季刊

唯物論研究協会編集

思想と現代

1993

32号

特集●人間解放とキリスト教
——よりよい対話と共同のために——

〈インタビュー〉
現代における変革の課題とキリスト教
……川端純四郎／両角英郎（聞き手）

〈特集論文〉
「平和の神学」要綱・草稿……橋本左内
キリスト教・社会主義・唯物論……古田　光
キリスト教と女性……今野佳代子
宗教と疎外……渋谷治美

〈研究ノート〉
キリスト教中心主義の超克を求めて
……寺田元一

発売元
白石書店

現代の倫理

岩崎允胤編著

平和と民主主義のために　日本の歴史的な現実とその課題への着目を失うことなく、われわれにとっての現代の倫理、ニヒリズム、非合理主義に対峙し、人間の尊厳、平和と民主主義に根ざす倫理を体系的に展開する。たんなる倫理思想史ではなく、新しい観点からの試みである。

○内容から　序章／現代倫理学の課題　第一部現代倫理の理論　人間とその生活／生活と倫理／個人と社会／倫理的価値／倫理的自由／倫理的行為の構造／倫理的人格とその形成／平和と民主主義の倫理　第二部平和の倫理思想　仏教における平和の倫理／キリスト教における平和の倫理／近世以降のヨーロッパにおける平和思想　人名索引付

定価2575円

東京都千代田区神田神保町1-28　**白石書店**　振替東京2-16824

マルクス主義再生への
大胆な問題提起！

白石書店
千代田区神田神保町1-28
TEL 03(3291) 7601

現代に甦る マルクス思想

瀬戸　明著

—現代資本主義社会の批判の根本原理はなにか—

ともかくも《マルクス主義の積極的再生》をめざしてだれかが大胆に《パラダイム転換》の試みを実行するのでなければならない。そうでなければ、わたしたちを待ちうけているのは、まちがいなく《マルクス思想の死滅》であろう。（まえがき）より

定価2678円

季刊 思想と現代

1993年1月
第32号

唯物論研究協会編集

発売元　白石書店

●季刊　思想と現代　32号●

特集　人間解放とキリスト教——よりよい対話と共同のために——

■インタビュー
現代における変革の課題とキリスト教　川端純四郎　両角英郎（聞き手 編集部）　6

■特集論文
「平和の神学」綱要・草稿——キリスト教の社会的実践の神学的基礎——　橋本　左内　33
キリスト教・社会主義・唯物論——明治期日本の位相——　古田　光　46
キリスト教と女性　今野佳代子　57
宗教と疎外　渋谷　治美　69

■文化時評
ヒューマン・タッチ　中河　豊　84

■運動の中の思想
〈青森からのレポート〉
核燃料サイクル施設反対運動　安藤　房治　89

■トポス
PKO協力法案とカンボジアPKOへの自衛隊の派遣　近藤　真　95

■書評
●『ロシア・社会主義・法文化』〈評者〉佐藤　尚史
●『ヘーゲル推理論とマルクス価値形態論』〈評者〉山本広太郎
●『教養とヒューマニズム』〈評者〉加藤　恒男　98

■読書ノート
社会主義を哲学する　福田　静夫　104

■研究ノート
キリスト教中心主義の超克を求めて
——名古屋大学一八世紀自由思想コレクションをめぐって——　寺田　元一　110

■投稿論文
現存社会主義の擁護は誤りか
——キューバ社会主義への連帯の呼びかけ——　河合　恒生　130
片山敏彦への思い出と感謝　岩崎　允胤

■前号批評
ユートピアの凌辱　照井日出喜　151

装幀　フレッシュ・アップ・スタジオ　渋川泰彦

特集●人間解放とキリスト教

——よりよい対話と共同のために——

特集にあたって

あるときブレヒトが愛読書はと尋ねられて、「お笑いでしょうが——聖書です」と答えたことは知られている。聖書およびキリスト教は二千年の永きにわたって西洋の歴史と文化、人々の生活のバックボーンをなしてきた。社会主義思想やマルクス主義の理論の出現も、この精神的伝統とけっして無縁ではないであろう。

しかるに、ソ連、東欧の社会主義体制の崩壊は、一つには、ソ連型マルクス主義がキリスト教をはじめとする伝統的諸価値を軽視し、それを正しく止揚できなかったことに起因すると思われる。報道によれば、旧ソ連内では過去一年間に四百万人が新たにキリスト教徒となり、あるアメリカの伝道団体はすでに百十の教会を建てたが、九十三年度中にはさらに四百を計画しているという。じつにこれが、数十年に及ぶ無神論的プロパガンダ（宗教阿片論）の結果なのである。

一方、この間、バルト神学に端を発するキリスト教界での改革運動は、六十年代の「希望の神学」「神の死の神学」「革命の神学」「政治神学」等の進歩的潮流を生み、マルクス主義との対話やユキュメニカル運動が前進し、そして今日、大きくはこの流れのなかから生まれてきた「解放の神学」が、第三世界を中心に世界の解放運動の有力な一翼を担うまでに発展しているのである。これはいわば封建制から資本主義への転換期に対応して行われた第一の宗教改革にたいする、資本主義から社会主義への転換期に対応する第二のの宗教改革とも呼ぶべき事態の進行である。

ソ連・東欧の崩壊にもかかわらず、現代は世界史的にみて資本主義から社会主義の時代への転換期であることに変わりはないであろう。とはいえ、社会主義の最初の試みが無残にも失敗したいま、そこから教訓を引き出し、原点に立ち返って社会主義を再生をはかる課題はわれわれの前に残されている。まさにそのとき、再び聖書に戻って変革のエネルギーを汲み出し、自己批判的にかつ思想の命を賭けて現代社会の構造的諸悪と対決しようとしているキリスト教の注目すべき流れと対話し、そこから真摯に学びとることの意義はきわめて大きいと言わなければならない。

本特集はこのように意図から組まれた。が、わが国の変革を考える場合、キリスト教だけでなく仏教も取り上げる必要があることは言うまでもない。現代の唯物論はまともな宗教と対等に語り合えるようになるときはじめて実質的で責任あるものになると言えよう。わが国におけるマルクス主義、唯物論と宗教との実りある対話と共同をさらに前進させるための一つのきっかけになれば幸いである。

（編集部）

〈インタビュー〉

現代における変革の課題とキリスト教

川端純四郎 × 両角　英郎（聞き手　編集部）

両角　本日はお忙しいところ、時間をさいていただきまして、どうもありがとうございます。川端先生は東北学院大学で宗教哲学を講じておられる神学者ですが、現在、日本基督教団常議員を務めておられまして、世界教会協議会（WCC）中央委員としても、日本を代表して昨年三月まで七年間、活躍してこられました。また、日頃から平和運動、社会運動にも積極的に取り組んでおられます。経験豊かな先生に、この時期にお話を伺う機会がもてましたことを、非常にうれしく思っております。

●ソ連・東欧の崩壊をどう見るか●

両角　ところで、今日、ソ連・東欧の旧体制の崩壊という世界史的なできごとがあり、まだその延長上にあるわけですが、そのなかで民族問題が噴出し、また世界的な宗教への関心の高まりがあります。一方わが国では、以前から第三次宗教ブームが進行中で、実に様々な新新宗教の流行が見られます。このような状況のなかで、ジャーナリズムなどでは資本主義の勝利、社会主義・共産主義の敗北ということが大々的に宣

伝されるとともに、共産主義に対する宗教の勝利ということも一部では言われています。先生はこの間、世界的な視野で活動してきたキリスト者という立場から、ソ連・東欧の崩壊をどう受けとめておられますか。まず、その点からお伺いしたいと思います。

川端　大変難しい問題でして、全体を正しく見ているかどうか自信はないのですが、実は一昨年、東ドイツの初めての自由選挙のとき、私、東ドイツにおりまして、ライプツィヒで選挙の模様を見ておりました。選挙の前後二週間おりまして、本当に複雑な感情をもちました。東ドイツのキリスト者といろいろな交流をしながら話を聞いていまして、ともかく率直に、ソ連型社会主義、野蛮な人権抑圧の体制が崩壊したことは歓迎すべきことだと思うのです。開票の晩、ホテルでTVの速報をずっと見ていまして、それはもちろん西のTV局が東ドイツ全国の投票所をネットワークして、カラーで開票速報し、それにあわせていろいろな人にインタビューしていくわけなんですが、そのなかで、CDUの勝利という結果がほぼ明らかになった時点で、東ドイツの改革運動の最前線にいた人たちへのインタビューがいくつかありました。そのなかでキリスト教のグループの若い人たちが涙を流しながら、

「我々が種をまいて、別の人が刈り取った」というふうに言っていました。東ドイツの場合、社会主義体制の崩壊ということについて、キリスト教の果たした役割が非常に大きいわけで、確かにそうだったと思います。

もちろん、キリスト教と言っても、一つにくくることはできません。たとえば現に同じライプツィヒでも、トマス教会とニコライ教会と二つあって、ニコライ教会が改革派の拠点でした。毎週月曜日の夕方、平和ミサというのが行われ、そこからデモへくりだして、これが東ドイツをひっくり返した一つの重要な運動でした。ニコライ教会で始まった東のキリスト教の改革運動の大部分は社会主義擁護論で、社会主義の果たした社会保障と教育の普及、この二つは絶対に引き継ぐべきものだ、しかし人権の抑圧は許せない、だから、自由な社会主義、非スターリン型社会主義というのが東のキリスト教の多数の願いだった。しかし他方のトマス教会は、比較的改革運動には冷淡で、後でいろいろ問題がでてきてようやく改革運動に参加してくるのですが、にもかかわらずトマス教会の牧師は、最初から資本主義復活論者でした。反現体制という点では一致していたのですが、東の崩壊が明らかになるといろいろな政党ができますが、彼はそのなかのSozialUnionという非常に右よりの政党の党首になるんです。そして、東ドイツの新政権のなかに大臣として参加していきます。このようにキリスト教といっても、一色に塗りつぶすことはできないのですが、しかし、ソ連型社会主義の人権抑圧に対して、人間性を守れという声をあげたということだけは間違いありません。

しかし同時に、だからそれが共産主義の敗北で、宗教の勝利かというと、全然そうではないと思います。その理由は二つあります。宗教の勝利というときには、宗教を一つにくくって見ているわけですが、そう見ることはできないというのが一つです。もう一つは、ソ連型社会主義が人権抑圧という点で敗北したのは事実なんですが、しかしそれ以前の帝政ロシアのツァーリズムのもとで、ロシア正教というものが本当に人権を守っていたのか、人間の幸せを守っていたのかと言えば、全然そうではなかった。実情はまさにツァーリズムの御用宗教で、農民を農奴に甘んじさせ、あの世での救いを餌にして現状変革を徹底して断念させる役割しか果たしていなかったのは間違いない。そういう意味で、ソ連型社会主義が間違っていたからといって、宗教へもどればいいなどというのは、宗教専門家として言えば、宗教を知らない方がおっし

やっていることだと思います。

●東欧変革でキリスト教が果たした役割●

両角　もちろん、私も、ソ連・東欧の旧体制の崩壊はソ連型＝スターリン型社会主義の崩壊であって、それをもって直ちに資本主義の勝利、社会主義の敗北などと言うことはできない、また宗教の勝利ということも、宗教を一つにくくって言うのは間違っているし、キリスト教についても同様であると思いますが、しかしそれを踏まえたうえで、今回の東欧変革において果たしたキリスト教の役割は非常に大きかった、そしてこのことはいまもっと評価されてもいいのではないかと思っています。

私は、ちょうど十年余り前にライプツィヒに一ヶ月ほど滞在したことがあるのですが、そのときの印象は、社会主義のなかで青年たちがちっともイキイキしていないことでした。一体この国はどうなっているのだろう、歪んだ社会主義のもとで青年たちが目標を見失って、すさんだ精神状況が生まれているのではないかと感じたわけです。ところが今回、教会が拠点となって、そこに多くの人々が集まって旧体制を倒していったということは、当時私には表面からは見えなかったけれども、これまで教会が一貫してねばり強く人権を擁護し、いわば人間性の解体をくいとめてきた、そういったことが裏にあったのではないかと思ったわけです。もちろん、それを必要以上に過大評価するつもりはありませんが、その意味で今回のできごとには、粗野なマルクス主義＝スターリン主義に対するキリスト教の勝利という側面があったように思うのですが。

川端　そういう側面は間違いなくあると思います。私も東ドイツへ行って一番感じたことは、ともかく、食べ物が安くて家賃も安くて交通費も安くて失業の心配がなくて、何の文句があるのかと思うくらいだったのですが、本当に人間が沈滞していました。そういうなかで、キリスト教が人間性の全面的な展開を訴えて、それが東ドイツの野蛮な社会主義体制を崩したということは間違いないと思います。ただ、それをキリスト教の勝利と言えるのかというと、倒すことはできたのですが、倒した後に本当に人間性を全面的に展開できるような社会をつくったのかと言えば、全然そうではなく、ますます閉塞状態ですね。いま、インフレはひどいし、失業はひどい。ですから、キリスト教が勝ったとはとても言えない。そ

ういう意味では、キリスト教も敗北した。やはりあれは、資本主義の勝利だったのだと率直に言って思います。

両角　つまり、キリスト教は、民主化を要求し野蛮な旧体制を倒す闘いにおいては勝利したが、それに代えて自由な社会主義をめざす闘いにおいては敗北した、というように言えるでしょうか。「教会よ。ありがとう」という、民主化闘争最盛期にデモ隊によって掲げられたプラカードの言葉は、当時の東ドイツ国民の偽らざる気持ちだったと思うのですが。しかしこの闘いも、結果的には資本主義の勝利、そして西側による東の吸収・合併という形で決着したわけですね。そのなかで、たとえば西の神学者のゼレなどは「再統一は犯罪だ」という新聞紙上の意見広告に名を連ね、気を吐いたようですが、この間の事情をもうすこしお話し願えませんか。

川端　キリスト教の勝利は、やはり具体的には、壁がこわれて、選挙が行われるまでだったと思います。人間性の尊重、回復という一点で改革を進め、教会もイキイキと運動していたのですが、選挙が終わったあたりから急激に失望が広がって、いまでは、われわれの願ったのはこういうことではなかったというような強い敗北感がある。そうなったというのはおそらく、東のキリスト者が資本主義の現実を知らなすぎたということが一つあると思います。四七年間隔離されていましたので、資本主義というものがどんなにおそろしいものかということを知らない。その意味で、西のゼレは西の人間だけに資本主義のおそろしさをよく知っていて、いわゆる市場経済なるものが第三世界の収奪の上にしか成り立たないということを彼女はよく知っていますので、東のキリスト者ほどナイーブではなかった。

それと同時に、キリスト教というものがある意味で本質的にもっているマイナス面ですね、人間性の復活ということを無媒介的に、封建社会であろうと資本主義社会であろうと、人間が神との関係においていつでも人間らしく生きることができるという、そういう面が働いていたのではないかと思います。人間性の復活がそのまま、社会体制の変革に直結すると思っているという、キリスト教の抽象性ですね。人間性の復活は、ある生産様式、社会関係なりを通さなければできないはずなのに、人間性を復活させるのに、これまでの社会体制を制して、どういう社会体制が必要なのかということについて、十分見通しがなかったということです。

しかし同時にそれは、いわゆるソ連型の社会主義に対する痛烈な批判であったことも事実です。私は、二一世紀は社会

主義の時代になると確信しているのですが、その社会主義はソ連型社会主義であっては絶対に困るわけで、キリスト教の批判をちゃんと受けとめた社会主義になってほしいという強い願望をもっています。そういう意味では、東ドイツの経験は、直接的には資本主義の勝利という形で終わりましたが、長い目で見れば、ほんものの社会主義の再生への、大変大事な始まりだったという気がしています。

●社会主義の再生のために
――マルクス主義とキリスト教の対話の必要性●

両角　二一世紀は新しい社会主義の時代になる――力強いお言葉で、私もまったく同感です。しかしそのためには、今回のソ連・東欧の崩壊を踏まえて、社会主義の再生に向けて、従来のソ連型社会主義＝ソ連型マルクス主義の理論の再検討が不可欠であると思います。そしてそれは政治的、経済的、思想的のあらゆる面から既に始まっているわけですが、その際私は、従来のマルクス主義の立場の宗教観の再検討がぜひとも必要だと思っています。ヨーロッパの場合、伝統的にキリスト教が人々の生活のなかに深く入り込んでいるのに、宗教に対する誤った見方がマルクス主義のなかにあって、それが今回見事に暴露されたわけです。

そこでいま私が、この宗教観再検討の有力な手懸かりとしてとくに注目しているのは、一九六〇年代以降ヨーロッパで活発に行われたマルクス主義者とキリスト者との対話ですね。ところが、これについては、わが国でも七〇年代にキリスト教関係の出版社からたくさん翻訳がでているのに、マルクス主義者の間でほとんど話題にならなかった。私もつい最近、キリスト教に関心をもつなかで、対話への参加者たちの名前――ガルダフスキとかマホヴェッチとか、モルトマン、ロマドカ、ゴルヴィッツァー等々――を知った次第です。そしてこれらの人々の幾つかの書物をいまになって読んでみて、非常に深い議論がされていることを知り、これはマルクス主義の宗教観再検討の出発点になるのではないかと思ったわけです。それでこの六〇年代の対話について、どういう性質のものだったのか、ぜひ教えていただきたいのですが。

川端　第二次大戦後の東ヨーロッパが、ソ連の衛星国家としてワルシャワ条約機構のなかに組み込まれ、人民的民主主義という動きがあったのが押し潰されてしまった。それから二〇年近くたって、もう一度、東ヨーロッパがソ連の枠からは

みでて、独自の社会主義体制をつくろうという動きがでてきて、それがもう一回、ソ連の戦車隊によって押し潰される。そのほんの束の間の何年間か、東ヨーロッパの国が社会主義を再検討しようというそのときに、キリスト教を手がかりとして再検討しようということになりました。そのときポイントとなったのは、ソ連型社会主義が人間の自由や人権を抑圧する体制になっているのをどうやって乗り越えるかということだったと思うんです。ヨーロッパでは、長い歴史のなかでキリスト教というものが人間の自由を主張しつづけてきたということがあったので、これを手がかりにして、社会主義の自己批判が始まった。だから、手がかりは、人間性という概念だったと思います。人間性というものを認めるのか、認めないのか。ソ連型社会主義では、永遠に変わらない人間性というものはない、人間というのは歴史的・社会的諸関係の総和にすぎないという、「フォイエルバッハ・テーゼ」の機械的な引き写しがあった。それに対しキリスト教は、不変の人間性を認めると言ったわけです。マルクスにもどれば、類的存在としての人間性という考え方があったと思うんですが、キリスト教を手がかりにして、ソ連型社会主義が失ってしまった人間性を、マルクスやエンゲルスにもどってもう一度掘り起こそうという事情があって、キリスト教とマルクス主義との対話ということが、マルクス主義の側からでてきたのだと思います。そういう意味では、その対話というのは、いま社会主義の再生を考えるうえで一つの大事な出発点だと思います。

両角　この対話への参加者の一人、チェコの「プラハの春」の哲学者ガルダフスキの書物は『死に果てぬ神（Gott ist nicht ganz tot）――聖書・宗教および無神論についてのマルキストの考察』（一九六七年）ですが、これの独訳本には西ドイツの神学者モルトマンが「序文」を寄せていますね。そのなかでモルトマンは、対話について、「最も悪しき失敗を対立的に批判し合うのではなく、お互いにその最善の立場を評価するという態度」と言い、このマルキストの書物を、そのような道に沿って「一つの立派な歩みをすすめたもの」とおおいに評価しています。総じて六〇年代の対話に参加した神学者たちは、資本主義にはっきりと否定的で、マルクス主義、ただし開かれた民主主義的な社会主義にはっきりと好意的で、今日一方で反共大合唱が行われているとき、読んでいておおいに励まされました。

　ところで、宗教者との対話ということは、わが国でも進め

られてきていますね。その場合、しばしば、天上の問題は別にして地上の問題で統一とか、思想信条の違いをこえて統一とか、言われるのですが、これは私はすこし意味が違うのではないかという気がします。

川端　天上の問題は別にして地上の問題で統一するとか、思想信条の相違をこえてという言い方は、この日本の自民党一党独裁体制をどうやって倒していくかという、統一戦線以外に道はないという日本の政治情勢、日本の現状のなかでは意味があると思います。ですから私はそういう言い方を否定はしませんが、しかしそれだけでは、もしかするとソ連型社会主義の二の舞にならないかという気もします。一つの政治的な路線として、そういう言い方を認めたうえで、哲学の問題としては、天上の問題は別にしてというわけにはいかない。人間性の全面的展開というマルクスの願ったことが、なぜソ連では実現しなかったのか、それがキリスト教の側から批判されるという形でてきたわけですから、その点でのつっこんだ議論がやはり必要です。実際に日本の社会変革の運動に参加してみまして、一番感じるのはそこのところです。政治的な展望として実によく考えられているのですが、人間像がでてこないんですね。共産主義的な人間というのはどういう人間なのか、そこがでてこない。そこの点でキリスト教の批判とどう対決し、それをどう昇華し取り入れるか、そこが大事な問題だと思います。だから単純に思想信条の相違をこえてというだけでは困る。尊重は大事ですが、同時にしかしそこからお互いに学びあうということが大事だと思います。

両角　本当の対話が成立するためには、双方の考え方のかなり基本的な部分において、なんらかの意味の一致、お互いの共感というものがなければならないのではないでしょうか。そうでないと、宗教を理解しようともせずに、とりあえず統一というような、極めて手段的なことにもなりかねない。その点、六〇年代の対話はまったく違う性質のものだったと私は感じました。

●マルクス主義との対話を可能にした二〇世紀プロテスタント神学の転換●

川端　六〇年代の対話については、マルクス主義の側からの動きが中心だったわけですが、他方、キリスト教の側でも、今世紀に入って、対話を可能にするような動きがあったんですね。一番巨大な存在は、バルトとブルトマンで、この二人が二〇世紀神学の二つの源泉だと思います。二人ともまるで

違う考え方をしているのですが、共通なのは、キリスト教の信仰は世界観ではないということを明らかにしたことだと思います。宗教というのは世界観ではなく、人間の事実だということなんです。バルトですと、現にこの世の中に生きている人間は、神の受容のなかで、神に肯定されて生きている、その事実を事実としてみるということを言っています。ブルトマンは、旧約聖書が神話的世界観のなかで描いている天地創造とか最後の審判とかいう、そういう観念としての世界観は信仰の本質ではない、そういう世界観のなかに含まれている実存的な理解、人間のあり方が問題なんだということを言っています。二人とも対立しあっている人ですが、私からみれば視点は非常に似ている。キリスト教が世界観だということになると、マルクス主義との対話の余地はありません。しかし、バルトやブルトマンのようなキリスト教のとらえ方だと対話が可能になってくる。だからマルクス主義の側も、相手にしているのはバルトであり、ブルトマンです。

このように、プロテスタント神学の側で、生きている地上の人間性をどうするのかというところに視点をおきかえる変化があった。それは、第二次世界大戦を経て、いわゆるキリスト教世界が世界を滅ぼそうとしたということ――第一次世界大戦にしてもキリスト教国同士の戦争でしたし、第二次世界大戦だって、ドイツとアメリカが中心となって、やはりそうだった――そこでは、キリスト教が世界を救うなどというのはとんでもない話で、逆にキリスト教が世界を滅ぼそうとしたわけです。そのことに対する深刻な自己反省、世界観としてのキリスト教が要因となって大衆動員に利用されていったということに対する深い反省があって、それではじめてキリスト教は生身の人間を問題にするようになった。しかし実は、それが本来の新約聖書にもどったときのキリスト教の姿なんだということが、そこでできたんだと思います。

こういうところから、マルクス主義とキリスト教との対話の手がかりが生まれてきたんだと思うんですね。もちろん人間のつかまえ方は両者では非常に違っているわけですが、その違いを明らかにし、どうして違っているのか、その違いは何を意味しているのかということが問われなければならない。そうでないとお互いの人間像は豊かにならないと思います。

両角　バルトやブルトマンの神学では、キリスト教は世界観ではない、生身の現実の人間の理解なのだということですが、この今日の神学の最も基本的な考え方が、唯物論者や唯物論

的な自然科学者のなかでは、あまりよく理解されていない場合がありますね。だから、天地創造とか復活とかいうキリスト教は、それだけで進化論や現代科学に反したナンセンスであり、およそ宗教など迷信か阿片にすぎないということになる。しかし、それはやはり悪しき科学主義、悪しき啓蒙主義だと思いますが、非神話化ということも、よく考えてみるとむずかしい。たとえば天地創造について、それはどのような人間理解を示しているのでしょうか。

川端　これは大変な問題で、とても私ごときが何か言えることではないのですが、ブルトマンですと、天地創造というような神話のなかに、現代のわれわれにも新鮮な実存理解が含まれているのだと考えます。天地創造というのですから、天地は神ではない。ということは、天地は礼拝の対象ではない。天地というのは存在するもの一切ですから、これを拝まない。そこに人間の自由という意識が神話的に表現されている。表現された神話の方は受け入れる必要はないけれど、そのような自由のなかで何千年も前に生きた人々がいるということは驚くべきことだというのが彼の理解です。いまでもわれわれは物神性のなかにいるわけで、本当に何物にも頭をさげない人間の自立ということは、現代でも貴重な意味をもっていると思います。

天地創造だけではなく、バルトは、旧約聖書全体の物語を通して、歴史のなかで働く神、歴史において神が行為するということは、人間も歴史において神に従わなければならないということで、歴史を造る神、新しい未来へ向かって創造していく神に従うということは、人間も歴史のなかで未来へ向かって新しいものを造りだしていく存在なんだという理解をしています。

両角　人間の自由とか主体性とか創造性ということが、当時はそういう神話という表現を使わなければならなかった。

川端　現在の我々は同じ表現を使う必要はないけれども、あの時代には、ああいう表現でなければならなかったんだと思います。そこに聖書解釈学という問題がでてきます。二千年前なり、三千年前なりの歴史的条件のなかで、必然的であった表現として、聖書という文書に固定されているそれは、経典として、我々はいま尊重しますけれども、そのまま繰り返す必要はない。

●現代における神およびキリスト教の理解●

両角　では、神についてはいかがでしょうか。聖書が神話的な表現で書かれた人間の理解なら、神も人間の理解なのではないか。たとえばガルダフスキは、先の聖書研究のなかで、神について、「ユダヤ人にとって主とは、人間についての一つの解釈であって、この主において人間とは何であるかではなく、人間とは何でありうるのかを認識し、この可能性を実現するために人間は何をなさねばならぬのかを経験する。このような人間の解釈は、その社会的関係のなかで事実上存在している人間を、少なくとも一歩だけ越えでている」。そう言って、旧約聖書の根本的な考え方は超越の思想だと言っています。ここでは、神とは人間の可能性の全体であり、それは個々の人間からみるとつねに超越している。その意味で、超越の思想は認めるのですが、その場合彼自身はそれを神とは考えない。

川端　キリスト教の神という考え方がそういうものを含んでいるのは事実だと思います。キリスト教の神というのは、将来からの呼び声であって、人間にいつでも自分を否定して、新しい、正しい人間になるように求めてくる、そういう声である。そういう意味で、彼のような解釈は十分に成りたちます。しかし彼とキリスト教との違いは、それを単なる人間の可能性とは考えないことなんです。人間の可能性全体という場合には人格がなくなります。しかし、キリスト教はそこにも人格を求める。私に呼びかけてくるのは、人格的な声でなければなりません。

両角　人格的な神という形で考えないと、どういう問題が生じますか。

川端　言ってみれば、人間の可能性の全体自身が人格を失うことになるのだと思います。人間の可能性というものが人格としての可能性であって、可能性の全体というものも人格をもっているのではないですか。人間の自己実現というのは人格的自己の実現ですから、呼び声そのものも人格をもったものにならざるをえない。そうでないと人格を失った可能性に転落してしまうということなんだと思います。

両角　神とは、将来からの呼び声であるという理解は、終末論ともつながっていますね。ところで、『希望の神学』（一九六四年）を書いたモルトマンは、キリスト教の核心は終末論であり、それは、我らの「上なる神」でも「内なる神」でも

なく、「前なる神」の呼びかけに応えて、「世界を変革し世界を乗り越えていく希望なのだ」というふうに言っており、わかりやすいと思ったのですが。

川端　未来との関係のなかでつねに現在をとらえようというのが終末論なんです。現在というものが現在で完結していなくて、キリスト教は宗教ですから、大変観念的に、世の終わりというある一点で歴史の意味が明らかになると考える。最後の審判というようにそれをある特定の日に固定してしまうのは、やはり間違っていると思いますけれど、現在の意味が未来から明らかになるという点では正しいものを含んでいると思います。

ただ、終末論にしても天地創造にしても、いま言ったのは言ってみればエリート・クリスチャンの理解であって、哲学的・神学的にキリスト教を考えてみようという人の理解で、キリスト教全体としては、世界に何億といるクリスチャンが皆こういう考え方をしているというわけではなりません。ほとんどの人は、キリスト教を世界観として受けとめています。神というものがどこかにあって、世の終わりというある日が来ると実際には信じています。現実に存在する宗教は、教団としての民衆現象なんです。しかし同時に、その宗教のなかには、宗教思想というか、そこに含まれている神学的・哲学的な内容がある。その両方があるものですから、宗教は一つにくくれないんです。マルクス主義が宗教と対話しようとするときに、現実に存在する教団と対話するのは、私は哲学としては意味がないと思っています。その宗教現象の底にある、かなりつっこんだ人間理解、人間のつかまえ方に着目し、これと対話することが必要なんだと思うんですね。

両角　終末論や天地創造を聖書の字句通りに信じるのは原理主義ですね。しかし一般民衆のクリスチャンは必ずしも意識的な原理主義者ではないのではないでしょうか。

川端　どちらかと言えば原理主義で理解している人が過半数だと思います。科学的真理と宗教的真理は次元が違うのだという形で使い分けています。しかし、それは単純な使い分けで、それがどういう意味かはつっこんで考えていない。アメリカのある宗派のように、学校教育から進化論を排除することをまじめに考えているような人もいっぱいいますが、しかし半数ぐらいは進化論は認めている。天地創造にしても、順序はあの通りではないにしても、神という超越的な実在がすべての根拠であるという意味で、あれは真理だとほとんどの人が信じています。

両角　では、神は実在ではないのですか。

川端　ほとんどのクリスチャンはものとしてあると思っていますが、私はそう思っていません。

両角　神は実在ではないということになると……。それを理解するのはむずかしいですね。

川端　これは中世以来の大問題なんですが、キリスト教の圧倒的な伝統のなかでは神は実在だと信じられてきました。しかし本当に実在ならば、科学的論証の対象にならざるをえない。科学的論証の対象にならないものを存在と言えるかというと、言えないのではないか。実際キリスト教からしても、

川端純四郎氏

存在するすべてのものは神が造ったものであって、神ではない。だから神は存在ではないはずなんです。神は存在の根拠であって、存在を存在させるものなんです。ではそれは何かというと、大変やっかいな問題なんですが……。そこのところは、キリスト教の歴史のなかでは、プラトン主義が入ってきまして、第一存在というように歪めて解釈したんです。ですから、神は存在の存在と理解されるようになって、これは一種のギリシャ主義だと思います。しかし旧約聖書の信仰はそうではありません。存在へと呼びだす力、現在を呼ぶ未来からの呼び声、哲学的に言えば人間の人格的可能性、これが神で、これは実在ではない。実在のなかに根拠をもってはいるけれど、可能性そのものは実在ではありません。

両角　現代のキリスト教では、死んだらあの世へいくというような、あの世とこの世、魂と身体、精神と物質の二元論には批判的なんですね。モルトマンもそれを、プラトン主義に由来する「アノ世主義」として批判していますね。

川端　そう思いますが、旧約聖書のなかにも黄泉とかあの世というのがでてきます。黄泉というのは地下にあり、あの世というのは天上にある。そういう言葉もでてくるのですが、しかし旧約聖書で圧倒的に多いのは、現在と未来という二元

論です。神の国というのはやがて来るのであって、上にあるのではない。神の国は近づいたと時間のなかで考える。これを空間的に考えるのはギリシャ主義だと思います。神も同じで、Gottes-Sein ではなく、Gottes-Kommen なんですね。やがて来る神、いまはどこにもいない神、それを信ずるということなんです。いまはない人間性を実現せよと人間にせまる力、それが神なんですね。

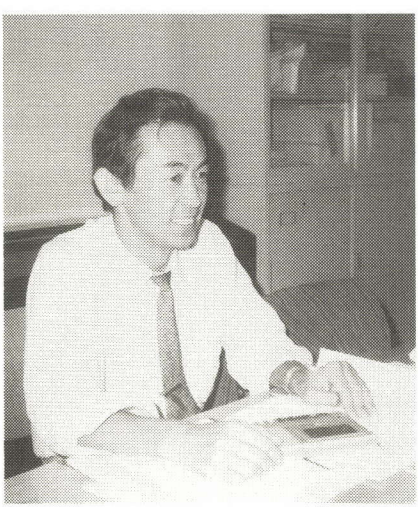
両角　だから、神の国というのはあの世のことではなくて、やがて地上に実現する国、いま実現しつつある国ですね。

川端　すべての人が愛しあって、共に生きる、そして人間が神に服従して生きる世界だと聖書には書いてあります。神というのは人間の可能性の全体のことですから、神に服従するというのは、人間の人格的可能性が全面的に実現するということなんだと思います。

●マルクス主義とキリスト教

――その共通性と相違点1●

両角　いまのお話を伺って、私の認識不足からまだわからない点も多いのですが、その人間観や歴史観をめぐって、マルクス主義とキリスト教の間には共通性というか接点も多いように思いました。そこでこの点についてお聞きしたいのですが、先生が先ほど言われた、人間のつっこんだ理解における共通性ですね。この点では私は、まず、ガルダフスキがキリスト教の「人間主義」（ホミニズム＝Hominismus）と呼んでいるものに注目したいと思っています。彼によれば、キリスト教がもたらした最も重要な功績は、人間の普遍性――主体性、不可分性、自己超越性といった――を明らかにしたことであり、そして「人間主義」とは、その人間の類としての本質的諸特徴を世界の考察のなかへとり入れ、たえず世界を人間の本性にふさわしいものに形成していこうとする企図のことで



編集部・両角

あり、それがキリスト教のなかにはあるということです。しかしキリスト教は、これまでこの企図を首尾よく達成したことは一度もなかったが、またそれを見捨てたこともなかった。それに対して、同じ人間の普遍性を認めながら、その本性にふさわしい世界を形成するための具体的な筋道を明らかにしたことが、ほかならぬマルクスの功績だというわけです。

私は、このガルダフスキの見方に、さらに、先生もお読みになったそうですが、鈴木茂さんの人間本性の見方（「マルクスにおける人間と歴史」『論文集Ⅰ』）を重ね合わせて考えてみたいと思っています。それは、従来マルクス主義のなかに根強くあった「不変の人間本性」否定論に対して、マルクスには一貫してそれ――不変の「類的本質」＝自由な意識的活動と共同的社会性――を認める視点があったことを明らかにするものです。しかもそれを、進化論的観点から、進化の過程で種としての人間に固有となった普遍的本性としてとらえ、人類史の全過程をこの人間の普遍的本性の成熟・成長の過程としてとらえる、そのようないわば系統発生的な人間史観がマルクスにはあった。このことを鈴木氏はフロムやチョムスキーなども援用しながら説得的に語っています。そして今日、この視点はとくに重要だと思っています。

川端　私もその点まったく同感です。鈴木さんの書物を読んで本当に共鳴し、うれしかったです。キリスト教とマルクス主義というのは、非常に似ているところがある。エデンの園があって、人類が罪を犯して堕落し、最後に神の国が来るという歴史の大きな見通しについても、原始共産制から階級社会に分裂し、そしてもう一度階級のない社会を実現するという考え方にしても、あるいは、歴史がそういう目的をもって進んでいる、人類の解放、人間性の全面的展開という点でも、非常に似ている。なぜ似ているかというと、根本にある人間のつかまえ方が似ているのだと思います。人間の特徴が労働というところにあるとすれば、資本―賃労働関係であらわれるか、封建的関係であらわれるか、具体的には歴史的・社会的諸関係においてしかあらわれないのですが、そこにあらわれるもとなるものは、変わらない人間、自然に働きかけ、自然を造りかえ、目的意識的に他者とともに造りかえていく人間である。そういう基本構造は一貫してあるわけですね。

両角　その場合、鈴木さんの理解の特徴は、人間の変わらぬ普遍的本性をフォイエルバッハのように抽象的普遍としてとらえるのではなくて、具体的普遍としてとらえる点にあると思います。具体的な歴史的・社会的・階級的な諸関係のなか

で、たんにそれを捨象してえられる抽象的な人間本性ではなくて、それらの関係のなかで、どのように変形され歪曲され転倒されても、それを貫いて存続し発展する「歴史の恒常的な推進力」としての具体的な人間本性です。そしてこの点は、椎名重明さんも『マルクスにおける自然と宗教』のなかで、マルクスの資本主義批判の根底には、どのような取扱いによっても、搾取や抑圧によっても、変えられない人間の本性、人間の自然という視点があると言っています。実際それがなければ、資本主義社会に組みこまれている労働者はいつまでたってもそのままで、資本主義が変わっていく可能性がでてこない。資本主義社会で労働者は一面で人間の本質としての労働を行っているわけで、そこに復元力の原泉があって、結局は資本主義社会も止揚されていく。キリスト教についても、そのときどきの歴史的な諸形態をつねにのりこえていく復元力は、これと同じように考えられる気がします。

川端　人間の普遍性という点では、確かにキリスト教とマルクスでは同じですね。ただ、その普遍性のつかまえ方に違いがあると思います。そしてそこが一番つっこんで話し合う必要があるところだと思っています。つまりマルクスは、人間がサルから人間に分かれて以来変わらぬ類としてもっている本質構造は、共同存在であるということと自由な意識的な存在であるというこの二点にあるとみたと思うのですが、この点ではキリスト教もまったく同じです。ここに対話の可能性があると思います。しかし、違いもある。それは、キリスト教は共同存在のなかに、自分の自由な選択が不可能であるという性質を見いだすことです。あの親から生まれたというのは選びようがないし、こういう兄弟のなかで育ったというのも私は選べないことです。日本に生まれたということも選択不可能です。つまり、自由な意識的決定性と共同性とのあいだには矛盾がある。共同性のなかには、選択不可能、宿命的なもの、ハイデガー流に言えば投げだされた、そういう面がある。そういう意味で人間は有限である。これはマルクスも認めていますね、いつだって歴史的・社会的諸条件のなかでしか選択できないという形で。しかし、キリスト教には社会という目がないものですから、人間個人としてしかみないので、他者とともに生きるというときの他者が、私の自由にならない他者として、私の自由の壁としてでてくるんです。だとしたら、その壁との和解が必要になる。無条件に共同が成立するということはありえないというのがキリスト教の理解なんです。そこに愛という、大変抽象的な言葉なんですが、

それがあるわけです。

●マルクス主義とキリスト教
――その共通性と相違点2●

両角　共同存在のとらえ方の違いということですが、マルクス主義で人間の本質としての共同的社会性という場合、ガルダフスキも言うように、「個別的な人間存在でありながら同時に共同存在」でもあるものとして、そのような矛盾として人間をとらえていると思います。そしてこの点は、フォイエルバッハもとらえそこなった、そのために彼は結局たんなるヒューマニズムの立場にとどまった点なのですが、この意味での「社会的存在としての人間」という次元をキリスト教も（マルクス主義と）共有しているというのがガルダフスキの意見です。だから、階級社会において、人間が引き裂かれているとき、キリスト教の「人間主義」（ホミニズム）はその有力な批判となりうるわけです。また、モルトマンはマルクス主義をラジカルなヒューマニズムとみているようですが、人間性や全人類性という綱領だけでは、罪と死の問題が満たされない、この点をマルクス主義の欠点とみているようです。

先生のお考えもこの点と関係あるでしょうか。

川端　私はモルトマンに賛成ではありませんが、共同存在は無条件では肯定できない、他者は同時に壁であるというのがキリスト教の考え方でして、これは階級社会だから引き裂かれているというのではなくて、人間は本来引き裂かれたものだということなんです。そこがマルクスと違うところです。それからもう一つ違うのは、自由な目的意識という場合、これは必ず未来との関係ですから、未来に向かって自己実現のために他者とともに目的を実現しようとして努力するわけですが、その未来というものはいつでも不確実性、偶然性をもっていて、個のレベルで言えば、いつ死ぬかわからない。死という問題が最終的にでてきます。死でなくても、私の願ったとおりになるかどうかわからない。そういう壁が未来との関係では存在します。他者との共同性と未来へ向けての歴史的な前進性というものは、人間の類としてのすばらしい本質なんですが、同時にそれは避けがたい人間のある限界、克服不可能な限界としてもある。これは階級社会にかぎらず言えることです。そうすると、他者との関係では壁との和解が必要だし、未来との関係では、不確かさとの関係でうまれてくる不安をどうするのかということが、どうしても問題になってくる。キリスト教は、そうした人間の有限性が人間に人間

だという自覚を与えるのだと考えるんです。この、人間を人間たらしめる有限性が神である。神というのは人間の限界、有限であって、だから人間を越えたものなんです。この有限に直面することによって、自分の思い上がりから解放されて、有限な自己を素直に認めようとする。その有限のなかで他者と和解し、未来へ向かって自己を実現していく。これがキリスト教の人間理解なんだと思います。

ですから、マルクスとキリスト教とは非常によく似ているのだけれど、マルクスの方が人間の基本構造を肯定的に受けとめ、キリスト教の方はそのマイナス面に目をつけている。神学でいう罪とは、他者との関係がエゴイズムの壁で実現できない、無条件に共同できないという責任だし、死というのは、未来の不確かさなんです。

両角　他者の壁ということはわかるのですが、それを意識化して問題にできるのは、ごく限られたキリスト者だけだと思うんですね。そうすると、その壁を乗りこえて人間性を実現するというのは不可能に近いように思うんです。ソ連・東欧のできごとを見て、マルクス主義には欲望の理論が欠けていたとか、人間というのはもっとエゴイスティックな存在だと理解することが欠けていたとかいう議論もあるのですが、私は逆に、ソ連・東欧の崩壊を人間は信頼できるという例としてみたんです。支配者、権力者がいくら無謀なことをやっても、それに屈服しない力が人間のなかにある。それは理論家のなかにあるのではなくて、ごく一般の人間のなかにある。それが人間の普遍性だと思うのですが、そういう力を通して社会主義なり共産主義なりは実現されていくのではないか。そうだとすれば、いまおっしゃったことは非常に厳しくて、とても実現不可能なのではないかと感じられたのですが。

