

季刊

唯物論研究協会編集

思想と現代

特集●象徴天皇制の現在を問う

1989

19号

〈座談会〉

生活史のなかの天皇制と思想の課題

網野善彦 / 古田 光

象徴天皇制の思想的意義……………古田 光

世界システムのなかの

天皇制批判の
象徴天皇制……………加藤哲郎

主体形成と民主主義……………吉崎祥司

象徴天皇制と女性……………鈴木しづ子

天皇観の思想構造……………田平暢志

発売元

白石書店

竹村英輔 ● 著

¥2390 (税込)

現代史における グラムシ

グラムシが今日の哲学・思想情況に

問いかけるものは？

「マルクス文献精読」の意義と位置づけ、「時代認識」の再考をはじめ、グラムシの思想的営為（実践）を、歴史の文脈にすえて考究し、『獄中ノート』の全体構造を分析した画期的到達点！

芝田進午 ● 著

¥1700 (税別)

人生と思想

バイオ時代の人権運動を提唱する著者が、自らの思想的立脚点を語る熱気あふれる人生論！

山田 洸 ● 著

¥2200 (税別)

戦後思想史

敗戦から一九八〇年代までの現代日本思想通史

青木書店

東京都千代田区神田神保町1-60
電話 03-2921-0481 101

古代から現代まで50問50答

日本歴史と天皇

歴史教育者協議会編 46判・2575円

日本の歴史のなかで、古代から中世・近世をへて近・現代にいたるそれぞれの時代に天皇はいかなる存在であり、天皇制はどんな特徴をもっていたのか。50のテーマにわけて第一線の歴史研究者、教育者がわかりやすく解説する。

東京裁判論 粟屋憲太郎著

新発掘資料で日本の暗部を照らす 46判・2500円

日の丸・君が代問題とは何か

山住正己著 この旗と歌の歴史的役割 46判・1339円

御真影に殉じた教師たち

岩本務著 「教育美談」の真相をえぐる 46判・2200円

象徴天皇制とは何か

日本現代史研究会編・天皇制の本質 46判・927円

天皇制と新「超国家主義」

榊利夫著 天皇制イデオロギー批判 46判・1854円

大月書店

東京都文京区本郷211-9
電話 03(813)4651 (代表)
FAX 03(813)4656

定価は税込

季刊 思想と現代

1989年 9月
第19号

唯物論研究協会編集

発売元 白石書店

目次

特集 象徴天皇制の現在を問う

〈座談会〉

生活史のなかの天皇制と思想の課題

……………網野善彦／古田 光／司会・河野勝彦 3

象徴天皇制の思想的意義……………古田 光 20

世界システムのなかの象徴天皇制……………加藤 哲郎 35

天皇制批判の主体形成と民主主義……………吉崎 祥司 49

象徴天皇制と女性——私観・天皇制——……………鈴木しづ子 64

天皇観の思想構造……………田平 暢志 78

象徴天皇制とわたし

天皇制に関連して……………田中 一 92

朝鮮人にとっての天皇制……………許 萬元 95

天皇制研究と私……………犬丸 義一 98

象徴と統合への疑念……………細野 武男 101

象徴の含意……………鈴木 正 104

〈シリーズ 現代科学から人間像〉

コンピュータ科学における人間観……………野口 宏 108

〈文化時評〉

山の断想……………太田 直道 119

〈書評〉

竹村英輔著『現代史におけるグラムシ』……………鈴木 富久 130

成定・佐野・塚原編著『制度としての科学』……………梅林 誠爾 132

芝田進午著『人生と思想』……………市川 佳宏 133

竹内芳郎著『ポスト＝モダンと天皇教の現在』……………亀山 純生 134

竹中恵美子著『戦後女子労働史論』……………荒又 重雄 136

〈前号批評〉

「西欧マルクス主義」の紹介と検討……………奥谷 浩一 138

唯物論研究協会(全国唯研)第12回(1989年度)総会・研究大会のお知らせ… 91

「質問と対話のコーナー」設定のお知らせ…………… 118

編集後記

装帧 フレッシュ・アップ・スタジオ 渋川泰彦

特集◆象徴天皇制の現在を問う

特集にあたって

一人の人物の死によって、「昭和」から「平成」へ無理やり時間座標を変えさせられてから半年余り、あの苦烈を極めた天皇報道も今は落ち着きを取り戻したかに見えますが、リクルート、消費税問題等による自民党保守政治の危機を迎えて、日本の支配層は、新たに天皇の政治的利用の戦略を練り直していることは確実です。

「日本国の象徴」、「日本国民統合の象徴」という憲法の天皇規定そのものが、第九条と同様にどんだん解釈改憲される危険がありますし、教育の国家統制を通じて、再び権威的存在に祭り上げられる危険は去っていないどころか、その危惧を強くしています。

来年秋の即位礼とそれに続いて企図されている大嘗祭では国家的キャンペーンがはかれることは必至です。そこで、本特集では改めて、この象徴天皇制の現時点での捉え直しを試みました。

■特集 象徴天皇制の現在を問う

〈座談会〉

生活史のなかの天皇制と 思想の課題

網野 善彦
古田 光

司会 (河野 勝彦)

◆ 天皇の死と代替り儀式 ◆

司会 天皇の死を契機としまして、天皇が国民の次元で戦後最大の規模で問題になっていきます。「大喪の礼」について、またそれらについての国民の反応をどうご覧になったかということについてまずお話ししていただけますか。

古田 ぼくはこの頃、葬式やお墓というものに関心をもっているのですが、歴代の天皇の墓などというのはみなはつきりわかっているのでしょうか。

網野 律令制ができてからの天皇の墓は、ほぼ確実にわかっています。ただ、南朝の天皇の墓はわかりにくくて、とくに長慶天皇の墓といわれる墓は全国にたくさんある。いわゆる「天皇伝説」によるものですが、この問題で一冊の本ができていくくらいです。律令制以前になりますと、これはほとんど全部疑ってもいいくらいで、仁徳天皇陵さえあやしいと考古学者は言っています。

江戸時代の天皇の墓は知らない人が多いですが、すべて京都の泉涌寺というお寺にあって、タテマエは火葬でした。昭和天皇の葬式のときテレビで誰かが言うのではないかと思っ

ていたのですが余り話にでていなかっただすね。だいたい天皇という称号が定着してすぐの持統天皇以来、火葬なのでして、江戸時代にかぎらず天皇の葬式は聖武以後は仏式で火葬なんです。土葬もないわけではありませんが、神式でやるということはありません。葬式について、神道は関わりをもっていないんです。

司会 そうしますと仏式の方が伝統にかなっているということになりますね。

網野 その通りです。古墳を作るなどという「薄葬令」がだされたのがいわゆる大化の改新の頃ですから、明治、大正、昭和天皇のような大きな墓を作ったり、鳥居を建てるのは近代以後ですね。それが伝統だなどといわれたわけですから、みんなだまされていたわけです。あれはむしろ天皇号成立以前のもので、それなら大王だけでなく、古墳をつくった首長はいくらでもいたわけです。それでも多くの人があれが伝統なのだと思っっている。こういう事実を一応知っていながら、それをこうなるまで放置しておいたという点で、わたくしを含め歴史を研究している者の怠慢があったと言わざるをえません。

今、短大の学生を教えているんですが、代替り以前に天皇

の話をしてもらったく反応がなくて、天皇が替わると元号が変わるから、一時代前の世代の人間になるんだぞと言うと少し反応を示すという程度のものでした。しかし今度のことがあって、はじめて彼女たちと天皇の問題で話すことができた。

今度の代替りは若い世代にとって、天皇についての初体験なんです。そこでのマスコミの影響はかなり歴然としていて、天皇の死ぬ前でしたらわたくしが「天皇が死んだら」というのに応じて、彼女たちも敬語をいっさい使わないでいたのに、天皇の死後は、わたくしが「天皇が死んで」というと「崩御です」という人もでてきました。そういう点でわたくし自身、もっといろんなことをしておけばよかったと反省しています。

古田 そうですね。今まであまり意識されなかった天皇というものの意味が、マスコミを通していろいろな意味で意識化されてきた、という面がたしかにありますね。ところでまだ代替りの儀式はこれからも続くわけですが、「大嘗祭」についても伝統的というようなことが言えるのでしょうか。

網野 「大嘗祭」はたしかに律令制以後、ずっとやっています。しかし、肝心な部分は誰も知らないんです。天皇をめぐる儀礼の研究を、実は歴史家はこれまであまりやってきま

せんでした。最近になって成果がでてきましたが、もっと研究する必要があると思っています。費用がなくて「大嘗祭」がでなかつた天皇も戦国・江戸時代にはいるんですが、昔通りやったらどうなるのか——本当に古代流にやろうとしたら、これは膨大な費用がかかると思いますが、こんどはどうやるつもりか興味深いですね。

◆ 天皇の権力と権威 ◆

古田 昭和天皇は少なくとも前半においては、権力的なものと権威的なものを併せもっていた天皇でした。ところが、今度の明仁さんは新憲法の象徴天皇制にもとづいて、権力をもたない、政治に関わらないということを誓ってでてこられた。そのところが、過去の時代、平安時代以後、江戸時代にいたるまでの天皇のあり方と、不執政という点では似ている。そこに天皇の本来の姿があるという議論も出ています。

しかし権力と権威とはつきり分けて論ずることができるとかということが一番気にかかるところで、網野さんはそんなに簡単に切り離せないとお考えのようですね。

網野 天皇は、その称号の定着した最初から現在まで一貫

して権力を持っていたと思うんです。明治以降の天皇制は、これまで権力そのものにとらえられてきたと思いますが、それだけでない要素を考えてみる必要があるし、これは古代、中世の天皇の問題を考えるときにも無視できないと思います。そうした権威の問題はこれまであまり研究されてきませんでしたが、わたくしはこの問題をもっともつと考える必要があると思います。

とくに南北朝の動乱で天皇のあり方は大きく変わりました。つまり非常に小さな権力しか持てなくなっているにもかかわらず、天皇という称号は残り、国家権力のごく一部にせよ、権力とつながりつづけていたわけなのですが、この時期の天皇の研究はこれまでほとんどなされてきませんでした。このことが、さきほどいったように今度の天皇の葬式は伝統的なやり方だ、などというでたらめを、笑いとばすことができないうで、そのままに放置してしまつたこともつながっていると思うんです。

天皇の権威とは具体的に何か、その実態は何なのか、天皇の主催する儀礼がどういう意味を持っているのかなどという問題について、本当にこれまで本格的な研究が少なかつたと思います。そこでそのことを少し声を大にして言いましたら、

たちまち、お前は天皇の本質を不執政にあると考えている。これは大変けしからんとご批判を受けることになりましたが、わたくしとしてはこれは、いささか心外なんです。もちろん、私のいい方が舌足らずだったこともありすが。

天皇は江戸時代でも国家権力の一端につながっていたとわたくしは思っています。と言いますのは、たとえば官位の問題はどんなに形式化していても、多少とも権力的な意味を持ちうるからです。もちろん江戸時代の天皇は官位を自由に人に与えることはできなかったのですが、高い位階をもらいたいために、將軍が、貴族や天皇に贈物をしたりすることはあるんですね。しかも位階をもらうときの文書には大名でも、源・平・藤原などの氏の名前を使っている。こういう氏の名前は、天皇が与えたことになっているんです。秀吉も豊臣氏という氏名は天皇からもらっています。このことは状況さえ変われば、官位の授与自体が、確実に一つの権力として動きだしうることを示している。そういう力を天皇は潜在させていたと思うんです。

現在の勲章もそうで、いかに天皇が国政にたずさわらないといっても、最後のところで政治的な力を發揮しうるものを残している。古田さんがおっしゃったように、わたくしは、

権威と権力とは簡単に分離できるものではないと思っています。ただ国王の権威は、それぞれの民族の歴史のなかで考察され分析されるべきもので、天皇の権威といわれるものも明らかに日本的な個性をもっている。この個性がどこからできてくるのかを日本の社会の歴史のなかからはつきりさせる必要がある。今までは、絶対主義的権力、封建王権、アジア的専制君主制などの形で普遍的に捉えようとしてきたわけですが、それだけでは不十分なので、もちろん世界的な把握が必要であることを前提としたうえでのことですが、それぞれの王権の個性的な面を明らかにしなければならぬ。

司会 その日本的個性というものは、もう少し説明すると何なのでしょうが。

網野 わたくしは、近代の天皇が絶対主義的な権力ではないと申し上げているのではないのですが、それだけでは処理できないさまざまな要素があり、日本の社会と結びついた特色があるということなんです。

古代でも、古代アジア的専制君主という言い方で、古代の天皇の一面を捉えることはできるでしょう。しかし中国大陸の皇帝は姓をもっており、朝鮮半島の国王も姓をもっている。おそらくアジア的と言われてきた国家の国王はみな姓をもつ

ている。ヨーロッパやアフリカでも同様だと思います。ところが日本の天皇は姓をもっていない。天皇の称号が定着したときから姓、氏名うじながなくなるのです。これは日本の親族組織などともかわりがあることですが、このように日本の天皇は明らかに中国の皇帝や他の王様とは違ったところをもって

いるんです。

◆◆ 天皇制克服の条件 ◆◆

司会 先ほど葬式という点では仏式で神とは関係なかったと言われましたが、しかしもう一方で天皇は神と結びつけられていますね。今、保守的な人々は、天皇をもう一回神格化したい、今の天皇も大衆天皇ではなく、神的天皇にしたいと考えています。象徴天皇だと、権力もないし権威もなくなっているのではないかと不安をもっているようです。つまり、日本国民の統合的機能を果たすために、神的な権威的存在であってほしいと願っているのですが。

古田 その場合の「神」という観念のあり方がまさに問題なんです。ね。「神」といってもキリスト教的な神とはちよつと違う。日本人の場合、宗教意識がヨーロッパと違って、あ

る意味で希薄でしょう。ヨーロッパでは政治的な権力と宗教的な権威が対立するのだけれど、日本の神はもつと民俗的、習俗的なものでしょう。天皇はこうした神観念と結びついた、「神のような」権威なんです。それがはっきりと国家神道と結びつけて「神格化」されたのは、明治以後ですね。明治の支配層は、近代的な民主主義制度を輸入し、そのうえに国民の精神的な拠り所を作ろうとしたときに天皇という存在を利用したわけです。

司会 単なる権力でなく、権力もあるけれど同時に宗教によつて権威も保つということでしょうか。

古田 三島由紀夫が「政治的概念としての天皇」、権力としての天皇にたいして、「文化概念としての天皇」、権威としての天皇と言っていました。そういうふうに分けられるかどうか。一つ問題です。それからもう一つ、天皇制をなくすためには、日本人は天皇制に代わるしつかりした精神的な拠り所になるものを作り出さなければなりません。ただ天皇をなくせばよいという問題ではない。天皇制擁護という人は、天皇をなくしてしまうと政党と政党が激突してまともりがつかなくなるから、統合の象徴みたいなものがあつた方がよいのだという議論をするわけです。なまの権力と権力との激突を

抑制する機能をもつものが必要だといふのですね。良い意味でのこうした機能をどこに見いだしていくのかが大きな問題で、網野さんはその点で、日蓮宗とか一向宗など、鎌倉仏教あたりにその萌芽があると考えておられるような感じなんです。

網野 たしかに萌芽はあったと思いますね。僕は仏教史の専門家でないので、つきりはわかりませんが、確かに日本には西欧のキリスト教のような一神教はなかったわけで、なぜこういう宗教が日本の社会に根をおろしえなかったのかという問題は大きな問題だと思います。鎌倉仏教は、それまでの天台・真言などの仏教の異端として姿を現してきたところがあります、いずれも一神教的な方向を持っている。とくに一向宗の動きをみていますと、一時的に、十五、六世紀には教権ともいえるぐらいになっていたんですね。もしこの教権と世俗的な権力とが、天皇をたてずに、均衡を保って支配するような体制が生まれていたら、たぶん天皇の権威は必要なくなつて天皇は消えていたと思います。そういう意味では、南北朝から室町、さらに信長あたりまで、宗教の大衆化が進んだ時期には、天皇はなくなる可能性が一番高かつたと思うんです。

たとえば足利義満は、天皇の権威だけでは日本列島を統合できないために、中国、明から日本国王と認めてもらうということをやっている。しかも彼は上皇になり、子供を天皇にしようとしているわけです。あのととき足利氏出身の天皇がもしできていれば、天皇の世襲制に傷がつくわけで、状況は大きく変わっていたと思います。しかしこれはいずれにしても、もしもという話で、逆に言つて、そうならなかった理由を歴史家は追究する必要がある。鎌倉仏教にしても、やがて被差別民になつていく人々や女性の救済などを課題としているわけですが、こういう宗教が一定の力もちながら、なぜそれ以上に深く社会に根をおろしえなかったのかという問題を問題にしなければなりません。これが天皇の存続の問題とつながってきます。神と天皇の問題についても、明治以降の廃仏毀釈後の神道と、仏教に対抗して、真言宗の影響をうけて鎌倉末くらいから組織化されてくる伊勢神道、さらに吉田神道などと言われるものと、もつと原始的な自然信仰につながる日本の社会にいまも生きている神の問題とをそれぞれに明らかにして、それらと天皇との関係を解きほぐしていく必要があると思つています。

ですから、日本人が本当に新しい思想をもつことができ

ば、天皇は多分消えるでしょうね。宗教の形でない新しい思想ですね。人間の社会と自然との関係がここまで大変なところまで入りこんでいる状態のなかで、それを超えうるだけの力を持った思想を生みださなくては、天皇は消えないということになるのですが、いかがなものでしょう。

古田 まったくその通りだと思いますね。日本の思想史をふりかえてみると、もともと神道というのは原始的な祭祀宗教であって教義をもっていない、神道が教義化されるのは仏教が入ってきて後ですね。ですから、最初に仏教と儒教が入ってきて、それに対応して従来の信仰をどう固めるかといったときに、まず現われてくるのは、いわゆる「神仏習合」といった現象です。そのあたりから日本人独特の宗教意識といったものが、形づくられてくるように思われます。ところで仏教といっても最初は鎮護国家の教えであり、現世利益の教えであって個人、民衆一人一人の内面的な苦しみや悩みの救済ということには、関わりあっていなかった。中世以後、個人の内面的な救済の問題がでてきて、そこで仏教が革新されなければならなかったのだらうと思います。しかし、網野さんの話によると、それはどうも途中で挫折してしまって、世俗的な権力の一元的な体制になってしまったために、仏教

は葬式仏教になってしまった(笑)。

網野 そこまで断定的には言えるかどうか問題でしょうが、おおよそそういうことになるでしょうね。江戸時代の仏教はそれなりに役割を果たしてきたと思いますが、宗教としての独自性はなかったと思います。それが今日までつづいているわけですよ。

古田 それで明治になって西欧文化が入ってきたとき、それに対応して制度的・精神的な構造をどう作るかという場合に、もう一度うまく天皇を拾いあげて、国家神道的な仕組のもとに西欧化に適合した社会を一応日本に作りあげた。ところがそれはやはり疑似的なものだったとぼくは思うんです。で、それが今日まで天皇制につながって、国民がそこに包みこまれていく構造をいまだに残している。これを本当に除くには、必ずしも宗教でなくてもいいんですが、なにかそれに代わるしつかりした思想の形成が必要だと思うんですね。



◆ 今後の天皇制の行方 ◆

司会 今は世論調査をみましても、若者などは、天皇制に無関心で親しみをもっていないというのが大部分で、大衆社

会のなかにあつて、功利主義的な価値観だけですませておける場所があります。右派イデオログなどは、天皇制の希薄化に危機感を強めているのですが、今後の天皇制について、それが再び強化されることがあるのかどうか。もっとしつかりしたものがないと、天皇制は最終的には克服できないという古田先生のお話だったので、今後の天皇制の行方を考えてみたときに、日本もこれだけ大きな資本主義国になって、これ以上自信をつける必要もないのではないかという人もいるのですが。

網野 天皇という称号のあるかぎり、天皇は天皇自体の歴史に否応なく規定されていますから、明仁氏や徳仁氏には気の毒な気もしますが、彼らもその呪縛からは絶対に逃れられないと思います。明治のときに、なぜ天皇が担ぎ出されたかといえば、幕府、武家にたいするアンチテーゼになりうる權威という一面を天皇がもっていたからですね。ところが北朝の天皇は最初から武家に完全に抱えこまれていました。それで、武家社会、幕府の体制を批判し、何か新しいものを作りだそうとするときには、武家とともあれ徹底的に闘った南朝を持ち出す必要があつた。

だから今の天皇の歴代の数え方は南朝で数えているわけで、

北朝の流れであるいまの天皇家にとつてはまことにおかしな話なんです。これも多くの方は意外にご存じないですね。これは明治末年に南北朝正統論がおこったとき、明治天皇が南朝を正統とした。こういうきわめて政治的な配慮で、南朝正統論が採用されたわけです。しかもこういう南朝中心史観こそが戦争中の皇国史観の中核にあるものです。こういう南朝がもっている歴史そのものが天皇家を規定している。

明仁さんは後醍醐だけは例外だと言ったそうですが、その後醍醐の子孫を正統として先祖の代数に数えている。いまの天皇家は、強い言葉で言えば、みずからのなかにこういう虚偽をしょいこんでいる形になっている。しかしその虚偽をはつきりさせようとすると、天皇家そのものの存在があやしくなつてくるという一面をもっている。陵墓の発掘も同じことですね。この二つの問題をはつきりさせることは、今の天皇家にもできることで、歴史家である徳仁さんは当然、そう主張すべきだと私は思いますが、そうはさせまいとする力が強力に働いて、なかなかできないと思います。

それから宗教的權威について言いますと、日本の社会の神祉信仰ですね、これは天皇制とは少し違う次元にある。天皇制打倒という運動は十分成立すると思いますし、やがていつ

かは天皇は消えるだろうと思いますが、神社をなくせという運動は、運動にはなりえないと思います。こういう日本の神々についての研究も歴史学の方面ではあまりないので、七〇年代に天皇を研究すること自体、右翼だといわれたのと同じように、神様を研究するのは右よりだと言われるようなところがいまでもありますね。神と天皇は本来別のもので、いうまでもなく神にたいする信仰は天皇以前からありました。それが一部は律令制度のなかに組織され、天皇もそのうえに乗って、自然宗教と結びついて、権威をもつような形になっている。自然の秩序を自らが体现するような権威になっており、だから「穢れ」を著しくきらうんですね。実際日本で自然が残っているのは、「皇居」と神社だと言われますが、神社の方は全国的にみてまちがいなくそういうことが言えると思います。しかしこれは天皇制とは本質的には別の問題で、自然信仰とどこかつながっているのだと思います。ですから、明治の時点で国民の新しい統合が問題になったときに、キリスト教や仏教に対抗して、こういう神を宗教の形にした国家神道を持ち出さなければならなかった。先ほど疑似的とおっしゃいましたが、国家神道は本質的に疑似宗教的ですね。しかしその疑似であるところの部分が実はかなりポイントになる

のではないですか。

古田 そう、疑似であってもそこに本質につながるものがある。

網野 だからヨーロッパのキリスト教みたいにクリアーな形にならない。このクリアーになりえないところが、もしかしたらキリスト教よりも人間の本質につながったものを持っているのかもしれない。だからこそ逆に、ここのところを自覚しないと疑似的なものに取りこまれ、天皇の方に持つていかれるという構造になっているのではないだろうか。

では、その本質は何かというと、それは未来にわれわれが作りだす思想のなかにとり入れるべきものにちがいないのですが、それをまだ日本人は発見していない。それこそがまさに日本の哲学者の問題なのではないですか。

それからもう一つ、やや唐突ですが、日本人がもし天皇をなくそうということになったときは、日本という国号をつづけるか、なくすべきかを考えるのが当然だと思うんです。

と言いますのは、日本という国号は天皇とセットになって七世紀後半から八世紀初頭にできてきたんです。最初はヤマト、あるいはヒノモトといていたのだらうと思いますが、これはさきほどいった天皇に姓がないことも関係があるの



古田 光氏

で、この国号はもちろん王朝の名前でも氏族の名前でもない。地名でもないんです。自然現象ないし方向でしょうが、オーストリアやオーストラリアもそうでしようけれど、こういう国号は少ないのではないのでしょうか。ヒノモトが東の日の出の方ということになると、中国大陸、唐から見た国号になる。なぜこういう国号がついたのか、平安時代からわからなくなっているんですね。

いずれにせよ、日本という国号は畿内人の意識にあっただけで、日本列島人は、律令制の支配下にあった地域でもほとんど意識していなかったと思いますよ。それが非常に長い時間をかけてだんだん本州、四国、九州に定着してきたのだと

思います。だからこのごろ「日本人論」とか「日本文化論」のなかで日本人が縄文時代からいたような議論がありますが、それは全くの虚偽なんですね。こういう「はじめに日本人ありき」という歴史像を徹底的に崩す必要がある。

古田 天皇制というものは時代ごとに危機があつて、そのたびに変化しつつ、つながつてきたものなんですね。

網野 その通りなんですが、天皇という称号が続いたということと、日本という国号がつづいてきたこととは不可分の関係がある。だから将来、天皇をなくそうということになつた場合は国号も再検討される必要があると思います。だいたいの国号は他の国でもしよつちゆう変えていますよね。

しかし日本では、国号の由来を歴史教育でもほとんど教えていない。自分の国の国号の意味を大部分の国民が知らないなどという国が果して地球上にあるのでしょうかね。こういうヒノモトという一種の自然現象を国号にしたり、天皇に姓がなかったりということを考えると、日本の社会はかなり原始的なもの、未開なものを引きずっていると思わざるをえません。これは最初の国家ができたとき、畿内を中心とした勢力に組織的な国家を作ろうとする内発的な要求があつて、そこにうまいことに、中国から高度の文明的な制度である律令



網野善彦氏

を取りいれて律令国家ができた。そこからいろいろな特異性がでてきますね。天皇号も日本という国号もそこに関係がある。たとえば江戸時代の百姓の名前を考えてみますとね、「右衛門、左衛門、兵衛、太夫、右近、左近」など、律令制の官職名からきているわけでしょう。どこかで絡め取られているような構造があつて、意外にそこら辺が自覚されていない。氏の名前も天皇から与えられることになっているから、名字の研究をうっかりしていると、天皇のところをみないつてしまうんです。だからなかなか、天皇から身を剝がすことができずに、ズルズルこれまで続いてきたところがある。だから、無関心はけつして天皇制をなくすことにはならない

いと思います。無関心しておけば天皇制は消えるのだといふ私自身、人から言われたことがあります。無関心なのは大きな危険をはらんでいると思います。かと言って、もちろん普通にもどすことは絶対にできないとは思いますがね。

古田 今度の葬儀で一般的な関心は高まってきましたね。それはいいのだけれどこれをどう方向づけるかが難しい。

網野 難しいですね。短大の学生についてみると、とにかく天皇について全く知識はないし関心もないですからね。そういうところで天皇制はだめだなどと説教してもぜんぜん浮いてしまいますからね。公式の場ではきちんと言うべきでしょうが、日常の教壇から話してみると、自分が浮くのがはつきりわかることがあります。僕が教えている短大の学生諸君がはつきり天皇はいらないと思ってくれるようになったら天皇制が消える日は近いと思うのですが、二年間の教育のなかではとてもそこまでできません。やらないよりはやった方がいいのは確かです。随分考え方が変わりましたと言ってくる学生もいるのですが。

司会 天皇はいらないという前の段階では、天皇は必要だと思っていたことになるんでしょうか。その場合の必要だと

いうのはどういう意味なのでしょう。

網野 それは大変難しいですね。何となくあってもいいのではないかという程度なんだと思います。

司会 女性週刊誌でとりあげられているような、「天皇一家」という、自分たちと同列のところでの身近な意識というようなものなのでしょうか。

網野 でも、長い歴史と伝統をもった偉い人という意識はもっていますね。だから天皇はなくてもよさそうかどうかというところまではいっても、なくせというところまではいかない。なくせというところに行くには、何かが大きく変わらなないとそうはならない。

◆◆ 天 皇 制 と 差 別 ◆◆

古田 天皇制と差別とは関係が深く、網野さんのご本では、最初天皇と直結していた人がだんだん差別されるようになって、もう一度それが天皇の下という動きがでてくるというようなことが書いてありましたが、今の状況のなかにもそれがあるように思われるんですが。

網野 それはありうるでしょうね。私は天皇の権威が落ち

たから、差別が広がったといっていると批判を受けるのですが、この点でもわたくしは誤解されているようです。江戸時代の被差別部落につながる差別がはつきりしてくるのは室町時代からで、鎌倉時代には「非人」、「河原者」と言われている人たちがいるのですが、こういう人たちは神仏、天皇に直属する人になっっているんです。自然と人間との秩序の均衡をくずすケガレをおそれ忌避しようとする感覚は、このころからあるのですが、まだ「穢れ」を畏れる感覚が強かった。だから「非人」も畏れられていたのだと思うのです。ところが室町頃から人間にとって自然がずつとよく見えるようになって、「穢れ」にたいする忌避嫌悪がよくなつてきて、「穢れ」をキヨメる職能民、「非人」などにたいする差別が強くなつてきます。同じ動きのなかで天皇も含めて古い神仏の権威の体系が崩れてくる。それにたいして非人や遊女の救済を課題とする新しい宗教、鎌倉仏教が生まれてこようとするわけです。ところが、さきほど話にでたように、この仏教がみな弾圧されてしまふんですね。そのあとで、俗権力が一方で天皇を新しい秩序のなかに位置づけるとともに、「非人」などにたいする差別を固定化していくわけです。

現代でも差別は消えさつてはいませんが、支えになる宗教

がないものですから、差別を受けた段階で、自分たちが生きていくうえで支えとしてその職能の起源に天皇をもちだすということではあったのではないのでしょうか。神や仏をもちだす場合でもたいてい天皇が入りこんでいますね。被差別部落に伝承されているのは醍醐天皇ですが、遊女の場合にも光孝天皇がでてきます。

古田 現代の競争社会から落ちこぼれていった者が、救いを求めるときに天皇をもちだすという心理構造もあるのではないですか。

網野 それと被差別部落の問題とを直結させることはもちろんできませんが、江戸時代の被差別部落の人たちが天皇をもちだした心理構造は、そうした心理とつながっているでしょうね。

古田 もう一つつけ加えますと、自衛隊ですね。これは天皇と結びつかないと困る面があるのではないですか。

網野 幸いにしてそのような事態は現実的にはまだないですが、「大将・中將」を復活させようという動きはそうした動きのなかに位置づけられるでしょうね。

◆ 「無縁・公界・楽」の世界から見えてくるもの ◆

司会 網野先生の『無縁・公界・楽』（平凡社）という本の中で、中世の自由の世界のことをお書きになっていらつしやいますが、今の社会の人間と自然との新しい関係を考える糸口になるものがそこにあるとおっしゃっているように思えるんですが、いかがでしょうか。

古田 西欧の中世都市の形成と比べて、日本の特色というのは何なのでしょうか。都市が形成されるときに民衆の意識、思想を問題にされているのでしょうか、それとも制度的なものをお考えなのでしょうか。

網野 西欧と日本との間には具体的な問題ではかなりの違いがあります。たとえば日本の商人は日本列島の海民のなかからでてくるわけです。ヨーロッパでは異世界からくる人間の商人がいますから一部にはそういうこともあります。唐ヨーロッパには海の民がでてきませんね。マルクスも漁業についてほとんど論じていないのではないのでしょうか。

日本はある意味でヨーロッパと比較しやすい面をもつてい

ますが、随分違うところもあって単純には比較できない。しかしヨーロッパではある時期からアジール権が確立して、市の平和、都市の平和がかなり明確になっている。しかしこのことについてはむしろ日本社会の方がわかりやすいところがあるのだ、日本社会のそれを追いかけていったら、あるいはヨーロッパのアジールの原理と共通するものがでてくるだけでなく、さきほど話にでたようなもつと人間にとつて本質的なものがつかめるのではないかなどと思つたものですから、「無縁」ということを考えてみたりして、あのような本を書いたわけです。

たとえば「公界」という言葉なんですが、日本では「公」というのはいつでも「公家」とか「公儀」のように権力の「公」につながってしまうのですが、「公界」の「公」は、都市内部の権力にはなりますが、パブリックに近い社会の「公」という面が強い言葉なんです。しかしこの言葉は最終的にはほとんど消えてしまふんです。今でも村のなかの手伝いに行くことを「公界をしに行く」と言つたりしますが、これは室町時代の「公界」の意識につながっていると思ひますね。

古田 あの本を読んでいますと、そこに何か日本的な民主

主義の一つの基礎があるとお考えになつていいのかとも思ふのですが。

網野 それほどおおげさなことでもないんですが。

古田 でもやはり、それが軸になつて天皇制がなくなりうるということではないですか。

司会 でも一面、それが天皇制とも関係があるというようなことも書かれていまして、その辺のネジレ具合から疑問が生じているのではないですか。

網野 そういう公界の場は戦国時代の大名などには扱にくい場です。何となくこれを支配下にとりこもうとしていくんですよ。天皇も同じなんです。だから前に話にでた天皇をこえうるものがそこにあると思つたんですが、いやいや、どうもわたくしの言つてることが少しいかぶられているようで、うっかりこれ以上話すと大変なことになりそうですね(笑)。

古田 両義性があるということなのでしょうね。天皇制にとりこまれるか、あるいは最初は天皇とつながっていたのだけれど、それが自立して新しい社会へ移行していくといううな。

網野 現実の歴史の過程では当然そうなつてくると思ひま

すがね。

司会 マルクスの「ザスーリチへの手紙」があの本をお書きになった背景にあったのでしょうか。

網野 私流の読み方ですが、あのようなことを考えるようになった出発点にはマルクスがあることは間違いありません。あの本をめぐってたくさん批判をいただいたのですが、増補版で一応答えたつもりでおります。

◆◆ 天皇制克服と思想の課題 ◆◆

司会 天皇制の廃止も含め、日本に自由・平等・平和を築くには、西欧の近代の人権思想に依拠するのではなく、日本の土着の思想に依拠すべきだということをおっしゃりたいのでしょうか。

網野 書く調子に乗ってそのようなことも書きますが、口で言うのはどうも恥ずかしくて言いくいのですが(笑)、日本の都市に即して考えていきますと、西欧のそれと原理的には違わないのだけれど、形が違うもうすこし広いものがある。それには両義性があって、自覚しないと相手側にもつていかれるようなものなだけけれど、きちんと自覚すれば、西

欧の思想を超えるすばらしいものを日本人は作れるかもしれないというようなことは考えています。日本の社会の個性が、天皇だけをその代表みたいに言われていますけれども、まだまだわかっていないことは多いのですが、もつとわかってくれば、今言ったようなことにつながってくる問題がつかめるのではないかと思えます。

古田 そうですね。丸山眞勇さんが、社会や文化の「個性」というものは、たんなる「特殊性」ではなく、「個性性」であって、それは全体的な構造としてのみ語りうる、ということとを『日本文化のかくれた形』(岩波書店)のなかでおっしゃっています。そういう意味での「個性」をつかむことが大切ですね。それはこれまで天皇と結びつけて語られることが多いが、その全体的構造のなかには必ずしもそうならない、そうなるとは限らないモメント(契機)がひそんでいると思えます。それをさぐりだしてやる必要があるでしょうね。

ところで、民主主義というのはどこへいっても普遍的なものなんだが、対決する「敵」というか、「問題」がそれぞれ違いますね。日本の場合、天皇制を抜きにして民主主義を論じようとしても無理だし、西欧の場合はキリスト教や神学的世界観抜きに唯物論を論ずることはできない。普遍理論だか

らということでもそのままの形で日本を切ろうとしてもうまくいかない。日本を切ることができる民主主義や普遍理論というのは、いくらマルクスを読んでも書いてないわけで、そこは日本というものの個性を捉える以外にない。

明治以降、西欧民主主義は功利主義や実証主義とセットになって日本に入ってきたので、それらと結びついた面で民主主義が理解されているところがあって、人間の生き方、生活意識の面での民主主義理解は弱いのではないか。それだと批判はできて、それに代わるものを作りにくい。これはぼく自身の反省でもあるんですが……。

網野 敵の違いということをおっしゃいましたが、それはいいかえてみれば、生活そのものの個性的な違いでもあると思うんです。つまり敵は外からくるのではなく、我々自身が作りだしたものである。そうなると我々の生活の自覚しないところに敵の影があるわけで、それだからこそ、社会史、生活史が現在重要になっていると思うんです。それもただ日本の社会、生活の個性という形でかたづけられるのではなくて、それを通して普遍的なものとの絡みをつかみだすことが必要だと思えます。

言語と文字の問題もありますね。日本の文字社会と無文字

社会との関係は、世界的にみても、とても個性的だと思えます。日本では昔から文字の書ける女性が多かりましたし、全体として識字率は高い。しかも文字社会は均質です。これは日本社会の個性の一面です。しかし、だからといって日本社会が本当に均質かというところを決してそうではない。各地の方言で話したら言葉が通じない。しかし腹の底から話しあうには方言でないとできないところがありますからね。もちろん文字が普及したのは人民の内発的な力によるところは大きい。しかし均質な文字を普及させたうえで国家の力は無視できないんです。

古田 中世の文字教育というのはどこで行なわれていたのでしょうか。

網野 室町時代からは寺小屋、お寺が大きい役割を果しています。こういう民衆自身の力もちろん無視できません。一三世紀から上層の百姓の女性は字が書けたようです。ここにも女性の力は大いにあるけれども、一方で律令制によって女官として女性が多かりたくさん中央・地方の官庁に組織されました、そうなる字が書けなくてはならない。女性への文字の普及はその辺から始まっていると思えます。女性はそのから、平仮名を發展させていく。だいたい女流の文学があ

れほど多く現われたのは日本くらいでしょう。一四世紀あたりの女房の世界に自由があったころまで、女性が文学作品を創り出している。

しかし一面ではその文字に呪縛されているところもあるんですね。日本はウラとオモテの世界が戦国時代から分けられている。公文書の世界では、書体まで全国的に均質ですけれども、私文書の世界はかなり違う。表の領主の帳簿と町や村の裏帳簿とは大変ちがう。しかし日本の民衆はこの裏の世界を「公」として貫ぬき切っていないんです。また、日本の社会には年貢や税金を軽減しろという要求は昔からあるんですが、年貢を廃棄せよ、税金を出さないという運動はないと思いますね。年貢は地代と違うところがあって、フランス革命

では地代の廃棄が行なわれるけれども、日本ではそういうことにはならない。この辺にも同じ問題がありますね。

日本の土壌に民主主義が育たないといういい方がよくされますけれども、それはこういう生活意識とも関係があるのかもしれないですね。こういうものを生活のなかから一つずつ点検し、あばきだしていけないと、新しい思想は生まれないのではないのでしょうか。

司会 まだまだ話はつきないようですが、我々の思想的課題を見定めることができたと思います。本日はどうもありがとうございました。

(あみの よしひこ 神奈川大学・日本史)
(ふるた ひかる 横浜国立大学・哲学)

白石書店

〈好評発売中!〉

季刊

唯物論研究協会編集 思想と現代 15号

特集 ● 天皇制を問い直す
〈座談会〉かなんことかなんと言おう：寿岳章子・中村行秀 天皇制イデオロギーと日本文化論：鯉坂真 現代天皇制の形成：渡辺治 「国際国家論」と天皇制イデオロギー：山口正之ほか
定価 980円

思想と現代 第14号

唯物論研究協会編

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／本谷融／廣井敏男
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 自然尊厳公理からエコトピアへ／入江重吉
エコロジー—危機としての共同性の疎外／杉田聡 人間・その未来の選択／林智 原子力発電について／中島篤之助 他 定価980円

唯物論研究協会編

唯物論の伝統と現代

唯物論研究年報 1985年版

弁証法の現代的意義

唯物論研究年報 1986年版

定価 各2800円

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

象徴天皇制の思想的意義

古田 光

一 象徴天皇制の現在

前天皇の死去とそれに伴う「代替わり」の諸儀式は、あらためて天皇と天皇制の問題についての内外の関心をよびおこした。新憲法によって神権天皇制から象徴天皇制に変わったといっても、前天皇になんといっても旧憲法時代の「現人神」といったイメージがまつわり、「戦争責任」の問題がつきまとっていた。その死去に際して、あらためてその戦争責任を問う声が内外からおこってきたのも、ある意味では当然

