

季刊

唯物論研究協会編集

思想 現代と

1994

36号

特集 生活者の文化

——民衆文化の伝統と現代——

〈インタビュー〉

現代日本と生活の芸術化

池上 惇

〈座談会〉

現代文化のポリティクス 早川弘道/山口泉/中西新太郎

〈特集論文〉

根底に向かってのある小さな試み

—モリス・ワークショップの経験から—

生活者の文化のために

●久保 覚

●伊藤宏一

発売元 白石書店

●資本主義超大国の病巣を赤裸に摘出する！

病める合衆国

現代アメリカの貧困化

小谷義次＝著

群れをなすホームレス貧民、深刻化する女性世帯の窮状、広がる人種間格差、悪化の一途をたどる青少年問題。ジョンソン大統領の「貧困戦争宣言」から30年を経て、アメリカ資本主義の貧困化問題は、いまや、目をおおわんばかりの状況に至っている。各種の調査・研究を渉猟し、1000万人とも推計される慢性的飢餓人口を擁する、その実態に迫る！

《四六判上製》定価2000円千380

- 目次
- 序章 アメリカ資本主義の貧困とその変貌
 - 第1章 「隠蔽されつつある貧困」から「露となった貧困」へ
 - 第2章 現代アメリカにおける貧困の現象形態とその特徴
 - 第3章 アメリカの貧困をいかに測定するか
 - 補章 現代アメリカの貧困と青少年問題

新日本出版社

〒151 東京都渋谷区千駄ヶ谷4-25-6 ☎03(3423)8402(営) 振替東京3-13681

唯物論研究協会編集 定価1236円

季刊 **思想と現代** 第27号

特集〈社会主義〉の水脈

——18世紀から21世紀へ——

対談 社会主義思想の現在とその可能性

……ダグラス・ラミス×後藤道夫

特集論文

これからの社会主義……………佐藤和夫
フランスにおける社会主義思想の成立

……関 曠野

アメリカ社会主義の社会学……………矢澤修次郎

市場原理と社会主義……………碓井敏正

矛盾と生きる……………斉藤悦則

理念としての社会主義の重層構造…上野卓郎

「新しい思考」と史的唯物論

岩崎胤胤著 世界の平和・反核運動や階級闘争などに重大な障害をもたらすソ連・ゴルバチョフの「新しい思考」を検証、批判。定価2369円

鯨坂 真
上田 浩
黒田 治夫
釘貫 和則
山川 学

- 天皇制イデオロギーと新京都学派
日本文化の優越性を中心とする「新京都学派」による「日本文化論」。巧妙に天皇制美化に加担する彼らの理論を紹介し、分析し、その真のねらいを明かした共同研究。付「日本文化論関係年表」 定価3090円
- I 天皇制イデオロギーと日本文化論
 - II 西田哲学と日本文化論
 - III 「和」の思想と梅原理論
 - IV 「深層文化論」と上山国家論
 - V 和辻哲学と天皇制イデオロギー
 - VI 文化人類学と天皇制
 - VII 梅原 猛「アニミズム論」の非合理性
 - VIII 今西錦司「自然学」の方法と科学への訣別
 - IX 山崎正和・矢野暢「世界の中の日本」論の危険性
 - X 桑原武夫の近代化論
 - XI 上山「日本文化論」の哲学的背景

現代日本文化論の研究

天皇制イデオロギーと新京都学派

日本文化の優越性を中心とする「新京都学派」による「日本文化論」。巧妙に天皇制美化に加担する彼らの理論を紹介し、分析し、その真のねらいを明かした共同研究。付「日本文化論関係年表」 定価3090円

白石書店

千代田区神田神保町1-28 ☎03(3291)7601 振替東京2-16824

季刊

思想と現代

1994年1月

第36号

唯物論研究協会編集

発売元 白石書店

●季刊 思想と現代 36号●

特集

生活者の文化——民衆文化の伝統と現代——

■インタビュー

現代日本と生活の芸術化

池上 惇 6

■特集論文——モリス・ワークショップの経験から——

根底に向かったのある小さな試み

久保 覚 20

生活者の文化のために

伊藤 宏一 38

■座談会

現代文化のポリティクス

早川 弘道 47
山口 泉
中西新太郎

■読書ノート

文学に寄りかかりすぎたドイツ人論

秋間 実 77

山科三郎氏の『自由時間の哲学』によせて

伊藤 セツ 89

■運動の中の思想

フロンガス回収の運動

石井 史

101

■追悼エッセー

ペトロヴィチの死とマルクス主義の現在

岩淵 慶一

111

■世界哲学会報告

「転換点」から「寛容」へ

——第一九回世界哲学会議の残したもの——

加藤 恒男

118

●書評

津田雅夫著『マルクスの宗教批判』〈評者〉亀山純生 赤木昭三著『フランス近代の反宗教思想』〈評者〉石川光一
仲本章夫編著『認識・知識・意識』〈評者〉高山 進 島崎 隆著『ヘーゲル弁証法と近代認識』〈評者〉小池直人

130

■前号批評

「経済大国」市民のライフスタイル

豊泉 周治

142

装幀 フレッシュ・アップ・スタジオ 渋川泰彦

特集●生活者の文化

——民衆文化の伝統と現代——

特集にあたって

我が国は今、生活・経済・政治などの全面にわたって、変革を求められる時期にあります。過労死を強いる企業社会から脱して、より人間的で豊かな生活を享受するために、文化・芸術は欠かせない要素ですが、この文化や芸術の社会的あり方も変革を求められています。文明は極度に発達している日本ですが、その文明の枠組みの中で展開されている現代日本の文化の様相は、積極的な面と同時に否定的な面があり、必ずしも生活者の精神的糧となっていないように思えます。企業社会的資本主義をベースにしたマス・コミュニケーションによるマス・カルチャーのあり方や消費文化のあり方には様々な問題があります。文化を享受する生活者の側でも、労働時間の短縮と自由時間の拡大・文化・文化・芸術施設の整備、高額なチケットの問題などがあり、また文化を創造する側では、文化・芸術支援の国家予算や財団法人・企業・市民団体からの寄付などの問題があります。

さて、この特集ではこうした問題意識を前提にして、現代日本に生きる生活者の文化の展望を、過去の日本の民衆文化の伝統との対話を通して考えてみたいと思います。過去の日本の民衆文化とは、江戸時代以前のもものもありますし、近代日本になって西洋文明との緊張の中で培われたものもあります。江戸時代以前では、中国・朝鮮からの文化的影響の下に、日本の民衆文化が培われてきました。近代日本では、宮沢賢治の農民芸術論や柳宗悦の民芸論、柳田国男の民俗文化論などの議論があり、農民や労働者などの民衆を文化の主体として西洋文明一辺倒の文化路線や天皇制を機軸とする日本文化論との対抗関係の中で独自の歴史的意味をもっていました。

第三の開国と言われる現代日本には世界中から様々な文化を持った外国人が集ってきます。この中で、排他的ではない開かれた独自の生活者の文化とは何かが問われています。異文化コミュニケーションが問題となるためには、異文化と対話可能な日本の文化とは何なのかが問われなければなりません。この間に答えるためには、私達自身が、天皇制の文化伝統とは異なる、地域に根ざす日本の民衆の文化伝統を、自由な個人の立場から再発見し、再構築していくことが必要なのではないでしょうか。

いずれせよ一九九〇年代の状況の中で、新しい角度から文化をとらえ直してみたいと思います。

現代日本と生活の芸術化

池上 惇
(聞き手)
編集委員会

問い へ今戦後日本社会の大きな転換期にあたっていると

思います。終身雇用制や年功序列制賃金がゆらいでいます。バブルがはじけて戦後最大の不況になっています。その中で文化が問われなっています。バブルの時は消費文化でした。リッチ志向で「文化を消費」したといわれました。それが一転して現在は、不況となり、その中で今文化や芸術に対する生活レベルからの新たな関心が出てきています。まず現在の日本の状況をどう把握されているかお聞きしたいと思います。✓

池上 まず現在、価値観の転換があらこちらで起こり始めていて、それが今までの金儲け主義からの転換を求める方向を示していることに注目したい。さらに企業社会の過労死・

政財官の癒着などの問題が噴出してきて、その根底には、戦後、富を蓄積してきたシステムの危機と崩壊への萌しが見える。文化の消費論がバブル景気の「あだ花」であったとすれば、現在は、疎外の極限にまで人間を持ってきた富の蓄積過程が露呈し、全容を晒した状況です。それは労働という局面において過労死に象徴されるし、土地が大法人の金銭至上主義の道具となり、自然・文化財・生活の破壊が極限にまで進み、労働と生活そのもののなかで文化のあり方が問われている。これがひとつ。

もうひとつは、にもかかわらずこの疎外過程では、高度科学技術に適応し、芸術文化を享受しうる潜在能力の形成が見

られる。ハイテクの導入を伴う労働力のスクラップ・アンド・ビルドは、新しい技術や生活の様式にむけて、人々の適応を求め陶冶・訓練をすすめる一方で、労働移動・失業の機会を拡大して、人々が身につけた生産や生活のノウハウを発揮する場を奪ってきている。これが第二の特徴ですね。

それから第三は、この間、富の蓄積のプロセスは海外進出と結びついていたので、海外で矛盾がでてきた。日本の企業も独自に勉強して、外国の生活様式やワークスタイルに適合しなければならぬという問題に直面しました。その中で日本国民としては国際的に通用する新たな文化的生活様式を創出しなければならぬとなっています。

さらに四つ目は、労働の人間化や生活文化の確立、安全や健康をめざす仕事おこしの運動の高まりがあります。自分たちの要求を充足するのに人任せではなくて、自分たちの潜在能力を生かして実現しようという運動が各地で生まれている。地域の生活協同組合、共同作業所、保育所、最近は特に文化団体、子ども劇場などの鑑賞団体の活動も活発で、地域をつくり文化を高める仕事おこしが広範に広がっています。

これら四つの特徴を見ると、いわば戦後の富の蓄積システムが総決算されていまして、日本の国民が自分たちで積極的

に科学や技術、芸術・文化を受容して疎外からの解放に向かうとしているといえます。

問い 最近生産から生活へ、あるいは生活者ということがいわれていますが、この点はいかがですか。

池上 これは以前からある議論でして、消費生活を重視するという意味では全面的に否定することはできません。なぜなら消費生活重視が従来の働き中毒に対する批判であることは確かだからです。同時に「生産から生活へ」という言い方は不正確だとも思います。消費生活を大切にするだけではなく、生産や労働自身も人間化してはじめて疎外からの全面的回復について語りうるからです。また、手仕事という労働の意味を再評価する問題もあります。そのなかで人間的労働とは何であるのか。生き甲斐をもって働けるかどうかということか。そういうことを改めて問いかけるということがないと、生活者とは生産から切り離されて文化を消費している人だということになってしまいます。それは一種の「疎外された消費者」にすぎません。

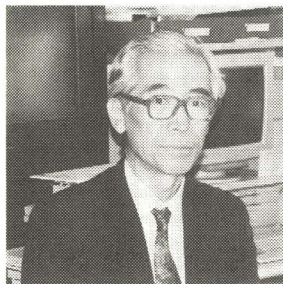
もう一つは、文化を消費するという表現もやや不正確な所があつて、文化というものは単に消費するものではなくて、創造的なものを受け入れるということによって、疎外からの

解放のきつかけをつかんでいくのですよね。従来、労働では、過労死に至る疎外が企業社会の中にあり、その企業社会的秩序が家庭の中に持ち込まれますと、個性の抑圧や対話無用、あるいはある意味での暴力的で一方的とも言える雰囲気や醸成されることになります。こうなってしまうと、家族関係や結婚に対する希望さえ失われるということにもなるでしょう。男女の性差を相互に尊重しあう文化的雰囲気や労働の管理における個性重視の動向は文化の創造と一体のもんです。そうした中で疎外からの回復のきつかけとしての芸術・文化が積極的な役割を果たすので、それは決して単なる文化の消費ではありません。

問い　へかつて大正から昭和にかけてラスキンやモリスが注目を集めた時期がありました。芥川竜之介が卒業論文でモリスをとりあげたり、柳宗悦や宮沢賢治がモリスの影響を受けたりしています。一般的に言うところの日本の都市化・機械化・文明化の中で文明批判がでてきて、その文脈にモリスやラスキンがつながっている面があります。戦後特に高度成長期以降は、文明化という点で言えばこのバージョンアップといえることができます。そういう中でラスキンやモリスに対する関心が再び集まっていると思いますがいかがですか。

池上　私の実感からしますと、大正デモクラシーから昭和にかけてひどくうろたえ、翻訳が出ていますし、宮沢賢治のような詩人から始まって、河上肇のような社会学者に至るまで、広範な影響があった。河上先生の「貧乏物語」もほとんどラスキンに依拠して書かれたもので、序文からしてラスキンの引用があります。宮沢賢治の場合は、農民に肥料配合の技術を教えて生産と消費への意欲を高めようとしたのですが、教育だけでは農民が受容してくれない。そこで、ラスキンに学んで芸術を教育し、芸術的関心から人間が疎外からの回復のきつかけを見いだし、その意欲を農業生産に持ち込んでも、農民の生活様式そのものを変えようとする。河上先生もまた当時の貧困の蓄積を目の当たりにされて、疎外からの回復を考えられ、ラスキンの言うライフ、生命と生活に貢献するようなゆたかさを持った社会のあり方を問いかれた。それによって、ある意味で経済学の枠組みを変えるような問題提起をされた。それはラスキン・モリスが問いかけた課題であったと思います。

それ以後なぜ日本の経済学はラスキンやモリスが受け入れなかったのか。一九五〇年代に木村正身がラスキンの翻訳をされたわけですが、その事情を分析しています。それによる



池上 惇氏

とラスキン・モリスは当時の時代の流れの中でマルクスとの対比で問題になっていた。マルクスはご承知のように早い時期に弾圧されてしまう。そしてラスキンだけが生き残った形になる。しかし、ラスキンは一方では当時の社会の雰囲気のないで、悪い伝統を尊重する復古主義を正当化する位置づけに持っていてこうという動きに利用され、他方では、ラスキンには経済学者からも手厳しい批判がありました。とくに櫛田民蔵さんによる批判で、河上先生を批判する形でそれをやっています。かなり辛辣で、ラスキンははつきり言えば封建反動、一種の中世的ロマン主義で、こんなものを河上先生が復活するとはなんたることか、と言っています。反動的小ブルジョア思想ということで、当時、ラスキンを勉強していた人は相当こたえたと思います。

問い

ヘラスキンが中世のゴシック建築を評価したりしたという点ですね。

池上 それと、愛のない雇用関係は悪だ、と言っているところですね。これらの批判はほとんどない誤解です。例

えばこれらの批判はほとんどない誤解で、彼はゴシックというものが持っている意味は、中世で人権が認められないにもかかわらず、その中で自由なる創造を行った匠たち、当時の建築関係者たちの芸術的センスのすばらしさを学べといっているんで、決して封建秩序に学べといっているのではないんだから、本来はまったく関係がないことだったと思います。

もうひとつは大熊信行さんの批判で、大熊先生は一面では日本におけるラスキン・モリスの紹介者の一人でもあったんですが、他方でラスキンのやっていることは経済学からの逸脱であるというものです。経済学者の常識としては、人間の欲求を充足するために社会に財やサービスがどのようにして供給されて、それを最も合理的に配分しながら、世の中の人々が福祉を享受する、ということが枠組みとなっている。ところが、ラスキンのいっているのは、そういう枠組みからはみだして、経済関係の背後にあるものを見よという。つまり個別の商品とか個別の財の動きばかりみるから金儲けしたくなるので、その背後にある自然の固有の性質は何か、人間の個性とは何であるのか、それを本当に活かして、経済の中でもそういう個性を活かすにはどうしたらいいかなどと問い

かけてくる。すると経済学者は、これは経済学ではないし、経済学史の範疇には入らないと言うわけです。この二つの批判によって木村先生の言葉によれば、ラスキンは「とどめを刺された」ということになります。それで一つは悪用されたということと、二つの鋭い批判がラスキン理解者から行われた、それを当時の日本社会は反論できずに戦後を迎え、ラスキンを経済学者は省みることがなくなつた。もつとも、これは杉原四郎先生に教えていただいたのですが、賀川豊彦と玉野井芳郎は取りあげています。また、御木本隆三さんという方が戦前からずっとラスキンの資料を蓄積して、河上先生にも献本しておられ、それらが京都大学の図書館にも入っています。ラスキンのお墓を写真におさめて、河上先生に送つたりもしておたようですね。この方の資料を中心にしてラスキン文庫ができており、日本のラスキン協会もあつて、隅谷三喜男先生はじめ、多くの支援者がおられます。もちろん、ラスキンという人は決して欠点のない人とは言えませんし、ある意味では非常に古い要素もあります。一種の啓蒙主義的に教育や訓練を重視するものの考え方があります。職人的なパターナリズムがないとは言えませんが晩年は非常に不安定な精神状態でもあつたようです。ですから文言をつかまえて

ばまえば封建反動だという批判があたるのかもしれませんが、全体として見ると彼の最も基本的なテーマは、芸術をいかにして人間が労働と生活に受容して、そのことによって疎外からの回復をはかるかということだと思います。これは現代でも十分受容される思想だと思います。

ラスキンの考え方は、経済学の主流ではありませんでしたが福祉や環境の経済学が発展してきましたと、「経済関係の背後にあるもの」をふまえて経済をみなおすという着想は次第に市民権を得てきます。例えば、A・センなどはラスキンと同じことを考えています。現在の経済学はなんといつても所有の経済学が中心でして、欲求の充足はものの購入で終わるという。しかしラスキン流にやりだしますと、買ったからすぐに人間の役にたつとはいえないのではないかと、自分にあわないものを買つて自分の健康を損なうということもあり得るわけだし、また現実には世の中は金儲け主義でそういうものを売っているかもしれない。そういうものをどうコントロールするかということになると、単に売り買いだけ見ていてもわかりません。当然人間と自然の物質代謝の一面面として消費があるという見方に転換する必要があります。マルクスも『資本論』の冒頭では固有価値についてパーボンの論文にふ

れています。実際の分析はまったくやっていません。その意味ではマルクスも近代経済学も共にラスキンやモリスのパラダイムを直ちに受容できる状況にはないわけですね。ですから美術や教育学など経済学以外では大いに受容が広がっているけれども、経済学ではこれから大いに論争が起こるだろうと思います。

問い へモリスのほうはどうですか

池上 戦前、モリスはほぼラスキンと同じ位置づけを得たと思いますが、戦後の木村先生の御研究などによりますと新しい左翼の社会主義思想という独自の位置づけがあるわけですね。モリスに関する研究が進む中で、特に注目されますのは、フェビアン左派の人々の研究で、D・G・H・コールは、社会主義思想の中でモリスの特異性は、知的な要素に対する注目である、つまり労働者の知的要素を高く評価して、これをどのように発展させるかを考えていると言っているのです。

私の感想では、大変グラムシに似ていまして、労働者の解放という議論をする際に、いきなり所有論でいくのではなくて、そこに一定の知識や文化のヘゲモニーを媒介させて議論する。これは新しい左翼の特徴の一つでしょう。この議論は戦後、伝統的な社会主義の思想ではないと見られたわけです。つま

り今まで社会主義論というと、生産手段の社会化論が中心だったわけですが、人間が疎外からの回復を実現するプロセスというものをふまえて人間発達論を媒介させた社会主義論というべきものでしょう。単なる所有形態と管理の問題に社会主義論を直結してしまう議論は一考を要するのではないかと。社会主義思想の歴史を見ると、マルクスもひとつの考えではあるが、同時にかなり多面的な社会主義思想があつて、そのプロセスの中でマルクスも見直してみるのがよい。疎外からの回復のプロセスがどういうものかを議論する時に、マルクスでも「資本論」で工場査察官の問題を取り上げて、労働時間の短縮を言うときには、労働者がどのように知的な学習をして新たな見通しをこの社会についてもつことが大事かを論じていますからね。

問い へ芸術論という点でラスキン・モリスが現在再評価されている理由は何でしょうか。

池上 芸術の社会的機能を視野に入れた芸術論が必要になったということでしょうね。かつてルカーチやリードがそういう主張をしましたし、現代社会で芸術家にこういう議論が受け入れられてきています。芸術家が積極的に社会的役割を果たそうという自覚・意欲があります。街づくりの仕事の中

でも、劇場を軸に地域を舞台にするという発想がありますし、芸術家が芸術の経済的基盤に眼を向けるようになってきています。ハイテク技術が舞台やホールなどに入ってきています。相当な費用がかかります。どういう劇場を創るのか。どのようにして劇団の財政的基盤を創るのか。そういうことに大きな関心をもたざるを得なくなっています。更に芸術の各分野で後継者がいなくなつて、社会が対応しないとやっていけないという問題も起こりました。ここから芸術の社会的機能に対する関心がわき起こってきました。そういう段階になったのですね。

他方、ラスキン・モリスの芸術論は生活の芸術化運動論でもあつて住民自身の生活様式を変革しようという迫力がある。つまり、芸術は、従来、劇場の中にあると考えられてきたが、生活そのものを舞台に変えてしまうという視点があります。このような視点が現在、受容される要因のひとつは、ハイテク技術のもとで優れた芸術的デザインなどのコピーができ、デザインの役割が完全に生産システムの中で定着したということがあげられます。デザイナーや芸術家を養成する学校もたくさんできました。ある意味でアートというものが現代産業社会の中で完全に市民権を得たわけです。ですからアール・

ヌーボー運動が作り出した生活の芸術化の基盤というものが、現代ではあらゆる企業やあらゆる地域の生産方法や生活様式そのものを変える枠組みに展開してきたといえるし、それが現代芸術のひとつの特徴となつたと言えます。もちろん同時に商業主義による文化における疎外とか芸術活動の疎外をも同時に作り出しているわけですが。

問い へ生活の芸術化についておうかがいしたいのですが。

モリスはインテリアや衣服などのレッサー・アートから始まつて、住宅も美しく都市空間も美しく、社会を美しくしたいということを考えました。また生活空間だけでなく、労働の場でもデザインやアートを組み込んでいかないといいないと考えていました。この点はどうでしょうか。▼

池上 ラスキンやモリスの時代と現代は、生活の芸術化を受容する点で、共通していますが、現代産業や生活様式の発展によつて、彼らが当時、重視していた「生活の芸術化のためのノーハウ」が一層鮮明になり誰の目にも見えるようになったことは注目されます。例えば生活の芸術化をもたらすような地域を創るという時にどういう地域を設計するか、その設計のノーハウを地域の伝統や各地の経験に学んでどのように継承・発展させるか。あるいは利便性と芸術性を統一した

財を供給するときに、生産者はどういう設計を行うのか、そのノーハウをどうするのか、創造性の発展を支援したり評価したりする社会のしくみはどのようなものか、などの問いかけですね。

つまり、生活の芸術化のための社会的・経済的システムがどうあるべきかということです。さらに企業のシステムがどうあるべきかを問うのです。地域の設計や企業の設計思想がどうあるべきか、この考え方はラスキンにも濃厚にあります。ラスキンは伝統的な産業を復興させたいと思っていて、イギリスのマン島の織物を復興させるために自分で協同組合を組織して、お金を集めて職人を呼び戻し、彼らを先生にして伝統技術を再生していき、消費者と契約して販売ルートを確保しています。伝統産業を現代的に活かすということですね。

芸術性と利便性のある商品を消費者に提供する。過去からのノーハウの継承をふまえて生活の芸術化を考えていく。そうするとものを単に取引するというよりは、ものの背後にある設計の仕方を評価してものを買うという、人間関係のありかたを重視しています。地域の固有価値を活かす設計のノーハウの重視ということでしょうか。

私はノーハウという概念をケネス・ボールドディングから学

びました。彼は人類史をみる際に最も重要なのはノーハウの継承関係だということを指摘し、ノーハウこそが経済的には最も重要な生産の要素だともいっています。過去の知的資産の継承は非常に大きな意味を持っています。つまり、過去のノーハウを現代に活かして物質やエネルギーと結合するわけです。

問い へ一九九〇年に企業メセナ協議会ができ、企業文化支援の問題が始まったのですが、バブル経済の崩壊に伴って、困難に立ち入っています。これをどう考えますか。〽

池上 芸術文化支援の中心は欧米の場合でも企業ではなく、個人です。個人にとって最大の問題は税制です。一定の範囲内で寄付金が費用として課税対象となる所得から控除されるようになしなればならないと思います。公益法人や寄付財団をたくさんつくらないと芸術文化支援は困難ですが、日本では認可の条件がきびしすぎて自発性を活かせません。

問い へ美術館やホールがたくさんできていますが、これらを通じて各地の文化を発展させるために何が問題でしょうか。〽

池上 建物はできたが運用する専門家がないというのがポイントですね。芸術家と芸術を楽しむ生活者の間にコーデ

イネータが必要で、アート・マネージメントの専門家を育てる必要があります。アメリカでは芸術経営学やアート・マネージメントの講座が大学にあり、また大学院にもあります。日本の大学にはそういうコースがない。最近昭和音楽大学にそういう科目ができたのと、また慶応大学文学部のアート・マネージメント・コースがあるのが救いですかね。劇団や交響楽団のマネージャーなどでこういう勉強をしたいという社会的ニーズも強まっていますし、自治体の文化行政担当者の間でも「ハードをつかいこなせるソフト」への関心が高まっています。文化経済や経営の専門的研究と教育をになう大学・大学院の設立が急務です。

問い へ生活の芸術化が現代日本で問われるようになった必然性をどうお考えですか。戦後鶴見俊輔さんが限界芸術という議論をして、生活と芸術とを結びつけようとなりました。しかしその後高度成長期以降は、こういう議論は後景に退いて、純粹芸術・大衆芸術が華やかになったと思います。そして今九〇年代の今日、生活の芸術化や芸術の生活化が問われるようになってきました。なぜでしょうか。

池上 端的に言えば「文化の消費者」ではなくて、「文化の創造者として歴史の舞台に登場する民衆」「自分の人生を

いきがいあるものにしようとする欲求をもつ人々」が現れたからでしょう。また、生産や生活様式のなかで芸術家が産業や地域とかかわらざるを得なくなっていることも注目されます。つまり人生の挫折を体験して生きがいを求める人々の増加という社会的状況の変化があり、疎外の極限状況で芸術文化が受容されてくる、という生活様式の大変動があるからです。こういう例があります。朝日シネマの映画で、「ばっちゃんしておばあちゃん」という名作ですが、寝たきり老人のおばあちゃん、眼でしか合図ができない。介護する人が学校の先生なので、昼間は働かなければならず、ボランティアをのります。その中には人生の挫折を経験した人たちがいます。一度就職して志し半ばでやめた人とか、愛情実らずして離婚した人などです。その際におばあちゃんを介護していくプロセスの中に芸術が決定的な役割を果たすということがあるのです。

外の景色がみたいということで初めは鏡を二枚使って外の景色見せた。そうしたらおばあちゃんの顔がいきいきしてくる。このシーンは感動的で、鏡に写った森や草原が一枚の美術品のように見えました。これがきっかけで、壁に絵をかけたり文字を指して目で合図をさせ、対話をはじめたりする。

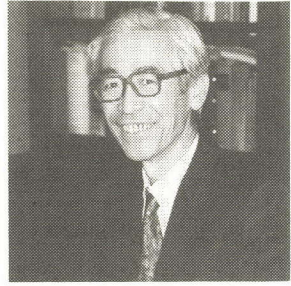
おばあちゃん、最後は森の教会で死にたかったんだというわけですね。そこでボランティアたちは考えて、病室を森の教会のように演出していく。最初は婦長さんなど官僚主義で反対したんですが、最後には納得していく。そこでおばあちゃんの一生が閉じられた。その芸術的感動とおばあちゃんとのコミュニケーションが、挫折のなかで孤立していたボランティアのひとりひとりの心をひらき、自分をとらええすきつけをつくりだす。つまり福祉現場において芸術が媒介となつて生きる力をコミュニケーションの中から発見してゆく。

いまは、そういう時代になっていると思います。つまり一人一人は生存競争の中で孤立していて極限状態にあるんですが、しかし同時にある条件の下でかけがえのない出会いというのが、芸術の力を背景に実現したことによって、幅広く受け入れられていく、そういう時代になっているのではないのでしょうか。介護制度とボランティア体験というものはある意味で戦後日本社会で不十分だけれどもある程度整備された社会保障制度を反映しています。生存権も制約されているが、ある整備を見てきた。その中で共働きもある程度可能になった。そういう中で人々は、他人の生き方から学ぶ潜在的力量が発展してきました。日本国憲法があり、障害者にも年金が

できるようになり、 magari なりにもある意味でのソーシャル・ミニマムが達成されてきたからこそ、「学びあい」ができる。その中のコミュニケーションというものが、芸術の力を背景に行われた場合は、深い受容能力を示す、これが現段階の社会の特徴ではないでしょうか。一人一人の共感を得る生き方はひろがっています。多くの人が苦しみを経ながら社会参加を果たしているのです。

問い へ先生は文明の個性的継承ということを言われていますが、地域で個性的なものを継承していくとはどういうことでしょうか。

池上 この概念は、ヴィーコの「新しい学」からヒントを得て展開したものです。ヴィーコによると民族というものは孤立的に世界の各地で、お互いのことを何も知らずに固有の文化をもつて出てくるんですが、それにもかかわらずそこにはある共通性というものがあって、例えばことわざや生活の知恵などは、どこにいても同じものがある。そういうものが基盤になってどこかで科学知や技術つまり文明が生まれてくる。それはそれぞれの個性的な文化を持った人々が、いわば機械文明とか普遍的な文明を受け入れることができる。これが基本的なアイディアなんです。私の考えでは、受け入



池上氏

れる際に受け入れ方が二つあります。ひとつは個性的な受け入れ方でもうひとつは非個性的なそれです。

このように分けた根拠は、日本の東京一極集中とか中央集権などを念頭においたからです。これらは各地の個性とか固有の文化を無視してそれぞれ輸出産業のためには下請けとして使う、それに必要な限りの文化だけ切り取ってきて、全体としての文化のハーモニーや個性の尊重はなく、個別化して分解して利用するという原理です。これはちょうどラスキンやモリスが批判している機械文明の悪しき適用というものであって、機械文明は基本的に悪用したら全部そうなる。個性的なものを否定しておいて必要なところだけ抜き出してその能力を結合する。それでは機械文明はまったく役に立たないかというところではなくて、機械文明のよき適用はあります。最も汚い不衛生な、人のいやがる仕事は機械にやらせればよいし、現在のハイテクを活用すれば、すぐれた熟練の成果を機械によって正確に再生できる。本当に手仕事で創造的にやれる仕事を人間がす

ればよいのです。これが文明の個性的な継承です。

文明の非個性的継承では地域社会の伝統産業などを個性的に発展させる道を閉ざしてしまつて、単なる下請けに利用できるものだけ利用するという形になる。そうではなくて伝統産業の良さを残しつつ、それにはデザイン・技術の改良は加えてよいわけですが、個性的な地域の伝統的な文化というものをも十分再生できるだけの生産のシステムを作る、それは熟練者を教師とした教育のシステムも含んでいてここで優れたノーハウを継承していく。他方で、消費者のニーズがあつて消費者が生活の芸術化を満足させられるような家具とか衣類、住宅、都市などに適応的な設計をやつて文明を活かしていく。つまり消費者の個性も生産者の個性も生かしあいながら地域の伝統的な固有価値を活かしうる設計のノーハウを継承するシステムが、個性的継承という概念です。これはさきほど説明したノーハウの継承関係と密接に関連していて、つまりそれぞれの地域にはそれぞれの地域をよくしていくためのノーハウがあるんですね。これは製造物だけではなくて防災のばあいもあります。昔の人の知恵もあれば、国際的な経験もある。これを十分ふまえて継承しながら現代的な技術や科学を拒否せずに、それを活かして継承する。これが文明の個性

的継承の意味なんですね。

現代社会はある意味で乱暴に開発をやるので、こうしたものを無視してしまう。安直な形で開発をやって、それで長い目で見た固有価値を破壊してしまう。その時はこれがいかにも経済的に効率がよさそうに見えるが、実際は経済的にも大変効率が悪くて本当古くからのノーハウを活かしてそれを現代的に活かした方が自然との調和もあり、すばらしい空間ができ多くの人が集まり、ひょっとしたらお金もたくさん落ちたかもしれないのに、無惨に全部つぶしてしまつて当面の利益のためにだけ建物を作つて土建資本のえじきにされる。それが現代の特徴ではないでしょうか。

問い へ固有価値論と新しい経済学について詳しくお聞きしたいのですが。先生は、文化経済学というジャンルを確立するのではなく、経済学自身に新しい基盤をもたらす、その軸に固有価値論をおくとされていますね。これは従来の近代経済学もマルクス主義経済学も扱っていない議論で、センなどの議論からこうした問題提起をされています。ところで私の知っている手打ちそば屋があります。ご夫婦でやつていてお子さんがいません。長野県にそば畑を持っていて毎週そばを育てに行っています。職人に徹している人です。わさび

は天城のある人のものでなければいい、また味のわかる人、つまり固有価値のわかる人が食べにきます。しかし後継者がいない。料理学校で教わる人は速習でやるので、本当のそばはつくれないと、その方は言います。つまり一方では固有価値は認めないでソバは高ければいいという人がいます。しかし他方ではソバの固有価値を認める人々もいます。先生はバンの例を出されていますが、どうですか。〆

池上 私の議論は固有価値論という文化経済学の基本視点から経済学全体を再構成する、というものです。お話のソバの評価は、私的で個別的な評価だけでは、主観的な評価にわかるように見える事例ですが、私の議論は私的評価と社会的評価のシステムの関係を問題にしています。まず、ソバには素材としての固有価値がある。そして、職人には、その固有価値を活かすノーハウの蓄積があり、このノーハウも固有価値を持つている。素材とノーハウの固有価値を公正に評価しうるには「ソバの本物の味」を享受しうる消費者の力量が必要ですね。当初、消費者のなかには「本物の味」を評価できない人も多いのですが、このソバと深くかわり、職人やソバの畑について関心を持ち他のソバとの比較をはじめ独自のノーハウに接すると「本物の味」に対する社会の合意や社会

的評価が成立してきます。

固有価値の評価は個別商品の評価ではできないんですね。

つまり個々の金儲けを目的として作られてきた製品だけを見ていたのではだめで、おそばだったら、その背後にあるおそばの畑や職人まで見ないと評価できない。そば畑とそば職人の関係をふまえて、しかもそれが固有の資源としてのよき味を活かして消費者の欲求に応えているのノーハウをもつかどうかの評価の基準になる。つまりいままでの経済学は、ものはどれだけの値打ちがあるか、このおそばはどれだけの効用があるか、といってきた。あるいは労働価値説だったら、このおそばにはどれだけの労働量が含まれているからこれはいくらだといってきた。ところが私の言っている経済学ではノーハウの評価が中心になる。素材のよさを活かすノーハウの評価を中心にして、消費者が他のノーハウとの比較を通じて享受能力を高め、社会の合意にしていこうということなんです。ある意味ではソバを創っている人の行為そのものを評価していこうとするわけで、人間そのもののもっているかげがえのなさの評価ということなんです。

このような社会的評価が成立するには二つの条件が必要です。ひとつは誰でもソバにアクセスできる程度の所得水準や、

ノーハウを評価しうる知識の水準があること、いまひとつは、他のソバとの比較を公正におこなえる社会的条件があつて、学習による享受能力の高まりへの道がひらけていることです。これらが欠如していると、固有価値のあるソバ屋でも、社会的評価を受けることができずに、金銭的に高いというだけで淘汰されていけばつぶれていくばあいもあります。だから固有価値論は、生存権保障や公正な競争機会の保障という社会的システムの確立と不可分一体の概念なのです。

問い へかつてカントは「判断力批判」の中で、認識と道徳の基準とは別に美の基準を設けました。その中で注視者という概念を使っているのですが、これはイギリスのスペクテイターの概念から影響を受けています。美の社会的基準という問題です。この点は経済学ではいかがですか。

池上 美という概念はラスキンやモリスにとって、人間が生活や労働のなかに芸術性を求める自然な本性として把握されています。人間は金銭欲に追われて自分を見失うと、美を求める心を失ってしまう。そこで生存権や公正な機会をつくりだして人々に希望と愛と美への関心を高めよう、これが彼らの主張です。

問い へモリスの社会主義についてはどうお考えですか。

池上

モリスは生活の芸術化運動の担い手であって、それを押し進めていくと、あらゆる人々が生活に芸術を取り入れていって、労働を人間化していって社会のルールをそういう方向に変えていく。すぐれた芸術や創造性を高く評価していくようなシステムが衣食住のあらゆる生活の中に入っていく。そういう社会の究極の姿はどうなるか。それは一種の社会主義といえる。モリスの「ユートピアだより」のイメージですね。そういうイメージからするとソ連型社会主義といわれたものは、著しく遠いものであって最悪のケースだったと言えるかも知れません。そこには一人一人の個性の発揮とか自由はあまり考えないで、自分たちで生産手段を社会的に所有して自分たちで決定さえすれば自分たちの社会ができるだろうという社会主義像があった。

G・D・H・コールは、「自分はモリスのユートピアだよ里を読んで社会主義者になった」と言っていますが、彼ら社会主義が、消費者主権による市場と公共部門の制御を基本とし、労働の人間化を実現しうる産業の制御を基本とし、労働の人間化を実現しうる産業の制御と官僚主義を規制しうる分権システムを基本にしていることは、ご承知の通りです。ルールによる制御と生存権保障の土台の上に「いきがいを実

現しうる」機会を保障しあう社会システムをつくりあげていくこと、これによって、芸術文化を労働と生活の場に内在化すること、これがモリス流社会主義であり、固有のノーハウや資源の固有性が活かされる社会なのかも知れません。
へ長時間ありがとうございました。」

(いけがみ じゅん 京都大学教授)

根底に向かってのある小さな試み

——モリス・ワークショップの〈経験〉から——

久保 覚

かくてわれわれは、一つの人間的可能性として、
最も広い意味での「詩作」の道を絶えず準備します。

——ハンナ・アーレント『暗い時代の人々』

I

廣松渉氏は、『情況』一九九三年八・九月合併号での和田
春樹氏との対談『ロシア革命以降の世界とマルクス主義』——

国家社会主義の終焉』において、くりかえし、「今日のエコ
ロジ―問題」や、「世界的紛争」等の時代の危機をのりこえ
るためには、「強大な政治権力」が必須であることを強調し
ている。すなわち——「……教条主義者の私としてもエタテ
イズムに反対なんだけれども、しかし非常に強力な世界国家

という式のそれこそエタティズム的な権力が過渡的に成立することが必須ではないかと考える次第です」「後進国でも色々な矛盾が激発して、それに先進国の側から、コミットするような思想があつて、一時的には先進国の生活水準を凍結するのか、そこは難しいですけども、それ位の荒治療をやるような思想と運動と過渡的な権力がなければ人類史的な危機を乗り越えないでしょう。それは過渡的には実質問題として国家社会主義的になつてしまふという危険を孕んでいますけれども、さもないと滅亡だという気がするんですね」云々と。

対談での片言隻語をとり上げて批評するのは不当なことかもしれない。だが、廣松氏のこうした議論の立て方・発想・方向に、私は激しい異和感をもつ。フェリックス・ガタリは、その『三つのエコロジー』（杉村昌昭訳・大村書店刊）のなかで、「われわれがいま現在さしかかっている例のないほどの悪夢的な歴史にいかなる脱出口を見つけるか」と問いかけつつ、同時に、マルクス自身のテキストはいまもきわめて大きな価値をもちつづけているが、しかし、^{マンタリテ}へもの考え方」の根本的な変更を迫る現在の自己破壊的狀況に対応できないマルクス主義の言語は、その価値を低下させてしまったという

意味のことを記している。そのガタリの言い方をかりにいえば、今日の世界的規模での〈悪夢的現在〉にたいする廣松氏の痛切な危機意識には共感し、同意できるとしても、「世界国家」や「エタティズム的権力」形成への運動主体やプロセスへのなんらの言及もなく、「過渡的」「荒治療」とかいいた言辭を、具体性もないまま粗雑に御託宣的に語る高名なマルクス主義哲学者廣松氏の発言は、それこそマルクス主義の言語の価値を、いままます低下させる質のものでしかないのではなからうか。私はみぎに示した廣松氏の発言から、『理想の追求』での、アイザイア・バーリンのつぎのような言葉を連想しないわけにはいかなかった。

「人類を永遠に公正で幸福、創造的で調和的にするのである。いかなる代償を払っても決して高すぎるということにはならないであらう。そのように素晴らしいオムレッツが作れるならば、たしかに大量の卵を数限りなく割るであらう。それがレーニン、トロツキー、毛沢東の信念であり、私の知っている限りではポル・ポトの信念でもあった。私は社会の諸問題の窮極的解決にいたる唯一の真の道を知っている。したがって私は、人類のキャヴァンをどの道に導いていくべきかを知っている。そして私の知っていることについて、あなた

は無知であり、したがって目標に到達しようというなら、あなたたはきわめて狭い限界内のものであっても選択の自由を持つてはならない。……あなたに何が必要で、すべての人に何が必要かを、私は知っている。もし無知ないし悪意にもとづいた抵抗が生じたならば、粉碎しなければならぬ。何百万もの人々を永遠に幸福にするには、何十万かの人々を滅亡させねばならなくなるかも知れない。窮極の解決を知っているものにとって、一切を犠牲にすると覚悟する以外に選択の道があるであろうか」(河合秀和訳、『パーリン選集』4所収、岩波書店刊)

私がこうした連想を抱いてしまったもう一つの要因は、対談のなかで、廣松氏がエドワード・ベラミーの『顧みれば』(Looking Backward—If Socialism Comes, 2000—1887 山本政喜訳、岩波文庫)を、今日いかにも再評価すべき作品であるかのようのべているからでもあった。「エタティズム的権力」を肯定的に語る廣松氏としては首尾一貫していることになるのかも知れないが、たとえばかつてマリー・L・ベルネリが『ユートピアの思想史』(手塚宏一・広河隆一訳、太平出版社刊)で、「全知かつ全能の国家によって運営される複雑な官僚機構をそなえたベラミーのユートピアの窒息しそうな雰囲気」

