部門とのバランス、サービス部門とのバランス、それらをどうすれば最適値にすることができるかという研究も新しい課題としてでてくるのではないかと思います。

廣井 成長という概念を経済的な範疇に押し込めないで、人類全体の全面的な発展という文脈の中で捉えなければいけないということですね。そう捉えるときに、限界どころかもっと上げていかなければいけないということになりますね。

本谷 成長というものを経済的な価値としてしか認識しえないところに問題があるんでしょうね。ベシミズムということ言えば、わたくしは人類そのものについては楽観的なんです。現代——わたくしの考えている現代というのは第二次世界大戦以後なんです。危険なことを暴走的にやっていると思うんです。わたくしだけの見解ではありませんが、環境にかんする現代の危機を一般に慢性的危機と捉えることができます。これに対して核の危機は、一瞬にして人類も地球も破滅に近い状態に陥れるので、これは急性の危機と言うことができます。今の人類の生活を続けるかぎり、確実にわれわれの将来を危うくするような事態が起きている。汚染等の危機を慢性的の危機と捉えるわけです。人類に共通する危機とし

て以上のように捉えるわけですが、しかしそのよってきたる原因はどこにあるかということ、これを人類一般の責任にするのは、責任のすりかえだと思えます。これらの危機の責任は、人類全体にあるというよりも、先進国がとくに大きいとわたくしは考えます。アフリカや東南アジアのような諸国の汚染も含めて、その責任の根源は先進国にある。

ではどこにその問題点があるかということですが、地球規模で考えた場合、先進国によるエネルギー等の資源の先取り、しかも浪費に近い先取りをしているところにあると思えます。これは石油を考えればすぐわかることでして、しかもその生活から生じてきたつけを子孫に回しているという仕組みがある。つけの一番特徴的な例は、原子力発電の放射能の灰です。現代の技術ではこれは処理できないままに、原子力発電を続けていくわけです。結果として生じる放射性廃棄物、その管理を、この管理には何千年もかかるのですが、子孫に押し付けている。一般の廃棄物もそうです。利便はわれわれが享受して、子孫にマイナス面を押し付けている。

今言ったのは環境についてですが、人間の内部をみますと、ベトナムの枯葉作戦をめぐっての八三年のホーチミン市で開かれた科学者会議で痛切に感じたのですが、ベトナムで枯葉

作戦地域で生まれた子ども、あるいは枯葉剤を浴びた夫婦から生まれた子どもの奇形児の発生率が5%なんです。それでベトナムの学者は枯葉剤の影響を主張したんですが、先進国の奇形児の発生率も5%でして、それで議論が混乱したんですが、これは当然かもしれない。ベトナムのような植民地が長く続いたところで、人工化学物質をあまり受け入れてない社会で急性的に枯葉剤を撒かれたところで5%、一方先進国では一〇〇年のかたいろいろな形で人工化学物質を体内に摂取している。医薬品とか食品添加物とか、最近では農薬の残留とか。そういう国で5%というのはもしかすると当然のことであって、それ以上の汚染に対しては人類は多分、死産とか流産という形で対処しているのだろう。したがってベトナム問題というのは、われわれの現在の目の前の人工化学物質汚染という見地から見直さなければならぬということをこの科学者会議に参加した木田盈四郎博士は主張しております。

この点をもう少し広げますと、もしかすると今の利便性と並行している人工化学物質の乱用は、われわれの体内の遺伝子に、今は現れていないかもしれないが、欠陥を与えているかもしれない。それは遺伝子のことですから、すぐにはで

こない。今から一〇代、二〇代先になると、そういう遺伝子を持った者同士の結婚というをつうじて現れてくる。こうみると、環境だけでなく日本人の民族の体内に悪いつけを回している。わたくしはそう考えます。

廣井 そうしますとローマクラブをはじめとする、地球や人類の危機を訴えるレポートというのは、もう少しきめ細かく分析してみないといけませんね。

本谷 分析するとレポートが果たそうとしていた積極性も深めることができると思うんです。

真の意味の科学・技術の発展

廣井 と同時にむやみに悲観論になることもないし、新マルサス主義の誘惑に乗る心配もない。

本谷 悲観論ということで言えば、「狼が来た」式の単純な危険呼ばわりではうまくいかない。自分にも子どもにも出ていないのだが危険なのだという危険性の認識を深めるにはどうしたらよいかということですね。こういう認識は必要なのではないか。

芝田 先ほど現代文明をどうみるかという問題提起がありま

した。現代文明にかぎらず、一般に文明をどうみるかということですが、わたくしは「文化」と「文明」という言葉を区別したいと思っています。文明という言葉は英語では、Civilizationですが、これがなぜ文明という言葉に訳されてきたのか、かねてから疑問に思っています。Civilizationというのはその言葉のとおり、シヴィル化でありまして、都市化であります。商品市場ができ、都市ができ、市民ができ、その市民は私人である。その意味で文明というのは都市化、市民化、私化の段階を表わしているわけで、エンゲルスも『家族、私有財産および国家の起源』のなかで、「一にも富、二にも富、三にも富、しかも社会の富ではなくて、この一人一人のみじめな個々人の富、それが文明の唯一の決定的な目的であった」といっています。この点で、文明をシヴィル化という言葉で理解すると、なるほどと思われるわけです。

これに対して「文化」というのはCulture、陶冶する、耕すことであり、物質文化・精神文化を含めて労働・生活という本来の人間活動を表わしています。

このシヴィル化に文化が取り込まれて、そこから学問、芸術、科学・技術が発展してきた。そこでCivilizationが文明という言葉に訳されることによって、文化とシヴィル化とが

混同される傾向も生まれてきたように思われるわけです。

ですから「現代文明」という場合、科学・技術文明だと普通理解されていますが、わたくしは、科学・技術の発展の私的・商品的・資本主義的な利用の段階というふうに理解したいと思っています。科学・技術の発展によって疎外といいますが、自然の荒廃等が生まれているのではないかと言われるのですが、むしろたとえば、公害を制御する科学、あるいはリサイクルのための科学・技術、それらが不均等にしか発展させられてこなかったことから、また富ばかりを追求する傾向によって、公害防止のための科学・技術、生態系を人間的にしていくための科学・技術が発展させられなかったことによってもたらされた環境破壊も非常に多いのではないかと思います。

その点では、むしろ、わたくしは、富の追求という傾向に抗して、科学・技術を全面的に調和をもって発展させることが、とりわけ人間と自然との間の調和ある関係のための科学・技術——そのなかには当然のことながら、生態学の発展は大きな位置を占めると思うのですが——が必要だと思っています。その点で両先生はいずれも生態学の専門家であられますので、是非、生態学の新しい適用について伺いたいと思っています。

います。

普通、生産といいますが、農業生産、工業生産というふう
に理解されていますけれど、新しい生産として「生態学的生産」という概念をわたくしはかつて提案したことがあります。たとえば治山治水、新しい緑地帯をつくる、あるいは海の中に魚が繁殖しやすい条件を作る。そういう生産部門が実際にある。これは国家や自治体によって行われるわけですが、こういうところへの投資は、数十年先にならないと成果が生まれないという分野です。従来の経済学ならびに社会科学全般でも、こういう生産部門をどう位置づけるか、あるいは全地球の見地からそういう部門をどう増大させていくかという理論そのものがないわけです。これを、わたくしはかりに「生態学的生産」と呼んでいるのですが、そういう分野を發展させるための科学・技術も大いに發展させなければならぬだろうと思っています。

廣井 今のお話は、人と自然との物質代謝という先ほどのお話の中核的な中身として受けとっていいのではないかと思います。確かに経済学でいう生産というのは、自然の仕組のなかで考えると、それはしばしば生産ではなく消費になっている。

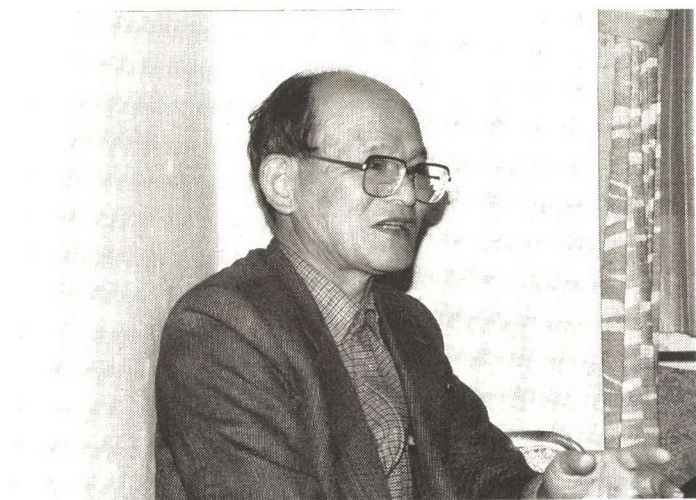


廣井 敏男氏

たとえば鉄鋼の生産などというのは、鉄の原石を採ってき
て、製錬して鉄の製品を作るわけですが、採りだしてきたら
もうもとはもどらないわけで、自然・地球という立場から
みたらその分なくなるわけで、人間の世界では生産かもしれ
ませんが、そういう点からみれば消費ということになる。

しかし、今芝田先生がおっしゃった生態学的生産というの
は自然のサイクルに組みこまれた生産ということで、そうな
ると人間の生産活動と自然のなかの物質交代がマッチをして、
自然のシステムを破壊しなくてすむことになります。こうい
う意味で、正常な物質交代が可能になるということですね。

本谷 その点ではまったく異論ありません。芝田先生のご発
言にかんして別のことから申しあげますと、生態学という学
問の規定なのですが、今おっしゃったような形で生態学的
生産というのは積極的に受け止められるのですが、実はかん
じんの生態学という学問分野は、芝田先生がおっしゃるよう
なことは全面的にはマッチしないのではないかとという危惧を、
わたくしは生態学者のはしくれとして持っています。その理
由は、ひとつは、生態学においては人間は視野に入らないと
いうことが暗黙の前提になっているということです。今の問
題というのは、人間を自然のなかで問わなければならないの



本谷 勲氏

ですが、それは生態学の仕事ではないという前提のもとで生態学が研究されている。

もうひとつは、生態学というのは現在科学であるということです。したがって、自然というような、たとえば地球をとってみても四〇数億年に及ぶような長い変化については間わない。現在どうなっているのか、その一番いい表われが生態系という概念なんです。近代生態学はそういう特徴をもっているんです。ですから、生態学そのものを芝田先生のおっしゃったようなご期待に副えるような形に衣替える必要があるという感想を持ちました。

今の生態学ははっきり言いまして、人間の経済中心の生産に役立つような形に矮小化して研究が進められたり、逆にその反動としてエコロジスム、エコロジー運動のように、人間の発展そのものを否定的に捉える、つまり人間が生態系の一員として他のサルやシカと同じように振舞を慎め、原始人の生活に戻れという形でしか提案できない状態にある。そこところは生態学としては考え直す必要があると思います。生態学的生産というのは、わたくしは別の言葉で環境保全型の生産体系と言っていますが、これと同じ理念だと思えますので、まったく異存はありません。



芝田 進午氏

芝田 わたくしも結局、マルクスから教わっているのですが、マルクスの注目すべき思想のひとつに、「私的所有は人間の個性だけでなく、物の個性をも疎外する」という言葉があります。私利私欲の追求が自然本来の個性まで疎外する。しかし、将来のコミュニズムの社会では、「自然の真の復活」が行われるとマルクスは主張します。「自然の真の復活」とはどういう意味かとかねてから考えているのですが、おそらくこれは、人間が何も手を加えないで自然を元のままにもどすということではなく、マルクス自身も使っている言葉ですが、人間性にふさわしく自然を改造し、かつ自然の本来の本質をよりよく発現させるという意味だろうと思うのです。

ですから、たとえば緑地帯等についても、人間が手を加えないままにするのではなく生態学の立場からよりよく発展させる、人間がこの地球上で生活していくためには、どういう生態系がよりオプティマルでより合理的かという理論によって、自然発生的ではなく、よりよく生態系を発展させるということが、「自然の真の復活」という思想にあるのだろうと考えられます。その意味では、自然をよりよくするために、生態学の発展が期待される。それにもとづいて、自然の加工がより合理的に行われることが期待されることになりま

す。

廣井 今おっしゃったマルクスの言葉ですが、内田義彦先生が同じようなことをおっしゃっていますね。利潤追求を第一義とした開発は、ドイツ語ではアウスボイトウングといって、自然を搾取するという意味があると言っています。アウスボイトウングといわれるような環境の改変は今日のわれわれにとって困難な事態をもたらした。これは自然の疎外なんではないか。確かに人間にとってオブティマルな自然というのは荒々しい自然ではない。環境問題で発言してきたアメリカのルネ・ジュボスという細菌学者が、人間を優しく包みこんでくれる自然、いわば人間にとっての好ましい自然というのは、人間が手を加えたものであると言っている。その例として京都の庭園とか、この人はフランス人なんです、フランスで子どもの頃過ごした田園風景を挙げている。ま、それはそうだと思うんですが、ただそれだけでいいのかなとも思うんです。やはり人間というのは、エンゲルスも言うように、人間は人間であると同時に生物の一員、つまり「猿が人間になるにあたっての労働の役割」のなかでいっているように血液の一滴から脳髓にいたるまで自然そのものだという存在でもあります。そんな特質からみてオブティマルという簡単ななん

ですが、その中身は何なのかというと、実はまだ形として見えてきていない。

人間にとっての自然

本谷 最近人手の加わった自然の方にわれわれはやすらぎを感じるといふ話が増えましたですね。自然破壊が問題になった日本でいいますと、昭和五〇年くらいですが、自然とは何かという議論のなかに、そういうのは自然ではなく、原生自然を求めるような自然の捉え方があった。わたくしはそれ以来自然と人間との捉え方に多少こだわっているのですが、そのなかで日本民族は有利な場にいるという感じをもっています。われわれは西洋から科学ないし教養として、ネイチャーというのは人間的でないもの、あるいは人手の加わってないものという意味で自然という概念をもらった。ところが日本の元からの考え方のなかには、生まれ変わって牛になるとか、また人になるとか、あるいは一寸の虫にも五分の魂といふ、万物に人間的な精神を認めるのが不思議でない風潮があります。

以前はその両方がごっちゃになっていたために、自然と人

間の関係を捉えにくいということをいう人が多かったのですが、わたくしは逆で、そういう観点があるからむしろ、世界とくに欧米人にさきがけて自然と人間との関係を科学的に規定できるのではないかと最近思っています。

人間にも人間以外の生物にも精神を認めるという見方は、人間と自然との一体化、あるいは人間が自然から生まれてきたという関係を強調するのである。欧米流というかキリスト教的な、神が人間を造り、人間でないものが自然だという、人間と自然との峻別は、この頃物理学や天文学でよく言われている、ビッグバンから始まり、恒星が生まれ太陽系が生まれ、惑星である地球の上に生物が生まれたという物質の運動形態の発展、別の言葉で言えば、自然の歴史的な発展のひとつの段階として人類が生まれてきた。その人類が、それ以外の物質系と根本的に違うことを欧米流の考え方は示している。つまり、これまでいろいろな形態の自然が発展してきたわけですが、自然自身の広がり、構成、歴史を認識したのは人類が初めてだった。ですから自然は人類を産むことによって自分自身を認識したという具合に、われわれ日本人は両方の考え方を統一的に捉えられるのではないか。

こう言いますと、人文社会の先生から、お前の捉える人間

というのはまだヒトであって、高尚な精神活動を行う人間を物質や自然の延長で捉えるのは納得できないという批判を受けるのですが、いかがでしょう。

芝田 「人間とは何か」という問いにはいろいろの考え方があろうが、ひとつは「ヒューマン・ネイチャー」という言葉があるとおり、「人間的自然」であるといってもよいわけです。この言葉は、普通「人間性」と訳されていますが、本来は「人間的自然」であって、自然史の一定の発展段階、いわゆる無機的自然、有機的自然、その発展した段階としての人間的自然と理解したらどうでしょう。

そして、この「人間的自然」になつてはじめて、無機的自然、有機的自然をも認識でき、かつまたそれに人間が労働によつて手を加え、自然物から本来の自然的なものをむしろ抽出し、あるいは純粋化してとりだすようになった。

たとえば鉄という自然は、人間が加工する以前は生まれていなかったわけで、人間による労働の結果、はじめて金属としての鉄が生産され、鉄のネイチャーが確認された。そういう意味では、人間的自然があつてはじめて自然の本性も明らかになつてきたと言えるのではないか。

これは歴史的にみても否定できないわけで、無機的自然の

歴史のなかで地球が生まれ、その上に生命が生まれ、その高度の発展段階で人間が生まれたということは否定しようのない事実です。

人間の精神的な高度の特殊性を強調するのはけっこうですが、自然的な前提があつてはじめてそうだったということとは誰でも認めざるをえないと思うのです。

こういう世界観は、ご存じのとおり、比較的新しいわけで、宇宙をひとつの自然史と認めるのもカントⅡラプラス以来です。すし、生命を自然史として把握するのもダーウイン以来です。こういう自然史的世界観は、せいぜい二〇〇年くらいの歴史しかないわけで、その意味では、それ以前の思考に留まつている人が多いのも仕方ないように思います。

本谷 今のような自然史的世界観を認めると、冒頭にでてきたような核の問題、環境の問題というのは過渡的な現象であつて、自然史の最高レベルにある人間としては必ずそれを乗り切るだろうから、お前が言うほど悲観的になる必要はないという批判も受けるんです。

芝田 事実、人間は愚かなことをしますが、それは本来の人間の自然からくるのか、それとも分業と私有財産の発生、そこからくる疎外として生まれたのかということですね。マル

クスの言葉で、わたくしが注目する言葉の一つに『資本論』に「商品所有者の自然本能」という言葉があります。この「商品所有者の自然本能」によって、人間は非合理的なことを行うことが説明されます。

たしかに商品所有者、それにもとづくところの資本主義社会では、人びとは「商品所有者の自然本能」に駆られて行動せざるをえないところがあつて、そこから非人間的な行動が生まれる。マルクス主義は、このような行動が生まれる理由を人間の本性に帰しません。

それらを人間の本性だとしてしまうと、では、他方で、人間が理性的で道徳的な行為を行うのはなぜかを説明できなくなる。結局、人間の本性からくる行動と、私的所有、疎外からもたらされる行動の矛盾、闘争という形で、現実存在としての人間のいろいろな行動があるとわたくしはみています。

本谷 非常に明解ですね。そうしますと先ほどのような危機的状況というのは、商品所有者の自然本能からもたらされるとなりますね。そうすると現在の危機的状況をどう乗り切るかという展望も開けてくるのではないでしょうか。

確かに近代科学・技術は自然の状態では存在しないような鉄鋼というものを鉱石のなかから作りだした。それによって

鉄鋼の物性が明らかになった。そのように近代科学・技術は自然の歴史のなかで積極的な面をもちながら、すなわちたとえば鉄鋼を産む一方でその何十倍もの残滓を産むし、エネルギーを投入する。それが現代の特徴の一端を象徴している。つまり積極的側面と同時に未解決の側面をもっている。そうしますと、われわれには先がないのではなくて、むしろまだまだ説明すべき課題がある。

廣井 それはそれで賛成なんです、自然保護というのは別の面からも考える必要があるのではないか。確かに人間は自然史の最高段階として存在するわけだが、最高段階というのは止まっているわけではなく、まだずっと続いていく途中の今のところの最高なわけですね。地球上に生命が誕生したのは三五億年前と言われ、哺乳動物は七千万年前、人類にいたっては二、二百万年前程度です。三五億年の生命の歴史からみたら二、三百万年なんて本当に短い時間です。そういう過程のなかで人間が他の生物とまったく違ったシステムを獲得できるはずはないんで、人間を生みだした背景とまったく絶縁してその存在を考えるわけにはいかない。

本谷 フランスのクセージュのなかにジュール・カルルという人が進化論について書いていますが、人間というのは時間の

長さにかんしては鈍感である。地球の歴史四五億年を一年に換算し、地球の始まりを一月一日午前0時において現在を二月三十一日の午後一二時におくと、生命の発生した三五億年前というのは五月一日で、哺乳動物の発生は一月二六日、人類の発生を二百万年前としますと、二月三十一日午後八時ということになると言っています。

もうひとつ言いますと、われわれが母親の身体のなかで受胎して卵割をおこして形らしい形をとるのはまず魚類の形なんです。それからウサギやブタのような形になって、サルを経て人間になる。ヘッケルの言う系統発生を繰り返しているんです。これをカルルの言葉とあわせて考えますと、人間独自の長さというのはほんのわずかで、哺乳動物あるいは脊椎動物と共通の時代の方が長いわけですから、魚や哺乳動物が棲めないような環境に人類が棲めるわけがない。

廣井 同時に人類の進化というのは他の生物と縁を切った形ではおこらないと思うんです。その意味では他の動植物を一体となって残しておかなければ、われわれ自身の進化もゆがんだ形になっていくのではないか。こういうことも自然保護の論理として提出できるんだと思うんです。

本谷 まったくそのとおりですね。

生産をあらためて考える

廣井 いろいろ議論していただきましたが、現代文明のひとつ

の特徴というのは、地下資源に依存して成り立っているということなんです。ですから、文明の発展というのは一面においてはさかんな地下資源の利用につながっている。京都教育大の木村春彦先生がこんなことを言っています。地球が生成する過程で重い元素が地球の内部に入っていく、軽い元素が地球の表面に残された、この軽い元素を素材として生物が誕生した。だからもともと重い元素というのは生物にとって利用できないもの、さらには有害なものが多い。それをうまく地球の中に閉じ込めてしまったのに、近代文明はそれをほじりだしている。これはバンドラの箱を開けたみたいになかっこうになって、その意味では現代文明の基盤は脆弱だと言っているんです。

芝田 大分前にわたくしが書いたある論文のなかで、もうひとつ、「地学的生産」という概念を提起したことがあります。たとえば工場立地を行う。これはひとつの地学的生産です。もちろん日本における地学的生産というのは、海岸を埋め立

て、独占資本のための高利潤追求のための工場用地をつくるという形でできたわけで、これについては大いに批判しなければならぬわけですが、たとえば日本の国土が次第に沈下するとか、地震によって災害が起こる可能性がある場合に、それをいかに防ぐか、海岸が浸食されないために防波堤をつくるというようなことが現実に行われている。

さらには都市や団地や公園をどう配置するか。これには治山治水も入りますが、そういうことは結局、国家が行わざるをえない事業ですが、その場合、数十年の見通しをもって行われなければならないし、そのくらい先でないと効果も現れてこないような生産がありますね。「生態学的生産」はこれにもとづいて考えられなければならない。

またこういう遠い展望をもった生産は、社会体制がどうあると必要なわけで、それへの投資についても研究がなされなければならない。

かねてから、この分野の経済理論というのはどうなっているのかと思っているのですが、今のところ、わたくし自身も研究していませんし、まだあまり研究されていないのではないかと。日本国民の未来世代が生きていくためにも、さらに全世界的にもそういう生産をいかに計画的にやっていくかとい

うことが、すぐにではないにしても課題となることが言えるでしょう。

それとの関連で言えば、先ほど廣井先生が地下資源の利用について言われましたが、地学という学問をどうみるか、かつて考えたことがあります。

地学の研究者といいますと、かつてはピックルやハンマーを持ってリュックを担いでということでしたが、今や研究手段そのものが巨大化して、衛星によって観察して地下資源を探索するようになっていいるし、それはかなり有効性がある。

そういう地学の発展そのものが、たとえば石油やその他の地下資源の発見においても人間がより無駄をしないで合理的に生産できる条件をつくっているのではないか。

そこで出てくる問題は、これは大分前にわたくしが地団研での講演で問題提起をさせていただいたことがあるのですが、地学研究そのものがひとつの労働であり、生産力を構成するということですよ。さらに言えば、わたくしはかねてから植物学や動物学は生産とどういう関係にあるのだろうかと考えてきました。生態学的生産のために、すなわち地球上で人間が生活しやすくなるように生物資源をよりよく利用する生産を行うために、どうしても植物学や動物学、さらには生態学の

研究が必要です。今までその研究が生産から切り離されていたと思われる科学そのものが、生産力のひとつの要因になりつつあります。

先ほどから話しにでてくる、鉄鋼をつくるという場合でも、その場合、鉄鋼は利用できても廃棄物もたくさんでるわけで、これからはその廃棄物も利用するような科学の発展が求められている。地下資源を利用する場合に、すべてのものが人間によって利用され、廃棄物そのものが自然を豊かにするよう自然に還されていくような生産が工夫されていかなければならない。

本谷 そのとおりですね。そのためには生態学を考えなおさなければならぬと思います。先生のおっしゃる生態学的生産、地学的生産と同じものと思うのですが、わたくしたちの言う環境保全型生産体系というのはどういう発想かと言いますと、今までわたくしたちの科学技術の使われ方をみますと、人間の利用のために生産するという点ではものすごい発見・発明をしてきた。一番いい例が合成洗剤です。冷水でも洗浄力のあるものを石油から作ったわけですが、さてこれを使つて捨てますと、水界のいろいろな生物に悪影響を及ぼす。これは未だに改まっています。

人間の利用のための科学技術は進んだが、生態学的生産人間にとっても便利で同時に自然にとってもその本性が発揮できるような生産についての科学技術はまだ皆無に近い。生態学がかりうじてそういうことに手を伸ばせるかなと思われるんですが、今のままの生態学ではそこまでいかない。人間間で射程に入れて、地球のこれまでの歴史を生態学的に考えるというふうにしなないとだめだろうと思います。

国連が言っているサステイナブル・ディベロップメント、これは持続的開発と訳されていますが、環境保全型の開発と訳し直すなど、内容的に的確な訳語を使うべきだと思います。わたくしは河川敷のあり方をめぐって建設省をずっと批判しているのですが、同じ治水のために堤防を作るにしても、今の堤防は住民を洪水から守るということを大義名分にして実は砂利とコンクリートの大量投入使用なんですね。これは土建業者や砂利採掘業者などにとってはメリットなんです。安全ということからいうと本当に必要なかどうか疑わしい。

芝田 エコロジー主義というのがあります。そのなかには人間が手を加えるからよくない、自然に還れという議論もみられますが、わたくしはそれには賛成しない。むしろ、それはアナーキーな状態に戻れということになりかねません。わた

くしたちこそが本当の意味でのエコロジーを一層発展させることを主張しています。その意味では、わたくしたちの方が本当のエコロジストであるといつてよいのではないかと思うのですが、いかがでしょう。

廣井 そのとおりだと思います。

本谷 エコロジー運動についてコメントしますと、わたくしは積極性があると思っています。とくにアメリカやフランスの「地球の友運動」では巨大開発反対なんです。そこで等身大の技術などということを言い出すあたりからおかしくなるんですが、コンコルドや核兵器に反対し、今の商業主義の権化みたいなものに反対するという目のつけどころはいいいただ、それらに対する対案がせつちさすぎるんですね。

廣井 エコロジー主義というのは、今の巨大産業が環境を破壊している、それを支えているのが科学技術だ、だから科学技術を批判するという傾向ももつ。科学というのは大雑把に言えば、自然の法則を明らかにすることを使命としている。

科学が自然法則を明らかにしたその先にふたつの問題がある。ひとつは法則を明らかにしていきながら、自然どう調和しながら生きていくのかという方策を具体的に探りつつ、技術を開発していくという道、もうひとつは自然の法則を理

解しながら自然を支配し効率的な生産をしていくという道ですね。このふたつをエコロジー主義というのはいっしょくたにして議論し、混乱しています。

芝田 先ほどエコロジーというのは人間を視野に入れないと言われましたね。

本谷 はい。わたくしが言っているというより、生態学者は一般にそう言っているのです。人間が入ってくるとそれは社会学になるという、縄張り意識があるんですね。

芝田 なるほど。

廣井 ヒューマン・エコロジーというものはあるんですが、これはエコロジストが取り組む分野ではなく、ソシオロジストが取り組む分野だとされています。

芝田 わたくしはダーウィンが『種の起源』で、生物の身体の仕組みについても「生理学的分業」ととらえ、また生物の生態を「自然のエコノミー」ととらえていて、自然の世界と人間の世界を統一してとらえようとする視点を述べていることに大変感銘を受けたことがあります。

本谷 一九世紀まではそういう考えがあったんですが、二〇世紀になってから急速にくなりました。

芝田 そうですか。その意味ではむしろダーウィンの方がエ

コロジーのあり方について基本的には――。

本谷 健全な目をもってた。だからもう一度見直す必要があるとわたくしは思っています。都市生態学（アーバン・エコロジー）というのが最近盛んですが、これは生態学者のなかのほんの一部の者がやっている。これをやっている人のなかにも、都市という固有の地域の生態学的方法を考えるのではなく、都市ではない、人間の影響を受けていないところで得た成果を都市にあてはめるという域から出られない。ただたとえば、ホンコンのエネルギー消費が、ホンコンに住んでいる住民の階層によってどう違うか、一番少数の一番富んだ連中が一番良質のエネルギーを一番たくさん使っているという解析などやっている例があつて、こういうのは都市生態学のあるべき姿の例かと思うんです。

芝田 今までの環境問題は、主として「ケミカル・ハザード」、すなわち化学物質による環境汚染が中心だったと思うのです。しかし、わたくし自身が国立予防衛生研究所の新宿移転に反対する運動にかかわるなかで、不十分ながら環境科学についての主要な文献に目を通してみて、これでは困るなと思ったことがあるのです。

それは、これからバイオの時代であり、遺伝子組換えの病

原体が今後、環境に排出される場合が非常になると予想されるのですが、そういう微生物が生態系をどう変えるのか、さらには環境全体にどういう影響を及ぼすのかということについての研究がほとんどない。その意味で、環境科学、生態学という場合も、ケミカルな物質によるものだけでなく、遺伝子組換え、微生物などによる生態系の変化についての予測などについても取り組んでいただきたい。

本谷 それは課題であることには間違いありませんね。

芝田 最近、アルゼンチンでアメリカの国立衛生研究所のプロジェクトで遺伝子組換えのウイルスを野外にだした結果、五人の農業労働者が感染するという事故がおきました。これは遺伝子組換えのウイルスに人間が感染した最初の例であるという報道が『毎日新聞』一月二二日付に報道されています。感染した五人は死亡のおそれはないということだそうです。たとえば遺伝子組換えによって天然痘のような危険性をもつ病原体が出現して、それが蔓延して取り返しのつかないことが起こりうる可能性があります。そういうバイオ時代

の環境保全は新しい重大な課題であると思われます。
廣井 バイオハザードというのは、環境や生物が汚されるというケミカル・ハザードとは質的に違って、生物のネットワ

ークのなかに入ってくる。

芝田 そしてその影響というのは数世代先でないとわからないということもある。

廣井 今日は「人間と自然の共生をめざして」という大きなテーマで先生方にはご意見を出していただきました。

そのなかで、大変重要なことが指摘され、また問題が提起されました。機会がありましたら、今後とも議論を深めていきたいと思いますが、ひとまず、座談会を閉じさせていただきます。

どうもありがとうございました。

(しばた しんご 広島大学・哲学・社会学)

(もとたに いさお 東京農工大学・生態学)

(ひろい としお 東京経済大学・生態学)

自然と人間の自然

——その近代的概念についての一考察

椎 名 重 明

一 はじめに

自然の人間化——自然環境の人工的な変化——と人間の自然の変化とは、相互規定的である。或る種の自然の人間化は、或る時代の特定の人びとにとっては改良であるが、時代が移り場所が変れば——或いは見る人の立場が異なれば——自然の破壊と認識されるようになる。

いうまでもなく、自然の改良がすべて自然の破壊に通じるわけではない。それはあたかも、特定の目的のための禁欲が、或る面では生の抑圧にはかならないといえ、人間の自然の

全面的な否定を意味しないのと同様である。しかし、自然にせよ人間の自然にせよ、改良とは或る状態——バランス——を変えることである。そして維持——たとえば生態系の維持——とは、その変化にともなう諸変化を抑止することである。自然の維持が現状の固定を意味するとすれば、それは或る意味で差別であろう。それはたとえば、これまでの樹木の伐採、開墾は改良であり社会の発展だが、今後の伐採・開墾は自然破壊であり、人類の滅亡につながる、というようなものである。或いは、子供がほしいとねがう夫婦に、養子を迎えることはよいが試験管ベビーはいけないというようなもの

である。自然を変え、人間の自然をかえることが人間にとって改良であり進歩であるとすれば、特定の人びと、特定の国、或いは特定の地域だけにその恩恵を限定することは、独占であり差別である。公害や自然破壊が地球的規模で問題になっているとき、残された自然の維持を特定の人びとや特定地域の人びとに義務づけることは、差別どころか責任転嫁ですらある。現状の固定ではなく、改善を要求することも、或るばあいにはさらに問題である。乱獲の結果少なくなったニホン・カモシカの保護を被害者である林業農家に義務づけたリ、北半球の緑の減少を南半球或いは熱帯雨林の緑でリカヴァーしようとするたぐいの思考様式には、そもそも今日の自然破壊がどうして起ったのかという点についての根底的な反省が欠けているように思われる。

生態学的観点からみれば、自然の破壊とは生態系を変えることであり、植生の単純化・動物の種類の減少等を意味する。原始林の豊かな生態系に比べれば、はるかに貧しいものになっているとはいえ、砂漠にもそれなりの生態系はある。ある種の植物や動物にとっての環境の悪化は、他の植物・動物にとっての環境の好転でもありうる。たとえば、人間にとっての環境の改善とは、害鳥獣の駆逐、雑草の駆除、害虫や病菌

の防除等々にはかならない。人間に害をなすそれら「pests」にとっての環境が悪化し、人間だけが増加したところは、人間中心の生態系の単純化が進んだ場所ということである。その意味では、或る種の自然破壊は人間の歴史とともに——少なくとも人間の定住とともに——始まるといっても過言ではない。

もちろん今日の自然破壊や環境汚染には、そうした歴史とは質的に異なるものが含まれている。除草剤や枯葉剤の空中撒布とか、放射能汚染、有機燐や窒素酸化物、重金属化合物等による土壌・水・大気の汚染等々は、少なくとも第二次大戦以前には問題にならなかったことといつてよい。しかし、それらが今日問題になっている最大のポイントは、自然破壊、それ自体よりも、人間にとっての環境破壊・汚染なのである。人間中心の自然観、人間を生態系の外におくような生態学の価値観等には、依然として基本的な変りがないようにおもえる。「自然との共生」などというにしても、人間にとって都合のよい「共生」——人間と自然との関係——が考えられているにすぎない。しかも、人間の名において語りながら、対自然の関係においては人間一般としては行動しないで、社会的・階級的存在として——或いはさらに、そのようなもので

ありながらも利己的個々人として——自然に働きかける。

人間にとつての自然環境としての或る種の動物や特定の植物等が滅亡に瀕しているとき、それらを絶滅から救うことは、当面の急務ではあろう。しかし、それらの動植物にとつての環境の悪化をよそに保護対策を講じるのは、あまりにも非生態学的であらう。まして滅亡の危機にまで追いこんでおきながら、最後のとどめを刺す人を非難するのは、家畜を育てた農民や肉を食べる市民が、家畜の屠殺を残忍よばわりするようなものであらう。すでに地球上の多くの種類の動物や植物は絶滅したし、そのうちの大半は人間が絶滅させたものである。誰が、何のために絶滅させたかを問うならば、その責めを負うべきものは、多くのばあい、人間一般ではなくなるであらう。いいかえれば、今日の自然破壊の問題は、じつは歴史の問題なのである。人間と自然との関係を社会の歴史のなかで見直し、歴史の一部として位置づけることは、自然破壊に対するいわば外在的批判を内在的批判へと向わせることにもなる。たとえばアイヌ民族問題は、アイヌ政策に対する外在的批判Ⅱ「義憤」だけではなく、「その問題の発生史の……正確な把握なくしては……解決しえない」^③。それと同様である。ただ、外在的批判なしにはラディカルな内在的批判が殆どあ

りえないように、「義憤」なしには問題の「正確な把握」もおぼつかない。狩猟民族よりは農耕民族の方が文化的水準が高いと考え、植民を開発としてだけみる観点からは、アイヌ政策史の批判的展開はほとんど望めない。いいかえれば、人間の自然をかえることは、それが自己の能力の向上のためや自己の信念を実現するための「禁欲」として行なわれるばあいはともかく、他の人間に対して強制されるばあいには——たとえ彼がそれを自らの意志(強制された意志: "coactus voluit")として行なうとしても——、抑圧にほかならないのだという認識なしには、現世的な「批判的社会科学」^④はもちろん、「批判的宗教史」^⑤も成立しない。同じように、自然の「改良」に無批判的な自然科学は、そのイデオロギー性に気づかない科学信仰に陥りやすい。いづれにせよ、「自然および人間仲間に対する横柄な掌握」は、「中世の天動説的世界像」にもまして幼稚な「或る種の「人間中心的世界像」^⑥と密接につながっているということを忘れるべきではない。

(1) たとえばイギリスでは、少なくとも一六世紀から一九世紀半ばごろまで、土地囲込み(エンクロウジャー)は土地改良の最たるものであったし、囲込み地の作物を食い荒らすものは害鳥獣となった。現在では——「野生動物・田園地域法」Wild-

life & Countryside Act.1981. により——まったく逆に、野生動物は保護の対象であり、野生動物の住む生垣(囲込み地周辺の)すらもが維持・保全の対象である。農業経営者にとつては、規模拡大等のために囲込み地の生垣を取り払うことは依然として改良を意味するし、害鳥獣が益鳥獣に変わったわけでもない。特定の人びとの特定の目的(利益)が、国民全体(市民)の利益(公共の福祉)という観点から公的に制限されるに至っただけであつて、人間を含む生態系の改良が意図されているわけではない。「公害の先進国」といわれるわが国のはあいは、自然破壊の面でもいわば「先進国」であつて、イギリスほどの自然保護政策にすら、ほど遠いものがある。

- (2) 高倉新一郎『アイヌ政策史』、「自序」およびその一部を(第三章まで)英訳した *The Ainu of Northern Japan* (Trans. John A. Harrison, in: *Transactions of the American Philosophical Society*, New Ser., vol. 50, pt.4, 1960), "Translation's Preface" (pp. 3-6) を参照。ついでながら、ユーカラの英訳 *Songs of Gods, Songs of Humans: the Epic Tradition of the Ainu* (Univ. of Tokyo Press, 1979) のなかで、フィリップ氏 Donald L. Philippi は、高倉氏のこの不朽の名著を引用しつつ、アイヌ民族政策に対する同氏の「義憤」をアイヌ民族自身の言葉として再現している (*Ibid.*, pp. 13-16, 247-253)。

- (3) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Studienausgabe), s.196, 440.