であろう。ところが、新天皇には、少なくともそういう問題はない。そこで「代替わり」の諸儀式は、象徴天皇制の正統性を意味づけ、その継統と定着化をはかる祭祀として、国家権力によって厳密に企画され、演出されつつある。

そのあらすじは、一月七日の「首相謹話」のなかに示されている。首相はまず前天皇を、戦前・戦後を通じて、一貫して平和主義者、立憲主義者として賛美する。前天皇は、「お心ならずも勃発した先の大戦」では、「戦禍に苦しむ国民の姿を見るに忍びずという御決意」から、「戦争終結の御英断を下された」とされる。また戦後は、新憲法のもと「日本国

の象徴、国民統合の象徴」として、日本の復興と繁栄に大きな機能をはたしたとされる。このように天皇の機能を讃えた上で、新天皇には、皇位の継承によって、「皇室と国民とを結ぶ敬愛と信頼の絆が益々揺るぎないものとなる」ことが「念願」されたのである。

しかも、新天皇は、「即位後朝見の儀」において、こうした期待に応えるかのごとく、「皇位を継承するに当り、大行天皇の御遺徳に深く思いをいたし、いかなるときも国民とともにあることを念願された御心を心としつつ、皆さんとともに日本国憲法を守り、これに従って責務をはたすことを誓います」と述べた。この「お言葉」はまさしく象徴天皇制の継承の表明であって、神権天皇制への復帰を志向する右翼の一部をいたく失望させたと伝えられている。こうして象徴天皇制は、新天皇とともに新しい時代を迎えたのである。

ところで、天皇制に関する近年の各種の世論調査をみると、いずれも「いまの象徴天皇のまままでよい」とする者が八〇%前後を占め、天皇の廃止を望む者や、逆に天皇の権限強化を望む者は、それぞれ一〇%前後である。現在のところ、象徴天皇制は、国民の大多数の支持を得ているようにみえる。しかし、それは必ずしも積極的な支持ではない。現状維持を望

む、生活保守主義的なムードの反映と考えられる。しかし、こうしたムードは固定したものではなく、多分に流動的である。「代替わり」の諸儀式は、今後二年間にわたって続けられるという。それらの儀式は、マスメディアを介して情報化されるとともに、時として国民の「自発的」参加をも強要してくるであろう。そうしたさまざまな体験が、これまで比較的天皇や天皇制の問題について無関心であったといわれる、若い人びとの心にかなる印象を与え、いかなる反響をもたらすであろうか。これは、日本の将来にとって、かなり大きな問題であろう。

こうした観点から、ここでは、これまで象徴天皇制について行われてきたさまざまな意味づけを手がかりにしながら、その構造・機能・本質について、若干の検討を試みてみたい。

二 神権天皇制から象徴天皇制へ

——非連続と連続——

象徴天皇制は、太平洋戦争の敗戦を契機として、新憲法の制定とともに誕生した。敗戦と占領によって、天皇制は廃絶の危機に直面していた。アメリカを初めとする連合諸国は、

日本の民主化を要求するとともに、そのために天皇を利用しようと考えた。これに対して、日本政府はもっぱら「国体（天皇制）護持」を要求し、これを「民主主義」と調和させようとしていた。その結果、一種の政治的妥協が行われ、「国民主権」が明示される代りに、「天皇」の地位だけが「象徴」として残されることになった。つまり、天皇は政治的な権力をもたず、非政治的な権威のみをもつものとされた。一九四六年十一月に公布された日本国憲法は、民主主義（国民主権・人権保障）と平和主義（戦争放棄・戦力不所持）を原理とするものであり、また「天皇」の地位を、主権者たる国民の総意にもとづく「国家と国民統合の象徴」として温存するものであった。主権の所在という点からみれば、明治憲法における天皇と新憲法における天皇とのあいだには、明らかに「断絶」があり、「非連続」である。しかし、天皇の地位が保存されたという点では、一種の「連続」が認められる。こうした「非連続的連続性」をどう理解するかということが、まず問題となる。

占領直後、日本政府は治安維持法の維持をはかり、山崎内相は四五年十月三日に「天皇制廃止を主張する者はすべて共産主義者と考え、治安維持法によって逮捕される」と述べた。

これに対して、占領軍は天皇を自由な討議の対象とすることを命じ、治安維持法の廃止、思想・政治犯の即時釈放などの方針が示された。こうして治安維持法公布以来はじめて、天皇および天皇制に対する討議の自由が認められ、獄中から解放された徳田球一ら共産党幹部は、直ちに天皇制打倒・人民共和政府の樹立をよびかけた。さらに占領軍は幣原内閣に「憲法改正」の必要を指示し、天皇制をめぐる論議は「憲法改正」問題と結びついて、いっそうさかんになった。四六年一月一日の天皇のいわゆる「人間宣言」は、こうした状況のもとにだされたものである。このなかで天皇はみずからその性格性を否定し、天皇と国民とのつながりは、「相互の信頼と敬愛」によって結ばれていることを強調した。

この時期に、天皇制批判の主力となったのは、マルクス主義者である。当時のマルクス主義者は、発展段階論の見地から、天皇制を「封建的専制独裁政治機構」、すなわち封建的性格をもつ君主制が資本主義的生産様式の発展に対応して絶対主義権力に転化したものとしてとらえていた。しかし、その分析はなお国家機構としての相対的独自性の考察にとどまり、そのイデオロギー的支配構造についての考察は不十分であった。そのなかで、戦争中ソ連や中国にのがれて反戦活動

を続けていた野坂参三の意見は、後者の面にはじめて眼をむけたものとして注目される。彼は、四五年四月に延安で「民主的日本の建設」という演説を行ない、次のように語っている。——「天皇は二つの作用をもっている。」第一は「封建的専制独裁政治機構（または天皇制）」としての作用であり、第二は『現人神』（あらひとがみ）として、半宗教的役割を人民の間に演じていること」である。「この二つの作用は、相互に結びついているが、しかし、分離することもできる。」

そして、第一と第二に対する態度には区別が必要である。第一の専制機構としての天皇制は直ちに撤廃しなければならぬ。しかし、第二の作用に対しては「用心深い態度」をとらなければならぬ。「過去七十年間に一般人民の心底に植えつけられた天皇または皇室に対する信仰は相当に深いものがある」から、天皇打倒のスローガンをかかげることによって「われわれは大衆から孤立する危険がある。それゆえに、「天皇存廃の問題は、戦後、一般人民投票によって決定されるべきこと」を、私は提案する。「投票の結果、たとえ天皇の存続が決定されても、その場合における天皇は、専制権をもたぬ天皇でなければならぬ。」——

野坂は、敗戦直後に帰国したが、帰国後も同様の見解を述

べ、政治制度としての天皇制については即時廃止を主張するが、皇室の存否については「真の民主的教育」が徹底された後に人民投票にゆだねる、という意向を示した。最近、犬丸義一氏は、天皇制の二つの機能、政治的機能と半宗教的機能を区別して認識し、対応すべきことを明確にしたという点で、この野坂の見解を「日本のマルクス主義者の天皇制認識の到達点」（天皇・天皇制批判の系譜）として高く評価している。

また、非マルクス主義者からの天皇制批判も、活発におこってきた。たとえば高野岩三郎は「改正憲法私案要綱」において「天皇制二代エテ大統領ヲ元首トスル共和制ノ採用」を主張し、加藤周一氏や丸山眞男氏らも天皇制批判の論陣を張った。とくに丸山氏とその学派による天皇制の精神構造の分析は、天皇制を支える民衆意識のあり方を問題にし、これに分析のメスを入れたという点で、結果としてマルクス主義的分析を補充する役割をはたした。つまり、この時点で、革新派の知識人は、全体として近代天皇制のもつ二つの機能に着目しつつ、政治制度としての天皇制は即時廃止を主張するが、天皇（皇室）についてはさし当りなんらかの形でその地位を認め、結論を将来にゆだねるという線で、ほぼ足なみをそろえていた、といつてよいであろう。その意味で、象徴天皇制

の受け入れ体制は、ある意味で革新側にも準備されていたのである。それでは保守派の知識人は、どのような形で象徴天皇制を意味づけようとしたか。

三 象徴天皇制の正当化

——権力と権威——

敗戦直後の天皇制をめぐる論議のなかで注目されることは、戦争中に天皇制政府によって弾圧を受けた、比較的リベラルと目せられる学者が、いずれも憲法改正の必要はないと主張し、立憲主義的な立場から天皇制支持を表明していることである。たとえば「天皇機関説」のゆえに弾圧を受けた美濃部達吉がそうであり、また『神代史の研究』その他で起訴された津田左右吉もそうである。津田は、新憲法が制定される前に、「建国の事情と万世一系の思想」（『世界』四六年四月号）という論文を発表した。これは、当時の天皇制論が、廃止論にせよ、擁護論にせよ、歴史上の事実に対する誤解または曲解にもとづく立論が多いとする見地から、「万世一系」という皇室の永久性の観念がどのようにして歴史的に発生し、発達してきたかを論述している。それによると、天皇は「専制

君主」として民衆と対立的関係にあったことは一度もなく、「国民的結合の中心」であり、「国民的精神の生きた象徴」であるところに、「皇室の存在の意義」がある。天皇のこのような存在と民主の原理とはならぬ矛盾するものではない。したがって、「このような皇室を遠い過去からもち伝えてきた国民は、それをいっそう美しくして後代に送るべきである」と津田は説き、「皇室を愛することができないような国民は、少くともその点において、民主主義を実現する能力に欠けるところのあることを示すものである」とまで述べている。

この論文の発表に当って、当時の『世界』の編集者吉野源三郎は、長文の「あとがき」を付し、津田の真意が皇室擁護にあって必ずしも天皇制（近代天皇制）擁護にあるのではない、と解説している。たしかに津田は、天皇の絶対君主化、神格化を批判してはいる。しかし、それは「軍部及びそれに付随した官僚」が、「国民の皇室に対する敬愛の情と憲法の規定」を利用して、それによって「軍部の恣なしわざを天皇の命によつたもののように見せかけようとした」ところに、「主なる由来がある」としている。つまり、天皇は軍部・官僚によって利用されたにすぎない、というのである。しかし、もしそうであるとすれば、そのような利用と宣伝を可能なら

しめた、明治憲法的天皇制（近代天皇制）の制度としてのあり方が、さらに問われなければならないであろう。この点にふれることなく「皇室の永久性」を讃えることは、結果として天皇制を擁護することにならざるをえないであろう。こうした津田の議論を受けて、新憲法制定の後に、これによって「国体」は連続していると主張し、象徴天皇制を正当化する理論を展開したのが、倫理学者和辻哲郎であった。和辻の象徴天皇制論は、著名な憲法学者佐々木惣一との論争を通してくりひろげられた。

佐々木はもともと立憲主義的な憲法学者で、憲法改正不要論を唱えていたのだが、新憲法が制定されると、「国体は変更する」（『世界文化』四十六年十一月—十二月）という論文を發表し、次のように論じた。佐々木はまず「国体」という概念には二種類あるという。第一は「政治の様式から見た国体の概念」（政治的国体）であり、第二は「精神的観念より見た国体の概念」（精神的国体）である。前者は「国家の統治権の総攬者がいかにして定まるか」という面からみた国柄くにがらのことだから、憲法改正によって明らかに変わる。つまり、天皇主権から国民主権に変わる。これが、彼のいう「国体は変更する」の意味である。そして、後者の「精神的国体」は精神的

倫理的観念という面からみた国柄のことだから、一応「変更しない」ともいえるが、「社会生活の事実として見るときは」、前者が変更すれば後者もその影響を受けて変更するであろう、というのである。

これに対して和辻は、「国体変更論について佐々木博士の教えを乞う」（『世界』四七年三月）、「佐々木博士の教示について」（『国民統合の象徴』四八年七月）を書き、次のように反論した。（一）佐々木のいう「政治的国体」とは、これまで「政体」として「国体」とは区別されてきたもので、なぜこれを「国体」とよぶ必要があるのか。（「政体」と「国体」の区別）

（二）天皇を「統治権の総攬者」としたのは明治以後の特殊現象であって、それ以前の天皇は長期間政権を離れている。したがって、佐々木のいう「国体の変更」なるものは、実は以前に近い状態への復帰にすぎないのではないか。（「権力」と「権威」の分離。「天皇不執政」論）（三）天皇の「中樞的意義」は、「統治権の総攬者」たるところになるのではなく、むしろ、そうではなかったにもかかわらず、長期にわたって「尊皇の伝統を持続した」ところにあるのではないか。天皇は初めから「集団の統一の象徴」であり、「日本国民の全体性」の表現者であり、「日本国民統合の象徴」であった。こ

の点は、新憲法においても変りはない。(天皇起源論。「祭祀王」論。「象徴」論。)

(四)しかも、新憲法において天皇の地位は「主権の存する日本国民の総意に基づく」と規定されているが、この場合の「日本国民」は、「集団としての日本国民」であつて、「国民を形成する個々人」ではない。したがつて、主権をもつのは「日本国民の全体意志」であつて、「個々の国民」ではない。「国民の全体意志に主権があり、そうしてその国民の統一を天皇が象徴するとすれば、主権を象徴するものもほかならぬ天皇ではなからうか。」とすれば、「統治権の総攬という事態においても根本的な変更はないといわなくてはならぬ。」(「全体意志」と「個別意志」の區別)

(五)佐々木のいう「精神的国体」なるものは、「国家」と結びつき、「政治の様式」と離れることはできない。しかし、自分が前に天皇の「本質的意義」としてあげた「日本国民統合の象徴」ということは、「日本のビープルの統一の象徴」であつて、「国家とは次序の異なるもの」である。したがつて、その統一は「政治的な統一」ではなく「文化的な統一」である。「文化共同体としての国民あるいは民衆の統一」、それを天皇が象徴する。このような「統一の自覚」が「尊皇の伝統」である。「国民の統一」と「国家」とは同一ではない。

これを混同して作られた「国体」の概念は、「むしろ捨て去るべきではなからうか。」(「政治」と「文化」、「国家」と「民族」の區別、「文化概念」としての天皇論。)

この佐々木・和辻論争は、論点が相互にいいちがい、実りあるものとはならなかつた。新憲法によつて主権の所在が天皇から国民に変わったことに関する憲法学的な解釈としては、佐々木の説が正当であろう。しかし、和辻の関心は憲法学的な主権論ではなく、新憲法によつても日本のあり方は基本的に変わらず、むしろ象徴天皇制こそが伝統的天皇制の純化形態といえる、と主張するところにあつた。和辻によれば、天皇はもともと政治的な「権力」を超越した文化的な「權威」としての存在であつて、その存在を支えるものは日本の民衆の「尊皇の伝統」だ、というのである。ここで示された和辻の見解は、象徴天皇制を正当化する理論の先がけとなり、その後の天皇制をめぐるイデオロギー的支配のための有力な支柱となつている。その後の数々の天皇制論もこれを拠り所として展開されたものが多い。和辻のいう「政体」と「国体」、天皇の「権力」と「權威」の區別は、佐々木のいう「政治的国体」と「精神的国体」の區別、さらには前述の野坂参三の天皇制の「政治的機能」と「半宗教的機能」の區別に、ほぼ

対応する。とすれば、「象徴」としての天皇を支える民衆の意識のあり方がさらに究明されるべきであるとともに、政治と文化の区別と連関のあり方があらためて問い直されなければならぬであろう。こうした観点から、和辻の見解のなかに含まれている問題点を、もう少し深く掘りさげてみたい。

四 「論理」としての天皇制

——文化と政治——

和辻は天皇の存在を、これまでとは異なった立場から意味づけた。それまでの天皇制論は、これを批判するにせよ、擁護するにせよ、いずれもある特定の政治制度と結びつけてその是非を論じていた。ところが、和辻は、天皇の本質は、ある特定の政治制度・政治権力を超越した、非政治的・文化的な存在である、というところにあるとした。それは、逆にい

えば、あらゆる政治制度・政治権力と結びつきうる可能性をもつものである、ということの意味する。絶対主義ばかりでなく、民主主義とも結びつきうるのである。ところで、あらゆるものと結びつきうるということは、それ自体としてなにもでもないこと、つまり実体としては「無」であることを

意味するのである。和辻も、天皇の表現する「日本国民の全体性」は、「主体的な全体性」であって、「对象的に把握することのできないものである」（『国民統合の象徴』）と述べている。こうした意味で、和辻の天皇観は、「我国の歴史において皇室はどこまでも無の有であった、矛盾的自己同一であった」（『日本文化の問題』一九四〇年）とする、戦中の西田哲学の考え方とつながりをもっている。最近、天皇を「それ自体としては存在しないが、それが あること によって システムを 存続させている ような ゼロ記号」（『文芸』一九八七年秋季号）とみる、柄谷行人氏のような見方も出てきているが、これも和辻を通して、西田につながる考え方といえよう。

『日本文化の問題』において、西田は、文化というものを、歴史的世界の自己形成としてとらえている。歴史的世界は「全体的一（種）と個物的多（個）との矛盾的自己同一」として「作られたものから作るものへ」と動いてゆく。しかし、それはつねに「世界（無）の自己限定」という契機を含んでいなければならない。ところで、日本の文化や歴史の特色は、いつの時代においても、皇室がこの「世界」に当る位置を占め、時々の「主体的なもの」（権力者）を包んでいた、というところにある。「全体的一」として歴史的に於て主体的な

のは色々に変った。……併し皇室は此等の主体的なるものを超越して、主体的一と個物的多との矛盾的自己同一として自己自身を限定する世界の位置にあったと思ふ」と西田はいう。このように西田は、かれの「無(場所)」の論理によって、日本歴史において皇室のもつ意味を解釈し、皇室を政治的な権力闘争の次元を超越し、日本民族の文化的アイデンティティを象徴するものとして意味づけた。和辻の天皇制論は、西田のこうした考え方を受け継いでいるのである。

無の論理による西田の皇室論は、文化主義的な立場から当時の権力主義的な天皇制論を規制しようとする性格をもつものであった。政治と文化の関係について、西田はこう語っている。「国家的に歴史的世界が形成せられ行くが、文化的にその永遠の内容が顕現せられ行くのである。……国家形成的には、歴史は因果的である。文化形成的には歴史はメタモルフォーゼ的である。此に文化史と政治史とが対立する。政治の立場からは文化も手段と考えられるが、文化内容なき政治は私慾的であり、方便的である。」(『哲学論文集第四補遺』一九四四年) 彼は政治を「社会が全体的一として自己自身を維持する技術」としてとらえており、その政治の立場からは「文化も手段と考えられる」こともいちおう自覚してはいた。

しかし、実際には、全体として急速にファッショ化しつつあった天皇制の動向をおし止めることはできなかった。このことは、文化と政治のかかわり方、とくに天皇制のもつ文化的機能と政治的機能の関係についての、いっそう深い省察が必要であることを示唆するであろう。

天皇制をある特定の政治制度、政治権力と結びつけることはできないということは、和辻や西田が主張している通りである。しかし、それは、逆にいえば、あらゆる政治制度に結びつき、あらゆる政治権力によって利用されうる可能性を含んでいる、ということでもある。天皇の「権威」なるものの源泉や由来については、なお歴史家や人類学者の究明にまつべき点が多い。しかし、古代国家において天皇が「権威」とともに実質的な「権力」をもにぎっていたことは明らかである。その後、天皇が実質的に「権力」を失なったにもかかわらず、長期にわたって存続しえた最大の理由は、天皇の「権威」がその時々々の権力者にとって、なんらかの意味で利用価値があったためである。明治政府が近代民族国家の形成という課題に直面して、再び天皇を権力の座にすえたのも、敗戦後天皇が「象徴」となったのも、すべては時々々の権力による政治的利用価値という観点から説明されうることである。

とすれば、政治史的には、天皇はつねに時々の支配層の政治的要求のもとに、権力機構の「権威」的部分としての機能を果たしてきた、ということになる。ここに天皇制のもつ非政治的な政治性が認められるであろう。

五 「民族宗教」としての天皇制

——象徴と儀礼——

かつての絶対主義的・神権的な天皇制は、政治的な「権力的支配機構」であるだけではなく、半宗教的な「精神的感化機構」でもあった。「現人神」としての天皇に国家権力をもつて崇拜を強要する機構、この機構は象徴天皇制のもとでどのように変貌しつつかあるだろうか。敗戦後、天皇の「人間宣言」が行われ、「政教分離」の原則により、天皇が再び国家神道の宗教的首長として現われることは許されなくなった。しかし、この「非神聖化」された天皇を中心に、民衆の意識を新たな国家主義的な方向に統合しようとする動きが顕著になってきている。まだまだ天皇の政治的利用価値はなくなっていないようである。

新憲法によって天皇は政治的権力の中心でも、宗教的権威

の中心でもなくなった。これに対して、「文化的共同体」としての国民の統一の中心として、天皇を意味づけようとしたのが、前述の和辻哲郎であり、この考え方は戦後の文教政策の基本線に据えられているようである。これが民衆意識の統合に役立ちうるのは、天皇を敬愛することと、日本の文化的伝統を愛することと、日本の民族・国家を愛することとが、すべて同一のこととされているからである。しかし、はたしてそうなのだろうか。文化の連続性に対比することがまずおかしい。文化の連続性は、そのなかにつねに批判と再創造を含んだ連続性であって、「世襲」による血縁的連続性とは異質のものである。また、日本の文化は外国文化との接触を通して「雑種性」をもっており、天皇（「宮廷文化」）によって統一されているとはいえない。「民族」と「国家」は必ずしも同一のものではない、等々。これらの異議に対して一括して答えようとするならば、もう一度あの「無」の論理をもちだしてくるほかに手はあるまい。天皇は文化的にもそれ自体としてはなにもでもなく、そうであればこそあらゆるものと結びつき、そのすべてを包みうるものである、と。

こうして象徴天皇制は、国家権力にとって、民衆意識におけるさまざまな分裂や対立を包みこみ、文化の断絶や階層化

を防ぎ、国民としての一体感をかもしだすための、特殊な「精神的管理機構」としての機能をもたされることになる。要するに国民の価値観を、「国家」という枠組のなかでムード的に統合し、それから逸脱しないように管理してゆくための仕掛けである。この仕掛けは、主として皇室を中心とした国家的な諸儀式を通して発動される。天皇はもともと民族共同体の祭祀王であって、儀式を主な任務としていた。「政教分離」によって天皇は宗教的権威ではなくなったわけだが、もともと「国家神道」は特定の教義をもっておらず、厳密な意味での「宗教」ではない。「現人神」としての天皇崇拜は、一種の「民族宗教（国家宗教）」にすぎない。そして、新憲法のもとでも、天皇は、「国家行為」という名のもとに、さまざまな儀式を行なっている。天皇の意味づけが変わったにしても、儀式を通して民衆のナショナルな一体感をかもしだすという点では少しも変わっていない。「民族宗教」としての天皇制にとっては、天皇の意味づけは多様であってよく、極端に言えば、どうでもよいことなのである。教義はいらない、儀式さえやればよい、というところに、まさしく「民族宗教」の特質があるのだから。

儀式は、集団による、集団のためのコミュニケーションで

あり、その機能は情報よりも一体感である。儀式は個人を集団に拘束し、個人の自由な活動を規制する。個人はなんらかの形で参加させられることによって、その集団の一員であることを認知しあう。逆に、それに参加しないもの、参加しても同じような行動をとらないものに対しては、違和感を持ち、「よそのもの」として排斥する。天皇や皇室を中心とした国家的な諸儀式・諸行事は、無意識のうちに民衆のナショナルな一体感を養い、逆に個人の自由や人権を規制する機能をもつのである。その規制は、民衆の側の自己規制（「自粛」という形をとって現われる場合もある）。

むろん、民衆の側にも、なんらかの形で、天皇という権威の存在を肯定する意識はある。その由来については、ここでは深く立ち入れないが、日本社会の構造に深く根ざし、いわゆる集団主義と個人意識との絡み合いのなかで成立したものである。日本の社会は集団の団結を重んずる集団主義的な傾向が強い社会である。そして、集団のなかで個人の業績が競われ、集団と集団との間の競争もはげしい。そのなかで、こうした競争や対立を和らげるために、それらを超越したある権威が求められ、その権威に位階（勲章）授与などの権利を認めようとする傾向が生じた、と考えられる。そして、そ

の権威は公平無私な存在であり、その意味で「神のような」存在でなければならなかった。天皇はそういう権威に当る存在として意識されていたのである。現代の民衆のなかにも、こうした権威を求める意識は潜在しているのである。天皇を中心とする諸儀式は、こうした民衆の深層意識にもはたらかかけ、天皇の権威を疑うもの、拒否するものを選別し、差別する方向に導きつつあるのではなからうか。

こうして「民族宗教」としての天皇制は、「政教分離」が行われたにもかかわらず、新たな形で復活しつつある。その祭神は、集団を超越した価値（世界宗教）ではなく、集団そのものである。和辻の言葉をかりれば、「祀る神」が同時に「祀られる神」なのである。これが「日本民族宗教」の特質である。いまや国家が祭祀を主宰し、国家そのものを祀っている。天皇はその主役として出演しているにすぎない。この「民族宗教」としての天皇制を乗りこえるためには、その根にある「日本的・集団主義的な心性」そのものの分析とその再編成が必要であらう。

六 天皇制と民主主義

——人権と国際化——

天皇制と民主主義は矛盾するか否か。これはなかなか答えにくい問題である。「天皇制」とか「民主主義」とかいう言葉を、どのように規定するかによって違ってくる、ともいえるよう。私の考えでは、天皇制はもともとと原理などないもので、それになにか意味づけをしようとするとおかしくなる。三島由紀夫がそのいい例で、和辻や西田もその点では同じことだと思う。それに対して民主主義はとにかく原理であるから、矛盾ということがいえるのであれば、民主主義の原理に対してその時々、天皇制の形態、いまだ言えば象徴天皇制という形態が、矛盾する要素を含んでいるかどうか、ということになる。「象徴天皇制」もまた君主制の一形態であることみなすならば、一般に君主制は民主主義と矛盾するか否かが問われなければならぬ。私は矛盾すると考えるが、実は「象徴天皇制」が君主制の一形態といえるかどうかは、憲法学者のあいだでも論議のあるところらしい。つまり、天皇は「元首」なのかどうか、という問題である。「象徴」は「元首」ではな

いとすれば、むろん「君主」ではないであろう。

「象徴天皇制」が君主制であるかどうか微妙なところだとすれば、「象徴」としての天皇のあり方そのものが次に問わなければならない。ここでまず問題になるのは、天皇の地位が「世襲」ということであり、それに絡んで「男子」に限るという点であろう。「世襲」ということは、それによって日本民族の連続性を象徴する意味らしいが、前述のように日本文化の連続性を象徴することはできない。「男子」という点は、女子に対する偏見以外のなものでもない。だいたい「天皇」という特別職を「世襲」とすることは、「貴族」を認めることと同じく、民主主義と矛盾する。次に問題になるのは、天皇個人の「人権」である。天皇は他の国民に比べて自由・人権にいろいろな制限がある。もし天皇に思想・信仰の自由があれば、天皇が憲法改正論を唱えたり、イスラム教に改宗し、その儀礼によって祭祀を行うことも、論理的にはありうるであろう。「天皇」という特別職にあるかぎり認められないというならば、せめて「退位」の自由くらいは保障すべきではなからうか。

そして、最も問題なのは、天皇制は、「象徴天皇制」のもとおいても、天皇自身の考えとはかわりなく、「社会的

な権威のもつともタブー的な次元を集約し代表している」

（安丸良夫「近代天皇像の形成」、『歴史評論』一九八九年一月）
という点である。そのからくりは、『民族宗教』としての天皇制の章で述べた通りであるが、とにかく天皇はある特別の権威をもった存在とみなされ、それを否定するようなものは「非国民」だとするようなムードが存在している。これは天皇制そのものの本質的属性ではないかも知れないが、少なくとも天皇制なしには起りえない現象であろう。こうしたムードは明らかに個人の思想・言論・信仰の自由を抑圧する機能をはたしており、その意味で「象徴天皇制」もまた、民主主義の原理とは矛盾した現象形態を示している、といえよう。しかし、この矛盾の克服もまた、民主主義の原理にもとづき、民主主義的な方法でなされねばならないはずである。

民主主義が普遍的・人類的な原理であるのに対し、天皇制は日本という民族的特殊性に根ざしたシステムである。問題は特殊性を普遍性に、普遍性を特殊性にどう媒介させるべきか、という点にある。天皇制は、欧米列強の圧力のもとに開国した日本が、欧米とはちがった文化的条件のもとで、急速な近代化をはかるために採用された政治的・精神的なシステムである。そのさい、古い民族国家である日本が、最も古い

とされる伝統に民族的アンデンティティの拠りどころを求め、そこから近代化のためのエネルギーをひきだそうとしたことは、いちおう理解できる。しかし、そのさい民族の「伝統」とされたものは、まったく「にせの伝統」であった。戦後もまた「伝統」がもち出されてきているが、これもほんとうの「伝統」であるかどうか、疑わしい。われわれは真に民族の「文化的伝統」というべきものはなんであるかをさぐり、その特殊性を普遍性に媒介する道を考えてみなければならぬ。民族の「文化的伝統」というものは、たんに生物学的な遺産ではなく、そのなかに個人による批判を組み入れながら、全体として再統合されてゆくものである。この個人による批判というものの根拠が自覚されることによって、自由や人権という民主主義の基礎をなす普遍的な観念が形成されることになる。そうだとすれば、民族の「文化的伝統」というものは、たんに特殊なものではなく、もともと普遍性の契機を含んだものといわなければならない。民族の「文化的伝統」の尊重という名のもとに、「にせのアンデンティティ」を個人におしつけることは、それによって個人のアンデンティティを抑圧することにならざるをえないであろう。かつての天皇制国家主義は、内においては、惨憺たる「無責任の体系」

(丸山眞男)を作りだし、他の国々に対しては神社を作り、参拝を強要するなどの蛮行をはたらいた。個人の人権を抑圧するナショナリズムは、他国の文化的伝統についても無理解であり、無責任であらざるをえないのである。象徴天皇制下の「新国家主義」なるものは、はたしてこの弊を免がれているだろうか。

最後につけ加えておきたいのは、明治の「天皇制」というのは、単一民族、単一文化ということを前提にして案出された国家システムであり、その前提がいま崩れだしている、ということである。天皇が日本国民の統合の象徴であり、その文化的統一の象徴である、というのも、日本国民なるものが単一民族である、ということを前提にしていることである。ところが、実際には戦前の日本はすでに朝鮮人や台湾人という異質な民族を、(侵略の結果とはいえ)日本国民のなかに包摂している。また、敵密には、はじめからアイヌ人や琉球人などを含んでおり、大和民族ですら、はるかな昔に遡れば、多くの民族の融合の所産である。そして、今後国際交流が進むにつれて、日本国民すなわち大和民族ということは、ますますいえなくなってくる。多くの民族を含まなければ、これからの国家は成り立ちえないであろう。

私たちは、あらためて、日本国民なるものの内実が、多くの民族、多くの文化を含んでいることを前提にして、「国民統合の象徴」ということの意味を考えなおしてみなくてはならない。いいかえれば、多民族、「雑種文化」ということを新たな前提として、国家や国民のあり方を考えなおしてみなくてはならない。そこで大切なことは、まず内なる少数民族の自由や人権を尊重し、抑圧から解放すること、その文化への理解を深めることである。それは、彼らのためにだけではなく、私たち大和民族が、これから世界のなかで他の多くの民族と共存し、共生してゆくために必要なのである。そういう民主主義を強化していくことが、これまでの天皇制国家主義の基盤をつきくずし、それを新たなナショナリズムに変容させてゆくであろう。

(ふるた ひかる 横浜国立大学・哲学)

対話とコミュニケーションの現状を総展望する！

対話の哲学

議論・レトリック・弁証法

島崎隆 著

A5判上製304頁
定価3000円(税抜)

本書の主な内容

I 対話・レトリックをめぐる現状
〔なぜ、いま対話とレトリックなのか〕 II 民主主義の

基礎としての対話〔対話の本質と歴史〕 III

対話・レトリック
哲学からの批判

〔知の流動化へ向けて〕 IV 真理

反映説か真理合

意説か〔対話の客観性をめぐって〕 V 二つの弁

証法の統合〔弁証法的方法の再

構築へ向けて〕 VI

P・ローレンツェンの「対話論理学」〔西洋

の「対話論理学」の「対話論理学の極致」 VII や

ヌスとしてのレトリック〔新しい知の地平へ〕 VIII 対話と「超対話」〔西洋と東洋の交差〕

みずち書房 東京都文京区本郷2-4-11近藤ビル TEL03(813)7068

世界システムのなかの象徴天皇制

加藤 哲 郎

一 はじめに——八八年研究総会に欠けていた論点——

昨八八年秋の唯物論研究協会研究総会のシンポジウム・テーマは、「天皇制イデオロギーを問う」であった。報告が面白そうだし、会場も勤務先の近くであったので、数年ぶりで私も出席した。「自粛ムード」のさなかで討論も活発だったが、なかでも興味深かったのは、渡辺治氏の報告「現代天皇制の展開とその矛盾」とそれをめぐる討論であった。

渡辺氏のその時の報告内容は、その後の経過をふまえて同

氏「現代政治構造の中の天皇制」（『歴史学研究』五九二号、八九年四月）、「現代天皇制のゆくえ」（『教育』八九年四月）、「中曾根康弘と天皇制」（『法律時報』八九年五月）などに活字化されているが、当日のシンポジウムの大きな論点になったものに、同氏の「六〇〇万人の記帳をどう見るか」という問題提起があった。渡辺氏はそこで、「六〇〇万人という数字は、現代日本に特有の保守支配の構造——それは六〇年代に形成されオイルショック以降確立をみたものであるが——が依然強力であることをみせつけたものと思われる。六〇〇万人の中には、確かに天皇制的統合やら集団主義的特質で説明でき

る部分も少なくないものと思われる。しかし、その多くは、企業支配と保守政治の論理によって動員されたものであり、必ずしも天皇制への忠誠によるものとはいえない。実はこの保守支配と天皇制のギャップにこそ現在の天皇制、否、政治支配自体の大きな問題が伏在していると考えられる」と述べた（前掲『歴史学研究』論文、二〇頁。なお、これを受けたと思われる北村実「象徴天皇制とは何か」『日本の科学者』八九年二月、二二頁をも参照。ちなみに「六〇〇万という数字」の根拠を渡辺・北村氏とも示していないが、私の調べた限りでは、八八年一月一〇日付『朝日』『読売』記事中に、宮内庁長官が天皇に「全国のお見舞い記帳数が六〇〇万を超えた」と報告した旨の報道のみで、公式発表はみあたらなかった）。

会場でも議論されたのは、この「ギャップ」＝天皇制強化策動の隘路と矛盾」として同氏がレジユメであげた、「①企業と国家の矛盾とギャップ（教育における国家・天皇、企業への忠誠と国家への忠誠）、②従来の保守支配との矛盾（経済主義、自衛隊の合意の内実）、③〈国家〉と〈天皇〉のギャップ（靖国における〈国家〉と〈天皇〉、天皇と皇太子、軍体験の欠如）」、総じて「保守的統合の成功と反動的統

合の困難のギャップ」についての、渡辺氏の所説であった（その詳細は、渡辺『日本国憲法「改正」史』日本評論社、一九八七年、『現代日本の支配構造分析』花伝社、一九八八年、など参照）。

討論を聞いていた私には、特に戦争・占領体験をもつ世代の参加者には、必ずしも渡辺氏の問題提起が正確に受けとめられていないように思われた。私自身は、分析方法と時期区分において「帝国主義的社会関係の成熟」を説く渡辺氏とは意見を異にするが、「現代保守支配と天皇制のギャップ」については氏と基本的に同じ評価であり、会場から出た戦前型反動支配の復活の危機を説く意見には賛成しえなかつた（私自身の戦後史分析の方法と時期区分については加藤『ジャパメリカの時代に——現代日本の社会と国家』花伝社、一九八八年、『戦後意識の変貌』岩波ブックレット、一九八九年、参照）。

同時に、渡辺氏の「ギャップ・矛盾」の指摘においても、会場の討論全体を通じて、戦後天皇制を考えるうえで、肝心のポイントが一つ抜けていると思われた。それは、渡辺氏の挙げた矛盾①②③に追加して言えば、④「国内的統合装置としての天皇制と経済超大国日本の世界システムの位置とのギャップ」とでもいうべきものであった。渡辺氏自身は、報告後の前掲諸論文で、アジア諸国との矛盾に言及してはいる

が。

二 世界最大の君主制国家日本

レーニン『帝国主義論』の「資本主義列強による地球の領土的分割の完了」とは段階を異にして、「諸民族による地球の国民国家的分割の完了」にいたった二〇世紀末において、日本は、世界最大の世襲君主をもつ国家である。『朝日年鑑』一九八九年版「各国要覧」によると、いま、世界で君主（王政、首長制などを含む）をもつ独立国家は、アジアでは日本（人口一億二八七万）のほかに、タイ（人口五三六〇万、立憲王制）、マレーシア（一六五六万、但し国王は九つの州のサルタンの互選で任期五年）、ブルネイ（二三万、世襲制サルタン）、ネパール（一七七九万、立憲君主制）、ブータン（一四二万、王政）、ヨルダン（三七九万、王政）、サウジアラビア（一三六一万、王政）、クウェート（二八七万、首長制）、オマーン（一三三万、首長制）、アラブ首長国連邦（一四五万、七土候国により大統領をおく）、カタール（三三万、首長制）、バーレーン（四三万、首長制）、アフリカでモロッコ（二三三一万、立憲王制）、レソト（一六二万、立憲君主制）、

スワジランド（七二万、擬似立憲君主制）、ヨーロッパでは、イギリス（五六八九万、立憲君主制）、ノルウェー（四一九万、立憲君主制）、スウェーデン（八四〇万、立憲君主制）、デンマーク（五一三万、立憲君主制）、オランダ（一四六六万、立憲君主制）、ベルギー（九九二万、立憲君主制）、ルクセンブルク（三六万、立憲君主制）、モナコ（三万、立憲君主制）、リヒテンシュタイン（三万、立憲君主制）、パチカン市国（一〇〇〇人、法王庁）、スペイン（三八八三万、復古立憲君主制）、オセアニアに西サモア（二六万、立憲君主制）とトンガ（二一万、立憲君主制）、以上計二九か国、ほぼ四億人である。政治体制の数にして約六分の一、五二億の人口の一割弱が君主制のもとにある。

ただし、イギリス国王は、カナダ（二五六五万）、オーストラリア（一六二五万）、ニュージーランド（三二八万）などの元首をかねている（ここからイミダス『ワールド・アトラス』八九年版は、世界一七〇か国中で共和制一二五、君主制四五とする）。このイギリス連邦を考慮にいれても、日本は、現代世界最大の君主国であり、七四年にエチオピア皇帝、七九年にイランのシャーが倒れて後は、文字どおりの「ラスト・エンペラー」の国である（日本国憲法第一章の英文は

(The Emperor)。その「象徴」としての地位は、米国占領担当官が一九三一年のウエストミンスター憲章（クラウンはコモンウェルス構成国の「自由な結合の象徴」）から示唆を受けたものとされ、七四年のスウェーデン憲法（「あらゆる公権力は国民に由来」し「国王は国家元首」であるが「政府が王国を統治する」）や七八年のスペイン「議會君主制」憲法（「国王は国の統一および恒久性の象徴」）にも影響を与えた。

そのため、日本国内の憲法学では、戦後日本を「共和制」とする説が圧倒的であるが、国外では「立憲君主制」に分類するものが多数説である。そこで、良心的憲法学者も、日本は共和制か君主制かと問われると、「立憲君主制と共和制の間形態ともいうべき独特なもの」と答えざるをえないのである（小林直樹「象徴・君主・元首」『ジュリスト』九三三号、八九年五月）。

