唯物論研究

1981・11月 第5号 唯物論研究協会編集

特集

人間の幸福とはなにか

〈対談〉 現代の幸福　真下信一／島田　豊
現代における幸福論の歴史的性格について　高田　求
原爆による人間崩壊と「生」の意義　伊東　壮
福祉の思想　児島美都子
社会の鏡としての非行とその克服　中易一郎
日本思想史上にみられる幸福観　山田　洸
古代・中世ヨーロッパにおける幸福論　岩崎允胤
カントの幸福批判論　渋谷治美

汐　文　社

大月書店

東京都文京区本郷2-11-9
電話03(813)4651(代表)

グラムシ研究所校訂版

グラムシ獄中ノート

全6巻・別巻1

●グラムシ研究所の永年にわたる厳密な校訂作業の成果のうえに、グラムシが抹消・訂正した元の文章もふくめて、ノートの原状を完全に復原。

●政治、哲学、歴史論はもとより、文化、文学、知識人、言語、教育など未紹介覚え書も網羅した全面的紹介。

●別巻には論題別索引、人名索引、文献索引・一覧、新旧両版対照表などを収録。

第1巻●発売中
46判貼函入　3800円
●詳細内容見本進呈

哲学を学ぶ人へ

「フォイエルバッハ論」を読む

秋間実著　マルクス、エンゲルスの科学的世界観確立への過程をいわば追体験する。46判／1300円

自由について

鰺坂真著

自由の概念の今日的再検討

今日的問題意識をもって自由の理念を哲学的に再検討する。46判／1500円

11月15日発売

井尻正二選集 全10巻

④科学運動(2)　野尻湖発掘（第1回）

自然科学の枠をはるかにこえた独創的思想を全10巻に集大成。46判／各2000円

唯物論研究

第5号

唯物論研究協会

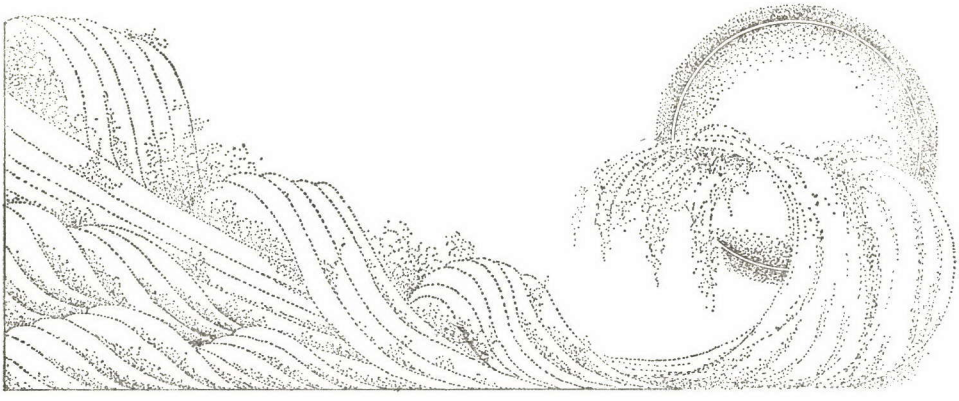
汐　文　社

特集　人間の幸福とはなにか

〔対談〕現代の幸福　真下信一・島田豊　4
現代における幸福論の歴史的性格について　高田求　23
原爆による人間崩壊と「生」の意義　伊東壮　38
福祉の思想　児島美都子　53
社会の鏡としての非行とその克服　中易一郎　68
日本思想史上にみられる幸福観　山田洸　83
古代・中世ヨーロッパにおける幸福論　岩崎允胤　98
カントの幸福批判論　渋谷治美　119

小特集　ヘーゲル歿後一五〇年

ヘーゲルの現象学的方法と弁証法―『精神現象学』第一章「感性的確信」のばあい　谷口孝男　143
「家族の崩壊」と近代市民社会―ヘーゲルの家族論との関連で　橋本信　159
ヘーゲル研究紹介―七〇年代西ドイツの文献について　佐藤和夫　177
赤井正二・太田信二・勝木吐夢・照井日出喜



批判と討論

自然法則と認識—町田論文に関連して　宮原　将平　190

有尾氏の誤解に答える　林田　茂雄　200

エッセイ・人間の幸福とは何か

レクリエーションと人間性開発……西山　卯三　134

エレクトロニックス世界での幸福……田中　一　137

切り裂かれる仮面の下に……斎藤　茂男　140

《雑録ノート》資料紹介　泉博幸編集・発行　季刊『昌益研究』……稲葉　守　202

書評

吉田傑俊著『唯物論と日本イデオロギー』……福田　静夫　219

島田　豊著『グラムシへの旅』……中村　行秀　222

藤田　勇著『社会主義社会論』……平田　重明　224

向井俊彦著『唯物論とヘーゲル研究』……村越　雅雄　226

溝口雄三著『中国前近代思想の屈折と展開』……小川　晴久　228

手塚富雄著『ヘルダーリン』上・下……照井日出喜　230

J・ドント著　飯塚・飯島訳『知られざるヘーゲル』……赤井　正二　232

日本における唯物論研究の動向

反映、自由、現代そして実践的唯物論　松井　正樹　234

日本資本主義分析と技術論—相川春喜を中心に　吉田　文和　206

法則と予見　立野　保男　244

装幀／アルファ・デザイン，カット／鷹尾　実

〔対　談〕

現代の幸福

真下信一
島田　豊

1　生きるということ

島田　戦後まもなく、まだ東京の駒場の寮にごろごろしていた旧制高校生のころから、折りにふれて先生のお話はうかがってきましたが、対談というようなあらたまったことをするのは今日が初めてですね。いつのまにかぼくもそれだけ年をとったんだな、どうもといった感じですが（笑い）、現代の幸福をめぐって話してほしいということなんです。

現代という時代をどうとらえるかというのは社会科学の大問題でしょうが、人間の生死ということから考えてみますと、第二次大戦後ずっと明暗二つの道のせめぎあいとでもいえるような歴史がつづいてきているように思います。

暗いほうでいいますと、なによりも、ヒロシマ・ナガサキで核兵器がつかわれてからずっと核軍拡競争がつづいていて、人類は板子一枚下は地獄みたいな地球のうえに生きている、核兵器の廃絶に成功しなければ二一世紀まで生存できるかどうかも問題だという時代です。そういう意味では、現代人はたえず死の影をひきずりながら生きているといえます。

しかし同時に、その間いくつもの使用の危機はありながらも、今日まで核兵器をつかわせないできた人類の歴史の力もあるわけで、それは、人間がもっとよく生きることの歩みで

すし、戦後の人権の拡大と深化をすすめてもいます。

国連という国際政治の場を考えてみても、第二次世界大戦のおびただしい犠牲をはらって「世界人権宣言」がかちえられましたが、当時はまだ理念の宣言にとどまっていたと思います。しかし、その後の世界史をつうじて第三世界の自立化がすすみ非同盟諸国の連帯がすすむにつれて、六〇年代になると、まず国際人権年が設定され、七〇年代には国際婦人年があり、国際児童年があり、この八一年は国際障害者年ですが、やがて国際青年の年が準備されることになっていますし、ぼくの期待するところでは、八〇年代の人類は国際高齢者年という課題にもたちむかうにちがいないと思うんです。

こうした歩みは、国連の軍縮総会の強化を求める力にも支えられているわけですが、普遍的な人権の宣言を一人ひとりの個人の日々の生活の場での人権保障として実現しようとするねばりづよい努力といえます。死の政治を押しかえす生の要求といってもいいでしょう。この核時代にも、板子一枚下が地獄であっても、人類はよく生きようとする営みを持続している。よく生きるというのは古代いらいの哲学の基本問題でもありましたが、現代という時代は、地球的規模での人間の死の可能性とのきびしい緊張のもとで、あらためて生きるということが問いなおされている時代のように思われます。

歴史のことはごくおおまかな感想にすぎません。しかし、ぼくは現代の幸福を考えるうえでも、なによりもまず、一人ひとりの人がどんなにつらくても天寿をまっとうして生きなければならないということから出発したいんです。

真下　幸福の歴史的条件というのは社会科学の問題ですが、幸福をどう考えるかというのは哲学の問題ですね。幸福論というのは哲学のまともな問題じゃないかな。

いま、どんなにつらくても生きなければならないといわれたが、千田夏光さんの新著『踏まれ草』（汐文社刊）ね、あの主人公のような条件におかれたら、まさに普通なら死んだほうがましだと思うんだろうが、いっぺんもあの女性はそう思ったことがないんですね。ただ女性としては、たしかにつらい条件におかれている。

広島で原爆にあい、顔はお化けのようになった。しかも、「河内小町」といわれていた美人がね。少し前に恋人と結婚して幸せの絶頂にあったわけです。それが、命からがら助かったものの、原爆でやられた。子どもがいないから勤労奉仕に狩り出された八月六日の朝ね、近所の奥さん方とお弁当をこしらえて。夫は徴用工で呉の海軍工廠へ行った。広島からは汽車で当時一時間ぐらいで、ピカドンにはあってないわけだ。彼女たちは強制疎開の跡地へ、そこの整地に行った。行く途中、「警戒警報」が出たので「奥さん部隊」は近くの防空壕に避難した。B29三機が広島上空を通過して北上、まもなく東へ向きを変えたのだが、みなはそんなことを何も知らなかった。そして、まもなく警報は解けたわけだ。そこで、

みなは外に出て歩き、作業現場に着いたんだが、そのとき、すぐ隣りにいただれかが「あれごらん、B29がとんできた、空襲警報でてないけど」といった。どれどれといって、空を見上げたわけです。たしかにB29一機が空に浮かんでいる。ほんとうは二機戻ってきていたらしい。一機は原爆投下のために、もう一機は冷静にその写真を撮るためにね。その一機を主人公は見上げて、目をこらしたとたんにピカッとやられた。だから顔はずるむけ、目は膿だらけになり、膿のなかに今度は蛆がわあっと湧いて、三日間ほど人事不省で、そこへ海軍工廠から事件をきいて夫がとんで帰ってきて探しまわったわけだ、広島中の収容所を。そしてやっと見つけた。

その状態だから、以前の「河内小町」は目も当てられない顔になった。自分でも故郷の河内にいたころは「河内小町」といわれてうれしかったし、恋人と結婚はできるし、まさに最高だったわけだ、幸福が。それが一気にどん底に落ちた。そのうえ、それが原因でもあるわけだが、旦那は他に女をこしらえて子どもまで生まして、家出する。主人公は日雇労働で生きていく。女性なら、これ以上の不幸はないような不幸だな。でも、けっして参ったとは思わない、たいしたもんですよ。いまは大阪市の被爆者相談室につとめて被爆者の相談に応じているんですね。一度も死のうと思ったことはないんだな。たいしたもんだね。

ついでにいえば、当時どうもなかった旦那のほうが、二〇年後に広島の病院で原爆病で死んだ。奥さんのほうはいまも元気でやっているわけです。私は主人公の生き方をすごいと思った。すばらしいと思った。それに、この本を書いた千田夏光さんは、他に女をこしらえたりして主人公を捨てた夫を一概に非難などしていない。これも私の印象に残ったし…。

島田　あの被爆者の女の人の人生はすごいですね。あの人は立ちくらみのする身体で夫と愛人のあいだに生まれた子どもを育てる、愛人が逃げてしまって、夫からたのまれて。その子への愛が彼女の生きる支えになっているんですね。

先生がいわれるように、千田さんは夫の弱さの内面をも深い眼で見つめて、非難して描いていない。夫は広島へ被爆した妻を探しに行って気がつかないうちに原爆症になっているんですが、つらさを超えて生きる力というのは、女の人のほうがつよいんだなと思います。ああいう人生の姿を見せられると、ぼくなど泣きごとをいっていられなくなりますね。

2　死生観の問題

島田　女の人が男よりもつらさを超えて生きる力をもってるっていうのは、生命を生む性だということもあるけれど、男よりも生活というものが深くわかってるからじゃないでしょうか。

幸福ということにもいろんな次元がありますから、衣食足

ればそれが幸福という考え方はぼくはしないんですが、しかし、衣食住といった生活の基礎にかかわることのあり方は大事だと思います。

あの被爆者の女の人も、住居を提供して親切にしてくれた医師の奥さんがさりげなく衣類をくれたり、息子が人眼をはばからずに街の店でお汁粉をごちそうしてくれたりすると、とても幸せそうですね。それは、女として美しく着たい、おいしいものを食べたいということもあるけれど、生活のなかでの衣食住というのは、人とものとのかかわりであるだけでなく、人と人とのつながりの媒体でもあるからだと思うんです。

島田　豊氏

被爆者にかぎらず、障害をもつ女性が街を歩くと、どうしても人眼をひくんですね。それで、どうせ見られるんなら美しく見られたいということで、そういう服装を研究している服飾デザイナーの人もあったりしますが、そこにも人と人とのかかわり方があります。

ぼくは若いころはかなり思索熱中型の哲学青年で、おまけに焼跡闇市世代ですから、今夜どんなもの食べたいなんてたずねられても、そんなことまで考えさせないでくれみたいなところがあったんですが、最近はだいぶ悔いあらためて、衣食住の文化性というようなことをまじめに考えるようになりました。その人間らしい充足は幸福のベースではあると思います。そういうことを考えるのは、極度に重度の心身障害者でも、ねたきり老人でも、人間が生きるということは何かほかのこととの関連で意味づけられるのではなくて、どんなにつらい状態でも、生きていること自体がすてきなことなんだと考えるようになったからでもあります。

それで、いつでしたか、先生に、これでもう思いのこすことはない、いつお迎えがきてもいいなんていうお年寄りもありますが、先生はそんなことお考えになったことがありますか、なんてぶしつけな質問をしたら、いや、そんなこと考えないね、お迎えきたらことわるよ、とあっさりいわれて、とてもうれしかったんです。ぼくは、先生は生きることを楽しむすべの達人だと思ってきましたから。名古屋哲学研究会の

だれよりも釣りがお好きだったり（笑い）。

真下　いや、ここ数年あかんなあ、病気が始まってから。七〇歳あたりからもうまる五年ぐらいたちますけどね、その間に入退院をくりかえし、去年は幸い入院はせずにすんだが、それでも腹と胸に痛みをずうっと感じつづけている、そういう状態だから、いつも健康という問題が頭にきている。人間の死という問題がいつも気にかかっている。

朝、新聞を見るにも、まず社会面の下の死亡告知欄に目が向く。亡くなった病気と年を見る。自分より若いと、気の毒になあと思うしね。しかし、やはり私と同年輩が圧倒的に多いね。七三、四、五あたり、何といっても今の日本の男の平均寿命だからね。私より上の八〇、九〇代あたりだと、やっぱりよくも生きられたなという気がするしね。同年輩の七三、四、五あたりだと、わが身のように感じるしね。それに知った人の名が出ると、やりきれない気持になる。たしかに昔からいうように、ことぶきということ、長寿ということ、これは幸福の基礎条件だと思うな。

島田　ぼくがあんなぶしつけな質問をしたのは、全国老人福祉問題研究会というところから「老後をどう生きるか」という話をしてほしいといわれて、ぼくにはまだ無理だ、自信がないと答えたら、人間にとって老いとはなにかをちゃんと考えてくれるのは哲学者の責任ですよといいかえされて、参ったことがあったからなんです。

お年寄りにこんな考え方をもつようにしむける人もあるんですね。刻々、死に近づいてきているんだから、安らかな大往生をとげる心の準備をするとか、ともかくいろんな現世的欲望からの超脱とかいうことで、死に対面しながら泰然とした枯れた老人像みたいなことを理想に描いたりするんです。そういう考え方をすると、現実には老人福祉が軽視されるんだそうですが。

ぼくは、人間の生命は個体としては有限で、だれしも死はまぬがれないことはたしかですが、命のつき果てるまで、どうしたら楽しく生きられるかいつも考えて生きてほしいのです。自分の両親のことを考えてもそう願っています。

ゲーテもそうでしたし、ブルックナーみたいな音楽家もそうでしたが、七〇歳すぎても恋をして、若い娘さんに結婚を申しこんで、だから当人は大まじめなんだと思いますが、さすがに彼女の両親からあなたは年をとりすぎていますとことわられて悲しんだりして、そんな老人像のほうが、生きながら死んでるみたいなよりずっといいと思います。

吉田松陰や橋本左内のように若死させられた人というのは、死ぬ覚悟みたいなのもっていたんでしょうか。ぼくにはそんな覚悟はまるでないんですが、諦めるんでしょうか。松陰の辞世なんか思い浮かべると、あんまり諦めてもいないようですね。大義のために死ぬとかいうのは、戦争いらいぼくはおことわりです。

辞世といえば、若いときに病死した高杉晋作の「おもしろきこともなき世をおもしろく……」という未完結のがありますね。ぼくはあれが好きで、彼はあとどうつづけたかったのかなと考えることがあります。野村望東尼がつけくわえた「棲みなすものは心なりけり」というのでは、どうも奇兵隊の高杉らしくありませんので。

真下　道元ほどの大先生でもね、最期の詠出であろうといわれる歌に

また見んと思いし時の秋だにも
今宵の月にねられやはする

真下　信一氏

という一首がある。これなんかには、まったくなまなましい人間の生への想いがにじんでいるように私には感じられる。未練たっぷりで……そこに私はひどく引かれる。

島田　親鸞でもそんなふうだった気がしますね。

真下　まあ親鸞はいい年だけどねえ。道元は五三歳ですかね、今ならまだ肉体的には若いですよね、当時はまあ老人ですけれど。

「また見んと思いし時の秋だにも今宵の月にねられやはする」いい歌です。ちょっと舌足らずの、わかりにくい歌だと思うが、ある意味では、こういっては生意気かもしれないけど、この舌足らずのところがまたなまなましいんだ。真情あふれてね。明晩も来年も見られると思った年輩のときでも、名月に見とれて寝にくかったのに、いわんやあす必ずあるとは思えない自分の今の命の身にとっては、今宵の月にはいっそう寝にくいというわけね。嘆いてるわけだ。そう解釈していいかどうかかなり疑問だが、私はついそう解釈したくなる。なまなましくてね、私はやっぱりほっとしますねえ、やっぱり同じだなあという、死にたくないという。つまり生死は一つだという悟りの境地があると同時に、やはりまた生と死はちがう。同と不同の同という、ヘーゲル弁証法の根本の規定そのままですな。同と不同の同、この規定が、ヘーゲル弁証法の、おそらくいちばん根本的で包括的な規定でなかろうかと思うんだけどね。

月というのは真理のシンボルなんだな、真如の月という。古人は太陽というよりも月のほうに目が向いたらしい。澄みきった秋空にかかる月、やはり道元の晩年の歌にこんなのがある、これもすごいと思うんだ。

世の中は何にたとへん水鳥の
はしふる露にやどる月かげ

はしというのは口ばしのことです。これは歌としてもみごとなものだと私は思うね。この歌の直接的なイメージはまったく想像力の産物です。月夜に池の水鳥が水の面につっこんだくちばしを上げてそれを振ると、水滴が散る。その露の一つ一つに月の影が映る。露はごく小さいし、その小さいものの命はまさに刹那（せつな）の間というべきだろう。それほどこの世というか、人生というか、それは、はかなく短い。しかし、はかなく短いながら、それぞれの露に永遠の真如の月は映っている。そこに、つまり永遠性と時間性の一体のあり方が読みこまれているわけね。人生をそうみているわけだな。相対のこの世とは別に、絶対永遠のあの世があって、死んだら、あの世に行けるなんていうようなことはないわけだ。地獄といい、極楽というのも、あの世のことではないんであって、その生きてる今のことなんだな。別にあるんじゃない。このことが、私はおそらくすべての宗教家の最後の認識ではないのだろうかと思う。地獄、極楽とか、パラダイスとかいうけど、死んでから行くというような問題ではないんであって、私のこの世にたいするあり方がすなわち地獄であり、極楽なんだな。私はそう思っています。しかし、この世とあの世をはじめから無媒介に一つだというのも、まちがいなので、一応、相対と絶対、時間と永遠を別のものとしたうえで、なお両者の同一性をつかむこと、これが大切なことだと思う。つまり無常が常なんだ。

たしか源実朝の歌だったと覚えているが、

神といい仏というも世の中の
人の心のほかのものかは

というのがある。まさにフォイエルバッハなんだが、キリスト者のいう「神は愛なり」というのも、実にみごとな把握だと思うね。

話はとぶが、幸福でもそうなんで、幸と不幸が別々にあるのではなく、あるのはつねに両者の矛盾的一体でしょう。完全な幸福、完璧な自由なんていうのは、人間にとってはないわけですね。もし神というのがあるなら、そういう神は何者をも愛する必要はない。全知全能の神にとってはもうすでにすべては自分のものであり、自分自身であるのだから。だから愛ということはありえないですよ、自分にとっての他者が

あるから愛がありうるんでね、だから、神にとって愛ということはないし、自由ということも無意味ですね。もともと絶対的に自由なんだから。不自由と相即しなければ自由ということはありえない。だから幸か不幸かという分け方は形式論理的なんだね。自分は幸か不幸かみたいな反省の仕方、そういう自覚の仕方というのは形式論理学の思惟だね。幸と不幸との矛盾・緊張をどう揚棄しようとしているかという姿勢が問題なんじゃないかな。

島田　先生が宗教家たちの考え方についていわれたことは、わかる気がします。親鸞の「往生」ということは、ぼくもまじめに考えたことがあるんですが、複雑な問題はありますけど、一言でいったら、幸福になることなんですね、この世で。はじめ中身をよく知らなかったときには、往生するというのは死んであの世へ行くことなんだというふうに思ってましたけれども、それではこの世の人びとの信仰にならないんですね。だから絶対他力の信仰で、一向一揆だとかすごいエネルギーもでるんだなと思いました。

真下　私は老人会なんかで話をするときには、よく地獄・極楽のことを出すんだ。それがこの世であることを。たぶん、わかってはもらえないと思うけどね、やっぱり。しかし、うなずいてもらえる部分もあるように思う。そういうことをいっていると、やっぱりなんとなく関心があるから聞いているんだ、ともかく。老人の若々しい生き方はいかにあるべきかなんていうことを問題にしても大して関心がないらしい人が多いように思う。老人にとっては何といっても病いと死のことが気がかりなんだね。だから、長生きすることとか、死ぬこととか、そういうことに時間をとってね、死んでから地獄や極楽に行くというようなそんなことは私はないと思うけど、というような、少し酷な感じはするけれど、関心はもってもらえるな、そういう話をすると。「あの世」ということをわざわざいうのは、この世というものを一重に考えてはいかんということ、ちがった世界がこの世にあること、を知らせるためであって、そこまではよいとして、問題はこの区別されたものの同一性をつかむところにある。これが非常にむずかしいんですというようなこと、それを話すんです。この世を一重に考えたらね、感覚を楽しませるというようなことしかでてこないよ、幸福論は。低い次元の、そのときそのとき楽しんでいればいいみたいなね、その楽しみも精神的ではなくて、感性的な。

島田　先生がむかしから、唯物論における「超越」の問題ということをおっしゃってたのは、その二重にして統一するということなんですね。

真下　「あの世から、もしも迎えがきたならば、九九までは留守と答えよ」、追いかえせというわけね。ぼくが話しに行った老人ホームの入口にかかっていたポスターの文句だ。

島田　いいことですね、それは。

3　青春と死と生と

真下　やっぱり長寿をたたえてるんですねえ。いくら身体の調子がつらくても生きておれ、という。私もそう思うな。生きていること自体が、やっぱり値打ちがあるし、長寿はすばらしいことだね。といって、早く亡くなったから簡単に不幸とのみはいえないような気もするしね。

ぼくの友人でね、外面的にみたら不幸の最たる奴が二人いた。一人は中学からずっと一緒で、大学も一緒で、彼は英文学者にでもなっておれば、すばらしい業績をあげたにちがいない男だけどね。お母さんは未亡人で、お父さんは不幸にして若い年に亡くなったんです、四〇代ぐらいのところで。当時、大正のはじめ、或る大きな銀行の社員でね、イギリスに留学していたんだ、エリートですよ。それが、第一次大戦が始まって、アメリカ経由で帰国の途中、乗船していたルシタニヤ号という大きな客船がアイルランド沖でドイツ潜水艦の無差別攻撃によって沈められた。これは、くわしい世界史の本なんかには載っているはずで、それで亡くしたんですよ。そして残されたのはお母さん、若いきれいなお母さんと二人の妹。お母さんは三人の子の成長をたのしみにがんばってこられたんだ。私は彼と中学も高等学校も一緒なうえに、家がすぐそばで非常に親しくしてたんです。大学時代、彼はよく嘆いていた、ほんとうは文学部に行きたかったのだけど、家の事情があるから無理なんだと。それで京都の法学部へ行ったんです。非常によくできて、在学中に当時の高等文官試験に受かり、卒業と同時に大蔵省に勤めた。ちゃきちゃきのエリート官僚の卵だ。勤めて東京に移り、最初の研修をすましたあたりで病気になったわけだ。四月に卒業して、五月に病気し、そして京都に戻ってきて八月の末に亡くなったんです。私は見舞いに行ったりしているので最期はよく覚えているけど、ものがいえないわけね。喉頭ガンか何かじゃないですか。大きな、表情たっぷりの眼でこちらが見られると、胸が痛かった。残されたお母さんのことを思うと、私はやりきれなかった。二人の妹さんは京都で健在で、いつか私が彼のことをNHKでしゃべったのを、妹さんが聞きつけてね、私に連絡してくれた。彼の場合、まさにこれからというところでしょう。さまざまな犠牲を自分に強いて、やむをえず法学部に行き、任官してすぐ死んだ。実に不幸の最たるものだ。

もう一人もやっぱり私の中学の同級生。彼は四年修了で一高に行き、大学は京都の哲学科、そこでまた私と一緒になった。当時の京都市長の息子だ。京都市長になる前が京大の法学部の教授だった。哲学科へ入ってすぐ、結核のため病院で死んだ。この二人だ。どういうわけか、この二人のことが私にはとりわけ不幸のシンボルのようにいつも映るんだ。

ところで、ずっと若いころの私の親友は妙に、みな若くし

て死んでるんだ。一人や二人じゃないんだな。小学校の親友は三人とも終戦前後に死んでるし……、私は親友を殺すタチかなあと思ったりしてね。その分、私は引きうけて長生きしなければと思っている。