と指摘し、また川端香男里氏も、「市民的創造的意志に基づかない『強制』と行政的判断により運営されるベラミーの未来国家の息詰まるような国家統制」(『ユートピアの幻想』講談社学術文庫)と書いているように、ベラミーのユートピアは、一言でいえば、エリート信仰の専制国家なのである。

和田春樹氏は、ベラミーにふれながらの廣松発言にたいして、人類が有限の資源を公平に再配分するときに世界的な共產主義独裁政府のようなものを作って、全人類に号令をかけて禁欲を強制するということは非現実的であり、そのようなシステムに従うよりは人類は滅亡するほうを選ぼうとのべ、そして、非常に難しいとしても、「民主主義の方法で、説得と自発の原則で、欲望をコントロールして平等にものを分かちあっていく」というような思想が人類の中に広まっていて、お互いに助け合っていくという体制をつくり出していくということを目指さなければ……」と応えている。私もまったくそうだと考える。廣松氏の主張は、一見いかにもラディカルそうでありながら、しかし、今日最も必要な日本での根底的努力の具体的方向を見失わせてしまうような上空飛翔的思考なのだ。ガタリが現在興味深い社会的実践の展開の一つとしてあげているブラジル「労働者党」の党员であり、教

育思想家のモアシル・ガドッチは、その著書『パウロ・フレイレを読む』（里見実・野元弘幸訳、亜紀書房刊）で、フレイレの「「気長に急ぐ」（*impacientemente paciente*）」という思想の「民主的ラディカル性」の重要性にとくに光をあてている。

この社会民主主義でも改良主義でもない民主的ラディカル性とは、世界史が自働的につくられるのを待つ待期主義的態度と、歴史的な忍耐をなげうって全世界の歴史が「彼」とその思想いかんで動いていくかのように行動する権威主義的姿勢の双方ののりこえである。廣松氏には、フレイレのいう民主的ラディカル性——つまり、「気長に急ぐ」思考と行為への探求的視点が決定的に欠如しているように思われる。「正しい道」という概念は、「正しい歩行」という概念よりも劣っている」（ブレヒト）といったセンスがないのだ。

本誌前号の特集「いま日本人であること——ライフスタイルの変革を求めて」に寄せた論文『「帝国主義」と「市民主義」の垣根』で後藤道夫氏は、今日の日本の政治動向の根元的側面を鋭利に析出しつつ、「現在の日本の『帝国主義』は、いわば、記憶喪失によって年を忘れた、ナイーブで激しい金権主義をもつ『帝国主義』であり、特にヨーロッパと異なり、老成していない。つまり、『帝国主義』国家としての諸活動

やその後始末をつうじて、その内部に、非あるいは反帝国主義的な文化や人間のネット・ワークを生み出しようという案件は、まだわずかしかない」と書いている。この後藤氏の的確な指摘は、すなわち逆にいえば、それこそ弱肉強食による人類滅亡への道を敷きつめている金権的・経済的帝国主義日本の在り様の転換のためには、「非あるいは反帝国主義的な文化や人間のネット・ワーク」の形成が、なによりも重要であることの指摘となっていることがいえるだろう。かつて後藤氏は、「資本主義的大衆社会を根本的なところで超える、新たな文化・文明形成と社会形態への模索と展望」の必要性を語っていたが（「文化・文明ストックの引照基準」本誌23号所収、その「模索と展望」のためには、脱「帝国主義」を感受性の底から意識化していく、さまざまな創造的「文化と人間のネット・ワーク」づくりこそが基軸とならなければならないだろう。その意味で、私は栗原彬氏の最近の論文『市民社会の廃墟から——「心の習慣」と政治改革』（『世界』一九九三年十月号）に、若干の留保はあるにしても心からの深い共感をおぼえた。栗原氏はその論文において、「腐っているのは政治の世界ばかりではない。市民社会もまた、明るさと清潔さの中に静かに腐っている」と現在の日本社会の状況

を語りつつ、市民社会の「心の習慣」の自己変革という課題を提起している。

みぎの論文は、欲望の自己への回帰―生活保守―政治的無効性感覚―社会的行動力の失速・政治への不参加―ナショナリズム感情が、日本の市民社会の腐敗を結果しているとのべ、自己閉塞している市民社会の欲望を、他者に開かれた市民の欲求・ヴィルトゥへと転軸していく必要があるとして、以下の結語で文章を閉じている。

「市民が本来もつ欲求に形を与えていくためには、凡そ五点にわたる『心の習慣』の自己変革が求められる。まず、官を公と取り違えるお上意識から抜け出して、市民の間に『共』（『共同性』の領域をつくり、自己を転生させつつ『共』を新しい『公』へと押し上げていくこと。組織依存志向から自己決定性の方へ。権力志向から共生と分権志向へ。自分の生活のことは自分で決めたいと思う自己決定性と、他者の『苦』に同化する能力を錬磨したい。他者を排除することなく結び合い、遠景を手もとにたぐり寄せ、身近なことをグローバルなものに結びつける政治的感受性を養いたい。

自発的服従という『心の習慣』は解除されなければならぬ。しかし、経団連が提示した『脱会社人間』のモデルやQ

Cを全面否定するのではなく、その内部をくぐり抜けて自発性の領域を見出だすことがアクチュアリティ（参加の実現性）を感じさせる方向である。

現在の社会に支配的な社会原理にして『心の習慣』でもある『最大多数の最大幸福』Ⅱ『幸福ナショナリズム』が、『すべてのいきもののほんとうの幸福とは何か』（宮沢賢治）という問いに取って替られ、障害者、被差別者、先住民、外国人労働者、高齢者、子ども、女性、そして小さな生き物を含むあらゆる生命系に対して政治的感受性が働き出すとき、私たちは、廃墟の中から新しい市民社会が起き上がるのを目のあたりにすることになる。『自覚』や『心がけ』は役にたたない。市民のヴィルトゥの表現としての行動や仕掛け、小集団や円卓会議、市民のネットワーク、NPO（Non-Profit Organization 非営利公益法人）の法制化、市民の政治構想と政策提言、地方政治や国政への市民政治家の送り出しといった営みが、市民社会に厚い層をつくって堆積することが今求められている。市民社会の『政治改革』とは、一人ひとりの市民が、ヴィルトゥに充ちた生き方を新しい習慣として獲得し、『同苦共生』の政治的感受性を研ぎ澄ますことにほかならない」

ヴィルトゥ——内田義彦氏は『社会認識の歩み』（岩波新書）

のなかで、ヴィルトゥが、音楽用語ヴィルチュオーゾの語幹であることを想起させつつ、この「徳」と訳されている言葉
を主体の働き・内的力量・社会的な活動性をさすことの興味
深い考察を展開していたが、いま私たちが追求しなければなら
ないのは、「非あるいは反帝国主義」のための市民的ヴィ
ルトゥの実質であり、その追求こそが、この現在における根
底的努力といえるものではなからうか。そして、栗原氏のい
う「ヴィルトゥに充ちた生き方を新しい習慣として獲得」し
ていく作業は、パウロ・フレイレの「気長に急ぐ」「民主的
ラディカル性」に支えられた態度＝関係能力の実際の深化以
外に可視的なものとはならないだろう。くり返して言うが、
さきのような廣松氏の言説に欠けているのは、いま・ここで
切実に求められている、「アクチュアリティ危急的現在性」（ベンヤミン）に真
に向き合うことができるための日常の実践に結びつくヴィル
トゥ形成への態度そのものである。

＊ ここで市民概念は、「市民とは社会のことを生々々考える
主体」と定義した藤田省三氏の示唆に基づいている（平板な市民
概念への批判から成立しているきわめて豊饒な内容をもつ藤田氏
の「市民とは何か」という問いかけの詳細は、「ポーランド問題

について考えたこと』『現代の理論』一九八〇年冬季号を参照し
てほしい）。

II

一九九一年五月下旬から六月にかけて、私の提案を契機に
して、『ウィリアム・モリス祭り——レッサー・アート小さな芸術の大きな世
界』という催しが、東京・世田谷の住宅街の中の小さな個人
経営のけやき美術館を拠点にしておこなわれた。ウィリアム・
モリス——すなわち、廣松氏が再照明をうながした『顧みれ
ば』の「ステイト・コミュニズム国家共産主義」に抗して、『ユートピアだより——
いこいの一時代・ユートピアン・ロマンの幾章』（『世界の名
著』52、中公バックス所収）を書いたモリスのことである。

私とそのプランを実現しようと考えた直接的な理由は、八
九年の東京・伊勢丹美術館で開かれた『ウィリアム・モリス
展』が、まさにグラムシチヴィルタ的な意味で文 化を人間の解放を
可能にするような新しい文 明のためのたたかいとしてその
創造と思想を展開していったモリスの仕事をも、ジョン・バー
ジャーふうにいえば、「見ることの制度」のなかに回収して
しまう質のものでしかなかったことへの批判にあった。いい

かえるなら、展覧会という既成のフォーラムによってモリスを受動的消費の対象とするのとは異なった、私たち自身の能動的創造性そのものを刺激する方法でのモリス受容の仕方をさぐり出したかったからだ。その催しは、以下のような内容のものであった。

i モリスの作品の展示——ケルムスコット・プレスの本、ハンドメイドの壁紙、カーテン、椅子、ソファ、カバー、クッション、絨毯、モリス・パターン・デザインのサンプル群と（椅子やソファにはすわれるようにし、リブリント版のケルムスコット・プレスの本はページをめくられるようにした）、戦前の日本におけるモリス研究の書物のすべて。また、今日のイギリスにおけるモリス・ルネッサンスの活動資料（たとえば、論文集『ウィリアム・モリスとユートピア便り——私たちの時代のためのヴィジョン』や雑誌『ユートピア便り』、それに、九〇年七月に『ユートピア便り』刊行百周年記念として開かれた集会「ユートピア・トゥデイ」のチラシやプログラム等）を展示した展覧会。また、会場では戦後日本でのモリス・ルネッサンスの水路を切り拓いたモリス主義者小野二郎氏の全著書をはじめとする、現在入手可能なモリスをテーマにしている四〇冊余のブックフェアをおこなった。

ii そうした展示空間のなかで、へ車座講座ウィリアム・モリス再発見〜モリス・ルネッサンスのために〜全八回がもたれた。同講座では、スライドを多用した川端康雄氏・小野悦子氏のモリス研究者によるモリスの仕事と足跡の全体像論、美学研究の長田謙一氏・若桑みどり氏によるモリスの創造の今日的な意義、やはり美学研究の長田裕子氏のモリスと日本民芸運動との関係、また、社会思想研究の中西新太郎氏と私によるモリスの社会主義思想の再把握と現在の日本社会の批判的刷新の課題との内的連関が話された。そして、その講座では、聴衆と講師、聴衆同士の対話と討論が生まれてくるように工夫されていた（たとえば、講座に参加した平均五〇名の人は車座になって座り、壁面の白紙には参加したすべての人の名前が着席位置どおりに記され、自己紹介がおこなわれた。このような工夫だけでも、いわゆる講師と聴衆の一方通行的な雰囲気をもぐいさることができる）。

iii 《モリス祭り》は、全員で、二一名の共同作業者によってすべてのプランニング・実務がおこなわれたが、それは、市民・学生・大学研究者の共働ですすめられた。共同作業者たちは、《祭り》のまえに五回の予備学習会をおこない、そして、その学習会のメンバーが《祭り》のためのA4版64ペ

ージのリーフレットを編集・制作した。『モリス祭りへの招待』というタイトルのそのリーフレットは、『車座講座』の講師たちを中心としたモリスをめぐるエッセイと同時に、G・D・H・コール『社会主義思想の歴史』でのモリスの評価を軸とした、E・P・トムスン、小野二郎、ペヴスナー等の言葉をコラージュ形式でまとめた「モリス論ギャラリー」、鳥取民芸協会理事牧野和春氏と書誌人品川力氏が一九七六年に発表した緻密無比な三一六点におよぶ『日本でのモリス研究文献目録』に、さらに、『祭り』協力者である若きモリス研究者伊藤佐千夫氏がその後の文献一一五点を追加した目録が収録されている。

そして私たちは、リーフレットの企画・編集だけでなく、モリスの一八九三年の講演『理想の書物』やオワルド『西洋印刷文化史』（玉城肇訳、鮎書房一九三四年刊）、寿岳文章氏の『書物工芸家としてのモリス』（『モリス記念論集』川瀬書店一九三四年刊所収）や里見実氏の『書く、語る、本をつくる——イギリス労働者作家たちと地域小出版運動』（『新日本文学』一九八七年八・九月合併号）に学びながら、今日の市民の自己表現・相互交流のための印刷文化の、実質的・具体的能力の獲得をめざした試みも重ねた。それは、「私は大地の血汐を

吸いあげる／私は冬を楽しむために太陽をたくわえる」というモリスの詩句を活字に組み、会場にアダナ・プレス（手引印刷機）を置き、参観者に二色刷りのいわばモリス・カードを配ることからはじめて、芸術教育者でありデザイナーである武蔵野美術大教員及部克人氏の教えて、レイアウト、印刷、紙等のことを学び、いかに安く、かつ、いかに美しい印刷物を自分たちの手でできるかを討論し、工夫を重ねた。そして、みぎのリーフレットも、ワープロを活用し、いわゆる「モリスの法則」にしたがって版下づくりまでをおこない、トレーシング・ペーパーのカバーも全員でかけて完成したのだった（このリーフレットは、ワープロでつくったとは思えないという賞讃をうけたが、このことの作業でなによりも中心的なことは、作業参加者全員がメディア能力を具体的に会得したことだ）。

iv リーフレットの巻頭には、モリスを主題とした共同詩が掲載されている。その共同詩は、モリスの作品と文章にふれ、また小野二郎氏の『ウィリアム・モリス——ラディカル・デザインの思想』（現在中公文庫）から触発されたイメーজの言葉の断片を、それまで詩作品を書いたことない二人の女性が「連句的方法」で編んで提案し、共同作業者全員からの感想・批評・代替案を受けて最終的に完成した。その「連句的

方法」とは、私が編纂し解説を付した廣末保氏の『可能性としての芭蕉』（御茶の水書房刊、現在平凡社ライブラリーで刊行）での、つぎのような指摘を意識したものだった。

「発句的な形での非現実の純粹さに比例して連句は發展する。そして、その未知の時・空をダイナミックに横切り奪取しようとする開かれた発想を可能にしたのが、偶然と飛躍に媒介された集団制作という場であつた」

「前句から連想された対句は、その瞬間、次の句を喚起する能動的な働きをもたねばならないのである。それ自身のイメージをまつたくもたないわけではないがそのイメージが完結しようとする寸前、その完成への志向を拒否し、拒否することによって、未完結のまま投げだされる。イメージの定着度は不安定である。しかし、不安定ということは、未知の可能性を求めて動いているということである。別のいいかたをすれば、前句という過去の時間をふくみながら、同時に未来へ動きはじめている時点に、その句はある。発句の一回性と異なる発想が、そこにある。

いうまでもなく、前句から次の句への連想には、偶然がある。句を付けるものにとつても、前句はその瞬間まで予測できないものであり、偶然である。そして、この偶然を積極的

な可能性としてとらえるのが連句である。予期しない他者のイメージに媒介されることによって、潜在的な可能性が顕在化される。対話の形をとおして、主観的なモノログから開放されるという関係にそれは似ている。しかも、他者のイメージを生かしつつ新しいイメージに転化するとき、それは、他者に従属することなく、他者への通路を見出だしていくことになる。ここに類型的な連想を突き破った連続と非連続の緊張した関係が生じる」

ここでその内容と意義について詳細する余裕はないが、私たちは共同詩の作業のなかで、ダダイズムやシュルレアリスムの偶然を衝突させて言葉の動きを創成する「帽子の中の言葉」や「優美なる屍体」の手法も実験した。つまり、私たちはそうした試みや遊びによって、発語するよろこび・面白さを体験しつつ、発語訓練と対話的創造の精神・思考・ことばの工房をつくり出そうとしたのである。

▼ 私たちはまた、モリスもそこに影をおとしている、宮澤賢治の『農民芸術概論綱要』の群読のワークショップをおこなった。斎藤文一氏の『宮澤賢治——四次元論の展開』（国文社刊）を中心に、賢治の「羅須地人協会」の羅須には、モリスの師であるラスキンからとられているとする説の内容

と意味をたしかめる学習と共に、木下順二氏や横田雄作氏の群読論（『日本語の発見——ことばの勉強1』未来社刊所収）を参考にして自分たちなりの群読の実験を展開した。その実験の積み重ねのなかで、とりわけ私たちにとって示唆的だったのは、山本安英の会編『きくとよむ——ことばの勉強2』（未来社刊）のなかの内田義彦氏の『聞と聴』だった。群読において「よむ」ことは、「きく」ことへの自覚の支えがなければ、声は関係性をつくりだす力にはならない。デリダは「声は認識である」といつているが、声は「きく」行為があつてはじめて「認識」となるのだ。

私たちが群読にさいしてはじめてやったのは、へよびかけと聴くこと。このワークショップだった。立っている一人が空間に散らばってしゃがんでいる者たちの背後から、なかの一人をめざして「オーイ」とよびかける。そして、よびかけられたと思った者が立つ。このワークショップは、いざやってみると仲々思い通りにはいかない。一切だれも立たなかったり、何人もが同時に立ち上がってしまう。声を、目標にした人間にしっかりと当たるように出す。しゃがんでいる者はへ聴くことにすべてを集中する。——この対応がくつきりと結びついた時に、へよびかけの声はピンとはった糸のよ

うにつながるのだ。このワークショップを全員が交代してつみ重ねていくと、声は関係性を生み出す行為となり、一人一人の自立性と全体のつながりを生成するトレーニングとなる。

つまり、このようなトレーニングによって、語る者が聴く者になり、聴く者が語る者となる感覚的基礎がつくられ、多唱性・多声性としての群読の行為が、集団的でありながら自由なもの、多中心的で画一的ではない相互主体的な人間の場そのものへの道を切り拓く。私たちは群読で演出家をおかなかった。読み方について、全員が提案者になること、提案された読み方はすべて稽古の際に実行し、対話と討論のなかで最終案を決めるのだ。また私たちは、群読という行為のなかで、テキストの奴隷にならないように心がけた。たとえば一例をあげれば、賢治の「農民」を「人間」あるいは「共生」といいかえてみたり、読み手が共感する賢治の他の作品のなかの文章をコラージュ的にさしはさんでみたりすることによって、読み手がテキストを再創造してみることもおこなった。いわば指揮者のいないオーケストラといってもいいが（アメリカのオルフェウス室内管弦楽団が実際にその方法をとっており、その経験も私たちの大きな参考になった。このオーケストラの具体的な試みの詳細については、『パルトーク…弦楽のためのディヴェル

テイメント他』F35G 50309 所収の解説を参照のこと）、このやり方のなかで、全員が創造的参加者となることの困難さと同時によるこびを経験する。対立が真の共働となる、まさしく廣末氏のいう「他者に従属することなく、他者への通路を見出す」深いたしかな瞬間がある。そのことがすばらしいのだ。かつて藤田省三氏は、あるエッセイのなかで「われ思う、ゆえにわれあり」ではなく、「私は他者について考える。ゆえに私は存在する」という思考の態度こそがいまの日本人に必要なのだと言っていたが、共働創造と群読は、そのような藤田氏の指摘を感受性の次元で美的・倫理的に了解しうる可能性をもっている。

そして重要な点は、共同詩と群読はカネのかからない作業だということである。つまり、人間たちと場所さえあれば創造的空間をつくり出すことができるということだ。

vi 以上のような「経験」の積み重ねのなかで、私たちはモリスの思想と創造のもつ意味を、単なる知識としてではなく、可能態としていわば知覚的に把握する方法を多少は発見できたと考える。そして私たちは、『祭り』の最後に六人の女性を中心になって共働制作した群読劇『キルト物語』を上演した。

その五〇代から二〇代までをふくむ六人の女性たちは、長田謙一氏の示唆と紹介で、日本でのモリス紹介の先駆者であった森口多里氏の未亡人森口八重さんを訪れていた。森口八重さんは八〇歳をこえて、刺し子の手作業を続けられている。東北や山陰、飛騨、信州といった山国の女たち、雪国の女たちは緻密で美しい刺し子をつくってきた伝統があるが、岩手出身の八重さんの山型、杉綾、麻の葉、柘刺しなど刺し模様の刺し子には、それまで写真でみただけでは決して実感できない、増田れい子氏の言葉をかりるなら「もつとも単純な運針が行きついた峻厳な美」(『一枚のキルト』^{レッサ・アーツ}北洋社刊)があられていた。そしてそれは、モリスのいう「小さな芸術」の生きた見本ということができるものだった。

私たちは八重さんの刺し子の展示と共に、モリスの「小さな芸術」^{レッサ・アーツ}論を、キルトと民衆生活文化史としての日本の女たちの布づくりの歴史とをあわせた物語——つまり、「小さな芸術」^{レッサ・アーツ}をつくる行為そのもので再把握しようとしたのである。そのことはいいかえるなら同時に、ペンヤミンが「もろもろの経験を交換する能力」とよんだ「物語る能力」を共有しようという企図でもあった。ペンヤミンはまた『物語作家』(『文学の危機』所収、晶文社刊)のなかで、手仕事と物語は一

つの連関のなかにあるとのかべているが、私たちは「物語」の制作をとおして、「手^{レッサ・アート}仕事」をみつめなおそうとしたのだといつてもいい。

そして、八重さんを訪れた女性たちの数人には、一九七七年西武美術館での『パッチワーク・キルト展』での感動の記憶があり、画家谷川晃一氏が一九八四年に『アメリカンパッチワークキルト展』のカタログによせた、つぎの言葉への共感があった。

「たしかに人々は工業化社会、産業社会の発展によって、ある意味では豊かな生活を得て、もはやパッチワーク・キルトによって、保温を考えずとも暖かい冬を過ごせるようになった。『豊かな社会』（ガルブレイズ）によって私たちの得たものも少なくないが、同時に失ったものも、かぎりなく大きい。それゆえパッチワーク・キルトをはじめフォーク・アートに対するノスタルジーの念は、いまや切実なものがある。／かつてウィリアム・モリスは小芸術（レッサ・アート）の広大な基盤の上に大芸術は花開くと述べたが、この工業化社会、生産のマスプロ化の今日にあつては小芸術もまた失われて久しい。むしろ今日、小芸術こそ回復されるべきものである。／また見方をかえれば小芸術とは、近代の男性化社会が

生産の合理化の名のもとに疎外してきた『女性原理』（河合隼雄）に基づく匿名性、共同性、生活的創造行為である。／私は先にパッチワーク・キルトやフォーク・アートのプリミティブな美しさをノスタルジックなものと述べたが、二〇世紀末の現在という観点に立てば、単なるノスタルジーとしてみるのではなく、それらの美しさを、『ブラグを抜く』（イリイチ）生活における創造行為として捉え直す必要があるだろう。／これらのパッチワーク・キルトを作った無名の女性たちのメッセージを真摯に読み取るべき時代が今日なのである」

さらに、私たちのその物語づくりには、『カラー・パブル』（集英社文庫）から与えられた感動があつた。その小説はそれ自身、多声的な声の結合によるキルト的なフォルムをもち、また同時に、キルトづくりをはじめとする縫いものの行為が、女性の自己表現・共同創造による他者との関係づくりのシンボルとして描かれている。六人の女性たち（と協力者としての私）は、パット・フェレロ、エレイン・ヘッジズ、ジュリー・シルバー共著『ハーツ・アンド・ハンズ——アメリカ社会における女性とキルトの影響』（小林恵、悦子シガベナー訳、日本ヴォーグ社刊）をはじめとする手に入れられる限りのキルト

の歴史についての資料、また堀切辰一氏の『布のいのち——人の心、くらし伝えて』（新日本新書）、寺井美奈子氏の『ひとつの日本文化論——きもの心』（風濤社刊）、朝日新聞社

編『シリーズ染織の文化』全五巻（朝日新聞社刊）、戸井田道三氏の『色とつやの日本文化』（筑摩書房刊）等をはじめとする日本の女性と染織のかかわりの歴史の本を読み、それからの抜書きと、パウル・ツェランが最も尊敬したユダヤ人女性詩人ネリー・ザックスの詩や折口信夫『死者の書』、昔話、細井和喜蔵『女工哀史』等をカラージュして群読台本を作成した。また、その『物語』は、キルト作品の多様性や歴史を提示するスライドや、日本列島の種々さまざまな染織りの布地、それをつくる女性たちの姿、染料植物、手織機等のスライドを組み合せ、また、バッハ、モーツァルト、機織り唄をはじめとする沖縄・日本の民俗音楽、それから、ジョン・レノン、美空ひばりの歌等と結合させて演じられた。「眼前の商品であれ、庭の植物であれ、そのものの中に含まれているストーリーや『身の上話』をたどる時、はじめてそれらの物や事柄は、対象物一般や無関心な抽象された点景としてではなく、この生の世界全体との連関をもった『具体性』をもってその姿を現わす」と、本堂明氏はそのエッセイ『自分と

は何か』という問い』（『サラリーマン読書人の経験』所収、同時代社刊）で記しているが、私たちの『物語』は、本堂氏のいう「具体性」の表現をめざしていたのである。

私たちは、上演終了後、長田謙一氏に「市民がデザインすること」という、モリスの芸術の生活化・生活の芸術化の思想と創造をうけつぎつつ、消費文化の「美の牢獄」に抗していくかに市民のデザイン責任能力を充実させていくかについての問題提起をしてもらい、観衆の人たちをふくめた討論をおこなった。そしてその討論が、『モリス祭り』の終結と六人の女性たちの新しい創造活動の出発点となった。

III

以上のような共働作業——余りにも圧縮してしまった記述だが——を通して、私たちは本をよむだけということとはちがった、モリスの志向との生きた触れ合いを多少なりとも実現できたように思われる。そして、芸術と生活、芸術と自然、芸術と労働を結びつにつつ、「生活の質」（the quality of life）そのものの問いとなっているモリスの文明批評的創造が、モリスのいう Rich（自然と人間への破壊と侮蔑からなる富）のな

かで生かされている日本の私たちの現在への、根底からの批評となつてゐることを確認した。

また声、スライド、音楽の組合せによる共働の「物語」づくりは、工房的創造の面白さを実感させてくれた（たとえば、志村ふくみ氏のはんの木による染色の描写の朗読とスライドが、モーツァルトの『フリーメーソン』のための葬送音楽』と組み合わせられると、思いもかけないイメージのふくらみが生まれることの発見と出会う試み・遊びの積み重ねなど）。そのなかで、観衆との討論もふくめて、モリスのいう「フェローシップ（人間的結合の在り方）」の意味も、創造の原理と共働する集団の原理との交錯の在り方の模索によつて、生きいきとした理念としてとらえられることができたように思う。

《祭り》は終り、共同作業者グループは解散したが、『キルト物語』をつくつた六人の女性たちはグループ「糸車座」を結成して、『モリス祭り』で学んだことを基礎にして創造活動を持続することをきめ、私は協力者としてそこに参加することになった。

その女性たちが、『キルト物語』づくりを一回だけのものとはせずに、また再びつくり直して上演したいと考えたことには、一つの特別の動機があった。それは、「杉並区親子工

芸教室」の存在だった。

じつは《モリス祭り》も、この「親子工芸教室」の活動を私たちが知らずにいれば、たぶんその開催自体を思いつきもしなかったといえるほどのものだったのである。《祭り》の共同作業者数人たちとの親しい友人のつれ合いが中心の一人となつて活動している「杉並区親子工芸教室」は、知的ハンディをもつ子どもたちが生きていく力をつけるために、一九八三年にはじめられた「手織り教室」である。その「教室」では、親と子どもたちが一緒になつて、手織りの技術——布裂き、糸巻き、整経、箆通し、綜統通し、巻きとり、織り、仕上げ、デザイン、縫製の実習をおこなつてゐる。そしてその教室は、①はめること、②色や糸は自分で選ぶこと、③親子で参加することをモットーとしてゐる。私たちの共通の友人の娘さんのB子さんは、その「教室」がはじまる一五歳のころは、三歳児の知能しかないとされていたが、手織りを学び、マフラー、ショール、ウェア、袋物、タピストリー等のなんともいえない素晴らしい色合いの作品をつくる過程のなかで、信じられないほどの成長をとげていた。

それこそ、「親子工芸教室」には、モリスの〈用と美〉の統一による人間的解放をめざす「小芸術」の理念そのもの

が生きていたのだ。「親子工芸教室」の人たちはつくることによって学び、つくることによって成長し、つくることによって人間的につながる活動をおこなっているのである。いうまでもなくその活動は、親の人たちの血のにじむような努力に支えられているものだが、B子さんたちをみていると、いかに「健常者」であるところの私たちの方が大量消費の「音楽の全体主義」（藤田省三）に吸いとられた存在であるかを、あらためて自覚させられるのである。『キルト物語』は、はじめ「親子工芸教室」の歩みと存在のことも、その作品のなかで伝えたいと考えていた。しかし、「親子工芸教室」の活動がもっている豊かさと同時に大変さは、安易な作品化を許す質のものではなかった。

私たちは「親子工芸教室」の作業所を訪れ、親の人たちや子どもたちなんども話し合いを重ね、台本化した。草稿を作り、それをみてもらい、また修正する作業をくりかえすことによって、「親子工芸教室」の活動も入った第二回の『キルト物語』を上演したのは、第一回目から九ヶ月後のことだった。その「親子工芸教室」の子どもたちの作品も展示されているなかでおこなわれた第二回の上演が、多くの人たちに感銘を与えるものになったことと同時に、「親子工芸教室」

の人たちと深い話ができたこと、また子どもたち自身上演をみてじつにうれしそうにしてくれたことは、私たちにとって大きなよろこびだった。そして、その深い話の実現は、私たちが創造するという行為なしには手にいれることができなかっただろう。

第二回の『キルト物語』^{*}の制作はまた、モリスの「小芸術」^{レスター・アート}が、フェミニズム・アートにおける「芸術の価値のピラミッド」の解体の思想と呼応し合うものであることの学習に基づいておこなわれた。若桑みどり氏・萩原弘子氏の共著『もうひとつの絵画論——フェミニズムと芸術』（松香堂刊）、グリ

ゼルダ・ボロック、ロジカ・パーカー共著『女・アート・イデオロギー』（萩原弘子訳・新水社刊）、それに萩原氏の『この胸の嵐——英国ブラック女性アーティストは語る』（現代企画室刊）等に学びつつ、私たちは作品の検討を重ねた。また同時に、私たちは制作途中で、アメリカや日本でのエイズ・メモリアル・キルトの運動や、またチカップ美恵子氏らの刺繍を中心にするアイヌ文化ルネッサンスとも出会い、その運動のなかで生まれた作品のスライドや音楽もコラージュした。

第二回上演は、東京・生活クラブ生協世田谷センター、第三回は大阪民芸館、第四回は日本民芸館というように、『キ

ルト物語』はほぼ九ヶ月間隔で上演された。その連続公演は、未知の人たちとの内容に満ちた出会いを与えてくれた。私たちは、多くの人びとの助言・批判を聴きつつ、作品をつくり変えていったのだ。そのつくり変えは、完成をめざすというのとはちがう。私たちは開かれた、複数の生を多声的に表現している動きのある積層的構成体としての作品概念を意識していたのである。

作品が対話的場をつくりだし、対話的創造が作品にたえず深さを刻んでいける新鮮さをもつようなムーヴマンそれ自体を重視したのだ。——それにしても、こうした『キルト物語』

が与えてくれた出会いには、予期した以上の活力を私たちに与えてくれた。ワールブルクの「神々は細部に宿る^{データユ}」という言葉葉を、心から実感させてくれたキルト研究家小野ふみえさんのじつにこまやかな助言（小野さんの存在によって、私たちの関心と符丁を合わせたかのようなこの数年のアメリカでのキルトの歴史研究の動きの成果——黒人女性研究者クエスタ・ベンペリー氏の「Always There : The African-American Presence in American Quilts」等をはじめとする数多くの著書を手することができたのだ）、また、萩原弘子さんの的確で、つぎの創造に役立つ具体的・論理的批判、また、二十年余年をかけてつづられた『木綿口伝』

（法政大学出版局刊）の著者、福井貞子さんとの出会いも、私たちをきびしい創造的緊張に導くものだった。福井さんのもう一つの著書『染織の文化史——木綿と藍』（京都書院刊）と、また直接お聞きした仕事の中身は、民衆史としての——女たちの歴史・女たちの文化史にたいして、表面的理解を許さない、そういう質を持っていたのだった。さらに、民俗学者宮本常一氏がコレクションされた武蔵野美術大「民俗資料室」での、膨大な布・衣料・手織機との出会いも、モノを通しての民衆文化史との対話的理解を促された得難い貴重な経験だった。

こうした人びととの出会いと対話は、「親子工芸教室」の子どもたちのように、私たちにつくることによって学び、つくることによってつながる対話的創造の大切さ・すばらしさを教えてくれたのである。私たちは助言や批判によって、「想起と覚醒の弁証法」（ベンヤミン）といえるような文化の根の力としての女たちの「物語」の制作へと、いくらかは近づくことができたように思える。

ある人は第四回『キルト物語』上演をみて、「叙事詩は、見かけは素朴でも、意味内容からいえば英雄的存在である。それは大いなる渴望の隠喩である」というヘルダーリンの言葉で

ほめてくれた。それはうたがいもなく賞めすぎだが、しかし糸車座は『キルト物語』の共働制作と上演活動をとおして、後藤道夫氏のいう「非あるいは反帝国主義的文化やネット・ワーク」を生み出すことへの、つまり、換言すれば、expoliation文化（開発、略奪、ダシ抜くこと文化）から抜け出ようとするための「渴望の隠喩」への表現の意図は、いくらかなりとも実現できたという自負をもっている。

*第二回の台本は、『美術運動』No. 123・124合併号（一九九二年二月、日本美術会刊）の特集『フェミニズムと表現』に掲載された。

IV

『モリス祭り』からはじまる私たちのささやかな活動は、連句の用語を使うなら、小野二郎氏の仕事にたいしては「親句」的なものとして、池上惇氏の『文化経済学のすすめ』（丸善ライブラリー）にたいしては「疎句」的なものとして「付句」をおこなったという比喩が成り立つかもしれない。それは、ラスキン、モリスを見直すことによって現在必要な文化経済学を樹立しようとしてされている池上氏には大いに共感

するものの、しかし、その文化経済学は、同時に、ガタリという「主観性」の領野での行為をさぐり出していくための文化の創造学としての文化の詩^{ポエティカ}をふくみこんで展開されなければ、市民的ヴィルトゥを内的に形成していく力をもちにくいのではないかと、私たちには思われたからである（池上氏には、賢治的な「職業芸術家は一度滅びねばならぬ／誰人もみな芸術家たる感受をなせ」という視点が稀薄ではなからうか）。私たちの試みの実質はまだまだ貧しいものだが、しかし、市民的社会芸術運動を通じての、主知主義・専門主義・商業主義に支えられた資本主義文化を根底のところで超えることができる質をもつ「非あるいは反帝国主義的文化・人間のネット・ワーク」づくりをめざそうとしている。たしかに後藤道夫氏がいうように、日本にはそれを「生み出しうる条件は、まだわずかしかない」だろう。だが、「わずかしかない」からこそ、共有し、試みあえる創造的努力をおこなっていこうとしているのである。

私たちの活動意識の基礎的足場を与えてくれた、戦後イタリアの「教育協同組合運動」とのかかわりで書かれた著書『ファンタジーの文法』（窪田富男訳、ちくま文庫）で、ジャンニ・ロダーリは、こう言っている。

「もし、生産性という神話（および利益が先に立つ現実）にもとづいたある社会が、半熟の人間、——忠実な実行者や、勤勉な再生産者や、意志をもたない従順な道具——を必要としているとすれば、それはよくない社会であり、変える必要があることを示している。そんな社会を変えるためには、想像力の使い方を知っている創造的人間が必要だ……」／《創造性》は《異化する思考》、すなわち、経験の図式（シェーマ）を打ち破ることのできる思考と同義である。《創造的》とは、つねに仕事をし、つねに疑問を投げかけ、他人が十分な答えを見出だしたところに問題点を発見し、独立した自分なりの判断ができ、法典化されたものを拒否し、順応主義に毒されることがなく事物や概念をあやつることができる精神をさす」

《糸車座》とその協力者たちの「物語」づくりは、作品自体が目的ではない。それはロダーリのいう意味での「創造性」のために、「杉並区親子工芸教室」のように、つくることによって学び、つくることによって自立し、つくることによって結び合うことをめざす、場づくりの創造的文化運動の小さな試みなのだ。私たちはいま、在日外国人と一緒に、小倉利丸氏の用語を借りるなら、「アシッド・キャピタリズム」の都市・東京を主題とした「物語」をつくる用意をすす

めている。それは、認識し、批評し、予感し、横断し、「自分」自身とたたかう「物語」になるにちがいない。モリスの「小芸術」の究極目標は、都市革命にあった。《モリス祭り》は終了したが、私たちのモリス・ワークツィョはまだ持続されているのだ。——最後に、冒頭にエビグラフとして掲げたハンナ・アーレントの言葉の続きを引用しておこう。

「如何なる哲学も、如何なる分析も、如何なるアフォーリズムも、それらがどれほど深遠なるものであろうと、意味の強烈さと豊かさにおいては、正しく語られた物語には比肩するべくありません」という言葉を。

（未完）

付記

1 本稿は、一五〇枚ほどのものを本誌発表用に圧縮したため、多くの記述に不十分なところもあるが、しかし、意識的に断片のカラーージュふうな飛躍的結合をはかっているところもないわけではない。

2 また本稿は、共働作業者や協力者の人びとの検討にふされ、集団のエクリチュールになることによってはじめて完成されたものになる。そしてその後に、リーフレットにして出版されることになっている。またそのリーフレットには、本稿の主題と関連する詳細な文献目録も付される。

（くば さとる 文化活動家・今日の主題研究会会員）

生活者の文化のために

一 はじめに

バブルがはじけ、構造的不況にあえいでいる現代日本は、歴史的転換期を迎えている。それは、一九五五ないし一九六〇年以来的戦後日本の路線つまり高度成長・経済大国・企業社会化・文明化路線の転換という意味でそうであるし、また長期的には明治維新以降の近代化・文明化路線の転換という意味でもある。社会全体が成長社会から成熟社会へ、そのプラスとマイナスの両面を併せて転換していきつつあると

いえる。

文化に焦点をあててこの転換の意味を考えてみると、それは一言でいえば、〈文明への文化の従属〉から〈文化を軸とする文明の組み替え〉という問題になる。明治維新以降の日本は、脱亜入欧のスローガンのもとに西洋文明を上から取り入れ、文化は二の次とされる道を歩んできた。それは、一方で江戸時代までの文化についての考え方、つまり中国・朝鮮を文化の源流として敬愛・尊重し、東アジア文化圏の中で日本の文化的個性を出すという発想を放棄し、フォークロア的な〈民俗〉文化を縮小しつつ、他方でアーティフィシヤルな

伊藤 宏一

ナショナリズムによる〈民族〉主義を確立し、近代天皇制や国家神道など支配装置を作り出していった。芸術の分野を見ると、音楽は「洋楽」と「邦楽」に分けられ、東京音楽学校（現在の東京芸大音楽学部）では、九五%以上が「洋楽」教育であった。また美術も「油絵」と「日本画」に分けられ、東京美術学校（同東京芸大美術学部）も岡倉天心の力で当初は「アジアの中の日本」重視の教育だったが、早い時期に天心は追われ「油絵」主流となっていた。そして全体としては欧米崇拜・アジア軽視、文明による文化と自然の支配というコンセプトのもとに、上からの急速な資本主義化・帝国主義化の道を歩いたのである。この路線は敗戦後もアメリカに依存する形で引き継がれて、一九六〇年以降この約三〇年の間に一種の限界点にまで到達した。昨年はコロンプスがアメリカ大陸に到達して五〇〇周年であったが、これは近代文明支配の始まりから五〇〇年という意味を含んでおり、文化を持つ先住民の国際的な復権が問題となった。この点とも重ね合わせて、近代西欧文明が各地の文化を支配するのではなく、逆に文化を軸として文明を組み替えること、つまり文化の発展にふさわしい形で文明のあり方の変革が求められている。

この場合、文化主体は、特定の天才ではなく、自分自身を

生き自分自身を表現しようとする生活者個人である。自分を文化や芸術で表現しようとすることは、具体的にはその生活者の精神・身体・感性によって行われるが、この中でも身体と感性は、歴史的・民俗的な文化的個性を欠かすことの出来ないファクターとしている。これは確かに可変的なファクターではある。しかしその可変性の速度は長期的・歴史的なレンジに属しており、その意味では簡単にぬぐい去ったり、無視することはできない。それは、日本列島に住む人々に即して言えば、エキゾティズムの観点から接近するものではないし、また天皇制に吸収される〈民族的・ナショナル〉な「日本的なもの」でもない。意識的か無意識的にかかわらず、生活者の文化的自己表現の中には、歴史的・民俗的なファクターが含まれているのである。欧米模倣意識の強かったわが国ではこのことへの自覚が弱かった。

文明への文化の従属には、もう一つの問題がある。近代世界では、生活に文明が浸透する一方で、文化が生活空間から排除されていた。近代文化は生活から峻別された人工的な空間で富裕な特定の人々だけが享受できるものとなり、生活者の生活からは排除されていくのである。これが芸術という領域にさらに絞られると、芸術が生活から峻別されビュア・