三 世界システムのなかでの資本主義発展と君主制

一九世紀以降の近代国民国家の地球大での拡大過程では、君主制の衰退は世界史の趨勢である。しかしそれは、必ずしも資本主義発展や物質的生産力の拡大にともない自動的に共

和制に移行したものではない。その衰退は、君主制と軍部が結びついていたため、おおむね対外戦争での敗戦と、その結果としての君主制的イデオロギー統合の不可能による。それは、資本主義発展とは区別される民主主義発展、民衆の政治的自律への歴史的闘争力に規定される。日本は、敗戦によっても君主制が維持されたきわめて希有な例であり、第二次大戦後のベルギーと並ぶ例外をなす（佐藤功『君主制の研究』日本評論新社、一九五七年、榎原猛『君主制の比較憲法学的研究』有信堂、一九六九年、など参照）。

一九世紀までは枢要であった君主制か共和制かという統治形態上の区別は、二〇世紀資本制国家論において、基軸的意味をもたなくなつた。それは、君主制そのものが衰退し、君主制国家の数が少なくなつたためばかりではない。国民主権原理と大衆民主制が支配的になり、残された君主制も、王権神授説による絶対君主制から憲法に根拠をもつ立憲君主制へ、さらには議會君主制へと、権能が限定され、儀礼的・名目的・形式的なものとなつてきたからである。また、国家の経済的蓄積機能が極大化し、君主制のもつていたイデオロギー的正統化の機能も選挙・議會制や学校教育・マスメディアにより補完されたりとつかわられたりし、国家と宗教の分離・信

教の自由が当然とされることによって君主制のもつ教権的機能が弱体化したからである。

実はこのことは、理論的にいえば、資本主義発展が民主主義発展をもたらし、民主化の中心は君主制打倒⇨共和制樹立にあるという古典的「民主主義革命」イメージの修正をも意味した。近代世界システムの一貫した「中心」であったイギリスや中欧・北欧では、ゆるやかな資本主義発展と君主制が共存し、君主の実質的権限は剝奪されながらも、イデオロギー装置として生き残った。逆に、二〇世紀、特に後半に植民地・半植民地⇨「周辺」から国民国家を獲得するアジア・アフリカの新興諸国のほとんどは、共和政体をとった。

一九世紀から二〇世紀初頭に国民国家形成に入り、「周辺」から「半周辺」、「半周辺」から「中心」への上昇をはかった東欧、南欧などの場合は、ロシア・ドイツ・イタリアに典型的なように、君主制が「上からの」資本主義発展の有効な一手段とされ、君主をいだいて世界システムの既成秩序に反抗して敗れる国が多く、二〇世紀後半には、ほとんど君主制を存続できなかつた。この面でも、日本は、ユニークな例外をなす。すなわち、「外部世界」から「周辺」にくみこまれる明治維新期から、君主制的統合・動員による高速資本主義発

展を極限までおしすすめ、「半周辺」から「中心」に挑戦して敗れても君主制が生き残り、君主をいだいたままで「中心・中核」国家になりあがったのである。「君主制資本主義」の一つの典型が、ここにみられる。

「ある人が王であるのは、他の人々が彼に対して臣下としてふるまうからにすぎない。ところが彼らは、反対に、彼が王だから自分たちは臣下なのだと考えている」とは、マルクス『資本論』第一巻の価値形態論に出てくる名言である（邦訳『マルクス⇨エンゲルス全集』第三巻、七八頁）。この意味での君主制は、統治形態上での階級的・人民民主主義的な力関係の制度的凝集であり、民衆の政治的自律と成熟のネガティブな尺度である。日本の天皇制も、日本資本主義発展のメカニズムに効果的にくみこまれ、民衆が「臣民意識」をもちつづける限りにおいて、天皇たりえているのである。

四 天皇制ニッポンと経済大国ニッポンのギャップ

しかし、君主制国家日本は、いまひとつの、世界によりよく知られた顔をもっている。この国は、いまや世界最大の貿易黒字国・債権国であり、設備投資大国・海外援助大国であ

る。一人当りGNPは二万三三五八ドルとアメリカの一万九七六〇ドルとの差をますますひろげ（一九八八年）、軍事費も米ソ両核超大国につぐ。アメリカ民衆は「ソ連の軍事的脅威」以上に「日本の経済的脅威」を感じとっており、「円がドルを支配する日」の到来が深刻に議論されている（D・パースタイン『YEN』草思社、一九八九年）。世界の民衆が「黄金の国ジバング」とあこがれ、外国人労働者がつぎつぎに流入し、東京の港区・新宿区・豊島区などでは登録外国人だけで5%をこえヨーロッパなみになった。世界の側からみると、官僚的計画経済の成功と相対的な所得平等、それに権威主義的集団主義の強さから「日本は社会主義・共産主義国だ」とさえまじめに語られる。たとえ、その総土地資産が二五倍の面積をもつアメリカの四倍、つまり地価が一〇〇倍という「あぶく経済」的土地投機、サミット・G5体制により強制された「円高」統計魔術、庶民の生活実態は相変わらずの「兎小屋の働き中毒」の所産であっても（加藤「日本が社会主義と映る時代」『葦牙』一〇号、一九八八年、同「日本人は金持ちか？」藤原彰編『日本近代史の虚像と実像』大月書店、一九八九年、参照）。

この意味では、昭和天皇の葬儀に世界一六四か国（国連加盟国以上！）二八国際機関の代表が出席し、時ならぬ「大喪

サミット」の場になったのは、今日の日本の世界システムにしめる客観的位置からすれば当然のことであった。

ソウル・オリンピックで世界のジャーナリストがアジアに注目していた時期に発する日本の天皇の危篤と「自粛ムード」は、日の出の勢いのアジアの、そのまた頂点にある超大国日本には君主がいたことを、世界に改めて知らしめることになった。しかもそれは、第二次世界大戦のヒトラー、ムッソリーニと並ぶ「軍国ニッポン」指導者と同一人物であった。二〇世紀末世界の常識では、「経済大国ニッポン」と「天皇制ニッポン」の二つのイメージの落差は大きい。オーストラリア在住の日本人社会学者の証言を引こう。「ここ二〇年ばかり、英語圏に暮す人びとの日本像は、ヒロヒト像とはかけ離れていた。自動車、電気製品、ハイテク商品などと共に連想される経済主義のイメージが圧倒的で揺るぎがない。オーストラリアについていえば、投機を自あてとした日本人の大規模な不動産投資が耳目を集めたばかりである。牛肉や農産物の市場自由化をめぐる、日本人は自らの利益の最大化を旨とする功利主義で手ごわい交渉者だという画像が国際的に定着してきている。そこへ『国民の象徴』の病状を案じて、日本中が行事やイベントの『自粛』に専心しているというニュ

ースである。拡大的な『経済ニッポン』と縮小的な『自粛ニッポン』とは焦点の合わない映像のように、一見矛盾する二つのイメージを世界に送りだしている（杉本良夫『経済ニッポン』と『自粛ニッポン』、『世界』八八年一月、三七―三八頁）。

このギャップは、昨秋の段階では、イギリスの大衆新聞『ザ・サン』八八年九月二一日付の記事をめぐる周知の事件として政治問題化した。「地獄は極悪天皇を待っている」という同紙の記事に、日本政府が「サブリンへの侮辱」と抗議した例の事件である。日本国内では、天皇が「主権的元首」を意味する「サブリン」と表現された問題が主としてとりあげられた。しかし、海外の反応は、「天皇＝元首」問題ではなかった。かのマッカーサー三原則の「天皇は国の元首の地位にある」に遡るまでもなく、君主がいるのだからそれは当然元首だろうと受けとめられた。問題とされたのは、第一に、日本政府がイギリスの一大衆新聞の記事に公式に抗議し英国外務省にまで「遺憾の意」を伝えたこと（イギリス政府は「よく知られている通り、わが国には言論の自由があり、新聞は自らの見解を表明する権利がある」と回答した）、第二に、自民党渡辺政調会長が「日本国内にそれらの新聞の特派員がいるなら、国外退去を求めているどうか」と発言したこと

で、ただちに世界中に打電された。この事件を通じて「天皇の戦争責任」が国際的に注目され、「菊タブー」の存在する「自粛列島」日本の異様さが報道され、アジアの新聞や欧米高級紙もこぞって日本の天皇・天皇制問題を正面から扱いだしたのであった（深瀬忠一「国際学会から見た象徴天皇制」『ジュリスト』九三三・九三四・九三六号、アジア民衆法廷準備会編『海外紙誌にみる天皇報道』1・2、凱風社、など参照）。

五 世界の民衆からみた日本天皇制

多くの日本人にとって、戦後も天皇の存在は「日常性」そのものであったが、世界の民衆にとっては、世界史上例のないスピードでの経済発展をとげた国の頂点に前時代の遺物が鎮座しているのは、奇異な光景であった。そこでこのギャップを埋めて、なんとか一つのイメージに統一しようとする努力が、八八年秋から八九年春、海外でもなされた。しかし、その扱いは、今日の日本の世界システムの位置を象徴して、さまざまであった。

かつての敵国で天皇制存続の決定者であったアメリカの場合、もはや昔日の面影はなく、ジャパン・マナーなしではア

アメリカ経済そのものが身動きできなくなったため、政府の対応やメディアの天皇制報道は、世界でもっともおだやかなものであった。就任したばかりのブッシュ大統領が早くに「大喪」出席をきめたのも、日米同盟こそが現代世界支配の頂点構造であり、私のいう「ジャパメリカ」、ブレジンスキーの「アメリカン」、『日本経済新聞』や『ニューズウィーク』のいう「ジャメリカ」が形成されている証左であった。三大テレビネットワークが日本特集を組むなど日本への関心が強まり、不気味な「自粛ムード」には警戒し、「パール・ハーバーの記憶」や「日本の経済侵略」と結びつける報道もあったが、裕仁の戦争責任を追求する声は弱かった。つまり、アメリカ・マスコミは、「経済大国ニッポン」から「天皇制ニッポン」を見て、後者を軽く扱ったのである。

日米に対抗して九二年EC市場統合をめざしているヨーロッパの場合は、『ザ・サン』紙に限らず、「ヒロヒトラー」である天皇の戦争責任を厳しく追求する世論が強く、経済大国化した日本を警戒する報道が多かった。イギリス女王やオランダ王室の葬儀出席は見送られた。一月七・八日付フランス『ル・フィガロ』紙の論説は、「天皇制ニッポン」の方から「経済大国ニッポン」を理解しようとした極端な例である。

「一億二〇〇〇万人の日本人が自動車・テレビ・電子部品・半導体等の生産で世界一となり、世界の総工業生産の一・〇二%（一九五〇年には1%であった）を占めるに至ったこと、また日本の貿易黒字額が九年間に五〇倍（一九七九年二〇億ドル、八七年一〇一〇億ドル）になったことはいわゆる『日本の奇跡』として知られている。——奇跡をもたらしたものは何であったのか、恐らくそれは裕仁の祖父にあたる明治天皇がその昔掲げたスローガン『日本世界一』に発するものであろう。日本人は神国日本が世界一になるためなら如何なる犠牲にも耐えられる。彼らは世界全体をもともせず、ただ日本のみを崇拜するのである。……この『日出づる国』においては全ての労働者、従業員、管理職に至るまでが毎朝の始業前に集まり、日本の国歌、すなわち天皇讃歌を歌うのである。これこそが日本の奇跡をもたらしたものである」（『世界』八九年三月、一三七頁）。

アジア・太平洋諸国の場合は、戦争責任追求は明確で、天皇を頂点にいたたく日本資本主義のアジア支配を危惧し警戒した。つまり「天皇制ニッポン」を直視した。しかし中には、日本の経済援助なしにはたちゆかない自国の現状をふまえた、屈折した論調も現れた。八九年一月一日付『マニラ・タイ

ムズ』は、「ほとんどのフィリピン人には、とくに第二次世界大戦の記憶を抱えるフィリピン人には、天皇裕仁の崩御を嘆く日本人に同情することは難しい。まさに彼の名において、日本軍は、三年半にわたるわが国の占領の間に、フィリピンの町や村を襲撃し、フィリピンの兵隊や市民を殺害し、いく百万ものフィリピン人を殴り、蹴り、辱めたのであった」と、「国民統合の象徴としてではなく、われわれ自身の隷属と権利剝奪の象徴として」の昭和天皇を回顧する。そして彼が、アメリカ国民に対しては公式に謝罪したのに、八六年一月のアキノ大統領訪日のさいの「日本人がフィリピンに迷惑をかけた」という発言をフィリピン側が報道したのに対し日本政府が「会見内容は非公表が慣例」と否定し抗議した例をあげ、「なぜ対処の仕方がこれほどにも大きく違うのか。これは尊大な人種主義、日本の軍国主義と侵略性の隠れた特質ではないか。みずからを『優秀民族』と考える日本人は対等と考える他の国民には頭を下げるが、劣等と考える国民には、そうしようとはしないのだ」と告発する。同時に、次のようにもいう。「遺族に悔やみを述べるのは、フィリピンの伝統の一つである。そのうえ、われわれは日本の財政援助と投資を必要としている。超経済大国になった日本人は、フィリピ

ンへの最大の援助供与国になりつつある。われわれには日本の円、日本の観光客、日本の投資家が必要であり、日本人の感情を損ねてはならない。だから己のプライドをぐっと飲み込んで、彼らには偽善的に弔意をのべようではないか」と（『世界政治』七八二号、八一―九頁）。

現在社会主義諸国の天皇報道は、アジアやヨーロッパに比して、アメリカなみにおとなしかった。ソ連も中国も、世界的な天皇制論議を傍観した。長谷川慶太郎は、「ソ連債券への投資家は圧倒的に日本の銀行」なのにゴルバチョフは天皇葬儀に出席せず「日本のもつ経済力を活用する機会」を逸したと挑発的に論じたが（『ボイス』八九年四月）、出席したルキヤノフ最高幹部会第一副議長らは、非公公式に新天皇の訪ソを要請したという。

六 世界システムのなかの時間的・空間的 仕切りとしての天皇制

こうしたギャップが生まれてくる根拠は、現代天皇制の出発点から存在していた。そもそも天皇制にかかわる觀念の大部分は、明治維新をはさむ近代化過程においてあらたにつくりだされた「発明された伝統」であり、世界システムのなか

での日本の国民国家形成過程の産物である(安丸良夫「近代天皇像の形成」『歴史評論』四六五号、八九年一月)。I・ウォーラー・ステインらの世界システム論では、国家は、インターシステム・システムⅡ国家間関係において初発から規定される(Wallerstein, *The Politics of the World-Economy*, Cambridge, U. P. 1984)。「天皇」という呼称自体は、未だ「資本主義世界システムⅡ世界経済」生誕以前の「世界帝国」の時代に、古代中国から輸入されたものであった。江戸時代初期に来日したイギリス人は、徳川將軍を「皇帝」、天皇を「日本の法王」とよび、元禄期のケンペルは、將軍を「現世の皇帝」、天皇を「宗教上の皇帝」と使い分けた。ヨーロッパ中心の資本主義「世界経済」が東アジアを「外部世界」から「周辺」へと最終的に組み込んでいった一九世紀中葉、開国を迫る欧米列強は、徳川將軍を「大君」、京都の天皇を「御門」とよんでいた。

列強の関心が主として中国にある時期に、好運にも「王政復古」による国民国家建設にとりかかりえた明治維新政府は、当初「天皇」名を外交関係にも使おうとした。しかし、列強から「貴国ニハ尊内卑外ノ弊甚敷」として拒否され、外国むけの「万国公法」の世界では、おおむね「皇帝」名を用いた。

日清・日露戦争勝利でアジアにおける早発的資本主義化の軌道を確立し、第一次世界大戦の漁夫の利で「半周辺」になりあがった日本は、軍国主義的「中心化」の方向にふみだす。一九三三年の日蘭条約ではまだ「日本国皇帝」と署名していたが、四〇年の日タイ条約では「大日本国天皇」となり、かの「大東亜戦争」宣戦詔書も「天皇」名で発布され、その支配空間は、朝鮮・中国から東南アジアにまで広がった(林基通敏「『天皇』という語の翻訳」『法学セミナー増刊 天皇制の現在』日本評論社、一九八六年、杉本史子「『天皇』号をめぐる」『歴史評論』四五七号、八八年五月、など参照)。

つまり、「天皇」の観念は、日本の民衆を世界から時間的・空間的に隔離する仕切りであり、日本資本主義は、その「資本主義的時間と空間の民族的囲い込み」(N・ブーランザス『国家、権力、社会主義』ユニテ、一九八四年)Ⅱ資本主義世界システムへの参入・上昇過程においてそれを最大限に利用してきたが、その仕切られた時間と空間は、一方で当時の列強との力関係を制約され、他方で軍国主義的・帝国主義的に拡張されたのである。

逆に「天皇制」と言う体制観念は、戦前は市民権を持たな

かった。大正デモクラシー以降、民衆が「臣民」から「公民」へと政治的権利を拡張してきた時期に、支配層は「公民」を「皇民」へと再統合するために、「国体」概念を用いた。その打倒をめざすコミンテルン日本支部Ⅱ日本共産党が、コミンテルン・テーゼの「モナーキー」の訳語として対置したのが「天皇制」であり、広く使われるようになったのは戦後のことである（加藤「三二年テーゼの周辺と射程」『思想』六四三・六四四号、一九八二年三・四月、など参照）。

七 インターステートシステムのなかの象徴天皇制

戦後の象徴天皇制は、第一に、二次の世界戦争による世界システム内インターステートシステム再編の所産であった。

ヘゲモニー国家の地位を確立したアメリカは、「周辺」転落の危機にあった敗戦国日本を、自己の覇権下の「中心」末端にくみこむ間接占領・資本主義育成策をとった。戦前の神権的天皇制は、日本国民の抵抗闘争・民主革命によってではなく、外庄によってはじめて、象徴天皇制に転化された。戦後歴史学ではしばしば、アメリカ占領軍の反共的思惑により、すなわち日本の社会主義化Ⅱ「脱システム化」を恐れて天皇

制が温存された、と評価される。確かに戦後のアメリカが「一国社会主義」ソ連の権益圏拡大を恐れ、マーシャル援助など冷戦を背景に資本主義世界システム再建をはかったのは事実である。しかし、日本に関していえば、「社会主義化」の危険は差し迫ったものではなく、「非軍事化Ⅱ民主化」の一環として天皇制の転態が進められた。

最近の憲法史・占領政策史の研究によると、占領政策の立案過程では「天皇制の立憲君主制への改編は既にGHQ民政局の草案作成の前に対日戦後政策形成のなかで、天皇制廃止と共に戦後とられる政策選択肢の一つとして準備されていた」

「この選択肢設定は、日本で起こりうる民衆の天皇制廃止運動への敵対からではなく、この運動が起こらないと判断され、また起こったとしても、天皇制廃止を通して自由主義的な統治を実現する能力をもちえないと判断されていたことからなされ」¹⁾「そのため現実にとられた改編は立憲君主制といっても極度に天皇の権限や役割の縮減された象徴制という形態をとらざるをえなかった」²⁾（三輪隆「アメリカ国務省における戦後天皇制構想」『歴史学研究』五九一号、八九年三月、一一頁、五百旗頭真『米国の日本占領政策』中央公論社、一九八五年、参照）。

このことは、日本の民衆の弱さの表現でもあり、「民衆の

戦争責任」として提起される。「敗戦からわずか半月後の帝國議會で強調されたのは、国力を結集し、『平和日本建設の道』に邁進せよ、とする戦後日本の総路線です。……『平和日本の建設』という当面の課題の前には、戦争責任がだれにあったのか、などという後向きの課題に取り組む余地はないとされたのでした。ここにあるのは……『前向き課題への流し込み』でした。当時の為政者たちが『国体護持』をスローガンにしていた、とよく指摘されていますが、事実、そのとおりなのですが、『国体護持』は天皇制擁護が至上目的でスローガンになっていたのではなく、天皇制すら、敗戦日本の再建路線に不可欠の構造的要因として計算され、組み込まれていたのではなかったかと思われます。まさに『玉の操作』の論理がここでも作動していたのです」（高橋彦博『民衆の側の戦争責任』青木書店、一九八九年、二三頁）。

第二に、こうして生きながらえた戦後天皇制は、大日本帝國憲法下の「神聖にして侵すべからず」「国の元首にして統治権を総攬」する地位から、日本國憲法の定める「主権の存する日本國民の総意に基く」「日本國の象徴であり日本國民統合の象徴」に転化され、「内閣の助言と承認」にもとづく「国事行為」のみをおこなうとされた。その一〇項目の国事

行為（第七条）のなかには、「批准書及び法律の定めるその他の外交文書を認定すること」「外国の大使及び公使を接受すること」が含まれており、これら条項は貴族院での制憲論議で一時削除が問題とされたが、そのまま制定された。この対外的「象徴」としての役割が、吉田内閣以来対外関係において天皇を「元首」扱いするさいの最大の論拠となり、七五年の裕仁訪米は「元首会谈」といわれ、「皇室外交」を通して諸外国もそれを当然と受容するいしずえとなった。天皇代替りをきっかけに、この「外交関係で確立した慣行がそのまま国内に持ち込まれようとしている」（長谷川正安「明治憲法と昭和憲法」『法律時報』八九年五月）。「天皇の元首化」は、世界システム内ではながく既成事実とされてきた。もつとも、反動派改憲勢力はそれを法的にも明文化しようとするのだが、自衛隊の場合と同様、それを強行すると「平和的経済大国」というキャッチフレーズとのギャップが大きくなり、対外的には摩擦を強めざるをえなくなるという矛盾をはらんでいる。

第三に、こうして大日本帝國憲法にもとづき即位し、日本國憲法により「象徴」へと転態された昭和天皇の「政治的発言」、とりわけ戦争責任にかかわる発言の多くは、実は、日本國民に対して発せられたものではなく、外国の指導者や記

者団にたいして発せられたものであった。アメリカに対するかの「天皇の沖繩メッセージ」（四六年九月）で「アメリカが沖繩を始め琉球の他の諸島を軍事占領し続けることを希望している」と述べたといわれる天皇が、七二年五月の園遊会では、屋良沖繩県知事に「沖繩県が日本に復帰して喜ばしく思います」と語った。四七年一月の広島巡幸で「広島市民の復興の努力のあとを見て満足に思う。皆の受けた災禍は同情に耐えないが、この犠牲を無駄にすることなく世界の平和に貢献しなければならぬ」と述べ、七一年四月の広島原爆慰霊碑初参拝でも同主旨をくりかえした天皇が、「原子爆弾が投下されたことに対しては遺憾に思っていますが、こういう戦争中であることですから、広島市民に対しては気の毒であるが、やむをえないことと私は思っています」と語ったのは、七五年一〇月訪米時のホワイトハウス晩餐会で「私が深く悲しみとするあの不幸な戦争の直後、貴国がわが国の再建のために、暖かい好意と援助をさしのべられたことに對し、貴国民に直接感謝の言葉を述べます」と公式に述べて帰国した直後であった。それは天皇の初めての公式記者会見であり、そこでこの「不幸な戦争」とは「戦争責任をお認めになったのか」という質問に、「そういう言葉のあやについては私は文学方

面の研究をしていないのでお答えできかねます」という珍妙な回答が国内向けになされた。四六年年頭の「人間宣言」の草稿が英語であったことはよく知られているが、天皇の「戦争責任」めいた発言は、七一年訪欧、七五年訪米、八四年全斗煥韓国大統領会見などもっぱら対外的におこなわれてきた。八六年一月のアキノ・フィリピン大統領への発言にいたっては、宮内庁がフィリピン側報道をわざわざ打ち消す始末であったこと、前述の通りであった。世界の民衆にとって、日本軍国主義と日本人の戦争責任は、天皇の言説を通じて、世界システム内の国家間システムの序列に應じて、差別・選別的に、見えかくれしてきたのである。

八 おわりに

私は、象徴天皇制を、世界システム内での時間的・空間的仕切りの面から述べてきた。これを仕切られた時間・空間内から見ると、安丸良夫の次の命題にゆきつく。「現代天皇制は、選別・差別によって秩序を確保しつづけようとする社会の側が求めたものであるからこそ存続しているのである。従ってそれは、個々の現象面への批判によっては乗り越え難

いものであり、我々個々人が自由な人間であるという外観と幻想の基底で、どんなに深く民族国家日本に帰属しているかを照らしたす鏡であり屈辱の記念碑である」(前掲論文、二〇頁)。「ジャバメリカ時代」の日本の多国籍資本は、国内的危機管理と「平和的経済大国」のイメージ維持のため象徴天皇制を残しながらも、他方で天皇制的仕切りをこえた活動で貿易摩擦や文化摩擦を強め、国内にはアジア人労働者が流入してきて、天皇制的統合とのギャップをうみだしている。しかし、日本の民衆意識の方は、「経済大国ナシヨナリズム」を強化して「権威主義的心性」を再生産し続け、「屈辱の記念碑」たる天皇制を下支えしているかにみえる。

これらの点は別稿で詳述するが(「現代日本資本主義と象徴天皇制」『季刊 窓』創刊号、一九八九年)、天皇制的時間・空間の呪縛からいかに脱却し、民衆の生活世界をグローバルな類的時間・空間にどのようにつないでゆくかが本格的に問われる時代に、いま、私たちは、生きているのである。

(かとう てつろう 一橋大学・政治学)

「新しい思考」と史的唯物論

岩 崎 允 胤

いま、世界中に波紋を広げるゴルバチョフ書記長の「新しい政治思考」について、その問題点を哲学者の立場から分析、解明する反論の書。

目次より

- 第1章 「統一的な世界の法則性」と史的唯物論
- 第2章 ゴルバチョフ書記長の
「新しい思考」と史的唯物論
- 第3章 宗教者の反核・平和運動と「新しい思考」
- 第4章 新しい「平和哲学」とは何か

定価2369円

東京都千代田区神田神保町1-28

白石書店

電話03(291)7601
振替東京2-16824

天皇制批判の主体形成と民主主義

吉崎 祥 司

はじめに

天皇制に対する批判的主体はいかに形成されるかという問いをたてたばあい、問題の中心を占めるのは、おそらく、天皇制に否定的あるいは無関心であったような若い世代の少なからずがやがては天皇制擁護ないし容認の立場に変わっていくのはなぜか、ということであろう。これまで、世代の若返りによる天皇制の地盤沈下がくりかえし期待されてきたが、戦前天皇制の経験をもたない世代が六〇%を占めるに至った

現在においても、そうした予想は必ずしも実現していない。つまり、渡辺治氏がいうように、「世代交替が自動的に社会の意識をかえ、天皇・天皇制についての合理的意識を浸透させるだろうという見方が間違っている」。世代交替に天皇制支持基盤の自然的衰弱を期待することはできないのである。なぜか。「時々の民衆の支配的意識は決して年齢差によって色分けされるようなものではなく、常に時の支配構造とイデオロギーにくみ込まれた形でのみ存在し、したがって、時と共に自然に変化するというものではありえない」（『現代政治的構造の中の天皇制』、『歴史学研究』一九八九年四月号、一九頁）

からである。

加藤周一氏も、同様の連関について、つぎのように述べている。「戦後は、天皇シンボルの強く作用する範囲が、支配層に局限される。権力から遠い人たちの多くは、無関心です。

若いから無関心なのではなく、権力から遠いから無関心なのだと思います。年功序列の社会で歳をとって社会的地位が高くなってくると、つまり権力に近づいてくると、だんだん天皇に近づく。いまの若い人も歳をとって偉くなれば、また天皇に近づいてくるでしょう。つまり権力の象徴としての中心に近づく」(『世界』一九八九年一月号、一〇六頁、と。じつは、若いから天皇制に無関心であったのではなく、権力から遠くに位置していたために無関心たりえたのであり、したがって権力への接近という境遇におかれたとき、無関心は積極的であれ消極的であれ、天皇制の肯定へと変化せざるをえない。もちろん、このばあいの権力とは、大なり小なりの権力そのものであるとともに、小田実氏流にいえば、「金力」、「軍事力」、「文力」などを含む総体としての「力」であるにちがいない。

このような把握が事態の核心を衝いているとするなら、そこから、天皇制批判の主体形成にとっておそらくは決定的な意味をもつように思われる三つの領域が、すなわち、「労働

運動」、「マスコミ」、「教育」という問題連関が浮かび上がってくる。いわゆる「内なる天皇制」、われわれの価値意識への内省もさりながら、小稿では、まずはあえて、これらの(目新しくもないだろう)客観的な関連から、そこでの思想的課題に迫ってみることにしたい。

なるほど、たしかに近代天皇制は本質的に明治期以降に作為され操作されたものであるが、しかし、その作為は政治や教育にとどまらず、民間信仰や儀礼の演出等をつじた「権威ある中心」の設計において絶妙をきわめたものであり、あたかも人びとの心のヒダにくいこんでくるかのような威力をももちえた。この側面への注視なしには天皇制の秘密は解き明かしえないというのは、認識の問題としては疑いのないところであろう。しかし、実践的な方途としては、また、おのずからなるアプローチが存するべきであろう、というのがこうした視角設定の理由である。

一 企業社会と天皇制

もともとは消極的・無関心的な若い世代が、なぜ、天皇制の肯定にいたるのかといえ、それは、まず第一に、かれら

が、「企業社会」のただ中に自らの生活基盤の確保を図ろうとし、そしてそこで上昇志向を育て等々、総じて権力に接近していこうとするからである。天皇・天皇制を意識し、機あらばそこへの何らかのつながりをも持とうとし、「記帳」にも出かけていく人びとの多くは（半宗教的な天皇崇拜の感情を抱く人びとは別として）、たしかに、「金」や「力」や「威信」のいくばくかを所有し、またそういう関係に入り込むことを望み、あるいはそういう関係の中での保身を願う者たちであろう。かれらの幾たりかは、かつて天皇・天皇制を批判し、否定していた者たちであるかもしれない。そういうかれらの場合も、権力への、あるいは金と力、地位や威信などへの接近が天皇・天皇制への回心をもたらしめているのである。

端的にいえば、たとえば、企業における自己の地位（とそれにともなう生活）の保持が、「記帳」を必要とする。あるいはまた、率先記帳することによって、企業秩序の範を垂れようとする。さらには記帳がエスタブリッシュメントを示す人たちもいるだろう。そういう関係が、つまり、再び小田氏の用語でいえば、「企業ぐるみの自分」「企業ぐるみの日本」という関係が、「企業ぐるみの天皇」つまり「金と力との結合を正当化するもの」（『私の天皇・人びとのなかの天皇』参照）

という実態をもった天皇制イデオロギーを、それまでは無関心であったり批判的であった人たちの間にも生みだしていく。すなわち、権力の中心が天皇を押し立てることで自らの支配の安定化を図っているとすれば、中間諸層は、天皇制に寄りかかることでの保身を直観し、そして権力から遠い部分は、社会的混乱のなかでの統治中心にふさわしい善性そのものとしての天皇、といったマスコミからのコピーを受け取り続ける。支配層にとつて、天皇の権威を高めていくことが自らの力の保持にとつてもきわめて有用であり、したがって、「天皇の大衆に対する政治的象徴としての機能が強ければ強いほど統治しやすい」。その意味で、じつは天皇（制）はすぐれて、「国全体の象徴であるとともに、支配層の象徴」（加藤、一〇一頁）であるという二重性を帯びたものである。若い世代に現前する企業社会は、そのようなものとしてある。たしかに、企業社会それ自体は、国家主義的統合を必須とするわけではない。しかし、企業社会は天皇制的秩序原理を労働者支配に効果的に利用してきた。企業のイエ社会的構成、家族主義的労使関係形成や運命共同体としての企業への批判のタブー化等々の、擬似小天皇制ともいえるべき企業秩序が作為され支配してきたことについては多言を要しまい。今回の一代

替わり」にともなう事態も、そうした素地の上で生じている。むきだししの政治的誘導や官僚機構・自治体などによる「自発的服従」・「地域の自主性」の演出とあわせて、企業社会が六〇〇万人記帳動員や「自粛」等の受け皿となったのである。国家主義的統合中心としての天皇制強化という政治的プログラムの社会的日常的内容は、このように、まずは、ほかならぬ企業社会のなかにある。

かくして、巨視的には「企業社会」＝日本資本主義を存続させる統合中心としての天皇・天皇制は、「企業社会」内部において、一方で自らの支持基盤を醸成し拡大しつつ、他方では民主主義を抑止する諸機能の中軸としてはたらく。別格の特別な存在としての天皇、そしてそうした存在への批判のタブー視は、人間存在の平等という理念を打ち砕きつつ、そのまま企業秩序の論理におきかえられていく。企業内を小天皇制の聖なる権威が支配する。「万世一系」の皇統を軸とする単一民族、単一文化の神話は、容易に異端、異分子を排除する論理となるが、それは企業社会においても貫徹される。そして、企業＝日本の繁栄をもたらす日本民族・日本人の優秀性の自認は、アジアはじめ諸民族の軽視となり、かれらの犠牲をかえりみない「国際化」としてたちあらわれる。日本

社会の特性とされるものが、企業社会において再生産されていく。

それゆえ、天皇制を克服する批判的主体形成とは、なりに、やはりまず、そうした企業社会の論理のもとで窒息させられつつある「民主主義」の回復という点にみられなければならないだろう。そして、企業における民主主義の閉塞状況の根幹にあるのが、小集団主義等能力主義的競争主義の制度化に無抵抗な労働運動のヘゲモニーのもとで失われた労働者平等主義（これは天皇制支配下の日本資本主義をつうじてとも「伝統化」「血肉化」されにくいものであった）であることは、この場合重要な意味をもっている。企業における民主主義的・批判的主体形成にとつての諸課題は、思想的・理論的には、この労働者平等主義の再建という原理に集約されなければならないだろう（こうした問題情況については、さしあたり、たとえば渡辺治「現代日本社会の権威的構造と国家」、藤田勇編『権威的秩序と国家』所収、後藤道夫「階級と市民の現在」、石井伸男他『モダニズムとポストモダニズム』所収、など参照）。というのも、一言でいって、いかなる身分的・人格的特権も許さぬ労働者平等主義のもとに、近代民主主義の批判的核心が受け継がれているはずだからである。企業社会のものでの

保身と欲望充足という動機に発する天皇制の受容、天皇制イデオロギーに発する擬制的家族集団・イエ型運命共同体等が培養した協調主義的労働運動の制覇、すなわち不平等な社会構成の原基としての企業秩序の容認に向かう傾向に対して、権力の庇護のもとでの安心立命という幻想を拒否し、一切の特別な存在を否定することを根底にすえた労働者運動の力量の拡大が、今ほど望まれていることはないと思われる。

「『象徴』の権威を背景に企業内の意識の統合をはかる試み」への労働運動の対抗（山科三郎「象徴天皇制と主権在民の原理」、『季刊・労働者教育』六六号、二六頁）という課題が明確にたてられなければならない（それはあたかも、Xデーの吊旗掲揚に反対してたかうのが教育労働運動だけであってはならないがごとくである）。現在の、労働運動の右翼的再編に対抗する批判的諸潮流はまた、意識的にそのような質をそなえなければならないだろう。

こうして、天皇制の克服とは、まさしく社会全体の変革としてあらねばならないのだろうが、しかもなお、その中心は依然として、企業社会の改変にあるのではないか。天皇制受容の基盤としての「生活保守主義」といい「生産力ナショナリズム」（バイの理論への拝詭）といい、あるいは「自発的

服従のメカニズム、管理社会の内面支配のメカニズム」（栗原彬「日本民族宗教としての天皇制」、『世界』一九八九年四月号、一〇二頁以下）といい、それらはすべて、まづもって企業社会を土壌として成育する日常意識にほかならない。企業社会のそうした諸関係の問題性とそれへの対抗の仕方について、いまは具体的な吟味の余裕がなく、ここでは問題の所在を示すにとどめざるをえないが、冒頭に掲げた課題にとつての、おそらく最重要の論点として、強調しておかなければならないと考える。

二 ジャーナリズムと天皇制

天皇制擁護の心性、とくにこの間のそれは、企業社会に内在する秩序準拠性という基盤に加えて、より多くマスメディアの作り出したものであることはいまでもない。この点で興味深いのは『毎日新聞』四月二十九日の「天皇問題」世論調査である。そこでは、昭和天皇の戦争責任について、「責任はあった」が三一%、「責任はなかった」が三五%、「わからない」が二九%と、「この問題についての国民の意識はほぼ完全に三分割化された」し、「戦後の復興・繁栄と『昭和天皇』

の果した役割について」といういささか問題のある問いについても、「国民が結束し、発展する上での精神的支柱だった」というミスリーディングの臭い濃厚な選択肢への回答四二％に対し、「しかし『日本の発展と天皇の存在は関係がない』と冷めた目で見ている人も三〇％いる」という結果がでている（ちなみに、象徴天皇制を維持すべしとするもの八〇％内外、天皇制廃止をもとめるもの一〇％前後、天皇制強化を主張するもの数％程度、というのがこの三〇年の大まかな傾向であることは変わらない。新旧天皇への「尊敬」や「親しみ」六〇％前後は、マスコミの演出度というものであろう）。

『毎日新聞』がこの時期にこのような世論調査をおこなったことには、おそらく若干の経緯があることであり（この点について山田敬男「新聞報道における天皇キャンペーンの特徴と問題点」、『歴史評論』一九八九年二月号、二七頁以下参照）、自らの天皇報道の「正当性」を「実証」しようとする意図に出たものと推測される面もあるのだが、それはさておき、あのようにならざるにまで異様な報道の積み上げにもかかわらず、依然として、三分の一もの人びとが厳しく冷静な判断を下していることが注目されるべきであろう。この間のマスコミ報道に関する研究・分析の多くがほぼ共通して指摘しているように、たとえ

ば「温厚な学究タイプとしての昭和天皇」といったコピーは明らかに戦後のマスコミが創作したものにすぎず、他方、報道されなかった真実がいかに多かつたか（その長いリストはここでは割愛しなければならないが、たとえば、「終戦のご聖断」の強調にくらべ、「遅すぎた聖断」のマスコミによる指摘はあまりに少なく弱かつた）を考えると、この調査結果が示すものはすこぶる意味深い。マスコミにおける天皇報道の論調は明らかに、「国民的総意」にもとづくものでなく、その名による「正当化」が許されるようなものではないだろう。

もとより、こうした報道の背後に、いわゆる商業ジャーナリズム、マスメディアの資本主義的経営という事実を通路とする直接間接の強力な政治的干渉・統制があることはいうまでもない。マスメディアをつうじての世論操作は、権力にとつてあまりに自明な、常套の手段であり、とりわけ権力による直接の言論支配が法制的に許されない状況下では、かれらが、主要な教化手段としての巨大化したマスメディアをつうじた巧妙な世論操作に長じてきたことも無論であり、したがって、マスメディアのこうしたあり方が第一義的に問題とされなければならぬのはたしかである。

しかし、そのためにも、マスコミが創作してきた天皇像に

よる世論操作という点で、マスコミがジャーナリズムであろうとするかぎりでの課題が、また専門家集団としてのジャーナリストの固有の問題性（職業倫理、結果責任）が、ここではとくに、吟味されなければならないだろう。なにより確認しなければならぬのは、塚本三夫氏がいうように、『天皇』は日本における言論・思想の自由、および民主主義の内実を規定する中核的な要件であった。天皇および天皇制に関する論議がどれだけ自由であるかということ、言論・思想の自由および民主主義のありようとはほとんど直結した関係にあったと言ってもよい」（『マスコミにおける天皇の歴史的意味』、『科学と思想』七一号、二〇頁）、ということであろう。「言論の自由は、権力の批判を不可欠の要件とする」が、その言論に対して「聖域」が設けられ、そこにマスコミの「自己規制力」がはたらくなら、マスコミは批判機能を喪失して、退廃せざるをえない。そうした「聖域」こそまずは天皇（制）であり、それこそ「言論不自由の体系の要」、「言論・思想の自由を制限し抑圧する根拠」（二四頁以下）ではなかったのか。マスコミは、戦前の「ひとたび『あれは国体に害がある』という断定が下されれば、人でも主義でも議論でも、『まったく息の根を止められ』てしまうような状況」（山田光「天皇

制をめぐる思想的相剋」、『科学と思想』七号、三七頁）、そうした言論不自由の歴史を真に痛恨に感じているようには見えない。すなわち、「戦後マスコミにおいて天皇問題がその出発点の段階から、『戦前』を克服する上での課題として意識的に捉えられていなかった」（塚本、二七頁）のであり、政治的イデオロギー的役割への批判が皆無であるなど、天皇制への民主主義的視点はおろか、戦前天皇制とは異なった象徴天皇制という新憲法の理念にさえ立ちえていないのである。したがって、『戦前』天皇に引き戻されることを自ら規制する論理を内部に確立できないでいる」どころか、「天皇へのマスコミ自身の思い込み」、「天皇と国民の一体観とか同一の国民感情とかの「マスコミのなかにある『崇高』なる天皇観の表出」（二二頁）としての天皇報道の異常性をさえ自覚できず、むしろ天皇崇拜の「非合理的な心情と社会的雰囲気」を造出し、天皇の権威づけを強化する役割を、確実に果している。その様はすでに、国民主権にもとづく象徴天皇制という憲法規定にとつてさえふさわしいものではない。