川端　抽象的理論としては、こんなことはごく少数のクリスチャンしか考えてはいませんが、現実には、クリスチャンなら同じことを感じていると思います。自分はエゴイストで、神の赦しなしに生きてはいけない存在であるというのが、クリスチャンなら誰でも出発点にあります。そういう意味で人間について悲観的なんです。しかし同時にだからこそ、赦しが必要だったり信仰が必要だったりするほど、人間は自由と共同のなかで生きなければならないということなんですね。そうでなければ、赦しも何もいらないわけです。人間の罪とか死というのは、裏返せば、人間こそが自由で共同存在であるべきなんだということなんです。それが失われたというのが原罪です。

両角　階級社会においては、人間は罪の意識なしには生きられない、そういう矛盾のなかにあるというのは理解しやすいのですが、その原罪については……。

川端　人間の存在の構造そのもの、本性のなかにそういうものがある。しかし同時に、他者と共にしか生きられないのに他者が壁になっているという弁証法的な関係なんだと思うんです。ですから、逆説的なんですが、自由と共同存在を強く願う黒人の解放運動をみても、自分たちが差別を受けて苦しんでいるなかで、差別をしている白人の方がみじめなんだ、差別をしている白人の方が人間性を失っており、我々の方が人間的なんだという自覚がでてくる。人間の有限性を自覚することによって、逆に人間の無限の自由と共同性を実現しようというエネルギーがでてくる。そういうところがキリスト教にはあって、そこがまた、キリスト教からみて、マルクス主義には人間の否定的側面の理解が弱いのではないかと批判する点なんです。

それから、キリスト教の場合、他者というのは個人なんです。我と汝で、社会的存在ではないんです。未来との関係というのも、私の未来なのであって歴史ではない。しかし、旧約聖書はそうではありません。ユダヤ民族という社会的存在で、歴史のなかで考えています。そういう意味で、これは、キリスト教がヨーロッパ二千年のプラトン主義の影響のもとに墜落していった結果だと私は考えています。

●キリスト教と現代の社会運動、解放運動●

両角　では次に、キリスト教と現代の社会運動、解放運動とのかかわりといった点に話をすすめてお伺いしたいと思います。まず先生のキリスト教と社会問題への出会い、そして現在、キリスト者として社会変革の運動にも参加しているお立場についてひとことお話し願えませんか。

川端　実は私は牧師の息子に生まれましてね、敗戦のときに小学校六年でした。一五年戦争下のキリスト教の牧師というのは、いまと違って本当に貧しかった。敵の宗教を宣伝しているというので、信者さんはほとんど寄りつきませんし。にもかかわらず、あれはインテリエリートのおそろしいところで、父も母もインテリだから、武士は食わねど高楊枝というところがあって、貧しいことを苦にしないという不思議な家庭でした。ですから正直に言いますと、私はまじめに差別や貧困の問題を考えたことがないんです。もちろん貧困の程度

がマシだったということもあるのでしょうが。

差別や貧困の問題を初めて考えたのは、一九六〇年に奨学金をもらってドイツへ留学することになって、たまたま貨物船で行ったものですから、途中、東南アジア、インド、アラブ諸国などを一ヶ月かけて詳しく見て歩いて、第三世界の貧困、私の経験した貧しさなど足元にも及ばないような非人間的な現実にぶつかって、そこで私はマルクス主義を勉強しようと思ったのです。自分だけが救われていたってだめだ、まったくそのとおりで、みんなが人間らしく生きられる社会が必要なんだと思うようになったんです。それ以後、キリスト教とマルクス主義と二股かけて、ずっと勉強してまいりまして、実践的にも、キリスト教団という現実の教団組織のなかで役目を果たしながら、具体的に政治運動にも参加するということになったんです。

そういう目でみますと、キリスト教は社会変革の理論をもっていません。一人の人間の人間らしいあり方については二千年考えつづけてきたのですが、それを妨げている社会的諸条件などということは一切考えていない。妨げているのは人間の罪であって、これは神との関係の決断において乗りこえられると、いまのキリスト教の大部分は思っている。ですから、キリスト教は人間を抑圧する社会体制の批判としては非常に有効でも、ではキリスト教は、どういう社会をつくるのかと言われると何もない。キリスト教は、人間の普遍的な本性の一面を正しくみているが、しかし同時にキリスト教では世の中を変えられないと、率直に言って思っています。世の中を変えるには、社会科学的な洞察にもとづいた認識と組織が必要であり、ですから、そういう運動に積極的に参加しているのですが、日本の社会変革の運動に自分も参加していて、そこに若干の不満がある。それは、そういう人間のつかまえ方において不十分なところがあるというキリスト教からの批判を受け継いでほしいということです。キリスト教が二千年考えてきたことは、現象としては御用宗教の連続で誉められるようなことはほんのわずかしかしてきませんでしたが、原始キリスト教の時代と宗教改革のときの運動、あとは、アフリカや南米の解放運動のなかの解放の神学、ナチスとの抵抗のなかで生まれたドイツ教会闘争、それと今度の東ドイツの崩壊のなかの運動――キリスト教が社会を前進させるための大きなエネルギーとなったのは、数えるくらいしかない。しかし、二千年来キリスト教が考えてきたことのなかには正しいものも含まれている。それがときどき噴きだしては、社会

変革のエネルギーとなるんだと思います。

両角　でも、たとえ数えるくらいしかないとしても、歴史のポイント、ポイントでそういうエネルギーを発揮してきたということは、まさにそこに普遍宗教としてキリスト教のもつ生命力、復元力を証明していることになりますね。そこでいまお話しにあった解放の神学についてお尋ねしたいのですが、解放の神学は、ラテンアメリカの貧しい民衆のなかで働くカトリックの神父さんたちの実践のなかから生まれてきた。そしていまではアジア、アフリカに拡がり、韓国では民衆の神学となり、世界の解放運動の一翼ともなっていますね。このような根強い運動となりえたのは、ラテンアメリカでは日本などと違って、国民の大多数がキリスト教徒であるという点も見逃せないでしょうね。

●解放の神学について●

川端　日本のキリスト教は、インテリの宗教であって、本当の意味で民衆のなかにおりていません。ですから、民衆の本当の苦しみから遊離したところで、インテリの観念操作として存在してきたところがあります。その点、解放の神学は、まさに貧しい民衆の教会ですから、現場に根がある。それになんと言っても国全体がカトリックなわけですから、どんな貧しい人もカトリックなわけで、エリートの教会もあるし、逆に貧民窟にも教会がある。そこでまじめにそういう人たちと接した神父さんは、どうしても、これでいいのかと疑問をもたざるをえない。そういう疑問から聖書を読み直すと、その後の二千年のヨーロッパのキリスト教とは違うキリスト教の原点のようなもの、イエスというのはしいたげられた貧しい者の解放を訴えた人だということが見えてくる。そこをヨーロッパの体制教会は、言わば抽象的に解釈してしまい、そして慈善という形に変質させてしまうわけです。もちろん、ヨーロッパの教会が慈善を一生懸命やっていることは、ある面で評価しなければなりません。ドイツのあの体制側の教会も、「Brotfür die Welt（世界のためのパン）」という運動をきちんと決議してやっていて、どの教会に行ってもポスターが貼ってあり、献金箱がおいてある。年間数億マルクになるそうで、慈善だといってバカにはできません。

　ところが、ブラジルの貧民窟の神父さんはそんなことは言ってはいられない。自分たちが貧民の一人ですから、そのなかで聖書を読み直して、文字通り受けとったのが解放の神学

でして、これは貧しい人々の現実があったからできたのだと思います。私はブラジルに行ったことはありませんが、アルゼンチンのブエノスアイレスに一ヶ月いたことがあります。そのときに、プロテスタントの教会で、解放の神学に共鳴して、基礎共同体のような運動をやっている教会に行ったことがありますが、本当に頭の下がるようなことをやっているんですね。百人ほどの教会のメンバーで、毎週二回、みんなが身銭を切って飢えている人たちのための食事をサービスする。スープを作って教会の前に大きな鍋を据えて、みんなただで食べていく。毎週二千人くらい作っているのですが、あの教会がなかったら飢えている人たちは生きていけないだろうと思います。しかしそれにもかかわらず、教会に社会変革の独自のプログラムがあるかというと、それはない。それは社会主義の理論から借りてくるほかはない。私はある意味でそれでいいと思っているんです。キリスト教が何も社会主義になる必要はない。

両角　お互いに足りないところを補い合ったらいいのですが、実際ラテンアメリカではキリスト者とマルクス主義者の多様な共闘が成立しているんですね。「社会主義のためのキリスト者」国際会議などが開かれたりして、解放の神学は、めざす目標をはっきりと社会主義においています。しかしそれは、既存の社会主義のコピーではなく、現実に根ざした真にラテンアメリカ的な社会主義ですね。だから、ソ連・東欧の崩壊後もほとんど動揺していないようですが、今後の展開にさらに注目したいと思っています。

●フェミニスト神学について●

両角　今日盛んになってきている黒人神学やフェミニスト神学の運動も、解放の神学の世界的な拡がりのなかからでてきたのもですね。そしてフェミニスト神学の場合、聖書のなかにある男性中心主義の批判（ないし自己批判）を通して、女性解放の運動に合流していると思うんですが、他方、キリスト教以外のフェミニストの側からは、キリスト教というと、そもそも男性の宗教ということで、見向きもしないという面もあるようです。フェミニスト神学をどのように評価しておられるでしょうか。

川端　キリスト教の側が、自分たちは有神論だとして、唯物論や無神論に対する強い反共意識を二千年育ててきたことに対して、これをぶちこわすという意味でバルトという人はす

ごい人だったと思います。キリスト教は世界観ではないということをはっきりさせて、マルクス主義だってちっともかまわないではないか、問題は人間を大事にしているかどうかだと言ったわけです。もちろんこの考え方は、キリスト教のなかにはまだあまり浸透しておらず、マルクス主義は無神論だから悪魔だというレーガンのような考え方がまだまだ多数なんですが。いまバルトが生きていたら、今度のソ連・東欧の崩壊をレーガンのようには喜ばなかったと思いますね。

しかし、そのバルトのもう一つの限界は男性中心主義なんです。これはバルトにも根強くあります。ですから、フェミニスト神学からこっぴどくやられています。これは確かに、キリスト教が二千年あるいは五千年しょいこんできた重荷で、とにかく神は父なる神とイメージされていて母なる神とはならない。ですがやはりこれは、ここがキリスト教たるゆえんなんですが、普遍的人間性を歴史的な社会的諸関係を捨象して考えるものですから、家父長制社会のなかでは、普遍的人間性も家父長制的にしか現れないということを、キリスト教は理解していないんです。ですから、家父長制的表現が本質だと勘違いしているところがあります。つまり、キリスト教のなかの男性中心主義は、人間的本質を家父長制的社会諸関係の範囲でしか把握できていなかったという話であって、これを乗りこえることはいくらでも可能だと思うんです。キリスト教が他者との共同存在というときた、男性だけを考えているということは絶対にないはずですし、男性中心主義の社会のなかで人間の普遍性を抽象的に実現しようとしたときにそうならざるをえなかったというだけのことだと思うんです。そこのところをフェミニスト神学と言われる人たちも十分には理解していない。ですから、フェミニストの人たちがキリスト教なんていうのは関係ないというのはちっともかまわないのですが、キリスト教のなかでフェミニスト神学を考えている人たちはやはり、もっと慎重な分析が必要だと思います。そうでないと、普遍的人間性をまたもや抽象的に実現しようとする同じ間違いの裏返しの間違いになる危険性があると思います。

●日本のキリスト教――経過と問題点●

両角　では、最後になりましたが、一番肝心な、日本におけるキリスト教の現状と課題といった点についてお聞きしたいと思います。まずこれまでの日本のキリスト教のおよその経

過からお願いします。

川端　先ほど、日本のキリスト教は、インテリの宗教であって、本当の意味で民衆の宗教ではないということを申しました。その点、解放の神学とまったく違っています。日本のキリスト教がそうなってしまったのは、歴史があるわけですが、明治以降、自由民権運動まではキリスト教は民衆の運動でした。自由民権運動の指導者のかなりの部分はクリスチャンでした。だいたい、天賦人権などというのはキリスト教の考え方で、神を天に置き換えただけの話で、あの頃まではキリスト教は社会変革の運動でした。封建制を打破しないかぎり、キリスト教の言うような信仰の自由とか人間らしく生きるということはありえない。それが徹底的に弾圧され、農村が地主―小作制度のなかに再編成されて、結局キリスト教は農村にいられなくなった。明治の初め、二〇年頃までは農村にキリスト教がすごく拡がっていたんです。農村のいたるところに教会ができて、国木田独歩の言うように、山村に自由の気ありという感じだった。マルクス主義が入ってくる前のことですから、キリスト教以外に自由ということを言う思想がなかったんです。それが、自由民権運動が弾圧され、地主―小作制度が確立すると、農村の教会はみなつぶれる。結局キリスト教は都会へ引き上げてしまう。自由ということを抽象的に主張できる学校の先生や、医者、弁護士だけの宗教になる。やがて明治憲法ができ、教育勅語ができ、国家の安寧秩序を妨げないかぎりにおいて信仰の自由を保障するということになると、そこへ逃げこんでしまう。しかしこれは内面の自由にすぎない。「国家の安寧秩序を妨げないかぎり」ですから、具体的な社会的行動は禁止されている。以後キリスト教は、社会的発言をしなくなるんです。それをやったのは、現場にいた賀川豊彦とか田中正造など特定の人だけでした。社会に背をむける体質が第二次大戦中も引き継がれて、日本基督教団の成立になる。三〇いくつかの教派があったのですが、政府の宗教統制政策のなかで一つになれと命令されて、それで信仰も何も一致していないのに、さっと一つになった。その設立礼拝は、皇居遥拝、臣民としての誓いから始まり、それから礼拝で、教団の基本規則のなかに、皇国の臣民としての義務を果たす、皇国の臣民の道にもとづいてキリスト教の信仰を守ると書いてしまう。そして、次の年の正月には、教団の最高責任者が伊勢神宮へ参拝することになって、全面屈服をしたわけです。そういうなかでキリスト教は、社会の問題には口をださない、内面の問題だけを扱うということになっ

て、敗戦になっても自己批判せずに、今度は、キリスト教はアメリカの宗教だ、民主主義はキリスト教のあらわれだと言って伝道をしてきたというのが歴史なんです。

両角　その戦争責任を逸早く自覚した有志によってキリスト者平和の会がつくられたのが一九五一年、教団が議長名で戦争責任の告白をしたのがやっと一九六七年のことだったんですね。

川端　このように、日本のキリスト教は多くの場合、民衆の宗教としてではなくて、インテリの観念操作として存在してきました。ですから今日、尼崎や横浜、東京などでかなり活発な活動が行われていますが、人類愛の強調で、なかなか政治的プログラムには結びつかない。そういうのに反発して、七〇年来アナキズム的なキリスト者もずいぶんでてきました。この人たちも日本の最底辺との連帯ということをやっていますが、基本的にアナキズムですから、社会的変革のプログラムというものは意識的に拒否します。ですから、どちらにも政治的プログラムはない。実際に運動はありながら、アメリカ帝国主義とどうするかというようなことは何もでてこない。

両角　日本の場合、そういう歴史的な限界があって、キリスト者とマルクス主義者ないし唯物論者との対話や共同といったことは、なかなか問題になりにくい。ところで、社会党の土井、田辺委員長もクリスチャンということですね。

川端　キリスト教の側に根強い反共意識があります。田辺さんにしても土井さんにしても、社会主義のような方向を考えざるをえないのだが、だけれども共産党だけはいやだというところがあります。そこが大きな壁になっています。マルクス主義＝唯物論＝無神論ということは、神を信ずる者、自分は観念論だと思っているということです。そこがおかしいと私は思います。

●日本のキリスト教――神学の動向●

両角　あのような形での東西ドイツの統一に反対した、先ほどのゼレなどは、西ドイツでも人気のある神学者のようです。そのほかにもドイツでは神学者の政治的発言が大きな影響力をもつ場合があるようですね。その点、日本では、キリスト者ないし神学者が日本の政治なり社会に対してその立場から発言するということは、あまり見られないように思うのですが。

川端　やはり、社会の違いが大きいのではないでしょうか。

西ドイツでは共産党はなきに等しい。ですから、社会変革の発言はキリスト者からしかでてこない。オール与党型の大連合があって、野党というのはキリスト教しかない。ゼレなども、教会のなかでは異端者としてしか扱われていません。いなかの教会のおばさんたちに言わせれば、ゼレなんて危険人物だということになるんですが、しかしまじめに人間性の実現を考えている人たちには、ああいう人たちしか表現の窓口がないんです。私はゼレを知っていますが、大変ユニークで人間としても魅力あふれた人です。しかし、もし強力な共産党があって、それが正しい路線を主張していれば、ゼレなどについていく人ばかりではないと思います。そういう意味では東ドイツと裏返しですね。東では共産党が人間を抑圧し、キリスト教しかないですから。

それに対し、日本などですと、ともかくキリスト教は数が非常に少ない。そして先ほど言ったような歴史があって、政治に口をださないという強い風潮がある。

両角　いま日本のクリスチャンの数はカトリックを合わせて一%でしょうか。それでも知識人やアカデミズムのなかに占める割合は、そうすくなくないと思います。それがドイツのように現実の問題に対して積極的に発言したら（天皇問題のときのように）、もっと大きな力になるのではないかと思うのですが。我々、傍からモルトマンなどを読みますと、キリスト教がもうすこし現実の運動と結びついてこなければ、言っていることとやっていることが一致しないのではないかと……。

川端　確かに一%でも、明治以降ずっと一%ですから、ある時期には巨大な影響力をもちました。内村鑑三、田中正造、また日本の社会主義の元祖はだいたいキリスト教でした。片山潜もそうでしたし、日本社会党創立の六、七人のメンバーのうち四人くらいがクリスチャンでした。ところが、先ほど言ったようなことからキリスト教は社会的発言をしなくなりました。

バルトなどという人も、日本では大正末期から深く受けいれられて、日本の教会の大部分はバルト主義者だと思います。東京神学大学という日本の牧師養成の一番大きい組織はバルト神学の信奉者が多いですから。にもかかわらず、本当にバルトでいくのなら社会主義との共闘がうまれなければならないのに、日本ではほとんどうまれなかった。バルトを歪めて理解したというか、まことに観念的に理解したところがあります。バルトなんて、本当は危険思想なんです。ですからド

イツでもバルトは正統派ではない。日本みたいにバルト主義者が多い国はない。バルトを観念的に受けとめたからこんなにバルトが普及したのであって、ドイツではいまだにバルトは危険な男だというのが常識です。ドイツはルター主義で、一方バルトはカルヴァン派だということもあります。だからバルトはカルヴァン派でラジカルな理論を唱え、容共派だと言われているわけです。日本はその容共派を全面的に受けいれておきながら、反共的に曲げて受けとるという不思議なことをやったわけです（笑い）。

両角　確かにバルトは、フォイエルバッハの評価や戦後の政治論集などをみても、社会主義のソ連型形態と社会主義そのものを区別していますし、原理的な反共主義を無神論やコミュニズムよりもなお悪いものと断言していますね。

川端　それともう一つ、先ほどイエス自身のふるまいのなかに解放の神学などの根拠があるということを言いましたが、実は聖書は福音書だけでなく、パウロ書簡というのがあって、これは社会的問題に全然触れないで、人間の罪は神の赦しを信ずる信仰によってのみ赦されるというところに集中しているんです。キリスト教はパウロにもとづいてイエスを解釈しているわけで、キリスト教の歴史はパウロ主義だとも言えます。もちろんパウロの思想の中にキリスト教の本質があるわけですし、ルターもパウロにもとづいて宗教改革をやったわけで、パウロが間違っていたと私は思わないのですが、しかし、パウロだけで聖書を読むと、社会的な関心は失われてしまう。それがキリスト教神学の本質なんです。そこに、日本のキリスト教が信仰による罪の赦しだけにこだわっていった理由があると思います。なかには、パウロ主義の立場に立ちながらも、信仰による罪の赦しは同時に他者のため、あるいは他者とともに生きるということに実を結ぶほかないのだということを通して、社会変革という考え方に立っている方もいらっしゃいますが。

両角　そういう限界をうち破って、先生のように活動しておられる方もいらっしゃるわけですから、日本のキリスト教ももっと現実の民衆レベルへ降りていって活性化することを期待したいと思います。そしてわが国でもマルクス主義者とキリスト者の真の対話・共同がいっそう前進することを願って、予定の時間も過ぎておりますので、本日はこれで終わりにしたいと思います。長時間どうもありがとうございました。

（かわばたじゅんしろう　東北学院大学・キリスト教神学）
（もろずみひでろう　羽衣学園短期大学・哲学）

■特集　人間解放とキリスト教

「平和の神学」綱要・草稿

――キリスト教の社会的実践の神学的基礎――

橋本　左内

序　神学の生まれ変わりを

聖書　ヘブライ人への手紙6・1～3

「解放の神学」「民衆の神学」「民話の神学」「フェミニズムの神学」など従来の伝統的な神学概念では把握し得ない数々の「神学」が生み出されている。その理由は、従来の神学の枠組みでは把握することのできない事態が二〇世紀後半の世界に生起し発展していることを示している。「〈革命〉の神学を持つためには、神学の革命が必要」なのである。解放の神学は中南米等の植民地であった国々に、民衆の神学は独裁政権下の韓国を中心に、民話の神学は「二つの中国」の矛盾の下にある台湾から、フェミニズムの神学はその先進性になお深い問題性を残す欧米の社会から声を挙げてきた。そして私たちは日本において、これらの諸ベクトルの総合概念である「平和の神学」として数十年を実践してきた。

1　生の全領域にシャロームを

聖書　イザヤ書11・1～10、マタイ福音書5・9

(1)　従来の神学の欠点

一八七三（明治六）年、キリシタン禁令の高札が撤去されて以来、わが国に宣べ伝えられたキリスト教の教えの主流は、天国に往生することに信仰の重点があって、「御国を来らせたまえ」との「主（キリスト）の祈り」に基づいてこの世を変革し「神の国（支配）」を地上のあらゆる領域に実現するた

めに働くという生き様が極めて少なかったことを指摘しなければならない。この弱点は、日清戦争から太平洋戦争に至るまで、天皇制軍国主義を批判し対決・抵抗する者は少なく、圧倒的多数が「大政翼賛」してしまい、神と国民とアジアと世界の人々に罪を犯してしまった。この欠点と罪とを反省して、日本基督教団は「戦争責任の告白」をした（本誌13号参照）。

(2) 高踏的エゴイズムの問題性

市川白弦師は『仏教者の戦争責任』（春秋社）において、禅者としての宗教的あり様の問題点を自己批判しておられる。《「境惑を被らず」「随処に主となる」自由が、たんなる境涯の自由であるならば、それは体験主義、一種の心境主義である。心境主義をぬけ出ることによって、「自己をわすれる」ことが、十全なものとなるであろう。……現実の世界が矛盾闘争の世界であるとき、事々無礙の華厳三昧に没頭することによって救われるというのであれば、それは観念の無礙であり、なお空なる法我をとどめる高踏的エゴイズムであろう》。キリスト教と仏教とを問わず、日本の宗教の大勢は、この「高踏的エゴイズム」に埋没してきたといえる。日本的宗教性に深甚の影響を与えた源信の「欣求浄土」の質が宗教教派を超えて浸透していると見る。「キリスト教」と称しているが、それを本質から見るならば「浄土教キリスト派」といえよう。

(3) シャローム（平和）の神学

キリスト教の「平和」の教説は旧約聖書の預言者たちの「シャローム」に由来する。その意味は「神の恵みが、生の全領域に、充満する」ことであった。心・体・社会・地球・宇宙のすべてにおいて神の恵みが疎外なく実現することである。イザヤ書11章にあるように、平和の指導者は「知恵と識別の霊、思慮と勇気の霊」によって「弱い人のために正当な裁きを行い、この地の貧しい人を公平に弁護する。……正義をその腰の帯とし、真実をその身の衣とする」ことによって階級制によって疎外された社会を自然と人間性へ回復する者である。イエスが「平和を創り出す者は幸いである」と祝福したのはこの文脈においてである。

2 「内なる平和」の確立

聖書 ローマの信徒への手紙8・1～11

(1) 戒律による呪縛からの解放

宗教の宗教たる所以は「心の平和」「内なる平和」を確立するところにある。それ故に、諸宗教はこの内心の自由に重点を置きすぎて、あるいはこれにのみ関わって、「外なる」社会関係における平和の課題を没却する過ちを犯したのであった。我々の立場は「生の全領域」に平和を創り出すのであるから、まず、「心の平和」「内なる平和」を確立するものでなければならない。

心の不安は戒律・律法を守り得ない煩脳・肉の思いにある。「掟が登場したとき、罪が生き返って、私は死んだ」とパウロは絶叫している。しかし、イエスは律法体制が造り出した自縄呪縛を中央突破して、「安息日（律法）は人のためにある」立場を確立した。

(2) 徹底した信＝悟の境地

仏教は釈尊の悟りから出発しながら戒律主義に陥った。大乗仏教二千年は戒律主義からの解放の歴史であった。キリスト教はイエスの福音から出発しながら、歴史上の哲学や思想の限界によって挟雑物を導入しかつ掃除をする歩みであった。我々は一遍の信において「心の平和」の究極的な境涯を示されている。

「念仏の行者は、知慧をも愚痴をも捨て……地獄をおそるる心をもすて、極楽を願う心をもすて、また諸宗の悟をもすて……申す念仏こそ、弥陀超世の本願に尤もかなひ候へ……善悪の境界みな浄土なり。外に求むべからず、厭うべからず。……弥陀の本願に欠けたることもなく、あまれることもなし」（『一遍上人語録』）。この消息を会得・領解するのでなければ、「諸宗の悟り」は偽物である。地獄がこわい、天国へ行きたいというのは素朴であってもエゴイズムの段階に留まる。「すててこそ」においてのみ真の救いはある。

(3) キリスト者の自由

パウロもまた、この境地に到達した。「こういうわけで、今やキリスト・イエスにある者は罪に定められることはない。なぜなら、キリスト・イエスにある御霊の法則は、罪と死との法則からあなたを解放したからである」（ローマ8・1）「自由を得させるために、キリストはわたしたちを解放して下さ

ったのである。だから、堅く立って、二度と奴隷の軛につながれてはならない。……キリスト・イエスにあっては、割礼があってもなくても問題ではない。尊いのは、愛によって働く信仰だけである」（ガラテヤ5・1～6）と。ここに、「心の平和」「内なる平和」の確立とともに、「外なる平和」を創り出す「キリスト者の自由」が確立されているのである。ルターは、キリスト者が君主であり奴隷であり得る自由を説いたが、社会変革の視座はなかった。

3 「外なる平和」の追求

聖書 イザヤ書32・15～20、マタイ5・9

(1) 霊肉二元論の誤りを克服すること

「プラトン主義であると見えているものが、よく分析してみると実はその本質において、ピタゴラス主義である……。彼が存在しなかったならば、キリスト教徒たちはキリストを、言（ロゴス）とは考えなかったであろうし、また彼がいなければ、神学者たちは神とか不死ということの論理的証明を探究しなかったであろう」（B・ラッセル『西洋哲学史』）。ピタゴラスはオルフェウス教に負っており、それはさらにペルシャの宗教に源を汲んでいる。この思想の系譜と本質は霊肉二元論であり、来世と現世二元論であって、霊と来世を重んじ、肉と現世を嫌厭する。それは信仰を来世に関わることとし、現世に関わるのは信仰の堕落と捉え世捨人を奨励してきた。

(2) 革命精神の却下照顧

市川師は真の自由について提言される。《レアルな無礙自由がその実現の場を持つためには、それの最大の障害である階級的独占社会体制・国家権力機構が、止揚されなくてはなるまい。随所作主の自由はこのような方向への間接または直接の知と行のなかで、それの主観性を脱して、直に深く「万法に証せらるる」（道元）であろう。必然即自由、自由即必然というのは、このダイナミックな世界形成のことがらであり、そしてここに大衆への無限の謙虚と、革命精神の不断の却下照顧の場と根源がある》。宗教者が「内なる平和」すなわち「内心の自由」を確立した暁において平和な「世界形成」に参与することの不可欠を指摘しておられる。逆に考えられることは、世界革命を試みたソ連型社会主義の崩壊は、宗教者が歴史をかけ存在を賭して大切にしてきた「内なる平和」の確立を無視したことの必然的帰結であったといえよう。

(3) 「平和を創り出す」

「平和を創り出す人たちは幸いである。彼らは神の子たちと呼ばれるであろう」とイエスは弟子たちを祝福・激励した。階級社会は平和を破る構造悪をもっている。この構造悪の忠実な体現者は帝国主義にまで発展した資本主義である。ブルジョア・デモクラシーはこれを追認する倫理しか持ち得なかった。この構造悪を革命するはずのプロレタリアートはデモクラシーを持ち得ず封建遺制にも劣らぬアナクロニズムを再現して自壊した。キリスト者はいつの時代でも支配と搾取と抑圧の側に立つことはできない。共同と平等と協調とを「創り出す」立場に立たなければならない。そして、その方法は「平和的手段」「非暴力」に徹して追求されねばならない。

4 「いと小さき者」の立場

聖書　マタイによる福音書25・31～40、イザヤ40・4

(1) 山と谷をなくす預言

第二イザヤは預言した。「もろもろの谷は高くせられ／もろもろの山と丘は低くせられ／高低のある地は平になり／険しい地は平地となる」。すなわち、差別のある社会を平等にするというヴィジョンである（BC五四五年頃）。五百年を経て、階級社会はローマ帝国という一つのピークを迎えていた。イエスの誕生に関連して福音書記者ルカは第二イザヤの立場を強調している。「主はその腕で力を振るい／思い上がる者を打ち散らし／権力ある者をその座から引き降ろし／身分の低い者を高く上げ／飢えた人を良い物で満たし／富める者を空腹のまま追い返されます」。これは明々白々たる階級的立場である。しかし、ローマ国教化以来、この立場は忘却された。

(2) 被抑圧者とともに

一九七九年に、ミュヘンから『いと小さき者の神』（*DER GOTT DER KLEINEN LEUTE*）が出版された（日本語訳は一九八一年）。その副題は「社会史的聖書解釈」とあるが、その方法は「唯物論的聖書釈義」であり、《聖書テキストの理解のためには、テキストの著者たちとそれを受けとる人々の、経済的・社会的、政治的またイデロギー的な状況の研究が不可欠であることを示そうとするものである。「社会的な諸力の具体的状況と無関係ないかなる正当な解釈も存在しない。それを拒否するような解釈は、必然的に観念的解釈である」。私たちは、ラテン系民族の国々においてまだ伝統の浅い「唯

物論的な聖書読習」を手がかりとし、具体的釈義へのその関心を、私たち〔ドイツ〕の文化圏でなされている史的・批判的聖書研究の中へ持ちこむことを試みる》と鮮明である。この人々の立場は「被抑圧者」を解放する立場であることも明白である。

(3) 日本の現実で解放の立場を

小著『人の子イエス』と『預言者エレミヤ』は、北海道キリスト者平和の会の仲間と共に抑圧されている者を解放する立場に立って、上記の唯物論的方法で聖書を読み、それに基づいて実践してきた運動のなかで生まれたものである。日本の神学や欧米の神学の主流は、書斉ないし教会堂内のものであったが、我々はこのグループと共に「哲学あるいは神学的問以上のもの……むしろ社会実践である。神学はそのとき、研究室の中だけの作業にとどまらず、厄介なこと、政治的なものとなり、外に出て、公けの社会に足を踏み入れねばならないのである」という実践を重ねてきた。この唯物論的立場と方法こそ、イエスに即し、人類の将来につながる方法であろう。

5 信仰と科学とを統一して

聖書　マタイによる福音書16・1～4

(1) 日清・日露戦争と鑑三

無教会の創始者、内村鑑三は日清戦争のことを「義戦」であると支持したが、その醜悪と非道を見るに及んで、考えを変え「欲戦」ととらえ、日露戦争においては「非戦」の論陣を張ったことは周知のところである。これは内村自身の認識の前進としては、それなりに評価すべきことであるが、同時代人としての幸徳秋水ら社会主義者は、いずれの戦争も帝国主義の本質から起こされていることを科学的に把握して反対運動を推進し得ていたことを考え合わせる必要がある。近代日本の「預言者」とまでキリスト教界内で評価される内村であっても、社会科学的視点と方法を持たないならば、とても実力ある預言者とはなり得ないことを謙虚に認めなければならない。

(2) 空の模様と時代の兆候

イエスはファリサイ派とサドカイ派の敵対勢力の者たちに「『天からのしるし＝奇蹟』を見せろ、お前が神の子なら」と

挑発された時、「君たちは『夕焼けだから晴れだ』『朝焼けだから嵐だ』と、空の模様を見分けることを知っていながら、時代の兆候を見分けることができないのか。邪悪で神に背いた者たちは奇蹟を欲しがる。しかし、ヨナのしるしのほかには何の奇蹟も与えられないのだ」と突っぱねている。

空の模様を見分けることは自然科学に属する。そして、権力と金力を合わせ持つ者達は、自らの権益のために自然科学と技術を総動員する。また、権益に利する学問は援助養成するが、真に科学的で、被抑圧者を解放する社会科学＝時代の兆候を見分け預言する学問については抑圧し妨害する。我々は「邪悪で神に背いた」権力支配者たちの非道を見ぬき、打ち破るに足る社会科学を持たねばならない。

(3) 信仰と科学を統一する立場

「ヨナのしるし」は旧約聖書の「ヨナ書」の使信を指している。ヨナは神の意志によって不本意ながらニネベに預言したことにより、異民族が救われた。ヨナは部族根性で、この事に不快をつのらせた。しかし、神の訓育によって部族主義を越えて世界性へ前進すべきことを会得する。イエスはこの古事（預言）を例示して、今日（イエスの時代も）においては、超自然的な奇跡を神や宗教やキリストに期待するのでなく「ヨナのしるし」に示されているように、世界人類同胞の立場に立って、被抑圧状況にある人々の救済・解放のために挺身すべきであることを強調した。そのためには、高次の信仰に基づいて、良い科学を駆使する新しい人間像が期待されている。

6 宗教多元主義を生きる

聖書　ローマの信徒への手紙12・18

(1) 排他的神信仰の弊害

キリスト教は唯一神信仰を基本とするが、これはイスラエル民族から継承したものである。イスラエルは近隣諸王国との力関係からそれまでの諸部族を糾合して専制君主的軍国主義国家へと変身した（十二部族連合、ブライト『イスラエル史上』聖文舎）。諸部族はそれぞれの部族神信仰によって立っていた。しかし、統一国家には統一神が必要であり、最強部族の神であるヤコブ（イスラエル）族の神ヤハウェ（エホバ）が唯一神とされた。唯一政権が侵されてならないように唯一神以外を礼拝することは厳禁された（「十戒」の第一戒）。この唯一神は天地創造の神と信じられ、世界のすべての神々が否定さ

れることとなり、宗教的排他主義の根源となっている。

(2) 宗教多元主義の努力

イギリスで「宗教多元主義」の立場に立って諸宗教と対話を推進し、有史以来、排他性によって自己疎外した宗教に本来のものを回復する努力を続けているJ・ヒック牧師（神学者）は「諸宗教の宇宙はキリスト教中心でも、他のどの宗教中心でもなく、〈神的実在〉を中心としたものである」（『宗教多元主義』）と、より根源的な神観を提示している。さらに、『もうひとつのキリスト教』とは、他宗教に敵愾心をいだくような一部の人間性に発した同族的な宗教のことではなく、むしろ私たちすべてをとらえて離さない神的現臨と結びついて、私たちの共通した人間性をともに生き抜こうとする、多くの生き方のうちの一つの生き方のことをいうのである」（『もうひとつのキリスト教』）とその存り様を明らかにしている。この立場を回復し得て初めて、唯一神宗教によって過激化されてきた弊害が緩和され除去の方へ前進するであろう。

(3) 「神は一つ」の見直し

スリランカのメソジスト教会のアリアラジャ牧師は「キリスト教の神、ヒンズー教の神、イスラム教の神があるのではなく、神についてのキリスト教的理解、ヒンズー教の理解、イスラム教の理解があるのみだ。……キリスト者の心には、神は『部族の神』になってしまっている。キリスト者にとっては、ヒンズー教徒も仏教徒も共産主義者もみな聖書が証しする創造者なる神によって等しく造られ、支えられているのだということを受け入れるのは非常にむずかしいのだ」（『聖書と他宗教の人びと』日本基督教団出版局）と述べている。この立場に立つキリスト者は今のところ少数である。しかし、この本来的立場の回復は宗教のみならず人類文明の課題でもある。

7 思想・信条の違いを尊重して

聖書　使徒言行録2・43～47

(1) 「乗り越える」ものでない

一九六七年七月、「ベトナム人民・宗教者との連帯をすすめ世界の宗教者の良心を結集する宗教者平和日本大会」が京都で開かれた。主題講演者の古在由重さんの提言は私の考えの浅薄さを痛感せしめた。平和運動などをする場合、よく「思想・信条の違いを越えて」というが、それは越えられる

ものではない。そのような表現をする者は相手の思想・信条をよく知らないか、または平素、無視ないし軽蔑していながら当面の行動のために「越えて」いるだけだ。そういう関係では、真の連帯も統一もできない。そうではなくて、それぞれの宗教・教派・信条の違いの本質を知って、その教えの最も大切なところを尊重する者でなければならないと指摘されたのである。

(2) 人間としての根底で出会う

この指摘は、先生が治安維持法によって投獄されていた時、官憲の目を怖れず訪問して励まし支えられたカトリックの司祭との深い人間としての交わりを例として語られた。それぞれの思想・信条をもって生きている人間の根底（ラディックス）にお互いが到達し、出会い、理解した時に、連帯と団結はすでに完了している。そのように、思想的に・存在論的に深いものでなければ、統一と団結というスローガンとは別種のものに退落するであろうとの趣旨であった。「人間にとって根本的な（ラディックスに達する）ものは人間である」との把握にあるように、私達カイン文明人は、人間性の根底において出会う存り様を、幅広く、多彩に、深く、そして真剣に追求しなければならない。その根底を忘れて、あまりにも皮相で、部分的で、分派的で、人間不在のところで人間を探し回っていないか。「乗り越える」気概で深く潜ってみるべきである。

(3) 有神論・無神論の彼方から

「すべての形の勇気が有神論の神よりも以上の神の力において再建される。存在への勇気は、懐疑の不安の中に神が消え去ったとき現われる神に根ざしている」（ティリッヒ『存在への勇気』新教出版社）と言う時、有神論的宗教者も、有神論の対立概念における無神論者も主張の根拠がなくなっているのに気づくであろう。「廓然無聖」と「見性成仏」とを統一的に把握する哲学的・宗教的立場が確立されねばならない。「歴史そのものは自然史の、自然の人間への生成の、現実的な一部分である」ことを知りつつ、その自然史を貫いて生きる生命と、神と表象された「神の力」に出会うことが両者に求められているのである。

8 「創造の秩序」への参与（環境）

聖書　創世記1・31、ローマ信徒への手紙8・18～25

(1) 創造秩序の保全

「神が造ったすべての物を見られたところ、それは大いに良かった」と『創世記』の記者（祭司文献）はとらえている。これはユダヤ教の祭司文献派の世界観であるが、C・セーガンが指摘しているように、原始人類の記憶の反映をメソポタミヤ神話が保存していたものであった。そして、この創造と進化（旧約聖書の『創世記』は科学書ではないのに進化論に付合する記事まで存在する）の先端に我々が立っている。従来のように「創造と進化」を対立させて考えたのは、キリスト教側の石頭に多くの原因がある。今後の人類の課題は、神を信じる者も信じない者も高次の（根底的な）立場に立って、この「大いに良かった」創造秩序の保全に協力共同することである。

(2) 贖罪の秩序の担い手として

しかし、アダムとエヴァ（人類の祖）が堕落した（これはユダヤ教、キリスト教の教義になっているが、文化人類学的に見ても妥当する。R・リーキー著『オリジン』平凡社参照）ことによって、人間社会と共に自然までが呪阻の下に置かれることになった。「お前と女、お前の子孫と子孫の間に敵意を置く。……お前のゆえに、土は呪われるものとなった。お前は生涯、食べ物を得ようと苦しむ」（創世記3・15～17）。キリスト教信仰と神学では、この堕落はイエスの十字架の贖罪によって回復されるのである。キリスト教徒であるなしにかかわらず、この堕落の実態と贖罪されなければならない当為もともに猶余の許されない現実である。日本の被爆者もオセアニアの被爆者もチェルノブイリの子どもたちもそしてその自然も贖罪者の出現を待ち望んでいる。キリスト者はイエスによって贖罪道の先頭に立つべきである。

(3) 文明の質の変革へ

「柔和な人たちは幸いである。彼らは地を受け継ぐであろう」（マタイ福音書5・5）との祝福はイエス・キリストによって開始される（創造の秩序からすれば回復される）和解を創り出す者の道である。階級社会の発明以来、人類は支配と戦争をその属性として今日に至っている。そして、宗教もまた、この階級と支配と戦争の体制に奉仕させられてきた。この宗教の政治利用を批判し抵抗したのが旧約聖書における預言者の

歴史であり、イエス・キリストにおける預言の成就であった（岩崎允胤編著『現代の倫理』白石書店、「キリスト教における平和の倫理」参照）。徹底的に力の方法を否定し、柔和を本質とする平和の文明を再構築する者たちの道である。

9 「アダム→エヴァ」論の変革

聖書　創世記2・15～3・19

(1) 男文明の変革

「原始女性は太陽であった」が古代階級社会の発生に相即して男文化がこれに代った。メソポタミヤ神話に由来する旧約聖書『創世記』のアダムとエヴァの「楽園喪失」物語りは、この人類文明の転換期の記憶を反映している。神の掟を破って「善悪を知る木の実」を最初に取って食べ、夫に与えたのは女であるエヴァであったので、この罪の故に「お前の妊娠の苦しみを大きくし、苦しんで子を産む。お前は男を求め、彼はお前を支配する」と宣告されている。男と女の由来にも現われている。「これをこそ女（イシャー）と呼ぼう。まさに、男（イシュ）から取られたものだから」と。この記事が『聖書』であるということで、今日も疑問視されない実情である。