- (4) この点例えば Bryan Fay, *Critical Social Science* (1987),

pp. 203-205 を参照。

- (5) マルクス『資本論』第一巻第三章(『全集』第二三巻第一分冊四八七ページ)。なお拙著『マルクスの自然と宗教』第一章を参照。

- (6) D・シェロング『バルトと近代市民社会』(尾形隆文訳)二二ページ、四四ページ。ついでながらいっておけば、聖職者の教義や世俗の諸個人の心情ないし日常生活の個別的事例——それも特定個人の全人格——全生涯ではなく、分散的な記述——によって、古プロテスタンティズムの「徹底した」禁欲を一面的に強調するのは、「歴史認識に……有害」(同上、四二ページ)であろう。その点さし当り、C.M.N.Éire, *War against the Idols* (1986), pp. 276-318; R. C. Richardson, *Debate on the English Revolution* (1977), pp. 85-112; R. O'Day, *Debate on the English Reformation* (1986), p. 133-165; C. Haigh, ed., *English Reformation Revisited* (1987), pp. 94-113, etc. を参照。

二 マルクス・ウェーバー問題の今日的位相

——とくに人間と自然との関係把握をめぐる——

ノーバート・ワイリー Nöbert F. Wiley によると、一九六〇年代後半以後、アメリカの「平均的なウェーバー学者」は以前ほど保守的でも反マルクスのでもなくなり、今やいわば「マルクスとウェーバーとの一種の休戦状態」 a kind of Marx-

Weber truce が存在するという。⁽¹⁾ ヴェトナム戦争その他を契機として、T・パースنزの「機能主義的統合理論」が退潮し、ベンディクスやロスその他の「闘争理論」が勢いを得るとともに、フランクフルト学派の理論等を介してマルクスに接近する「新ウェーバー左派」new Weberian left が出てきた。観点をかえてみれば、それは同時に——或いはむしろ先行的に——ネオ・マルクス主義の側にも上部構造・イデオロギー・文化等の問題をめぐってウェーバーに接近する動きがあったということでもある。つまり「マルクスとウェーバーとの休戦」とは、ネオ・マルキストなканずく「上部構造の中核」に「学校・家族・文化メディア」を位置づけるような「文化マルキスト」cultural Marxist と「新ウェーバー左派」との「選択的親和」elective affinities であるというのが、ワイルーの見方である。

資本主義に立ち向かわずに戦争に参加する労働者という現実がネオ・マルキシズムにとつての重大問題なら、T・パースنزの統合理論では説明のつかない「二つの合理性の衝突」と「鋼鉄のように固い外枠」(“iron cage”) という現実は、パースنزのウェーバー解釈の退潮せざるをない重要な一因であった。なるほど鉄のオリからの出口がないとするかぎりでは、

は、ウェーバーの形式合理性や官僚制をみる心情的ないし政治的な目は、マルクスの疎外観とは異なっている。しかしワイルーによれば、そうした観点の違いや方法論——一方はカント的で他方はヘーゲル的というような立場——の違いを別とすれば、両者の概念そのものは本質的に類似している。とりわけ(パースنزのように)「身分」は階級的紛争の「ブレイキ」、「革命を抑止するもの」revolution-stopperではなく、じつは「階級」と相互浸透的な概念なのだと理解する彼の見方からすれば、市場を基礎として展開されるウェーバーの階級紛争概念も、「超市場的・革命的階級紛争の諸形態」を包含するものであることがわかうというわけである。⁽²⁾

いうまでもなく、「鋼鉄のように固い外枠」が「鉄のオリ」であるのは、それからの脱出を望む人びとがいるということにはかならない。その外枠から禁欲精神が「抜け出てしまっている」としても、だからといってすべての価値観、批判的精神が失なわれるわけではない。その外枠の中にのみ現代人の樂園があり、小宇宙があるとは考えない「精神」の持主、「心情」の持主——いいかえれば、「権力支配の事象化」に内的に適合しない人間——がいるということは、ほかならぬウェーバー自身がよい実例である。ウェーバーだけではない。

ターナー Bryan S. Turner の言葉をかりるまでもなく、支配階級の「イデオロギーに包摂されない、現実には社会的統御に抵抗する労働者」は、ウェーバーの「予見」のまへにも後にも数多く存在する。日常の経済的現実の絶対的な力が、彼らを強制して最終的に屈従と受容へと追いやるにしても、それはいわば「実用主義的・現実的」な——しかも「消費と市民生活」を重要な媒介項とする——彼らの対応を意味するのであって、必ずしも鉄のオリのような外枠への絶対的な恭順＝社会的規範の確立を意味するものではない。^③「社会的存在の本体論」the ontology of social beings とでもうべきターナーの「抵抗とあきらめ」の社会学によれば、抵抗は人間の個人意識（主体性、身体、能動性）に基づく。われわれが自己の肉体によって自然環境を体験し、自己の意識によって社会環境を認識する以上、われわれの対自然、対社会の関係が日常の消費・市民生活の面においておびやかされるとき、何らかの形の抵抗をせざるをえない。個々人のあきらめですら、社会的行為として個人をこえ世代をこえて一般化し永続化することはありえない。なぜなら、人が鋼鉄のように固いオリの中で、虚偽意識にみちた生活を送ろうとも、生ある限りは身をもつて——自己の肉体によって——自然環境の悪化、自然

破壊を知らざるをえないし、公害＝汚染物質の生産と消費は早かれおそかれ汚染や自然破壊に対する認識と批判的意識の——或いは批判的行動の——発生と伝達という社会的ルートを経て、人びとの知るところとならざるをえないからである。「規範的統合」理論のパーソンズをはじめとする「冷戦社会学」Cold War sociology を批判し、「NATO知識人」たちのウェーバー再評価——ウェーバーにおける「資本主義批判」の面の強調——ウェーバーとマルクスの「相互補完性」の強調——の延長線上に立つて、ウェーバーの形式合理性と実質合理性の概念をマルクスの交換価値と使用価値概念に近似するものとみるラッセル J.W. Russell も、右とほぼ同じようなことをいう。

彼によれば、ウェーバーのいわゆる「主なき奴隷制」とは、形式合理性の非人格化がもたらす、「資本主義の機械時代に適合的な形態としての官僚制」のことであり、或いは、「最大限利潤実現のための科学的工場管理制度」のことである。形式合理性の非人格化は、「人間としての価値・人間同士の人格的な結びつきの犠牲」のうえに——いいかえれば実質合理性の否定として——あらわれるのであり、したがって非人格化は非人間化にはかならない。そのような意味では、ウェー

ーバーの実質合理性と形式合理性の概念は、マルクスの使用価値——或いは使用価値の生産としての労働過程——と交換価値（価値の生産＝増殖過程）という概念およびそのうえに展開される物象化論或いは虚偽意識論と「ほとんど違くない」とラッセルはいう。もちろん、「革命的樂觀論者」マルクスとはちがつて、ウェーバーのばあい、かつて教会の実質合理性と矛盾するものと把握された資本主義の形式合理性も、それがひとたび出来あがつてしまえば、「あらゆる社会秩序の原理」となるものとみなされ、そこからの出口はないものとみなされる。⁽⁴⁾

ただし、それにも拘らず、ウェーバーにおいても形式合理性の非人格化はいわば完成しない。なぜなら、ウェーバーのみるところでは、雇用契約における資本家と労働者との「形式的自由」は「二方的関係」であり、“coactus voluit”——「強制されたとはいえ彼の意志である」——というのが一般的な事実だからである。⁽⁵⁾ ウェーバーのいうように、雇用契約に際し労働条件をきめる自由が労働者側にならないことは、ラッセルによれば、「力関係が自由な雇用契約の形式的自由を、実質的に否定する」⁽⁶⁾ということにほかならない。

力による強制の存続は、それ自体資本主義や資本主義社会

の官僚制の形式合理化の非完結性を意味するが、同じことは他の面にもあらわれる。ラッセルがそこまでいつているわけではないが、じつは労働者の「形式的自由の否定」は雇用契約の面にだけみられるのではなくて、「自由」の意味にほかならない「封建制その他の諸規制からの自由」および「土地からの自由」そのものが、資本主義のもとでは完成されない。ウェーバーの時代以後の後発資本主義諸国の実情がそれを示しているばかりでなく、先進資本主義諸国——とりわけイギリス——における土地および労働力の商品化の経済的・法的実態が、それを如実に示している。それはいつてみれば、「鋼鉄のように固い」鉄のオリの扉には錠がかからないということなのであるが、それというのも、自然的存在である人間にとって、「一切の自然の享樂を厳しく拒け」るような禁欲それ自体が「自然の事態を倒錯した、およそ無意味なこと」である以上、人間の自然力である労働力やその自然力と密接不可分の土地の自然力を完全に商品化することは、とうてい出来ないからである。つまり、資本主義的合理性（形式合理性）が人間の窮極的価値からみれば実質的に不合理であるという価値判断は、鋼鉄のように固い外枠から禁欲精神が抜け出したとしても——或いはむしろ、抜け出せば抜け出すほど

——歴史的現実としては逆に強まるといっている。

(1) Norbert F. Wiley, ed. *Marx - Weber Debate* (1987). Introduction, pp. 7 - 11, 25.

(2) *Ibid.*, pp. 16 - 23. ついでながら、ワイリーのこのような見方に対し、六〇年代末以後のアメリカ社会学における紛争理論の「優勢」——パースンズの影響力の「見る影もない」衰退にも拘らず、そのような状況をむしろ「パースンズに取って代るだけの十分な体系性」をもたない「表層的動向」と把える山之内靖氏のような見方もある(『現代社会の歴史的位相』、三一八ページ、『社会科学の現在』、七一―一二ページ)。

(3) Bryan S. Turner, "Marx, Weber, and the Coherence of Capitalism: the Problem of Ideology" (*Wiley, op. cit.*), pp. 194-200.

ついでに言えば、「近代化、合理化、官僚化、世俗化」というような「単線的」過程それ自体が歴史の、一面的抽象にはかならない以上、その過程のいきつく先に「鉄のオリ」のような歴史的現実を想定することは論理的矛盾であらう。「経済的世俗化」の進展が逆に「生産や生命の再生の根本的意味」を理解しようとする新しい思想或いは宗教を生み出すこともあれば、「人間の本性、naive dispositions が合理性に抵抗」することだって否定しえな——この点 P. E. Hammond ed., *The Sacred in a Secular Age* (1985), pp. 1 - 2, 18 - 19, 91 - 101, 168, 349 - 350, etc. を参照。

(4) 以上については James W. Russell, "Method, analysis, and politics in Max Weber: disentangling Marxian affinities and differences" (*Hist. of Polit. Econ.*, 17/4, 1985), pp. 575 - 589.

(5) Weber, *Economy and Society*, pp. 334 - 335, 730 - 731.

(6) Russell, *op. cit.*, p. 585. ただし「力関係」ではなくて法そのものが労働条件の本質——命令・服従という雇用関係——を規定するものだということになると、話は十分違ってくる。なぜなら、法そのものが歴史的にみて力関係——階級関係の所産という性格を色濃くもっていたとしても、その力関係と現在の雇用関係における——或いは雇用関係に入ろうとする——労働者と雇用主との力関係とは同じものではないからである——これらの点に関しては森建資『雇用関係の生成』参照。

(7) ウェーバー『倫理』(上)、四七ページ。

三 資本主義社会における土地・労働力商品化の 非完結性

資本制生産様式の確立は、労働力および土地の商品化を基礎とする。しかし、どのような産業をみても、資本制生産様式が世界的に——世界の隅々まで——確立している部門はないし、どの資本主義国をみても、あらゆる産業が全面的に資本制生産様式の支配するところとなっているような国はない。資本制生産様式は、一国の国民経済において、或いは資本主

義の世界的編成（『世界資本主義』）のなかで支配的生産様式となつてはいても、他のさまざまな生産様式や経済制度と併存しているばかりか、むしろそれらの存在によつて資本主義体制は維持されている。つまり、労働力および土地の商品化は、歴史的現実として完成されてはいないし、今後完成される見込みもない。

それはなぜであらうか。いうまでもなく、その根源的な理由は、それらが資本によつて生み出しえない特殊な「商品」だからであり、逆にいえば、他の商品とまったく同じように完全に商品化することのできない生きている自然力だからである。

資本主義発生過程のイギリスにおいて、「モラリスト」たちがいわゆる第一次エンクロウジャーを非難したのは、高利貸や生活必需品——なにかんづく穀物——の買占め等と同様、それが「貧しき者より奪うなかれ」という聖書の教えに反するからであり、或いは中世的伝統としての「聖書の経済」the biblical economy⁽²⁾＝「モラル・エコノミー」⁽³⁾を否定するものにはかならなかつたからであつた。ムーア John Moore がいつたように、エンクロウジャーを行なえば「われわれはもうかるであらう。地代は三倍にもなるかもしれない。……しか

し、われわれの土地はわれわれのものだというなら、われわれの上にいます、主は誰なのか……そのようにして俗世の所有者 civil Owner となることは精神的な横領者 spiritual Usurper となることにはかならないではないか」——それがモラリストたちの倫理観であつた。そしてそのような価値視点からみるとき、囲込み推進者たちは「貧民を金銭で買い」、「彼らを自分のもうけや利潤のために商売道具にし、或いは家畜のように利用したり、売買する」のだという現実が、批判の対象として明白にみえてきた。つまり、第一次エンクロウジャー等による土地および労働力の商品化の階級的利益が、非倫理的なものとして、批判的に明らかにされた。

それとはまさに逆に、第一次エンクロウジャーの推進者や囲込みの賛同者たちの目には、労働力や土地の商品化の否定的側面が見えてこない。或いは、少なくとも禁欲精神や自然の改良に対する積極的な評価のかげにかくれてしまう。たとえば上述のムーアと激しく論争したり James Lee は、同じ聖書を引合いに出しながら、次のようにいう——「神は秩序の神であり、秩序は事物の魂、国 Common-wealth の生命である。しかるに共同耕地は無秩序の場所、争いの苗床、乞食の温床にはかならない」。「それぞれの個人の利益は公

共の利益」なのだから、「人びとが改良農業を行ない……土地の改良を行なうことは、国を富ますことにほかならない」。だいいち、「放牧地に転換すればもうかるにも拘らず、土地はいつも穀作のために耕作しなければならないというのは、いかなる神の掟、人の世の法律によるのか」⁽⁶⁾。

ムーアが「農民、追放的エンクロウジャー」depopulating enclosure を問題にしていたのに対し、リーの方はどちらかというと主として「合意によるエンクロウジャー」enclosure by agreement を念頭においていたといううかがいは否定しえない⁽⁷⁾。しかし、アプルビー Joyce O. Appleby が指摘しているように、中世の「経済と法および宗教意識との結合」状態に代って、「自然の諸力の統御や改良農業者の私利追求を礼賛するばかりか、それを聖書の教えに合致するものとする」にいたったのは、新しい経済倫理の抬頭してきたこと——「諸価値の根底的変化が起った」こと——のあらわれであるには違いない。「自然よりも人工の方が生産的である」という考え方が、貧民の権利をも含む共有権Ⅱ共有地を私的土地所有権Ⅱ私有地に変え、残存する共有地を改良されるべき荒蕪地 waste とみなすようになったように、「勤勉は人間の自然(本性) Human Nature」であり、「勤勉な人びとだけが富を

増大させる」という考えを他人のために働く労働者に強制するとき、「労働可能な」人間と「労働不可能な」人間という救貧法上の区別が行なわれ、勤労意欲の向上や勤労態度(習慣)の改善——要するに労働者としての資質・人間の自然の改良——が要求されるようになった。

その結果が今日のような資本主義諸国の自然破壊と人間の自然の抑圧、そしてそれらの第三世界への輸出となろうとは、その時代に「世俗を改造」しようとした禁欲的人間——なかなかプロテスタント的職業人たち——には予測できるはずもなかった。もちろん、モラリストたちの漠然たる不安のなかにも、そうした予測があったわけではない。とはいえ、たとえばミュンツァー Thomas Müntzer やイギリスのモラリストたち——或いはさらに市民革命期のレヴェラーズ Levellers やディガーズ Diggers——が、共同体を土台とする反資本主義的主張をしたというだけで、歴史的発展・人類解放という観点からしても「反動」的であったとするのは、一種の「あと知恵」afterthought 的、一面的評価であらう⁽⁸⁾。

人間と人間、人間と自然との結びつきが時代により、そのときどきの時代精神において異なるということは、必ずしも社会の発展や人びとの社会意識、自然認識の進歩を意味する

ものではない。ファシズム期やスターリン時代を考えるだけでも、そのことは明瞭である。公害とか自然破壊は因果関係のかなり明白な事象——だからこそ公害訴訟等が成り立つ——なのであるが、自然や人間の自然の破壊・抑圧を意に介さないような価値観を——その系譜としてではなく、さし当り単にくりかえしあらわれる歴史的事例として——さぐり出してみれば、その都度対立的な価値観があらわれ、事態の改善、軌道修正が多かれ少なかれ日程にのぼったということは明らかとなる。上述した「農民追放のエンクロウジャー」から「協議にもとづくエンクロウジャー」への移行が、モラリストたちやレヴェエラーズ、ディガーズの活動と直接的因果関係にあったかどうかは、なお論証されるべき問題点を残しているとはいえ、少なくとも結果において、彼らの主張に沿う形の軌道修正があらわれたことは事実である⁽⁹⁾。

「資本主義の母国」イギリスにおける土地と労働力の商品化の決定的な段階は、十八世紀後半からの「議会エンクロウジャー」Parliamentary enclosure とともにやってきた。しかし、この法律による囲込みにも、農民追放に歯止めをかけ、或いはさらに労働者に土地（allotment）を与え、市民に公共緑地を保全する動きがともなった。たとえば、協議にもと

づく囲込みは——その事例は極めて少ないとはいえ——引続き行なわれたし、一七七三年の法律は、関係土地利用者 occupiers の数および保有権、価値の四分の三の合意により、囲込みを行わずに「改良農業」を実施できるものとした。もちろん、土地所有者、十分の一税徴収権者の同意を必要としたが、同時に、開放耕地内に土地をもたない零細共有権者や小屋住農 cottagers を「排除しないものとする」規定（第八・第九条）を含んでいた⁽¹⁰⁾。議会エンクロウジャーでも、囲込み個別法 Private Acts には、関係者のうち囲込みに賛成するものと反対するものの数と所有面積（価値）が併記されていた。ただしそのばあいには、関係所有者の所有面積が法案成立の準拠であり、所有面積（価値）で全体の四分の四ないし四分の三の合意があれば成立した。しかし、個別法におけるこのような形式合理性の実質的否定——囲込みによる農民追放「脱農化」——は、囲込み一般法 General Acts によつて、少なくとも部分的に修正される。たとえば一八三六年法は、共同放牧地「荒蕪地」を含まない共同耕地の囲込みに関する法律として、ロンドンから一〇マイル以内の囲込みを規制したほか、他の大都市周辺の耕地の囲込みにについても、人口に応じて規制区域を設けるスライディング・スケール方

式を採用した。これは、その直前にオウヴァ村 Over (Camb.) の共有地の囲込み個別法案が貧民に対する小割当地 allotment のないことを理由に否決(下院)されたのにかんがみ、公共緑地を残す措置として行なわれた決定といわれている。⁽¹²⁾ 現に同法につづく一八四五年一般囲込み法では、「都市住民の健康、快適さ、便宜を考慮し」、「彼らの運動やリクリエーションのため、および労働者 labouring poor のため」に、右の規制区域を拡大した(第十四条、二十七条)ばかりか、囲込み予定地に「都市住民が共有権等を有するばあい」には、彼らの総数の三分の二以上の同意を要するものとし(同二十七条)、かつ労働者には囲込み委員が適当と判断する大きさの小割当地を分与するものとした(第三十一条)。

議会エンクロージャー推進のイデオログのアサー・ヤングが『囲込み一般報告』 General Report on Enclosures (1808) のなかで述べ懷したように、「働らく貧しい人びと」に対し、囲込みは「違法に行なわれたわけではない」が、「非常に酷であった」⁽¹⁴⁾。せめてジャガイモ畑 potato patch、牛一頭飼える土地 cow system を残すべきであったという反省が、純粹にキリスト教的人類愛精神から出たものか、或いは「救貧税に頼らず自分の土地と家畜でみずから助けるもの」

が同時に「勤勉とまじめ」 industry and sobriety につながるという認識から出たものかはともかくとして、「ジャガイモ畑三エーカーと乳牛一頭」 3 acres and a cow は十九世紀末の自由党党主ジョゼフ・チェンバーレンの選挙綱領にもなった。⁽¹⁵⁾ 今日知らない人のいないほど有名な「ナショナル・トラスト」が十九世紀末にできたほか、「小菜園地割当て法」 Allotment Acts および「小土地保有法」 Small Holdings Acts、或いは「首都圏内入会地法」 Metropolitan Commons Act (1866) や「入会地一般法」 General Commons Act (1876) 等も、土地国有化論や公有化論、或いは入会地・公共緑地保全運動の盛んになった十九世紀末葉に成立した。⁽¹⁶⁾

労働力の商品化は、直接生産者の生産手段としての土地からの分離を前提とするが、生活手段としての土地——或いは人間の自然と密接不可分の外的自然としての土地——からの分離は、当然のことながらその人間の自然力たる労働力の力能そのもの(肉体力や頭脳力)を低下せしめずにはおかない。土地所有の独占が、マルクスの言葉どおり資本制生産様式の「恒常的基礎」であり続けるのは、そのような事態が起らない範囲内においてである。だから、十九世紀のイギリスに起った上述のような土地所有に対する制限は、資本による制限

という面を色濃くもつていたのであるが、たとえばマルクスたちの指導したイギリスの「土地・労働同盟」Land and Labour League等にもみられるように、労働者側の要求に基づく労働政策という面をもつていたことも否定しえない⁽¹⁷⁾。労働力の再生産が個人或いは家族の自然的行為そのものにほかならない以上、そしてまた、その人間の自然的行為のなかには、飲み、食い、子どもを育てるといふ、いつてみれば「牛馬と同じ」行為はもちろん、自然を愛し、自然によつて精神を育むという人間特有の能動的『意識的行為も含まれる以上、生産と領有の近代的形式のもとにおいては、「土地を人民に」という主張がくりかえしあらわれることに変わりはない。いいかえれば、土地或いは自然と人間諸個人との結びつきが実感されないような社会的仕組み——社会的分業や商品交換、私的土地所有・国有等々の介在——のもとでは、人間は大地を奪われたヘラクレスとなる。

ところで、イギリス資本主義は労働力商品化の基礎としての土地の商品化を完成せしめなかったばかりではない。労働力の商品化そのものをも完成せしめなかった。マルクスのいう「資本のもとへの労働の実質的包摂、*reelle Subsumtion*」⁽¹⁸⁾

を——より広い意味ではウェーバーのいう「鋼鉄のように固い外枠」を——完成せしめなかったばかりでなく、そもそも労働力を他の商品とまったく同じような商品として取扱う法的制度、そのものを完成せしめなかった。

ド・ア Ronald P. Dore 氏が『イギリスの工場・日本の工場』の比較のなかで明らかにしたように、毎朝作業開始後の一時間に「生産ロスが五〇パーセント」にも達するのは日本ではなくイギリスの工場の方であり、しかもその違いは、工場制度の機械的・技術的水準によるのではなくて、主として雇用制度——日本の雇用制度はイギリスの「官庁、軍隊、警察の中」にはあつても工場の中にはないという事実——による。

いいかえれば、プロテスタント的禁欲精神『職業倫理ではなく、共同体意識（ド・ア氏のみるところでは、日本の工場は企業共同体である）』『職場意識が日本の高度成長を支えている。つまり労働の「実質的包摂」や「機械的生産の技術的・経済的条件にしばりつけられている近代的経済組織』の「強力な世界秩序」の「形式合理性」は、ほかでもないイギリスにおいて完ペキなものにはなりえなかったし、いまもつてなりえていない。それというのも、労働力商品の使用価値は、他の商品の使用価値とは異なり、その購買者の所有、或いは完全

な支配に属さないからである。資本家が労働力商品の使用価値をわがものとし、購買した労働力を真に生産的な労働として実現せしめうるのは——その意味では労働力の実質的包摂を現実たらしめられるのは——労働者がすすんで資本家の意志に協力するときだけである。ウェーバー流に表現すれば、「怒りも興奮もなく」、「近代の権力秩序の合理的規則にそつて」、「ただ即時的な職業義務として自己の責任を果す」ばあいだけである。⁽²¹⁾イデオロギー、宗教、教育、文化メディア等が支配の道具としての役割を果すのは、ハイ・テク時代の機械体系をもつてしても、働らく意欲を生み出すことはできないからであり、しかも労働者が機械の一部分であるのは、一日のうちせいぜい八時間程度であるにすぎないからである。そればかりではない。労働力の商品化、すなわち雇用契約そのものも、動産売買や不動産（とくに土地）売買と同じ性質の（労働力）商品売買にはならなかったし、「イギリス法で契約とよばれる、最も純粹な型」にもなりきれない面をもっている。

ゲルダート W.M. Geldart の『イギリス法原理』——彼の後継者たちの度重なる改訂にもかかわらず、最新版においてもなお変わっていない原著者ゲルダート自身の表現——によれ

ば、動産売買が「主として契約」であり、土地売買が「純粹に契約であるようにみえ」ながらも実は「登記可能な不動産契約、estate contract」であるのに対し、雇用契約は契約の「最も純粹な型」である。⁽²²⁾土地売買が純粹に契約でないのは、一九二五年「土地登記法」Land Registration Act（実施は一九三六年以降）および一九六五年「共有地登記法」Commons Registration Act により、強制登記が行なわれるようになったからであり、登記により第三者對抗権を有する財産権となるからである。同じように、動産——すなわち通常の商品——の売買が主として契約であつて純粹に契約ではないのも、所有権の移転とともに買主に第三者對抗権が付与され、その限りでは、そこで売主と買主との関係は消滅してしまうからである。それに対して雇用契約が英法上の契約の純粹な型であるといわれるのは、労務提供と賃金支払いの合意が、当事者間に債務の関係を発生させ、しかもさし当り第三者との関係を発生させないからである。リース lease は「主として譲渡」であるがリースの特約 covenants は「契約上の債務」であるといわれるのも、そのためである。

とはいえ、このような英法上の雇用契約は、必ずしも現実を反映してはいない。両当事者間の自由な契約は形式にすぎ

ず、実質は法のまへの平等とは法以前の財産上および身分上の不平等に手をふれないということにほかならない。賃金に関する団体交渉とか雇用諸条件に関する団体協約等は、そのことの反映である。それどころか、いわゆる「コモロー・マリッジ」common law marriage のような自由結婚が法律上、社会通念上の結婚ではないように、当事者間の「自由な」雇用契約は「雇用契約ではない」ともいえる。たとえば一九七二年「雇用契約法」Contracts of Employment Act は雇用主が被雇用者に雇用条件の明細書を手渡すべきことを義務づけており、その義務を怠れば刑法上の罪に問われる。しかし、そうした性格の法的国家的干渉は、それと反対の性格をもつ国家干渉によって、歴史的にはもちろん、現実においても十分すぎるほど相殺されている。近代法は、歴史的形成過程においてのみならず、その体系それ自体においても、財産から契約へという展開順序になっている。そして土地財産が社会的威信 social prestige であり、貴族社会の身分構成の基礎であつたように、近代社会の法体系にも、契約が財産を離れて純粹に契約になりきれない面のあることは、否定しえない。土地の賃貸借契約としての特約なしのリース譲渡がありえないのとは裏はらに、資本・賃労働関係を前提としない労働

契約はない。資本としての財産の所有と資本のもとに従属する無所有賃労働の関係全体は、自由な契約関係と機械だけでは維持しえない。そこに雇用関係が契約関係になりきれない面——いいかえれば労働力の商品化が完成しえない面——がある。そしてそれは、すでにのべたように、土地と同じく——そしてまた土地と不可分の——労働力が資本によって生み出すことのできない（資本の所有に帰属しえない）自然力であるということに起因する。

イギリスの資本制農業は、地力——或いは少なくとも肥力——の維持義務を中心とする「農業らしいやり方」husband-like manner Ⅱ「適正耕作の準則」rules of good husbandry を資本家的農業経営者のまもるべき義務とした。資本主義的に合理的な科学としての農学が生み出した土地改良や改良農業につきまとう「洗練された掠奪農法」が、粗野な掠奪農法Ⅱ「荒らしづくり」と同様、土地の自然力を衰退させるものとして、法的規制の対象となつた。そして、土地の自然力たる地力の利用権者Ⅱ資本家的借地農業者が、地力の所有権者Ⅱ近代地主に対して、地力維持義務を負うのと同じように、地主もまた地主なりに地力（および建物等の施設）維持義務を課せられる。すなわち「適正不動産維持準則」rules of good

estate management がそれである。⁽²⁶⁾

資本制農業と近代的土地所有のこのような関係に近いものが、資本家と労働者との関係にもみられる。雇用主の雇用労働者の労働力保全義務——労働者およびその家族に対する社会保障や、労働条件等に関する国家的規制の枠内における雇用主の義務——がそれである。異なる点といえば、労働力の所有者は労働者自身である以上、土地の自然力を私的に所有する地主のような義務——自然力維持義務——が労働者には直接的な形で課せられないということである。

- (1) 埋め立て＝造成地といえども、無から有が生じるわけではなく、資本（労働）がなしているのは土地の形状をかえ「改良」することだけである。
- (2) Joyce O. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*, pp.52-72.
- (3) E.P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past & Present*, 50 (1971).
- (4) John Moore, *A scripture-word against inclosure* (1656), pp.6-8.
- (5) *Ibid.*, p.6.
- (6) James Lee, *A vindication of a regulated inclosure* (1656), pp.7-9, 20-23, 42.

(7) 以下に「いつは」 Appleby, *op.cit.*, pp.54-55, 129-136 参照。

(8) いうまでもなく、「急進的」か「反動的」かは、何を尺度とするかによる。たとえば「社会的政治的見解において……急進的」であつたミュンツァーは、「カトリック教会の教義からの絶縁の度合で測定すれば」、ルターほどにも急進的ではなかったともいえる（『宗教改革著作集』7、田中真造「解題」。なお同氏の著書『トーマス・ミュンツァー』——とくに「付論」——を併せて参照）。それと同じことは、ピューリタンについてもいえる。プロテスタントの歴史家やプロテスタンティズムの職業倫理の歴史的意義を強調する人びと——たとえば M・ウェバー——のいうほど、ピューリタンたちは日常生活のあらゆる面において禁欲的だったわけでもない。そのことは最近の社会史物神化を拒否し続けたわけでもない。そのことは最近の社会史——とりわけ社会的な宗教史や家族史等（たとえば R.O'Day, *Debate on the English Reformation* (1986), chap.6; C.Haigh ed., *English Reformation Revisited* (1987), chap.5 をみよ)——が明らかにしているところであるが、そもそも「ピューリタン」とか「ピューリタニズム」そのものが——歴史家たちによりくりかえし指摘されてきたように——極めて多義的かつ漠然とした概念であることからわかる。

(6) たとえば市民革命（「ピューリタン革命」）の「囲込み自由」政策——一六五六年における「反囲込み法案」の最終的否決——にも拘らず、農民追放型の囲込みは復活しなかったし、絶対王制の「反囲込み法」のもとで行なわれた囲込みをすべて

適法とみなそうとする最初の「一般囲込み法案」General Enclosure Billともいうべき「一六六六年法案も不成立に終わった。

(10) An Act for the better cultivation, (13Geo. III .c.81) .

(11) An Act for facilitating the inclosure of open and arable fields
..... (6&7Wil. IV .c.115) .

ただし後の一八四五年法と異なり、人口一〇万以上では三マイル、七万人以上では二・五マイル、三万人以上では二マイル、一万五〇〇人以上は一・五マイル、五〇〇〇人以上一マイル以内がそれぞれ規制区域であった。

(12) この点 T. E. Scrutton, *Commons and Common Fields*, 1st ed., 1887, rep. 1970, pp. 156 - 157 参照。

(13) 8&9Vic.c.118. 囲込み規制区域はロンドン周辺一五マイル以内、人口一〇万人以上の都市では四マイル以内、二万人以上では二・五マイル以内というようになった。

(14) A. Young, *General Report on Enclosures*, p. 14.

(15) Avner Offer, *Property and Politics*, 1870 - 1914, pp. 352 - 356.

(16) これらの点については、さし当り拙稿「十九世紀末イギリスの土地公有思想」(日本土地法学会『ヨーロッパ・近代日本の所有観念と土地公有論』所収)。

(17) 椎名編著『土地公有の史的研究』第一章(のちに椎名『マルクスの自然と宗教』に一部収録) 参照。

(18) 『資本論』、第一巻第一四章。

(19) Ronald P. Dore, *British Factory, Japanese Factory*, chapt. 1

(山之内靖・永易浩一訳『イギリスの工場・日本の工場』六一

一〇ページ)。

(20) 同上、三七三ページ。

(21) M. Weber, *Economy and Society*, p. 600. 『宗教社会学』(武藤一雄他訳) 二九〇—二九一ページ。

(22) W. M. Geldart, *Elements of English Law*, 8th ed., pp. 127 - 128. (末延三次訳「一九〇—一九二ページ」)。

(23) この点詳しくは森建資『雇用関係の成立』、第一章を参照。

(24) 椎名「イギリスの地主・借地農関係法」(『法律時報』第五二巻第五号)。

(25) 椎名『農学の思想——マルクスとリービヒ』。

(26) 戒能・椎名『イギリス農業関係法総覧』(農水省構造改善局、昭五七)、七ページ。

(しいな しげあき 帝京大学・イギリス近代史)

自然尊厳公理からエコトピアへ

入 江 重 吉

はじめに

人間は地球の一部であり、自然の一部であり、そして生物の一部である。人類史は地球史、自然史、生物史からみれば、たんなる一つのエピソードにすぎないかもしれない。

しかし、この人類がいまや、地球に、自然に、生物に、重大な影響をおよぼすようになってきた。その意味では大変皮肉なことだが、人類史はもはやたんなるエピソードにはならなくなってきた、といえよう。

産業革命以来のほぼ二百年間にわたる人類の輝かしい成果は、二、三百万年といわれる人類史のなかでもたしかに特筆すべきものであろう。とはいえ、その間に失われたもの、損失もまたはかりきれないほどである。我々は文明の輝かしい成果を誇るだけに満足して、失われたものの重大さを忘れてはならない。

現代の文明はひとことでいえば、資源の濫費と環境の破壊を通じて飛躍的に発展してきた。というより、資源の濫費と環境の破壊がなければ、文明の「ゆたかさ」は達成できなかった、といえよう。だが、そのような「ゆたかさ」は仮象

(かりのもの)でしかなく、それこそまさに、人類史のなかのたんなるエピソードにすぎない、というべきではないか。

さらに、「人類史はもはやたんなるエピソードとはならなくなつた」といったが、しかしその人類史のなかで、「たんなるエピソードにすぎない現代」という時代に、我々はいま生きている。だからこそ、今日、「自然と人間との共生」という問題が大きく問われているのだ。

この問題にアプローチする試みとして、私が注目したいのは、進化的倫理学やエコロジー倫理学、環境倫理学とよばれる新しい倫理学である。工業文明のもたらす地球規模での環境負荷をこのままにしてよいのかという問題が、新しい倫理学の課題となつた。

これまでの倫理学は過去と現在、とりわけ同時代と同世代に関心を向けていた。総じて人間中心的に考えるものだった。この人間中心主義が新しい倫理学では問題とされ、批判される。まずこの点からみてゆくことにしよう。

I カントの人格尊厳公理と自然との共生

人間中心主義を代表する近代の思想家として、デカルトと

カントが挙げられる。デカルトは人間の理性(精神)を絶対化し、カントは人間性(ヒューマニティ)に絶対の価値を認めた。デカルトの理性主義、カントのヒューマニズムは「近代」の二大支柱といつてもよい。ここでは、ヒューマニズムの核心をなすカントの「人格の尊厳」公理をとりあげて、人間中心主義の問題を考えてみたい。

坂本百大(一九八六)は、人間にかんして現れた新しい知見、歴史的知見、生態学的知見、さらに、遺伝学的知見によって、ヒューマニティの尊厳に対する疑惑が生じてきた、という。

坂本によると、かつてのルネサンス運動のなかで興つた近代のヒューマニズムは、神や王権の桎梏をはなれて人間そのものの本性、すなわち、ヒューマニティに絶対の価値を認め、その体現者である人間を、したがって、人間の生命を尊重し、賛美しようとするものであった。

このヒューマニズムを思想の上で結晶化したのが、ドイツの哲学者カントであった。カントは理性主義の立場から「人格の尊厳」を絶対的な公理として定立した。坂本は、このカントの尊厳公理がいま疑われている、というのだ。

実は、コペルニクスの地動説とダーウィンの進化論が登場

してから、すでに人間中心主義の世界観は否定されてきたし、人間は地球の、生物の一員として相対化されてきた。人間中心主義の否定ということは、なにも現代になってはじめて出現したものではない。

しかし、人間中心主義の否定とは一体どういうことなのか。それは、ヒューマニズムの否定、カント的な尊厳公理の否定を意味するのであろうか。これが現在問われている問題だ。だが、それらまで否定してしまうと、やはり行き過ぎである。

人間中心主義の否定、人間の相対化ということは、決して、人間の生命を人格を尊重するな、ということではなからう。

それは、他の生物・生命を犠牲にして、もっぱら人間の生命、人格のみを尊重する考え方に対する否認なのだ。人間の生命、人格はもう尊重しなくてもよい、ということでは決してない。人間と同じく、他の生物・生命も尊重しようということだ。

とはいえ、ここで疑問がおこるかもしれない。はたして、人間とまったく同等に、まったく等価値に、他の生物を人間は尊重することができるのか、という疑問である。

およそ人間が人間として生きるかぎり、カント的な尊厳公理を否認することはできないであろう。個体の面からも種の面からも、人間という個体、人間という種に優先権が与えら

れるはずだ。しかしこの優先権は無制約なものではない。そこにはやはり制約がある。

自然との共生、他の生物との共生、もちろん敵対関係をふくみながらの共生が必要であらう。人間という種の存続のためにも、人間という種の優先権に対する制約が必要なのだ。人間という種の無制約な優先権はかえって種の絶滅をもたらすことになる。無制約に存続しようとすることがむしろ存続を制約し、脅かすことになる。

ところで、カントの尊厳公理は、もともと、「すべての人間性の内に存する人格をたんに手段としてのみ扱うのではなく、同時に目的そのものとして扱え」という至上命令を意味する。

我々はこの尊厳公理を否定するのではなく、すべての生物に適用されるように、「人間性」、「人格」の代わりに「生物」、「生命」を置いて、次のように書き改めてみよう。すなわち、「すべての生物の内に存する生命をたんに手段としてのみ扱うのではなく、同時に目的そのものとして扱え」と。これこそ、生命次元で「自然との共生」を公理化した生物尊厳公理である。

しかしこの公理はなにを意味するのか。人間は衣食住をは

はじめとした日常生活において、他の生物を手段として扱わずに生きていくことはできない。そうであるとする、他の生物を目的として扱うとはどういうことなのか。

この公理は個体レベルの公理ではなく、種の存続という種レベルの公理である、と考えてみよう。つまり、「他の生物を目的そのものとして扱え」ということは、「他の生物をたんに手段として扱って絶滅させてはならない、他の生物の種としての存続を目的とせよ」という意味だ。

だがそれでも、この生物尊厳公理はまだ狭隘な公理ではない。本当の意味での「自然との共生」を体現する公理とはなっていない。それで、さらに公理を次のように書き改めてみよう。すなわち、「生態系を構成するすべての自然をたんに手段としてのみ扱うのではなく、同時に目的そのものとして扱え」と。

この最後の公理こそ、本当の意味での「自然との共生」をあらわした生態学的至上命令の公理である、といえよう。こうして、いまや我々は、カントの人格尊厳公理から出発し、生物尊厳公理を経て自然尊厳公理にまで達することができた。

しかし論理的な順序からいえば、むしろこの最後の自然尊厳公理こそ第一の根源的な公理である。ヘーゲル流にこれを

普遍的なものとすると、生物尊厳公理は特殊なものであり、そして人格尊厳公理は人間にかぎった個別的なものとなる。人間中心主義の誤謬は、これらの公理の間の論理的順序を逆転させ、あたかも自然生態系との関わりを個別的な問題にすぎないかのようになたことにある。それが近代経済学的な表現をとると、たとえば、公害・環境汚染の問題は「外部不経済」とみなされ、ケースバイケースで対処される。汚染者負担の原則にしても発想はそうである。結局、環境の負荷をたんに個別的な市場価格の問題に還元してしまうのだ。

我々は発想を逆転させねばならない。人間の活動の外部に自然生態系をおくのではなく、自然生態系の内部に人間の活動を位置づけねばならない。そのことによつてはじめて、真の意味での「自然との共生」は可能となるであろう。

もちろん、そうした共生は自然のうちに人間が埋没してしまふことを意味するものであつてはならない。たとえば、経済人類学者カール・ポランニー流に、社会のなかに経済を埋め込み、自然のなかに人間活動を埋め込む、ということではならない。

そのような埋め込みは結局のところ、文化・文明の否定にゆきつかざるをえないであろう。この「自然への単純な帰還」

を主張する粗野なエコロジズムに、我々は組するわけにいかない。

人格尊厳公理をおしすすめてゆけば、高次の文化・文明が人類の目標として当然出てくる。人格の尊厳を基調として、近代文明の歪んだあり方を批判したルソーにしてもカントにしても、高次の文化・文明を理想として掲げていた。

だが我々は、すでに述べたように、近代の人格尊厳公理からさらにすすんで、自然尊厳公理が論理的に根源的な、最高の実践的公理であるとみた。この自然尊厳公理はいうまでもなく自然に対する過剰な収奪を禁じる。こうして、自然を過剰に収奪することのない、自然との共生のあり方を追求するなかで、人間は真に高次の文化・文明を築き上げるようになるだろう。

とはいえ、自然から人間的富をえるための自然の管理はやはり必要であろう。しかしそれは、収奪的な管理ではなく、共生的な管理である。生態学的な、社会地球化学的な、総じて科学的な、自然のための——したがって同時に、人間のための——自然の管理が必要とされるであろう。

ところで、たんなる現在の延長ではない未来の構築という営みは、現在、未来の世代と自然に対する責任という価値的

な反省を深めるなかで、具体化されている。そこで次にこの問題を検討することにした。

Ⅱ 未来の世代と自然に対する責任

H・ヨナス（一九七九、一九八四）は技術時代における責任の至上命令（定言命法）を提起している。

これまでの倫理学は未来の世代に対する責任という問題を主題的に扱ってこなかった。もっぱら現在（同時代）の世代のみが関心の対象であった。

しかし、現代においては、工業文明によって資源、人口、食糧、環境問題などが地球規模でいっそう深刻になっているし、大国の核軍拡競争によって人類と地球は破局のおそれをおぼえていない。こうしたなかで、人類と地球の未来の存続という問題が、技術時代における倫理学の最大の課題となってきた。

ヨナスは、カントの責任倫理を技術時代にふさわしいものにつくりかえようとする。カントと同じくヨナスも、根源的究極的価値公理をまず立てて、これを目的とする行為そのものを絶対的に命ずる命法を考えている。

まずヨーナスは、「未来は存続すべきだ」という公準を立てる。この公準は決して証明されないけれども、地球上のすべての生物にとつての根源的究極的な価値公理をあらわす。これはいわば「未来存続公理」といえよう。

この公理にもとづいて、ヨーナスは、未来の世代と自然に対する責任を具体化した至上命令をいくつか定式化した。たとえば、「なんじの行為の諸結果が人間生活の未来の可能性を破壊しないように行ふせよ」。別の表現では、「地球上における人間性の無制限の永続のための諸条件を傷つけないようにせよ」となる。

ヨーナスのいう「未来存続に対する責任」とは、なによりも人間生活の未来の存続に対する責任であり、そこから、この存続の条件をなす自然環境に対する責任がだされる。こうして、次のような至上命令となる。すなわち、「なんじの現在の諸選択において、なんじの意志の諸対象のうちに未来の人類（と自然）全体をふくめよ」。

しかし、ヨーナスの「未来存続公理」は人間中心の責任倫理をあらわす。自然を破壊してはならないのは、未来の世代の存続をあやうくするからである。ここでは、自然環境はあくまで手段として扱われているにすぎない。

したがって、ヨーナスの「未来存続公理」は、ヨーナス自身の指摘とは裏腹に、カントの「人格尊厳公理」とまったく同一の考え方である。カントの「人格の尊厳」論を未来の世代にまでおよぼしたものが、ヨーナスの「未来存続公理」なのだ。

一応そのようにいうことができるが、しかし実は、カントの思想のうちにも、「未来存続公理」あるいは「未来の世代に対する責任」の考え方がなかったわけではない。

たとえば、カントの永遠平和論は、「未来の世代に対する責任」を体现した思想であり、かれの軍拡競争に対する批判、軍備全廃論などは、今日の核軍拡競争時代にこそ、いっそう強調されねばならないものといえよう。