しかも、マスコミは、その圧倒的な傾向的報道のなかで、天皇批判をあたかも「非国民」的行為とみなす雰囲気醸し出す役割すら担っている。それはまさに、天皇報道の今後の

ありようを天皇(制)の帰趨を決しかねない最重要因子とみなして、情報操作に狂奔する権力の企図の核心に合致するものにほかならず、かくして、マスコミは、「天皇にまるごと抱擁されることによって、ジャーナリズムとしての『殉死』の道を選んだ」(三五頁)ものといわなければならない。

それゆえ「マスコミは天皇に呪縛された状態から自らを解放しなければ、ジャーナリズムとして自由ではあり得ない」(同)。しかし、それはいかに達成されるべきか。

マスコミの課題は、第一に、民主主義・憲法にもとづく価値の確立ということにある。すなわち、マスコミは、「日本の民主主義をどうするのか、どういう影響があるのか」(加藤、前掲、一〇八頁)という「価値の原則」を自らの報道の基本に据える必要がある。現行天皇制ということにかかわっていえば、最低限、国民主権にもとづく象徴天皇制という観点を固守すること(象徴天皇制を国民主権に優先させるのではなく、あくまで主権者としての国民の意思に従属するものとして把握すること)によって、象徴天皇制の絶対視を克服し、天皇の元首化の動きや政治的社会的利用への徹底した批判をおこなっていくことが求められているのである。国民の「知る権利」を実質的に担保するジャーナリズムは、民主主義の

価値原則を自らの存立基盤としなければならない。

したがってまた、第二に、見解の分かれる問題に関しては、あくまで自由な報道を確保するということがなければならぬ。そもそも、そうした自由な報道こそ、ジャーナリズムの基本的使命ではなかったのか。そのさい、少数意見により多く配慮が払われるべきことは、民主主義の基本的にして初歩的な要請である。しかも、今回の天皇報道において封殺された言論が、量的にも質的にもたんなる少数意見ではなかったことは、マスコミ自体がその報道姿勢の修正を余儀なくされたことが示すとおりである。

第三に、ジャーナリスト個人にたいしては、民主主義・憲法にもとづく価値の確立という点での「自らが従う各率の定立」が、要求されているだろう。加藤氏が言うように、ここでは自立したジャーナリスト「個人が析出されてこない限りはだめなのです」(同)。ジャーナリストにおける民主主義的主体としての自己形成の未熟と、激化しているマスメディア間競争への埋没にともなう報道の質的低下、御用宣伝化等の転落の危険性が自覚的な反省にもたらされなければならない。日本におけるマスコミの歴史と社会的位置の適切な認識にもとづくジャーナリスト主体の職業倫理がこの際は問われてい

るのである。そうしたジャーナリストの知性と行動が、この間果たしてどれだけ示されたことか、といえば苦闘するマスコミ労働者に礼を失することになるか。

さらに第四に、ジャーナリズムの道義的存在根拠は、いつさいのタブーを認めないところにあつたはずである。タブーは、「根本的に言論の自由に対する侵害」であり、これを打ち破り、増やさないように努力することの中心にジャーナリズムが存しなければならぬ。マスコミは、天皇問題に関しては、その対外的な「侵略責任」と対内的な「抑圧責任」（人権の庄殺と民衆の貧窮化）をはじめとする歴史的事実に ついて、あまりに多くのことを報道してこなかった。そして、「天皇制を論じることが『あたかもタブーであるかのごとき感』は、その後といえども少しも弱まっていなない」こと、「天皇の神聖不可侵性がなお生きつづけている」（塚本、三三頁）ことに、マスコミは大きな責任を有している。しかも、この天皇・天皇制タブーの存在がタブー一般を許容する基盤となつて、諸タブーの拡散を招いていることもいうまでもない。ジャーナリズムがタブーにひるむなら、その存在理由は薄弱なものになつてしまう。

そしてさいごに、第五に、マスコミにおけるこうした課題

が解決されるためには、ジャーナリスト個々人の自立とともに（そのためにも）、資本としてのマスメディアに対抗しうる制度的保障としての編集権の確立等、ならびにそれら全体を集团的共同的に支える労働運動の強化が不可欠であり、また「国民の知る権利」の行使を付託されたものとしてのマスコミへの国民の要求と監視、支援もまた必須である。これらの課題を顕在化させるためにも、現実的には、ここでもまた、マスコミ労働運動の帰趨が重要な意味をもつように思われる。

三 民主主義教育の根元と天皇制

「天皇フィーバーとの関係でとくに注意を要するのは、公権力組織が管理運営する学校制度である。こんなにも組織立ち、こんなにも全国にきちんと張りめぐらされ、そして直接にひとびとと子どもたちを掌握しえている制度は、公的にも私的にも、他に例がないのではなからうか」（奥平康弘「日本国憲法と『内なる天皇制』」、『世界』一九八九年一月号、一二二頁）。もちろん、だからこそ、学校教育はとくに、今日にまで残るような一種「天皇信仰」をも胚胎させるほどの、天皇制教化の一大機関として機能したのである。したがって天皇制の政

治的社会的利用を図る支配層にとって、教育はつねに最重要の関心事であり続けてきた。しかし、若い世代がそこで育つ教育の現状は、かれらにとってなお満足すべきものではない。

たしかに、若い世代の一部は、やがて積極的な天皇制擁護者となるであろう。さらに、より多い部分は、企業社会に生き続けるなかでなほどか天皇制イデオロギーを受け入れていくであろう。また、とくにこの間のマスコミによる急速な「学習」のなかで、天皇(制)受容の心理がより広い層にひろがったようなことも、今後とも期待できるかもしれない。

しかしそれにしても、若い世代の全体としての無関心ないし消極性は覆うべくもない。権力に接近しうる者が少数でしかありえない以上、このことは、若い世代への国家主義の注入に辛苦する反動的支配層にとっては由々しき事態であろう。

しかも、憲法・教育基本法が課す民主主義教育は、一般に、特別な人間存在を容認する君主制・天皇制などの政治社会思想と、原理的に、両立するものではない。

それゆえ、ジャーナリズムの分野に比べるかぎり、教育の領域は、支配層からの執拗かつ熾烈な攻撃と干渉、強権行使にもかかわらず、天皇制強化の圧力に対して、なお相当によくもちこたえているといえよう。民主主義や人権、国民権

や平和の観念といった普遍的価値の教育それ自体を否定することはできないところから、良心的な教師たちや組合、民間教育運動などの抵抗と努力によって、教科書や学習指導要領の統制・改悪による教育内容への介入、支配のいつそうの強まり、教職員管理・統制の強化等にもかかわらず、全体としては、天皇制の積極的教化が遂行されるというところまではいつていなかっただといえる。

しかし、教育の場面においても、天皇制の維持強化につながる、したがって民主主義の弱体化につうずる腐敗が深く浸透しつつある。能力主義教育は、人間の平等という理念からその活動的力を奪い、むしろ人間の差別を容認し、弱者を否定しかねない雰囲気を広範に生みだした。「出世志向」と「脱落防止」が、エリート支配とそれに身を寄せるならわいを生む一方で、他者への優越意識と繁栄の満足のもとで、他民族にたいする軽視もまた培われていく。シンポリックにいえば、民主主義のこうした退廃化がいわば搦手から進行しているときに、こんどは「日の丸・君が代」が処分の恫喝をもなつて現場に強要されつつあるというのが、教育をめぐる目下の状況というものであろう。

このような状況のもとで、教育における天皇制への批判的

主体形成という課題をたてるべき、問題の中核は、今さらながら、やはり、天皇制、一般に君主制は、けっして民主主義と両立しないことである。

①それは、まず、「自由」と敵対する。土井正興氏の言を借りれば、先ごろの長崎市長発言問題などにみられるように「天皇の存在そのものが、言論・思想の自由をおびやかし、民主主義とあいられないものである」(「主権在民と君主制の行方」、『科学と思想』七二号、九七頁)。基本的人権の基軸に、生命・自由・財産を(三位一体的に)わがものとして確保することを据えたジョン・ロックにまつまでもなく、「言論の自由を人間の生命と同じように大切にすることの発想」こそ民主主義の根元であり、それを「論じることが『あたかもタブーであるかのごとき感』」、あるいは一身の危険をも懸念させられるような存在、関係は、明らかに民主主義に対立するものである。「国民の内面の価値観をまで独占的に支配した絶対的権威」として、「本来個人の主体的な営みであるはずの思想にまで転向を強いた、強いえた」(山田洸、前掲、三三三頁)天皇制のかつての猛威はいささかも忘れられてはならないだろう。そして、「代替わり」にともなう今回の諸事態がもたらした、天皇制によるまことに「われわれの生活、思想、行

動、精神、感情、にいたるまでを不自由に追い込んでいく構造」(栗原、前掲、一〇七頁)の広範な体験は、天皇制が自由一般に対立することを明証したものであるといわなければならないだろう。したがってまた、「現代天皇制は、社会的権威のもつともタブー的な次元を集約し代表する」(安丸、前掲、二〇頁)ものであり、それを拒否する者を選別し差別する原理としてはたらく。「自由」を否定するそうした存在を民主主義は根元的に容認しない。

②自由を毀損するものは、平等をも侵す。第二に、天皇および天皇家そのもののあり方が、特別な人間存在を認めないという民主主義の平等原則に反する。天皇の地位は世襲制である。「ひとつの血筋によつて差別構造をつくることは、民主主義と根本的に対立する」(小田、前掲、二〇五頁)。それは、専制的な民衆支配の根柢を高貴な血筋に求めた、すなわち人間の貴賤を前提とした王権の伝統に連なるものである。「世襲制とは、本来、『血』の連続性・純粋性のなかに他者を超越する権威を求める原理であるから、他者に対する差別を維持しながら血族関係にもとづく家族集団を一つの自然的で運命的な共同体として構成する」(山科、前掲、二二頁)。そのようなものとして、すなわち「権力の関係」と「情宜の関係」

(赤子に対する大家長)をあわせもつ、世襲制天皇制が、近代日本社会の階級的断続性と排他性・閉鎖性を完成させてきた。そして、男系男子(長子優位)のみに限られる相続は、性の差別や長幼の序などを自明のごとくにしてもいる。かつての最高裁長官横田喜三郎がつとに一九四九年に述べていたように、そもそも天皇が、象徴という特別な地位を有し、国事行為を行うという特殊な権能をもつのは「天皇がたんにその血統に基いて当然に有するものである。いわゆる万世一系のかぎりで、民主主義と一致しないことになる。この主義の根本観念である平等に反するからである」(『天皇制』、二五一頁以下、渡辺久丸「象徴天皇制の政治的役割」、『科学と思想』七二号所収、からの重引)。離婚の自由の否定など自ら「憲法的人権をもたない」(日高六郎)存在は、こうして、あたかも「日本国民の固有の存在様式」であるかに、現代日本における社会の階級的階層的秩序と差別の構造を合理化・容認し、それを擁護する観念を生みだす有力な根拠となつてゐる。この社会の差別の根幹と天皇制を温存する土壌は同一であり、社会の側がこの差別を必要とする秩序を克服するとき、天皇制は消滅する。

民主主義は、本源的には、一般の市民とちがう「特別の間」「別格の存在」「特権階級」等々を決して認めないという思想であり、したがつてまた差別を、総じて強者による弱者への支配を許さない。それが歴史をつうじての民主主義の自己認識の深化というものである。ちなみに、民主主義が自由と平等のこうした相面に基礎づけられねばならないのは、自明ながら、各人は相互に自らの生を最大限に充実させる自由を、分けへだてなく、平等に有しているからである。この原則は、民主主義のあまたの歴史的・形式的説明に優先する。

③ところで、国民統合の中心としての天皇が強調されるとき、当然にもそこでは、単一民族、単一文化の日本社会に君臨する「万世一系」の皇統という作為された「伝統」が予想されているだろう。そうした「国のまとまり」が今日の「日本の繁栄」を築いたのであり、そのまとまりの中心が天皇であるとされるとき、この特異な観念は、外に対しては、自らの優越の意識のもとに他民族を軽視し蔑視するふるまいとして偏狭な大国主義的ナショナリズムに転化するし、内に対しては、異民族や反対派・少数派の排除と単一文化の強要、すなわちコンフォームリズムの圧力としてあらわれる。

天皇制イデオロギーから派生するこのようなエスノセント

リズム（自民族中心主義）あるいはショーヴィニズムを相対化する視点こそ、「アジア」であろう。かつて、十五年戦争だけでも、その侵略行為によって、東アジアの二〇〇〇万の人命を奪い、人々の生活を破壊し、富を取奪し、さらに植民地からは、氏名や信仰、言語や文化を取り上げて止まなかった天皇制日本国家は、いままたアジア・第三世界の民衆の犠牲の上に自らの「繁栄」を謳歌している。そのことの認識がはじめて、そうした行為を恥じない心理的基盤となっている。「単一民族、単一文化を特性とする日本社会」なるものにおける「民族」や「文化」の野蛮への自省をもたらすであろう。

民主主義は、それぞれの民族的・文化的な尊厳の平等・同権として確立されなければならないのである（この項、ならびに次の項について詳しくは、拙稿「エスニシティと日本社会」、『思想と現代』五号所収、「中曽根発言の背景と『エスニシティ』論」、『文化評論』一九八七年一月号所収、を参照いただければ幸いである）。

④他方、天皇制イデオロギーの分泌物としての、単一民族・単一文化の称揚は、より一般的には、異質なものを排除するコンフォーミズム（馴化、同一化、画一化、同質化）圧力がきわめて強い「閉鎖的社会」を帰結する。そうした「閉鎖的社会」という文化的基盤（山口正之）がイデオロギーとして

の天皇制をささえるとともに、このイデオロギーがまた社会の閉鎖性を強めるという循環が成立しているのである。しかし、民主主義とは、本来、多様な個性や文化の共存にもとづく相互豊饒化という人類史の経験の上に構想されるべきものである。民主主義は、異質なものを、多様なもの、別様のものが、差別されることなくそれぞれに尊重され、共存しうるということばかりでなく、多様性や異質性に含まれる豊かさを積極的に発展させていこうとする関係を意味するのであり、そういう社会的空間を実現しようとする思想であり行動である。してみれば、人間の内面にまで踏み込んで、異質なものを排除、抹殺し、かくして文化全体を破壊する、この「単一」観念とそれを成立せしめる天皇制イデオロギーとは、「異質なものの共存」という民主主義の重要な価値原理に、真つ向から反するものといわなければならない。日本「単一民族国家」、「単一文化」論とは、ひつきょうするところ、単一・純血な民族における天皇を頂点とした整然たる位階秩序という統合様式の弁護論にはかならないのであり、この点で、日本社会における「異質なものの」意義はとりわけ大きい。

⑤こうして、自由、平等と反差別、民族的尊厳の同権、異質性の共存等を価値的諸原理とする民主主義は、それにふさ

わしい主体の自己形成をもとめているだろう。「権威ある中心」に依存したり、民族の幻想的共同体に帰属しようとする
ことなく、民主主義の担い手にふさわしい自立的思想を確立
すること、異質なものの一切を一に融合する超越者や擬似超
越者が必要としない社会生活創造主体・主権者としての自立
を実現して、主権在民原理にもとづく理性的思考を貫くこと、
タブーを相対化しこれを認めない批判的理性として自己形成
することが、いよいよ課題となつてゐる。そうした主体形成、
そしてこれを可能にする関係形成によつて、「天皇制への自
発的服従」という民衆意識の傾きも断ち切られるであろう。

⑥とつて、民主主義の基本的立場からするこのような天
皇制批判に対しては、それは民主主義の一つの立場にしかす
ぎず、天皇制と相容れる民主主義もまた存在する、それが日
本社会の特殊性であり、万世一系の皇統が連綿とする伝統に
根ざす民主主義であるとするような立論もまたありうるし、
現にある。天皇制イデオロギーの補完物として近年かまびす
しい日本文化論等のこうした議論に対しては、なによりつぎ
のことが歴史の事実として対置される必要があるだろう。

一つは、天皇制イデオロギーの根幹は、幕末維新时期以降、
時の権力者によつて作為され、政治的・教育的に定着された

ものだ、ということである。天皇制イデオロギーの虚構によ
つて企図されたのは、主要には、階級と差別を秩序原理とす
る社会の全面的再編成と、近代的統一国家形成へ向けて大量
の人的エネルギーを底辺から結集することであつたらう。こ
の狙いは大きな成功をおさめたが、しかし、その成功は、そ
れ以前から存在するとされた「伝統的な天皇制」なるものに
よつてもたらされたのではなく、天皇制を新たに構築するこ
とによつて可能となつたのである。

二つには、とはいへ、そもそもそうした作為、操作が可能
であるについては、一定の根拠が存したことはいうまでもな
く、古代からの天皇ないし天皇制の歴史を否定することはで
きない。しかし、そのことは、天皇制論者がいうような、い
わばアジア的・古代的伝統にもとづくものではなく、たとえ
ば、永原慶二氏が示しているように、「家職」制的社会編成
における「家職」に由来する権威賦与者Ⅱ「支配の正統性付
与機能」保持者として、時々の実権者に支持され規制されな
がら存続してきたものが、幕末維新时期における対外的危機と
国内的混乱のなかからの民族国家形成にさいして格好的存在
（「玉を抱く」「玉を奪う」）として利用され、操作されてき
たものというにすぎない（永原慶二「歴史的存在としての天皇お

よび天皇制』、『科学と思想』七二号、参照。

三つには、したがって、天皇制に関する「伝統的民衆意識論」といい、「深層意識論」あるいは「人類学的王権論」等々といい、それら自体は有意味かつ興味深いものではあっても、明治権力によって虚構・操作された天皇制という基軸的契機を離れてはならないだろう。あえていえば、『政治利用』

という現実から切り離れた『伝統的民衆意識』論は、それ自体反動イデオロギーというべきものである」（同、七七頁）。

さて、以上の論点が、教育の領域における天皇制をめぐるの民主主義的・思想的課題であり、広義の教育実践における中心的目標となるべきものではなからうか。もともと、そのためには、ことあらためるまでもないことながら、そういった教育実践が可能になるための条件の確保という、容易ではない仕事と同時に果されねばならない。能力主義教育の深い退廃（たとえば「物理的」にせよ「実質的」にせよ「授業が成立していない」、といった「文化拒否症」的状况）の進行、民主主義諸国家に類を見ないすさまじいまでの権力による教育統制、等々の困難の中で、しかし、教授する側においても、教育を受ける側においても、こうした、民主主義の根源的理解を、すなわち、自由と平等、抑圧と差別の否定、多

様・異質なものの積極的な共生等々の民主主義の根元を獲得していくことが、批判的主体形成にとっての重要な条件となるものであろう。

おわりに

民主主義の教育にかかわるこれらの命題は、じつはしかし、教育の課題であるとともに、労働運動やマスコミをも含めた全社会的課題でもある。その意味では、天皇制の克服はまさしく、真に民主主義的な社会をどう作っていくか、と別のことではないのであり、根源的な民主主義を形成する努力のなかで、天皇制はその存立基盤を失っていくのであろう。だがその主内容をなすのは、再び、ここであげたような原則に意識的にもとづく、労働運動とマスコミの再構築の努力、そして教育実践の立て直しということにあり、そこに視点を据えた実践的諸方途の熟慮ならびに実行が現在の緊要事をなしているように考えられる。とはいえ、その具体的方策を考えることなどは、小稿の範囲を超えている。問題の原理的な視点と主要な領域の提示を試みたにすぎない。

（よしぎき しょうじ 北海道教育大学・社会学・哲学）

象徴天皇制と女性

——私観・天皇制——

一 はじめに

編集部から「象徴天皇制と女性」というテーマを提示されたとき、はたと困ったのは、「女性」の視角からの天皇制のイメージが全く湧いてこなかったことである。原稿依頼の理由が、私が女性であるという点にあったようであるが、女性ということを意識して天皇制を考えてきたわけではなく、まして「女性問題」あるいは「婦人問題」といわれる分野については不勉強である。

ここでまず、女性問題と天皇制問題の接点はどこにあるのか、というところから考え始めなければならなかった。

一九七九年に『女性と天皇制』（加納実紀代編、思想の科学社）が出版されているが、他にこうしたテーマの立て方でまとめたものはない。しかしここに掲載されたものの多くは、自己の戦時体験に基づいたものであり、従って戦前の天皇制が主に問題にされている。

私は戦後生れであり、自ら新憲法世代と称している。日常生活の中で直接天皇制とかかわることもない。

そこで、この本の中で数少ない「テーマ」を問題にしてい

鈴木しづ子

る左方郁子「大きな悪としての『国家』と、井上輝子「マイホーム主義のシンボルとしての皇室」の二論文からヒントを得たいと思う。

まず左方郁子は、『私』と『女性』が一つの直線上に明らかな像を結びぬかぎり、『私と天皇制』を論ずることがかならずしも、『女性と天皇制』を考えることにはならず、私にとつて、『女性と天皇制』というテーマはいったい何なのかと、堂々めぐりに悩んでしまう。「はたして、『女性と天皇制』というテーマの立てかたは、現実の有効であるのか」と問いかける。そして、『女性』が『母』や『妻』としての特性をはずして、男と同じ立場、たとえば、『国民』一般となるとき、かえって、『天皇制』との関係ははつきりしてくるのではあるまいか」

「敗戦を境にして、『天皇制』が変質したことは疑うよすががない。変質しながらなお生きつづけたとしても、それは、『日本国家』が悪しき『国家』として存続するために必要なかぎりにおいて利用する存在でしかない。そうしたとらえ方をした方が、『女性と天皇制』というテーマははつきりするのではあるまいか」といつている。

井上輝子の場合はどうか。氏の場合、「天皇制という言葉

自体が非常に多義的で曖昧である以上、『女性と天皇制』について考える視点も、なかなか一義的には定めにくい」としつつ、このテーマに向き合う自身の姿勢を、「戦前における被抑圧の視点から問題をたてるのではなく、天皇制国家を知らない世代の女性にとつて天皇制問題とは何なのかを考えてみたいと思う。私の目からみれば、直接的な形で女性と天皇制の問題が生じたのは、むしろ戦後の現象であろうと思われる。端的にいえば、戦後、女性はカゲの住人であることをやめて、いわばオオヤケの世界に進出し、一方皇室は公的なオオヤケの鎧をぬいで、私的な性格を帯びるにいたったからである。そしてそうした過程のなかで、女性と天皇制は、文化の面において、新しい問題を提示しているように思われるからである」としている。

具体的には、「マイホーム主義」を検討する中で、ミッチーブームにみられるような「恋愛結婚イデオロギーの補強機能を果たしている」面に「現代における女性と天皇制の第一の問題」を、そして第二の問題として家庭生活におけるハウツー物、たとえば『冠婚葬祭入門』等のベストセラー状況から、「皇室によって権威づけられた人々によって書かれた文化様式や儀礼や伝統に、多くの女性たちが、自己の行動およ

び家庭経営の準拠をおこうと志向したこと」を指摘する。その総括として皇室関係記事が、女性たちの「同質性信仰」と「上昇志向」において再生産される状況を、女性における天皇制問題と位置づけているのである。

さてこの両者の主張は、最後の座談会においても、左方は、女の問題を無限定に拡げず、国家と国民という関係の中で捉えようとし、井上は、戦後は女が天皇制を支える母体になったんじゃないか、という認識から、政治制度としての天皇制より、「天皇制的意識構造」という意味で捉えようとしており、両者はなかなかかみ合わない。

さて、以上二氏の論を手がかりにさせていただきながら、戦後の国家と天皇制そして女性の意識の問題について考えてみたい。しかし私自身、このテーマに関して有効な方法論を持っていないし、自信もない。そこで開き直りを許していただいて、日頃考えている私の天皇制観を述べつつ、「女性」との接点を探ってみたいと思う。

二 象徴天皇制とは何か

象徴天皇制とは、立憲君主制の日本の特殊形態である。日

本的特殊形態というのは、第一に憲法に依拠した正統性、すなわち、国民主権を大前提としてはじめて容認されること、第二に政治的行為の限定性、すなわち憲法に明記された国事行為のみを行なう（憲法第四条）、という二点に求められると考える。祭祀的性格と血統性は暗黙の了解としてあると思われるが、憲法下において正統性の合理的根拠とはなりがたい。

第一の点については、裕仁天皇死去後の明仁天皇即位にあたり、「日本国憲法及び皇室典範の定めるところにより、ここに皇位を継承しました」（八九年一月九日朝見の儀）とあるように、もはや憲法以外のいかなる権威にも天皇位の根拠を求めることができない。第二については、憲法第七条に「一〇項目の国事行為が列挙されており、文字通り、限定されていることである。「制限」という語を使う人もいるが、「制限」というと、一定ワク内の自由、といったニュアンスにも取れるので、このように列挙的に明記されているのであるから「限定」といった方が明確であろうと私は考える。

もちろん、現実の運用においては矛盾だらけであり、特に国事行為については、今日一部法学者の「象徴の行なう公的行為」などという拡大解釈を許すほどに骨抜きにされている事態がある。

さてこの二つの特性を持つ象徴天皇制は、国家機構の一部をなし、その意味で国家と一体である。(が、国家の全てではない。戦前は国家イコール天皇制であった。)従ってそれは本質的に政治的である。しかし、同時に天皇制は国家とは相対的独自性も有しており、時々的情勢に応じて、国家の危機を乗り切るための必要な政治機能を果たしてきたと言えるのではなからうか。

敗戦から講和にいたる時期においては、裕仁天皇は、占領軍総司令部(GHQ)の情報をいち早く得ることに腐心し、天皇⇨マッカーサー会談を持続的に持つことに成功した。占領下、一回にわたる天皇⇨マッカーサー会談は、政府の公けの行為とは別に行なわれ、かつ内容は極秘である。

天皇の全国行幸も、GHQの了解があつて初めて可能であつたわけである。また沖繩を二五年から五〇年にわたつてアメリカへ長期貸与するという裕仁の提案を伝えた「天皇メッセージ」(四七年九月、GHQ政治顧問シーボルトあて)も、裕仁の自己保身から出たとはいえ、マッカーサーとの会談などを通じての占領政策に関する独自の情報収集があつてはじめて可能であつたと思われる。

このように、占領期には、憲法など天皇にとってはないに

等しく、政府とは独自に、高度な政治的行為を行なつていたのである。

こうして占領期を乗り切つた天皇制は、講和条約締結前後の反動期に、政治的にも社会的にも自信を取り戻してゆく。それは四九年から五四年までの行幸が、四七年までの行幸とは違つて、方法的に確立され、儀式化され、庶民的な低姿勢が次第に消えて警備も強化されてきていることにも表われている。戦後行幸の最後の行幸である五四年の北海道行幸においては、ついに新生自衛隊まで登場する。自衛隊による「捧げ銃」の遠迎は旭川市で戦後初めて行なわれたのである。従つて、北海道行幸は戦後天皇制の、また行幸史の重要な画期であると考えるが、テーマからはずれるので深入りはしないでおこう。

さて、五〇年代後半から高度成長期に入ると、裕仁天皇は表面から後退し、皇太子明仁が前面に出てくる。五九年、皇太子明仁と正田美智子の結婚を期に、ミッチャーブーム、マイホーム主義と続く社会現象は、井上輝子「マイホーム主義のシンボルとしての皇室」が論じているところである。この時期はマスコミと皇室の蜜月時代といえるだろう。週刊誌は高度成長とミッチャーブームで驚異的な伸長を示した。『サンデー

「毎日」は五八年一二月から五九年四月にかけて毎号のように皇太子結婚関係の特集記事を載せることで、他の週刊誌を圧倒する部数を拡大、結婚のグラビア特集を組んだ五九年四月二六日号は一五六万七〇〇〇部という史上最高の発行部数を記録したという(野村尚吾『週刊誌五十年』毎日新聞社)。

またこの時期に女性週刊誌が続々と創刊され、これらは競争で皇室記事を載せたので、ミッチーブームとマイホーム主義はこれら女性週刊誌によって支えられたといっても言い過ぎではないほどであった。

しかし、一方で、深沢七郎『風流夢譚』事件(嶋中事件)や大江健三郎『セヴンティーン』事件、小山いと子『小説美智子さま』事件など、天皇制に関連した言論弾圧が、宮内庁や民間右翼の手によって陰湿にくり返された時期でもあった。

井上が指摘するような、女性が「天皇制を直接支える母体となったんじゃないか」ということは、マスコミを媒介とした「象徴天皇制と女性」の社会思想的関係が表面化してきたということであろう。

そして、七〇年代後半から、天皇の対外元首化過程に突入する。

三 女性にとつての天皇制問題とは

さてそこで、「女性」と「天皇制」を結ぶどのような問題が考えられるか。

まずは(1)女性からみた天皇制であるが、これはただ女性といつてもその立場や思想で十人十色、女性を意識しない女性の天皇制観もあるだろう。知識人女性や、新聞投書の中の女性の声など、活字になったものからその天皇制観を検討する方法があると思うが、この場では取り上げない。(2)天皇制に含まれる女性問題、(3)女性の意識・観念の特質と天皇制。ここでは、(2)と(3)について検討してみたい。

(2)の問題は、主として差別の問題である。

「天皇制は差別の象徴である」といわれることがある。性別や身分、出身等による社会的差別の源泉を天皇制に求める視点である。天皇及び皇族が特権的地位にあるための対極として社会的弱者への差別が存在するからである。そして前近代的差別の構造は天皇制の制度の中に凝縮して温存されている。皇室典範が憲法体系の中で異質な位置を占めているのは、「差別」という点で、憲法理念に反するからである。

憲法第三章「国民の権利及び義務」を一読すれば皇室典範との矛盾は一目瞭然である。天皇（皇族も含めて）は、自由に集会に参加したり意見を表明したりできるだろうか（憲法第二二条）。天皇は引越すことができるだろうか（第二二条）。職業を選ぶことができるだろうか（第二二条）。好きな人と結婚できるだろうか（第二四条）。天皇の娘は天皇になれるのだろうか（皇室典範第一条及び第二二条。すべて否である）。これらの中で、女性にかかわりの深い問題は、結婚と女帝の問題であろう。

結婚については、五九年の皇太子明仁と正田美智子との結婚が、あたかも自由な恋愛結婚であったかのように、マスコミによって宣伝された。とくに女性週刊誌がそのお先棒をかついだ。正田美智子が民間の女性（とはいっても大ブルジョアの娘）であったこともあって、二人の関係は「テニスコーストの恋」などと、まことしやかなロマンスとして語られた。が、実際は近親婚を避け、高度成長による大衆化社会に適した皇室像を作り上げるための仕組まれた恋愛であり、皇室会議の採決を経てはじめて婚姻が認められたのである。たとえ恋愛が本物であったとしても、相手が皇室にとって「好ましくない女性」であれば、婚姻は拒否される。その判定上問題

とされるのは「血統」「民族」「国籍」「家格」「宗教」等であるようだ。「好ましくない女性」を想定することが「ただ日本人の差別意識を列挙することに帰着するに過ぎない」ことであることを、横田耕一は指摘する（『皇室典範』私注・中）
法律時報、八九年六一巻二号）。

自由な結婚のためには皇族を離脱しなければならない。しかし皇太子、皇太孫は認められず、他の皇族も特別な事由があると皇室会議で認められなければならない。つまり自分の意志では皇族をやめられない。八二年に三笠宮家の長男寛仁が皇籍離脱を公式に希望したが、皇室会議を開くこともなく、説得され、果たせなかった。

しかし女性はこの限りではない。皇族女子は「その意思に基づき」皇室会議の議を経れば可能である。そうするまでもなく、皇族以外の者と結婚すれば、自動的に皇族を離れることになっている（典範第一〇、一三条）。

これらのことは皇位継承と関連している。皇族男子に自由な結婚が認められないのは、皇位継承権という特権を有しているからであり、従って皇籍離脱も自らの意志では行なえない。皇族女子は皇位継承権を否定されているが故に、たてまえとしては皇籍離脱―自由結婚が認められるのである。この

ように、特権と差別は、コインの裏表の関係にある。

さてここで、いまひとつの問題、女帝の否定の問題が出てくる。この問題は、女性差別の象徴として一般に語られるところである。先ごろも、明仁の天皇即位の折に、若い女性から、男女平等の時代に女性に皇位継承権がないのは疑問だ、という内容の投書がみられた(朝日新聞、八九年一月二二日)。こうした疑問はとくに女性には多くあると思われる。たしかにこれは、天皇制における女性差別の最たるものだ。そして「皇位の男系による相続」こそ、皇室典範の中核をなすものであり、「男尊女卑」観念の再生産を促すものである。だが、この問題は、先に述べた結婚の自由―皇籍離脱との関わりから考えた方が良いと思う。皇族女子に皇位継承権が認められれば、当然結婚の自由―皇籍離脱は否定されることになる。コインの裏表だからである。皇籍離脱はまた結婚のみならず、職業選択や住居の自由とも連なってくる。つまり、皇籍離脱によってのみ、彼(女)らは自由な市民となれる。半国民から一国民になるわけである。であれば、女帝への道を開くより、逆に皇族男子に、自由な意志に基づく皇籍離脱の道を開くべきである。女性を男性の基準に合わせるのではなく、男性を女性に合わせることで、皇族の男女平等をはかるべきだ

と、私は思う。

(3)女性の意識・観念の特質と天皇制との関連はどうか。

活字になった女性の天皇制観は自覚し意識されたものである。ここで取り上げる女性の意識・観念とは、一般的に、男性との比較において指摘される社会意識や観念の傾向や特性といったものである。いわば自覚されない、潜在的、あるいは習慣的思考形態といったものである。それらが、天皇制とどのような関係を結ぶのか、といったことが、ここでの問題である。

一五年戦争下、社会の中心的な働き手である男性たちが戦争に狩り出されると、残された女性たちは、「銃後」の守り手として、あらゆる生産現場に動員された。女学生は学業を放棄して軍需工場や農作業に動員され、主婦は婦人組織(国防婦人会など)を通じて、戦時体制補強の役割を担わされた。「国のため」という一言が、権力の横暴を許したのである。

そうして迎えた敗戦にあたって、日本は初めて、外国軍隊の占領を経験することとなった。そのとき、国家権力が考えたことは何であったか。占領軍に女性を提供することで、占領政策を骨抜きにし、国体護持に少しでも有利な状況を作ろうとしたのである。敗戦もない八月二六日、特殊慰安施設

協会（通称 R・A・A）が作られた。指導・監督するのは警察署長である。しかも「戦後処理の国家的緊急施設、新日本女性を求む」という募集広告を出した。「新日本女性」とは、つまり慰安婦であったわけである。

このように、戦後女性の出発点もまた、「お国のため」に利用された、恥辱の歴史を背負って始ったのであった。

大ヒットした、「星の流れに身を占って どこをねぐらのきよの宿」「こんな女に誰がした」と歌われた流行歌「星の流れに」（清水みのる作詩、利根一郎作曲）は、戦後の東京近辺の街の様子をよく表わしている。R A A は盛況であったが、性病の蔓延が G H Q を恐れさせ、四六年一月には公娼廃止の覚書が出された。そして同年二月内務省の「公娼制度廃止に関する件」及び翌四七年一月の勅令九号の公布によって公娼制度は廃止されたが、行き場を失った慰安婦は街娼となつて街にあふれたのである。

「こんな女に誰がした」は、時代が生んだ言葉である。

しかし民主化の進展は、国に利用されるだけの、主体性のない女性からの脱却を促した。民衆の中の国体護持意識は、憲法制定に前後して大幅に後退していった。

そして高度成長期、一方でミッチーブームとマイホーム主

義が女性をねらつてまきちらされたが、同時に経済の急激な成長は、女性の職場進出を促し、自立への意識改革を模索する方向をもたらしした。

女性労働者の増加の状況をみてみると、一九六〇年の女子雇用者数七三八万人で、増加率は八・五％とピークを示している。その後も年々伸びて、八七年は一、六一五万人、雇用者総数に占める割合は三六・五％である。また、「女子短時間雇用者（パートタイマー）」は、七〇年に増加率のピークを示し、以後毎年徐々に増えて、八七年には女子雇用者中の二三・一％をパートが占めている（労働省婦人局『婦人労働の実情』一九八八年版）。

また、現在働いていないが、働きたいと思っている女性の数も大幅に増え、二〇代から四〇代までの女性の半数以上が働きたいと思つてることがわかる（表一）。三〇代後半に、とくに就業希望者が多くなるのは、子供が手を離れた時点で再び働きたいと考える女性が多くなつていることを示していると思われる。

そしてこれら女性労働者の五九％が、職場で男性と平等に扱われていない、と感じている（表二）。この被差別感が、女性の自立と社会の改革を促すエネルギーとなつている。一

九八五年、不十分なながらも男女雇用機会均等法が施行された。女性の職場進出によって自覚された被差別感が、法制化運動のエネルギーを生んだといえるであろう。

さて、こうした女性の職場進出は、女性の抱える問題がどこにあるのかを考える状況を生み出した。女性を対象にした「婦人学級」の内容の変化をみると、女性の関心の移り変わりがよくわかる(表3)。「婦人問題、女性史」の講座の急激な増加は、女性をとりまく状況の変化があつてはじめて可能となったわけである。『婦人白書 一九八八』(日本婦人団体連合会)はこうした傾向を、「婦人たちは、一人の人間として十全に生きるために、①自らの問題としての婦人問題の発見、②婦人問題の歴史、理論などの理解、③婦人ゆえに奪われ、育てられなかった知識、力量の育て直し、といった課題を婦人問題学習に託し、婦人問題解決の主体となるための知識の獲得と力量形成をめざして、多様な婦人問題学習を展開している」と指摘している。

高度成長の結果花開いた女性の社会参加意欲や趣味の多様化、女性問題の自覚は、政治的・社会的意識の面でのような傾向を示しているだろうか。

七四年調査による政治観(東京の場合)をみると、「政治は

有能な政治家にまかせた方がよい」とするものが、全体五三・八%に対し、女性は五五・三%、「国民が自分たちで行なう」とするもの全体で二五・二%で、男性の方が二八・八%と高く、政治に対して主体的に関わろうとする意識は、女性が男性より低い(総理府広報室『月刊世論調査』七五年四月)。

七五年調査の「国や社会のことにもつと目を向けるべき」と考えるのは男性四七%に対し女性三五%である。「日頃社会の一員として何か社会のために役に立ちたいと思つている」のも、男性六一%、女性四八%と、女性は男性より低い(同『月刊世論調査』七六年五月)。

もうひとつ、宗教意識についても考えてみよう。NHK放送世論調査所による『日本人の宗教意識』(日本放送出版協会)によれば、次のような結果が得られている。一部抜粋してみよう(八一一年調査)。

・「神や仏に願いごとをすると、何となくかなえられそうな気がする」

男四二% 女六四%

・「神でも仏でも、心のよりどころになるものがほしい」

男五〇% 女五七%

・「祖先の人たちとは、深い心のつながりを感じる」

表1 女子無業者の年齢別就業希望率

		総数	15～ 19歳	20～ 24	25～ 29	30～ 34	35～ 39	40～ 54	55～ 64	65歳 以上
就業 希望 率 (%)	1965年	20.8	14.8	32.9	31.9	32.0	31.0	22.8	9.9	2.6
	1977	35.8	16.8	52.8	58.3	59.7	60.3	43.9	21.0	5.5
	1988	30.8	21.8	59.4	57.8	23.6	4.9			

総理府統計局「就業構造基本調査」

『婦人労働の実情』（労働省婦人局、1988年版）より一部抜粋

表2 職場において男女は平等に扱われているか (%)

該当数 (人)	平等で ある	平等で ない	一概にい えない	わから ない
2,380	12.8	59.2	10.0	18.0

総理府「男女平等に関する世論調査」（1975年7月）

『婦人の生活と意識』（総理府婦人問題担当室）より

表3 国庫補助婦人学級の学習内容の推移 (%)