(2) フェミニズム神学の必然性

E・シュスラーは、聖書の創造物語を把握する鍵の第三として、「『創世記』二章は、男性と女性の間にすでに長きにわたって存在している父権制的関係という社会的な根本事実を出発点としている」ことを指摘している。そして、E・ゴスマンは、「パウロは、旧約聖書について述べ……るにもかかわらず、彼が受けたユダヤ教の神学を捨てきることはできなかった……。すなわちパウロにとっては、『創世記』の解釈が、彼が生きた時代のユダヤ教的解釈になってしまうのである」ととらえている。聖書そのものが父権制的文化の中で書かれ、解釈の伝承もまたその枠内で行なわれてきたのであるから、「他の宗教とともにキリスト教にとって、存続の危機にかかわる問題になってきたことは、ユダヤ・キリスト教的伝統が父権制度を克服した人類学、つまりそのような社会形態へと発展できるかどうか、という問題である」と指摘している。

(3) 豊かな人間性から

我々はハイテクノロジー文明の中にいるが、これは約一万年前に、農耕産業革命を達成し都市文明の土台を築いたカイ

ン文化の継承者の領域と限界内にうごめいているに過ぎない。カインが弟アベルを殺したという物語りは階級社会における戦争の根本原因を指し示している。階級社会＝男文化＝戦争という構造的な悪を『創世記』編集者たちは「原罪」と把握した。我々への課題は「イシュ→イシャー」の「支配」構造から「男・女」を解放しなければならない。田を耕す労働力は男だけでなく女も従事し、人々に仕える（女の原意）のは女だけでなく男の務めでもある。文字の改革もふくめて、男文明の変革に率先するのでなければ「創造者」なる神に背く者となる。

結　「途上の教会」として

聖書　ローマの信徒への手紙11・33～36

「第二次大戦下における……責任についての告白」（一九六七年）を公にした日本キリスト教団は、その宣教の基本方針に「体質改善」と「伝道圏伝道」を据えた。それは、教会は自己目的のために存在するのでなく、伝道圏内に生きる民衆（の解放）に奉仕するために遣わされていることを目ざしている。従来のように、伝道・教化・同化するのではなく、共に生き、自らの福音体験を証しすることによって民衆に仕えるのである。この世が真に平和になるならば、キリストもその権を神にお返しするのだとパウロは明言している。国家の消滅と質を同じくする。しかし、煩脳・原罪のある限り「途上の教会」の営みは希望をもって続けられねばならない。

参考文献

1
木田献一著『平和の黙示　旧約聖書の平和思想』新地書房　一九九一年
H・シュミット著『平和　徹底的な挑戦』新教出版社　一九七三年
拙著『人の子イエス　その人間解放の生涯』YMCA出版　一九七二年

2
P・ティリッヒ著『存在への勇気』新教出版社　一九五四年
八木誠一著『自我の虚構と宗教』春秋社　一九八〇年
門脇佳吉著『道の形而上学　芭蕉・道元・イエス』岩波書店　一九九二年

3
G・グティエレス著『解放の神学』岩波書店　一九八七年
CCA都市農村宣教部編『民衆の神学をめざして』新教出版社　一九八三年
深瀬忠一著『平和憲法を守るキリスト者』新教出版社　一九六八年

4
W・ショットロフ、W・シュテーゲマン著『いと小さき者　社会史的聖書解釈』旧約聖書、新約篇　新教出版社　一九八一年
拙著『預言者エレミヤ・アーモンドの花を見よ』響文舎　一九九二年
5
門脇佳吉著『岩波講座　宗教と科学1』岩波書店　一九九二年
F・エンゲルス著『原始キリスト教史によせて』全集二二巻　大月書店　一九七一年
金　芝河他著『良心宣言』大月書店　一九七五年
6
J・ヒック著『宗教多元主義』法蔵館　一九九〇年
八木誠一、秋月龍民著『禅とイエス・キリスト』青土社　一九八九年
拙著『牧師が読む般若心経』白石書店　一九八六年
7
日本宗教者平和協議会編『宗教と平和』新日本出版社　一九八四年
V・ガルダフスキ著『死に果てる神　聖書・宗教および無神論についてのマルキストの考察』YMCA出版　一九七一年
拙著『イエスとマルクスの真実〝共同〟へのキリスト者の提言』一九七一年
日隈　威徳著『いま、宗教者と語る』白石書店　一九九二年
W・ツィンマリ著『旧約聖書の世界観』教文館　一九九〇年
ブライト著『イスラエル史』上下　聖文舎　一九六八年
8
木田献一著『旧約聖書の中心』新教出版社　一九八九年
E・ゴスマン著『フェミニズムとキリスト教』勁草書房　一九八四年
9
大越愛子、源　淳子著『性差別する仏教』法蔵館　一九九〇年
C・セーガン著『エデンの恐竜』秀潤社　一九八〇年

（はしもとさない　東京山手教会・宗教学）

キリスト教・社会主義・唯物論

――明治期日本の位相――

古田　光

一　キリスト教の解放思想

一九六〇年代からはじまった、キリスト教内部での新しい神学の動向、希望の神学（J・モルトマン）、政治神学（J・メッツ）、革命の神学（R・ショール）、解放の神学（G・グティエレス）、黒人神学、フェミニスト神学、韓国の民衆（ミンジュン）神学など一連の動きは、まことに刮目に値するものであった。それらは神の再解釈を通して、終末論的救済を歴史的解放と結びつけ、教会を人間解放への社会的実践に強くうながす性格のものだったからである。こうした動きは、カトリックとプロテスタントの別を越えて、キリスト教界に広く影響をおよぼしつつあり、またこうしたキリスト教的解放思想にもとづく実践が、とくに第三世界の解放運動に積極的な寄与を果たしつつあることも事実である。

従来のキリスト教神学は、個人の魂の救済ということだけを重んじていたが、これらの神学では人間の社会的・文化的な生活のありかたにも目を向け、そこでの抑圧的・非人間的状況から人間を現実に解放することも、教会とキリスト者の重要な責務とされている。その一つである「解放の神学」を取りあげてみよう。これは、ラテンアメリカ諸国において信徒たちがおかれている、言語を絶した貧困と暴力的抑圧の状態に対して、その地のカトリック教会が生みだし、ラテンアメリカ全司教団総会（メデジン会議・一九六八年）で公式に承

認された、新しい神学思想である。そこでは、これまで教会が抑圧者の側に立ち、その保護を受けていたことを反省し、これからははっきりと「被抑圧者」の側に視座をおき、そうした抑圧状態を生みだす「構造的暴力」を告発して、経済、政治、社会および文化的側面を含む「全人的救い」(integral salvation)の実践に踏みだすことが宣言されている。キリスト教の福音とは、たんに現世を否定し、来世における魂の救いにだけかかわるものでなく、地上における「全人的救い」(解放)を説くものであると理解し、これを前提として「解放」の実践に踏みだそうとするのである。つまり神は「創造者」であるばかりでなく、人間の「解放者」でもあること、地上における「神の国」(正義と平和の国)は人間の歴史的実践を通して実現されうること、などの理解にもとづいて、その意味での社会的実践をおこなうことが、キリスト者の使命とされるのである。

こうしたキリスト教的解放思想にもとづく実践は、人間の社会的解放にとどまるものではなく、究極的には「すべての人間の徹底的な回心」(『メデジン声明』)をめざすものであるから、マルクス主義的な解放思想とは異なっている。しかし、神がそこで自らを啓示する具体的な社会状況は、それぞれの地域によって異なり、その把握のためには社会科学的な分析が必要とされる。ここでキリスト者の解放の実践は、必然的に社会科学的認識とのつながりをもたざるをえない。さらに実践の場面では、すでに社会的変革をめざして活動している諸グループとのかかわりが問題とならざるをえない。ここでキリスト教的解放思想は、認識と実践の両面において、社会諸科学および諸社会思想(諸イデオロギー)とのかかわりをもたざるをえなくなる。このようにして、キリスト者と社会主義者、マルクス主義者との協力・連帯の可能性が開かれ、探求されることになる。

従来、「階級闘争」と「暴力革命」の問題は、キリスト教と社会主義・マルクス主義とのあいだを隔てる、厚い壁であった。しかし、この新しい神学思想では、この厚い壁は、ほとんど取り除かれている。『解放の神学』(一九七二)の著者、G・グティエレスは、「階級闘争は事実として存在する、そしてこの件に関して中立の立場は不可能である」(関・山田訳、二七六頁)と述べ、「すべての人を愛する」というキリスト者の普遍的愛は、階級闘争を通して、「汝の敵を愛する」という形で展開されると説く。「普遍的愛は、被抑圧者との連帯の内に、抑圧者をも、その権力、野望、そしてその利己主義

から解放しようと努めるものである」（前掲書、二八〇頁）というのである。また、いわゆる「暴力革命」についても、メデジン会議は、教皇パウロ六世の言葉を引用しながら、場合によっては暴力革命に参加することが正当と認められることもありうる、と述べている。つまり、キリスト者の立場は原則として「非暴力」であることは従来通りであるが、「誰の目にも明らかな圧制が長く続いていて、個人の基本的権利がはなはだしく侵され、国家の共通善も危うくされるほど損なわれているような場合」には、「革命的暴動」に参加することも認めうる、というのである。マルクス主義者であっても、いかなる場合にも「暴力革命」を主張するものではないから、これまで両者の協力・連帯を妨げていた障害は、ほとんど除去されたといってよいであろう。

この「解放の神学」は、ラテンアメリカの教会から生まれた。ラテンアメリカは、カトリックの信者が人口の大半を占める社会であり、したがってこの神学思想が民衆の解放運動に大きな役割をはたしたことは当然であろう。しかし、日本ではどうであろうか。日本はいわゆる先進工業国として、現在の世界経済システムのなかでは、明らかに第三世界とくにアジア諸国の人びとに対して「抑圧者」の側にいる。しかも、日本の人口の大半は、キリスト者ではない。日本のキリスト者は、カトリックとプロテスタントを併せても、人口の一％にもみたない。そういうところで、キリスト者の解放の実践、日本社会の「抑圧的・搾取的」な構造をどのように変革してゆくべきかということは、さまざまな困難な問題を胎んでいる、といわなければならない。しかし、日本の社会主義者、マルクス主義者もけっして多数ではなく、抑圧的構造のなかで、ともに変革への努力を続けている。とすれば、ある程度共通の社会的変革（人間の人間的解放）という目的にむかって、キリスト者とマルクス主義者のあいだに協力・連帯の関係がつくられることは、たんに可能であるばかりでなく、まさに必要なのである。しかし、両者のあいだに、世界観、人間観のレベルで一致しないところがあることも、また否めない事実である。ここでは、過去の日本におけるキリスト教と社会主義・マルクス主義とのかかわりかたをふりかえりながら、あらためて両者の関係を再検討してみたい。

二　キリスト教と社会主義

キリスト教が日本においてこれまで果たした役割や意味に

ついては、すでにさまざまな角度から論じられている。ここでは、明治維新以後、近代文明とともに欧米から導入されてきたキリスト教、とくにプロテスタンティズムと、明治三十年代にキリスト教を有力な媒体として導入された社会主義とのかかわりについて考えてみたい。この際、論点を次の三つにしぼることにする。(1)キリスト教と天皇制国家主義または伝統的精神風土との関係、(2)キリスト教と社会主義との提携と離反。(3)社会主義者のキリスト教批判の位相。

明治維新前後に、主として北米系の宣教師を中心に日本に導入されたプロテスタンティズムは、まず従来の封建的儒教主義や復古的神道主義を批判する武器として、主として旧反幕派か弱小諸藩出身の士族的知識人に受け入れられた。初期の宣教師には人格的にすぐれた人も多く、その感化によって新島襄、内村鑑三、植村正久ら、多くのすぐれた日本人のキリスト者が生みだされた。そうした初期の外国人宣教師の一人であるギュリックは、明治十年代に「日本におけるキリスト教の最も強力な敵手は、仏教ではなく唯物論であり、旧日本の宗教や迷信ではなく近代ヨーロッパの懐疑論であろうということが、次第に明らかになった。日本の古来の宗教に対する人びとの信仰は次第に消滅しつつある」と述べている。ここで「唯物論」とか、「懐疑論」とかいわれているものが、伝統的なものではなく、キリスト教と同じく欧米から輸入されつつあった、進化論的唯物論や実証主義的懐疑論を指すことは明らかであろう。しかし、このとき早くもキリスト教の有力な敵手として現れた、加藤弘之の進化論的唯物論は、隅谷三喜男氏も指摘しているように、実は「儒教的唯物論を換骨奪胎したもので、日本絶対主義左派の一理論にすぎなかった」(『近代日本とキリスト教・明治篇』三八頁)のである。とすれば、「日本古来の宗教に対する人びとの信仰は次第に消滅しつつある」というギュリックの見解は、いささか表面的にすぎるといわなければならない。「日本古来の宗教」は、いずれも多神論か汎神論であって、キリスト教的な唯一神ではない。儒教などは無神論的傾向が強い。しかも、これらの基盤には、加藤周一氏のいう「共同体への帰属と共同体の外にいかなる絶対者も認めない価値観とを中心として築き上げられた日本的世界観の伝統」(『日本文学史・下』四〇三頁)が横たわっているのである。

明治二十年代には、「大日本国憲法」や「教育勅語」などが次々に公布され、天皇制国家としての明治国家の体制が着々と築きあげられていた。この天皇を神格化する超国家主義

的な体制が、「信教の自由」に対してどういうあり方をとるかが問われることになったのが、明治二十四年（一八九〇）におこった「内村鑑三不敬事件」であり、これを発端とする「教育と宗教の衝突」論争である。「内村鑑三不敬事件」というのは、当時内村が勤務していた第一高等学校で教育勅語の奉載式が行われた際、内村はキリスト者としての良心に照らして、「勅語」への「礼拝」をためらい、軽く首をたれるにとどめたことをいう。これが不敬事件として大きく報道され、ついに辞職を余儀なくされた。またこの事件を発端にキリスト教への攻撃がさかんになり、東大哲学科教授の井上哲次郎は、キリスト教は天皇を絶対的に尊敬する念に欠け、日本の国体（天皇制国家主義）とは相容れないと説き、キリスト者もこれに反論して、「教育と宗教の衝突」論争が行われた。政治上の権力と精神上の権威を別のものとするのが近代国家であり、それは「信教の自由」において保証される。しかし、明治国家は、天皇を両者をかねる一元的なものとして絶対化し、神格化しようとした。こうした「教育勅語」の精神とキリスト教の唯一神の信仰とは、到底相容れるものではない。その意味でプロテスタンティズムは、明治の天皇制国家に絶対的に超越する立場を開き、根本的な体制批判の可能性を準備したのであった。後に社会主義も別の形で同様の道をたどることになる。

「教育と宗教の衝突」論争では、天皇制国家主義者らに対するキリスト者の対応は、植村正久、柏木義円ら少数の毅然たる反論を除き、全体として受身の弁解的姿勢をとっていた。この間に、キリスト教は日本の国体と相容れないという見解が、しだいに民衆のあいだに広がっていった。キリスト者は、日本ではいわば「よそもの」扱いを受けるようになっていったのである。こうした社会的状況のなかで、日本のキリスト教は、同じく明治二十年前後から導入された、いわゆる「新神学」によって、内側からその信仰を揺さぶられることになる。これまでの信仰は、いわばオーソドックスな福音信仰であった。これに対して、「新神学」は、聖書の歴史的・批評的な研究による自由主義的・合理主義的な神学である。「新神学」とは、ドイツの宣教師シュピンネルが伝えたチュービンゲン学派の神学と、アメリカの宣教師ナップによって伝えられたユニテリアンの神学の総称である。それらは、いずれも聖書やキリスト教の研究に歴史的・批評的な方法を用いることによって、いわゆる三位一体説を否認し、イエスの神格を否定するにいたっていた。この新しい神学は、ある程度科

学的な方法を採用しつつ神学の再建をはかろうとするものであり、超越的な神を地上の倫理に解消するような傾向を含むものであったから、これまで超越的な神を考えることを苦手としてきた日本的心性には、比較的なじみやすいものであった。こうした神学思想が普及するにつれて、日本のキリスト教は、この「新神学」を支持するものと、これに反対してオーソドックスな福音信仰を守ろうとするもののあいだに対立が生じた。海老名弾正（自由主義派）と植村正久（福音主義派）との論争が行われ、自由主義派のなかから、一方では社会主義と、他方では日本主義と結びつくような傾向も現れてきたのである。

社会主義は、明治のキリスト教を媒介として、より正確には、「新神学」によって合理主義的・人間主義的な変容を受けた自由主義神学派のキリスト教を媒介として、日本に受容された。明治二十年代、東京キリスト教会の機関誌である『六合雑誌』は、ほとんど社会主義の宣伝誌であるかのような観を呈した。そして、三十年代に結成された「社会主義研究会」（一八九九）、「社会民主党」（一九〇一）の中心メンバーは、唯物論的社会主義者である幸徳秋水を除き、村井知至、安部磯雄、片山潜（後に唯物論者となる）、西川光二郎、木下尚江ら、すべてキリスト教社会主義者であった。例えば、安部磯雄は、「キリスト教と社会主義は、社会正義とか平等主義とか、その理想」を共有し、社会主義の実現なくしてはキリスト教の道徳も実行されえないであろう（『新紀元』一九〇六）、と後に述べている。人道主義的な「理想」の共有ということが、両者の結合を要求するというのである。同じく明治三九年ごろ、キリスト教社会主義者が出したパンフレットには、「社会主義は物質的基督教也」、「基督教は精神的社会主義也」という言葉も見出される。

この時期は、キリスト教と社会主義の共通性が強調される反面、両者の区別、それぞれの固有の存立根拠は、なお必ずしも明瞭ではない。この点について、実際には唯物論的社会主義者と共同戦線を張りつつ、キリスト者としての立場を守ろうとした内村鑑三は、両者の相違点を次の三点に求めている。一、「基督教は天国の教へ」であり、「社会主義は此世を改良するための教え」である。二、社会主義と異なり「基督教は必ずしも財産の共有又は国有を唱え」ない。三、「基督教と社会主義とはその働きの方法を異に」し、「基督教は或る一定の社会制度を定めて人に之を採用」させようとはしない（『基督教と社会主義』一九〇三）。しかし、初期の社会主義

運動の理想は、社会民主主義的・人道主義的な、きわめて穏健なものだったので、キリスト者と唯物論者とのあいだに亀裂は生じない。この共同戦線は、日露戦争中の「非戦論」となってはげしく燃えあがることになる。ところが日露戦争後政府の弾圧が強まるにつれ、理想主義的な人道主義を説くキリスト教社会主義にあきたらぬ山川均、荒畑寒村、大杉栄といった人びとは、みなキリスト教を去って唯物論のほうに走る。そして、幸徳や石川は議会主義を離れて無政府主義に近づき、木下尚江は明治三十九年に『新紀元』を解放して、「『新紀元』の胃嚢に於て基督教と社会主義とは何れも消化せられざりき、『新紀元』は一個の偽善者なりき、彼は同時に二人の主君に奉事せんことを欲したる二心の佞心なりき」と書いて社会主義運動から去り、キリスト教からも離れてゆく。キリスト教と社会主義のつかのまの蜜月時代は終わったのである。

その原因は、主として当時の天皇制国家権力の抑圧のきびしさによる。そのきびしさが多くの社会主義者を無政府主義の方向にむかわせ、また、多くのキリスト者を社会主義実践の断念に誘ったのである。しかし、キリスト教と社会主義の結びつきは、本当に不可能なのであろうか。いまからふりかえれば、当時のキリスト教も社会主義も、まだ思想的にも、行動的にも、きわめて未成熟の状態であった。今キリスト教にも社会主義にも、内部から新しい動きが出てきている。両者がなんらかの意味で「理想」を共有するものであるとすれば、その協力・連帯のあり方は、あらためて考察されるべきではなかろうか。

三　キリスト教と唯物論

明治四十三年（一九一一）幸徳秋水は獄中でキリスト教批判の書を脱稿した。これが彼の遺著となった『基督抹殺論』（一九一二）である。この書物は、明治期における唯物論的社会主義者からのキリスト教批判の代表作ともいうべきものである。秋水は、本書において、ルナン、バウアー、シュトラウスら、つまりヘーゲル左派の歴史的・実証的なキリスト教研究に依拠しつつ、史的人物としてのキリストの実在性を否認している。しかし、たんに歴史的・実証的な立場からの批判というだけなら、すでに井上哲次郎、谷本富らのキリスト教批判も、ルナンやシュトラウスに依っている。ただかれは唯物論的無神論の立場から、その批判を徹底させたのであ

る。秋水は以前に『社会主義と宗教』（一九〇三）を書いているが、そこでは「聖書に神は己れに似せて人間を作ったとあるが、フォイエルバッハは、人間が己れに似せて神を作るのだといった。然り己れに似せて作る所の憶説である」と述べて、フォイエルバッハの人間学的キリスト教批判を支持している。しかし、マルクスのその歴史的・社会的な根拠についての批判はない。秋水の批判は、実証主義的・人間学的な立場からの批判であった。

しかし、その後のキリスト教神学は、こうした近代の科学的・人間学的な批判を受け入れて、聖書の神話的世界像からの自己解放（非神話化）を進め、人間の自己理解という人間学的地平において、聖書の使信の人間論的・実存論的解釈を展開してゆく。そこでは、信仰はもはや神の客観的・歴史的な実在性によって保証されるものではなく、むしろ人間の主観的・内面的な自己理解（自己意識）における信仰（神意識）の意味が問題となる。そして、この人間の内面的な自己理解は「自己超越」的な構造をもっており、神の自己開示によってのみ遂行され、完成されうる、とされるのである。こうして神的真理は、人間の主体的・実存的真理として示されることになる。しかし、こうしたキリスト教の人間論的・実存論的な解釈もまた、キリスト教を個人の内面性の次元に局限してしまう傾向をもつものであった。こうした限界を乗り越え、「神の国」への終末論的な約束信仰を、人間の歴史的な「人間解放」の実践において証明しようとするのが、先に述べた「解放の神学」だったのである。とすれば、現代のキリスト教批判は、こうした二〇世紀における神学そのものの変貌をふまえて、新たな次元から再構成されなければならないであろう。その意味で神学も唯物論も、相互批判的に変貌し、発展する可能性を含んでいる。秋水のキリスト教批判は、こうした世界思想史的な転換期の前夜の産物にほかならない。

しかし、それにしても、当時の日本の社会的状況からみて、秋水がなぜこの時期にこうした書物を書かねばならなかったのか、という疑問は残る。キリスト教徒が人口の大半を占め、教会が既成の社会構造と密接に結びついている欧米社会では、キリスト教批判は重要な意味をもちうるであろう。しかし、キリスト者も社会主義者も、ともに外来の異端として抑圧され、排除されつつある、当時の日本社会において、なぜ社会主義者がとくにキリスト教をとりあげ、これを批判する必要があるのか、という問題である。この点について、当時、木下尚江は「基督抹殺論を読む」（『野人語』一九一二）という演

説で、次のように述べている。「基督教を国教とする欧米の天地に於て、基督の抹殺は、政権及び教権に対する根本的破産を意味して居る」が、日本での抹殺論にははたしてどれだけの意味があるか。著者の親友である堺利彦の「僕は抹殺論を読まない。日本には何の必要もないことだ」という放言は、「正にその実状を穿って」おり、したがってこの書は「ただにその著作具物が翻訳的であるのみでなく、著作の目的まで翻訳的と言うも差支えない」、と論評している。たしかに尚江の批評は当っているように思われる。もしこの時点で、マルクス的な観点から宗教批判を書くとすれば、疑似宗教性をもった天皇制国家主義の構造のなかに組み込まれつつある、神道をはじめ、儒教、仏教などの役割や内容を批判すべきであったであろう。秋水の真意はわからない。しかし、秋水以後、日本の唯物論者の宗教批判のあり方が依然として「翻訳的」であり、伝統思想の批判において不充分であることは否みえない。これは日本の唯物論の土着性にかかわる重要な課題なのである。

ところで、明治期のキリスト教と唯物論の関係については、当時にあっては特異なキリスト者、柏木義円のことにふれないわけにはいかない。柏木の社会主義観については、山田洸氏の『日本社会主義の倫理思想』のなかにくわしく紹介されているが、彼はキリスト教の立場から社会変革の必要を説き、社会主義内部でのキリスト教派と唯物論派の対立が表面化してから後も、大正・昭和期を通して一貫して、社会主義を擁護し続けた、異色の思想家であった。彼は「基督教は之を徹底する時は到底現代の社会組織と相容れない」（『柏木義円集』第二巻二十頁、以下同様）という見地から、キリスト教は社会主義とともに「相互扶助を原則として世界を一大家族と為し、能力に応じて働き、必要に応じて供給するを理想とする」（第二巻十九頁）ものと考えている。そしてその立場から、例えば内村鑑三のような反社会主義的な立場をとるキリスト者をしばしばきびしく批判している。「社会の組織制度を如何に革めても人間精神に革まらない限りは駄目である」という、内村もたびたび用いた論法に対しては、「斯く云ふの結果は、唯徒らに現制度を保守して改革を拒むこととなり、聖書を……反って往々牽強資本主義に附会して解釈し、以て社会の改革を妨げ、反宗教運動などを刺戟することにもなる」（「社会制度の根本的革新と基督教」第二巻二九五頁）と論じている。おそらく柏木は、明治期日本のキリスト者のなかでは、今日の「解放の神学」と最も近い主張を展開した人物といえ

よう。

しかし、その柏木も、唯物論派の「基督教を敵視する傾向」と直接行動の「暴力主義」に対しては反対している。これは、現代においても考慮されねばならない点である。このうち「暴力主義」については、山田氏も述べているように、「マルクス主義もいたずらに暴力主義を好むものでない以上」、相互了解は可能であろう。前者について、後に柏木は「基督教と社会主義と其唯物史観」（一九二九）において、「社会主義の唯物史観と哲学的宗教的の唯物論とは、必ずしも論理上必然的の関係有之ものとは存じ不申」と述べている。ここで柏木が社会主義の唯物史観と哲学的唯物論を区別したのは、世界観のレベルでの有神論と無神論の対立をいちおう棚上げして、社会変革の大義について両者が協力しあう可能性をさぐる見地からであろう。たしかに前述のように、日本の唯物論派の「基督教を敵視する傾向」にも問題はある。しかし、この柏木の提案は、マルクス主義者にとっては直ちには受け入れがたい性質のものであろう。とすれば、山田氏が言うように、「双方が十分に自己の主張を出しあいながら、しかも社会主義の実現という目的のためには協力していくという、まことに困難な競争的共存のルールを確立していくしかあるまい」ということになる。今日の状況はますますそのような思想方法の確立を求めているのである。

幸徳秋水が獄中で作った漢詩（「獄中書簡」一九一〇・一一・一〇）のなかには、「才拙惟任」命、途窮末」祷」神」という一句がある。これは唯物論的無神論者の毅然たる精神を、見事に表現した一句といえよう。しかし、キリスト教を批判し、神を否定した秋水も、宗教そのものを否定しているわけではなく、前述の『社会主義と宗教』のなかでは、「予は従来の宗教に取って代って、将来の人生を支配すべき宗教（若し宗教と名く可くんば）は、即ち社会主義其物であると断言する」と語っている。これは、科学的・唯物論的な社会主義が、一方において「宗教的」とよびうる側面を含んでいることを意味している。また、この点に関連して、前述の柏木義円が、唯物論のことを「哲学的宗教的の唯物論」とよんでいることも興味深い。マルクスは、「民衆の幻想的な幸福である宗教を揚棄することは、民衆の現実的な幸福を要求することである」（『ヘーゲル法哲学批判序説』）と書いている。とすれば、唯物論的社会主義は、なにも社会制度の変革、人間の物質的解放を主張するだけではなく、個人の内面的生活の改革、人間の精神的解放の実現をも、同時にめざしているはずである。

しかし、宗教に代る「民衆の現実的な幸福」がいかなるものであり、いかにして実現されうるかについては、今日なお明確にされているとはいえない。こうした点で、唯物論的社会主義は、自覚的・積極的に、キリスト教およびそれ以外の諸宗教との対話を必要としているであろう。キリスト教との対話についていえば、人間があらゆる苦しみに耐えながら、歴史を作りだしていくことの意味はどこにあるのかという問題、歴史の未来に対する希望の問題、「神なき社会主義」がいかにしてその「自己絶対化」からまぬがれうるかという問題、個人の内面的な自己超越のあり方の問題など、慎重な検討と考察を要求する課題は山積している、といっても過言ではない。これらはすべて、キリスト者と唯物論者の実践の次元での協力・連帯を妨げるものではない。そして、思想的・哲学的な次元における相互の対決・交流が、両者にとって実りある成果をあげ、両者の発展をうながすであろうことは、すでに歴史的に実証されている、といえるであろう。

附記。このあと大正・昭和期におけるキリスト教と社会主義（マルクス主義）のかかわりの諸相について検討し、若干の総括的考察をおこなう予定であったが、時間も紙数も不足し、明治期だけにしぼらざるをえなかった。総論はまた別の機会にゆずりたい。読者の御寛恕をねがうものである。

（ふるたひかる　富山国際大学・哲学）

■特集　人間解放とキリスト教

キリスト教と女性

今野　佳代子

はじめに

七十年代以降フェミニストの運動は世界的な広がりを持つものとなった。フェミニストたちは女性と男性、女性と家庭、女性と職業等々、これまでの男性中心社会ではあたりまえのこととされてきた関係やその状態を、女性の目で再点検・批判をすることを始めたのである。宗教と女性の関係もその例外ではない。

日本人の宗教意識を調査した結果によると、[1]女性は男性よりも宗教に親しみを感じているとのことである。また別の調査によれば、[2]主婦の夜間外出理由の第一位が宗教の集会に参加するためなのだそうだ。先の統一協会の合同結婚式への女性有名タレントの参加問題に対するマスコミの反応に見られるように、日本においては、女性と宗教の関係を一つの社会現象として捉える傾向にあると思うが、これが日本だけの現象なのかどうかは、浅学な筆者には解らない。各宗教がその教義の中で、女性をどのように位置づけ、どのような存在と見ているかということは、その宗教の信者はともかくとして、一般に理解されているとは言い難い。

先の調査によれば、[3]日本ではキリスト教の信者は一・五％で、信者ではないが親しみを持っている人は一二・七％なのだそうだ。この数字から見て、キリスト教の教義に関する知識を持っている日本人はごく少数であると理解してよいと思

う。しかし、キリスト教がほぼ二千年にわたりヨーロッパの精神的支柱であったことぐらいは知られていると思う。現代のフェミニストの運動が欧米に始まり、日本での運動に大きな影響を与えていることを考慮すれば、キリスト教が女性というものをどのように考え、位置づけたか、フェミニストたちは何を問題にしたのか、どう批判したのかを知っておくのも無駄ではあるまい。筆者は最近三百二十年程前のフランスのカトリックの聖職者の書いたフェミニズムの本を読み、キリスト教と女性について考察する機会を持ったので、知り得たことをここに整理してみたいと思う。後でその本についても少し紹介してみたい。

一　フェミニスト神学

フェミニスト神学(Feminist theology)は一九六〇年代にアメリカに成立した解放神学[4]の一つであって、七十年代にヨーロッパに広がった。"Feminist theology"という英語にフェミニスト神学という日本語訳が付けられたのは、『女性解放とキリスト教』(クライスト他編、新教出版社一九八二年)が最初ではないかと思う。キリスト教と女性に関する本すべてにあたったわけではないので断定はできないが、『フェミニズムとキリスト教』(E・ゴスマン著、勁草書房一九八四年)の翻訳者の一人岡野治子氏も、〈訳者あとがき〉でそう紹介している。また日本におけるフェミニスト神学受入状況については、『新約聖書の女性観』(荒井献著、岩波書店一九八八年)の最初の部分に詳しい。日本語で読めるフェミニスト神学の入門書としてはこの三冊が優れている。本論もそれに依拠する部分が多であるが、筆者はこれまでキリスト教に関してはほぼ無知に近かったためで、正しく理解していないところも多いと思うが、お許し願いたい。

フェミニスト神学は世界各地の女性解放の運動と関連を持ちつつ今日も形成途上にある神学であり、その定義が確立しているとは言い難い。しかしその運動・目的は次の四つに整理することができると思う。

一、伝統神学において従属的地位に置かれていた女性の解放を目指す神学である。

二、女性自身の目で聖書を読み直す。

三、原始キリスト教運動への女性の果たした役割を考察し、評価をやりなおし、キリスト教史の再構築を目ざす。

四、キリスト教の枠を越えて新しい女性の連帯を創り出す。

一―三はキリスト教の歴史及び聖書の解釈に係わることである。キリスト教の歴史を振り返ると、大きな改革運動が起きた時はまず聖書に帰ることが提唱されている。フェミニスト神学運動もその例外ではなく、黎明期の運動もまず聖書を読み直すということから始まったのである。

一八九五年にアメリカで『The Woman's Bible（女性の聖書）』[5]が刊行された。これはE・スタントンの提唱で聖職者を含む女性数人で、聖書の中で女性について書かれた個所をピックアップして批判・検討をおこなった成果である。彼女たちは女性蔑視の発言に対して、それは聖書のどこに基づくものかを問うたのであった。

第二次大戦後、俗界の信者も神学を学ぶことが可能となった。布教活動の全参加者の三分の二は女性なのだそうだが、彼女等の神学的知識のレヴェルはかなり高いものと見てよいであろう。その中から司祭職への就任を望む者が出てくるのは自然の成り行きである。しかしプロテスタント側ではすでに女性の司祭職（女性牧師）への就任は可能となっているが、カトリック側では今日にいたるまで実現していない。一九六二年に開催された第二ヴァチカン公会議に向けて、フェミニスト神学側からもさまざまな要求が提出された。けれど会議の文書には、女性が男性と同じ権利を持ち、神の前には平等である旨は書かれていても、女性の司祭職就任を認めるには到らなかったのである。

フェミニスト神学者が女性が司祭職に就くことの正当性の根拠としているのもやはり聖書である。伝統神学側が挙げる反対の大きな理由に、使徒たちの中に女性が含まれていなかったということがある。これに対してフェミニスト神学側は、聖書の中にある数人の女性がキリストに「従った」という表現を取り上げ、男性使徒もキリストに「従った」という同じ動詞を使っていることを指摘して、女性はただキリストの身の回りの世話をしていただけなのではなく、使徒であったとしている。

死海文書やナグ・ハマディ文書の発見によって、原始キリスト教運動史の研究が進み、聖書そのものもキリスト教成立当時のままでないことが明らかになると同時に、教団の上位の指導者層に女性が含まれていたらしいことが解ってきた。もっともその女性たちを、集会に家を提供したり、いろいろ

世話を焼いたりした奉仕女にすぎないとする伝統神学側の解釈も否定されているわけではない。浅学な筆者にはどちらが正しいと判断を下すことができない。詳しくは先に紹介した三冊の他、E・シュスラー＝フィオレンツァーの「原始キリスト教運動への女性の貢献」（『聖書に見る女性差別と解放』所収、W・シュテーゲマン編、新教出版社一九八六年、一〇一―一三二頁）を読まれたい。彼女はドイツ人でミュンスター大学で神学の学位を得た後、アメリカに移ったフェミニスト神学者である。彼女は、「原始キリスト教時代の著者と伝承者は、家父長主義的な世界の中で生き、その思考の型を分け持っているので、（女性の貢献についての）資料が乏しいのは原始キリスト教時代の著者たちの男性中心的受容と伝統によるものと推測できる。」（一一一頁―一一二頁）と述べている。そして原始キリスト教運動で女性の果たした役割は、現在のところ推測できるだけで確証はできないとしながらも、女性が指導的役割を果たすことにはっきりした禁止が必要であったことの意味を問うている。フェミニスト神学の方法論としても優れた論文なので、体系的に学びたい人に有用である。

フェミニスト神学の運動の目的の四として挙げたキリスト者以外のフェミニストの運動との連帯を目ざすということに関しては、具体的にどの様な動きがあるかについて、残念ながら不勉強で紹介できない。参考資料としては『女性解放とキリスト教』のなかの「Ⅳ・新しい伝統を創る」を挙げておく。

二　創世記の記述について

伝統神学においては、女性が男性に服従しなければならない理由を、エバがアダムのあばら骨の一部をとって造られたことと、禁断の実を最初に食べたのはエバであるからとしている。これは周知のように旧約聖書の中の創世記の最初の部分に書かれている話である。しかし実際に創世記のその部分を読んでみると違った印象を受ける。エバとアダム誕生から楽園追放の話しは一章から三章に相当するのだが、一章と二・三章が別系統のものだと思えるのである。このことはスタントン等も指摘していたようなので、多分神学界において問題にされているのだと思う。問題と思われる部分を引用しつつ検討してみたい。（使用したのは新共同訳聖書で数字は節を示す。）

まず一章二七に「神は御自分にかたどって人を創造された。

神にかたどって創造された。男と女に創造された。」とある。次いで二八に「神は彼らを祝福して言われた。『産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物すべてを支配せよ。』」とあり、三一「神はお造りになったすべてのものを御覧になった。見よ、それは極めて良かった。」となる。これで神は天地創造の仕事を完成されたのである。以上によれば神は男と女を同時に、しかも共に神の似姿に造ったのである。しかも二人に祝福を与えて、神が創造した万物を支配せよと言っているのである。人と他の生き物の間に支配関係を置いても、男と女の間には置いていない。二人で協力しあって生きよと言っているのである。

しかし二章では神は天と地を造った後、まず人（アダム）を造ってエデンの園に置いたとある。それから万物を創造したように読み取れる。一八に「主なる神は言われた。『人は独りでいるのは良くない。彼に合う助ける者を造ろう。』」とあり、それであらゆる生き物を造ってエデンの園に持って来たとある。一章の神は、計画的にリズミカルに天地創造の仕事を完成させている。しかし二章の主なる神の行った万物創造の仕事は、天地すべてに及んだのか、エデンの園のためだけなのかも判然としない。アダムのあばら骨の一部をとって女を造ったのだが、それまではアダムは人であって男となっていない。「彼に合う……」とあるから男なのだろうと考えるだけである。また男も女も神の似姿であるとは書かれていない。主なる神は彼に合う助ける者が女であることを知るまで手間どっているのも何だか変である。一章の神は最初から知っていて同時に男と女を造られたのである。二章の二四で「男は父母を離れて女と結ばれ、二人は一体となる。」とあるが、これが結婚の意味であるのは明らかであろう。これはもともと男の一部であった女が結婚によってかってあった所に帰ることと解され、妻は夫の一部であるから従属しなければならず、平等になり得ないとするのが伝統的解釈と思われる。しかし主なる神は彼に合う助ける者として女を造ったということは、協力しあって生きることを望んだと解釈してもよいのではないだろうか。ただ同章二三の「ついに、これこそわたしの骨の骨　わたしの肉の肉。これをこそ、女（イシャー）と呼ぼう……」は、神学上どう解釈されているのか知らないが、女は男の主要な所有物であると言っているようにもとれる。所有物は所有者（男）に属しているのである。従って平等の関係は成り立たないのだと言えないこともない。

三章が禁断の実を食べたために、女と男が楽園を追放され

る場面が描かれている。まず女が最初に蛇の誘惑に負けて木の実を食べるのだが、伝統神学ではこれを人類の堕落の始まりと解釈する。古代の教父の独りテルトゥリアヌス[6]は、女が創造されなかったら、キリストは死なずに済んだとまで言っているのだそうだ。[7]しかし女を創造したのは神なのだから、神は不完全なものを造ったために、ひとり子が死んだのであれば、神の全能性か疑われることにならないだろうか。また三章六には「女は実を取って食べ、一緒にいた男にも渡したので、彼も食べた。」とある。もし実を食べることがこの世の終わりにまで及ぶ罪であるならば、アダムはなぜそれを止めなかったのか。三章全体を読むと、私には神はこの点をアダムに対して咎めているように取れる。「お前は女の声に従い取って食べた。お前ゆえに、土は呪われたものとなった。」（一七）それに対して女には、「お前のはらみの苦しみを大きなものにする。お前は、苦しんで子を産む。お前は男を求め彼はお前を支配する。」（一六）と言うとある。女に対しては産みの苦しみと、男に支配されるという罰を与えたのだが、その罪がこの世の終りまで及ぶとは言ってはいない。神はアダムの罪の方を重大視しているとも解釈できる記述である。神はアダムが女を支配し、指導する義務を果たさなかったことを罪としているならば、神はもともと女を支配される者として造ったという解釈も成り立つ。

以上のことから、創世記の二・三章は後世に挿入されたものだとするフェミニスト神学側の説は容認できるのではないか。二・三章には当時のさまざまな伝承があまり整理されずに投げ込まれたのではないか。例えばアダムは女をエバと名付けたが、これは命を意味する名である。これは、聖書に大地母神信仰の影が残っていると解釈できる。

聖書を女性の目で読み直すということは、やはり大切なことなのであろう。

三　イエス・キリストと女性

新約聖書の中の女性観については、先に紹介した荒井氏の著書に詳しい。特にマルコ、マタイ・ルカの三福音書の中の話し伝承を記述した部分を抜き出して、三段に分けて掲げて比較・検討しているので理解しやすい。ヨハネ福音書は他の三つの福音書と内容が重ならないことが多いためか、対観表から外してある。荒井氏は福音書の成立年代順位を、マルコ・マタイ・ルカ・ヨハネとして、最初のマルコ福音書と最後の

ヨハネ福音書で女性が高く評価されているので、時代が下がってくるにつれて、女性の評価が下がってくるのではないとしている。そして「女性観にしても、やはり各福音書記者の置かれた歴史的な状況、社会的な状況と無関係ではありません。聖書を少なくともそういう状況との関わりにおいて読み取っていかないと、非常にドグマ的な考え方が出てくる危険性があるのではないかと思います。[8]」と述べている。キリストの死が紀元三十年頃、新約聖書の成立はほぼ紀元一世紀後半であるので、キリスト教の成立はローマ共和制末期から帝政時代、エルサレムもその占領下にあった時代であることは常識である。キリスト教がユダヤ教の改革運動の一つとして出発したことを考えれば、その女性観を考える時、ユダヤ、ローマ双方の女性観を念頭に置かなくてはならないことは言うまでもない。すなわちユダヤにおける女性蔑視と、ローマ帝政時代の家父長制社会の女性の従属的地位である。