しかし、こういうことはどうも年よりの感想だねえ。そういう感じがするなあ。死ということと、不幸とか幸福とかいうことが、つい一緒に頭に浮かびがちなのは。

島田　年よりの感想といわれましたけれど、第二次大戦が終わった直後には、戦争をくぐって死を見つめたうえでの幸福論というのが青年たちにとってもとめられた時期だったのですね。ちょうど先生の『幸福論』という題名の文庫本が出たのも、その時期の最後だったと思います。それまでに書かれたのをまとめられて。

真下　そうです。

島田　ぼくが大学を出た年に出版されたと思います。

真下　若者の集会でも、幸福というのは分科会の欠かせないテーマでしたね。

島田　そうなんですね。当時はしかし、死の問題というのは、直接の戦争体験があって、戦後の焼跡のなかでだれがみてもわかるほどの生存にかかわる貧困があって、そういう状況でしたでしょう。今は、国際的な規模でいえば死の問題というのは、核戦争の危機や第三世界の飢えというかたちで出されていますが、他方、日本のなかでの市民社会のそれなりの成熟ということもありますし、それから社会科学的に新しい貧困の様相ということは議論ができると思いますけれども、それにしても、西側の世界二番目の経済大国ということで、普通の国民の暮らしの様相というのは、日本では街を歩いていて富と貧困とがだれの眼にも歴然とわかるというふうなあり方でない程度には、人並みに暮らせてるとたいてい思ってるわけですね。ぼくは中流意識というのは、ともかく私も人並みなんだという意識だと思っています。人並みの暮らしができてるというふうに多くの人が思っている、その人並みの幅というのはたいへんな幅ですけれどもね。

そういうなかでもういっぺん幸福が問われてくるとき、いまの若い人たちが幸福論という形で問題にするかどうかちょっとわからないところがあるんですけれど、いまの若い人たちが少なくとも感じている問題が、一回かぎりの有限な生命をどう生きるかということであるのはたしかなように思います。『なんとなく　クリスタル』といった消費生活礼讃だけではないですね。それは『銀河鉄道９９９』という作品が、原作の漫画でも、テレビでも、アニメーション映画でも、若い人たちのあいだでたいへんな人気であることからもわかります。

最近、『連合艦隊』というような戦争映画が観客を集めているということもありますが、同時に『男はつらいよ』もひきつづき国民に愛されていますし、『さよなら銀河鉄道９９

9』を見にいったら、立ち見席どころか通路まで満員で、ぼくも通路に腰をおろして見たほどでした。小学生から大学の学生まで、それに三〇代の人たちはもうアニメ世代ですから、おとなもつめかけているんです。これは『宇宙戦艦ヤマト』といった宇宙戦争ものとも性格がちがうんです。

テーマになっているのは、部品をとりかえたりカプセルを飲んだりしたら永遠に生きられる機械化人の支配から自由になろうとする生身の人間のたたかいなんです。幼いとき雪の日に機械化人の人間狩りでお母さんが殺されて、浮浪児みたいに生きてきた鉄郎という庶民の少年が主人公なんですが、彼はメーテルというお母さんに面影の似た女性にみちびかれて、銀河鉄道999に乗って、宇宙を支配する機械化人の王国をめざして旅だつんですね。この列車は旧式の汽笛を鳴らして走る汽車の姿をしていますが、少年の目に胸の中をよぎる汽車という設定です。メーテルは永遠に女性的なるものみたいな感じです。限りある命に希望をかけた若者の旅だち、というテーマをSF時代のメルヘンとして描いたものですね。

戦闘の場面もあるんですが、機械化人のほうは画一的な制服を着たロボットのような軍隊ですけれど、それとたたかっているのは、それぞれにとりどりの個性的な市民の服装をした生身の人間のパルチザン部隊なんです。ぼくにはスペイン市民戦争のときの市民兵のパルチザン部隊みたいに見えます。結局、最後には、機械化人の王国は崩壊して生身の人間である鉄郎の側が勝つんですが、いろんな場面で語られるメッセージは、この作品のどんなところがいまの受験体制をくぐっている若者たちの心にふれるのかをよく物語っているんです。

たとえば、機械化人は、限りある命など虚しいものだというんですが、鉄郎をはげます白髪の老パルチザンは、若いというのはいいものだ、どんな小さな夢でも希望でも、それに自分のすべてを賭けて生きられる、一つだけ俺と約束しろ、けっして死ぬなよ、というようなことをいいます。そして身をもって鉄郎の活路を切りひらきますが、それには父親のイメージがあるんです。また、鉄郎が機械化人に殺された友人の死を悲しんでいるのを機械化人の女の子がおかしがると、メーテルがいいます。男の子が友だちのために涙を流すのは恥ずかしくない、あなたのために泣いてくれる友だちがあなたにはいるの、と。友情の讃歌ですね。また、機械化人になって永遠に生きるのではなくて、若者は父親をのりこえて未来をつくる、親から子へ、子からその子へ、それがほんとうの永遠の命なんだ、というメッセージもあります。最後に、鉄郎は大地にパルチザンたちの血が流された地球へ帰っていくのですが、そして……少年はおとなになる、というラストを見ていると、ぼくはジーンと感動します。若者の自立へのみごとなはげましなんです。

ぼくみたいな年になっても見ていて楽しいんですから、若

者が見たら印象が深くて忘れないんじゃないかと思います。考えてみると、作品が語りかけてくるメッセージは、ぼくの若い日にいろんな本から語りかけられたこととそうちがいません。ジャンルがちがっているだけです。

つい夢中になってしゃべっちゃいましたが、ぼくはこの作品はとても好きなんです。ぼくらの世代の若かったころは、ゲーテやロマン・ロランの教養小説を読んだものでしたが、原作で鉄郎が宇宙のいろんな星をめぐって成長していくのを見ていると、いまの時代にその代りになっているように思えます。活字文化とか映像文化とかいうけれども、思いのほか若い日に考えることというのはちがわないのではないかという気もします。愛と死とか、自由とか。ただ、青年のときに、限りある命を賭けて今を生きるというのと、自分の死を自覚的に問題にするのとは、やはりちがいますね。若い日には、普通はまだ時間がたっぷりあるように思っていますから。ぼくなども自分の生命が有限であることを心にかけるようになったのは、どうやら五〇代にふみこんでからです。

真下　まだ五〇代、六〇代では、一般的にはそういう問題はでてこないのじゃないか、今は。やっぱり七〇ぐらいになって、病気などをしてやっとそういう問題がでるんじゃないですか。

島田　そうかもしれません。いつぞや、先生から、島田君、哲学者は六〇代が大事ですよといわれたときは、まだもう少しちゃんと勉強しなくてはと思ったりしました。

真下　少なくとも私の場合は七〇の声をきく前後からでした。いつも身体に感じつづけている痛み、不如意、そんなものがあるから、自覚的たらざるをえないし、平均寿命のあたりだから友人や知人がどんどん欠けていく。やっぱり死の自覚というものには、自分のもっている病気がからんでいる。私の場合をいわせてもらえば、医者から不治といわれている慢性胃炎と、今のところ原因不明の大胸筋の緊張感で、いつも寝ているわけではなくても変に苦しいもんだね。どこが悪くても、みな同じように苦しいんだ。この悩みさえなければと思うんだね。まったく健康な人でも年をとってくると、身体がつらくなってくるものと思える。

去年春に九五歳で亡くなられた天野貞祐先生が、亡くなる二、三年前に私に、「八〇を越してからは、毎日、生きるのが急な坂を登っているように、きついもんだよ」といわれたことがあるが、先生にはこれという病気はなかったのに、そんなものかなあと思ったものです。病気でもあれば、なおさらでしょう。外からみて元気そうでも、老人もまた身障者なんだよ。目にみえない身障者……。

島田　先生は座ってお話になっているときには、お元気でわからないですけれどね。

真下　私は自分では、「高齢者」といわれると、何かまだ違和感があるが、高齢者は一般的に、そういう人が多いんじ

ゃないかなあ。

島田　そうだと思いますよ。だから国際高齢者年がいるんですね。

真下　老いの身の哀れを感じますよ。「老いの身の哀れを誰に語らまし」という良寛の歌があるね。

島田　そういうとき、こういうことはどうなんでしょうか。つまり、今日という日を大事に生きるというのと、生き急ぎしないようにしようというのと、さっきの二重性みたいなことですけれども、若いときでもそういう問題はありますし、先生の年齢になられてもそれはあるんじゃないでしょうか。ぼくはなるほどと思っているのですが、先生は岩波全集版の『ヘーゲル小論理学』の改訳をなさっていますね、それで、ちっとも焦られないでしょう。訳稿の見直しを早く仕上げて出版しておこうというふうにあんまり思われないで、悠悠とマイ・ペースでなさっているでしょう。

真下　ここしばらくは、とにかく身体の具合を少しでもよくすることに専念しているので、放ってあるんだ。いや死んだら、まただれかが継いでくれると思ってますからね。訳稿を見直ししているのだが、その三分の一は終わったしね。それに万一ここで私はかりに手を放しても、あとはまただれかがずっとやってくれると思ってるしね。

島田　生きているあいだにこれだけのことを、なんて思いつめ方をするのは、あんまりよくないんでしょうね。

真下　私はあまりそんなことは思わないねえ。これがすんだら、そのあとにまだ『全集』第一三巻の改訳が待っている、哲学史のほうね。たくさんあるんだ、仕事は。ほかにも自由にやりたい仕事がいっぱいある。

島田　一日一日を大事に生きるということと、それから生き急ぐことはないよということ、そんな均衡がとれることを成熟というのか、あるいはむしろそれは若さなのかなあ、この場合も、やっぱり弁証法なんでしょうかね。

真下　ここしばらく仕事を休んでいるのは、集中して机に向かっていると、胃や胸がいっそうつらくなっていけないという身体へのいたわりからで、単純な理由ですよ。

島田　晩年の政治家なんかでも、企業のトップでも同じかもしれないんですけれど、たいへんまちがうことがあるのは、私の眼の黒いうちにという考え方をしだすと、一種の思考の動脈硬化になるんですね。歴史の展開というのを非常に主観的に自分の寿命に合わせて考えますからね。ぼくは晩年の毛沢東みたいな人のことを考えてみても、そんな老害のようなこともあったんじゃないのかなと思ったりします。

ところで、話は少しとびますが、核兵器問題で勉強しなければいけないとぼくが思うのは、ともかくヒロシマ・ナガサキがあってから現在まで、いつでも危機がありながら、それを引きのばしたといってもいいし、阻止してきたといってもいいけれど、その後、現実に使用させなかった力ですね。危

機はたえず増大しつづけたけれども、事実の問題としてそれをチェックしつづけてきた。そしてたしかに国際政治の問題として分析をすれば、いくつかの諸ファクターのアンサンブルがそれを阻止してきたので、けっして核兵器を使用できる条件を自分でもっている人たちの理性というふうなことであるはずはないし、よってたかって手をおさえてきたんだと思うんですけれど、そのおさえてきた力の増大に賭けるほかに生きる道はないと思います。

普通にあたりまえに生きている人、というのは、いわゆる情勢分析や政治理論、あるいは人びとに自分が切実に思っていることをアピールすることが自分の歴史的責任だと思っているわけではない人という意味なんですが、そういう人たちというのは、ぼくもそうですが、核兵器問題の専門家ではありませんから、危険の現実的可能性が一度でも現実性に転化してしまったら事だということの認識はありますが、しかし他方、日々に思いわずらっているのは、今日生きることと明日も生きることとの間のことです。それぞれの仕方で、核兵器の廃絶とか、身につまされる被爆者の人たちとの連帯とかの課題に参加しますが、三六五日二四時間そのことを考えてるわけではないですね。それで、恒常的な危機感だけで人間というのは生きられるだろうかと思うのです。ですから、核問題を生活を考える視点において今日を生きていることを考えると、今日という日を生きていることの大事さ、重さみたいなことがいっそう深く考えられるし、板子一枚下は地獄でも、その板子の上に乗っかっていられるときには、そこでどう生きるかということがやはり問題だという二重性を一つにむすんで考えたい。それは、平和に生きるということの中身として楽しく生きる、生きることを楽しむ力をもつことだと思っています。そうでないと、生存の意欲やよろこびがでてきませんね。

4　哲学の課題としての幸福論

島田　最後にうかがいたいのですが、哲学の課題としての幸福論というのをどういうようにお考えでしょうか。せんじつめていえば、日常の生活の領域から歴史の創造まで、自分自身になって自由に生きられるのが現実に幸福であることなんだとぼくは思っています。それは不自由をのりこえる実践にともなうことですが。

真下　せんじつめて結論的にいうなら、私もそれにたいして異存はない。ところで今、問題はそれが幸福というものであることを哲学的に基礎づけるところにあると思うんです。私はよく前から思っているのだが、俗に見られるいわゆる幸福論なるものの多くは幸福の心理、幸福感についての心理学の範囲に属するものであって、幸福の哲学というのはあまり見られないということです。

幸福というのはもちろん心理と無関係どころではなく、一つの満足感として、主観的なものとして、あるのでもなければならないが、しかし幸福イコール幸福感、満足感というだけならば、それは個人的主観主義におちいって、「自分が幸福と思えば、それが幸福」なんだということになってしまい、普遍的、内容的な基準が欠けてしまうことになる。幸福の心理学というだけでなく、哲学というからにはそこに何か普遍的な、サブスタンシャル（実質的）な、核とでもいえるものが明らかにされなければならない。かといって、ゲジンヌンク（心のもち方）抜きで、外的な諸条件だけで幸福を論じることもできない。金や地位や権力や名声があることが幸福だなどというあほうなこともないからね。

そういう意味で私は、幸福というのは何よりも本質的にエクジステンシャル（実存的）な、もっというならプラクティッシュ（実践的）な概念でなければならないと思う。

ところで幸福の反対物としての不幸、この不幸というのは、一般的にいって、否定されていること、拒まれていること、とらわれていること、限られていることだとすれば、人間個人にとっても人間一般にとっても否定的なもの、概していえばエンデ（Ende）、限りはそれこそ限りなくある。そもそも人間が直接には個体としてでしか存在しえないことからしても、そこからくるまさにさまざまな有限性があるし、生きものとしてのさまざまな障害、病気、挫折等々も付きものです。それどころか生きものは死ぬものです。西欧の伝統的な表現で人間のことをザ・モータル（mortal）とか、デア・シュテルブリッヘ（Sterbliche）とかいうのは、そういう意味で、人間というものについてのもっともラディカルな規定だと私は思う。

ところで、個人としての個人にとっても、人間一般にとっても、絶対的なエンデである死をもふくめて、人間存在をネガティーフに規定しているそれこそ無数のエンデン、エントリヒカイテン（有限性）をいろいろな痛みの仕方で自覚することを通して、それらを越えたいという志向、無限性への願いがこれまた人間には付きものです。エンデの克服、それは実は自由の問題なんですね。そういう点からみると、幸福というのは、一般的にいって、そういう自由のゲヌース（享受）のことだといってしまうこともできるわけです。だから、それをエンジョイする力がないものには、幸福も不幸もないわけです。ところで、エンデはそれの具体的なあり方においては人間にとって無数にある。それらのエンデンの存在と意識を一般に不幸といい、それらの不幸の克服一般を幸福というなら、それこそトルストイが家庭のあり方についていったように……

島田　幸福な家庭というのはどれも似たりよったりだが、不幸な家庭というのはそれぞれにちがっているという、『アンナ・カレーニナ』のあれですね。

真下　有限性を越えるという努力、それを自覚的に人間がやるから、人間にとってはじめて幸福というふうな内実があるんじゃないかな。結局、人間というのは、いったい何をいちばん欲しがっているのかというと、それは私にいわせてもらうなら、何といっても自由というものであって、さっきもいったようにそれのエンジョイメントが幸福というものであるならば、幸福論は、つまりは自由とは何かという問題にほかならないことになる。ところで自由とはこの面からいえば、つまり否定的な面からすれば、もろもろのエンデの否定、克服ということであって、否定するもの、制限するものとしての他のもの（Das Andere）の揚棄と、そこに生じることになる、より高い次元での、他のものとの同一化といえるのではないだろうか。

ところで突然、妙な人をもちだすようだが、あのフリードリヒ・ニーチェね、彼は幸福というものを蔑視した点でかなり特徴的な人だ。彼にいわせると、幸福を願うような心情は奴隷のそれなんで、幸福論が支配的であるなどというのは時代と人間の頽廃の一つの兆候なんだ、幸福は人生の目的などではなくて、かえってたんなる偶然的な付随物にすぎない、いわば刺身のツマみたいなもんだということになるんだが、それでもニーチェの諦念のうちには根本のところにアモール・ファティ（運命の愛）というのがあって、そこに彼の最後の幸福というか、浄福というか、救いというか、そういうものがある。彼の有名な文句に、

「これが人生だったのか、
　よし、さらば今一度」

とか、あるいは

「過ぎ去ったことどもを救い、
　あらゆる『であった』を、
　『それを私は欲したのだ』に転じること、
　――これこそが私には救いというものなのだ」

などというのがあるが、それは自分にとっての他のものを、押しつけられてきたもの、課せられたもの、与えられたものとみるから不自由と感じ、不幸と思うのであって、そうではなくて、それを自己自身の存在、自己自身の定立とみること、つまり他者において自己をもつことによって自由をえようということにほかならない。

そうだとすれば、この諦念も必然性と自由との同一性の問題にかかわっているわけで、直観的なやり方と論理展開的なやり方を別にすれば、そのかぎりではそれはヘーゲル的意味でのベグライフェン（Begreifen）、あるいは概念的思弁の立場と変わらないことになるのではないか。ヘーゲルは「概念

的把握そのものはそれだけで必然性の力であるとともに現実的な自由である」といっている。そしてこの同じヘーゲルの場合、こうして自由になること、この解放（Befreiung）をエンジョイすることがまさに至上の幸福、浄福ということになる。しかしこれは何もヘーゲルに限ったことではないので、スピノーザその他の場合でもそうだし、古来の多くの宗教家の場合でも本質的に同じだと思うのだが。

島田　幸福論が自由論の展開の延長線上にあって、哲学の核心的な問題だということは理解できますが、そのことと愛という問題とはどんな関連にあるでしょうか。

真下　そのことなんだが、さきにあげたヘーゲルが「この解放はゲヌース（エンジョイメント）として浄福である」といっているところ（Edition Suhrkamp, Werke 8, S. 306）で、またこうもいっている、この解放は「感情としては愛である」と。この解放を和らぎ（Versöhnung）といってよいのだろうが、この意味のことはヘーゲルは愛についていたるところで述べていて、たとえば「総じて愛とはある他者と私との一体性の意識なのであって、だから私は私だけで孤立しているのではなくて、私は私の自己意識をただ私の対自在の揚棄としてのみ獲得する」とか、「愛の感情においては個人の我執は否定され、したがって個的な形態は滅んで、保たれえない」というふうにもいっている。愛の幸福は解放のよろこびなのであって、そうだとすれば、自由と愛と幸福は本質的にいって同じものになると思う。

ところで、自由にしても有限の限を無限にむけて揚棄するいとなみだと思うのだが、ヘーゲルの場合にしても他の多くの哲学的観念論者の場合と同じように、そのいとなみは終始、直観によってでなければ、いわゆる思弁によって遂行され完成されるのが普通のようである。もちろん、ことに仏教やキリスト教のような宗教においては有限からの解放とそこにある愛は、たんなる解脱としての悟りや、愛の感情として終わるだけでなく、人間的同胞としての一体化、平等化の実践、つまり仏教でならいわゆる大慈大悲の行として実らずにはいないと思うのだし、事実またそこのところに、無神論者と宗教者とがいっそう効果的に対話し協力することができる堅固な共同の基盤があると思うんだ。

たしか『中庸』だったと思うが、あのなかにある有名な「誠者天之道也、誠之者人之道也」（誠は天の道なり、これを誠にするは人の道なり）ということば、これはまこと、ほんとうのこと、真理はただ知られるだけではまだ抽象的であって、十分に真理ではなく、それは人間の実践においてはじめてほんとうに真理となるのだ、ということを意味すると私は思うのだが、そうだとすれば、やはりマルクスもいうように私たちは思弁と解釈の立場を貫いてプラクシスの場に出なければならないのではなかろうか。そのことでまた逆に思弁の内容そのものも訂正され深められることになる。

そういうわけで、一定の時代と社会において具体的に課せられているさまざまな有限性、制約、制限を揚棄しようとする実践、つまり解放の運動にあずかること、これが真の意味での自由論の真理となってくる。かつてマルクスが、もう一二〇年ほども前のことになるが、娘のイェニーに「あなたにとって幸福とは？」ときかれて、「たたかうこと」、「あなたにとって不幸は？」ときかれて、「屈従すること」と彼女の『信条告白帖』に書きこんでいるそうだが、ここにこそ私は、若い二七歳のマルクスがあの『フォイエルバッハにかんするテーゼ』を結んだ「肝心なのはそれを変えること」といったことばのまったく整合的な自由論的、幸福論的帰結があるように思う。人間をゆがめ、しいたげている諸条件、それらの制限や圧迫に屈従することが真の意味での不幸というものであるし、これとは反対に、そうしたものを克服して人間の解放のためにたたかうことが真の幸福、換言すれば幸福の真理であることをいっているわけで、これを現代という時代に即してもっと具体的にいうなら、平和と民主主義のためにたたかうことなんだ。哲学的幸福論の究極のことばはこれに尽きるように私には思われる。

島田　久しぶりで先生の思想のエッセンスの講義をうかがっている思いでした。いまのお話でむすびたいと思います。ありがとうございました。

（一九八一・八、名古屋にて）

（ました　しんいち　名古屋哲学研究会・哲学）
（しまだ　ゆたか　日本福祉大学・哲学）

汐文社

日本唯物論史

笠井　忠著　日本思想史を唯物論と観念論との闘いの過程としてとらえなおしながら、とりわけ江戸時代以前の日本思想史のなかの唯物論的伝統を明らかにした本書は、未だ研究しつくされていない日本哲学史に与えた里程標である。

B6判／一二〇〇円

森　宏一著　激動し複雑化する現代社会の中で、正しい人生観・世界観を求めつつ、未来を模索する青年たちの様々な疑問に応えながら、その解決の道を探る。日本の代表的唯物論者が、青年労働者におくるマルクス主義哲学の入門書。

はたらくものの哲学入門

B6判／九〇〇円

本誌6号より誌面が変わります
ご意見・ご投稿をお寄せ下さい

「読者のこえ」欄

読者のみなさまの交流の場として、また誌面のいっそうの充実をはかるために、みなさまがふるってご投稿くださるよう、お願いいたします。

＊投稿規定

◇二百字詰原稿用紙三枚以内。

◇住所・氏名・年齢・職業を明記してください。なお、匿名希望のかたは、その旨をお書きそえください。

◇採用のさいは図書券をお送りします。

◇原稿は返却いたしませんのでご承知おきください。

「雑録ノート」欄

各地の自主的な研究活動（哲学研究、思想史研究、社会科学研究、など）の状況、公開講座などの催し物の計画、その他を紹介していく予定です。各地で研究活動・文化活動を進めておられる読者のみなさまがふるってご投稿くださるよう、お願いいたします。

＊二百字詰原稿用紙六枚前後。

＊団体名・連絡先（責任者名および住所など）を明記してください。

唯物論研究●バックナンバー

創刊号
特集　現代日本の反動化と思想の問題

第二号
特集　民主主義

第三号
特集　現代の感性と理性

第四号
特集　世界史の現段階

●特集　人間の幸福とはなにか●

現代における幸福論の歴史的性格について

高田　求

要旨

二つの原理的確認、一つの歴史的考察の上に立って、現代における幸福論の歴史的性格と課題について考えたい。

「二つの原理的確認」とは、つぎのとおりである――

(1)幸福というものは一つの完結した状態としてではなく、一つの動的な過程として、すなわち不幸にたいするたたかいのなかにあるものとして、とらえられるべきものであるということ。

(2)幸福論は、不幸についての自覚を第一の前提とし、さらにそれを克服する力・手段・方法・方向についての一定の認識とともにはじめて成立するということ。

「一つの歴史的考察」とは、メダルの表裏をなすつぎの二点をふくむ――

(1)過去の歴史的時代における幸福論は、それが現実の不幸を全面的に問題とするかぎり、幻想的・観念的な形態をとらざるをえなかったということ。それは、それを克服しうる現実の力・条件が歴史的に存在しえなかったことによる。

(2)これにたいし、現実的な性格をもった幸福論は、事実上

その視野に入れる不幸の範囲を限り、少数の「えらばれた人」の幸福論とならざるをえなかったということ。

以上をふまえるとき、現代における幸福の問題の歴史的特徴は、つぎの二点に見いだされるであろう。

(1)現代における不幸の自覚が、その内容においてまさに全面的なかたちをとってきているということ。

(2)それを解決するリアリスティックな手段・方向こそが問われているということ。

その上に立って、それは現代という時代のどのような歴史的性格を反映しているのか、そこから帰結される現代の歴史的課題は何か、ということについて考えてみたい。

原理的確認（1）
――幸福の概念について――

「幸福とは幸福を問題にしない時をいう」――この芥川龍之介のことばは、芥川の他のおおくの警句と同様、半面の真理をふくみ、また半面の真理をしかふくまない、と思う。

腹いっぱいであるときは、人は食べることを問題にしない。餓えの意識、空腹の自覚においてのみ、人は食べることを問題にする。人が幸福を問題にするのも、不幸の自覚と一体のものである。このことに目をむけたものとしてのかぎり、芥川のことばは真理をふくんでいるだろう。しかし、それが半面の真理でしかないのは、餓えの意識、空腹の自覚が健康な食欲と一体のものであることが、そこでは視野の外におかれていることによる。

もちろん、はなはだしい飢餓の状態が慢性化して食欲もなくなる、という場合もあろう。同様に、幸福を問題にする力さえでてこない、はなはだしい不幸の状態というのもあろう。だがこのことは、芥川のことばの真理性の比重を少しでもますものではない。なぜなら芥川のことばにしたがえば、こうした不幸の極の状態と幸福との区別がつかなくなるのだから。

とすれば、むしろ主語をおきかえて、「不幸とは幸福を問題にしない時をいう」とした方が、より多くの真理性をふくみうるでもあろう。すなわちそれは、食べる気力さえも失せたひどい慢性飢餓の状態と、食物を見るのもいやなほどに飽食した状態とをともに包含しうるのだから。