区 分	全学習時間に占める実施学習時間数の割合							全学級数に占める 実施学級数の割合			
	計				市	町	村				
	1986	1985	1984	1978	(’86)	(’86)	(’86)	1986	1985	1984	1978
市民生活	9.3	13.5	18.0	9.1	8.6	10.1	9.5	41.8	61.4	75.5	42.0
郷土史・文化財	4.6	4.3	7.6	6.9	4.6	4.9	3.3	23.5	22.5	39.0	32.3
ボランティア活動	2.7	2.4	2.1	1.4	1.8	3.9	3.0	18.2	18.6	14.9	8.3
婦人会活動	1.4	2.0	2.7	0.8	1.3	1.6	0.9	7.5	8.9	17.4	6.0
消費生活	4.3	4.9	7.7	5.9	3.6	5.4	3.2	27.3	30.6	41.9	32.0
婦人問題・女性史	28.5	26.5	9.3	4.3	31.0	26.6	21.5	76.0	81.9	52.7	24.7
家庭の生活設計	6.7	9.1	8.0	13.6	6.3	7.1	6.5	37.7	50.7	47.7	61.0
家庭教育	4.3	5.0	6.2	6.1	4.1	4.5	4.5	26.2	31.9	40.7	27.0
健康管理	7.5	9.3	10.7	11.4	5.5	9.3	11.1	44.7	53.2	59.4	52.3
体育・レクリエーション	3.7	4.1	3.8	7.2	2.5	4.4	8.1	24.4	25.2	26.1	38.3
職業生活	10.5	4.0	2.1	0.4	16.1	4.5	4.5	27.9	27.0	12.6	2.0
趣味等	8.8	8.9	13.8	22.2	8.4	8.6	12.9	33.8	35.0	46.8	60.0
その他	7.7	6.0	8.0	10.7	6.2	9.1	11.0
計	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

文部省社会教育局「婦人教育及び家庭教育に関する施策の現状」（1988年3月）

『婦人白書1988』（日本婦人団体連合会）より

男五六% 女六二%

そして、調査の結果を、同書では「女性のほうが、男性よりも、日常の具体的な行動をつうじて、日本的な宗教に親しんでいる」「さまざまな宗教的心情をもっている人の割合も、女性の方で高くなっている」「しかし……女性は、とりわけ、“現世利益”的色彩の強い意識や行動について、“宗教的”なのである」と分析している。

以上のような、七〇年代から八〇年代にかけての女性の意識状況を経て、最新の、八九年一月二五・二六日（明仁即位、朝見の儀の約二週間後）に行なわれた朝日新聞世論調査による「昭和天皇」の戦争責任についての男女差をみてみよう。

「昭和天皇」の戦争責任は、
ある 男三一% 女二〇%
ない 三二 三一

どちらともいえない 三三 四二

となっており、世代別にも、男性は二〇代から四〇代まで「ある」が「ない」を上まわっているのに比し、女性の場合ほどの世代も「ない」が「ある」を上まわっている。また、「どちらともいえない」と、判断を回避する傾向が女性に多いのも気になる（朝日新聞、八九年二月八日）。

これら、例としては不十分であろうが、一連の調査結果から、どのような女性の意識・観念の特質がイメージされるであろう。

社会参加意欲が高く、就労意欲も高く、男女差別に敏感で、女性問題等の学習意欲も高まっていることは事実である。一方で、政治、国家、天皇のような問題になると、主体的判断が弱くなり、意識の遅れが指摘できる。

そうしてみると、女性は私的な生活上の利害に関わる問題には敏感であるが、抽象レベルでの思考に弱いといえるかもしれない。従って、先に井上輝子が指摘したように、マスコミの宣伝にも乗せられ易く、「同質性信仰と上昇志向」を再生産することとなるであろう。

ミッチーブームもそうであるが、ここ数年の浩宮妃選びを射程に入れた、女性週刊誌の仕掛けた「お嬢様」ブームも、いわば女性の「上昇志向」につけ込む企画であろう。しかし、ミッチーブームのときと違って、経済は低成長に入っており、シンデレラ願望の限界性をも悟っていると思われる現在では、女性の「上昇志向」をおおるイデオロギー操作も、うわべだけのものであろう。そう考えてみると、「同質性信仰」の方が、イデオロギー的にはより大きな問題を含んでいるの

ではないかという気がする。

家庭生活や職場、学校教育における画一化、均質化に比較的女性は鈍感であるし、かなりの部分に、かえって画一化、均質化を望む傾向も強い。女性の地域や家庭における宗教的行事への参加なども、同様の脈絡の中で考えられる。

宗教的信仰者ほど、天皇制支持率が高いことは、斎藤哲雄が七七年から七八年にかけて調査した結果に基づき分析した『天皇の社会心理』（彩流社）で、すでに指摘しているところでもある。そしてまた同書は、天皇支持率の男女差について、男の支持率五六・二％（不支持二二・七％）に対し、女性は六三・二％（不支持一六％）という報告をしている。NHK放送世論調査の結果と考え合わせると興味深い。女性の方に宗教的心情が高いということは、女性の方に天皇制支持者が多いということと符合する。天皇の戦争責任について、女性の場合「ない」が「ある」を上まわる結果も、こうして納得できるのである。

こうした宗教的心情も含めた「同質性信仰」（「同調性」と置きかえてもよいと思うが）は、共同体的心性の残滓ざんしであろうと私は考える。男性の生活が職場中心であるのに対し、女性の場合家庭や地域が中心となっている。こうした点に同質

性⇨同調性を余儀なくされる必然性があるのであろう。

さて、最近の金余り現象を反映したこんな歌がでた。「Happy Girl」（石坂まさきを作詩作曲、京建輔編曲）というこの歌は、「儲かった 儲かった 商売繁盛じゃ 日本国中に蔵建った……」「どうしよう 困っちゃう」と続く。

裕仁天皇の死去でデビューが遅れたそうである（朝日新聞、八九年二月二日）。四月であつたか、記憶は定かでないが、NHKラジオでこの歌を聞いた。こんな歌を聞かされると、こちらの方が「困っちゃう」気分になる。本当に我ら女性は「Happy」なのか。

「星の流れに」も女性が歌った。「Happy Girl」も女性が歌っている。これらの歌が時代を歌っているとはいえず、時代に無批判に踊らされるのが「女性」でいいのか。

四 今日象徴天皇制の役割

高度成長期には、政治的、社会的に経済主導型となり、天皇制は、皇太子⇨美智子という新世代の登場によって大衆天皇制幻想をふりまき、マスコミが媒体となって女性がその底辺を支えるという構図が作られた。そして七〇年代後半から、

経済は低成長時代に入り、ソフトな大衆天皇制幻想は消えて、再び政治性が表面化してくる。

そのきざしは、ヨーロッパ訪問（七一年九月）や伊勢神宮参拝における剣璽動座の復活（七四年一月）等に現われてくるが、七五年九—一〇月の訪米は、ひとつの画期になるだろう。政治的に決着した対米関係における戦争責任問題も含め、改めて米国民による天皇制の認知をもって、敗戦国と戦勝国の和解をとげ、「対外元首」の地位を不動のものにした。そして、七六年「在位五〇年記念」、七九年元号法制化を経て、八〇年代中曽根康弘政権による総決算路線へと進む。

さて、そこで「経済大国」「西側諸国の一員」を自認する日本が、その国家的要請として求めるものは、アジア・太平洋地域において指導的地位を得ようというものであろう。この際に必要となるのが経済力と軍事力であり、その力を発揮するための国民的コンセンサスを確立すること。そのためのイデオロギー統一の必要性が高まっている。

このような国家権力の要請の中で、天皇制はどのような役割を担うのか。

戦後、日本の資本家階級は、経済成長に力を注ぎ、技術革新を成しとげ、「経済大国」化に成功したが、彼らは、国家

的ビジョンとそれを支える階級的イデオロギーを欠落させたままであった。経済主義主導と、日米安保体制に依存した対米従属路線は、経済の高度成長を可能にしたが、資本家階級が、自ら支配階級としての階級理念を形成することはできなかった。この支配階級の非自立性が、イデオロギー支配において他にモデルを求めることとなる。ここに、資本家階級が、前近代的モラルの持続者である天皇と結合せざるを得ない必然性があると考ええる。

戦後、地主制や天皇の軍隊がなくなり、高度成長期には地方に残存した村落共同体もほぼ崩壊したにもかかわらず、なお天皇制が維持されるのは、資本家階級による支配の欠落部分を補う上で欠かせない存在だからである。その好例は、七九年の元号法制定である。資本家の中に西暦使用を唱える者もあったが、結局右翼の攻勢に押し切られた。資本の論理に従えば、西暦使用の方がその利害に合致し、世界的な資本の拡大に有利なことは素人目にも明らかである。にもかかわらず資本の論理を貫くだけの主体性を持っていないのは、イデオロギー支配に独自の理念を持たず、天皇制に依存しているからである。

こうした社会では、国民の側の近代的契約観念も未発達で、

合理的思考は根つきにくい。村落共同体が崩壊しても、共同的の心性は残り、情緒的思考形態が支配的となる。就労経験の少ない女性ほどその傾向は強くなるであろう。そして、情緒的世界のイデオロギー統合には、「伝統」という衣を着た天皇制イデオロギーが効果を發揮する。

しかし、八九年一月、新天皇明仁が即位し、四月には、日本能率協会が西暦使用一本化を決定（朝日新聞、八九年四月一日）、リクルート汚職で、総決算路線の推進者中曽根もその政治生命は終末を迎えつつある。

生活水準の底上げと、皇室生活の現実を知ってシンデレラ願望を捨てた女性たちが、「分」相応の主婦願望を持ちつつも、現実には働く女性が増えている。彼女たちの被差別感や社会参加欲求が、男性社会において、同質化・均質化の傾向を克服して、経済的自立から精神的自立への回路を創造しうるであろうか。

あるいは、資本家階級の天皇制依存体質と女性の同質性信仰、情緒的思考形態が、職場や社会で、天皇制を支えるイデオロギーの結合を形成することになるのであろうか。

合理的、市民主義的思考を女性が我がものとすることによってこそ、天皇制イデオロギー神話から解放されるのであろうか。

うと私は考へる。

（参考にした論文及文献）（本文中で引用したものは除く）

・進藤栄一「分割された領土」（『世界』七九年四月、岩波書店）

・同 「戦後史の中の天皇」（『法律時報』八九年、六一巻六号、日本評論社）

・豊下楯彦『天皇とマッカーサー会見』の検証（朝日新聞、八九年二月六・七日）

・渡辺 治『現代政治構造の中の天皇制』（『歴史学研究』八九年、五九二号）

・坂本孝治郎『象徴天皇がやってくる』（一九八八年、平凡社）

・松浦総三『天皇とマスコミ』（一九七五年、青木書店）

・岡 満男『婦人雑誌ジャーナリズム』（一九八一年、現代ジャーナリズム出版会）

・西 清子『占領下の日本婦人政策』（一九八五年、ドメス出版）

・ドウス昌代『マッカーサーの二つの帽子』（一九八五年、講談社）

・野口雄平『歌が語る 昭和はこんなに面白かった』（一九八九年、中経出版）

（すずき しづこ 歴史科学協議会会員）

天皇観の思想構造

はじめに

昨年九月の吐血に始まり、本年一月の「大喪の礼」、およびそれに続く新天皇の「代替り」行事にいたるほぼ五カ月の間にくりひろげられたさまざまな行事、事態は、今日における天皇制のありようと民主主義の実態を極めて明瞭な姿で明らかにしたように思われる。天皇の病状を慮って、歌舞音曲のみならず各種のスポーツ大会、あるいは各地の年中行事や祭りなどが次々と「自粛」という名で中止になるなど、マス

田平暢志

コミの過剰な報道などによってつくりだされた社会的雰囲気の中で、国民生活に対するさまざまな規制が堂々と横行した。戦前とは比べようのない巨大な社会的影響力をもっているマスクミが一元的に国民の関心を天皇の病状に引きよせることによって、天皇の病を全国的な不安と憂いに仕立てあげ、「自粛」という名の国民生活の権利の侵犯を当然とする社会的雰囲気がつくりだされたのであった。そして、このような事態に照応するかたちで、帝国憲法下の天皇に対すると変わらない天皇絶対化を自主的に推進した人々があったことを見落とすことはできない。自民党政府による意識的なイデオロ

ギー政策としての天皇絶対化に国民が引きずられていったという面を見落すことはできないが、同時に、マスコミを含めて国民の内部にも天皇の絶対化と賛美に積極的に手を貸す人々が少なからず存在するということは注目されてよいであろう。

もちろん、マスコミによってつくりだされ、描き出された国民的反応から直ちに国民の中にある天皇絶対化の意識を過大に受け止めることは避けなければならないが、積極的に皇国史観を展開するイデオログだけでなく、多様な形態をとりつつもそれに同調する国民意識が存在することについて、現代日本のイデオロギー状況と民主主義の実態を明らかにするという点からも検討が加えられなければならない。

カッシーラーは『国家の神話』の冒頭でファシズム登場の思想的背景について、「おそらく近代政治思想のこの発展において、もつとも重大な、そしてもつとも氣遣わしい特徴は、新しい力、すなわち神話的思想の力の出現であろう。神話的思想は、現代の若干の政治制度において、明らかに合理的思想惟に対して優位を占め、それは、束の間の、激しい闘争の後に、明白な、決定的な勝利を獲得したかのようであった」と述べている。まさにファシズムは政治神話に導かれて登場し、

人々を抑圧し、そして破滅へと導いたのであった。「現代の政治神話は、その活動を始める前に、こうしたすべての理念や理想を破壊した」という経験に照らして、あらゆる政治神話に対して厳しく批判的な姿勢を堅持することが、カッシーラーのみならず広島、長崎以後の、アウシュビッツや南京虐殺以後の、それはコモンセンスともいうべきものである。しかも天皇はそのような悲惨の責を真つ先に負うべき位置に置かれていたということからいえば、天皇をめぐる政治神話への無批判的同意と協調の政治的意味は重大であるといわなければならないであろう。したがって、過酷な歴史的体験を無意味化し、多大な犠牲によってかちえた民主主義をさえ脅かす天皇の絶対化、美化がどのようなイデオロギー的構造に支えられたものであるかを考察することは検討に値することである。

(一)

天皇の死去に際して出された竹下前首相の先の「謹話」は、天皇をめぐる政治神話の典型を示すものであるといつてよいであろう。すなわち、「大行天皇には、世界の平和と国民の

幸福とをひたすらに祈念され、日々実践躬行してこられました。お心ならずも勃発した先の大戦において、戦禍に苦しむ国民の姿を見るに忍びずとの御決意から御一身を顧みることなく戦争終結の御英断を下されたのであります……」というように、天皇を平和愛好者として、先の大戦は「お心ならずも勃発した」という奇妙な日本語によってその戦争責任を否定するだけでなく、「戦禍に苦しむ国民を見るに忍びず戦争終結の英断を下した」ところの国民に対し御仁慈深き天皇像が描き出される。そして、このような天皇観は保守的なイデオログに一貫するものである。

昨年十二月号の『文藝春秋』に掲載された林健太郎氏の「日本共産党の天皇批判を批判する」でも、「その名において宣戦が行われ、その命令によって戦争が遂行されたわけですから、それに対して形式的な責任が存在しないかといえば、それはやはりあるといわないわけにはいかないでしょう」と、一見するところ天皇の戦争責任を肯定するかのような表現をとりながら、「要するに天皇が平和主義者で戦争を好まなかったことについてはなんの疑いもありません。しかしそれにもかかわらず、天皇は天皇の名において戦争を始められなければならなかった。」「それは天皇の意志に反したこと

であったけれども、立憲君主としての立場上、内閣の決めたことに反対するわけにはいかなかった」という言い方によって天皇その人の戦争責任を否定するばかりか、平和主義者でありかつ国民への御仁慈あふれる天皇像を描き出すという手法をとっている。

一月七日の読売新聞夕刊の社説に描かれた天皇像も林健太郎氏が描いている天皇像と基本的に同一である。ここでも、「陛下は、繰り返し戦争への危惧を表明され、戦争準備よりも外交優先を説かれた。しかし、時代のうねりは、元首であった陛下の声をもかき消していく。そして敗戦。ポツダム宣言受諾をめぐる御前会議が賛否同数に割れたとき、陛下は、『一人でも多くの国民に生き残ってもらう以外に道がない』と、受諾の断を下された」と、戦争の直接責任を否定しつつ、他方、戦争終結に関しては天皇の直接の指揮があったことが強調されている。このような論調は枚挙に暇がないほどである。

いうまでもなく開戦の決定に対する責任を不問にして、平和愛好者としての、あるいは国民の生命や財産に対する思いやりに満ちた天皇像が描き出されるようになったのは、近年に限ったことではない。すでに終戦の詔書において、終戦そ

れ自身が天皇の国民に対する仁慈にもとづくものであるかのように述べられているし、それを承けて同日に発せられている内閣告諭においても、「聖徳の廣大無辺なる世界の和平と臣民の康寧とを冀はせ給ひ」て大詔が発せられたと説明されており、官吏たるものは「陛下の有司としてこの御仁慈の聖旨を奉行」し、職務に奮励するよう求められているのである。当時のマスコミがこのような見解を踏襲していたことはいうまでもない。

このような事実によって示されている「御仁慈の大御心」は戦前の天皇制の下でさかんに振りまかれた天皇像でもあった。われわれはそこに戦前と戦後をつらぬく一貫した天皇観を見ることができよう。そうであるとすれば、戦前と戦後という大きな時代的断絶にもかかわらず、なぜそれを一貫する天皇像が存続可能なかということが問われなければならない。いうまでもなくその最大の根拠が、あの戦争の侵略の本質と戦争責任を国家と天皇自身が明確にすることを避け続けてきたという周知の事実にあることを見落としてはならないが、それと同時に天皇制それ自体の「構造的性格」についても見ておかなければならないであろう。

これまでも天皇の政治的地位に関しては、戦前と戦後の政

治的变化をできるだけ小さく見せようとする体制イデオログによって、「なんら変化はない」とする主張が広く振りまかれてきた。したがって、国家の主権を掌握していた絶対主義的天皇制と、「国政に関する権能を有しない」とされる象徴天皇制の間になんらの差を認めることなく状況に対応できる天皇観のイデオロギー構造が問題となるのである。

戦前と戦後において天皇の地位に変化はなかったとする考え方には、当然の前提として現在の、つまり戦後の天皇制のありかたに対する肯定的な意識と、このような天皇のありかたの戦前への投影、つまり政治にコミットしない象徴としての天皇というありかたは旧憲法の下においても基本的に同じであったという信念が一つの前提になっている。

猪木正道氏によれば、現行憲法の下で「国政に関する権能を有しない」と規定されている天皇は「君臨されるが、統治されない純然たる立憲君主」であり、旧憲法の下における天皇もまた第五十五条に、「國務大臣は天皇を補弼し、その責に任ず。すべて法律、勅令、その他國務に関する詔勅は國務大

臣の副書を要す」(「昭和史の天皇」『正論』一九八九年三月号)と規定されており、国政に関してはすべて國務大臣の責任とされてきたという点で、立憲君主にほかならなかったという。このことから猪木氏は、戦前と戦後の天皇を本質的に同一の存在、その地位において本質的に変化していない存在として位置づけるのである。つまり国政に関与しないところに天皇の、「国家の象徴としての威厳」が存すると見るのであり、その点で戦前の天皇と戦後の天皇の地位と機能には変化がないとされるのである。ここに見られるように天皇を非権力的存在とする考え方は広く行われてきたところである。

天皇の非権力的性格を歴史的な面から最も体系的に論証しようとしたのは津田左右吉であった。『古事記及日本書記の研究』などの著作によってわが国の古代史と天皇制に対する実証的な研究の端緒を開き、それゆえに天皇制国家権力による弾圧を体験した津田は、しかし、敗戦後に公然と主張されるようになった天皇制否定論の高まりの中で、「敗戦後の思想界におけるもつとも有力な天皇制擁護理論の主張者となった」(家永三郎『津田左右吉の思想史的研究』)と評せられるほどであるが、彼の天皇制擁護論の基軸は「天皇が権力をもつて国民に臨まれたことは昔から無かった」(『津田左右吉全集』

第三卷、三四〇頁)というところにある。

津田もまた先の猪木と同様に、旧憲法の下においても天皇が政治的支配者であるという意味での天皇制などというものには存在しなかつたのであり、「天皇は政務のすべてについて内閣の奏請と議会の協賛とによって事を決せられ、専制的・独裁的な態度をとられたことは少しもなく、主動的な地位に立つて政治を主宰せられたことすらも全くなかつた」(『全集』第三卷、八二頁)と述べている。そして戦争責任に関していえば、「陛下おんみずからにおかれては、国民に対し、世界に対し、さうしてまた祖宗に対し御子孫に対して、大いなる責任を感じていられるであらうと拝察せられるが、陛下をかかると責任を感じられるやうな場合に至らせたのは、実は国民の責なのである」(『全集』第三卷、二五二頁)という。つまり、戦争は軍部の専横によって起こつたものであり、その軍部を抑制できなかった政府と、そのような政府に対する監視を怠つた国民にむしろ責任があるのであつて、天皇には一切の責任は認められないというように主張するのである。

津田の論に立てば、天皇の命令と信じて死んでいったものたちは果たしてどのように慰められるのだろうか、大いに問題とされなければならないだろう。しかしわれわれがここで

問題として取り上げようとしているのは、天皇の戦争責任を免罪する事に熱情を燃やす余りその責任を国民に転嫁させざる津田の天皇観についてである。

津田は政治的権力としての天皇制は古代以来存在せず、したがって「権勢のなかった皇室に、民衆に対する抑圧者・搾取者の性質は無かった」（『全集』第三卷、九九頁）と繰り返し主張しているが、そのことよって戦後の民主主義社会においても天皇の存在はなんら政治上の妨げにならないばかりでなく、「絶えず新しい展開をしてゆく国民の生活に適合するように皇室を造ってゆくとともに、民主政治の徹底した姿がある」（『全集』第三卷、一一八頁）と述べているのである。

以上のような津田の弁護論に明らかなのは、歴史的論証のあたりをとりながらも天皇制擁護という主張がそもそもの始めにおかれていることであろう。熱烈な天皇信仰がその天皇観の土台になっている。つまり現実の政治権力の問題とは異なる位相から天皇を論じているのである。したがって、津田の天皇観には政治的現実に対するリアルな認識が欠落しており、とくに権力の実態に対する認識が欠如しているということが出来る。そして、津田に典型的に示されている権力に対する批判的な認識態度の弱さこそ、天皇制の政治的意味を軽視し、

戦前と戦後の天皇制を無媒介的にむすびつける思想的土台であるということが出来るであろう。したがってわれわれは現代の天皇観を理解するためにも、日本人の政治意識、とくに権力に関する意識の検討に向かわなければならぬ。

天皇が権力として意識されないというのは、しばしばいわれる文化的天皇制という意味ではない。そうではなく、天皇に関してはその権力的ありかたにも関わらず権力が権力として意識されないという独特の精神構造が見られるということである。権力が権力として意識されないところでは、政治的責任の観念も存在しない。津田の場合がそうであり、一億総懺悔という戦争責任論がその最も集約的な表現である。天皇をめぐるとくに顕著にあらわれる、眼前の政治的現実に対するこのような無感覚はなぜ生じたのだろうか。

加藤周一は「戦争と知識人」（選集、第七卷所収）の中で天皇に対する戦争中の日本人の感情が道理を超えたものであったと捉えている。加藤はここで高見順の『敗戦日記』を引きながら、その中で高見の妻が「天皇陛下下が、朕とともに死んでくれとおっしゃったら、みんな死ぬわね」と述べていることばの中に、一方には軍Ⅱ権力に対する批判が人間的感情そのものを基準としてあったにもかかわらず、そのような人間

的感情が天皇に対する批判的基準としては通用しないという事実を見いだすのである。あるいは国民の自由を奪い取つていた権力に対して憎しみを持ちながらも、その支配権力の勝つことを望むことができた、矛盾した意識が高見順という一人の知識人において存在しえたことに注目するのである。それは知識人を含む日本人に共通の意識にほかならなかった。そして、加藤はそのように矛盾した感情をささえているものは、「天皇・権力・国民、おそらくは故郷の山河までを一括してわかち難い「日本」(という概念Ⅱ引用者)である」としか解釈できない」と述べている。日本の知識人にとっては、科学的な、あるいは論理的な思考さえもが、「天皇・ファシズム権力・国家・民族を一括した『日本』とおき代えて、放棄されうる価値または真理にすぎなかった」というのである。

津田の天皇制擁護のための積極的な理論活動こそ、加藤の指摘するわが国の知識人の一つの典型的反応であったということが出来る。つまり津田の天皇制擁護の積極的な活動が天皇制の存廃が問われているという危機意識に端を発するものであったということを思い起こすならば、それは単に戦中という特異な精神状況の中で起こったことと簡単に片づけることのできない意味をもっていると考えるべきであろう。実際、

津田は天皇制を擁護する理論の展開過程において、記紀の神代の説話を科学的合理的に取り扱うことを否定するというような、彼自身のかつての記紀研究をさえ否定することになりかねない発言を行っているのである。家永三郎氏は津田の天皇制擁護の主張について、「政治的な動機からの津田の天皇制擁護の情熱は、往年のおのれの心血を注いだ研究の意義を空無に帰せしむるにちかいかい心境にまで自らをかりたてた」(家永三郎「津田左右吉の思想史的研究」、四五〇頁)と指摘している。

それは科学的精神の欠如以上のものと見るべきであろう。日本ということばに代位される天皇は国民の間にそのような心理的反応をよび覚ます存在であった。「天皇あやふし、ただこの一言が私の一切を決定した」という高村光太郎のことは、このような心理を典型化したものであろう。

いうまでもなく天皇に対するこのような心理的反応が、権力によって強権的につくりあげられたものであるとのみ見ることは不十分である。そこにはそれだけでは捉え切ることのできない自発的な意志がそこには働いていると見るべきであり、そのようなものとして機能する天皇制意識が内在的に働いていると見るべきであろう。したがってわれわれの分析は

そこに向かわなければならぬ。

権力の中枢にあり、そのようなものとして国民に臨み、国民もまたそれに従いながら、なおそれを権力として意識し日常の感情の基準からする批判の対象となることのない、人間の感情の基準を超越した存在としての天皇制の具体的あり方を示すものとして、田中正造の場合を次に検討してみよう。

(二)

よく知られているように、田中正造はわが国の近代史の中で最も先鋭的に国家権力と対決した政治指導者であった。また最も徹底した民権思想家として、わが国の先駆的な民主主義思想家としても評価されている。しかし、足尾鉍毒事件に端を発した彼の国家権力との激しい闘いの後をたどってみるとき、そこに近代的な政治意識とは位相をことにする政治論が前提されていることを見ることができよう。つまり鉍毒被害の救済を国家に要求するとき、そのような要求の根拠とされているのは近代的な市民的権利とは異質のものである。

たしかに、正造が鉍毒被害の救済を国家に求めるとき、その主張の第一に置かれていたのは鉍毒の被害地においては国

の法律が完全に施行されておらず、権利が護られていないということであった。そもそも国家の法の目的は国民の生活と権利を護るところにあるのであるから、なによりも足尾銅山に対して法律を厳格に執行せよというものであった。あるいは、「国ニ民命アリ、コレヲ保護スルハ政府及ビ国民ノ責務ナリ」というような主張を見ても、近代的な政治観を読み取ることが不可能ではない。しかし、正造の国家観を具さに検討するならば、われわれはそうした近代的なものと位相をことにする彼の国家観を読み取ることができようであろう。

正造は被害民の窮状に対してなら積極的な救済策を取ろうとせず、いたずらに被害民の困窮と絶望状況が放置されるという政府の対応に、しだいに亡国の念を強めていく。彼の政治思想の骨格ともいふべき「国家のためとは政府の為にあらざ、広く天下国家人民の為を指して専らにこれを云ふなり」(『田中正造全集』第九卷、二七一頁)、つまり人民の福祉の実現にこそ国家の存在理由があるという国家観からすれば、国法の侵害によっていわれない災害に苦しめられ、呻吟している被害民になんらの救済の手も及ぼすことができない状況というものは、彼にとって国家なき状況であった。彼にとって国家というのは、「被害人民ヲ悉ク欺キ負フセテモ国家ハ承知

シナイ、被害人民ガ悉ク十銭三十銭ノ金デ誑カサレテ判ヲ捺シテモ、ソシナコトハ国家ハ知ラヌ、国家ハ承知シナイ、国家ハ大体ニ於テハ利害ノ比較ヲ見、人民ノ権利ヲ何処マデモ保護スルノデアアル、政府ガ保護シナケレバ国家——吾々ガ保護スルノデアアル(『全集』第八卷、二二一頁)、あるいは、「民ヲ殺スハ国家ヲ殺スナリ、法ヲ蔑スルハ国家ヲ蔑スルナリ、人ガ自ラ国ヲ殺スノデアアル(『全集』第八卷、二二二頁)と述べられているものであり、したがって国家とは人民そのものにはかならなかつた。由井正臣氏が指摘しているように、田中正造は「国家」吾々(『田中正造における憲法観の展開』遠山茂樹編『近代天皇制の成立』)という基本的認識にたつて、政府の無策を厳しく追及したのであつた。

ところで、松本三之介氏は「幕末における正統性観念の存在形態」(『天皇制国家と政治思想』所収)において、天皇統治の原理、すなわち国体論を媒介とする民権論が存在したことを指摘している。松本氏は児島彰二の『民権問答』(一八七八年)の「天祖ノ天孫ヲシテコノ土ニ降臨セシムル、固ヨリ人民ノタメニシテ天孫ノ為ニアラズ。是ノ故ニ天子ト雖トモ、若シ此ノ蒼生自由ノ通義ヲ庄抑シ權利ヲ束縛スルコトアラハ、則チ方今県令等ノ勅命ヲ奉シ地方ニ赴任シ其牧民ノ職ヲ失ス

ルト一般ニシテ、豈之ヲ天祖ノ神慮ニ背カストセンヤ」という主張は、天皇統治を「天祖の神慮」に接合することによって自由民権の理念を基礎づけることを試みたものであると考える。つまり、伝統的な国体観念のうちに含み込まれている「天下は天下の天下」という前近代の統治原理が、天皇制国家の内側からそれを立憲主義化するための原理として位置づける一つの思想的試みとして理解されるのである。しかしそのことは近代的な政治原理の十全の理解を必ずしも前提しないであろう。新しい観念がしばしば伝統的な観念に基づいて解釈されるという事実からいっても、それは近代的な政治原理を伝統的な統治原理に結びつけて読み取つたと見ることも不可能ではない。民権を天下の天下を意味する新しい表現として理解することは十分ありえたであろう。

田中正造の民権思想の根底にあつて鉞毒被害民救済に立ち上がらせたものも「国家ハ国家ノ国家ニシテ等シク陛下ノ臣民タル」(第三卷、四八頁)という思想的確信であつた。いうまでもなくこれは「陛下の臣民」ということ以上に、「国家の臣民」ないしは「天下の臣民」ということを強く意識したものであり、彼の政治的主張がそもそも政治は天の命にしたがつて行われるべきであるという伝統的な正統性の観念に支

えられるところが強かったということを示すものと見る事ができる。しかしこのことは一方では天皇を天として、無批判的に絶対化する意識をも含むと見なければならぬ。

たとえば、「被害者ハドコノ国ノモノダトキケバ即チ皇帝陛下ノ臣民デアル」(第二卷、四〇六頁)、あるいは「無罪ナル被害民即チ皇帝陛下ノ臣民」(第二卷、四二〇頁)というように、あまねき天下にしろしめす皇帝陛下の民があることかいわれなき被害を受けているという認識にいたるのであり、天が人間に対しては然らしむるものであって人間を超越した一切の価値の基準であるように、天皇もまた政治的価値がそこから導き出されるべき源泉であつて、日常的価値からする批判の対象とはなりえないのである。以上のことからいえることは、田中正造をして鉅毒被害民の権利、ひいては人民の権利を擁護して政府と敵しく対決させた政治的理念が、近代的な民主主義思想の正統的な理解をふまえたものというよりはむしろ伝統的な「正統性の觀念」、道義(それは天によって示される)にもとづいて政治は行われなければならないという確信によつて強くつき動かされたものであつたと見る事ができるといふことである。国権論者へと変質した多くの民権論者とは違つて、そのことが彼の民権思想を内面的な価

値規範に裏づけられた確かなものにしてけると同時に、その規範を超えて国家と天皇をリアルに認識する道を閉ざしていることも見落とすことはできない。天皇への直訴事件はその間の事情を象徴的にものがたるものである。

彼は亡くなる年の三月の日記に、「政治は道德の範なり、公共的道德の範なり。」(第十三卷、四二八頁)と記している。徹底した民権思想家であつたにもかかわらず、彼は最後まで政治を道德、伝統的な道義性の面から捉えて、それを権力の問題と結びつけて考えることはできなかった。彼にとつて天皇は道德的価値規範として民権思想と深くむすびついていたのである。

われはこれまで田中正造において民主的なものが前近代的な価値規範、とくに天皇制意識と共存している事実を明らかにしてきた。彼の道義への誠実さが、それ自体は前近代的な正統性の觀念にはかならなかつたにもかかわらず、民主主義というきわめて近代的な価値と結びつきえたことを見てきたのである。もちろん見おとしてならないのは、彼が思想的誠実さと同時に、終生民衆の側から政治をとらえ続けたといふことである。民衆の側に身を置くことによつて初めて、前近代的な道義への誠実さが民主的なものと結びつきえたとい

えるであろう。だからこそ、天皇への批判こそは認められないものの、政治的現実に対しては一貫した批判的態度を取り続けることができたのである。このことの意味は、津田左右吉の場合と比較するときいっそう明らかとなるであろう。

家永三郎氏は津田の思想家としての営為にたいして、「私は、津田の思想家としての誠実を疑うものではない。戦前に頑迷固陋の思想を批判した勇氣と良心とは、形式的にはそのまま戦後の言論活動のなかにも維持されている」（家永、前掲書、四六九頁）と述べているが、じっさい戦前における彼の思想に民主的な要素が多分に含まれていたことは否定できないであろう。『古事記』や『日本書紀』などの神代の説話をそのまま歴史的な事実として国民に信じ込ませようとする権力の非合理的なイデオロギー支配に対して、歴史の合理的解釈を対置した姿勢を見落すことはできないし、「我々は皇室の仁政のおかげによって、即ちお情けによって生活しているとは思はぬ。我々は我々自身で、我々の自分の力、我々の独立の意志で生活している。」というようなことをさへ日記には書き記している。しかし、敗戦後天皇制を擁護するため論陣を張った津田には、もはやそのような合理的で、民主的な姿は見られなくなっていた。天皇の戦争責任をどのよう

な論理によって弁護したかはさきに表示したとおりであるが、天皇制の存続を主張する根拠も、情緒的な信念にとどまっている。「歴史的に養はれてきた皇室に対する国民感情は、事実として存在するものであり、公共的のものであるから、それを尊重するのが、理性の上に立った考察なのである」（全集、第三卷、二五八頁）、「現に『ある』という事実そのことが『ある』ことにそれだけの理由の具はつてゐることを示してゐる」（全集、第三卷、二六二頁）というように、十分な合理的根拠を示せないまま彼自身の信念を繰り返すのみである。

それにしても、歴史的存在であるがゆえにそれを尊重するのが理性的であるという主張は、天皇制に対する理性的判断を津田自身が放棄していたということを示すものだろう。何よりも戦争という歴史上未曾有の経験をくぐり抜けてきた国民にとって、その惨禍が何によってもたらされたものであるかを正しく判断するために、最も理性的であるべきときにそれは、歴史に対する判断を信仰に置き換えることを要求するものであった。津田のこのような主張は、公然と語られるようになった天皇制否定論の高まりに危機感をいだくことによつて出てきたものであったが、そのことによつて彼は彼自身に批判していた「戦前の国体論の演じた役割を継承するにも

等しい」(家永、前掲書、四四八頁)立場を取るにいたったのである。しかも、このような主張を展開するということはたんに天皇制をめぐる政治的立場の変化だけにとどまることができないことは明らかである。戦後の津田はアカデミックな世界にとどまっていた戦前の生活から一転して盛んに時事評論を発表しているが、そこでもかつて見られたようなリベラルな姿勢は伺われなくなっている。

一九四八年に発表された「過去の生活をどう理解するか」(『思想』第二八三号)では、当時盛んに行なわれた「旧時代の生活態度・生活気分を排斥」する言動に対する反論が展開されている。例えば江戸時代の家長専制の封建的な生活に対する批判に対して、「今日の人は、江戸時代の家族生活は、いかにも重苦しく、いかにもこころもちわるいものであり、家族生活は全く家の権威、もしくは家長の専制権、の下に隷属していたやうに思ふかも知れぬが、その時代の人はさうは思はなかつた」といい、その例として「かういふ家のうちにおいて、親子夫妻の間における自然の情がはたらく」「女性においては、子を育てあげるといふ人生最大の楽しみによって、すべての苦悩が慰められる」というような、ある意味では当然の事実を引くことよって江戸時代という封建社会

の「家の生活は、一般には、さしたる苦しみの伴ふものではなかつた」と、この時期に高まった封建的なもの、反民主主義的なものに対する批判に反論しているのである。天皇制批判に対し、天皇制擁護の論陣を勢力的に展開した彼は、ついには民主主義的なものについてさえ批判の矢を向けることになったのである。「民主主義の名、言論の名、人権尊重の名、その他のいろいろの名、よって行なつたことには、戦争時代において国体顕彰、皇威発揚、滅私奉公、などの名の下に行つたことと同じ態度から出たものがあり……」「かかる状態をどうして改め、どうして国民の精神を緊張させることができるか。……それは、民主主義とか言論の自由とか人権尊重とか男女同権とか、その他、敗戦後にはやり出したさまざまなやかましい『ことば』を一切やめてしまふことである。さうして昔からいひならはされて来たやうに、人々がめいめいに守るべきことはしっかり守り、すべきことはどこまでもする……かういふ心がけになることである」(全集、第二三卷、三一〇頁)というのである。国民が民主的な権利を手に入れようとするまさにその時に、津田はそれに批判的に立ち向かつたのであつた。彼の天皇制擁護論はそのような意識と深く結びついていたのである。

おわりに

現代の日本人における天皇制意識を検討するために、われわれは田中正造と津田左右吉という近代日本における著名な二人の人物の天皇観を中心に検討してきた。近代的なものと同近代的なものが複雑に混じりあつた近代日本の思想状況そのままに、彼らの思想もこの二つの矛盾する要素が深く刻み込まれていたのである。消極的であつたか、積極的であつたかの違いはあるとしても、天皇制を無条件的に彼らの思想的営為の前提としたとき、彼らの思想の良質な近代的要素はそれ以上の展開を停止しなければならなかつた。これは、決して田中正造や津田左右吉のみに見られた現象ではない。前近代的な思想的伝統に影響されて、国家と天皇を権力として認識する視座を奪われていた日本人の多くが、近代的、民主主義的な思想の発展の袋小路へと迷い込まざるをえなかつたのである。そのなかには、津田の場合のように近代的、民主主義精神とは対極の立場へと歩んでいったものもあつた。

そして天皇の権力的性格の見え難さを巧みに利用したイデオロギー操作は今日においても執拗に繰り返されている。す

でに、「天皇への敬愛の念をつきつめていけば、それは日本国への敬愛の念に通ずる」という一九六六年中教審答申の「期待される人間像」はその露骨な表明であつたし、近年における天皇の元首化への動きも、独占資本による国民支配の矛盾の実体と政治的要求の対立を覆い隠す装置として、国民の無矛盾的統合を演出するための天皇の政治的利用を目論むものといふことができる。このようなことから、天皇を非権力的な存在として位置づけるイデオロギー構造こそ、天皇制を支える最奥の基体であるといふことができる。さらに、天皇のこのような役割が国民の間に実際的影響力をもち得るためには、今後とも御仁慈深き、国民に敬愛される天皇像が演出されるであろうし、非権力的な天皇にまつわる神話が創造されつつけるだろう。

(たひらのぶゆき 鹿児島短期大学・日本思想史)