カントはまた、西欧列強の植民地侵略に対してもきびしく批判しているが、そのように批判しながらも、列強の植民地侵略といったこの上もない腐敗と墮落の所業を経て歴史は進歩するという、きわめて楽観的な歴史の見方をもっていた。この見方には「未来の世代に対する犠牲」という考え方がふくまれている。

カントの時代には地球規模の自然破壊はまったく問題とならなかったし、したがって、カントがこの問題を考慮してな

いとしても、それはやむをえないことであろう。しかし、かにカントがこの問題を知ったとしたら、カントの「未来存続公理」はヨーンナスのそれと同一のものになってくるにちがいない。

その意味で、ヨーンナスの「未来存続公理」はカントの「人格尊厳公理」、「未来存続公理」を現代風にアレンジしたもののといえよう。

そこで、問題となってくるのが、カントの「未来の世代に対する犠牲」という史観である。このカント的な史観がヨーンナスのなかにないかどうかということだ。ヨーンナスは、たしかに、「現在のために未来を犠牲にしてはならない」という責任倫理を打ち出した。だが、その逆はどうなのか。「未来のために現在を犠牲にしてはならない」ということも必要ではないのか。

よくみられることだが、ラディカルなエコロジストの「未来存続公理」には「未来の世代に対する現在の犠牲」という考えが濃厚である。これは「現在のために未来を犠牲にする」工業文明を批判するあまりの逆方向の極端であるといえよう。J・パスモア（一九七四）はカントの史観にふれて次のように述べている。未来の世代に対する犠牲を強調したカント

にヘルダーは反発した。ヘルダーの反発は正しかった。つまり、未来の世代のために我々のないうる最大の奉仕は、この世界をいつすぐれたものにするために我々のないうることをいま実践することだと論じた点で、ヘルダーは正しかった、と。

ヨーンナスの「未来存続公理」にもとづく責任倫理は、たしかに、現在の工業文明のあり方に対する批判として正しい。しかしヨーンナスがカントの史観のように考えたとしたら、我々はヘルダーとともにこれを批判しなければならない。

いうまでもなく、未来の存続は現在の存続につらなっている。未来の存続を考えることは、同時に、現在の存続を考えることなのだ。我々は現在の存続から出発して未来の存続へとすすまざるをえない。

いかなる未来が存続するかという問題は、いいかえれば、いかなる現在が存続するかという問題にはかならない。したがって、未来の世代に対する責任は、具体的には、現在の世代に対する責任の問題となってくるだろう。どの現在にどの未来が接続するのか、我々は真剣に考えねばならない。

未来の世代に対する責任は、ヘルダーのいうように、いつそうすぐれた現在をつくりだすということで、具体的に実践

される。それは決して、ラディカルなエコロジストの考えるように、未来の世代に対して現在を犠牲に供することではないのだ。

本章では、とくに「未来の世代に対する責任」という問題をとりあげてきた。しかし、「未来の世代」といっても漠然としすぎているのではないか、という疑問もだされよう。そこでパスモアは、「直接的な未来の世代」（たとえば孫の世代）と「遠い未来の世代」（たとえば数千年後の世代）とを区別して、我々が責任を負うべきなのは前者の世代に対してだ、という。

しかしこれは疑問だ。本稿の冒頭で述べた通り、現代の人類は、未来のすべての世代に対してばかりでなく、すべての生物、すべての自然、地球全体に対して責任を負わねばならなくなったのだ。もちろんそのことは、「未来の世代に対する現在の犠牲」を正当化するものではない。そうであってはならない。

さて、ヨーナスの「未来存続公理」はなお人間中心的な制約を免れていない、ということが明らかとなった。そのことは換言すれば、自然尊厳公理の不徹底という問題になるであろう。そこで、この公理を徹底した環境倫理学のひとつの理

論を検討しておくことにしたい。

Ⅲ 自然尊厳公理と共生の学

P・W・テイラー（一九八六）は、人間倫理学（とりわけカントの倫理学）と関連、対比させながら、自然と人間との共生、自然に対する畏敬を説く環境倫理学を提唱している。

これまでの伝統的倫理学がもっぱら人間相互の道德的關係を扱うのに対して、環境倫理学は人間と自然環境との道德的關係を扱う。伝統的倫理学が和辻哲郎にしたがえば「人間の学としての倫理学」とよばれるのに対して、新しい倫理学である環境倫理学は「共生の学としての倫理学」とよぶことができるだろう。

環境倫理学はエコロジー倫理学ともよばれるが、これには二つのタイプがある。テイラーの環境倫理学は生物中心的（life-centered or biocentric）な理論であるが、もう一つのタイプとして、伝統的倫理学と同じく人間中心的（human-centered or anthropocentric）な理論がある。すでに述べたヨーナスやパスモアの理論はこのタイプに属する。

テイラーの環境倫理学はきわめて徹底した生物中心的な自

然観にもとづいている。しかし同時に、その倫理学の体系、概念は人間倫理学とのシンメトリックな関係にある。

環境倫理学の生物中心的な自然観は、とりわけ進化生物学と生態学の知識に依拠している。もちろんだからといって、生物学の発見から倫理学の結論がえられる、と主張しているわけではない。

テイラーは述べている。進化の過程は多くの種の絶滅をふくんでいる。もし人間の絶滅が望ましくないのであれば、それは生物科学ないしはその他の科学を超える理由から望ましくないのだ。我々はいま絶滅している他の種と同じ道を歩むことも（生物学的には）十分可能なことだ。つまり、人間文化が自然の秩序にいかにも適合すべきかということは倫理学的な問題であって、決して生物学的事実の問題ではない。

さらにテイラーによれば、生態学的強制によって課せられた限界の内部で、人間が自然に関係しうる生存様式の選択肢は数多くある。生態学はこれらの可能性のうちどれが道德的行為者としての我々によって選択されるべきかを告げることではない。たとえば、生態学のなかには、自然に対して完全に収奪的な態度をとることがわるいと我々に告げるものはない。なにもありえない。

これに対して環境倫理学は、道德的行為者が道德的対象としての生物を扱う態度・行為のあり方を評価する。テイラーは道德的行為者の資格として、仲間との関係を十分理解し、仲間に対して責任をもつことができるということを挙げ、クジラ、イルカ、ゾウ、霊長類など若干の哺乳動物と人間にその資格を与えている。それ以外の生物は道德的行為者によって正しくあるいは間違って取り扱われうる存在、つまり道德の対象だ。

環境倫理学の生物中心的理論は、生物個体がそれ自身の「よさ」(good)をもつことを前提とし、生物の立場から生物個体そのものの「よさ」を維持ないし促進することをもって評価の基準とする。

テイラーによれば、生物個体をもつ「よさ」を維持ないし促進せよという要求が道德的行為者によって承認されるとき、生物個体は「内在的尊厳」(inherent worth)を有するとなされる。この場合に道德的行為者が示す態度が「自然に対する畏敬」(respect for nature)とよばれる。

人間倫理学において、「人間に対する畏敬」の態度が人格固有の尊厳を前提していたのと同じく、環境倫理学においても、「自然に対する畏敬」の態度は生物固有の尊厳を前提し

ている。

さて、テイラーのいう「自然に対する畏敬」（より厳密に言えば「生物に対する畏敬」）は生物中心的な自然観にもとづいている。生物中心的な自然観のコアをなす信念は四つある。

第一に、人間が地球の生物共同体の成員であるのは他の生物がその共同体の成員であるのと同じ意味、同じ意義においてである、という信念。この信念は進化生物学によって裏づけられる。

第二に、人間という種は、あらゆる他の種と並んで、どの生物の生存もその没落や衰退の機会と同じく、その環境の物理的条件によってばかりでなく、他の生物に対するその関係によっても決定されるが、そうした相互依存の体系における統合的な要素であるという信念。

第三に、すべての生物はそれ自身の「よさ」をそれ自身の仕方で求める独自の個体であるという意味で、生命の目的論的中心であるという信念。もちろん、生物個体が目的意識をもっているわけではない。

第四に、人間は他の生物に対して内在的に優越するものではないという信念。これをテイラーは、「種相互間公平の原

則」(principle of species-impartiality) ともよんでいる。

以上の信念をもつ生物中心的な自然観は、人間中心的なそれとちがって、進化生物学や生態学を基礎とした、包括性・完全性、体系的秩序、概念・意味の明瞭性、既知の経験的事実との整合性の四つの基準から、普遍妥当な見方であると論証される。

さらに、生物中心的な自然観にもとづいて、テイラーは環境倫理学の四つの義務をあげている。

まず第一の義務は、種集団や生物共同体を破壊してはならないということだ。ただし、この規則は道徳的行為者に対して課せられるものであって、他の生物を傷つけたり死にいたらしめるような、人間以外の（道徳的行為者としての資格をもたない）動物のふるまいや植物の活動には適用されない。以下の他の規則についても同様だ。

第二の義務は、他の生物に対する干渉を禁じるもので、これは種相互間公平の原則とかかわっている。だから、どの種の生物も他のもの以上に、価値的な意味で我々の共感をよぶことはない。もちろん、生物に対する我々人間の好き嫌い、快不快の感情は程度の差（不公平）があるだろう。

第三の義務は、すべての生物のいわゆる生態的地位（ニッ

チ)を尊重せよ、ということを示す。

第四の義務は、道徳的対象が道徳的行為者によって不当な扱いをされたとき、行為者と対象との間の正義のバランスを回復せよ、というものだ。

以上にみた環境倫理学の信念および義務の規則は、自然に対する畏敬の態度を表明するものだが、これと必然的に矛盾する態度が、自然に対する収奪の態度である。

自然をたんに操作、制御、さらには消費の対象としてみなすというのは、自然のうちに人間と等しい「内在的尊厳」を認めず、それをたんに道具的、手段的価値をもつものとみているということだ。

しかし、人間による自然的世界への干渉やその操作が自然に対する畏敬と矛盾せず、むしろこの畏敬の態度の表現をなすという場合がある。たとえば、汚染された河川や湖などを浄化するケースがこれにあたるであろう。

この場合、畏敬の態度はたんに河川や湖そのものに向けられているのではなく、直接にはそこに生きる植物や動物に向けられている。テイラーが「自然に対する畏敬」という場合、それは厳密には「生物に対する畏敬」を指している。もちろん、生物の生存基盤をなす自然はそれとして畏敬の対象とな

る。しかし、無生物それ自体が生物をはなれて畏敬の対象とはなっていない。

だが、そのことはテイラーの環境倫理学の欠陥となるわけではない。かりに文字通りすべての自然に対する畏敬をもつというのであれば、生命発生以前の地球、すなわち、およそ三十数億年より以前の地球にも「価値」を認めることになるだろう。しかし、人間も生物もふくまない地球においては、そもそも「価値」は問題となりえない。

人間が自然の一部である、といわれるときの自然は、もちろん、生命発生以後の地球の自然である。生物の発生と進化の過程で、地球は人間にとって価値ある存在、というより、人間の価値的存立基盤となった。いいかえれば、この生態系地球をはなれては、人間は価値を、経済的価値も倫理的価値も考えることはできなくなった、ということだ。

このようにいってくると、たとえば、人間にとって有害な生物、無益・無用の生物がどうして「価値」を、「内在的尊厳」をもつといえるのかと、反論されるかもしれない。

たしかに人間は、自然環境に干渉・介入し、人間に危害を与えるものを退治あるいは馴化してきたし、自然環境・生物を人間にとって有用・有益なものに転化させ、これを利用し

てきた。それが文化・文明の発展であった、といってもよい。人間と他の生物は生態系のなかでたがいに競合する生命的欲求・要求をもっている。生物の次元ではたがいに等しい「内在的尊厳」をもつと認められるとしても、この競合関係のなかで、人間は人間の価値を実現する生命的欲求・要求を放棄するわけにいかない。

したがって、他の生物に「内在的尊厳」を認める環境倫理学は、どうしても、人間固有の文化・文明を求めようとする人間倫理学と衝突することになる。そもそもその根底には、生物中心の世界（生態系）と人間中心の文化・文明との避けられない対立・矛盾がある。

それでは、人間が自然と共生する道は、一体どこにみいだせるのであろうか。それは、こうした対立・矛盾を解消することに存するのではない。そうではなく、共生の道は、人間が自然とかかわる緊張関係のなかで、人間がある面では自分の文化の維持発展をはかりながら、しかも、他の面ではたえず人間中心の生活・活動のあり方を軌道修正するということに存するのだ。

我々のめざす共生の道において、文明と自然との緊張関係が、ときには両者の間の対立・矛盾すら生じうるし、実際に

じるものだ。このことをテイラーも承知しているし、かれはたとえば、人間文明の自然生態系におよぼす危害について、「危害最小限の原理」(principle of minimum wrong) なるものを提唱した。

そのことはおさえておかねばならないが、しかし結局のところ、環境倫理学のめざす理念は「文明と自然との調和」ということだ。この調和を生態学的平衡状態とみなす全体論的(holistic)な理論があるが、テイラーはこうした考え方に組まない。なぜなら、この理論は、全体としての生態系の平衡そのものに価値があるとみなし、そのため、生物個体が内在的尊厳をもつことを認めず、そして、道徳的行為者がそのような生物個体に義務を負うという観点も欠くからだ。

さて、これまで抽象的にしか論じてこなかったが、自然と人間との共生の道を模索するエコロジー関係の研究所や運動体はアメリカ西海岸や西ドイツに数多くある。本稿では、それらのさまざまなプロジェクトや運動に言及しえないが、これについては識者の御教示を乞いたい。

なお、本稿での具体的な論点の不足を補うという意味で、次章では、私が関心をもつ「エコロジーにもとづく社会」を描いたカレンバックのエコロジー小説『エコトピア』にふれ

ることにしよう。自然と人間との共生を考える上で、この小説は有益な示唆を与えてくれるはずだ。

IV 共生の社会としてのエコトピア

一九七五年、アーネスト・カレンバックは『エコトピア』という小説を書いた。舞台はアメリカのカリフォルニア州だ。この物語はタイムズ・ポストの記者ウィリアム・ウェストンが、一九八〇年にアメリカから独立して以来鎖国状態にあったエコトピアという国（カリフォルニア州）を公式訪問するところから始まる。

時は一九九九年五月、エコトピアは独立以来、誰も外部の人間を国内に入れなかったため、そこで何が起きているかは誰も知らない。ウェストンはエコトピアの状況をレポートしようとする。

エコロジストであるカレンバックが思い入れして書いたエコトピアの世界を、ウェストン記者に案内してもらうことにしよう。

まず、首都サンフランシスコのマーケット・ストリートは、独立前の自動車であふれた喧騒の街から、静かな緑に囲まれ

た細い通りに変貌していた。ときたま自転車の走る音や子どもたちの喚声が静寂を破り、小鳥の声すら聞こえて、とても首都のメインストリートとは思えないほどだった。通りには無線誘導の無人電気バスが時速一〇マイルの低速で走っていて、五分ごとにやってくる。

ウェストンはエコトピアで早速、衣服を買いに行った。ところが、合成繊維のシャツは売られてない。合成繊維はその生産に大量の電力と水を要し、しかもそれは再生できないからだ。

ウェストン記者は、エコトピアの「定常経済」の秘密を知るために食糧省へおもむいた。エコトピアの農産物について質問を始めると、担当の次官は廃棄物問題について語りだした。

過去から受けついだ下水システムは、次官によれば、たんに「廃棄システム」ではない。汚水や産業廃棄物は、生産的な再生もおこなわれず、有害なまま河川や港湾や大洋にたれ流しされる。こうした汚水処理事業をエコトピアで実施すると犯罪とみなされるとのことだ。

エコトピアでは、国営の沈澱物乾燥工場や天然肥料工場などが建設された。化学肥料はすでに完全に追放された。これ

は汚水再循環やゴミの堆肥化、窒素固定力のある新しい作物や輪作の推進、厩肥の利用などによって達成された、という。

次にウェストンはエコトピアの食糧の生産と生産加工について質問した。アメリカでは合成肉、合成蛋白が全盛になっているのに、エコトピアでは暗黒時代の農業をしているという噂だったので、ウェストンは次官の回答に注目した。

昔はカリフォルニア州はアメリカで消費される食糧の三分の一を産出していた。独立後はこの食糧生産の過剰が問題となった。次官によると、エコトピアでは、むりに農業生産を増やすような、あるいは食糧を汚染するようなやり方をやめることにした。労働時間を週二〇時間に短縮し、余った農業労働力をリサイクル事業のための建設工事にまわした。

エコトピアの農業は廃棄物の九九％をリサイクルする。殺虫剤や農薬、化学肥料は使わず、雑草や昆虫の生物学的コントロールをおこなっている。安全な食品の生産が徹底して追求されているようだ。

エコトピアでは、生活のあらゆる側面でリサイクル（再生・再使用）をしていた。腐らない合成皮革は用いられない。細かく割れて砂になってしまうような、新しい種類のガラスや陶器が開発された。アルミニウムや他の非鉄金属は、どうし

ても他のものでは代用できないという少数の例外を除いて、あらかた廃棄された。エコトピア人にとっては、いずれは錆びて消滅してしまう鉄だけが「自然な」金属とのことだ。

しかし、エコトピアではたぐさんのプラスチックが使われていた。これではアメリカとなんら変わらないではないか、とウェストンは思った。だがよくみると、両国のプラスチックの使い方はまったく違っていた。

エコトピアのプラスチックは、アメリカのように化石になったもの（石油、石炭）からつくるのではなく、生きている生物資源（植物）からつくっている。これには二つの大きな目的があるという。

ひとつは低コストの、しかもさまざまな種類のプラスチックを、公害をひきおこさないような技術によって生産すること。もうひとつの目標は、それらすべてをバイオ・デグラダブル、つまり腐るものにするということ。だから使用後は自然のサイクルのなかに戻ってゆけるようになる。

このようなわけで、バイオ・デグラダビリティ（生物的腐敗性）をもった、すなわち、耐用年数が短く、一定の期間を経るか、あるいはある状態におかれたら自然に腐敗作用が始まるというプラスチックがつくられている。この種のプラ

スチックは、ビールや各種の食料品の容器の原料である。これらの材料は一月かそこらで、ことに太陽の紫外線にさらされると、たちまち分解する。

他方、耐久性プラスチックもつくられ、それはミニバスの車体、家屋、貨幣、びん、その他さまざまな機械部品に使われている。このプラスチックは通常の状態では耐腐性があるが、エコトピアの科学者たちは、このプラスチックの分子構造に対して、土壌の微生物だけがあけられる鍵穴をつけることに成功した。つまり、いったん鍵があけられると、成分は急速に分解するので、これも自然のサイクルに戻すことができるということだ。

ところで、エコトピアの生産をささえるエネルギーはどうなっているのだろうか。

エコトピアでは、太陽エネルギー、地熱、潮流、風力などを利用して、エネルギーの需要地域の周辺でエネルギーをつくりだしている。独立以前からの火力発電所や水力発電所、原子力発電所を受けついだが、原子力発電所は最終的に放棄することだ。水力発電所も自然環境への影響があつて好ましくない。

エコトピアのエネルギー開発の主軸はふたつのエネルギー

源だ。ひとつは太陽エネルギーで、太陽熱をとらえるためのシステムがいくつか開発されている。もうひとつは潮力で、海水の膨大な熱エネルギーを利用する熱交換器がつくられている。

エコトピアのエネルギー開発には、光合成を利用した電力の開発というきわめて大胆なプロジェクトがある。田中一（一九八五）の「ソフトマテリアルパス」と同じく、光合成の応用ということが、エコロジーの立場からもっとも重視される点だ。

なお、ソフトエネルギーの利用ということのほかに、長距離輸送をなくすことがエコロジー社会のエネルギー政策の根本となる。そのことは室田武（一九八二）や槌屋治紀（一九八〇）が明らかにしている通りだ。

カレンバックの小説のなかでは、エコトピアの経済や生活様式のほか、エコトピアの法律、文化、マスコミ、教育、科学、芸術、さらに病院と健康管理などにわたって、興味深い記述が続いている。

既成の文明観からいえば洗練されていない、一見「野蛮」ともみえる現象も目立つが、エコトピアは実に魅力的な国であった。しかし、物質的「ゆたかさ」を誇るアメリカという

文明社会にとっぴりつかって生活してきたウェストンにとつて、周囲からすすめられてもエコトピアに永住しようという気にはとうていなれなかった。

とはいえ、自然と人間を重視したエコトピアのライフスタイルに新鮮な驚きを、いわばカルチャーショックを受けて、ウェストン記者の気持は揺らぐ。そしてかれは、エコトピア訪問後まもなくして知り合ったマリッサという女性としたいに恋仲に落ち入り、結局、エコトピアにとどまることになった。

カレンバックはこの小説のなかで、エコロジーにもとづく社会のあり方を、人間的な絡みもまじえながら、かなり大胆に描いてみせた。ときには、フリーセックスとかマリファナ、あるいは「戦争儀式ゲーム」なども書かれていて、これはどうかな、と思うところも少なくない。

しかしそれでも、全体としてカレンバックの『エコトピア』は、文明の未来のあり方をエコロジーにもとづいて考えようとする人びとにとって、今後とも示唆に富むものといえる。なお、カレンバックは六年後の一九八一年に、エコトピアの独立にいたる過程、すなわち、サバイバリスト党の結成とその活動、そのエコロジカルな政策にもとづく独立への動きを、

『エコトピアの出現』という小説のなかで描いている。

おわりに

我々はいま、地球の砂漠化、オゾン層の破壊、酸性雨による森林の枯死、大気・土壌の汚染など、傷つき病んだ、あるいは死に瀕した自然環境のリアルな姿に直面している。現代の我々にとっては残念ながら、カレンバックの「エコトピア」は遥か彼方のユートピアでしかない。

現代文明の、とりわけ利潤追求の経済活動によって生みだされた、そうした自然の不健全で不正常な状態をなによりもまず改め、自然の健全かつ正常な物質循環、物質代謝をとり戻すことが、まさに人間が自然と共生する上での大前提となる。そしてそのためには、生物学や環境科学による自然環境の正確な診断が必要であろう。もちろんこの診断にあたつて、生物中心的理論と人間中心的理論の対立はありうる。

ところで、健康に価値を認める場合、発生した病気にはその診断と治療が必要だが、診断と治療がどれほどすすんでも、病気の発生源がなくならねば根本的な解決とならない。それと同様に、傷つき病んだ自然環境の診断と治療も大切だが、

病める自然環境を生みだす工業文明のあり方そのものを変えなければ根本の解決とならない。

その根本の解決ということとの関連で、私はかつてエコロジカル・ソーシャリズムへの展望を示唆したことがあるが、本稿ではこの問題にいつさいふれなかった。こうした展望を放棄したわけではない。私自身の力量不足ということもあるが、私としては現在、エコロジズムとソーシャリズムの結合の可能性を求めながらも、“両者ははたして結合しうるのか”という一抹の懐疑を払拭しえていない。

しかし、マルクスの「自然主義Ⅱ人間主義」の理念を実現した社会をソーシャリズムとよぶとすれば、私はこの言葉をエコロジと結びつけることができると思う。ただ「自然の支配」という近代的理念の一つにはやはり同意しがたい。そうした支配は、「自然の資源は無尽蔵だ」という誤った概念に則った」(E・カレンバック、一九八二)十七世紀以来の考え方によるものだ。そしてそのこととかかわって、物質的生産力の将来的なあり方についても、旧来のソーシャリズムの発想を考え直すべきときではないか、と考えている。この点については旧稿で述べた通りである。

参考文献

- 1 入江重吉「自由の理念と自律——カント——」(入江・亀山・牧野『理性・感性・自由』三和書房、一九八二、所収)
- 2 入江重吉『人間論への実践的視角』三和書房、一九八四
- 3 坂本百大『心と身体』岩波書店、一九八六
- 4 Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Insel, 1979.
——: *The Imperative of Responsibility — In Search of an Ethics for the Technological Age*. Uni. of Chicago P., 1984.
- 5 John Passmore: *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. Charles Scribner's Sons, 1974.
ジョン・パスモア『自然に対する人間の責任』間瀬啓允訳、岩波書店、一九七九
- 6 Paul W. Taylor: *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton U.P. 1986.
- 7 Ernest Callenbach: *Ecotopia*. Bantam, 1975.
アーネスト・カレンバック『エコトピア・レポート』小尾芙佐訳、東京創元社、一九八二
- 8 Ernest Callenbach: *Ecotopia Emerging*. Bantam Tree Books, 1981.
- 9 アーネスト・カレンバック『エコトピア国の出現』三輪妙子訳、ダイヤモンド社、一九八六
- 10 田中一『未来への仮説』培風館、一九八五
- 11 室田武『水土の経済学』紀伊國屋書店、一九八二
- 12 槌屋治紀『エネルギー耕作型文明』東洋経済新報社、一九八〇
(いりえ じゅうきち 松山商科大学・哲学)

エコロジ―危機としての共同性の疎外

杉 田 聡

工業化によりもたらされた危機はふつう「エコロジ―危機」と呼ばれる。今日、自然環境の汚染・破壊がしきりに論じられるが、それはこれこそが工業化のもたらした最も明白で、直接的な結果だからであろう。だが工業化は、都市化を通じて社会的・居住的環境を破壊し、また――イリーチ、ゴルツ等によれば――集権化を通じてテクノクラシーを出現させ、社会的な諸関係を退廃に導く。

だがまた一方、工業化は、大量生産・大量消費の回路に人間をまきこむことによって、欲求不満を制度化し、自律性を喪失せしめ、これを通じて人間自身の存在構造にまで影響を

もたらした。この点を把握するための基本的な枠組みを提示することが本稿の主題である。以下私は、工業化による人間の存在構造への影響、即ち人間存在における共同性の疎外を、「エコロジ―危機」として論じる。

一 欲求不満の制度化――自律性の疎外

マルクスが「疎外された労働」を論ずるさい「国民経済的な眼前の事実」から出発したように、我々はここでエコロジ―が差し示す明らかな事実に手がかりを求めよう。

エコロジーが示した一般的結論はこうであった。——人間がより多く生産すればするほど、自然環境、社会環境は破壊され、人間はよりよく生きる可能性を奪われる。人間は、より多くの商品・サービスをうみ出せばうみ出すほど、常に稀少性にとりかこまれ、欲求不満に陥り、それゆえますます貧しくなる。マルクス流に言えば、事物世界の価値増大に正比例して、人間世界の相対的な価値の低下が進行するのである。

ここでも、マルクスと同様に「貧しさ」という事実に着目しよう。だがここで問題にしている「貧しさ」とは、マルクスが論じたような、基本的な生活資料の不足、物質的財貨の欠乏としての「窮乏」ではない。それはむしろ、稀少財の欠乏としての「貧困」である。マルクスが論じたような「窮乏化」(Verelendung)ではなく、A・ゴルツが言うように本質的に相対的な概念である「貧困化」(Verarmutung)が問題なのである。

欲求不満の制度化

さて、この「貧困化」はふつう、絶対的にであれ相対的にであれ、稀少なる新しい商品が市場に登場することで再生産される。その商品が、「よりよい」もしくは「より快適な」

生活を約束するものであるかのような宣伝が多様なメディアを通じて行われ、それゆえその商品をもつことで他人との差異が表示されるかのような錯覚が作られる。そして実際に社会の上層の階層がこの商品を購入する(そしてわれわれがその事実を知る)ことで、この錯覚は強められる。多くの人は欲求不満を成長させる。するとますますこの錯覚は強められる。そして多くの人は、多少の無理をしてもこの商品を購入しようとする。

もしそれが単に相対的な稀少性をもつにすぎない商品——例えばビデオ、高品位テレビ——なら、購入は原理的に可能である。ところが、同じようにして、他の多くの人もこの商品を買うこめば(そしてたいいてい買いこむ)、その時には、「よりよい」生活を、また他人との差異を約束するはずだったその商品の魔力は、あとかたもなく消え去っているのである。あれほど熱烈に欲したものであるにもかかわらず、今、手元にあるものは、凡庸な価値しか与えてくれないことに人は気づくことになる。そしていつのまにか、それらを約束するのは別の商品であるということになっているのである。そしてまた再び、欲求不満が植えつけられる。

またもし、問題の新しい商品が本質的な稀少性を有する商

品——例えば敷地の広い、かつ緑の多い、都心のマンション——なら、多くの人はただ欲求不満のみ増長させるだろう。それらは本質的に稀少なるがゆえに、すでにその定義からして特定の階層の人びと以外には、とうてい近づくことはできないのである。

だがいずれにしても、こうした稀少性をはじめから担った商品によって常に差異がつくられ、不平等がつくられ、従ってまたそれを通じて欲求不満が制度化されるなら、ひとはますます「貧しく」（貧困に）なるだろう。「貧困」とは「社会がへ便利で」かつ「へい」と規定する物を手に入れるのが不可能」な状態、より直截には、「他の人びと……が手に入れる享受の剥奪状態」（A・ゴルツ、強調杉田）に他ならない。

ここで「貧困」はあくまで相対的な概念である。ゴルツは「他の人々」をすなわち「富者」と直後で呼んでいるが、「貧困」が相対的な概念であれば「富者」もまた相対的な意味で用いられているのである。富者もまた、市場によるあらたな稀少性攻勢によってふたたび貧者に転化する。もしくは貧者が稀少な商品を獲得することによって、彼は貧者に転化するのである。

イリーチはこうした「貧困」を、「近代化された貧しさ」⁽⁴⁾

と呼ぶ。むろんそれは、合州国をふくめた西欧社会の分析に基つており、従つてそれは何よりも、いわゆる「先進国」にあてはまるモデルにすぎない（もともと「発展途上国」では本来の貧しさ、すなわち「窮乏」の上にさらにこの「貧困」をも近年多国籍企業により経験させられている）。またこれを過度に強調すれば、「先進国」においても本質的な意味での富者（例えば莫大な有価証券の所有者）が存在するという明白な事実を覆い隠すという誤りを犯しうる。しかしこのイリーチの概念規定は決して無意味とは言えまい。問題は、これら「貧しさ」のために——「窮乏」から免れるにいたったにもかかわらず——民衆があらたな富を求めて、必要労働時間を不必要に長くする圧力を作りだす、ということである。なるほど現代の長時間労働の本質は、数百パーセントにのぼる搾取率と、過度に高度化した資本の有機構成にあるが、しかし一方で、必要労働を長時間化させる圧力はわれわれ自身の行動様式、生活様式の内にも存することを忘れてはならないだろう。さもなくば——生産手段の所有形態にかなる変化をもたらしただとしても——われわれは、大量生産・大量消費の回路に組み込まれたまま、肥大化した欲求のために、本来めざされた「自由時間」を確保する道を見出すことに失

敗するであろう（また、欲求を限りなく肥大化させることによって、多国籍企業のつくりあげた経済秩序が維持され、それによって「第三世界」の飢えと「窮乏」が再生産されるであろう）。

自律性の疎外

さて問題は、なぜ人はかくも欲求を肥大化させ、欲求不満を日常化させ、市場の提供する稀少な生産物を熱烈に欲するのか、である。そうした生産物は、それが稀少であることにより直ちに欲せられるものなのであるか。あるいはむしろある何らかの主體的な条件ゆえにこそ、ことさら、市場の提供する稀少な生産物が欲せられるのであろうか。

ある何らかの目印によって他者との相違を表示し、社会的不平等、社会的ヒエラルヒーを触知しうるものになろうという、我々の有する暗い情念についてはいまは惜こう。仮にそれがアブリオリなものであったとしても、しかし何故に市場に登場する稀少な商品を手にすることによって我々はこの情念を満たそうとするのか明らかにされなければ、この情念の発現のメカニズムは、少なくともここでは、いぜん覆われたままであろう。問題はだから、我々の内にこうした、自己

を他人と比較する情念が存在することそのことではない。「暗い情念」すら、多様な発現様式がありえたであろう。しかし何故に、市場に媒介された製品を購入し、それを消費することで、己れの欲求を充足しようとするのであろうか。

それは思うに、われわれの欲求の充足が、何かを購入し、それを消費することによって初めて達成されるという状態に、われわれが追いこまれているからに他なるまい。^⑤それは言いかえれば、われわれの生活をわれわれ自らが組織するという自律性が疎外されているということである。欲求の充足は、自ら物をつくり、自らの能力を行使することによっても可能であつたろう。事実、人は長きにわたって直接にものを作り、己れの力を行使することで必要を満たしてきたのである。基本的な欲求については特にそうであつた。しかしわれわれの時代はこのごく基本的な欲求についてすら、商品を、サービスを、市場から得てこなければ満たされないという状態が制度化されてしまっているのである。

市場化が徹底して我々の生活形態をすみずみまで規定するほどに浸透している。基本的な欲求の充足は、市場が最も及びにくかった領域である。ここにおいて人は自律性を長らく保持していたが、しかし生産システムの拡大とともに、すな

わち経済の成長とともに、市場が人間生活の最も深部にまで及んだのである。こうして人間が「自分自身のために他人のために可能なことをするという生得的能力を放棄(する)」⁽⁶⁾という事態が起きた。人は自ら必需品をつくることをやめ、自らのごく基本的な生活を自らの力で送ることをやめ、作らず、繕わず、癒さず、育てず、直さず、組織せず、等々、かえってどんな製品が、どんな商品、どんなサービスが用意されているかをカタログを見て、ただ与えられることを欲するだけになった。こうして基本的欲求の充足までもが制度に、市場に、依存することになる。基本的な欲求の充足において自律性を保持していれば、基本的ならざる側面でいかに制度に依存したとしても決して全面的な依存に陥ることはなかったであろう。しかし、ひとたび生得の能力を放棄し、初步的な欲求の充足においてすら市場に依存するようになると、後はいかなる領域においても欲求およびその充足の制度化が入りこむことを阻止する歯止めをもたなくなるのである。市場化に抗しきれずに自律性を喪失した結果が、欲求充足のための強制的な消費をうむ母胎である。

二 共同性の疎外——人間の人間からの疎外

では、自律性の疎外がもたらす直接の結果はどのようなものであろうか。——それは、人間の「共同性」の疎外である。

個性と共同性

「共同性」は、「個(人)性」とともに人間存在の二つの契機を形づくる。⁽⁷⁾人間はすでにその存在において「世界Ⅱ内Ⅱ存在」である。人間の存在構造としての *eksistens* は、未来へ向けての投企であると同時に、他者へむけての脱自でもある。したがって、共同性の契機においては常に他者が想定されているが、しかし、他者があつてそこにはじめて共同性の関係が成り立つというのではない。人間はすでにその存在において共同的存在なのである。だから、ときとすると他者の現実存在なくしても共同性を実現しようとすることすら可能である。実際、例えば孤島におけるロビンソン・クルーソーのめざしたものは、一種の共同性の実現であった。だがむしろ彼の実現した共同性はあくまで欠如態におけるそれであった。他者の非存在がはじめから前提されていたのではない。

むしろ彼は誰よりも他者の現実存在を求めたであろう。そしてそれを求めたからこそ、かれは空の食膳にさじや皿を置いたのである。共同性の契機は他者の現実存在を前提にしない。しかし人間は、他者との現実のかかわりのなかでこそ、真に共同性を実現させることができる。その意味は、他者との現実のかかわりを通じて、人は他者の共同性の実現をも求めるということだ。だから、共同性の実現にとって他者の現実存在は不可欠ではないとはいえ、しかし他者の現実存在を人は熱烈に求める。他者の非存在を前提する共同性は、たとえば実現されたとしても、満たされぬ共同性であって完全な共同性ではない。

共同性の疎外

それゆえ、完全な共同性の実現にとって、他者との出会いは不可欠である。しかし、市場が提供する商品・サービスへの過剰依存によって、人は個人の自律性を疎外させるとともに、共同性実現のための能力を疎外し、またそれによって共同性を実現する地盤（人と人との出会い、社会関係を形成するための機会）をも疎外させてきたのである。

なるほど、サービスへの依存は「手間」を省く。すなわち

自由時間をうむ。そしてわれわれから辛い作業（再生産労働）そのものを免除する。実際人はそれを求めて、友人の病を癒し、自らの居住区を快適にし、隣人のために働く、等々といった努力を容易に放棄する。しかしこれによって人はますます自らの、あくまで個人的な生活に閉じこもり、他者との社会的連帯の芽をつむいでしまうのである。

第一に、人は自律的に自らの生活を組織する能力を疎外することによって、他者と自律的に相互依存する能力をも疎外させたように思われる。われわれは、近年にいたるまで多くの人々の間に残っていた、多様な相互扶助のネットワークを存続させることができなくなっている。しかしこの相互扶助のネットワークこそ、日常的な生活の場での共同性実現の現実的な地盤だったのである。

第二に、自律性を喪失するのと裏腹に、あらゆる行為の基準を市場の設定する基準に従属させることなしには、自らの自主的な行為も何ほどの行為の名に値するとは感ぜられないようになった。例えば娯楽も市場によって商品として用意されなければ、もはや自分自身でうみだすことができなくなった。われわれは自ら楽しむ能力を喪失し、市場が用意する、整えられた娯楽場、娯楽機械、娯楽装置なしには、何物も娯

楽とは呼ばなくなった。こうして、人と人との接触が最大の娯楽からわずらわしい「おつきあい」に変わった。だが、この人と人との交わりが最大の娯楽であり、人と人との出会いが最大の喜びであるという人間関係は、共同性を実現する最もよき地盤だったのである。

第三に、自律性の喪失は自らの意思で社会に関わる能力をも衰退させた。言うまでもなく、もはや現代社会は近代以前の共同体社会ではない。この共同体の存立は、共同体の与える一定の規範を自己に内在化させ、それに自己を統合させることによって可能であったのだが、このことは、それによってともかくも一定の共同性の実現が可能であったことを意味する。しかしこの共同体の崩壊が現実になった今日、そしていまだに新しい共同性を組織しえないでいる今日、だからこそますます人はあるべき行動の規範をもとめて自ら自主的、自覚的に社会形成に関わらなければならない。そしてそのことが実は今日における一つの共同性実現の強力な地盤でありうるのだが、しかしこの新しい規範をも新しい行動様式をも（貧弱なレジャー、暴走、乱舞等々）市場が商品とセットにして与えることで（マイカー、オートバイ、竹の子フアッション等々）、もしくは、市場によって自律性をからめと

られて何物をも組織できないまま、人はますます他者との間に現実の共同性を獲得する可能性を失っているのである。

第四に、自律性（使用価値を見いだす能力の自律性）を喪失することにより、我々は市場によるイデオロギー操作から逃れることができないでいる。資本主義の市場は、最大限利潤のために、個人生活の充実が最大の価値を持つというイデオロギーをもたらしものである。最大限の利潤獲得のためには、最終的には個に狙いを定めるのが最も効果的なやりかたである。こうしてまず各世帯が、市場によりねらわれた。マイ（ホーム）・カーなどはこうしたイデオロギー操作のうみだした典型的な商品であろう。ところが、さらに市場は世帯、家族をも分断してゆく。マイ（ホーム）・カーならぬ文字通りのマイ・カーを出現させ、テレビも、ステレオも、個人個人がもつのが「豊かな」生活だと思わせるのに成功した。

——こうしてこのイデオロギーは、共同でもものを使用し、共同でもものを管理するという考え方を衰退させたのである。だが、共同使用、共同管理は、共同性を組織するための、また再び現実的な地盤であったのである。

さてこうして、共同性を実現する地盤を、すなわち人と人との出会いを、社会関係を形成するための機会を喪失するこ

とにより、われわれは共同性そのものを研ぎ澄まし、発展させ、対自的なものとする可能性を逸してしまっている。すなわちわれわれは共同性を未熟なままに放置し、即自態のままにとどめ、それゆえ高い展相での共同性を疎ましいものとし、疎外させてしまっている。そして後述のように、即自的な共同性が利己性の一様態でもありうるとすれば、共同性を実現する地盤を喪失することにより、われわれから共同性そのものが疎外されているのである。

これを我々はマルクスにならって、仮に「類の本質の疎外」と呼んでもよい。類の本質（類的存在性）とは、人間存在における共同性の別名である。というのも、類の本質は、個々の対象を、それゆえ自らをもまた他者をも普遍的な存在として、すなわち普遍的な類として対象化し、またそうしたものとして働きかけることであるが、かく自己をも普遍的な類として把握することによって、すでに人間は自己の個別性をこえて、全体性を志向しているからである。人は共同性を、すなわち類の本質を疎外し、共同性の実現を、すなわち類生活を、個人生活に従属させている。ひとり「私有財産制」下の労働においてのみならず、過剰生産下の再生産においても、顕著な疎外が進んでいると言わなければならない。

人間の人間からの疎外

さて思うに、自律性の疎外が深刻なのは、それが欲求充足の自律性をなくすことで稀少性の論理にとりこまれて「貧困化」をもたらすことではなく、何よりも、人間から共同性を、人間存在における人と人との交わりの可能性を、ついでしまふことである。

そして実際われわれは、人と人との交わりを現実、喪失してしまっている。言いかえれば、人間から人間が疎外されている。

それぞれ、制度により、市場化されたサービスにより守られても、人は弱いものである。否、弱いものだからこそ現在、人はそれを補うべく再び制度やサービスによる庇護を求めざるをえないのだが、しかし、制度・市場への依存は人間の一部の弱さを補っても、人間のある種の弱さ、つまり実存の不安、まで補ってはくれないのである。これを補ってくれるのは、人と人との豊かな交わりのみであらう。しかしこの豊かな交わりが、人と人との相互の依存に制度への依存がとってかわったところでは、容易に得られないのである。

前節の最初に、過剰生産による「貧困」について触れた。

しかし、人間が人間から疎外されたこの状況は、またそれとは別な意味で「貧困」の顕著な徴表とは言えないだろうか。

「貧困とは、財の量が少ないことではない……何よりもまず、人間と人間との関係（にかかわるの）である。」——ボードリヤールは、M・サーリンズによる狩猟Ⅱ採集経済の研究にふれてこう述べていた。⁽⁶⁾ いかにもありあまった富を前にしていても、否、ありあまった富を前にしていればこそ、そこで人間との交わりの喪失は生にたいする欠如感を大きくするのであらう。モノはわれわれの働きかけに答えない。なるほどそれはしばしば従順に反応するが、しかしそれは決して応答しない。モノそのものが応答すると思われる場合でも、それはモノを擬人化した結果であって、モノそのものはいつも沈黙したままであらう。われわれに応答できるのはただ人間のみである。