芥川の幸福論の最大の問題点は、それが幸福というものを事実上、たとえていえば満腹の状態のような、一種の完結した状態としてとらえていることにある。そしてそれが、幸福についての常識的な観念でもあるらしい。つぎの二つの国語辞典の説明は、そのことを示している。

幸福　みちたりた状態にあって、しあわせだと感ずること。（『広辞苑』）

幸福　現在の環境に十分満足できて、あえてそれ以上を望もうという気持を起こさないこと。また、その状態。（三省堂『新明解国語辞典』）

しかし、芥川についていえば、彼のこうした幸福観は彼における生命力の衰弱の表現であったにちがいない。やがて自殺にいたりつく芥川の人生の軌跡がそのことを物語っているように私は思う。

ゲーテがファウストに托してえがこうとしたのは、まさにこれとは正反対の幸福観であった。

もしおれが安楽椅子におちついてしまったら
即座におれは犬にでも食われろ。
もう申し分ない、このままでいたいと
もしおれがいう瞬間があったら、
おれをくさりでしばりあげるがいい。
おれは文句なしにほろびよう。
停止したとき、おれは奴隷だ。

こうした幸福観はまたレッシングのものでもあった。

かりにもし、神が、右手にはあらゆる真理を、左手にはただひたすらに真理のみを求めつづけてやまぬ探究心をかくしもち、しかも後者にはどこまでいっても迷いあやまりがつきものだという条件つきで、どちらをとるかと私に尋ねたら、私は神の左手にとびついていうだろう、「こちらを私に！　たんなる真理はただ神にのみふさわし」と。

これが弁証法の精神そのものでもあるだろう。レッシングからゲーテにいたるドイツ古典劇文学の展開過程は、カントからヘーゲルにいたるドイツ古典哲学の展開過程とぴったり重なっていた。

幸福とは、このように動的な過程としてとらえられるべきものである。そしてそのためには、何よりもまず不幸とのたたかいのなかにあるものとしてそれをとらえねばならない。——このことを私は、以下の考察の原点にすえたいと思う。

原理的確認（2）
——幸福論の条件——

幸福というものが問題になる第一の前提条件が不幸の自覚にあるということ、これはすでにふれたとおりであるが、このことは、不幸として自覚されているものの内容によって幸福あるいは幸福観の内容自体が規定される、ということをもふくんでいる。

たとえば、幸福に関するつぎの二つの言明の鋭い対照的な

性格は自明である。そしてそのちがいが、何を不幸として意識するかのちがいによることもまた自明であろう。

(1)世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はありえない。（宮沢賢治「農民芸術概論綱要」）

(2)しあわせ――しわよせのこと。一部の人のしあわせのために、他の大多数に不幸をしわよせすること。（郡司利男『国語笑字典』）

あるいはまた、つぎの三つの幸福の内容上のちがい、およびそのちがいが何にもとづくものであるかということも自明であろう。

(1)わが子の不幸を問題にもしない母親の幸福。

(2)わが子の不幸を問題にするが、よその子の不幸は眼中にない母親の幸福。

(3)よその子の不幸の上にわが子の幸福がなりたつとすれば、それをわが子の不幸として、したがってまた自分自身の不幸として意識する母親にとっての幸福。

『経済学・哲学草稿』のマルクスならば、「どれほどまで人間が類的存在として、人間として自己自身となっており、また自己自身を把握しているか」「どれほどまで人間がそのもっとも個人的な現存在において同時に共同的存在となっているか」という基準でこれを論じたであろう。

幸福の問題が不幸の自覚から出発するということの含意については、さしあたって以上である。

しかし、不幸についての自覚だけでは、幸福を問題にする条件として十分ではない。それだけでは即自的な幸福論でしかありえない。対自的な幸福論となるためには、自覚された不幸を克服する力・手段・方法・方向についての何らかの認識が不可欠である。それなしには不幸にたいするたたかいを遂行することはできないであろうから。そして、それなしには不幸の意識に足ぶみするにとどまり、ついには不幸について意識する力をも失うにいたるであろうから。

認識には幻想的・観念的な認識もあれば、リアルな認識もある。いま問題になっている認識についても同様である。不幸として自覚されたものを克服する力・手段・方法・方向についての認識が幻想的ないし観念的な場合には、その幸福論は幻想的もしくは観念的な性格をおびる。この場合「幻想的」というのと「観念的」というのとはイコールではない。そのちがいについては、あとでふれる。

これにたいして、それらの認識がリアルなものである場合には、リアリスティックな幸福論となるであろう。

以上が第二の原理的な確認事項である。

歴史的考察（1）
――「原始キリスト教」の場合――

「幻想的な幸福論」の典型として私の念頭にあるのは、原始キリスト教の場合である。

ここに「原始キリスト教」というのは、ふつうにいわれるそれではない。すなわち、イエスの死後に形成された初期教団の信仰のことではない。生前のイエス自身の言動を中心として、そのまわりにあつまった人びとによって共有された精神的雰囲気をさしている。もちろん、福音書のなかに伝えられたかたちにおいては、それはすでに伝承の厚い壁のなかにぬりこめられ、初期諸教団独自の信仰による変形をこうむっているけれども、今日までにつみ重ねられてきた内外の研究は、その原型をある程度まで推察することを私たちに可能にしている。

そういう意味での「原始キリスト教」を「幻想的な幸福論」として私が特徴づけるのは、それが問題にした不幸の性格が幻想的であったというのではない。反対に、それが問題にした不幸はきわめてリアルな、具体的なものであり、しかも全面的なものであった。

きわめて古い伝承にぞくするものとして諸家が一致して認めるイエスのことばに、つぎのようなのがある。

「盲人は見、足萎えは歩み、癩病人は潔められ、聾者は聞き、死人は甦えらせられ、貧しきものは福音を聞かせらる。おおよそ我につまづかぬものは幸なり」（マタイ伝一一・五～六、ルカ伝七・二二～二三）

これが直接イエスその人に帰せられるかどうかは論の別れるところであるが、それはいずれにせよ、これがここでいう「原始キリスト教」の特徴をよく伝えるものであることは疑いをいれないように思われる。

イエスの教説は端的に「福音」すなわち幸福のメッセージとしてあらわれた。イエスによる幸福のメッセージとしては、「幸なるかな、心の貧しきもの」ではじまるマタイ伝第五章の伝えるものがもっともひろく知られている。しかし「心の」といった限定は後の付加で、こうした限定のないルカ伝第六章のもののほうが原型に近いものであり、「幸なるかな、貧しきもの」「幸なるかな、餓えたるもの」「幸なるかな、泣けるもの」というのが、おそらくはイエスその人にまでさかのぼりうる原型であったろうことは、これまた諸家のほぼ一致して認めるところである。

では、イエスが語りかけた貧しきもの、餓えたるもの、泣けるものとは、具体的にはどのような人びとであったか。先にあげた句はそれを示している。そしてそれは、そこでだけいわれているものではない。たとえば――

「イエス、ガリラヤの海辺にいたり、山にのぼりてそこに

坐したまう。大いなる群衆、足萎え、不具、盲人、唖者および他の多くのものを連れ来りてイエスの足もとにおきたれば、医したまえり」（マタイ伝一五・二九～三〇）

イエスが語ったとされるたとえ話のなかにも、つぎのようなことばが出てくる――

「とく町の大路と小路とに往きて、貧しきもの、不具者、盲人、足萎えなどをここに連れ来れ」（ルカ伝一四・二一）

イエスのまわりにあつまった人びとのリストには、これまでにあげられたもののほか、「悪鬼に憑かれたる人」「血漏をわずらう女」「てんかん」「中風を病めるもの」さらに遊女や取税人などがふくまれる。イエスに帰せられるたとえ話のなかには、被差別者としての「サマリア人」も出てくる。古代社会の最底辺にあった具体的な不幸の一覧表を私たちはここに見いだすのである。この一覧表のなかには奴隷の姿が直接にはあらわれないが、それは、イエスが活動した辺境の地ガリラヤには、奴隷の姿がほとんど見られなかったことによっているだろう。

とりわけ、各種の障害者がつねにイエスの周辺をうずめていたことに私たちは注目させられる。試みにコンコルダンスによって福音書のなかにそれらがあらわれてくる節をひろってみると、「盲人」四〇ヵ所、「聾者」「唖者」計一二ヵ所、「足萎え」一〇ヵ所、「悪鬼に憑かれたるもの」一三ヵ所（他に、主として各種の心身障害との関係で「悪鬼」という語が出てくる節四〇数ヵ所）というぼう大な数になる。「差別用語」が問題になったとき、キリスト教関係者が頭を痛めたゆえんである。そのことで「我につまづかぬものは幸なり」とイエスは述べたとされていたのであったが。

これらの障害者は、伝統的なユダヤ教では癩病人その他とともに「神に罰せられたもの」とされ、家族からも疎外されていた、文字どおり貧しく、餓え、かつ泣いている人びとであった。その人びとの不幸にイエスは真っ向からたちむかったのであった。――その場合、幻想に訴える以外のどんな道が当時ありえたろうか。

これらの人びともまた、幻想的な認識をイエスと共有することによってはじめて救われた。少なくとも救われたと感じた。しかし、幻想はやはり幻想でしかなかった。イエスがとらわれ、処刑されたとき、これらの人びとがイエスと行動をともにした形跡は、ただ一人、かつての遊女マグダラのマリアの伝承をのぞけば、どこにもない。

そしてイエスの刑死後、初期教団が形成されていったとき、その担い手はすでに他の階層に移行していた。その後世の後継者のなかからは「悪鬼に憑かれたるもの」を「魔女裁判」にかけ、それをイエスに忠なるものとする多数があらわれさえした――。

歴史的考察（2）
――『荘子』の場合――

「幻想的な幸福論」と一応区別して「観念的な幸福論」と私が呼ぶのは、たとえば『荘子』の場合である。

ここで『荘子』をとりあげるのには理由がある。障害者に象徴されるような現実の不幸が福音書におけるほどなまなましく直視されている例を私は過去の思想のなかにほとんど知らないが、そのまれな例外の一つが『荘子』だからである。

『荘子』のなかには、足きりの刑をうけたものや佝僂（くる）病者など、障害者がくりかえし登場する。そして、彼らを素材としての幸福論が展開される。

だから「観念的」というのは、それが問題意識にのぼせている不幸の性格が観念的だというのではない。反対に、きわめてリアルなかたちでの不幸がとりあげられており、そのえがき方は嗜虐的なほどでさえある。私は荘子の身辺にこれらの不幸が充満していたにちがいないと思う。

荘周の徒が巫祝の系譜をひくものであることは、すでにひろく認められている。そして古代中国における巫祝の徒のなかにはおおくの佝僂人がいたらしいこと、あるいはむしろ佝僂の人びとが神と交信する力をもつものとして巫祝の仕事に当たらされたらしいことも指摘されている。加藤常賢氏などは『老子』書をこうした佝僂の、ないしはそれに類する重度障害をもった民間知識人の自己主張の書とする説をとなえてさえいる。加藤説の当否は別問題として、『荘子』における障害者の登場のさせられ方に私が実感の裏づけを感じるのには、やはりそれなりの根拠があるにちがいないと思う。

ところで、こうした不幸にリアルにむきあいつつ『荘子』が展開する幸福論はどのようなものか。

「つねに下をむいていて、あごはへその下にかくれ、肩は頭よりも高く、もとどりの先は天をさし、五臓の位置が上にきて、両ももは脇にくっついている」という重度障害に突如として見舞われた人物に「大宗師」篇はつぎのように語らせている――

「造物者が私の体をだんだん変形させて左腕をニワトリに仕立てたら、私はそれでもって時を告げよう。だんだん変形させて右腕を石弓の弾に仕立てたら、私はそれでもって焼き鳥をつくろう。だんだん変形させて尻を車輪に、心を馬に仕立てたら、私はそれに乗りこもう。そうすれば馬車をやとうまでもない。それに生まれるのはその時を得たから。その生を失うのも時のままにまに。その時に安んじてその流れゆくままに身を処していれば、哀楽の感情の入る余地はない……」

「それに生まれるのは」以下の文章は「養生主」篇にもほぼ同文が見え、『荘子』書の基本的モチーフを示している。そしてともに、こうした境地に達することが古人のいわゆる

「帝の県解く」ということだ、と結ばれている。

「帝」とは上帝であり、「県」とはもと首吊りの刑をかたどった文字である。「帝の県解く」とはしたがって「上帝の刑からの解放」ということである。「人の形あって人の情なき」こうした境地に達した人は、しばしば「真人」の名をもって呼ばれる。

白川静氏によれば、「真」とはもと行きだおれの死人を意味する字だという。そして、この字を絶対的なものの表象に用いた例は、荘子以前にはないという。行きだおれの死体は荘子の身辺に日常的にころがっていたろう。同時代人の孟子も「民には餓えの色あり、野には行きだおれの死体あり」と記している（「梁恵王篇上」）。哀楽の情つきたそれら行きだおれの死体に、荘子は上帝の刑から解放された幸福の境地を托したのであった。事実、「至楽」篇には、路傍にころがる肉落ちたしゃれこうべが荘子にむかって死者の至楽を説く説話が収められている。

死にあこがれよというのではない。あこがれるのもまたとらわれの心。運命をうけいれ、これとたわむれる心の訓練をすること――それが幸福への道だというのであろう。

「人間世」篇には、先に引いた「大宗師」篇のそれとおなじことばでの重度障害者の描写につづいて、彼の幸福がつぎのように述べられている――

「縫物や洗濯をして自分の口すぎができるし、他人がとりこぼした穀物をあさって箕でふるいわければ、十人口を養うことだってできる。（つまり下むきの仕事では常人よりも利がある。）徴兵令が出されても自分には関係ないから大手をふって歩けるし、徴用令が出されても障害者ゆえにわりあてをうけない。病人へのほどこしがあればたっぷりとうけられる……」

「徳充符」篇には、何もしないのに人びとからしたいよられる異形の障害者の話が、またこうした人と接したあとは健常者の方がかえって異形に見えてきたという話が、記されている。

これらの主張が少なくともその原点において、中国古代社会の底辺にみちみちていたなまなましい現実の不幸に面とむきあうなかからの、いわば極限状態での精神のいとなみであったことを、私は疑わない。そうであったからこそまた同時に、それは観念を武器とする以外になく、観念的な幸福論とならざるをえなかったのであった。そしてその観念性のゆえに、それはただちにひとり歩みをはじめ、その担い手も原点とはへだたる社会層に移っていくこととなったのであった。

歴史的考察（3）
――エピクロスの系譜について――

幻想的な幸福論および観念的な幸福論に対立するものとし

てのリアリスティックな幸福論は、その歴史的な典型をエピクロス派のそれに見いだすことができる。

幸福にいたる手段としてエピクロスが提示するのは、感覚への信頼に基礎をおく「素面（しらふ）の思考」である。それは、神々への恐怖や死への恐怖がいわれなきものであることを明らかにするであろう。そして、これらの恐怖からときはなたれた平静な心境こそ真の快楽であり幸福そのものであることを明らかにするであろう。――これがエピクロスの説くところであった。

エピクロスの教説は、紀元前後のころまで、ヘレニズムの世界、またローマ世界のなかでおおくの信奉者をかくとくしていた。それはやがてキリスト教会の支配のもとに姿を没していったが、一七世紀に入って再びガッサンディらによってとりあげられ、一種のエピクロス・ルネサンスとでもいうべき気運がもりあがった。ラ・メトリも「エピクロスの体系」というタイトルの下に、彼自身の世界観・人生観を吐露した書物を書いている。

今世紀においては、やはりアナトール・フランスが「エピクロスの園」というタイトルの下に彼自身の世界観・人生観を語り（その最初の執筆は、また単行本としての初版は前世紀末であるけれども）、わが国でも大正時代以来、数種の訳が出されてひろく読まれた。そのなかに彼はエピクロス主義へのつぎのような讃歌を書きつけている――「この学説はギリシャ哲学の黄金時代にクセノファネスとともに生まれ、開化洗練された人類の幾世代にわたって、もっとも高度で、もっとも晴朗な、もっとも甘美な知性の人びと――デモクリトスとか、エピクロスとか、ガッサンディとかいった人びとにうけつがれて永遠に存続しているのである」と。

マルクスもまた彼の学位論文の対象にエピクロスの哲学をえらんだ。そして『聖家族』においては、エピクロスの「素面の思考」という表現をそのまま転用して、ヘーゲル的思弁にたいするフォイエルバッハ哲学の（また「一七世紀の形而上学およびあらゆる形而上学にたいする」フランス啓蒙思想およびフランス唯物論の）歴史的意義を特徴づけた。

しかし、いまここで私がもっぱら注目したいのは、エピクロスにおける「素面の思考」およびそれのもたらす「心境の平静」が何を切りすてることによって成立しえたのかということであり、またそれによってどのような制限を負わねばならなかったかということである。

エピクロスが生きた時代は、ギリシャのポリスが解体してアレクサンドロスの大帝国のなかにのみこまれ、それがふたたび後継者（ディアドコイ）たちの闘争のなかに投げだされていくという時代であった。しかしエピクロスの思索の世界には、福音書や『荘子』にあらわれてくるようなおどろおどろしい現実の姿はかげも見せない。社会の底辺に充満していたはずのもろもろの不幸は、権力者たちの政治の世界とともに、彼の視野か

ら切りすてられている。彼の幸福論におけるリアリズムとそのもたらす「心境の平静」は、こうした切りすてを代償としてのみ得られる性質のものであった。

「かくれて、生きよ」ということばがエピクロスに帰せられている。これは、エピクロスの徒のスローガンとなった。そして、このスローガンは、エピクロス主義の哲学が「かくれて生きる」ことのできる「えらばれた人びと」だけのものであること、そのような人びとの個人的な幸福論以上のものではありえないことをも物語っていた。エピクロスのまわりにあつまった人びとのなかには、遊女や奴隷もいたことが記されている。しかしそれは「えらばれた遊女」「えらばれた奴隷」であった。「とく町の大路と小路とに往きて、貧しきもの、不具者、盲人、足萎えなどをここに連れ来れ」ということばを口にすることは、彼にはけっしてありえなかったであろう。

このようにエピクロスの「素面の思考」は、社会への門戸をはじめから閉ざしていたが、自然諸現象を対象とする場合にも、それはあくまで神々へのいわれなき恐怖をとりのぞくに足りる説明を得るためのもので、こうした説明が得られればそれで十分であり、それ以上を求めることは無用とされた。それは、先に引いたレッシングのことばに示されるようなあくなき真理探究の精神とは質を異にするものであった。

以上のことはまた、エピクロスの「幸福」から動的な性格をうばった。動的な性格をうばわれた「幸福」は、悲哀・憂愁と背中あわせのものである。この悲哀・憂愁のかげりは、今日のこされているエピクロスのことばには見られないけれども、たとえばルクレティウスがエピクロスの体系を祖述するにあたっては、その全体をつらぬく一つのキイ・トーンとされている。エピクロス主義が古代社会において一時の繁栄を見たのち衰微し風化していったのは、けっして偶然の事情によるものではない。それが本質的なものとしてかかえていた生命力の稀薄さによるものである。

ラ・メトリもまた、その『エピクロスの体系』において、エピクロス主義の幸福が「中庸を得た哀惜」と一体のものであることを告げており、アナトール・フランスもまた、その『エピクロスの園』において、エピクロス主義の幸福が「哲学的悲哀」「哲学的憂愁」「おだやかな絶望の怡楽（いらく）」と一体のものであることを告げている。

ただし、ルクレティウスにおけるエピクロス主義と、ラ・メトリおよびアナトール・フランスにおけるエピクロス主義とは、その歴史的性格において同一ではない。このことは一言しておかねばならない。

すなわち、一方ではルクレティウスがエピクロスの体系を祖述した長詩『物の本性について』第二巻の冒頭でつぎのように歌ったとき、それはエピクロス的な逃避の本性を拡大鏡でのぞいて、それにシンニュウをかけるものであった——

暴風が大海原に波を逆まかせるとき、
陸地から他人の難儀を見やるのは心地いい。
他人が苦しむのがたのしいのではないが、自分が
どんな不幸を免かれているか知るのが心地いいのだ。
また、野にくりひろげられる激戦のさまを、わが身は
その危険にかかわることなく眺めやるのも心地いい。
しかし何よりも甘美なことは、
賢者の教えで築き固めた高く晴朗な場に座して、
そこから他の人びとを見おろして、彼らが
あちこちとさ迷い、生活の道を求めてうろつき、
才をきそい、身分の貴賤を争い、
夜を日についであくせくと
富と権力を追いかけるのを見ること……

他方、ラ・メトリが、彼の最初の著作であり、彼が国外亡命を余儀なくされる原因ともなった『霊魂論』に後年よせた序論のなかで「私の難船、およびそれにつづいたすべての不幸」について語ったとき、彼は先にあげたルクレティウスの句を思いうかべていたのかもしれないと思う。「難船」という表現はそれを思わせる。しかし彼はあえて「難船」の危険をおかして「法律や不浄役人同様、その起源を政治に発している道徳」ならびに「神聖な目かくしをしてあらわれる宗教」にたたかいを挑んだ。それは「真理のもつ味、快感」につき動かされたからだ、と彼はいう。それを狂気といわばいえ。「真理にむかって確固たる足どりですすもう。何ものも哲学者の思考の自由を妨げるいわれはない。狂気であるとしても、それは偉大な魂の狂気である。偉大な魂は高きにのぼりさえすれば、けっしておちることを恐れない」。

「だから我々の行動においても我々の書くもののなかにおいても自由にふるまおうではないか！　共和国の人民のような誇らしい独立不羈の気概を示そうではないか！」

これが、ラ・メトリにおけるエピクロス主義の歴史的特徴であった。

アナトール・フランスもまた、彼のエピクロスの園を出て、ドレフュス事件にさいして敢然と立ちあがり、やがて社会主義への支持を表明するにいたった。彼のエピクロスの園を出て、といういい方は正しくないかもしれない。むしろそれこそが彼のエピクロス主義であったというべきかもしれない。すなわち、明らかな社会的不正を目のあたりにしながら見て見ぬふりをすることによっては「心境の平静」を得るによしないということ――今日を生きようとするかぎりそうであらざるをえないということ――そこに彼の社会参加（アンガジュマン）は発していたであろうから。そのような「エピクロス主義」のこれは一形態であった――エピクロスその人の、またルクレティウス流のそれとは歴史的性格を異にするところの。

現代における不幸の問題
――その全面性の自覚について――

以上で一応の歴史的考察をおえて、現代の問題に目をすえるとき、現代における幸福の問題の歴史的特徴としてうかびあがってくるもの、それは何よりもまず、幸福の問題が、そこから出発する不幸の自覚がその内容においてかつてなく全面的なかたちをとってきているということ、しかもそれがすべての人にとっての問題としてあらわれてきているということである。

たとえば、歴史的考察（1）（2）においておのずから考察の軸となってきた障害者の問題について見よう。厚生省の発表では、わが国の身体障害者は今日二〇〇万人とされる。しかしこれは、一八歳以上のものだけを対象としており、しかも知恵おくれその他の精神障害者がのぞかれている。これらをふくめれば、わが国の障害者の数は、おそらく三〇〇万ではきくまいといわれる。家族をふくめれば、もっともひかえめに見つもっても一〇〇〇万人、すなわち人口の一割におよぶ人びとが自分自身の問題として日夜この問題に直面していることになる。

しかも、それだけではない。右の数字のなかには、なお老人性の心身障害がふくまれていないが、これは国際通念から見てもおおきな問題である。障害者という概念に老人性の心身障害をふくめるのが国際的な通念であって、そうした意味で国連発表によれば、障害者の数は世界中で四億五〇〇〇万、すなわち世界総人口の一割におよぶと推計されている。これでいけば、わが国の障害者数は一〇〇〇万、家族をふくめれば少なくとも三〇〇〇万人以上の人びとが（すなわち人口の三分の一の人びとが）自分自身の問題として障害者問題をかかえていることになる。

これは人権思想の普及と医療・養護の施設・技術の発達により、従来闇から闇に葬られていたもの、あるいは闇のなかにおしこめられていたものに光があてられてきた結果ということもある。そのこと自体をうとましく思う声も、あらわにではないがなお数おおく伏在するし、さらには渡部昇一氏のように、ナチスによるユダヤ人絶滅政策について、その優生学的発想には耳を傾けるべき点ありとする暴論を発表する論者さえもいるが、これらの人びとは、どの人もが（したがってその人たち自身もが）遺伝による障害をひきおこす遺伝子をいくつかはもっているということを――それを科学が告げているということを――知るべきである。

もちろん障害問題は、遺伝によるものばかりではない。そして遺伝による以外のものについていうならば、科学技術の発達は、それが独占資本主義と結びつくことによって新たな障害を――胎児性のものをもふくめて――つぎつぎと生みだ

してもいる。たとえば水俣病、スモン病、サリドマイド禍、等々。被爆者の問題もこれに加えねばならないし、労働災害や交通事故による障害の問題がさらにこれに加わる。

これらの不幸から遮断されたエピクロスの園など、今日においてはもはや存在しえないであろう。

エピクロスの園は古来「静謐な老年」のイメージをともなっていた。ともなっていたというよりは、むしろそれを中心のイメージとしていたともいえる。しかし、有吉佐和子氏の『恍惚の人』が提起した問題に耐えうるエピクロスの園が現代においてどれだけありうるか。それとも現代のエピクロス主義は、医学の発達がいたずらに人間の肉体の寿命をのばしたことを呪い、自殺をよしとしたストア派の主張をとりいれて、それをもってその幸福論のリアリスティックな性格の究極とするのであろうか。

エピクロスの園に侵入してくる不幸は、これにとどまらない。右にふれた障害者問題とは一応区別されるものとしての、子どもの心身発達におけるゆがみの異常なひろがりの問題がある。子どもの問題はやがて青年の問題である。どれだけおおくの家庭がそれらについて今日深刻ななやみをかかえていることであろうか。

以上のような諸問題をふくめ、さらにここではふれえないおおくの諸問題、そのなかには労働の現場における人間疎外の問題、しかもオートメ化の普及にともなう新しい形でのそれのひろがりの問題も入るが、それらの諸問題をふくめた繁栄のなかの貧困の問題、それはまた先進資本主義諸国の繁栄の背後にある低開発諸国の貧困の問題をもともなっているが、こうした諸問題をおし包みながら、最後に決定的なかたちでエピクロスの園の静謐に根底からのゆさぶりをかけてくるものに、原水爆戦争による人類絶滅の現実の危険ということがある。