このことを前提にして、イエス・キリストの女性観を考察する時、女性に対する当時のいかなる偏見からも解放されたフェミニストとしてのイエス・キリストが浮かび上がってくるのである。ユダヤの社会では女は生まれながらの劣者であったのだが、患った女や夫に死なれたり、離縁された女はさらにハンディを背負うのであった。十二年間長血を病んだ女がイエスにいやされる話[9]に見られる様に、当時の社会では不浄の存在とされ、ユダヤ教のラビには触れることも許されない女が、いやされたい一心でイエスの服に触れていやされるのだが、イエスは咎めることなくむしろその信仰を讃えるのである。このように多くの女がいやされ、救済されるのである。

またユダヤの社会では、夫は自由に妻を離縁できたのだが、妻の方から離婚を求めることができなかった。また妻は不当な理由で離縁されても抗弁できなかった。イエスは神が結び合わせてくれたものを、人が離してはならないと言う。そして夫が不法な結婚でもないのに妻を離縁して他の女を妻にする者は、姦通の罪を犯すことになると言った。イエスは両性は平等と見ているのである。そしてイエスは創世記一章に記述されているように、神は初めから男と女を一緒に造ったと言っている。[10]

イエスの生きた時代を考えると、その女性観がいかに画期的であったかが解る。それは近年フェミニスト神学側からの評価が高くなってきたマグダラのマリアの話しにいっそうはっきりと現われている。マグダラのマリアはイエスから七つ

の悪霊（重い精神病）を追い出してもらった後、イエスに仕え従う女たちの中に入ったとある。フェミニスト神学者の多くはこのマグダラのマリアをペトロと同等以上の使徒であったとの説をとる。イエスがマリアと姉マルタの家を訪れた時に、接待に忙しいマルタが、イエスの足もとに座って話しを聞いているマリアを非難したのに対して、イエスはマリアの方を良しとする。[11] これをイエスがマリアを弟子と認めたことと解釈しているのである。また復活したイエスが最初に独り泣くマグダラのマリアに現れわれ言葉をかけたということを取り上げて、男の使徒すべてより彼女を上位にある弟子とする解釈がある。

マグダラのマリアが弟子であるかどうかということを別として、私はイエスがマリアの学ぶことを良しとしたことを重要視したいのである。家父長制社会では「女に学問はいらぬ」とされ、一部の女性を除いて教育を受ける機会を与えられなかった。今日でも程度の差はあれ、世界各地に残る差別である。そのことを考えると、イエスは大変なフェミニストであったのだ。

フェミニスト神学の運動が他の女の自立のための運動との連帯を考える時、女性が教育を受ける機会を与えられるよう援助することもイエス・キリストの精神を生かすことになるのではないだろうか。

キリスト教は教団として組織化されていく過程で、イエスの持つフェミニスト的な面が失われて、家父長的性格を帯びてゆく。パウロの書簡の内容がその双方の面を合せ持っていることは指摘されている。コリントの信徒への手紙一四章三四節の「婦人たちは、教会では黙っていなさい。婦人たちには語ることが許されていません。律法も言っているように、婦人たちは従う者でありなさい。……婦人にとって教会の中で発言するのは、恥ずべきことです。」と、ガラテアの信徒への手紙三章二八節の「そこではもはや、ユダヤ人もギリシャ人もなく、奴隷も自由な身分の者もなく、男も女もありません。」の二つの例にみられるように、一方ではユダヤ教の伝統に従う女性を理想とし、他方では神の前での平等を説いている。フェミニスト神学側はパウロの書簡について、伝統神学側が、「婦人たちは、教会では黙っていなさい。」という言葉を教会の外の世界にまで拡大して解釈することに抗議するのである。婦人が教会内で黙っていなければならないことは、教会で信徒に説教をすることが許されないということである。この言葉が家庭や社会でも女性が黙っていなければな

らないこと、すなわち常に男性に服従しなければならないことの意味に解釈されてきた。それが神の意志とされた時、キリスト教が女性抑圧の手段に転化したと言えるのではないだろうか。

四　一七世紀のフェミニスト神学者

これまでキリスト教と女性について考察する時、検討すべき問題の例をいくつか紹介してきた。これらキリスト教内の女性差別の問題を含めて、今日フェミニストたちが問題にしていることのほとんどすべてを取り上げた本が、一七世紀後半にフランスで出版され、版を重ねていたことを最近知った。その著者は聖職者であると同時にデカルト派の哲学者でもあった男性である。この本が一九八四年に復刊された。昨今フェミニズム関係の資料の掘り起こし・復刊が行われているがフランソワ・プーラン・ド・ラ・バール著『両性の平等について』(*François Poulain de La Barre, "De l'égalité des deux sexes"*)もその本の一つである。

著者についてはあまり詳しいことが解っていない。彼は一六四七年にパリで生れ、ソルボンヌ大学で神学の学位を取得した後に、フランドル地方のラ・フラングリ（またはフランジュリ）の司祭となった。プーラン・ド・ラ・バールは多分フランドル地方のバールという所に領地のある貴族かそれに近い階級の出身で、聖職者になったのも使命を感じてというよりも、上流階級の子弟の進路の一つだったからと推則される。一六八八年に司祭職を棄てて、一旦パリに戻った後にジュネーブに行き、カルヴァン派に改宗した。一六九〇年には結婚して、一七二三年その地に没するまで、主に哲学を教えて生活していたが前述の著書以外にも多くの著作を残している。彼はナントの勅令の廃止（一六八五年）以前にすでに還俗していたという説もある。もともと一族の領地のあったバールがカルヴァン派の影響の強い土地であったことを考えると、彼は八五年以前にすでに改宗していた可能性もある。いずれにしろジュネーブに行ってからは聖職に就いた形跡がないので、彼には聖職は性に合わなかったと思われる。

前述の『両性の平等について』が出版されたのが一六七三年で、彼が二六才の時である。この書は七五年に再版されている。彼はとうぜん反論があるものと思っていたのに一つもなかったので、七九年に『男性の優越性について』(*De l'excellence des hommes, contre l'égalité des sexes*)を書いて挑発しよ

うとした。この書の内容も題名どおりの男性優越論ではなく、平等論ないしは女性優越論である。

彼は『両性の平等について』の緒言で聖書の権威に基づく反論もあることを予測して次の様に述べている。少し長いが本書の意図を要約しているので、そのまま引用する。

「聖書自体も両性の間に不平等があるとは一言も言ってはいない。聖書はあくまでも正義の理念に基づく振舞の規範として人間に役立つためのものであって、ことがらの自然で真正の状態について可能な限り判断をめぐらせるという自由を各人に許しているのである。それゆえよく注意してみれば、聖書から引き出されてくる本書への反論は全て、偏見による詭弁にすぎない。この詭弁によって人は、あるときには個々の女にしかあてはまらない聖書の一節一節から女性全体を理解しようとしたり、またあるときには教育や習慣にしか基づかないものや、当時の風習とのかかわりで聖書作者が述べたにすぎないものを、女性の本性であるかの様に見なしてしまうのである。」（七頁）

そして、一、民衆の持つ通俗的な偏見、二、詩人・学者の持つ偏見の二つに分けて取り上げ、各々の論拠がいかに空しく、意味の無いものかを証明しようとするのである。さらに著者は、「女性を自分と等しい存在、自分の仲間と扱っている男性に反対して立ち上がるために、本書を利用しようとする女性は全く分別を欠いた女性でしかありえない。」（七頁―八頁）として、本書の目的が決して男と女の対立を煽ることにないとことわっている。フェミニスト神学側の運動の精神と目的のすべてが盛り込まれているといっても過言ではない。フェミニスト神学の究極の目的は男女間の平等と信頼関係の確立であり、最終的にはフェミニスト神学の消滅である筈である。

著者は古今東西の女性が奴隷のごとくこき使われ、閉じ込められて、ろくな教育も与えられないできたが、それがあたかも創造主の意図であるかのように民衆は信じこまされてきたのだと言う。そして女性が黙ってひたすらその状態に耐えて来たことが、よけい男性にそのことを信じさせる結果となったとする。

そして女性を劣ったものとして見る女性観が、学識ある人々によって公言された時、それが民衆に真理と映る。学問は真理とは何かを学ぶものと考えられているからである。しかし著者は、詩人や学者・法律家・哲学者の説がいかにあやふやな話に基づくものかを明らかにしていく。そして男子にだけ

学校教育を受ける機会が与えられてきたが、その学校は偏見を植え付けるだけで、真理を教えてきたわけではないと言う。

プーラン・ド・ラ・バールの主張でもっとも驚かされるのは、女性の家事労働・特に育児を高く評価していることである。当時ほんとうにこの書が出版許可を与えられたのだろうかと思うようなくだりがある。「国王や兵士や商人は、いなくても一向にかまわない。世界の始まりには彼等はいなかったし、今でも未開の人々にとってはそうだからである。しかし子供にとって女性はいなくてはならない。……兵士は、自衛できる成人男子のために勤務する。女性は、まだ物ごころもつかず敵味方の区別もつかず、自分を脅かすものに対しては泣くことしか対抗手段をもっていない人間のために働く。……結局、女性が辛酸をなめつつ身を粉にして働かざるを得ないという姿は、文明社会の中で他に類例を見ない。」（五一頁）「注意して考えてみるなら、刺繍の仕方や絨毯の織り方を学ぶことに較べれば、推論的な学問にはそれほどに精神の働きも時間も必要ではないということがわかる。」（五八頁）彼が本書を著した一六七一年といえばルイ一四世の時代である。そしてその絶対主義王権と表裏一体をなしていたカトリックでは、独身生活、つまり子供がいない生活を最高の生き方としてきたのである。

その様な時代に聖職者であったプーラン・ド・ラ・バールが、なぜかような思想を抱くに至ったのかは、その生涯に不明なことが多いためよく解らない。考えられる理由の一つが当時あったサロン文化である。パリで生まれ育った著者がサロンに集まる教養高い女性と交流があったと思わせる記述があるので、その推測は当たっていると思う。当時女性に許されていた学問は語学と古典学だけであったが、その分野に数カ国語で通じ、かなり高いレヴェルに達していた女性がいたことは確かである。また本書を著した時、すでに著者は農村の教会に就任していて、農村女性の仕事振りと、彼女等の作物や天候に関する知識が確かであることを知っていたのではないか。そして聖職者として修道女たちと交流があり、彼女等の知識のレヴェルが高く、恵まれない人々に献身的に尽くしているのを知っていたのではないかということが考えられる。いずれにしろ推測の域を出ていない。

おわりに

近年、中世の女性についての研究書が何冊か出版された。

そこには上流社会だけでなく、庶民の女性も存分に能力を発揮して生きた姿が描き出されている。特別な例だから資料が残っているとも、ヨーロッパだけの例だと言うこともできよう。しかし資本主義の発達にともない、女性が生産現場から閉め出され、それが地位低下を招いたとするのはほぼ定説になったと言えるだろう。その正当性の論拠としてキリスト教神学の言説が持ち出されているとすれば、キリスト教徒であると同時に、フェミニストであろうとする人の苦悩が深く、その運動が大変な困難をともなうことは想像することができる。

注

(1) NHK世論調査所編『日本人の宗教意識』一九八四年　日本放送出版協会　五五頁―六三頁

(2) 小倉千加子著『女の人生すごろく』一九九〇年　筑摩書房　八五頁

(3) NHK世論調査所編『日本人の宗教意識』　九九頁―一〇〇頁

(4) 解放神学とは、黒人解放の神学、第三世界の解放の神学、女性解放の神学の三つに分かれるが、いずれも人間解放のための神学である。

(5) 一九七四年に新しく出版されている。"The original Feminist Attack on the Bible (Woman's Bible)", New York 1974.

(6) テルトゥリアヌス(Tertullianus, Quintus Septimius Florens, 一六〇年頃―二二二年以後、カルタゴ生れの教会著述家)

(7) "Womanhood in Radical Protestantism 1525-1675" by Joyce L. Irwin N. Y. 1979 P.1-P.2

(8) 荒井　献著『新約聖書の女性観』岩波書店　一九八八年　二〇〇頁

(9) マルコ五・二五―三四、マタイ九・二〇―二二、ルカ八・四三―四八

(10) マルコ一〇・二―一二、マタイ三―一〇

(11) ルカ一〇・三八―四二

(12) Corpus des OEuvres de Philosophie en Langue Française というシリーズの一冊としてFayard社から出ている。(引用は研究グループによる試訳によった。)

(こんのかよこ　十八世紀学会会員・思想史)

■特集　人間解放とキリスト教

宗教と疎外

渋谷　治美

はじめに

私は唯物論の見地から総合人間学の確立を目指しているが、その体系構想の最後の一環に「宗教とは何か」を位置づけている。そのさい大きくいって二つの視角から宗教を捉えるよう試みている。即ち、人間的自由という視点からと、疎外という視点からである。もちろんこの二つの視点は深い連関を有しているから、私の宗教論でも二つが無関係に論じられるということはありえない。

ところで偶然私は最近、宗教を論じる別の機会を得た。そこでは主に人間の自由と宗教の関係を論じた。したがって本小論では、宗教と疎外の関係をテーマにして検討してみたい。とはいえまず最小限度、私の考えている〈人間の自由と宗教〉について示しておく必要があるだろう。

なお、私の宗教論はほんの端緒に就いたばかりであって、したがってアウトラインのそのまたスケッチの域を出るものではないことを予め諒解しておいていただきたい。

I

人間も物質の一つの存在形態であって、この地球という一つの小さな天体における四十億年の生命の進化史の末端に位置する高等霊長目の一員であること、ヒト上科のアウストラロピテクスから勘定するとして四、五百万年の年月（地球上の生命の歴史の〇・一％）が経っていること、自らその知性と文

化を誇るといえども、この宇宙のなかではごくありふれた高等知性体の一つにすぎないこと（或る試算によればこの銀河の中だけでも常時百万の知性をもった生命体が存在するという）[1]、等々は現代の科学的知見として誰もが知っていることである。唯物論者は「人間とは何か」を明らかにするにあたって、これらの事実を常にありのままに認め、そこから導かれる帰結を決して避けない。

さて、人間という物質存在の最大の特徴はどこにあるのであろうか。言い換えれば、人間存在の本質は何であるか。私は、それは人間的自由にあると考える。では人間的自由とは何か。

古来哲学等で議論されてきた「自由」とは、自然必然性を超越した、絶対的な自由のことであった。人間がこの種の自由をもっていないことは、自然科学的に言って自明である。かといって、物質一元論（かつ無目的論）としての唯物論の立場からいって、他に絶対的自由の存在する余地はない。――だが、だからといって「自由」という馴染み深い概念を捨てるには及ばない。人間以外の物質存在の存在様式と比較するとき、この言葉は役に立つからである。

したがってここでわれわれは、新たに「人間的自由」の定義を施さなければならない。まず第一に、これは絶対的ではありえないのであるから、相対的な自由である。何と相対的かといえば、当然、必然性とである。しかも世界は圧倒的に必然性によって貫かれている。したがって、人間的自由は必然の世界の中に可能となった、必然性と矛盾しない少領域としてあるだろう。つまり、客観的に存在する偶然性を根拠として、人間的自由は必然性と共存しているのだ。言い換えると、様々な制約（不自由）を免れられない自由、ということである。――唯物論的形而上学はこのぐらいにして、もう少し具体的に、われわれが定義する人間的自由の内実について検討してみよう。

つまり第二に、この自由は進化の産物である。人類は地球が乾燥化しはじめて森林が後退しサバンナが広まった東アフリカに発祥したとされているが、その特徴は、直立二足歩行、飛躍的に増大した大脳新皮質、それまでの霊長目に一般的だったハレム婚を脱却した原始バンド制の社会形態、の三つであろう。それぞれが必然と偶然（とくに突然異変）の産物であり、またそれぞれはまず独立の要素でありつつ、その後（互いに他に対して淘汰の一条件として働くことによって）有機的に連関しながら進化してきたと思われる。

これらの組合わせから人間にもたらされた、人間に特有な行動様式は以下のようであった。① まず一定の意図の下に、予め未来に向けて目的を立てる。② ついで、その目的を実現するに必要な手段（道具など）・条件（日時・組織など）・方法を予め合目的的に整える。③ 最後に、①で定立した目的の実現を目指して、②の手段等に則りながら、実際に実践する。④ その結果所期の目的そのものが実現しない場合、②に戻って手段等を修正するか、①に戻って目的を変更するか（したがってこの④は①②に還元される）。この行動パターンを通常、人間の目的的行為、目的定立実現活動、自己実現、対象（化）的活動、等と呼ぶ。原始人が初歩的な道具を持って集団で狩りをするのも、現代人がエイズを予防し治療手段を発見しようとするのも、このパターンを使っているし、また使わざるをえないとも言える。われわれはここでこの、世界に対する人類に固有な対処の仕方を「人間的自由」と定義する。

これは主に、脳髄の思惟能力と手足等の身体的能力との組合わせによって、ホモ・サピエンスという種に可能となった。そのさい、前者の概念能力、言語能力、未来時間意識、後者の柔軟な運動能力（特に手と指の）が重要な役割を果たした。このパターンは最初は個々の人間においてよりも、集団としての人類によって駆使され習熟されていったと考えられる（食料確保のための集団労働）[2]。この自由が個人を主体として語られるようになったのは、つい最近になってからのことであろう（近代ブルジョワジーの人類史的役割の一つ）。

さて、この人間的自由からいかにして宗教が発生するか、を簡単に辿っておこう。ポイントとなるのは、目的的行為をめぐっての why という疑問詞の役割と、人間をめぐる有限と無限の矛盾、の二つである。

人間は他者（および、ときに自己）の目的的行為について、その目的、動機、意図、理由、根拠を「なぜ」という疑問詞で問う。この問いの形式に習熟した人間が、いつのまにか世界のあらゆる事象に向けてもこの問いを発するようになったのは、自然な成り行きであった。するとここに、機械的物理的因果と目的的因果との混同が生まれるようになった（世界の擬人化）。

他方、人間の生はあらゆる意味で有限であるが（実質）、しかし無限（絶対、究極、等）を思惟することだけはできる（形式）。するとこのギャップから、おのずと人間は何であれ無限を欲することになる。

これら二つの事情から、人間は己れの生の有限性の絶対的な根拠（「なぜ私はこのような不幸な人生しか送れないのであるか」）、ないしその有限性を突破する究極的な救済（「人生の目的は結局のところ何であるか」）を求めることとなろう。それが絶対的な目的的原理の主体たる絶対者にして超越者即ち神の定立、および神への絶対的帰依を導く。この種の信仰が宗教である。[3]

結局、宗教とは人間的自由と人間をめぐる制約との絡み合いから必然的（必要的）に生まれる一つの文化である。われわれはこれを、宗教の必然性その一と呼ぼう。したがって宗教は、この限りで人間性の一つの証しである、と言ってもよいであろう。

ところで、人間的自由と人間をめぐる制約との絡み合いから必然的に生まれるものに、もう一つある（この場合、必要的とは言えないだろうが）。それが、疎外の問題である。すると当然、宗教は上に確認された性格に加えて、疎外との関連のなかでさらに別の役割、性格を担っているであろう。われわれは以下この点を検討しなければならない。

Ⅱ

では、疎外とはどのような事態を言うのであろうか。疎外は人間的自由からどのようにして必然的に生成するのであろうか。われわれはまずこれを明らかにしておこう。ただしはじめに断っておくが、私は疎外をアプリオリに、悪いもの、厭うべきものとしては決めつけはしない。価値判断は最後に下せばよいからだ。

問題は、（個であれ集団であれ、また類としてであれ）人間が自己実現に成功したところから始める。なぜなら、所期の目的の実現に失敗した場合には、それがどれほど取り返しのつかないものであれ、人間は単純に悲しみ嘆けばそれで気が済む（諦めることができる）はずだからである。甲子園にあと一歩で出場できなかった高校球児たちでも、日が経ちさえすれば、自分たちの力が足りなかったからだ、といずれは諦めることができる。信長にしても野望が事の途上で潰えたと知ったとき、もはや従容と割腹したはずだ。失恋もいずれは美しい思い出となる。これらの例で判るように、自己実現の失敗はおよそ疎外とは関係がない。

これに対して、人間が自己実現に成功したその結果が、当の人間に否定的な事態をもたらすことを疎外という。第一に、成功の産物が主体の所有とならずによそよそしいものとなる。第二に、あまつさえそれが主体に反抗し敵対してくる。これ

が疎外である[4]——私は例としてよく封建時代の農民を持ち出す。まず、彼らの労働の成果である米（自己実現の産物）は少ないときでも半分は我がものとならずに年貢として収奪される。飢饉が続き収奪が堪え難くなると彼らはときに意を決して一揆に立ち上がるが、それを弾圧する武士階級は足軽に至るまで彼らよりひ弱な体格をしている者とてなく、また手にする武器にしても比較にならない。この、武士の栄養と優秀な武器の出所といえば、元を質せば農民から集めた年貢米である。農民が生産した米が農民を殺す、のである。もう一つ、他の例を挙げよう。人はよく、子供のことを愛の結晶という。それに違いはない。つまりこれも一つの自己実現の成功による産物であるからだ。だがこの産物はやがて親の手を離れて独立する。つまり、主体の所有から離れる、ということ。それだけではない。子は（何らかの意味で）親に反抗し親を否定してこそ、一人前となる（師に逢ふては師を殺し、親に逢ふては親を殺す）。これとは別に再び男女の例を出せば、得恋のあと愛が憎しみに変わった二人は、深く傷つくだろう。あとの二例は、人間の自己実現の成功にまつわる疎外とは、必ずしも労働をめぐってのものだけではない、ということを示している。

したがって、人間が自己実現の能力を有しはじめたときから（つまり、人間が人間になったときから）疎外は人間に付きまとい始めたであろう。そして、人間がこの本質を保ち続けるかぎり（つまり、人間が人間であるかぎり）疎外は人間に付きまとい続けるであろう。

階級社会は人間の食料生産に余剰が生まれたことから発生した。すると、疎外は決して階級社会に固有なものではなく、むしろ階級社会こそ疎外の産物であることがわかる。[5]というのは、それまでの数万年（ないし数十万年）にわたる人間の労働の自己疎外として富と権力の偏りが発生したところから階級の分裂が起こったのだからである。これと対称的に同じことが未来についても言えよう。即ち仮に将来、階級というものがなくなったとして、その無階級社会においても人間は必ず自己実現を計るのであるから、やはりその成功に伴って疎外は存続するのであろう。いな、階級差別が無くなった分だけ自己実現の質とともに成功率も上がるはずであるから、その分疎外は増えるはずだ、とも言うよう。[6]

ここで、そもそもどうして、人間の自己実現の成功はおのずと疎外へと変質するのか、を簡単に反省しておくことも無駄ではなかろう。それは、観念と現実的対象との不一致（こんなはずではなかった）、個と個、個と集団ないし集団と集団

の間の観念（利害・価値観）の不一致（主観の分裂）、時間経過にともなう観念と対象との双方における乖離的変質、などからであろう。これらの前提は、人類が超人にでも生まれ変わらないかぎり、不変であろう。つまり疎外とは総じて（前節でも確認した）人間の自由と人間をめぐる有限性とに由来する、と言える。

ところでこれらの人間の有限性は、宗教が源初的に生まれるときの二つの契機のうちの一つであった。ここでやや図式的ながら次のように言うことができよう。人間の自由による自己実現が有限性によって最終的に不成功に終わるとき、その失敗の堆積を前にしてオリジナルな宗教が生成する。これに対して、自己実現の成功が有限性によって変質し、人間に敵対してくるところに疎外が生成する、と。——ということでそろそろわれわれは、宗教と疎外の複合的な連関を整理する地点に到達したようだ。

疎外と宗教の連関は、以下の三つの視点から論じることができるであろう。

⓪　疎外がなくとも宗教は必然ということ——前節。

①　この宗教は同時に疎外への最有力な対抗措置でもあること。

②　その宗教的表象および宗教的活動自体が人間の自由な能力と自由な活動との疎外態であること。

以上の⓪①②を宗教の本質とすると、

③　人間が宗教という文化的精神的活動に成功したとき、その宗教が己れの本質から疎外して人間に新たな疎外をもたらす、ということ。

以下、節を改めてこれらの点を順次検討していこう。

Ⅲ

われわれは本小論においてまだ疎外に対して価値判断を下していないが、それとは別に、人は例外なしに疎外を厭うという事実がある。また、先述したように、自己実現の失敗に対してはアキラメがつくが、疎外の方はなかなかアキラメがたい、という事情もある。なぜであろうか。それは、疎外が自己実現の成功（の果実）を否定するがゆえに、人間の本質（＝自己実現の自由）の全的否定を意味するからではないだろうか。即ち、疎外を容認してしまうと、人は己れの存在意義が霧散し、人格が喪失してしまうと予感するからではないか。それでなくとも人は満たされない人生に絶対的な根拠、意義を要求するものであるが（第一節）、この「人はなぜ生きるか、

人生の意味はどこにあるのか」という疑問は、己れの本質を否定する疎外を前にしての方が、決定的に根底的な問いとして問われるのではなかろうか。

果たしてこの疎外は克服されうるものであろうか。克服の方途としてはいかなるものがあるか。克服されえないとすれば、われわれは疎外と付き合っていくほかはないということになるのだが、それにしてもどのように疎外と付き合っていけばよいのか。

疎外には、マルクスが指摘しているとおり幾つかの様相ないし段階がある。[7] これを今われわれなりの言葉で整理し直すとすれば、次の三段階になるであろう。即ち、(1)物からの疎外（労働生産物、芸術作品、子供？等）、(2)他者からの疎外（社会における人間関係の疎外）、(3)自己自身からの疎外（類的本質からの疎外）。

思うに、疎外の生成の歴史は(1)→(2)→(3)の順であろう。(1)の堆積が(2)を準備し、(2)の堆積が(3)を準備したはずである。史的唯物論にしたがっておおよその時代を推量すれば、すでに狩猟採取時代において単純再生産（食料の＝人口の）から離陸したときから、(1)が本格的に発生し始める可能性が生まれたと思われる。その後、農耕牧畜時代に入って商品経済が発達するにしたがって、(2)も顕在化したであろう。最後に(3)が登場するのは、近代に入って資本主義の時代になってからのことであった。

しかし疎外の（主観に感じられる）深刻度は明らかに(3)→(2)→(1)の順であろう。かつ、疎外は重層的に積み重なるものであるから、(2)が発生したのちにも(1)は残るし、(3)が発生したのちにも(2)と(1)は残る。それどころか、(2)が反射して(1)は以前より深刻化するであろうし、(3)が反射して(2)も(1)も一層深刻化するであろう。その意味で疎外が時代に固有な病理として哲学・文学等で主題的に語られ始めたのが近代からであったのには理由がある（ヘーゲル、マルクス、カフカ、カミュら）。

さて、疎外克服の方途であるが、二つの戦略が考えられる。一つは歴史段階的・客観的な発想によるもの、もう一つは主観的な深刻度を基準にするもの。直ちに分かるように、二つは方向として対称的である。前者は根本治療を狙い（(1)からなくす）、後者は対症療法型である（(3)からなくす）。それぞれに言い分はあるし、他に対するもっともな批判もある。こういう場合の常として、一方の長所は他方の弱点となっている。

前者は疎外を根元から断つ、という考えであるが、社会主

義思想がその代表である。思うに、これには二つの問題がある。まず第一に、仮に社会変革によって労働生産物の搾取がなくなったとすれば、確かにそのかぎりでの(1)の疎外（搾取による物からの疎外）が消えるだけでなく、時が経てばおのずと（物的搾取に由来するかぎりでの）(2)も(3)も消滅するはずであると言うことはできよう。だが(3)についてはそうかもしれないが、(1)と(2)はそれだけで全面的に解消するのだろうか。むしろ、理想社会を築きえたとしても、人間の物的な自己対象化活動（もはや搾取からは自由である、一例として造形芸術活動）と他者関係における自己実現（もはや敵対的ではありえない、一例としてコミューンの自治活動）とにおいて、依然として成功後の変質、即ち疎外は付きまとうのではなかろうか。これは前節の末尾で述べたことであった。第二に、仮にこの主張が全面的に正しくて、科学的に社会主義を実現すれば疎外は全面的に消滅するのだとしても、それはいつのことになるのであろうか。歴史は数百年数千年単位で展開し、人生は数十年で果てる。一個の人生を歴史の進歩に捧げ尽くしたとして、その人自身としても（主観的）傍から見ても（客観的）その人生は疎外を免れたと言えるのだろうか。もし言えないとすれば、疎外克服のために尽くしたのだから、己れの身に蒙る疎外についてはアキラメろ、ということであろうか。[8]

第二の戦略はまさにその点を突く。根を断たなければ雑草はまたはびこるばかりだ、と言われても、ピンと来ないのだ。[9] なにしろ、歴史は数百年数千年単位で展開し、かけがえのない私の人生は数十年で果てる。とりあえず疎ましい雑草を刈り取ろうともがく姿を誰が非難できようか。たとえその対症療法的な努力が次の時代に対して無責任であり、自己中心的であったとしても。マイホーム主義は自力で(2)と(3)に対処しようとする努力であるし、毎年ひとりで海外旅行に出掛けるキャリア・ウーマンは(3)の疎外と格闘しているのかもしれない。また、脱サラして浅間山麓で有機農業を始めた若者の夫婦は、(1)の疎外を個別的にラディカルに克服しようとする（それによって自己と他者をも取り戻す）勇気あるケースだ。ここまで踏みきれない人々は、夏冬のレジャー、各種のギャンブル、週末の酒、気の合った者どうしの趣味の会、などによって辛うじて疎外に抵抗しているのではなかろうか。

さて、この観点から眺めた場合、宗教はどのように評価されるであろうか。

宗教は疎外克服の対症療法的な戦略の中の戦術としては、筆頭のものといえよう。世界宗教は言うまでもなく、素朴な

段階のものであってもすでに、宗教とは心理的にも発想の論理性においても集団性においても、人間に付きまとう疎外を今直ちに「克服」しようと望む人々にとっての最も組織だった武器ではないだろうか。その最大の根拠は、第一節で述べたように、宗教が人間固有の能力（目的的行為の根拠を問う、かつ、無限を欲する）からストレートに由来しているからであろう（これは、宗教と疎外の関係の第二の論点でもある）。

もちろんこれに対して、宗教ならざる立場（無神論としての唯物論もその一つ）から次のような判断を下すことには十分な理由がある。即ち、宗教はどんな種類の疎外であれそれ自体を克服・消滅させる方途とはなっておらず、主観的にそのつもりに思い込むだけである、と。つまり、宗教的信仰を通して「安心」を得ることによって現実の人生、身に被っている疎外を心理的にアキラメルことができる、というにすぎない、ということである。[10] だが宗教の側からは、そうであってどうしていけないのか、と反問する権利がある。繰り返しになるが、第一に「今この」疎外に対処することが主観的に最優先される、ということ（これが第二の戦略の動機であった）、第二にそもそも疎外は克服されうるのか、ということ。確かに、仮に疎外は永久に克服されえないもはのだとしたら（われわれはこの仮定に傾いているのだが）、宗教とはこれと付き合うに最も有力な、人間的な（自前の）手立てであることは認めなければならないのではないか。――以上が宗教の必然性（必要性）その二である。

これは、透徹した目から見たら明らかに欺瞞である（ニーチェの仕事）。だが、宗教に限らず、一生の間一切の欺瞞を排除して生きぬく人間がどれだけいるであろうか。もちろんこのとき、他のあらゆる理想も何らかの意味で必ず欺瞞性を帯びている、ということが承知されていなければならない（これを否定することは、別の悪しき欺瞞であろう）。私は、第一節で略述した宗教の必然性その一と、ここで確認した宗教の必然性その二とを併せて、人類に固有に普遍的な類的欺瞞、ないし超越論的欺瞞と呼びたい。この類的欺瞞をこそ、マルクスは阿片と呼んだのではないだろうか。[11] とすれば、あの言葉をめぐって、宗教の側もマルクス主義の側のこれまで共通の誤解を抱いていたのではなかろうか。即ち、マルクスは全的に否定されるべきものとしてこの比喩を用いている、と。本当は、宗教者は阿片で何が悪い、と言うべきであるし、唯物論者はこの阿片を容認すべきである（同時に自分たちは別の種類の麻薬を選んでいるにすぎない、と認めれば完璧である）。[12]

以上で疎外と宗教との連関についての第一の論点を終えたい。次に、宗教が人間の自己実現の能力と活動自体の疎外態である点について検討しよう。

Ⅳ

宗教が人間の自由な能力とそれに基づいた自由な活動の疎外態である、という点については、フォイエルバッハ以降宗教を対象的・批判的に論じる立場からすれば、もはや常識と言えるだろう。まず、神の無限性、絶対性、全知、全能、超越性と、どの属性をとってもそれらが人間の有限な質の無限化されたものであることは見易い道理である。このとき観念的な無限化そのものも人間の能力の本質的な特徴の一つである点もすでにわれわれは第一節で確認した。例えば、人間は現実に何かを知ることができる、ただしそれには限界が存する。この限界知を人間自身が観念的に無限化したものが神の全知である（知的直観）。

ところで神の役割を次のように三つに分析する見地がある（カント）。しばらくこれに則って、われわれの議論を進めてみよう。即ち、創造神、秩序神、審判神の三つである。神は質料を創造し、時空を創造し、法則を創造して、自然の世界を造った。その世界の秩序を彼は常にコントロールしており、いつでもこれに介入できる。人間に対してはどうかといえば、彼はそもそも人間の創造者でもあり、また人間の関わる世界（精神的なものも含む）を究極的に秩序づけており、いずれは（すでに？）人間の個々の一生に最後的審判を下す。ところで、ないものを未来に観念して、然るのちにそれを現実化するという創造行為が人間のものであり、自然から（無理にでも）秩序を発見し社会に無から秩序を与える（ノモス）のも人間であり、親が子を、司法が犯罪者を審判するのも人間業である。この、神と人間との明らかな類似（差異は無限か有限か、という点にのみ存する）をどのように捉えるか。あくまで人間が神の類似物として創造されたと考えるか（信じるか）、それとも神こそ人間の疎外態であると見做すか（信じるか）は論理的にはフィフティ・フィフティであって、まさに信仰の自由に関わる。本小論ではわれわれは、たまたま後者の立場に立っている、というだけのことだ。だから、両者は相互に傷つけあうことなく自分の立場を主張することができるのでもある。

もう一点、われわれの観点からすれば神とは世界と人生に関するwhyの問いへの絶対的な回答としての絶対者であった。そしてこのwhyとは元来は人間が己れの目的的行為にお

ける意図ないし目的を問う疑問詞であった。そこでこの問いにまつわる特徴を確認してみると、次のようになるだろう。①或る意図の下に特定の目的を立てた時点（過去）と、その目的の意図された到達時点（未来）とが明確である。即ち、現存をまん中にはさみながら始めと終わりがはっきりと区切られるということ。②その間のすべてのプロセス（合目的的な手立ての連続）が或る程度の自由度（未確定要素）を含みつつもほぼ明確に語られうる。③この問いへの回答としての、当初の意図ないし定立された目的は、あくまで観念的なものとしてある。――　これらの特徴と神をめぐる事情とを照らし合わせてみると、やはり対応関係は明白である。キリスト教の神観を例に取ってみれば、[13]①天地創造から始まって、最後の審判に至る、②「神はすべてお見通し」のみならず、③「すべては神の思召し」、ということである。

以上の検討から、われわれの立場からすると、神とは文字どおり超人（superman, Übermensch）であることが判る。super-というからには人間を越えていなければならない（有限に対して無限、等）。だが、super-*man* であるからにはその属性は人間的なものの無限化されたものでなければならない。[14]

問題はこの神が始めから、人間を支配する絶対者として要請される、という点にある。なぜなら、まず何よりも人間の存在の根拠として神は定立されるからである。だから、この人間からの要請（必要）が人間自身によってより完全に近い形で実現（成功）すればするほど、この観念としての神（共同幻想）は人間から超越し（人間の手を離れ）、逆にこれに対する人間の従属度が深まる（自己実現の成果が人間に対抗する）のである（注14参照）。これを人間の能力と活動の疎外態である、と言わないほうが奇妙なことであろう。

これが、疎外と宗教との連関の第二の論点であった。最後に、宗教が宗教自身の本質から疎外される様を少しく吟味することにしよう。

V

第三の論点は、言い換えれば歴史・社会・政治の中において宗教が果たしてきた（果たしている）役割のイデオロギー批判ということである。

ここで、宗教の本質とわれわれが考える要素を再確認しておこう。それは二つあった。第一に、人間をめぐる有限性を前にして、目的因的思考（why）とそれの無限化とを施すことによって、宗教的思惟が始まった、ということ（宗教の必然

性その一)。第二に、人間の自己実現と人間の有限性とから生まれる疎外に対処するに、必然性その一による宗教的思惟を我が身に対向させることをもって充てるということ。言い換えれば、人間の本質自身を疎外することによって疎外一般に対処するということ(宗教の必然性その二)。

ところで、歴史的に振り返ってみて、あるいは現在の姿を見た場合、宗教は上記の役割に加えて、社会的・政治的な役割も担ってきたし、今も担っていることは明白である。社会・政治・経済、総じて人間の歴史的過程が、それ独自の運動をなしており、独自の論理を有していることは、必ずても史的唯物論の立場に立たなくとも合意されるであろう。その歴史の論理に宗教運動が一つの重要な契機として組み込まれてきたのである。そのかぎりでの宗教の役割とはどのようなものであったのか。ここで歴史的検証に立ち入って議論をする余裕も用意もないので、次の諸点を確認するに留めておきたい(以下、過去形で叙述するが、併せて現在形でも読み込んでいただきたい)。

① すべての階級社会において必ず何らかの宗教が、その社会における主要な疎外の責任主体であるところの支配階級によって、自分が押しつけている疎外から被支配階級の意識を逸らすための、(暴力装置と並んで)最有力な手段として、即ち(ノモスの一環としての)イデオロギーとして利用されてきた、ということ。

② 宗教自体が政治的・経済的権力を握ったことも歴史にしばしば見られたことであったが、その場合、宗教自身がその時代その社会のすべての人間に疎外をもたらす責任主体であった、ということ。

③ 上の二つのいずれでもなく、例えばむしろ時の権力に抵抗する主体としての役割を担っている場合の宗教にしても、内部に向かってはどうしても一定の組織的・規範的規制を施さざるをえず[15]、そこから何らかの新たな軋轢がもたらされるであろうし、また宗教的自己実現以外の自己実現を阻害するという意味で、やはりこの宗教がその本質から外れた疎外の責任主体となることは避けられない(この事情は宗教運動に限られないであろうが)。

ほんの二例ずつ列挙するとすれば、ローマ帝国の国教となって以降のヨーロッパの長い歴史におけるキリスト教、江戸時代における葬式仏教と堕した仏教が①の例である[16]。また、サヴォナローラによるフィレンツェでの神聖政治、現在のイランのホメイニ政権が②の例となろうか。③の例としては、

秘密結社時代の原始キリスト教、紅巾の乱における白蓮教の秘密結社の内実が挙げられるであろう。

これらの点を宗教の逸脱、堕落として批判することはできるにしても、問題は簡単ではない。それは、おそらく他の疎外と同様に、この宗教の宗教自身からの疎外も、宗教という一つの文化形態への人類の自己実現から何らかの必然性をもって生成しているはずだからである。ひょっとすると、すべてが（悪しき意味での）「現実的なものは理性的である」ということになって、すべての批判、議論が無駄になりかねない。だが、この難問はもはやわれわれの当面の課題の範囲を越えている。

とはいえ、宗教と疎外との連関の第三の論点を終わるにあたって、次の点を指摘しておこう。それは、本節で展開した議論は、少々の置換えを施せば、逆に宗教から唯物論の側への批判として再構成されるのであろう、ということである（とくに前記②③）。つまり、唯物論の立場に立つ者としては、この議論を絶えざる自己批判の基準としても捉える必要があるだろう。

おわりに

われわれは本小論で、宗教を疎外との連関という視点に絞って検討してきたのであるが、「始めに」において断っておいたように、単にここでは今後の研究の方向性を示したにすぎない。われわれの前途は遼遠である。

なお、われわれは疎外に対する価値判断を保留したままここに至ったが、これもまた一人一人の自由に任せることにしたい。

最後に、次のことをもう一度確認しておきたい。それは、有神論（宗教）も無神論（唯物論はこれの一つ）も、ともに何らかの意味での絶対性を定立しこれを信仰することによって己れの世界観を根拠づけその環の閉じる、という点では兄弟である、ということである。とはいえわれわれは、本小論においてもっぱら、宗教的信仰の人間にとっての必然性（必要性）を論証し承認してきたのだし、また人類の過去および現在を見れば宗教を心の支えとする人間の数の方が圧倒的に多数であるという明白な事実がある。とすると、唯物論とは一体何であろうか。唯物論者は人間としてどこかへそまがりのところがあるのであろうか（この懐疑と、知的・思想的エリートという尊大な自覚とは紙一重であろう）。

かくてわれわれの次なる課題は、人間にとって唯物論はど

のような思想的意味をもっているかということ。および、唯物論と疎外との連関の解明、となるであろう。

（一九九二・一一）

注

（1）カール・セーガン編『異星人との知的交信』河出書房新社 p.206f.。

（2）ゆえに、ここで次のことを確認しておくことが大事である。即ち、労働が上記の目的的行為をもたらしたのではなくて、進化論的にいって源初的には、種に特有な二つの能力の組合わせが労働を可能にした、ということ。言葉を換えて言えば、労働は自由の生みの親ではなく、育ての親にすぎない、ということである。

（3）一方、目的的行為をめぐってのもう一つの疑問詞how（どのようにして、方法・プロセスを問う）を自然現象に当てはめてその因果関係を問い、しかもこれを無限化・唯一化・絶対化すると、唯物論という別の信仰が得られる。つまり、宗教と（確信的）無神論とは、何物かを絶対化して自分の世界観の根底に置く（それを信仰する）、という点では兄弟なのである。第三の道としては、徹底した懐疑論あるいは確信的な判断保留という態度しか考えられない。なお、科学的知見は本質的に仮説的（仮言的言明）であるがゆえに、どの立場にも或る程度共通して受け入れられるはずである。

なお、以上の点について（もう少し）詳しくは拙論「唯物論と宗教」（『寛容の倫理・非寛容の論理』大明堂一九九三・所収）を参照されたい。

（4）疎外と物象化との関係は今回は触れられない。なお拙論「リア王と疎外」（『雑魚の眼』埼玉大学教育学部社会科学科社会科学分野一九八六年度卒業論文集・所収）参照。

（5）この問題は、疎外が私的所有をもたらしたのか、それとも逆に私的所有が疎外をもたらしたのか、という若きマルクスのディレンマに戻る（『経済学哲学草稿』第一草稿、いわゆる「疎外された労働」の末尾）。彼はその後『ドイツ・イデオロギー』以降断固として後者の立場に立って論を進めるようになったことは周知のことであるが、この難問はもう一度検討され直してもよいのではないか。

（6）言い換えると、階級社会の止揚という人類最大の自己実現の成功が新たな質の疎外をもたらすだろう、ということ。

（7）マルクス、前掲書「疎外された労働」。

（8）このタイプの人生の〈正当化〉が宗教によるそれと類似している点については、ただ指摘するに留める。

（9）人間が何であれ自分のスケールに外れた事柄については鈍感であるのは、進化論的に言って合理的である。それはちょうど、人間が四つある物理学的力のうち重力と電磁気力は感じるが、（原子核の中の）強い相互作用と（ニュートリノのレベルにおける）弱い相互作用については全く感じないのと同様である。ただ

し今後、現在のような放射能汚染の環境が続くうちに、人間の中に強い相互作用を感知しうるような突然変異体が現われて、それがこの環境の淘汰圧に適合して新しいホモ科の亜種を形成する、というようなことが起こるかもしれない（これはブラックジョークのつもり。念のため）。

(10) 先述した、マイホーム主義以下の諸例についても同じことが言える。

(11) マルクス『ヘーゲル法哲学批判序論』。

(12) 直前に、宗教とは類的欺瞞だ、と述べたが、ここで少々訂正を施す必要がある。つまり、宗教を信仰している者に限らず、無神論者にしてもこの類的欺瞞を免れるものではない、ということである。

(13) 見られるように、われわれはこれまで主にキリスト教の宗教性を念頭において考察を進めてきた。そこで、本小論の議論がその他の宗教や、より素朴な宗教形態（例えばお稲荷さん信仰、とか）に妥当するのか否か、という問題が残るが、今後の課題としたい。ただ、仏教について一言すれば、確かに仏という存在はそもそも超越神ですらないとも言えようが、しかし還相した（衆生を救うべくこの世に戻ってきた）仏の融通無碍な超能力という表象は、明らかに（有限な）人間的能力を無限に延長した能力という意味での「超」能力であろう。

(14) ここで反論が予想される。即ち、超越神とは人間にまつわる有限性を超越しているという意味においてだけでなく、まさに人間の想像、思惟の一切を超越した存在者なのだ、と。だがこの主張に対してもわれわれは次のような考えを対置することができる。即ち、この究極的な絶対化こそ人間の思惟の抽象能力の極限であり、したがってそのように定立された（非定立の定立）超越神こそ人間の疎外態の極限の姿である、と。

(15) 宗教を構成する諸契機（たとえば、絶対者の定立とそれへの帰依、聖典、戒律、等）については、前掲拙論「唯物論と宗教」第三節を参照。

(16) 現行の日本国憲法においても問題が存する。即ち、すべての宗教活動は「信仰の自由」の下に種々の権利が保障されているが（例えば税法上の）、無宗教、唯物論の側にはそれらが同等には保障されていないのである。つまりこのことから、現在の日本においても依然として宗教一般がイデオロギーとして位置づけられている、と充分言うことできるだろう。

（しぶやはるよし　埼玉大学・総合人間学）

■文化時評

ヒューマン・タッチ

中河　豊

一　『民族の祭典』　あるランナーの勝利

一九九二年八月九日バルセロナ・オリンピックは最終競技男子マラソンの韓国選手の優勝で終わった。このランナーは日本人選手を振り切って優勝した。このときテレビの日本人アナウンサーは過去に日本国籍で朝鮮半島出身のランナーが優勝した事実を簡単に紹介した。

レニ・リーフェンシュタールの記録映画『民族の祭典』は一九三六年のベルリン・オリンピックの、やはり最終競技マラソンの優勝者、孫基禎をSon（ソン）の名で紹介している。このオリンピックではSonと同時にNan（南昇龍）が――かれも朝鮮半島のランナーであった――第三位に入賞し、二人の「ヤパーナー」が「日の丸」掲揚と「君が代」演奏によって賞賛されている。孫の記録は二時間二九分一九秒二のオリンピック新記録であった。「日本人」としてのかれの優勝を「東亜日報」は胸の日の丸を塗りつぶした写真で報道したと言われる。さらに当時の朝鮮総督府は「日本人」としての優勝であるにも関わらず、ソウルでのかれの歓迎を禁止し通学していた学校への登校をさえ禁じたという。

孫はサインの時に決して日本とかJapanとは書かずハングルあるいは英語でKoreaと記した。かれは『民族の祭典』では面長な顔をやや下に向けながら表彰台にたっている。その陰になった顔からは内面を読みとるべくもない。朝鮮半島出身の、しかも「やまと言葉」の名前ではないランナーが「日の丸」「君が代」によって表彰された事態は日本という国の過去の野蛮さを象徴している（創氏改名による矛盾の糊塗はさ

らなる野蛮でしかなかった。ベルリン・オリンピックの時点ではこれはまだ行われていない)。孫はバルセロナ・オリンピックではスタンドで韓国選手の優勝を見ていたという。

近代オリンピックは『民族の祭典』であり、常に「民族」問題を伴ってきた。バルセロナの女子マラソンの勝者はロシアの国家と国旗によって勝利を祝福されたが、かの女は少数民族であるチシ共和国に属するという。バルセロナオリンピックもカタルーニャ自治政府のアピールの場として位置づけられた。現地からの映像でもバルセロナの街にはスペインの国旗ではなくカタルーニャ自治政府の旗が多数掲げられていた。バルセロナ・オリンピックはカタルーニャ地方の民謡「鳥の歌」(チェリスト、パブロ・カザルスがその出自を示すためによく演奏したことで知られている)のメロディーで終わった。

二　確かな現実は?