一方、仮に何らの富をもたないにしても、しかし人と人との豊かな交わりのあるところでは、生そのものが豊かに感ぜられるだろう。狩猟Ⅱ採集経済における「過小生産」は決して貧しさの印ではないとM・サーリンズは述べていた。そしてさらに、むしろそれは生の豊かさのために必要でさえある⁽⁷⁾。先の文章に続いてボードリヤールは述べている。「未

開人の信頼を成り立たせ、飢餓状態におかれても豊かに暮らすことを可能にしているものは、結局、社会関係の透明さ……なのである」と。だが、この社会関係の透明さこそ、われわれが「過剰生産」の代償として失った当のものであった。

三 共同性を疎外する道具

以上に、過剰生産がもたらす疎外現象を、特に共同性の疎外を論じてきた。過剰生産は、直接的に、共同性の疎外をもたらしたが、しかしそれはまた間接的に、すなわちある種の道具によっても、共同性を疎外する。

過剰生産自体は、それが生み出す道具の性質と本質必然的な関係をもつわけではない。しかしそれはある一定の傾向の道具を、すなわち共同性を疎外する道具を、もしくは、仮にそれ自体が直ちに共同性を疎外する構造はもたないとしても、しかし周到な配慮なしには共同性を疎外する可能性の著しく高い道具を、しばしば生みだしてきたのである。そうした道具の典型として、以下、私は自動車⁽⁸⁾を問題にする。

自動車の本質的な悪

私はここでは、自動車がしばしば人を殺し、傷つけ、脅威を与え、排気ガスで大規模に汚染し、騒音、振動で人の精神を、健康を蝕む等々といった。ほとんどあらためて語られるのも陳腐なほどの——だが言うまでもなく、執拗に問われるべき——自動車のもたらす害について言おうとしているのではない。むしろ自動車とは、これに乗った人間を、外側の人間に対して無関心にさせ、否、時には外側の人間に對し敵意をすら抱かせるものだ、という自動車のもつ本質的な害悪について言おうとしているのである。⁹⁾

共同性を保持し、それによって「共生」を可能ならしめるためには、他者にたいする関心を喪失しないことが、あるいはせめて他の人間を人間として見ることが、不可欠の条件である。特に、血縁をも地縁をもたない「他人」との関係においてそうである。しかし自動車は、この不可欠の条件を破壊してしまふのである。

他者に対する関心という点について言えば、むしろ歩く人もまたすべての人に関心をもちうるといふわけではない。否、歩く人もまたふつうは他者にたいして無関心である。しかし、

関心の度合いは歩く人にとっては決して極小ではない。歩いているとき、われわれには他人の顔が見える。そしてまただからこそ、歩いているとき人は、いかに他人が赤の他人であるとはいえ、決して危害を加えたりしないものである。だが、自動車に乗ると外部の人はすべて匿名になる。移動（もしくは乗車そのもの）にすべてが従属化され、他者にたいする関心の度合いは著しく減少する。こうして車は、それ自体においてすでに他者にたいし脅威を与え、危害を加える可能性の著しく高いものであるにもかかわらず、人はそうした事実ですら無関心でいることができるのである。この時、外部の人は運転者にとつてすでに人間ではなくなっている。車に乗ると外の人間は木石になる。

さて先に（第二節）、共同性の充実な実現のために人は他者の現実存在を求める、という点にふれた。言うまでもなくそれは、共同性の実現は、こちらから他者にたいしての一方的なものではなく、あくまで相互的なものであることによつてはじめてその名に値するからである。この双方からの共同性の実現は、共感、共歎、共苦といった感情が確認する。もしくは、そうした感情がこの共同性の実現を可能にする。¹⁰⁾ ここで、これらの親和的な感情とのかかわりで、共同性の実現如

何にふれることにする。というのは、人は自動車と出会いが拒絶されているところか、そこかしこで頻繁に出会うからだ。

自動車は共感を生み出さない

さて、人は人と出会うさい、そこに共感さえ感じうるものである。例えば何らかの事情で狭くなった小路や歩道を、反対の側から二人の人が歩いてきた時、われわれは互いに道を譲りあうことで一種の共感を覚えるものである。しかし、このようなことは車と人間との間では金輪際おこりえないことである。自動車は必ず人に対し自分の立場を押し通す。この時、運転者がそれを意図するか、あるいは彼がクラクションを使うかどうかはどうでもよいことである。問題なのは、その時、自動車がすでに可能的に人間の歩く速度を越えるものであり、かつ人間よりもはるかに大きな体と重量をもつということである。自動車は、その存在においてすでに、無言のうち道を譲ることを人に要求する。

イリーチも言うように、歩いているとき人は多かれ少なかれ平等である。しかし、人と自動車との間には、つまり歩く人と車に乗る人との間には、そもそも平等な関係などというものは存在しない。車に乗る人は、自らの人間としての意識

を疎外し、車の大きさ、速度に自らの等身と意識を引き伸ばしている。車は速いものであり、大きいものであるがゆえに、歩行する人のほうが道を譲るのが当然であると、車に乗る人は感じる。

人は車の中にいる時、外の人を決して対等な人間として知覚できないものである。むしろ移動という目的に人間を従属化し、もし彼が移動を妨げかねない、もしくは移動の時間を少しでも費やしかねない状態で立ち現れるなら、もうその人間は全く移動そのものの障害物でしかなくなるのである。

子供が無心に道端で遊び、その若い親が幼い子供とともに戸外を散歩する時、そこを歩いてすぎゆく人は、その場の状況を何ら壊すことなく通りすぎゆくことができる。時にそこには共感さえ形成しえる。どんな幼な子にとっても、歩く人は決して恐怖の対象であることはない。彼が抜き身の日本刀もしくはピストルでも持っていない限りそうだろう。しかし車は、すでにその存在において恐怖の対象である。車は、遊びに没頭する子供の環境を壊し、子供に恐怖を与え、子供に危険をふりまくものと認識されるはずだ。車が子供に接近するとき、その親がしっかりと子供の手をにぎっているのを人は目撃するであろう。こうして、車はその場の状況を一変さ

せ、それによって何もその場に共感の材料を残さないだろう。それがいかに低速で走ったとしても、すでにその大きさ、重量、そしてそれがもたらしうる危険性によってそうである。

そしてまた内部の遮断性によってそうである。よく窓を真っ黒にして外から中は決して見えないようにした車があるが、あの形態の車にして例えばこの遮断性の不気味さは典型的に表れる。遮断性によって、外の人間にとって車は単に状況を一変させ危険をもたらすものであるのみか、同時に己れを監視する存在になる。そして他方、自らを他人の眼から隠すことによって、車の運転者は一方的なまなざしを向け、外部に對する思いやりを極端に欠如させる。すでにこの遮断性によって運転者と人との間に共感の存立する余地は極めて狭められているのである。そして、外からは内部を決してうかがい知れないこの黒い窓ガラスによって、共感の余地は完全に失われる。

こうして、土地土地で生活し、遊び、意思疎通する人々に對する共感もなしに人々のそばを走ること、己れと環境との間に越えがたい溝を作り出すのである。「内」が快適であればあるほど、「内」と「外」とのこの懸隔、しかも特に外にもたらず悲惨な外部効果には目を覆いたくなるほどである。

そしてこの内と外との明確な分離こそが、自動車を与えるあの錯覚、すなわち、自動車は人との共感を不可能にするどころか、むしろ時にはつきりと共感を、もしくは共感をさへ生みだしているという、あの奇妙な錯覚を説明する。

友人と、恋人と、家族とともに車に乗る。ゆったりした椅子に腰をおろし、そして心地よい音楽を流し、話題はこれから遭遇するであろう目の前の、未知の楽しみについてである。

この時、車に同乗する者同士のあいだには極めて濃密な共感の感情が流れることがある。彼らは、はつきりと外部と遮断された空間におり、また同じ音楽を聞き、同じ目的をめざしているがゆえに、ますますこの共感の情を強くするのである。

だがこの共感¹⁾は倒錯した共感である。自らの共感を高めれば高めるほど、人は外部の人間に對する共感を失うものである。そして内部の仕立てが念入りであればあるほど、ますます外部に對する共感の欠如は悲惨さを帯びてくる。例えば想像せよ。恋人と談笑しつつ、一方ドロ水を平気ではね上げてゆく自動車²⁾がうみだす索漠とした光景を。外に對する無関心が並のものであったにせよ、運転者の関心が内に収斂すればするほどこの明暗の落差は大きくなるのである。だから、内部での共感が共飲になり、そこに確かに人と人との共生が生

みだされていると感じられれば感ぜられるほど、実はますます人に対する共感の度合いは失われてゆくのである。

こうして車は、ますます、もともと共感にいたりうる者同士の共生を生み出すことがあるが、一方、本来何よりも互いの、共生の努力が必要な者どうしの共生の可能性をつむいでしまうのである。

利己性の肥大化

前に戻ろう。車は「共同性」を疎外すると言った。では一方、車は「個性」の発現を促進しているか？ 否、車は、単なる移動と外部の人間との価値——人間についてこうした言葉を用いるのは、本来不適切だが——の転倒をもたらしることによって、己れの「利己心」をこそ肥大化させるのに役立つ。そこでは、自らの買物、通勤、通学、はなはだしきはレジャー（すなわち遊び！）のための移動、もしくは車を運転することとそれ自体に伴う快感が、他の人間の命よりも価値をもつという倒錯を可能にするのである。なるほど、この種の、人間の生命よりも単なるモノを優先するといった倒錯は形をかえていつの世にも存在したと言ふべきなのかもしれない。しかしそれはすべての人によって抱かれたものではあるまい。少な

くとも民衆の圧倒的多数には無縁のことであつたろう。だが、車が大衆化し、これが「国民の足」となると、それは上記の倒錯の普遍化をも意味するのである。

こうして社会的規模で、利己性の肥大化、共同性の喪失が現実的となる。道という道が危険の巷と化し、子どもがごとくここから放逐されても、さらには、子どもが歩行のたびごとに自らの生命を守ることに極度に意識を集中させざるをえないという異常な事態を招いても、そこに共苦の感情など芽ばえる余地もなからう。こうして、トマス・モアをもじって言えば、自動車人間を喰いつくしている。——現在の、例えば大気汚染が真に恐るべきであるのは、それが高度化し、人体に深く内攻し、多数の人々に喘息や肺癌といった悲惨な疾病をもたらししているという事実それ自体によるのではない。それはむしろ、大気の汚染という犯罪行為が、民衆のほとんど普遍的な行為として是認され、合理化され、もはや何物によっても改善不可能な状態に達しているということに、従つて悲惨な疾病すらもはややむなしとして、あくまで対処的な取り扱いしかされなくなっていることによるのである。

こうして個（人）性を、否むしろ利己性を肥大化させる道具によって、一方、共同性はますます失われてゆく。なるほ

どそこに、ある人々とのあいだの共同性実現を可能にする要素が一部存在しえるにしても、しかしむしろ共同性を実現する以上に共同性を喪失せしめているとすれば、のみならず反共同性すら生じさせているとすれば、そこで実現した共同性とは共同利己性もしくは利己共同性⁽¹⁵⁾とこそ言うべきであろう。

さて、私は最初に、共同性を疎外し、人間と人間との「共生」を不可能にする道具の代表例は自動車であると言った際、車が人間を傷つけ、時に殺し、また排気ガス、騒音、振動等で人間の健康を、精神を脅かすという点を指すのではないと言った。しかし、これらはいずれも、車による外の人間への関心の喪失の結果であり、それゆえあくまで己れの利益を最優先させようとする、肥大化した利己心の結果であるということが分かるだろう。むしろ排気ガスの排出量の問題などは、とりあえず技術システムの不完全性の問題でもあると言ってもよい。しかしそれはこの場合、本質的な論点ではない。何よりも、ある種の外部的影響を不可避免的に伴う乗り物であり、それゆえ、外部環境に対して多大の「外部不（負）経済」⁽¹³⁾を与えているものであるにもかかわらず、しかし何ら躊躇なしに（？——ほとんどの場合、私にはそう見える）、ただか自らの私的な利便のために、あるいは経済性のために、そして極

端な場合には単に新しい刺激を得るために、こうした乗り物のハンドルを手にしうると言うことが、また直接に人を傷つけ、時に死にいたらしめることがもはや確率の問題であるにもかかわらず——これを確率の問題たらしめているのは、車のシステムがもつ「不安定性」⁽¹⁵⁾および人間の注意力の有限性である——、しかもなお至るところで車を走らせるということが、自らが走らせる自動車の通過して行く場所場所で生活を営む人々に対する共感の喪失の結果であり、肥大化した利己性の結果であるということである。⁽¹⁶⁾

終わりに——へ生活を変える

本稿において、無規律な過剰生産を問題にしてきた。この根本要因を私は工業化に見たが、しかしこの無規律さは資本主義的生産様式において極まる。だから、生産のこの無規律さから逃れるためには、超過利潤を求め、過剰蓄積を追及する資本の論理を覆すことが不可欠であるとはほとんど言うまでもない。しかし、もしわれわれが同時に大量生産・大量消費の回路から抜け出ること、すなわちわれわれ自身が肥大化した欲求の水準を下げ、「生活を変える」ことを実現してい

ないなら、資本の論理を覆すや否や直ちに資本の論理の回復を求めるといふ、おそらくは前代未聞の逆説を犯すことになるだろう。欲求の肥大化という禁断の木の実を味わった以上かく回路を断ち切り、欲求の水準を下げ、「生活を変える」ことは苦しい作業である。しかしもしこれを行わなければ、われわれの「貧困」は永久になくならず、また「エコロジー危機」も、再生産領域に由来する人間の疎外も、決して解決しはしないであろう。

第三節で述べた自動車の問題に関しても同様のことを主張しなければならぬ。社会主義のための運動と思想があくまで人間の解放を目指すものであるならば、それは「資本主義的文明……を異なった手段で継続すること」⁽¹⁷⁾であってはならないだろう。社会主義は、それが大量生産・大量消費と相入れないのと同様に自動車とも相入れない。共同性が疎外され人間が疎外されることを許すような社会主義は社会主義ではない。⁽¹⁸⁾単に生産手段のみならず、交通手段をも共同体のものとしなければならない。それによらずしては、人間と人間との真の交^{フエアー}通は不可能であろう。

いずれにしても、「生活を変える」(ランボー)ことを並行させて闘わなければならない。さもなければ「世界を変える」

(マルクス)ことは不可能であろう。われわれには今日のわれわれ自身の生活を明日の未来の原型になしうる力がある。⁽¹⁹⁾だからこれを自覚し、そして明日の未来を形成するために「生活を変える」ことが、社会主義への第一歩として不可欠なのである。

(1) 現代の貧困を形づくる要素として、他に、低所得、家族分解・崩壊、無教育・無知、劣悪居住等々をあげなければならないが(江口英一『現代の「低所得層」』(未来社、七九年)上、二五頁)、これらについては今はふれない。工業化との関係で論ずべき貧困は、何よりも稀少財の欠乏による貧困である。

(2) ゴルツ『エコロジスト宣言』(緑風出版、八三年)、四三頁およびその註(三一四頁)。

(3) 同書七七頁および四二頁。

(4) イリーチ『自由の奪回』(佑学社、七九年)、九六頁。

(5) ゴルツ、前掲書、四二頁を参照のこと。

(6) イリーチ、前掲書、七七頁。

(7) 和辻哲郎『倫理学』(岩波書店)上巻、六二頁以下参照。

ただし、和辻は「共同性」の実現を直ちに「共同体」の形成と捉えるが、こうした理解には疑問をもつ。

- (8) J・ボードリヤール『消費社会の神話と構造』（紀伊國屋書店、七九年）、七八頁。
- (9) M・サーリンズ『石器時代の経済学』（法政大学出版局、八四年）。
- (10) 河原 宏「マイカー——強勢なる家族エゴイズムの象徴」（同氏他編『ファシズムの現在』（新評論、八〇年）所収）、一〇六頁。
- (11) イリーチ『エネルギーと公正』（晶文社、七九年）、二五頁。
- (12) 移動以外にも車は多様な使用価値をもつが、しかしこれによって事情は変わらない。
- (13) 宇沢弘文『自動車の社会的費用』（岩波新書、七四年）を参照のこと。
- (14) 星野芳郎『技術と人間——技術革新の虚像と実像』（中公新書、六九年）、七六頁。
- (15) 杉田 聡『くるま社会を考える』第一号（八六年）、十二頁以下。
- (16) 念のため言っておくが、ここで私は、真に自動車が必要としている人の存在することを否定するつもりはない。他の誰よりも、お年寄り、身障者、病人（特に病気の幼児）等は自動車を必要とするであろう。また、自動車のうちには、消防車、救急車といった緊急避難時の不可欠の車も存在する。だから問題なのは、これらの自動車を、環境を汚染せず、共同性を破壊しないような仕方 で 存続せしめるためには、いかなる規範が必要か、である。近刊『くるま社会を考える』第三号（八八年）所収の拙稿「私の（反）自動車論講義」を参照のこと。
- (17) ゴルツ、上掲書二二頁。
- (18) イリーチが『エネルギーと公正』の中扉に掲げている、ホセ・アントニオ・ヴィエラ・ガリョ（アジェンデ政権司法次官補）の印象的な言葉を紹介しておく。——「社会主義はただ自転車でのみ到来しうる。」（同書十頁を参照のこと）。
- (19) イリーチ『オルターナティヴズ——制度変革の提唱』（新評論、八五年）、二二頁。
- （すぎた さとし 帯広畜産大学・倫理学）

人間・その未来の選択

林 智

一 自然の中の人間の位置付け

生態系 「内部構造を持った秩序」のことを「系（システム）」という。宇宙は物質とエネルギーから出来ており、

さらにそれらは本質的には同じものであるから、それを「物質」という語で代表させれば、宇宙に存在するものは、すべて基本的には、「内部構造を持った物質の秩序」すなわち「物質系」である。このような系のなかには、人間が頭のなかで「設計図」を書き、それにしたがって造り出した「人工

的な系」もあるが、本来は約一五〇億年の歴史を持つ宇宙の中で、自然に出来てきた「自然の系」である。

「生命を持った物質系、つまり生きている物質系」のことを「生物」という。生物は現状では、すべてが自然の系である。生きている系が、生命を持たない系と違うところは、まず第一に、それが「閉鎖系」ではなく、その内部を物質とエネルギーが流れ通る「開放系」であること、そして第二には、系が自己増殖をすることである。

約五〇億年前に太陽系と同時に生成した地球のうえに、このような生物が出現したのは約三〇億年前のころである。地

地球上の「物質の進化」は、そのとき以来、主として「生物の進化」という形態をとって現在に続いている。

さて宇宙に存在する物質の系は、決して単調・均一なものではない。系と系はエネルギーを媒介にして互いに相互作用をし、そして上位の系を形造り、ミクロの領域から宇宙的視野にまで互る、多様・複雑な階層構造が発達している。存在する最大の系は宇宙である。生物にこだわって宇宙に存在する系を見たとき、この系はしばしば「生態系」と呼ばれる。地球上のヒト——それは物質進化の頂点の姿——の生存にとって重要な意味を持ちうる最大の系は、現状では「地球生態系」であると言ってよい。

文明・人間の条件、その一 現在のヒトが他の生物（動物）と

異なる点の第一は、その開放系の維持（つまり生存）のために、「自己の周辺の生態系」（これが

「環境」である）に対して確立している能動的態度である。

このような態度がはつきりとした形をとったのは、今からおよそ一万年くらい前の昔、農耕と牧畜の出現であるとされている。農耕によってヒトは畑を造った。こうして出来た「人工環境」は、自然の生態系に小さい歪をもたらししたが、ヒトはその歪もろとも、造った人工環境を力ずくで維持してきた。

ヒトによる人工環境づくりは次第に大規模化し、都市と呼ばれるものが出来るようになった。かつてヒトにとっての環境は自然の同義語であったが、現在は地球上、ヒトの能動的行動の及ばない領域は存在しないまでになっている。このような人工環境の中での人々の生活の総体は、文明の名で呼ばれる。ヒトに文明をもたらしたものは、脳の機能の高度化に由来する「自然認識能力の発達」と、「環境を人工化するノー・ハウの蓄積」である。前者は科学となり、後者は技術となった。科学と技術が文明を支えている。

独特の社会・人間の条件、その二

文明を造る過程で、ヒトの集団には、他の動物の場合

には見られない独特の社会が発達した。生物の集団を「社会」というためには（一）個体間に相互拘束の状態があること、

（二）行動の分業が行われていることの二点が必要である。

このような条件に当てはまる生物集団が、ヒト以外にもみられないわけではない。だがそれらの場合には、（一）（二）いずれもが単に本能に根ざして成立しているのに対して、ヒトの場合には、その脳の著しい発達の結果、これらの条件を、他とは本質的に異なる高い次元にまで到達させている。

すなわちまず（一）ヒトの集団には、それが現代社会とい

われるかぎり、「法」「道德（モラル）」「慣習」という重層構造を持った相互拘束の機構が存在している。（二）ヒトの集団のなかには、個体間の分業を秩序づけるさまざまな経済の機構が発達した。そして（三）人間社会の独特さを特徴づけるものとして、「文化」の発達を挙げておく必要があろう。

「ヒューマニズムの原理」の生成

前項（一）の相互拘束のメカニズムが発達する過程で、

「法」「道德」「慣習」の三者を貫いて存在すべき一つの原理が次第に確認されていくようになった。集団を構成する個体が「それぞれに他の個体によつては代替不可能な独自の価値を持つている」とする考え方である。しばしば比喩的に「一人の人格（生命）は地球よりも重い」などという表現で語られるこの命題を、筆者は「ヒューマニズムの原理」と呼ぶことにしている。この原理から「人権」の概念が生まれてきた。かくてヒトは単なる生物としてのみならず、その社会のなかで一個の人格として存在するようになった。「生物の個体でありながら、同時に人格」であるという二重性を備えた存在としてのヒトを、「人間」と呼んでおくことにしたい。

未来を造る生物としての人間

文明以前のヒトの生活、環境に対する受動的行動様式は、いわ

ば利^{せう}那的な生き方であつて、ヒトはそのとき、他の動物に比べると同様、三次元の空間に住んでいた。だが文明とともに生活は時間の次元に広がった。単純な例を考えよう。農耕による食糧の生産は、作付と収穫との間に時間がある。ヒトは人工環境を造ったことによる利益を受け取るために、一定の期間、期待を持ちながら待たねばならなかった。つまり文明のなかには、「未来の計画」とその「計画の実現」を含んでいる。こうして人間は、自らの未来を創造することのできる地球上唯一の生物になったのである。人間と地球の未来を考えるとき、このことは重要であつて、それは人間の「基本的な自由」に関わっている。蟻や蜂のような動物の社会は、動物自体が進化をしなければ、その基本的な在り方が変わることはないが、人間社会の場合には、その気になれば人間が自らの意志によつて、急速にそれを変えることができるという本質を持つている。

二 未来予測とシミュレーション

環境と資源

主体と何らかの相互作用を持つその周辺が「環境」である。主体が人間ならば「人間環境」という。

さきに宇宙における物質の進化のことを述べ、生物を含む系が生態系と呼ばれていることを述べた。その生態系の中で人間に注目し、これを主体だとすれば、生態系（当面重要なのは地球生態系）の残りの部分が人間環境である。

さてこのように、生態系を「主体と環境との系」であるとき重要なものは、それら両者の間に働く相互作用である。相互作用に強く着目して表現すれば、環境とは「主体の存在を支える諸条件の総体」であるということになる。

人間はすでに早くから単なる肉体だけの存在（ヒト）ではない。精神的側面を持った社会的存在である。「ヒトの環境」ではなく、「人間環境」を考えるとときには、「主体を支える諸条件の総体」の中には、精神的・情緒的・文化的諸条件や、社会的諸条件も含まれていることを忘れてはならない。人間環境は、ヒトが「人間らしく」生きられるような、総合的な環境でなければならないのである。

一方資源とは、簡単にいえば「物資のみなもと」、加工をしてものを作り出す素材・材料のことである。ただし素材・材料をいつでも資源と呼ぶわけではない。およそ手の届く地球上の存在は、すべて人間環境の一部であるというべきだが、「価値を生み出す素材」を「人間環境の一部」とであると認識

しながら呼ぶとき、これが資源である。

環境と資源とは同義語ではないが、資源は環境の一部であるから、基本的にこの両者は同じ性格を備えている。環境も資源も技術が発達することによって拡大するのである。月はこの間（一九六九年）まで、人間にとって、精神的・情緒的・文化的な環境であるにすぎなかったが、いまや物質的環境の一部に変わり始めた。石油やウランはもちろん、あらゆる鉱物資源は、探鉱技術の進歩とその適用によって、常にその枠を拡大している。また資源の場合には、それが「価値を生み出す素材」なのであるから、当然人間の価値観が変われば、「何が資源であるか」も変化をしてしまう。

「成長の限界」をめぐる

農業による地球的な環境汚染の行きつく姿を描いて見せたのは、一九六二年、R・L・カーソン（『沈黙の春』）であった。ローマ・クラブ（一九七〇年設立のスイス法人）がMITの作業グループに依頼して作成したレポート・「成長の限界」（D・L・メドウズら）が公表されたのは一九七二年、このとき以来、人間の文明が現在のままのテンポで環境の改変と資源の消費を続けながら、いつまでも続きうるものではないという認識が人々の間に広がった。

だが「成長の限界」は人権擁護の思想的立場を明確にしている科学者の間では、評判は悪かった。何分にも、レポートが公にされた一九七二年には、日本の社会はまだ、公害のつばであった。「汚染や破壊に象徴される人間・環境系の矛盾（つまり環境問題）が激化して、人権問題の域に達した事象」を人々は「公害」と呼んだが、その場合、日本のような資本主義社会では、ほとんど常に、事象の階級性は明白である。ローマ・クラブのレポートは、企業・資本の社会的責任から人々の目をそらせるものとして白眼視された。シミュレーションに使われた世界モデルの不完全さ、仮定された入力データの不適切さ、何よりもシミュレーションの手法の没階級性、資源が技術によって拡大するという性格の軽視などが指摘された。

シミュレーションの限界と有効性

シミュレーションは「変化する系」の現状を表現するモデルを作り、これに予想されるさまざまな因子を、予想される条件にしたがって作用させ、その際に生じるモデルの変化を観察する手法である。この手法が画期的な力を発揮するようになったのは、コンピュータの発達に負っている。コンピュータの中に作られる数値モデルは、いわゆる柔軟性に富

み、モデルの改良や運用が容易であった。

だが地球環境の未来を予測するために、まずモデル化しなければならぬ地球生態系は、極めて複雑な系である。次のような「環境」の中で、人間の行う行動の選択肢はほとんど無数といってもよく、必要な作用因子の種類とその入力条件の不確かさは、大きなものとならざるをえない。シミュレーションによる未来予測には、このようにして必然的にその限界の問題がつきまとう。ことに物質的環境を超える精神的、社会的な部分までも視野に収めようとすれば尚更である。

しかしながら、予測結果に伴う不確かさの幅が大きくても、結果が意味するところを軽視してはならないことがある。人格や人間集団に対する「危険の警告」として使われている場合である。資源の消耗の予測や、「核の冬」「温室効果」などの場合が、これにあてはまるであろう。一方ついでながら、環境影響評価の実際において、現在すっかり定着してしまったシミュレーションのように、不確かさの大きい予測結果を、「安全のお墨付き」として使おうとする例は、人間の生存にこだわる立場から見ると罪が深い。

「成長の限界」以来、シミュレーションによる資源消耗や地球の汚染・破壊に関する未来予測がいくつ々現れた。いま

一番信頼性が高いのは、アメリカ政府の特別調査報告「西暦二〇〇〇年の地球」(一九八〇年)であろう。人間の環境も資源も、技術の段階を反映して次第に拡大する性格を持っていることは確かである。だが常識的に人間の生存を考えると、それらの拡大は地球生態系の全体のところで「頭を打つ」。地球環境は有限だという認識は、「成長の限界」から「西暦二〇〇〇年の地球」に至る間に、自覚されたレベルでは、一応の定着をみたように思われる。

三 「個」と「集団」の健全性

「林の健康モデル」

人間が地球上で、いつまでもうまくやっていくために、人体という開放系の持つ当然の性質に注目しておく必要がある。自称「林の健康モデル」として、一五年来唱えてきた考え(国際環境保全科学会議 IHSC (一九七五年) 論文集 Science for Better Environment p.842、大月書店「食生活と健康」八八ページなど)を簡単に要約しよう。図の α は「健康」の領域、そして系が破綻(はたん)を来した「病気・疾病」の領域 γ との間には、見掛けは正常だが、「異常の内ポテンシャル」が増大する過渡領域 β が存在している。科

学の立場からは当たり前のこの β の存在は、社会的には無視される傾向が極めて強い。主体と環境とは相互作用を通じて一体だという認識から、このモデルを環境の健全性に重ね合わせると、公害・環境対策の目標とされるべき正常な環境は α でなければならぬ。逆に γ は病気という非人権的情况を許す環境、つまり「公害の領域」である。

無視される過渡領域

α と β の境A点に比して、 β と γ の境B点の状態は、潜在的異常が顕在化する点であって、誰の目にも分かり易い。学問的にもB点の付近から γ にかけての情報は多く、解釈が明確である。それゆえ「 γ でなければ健康」だと考える理解が社会的には一般で、さまざまな環境因子に関わる「環境基準」は、例外なくこの点を想定して決められている。シミュレーションその他による環境影響評価が行われる際、未来環境の維持・実現の目標は、常にこの環境基準、B点であって、 β 領域は無視されている。

環境の状況が γ に踏み込んでいた「公害裁判(健康被害の賠償請求訴訟)」においては、常に原告側が勝利した。現代社会が人権の問題には極めて鋭敏であることの反映である。しかし健康被害の事前防止を願って起こされたいわゆる「環

α	A	β	B	γ
健康 正常	(過 渡 領 域) 見掛け正常・潜在的異常			病気・疾病 異 常
	人類集団としての生存の問 われる領域	環境権領域	人権の間われ る領域 (公害の領域)	

「林 の 健 康 モ デ ル」

境裁判（公害発生源の事前差止訴訟）」は、すべて原告側が敗れている。「環境権（正常な環境を享受する権利）」は日の目をみていない。 β の社会的認知は容易ではない。

ヒトの集団としての 筆者はかねてから「B点の近くの β 領域」健全性が問われる を「環境権領域」と呼び、その重要さもさることながら、生態系の頂点に位置するヒトという生物の、いつまでも続く生存のために、「A点の近くの β 領域」に強い関心を持たなければならないとし、ここを「ヒトの集団としての生存権に関わる領域」であるとみなしてきた。一において人間は「人格であると同時に生物としてヒト」であると述べたが、「B点近くの β 」から γ へかけては、前者、人格の問題についての重要領域であり、「A点の近くの β 」は、後者、ヒトそのものの生存にとつての重要領域である。人類の未来を考えると、必然的に後者の領域がクローズ・アッブされざるをえない。つまりここでは、環境因子の「個に対する強度」が問題になるのではなく「ヒト集団に対する因子の総量」が問題なのである。総量規制の発想が基本的に導入されなければならない。

「非理性的開発」の 一九八八年の現在、日本の社会には三〇年前に似た経済成長待望のムードが充満

している。そんなムードに乗って、筆者が「暴走的開発」「非理性的開発」などと呼んできた、高度成長期の歯止めの外れた状態が再現しているといつてよい。その結果憂慮されるのは、(一)（いま環境はB点の前後にあるのだから）ふたたびγという人権侵害領域に逆もどりすることはないか。(二)（社会がA点付近の問題に無関心でありすぎる結果）ヒトとしての生物的存在基盤が次第に蝕まれることにはならないか。そして(三) 次節に述べる精神的・情緒的・文化的環境の公害の時代が出現するのではないか、という三つの点である。

四 人間のこころの問題

精神的・情緒的・文化的環境とアメニティ 経済協力開発機構（OECD）のレボ
イト（日本の環境政策）一九七七年が
公にされてから、不況・低成長の経済環境（一九七三年末、第一次石油危機以後）の中でしきりに聞かされたのは、「高度成長によって日本の物質的豊かさは達成された。にもかかわらず、国民の間には、根強い生活の不満足感がある。これは文化的側面の貧困さ、アメニティ（定量化の困難な総合的な生活の快適性）の欠如による。これからは『アメニティ追求の

時代』『文化の振興の時代』だ」という開発の側からの宣伝であった。

その認識自体が的外れであるとは思わない。だがそれは、公害型産業といわれた素材生産型の産業構造を、大幅に三次産業化するための資本の要請に端を発していた。そしていま筋書きどおりに、国民は「文化的イベント」に動員され、その要請は充たされていきつつあるが、にもかかわらず社会が住みよくなったという実感には乏しい。高度成長が人々の物質的環境を荒廃させたように、資本によるアメニティや文化の追求は、いま人々の精神的・情緒的・文化的環境を食い荒しつつあるのではないかとさえ思われる。非理性的な開発に対しても全体としては抵抗を示さない社会の雰囲気は、日本の二一世紀を、ヒトの精神的側面にかかる新しい公害の時代に引きずり込むことにはならないであろうか。

文化とはなにか 筆者は文化を次のようなものだと考えている。

(一) 広義の文化 人間生活の精神的側面。人々がどのような精神的・情緒的傾向を持つ生活をし、あるいはすることを望んでいるかということの総体。(二) 狭義の文化 芸術（文芸、音楽、絵画、写真——）芸能、スポーツ、ファッション、風俗、祭、信仰等々、多少とも「あそ

び（生物として生きるための物質的諸基盤には直接は関わらないヒトの行動）の要素を含んだ、広義の文化の具体的表れ。

このようにみえてくると、狭義の諸文化が利潤動機の餌食にされているというのが現在の日本の社会の姿であり、そのことの広義の文化への好ましくない反映が最も憂慮されるべきことである。「すでに物質的豊かさは達成された」などと言われる段階では「暮らし難さ」の根本は、この広義の文化の低落、あるいは退廃にある。すなわち「人と人の協力し合う雰囲気」——それはヒューマニズム社会を完成するための文化的基盤だが——の崩壊が、社会を暮らし難くする最も重要な原因であろう。

文化低落の基本的要因

人間社会から、「個」と「個」の協力
の雰囲気なくなっていく要因を二つ
指摘する。（一）生活の中からの自然の喪失。もともとは自然の脅威の前で、互いに協力してこれと闘ったヒトの祖先であった。現在の私たちの心の中をたずねてみても、自然の中でこそ人は他人に対して謙虚になりうることは明らかである。山に登れば見知らぬ同志、「こんにちわ！」と声を掛け合う慣習は、雄弁にこれを示す例であろう。（二）限度を超えた過密化の進行。もともと人口密度の増大は、個の間の協力を

可能にする条件であった。だからヒトは、基本的に集まりたがる心理を持っている。だが自然の喪失という条件下で、空間的・時間的な過密度が一定限度を超えるに至ると、ヒトは互いに譲り合おうとするよりは、むしろ狭い時間・空間を奪い合おうとするようだ。満員電車の座席占領劇は、分かり易い例である。こうして文化（広義）も道徳も退廃の様相をあらわにしていく。少なくとも都市を含んだ社会の未来づくりは、この二点への大きい配慮を必要とするだろう。

五 「永続可能な開発」への道

現代は奇妙な時代だと思う。理由は二つある。
奇妙な時代

（一）まず第一は「文明のパラドックス」。文明ははじめ「安全」の追求から始まった。やがて「安楽」と「利便（効率）」がその目標に加わった。そして現代は、安全から切り離されてひとり歩きをするに至った効率の追求が、ほとんど暴走状態となって初心・安全を脅かし始めている。（二）そしてこのような状態が、人類史的な時間のスケールでいうと、ほとんど瞬間に等しい最近の五〇年間の出来事だということである。

かくて出現した人間と地球の危機は、「急性の危機」と「慢性の危機」に分けて考えるのが便利であろう。前者は殺手段の究極的な効率化（核兵器の発達）に基づく破壊の危機であり、後者は人間・環境系の諸矛盾の激化のために生まれている危機である。後者にあつては、狭義の公害や環境問題だけではなく、すでに言及した資源と精神的・情緒的・文化的環境の問題、さらには食糧問題・人口問題・南北問題等々、地球生態系のあらゆる局面が考慮の対象にされなければならない。そして重要なことは、これらの両危機が、「効率の追求が安全を脅かしている」という本質の同一性ととも、現象のうえでも、互いに密接な相互関連を保ちながら進行し、全体として「奇妙な時代」を作り上げているという事実である（日本科学者会議第四回総合学術研究集会（一九八二年）基調報告、「人間生存の危機」一九八四年、法律文化社など）。

危機と社会体制

「奇妙な時代」の出現は、社会・経済体制の問題と切り離せない。開発——未来づくり——の原動力を企業の「利潤動機」の自由な展開に委ねる資本主義の経済体制は、利便社会を造るためには極めて有効な枠組みであるようだ。筆者の考えによれば、「利便憧憬」（便しさ・効率への憧れ）は、人間の本性に関わるものだが、

資本主義社会にあつては、「利潤動機」が巧みにこの「利便憧憬」のうえに乗って展開する。「利潤動機」の無方向、没道徳な本質は、ヒューマンイズムの原理をさえ、簡単に踏み破ってしまう。かくて軍事産業によって、「急性の危機」の揺るぎない下部構造が造りあげられてしまっている。

社会主義社会には基本的に「利潤動機」が存在しない。それゆえ理論的には効率追求の暴走を制御し、理性的未来を造るための基本的な条件は存在しているはずである。しかしながら社会主義国とて、人々の「利便憧憬」の圧力から逃れられるわけではない。現状はむしろ「利潤動機」の欠如に由来する効率の悪さに苦しみながら、資本主義社会の暴走につられて、かなり無批判にその後を追ってきた。少なくとも数年前までは「急性の危機」に関してさえ、このことは同じであった。北に向かう暴走構造

南北問題は、ヒューマンイズム社会の完成を目指す世界にとって、最重要課題の一つである。ここでは、「北」を、豊かで利便性に優れた先進地域を表すものとし、「南」を相対的に利便性に乏しい開発途上地域を指すものとしよう。基本的に存在する人々の「利便憧憬」のゆえに、自治体は常に利便社会化の政策を掲げざるをえず、例外なくその内部に、南北問題（過密・過疎の問

題はその一局面である」を抱えながら、自らもまた一層の

「北」を目指して突っ走る始末になる。明治以来、関西・近畿・大阪の東京に対する憧れはすさまじかった。日本社会の何処を切っても、そこには必ず、重層構造をなしている南北問題の切り口が現れる。そればかりではない。日本全体が戦後一貫して地球の「北」であるアメリカを目標にして走ってきた。NICs諸国が日本に追いつき、体制の違いを越えてすべての開発途上国が利便社会化を目標にして、ひたすら先進諸国のあとを負っている。このようにして現在の地球には、先進資本主義国（米・日・西欧）を先頭とする「北」向かう世界の暴走構造」が形成されるに至っている。だがよく知られているように、「南」の国々では、むしろ利便性の欠如が人権を脅かしていることが多い。そのような場合の「北」への憧れは、文明の原点の姿に近いのである。そうだとするならば、地球の暴走構造を変革する道は、いわゆる先進諸国の実践によって見出される以外にありえない。日本と日本人に課せられた人類的責任は大きいといわなければならない。

環境計画上位の開発

筆者も最初から参加した日本科学者会議「永続可能な開発」

議の公害・環境研究は、この二〇年来、人々の人権回復の運動と一体となって全国的に進められてき

た。そのなかでわれわれが常に問題にし続けたのは、「暴走の開発を克服して、開発の未来に理性を導入せよ」「環境計画を開発計画の上位に位置付ける政策を確立せよ」「環境保全型生産体系」をいかにして確立するか」という開発の新しい在り方の現実化の課題であった。

一九八三年秋、第三八回国連総会決議によってできた「環境と開発に関する世界委員会」が、八七年（第四二回）総会に「われら共有の未来」と題する報告書を提出した（邦訳『地球の未来を守るために』一九八七年、福武書店）。そこでは筆者のいう「慢性的危機」のさまざまな局面に対して、その克服の方策が探られているが、そのなかにメイン・テーマとして唱えられている「永続可能な開発（sustainable development）」という概念がしきりに話題にされるようになってきた。有限の地球の上で人類が生存し続けるためには、地球システムの再編が不可避であるという報告書の認識は、われわれ二〇年来のそれと全く一致している。

環境アセスメント制度の

建て直しと環境教育

危機克服への道を探る

「理性的開発」「環境優位の開発」「永続可能な開発」を実現する有効な筋道は、環境アセスメントの制度を、それが本来あるべき姿において確立することにある

と考えられる。一九七〇年代に入って論じられ始めた日本の環境アセスメント制度は、不況・低成長長期における環境政策の後退のなかで、いま完全に暴走の開発の手段の一部になりさがり、定着してしまった。

本来あるべき環境アセスメントには、次のような行為の流れが必要である。(一) 具体的な開発行為に先立って、まず有限の地球生態系が、十分に科学的に把握されること。永続可能な未来づくりは、この知識を前提にして始めて可能になる。(二)(一)が明らかにしたトータル・システムのなかで、個々の現実の開発計画が構想される。(三) 構想された開発によって生じる環境の変化を、できるかぎり科学的に予測する。シミュレーションの限界は明示されなければならない。(四) 永続が可能かどうかの視点に立ち、(二)の開発の可否が評価される。評価の限界も明示されなければならない。(五)(一)・(四)の情報をもとにして、民主的な制度のもとで政策決定が行われる。(六) 政策決定の後には、開発行為そのものの監視と、継続的な評価が必要なことはいうまでもない。以上の流れの中には、全体としての人間環境を見守っていく諸行動の内部に、具体的な開発計画(二)が位置付けられていることに注意しよう(林・西川編「環境アセスメン