アート化していく事態が進行する。〈文化を軸とする文明の組替え〉は、文化を生活化し、芸術を生活化する問題を含んでいる。

二 文化に対する二つの考え方

文化をめぐって過去に次の二つの考え方があった。

ひとつは、文化の科学還元主義と呼べるものである。日本に存在する文化は〈民俗的〉か〈民族的〉かを問わず全て「日本的なもの」であり、それは全て天皇制に吸収されるものであるから、科学的ないし社会科学적인見地から批判されなければならない、という考えである。いったい日本に存在する文化はすべて天皇制とナショナリズムに吸収されるものであろうか。確かに近代天皇制や前近代の天皇制に源泉をもつ文化やその延長線上の文化は存在するし、それに対する適切な批判は、重要である。しかし他方、それに吸収されないフォークロア的な民俗文化もまた存在するものであり、それは各地域に根ざした民衆の生活から形成されたのである。例えば、日本の色彩文化を考えてみよう。戦後教育の中で色は、一二色・二四色・三六色というように標準化され、そうした

色彩感が生徒に培われてきた。しかし本来色は各地の自然に根ざし、その土地の植物や鉱物、自然の色彩などから抽出されてきたのである。従って日本の自然と地域に根ざした色は、標準化され抽象化された青・赤・緑・黄・白・黒といったものではない。藍色・霞色・団十郎茶・利休鼠・江戸紫・萌木色などの色を我々は直ちに想起できるだろう。しかしそれらを感じることでできる繊細な感性を我々の身体は持っているであり、それを教育を通じて覚醒させ耕すことにより、表現手段が豊富化していくのである。色に関わる身体の直接の器官は目であり、なかんずく眼球の虹彩色素の特定である。碧眼と黒眼とその間の様々なバリエーションでは、色の感じ方が違ってくる。碧眼では虹彩のメラニン色素が少ないから、光線の強いところではその調節は十全に行われないのに対し、黒眼は瞳孔を通じて必要量の光線が内部に導かれる。そのため対象の微妙な色調を敏感に感じとることができる。もちろん中国や朝鮮あるいは欧米やイスラム圏あるいはアフリカなど世界各地の色彩文化が日本の生活文化に浸透しつつある今日、こうした伝統的な日本の色彩文化が他のものを排除して一人歩きすることはありえないし、人間は主体的に色彩を選択することができるのだから、伝統的な色彩文化に埋もれて

しまうということもありえない。しかし日本の中で生まれた色彩文化は、日本の生活者の自己表現には欠かせないファクターであることは確かである。正しい意味での自らの文化の理解なしに異文化理解はありえない。

もうひとつは、いわば政治への文化の従属主義、政治的ヘゲモニーへの文化的ヘゲモニーの従属という考え方である。

政党や階級が政治的ヘゲモニーを握るためには政治権力の獲得だけではだめで、文化的ヘゲモニーを掌握する必要がある。あるいはむしろ、文化的ヘゲモニーを獲得して初めて、政治的ヘゲモニーを獲得することができるとする考え方である。

これは、まず政治ありきで、政治から文化を見ているという点で文化外在主義ともいえる。政治が文化を要求するのではなく、逆に文化がそれにふさわしい社会と政治と経済のあり方を要求することの方が真つ当ではないだろうか。その意味でウイリアム・モリスが主張した「生活の芸術化」というコンセプトは重要である。インテリアを美しくする、衣食住を美しくする、イクステリアを美しくする、都市空間を美しくする、社会を美しくする、地球と自然を美しくする、そのための社会変革と政治変革。文化外在主義ではなく、文化内在主義で政治に接近する発想法が検討されるべきである。

三 文明と民族——近代日本の文化思想から

《文明の評価——福沢と兆民》

近代日本の文化思想の出発点は、いうまでもなく福沢諭吉の『文明論之概略』である。福沢は「國の独立は目的なり、今の我が文明はこの目的に達する術（手段）」と述べて文明を、国家の独立という政治的目的達成の手段として考えた。

これは先の述べた政治への文化の従属主義の変数といえる考え方である。そして文明とは「西洋の文明を目的とする事」とされ、文化の源流としての中国・朝鮮は否定された。また実学（文明）と文学（文化）を対置し、前者を重視することと後者を軽視する、つまり江戸時代までの日本の文化的達成を軽視する発想があった。

この場合文明は、野蛮・半開・文明の三段階からなるとされ、近代西欧文明がその段階の頂点とされるのである。そして福沢にとって日清戦争は、「文野明暗の戦」（日本が文明で清国が野蛮）でありその勝利は、日本が半開から文明へ進む上での大きな前進とうつつた。もちろん文明化が引き起こす

新たな問題は、福沢には見えていない。

福沢は必ずしも西欧文明を極度に絶対化したわけではなく、西洋が文明と同時に、侵略者の面を持つていることも認識していた。また文明は物質文明ではなく、精神文明にポイントがあることも強調していた。しかし侵略者の面を捨てて文明化の構想は意識的にはたてられず、福沢の文明開化は興亜ではなく脱亜に向かい、近代日本の帝国主義的アジア侵略を推進する方向を指して一国独立をもくろむことになるのである。

これに対して近代文明のもつマイナス面とプラス面をルソーから学び、福沢とは逆の「非開花論」を主張したのが中江兆民であった。兆民は若い頃、岩倉具視使節団の一員としてフランスへいった。この使節団の公式の報告書が久米邦武の『米欧回覧実記』であり、その中で久米は「進歩トハ、旧を捨て、新キヲ図ルの謂ニ非ルナリ」と述べているが、兆民もこの点で久米と同意見であったといえる。江戸時代以前の日本の「旧」文化を尊重すると同時に西欧の進歩的知識を吸収するのが兆民のスタンスであった。東京外国語学校の校長となった時、兆民がフランス語などの外国語ばかりでなく、儒学なども教えるべきだと主張して文部省と対立したのは有名

な話であるし、人形浄瑠璃を好んだり、漢学の勉強をしたり、三味線の稽古をしたこともよく知られている。

またルソーの『学問芸術論』を『非開花論』として翻訳した兆民は、ルソーが学問・芸術の発展により習慣が洗練され、虚飾が生まれることにより徳が墮落したと述べるところで、ここでルソーが言っているのはまさに明治日本のいわゆる文明開化の風習である、とコメントしている点は、彼が文明化のマイナス面を見る思想的視野をもっていたことの証明である。近代日本で文明批判を展開した思想家は他にも少数だが存在する。「日本ハ新進ノ国ナリ。所謂野蛮の文明ノ進歩ナリ」（『孫逸山』）と喝破した宮崎等滔のことも、記憶されておいてよいと思われる。

『民俗の忘却への批判——柳田・南方・柳』

「野蛮の文明」の発展に伴って、フォークロアの民俗文化が消滅していくことに対して、柳田國男、南方熊楠・柳宗悦はそれぞれ個性的な仕方に対応している。（『近代日本の民間学』鹿野政直著 岩波新書一九八三が手際よく整理している）

南方の神社合祀反対運動を見てみよう。アーティフィシャルな国家神道体制を構築するために、明治国家は、江戸時代

までの神仏習合に楔を打ち込み、神仏分離や廃仏毀釈を行い、ついで国家神道システムに必要な神社の創建（靖国神社・平安神社あるいは海外植民地の神社など）を行う一方、不必要な無格社などの合祀・整理を行った。南方から見ると、この神社合祀は「神社合祀、山林乱伐、名勝破壊、史跡焼却、民俗擾乱」と写った。地域の鎮守の神様と鎮守の森が整理されなくなってしまうことは、自然環境の破壊であると同時にその地域の民俗文化の重要な部分が失われることを意味する。南方は、反対運動を展開し、「日韓併合」の年一九一〇年には拘留もされたのであった。日本の地域にあることはヨーロッパにもあり、ヨーロッパの地域にあることは日本の地域にもあると考えた南方。民俗文化からインターナショナルリズムへの通風口を志向していた。

柳田國男が同じ時期に九州日向山脈を舞台とした『後狩詞記』と東北を舞台とした『遠野物語』を民俗学のスタートとして執筆し、山地の民俗文化によって「平地人」の文明を相対化しようとしたことも、南方同様の発想に基づいている。

さて柳田よりもより積極的に民俗文化の再生を「民芸」のコンセプトをもって遂行しようとしたのが柳宗悦である。柳は、一九二六年河井寛治郎・浜田庄司とともに高野山に旅し

た折に「民芸」という詞を創った。ウイリアム・ブレイクを始めとして西欧文化に親しむと同時に、朝鮮李朝の美に魅せられ、雑誌『白樺』でその特集を組むようなインターナショナルリズムを獲得していた柳は、ウイリアム・モリスにも学びながら工芸論を展開した。近代以前には美術と工芸の区別はなく、美術にも実用性があり、工人は存在したが「芸術家」は存在しなかった。しかし近代以降、実用性という目的のある工芸（*useful Craft*）が純粹な美術と峻別され、その地位がおとしめられる。この工芸を再生し、工房で工人たちによる工芸品の制作を行うことが柳のねらいであった。彼は京都で上加茂民芸協団を組織した。つまり近代的な芸術論の批判の上に工芸論・民芸論はなりたっているのである。

もちろん出川直樹氏の言うように（『民芸——理論の崩壊と様式の誕生』新潮社一九八八）、柳の民芸論にはアール・ヌーボーと異なり全体への理念・ビジョンが欠けているという問題がある。また過去の民俗文化を民芸という形で再生させようとはするが、もっと積極的に新しい文化を構想していくという発想に乏しい。失われ減びていく美しいものへの郷愁という視点は柳ばかりでなく、ここでとりあげた他の二人にもにじんでいるといえよう。

四 生活者の芸術の試み——宮沢賢治

宮沢賢治の『農民芸術概論綱要』は、近代日本にあって珍しく近代的芸術論と近代文明批判の上に、生活者のための、積極的な新しい芸術と文化のあり方を構想したものである。

まず近代芸術のあり方に対する批判がある。芸術はかつては生活の中にあつたが、近代になってそれは、「われらを離れ然もわびしく墮落した」（以下賢治の原文以外は『宮沢賢治の理想』マロリ・フロム著 昌文社 一九八四による）という。講義メモによれば、近代芸術は「人口の一割がそれを買ひ鑑賞し享樂し、九割はこの芸術を味わうことなく労働し疲れて死ぬ」。「芸術は都会の脳髓人の遊戲」となり、「無力と虚偽」がその特徴となった。「モリスの言うようにルネッサンス以後は無力と虚偽であり、ワグネル以後の音楽もマネ、セザンヌ以後の絵画も」そうである。そこで「いまやわれらは新たに正しき道を行き、われらの美をば創らねばならぬ」。新しい芸術によって「灰色の労働を燃やせ」、つまり「芸術の回復は労働における喜びの回復でなければならぬ」"Morris, Art is man's expression of his joy in labour."と賢治は主張

する。

次に新しい芸術の本質は何か。それは、「常に実生活を肯定しこれを一層深化し高くせんとする」、つまりそれは「人生と自然とを不断の芸術写真とし尽くことなき詩歌とし巨大な演劇舞踏とし観照享受することを教」えるのである。近代芸術は一般に純粹芸術であり、生活からの峻別によって純粹な芸術空間を確保することを特徴としている。生活から離れば離れるほど、芸術の純粹性は高められるというわけである。従つて例えば工芸（クラフト）は、実用性という生活上の目的をもっているので純粹な芸術の範疇に入れることはできないということになる。文明が文化を従属させるということは、すでに述べたように生活と芸術との峻別ということを含んでいる。賢治はモリスもふまえながら、こうした近代的な芸術観を批判し、逆に生活を豊かにするためにこそ芸術があると主張し、生活と芸術の結合ないし生活への芸術の浸透あるいは生活の芸術化を新しい芸術の本質とするのである。ついで賢治は生活者の芸術の分野についてふれる。声にメロディとリズムがあれば声楽が生まれ、音にメロディとリズムがあれば楽器となる。詞に真実の表現があれば詩となり、リズムがあれば詩歌となる…、というように生活者の生活か

らいかに芸術の各分野が形成されるかを賢治は示す。そして「世界のまことの幸福」という希望をもとに「強く正しく生活する」ところから芸術創造の道がはじまるという。この芸術の主体は少数の天才的職業芸術家ではなく、すべての生活者である。「職業芸術家は一度亡びねばならぬ 誰人もみな芸術家たる感受をなせ 個性の優れる方面に於て各々止むなき表現をなせ」と賢治は述べる。

新しい芸術の目的は何か。それは「いっしょに正しい力を併せ われらのすべての田園とわれらのすべての生活の一つの巨きな第四次元の芸術に創りあげ」ることである。賢治には国家ではなく宇宙・銀河がある。民俗文化が息づく陸中という地域は、「銀河の空間の太陽日本」の一部としてとらえられる。従ってそこには国家主義や農本主義が登場する余地はない。「鹿踊り」や「原体剣舞連」といった民俗文化もそうした一種のコスモロジーを前提にして鮮やかに把握されていくのである。そして自然と生活を芸術化するという文化的変革の道を賢治はここで探ろうとした。それはモリスのいう「生活の芸術化」の試みといえるものであって、挫折はしたが羅須地人協会こそ、こうしたユートピアの実験場であった。賢治は文明と近代芸術の批判の上に、生活者の文化の芸術

のあり方を示した。それは近代日本において文化を軸として文明を組替える方向に具体的な内容を与えたといつてよい。

五 文化の復権と生活の芸術化

ウィリアム・モリスは、現代生活を楽しく民衆の種を蒔くために必要なふたつの徳として「誠実」と「簡素な生活」をあげる（『民衆の芸術』W・モリス著 中橋一夫訳 岩波文庫）。そして「簡素」に対立する悪徳は「奢侈」であるという。「簡素な芸術は……少なくとも浪費的ではない……簡素でないということは最も芸術を破壊しやすい。……人々が奢侈といっているのは所有物の蒐集であって、それはかえって所有者に悩みの種となっている。また一連の豪華な暮しのことをいい、それは一步毎に金持連を悩まし、苦しめている。奢侈はなんらかの種類の奴隷状態がなければ存在しえない。」そして「芸術を得ようと思ったら、われわれは直ちに、きっぱりと、この奢侈と手を切らなければならない。奢侈という奴は芸術の王座を奪う者、いわば芸術の鬼子だ。だから、ものの判らぬ連中はこれを芸術と取り違える。」

一九八〇年代の日本、特にその後半に横行したのはまさに

ここでいう「奢侈」と「奢侈」としての芸術であつた。そしてバブルに浮かれた「ものの判らぬ連中」はこの奢侈としての芸術に浮かれたのであつた。そして彼らの生活空間は文明に侵されているが、そこに文化と芸術は存在しない。他方、モリスの時代と違って生活者が文化や芸術を享受する基盤は広がりつつある。効率・速度・便利といった文明的価値を相対化し、自分自身を生き、しかも美的に心豊かに生きる成熟した文化的価値意識が覚醒しつつある。経済的価値・文明的価値中心から人間的価値・文化的価値中心への、価値観のシフトが九〇年代に進行するだろう。いま「芸術を玩具としてではなく、人間の生活に必要なものとして、その自由と幸福の証として愛する」(モリス)われわれは、改めて生活と芸術、生活と文化との関係を考え直し、簡素な生活を作り出しながら、生活の芸術化をはかつていく必要があるのではないか。そして文化を機軸として自然との共生を可能とする文明のあり方への組み替えという問題に取り組む必要があるだろう。そしてその際に文化の復権の基本的スタンスとなるのは、
〈旧に学び新しきを計る〉ということではないか。国立歴史民俗博物館の小島美子氏はこう述べる。

「私の主張は、それぞれの民族はまず自分の文化、自分の

音楽を大切にして、そこから新しいものを作っていこう。そしてお互いにそれぞれの民族文化が豊かに発展するように尊重し合おう、というのである。……もし世界中の音楽が、日本の今の音楽教育のようにクラシックの後追いばかりしていると、どれもヨーロッパ音楽の二番煎じばかりになって、世界の音楽は本当に貧しいものになってしまふにちがいない。」

(『音楽からみた日本人』NHK 一九九三)

欧米模倣意識から脱却し、伝統的な民俗文化を見つめ直し、現代にふさわしい表現を与えること。こうした中からこそ、成熟した生活者の文化が開花するに違いない。

(いとう こういち 法政大学・哲学／日本文化思想)

現代文化のポリティクス

出席者

早川 弘道

山口 泉

(編集部)

中西 新太郎

中西 お忙しいところをお集まりいただきましてありがとうございます。今日は現代文化をめぐる諸問題について、自由に語っていただければと思っておりますが、最初に、お二人に座談会をお願いした動機をお話いたします。

私が山口泉さんの書かれたものを拝見して日頃考えているのは、文化の語り方の難しさということです。文化という言葉を使うことそのものに困難な問題がある。『世界』で「新しい中世の始まりにあたって」を連載されていた山口さんの『アジア、冬物語』（オーロラ自由アトリエ）を知り、大きな刺激をうけました。これは信濃毎日新聞の書評をまとめられ

たのですが、現代文化をたんに受容するのではなく、どう受けとめるかを問う姿勢が鮮烈に現われていると感じます。

早川さんのご専門は社会主義法で、文化のお話をお願いするのは奇異な感じがするかもしれませんが、野分遥氏との共同作業と言いますか、やはり「潮路の葉」という書評を『労働法律旬報』に連載されていたつしやいます。両方とも書評という形をとりながら、山口さんの言葉をお借りしますと、「現在の知的状況に対する明瞭な抵抗の表現としての書評」という形で仕事をされているわけです。そこで、機会があればお二人に是非お話をしていただきたいと思っていたわけで

す。

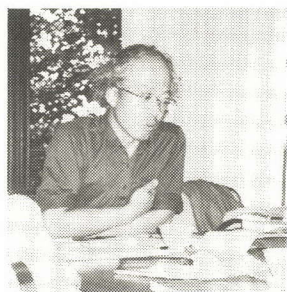
■ポスト八〇年代としての「いま」

野分遙氏の『アジア、冬物語』の書評は「『アジア、冬物語』と散開星団」となっていて、そこでは、抵抗する少数者、現代の世界のなかでかなり必然的に少数者に追いやられる人たちの広がり方が「散開」という言葉に表されているように私は受けとりました。「散開星団」というのは、周りには暗闇だという前提があるのではないでしょうか。今の社会をどうみるかについて、平和で明るい社会というところえ方があります。しかしそういうところえ方に対する拒絶、抵抗もあり、いまの日本の社会・文化は暗闇だとみる。これはいまの世間にはなじまない見方ですが、山口さんは後者の見方に立たれていると思います。暗闇が続くといつか「夜明け前」という話になってみんなでがんばろうというところで終わるが、それはおかしいというようなことを書いていらつしゃったと記憶していますが、そういう見方に私はまずひかれます。そういう見方はどこからくるのか、現代の生活、日常的な生を見てゆくさいの私たちの像の作り方、そしていまの社会を

どういう暗闇として語れるのかというようなことをまずお聞きしたいと思います。

早川　〈現代日本の生活と文化〉という本日の主題については、僕自身一生活者としては考えてもいるのですが、さて、そのあるべき生活者の文化でも、現にある生活者の文化でもなくて、その来し方と行方というなかでの現在をどのように思い描くことができるのかというと、まったく自信がありません。僕は、ハンガリーやソビエト連邦の法律と政治といった領域を主として勉強しているのですが、一九八〇年代というのは、そういった僕の研究対象の大きな変化の時期でもあったし、また組合運動や山里への移住のことなど、僕自身の生活の変化の時期でもありました。そうした二重の意味での八〇年代への僕自身の接し方、浸り方というものが、僕の短い生涯のなかで大変印象に残っています。

八〇年代は世界史の転形のときでしたが、それが生活者、あるいは生活する時代の構造やそれがもつメンタリティにどのように表現されているのかということに、非常に執着した時期がありました。そこで、僕が読んでいるものや人と話していることについて誰かに語ってもらいたいということ、野分遙に語ってもらったことがあるのですが、そうしたとき



早川弘道氏

に山口さんの『アジア、冬物語』に出会ったわけです。九二年の四月に『世界』の連載が開始されて、その第一回目を讀んだ時点で、『後退戦』すら成立し得なかった総敗北』というタイトルの節のなかで、それまで体制として存在していた社会主義の顕著な変化——これをとりあえず八〇年代世界の象徴的な現象とみておきたいと思うのですが、それについての積極的な意味での受容のあり様についてのラディカルなプロテストが提示されていると感じたわけですよ。

そこで、山口さんとはどういう人かまったく知らなかったもので、引用されている本などをすぐに捜しに行きました。その後一年半ばかりたつたわけですが、今日は、山口さんを貫いている仕事の端的な表現を、一九八七年の『世の終わりのための五重奏』に読みこんでみたいと思います。これは、オ

リビエ・メシアン（リビエ・メシアン）の『時の終わりのための四重奏』という作品、これは一九四一年の一月十五日、シュレジアの収容所でメシアン自身が初演したものです、その事跡から四〇年後に求めることをし

れた状況設定のきっかけをもたらしたものの、それがおそらく山口さんの『世界』の連載の集約点だったのではないかと思います。それは、たとえばこの『世の終わりのための五重奏』の本の献辞に「K・C・一つの希望に」と書かれています、このK・C・という女性、あるいはこの女性のお嬢さんによって表現されている巨大な希望、そして圧倒的な絶望——あまり簡約するといけないのですが、このことに尽きているのではないかと思います。「新しい『中世』の始まりにあたって」という『世界』の連載の論稿というのは、『世の終わりのための五重奏』の五年後のリフレインと考えています。

山口さんが「新しい『中世』の始まりにあたって」で表現されているような、あるいは批判されているような希望に対するプログレッシブな、あるいは葛藤のないつかまえた方、そしてなおかつそれは六〇年代において可能な所作であったのだけれども、またその反面において成立する絶望という所作がなぜ七〇年代から八〇年代にわたって急速に消えていったのか——そしてその「後退戦」すら成立し得なかった、現在の状況のなかで絶望している、あるいは絶望するという行為や表現すらはばかれる状況がうまれてきている。

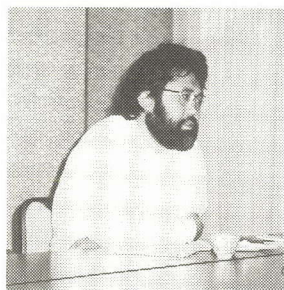
それに対する僕自身の迫り方については、多分に「希望」によりかかったものであろうと思っています。それが僕の感性の特質であり、生き方のある種の方法だという気もするのですが、しかし同時に「希望」という言葉を人間の存在の上に語らねばならないということではなく、語ることがあるということでもなくて、語る律動を見いだしていきたい。この一点でもっておそらく僕自身の希望に対する「六〇年代型の想い」というものにもかかわらず、山口さんの書かれたものに対して共鳴する根拠があるのではないかと思っています。そうした六〇年代から九〇年代へのこの社会の変化のあり様というもののなかで、文化というものに何らかの形でたりつくことができばと思っています。

山口 私が以前書いたものに関して、いま、お二人からはいねいに読みこまれた感想をうかがい、非常に恐縮しています。私自身は自分の旧作を手にとってみるということをあまりしません。ただ、いま早川さんがおっしゃったように、違いはありましても基本的にはつねに私自身は、同じいくつかの中心からそれぞれ同心円上に広がっている問題を、たえず「いま」と重ねながら追求しつづけていたいという気持ちもあるのです、そういう読まれ方をさせていただくことは望外の喜

びです。

中西さんの御仕事については、とりわけ現在の社会とそんなかで“文化”とされているものが、実は政治的な構造的な裏打ちを受けているということを実証のさまざまな手続きを経ながら主張していらっしゃる点に関心をもっています。文化というものが実は超越的に社会と切り離された地点にあるのではなく、社会的な構造的な突出した部分としてあるのだということに、ある時期までは比較的注意が払われていたと思うのですが、八〇年代以降、そのことに注目されることが非常に少なくなってきた。むしろ現在、その構造的な急速に隠蔽されようとしている。日本社会全体の方向として、文化と社会を切り離れたところで文化を論じ社会を見ようとする志向が強まっている時期に、ある意味では社会科学という分野においても孤立した仕事をなさりつつあるのではないか。これは社会科学という概念が果たしていまでも持続しているかどうかという問題にかかわってくると思うのですが、私は実証性とは学問の栄光であると考えていることを申し添えておきたいと思います。

それから、野分遥という人格をも内包した早川さんについて申しあげると、一つには文化とか教養というものを見直す



山口 泉氏

契機をどこに見いだすのかという問題をめぐって、悪い形での「大衆化」が教養という言葉の持つ意味をすぐ相対化してしまった——その後で、もう一度、教養の力を確認しているというのが野分さんの仕事であるし、一方早川さんは、その教養の発展の基盤を中西さんと同じように実証的な形で、社会主義研究に基づいて模索されている。お二人とも、私には欠けている部分での仕事をなさっていて、そのお話を直接伺えるというので、今日は非常に楽しみにしてまいりました。

この集いの準備のために中西さんからいただいたお手紙にありました「民衆文化を無前提に良きものとみなすニュアンスが気にかかる」ということ、また「生活とか文化という言葉がとりわけ現在の日本の社会のなかでは、日本人自身の存在のしかたを脱政治化させる働きをもっている」というご指

摘はまったく同感です。また、早川さんが八〇年代という時代を非常に問題とされていることの意味も「痛切に」理解できると申し上げて良いかと自分では思っています。しかしその一方、六〇年代ないし

七〇年代というスパンで区切っていたようななか、まだ現在を痛みをもって生きている人間にとっては、八〇年代が「八〇年代」という言葉だけである了解が可能なくらい、非常に決定的に状況を不毛にする時代としてあったという認識が共有されてしまうということ自体が、一面では危ういのではないかという気も私はしているんですね。たとえば私たちが、「八〇年代」というタームを用いて現在にいたるまでの問題を考えようとするとき、おそらく中西さんなり私なりの八〇年代に対する思いにはある程度似たものがあるだろうと推測するんですが、その八〇年代についての歴史観を共有しうるということ時代が、九〇年代半ばにさしかかった時点においては、社会のある部分——ただし、かなり広大な部分との断絶を前提としている。一方で八〇年代というものをそんなに突出したものとして考える必要はないという立場の人たちとのあいだの回路がいっそうそこで遮断されてしまうという、非常にめんどろな構造ができあがっているのではないでしょう。

孤立しているとか少数者であるとかいうこと自体を、何らかの反撃の地点としてとりあえず考えることのできた時代というのはいもうすでに終わっているのではないか。能動的な意

味で孤立したり少数者になったたすということ自体が、もう不可能になっている。いまは逆に少数者であるという立場を維持することさえ難しい時代だと言えるかもしれません。

孤立したくてもできない。少数者であろうとしても、誰も少数者とすら認めてくれず、大きな多数者のなかでの、個々の分解された粒子のようなものとしてしか見られなくなっている。これが八〇年代以降、「ポスト八〇年代」の状況ではないかと思います。

そうしたなかで民衆とか民衆文化というのが突出してくるということはおおいに考えられるし、それは最も民衆ないし民衆文化というものを信じない人によつてこそ、たやすく効果的に用いられうる言葉なわけです。「民衆」というような一種の類概念みたいなものが、少数者であることさえも不可能にするための装置として

使われるという状況下、民衆文化というテーマの今日性は、たしかに皮肉に刺激的（笑い）です。



氏 郎 太 新 西 中

無化されるプロテスト

中西 いまのお話に少数者と多数者ということがありました。少数者になった瞬間に少数者という存在が実質的に消去されてしまうような構造をもった多数と少数との区分関係が、現代社会ではみごとに貫かれていて、それが八〇年代にとりわけはつきりしてきたという気がしています。その点で山口さんにお聞きしたいのですが、多数と少数という二分法をとることによって、少数者を実質的に消去するという現代文化の政治的な役割、政治的な機能に対して、私たちはどういう位置をとれるのだろうか。このことを考えたときに、個人とか少数で抵抗するという話は結局、その抵抗する個としての強さというものを武器に抵抗の実質を形成するという発想にならざるをえないのではないか。もしそうだとすると、アイデンティティ・ポリティックスという領域の問題で考えると、〈強い自己への転化〉という径路へ送りこまれていく可能性がある。そうすると、抵抗という言葉がもっているへとみに、の部分、共有の部分が無力化されていく可能性があるのではないか。ですから、少数者であること自身が実はもう成り立

ちえないという話は、その文脈でよくわかる気がします。

逆に今度は〈強い自己〉を拒絶したとして、その意味で「民衆」が「横に並んでいる」状況を無前提に認めると、いまの文化とともに受容している人間ということだけで抵抗がなりたつかのような、抵抗に対する一種安直なイメージが形成されてしまうことがある。これは大衆文化の機能ともかわりがあると思いますが、〈強い自己〉による現状の拒絶という径路を否定することによって、それを反転させ、「みんな」が支持していることがらへと抵抗の基盤を解消させてしまう問題がもう一方にある。この両方ともがそこを抜け出す路をなかなか見つけられない。それがそもそも多数と少数という区分を作りだすメカニズムに潜められていた罠みたいなものではないか。そうすると個人ですら抵抗できない。一人になっても闘うという言い方で闘おうとしても、そういう形ですら闘えないという状況になったときに、ただそれを反転させればよいというものではない。へともい〜という部分をどこでどのように位置づけられるのが、私にはなかなか見えてこないことがらなんです。

山口 私、中西さんが抵抗の必要性を説かれることを私なりに理解できるつもりなんです、中西さんと私のあいだ

においてすらも、「抵抗」という言葉の意味しているものやその必要性の理由がどの程度理解できているかが難しい。これが現代の第一の問題なのではないかと思うんです。抵抗という言葉が出てきたとき、それを唐突だ、奇異だと感ずる人の方がはるかに多いだろうし、一体誰が何に対してなぜ抵抗しなければならぬのか、抵抗の根拠や動機や必然性をどう説明するのがそもそも困難になっている。具体的に抵抗する場をつくろうという以前に、むしろ一人一人の抵抗の必要性や根拠が伝わるかどうかということの方が問題の半ば以上を占めているように思います。

八〇年代から現代にかけての問題というのは、「戦後」および「戦後民主主義」と言われてきたものが非常に早い時期に風化してしまったにもかかわらず、そのままの状態をなし崩しに続けてきた結果として現われてきたものだという認識を私はもっているのですが、そういうなかでいくつかの戦後思想的な単語とか文脈で現在についてやりとりをすることを強硬に阻止する力が、現在の社会それ自体の内部に働いている。ある人がなんらかの脈絡で抵抗という行為に入っているというよりも、あるポジションにいる人はどうしても抵抗しなければ生きられないけれども、そうでない他の人たちに

とっては全然痛痒を感じない状況なんだという構造の問題なのではないか。

中西さんが研究されているなかに、言わば戦後民主主義の一つのシンボルであった学歴社会とか受験戦争とかのそれなりの平等性というものが、経済的基盤の序列によって明瞭に崩れてきているという研究がありますね。あれなどは漠然と実感してはいても、あのように実証されるところに私はとても新鮮な興奮と衝撃を覚えるわけですが、文化にせよさまざまな社会的運動にせよ、構造的なところがすでに変わってきてしまっているのだということに、私自身は深刻な危機感を覚えます。

早川 ハンナ・アレントが一九五九年にレッシングについて論じているなかで、一八世紀の思想家の所作としてのレッシングという形でとりだした問題というのが、いまの二人の話と関連しているような気がします（『暗い時代の人々』邦訳河出書房新社）。公的な領域からの光が消滅するさに私的生活へ逃げ込むという形での行為、対応というのはいくらかもあって、これは一般的なことだろうと思います。そのなかで特異な同胞集団がある種の集団を形づくることもあって、連帯というものがそういうところに歴史のなかに埋

もれながら息づいていく。これが二〇世紀にあつて、さまざまな形で個別的な集団からより大きな広いところにできていくのではないか。その初期にあつてもっとも集中的な表現がロシア革命だったし、中国革命だったと思います。この革命の運命自体についてはおそらく山口さんが『世界』に書かれたことと共有するところが多いと思いますが、そのゆえに、そのレボリューションというものが二〇世紀にとつてのたんなるプロテストにとどまらない、しかし同時にたんなる建設者でもない光というものを、世界に与えているのではないかと感じています。そうした二〇世紀のレボリューションが表現したものが、いま、その体制自身の構造の変異のなかで、またその体制を攻囲する体制との関係のなかで崩壊したのが一九八〇年代だったと思うのですが、その八〇年代から九〇年代という二〇世紀という時代が表現した、たんにプロテストにとどまらない新たな人々のあり様を示すそうした空間、そしてその変容と崩壊についての僕らのイメージというものが、とくにこの日本にあつては異様なまでに単一化しており、なおかつ自己肯定的な現状をポジティブにのみとらえるというところから出発した議論に収斂しているのではないか。おそらくこれは、八〇年代というわが国の時代の変化の相を見

る場合に、典型的な臨床例をつくりだしているように思われます。

他方で、とくに東欧革命についてさまざまな評価がありうる。非常にシンパシーを感じているにもかかわらずその二つが対照的だと思われるのは、一方はドイツの思想の状況であり、他方はフランスの思想の状況であるわけですが、前者にあつては、たとえば東欧革命というものが人々による国家主義的な社会主義として生成をとげてしまったこの構造に対するたんに民衆的ということがらでは表現できない自由についての希求ということと関連した行為であつた。同時に社会主義体制における民主主義革命というものは、未来を語ることのない過去との保守的な再結合の文脈のなかで動いている。こういうとらえ方がドイツ、とくにユルゲン・ハバーマスなどの議論ではないかと思えます。つまり、東欧革命がコンサバティブなヨーロッパにとつて革命なのか、それとも回帰なのか——この問題がやはり問われなければならない。僕は東欧の民衆にとつては過酷な言葉だつたと思いますが、同時にハバーマスによる東欧革命の批判というものをポジティブな意味で受容する様々な個なり小さな集団というものが東欧圏にも存在していたし、また現在もいるだろうと思えます。そ

のことが八九年以降の非常に複雑な屈折にみちたプロセスである意味で表現しているのではないかと思えます。

もう一つ、フランスについては大変的確な紹介も多いのですが、やはり東欧革命がマルクス主義自身に対して決定的な衝撃を与えたということと同時に、フランス革命の一つの出発点とする近代ヨーロッパそのものの問題性というものをそこに集中的に表現してみせた。したがつてことがらは、社会主義なりコミュニズムなりマルクシズムの運命が八〇年代末に東欧の人々による表現のなかで決せられたということではなくて、ヨーロッパそのものの運命をそこに示したことであると思えます。だからけつして、ドイツ的な議論とフランス的な議論のどちらに僕らが肩入れできるかという問題ではないし、またそのようにふるまう必要もないのですが、そこにおいて表現されていることがらが八〇年代から九〇年代にかけての日本における表現と非常に乖離しているということは否定できないと思えます。これは、ヨーロッパ的な議論の水準を僕らが羨望するという意味では勿論なくて、なぜ僕らがそうした水準、歴史の峰に立つて世界を見ることができないでいつづけているのだろうかということを非常に強く感じるわけです。

そうした僕ら自身の生活なり思想なりというもののひとつそこに押された刻印を、さまざまな形で明るみにだしていく、それだけではなくそのさまざまなものをつなげていく、それがおそらくは文化の形成ということとかかわっているのではないかと思います。

■ 生を狭める社会

中西 日本のは八〇年代の話にもどりますが、先ほど山口さんが、八〇年代を単純に共有するということが自身すでに一種の危険性をともなうということを言われました。これを私自身咀嚼しなければいけないという感じがしています。私にとって八〇年代というのは、ヨーロッパやアメリカがすでに目に見えて変わりはじめていて、かつそこで構造的に処理されていることがらが、日本では少しずつ姿をあらわしてきた時期だった。もつとはつきり言う、人々のライフステージまでふくめて生活全般が固定した階層的な秩序にかなりはつきりと組みこまれてきた時期だと思っています。そういう社会だと言明すること自体、階層的な秩序を万人が承認する経路の一つになる可能性をもっています。それは私もずいぶん考

えたことなんです、いまの私の考え方は、そういう事態はむしろはつきり見えた方がいいということなんです。

ヨーロッパの社会では多分そうだと思うのですが、階層的秩序が存在していて、それがあるということを前提として議論が進んでいる。ところが日本の社会では、これまで表向きは人間はみな同じという一種の平等観のもとにそういう議論が回避されてきた歴史がある。階層秩序を与件とする問題の立て方が従来の議論をこわすことになるのはまちがいない。だから、八〇年代観を共有することがある種の危険性をふくんでいるというのは私にとつては重い言葉です。しかし私がいま大切だと考えているのは、八〇年代で見てきたこと、早川さんの言葉で言えば、日本ではヨーロッパのようには語れない状況を表にだして語ることだと思っています。それはまた八〇年代に対する違和感です。私は非常に「つきりと違和感をもっていて、そこで「最低の国の最低の時代」という山口さんの言葉に共感するのですが、その違和感を行動もふくめてそれぞれ語ることからはじめなければならぬ。そう思っています。

その違和感の中身というのは多様であって、言葉がくる前に現実がどんどん流れていってしまうという状況が八〇年代

にはつきりしてきた。違和感として感じていることを早く言葉で言わなければいけないという焦燥感があります。たとえば『清貧の思想』というようなおおよそ清貧という言葉の意味が全部剥落してしまいかねないものが出て、それが八〇年代の生活に疲れたサラリーマン層に読まれる、そういう状況そのものに対して違和感をもたざるをえない。おかしいと思っていることを表明する結果、秩序が固定化されるかもしれない。世の大勢にまつろわぬ人々は同じボックスに分類され、ボックスに入った以上はどういう違和感を表明しても、この人たちはそういう人たちなんだという話で終わっていくという現実があることも知っているのですが、それでもとりあえず違和感を表明するところから出発したいという気持ちがあるんです。

山口 どんなに強い力がどこからかろうとも、日本のいわゆる大衆社会というのは、狭い振幅でしか運動できない。反応し得ない。このことは絶望的に重要な点だと思います。中西さんは学歴社会の批判のなかで、旧来の社会主義とか「マルクス主義」的なチームで語られていた問題を、そうした定型にもちこまないで、批判的に分析することを通じ、問題をもう一回新鮮に作り直そうとされていると私は感じるの

ですが、たとえばいま日本の社会のさまざまな「分化」の状況に対して「階層」という言葉が使われますね。この階層という言葉が、やはりある意味で非常に戦後日本的な言葉だと思っんです。もちろん中西さんはそれを承知された上で使われているのだと思いますが、たとえば「階層」を「階級」と言うことができるのか。最近、日本国憲法についての啓蒙的入門書として出た『日本国憲法をよむ』という本があつて、そのなかで共著者の一人、鶴見俊輔氏が英文と日本語で書いているエッセイがあるのですが、英文では同じ「クラス」なのに、日本語テキストの方では、なぜかメキシコの社会における「クラス」については「階級」という訳語があらわれていて、日本社会の「クラス」は「階層」と、ほとんど自動的にとも言えるしかたで翻訳されている(笑)。日本の「戦後民主主義」を象徴する用語の使い分けだと思います。一方で筑豊の記録者として活動していた上野英信という文学者が晩年、八〇年代に入ってからですが、「最近では階層という口当たりのいい言葉ばかりが使われるようだけれど、階級という言葉が使わなければいけないのではないか」と語っています、これは私が「階層」という単語に接するとき、必ず思いつく話です。

私がマルクスの思想でいまでも命脈を保っていると考えるのは、一つは「物質」と「人間」との関係を明確にしたこと。「労働」の問題と言っても良いし「所有」の問題とも言えると思いますが、「文化」という角度から見れば、それは美学的、文化的価値というものが超現実的な次元としてあるのではなくて、物質に基盤をおいているということ。その物質的な基盤こそが、あらゆる意味で精神的価値を支え、制約しているという問題です。

それから先ほど早川さんがおっしゃったロシア革命との関連であらためて確認した気がしたのですが、人間が集団であるとか複数であるということを否定的にとらえるのではなくて、その複数性をどのように肯定的にとらえるのかという視点ですね。いままでさんざん使われてきた言葉で言えば「連帯」とか「相互扶助性」みたいなものを、近代以前の文脈とは違った形で積極的に肯定していく力があつたということ。そしていま、実はそういう前提すべてが危殆に瀕している。

日本における「近代」というのは、厳密にいうと「戦後」ということとかなり重なりあう部分が出てくるのではないかと思います。日本一国においては戦後というのは、非常にゆるやかではあつたが、しかし確実に一方向に向かって崩壊し

てきました。その崩壊のしかたと、それから世界的にみれば近代五〇〇年というものが完全にくつがえされて踏みにじられようとしている時代というのが、日本では幸か不幸か重なりあつてしまっている。西欧近代の人文主義の成果というものは、たしかに日本からみたときに光り輝くものだと思うのですが、同時に裏返してみればそこには明明白白たる文化史・精神史の特権性もわだかまっています。戦後という近代とルネッサンス以後五〇〇年という近代とが同時に消滅していく現在の日本というのは、非常に絶望的ではあるけれど、さまざまな意味で闘いがいのある場であるとも思っています。

八〇年代についての想いをどのように共有するかという中西さんの話ですが、私もつねにそのとおりだという気持ちは抱いています。ただ私には楽しみはできるだけ最後までとっておきたいという気持ちがありまして（笑）、そこで先ほどから中西さんと少し距離があるような発言がつづいているのですが、「あなたの考えと私の考えとはやはり同じだったんだ」という、その待ち望んだ解答を噛みしめるのは最後の最後まで保留するのが、実は連帯という言葉にたどりつくための手続きではないかという気がするんです。

中西 階級についてだけ話しますと、私は上野さんが言わ

れる意味ではまさに階級という言葉を使っていきたいと思っていますが、いわゆる階級という言葉を使ったとき、その言葉の対象となっている集団のもっている困難や不幸を水で薄めて、その本来その概念でいくとるべき範囲以外のもののものですくいとってしまうことによって、いまの生活の仕方を勤労者であるという規定からだけで免罪してしまう、そういう危険に対してセンシティブになってます。階層という言葉を使うのはそういう気持ちがあるためです。社会科学上、階級とどう区切るのかはもちろん議論のあるところですが、日本でいわゆる労働者階級と言われる階級ということで言いますと、私の感じでは、八〇年代の階級構造をきちんと見ていくため階級という言葉は使いづらかったということなんです。