唯物論研究協会（全国唯研）

第12回（1989年度）総会・研究大会

〔日 時〕 10月21日（土）

午後1：30～3：00 総会

〃 3：10～6：00 分科会

〃 6：10～8：00 懇親会

10月22日（日）

午前10：00～12：10 個人研究発表

午後1：30～4：30 シンポジウム

〔会 場〕 鹿児島大学教育学部

（〒890 鹿児島市郡元1-20-6 西鹿児島駅より市電で10分）

〈分科会〉

第一分科会 「意識とは何か」

第二分科会 「技術論を再考する」

第三分科会 「地球環境破壊と現代科学」

10/21（土）午後3：10～6：00

〈シンポジウム〉

（テーマ）「象徴天皇制の現在を問う」

（報告者）……加藤哲郎（一橋大学）、古田光（横浜国立大学）

10/22（日）午後1：30～4：30

*非会員の方の参加を歓迎します

（大会連絡先） 鹿児島大学教育学部 種村研究室（Tel 0992-54-7141）

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

〈エッセイ〉

象徴天皇制とわたし

明治以来の日本の近代化の歴史は、そのまま絶対主義的天皇制の強化と暴虐の歴史ともいえるが、敗戦によって成立した「象徴天皇制」は、国民主権の憲法のもとにあって、今、その在りようが厳しく問われている。

ここでは、戦後の転換期からの自らの体験を踏まえて、象徴天皇制に対する思いをお寄せいただいた。

象徴天皇制とわたし

天皇制に関連して

田 中 一

太平洋戦争の終わった年か翌年頃までではないかと思うが、当時住んでいた京都で若者会（？）あるいは語り会と言うものが流行した。この名称も記憶がそう定かでなく、またどの範囲の地域でこれが行なわれたか当時にあっても知らなかったが、私には自然発生的なものであったように記憶している。それは一〇人から二〇人位の二〇歳前後の地域の青年の集まりであった。時の町内会長が肝入りして、同じメンバーで三回くらい開かれたように記憶している。

その著しい点は、小学校卒業後直ちに社会にでて働いていた者も、また私のように京都帝国大学に在学中の者も区別なく地域の若者と言うことで出席していたということである。私の他には、小学校の同級生で神戸商科大学に在学していた

H君が見えたが、他の人は全ていわゆる奉公中の人で、知らない人達であった。

当時京都にあつても大学に進学しているものは極めて少数で、私が住んでいた五万人の人口を持つ区域でも、京大に進学したのは創立以来これこれの人だと片手かせいぜい両手の指を折つて数えたくらいであつて、旧制高校に入学したときから、社会のエリートに属する人として、別格に扱われていた。特に京都ではその傾向が著しかったのではないかと思う。

したがつて町内の小さな地域の若者が全員奉公中の者も学生も区別なく一室に会するということはそれまでも絶えてなかつたことであり、以後にもそのようなことは聞いたことがない。世話をしていた町内会長が、商店などで働いている若者に向かつて、「君らは学がなくても実地でやればよい（議論すればよい）」と励ましていたのが印象的であつた。他の町内でもそのようなことがあつたと聞いているので、明治維新当時の「ええじゃないか騒動」と較べるものでもなからうが、どなたかが調べてもよいことかも知れない。

さてこの会で論じたことの詳細をつぶさに記憶しているわけではないが、私が強く主張したのは天皇制を廃止すべきであるということであつた。このような事を言い出してこそ

不自然ではないような会であつた。H君は私の意見を聞いて首を傾げていた。私は自分の意見を説明した。

「天皇制のもとでは天皇が全てのことの絶対基準になつてしまふ。日本の歴史も天皇が神であることを動かさない絶対基準として出発しなければならぬことになる。このような事態と科学の研究とは両立しない。」

これを聞いてH君が発言した。「最初聞いたときにはこの頃流行の議論かと思つたのであるが、そのような考えであればよく分かる」。ここで述べた表現は当時二〇歳前後の若者の生のままのもので、特に潤色したのではない。懐かしい青春の一齣である。

さて一般に人はその生活のなかでなんらかの絶対基準をどうしても必要とするものなのであろうか。多くの国あるいは民族・種族を思い浮かべてみると、宗教であれイゾムであれあるいは特定の人物であれ、観念または事物の何かを絶対的存在の位置に置いている。キリストもまた神の僕ではあるが、神と人との唯一の媒介者であることによつて、実体的には神に限りなく近づいた絶対者である。他の宗教にあつてもなんらかの実体化した存在が絶対者としての位置を占めかつ絶対者として機能している。そのような絶対的存在が創始者また

はその後継者と目される個人であることもあれば、教義あるいはその解釈に当たるべき人であることもある。凡神論では唯一の絶対化された神が現われないように見えるが、神が個々の個別的な存在として具象化しているため、神一般が生活の隅々にまで行渡り、かえって具体的に絶対化している。奇妙なことには、社会主義国もまたスターリンや毛沢東の例を見るまでもなくこのような絶対者を往々にして生み出してきたことである。

さておよそその国の目標や政策から個人の行動目標に到るまで、これらの設定を論理的必然的に曖昧さなく一義的に行なうことなど不可能であるのが通常である。しかしながらこのような場合でもその設定の仕方は合理的でなければならぬ。言うまでもなく論理的必然的な設定と合理的な設定との間にはかなり隔たりがある。現実はこの隔たりを埋めているのは合意性ではないであろうか。

合意されたものが即合理的あるいは科学的とは言いがたいかも知れない。皆が良いというたのであるから、結果が悪くても仕方がないではないかと言う斜めに構えた論理も成り立つかも知れないが、これとは反対に、そこには合理性あるいは科学性が内在する究極的な大衆的叡智が潜んでいることを

人間に対する信頼に基づいて認めるといふ立場もある筈である。しかしながら、合意性に基づく結論には論理必然的な結論に比し多かれ少なかれ曖昧さを伴っていることを、合意に参加した人たちが意識しがちである。この為であろうか現実には諸々の判断基準として何等かの絶対基準を求めがちである。あるいは絶対基準を押しつけられたときこれを受け入れがちである。この傾向が民主主義の未成熟な社会主義国に著しいのも否定し難いことである。

さて多くの国の君主は今世紀の間に激減したが、その反面君主制度は民主主義の比較的定着したと做されている英国などの国々で却って定着してきているように見える。この種の定着をもたらした根拠を上記の絶対基準の機能にのみ求めるのは無理であろう。私はそこにもう一つの条件として帰属要求とも言うべきものがあるように思われる。

ほとんど全ての人は自分の国に帰属意識を有している。余程のことがない限り母国を捨てることはない。やむを得ず母国から逃れねばならないことがあっても、母国に対する帰属意識は望郷の念のなかにしっかりと根を張っている。

考えてみれば国というものは個物に比して抽象的である。帰属意識は抽象的なものよりも具体的なものに向けられがち

である。それは信仰の対象が抽象的な絶対的なものではなく常に具体化された物や人など一般に個物に向けられているのと同様であると言えないであろうか。ここに帰属の対象としての君主が登場してくる要因があるように思われる。この場合君主は「象徴」という機能にどまつているものであつて少しも差し支えないのである。

以上の断想に基づけば、天皇制に関する真正面の論に加え、絶対基準に代わる合理性の発生源と、君主に代わる国民の帰属意識の具体的な対象を民主社会の何処に求めるべきかという問題を立てることが、看過すべからざることのよう思えるのであるが。

(たなか はじめ 札幌学院大学・物理学)

— *象徴天皇制とわたし* —

朝鮮人にとっての天皇制

許 萬元

かつての日本天皇制の最大の被害者はなんといっても朝鮮民族であつたと思う。三六年ものあいだ、皇民化政策のもとに、朝鮮語や朝鮮史が抹殺されて日本語や日本史が強制され、さらには創氏改名、志願兵制度、徴兵制、神社参拝などが強制されつづけたのだ。こうした皇民化政策は日本の侵略戦争の拡大とともに強化されていった。その傷痕は今日でもなお朝鮮民族の心のなかに深く刻みこまれているであろう。天皇制とはわが朝鮮民族にとっては侵略と植民地支配そのものの別名でしかないのである。

日本天皇制にたいする朝鮮民族の怒りと憎しみがいかにはげしいものであつたかは、終戦直後における神社破壊のうちに認められよう。わずか八日間のうちに一三六軒もの神社が

焼うちされたといわれている。神社こそ天皇制の代名詞だったからである。天皇制は明らかに朝鮮人にとっては民族的憎悪の対象でしかなかったのである。今日、たとえ象徴天皇制にかえられても、朝鮮民族の憎悪の感情にはいささかの変化も認められない。

一九八四年九月、昭和天皇は、来日した当時の韓国大統領全斗煥と会見したさい、次のように述べた。「今世紀の一期において両国間に不幸な過去が存したことは誠に遺憾であり、再び繰り返えされてはならないと思います。」

これにたいして朝鮮人民はきわめて批判的で、むしろむごい過去を思いおこして「戦犯ヒロヒト」への憎悪をあらたにした、と伝えられている。たとえ象徴天皇にかえられても、戦犯天皇個人にたいする憎しみは依然としてかわつてはいなかったのである。たしかに日本に居住する在日同胞の場合には本国の民衆とはやや異なつた変化が認められよう。彼らには天皇個人にたいしてよりもむしろ天皇制という仕組みそのものにたいして批判の眼をむけているようである。このことは私自身の体験に即しても同じことがいえる。

一九四五年、当時、私は朝鮮済州道の国民学校（小学校）四年生であつた。学校では毎日のように次のような誓いが終

戦になるまで強要されたのを覚えている。

一、私共ハ、大日本帝国ノ臣民デアリマス

二、私共ハ、心ヲ合ハセテ、天皇陛下ニ、忠義ヲ尽シマス
だが、これがなにを意味するのか、当時の少年の心には知るよしもなかつた。ただ熱心に口まねをした。今にして思えば、ぞーっとする。おそろしいことだ。まもなく終戦をむかえるや、周田から歓喜の叫び声が響きわたり、教育環境は一変した。あらゆる日本の教育は一掃され、朝鮮語、朝鮮史、朝鮮の歌や踊り、等々が急速に復活した。普通なら、あまりにも突然の変化に、当時の少年たちはたいへん当惑するはずであるが、不思議なことになんの混乱もなく自然に順応できた感じであつた。周田の人々は三六年間のつらかつた過去の体験を語りあいながら、憎むべきは日本の天皇だといふのであつた。

終戦後の翌年、ある授業時間中に、先生が天皇による人間宣言をとりあげ、ただの人間が神様と偽つて長年わが民族を支配し抑圧しつづけたのだ、天皇（神）の名のもとにどれだけ多くの若い尊い命が犠牲になつたことか、と涙をうかべながら熱弁をふるっていたのが、まるで昨日のように思い出される。こうした影響か、当時の私は、朝鮮侵略と抑圧の張本

人は日本天皇であり、憎むべき敵は天皇個人である、と考えるようになっていた。

一九五〇年、私は日本に居住する父をたずねて弟とともに日本に渡った。そして一九五五年、大学に入学してまもないころ、蔵前国技館にあらわれた天皇の姿をテレビを通してはじめて見る事ができた。周囲の日本の学友たちは「おや、天ちゃんが来たか」と平然というのであった。私はたいへんがっかりした。「あれが天皇か」、「あんな人を神としてきたのか」、私には到底信じられない気持ちであった。変れば変わるものだ、かつては神とされた天皇がいまでは若ものによって「天ちゃん」とよばれているではないか！ その後もいく度か天皇の言動を見る機会があり、私の心には知らず知らずのうちに天皇個人にたいする憎しみは緩和されていった。そのかわりに、かえって天皇個人ではなく天皇制そのもののおそろしさをいっそう強く痛感するようになった。この私の体験は、おそらく大部分の在日同胞にも通ずるものではないだろうか。

今日、日本は平和憲法のもとにあり、主権在民の思想が強くうち出されてはいる。だが、天皇制は依然として存続している。どんなに象徴天皇制をうたってみても、それは主権在

民の思想とは矛盾する特別の体制であることにはかわりはない。天皇はただ世襲制によつてのみ存立するところの、一般人民を超越した特別な存在（国民統合の象徴）であることにかわりはないであろう。こうした過去の遺物たる天皇制が存続するかぎり、かつての被侵略国民による憎悪の念はけつして消えざることはないであろう。むしろあらゆる誤解や警戒心はもっと強まっていくにちがいない。

日本憲法の大なる矛盾、それにしたがって天皇制も二つの顔をもっている。平和と民主主義の勢力が強いときには、天皇は「平和天皇」として宣伝され、反動化の時期にはあらゆる軍国主義や国家主義の復活の基体となつてあらわれる。いまや象徴天皇制そのものが信用できない存在であることがだれの眼にも明らかになっている。

今日でも、日本国民のなかには天皇を大まじめに崇拜する人々が多い。文化人のなかにも天皇制を日本の民族精神に深く根ざした一つの宗教であり、天皇は人間としてではなくあくまで形而上の存在たるべきだ、と説くものさえいる。なんとおそろしいことか。かれらの天皇意識には戦前と戦後の区別がまったくないようである。「いつか来た道」をふたたび踏み出す危険はいつでもはらんでいる。大衆が無気力と化し

たとき、「自由からの逃走」によって天皇崇拜に身を投ずる危険はいつでもはらんでいる、といえるであろう。

日本の信賴回復は天皇制廃棄にかかっている。天皇制を廃棄して平和憲法を純化しなければ、かつての被侵略国民からの信賴はとりもどすことはできないであろう。日本国民にとつてはともかく、われわれ外国人にとつては日本国憲法における天皇制がやたらに大きく見えてならないのである。

(フォー・マンウオン 立命館大学・哲学)

象徴天皇制とわたし

天皇制研究と私

犬丸 義一

天皇制史研究は、日本共産党史研究と共に、私の歴史研究の主要テーマの一つである。一九二八年生まれの私は、小学校時代には、文字通りの皇国史観教育を受け、天皇を神と信じていた。四、五年ごろ、休み時間に便所の前で、天皇陛下も小便をされるのかどうか、が、議論になった。そして、結局、天皇陛下は、小便などはされない、何となれば、神だから、という結論になった、のであった。こうした、素朴な、天皇＝神観は、中学三年になって、進化論を学ぶことによつて、崩れていくが、それでも、漠然たる皇国不滅観は、敗戦までなくならなかった。

敗戦になって、旧制福岡高校一年になっていた私は、初めて、禁断の書に接し、自由な報道を耳にすることが出来るよ

うになった。初めは、もの珍しさから、「アカハタ」復刊第一号を読み、天皇制打倒のスローガンにショックを受けた。しかし、なかなか納得できなかったが、寮の討論のなかで、天皇制がなくなり、共和制になれば、我々も大統領になれるかもしれない、という者があり、新鮮だった。天皇制について、初めて納得できたのは、羽仁五郎氏が「毎日新聞」四六年一月一二―三日に掲載された、「天皇制の解明」であった。目からうろこが落ちた思いとはこのことであった。津田左右吉の記紀批判をこれで知り、苦勞して手にいれ、むさぼり読むようになり、やがて、日本歴史の科学的解明を志し、大学史学科入学というコースを選択するにいたるのであった。

こうして、当時の天皇制をめぐる論争と階級闘争は、ストリートに私の生き方に影響を与えた。私は、最近「科学と思想」七二号・八九年冬号に「象徴天皇制成立史ノート」を発売し、四六年春から秋にかけての階級闘争について記述したが、当時九州の福岡ではあったが、首都の階級闘争の一進一退に胸を躍らせたものであった。本稿は、最近公表された新資料や新研究にもとづいて、象徴天皇制の本質を再考察しようとしたものであったが、あらためて、その生きた日々が、よみがえるのであった。

こうして、成立した戦後天皇制の本質が何か、が、革命の性質の問題もあつて、論争の的になった。私達は、たちまちこの論争の渦にまきこまれてしまった（この論争については上田兄弟の「戦後革命論争史」が詳しい）。

私の卒業論文など、戦時中の天皇制権力をめぐる、「志賀・神山論争」の圧倒的影響下に書かれている。今日読み直してみても、ただ、史学科生らしい、田中メモランダムの偽書説があるのが救いである。それにしても、ブルジョア君主制への変質の確認に約十年を必要としたことがどうであったか、理論の現実からの立ち遅れについて、考えさせられる。

ともかく、一九五七年には、ブルジョア君主制であることが、確認され、「アメリカ帝国主義と日本独占資本の政治的思想的支配と軍国主義復活の道具となっている」（「日本共産党党章草案」）ことが確認された。

私達は、講和条約締結以後、紀元節復活に反対する戦いのなかから、天皇主義の思想攻勢について、古い天皇制の単なる復活でなくて、新しい天皇主義的国家主義の形成であることを明らかにした（拙著「歴史科学の課題とマルクス主義」校倉書房所収の「戦前・戦後の天皇制イデオロギーと民主主義」「戦後天皇制研究の理論的成果」）。

一九七〇年の歴史科学協議会大会は、「現代帝国主義と天皇制」をとりあげ、私は「戦前戦後の国家権力と天皇制」について報告した。象徴天皇制の役割について、日本国民への「思想的支配の武器」としての役割を強調している。対米従属下の軍国主義、帝国主義復活を明らかにし、天皇制強化の様相を明らかにし、「天皇制の復活」の終着駅は、保守反動勢力の改憲案であり、国民主権と矛盾しない天皇元首論であることを明らかにしている。

その後、天皇在位五十年、六十年キャンペーンに反対する諸活動のなかで、八六、八七年と「天皇制の歴史」上・下（歴史科学大系、校倉書房）として、天皇制の名論文を編集・復刻し、解題を書いて、天皇制研究史について執筆した。このなかで、戦後の反動的な新しい天皇制美化論は、「天皇不執政説」であること、象徴天皇制のように、天皇が、直接政治権力を行使するのではなく、「不執政」こそが、天皇制の本質である、と主張することを明らかにした。だからこそ、何故、天皇・天皇制が、封建社会になっても、残ったかの解明がされる必要がある、そのために、永原慶二、黒田俊雄、山口慶二らの論争が展開され、深められる必要があること、戦後の象徴天皇制の研究の必要性について、指摘した。ほぼ

同様の趣旨を、八八年二月一日の「建国記念の日」反対の宮崎の集会で講演し、その要旨を「前衛」八八年五月号「天皇・天皇制美化論の虚構性」として、発表した（新日本出版社編「天皇制と国民主権」所収）。自らも前述のように、象徴天皇制の新しい研究にとりくみはじめているところである。

ところが、天皇代が近づき、天皇キャンペーンが展開されたので、「前衛」八九年一月号に「新たな天皇擁護論の虚妄性」を、死去キャンペーンにたいして、「前衛」八九年三月号「成り立たない戦争責任免罪論」を執筆した。

今後、必要なことは、古代に於ける天皇・天皇制の成立から、封建社会における天皇の弱化・存続、近代における復活・強化、戦後における象徴天皇制の成立・展開・役割を、一貫した論理と史実で説明・叙述することであろう。この仕事は、まだ、荒っぽいのが、「反共分裂主義者」井上清の「天皇・天皇制の歴史」（明石書店）が先駆的に試みているにとどまっている。それをのりこえる仕事が、「正統マルクス主義者」には期待される筈である。

（いぬまる ぎいち 長崎総合科学大学・歴史学）

象徴と統合への疑念

細野 武男

象徴天皇制については渡辺久丸氏のすぐれた論稿「象徴天皇制の政治的役割」(「科学と思想」七二号)によって明らかにされているので、象徴天皇制そのものについて述べることは省略して、国民である私と天皇との関係に焦点を絞って、私の思っていることを書いて見ようと思う。

天皇と国民との関係は象徴的關係であり、天皇は国民を統合する作用関係にある、と言つてよい。

(1)象徴的關係と有機的關係

二つのものの關係を表わす象徴的關係をはつきり言えば、一体的・表現的・有機的關係であり、その背後にある社会・国家観は社会有機体説であり、国家有機体説である。社会と

個人の關係を全体と部分のそれとして、全体を優れたもの、部分を劣つたものと言う一般命題を人体を比論として用いて説く。全体⇕身体⇕有機体、部分⇕頭・手・足であり、頭・手・足は身体に従属してはじめてその役割・機能を果すことができるし、それぞれは身体から離れたらその存在理由を失なう。また頭・手・足はそれぞれ特有の職分を有しているから、ゆめゆめ足が頭になろうとしたらそのぬうちを失なってしまう。社会は有機体であり、それを構成する個人や部分集団は頭・手・足であり社会と個人の關係は身体と頭・手・足のそれと同じである。このような社会の見方が社会有機体説と言われるものであり、社会を国家に置き換えれば国家有機体説になる。こうした考えは社会が危機に陥るとくり返し登場して来たものであり、今後も絶えず姿を現わすであろう。

近くは一九六〇年の安保闘争後に出て来た物づくり、金づくりと並んで人づくりの目標として掲げられた中教審答申の「期待される人間像」の中にも国家有機体説が主張されていた。その論法はつぎのようなものであった。すなわち、国民一人一人は平和・福祉・文化を願わない者はないであろう。平和・福祉・文化は一人で手に入れることはできないから、家族・村・その他多くの集団の力を借りなければならぬ、

これら諸集団のうち、一番強力なのは国家であるから、最終的には国家の力に拠らなければならない。ここまでは大体私にも異論がない。しかし、「国家は有機体である」と規定していることには賛成できない。

象徴的關係は憲法学者の考え方にいろいろある旨が先の渡辺氏の論文にも紹介されている。どうももよもよとして判りにくいと私は感ずるが、二つのものとの關係について私が理解する象徴的關係は有機體的關係にほかならないし、このように捉える考え方はかなり有力ではないか。

私は戦前、旧制高校時代に社会科学研究会に参加して戦前最大の悪法たる治安維持法被疑事件で取調べをうけたことがある。すでに旧制高等学校、専門学校における社会科学研究所は文部大臣通達によって禁止されていたから、取調べをうけたわけだが、その時取調べ官は「日本の国家は家父長制的家族を原型としており、天皇は家族のなかでの父である」と主張していた。これは家族を有機体として捉えそれを国家も有機体であると推論し、絶対主義天皇制の賛美論であった。絶対主義天皇制と私について言えば、こうした事件が身近かに天皇制なるものを体験した始まりである。もちろん御真影奉拝などの学校行事で教育されてはいたが、そんなことは絶対

主義天皇制と自覚的な対局と言うほどのものではなかった。

今日天皇と私たち国民との關係が絶対主義天皇制下と違うことは明白である。その最大の違いは国家主権・天皇主権から国民主権へであることは当り前のことではあるが、十五年戦争の歴史をくり返さないためにはこの違いを知り、国民主権の貫徹に力を注がねばならない。

象徴天皇制が絶対主義天皇制に比して、ソフトな印象を与えるが、それが戦前の絶対主義天皇制へ逆戻りする惧れをはらむものであることを象徴という言葉・思想の中に読み取ることが必要だ、と私は思う。

(2) 統合と統一

象徴天皇制は日本国と日本国民を統合する機能をもっている、とされる。この作用は能動的積極的なものではなく、受動的消極的なものと考えられて、国民世論の多くの支持を得ているようである。

現代社会の特徴付けはいろいろ説かれているが、その一つに現代社会はあらゆる領域分野で多様化・多元化が進行していると言われるが、これは多少一面的ではあるけれども、一応承認されてもいい。

価値観の多様化も現代の階層分化の多元化に対応するように現代の特徴であろう。価値とは真善美であり、何が真であり、何が虚偽であるか、また善とは悪とは、さらに美醜はどちらかについての考え方・見方は極端に言えば千差万別である。危機とは分裂のことであるが、人間は分裂・摩擦を嫌うとある哲学者は言っているが、分裂・摩擦を回避してまとめ、統合を求めるようになることも当然であろう。

社会理論には大きく言って「闘争理論」と「統合理論」と二つの系統に分けるやり方が行われている。社会の本質は社会の内部の利害対立であり、この利害対立の闘争によって歴史は作られると言う闘争理論に対し、社会の本来の姿は利害対立を越えて、一つのまとまりをなし、このまとまりに向って歴史は進むというのが統合理論だ、と説明される。

こうした理論の型は型として現実分析の理論を特徴づけるのにはある程度の有効性を有つことができよう。しかし、統合の象徴としての天皇というばあい、この統合は統合理論に基づき、その理論を目ざしている、と私は思う。

利害の対立、闘争、価値観の多様化、多元化を承認しこの対立・闘争を通じて統一を求めるのが統一行動、統一戦線の根本思想であるが、統合理論は一つの利害、一つの価値観の

下に多様な利害、多元的な価値観をまとめ上げようとするものである。言わば統一の理論は下から合意を形成することを根幹とするが、統合の理論は上から強制によって合意を形成しようとするものである。

統合という言葉と思想には多様なものを上から一つにまとめようとする意図が含まれている。したがって、統合という機能を天皇に与えている象徴天皇制に疑念と警戒の念を私は禁じ得ない。

こうした象徴天皇制のはらむ危惧は戦後の歴史を辿れば、明らかになる。天皇に対する敬愛の念の鼓吹、天皇の祭り上げ、君ヶ代・国歌の学校行事化、昭和天皇死去に際してのキヤンペーン等々算え上げればこの危惧はますます強まる。国民主権の下に象徴天皇制を封じ込めることが現代的課題だと言わなければならない。

(ほその たけお 京都橘女子大学・社会学)

象徴の含意

鈴木 正

昨年にひきつづいて〈天皇制〉が鹿児島で、この秋に開かれる大会シンポのテーマだときいている。前回、司会者をしていて私の胸の内にあつたことといえば、あの天皇重体のもとで憶することなく主権在民の原理に立って、活発な議論をくりひろげたかったという一点に尽きる。天皇制の問題では伝統に名をかりたタブーがもつとも危険だとおもう。天皇制の存置を許した戦後の軌道を踏み出したうえは批判の自由の確保しか、未来への橋頭堡はない。

かつての日本では天皇制国家の基本的体質を「国体」といって、その変更はおろか、批判すら許されていなかった。この「神聖」から敗戦という天譴によって解放され、ようやく自由を手に入れたのである。ところが二〇世紀の革命がうみ

だした「社会主義国」も、同じようなタブーを共有していたのである。スターリン批判と最近の中国がとった民主化運動に対する「血の日曜日」の弾圧が直接間接にそのことをあきらかにした。鄧小平は党外に対しては「絶対に反対党の出現を許さない」といい、党内には権力中枢への絶対服従を敢えて要求している。これがポーランドの連帯を正面からでなく反面から学んだ結果だといわれている。だとすれば、「人民中国」には福祉があつても人民主権はなかつたのだ。ソ連のペレストロイカやハンガリーの複数政党制といった改革は、大きな犠牲と失政のあとに、やっと芽が出たばかりの段階である。社会主義国では、まだ主権者である人民の意志によつて、ある方針・政策が支持されて実施に移され、別の方針・政策が支持を得られずに消えてゆくのみといったシンブルな政治原則が未確立である。これなしには国民的総意にもとづく主権など、どこにもありえない。だから最高指導者などといった超法規的な奇怪きわまる「人治」によつて、正邪・善悪が認定され、民衆が断罪されるのである。だが歴史の方位に添った革命がさきのシンブルな人民主権の原則と法の支配のほうに顔をむけていることはまちがいない。権力の良否は民衆に対する恩恵ではなく加害でもつて下から評価さるべき

だとつくづくおもった。権力は、その由来にかかわらず、常に腐敗して暴政を生む。そもそも権力そのものが悪であるという古い教訓を今回の天安門事件は改めて銘記させたといえよう。

もう二十年以上も前になるが、吉野源三郎をよんで、つく印象にのこり、ずっと心にトゲがささったように感じてきたことがある。最近でた『職業としての編集者』に収められた「終戦直後の津田先生」を再読して、天皇の問題を反省的に考えてみたくなった。それは象徴の意味を問うことにつきるといってよい。同時に、この問題をめぐって敗戦直後の左翼が革新の気運のよりあがっていた当時の状況に助けられつつた判断と行動の至らなさ・おもしろいあがったまずさを見定めたい。当時とくらべて、はるかに生活的保守主義が強固になったいま、この反省点を役立てたいからである。

一九六九年に「マルクス主義と市民派」をかき、一九八一年に『埋もれ精神』の解説で、「いま正直いって民主主義の再生をめざす『市民社会保守派』でも当分の間はいいとさえ思っている」とのべた私は、憲法の「日本国の象徴であり、日本国民統合の象徴であつて、この地位は主権の存する日本国民の総意に基く」という天皇の地位は、いまのところあれ

でいいとおもっている。なぜなら、天皇個人と皇室とに対する、ある種の感情は日本人のうちに一定程度とけこんでいて、国家が安定しているばあい少しぐらいの時代によつては変らないからである。主権者・国民の意志にもとづくという主旨からいってむしろ「象徴」は象徴化の徹底という課題としてのリアリティがあるのではないか。余談だが、勲章をもらうなら、年金のついた文化勲章がいいと冗談ばくいった、ある哲学者が、もらう者にとつて、時の首相であつた中曽根よりは天皇にもらつたほうがありがた味があるだろうと皮肉つていわれたことをおもひ出す。これは国民感情の一面を割と正確についたエピソードではないか。そこには権力闘争の泥にまみれてない象徴存在への憧憬と期待がこめられている。

人間平等の観点を抽象的に立てれば直系男子による世襲の天皇制は、さらに男女平等にも反して正しくないことは十分承知のうえである。もし民衆が自力で軍国主義を倒して平和を開き、共和国憲法を制定する力があつたのなら話は別だ。しかし当時かりに日本人自身で憲法を作つたとしたら、明治憲法の焼直しに落着していたことだろう。ここで歴史的感觉を無視したら、吉野のいう「歴史の中にある非合理的なもの重さ」がみえなくなつてしまふ。

私は日本国憲法原理主義を主張したのである。制定当時、状況に強いられた政府を代表して金森徳次郎は、天皇の地位は「国民の意志をもって、これを決定する」事項だと言明し、のちに「国民の総意が変れば象徴の地位も変わるものと考えて一点の問題もない」と解釈した。この国民主権とセットになった象徴の可変性を私は評価する。このばあい天皇あつての国民でなく、国民あつての天皇という考え方が重要なのである。主権在民下の象徴を完全に象徴化する以外に、日本の民主主義のよりどころと現実的コースは開いていないのではないか。また余談になるが、数年前、全斗煥が訪日したとき、侵略の責任を天皇から謝罪させようという動きがあつた。そのとき、天皇の名による「併合」だから当然だとする人たちと、私はある会合で論争したことがある。日本国憲法下の天皇には既に謝る資格がなくなっている。日本人の加害責任を歴史的に明らかにする場合は、国民を代表する国権の最高機関である国会であつて、その謝罪決議以外にはないと、頑強にいい張つたことをおぼえている。これが私のいう憲法原理主義である。現実の天皇制に対する認識の甘さとは次元がちがうのである。

憲法の原理からみればあい、今年むかえた昭和天皇の葬儀

は祭政一致の違反行為である。象徴としての天皇が人間としてむかえた死を国民がそれぞれに悲しんだ気持は無論尊重されねばならない。だがそれを政治的に組織し統制した政府の演出責任はどこまでも問われねばならない。この支配における文化的側面をつきとずさないかぎり、政教分離の市民国家での国民主権を実質的に奪還することはできない。

ここで吉野が雑誌『世界』のため一九四六年に依頼した津田論文のこともどうろう。神話的迷信と絶対天皇制から解放された皇室擁護の主旨でかかれた「建国の事情と万世一系の思想」の掲載をめぐるいきさつは、こうである。かつて日本神話の科学的研究で筆禍事件にまきこまれた津田の、この論文が、再び現実の政治闘争の道具として当時、逆風にさらされていた右翼に故意に利用され、上げ潮の左翼に誤解されて弾罪されることをおそれた吉野は私的に羽仁五郎に相談したところ、彼はマッカーサー司令部の天皇制に関する基本見解がどう決まるかという重大な時機だから、津田論文を没にして公表するなど強く迫つたという。その場面の情景を吉野は臨場感あふれる筆致で回想している。

「私は、あくまで没書にはできないと主張した。そして、話はついに『それならば、君は、日本の革命が成功した暁

に、この論文を発表した責任を追及されてもいいのか。そのとき、君の頸に縄がかかってもいいのか』というところまで来た。

これ以上は、話しあっても無駄だった。『そんなことで頸に縄をかけるというなら、かけてみたらいいだろう。』

私はそう答えて、もはや羽仁君に頼むことを打切った。：二人の話しあいは、ついに物わかれとなった。いま思いかえして、羽仁君の去っていった後姿が記憶に泛んでこないことから考えると、私も、羽仁君を見送ることをしなかったのであろう。眼に泛んで来るのは、羽仁君の去ったあと、机の上におかれた津田先生の原稿をみつめて立っている自分と、低く垂れた電燈の光のひどく黄色かったことだけである。私も、羽仁君も、まだ若かった。」

リベラルな要素のつよい羽仁でさえ、ここまで激情にとらえられて気が高ぶっていたのである。天皇制の廃止をめざす党派的見地から津田論文の抹殺を主張するのは、学問の自由、言論の自由、そして国民の自由な判断よりも、自己の立場の正当性を絶対化して上に置くからである。それは批判の封殺以外のなにものでもない。天皇の名を使った軍部の横暴非道と、革命の名分をひとりじめにして、反対派を「肅正」し、

人民を処刑する「左翼」権力とは、心性において共通した病理を示している。かつて最大の迫害を受けたものが、権力をとったとき、血を求める加害者になったのでは、歴史におよそ意味がなくなる。権力の亡者の狂気を静め、その暴挙に審判をだす主権在民こそまさしく「下からの民主」ではないか。

あれこれ、二〇世紀の経験をおもうと、主権在民のもとで、象徴を、その原理どおり権力のない存在として機能させ、時間かけた推移のなかで国民の意志が思想的に変化し、国民がその持場々々で自分の利益を自力で主張し、自立的に思考して価値意識をきざいたときに、象徴を平和的に空無化させてゆく道を私は選択したいとおもっている。戦後の日本で、民主主義が皮肉にも民衆の保守主義とバランス感覚に支えられてきたという現実認識に立つてみれば、戦後民主主義の限界を内から破る生活的Ⅱ思想的改革のいとなみ以外に、どこにも出口はない。国民主権の原理を生活のあらゆる場面に滲透させる息の長い政治的思想的準備と自助努力なしに、権力への正面からの突撃を威勢よく語るなど、所詮、高揚した観念の遊戯にすぎない。天皇の問題はその最たるものである。

(すずき ただし 名古屋経済大学・日本思想史)

コンピュータ科学における人間観

野口 宏

Ⅰ 機械とコンピュータ

歴史上新たな科学思想、たとえば進化論はそれまで人びとが長く抱いてきた人間観をくつがえし、新たな人間観の形成にはかりしれない影響を及ぼしたことは、あらためていうまでもないことです。

それは科学思想の普及という長く回りまわった道をたどってきたのですが、コンピュータ科学の影響はそれとちがってコンピュータというはつきりしたチャンネルがあります。

今日コンピュータの普及は著しく、人びとの労働や生活はますますそれらに取り巻かれたものになっています。コンピュータ科学における人間観の背景にあるのは、このような現実を通して人びとが抱く人間観の問題、いいかえればコンピュータと人間の問題なのです。

私の経験ではコンピュータについて論じると、過剰な意味づけをして受け取られることが少なくありません。たとえば機械が人間を代行するといえなんでもないので、コンピュータが人間を代行するというと抵抗感があるようです。こうしたところからもコンピュータのばあいには機械とちがって

特別に人間観に関わるデリケートな問題を感じる人びとが少なくないことがわかります。

機械のばあいはどうだったでしょうか。手工業時代にエリートであった職人は、一八世紀に現れた機械が人間以上に巧みに加工するのを見てどのような感慨を抱いたか、想像に余りあります。おそらくそれはたんに彼らの仕事を奪うというだけでなく、これまで長年の習練を積んではじめて一人前と信じ、その習練によって人間的な成長を遂げてきた彼らにとって、機械は人間的な価値のよりどころをも取り払うものと思われたことでしょう。

実際それ以降職人的な技能を中核としたそれまでの人間的な価値観は急速に色褪せ、近代の知識偏重の人間観にとって代わられていったのではないのでしょうか。機械は明らかに人間観を問い直す意味をもっていたのです。

コンピュータはどうでしょうか。一〇年前とちがい、今日のコンピュータはネットワークによって有機的に統合組織されたものになっています。ここでは労働諸過程を広く結びあわせる媒介過程が変革の主な対象となります。それはこれまで長年の経験の中で多岐にわたる知識を身につけたエキスパートの仕事でした。

コンピュータは管理者、設計者など近代社会でエリートとみなされる知識労働の領域にまでおよんできているのです。それはまだ序の口とはいえ、企業の組織形態などにはすでにはっきりした傾向となって現れています。

それは何を意味するでしょうか。生き字引のような博識や複雑な物事への精通はかつては大きな評価の対象でしたが、今日ではより直接的な創造性が問われるようになっていきます。いまや「知っていること」はもはや人間の価値のよりどころとしては色褪せて、「考えること」がより強く求められるようになっていっています。

かつての職人の感慨が、少なからぬ企業のエキスパートにまでおよぶのもそう遠くはないかもしれません。いまや「考える」とは何かということは、今日の社会的な人間観の切実な関心になっているのです。社会はあらためて人間の価値のよりどころを、いいかえれば人間観を問われているといえるでしょう。

II コンピュータ科学における人間観

コンピュータは長らくデータ処理装置とみなされてきまし

だが、コンピュータの創始者たちが目指したものは人工頭脳そのものでした。その研究はいくたびの挫折を経て、今日の人工知能の開発につながっています。

そこで欧米では当初から、機械は本当に考えるのかという問題が、くりかえし論じられてきました。その中心的な役割を担ったのはチューリング、サイモン、ファイゲンバウムなど著名なコンピュータ科学者たちでした。

たとえばノーベル経済学賞を受賞したカーネギー・メロン大学のサイモンは人工知能研究の草分けとしても知られていますが、「今後二〇年のうちに、人間のできることはすべて、機械にもできるようになるだろう」と大胆に予言しました。⁽¹⁾

またスタンフォード大学のファイゲンバウムは「外界に対して、自分自身がどう関係しているかを知ることが意識だということであれば、コンピュータにも意識はあることになる」と述べています。⁽²⁾

さらにMITのウィンストンは、コンピュータがいつかは環境から学習する能力を備え好奇心や疑いをもつようになるかもしれないと述べています。⁽³⁾ それをばかげたことだというのは、ガリレイやダーウィンを攻撃した人と同じだとまでいうのです。

これらの人びとは、コンピュータは限りなく人間に近づきうるし、少なくともそれを否定する論拠はないと考えているわけです。人工知能研究の情熱を支えてきたのは、こうしたある意味で楽天的な哲学であったのです。

しかしいうまでもなくこうした考えは、人間は究極的には機械と変わらないという機械論的な人間観であり、また物的な装置に精神作用を認めるという点では神秘主義にほかなりません。

歴史的に見ればこうした見方はとりたてて珍しいものではなく、機械時代の背景にあったニュートン力学的世界像においては、人間を含む宇宙の運動の一切は力学に還元され、初期条件で決まっているとみなされました。

しかしそうした宇宙の初期条件そのものは説明できませんから、それは神の意志に帰されたわけです。つまりどこ人間は神に操られる機械人形にすぎないことになります。

その後原子物理学をはじめとする自然認識の前進によって、こうした単純な見方は克服されてきたにもかかわらず、今日のコンピュータ時代には、新たな舞台装置のもとで機械論的な人間観が再生産されているわけです。

その背景にあるのはコンピュータばかりではなく、大脳生

理学や分子生物学も少なからぬ役割を演じています。それらの現代科学のもとで、精神活動を神経ネットワークの動力学に還元し、生命を高分子の力学に還元するような見方が強まっています。

先のコンピュータ科学者の見解は、こうした今日の状況にも支えられているのであり、注意深い検討が必要です。

- (1) 四章注(1) 文献一一二ページ。
- (2) ファイゲンバウム、マコーダーック(木村繁訳)『第五世代コンピュータ』TBSブリタニカ、六〇ページ。
- (3) ウィンストン(長尾、白井訳)『人工知能』培風館、二六八ページ。