ト研究ノート」一九七九年、武蔵野書房、日本科学者会議編「環境アセスメントの復権」一九八五年、北大図書刊行会など)。

だがこのような在り方の実現は、少なくとも現在の日本の社会の状況を考えると夢物語のようなものかもしれない。しかしながら環境に関わるすべての市民運動は、最終目標としてこのような開発のシステムの実現を見定めるべきであるし、さらにその実現を可能にするためには、「人間にとつての環境の持つ重大な意義を、すべての人々の共通認識にする行動」すなわち「環境教育」の決定的な重要さを指摘しなければならない。いずれにしても「急性の危機」に対する平和教育、「慢性の危機」に対する環境教育の成果いかにが、「奇妙な時代」克服の成否を分けると考えられる。

筆者が寄稿している特集の主題にいう「人間と自然の共生は可能か」という問い掛けは、すでにわれわれが文明の時代に突入してしまっているいま、「いつまでも人間・環境系の決定的な破綻を迎えずにいられるか」と読み替えるしかない。そして人間は、たどえいかに困難であろうとも、このような意味で自然と共生する以外に在りようのないことは明らかであろう。本論ではその可能な道筋を探った。

(はやし さとり 大阪大学・放射化学・人間環境論)

原子力発電について

中 島 篤 之 助

伊方原子力発電所の「出力調整実験」

一九八八年二月十二日、四国電力伊方原子力発電所二号機で行なわれた「出力調整実験」は、急速に昂揚した反対運動の実験中止の声を押切って強行されたものの、当初の計画を大幅に縮小せざるを得なかった。この実験は四国電力単独で行なったものではなく、加圧水型軽水炉（PWR）を採用している北海道、関西、九州、日本原電の各電力会社と、メーカーである三菱重工との「六社共同実験」であり、通産省資

源エネルギー庁が承認し、支持してきた経過からも、政府の原発開発計画が久しぶりに大きな国民的抵抗に出会った事件であったと言えよう。

現在の原子力発電所は絶えず変動する電力需要に追従して、その出力を変化させることは技術的に困難である。それは大型の石油火力やLNG火力でも同じではあるが、原発の場合には核燃料破損の危険や、構造材料の応力疲労の増大などが重大な安全上の危険と直結する恐れがあるために、異質の危険を含むのである。したがって少なくともわが国では、いままでは原発の設置許可申請書に「基底負荷用」であることが

明記され、それを条件に運転が認可されてきたのである。

今回の出力調整実験中止の世論に押されて、内田英雄原子力安全委員会委員長は「今回の実験は安全審査の基本設計の範囲内」(傍点筆者)であるから安全上問題はないとする特別の談話を発表した⁽¹⁾が、ここには注意深く基本設計という語が挿入されている。一九七四年原子力船「むつ」が放射線洩れ事故をおこし、五十余日太平洋上を漂流した時、国会論議のなかで内田氏は「安全審査は基本設計について行なうもので、放射線洩れは基本設計にかかわるものではなく、運輸省の行なった詳細設計にかかわるものだ」と述べて運輸省の猛反発を買ったことは有名な歴史的事実である。したがって内田氏の保証する安全には、放射線洩れ程度のことは許されていると考えておかねばならないのである⁽²⁾が。

ともあれ内田氏は『世界』誌五月号のインタビューのなかで次のように述べている。

「……あの出力調整試験というのは、いまさら言うまでもなく通常運転の操作上の問題なのです。ですから安全上は何ら問題はありません。なぜあれが問題とされるのか、われわれはむしろ驚いています。……」

“われわれはむしろ驚いている”というのが、内田氏をは

じめ政府・電力会社など原発を推進しようとしている人々の共通の認識であつたと思われる。

一方、今年始めに公表された総理府の原子力に関する国民意識のアンケート調査は注目すべき結果を示していた。それによると約6割の人が将来の発電は原子力発電が中心になると考える一方で、86%の人が現在の原子力発電に不安を持っており、これは87年の調査結果を16%も上廻った。これはチェルノブイリ原発事故の影響であろうと総理府も指摘している。

ところがこの国民の原発の安全性についての認識に大きな変化を惹き起したチェルノブイリ原発事故について、原子力安全委員会はどうのように認識したのであるか。一九八七年五月六日、原子力安全委員会に設けられていた「ソ連原子力発電所事故調査特別委員会」の調査報告書が公表されたが、そこではわが国の原発ではチェルノブイリ原発事故と同種の事故は起り得ないと断定し、安全規制の方法や防災対策などについても、とくに改善すべき点はないとした。この調査報告書の特徴はチェルノブイリ事故から教訓を学ぶことよりも、わが国の原発の安全性を強調することに力点が置かれ、原子力施設の健全性、運転管理対策、防災対策等について、“検

討”を行なったとは述べてあるものの、その具体的内容や科学的根拠を示すことなく、改善すべき点はないとの主張だけが強調されている点である。

スリーマイル・アイランド原発事故以後、シビア・アクシデント（苛酷事故）という新しいテクニカルタームが登場した。設計のときに考えられた範囲を超えた事故という意味である。一九七九年の米国スリーマイル・アイランド原発事故や、チェルノブイリ原発事故は、いずれも設計のときに考えられた範囲を超えたシビア・アクシデントが現実になったことを意味し、さればこそ今年三月に国際原子力機関（IAEA）の国際原子力安全性助言グループ^{*} International Nuclear Safety Advisory Group : INSAG と略（仮訳）は改めて「原子力発電所の基本的安全＊原理」と題する報告書を発表するにいたったのである。^③このINSAG報告は一九八六年の八月二五～二九日にかけてウィーンでIAEAの主催で開かれたチェルノブイリ原発事故におけるソ連政府報告を、それをめぐる各国専門家による討論をとりまとめた報告書に続くものである。

このように原発の安全概念をそもその始めから定式化し直そうという動きが国際的に行なわれている時に、わが国の

安全委員会のソ連原子力発電所事故調査報告では、シビア・アクシデントと題する項目で次のように述べているのである。「我が国の原子力発電所の設計上の安全対策が、設計基準事象の範囲を超えてシビア・アクシデントに至ることを防止する見地から、どれだけ強固であるかについて検討した。……」（傍点筆者）

これはシビア・アクシデントが現実になることは考えない立場である。さればこそ内田氏は前述の『世界』誌のインタビューで、わが国では断然チェルノブイリ原発事故のようなことは起らないと言明しているのである。

こういう政府・原子力委員会・原子力安全委員会あるいは電力会社・原子力産業界の認識と国民の原発の危険性への認識との間に大きなギャップが存在することを示したのが、伊方原発出力調整実験反対運動とそれに引続く反原発運動の高まりであつたと言えるであろう。

さらに付加えるなら、原子力委員会は昨年（一九八七年六月）「原子力開発利用長期計画」^④を改訂し、二〇〇〇年におけるわが国の原発開発規模を5300万kwとすることとした。この規模は従前の目標値9000万kwに比べれば、大きな下方修正であるけれども、現在の原発設備容量2788万kwを

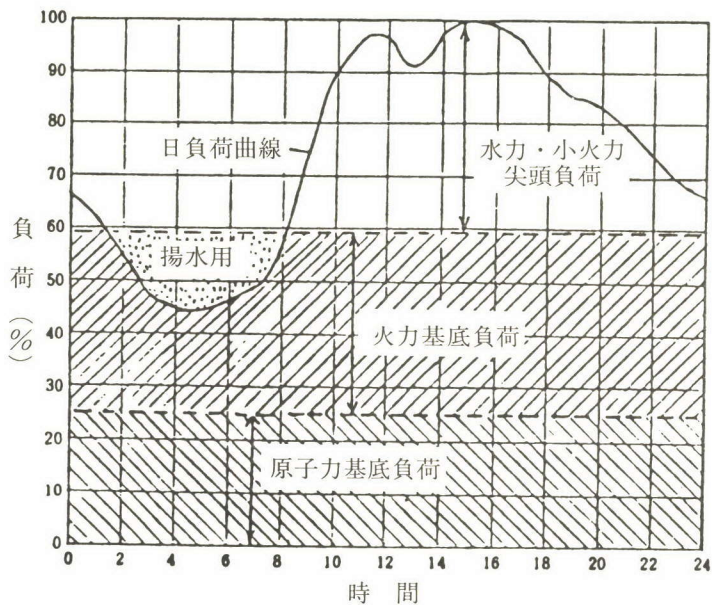


図1 日負荷曲線「原子力ニュース」9 5号：赤塚夏樹より：原子力問題情報センター

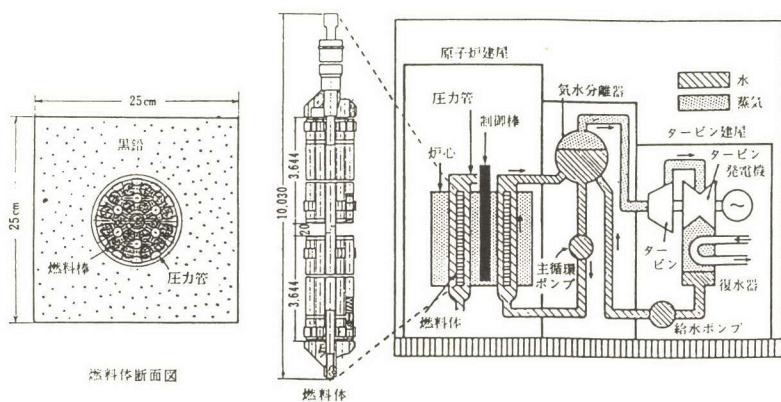


図2 RBMK—1000型原子炉の構造

二倍にしようという拡大路線が堅持されていることにも注目しなければならぬ。大幅な目標の下方修正が行なわれたのは、一九八〇年代以降、エネルギー需要は停滞乃至は減少傾向を示し、年率2・3%の伸びはあるものと期待された電力需要も、産業構造の転換や、産業空洞化の影響をうけて一九八五年度には九電力体制が始まって以来、前年度より需要が減少するという始めての事態が生じていたのであるから、むしろ当然であろう。

にもかかわらず原子力発電を増やすことになれば、出力調整は必至である。現在でも正月二日などの電力需要が年間最低になる日では、優先的に稼働させられている原子力発電の電力量全体に占める比率は60%を超えているのである。

現在はまだ原子力発電所は基底負荷用であり、電力の負荷変動には火力、水力などで対応している。そのために石油火力の年間稼働率は40%程度になっているが、さらに原子力の比率が増えるならば、火力は一層遊休化せざるを得ず、経営上からすれば廃止に追いこまれることとなろう。そうして原発の出力調整が日常化することとなろう(図1参照)。

それが原発をわざわざ“基軸エネルギー”と位置づけた原子力開発利用長期計画の方針の結果であり、これは原発の安

全性に危惧をいだく国民の不安に真向から対立するエネルギー政策の実施を意味することになる。

昨年十月札幌で開かれた日本原子力学会における記念講演で、向坊隆原子力委員長代理は次のように述べた。

「チェルノブイリ原発事故は世界各国の原発推進政策に深刻な影響を及ぼし、とくにヨーロッパ諸国では動揺が激しい。にもかかわらず従来と変らず原発を積極的に推進しようとしている国は、フランス、日本および事故を起したソ連だけである。したがってわれわれは余程の決意でとり組む必要がある……」と。

いずれにせよわれわれはチェルノブイリ原発事故の意味するものを改めて学び直す必要があるであろう。

事故原子炉の概要(文献(6))

事故を起こした原子炉はRBMK—1000とよばれるソ連で独自に開発された形式のもので、RBMKとは Реактор

Большой Мощности Канальный の略で、大容量チャンネル型炉を意味する。1000は出力を示しており、電気出力が一〇〇〇メガワット(百万kw)であることを意味する。

表1 ソ連の原子力発電 (1985年12月31日)

	加圧水型 軽水炉	黒鉛減速 軽水冷却炉		高 速 増殖炉	合 計
		沸騰水型	加圧水型		
運転中	18基 1,097.5 万kW	14基 1,540 万kW	8基 90万kW	2基 75万 kW	43基* 2,719.5 万kW
建設中	27基 2,700 万kW	8基 950 万kW	—	—	35基 3,650 万kW
計画	27基 2,700 万kW	7基 900 万kW	—	—	34基 3,600 万kW

* 沸騰水型炉1基を含む。

資料：「原子力発電所一覧表」，日本原子力産業会議

構造の概略は図2に示すように、中央に穴の空いた黒鉛柱（25 cm角）を組み合わせた巨大な練炭状の構造体があり、この貫通孔中に直径88 mmのジルコニウム合金製の圧力管が挿入されている。この圧力管のなかに18本の燃料棒を束ねた燃料集合体2体が上下方向に連結されて配置されている。燃料棒の長さは加圧水型原子炉や沸騰水型原子炉のそれとほぼ等

しく3.5 mほどであるので、全長は7 mを越えることになる。したがって黒鉛構造を含む炉心部は7.0 × 11.8 mときわめて大きく、ここに一六九三本の燃料チャンネルと一七九本の制御・安全系用のチャンネルが貫通していて、きわめて複雑な配管系統が構成されていることになる。

圧力管方式の長所は数百トンもある大型の原子炉圧力容器の製作を必要とせず、工場で作られた部品を現地で組み立てることにより大型機器を構成することが容易なことで、輸送手段として鉄道輸送におもに依存せざるを得ないソ連にとってはきわめて好都合な方式である。またスケールアップが容易であることも大きな特徴であるが、しかしこのことはスケールメリット（経済性）の安易な追求に途を開くことになり、今回の大事故の背景ともなっている。さらに黒鉛減速であるため中性子経済が良好で、またチャンネル式であるため原子炉を停止することなく燃料交換ができ、ウラン資源の有効利用という点でもすぐれている。しかしこの長所は短所ともなりうることを注意しておこう。

表1はソ連の原子力発電に使用されている各種の原子炉を示したもので、これからもRBMK炉が現在主流の位置を占めていることが理解できるであろう。今回の事故もあって、

将来は加圧水型軽水炉に重点を置くことをソ連当局者は述べているが、これについては後に改めて論評しよう。

一方事故との関連に限ってみても、この炉に黒鉛炉特有の冷却材ボイド係数や短時間出力係数が正であるといった望ましくない炉物理的特徴があることは事実であるが、当然それは予測されることであったため、しかるべき対策はたてられていたわけである。しかしそれが十分であったかどうかといった点については、事故の経過との関連で専門家間で立ち入った検討がなされており、たとえば国際的には国際原子力機関（IAEA）のINSAG報告（前述）も刊行されているので、ここではそれらの文献（3）（6）（7）を指示しておくにとどめ、詳細は避けることにする。興味のある方はそれらを参照していただきたい。

タービンの惰力回転から非常用電源を！

（事故の技術的背景）

事故は一九八六年四月二六日の深夜に起った。チェルノブイリ原子力発電所4号機は保守のために停止する予定となっていたが、その停止の機会にある種の試験を行なうことが予

定されていた。その試験とは次のようなものである。原子炉の炉心には運転に伴なって膨大な放射能が蓄積される。したがって核分裂連鎖反応が停止した場合でも炉心の冷却は続けなければならない。もし冷却が停止すれば放射能の崩壊熱にもとづく燃料の過熱による破損あるいは溶融がただちに起りうる。米国のスリーマイル・アイランド原子力発電所事故（一九七九年三月二八日発生）は、この残留崩壊熱による炉心溶融事故であった。したがって炉心を冷却するためには絶えず大容量のポンプを作動させ続けねばならないのであるが、万一ポンプ用の外部電源が失なわれるようなことがあつては大変なので（外部電源喪失事故という）、そういう場合に備えて非常用のジーゼル発電機が備えられている。チェルノブイリ4号炉にも5500 kwのディーゼル発電機3基が装備されていて、その定格起動時間は15秒であつた。問題はその起動の確実性・迅速性にある。この点では米国の核規制委員会（NRC）と、原子力発電所との間でトラブルが繰返されてきたという事実がある。すなわち起動の確実性がNRCの要求するほど高くない、起動テストの繰返しのために発電機が故障してしまつたという例さえあつた。ソ連も似たような事情を抱えていたのであろう。

そこでディーゼル発電機が確実に立ちあがるまでの数十秒間を維持できる大容量電源として、タービン発電機の惰力回転を利用しようと試みたのである。詳細は発表されていないが惰力回転を利用する試みは事故の3年前にも行なわれたらしく、この時は予想外に早く電圧が低下してしまつて、失敗したものと思われる。そこで今回は特別にタービン発電機の励磁器を改良し、その試験を行なおうとしたのである。

この実験は原子炉の計画停止時に行なうことになる。したがつて成功しないと次の実験は数年後の別の機会を待たねばならず、このことが操作のミスにより停止してしまつた原子炉をむりやり再起動しようと試み、すべての制御棒を抜いてしまふという無茶なことを行なつた動機となつてゐる。

しかし考えてみれば、この試験は安全性向上を目指すものであつたのであるが、チェルノブイリと同種のRBMK型炉は表1に示したようにすでに14基も操業してゐたのであるから、そのすべての原子炉の安全にかかわる筈の試験を「折を見て実施」というのは、いささか理解しがたいことである。おそらくは一応ディーゼル発電機も設置されていることでもあり、この試験はあまり緊急を要しない「重要度の低い作業」と評価されていたものと思われる。そうだとすれば、あるに

越したことはないといった程度の安全対策は、思わぬ不覚を招くということが教訓とされるべきかも知れない。

核暴走事故とその結果

原子炉で起り得る重大な二つの事故は、反応度附加事故と炉心溶融事故とである。チェルノブイリ事故は前者すなわち核反応の制御が効かなくなつたいわば暴走事故である。後者の典型的な例が一九七九年三月に起つたスリーマイル・アイランド原発事故である。暴走事故としては一九六一年、米国アイダホ州の原子炉試験場でSL-1という小型の陸軍用原子炉（出力千^kw）が暴走して三名の兵士が即死した例がある。事故原因は制御棒をすべて引抜いてしまつたためと推定されたが、この事故以後、暴走事故を起さないための対策は十分検討され、炉心溶融事故はともかくも暴走事故だけは起きないだろうというのが原子力関係者の常識となつてゐた。それがくつがえされたのである。

ソ連政府報告は、⁽⁸⁾「六つの規則違反」があつたことを強調して、今回の事故が従業員のミスないしは誤操作によるものであると述べてゐる。確かに単純なミスもあり、誤つた思い

こみもあった。したがって典型的な人為事故であったことは確かであるが、本来事故とはそのようなものである。

原発事故だけではなく、スペースシャトルの打上げ失敗、日航機墜落事故など大型技術システムの事故があいついだため、巨大技術と人間というテーマが論じられることが多い。安全性の問題に限って言えば、いわゆる「ヒューマン・ファクター」を巨大体系のなかにどう位置づけるかが中心的な課題となっている。チェルノブイリ事故では、人間の行為はネガティブな働きをしたが、逆に運転員の適切な対応で事故を収束させたブラウンズフェリー炉の火災事故の例もある。後述するようにチェルノブイリ事故の拡大防止は、放射線被曝による尊い犠牲者を出しながら行なわれたのである。すなわち事故を起こすのも人間、事故をふせぐのも人間である。

あやまちは人の常である以上、事故のたびに人為ミスを探し出してこれを原因とすることで問題は解決しない。問題は人間のミスをも包摂するようなシステムを作ることが技術の課題であろう。さらに研究、開発、製造、管理、運転の各段階における人間の労働の質、環境といった問題にも総合的な検討が必要となるであろう。

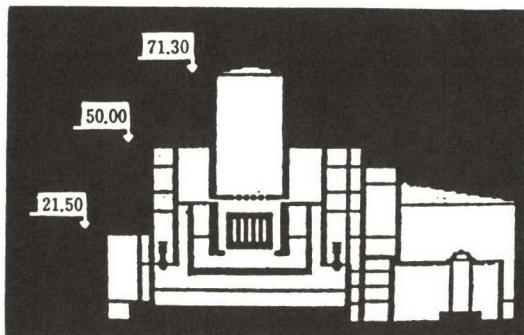
チェルノブイリ事故の経過は、人間、しかもこの場合優秀

な技術者グループがいかに錯覚し、誤り、しかも実験遂行に熱中したかをいきいきと示していて、いかなるドラマよりも変化に富む物語りである。もっとも驚かされるのは、彼らは事故が起るとは全く考えていなかったらしいということである。RBMK炉の安全性について、彼らは百パーセントの信頼を寄せていたに相違ないのである。

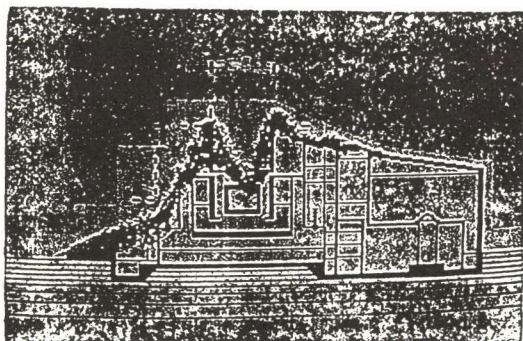
さて事故の技術的詳細について述べるのは本論の目的ではない。それらについては文献(7)(8)(9)などを参照していただきたい。ここでは事故の結果と対策について簡単な要約を行なうにとどめたい。

事故の結果と対策

核暴走が起ったのは四月二六日午前一時二三四秒で、オペレーターが危険に気づいて制御棒の一斉挿入を行なったのが一時二三四秒であった。制御棒が効き出すのに六秒が必要であったために間に合わなかったのである。こうして平常出力の百倍にも達する出力急上昇が起り、燃料棒の30%ぐらいが瞬時に碎けとんでしまったと推定される。それらが冷却水と接触して水蒸気の圧力が急上昇し、水蒸気爆発が



(a)



(b)

図3 原子炉の破壊状況

(a)事故前の施設の模式図 (b)事故後の状況

(出典：原子力安全委員会第1次報告書)

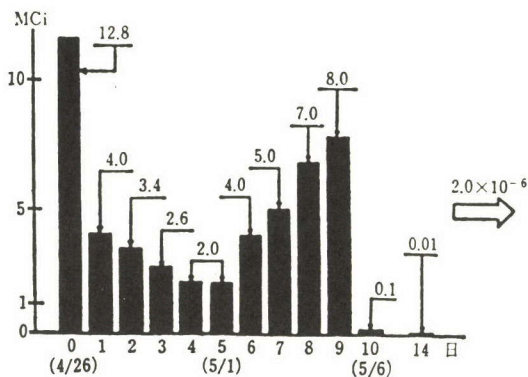


図4 放射性物質の1日ごとの放出量 (MCi)

(5月6日換算値)

(出典：原子力安全委員会第1次報告書)

起ったという点では専門家間の意見は一致している。しかし2〜3秒後に続いて起ったのが水蒸気爆発であったのか水素爆発であったのかについては意見が分れている。いずれにせよ、この二回の爆発の結果、炉心上部をおおっていた重量一〇〇〇トンの上蓋は浮きあがり、したがってそれを貫通していたすべての圧力管はねじ切られ、同時に建屋の上部も一挙

に吹き飛ばされてしまった。この爆発威力はTNT火薬60kgの爆発に相当すると推定されている。この爆発の結果、黒鉛が燃えて飛び散り、約30ヶ所で同時に火災が発生し燃え広がった。この火災を見て駆けつけた消防隊の必死の消火作業で、翌二七日午前五時頃ようやく鎮火した。爆発と同時に死亡した

2名のオペレーターを含む31名の死者および現在も入院中の重度の放射線障害を受けた人々は、すべてこの消火作業にたった消防士および従業員であった。入院したのは二〇三名であったが、そのうち全身照射で2000~1600レムをあびた98名中29名が七月末に死亡したのである。一般の市民で急性放射線障害を受けたものはいなかった。

原子炉の鎮火直後も非常用冷却装置のポンプを使って炉心への注水が続けられたが、却って放射能が3号炉の方へも水とともに拡がったため、この方法は中止された。しかし黒鉛火災の余熱や崩壊熱による温度上昇を抑え、核反応の再発とひきつづく放射能放出を抑える何らかの方法を講ずる必要があった。こうして世界最初の試みが実施されることとなった。

すなわち軍用ヘリコプターによって、ホウ素（中性子吸収、再臨界防止）、ドロマイト（熱分解による炭酸ガス放出）、砂および粘土（空気遮断、放射性物質吸着）、鉛（溶融による空気遮断、熱伝達効果）などを空から事故原子炉に投下したのである。作業は四月二八日から五月二日まで続けられ、総計五千トンが投下された。それ以上は原子炉の下部構造が潰れてしまう恐れがあった。これに先立って炉心下部にある非常用炉心冷却装置用の大量の水プールから水を抜くという困難な作業が

行なわれた。こうしておかないと、大量の投下物の重みで高温の炉心部が水に接触すれば、再び水蒸気爆発や水素爆発の可能性があったからである。

五月四日・五日に、原子炉の下方から窒素を吹きこむことに成功し、六日になって放射能放出は激減した。五月六日換算値で示された放射性物質の一日ごとの放出量を示しているのが、図4である。図3は原子炉の破壊状況を示すものである。

以上とられた緊急対策のうち、どれが有効であったかについては、まだまとまった結論はでていない。いずれにせよ壊れた炉心の鎮火に成功し、放射能の大量放出を十日間でくいとめたことは、必死の努力の成果であったと評価すべきであろう。

しかし図4に示されている“劇的”に放出量が減少した五月十四日のデータは○・○一メガキュリー、すなわち一万キュリーである。この量は、わが国などにおける原子炉安全審査に際して想定される“技術的には起ると考えられない仮想事故”時の放出放射能量と同じ桁であることである。チェルノブイリ原発事故の放出放射能量（筆者らは3億キュリーに達したと考えている。図4は五月六日の換算値であることに注意せよ）がいかに凄まじいものであったかということと同

時に、いわゆる安全審査が現実、に起り得た原子炉事故の巨大さを過小評価していたのではないかという点を指摘しておかねばなるまい。また放出された放射能量は、原子炉内に蓄積されていた全放射能の4%程度に過ぎないということも注意しておこう。事後対策が成功しなければ、もっと大きい放出量もあり得るということを銘記すべきであろう。

五月十四日、事態は漸く沈静化したと判断されたからである、ゴルバチョフ書記長の有名な特別声明が行なわれた。そのなかで彼は次のように述べている。「忘れてはならないのは、われわれの相互依存的な世界に平和な原子の問題とならんで、軍事核の問題が存在することである」「チェルノブイリの事故は、人類が核戦争に襲われれば、どんな破壊に陥るかを改めて示してくれた。というのも、蓄積されている核兵器庫は何千何万という、チェルノブイリ事故よりはるかに恐ろしい惨事をはらんでいるからだ」と。この声明に含まれる重要な命題について論ずるまえに、なお原子炉の埋葬措置について説明しておく必要がある。

事態はいちおう沈静化したとは言え、なお環境への放射能の放出は続いていたのであるから、事故原子炉の周囲に工学の構造物を設けて「閉じこめ」を行なうことが決定された。

いわば「石棺」をつくり原子炉を埋葬するのである。のちに「石棺」という題名の劇が作られ、わが国でも上演された。

石棺の詳しい構造はわからないが、原子炉の周囲に地下32mの深さに達するコンクリート壁を造り、底にはトンネルを掘って放熱用のコンクリート・スラブが敷かれたとあり、これが基礎工事で、この基礎のうえに、破壊された原子炉を囲いこむ封じこめ用建造物が作られたとある。この防護隔壁の厚さは1m以上で、放射線レベルの高いところおよび構造上必要な部分ではそれ以上であるという。ただしこの石棺は密封されているのではなく、エア・フィルターを通して通風が行なわれ、温度および放射能レベルが監視されているのである。いわば死体は数百年間「温い」のである。

周辺30km圏住民の退避、環境汚染の状況、ヨーロッパ全域に及ぶ放射線被曝の評価等々については、到底紙数が許さないので、すべて割愛する。文献(6)・(9)を参照していただきたい。

ただこれらの事後措置については、全体として見るならば社会主義国でなければ出来なかったであろうと思われることが多々あり、学ぶべき点が多いと思われる。しかし環境への放射能汚染、とくに特別な水防工事などが行なわれたにもか

かわらず、河川や最終的には黒海への放射性物質の流入と、それにもとづく生態系への影響を予想せざるを得ない。これらについては今後系統的な環境放射能調査が望まれるところである。

結びにかえて

ペレストロイカで強調されるグラスノスチのおかげで、かつてのソ連であったなら想像もできなかった程に、チェルノブイリ事故について知ることができたのは事実である。一九五七～五八年冬に南ウラルのカスリ附近でおきたとされる核廃棄物の爆発（あるいは軍事用プルトニウム生産炉の事故ともいう）などについては、真相は全く不明なのであるから。

しかし従来考えられなかった程率直な公表があったとしても、チェルノブイリ事故をもたらしした社会的背景については未知のことが多すぎると言わねばならない。ソ連の原子力発電は一九七〇年代の始めまでは、むしろ極めて慎重な工業実験の段階にあるように見えた。それが急激な規模拡大に移るのは七〇年代の後半になってからである。ソ連のエネルギー問題を研究された吉田氏の論文¹⁰は、極めて示唆に富むもので

ある。筆者の理解するところでは、原子力発電に限らず、化石燃料の生産においてさえ、社会主義らしからぬ欠陥が顕著であったことが指摘されている。

あえて大胆に推測するならば、一九七〇年代において、緊張緩和が唱えられる一方で、ソ連はアメリカとの核兵器の“均衡”を追求した。ソ連の核弾頭数は急激に増大した。このためにヨーロッパにおいて、急速な電力生産の拡大が必要となり、原子力発電の安易なスケールアップが追及されたのではなかったかと思われるのである。

RBMK炉は一九五五年オブニンスクにおいて世界最初の実用規模原子力発電所として世界の脚光を浴びた五千kwの黒鉛減速軽水冷却炉の直系の子孫ともいえるべき原子炉である。

しかしこの炉は英国のコールドホール型と同じく、プルトニウム生産と電力生産の両用が可能な“二重目的炉”の性格を持っている。こういつたからと言って筆者はチェルノブイリ原子炉で原爆用プルトニウムの生産が行なわれていたという、流布された説に同意するものではない。燃料の形態や再処理のことを考えに入れれば、それは得策ではないからである。そのようなことをしなくとも、ソ連は十分なプルトニウム生産専用炉を持っていると思われるからである。

今回の事故の結果、ソ連の原子力開発の主流となるのは“軽水炉”であるとされている。これは妥当な選択ではないと筆者は考える。現在、世界の原子力発電は設備容量で3億kwを超えつつあるが、その八割は軽水炉で占められている。

もう少し詳しく言えば50%が加圧水型炉である。この原子炉が原子力潜水艦用の船用炉をスケールアップしたものであることは良く知られている。ソ連が大陸国で、主な輸送手段が鉄道であるという国情に適したチャンネル炉(RBMK炉)だけでなく、軽水炉技術の発展をも必要としたのは、やはり原子力潜水艦のためであったと考えられる。

いずれにせよチェルノブイリ原子炉事故は現在の原子力技術の未成熟を示すものにほかならないが、その未成熟の原因は原子力の軍事利用にあると筆者は考えている。これについては、日本科学者会議編の“日本のエネルギー問題”(大月書店刊)¹⁾のなかで一応述べておいた。しかし、なぜ軽水炉が生き残ったのかについては改めて言及する必要があると考え、準備したが紙数を大幅に超過するので割愛することとした。しかしそれは米国における開発史であり、ソ連の事情については、その方面の専門家の研究を切に俟つものである。

INF条約の締結により一分野とは言え戦後始めて核兵器

の廃絶が実現したことは、全面核兵器廃絶への展望を大きく開いたものである。まさにこの時期に、反原発と核兵器廃絶とを一緒にする論調があらわれてきたのは偶然ではないと思われる。「核戦争はま²⁾さ³⁾か⁴⁾起きないであろう。ところが原子炉のなかでは毎日核戦争が始まっているのだ」といったでたらめな議論がチェルノブイリ原発事故と結びつけて、流布されている。これが結果としては核廃絶を後景に押しやり、一方では原子力発電を無反省に推進しようとする政府・電力業界の原子力開発政策を規制すべき国民世論の正しい結果を妨げていることは明らかであろう。ゴルバチョフ氏が正しく述べているように、核戦争の惨禍と巨大原発事故とを同列に並べて論ずることは愚かなことであろう。軍事核の存在が否定されたのちに、現在の未成熟な原子力技術をどのように発展させるかは、残念ながら未来の問題である。しかし核エネルギー利用にあたって、優先的に研究されるべき放射性廃棄物の処理・処分などについては、すでに“唯物論研究”誌で述べた¹⁾。しかし、その時は核兵器廃絶の具体的展望は全く閉ざされていた時であったが、であればこそ、それが平和利用発展の前提であることを強調しておいたので、参照していただければ幸いである。

参考文献

- (1) 『世界』514号(一九八八年五月) 岩波書店、“原発の時代は終わった”
- (2) ソ連原子力発電所事故調査報告書(昭62年5月28日)、原子力安全委員会
- (3) safety Series; No. 75-INSAG-1 (一九八六)
International Nuclear Safety Advisory Group “Summary Report on the Post-Accident Review Meeting on the Chernobyl Accident
Safety Series; No. 75-INSAG-3 (一九八八)
- (4) International Nuclear Safety Advisory Group “Basic Safety Principles for Nuclear Power Plants
- (5) 原子力開発利用長期計画(昭62年6月22日) 科学技術庁原子力局編、日本原子力産業会議発行
- (6) 中島篤之助 “原子力と危機管理”(環境情報科学16—3、一九八七)
- (7) 大塚益比古 “チェルノブイリ原子炉の事故” 日本物理学会編、“原子力発電の諸問題” P 195、東海大学出版会
- (8) ソ連政府報告書 (USSR State Committee on the Utilization of Atomic Energy; The Accident at the Chernobyl Nuclear Power Plant and Its Consequences, Information compiled for the IAEA Expert's Meeting, Vienna, 25 ~ 29, August (1986)
- (9) 原子力問題情報センター、日本科学者会議原子力問題研究委員会編 “チェルノブイリ原発事故”(一九八七年六月) 中原、森、岡本による構造と事故原因より (P 16)
- (10) 吉田文和 “ソ連のエネルギー問題” スラブ研究別刷(28) 一九八一
- (11) 中島篤之助 “科学・技術と現代文明” 唯物論研究10号(一九八四) 白石書店

(なかじま とくすけ 中央大学・化学)

霧が晴れる日(3)

——「新人類」と「イギリス労働者階級」——

志 田 昇

まず、漫画（二〇〇ページ）の解説から始めよう。一コマ目の冬季オリンピック七〇メートル級ジャンプの選手は、イギリスの「労働者」（壁塗り工）で、24歳のエドワード君である。ジャンプでは55メートルしか飛べなかったが、「最下位でもいい、足を折らなければ」と満足している。四コマ目のスケートの選手は、日本の「会社員」（富士急）の橋本聖子さん（23歳）である。橋本さんはスピード・スケートの全種目に入賞し、最終競技の前日に、「あしたはゴールで倒れて、もう立てないほどにがんばると思います」と語り、本当にそうなってしまった。年は若い、競争に

勝つための「努力」の価値を疑わない典型的な「旧人類」だ。「新人類」世代の男の子（団塊二世）は、どうやら「イギリス労働者階級」の反競争の精神に共感しているようだ。団塊の世代に属するおとうさんは、息子の気持の理解者である。だが、おかあさんはそうではないらしい。

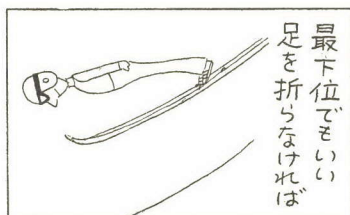
(1) 十五年前の『イギリスの工場・日本の工場』

（ロナルド・P・ドーア、山之内靖・永易浩一訳、筑摩書房、一九八七年）

イギリスの「労働者」と日本の「会社員」のちがいにについて、これまで色々と書かれているが、その大部分の種本

フジ太郎

サトウ サンペイ



(朝日新聞1988年3月2日朝刊より引用)

はイギリスの社会学者ドーアの『イギリスの工場・日本の工場』（原著は一九七三年）である。ドーアは、日本の日立製作所とイギリスのEE社（イングリッシュ・エレクトロニクス社）とを比較して、次のような一貫性のある相違を発見した。次の表は、ドーアの研究を私が全く自己流に整理したものである。ただし、ドーア自身が注意しているように、ここで日本の「組織志向」システムと呼ばれているものは、日立のような大企業のシステムのことであり、中小企業には当てはまらない。

一見してわかるように、日本型（正確には日本の大企業型）とイギリス型とは、全く対照的である。かつての定説に

よれば、日本の社会は封建的で、イギリスの社会は近代的なので、日本が次第にイギリスに似てくるはずであった。ドーアは、この図式を逆にして、「日本のシステムは後期資本主義に適応したシステムであるから、むしろ西欧の制度が日本のそれに接近してくる可能性が強い」と結論している。このドーアの見解は、保守派だけでなく、革新系と思われる人にも広く影響を及ぼした。しかし、その後の15年間に、現実の歴史の中では、日本の経営システムは、急激にイギリス型に接近しつつあるように見える。現実による検証の前に、ドーア以後の日本的経営論の流れを概観してみよう。

雇用原理	雇用期間	賃金制度	昇進制度	技術教育	職務	配置転換	福祉	組合	帰属意識	残業	職場の人間関係	労働観
日本の「組織志向」システム（集団主義、共同体としての企業）	終身雇用	実績を加味した年功制賃金システム	企業内での年功的昇進（他律的）	企業の特長技能の訓練（労働者は資格をとることに興味をもたない）	企業意識が強いので、ゼネラリスト、多能工志向が強い	抵抗が少ない（技術革新がやりやすい）	企業福祉の充実	企業内組合（労資協調）	企業との一体感、たて割りの忠誠心が強い	要請されれば残業するのが当然	職場外でも上司・同僚とつきあう	労働者は管理者と共通の目標をもつ（仕事に誇り）
イギリスの「市場志向」システム（個人主義、限定的契約関係）	転職がかなり多い	労働市場を基盤とした能力給（労働力商品の市場価格）	応募や転職による流動的な昇進（他律的でなく自律的）	公共機関による職業訓練（個人の自立のために資格をとる）	スペシャリスト・単能工志向	抵抗が大きい（技術革新がやりにくい）	社会保障の充実	産業別または職能別組合（戦間的）	企業のコアをこえた横断的な階級的連帯感が強い	金をかせぎたい時だけ残業する	職場外では友人や家族と過ごす	労働は金をかせぐための不愉快な手段

(2) 「日本の経営」論争

——「文化論」的アプローチと技術的、経済的アプローチ——

今から、もう10年も昔のことになるが、日本の経営論が大流行した時期のことを思い出してみよう。一九七三年の第一次オイル・ショックから立ち直って、日本経済と日本の経営の優秀性を賛美する国粹主義的なイデオロギーの大合唱がわき上った。有名な東大三教授（村上泰亮、公文俊平、佐藤誠三郎）が『文明としてのイエ社会』（中央公論社、一九七九年）という本の中で、日本の経営を「イエ」型組織の一つとして、もちあげたのもあの頃のことであった。当時の代表的な論者としては、日本の経営を「集団主義」という日本人の「国民的心理特性」から説明した岩田龍子武蔵大学助教授、「生活共同体」という原理で説明した津田真澄一橋大学教授などが思い出される。現実を見れば、オイル・ショックを乗り越えるために、大企業でも中高年労働者の大量の人員整理が行なわれて、日本の経営の空洞化が始まっていたのに、前途はバラ色であるかのように言われていた。

しかし、体制側の学者にも、より唯物論的な立場をとる

人もいた。例えば、占部都美神戸大名誉教授は、『日本の経営を考える』（中央経済社、一九七八年）の中で、岩田、津田らの日本の経営論を「幻想的な観念論」として批判した。占部によれば、岩田や津田は、「日本の経営の特質を日本の伝統的な文化や社会あるいは日本人の心理特性などに帰着させ、日本の経営を条件づけている技術的、経済的要因を十分に考慮に入れないために、考察が一面的になり、あるいは単純な観念論に終っている」のである。「彼ら（岩田、津田）は、経済的合理性を無視するあまり、日本の経営も、資本主義の冷厳な現実に対面していることを忘れさせようとする」と占部は当時流行の「日本の経営」論者を批判した。今まさに、中高年の労働者の大量人員整理や定期昇給の停止などをやろうとしている時に、「終身雇用」や「年功賃金」などを美化してもらってはこまる、というわけである。

占部によると、明治末期までの工業化の過程では、横断的な労働移動が盛んな「渡り職工」の時代があり、離職率が100%をこえることも多かった。終身雇用制は大正中期から昭和初期にかけて、経営の大規模化と生産技術の近代化（テーラーの科学的管理法の導入など）がすすめられた時期に

導入された。当時は労働争議がひん発したのに対応して、「家族主義」の理念が打ち出されたが、それは「あくまで労働組合を追い出すため」のイデオロギーで、「現実には、不況の度に、大量の解雇が行なわれたのが戦前の実情」であった。今日の終身雇用は、第二次大戦後の「労働組合の解雇反対闘争」によって、かちとられた「無解雇の原則」にもとづいている。また、年功賃金は、第二次大戦直後の飢餓の時代に「食える賃金をよこせ」という労働組合の闘争によってかちとられた「生活保障型」の「電産型の賃金体系がモデル」になっている。したがって、資本の側からすれば、戦後の終身雇用や年功賃金は組合に押しつけられたものであり、「資本主義の冷たい現実」の前には、「一片の空文」と化すはずのものであった。ところが、昭和三〇年代後半から、日本経済が高度成長に入ることによって、終身雇用や年功賃金は、「経済的合理性」を発揮するようになり、定着した。高度成長期には、終身雇用は①企業帰属意識を高め、②企業の成長要因となり（会社を大きくすることて個人の出世も可能になるから）、③技術革新を容易にし④従業員の定着性を高めた。また、高度成長期には、年功賃金制は「平均賃金コストを下げるといふ合理的な機能」