■近代は実現されたか

早川 現代社会がもつ問題というのは、資本と権力（経済権力と政治権力）ということに一つの表現をみることでできますが、それが二〇世紀の最後の時点で非常に明瞭に、世界に君臨しながら一般化していった、人々の生活のなかにとりわけこの国にあっては入ってきている。この状況は戦後の数

十年間のなかでさまざまなメカニズムをもってできてきている。そのことが階層、階級という表現の選択にもかかわってきているのではないかと思います。

しかし逆に言えば、資本と権力のあり様について、根底のところでも「理論」から離れさえして異議申し立てを展開しようとしたのが今世紀だったと思うのです。そういうエモーションというものが運動としてこの世界に登場することが、これまでの世界構造に対して非常に大きな変容を強いた。さしあたっては、ソビエト連邦の「援助」、プロレタリア・インタナショナルイズム、万国の抑圧された民族は団結せよという政治スローガンによって、なおかつ戦後の冷戦構造のなかで、その運動が国際的な対抗関係の手段に移す時代がうまれるわけですが、しかし同時にそれが、流れの底のところに近代がもっていた構造を、近代がその上に足場をおきながら、その存在を承認しない人々の存在というものを歴史的に登場させてきたのではないかと思うのです。特異な「プロレタリア・レボリューション」ではあったと思いますが、それが一九一〇年代の世界の構図を変容させ、社会変革をもたらした衝撃だったのではないかと思うんです。いまそうした構造自体がソビエト連邦解体や東欧革命によって変形しつつ

あるわけですが、その構造の変形をも含めて、第一次世界大戦の波動から始まった絶望的であり続けた時代は、それ自体が世界がさしだした解答ではなかったか。そのところを僕らは消し去ることはできないのではないか。ですから社会構造、世界構造の連なりのところがおそらくこれからの議論にとってはどうしても回避できない点だと思います。

山口 日本では「近代」というのは、個人を相対化しようとするときには必ずおとしめられる言葉として攻撃目標とされてきましたよね。御承知のように、その一番華々しかった例は、一九四二年『文學界』に掲載された、小林秀雄らを中心とする「近代の超克」という一大シンポジウムでした。そこでされた議論は、実は八〇年代以降、ニュー・アカデミズム以降の日本の「ポスト・モダン」なる符牒を持った知的状況のなかで議論されているものとほとんど同じだった。い



山口 氏

まだかつてただの一度も真の近代、真のモダニズムというものが存在したことのない国で「近代の超克」だの「ポスト・モダン」だのだけが語ら

れるのは絶望的な逆説です。一九三一年だったと思いますが、魯迅が「暗い中国の文学界の状況」という当時の中国の文壇批判を書いています。そこで語られている状況は、固有名詞さえ伏せておけばまったく八〇年代九〇年代の日本と同じではないかと思われるものです。近代の敷居には立っているかもしれないが、実はまだその社会の成員一人一人が近代人ではない。その直前の段階の社会で、文化というものがどのように捏造されているかを示そうと綴られた批判が、そっくり当てはまってしまふ。しかも少なくともいま、日本に魯迅はいない。

日本近代という言葉自体が、言葉だけあってまだ実体がないものであるという印象を、私は否めません。いま世界的状況が近代を蹂躪しているときに、日本のなかで近代を救済しようとするのは二重の意味で難しい作業になっています。

早川 しかも歴史的な構造がキャビタリズムで、もつとも絶望的な状況にある。したがってそのことはモダンなものをすべて肯定しようという意味ではないのですが、ヨーロッパなりアメリカから見れば、日本資本主義に対する言いしれぬ恐怖感があるような気がしますね。

中西 欧米の近代五〇〇年を帳消しにする、反転させてい

くという意味で資本主義的中世ということになると思うのですが、それは日本にかぎったことではない。当然ヨーロッパのモダンの帰結の一つとしてあるわけで、山口さんはエンデに触れて「ファンタジーのファシズム」を問題にされたことがあります。たとえばシュタイナーから発する一種の神秘思想がまさにモダンを否定するものとしてヨーロッパ社会の内部でできています。それに対して、「いまだ実現されていない近代」というテーゼを対置する仕方がある。しかし同時に、そういう神秘思想やエコロジィのある種の思想にしても、ヨーロッパ近代がもっていた欠陥を映し出した面があるのではない。つまり、ヨーロッパ近代がもっている落とし穴が表面にできていて、これをどのように受け止めるのかということ自身が問題となっているのではない。そう考えますと、ヨーロッパ社会がもっている特権性といえますか、個の自立を前提にした力を想定して、そうした力にのみ基礎をおいて構成されていく社会が本当に十全だったのだろうかという疑問をつねづねもつわけです。そこところに一種のフィクションがあるために、逆にそれでは救われないうという話が近代五〇〇年を帳消しにするさまざまな動きをうみだしてきたという気がする。その意味では、近代の枠組を問い直

してみたい。マルクス思想の歴史的意味を考えると、そういう近代からはずれた部分、早川さんのいわれる「近代がその上に足場をおきながら、その存在を承認しない人々の存在」を階級などの言葉で表象していったのだと思います。

山口 私「資本主義的中世」という言葉を作ったのは、主として八九年以後の状況についてですが、いま中西さんがおっしゃった論点にそくして言えば、私は近代というのは、実現された結果として破綻したのではないと考えています。それはきわめて乏しくしか実現されなかった。そのほとんどがその入口で頓挫してしまったのではない。「もしも近代が実現されていたなら……」ということは、結局起こらなかったことなので断言できないのですが、それが成功したらどうなったかということとは、試されえなかった以上、語りようがないと思います（これは明らかな弱みですが）。

日本はとりわけ顕著ですが西欧においても近代というのはぜんぜん実現していなかった。マルクスの思想のなかでもっとも遠い射程距離をもっているものとして先ほど文化の問題をあげましたが、精神的価値とされているものがどんなに社会的階級性を基盤にしているかということとは、たとえば日本でいうと、同じ文化領域の二世、三世が親の職業を継いで芸

術家になったり文化人になったりするという傾向に集約されていますし、ヨーロッパにそれがないかという点やはりそんなこともない。西欧知識人の階級性はまたすさまじいし、「相統する書斎を持たない者は学者になるな」なんて暴言を耳にすることもある。現在までのところもっぱらそういった人びとによって民主主義とか民衆というものが規定されてきた程度の、それは近代でしかなかった。

民衆文化というラスキンとかモリスとか、日本では柳田国男とか、山本鼎の自由画教育運動や生活綴方運動、さらには宮澤賢治の『農民藝術概論綱要』、あるいは戦後民主主義を担ってきた知識人までふくめていいと思うのですが、そういう人たちが主体であり、民衆文化というのはほとんどつねに「発見」されるべき客体でしかなかった。しかも発見する主体となった人たちは、そうした階級に属するなかでは比較的上質の人たちだったことは否定しませんが、その時代における第一級の知識人であった（私はこの場合「知識人」という言葉を何重かの否定的なニュアンスをとまって使っています）。そうした知識人によって発見される客体としての民衆文化なり民衆というものが存在させられていたということ、そういう民衆という類概念のなかにくくられてしまっている個人が、

個人として生きるよりも先にもう一回社会的な階級として上位に属した人たちによって先取りされてしまった「民衆」という類概念にたえず閉じ込め直されつづける歴史の繰り返し、これが現実であつたろうと思います。

私はむしろ、そうした「白樺派的民衆文化」の価値を顕彰するより、六〇年代以降の大衆文化としての歌謡曲の問題を考えてみるといった作業の方に、はるかに惹かれるんですね。中西さんは近年ヒットした日本のポップスの歌詞を社会学的に分析するという興味深い研究をされていますが、うたごえ運動に始まりいわゆる「和製フォーク」をも含めた日本の「歌謡曲が商業システムの再編成のまえに完全に滅亡してしまうのが、まさにターニングポイントとしての八〇年代です。いまのTVの歌謡番組、これはもう歌の墓場ですよ。怪しげな「民衆文化」のまえに、まず自前のきちんとした「大衆文化」が蘇生する必要がある。

ついでに言うとなら私は、民主主義という言葉もあまり好きではないんです。民というのは、つねに支配される形のなかで、抵抗する要素は若干ふくんでいたにしてもやはり作られた類概念だった。日本では戦後という唯一の近代をつうじて民主主義という言葉が非常に喧伝されてきたけれども、実はそれ

はほんとうは共和制という言葉に言い換えなければならなかったのではないか。皇居は戦後日本語としての「民主主義」という言葉とは並立できるかもしれないけれど、共和制という言葉とは並立し得ない。やはり日本には、まだフランス革命は起こっていない。

中西 個のプロトタイプみたいなものを前提にした社会形成の問題、個であることを強要するメカニズムについてなんですが、自由・平等・友愛という近代社会のなかで理想として掲げられた理念がどういう関係にあり、実質においてどういう相互関係のもとで成立してきたのかというと、それはまだ実現されていない。世界的な広がりを考えても、第三世界をもふくんだ世界関係を考えても、近代の予定調和は実現していないと思います。

早川 世界構造というところからみても、近代社会の諸価値というものが非常に歪曲された形でしか二〇世紀をつうじても表現されなかった。なおかつ国民国家なり市民社会がそうした世界構造の編成の基盤になっている。しかし同時に、その近代がヨーロッパにおいて成立したことの意味を僕は捨ててやることはできない。アジアにあつてヨーロッパ近代を受容する、もしくはその受容を選択した時点をふくめて、と

くに文化ということを考える場合には戦後というものを考えていく必要があるだろうと思います。

「民衆」を位置づける構図

早川 最近読む機会があり非常に感動した本がありまして、山室信一さんの一九八四年にでた『法制官僚の時代』（木鐸社）という本なんですが、これは明治初期の法制官僚の知とその後の遍歴というものを彼らのさまざまな学習過程にそくしてあとづけたものです。イギリスやとりわけフランスという日本のその時点での選択の対象が、なぜドイツへとその後約一〇年を経て移動していったのかをテーマにしています。

ドイツへの転向という筋のなかで、日本の官僚層の国家的な選択と知が形づくられる構造が解体を遂げるのではなくて、突き崩されるのが一九四五年、マッカーサーが厚木に降り立つ日であると結ばれているのですが、そういう明治の法制官僚の知の歷程と国家の設計という仕組みのなかに、いま議論されていたことがらが非常に関連があると思いました。それは学問のあり様にとどまらず、山室さんの本で不可欠のものとして研究されている永井荷風の問題であるとか、日本の明

治から大正における文明の展開、民衆の変移——これらを山室さんは大知識人による発見の対象としての民衆文化と表現されましたが、発見ではなくて民衆文化の形成が明治一〇年代になされた、このことと一八八九年憲法制定の連動性といったところがこの本のモチーフのひとつです。

中西 その荷風の話というのはどんなものなんでしょうか。

早川 ヘフランスかぶれ」ということです。井上毅などがドイツ連邦へ急速に軸足を動かしていった後の彼の言葉なんです。ヘフランスかぶれ」でありながら滅びゆく江戸文化への想いにひたすら執着する。フランスへの筋の通った憧憬とそれに対するスクリーンの位置さえしている日本の伝統文化への執着。これが荷風のなかにさまざまに屈折して息づくわけですが、それはこの本でたんに批判されているのではなくて、井上にあっても木戸にあっても、さらにこれに異和的な中江においてもさまざまに屈折して存在している。ドイツの選択というのは、ドイツに最良のモデルを見いだしたからではなく、やはり国体の問題が関与している。日本という国家の歴史と伝統のうえに立った新たな設計、その課題にあったドイツ連邦が適合的である。そして民衆主義、ポピュリズムというものをもつフランスは、それが「法の精神」の国で

あろうとそこから軸足はずらされなければいけない。そうした屈折した二つのモメントの交錯のなかで、明治八年から一〇年代にかけての、「民衆の政治化」ではなく、民衆自身に新しい政治というものをそれぞれの思いいれの軸足の違いによって与えていこうとする構造がある。なおかつその構造は、権力にとってそれ自体好ましいものではなかった。それは、軸足のおき方の違いによって生ずるさまざまな偏差や緊張というものが国家の設計にとって好ましくないからで、そういうなかで演説会に対する官憲の監視にかんする問題や、新聞・雑誌に対する規制がでてくる。民衆自身は、講談や落語に通うのと同じおもしろさをあらたに語られる政治の世界にも投影する。ですからそれは、受動的な政治化であるには変わりないわけですが、受動化された政治化のなかに日本における人々の政治の舞台転化のなかでの投企が確認される。である以上は、政府にとってはガバメントを貫徹するために、そうしたまだ下からの自律的なものではないのですけれどしかし同時にたんに動員されるのでもない、人々の新しい政治的関心やら思いが行動につながるような表現の自由と規制のメカニズムを急速につくりだしていく。そうした動きが戦前一貫して存在し、やがて「近代の超克」に至り着くわけで

す。

山室さんの表現によれば、もう一つの圏域であるアカデミズムにおいても、その構図の切断の第一歩は四五年八月のマッカーサー以降踏み出されたとされています。しかしその後の半世紀近い歩みが戦前の歩みとどのようなにつらなり、あるいは切断されるのかということは残念ながら描かれていない。それは描かれようがないのか、それとも描かれるざるをえないのだけでも描かれていないのか、このへんがおそらく現代の文化を論ずるさいの節目になるような気がするのですが。

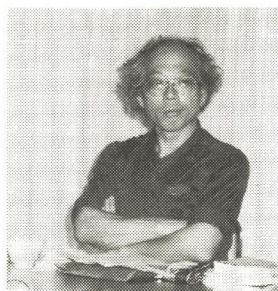
中西 民衆を客体として発見する構図が果たして変容しているの否か、という点でいまの早川さんのお話しは興味深いものがありますね。現代の大衆文化あるいは文化状況を見ますと、既存の文化的秩序を水平化していく原理として、たとえば言論の自由が切り取られ、これも一つの意見だし、あれも一つの意見だということで水平化していく作用が強烈に働く。客体として発見された民衆と民衆文化は、ある文化秩序に有機的に統合されます。その枠組が戦後文化のなかではずされていく。そのはずし方は、言論の自由について山口さんが発言されているような数々の事態をうみだしている。このような「強制的同質化」のありようは現代の文化状況の特

質ではないでしょうか。

山口 同じ近代というものを表現しようとした人のなかに、漱石から荷風にある見えない流れを設定した場合、そこでの屈折や抵抗はかなり複雑なものであったろうと思います。民衆というものが形成されるよりも先に圧倒的に国家というものができてしまったなかで、どうしたら個人として生きていけるか。その煩悶が江戸への回帰みたいなものへといった部分もあるでしょう。横光利一や伊東静雄、あるいは萩原恭次郎などにもみるような、西欧的なものから逆に日本へ回帰していったのとは少し水準がちがう苦しみがそこにはあったと思います。

■ 言論の自由をめぐって

山口 この夏ヨーロッパを旅行したときに、できるだけいろいろな人と話したいと思ってまして長距離列車を利用しました。これは『アジア、冬物語』にも書きましたが、こうした列車の旅などで折り紙を折ると本当に小さい子から老人にいたるまでかなり年齢差のある人と話ができます。そのなかでスウェーデンの教師が、私が日本人だと知ると、日本の歴



早川氏

史のなかで一番大きな仕事を
した人物をおれは知っている
と言っんです。それバグラ
ス・マッカーサーだと言っ
(笑い)。

中西さんが、個の自立とい
うことはある意味で神話とな
っているのではないかという疑問を提出されました。ある種
の不可知論になってしまっことをおそれつつ言えバ、やはり
それはまだ試されていない。しかもますますそれは試されに
くくなってきています。今後試されることがあるかどうかとい
うことについては暗い気持ちにならざるをえないのですが、で
もおそらく自由と平等ということは矛盾しない地点があるは
ずだ、あつてもおかしくはないはずだという予測はあります。
それが早川さんがおっしゃつたロシア革命に投影されてい
る一番初発の力であると思っのですが、ところが自由とか平
等という言葉自体が一方で急速に風化しているために、それ
が並立しうるかどうかという問題はますます考えるのがむず
かしくなってきています。シュタイナー・システムに始まりエ
ンデをつうじさらに宮崎駿のアニメーションにいたるまで、

いま、前近代、反近代というヴェクトルに収束していく社会
のなかでもはや個人という概念そのものが見失われてきてし
まつています。それが中西さんが言論の水平化とおっしゃつた
ところにつながつていゝのではないか。

私は、現在の「言論の自由」といゝのは反動的な自由であ
つて認めるわけにはいかないと考えています。水平という言
葉で言えバ、日本の部落解放運動で水平社がありましたね。
その水平社の理想といゝのは、日本の近代思想が達成した社
会的な差別の問題に關しては一番突出したものだと思っので
すが、その影響を受けて朝鮮に衡平社といゝ組織がでまし
た。一九二三年のことです。このとき、水平といゝ概念では
不十分で衡平だと彼らが主張したといゝことを讀んだことが
あります。これは私の推測なんですバ、水平といゝのは物理
的に同じ高さであるといゝことをいゝわけですが、衡平とい
つたときにはただだんに形式的に同じ高さになつたのではな
く、重さそのものがつりあうといゝたところまでの平等が主
張されていゝのではないかと思っんです。これは現状として
ある特権性をどこまで相對化できるかといゝことでもあると
思ひます。ですから、すべての人間が同じ權利をもつて発言
してもいいと言つてしまえバ、既存のシステムが既得権者や

強者に有利であることはあきらかですから、いつまで経っても平等など実現するはずがない。

ポルポトは九九%誤っていたかもしれませんが、にもかかわらず私はそれを全否定してしまうことにはためらいを感じます。少なくともこの「知」の権力性の批判に発し、「自由」や「労働」の意味そのものを根底的に転倒させようとしたという一点においては、いまだ一分の真理がある。

モリスやラスキンの考えている新しい美とか新しい芸術的価値というものは、直接的には産業革命的なマスプロダクトに対するアンチテーゼとして現われてきたものだと思いますが、なぜ、ケルムスコット・プレスのあり方に示されるような手作業という前近代的なものに回帰し、職人芸とか充分に基本的訓練を受けた人、あるいは狭い意味での才能などを前提にした価値がめざされなければならなかったのか。それよりはむしろ、産業革命的なシステム、生産手段、その管理のしかたをもっと共有する方向にいくことが最終的にはより広範な見通しをもったのではないかと思います。さきほどの「歌謡曲」の問題なども、こうした文脈で考えてみたい。にもかかわらず、「近代文化」をめぐる現在の趨勢はまったく逆の方向へと推移しつつあります。やはりそこには、一

一人の才能とか技量とか美しさとか、マイナスの意味での個人的なもの、天賦の資質だの超人間的な価値だのが介在している。それは貧しい日本の言論の自由に対して語られることとまったく同じで、差別の問題とか知的労働と肉体的労働の問題、科学技術の非人間性の問題とも通底している。たとえば、核兵器や核開発に反対する運動にすべての人が平等に参加できるというのは、私はおかしいと思っているんです。とりわけ戦後、反核・平和運動を領導していった人たちというのは、アインシュタイン以降、日本では湯川秀樹をはじめとして、当時は科学者としてそうした科学技術の開発の最先端に立っていた人たちなわけで、そうした人たちが自分たちの達成してきた結果に恐怖を感じ、その責任感からそうした運動に入ってしまったと主張・弁明することが多い。しかし私は、原水爆というものが存在してしまい、それによって現実には人の生命が奪われた後では、そうした反対に対しても、直接その開発にたずさわったりそれに連なったりした人たちとそうでない人たちとの参加の資格が同一であるということにはまちがいだと思うんです。にもかかわらず、広島と記念公園に行くと、原爆症で死んだ子どもたちに対する慰霊碑に湯川秀樹の文字が揮毫されていて、これは日本で最初にノ

ーベル賞をもらった湯川先生が書いてくださったとありがたがっている。どこまでいっても救いがたい差別性があり、権力の構造性がある。

先ほどの中西さんの水平化の問題とつながると思うのですが、少なくとも個人個人の歴史のテンションの違いというものを前提にしたうえでなければ検討の対象とすらなりえない問題を、すべて表面的な自由の原則でやろうとしている。筒井康隆氏の「断筆宣言」をめぐるジャーナリズムの論議の水準など、あまりにも低すぎますね。

中西 私圏の絶対性を前提しておいて、「何でも自由ですよ」という。これを容れない議論にたいしてはファシストと罵倒する。ことばの向き合う場面のこういう処理方法は「無力な」人々にとってきわめて抑圧的です。そしてこの狭い枠組のなかでは、どんな問題の扱い方も狭く一律化されてしま

う。

早川 あまりに「解答」が満ちあふれすぎている時代だという感じがしますね。すべてのクエスチョンに対しすべてのアンサーがメディアによって与えられているし、与えうるといふ仮象と言ひ換えてもよいと思います。僕らの小学校のときのことと単純に連動させる必要はありませんが、世のなか

には解答があつて、答えは必ずであるものであつて、なおかつその正解を知っている人がいるというふうに言うとう単純化しすぎているかもしれません。

■新聞の変化

早川 僕は新聞というものが大好きなんです。ある意味で活字信仰みたいなところがあるのですが、その新聞が好きでなくなったのが八〇年代なのです。

山口 それは非常によくわかります。

早川 それまでそうでなかったと言うつもりはないのですけれど、急速にそうなり、他方でそうした言論界と歩幅を同一にしない論を立てる非常に少数の動向とがコントラストを描くようになってきた。これが八〇年代に明瞭になりました。僕はTVというメディアは、本当は好きなのかもしれないが、好きかもしれないと思つて見るとどうしてもいやになる。それはおそらく、新聞では間接的である強制というものが、TVでは非常にストレートに感じるからだと思います。

中西 日本経済新聞を断続的によつていたのですが、八〇年代に金融関係の記事が系統的に増えてきた印象をうけます



中西氏

あるいは抵抗しがたい知のあり様のなかにしか存在しない。そうした日本の新聞なり出版の一〇〇年の歩みのなかで、現在どういう到達点が形成されているのか、どういう時代

ね。

早川 明治初頭ですと、新聞というのは非常に高価で、なおかつ漢文体で人々の言葉とは違う言葉で活字が組まれ、輸送料もふくめて、マスメディアの地位というものをおよそ遠望するまでもない少数者の圏域だったわけですが、それに対して小新聞みたいなものができてくる。これは受け売りですが、大正から昭和に移る時期に、国民文化の形成という一つの大きなうねりのなかで「日本文学全集」や「世界文学全集」が民衆の前にさしだされ、月刊誌が五〇万部をこえていくという形で個々の家庭に入っていく。もちろんこれは、知のあり様に対してネガティブなことだけではなく、そうした知のあり様に抵抗する知もまたそこにおいてうみだされることになるのですが、しかしその抵抗する知のあり様というのが、文字通り抵抗に値する、

に僕らは生きているのかということだと思うのです。

中西 「抵抗しがたい」という点で、「マス」に向けた話法、いわゆるマスローグの問題があるように思います。文字言語に定着されたとたんにある種のボックスに制御され消去されてしまうような、仮にそれが積極的な理念をもつはずのものであっても、たとえば「弱者切り捨て」とか「共生」とか、ある種の整理箱のなかに入っていて、三分間でお伝えしようというようになっていくことなんです。それを受けとめる側も「これだけは許せない」という言い方で、自分たちが何かを語るときにも整理の枠をはずしてはなかなか考えられない。山口さんが小説を書かれる場合、言葉の問題というのはすごく感じられると思うのですが、そういうメディアの作用があるなかで、どういうふうに私たちは言葉を発することのできるのでしょうか。

山口 「こいつだけは許せない」と言ったら、他のことはみんな許せるという話になってしまいますね(笑い)。「こいつだけは許せない」というのは『週刊文春』でときどき組まれる『社会評論』風の特集のタイトルにもあります。『週刊文春』というのは、ひところ『週刊新潮』が独占していた機能を分担しはじめたジャーナリズムの一つだと思うのですが、

かつて丸山邦男さんはそういうメディアを貫流するエモーションを「町奴精神」と名づけました。そしていまや「町奴精神」にもごく僅かですが右から左までの幅があり、右の文春から極左の「ニュースステーション」(笑い)にいたるまで、その部分のメディアがいちばん読者・視聴者を糾合しています。

先ほど早川さんが「解答がすべて用意されていて、しかもそれを知っている人がいる」とおっしゃったのは、けっして極端に抽象化した話としてあるのではなく、事実そういう構造が支配していると思うんです。六〇年代以降の文部省の教育方針は、徐々にしかし確実に効果をあげてきています。ある人から聞いた話ですが、親戚に大学を非常に優秀な成績で卒業した青年がいて、彼が就職のときに三つ受験したのが、NHKと三菱商事と第一勧銀だという(笑い)。日本はそういう学歴社会なんです。

いわゆる昔気質の新聞記者とか自分の主張を明瞭にうちだす社説を書くような論説委員が減ってきて、結局、二〇年三〇年というスパンのなかで確立された受験体制のなかで優秀な成績をおさめるような資質をもった人、それに耐えて自己改造を遂げてきた人たちがジャーナリズムにも浸透してきた。

その浸透が現場の記者段階にいったのが八〇年代で、いまはその人たちがデスクになってきていますから、もう新聞はほとんど見るべきものがなくなってしまう。完全な広告媒体になっています。

そうしたなかでもたとえば、読売や産経とかという、いわゆる戦後民主主義的な常識のなかで保守的、タカ派とみられているジャーナリズムが存在する意味はないとは思いません。しかし、戦後の分類で言えば朝日新聞的なものがなく、内に内実がすり変わってしまったということが非常に顕著だと思うんですね。その体質がよく現われている例の一つが朝日新聞夕刊の「素粒子」というコラムです。あそこを貫いているのはまさに「町奴的精神」であり、近代というものに対する情緒的否定であり、しかも一方では日本の知的権威、文壇文化人に対しての媚びへつらいというのが満ちていて、非常に太鼓持ち的な現象を示していると思います。

何か問題を問題として提出するのは、その問題によって恩を受けている人ではなく、必ず苦しめられている人たちです。そうした人たちの声が大きくなればメディアにほんの小さなものであっても伝わってくること自体が、彼らからみれば本当に血を吐くような思いをしてようやくそれだけのわず

かな場を可能にしたということだったわけです。そのほんのちよつとの問題提起が実現すると、ではこれはみんなで考えてみようという形で呼びかけが行なわれ、たちまち当の問題そのものが相対性のなかに溶解し、一般論に収奪されてしまう。ところが現在の議論とか考えるための装置というのが誰によって所有され、どのように管理されているかということを考えれば、たとえ法廷にもちだされてもどんな判決を受けるかは目に見えているわけです。そうした手続きがすべて一応民主主義という名目のもと形式化されていて、本当にだいいじな問題というのは顧みられなくなってしまった。

趨勢として言えることは、全国紙の活字になったりTVの電波に載ったりというような大きなメディアで流通する言論には、もうほとんど本来の言論の機能はなくなっているという事です。私が肉声で話すことのできる範囲の人たちと交わす会話では、これがそうしたメディアに受け入れられることはまずない、といった視点や主張が非常に増えてきている。新聞では一部の業界紙と地方紙にはかろうじて残っているかもしれませんが、もうすでに全国紙には本来のマスメディアの性格はぜんぜんないだろうと思います。新聞がそうになっているということは、新聞の他の言論に対するアプローチのし

かたを見ると特によくわかります。書評も論壇時評・文芸時評もそうですが、とりわけ読者投書欄の貧しさはすさまじい。こんな投書しかないはずはない、この一通の陰に間違いなく何十通もの「ちゃんとした投書」が没にされつづけているのだらうと思わざるをえない。肉声として交流可能なコミュニケーションをもう一回、いまこの場にいない人たちに伝えるということ、あるいはいまメディアで流通しているものに対して同意しない人間がいるのだという人間の存在を明らかにすることが、そもそもかなりむずかしくなっています。

早川 八九年の天安門事件のとき、たまたまTVを見る機会があったのですが、天安門で軍隊が市民を排除するという局面で弾丸の音がヒュンヒュン聞こえました。記者の安全も考えているのでしょうか、そういうなかで日本の記者たちが必死に取材をしているんですね。ルーマニアの「内乱」に際しても同様でしたが、記者たちにも弾丸があたるかもしれないという危険性と恐怖感を映像は伝えていました。その後雲仙の噴火のなかで痛ましいメディア関係の犠牲者が出たにもかかわらずあのときの報道ではまったく恐怖というものが伝わってこなかった。メディアが視聴者に恐怖を伝えることが不可能になっているんですね。そしてかの「ペルシャ湾岸」

戦争の映像・報道により、そのことは頂点に達します。ここ一、二年のあいだになんてこんな大きな変化がでてきたのか、その変化を実感した時は「素粒子」の変貌を痛切に感じた時と重なっています。

言葉によって純磨する精神

早川 先ほどさまざまなことに對する答えが用意されていて、しかもそれを与える人がいると言いましたが、それは世界というものをあなたたちは知り過ぎるほど知っているのです、もっと知りたい人はこんなものも揃っていますよということなんです。そういうなかで僕自身は、そうした支配的な日常のなかにおいてさえ、むしろそうであるがゆえにさまざまな形であえて強制を桎梏と感じつつ、強制から逃れるのではなく、強制のまっただなかに入っていくとするさまざまな表現というものがあるという仮説でもってやっていくつもりなのです。

そうしますと、九〇年代文化のもっている全構造というものと、その構造のなかでの構造自体のもつ異化作用、同時に構造自身がうみだす異論なりあえて言えばオルタナティブと

いうものを発見する、それが文化を問いつめていったときの主題なのではないかという気がするのです。

山口 早川さんがおっしゃった解答はすべて用意されているということですが、さらに言えば、解答とともに問題が提示されたかにみえて実は解答だけが説明されているという状況はすべてにおいて通底している。それがなぜか個々の問題として出されるとまったく個別の単独の課題としてだけ浮上してきて、実は全体がリンクしているということがぜんぜん感じとられない。障害者の問題というと障害者の問題だけでなく、しかもその問題は「健常者」にはわからない神秘的な世界だといって、その人ときあうと自分も豊かになるのだという安っぽい予定調和的な意識とともに障害者問題というのは与えられる。そうすると障害者とともに地域でどう生きるかという問題のみが人間にとって最大の課題であるかのような話がまったく同時に流布してしまふ。

あるとき、自分の子がいわゆる障害者である父親をとりまくコミュニティと接したことがあるのですが、そこでみんなが「トモイキ」という言葉を使うんです。よく聞いてみると「共生」という言葉の彼ら流の符牒として使われているんです。「共生」という言葉がそんなにたやすく使われてしまっ

ていいのか、それは最後まで使用を留保されるべき言葉ではないのかと思うのですが、そうした形で流通し、そしてそこで世界が完結してしまっているかのような幻想をみんなもっている。

彼らはそれなりに社会にコミットしていたり、自分がこの時代を生きていると思っているわけですが、いかに全体が管理されているかということを思うと、愕然とするものがあります。

中西 言葉だけが美しくなるというのでしょか、「生活者」とか「共生」にしても、企業でも「環境と人間との共生」などとさかんに使われていて、それは信頼できないから、あらゆる言葉を手ずれのした言葉と受けとっている気がします。そうすると、黙っているか自分が感じていいと思ったことだけがいいという、山口さんの「ファンタジーのファシズム」にならって言えば「感じ方のファシズム」になりかねないと思います。思っているのですが、そういうものがでてきて、自己検討もふくめたいいくつかの媒介を経て自分の考えを世界のなかで定着させていくことを断念させるような働きをするように思われます。

山口 細川政権が日本の「戦争責任」ということを言い出

しました。ああした言い方はいくらしても根本的に主体が欠落したのですが、それにしてもこの言葉はあのような形で成立した政権にだけは語らせてはいけなかったんですね。

日本のさまざまな市民運動というのはつねに個別テーマ制ですし、しかもそれなりに流行があつて、最近猛威を奮ったのは戦後補償問題。従軍慰安婦にされた人たち自身が死ぬような思いをもって抗議の声をあげても、それがたちまち日本の運動業者たちに利用されてしまつて、そういった人たちと加害者との関係をたちまち安易に「水平化」してしまふ。元従軍慰安婦のところに日本人のある男性が謝罪する場を中継する。こうした場が設定されなければおそらく両者は生涯同じ平面上で出会うことのない人たちであるにもかかわらず、「すみませんでした」という言葉がいとまたやすく口にされてしまふ。これは謝罪することによって許すことを強制するメカニズム以外のなものでもありません。そしてひとたび謝罪の言葉が発せられるが早いか、その相手を許さなければ今度は許さない者が誤っているとされてしまふのが日本の“民主主義”であり、日本人の歴史観です。

■ 考え、絶望し、生きる

早川 そういふなかで山口さんの言葉で言えば「若々しい存在」としての人間が、そのあるべきというのではなくてまさに世界に存在する人間としての若々しさというものをどうさまざまな形で表現するのか。おそらくそうしたもののたんなる算術的総和ではなくてその地点の共振が、文化のもう一つの相であるような気がします。

山口さんの本を重ねていつも思ふのはワルター・ベーンヤミンなんですが、彼の作品にこういう一節があります。

「名づけようのない絶望の湧き出ずる泉、すべての魂のなかに湧き出してくるこの絶望の泉へ目を向けてみよう。魂のおのが若さの奏でる旋律を聴きとろうとじつと耳をすます。魂がこの旋律を聴きとるといふことはいくら強調してもしづぎることはない。」（『来るべき哲学のプログラム』邦訳 晶文社）

今回の『世界』の論稿が「冷静な絶望のための私信」という形で、しかもその私信というのはたんなる隠れ潜んだ個人からの独自に設定された宛名人へという意味ではない、そうした主旨だと思うのですが、この発信人と宛名人の意味する

ものがベンヤミンと折り重なります。二〇世紀初めに生き考え、一九四〇年の悲劇的な死に至るまでさまざまな思考を重ねた彼は、散策し、街のなかを目的や意欲をもって歩くのではなく、人々に押されるがままに進み、立ち止まり、退くのです。しかしどこかに彼を押す力がある。そういう街の雑踏のなかの歴史というものに、権威によつて構成された歴史に押しとどめられないさまざまな声がある。僕も喫茶店や電車のなかや街を歩いていて人びとが何をしゃべり、それをどんな顔をして相手は聞いているのかにいつも関心をもっているのですが、山口さんも『星屑のオペラ』のなかでそうした個人的なエピソードを書いていらっしやいましたね。それが山口さんの定義されるファンタジーだと思えますけれど、そうした声や音というものが地上のものとして伝わってくる。

これまでの話でいきますと、まさに絶望すらしらしきものとして阻まれるこの時代のなかで、真に若々しい存在としての人間の発見ということが可能かどうか。もちろんあやういとは思いますがしかし、そのあやうさのなかに生きている、あるいは生きることの葛藤がある以上は、僕は何ものかを発見できるのではないかと思っています。

山口 ベンヤミンという著作家には、むしろ私にその名を

出される方との個人的関係を通じ一定程度の関心を持っているのですが、作品そのものはぼまっただく読んでいないというのが実情です。しかしいま早川さんの引かれた一節に接し、親しみ深いものを感じました。

よく言うのですが、文章であれ談話であれ、何か言葉を発しはじめて内部と外部の時間が流れ、結末がくる。結末にはそれなりの結論が用意されており、あわよくば何らかの樂觀的・希望的な見通しが提示されることが言論の一つのスタイルであるというイメージがあります。しかし私はむしろ自分の表現や感じ方というのは、一つの答えをこれならいいのではないかという形で提示することで終わるのではなくて、あくまで現実の絶望的な局面をきちんと検証して、そのリアリティのうえでそれでも自分は生きていくという、最終的にはその姿勢を自他に確認しなおす作業でしかないと思っているんですね。つねに多くのことを語りながら、最後は見通しのないままに終わるという形で、思考や発言を大切にしていきたい。

「革命」というのを固定的な最終目標だと解釈するから欺かれたと恨んだり敗北したと嘆いたりすることができるわけで、私はむしろそれは「生」の極限値へ向け無限に収斂して

いこうとする人間の存在状態だと考えます。いまこの最低の世界における自分の精神と、自他の人間関係が「革命」的であるかどうかすべてではないでしょうか。

中西 結局希望ということを考えたときに、意志としての希望をひそやかにもつということですね。「ひそやかに」とはあらかじめ予定調和的にもつとかもたねばならないということではなくて、しかも意志しなやかざりは希望というものはもてないので、私自身は意志としての希望をもっているつもりなんです。

ベンヤミンはナチスに殺されると同じ結果になるのですが、そのベンヤミンが見た現実、それは絶望につながる現実だったわけですが、その絶望とは違った形での絶望につながる現実というのがいまあって、引き継ぐとすればベンヤミンがそのように現実を見たということだと思います。最近「明るい面を見なくっちゃ」と決まり文句のように言われるのですが、そういう見方ではなく、各々が見るということ、それを各々が証言者として語るということ以外にないのではないか。その結果がどうつながっていくのかということは、まさに「散開」という状況のなかでお互いが見たものを知ることではない。しかし私としては、多くを知りたいし、そ

の意味で多くを語っていただきたい。私自身も現実には圧倒されるのではなく見たものを語ることが現代文化のなかで生きていることの一種の責任なのではないかと感じています。

山口 「希望すらも意志しなければ持ちえないものだ」という視点は尊いものだと思います。私はおそらく、希望ということはいらないというつもりで生きているのですが、何が大切かというと、絶望するだけでなく、絶望しながらも生きているという状態なんです。問題は、私自身にとって圧倒的に不利なこの闘いをどこまで継続できるかということです。中西 この座談会も、いま続いていることがらへの進行形の対面として終わるほかないのですが、お二人のお話しをうかがえ、この機会をもてたことを有難く思っております。どうも有難うございました。

(はやかわ ひろみち 社会主義法)
(やまぐち いずみ 作家)
(なかにし しんたろう 社会理論)

白石書店

東京都千代田区神田神保町1-28
☎03(3291)7601

ジェンダー

両性の新しい 秩序の世紀へ

女性・家族・開発

伊藤セツ著

『現代婦人論入門』の続編として、男女両性の観点で、女性・女性労働、家族・家事労働そして開発と女性(WID)をキーワードに、男女両性(ジェンダー)の新しい秩序とは何かを根本から問う。

定価一八五四円

現代婦人論入門

伊藤セツ著 歴史、用語解説からやさしく説く入門書。婦人運動の現状を分析し、21世紀への動向を展望する。

定価一六四八円

つれづれ女性論

浅野富美枝著 寅さんからエイズまで、身近で感じる女性であるが故の差別をエッセイの形で論じる。

定価一三三九円

女性論の森へ

女性・家族・民主主義

浅野富美枝著

今日の「オナナの流行」に疑問を投げかけ、科学的で新たな視点で女性の問題を解明する。

定価二〇六〇円

■読書ノート

文学に寄りかかりすぎたドイツ人論

——高橋義人著『ドイツ人のこころ』(岩波新書、
一九九三年) についての感想と意見——

秋
間
実

自分自身「ドイツ的なもの」にかなり強い愛着と関心とを
もっているだけに、わたしは、刊行を待ちかねるようにして
いちはやくこの小さな本を買ひ求め、ひと息に読了した。著
者の三回にわたるドイツ生活体験またその後のドイツ人たち
との交流もさることながら、とりわけ、中世以来のドイツ文
学(および古典派/ロマン派の音楽)との著者の多年にわたる

つきあいがこの本のもと(ないし背景)になっている、と読
みながら判定した。おもにこのことにかかわっていくつかの
疑義を申し述べることにが小稿の趣旨であるが、それに先だっ
て、本書のメリットと考えられるところをいくつか書きとめ
ておこう。

この本は、「ドイツ人の特に好むもの」と著者が見なす五
つのもの——

一、ライン河、とりわけローレライ

二、菩提樹

三、南国イタリア

四、クリスマス

五、森

(29ページ)

を軸に、この順にそれぞれに章(と言ってよからう)を立てて、
中世の吟遊詩人から現代の「緑の党」にいたるまで、ドイツ
の風土とそこに暮らす人びとの生活と文化とのさまざまな側
面・要素・来歴・特徴についていいねいに書いたもので、読
みやすくまたわかりやすい。全体として、著者の希望どおり、
「ドイツに住む日本人々、ドイツに旅行する人々、またド
イツの文学や芸術や思想に関心をもつ人々により深くドイ
ツのことを知ってもら」(214ページ)うのに役だつ好著の一つ

になっている。こう認定してまちがいはないであろう。

諸章のうちでは、「クリスマス——光と闇のドイツ的美学」

がいちばん気に入った。ドイツのクリスマスとはどういうものであり、このクリスマスがドイツ人にとってどういう意味をもっているのか、——このことが、ドイツで暮らしてクリスマスをつぶさに体験しこの体験について立ち入って考察した者にしか求められない確さで、あますところなく描き出されている。まことにみごとな叙述で、同じくドイツのクリスマスから深い永続する感銘を受けた者の一人としてまさに「わが意を得た」と言いたいところである。

個々の点でも、たとえば、「ローレライ」を「伝説」だと思ひ込むのはハインリヒ・ハイネの「詩的フィクション」を真に受けた誤りであること（42—44ページ）とか、有名なシユヴァルトヴァルトが昔も現在のように「濃い緑が黒々とした大波のようにこの広大な丘陵地帯を埋めつくしている」姿を呈していたゆえにそう名づけられてきたのではないこと（186ページ）とか、教えられるところがあった。

賞賛^{ラッダチオ}の演説は、しかし、この程度にとどめておき、以下、疑問や修正提案などを書きつらねることにする。

二

第一。右にも紹介しておいた全体の組み立てのしかた（と言うか「枠組み」と言うか）にじつは疑問がある。著者は言う

「ドイツ的」なものの（とはなにか）について直接に答えることはできなくても、ドイツ人が好むものについて語ることはできる。そしてドイツ人が好むものを通して、「ドイツ的」なもののイメージをいくばくなりとも浮かびあがらせることはできるだろう。「現象を通して本質へ」という道が閉ざされているわけではないのだから（2／3ページ）。