現代における幸福の問題は、全人類にとってのこのような全面的な不幸の問題の自覚から出発しなければならない。否応なしにそうせねばならない——そうであるほかはないというところにその第一の歴史的特徴があるといえるであろう。

現代における幸福論の条件
——現代の危機の歴史的性格について——

現代における不幸の問題あるいは幸福の問題の歴史的特徴としては、さらに二点を指摘しなければならない。

それを問題にする主体が文字どおり「すべての人びと」になってきているということ——これがその一つである。

もう一つは、リアルな仕方でそれを問題にすることを否応なしに迫られているということである。

かつての歴史的時代における幸福のメッセージないし幸福論の担い手は、つねに少数の予言者あるいは思索者であり、

「えらばれた人びと」であった。大衆は、不幸の底におかれた日常のなかでその不幸を意識する力をも麻痺させられ、ないしはすすんで麻痺させることによってのみ、それに耐えて生きることができた。予言者による幸福のメッセージが幻想的熱狂のなかに彼らをまきこみ、その熱狂のなかで彼ら自身がそのメッセージの担い手としての意識の高みにのぼる、そんな時がないわけではなかったが、やがて熱狂の時は去り、大衆はふたたび不幸を問題にする力さえ萎えていく不幸の底に沈んで、予言者の孤独だけがあとに残るのが常であった。『荘子』において先に見たような思索者の幸福論は、それが大衆のものとなることをはじめからあきらめている、そんな性質のものであった。「道教」はたしかに大衆のなかに浸透したけれども、そこでは荘子の思想のヌケガラだけが他の俗信とまぜこぜにされ、通俗化されて、その本来の姿とは似ても似つかぬものに変えられていた。――エピクロスの幸福論が「えらばれた人」だけのものであったことはあらためてくりかえすまでもない。

このことは、大衆が担っている現実の不幸の現実的な解決を問題にしうる条件が当時歴史的に存在しなかったことと一体のものである。それゆえにこそ、それらの不幸を問題にするかぎりは幻想的・観念的な解決の道にむかわざるをえなかったのだし、したがってまた、出発点としての問題意識はきわめてリアルなものであったとしても、問題のたて方自体がすでに幻想的・観念的な性格をまぬかれえなかった。「問題のたて方」というのは、不幸のよってきたるゆえんについてのとらえ方、ということでもある。すでに見たように「原始キリスト教」の場合には、身心障害のよってきたるゆえんを「悪鬼」に求めていたし、『荘子』の場合には、これを「死生存亡、窮達貧富、飢渇寒暑」等々とともに「天」「造物者」の所行あるいは「事の変、命の行(めぐり)」に求めていた。

これにたいしてエピクロスの場合は、問題のたて方においてリアリスティックであることができたが、それは大衆が担っている現実の不幸を問題意識からしめだし、現実的な解決を問題にしうる範囲での不幸に問題意識の対象を限ったからである。

しかし、現代においては、そのように問題意識を限ることは不可能である。現代の不幸はその全面性において、それも万人にとっての「自分自身の問題」として、日常的に万人の意識にのぼらざるをえない特徴をもっている。しかも、大衆におけるその問題意識のあり方は、たんに即自的な段階にとどまってなどいない。今日、障害者の問題について、「公害」の問題について、青少年の「非行」問題について、語りかつ行動に立ちあがっているのは、もはや少数の予言者や思索者などではない。そして、語りかつ行動するにあたっての問題のたて方、模索し志向する解決の手段・方向は、神を信じるものにおいても信じないものにおいても、力点のおき方

やニュアンスにはさまざまなちがいはあっても、一般にきわめてリアリスティックであるという特徴をもっている。

もちろん「悪鬼」や「運命」を説くものがいないわけではなく、そうした「予言者」や「瞑想者」と、それにしたがう熱狂集団の異常なひろがりがあることも事実であるが、それをもって現代の本流と見なすことはできないということもまた、まちがいのない事実であろう。

これは何を物語っているか。今日、全面的かつリアルなかたちで私たちの問題となってきているような現実の不幸の現実的な解決を可能とするような現実の諸条件が歴史的に成熟しつつあることを、それは反映している。そのようにとらえることができるし、そのようにのみとらえうるであろう。

「人類はつねに、自分が解決しうるような問題だけを問題としてたてる。というのは、いっそう綿密に考察してみると、問題が問題として発生するのは、それを解決するための物質的諸条件がすでに存在しているか、あるいは少なくとも生成途上にある場合にかぎるということが、つねに確認されるからだ」という『経済学批判』序言のマルクスのことばが思い出される。

これはいいかえれば、現代がまさしく人類の前史からその本史への歴史的な転換の時代だということである。このことについての十分な自覚、それこそが真に力ある現代幸福論の条件であろう。

「このことについての自覚」とは、この転換の必然性についての認識を基本的なものとしてふくむ。ただし「必然性」ということは、「何が何でも必ずそうなる」ということと同義ではない。胎児はやがて胎を出てうぶ声をあげるべき必然性をもつけれども、そのことが死産の可能性の実在をいささかも排除するものではないように。そのように、人類の本史が「死産」となる可能性、それとともに人類の歴史そのものに終止符がうたれる可能性は、疑いもなく実在的なものである。あの熱狂集団の猖獗は、この不吉な可能性のそれなりの反映でもあろう。

転換の時代はつねに、語の本来的な意味における危機(crisis, krise)すなわち岐路の時代、相対立する二つの実在的可能性がせめぎあう時代である。そして、決定的な転換期としての現代は、人類の存続そのものがかかる、もっとも深刻な危機の時代である。こうしたことについての「十分な自覚」こそが、真に力ある現代幸福論の条件である。

人類の前史から本史への移行の必然性ということは、さしあたっての問題としては社会主義への移行の必然性ということである。しかしここでも、どのような社会主義をどのようにして、ということが問われねばならないし、現に問われている。これもまた「十分な自覚」ということの重要な内容をなすものである。

(たかた　もとむ　労働者教育協会・哲学)

原爆による人間崩壊と「生」の意義

伊東　壮

I　はじめに

戦後三六年間、全人間的崩壊に当面し、それとたたかいつづけてきた被爆者について「幸福とは何か」を問うことは、生易しい問題ではない。

そこで本論に入る前に、「被爆者にとっての幸福」を考えるための前おきを若干述べておきたい。

まず第一に「被爆者」という言葉が意味するものについてである。「被爆者」とは、当然であるが人間一般のうちで、ある特殊性をもっている人びとの個人または集団に対する呼称である。その特殊性とは、人間がおかれた状況の特殊性というべきものである。そして、その状況の特殊性は決して被爆者に固有のものではない。今日のような「核時代」という歴史的限定下に生きる人類の一人ひとりがいつでもその状況に踏み込む可能性をもつものなのである。また被爆者が苦しみつづけてきた不幸は、ある面では公害患者や、低所得者、そして戦争犠牲者たちの不幸と共通した面を数多くもっている。そうした点では、被爆者の幸福の問題は決して被爆者に特殊的な幸福ではなく、広い拡がりをもつものである。

第二に「被爆者」の概念についてである。法的にいえば、広島・長崎で原子爆弾によって被害を受けた人びとに対して

一九五七年、日本政府が施行した「原子爆弾被爆者の医療等に関する法律」に規定する範囲の人びとが「被爆者」と呼ばれる。この範囲は最も狭小なものであり、たとえば、第二次放射能が多少とも残った地域の人びととか、本人は学童疎開中で一家全滅し孤児となった人などは含まれていない。それでも、この範囲にいた人びとの国籍は二十数か国に及び、その意味では、被爆者は「国籍」を超えていることに注目しなくてはならない。さらに、原爆投下が直接の契機となって、「不幸」にまきこまれた人の範囲は、遺族、原爆による病人をかかえた非被爆者の家族などをはじめ、きわめて広範にわたるのである。私はこれらの人びとを含める場合は「原爆被害者」という概念を用いるべきであると考えている。(2)

また、今年の一九八一年原水爆禁止世界大会の国際会議や東京宣言でも明らかにされた通り、原爆ないしは核兵器の開発、実験の過程で数多くの被害者が生まれている。たとえば、アメリカ合衆国におけるインデアン・ナバホ族居留地でのウラン採鉱による被害、核実験によるマーシャル群島諸国の住民被害、さらに核軍拡と深い関係をもつ原子力発電所での被曝。これらの中で原発問題は、核軍備という脈絡からは多少異なったニュアンスをもつが、それにしても核軍拡競争の中で核兵器の開発、貯蔵、実験、配備、の各段階ともに、平和時といえども人民の生命と人権への日常的侵害が進行しており、そのための被害者、犠牲者があとを絶たない。これら被害者は、核兵器使用による犠牲者である広島・長崎の「被爆者」になぞらえて自分たちの立場も考えて欲しいという要求をもっている。そこで、本年の東京宣言は、「ヒバクシャ」という仮名書きの場合はこれらの被害者をも包含することとした。

さらに、仮名書き「ヒバクシャ」、あるいはローマ字書き"hibakusha"は、全人類をこれに含むという含意すらもっている。ことの起こりは、一九七七年の被爆国際シンポジウムの中で、広島・長崎の被爆者を英語で何と呼ぶかということが社会科学者の中で討論された時、レイノルズ夫人が、「ヒバクシャ」そのものを英語にしてしまえといったのが最初である。さらに七月三一日夜の晩さん会で乾杯のスピーチに立ったアーサー・ブース氏が、「我々はみんなヒバクシャだ。広島・長崎の生き残りだ」と発言し、閉会総会でノエル・ベーカー卿が読んだ「宣言」によってブース氏の発言は確固たるものとなったという経緯がある。この「宣言」では、全人類が「広島・長崎の生き残りであること」「人工放射能によって汚染されていること」の二つをあげて、「我らはすべて被爆者である」としたのである。

このように、「被爆者」の概念は、今日きわめて多義に使用され、その意味によって、言葉に含まれる人びとの範囲は大きく異なっているのが現状である。

しかしここでは、広島・長崎の原爆投下によって何らかの

被害を受けた人びとを指すこととする。それにしても、被爆者が受けた被害は個人によってきわめて多様である。投下直後の被害においてもそうであったが、戦後の状況まで考慮すると、現存する被爆者のかかえる困難は千差万別といえるであろう。[3] それらを一括して被爆者一般を論ずることは、こと「幸福」というきわめて個人的様相を強くもつものに関するかぎり、厳密には不可能であろう。いや、「幸福」の問題にかぎらず「被爆者」という一般概念は、現存する被爆者各人を抽象化したものでありながら、その性格があいまいなのである。特に「平均的」被爆者像によって被爆者一般を論ずる場合には、被爆者問題や原爆被害問題を稀釈化することが多い。そこで私は「典型」による被爆者像をもって被爆者一般を論ずる手法を唱えつづけてきたのである。[4]

それは、「当時被支配階級にあり、生活の場で生活の文脈をもち、それが原爆によって全面的に崩壊した者」[5]を典型とすることである。これは、「市民」で自己の身体、家屋・財産、家族、のいずれにも大きな被害を受けた近距離の被爆者を指している。これらの人は、核兵器のもつ特質と深く関連した被害を総合的に受けた人たちなのである。ここでも、そうした意味で「被爆者」という言葉を使用することとする。

次に被爆者の「幸福」についてであるが、「幸福」とは本来、プラス・イメージをもつ言葉である。ところが、この典型的被爆者について「原爆」と「幸福」の関係をみれば、そこには「幸福」という本来プラスの意味は存在しないのである。いわば「原爆を受けてよかった」などといえる状況は、この人たちには一生絶対にこないということである。原爆による被災は、絶対的なマイナスなのであり、せいぜいそのマイナスを最小化するということが被爆者の原爆との関係における「幸福」問題である。第二に、「幸福」というものは本来、個人の意識に深くかかわり合いをもち、個別的であるのに、典型といえども一般的被爆者像をもって論じうるかどうかの問題である。このことに関しては、典型的被爆者のおかれた状況においては、多くの被爆者がもつ意識には共通な側面があることを今までの被爆者研究が実証していること、また別の面では、人間についての多くの科学、たとえば心理学がそれを前提として成立していることを考えれば足りるであろう。

以上、「被爆者の幸福」という課題を取り扱うにあたっての前おきを若干書いてきたのであるが、約言すれば、典型的被爆者像を中心にしながら、原爆による総合的な被害が特に「こころ」に与えた影響とそれに対する被爆者のたたかいについて考え、それを通じて核時代における人間のあり方を考えることを本論の主題としたいと思うのである。

(1) 原爆医療法による「被爆者」とは、「広島長崎の原爆投下によって、多量の放射線を浴び、現存しているもの」と要約できる。すなわち、(1)原爆投下時に広島・長崎の政令で指定され

た町にいたもの、(2)原爆投下から二週間以内に広島・長崎市内に入市した者、(3)前記の(1)地域以外で、死体処理、救護等で放射能を受けたもの、(4)前記各項の胎児であった者、の四種である。

(2) 伊東　壮「原爆被害の全体像へ接近するための視点と方法」山梨大学教育学部研究報告、第二八号、一九七七年。

(3) 前掲「原爆被害の全体像へ接近するための視点と方法」。

(4) 前掲「原爆被害の全体像へ接近するための視点と方法」、伊東　壮『原爆被害』研究とその課題」『現代と思想』第三九号、青木書店、一九八〇年など。

(5) 伊東　壮「被爆者問題と運動への総括的覚え書」『原点からの報告』東友会、一九七〇年、拙著『被爆の思想と運動』（新評論）所収。

Ⅱ　原爆投下直後の人間崩壊

一九四五年八月、広島と長崎に一発ずつの原子爆弾が投下された。

天を裂き、地をつき刺す閃光。そして漆黒の闇と死の静寂。闇に燃えるあちこちの焔の舌。崩れた家屋から這い出して見れば、高所は何一つない一面の崩壊。立ち上る火の手。一つの地域の自然も、生物も、人間も、社会も、ありとあらゆるものが一瞬に崩れ、焼けただれた。

出会う人間たちは、人間とは呼べなかった。誰もかも焼かれ、皮膚はぼろ切れのようにたれ下がり、血と泥で赤褐色になり、髪も眉毛もなかった。

被爆者たちは、これを表わすのに「地獄」という言葉をしばしば使った。しかし、この表現はほんの仮の表現にすぎず、むしろ言葉などでは言い尽くせない、人間の経験から隔絶した状況といった方が正確なのであった。

そして近距離で被爆した被爆者は、ほとんど例外なく火傷や負傷をしていた。火傷は広島で爆心から一キロ、長崎で一・五キロ以内では、これ以上重い火傷はない五度（皮膚表面の炭化）以上の火傷であった。負傷は広島で爆心一キロで風速一六〇メートル、耐震性の鉄筋のみが倒壊をまぬがれるという強力な爆風と倒壊物によって生じ、平和時ではたちまち病院へ担ぎこまれる重度の負傷であった。さらに、誰もその時には気がつかなかったが、爆心から一キロ離れていても天然放射能の四〇〇〇倍から八〇〇〇倍の放射能被曝を受けていた。このために生じた急性放射能症によって早い者は数時間後から嘔吐、吐き気をもよおし始めた。

そして、被爆者たちの正常な精神機能は、この主体の大きな損傷と、全く経験したこともない状況の中で一時的に停止さえした。投下直後には失神または一時空白の状態がおき、多くの者は「直撃弾だ」と思い、自己保存の欲求のつき動かすままにとにかく被爆現場の離脱をはかる。だが被爆現場から離脱して見たものは、見渡すかぎりの建物の倒壊、各所からの火の手、そして自分自身の傷。次々に出会う人びとは、

経験したこともない重度の火傷と負傷で、誰かを識別することもできない。「何がおきたのか」彼らは全く判断することができぬ。混沌とした意識状況のまま生命の危険を避ける本能的行動をとる。しかし、その確固とした目標をもたぬ行動は、単なる「破局的反応」にすぎないものであった。ますます拡大する火災――それは一定地域内の可燃物がいっせいに燃え始めたために、風下も風上もなく、火は風を呼び風は火を呼び、大旋風があちこちでふきまくりながら市内を火の海へとしていった。一方、空は巨大なきのこ雲に掩われ、雷鳴がひびきわたり、場所によっては真っ黒い夕立がしのをつくように降った。風と雨と火。火災による破裂音と雷鳴。列をつくって逃げて行くぼろ切れのような人びとの群れ。その中で多くの被爆者のパニック的行動はいっそう破局的なものとなった。ただ、人がそちらへ逃げるからノロノロとついて行く。助けを求める者があっても、それに反応して手をかすことすらできない。人のことどころではなく、自分のいのちを守るのが精一杯であった。……やっと安全と思われる場所に到着し、休息・睡眠をとり、介護・食事をうけて一応の精神的安定を得るまで、多くの被爆者は正常な精神的機能の停止を余儀なくされたのである。(1)

ここまでの経験と精神的打撃を考えても、それは平和時の日常経験に基礎をおいた通常人にとっては、その想像力の限界をはるかに超えた状況の出現であった。それは、

「それまで続いて来た生活の文脈がこの瞬間に突如消滅したこと」(2)

であり、その衝撃は、まさに「世界と人生の転覆」というべきものであった。

ところで、悲劇は原爆のさく裂の瞬間に終わったのではなかった。被爆後一週間から三週間くらいのうちに、被爆者たちは急性放射能症に見舞われ始めた。歯ぐきから、鼻孔から、咽喉から出血が始まり、手足には紫斑ができ脱毛が始まった。そして高熱。生死の境をさまよう状況がつづく。

広島で爆心から一・三キロの野外で被爆し半身に火傷を負った作家中山士郎は、自己の体験を次のように書いている。

「和夫は家に連れて帰られると、庭の隅に急造されたバラックに寝かされた、トタン張りの低い屋根は、太陽の直射を受け、内部の空気を熱した。和夫は自分の体から発散する高熱と外部の熱気とによって、時々意識を失いかけた。火傷しない片方の耳で、断片的に人々の会話を聞き、殆ど目蓋を閉じていた。

長時間そうしていると、自分が眠っているのかおきているのか判然としなかった。全身を貫くような痛みで頭が疼くと、意識をとり戻した。昼だと思って眼をさますと真夜中であったり、朝だと思うと夕方だったりした。

そのたびに『苦しい。殺してくれえ』とわめいた。

この苦痛から脱れることができるのであれば、どんな方法

でもよい。殺して欲しかった」[3]

被爆直後のみならず、その後も重傷者たちにとっては、正常な精神機能を回復することはできなかったのである。そして、苦しさのあまり「生きる」ことより「死ぬ」ことを、それによって苦痛からの解放を「幸福」？とし、生存を維持する本能さえ断ち切ろうとする悲惨な「人間崩壊」の状況に立たされたのである。

しかし、急性症状に苦しみ、意識がもうろうとし、単なる生理的器官化していた方が、被爆者にとっての「こころ」の苦しみは和らげられたともいえる。

軽い症状の被爆者、そして急性症状の危機を脱した被爆者、すなわち正常な精神機能を回復し始めた被爆者は、自分自身とその身のまわりにおきた「トータルな崩壊」[4]を認知することを迫られたのである。

父母兄弟姉妹、妻子の死亡や行方不明、家屋の焼失。職場・学校の焼失。友人・知人の死亡や行方不明。一つの地域社会が一瞬にして消失し、原爆さく裂直前までの生活が跡形もなく無くなったことを認知し納得することは、多くの被爆者には容易なことではなかった。とくに重傷を負い市内を脱出した者は、家族・友人・知人の死亡や地域社会焼失を確認していないだけに困難が伴った。そして、その「トータルな崩壊」への認知が進むと、彼らは呆然とした。それに対応することは、とてもできることではなかった。

「もう、ひとりになってしまいましたもんですけんね。もうどうでもなれってふうな気持になりましたですよ」「財産はなくする。全部家内は往んでしまう。もう、一時でも忘れようって、それでもう、よう酒を飲みおったですね。一時でも忘れよう、一時でも忘れよう、という感じがしていましたよ。そしてね。これやったらもう、死んだ方がましじゃないかなあ、っていう悲観的な気持になってですね[5]」

この証言は、正常な精神的機能を回復・保持し、「トータルな崩壊」状況を認知することへの拒絶、そして新しい状況への対応不能を示している。そして飲酒をすることによって正常な精神機能を攪乱し、「トータルな崩壊」への認知をあいまいにし、「忘却」することが、この被爆者にとっての「幸福」？であるといっているのである。その極端な場合は発狂か自殺でさえあった。

(1) 久保良敏「広島被爆直後の人間行動の研究」『心理学研究』第二二巻、第二号。なお、この久保論文についての紹介と批評は、拙著「原爆による精神的被害について」『現代の社会心理』誠信書房、一九七九年、に詳しい。
(2) 前掲「被爆者問題と運動への総括的覚え書」。
(3) 中山士郎『死の影』三八頁、南北社、一九六五年。
(4) 前掲「被爆者問題と運動への総括的覚え書」。
(5) 石田　忠『反原爆』(続)一九八―二三〇頁、未来社、一九七四年。

Ⅲ　戦後過程での人間崩壊——孤立感

やがてそうした被爆直後からの後遺症的苦しみは過ぎ去ったが、その後も被爆者のからだ・くらし・こころの上には、新しい障害が次々とふりかかりつづけた。

まず、火傷のあとは盛り上がって生まれもつかぬケロイドとなった。とくに顔にできたケロイドは心の奥底までのケロイドをつくった。自己嫌悪、対人恐怖、自閉……、それらが被爆者の心の奥底を蝕んだ。さらに晩発性の放射能症が被爆者を襲った。最初は循環器系統——とくに血液に関する病気。白内障。やがてガン・悪性腫瘍。病気と診断されて入院することは、「死」との再闘であり、幾度か越えてきた死線をまたさまようことであった。そして、せっかく再建され始めた生活は再び崩壊の危機にさらされた。比較的軽い後障害症の一つに「原爆ブラブラ病」と呼ばれるものがある。疲れやすい。精神的作業が苦痛である。めまい。頭痛。手足のしびれ。精神的不安定等々の愁訴をもつ症状である。一見、元気そうにみえながらも、このような障害に見舞われた被爆者は、「怠け者」「じだらく」「だらしない」「無能力者」とまわりの人の眼に映る。とても未経験者には理解できない体調なのである。そのために離職、離婚、家庭不和など、社会との摩擦が生じ拡大していく。他方、離職・転職・離婚などは経済収入に大きな影響を与える。すでに財産を失い、日々の糧は自己の労働力だけに依存することを余儀なくされている者にとって、労働能力の減退または喪失や、日常生活能力の減退・喪失は、垂直的に「貧困」へと直結する。疾病は、まさに絵に描いたように生活崩壊をひきおこす。そのうえ、疾病に対して多くの被爆者は何らかの対応を迫られ、医療費、栄養剤関係の出費は嵩(かさ)みつづけたのである。

この健康・生活の上での再崩壊が被爆者の心を苦しめないわけはない。周囲の誰もが自分の苦しみを理解してくれないことから生ずる孤立感。本来、人間が社会的動物であり、後述するように自己再建も社会的紐帯がバネになって可能であったことから考えると、孤立・孤独感はやりようのない苦しみへ被爆者をつきおとしていく。

詩人被爆者福田須磨子の次の言葉は、人に理解されない被爆者の悲しみを最も端的に示すものである。

「病気も我慢できる。貧乏も我慢できる。我慢できないのは人の情けのないことです」

さらに被爆者自身をとりまくヨコの座標軸＝社会の中での孤立をいっそう促進したのは、一つには被爆者の結婚・就職などでの差別である。最初この差別は、差別する非被爆者側も被爆者の「体が弱い」「根気がない」「遺伝上不安だ」などとそれなりの理由をもつところから発し、従って個別的様相が濃かったと考えられるが、後には「被爆者」というその呼

称だけで実態的根拠のない、そして被爆者一般への差別がみられ始めた。いわば、「被爆者」を特定な社会的身分化し、これへの差別が行なわれ始めたのである。被爆者というだけで、「家の立ち退き」を迫られたとか、「側に行くのも嫌われる」とかという実態すら生じた[1]。

第二に、権力による被爆者の「孤立化」である。言葉を換えれば、「原爆被害」の社会的意味づけを権力があいまい化しつづけてきたために、被爆者は、自分の苦しみが自己の過失によって生じたかのような立場に立たされつづけたことである。そして原爆被害と被爆者の問題は戦後の日本社会の中で、きわめて部分的特殊的な問題であり、一般国民の日常生活からみれば取るに足りないことだと被爆者も国民も思い込まされようとしたことである。それは広島への原爆投下の翌日から始まる。八月七日、高野広島県知事の発した布告は、「今次ノ災害ハ惨悪極マル空襲ニヨリ吾国民戦意ノ破砕ヲ図ラントスル敵ノ謀略ニ基ヅクモノナリ、広島県民諸君ヨ、被害ハ大ナリト雖モ之戦争ノ常ナリ」「速ニ各職場ニ復帰セヨ、戦争ハ一日モ休止スルコトナシ[2]」。要するに、それほど大した被害ではないから、直ちに日常的な配備につけということであり、原爆被害の巨大さ、深刻さ、死線をさまよう何十万人の人びとへの斟酌はないのである。これを被爆者がそのまま受け取って行動すれば、それは傷ついた体にむちうって放射能の真っ只中に飛び込んでいくことに通ずる。そして被爆者はそれができないことを、「卑怯」とか「怠惰」とかという自分の精神的弱さのせいだと自責することになる。戦後の広島・長崎の慰霊祭におくられた歴代首相のメッセージは社会党内閣の片山首相も含めて、被爆者の苦しみをさておき市の復興をたたえつづけるものであった。