III チューリング・テスト

こうした見解の原型になっているのが、チューリングの「計算機械と知能」という一九五〇年の論文⁽¹⁾です。チューリングはコンピュータの数学的な基礎を確立した数学者ですが、この論文のなかで「我々の希望はいつの日か純粹に知的なあらゆる分野で機械が人間と競争するようになるということである」と宣言しています。これこそ多くのコンピュータ科学

者の挑戦を鼓舞してきた旗印にはかなりません。

そこで論文の一部を紹介しますと、まず「機械が考える」ことの基準をつぎのように定義します(ここでいう機械とは計算機械≡コンピュータの意味)。その基本は「模倣ゲーム」というもので、機械Aと人間Bとのいづれが人間判定者Cに対しより人間らしく振舞えるかを競います。そのためA、B両者はCとテレタイプで会話をしてCの判定を待つわけです。

そして機械Aがこのゲームにしばしば勝つことができるなら、機械Aは人間と同等に考えるとみなしてよいというのが、チューリングの唱える「機械が考える」ことの判定基準です。これをチューリング・テストといいます。

さてチューリングはこの基準を満たす機械が存在しうるということの積極的な証明はしていませんが、それを否定する議論を九つのタイプに分類して、それらが不合理であると論じています。

その代表的なものはジェファアソンの議論で、機械は自意識をもつことができないというものです。彼は「偶然的な記号の組合せということではなくて、思考と感情に基づいて機械がソネットを書き、コンチェルトを作曲しうるときがくるまでは、機械が脳と等価であるというわけにはいかない。

つまりそれらが等価であるためには、機械はたんに書くことができるだけでなく、その書いた内容を知ることができなくてはならない」と主張します。

これに対してチューリングは機械の振舞いだけでは自意識をもつかどうか分からないというのなら、ジェファーンソンは自分以外の他人が自意識をもつことをどうやって知ることかと反問します。

自分の自意識しか認めない唯我論者でない限り、ジェファーンソンはチューリング・テストを認めざるをえないだろうし、そのばあいもし機械が次のように応答すれば、ジェファーンソンといえども機械が考えることを否定できないだろうとして示しているのが次のような問答です。

人間…あなたのソネットの第1行の「御身は夏の一日にもたとうべきか」という一文で「春の一日」とした方がいいとは思いませんか。

機械…それでは韻をふみません。

人間…「冬の日」ではどうでしょうか。そうすれば韻律上全然問題はないと思うが。

機械…そのとおりです。しかし、冬の日にとえられて喜

ぶ人はおりますまい。

人間…ビックコックさんのことを考えるときあなたはクリスマスを思い出すのではないのですか。

機械…まあ、それはそうです。

人間…とすればクリスマスは冬の日なのだし、ビックコックさんが、そのたとえを意に介するとは思えませんがね。

機械…からかわないで下さい。人が冬の日というとき、それは冬らしい冬の日ということで、クリスマスのような特別な日のことではありません。

チューリングはぜひぶん真に迫った創作を試みたのですが、他のタイプの議論についても神学的なものから数学的なもの、自然科学的なものまで典型的なものを選んで周到な反論を行っています。その後コンピュータは考えるかという問題をめぐって行われた論争のほとんどは、すでにここで論じられているといっても過言ではありません。

(1) チューリング(福場訳)「計算機械と知能」(ファイゲンバウム、フェルドマン編『コンピュータと思考』好学社、所収)。

Ⅱ 鏡としてのコンピュータ

チューリングはこのような問答をするコンピュータがすでに存在しているといっているわけではありません。だからそれは空想ではないかと批判することはできません。

しかしチューリングは将来そのような機械ができないという根拠はないのだということ⁽¹⁾を主張しているのですから、機械は機械にすぎないというだけでは、すれ違いに終わってしまいます。

それではチューリングの議論をどう考えるのが正しいのでしょうか。私の考えではコンピュータが本当に精神をもつかと問うことは鏡の中の人間が本当の人間かと問うことと同じです。

それは人間と同じものでも別のものでもありません。唯一の正しい答は人間が鏡に映っているのだということです。すなわちそれは人間の虚像なのです。

コンピュータも同じことです。コンピュータの「思考」とは人間の思考がそこに映し出されているのです。すなわちそれは人間の思考の表現であり、虚像なのです。だからそれは

人間の思考と同じものでも別のものでもないのです。

コンピュータのプログラムは人間の作品です。コンピュータの判断というのは実は人間の判断であり、人間の判断がそこに埋め込まれているのです。したがってコンピュータが人間と独立に判断しているのではないのです。

こういえばしごく当然に響くでしょうが、これはチューリングが考え及ばなかった唯一の反論なのです。というのはここではチューリング・テストそのものを批判しているからです。

チューリング・テストの考え方は、機械の振舞いがある人から見て人間と区別できなければ、機械を人間と同等と見なしてよいということです。こういう考え方は、鏡の中の人間の虚像と実在の人間とを識別することはできません。なぜならいくら見ても鏡の中の人間は実在の人間とそっくりだからです。

鏡の中の人間が本当の人間であるかどうかは、人間とどれだけ似ているかということではなく、鏡が人間を映し出す過程を了解することによってはじめて理解できるのです。したがってコンピュータが本当に「考える」かどうか、どれだけ真に迫っているかどうかではなく、コンピュータがどのよ

うに人間の思考を映し出しているかを理解することがカギなのです。

我々はどうしても鏡の中の人間が実体ではなく虚像だと判るのでしようか。それは鏡の中の世界とそこに映っている現実の世界を対照できるからです。もし鏡に映っている現実の風景が衝立で隠されているなら、それが鏡なのかそれとも窓から直接外の風景を見ているのか判別できないでしょう。

チューリング・テストというものはそういうものです。コンピュータが映し出しているものと人間の判断は、そこでは直接見えないようにブラックボックスに隠されているのです。だからそういう条件のもとでは、コンピュータと人間の区別ができないとしても、何の不思議もないのです。

しかしそうだからといって、コンピュータが自ら「考える」と結論づけるわけにはいかないことは、もはや明らかでしょう。チューリングの考えはそこを見誤った幻想的な仮定のもとに組み立てられているのです。

(1) 野口宏「人工知能と機械論的人間観」『常葉学園浜松大
学論集』創刊号、八九年三月、七五ページ。

V ドレイファスの批判

欧米のコンピュータ科学者の多くはチューリング説に追随しているわけですが、この世界にも少なからぬ異端者がいます。カリフォルニア大学のドレイファスはコンピュータ科学者にみられる機械論的な人間観を精力的に批判してきた哲学者として知られています。

ドレイファスの主張は要するに、人間の思考をコンピュータになぞらえるのは浅はかな考えであり、チューリング・テストを満たすような機械は実現不可能だということです。

彼はその論拠として、人間は多くのばあいコンピュータのように論理を積み上げて判断するのではないと指摘します。それを裏づけるために彼は人間の発達をビギナーからエキスパートまで5段階にわけて考察します。

そこでもつばら規則をあてはめて判断するのはビギナーの段階であり、経験を積んだエキスパートに近づくほどむしろ直観力が研ぎ澄まされていくものだということが豊富な実例をもとに明らかにされます。

そしてドレイファスはこの直観力は全体観的なものであつ

て、分析的な「計算的合理性」に還元できないと説くのです。多くのコンピュータ科学者は人工知能に否定的なドレイファスに反発していますが、他方でヴィノグラードをはじめ、人工知能研究の壁に直面してドレイファスの批判に耳を傾けようとする研究者も現れています。

これらの議論はたいへん興味深いものですが、ドレイファスのばあい機械論的な人間観を攻撃すればするほど、非合理主義へと向かう傾向が見られます。これはドレイファスの論理が機械論的な人間観の批判としては十分でないからです。

コンピュータと人間を比較し、両者の働きがどれほどかけ離れているかを示すことは、人工知能研究の不十分さの反省材料にはなりますが、根底にある機械論的な人間観の克服に結びつくものではありません。なぜなら結局のところそれはチューリングの土俵に乗った議論だからです。

コンピュータの推論、認識、学習、言語などと呼ばれるものは、たんなるメタファーではありません。それらは人間が自己の推論や認識などの能力をおぎない強化するために工夫したものです。したがってそれらはもともと人間の推論や認識などと「同等なもの」などではなく、人間の推論、認識そのものの一環なのです。それは電卓を利用してあくまで人

間の行う計算であるのと同じことです。

そのことが判ればコンピュータの判断は人間の判断といかにちがうかという問題は問題の立て方として本質的なものではないことも明らかでしょう。

(1) ドレイファス(椋田直子訳)『純粹人工知能批判』アスキ
ー社。

Ⅶ 反映論から見たコンピュータ

先に述べたように、機械論的な人間観を生み出しているのはコンピュータばかりではありません。大脳生理学の発展のなかで精神活動も神経細胞のネットワークの動力学として解き明かされてきています。そこでこの動力学が精密に解明され、コンピュータないし電子回路によってシミュレートできれば、大脳と同等の機能が実現するはずだと考える人びとも少なくありません。

こうした問題に正しく答えることができるのは反映論の見地です。前章までに述べたことはコンピュータの判断とは人間の判断の反映にほかならないということです。しかし反映論にとって重要なのはただ反映であると指摘することではあ

りません。

三章では「鏡の中の人間が本当の人間であるかどうかは、人間とどれだけ似ているかということではなく、鏡が人間を映し出す過程を了解することによってはじめて理解できる」と指摘しました。コンピュータもそれが人間の思考の虚像であることは、その反映過程を具体的に了解することによって理解されるのです。

人間の思考は人間のさまざまな体験が（大脳を中心とした）身体の内部に反映したものです。それは個体の体験ばかりでなく、さまざまな文化的形態をとった人類史全体を反映するものであり、さらに遺伝によって受け継がれた生命の発達史全体を反映しています。

コンピュータはそうした人間の思考や体験が電子的論理メカニズムに二次的に投影されたものです。その反映のプロセスは要するにプログラミングです。論理メカニズムを鏡にたとえれば、プログラミングは光の反射にたとえられるでしょう。

反映論にとって大切なもう一つの原則は、鏡が人間のある側面の姿しか映し出さないように、反映はつねに実体のある側面の反映であり、したがって一面的・形式的なものにとど

まるということです。

人間の思考は外界のより全面的な認識に発達していきますが、外界をすべて取りこんでしまうことはありえません。これは人間の欠陥ではなく、むしろ人間の認識は真理に向かって限りなく発達するということです。

コンピュータについていえば、その判断は過去のプログラミングを通して現れる以上、生身の「生きた」個別的具体的判断ではなく過去の「死んだ」一般的抽象的な判断にとどまるということです。それは一面的・形式的性格を免れるものではありません。

しばしばコンピュータは形式論理しか扱えないといわれるのは、そのことをいい表したものです。いわゆる認識や学習の機能が発展すれば、環境に応じた個別的判断も可能になると思われるかもしれませんが、それはあくまで過去の一般的な判断の一環であり、環境に対応するための一般的な判断がより高度なものに発展したというにすぎません。

だからといってそれは手段としてのコンピュータの限界とはいえません。個別的判断を一般的判断におきかえるのは技術発展の常道といってよいのです。

電子回路によってシミュレートされた神経ネットワークに

ついても同じことです。それは人間によって認識された大脳の構造と機能がさらに電子回路の上に投影された像にほかなりません。それは有機体細胞と半導体の成立ちのちがいを抽象した抽象的なものですから、やはり一面的Ⅱ形式的な性格を免れないのは、あらためていうまでもないことです。

(1) 反映論については永井潔『創造と反映』新日本出版社、参照。

Ⅶ コンピュータ幻想の社会的背景

コンピュータが人間の思考を反映するプロセスは鏡とちがって単純ではなく、大変曲りくねったプロセスです。それは像からはそれが反映している実体を簡単には想像できないほどに曲りくねっているのです。実際コンピュータの動作はそのプログラムをつくったプログラマといえども完全に予測することはほとんど不可能です。

そのうえプログラミングといっても、今日のそれは個人でまとめられるようなものではありません。ソフトウェアは歴史的社会的に積み重ねられたものであり、多くの人間の経験を反映しているのです。こうしたところにコンピュータが人

間の思考の反映であることが見失われ、あたかも自立して思考するかのような幻想に導かれる一つの理由があるわけです。

けれどもそうした幻想をうみだす背景には歴史的社会的な事情も大きな役割を果たしています。今日の社会では、人間がつくった道具でありながら人間の自由にならず、むしろ人間に対立するように見えるものが少なくありません。

人類の生存を脅かす核兵器はその最たるものですが、そうした状況の根源をたどれば、人間のつくりだしたものにほかならない資本に支配される転倒した社会のあり方に求められるのではないでしょうか。

著名なコンピュータ科学者の一人であるワイゼンバウムは「軍事目標の決定をコンピュータに委ねることは、コンピュータのお告げがすべてにとって代わることである」「コンピュータが果たしてきた役割は、むしろ崩れかけた制度を支え延命させることであつた⁽¹⁾」と警告しています。

コンピュータ幻想は、コンピュータをブラックボックスにし、事態の責任をコンピュータそのものにおしつけるような社会が生みだしたものにほかならないといえるでしょう。

今日コンピュータをめぐる記号論、社会システム論、認知心理学など多くの思想が競いあっています。しかしそこに

登場する諸思想のなかで唯物論および反映論の影があまりに薄いことが、さまざまな混迷をもたらしていると感じるの私だけでしょうか。

コンピュータがもつばら形式論理的に動作するからといって、コンピュータをめぐる問題が形式論理的に解明されるということにはなりません。むしろ高度の弁証法を必要とするのであり、その意味で多くの問題が唯物論と反映論の解明をまつていることをくみとっていただければ、小文にこめた願いの一つは達せられたことになります。

(1) ワイゼンバウム(秋葉訳)『コンピュータ・パワー』サイマル出版会。

(のぐち ひろし 常葉学園浜松大学・情報システム論)

編集部では今回、従来の「こだま」を発展的に解消し、「質問と対話のコナー」を設け、原稿を募集することになりました。掲載内容は本誌の論文などの内容に対する質問・意見・感想です。字数は一二〇〇字以内で、質問に対してはなるべく解答を寄せてもらう予定です(原稿を縮小させていただきます)

「質問と対話のコナー」 設定のお知らせ

くこともあります)。編集部は、このコナーを契機に読者相互の対話とコミュニケーションが活発になることを期待していますので、ふるって御応募下さい。

あて先 〒101千代田区神田神保町
一の二八 白石書店気付 唯物論
研究協会

山の断想

太田直道

一

風急天高猿嘯哀

渚清沙白鳥飛廻

無邊落木蕭蕭下

不盡長江滾滾來

倉本から空木岳への山道の途中に中八丁という名の峠がある。必ず一服して樹々の枝越に悠々と翼を伸ばす中央アルプスの主稜を眺める所だ。伊那川の深い谷をへだてて、

せりあがる峰々は驚くほど高く青い。谷を埋める大気の充滿、谷底から湧きおこり雲になろうとする水蒸気の湿润、それらを前にして登山者の耳には自然の奏でるシンフォニーが響くのである。

古木の幹に小さな板がくりつけてあった。杜甫の「登高」の一節が墨で書かれていた。もう二十年も前のことだ。今でもあるかどうかは知らない。何とこの峠の情景にふさわしい言葉であろう！もちろん杜甫が見た景色とは全然ちがうであろう。しかしそんなことはどうでもよい。この峠に立ったとき、思わず「登高」が口に浮んだことがすべ

た。杜甫のこの一句は或る「山の精神」を謳い、それが人の心を射るのである。

呼吸を整えながら岩屑を踏み、ひたすら登る。樹々のあいさつを至る所から受け、草花の鮮やかな色に小さな驚きを感じつつ樹林帯を登る。尾根から突き出した岩に腰を下ろし、大きく傾斜して迫り上がり褶曲する大地を眺め、谷から吹きあげてくるガスの流れにひく汗の感触を味わう——そこには王者の享楽にまざるものがある。このような喜悅は人生に必要なものではなからうか。山からはいろいろなことを教えられてきた。山は人をつくると思う。

私には山は精神で受けとめるものだという実感がある。スポーツとしての登山には残念ながら縁がない。健康法ではあるが、競技だとは思わない。山に入り、樹林や草花、山岳景観、そして大氣を楽しむ。山には本当の自然がある。われわれは自然と一体になろうとして山に分け入る。登山は頂上をめざし、重力に逆らって登り、超然と控えている高地のゾーンに身を置こうという営みである。山の頂きに立つ——このように充実した瞬間は他には得られない。人生のすべての貸借表が相殺される瞬間だ。気宇広大のわが身を覚え、自由闊達の境地を味わう。あらゆる憂鬱の最良

の解毒剤、昂進しすぎた精神の内圧の解放弁。精神は重力を失い、心地好く浮遊する。精神そのものが自由である、ことを私は山以外で覚えたことがない。

二

登山は歩く営みである。人間にとって歩くという行為は目的地に達するためにある。しかしもしそれだけであるなら、近い将来人間は歩く必要を失うであろう。すでにわれわれは歩かなくなってきたとおり、歩くことを快く感じなくなってきた。しかし歩くことを止めれば体力の全般が萎縮し、健康の土台が崩れることを人々は知っている。そこでジョギングをはじめたり、がんばってウォークマンになったりする。しかし一番自然な歩行は山歩きではないかと思う。山道には直線と平坦はない。たえず上り下りし、曲がりくねっている。要するにあらゆる歩行を山歩きでは体験することになる。街を歩いている限り、歩行は単調なパターンをのがれられず、水平移動の域を出ない。私は街では歩くことの充実感を味わったことがない。車用につくられている林道でも同じことだ。山の中で都会的歩行を強

いられるだけにいつそうんざりする。

私は京都北山で歩くことの楽しみを覚えた。学生時代には毎週のように山中を歩きまわった。特にめざすほどの高い山もない。苔むした山道や木馬道きんまみちが網の目のように走っているところを適当にコースをとって登ったり下ったりしている、ふとひっそりとした部落に出たりする。同じ道はなるべく歩きたくない。知らないピークがあれば一度は踏んでみたい。まだ歩いていない道があるということが絶えず山行の動機となった。

ほとんどが一人歩きだった。自分のペースで気ままに歩き、山中に唯一人であることを確かめる。一日歩いて誰にも会わないことも多い。夕暮れが迫ってきたり、コースに自信がなくなったりすると、かすかな物音や木の影にもぎくりとし、背筋が凍ったりする。そんな時は駆け出ししたりした。それでも一人歩きは性に合っていると感じた。一人歩きの時は山が直接相手になってくれる。他者からの逃避などと思わない。気が楽なのである。だからかえて仲間と山に登ると、山と私との間に第三者が介在しているという意識が先行し、本当に山に登っているという実感が薄らいだ。

誰もが登りは苦しいという。しかし私は登りがいやだと思つたことはない。もつとも一日の山歩きで疲れはて、「最後の登り」でエネルギーをすっかり使い果たし、一歩も進めなくなつて座りこんだ経験も幾度かある。もともと足が弱く、高校時代耐寒訓練の妙見登山にも自信がなくて参加できなかった程であつたにもかかわらず、自分の意志で歩きはじめると一年たらずして私の足弱は消えた。もつとも最初のころは脚部に「身が入り」、アキレス腱が大きく腫れて、翌日は靴をはいて通学することができなかった。

不思議なものでそれでも大して苦痛と思わず、下山早々翌週の登山を計画すべく地図とにらめっこしはじめるといふほど山に「取り憑かれた」のである。毎日のように地図を広げ、地形を思い描いては空想の山行を行う。巡礼を自負していたが、その実、中毒患者にも似ていた。地図にはあらゆる夢がある。ていねいに折りたたまれた国土地理院の五万分の一や二万五千分の一を手の平で広げ、あくことなく眺めていると時のたつのも忘れる。コンパスで距離を計り、ガイドブックや写真などでイメージをいつそう固める。そうすれば心の中ではもう山行ははじまっているのである。納得のゆくコースを決めようとして、はてしなく図

面の放浪がつづく。

山に入る「決心」をし、パッキングをすませれば、山登りは半ばまで終わったも同然だ。あとは「実行」あるのみだ。何年登っても、山行に出発するときは独特の緊張感が身をよぎる。必ずどこかに今回はやめようという「ダイモンの声」があって、弱気にさせるのである。山に登ることに一種の振り切りのようなものが要るといつも感じている。躊躇と意志との格闘が発発を「厳粛」なものにする。何のためらいもなく山に入ろうとする人を私は想像することができない。タルコフスキーの映画に、主人公たちを乗せて「ゾーン」へ入ってゆくトロツコのシーンがある（「サクリファイス」）。リズムカルな脈拍にも似たレールの音が次第に音楽的な緊迫音に転じて心に空ろに響き、日常世界を脱出しようとするあの息苦しい雲囲気がうまく表現されているが、私は山に入るときに「緊迫音」を感じる。

息を整え、歩行と呼吸のリズムを合わせつつ、着実に歩を進ぶ。視線はつねに足もとの数歩前方だ。膝も腰も上半身も乱さない。登りには独特の構えと安定性が要求される。エネルギーを最小限におさえ、しかも心地よくリズムを響かせて着実に高度をあげてゆく。重力に逆らうのは

「心地よい」のである。登ることの感覚、筋肉運動の好調さへの満足、登るにつれて高まる「優越感」——これらが「重力への反逆」の喜びである。登山の一番の醍醐味は登ることである。

またそれとは対照的に、下山をして林道に下り立ったときの感慨もまたつねに新鮮なものだ。満足感と寂寥の感とが混じり合い深い溜息となってこみあげるのを感じながら、山稜を見上げる。たった今までそこは「私の世界」だったのだ。何と高く美しくそれはそびえたっているのであろう。たんなる山歩きにすぎなくても、山行は一つのドラマなのだ。一日そこに入り、浸った世界からの別離という少々大げさな哀感が心を覆う。

稜線に立つことが美学的愉悦であるなら、樹林帯を登ることは哲学的労働だ。それは「思弁」にも似た営みであって、着実な一歩を繰り返す作業は推論の一項を積み重ねてゆく過程をも思わせる。結論をあわてて求めようとしてもだめだ。もうすぐ休憩地点に着くはずだとか、頂上に早く着かないものかなどと思うとかえって裏切られる。次の「頂」を誠実に踏みこえることに専心することが登高の極意だ。そうすれば思わぬ時にひょっこり休憩地点が現われ

る。登高とは持続なのだと思う。持続とは同じ状態にとどまることではない。同一の行為に集中しながら絶えず高く前進し上昇することだ。Wieder einmal 意志とは反復

の力ではなかったのか。意志のない時間はたんなる流れにすぎないが、意志は「現在」に集中することによって流れを自己の軌跡に変える。私は登るといふ営みの中で悩みの雲（それらは所詮「過去」である）がひいてゆくのを感ずる。何かをじつくり考えようとか、決着をつけるために山にゆこうと思つてでかけるのだが、山に入つてしまつと山のこと以外はもう何も考えない。放下——しかし雑念がなくなるわけではない。空想にひたつて、歩いていることをさえ忘れることもある。雑念に付着しているある種の「懸り」が脱落するのである。山岳仏教が日本で普及したのもうなずける。俗界から離れ、山中で自然と対峙してれば心が「空虚」になることは請け合ひだ。

確かに登高は「思索的」である。足は命令にしたがつているにすぎない。精神が山に登ろうとするのである。弛みなく着実に歩む規則性のゆえに登高は人を思索的にする。山登りには内面性が伴っているのである。しかしそれは空虚で平明な思索である。単純性と合理性、とらわれのなき

が山での精神状態である。平明な心になったとき、人は感じ始める。山の営みが声となり言葉となつて聞こえてくる。山では誰もが「思索家」になれる。

三

残念ながらこれまで哲学と山とは緊密な関係にあつたとは言ひ難い。エンペドクレスが自ら神となつて昇天することを夢見つ、エトナ火山に飛びこんだのが最初の関わりであろうか。哲学者が山への思索や賛歌を送つた例はあまり多くないのではないか。世界を認識しようとする哲学が山に対する無関心を保持してきたことは、むしろ奇怪とさえ思われる。

その点で、ソクラテスの人間主義——自然の事象について「私の少しも与り知らぬこと」といつた徹底した人間主義、ポリス主義——が西洋哲学の方向を端的に示していると思う。以来、哲学者たちは際立つて「街の人」である。近代の哲学者たち、デカルトやカント、ヘーゲルたちをナチュラリストと呼ぶことはできない。デカルトは、ウルム近郊の僻村に身を置きながら、「感覚はときとしてわれわ

れを欺く」ということを考え、自然散策のかわりに数学の散策を好んだ。カントは「雪におおわれた頂上が雲の上に聳える山」を戦慄を伴う「崇高」の世界ととらえ、人間を越えた世界とみた。

自然を徹底して「軽蔑」したヘーゲルは、若い時代にせっかくスイス旅行をしていながら、山岳景観を觀てもさして喜ばず、生命の息吹のないことを嘆く始末である。マルクスでさえ、「おそらく最近誕生したいくつかのオーストラリアの珊瑚島の上の自然」ならいざ知らず、今日では人間の手のかかっていない自然はないとせつちかなことをいう。

他方で、パスカルやルソーでは哲学の中に自然が入りこんできている。自然の只中での人間、草木との会話が「哲学」であるべきだという主張がそこには見られる。パスカルの「繊細の精神」には、私にはナチュラルリズムへの共感が漂っているように思われるし、「考える葦」にはむしろ風雪に耐えて稜線に咲く高山植物を想い浮かべたい気がする。反都会人ルソーは自然描写を思索の中にとり入れ、孤独な散歩を楽しんだ数少ない哲学者の一人だった。ヴォルテールが「あなたの本を読むと四つ足で歩きたくなります」

と非難したが、そのような意見には反論するまでもなく、「私は二本足で野山を歩きたいのです」と切り返せばよかったのと思う。

ヘーゲルの同時代人ゲーテが、「鞭で駆りたてられるかのように」ハルツの山々を歩き回り、冬の登攀を成し遂げ、「あたかも冷水浴のように、われわれを市民的気ままのだからけた生活からひき締め、再び新しい活力を与えてくれます」と語った(三田博雄『山思想史』)のは近代精神のバイオニア的発言ではないだろうか。

ニーチェが闘病生活の夏をアルプス山中で送ったことはよく知られているが、『悦ばしい知識』や『ツアラトゥストラはこう語った』はその産物だともいえなくもない。「人間と時間のかなた六千フィート」とはいかにもニーチェらしい大げさぶりだが、八月の或る日の散歩がなければ永遠回帰もなかったのかも知れないのだ。『ツアラトゥストラ』では登高の表現は随所にみられる。「川原石の間をしゃにむに上方へ通じている一本の小道、悪意に充ちた物寂しい小道であって、もはや雑草も灌木も寄りつかない、こういう小道が、しゃにむに歩を運ぶわたしの足の下で、ぎしぎし音を立てた」(ニーチェ全集第九卷、吉澤伝三郎訳)

理想社、二四三頁)。ニーチェの登高はしかしあまりに実存的だ。「ああ、わたしの最も険しい道を、わたしは登らなくてはならないのだ。……上へ、上方へ。お前がお前の星々をすらも自分の下にするまで！ そうだ、わたし自身を見おろし、さらにはわたしの星々を見おろす。そうであったはじめて、わたしにとって自分の山頂といえるのだ」(二三八―二三九頁)。

こうして彼はシールス・マリニア近郊のいずれかのピークに立ったのであろう。サン・モリッツを基地とするベルリナ山群の或る美しい小峰かと思われる。「両足でもって、わたしはこの土台の上に確固として立っているのだ。或る永遠の土台の上に、確固とした原始岩の上に、この最高の、最も堅固な原始岩層の山脈の上に」(三七五頁)。

山は悠久の時を刻む。四季の変化につれて一日として同じ姿のことはなく、一日の時の流れの中で一刻として同じ色彩でいることはない。それでいて不動。山のこの営みが人間の心を哲学的にする。山には一千万年の精霊が棲息しているのである。その精気を吸ってわれわれは、都会的時間の作為に満ちた虚色を超越する。一日山中を徘徊すれば、誰でも大きな「哲学」を手に入れた気がするであろう。山

は、思索が机上の思惟でなく、推理的計算でもないことを教える。それは自然および身体との同一性の意識であり、そのことをつうじての内的な自己了解に他ならない。山に登ったからとて体系的哲学が生まれるわけではなく、深遠な人生観が開かれるわけでもない。逆であって、山はそういったものの作為性を見抜き、人間の自然の真相を発見する判断力を養うのである。

四

これまでの哲学における「自然」のカテゴリーは、科学的知識の対象としての諸存在の意味で用いられてきたのではないだろうか。天体、空間、物体、生物……、「自然必然性」のもとでは機械だつて「自然」だ。その意味で、イオニア哲学以来探求されてきた自然を「科学的自然」(知の対象としての自然)と呼ぶことには意味がある。環境としての自然——山や原生林、湖沼や川、海、そして生態系の世界という具体的な諸現象としての「自然」は、それはニュアンスの異なる自然である。前者の対立概念は精神、意識であり、後者のそれは人工である。今われわれの考え

ているのは後者の自然だ。この人工に対立する自然を私は「原生的自然」と呼びたい。それはつねに具体的であつて、地球の表面でのさまざまな諸事象としてわれわれの眼前にある。前者の意味での自然認識は哲学の大きな部分を占めてきたが、非人工的な周囲世界としての自然の営みについては哲学は大方無関心を保つてきたと思う。自然的生への思索や自然美の賛美が哲学にはほとんど不在なのだ。どうやら二つの事実がその原因だと思える。

ひとつは、西洋の哲学の徹底した人文主義。価値の源は人間精神の側にあり、自然から湧き起こり人間を包みこむような美と価値について、西洋哲学は鈍感であつた。ナチュラリズムといえども人間の対極に物的世界を承認しようとする寛容の精神にとどまっていたのではないか。しかもその際に語られる自然は、山河としての自然、細やかな四季の巡りとしての自然、その只中に身を置いてその運動と生命とを嗅ぎとる自然であつたと言ひ難いであろう。そのような自然観は東洋的、日本的なものだと言われるかもしれない。実際、自然との帰一、人為を包容する自然への賛美は日本文化の特質だろう。求むべき山河が日本では余りに豊富であつたし、その中でもっとも秀でた感性が培わ

れたからであろう。しかしこのようなナチュラリズムを非西欧的とみるのは誤りである。それはむしろヨーロッパ文化の弱点だつたのだ。

他のひとつは、近代以前の世界に「山」や「原生的自然」の発想そのものがなかったことである。ヨーロッパ文化の中で、山は神々やデーモン、魑魅魍魎の棲む処であつた。山は牧人の世界に限られており、生活のためでなく、「趣味によつて」山中を徘徊するという発想そのものがなかった。あるいは「山」が他の自然から明瞭に分離されていなかったのかも知れない。絵画においても、山を描くことはあつても、山から、山の中で描くことはなかつたであらう。山の中に身を置くことの意味や、登攀し頂上をきわめることとの価値が近代アルピニズムの成立以前には存在しなかつたのだ。

山に入ること自体を目的にするには、街の生活が熟しており、精神的ストレスが嵩じていることが前提条件である。山は都市の相関者であつて、都市社会が熟さなければ山も熟さない。山は都市の「逆転像」なのだ。都市が人工化すればするほど、山は自然化する。都市文化が低劣な代用文化で栄えれば、山もそれだけ低劣な開発によつて自然の姿

を崩壊させる。まさしく山の「自然度」は都市の「文化度」のバロメーターである。山に入る心は都市的精神なのだ。

この精神が都市コンプレックスからの解放を求める。都市文化への埋没を拒否し、その補色を求める高次の意識がそこにある。

自然、それも開発の及ばない山岳や原生林という意味での自然がことさらに取り沙汰されざるをえないのは都市文明のせいである。山は「山岳」としての性格と「原生域」としての性格とを併わせもっている。私は人工化された山頂部や、伐採され植林された山を「山」とみなすことができず、伐採され植林された山の畑にすぎない。そこは花も咲かず鳥も鳴かない「無機的な緑」の世界である。

原生的自然——稜線部の亜寒帯的景観、日本の気候が生み出した広葉樹林、厚い腐葉土の層、野や山の花、これらは今日の社会でもっとも貴重なものの一つだ。原生的自然はまさしく現代における最高の「文化」である。それはかつては日本の野山を覆っていたのだろう。しかし今日では、それは保護され保存されなければ確実に消滅してしまう運命にある。

私は本来の姿で存在する自然こそ何よりも価値あるもの

と思う精神を「原生的ナチュラルイズム」と呼びたい。それは文化に対する逆逆ではない。もっとも真正の文化的意識である。人工的世界と人工的製作物だけが文化ではない。文化とは人間精神の高められた水準なのである。原生的自然を慈しむ精神はその意味で高度に文化的である。それは高い芸術性の意識と共通のものであり、もっとも純粹な美意識である。自然美は究極的であって、あらゆる芸術作品にまさるであろう。元来自然にまさる美を人間が創造しえるものであろうか。しかし自然美ははじめからあるのではない。それは培われることによって各人の心に芽生えるのであって、自然に接して何とも思わない人間にはない。美の水準はわれわれの側にあるのだ。

五

近年、山は荒れてきていると思う。登山人口は減少してきているように思える。スキー人口は逆に爆発的にふえ続け、山はいたる所「グレンデ化」してしまった。グレンデに削り取られて山はますます痩せ細ってゆく。グレンデはグレンデで、新しい大型グレンデの傍らで中小のスキー場

は荒廃してゆく。山々でさえスクラップアンドビルドの時代が来たのだ。

山は静かになった。一部の山の一部のコースの一時の賑わいを除いて、山は再び静寂の時代へと帰ろうとしているのだろうか。街の山岳会は低迷し、大学山岳部は消滅への道をたどっている。登山者の高齢化が伝えられてすでに久しい。秋色迫る静かな山並を熟年世代が静かに楽しむ——それが当世山事情となりつつある。

山にとっては良いことであろう。というのは、山は一人でも多く登ればそれだけいたむからだ。山は極端に傷つきやすく、デリケートだということを自覚している人はどれほどいるだろうか。登山靴で踏みつけられ、そこに豪雨が降ると表土は容易にはがされてしまう。草地は赤土や露岩に変わりはてる。周りが踏み荒されたために水の抜け落ちた池塘群は全国いたるところにある。登山道が山のあちこちで崩落をひきおこしている。お花畑を進む軍隊のような長蛇の登山靴の列を見て、肝を冷したこともある。放置すれば山は年々荒れてゆくのだ。荒れだした山は荒廃が止まらない。

しかしこのことも、とどまるところを知らない自然林の

伐採に比べるとものの比ではない。信じ難いほど伐採が進んでいるのだ。高度成長期以来、日本の自然林はあらかた切られ尽してしまった。ひどい所は登山道の両側だけ残して、あとは皆伐というところもある。森林限界まで切られている。まさしく墓場だ。るいている切り株の叫びが心を引き裂く。これが悪魔の所業でなくて何であろう。日本の林野行政は日本の山を絶望的なまでに破壊した。植林帯を歩くのは楽しくない。伐採跡に立つことは苦痛である。裸の山肌を見ると思わず形相が歪み、心が逆上するのを覚える。近頃は山に行くたびにこの苦痛を味わわなければならないと思うと登山意欲も飛んでしまう。

私の住む仙台には船形山（一五〇メートル）があり、その懐の深さと優雅な山容はとても都市近郊の山とは思えない程である。この山は二十年余り前までは山麓一帯まで見事なブナ原生林に覆われていた。私が知ってからではまだ十年に満たないが、この間にも伐採は信じ難い程進んでしまった。林道が山を崩しつつ延びてゆくと、二、三年後には周り一面が禿山に成り果てる。無残。茫然として立ちつくすしかない無念さ。伐採ラインは六〇〇メートルから八〇〇メートルへ、近年は千メートルに達しようとしている。

もう稜線まぎわまで迫っている。東北の背稜をなす山々は大同小異だという。ブナ原生林はもうとりかえしのつきようもなく激減してしまった。人里離れた山奥ほど甚だしい。猿が里に下りてきて畑を荒らすという話をよく聞くようになった。ブナを守る運動が近年ようやくほうほうとして興り、行政に転換を迫るまでに成長してきたことが唯一の救いだ。

日本の山はいずれも「開発」に包囲されている。外堀はもう埋められてしまった。山をはちまきのように林道がとり囲み、頂上めがけて稲妻状の攻撃をしかけている。落城寸前なのである。私は大げさに述べているつもりは毛頭ない。とりわけ国立公園に指定されていない地域では破壊は想像を絶する。

しかしこれからは自然林の再生、復活の時代になるべきだと思う。広葉樹林は山の生命の源である。無数の種が土の中に宿り、時々刻々繁茂の交代を行う。落葉はふくよかな腐養土を形成し、水をスポンジのように吸収し、森の生命を育む。昆虫や小動物も広葉樹林にしか棲息できない。

森林再生——二次林の復活は可能である。それしか日本のこれからの治山はないと思う。戦後の乱開発と自然破壊の

代償を払うべき時代がすでに来ているのである。悠久の山を残すことは人間の使命である。プラトンが二千三百余年前に語ったことは今日のわれわれにとっても警句である。

「今をむかしに比べると、小さな島々でよく見かけることだが、病人の身体が骨ばかりになっているように、肥沃で柔らかな土壌はことごとく流失し、痩せおとろえた土地だけが残されたのである。だが当時の国土はまだ災害にあつていなかったから、山々は土におおわれた小高い丘をなし、今日へ石の荒野」と呼ばれているところには肥沃な土壌に満ちた平野がひろがっていたし、山々には木々の豊かに茂る森があつた」（『クリティアス』一一一B、プラトン全集第十二巻、岩波書店、田之頭安彦訳）。

参照文献

- 三田博雄『山思想史』一九七三年、岩波新書
 楨有恒『わたしの山旅』一九六八年、岩波新書
 本多勝一『山を考える』一九八六年、朝日文庫／『山登りは道草くいながら』一九八八年、実業之日本社
 深田久弥『日本百名山』一九六四年、朝日文庫版
 栗林一路『登山家の古典散步』一九八五年、新潮選書
 北杜夫編『日本の名随筆10 山』一九八三年、作品社

（おおた なおみち 宮城教育大学・哲学）

■書評

竹村英輔著

『現代史におけるグラムシ』

鈴木 富久

本書は、著者の旧著『グラムシの思想』（青木書店、一九七五年）からの発展というよりも、むしろ、国際的な新しい研究段階にたつた、著者の新しい研究への本格的開始を告げる書といふべきであろう。新しい研究段階とは、その全篇を納めた『グラムシ獄中ノート』新版（ジェルラターナ編、一九七五年）の公刊以降という意味である。この新版公刊により、真に学問的な解説が可能となった。とはいえ、確かにグラムシへの関心と研究は国際的に著しい広がりを見せはしたものの、実は、『ノート』全容をそのものとして体系的・主観的に究明する作業が進展したわけではなかった。全四部からなる本書は、こうした状況に「一石を投ずる」意図を込め、『ノ

ト』全容の解明という至難な課題に正面からとりくんで、その成果と今後への課題を提示したものである。第一部と第三部のなかで論述される「獄中ノート」全体構造の分析仮説」が、その到達点をあらわしている。

著者は、公刊された『ノート』に接した時、これが「時代のイタリヤの実に個別具体的な諸事実の無数の考察から始まっていた」ことに、「なにほどこかの衝撃感」を抱いたと「はじめに」で述べている。理論家グラムシという従来画像からすれば確かに意外であるからである。哲学・知識人・政治等の理論的考察は、獄中第二期に集中していた。だが、『ノート』の執筆はそこで終わらず、再び個別具体性の次元にたち返り、文化論諸領域を中心とする第三期が続く。これは何を意味するか？ 旧来のグラムシ像との偏差は？ 著者の「分析仮説」は、ここから出発し、この三期の「波動」の分析を通じて得られたものである。それは、次の諸点からなる。すなわち、①『ノート』は、「個別具体的な諸考察と、抽象度の高い理論的次元の論題に関する諸考察とが、時期により重点を移し、交替」するという「二重構造」をなしている、②第二期の理論的考察は、「第一期に論じた諸事