これは、一般論としては、一つの有効な近づきかた・切りこみかたである、と認めてよからう。しかし、著者が具体的にさきの五つのものを「ドイツ人の特に好むもの」と断定したことにについては、わたしには異議がある。もちろん、四「クリスマス」についてはまったく異存がないし、また、五

「森」にも賛成である。しかし、一「ライン河、とりわけロレーライ」・二「菩提樹」・三「南国イタリア」についてはちがう。それは、つぎのような疑問が念頭に浮かんでくるからである。たとえば、バイエルンの人たちは、ライン河をそれほど好んでいるであろうか？ とりわけミュンヘン市民であればむしろイーザル川のほうを挙げるかもしれないし、山でなければアルプス山脈を挙げるのではないか？ 菩提樹はたしかに人気があるが、これを「ドイツ人が最も大切にしている聖なる樹」(78ページ)であるともちあげることができるのかどうか？ 榿かしの木の方が好きだという人も多いであろうし、橡とちの木がいちばん好きだと言う人も大ぜいいるであろう。一般に、樹木の好みもさまざまに分かれるのではなからうか？ ドイツ人の旅行熱がイタリアに集中するということは、著者自身みとめている(108ページ)ように、いまだはなくなっているのではないか？ そもそも、平均的な現代ドイツ人の最も好むものとしては、クリスマスや森などのほかに、クルマや小動物とくに犬や音楽(オペラを含む)や外国旅行一般などを挙げたほうが適切なのではなからうか？ あるいは、ぐつと視点を変えて、ドイツ人の清潔さごのみ・整理整頓ごのみに最も「ドイツ的」なものの一つを見ること

もできるのではなからうか？ などなど、いろいろな思いが湧いてくるのである。⁽¹⁾

(1) ついでながら、右の五項目に対応させて著者が挙げている「日本人のこよなく愛する次の五点」――

一、富士山

二、桜

三、中国文化

四、正月

五、海

(28/29ページ)

についても、そのうちの三「中国文化」は、わたしにはかなり異様に見える。日本文化の形成を中国文化の影響ぬきに理解することができないのは言うまでもないが、現代の平均的日本人が中国文化を「こよなく愛する」かどうかは、それとはまったく別の問題である。むしろ、いわゆる“American ways of life”を挙げたほうがまだよいのではないか、とさえ考えられるのである。

とは言え、この問題に決着がつけられないこともたしかである。と言うのも、著者の提起にしてもそれにたいするわたしの異議にしても、現代ドイツ人を対象にして地域別(とくに東西別また南北別)・男女別・年齢別・学歴別・職業別・宗

派別などを考慮に入れて行なわれた信頼できるアンケート調査の結果を踏まえたもの、などではとうていないからである。

ただし、著者の側にはわたしに欠けている一つの論拠がある、と言うことはできる。冒頭でも言いかけたとおり、著者は、なによりもドイツ文学とのその多年のつきあいにもとづいて（そこで得た知識を分析し整理し分類した結果として）、「ドイツ人の特に好むもの」はこれこれだ、ドイツ人というのはこれこれしかじかの性向をもった国民だ、と確定したと推測されるのである。実際に、著者は、どの章でも、中世以来のドイツ文学の作品の森のなかから、自説を裏づける証言になると考えられた諸例をあとからあとからくりだしてくる。すなわち、一については、たとえば、ハイネの詩「ローレライ」を見よ、二については、たとえば、ヴァルター・フォン・フォーゲルヴァイデの愛の詩やフリードリヒ・シラーの戯曲『ヴィルヘルム・テル』やヴィルヘルム・ミュラーの詩「菩提樹」やブレンターノ／アルニム編による古い民謡集『少年の魔法の角笛』などを見よ、三については、たとえば、ヴォルフガング・ゲーテの著作『イタリア紀行』を見よ、といったぐあいになっているわけである。こうした展開のしかたが論述の大きな流れになっているということが、この本のいち

ばん大きな特色であろう。だから、わたしは、じつは、この本に『ドイツ人のところ——おもに、文学を通して見た——』というふうに限定された表題がつけられていたらもつとよかったらうに、という感想を読後ただちに抱きもしたのであった。

不当な一般化はもちろん慎まなければならないが、日本のドイツ文学研究者たちのあいだでは、——そのうちのなんんかとの（おもに過去の）なにがしかの交流をつうじて得た経験にてらしても、——現代ドイツ人のところをドイツ文学史上の名作のうちに表現された（そうした名作から読みとれる）「ドイツ人のところ」と同一視して怪しまない傾向がかなり強くあるのではないか、と推測される。著者も例外ではない、とわたしには見える。問題は、この同一視がどの程度まで妥当であるか、ということである。わたしとしては、妻（ドイツ人との年来のまた日常の意見交換を含む自分なりの検討にもとづいて、この同一視はあまり当たっていない、なぜなら、現代（二九四五年以後、と言おう）のドイツ人が現代の日本人と同じくいくつもの点でひどく（「すっかり」・「まったく」とは言わない）変わってしまっただから、と主張したいのである。なお、ここで「いくつもの点」と言うとき、わたしは、

「現象から本質へ」と著者がしるしたその「本質」の、つまり、現代の平均的ドイツ人の生きかた（行動のしかた）全体の基本になっている価値観（なにを人生において望ましく好ましく価値あるものと見るか、その見かた）の、もろもろの契機を指しているつもりである。わたしは、この数十年のあいだにここに巨大な変動が生じた（その結果、大ざっぱに言えば、現代ドイツ人は、過去のドイツ文学に描かれているように「ロマンチック」ではもうなくなってしまった）、と見ているのである。⁽²⁾

(2) その物質的基礎は、(西)ドイツ社会の構造そのものがたどった或る種の近代化である。この点について、たとえば社会史家D・ポイカート『ナチス・ドイツ——ある近代の社会史』（木村／山元訳、三元社、一九九一年、408ページ）は、ナチス支配下で三〇年代に暴力的に推進された近代化が第二次世界大戦後に平和のうちに継続されたことによって、「伝統と結んで権威を固定化させた旧エリート⁽³⁾の時代」にすぐに終止符が打たれた、と判定し、具体的ににつきのように指摘している、——

「[SPDとCDU/CSUとによる保守]大連合とその後をついだ[SPDとFDPとによる]社会民主・自由[民主]連合期[すなわち、一九七〇年代から八〇年代にかけてのプラント/シュミット政権の時代]に推進された全社会的な改革は、最終的にある近代性を生みだした。それは、貴族、軍人閥、伝

統的大土地所有を排除して、かわりに経営管理エリート、業績エリートを登場させた。『ドイツの特有の道』は決定的に終わりをつけ、ドイツは『アメリカ式生活様式』、つまり北大西洋文明の標準軌道へと転じた」と。この認定は正しかろう。

誤解しないでいただきたい。わたしは、文学作品の分析をつうじて「ドイツ人のこころ」に迫っていくというやりかたそのものに疑義を呈しているわけではない。それどころか、これはきわめて適切なやりかたの一つだ、とさえ受けとめている。ただ、当のドイツ人自身がこんにちではひどく変わってしまったように見えるので、そこに気をつけて仕事を進めてほしい、と注文をつけているにすぎないのである。もっと積極的に言うならば、ドイツ文学研究者諸氏に——どうしても文学作品研究をおもな手段として現代「ドイツ人のこころ」を追求しようというのであれば——文字どおり現代の（つまり、四五年以降の、と言うのもたらず、七〇年代さらには八〇年代の）文学にも立脚してものを言っていたきたい、という要望を出しているのである。こうした意味でのドイツ現代文学の分析は、この本にも欠けている。著者がよく引用しているトーマス・マンの名作『ブッデンブローック家の人びと』（一九〇一年刊）も、もはや現代のものとは言えないのである。

第二。若いゲーテの或る有名な詩について著者がしてみせてくれている解釈に、わたしには腑に落ちない点がある。しろうととして率直にその点について述べ、著者をはじめ専門家諸氏のご教示を得たい。

問題にするのは、かれが一七八〇年九月六日にイルメナウ近郊のキツケルハーン山上の狩猟用の小屋の板壁に書きしるした、例の「さすらいびとの夜の歌」であって、原文はつぎのとおりである――

Über allen Gipfeln
Ist Ruh,
In allen Wipfeln
Spürest du
Kaum einen Hauch.
Die Vögelein schweigen imWalde.
Warte nur:balde
Ruhest du auch.

ただ字づらだけをたどるのなら、きわめて平易な詩である、と言えよう。じつさい、ドイツ語を習いはじめた旧制高校一年生のときの最初の読本でこの詩を読んだことが、はつきり思い出される。最近、幸いにも、自宅の仕事部屋の本棚の奥にこの読本と同じもの（六年後にこんどは大学院生として母校（旧制の都立一中が新制の都立日比谷高校となっていた）で課外にドイツ語を教える番になったときに採用した教科書）を、すなわち、T. Seitz, *Neues Deutsches Lesebuch*（関 泰佑編『新ドイツ語読本』大学書林、第18刷、一九五〇年（初版は一九三二年））を、発見することができた。当の詩は、その第三部「易しい短い読みもの」の第十七番「夜の歌」（53ページ）のなかに掲げられている。なつかしい再会であった。

さて、高橋氏は、この詩のつぎのようなこなれた訳を本の176ページに載せている――

山々は
しずかに安らぎ
こずえの上には
風のそよぎも
感じられず

森のなかに鳥の声も聞こえぬ

待て 君のもとにも

やがて安らぎが訪れよう

そして、著者の読みは、つぎのページにある――

…この詩の表題にあるさすらい人も安らぎを求めて森のなかを歩いている。安らぎは自然のなかにある。山々も、樹々のこずえも、森のなかの鳥も安らいでいる。しかし胸のうちの苦しみの消えぬさすらい人にとって、自然のこの安らぎは無縁なものでしかない。いや、自然のうちの安らぎは、胸のうちの苦しみをかえて募らせる。だが、絶望の一手手前でこのさすらい人は引き返す。彼はいま学ぶのだ、待つことを。時間が経てば、苦しみもしづまり、やがて自然の安らぎに包まれ、自然と一体になる淨福がやってくるのだらう。

わたしは、まず、著者のこの訳詩および解釈のなかで或る一つのことを明確に打ち出されてはいないことに強い不満をおぼえる。それは、この詩では二人称が用いられているが、

「この詩の表題にあるさすらい人」とは――詩人の対話の相手としての同伴者などではなくて――じつはゲーテ自身であり、したがって、この詩がじつは詩人のいわば「ひとりごと」にほかならず、ここでは詩人が自分自身に向かって「待て」と言っているのだ⁽³⁾、ということである。この点をはつきりさせてほしかった、とわたしはもどかしく思う。さて、そうなると、まっさきに訳詩のほうで「君」をやめて「お前」としたほうが適切ではなかったか、ということになるし、解釈については、著者が目の前の「さすらい人」についてその心のうちを見通しその動きを客観的に描いてみせてくれている、そのような事態になっていることに不満がつのるわけである。さらに、この解釈では、「さすらい人」の「胸のうちの苦しき」が――「絶望の一手手前」という強い表現に伴われたり「自然のうちの安らぎ」と極端なまでに対比させられたりすることによって――誇張されすぎているように感じられる。

(3) ヨーロッパの言語では、「ある人が自分について独り言を言う場合、それには二種類あって、独り言を言っている自分を一人称「*Ich*」で把える場合と二人称「*Du*」で把える場合とがある」ということ、また、後者がどういう状況で出てくるのかということ、これについては、鈴木孝夫『ことばの人間学』（新潮文

庫、一九八一年）50ページ以下のつぎのような説明が参考になる。——日本人であるわたしがなにかへまなことをしてかしたあとでは、「おれはなんてばかなんだ！」と一人称で後悔しくやしがるが、ヨーロッパ人は、「お前はなんとばかなことをしたんだ！」と自分を二人称化する。「ヨーロッパ人の独り言は、自分自身に対して批判的になったり、（自分に）忠告を与えたり、攻撃的に出（たりす）る場合には、独り言を言っている自分自身を、言語的には二人称で扱っている。フランス語、ドイツ語もそうです」。うんぬん。わたしは、ゲーテのこの詩を、夕方の山小屋を包むとてつもなく美しい静かな情景のなかでかれがふっといつになく（？）人生論的哲学的になつて自身に——つぎに本文のなかで明らかにしたい——或る「忠告を与え」たひとりごとである、ととらえているわけである。

が、こうした点はさておく。本来の疑義としてつぎに述べたいのは、著者が——わたしの読みまちがえでなければ——いづれこのさすらいびとにその生きているあいだに、「自然の安らぎに包まれ、自然と一体になる浄福」としての安らぎが訪れることになるであろうと解しているのは、誤りではないか、ということである。これを積極的に言いなおせば、この詩の末尾にある「安らぎ」とは、端的に、だれにでもかならず訪れる死のことではないのか、ということである。よくド

イツ人の墓には、「Hier ruht N.N.’（だれそれ、ここに休らう、すなわち、永遠の安らぎを得て眠っている）、と刻まれている。

ゲーテが詩の結びの二行で自分に向かって、*Warte nur: bald / Ruhst du auch.*”と言ひ聞かせたのも、この意味の「安らぎ」を念頭に置いてのことではなかったのか？ すなわち、お前はまた活力に満ちた若者であるが、あつと言う間^まに日が週が月が年が過ぎていき、いずれは人生の終わりに到達して永遠の安らぎにはいることになるのだ、このことを心に銘記せよ、という趣旨ではなかったのか？ この若い詩人の心の奥にはすでにこのような一種の宗教的諦念のようなものがあつたのではないか？ このように私は想像する。そして、最晩年のゲーテがあつた山小屋を再び訪れて自分がまだやつと三十一歳であつた日にその板壁に書きつけたこの詩と再会したときに涙を流した（と伝えられている）のも、——往時を追想し、また、一瞬のうちに過去半世紀の年月の忘れがたいできごと（人びととの出会い・別れを含む）を脳裡によみがえらせることによつて、無量の感慨にひたされた、そのためであると同時に、——自分の永遠の安らぎが遠からずやつてくるにちがいないことをわきまえている身だからこそ起きたことでもなかったのか、と推測するのである。いかがなものであろうか？

ここでも、自分のこの読みの正しさを論証することはできない。これがこの詩のころだ、とわたしの素朴な感性的ないし直覚が一方的に主張するだけのことであって、その文献的ないし事實的根拠とでもいったものを挙げることは、わたしにはできないのである。とにかく、わたしは、五〇年ちかい昔に授業のなかではじめてこの詩に接して以来、ずっとそう読んできている。あのときの先生がどなたであつたか——菊地英一先生？ 竹山道雄先生？ 高木卓先生？ 上村清延先生？ それとも……——は、申しわけないがまったくおぼえていない。問題の「安らぎ」がなにを意味しているのかについて先生からとくに説明があり、それをめぐって生徒たちと先生とのあいだで質疑応答がかわされた、といったようなおぼえも、まったくない。当時から、この「Ruhe」とは死のことだ、と解するのがわたしにはあまりにも自明すぎることであつて、それ以外の読みはまったく思い浮かばなかつた。そして、この独断と偏見とをわたしはこんにちまでずっとちづけてきたのである。

——と、こう書きすすめてきたのであるが、じつは、こんど再会を果たした『読本』の当のページをじつに久しぶりに読みかえすに及んで、自分のこの「独断と偏見と」の

「文献的」根拠が判明した。そこには、詩そのもののあとにつぎのような文章がつづいているのである。訳してみよう——

(略)

五〇年後、かれはあの小屋を訪れた。その壁に書かれたこの小さな詩は、まだ非常によく読み取れた。

いまではひどく年を取った詩人の目は、この詩句を読みながら、涙でいっぱいになった。

昔の日々が、とうに亡くなった昔の友人たちが、つぎつぎにかれの心のなかを通りすぎていった。そして、一年後にかれもまた、世を去って永遠の安らぎ (die ewige Ruhe) にはいったのである。

この説明（関氏によるものか？）では、「安らぎ」が明らかに死と解されている、と言えよう。当時のわたし（たちは、この解釈をすなおに受け入れたのである。そして、これがずっと自分の解釈として心のなかに沈澱して「独断と偏見と」になってこんにちにいたっているわけである。

しかし、じつのところ、かならずしも「独断と偏見」とくりかえしことわりを言ってへりくだる（？）必要もなさそうだ、と考えてもいる。と言うのも、このほど、いちばん身ぢかにいるドイツ人である妻（一人の平凡な平均的な主婦にすぎない）にこの箇所について意見を求めたところ、言下に「Ja」（死）と答えたからである。もちろん、このばあいでも、詩についてのしろうとの読みまちがえ、ということはありません。うが、わたしとしては、味方をすくなくとも一人は得たのでひとまず安堵した、ということである。

四

第三。195ページに、「議論する隠者」と題されたC・シュピッツヴェーク（一八〇七—一八五）の絵が掲げられている。このページからつぎのページにかけての叙述は、つぎのとおりである――

…中世の叙事詩『バルチヴァール』のなかには、バルチヴァールと森のなかの隠者……とが話を交わす長いくだりがある。この隠者はバルチヴァールにグラール（＝聖杯）

の意味について、また神や人間の原罪についていろいろと教えてくれる。この隠者は森のなかの洞窟を住まいとしているのであるが、このような隠者が中世ヨーロッパには実際にいた。彼らは穢れた人の世を棄て、聖なる森のなかでキリスト教の教えに忠実に祈りと瞑想の生活を送っていた。

さて、シュピッツヴェークの絵は、この行文の厳肅な調子・内容にふさわしいものであろうか？ 「いな」、とわたしは言う。と言うのも、この絵も――かれの他の（たぶん）すべての作品と同じく――対象者たちを温かい目で見ながらもその特徴をユーモラスに描き出すといった独特なほのぼのとさせる味わいをもったものだからである。はつきり言えば、シュピッツヴェークは、この絵で、いつ果てるともわからずどんな成果を生みだすのかもわからない議論に明け暮れている世すてびとたちを、実社会に背を向けたこの変わり者たちを、からかっているのである。

この項は、つまり、この絵をここに載せるのはやめたほうがよいのではないか、という忠告にほかならない。

第四。以下、著者の個々のことばづかいについての異議および注文について述べる。

17 ページに、「彼『ペートーヴェン』の政治的理想は、人間の自由と尊厳が実現されているプラトンの意味での共和国にあった」(傍点、引用者)という一文がある。「プラトンの意味」というものを著者はどのように解しているのだろうか? 名門貴族プラトーンがその有名な著書『ポリテイア』において「墮落した」民主主義国家アテナイと対比させてもちだしたものが、階級的上下関係のゆるぎなく固定した・軍人が支配し奴隷はもちろん勤労市民たちにもほとんど「人間の自由と尊厳」とが認められていないスバルタ的国家であった、つまり、ペートーヴェンが希求した共和主義とは正反対の政体をもった国家であった、ということ、要するに、「プラトンの意味での共和国」という表現がただ自己矛盾でしかないことを、著者はご存知ないのであろうか?

K・ポパーの言うとおり、語「ポリテイア」のラテン語訳「レス・プブリカ」→イギリス語訳「ザ・リパブリック」すなわち「共和国」、そういうことばづらに発する暗示にだまされてはならないのである。

「プラトンの意味での」というこの一〇文字の削除ないし適切な表現への変更を求めるゆえんである。

6 ページに、「メランコリーよ／君こそわが歌なり」とあ

る。ここは、もちろん、文語の係り結びの規則に従って、「君こそわが歌なれ」としなければならぬ、——たとえば「いま別れむ」→「いまこそ別れめ」などと同じように。

73 ページに、「元首相 H・シュミット」とある。一九九三年一月の時点では、「前首相」としておいたほうがよろしかったろう。

208/209 ページに、「排気ガス」とある。これは、NHKなども大好きな言いまわしであるが、「クーポン」を「クーボン券」と言うのと同じ誤りである。「排ガス」・「排出ガス」(あるいは、ただ「排気」と改めなければならない)。

112 ページに、「自然史」とある。これは、「博物学」としたほうがよいのではかなうか?

最後に、——この本には限らない最近のなぜかわしい流行にふれることにして、——著者においても見られる「おそらく」という語の無神経な使いかたに注文をつけたい。「おそらく」は、たぶん、「たぶん (wahrscheinlich) ……であろう」という積極的肯定的意味で用いられているのであろう(つまり、「ひょっとすると (もしかしたら) (vielleicht) ……かもしれない」という消極的否定的意味ではないであらう)。とすれば、13 ページ「この分裂はおそらくドイツ人の『内』への沈潜に

■読書ノート

山科三郎氏の『自由時間の哲学』によせて

——階級とジェンダーの二つの切り口——

伊藤 セツ

一

日本人の働きすぎを問題にして、労働時間短縮や過労死に関する書物の出版が続いた後、一九九三年の前半、自由時間に関する二冊の本が出た。内田弘著『自由時間』（有斐閣 五月出版）と、本稿でとりあげる山科三郎著『自由時間の哲学』（青木書店 六月出版）である。

この夏も、私のところに知人から沢山の著書が送られてきたが、その中で山科氏の本と関連づけられるものが三冊もあ

った。ジュリエット・シヨアー著、森岡孝二・成瀬龍夫・青木圭介・川人博訳『働きすぎのアメリカ人』（窓社 七月出版）、熊沢誠著『働き者たち泣き笑い』（有斐閣 七月出版）、大沢真理著『企業中心社会を超えて』（時事通信社 八月出版）がそれである。これらの書物の副題を順に挙げると、「真のへ豊かさ」を求めて（内田）、「生の尊厳と人間的共同」（山科）、「予期せぬ余暇の減少」（シヨアー）、「現代日本の労働・教育・経済社会システム」（熊沢）、「現代日本をへジェンダーで読む」（大沢）となる。さらに、本の帯に書かれた第一キヤッチフレーズをとりだしてみると、「労働時間短縮から人間の自由へ」（山科）、「自由時間を取り戻せ」（シヨアー）、「どうしてそんなに働くのですか？」（熊沢）、「フェミニズムが日本をつかまえる」（大沢）という具合になる。著者の年齢は、なぜか一九五〇年代生まれの女性が二人（シヨアー、大沢）と一九三〇年代生まれの男性が三人（内田、山科、熊沢）というふうに分けられた。それぞれ異なる五冊の本に共通しているのは、「働かせ過ぎ・働き過ぎ社会の分析とそれから脱出の方法」をテーマにしているか、主要な内容になっているということである。

いずれの著書をも興味深く読んだが、私に課されたのが山

科氏の著書の「読書ノート」ということであるので、以下の書を中心に労働時間を含めて自由時間論の問題を私の関心に引きつけて考えてみることにする。

自由時間の問題に関しては、山科氏も利用して下さっている私たち家政学の研究グループの調査研究（伊藤、天野編『生活時間と生活様式』光生館一九八九）で、実証的考察を行ったことがある。また、それ以前に、私は生活時間の性差（今日ならジェンダー差と表現するところであろう。）について、また、マルクスが『資本論』の中で「家族自身のために行われる自由な労働」と呼んだ家事労働時間の位置づけについて、「はつきりさせなくてはならない重要な論点」であることを、一九七八年に、本誌の前身『唯物論』一〇号（拙稿「婦人と自由」）に書いたことがある。

労働時間を問題にする時には自由時間が、自由時間を問題にするときには労働時間が表裏一体でついてまわり、どちらを問題にするときにも、人間の生活時間総体の把握が必要である。本稿では、自由時間を中心にしていくわけだが、自由時間も労働時間も一定の理論にもとづいて定義されなければならない。その定義が理論的であるためには、諸階級にまたがって存在している人間Ⅱ両性（ジェンダー）の生活行動へ

の偏りのない目配りがまず前提となる。私は自分のこれまでの実証研究から、自由時間、労働時間を含む生活時間の把握には、階級別と性別（ジェンダー）の両刀を駆使しなければその半面しか見えてこないことを知っている。その際、両刀が同じ大きさである必要はない。階級という大刀とジェンダーという中刀が必要なのだ。それだけでは不十分でさらに小刀が要る。大きくは文化的背景、個別には生涯生活時間視点、さらに人間活動に関する労働生理学的理解である。生活時間とは、したがってそれに含まれる労働時間、自由時間とは、そのように複雑で多面的なものである。

労働時間、いやそれ以前にそもそも「労働」とは何かということについては、賃労働がそれ以外の市場労働（金になる労働）かという従来の経済学的区分だけではなく、有償労働（paid work）か無償労働（unpaid work）かという区分が行われて両者が同じ比重で問題にされ、さらに前者の paid work でも、formal sector での労働か、informal sector での記録されない労働かに総合的な目が向けられなければならない。だから、労働時間や自由時間の切り口が階級（資本―賃労働）関係の枠内に抑えられていること自体、たとえ労働者階級の問題に限定したとしても、必要にしても十分ではないのであ

る。

「女性の労働時間は世界の労働時間の三分の二を占める」といわれる。これは、賃労働という枠で言っているのではないことはもちろん、収入労働一般の枠を超えて生活労働・家事育児労働の時間を含めて言っているのは明らかである。資本―賃労働関係の枠内で労働時間を問題にしているものには、こうした捉え方は、「異質の労働を合計した」ものとして「非科学的」に思われるはずである。しかし、労働時間、自由時間の問題にジェンダーという視点をいれるなら、この一見互いに異質なものを並べて扱うことが必要だということに気づくだろう。階級別という切り口からは「非科学」と見えながらもジェンダーの考え方では「科学」であって、この視点を取り込むことによって、階級別に切った理論では見えなかった別の半面が捉えられるのである。

階級関係（資本―賃労働関係）を上位に置く方法に、この一見異質な方法を、峻別しながらもクロスさせていくことが重要なのだ。しかも、階級関係や、ジェンダー関係の概念、規定、関連を明確にすることは、本来、哲学の仕事であるはずである。

ところで、この数年、私は、働きすぎ・長時間労働問題を

とりあげて、労働時間短縮を要求する労働者のシンポジウムに何度かパネリストの役を仰せつかったが、そのような場では、労働時間の問題も自由時間の問題も、「階級Ⅱ資本―賃労働関係」という大刀だけで切って、しかも、資本の側の「切れ口」を示すだけで、それ以外の切り口を「資本を追求することから目をそらすもの」として退けようとする罫囲気が強いことを感じてきた。

したがって、山科氏の『自由時間の哲学』を、私のこうした問題意識にひきつけて読むことにする。山科氏の著書の構成にそって、概要を私なりにとらえ、他の著者の説をも参照しながらコメントや感想をこの読書ノートを書きとどめたい。

二

氏はまえがきで、「労働時間と人間の生という哲学的な問い」を問題意識として示され、『長時間労働からの自由』から、『人間の生の自由へ』を本書のテーマとすることを、明らかにされる。

続いてプロローグは、一八八六年のシカゴの労働者の八時間ソングから書き起こされる。「仕事（work）に八時間を、休

息 (rest) に八時間を、おれたのやりたいこと (what we will) に八時間を！」。この明快な歌詞は私も気に入っているものであるが、しかし、we というのであるから「おれ」ばかりでなく、女性も含まれているのであり、女性なら、what we willの中に「家事」が入っているのかどうか気になるのである。

へひょつとして、この「おれたち」は、「家事」は自分がするものとは思っていないのではないか。いや、まともな労働者なら男女が平等であるべきだと思っているであろうから、当然 what we willの中に、男性も「やりたい」ものとしての「家事」が含まれていると思ひ直そう。しかし、女性にとつて「家事」は、what we will というフィリングではないのだが――。

思うに、この歌詞は、両性の複雑な要求を十分に配慮していないからこそ逆に、明快なのだ。だから主に「おれたち」のスローガンたりえたのだのではないだろうか。

本文は三部構成をとり、第一部は、自由時間に対立して現れる日本の長時間労働の根源の追求にあてられる。結論から言えばそれは日本「企業社会」であり、それを根底からささえる「日本的」労使関係である。「企業社会」とは、氏によ

れば「高度に発達した、少数の独占資本が生産・流通・消費の全社会的な生活過程を支配する、資本主義の一つの形態」である。「企業社会」成立の背景や時期については、渡辺治氏の説を援用しており、大沢真理氏の説とも一致する。

「日本的」労使関係は、なぜ、長時間労働の根源か。氏によれば、それは、第一に、能力主義の序列の原理に基づき、業績主義となつて現れて労働者に長時間労働を強いる。第二に、労働者の全生活過程を競争で包摂して家庭や地域をまきこむ。そこでは、後顧の憂いなく闘う「企業戦士」(男性)と銃後を守る女性という性分業論が幅をきかせて、労働者を長時間労働にかりたてる。第三に、日本的集団主義の原理が労働者の個としての自我・主体性を企業目的に吸収し、企業Ⅱ会社の運命に連帯責任をもつ会社人間に仕立てて長時間労働にくみいれる。第四に、労働者の全生活家庭を生涯生活時間を含めて企業内に取り込み長時間労働を拒否しえない生活関係をつくる。

そして、労働者の内面の精神的な生活過程もこれに対応する。企業による労働者の「意識革命」が労働者を「企業内人生」という閉鎖的世界へ傾斜させる一方、市場にあふれる商品世界への物神崇拜が労働者の内面をとらえて、長時間労働を担

う主体たらしめる。

以上が第一部の要旨である。ここでは、本書を貫く鮮明な階級視点（まぎれもない大刀）と、必ずしも一貫してはいないジェンダー視点（小刀程度）の両刀が使われている。

山科氏は、自由時間を論じるために日本の長時間労働を議論の基底におく。内田氏もそうである。先進国の中で最長時間労働の国日本こそ、自由時間の対概念である労働時間の位置について説明しやすい国はないであろう。ついであるが、内田氏は「長時間労働を促すもの」を特定せず多様な理由を列挙されながら「日本型経営」と結び付け、熊沢氏の本では「働き過ぎの原因」として日本企業の「働かせる構造」と労働者の「働いてしまう心理」（日本企業の労務管理と労働者のそれへの対応）をあげる。

ショアーはどうであろうか。私たちは、日本の対比にドイツやフランスをよく引き合いには出すが、先進資本主義国では日本の次に長時間働いているアメリカ、イギリスについては無関心できた。ショアーの本はそのアメリカ合衆国の「働かざる者」を問題にしたものである。ショアーの本は、この二〇年にアメリカ人が仕事に費やす時間が増加し、四〇年前に比べて長時間働いていることを実証し、製造業労働者はドイ

ツやフランスの労働者より年間二ヶ月強相当分長く働いていると主張してアメリカ内外に衝撃を与えたのであった。ショアーは、このアメリカ人の長時間労働の原因を、企業に求めはするが、特殊アメリカ的要因として、労働組合がヨーロッパほど力をもっていないことと、アメリカ人の消費主義を挙げている。

三

さて、山科氏の第二部では、時間から人間疎外をとらえなおすということに焦点が当てられる。これまでの自由時間論が人間の現実の生活を離れて抽象的に論じられる傾向があったのに対して、ここでは生活時間の全構造がとらえられる。その上で、中心に労働時間が捉えられ、「企業社会」が長時間労働を労働者に強いることによって生活時間の構造全体がどう変わるかを明らかにしようとしている。

山科氏は、四大生活時間分類（生理的生活時間、社会的労働時間、家事的生活時間、社会的・文化的生活時間）にもとづいて生活時間構造を考察し、人間生活の核心部分に労働時間を位置づける。ここで、多少ふれておきたいことがある。山科氏

は、この四大分類は、藤本武氏に依拠した私たち家政学者の意見に基本的に従ったといわれているが、私たちは実は四大分類の中に、必ず、二つの労働（山科氏の社会的労働時間と家事的生活時間）を合わせて「全労働時間」という再掲分類項目を置いており、労働、余暇、休息という三大生活時間分類の考え方（これは、すでにふれた八時間ソングと表面上は類似している）との折衷を計っているというのが特徴だということである。「全労働時間」という分類によって私たちは先にあげた「女性の労働時間は世界の労働時間の三分の二を占める」という意味での広義の労働時間を把握しようとしたからである。

山科氏の「社会的労働時間」は、一般的には賃労働時間に限定されないが、具体的内容としては賃労働と思われる「勤務」関連の人間活動である。

問題は山科氏の「家事的生活時間」に関する叙述である。

この部分（本書 pp. 98-100）は、経済学的にみても、家政学的にみてもあいまいで不正確である。哲学が家事労働をほとんど考察の対象にしたことがなかったであろうことが山科氏の叙述から推進される。しかし、既述のように、家事労働こそ労働時間とのかかわりでも、自由時間とのかかわりでも明確

にされなければならないものである。

家事労働について、山科氏は「家族の成員のあいだに共通して生じる必要をみたす活動」あるいは「家族の共同の直接的消費生活手段の再生産と子育ての活動」と定義する。しかし、家事労働は主に「自事労働」であるという人もいるように、決して家庭で「共通して生じる」労働だけではないし、「共同の直接的消費生活手段の再生産」という規定は何を意味しているのか不明である。また、家事労働は中世に「性的分業のもとでおこなわれていた」と過去形でいうべきものではない。地球上のフェミニスト文献は言うに及ばず、また国連文書に繰り返し見られる現時点での性別役割分業改善政策を思い起こすまでもなく、これはまさしく「今」の問題なのである。家事労働の定義の際に考慮すべき地球規模の各分野での研究・論争・問題提起の膨大な蓄積を、少なくとも「哲学」と名乗る書物の場合には視野にいれ、カテゴリーを正確に深めることが問われるはずである。

これにたいし、内田氏の場合は、人間の時間は、労働時間、生活時間、自由時間の三つからなりたっている。労働時間とは、ごく漠然と被雇用者の労働時間（通勤時間を含む）をさしているようであるが定かでない。内田氏のいう生活時間とは、

生理的時間と家事時間の合計であろうと推測される。その残りが自由時間である。自由時間論の展開にあたって、時間の過ごし方の種類に触れるだけで時間分類を検討することが目的ではないにしても、労働時間、生活時間、自由時間の三分類では、自由時間の位置づけにとつてあまりにも荒い。その上、労働時間や、自由時間は生活時間の一部でなくて何なのであろうか。

山科氏は、生活時間全体の中に、労働時間を位置づけるために、労働の定義に立ち戻り、それを賃労働に限定され、労働時間とは、氏によれば賃労働時間である。この限定の上で長時間労働が労働者の生活時間構造をどう変えるかという核心的部分に入っていく。ここで、私は二つの問いかけをもつ。一つは、その労働者を性（ジェンダー）別でとらえなければならぬということである。二つは、労働における賃労働と非賃労働（この場合は非賃労働のなかでも家事労働）の峻別の上での統合の必要性ということである。私たちの生活時間研究はそうした視点で行われてきている。ショアの研究の新鮮さは、当然のこととしての二つの労働の対等の列挙である。ショアのやり方は、西欧の生活時間研究のトレンド上にある。しかし、唯物論哲学が単純にそうであってはならないこ

とはつけ加えるまでもない。

山科氏が、「家事的生活時間の侵蝕」(p.127)で「労働者たちは、——家事的生活時間をきりつめざるをえない」といふときの「労働者」は、男性労働者を念頭においているのであろうか、女性労働者を念頭においているのであろうか。とりあえず、両性を等しく念頭に置き、一般的に当てはまることとして叙述されているのであろう。しかし、一般に男性労働者は、自分の労働時間の長さに関わり無く、女性（労働者であろうとなかろうと）に、「共通して生じる」家事どころか、自分自身に関する家事（例えば、自分の食事、洗濯、身の回りの整頓）を役割分担させてきていたのではなかったか。「とくに共働きの場合、賃労働生活時間の延長によるしわよせが家事的生活時間をおそうときその矛盾を真正面にかぶるのは女性労働者」であるという場合、女性労働者自身の長時間労働のことをさしているよりは、夫の長時間労働のしわよせのことをいっているのであろう。このへんは、今日ではも早、ジェンダーの視点からより厳密に一分の隙もなく叙述しなければ、フェミニズムからの批判をかわすことができず、両性の平等を当然のこととされる山科氏の意図に反する読みとりをされる危険性が十分ある。

家事時間については、内田氏にあっては共働き夫婦の場合だけを問題にして数行だけの叙述がある。それに比べれば、家事労働に関しては山科氏の考察がていねいであることはいうまでもない。しかし、両者が、特に共働きの家事時間に注目されていることは、家計収入を分かち合う共働きの夫妻の生活時間構造が、「ジェンダー自由時間論」展開の鍵になるということを示唆している。

この点に関するショアーの叙述は全く発想が異なる。ショアーの場合、最初から、労働時間を市場労働時間と家事労働時間の総和としてとらえ、両性間の労働時間の平等を真正面から問題にしている。階級視点とジェンダー視点の二つの切り口が並列的なのである。国際的生活時間論の流れ、生活時間統計の生産や利用が市場労働時間と家事労働時間の総和という考えに依って組み立てられている今日、自由時間論もそうした動向と接点をもつて展開される必要があらうことは先にもふれたとおりである。

四

第三部は、自由時間の獲得・享受と人間の再生というテー

マで、労働時間短縮闘争の人類史的意義について、自由時間と人間発達の問題が考察される。

日本の時短がなかなか進まない理由に、資本の側の理由もさることながら、労働者が時短の結果手にする自由時間を生活に根ざした要求としていないということがあげられている。

山科氏は、労働時間短縮したがって自由時間の意味をさまざまな角度から説明つれる。まず、労働時間短縮を、人間の生理的活動や社会生活全体のリズムからみると、一日、一週、一ヶ月、一年の単位でとらえることのそれぞれの意味について説明が行われる。時短は、自己疎外からの解放であり、個人の生の尊厳性・平等性の普遍化であるととらえられる。

ここでは、マルクスの自由時間論が援用される。内田氏の『自由時間』では、自由時間論はアリストテレスから、ホイジンガに及び、その中にマルクスが位置づけられている。内田氏は「マルクスこそ、自由時間の思想家といえる」と書いている。私は、冒頭にふれたように、マルクスが、資本による強制労働に對置して「家族自身のために行われる自由な労働」と呼んだ家事育児労働時間への、山科・内田二人の論者の言及を期待したがそれには出くわさなかった。この問題は、哲学や経済学に期待するのではなく、家政学の自由時間論が

引き受けるべきものであろうか。

そう思いながらも、自由時間と家事労働の関連を気にしながら、山科氏を読み続ける。山科氏はいわれる。「労働者が、この延長された非拘束的生活時間にどのような生活活動——日ごろの蓄積疲労を癒す休息にとどまるか、家族や地域の人々とのふれあいか、芸術創造か、スポーツか、社会活動か——を選ぶかは、かれ自身の主体的意志の如何にかかっている」(p.178)。この場合、家事労働そのものはまだ意識されていないかに思われる。「労働時間の短縮の幅が小さければ、かれは、その範囲内で、それまで切りつめていた社会的・文化的生活活動、家事的な生活活動、さらに、生理的生活活動のどれに充当するか、選択せざるをえなくなるし、そうなれば、かれは、“よりよき”生活を求めて、さらに労働時間短縮への要求をよくするであろうし、また、十分に非拘束的生活時間を獲得すれば、“よりよき”生活のために、自己の“よさ”をどの生活活動で開花させるか、意識的に選ぶだろう」(P.179)というところで、家事労働が現れる。この場合「かれ」の“よりよき”生活が、ジェンダー・エクイティの思想の上での願望であるべきことは、山科氏の他の箇所の叙述からも明かであるにもかかわらず、また自由時間と家事労働

の関連にふれているにもかかわらず、「かれ」が主語であることに象徴されるある種のもどかしさをここでもまた繰り返し味わうのである。なぜ労働者のことを「かれ」というのだろうか。

さて、自由時間とは、氏によれば、「理屈抜きで自分自身にかけられる時間」、賃労働者の場合には「賃労働から解放された非賃労働時間」である。しかし、その非拘束的時間は、生理的・家事的必要から解放されていないので、自由時間の核心は「もっとも自己を発揮しうる社会的・文化的生活時間」ということになる。この点を検討しよう。私は、「自身自身にかけられる時間」を自由時間といってしまうと、たとえ拘束的であっても生理的時間はまるまる、そして家事時間の一部は、まさに自分自身のためにかける時間であるし、例えばボランティア活動は、自分自身にかけられる時間ではないから——等等と矛盾が生じ、より正確な定義へのプロセスでの表現としても十分であるとは思わない。氏は最終的には、「自由時間とは、主体的意志の自由にもとづく生活活動をなしている生活時間」「それ自体目的とする時間」とされる。このあたりの方の定義には私も同意できる。

私は、自由時間という概念も歴史的制約からまぬがれず、

資本―賃労働関係、ジェンダー関係の現状に規定されていると思う。私たちは、生活時間調査で共働き労働者夫妻に「自由時間にしたいこと」を尋ねたところ、多くの夫妻は「ごろごろ寝ていたい」「休息したい」と答え、妻の多くは（夫ではない）「家事をしたい」と答えた。これらは、生理的生活時間であり家事的生活時間であって、決して自由時間に分類できない。その後に、社会的ともとりたてて文化的というほどでもないあたりまえの「新聞をゆっくり読みたい」という答えがでてくる。そのあとで、社会的・文化的要求となる。拘束時間が非常に長い男性労働者の中には、時短を特に望まず「仕事に興味」と答える者もいた。

こうしたことから、私たちは、四大生活時間分類のそれぞれに、「拘束」と「自由」という二つの要素が含まれており、それらは、社会的・経済的諸条件や主体の意識によって変化するものであると考えるに至った。その場合「拘束」とは、〈強制された〉あるいは〈管理された〉、または〈自分の意のままに選べる〉ことのできないという意味であり、「自由」とは、〈自分の自主的で主体的な選択が可能〉という意味である。

さて、山科氏によれば、自由時間の増加によってまず、労

働者は、人間のありかたにふさわしい生活リズムを取り戻し、かわる外的世界も広がり、多様となることをつうじて人間関係は多面的で濃密となり、新しい人間的共同関係を創造し、個の全面的発達のための社会的条件を成熟させる。