民族の概念は曖昧である。本誌三一号の民族をめぐる討論において複数の論者は「民族」の虚構性について語っている。この概念がいわば真の現実を表現しているのではないとすれば、それはイデオロギーにほかならない。では今日の状況において確かな現実とは何であるのだろうか。

アンリ・ミシェルのいわば存在論的なマルクス解釈は「生きている個人」を真実の現実とみなす。かれによれば従来のマルクス解釈、プロレタリアートを疎外のプロセスを通じて自己を解放する主体とみなすことは、いわばドイツ的な伝統――それはマルクスの『ドイツ・イデオロギー』によって徹底して批判された――に属する。こうした論理は絶対的主体が否定的な経験を通じて具体的自由へといたるヘーゲルのそれと同一である。プロレタリアートの概念はヘーゲル的な弁証法に基礎づけられたアプリオリな構成物にすぎない。

ミシェルの意図は社会的な客観的な現実を個人から独立する存在するものへと実体化することを拒否し、社会に対する「個人の存在論的な優位」を承認することである。もちろんここで個人の概念は現代の構造主義が消去した個人概念、デカルト以来の意識と等置された個人の概念ではない。またそれはフォイエルバッハ的な類的人間といったものでもない。

真の現実、それは具体的な個人の生である。これは社会、階級、分業、イデオロギーといった「客観的な現実」によって規定されている。しかし、「諸個人の具体的な生」の規定要因であるこれら現実はいわば超越的、自存的ではない。それらは個人の内在において体験される限りで現実なのである。

これらの現実、社会、階級、分業、イデオロギーなどの概念は個人の生をぬきにしては理解できない。ミシェルは階級によって個人が規定されるという発想を逆転し、個人の具体的な生が抽象的な概念を生み出すとする。

つまりミシェルによれば、本来のマルクスは「生きている個人」を基礎とした存在論を基本的立場にしていた。マルクスにとって唯一の現実を規定するのはわれわれ自身である本源的な主体性である。この現実をマルクスは一八四五年に「実践」「主体的実践」と呼んだ。ここでいう主体性は意識と等置される古典的な「主観性（主体性）」とは異なる。むしろ「生」には「自分を変形する運動、欲望、労働、満足の反復」があり、これによって「生」は共同体を動かす「隠された原理」としての特徴を示す。「生きている個人」は自分の必要に適合させるよう世界を変形する。こうした中で「使用価値」が生み出される。これは生自身による生の無限の生産と再生産であり、「歴史」である。

ミシェルのマルクス解釈からすれば「マルクス主義の危機」において問われているのは経済システムでも政治体制でもなく、むしろ存在論である。市場経済論と「マルクス主義」との間には「自立的な経済的現実」が存在するという共通の信念がある。この共通性の故に両者とも破綻せざるを得ない。現代を特徴づけるガリレオ以来の近代技術は「客観的物質的プロセス」のみを承認する。技術は使用価値の生産の実在的プロセスに侵入し「労働の主体的な力」を排除する。しかしこの排除によって次第に交換価値の生産が不可能になる。この意味で「資本主義は死を宣告されている」のである。そして、この「運命の奇妙な共通性」は「個人の理論的実践的抹消」から生まれる。

ミシェルのこの理論的立場は普遍的な概念の実在性を否定し、すべてを個人に還元する存在論である。いわばこれは現代の唯名論として、「オッカムの剃刀」を絶え間なく研ぎ続けているといえよう。

こうした論理構成からすれば民族にしろ階級にしろ普遍的な概念は特定の歴史的状況において諸個人によって生産された観念であることになろう。ここにミシェルはニーチェによるイデオロギー批判の学問、「系譜学」をかれなりに再生する。それは普遍的な概念の起源を個人の具体的な生に求めて相対化する。

三　希望なき世界の希望　ヒューマン・タッチ

アメリカ合衆国のロック・シンガー、ブルーススプリングスティーンは九二年四月に『HUMAN TOUCH』『LUCKY TOWN』の二枚のアルバムを発表した。

かれの生きる国アメリカ合衆国はレーガン、ブッシュの共和党政権下で社会的矛盾を深めてきた。その中でこの国は国内矛盾を対外関係にすり替えてきた。経済的衰退の原因はアンフェアな日本の責任であるという日本バッシングのように、あるいは九一年の「湾岸戦争」での「勝利」では兵器の大量消費と日独からの戦費調達に成功したようにである。こうした中で合衆国は何を誇るのだろうか。この間行われてきた大統領選挙では「スーパー・パワー」という言葉がグロテスクなまでに使われた。あたかもこの言葉だけが合衆国の誇りうるものであるかにみえた。候補者は「スーパー・パワー（超大国）」という言葉をくりかえし用いた。一方の候補者は、「湾岸戦争」の勝利を誇り、他方の候補は合衆国が日本の首相によって同情（シンパシー）されるほどになっている現状の「チェンジ（変化）」を訴えたが、両者には合衆国が「スーパー・パワー」であり、あるいは「スーパー・パワー」であるべきだとの訴えは共通していた。

しかし自らが「スーパー・パワー」であると規定せざるを得ない状況はこの国の没落を端的に物語っている。景気後退、失業の深刻化を背景に大統領選挙の討論ではジョブ（仕事）をえることが議論の中心になった。

こうした状況でスプリングスティーンは何をメッセージにしているのだろうか。かれは現実の不確かさを表現し、その中での確実なものを探る。それは結局、個人のパースナルなふれあい、ヒューマン・タッチである。

スプリングスティーンの歌に支配的な気分は不確かさの感覚である。それは一流の土地に「ブルジョアの家」を買って五七チャンネルもあるケーブル・テレビを見ても見たいものがないと嘆く心情であり（*57 CHANNNELS*）、「悪」と「正」との区別が不確かであることを知りつつ恋人に誓う内面である（*CROSS MY HEART*）。また生きることは「願い」と「呪い」が交錯する経験である。ここでは「愛の青い鳥」が飛んでいる別の森が過去に多くの川を越えてきた人間をあらたに河をわたるように誘う（*WITH EVERY WISH*）。

こうした生あるいは自分の不確かさは他者の目において暴露される。「偉大な人間」「魅力的な王子」「白馬にまたがる王」といった「俺」も「賢くなった」恋人には今や「愚か者」として映る（*GLORIA'S EYES*）。自己のあり方すらも不確か

なものとして他者の目において暴露される。

こうした不確かな感覚においては確実さを見いだすためには「証」が必要である。「俺」は「俺の愛が本当であることを証明する」ために働き（*GLORIA'S EYE*）、「愛と真実の明白な瞬間」を求めている「俺」は「信念」ではなくて「証明」を必要としている（*REAL WORLD*）。またこの反面として「負けこんでいるギャンブラー」である「俺」がパラダイスを期待してさいころに賭けるという態度をも生じる（*ROLL OF THE DICE*）。

こうした態度、気分においてスプリングスティーンは「ほんとうの（*REAL*）」ものを求める。かれは「俺とお前と愛」を「本当の世界」へ持っていくと歌う（*REAL WORLD*）。また自分が「本当の男」であると感じるためには「ランボー」のような強さは必要ない。むしろ「お前の甘いキス」と「お前の愛」、そして「お前の愛が本当であるかを知ること」と「お前に俺の愛をすべて与えるガッツを見つけること」が条件であるという（*REAL MAN*）。ここで使われる「本当の」という言葉は既存のものではない理想を指示している。

スプリングスティーンが探り当てたもの、それはこのアルバムでは「ヒューマン・タッチ」である。かれは「俺は話しかける人と少しばかりのヒューマン・タッチが欲しい」と、そして「俺はお前を腕の中で感じていたい、そして少しばかりのヒューマン・タッチをともにしたい」と歌う（*HUMAN TOUCH*）。「ヒューマン・タッチ」すなわち人と人とのふれあいこそがかれの求めている本当の現実の基礎なのである。これに基づく理想的な共同体は「ラッキー・タウン」である。かれは「俺」が「ラッキー・タウン」に行くと歌う（*LUCKY TOWN*）。この街は「ブルース」を、つまり人間の悲しみの歌をもはや必要としない街であり、かれの理想であるだろう。

ブルースのいらない街、それは具体的な個人の人間的な願望に基づいて構築されるだろう。そのとき、個人は民族とか階級などの普遍的な概念にとらわれるのであろうか。

参考文献

井出耕也、「孫基禎のサイン」（『「文芸春秋」にみるスポーツ昭和史』第一巻、一九八八年）

Michel Henry : Sur la crise du marxism : La mort a deux visages, in : Les études philosophiques, janvier-mars, 1992.

Michel Terestchenko : Marx et l'ontologie de la vie selon Michel Henry, ib.

（なかがわゆたか　名古屋芸術大学・哲学）

■運動のなかの思想

〈青森からのレポート〉

核燃料サイクル施設反対運動

安藤　房治

はじめに

核燃料サイクル施設（以下、核燃施設とする）――聞きなれないこの言葉が私たちの耳に飛び込んできたのは一九八四年四月のことである。私たちは施設の実像を知るにつれ、その危険性に気づき始めた。この数年間に行われた新聞による県民世論調査でも核燃施設が「危険である」「安全性に不安がある」との意見が多数を占め、反対意見は根強い。たとえば、今年七月の地元紙の調査でも「不安」が四三％、「反対」が二六％、「推進」が一九％であった（「東奥日報」七月二三日付）。しかし、次々と既成事実が積み重ねられ、一部施設の操業がなされるなど、核燃施設の建設は、急ピッチで進行していることも事実である。ここであらためて、施設建設のもっている危険性、反対理由などを紹介しながら、青森での核燃反対運動について報告する。

一　「核燃」とは

核燃料施設とは一体なんだ。反対運動について報告する前に、読者の皆さんにこのことについておおよその説明が必要であろう。

まず「核燃料」についてである。

天然のウラン鉱石に〇・七％含まれている、ウラン二三五に中性子という素粒子を当てると、その原子核が不安定になって二つに割れる、つまり核分裂を起こして中性子と熱エネ

ルギーを放出する。こうして生じた中性子が別のウラン二三五にぶつかると再度核分裂を起こすという具合に連鎖反応を起こし、その結果膨大な熱エネルギーを放出するウラン二三五が核燃料の一つということである。

また、天然ウランに九九％含まれているウラン二三八という物質は、中性子を吸収するとプルトニウム二三九という物質に変化し、このプルトニウム二三九も、ウラン二三五と同じように核分裂を起こし、熱エネルギーを発生する、つまりプルトニウムも核燃料というわけである。どの程度の熱エネルギーを発生するかということは、広島と長崎の原爆の破壊力、殺傷力を見れば明白であろう（原爆の威力は、熱エネルギーだけでなく、爆風や、放射線によって発揮された）。広島はウラン二三五、長崎はプルトニウムが原料であったことはよく知られていることである。

核燃料による熱エネルギーを発電に利用しているのが原子力発電所である。

原子力発電を維持するための核燃料の流れが「核燃料サイクル」と呼ばれている。具体的には、わが国の発電所の大部分のタイプである軽水型発電炉の場合、ウランの採鉱→精錬→濃縮→転換→燃料加工→原子力発電→使用ずみ燃料の再処理→放射性廃棄物の処理・処分→プルトニウムの保管と再利用という流れになる。

青森県六ケ所村の核燃施設にはこの流れの中の「ウラン濃縮」工場、「再処理」工場および「低レベル放射性廃棄物貯蔵施設」「高レベル放射性廃棄物一時貯蔵施設」などが含まれている。

二　なぜ反対するのか

なぜ、これらの施設建設に反対するのか。

まず第一に、これらの施設自体の安全性に問題があるということである。安全性に対する不安は一九八六年に起きたチェルノブイリ原発事故の後、急速に強まった。全国的にも原発の安全性に不安を持つ声や運動が高まったのであるが、青森もその例外ではなかった。そればかりか、核燃施設は原発以上に危険であるとの認識もまた深まった。

それには根拠があるのである。たとえば、再処理工場は最も危険性が高い施設であると言われている。再処理工場には、全国の発電所の使用済み燃料が持ち込まれる。その燃料は原子力発電所では固い金属で覆われ、放射能が漏れないように

されているが、再処理工場では、その金属がはがされ、プルトニウム抽出のために酸性の強い硝酸銀で溶解されることになる。したがって、再処理工場からは、常時放射能が空気中および海水中に放出されるがその量は、原子力発電所が一年間かかって放出する量を一日で放出すると言われるほどに膨大である。また、廃液は強い放射線を出すばかりでなく、硝酸銀を含むため腐食性が強く、たえず廃液が漏れ出す危険にさらされている。

再処理技術は未だ確立されてなく、わが国唯一の東海村の再処理工場はトラブル続きで思うように実績が上げられていない。日本原子力研究所の元研究員である市川富士夫氏は「六ケ所村の再処理施設は確立した安全な技術による生産施設ではなく、未確定技術による巨大な実験施設である」（「核燃サイクル問題シンポジウム予稿集」一九九二年八月）と断定している。

第二に、核燃施設建設が進められている周辺環境の劣悪さである。たとえば、再処理施設の敷地直下に、落差一五〇～三〇〇メートルにおよぶ二本の活断層があり、また低レベル放射性廃棄物貯蔵施設は地下水位以下に建設されるという乱暴さである。この地下水の豊富な土地に、コンクリート製の施設を造り三〇〇～四〇〇年間管理しようという計画である。さらに、施設南方に近接して射爆撃場、その南方には米軍三沢基地があり、施設上空を年間四万回以上戦闘機が飛行しているという事業者の委託による調査結果が出されている。

このように安全性が未確立で、危険な施設の建設は、農漁業を中心とした生産、安全・健康を望む青森県民の生活への直接的な脅威となる。これが、第三の反対理由である。

現在は、安全・健康食品ブームなどとよばれ、無農薬、低農薬に対する国民の関心が高い。農民政治連盟や農協青年部など農業四団体が、いち早く核燃反対運動に立ち上がり、現在も運動を続けているのは、農産物の放射能汚染に対する現実的心配が強いからである。食品汚染に敏感な都市消費者に顔を背けられることは、農業従事者にとっては、大きな打撃である。

実際に汚染に至らない場合でも、核燃施設のトラブルや放射能漏れによる価格低下の恐れもある。これは「風評被害」と言われるものであるが、これまでも敦賀原発の放射能漏れ事故の時に福井県の魚介類の市場価格が急落した事件もあり、風評被害の発生は現実性が高い。

九〇年一一月の「朝日新聞」の世論調査では「核燃料サイ

クルは農作物や水産物の売れ行きに悪い影響を与える」と答えた人が六二%にも上ったことでも、核燃施設が青森県の基幹産業である農漁業に悪影響をあたえることに対する県民の不安の高さがうかがえるだろう。

三　これまでの反対運動

核燃施設の危険性を県民に訴え、反対世論の喚起するために、日本科学者会議のメンバーを中心にした活動が果たしている役割は少なくないと考えている。

日本科学者会議のメンバーを中心に「核燃料サイクル施設」問題を考える文化人・科学者の会を結成し（八四年一〇月）、県内で初めての核燃問題でシンポジウムを開催した（同年一一月）。これまで単行本を二冊発行（「科学者からの警告・青森県六ヶ所村・核燃料サイクル施設」「科学者からの提言・『核燃』は阻止できる」）し、メンバーが講師を務めた学習会、講演会は無数である。また農協青年部や労働組合などの協力を得ながら核燃料サイクル施設問題青森県民情報センターを設立し、現在隔月で、一〇〇〇部程の情報誌を発行し続けている。

農業関係者では八五年四月に農協青年部と婦人部が総決起集会を開催し、八七年九月には青年部、婦人部と農民政治連盟および農協労組が共闘組織を結成した。八八年四月には約一四万名の農業者からの署名が集まった。県内農協の半数以上で核燃反対決議があがり、八八年一二月の県農協・農業者代表者会議で核燃白紙撤回が決議された。

一九九〇年四月、農業者実行委員会と県生協連との呼びかけで、核燃阻止懇談会と言う反対運動団体の〝共闘組織〟が結成された。これには労働組合や市民団体など一一団体が結集した。核燃阻止懇談会が中心となり、自主ヒアリングの開催、五〇万人署名（五二万名達成）、県知事選での反核燃統一候補の擁立などの運動が取り組まれ、知事選挙では統一候補が、これまでの革新系候補としては最高の二四万票を獲得し善戦した。

事業者や県などの推進側は、反対世論や反対運動の盛り上がりを無視し、また、無料での現地見学会などを持続的に組織し、賛成世論形成も行いつつ、次々と施設建設の既成事実を積み重ねてきている。今年（九二年）の主な推進の動きを紹介すると、ウラン濃縮工場の本格操業（三月二七日）、高レベル放射性廃棄物貯蔵施設の着工（五月六日）、低レベル放射性廃棄物貯蔵施設に関する安全協定の締結（九月二一日）などである。

四　これからの見通し

県民の反対世論の高まりや運動の展開にもかかわらず、着々と既成事実が積み重ねられてきているが、運動の見通しについて考えてみたい。

先に述べたように、核燃施設に対する反対世論は高い。にもかかわらず、知事選挙では核燃推進の自民党公認北村氏が勝利し、核燃反対を訴えた統一候補が破れ、また昨年四月の県会議員選挙では、社会党や共産党が大敗した。県民は、「遠い危険」よりも「近くの利益」を選択したといえる結果であった。

しかし、知事選挙の結果をつぶさに分析すると、県内六七自治体の内、一市、六町、四村で第一位の得票数であった（三人立候補）。主として津軽地域であったが、この地域では「核燃問題を青森県の将来を占う地域問題、県政問題、住民自治の問題としてとらえ、地域住民が一体となって核燃に関する草の根学習会を初め、自治体への要請など日常的な住民運動が積み重ねられていた。」（日本科学者会議青森支部「核燃」問題研究委員会：核燃と青森県の経済・社会、「核燃サイクル問題シンポジウム予稿集」一九九二）

この八月青森市で開かれた「核燃サイクル問題シンポジウム」（日本科学者会議青森支部・日本科学者会議原子力問題研究委員会主催）では、上述のような県民の動向をふまえて核燃運動の展望が議論された。

核燃反対運動の中心的な担い手の一人でもある元浪岡町長の平野氏は「核燃がなければ私たちは生きられないのかという問いかけをもう一回やっていく必要がある」と述べ、また六ケ所村で酪農業を営みながら核燃反対の立場を鮮明にしている農協理事の佐々木敏氏は「核燃というのは副産物であって、やはり主産物である地域づくりを通して、村民なり県民なりと結びついてそこで初めて、やはり核燃の問題は地域づくりにとって大変な問題だなということになってくれば、しめたものだなあと思います」と指摘した。

核燃施設の立地が、青森県の基幹産業である農漁業の発展にとって重大な脅威である、その限りで青森県の地域作りのカベとなることをどれだけ多くの県民が自らの認識とすることができるのか、つまり「遠い危険」が「近くの危険」でもあることを県民自身が学ぶ以外には運動の展望は開けないのである。

おわりに

核燃施設問題は、当然ながら青森県民だけの問題ではない。このことが最近鮮明になりつつあるのではないか。

ソ連の崩壊に伴って、同国が核兵器の原料として保有していた高濃縮ウランやプルトニウムを放出する（外貨稼ぎ）動きがあるために、六ケ所村に建設が予定されている核燃サイクル施設の目的の一つであるウランやプルトニウムの生産の意味自体、したがって核燃サイクル施設設立の意義が問われてきている。国際的な核軍縮の動きの中で、プルトニウムの生産を急ぐ日本に対して、核武装するのではないかとの各国の警戒感は強まりつつある。北朝鮮の再処理工場の建設が国際的な核査察の対象とされたが、六ケ所村の再処理工場は、プルトニウム生産工場でもある。

核燃推進の立場である東大教授の鈴木篤之氏は「再処理技術の平和目的から軍事目的への利用の可能性を将来にわたって皆無と断定するのは難しいようです。そこには、政体の変化とそれに伴う国としての意志決定の変化があり得るからです」（『原子力の燃料サイクル』、電力新報社、一九八五）と述べている。核兵器工場とも成り得る施設であることを、日本国民一人ひとりが肝にめいじておく必要があろう。

また、現在フランスからわが国に向けて返還・輸送されているプルトニウムの海上輸送に対しては、これまで行われてきた核物質の輸送以上に、南太平洋諸国や東南アジア諸国からの反発も強まっている。

青森県における核燃施設の建設の是非は、日本の原子力政策、核政策にかかわることでもあり、日本国民すべてにその判断・選択が求められているのである。

（あんどうふさじ　弘前大学・核燃サイクル問題青森県民情報センター事務局長）

■トポス

PKO等協力法とカンボジアPKOへの自衛隊派遣

近藤　真

一九九二年六月一五日PKO等協力法案が自公民による共同修正を受けて、国会で強行採決された。この法律に基づき九月一七日自衛隊のカンボジアへの派遣が強行された。

まず、PKO等協力法とは何であろうか。第一に、PKO等協力法とは「等」が付くことから判る通り、これは国連の平和維持活動のみに協力する法律ではない。その第一条には、国連であろうとなかろうと国際機関の「人道的な国際救助活動」およびPKOに協力するとある。つまりPKOでない活動たとえば湾岸戦争の時のアメリカ指揮下の多国籍軍にも後方支援等で協力することも可能にする法律ともいえるし、外国の紛争で停戦合意があり、その国が同意すれば、自衛隊海外派兵はできることになる。第二に、この二つの平和協力業務では、この法律の第九条に海上保安庁の船や飛行機を乗組員ごと、自衛隊を部隊ごと（当然、戦闘爆撃機、戦艦、ミサイル戦車付で）派遣できるとある。この場合身を守るためなら自衛隊はどんな武器でも使うことができる。ただし、PKOの場合は国連で武器の規制がある。第三に、国連または国連非加盟国への国際平和協力隊の組織のために、第一二条で首相に要請されれば「関係行政機関の長は、職員を協力隊に派遣するものとする」とあり、また第一一条により首相は、地方公務員や民間団体からも協力隊に広く動員しなければならない。公務員も民間も海外派遣業務命令に従わねば解雇の危険がある。さらに第二六条からすれば、対価さえ払えば民間からの物資の徴発も可能である。結局、国民全てに協力を呼び掛け、国家総動員体制につながるものとなっている。

次に修正部分について考えてみたい。第一に、自公民修正は何を修正したかといえば、自衛隊の組織的な武力行使を伴う海外派兵の際には国会の事前承認を要請していることである。政府原案では国会で質問されないかぎり事後報告さえしなくてよかった。修正案はその点ではよりましであるが、国会多数が事前承認したら自衛隊の海外派兵は合憲になるのであろうか。しかも、問題なのは国会閉会中は事後承認を認めることである。首相がもし派兵したければ国会を閉会にすればよい。また、事前承認にかけるのは武力行使を伴う組織的

な派兵だけであって個別自衛官をＰＫＦ（国連平和維持軍）や多国籍軍の武力行使に派遣するのはノーチェックである。また武力行使を伴わない後方支援活動なら組織的派兵もノーチェックである。しかも国会で事前承認を取った後で「実施計画」を変更することもできる。具体的な中身を定める「実施要領」に至っては国会にも見せないこともあると政府はいう。しかも事前承認の審議は衆院で七日、参院で七日以内に決議するとあり、国会に中身のある議論をさせない規定であり、議会制民主主義は実質崩壊となろう。修正部分にはＰＫＦ参加承認の基準として「基本的な五原則」が出てくるが、五原則とは何かの具体的な規定がない。自公民は「①停戦合意②受け入れ同意　③中立性　④問題発生時の中断・撤収　⑤必要最小限の武器使用」と説明するかもしれないが、法案の中にはすでにその合意も中立性も整わなくとも派兵できる予防ＰＫＯの規定があり、自公民三党のいう参加五原則と法規定はすでに一致しない。第二に、武力行使を伴う組織的海外派兵については「別に法律で定める日までの間はこれを実施しない」と凍結するが、実施するもしないも一年半前までは政府自身がそれを違憲だと答弁していた。その時の自公民三党合意も自衛隊とは別個にＰＫＯ協力組織を作るとしていたが、世論調査でも国民の過半数が反対しているのに自衛隊海外派兵法を強行採決した。このように政府も三党も猫の目のように言うことが変わるのだから、凍結解除も時間の問題といわれてもしかたあるまい。三年後に見なおすと規定するが、三年後の参院選で与野党逆転解消が成れば凍結解除するということであろう。一九五四年の参院国会決議は海外派兵禁止を自衛隊合憲の証としていた。この修正も憲法の第九条とは明白に矛盾するといわざるをえない。

最後に、ＵＮＴＡＣ（カンボジア暫定行政機構）への自衛隊の派遣の意味を考える。まず、カンボジアは、旧日本軍に侵略された地域であり、カンボジア政府の思惑はともかく国民感情の反発は必至である。また自衛隊の行動にまといつく旧日本軍の侵略の影を見逃すことはできない。一九四〇年六月からのインドシナ侵略（「仏印進駐」）においてサイゴンの旧日本軍は、四一年八月二日カンボジア侵攻作戦を開始し、まず、現在の第一国道からプノンペンに入城し、次に、三つの旧仏軍基地のあるプノンペン、コンポントラィ、シェムレアプを占領し、最後に、四五年三月仏軍を武装解除し（「仏印処理」）、インドシナ単独占領に乗り出し、敗戦までに二〇〇万人の餓死者を出した。自衛隊もカンボジアへの派遣先を当初思い出

の第一国道にしようとしたが、ほとんど破損なく断念し、それで地雷がなく安全ということで、コンポントラィをはさむ第二国道、第三国道の補修にむけ現在旧日本軍跡地に宿舎を構えている。しかし、これはウォーミングアップで、本命はシェムレアプのある第六国道の補修だという。第二、第三以上に重要な幹線道路だが、ポル・ポト派の支配地域に近く、UNTACの手付かずの危険地帯という。UNTACの代表明石康氏は来年五月の総選挙を実施し九月まで事実上カンボジアの最高権力者となるが、日本が最大のパトロンなので日本向きの顔になることは避けられない見通しである。日本の支配層は、彼を利用して何を追体験しようとするのだろうか。自衛隊幹部の言うように、PKO参加の意義は自衛隊に平時にしかも国際的な実戦の舞台を与え、日本の戦略目的（石油や海外権益の確保など）に貢献するということ（陸戦研究一九九〇年一月号）だとすれば、カンボジアPKOへの参加は、国連に国際貢献を印象付け日本の常任理事国入りへの国際的支持を取り付け、国民を海外派兵に慣らし徴兵制に引き込み、国連旗を立てた自衛隊でアジアでの米軍削減で生ずる軍事的真空状態を埋めるような世界戦略に着手し、インドシナ半島と南沙諸島などその近海に眠る豊富な石油その他の資源への実効的な利権獲得をめざす突破口を意味しよう。しかし、「小沢調査会報告」の指し示すようないつか来た道にはアジア諸国民の反対だけでなく、米国の圧力もなしでは済むまい。

私達には、アジア諸国民、第三世界、非同盟諸国、国連総会と連帯して、多国籍企業と帝国主義体系の世界支配システムを変える、平和と緑のためのNGOを中心とする草の根からの国際的な闘いが求められている。それが憲法とも合致する真の国際貢献であろう。

参考文献

緑風出版編集部『PKO問題の争点』緑風出版、一九九一年
プレイボーイ別冊『誰も知らないPKO』集英社、一九九二年
自由法曹団「国連平和維持活動協力法案の五つのポイント」、「国民をあざむくPKO再修正案」赤旗評論特集版七七八号、七七九号、八〇七号、八〇七号
和田正名（赤旗元ハノイ特派員）「自衛隊派兵計画のいつか来た道」赤旗評論特集版八一八号
小林武、三並敏克編『いま日本国憲法は』法律文化社、一九九二年
森英樹『憲法の平和主義と国際貢献』新日本出版社、一九九二年
サンダーバードと法を考える会編『きみはサンダーバードを知っているか』日本評論社、一九九二年

（こんどうまこと　岐阜大学・憲法学）

■書評

大江泰一郎 著
『ロシア・社会主義・法文化』

〈評者〉 佐藤尚史

「反立憲的秩序の比較国制史的研究」という副題をもつ本書は、二〇世紀社会主義の個性的特質をなし、またそれを崩壊に導いた体制的要因のひとつと考えられる「人権」や「人民主権」の欠如問題、広く言えば、「社会主義社会の社会秩序」という問題に、「比較国制史」という方法をもって取り組んだ意欲的な著作である。それは同時に、国家が存続する社会主義社会における政治的リベラリズムを再評価し、新たな社会主義像（「自由主義的社会主義」）を提示するものでもある。

著者の結論は、「旧ソ連に成立した社会主義は『反立憲主義的』ないし『反＝法的』社会主義と呼びうるものであるが」、それは「社会主義そのもののイデオロギーや近代ロシアの単なる後進性によってよりも、むしろ近代以前のロシアにおいて形成され伝統として定着し永続化してきた法文化ないし法秩序の類型的特質によって説明されるべきものである」というものである。この「法秩序の類型的特質」を規定するものは、法の「歴史的類型」を規定する所有形態からは相対的に自立した法の「比較文化史的類型」であり、それは政治的支配に対抗する、諸「団体」の自律性を中核とする「社会」の自律性のあり方によって基礎づけられる。そこには、国家権力が身分・地域・個人の「主観的権利」の対抗をうけ、それによって制約されてきた発展類型（契約的制約を帯びた西欧の制限君主制）＝「レヒト（権利＝法）的法秩序」と、君主がかかる社会の側からの対抗をうけず、自ら定立する「客観法」（法律）にのみその権力の制約根拠を求める類型（ロシアの専制）＝「行政規則」的法秩序とが歴史上析出される。そして、①マルクスの「共産主義社会」論はその社会秩序という点で致命的な「空白」があり、②ソ連ではこの「空白」がそれとは自覚されないまま、マルクスが暗黙裡に想定していた社会秩序（西欧的な「市民社会の論理」＝「社会による国家の再吸収」の前提）とは類型的に異なる秩序（伝統ロシアの反立憲主義的政治文化＝「人民専制」）によって充填された、という認識が示される。このロシア的伝統を再生産した反立憲的社会主義の社会的基盤は、自律性を奪われた強制団体（国有企業、コルホーズ等）によって構成されるライトゥルギー体制の復活・再生産であった。

マルクスの「空白」を彼の意向に即して埋めるものとして、著者が着目するのは、ローザ・ルクセンブルクの提示した「市民社会における活発な公共生活」と「政治権力に対する公共的統制」を装置した政治形態である。そして、ロールズの正義論をふまえつつ、公共性を我ものとするまでに成長した「自律的な市民社会」を基盤とする社会主義が「自由主義的社会主義」として展望されている。

そこで問題は経済社会の次元での社会主義論（所有論等）と結びつけられねばならないと思われるが、二〇世紀社会主義の総括という現代的課題からして広く検討されるべき著作である。

（日本評論社　七八〇〇円）

（さとうたかし　東京大学・社会主義法）

■書評

尼寺　義弘 著
『ヘーゲル推理論とマルクス価値形態論』

〈評者〉　山本広太郎

さきに『価値形態論』（青木書店、一九七八年）において、精力的に宇野理論の批判を展開した著者による、マルクス価値形態論研究第二弾である。

前著で、著者は「ヘーゲル判断論とマルクス価値形態論」との関係を論じているが、その「あとがき」で、マルクスの価値形態論とヘーゲル推理論との関係が残された課題であると述べていた。この課題を果たしたものが本書である。

大別すると、本書は、「第一部ヘーゲル推理論とマルクス価値形態論」と、「第二部初版『資本論』価値形態の研究」とからなり、各部はそれぞれ二つの章から構成されている。

第一部の第一章「ヘーゲルの推理論」は、ヘーゲル推理論の解説であり、難解なヘーゲル推理論へのアプローチを助けてくれる。

第一部の第二章「マルクスの価値形態論」において、著者は、マルクスの価値形態の第一形態「単純な、個別的な、または偶然的な価値形態」を「個別的価値形態」、第二形態「全体的な、または展開された価値形態」を「特殊的価値形態」、第三形態「一般的価値形態」を「一般的価値形態」（これはそのままに）と把握し、そこから、三つの価値形態が「個別―特殊―普遍」の推理形式をとるとしている。

「要約して言えば、価値表現の形式は、一商品の価値が他の一商品で表現されるか、あるいは、一商品の価値がすべての他の商品で表現されるか、あるいは、すべての他の商品の価値が唯一の商品で表現されるか、という三つの形態をとる。この三形態の『内在的で必然的な連関』が、価値概念の自立化すなわち判断形式、および判断形式相互の関係すなわち個別―特殊―普遍という推理形式によって明示されている」。

価値形態の第一形態、第二形態、第三形態の関係を、「個別―特殊―普遍」（一般）の推理形式と把握するのが著者の主張であるが、それゆえ、著者は、第二形態が第一形態と第三形態の「媒辞の位置」にあるとしている。

「上の価値形態の展開において、特殊が個別と普遍とを連結する必然的な『唯一の媒介項』の役割を果たしている。形態Ⅱ（第二形態）は、それの『基礎的要素』が形態Ⅰであり、さらにそれの『転倒された、または逆の連関にされた』価値形態が形態Ⅲである。かくして形態Ⅱは、価値形態が価値概念に照応する表現形態をとるための媒辞の位置を与えられている。形態Ⅰと形態Ⅲにたいして、形態Ⅱは媒介する主語の位置にあり、価値形態全体を有機的な連関においている。

マルクスの価値形態をヘーゲルの推理論との関係で論じたものは、従来ないでなろう。それだけに著者の主張は刺激的であり、学ぶところの多いものである。

そのほか、本書では「価値物」、「価値体」についての論争問題、「等価物」概念の二義性、価値形態の発展における「逆の連関」についても著者の見解が展開されている。価値形態研究に新たな問題を投じた書であろう。

（晃洋書房　二四〇〇円）

（やまもとひろたろう　大阪経済法科大学・経済学）

■書評

『教養とヒューマニズム』

村瀬　裕也　著

〈評者〉　加藤恒男

書名は地味であるが内容はアップトゥデイトな課題に応えた、非常に刺激的な書である。これに刺激を受けて若い知性が大いなる飛躍を実現することを期待したい。著者は気鋭の東洋哲学の研究者として知られているが、職場でも全国的な学会等においても一般教育の改革と研究において旺盛な活躍をされており、本書にはそれに関連して書かれた諸論文が収録されている。「職務上の仕事を単に避けられぬ雑務として忍ぶにとどめず、これを一個の学問的な探究領域として仕立てる」ことを企図されたというだけあって、著者が大学教員としての日常の職務をこなすことにおいて自らの研究者としての姿勢を常に堅持し、あくまでも研究者として仕事に取り組まれていることが窺われる。本書は「主題の重要性」だけでなくすぐれた内容によっても、かならずや「この主題をめぐる共同の知的探究を促す機縁」となるであろう。

「一、高等教育における教養理念の確立のために」は昨年の大学設置基準改定を踏まえてその直後に書かれたものであり、内容的にも本書の骨格をなすものといえる。同上改定により「高等教育が一途に『専門学校』化してしまう恐れ」と同時に「専門教育の側もまた自らの在り方を反省する媒介契機を失い、効率的な労働力配置とのみ結合した盲目的な専門主義に頽落することは避けられない」ことを懸念する立場から、「専門教育と教養教育との調和によって成り立つ教育体系をユニヴァーシティの場に樹立すること」が提起されている。

著者が、中等教育の教育状況が「受験教育」、「競争教育」化し、そもそも教育全体が中教審路線と臨教審路線のもとに晒され、さらに「新指導要録」を強制されるところまで到達する一貫した路線のもとで、一般教育のたその唯一の制度的保証であった旧「大学設置基準」が改定されたのだということに注意を促しているのは極めて重要なことである。この点は今後の大学改革においてたえず立ち戻らなければならない要点であるとすることに同感するものである。すなわち多くの大学で（特に専門教育の立場から）教養部等へむけてなされている批判として問題化している学生の基礎学力不足といわれる問題は実は、中等教育段階における問題であるということである。それは「主として一般教育に属すべき能力の未成熟」にあるということである。したがって、旧設置基準に最低単位数等の定められた大学の一般教育はいわば最後の砦としてますます重要性を高めていたのであるいえよう。以下この点についての思想史をふりかえることによって教養の積極的意義が解明されている。

まず職業と教養の一体化された把握の思想についての議論をふりかえる作業がなされているが、著者の研究のスケールの大きさを感じさせる第一の部分である。ヘーゲルにおいては、職業は客観的には全体を代表しており、人間は職業を持つことによって普遍的なものに参与することができ、且つこうしてのみ教養を獲得することができる。かくて人は自由を獲得する。続いてマルクスの少年時代の職業選択にかんする論文の考察を通して、ヘー