ところで、広島原爆の翌日、トルーマン米大統領は、世界に向けて、六日広島に投下した爆弾は原子爆弾であること、それは戦争の早期終結をめざすものであることを強調した。すでにひそやかに和平の準備をととのえていた日本の指導部は、やがて八月一五日ポツダム宣言の受諾を発表し、同日正午、終戦の詔勅の玉音放送を行なった。終戦の詔勅は、ポツダム宣言受諾の最大の理由として原爆投下をあげている。すなわち、「加之敵ハ新ニ残虐ナル爆弾ヲ使用シテ頻ニ無辜ヲ殺傷シ惨害ノ及フ所真ニ測ルヘカラサルニ至ル而モ尚交戦ヲ継続セムカ終ニ我カ民族ノ滅亡ヲ招来スルノミナラス延テ人類ノ文明ヲモ破却スヘシ、斯ノ如クムハ朕何ヲ以テカ億兆ノ赤子ヲ保シ皇祖皇宗ノ神霊ニ謝セムヤ是レ朕カ帝国政府ヲシテ共同宣言ニ応セシムルニ至レル所以ナリ」というのである。この米大統領と日本の天皇の原爆についての発言は、原爆を「戦争終結」の直接原因と結びつける点で一致している。（終戦への直接的契機は八月九日のソ連侵攻の方が大きな影響を与えたことを西島有厚福岡大教授は指摘している[3]。事実、終戦詔勅に基づく八月一四日付の内閣告諭には、原爆

とともにソ連参戦を理由とし、八月一七日の陸海軍人に賜わりたる勅語においては、原爆には全く触れずソ連の参戦のみを直接原因としてあげている。[4] しかし逆に、終戦の詔勅はソ連の参戦には一言も触れていない。）この米日最高指導者の一致した「原爆投下―終戦」説は、その後長く「原爆＝平和の礎」論として日米国民の間に流布される。しかし被爆者にとってこの考えは、「平和のための礎なのだから、我慢しなさい」という「受忍」の強制と受け取られるのである。それだけではない。戦後冷戦過程におけるアメリカの核独占時代には、核軍備の強化こそがソ連をけん制することだと喧伝される。核兵器の保持、その製造・貯蔵・実験・配備こそは「平和確保のための現実的条件」をつくるとされ、核兵器は平和保持のシンボルとなる。そして日本政府もこれに同調し、一九五四年、第五福竜丸事件がおきた時でさえも、岡崎外相は議会で米英の核実験への積極的協力の態度をうち出したのである。反面、原爆被害の真相に対してアメリカ占領軍は、その発表を抑圧し、隠蔽しつづけた。そして他方では、原子爆弾傷害調査委員会（ＡＢＣＣ）を広島・長崎に設け、被爆者への調査を秘密裡に継続した。

こうしたことが被爆者にどう映じたであろうか。それは、「核兵器は平和のための兵器であり、それによって多少の犠牲が生じたとしても、大勢からみれば止むえぬことなのだ。被爆者は自分たちの苦しみを言いたてずに大局のために忍従すべきなのだ。それを自分たちの苦しみを大げさに言いたて、いかにもアメリカの原爆投下は人道に反し、核兵器の保有は平和のためではないようなことを言うのはけしからぬことだ」

ということに要約できよう。米日権力による原爆に対するこうした信念の強制は、現に自己の生存すら否定しかねぬ苦しみをしてきた被爆者にとって、受け入れうるものではなかった。ただ「あきらめ」だけで乗り切れるほど、その苦しみは生易しいものではなかった。いや、権力による原爆被害の隠蔽または過小評価、被爆者の無視とひそやかな研究への利用、それだけで被爆者の「苦しみ」は新しい負荷を受けることになった。一つには全人間的な崩壊の苦しみを全く理解する意図を国はもっていないこと、二つには平和のためにやむえないことであるから受忍せよということは、被爆者には新しい加害ですらあった。戦後一二年間も日本政府が何ら被爆者に特別な施策を講じてこなかったことは、上記の権力の原爆被害と被爆者への思想の最も端的な現われであり、それはまさに「棄民政策」であった。それらの結果として、世の中全体が復興そして高度経済成長の道を進んでいる時に、その社会から隔離されたように、病気と貧困と心の苦悩で真っ暗になった孤立の穴ぐらで被爆者たちは生きたのである。当時のことを書いた被爆者の手記には、「ひっそりと」「道の片隅に体を寄せて」などという表現が多い。

さて、いずれにしても、被爆者が立つ社会・人間関係というヨコ座標は、第一に原爆被害そのものを原因とし、第二に周囲の人の無理解、第三に日米両政府の戦後における政策的無視のために、拡がりをもたないものとなり、孤立、疎外の苦しみを被爆者は味わいつづけなくてはならなかったのである。

（1）伊東　壮「原爆被害者の子どもに関する調査報告」東友会、一九七〇年、拙著『被爆の思想と運動』所収。
（2）中国新聞社編『ヒロシマの記録』未来社、一九六六年。
（3）西島有厚『原爆はなぜ投下されたか』青木書店、一九六八年。
（4）外務省編『終戦史録』新聞月鑑社、一九五二年。

Ⅳ　戦後過程での人間崩壊——不安と絶望

他方、被爆者個人を包む時間の流れ——タテの座標軸を考えてみよう。被爆者の過去は、あの原爆投下による「世界」の崩壊の中を生きのがれ、急性放射能症や「トータルな崩壊」の認知と対応の苦しみのトンネルをくぐり抜けてきた経験であった。原爆投下の前まではそれなりに一つの生活の連続的な流れがあった。しかし、「あの時」をもってそれは切断された。そこから始まった新しい生活・新しい環境、それは健康・生活・精神のどの面をとり上げても、それ以前に比較してよりよくなったとはいえなかった。被爆者の生活は、健康、経済・社会生活、精神のどの面からでも、いつでも崩れ去る脆弱な不安定な基盤の上に立っていた。そして一度崩れ始めると、被爆者は「生か死か」というぎりぎりの限界的状況にたちまち立たされかねなかった。要約すれば、「あの時」から被爆者は「生と死」の境界を肉体的にも精神的にもさまよい始めたといえるであろう。

R・J・リフトンは、原爆投下の中を生き残った被爆者は「死の刻印」を心に刻まれたとする。それは、「すべてのものが突然死に浸潤されたこと、放射能後遺障害と結びつく死に永遠に汚染されたこと、核による絶滅に対する世界の恐怖と絶えず集団的に関係していること」[1]のためなのである。そして、「人間の頑健さはもろくて崩れやすい」という信条の獲得を含めて、原爆にまつわる死のイメージは被爆者を呪縛しつづけるという。さらに被爆者は「無差別のみな殺し兵器による惨状を目前にし、正常な社会の死が年齢順という一定秩序のもとにおきるのがくつがえされたことを含めて、いま自分が生きているのは他人の犠牲において生存が購われた[2]」という「罪の意識」をもつに至ったとする。また石田忠一橋大名誉教授も、被爆者が被爆直後にとらざるを得なかった非人間的行動、助けを呼ぶ人たちを見殺しにしたことが、正常な精神機能の回復後には「罪と恥の意識」となって、被爆者の現在の生そのものへの自責となるといっている[3]。

これらは結局、次の通りにまとめられる。第一に、瞬時にして圧倒的多数の人びとを無差別に殺りくした原爆による被害、一つの地域社会が根底的・全面的に崩壊した被害の只中にあって、生き延びたことは、それ自身被爆者本人には説明がつかないことなのである。「なぜ生き残ったのか。死んでいるはずであったのに」。原爆投下後の広島・長崎の世界は、死と破滅が人間も自然も圧倒した世界だったのである。そこにおける正統な秩序に従えば、その「死と破滅」の世界の中に自分が含まれることであった。そこに含まれない「生き延びた」こと自体は、被爆者には不条理なことなのであった。「生」ははみ出した不自然なことであり、「死」こそ自然なのであった。この「死と破滅」こそが、自分にとって正統な条理であり真実であるとする感覚。逆にいえば、「生」は不条理で虚偽なのだとする感覚が、被爆者に定着し沈澱し始めたということである。そして自分の生残の理由を死者による「身代り」に求め、とくに助けを求めた者を救い得なかった者においてはその「身代り」感覚自身が、自分の生をさらに嘖みつづける「罪」の意識をひきおこし、結局「生きている」意味自身を喪失させていくのである。第二に、被爆者と「死」との関係は原爆投下直後だけにあったわけではない。急性・晩発性の放射能障害、経済や生活や家族の崩壊などの中で、肉体的にも精神的にも死と対決しなくてはならない戦後過程を被爆者はもったのである。それらの経験を通じて、彼らは「死と破滅」という限界状況に日常的に近接しつづけ、「生」の世界の秩序の中にしっかりと身をおく感覚をもち得なかったといえよう。(4)

では、被爆者の未来についてはどうであろうか。被爆者にとって未来は「限りなく不透明」なものと映じているといえよう。それは第一に原爆投下以後の彼らの経験に基づく未来見通しへの自信喪失、第二に現在から未来に拡がる被爆者をとりまく個人的社会的状況、とくに核をとりまく世界や日本の情勢の不透明さ、不確かさによる。

被爆者の過去の経験が彼らの未来予測の自信を喪失させたというのは、次のようなことのためである。

原爆投下直後から被爆者は、今まで経験したことのない状況へ次々に遭遇し、自分だけでその状況を判断し対応してきた。しかし、あとになるとその状況判断と対応行動は錯誤であったことを自覚する。次々におきつづけるこのような事態の中で、自己の状況判断への自信を失うのは当然のことである。

原爆炸裂の瞬間、ある人は自分のところへ直撃弾が投下されたと思い、他の人は「お天道様が落ちた」と思った。被爆現場から脱出してみると、その状況判断はたちまちくつがえされた。周囲は見渡すかぎり崩壊していたのである。火に追われながら、多くの人たちが避難する方向へ逃げたが、そこは決して安全ではなかった。行先への確固たる判断もない逃

避行動がつづいた。火傷についても、ほぼ全身にわたる重々度の火傷の経験はもっていなかった。おまけに地域社会の壊滅によって医療機関自身がその機能を喪失していた。周辺村落で焼け残った医療機関は、この何十万かの重傷者を収容しきれず、また戦争は医者・看護婦、医薬品のどれをも欠乏状態においていた。多くの被爆者たちは、自分で自分の傷の手当を余儀なくされた。火傷に、木からとった青柿の「しぶ」をなすりつけていた人びともいた。いや、広島警備担当司令官は八月七日「万一火傷シタ場合ハ取敢ヘズ海水ヲ二分ノ一ニ薄メテ浴ビルコト、カクスレバ此ノ種ノ攻撃モ十分ニ防護スルコトガデキマス」[5]という無知なのか、意図的な被害の過小評価なのかわからない発表を行ない、結果としてそれを真に受ける被爆者の判断の錯誤を誘導した。また中央政府は、八月七日のトルーマン声明や八日の仁科博士らの調査によって原爆であることを知りながら、「新型爆弾」としてだけ国民に発表し、このため広島では残留放射能による被曝の拡大、長崎では適切な対応のできぬままに第二の原爆の犠牲が生じた。

急性放射能症に対しても同じような経過があった。下痢・歯ぐきからの出血・脱毛・高熱……。多くの被爆者は、「水にあたった」「赤痢」……などという自分の過去の経験の中で思いあたる病気になぞらえた判断を下し、それに相応する家庭療法を試みた。いや、医者のほとんども同様であり、被爆者の治療にあたった多くの医者は「伝染病」と判断したとしている。被爆者自身の判断は、全体状況への知識の乏しさのために錯誤の連続となり、全体状況を自分たちよりより深く知っているはずの政府は、故意か無知か錯誤を誘導する発表をくり返し、医者自身もまた錯誤を誘導する診断を行なう。こうした体験の中で被爆者は、「何を信じてよいのか、何が本当なのか」迷いつづけ、権威に対して不信になり、自分自身の判断力への自信もまた喪失していったのである。

次に被爆者をとりまく未来状況の問題がある。被爆者の誰もの上にいま着実に進行しているのは老齢化の問題である。疾病と貧困と精神的苦悩の悪循環は、老齢化というさらに新しい負荷のためにいっそう深刻になろうとしている。晩発性放射能障害は？　遺伝は？　老後の生活は？　多くの不確かさが被爆者の未来には立ちはだかっている。いわば、原爆被害は第一にその厖大さと深刻さのために、第二にその範囲が時とともに持続拡大してきたために、根本的には「確定できぬ被害」という性質をもっている。その被害の性質が被爆者の未来への見通しを不確かなものとし、希望を与えず、不安を募らせる大きな原因をつくっている。

さらに重大なことは、核軍拡競争の中で、いつあの「地獄」が再び自分たちを、子や孫たちを襲うかもしれないという不安が常に存在してきたことである。それは被爆者たちだけの上におきるものではないが、一生を原爆によって呪縛さ

れつづける者にとって、再度の核兵器使用による「みな殺し」への想像は、非経験者よりもはるかに強烈な実感をもっているのである。

被爆者がおかれた時間というタテの座標軸の中で、「原爆投下」のその日を境に、被爆者はそれまでと全く不連続な、苦悩に充ちた生を生きつづけてきた。そして未来は「不安」と「失望」の大海のように拡がっているのである。福田須磨子のヨコの座標軸についての表現をまねるなら、

「過去の苦しみは忘れればよい。現在の苦しみも希望があれば耐えられる。しかし、何よりも耐えられないのは未来に希望のないことだ」

といいうるであろう。

こうして被爆者は、ヨコの座標軸では孤立、タテの座標軸では不安と絶望という座標の中に生きながらえ、そして現在も立っているといえる。別言すれば、被爆者は戦後世界の中で最も不確かで揺れ動く「生」の実感の中で生きつづけてきた人間たちといえよう。

（1）Robert Jay Lifton "Death in Life-Survivors of Hiroshima"（1967. NewYork Ranom House）後述の訳文が不適切なので原文による。

（2）右掲書、桝井迪夫監修、湯浅信之他訳『死の内の生命――ヒロシマの生存者』四四六頁、朝日新聞社、一九七一年。

（3）前掲、石田　忠『反原爆』。

（4）伊東　壮の執筆による「第一三章　被爆者の精神過程」『広島・長崎の原爆災害』岩波書店、一九七九年。

（5）前掲、中国新聞社『ヒロシマの記録』。

V　「生存」の重さを噛みしめて

大江健三郎は『広島ノート』の中で被爆者のことを「それでもなお自殺しない人びと」と書いた。三八万人以上の被爆者がいまも日本に生存し、平均年齢が六〇歳以上にもなるのに、なおかつ「死」に対し個人的にはもちろん、そして社会的にもたたかいつづけている。

彼らが被爆直後、すっぽりと「死と破滅」の世界の中に包まれ、「生と希望」から隔たっていた時、その片足でも「生」の世界へ踏み込ませたものは何であったろうか。それはより根本的には、リフトンもいう「生命力と活動力の息吹き」――生理的・心理的な意味での「生存本能」であったろう。しかし、「生存本能」だけで、彼らの「生きつづけたこと」を説明することはできない。彼らの「生」がすでにみた通り、単なる「苦しみ」だけであり何の意味ももたないとすれば、彼らは「死」を自らの意志によって選ぶか、行きづまって発狂するかしかなかったといえるであろう。事実、筆者は数多くの被爆者の自殺・精神病者の例を見聞してきた。被爆老人の特別養護ホームの今日の最大の課題もまた、この問題であるといわれている。そうした点からいえば、今日まで生きつづ

けた被爆者の多くは自らの「生」に何らかの意味を見出したわけである。

この自らの「生」への意味づけは、多くの事例研究から、「自分以外の人間との連帯」にあったといってよいであろう。[1] 事例の多くは、「生きる」意味の最初の発見は被爆者の内発的な営為が特に家族の理解と励ましによって触発されたことを示している。家族でなくとも自分が全人的に信頼できる関係にあった者からの理解と励ましが自己再建の重要な要因となった。今年の八一年世界大会の中での日本被団協主催の「国民法廷」の証言者となり三六年目に初めて証言をしたKさんは、たった一人だけ生き残った三六年間の苦しみを泣きながら訴え、会場の誰もがハンカチで目を拭いつづけた。彼女は、自分が何度自殺を決心したかわからないと語り、それを思いとどまったのは、一つはもし私が死んだら死んだ家族を弔いつづけるものがいないこと、二つには自分の子どものためだったと証言した。ここには、いろいろな含意があるのであるが、その一つは、自分の「生」が家族という紐帯に支えられ、まさにヨコの座標軸で定点をもつことに始まるということである。

そしていったん「生」への足がかりができると、そこには新しい精神的営為もまた生まれていく。その中で特に注目すべきことは、「死と破滅」の世界を正統で条理あるものと見なす感覚から、不完全ながらも離脱することである。それは同時に、原爆投下直後から本能的に恐怖し、「トータルな崩壊」の認知にあたって「憎悪」の対象となりつづけてきた「原爆」とその「投下者」は、占領軍や政府が何といおうが自己の「生」と相いれない、「悪」であるとする信念を確立することである。核兵器を、「平和のシンボル」ではなく、逆に「死と破滅のシンボル」とすることである。もし、原爆の存在とその投下行為をやむえないものとして許容すれば、自分が脱け出そうとしている「死と破滅」を正統とすることとなる。それでは被爆者にとって「生」は、またしてもその意味を失うことになるのである。被爆者にとって核兵器を許容しない信念は、「生」の世界を正統視し、「死と破滅」の世界を客観的に遠望し否定する、「死」から「生」への転化の象徴であった。それは思想というより生存そのものを維持する根元的基礎条件に関わるものである。だがこの信念も、占領下はもちろん、一切の賠償権を放棄してサ条約を結び、アメリカの核の傘を「善」とする日本政府の下では、所詮、被爆者の心の中や、せいぜい親しい家族・友人の間での密教的信念にすぎなかった。

しかし、このような自分のヨコの座標軸の狭さは、社会的にみれば孤立以外の何物でもない。だが一九五四年、第五福竜丸のビキニ水爆実験の被災を契機に、国民的規模での原水爆禁止運動がおこった。そこで、被爆者たちは初めて自分の体験を発表し、自己の密教的信念を明らかにし、多くの国民

から共感と同情を得た。その時、被爆者のヨコの座標軸は初めて国民的に開かれたのである。

「生きていてよかった」

それは肺腑の底からの実感であった。さらに一九七七年の被爆問題シンポジウムの宣言は、このヨコ軸の拡大にとっては画期的な事件であった。宣言はいう。

"We are all Survivors of the Hiroshima and Nagasaki Bombs. We also are Hibakusha."（私たちはみんなヒロシマ・ナガサキの生き残りです。私たちもまた、ヒバクシャです。）[2]

被爆者のヨコ軸は、いまや国際的に拡がり始めた。

ヨコ軸の拡がりとタテ軸における未来への意味づけは密接な関連をもっている。ヨコ軸の拡がりは、単に他の人が自分をどう理解してくれ、共感してくれるかということだけではなく、自分が他人のために何ができるかという課題を自らに投げかけることでもある。それは、社会においての自分の役割を見出し、そのために自分の未来を設計し行動することである。「不確か」な自分の生を、一つの確かな目標に向けて位置づけ、意味づけることである。そこに「絶望」からの離脱が生まれ始める。「死と破滅」の世界を、ヒロシマ・ナガサキをくり返さぬために。核兵器の廃絶のために。その投下の責任、そしてそれを許容しつづける権力の思想と政策をくつがえすために。被爆者援護法の制定のために。被爆者は証言しつづけ、核兵器禁止と援護法制定のために運動をつづける。

彼らがいかなる国際情勢の悪化や援護法拒絶の状況下においてもなお絶望しないで前に進みつづけることは、それだけが、現在の自らの「生存」の意味を支える基礎条件であり、もはや引き返しえないたった一つのぎりぎりの道だからである。

未来の生存が「不確か」であることは、被爆者だけのことではない。それは核時代に生きる人類全体の問題である。その緊張とそれへのたたかい。それは、Kさんの証言ではないが、広島・長崎の死者と未来を生きる子どもたちのはざまを生きるすべての人間にとっても、たった一つの道でもあるはずである。

（1）前掲「被爆者の精神過程」。

（2）日本準備委員会『被爆の実相と被爆者の実情――一九七七NGO被爆問題シンポジウム報告書』朝日イブニングニュース社、一九七八年。

（いとう　たけし　山梨大学・経済学）

●特集　人間の幸福とはなにか●

福祉の思想

児島美都子

福祉をめぐる今日の状況

今年、一九八一年は、国際障害者年として出発した。国連の国際障害者年行動計画にもとづいて、わが国でも、国や県・市のレベルに国際障害者年担当室や係が設置され、各所で華々しい国際障害者年行事がくりひろげられている。

筆者の住む名古屋市でも、民間団体の主催する障害者のつどい、県の主催する車いすジャンボリー、市による身体障害者スポーツ会館のオープンなどがあいついでいる。

そうした中で、〝完全参加と平等〟のスローガンのもとに、障害者が社会の一員としてとりあげられること自体は、当然のことながら意義があることといえよう。

だが、その一方で、きわめて深刻な事態が進行している。それは、戦後初めて防衛関係費ののび率が福祉関係費（社会保障）ののび率を上まわった今年の予算や、臨時行政調査会による「行政改革に関する第一次答申」などが明確にしめしている国の福祉施策の後退である。

「大きな行事が次々とひらかれている割に障害者の現実の生活は少しもよくなっていない」

ある障害者関係の行事で、言語障害をもつ脳性マヒの青年が、のどからふりしぼるように発言したその声に代表されるように、現実の施策は貧しい。

生まれてすぐ、ポリオ（小児マヒ）にかかり、四肢マヒに

なった重度障害者のSさんの、当時二十歳そこそこであった母親も、もう八十歳を過ぎた。六十歳をすぎた息子の介護にあけくれた生涯も限界に近くなった。

「自分が動けなくなったら、自分がいなくなったら、息子は一日として生きてゆけない」という彼女が、心から望んでいるのは、ケア付住宅、つまりヘルパーの介護をともなう障害者の集団住宅の新設である。

障害者たちがもっとも多く受けている障害福祉年金は、月額一級三万六〇〇〇円、二級二万四〇〇〇円という低さである。にもかかわらず、行政改革答申は、福祉予算のカットをあからさまに示唆している。そこに流れている福祉思想を支えているのが、日本型福祉社会論である。

日本型福祉社会論は、一九七九年八月、大平内閣が決定した「新経済社会七ヶ年計画」の一部をなすものである。計画は「最近の経済危機、財政危機をのりこえ、ゆとりと生きがいを求めるための計画」とされているが、経済運営の基本方針として、「経済各部門の不均衡の是正」、「産業構造の転換とエネルギー制約の克服」とならんで、「日本型福祉社会の実現」をとりあげている。

その内容は、次のように表現されている。

「欧米先進国へキャッチアップした我が国経済社会の今後の方向としては、先進国に範を求め続けるのではなく、このような新しい国家社会（「潤いのある家庭や近隣・地域社会の基礎の上に成り立つ」「重厚で落ち着きのある」国家社会をさす—筆者注）を背景として個人の自助努力と家庭や近隣・地域社会等の連帯を基礎としつつ、効率のよい政府が適正な公的福祉を重点的に保障するという自由経済社会のもつ創造的活動を原動力とした我国独自の道を選択創出する。いわば日本型ともいうべき新しい福祉社会の実現を目指すものでなければならない」

個人の自助努力、家庭や近隣・地域社会等の連帯、効率のよい政府による適正な公的福祉の重点的保障、自由経済社会のもつ創造的活動等、耳ざわりのよいことばが並べられているが、具体的な方向としては、「公共部門が肥大化して経済社会の非効率をもたらすおそれがある」との理由で住民の公共福祉にたいする行財政需要の充足を可能な限り切り捨て、公的福祉を削減することであり、これと比例して住民の自助努力と相互扶助による福祉を再構築する方向、高負担に耐えうる家庭基盤の充実、受益者負担による営利的サービスの購入などの方向がしめされているのである。

さきに挙げた行政改革も

「個人の自助・自立の精神に立脚した家庭や近隣、企業や地域社会での連帯を基礎としつつ、効率の良い政府が適切な負担の下に福祉の充実を図ることが望ましい」

と、ほぼ同じ論旨でその理念を掲げている点が注目される。

個人の自助努力、相互扶助の強調、それと裏腹の関係で強

調される公的責任の回避、そこからくる受益者負担論、高負担論が、「新経済社会七ヶ年計画」や「行政改革」を支える福祉思想といえようが、このような福祉思想がいかに時代ばなれをした古めかしいものであるかは、福祉の歴史をたどれば明らかである。

福祉思想の歴史と到達点

福祉思想を類型化すれば、およそ次のようにわけられるであろう。

一、慈善的福祉思想
二、治安対策的福祉思想
三、経済効用的福祉思想
四、権利としての福祉思想

このうち第一の慈善的福祉では、福祉対象である貧困者に対して、富者が金品をめぐむ施しという形ですすめられるのが、その特徴である。思想的背景としては、あわれみの思想、博愛思想、罪障消滅論などの宗教的思想があった。社会のあり方、宗教のあり方によって展開のされ方に差があったとはいえ、基調は、初期段階では施与は個人的慈善として、第二段階では教会や慈善団体などによる社会的組織的慈善として展開された。いずれにせよ、個人の自助努力、近隣や地域社会、家族による相互扶助が強調され、施しをうけるものは何らかの形での道徳的向上が期待された。

治安対策的福祉思想は、貧困が社会的矛盾の所産であることに気づきその社会的解決を求めて立ち上がる人民大衆の社会改革の動きを抑え、社会体制の維持存続をはかるため、福祉対策が公的施策としてとり上げられる際の思想である。目前の窮迫の解決を求めて、さらにそれを発展させた形での社会改革を求める人民大衆の動きを社会不安ととらえ、社会秩序の安寧をベールに福祉施策が治安対策的色彩を濃厚にもちながら展開される。ちょうどビスマルクの社会政策にみられるように、一方で力による抑圧が、一方でアメの政策としての福祉施策が対象を限定しながらとり上げられる。

経済効用的福祉施策は、さまざまな形で展開される。稼動能力のある貧困者に労働力需要の調節的役割をおわせ、労働力需要の少ない時には福祉施策（公的扶助）の対象とし、多い時には労働力としてかりたてるという形で低賃金をカバーすると同時に、低賃金維持のための施策[1]としてすすめられるなど。

さらに障害者福祉の分野などで目だつのは、税の消費者である公的扶助受給者にリハビリテーションを行なうことによって、納税者にかえる方が経済的だという理由で、施策対象たる障害者を選別する。この場合、労働能力の低い重度の障害者などは、施策対象から切り捨てられることになる。