人間発達と自由時間の関連についてであるが、私は、前述四つに区分された生活時間と、「拘束」と「自由」の関連と同じく、現状では、四つの生活時間のすべてが、人間発達と人間疎外の両方にそれぞれウェイトを異にしながら関わり、四つの時間のバランスとアンバランスが人間発達の方向付けにプラスにもマイナスにも働くものと考えている。

山科氏の資本の側の余暇論批判には私も同意する。

五

長時間労働の根源が資本に、企業の側にあることは、冒頭で挙げた五冊の本のすべての著者に一致するところであった。では資本、企業社会に変わるオルタナティブは何か。

山科氏は、第三部の各所で「資本主義的搾取関係を廃棄し、人間性の尊厳を根本原理とする人間的な共同社会の再編」とも「資本によって疎外された労働＝賃労働の廃止」とも、

「資本主義的生産関係の変革」とも言い表される。まえがきで、山科氏は「アメリカをはじめとする資本主義社会における人間性の危機は深刻な様相を呈しつつある一方で、ソ連をはじめとする『旧社会主義』諸国はなだれをうって崩壊した。この世界的な地殻変動の彼方に、抑圧と搾取のないとともに自由人間らしく生きうる社会を展望しようとするならば、何をのりこえなければならぬか」と問われ、「現実の資本主義社会における長時間労働をなくし、自由時間を獲得していくプロセスをつうじて、この問いを解く鍵の手がかりをうる可能性が幾分なりとも開けるのではなからうか」と書かれていたのだった。

山科氏の主張は、自由時間を獲得していくプロセスで、労働者に企業社会変革の力をつけることによって、あらたな共同社会をつくるということになろうか。

内田氏は、オルタナティヴを、「洗練された日本資本主義」と表題した。氏は「洗練」とは、日本における市民社会の成熟が企業に要求する形態であるという。「日本資本主義の『洗練』とは氏によれば『市民社会』の要求の実現する形態として『ソシオ・キャピタリズム（社会―資本主義）』とも呼ばれるものである。労働時間の短縮と自由時間の増大は、

「日本資本主義の洗練」の一環として展開されているというのが内田氏の結論であった。

熊沢氏は、「よりヒューマンな経済社会システム」のために、「自由」という価値、「混合経済」の不可避性、社会保障と福祉の充実、自立的な労働運動や市民・住民運動の許容のいずれをも圧殺しない「社会民主主義的な体制の選択」を示された。

ショアの示すのは資本主義や企業に対するオルタナティヴではなくもつと現実的な運動であり、社会的レベルでの介入によって労働のあり方を変えることである。その主体とは、環境保全団体、女性組織、子供の問題での議会圧力団体、そして労働組合運動である。

大沢氏は、「政府みずからが、社会経済政策の家父長制的ジェンダー関係の廃棄にとりくむことが不可欠」といわれる。

山科氏は書かれる。「本書のテーマからして、エピソードはない。わたしたちは、『企業社会』にたいする原理的な批判を端緒にして、さらに現代社会のオルタナティヴの根本原理を探索しつつつけていかなければならない。実践的な意味でふたたび、プロローグなのである」

以上、山科氏の『自由時間の哲学』の読書ノートという課

題に触発されて、一九九三年半ばに出された四冊のいずれも知的刺激に満ちた関連新刊書を読むこととなった。自由時間を読む切り口が沢山あるなかで、私は、山科氏の明確な「階級関係」という大刀で切った切り口を、山科氏も腰にさしている「ジェンダー関係」という小刀を中刀に変えて、もっとそれで切ってみてほしいとしつこくつきまとった。共働き労働者夫妻の生活時間の実証研究から自由時間を見ている私にとって、この二つの刀は肌身離せないものであり、両刀使いにもっと上達したいと思っているからである。山科氏の「階級刀」は研ぎ澄まされているが、「ジェンダー刀」はパラダイム転換の激しい今日では時代物がかつており、ショアーや大沢氏の「ジェンダー刀」「階級刀」と比べての大小の相違、両刀の交わり方はここでは置くとして）は光っていた。

自由時間は一方では、労働時間から切り放して論ずることはできず、他方では、家事労働時間（それは家族とジェンダーに関わる）を抜きに問題にすることはできない。そのことはまた、階級視点と男女平等視点とを意識的に関連させることであり、労働時間に関しては、収入労働（狭義には賃労働）と労働力再生産のための労働（狭義には家事労働）との分離と統一を考慮しなければならないということでもある。

例えば、労働運動総合研究所女性労働研究部会「男女平等社会をめざす賃金・生活費・生活時間調査」（一九九〇）によれば（同研究所 Working Report 1991-1）妻が常勤で働いている場合、夫妻の月収の分かちあいは、五四対四六で、ほぼフイティ、フイティ、それにたいする勤務時間のそれは平日で週推計値で五一対四九であるのに、家事時間の分かちあいは、週推計で一九対八一という結果となっていた。

また、Sheldon の『女性、男性、そして時間—支払労働、家事労働および余暇にみるジェンダー差』（一九九二）は、生活時間のジェンダー分析の好例であるが、この書は、一九七五年、一九八一年、一九八七年時点での生活時間における男女差と生活時間の変化について述べたものである。こうした研究が提供するデータや論点は、これからの自由時間論の展開にあたってとりこんでいかなければならない素材ではないだろうか。そのことは、『自由時間の哲学』が提起した「企業社会」への批判を強化し、自由時間論を豊かにして、山科氏がいわれる現代社会のオルタナティブの根本原理探索の援軍を増す結果になると私は思う。

（青木書店 二四七二円）

（いとう せつ 昭和女子大・経済学／家政学）

■ 運動の中の思想

フロンガス回収の運動

始めに

フロンガスによるオゾン層破壊は科学者の予想をはるかに超えて年々激しくなっている。それにも関わらず特定フロンの生産を一九九五年末に全廃することが国際的に議決され、オゾン層問題は解決したと誤って認識されている。

その結果、冷蔵庫や空調機器に封入されているフロンガスを廃棄時等に放出するという危険な状況を日本全国で放任し

ているのである。このような現状を一刻も早く止めるために「フロンガス回収をすすめる会」は今年の三月七日発足した。この会の目的はフロンガス回収の社会的システムを一刻も早く確立させることである。

我々がこれまで快適な生活を享受したそのついでを将来の世代に追わせてしまうのは確実である。科学的にフロンガスによるオゾン層の破壊が立証された以上、これを回収することによって多少なりとも責任を果たさなくてはならない。

石井 史

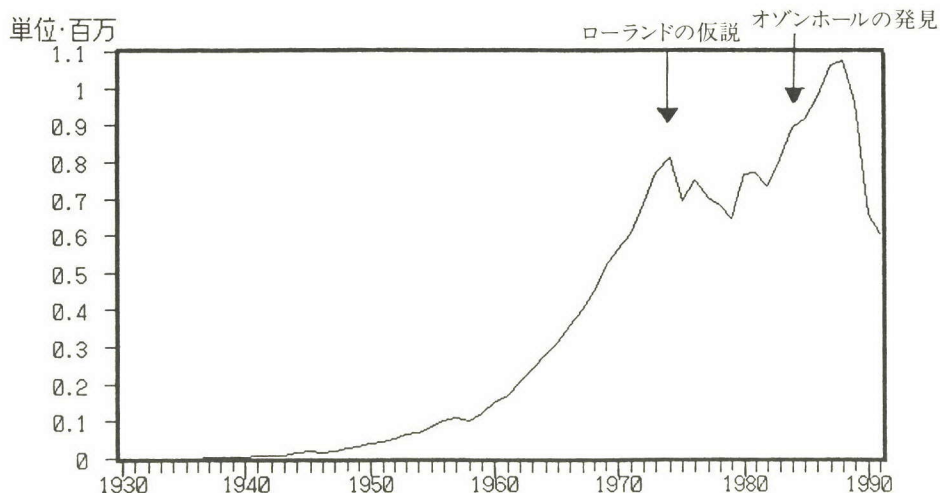


図1 フロン生産量

一 フロンガス規制とオゾン層の破壊

一九七四年アメリカの科学者ローランドとマリーナはフロンガスによるオゾン層の破壊に関する仮説を発表し、一九七三年に生産された一〇〇万トンのフロンで約一〇〇年以内に七―一三%オゾン層は破壊されるであろう。従って、即刻フロンガスの放出を中止するよう警告を発した。⁽¹⁾

しかし、これは理論的な発表であって、オゾン層が南極で四〇%減少しているのが発表されるまでに一〇年、⁽²⁾そしてその原因がフロンガスなどの塩素化合物であると言う動かぬ証拠が得られるまでにさらに五年を必要とした。⁽³⁾その間に、図一に示すようにフロンガスは生産され続け、一九九一年までの世界の累計生産量は二七〇〇万に達してしまった。⁽⁴⁾

この間のフロンガスの規制の動きを追ってみると、ローランドの発表によってアメリカでまずエアゾル用フロンガスの使用禁止が始まり、これがヨーロッパに波及して、一九七五―一九八〇年までは生産量の増加に歯止めをかけている。

その後、国連環境計画でフロンガス問題は地球規模の問題と受けとめ一九八一年に「オゾン層保護条約」作成の合意を

見た。しかし、実際にフロンガスの規制をするのに八年の歳月をかけている。その間に、一九八〇年以後の日本とアメリカの半導体をめぐっての競争が激化し、これを支えた、洗浄用フロンガスの使用が大幅に伸びてしまったのである。

環境問題に対する規制は地球温暖化防止条約にみるように国際的合意を得るのはむずかしい。これに比較すると、フロンガス規制は早期に解決したと評価されているが、その経過をオゾン層の観測結果を照らし合わせながら追っていくと、そこには対策の遅れが明らかにされてくる。

一九八二年 一月 「オゾン層保護条約」作業部会第一回会合

一九八四年一〇月 現在のフロンの放出が続くと、二一世紀中頃には急激にオゾンが減少すると発表

一九八五年 三月 「オゾン層保護のためのウィーン条約」を採択。生産・使用の制限を目的とする議定書は合意を得られず。

一九八五年 五月 英国のファーマンによる「南極のオゾンホール」の発見。一九七〇年代から減少傾向にあった事が判明。

一九八七年 九月

「モントリオール議定書」採択。特定フロンの消費量を一九九九年までに五〇％規制でオゾン層は十分保護される。

一九八七年一〇月

南極飛行によってオゾンホールの犯人がフロンガス等の塩素化合物である事が判明。

一九八八年 三月

一九六九～一九八六年まで北緯三〇～六〇度の範囲でオゾン量が平均一・七～三％減少している事実が判明。

一九九〇年 六月

「第二回モントリオール議定書」が特定フロンを二〇〇〇年で生産全廃。これにより、オゾン層は二一世紀中にはオゾンホール発生前と同程度の水準まで回復すると発表。

一九九一年

南極のオゾンホールや北半球でのオゾン減少が予想をはるかに超えて進行していることが判明。

一九九二年一月

「第四回モントリオール議定書」で特定フロンを一九九五年末までに生産全廃するとともに、指定フロンを併せて回収・

m atm-cm

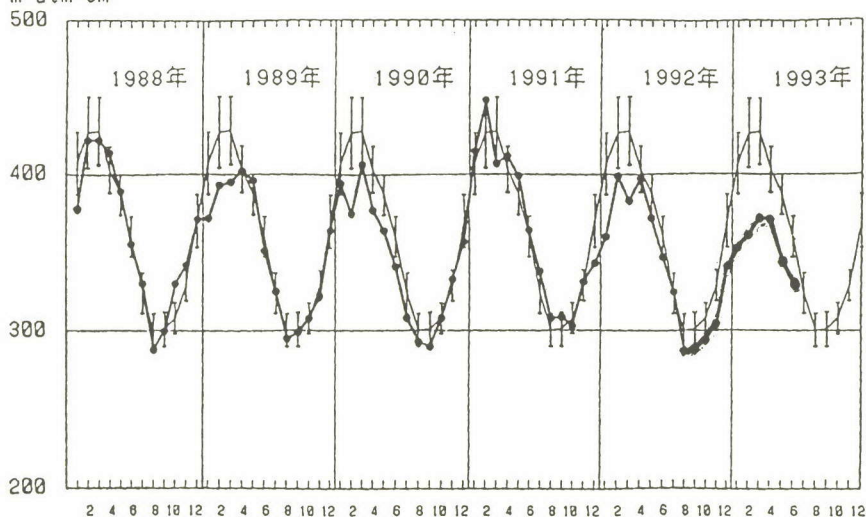


図2 札幌のオゾン全量の推移

●—● 観測値
 ± 30年間の平均値と変動幅

再利用する。

一九九三年 四月

この削減によって二一世紀にはオゾンホールはこれ以上大きくならないであろう。北半球での急激なオゾン層減少のため、アメリカ化学会で今夏は注意するよう警告⁽⁵⁾。

一九九三年 八月

南極のオゾンホールが例年より一カ月早く始まっていることが判明⁽⁶⁾。

今年の北半球でのオゾン層の急激な減少を裏づけるように、札幌では一、六月まで観測史上最低値を記録している(図二参照)。

このように予想を上回るオゾン層の破壊は、ローランドのメカニズムに加えて、成層圏下部のエアロゾルがオゾン層の消失を加速させているためである⁽⁷⁾⁽¹¹⁾。オゾン層破壊のメカニズムはますます複雑になり、その予測が以前にもまして不確実になっている。

そのため、フロンガスの規制は刻々と発表されているオゾン層の観測結果に追われるように強化に向けて修正を繰り返してきた。また、早期に強い規制がされなかった裏には、代

替フロンが開発されていないからというフロンガスメーカーの強い圧力が働いたことも知られている。

ローランドの仮説が出されてから生産全廃まで二二年が経過することになる。結論を出すのがむしろ遅すぎたという認識をはっきりさせない限り、フロンガス問題に対する適確な方策はたてられないであろうし、来るべき厳しい環境にも対処できないであろう。

二 フロンガス回収の重要性

一九三一年にデュポン社が生産を開始した冷媒用フロンガスは人間が追い求めてきた「永遠に安定で無害な物質」であった。ところが、五七年も経過してからフロンガスは成層圏で分解し、オゾンを破壊する危険な物質であることが判明したのである。

一度放出された特定フロンは成層圏上部に達するまで時間がかかり、寿命は短くて一〇〇年、長いものでは五〇〇年以上である。現在のオゾン層破壊は生産されたフロンガスの一〇・二〇%の影響によるものであるといわれている。一九七〇年以後に生産されたフロンガスの放出によって、今後ま

ますオゾン層の破壊が進行するのは確実である。

ところが、世界的な規制効果が現れて、大気中でのフロンガスの増加率が減少しているというデュポン社等の研究⁽¹²⁾⁽¹³⁾がマスコミに発表されて、オゾン層問題は解決したという印象を与えている。しかし、これは七〇—一〇〇年間フロンガスがオゾン層を攻撃しつづけるということを証明しているのである⁽⁶⁾。回復可能になるまでにオゾン層がどのような状態を経過するかは省かれている。

前章で述べたように、観測結果は対策が遅すぎたことを物語っているが、特定フロンの全廃をさらに早めるのはもう不可能である。放出を減らすために残された手段は、冷凍冷蔵庫や空調設備にストックされた冷媒用フロンガスの回収である。

特定フロンガスは大きくわけて洗浄、発泡、冷媒、スプレーの用途にわけられる。このうち、冷媒用フロンガスは特定フロンの生産量の二〇%を占めており、これらが封入されている機器が一〇年間使用されると仮定すると、回収によってフロン生産全廃を二年早めることになる。

このように、冷媒用フロンに関しては回収が最重要課題であるにも関わらず、代替フロンに切り替えられることのみも

っぱらの関心が払われ、解体時等のフロンガスは野放しにされているのである。

代替フロンの開発は、我々が今享受している生活を未来の世代にそのまま引き渡す義務があるという考えである。環境が厳しくなって外へでられなくなった子供たちに、エアコンをかけて、冷蔵庫で冷えたジュースでも飲みながら、テレビでも見ていると言うのであろうか。

環境にやさしいと銘打ってエアコンや冷蔵庫で使用され始めたフロン一三四aは塩素を含んでいないため、オゾン層を破壊しない代替フロンの一種である。しかし、温暖化係数が炭酸ガスの三二〇〇倍もあり、おそらく「温暖化防止条約」が発効されたときには規制対象物質になるであろう。従って、もし使用するにしても、当然回収されなければならない。ところが回収の社会的システムも整わない前にこのような製品を市場に出してしまったため、二重の誤りを犯す事になる。すなわち、新製品の発表によって今までの製品の廃棄を早め、そして新たな物質による環境汚染をさらに負わせてしまうのである。

代替フロンは、特定フロンガスの優れた性質に比べて、冷媒としての性能も劣り、あくまでも過渡的な物質であると考

えられている。従って、アメリカのように放出した者に対する厳重な罰則規定を設けた上で、特定フロンを再利用する方を優先すべきである。そのようにすれば、回収は市場メカニズムに従って進むであろうし、最終的に破壊することも可能である。

また、代替物質として、アンモニアやプロパン・ブタンが使用され始めているが、これらの物質は少しでも漏れれば危険であるからかえって取扱いや回収に注意を払い、より適当と思われる。我々は、目の前で危険であるということには敏感であるが、何十年先に起こる危険に対しては無責任になりやすい。

フロンガスによるオゾン層の破壊という大きい代償を払ったのであるから、合成物質の使用には最新の注意を払うという教訓を学べきである。

三 自治体への呼びかけ

フロンガスの回収には大きくわけて二つの流れがある。一つは一般家庭用冷蔵庫や自動販売機、製氷機、業務用冷蔵庫で、これは自治体や民間の粗大ゴミセンターや家電店に集め

られるため、この時点でフロンガスを回収する事ができる。

もう一つは家庭用エアコンや大型冷蔵庫、冷凍商品を並べるショウケース、ビルや工場などに使われる工業用大型冷却設備である。この場合には空調設備業者が工事するときにその場で回収せねばならない。使用量から比べると、この時点での回収が大きな比重を占めるのである。

それに対して、フロンガスの放出については「オゾン層保護法」ではフロン使用者の排出抑制の努力義務を定めているが、具体的対策は実施されていない。また、産業廃棄物法ではフロンガスは廃油に分類されており、事業者は回収しなければならぬのであるが、そのときフロンは気体として放出されてしまう。しかし、大気中に出てしまう気体は「廃棄物」の定義にはないのである。当然、一般廃棄物法ではフロンに該当する項目は設けられていない。このため、自治体でも事業所でも回収は野放しになっているのである。

このように法律上回収に関する規制がない状態の中「フロンガス回収をすすめる会」は今年の三月七日に発足した。この会の目的は、ただ一つフロンガス回収のための社会システムの確立である。しかもできるだけ速やかに実現するためには、具体的な案を出していく必要がある。

そこでまず始めたのが「群馬県の管理下にある冷凍・空調機器の廃棄時等にフロンガス回収を義務づける要望書」の署名運動であった。これは普及していない回収機を業者にもたせるのがねらいである。なぜなら、回収・再利用は業界では五年も前から言われているが、法律での規制がない状態では業者の倫理観のみにまかせられていたのである。しかし、回収機は一〇〇万円もする上に、手間と時間がかかる為、ほとんど回収機は普及していない現状なのである。もし、自治体が回収を義務づければ、官庁の仕事は業者にとつてかなり大きい仕事で、そのためには回収機を持つことになり、結果的に回収機の普及につながるという判断からの運動であった。

この運動と平行して、全国四七都道府県に回収のアンケートをとった結果、本庁・出先機関にある全てのフロン含有機器（公用車も含む）からフロンガスの回収を義務づけているのは神奈川県のみであった。

群馬県での署名運動は一万七千名に及び、六月二一日提出しているが、これを受けて群馬県及び高崎市、前橋市、桐生市等から国に対する意見書や要望書が出された。

四 伊勢崎市清掃センターでフロンガスの回収

運動を始めだしてからもオゾン層の破壊が拡大していると言うニュースが報道され、回収は時間との闘いであると言う思いが強まる一方であった。しかも、この運動は一県のみにとどまっているわけにはいかず、全国に広めなくてはならない。

五月には共同通信から一面カラー写真でこの運動が紹介され、直接目に見えない地球環境問題で地域運動に立ち上がったのは例のないことと紹介され、各地からの問い合わせも増えてきた。そんな中で、七月始め突然群馬県伊勢崎市が粗大ゴミとして集めた冷蔵庫からフロンガスを回収すると発表し、地元新聞の一面で大きく扱われた。このニュースは会としても予想しない出来事であった。

そもそも廃冷蔵庫の台数は年間四〇〇万台と大量にあるのだが、中に封入されている冷却用フロンガスは二〇〇グラム前後と少量で、そのうえ、管には回収のための出入り口がつれられていない。そのため、手間と時間がかかり、その費用負担をめぐって電気工業会と自治体の間でもめているのである。電気工業会は受益者負担の原則を、自治体は製造者責任

を主張して、ゆずらず膠着状態にある。

ところが伊勢崎市の回収機は一度に八台の冷蔵庫から数十秒でフロンを回収する事ができ、しかもベンチ式でワンタッチで手を汚さずに管に穴をあけられるとう画期的なものである。この機械が開発されて今までの難問が一気に解消されたのである。

このニュースは自治体でもフロンの回収ができるということが証明され、会に回収の方法を問い合わせた自治体に知らせるとともに、この回収機を持って各地に実演をかねと講演にでかける運動を始めた。簡単に回収ができるというのを見て、人々の意識が急速に変化している。

五 法制化に向けて

冷蔵庫からフロンの回収を始めたというニュースは空調業者を刺激し、群馬県設備協会でも自発的に回収機を持つという運動に広がっている。

しかし、そこで問題になるのは回収したボンベのいくえである。環境庁では回収モデル都市として今年度東京都、兵庫県、岐阜県を指定している。そしてまた、日本冷凍協会では、

来年度に回収センターを一ヶ所設けるといっているのであるが、これではとても遅すぎる。

そこで、この運動に始めから共感し、運動を援助してきた高崎青年会議所の理事長が、青年会議所の異業種の集まりである点を生かして、回収・再生・破壊センターを設立しようと呼びかけてきた。理事長自身金属のリサイクルをする事業の経営者であり、清掃事業者や家電店経営者も揃っている。これに、設備業者や、回収機械製作者も加わり、回収のモデルケースを群馬県に構築する会を設立している。これができるあがると、回収のための法制化は早められるであろう。

このように、群馬県では会を発足させてから半年足らずで市民、企業、市町村が回収を可能にするために動き出した。しかし、残念なことに、保守王国群馬県ではNGO活動に対しては閉鎖的で、県庁舎への当会の出入り禁止という厳しい態度をとりつづけている。

あとがき

この運動を始めてまだ六カ月しか経過していないが、確実に回収の機運が全国的に高まりつつあるのが感じられる。し

かし、残念ながらこの運動をバックアップしているのは次々と報告されるオゾン層破壊の予想を上回る厳しさである。今ではこの運動に正面から反対するのはフロンガスメーカーと言えども難しい。

この会では回収の社会システムをできる限り早く確立するために、次の三点を徹底させた。

(一) 誰かを攻撃するような運動を展開しない。フロンガスで利益を得た企業、これを放任した行政、フロンガスによって快適な生活を送ってきた消費者いづれにも責任があるという立場をとる。

(二) 回収のシステムを確立するために具体的な施策を提示する。

(三) この会はフロンガスの社会的システムの確立の運動にのみ限り、一刻も早い解決が会の成功を物語る。

この運動を始めるに当たって、オゾン層破壊のメカニズムを理解できる自然科学者に協力を求めた。しかし、彼らの一部はこの運動がイデオロギー的な運動でないかどうかを非常に警戒して消極的であった。筆者自身の研究は水質汚染がテーマで、成層圏に関しては授業で教える程度の知識である。しかし、フロンガスによるオゾン層の破壊のメカニズムは化学を

学ぶ者であれば、その意味する危険性にすぐ気がつくはずである。実験室レベルでも連鎖反応の制御は難しい。それが手の届かない遥か上空で起こっているのである。また、紫外線の脅威を一番理解できるのは生物学者であり、物理学者である。

これに対して、この問題にすばやい反応を示したのは全ての世代の女性、小さい子供を抱えた父親や若者であった。我我はこの運動は「オゾン層破壊とフロン回収」と密かに言っている。六〇歳をすぎたオジ様族は一〇〜二〇年先にピークに達するといわれているオゾン層破壊については無関心で「オゾン層に穴があくより自分たちの財布に穴があく方が怖い」のである。自分たちのつげが将来の世代に大きな危険を及ぼすということがわかっていながら、その責任を果たそうとせず、経済の発展のみを追いかける社会構造が、オゾン層の破壊以上に恐ろしい。

人間が作り出した化学物質によっていままでの数々の環境汚染を引き起こしてきた。DDTやBHCによる農薬汚染、PCBによる土壌汚染、トリクロロエチレンによる地下水汚染、そして地球上の全生命をかけたフロンガスによるオゾン層破壊。環境の面から、持続可能な発展は既に不可能である。

子供達の未来の環境をどの程度維持することができるか、そしてきびしくなる環境にどのように適応するかがこれからの課題なのである。

参考文献

- (1) M. J. Molina & F. S. Roland, 810, 249, 1974
- (2) J. C. Farman, et al.: Nature, 207, 315, 1985
- (3) S. Solomon, et al.: Nature, 347, 347, 1990
- (4) フロンガス協会資料より算出
- (5) J. F. Gleason, et al.: Science, 260, 23, 1993
- (6) 世界気象機関発表資料 一九九三年八月三〇日
- (7) シャロン・ローン、オゾン・クライシス、地人書館（加藤珪等訳）一九九一。
- (8) 岩坂泰信、オゾンホール、裳華房、一九九一。
- (9) ジョン・グリビン、オゾン層が消えた、地人書館（加藤珪訳）、一九八九。
- (10) 川平浩二、牧野行雄、オゾン消失、読売新聞社、一九八九。
- (11) 環境庁オゾン層保護検討会、オゾン層を守る、日本放送協会、一九八九。
- (12) J. W. Elkins et al.: Nature, 26, 1993.
- (13) 環境庁発表資料、一九九三年六月七日

（いしい ふみ 高崎経済大学教授・環境化学）

■追悼エッセー

ペトロヴィチの死とマルクス主義の現在

岩 淵 慶 一

ソ連とソ連型社会主義を採用してきた東欧諸国の社会主義の崩壊については、そのあまりのあっけなさには驚きながらも、また、もっとまじな社会主義への急速な移行が基本的には問題にもならなかったことにたいして多少の心残りを感しながらも、ともかくも起きて然るべきことが起きただけのことと歓迎した者も少なくなかったはずである。しかしまた、そのような人々のなかには、ボスニア・ヘルツェゴビナでまだ内戦がつづいているユーゴスラヴィアとその社会主義がまことに惨澹たる様相を呈しながら瓦解したのを目の当たりにして、悲哀の思いを抱かざるをえなかったものが多かったの

ではないか。それは、この国が困難な諸条件のなかで自主管理社会主義の実現を目指してきわめて貴重な経験を積み重ねてきたことを知る者であれば、当然のことであろう。

このユーゴスラヴィアとその社会主義の死に堪えられなかったかのように、クロアチアの国際的にも著名であった哲学者ガリーヨ・ペトロヴィチが長い闘病のすえ六月の一日にザグレブで惜しまれつつ亡くなった。

ペトロヴィチは、一九二七年五月二七日にカルロヴァツで生れ、ザグレブ、レーニングラード、モスクワのそれぞれの大学で哲学を学び、一九五六年にブレハーンフの哲学の研究

によってザグレブ大学で博士の学位を取得し、続いて一九五六年に『対応と明証——ブレンターノの真理論』によって教授資格を得ている。彼は、早くも一九五〇年以来ザグレブ大学で哲学を講じているが、一九六九年以後は正教授として、おそらく病で倒れるまで同大学で哲学を教えてきた。彼の主要著作は次の通りである。『イギリス経験論哲学』（一九五五年）、『ブレハーンフの哲学的見解』（一九五七年）、『ロックからエイヤーマデ』（一九六四年）、『論理学』（一九六四年）、『哲学とマルクス主義』（一九六五年）、『人間の可能性』（一九六九年）、『哲学と革命』（一九七一年）、『現代哲学』（一九七九年）、『ハイデッガー批判へのプロレゴメナ』（一九八六年）等々。

これらのうちで『哲学とマルクス主義』は、日本語もふくめて六つの言語に翻訳されている。彼は一九六三年と四年にクロアチア哲学会の会長、一九六四年と六年にユーゴスラヴィア哲学会の会長を勤めているが、彼を国際的にも著名にしたのは、一九六四年から十年間続いた有名な哲学雑誌『プラクシス』の編集責任者として采配を振るい、欧米の多数の学者が参加したコルチュエラ島サマー・スクールを中心になって組織してきたことである。この活動がどれ程驚くべきものであったかは、『プラクシス』の協力者としてどのような人々が

名前を連ねていたかを思い起こすだけでも十分に伺い知られる。この雑誌の編集会議員としてユーゴスラヴィア人以外に、つぎのような人々が挙げられていた。すなわち、アクセロス、エイヤーマ、パウマン、ブロッホ、ボットモア、チェローニ、フィנק、フロム、ゴルドマン、ゴルツ、ハーバーマス、ハインテル、ヘラー、コロコフスキ、コシーク、ルフエーブル、ルカーチ、マレ、マルクーゼ、バーソンズ、リースマン等々。まことに『プラクシス』は、エルンスト・ブロッホのような人によって「現代の最良の雑誌である」と讃辞を贈られるに値する雑誌であったのである。

ペトロヴィチが活発に行っていた時期がマルクス主義の歴史においてどのような時代であったかはよく知られている。この時期のマルクス主義の課題を一言で表現するならば、スターリン主義の超克ということになるであろうか。この課題は、わが国をふくむ大部分の諸国では一九五六年以後になって初めて本格的に提起されることになるが、ユーゴスラヴィアではスターリンとの決裂という特殊な歴史的事情によってそれより数年前から自覚的に追求され始めていた。そしてかなり早くに、後に『プラクシス』の下に結集する、ペトロヴィチなどのような若いマルクス主義者たちによって新たなマ

ルクス主義的パラダイムが形成されていた。

スターリン主義批判がほとんど行われてこなかったわが国では、ペトロヴィチを有名にした彼のスターリン主義哲学批判は今日もお思い起こされるだけの価値がある。彼の考えによれば、「スターリンはエンゲルスやレーニンの諸著作に含まれている哲学的諸見解を単純化し、歪曲し、硬化させたのであり、マルクス自身の哲学上の遺産にいたっては、ほとんど完全なまでに無視した。」そして、このスターリンの神話の権威と結び付いていた哲学はさまざまな欠陥をもっていたが、そのまさに致命的な欠陥は、この哲学には「人間のためのいかなる場所も存在しない」という点にあったのである。「弁証法唯物論のスターリン主義的構想の中心におかれているのは、『物質』『自然』『精神』『意識』『普遍的連関』『運動』などの概念である。さらに、史的唯物論においては、あらゆるものは『社会』『物質的生活の生産』の方にむかっている。スターリン主義が構想している弁証法的唯物論も史的唯物論も、人間としての人間についてのいかなる言葉も含んでいない。」

だが、それにしても、「人間」「人間としての人間」は空虚な抽象物ではないであろうか。実際にスターリン主義者たち

は然りと応え、「人間」は抽象的にほかならない。だから「人間」について語ることはできないと主張してきた。それに対して、彼らによれば、「物質」「自然」「精神」「意識」等々は抽象的ではないのである。そこで、ペトロヴィチは次のように続けている。

「全体的人間から抽象された人間の活動のさまざまな側面あるいは形式（経済的、政治的、技術的、科学的）の研究を、スターリン主義は具体的だとみなしているのである。たまた全体的（具体的）人間だけが抽象的だというのだ。」

今日から顧みて、ペトロヴィチが逸早くスターリン主義哲学批判において最深の次元に到達していたとみることにたいしては異論の余地がないように思われる。この哲学においてはマルクスの意味での「人間」の存在する余地がなかったのであるが、それはこの哲学が、そこにおいて人間が甚だしく粗末に扱われていた国権主義社会主義の弁護論として有効に機能するイデオロギーにほかならなかったことを示していたのである。批判がここまで進めば、このスターリン主義哲学がいかに超えられうるのかということも自ずからはつきりしてくる。マルクス主義哲学史上おそらく記念碑的意義をもつ論文の一つでペトロヴィチは、自分たちが哲学の領域で成し

遂げたことが何であつたのかを次のように総括している。

「ユーゴスラヴィアの戦後の哲学の発展の基本的成果の一つは、マルクス主義哲学のスターリン主義的解釈から抽象物として締め出されていた人間こそが、本来のマルクス主義哲学の思想の中心に存在しているということを発見したことである。マルクスの哲学における第一義的な関心事は、物資や精神の定義などではなく、人間の解放であり、『將軍とか銀行家とかは大きな役割を演じ、人間それ自体は、これに反してきわめてみすばらしい役割を演じている』世界の革命的な変革にあつたのである。」

ここで『資本論』の文章を引用しながらペトロヴィチが述べていることから十分に知られるように、彼の考えによれば、本来のマルクスの哲学は、スターリン主義から締め出されていた人間をその思想の中心に据えた人間解放の哲学にほかならなかつたのであり、人間——ペトロヴィチや彼の友人たちによれば、この人間は実践として、実践的存在者として初めて適切に把握される——の疎外の諸現象を批判的に分析し、それらの疎外の止揚を訴える批判的で革命的な哲学にほかならなかつたのである。

このようなスターリン主義批判と新たなマルクス解釈は、

一九六〇年代の初めにはユーゴスラヴィアの革新派のマルクス主義者たちによって共有され、新たなパラダイムとしての地位を獲得していた。彼らはこれに基づいてスターリン主義のパラダイムを突き崩すためにそれにたいして徹底的な批判を加えつつ、他方では自分たちのパラダイムの整備と拡張のために精力的な理論的活動を展開している。そうしたなかでペトロヴィチもまた多様な哲学的諸問題に大胆で独創的な仕方を取り組んでいるが、ここでぜひ思い起こしておきたいのは、社会の疎外からの解放と個人の疎外からの解放についての彼の興味深い議論である。彼の考えによれば、これらの両者の解放は密接に関連していて、いずれも他方なしには実現されず、また他方には還元されえないのである。彼は次のように書いている。

「疎外から解放された諸個人の発展を可能にし促進させるような社会体制を創造することは可能である。しかし、そのような諸個人を自動的に産出するような社会を組織することは不可能である。疎外されていない個人とは、彼自身を自由で創造的な実践的存在者として実現する個人であり、自由な創造性は贈物として与えられるものでも、外部から人に押し付けられるものでもありえない。個人が自由になりうるの

は、ただ彼自身の活動を媒介としてだけなのである。」

ペトロヴィチがスターリン主義を超えてどれほど先まで進んでいたかがよく示されているが、マルクス主義にとって革命の中心問題は、いかにして人民に自由を、幸福をもたらすことが可能かということだと単純に考える官僚主義的傾向が克服されてしまっているなどとはいえないとすれば、こうした見解が今もお少しも価値を失っていないことは明らかである。

今日にいたるまでのマルクス主義の歴史を思い起こしてみれば、逸早く一九六〇年代の前半にスターリン主義を真に超えることができたのは、ペトロヴィチを始めとするユーゴスラヴィアの革新派のマルクス主義者たちだけではなかったかと思われる。他の諸国のマルクス主義者たちを引き離してはやくも新たな共通のパラダイムに到達した彼らは一九六四年から哲学雑誌『プラクシス』を刊行し、いわば世間に打って出る。そしてこの時期から彼らは議論の射程も広げスターリン主義的国権主義の批判を展開しつつ、ユーゴスラヴィア型自主管理社会主義の理念をいっそう深めるとともに、それによって同国の現実にたいする批判も強めて行く。彼らの考えによれば、ユーゴスラヴィアの自主管理社会主義はま

だ看板だけのものではなかったのである。真実を語るこのような態度がどのような結果をもたらすことになるかは容易に想像されうるが、彼らはやがてユーゴスラヴィアの共産主義者同盟および国家と決定的に対立するにいたり、一九七五年には『プラクシス』は廃刊に追い込まれ、ベオグラード大学の彼らの仲間がバージされる。おそらくこれによって同国における『プラクシス』派の活動も終焉を迎えることになったとみてもよいであろう。そしてまた、ペトロヴィチがリーダーとしての役割を果たした時代も終わったということであろうか。やがて一九八一年に『プラクシス——インターナショナル』がイギリスで復刊されるが、これは文字通りのインターナショナル版であって、もはやユーゴスラヴィアの哲学思想運動の機関紙としての性格は担わされていなかった。

思い起こせば、このペトロヴィチの『哲学とマルクス主義』（邦訳『マルクスと現代』、田中義久、岩淵慶一共訳）が、マルコヴィチの『実践の弁証法』（岩田昌征、岩淵慶一共訳）とほとんど同時に翻訳出版されてからすでに二三年もの歳月が流れ去った。この間わが国のマルクス主義はどのような変遷を辿ってきたのか。周知のとおり、そもそものが国のマルクス主義は長期にわたるスターリン主義の優勢な支配によって特徴

付けられていた。その結果、スターリン主義による汚染は驚くべき規模にまで到達していた。それでも、たしかにこのわが国においてもスターリンの権威失墜後それなりのスターリン主義批判が行われてこなかったわけではない。しかし、わが国では、もともとスターリン主義による汚染が深刻であったところに、ただちにスターリン主義の新たな諸形態やその多少洗練させられた諸変種が流行し、それがようやく始まったばかりであったスターリン主義超克の運動を妨害し、さらには押し止めてしまったように思われる。

スターリン主義の変種と呼ばれるべき潮流の代表者の一人はフランスのアルチュセールであるが、彼の思想が本質的にスターリン主義的なものであったことは、したがって彼の有名な本の題名も「マルクスを葬る」がふさわしかったということも、ペトロヴィチをはじめとする『プラクシス』派の哲学者たちや東西ヨーロッパの良質のマルクス主義者にとつては周知のことであった。⁽¹⁾ 実際にマルクスの著作に即して検討するならば、彼のマルクス解釈がまともな吟味に耐えうるものではなく、むしろ思考の病理学の格好の対象であることは明白であったが、しかし、スターリン主義から離れなかった人々を勇気づけたことは間違いなく、わが国ではその翻訳書

名の通り「甦るマルクス」の主張者として誤認され、もて囃されてきた。ここで、スターリン主義のもう一つの変種として挙げられるべきは、廣松渉氏によって主張され、おそらくわが国だけで流行してきた「物象化」論である。この理論はマルクスについての新種の適切な解釈を提供してきたかのよう⁽²⁾に誤解されてきたが、そしてその担い手はすでに長いあいだ、とりわけマルクスをよく知らない人々のところで、マルクス研究の権威として扱われてきているが、しかし知る者ぞ知るで、この理論がアルチュセールのそれと同様に吟味に耐えられない代物であったことは、今では研究者のあいだで常識になつていふように思われる。

これらのスターリン主義の諸変種は、マルクスにたいする根本的な誤解に基づいていたのであるが、しかしスターリン主義的知的風土にはびつたりと見合っていたことは疑いがない。そこで、スターリン主義のこれらの変種が加わったことで、マルクスは疎外論を放棄した、だから、マルクス主義から疎外論を追放すべきであると声を張り上げてきたスターリン主義者たちの合唱がいっそう大きくなり、スターリン主義的反動がいっそう強められてきた。そして結局この大合唱が、ようやく始まったばかりのスターリン主義超克の運動を首尾

よく押しとどめてしまったようにみえる。こうした事情からわが国のマルクス主義は、結局、今日にいたるまで、ここで挙げた二冊に表明されていた『プラクシス』派の水準に一度も到達することなく低迷してきたのではないか。いずれにせよ、わが国のマルクス主義にとって彼らの業績が、今もなお見習うべき模範としての価値をもっていることだけは確かであるように思われる（この点を知るうえで、マルコヴィチの市川達人、佐藤春吉、森尾直康、岩淵慶一共訳『コンテンポラリー・マルクス』が大いに役にたつはずである）。

ペトロヴィチは、『プラクシス』派のその他のメンバーとともに、人間が疎外されている世界の変革を訴えた革命的なヒューマニズムの哲学者であり、偏狭なナシヨナリズムとは無縁の真のインターナシヨナリズムの信奉者であった。病床にあって彼は、惨憺たる様相を呈しながらユーゴスラヴィアとその社会主義が瓦壊して行くのを眺めていたはずであるが、何を思いつつこの世を去って行ったのであろうか。

（九月二六日）

注

- (1)すでに翻訳されているルフェーブル等の批判はよく知られているが、その他にペトロヴィチ『哲学と革命』（一九七一年）、シャフ『構造主義とマルクス主義』（一九七四年）等々参照。
- (2)筆者は廣松氏のマルクス解釈を、併せて彼の周辺の人々の議論も、すでに二〇年以上も前に『現代の理論』、『情況』などで、こういつてよければ、完膚なきまでに批判し、再批判している。その他の人々による批判も合わせれば、廣松氏の解釈は完全にぼろぼろになってしまっているのであるが、今もなお彼はそれを引き摺ってきいて、人が慣れ親しんだ思想的パラダイムからいかに離れ難いものであるかの生きた実例を提供している。
- (3)スターリン主義とその諸変種についての批判が欠如し、筆者などによる廣松批判などについてはまったくの勉強不足という思想的総括の悪しきケースの代表例になるのは吉田正岳「戦後思想の人間学」（一九八六年）である。