ゲルの教養理念が体現されていることが確認され、さらにマルクス思想における労働の疎外とその止揚の問題が自由時間と教養の意義を明らかにする道として示されている。さらにあしき教養主義についても歴史的に考察されている。第二に、専門職及びプロフェンショナリズムの問題について、ジョージ・カルトゲンの考察を通して明らかにされている。彼は広義の専門職を対象にしており、「理性的説得」や「共通価値」とはむしろ一般的な理性と良識の問題（教養）であること、および専門職という仕事への献身が説かれていることに対して教養の意義が対置されている。職業と専門との関係についての積極的な例としてオルドリッジの核兵器開発の職業から平和のための活動家に転じた経験が讃えられている。教養と専門との独自性格および両者を媒介する教養的知性の意義が明らかにされている。第三に、教養の一般的性格について、「無教養の性格」に対立するものとして明らかにされている。最後に、教養教育の意義と内容について、単なるディレクターではない、教養を欠いた専門家でもない人間の養成、教養と専門の両方の教育が必要となっていること、および教養教育の内容はいかにあるべきかが提示されている。人類の普遍的課題に接点をもつ主題性と総合性を要諦とする教養教育は、その専門諸科学の成果の上に築かれなければならない。その場合成果のエッセンスが教養の糧となるべく「ヒューマナイズ」され、さらに「総合化」（「精神の全体性」ないし「統合的精神」の意）されなければならない。次に主題設定の柱とされるものが挙げられている。Ⅰ、科学そのものを人間の知的・歴史的営みとして対象的に考察するメタ理論的な領域、Ⅱ、歴史的・社会的・政治的な実現に関わる問題群、Ⅲ、芸術やスポーツなど、それ自体において自己達成価値を有する分野、の三つである。さらに古典教育が陶冶にかかわる手段としては最高と評価されているなど随所に顕著の見識の高さが滲み出ている。

「二、ヒューマニゼイションの学問性について」においては、上記教養のヒューマンゼイションについて展開がなされ唯物論研究協会会員を含め現代の知性と言われる人々の本が素材として扱われている。そして学問的疎外の止揚が、専門性の積極的評価のうえに行われなければナラス的な無教養に堕することにも触れつつ、鑑賞する側の創造に果たす役割が強調されている。学問性の諸特徴としてあげられるのは次の諸点であるが、多岐にわたる分野の考察が実例に即して行われている。〔1〕歴史化、〔2〕方法の鮮明化、〔3〕課題化の認識、〔4〕クリティシズム、〔5〕表現性。

この他、「三、教養としての総合」において大学の総合科目の研究、「四、ヘルマン・ヘッセ『ガラス玉遊戯』における『総合』理念の性格」において作家の新研究、「五、伊藤仁斉の学問における哲学と道徳的教養」において問題提起的な仁斉評価、「六、ブレヒトのガリレイ像」において演習科目での実例、「七、一般教育演習における表現と討議」において教育実践総括、「八、中学校における部活問題」において大学生における問題点の原因の一つとしての中学校教育の問題、以上のような多岐にわたる問題が明らかにされている。戸坂潤を思わせる論理が魅力的であり、広く哲学や文化の問題を考察する場合にも絶好の検討素材となりうる高著である。

（白石書店　六一八〇円）

（かとうつねお　中京女子大・哲学／倫理学）

●短評

神谷　昭典　著

『日本近代医学の相剋
——総力戦体制下の医学と医療』

医療図書出版社　三六〇頁　四一二〇円

彼の日本近代医学史研究はつとに定評のあるところであるが、前著『日本近代医学の展開』に加え今回の出版で近・現代史の一角に医学史を完全に定着させた感がする。作品としての完成度も高い。第一次大戦に入っていくプロセスにおける医学と医療政策を明らかにし、731部隊などの罪はもちろん、それなりの自主的努力という側面があったことをふくめ解明したのが本書である。衆目の注がれるところとして、青木文次というキリスト者医学生・医師の生と死を描いた「ある青年医師の生涯」はまるで優れた小説のように魅力的である。軍隊組織についての説明など戦争をしらない読者にも理解しやすいように配慮されている。富国強兵政策のなかで医学と医学教育、医療一般のもった意義は何であったのかを問い続け究明してきた著者の研究は本書で一つの大きな段階をなすことになった。

●短評

井尻　正二　著

『理論の勉強と自然保護問題』

地学団体研究会　三八頁　四五〇円

地団研ブックレットシリーズの②として刊行された本書は、「一九九一年十一月に行われた、地学団体研究会恒例の、理論の学習会での同名の講演を冊子にしたもの」で、前半は、自然科学者に哲学の勉強を勧める自然科学者向き哲学入門となっており、後半は、自然保護についての疑問の提出となっている。

前半では、『岩波哲学小辞典』や『ヘーゲル用語辞典』などの哲学辞典の紹介、マルクス、エンゲルス、レーニン、ヘーゲルなどの読み方などが述べられており、哲学研究者にも参考になる点が多いだろう。後半の「自然保護の問題」では、自然保護を呼びかけるのではなく、むしろ、自然保護の運動の在り方に疑問を投げかけている。この点は、賛否両論が分かると思われる。

本書の入手は、地学団体研究会（☎03—3983—3378）へ注文となる。

●短評

志摩　陽伍　著

『生活綴方再入門』

地歴社　二二一頁　一七〇〇円

本書は、戦前からの著名な「生活綴方」の運動に、多年にわたり論理的・実践的に関心をもってきた著者が、この生活綴方の思想と方法の現代的意味を、教育全体と言語教育、更には人間観とのかかわりを視野において考察したものである。近年注目されている英語圏でのホール・ランゲージ・ムーブメントと日本の生活綴方との交流を紹介しつつ、また、子どもたちの作文を具体的に取り上げながら、「生活綴方における生活と表現」や「自己表現力と認識の形成」の問題についてわかりやすく説得的な議論を展開している。その際、本書の大きな特徴であるが、ハーバマスの「コミュニケーション的行為」の思想を参照することによって、この生活綴方の思想を深めるのに成功しているのが興味深い。いまだに哲学関係者には、ハーバマスを教条的に批判する論者もいるが、そのような論者に一読を願いたい好著である。

●短評

加藤　哲郎　著

『社会と国家』

岩波書店　二六六頁　二〇〇〇円

市民大学講座の一書として書かれたもので、語り口は平易だが、内容はきびしく、批判精神に富む。

批判の対象は「会社におおわれた社会」である現在の日本社会で、とりわけ過労死を生み出しているようなきつい労働時間にかんする検討が興味深い。なぜこのような社会が生まれたのかが歴史的に検討され、近代国家の形成から、言語とエスニシティ論、世界システム論、日本国家の歴史的特質まで、そのための枠組―道具たても幅広く扱われている。

現在の多国籍企業主権に代わる歴史的展望として「〈国民〉をひとまず〈市民〉へと解体し、〈市民主権〉〈市民自治〉をつみかさねて地球的規模でのネットワークへとくみあげる」ことが語られる。本書の論点の端々で著者の抱く変革理念がストレートに伝わってくる。

●短評

木津川　計　著

『人間と文化』

岩波書店　二四九頁　一九〇〇円

文化論と遊び論とコミュニティ論が織りあわせられた問題提起の書。鮮やかな語り口の中で、文化論では生活と文化の統一を軸に「文化人」を論じ、遊び論では「道楽」の復権と「やすらぎ」の価値および「黄昏文化」を説き、「一輪文化」と「草の根文化」の共存を述べ、コミュニティ論では都市文化論を展開している。

遊び論では、「道楽」を悪徳視し、「遊び」を抑圧してきた明治以来の日本文化のあり方を批判し、遊びの意義を語ると共に、カイヨワの遊び論を分析しながら「遊びの堕落」にも注意を向けている。

「『文化人』観の再検討」「『道楽』観の再検討」「『遊び』感の再検討」「生き甲斐と生活文化」「文化生活を享受する権利」の五章から構成されている。

●短評

大藪　龍介　著

『国家と民主主義　ポスト・マルクスの政治理論』

社会評論社　二七〇頁　三〇九〇円

ポスト・マルクスの清二理論とあるが、マルクス主義国家論の問い直しをマルクス、レーニンらの議論に内在し検討している。いうまでもなく「内在して」とはマルクスないしレーニンを規範としてという意味ではない。「国家の消滅を可能ならしめる国家」の構想が当面の課題という問題意識から、マルクスのパリ・コミューン型国家論の読み直し、エンゲルス・レーニンによるその誤読、レーニンの「ブルジョア民主主義革命への執拗な拘泥」が持っていた意義と限界などが、各々の論者の論稿にそくした詳細に検討される。

民主主義という観念が社会変革に資する対抗理念として動員されるときの固有の次元や歴史的状況について考えさせられる。マルクスやレーニンの民主主義観をこの点から機能論的に分析してみることも可能なのではないか。

■読書ノート

『社会主義を哲学する
――崩壊から見えてきたもの』

唯物論研究協会編

〈評者〉 福田 静夫

＊　＊　＊

編集委員会によれば、「この本の狙い」は、「社会主義」が崩壊し、「時代の大きな転換」を生じている今日の状況に立って、「社会主義、マルクス主義をめぐって、各人の責任において抜本的な問題提起を行い、自由に語ること」にある。

だが、「時代の大きな転換」の始まりをかりに「シンボルとしての一九八九年」におくにしても、資本主義世界もまた転換の余波をこうむり、世界史の状況としてはまだ転換の時代の終わりにきてはいない。むしろそれは「世紀末」のたそがれ時に向かって未完のままに開かれていると言えるだろう。そうだとするなら、いま、このような状況のもとで「時代を思想において把握する」作業は、ヘーゲルの言い方をもじって言えば、「ミネルバの梟」に昼下がりに飛ぶことを余儀なくさせるようなものかもしれない。編集委員会が、「大胆な[問題]提起によって広く、問題意識を喚起し、自由な討論を起こすことこそが、社会主義、マルクス主義を「死せる犬」とせず、その真の創造につながる」と書く所以であろう。

さて本書は、大きく「Ⅰ　二〇世紀社会主義」、「Ⅱ　人間の自由のために」、「Ⅲ　市場原理と社会主義」、「Ⅳ　多元性と社会主義」という四つのパートに分けられ、初めの三つにはそれぞれ二つずつの、そして最後のものには三つの論文が配されている。このような問題の広がりには、評者の能力をはるかに越えるものがあり、紙数もきわめて限られているのでとうてい意を尽くすところまではいかないが、以下、若干の読後感を書き記すことで責めを塞いでおきたい。

＊　＊　＊

「Ⅰ　二〇世紀社会主義」には、後藤道夫「現代の変動をひ

きおこすもの――『資本主義の最高段階』（？）としての大衆社会的資本主義」と、古田元夫「ベトナムにおける『社会主義の道』の堅持」との二論文が収められている。

後藤論文の特徴として言えることは、まず、従来のソ連研究者の間で、レーニンの革命論のマルクス、エンゲルス的視点との継承関係やスターリン型社会主義の特質をめぐって論じられてきた（たとえば渓内謙『現代社会主義の考察』）西洋型「先進国革命」論とロシア的「後進性」の現実とのギャップ問題、あるいはレギュラシオン理論で論じられてきたような、レーニン『帝国主義論』の時代認識の上での諸制約、さらには「一九世紀特権論的資本主義」範型といったいくつかの論点を積極的に組み込もうとしていることであろう。

いま一つの特徴は、「資本主義の最高段階」ということに疑問符を付しながらも使われている「大衆社会的資本主義」というキータームにもかかわる後半の論点にある。二〇世紀後半、とくに「一九六八年」以降、「大衆社会的資本主義」がわが国においても出現するから、その内在的批判のためには、「文化的、ライフスタイル的領域」でのたたかいを蓄積する必要がある、というのがその結論である。「大衆社会的資本主義」という用語は、「会社主義」、「法人資本主義」などとも言われる日本型資本主義の特質を大衆運動次元まで含めて問題化しようとする構想を背景にもっているものと思われる。しかし、論文のかぎりでは、その用語のメリットがはっきり見えてこない。理由はいくつか考えられるだろうが、一つには、一九五〇年代の「大衆社会」論から着想された「大衆社会」の「大衆」には「受動」性が色濃くつきまとっていて、それに六〇年代の「大学紛争」状況のイメージを重ねても、「高度情報社会」と「総合企業福祉」を組み込んだ日本型資本主義の分析概念となるには遠すぎる印象を与えるからである。また他方では、「大衆社会的資本主義」の見地からは、「ロシア革命」が帝国主義戦争反対を一つの重要な課題としていたことが見えてこないのはどうしてだろうか？この論点は、一般的に「社会主義」の二十世紀的な意味を考えるうえでも、またソ連の「崩壊」が対米核軍拡競争に巻きこまれた結果であったという今日的な論点にも重なっているうえでも、大事なポイントのはずである。

古田論文は、その表題に見るように、ベトナムの「社会主義」を取り上げている。概して生産力的な視点、あるいは「先進国革命」の視点からの「社会主義」論には、「アジア」の「社会主義」にたいして補充論的な評価しか与えない歴史

的・構造的な歪みがあるのではないか？　この論文では、まずそのことを感じさせられた。「刷新（ドイモイ）」の方針を必要とするベトナムの「社会主義」の諸困難や矛盾についての行き届いた説明を読みながら、改めて自力で武力開放をかち取った他の「社会主義」諸国の「社会主義」建設の苦悩にも思いが及んだ。

なおこの論文が書かれて以後のことになろうか、ベトナムでは今年四月に憲法が改正された。その際に、土地の使用権の承認や市場原理の導入にともなって、大きくは社会主義的な目標の喪失感が生まれ、社会主義と私有との関係、搾取理論の理解と位置づけ、法制度の整備、党の指導的な役割の相対化などの諸問題が起こっていると伝えられている。国民生活レベルに下りていくと、そこには哲学的な一般化をまっている具体的な諸問題が多くあることに注目しておきたい。

＊　＊　＊

「Ⅱ　人間の自由のために」のパートには、尾関周二「〈コミュニケーション〉と変革思想の現代化」と佐藤和夫「「一人でいること」と協同の矛盾――矛盾の透明化としての社会主義――」とが入っている。

尾関論文は、ソ連・東欧の「社会主義」崩壊の背景には、「コミュニケーション的抑圧」があったと見、従来の「マルクス主義哲学」には、〈労働の解放〉の視点の他に、〈コミュニケーションの解放〉の視点が弱かった、と言う。そのために、筆者は、すでに近代的・ブルジョワ的な「政治的・市民的自由」を振り返って、それが「商品生産・交換にかかわる経済的自由（つきつめて言えば、「所有の自由」）と広義のコミュニケーションの自由（「精神の自由」）の両方に根をおろしている」とし、他方進んではマルクス主義哲学の「自由論」の弱さ規定したいくつかの理論的な諸契機を検討に付し、「社会概念」の認識論的な単純化、「社会・歴史法則」の自然法則的「決定論」化など、現代社会を把握する上での一連の硬直化現象を指摘していく。

ここで指摘されている従来のマルクス哲学の過度の「認識論主義」的な傾向の弊害については、他に「Ⅳ　多元性と社会主義」のパートで後掲の河村論文および佐藤論文も取り上げているが、ここでは論文間の異同に触れる余裕がない。評者もかつてこの問題を論じた経験がある（拙著『自然と文化の理論』Ⅲ、青木書店）が、ここでの各論者の場合、論争の文脈

が一般的すぎる上に、誰とどの論題について、どう見解がちがうのか、あまりにぼんやりしていて、批判の具体性に欠ける憾みがある。もっと率直で、前進的刺激的な論争が発展することを望みたい。

尾関論文ではいまひとつ、「精神的生活過程」の発展について「コミュニケーション力」という概念を設定して、「広義の社会・文化的コミュニケーション能力とコミュニケーションメディアの発展を問題にする視点を導入」することを提案している。評者の希望では、ここに旧ソ連の「情報」化の立ち後れ問題や、わが国で問題になっている「転換期の情報化社会」論議も含めたいところだ。

佐藤和夫「『一人でいること』と協同の矛盾——矛盾の透明化としての社会主義——」は、社会主義が当初の願いと反対のものに転化して、一つの幻想と化したような事態のなかで「若い世代」には、「民主主義」や「平等」への冷淡な態度が目立つ、という。若者のこうした態度を生む理由として、まず取り上げられているのが、「民主主義」の機能転化ということである。民主主義が代行主義となったり、その批判的機能が抑圧機能へと変遷していったりしている。しかし大きな問題は、人びとのなかに、「リッチ」になることで「豊かなwealthy 生活」をあきらめるといった態度が生みだされていることである。この論点は、先の後藤論文で「大衆社会社会的資本主義」という言葉で注目しようとした論点に重なるのだろう。ここで、著者の社会状態に分けいる生活論的な視点からの分析が準備されていたら、もっと何かが見えてきたのではないか。

続いてこうした民主主義の機能転化が起こったものとして、「革新的」であったはずの「社会主義」諸国で、弁証法の「矛盾」概念が体制統合と異端排除の方向で用いられ、スターリン型の全体主義政治を現出させたといったことが挙げられる。では「民主主義」や「社会主義」が——ヘーゲル風に言えば——主体性から実定性へ転化していくのを防ぐにはどうするのか？　成員個々人に「孤立」するのとは違った仕方で「一人になる」ことを許す社会の創造というのがその結論のようだが、このかぎりでは、では「民主主義」と「平等」に冷淡な若者が果たしてそれに取り組むことになるのだろうか、という最初の問いがもう一度立ち戻ってくるように思える。

＊　＊　＊

このパート「Ⅲ 市場原理と社会主義」にも、岩崎信彦「『資本論』はまちがっていなかったか――フェティシズム論、労働価値一元論への疑問」と碓井敏正「社会主義における市場と民主主義の問題――新しい社会主義の可能性のために――」二論文が組まれている。

岩崎論文の狙いは、ソ連・東欧の「社会主義」の崩壊という事態に、社会学の立場から、「マルクスの『資本論』のすぐれた一面のなかにある限界、誤り」を検討することで、接近してみようというところにある。①「商品はフェティシュ（物神）ではない」、②「価値をいかに考えるか――価値と価格の相互前提――」③「価値は労働からのみなるものではない――「不変資本」も価値を生む――」というのが、主要な論点である。これら「実現論」や「価値論」の論点は、従来も論議のあるところ――たとえば経済理論学会の近年の大会報告を参照――だし、とくに「マルクス＝置塩の定理」の立場をとり、いわゆる「価値論」から「所有論」への展開をはかる人びとからは、ここで出されている諸論点については、別解もありうるのではないか。「おわりに」のところにこの論文の問題意識が鮮明にでているが、古田論文でも触れられている「市場原理」と「社会的所有」との関係の重要さ、「人類共有的ともいえる資本財」と「貨幣フェティシュ」との組織体としての「資本家的生産」という立場、諸個人の範囲にとどまらない地球規模の窮乏と疎外の原因の多層性などの論点には、評者も同感する点が多い。

碓井敏正「社会主義における市場と民主主義の問題――新しい社会主義の可能性のために――」の結論では、「社会主義の残された可能性は、市場社会主義のうちにのみ存在する」、「社会主義の合理的可能性」は「市場、計画、自主管理、官僚機構、議会制民主主義」の五つのキーワードの組み合わせにかかっている、という。これにたいして、論者によっては、大いに異論がありうるだろう。

＊　＊　＊

最後に「Ⅳ 多元主義と社会主義」には、石井伸男「社会主義の転換と知識人」、の他、さきに名を挙げた河村望「社会主義とはどんな社会か」、佐藤春吉「多元主義的世界観の可能性に向けて――哲学からの唯物論の再構築――」の三論文がまとめられている。「多元主義」的な「社会主義」という理念型を中心にして、いずれも興味深いいくつかの論点が提

示されているのだが、それに立ち入る紙幅はほとんどなくなった。石井論文の四つの節が、①「旧社会主義における知の堕落」、②「正統と異端の弁証法」、③「政治の正当性の問題」、④「解放の政治と知識人」の見出しをもつこと。河村論文では、①「客観主義的な認識論的立場をこえて」、②「レーニン『唯物論と経験批判論』について」、③「唯物論の立場とは」、④「分権的自治社会を基礎として」の四節があること。最後に佐藤論文では、①「歴史法則主義と自己閉塞」、②「実践的主体と価値次元」、③「認識論主義の克服と存在論的多元主義」の三節をもつこと。そんな紹介にとどめざるをえない。

以上、本書の論者それぞれの見解を均衡よく的確に紹介したとはとても言えないが、それぞれの論旨は、共通点と差異点とを含んで複雑に交錯したり対立したりしている。評者にも賛否こもごもな応接が必要であった。予測をくつがえすような事実ばかりが先行している感じがある事態のもとでではあるが、少なくとも可能性としては、ここでも豊かな討議に向けて、扉は開かれているわけである。「大きな時代の転換」を思想において把握する一つの手がかりとして、本書が読まれることを期待したい。

（ふくだしずお　日本福祉大学・哲学）

■研究ノート

キリスト教中心主義の超克を求めて

―名古屋大学一八世紀自由思想コレクションをめぐって―

寺田　元一

まえがき　―コレクションとの出会い―

九一年七月、岩手大学から名古屋市立大学に移る。猛暑の中、引っ越しの整理などをしていると、宮崎の飯野和夫氏から一〇月から名古屋大学に移るとの葉書が飛び込んでくる。日本の北と南に分かれていた一八世紀研究者が日本の中央で再会できるとは、まさに奇遇である。また、名古屋に移って東京が近くなったので、一八世紀自由思想と直結する当時の「地下文学」を読む、駒沢大学の野沢協先生の研究会に再び参加するようになる。

飯野氏は予定通り九月末に名古屋にやってきたが、早速、名大に「一八世紀自由思想コレクション」が入っていることを教えてくれ、R氏私製の収蔵書リストのコピーを、手回しのいいことに、送ってくれる。そのリストには、日本ではあまり見ることが出来ない貴重な書目が並んでいる。野沢研究会で読んだり言及されたりした貴重書や、未読でしかもなかなか手に入りにくい稀覯本が並んでいる。ヴォルテール、ルソー、ディドロなどは近現代の全集があって日本でも研究し易いが、マイナーな著者の多い地下文学や自由思想は、一八世紀の版しかないものも多く、復刻版も出てはいるが、そのタイトル数は限られている。そうした稀覯本が、そこにはい

くつもリストアップされている。著作によってはいくつも版が入っていて、版の間の異同も調べられそうではないか。

早速名大の中央図書館に出かける。書誌係に尋くがよくわからない。数年前（一九八七年）に、貿易黒字ドル減らしの目的もあって、国立大学にいくつか入った大型コレクションの一つのはずだが……。既に整理済みと思ったが、まだ未整理のようだ。何人かの館員のやりとりで地下の書庫にあることがわかる。地下に館員と降りる。しかし、指示された場所に見つからない。電話で地下と地上の通話……。どうやらわかったらしい。移動式書庫を開ける。穫り発てのようにピチピチと、モロッコ皮で製本された一八世紀の臭いのするなつかしい古書が、傷みも少なく勢揃いしている。

一　一八世紀自由思想をめぐって

①一八世紀自由思想とは何か？

まず、自由思想と libertinage とを区別することから始めよう。日本ではどちらも耳慣れない言葉であり、後者が「自由思想」と訳されることもあるからである。libertin は一七世紀前半においては主として「通念を受け容れるのを拒否し、とりわけ、キリスト教の教義の紐帯から解放されたいと願う人」(Spink 1960) を意味し、自由思想家とほぼ同義であったが、既に当時から、「その思想故に性的にだらしない人」というニュアンスがつきまとい、そうしたコノテーションを嫌って、一八世紀始めには、英国由来の「自由思想」(libre pensée) や「精神的リベルタン」、「強い精神」が用いられるようになり、リベルタンの方は、「放縦な人」を示すことになっていった。こうした変化には、Collins (Anthony, 1676–1729): *Discours sur la libertede penser, écrit à l'occasion d'une nouvelle Secte d'Esprits forts, ou de Gens qui pensent librement, traduit de l'Anglais*, Londres, 1714 が大きな役割をはたした。表題にもある通り、本書はいわば「自由思想党宣言」であり、思想の自由を擁護する（寛容を乞うのではなく）主張を展開するだけでなく、思想史的に自由思想の流れをソクラテスからロックへと追ってもいる。本書辺りから自由思想は、迷信や虚偽を批判し権威から自由に理性的に物事を判断するだけでなく、社会の平和と幸福に貢献することを含意するようになっていった。ここから、後で考察する Dumarsais: *Le philosophe* までもう半歩である。したがって、自由思想家と「フィロゾーフ」（啓蒙思想家）とはほぼ同義であるが、前者には異教についての博識に基づく反宗教性がつきまとうのに対し、後者にはその精髄だけを抽出して建

設へと向かう社交的明朗さがあり、そちらが次第に好まれていったようである。

さて、フランスではこうした自由思想は一八世紀前半には検閲が厳しかったこともあって、手稿の形で秘密裡に書かれ写されるとともに、手稿同士が相互に影響し合って新たな内容を付加されたりしながら、広まっていった。それらのうちのいくつかはドルバックやネージョンなどの手によって主として世紀後半に出版されている。これを現代では「地下文学」(littérature clandestine)などと呼んでいる。したがって、一八世紀自由思想というとき、どうしてもこの地下文学が重要となる。もちろん、官憲の目をくらますために無署名で出版された自由思想著作も多いが。

したがって、一八世紀自由思想とは、一七世紀のデカルト的合理主義、リベルティナージュや理神論、ブルーノやスピノザなどの汎神論、ユマニスムやerudition(歴史文献批評的博識)、異文化との接触などの影響を受け、それらを総合しながら、直接的には、Toland や Collins、ベール、Boulainvilliers のサークルなどから出発し、ディドロやエルヴェシウス、ドルバックなどへと到る、上述したような意味での反宗教的思想潮流を指すといえる。筆者は、後述するように、とりわけ erudition を自由思想の無視できない特質として重視したい。

②一八世紀自由思想研究の現状と意義

この方面では、今述べた地下文学をめぐる研究が細々と進められている。自由思想研究者の集団著作である Bloch 1 がその中心的成果である。研究主題としては次のようなものがある。いつ、どこで、誰によって手稿は書かれたか？諸手稿間の影響関係はどうなっているか？手稿と出版された版との関係は？一七世紀の思想からの影響は？手稿の著者相互の関係は？地下文学の伝達経路は？地下文学の啓蒙思想への影響の程度は？逆に地下文学から啓蒙思想へと問題系の転換はあったのか？……。残念ながら、手稿の成立事情や影響関係をめぐるこうした問題の多くは、未解明のまま残されている。著者の確定している手稿（Toland, Collins の仏訳や Meslier など）もあるが、著者がまったく不明のものの方が多く、有力な著者として Boulainvilliers, Fréret, Mirabaud などの名前が挙がってはいるが、たいてい研究者間で一致が得られていない。実際、書写するうちに改訂されたりして、事実上複数の著者によって書かれた作品も少なくないと想定される。また、研究しようにも、一度も出版されずに手稿のまま少数の図書館

に埋もれているものが多く、研究者の接近を妨げている。その意味では、国際的な研究者が協力して、Antony Mckenna (éd.): *Libre pensée et littérature clandetine* なる、地下手稿の批評版の叢書が Universitas より刊行されるという話はわれわれにとって大いなる福音である。これによって、著者が原理的にも確定しがたく、それゆえ主体が曖昧で、本性上ヌエ的カオス的である地下文学の相貌が、多少とも明らかになり、自由思想、ひいては、啓蒙思想の全体像への接近が、以前よりは随分容易になるだろう。

さて、地下文学は啓蒙思想の成立を探る上で無視できない系譜だが、他の系譜との関係でその軽重をどの程度に見積もるかは立場によって異なる。啓蒙思想を機械論・要素主義・自然支配といった近代主義の原型あるいは祖型と捉える人々（フランクフルト学派など）や、フーコーのように古典時代のエピステーメを「分類」と特徴づけ、啓蒙思想家も多くはこのエピステーメに従っていたと考える者にとっては、この系譜は考慮の埒外である。しかし、啓蒙思想を、ルネサンスのユマニスムや一七世紀の erudition（批評的博識）との関連で考察する者にとっては、異文化や異教との緊張感を通じて自由で普遍的な思想を構想する系譜が重要となる。近代主義が自然や人間破壊をもたらしたということで批判され、他方で、第三世界などで偏狭とも見える民族主義がばっこし、先進国では文化相対主義が一定程度支持されるといった状況を考えると、現時点で読み直すべき啓蒙思想の側面として、他者・異文化とのコミュニケーションを意識した自己相対化の面が浮かび上がってくる。中世近世のキリスト教文化の異教異端排除（レコンキスタ、宗教戦争）や新大陸へのコンキスタが有する自己中心主義に対して、啓蒙思想ならびに自由思想が突きつけたノンを検討することは、現在のヨーロッパ中心主義などを再考するためのよい機会となる。そしてまた、啓蒙思想に収束しない自由思想の固有の意義もそこに見いだされてくる。

ところで、自由思想といえどもけっして一枚岩ではない。これまでの研究も、大まかな傾向として、J・ブルーノ、デカルト、スピノザの系譜（主知主義的・合理論的流れ）を重視するか、それとも、イギリス思想やベールの懐疑論の系譜（主意主義的・経験論的流れ）を重視するかという異なる方向からなされてきた。前者からすれば、自由思想は、キリスト教の偏狭な「普遍」を批判し、それに替わる普遍主義を大文字の理性の普遍性に依拠して展開するものであり、自由思想とは自然宗教・自然主義（個と普遍との一致）、さらには、物質の

自己運動の体系としての唯物論の方向で展望される。近年そうした方向で多少粗さはあるが力強い総合を行っているのが、Jacob 1981 である。彼女は、トーランドからドルバックに到る自由思想の流れを「急進的啓蒙」と呼び、それが、ニュートン主義的有神論＝王政主義と対立しながら、汎神論的唯物論＝フリーメーソン＝共和主義の三位一体の形で、西ヨーロッパ的規模でいかに思想的、社会的、政治的に組織されていったかを骨太に描き出している。他方、後者からすれば、自由思想とは、経験的個人の理性を出発点とするがゆえに普遍主義には批判的であり、個と普遍との疎隔を意識しているので、限られた経験的世界において「より確実なもの」を着実に獲得するための方法論を模索し、懐疑論、無神論、経験重視の言説を展開するものである。どちらかといえば、前者は思想家としては Boulainvilliers や Toland を重視し、後者は Bayle、Fréret、Collins を重視しがちである。もちろん、実際の分析はそれほど図式的ではありえないが。

実際は、すべての啓蒙思想家・自由思想家がこの普遍化と自己相対化の矛盾対立する両面を併せ持っていた。しかも、同じ対立が姿を変えて、現代唯物論の解釈をめぐる対立（自然・物質の弁証法を重視するのか、それとも、物質の意識からの独立性を一次的と考えるのか）となり、また、現在の焦眉の課題である普遍主義と相対主義とのアポリアの問題ともなっている。重要なことは、自由思想家が、相互に対立を内包しながらも、この哲学上のアポリアと格闘していたことである。もちろん彼らは直接的にはキリスト教を中心とする宗教的ドグマやユダヤ・ヨーロッパ中心主義史観と闘っていた。しかし、最終的に目指されたのは、異教や異端を自分たちと対等と認めるがゆえに、自己の宗教・文化を相対化しつつ、「他者」と共存し合えるような理性的で普遍的な道徳や政治制度を構築することであった。この現代とも通じる課題を彼らが立てたことが、彼らに先のアポリアとの格闘を要求したのである。筆者の問題系からすると、この格闘の中身を明らかにすることにこそ、自由思想・啓蒙思想を、現代において学ぶ主要な意味がある。

ただし、封建制や絶対王制のくびきを打ち破り新たな市民社会を構築しようとした、市民層を中心とする経済的社会的活動が、自由思想や啓蒙思想の土台となったことはいうまでもない。これが従来の研究の基本的視点であり、それが現在でも意味を有すること（例えば、自由思想の展開を出版活動や秘密結社の運動との連関で社会的に捉えるなど）は否定できない。

しかし、現在再評価すべきなのは、ヨーロッパ内部で市民社会が自生したとする従来の観点からは見えてこない、近代におけるヨーロッパと「他者」との相互作用とそれを通じた近代ヨーロッパの成立の問題であろう。この問題にはさまざまな角度から接近でき、とりわけ、近世の旅行記の研究は重要であるが、一八世紀自由思想の研究もまたその一角をなすといえる。そして、この方面の研究から、中国やイスラムの思想などのヨーロッパへの影響やモンテスキューの érudition に基づく多元的相対主義的視点なども見直されてくると思われる。

二　コレクションの成立

「一八世紀自由思想コレクション」を構成する古書を集めたのは、Anton Gerits (1930–) というアムステルダムの古書店主である。国際古書店連盟の会長もしているのだから、ただの古書店主ではない。目利きとして信用も高く、書誌学の研究者も兼ねる、古本屋としては古いタイプの人だが、なかなか商売上手でもあるようだ。日本との関係では、フランス革命関係の大部の史料群として有名な、専修大学のベルンシュタイン文庫の取引にも関わっていたそうで、彼を通じて日本に入ってきたヨーロッパの古書・史料は多く、日本の学界に大いに貢献している。紀伊国屋書店から戴いた資料によると、ベルンシュタイン文庫の収集者である Michel Bernstein と一九五七年来の知己であり、フランス革命関係では直接書誌学的な指導も受けている。また、フィロゾーフやフィジオクラットの研究も行なっており、本コレクションは、以上の研究から培われたドルバック・サークルへの関心から出発して生まれている。

コレクションは、八八年一月三〇日に、Gerits と取引のある紀伊国屋を通じて、舟橋豊氏や安藤隆穂氏など名大の一八世紀研究者の学部を越えたお骨折りで、外国学術図書購入用の補正予算によって名大中央図書館に入った。四一九書目、五一四冊、二三一四万円。とても個人ではこのようなものは購入できないので、文教予算の貧困が叫ばれる中、まとまった学術図書が公共の図書館に入るのは、われわれ研究者にとって大変ありがたい。とりわけ、それが、筆者にとって身近となった名大図書館だっただけになおさらである。ただし、こうした予算はどうしても旧帝大などに降りがちである。こうした大学は研究の集積度も高いのだから、致し方がない面もあるが、望むらくは、これらの学術図書の研究上の公共性

の高さを考慮して、研究用図書の閲覧の空間を設け書見台を備えるなど、他大学の研究者も利用し易いような施設や制度の充実を、各図書館は図って戴きたい。図書を購入所持するだけでなく、それが十二分に利用できるようなアフターケアを充実させることこそが、日本の学術の総合的発展につながる。そのための便宜を図るような体制の充実を、こうした先端大学図書館には期待したい。

三　コレクションの概要

まず、基本性格として、収集者であるGeritsの関心から、コレクションが、自由思想全般ではなく、ドルバック・サークルが編集などで関わった自由思想関係の著作を収集している点が挙がる。それもあって、コレクションの中核を、ⓐドルバック関係の著作が占めている。それぞれ一二もの版が所蔵されている『自然の体系』や*Le bon sens*を始めとして彼の著作の諸版が六二書目百冊以上もあり、それに彼が翻訳・編集などに関わった自由思想著作を含めれば、それだけで二〇〇冊を越えるほどである。次に多いのがⓑヴォルテールの自由思想関係著作で、これが三九書目五〇冊以上に上る。ⓒドルバックと同時代の自由思想家の著作が、エルヴェシウスとNicolas-Antoine Boulanger（1722–1759）、Henri-Joseph Dulaurens（1719–1797）を中心に五〇書目以上百冊以上所蔵されている。ⓓBoulainvilliersのサークルの著作はⓐと重複するが、二四書目五〇冊以上存在する。ⓔイギリス自由思想関係が、Collins, Tolnand、ヒュームを中心に二五書目以上二五冊以上ある。さらにそれ以外に、自由思想叢書や無名の地下文書、革命期の思想家とイデオローグの著作、自由思想批判書などで、コレクションは構成されている。

さて、ドルバックが単なる一八世紀唯物論者としか見られていない日本では、ⓐについて若干の補足が必要である。実は、ドルバックの活動の幅はたいへん広く、翻訳者兼編集者＝コーディネーターとして自然科学著作や自由思想書の収集・発信もしており、これが、彼の唯物論同様、啓蒙思想運動の大きな推進力となった。詳しくは、「古典探訪」のコーナーで近い将来解説したいと思うが、ドイツの鉱山学・化学関係の著作の翻訳と、世紀前半の反宗教的文書の翻訳編集が、彼の大変重要な科学史ならびに思想史への貢献となっている。Geritsは、この後者の側面に着目して、コレクションを収集したのである。

コレクション全体を解説することは種々の制約があって不

可能である。以下では ⓐ Boulainvilliers のサークルを中心に枚数の許す範囲で若干の解説を試みることにする。この限定は、既に見たように、彼らが一八世紀自由思想の中核的源泉であること、現在の自由思想研究が地下文学に向かっていること、彼らが日本でほとんど知られておらず紹介に価すること、ドルバックなどは将来別に扱う予定であることなどからである。

① Boulainvilliers のサークル

ブランヴィリエの仲間としては、本人以外に Dumarsais, Fréret, Lévesque de Burigny, Mirabaud などがいる。この周辺で多くの自由思想や反宗教の手稿や刊本が収集されたばかりか、そこで手稿が新たに執筆され、そこから新旧の手稿などが出ていった。その意味ではブランヴィリエは地下手稿の生産と流通の中心に位置している。したがって、コレクションを検討するに際して、その周辺に注目するのは妥当な限定である。以下、そうした中心的思想家に即してコレクションの細部を見ていくことにしよう。

ブランヴィリエ（1658-1722）本人が欠けているのは残念である。叢書類や製本の都合でたまたま入っている場合を除いて。そのサークルの著作の充実ぶりを考えるとおかしな気もするが、彼の生前や死後間もなくに出版された著作があまりなく、また、このコレクションの出自を考えれば、それも納得がいく。ドルバックだけでなく啓蒙世代が全体として、なぜかブランヴィリエの著作の編集に携わっていない。思想的な系譜からすれば、ブランヴィリエなどが一八世紀前半に展開したスピノザ主義や自然主義が世紀後半の唯物論に影響を与えたことは疑い得ないし、彼のサークルの著作などは一八世紀に出版されているのに。なぜこのような空白が生じたのか、フランスにおけるスピノザ主義の消長や自由思想の発展を追う上で興味深い。今のところこれに答える準備はないので、コレクションにおけるこの欠落を指摘するに止めたい。ただし、ブランヴィリエの作という説もある *Traité des trois imposteurs* については、後述するように、五種もの版が入っている。

Dumarsais (César Chesnau, 1676-1756)

彼は、当時の学界では、文法家ならびにラテン語教授法の改革者として知られていた。歯に衣着せぬものいいをする人で、社交性を説いた割には本人はあまり社交的ではなく、生

涯はあまり恵まれなかった。晩年には、ディドロやダランベールに頼まれて『百科全書』の最初の七巻に文法関係の項目を寄稿している。それらをまとめた*Principes de grammaire*はまとまった体系はなしていないが、彼の主著である。また、*Traité des tropes*なども文法書として高く評価されている。哲学者としては、キリスト教批判に従事し相当恨みも買っている。著名なディドロ研究者であるDieckmannがデュマルセ作とされる*Le philosophe*の校訂版を出版してからは、現代でも関心が高まっている。この『フィロゾーフ』は『百科全書』の同名の項目に利用され、「哲学の世紀」と呼ばれた一八世紀のいわば思想的マニフェストとなった著作だが、ディークマン版が出る第二次世界大戦後までほとんど注目されなかった（実際、『一九世紀ラルース』の項目「デュマルセ」ではこの著作は言及されていない）。

さて、このコレクションのおかげで、ディークマンの校訂版すら手に入りにくい日本で、『フィロゾーフ』を当時の版で見ることが出来る。一八世紀にいくつも存在した自由思想叢書（後述）に含まれた総計三種の版と一七九七年の全集の版、併せて四種の版がコレクションには含まれている。小著ではあるが、内容的には、哲学者像を、従来のアカデミックな隠者的賢者から、経験・観察を重視し、批判的でありながら、現世に根ざした情念と社会性と誠実さをもち、社会に積極的にコミットする知識人的市民へと転轍させ、啓蒙的「フィロゾーフ」像を定立するのに大きな役割をはたした。近現代の版のみを用いて大思想家のみを追うようなスタイルの研究では、こうした著作はその重要性にも関わらずどうしても無視されがちである。それを、当時の読者と同じように自由思想叢書において類似の自由思想著作とともに、われわれは目にすることができる。当時の読者がある種の身の危険を感じながらひもといた興奮は伝わらないまでも、否が応でも思想運動の広がりに直面しながら、『フィロゾーフ』をその中に位置づけて読むことができる。

さて、デュマルセの『全集』*OEuvres de Dumarsais*, Paris, De l'imprimerie de Pomgin, 1797, an V, 7 v. に進もう。この『全集』は文法関係の著作が中心であるが、革命後の時代の雰囲気を伝えており、反宗教的、反専門的文書も収録している。そのうち、*Essai sur les préjugés*は現代ではドルバックとネージョンの合作と推定されており、*Analyse de la religion chrétienne*（一般にはLa religion chrétienne analysée として知られる）は元々地下手稿でFréretが著者という説もある。冒頭

には、『百科全書』の第七巻から取った、デュマルセの死を悼むダランベールの「追悼文」があり、百科全書派から見たデュマルセ像を知ることができる。なお、そこで、未完の草稿 *Réponse à la critique de l'histoire des oracles* が詳しく紹介されているが、不思議なことに全集自体には収録されていない。その主題は、フォントネルの『神託の歴史』に対するイエズス会士 Baltus の批判への反論であり、友人であるフォントネルを擁護している。『フィロゾーフ』との関連やフォントネルとの交遊関係を知る上でたいへん興味深いが、なぜかその後出版されなかったようである。ブランヴィリエ以上にデュマルセのフォントネルとの親交は深い。ノアイユ公のサロンなどが彼らの思想形成・交換・流通に大きな役割をはたしたと思われるが、その辺の解明はまだこれからである。

Fréret (Nicolas, 1688–1749)