以上挙げた三つの類型は、歴史的な過程としては、慈善的

福祉→治安対策的福祉→経済効用的福祉という形ですすめられつつも、三つの思想を混在させながら、全体として福祉を恩恵的にとらえるという考え方を貫く。

共通点として、日本型福祉社会論にみられるような個人の自助努力や近隣社会による相互扶助が強調され、福祉対象を狭く限定するという特徴をもつ。

しかし、一方の極に巨大な富を蓄積させながら、一方の極に貧困を拡大させた国家独占資本主義段階における各国国民大衆のめざめは、権利としての福祉思想を生みだした。その基盤となっているのが、疾病や貧困の原因の社会科学的認識、即ち、貧困が社会的原因によって生まれるのだという認識を科学的に裏づける社会科学理論の誕生であった。それは貧困者に人間としての誇りをとりもどさせ、主権者としての意識と自覚をたかめさせた。

それをあらわしているのが、各種人権宣言である。

（1）例として古くはスピーナムランド制度があげられる。近くはアメリカ南部農業地帯における公的扶助の実施に、その例を見ることができる。

障害者権利宣言にみられる福祉思想

一九七六年の国連総会は、リビア大使の提案をうけ、一九八一年を国際障害者年とすることを決定した。その目的は、前年一九七五年の国連総会で採択された障害者の権利宣言がもとめた「権利宣言を宣言し、かつこれらの権利の保護のための共通の基礎及び指針として使用されることを確保するための国内的及び国際的行動計画を要請する」との要請にこたえることにあった。

こうした要請にこたえて国際障害者年行動計画が作成され、その実現をめざす第一歩として、国際障害者年が決められたわけであるが、行動計画は、国際障害者年の概念と主な原則を次のようにのべている。(1)（要約）

①国際障害者年の目的は障害を持つ人の社会への〝完全参加と平等〟という目標の実現を促進することである。参加とは、社会生活そのものとその発展への貢献のみならず政策決定段階への障害者の参加をも意味する。

〝平等〟とは、他の国民と同じ生活を送ることであり、またその国の社会経済の発展による利益の平等な配分を受けることである。

②略

③略

④略

⑤障害はある個人とその環境との関係において生ずるものであると考えるのが解決法として建設的で、この考え方が広まっているが、まず「能力不全」を「不利」にならしめている社会条件を見つめなければならない。

⑥国際障害者年は、障害者のためにだけあるのではない。障害者などを閉めだす社会は弱くもろい社会であり、社会を障害者・老人などにとって利用しやすくすることは、社会全体にとっても利益となるものである（健全者中心の社会は正常ではない）。

⑦障害者のうち多くが戦争等の犠牲者であることに留意し、国際障害者年は、世界平和のための諸国民の協力促進に役立て得るものである。

⑧略

以上に見られるように、ここには、障害者が福祉施策の対象であるばかりでなく政策決定段階にも関与すべきこと、他の国民と同じ社会の一員として、さらにその国の社会経済の発展による利益の平等な配分を受ける資格をもつものであることが明記されている。また、障害を社会環境との関係で生じるものとしてとらえ、社会条件の改善によって解決可能なものとしている点、障害者を閉めだす社会を弱くもろい社会であるとし、社会の価値観を問うている点、障害原因に着目し、それとの関連で平和の問題をとり上げている点等に、人権的福祉思想がはっきりした形でしめされているのである。

このような行動計画のもとになっている障害者の権利宣言は、世界人権宣言、国際人権規約、児童権利宣言及び精神薄弱者の権利宣言の諸原則並びに国際労働機構、国連教育科学文化機構、世界保健機構、国連児童基金及び他の関係諸機関の規約、条約、勧告及び決議に定められた基準などの延長線上に決議採択されたものである。

「障害者の権利宣言」は、総論と十三の項目からなっているが、[2]その福祉思想をしめしている部分を抜萃してみると次のようなものがある。

障害者は、その人間としての尊厳が尊重される生まれながらの権利を有している。障害者は、その障害の原因、特質及び程度にかかわらず、同年齢の市民と同等の基本的権利を有する。このことは、まず第一に、可能な限り通常のかつ十分満たされた相応の生活を送ることができる権利を意味する。（第三項）

障害者は、他の人々と同等の市民権及び政治的権利を有する。「精神薄弱者の権利宣言」の第七条[3]は、精神障害者のこのような諸権利のいかなる制限又は排除にも適用される。（第四項）

障害者は、可能な限り自立させるよう構成された施策を受ける資格がある。（第五項）

障害者は、経済的社会的保障を受け、相当の生活水準を保つ権利を有する。障害者は、その能力に従い、保障を受け、雇用され、または有益で生産的かつ報酬を受ける職業に従事し、労働組合に参加する権利を有する。（第七項）

なお、このような権利は「障害が先天的か否かにかかわりなく」（第一項）「いかなる例外もなく、かつ人種、皮膚の

色、性、言語、宗教、政治上若しくはその他の意見、国若しくは社会的身分、貧富、出生又は障害者自身若しくはその家族の置かれている状況に基づく区別又は差別もなく」（第二項）「すべての障害者に認められる」ものとされている。

障害者の権利宣言は、世界人権宣言に始まる人権的福祉思想の現段階における到達段階をしめすものである。

（1）訳文は総理府資料によった。
（2）同右。
（3）第七条とは、障害が重いために自らの権利全体を行使することが困難な場合の権利の制限・抑圧にさいして、精神薄弱者の法的保護をきめた条項。

わが国における福祉思想の発展

権利としての福祉思想が、わが国に施策理念として導入されるのは、戦後、現行憲法の制定に始まる。

主権在民の思想を前提に、憲法第二十五条は「健康で文化的な最低限度の生活」をすべての国民が保障される権利があることを高らかに宣言した。そして、国民のこのような権利を守るために「国や公共団体は、社会福祉、社会保障及び公衆衛生の向上及び増進に努めなければならない」ことを同時に義務づけたのであった。

このような、国・公共団体の義務は、福祉施策（社会保障、公衆衛生、社会福祉を含む）として具体化されることとなったが、憲法二十五条をたんなるプログラム規定としてとらえようとする国側の姿勢と、それを具体的権利としてもとめる国民の側の要求との間には、当然のことながら大きな断絶があった。

権利は与えられるものではなく、かちとられるものでなければならない。そこで、戦後社会福祉の歴史は、憲法二十五条を具体的な権利としてかちとろうとする国民の権利闘争の歴史でもあった。その現在までの歴史を大まかに見ると、次の四期にまとめられよう。

＜福祉の草創期＞

新憲法が制定され、社会福祉が権利だということが理念として導入された。その後社会保障制度審議会ができ、わが国で最初の社会保障制度に関する勧告[1]をまとめた。

国民の多くが極貧ともいえる状況にあった中で、憲法二十五条の理念をもとに生活権擁護闘争がさまざまな形でくりひろげられたが、福祉の分野では、結核患者や生活保護受給者の組織が生まれ、生活権擁護闘争の中心となった。（敗戦～一九五〇年）

＜再軍備復活期＞

朝鮮戦争がぼっ発し、警察予備隊、ＭＳＡ協定など軍国主義的な動きがでてきた時期。

この中で福祉予算の大削減（一九五四年）が起こる。これに

対して、失対労働者たちが坐りこみをして抵抗した。また福祉関係者たちが初めて街頭署名などで反対運動を行なった。反対運動は一定の成果をあげるが、福祉へのしめつけはきびしく、ことに生活保護法関係では「適正化」の名目できびしい引き締めが実施された。こうした状況の中で朝日訴訟が提起された。

朝日訴訟は、重症結核患者である朝日茂氏が、生活保護基準（具体的には日用品費）を憲法二十五条に違反するとして、生活保護法にもとづいて不服申立→行政訴訟をおこした初の違憲訴訟であるが、この訴訟の過程で国の貧しい福祉施策の内容が白日の下に曝され、憲法二十五条への国民の関心をよびさました。組織的には社会保障推進協議会が結成され（一九五八年）、労働組合が福祉問題をとり上げるきっかけをつくった。

朝日訴訟は、一九六〇年第一審判決で、朝日側が勝ち、国側が敗訴した。判決文は、憲法二十五条がたんなるプログラム規定ではなく、具体的な権利であること、健康で文化的な最低限度の生活とは、人間が人間に値する生活を営むのにふさわしい水準でなければならないことを明確にしめした。第一審勝訴判決は生活保護基準の引き上げという具体的成果をもたらすとともに、従来の恩恵的福祉観を人権的福祉観に変えるうえできわめて大きな役割を果たした。（〜一九六〇年）

〈高度経済成長期〉

日米安保条約の締結、国民皆保険、皆年金という形で、アメとムチの政策がとられ、同時に高度経済成長政策がすすめられた。

この中で、高度経済成長政策のもつ矛盾は多くの社会問題をひきおこし、福祉施策の前進を求める国民大衆をさまざまな形での権利闘争に立ち上がらせた。

それを具体的にあらわしているのが社会保障関係の訴訟である。（表1）

これらの訴訟の中で目だっているのが、年金関係の訴訟であるが、その特徴は、老齢者や障害者・病人等の生活困窮者が自ら訴訟の原告となっている点、国を相手に違憲訴訟として訴訟を提起している点、憲法二十五条と同時に、十三条、十四条等、幸福追求権や平等権をとり上げている点、その多くが福祉年金に関連する訴訟である点、したがって要求がきわめて切実である点などである。

これらの訴訟のうち、第一審判決で勝訴した牧野訴訟、堀木訴訟では、勝訴判決をうけて直ちに法令の改正が行なわれるという形で具体的成果をかちとるが、表1にみられるように他の多くは敗訴、上級審において継続中である。

高度経済成長政策は一方の極に巨大な富をもたらすとともに、多くの福祉対象者をつくりだした。この中で福祉施策の前進を求める運動がかつてないほど盛り上がり、革新自治体を各地に誕生させた。革新自治体のとり上げる福祉施策は国

表1 社会保障裁判の現状

訴訟名	事件の概要	裁判経過
堀木訴訟	全盲の堀木文子さんが，児童扶養手当法の併給制限条項を違憲として提訴 （資料　1審判時678号，2審判時795号）	1審神戸地裁勝訴 2審大阪高裁敗訴 最高裁に上告中 '81. 7. 9 大法廷へ回付さる
宮訴訟	（亡）宮公氏が文官恩給受給を理由とする老齢福祉年金の支払停止を違憲として提訴 （資料　1審判時740号，2審判時999号）	1審東京地裁敗訴 2審東京高裁敗訴 （確定）
第二次藤木訴訟	第1次訴訟確定の藤木イキさんが弁護士費用を生活保護費から支給するように求めて拒否されたので，その取消を求めて提訴 （資料　判時923号）	1審東京地裁敗訴 2審東京高裁控訴中
上野訴訟	国鉄高田馬場駅ホームから転落死亡した全盲の上野さんの遺族が国鉄の責任を追及して損害賠償請求 （資料　判時919号）	1審東京地裁勝訴 2審東京高裁に控訴される
牧野訴訟	北海道の牧野亨さんが，老齢福祉年金における夫婦受給制限を定めた国民年金法79条の乙は，夫婦老齢者を差別するとして提訴	東京地裁勝訴 国が控訴し東京高裁で和解
岡田訴訟	北海道の岡田あやさんが，亡夫傷痍軍人の妻として増加非公死扶助料を受け老齢福祉年金を停止されるのは違憲として提訴	札幌地裁 札幌高裁 } 敗訴 上告中
松本訴訟	明石市の松本長，スエさんが，牧野訴訟と同様の理由で提訴	神戸地裁 大阪高裁 } 敗訴
ひとりぐらし訴訟	単身老人の公営住宅入居許可を求める訴訟	福岡地裁
摂津訴訟	児童福祉施設と国庫負担	東京地裁
たらいまわし訴訟		
小田健保訴訟		
遠藤訴訟	精神病院施設	東京高裁
（千葉）訴訟	障害者の交通事故による損害賠償	千葉地裁

以上は青法協人権シンポ（1981年8月）に提出された高野範城弁護士の資料に加筆した。

の福祉施策にも影響を及ぼし、一九七二年の児童手当制度の実現をさかいに、制度的にはヨーロッパなみの福祉制度が整えられることとなった。当時政権を担当していた田中内閣は一方で日本列島改造論をとなえるとともに、福祉元年を宣言し社会福祉施設整備五ヶ年計画など福祉施策を積極的にとり上げるかまえを見せた。（〜一九七二年）

〈福祉見直し期〉

ドルショック、オイルショックに始まる経済不況は、客観的には福祉を必要とする状況を増大させたにもかかわらず、福祉元年の宣言にかわって福祉見直し論を登場させた。

福祉見直し論の内容は、貧困や疾病の自己責任論、社会連帯に名をかりた相互扶助論等を基盤に福祉施策の公的責任を回避し、国の財政負担の限界を強調することによって受益者負担、高負担を当然のこととしておしつけるものである。その具体的なあらわれは、老人医療費の有料化、児童手当の削減、老人ホームや障害者施設入所費用の一部負担徴収、医療保険の改悪、保険料や税金の負担増、革新自治体独自の福祉施策へのしめつけ等の形で進行している。

こうした形で福祉予算を切りつめ、おさえる一方で、防衛費を増大させ、バターから大砲へとその政策を露骨に転換させている。そしてそのような福祉施策の逆行を支える福祉思想として登場したのが日本型福祉社会論であり、行政改革の理念なのである。（〜現在）

日本型福祉社会論、行政改革案は、つまるところ福祉見直しのもとに福祉施策を逆行させ、切り捨てる一方、大企業優先、軍備優先の政治をすすめる以外の何ものでもないが、こうした政策を支えるものとして注目される動きがある。

それは、生産活動や戦争に参加できないものを抹殺しようとするファシズムの思想である。

昨年秋、マスコミでとり上げられ、注目をあびた渡部昇一氏の発言は、その代表的なものといえよう。渡部氏は、血友病の長男と次男をもつ作家の大西巨人氏が巨額な医療費を支払えないため、生活保護法の医療扶助を受けているのに対して、要旨次のように発言した。（某週刊誌による）

「第一子が血友病であることがわかったら、第二子は生むべきではなかった。自助努力の足りないこういう人がいて莫大な国費を使うから社会の程度が甚しく低くなるのだ」

この発言は、「遺伝学に対する基本的認識を欠くもの」[2]として多くの医学者から反論されたが、この発言の意図が、生活保護受給者への攻撃、ひいては福祉攻撃にあることは明らかであった。

渡部氏は、あろうことか西ドイツで逢った青年の「西ドイツの人々が優秀なのは、ヒットラーが第二次世界大戦中に、遺伝的に欠陥のある者やジプシーを全部処理しておいてくれたからだ」という発言を例にひき、ヒットラーを礼讃しナチの政策を支持するかのような発言をしている。

しかし、このような発言に代表される思想が最近、意外に根ぶかいことに気づく。筆者の住む名古屋でも、ある中学校で教師が国際障害者年をテーマに生徒に作文を書かせたら、「障害児が生まれたら親は直ちに叩き殺せばよい。それが親の責任だ」と書いて教師を驚かせた例があった。

こうした考え方が福祉切り捨ての政策動向の中から生まれ、さらに福祉切り捨て政策の支えとなっていることは、それがファシズムへの道にきわめて容易に結びつく危険性があることを明らかに物語っている。そこで改めて問われるのが人権的福祉の思想である。

（1）一九五〇年の社会保障制度審議会勧告をさす。
（2）『朝日新聞』等。

人権的福祉思想の発展

人権的福祉思想の原点である憲法二十五条は、すべての国民に健康で文化的な最低生活を営む権利を保障する義務を国におわせているが、具体的にその義務を実施する責任をおっているのが生活保護法である。生活保護法はその第三条に、同法によって保障される最低限度の生活は健康で文化的な生活水準を維持できるものでなければならないとのべている。この規定について、朝日訴訟第一審判決は、それが「単なる訓示的、方針的な規定でなく、具体的な効力規定である」と解すべきことをのべたあと、「健康で文化的な生活水準」について次のようにのべている。(1)

「ここにいう『最低限度の生活』すなわち『健康で文化的な生活水準』は単なる生存の水準でなく複雑な生活の基準であるから、算数的な明確さをもって明らかにされる性質のものではないけれども、社会的、経済的な意味では客観的、一義的に存在するものというべきであるし、又それは時と場所をこえて絶対的に存在するものとまではいえず、各国の生活様式や生活水準により、あるいは年々の時代的、歴史的な発展段階に応じて相対的に決定されるものではあるが、さりとて変転常ならず一義的には決せられない性質のものではなく、特定の国の特定の時期的段階における生活状況の中ではやはり客観的、一義的に存在し、科学的、合理的に算定可能のものと考えられる。したがってそれは年々の国の予算額や政治的努力の如何によって左右されるべきものでないことは当然である」

「健康で文化的な生活水準とは一体何であろうか、これが憲法二五条第一項に由来することは多言をまたないところであり、『健康で文化的な』とは決してたんなる修飾語ではなくその概念にふさわしい内実を有するものでなければならないのである。それは生活保護法がその理想を具体化した憲法第二五条の規定の前述のような沿革からいっても、国民が単に辛うじて生物としての生存を維持できると

いう程度のものであるはずはなく、必ずや国民に『人間に値する生存』あるいは『人間としての生活』といいうるものを可能ならしめるような程度のものでなければならないことはいうまでもないであろう。」「最低限度の生活水準を判定するについて注意すべきことの一は、現実の国内における最低所得層、たとえば低賃金の日雇労働者、零細農漁業者等いわゆるボーダー・ラインに位する人々が現実に維持している生活水準をもって直ちに生活保護法の保障する健康で『文化的な生活水準』に当ると解してはならないということである。―略―その二は、その時々の国の予算の配分によって左右されるべきものではないということである。予算を潤沢にすることによって最低限度以上の水準を保障することは立法政策としては自由であるが、最低限度の水準は決して予算の有無によって決定されるものではなく、むしろこれを指導支配すべきものである。その意味では決して相対的ではない。そしてその三は健康で文化的な生活水準は国民の何人にも全的に保障されねばならないものとして観念しなくてはならないということである。国が生活保護の種類として医療扶助、教育扶助を規定し、この両者の制度があるからといって健康で文化的な生活を保障したと解するのは無理であり、いかなる生活形態をとるにせよ、その生活自体が健康で文化的な生活といい得る要素をもたねばならないことは明らかである」

とのべている。

即ち、憲法二十五条の生存権規定をたんなるプログラム規定としてではなく具体的権利としてとらえるとともに、保障されるべき「健康で文化的な最低生活」の水準を明らかにし、これが特定の時点において客観的に決定しうるものであること、その水準は予算の有無によって左右されるものではなく、むしろ予算を指導支配すべきものであることを明確にのべているのである。さらに、第一審判決は最低生活水準の認定を政府に委ねているとはいえ、憲法に由来する生活保護法の規定を逸脱することをえないもので、そのいみで法の羈束行為で、これがはたして法に適合するかどうかは、それが争われる限り裁判所において判断される筋合のものとしている。

ここにしめされた福祉の思想こそ、人権的福祉思想のわが国における原点ということができよう。

このような福祉思想を武器として、前述のような違憲訴訟があいついで提起され、その訴訟と訴訟を支える運動やその成果をつうじて、人権的福祉思想は国民の中に深く根をおろし、さらにゆたかに発展しつつある。(2)

同時にこれに対峙するものとして、自己責任論、受益者負担論、近隣社会の連帯による相互扶助論、公的責任回避論、高福祉高負担論が装いをあらたに軍国主義化をすすめる国側の論理として登場し、巧妙な形で権利闘争を抑える役割を果

たしている。

そのような動きを顕著に反映しているのが、一連の年金関係訴訟に共通してみられる国側の主張である。これを、堀木訴訟を典型としてみることとしよう。

堀木訴訟は、母子世帯の全盲の母親である堀木文子さんが、障害福祉年金と児童扶養手当の併給を求めて受給申請したのに対して、兵庫県知事が併給を認めなかったことから起こされた訴訟である。同じ障害者世帯で、父親が障害者である場合には認められる併給[3]が、母親が障害者である母子世帯では認められないということから、性・身分の平等をとく憲法十四条に違反する点が争点となっていたが、同時に問われたのが、年金額の低さであり、憲法二十五条に定められた健康で文化的な最低生活の水準を満たしていないという点であった。紙数の関係上くわしくのべるゆとりはないが、ここで注目されるのは、国側の準備書面にのべられている憲法二十五条の一項と二項の分離論、立法裁量論、財源論である。

憲法二十五条の分離論とは、法学者の間でも、国民の間でも常識とされている「健康で文化的な最低限度の生活」を国民の権利として保障する（第一項）ために、第二項で国・公共団体の義務として社会福祉、社会保障、公衆衛生の向上増進に努めなければならないことがきめられているという常識的解釈をくつがえして、第一項と第二項を全く切り離されたものとし、第一項については権利として認めるが、第二項については権利を認めないと主張するものである。

ここで第一項にあたるものとしてとり上げられているのが生活保護法[4]、第二項にあたるものとしてとり上げられているのが年金、手当等である。そこから導きだされるのが、「年金、手当の水準を裁判所が判断するのは筋ちがい」で、「財源はその時の政治情況によって左右されてもやむをえない」という立法裁量論や財源論である。

このような国の主張は堀木訴訟に限らず、他の年金訴訟にも共通しているが、こうした主張が、朝日訴訟第一審判決で明確にされた憲法二十五条の生存権保障の中身を矮小化させようとする意図をもっていることはいうまでもない。

堀木訴訟は、第一審で勝訴・法改正、第二審敗訴という経過をへて、現在最高裁で争われているが、憲法解釈を含むことから最近大法廷回付が決定した。大法廷判決が、国側の主張するような分離論、立法裁量論、財源論を認めるかどうかは、八十年代の福祉の方向を決定する重要なモメントとなるであろう。

堀木訴訟弁護団、堀木訴訟中央対策協議会は、最高裁大法廷回付に関する声明を発表（一九八一年七月九日）し、「憲法第十四条、第二十五条にかかわる堀木訴訟は、現在の福祉切捨て、社会保障後退、国民負担大幅増による軍備増強の政治潮流のなかで、まさに国民のくらしと権利と平和につながる重要性をもっています」とのべ、「口頭弁論を開き充分な審理

のうえ公正な判断をするよう」求めている。

（1）朝日訴訟運動史編纂委員会編『朝日訴訟運動史』草土文化、による。

（2）たとえば、発達保障概念の導入などをさす。

（3）障害者が父である場合には準母子世帯として認められるため、母親が健常者である場合には併給されることになっていた。

（4）生活保護法について国が権利を認めているのは、一九四八年、最高裁大法廷判決による。

はたして先進国なみか

八十年代は、戦後さまざまな形でかちとられてきた権利としての福祉が、前進の道を選ぶか、後退を余儀なくされるかの岐れ路といえる。

そのさい問題になるのは、福祉の現状認識である。

日本型福祉社会論は、「欧米先進国へキャッチアップした」とその福祉水準をとらえ、行革答申は、「社会保障、文教関係費が大きな支出拡大要因となるに至った」と財政危機の原因を分析しているが、事実はどうであろうか？

表2は、わが国の社会保障給付費を各国のそれと対比したものである。一人当り給付費、対国民所得費、対GNP比のどれをとっても最低、それも極端に低いことがわかる。

一人当り給付費は、最高のスウェーデンと比べて八分の一以下、最低のイタリアと比べても三分の一以下であり、対国民所得費は、ほぼ三分の一から四分の一、対GNP比も、二分の一から三分の一である。また一九六六年と一九七二年の対国民所得費の比較では、他のどの国も七二年の方が上まわっているのに対して、わが国ばかりはむしろ下まわっているのである。（その後、一九七九年では一二・三%になっているが、他国たとえばイギリスでは二〇・七%、西ドイツでは三一・一%〔いずれも一九七五年〕になっているので、いずれにしてもわが国の国民所得費はきわめて低い。）

表 2　各国の社会保障給付費

国名	一人当り給付費（ドル）	対国民所得費（%）		対GNP比（%）
		1966年	1972年	
フランス	321.2	19.66	20.6	14.73
西ドイツ	332.7	21.77	24.4	16.52
イタリア	177.9	18.74	21.4	15.31
日本	52.3	6.62	6.4	5.05
オランダ	263.7	19.50	24.5	15.89
スウェーデン	433.5	17.30	17.9	15.22
イギリス	229.0	14.97	不明	11.83

資料　『社会保障統計年報』1976年
ILO The Cost of Social Security 1972年

表 3　主要経費別一般会計歳出予算　（比率）

	昭和51年度	52	53	54	55
総額	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
社会保障関係費	19.6	20.0	19.8	19.8	19.3
文教及び科学振興費	12.4	12.0	11.2	11.1	10.6
国債費	7.5	8.2	9.4	10.6	12.5
恩給関係費	4.0	4.1	3.9	3.9	3.9
地方交付税交付金	16.0	17.3	17.0	15.5	17.4
防衛関係費	6.2	5.9	5.5	5.4	5.2
公共事業関係費	15.4	15.0	15.9	17.0	15.6
経済協力費	0.8	0.8	0.8	0.9	0.9
中小企業対策費	0.6	0.6	0.6	0.6	0.6
食糧管理費	3.7	2.9	2.5	2.3	2.2
その他	12.7	12.2	11.9	11.5	11.0
予備費	1.1	1.0	0.9	0.9	0.8
公共事業等予備費	—	—	0.6	0.5	—

注　51年度は，補正費予算
資料　大蔵省『財政金融統計月報』

次に一般会計歳出予算を見ると、社会保障関係費の総額にしめる割合は昭和五二年をピークにむしろ低下している。それをよくあらわしているのが最近の予算ののび率である（表4）。

にもかかわらず、あたかも福祉が財政を大きく圧迫しているかのように世論を操作し、福祉の向上・増進を望むならば、増税や保険料アップなどの高負担や所得制限の強化や自己負担徴収などの形での受益者負担で、という論理をつきつけ、国民の一部に根強く残る前近代的福祉観をよびさまし、福祉アレルギーをつのらせるのである。そのめざすところが、軍備強化への途であることはいうまでもない。

こうした状況の中で、戦後かちとられてきた福祉の成果を守り発展させるためには、確固とした人権的福祉思想をさらに強め、国民の中に拡げ、根づかせ、福祉後退とたたかう国民のエネルギーをひきだすこと、さらにこれと関連して平和を守ることが必要である。

では、人権的福祉思想の中身は何か？

その第一は、疾病や貧困や障害に対する科学的認識である。即ち、疾病や貧困や障害が個人の心がけのわるさや努力の不足から生じるものではなく、社会的に生みだされたものであることを明確に認識することである。