（いわぶち けいいち 立正大学・近現代哲学）

「転換点」から「寛容」へ

——第一九回世界哲学会議の残したもの——

加藤 恒 男

第一九回世界哲学会議（国際哲学会連盟主催）は、現代の世界的激動と転換のひとつの大きな中心地、モスクワで開催された。そこで起こった大きな変化によって開催そのものがどうなるのか一時は懸念されたが、無事開催された。会議のテーマは「転換点における人類——諸々の哲学的眺望」であった。もともとは天安門事件からベルリンの壁の倒壊にはじまって東西ドイツの再統一、東欧諸国の体制転換、ソ連のクーデター未遂事件・ソ連共産党の解散とソ連の崩壊という世界中に衝撃を与えた一連の大事件のことを予想することなどだけにできない時点でのテーマ決定であったから、これまた

相応しいものであるかどうか問われた。当然のこととして筆者は会議の内容全体を知悉することはできないが、プログラム、予稿集を読み、全体会議、諸分科会等に（全部ではないが）参加して知りえた範囲で判断するところでは、このテーマに相応しい会議構成になっていたと言うことができると思う。このテーマは現実の劇的变化を正しくとらえていたかどうかはともかく、また上述のような「社会主義諸国」の崩壊・体制転換は予想しなかったとしても、すでに長期にわたって「社会主義諸国」にみられていた民主化への動きそのものは考慮されていたことは明らかであり、結果から見てもそ

れなりに意義のあるテーマだったといえよう。ただし、現実の変化がアメリカ合衆国の世界戦略に翻弄されていることについてはあまりにも無頓着であり、転換点の意味する中身が問題であった。

世紀転換までにはもう一度会議が開催されることになる。長年にわたって続いてきた現実の変化は時間的な世紀転換とは別に人間世界の深部に至るものとなっていることは明らかであるが、世界哲学会議がそれにどのように迫ることができたか、問われるところである。

一 転換点の意味

(一) 社会主義の現実

日本では新たな技術革新はただちに生産と流通と消費の現場に実際に応用されて生産力増強と利潤追求のために利用される、その結果の労働強化と人間性への否定的影響等にはおかまいなしにはあるが。これは資本主義経済の宿命であり、その意味を問うてみるなどということは後回しにされるか、まったく考慮されないのが普通である。東欧諸国の体制転換

やソ連崩壊のときに、人々が街のなかで立ったまま議論している光景を見て不思議に思った人々が多かったそうだが、日本ではこの二〇年程の間人々が立ち止まって議論することなどしたくてもなかなか許されずますますしやにむに諸政策が強行され、それに流されてきたことなどを考えてみると、単なる資本主義の宿命論などではますますこのできない物凄い事態が到来しているという気がする。それも大企業は国内での政治腐敗のものととなり海外へは暴利をもとめて環境破壊批判をものともせず進出している。ついこの間まで様々なヴァリエーションの小選挙区制に対して反対していた野党各党（日本共産党を除く）が一転賛成に豹変するなどということは、従来の歴史のどの基準や実例をもってしてもそのことを考えることができない。これも世界哲学会議のテーマの「転換点」に数えられることができるものだろうか。世界的な変化Ⅱソ連崩壊・東欧の体制転換が緊張緩和だという仮定をしてみると、日本の状況はまったく逆となっていて転換は転換でも緊張激化と暗い未来が予想されてしまうのである。もつとも旧来の東側が緩和しても西側、とりわけアメリカ合衆国の対外政策は少しも緩和していないことは明らかだから、そのような仮定も成り立たない。人類はたしかに転換点にあるようだ

が、どのような性質の転換であるのかの認識が厳しく問われている。

世界哲学会議における「転換点」認識はどのようなものであったか。まず世紀の転換、二一制世紀が近づいているということがあるが、これは時間上のことでそれが現実の歴史においてどのようなとらえられているかが問題である。主要点を列挙することしよう。

第一に、社会主義の現実が非常に重大な局面をむかえていることについての認識、および社会主義の理解の新たな提起ということである。この点は先にも述べたようにソ連の崩壊そのものは予想していなかったとしても、過去長期間にわたるソ連・東欧だけでなく他の国々を含めた「社会主義」諸国のあまりにも多くの問題を孕んだ現実がこの問題へのアプローチを要請していたということである。

全体会議で感じられた社会主義についての主催者側の認識は、旧来の緊張緩和・平和共存路線、ゴルバチョフの新思考路線のもとの情勢認識が基本となっており社会主義も資本主義も核兵器開発競争によって地球と人類の破滅という事態のもと（両者の危機感ないし人間性から歩みよりがおこなわれ）ソ連が崩壊し冷戦が終了してあらたな世界がはじまるといっ

たもので、現実の危機とその原因を捉えているとはいいがたいものであった。

たとえば、次の報告を参照されたい。「冷戦の終結は疑いなく、なぜ我々が人類が転換点にあるということを信ずるかということの主要な理由である。膨大な資源——物質的および人的および心理的な——対立のために捧げられてきた、が今や建設的な目的へと再び向けられうるのである。地球規模の災厄の恐怖は、共存の眺望および、技術文明の運命、科学とヒューマニズムの関係、異なる社会間の共通の理想、伝統と革新の相互作用といった基本的な問題に出会う機会にその道を譲る。」¹⁾

このように、ソ連・東欧体制崩壊の意味は単なる「冷戦終結」に帰することはできないにもかかわらず、それを無条件に前提し、さらにアメリカ合衆国の世界戦略などどこにもないかのような、「文明的危機」の一面的理解にみられるような世界情勢のとらえ方が、全体をおおっている。ソ連、東欧および中国、ヴェトナム、キューバの「社会主義諸国」とその歴史について、また資本主義諸国の現実について、文明論においては問題にならないのが当然であるかのような議論が展開されていくのである。これでは、せっかくの「転換点」

という設定もポイントからずれているといわざるをえない。

社会主義がテーマないし話題の中心になった（と思われるものも含める）分科会ないしラウンド・テーブル（円卓会議）の数は多い。例えば、「ロシア哲学会」、「マルクス主義哲学研究学会」、「ラディカル・フィロソフィ（Radical Philosophy）学会」（前者へ吸収された）、「日本唯物論研究協会」の会議および「世紀転換における中国哲学」、「社会・政治・法律の哲学」、「人間の権利と義務の哲学的理解」、「哲学と解放、民主的社会主义の眺望」、「現代政治の総体の評価における文化の多様性の役割」、「独立国家共同体内の哲学の伝統と傾向」というテーマのラウンド・テーブル・分科会である。発達した資本主義国の未来展望としての社会主義、あるいは南の諸国の困難の直接の対応策ないしそれからの解放としての社会主義が、既存の社会主義諸国においてはもはやまったくそのモデルが探索されえないと思われるながらも、新たな展望がどこにおいても見いだされているのでもないという深刻な現実が背景となっていた。全体として個人の自由、民主主義と豊さがどのように達成されるのか、あるいはなぜ達成されていないのかが討論の中心になっていたようだ。

日本でも知られているカナダのカニングham (J. Cunningham)

に代表される個人の自由と民主主義を社会主義の中心におくタイプの人々の主張と議論を少し紹介しよう。彼らの主張は、おおむね共感をもって受け入れられているようにおもわれた。社会民主主義が世界中で力を失っている現状の批判もおこなわれていてカニングhamの本で読んだ限りで想像される線上での主張がされていた。さらにソ連崩壊という現実をふまえて、旧ソ連等の批判的特徴づけとして「覇権的社会主義」(hegemonized socialism) とか「全体主義的社会主義」(totalitarian socialism) という表現をあてていた（それと関係してそれ以後の社会主義は後・覇権的社会主義(post-hegemonized socialism) と呼ばれる）が、彼に近い立場にあると思われるロシア人の「社会主義はなんらかの social center を必要とする」とする「民主主義的社会主義」に対してそれを「それはイデオロギーにすぎない、現実はきびしい」と言うとか「マルクス主義の哲学とは唯物論(旧来のソ連・スターリン型——筆者)にすぎない」とするさめきった現実主義的な立場からの批判には、司会のカニングhamがこれに答えるようにT・I・オイゼルマン(旧ソ連以来有名。相当高齢)を指名したが無回答だったのだ、これには失望の色をあらわにしていた。ロシアの混迷が痛切に感じられる場面であった。⁽²⁾

いずれにしても日本のようにソ連の大国主義、覇権主義と闘った自主独立路線の歴史をもった共産党が名前を変えずに運動を發展させている国は皆無だそうだから、旧ソ連等の歴史の批判的総括が必要なのにそれが欠けていて、にもかかわらず社会主義への期待があるかぎりそれをテーマとせざるをえないので結局理念的な議論をすること、自由と民主主義の意義を強調することになるのだと思われた。主権国への遠慮ということがあっても、ソヴィエト型社会主義の強制やソ連の大国主義、覇権主義の批判という視点がみられず、ソ連のことはあくまでソ連内部の問題およびタイプ選択の側の問題とされているようであった。

この点に関連して、M・ブングの報告は前に引用した「報告」とは少し違ってソ連・東欧の社会主義の崩壊について、それは社会主義にたいする資本主義の勝利ではないこと、現実の社会主義と資本主義の両方のオルタナティヴが要求されていること、死んだエセ社会主義にかわって、社会技術と環境への関心と同時に、「政治的、文化的、生物的主民主義」に富んだ真の社会主義が望まれていることなどを強調している、興味深い³。

他方では日本のことは大企業・資本の国際化ばかり知られ

ていて、教育や文化、政治・経済の現実、とくに社会主義と民主主義の運動については少なくとも会議参加の哲学者たちにはあまり知られていないようであり、この面での国際交流の課題は非常に大きいと感じた。

（二）技術、民族、核、宗教、女性

第二に、技術革新における飛躍であり、「科学・技術革命」による人間性と人間のあり方の変化ということの深刻な現実およびそれを変える新たな展望ということである。この点はずでにここ数十年にわたって問題にされてきていたが、最近のエレクトロニクスの開発によるME化の推進とよばれる一大変化によって新たな状況が生まれていることは確かであり、アメリカ合衆国等の先進資本主義国自身に様々な悲惨な事態を現出している多国籍企業が跋扈している現代世界の現実という意味で、転換点の重要な内実をなしているといえる。ロシア人たちは原子力発電所の事故や放射能公害のことにも敏感な発言・報告をしていた。問題点が蓄積しているとはいえ、「科学・技術大国」らしく科学技術の發展のもたらした非人間的状況については、それが「社会主義」であるかないかを問わずに必然であったかのような考え方が普通で、ソ連

の歴史特有の側面が指摘されていないことおよび資本主義諸国の分析が皆無という点に大きな問題を感じた。

このような捉え方の典型は文明論を論じたロシアの哲学者の次に引用する報告にみられる。「今日、世紀の転換において、われわれには文明と文化の発展における特殊な舞台のことを論ずる理由がある。……人間社会は我々の目前で変化しつつある。すなわち、科学のおよび技術的発展は自然資源の枯渇しない安全な貯蔵所として見なされえない自然への違う態度を同時に要求しながら、増加する速度で人間環境を更新しつつある。」⁽⁴⁾

第三に、南北問題の深刻化である。「社会主義体制」が解決すると期待されているながら解決できていないのがこの問題であり、ますます南と北の格差が拡大している現実には地球規模での問題化と解決とを要請している。

これに関連するかたちで民族問題が多発している点をあげなければなるまい。会議においては正面から民族問題としてとりあげられてはいないが、多様な民族と国民に所属する参加者への配慮、とりわけ議長や報告者の配分はこの問題が重視されていることを物語っている。各地域や国名とむすびつけられた哲学が語られていることにもそれは現れていて、あ

る種の伝統への回帰現象ともいうことができる。例えば、ロシア哲学、アフリカ哲学、ラテン・アメリカ哲学、中国哲学、ヴェダンタ（インド）哲学等の会議・分科会があるということである。

これは、一方では各々の民族や地域の伝統への配慮という意味をもっているが、同時に文化・文明論が独特の世界情勢理解のもとでおこなわれていることと無関係ではない。そもそも先に述べたような、社会主義と資本主義の「冷戦」崩壊論にみられるような認識のなかで、伝統——すなわち主として第三世界、東洋の伝統——が位置づけられているのである。

たとえば、先に引用したのと同じ報告者は、文明論ということで最近二〇〇年間のことを資本主義概念ぬきで説明しようとする。彼は、「現在の文明発展の遺伝子型を形成する文化の普通概念」を探究するとして、近代西洋文明と東洋文明等々が並列し、そこには資本主義という概念を入れておらず、その結果近代社会科学の成果も欠落させて最近二〇〇年間の文明として「技術生成的文明」（technogenic civilization）⁽⁵⁾論が説明されるのである。このなかでは、最後に人間の自然への態度の再考察という「新たなパラダイム」が提起され、実体としての自然という把握への還元およびそれと関連する「世

界の全体性という永遠の概念をもった」東洋文化の意義が強調されている。

さらに、使用言語としては英独仏西露の五ヵ国語が全体会議における同時通訳の対象語であったが、分科会では多数の参加者が解しない言語での報告を何語に訳しますかという質問に対してドイツ語にという要求がでることがあったことにもみられるように、英語万能の世界でも自国言語にこだわる傾向がある例として興味深い。

第四に、核兵器廃絶と平和の課題がますます重要な課題になっていて、そのめたの哲学者たちの運動もねばりづよく継続・発展させられている点である。学会会議として「核全面殺戮防止のための国際哲学者集会」が開催されていた。そこではジョン・サマヴィル（懐かしい名前！）の八七才と記されたメッセージが紹介され、彼のアドレスも記された「最初に核兵器を使用しない政策」の署名者名簿（アメリカ合衆国）が配布されていた。それらは「米ソの緊張緩和」政策に期待をよせ、とくにゴルバチョフへの期待が書かれている古い文章があるなど、旧・世界平和評議会を思い出させる主張が根底にあるように思われた。さらに、C I S 諸国を主たる対象にした『安全』(SECURITY)という名の非政府国際民間機関で

ある「全国および国際の安全基金」の情報誌の宣伝がされていた。この組織そのものは、C I S が依然として人類と環境の脅威の主たる源泉となっている主な理由が民間レベルの安全組織がないことにあるという判断からつくられたということである。しかし、日本を中心とする核兵器廃絶の運動が国際的にどのように受けとめられているかどうかは不明であった。

第五に、宗教の意義の大きさがあらためて認識されており、宗教の側も積極的な現実とのかかわりを持つようとして、新たな役割を果たそうとしていることである。会議のなかで宗教の占める比重の大きさが目立った。これはロシアにおける宗教、ギリシャ正教の果たしている役割が大きいこととも関係があるとおもわれるが、宗教哲学の分科会は意外と少人数（約一〇人）の参加者であった。とはいえ、宗教の意義の認識という点では、ロシアにおける宗教復活のような現象をも含め現代世界における宗教の意義が高まっている今日、この分科会の意義は大きいと思われる。多様で異なる宗教（その研究を含めて）の間の交流への発展が望まれる。

第六に、女性解放の進展が一つの飛躍点、ないしは岐路にきているという点である。「国際女性哲学者集会」（「女性解放

における哲学の意義」は、およそ四〇人（男性を含む）くらいで開催されていた。会場全体に女性が多かったのは、同伴者が多いというものの本人としての参加者（とくにロシア人）も多かったからで、日本での哲学関係の学会では考えられないムードであった。

二 寛容の提起

（一）寛容

すでに開会式において前述の講演やユネスコ代表の挨拶において寛容が強調されていたが、これが次回のテーマとなった。それは現在の「技術生成の文明」（既出）のうちで出現している新しい世界観の必要条件といわれているものである。「人類はより深い誠実を探究しているので、さまざまな文化的な伝統が対話に入ることによっていつそう接近しあい、人々はこの対話を継続し相互に理解しあう最良の方法が何であるかを知ることが賢明であると思うのである。他の文化に対する尊敬と寛容にもとづいた社会的経験の新しい形態を発見することが重要である。」⁽⁸⁾

この方向は、途中でジャンヌ・エルシュ（スイス）の「寛容のパラドックス」と題する特別講演において一層明確にされた。彼女は長年ユネスコにおいて活躍した経歴があるということであるが、実存哲学の研究者として著名であり、日本でもキルケゴール紹介の本が翻訳されている。なお学会会議において第三回国際ヤスパース学会が開催され、そこでも彼女が「否定の哲学の合理性と哲学史のためのその結論」という報告をおこなっていた。⁽⁹⁾多くの参加者に感銘を与えたエルシュの寛容にかんする主張はおおよそ次のよう内容であった。哲学と人権の関係は重要である。人間は人権を必要とする。寛容は、熱狂や他人への圧迫や抑圧と対立する。人権と寛容は国際関係を相対的に緩和する。人権を絶対的に信賴する寛容に意義があるのだ。暴力にたいして絶対的か相対的か、がこの状況を拒否する。絶対的価値は人権である。相対的対立が全生活を決定する。人権の根底的確立が必要である。寛容は何にたいしての寛容かという逆説がある。人権を守る寛容でなければならない。

この後、翌日の閉会式において、ユネスコの文書二つが「寛容の現在、哲学的探究」と題してが公表された。⁽¹⁰⁾このあと三人の代表者からコメントが加えられたが、その内容は次

のようなものであった。

〈第五〇回目の第二次世界大戦終結記念日をモスクワで祝いたい。そのモスクワにおいて注目すべきは、寛容は寛容を生むことができるということである。寛容は人権を期待できる。寛容は国際的な対話を期待できる。ユネスコは一九九三年八月にモスクワに集まった哲学者たちを信頼する。

寛容とは明白なものではない。寛容は動物の心理のようであり、寛容は精神的態度である。というのは寛容は熱狂的であるから。それは自らを破壊するから。寛容とは、人間がいかにして前進するか、人生をいかにして克服するか、の学校である。〉

しかし、寛容の強調にたいしては、寛容だけでは十分ではないという当然の観点を含んだ発言もなされた。このように。寛容が様々に意義づけられ深められているが、その基にはソ連・東欧の体制崩壊後の悲劇的状况にたいする憂慮が働いていることもあきらかである。それは次の非暴力の強調という点にもあらわれている。

（二）非暴力

寛容とともに非暴力が強調され、全体会議においてテーマ

としてとりあげられた。先の報告者は非暴力の意義について次のようにのべている。「人間の抗争の解決の主題としての力の不使用は世界化する傾向の成果である。地域紛争は今日世界戦争の可能性に満ちている」⁽¹⁾。

「世界化」ということから非暴力を導きだすのは明らかな飛躍であるし、地域紛争を世界戦争の可能性という点からだけ強調するのもアメリカ合衆国等の資本主義大国の戦略を見ないものである。

現実からの遊離は次のような点にまで行ってしまう。「人類が他の諸々の事柄のなかに非暴力の戦略を含む新しい世界観を発展させるということは注目すべきである。私がその一部であるような対象を動かそうとする場合、その強制的で複雑な変形が私にとって損害が大きいことを証明することになるかもしれないということを、私は十分知っている。というのも対象を変形することによって私は私自身の絆と役目を変形するのだから。この場合、世界再構築の有望なシナリオへの唯一非暴力的なアプローチだけを前提条件とする私の活動にとつていくらかの限定は避けられない。これらの限定は単に対象の発展のありそうな道についての対象的知識によつてだけでなく、個人の人生の価値、善、美およびかけがえ

のなさの概念によっても増される。⁽¹²⁾」

これは他方では、西側の発達した資本主義諸国や旧ソ連などと並んで、旧来の伝統文化が根強い力をもっている国が存在していることが、先に述べた現代の転換点の特徴という認識のもとに設定されたことも関連しているが、とくに旧ソ連・東欧地域における紛争頻発の状況なども考慮されていると思われる。しかし現実の帝国主義的暴力をいかにやめさせるかという視点を抜きにしていくら非暴力思想の意義を強調しても、そのような暴力をやめさせる力になるのかどうなのか、疑問があるのはずなのに突っ込んだ議論にはいたらなかった。

(三) ロシアの人類思想

ソ連の崩壊はある意味で大国主義、覇権主義の帰結でありその破綻を証明するものであったが、同時にそれは人々にロシアの伝統へ目を向けさせることを促進することにもなっているようだ。招待講演のなかでも「ロシア哲学における人類の統一の問題」と題してロシア古典哲学の「豊かな遺産」を強調するものがあつた。そこでは、マルクス、エンゲルス、レーニン、トロツキー等が歴史の未来と目的のために現在と

個人の犠牲を主張するタイプの思想として片づけられ、他方でこれに対立する典型としてゲルツェン、ドストエフスキー、トルストイ、ソロヴィヨフが高く評価されている。とくにソロヴィヨフは個人の尊重だけでなく、マルクスの生産力主義(?!)⁽¹³⁾を拒否して環境に価値をおいているとして評価されている。

このようなロシア的伝統への回帰と評価が人類の統一や環境問題の重視というところでおこなわれていることは、前述の世界情勢の理解と寛容と非暴力の強調という全体の傾向ともつながっていると思われる。しかし足元のロシアの現実には深刻な危機的状況にあることは火を見るよりも明らかである。

会場で売られていた本年夏発刊の雑誌『ロシアの進歩的評論』(Russian Progressive Review)の編集者は立場の対立する人であつてもロシア人の誰もが一致しているのはロシアが危機にあることだと述べている。それが「偉大な国と偉大な人民の終焉」だとは信じないというその編集者ではあるが、現状の悲惨さには慨嘆せざるをえないのである。⁽¹⁴⁾

この点に正面から答えて未来を示すことができないということならば、折角の世界哲学会議のモスクワ開催にもかかわらずこの面での成果は疑問とならざるをえないだろう。世紀

転換を前にしてまだ『ロシア悲劇』は書かれてはいないことを再確認せざるをえない⁽¹⁵⁾。

第一九回世界哲学会議において得られたなによりの成果は、各国、各民族、各地域から来た数百人の間で多様な交流がなされたことであろう。今後もこのようにして行われる哲学レベルでの交流の意義が大きいことは言うまでもない。また、世界の現状はアメリカ合衆国等の大国の戦略に翻弄されることもあるし、誤解と無理解に基づく紛争や差別や抑圧もあるのだから、「人権を守る寛容」の意義は深められるべきだと思う。次回ボストンでの会議に期待したい。

注

(1) Hao Wan, "New directions in science and history: from tradition to innovations," XIX World congress of Philosophy, BOOK OF ABSTRACT, INVITED LECTURES, 1993, p.52. 竹市明弘氏も全体会議で「マルクス主義とアメリカ主義の終焉」と述べた。

(2) 参考までにカルガリ大学(哲学) R・ウェアの「社会主義者たちのための民主主義の改革、すなわち改良的民主主義(improving democracy)」と題した報告を紹介する。彼によれば、民主主義は少なくとも次の三つのパラメーターにそってみずから改良される可能性をもっている。1) 「決定行為および利益

の分散的理解・対・それらの集中的理解」、2) 「欲求の主体的決定・対・その客体的決定」、3) 「表現された好みを数えること・対・創造的決定行為」の三つである。そしてこれらのパラメーターは、「社会的正義と自立した個人の権利を備えた社会主義社会がよりよい民主主義を持ちうる数個の方法を示唆する」として、上記三点に関連して課題が挙げられている。

第一は個人の参加の問題である。第一のa、「民主主義は個人の参加を改善することによって、改善される。だが個人の参加は必ずしも集団的決定を改善するとはかぎらない。」第一のb、「参加を改善するたぐさんの方法がある。」第一のc、「社会主義的民主主義は全体を集団的に強化して個人的な相違の広い範囲を満足させるべきである。」

第二は、欲求の問題である。これも三点にそって説明される。第二のa、「共通の社会的欲求は個々の個人的な欲求にそって満足させられるべきである。」第二のb、「諸社会は多様な利益・関心を抱くことにおける複数の選択を許すべきである。」第二のc、「多くの社会的欲求が、多くの個人的欲求と同じように形成される必要がある。」

第三は、民主主義の原理の問題である。これも三点あげられる。第三のa、「民主主義は個人的欲求と好みの複合性、修正可能性および形成に反応すべきである。」第三のb、「民主主義は社会的企画との社会的発展を要求する。」第三のc、「決定行

為は創造的であるべきである。」

そして「基本的一致のある領域は民主主義を可能にすること」は確かだが、意義ある不一致の領域が基本的一致の領域を価値あるものにするのだ」と多様性の意義が強調される。 op.cit., Book V2 Section 17

(c) ibid., pp. 16-23 op.cit., INVITED LECTURES

(4) "V. S. Stepin, Philosophy and the Images of the Future," ibid., p.1 日本人の報告。 A. Hirai "Adefinition and a pan-definition in the second layer" op. cit. Book V1 Section 9

(5) ibid., p. 8.

(6) ibid., p. 14 東洋文化の意義が強調されている。

(7) そのなかで日本人の報告を二つ聞いた。一つは「ニヒリズムの克服の問題——絶対的無の立場から——」というテーマでキリスト教の新たな変革 (von Spiritualismus zum Materialismus) を求めるものであった。 E.Kawamura, "Das Problem der Überwindung des Nihilismus —— Vom Standpunkt des absoluten Nichts ——", op. cit., Book V2 Section 15. もう一つは、滝沢克己の思想を紹介したものであった。 ibid.

(8) Stepin, op.cit., p. 12.

(9) ここでも日本人の報告が多数あったが聞くことはできなかった。 S. Hanyu, "The philosophy of the Encompassing as World Philosophy." Y. Masubuchi, "Die tiefste Bedingungen der Kommuni-

kationsentstehung in der Menschheit. Eine Theorie des 'Topos' der Kommunikation. K.Fukui, 'Das Wesen des Buddhismus und die Jaspers'sche Philosophie.'

(10) 一九九三年二月採択のアピールと四月採択の宣言が配布された。 "Appeal for Tolerance by UNESCO Director-General" (8 February 1993) and "Draft Declaration" (17 April 1993)

(11) Stepin, op.cit., p.12.

(12) ibid.

(13) G. L. Kline, "The Problem of the Unity of Mankind in Russian Philosophy." op. cit., INVITED LECTURES, pp.34-47.

(14) Y. Pashentev, "Editorial comments." Number 1 July/August 1993. Moscow.

(15) 『ロシア悲劇』については次を参照。「しかし十分な深さと広さにおいて『二十世紀悲劇』はまだ書かれていないのではない。それはおそらく『ロシア悲劇』をまっぴらしてその結末を見るであろう。スフィンクスを倒したオイディプスはなぜ滅び去ったのか、その現代的問は、おそらく『理性』の限界への問を、そしてまた人間存在全体への問をこれまでにない深刻さにおいて提起しているかに見える。」、岸本晴雄「悲劇的視座——介入への一つの手がかりとして——」、『哲学と現代』第十三号名古屋哲学研究会、一九九三年七月、八四ページ。

(かとう つねお 中京女子大学・哲学／倫理学)

■書評

マルクス主義宗教論の ラディカルな転換への胎動

津田雅夫著『マルクスの宗教批判』

〈評者〉亀山 純生

(一)二一世紀を前に現代の宗教問題はあらゆる宗教理論に対して、特に「世俗化論」に典型的な近代主義的パラダイムについて、その功罪と理論の有効性への反省を迫っている。

マルクス主義宗教論にとっても同様、否一層深刻だ。マルクス主義宗教論は、史的唯物論による無宗教的世界の「科学的展望」とそれゆえに鋭い社会的文明論的宗教批判によって、カール・バルトの言う「喉に突き刺さった骨」として二〇世紀の宗教論の一方の機軸をなして、「世俗化論」を主導してきたからだ。また、八九年以来の社会主義体制崩壊によって、もとより外在的ではないにせよ無視できない一面であった、マルクス主義宗教論の「説得力」を支えて来た歴史的条件が消滅したからである。加えて、旧社会主義国で

の宗教問題の噴出……。

(二)本書は、マルクスのテクストは勿論、広範なマルクス学の成果を踏まえて、マルクスの宗教論全体を系統的に分析し、彼の思想・理論発展の全体構造と宗教批判との内在的・動的連関を解明することを主題とする。なによりもこの点に本書の意義がある(本書が提示する興味深い論点もここに由来する)。というのも、前述の問題状況は、必然的に、エンゲルスとも区別したマルクス内在的な宗教論を要求するが、これに事実上初めて応えたのが本書だからである——今の問題状況において——というだけでなく、研究史上においても——。

残念なことに、これまで「マルクス主義宗教論」や「マルクスの宗教言説論」の著作はあったが、内在的マルクス宗教論ないし宗教論からのマルクス思想論は稀有だった。その理論的背景に、若きマルクスの思想的出発点における周知の、ドイツにおける宗教批判の本質的終了、あらゆる批判の前提としての宗教批判という論点の機械的解釈があった。このことが、主題的宗教論の少なさに目をくらまされ、マルクスの思想的展開にとって宗教批判を外前提に止め、後のマルクス主義理論において宗教の問題性を全体を隠蔽してしまった——

その実戦的帰結は、一方でマルクス主義宗教論のイデオロギー化と、他方で宗教への無関心・宗教批判の不在——という著者の指摘は、今の歴史的状況にあって格別の重みがある。

本書の立論の骨格を、乱暴のそしりを恐れずに要約すれば、およそこうなろう。「マルクス哲学の問題構成 Problematisierung」そのものの核心において、宗教とその批判は、まさに独自の重要な役割を果たした。すなわち、初期マルクスから成熟したマルクスに至るまで、宗教批判のモチーフが彼の思想・理論の形成展開の動因をなしたのみならず、その過程を理論的に媒介したのが再び宗教批判の理論的展開・深化であった(ここから、経済学批判と宗教批判の連関や、疎外理論と科学的分析との関係の統一的理解が開ける)。この媒介過程の鍵は周知の「現実的諸個人」・「実践」概念であるが、それは宗教批判の核心において彫琢されてきた「欲求」概念を中核としてこそ明らかにしうる。

この「(宗教と欲求)という問題構成」は、「本書全体の分析を主導する」「基礎視角」であり、本書の際立った特色をなす。そこから、本書が各章で扱う啓蒙主義宗教批判の総括、ヘーゲル左派の思想史的位置、特にフォ

イエエルバッハ解釈とそのマルクスへの関係、マルクスの欲求論・宗教論・イデオロギー論・文明論などについて、独特の、実に興味深い解釈と論点を提出している。

(三) 評者が特に注目するのはマルクスの宗教理解の問題である。その原型と「へ宗教と欲求」という問題構成」の成立を本書はフォイエールバッハ宗教論に見るのだが、そこで、感性―欲求概念と「生活の技術」としての宗教を鍵概念として宗教Ⅱ自己疎外的実践という、通説を抜本的に塗り替える解釈が提示される。マルクスはこれを、シュティルナーの「類Ⅱ神なき神」との批判を介して継承し、「人間宗教」「日常生活の宗教」批判・イデオロギー批判の一般の原理に仕上げた。ここに、マルクス固有の宗教批判の地平、欲求概念を軸として「現実」連関たる経済学批判と「観念・意識」連関たるイデオロギー批判の動的相互的な批判連関が成立する。

ここからマルクス宗教論の以下の論点が明確化される。一方で宗教は、人間的欲求の自己疎外的形成と保存という文明論的意義をもつ、それ自身イデオロギーとして諸個人の現実生活の不可避的契機をなすものと積極的に位置付けられる。従って宗教が批判されるべ

きなのは、啓蒙主義的宗教批判が言うようにその世界的転倒性・観念装置の虚構性それ自体の故ではなく、欲求の疎外性、ないし人間的欲求の再獲得・実現の抑圧性の故である。なお、レーニンで肥大化するエンゲルス宗教論の啓蒙主義的側面が、シュティルナー評価をめぐって示唆されるのも興味深い。

他方で、ヒューマニズムや科学的世界観等いわゆる非宗教も、それゆえに正当化されるのではなく、再び同じ欲求論の文脈で評価される。資本の文明化作用の評価と市民社会イデオロギーの宗教性の視点、「マルクス主義」という名の世俗的宗教という視点、さらに、これらの無神論的枠組のもつ諸個人の自己疎外自覚性の解除ゆえの逆説的なイデオロギー的呪縛の深刻さへの視点が提起される。

ここで問題になるのは、欲求の疎外とその質、疎外形態での人間的欲求の内実とそれの再獲得動因としての欲求との連関である。また、マルクスの宗教批判が啓蒙主義的宗教批判の総括としてもつ「宗教を必要としない人間とその歴史的形成」という根本モチーフと上で見た「神なき宗教論」との関係である。今は触れる余裕がないが、これらは、本書が「宗教と欲求」という問題構成」の理論的

射程のもう一方の柱として強調する、マルクス思想の核心としての「過程としての疎外」論、理論装置としての「疎外論の復権」という重要な問題に展開していく。

(四) 本書が説得的に示すマルクスの宗教論は、従来のマルクス主義宗教論の根本的変更を迫るものである。それゆえ冒頭の宗教論的難点をクリアする基礎的論点を提出しえている。

だからこそ、今後の展開を期待して敢えて若干の注文をしておきたい。等一に、本書が宗教の文明論的意義の内実として再三強調する「欲求の普遍化」の具体的分析である(著書も示唆する欲求の利己性と無私性の問題も含めて、なによりこれが宗教批判の論点を具体化するから)。第二には、宗教概念の改めでの限定といわゆる宗教(有神論的宗教)批判の固有の意義――著者がフォイエールバッハの宗教批判のなお継承すべき固有の意義として示唆する――の解明である(近代と「世俗化」の意義を改めて問うことになるから)。ともかく本書は、マルクス思想研究・唯物論的宗教論に重要な一石を投じた必見に値する問題の書と言って過言ではない。

(柏書房 三八〇〇円)
(かめやま すみお 東京農工大学・倫理学)

■書評

闇に紡ぐ思想

赤木昭三著『フランス近代の反宗教思想』によせて

〈評者〉石川 光一

近世のフランス精神世界を圧倒的な力で支配したのは言うまでもなくキリスト教、とりわけカトリック教会であった。それに対して、たとえば教会の権威に反抗したラブレールが登場したように、十六世紀のルネサンス期以降さまざまな形で抵抗、批判が行われた。しかし国家権力と結合した教会勢力による不信仰者の追求、弾圧はときとして過酷をきわめ、そのために命を奪われた者もいた。だが不信仰者の群れは絶えることはなく、時代の支配的思想に抗しながら、独自の思想世界を形成した。この流れに与した人々は、十七世紀には「リベルタン（libertins、自由思想家）」と呼ばれ、さまざまな思想的立場からキリスト教に反逆した。この思想は次の十八世紀にも受け継がれ、彼らは「フィロゾフ（philosophes、

哲学者）」と呼ばれた。ルネサンス以降連続と続いたこの宗教批判の潮流は、やがてフランス革命期になると、国教化していたキリスト教を一時的にせよ廃止するまでにいたるのである。

こうしてキリスト教、カトリック教会を批判する反宗教思想、自由思想は、投獄、追放、火刑といった圧迫、迫害のもとでもけつして絶えることのない一本の水脈として、フランス思想史を確固として貫いていく。しかしながら、時代の政治権力や支配思想との絶えざる格闘のなかにのみ存在したとも言えるこの反宗教思想の流れは、その性格からして今日でもなおその全貌をとらえることは容易ではない。そのため従来この分野ではいくつかの優れたモノグラフィ―は散見されるものの、

その総合的研究はごくわずかでしかなかった。『フランス近代の反宗教思想』と題された本書において、赤木氏が取り扱われたのは、このリベルタン思想の十七世紀、十八世紀における通時的展開であり、本書は総頁数四一六頁に及ぶ大著となっている。内容的は、そうした反キリスト教思想が固有の意味で、「リベルタン」と呼ばれた十七世紀の反宗教思想を分析した第一部と、この自由思想を継承して、次代の「啓蒙主義」の地下水脈を形成した十七世紀末から十八世紀前半にかけての「地下写本」の世界を分析した第二部からなり、末尾には詳細な訳注、参考文献一覧、索引、またフランス語レジュメなどが付されている。

第一部では、十七世紀前半のテオフィル・ド・ヴィヨールを典型とする「詩人型リベルタン」、ラ・モット・ル・ヴァイエとガブリエル・ノードを中心にメルセンヌやガッサンデイを含めた「人文学者リベルタン」、世紀中葉の鬼才シラノ・ド・ベルジュラック、そして世紀末のフォントネルらのリベルタンが順次取り上げられ、その思想内容が分析される。この複雑多岐な自由思想家群の分析基軸として、赤木氏は「デカルト思想」を採用されて

いる。言うまでもなく、その哲学体系は神の存在を前提とすることと深く係わりはするものの、デカルトは「合理主義」の始祖であり、バスカルも評したように、その機械論的な自然学は神をも不要にする内容を備えていた。他方リベルタンがキリスト教の否定者である限り、非合理的思想形態である宗教に対するその批判は当然なんらかの形で「理性」、またデカルト派の哲学と結びつくと考えられた。だが現実には十七世紀の多くのリベルタンはデカルト思想に無関心であるか、あるいはその反対派であった。

あたかも「理性」を共通項とするかのような外観を持ちながら、宗教への態度において根本的に相対するこの二項を対照することによって、赤木氏は十七世紀自由思想の特質を鮮やかに描き出されている。その作業は同時に、この時代に対する我々の思想的理解、とりわけデカルト哲学の位置と役割の再検討を促すものとなっている。詳細は本書そのものに譲るとしても、自由思想がデカルト哲学と結びつくのは十七世紀末から十八世紀にかけてのことであり、しかもそれはこの世紀後半から始まるデカルト哲学の解体と変質を経てのことである。この一事をとってみても、通

常考えられるよりもはるかに複雑な十七世紀の思想状況が理解できよう。

ところで碩学ポール・アザールが「ヨーロッパ精神の危機」と名付けた十七世紀末から十八世紀初頭にかけて一時期、今日から見てもおびただしい数の地下文書が流布していた。地下文書とは、「黙許」も含めた、当時の厳しい出版物事前検閲制度を受けて世に出ることを当初から断念し、非合法的に流布した文書の総称である。そのなかでもとくに、その量の多さ、表現の直截さと多彩さで目を引くのは、前代の自由思想を継承した反宗教的地下写本の一群である。その批判の深刻さから非合法地下出版さえも不可能とされ、ときには個人が、あるいは職業的筆写生がペンを手に書き移しては人の手から手に伝えられたこれらの写本は、現在知られているだけでもおよそ一六三種、約八四〇篇を数えている。正統キリスト教から少し逸脱しただけのものやプロテスタント、イスラム教、理神論、懷疑論、無神論まで、そこには前代のリベルタンのそれよりもいっそう多彩な思想世界が現れる。赤木氏は、本書第二部において、一六八〇年から一七五〇年にかけてフランス人が著した作品八七篇を取り上げ、この複雑な地下

写本の世界に照明にあてられている。まず各写本で扱われる「神」や「宇宙」といった主題が分析、整理され、この時期の地下写本は靈魂不死の否定、また理神論の立場からする啓示宗教や聖書批判が好んでとりあげたことが明らかにされる。ついでこれら写本は神、人、自然などを主とするもの、主としてキリスト教批判を追求したもの、そしてこれらを満遍なく取り扱うものの三種に分類され、その思想体系の輪郭が示される。さらにその主要作品の思想傾向が、その内容の丹念な紹介とともに解明されている。

そこに開示された思想世界は、従来十八世紀前半を代表するとされたモンテスキューやヴォルテールの理神論を右旋回させるほどの重心を左に移し、少数とはいえ堂々たる無神論、唯物論の体系さえ含んでいた。それは、世紀後半の「地上」の「フィロゾフ」たちの言説さえもすでに先取りした、あるいはそれをはるかに凌駕しさえする深く豊かな反宗教思想の世界であった。ルネサンス以降、時代の支配的思想を拒否し、闇の中で紡がれ続けてきた思想の流れは、ここにいたって確固とした反宗教思想の一大地下水脈を形成するのである。

ところで十八世紀の反キリスト教思想を、主に支配していたのは理神論であった。赤木氏は本書第二部第四章で、そうした思想傾向を地下写本においても抽出されている。その際氏は、キリスト教の部分的な批判だけを含む地下写本も「理神論」の立場にあるとされている（本書二七九頁）。赤木氏の労を大としながらも、評者はこれには若干の疑問が提出せざるをえない。氏は、懐疑論や無神論は「神の存在を否定し、あるいは疑うだけで、自分の立場の成立は十分保証されるのであって、さらに進んでキリスト教の批判を長々と連ねる必要は理論的には存在しない」（同二七八頁）ことを、その理由にあげている。確かに一書をものすることは、著者の思想の確立や提示を意味すると考えれば、なるほどそう主張することもできよう。しかしこのことを根拠に、それ自体は自らの思想的立場を語ることにないキリスト教批判文書を「理神論」と本当に形容できるだろうか。

地下写本中で無神論、唯物論の立場からそうしたキリスト教批判を展開したのは、確かに世紀前半のメリエ司祭による『覚え書』のみであり、したがって赤木氏はそれを例外とされている。しかしこの点に関して、赤木氏

とは明らかに異なる見解も存在する。すなわち理神論にとっても無神論にとっても、キリスト教批判は「啓蒙の不信仰の共通幹」であったとする見解である。これは、赤木氏も注記の形（同章注①）で取りあげられておられる、前記メリエの『著作集』を一九七〇年に刊行したフランスの十八世紀研究者、罗兰・デスネ氏の見解である。赤木氏はそれに対して、「これはメリエの『覚え書』という特殊ケースを一般化した受け入れがたい見解であって、それによってキリスト教批判文書の思想的傾向は決定しえない」と述べられている。しかしそもそもなぜ決定しなければならぬのであろうか。赤木氏のように、無神論には長々とキリスト教批判を行う必要は理論的には存在しないと考えるならば、長々としかも詳細で体系的なキリスト教批判を行っている無神論者メリエの言説は、キリスト教の批判を述べているが故の理神論と神の存在を否定しているが故の無神論とのアマルガムであるとの珍妙な理解を示すことも不可能ではないことになろう。さらに付言すれば、十八世紀後半、理神論者ヴォルテールばかりでなく、唯物論者ドルバックとその周辺のグループが数多くの反宗教、反キリスト教文書