彼は若い頃から哲学や歴史の方面で頭角を現し、親の希望で法曹界に進んだが、間もなく性に合っている学究生活に戻り、閉じ込もって読書やノート、執筆に従事した。ブランヴィリエとはかなり年齢が離れていたが、若いフレレの博識と才能が買われて、二人は学問的に深い交流を持った。フレレは古代の著作はほとんど読破したといわれるほどの勉強家で、一七一四年に碑文アカデミーの見習い会員、一六年に準会員となった。一五年には些細な理由からバスチーユに収監されたが、その時間を利用してベールの『歴史批評辞典』を全巻読み、以後ベールに傾倒した。その後は、ノアイユ公の子息の家庭教師をしていた関係で、ブランヴィリエのサークルの自由思想家とも交遊を持った。二三年以降は学究生活に没頭し後に碑文アカデミーの終身書記となっている。苦難にもめげない忍耐強く堅実な性格で、年代学を中心とする古代史関係や地図製作・地理学、宗教史・神話学、比較言語学などの分野で多くの業績を残す。とりわけ、ギリシャはもちろん、アッシリア、エジプト、カルデア、インド、中国までも視野に入れて、古代の文書を渉猟し、そこから確実なものを取捨選択して、神話と区別された古代史を世界的広がりで再構成しようとしている。従来のユダヤ・ヨーロッパ（広がってもせいぜいオリエント）を中心とする歴史観と比べると、ヨーロッパに来た中国人からの聞き取りやイエズス会士など宣教師の著作や書簡を利用して、中国史も含めた世界史を考える方向へと彼は歩を進めている。中国語にもかなり通じており、漢字のシステムを論じた《*Sur les principes généraux de l'art*

d'écrire,et particulièrement sur ceux de l'écriture chinoise, 1718》という論文も書いているほどである。そして、こうしたアカデミックな活動と並行して、その博識と批判的精神を生かして *Lettre de Thrasibule a Leucippe* など、キリスト教の聖書やドグマの歴史的批判をこととする地下文書を執筆したとされる。

啓蒙の異文化コミュニケーションに関心を持つ筆者からすると、このフレレの東洋学への関心と視野の広さ、それを通じたキリスト教・ヨーロッパ中心主義の批判・相対化、思想の自由、異教・異端との共存の主張は、たいへん興味深い。しかも、こうした傾向は、フレレ一人のものではなく、フレレと時期はずれるがやはり碑文アカデミーの会員となった Levesque de Burigny (Jean, 1692–1785) などにも共通していた。彼もまたフレレ同様たいへん博識で、*Histoire de philoso-phie paienne*, 1724 や *Vie d'Erasme*, 1757 など、われわれの関心をそそるような著作を書いており、フレレとともに、当コレクションに刊本が三種類も揃っている地下文書 *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* の著者とされることもある。このように見てくると、碑文アカデミーの活動自体が、自由思想の形成にとって重要な意味を持ったのではないかと考えたくなる。この、現代風にいえば、歴史学アカデミーについてはあまり研究されていないようであるが、そこでの東洋学の蓄積、カフェなどでなされた会員間の自由で寛大な意見交換に、ユマニスムを継承しつつ展開された異文化と歴史への関心と批評精神が脈打っており、これが、ベールの『辞典』などとともに啓蒙の一大源泉となったのではと、想像したくなる。著名な『百科全書』研究者J・プルーストも百科全書的精神の二大源泉の一つとして erudition が重要であることを、三〇年も前に指摘していた。しかし、研究の現状では、erudition と啓蒙との関係が十分明らかになったとはいいがたい。諸言語や中国思想への関心、諸宗教の調和といった発想からすれば、あのライプニッツやヴォルテールですら、この伝統に連なるといえるのに。いずれにせよ、既に述べたが、自由思想研究と関わって、今こそこの方面からの新たな啓蒙思想研究が必要になっているのではないだろうか。

さて、コレクションの内容に考察を移そう。驚くことに、フレレの全集なり著作集なりが四種五セットも入っている。これはやはり、ドルバックが、次に論じる *Lettre de Thrasibule à Leucippe* をはじめ、フレレのものと目される地下手稿の出

版の首謀者だったことが関係するのだろう。最初の『全集』である一七七五年の四巻本の編集にもドルバックが関係している。コレクションにはこの全集が二セットあり、内容的には、*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*、*Lettre à Eugenie*、*Lettre de Thrasibule à Leucippe* *La Moïsade* といったドルバックに関わりの深い自由思想著作からなり、フレレのアカデミックな論考は全然含まれていない。これらの著作のうち、フレレのものと推定されているのは *Lettre* だけである。*La Moïsade* は Lourdet なる人物の著作であり、*Lettres* はドルバック自身のものとも推定されている。したがって、この『全集』は『フレレ全集』ではなく、むしろ当時多く存在した自由思想叢書の一つといえる。この傾向は、八七年、九二年の全集でも続いている。八七年版では、*Examen critique du Nouveau Testament* とその *Supplément* が、九二年版では *Recherches sur les miracles* と *La religion chrétienne analysée avec les notes et les preuves* が新たに加わっていき、新たな全集になるたびに、著作が増えていってはいるが、九六年になってやっと『フレレ全集』らしい『全集』（Septchênes 版）が出ることになる。この二〇巻からなる『全集』には、アカデミーの論集に掲載された論考がすべて含まれており、哲学系の著作としては、*Examen* と *Lettre* だけが収録されている。ただし、これでも実は『全集』というには程遠く、彼の手稿の多くはまだ公刊されずに学士院の図書館にあるらしい。

さて、ドルバックが編集した七五年の『全集』やそれを踏襲増補した八七、九二年の『全集』を見ると、フレレの背景にあった erudition を無視して、反宗教的自由思想のみを成果として掬い出そうとする傾向が見えてくる。イデオロギー闘争上の戦略としてはその方が有効であろうが、結果として、異文化と緊張感をもって格闘する側面が失われ、それだけ自己相対化の契機も弱くなるように感じられる。こうした傾向は自由思想叢書（後述）にも共通するようであり、この辺の事情を研究すると面白いかもしれない。

次に *Lettre de Thrasibule à Leucippe* の考察に移ろう。ドルバックがこの著作を編集したこともあって、さすがに、この版は本コレクションで充実している。刊本だけでなく、手稿までである。手稿はフレレの死後に出来た写本で、タイトル頁に著者フレレが「一七四五年に死んだ」と記され、出版年は「一八世紀」となっている。一七四五は一七四九の誤りなので、それから想像すると、彼の死後かなり経ってからの写本

かと思われる。妹の修道女に献呈されている点は、他の手稿と同様である。タイトル頁の見開きには別の筆跡で、「ディドロの見解では、有名なフレレはあらゆる学者のうちでもっとも的確に哲学を百科全書的博識、語源学に適用した人である」と書かれている。ディドロと親しい人間の手になるものだろうか。この著作の手稿は、一八世紀後半には多数出回っていたらしく、多くの公共図書館が所蔵しているから、この手稿もそれらの一つだと思われる。刊本と比べると、若干異同がある。いずれにせよ、他の手稿と比較することで、この写本の成立事情が明らかに出来るかも知れない。刊本の方は、一七六八年の版と思われるものが三種類四冊ある。このうち、三種類三冊は十戒批判の書 Lourdet : *La Moïsade* が末尾に付いている。残りの一冊には *La Moïsade* の代わりに Joubert de la Rue, Jean : *Lettre d'un sauvage dépaysé*, Amsterdam, J. F. Jolly, 1738 が合本されている。三種の刊本同士には異同はないようであるが、同じ年にこれだけ各種の版が出るとは、この書の人気ぶりが窺える。

この作品は、紀元二世紀頃にローマ統治下の地方でトラシュブロスなる人物がレウキッパエなる女性に送った手紙の体裁を取っており、その中で、デカルト的合理論と感覚論を総合したような認識論、快苦に基礎をおき全体の幸福に到る行為を徳とする道徳論、信仰や宗教体系の出自・性格・種類などを比較を通じて論じる宗教史宗教論（原始キリスト教もここで批判的に言及される）、習慣・教育・統治制度・風土・宗教などを考慮に入れた法論などが展開される。こうした認識論や道徳論が啓蒙思想に多くみられることは周知のことでここで論じる必要はないが、宗教論や法論は érudition の精華として面白い。ここにはモンテスキューを先取りするような多元的総合的視点がある。この側面から *Lettre* をフレレのアカデミックな研究と結びつけ、啓蒙に対してフレレなどの érudition がはたして大きな役割を解明することが、これからの研究には求められる。その際、このコレクションは大きな貢献をしてくれることだろう。

Mirabaud (Jean-Baptiste de, 1675–1760)

このミラボーは、フィジオクラットのミラボーやその息子でフランス革命時に活躍したミラボーとは、名前の綴りが違うように関係がない。彼はオラトワール修道会で数年過ごした後、オルレアン公爵夫人の秘書や娘の家庭教師などをし、一七二四年にタッソーの『エルサレムの解放』の仏訳を出し、

これが好評で二六年にはアカデミー・フランセーズの会員に選出されている。社交的で誰にも愛されるような人柄であり、四二年には、短期間で更迭されたが、アカデミーの終身書記にもなっている。しかし、著作については、検閲などの厳しい出版事情や当時の習慣もあって、秘密主義を守り通し、多くの著作を著したがブランヴィリエ同様に出版はせず、親交のある人にだけ朗読閲覧を許した。しかし、そうした手稿の一部は手稿のまま筆写されて流布しただけでなく、既に生前に、著者の許可なく、いわば海賊出版されて、érudition（批評的博識）に基づく学問的な批判性ゆえに、よく読まれたようである。

そうした著作の核心と目されているのが、四幅対で有名な *1. Opinion des anciens sur le monde, 2. Opinion des anciens sur la nature de l'âme, 3. Opinion des anciens sur les Juifs, 4. Examen critique du Nouveau Testament* である。このうち、1と3の一部は、一七四〇年に J.-F. Bernard 編の *Dissertations mêlées*, Amsterdam の中で、それぞれ *Dissertation sur l'origine du Monde etc.*、*Lettre où l'on prouve que le mépris dans lequel les Juifs sont tombés depuis plusieurs siècles est antérieur à la malédiction de J.C. etc.* として公刊されている。

表　四幅対の文書と刊行物との関係

文書 / 刊行物	1	2	3	4
a. ***Dissertations mêlées***	前半3分の2**		一部**	
b. ***Le monde* + *De l'âme***	全体**	全体		
c. ***Opinion sur les Juifs***			全体**	全体
d. ***Encyclopédie méthodique****	全体	全体		

* ネージョンが ***Histoire de la Phirosophie*** の巻の項目「ミラボー」に収めたd1・2は、***Le monde*** の版を底本にネージョン自身の編注を加えたテクストである。

** a1とb1、a3とc3のテクストにはかなりの異動があり、両者の底本となった手稿は明らかに異なっている

1の後半三分の一（霊魂論と人間・動物起源論を扱った部分）と2の全部が省かれたのは、その反宗教的色彩の強さに編者のBernardが恐れをなしたからであろう。一七五一年には*Le monde, son origine, et son antiquité, De l'âme et de son immortalité, Essai sur la chronologie*, 3 tomesがいっしょに出版される。これにはミラボーの友人であるデュマルセとLa eascrierが関わった。*Essai*は二人の作品である。*De l'âme*は、先の2であり、デュマルセらが内緒で出版したため著者ミラボーが激昂したことは有名である。*Le monde*は先の1の全体である。以上三作が一体のものとして出版されたことから、*Le monde*の編者も両者と考えるのが妥当である。四幅対の残りの3と4は、多少遅れて*Opinion des anciens sur les Juifs*, Londres, 1769として出版されている。これにはドルバックがかんでいるらしい。4は、この本の後半に*Réflexions im-partiales sur l'Evangile*という題で、収められている。既にミラボーの死後ということもあって、表題の後に彼の名が著者として挙がっている。ただし、既に触れたように、*Examen*はフレレの著作として『全集』に収められたりもしている。このように、四幅対をめぐって、公刊された著作だけでも、著者の確定、テクストの異同など種々の問題が相変わらず残されているが、一応この時点で、四幅対はすべて出版されたわけである（表を参照）。

さて、コレクションは以上のすべての公行著作を所蔵する。彼のいわば「自由思想四部作」が一望できることで、歴史文献批評を通過した自由思想家としてのミラボーには、かなりのところまで迫ることができる。内容的には、1. *Opinion des anciens sur le monde*では、世界がいかに形成されたか？物質はその前から存在したか？「創造」とは何か？世界に終わりはあるか？大洪水は起きたか？あるいは起こり得たか？人類はすべてアダムとノアの子孫か？などの問題が扱われ、古代人の見解として反宗教的な主張が披瀝されている。例えば、「無からの創造」を否定する原子論が肯定的に紹介され、ノアは視野が狭かったために局地的な洪水を世界的なものと思い誤ったとされ、ユダヤの人類史の時間が短すぎるとして中国の年代記が援用されている。このように、古代人というオブラートに包みながら、実証的な知識として自由思想的な見解を述べるところに、フレレ同様、ミラボーの真骨頂がある。また、こうした簡単な紹介だけでも、ミラボーの異文化への視野の広がりとヘブライ系中心の歴史観を変えようとする批判と自己相対化の意志を読みとることができる。

2. *Opinion sur l'âme* では、狭いキリスト教の霊魂観からの脱却が図られ、古代人の霊魂観、霊魂不滅観の起源、死後の霊魂観、思考する物質観、霊魂不滅を否定する見解などが紹介・検討されている。そして、元々は霊魂は物質的と考えられ、霊魂不滅観もヘブライ的伝統の中に遅れて導入されたこと、霊魂不滅や来世の信仰が自己愛などに基づくこと、物質の思考可能性や霊魂死滅の説も十分説得力があることが述べられる。このように、著者は、唯心論か唯物論かといった問題に直結する「危険な」問題を扱い、唯物論に与みするような答を与えている。この著作が許可なく出版されたことを知ってミラボーが愕然となり激怒したことも、得心が行こう。これと類似したテーマを扱った作品に *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme* がある。これもミラボーの作品と推定され、後述する自由思想叢書に多数含まれている。2と異なり、こちらでは、近代人、とりわけ、デカルトの二実態の峻別の考えを批判することが主要な課題であり、第三章でスピノザの見解として、二実体の区別をしない新プラトン主義的な傾向の世界観が展開されている。それによれば、火のような運動しやすい精緻な物質からなる世界霊魂が存在し、それが全物質に広がり身体と結合して肺の呼吸運動を維持し、同時に、esprit de vie が身体に呼吸を通じて採り入れられ、生命（運動・感覚・思考）が維持される。霊魂化物質に本性上の違いはないので、人間や動植物の霊魂の違いは器官の違いから生じるとされる。これはスピノザの見解とは異質な主張だが、自由思想のスピノザ（誤）解釈の一例を示し、*Traité des trois imposteurs*（後述）とともに、フランス啓蒙の屈折したスピノザ観に大きな影響を与えた。なお、紙数の関係で、四幅対の3と4については紹介を割愛する。

以上から、フレレほど刊行された著作は多くはないとはいえ、四幅対などを見る限りでは、ミラボーもまたフレレと同じ思潮に位置して、異文化の知へと関心を広げそれらと格闘しつつ、キリスト教的伝統を相対化して、より普遍的な知や道徳のあり方を探求したといえよう。なお、彼の全体像に迫るにはこれだけでは不十分であり、人知れず埋もれている彼の他の手稿などに立ち向かう必要があろう。

デュマルセ、フレレ、ミラボーはフォントネルなどとも親交を持ちながら、ブランヴィリエのサークルを通じて情報や地下文書や議論を交わし、碑文アカデミーなどとも結びながら、そこで得た異文化についての érudition を元にして、キ

リスト教中心主義に立ち向かい、ヨーロッパの知を相対化しつつ、「他者」と共存し合えるような理性的で普遍的な道徳や政治制度を実現しようとした。そして、それによって啓蒙の理性の基本的側面（自己相対化を通じた新たな普遍性の探求）の具体化に大きく貢献した。しかし、上述の多くの著作の著者は単に推定されたものに過ぎず、それらの流布や公刊の過程も含めて、その運動の詳細はまだ不明である。ただ、本コレクションによって、日本でもその実体に迫る足がかりが得られたとだけはいえよう。さらには、彼らとベールやスピノザ、イギリス思想との関係にも接近できるであろう。

②自由思想叢書と地下文学

コレクションには、*Bibliothèque du bon sens portatif*, 1773 ; *Dissertations mêlées, Amsterdam*, 1740 ; *Nouvelles libertés de penser*, 1743 ; *Pièces philosophiques* … 1771 ; *Recueil philosophique* …、1770、全部で五種の自由思想叢書がある。*Bibliothèque* と *Recueil* が中でも大部でともに十数篇の論考を収めている。なお、既に見たように、これ以外にもフレレの『著作集』など、実質的には自由思想叢書と呼べるようなものもある。以上五種に含まれる論考を比較検討すると、*Nouvelles libertés* に含まれる五論考――1. *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir*, 2. *Setiments des Philosophes sur la nature de l'âme*, 3. *Traité de la liberté par M…Divisé en 4 parties* 4. *Réflexions sur l'existence de l'âme et sur l'existence de Dieu* 5. *Le philosophe* ――のすべてが *Bibliothèque* の第二巻にちょうど収録されている。ただし、5の『フィロゾーフ』が1～4を飛び越えて出世し巻頭に来ているのが目立つ。ドルバックとネージョンが編集に関わったとされる *Recueil* でも『フィロゾーフ』は巻頭に置かれている。これを見てもこの論考が一種のマニフェストとして盛期啓蒙において特別な地位を占めるようになっていったことが窺える。また、フォントネルの作とされる1とミラボーの作とされる2が *Recueil* にも収録されている。フォントネルの作とされる3と4は *Recueil* にはもはやなく、その代わりに当代の英仏のフィロゾーフの著作――ディドロのものとされる *De la suffisance de la religion naturelle*、ヒューム『霊魂不滅論』と『自殺論』の仏訳など――が収められ、世代の交替が感じられる。*Bibliothèque* では *Examen de la Religion* を筆頭にして「古典的な」自由思想論考が配置

された後、ヴォルテールとドルバックが著者あるいは編者として関わった論考――*Le testament de Lean Meslier* やヴォルテールの *Questions sur les miracles*、ドルバックの『キリスト教暴露』や *Théologie portative* など――が加わり、比較的総合的な集成となっている。*Pieces* には I. *Pcrité de la vie et de la mort*, II. *Dialogues sur l'âme*, III. *J. Brunus redivivus* が収録されている。これは以上の三地下文書の初版として貴重なものである。*Dissertations mêlées* は既に言及したので省略する。

それでは、本コレクションで読める地下文書の数はどれだけか。Wade 1938 は一〇二（Bloch 2 では、一三〇）の地下文書のうち四三が一八世紀中に出版されたとしているが、筆者が調べた限りでは、そのうち二四がコレクションに存在する。それらを一々紹介できないが、おかげで日本でも地下文学の研究が以前よりもやりやすくなったことはいうまでもない。例えば、野沢研究会でフランス国立国会図書館などからマイクロフィルムを取り寄せて読んできたようなテクストが、ここには多数見いだされる。地下文書のうちでは、スピノザの『神学政治論』の基本的影響の下で Vanini, la Mothe le Vayer, ホッブスからの引用を加えて成立した、モーゼ・イエス・マホメット批判の書 *Traité des trois imposteurs*（別名 *Esprit de Spinoza*）の充実ぶりが目立つ。Yverdon, 1768 ; s.l., 1775 ; Amst., 1776 ; en Suisse, 1793 ; Paris, 1796 と全部で五種類（一八世紀に出たのは全一〇種）の刊本が揃っている。残念ながら、大変な稀覯本として知られる一七一九年と二一年の版はないが。また、この著作と混同されてきた *De tribus impostriburs* も G. Brunet が編集した一八六一年のラテン語版と六八年の羅仏対訳版（*Le traité des trois imposteurs*、仏訳者は Brunet 自身）がある。ただし、この版は、ラテン語テクストも誤植が多く仏訳もあまり信が置けないので、不用意に利用することはできない。このように、地下文書には手稿を含めて厳密な批評校訂が不可欠であるが、われわれは、先に触れた *Libre pensée et littérature clandestine* の刊行を待ちながら、当面、それ自体日本では大変稀少な一八世紀の刊本を用いて研究を続けざるを得ない。当コレクションが重視される由縁である。

さて、こうした自由思想・地下文書に目を通していると、次のような疑問が湧いてくる――刊行した人々の間にはいかなる人的精神的つながりが存在したのであろうか？イギリスの自由思想家、ブランヴィリエのサークル、オランダの

Prosper Marchand など出版業者の間には何か連絡があったのだろうか？ドルバックやネージョンのグループとオランダ、フランスの出版業者との関連は？そこにフリーメーソンなどの秘密結社は介在したのだろうか？。このコレクションはこうした問いにも多くのヒントを与えてくれるであろう。

むすびにかえて

当初、この後、③イギリス自由思想家、④ドルバックと同時代の自由思想家、⑤革命期の思想家とイデオローグ、⑥自由思想批判者、⑦その他、を論じる予定であったが、紙数の関係で割愛せざるを得ない。いずれにせよ、本稿によって、コレクションの内容とともに、自由思想家たちがいかなる関心と情熱を持って広範な知的活動を展開したか、その雰囲気の一端でも伝えることが出来たなら、幸いである。基本的には、キリスト教中心主義の閉域を打破し「他者」に開かれた広い自由な空間の創出へと、彼らが全体として向かったことを示せたのではないかと考える。本稿を読んで、一人でも多くの研究者がこのコレクションを利用し、自由思想ならびにその周辺の思想運動について、研究を深めていってくれることを期待したい。また、筆者の紹介はコレクションの一部に亙るものに過ぎないので、紹介できなかった著作に他の研究者からすれば大変貴重な著作があることも考えられる。その意味では、コレクションは未知の宝の山であり、宝探しも兼ねての名大巡礼もお薦めする。それに備えて、名古屋大学中央図書館には一刻も早くコレクションの整理をしてもらいたい。

末尾ながら、本稿を執筆するに当たってお世話になった、恩師の津田内匠先生（一橋大学）、野沢協先生、その研究会の参加者の方々、とりわけ、三井吉俊氏（千葉大学）、名古屋大学の舟橋氏と飯野氏、紀伊国屋書店名古屋営業所の亀山英明氏、紀伊国屋を通じて資料を戴いた Gerits 氏にお礼を申し上げる。また、未整理本にも拘らず快く閲覧を許可して戴き、筆者が本を換える度にいっしょに何度も地下の書庫へ往復し、筆者の煩わしい質問に応えて戴いた名大中央図書館閲覧係の皆さんには、とりわけ感謝する。

参考文献

Olivier Bloch éd. : ***Le materialisme du XVIIIe siècle et la littèrature clandestine***, Paris, 1982 (Bloch 1)

: ***Spinoza au XVIIIe siecle***, Paris, 1990 (Bloch 2)

Margaret C. Jacob : ***The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans***, London, 1981

Larousse du XIXe siècle

Pierre Rétat : ***Le Dicthonnaiue de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle***, Paris, 1971

J. S. Spink : ***French Free Thought from Gassendi to Voltaire***, London, 1960

Vercruysse : ***Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'Holbach***, Paris, 1971

Paul Verniere : ***Spinoza et la pensée française avant la Révolution***, Paris, 1954

Ira O. Wade : ***The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750***, Princeton and London, 1938

（てらだがんいち　名古屋市立大学・哲学）

■投稿論文

現存社会主義の擁護は誤りか

――キューバ社会主義への連帯の呼びかけ――

河合　恒生

はじめに

現在、カリブ海に浮かぶ、人口約一千万人の小国キューバの社会主義は、存亡の危機にさらされている。その主たる原因は、旧ソビエト、東欧諸国の社会主義の内部崩壊とは異なり、冷戦体制の崩壊と、キューバ革命成功後、三〇年にわたって侵略的干渉を続けてきたアメリカの、従来にも増して凶悪な帝国主義的干渉と包囲によるものである。

冷戦対決の構造が崩壊し、アメリカの世界戦略のなかで、キューバはソビエトとの対決の場ではなくなった。その結果アメリカの帝国主義的世界秩序に最も戦闘的に対決する、いわゆる第三世界の一小国として、キューバはありのままの姿をさらけ出すことになった。アメリカの世界戦略にとって、キューバはもはやどんな取引材料でもない。そのため議会や世論の意向が、より直接的に、ホワイト・ハウスの政策に反映するようになった。アメリカの世論は、今のところキューバにとって、ホワイト・ハウスよりも反革命的である。この世論を背景に、九二年四月一八日、ブッシュ大統領は、キューバに自由を取り戻すゴールが近づいているとし、対キューバ禁輸効果をあげるための措置を強化する声明を発表し、一〇月に「キューバ民主主義法」を成立させた。

一　アメリカの凶悪な帝国主義的干渉

「自由で公正な選挙を通じて民主主義へ平和的に移行することこそ、ワシントンがまさに望んでいるシナリオである。」と、スザン・カウフマンはいうが、このシナリオのもとに、アメリカは、ラテン・アメリカ諸国にたいし、かぞえあげればきりがないほど、暴力的、非民主的、不公正な干渉政策をとってきた。キューバにたいしても例外ではない。一九五九年一月、キューバ革命が成功した時、政権を握った若者たち

は、キューバの真の独立と民主主義の樹立を考えただけであった。

革命直後の一九五九年四月、キューバ革命のリーダー、カストロは、米国新聞編集協会の招きに応じて、アメリカを非公式に訪問した。その際カストロは、訪問の目的は援助の要請ではなく、相互理解と対等の経済関係の樹立にあると記者団に語っている。

一方アメリカは、キューバにカストロにかわる別の政府を樹立することについて、すでに一九五九年三月一〇日の国家安全保障会議で議論していた。だからアメリカ政府の関心は、カストロが共産主義者であるかどうかを見分けることのみにあった。すでにこの段階でキューバとアメリカの対決の方向が明らかに現れていた。

やがてこの対立は現実のものになった。キューバはアメリカへの援助を請うことはなかった。その結果アメリカが脅迫政策にでたことは、周知の事実である。それはキューバが農地改革に踏み出した直後から始まった。つまりアメリカは、当初からキューバの独立と民主的改革に敵意を示していたのであり、共産主義とキューバ政府との関係は、それを阻止するための口実にすぎなかったのである。

一九六一年四月、アメリカはキューバ侵略を試みて失敗。しかし翌年一月には、ＯＡＳからキューバを追放することに成功。二月にはキューバへの全面的経済封鎖を開始する。そしてケネディー政権は、さらに全面的なキューバ侵略計画として、マングース作戦にとりかかるのである。この侵略計画に対抗して、キューバが自国の防衛体制の強化に取り組む過程で生じた事件が、一〇月のキューバ危機であった。この危機はアメリカとソビエトの大国の取引で解決されていった。しかしその解決にいたる過程は、キューバ革命の指導者たちの間に、ソビエトへの不信感を芽生えさせた。これはキューバ革命が、社会主義をめざして闘われた革命というより、独立と民主主義をめざして闘われた革命であったという、歴史的基盤から生じている不信であるといってよい。と同時に、冷戦構造によって条件づけられていた第三世界諸国の革命勢力の闘いと、この構造の衝突でもあった。

しかしその後キューバはアメリカとの対決の姿勢を崩さず、社会主義陣営との協力の方向へ足を踏み出していった。

二　平等原則を堅持するキューバの社会主義

〈民主主義と民族自決〉

キューバがアメリカの徹底した経済封鎖のもとで、過去三〇年間に、民族自決権を行使し、自主的に実行してきた政策の実績をみれば、アメリカの半ば植民地として支配されていた革命前のキューバ社会に比べて、徹底的に民主化されていることは否定できない。

キューバの民主主義を考える場合、一般に旧植民地、従属諸国と同様に、先進資本主義諸国の民主主義建設の歴史と、まったく異なる諸条件のもとでおこなわれていることを見逃してはならない。後進諸国が真に独立を実現するということは、先進資本主義諸国が作り上げている帝国主義的世界秩序を変革すること、世界的秩序の民主化とそれぞれの国家の主権の尊重、民族自決権の尊重、互恵平等の関係の樹立と密接に結びついている問題である。このような変革なしに一国内の改革だけで、民主主義が可能になると考えることはできない。この帝国主義的秩序そのものが、後進諸国の国内における民主主義発展の制限になっていること、あるいは反帝国主義的秩序を維持しようとする場合に、民主主義的参加の一定の規制を余儀なくさせていることを指摘しなければならない。

キューバの場合、いわゆる第三世界の中でも、異常に厳しいアメリカの侵略的諸政策の対象になっている。これまで先進資本主義諸国が、その具体的、特殊的歴史の中で築きあげてきた民主主義の諸制度を、キューバが取入れていく過程が、アメリカの帝国主義的策動を解消していく過程であるとは、とても言えない現実がある。逆にそのような民主化の過程を利用して、アメリカはキューバ革命の破壊工作を強化していくであろう。

このような情勢のなかで、キューバ革命が独立と平等を原則とする新しい社会の建設のために努力してきた成果は小さなものではない。

〈経済と国民生活〉

キューバ革命の最も特徴的な政策は全ての国民の平等政策にみられる。二〇年にわたる完全雇用の実現、家族の収入の増大、全ての個人への社会的サービスの無料の提供、無料の教育、無料の健康管理、生活の質の向上、基本的消費物資の平等な分配、職場や学校の民主化、人種や性によるあらゆる制度的差別の撤廃等々、徹底されている。この面で特権的優遇を受けているものはいない。つまりキューバでは、旧ソビエト陣営のように共産党員が支配階級として存在していない。

キューバ経済は、平等を原則とした国民生活重視へと変化

した。一九六五年をベースにした経済成長率は、五九年から八五年まで年平均四・八％であった。この間に労働生産性を二・九％引き上げる事に成功した。一人当りのＧＮＰは六〇年から八五年まで、年平均三・一％増加した。同じ時期の中南米諸国は一・八％しか増大していないのである。所得分配をみると、一九五六年には下位四〇％の層が六・五％しか受け取っていなかったが、一九八六年には二六％受け取っている。また一九五三年には上位一〇％の層は三八・八％受け取っていたが、一九八六年には二〇・一％に減少している。

主要産業である砂糖生産も、生産力をあげた。一九五一年から五九年まで平均生産量は五六〇万トンであったが、八一年から八九年までの年平均生産量は七六五万トンに増加した。しかもこの生産は革命前のわずか二〇％の労働力でおこなわれている。機械化の規模は、全生産の六八％に達している。革命前の奴隷的労働システムにより、帝国主義者とごく一部の砂糖生産業者にのみ利益をもたらしていた砂糖産業は、いまやキューバの国民生活の充実のための財源として、公平に利用される産業に転化している。

さらに農業の多角化が意識的に追求された。増産された生産物は、貧しい労働者たちに安く提供され、彼らの食卓を革命前にくらべて、健康的にした。ここでも革命前のアメリカ市場に従属した砂糖黍生産一辺倒のモノカルチュア経済構造のもとでの、貧しかった国民生活にくらべ、根本的な変化が生じていた。

国民生活を無視し、多国籍企業と結合して、一部の資本家の利益を優先的に追求している第三世界諸国の工業化政策と、キューバの工業化政策は目的がまったく異なり、国民生活重視の工業の多角化が試みられ、多くの分野で生産が発展した。このような発展は、アメリカの半植民地的状態では不可能であったであろう。なによりもこのような経済構造を変革しようとする意志をキューバ人自ら、アメリカやＩＭＦ、世界銀行の許可などをえずに、決定し、実行していることが、他の第三世界諸国に比べて、はるかに民主的で、独立していることを示している。

この差は「失われた一〇年」といわれた、一九八〇年代にはっきりと現れた。八〇年代に入ると、世界経済の悪影響がキューバにもあらわれ、計画経済の見直しに迫られた。しかしこの時も、全ての国民の平等を原則として、「修正」がはかられていった。そして八〇年代にキューバの工業生産は、二倍に増大する。さらにこの間に新しい産業分野が創り出さ

れ、研究機関が設置され、産業の電化と現代化がはかられた。

これは広く周知の事実である。キューバは「失われた一〇年」を、経験せずに、他のラテン・アメリカ諸国と全く異なる発展をしていた。しかも、これらの拡大された生産物は、旧ソビエトや中国のように、労働者の特権的分派によって搾取されたのではなく、比較的公平に国民に分配されてきた。

〈教育と医療〉

さらにキューバの民主主義を評価するうえで重要なのは、教育と医療政策である。キューバの子供達の環境は、他の第三世界諸国にくらべて、恵まれている。第三世界の資本主義諸国では、どこでもストリート・チルドレンの存在が社会問題化している。しかしキューバにはストリート・チルドレンはいない。

キューバの子供の保護は、母性保護から始まる。一九六三年には出産の約半分が、病院で行われるようになっていたが、一九九〇年には、ほぼ一〇〇%に達している。一九九〇年には一五万の女性が、子供クラブを利用したが、キューバのほとんどの子供の教育は、子供クラブから始まる。ここには六ヵ月から五才までのこどもが入ることができ、これらの機関で働くために専門に育成された教師、職員、心理学者のチームが、それぞれのクラブに配置されている。

キューバには、革命後育成された二五万五〇〇〇人の教師がいる。これは学生一一人につき、教師一人の割合である。小学校の教師一人につき、二〇人の生徒である。医学校は全ての州に、全部で一四あり、全国で、毎年五五〇〇人を受け入れている。六才から一二才までの子供の教育はすべて無料で、保障されている。障害児の教育も保障されている。人口一〇〇〇万人の国に二〇万の大学生がいる。キューバの教育は、マルクス・レーニン主義を教え込むことで統一されたり、教育現場に個人崇拝の思想が押し付けられたりしていない。

キューバのもう一つの特筆すべき成果は、高度の科学技術の発展とその医療への応用である。キューバ革命成功後、一貫して国民の健康管理が重視されてきた。その目標は、病気の予防と健康の増進を中心にした、全国的健康管理システムの拡大と完成、二〇〇〇年までに、ファミリー・ドクターのネットワークを全国に張り巡らせ、全住民に医療を保障すること、母子の健康に特別の注意をはらい、幼児死亡率、出産による母の死亡率を減少させること、衛生学と疫学を発展させること、最新の予防、診断、治療方法を導入することによ

り医療科学と技術を進歩させること等々であった。

キューバ政府は全ての医療サービスを無料で、職業、人種、信条、階級の区別なく、全国民に平等に実施することを目指した。この計画の実施にあたって、医療専門家の育成がはかられた。一九八八年医療従事者が三〇万人に達し、一九六五年の六倍になった。内科医は三万人、歯科医は約七万人、看護婦は六万人（一九六五年の六倍）に達している。

さらに国内のあらゆる地域で医療サービスが受けられるように、医療施設の充実がはかられ、一九五九年の病院のベット数、二万八五三六から、一九八九年の六万三〇八六に増大した。一九八九年段階で、総合病院が二六三、診療所が四二〇、メディカル・ポストが二三九、歯科が一六三、産院が一四八となっている。

こうして伝染病、寄生虫、下痢による死亡率、出産時死亡率は、先進国なみに減少した。幼児死亡率も、一九六〇年の六〇パーミルから、九〇年の一〇・七パーミルへ減少した。（ちなみに中南米では五五年の一二六パーミルから、九〇年の五四、六パーミルへ減少している）。平均寿命は五五年の五九、五才から、九〇年の七五・二才へのびた。（中南米では五一・八から六八へのびた）。エイズ対策の徹底ぶりも注目されている。

〈イデオロギー、文化政策〉

キューバが一党独裁のもとで、文化人に対し、あるいは教育現場において、マルクス・レーニン主義や社会主義リアリズム、あるいは特定の思想を強制してこなかったことも、特徴の一つである。

しかし、革命の成果を維持していくために、厳しいイデオロギー闘争が展開されてきたことは否定できない。それは特定のイデオロギーを、ときには反革命あるいは退廃的として断罪することにもなった。革命的か反革命的かに、特定の基準があるわけではない。したがってこのような断罪は、その時の情勢に応じて、支配政党であるキューバ共産党と政府が必要と判断しておこなってきた。このことはキューバに自由がないというより、アメリカのイデオロギー的侵略のもとで行われた闘いであった。

〈国民の共同意識〉

キューバ革命が一貫して追求してきた、全ての国民の平等の実現は、社会から支配する階級を消滅させる方向で作用している。この過程はキューバの平等政策に不満を持つ約一〇

〇万のキューバ人の、アメリカへの亡命という異常な事態のもとに創り出されたきたことも事実である。しかしこの亡命の大部分は政治的不満によるよりも、家族関係や社会的不満とアメリカの干渉が原因であった。キューバはこれらの亡命を阻止しなかったし、キューバ国内に思想差別による「収容所」があるわけでもない。

この大量の亡命はキューバの階級構成を変化させた。革命前支配階級として君臨していた白人と中産階級に多かった白人がいなくなった。キューバ人の五八％は黒人になり、かれらが革命でもっともその生活様式を改善された。キューバの軍隊も同様に多数の黒人で構成されている。その結果、階級的同質性が、社会的きずなの強化をつくりだし、財産や個人的利益によって動機ずけられた権威は失墜し、収入の格差が減少し、高度の社会的機動性が生じてきた。

新自由主義経済政策が流行し、金持ちはより豊になり、貧乏人はますます貧しくなっている中南米諸国のなかでは、国民の共同意識など生じようもないが、平等を基礎にキューバの国民の中に存在する、この国民の共同意識こそ貴重な財産になっている。

三　キューバ社会主義の限界と可能性

〈干渉と包囲の中の民主主義の限界〉

以上のように、キューバ革命は独立と民主主義をめざして多くの成果をあげてきたことは否定できない。しかしキューバの民主主義制度は多くの欠陥も持っている。エウヘニオ・バラリは、外国人のインタビューに答えて次のように言っている。「帝国主義が存在する限り、多党制という贅沢は、われわれには許されない。われわれは、アメリカがつぎ込む金や宣伝に太刀打ちできない。われわれは社会主義を失うだけではなく、国家主権を失うだろう。帝国主義に一歩でも譲歩したら、腕を取り、足を取り、われわれを飲み込んでしまうだろう。あなたがた外国人は、われわれが戦争中の国であるということを理解していないように思う。」

キューバ共産党の内部でも、民主化をめぐって意見の対立がある。少しずつ改善されてきているようではあるが、このような対立は、すぐに革命派と反革命派に、二極分解する傾向が強いのである。それはアメリカの侵略的干渉の激しさと、ソビエトの影響から生じるドグマティズムに起因する。

〈経済的ドグマティズム〉

キューバの現体制は極度に中央集権的で、命令主義、指令主義で生産と流通を管理し、運営し、国民の消費生活を統制し、画一化する傾向をもっている。しかしそれは、アメリカの経済封鎖によって余儀なくされている面が強い。

たしかに七〇年代後半から八〇年代前半のキューバ経済のあり方に大きな影響を与えてきたのは、旧ソビエト、東欧諸国であった。キューバは七〇年代後半から、COMECONへ参加していった。アメリカの妨害により資本主義世界との経済協力から締め出されているキューバが、COMECONへ接近したのは、当時の情勢からやむをえなかったであろう。しかしこの協力がスターリニズムの浸透とソビエト、東欧で当時再検討されていた社会主義経済のあり方についての議論の浸透をもたらした。

こうしてキューバは、市場経済を導入し、物質的刺激を重視し、国有企業の管理の自主性を導入し、COMECONとの国際分業へ深く入り込んでいった。

このような背景のもとに、キューバは八〇年から八五年まで、小規模ではあるが自由な商業を実験的に導入した。しかしキューバの市場経済の実験は、経験の慎重な検討もなく、短期間で打ち切られてしまった。カストロはこの時期の自由な商業について総括し、それまで順調に進んでいた協同組合運動の発展を妨げることになったこと、ひとにぎりの人々を豊にし、仲介業者が出現しはじめたこと等々を指摘し、「すばらしい自由市場の全ての欠陥を経験した」という。そして協同組合、国有企業は、自由農民との市場での競争に入るべきだという議論を「まったく気違い沙汰だ」と一蹴している。

しかし市場経済を導入した直後、野菜、根菜、米、豆、豚肉等々の生産が急激に延びていた。問題は市場経済にあったのではなく、実施の仕方にあった。つまり適切なコントロール（管理、制御、統制、どの用語に訳してもよい）ができなかっただけで、価格を統制し、許可性で業者を監督し、管理し、課税制度を導入すれば、市場経済は機能したはずである。

カストロをはじめとする、キューバ人たちの市場経済の否定は、ドグマティズムを感じさせる。キューバ革命の指導者たちは、もっと商売を学ばなければならない。国営企業こそ優れた商売をしなければならない。しかも民主主義を保障しつつ、資本家に政治権力を引き渡すことが無いように、常に自主的、民主的労働者が、多数派を組織していかなければならない。

商人の活動をゆるすと、仲介業者の存在も必然化する。仲介業者の存在は、資本主義的生産関係を必然的に生み出していくであろう。勤労庶民の生活を重視する国家は、経済の管制高地を握って、マクロのレベルで国民経済を制御しながら、私的商品生産者と競争にはいることを念頭においた、経済計画をたてるべきである。再検討されなければならないのは、一九六八年三月に実施された、約五万六〇〇〇の民間企業の国有化ないし廃止である。一九八八年段階で、民間企業の所有者、従業員は、全体の三、八％にすぎない。

小商品生産者と統一戦線を組まなければならないもう一つの理由がある。それは生産力の面からみて、未発展の国々から社会主義をめざす政権が成立してきたという事実と関係している。このような状況では、小ブルジョア・イデオロギーの浸透は避けることができない。それを避けようとして鎖国政策を取ったり、イデオロギー的にしめつけてみたり、モラルを強調するだけでは解決できないことは「社会主義」の経験が示している。だから小商品生産者の活動の自由と、小ブロジョアジーの所有意識を、尊重しながら、コントロールしていく能力を、労働者階級の代表は持っていなければならないのである。ましてやキューバには現実に小経営、小土地所有農民が残されている。ここは小規模とはいえ、大きな小ブルジョア・イデオロギーの発生源である。しかもキューバ社会では、現実にブラック・マーケットが機能している。九〇％の国民が、ブラック・マーケットで取引の経験を持っているといわれている。このような現象は、簡単に精神的腐敗の結果としてかたずけられない、根深い経済、思想的根拠をもっている。