表 4　社会保障予算最近の伸び率

1972年	22.1(%)
73	28.8
74	36.7
75	35.8
76	22.4
77	18.8
78	19.1
79	12.5
80	7.7
81	7.5

資料　政府資料より作成

第二は、貧困や疾病や障害を克服する主体者としての姿勢である。権利としての福祉は自らかちとるものでなければならない。患者や障害者や貧困者が権利主体即ち主権者として自覚し、自立的に貧困や障害、疾病を克服する姿勢をもつことが求められる。こうした姿勢が、第一に挙げた科学的認識を前提としていることはいうまでもない。

第三が、貧困や疾病や障害を克服するための条件整備である。精神力や心がけは大切であるが、それだけで貧困や疾病や障害を克服することはできない。社会保障や社会福祉の諸制度や施設、専門職を利用して人が人たるに値する健康で文化的な生活を実現するために、その諸条件を社会的に整備することが必要である。

以上挙げた三点を中身とする人権的福祉思想を確固としたものとして認識し、広め、国民の多くが、自らの幸せは自ら守りかちとるのだという意識を自覚することによって福祉逆行とたたかい、福祉の前進をかちとってゆくこと、そのエネルギーを結集することが、いまつよく求められているのである。

おわりに

福祉とは人間がよりよく生きることであり、福祉の思想とは人間が人間らしくよりよく生きることを追究するものであるといえよう。

では、人間らしくよりよく生きるとは何か。それは、物的条件（衣食住）の充足とともに自分の能力を最大限発揮しうること、歴史をになう社会の一員として社会活動や社会進歩に参加しうること、人生を可能な限りゆたかに創造することをめざすものであろう。

しかし、そうした生き方は決して他から与えられるものではない。さまざまな困難はあってもそれをのりこえる力をもつこと、そのためには自分の人生の手綱を自身が握ること、そうした意味で自主的自立的に人生を生きること、自主的自立的に人生を生きる条件を獲得する力をもつことなどがともなわなければならない。

すなわち、自らが人生の、そして社会の主体者であるという自覚のもとにかちとられるものでなければならない。

朝日訴訟の主人公朝日茂氏のように重度の病人であっても、国家権力に立ちむかい自らの生きる権利をかちとる主体者としてよりよい生き方をすることは可能である。重度障害者や老人を、一個の人格をもつ対等な人間としてとらえ、社会の他の成員とひとしい同等な権利をもつと認めるところから福祉の思想は出発しなければならない。

そうした意味で福祉の思想は、その社会のあり方や価値観を問うものであろうし、福祉の思想がどうとらえられているかは、その社会の文化水準と到達段階をしめすバロメーターともなるであろう。（こじま　みつこ　日本福祉大学・社会福祉）

社会の鏡としての非行とその克服

中易一郎

はじめに——非行とはなにか

非行とは、法律でいう犯罪行為でないまでも人間的な行為に非ずという意味らしい。とりわけ、発達途上にいる人間に犯罪という烙印を押さないで、立ち直りを期待するという願いからつくられたと思われる。かつては不良という言葉があったが、第二次大戦後、非行という言葉にとって代わったのは、不良はどうも人間の本質面を規定しており、ややもすれば矯正不能というニュアンスが感じられるが、非行には罪を憎んで人を憎まずというか、本質的にはよい子であるが、ただ行為だけがいけないという「人間信頼」の側面から「人となり」と現象としての行為を切りはなすという傾向が感じられる。したがって非行という言葉には、人間性への信頼とともに、行為を単に現象としてとらえ、対症療法で済ますという消極性がないわけでもないように思われる。

さて、非行の内包についてはさておき、さしあたってはその外延を見ておこう。非行といわれるものは種々雑多で多岐をきわめている。服装の乱れから、常習的な遅刻、早退、怠学、万引、喫煙、シンナー、トルエン、家出、暴力（暴力といっても家庭内、対下級生、対同級性、対他校生、対教師等人間に対して、さらには、学校、家庭での器物破壊等々）、性

遊、売春、暴行、暴走、暴力団加入等々がある。非行はその点では、特殊な一部の若年層だけでなく、多かれ少なかれ、いわば全面化普遍化しており、いわばプロとアマとの区別がなくなっている点に、旧来の「不良」という概念とのちがいがある。非行と無関係とみられる子どもや学校にさえ、非行を他人事としている関係を通じて、陰微な形で、非行の特質である無関心という退廃が反映、浸透している。名門校、進学校といわれる学校においても鼻持ちならぬ利己的非人間性、エリート意識がひろがっている。かれらは要領がいいから一見、非行という直接形では問題を起こさないが、自他ともに非行とは無関係ではないことに気付いていないだけであって、より始末が悪いともいえるだろう。

高度経済成長以後、大多数の日本人は中流意識をもつようになったが、それと並行して、社会全体に、総非行化と称してもよいような現象が構造的にひろがっており、単に青少年だけの問題でないところに現代の非行の特徴がある。

1　非行の土壌としての社会状況

フォイエルバッハ・テーゼの第三を今、一応無視すれば、人間は社会の中で人間となるわけで、非行もまた社会の中で醸成される。まして非行が問題となる年代が教育期間中の未成年であるという点からみても、まず第一に非行の原因、非行の責任は社会そのものにあるといえよう。生産手段の所有、非所有によって区別された人間集団（階級）による生産関係を土台とする社会においては、分配をめぐって集団間の利害が対立している。こうした対立を基盤とする社会の統一はそれ自身、分裂をはらんでおり、こうした社会においてはすべての事柄が二面性をもっている。原始共同体時代の協同労働から自然発生的に生じた仲間意識（人間意識）、協力、思いやり、信頼、親切、誠実さは、いまや、利害対立する社会の分裂を防止するために規範として、当為として強制されるようになる。しかしこの当為自体、社会の中に虚偽、瞞着、不誠実、窃盗、悪意、軽蔑、差別、敵意が存在していることの反映である。

汚職で裁判中の元首相は、在任中、五つの大切、十の反省を説教し、現在でも国政を牛耳っている。その一党は汚職、賭博、選挙違反で私利をめざしながら、国防、愛国を国民に訓示する。平和国家として再出発を誓って成立した非武装憲法下で自衛隊合憲論どころか、教科書にまでその主張を書きこませようとする。非核三原則も単に飾りもので、現実に米軍によって崩されているのに、それを直視しないで弁護する。新聞を見れば、政治腐敗だけではなく、経済面における大企業の悪辣さだけではなく、社会面には本来あってはならない悪がどんなにはびこっていることか。また、こうした悪に対しては単に無力な道徳的批評が第三者的に加えられるに

すぎず、賭博屋の大ボスの「……を大切にしよう」という大声に消されてしまう。人間平等、兄弟といいながら、差別の現実のすさまじさ、婦人、心身障害者、部落にとどまらず、能力、富力による差別等々、本音と建前の分裂などの倒錯的疎外現象はほとんどの社会現象に浸透している。こうした状況下で若者たちがおかしくならない方が不思議なぐらいである。

2　教育の荒廃と子どもたちの叫び

では、教育はいったいどうなっているか。二〇年前、ある中学生は筆者にいった。「おれも幼稚園時代までが花だったよ」と。若者たちに将来どうなると思うかと各人の行末を聞くと、でっかい若者らしい夢はほとんど聞かれない。「まあまあというところ」でいい奥さんを貰って、狭いながらも楽しいわが家を、都内のマンションにするか、通勤二時間以上の住宅にするかが問題点となる。他方では億ションといわれるマンションをすいすい買い、外車を取り換えるという人がいるらしいのに、一生かかって入手できる賃金総額と汚職金額の差を冷静に考えれば、夢も抱けないのは当然のことだ。若者は未来を奪われている。人間らしさの基本を奪われている。ところで、この社会で富と名誉を得ようとするならば、一流大学を出て、一流企業や官庁に入らなくてはならない。こうして、大学は企業のために、高校は大学のために、中学は高校のために、小学は中学のための手段的存在となり、高学歴社会が生みだされる。閉塞した社会状況を突破できるのは、ただただ学歴であると考えられる。こうした中で、偏差値信仰が生まれ、小学校の低学年からすでに競争がはじまっている。下等生物は特定の環境に、遺伝子内の情報によって決定された類的行動(本能)をとるのに対して、温血動物は、後天的学習によって、より広汎な環境に適応することが可能であり、その行動、性格は多様化している。人間はこの点でも画期的であって、行動、性格、容貌、体型は類的範囲内で多様をきわめ、個性的である。したがって、同一の事柄の理解についても、遅速、器用、不器用さがある。習得における遅速や器用さは、習得後の理解度の深さとは平行しない。にもかかわらず、学校の一斉教育の中では、理解の早さだけが要求される。学級定員が少なければ理解しうる能力のある者も、進度計画の前で落伍させられていく。国防、国防と叫び、アメリカのいうがままに軍事予算を計上し、殺人兵器を配備する政治家は、「人は石垣、人は城」という歌謡曲の歌詞でも思い出して欲しいものだ。教育予算を大幅に計上し、四〇人どころか三〇人学級、副担任つきの教育が行われれば、現在の非行といわれるものの大半が消失するであろう。現場の教員は必死になって熱意と善意のかぎりを尽くして教育しているであろう。にもかかわらず、五点法の統計曲線に

子どもをあてはめ、上級校への進学率によって手腕を問われる風潮の中で、教師の中にも素質第一主義に毒され、選別のお先棒を無意識にかつぐものがでてくる。一九五〇年代末の勤務評定の実施により、一部教師は子どもの方に顔をむけるのではなく、管理職、任命教委の方に顔をむけ、サラリーマン化していき、当らず障らずの教育がひろがった。（その点で、教員は単に労働者一般ではなく、聖職者の側面をもつということが一時問題になったが、この論議はもっと深められる必要があろう。）教育は子どもの中に眠りこんでいる能力をひきだし、発展させることであり、結果としては全員をできる状態へもっていくところに教育の意味があるにもかかわらず、かの五点法は教育実施後も同じく五点法曲線で処理させる。教育をやってもやらなくても同じなのが五点法であり、ここでは子どもたちが全員助け合って、5に達するという感動は制度的に生まれてこない。

こうして、必ずどのクラスにも1が六%、2が一四%存在し、どんなにすばらしい教育実践であろうと、なかろうと、同じ結果である。（最近、学籍簿は別として、通知票には到達度評価が相当普及し、少しは改善されてはいるが。）やや理解速度が遅く、不器用なもの、根本的な疑問を抱くものは、取り残されていく。こうして、低学年でできなかったものは、高学年でも取り残され、学力不振児は次つぎに蓄積されてゆく。ペーパーテストだけによる学力評価、能力評価とは、人間評価の単なる一面であるにすぎないのに、高度に発達した資本主義社会では文書主義が第一となり、この単なる一面だけによって、人間が全面的に評価されるのだという錯覚を生みだした。高等生物は多面的な環境に適応できる点が本来の強味であり、多士済々がその社会の強味であるのに、第三次産業、サービス業が肥大し、道具に囲まれた、いわば一種の温室状態にある高度社会では、ペーパーでは測ることができない人間の多面的な能力（たとえば、苛烈な自然と闘ったり、パニック状況等の非常事態時の判断や指導する能力）は無視され、既成体系内での正答をいかに早く出すかだけが問われ、未知の状況に創造的に対処する能力は問題にされていない。

こうして、小学校で取り残され、落ちこぼれさせられ、自他ともにできない子、ダメ男で通り、教師にもお客さんとして無視され、こうした状態が中学、高校まで続く不器用な人間が存在する。かれらの側からすれば、理解できない事柄を何時間も静かに聞いているのは苦痛以外の何ものでもない。かれらは徐々に、口による理窟、議論を暴力と感じるようになり、暴力には暴力をという考えを抱くにいたる。そのうえ、かれらにとって一部の友人や教師から軽蔑の目で見られることは耐えがたいことであろう。学校生活での人間評価が学科目における学力評価に尽きる（実に不思議なことは、オール5、オール1の人間がかなりおり、体育、音楽、美術等

の評点も、主要科目とほぼ平行している奇妙な現象がある。ミケランジェロ的天才が日本の学校に目白押しだということは、いったいよろこんでいいことなんだろうか）ということは、低学力イコール人間ではないという意味をもつ。学力不振児は、ヘーゲル流の承認の契機を欠いている。他人から承認されないでは、精神的存在としての人間は生きていくことができない。人間はパンだけでは生きられない、社会の中で、お前も仲間なのだ、お前をわれわれ社会が必要とするのだという実感をもてない時、断絶感、孤独感にさいなまれる。人間は承認についての何らの代償もなければ、精神的な死、ないしは物理的な死に落ちてゆかざるを得ない。校内暴力が流行現象となる直前に流行した小・中・高生の自殺はその一つであろう。「幼稚園時代までが花であった」少年は、どんなに辛い非人間的待遇の中で小・中時代を送ったことだろうか。小学校一年で公立を退学になった〝トットちゃん〟を支えたのは「あんたはほんとはいい子なんだ」という言葉であった。他者の媒介、他者の承認に反射されて自己承認、人間としての自己確認、アイデンティティが成立して、人間は人間となる。教育に必要なものは、この自己確認を促す他者の愛のまなざしであろう。欲得でも盲愛でも気がねでもない、他者の存在に対する全的承認、畏敬ともいうべき培養基がなければ、人間は生きてゆくことができない。学校時代に教師からそのような目で見られたことがなく、徹底的な無視、軽蔑、不信のまなざしで育った子どもは、右翼の日教組批判を抵抗なく、むしろ積極的に受けいれて、反共行動隊へと成長してゆく。

人間は社会の承認がなければ人間になれない。かれらは学校で教師や友人からも承認されないできた。にもかかわらず、かれらもまた人間である。人間である以上、かれらは積極的に自己承認の運動を行う。行うこともできないほど挫折した者は、前述のように孤独に自損行為によって物理的に死んでゆく。

これに対し、私もまた人間なのだ、私を認めて欲しいという人間的熱望は非行という形態をとって現象する。非行青少年は軽蔑的に自己顕示欲が強いといわれる。その時、自己顕示欲はあたかも悪いもののごとくに語られる。社会の中で相互に承認しあって、人間としての自己確認を十分に実感している人間には、自己顕示欲はうとましいであろう。しかし、今まで学校内でだれからも対等の仲間として認められず、無視されてきた人間にとって、私もまた人間なのだ、無視しないで認めて欲しいという人間的願望は、不自然な自己顕示欲にならざるを得ない。この自己顕示欲は自己を人間として強力に他人に承認させることである。

3　自己顕示欲の発現形態

自己顕示欲の発現の一つは即自的な肉体力の誇示であり、もう一つの形態は道具的存在として自己を媒介的に承認させる形態であり、第三は以上と覆う点があるが、社会的動物として集団を形成し、集団的示威によって強力に自分たちを承認させようとし、しかも、内部的には疎外されあった者同士で、相互承認を行い、集団内部で人間的感情の回復を味わう形態である。

最初の形態は暴力やセックスである。人間能力の点で他に自恃するものをもたないものは、人間の生物的即自的な腕力で相手を制圧し、公共物を破壊し、こわもてによって暴力的に自己を承認させようとする。下級生や同級生に対して、学校体系以外の価値体系でもって対抗、自己を誇示する。この自己確認運動は、もちろん自覚的なものではなく、主観的には従来の抑圧の発散、復讐を直接的契機としている。この形態の行きつくところ、対教師暴力である。かれらの自棄的な暴力行動の中には、もちろん従来の教育に対する不満、憤激、理性的説得に対する拒絶反応もあるが、泣かんばかりに「教師よ、おれを認めてくれ」という嘆きを読みとることができる。虫のよい甘ったれた駄々っ児的行動ではあるが、その真情を見逃してはならない。幼時から自己表現の仕方を学ぶことのできなかったかれらは、幼児的形態で不満を表明するしかない。かれらの暴力は、教育に絶望し、未来を失い、教育と社会に対する失恋、悲しみ、怒りであり、学校が「酢っぱい葡萄」になっていることを示している。同時に、他校の非行生たちに対する示威としての自己顕示ででもある。

のちにも触れたいが、この形態に先立ち、一九六〇年代後半から七〇年代前半にかけてのトロツキストの大学解体運動や、解同による学校制圧の動きが、学園暴力への心理的抑制を解除する先兵の役割を果たし、暴力的な学校攻撃は高校から中学へと蔓延し、いまや小学五・六年に及ぶ気配である。女子もまた陰惨な暴力行為を行うが、とりわけ、肉体を武器として大人とわたりあうことで、対等な人間としての自己補償を行う。

前にも触れたが、学力不振になった結果、論理的なものに敵意を抱き、言語による説得を暴力だととらえ、教師が先に暴力を振ったと強弁する。こうした問答無用的な態度は、評価者としての教師が無意識であれ、権力的な態度で臨んでいることと、長時間全然理解できず、関心ももち得ない授業の間、静粛にしてきたことの苦痛の結果から出ており、このこと自体、現行教育の欠陥の反映である。

第二の形態は疎外された道具使用である。人間は道具を、交換可能な自己の身体の延長物として利用してきた。他の動物と決定的に異なる点である。自己そのものに何の価値も見出すことをできなくさせられてきたかれらは、身体の延長物によって自己を誇示しようとする。服装、持物、マシーンとしてのバイク等である。こんなものはそれ自体としては各人

の自由であるが、服装、持物（喫煙も含む）の乱れは、かれらが現状に不満をもち、注意を惹いて欲しいこと、かれらなりに尊敬されるのを望んでいることを示している。竹の子族の異様な風体はもとより、「普通」のクリスタル族のブランド主義も、商業主義に利用されながらも、持物によって、自己確認を求める疎外された承認形態であろう。エレキ、オーディオだけでなく暴走も、マシーンによる自己拡大、自己確認行為である。交通法規をふみにじり、衆人監視の中、おどろおどろしく爆音を轟かせるのは、竹の子族の鬼面人を驚かして衆目を浴びるのと共通の恍惚さからである。長い間、だれからも顧みられなかったことに対する人間的感情のマイナス化された表現である。

第三も同じく倒錯しているが、人間が社会的動物であることを証している。自己承認運動も一人では心もとなく、無力である。集団化、組織化されてこそ、示威も意味をもってくる。学校を中心とした社会公認の陽の当る「表」の組織に対して、落ちこぼれさせられた者はかれらなりに番長組織をつくり、さらには番長連合と対外的なものに組織を拡大する。竹の子族も暴走族も同様である。かれらは、常識的な一般人の社会的圧力や警察力に対抗するために暴力団にさえ庇護を求める。逆にみれば、暴力団側の巧妙な組織拡大の罠に落ちるといってもよい。右翼や暴力団はかれらに、現行教育がいかになっていないか、教員がいかにかれらを不当に差別してきたかを説き、かれらの社会に対する怨念を右翼思想によって組織化する。かれらはここで、歪んだ形ではあるが社会観をもつにいたる。かれらの組織化は、単に外圧に抵抗するためにだけあるのではない。この組織の中ではじめて、かれらは人間らしく待遇されたと感じる。人間として承認され、親身に相談にのってもらえ、真剣に叱ってくれるという暖かい人間的交流を、はじめてこの世界で体験するのである。たとえ、根底においては非人間性を原理としているにもかかわらず、非行者はこの裏社会組織において人間性の回復を感じるのである。こうして体制側は管理社会に必要なエリート人材を養成し、それ以外を選別し切り棄てる。切り棄てられた犠牲者たちは、体制の補完物、別働隊である暴力団の手に落ち、選別教育に反対する教師集団に敵対して、なんのことはない、お釈迦さまの手の上で踊ることになる。

4　社会の構造的現象としての非行性

以上、非行世界の状況を、かれらの倒錯し反社会的、疑似的ではあるが「人間的」な自己回復運動としてとらえたが、前にも見たように、積極的に自己承認運動を敢行する気力のない者は、自損行為に陥り、かつて自殺が流行したことについては触れたが、死に到らないまでも精神的死、物理的死にかぎりなく近い逃避行動に赴く。だれからも認められず、さ

りとて積極的に自己を誇示することができない時、そのような自己を忘れさることである。シンナー、トルエン、セックス、スピードによって惨めな自己から解放され、白昼夢と快楽と陶酔に我を忘れ、恍惚感の中で現実社会から逃走するのである。暴力的に自己承認運動をとる者も、それと同時に、こうした自己欺瞞を行う。つまり、逃避行動も攻撃的自己誇示もともに原因が同一であるのと同様、実は表裏一体化したものである。即自的な肉体誇示としての売春にしても、同時に忘我による逃避にほかならないし、暴走による暴力的な自己承認運動は、同時にまた高速による緊張感の中で勉学では得られなかった自己集中と放我を含んでいる。飲酒、シンナー、覚醒剤、麻薬、マリファナ等は直接に惨めな自己を忘れさせ、仮構世界に旅することができる。しかし、だからといって完全に自己と社会を忘れることはできない、幻覚は不随意的であり、現実への復讐感は被害妄想となって現われ、教師ばかりでなく第三者の通行人に対する「理由なき犯行」となる場合もある。こうした薬物は社会に対する脅威だけではなく、若い肉体を荒廃させ、精神異常をひきおこし、さらに非行や犯罪を再生産する点に無視しえぬ怖ろしさがある。さらに見逃すことのできないことは、これらの現実逃避、ディヴェルティスマンの諸手段である薬物、セックス、暴走もまた暴力団に管理されている点である。単なる個人的逃避も暴力団に搦めとられ、餌食とされている。

これまで、いわば非行の諸様相について見てきたけれど、非非行者は非行とは無関係であると考えるならば、前に述べたように非弁証法的であろう。

「主・奴の弁証法」ではないが、社会の中に一部でも不自由なもの、差別された者が存在する時、非不自由なもの、非差別された者も決して、自由なもの、差別されぬ者ではない。一部に疎外現象があるならば、それは他の全体に反映されている。ただ無関係だと信じるのは主観的であり、事物の全面的な相関関係、反映を見落としている点に不自由さが反映している。したがって、単に学力不振児ではなく、平均的な者も、優秀なものも、それら独自の非行性を備えているといえる。エリートコースを歩んだ高級官僚や、大企業の幹部社員が紳士的でありながら、米日独占に奉仕し、国民福祉がかれらの眼中にはいらないのは、差別、選別教育の中で劣等者に対する軽視、無視を学び、自らをエリート、特殊な例外者と位置づける非人間性から生ずる。そうして、このこと自体、かれらが不自由な被差別者であることの実を示している。受験体制の中で、他人より一番でも上昇することを望み、自らの力を恃み、他人との協力、他人に対する思いやりの欠如は、かれらの対極者とまったく酷似している。他人に対するアパシーという点では瓜二つである。偏差値社会の中では、かれらの非行性は顕在化しないだけであり、頭のいいかれらは要領よく立ち廻っているにすぎない。「普通の子」も受験地獄の

学歴社会の中で、もっとも平均的、常識的に社会を反映し、非行児と「よい子」との両極間を揺れ、ある時は集団暴力に雷同し、ある時は差別者となったりする。

こうして階級社会のもつ構造的欠陥は、次代を背負う若者たちの中に非行性という形で全面的に反映している。（もちろん、「できる子」の中にも「できない子」の中にも「普通の子」の中にも、すばらしい人間的資質を備えたものがおり、フォイエルバッハ・テーゼの第三を立証していることは心強い。）こうした非行をなくす根本的治療は、社会を変革し、自由で民主的な人間性豊かな社会を築くことである。しかし、このような根本的変革を待望するだけでは事は済まない。デカルト流にいえば「暫定的道徳」としての下からの自主的な教育運動を早急に創出する必要があろう。人間は生きものであり、一日とて空白のまま悠長に過ごすことはできない。この教育運動は家庭教育、学校教育、社会教育から成るであろう。

5　家庭教育の問題性

以上、非行の根は社会にあり、非行を社会の生理的必然現象としてとらえてきたが、これは一面的である。「従来の唯物論」と同じく、人間を社会の受動的存在として見てきたことになる。その限りでは、非行生をいわば免罪し、こんな人間にだれがしたという社会責任説でもあった。しかし、人間はまた環境を変革するものであり、教師もまた教育される。永井潔流にいえば、人間は能動的、変革的に社会を反映する存在である。以後はこの観点から考察したい。

非行生に集中的に見られる特徴（もちろん、前述のように非行は非行生をこえた普遍的現象でもある）は、甘ったれで我慢を知らず、客観的法則性に耐えることを知らず、恣意的に暴発するか、やみくもに従うかの態度をとり、主観世界の枠組から一歩も出ず、他人や社会に対する無関心という態度である。この点でまず問題になるのは家庭であろう。長男、長女より成る核家族の中で、子どもは一方的に母親の世話になり、家事を手伝ったり、兄弟間で争ったりすることもなく育つ。したがって、相互に対他存在として承認しあう社会的契機を知らない。給料生活者が圧倒的多数を占める高度資本主義社会では、家庭は生産の場ではなく、単なる消費生活の場にすぎなくなってきていることも一因となって、労働の中で築かれる協力、思いやりも知らず、家庭は社会と断絶している。管理社会のきびしさを身にしみて知っている親たちは、家事を手伝うより、勉強する方を好み、勉学条件をつくることに腐心し、過保護の態度をとる。こうした家庭からは「メシ」「カネ」「別に」「うるさい」としか親にしゃべらぬ冷酷な自己中心的な失語症が育ってくる。子は親の鏡というが、親の善意志が子どもをスポイルすることになっている。こう

した過保護、過干渉はその極点において放任に転化する。勉強してくれさえすれば、放任するのである。戦中・戦後の窮乏期に育った親たちは、子どもに同じような苦しみを味わわせたくないと思い、優しい親心から物質的に子どもを甘やかす。消費物資の氾濫する中に子どもを放り出す。こうした放任には根拠がある。戦後民主主義の中で育った親たちは、人間の成長過程を無視し、子どもを一個の人格として尊重するという側面を一面的に重視する。真理も行きすぎれば誤謬に転化する。一時代前の親は封建的家父長権を理窟ぬきに行使した。民主教育で育った現代の親は理不尽な家長権も行使できず、単に対等な人間として、指導権、教育権を放棄し、子どもと同じレベルに落ち、子どもを放任する。こうして、本来、幼児期に躾けられるべき人間としての基本的マナーを身につけず、いわば野生児が出現する。猛獣をペットとして飼い、成獣となった時、困り果てて、動物園に泣きつくというニュースがあるが、この点でいえば、人間は最大の猛獣なのだ、いい加減な飼育をしてはならないということを知るべきであろう。