(強調は筆者)を果してきた。というのは、高度成長期には、企業の成長性が高く、毎年の新規採用者の数も多くなり、従業員の平均年齢は低下するからである。年功賃金制のもとでは、平均年齢が下がるほど賃金コストが低下するのである。ところが、低成長経済の時代に入ると、終身雇用は、経営者にとっての「非合理的な逆機能」をむきだしにする。つまり、①不況になっても、「余剰人員」を解雇して人件費を下げる事ができず、②企業の低成長のために、新規採用者が減少し、従業員の高齢化がすすむ。さらに、従業員の高齢化がすすむと、年功賃金制のもとでは、平均賃金コストは急角度に上昇するのである。

以上のような分析から出てくる対策は、要約すると、「終身雇用の弾力化」(中高年の人員整理)、定期昇給のストップ(作業者の場合35歳から昇給ストップ、職員の場合45歳から昇給ストップ)、早期退職優遇制度(早期退職者に割増退職金を出すこと)、職務給制への移行、というものであった。大企業の経営者たちが占部経営学の読者であったかどうかはわからないが、その後の経過を見るとこの路線が経営者によって採用されていることは認めざるをえない。現在それがどこまで進んでいるかについては、かつて、終身雇用を

擁護していた津田教授に聞いてみよう。

(3) 『日本の経営はどこへ行くのか』(津田真澄、PHP、一九八七年十一月)

——「終身雇用」から「半身雇用」へ——

津田は、室蘭市の某製鋼会社(従業員六〇〇〇名)の大量人員整理で失業中の中高年労働者たちにインタビューとアンケート調査を行なって、その中味を次のようにまとめている。「それにしても、会社に対する四〇歳代半ば以上の年齢の人々の怒りや怨みはすさまじい。会社は『定年まで働いてくれ』、『忙しいんだからお前がいなければ駄目だ』、『資格を取りたいので勉強するなんてとんでもない、働け』と自己犠牲を求め、自分もまた『終身雇用』と思い、会社との関係を『家族関係』だと思って働きつづけてきたのに、会社の都合が悪くなると、『企業の論理』で中高年齢・長勤続の従業員を優先的に、『希望退職』の名で『強制指名解雇』し、『退職』後の面倒もみてくれない。そのことに憤りを感じる、というのが、人員整理された中高年層のホンネだ」。

「中高年層排出施策」として、現在大企業で行なわれている主な方法をあげると、①「希望退職」(実質的には「強

制指名解雇」と変らない)、②子会社、関連会社への「出向」

(四〇歳代後半からは大部分がもとの会社にもどれない)、③

「早期退職(優遇)制度」などがある。津田によると、企業は「中高年層は不要」と考えており、「終身雇用」は「半身雇用」(45歳までの雇用保障)へ転換したのである。

だが、これは昨年末に書かれたことであり、事態はさらに進んでいるように見える。経済同友会(代表幹事・石原俊日産自動車会長)は、一九八八年一月の「年頭見解」の中で、「日本の経営は終焉の時がきた」と述べ、従来の「新卒一括採用」、「終身雇用」、「年功賃金」、「ピラミッド型組織」を「スカウト型」、「雇用流動化」、「能力給化」、「ネットワーク型組織」に革新していくことを提言している。これをうけて、津田教授は最近の論文「会社が社員の『面倒』を見るのは四〇歳までだ!」(『インテリジェンス』一九八八年五月号)の中で、「経済同友会の『年頭見解』は『半身雇用』よりももっと進み、企業にとっては『雇用自由』が望ましいと考えていることをはっきりと表明しているように思う」と述べている。津田によれば、日本では新卒者に企業内で技術教育をほどこし、人材を育成する。したがって、採用したからにはモトがとれるまで(三〇歳台まで)は、

企業に引きとめ活用したいと企業は望んでいる。そして、

「四〇歳を超えところで、マネジメント能力を持つ人材に限って自社の組織人として選択して残し、それ以外の従業員には自分の責任で自発退職することを望む」のである。

「日本の経営」論の代表的理論家であった津田教授でさえ認めているように、今や日本では、「終身雇用」制は崩解し、「半身雇用」さらには「雇用自由」の時代がはじまっている。ドーアの分類を利用するなら、これは「組織志向」システム(日本型)から「市場志向」システム(イギリス型)への転換である。

一般に、「マルクス理論を金科玉条としなくとも、工業化の発展が社会の価値志向ないし文化にたいして変化を与える側面があることは、誰しも否定できない」(占部都美『日本の経営は進化する』、中央経済社、一九八四年)であろう。明治中期から大正初期にかけて「渡り職工」の時代には「個人主義の価値観」が「日本の労働者を強く支配」した。「そのような個人主義の価値観は、資本主義的生産様式の発達による労働力の商品化によって生じたもの」である。

そして、一九二〇年代の「終身雇用制の確立によって、集団主義の理念や心理特性は日本の従業員層の間に浸透し、

強化され、定着した」といわれている。そうすると、終身雇用制の崩解によって、雇用システム（生産関係）が変われば、労働者の「心理特性」も変化するのではなからうか。そして、「心理特性」の変化はいつの時代にも若い世代に最も鋭く現われるのである。

(4) 『会社から逃走する若者たち』（千石保、リクルート出版、

一九八七年七月）

——自己犠牲（会社人間）から自己忠実（新人類）へ——

千石保・日本青少年研究所所長（元検事、臨教審委員）は、いわゆる「新人類」の起源はオイル・ショックにあるという説を唱えている。一九七三年の第一次オイル・ショックまで、国民の皆が豊かになり、頑張り努力すれば出世できるかのように見えた。「この時代には、頑張り努力すること、誰一人として疑いを持つ者はなかった。努力すること、自明の価値であり、頑張れば成功することが、揺ぎない信念となっていた」。この信念を背景として当時、若者たちの間で読まれたマンガが例の「巨人の星」であった。これは、星飛雄馬という少年野球の投手の努力、根性、我慢の物語である。この種のマンガは「スポコン」もの（スポーツで根性をつける物語）と呼ばれていた。ところが、オ

イル・ショックを経て一九七七年ごろから、「巨人の星」や「スポコン」ものの人気は急落し、以後回復することはなかった。これにかわって、一九七八、九年ごろからコミック全盛の時代が始まり、その代表が「キン肉マン」であった。主人公のキン肉マンはドジで間抜けで弱いレスラーだ。このマンガの中では、「努力」や「根性」は茶化され、けにけにされている。

「巨人の星」から「キン肉マン」への変化は、オイル・ショックを経て、一九七八年ごろに起ったといわれている。いったいその時期に何が変ったのであろうか。

オイル・ショック後、大企業も低成長をよぎなくされ、企業は、あの手この手で、中高年労働者の追い出しをはかるようになった。こうして、「終身雇用」を信じ、それとひきかえに、会社のために自分を犠牲にして働いてきた「会社人間」は、自分の生き方に反省をせまられるようになったのである。当時の流行語に、「君から会社を取った何が残るか」というのがあった。答は考えるまでもなくはつきりしていた。「自分を大切にしなければならぬ」それ以外なかったのである。新人類世代は、一九六〇年代生まれから始まったといわれている。千石によれば、「彼

ら新人類第一号は、まさにオイルショックで打ちひしがれた会社人間の家庭で最も感じやすい小学生や中学生だったのである。彼らは会社を取ったら何も残らない父のようになるべきでないと、意識層にも無意識層にも新人類価値を根づかせたのである。ただし、千石自身が注意しているように、同じ新人類世代でも、「大企業に勤めているエリート的な会社員」は、旧人類（会社人間）的な価値観をもつ傾向があるので、典型的な新人類は若い労働者層に多いことになる。それでは、「新人類」労働者の心理特性はどのような特徴をもつか、主として千石保の著作を参考に検討してみよう。

千石は、「新人類とは、自己犠牲を拒否し、自分の欲求に忠実であることを価値とする者である」と定義する。まず、会社人間の労働観と新人類の労働観を比較してみよう。会社人間は、終身雇用を前提として、企業の繁栄のために努力することによって、自己の目標（豊かな生活や昇進）を追求するという考え方（マグレガーのY理論に相当）であった。新人類は、何より「我慢し努力し頑張ること」を嫌い、「自分なり」に「給料分だけ働く」という考え方である。新人類は仕事と余暇の両立を望み、遊ぶことが生活目標に

なってきた。そして、これまで、イギリス的な労働観といわれてきたマグレガーのX理論（普通の人間は、生来仕事は嫌いで、なるべくなら仕事はしたくないと思っており、処罰するぞと脅かされなければ働かず、命令されるほうが好きだ、という考え方）が日本の新人類労働者にもあてはまるようになっていたといわれている。

第二に、職場の人間関係が変化している。同僚と一杯飲みに行くとか、職場の全員でリクレーションを企画するとか、いうことが少なくなっている。上司に私生活の問題を相談する若者が少なくなり、いまや、「最も嫌われる上司は、私生活にまでコンタクトを持つ上司である」とまで言われるようになった。こうして、上司とは、仕事だけの関係という人間関係が確立され、職場仲間は趣味や遊びの友達とはならなくなった。これまで、会社人間は同僚との全面的な人格のつき合いを求めて来たのに対し、新人類は、同僚や上司とは仕事関係だけの部分的なつき合いを望んでいるのである。

第三に、「グレー・ゾーンからの逃走」といわれる現象である。これまで、会社人間は、リクレーションや忘年会で固められる共同体的な人間関係にしばらくは、正規の労働

時間のはかに、QC（品質管理）サークル、自発的残業、土曜・日曜・祭日の出勤などのようなインフォーマルな（非公式な）時間にも働かされてきた。これは、公式の義務範囲と私生活の中間領域であり、「グレー・ゾーン」（灰色時間帯）とも呼ばれている。新人類はこのグレー・ゾーンでの仕事を嫌っている。

例えば、残業について、「デートの約束があったとき、残業を命じられたら、残業する」と新入社員八割が答えるという。しかし、同時に「進んではしない」と答えるのが多数派なのである。つまり、「命令」には従うが、自発的な「奉仕」はしないのである。会社人間は職場を全人格的な接触にもとづく「共同体」と考えていたので、仕事の範囲は「無限定」なものであったのに対し、新人類は限定的な契約にもとづいて働くことを望んでいるのである。この点でも、新人類はイギリス型に近づいているように見える。

第四に、これと関連して、新人類は、個人の仕事の「守備範囲」を限定するという特徴がある。各自の仕事の範囲をマニュアルに書いてくれれば、「規則」には従うという考え方である。従来の会社人間は、職場を共同体と違って

いたので、別に自分の守備範囲でなくても、気をきかせて仕事をしていた。そういう日本式が通用しなくなってきたのである。千石によると、実はこの仕事と仕事との間に境界線がひかれることこそ「英国病の本体」であり、「英国の斜陽の最大原因」なのだそうである。

第五に、新人類は、スペシャリスト志向が強い。終身雇用制が崩解して、会社にたよることができなくなったので、新人類は、特技をもち、資格をとって、自分の腕一本で生きていかなければならないのである。

以上のように、新人類労働者の心理特性は、労働観、職場の人間関係、残業観、職務観などの点で、「イギリス労働者階級」に近づいているように見える。残された大きな違いは、労働組合のあり方である。問題は、会社「共同体」から個人的に「逃走」しつつある若者たちが、さらに、企業の枠をこえた横断的な「連帯」にまで進むかどうかということである。

(5) 「階級社会」への道

——英国「ヴィクトリア時代」という寓話——

予定の枚数を超えてしまったので、最近流行の一九世紀

英国ヴィクトリア時代の歴史を日本の戦後史になぞらえた「寓話」をもって今回の結びとしたい。一八三〇～四〇年代の飢餓の時代、労働者は、普通選挙権をもとめて、チャーチズム運動に立ち上がる。五〇～六〇年代の高度成長（所得1.5倍増が実現）の時代に、チャーチズムは消滅し、労働運動は、中流意識と「自助」努力のイデオロギーにとらわれた熟練工（労働貴族）の特権的な職能別組合（日本の大企業「企業別組合」との異同に注意！）が中心となり、労資協調のナショナルセンター（TUC）が結成される。指導部はブルジョア政党の自由党に接近し、自由労働主義を企図した。

だが一八七三年に始まる世紀末の長期大不況の中で、八〇年代に「社会主義の復活」が始まり、非熟練および半熟練労働者の組織化が進む。この新しい組合は一般労働組合（ジェネラル・ユニオン）と呼ばれ、「職能別」ではなく「産業別」の組織であった。フランス革命一〇〇周年の一八八九年には、ロンドン港湾労働者が四週間にわたって「大ドッグ・ストライキ」を打ち、老エンゲルスを喜ばせる。

その頃、中流のブルジョア階級は、次第に「資本主義の

精神」（禁欲的な労働倫理）を失ない、保守化。企業拡大の野心は薄れ、^{ジェントルマン}上流階級をまねて土地を購入し、株式の配当などで豊かな生活を始めた。上流の地主階級も、農業の没落のため金利生活者化し、ブルジョア、地主の新旧両支配階級が融合する。一方、中流のつもりでいた熟練労働者は、技術革新によって、地位が低下し、下層の労働者と共通の階級意識をもつようになった。かくして、「もてる者」と「もたざる者」という「二つの国民」によって構成される「階級社会」が誕生。イギリスの労働者階級は「やつら」（支配階級）と「われわれ」を鋭く区別するようになる。こうして、イギリス社会は帝国主義的に「成熟」し、百年の「衰退」の中で、福祉国家への道が開かれる。かつて、マルクスは「産業の発達により高い国（イギリス）は、その発展のより低い国（日本？）に、ただその国自身の未来の姿を示しているだけである」（『資本論』第一版序文）と語った。ひとつではないのだ。

（しだのぼる 美学）

最澄とその思想

岩 崎 允 胤

昨年七月比叡山開創一二〇〇年を記念して開かれた日本宗教代表者会議主催の「比叡山サミット」で、比叡山は一つの脚光を浴びた。

「サミット」の参加者のうちには、P・グレゴリウスのように、核兵器廃絶を最優先事項とし、世界的合意の形成を強く要請する発言もあり、宮本丈晴氏も、核の力への過信を批判し、軍事力の均衡に平和の保障をみる見解に反対して核兵器廃絶を訴えた。しかし他方、神社本廳代表の桜井勝之進氏のように、明治天皇と現天皇の短歌を読みあげて「熱き平和の祈り」とたたえ、度重なる侵略戦争の責任を不問に付する

発言があつたばかりでなく、一九九三年の伊勢遷宮のあと、神社神道が中心となって次回の「サミット」を伊勢で開こうという企てもすすめられている。

とくに注意したいのは、主催団体の名誉議長をつとめる天台座主、山田恵諦氏のメッセージ（『新宗教新聞』）中の次の一節である。「将来にとって恐ろしいのは、無宗教者の暴力です。……無宗教者は、神仏の恩恵を認めませんから、自己中心であり、自己が最高です。他人の生命といえども、自己の利益のためなら殺戮しても罪悪とは思わないのですから本当に恐ろしい存在です。……この無宗教暴力が世界に蔓延し

たとしたら、地球の未来はどうなるでしょうか。……無信仰者に信仰を薦めて暴力の芽を摘みとる先達役は日本人である、と私は思います」。氏はここで、「殺戮しても罪悪とも思わない」連中だと、無宗教者をきめつけている。他方、「信仰を薦めて暴力の芽を摘みとる先達役は日本人である」という。思いあがりもはなはだしい。天台宗が十五年戦争のさい皇国宗教の重要な一翼を担い、皇軍の暴力に協力したことへの一片の反省もみられない。

核兵器廃絶のための国際的・国内的な運動の高まりのなかで、神を信ずる者も神を信じない者も、宗教者も無宗教者も協力しあい相互の連帯を強めている。この連帯の根底にあるのは、核兵器のもたらす苦難、いのちもくらしも、身もこころも破壊しつくす暴力の火を消しとめ、人間とその生の尊厳を守りぬ、こうという「人間的な思想」である。山田氏は、多数の無宗教者を含めた世界の諸国民の、核兵器廃絶への、真摯な、誠実な、人間のかつ倫理的な、熱き思いを知らねばならない。

山田氏はまた、今日なお、天台宗を天皇制と一体なものにとらえており、次のようにいう、天台宗は「桓武天皇の思し召しによって」「宗教と政治が同時発足するという非常によ

い形」をとったが、『政治と宗教は表裏一体にならなければならない』ということなのです。ですから天台宗はどんな場合にも『天皇の御願により』という言葉がつくのです』（『オール関西 インタビュー』）。

以上、さきの「サミット」をふりかえって、今日の比叡山の思想的傾向に着目してきたが、ともあれ、天台宗は日本の宗教界のなかで一定の大きな力をもっている。最澄が一乗止観院（今日の延暦寺）を創建したのが七八八年（延暦七年）であり、昨年は足かけ一二〇〇年になるのであった。

本稿では、この創建者最澄（七六七―八二二）の思想を考察する。歴史的視点と今日的視点とは不可分であり、わたくしは、当時の歴史的状況のなかに最澄をおきながら、同時に、これに今日からの視点をも結びつけてゆきたい。

I 「願文」にみられる若き日の思想

十九歳の最澄は七八五年（延暦四年）四月に東大寺戒壇で具足戒を受けながら、七月には奈良を棄てて比叡山に入るのであるが、その入山の動機、その決意を、おそらく翌年頃に書いたと思われる「願文」によってうかがい知ることができ

る。

平川彰氏のいうように、「願文」には若き最澄の「真摯な求道の精神」が表明されている。蘭田香融氏も、最澄の入山について「形式化した南都での受戒を契機として、官寺仏教に見切りをつけたのであろう」とし、同時に、奈良時代以来の、山林修業の伝統の影響をも見ている。そして「願文」の「燃えるような求道心」を指摘している。

空海の場合もそうであるが、当時の日本のわけでも有爲の青年が自己の精神的形成を真摯にめざそうとするとき、仏教とその新しい展開に志向するのは、無理からぬことと思える。最澄の場合には、空海とちがって、父が熱心な仏教信者で、十二歳のとき、近江の国分寺の行表（三論宗の学僧）の弟子となったということがある。ともあれ、かれらにとつて、人生の根本問題を追究するにあたって、仏教のなかにこそ未知の深い精神的宝庫があると思われたのであろう（ヨーロッパでは、ややおくれるが、スコトウス・エリウゲナ（八一〇頃―八七七頃）が偽ディオニシウス・アレオパキタとキリスト教に没入してゆくように、ひとは、つねに、所与の思想的諸条件のなかから自己の精神の行路を見定めてゆくのであり、またそうせざるをえない）。こうして、最澄は、中国で智顗

によって開かれた唯心論的な天台宗へと志向してゆくのであるが、ともあれわれわれは「願文」のなかに若き最澄の熱い探究の精神を読みとることができる。

「願文」の思想が最澄一生の思想的発展と不可分なのはいうまでもなく、「一生を貫く信条」をそこに見いだしうとさえもいえるだろう。しかし、すでに天台宗の基本的な思想がそこに十分にこめられているとみるか、むしろ天台宗を志向する最澄の思想の基点が示されているとみるか、について理解の岐れがあるといえよう。すなわち、一方では、山田恵諦氏のいうように、『願文』は伝教大師の始めである、と同時に、生涯であり、終わりなのです。『願文』のほかに伝教大師はありません。」「伝教大師のご精神というものは、まったくこの『願文』の中に盛り込まれておって、しかもそれが生涯を通してそれ以外にない、こう言ってさしつかえないのであります」という理解もある。他方、安藤俊雄・蘭田香融氏は「思想家としての最澄の出発点を示す貴重な思想的な文献」とみている。

山田氏とても、最澄の思想の発展を認めないわけではなからう。しかしやはり「願文」のなかにアルファとオメガが同時にあるというよりか、アルファにはいわば原点としてオメガ

ガが発展的に含蓄されていたとみるべきではなからうか。たしかに、「願文」において、最澄が当時すでに『法華経』と天台宗の思想についてかなり深い理解をもち、その思想が熱情的に盛りこまれていることは、認めうる。しかし、最澄が天台宗の思想にその書物によって直接に触れたのは、すなわち鑑真の将来した『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』など、天台宗の開祖、智顗の基本著作に接することができたのは、のちのことである。最澄の思想は、要は「願文」に尽きるというのではなく、生涯を通じての発展の観点を、わたくしはとりたいたい。

さて「願文」の内容であるが、五条の誓願をするのがその主眼であり、全体は前文・誓願・結びに大別されよう。

前文には、まず、人間の生は定めなく短いが、得難く貴重なものであり、善を積まねばならぬことがしるされる。「悠悠たる三界は純ら苦にして安きことなく、擾々たる四生はただ患にして楽しからず。弁尼（仏陀）の日久しく隠れて、慈尊（マイトレーヤ、すなわち弥勒菩薩）の月未だ照さず。三災の危きに近づきて、五濁の深きに没む」と書き起こし、生あるものの無常、人間の生の定めなきことを述べ、「得難くして移り易きはそれ人身なり。発し難くして忘れ易きはこれ善

心なり」という。「生ける時善を作さずんば、死する日獄の薪と成らん。」つづいて、「伏して己が行述を尋ね思ふに」と、自己へのきびしい反省を述べる。「ここにおいて、愚の中の極愚、狂が中の極狂、塵垢の有情、底下の最澄、上は諸仏に違ひ、中には皇法に背き、下は孝礼を闕けり」（「皇法」の語のあることに注意）。そして、迷えるがゆえに、無所得、無執着の立場で願をたてる、という。

五条の誓願の第一は、「我れ未だ六根相似の位を得ざるよりは以還、出仮せじ」である。六根相似とは、自分の六根（眼・耳・鼻・舌・身・意）が清浄になつて仏陀の六根の状態と相位になる、ということである。天台宗の修業のその段階（位）に達するまでは、自分は出仮、すなわち、世間に出て、利他行をおこなうことはしない、というのがこの願である。誓願は、この他に四条あるが、関口眞大氏もこの第一条をとくに重要であるとし、他の四条はこのなかに摂属する、とも述べており、本稿では、他の四条については省略する。

さいごに、自分だけではなく衆生がみな同じく悟りの境地にのぼりうることを願い、決して自分ひとりが悟ることをしない、そしていつまでも菩薩の修業をつんでゆこう、と結んでいる。

この「願文」は、自己の精神的形成という課題に真摯にとりくんだ若冠ほぼ二十歳の最澄の文章として、当時の諸条件のもとで、やはりみごとなものといつてよいであろう。

この「願文」は、内供奉の十禅師の一人であった寿興を経て、桓武の耳に達した。このことは天皇と最澄とを結ぶ最初の契機となった。

Ⅱ 天台法華宗の樹立

(1) 一乗止観院の創建から八唐求法の勅許まで

夏は湿気が多く冬は寒い比叡山の草庵で最澄はきびしい修業を重ねていった。入山して四年目、七八八年（延暦七年）に、新しい堂舎を作り、一乗止観院と名づけた（かれの死の翌年、寺額を賜り延暦寺と改められた）。『法華経』では、人間にはみな仏性があり、それを呼びさまし悟りにみちびく道はただ一つであり、ゆえに、一乗の教えが真実であると説かれており、また、天台宗の教義で、止観、すなわち散乱する妄心を制止し心を静寂に保ち、明智を以て諸法の実相を観想することが説かれている。それゆえ、一乗止観院という名称は、一乗を説く『法華経』にもとづいて天台宗の止観を実践

する道場という意味でつけられたものである。

最澄は、師の行表（三論宗の学者から華嚴宗を学び、早くから『大乘起信論』や華嚴の『五教章』などを読んでおり、比叡山でも、法蔵の『大乘起信論義記』などを学んだが、まだ天台の思想をその書物によって直接に触れることができていた。前述したように、鑑真はつとに智顗の主要著作を将来していたが、聖徳太子が熱狂的に尊崇されていた奈良時代には、それらの著作は無視されていた。というのは、聖徳太子は『法華経』の注釈を書いたと信じられていたが（今日もそう信じている学者もいるが、疑問視する学者が多い）、この注釈は、智顗によつてきびしく批判された法雲の説にもとづいているからである。最澄は、偶然の機会に、智顗の著作が東大寺の書庫に眠っているのを知り、借覧して書写し、一心に研究をすすめた。

七九四年（延暦十三年）九月には、一乗止観院の初度供養会が催された。桓武は奈良仏教の悪い影響を断ち切るために長岡京への遷都を企てたが成功せず、平安遷都を計画していた。しかし、東北に鬼門があるとされ、その方角に位置する比叡山で鎮護のための大祈禱の法会が営まれることになったのである。それは未曾有の盛儀であったとのこと、桓武自

身が臨御し、南都の高僧たちも参加した。そして翌十月、平安遷都が無事おこなわれた。桓武の平安朝と最澄の比叡山との切っても切れぬ結びつきがここに形成された。その後、七九七年（延暦十六年）に最澄は内供奉の十禅師に補任されるなど、朝廷からの厚い信仰と庇護をますます受けることとなった。

一乗止観院創建の年に、経蔵も建立したが、当初は収めるべき書物とてなみに等しかった。しかし、最澄とその弟子たちの懸命な努力、さらに南都七大寺の僧たちや東国の道忠らの協力もうけて、七九七／八年頃には、五千巻以上の經典が写され、経蔵に収められた。ここに比叡山の教学的な基礎は一応できあがった。

* 本稿では、天台教学の基本性格を検討するいとまはないが、任繼愈も『漢唐仏教思想論集』一九七四年で論じているように、それは本質的に唯心論的・主観的観念論的なものといわねばならないであろう。

『法華經』には、写經という修行を一心におこなえば六根清浄が得られると教えられており、最澄は自ら写經に精励することによって六根相似の位に達した、そして第一の誓願が達せられた、という確信をもった。そこで、七九八年比叡山

で、弟子たちに『法華經』の講義をはじめることになった。

八〇一年（延暦二十年）には、南都の代表的な学僧を一乗止観院に招いてかれらから『法華經』の講義をうけた。しかし、南都では、法相宗の開祖、窺基くゐきの著作による『法華經』の研究はなされていたが、法雲を批判したことで天台智顗の著作は顧みられていなかった。最澄は、この講義で、自分の『法華經』理解に自信をもったといわれる。

翌年、最澄は、高雄山寺（現在の神護寺）で、南都の学僧を前にして、天台の法華三大部（『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』）の講義をおこなった。この講義は、和氣弘世が父清麻呂の法要から発意したものであるが、桓武の「思召し」も背後にあったのであり、この講義の成功によって、桓武は、天台宗の一乗教がはじめて講義されたことをいたく喜び、口宣をくだして功德をたたえた。平安寛都の事業をすすめていた桓武は、新都の精神的な拠り所となり、国家に役に立つ宗教を、この一乗教に求めていたのであった。南都の高僧らは、口宣にたいし謝表を奉ったが、そのなかには、聖徳太子は南岳慧思えしの生まれ代わりであり、天台宗の智顗は慧思の弟子であるから、天台宗の教えを広めることは、太子の教えを伝えることと同じであることが述べられている。

桓武は和氣弘世に、天台宗を公認したいとの意志を表明し、「靈山りょうざんの高迹を興隆し、天台の妙悟を建立せん、」と語った。ときに、桓武はすでに六十六歳、最澄は三十六歳であった。

これにたいし、最澄は、中国の正統的な天台宗の教えを学び、そのあとで公認されることを望んだ。ここに、上表して入唐求法を請い、勅許を得た。天台法華宗げんがくしやう還学生としての渡唐である。

なお、天台法華宗という呼称であるが、これは中国にはなく、最澄独自なものであり、法華の思想にかれがとくに力点をおいたことがここに示されている。

(2) 入唐求法から天台法華宗の樹立へ

最澄は義真を通訳として渡唐した（義真のちに最澄からその死の前に天台法華宗の一派を付嘱された人物である）。

八〇三年（延暦二十二年）の出発は、暴風のため失敗し、翌八〇四年に再出発した。別の船には空海も乗りこんでいた。

最澄は、天台宗の本山であった台州の天台山修禪寺の座主の道邃（天台家中興の祖といわれる第六代目の湛然ぜんぜんの弟子で、天台宗の第七祖）から天台の教学を相伝された。また、天台山の麓にある国清寺の座主、行滿ぎやうまん、さらに台州府の刺史陸淳

から多くの援助をうけ、脱落や写誤のない重要な天台の典籍することができた。最澄自身も、昼夜を分かつた書写し、校正したことが伝えられる。かれは篤実で、学問にたいする姿勢が真摯であった。日本でかれの接していた天台宗の書物は、前述したように、鑑真の渡来したものであったが、それは写し間違ひなどを含んでいたので、良い典籍を入手することは、かれの渡唐の一つの目的なのであった。

最澄と義真は、道邃から大乘戒（菩薩戒ともいう）を受けた。このことが根拠となつて、のちに最澄は比叡山に円頓菩薩戒の戒壇をつくることを朝廷に願ひ出ることになるのである。

最澄はまた天台山の禪村寺で愍然しんぜんから達磨禪を受けた。

帰国の途に就くにさいして、季節風の起こるのを待つため一か月半ほどの余裕が生じたので、最澄は、越州の龍興寺を訪ね、順曉じゆんぎやう阿闍梨あせりから、金剛界五部の灌頂と胎藏界の三部三昧耶の灌頂とを授り、多くの密教の道具ももらいうけた。新しい仏教を吸収することに熱心だった最澄は、こうして、時間の余裕を利用して当初の予定外の純密をも修得して帰ることになるが、密教の受法が空海にたいして不十分であったことが、やがて朝廷における最澄の立場をかなり困難なものとするのである。

八〇五年（延暦二十四年）、最澄は多くの成果をあげて帰

国した。桓武はそのとを大へん喜んだ。平安朝の理念となり、同時に民衆を新たなかたちで包攝しうるような新しい宗教を天台法華宗に託そうと願っていたからである。翌年正月、最澄は、天台法華宗のための二人の年分度者を含む新しい年分度者制度の提案を上奏し、勅許を得た。ここに最澄は、桓武の厚い信頼、しかも「御願」によって、南都諸宗に並ぶ独立の天台法華宗を樹立することができた。ただし、しだいに桓武も含めて朝廷が密教のもつ呪術性に民衆統治のために大きな期待をよせるようになったことを反映して、勅許された二人の年分度者のうち、一人は止観業、一人は遮那業を研讃することになった点に、最澄にとって困難な問題が生じた。というのは、後者は密教のもので、かれは、密教の受法が不十分であったため、空海に一ちゅうを輸するところがあつたからである。

その後について簡単に述べる。同年三月桓武は没し、和気弘世らの庇護者もあいついで世を去った。それだけでなく、桓武の寄せていた密教への期待は、朝廷をあげて増大するばかりで、同年八月、空海が純密の相伝をうけて帰国するや、いま述べたように、最澄はしだいに不利な立場におかれるこ

とになった。

空海との関係についていえば、最澄は空海から金剛・胎藏の両界の灌頂を受けたばかりでなく、空海の将来した天台三大部を借用して検討したり、とくに自分の受法の欠を補うために、密教の書物も借りて研究を重ねた。そして八一三年（弘仁四年）、『理趣釈』の借覧の希望にたいして空海が断るという事態が生じた。また、弟子の泰範が空海のもとに赴いて帰らないという事件も生じた。

最澄と空海とは、平安初期において最もすぐれた代表的な僧侶であるが、かれらの宗教観、つまるところ密教にたいする見方には根本的にあいいれぬところがあつた。すなわち、空海は、真言宗を、『法華経』『華嚴経』よりも上位におき、その秘法は直接の相承によってのみ伝えられると考えている。他方最澄は、『法華経』に思想の基礎をおき、そのうえで、『大日経』をこれと同等のものとみてゆこうとするのである。最澄は、天台法華宗の発展のために、その晩年を、二つの課題の達成に捧げる。一つは、一乘真実の立場の確立であり（法相宗の徳一との論争による）、もう一つは、大乘戒壇の建立である。

Ⅲ 一乘真実の立場の確立

——法相宗の徳一との論争

論争の眼目は、教理上では、一乘真実・三乘方便か、三乘真実・一乘方便かという問題、人性観としては、一切皆成（仏）か、五性各別かという問題、仏性論としては、悉有物性か、無性有情を認めるか、の問題である。『法華経』『火宅の喩』の解釈としては、四車か三車か、という問題になる。この論争は、とくに最初の教理的問題に着目して、一乗と三乗（声聞乗・縁覚乗・菩薩乗）との権実を争う論争として「三一権実論争」ともよばれる。最澄としては、法相宗の徳一から「法華は権教である」と攻撃されたため、反論を加え、天台宗の教理のすぐれていること断乎主張せざるをえなかった。この論争は、当然また、南都の僧綱の支配を脱し自宗の独立性を貫くための大乘戒壇独立の運動を伴わないわけにはいかなかった。

*法相宗では、声聞定性、独党定性、菩薩定性、不定程性、無性有情（人・天の果報をうけるにとどまる無性の仏子）というように、成仏の因子にかんし人間の機根・素質を区別している。

*『法華経』の「火宅の喩」における羊車・鹿車・牛車および白牛車の関係をどう解釈するか、牛車と白牛車を同一とみるか異なるとみるか、によって説が分かれる。

さて、この論争の起源は、インドにおける瑜伽唯識派の成立にまで遡るが、中国では法相宗の盛な時代には天台宗は衰えており、論争は、玄奘・窺基（法相宗学の組織大成者）およびその弟子たちと、天台以外の一乗諸家のあいだでおこなわれた。日本では法相宗が先に伝わり、天台はおくれて入ってきたために、はげしい対立をひきおこした。最澄（一乘真実の立場）と徳一（三乘真実の立場）との論争は、たしかに、インドや中国の論争の系譜にあるが、とくに尖锐な多角的な対立として独自の様相を呈した。常盤大定氏が『仏性の研究』でいったように、「この論争はひとり『始めにして又終りともいうべき高潮に達し』たばかりでなく、また『三国仏性論争の最高潮』ともいうべき意義をになっている」といえる。法相宗の徳一は東国、奥州会津などにあつて活動し、その人格によって多くの民衆から尊敬と信望を集めていたばかりでなく、業殖も豊かであり、法相宗の中心地、奈良から遠く距たる僻地に住していたとはいえ、法相宗のすぐれた学僧であった。論争は、徳一の『仏性抄』（八一六年）にはじまり、

最澄の『法華秀句』（八二一年）で一段落するまで、五年間にわたってはげしく展開された。論争関係の最澄の著作として、『照権実鏡』『守護国界章』『決権実論』『法華秀句』などの六部が現存している。論争に参加した徳一の著作は、すべて漂滅しており、最澄の著作に『仏性抄』『中辺義鏡』『慧日羽足』『遮異見章』からの引用があるにとどまるのは残念なことである。（なお、徳一の著作としては、空海の真言教学を批判した『真言宗未決文』だけが、現在残っている。これにたいする空海の反論はない。かれは論争を避けたのかもしれない。）最澄の対決によって、天台法華宗の一乗の教えは朝廷をはじめ多くの人々にとっていつそう明確なものになった。また平安期を通じて文学その他で『法華経』が広く尊重されるのにあずかるところがあつたといえるかもしれない。

さて、本稿では、この論争にみられる最澄の思惟の論理に焦点をあてて考察してみよう。とりあげる著作は『決権実論』である。

一般にだれしも論争するにあたっては、今日でも、相手方の主張をあげ、これに自分の主張を対決させる形をとるが、自分の主張を述べるさいに、これと同様な他者の主張、とくに権威あるものとみなされる命題が引用される。ある場合に

は、権威あるものとみなされる命題の解釈をめぐって、自他の主張が対置されることもある。ヨーロッパで歴史的にとくに有名なのは、中世スコラ哲学の大成者とみられるトマス・アクィナスの著作『スンマ・テオロギアエ』（『神学大全』）などであって、ここでは、論争は、普通多くの論文にみられるように、いま示した論争の一般的な諸要素が随意に行文中に展開される形ではなく、一つひとつの対決点、つまり論点ごとに、典型的な形式に拠つたかたちで整然とすすめられ、その合成、つまり「大全」（Summa）としてトマス神学の全体系が構成されるのである。

最澄の『決権実論』は分量的に『神学大全』にくらべてもとよりはるかに小さい著作である。ここではかれの天台教学の全体系が展開されているのではなく、三一権実の問題をめぐる論争にテーマが限られている。その他、種々の相違点があるが、最澄の展開する思惟の論理の形式は、九世紀初頭の日本で具体的に展開されたものとして注目に値するとわたしは思う。しかも、このことは、その形式がトマスの形式と対比されるものをもつように思われるだけに、いつそう特筆の値打ちがあろう。前置きはこのくらいにして、本論に入ろう。

『決権実論』はその冒頭に、論の展開の形式をしるしている。まず、

山家問難 (A) 北轅会釈 (B) 山家救難 (C)

とする。(A) (B) (C) はむろん原文にはない。つづけて、

山家問難 一には問 (1) 二には答 (2) 三には難

(3) 四には不通義 (4)

とする。(1) 以下の番号も原文にはない。山家は最澄の自称であり、北轅とは徳一の異名である(諸橋『大漢和辞典』によれば、「北轅」は、白居易、新楽春、立部伎にある「欲望」鳳来百獸舞「何異北轅将」適楚」から由来している。北轅適楚とは、車のたがえを北にして南の楚に行こうとすること、志と行の相反するのが直接の意味である)。山家問難には (1) (2) (3) (4) があげられているが、論の展開のなかで、(1) (2) (3) は (A) を構成し、(4) は (C) にぞくする。以下の論述では丸括弧を除くことにする。

『決権実論』では二十の論題がえらばれ、前後、十論題づつに分かれる。ともあれ、諸論題の内容を取りあげるのがわたくしのここでの主題ではない。最澄の論争にみられる、思惟の形式を考察しよう。

まず、A 山家問難では、1 2 3 という形で問題点が明らか

にされる。これは問答体という当時おこなわれていた論・釈の表現形式にならったものであろうが、ここで最澄は自分の設定した論題について、1 自ら問い(天台の立場から)、2 自ら答え(法相の立場に立つて)、3 自ら難じている(天台の立場から)。この3では『法華経』などの經典からの引証によって自宗の見地を固めているのである。

つぎに、B 北轅会釈では、徳一の答釈、すなわち反論がおこなわれる。

さいごに、C 山家救難では、徳一の反論の不通であること(4)、すなわち首尾一貫していないことが示される。最澄は、「自語相違」(自家撞着の意)、「自害」(自己矛盾の意)、あるいは「前答已に北走す、今何に準じてか南に向わん」(すなわち、前述した北轅適楚の意)などと批判している。形式論理的な矛盾を犯せば、論が成立しなくなることを指摘しているのである。

最澄の論が形式論理的にすすめられていることについては、たとえば、「法は一仏乗の教なるやを問う」という第一の論題中のCで、徳一の論が自己矛盾もはなはだしい(「自害最も深し」と駁論するために、最澄は、その論が、徳一自身の依拠する法相宗の『解深密経』の所説に違うことを示す。

そのさい、注目すべきは、①もし、『法華經』の中道の理が深密の理と同じでなければ、②もし、両者が理論上同じであれば、③もし、理論上同じであるが、説法上異なっているのであれば、の三つの場合にわけて、相手方の論がいずれにしても成り立たぬことを述べていることである。この第一の論題をわたくしが理解することの難しさは、わたくしが仏教の教理に弱いことにもよるであろうが、また最澄自身が複雑な論議の林に分けいって、論理的にも相手方を論破しようと企てるからである。最澄の論は、その理解のために今日のわれわれにも一定の思惟の努力を要求するのである。

さて、A（1、2、3）、B、C（4）の形式にもどって、次の諸点を確認しよう。

(1) Aは最澄自身の問、答、難の展開であり、Aを前提にしたうえで、B、そしてCが徳一と最澄とのリアルな論争である、と思える。『日本思想体系』（岩波）4の『最澄』における『決権実論』の解題にもあるように、おそらく「本書の内容から推測されるように、『守護国界章』の執筆後、両者の間で『二十問難』と『二十会釈』の応酬があったらしく、本書は徳一の『二十会釈』に答える再対破の書として論述されている」といえよう。

(2) 次の対応（↑↓）がまず考えられる。

Aの1 問

Aの2 答、↑ B — 法相の立場

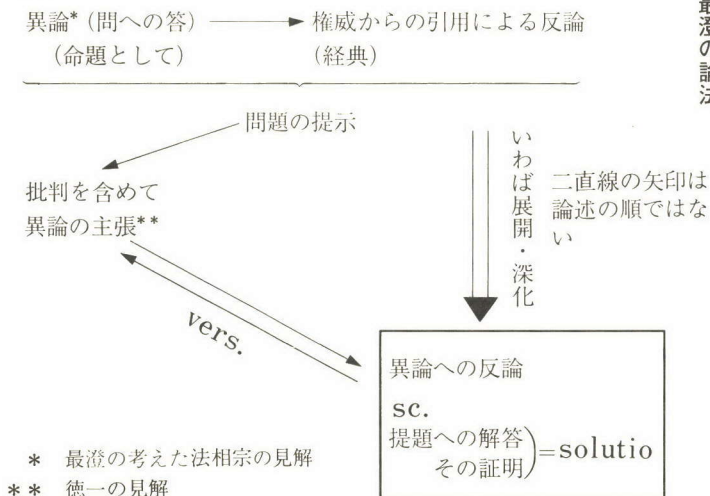
Aの3 難、↑↓ C — 天台の立場

(3) しかし、①『決権実論』の二十の論題の内容についての分析をここでは省略して、結論だけを示せば、Aの2の主張にたいしてBではさまざまな態度が示される。すなわち、徳一は、最澄が法相の立場から想定した答を、認めないこともあるし、異なる力点を示したり、論点をずらしたりしている。また、同意見のことも当然にある。