〈一党支配〉

つぎにキューバ共産党の一党支配のもとで、政治的参加の機関は、第三世界諸国の虐げられた民衆に比べて、はるかに多く持っている。例えば革命防衛委員会には、一四才以上のキューバ人の八四％、六五〇万人が参加している。この委員会は保健衛生、教育、ボランティア活動、防衛、市民の安全等の社会活動をおこなっている。キューバ婦人連合には成人女性の八〇％、三一〇万人が参加している。労働組合のキューバ労働者連合（ＣＴＣ）には三〇〇万の労働者が参加し、九九％の組織率を誇っている。さらに共産党と共産主義青年同盟に、一一〇万人が参加している。そして国民議会と人民権力が保障されている。

しかしこれらの組織に官僚主義や非能率がうずまいていることが指摘されている。

例えば労働組合がありながら、労働者の真の要求が引き出されていない。計画経済に組織労働者の参加が保障されておらず、国家の計画の伝導ベルトになっているに過ぎないというのである。まさにソビエトや東欧で、また中国やベトナムでみられる現実と同じである。しかしたえず官僚主義の克服と諸組織の自主性の発揮のための改革が提起され、試みられてきた。だからすでに述べたように支配階級としての、労働者の分派が形成されていない。

キューバでの反体制運動は、主に人権抑圧反対と自由な政治活動を要求して行われている。これらの運動をキューバ政府が、ことごとく弾圧しているわけではない。これらの反体制運動を推進している人々は、キューバのプルーラリズムの軽視に耐えられないのであろう。

四　民主的自己革新の可能性

キューバは一党支配の下にあるとはいえ、憲法上は別として共産党が特権的支配集団にならず、たえず民主的参加の拡大の方向で、さまざまな試みをおこなってきた。詳しくふれる紙数はないが労働組合運動、人民権力の諸機関等はたえず官僚制の克服と、民主的参加の拡大をめざして改革が提起され、実践されてきた。

一九七〇年代後半から八〇年代前半のソビエト、東欧のものまねとしての社会主義建設は、経済成長とともに、キューバ社会にさまざまな矛盾を引き起こすことになった。

一九八六年のキューバ共産党大会は、経済建設の方針の変更を提起し、修正の時代へとはいっていった。ちょうどソビエトにゴルバチョフが登場し、ペレストロイカ、グラスノスチ政策を展開し始めた時に、キューバはゴルバチョフ路線とは全く異なる方向へ、舵をきりかえていったのである。ある意味ではキューバは、ゴルバチョフが登場する以前に、七〇年代後半から八〇年代前半に、一定のペレストロイカを試み、その結果生じた歪みを是正する方向を打ち出したとき、ゴルバチョフが登場したと考えることができる。

したがってキューバで八〇年代後半に開始された「修正の過程」は、スターリニズムとCOMECONとの協力、および二五年にわたるキューバ革命の過程にたいする独自の批判的考察によって始められた過程と判断することができる。

キューバ共産党は、累積債務を返済し、経済の方向を変換

するために緊縮政策をうちださざるをえなかった。そして重視されてきた物質的刺激政策から精神的刺激をより重視する政策に変え、労働者のモラルの向上を呼びかけた。さらに生産活動を重視し、経営や生産組織のあり方、品質管理、賃金制度などの面で、資本主義の経験を導入しようと試みられている。アメリカのロクフェラー・グループがこれらの面で協力していることを、キューバ共産党革命指導部長、カルロス・アルダナは明らかにしている。かれによると集団的所有はまったくかえるつもりはないが、組織と労働の面に科学的方法を導入することをめざしている。

キューバは、二五年の革命の経験のなかで、強制による社会主義の建設は不可能で、より民主的に、ゆっくりと社会主義をめざすしかないことを学んだ。アルダナは生産現場は質の良い労働者が支配すべきだが、資本主義社会のように、首切りによって質の向上をはかるのではなく、より民主的に取り組んで行くのだと主張している。「修正の過程」は、単なる共産党の独裁の強化ではなく、より科学的方法による「自由化過程の深化」といえる。

もう一つの「修正の過程」の特徴は、自由化の過程で深化した、住民の格差の是正に重点をおいていることである。個人の豊かさ、平均的豊かさの追求ではなく、集団の豊かさ、より貧しい人々の生活水準の向上に、政策の力点を移した。

このような政策を実行するにあたって、キューバ革命は、プルーラリズムを一貫して拒否したままである。

このような改革の途上で、ソビエト、東欧諸国の社会主義が崩壊し、キューバ革命は、かつてない困難な局面、「平和時における戦争」状態に投げこまれることになった。しかしキューバ共産党は、全ての国民の平等を原則に、社会主義社会の建設にむかって進む独自の道を放棄することはないと国民に協力を訴え、困難な中でも「修正の過程」を推進すると宣言している。

おわりに

キューバの社会主義は、さまざまな問題をかかえてはいるが、一貫してつらぬかれていることは、全ての国民の平等と民族自決を実現しようとする努力である。

この点で旧ソビエトの社会主義と根本的に異なる革命である。この革命は真の意味の自由と平等のために闘っている貴重な砦である。キューバが生き延びていくことは、アメリカ帝国主義にとって、もっとも我慢のならないことである。資

本主義世界の中では、キューバ革命のこの特殊性がほとんど知られていない。旧ソビエト、東欧諸国と同じ社会主義と考えられている。それらの旧ソビエト、東欧諸国が、いまやアメリカの対キューバ封鎖に加わった。キューバは二重の封鎖と非難している。国連もアメリカのキューバ政策に荷担し始めている。キューバのすぐ近くにベネズエラ、メキシコ、エクアドルという産油国がありながら、アメリカの圧力に屈して、キューバには石油を輸出しない。アラブ湾岸諸国は完全にアメリカの手の内にあり、反米精神に燃えるイラクやリビアは、国際社会から追放されている。こうしてキューバは、経済活動に不可欠の資金、原燃料、消費物資の面から締めあげられている。

アメリカのこのようなキューバ封鎖にどのような正当性があるのか。イスラエルの侵略は放置されている。多くの国々で、軍事政権が人権を無視して、支配をほしいままにしていた時、アメリカは彼らに執拗に制裁を加えたことはなかった。第三世界で子供の人権が無視されている例は、枚挙にいとまがない。キューバの人権抑圧を執拗に問題にするアメリカ人達は、なぜこれらの人権抑圧者には関心を示さないのか。すべての住民にすくなくとも健康な最低生活を保障したことよりは、金持ちしか医療を受けられないまま放置しておくほうが、自由として価値があるとでも言うのだろうか。全ての子供達に無料で教育を保障することは、教育を受けない権利の侵害だとでもいうのであろうか。そしてキューバがミサイル基地を持つ自由を封殺し、アメリカがキューバ国内にグァンタナモ基地を持ち続ける自由が、真の自由だというのか。

アメリカの不等なキューバ封鎖をやめさせ、キューバ革命を多くの人々にしらせ、独立と民主主義のために闘っているキューバ国民との民主的連帯を組織することは、世界の民主勢力の急務である。

参考文献

(1) 階級、階級分派という概念については、拙著『国家論の基本問題』(青木書店、一九八九年)。

(2) Howard J. Wiarda, "Is Cuba Next? Crisis of the Castro Regime," *Problems of Comunism*, Jan–April 1991.

(3) Susan Kaufman Purcell, "Collapsing Cuba," *FOREIGN AFFAIRS*, VOL. 71. NO. 1, 1992.

(4) Fernando Martinez Heredia, "Cuban Socialism : Prospects and Challenges," *Latin American Perspectives*, Vol.18, Num.2, 1991.

(5) Lazaro Barredo Medina, "El Año Mas Duro," Prisma, abril 1992

(6) Miguel Alejandro Figueras, "Structural Changes in the Cuban Economy," *Latin American Perspectives*, Vol.18, Num.2, 1991.

(7) Rafael Hernandez and Haroldo Dilla, "Political Culture and Popular Participation in Cuba," *Latin American Perspectives*, Vol. 18, Num. 2, 1991.

(8) Abelardo Villegas, "Un Destino Colectivo : Cuba," *PROCESO* 808, 27 de abril, 1992.

(9) Jose Luis Rodriguez, *Desarrollo Economico de Cuba (1959-1988)*, (Mexico, 1990)

(10) GRAMMA, 7 de abril de 1992.

(11) Medea Benjamin, "Things Fall Apart," *NACLA, REPORT ON THE AMERICAS*, vol. XXIV num. 2, august 1990.

(12) *LATIN AMERICAN WEEKLY REPORT*, september 1991, 19

(13) Debra Evenson, "Channeling Dissent" *NACLA, REPORT ON THE AMERICAS*, vol. XXIV num. 2, august 1990.

(14) Fidel Cstro, NOTHING CAN STOP THE COURSE OF HISTORY, (LA HABANA, 1985)

(15) PROCESO, 808, 27 DE ABRIL, 1992.

(16) Manuel Limonta Vidal and Guillermo Podron, "The Development of High Technology and Its Medical Applications in Cuba." *Latin American Perspectives*, Vol.18, Num. 2, 1991.

(17) EL DIA, LUNES 10 DE JUNIO DE 1992, LUNES 27 DE ENERO DE 1992, LUNES 10 DE FEBRERO DE 1992.

(18) Philip Bernner and Saul Landau, "Passive Aggressive," *NACLA, REPORT ON THE AMERICAS*, vol. xxiv num. 3, november, 1990.

(19) Paul M. Sweezy, "Cuba : A Left U. S. View," *MONTHLY REVIEW*, september 1990.

(20) NHK取材班『社会主義の二〇世紀』第5巻（日本放送出版協会、一九九一年）

(21) Ed. by Sandor Halebsky and John M. Kirk, CUBA IN TRANSITION, CRISIS AND TRANSFORMATION, Westview Press, 1992.

（かわいつねお　愛媛大学・政治学）

■投稿論文

片山敏彦への思い出と感謝

岩崎　允胤

片山敏彦――それは、当時なお田園の面影をいくばくかのこす東京郊外・荻窪のあたりの小徑を、夕方散歩しながら、ロマン・ロランやヘルマン・ヘッセやシュテファン・ツワイクらのことを、感動のこもる高い調子で語ってくれた、懐かしいベレー帽の詩人、いやむしろ文学者、そして思想家である。

思えば、十五年にわたる侵略戦争がそのみじめな結末の段階にはいる一九四四年暮から敗戦後の二、三年のあいだ――わたくしが、大学の法科を出て東京の都心の職場で働きながら、おのが生涯の道の選択に悩み、敗戦後には何とかして職を抛ってでも再出発しようと決意した時期、とくに日本の無暴な侵略戦争の推進者たちがその最後の断末魔を迎えて、あの耐えがたい思想状況がますます国中にみなぎっていた日々、片山敏彦の存在は、わたくしにとって一つの支えともなる力であった。「大東亜戦争」反対をいえば、「非国民」呼ばわりをされかねず、官憲の耳に入れば検挙されるといった状況のもとで、片山は「精神錯乱（アリュジナション）になりそうだ」としきりに語っていた。戦時中の詩のなかで彼はこう書いている。

雨の降る秋の夜ふけの
空に星々はまったく見えず
心はむなしく光をさがす
くだかれてゐる心のなかに

つねに心の内面を通さなくては詩的な表現をしない片山だが、このおだやかな詩のなかに、しかし、戦争への全面的な拒否の思いがこめられているのがわかる。一九四三年刊の著作『ロマン・ロラン』のなかで、片山は、ロランが、第一次世界大戦のさなかに、ジュネーブから全西欧に向かって呼びかけた小冊子『擾乱を超えて』によって、はげしくNicht diese

Tône!（その如き調子をやめよ！）と警告したことを書いているが、そこの記述からは、彼にとってまさに現実である第二次世界大戦、とくに「大東亜戦争」にたいする強い抗議がきこえる。ロランはまた「今や西欧は傷手を負った鹿だ。鹿は自分の傷から流れ出る血を舐めながら衰弱して行く」と書いたが、片山はこの「西欧」という語を当時の「全世界」、そしてとくに「日本」におきかえて考えていた。

＊　＊

片山敏彦の風貌にはじめて接したのは、その四十代の始め、わたくしが高校〔旧制〕に入学して間もなくのことであった。彼は、すでに、ロランのフランス革命劇『愛と死との戯れ』『獅子座の流星群』の訳者として知られていた（ともに岩波文庫）。

『獅子座の流星群』――この劇は、かつてフランス革命の高揚期に最もきびしく対決し血を流して戦った二つの党派の領袖、王党派のクルトネ公爵と、ジャコバンのルニョーとが、それぞれ静かな山中に安らぎを求めて家族とともに亡命して、たまたま落ちあうあたりから始まる。和解しえない根深い対立に傷つき苦しみながら、ルニョーの息子の病と死とを経て、ついにかれらは積年の怨讐（おんしゅう）を越える。最後の場面――ソルールの野を見渡す十一月末の丘のうえ高く、満天の星屑が輝いている。しかし、この亡命の地もかれらの安住の場とはならない。今夜のうちにもかれらは追われて、いずこかへと落ちてゆく身となっている。クルトネ公爵と息子の伯爵、すでに体力も弱っているジャコバンのルニョーとその養女、美しいマノン（彼女は王家クルトネの血もひいている）。いま、新しい道を見出して逞しく出発しようとする愛しあう伯爵とマノン。

夜の蒼穹を、突如、星が流れる。

マノン　ごらんなさい。

伯爵　高いところにある偉大な農夫は、種を惜しまない。

マノン　火の雨が降る！

公爵　獅子座の流星群だ！……十一月という天の花火師が手にいっぱい金の殻粒（つぶ）をつかんで夜の中へ投げる……そうだ。あれは一星座の破片だ。破壊された一世界――獅子座の勇ましい塵だ。

ルニョー　〔心を奪われながら〕それは我々の塵だ！　天の四方へ我々を、一つの不可見の手が宇宙を通じて投げとばす。〈中略〉

ルニョー　あらゆるものは前進する。地球、事物、人間と同じく、空も亦進む。夜の中の奔湍と風の音を聴こう。巌が砕け、山さえひときれづつ崩れているのを聴こう、全体が前進する神だ。彼は決して停止しない。生も死も共に神の歩調のリトムを奏している。

公爵　進もう！……ジュラ山脈の頂の背後で、永遠の彷徨者、月が我々に合図している。

〔松の間から雪の上に月光が辷り込む。伯爵とマノンとは下り始める。〕

伯爵　〔マノンに〕　ものの影が我々の目を欺す。さあ此処へ足をお置きなさい！

マノン　手をあなたのお手の中に置いて、私は目をつぶって下りて行きましょう。

公爵　〔ルニョーの腕をとって〕　さあ、ルニョー、我々は大きな旅を始めるのだ。〈中略〉

公爵　古いフランスと新しいフランスとは互いに支持し合って世界中に種を蒔きに行く。

ルニョー　私は遠くまで行くまい。私の年老った両脚は宿場に憧れている。

公爵　〔下りて行く伯爵とマノンを指して〕　あの若い脚が我々と交代するのだ。

マノン　〔歩きつづけながら振り返り〕　それは地球を歩きつくすでしょう――私たちのものである地球を！

伯爵　万人のものである地球を。

ルニョー　全人類が人間の祖国だ。

公爵　Omne solum forti patria〔強き者にとりては到る所、これ祖国なり〕

〔公爵とルニョーとは降り始める。遥かに横笛の鄙びた節が聞こえる〕

これは、ロランの、フランス革命に主題をとる一連の英雄的古典劇のなかでもとくに壮大な感動的な一節である、とわたくしは思う。*

＊　しかし同時にわたくしは思う。和解へと導いたのはクルトネの側である。民衆派の血の結実であるはずのルニョーの息子ジャン・ジャックの死を介して和解がとげられ、人類の未来は、クルトネの血をひくマノンとその恋人たる伯爵の手に委ねられることになる。ロランは、働く民衆に共感を示しながらも、なお、かれらの立場に立ちきれないものを残しているのではないのか。

『愛と死との戯れ』を訳した片山は、その二年後、スイス、

レマン湖畔にロランを訪ねた。『獅子座の流星群』の舞台とこの湖畔とでは、もちろん趣を異にする点が多々あるとはいえ、ロランと語りながら、片山は「私は此処まで来て『獅子座の流星群』の雰囲気を一層よく理解できるように思います」といった。それから二年半後に、その邦訳が日本の読者のもとに届けられた。

＊　＊

高校の頃はしかし、駒場の校庭に片山の風貌を折々見掛けるにとどまった。安倍能成、三谷隆正、亀井高孝、須藤新吉、立沢剛、竹山道雄、川口篤、村川堅太郎らの良師に恵まれながら、片山とは接触の機会がえられなかった。しかし、あえて少しも意図せずに、しかし深い悲しみに包まれながら、おのずから果実の熟するように、わたくしにはある日、片山に語りかけるときが来た——。

一九四四年十二月三十日、ロマン・ロランはフランスのヨンヌ州ヴェズレーで永眠した。その訃報を、ある新聞が、小さな欄のなかで報じた。わたくしは驚きと悲しみのなかで、一気にロランへの献詩を綴った。

あなた紺碧深い叡智の湖(うみ)よ
輝く日輪より紅(くれない)に注ぎ降る栄光の矢束を
溢れ憩う鏡の広さに受けとめる永遠の姿よ　巨人の額よ
〈中略〉
あなたは言われました　調和の聖なる果実は
完全に摘まれることはないでしょう　と　しかしあなた
　の虔(つつま)しい
偉大な魂のその果実は　じつに生命のこよない輝きと匂
　いとに
熟(う)れているではありませんか　自然の化成のひとつの誇
　りのように——
〈中略〉

そしてこの詩を、明けて正月三日、若干のためらいをこめて、片山に贈った……。

折り返し、ロランの愛した美しいバシリカの絵葉書をおさめた封書が届いた。それは次のような書き出しであった。

「はじめてのお手紙に接し、お贈りくださった美しい詩を読んで、私は思わず涙をこぼしました。あなたが三たびくりかえされた偉大な名への祈りは、三十年近くわたくしを貫いて

きたものへの思い出をいちどきによびさましました……」。

片山からの暖い招きをうけてわたくしは荻窪のお宅を訪ねた。

そしてまた一月某日、片山宅には、ちょうど音楽家の盲目の森田氏が訪れていた。長門美保と同窓でやはり音楽家である楚々として優しい奥様が、配給の酒を暖めてもってきてくださった。敗戦という結着をつけるほかはない非人間的な戦争の一刻も早い終結を待ちのぞみながら、片山は、若輩のわたくしの盃にも酒を注ぎ、「平和の訪れる日まで、われわれの健康のために、そしてなによりも、将来の新しい日本文化の創造と発展のために」といい、三人で盃を交わした。

おのが生涯の進路をいかに打開すべきかについて思い悩んでいたわたくしは、あるときその思いをのべた。静かにきいていた片山は、わたくしの歳をたずね、数え年二十五才と申したところ、「まだ遅くはない、新たな道を勇気をもって進みたまえ」と励ましてくれた。わたくしの決意はきまった。「戦争が終わったら新しい道に進ませてください」と父母の許しを求めた。——片山は文学の道をわたくしにすすめ、期待していた。そのときはまだわたくしは文学と哲学とのあいだで揺れていた。しかし結局、文学を選ばなかった。一つには、文学には自信がなかった。それなら哲学には自信があったか。それはわからない。むろんこれも、あるはずはなかったが、つまるところ、結局、哲学しかないと思ったのである。——古代ギリシア哲学の研究から始めることにきめたのは（一九四五年秋）、ヨーロッパの思想と文化の淵源が古代ギリシアにあることを、ヴィンケルマン、ゲーテ、シラー、ヘルダーリンが、哲学者ヘーゲルが、そしてロラン（作品『エンペドクレス』！）が、さし示してくれていたからでもある。こうして、わたくしのいわば「哲学的生活」は、敗戦のときとともに始まった。

なお、拙き詩「ロマン・ロランに献ぐ——Herrn Katayama gewidmet——」は、戦後、浅間山麓で刊行された雑誌『高原』におさめられている。この詩は拙い。しかし、当時の重く垂れこめた暗雲のなかで一息に——たんに自分自身のために——書き綴ったあの詩を、書き直すべがあるだろうか。

＊　＊

片山の詩は、島崎藤村、蒲原有明、北原白秋、萩原朔太郎、高村光太郎、佐藤春夫、三好達治、中原中也と受けつがれた

日本の詩の伝統とは、何か異質的なものを感じさせる。『片山敏彦詩集』（みすず書房）の「あとがき」にも書かれているように、それはつねに現実の存在を超える「より高い存在へのヴィジョン」につらぬかれており、「深さにおいて、重さにおいて、いわば人類的な質（文化的な責任感）において」特異な高貴さを調和のうちに保っているといえよう。それは、何ら特定の教会には属しない、存在の永遠の光輝（la lumière éternelle de l'être）にみちた魂のバシリカにひびく音楽のようである。「音楽は魂の救いである」と片山の日ごろ語っていた、あの魂の四重奏のようである。もし地上の形象に何らかその似姿を想像するとすれば、あのアシシ、

ウンブリアの平原は遠く開け
山脈はおぼろな雲にかすんでいた……

聖フランスのバシリカから遠くきこえてくる清澄な調べのようでもあろうか（右の二行は片山の作ではない）。

夕暮の海

蒼茫として海と陸とが暮れる。
なぎさにころがる波は
影の中を匍ひ
陸地に最後のひかりを探して
むなしくまた
暗い海へと帰る。

光はただ
向ふの岬の上をふちどって
金緑の静かな河となって
ほのかに燃えている。
また光は
天心の雲に
薔薇のかがやきとなって花咲き
しろい荘厳の一瞬を
今、支へてゐる……

片山には、光に包まれた諦念（レジニャシヨン）があり、そこから出る生の肯定、生きることへの愛がある。

わが生とは……

わが生とは
限りのない一つの海の
をぐらい波の奥から照る
光の方向を感じつつ　みづからの
影の騒音と戦ひそれに耐へて
わが悲しみとわがよろこびとを
木の果のやうにみのらせること。

わが愛とは
わが影の放射を押し戻しつつ
あの無限の海の波たちが
かがやきながら　打ち寄せて来るのを見
わが影の力が　その波たちと
岸辺で格闘するのを見
やがて　夢とおこなひとの中で
その輝きを　自分の形に着ること。

わが死とは
あの広い　光の海へ帆を上げてゆく
一つの影を見送りながら
その影とともに　波の奥へと消えること。

＊　＊

一九四六年八月十八日朝、信州塩名田から一つの小包が届いた。新刊の『詩心の風光』（美篶書房刊）であった。長い動乱の悪夢がいまや終焉を告げ、これは、片山の送る新しい時代へのメッセージであった。その「序」にはシンボリカルに次のように書かれていた。「つながる葉と葉とのあひだで際立って輝く日光のように、文化のいろいろな領域相互の諧和から、新しいヒューマニズムの光彩がきらめく。その光彩の中で、感覚とイデアと、分析と綜合と、友愛と孤独と、知性と直観と、有形と無形とが、人間性への新しい自覚において握手して夢と行動とを協力させ、精神アリストクラシーと社会デモクラシーとの統合を熱意を以て志向する。さればこの志向に従おうではないか。」「深い生の一如統合（ユニテ）の泉、それはわれら一人一人の内部に在る。たしかに宇宙（コスモス）の一中心が人間心情の奥に与えられている。」一如統合を求める各個性の梢を奏でて全世界の風が歌う。」「頌歌と感謝との心から生まれて一如統合への志向を含む貧しいこれ

らの雑色の諸篇を、私は新しい人間性に捧げる。」

＊　＊

当時、わたくしたち一人ひとりが、十五年戦争への、昭和の歴史への、反省を迫られていた。日本共産党は再建され、全国各地に労働組合が次々と創立され、民衆の力は高まった。一九四七年二月一日に予定された全国の労働者六〇〇万のゼネスト計画は、占領軍総司令部の最高指揮官マックアーサーによって禁止された。そうした激動のなかでわたくしは、十五年戦争をふりかえって、日本共産党が天皇制のもとで治安維持法による苛酷な弾圧を受けながらも侵略戦争、主権在民のために不屈にたたかったこと、この弾圧のあと、滝川教授事件、美濃部教授事件、河合教授事件などがあいついでおこり、国民の思想・言論の自由が根こそぎ奪われたことなど、前々から感じていたことを、正確に理論的に理解した。わたくしの戦時中の戦争反対、思想・言論の自由の願いは、そのなお閉じられた空想的な限界を踏みこえてすすまなければならなかった。それは、もはや、ロランやヘッセやトルストイにとどまることができなかった。片山の一如統合（ユニテ）、内面にきずかれる美しい魂のバシリカは、歴史の現実の前に、力の弱いものではないのか。わたくしは、進んでは退き、退いては進み、世界観の模索をつづけた——唯物論と弁証法との統一の見地から人間的な自由を展望する日まで——。

しかし、片山が手渡してくれた、ロランからひきつがれた精神の火のバトンを、いまもこよなく貴重なものと、わたくしは考えている。

「わたくしたちのひとりひとりが、風に吹き折られる一本の小枝ではなく、樹の全体でありたい！　一人ひとりが全人でありたい！」

「数百年を包蔵する思想を作ろうではないか。」

「世界に真の勇気はただ一つしかない。世界をあるがままに見ること、そしてそれを愛することである。」*

＊「世界をあるがままに見ること」という句に、あえて補注を加えれば、そのリアリズムは、世界の現実のなかに、たたかいをとおしての、人間的自由と平等、真の平和と民主主義、そして人間性の豊かな開花の条件を展望することを意味するだろう。それゆえに、「真の勇気はただ一つ」というのである。いたずらな幻滅や詠歎、悲哀や挫折は、真の勇気のもとには存しない。

（いわさきちかつぐ　大阪経済法科大・哲学）

〈前号批評〉特集　いま・民族を・問う―その虚像と実像―

凌辱されるユートピア

照井　日出喜

女神たちのさんざめく晴れやかな会話の間を、「コスモポリタン」の女神が逍遥する。その瞳は慈愛に溢れ、その唇からは微笑が閃き、あまねく降りそそぐユートピアの細やかな金色の光の粒は、辺り一面に虹色の暖かさを放射し、その光の粒を手に取って愛でながら進み行く女神の大理石のように輝く滑らかな肌は、優美な微風と戯れあう白い絹の衣装に包まれて、ひそやかな官能性に薫り、その妖艶に揺れる裳裾は、幾千年の彼方へと連なる夢幻的な特の流れと一つになり、太陽のごとくにきらめく。

一転、血と憎悪。叫喚と血。

黒々と口を開けた物欲の地の底から無限に湧き上がる「小人族」の群れは、憎悪と怨念に濁った絶望の眼差しに返り血を浴びながら、絶望の悲鳴で大気を切り裂いて逃げまどう女神たちを嘲弄し、凌辱し、なぶり殺しの饗宴に叩き込み、噴き上げる血に狂気の哄笑を轟かせつつ、「コスモポリタン」の女神を――シェイクスピアの『タイタス』のラヴィニアのように――凌辱し、舵を振るってその両の手を（**その手はあたかも切り株のごとくに**）切断し、その舌を（**温かい紅の血は薔薇色の唇から溢れ**）引きちぎる。女神の瞳は、生き恥を曝す屈辱と悲しみに光を失って永遠の虚無へと吸い込まれ、大理石のような肌は、瞬時のうちに冷たく凝固して血まみれの石ころへと砕り去り、白い絹の衣装は、空しく吐き出された憎悪の精液と女神たちの血反吐とを拭うために、闖入者たちによってずたずたに引き裂かれ、血腥いボロ布と化して、不安に満ちた黒雲のごとくに天空を漂う。

現在における単一の世界システムの完了は、支配と隷属との関係が、ほとんど何の抵抗も受けずに貫徹することを意味する。それは、必然的に、経済的な支配と隷属の関係を表裏一体のものとして引きずることになり、つまりは、「北」と「南」への世界の二極分解は、ひたすら加速度的に進行することになる。世界は、「リッチな民族」（北）から「プアな民族」（南）への階梯に一次元的に分類され、諸民族は、絶対的価値としての「豊かさ」という「基準」のもと、相応する階梯へと否応なしに括りつけられる。

かつて、沈み行く巨大な幽霊船のごとき「コメコン」の化け物から我先にと抜け出し、「貧しい第二世界」から「豊かな第一世界」への脱出を図ろうとした国々は、世界市場という絶対的な威力の前に、文字通り一撃のもとに叩き潰され、ひたすら奈落の底たる「第三世界」へと、つまりは「南」へと堕ちて行くことになる。「西」＝「北」を渇望した「東」が、「喰うか、喰われるか」の競争原理（ハイナー・ミュラーの言う「アウシュヴィッツ

の原理」）が地球的規模でのっぺらぼうに貫徹するなかで、所詮は「南」へと堕ちるしかない、と思い定めねばならぬときには、せめて現状維持か、あるいは、もしかしたら「西」並みへと這い上がることができるかも知れぬ、という絶望的な幻想を持つことのできる「主体」が、いまは本来的に「個人」であり、「全体」などは知ったことではないがゆえに、この「東」は、個人の「自己同一性」と欲望とが保証されるはずの排他的な最小単位へと、凄まじい勢いで収縮していくことになる。すなわち、その最小単位こそは民族であり、安田論文の終結部分から借用すれば、「人種」と「国家」という要素が強烈に前面に出てくる形での民族である。「人種」もしくは、「同祖同族性」は、未来なき絶望的な貧困のなかにあっての最後の精神的靭帯への幻影を培うはずのものとして現れ、「国家」は、「国益」という幻想＝虚偽意識のもとで、宋論文で言われる「民族エゴイズム」を本質としつつ、「個人」のむきだしの欲望を隠蔽する隠れ蓑であるとともに、同時にまた、その充足を保証する機能をも果たすべき「幻覚的利害集団」として現れる。

こうした状況のもとにおいては、吉崎・安田両論文がきわめて正当に指摘するように、「諸民族の混住、混在」が常態となっている現状での民族主義は、もとより必然的に、国粋主義＝排外主義として、他民族への凄まじい憎悪と排斥という形態を取るしかない。

鼎談のなだの発言のごとく、「国を越えた連帯の思想」は、「いわゆる社会主義が持っていたもう一つの側面」であったに違いない——たとえそれが、いかにきれいごとの美辞麗句であり、その裏では、軍事力や経済力の威嚇による結合への強制があったにせよ、ともかくも「現存した社会主義」は、放っておけばひたすら遠心力しか働かず、分離主義のナショナリズムへと四分五裂する宿命にある諸民族を、なんとか取り繕いながら繋ぎ留める求心力の破片を保持していたことは事実である。しかし、もはやその求心的要素は雲散露消して果てた。「南」へと堕ちて行く「東」の諸民族にあっては、あとは、かつての「分業体制」から引きちぎれるのみの加速化された遠心力しか残ってはいない。それは、「南対南」の際限なきサバイバルの戦いであり、凄絶な「弱肉弱食」の戦いであり、「民族自決」というよりは、むしろむごたらしい「集団自決」を想起させる。

加えて、かの「諸民族の混在」は、たとえば「スラブ・ゲルマン・ラテン」といった、より「上位」の民族イメージによって、さらに錯綜した事態を惹き起こす。じっさい、八九年の東ドイツの「一つの民族」の怒号に、それが暗く長い影を落としていたことは疑いを容れない。かの「一つの民族」は、この小国の労働者たちにとっては、四〇年におよぶ「ロシアの支配」＝「スラヴ内ゲルマン」から脱却し、一挙に「ゲルマン」へと「民族的純化」を遂げるはずのスローガンを意味するものであったとともに、まったくストレートに、「崩壊する現存社会主義」から「繁栄する現存資本主義」への幸福な「飛躍」のスローガンをなすものであった。それは、文字通り一石二鳥の「栄光の脱出」のスローガンであった——ヘルムート・コールのCDUが、東のCDUと成り上がりの月並み連中を掻き集めてでっち上げた選挙同盟の名称が「ドイツのための同盟」であり、その「メイン・スローガン」が「一つの民族・一つのカネ」だったことは、いかにも象徴的である。

クルマだ、クルマだ、クルマ一台のためならば、共和国一つ、くれてやっても惜しくはない。（フォルカー・ブラウン——

『リチャード三世』の一句の言い換え）

民族、民族、「一つの民族」のためならば、共和国一つ、くれてやっても惜しくはない。

ハイル、**コカ・コーラ**！（ハイナー・ミュラー）

もとより、彼らを待ち受けていたのは、「ゲルマン内劣等ゲルマン」の烙印を額に受け、職を失うことであった。そして、わが身のそうした境涯への屈辱感と絶望は、「ゲルマン内非ゲルマン」への憎悪となって爆発する。みずからがようやく手に入れた「北」には、「敗者」である「南」からの「難民」が、まさしく津波のごとくに押し寄せる。それは、所詮は限られた「豊かさ」という獲物をめぐっての「北」（「神聖マーストリヒト帝国」）と「北内南」との戦いであるとともに、またしても、「北内南」の諸民族同士の、生き残りを賭けた凄惨な対立でもあり、そして、「北」における、一触即発の危うさを孕む社会的混乱への憎悪の序曲にほかならない。

勝利に酔い痴れる「北」＝「西」は、その勝ち誇った強大さゆえに、みずからの繁栄の「安全弁」（ウォーラーステイン）たる「東」をも叩き壊すにいたった。再び『タイタス』の顰みに倣えば、潰された「人民所有工場」を粉に挽き、失業した人々の屈辱と怨念の涙で捏ねて焼き上げた巨大なパイを、わが子の変わり果てた姿とも知らず、みずからの没落への前兆とも知らずに、喉を鳴らして喰らうのは、ヘルムート・コールであり、「神聖マーストリヒト帝国」である。この譬えは、しかしまた、「北」の社会運動全体への警告をもなすものには違いない。じっさい、「日本のフェミニズムが、民族や階級を超えて女同士の連帯ができると楽天的に信じることができるのは、富を独占し他民族を排除する側に属しているからである」という宋論文の一節は、閃く白刃のごとくわたしの喉元を貫き、肺腑にまで達した。たしかに、鼎談の佐藤の発言のごとく、「現状に追随しないで、しっかり批判的な運動を作ることのできる人びとがどれほどいるかが、その国の文化の質を決め」ることになろう。まさしくそれゆえに、さしあたって未来はない。

フランス革命から二〇〇年を経て反復された「革命」なるものの旗には、かつての高貴なスローガンが誇らかに書かれていたはずであった――しかし、すべてはほとんど判読不可能なほどに血で汚れたその旗には、「抑圧・差別・憎悪」という文字らしきものが、微かに読み取れるのみであった。

かの「コスモポリタン」の女神には、「国際主義」という渾名を持つ従士が控えていた。彼は、二〇世紀の二度にわたるカタストロフたる世界大戦によって産み落とされた「庶子」であり、言うなれば、野戦病院での帝王切開によって、しかしまた、すべて歴史という名の血まみれの汚物がそうであるように、それ以外のオルターナティヴはさしあたって存在せぬがゆえの「救い主」とされて、この世に生を享けた。死と空腹が支配するカタストロフの野戦病院での帝王切開という、その出自の痕跡が全身に痛々しく刻み込まれていたがゆえに、彼はこのうえなく不憫な子であるとともに、必然的に「不肖の子」であり、「不肖の子」であるがゆえに、しかしまた、限りなく不憫な子でもあった。それゆえ、五体を膾のごとくに切り刻まれ、「あとは沈黙……」という微かな囁きとともにかの女神のあとを追った、この蒼白な従士の野辺の送りには、貧しい花を手にした幾人かの人々が、苦い悔恨の涙を流しながら、その悲劇を後世に伝える甲斐なき愚行へとわが身を投ずる誓いを立てた。

（てるいひでき　北見工業大学・芸術社会学）

■編集後記

◆「マルクス主義理論のうち、最大の弱点はその宗教論にある」とは矢内原忠雄の古い言葉です。まさにそのことが、宗教抑圧体制としてのソ連・東欧の社会主義の崩壊によって遺憾なく証明されました。しかしこの弱点はソ連型マルクス主義だけのものでなく、従来のマルクス主義、唯物論が、宗教には関心を示さないという形で多かれ少なかれそれを引きずってきたのではないでしょうか。最近のキリスト教の目立った動きは、このような反省を迫るものであり、これが本号でキリスト教を取り上げることになった大きな理由であると思います。

◆まず巻頭〈インタビュー〉では、例によって会員外から元世界教会協議会中央委員、現日本基督教団常議員であられる川端純四郎先生にご登場願いました。そして編集部の私が質問者となってキリスト者からみたソ連・東欧の激動や、マルクス主義とキリスト教の違い、最近の神学の動向などについて興味あるお話を伺うことができました。要領をえない質問にも卒直・丁寧にお答え下さり、問題の所在を広く明らかにして下さったことにたいして、心からお礼申し上げたいと思います。

◆特集論文については、会員で牧師の橋本先生（うってつけの会員がおられたことに感謝）には、キリスト教の社会的実践の神学的根拠について、古田先生には、今日の解放の神学をふまえたうえで明治期日本のキリスト教と社会主義の関係について、渋谷先生には唯物論の立場から宗教の原理的な考察を、それぞれ行っていただきました。また非会員の今野さんには主にフェミニスト神学を考察した論文を寄せていただきました。いずれも示唆に富んだ好論文で、読者の皆さんにきっとこれまで以上に唯物論と宗教の問題への関心を深めていただけるでしょう。執筆者の皆さんには改めてお礼申し上げます。ただ、課題の大きさからみれば、本号特集は当然全面をおおうものではありませんが、その点は問題提起として受けとめていただければ幸いです。

◆話は変わりますが、昨年五月『サザェさん』の作者・長谷川町子さんが亡くなられました。長谷川は生前、故矢内原忠雄の聖書講義に参加したこともある熱心なクリスチャンだったことはほとんど知られていませんでした。作品のなかでそれにふれたことはなかったからですが、そのことを聞いて、見当違いかもしれませんが、「地の塩」とかボンヘッファーの「成人した人間の無神経」ということをを思い浮かべました。あまり報道されなかったことなので紹介しておきます。

◆最後に一筆。ご報告が遅れましたが、『理想』六四八号の特集「哲学は日本でいま」の「唯物論哲学から」の項に本協会委員の石井伸男さんが「唯物論はどこへ向かうか？」と題する論文を寄せています。ぜひご覧下さい。

（両角）

『思想と現代』第32号©　1993年1月25日発行　（季刊）定価1442円（本体1400円・税42円）
編　集　唯物論研究協会　埼玉県所沢市並木2-2-3-504
発行所　唯物論研究協会　発行人　中村行秀
発売元　株式会社白石書店　東京都千代田区神田神保町1-28　〒101　☎03-3291-7601
印刷所　東銀座印刷出版株式会社　製本所　坂本製本

国際文化復刻刊行会編

国際文化

復刻版
全四巻

天皇制警察国家の下で合法性を最大限に生かし、社会科学の全分野にわたる研究・普及活動を行った本書は、わが国のプロレタリア文化運動発展の基礎を築き、国際的提携を推進する機縁となった。歴史、教育、文化問題研究に不可欠の歴史的資料。

A5判・上製函入
定価各巻八、七五五円

新興教育復刻版刊行委員会編

新興教育

復刻版
全七巻・別巻一

戦前、日本の教師が天皇制とファシズムの教育に抗し、自らの政治的解放と科学的教育の建設をめざして行なった新興教育の運動は、日本教育史上最初の〝教育運動〟であった。複雑な今日の教育状況に鋭い問題提起を行なう貴重な教育遺産である。

A5判・上製函入
定価合計五六、六五〇円

「学生評論」を復刻する会編

学生評論 復刻版 全三巻

■ファシズムに対峙した若き知性の結晶

本書は、一九三六年五月から翌年七月にいたる約一年間にわたって、当時の京大学生を中心に、関西諸大学の学生を糾合して刊行された、学生を対象とした、学生自身の手による自主的な総合雑誌である。創刊の直接の動機は一九三三年の滝川事件の敗北にあり、にもかかわらず学問・思想の自由を擁護し、滔々たるファシズムの浸透をくいとめようとするのが、その主目的であった。文化・思想史上に残る記念碑的文献。

A5判・上製函入

定価各巻七、二一〇円

こころ育ての子育て

渡辺久子著　豊富なケースで子どもの心の発達をやさしく解説し、のびやかでたくましい心を育てる子育ての知恵を、医師として、母親としてアドバイス。　定価1236円

女の子はつくられる

佐藤洋子著　婦人問題の視点から教育現場に切りこみ、新しい女子教育のあり方と〝女性の生き方〟を模索した、注目のレポート！　定価1009円

てれないでお母さん

ドクトル・チエコ著　思春期からでは遅すぎる。性のしつけは生まれた時から始めよう。ベテラン、ドクトル・チエコが、性教育の方法を伝授します。　定価1009円

こんにちはポコチン

太刀川倫夫著　むすこたちよ、一人ぼっちで悩まないで！父親として、人の男の先輩として、思春期の男の子に贈るおやじの体験的性教育。　定価1009円

生きる意欲を育てる

「赤旗」教育取材班編　〝教育を考えるシリーズ〟の第2巻。いかにして、子どもに生きる意欲・学ぶ意欲をつけるか、現代社会の問題も含めて考える一冊。　定価979円

現代母親論

「赤旗」教育取材班編　共働き、母子密着、家庭崩壊など、さまざまなケースを例に、母親の役割について考える。教育を考えるシリーズ〟第8巻（最終巻）。　定価1442円

私が選ぶ戦争児童文学　全4巻

よい本をすすめる〝あめんぼの会〟編　「むかし戦争があった（絵本編）」、「こなかった明日」「いまを見つめて」（よみもの①・②）、「たしかな明日へ（テーマ別）」からなる。平和教育、親子読書会のテキストに最適！　各巻1009円

千代田区神田神保町1－28　白石書店　☎03(3291)7601　振　東京2-16824

白石新書

●シリーズ子どもと教育

現代子ども事情

いじめ・登校拒否を乗り越えて

小嶋雄二著　子どもをめぐる問題はますます複雑で深刻なものとなっている。小学校教員を二〇年以上続けたベテラン教師が現代の子どもの姿を記録。　定価721円〒210

オアシスになれ!!学校

ろう学校教諭三五年を終えて

新井竹子著　砂漠のような社会、学校こそがオアシスになるべきだ。障害児教育の実践記録。　定価824円〒210

ミニミニ幼稚園園長奮戦記

父母と一緒の園づくり

高野百合子著　廃園の危機を乗り越え、保育者と父母が一体となってユニークな手作り保育を展開する。　定価824円〒210

白石書店　〒101　東京都千代田区神田神保町1-28
☎03(3291)7601　FAX03(3291)7602

季刊

思想と現代

定価1,442円(本体1,400円・税42円)
ISBN4-7866-1043-7 C1010 P1442E