実を整理し理論化するうえで、既存の論理的枠組みを検討し組たてなおす必要」による、そして、③第三期への「転回点」が、マルクスとレーニンに示唆をえて「歴史的・民族的に異なる社会の文化表現に現れる思考の諸原理をいかに批判的・歴史的に撰取し得るか、を解決する」「方法的基準」としての「哲学的科学的言語の翻訳可能性」についてのQ一（Qは『ノート』番号を示す）最終部での考察にあり、したがって、④従来軽視されがちであった第三期の具体的な諸考察を、第二期の「実践的・理論的帰結の、歴史的に生きた内容」すなわち「政治——陣地戦——の内実そのもの」あるいは「知的道徳的改革の内実」の継続的探究として理解し、もっと重視すべきである——この四点である。

第一部『獄中ノート』における政治と文化」は、この「仮説」を示しながら、著明なグラムシの政治・国家（政治社会）プラズ市民社会）論の探究が、政治活動期の体験・その他に由来することや、経済的生産との関連に注目し続けたことだけでなく、第三期の文化論諸領域の考察にいかにも継続していくのを闡明し、文化の概念と人格・人間観にはじまり、科学、文化、ジャーナリズム、学校

教育、言論、常識と宗教、民間伝承、都市―農村関係、性問題にまでおよぶ諸考察の「内的連関と配置」を明らかにする。前半のグラムシ国家論の凝集論述には、新旧の「曲解」への批判が含まれており、そこに著者の立場が示されるが、ここでの根本的強調点は、政治と文化を分離する解釈傾向の克服である。

第Ⅱ部「近代イタリア史と知識人の機能」では、第Ⅰ部で示唆された『ノート』全体像の「発想と基調」が、じつは「イタリア史に即した知識人問題」にあることを『ノート』執筆の出発点から確認し、知的道徳的指導（ヘゲモニー）の具体的内容（文化論）が派生する「岐路」を探るため、Q一全一五八篇の叙述展開が三段階に区分されて緻密に分析される。新版の編集と異なる時期区分を提起しているフランチョーニ説を紹介し、吟味した付論「獄中ノート」解釈と文献学的諸論題」とあわせて、きわめて貴重な検討であり、著者の文献学的考証の確かさが示される。

第Ⅲ部「教育・人間・社会」は、「分析仮説」を右の「発想と基調」に共鳴させた場合に、理論的な個別論題にいかなる帰結が生じるか、を具体的に例示するものとして、理論的作業期の中心的所産の一つである教育論

を、背景としてのイタリア教育史の概要説明をまじえて広い角度から採りあげており、未訳の覚え書多数の紹介もあって、グラムシ思想の再把握のみならず、今日の教育状況に対しても示唆的な興味深い内容に満ちている。ここで「分析仮説」が、「思考の秩序」形成の問題と関連させて再説される。

今後への研究課題（七点）を列挙した第Ⅳ部「むすびにかえて」は、本書全体を貫くグラムシ解釈上の基本的諸見地を総括的に明示する意味もあわせもち、ひろくグラムシ研究方向を提起する独立の論稿たりうる重要な内容を盛り込んでいる。

およそ以上のようにして本書は『ノート』全容をはじめ主題化したのが、そこから明確にされたもつとも重要な点は、グラムシ思想の特殊イタリアのナショナルティということであろう。著者は言う。「知識人論として『獄中ノート』を再読することは、したがってこれを通じてイタリア史の脈絡に据えて理解することを必要とさせる」。このことは、グラムシの著作をイタリアの歴史と文化から分離し、取り出した「一般概念」にかれの考察の具体性を還元するという従来のグラムシ論に見られた傾向の最終的清算を迫るもので

ある。残存する政治と文化の分離傾向を含め、こうした解釈上の諸傾向が、実はエイナウディ社刊旧版の編集上の問題点にも因っていることが明らかにされている（第Ⅳ部）。

だが同時に、著者は、理論的探究部分の固有の意義をいさかも軽視していない。逆にこれを重視するために、①獄中におけるマルクス文献精読の事実と意義を明るみに出し、②前記「翻訳可能性」に多大な注意を向けるだけでない。さらに「グラムシ自身を『翻訳し得る』作業までをも提起する（第Ⅳ部）。

これらを包括する著者のオリジナルな「分析仮説」は、なお仮説であるとしても、難解をきわめる『ノート』の解説作業に初めて準拠枠を提供するものであり、その意義の水準は、すでに国際的である。本書は、そのほか随所でじつに多くの検討課題を提起している。哲学領域を含め残された問題領域も確かに少なくないが、これらの究明のためにも、本書の到達点を踏まえることが前提となる。日本のグラムシ研究も、本書により新しい段階に導かれ、直接『ノート』新版にもとづくことが当然の要件になったと言える。

（青木書店 二二九〇円・税込）
（すずき とみひさ 立命館大学・社会学）

■書評

成定薫／佐野正博／塚原修一編著

『制度としての科学
科学の社会学』

梅林 誠爾

本書は、社会的制度としての現代科学技術についての八名の科学史家による研究である。第一部「歴史的展望」は、産業革命後一九世紀ヨーロッパとアメリカにおける科学の専門職業化の過程の分析である。社会的制度としての科学者集団の形成史である。第二部「現代科学の社会学的分析」は、今日の科学者集団の構造や機能を、企業、政府、ジャーナリズム等の他の社会システムとの相互作用のもとで実証的に分析している。

第一部には、佐野正博氏「科学をめぐるイデオロギーの形成」、成定薫氏『「科学立国論」の系譜』、高田紀代志氏「科学におけるパトロネジ」、橋本毅彦氏「世紀転換期アメリカにおける科学技術と大学」の四論文が、第二

部には、山崎博敏氏「科学の生産性とその階層構造」、松本三和夫氏「科学者集団と産業化科学」、塚原修一氏「科学技術に対する政策的対応」、下坂英氏「科学におけるジャーナリズムと大衆」の四論文が含まれる。

本書は「科学見直し叢書」全四巻の第二巻として著されている。科学技術は人類に幸福をもたらすという考え、科学的知識の客観性とその累積的進歩への信念、こうした伝統的な科学観を見直し「より柔軟な科学観」を構築することが、叢書目的である。だが、本書は、「見直し」を一般的に語るのではなく、実証的な研究を主眼にしている。社会的な存在としての科学の実証的な歴史分析は、回りのようであっても、伝統的な科学観の確かな「見直し」を可能にすると考えられる。評者は科学の社会学に残念ながら携わってはいず、伝統的科学観の有効性を認める者だが、本書のこの研究戦略は重要であると思う。

社会的存在としての科学の本格的研究は、マートンやパナール、日本では戸坂潤によって一九三〇年代に始められている。比較して、本書は、伝統的科学観の「見直し」に通じるどのような新しい視点を留意しているだろうか？ 第一に、科学者集団に焦点を当てて現

代科学を解明する点に本書の特徴がある。それは、T・クーンの『科学革命の構造』以来顕著になった戦略である。しかも本書は、科学者集団の内部だけに注目しその内的論理だけを追求するということはしない。「科学者集団を閉じた系としてではなく、開いた系として捉え」、他の社会集団との相互作用の下で分析する。それが本書の第二の特徴点である。これは、マートンやクーンの主張の限界を越えた積極的な視点であると言える。

この視点は、或る科学者集団の活動の枠組、理論的技術的所産の枠組は、その集団にのみ固有な非通約的なものではなく、時代と社会に対して開かれた普遍的なものであるということを意味するはずだ。伝統的な科学観、例えば第一論文で取り上げられている実用主義的科学イデオロギーや教養主義的科学イデオロギーは、科学活動の普遍性を素朴な形で主張している。従って、本書の研究戦略は伝統的科学観をより深く修正することはあっても、その全面見直しに繋がるとは、私には思えない。

(木鐸社 二〇〇〇円・税抜)
(うめばやし せいじ) 熊本女子大学・哲学)

■書評

芝田進午著

『人生と思想』

市川 佳宏

本書は、芝田氏が主として七〇年代後半から八〇年代にかけてエッセイ、論文、講演などのかたちで「人生と思想」にかんして語ってきたものに、新たに執筆された序章を加えて、まとめられている。

序章では、みずからその渦中にある予研究転反対運動について論じながら、住民も予研究研究者も、すべての人間は逃走するか、闘争するかという「人生と思想」の選択を避けてとおることはできないことを強調している。

ここに、本書全体の眼目がはっきりあらわれている。それは、人間の尊厳と権利のためにたたかうこと、たたかいつつ、たたかうために学ぶことであるといえよう。

なかでも私がもっとも興味深かったのは、

労働と学問を結びつけながら、いかに生きるかを論じ、「新しい知識人」について語った第三、第四章であった。それらが、「精神的労働」論をはじめとする先駆的な理論にもとづきつつ、大学のゼミにおいて、あるいは社会科学研究セミナーというかたちで、学生、労働者の生き方の問題として教育と研究とを結合し、「新しい知識人」を形成する試みとその成果を背景にしているからである。

ここにおいても、若い世代にたいして、出世のために競争する人生か、「飼われない人生」＝連帯してたたかう人生かを問いかけているように、上記の立場が貫かれている。

私もまた、大学において一般教育を担当するものとしての自分の経験に即しても、学問と労働、その統一という（学生にとって切実であるはずの）テーマにおける鍵概念は変革であり、闘争であると思う。だが、その現実的な展開をいまだなしえていないのが実際である。

若い世代の人々は、一方でたしかに「飼われない人生」を求めている。同時に、彼らからみて、それがなんであるかをつかむのはたいていへん困難なことだといわざるをえない。今日の社会的状況のなかで成長し、能力主義・

管理主義のもとで学校教育を受けてきた若い世代は、もう一方で、「飼われた人生」とでもいう状況のなかに漬けられてきているのである。彼らの考え方の襲のの一つ一つに、それがこびりついているといってもいい。

したがって、彼らの発想、イメージに内在しながら、その襲の一つ一つ洗い出すことのできる学問論、労働論が必要である。それはおそらく、彼らの思想と生活を結びつけるような多様なものの統一としてのみ可能となる。問題・問題意識、ことば・対話、疑い・悩み・怒り、遊び・喜び、このような日常的な場面を一つ一つ洗い出す作業が必要とされているのではないか。

その作業の核心は、芝田氏の言葉を使っていえば、「飼われない人生」を解き明かすことであろう。逆にいえば、そのためにこそ、学問論、労働論が必要なのだと思う。

（青木書店 一七五一円・税込）
（いちかわ よしひろ 福島大学・哲学）

■書評

竹内 芳郎著

『ポスト・モダンと天皇教の
現在——現代文明崩壊期に臨ん
で——』

龜山 純生

(一) 本書は講演や雑誌論文をもとにしており、簡潔ながら著者の現代社会と文化批判の基本的論点と問題関心をわかりやすく、立体的に示している。また、著者自ら随所で指摘するように、これらの理論的前提は、極めて精緻に展開された「竹内理論」とも言える独自の文化理論、宗教理論（『文化の理論のために』、『意味への渇き』等）にあり、本書はその恰好の手引きともなっている。

(二) 著者は文化記号学に依拠して現代の「人類的規模での文明崩壊」を招来した近代、そのものを批判し、のり超えようとする。その意味では著者の議論は日本のポスト・モダン論者達とも親近性をもつ。だが著者は彼らが国家への抵抗の精神を欠き、現実の「透徹した認

識」と「思想的対決」を「完全に忘却」している点で、決定的に袂を分かたず。だから彼らは結局は天皇制国家の侵略賛美に終わったあの「近代の超克」論と本質的に同じ土俵の上にあるとする。これに対し彼らが模倣して安易に「観念の遊戯」化させたもの、西欧「ポスト・モダン」思想、それ自体は「深刻な自己批判」として形成された点を評価する（内容の批判・検討は『具体的経験の哲学』で詳論）。著者は日本の現実との対決として近代批判をなす際、今日の危機が西欧近代の所産でありながら西欧よりむしろ日本で全面化するという逆説性に注目する。そこから、近代批判の枠組みとして近代と前近代・原始、西洋と東洋・日本の外的無媒介な対置を拒否する。むしろ、西欧近代が育みながら近代の枠組み自体をも超え出る「普遍的原理」の徹底のうちに総体的近代批判の可能性を見出す。それは人権・民主主義の思想・制度や理念として共産主義等これまで近代的価値とされてきたものだが、著者は単なる近代的産物とは見えず、古代に成立した普遍宗教の内に文化・社会運動の質として存在したと見る。だがそれはエンゲルス等が言う「萌芽」（ならば近代が完全態）ではなくむしろそこにこそ「本来

性」があり、近代の意義はその「一般化」（世界化）にある。こう言う場合著者の力点は人権思想等の実体的内容よりも、それを生み普遍的原理たらしめる本質的契機である「超越性原理」にある。それはむしろ宗教の盲目的賛美ではなく、その悲劇の歴史を冷徹に見すえつつも、文化記号学的に言えば、そこに貫徹する「カオスとコスモスの弁証法」の環である「能産的コスモス」、ないし文化・制度の自己否定的再生原理としての永遠のユートピア運動とも言える「コムニタス運動」を含蓄している。このことによつて、また、普遍宗教を、解放の神学等として再生しつつあるキリスト教を典型としつつも仏教等世界宗教に共有される「理念型」とすることによつて、近代批判の原理を西欧近代に内在しつつ前近代や東洋・日本を説得的に媒介している。

(三) この原理からすると我々の現実として、逆説的に純化された西欧近代的諸問題の根底に固有の「集団同調主義」天皇教が浮上する。ここから、これを回避するポスト・モダン論者と共に日本の主要な普遍宗教である仏教も同様に批判される。鎌倉仏教の創始者の「普遍宗教としての」純化「努力にもかかわらず、結局天皇教に「埋没」した」と。その要

因は、一方で超越性原理の仏教的特殊性、東洋的自然主義の媒介故の不徹底さ（宗教倫理Ⅱ主體的責任性の欠如）に、他方で歴史の内々に求められる。著者によれば人類宗教の三類型は弁証法的に構造転換する原始宗教、国家宗教、普遍宗教である。が、日本では、一方で国家宗教たる天皇教が原始宗教的構造を切断せず、他方で普遍宗教を自力形成できずに外来の仏教を初めから国家に奉仕すべく導入した。ために三類型の「切れぬのない」融合が日本人の宗教表象を枠づけ、天皇制の心性Ⅱ天皇教Ⅱ集団同調主義として現在化している。故に仏教は今、原点（同時に鎌倉仏教の質）に立ち戻って自己批判し、解放の神学等に学びつつ天皇教との対決を通して普遍宗教として自己純化する課題をもつ。

四）これは宗教がもつ原点回帰（再生）衝動に鋭く切りこんだ巧みな批判である。だけでなく、以上の諸論点はそれ自体としては我々も大筋として同意できる、現代への貴重な実践的主體的批判であると言える。それだけに近代の総合的批判や宗教の再検討を自身の不可避的課題としているマルクス主義・史的唯物論にとっても重要な示唆を与える骨太い提起であると言える。その上であえて評者の

関心からの疑問を述べておきたい。

(イ)「集団同調主義」が日本の特徴的国民的心性でありそれが天皇崇拜と結びつき易い「温床」であることは疑いないが、それを直ちに「天皇教」と規定することは、著者と逆方向とは言え日本の伝統Ⅱ天皇崇拜という図式にはまりこみ、問題を逆にあいまいにするのではないか。(ロ)これに関して、天皇崇拜の歴史的質的差異の、それ故国家神道Ⅱ天皇教の近代的特殊性の明確化が必要でないか。(ハ)鎌倉仏教の「純化」不成功の内的要因の指摘はそれ自体重要であるが、それだけでは循環論に陥るのでないか。その客観的歴史的条件を媒介して現代との差異を明確にしないならば、著者の批判も「高踏的説教」・啓蒙主義的当為の提示に終わらないだろうか。

以上は一面では著者の文化記号学的方法論の制約とも言える。が、そう速断するより、著者がマルクス主義より摂取したというアイデアロギーの「社会的身体」概念を著者自身の枠組みに従って日本の現実と歴史に内在してより豊かにすることを期待すべきであろう。(五)最後に全面的共感をもって強調したい本書の論点は、変革（主体形成）にとつて理論相互・市民（運動）相互の理論的実践的対話・

協同、それ故民主主義の実質的徹底が不可欠という点である。この本質的契機は相互・自己批判（現実批判を介しての）にあるが、著者はその必然的保障こそ超越的な「普遍的原理」と言う。これが本書全体を貫く縦糸の主眼であり、諸家や読者への著者の応答をも取る本書はこれをめぐる著者の「実践」の記録であり、読者への呼びかけという性格をもっている。

変革の理論として自己規定するが故にマルクス主義にとつても著者の提起は、単に過去のものとしてでなくただ今のこととして実践的に深化すべき自己課題である。そう考えると、さらに著者の立論の根底にあつて、行間から例えば諸人間的事象の「ダブルバインド」的状况として滲み出てくる人間観（ホモ・デメンス論）も、その濃厚なベシズムや一面的抽象性を批判しつつも、その実践的理念たる「弱さの個人主義」もろともあらためて協同的に検討すべき論点であるように思われる。

（筑摩書房 一六五〇円・税込）
（かめやま すみお 東京農工大学・倫理学・日本思想）

■書評

竹中恵美子著

『戦後女子労働史論』

荒又 重雄

この本は史論というものの大変に現代的な本である。冒頭から近年国際的に論壇を賑わしたマルクス主義フェミニズムを取扱い、次いでこれまた国際的な婦人解放運動と大いに絡みあって進行したわが国のいわゆる男女雇用機会均等法を扱い、最後には均等法施行下の企業の雇用管理や政府のパート労働政策に触れている。

しかし一方、この本は大変に古典的な本もある。表題に「女子」とあるように、問題を戦後の労働政策と労働市場の実状の展開の中において考察しており、ジャーナリズムであるいは文学で、敏感に捉えられている表層の波の下に実存する、地味だが強力な潮の流れを捉えようとしている。

竹中は一九二九年に生れ、一九五三年に大学を卒業し、以後一貫して労働市場論の中で女子労働を分析し、検討し、その動きを評価し、関連する政策を批判的に考察しつづけてきた。奥付に堂々と誇らしげにそのことは記されている。

決してオバタリアンにはならず、この瞬間の時代に生き生きと反応しながら生きつづけているこの世代は、セクシーギャルであることの自己否定から出発しなくてはならない宿命を背負ったより若い女性とは、少々違ったものを持っているのである。いささか講義調で解説的になってしまいかも知れないが、わたくしはそのことを、書評の機会を借りてのべたい。

日本資本主義の蓄積過程は、まず製糸業、次いで綿紡績業と、若年女子労働に大きく依存してきた。女子労働は、労働者階級の貧困と労働苦の象徴でもあった。他方、福田英子の時代から一時とぎれて平塚雷鳥の時代に再興する婦人解放運動は、ブルジョア民主主義を法律的平等から経済的平等へと深化させて社会主義にまで到達した西欧の思潮の影響をうけて、婦人の経済的自立をことのほか重視する山川菊栄にまで至っていた。女子労働の

社会科学的研究は、現状の批判であるとともに婦人の解放を展望するものでもあった。

戦後日本の出発点は、国民生活の窮乏女子労働の拡大であるとともに、新憲法に代表される民主主義の下にあっての婦人の自立意欲の強まりであった。しかしまた、全般的労働基準が未だ低いことと結びついた女子労働保護の緊急性と、公法上・家族法上の男女平等にもかかわらず存続する労働市場領域での男女差別によっても特徴づけられるものであった。であるから婦人は、経済的自立と男女平等の深化のために闘いを開始した。労働運動の中の婦人は、しばしば男子青年とともに最も革新的な部分であった。

女子労働者たちは、その労働市場における地位からして、比較的底辺の労働者層の労働条件を押し上げる役割りを闘いながら、また、年功・勤続と職務の昇進と賃金の上昇とを重ね合わせる日本の内部労働市場を前提に、働きつつけること、「ポストの数ほどの保育所」や、その他婦人の社会的労働参加への条件整備を目指すことになった。労働組合に組織された婦人のまわりには、「炭婦協」や「国鉄主婦の会」のような労働者主婦、さらに未組織の女子労働者や様々な階層の中の解放を求

める婦人が蝟集して、年々の「母親大会」となった。竹中の研究活動はそうした流れを背負っているのである。

だが、やがて、分裂が深まる。貧乏の焦点であった女子労働は、貧乏からの脱脚を女子労働からの脱脚に求める志向を生み出す。サラリーマンの主婦への「永久就職」を目指す動きである。この動きこそがセクシーギャルを出み出すのである。対応して婦人解放論の分野では、婦人の経済的自立を社会的労働への参加に求める志向への「反動」として、「主婦第二職業論」や「主婦労働価値生産」理論があらわれたのであった。

その実、この時期に、若い婦人たちの早々と「永久就職」を目指す流れと平行して、婦人労働の賃労働化が急進展して行ったのである。資本の側の労働力政策は、婦人の内部の分裂を活用し、女子を年功・勤続の内部労働市場から排除しつつ、パート雇用を含めて女子労働の安価な利用を追求したのである。そして、主婦の内助を前提に、男たちの過度労働（長距離通勤や単身赴任をも含めて）が拡大した。

にもかかわらず、労働運動の分裂と後退、婦人運動を含めての市民運動の健闘とが特徴

的であった一時期には、労働運動の内部にさえ、女子労働の発展と婦人解放運動とを重ねて考察する戦後日本の進歩思想の基本的構図を否定しようとする潮流が発生したのであった。いわゆる「働きつつけるべき論」への揶揄である。

やがて、幸せな主婦やセクシーギャルやぶりっ子への反省がはじまる。「幸せな」妻たちの「思秋期」、家庭の形骸化、「家庭内離婚」等々。主婦の家事労働を暗黙の（ときには明示的な）前提として男たちを過度労働に追いやる資本主義的搾取と、これに甘んじて労働市場の性別隔離を承認する男たちへのフェミニズム的反撃が、欧米のウーマンリブの影響を受け入れつつ拡大した。

この新しい動きの内部は千差万別であり、一方にはひたすら男への服属を拒むあまり、次世代の養育を含む男女の本来的協力をさへ否定するものから、他方にはマルクス主義フェミニズムの名のもとに、男女の労働者の団結を志向するものまで、一方にはひたすら労働市場内における男女のオープンな競争を追求するものから、他方にはあらためて母性保護や養育と介護への社会保障制度を志向するものまである。

新しい動きに対応して、ごく最近におこったことは、キャリアウーマンの雇用平等要求と、過度労働の男たちから自分を区別したい主婦の要求をとりあげて、実は女子労働の保護の水準を切り下げ、あらたな不安定就業の拡大をめざす政策の出現であった。雇用機会均等法、派遣労働法、パート労働対策等々である。そうした政策の現実には、若い世代の一時期の眼の曇りを急速に晴らすことだろう。

竹中の標記の書は、戦後民主主義の中で再建されたマルクス主義的婦人解放論を背景とする経済学的女子労働研究が、いかに強靱な生命力を維持しつつ長い戦後の今日まで生き続け、いかに豊富に現下のもっとも新しい現実及び諸議論と切り結んでいるかを如実に示しているのであり、ウーマンリブ、国際婦人年の時代に資本が適応する様の矛盾と反労働者性を、生活歴と研究歴の長さにもふさわしい透徹さでいかに見事に分析しえているかを如実に示しているのである。

着実なデータに満たされたこの書の読者の多からんことを、切に期待するものである。

（有斐閣・七〇〇〇円・税込）
（あらまた しげお 北海道大学・経済学）

「西欧マルクス主義」の紹介と検討

奥谷浩一

六月四日未明、民主化を要求して中国北京の天安門広場を占拠していた学生達が戒厳令軍の発砲による流血の惨事の中で弾圧され、同時に知識人への追及が始まったというニュースは我々を驚かせた。他方では、ソ連のベレストロイカ路線が進行する過程の中で、これまでの社会主義国では考えられなかった大胆な民主化の実験が行われ、東欧諸国での同様の民主化の前進とあわせて、再び社会主義の威信の回復に向けて大きな期待が高まりつつある。現在の社会主義国におけるこうした暗と明との激動的な諸状況は、いやでも先進資本主義の周辺で達成された社会主義革命とその成果のみを原理とみなす考え方に對する根本的な再検討をせまっているといえよう。

このような世界の状況下で、『思想と現代』第一八号が、マルクス主義の再活性化をめざし、「西欧マルクス主義」の批判的考察を通じて現代社会の分析と変革のための理論を豊富化するために、特集「現代社会と『西欧マルクス主義』」を組んだことは、まことに時宜にかなったことと思われる。

さて、冒頭の座談会「現代の民衆と知識人」では、特集タイトル前半の「現代社会」の分析にやや力点をおいて、戦後から現代にかけての日本社会の変化、これと対応する民衆と知識人の状況、両者の関係の変化、これからの日本の知識人のあり方などの諸問題が、佐藤和夫・島田豊・吉田傑俊の三氏によって討議されている。三氏の主張には、発想や強調

点に多少の差異はあるものの、以下のいくつかの点で共通の見解があったように思われる。まず第一に、マス・メディアの発達した大衆社会という大きく変化した現代においては、大衆文化と知識人の文化との間に断層が生じており、大衆と知識人との従来の関係が大きく変容しようとしているという現状認識である。そこから次に、戦後初期に活躍した丸山真男氏を始めとする「啓蒙的知識人」達は、ブレモダンとモダンとの並存を特徴とする日本社会に對し、西欧の近代化を理想としてもち込み、大衆を配慮の外においたために、社会の発展そのものによって「追い越され」てしまった、とされる。この総括から、民衆と知識人との情緒的結合を政治の根本にすえようとしたグラムシを踏まえつつ、現代の知識人は、家族や男女の問題、老人問題、生活感情などの民衆の「私的な空間」をも視野に収めつつ、民衆のもつ可能性を對象化できなければならぬことが主張される。

この現状認識と結論は、一般論としてはその通りであり、ともすれば専門の殺にとじこもりがちの我々知識人にとって耳の痛い言葉であろう。しかし、丸山真男氏の評価やグラムシの知識人論などを初め、対談の中で触れ

られた様々な論点は、それぞれがひとつの大きな問題領域をなしているのであって、簡単には片づけられない性質の諸問題を含んでいると思われる。その意味では、もう少し対談の焦点をしぼるなど、それぞれの問題領域ごとの掘り下げた検討が必要だったのでないであろうか。戦後日本の民衆と知識人との関係の変化や今後の展望を論ずるためには、これらの基層をなす社会的諸関係の社会科学的分析が必要であつたらうし、また例えばポルト派の知識人大量虐殺に象徴される世界的でかつ深刻な問題の根源などにも触れてほしかったと思う。

福山論文「物象化概念と現代社会」は、ルカーチの物象化論をとり上げ、その前提・理論の概要および物象化からの解放の条件などの議論の検討を通じて、ルカーチがその後のフランクフルト学派との直接のつながりをもつ「西欧マルクス主義の祖」である所以を示そうとする。氏は、ルカーチが労働者階級の権力獲得による搾取の廃絶をめざしたレーニンの「さらに先までを問題にしている」ことを評価し、その内容を近代的労働に伴う物象化の克服を課題として掲げたことだと主張する。しかし、急進主義的戦術と観念論が最終

的に克服されたとされる『ブルム・テーゼ』において、ルカーチが提起する物象化克服の条件がたんなる「民主主義の運動の展開とその実現」にあるにすぎないとすれば、氏が判断を保留した、官僚制をも物象化とみなすルカーチ自身の物象化規定の振幅が改めて問題とならざるをえないし、このことは前述のルカーチ評価にも一定の変更を迫らざるをえないのではないであろうか。

つづく上利論文「自然の追憶としての美的経験」は、アドルノによるルカーチの物象化論批判をテーマとして、ルカーチの物象化論とアドルノのそれとの相異を検討する。アドルノが、芸術作品を創造したり階級実践をプロレタリアートとして担う近代的主観、自然に対する歴史の優位性、理想社会の建設による物象化の克服などを諸要素としてもつルカーチの物象化論を批判して、これに超個人的ではない経験的主観、現実と自己の思想的虚偽をも見抜く批判的主観を対置し、人間と自然との共存および我々がいかに自然を忘却してきたかを振り返ることによって人間支配の永遠化を防ごうとしたこと、そしてアドルノによれば、この自然の追憶を可能にするのは結局のところ芸術における美的経験にほか

ならないことが示される。難解なアドルノをさほど読んでいない私には、要点を要領よくまとめた本論は大いに参考になった。しかし、氏の解釈が磨きあげられたものであればあるほど、解釈の対象であるアドルノ自身を氏はどう評価するのか、例えば意識や思考一般に物象化がつきものと考えるアドルノについての氏自身の思想は一体どうなのかをこそ問いただしたいという誘惑にかられるのであるが、いかがであろうか。

第三の庄司論文「時代の診断」とそれへの応答」は、ハーバーマスの現代社会認識とこれに依拠しつつ「労働社会の危機と新しい社会運動」を唱えるオッフエをとり上げる。氏は、現在西欧社会で生じている多くの社会的・政治的コンフリクトが生産の領域に直接の発生源をもたないことを論拠として、マルクス等の、生産場面における労働中心の社会モデルの「危機」を主張するオッフエの議論を紹介しながら、これへの態度決定を保留した上で、ハーバーマスの評価へと論を転ずる。氏は、両者に対し、資本主義的生産様式に対する態度が不明確であることに不満を表明し、この不満の原因を両者の理論のうちに推測しようとするのであるが、しかし、読者の期

待はむしろ不満や懐疑を批判へと転化するこ
とであったと思われる。タイトルの「応答」
が氏自身の応答を意味するならば、例えばカ
イザー等による両者の批判を踏まえることが
必要ではなかったであろうか。

第四の鈴木論文「唯物論を讃えて」は、昨
年ネオ・マルクス主義批判の一環として行わ
れたアルチュセール批判を念頭におきながら、
認識論的な議論を中心にアルチュセールの哲
学が依然として唯物論的であることを示し、
彼を擁護する。アルチュセールによる「認識
の対象」と「実在の対象」との区別は、認識
論の経験的把握、つまり認識と実在との関係
を絵画的再認とみなす単純な経験論に対する
批判の上に構想されており、意識と物質、
「こと」と「もの」の区別に対応すること、
「認識の対象」は、くみつくしがたい物質へ
と無限に接近するための、人類の実践に支え
られた諸概念の複合であって、「思考におけ
る具体的なもの」において明確に統合・分節
化されるものであることが示される。アルチ
ュセールが「語ろうとした事柄の側から理解
されるべき」ことを主張する本論は、彼の理
論を不可知論あるいは実在の認識を否定する
ものときめつける皮相で對抗思想的なアルチ

ュセール批判に対して、それなりに有効な実
質的反批判となりえているように思われる。
予告された氏のイデオロギー論をめぐるアル
チュセール論に期待したい。

最後の中西論文「イギリス労働者文化論少
考」では、ホガートやトムソンらのいわゆる
「文化理論的マルクス主義」を批判しつつ、
イギリス労働者階級の中から登場してきた、
より下層の新しい世代を代表するパーミンガ
ム・グループ、とりわけ文化的応答の理論や
ウィリスの職場文化論が紹介・解説される。

この方面の知識をほとんどもたない私には、
五〇年代のイギリスの大衆文化の中で伝統的
な労働者世界の側から労働者固有の文化を抽
出しようと試みた旧世代と、労働者の生活に
つきまとう受動性を反転させようという立場
から、新しい大衆文化に対応しつつ、その機
能の把握と伝統的労働者文化の枠組を問い直
そうと試みる新世代の理論グループとの交差
の分析は興味深かった。ただし、特に結論部
分の抽象的表現が具体的に何を意味するかは、
私には分明ではなかった。

その他に気づいたことをいくつかあげる。
グラムシ論文が欠けたのは残念であった。海
外論文翻訳で紹介された易・卜論文は、特に

独創的な論点が示されているわけではないが、
教条主義を脱して実践と人間を基礎とする新
しい中国マルクス主義哲学を構築しようとす
る意気込みが感じられて新鮮であった。しか
し、現実の中国の政治情勢がこれに逆行して
いることは、痛ましいことである。なお、翻
訳にあたっては、論文と訳出の意義を解説と
してつけるべきであろう。また、私は、文化
時評のロック音楽のようなテーマこそ、た
とえ会員外ではあっても専門家のものに接し
たいと、こよなきロック音楽のファンとし
て思うのであるが、いかがであろうか。

最後に最近考えていることを一言。欧米の
学術文化の紹介と移入をもって学問的業績と
考えるのは我が国のアカデミズムの旧弊であ
るが、日本社会の平和的・民主主義的変革を
めざす唯物論者がこの旧弊をくり返してはな
らないであろう。我々が学ぶべきは、西欧の
思想・文化の風土に根ざしつつ、たとえ問題
を残すとはいえ、創造的にマルクス主義を発
展させようと試みた、「西欧マルクス主義」
者の最良の部分の意欲と理論的創造性の精神
でなければならぬであろう。本誌の一層の
発展を望みたい。

(おくや こういち 札幌学院大学・哲学)

■編集後記

◇唯物論研究協会は、昨年度の研究大会で「天皇制イデオロギーを問う」と題してシンポジウムを行いました。が、今年度もひきつづき「象徴天皇制の現在を問う」をテーマに、十月二十一日（土）、二十二日（日）、鹿児島大学で研究大会を行う予定です。本号はそれと連動した企画になっています。

◇昨年から病氣報道と自粛騒動、天皇死去と代替り儀式、新聞とテレビが天皇報道一色に塗りつぶされたあの異様さは、戦後民主主義消滅の錯覚さえ起こしましたが、先の参議院選挙では、国民は国政レベルで初めて、自らの意志で政治を変えうる経験をしたと思います。

◇長崎市長の勇氣と良識を示した「天皇の戦争責任」発言を含め、昨年から今年春にかけてのマスコミ・論壇での天皇・天皇制をめぐる論議は、おそらく歴史上最大の規模と広がりをもったものだったと思います。が、思想を志すものとしては、この

論議を通じて、日本人が呪縛されてきた歴史から解放される思想的見通しを開く責任があります。

◇たまたま職場の先輩とデイヴィッド・ヒュームの『道徳・政治・文芸論』を読んでいる、「英国の統治は絶対君主制に向かっていくかそれとも共和制に向かっていくか」というエッセイに出会った。ハリントンは上部構造である権力のバランスが下部構造である経済に従属するので、絶対君主制の復活を不可能としたが、ヒュームはクロムウエルの経験から共和制に厳しい判断をするとともに、中間の道を選択する。ヒュームの用心深さであるが、ただそこでヒュームが、十八世紀前半の五十年の間に王に対する神聖視が民衆の嘲笑の対象に変わったことに注意し、絶対君主制を「英国の政体の安楽死」と呼んでいるのは興味深かった。

◇二年続けての天皇問題特集ということで、昨年の特集号（第十五号）とあわせてお読みいただければと存じます。とりわけ本号は、代替り後

その存在の在りようが問題になっている「象徴天皇制」を正面から扱いました。座談会では、社会史・生活史の立場からの天皇制把握とその克服の思想的課題を語っていただき、五本の特集論文では、昨年のシンポジウムを踏まえてさらに議論を掘り下げていただきました。また五人の方からいただいたエッセイも、鋭い指摘に溢れています。読者諸子のご意見・ご感想をお寄せくだされば幸いです。

（河野）

『思想と現代』第19号◎
編集 唯物論研究協会
発行所 唯物論研究協会
発売元 株式会社白石書店
印刷所 東銀座印刷出版株式会社

1989年9月25日発行（季刊）定価1236円（本体1200円・税36円）
東京都小平市喜平町3-3-16-304
発行人 秋間 実
東京都千代田区神田神保町1-28 〒101 ☎03-291-7601
製本所 坂本製本

〈次号予告〉 1989年12月中旬刊 予価1236円

季刊 思想と現代

第20号

特集 〈文明批判〉としての家族・子ども・老人 (仮題)

家族・子ども・老人の形成する世界は、あらゆる歴史・社会を通じて親密な人間関係のなかでの基底をなす。しかし、資本主義の最先端をいく日本とそれをもたらした「企業社会」は彼らを犠牲にしている。本号では、これらの問題を文化的伝統に遡って考え、日本の文明の質を問うための「社会批判」を提起する。

座談会 山田太一・浅野富美枝・津田雅夫…『岸辺のアルバム』で新たな家族の問題に光をあてた山田太一氏をむかえ、哲学者と社会の様々な問題について語り合う。執筆予定者 中山一樹、成瀬龍夫、村越洋子、佐藤和夫、仲本章夫の各氏を予定。 乞ご期待！

唯物論研究協会編集

発売元 白石書店 千代田区神田神保町1-28 ☎03(291)-7601

※現代の「思想」を問う！

現代思想論

プレモダン・モダン・ポストモダン批判

吉田傑俊著

現代日本の思想状況をプレモダン、モダン、ポストモダンの思想の三重構造で捉え、それぞれへの分析・批判・解明を行う。 定価2472円

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

▲あなたも女性論の森へ！

女性論の森へ

女性・家族・民主主義

浅野富美枝著

「オンナの流行」とは何でしょう？
女性論の森へ一歩足を踏み入れ、新たな視点で女性の問題を解き明かす意欲作！ 定価2060円

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

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

日本文化の諸相〈唯物論研究〉 年報 4

唯物論研究協会編

定価2700円 千250円

「新京都学派」と「新国家主義」/上田 浩 現代における「日本的なるもの」/中村浩爾 『菊と刀』再考/河村 望 柳田国男と日本文化論/田中 収 柳宗悦の民芸論—労働論・技術論の視点から—/仲村政文 奄美の宗教と文化/田平暢志 ドイツにおける日本研究についての—考察—研究状況、問題点、提案—/ヴォルフガング・ザイフェルト/尾関周二訳 マルクスにおける「意識」の問題—秋間実氏の批判に答えて/石井伸男 創造の弁証法—主体的弁証法の問題—立野保男 現代日本社会の思想的位相/吉崎祥司

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

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

ネオ・マルクス主義は未来をきりひらく理論たりえるか!?

ネオ・マルクス主義

研究
と
批判

新日本出版社編集部 編

A5判上製
2800円(税込) 千310

- I 「ネオ・マルクス主義」とはなにか……………志位和夫
科学的社会主義と「ネオ・マルクス主義」問題……………山口富男
- II ブーランツァスの国家論……………上野俊樹
現代労働者階級論とブーランツァス……………高山五郎
フランスにおけるブーランツァス批判……………古賀英三郎
マルクス主義における国家と階級闘争……………古賀英三郎
- III ジェソップ理論の基本的性格……………山口富男
ポブ・ジェソップの国家論……………福井英雄
ラクラウの政治戦略……………北村 実
- IV アルチュセールの構造主義と国家論批判……………河村 望
マルクスに「裏切られた」アルチュセール……………田代忠利
- V ネオ・マルクス主義の思想的源流……………鏝坂 真

レーニン「カール・マルクス」を読む 不破哲三著<四六判上製>
1340円(税込) 千260

国家と革命 国家について レーニン著 聴濤 弘訳・解説
<新日本文庫> 490円(税別) 千210

東京・渋谷・千駄ヶ谷4-25 新日本出版社 ☎03(423)8402(営)
振替東京3-13681 ①151 ☎03(423)9323(編)

佐藤静夫著
四六判上製/1957円(税込) 千260

混迷を深める現代文学の再生のために!

言葉と物語 ● 現代リアリズム論

北條元一著
四六判上製/1900円(税込) 千260

文学の泉へ ● 読み手の芸術論

文学のおもしろさをユニークに解き明かす!

中村泰行著
四六判上製/2000円(税込) 千260

ポスト・モダニズムは文芸批評になにをもた
らしたか。たとえば夏目漱石を歪めてはいな
いか。江藤淳、吉本隆明、蓮實重彦、柄谷行
人らの先導する思潮の、眩惑のヴェールを剥
ぎとったあとに見えてくるものは戦前社会へ
の回帰願望ではないのか。記号論、構造主義
に彩られたフランス文学にも精通する著者が
世に問う気鋭の評論集。

ポスト・モダニズム
の幻影

江藤、吉本、蓮實らの
批評のヴェールを剥ぐ!

東京・渋谷・千駄ヶ谷4-25 新日本出版社 ☎03(423)8402(営)
振替東京3-13681 ①151 ☎03(423)9323(編)

現思 代想 と

季刊

定価1,236円(本体1,200円・税36円)
ISBN4-7866-1030-5 C1010 P1236E