を出版していたことは周知の事実である。彼らが自身の理想的立場の表明のためだけにそうした文書を世に表したのではないことは、いわば自明のことであろう。これらの事実を含めて考えるならば、ここではむしろデスネ氏の理解の方が当を得ていると言えんのではないだろうか。地下写本を丹念に調査され、そこに示された思想傾向を明らかにされた赤木氏の業績に敬意を表しながらも、以上の点に関しては評者の率直な感想を述べさせていだいた。

これまであまり知られていなかった近代フランスの秘密思想の世界を本書のようにまとめた形で紹介されたのは、わが国では赤木氏が始めてであり、その意義は計り知れない。また本書はこの分野での従来のウェード、スピンクの業績をしのぐ内容ともなっており、その意味では国際的にも貴重な貢献と言える。最後に限られた範囲ではあるが、地下文学というこの同じ領域に手を染める後輩として、評者はこのような労作を世に送られた赤木氏に改めて敬意と感謝の念を捧げたい。

（岩波書店 八四〇〇円）
（いしかわ こういち 日本大学・フランス語／フランス哲学）

■書評

新しい知のあり方

仲本章夫編著『認識・知識・意識』——現代的到達点を探る——

〈評者〉高山 進

まず、十分な時間がとれず、部分的にしか読めなかったことをお断りする。さらに自分のテーマに強引に引きつけた読みをした立場から、いくつかの感想を書き、「書評」の責を果たしたい。私のテーマは「環境論と科学・技術論の接点」に当たる領域である。

たとえば環境アセスメントの問題がある。つまり開発の影響をできる限り合理的に予測し、開発計画の是非を判断する材料を提供するという建て前になっている。しかし現実に行われている多くのそれは、「影響なし」の結論に合わせる作業に終始している。環境アセスメントといわれるゆえんである。で、問題を隠蔽し、住民を納得させる仕掛けは「科学」の名において行われている。

例えばこうした問題に「唯物論的認識論」はどこまで食い込めるのか、は私にとって興味深い。まず、こうした問題は科学や知の社会的なあり方に属する問題である。また、市民の意志決定能力の質的向上を社会全体の目標にしている国々とは対比的な日本の現状がある。島崎論文は「技術知る思想知」という枠組みで、こうした状況の一端に触れている。対話や議論と知のあり方を、社会的なレベルでどう問題にするのか、氏は日本人の持つ「技術知絶対化の発想」に対する「新しい知のあり方」を提起させている。ただ、先の環境アセスなどは、「知識の正確さ、明瞭さ」が信条の「技術知」とはまた次元の違う問題のようなのだ。

認識の問題を真理性にまつわる問題から個人の生活や「主観的なもの」また「社会の文化・文明」等の問題にシフトさせたいという仲本論文は、その趣旨には大賛成なのだが、いかなる現実の問題認識に促されているのか、展開されていないのが残念である。

冒頭に上げた問題は認識の体系としての科学の性格とどう関係しているのか。そんな思いで佐野論文「科学的認識と相対主義」を読んだ。ところである論者は「環境科学は近代科学が扱ってこなかった題材を対象にしている。それを相変わず近代科学の方法で扱う」とするとところに問題がある」と述べておられる。環境科学はそれだけ相互作用の多い複雑な系を相手にせざるを得ない、ということだ。またその根底には商品の生産で要求される認識レベルと環境の改善で要求されるレベルとの違いが横たわっている。

佐野論文は科学的なものとイデオロギーのものとの本質的同一性を主張する「相対主義者」の論点を丁寧に批判し、説得力がある。その際「科学性」と「合理性」は歴史的・社会的な基準を持つが、「真理性」の基準は実在論的立場に立つ限り客観的に決まる、という論理を機軸においている。で、話を戻すと、

非常に複雑な「環境という対象」に対してはなおのこと現在の科学の認識は「偽」である。しかしそれを意識的・無意識的に「真」であるとする議論、妥当性の範囲の拡張がまかり通る。為政者の立場からすればそれを「確信犯」として行っている。「相対主義」の論調は現代社会におけるこうした「科学主義」の傾向にも端を発しており、佐野論文ももっぱら（狭義の）認識論のレベルで応酬しており、その意味で議論が決着していない。

今日の環境問題を考えれば、地球・地域環境、人間に対するリスク問題のいずれもが、自然科学のレベルからも不確実性を多分に含んだ複雑な認識対象であるし、そして、「改善」をはかるためには人文・社会系も含めた学問相互の実践的な総合化を強めなければならない。また、科学という営みを社会的にどう生かしていくかという知恵が求められている。科学的な知見が不十分でも、行政は確かな判断ができる基準を持たなければならない。市民はどう関わるか。これらをすべて含み込んだ新しい「科学性・合理性」が提示されるべきであろう。

（創風社 一七五一円）
（たかやますすむ 三重大学 科学・技術論）

守屋典郎編・解説

各巻共定価1550円

平野義太郎選集 全六巻

日本におけるマルクス主義理論の発展に多大な影響をおよぼした平野義太郎の重要な著作を収録。

第一巻 マルクス主義法学

第二巻 国家論

第三巻 ブルジョア民主主義革命論

第四巻 土地改革とその歴史的形態

第五巻 社会主義・民主主義

第六巻 平和に生きる権利

A5判上製函入 内容見本呈

平野義太郎著作

についての書評集

平野文庫編 マルクス主義法学の先駆者平野の業績を著者研究者が解明する。付別冊 平野義太郎著作目録
A5判上製函入 内容見本呈 定価8240円

日本科学的社會主義序説

守屋典郎著 日本におけるマルクス主義理論の生成、発展の歴史的過程を分析し、その理論の発展・継承を促した大著。
定価9270円

平和の思想——その歴史的系譜

平野義太郎著 日本と世界の平和・社会運動に大きな足跡を残した著者が、古代から現代までの戦争と平和の歴史的性情を分析した画期的書。
定価1648円

白石書店

〒101 東京都千代田区神田神保町1-28
☎03(3291)7601 振替 東京 2-16824

■書評

ヘーゲルはスルメになれるか

——島崎隆著『ヘーゲル弁証法と近代認識』を読む——

〈評者〉小池 直人

哲学の存在理由が問われているとはいえ、研究者の間ではあいかわらずヘーゲル熱が醒めない。全集刊行中という事情や情報機器の発達ともあいまって文献学的研究はますます進展し、従来のヘーゲル像を塗り替えようとしている。しかし、研究が精微になればなるほど非専門家や一般読者との距離が拡大し、ヘーゲルは容易に近づきにくい、味気ないものになっていることも事実であり、研究の思想的アクチュアリティや意味空白に対する懸念が指摘されはじめている。さらに、マルクスとの関係でいえばヘーゲルはその「師」であるはずだったが、もっぱら不完全な先行者という一面化傾向があったことは否めず、そうした発想の狭隘さがヘイデオロギー失墜

の後には業績は稼げるが理念を見失う状況に拍車をかけたともいえるだろう。この問題は浅学ながらヘーゲルをかじってきた評者自身も、打開の方向を探しあぐねている悩みのひとつである。ヘーゲルは嘔めば嘔むほど味の出るスルメになれるのだろうか。

本書は、この「ヘーゲル研究」という蹟きの石に正面から応じ、明確な方向性を打ち出している点でタイムリーであり、貴重である。しかも類書には稀ともいべき明快な、したがって一般読者にも近づきやすく、あれこれ批評できる文体で書かれていることが大きなメリットであり、「対話の哲学」を掲げる著者の面目躍如たるところを感じる。ここに盛られた内容は広範囲にわたり、最新の資料を

ふまえた著者のオリジナルな読解も提示されていることから、まさに研究案内を含む研究書という性格づけがふさわしい。具体的には、序章として著者の研究遍歴が語られた「弁証法への私の歩み」、第一部の「ヘーゲル研究の新段階」、そして第二部、第三部で本論のテーマ研究としての『精神哲学』の誕生」と「弁証法的ロゴスの確立」の三つの部分からなっている。それぞれが示唆に富み、随所に著者の謙虚で誠実な研究態度をうかがうことができる。とくに哲学や思想史の研究をめざす若い人々に一読を勧めたい好著である。

もちろん、ここで論点の詳細な紹介は不可能なので、評者の関心にしたがって三つの点に絞って大まかに感想を述べたいと思う。第一に、ヘーゲル研究の方法について。著者はH・キンマーレの文献学的方法と唯物論への接近の問題や、K・デュージングの研究方法与哲学的内容への無関心化の問題などを批判的に参照しながら、文献学的な研究とイデオロギー的研究との分裂という難点を指摘し、両者の総合をめざす方法を提案している。このことはヘーゲルに限らず哲学史研究一般の態度としても有効な視点であり、つねに銘記すべき研究上の規範であろう。本書の第二部、

第三部がそうした基本態度をふまえていることはもちろんであり、評者もこの著者の提案に学びたいと思う。ただ、この提案がすぐれた指針であるがゆえに困難の大きさも思い浮かぶ。文献学埋没への危機は払拭できるか、現代の混迷への思想的インパクトとなりうるかという次元ではまだ一考の余地が残るように思える。そもそも、ヘイデオロギーがイデオロギー失格であったからこそ、ヘーゲル研究が時代と対象への衝迫を欠く不毛な研究に墜したのではなかったか。その意味で評者は、文献学を無視することは論外としても、気軽にヘーゲルを論じるようなアプローチがあつていいように思う。とくに精密な文献学への志向が支配的な現状では個性的で「デモニーニッシュ」な、イデオロギーに重点を置くようなヘーゲル研究がもつとあつていいように思うのであるがどうであらうか。

第二に、イエーナ期の評価問題である。筆者は東西の最新の文献学研究的成果をふまえて、この時期がドイツ観念論全体の醗酵期であることもあいまって、ヘーゲルの思想形成上決定的に重要な時期とする。つまりロマン主義的な「生の哲学」から離脱し「精神の哲学」が形成されていく坩堝の時期と考え

ており、イエーナ後期以降にはじめて、ヘーゲルに独自の諸概念の原型が成立するとして本書の大部分をその論証に当てている。これらの経緯について評者に十分な批評力はないが、とくに「形而上学を内包した論理学の理念」、普遍・特殊・個別による推理論、「論理的なもの」の三側面、「矛盾概念などヘーゲルの論理学的基本思想や諸概念と「承認」、「自己」、「概念の自己運動」等の実在的諸概念とが「精神の哲学」の形成のなかで、不可分に結合しながら成立するという著者の基本視座はたいへん興味深く、今後の研究の導きの糸として示唆的であつた。また、「矛盾」や「思弁的側面」の問題など、アカデミズムからは往々にして無視されがちな日本のマルクス主義を中心としたヘーゲル研究の係争問題についても批判的に整理し解答を与えている点は、内容においても思想的態度においても参考になつたことを付け加えたい。だが、シェリングなどの自然哲学の研究の隆盛のなかで、そうしたヘーゲルの脱ロマン主義的傾向の思想的意味については問題が残ろう。その点で「精神の哲学」が今日の環境問題などに与える視点の優位性などについても少しふれてはしかつた気がするが欲目であらうか。

最後に、弁証法について。第三部でのヘーゲルの論理学をめぐる「悪戦苦闘」の跡づけと併せて、序章は弁証法の再活性化という著者の基本的な問題意識の発展を伝えており、本書全体の理解を助けるものとなっている。著者は弁証法の本質規定を数点にわたつて論じているが、なかでも体系認識の弁証法への対話的契機の内面化という主張が著者のオリジナルとして注目すべきものであり、今後の弁証法論議の中心軸として期待される。とくに体系認識と対話的契機との整合性については、予定調和よりも亀裂を真剣に受け止めることが必要に思われるし、弁証法そのものの説得力が問われているであらう。それは古典的な「理論と実践との統一」のテーゼにも翻訳できると思うが、もつとヘーゲルと批判的に切り結んだ議論がほしかった気がする。その点で歴史研究を軸とした本書によつてはまた、「精神の哲学」の現代的アクチュアリティに関する議論は尽くされたとはいえない。さらに、この「哲学」とどう対決するのか、著者の今後の展開が大いに期待されるところである。

(こいけ なおと 名古屋大学・思想史)

(未来社 四六三五円)

● 短評

浅野富美枝 著

『つれづれ女性論』

白石書店 一七九頁 一三三九円

現在の日本のさまざまな社会現象を女性論の視点でやわらかく読み解く。扱われている主題は幅広い。夫婦別姓、ミスコン、従軍慰安婦、エイズ、セク・ハラ、レンタル家族などなど。こうしてまとめて論じられると、性という分析装置を介してみてはじめてわかることが多く、また、そうしてみずに済ませることに起因する思考の欠落に気づかされる。

主題だけ並べると固く映るが、語り口はしなやかなエッセイであり、リードビリティに富んだ一書だ。へ五章「男はつらいよ」を女が見れば」が評者にはとくに楽しめた。さくらの生き方の一歩先が未だ存在しないこの社会を衝いている。民衆的な広がりをもって「さくらの娘」の時代を無理なくイメージさせてくれるフェミニズムが、この話の延長線上にどう出現してくるのだろうか。

● 短評

仲本章夫 著

『論理と認識の世界』

創風社 二一九頁 一七五円

筆者にとって十冊目の論文集で、紀要をはじめ各方面で掲載された論文を中心に加筆、訂正を加え収録してある。内容、構成は以下のとおり。

I 論理学論争について、II 生活のなかの論理学、III なぜ、いま論理学か、IV 論理学とはなにか——そのさまざまな見解、V 形式論理学の教科書の構成について、VI 認識論研究の方向性——反映と認識における主観的なもの——、VII 化学の対象と方法、VIII 直観について IX 科学的認識と非合理主義——ニューサイエンス批判——

近時、教養課程の廃止や再編のありを受け、大学での哲学教育そのものがある種の危機に見舞われている。他方、哲学入門書の発行が相次いでおり、両者の関係はどうか、大学での哲学、論理学教育の意味とプランの検討など筆者に期待したい。

● 短評

吉田豊 著

『高校生活のデザイン』

高校出版 二〇六頁 一三〇〇円

「高校生に贈る本」シリーズ中の一冊である。「思い残しのエネルギー」に始まり、「高生活はニュー体験」に終わる五〇のアイテムから成る。

たとえば「うさぎとカメラ」のお話がある。眠っているうさぎをカメラはなぜ起こしてやらないのか。競争にのめりこまれた思考は貧しい。そこを解きほぐして、もう一つ別の生き方や考え方の手がかりを投げ出してみる、そんなつくり方の本になっている。本文に気のきいたチャートが付いて、バスカルやルソーなど、高校生にとって「お堅い」思想家たちの一文もさりげなく挿入される。こういう知のかたち（知の伝え方のかたち）のはたす機能はそれとして研究の余地がありそうだ。民衆知が生き生きとはたらく状況と文脈とを、たんなる啓蒙の問題としてではなく研究する必要性に気づかせてくれる。

● 短評

安田浩・渡辺治他 著

シリーズ日本近現代史③

『現代社会への転形』

岩波書店 三九二頁 四三〇〇円

最新の研究成果に立った以下の九本の論稿と総論（安田治）から成る。

林有一「階級の成立と地域社会」、大門正克「名望家秩序の変貌」、武田晴人「重化学工業化と経済政策」、伊藤彰浩「高等教育機関拡充と新中間層形成」、安田治「内務省・民政党・総同盟と労働政策」、増田知子「斎藤実挙国一致内閣論」、井上寿一「国際協調・地域主義・新秩序」、宮島英昭「戦時経済下の自由主義経済論と統制経済論」、雨宮昭一「総力戦体制と国民再組織」。

本書の扱う戦間期の二五年間は、跛行的とはいえ初発の大衆社会化に向かう日本社会の大きな「転形期」であった。それぞれの論者が専門領域を掘り下げて検討することによってこの転形過程が見事に浮き彫りにされ、門外漢にとってもきわめて興味深い一書となっている。まさに蒙を啓く一巻。

● 短評

乾孝 著

『社会主義者の心理学』

新読書社 二七二頁 二五〇〇円

劇が始まる前に子どもたちにキャラクターを一箱ずつ配る。演技に没入した瞬間には子どものアゴの動きが止まり、ゆとりが出ると思う。これを観察して「子ども観客」の特徴を調べる。

「心理学研究手口の新工夫」という章の一节。こんな風に著者の心理学研究の歩みと思いが語られている。著者は自らの心理学を唯物論心理学とされ、戦前、戦後にわたる足跡をゆったりと、淡々と語る。その口調のリズムが実に心地よい。

本書にはまた、「自著自賛」「私を育ててくれた名著」「いまなぜ『子ども中心主義』か？」といった章がおかれている。それら全体をつうじて、子どもリアルを追いつづけた著者の姿が鮮やかだ。末尾におかれた「マルクス主義の灯を」の一文に著者の節操をみる思い。

● 短評

山口和孝 著

『新教育課程と道徳教育』

エイデル研究所 二六八頁 二八〇〇円

八〇年代に入って「（経済大国）日本の国家主義的イデオロギーを、どう国民になわせるかという観点から用意された道徳教育の方法」を詳細に検討、批判した論稿が本書の中心軸となっている。そのさい、「国際国家」日本を支える国家意識に誘導する重要な媒介として宗教的情操教育（こころの教育）が導入されたことに着目し、戦前から戦後にわたる支配層の宗教教育の歴史的位置づけを行っている。「研究それ自体がマイナーな」この領域に、明確で首尾一貫した視点でわけ入った貴重な研究である。

信教の自由をめぐる日曜日訴訟や、「エホバの証人」信者生徒の格技拒否を扱った論がいま一つの軸である。フランスのヴェール論争とも問題を共有する論点の提示と分析は、なお未解決の問題をふくむがゆえに一層興味深い先駆的仕事だと思う。

● 短評

大阪経済法科大学哲学研究室
北京大学哲学系共編
『現代社会と唯物弁証法』
大阪経済法科大学出版部 三九二頁 四六三・五円

第二回日中唯物弁証法シンポジウムの報告を収録した論文集である。日本側十一本、中国側から十五本の報告が収められている。報告中、唯研会員によるものとして、岩崎允胤、牧野広義、山本広太郎、鰐坂真、北村実、村瀬裕也、梅林誠爾、岩佐茂、亀山純生、山口和孝各氏の報告がある。以下扱われたテーマのみ示す。

科学的社会主義、弁証法的矛盾、領有法則の転回、現代日本の哲学論争、社会発展の法則性と意識的活動の弁証法、唯物論における意識、科学的認識と反映論、フョイエルバッハ第一テーゼ、価値論、対立の統一、倫理的人格の形成、社会主義論、私にとつての関係、既知の未知の弁証法、用中と時中、人間と環境、人間学的弁証法、真理論、毛沢東と主観主義、システム科学、空間・時間論、主体性論、上向法、社会発展の法則、カテゴリー論。

● 短評

鈴木正 著
『書評拾集 日本近現代思想の諸相』
農文協 二三五頁 一七〇〇円

さまざまな意味で日本の近現代思想をにない、かたちづくった人々を対象とした書物への慈味に富んだ書評。いや、著者の思いを寄せる「思想家」への、書評という形式をつうじた、対面集と言った方が正確である。

兆民や福沢といった著名人はかりでない。新井奥邃、井上貫一など評者の無知に思い至らせる人々がいる。神山茂夫、金森徳次郎など意表をつく選書もある。その短文だけにえりぬかれた評語の一つ々々から、思想のはたらきと意味とにかんする著者の構えがじわりと浮かびあがっている。書評を読む醍醐味というものだろう。

個々の思想の内実を深く問うことなく、「美化された情念」によって潤色された、たとえば民衆といった観念で思想を裁断することに鈴木氏は警戒的できびしい。思想へのその厳密に学ぶところ大である。

季刊 思想と現代

年間定期購読料金改訂のお知らせ

季刊・思想と現代をご愛読いただき、ありがとうございます。
この度1992年11月1日より、郵便小包料金が改訂されました。それにともない年間購読料金を以下のとおり改訂させていただきます。

◆新規お申し込み年間定期購読料金(含送料)……7008円

今後も読者の皆様によりご満足いただけるよう努力を重ねる所存ですので引き続き本誌をご愛読くださいますようお願いいたします。

株式会社 白石書店

「経済大国」市民のライフスタイル

豊 泉 周 治

「生活者の政治」を標榜するさまざまな政治勢力が氾濫するなかで、こんにち「生活者」という言葉がかつて放ったオルターナティブな社会イメージは、もうすっかり色褪せてしまった感がある。「生活者」とともに「生活大国」が論じられ、「経済大国から生活大国へ」という保守政治のスローガンがそこに続く。宮沢政権の当時、「生活大国」論はいかにも無責任な絵空事と映ったが、八〇年代末の経済超大国ニッポンの生活小国ぶりに対する批判（豊かさとは何か）を、保守主義をベースにした一つの改革イメージに繋ぎ止めた点で、おそらくその果たした役割は小さくなかったと思われる。保守新党がリードする現在の「政治改革」の動向も、そこで糾合さ

れる「生活者」のイメージも、実際にはかなりの振幅をもちつつも、おおむねそのような流れのなかで一定の社会的基盤を獲得しているように見える。生活小国のフラストレーションの中で、「経済大国」市民の「生活者」の要求は、かつてのオルターナティブなイメージをなぞりつつ、現実にはむしろ大国意識を市民の生活者意識に呼び込む回路となっているのではないか。

前号の特集「いま日本人であること——ライフスタイルの変革を求めて」を読んで、評者なりに学んだことの過半をまとめると、だいたいこのようになる。編集部によれば特集の趣旨は、「現代日本の生活、進歩のあり方を望ましいモデルととらえる風潮や、これま

でのような経済成長を自明の善として生活を組み立てる考え方に對して、この日本社会に暮らす私たち自身が説得力のある批判を内側から提起すること」、そして「私たち自身のライフスタイルを種々の次元で問い直すこと」であった。それは、現代日本の「生活者」が依って立つ現実と問題の構造を、グローバルかつ「周辺」的な視点から自覚化することを迫るものとして、きわめて時宜に適うものと思われた。以下、このような点から特集論文に従っていくつかの論点に触れたい。

まず第一に、後藤道夫「『帝国主義』と『市民主義』の垣根」が正面から論じているように、経済超大国ニッポンの「帝国主義」という問題について。おそらくこの問題がここの基本認識の筋道を主導していることは間違いないであろう。後藤氏は、現在の「非自民」諸派の大まかな政策的一致点に注目して、いま進行中の政治枠組みの変化のなかに、「帝国主義的」改革路線の広範な一致を見て、**「北」側の経済超大国の責任として、「国際貢献」という応分の「コスト」を当然支払うべきだとする「自覚」が、その一致点である。それはもはやたんに突出した政治グループの合意ではなく、「経済大国」市民の**

受益感覚の一般化に沿うものであり、市民主義や社会民主主義の多くもゆるやかにその中に巻き込んでいる。氏の分析の新しさと強調点はその点にある。現代の市民主義と社会民主主義は、脱「開発主義」と結んだ新自由主義に対して歯止めを欠いており、その弱点がいまや露呈したと見られる。結局、「帝国主義」と「市民主義」との「垣根は確実に低くなっている」という。

「帝国主義」という「古風な」概念を大胆に用いることで、ここでは現在の政治枠組みと社会状況の急激な変化の局面がくつきりと浮かびあがっている。「市民主義」との関係は最後にふれるが、いずれにしても「帝国主義」の基本認識は「北」の中核国家ニッポンと「南」との関係である。そのことは、より具体的には、**松井**やより「**アジアと日本**」（インタビュ）で述べられている点でもある。たとえば、ODAという「国際貢献」が、実は日本人の暮らしを「豊か」にするために、文字どおり「アジアをへ食いの」にする日本」の経済活動の一環でしかないこと。さらにはモノばかりでなく、いまや「世界最大の人身売買受け入れ国」として、日本には「輸入の女性たちが「性奴隷」として大量に「輸

入」されていること。そして彼女たちが徹底的に搾取される目を覆いたくなるような現実。女性記者の目でアジアを見つめてきた松井氏が語るのには、気の重くなるような経済超大国ニッポンとアジアとの関係である。「いまや日本は経済大国だ」という事実を、私たちはまづ知る必要があります」と氏は訴えるが、同時にその関係を見えなくする構造が日本の企業社会の特殊性でもあるという。「企業にながれて会社人間として生きている」男たちは、「そこでは生きられず、考えられなくなっている」。そしてその構造は、「日本に生まれてよかった」と海外ツアーから帰国する若者たちにも、企業社会の被差別者である日本の女たちにも、また無縁ではない。

袖井孝子「ライフスタイルをどうとらえるか」、および**林弥富**「現代日本のライフ・スタイル批判」は、ともに社会学的な発想から、この構造に規定された日本人のライフスタイルに光を当てている。哲学者の食い入るような視線に対して、ここでは社会学者のやや乾いた視線が対照的である。

袖井氏は、多分に感覚的に用いられる「ライフスタイル」という言葉を、時間、金銭、空間の消費の主体的な選択パターンと定義し

て、「成熟型消費社会」において多様化したとされる日本人のライフスタイルを実証的に分析している。自由裁量時間と自由裁量所得をクロスさせた四類型は、ライフスタイルを理解するうえで理念的な想像力を喚起するが、実際に確認されるのは、性別分業を安定的に組み込んだ企業社会型のライフスタイルが依然として支配的だということである。

「消費する自我」の「柔らかな個人主義」（山崎正和）がもてはやされた八〇年代だが、現実には、人々のライフスタイルは多様化するどころか、「硬直化ないし単調化の方向をたどっている」。同じ問題を、林論文も指摘している。生活が社会化され、同時に個別化された「大衆消費社会」では、一見して多様化した消費生活のなかで、「画一化」の過程が確実に進行している。林氏はその点について、「ある一定の生活標準の社会的形成」がなされ、そこから人々の必要（ニード）が裁定されるという考え方に、とくに注意を喚起している。「社会的生活標準」の形成と企業社会へのビルトインはもとより一体のものであり、そのようなライフスタイルには、すでに無自覚化の構造が仕組まれているといっ

杉田聡「理性の腐食——自動車による人間

の変貌——」が厳しく批判しているのも、クルマ社会における、この無自覚化の構造である。現在の生産システムがフォードイズムと呼ばれるとおり、おそらくそこでの「自動車」は、たんなる一つのケースではなく、消費的なライフスタイルにおける無自覚化の構造

(杉田氏のいう「共同黙秘」)を集約するものと見てよい。それは一言でいえば、「自動車はアヘンである」という言葉のとおり、受益感覚にもとづく判断停止ということであろう。経済超大国の生活保守主義者たちもまた、多分にそのささやかな「豊かさ」のなかで、みずからの加害性について判断を停止し、「共同黙秘」を決め込んでいる。ただしそれは「理性の腐食」というよりも、馴化されたライフスタイルにおける「権力」の問題として見た方が適切ではないかと思われる。クルマ社会のシステムは、クルマのある便利な生活に「配慮」し、「よきドライバー」を「訓育」する(ちなみに評者も「よきドライバー」である)。それはフーコーのいう「権力」の発現ではないか。そのような権力観については特集外の論文だが、永井俊哉「フーコーにおける権力の弁証法」が参考になる。そして、

この号の文化時評でも論じられているように、通例の場合そのような権力は、「議を言うな」(斎藤悦則)と、私たちに「共同黙秘」を迫るのである。

では、オルターナティブは見えてこないのか。かならずしもそうではないだろう。袖井論文、林論文が触れているように、「私たち自身のライフスタイルの種々の次元での問い直し」は、「市民」の側でも少しずつ始まっている。袖井氏によれば、「家庭生活や地域社会との連帯を大切にし、自分たちの生活や政治を創造していく生き方の支持者が増加し」ており、そうした新しいライフスタイルをとくに女性と団塊世代がリードしているという。また林氏は、そうした「新しい行動」として生活クラブ生協と労働者協同組合に注目している。もとより後藤氏が述べたように、それらの行動もまた「帝国主義化」の危険から免れているわけではない。その点でいま私たちは、一つの曲がり角にきているといえるかもしれない。しかし、新しいライフスタイルが「市民」の「自己変革」と結びつくものだとすれば、市民思想の弱点の克服もまた、その過程で問われるべき問題だと思われる。

その点で、きわめて示唆的だと思われたの

は、薦田哲「『葬送の自由』運動に見る現代の生」である。評者もしばらく前に「遺灰を撤く」記事にはじめて接したときの興奮を、いまも覚えている。「葬送の自由」は生の終末の選択として、ライフスタイルの最後の選択のはずだが、「社会的生活標準」に無意識に囚われた私たちにとって、それは思いもつかないことであった。それが「ベルリンの壁のように」突如として崩れた。それは、「議を言うな」と迫る、内面化されたシステムの「権力」が崩壊する瞬間でもあろう。氏によれば、「葬送の自由は人々の意識革命を迫るものである」。そして「自由」とは、「その選択した結果、直接的な影響ばかりか、社会のシステムの中で影響する結果についても責任をとっていく生き方」だという。いまライフスタイルの変革がなにを意味するのか、またその道筋がいかなるものであるのかを考えるうえで、ここには最良のヒントが示されているように思われる。もっとも他方で、葬儀業者がさまざまな形で用意する華美な「葬送の自由」が広がりつつある現実も、また忘れるべきではないだろう。

(とよいずみ しゅうじ 群馬大学・社会学)

■編集後記

◆私たちがどのような文化をもっているかは、私たちの社会のありように深くかかわっている。細川政権成立時のテレビ報道にかんして現在かまびすしく論じられている公正論議にも、現代社会における文化の組み立てられ方についての深い問題が潜んでいそう。同様に、知識人たちがあれこれ発言することの文化的意味と政治的位置とのかかわりに我々は鋭くセンシティブであるべきだろう。文化は政治の荒波から自己を隔てる護符ではないのだから。

◆本号の文化特集もまたそういう護符のごとき文化問題の取り扱いを意図したものではない。日常生活の種種の場面で受けとられる広い意味での、すなわち表現を専ら自らのものにできる層のみが保持する文化ではない、そうした文化領域の諸問題を扱おうと考えてみた。実際そういう意図にどれだけ迫りえたか。

◆本号では特集が論文二本とインタビュー、座談会という、これまでの

パターンとは異なる構成になっている。実はこれはそうなってしまったというのが正直なところ。当初予定した論文が都合で掲載できなくなった結果で、編集作業の過程で迷惑をおかけした関係者各位にはこの場をかりてお詫びしたい。

ただし、今回は「読書ノート」もふくめて文化問題にかかわりのあるテーマ設定を考えた。その意味では「読書ノート」も特集の一環と考えていただければ幸いである。

またお寄せいただいた論稿、インタビュー、座談会でのゲストのお話しはいずれも力のこもった、問題意識に満ちたものであるように思う。お忙しいなかで編集委員会の依頼に応えていただいた諸氏に感謝したい。

◆昨年八月にモスクワで開催された世界哲学学会には唯物論研究協会として十一名の会員が参加したが、本号にはその参加報告を掲載した。会員の方々がさまざまな国際学会、国際会議に参加される機会は確実に増えているのではないだろうか。そうし

た場所での経験、議論の現状など報告していただけると有意義なことと思う。

◆いわゆる「固い本」の出版が現在きわめて困難な状況にあり、読者が消えたと嘆く良心的出版人の悲痛な声は、一、二にとどまらない。一六、七世紀のヨーロッパに逆戻りしたような出版事情（だけでなくこれに書店事情等々加わる）のなかで、あらためて当誌の行く末を思う。少しでも読者を広げてゆくうえでとりわけ会員各位にはご協力をお願いしたい。もちろんそのためには毎号発行するに足る中味を鍛えることが不可欠だろう。どう鍛えるかはさまざまな意見があるだろうが。

◆当誌の現状のようなことを述べたのは四〇号という区切りが間近に迫っているためもある。〇〇周年記念などというのは芸もないが、ここ十数年の思想的大変動をきちんと受けとめる区切りは必要であろう。

(中西)

『思想と現代』第36号◎

編集 唯物論研究協会

発行所 唯物論研究協会

発売元 株式会社白石書店

印刷所 東銀座印刷出版株式会社

1994年1月25日発行 (季刊) 定価1442円(本体1400円・税42円)

埼玉県所沢市並木2-2-3-504

発行人 中村行秀

東京都千代田区神田神保町1-28 〒101 ☎03-3291-7601

製本所 坂本製本

季刊 思想と現代●バックナンバー

No. 1 ~ No.10

創刊号 人間の解体？

〈座談会〉 斉藤茂男・本多勝一・芝田進午／1,009円

第2号 戦後40年と知識人

〈座談会〉 古茂田宏・新原道信・桜井健・村井常一・浦地実／1,009円

第3号 問題としての理性

〈対談〉 仲本章夫・松井正樹／1,009円

第4号 民衆と文化のヘゲモニー

〈対談〉 井上ひさし・島田豊／1,009円

第5号 現代科学と人間の変貌

〈座談会〉 柴谷駕弘・北村実・藤井陽一郎／1,009円

第6号 教育の現在

〈座談会〉 田中喜美子・道家達将・山科三郎／1,009円

第7号 やわらかい保守主義、かたい保守主義

〈座談会〉 山田宗睦・古田光・吉田傑俊・鈴木正／1,009円

第8号 ^{セックス}性—欲望と制度—

〈対談〉 中山千夏・島田豊／1,236円

第9号 いのちにふれる—バイオエシックスの周辺—

〈対談〉 中川米造・福田静夫／1,236円

第10号 揺らぎのなかのメディア—連帯と分断、管理の狭間で—

〈対談〉 稲葉三千男・矢澤修次郎／1,009円

季刊 思想と現代 ●バックナンバー

No.11～No.20

第11号 〈公〉と〈私〉の変容—新たな結節点を求めて—

〈対談〉宮本憲一・吉田千秋／1,009円

第12号 アジアのなかの日本

〈鼎談〉小池汪之・吉田傑俊・石井伸男／1,236円

第13号 宗教の覚醒

〈座談会〉信楽峻磨・飯峯明・鯉坂真・河野勝彦／1,009円

第14号 人間と自然の共生

〈座談会〉芝田進午・本谷勲・廣井敏男／1,009円

第15号 天皇制を問い直す

〈座談会〉寿岳章子・中村行秀・吉田千秋／1,009円

第16号 フランス革命—その光と影—

〈座談会〉江口朴郎・湯川和夫・古茂田宏／1,009円

第17号 いま、大学とは 学問とは

〈座談会〉小原秀雄・浜林正夫・矢澤修次郎／1,236円

第18号 現代社会と「西欧マルクス主義」

〈座談会〉佐藤和夫・島田豊・吉田傑俊／1,236円

第19号 象徴天皇制の現在を問う

〈座談会〉網野善彦・古田光・河野勝彦／1,236円

第20号 〈文明批判〉としての家族・子ども・老人

〈座談会〉山田太一・浅野富美枝・津田雅夫／1,236円

季刊 思想と現代 ●バックナンバー
No.21～No.30

第21号 <コミュニケーション>を哲学する

<往復書簡> 島崎隆・尾関周二／1,236円

第22号 フェミニズムと唯物論

<対談> 上野千鶴子・古茂田宏／1,236円

第23号 社会主義の危機と哲学

<インタビュー> 田口富久治・矢澤修治郎／1,442円

第24号 環境の未来—オルタナティヴを求めて—

<座談会> 本谷勲・秋間実／1,236円

第25号 国家の微積分—中東・バルト・E C—

<座談会> 加藤哲郎・小谷汪之・津田雅夫／1,236円

第26号 <教養>の黄昏—大学が、かわる—

<座談会> 寺崎昌男・鹿野政直・林淳一・中西新太郎／1,236円

第27号 <社会主義>の水脈—18世紀から21世紀へ—

<対談> ダグラス・ラミス・後藤道夫／1,236円

第28号 岐路に立つ哲学—^{スコラ}学院と^{アゴラ}広場の狭間で—

<対談> 沢田允茂・島崎隆／1,236円

第29号 ^{ガイア}大地と都市—共生の可能性を求めて—

<座談会> 内山節・市川達人／1,442円

第30号 ^{からだ}身体を^{ひら}劈く—自我・世界・他者—

<鼎談> 中村雄二郎・竹内敏晴・古茂田宏／1,442円

日本文化の諸相〈唯物論研究〉 年報 4

唯物論研究協会編

定価2700円 千250円

「新京都学派」と「新国家主義」／上田 浩 現代における「日本的なるもの」／中村浩爾 『菊と刀』再考／河村 望 柳田国男と日本文化論／田中 収 柳宗悦の民芸論—労働論・技術論の視点から／仲村政文 奄美の宗教と文化／田平暢志 ドイツにおける日本研究についての一考察—研究状況、問題点、提案—／ヴォルフガング・ザイフェルト／尾関周二訳 マルクスにおける「意識」の問題—秋間実氏の批判に答えて／石井伸男 創造の弁証法—主体的弁証法の問題—立野保男 現代日本社会の思想的位相／吉崎祥司

唯物論研究協会編 定価各2800円千250円

唯物論の伝統と現代〈年報85年版〉

弁証法の現代的意義〈年報86年版〉

東京都千代田区神田神保町1-28

白石書店

☎03(291)-7601
振替東京2-16824

象徴天皇制 —その思想的考察—

唯物論研究協会編

象徴天皇制——この特異な制度は、国民の思想・文化にどのような影響を及ぼしているのか、国民の立場を堅持しながら、その基礎・構造・機能を分析する。来年行なわれる“大嘗祭”を目前に、国民一人ひとりが、真の主権者にふさわしく、思想的に自立し威厳ある個人になるには何が必要かを明らかにする。 定価 1854円

千代田区神田
神保町1-28

白石書店

☎03(3291)7601
振替東京2-16824

哲学を学ぶ人のために

唯物論研究協会編

哲学史から現代哲学の重要な問題まで、これから哲学を学ぶ人々に必要な基礎知識が、読みすすむなかで自然に身につくよう、また写真を多く入れ叙述スタイルも座談・対話・手紙体と、読みやすいように編集した。現代人のための哲学入門書。

○内容から I 哲学とはなにか——座談会 II 哲学史から学ぶ 古代ギリシアの哲学の誕生と展開／自由と人権の問題の展開／近代の認識論——科学と哲学の接点／マルクス主義哲学的研究的アプローチ／対話でたどる日本の唯物論の歴史 III 現代の哲学 史的唯物論——人間と歴史／自然、自然科学、社会／実践論——人間と自由／現象学・構造主義／言語・その哲学的問題性 定価1751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

瀬戸 明 著

マルクス思想

——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ぬ。そうでなければ、わたしたちを待ちうけているのは、まちがいに《マルクス思想の死滅》であろう。(まえがき)より 定価2678円

つれづれ女性論

浅野富美枝著

女性とその周辺に素材を求めた、ちょっと長目でかためのエッセイ集。エイズ、セク・ハラ、マサコさんから寅さんまで、多彩な物事の中にある「女の現実」を収めた。混迷した現代社会をわかりたいのであれば、〈女性論〉は絶対オススメである。

○内容から I この日本という国で II 〈ゆがんだゆたかさ〉のなかの女たち III 〈性〉の時代? IV 生命によりそう V 「男はつらいよ」を女が見れば

定価1339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

平田 哲男編著

大学自治の危機

——神戸大学レッド・ページ事件の解明——

A5判 本文9ポ 418頁 上製布装 定価7210円

学問の自由と大学の自治擁護の課題は、レッド・ページ当時の40年昔とくらべると、現在ではあきらかに質的に異なった段階にある。とはいえ、レッド・ページに類した事件が、大学において完全に過去のものとなったと断言することもできない。それに、学問の自由と大学自治の擁護を口にする以上は、なによりも大学の屈辱の歴史に無知であってはならないはずである。だが、大学教員のレッド・ページについては、残念ながらこれまでほとんど知られることはなかった。(本書『まえがき』から)

○主な内容○

- | | |
|--------------------------|---------|
| 1 神戸大学事件の記録 | (小松 摂郎) |
| 2 神戸大学レッド・ページ事件の特質 | (明神 勲) |
| 3 小松摂郎とその時代 | (小松統一郎) |
| 4 イールズ問題と大学教員レッドページの史的究明 | (平田 哲男) |

(株)白石書店

〒101 東京都千代田区神田神保町1-28
tel 03-3291-7601
fax 03-3291-7602

ソビエト研究所編

ソビエト研究

第8号特集 ソ連74年の総括のために

歴史●西嶋 有厚 法律●大江泰一郎 政治●加藤 哲郎
外交●菊井 禮次 文学●大木 昭男 芸術●五十殿利治
哲学●北村 実 宗教●廣岡 正久 教育●小島 弘道

第9号特集 ソ連74年の総括のために(二)

医学●小林千枝子 音楽●寺原 伸夫 演劇●桜井 郁子
政治●塩川 伸明 特別対談「ユーラシア大陸を横断する」
目加田頼子×二瓶 剛男 以上各定価1236円

創刊号特集 ペレストロイカを追う 定価1009円

大江泰一郎／杉浦一孝／上島武／岡田尚三／木村英亮／川野辺敏他

第2号特集 経済改革の動向 定価1009円

田中雄三／望月喜市／エリ・アバルキン／桜井郁子／稲子恒夫他

第3号特集 ソ連農業とペレストロイカ 定価1009円

岡田進／小原剛／小島定／栗原小巻・大崎平八郎対談／藤巻裕蔵他

第4号特集 ソ連における民族問題 定価1009円

早川弘道／高野雅之／山内昌之／松永裕二／保坂哲郎／木村雅信他

第5号特集 ソビエト文学の近況 定価1009円

草鹿外吉／川崎浹／村井隆之／特別座談会 山田和夫・清水俊男他

第6号特集 ネップと現代 定価1236円

門脇彰／木村雅則／中村泰三／西山克典／鈴木正美／白井久也他

第7号特集 1920年代のソビエト文化 定価1236円

伊藤一郎／中本信幸／梅津紀雄／島田孝夫／小野一郎／藤田勇他

東京都千代田区神田神保町1-28
振替東京2-16824

白石書店

☎ 03(3291)7601
FAX03(3291)7602



定価1,442円(本体1,400円・税42円)

ISBN4-7866-1047-X C1010 P1442E