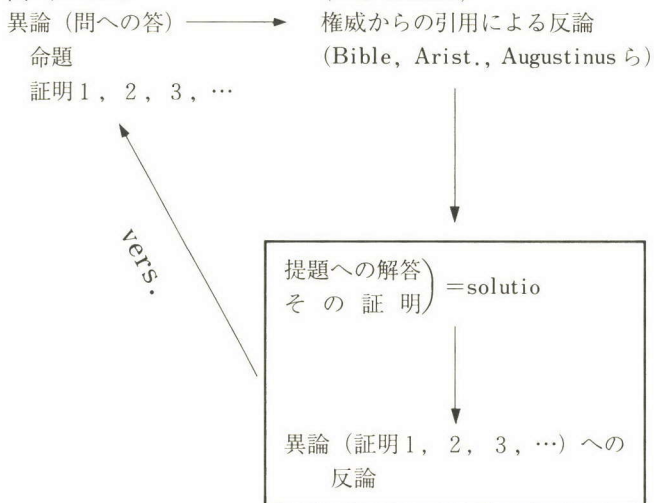
② Aの3とCにかんしては、最澄自身の提示したAの3の主張の延長上に、Cが述べられているのは、いうまでもない。

③ C（山家教難）は、提題にかんする最終的解決である。次に、最澄の論法をシューマ化し、これをトマス・アクィナスの論法のシューマ化と対置しよう。

提題一問

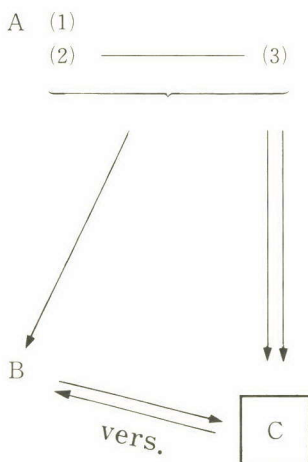


提題一問 (utrum)

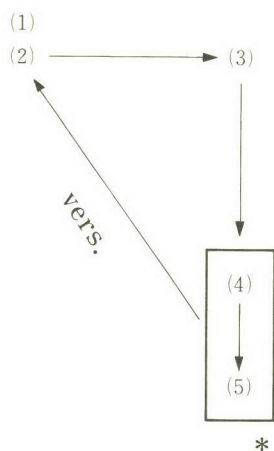


右に示した論証を抽象化して示せば、次のようになる。

a' 最澄の論理



b' トマス・アクィナスの論理



* 長四角内の(4)(5)については、シエマbの長四角内を参照されたい。

以上によって、最澄の論証とトマス・アクィナスの論証とのあいだに、注目すべき類似がみられる。

片や八世紀前半、片や十三世紀後半。片や、日本で平安期の初頭、天台法華宗を確立しようという時期である。片や、すでに確立しているローマ・カトリック教会の神学的・哲学的体系を——プラトン・アリストテレスらのギリシア哲学、およびアヴィセンナ、アヴェロエスらのアラビア哲学を媒介しながら——集大成しようという時期である。

片や、道昭、玄昉らによって七世紀後半から八世紀の始めの頃に導入された因明の論理学を前提としている。すなわち、元興寺における継承、いわゆる「南寺の伝」と、興福寺における継承、いわゆる「北寺の伝」とがあり、南都において、因明は、法相宗で唯識説（および俱舍論）研究の補助学科として研究されていた。最澄は比叡山において「因明をことさらに軽視した」と中村元氏は書いているが、天台教学としてはそうであるにしても、かれ自身は因明の論法をある程度心得たうえで徳一との論争をおこなっていると思われる。思惟の論理を尊重することなしに、『決権実論』に書きえないと思われる。これにたいし、片や、トマス・アクィナスは、アリストテレス論理学、およびアベラルドゥスらによる中世ス

コラ学での論理学 (dialectica) を所与の前提としている。

最澄は、上述したように、相手の主張の形式論理的矛盾をつき、自分の宗教的・哲学的立場の正しさを論証しようとしている。この点でも、かれの論はトマスの論と合致するものをもっている。

論述の進行について、両者を比較すれば、まず、最澄の場合には、

- (1) 論述はいわば二段階に分かれる (A と B、C)。
- (2) 論述は、論争のリアルな進行を反映していると思われる。すなわち、最澄は、第一段階 (A) を徳一に示し、かれの反論 (B) と対置して自説を確立する (C)。前述したように、このような両人の相互交渉のうえに、『決権実論』は書かれていると思われる。

(3) このため、論述はダイナミカルであり、具体的な人間相互の論争として展開されている。

(4) そもそも、最澄は、天台教学の形式的体系化、ないし天台法華宗の全体的な展開をめざしていない。

これにたいし、トマス・アクイナスの場合には、

- (1) 論述はそのような段階に分かれていない。
- (2) 論述は、論争のリアルな進行を直接には反映していない。

従来提起されてきた異論 (ないし考えられる異論) が整理されて一括して提示され、これにたいし権威からの反論、ついで解決、および一括された異論にたいする一括した反論がおこなわれている。

(3) このため、論述は、はなはだ整理されているが、ダイナミックではない。

(4) そもそも、トマスは、この著作によって、神学的・哲学的理論の体系化、すなわち、異論への反論を構成部分として含む理論の体系的な構築をこめざしている。

この節を結ぶにあたって、わたくしは、最澄という八世紀初頭におけるわれわれの先人の思惟論理がもつ力量を指摘しておきたい。同時に、思惟の論理において、おそらく最澄がたんに一人突出していたというよりも、とりあえず仏教内部としてみても、一定の裾野というものが当時あったであろうと察せられる。とくに徳一については、その論争の書は伝わっていないが、かれも最澄の論敵たちにふさわしくかなりの学問的かつ論理的な力量をもっていたであろうと思われる。

さいごに一言。最澄が山家問難 (A の 2) で、法相宗の立場からの反論を自分で想定して述べ、これを徳一にあえて提示していることに注意したい。最澄は、これによって論争が

いっそう具体的になり、よりよく進展すると考えたのであらう。しかし他方、このような提示は、最澄としては、自分の法相宗の理解を相手にさらけ出し、その程度如何を逆に批判されることにもなりかねない。これをかがあえてしていることは、法相宗の理解について一定の自信をもっていることを示しているといえようが、同時に、理論的な究明のためには、このようなことを辞しないかれの学問的な追究の姿勢をあらわしているとも察せられるのである。

大乘戒壇の建立にかんする考察の一節は省略することにする。

IV 最澄と天皇・国家との関係

(1) 鎮設国家のための宗教としての天台宗

——聖徳太子・桓武・最澄

最澄は、このように、比叡山に入って「願文」を書いて以来その死にいたるまで、天台法華宗の教学と宗派の確立のために精力を注いだが、そのさい、桓武の「御願」、朝廷の庇護にあずかるところがはなはだ大きく、最澄もよくこれに応え、またよくこれを利用したのであった。

仏教はすでに奈良時代、とくに聖武の頃、鎮護国家のため

の宗教となっていたが、東大寺の大仏の壮嚴と威光によって象徴される政教合致による民衆の統治の時代はやがて終わり、民衆一人ひとりに等しく仏法を認めるとともに、民衆の現世利益への願いを呪術的に包摂してゆく新宗教をもって政治の支えとし、このことによって一君万民の実をあげることに、鎮護国家の宗教にたいする時代の要求はすすんでいた。ところで、奈良時代、とくに聖武の頃の鎮護国家の思想の根底には、当時すでに格別なものとなっていた聖徳太子信仰があり、この太子の虚像がイデオロギーとしてきわめて巨大な力をふるっていた。桓武とその朝廷もまた奈良時代のこの太子信仰をひきついでいた。最澄の事業も、そうした思想状況のなかで新しい時代を担う新しい宗教活動としておこなわれたのである。

山田恵諦氏も、「叡山と京都は、同時に生まれた双子のような関係にあ」り、「もう一つ奥深く言えば、お一人で宗教と政治をおやりになった聖武天皇の理想、すなわち日本を仏教による鎮護国家にしようという理想を、桓武天皇と伝教大師とが手分けて、すなわち政治は桓武天皇、宗教は伝教大師と分けて、実行しようとしたと見ることもできる」と書いている。平川彰氏も「桓武天皇は、政治と宗教を分けられた

わけでした、仏教は最澄をはじめとする仏教者にまかせられたのです」と述べている。これによって、イデオロギー的に次のシェーマを書くことができよう。

聖徳太子
 (政治) 桓武
 (宗教) 最澄

前述したように、南都においては、天台宗は、その開祖智顗が、太子の著作として熱狂的に尊崇されていた『法華義疏』の拠りどころであった法雲をきびしく批判していたために、久しく不人気であったが、太子が慧思の生まれかわりであるという話が伝わり、他方、智顗の師が慧思であるということから、太子の教えと天台の教えとは同一であると最澄はいい、桓武も同様な理解をもった。奈良時代とはちがって、こういう事情が右のシェーマを成立させることになるのである。

しかし、そもそも最澄自身としては、一乗教は『法華經』に説かれているところであって、その注釈を書いたとされていた太子と自分とは基本的に同じ思想をもつ、と考えていたことも考えられる。八一六年(弘仁七年)に最澄は、大阪四天王寺の太子廟に詣で、太子に祈願を捧げ、太子を師と仰ぎその精神をうけついで日本に『法華經』の一乗仏教を弘めることを誓い、次の一首を捧げている。

海内求縁力、帰心聖徳宮。
 我今弘妙法、師教令無窮。
 両樹随春別、三卉応節同。
 願唯使円教、加護助興隆。

平川氏は「太子と自己とが立場が同じであることを示す」とは、太子信仰の盛んになっていた当時としては、重要な意味を持っていますし、宮中や世間に訴える力も大きかったと考えます」と述べている。

このようにして、最澄は「桓武天皇の信任を得て、桓武天皇と力を合わせて平安の都を造るために努力した」のであって、山田氏は次のようにさえ書いている、「日本の国をいかにし、日本の国民をいかに導くかという大所高所に立つて桓武天皇の御願にこたえていこうということが伝教大師の心の底にあるのです。伝教大師は、いかなる時でも天皇の御願による宗派だということを、やかましく言われます。つまり、私の開いた宗教ではないんだ、桓武天皇の思召しで開いた、ということなのです」。この文章は、山田氏自身の思想の吐露でもあって、最澄―山田と連なるこの思想の線は、明らかな天皇制の護持となるのである。「幸いに、日本には、聖徳太子に始まって千三百年以上にわたる大乘精神の蓄積があ

るのです。それを生かしていけばよい……。」他方、山田氏には、第一節で引用したように、無宗教者は「暴力」の徒としか見えないのである。しかし今日、無宗教者も、明智（vivid）をもって、宗教者とともに、人間とその生の尊厳のために未来をきりひらこうとしているのではなからうか。

(2) 最澄と神祇信仰

さいごに、最澄の神祇信仰との関係に触れておきたい。まず、最澄は、入山する直前に、比叡の神にたし懺悔行を修したといわれる。比叡山は、山そのものが神として尊崇されていたが、大比叡は、天智の七年（六六八年）に奈良の三輪明神を勧請して祀ったものといわれ、小比叡は昔から祀られていた大山咋神である（おおよまきのかみ）とされている。最澄がなぜそこで行を修したかといえば、父、百枝は比叡の神に祈願して懺悔行をして最澄を授ったが、祈願の期の満たないうちに祈願が成就したために、その穴を補うためであった、といわれる。ともあれ、入山の前にこの行をおこなったことは、最澄の仏教への帰依がそもそも日本古来の神祇信仰と深く結びついたものであったことを示している。最澄は、こうして比叡山を開くにあたって、大比叡、小比叡の山を守護神と仰いだのである。

古く天平の頃から、「神は仏法を悦び、これを護る」という「護法善神」の思想が成立していたが、最澄はこの思想に拠って宗勢の基礎を固めようとしたのである。

「神仏習合」はついで、「われ宿業により神の身を受く、今仏道によって神身を離脱せんことを願う」という思想となるが、最澄はまた、この「神身離脱」の思想を用いて地方の民衆教化をおこなった。宇佐八幡や諏訪大神や賀春神が教化をうけて随喜したとのが『叡山大師伝』に伝えられており、藺田円融氏が指摘するように、この物語は、「それぞれの神を信奉する地域社会の新仏教に対する反応を示すもの」といえる。同様のことは、空海についてもいえるのだが、このようにして、「天台・真言の両宗は、神仏習合思想を媒介として、その新しい教義を摩擦を起さずに地方の民衆社会に植えつけることができる」と、藺田氏は述べている。これは、「仏」の見地からの「神」との「和」の思想によって果たされるのである。そのさい、新宗教の密教的な呪術性が大きな役割を果たしたことはいうまでもない。

仏教教団において、教義の上で神祇信仰にどうかかわるかは、その社会的性格を考えるうえで、一つの重要な決め手になるといえよう。のちに法然や親鸞は神祇信仰にたいして否

定的な態度をとるのだが、天台宗はその創建においてすでに神祇信仰との癒着の上に成り立っており、このことは、天台宗千三百年にわたる歴史の根本に横たわっている。そしてこのことは、その鎮護国家の宗教としての成立において太子―桓武―最澄という緊密な結びつきと不可分なことと考えるのである。

付記 本稿では、最澄が継受した天台教学の基本思想（諸識実相・三諦円融・念三千など）についてはたちいらなかった。また、草稿に書かれていた注はすべて削除せざるをえなかった。他に、大乘戒壇の設立にかんする節を割愛した。これらの削除・割愛の部分については、追って刊行予定の『大阪経済法科大学論集』所収の論文で補うつもりである。なお、最澄の生涯について、平川彰『最澄』一九八五年、集英社に多くを負っている。

（いわさき ちかつぐ 大阪法科経済大学・哲学）

現代の倫理

岩崎允胤編著

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。たんなる倫理思想史ではなく、新しい観点からの試みである。

○内容から 序章／現代倫理学の課題 第一部現代倫理の理論 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／平和と民主主義の倫理 第二部平和の倫理思想 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 人名索引付

定価2500円

白石書店

東京都千代田区神田神保町1-28

振替東京2-16824

ベトナムにおける哲学研究

フアム・ニュー・クオン

藤井 正 訳

筆者の紹介

ここに紹介される「ベトナムにおける哲学研究」は、筆者が一九八七年四月下旬から五月末まで訪日し、学術交流をおこなったさい、報告した講演原稿（英文）を邦訳したものである。筆者のフアム・ニュー・クオン氏は、一九二八年生まれで、今年六〇歳。一九四六年から五七年まで、ベトナム人民軍の政治委員として活動し、のち哲学研究に転じた。哲学研究所、ハノイ大学哲学部の創立に参画し、両者の長になった。一九八六年、ベトナム社会科学学院総裁になり、哲学界・社会科学界全般を代表する人として、国際的にも著名である。

ここに紹介された報告自体は、解説する必要もない文章であり、ベトナム哲学界の概観として情報提供のために掲載されるものである。

同教授の多くの論文のうち、つぎのものが邦訳されている。
『マルクス主義哲学とベトナム人民』『思想』一九六九年七月号。

『民族の偉大な勝利と哲学の責務』『ベトナム革命とマルクス主義哲学』一九七六年、青木書店、所収。

いずれも好論文であるので、参照されるよう、おねがしいたい。
(芝田進午)

一 歴史的概観

反仏抵抗戦争期に、党の幹部と党员のために開かれた再教育課程のカリキュラムにマルクス・レーニン主義についての多くの哲学的論題（一般教育のレベル）がとりいれられた。さらに、解放区や抵抗戦争の基地で開催された「マルクス主義研究協会」の会合で、弁証法的唯物論と史的唯物論の多くの根本問題が提起された。

一九五四年、ベトナム北部完全解放の後、ゲン・アイ・コック中央学院と中高級政治学院（ベトナム人民軍政治研究所の前身）に、マルクス・レーニン主義哲学科が創設された。一九五六年から、すべての総合大学と主要な単科大学にマルクス・レーニン主義学科が設置され、マルクス・レーニン主義哲学の諸科目が設けられた。

一九六〇年代初頭、「国家科学技術委員会」が設立され、その一部門として、「社会科学委員会」（社会科学学院）が設置された。この委員会が、一九五九年に組織された哲学者集団を含む、いくつかの研究分野の集団を管轄した。一九六四年五月、哲学研究所が正式に創立された。その主要な任務は、

ベトナム革命の現実が提起する哲学的諸問題の研究を指導し、同時に、マルクス・レーニン主義哲学の教育と普及に参加し、大学院レベルの幹部を養成することであった。一九七六年、ハノイ大学の哲学部が創立された。その任務は、哲学部門の大卒幹部を養成することであった。一九七七年、ホーチミン市大学に哲学・経済学部が設立された。その任務は、南部諸省に必要な哲学・経済学部門の大卒幹部を養成することであった。同年、社会科学情報研究所のもとに哲学情報部が設けられた。その任務は、ベトナムと世界各国における哲学研究の状態についての情報を提供することである。

一九五〇年代から六〇年代初期まで、ベトナムでは哲学関係の専門誌が発行されていない。この間、哲学の研究成果と情報は、主に、評論誌『ホック・タップ』（学習）と『デュエン・ファン』（宣伝と教育）に載せられた。一九六六年九月、『哲学通報』が創刊され、年四回定期的に発行された。

一九七二年末までに二五号発行され、一七号までは謄写印刷であったが、一八号から活版印刷になった。一九七三年初め、『哲学通報』は『哲学』（季刊）と改題された。両誌は哲学研究の成果を読者に紹介して今日にいたっている。そのなかには、国内でなされた哲学研究はもとより、日本の哲学者

のものを含む海外における成果もある。他方、ベトナムの研究者が執筆し、これらの研究誌に掲載された多くの論文が、日本の読者に紹介されている。²⁾

二 主要な研究の方向性とテーマ

一九五四年から六〇年までの期間、ベトナムにおける哲学部門は準備段階の組織形態をとった。哲学分野への幹部の配置は不十分なままで、それは、ちょうどこの時期が幹部を集め、育て、みずからの組織をつくりあげる時期だったことによる。とはいえ、この時期、幹部たちは、主要な任務である教育に携わりながら、全国的規模やそれぞれの地域ごとのベトナム社会における矛盾について、多くの討論を組織した。生産諸力のあいだの諸関係、北ベトナムの農業生産における集団関係、社会主義への過渡期の内容と本質が、そのテーマであった。

一九六〇年代中葉以降、研究活動はしだいに活発になった。国内外で発行される雑誌や新聞に加えて、ベトナムの著者が執筆し編集した哲学的問題についての著作が、これまでに五〇冊以上出版されている。これらの著書や論文を研究の方向

とテーマによって分類すると次のようになる。

1 救国反米抵抗戦争に関する諸問題をあつかったもの

(a) 具体的なテーマ

○反米抵抗戦争におけるベトナム共産党の指導方針と指導方法の研究

○われわれの時代の諸目的、つまりベトナム革命における民族独立・民主主義・社会主義の結合

○ベトナムにおける革命的英雄主義の研究

(b) 出版された研究成果

○チャン・ナム『次々に勝利をかちとっていく技術』^{アート}社会科学出版社、ハノイ、一九八七年

○『哲学通報』や『哲学』に掲載された一連の論文。その中には次のものが含まれている。「新時代の諸目的の結合——ベトナム革命における民族独立・民主主義・社会主義」(『哲学』一九七五年、通巻一一号)。「アメリカの侵略にたいする勝利の闘争を導いた党の方針と方法の革命的性格と科学的性格の統一」(『哲学』一九七七年一号)。「わが党と革命的英雄主義」(『哲学』一九七七年三号)。

2 ベトナムにおける社会主義革命に関する諸問題をあつか

つたもの

(a) 主要なテーマ

○ベトナムにおける社会主義革命と社会主義建設を支配する法則の概念と適用

○ベトナムにおける社会主義建設のための三つの革命（生産諸関係における革命・科学Ⅱ技術革命・文化思想革命）とその内容と相互の関係

○ベトナムにおける過渡期の理論と実践に関する問題。このテーマは、以下の、副次的な一連の諸論題を提起した。すなわち、ベトナムにおける過渡期の時期区分、小規模生産から大規模生産へと発展していくベトナムにおける社会主義建設を支配する法則、社会主義への過渡期における変革と建設の関係、生産力と生産の諸関係など

○ベトナムにおける階級闘争と、発展の二つの道（社会主義と資本主義）をめぐる闘争

○プロレタリアのディクタトゥーラ国家と社会主義的集団支配への人民の権利など

(b) 出版された研究成果

○『革命と科学——ベトナム共産党第四回大会文献の研究』ハノイ、一九七七年

○『第五回大会——いくつかの理論的な問題』ハノイ、一九八三年

○チャン・ナム『ベトナムにおける社会主義への過渡期に関する理論的諸問題』ハノイ、一九八三年

○グエン・チョン・チュアン、グエン・ズイ・トン、ド・ロン共著『科学Ⅱ技術革命とベトナムにおける社会主義建設の大義』ハノイ、一九八二年

○レ・ティ『ベトナムにおける社会主義的集団支配制度建設の研究』ハノイ、一九八三年

3 新しい型のベトナム人民の形成と発展を支配する法則

(a) 具体的なテーマ

○新しい型の人民と社会主義的労働集団の形成

○過渡期における倫理学と美学の諸問題

○青年たちの社会主義的生活様式

○社会主義体制における家族生活と女性

○小生産者の心理とその帰結

○新しい美学的価値観の形成、など

(b) 出版された研究成果

○フアム・ニュー・クオン『新しい型の人民の形成に関する諸問題』ハノイ、一九七八年

○ヴー・キエウ『新しい倫理学』ハノイ、一九七四年

○『過渡期における倫理学と美学の諸問題』ハノイ、一九八三年

○トゥオン・ライ『新しい倫理の形成における創意と積極性』

ハノイ、一九八三年

○ヴー・キエウ『英雄たちと芸術家たち』ハノイ、一九七二年

○ド・フイ『美——一つの価値』ハノイ、一九八五年、など

4 マルクス・レーニン主義に敵対するイデオロギーとの闘争

(a) 具体的なテーマ

○ベトナム、とくに南部で影響力をもつ実存主義・構造主義・トミズム・テクノクラシーなどのブルジョア哲学の批判

○アメリカ帝国主義と北京の膨張主義との反共主義の学説ならびに心理戦争との闘争

○文化・イデオロギー面への、とくに消費指向の生活様式と頽廃文化への新植民地主義の否定的な影響との闘争

(b) 出版された研究成果

○『哲学とイデオロギー闘争』ハノイ、一九八二年

○『新植民地主義のイデオロギー的・文化的痕跡』(全二巻)

ハノイ、一九七八―七九年

○フォン・ヒエン『南ベトナムにおける新植民地主義——一九五四年から一九七五年までのイデオロギー的・文化的側面』ハノイ、一九八四年

○フアム・ニュー・クオン『北京の「革命的」当局の膨張主義と覇権主義の批判』ハノイ、一九七九年

(c) 開催された主な研究集会

○「南ベトナムにおける反動的哲学諸見解の批判」(一九六八年、ハノイ市で開催)

○「実存主義、構造主義、イデオロギーと文化の分野における新植民地主義の影響の批判」(一九七九年、ホーチミン市で開催)

5 ベトナムの思想史に関する研究

6 ホー・チ・ミン主席の思想とベトナムへのマルクス・レーニン主義導入に関する研究

7 その他のテーマ

○弁証法的唯物論と史的唯物論の諸原理、諸法則、諸側面についての研究と精緻化。物質的・イデオロギー的・実践的・その他の分野へのこれら諸法則の適用、社会経済的諸形態、主体的要素と客観的条件の諸関係、普遍的ならびに特殊の

諸条件に適用される弁証法の諸方法、形式論理学と弁証法的論理学の諸関係についての研究と精緻化。

○自然科学および社会科学におけるマルクス・レーニン主義哲学の方法論がはたす役割

これに関連した研究成果は次のものが出版されている。

○『弁証法的唯物論——理論と実践』ハノイ、一九八五年

○『史的唯物論——理論と実践』ハノイ、一九八四年

○グエン・チョン・チュアン、ト・ズイ・ホップ、レ・フー・

タン、グエン・ズイ・トン共著『自然科学の発展におけるマルクス・レーニン主義的方法論の役割』ハノイ、一九七

七年

○グエン・ズイ・トン、レ・フー・タン、グエン・ヴァン・

ギア共著『弁証法的唯物論の研究』ハノイ、一九七九年

○チャン・コン、ゾオン・フウ・ヒエプ、チャン・ナム、ホ

アン・ビエット共著『史的唯物論の研究』ハノイ、一九八

〇年、など

三 諸外国との協同

ベトナムの哲学者は、ソ連・ブルガリア・チェコスロヴァ

キア・ドイツ民主共和国などの哲学者と密接な協力関係を確立してきた。これらの哲学者のあいだで、二国間または多国間の多くの共同研究が実施されている。例えば、一九八〇年から八一年にかけて、次のような共同研究の推進が計画された。

1 多国間の共同研究（社会主義諸国との）

○マルクス・レーニン主義哲学の方法論の機能。

○社会主義への過渡期における普遍的特徴と特殊的特徴

○社会的諸関係と新しい型の人民の形成

2 ベトナムとソ連の共同研究

○哲学と自然科学と科学技術革命

○弁証法的考え方の方法

○ソ連とベトナムにおける新しい型の人民の形成

○哲学と世界観——農業の諸活動

○ベトナムの思想史に関する資料

3 ベトナムとチェコスロヴァキアの共同研究

○社会主義的人民と社会主義的集団

○ベトナムとチェコスロヴァキアにおける反共主義

4 ベトナムとブルガリアの共同研究

○ベトナムとブルガリアにおける社会主義建設の時期区分

今日までに完了し、出版された共同研究の成果のなかに、

次のものがある。

1 フラム・ニュー・クオンおよびムスヴェニラツゼ『マルクス・レーニン主義のベトナムへの導入』ロシア語、モスクワ、一九八三年

2 フラム・ニュー・クオンおよびエー・デ・モドルジンスカヤ『新植民地主義のイデオロギー的・政治的諸見解の批判』ロシア語、モスクワ、一九八四年

3 『科学』技術革命——ベトナムにおける歴史的発展と技術的進歩の一過程』ロシア語、モスクワ、一九八五年

4 フラム・ニュー・クオンおよびユ・ヴェ・ストラコフ『哲学・自然科学・科学』技術革命』モスクワ、一九八六年

参考文献

- 1 フラム・ニュー・クオン「哲学——情勢と課題」、『哲学——第一回ベトナム哲学者研究集会』、ハノイ、一九八一年、所収。
- 2 レ・ティ「ベトナム哲研究所二〇年間の活動」『哲学』、一九八五年、第一号。
- 3 「ベトナム哲研究所二〇年間の活動概観」(このレポート

には資料が添付されている)。

(1) たとえば、『哲学通報』には、芝田進午の「ベトナムと思想の問題」(第一五号、一九七〇年)や「思想家としてのホー・チ・ミン」(第一八号、一九七〇年)が掲載されている。

(2) ベトナムの哲学者ホアン・ビエットの論文「人間研究における構造主義の誤謬」(『哲学』第一号、一九七三年)は『科学と思想』(第二二号、一九七四年)に、またチャン・コン「マルクス・エンゲルスと人間の問題」(『哲学』第六号、一九七四年)は『現代と思想』(第二二号、一九七五年)に掲載された。

(ふじい ただし 東京唯物論研究会・政治学)



■書評

溪内 謙著

『現代社会主義を考える』

竹森 正孝

一 十月革命七〇年とペレストロイカ

「社会主義」はその魅力を失ったと久しくいわれてきた。それは一面の真実を語っていたとはいえ、しかしやはり正確ではなかった。いま「ペレストロイカ」に対する国民の関心の広まりはそれを示唆している。それだけに、歴史的に形成されソ連社会主義そのものを改めて問題にする必要が生じてきた。

溪内謙『現代社会主義を考える』（岩波新書）は、こうした要請に応えうるものがある。数少ないなかで、大変に読みごたえのある好著であるといえよう。著者の溪内は、著名なソビエト政治史の専門家で、『スターリン政

治体制の成立』全四部（岩波書店）という大著などで知られる研究者である。

本書は、二〇年代から三〇年代にかけての転換の時期が「現代」のソ連社会主義体制の歴史的起源の形成期に相当するという立場から、その歴史的経験を現代を逆照射することによってソ連における社会主義体制七〇年の経験の意味を問うたものである。ペレストロイカのソ連においてもその推進者たちが盛んに革命の原点とか二〇年代のネップ期の意義を強調しているが、現に存在するソ連社会主義の歴史的に形成された構造の「建て直し」の課題の歴史的位相を見定めるうえでも、こうした方法は有効なものといえよう。

二 ソビエト史の見方と社会主義論

著者の立論のモチーフは、ソ連史の時期区分にもっともよく表されている。それによれば、第一期がロシア革命から二〇年代末まで、第二期が三〇年代から五〇年代前半まで、そして第三期はスターリン批判以降とされ、そのそれぞれに「レーニン主義」「スターリン主義」「非スターリン化」なる概念があてられている。この「スターリン主義」は、スタ

ーリン個人に帰したり、「レーニン主義」から単線的に帰結させたりする歴史観を排し、「上からの革命」を転換点として歴史的に形成された現代社会主義政治体制の特質を規定する時代表象として採用されている。この時期の政治体制は「三〇年代体制」とも定義され、現代社会主義体制の「祖型」と位置づけられている。このことは「非スターリン化」がなお限界をもち、政治の現実と社会主義の「価値体系」との「分離」現象を克服していないとの認識を反映している。

三〇年代に形成された「社会主義」の位置づけ、また現代社会主義の「祖型」の形成の時期、「スターリン体制」の「完成」時期などについては、ソビエト研究者のなかでも専門分野を超えて議論のあるところで、もっとも早期に想定する説や四〇年代初頭説もあり、そもそもレーニン主義からスターリン主義への転換なるものを否定する説さえあることは周知のとおりである。私もまた、ソ連社会主義の基本構造の「上からの革命」転機、三〇年代前半成立説にたつものである。二〇年代は、相当に社会的な複数主義的構成がなお力を持ち、その発展の道も多様なものとして論じられてもいる。そうしたことが一様に否定

されていくのはやはり三〇年代であって、その国家的認証が三六年憲法の制定であった。それは、ベレストロイカがどのような「構築物」の「建て直し」を課題としているかを考える上で重要な論点を提示しているのである。

三 現代社会主義の歴史的構造把握

著者の三〇年代体制「祖型」説は、その政治体制を特徴づける「ナシヨナリズム」と「国家」の問題を媒介にし展開されている。

ロシア革命は、つまりレーニン主義の社会主義は、ナシヨナリズムを超えて国際主義を、そして「国家から社会へ」を展望するものであった。「レーニン主義」から「スターリン主義」への転換は、主権国家の枠組にはめ込まれた政治運動と民族感情との同盟にもづく「一国社会主義論の「正統化」をもたらし、「国家の死滅ではなく、国家の最大限の強化」テーゼへと導いた。この政治体制のもとで、本来は社会に属する「党」がその「指導的役割」の国家的承認を媒介に「国家化」する過程が進行し、その党も「一枚岩主義」のもとで国家権力の中枢へと変質する。こうして「党の指導性」抜きに社会主義はありえない

という論理が体制の基本原理とされる。この「党の国家化」は、社会的なものが歴史のなかで果たす役割へのベシミズムを助長し、結局はベレストロイカの障害たる民衆の「社会的消極性」の源泉となっていく。その論理展開は明解かつ説得的である。

こうした歴史認識を支えるうえで、世界史における三〇年代問題、「国家の時代の到来」というグローバルな視覚からの視座の設定は、現存社会主義理解の重要な視覚を提供しているといえよう。

四 「展望」をどこに求めるか

さて、著者はベレストロイカについてその今後の予見は時期早尚であるとしながらも、評価の基準を幾つか提示している。それは、以上の紹介からも論理必然的であるが、新たな国際主義の再構築であり、「国家から社会へ」の再転換である。その中核的内容は、「党の国家化」の克服であり、社会主義実現の「目的」と「手段」の混同の清算である。

このこと自体に異論はない。しかし、八〇年代の世界は帝国主義陣営の再編成の時期でもあり、ソ連一国の政治過程と世界史的過程と

の統一的把握という視点が現段階においてこそ一層求められよう。それは、著者のいう「ナシヨナリズム」の現代世界においても多義的意味内容を問ううえでも、改めての検討が必要であらう。

いずれにしても、ベレストロイカの進行により「社会的なもの」の再評価、国家社会主義や国家・党官僚制の克服が、学者たちによって真正面から論じられ始めたソ連だけに、著者の強調するように、現代を根底的に批判し歴史的に相対化するという意味での自国の現代史研究が容認されてこなかった「閉塞状況」の打破が一層強く推進されることが期待されるのである。それが社会主義の「魅力」ある「再生」の可能性を拓く一歩を用意するであらう。いいかえれば、それなくして新しい社会主義の像もむすびえないのである。個々の点についての留保はあるが、ひとつの重要な「社会主義論」の提示として、大いに検討されるべき対象であることは間違いない。

(岩波書店 五三〇円)

(たけもり まさたか 都立商科短大・社会主義法)

■書評
吉田傑俊編著

『現代日本の思想』

福山 隆夫

ある哲学理論がどのような時代認識を持つかということは、おそらくその哲学の根幹に触れる問題である。その点で「今日、現代日本が、世界的規模での巨大な（転換）のなかで、政治的、経済的、社会的そして思想的なすべての領域で画期的な構造転換をとげつつあることはだれの目にも明らかである」という本書冒頭の書き出しは、著者達の現実への姿勢、現実への緊張関係をはっきりと示している。また、そうした自覚にもとづいて設定された六つの章、変革主体論、倫理的規範形成論、日本イデオロギー論、保守主義論、フェミニズム論、文学的自己の成立論は、そのテーマ設定と歴史的検討対象の広がりとおいて、問題性のありかたにふさわしい対応と言える。その点でまず本書は一読の価値があると言えよう。評者も多くこの点を教えをうけた。

また、本書への感想でもあるのだが、第二の特徴として、著者達に共通する鋭い民主主義への理論的関心を挙げることができるだろう。この関心は、現代の「大状況」の認識を、個的にも集団的にも「自己」の問題として、自覚的に「うけとめるという、民主主義の思想的、主体的基礎の問題としてまず定式化され、変革主体論の基底に据えられている。またそれに基づいて、各論者達が、文学における「自己同一性」の形成の歴史にかかわるものとして（山野論文）、あるいはフェミニズム運動における個的主体と社会化との相克の問題として（浅野論文）、また倫理的観点からは、真の「やさしさ」にもとづく人間関係創出の問題として（藤井論文）、戸坂潤の道徳論における「文学的認識」の問題として（村本論文）、「理性による禁欲」ではない「自己抑制の論理」の問題として（伊藤論文）、さらには丸山真男氏の市民概念への批判的検討として（吉田論文）、それぞれ取り上げているように思われた。一言でいえば「存在」の基本としての労働者階級と、その具体的「存在形態」、ならびにその主体的エートスとしての「規範」との関係をめぐる様々に展開された論理形成は実に興味深いものだった。

戦前戦後を通じての経済的、政治的状况の

認識については評者は著者達とはば一致すると思われるので、ここでは民主主義の哲学的基礎付けの問題に限定して、もうすこし感想を述べさせていただく。

第一は、民主主義という言葉を用いる際に、それを支える個人主体の規範形成の問題と、政治的支配の一形態としての民主主義という階級規定とを区別する必要があると感じられたことである。民主主義は、そして市民という語もそうであるが、この政治と倫理の両域にまたがる概念であり、どちらか片方から切ってしまうては捉えきれないのである。この二つの領域の対立と同一との関係をどのように整理するのか、多少気になった所である。第二に、民主主義をそのようにして哲学的に基礎付けようとする場合の、哲学の自己規定の問題があるように思える。例えば村本氏は特にはつきりと科学と哲学を同一のものとして見なしておられるようであるが、科学の扱う因果連関とは別に、哲学には目的連関の領域もあり、特に倫理を扱おうとする場合、両者の同一視は無理と思われるがどうであろうか。

著者達の労苦に謝するとともに、ご教示を仰ぎたいと思う次第である。

（梓出版社 二二〇〇円）

（ふくやま たかお 東京唯物論研究会会員）

■書評

S・J・グールド著

仁木帝都・渡辺政隆訳

『個体発生と系統発生』

稲生 勝

生物進化論は、唯物論哲学によってもっとも関心がもたれるべき理論のひとつである。と同時に、進化論は、唯物論の影響下で展開されてきた。近代的な進化論は、フランス唯物論の影響下で誕生し、自律的に発展する役割を果たした。しかし、フランス唯物論における進化論は、進化論のキーポイントである生物の合目的性を説明できなかった。生物のもつ合目的性を、一切の非物質的原理を排除して、一定程度の説得力をもって説明するのに初めて成功したのは、ダーウィンである。このダーウィンも唯物論者であったのだということを、ちなみに、本書の著者グールドは前著『ダーウィン以来』で言っている。ダーウィンが進化論を着想してから、二十年間、

自らの進化論思想を秘匿し続けたことは有名なが、その理由が唯物論思想を隠すためだとグールドは言うのである。

いずれにせよ、進化論は、唯物論と密接不可分である。進化論が「我々の見解の自然史的基礎を含む」(マルクス)としても、進化論は、また、唯物論哲学に自然の自律的發展の可能性、生物の合目的性などの概念の検討という課題を提出している。更に言えば、進化論の射程は、自然観に留まらず、人間の問題にも踏み込んでいる。だからこそ、宗教界からの反論をはじめ、人間観や社会思想を含む多方面に影響を与え続けているのである。

たしかに、今日、進化論は、一種の「常識」となっていると言ってよからう。しかし、一歩進化論の内容に立ち入ってみると、そこには、百家争鳴とも言うべき事態がある。

一九四〇年代に突然変異の理論と結びついて理論武装したダーウィン主義は、総合説と呼ばれ、一九六〇年代までは、進化論の主流派であった。しかし、問題がなかったわけではない。例えば、ミッシング・リンクの問題が未解決であった。ある生物から他の生物へ突然変異と自然選択の積み重ねで進化したとすると、その中間形態の生物がいたはずだが、

そのような化石は、ほとんど見つかっていない。これをミッシング・リンクという。

このような総合説の持つ問題点の克服を目指したり、生物学の新しい知見に基づいたりして、一九六〇年代に様々な学説が提唱された。生存競争を遺伝子レベルに限定したハミルトンの血縁度学説、生物が生存するのに都合がよくも悪くもない中立な突然変異の存在を主張する木村 資生の中立説、複雑な細胞の進化を説明するマーグリスの細胞内共生進化説などが相次いで現れたのである。そのようななかで、ミッシング・リンクを解決する理論として注目された断続平衡説をエルドリッジとともに提唱したのが、グールドである。この断続平衡説は、進化は徐々に進行するのではなく、地質学的な意味ではあるが、比較的短い期間に進行し、その後長い平衡状態が続くというものである。これらの学説には、それぞれ反論も存在し、また、社会生物学や人種問題なども絡み、進化論の現状は、流動的である。

このグールドは、断続平衡説の提唱に留まらず、科学史を題材とする一般向けのエッセイを書いている。その際、現代の政治的社会的諸問題をタブーにしない。社会生物学批判

や人種問題などでも積極的に発言している。それらの一部は、既に日本でも、『ダーウィン以来』『パンダの親指』などが翻訳・紹介されている。そこでは、マルクス主義にも好意的に触れている。

本書は、『個体発生と系統発生』というタイトルが示すように、よく言われる「個体発生は、系統発生を繰り返す」という命題（以下、反復説と呼ぶ）を巡る諸問題を多面的に論じたものである。六〇〇ページを越える大部の書であり、内容もかなり専門的である。恐らく、グールドの主著と言って良からう。

本書の構成は、二部構成が取られており、第一部では、反復説を巡る論争史が扱われ、第二部では、この反復説に関する概念を整理した上で現代生物学の諸問題に則して展開している。

第一部の論争史では、まず、普通、反復説の起源はドイツ自然哲学だと言われているのだけれども、反復説の起源をアナクシマン드로ス、アリストテレスにまで遡り、アリストテレスの影響下に、前成説→後成説の論争を描いている。前成説の論者であるシャルル・ボネが、後成説の見解を持っていたアリストテレスの反復説を前成説に結び付けていく過

程の叙述は、興味深い。

次に、十九世紀初頭におけるオーケン、メッケル、アガシらの個体発生の諸段階が組織の度合いの低い動物の形態を繰り返すという主張とフォン・ベーアのそうではなく、発生とは未分化から分化へ、一般から特殊へと進むのだという主張の対立を検討する。この対立に対して、進化論の創始者たちがそれぞれいかなる態度を取ったかが述べられる。ダーウィンは、フォン・ベーアの原理を支持し、ヘッケル、ミュラー、コープ、ハイアットらは、反復説を主張した。これらの学説の錯綜した歴史を、グールドは、かなりていねいに分析している。これは、科学の歴史がグールドを魅了していることだけがその理由ではない。グールドのもくろみは、科学史と科学の統一にあるようである。そして、概念把握のために歴史的総括や哲学的検討を避けたいというこの態度は、現代科学の進展を考えれば、必要なことなのではないだろうか。

第一部の最後は、進化論や反復説が与えた社会的影響が論じられている。犯罪人類学、人種差別、発達心理学、精神分析など多方面に現れた反復説を見ている。例えば、人種差別主義者による「黒人＝白人の子供」説が反

復説の影響で出現したことを紹介し、その無根拠さを論理的に指摘している。そして、生物学の決定論の危険性に対する警告でこの章を閉じている。

第二部は、第一部の歴史的検討を踏まえて、反復に関する概念を整理している。発生のタイミングの変化のメカニズム（促進と遅滞）とその結果（反復と幼形化）を区別した上で、そのメカニズムの大進化における意義を主張するのである。その際、生態学を援用して、生活史戦略と結びつけて議論している。この議論は、興味深い。分子遺伝学レベル、発生学レベルでの説明がないと、仮説に留まるのではないだろうか。

なお、訳者の一人は、グールドをニューサイエンスの論者としているが、それは、ニューサイエンスに對立する科学の新傾向をニューサイエンスに含めることによると思われる。しかし、この対立は、明確に把握しておくべきだろう。

（工作舎 五五〇〇円）
（いのお まさる 一橋大学大学院・
哲学・科学論）

森有正と感性の問題

——意志と思想へのセンス——

伊 藤 宏 一

I 「もののあはれ」との対決

森有正は、一九七二年の国際基督教大学の講義「実存と社会」⁽¹⁾で、デカルトやパスカルとともに本居宣長について語っている。森は既にバリ大学で古典講読の一部として宣長の「石上私淑言」^(いそのかみのささめごころ)を読んでおり、これが「私の宣長との出会い」(全集第五卷三九二頁)であると述べていた。丸山真男氏は六八年から六九年にかけて、岩波の「日本思想大系」の宣長の巻の解説を森に依頼したことに關して、「もちろん前か

ら宣長をやつては居られたけれども、それが機縁になって、改めて宣長のを一生けんめい読みだしたことは事実ですね」(全集第十二巻付録十一頁)と証言している。さて森は、宣長を「凡ゆる留保を付した上で」、日本的思惟におけるアンセルムスであり、デカルトであると考え、これに対するカントが必要だとして、自らを宣長を論じて日本のカントたらんとする立場で思索を深めていく。森は、宣長の思想の核をなすものは「もののあはれ」と「古道(いにしえのみち)」であるとしているが、ここでは前者について見ることにしよう。『経験と思想』によれば、「もののあはれ」という情感は

「日本人の基本的感情、その究極的安定点」である。それは、自然に対する基本的な感情であり、自己がそこに生まれ、そこに在る自然に浸透されていることを認めることによって、その内面的平衡を回復する、そういう感情である。それはまづ自然の中の個物、に向けられる感情であり、自己が限りなく自然に内属していたいという欲望に近く、対人間感情の一種の投影である、という特徴をもつ。更にそれは自然の個物のもつ生命のはかなさとその回帰的常住性という、自然と人間の乖離に関わる感動から形成される側面をもつ。つまり、自然の個物、例えば一茎の花、一本の松など、との同質的一体感と乖離感が「もののあはれ」の内容であるとしている。

「もののあはれ」に関するこうした把握は、同書の二項関係に係る情念の発動に関する議論に関連していると思われる。森によれば人間関係には二つの型がある。それは「一人称—三人称」関係と「二項関係」とである。前者は一人称の主体性が基軸であり、これに対して三人称の他者が対置している。両者の関係は意、志、的關係であり、不断に緊張状態を生む。後者は「汝—汝」の二人称関係であり、主体性ではなく関係性がその基軸である。それは相互に他者の内面に浸透する関係であって、私とは汝の汝であり、決して一人称の独立した自

己ではない。情念の発動様式はこれらの型によって異なる。いずれの型も一般的にどこでも存在するが、日本の場合にはある特殊性をもっている。一般的には前者が人間関係の常態であり、後者はその特殊な変容として前者に包摂される。しかし日本では後者が人間関係の常態となっている。そうすると一般の場合の二項関係における情念の発動様式と、日本の場合の二項関係におけるその発動様式は当然異なってくる。森はこう考えて更に思索を進める。

一般の場合の二項関係における情念の発動様式の例は、パスカルの「繊細の精神 *esprit de finesse*」である。これは、自分が相手を利用しようとして、相手に侵入する手段としての二人称関係であり、それは道具的である。本質的には侵入が不可能である他の主体の内面に立ち入ることを可能にするのがこの精神であり、それは「勿論情念の面において実現される。」この関係においては、相手の心を読み、それに応じて自分の判断やそれに対する態度を決めるのだが、それはあくまでも相手を利用しようという動機からきている。この道具的の二項関係は、ひろくフランス・モリスストやイギリス経験論哲学者の思索の中に見出される。これに対して日本の二項関係は、道具的ではなく絶対的であり、それ自体が「経験」

の構造になっている。二項関係、一般においては、お互いに相手は自分にとって二人称であり、「汝」であり、しかもそれが「私的な」関係であることから、「恋」あるいは「慰安」という情念と、「苦悩」という情念との絶え間のない交替が始まる。そしてまた双方が直接の、親密な関係であることから、安心の感情が生ずる。森はここまでしか論じていないが、恐らく日本の二項関係におけるこの安心の感情が、「もののあはれ」につながるというて差しつかえないであろう。先に「もののあはれ」は自然—人間関係での感情であると言われ、またそれは対人間感情の一種の投影であると言われていたが、この安心の感情こそそれに他ならず、「もののあはれ」が発動される端緒をなしているということができよう。

ところで国際基督教大学での講義は、今みてきた『経験と思想』での議論といくつか異なった特徴がある。「もののあはれを知る」とは、日本における人間が二項関係の一項の欠如（相手の死、喪失）によってひきおこされる感情であると考えられる。つまり、「もののあはれ」は、人間—人間の日本的二項関係での感情であり、しかも欠如・乖離が起点となって安定へ向かうという点で、先の議論と異なる特徴をもつ。森は更に別の方向に議論を進める。この日本的二項関係での孤独

による感情は受動的であり、「はかなさ」をもつネガティブなものである。ヨーロッパでは孤独は、一人称—三人称関係に関わっており、意識的で積極的であり、それは①「内面的促し」を中核とする我々一人一人の「経験」の「自覚」化及び②その自覚により一人一人自分自身として生きていくことを意味する「実存」につながる。しかし「もののあはれ」は「実存」につながらない。ヨーロッパでいう SYMPATHE（同感、共感）と異なり、「もののあはれ」という感情の下での孤独は、自分だけではいられないために主体が他の対象に陥没する EMPATHE か、あるいは他が自分の中に侵入し自分をうずめてしまう（対象の主体への陥没） EXOPATHE というセンチメントを巻き起こす。しかも大事なことは、この二つのセンチメントは「無制約的に」起こり得るのであり、ここから立ち上がって実存になり切るのは大変である。ところでこうした「もののあはれ」は、宣長によれば、ありのままの情念によって動かされるありのままの日本人の感情であるとされる。しかし森は、二項関係とその下でのセンチメントとしての「もののあはれ」は、日本人の正しい自己の確立を妨げるものであり、これは批判されなければならない、と語っていた。

更にまた森は別の箇所⁽²⁾で、「もののあはれ」という思想の特徴をこうまとめている。第一に「もののあはれ」によって表現される二人称関係の根本的な特色は、あくまで社会的なものではなくて、むしろ個人的なものであり、非社会的なものであり、しかもごく親しい人の間だけで結ばれるものである。第二にこの考え方の中には、人間はしばしば誤りにおちいる弱い存在で、互いに支えあい、耐え忍んでやっていかなければならないという思想が含まれている。第三にそれは超越的な来世を求めず、現実のみを重んじる。こうした思想を表明するのが「もののあはれ」というセンチメントである。従ってこのセンチメントを克服することは、同時にこのセンチメントに表明されるこうした三つの思想内容を克服することにはかならない。森は、日本において民主主義が空洞化されることの根底に、「もののあはれ」が表現するような二項関係の人間関係があることを問題にし、「もののあはれ」とこの関係を克服する道を探求していたのである。

森の問題関心の中心のひとつは、日本における一人称—三人称関係の確立であった。それは、自立した個人と、自立した個人相互の関係でなりたつ「社会」との確立と言い換えることもできる。この問題は、必然的に常態としての二項関係

によって発動される「もののあはれ」という感情の克服を含んでいる。それでは、日本における一人称—三人称関係の確立に関わる、めざされるべき感情、センスの積極的なあり方を、森はどのように考えていたのか。

(1) 森有正の本居宣長論については、次の文献を参照のこと。
「講義『実存と社会』について」岩瀬慶昭（中川秀恭編『森有正記念論文集—経験の水位から』新地書房 一九八〇）、
「『実存』と『社会』」（森有正全集第十二巻二八六頁以下 筑摩書房）、「本居宣長をめぐって」（全集第五巻三八六頁以下）、
『経験と思想』森有正 一九七七 岩波書店、『いかに生きるか』森有正 一九七六 講談社現代新書。また遺稿「日本思想入門」（『思想』一九七九年十一月 六六五号 岩波書店）も見られたい。

(2) 『いかに生きるか』森有正 講談社現代新書 百頁以下。

Ⅱ 意志と思想へのセンス

森の感覚・感情についての考えは、その「経験」思想の中で重要な位置を与えられている。しかし周知のように森の「経験」思想についてのまとまった著作は、『経験と思想』

以外にはない。そこで様々な著作から、なるべく整合的にその感覚・感情についての思索の基本的特徴を浮かび上がらせてみることにしよう。

森は『バビロンの流れのほとりにて』末尾でこう語る。

「中世の学僧が言ったという、『すべて感覚の中になかったものは、悟性の中にはない』という言葉の真理であることをあらためて感ずる。そしてこのことは、僕たちをして、おのずから自分を超えるように、導くものである。感覚は自分でない、ものとの接触であるから。」そして感覚の世界は「全人生と同じだけ広く深いものである。」（『流れのほとりにて』）も述べている。森において「経験」の第一歩、思想の端緒は、感覚にある。この感覚はまず自分固有の感覚である。「感覚は観念のように人からかりてくることができない。感覚はすなわちいつでも自分の感覚である。そこではすべての人がそれによって生きている。理性と感情はその基礎の上に成長する。」（全集第三巻二百八頁）感覚の共同性ではなく、その個性がまず問題であり、そしてこの自分固有の感覚こそが感情の基礎であると、森は考えている。ただしだからといって森は、感覚の共同性について全く無視しているというわけではない。森はそれを感覚の質の問題として思索している。例えば

ばクレタ島文化とギリシア文明との差は感覚の質の差である。前者が流動的・運動的・瞬間的であるのに対し、後者は造形的・構造的・幾何学的である。この感覚の質の差は、「抽象的なものではなく、四囲の自然、伝統とも深い関係のある、一つの内面的空間であるように思われる。それはばらばらに分立する各個人の、更にその内部にある一種の作用的場所ではなく、そういう個人的、アトム的な見方は、すでに一つの感覚の質の表われなのであり、本当の内面的感覚の質は、自然も個人もすべてを含む超個人的な現実そのものであり、その作用が発動する場所が個人だ、ということが出来る。」

（『流れのほとりにて』）こうした感覚の質の差は、森の訪れたヨーロッパの至る所で働いている。それは例えば深い精神性を感覚の質としてもつスペインである。「スペインのもろもろの感覚性は、この深い精神性を中に蔵しているのだ。アルベール・カミュが……カルデロンの『聖十字架』を訳したのは、この感覚性の中にある精神性の深さ、感覚を欠く精神では出すことのできない深さに着目したためであると思う。」

（『バビロンの流れのほとりにて』）感覚の質とは、自然との歴史的交渉の中で培われたそれぞれの文化の色彩性ともいえるものである。この文化の色彩性は、個人において発動す

る。個人が自分の感覚をぎりぎりまで深めていくとき、それは文化の色彩性を感覚の質としてあらわにしてくる。しかし森は、この感覚の質の差を通して、普遍的なものが同時に成立してくると考えている。感覚の質、文化の真の色彩性は、閉じているのではなく、普遍的なものの表現の必須のフィルターであるということもできよう。感覚の個性性と共同性との関係は、森においてこのように把握されている。

さてもとに話を戻そう。自分の感覚は「感ぜられることから外界へ向い、また感ずる内面の自覚へと降下していく。この事態は単に主客合一というようなものではない。外界はあくまで外界であり、内面はどこまでも内面である。」（全集第四卷三五頁）内面から独立した外界は、自己の感覚の対象としてさしあたり感覚的に現存している。それは例えばギリシアの彫刻や神殿である。森は直接それらに触れ、それらについての感覚が我がものとする。「アリストテレスの形而上学はよく読み、理解しなければ意味がない。その同じもの（ギリシアの芸術作品―筆者）が、その内容を全部外面化しつつ、一挙に、感覚の中に入ってしまう、ということは考えれば恐ろしいことである。」（『流れのほとりにて』）ここで主客は、あくまでも判然と区別されており、西田幾多郎のいう主客未分

の「純粹経験」は、森においてはありえない。しかし対象であるものの認識の深まりは、自己自身の思想への深まりと関わっており、外界への志向は内面への志向と連動している。

この関係のなかで自分の感覚は、それ自身を超えて定義へと向かう。感覚的に与えられたものの深く明瞭な認識への旅が自己の内面で始まる。森の言う感覚は「純粹感覚」とも呼ばれており、それは不充足感を伴うという特徴を持つ。対象の美を自己の感覚がつかむとき、その「対象の美に打たれながら、その美の根拠がつかめず苦しむこと」（同上）、これがこの不充足感である。この不充足感のゆえに、感覚は涙ではなく、注意を要求する。対象を掴もうとする注意は、感覚に満足する涙とは対照であって、「涙は自己充足かあるいは自己喪失かの、いずれかの状態を意味する」（同上）からである。この注意は、対象の定義へ、思想へと向かう。「感覚こそは自分そのものでありながら、しかも自分を超える唯一のもの」（全集第四卷二四六頁）である。そして『思想』に達する時、すべての特殊な感覚と経験とは、普通の域に入る。すなわち定義に達する。（『流れのほとりにて』）特殊で個別的な感覚は、それ自身の内実によって、普遍的な定義へと至る。ただしこの定義とは、論理的な規定という狭い意味で用いら

れてはいない。「定義するとは純粹抽象の次元において命題を發言する」(同上) という意味であり、詩人は詩人として、小説家は小説家として、造形芸術家はそれとして、それぞれ定義の仕方をもつと、考えられている。さて感覚から定義への、この運動の主体は、精神である。判断・定義・思想へ向かう「内面的運動をおこす主体が精神なのであり、感覚はそれ自体の中に精神になる要素を含んでおり、あるいは精神そのものの一つの表れといつてよいかと思う。」(同上)。

内面的主体としての精神のあり方は、さらに意志の問題として深められていく。ヨーロッパでは「感覚を透過して意志がその姿を映している。あるいは感覚は意志の『肉体』となっている。」(リルケのレゾナンス」全集第四卷二四八頁) 意志は自己に対立する實在に食い入り、それを消化することによって、そこに自己の姿を感覺的に映しだす。そういう意味において「感覚には自己の深さと少なくとも同じ深さの次元が露われ、感覚はそれ自体の中に感覚自身を批判するものを原理的に包含している。」(同上) よつて意志は理性を介して一つの命題の形をとる前に、感覚として蔽存する。森はこう述べる。そして感覚が意志よつて透過され、感覚そのものが純化し、自己批判を繰り返しつつ堆積し、そこに自己のかたち

が現われてくることが、畢竟、森のいう「経験」にほかならない。

森は、感覚を極めて重視していた。それは、感情の基盤であり、思想へ向かい、感覚の主体の意志へと必然的に連なっていく感覚である。感覚の發動場所はいくまで個人である。従つて感覚は常に個性性を失わない。しかしこの自分の感覚は、感覚の質という共同性あるいは文化の色彩性に関わっている。(それは、実は文化の民衆性という問題が現われる次元でもあるだろう) こうした感覚のあり方こそ、実は一人称——三人称関係を成立せしめるような感覚のあり方にほかならない。意志と思想への感覚、その下で成立する感情こそ、「もののあはれ」を克服するような感情のあり方にほかならないのである。森の感覚・感情についての思索はさらにいくつもの綾を重ねているが、基本的特徴は、以上のようにまとめることができる。

III 意志との対立か、連携か

さて以上のような森の感覚論について、ここで検討しておくべき解釈に杉本春生氏のものがある。杉本氏は、森の感覚

論を中村雄二郎氏の感性論（「感性の覚醒」）と比較しながら論じている。杉本氏はこう述べる。「中村の場合、身体―感性―自然の働きを通し、とくに感性のロゴスに注目し、アリストテレスの『共通感覚』を視座にすえながら、ともすれば看過しがちな、人間の自然と悪を積極的に評価し、そこに「自然」の根源を汲みとり、それを分析し、新たな感性の共同性と社会理論をうみ出そうとする方向性に対し、森有正の上の所論は、なお、個の内面性にとどまっている。」²⁾

ここで森が「個の内面性」にとどまっているというのは、森がデカルト解釈に関して意志を重視していることに関わっている。杉本氏によれば、森はデカルトの『情念論』第一部の四七を引用して、情念と意志とを合意態とみ、心身結合の事実である情念・意志を単なる経験客観の事実としてではなく、それ自体の中に「能動と受動と支配と操作の成層」として作用している活動態であるとし、主体的な自覚的努力によって、たえず成立しつつある実存的出来事であるとしているという。そして情念に対する意志の主導性を認めるという。これに対し中村氏は、意志の情念に対する支配力について控えめであるとデカルトを解する。デカルトは、心の情念に対する支配力を完全なものとは考えておらず、ある場合には、

記憶や想像が意志の補助として働く必要があると言う。中村氏はこのことを強調する、と杉本氏は述べている。杉本氏のこの観点は、中村氏の共通感覚論及び感情の共同性論へのポジティブな評価を背景にしている。そこで中村氏の議論について簡単に見ておこう。

中村氏は、近代合理主義のもとで無視されてきた感性・情念・感情の権利を回復するという意図で、理性―感性という関係を再検討する。まず個人内部の問題として、五官の統合感覚としての共通感覚の重視が打ち出される。「われわれの感性は、共通感覚をとおして整えられ、秩序だてられなければならない」³⁾ 次に共通感覚による諸感覚の全体化は内的秩序の規範化であり、これが客体化されて、感情の「型」・「様式」が成立する。また共通感覚を基礎として感情が成立する。それは諸感覚と身体の全体性を基礎としたまとまりであり、感情の同じ「型」・「様式」を共有しうる人々から成る共同性を基礎としたまとまりである。中村氏によると「一般に、感情は個人的であるよりもむしろ集団的なものである。」³⁾ 従って感情の共同性が重視される。この共同感情は、基本的には国家・社会という集団のレベルで問題となる。しかも国家

を離れて社会を問題にすることは抽象的であるから、国家における共同感情が問題となる。中村氏はこう語っている。

ここからわかるように中村氏は、感覚と意志との関係を重要な問題とみなさず、近代合理主義批判という特定の見地から、理性と対立する感性の、共通感覚の意義と、国家を基盤とした感情の共同性を問題にしているのである。この感情の共同性は、国家という枠内に閉じられている。森は、感覚の個別性を重視し、あくまで外界のものと内面の感覚の思想と意志への深化を探求する。その意味で意志と思想につながる感性を問題にする。感覚の質というフィルターをくぐり抜けながら、それぞれの個人が自己の感覚を真に深めていくときに、普遍という共同の道が開けることを主張する。また森は、国家ではなく、国家と区別された社会を最後まで問題にしていた。杉本氏が、中村氏の感性論をもって、森の感覚論を「個の内面性」にとどまっていると批評するのは、言い過ぎではないだろうか。それとも中村氏の感性論が、感性論の唯一の発展方向であると言うのであろうか。森の感覚論と中村氏の感性論とは、明らかに対立的な視座を持っている。杉本氏のように森を扱うことは、実は森の思想の積極的な遺産を捨ててしまうことになるのではないか。

こうした杉本氏の観点は、ヨーロッパ近代を批判し、森の対決したものを逆に評価しようとする氏の次の主張とかかわっている。第一に森の言う日本的二項関係は、克服の対象ではなく、積極的な継承の対象である。逆に「現代の工業社会の過熱状態やそれに伴う弊害、矛盾した文明否定傾向といった、いわばグローバルの閉塞状態を、ヨーロッパ的第一人称的世界が、はたして解決しうるであろうか。この状況をもたらしたのは、まさに彼らのもつ第一人称的性格といえなくもない。」つまり一人称—三人称関係こそ批判されるべき問題である。第二に、森の思想をつきつめていくと、それは西田幾多郎の主客未分の「純粹経験」につながり、絶対矛盾の自己同一の場を構造として含むものであることがわかる。

以上の二点は、あきらかに森の「経験」思想が克服の対象としたものへの積極的評価というものであり、このことを土台とした森の感覚論の上述の解釈は森の真意に沿った解釈とは言えない。それはあきらかに「もののあはれ」と対決した森を相対化する解釈であり、その意図につながる森の感覚論、意志と思想へ向かう感覚の意義を否定する道である。

神社、また「痛みとしての感覚と経験」同著（中川編『森有正記念論文集』新地書房）も参照。

（2）『森有正』杉本春生 百頁。

（3）『感性の覚醒』中村雄二郎 一九七五 岩波書店 九八

・九九頁。なお杉本氏は、この著作以降の中村氏の議論（例えば『共通感覚論』）については言及していない。

（4）前掲書 一六〇頁。

IV ポジティヴな日本の感性へ

森は、日本的二項関係において成立する日本人の基本的感情、つまり「もののあはれ」と対決し、その克服を意図していた。それは、日本における一人称—三人称関係の成立の下での、あらたな感性のあり方の探求である。この感性は、確かに「もののあはれ」の否定ではある。がしかし感覚の質としての日本という文化の色彩性の否定ではない。すると森によってめざされるべきポジティヴな日本の感性とは何であったのか。森自身はこの点について主題的にはなにも語っていない。そこで、最後に森の木下順二論を通してこの点を探ってみることにしよう。

森は、シェイクスピアを学び、『夕鶴』という民話劇を生んだ親友木下順二氏について幾度か言及し、また対談をしている。⁽¹⁾森は、日本的二項関係を日本語とその文法の問題として論じており、従ってこの常態としての二項関係の克服は、相手と自分との関係を分離できないものとして表現する日本語の改革という問題と一体であった。森が、そのことを木下氏に言うとき、木下氏は「その日本語を使って戯曲を書いているんだ、こっちは。」という。それに対した森は、「それは仕方がない。だから日本語をだんだんおすんだよ（笑）。」（『森有正対話篇Ⅱ』四四四頁）と語る。このことだけをとってみると日本語で書かれた木下氏の戯曲は、森にとっては評価できないものということになる。しかし事實はそうではなく、森は『夕鶴』を高く評価していたし、木下氏を劇作家として高く評価していた。

森は、木下氏が意図していることは「日本の民衆が心の奥底で切実に望んでいることに応え、同時にまた、かつて能がつくり上げた完璧な形式をそこに再生し得るような近代劇を書こう」（全集第十二巻二五二頁）ということであるという。木下氏は、日本の民衆の生活の内部にずっと生き続けてきたものをとらえるために、民衆の感性がどういふところから生

まれ育ってきているかを探り当てようとする。森は、ここで木下氏の言葉に対する感覚について論じる。木下氏は、言葉はただ意味が通じるというだけのものではなく、人びとの情感に訴えるような音の響きをそなえることで、その心をゆさぶるものでなければならぬと考え、標準語としての東京語を批判する。それは語感が冷たく、中性的で、硬質で、きめが粗く、音楽性を全く失っている。これに対し、理想の言葉は方言である。ただしそれは、特定の地方のものではなく、どこでも通じ、しかもどの地域のものでもないという、いわば『抽象的』な方言である。『夕鶴』はこの『普遍的方言』によって書かれている。森は、こう述べている。明らかに森は『夕鶴』の中に、「もののあはれ」ではない、日本の民衆の感性の伝統の現代的再生をみようとしている。「作品全体から日本的雰囲気をかもしだす『夕鶴』は、民話のなかに深く沈んでいる人間性を感受性の豊かなものにする力をもつものだと私は信じている。民族固有のものをより普遍的な人間一般の水準にまで高めること、それがこの作家の願いではないだろうか。」（全集第十二巻二六六頁）言い換えれば、文化の色彩性をおして普遍的・人間的なものを獲得することが木下氏の意図であると言う。

森はまた、『夕鶴』には、「作者木下君と山本安英さん始めすべての俳優とまたこの上演に参加したすべての人の働きの結晶である一つの経験があら」り、「だからそれは何かを定義しているのだ。」（『遙かなノートルダム』）とも言う。そして「私は、どこかで、経験は一人の個人を定義する、といったことがある。しかし同時に、それは個人であって個人主義ではない、とつけ加えた筈である。私はこの芝居を見て、本当に個人になることだけがこの芝居に参与する、つまり人間の共同を成立させる条件である、ということをも一つの事例によって教えられたと思う」（同上）と述べる。つまり『夕鶴』は、森にとつては、一人称—三人称関係において成立する経験の、しかも日本という文化の色彩性をおして表現された経験の、実例なのである。しかも森にとつて共同とは、国家ではなく社会にはかならない。森は、続けてこう述べる。「山本さんも木下君も一人の道を歩いている。そしてこの共同の経験を見事に成立させた。経験が個人という唯一の置き換えることも避けることもできない究極的なせまい道を通じて、大きい共同の世界へ、社会へつき抜け、そういうゆたかなフォルムを形成するのを見るのは深い感動である。その意味で経験は社会的であることがその本質である」（同上）。

一人称—三人称関係で成立する日本の新しいセンス、これは森においては未完の課題であつた。しかし少なくともそれは、「もののあはれ」ではない、日本の文化の民衆的色彩性の現代的再生という方向で考えられていた、ということができる。

森が一九七六年十月に亡くなってから、十年以上の歳月が積み重ねられた。しかし森の思想の意義は失われていないし、森の取り組んだ課題は依然として切実な、我々自身の課題でもある。ここで見てきた感覚論についても、極めて重要な意義を持っているように思われる。それは、森が共通感覚を論じなかったからといって、杉本氏の言うように、中村氏の感性論によって乗り越えられたとはいえない。逆に中村氏が歩

もうとしている道への警鐘を含んでいるようにも思われる。日本とその文化が問題となる時、感覚論を含めた森の思想は、我々の思索の出発点の一つとして積極的に検討すべきものであると言えるのではないだろうか。

(1) 「日本の劇作家 木下順二」、「木下順二君の思い出」、「『夕鶴』の新しき」(以上いずれも全集第十二巻所収)、『夕鶴』の世界」内田義彦／森有正、『『セーヌの辺で』のあとに」木下順二／森有正(以上『森有正対話篇Ⅱ』木下順二編 一九八二筑摩書房所収)、『遙かなノートルダム』(全集第三巻六九頁以下)。

(いとう こういち 法政大学・倫理学)

岩佐 茂著

唯物論と科学的精神

『唯物論と経験批判論』の世界

白石選書 20

マッハ主義という感覚論的な主観的観念論との対決をとおして、唯物論の諸法則と科学的精神を擁護したレーニンの『唯物論と経験批判論』を解説し、マルクス主義の科学の根拠を原理的なところから明らかにする。(白石選書20) 定価1800円(税別) 250

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

宗教ブームを斬る

碓井敏正

宗教ブームを捉える視点

第三次とも第四次とも言われる昨今の「宗教ブーム」の中での前号の特集（「宗教の覚醒」）は、時宜になかったものと言えるであろう。

現在の宗教ブームを捉える際には、いくつかの視点がまず問題となると思われるが、それを私なりに整理すると以下になる。

(一) ブームとなっているのはどのような宗教なのか。それらはどのような特徴をもっているのか。又既成の宗教とどう違うのか。

(二) それらがどのような社会状況から生まれ、現代日本の文化の中でどのような役割を果たしているのか。

(三) (一)の点を踏まえ、現代の唯物論者はいかにどう対応すべきなのか。

(四) (二)の点をもとに参考となるのが、田平論文（「新興宗教と現代の宗教意識」）と、西山論文（「気枯れ社会の霊術宗教」）である。

田平氏は宗教ブームを担う教団として、真如苑と阿含宗を、又西山氏は、阿含宗と真光系教団、それにGLA系教団をあげ、その特徴を分析している。これらの教団は新々宗教と呼ばれているもので、その特徴は神秘主義にあり、教義としては密教をベースとした呪術を中心にすえている。その点で、創価学会や立正佼成会のような、法華信仰にもとづく従来の新興宗教とも区別される。

その神秘主義はたとえば、病気の原因を霊

障に求め、霊術（ハンド・パワー）で治療するといった真光系の教義や、生活上の苦しみや悩みの原因を先祖の迷える霊に求める真如苑の教義の内に端的に現われている。

神秘主義という特徴づけは、宗教ブームの本質を把握する上で重要である。それは宗教ブームが、時代の非合理主義的風潮とかかわりがある、ということを我々に教えてくれる。この点の理解は、対談参加者も含め特集執筆者の共通の認識となっている。

田平氏は新々宗教を特徴づける神秘的呪術性が、祖先崇拜にみられる前近代的な民衆の宗教的心情にもとづくものであるとし、「近代的な社会意識の形成にとつて否定的役割を演じている」点を問題とする。

一方西山氏は、若者がこれらの宗教に魅きつけられている点を重視し、神秘・呪術ブームを「手段主義から、表出主義へ」というライフ・スタイルの変化の一環として、言い換えれば、ポスト・モダンの現象として捉える視点を提供している。霊術やイベントなどは、若者にとって生の実感を得るための恰好の「気つけ」儀礼である。「教団嫌いの神秘好き」といわれる若者を捉える新々宗教の現代性については、鰐坂氏も対談の中で少し触れ

ているが、宗教ブームの実相をより正確に知る上でも、より立ち入った分析が必要であるように思う。

田平氏と西山氏では問題把握の角度が若干異なるが、宗教ブームを非合理主義的風潮と保守化傾向の脈絡の中で捉える点で共通している。それは又冒頭の対談（「宗教ブームをどう読むか？」）にも共通した認識である。

信楽氏は、「……政治的には保守回帰という世の動きと連動しながらこの問題が起きている」と発言していた。

とするならば、今回の宗教ブームの根源は、特定の社会階層の意識形態に求めるべきではなく、一般的な社会状況に求めるべきである、ということになるであろう。対談の中で飯氏は、若者における宗教ブームを半宗教とみて、その原因を管理社会の閉塞感やテクノロジ社会における人間性の疎外状況に求めている。又鯉坂氏も同じように時代の不安、政治や労働運動に頼れない政治不信の状況をあげている。

ところで宗教は、現実生活の苦悩の、天上における疎外された精神的解決形態であると思うが、現実には社会的利害が教義の内に反映されることによって、進歩的な役割を果た

しうることは歴史が教えるところである。しかし今日のブームは、そのような社会的広がり、したがって科学的社會認識と接点をもたないところに、不気味な特徴があるように感じられる。

既存宗教の改革派的立場から

さて宗教ブームの実態が右にみたようなものであるとすると、マルクス主義者や心ある宗教者にとって、それは座視しえない事態であるということになる。しかし既成教団が、宗教ブームにおける神秘主義を真に批判しようとするならば、それは自己改革的立場を前提とせざるをえないであろう。なぜなら、田平論文で明らかにされているように、新々宗教が祖先崇拜にみられるような前近代的な民衆の宗教的心情にもとづくものであるとするならば、それは天皇制の擁護を内包することになるであろうし、一方既成の教団は、かつて天皇制を擁護し、「聖戦」に協力した傷をもっているからである。

信楽氏は真宗（西本願寺派）の立場から、この点を卒直に問題とされている。「私たちの教団は、かつて戦争中は神祇信仰に癒着して、靖国をまるまる肯定しそれを賛美してき

たのですが、その過去に対してはなんら自己批判をしません」。「教団自身が自己変革をしないかぎり靖国も同和もほんものにはならないということです」。

信楽氏はさらに、真宗教団の権力への迎合の教義的根拠として、仏法と王法の共存の論理、すなわち死後は阿弥陀仏にたより今生は天皇にたよるという二元論をあげているが、この点を中心的な論点として、真宗（西本願寺派）内部における改革運動に焦点を当てながら、宗教の現実変革にかかわる可能性を問題としたのが、亀山論文（現実に対する宗教の積極的関与の教義的可能性について）である。

亀山氏も真宗教団の「真俗二諦論」が蹟きの石、つまり「現実への宗教的無関心とズブズブの現実肯定主義」を導いたとする。この原理は教団の現実主義から生み出されたもので、親鸞自身の思想から出たものではないということ、むしろ親鸞の宗教的平等主義や自立的信仰論は、現実批判の原理たりうること、具体的には、「市民運動レベルからの実践的主体の形成の一部を担いうる」ものであるとみる。

仏教教団内部の改革的な動きに比べると、

キリスト教改革派の運動はより先進的であるようだ。そのことは橋本論文（「キリスト教に将来はあるか」）によってよく分かる。橋本氏は、宗教ブームを既成宗教（高等宗教と言われる仏教やキリスト教）が「同時代人に対して明確な希望を提起していないことの裏がえし」と捉え、自らその中心としてかわってきた「北海道キリスト者平和の会」の実践の中に、キリスト教の現代的可能性をみようとす。橋本氏が紹介している日本聖公会の「8・15平和アビール」（一九八七年）をみると、キリスト教活動家の誠実さのみならず、その現実的感覚の鋭さに驚かされる。

ところでこの現実的感覚は当然のことながら、社会科学の認識によって裏づけられねばならない。「信仰と科学の統一」は橋本氏の基本理念であり、この観点が「精神の解放と現実社会の解放を統一して実践する」ことを保証するものである。そして、そのような運動が存在する限り「キリスト教は将来的であるだろう」という橋本氏の結論は、実践を踏まえたものだけに重みがある。

唯物論者と宗教者の協力の可能性

亀山、橋本両氏の論文は、宗教の現代的可

能性を追究したものであるが、その可能性とは簡単にまとめれば、宗教がいかに具体的な社会的課題（平和や差別）に取り組むかにあると言えるであろう。実は唯物論者と宗教者の連帯の可能性も、そこにあるのではないだろうか。立場は違っても現実の問題に対して、真摯な問題意識と責任感を共有するからこそ、そこに対話が生まれ、交流が可能となる。冒頭の対話を可能にさせたのもそのような精神であったのではないだろうか。

ただ現代の唯物論が、現実変革を自らのアイデンティティとしているのに対して、宗教者は、教義を媒介として現実アプローチするために、現実にかかわるに際していくつかの教義上の条件が要求されるわけである。具体的に言えば、それは教義と現実の二元論の克服であり、宗教的主体性の確立であった。逆にこのような要素を欠いているところに、現代の宗教ブームの実体をなす新々宗教の危険性があると思われる。

ところでこの点とも関係するが、閣僚の靖国神社への参拝や、山口県の自衛官合祀拒否訴訟における最高裁の判決にみられるように、神道と国家のかかわりを認める反動的な動きが強まっている時には、「宗教とは何である

のか」という問題を原理的に考察することがより一層求められる。

この問題を考える上で参考となるのが山口論文（「宗教の科学的研究の課題について」）である。山口氏は靖国問題を頂点とする、政教分離問題の一つの焦点は、宗教と非宗教の区別であり、この区別をアイマイにする考え方、宗教概念の拡散化を批判する。たとえば畏怖や神秘などの特別の感情を前提として、聖と俗を区別するところに宗教の特性を求める考え方や、何であれ、究極的関心をもつことは、当事者にとって信仰であるというような宗教観は、政治と宗教の癒着を合理化する論理になるという。

この論点は重要である。というのは、「日本のなもの」、「土着的なもの」＝神道を特定の宗教と意識させずに、政治的儀式に組み込むことは、天皇制を国民の意識に自然にすり込ませることと一体であるからだ。

今回の特集は、対談の参加者の構成、各論文の配置ともよく考え抜かれており、内容的にも読み応えのあるものばかりであった。最後に、紙幅の関係で特集以外の論文に触れることができなかったことをお詫びしたい。

（うすい としまさ 京都橋女子大学・哲学）

■編集後記

◇もうすっかり自然は初夏のたたずまいである。近くの雑木林を訪ねてみた。樹冠を通りぬけてきた五月の陽光が林床に陽斑をつくって踊っていた。かつては、この林床には名残りの春植物が清楚な花をつけ、せっかちな夏咲きの植物と一緒に訪れる人の目を楽しませてくれたものだった。がいまはむき出しの地面がやたらに目につくばかり。目にしみる雑木林の緑の鮮やかさはかつてとさほど変ってはいないが、ほどぼしるような生命の躍動は実感できなくなってしまう。

また、環境週間がめぐってくる。自治体のなかには、「次代に残そう！豊かな自然を」などといったスローガンを記したポスターをつくり、この週間に実施する行事への市民の参加を呼びかけは始めている。が市民の反応はもう一つといったところ。◇環境の危機が現実のものとして人々に認識されて以来、自然と人間との関係をめぐって夥しい議論が展開

されてきている。そのあるものは世紀末にふさわしく（？）ペシミスティックであったり、またあるものは、底抜けにオプティミスティックであったりである。もちろんこれらにも傾聴に値する主張は少なくない。だが、いま求められているのは、高等駄弁の類ではなく、自然と共生しつつ社会の発展を推し進めていく上での指針を与えてくれる建設的な主張であると思う。

この特集に収められた諸論文は、特集テーマにそくして多くの示唆を読者に与えてくれるものと思っ

てゐる。◇うめくさとして。五月の朝日新聞に、南アフリカの小国ギニアビサウ政府が、欧米の製薬会社と有毒廃棄物千五百万トンの同国内への投棄を認める契約をしたことが報じられていた。GNPの八割にもあたる捨てさせ料をあてこんだものだという。先進国の企業のエゴと南の小国の貧しさが生んだ出来事でなんともたまらない思いである。

このような環境問題をめぐる南北問題はわが日本にとっても無関係ではない。東南アジアにおける熱帯林の衰退は著しく、さまざまな問題をひきおこしているが、その原因の大半はわが国の南洋材輸入にあるからである。環境の危機の克服は、このような南北関係の解消を射程に収めたものでなくてはならないことはいうまでもない。

(廣井敏男)

編集 唯物論研究協会

東京都小平市喜平町

三―三―一六―三〇四

『思想と現代』第14号©

1988年7月10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 東銀座印刷出版株式会社 製本所 坂本製本

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』をめぐる——（鈴木茂）／ニュー・カレント 歴史のなかの諸マルクス主義（大津真作）

理性とヒューマニズムの勝利にむけて——真下信一先生を追悼する——（吉田千秋）／戦後四十年と「日本文化」論の消長（河村望）／哲学の戦後精神——真下信一論——（鈴木正） 他

第2号●特集 戦後40年と知識人

戦後「啓蒙主義」の危機と再生の問題（吉田傑俊）／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〉をめぐる（加藤哲郎） 他

第3号●特集 問題としての理性

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

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

唯物論研究 ●バックナンバー

創刊号

特集 現代日本の反動化と思想の問題

第2号

特集 民主主義 (品切)

第3号

特集 現代の感性と理性

第4号

特集 世界史の現段階

第5号

特集 人間の幸福とはなにか

第6号

特集 現代日本の文化を考える

第7号

特集 転換の時代

第8号

特集 現代のマルクス像 (品切)

第9号

特集 われわれにとって国家とは何か

第10号

特集 科学・技術と現代文明

第11号

特集 歴史の進歩と現代生活

出版案内



鯀坂真著

現代思想の潮流
2500

北村実著

哲学と人間
1800

宮原将平著

科学との対話
1800

岩佐茂著

唯物論と科学的精神
1800

日隈威徳著

現代宗教論
1800

岩崎允胤著

恒久平和と人間の尊厳
1700

守屋典郎著

日本資本主義分析の巨匠たち
1700

林田茂雄著

漱石の悲劇
1900

佐木秋夫著

宗教と時代
1800

佐木秋夫著

新興宗教の系譜
1800

林田茂雄著

親鸞の思想と生涯
1500

平田哲男著

現代史における国家
2500

林田茂雄著

人間行動の弁証法
1500

平野義太郎著

平和の思想
1600

白石書店

出版案内



岩崎允胤編著

現代の倫理

2500

岩崎允胤著

学問・科学と青春

1500

伊藤セツ著

現代婦人論入門

1600

小林良正著

日本資本主義論争の回顧

1500

中濃教篤著

宗教の課題と実践

2200

佐藤伸雄著

文化財と歴史科学

1500

日本科学者会議編

科学者運動の証言

1500

永原慶二・松島栄一編

元号問題の本質

1700

磯村栄一・松浦総三編

国立国会図書館の課題

1500

大島博光著

レジスタンスと詩人たち

1600

谷山治雄著

一般消費税論

1700

川口幸宏著

生活綴方研究

1500

新藤東洋男著

在朝日本人教師

1500

内藤功著

国会からの証言

1500

白石書店

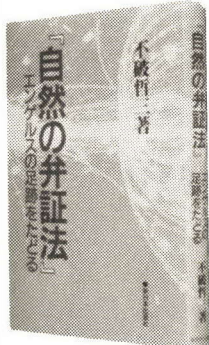
唯物論的で弁証法的な自然観とはなにか！

「自然の弁証法」

——エンゲルスの足跡をたどる



「近代唯物論は自然科学の進歩を総括する」(エンゲルス)。現代の唯物論的自然観にエンゲルスとともにせまる労作。未完の手稿『自然の弁証法』の執筆過程を、マルクスとの手紙や当時の自然科学文献も参考に読みこなし、エンゲルスの問題意識と思考の発展を綿密にたどる。雑誌初出稿に百数十枚加筆し、現代科学の到達点との関連を論じた補注も加え刊行。



不破哲三著
四六判上製 1300円＋250

国際的にも最初の研究として話題を呼んだ論文！

待望の
単行本化
なる！

『資本主義の全般的危機論 の系譜と決算』

不破哲三著 四六判上製 定価1200円＋250

新日本出版社 東京都渋谷区千駄ヶ谷4-25-6
☎03(423)8402(営) 振替東京3-13681