マーケットや車内での小さな野蛮人の行状を見るたび、親がまず、社会教育を徹底的に受ける必要を感じる。とりわけ核家族化して、子育ての伝承が絶えた今日、社会教育の必要が増大している。核家族の中では他人に対する思いやりも育たなければ、喧嘩のルール、年少者との交わり、老人へのいたわり、人の生死の厳粛さに触れる機会もなく、感覚的に快的であるなら外部社会への関心も生まれない。こうして育った人間は、激発した時、他人への暴力の限度を知らず、テレビそのままの惨酷さを当然のこととして真似る。死を知らない者は、無邪気（無知）に「死ね」といって弱い者いじめをする。戦後民主教育の不徹底さは、人間は生まれながらに人間ではなく、一定のスクーリングがない時には猛獣にすぎず、教育を通じて人間へと成っていくという点に甘さがあったといえよう。そこに、逆に反動的教育観、スパルタ親父、子どもを殴れという復古的家庭教育論が浸透する隙がでてきた。（スパルタ教育、国防愛国教育を提唱する、作家でもある反動政治家が、たった一人の弟の病気のために自衛隊機を私用したのは、かれらの本音が甘ったれた利己主義以外の何ものでもないことを露呈したのは笑止である。）

6　学校教育の欠陥と教師の自己形成

学校教育の問題についても同様なことがいえる。民主教育が、誠実な教師集団の努力にもかかわらず、行政によって流産させられてきた。池田・ロバートソン会談以後、徐々に系統的に反動化がおしすすめられ、教育法改正、勤評、教科書攻撃が、受験地獄、高学歴化と相俟って、非行の噴出となり、学校教育不信がでてきた。またこれをきっかけとして、

きびしい戦前教育への憧憬を煽った。民主教育が完全に根づくにはあまりにも素早い反動反撃であったといえる。国家権力を背景とする戦前教育では、学校や教師に対する批判、反抗は考えられなかった。戦後はそのような権力なしの教育がはじまったが、それに習熟する猶予もないままに、戦後教育が後方から批判され、制肘を受けるようになった。事実、戦後教育はそのような批判にさらされる弱点をもっていたことも確かである。理論的にはともあれ、実践的には、一面的な人間平等観が子どもと教師を単なる友だち関係にし、指導の放棄を教育と見做す傾向がでてきた。さらに全面的な人間形成ではなく、教育を没価値的な知的伝達にかぎるニヒリズムが戦前の反省として一部にはでてき、躾や集団行動訓練を封建的遺物として否定した。しかも、この知的教育は、子どもの知的関心をひきだすことに向けられず、過密な指導要領のスケジュールによって進められた。こうして頭の回転の早い子を除き、「わかるようになりたい」という子どもの熱い願いは無視されざるを得なくなり、「点は人の上に人を作り、人の下に……」という新幹線教育が出現した。

制度としての学校は人間史の上から見た時、その歴史は浅い。家庭が生産の場から切り離された以後のことである。その任務は、人類が到達した知的遺産の継承と同時に、社会的集団的訓練を施すことにある。ところが、現実の学校は前者のみを生活から遊離した形式で伝達する場となっており、お題目ではなく、社会生活に必要な協力、思いやりを育てる教育を欠いており、集団活動は場合によってはファッシズムだとさえ考えられている。それでは、前者の知識技術の伝授だけでもうまくいっているかというと、前にも述べたように新幹線教育となっている。この知的伝達は、学級定員の問題とからみ、正しく機能していないことは前述の通りである。一部の子どもには無意味であるどころか、劣等感と人間不信と理論不信、知的無関心を増幅させる代物となってきている。非行はその意味で、現状の教育に欠陥のあることを鋭く示す指示薬の役割を果たしている。

非行に立ち向かうには、教師は権力的に点数で脅すというやり方をとってはならない。こうしたやり方が非行を生みだしたのであるから、相手を承認しつつ、変革を迫ることを全力的に行わなくてはならない。ヘーゲルのいう、生死を賭ける覚悟が必要であろう。知識伝授でも生活指導でも、教師もまた間違うことがあろう。この間違いの結果は怖るべき現実＝非行となって、しっぺ返しをする。間違いに気付いた時、指摘された時、公然と訂正、謝罪できることが、事実に対して、真理に対して忠実なゆえんであろう。ところが教育界には往々にして、真実より面子、権威を重視する傾向が見られ、これが逆に学校の権威を落とし、暴力を含んだ反乱をひきおこす。

うすっぺらな、なあなあ的平等観は、他人は自分とは相違

しているという区別の契機を含まぬ抽象的同一性であり、教師の役割を無視した空虚な同一であって、指導の放棄となり、こうした教育に対する「批判」や、こうした教育の結果生じたアナーキズムの「克服」が、逆に機械的な権威主義的押しつけ教育の復活につながっている。真に対等な人間関係を教育の世界に打ち立てることは、区別を無視することではない。先生として後生を指導することと、後生を承認することは同一の事柄であり、この他者承認が自己を先生、教師として媒介的、屈折的に確認することにつながる。教師は、このような他者を媒介とする自己教育、自己形成を通じて教師へと成長する。こうした相互関係においては、批判は自己批判であるし、生徒・児童に対する評価はまた、教師の自己評価である。子どもに対し、1とか2とか評価する時、教師は自己の教育成果を1、2と評価したことにほかならないという痛みを自覚する必要がある。教育が人間を向上させるものであるならば、対象者を1、2と評価することは、自分の教育能力、努力、方法が不十分であることを物語っている。自分だけ高みにいて、生徒を無能で劣等であると考えるのは形而上学的であり、したがって教育とは無縁な考え方である。こうした痛みを自覚する時、点数をもって、人間の本質と考え、差別を当然とする見方は消え、教師と生徒・児童の間に点数をこえた結合が生まれるであろう。現在、できる者とできない者は截然と区別され、できる者はつねにでき、何でもできると考えられ、クラスの指導的地位につき、学芸会にもつねにスターとして起用される。ペーパーテストのできない者は、全体を見渡す指導的地位につけられることもなく、学芸会もその他大勢の合唱だけ（これは音楽に対する冒瀆でもある）、ホーム・ルームの発言も無視される。これは、学校の機能の一つとしての集団教育が多数者を主人としてではなく、従僕、お供として育成していることのあらわれである。こうしたことに教師が鈍感でおられるのも、教員会議の運営のされ方や、教師の民主的な人間としての生き方に問題がある。管理職に対しての態度も従順、ゴマスリ的であるか、それとも、校長敵論の何でも反対のあれかこれかという場合が多い。この教師を鏡とした時の生徒・児童がどうなっているかは現在の状況が示している。さらに、一国一城の主としての教師は、いわば封建農民（これも農民に対する差別用語で心苦しい）と同じで、わが田のみ耕す、隣りの不作、他の教師の失策はひそやかなたのしみという風潮がないわけではない。教員間に団結がないところ、互いに足をひっぱり合っている状態は、子どもに連帯性が生まれず、競争相手を蹴落とし、他人には無関心という態度が生まれるのは当然のことだ。別な面から見れば、社会の風潮が教師に反映し、それをさらに教師が子どもに反映しかえすという形で強化されているといってもよいだろう。

かつての教育と異なり、現代の教育は国家権力を背景とし

ないで、教育自身のもつ自律的な権威を打ち立てる必要があるが、この点に関しては、トロツキストによる大学解体論、中国文革の造反有理、解同の教師つるし上げが、学校の権威失墜、中・高の校内暴力、教育不信の伏線になったのであり、非行の克服は、学校教育の自己批判とともに、これらの暴力的思想と正面から対決する必要があろう。

7　非行克服への提言

社会全体についても見る必要があるが、今は省略する。ただ前にも見たように社会全体が非行化しているのであり、子どもが社会の反映である以上、非行からの脱出は絶望的に見える。しかし、前述のように社会を変革するのもまた人間である。こうした点をふまえて、社会の全般的変革以前において可能であり、必要である若干の提言でもっておわりとしたい。

父母と子ども自身の要望に根ざし、教師、市民、地域、労組、政党等民主団体が協議会を形成し、下からの改革運動を進めなければならないだろう。教育行政機関に対しては、教育こそが国づくり、国防の中心であるとして、教育予算の増大、学級定員の減少、真にゆとりのあるカリキュラム（現在の「ゆとり」はゆとりになっておらず、教員にさらに過重となっている）編成を要求することである。学級定員の減少だけでなく、できれば一学校一〇〇〇人を超過しないという原則を普及させることも重要だと思う。（ギリシアのポリスの範囲は肉声の届く範囲であったと伝えられる。朝礼でマイクを必要とするようなマンモス校では、全教員と全生徒との有機的なつながりはなく、教育は不能といってよいだろう。）

家庭については、社会教育の観点からの父母の再教育が必要であろう。マイホーム主義、核家族形態がいかに人間教育にとってマイナスになっているかを自覚し、基本的生活習慣、他人に対する思いやり等の基本マナーを一定時期までに身につけさせるようにするため、父母自身に基本的な知識を学習させること、わが子主義ともいうべき狭い盲愛からの子離れ、他人の子も自分の子もともに「われわれの子ども」であるという観点を徐々に浸透させていく必要がある。

学校についていえば、先ほどのマイク使用等を極力避ける必要がある。教育は伝達であり、目や表情に注目し、反応を確かめながら話さなければ、血の通った交流にはならない。マイク中毒（流行歌手だけでなく、アマにまでカラオケとなって現象している）は、言語は伝達機関であり、伝達されたかどうかに最大の関心を払わなくてはならないのに、しゃべりさえすれば自動的に相手に伝わっていると錯覚させ、伝達に対し、安易かつ鈍感にさせる。その結果、教師も子どももボソボソ、自閉症的に他人の反応にも無関心にしゃべるようになる。こうした伝達に対する無関心が私語となり、私語に

対しても無関心となり、教師はただ、マシーンのようにノルマをしゃべるだけとなる。言語による文化伝達が人間の人間たるゆえんであるのに。

つぎに、学校は単に知的教育ではなく、集団教育の場であることを自覚する必要がある。それには、小一から系統的に全員が指導者たりうるような責任のある仕事をもたせることである。その他大勢の「係」も必要ではあるが、もっと全体を意識しなくてはならない学級委員を経験させること（同一学校内では重任させない）である。全体が見えた時、「利己的」行動についての反省が生まれるであろう。図工、音楽、体育、作文は評点から外し、義務的にではなく、創造のよろこび、自己表現のよろこびを体験させることである。この点では、なぜ演劇が正科に取り入れられないか疑問である。学芸会で一部花形だけが脚光を浴びるのではなく、原作、脚本、演出、大道具、小道具製作を自主的に創造させるならば、社会人として必要なすべてを身につけるであろう。全体と個人が一体化し、しかも、役割を演ずることで、他人を思いやる想像力も身につくであろう。いったい、学校でどれだけの人が、歌うよろこび、描くよろこび、作るよろこび、扮するよろこびを得ているであろうか。こうしたよろこびの主体となった時、子どもたちは身を嚙むような絶望感、焦燥感で対他破壊や自己破壊を試みることはなくなるであろう。こうしたよろこびを分かち合うことから生ずる連帯は、クラス会、自治会などの自律的運動のエレメントとなるであろう。このように、教員が他者を人間として承認し、他者を人間として育成する時はじめて、教育者としてのアイデンティティを確認することができる。権力から絶縁し、裸の自分となって、頼ることのできるのは自己の人間力しかなく、自己のもつ全力を挙げて人間交流にぶちこむ時、「聖職者」として自己を確認し、他の教員との間で教師としての相互承認が成立する。解決し得ない困難な状況の前で、教員間の相互援助、相互批判、連帯は発展し、組合、教研を通じて真に自律的で、権力ではなく権威をもった自律的教員運動が成立する。また、この教師間の連帯は生徒、児童間の安定した自治活動へと逆反映されるであろう。

社会についていえば、民間教育運動、地域活動を通じて、一つは家庭内幼児教育についての成人再教育を徹底する必要がある。これは決して母親は家庭へ帰れということを意味しない。子は社会全体の子であり、親の勝手になる私有物ではないという観点から、保護、教育を必要とする年少世代に対し、年長世代が援助、教育すべき基礎的知識と生活指導を年齢に応じて明らかにすることである。欲求の体系としての社会においては、どのような人間も欲求され、必要とされていること、要するに承認されていることを納得させ、さまざまな個性、区別は決して上下ではなく、差別されてはならないこと、どのような人間にも評価されるべきすぐれた能力が潜

んでいることを、たとえ現在は仮象にすぎないとしても、社会全体が認識していく運動をはじめる必要がある。したがって、男女差別、部落差別、障害者差別、職業差別等の差別撤廃運動と連動しつつ、これらの運動の一部にある末梢的一面的なしばしば暴力を伴った小児病的、婦人病的（ウーマン・リブに見られる）、学生病的（トロツキストに見られる）、解同的偏向を克服していく時、偏差値差別に由来する非行を克服することができるだろう。いま述べたことは、「言うは易く、行うは難し」で現実は重く、改革は不可能のように見える。たとえば、教員の場合をとっても、問題を感じながら、父兄や「外」から敵対的な形で指摘されるまでは、見て見ぬふりや、臭いものに蓋ですごし、後手後手にまわり、同僚を批判しないかわりに、同僚からも批判されたくないという風潮がある。教育の自律的権威を高めようといっても無理難題のようだ。

しかし運動というのは、はじめから完璧なものはなに一つとしてないのも事実だ。運動の運動たるゆえんは、いままでなかったものが生成する点にある。ダメ男とダメ女の連合という見ばえのしない運動であっても、ただ一点、未来を支える次代者を人間へと生成させようとするベクトルで結ばれ、自分自身を例外者の高みにおかない決意さえあるならば、運動そのものの論理によって、すなわち、対象変革は自己変革をひきおこし、自己変革はまた対象変革にはねかえるという論理によって、たとえ最初は社会の一部に限定されたささやかな運動であろうとも、この運動の過程の中で運動者自身が自己を真に民主的、人間的に改造することができ、こうした人間たちの連帯運動は、人類の未来を背負う逞しい次代を出現させるであろう。小さな運動の流れが各地でつぎつぎ合流しながら、相互に経験を交流して大河になっていく時、解決不能に見えた問題も解決可能な形態で開示されてくるだろう。

参考文献　ヘーゲル『精神現象学』

ヘーゲルは対象意識において「両力の戯れ」という無限性を媒介として「内なるもの」、自己意識を導く。この欲求としての自己意識の本来的なあり方は、他の自己意識との間でのいわば間主体的統一、他者の中に自己を見、自己の中に他者を容れるという反映関係、相互承認である。この承認を通じて「我々なる我、我なる我々」としての精神が生ずる。この「主・奴」の弁証法は、人間は「承認」の契機がない時、人間にはなり得ないという点と、社会の一部にある差別、不自由も全体に反映され、全体にとって無縁ではないという点を教えている。本稿が参考としたゆえんである。

（なかやす　いちろう　拓殖大学・哲学）

日本思想史上にみられる幸福観

山田　洸

一　はじめに

「幸福」という言葉が英語の“happiness”の訳語として用いられるようになったのは、「自由」「権利」などの場合と同様、明治維新以後のことに属する。福沢諭吉は一八六六（慶応二）年に刊行した『西洋事情』初編において、アメリカの独立宣言を紹介して、「其通義とは人の自から生命を保し自由を求め幸福を祈るの類にて云々」と訳出した。しかし、この独立宣言を下敷にして書いたといわれている『学問のすすめ』冒頭の有名な文章において、かれは「万物の霊たる身と心との働きを以て天地の間にあるよろづの物を資り、以て衣食住の用を達し、自由自在、互に人の妨をなさずして各安楽に此世を渡らしめ給ふ」と書いている。つまり「幸福」をわざわざ「安楽」と言いかえたわけである。そして『学問のすすめ』八編には「安楽の幸福」という言い方もされている。すなわち、この段階で福沢は、まだ“happiness”の訳語を「幸福」と決めてしまうことにためらいをみせていた。

同じことは西周や中村正直についても言える。たとえば西が一八七五（明治八）年に発表した「人世三宝説」では、イギリス功利主義を説明した箇所で、「最大福祉」に「モストグレートハッピニス」とルビを振っており、二年後の「訳利学

説」でも同じように「福祉」という言葉を使っている。ところが、この「訳利学説」と同じ時期に執筆されたと考えられている「幸福は性霊上と形骸上と相合する上に成るの論」では、題名が示すとおり「幸福」という言葉を用いている。その内容は後に検討するが、西はここで「幸福」をたんなる「僥倖」から区別し、「求めて獲らるべきの福祉」と説明している。

用語上にみられるこの迷いは何を意味するのであろうか。福沢らが西洋近代の幸福観のなかに、「幸福」と訳したのでは伝えきれない異質のものを見いだしていたからではなかろうか。そこで問題は、日本語の「幸福」が明治以前にどのような意味に用いられてきたかということになる。

「幸福」を『大漢和辞典』などで引いても、「しあはせ、さいはひ」とかんたんな説明があるのみで、使用例が紹介されていない。ということは、中国の文献を含めて、この言葉があまり古くからは用いられることがなかったという事情を示している。ただ『日本国語大辞典』には、上田秋成「胆大小心録」からの一例が挙げられており、また佐久間象山などの書簡をみると「貴家の御幸福」「天下生霊の幸福」といった用例もみられるので、近世の少なくとも後期には、ある程度用いられていたのであろう。上田秋成はつぎのように用いている。

「すべて忠臣・孝子・貞婦とて名に高きは、必不幸つみつみて節に死するなり。世にあらはれぬは必幸福の人なり」

この場合の「不幸」「幸福」とは、めぐり合わせのよしあし、というほどの意味である。めぐり合わせのよい人は節に死するような必要にも迫られないから、世に名を残すこともなかったという意味である。『漢字語源辞典』によれば、「幸」とは「吉（うんよく）にして凶を免がるる」ことであり、「福」とは「神の恩恵によってゆたかにめぐまれる」ことであるという。いずれも自分から求めて得られるものではなく、天なりお上なりから与えられる運勢といった意味をつよく持っている。そして、このような意味を表わすものとしては、わが国では古くから「仕合せ（為合せ）」という言葉が用いられてきた。「幸福」という言葉があまり一般化しなかったのも、この「仕合せ」という言葉で十分に用が足りていたからではあるまいか。“happiness”が「幸福」と訳されたとき、そこにはすでに「仕合せ」と受けとられる契機がはらまれていた。私たちは今日、幸福のことを幸せと言いかえて少しも不自然と感じないし、早くも明治期の半ばには、原抱一庵の『闇中政治家』や二葉亭四迷の『浮雲』のなかに、「幸福」と書いて「しあはせ」と読ませる例が登場している。そしてまさにこの点が、福沢らの警戒するところだったのではなかろうか。西周が幸福を「求めて獲らるべきの福祉」と説明したのは、それがたんなる「仕合せ」から区別される必要のあることを主張したものにほかならない。

今日、私たちは「しあわせ」を「幸せ」と書くように慣らされているが、しかしそれは、ごく最近まで「仕合せ」または「為合せ」と表記されてきた。そしてその限りでは、幸福と仕合せを区別して使い分ける余地も残されていた。たとえば、石川達三氏が戦後まもなく発表した『幸福の限界』には、つぎのような文章が出てくる。

「まともな結婚をさせて仕合せにしてやろうという私たちの考えが、由岐子には大変迷惑なんです。そんな事は親が勝手に子供を引きずり廻す事だというんです。自分の幸福は自分で考え自分で探すから放っておいてもらいたいと正面からそういっているんです」

明治生まれの石川達三氏にとって、幸福と仕合せの違いは自明だったのであろうか。仕合せが自分以外の何者かから与えられるのに対して、幸福は自分自身で探し求めるものとして区別されている。私はいまさら昔に返して幸福としあわせを区別せよと主張するつもりはない。しかし今日の私たちの幸福観のなかには、なお根づよく仕合せ観が巣くっていることに注目したいのである。そこでまず、明治以前の仕合せ観を一通り考察し、そのあとで明治以降の幸福観の問題点を考えることにしたい。

二　明治以前の仕合せ観

『大日本国語辞典』によれば、「仕合せ」とは「為合せたる時の運・不運にいふ語」であり、「成りゆき、次第、始末、工合、機会」等を意味した。そこから第二の用法として「しあはせよきこと、幸福、幸運」の意味にも用いられるようになった。この場合、「幸福」はひとまず括弧に入れておくとして（「幸福」と「仕合せ」の違いが問題なのであるから）、要するに「仕合せ」は、事のよしあしにかかわらず、なりゆき、めぐり合わせといった意味に用いられた言葉であった。そこから「仕合せよし」「仕合せあし」といった用法が生まれる。「不仕合せ」という言葉はこの仕合せが悪かった場合に使われるのであるから、このとき「仕合せ」には、すでに「仕合せよし」の意味が含まれていたことになる。あるいは逆に、「仕合せ」がもっぱら「仕合せよし」の意味に使われるようになったために、「仕合せあし」を意味する言葉として「不仕合せ」の用語が必要となったのであろうか。この辺の事情はとうてい私には明確にできないが、いずれにしろ、善悪の判断を含まない、事のなりゆき、めぐり合わせといった意味あいから、よい運、わるい運といった価値づけをして使用されるようになったとは言えるであろう。

ところで『日葡辞書』にも「しあはせ」という項があり、

「好機会、よい折、またはよい結果、悪い結果」と説明されているところをみると、一六世紀末には、すでにこの言葉が相当に一般化していたことがわかる。たとえば狂言の「三人片輪」には、登場人物のせりふとして、「例の手なぐさみを致いてござれば、さんざんに仕合わせが悪しゅうて」「これからは仕合わせが直るであろう」「この間の、なあ、不仕合わせゆえに」「さてさてそなたは仕合わせ者じゃ」といった使い方がなされている。第一、第二の例はバクチにおけるサイコロの目の出方を述べたもので、「仕合わせ」という言葉そのものにはまだ価値的意味は与えられていないし、第三の例も第一例と同じことを言いかえたにすぎないが、第四の例は明らかに幸運の意味である。もっとも第一～第三の場合でも、手紙などに常用される「右之仕合故」「兼て申上候仕合」などに比較すれば、すでに多少は価値的意味が含まれていると言えるかもしれない。バクチの運のつき方にすぎないとはいえ、そのよしあしは直ちにその人の生活にかかわってくるのであるから、その「仕合わせ」について、当事者たるものは無関心ではいられない。こんなふうにして「仕合せ」がその多様な使い方のなかで、しだいに価値的意味を与えられたのであろうと考えられる。

ところで、第四例における「仕合わせ者」とはどういう意味でしあわせなのであろうか。「三人片輪」はバクチであり金を残らずすってしまった三人の男が、それぞれ座頭、唖、躄（いざり）を装って同情を引き、みごとに有徳人をだましてしまうという話であり、つまりこのお人好しの有徳人に運よくめぐり合えたことが、三人の男のしあわせなゆえんである。同じような例は「末広がり」にも出てくる。大果報者の主人から末広がり（せんす）を買い求めてくるように頼まれた太郎冠者が、京でだまされてかさを買わされてくる話であるが、そのなかで、かさを売りつける男のせりふとして「洛中に人多しといえども、そなたの尋ねる末広がりを商う者は、某（それがし）ならではないによって、みどもにお会（あ）やったが、仕合わせなということじゃ」というのが出てくる。これも読めばわかるように、この売手にたまたまめぐり合えたという幸運に、しあわせの根拠は置かれている。

右の例はいずれも狂言から取ったものであるから、いかにもうすっぺらな感じを与え、価値観をうんぬんするのも気がひけるほどであるが、しかし「仕合せ」の本来の意味はここに端的に現われている。それはもっと深刻な場面においても、やはり同じような意味に使われているからである。たとえば蘭学者杉田玄白が晩年に書いた「野叟独語」に「仕合か不仕合か、人の羨む孫子（まごこ）多く持たれば、偏（ひとえ）に其もの共の行末案ずる迄なり」という文章が出てくる。これは一九世紀の初め、幕藩体制の行詰りに加えて、ロシアが北辺をおびやかしているという事態のなかで、つねの世ならばたくさんの孫や子に囲まれてしあわせと言えるはずの玄白が、その孫子たち

の直面しなければならない現実のきびしさを思って、暗然とした気持ちで「仕合か不仕合か」と漏らした言葉である。この場合も、孫子たちがどういう時代にめぐり合うかに、しあわせは係っている。

つまりこの「仕合せ」という言葉には、人間主体の側から積極的に働きかける要素はなく、ただ偶然のなりゆきにまかせておくしかない。だから、どんなに不仕合せだとしても、それにじっと耐え、あるいは、いつの日か仕合せのめぐってくるのを待つしかないことになる。とすれば、いっそのこと果報は寝て待った方が利口だということにもなろう。(「果報」は仏教からきた言葉だが、意味は仕合せと大差ない。)「果報は寝て待て」が諺として残っていることからも明らかなように、それは民衆のあいだに相当広く浸透した生活の知恵であったと言える。

「仕合せ」と類似した意味をもつ言葉に「さち」「さいはひ」がある。幸福の幸の字がさち、さいわいと読まれることからもわかるように、この方が幸福と直接的につながりを持っている。そして「幸多かれ」とか「山のあなたの空遠く、さいはひ住むと人のいふ」という用例が示すように、今日では幸福と同じ意味に解されている。

ところで、「さち」という言葉は『古事記』上巻の海幸彦・山幸彦の物語に多出している。そこでは「さち」は海や山の獲物をもたらす道具であるとともに、獲物そのもの、そして海幸彦といえば海の獲物をとる男という意味に使われている。ここからさらに、その獲物は、獲物を手に入れた人にとって「幸(さち)」の意味を担うようになる。海の幸、山の幸などの用法がそれだが、「常陸国風土記」には、海山の獲物を「祥福」と書いて「さち」と読ませる用例が出ている。そして『日本霊異記』中巻第二四話に出てくる「恩(めぐみ)の幸」という言葉は、野山の収穫物そのものをさすというより、大好物の御馳走にありつけた喜びの表現になっている。このようにして、人びとに喜び、豊かさをもたらすものが「さち」と捉えられたのであった。

「さいはひ」も「さきはふ」という動詞から転じたもので、語源的には「さち」と通じており、「さち」をもたらすことを意味するといわれている。「言霊(ことだま)の幸(さき)はふ国」(言霊の霊力が幸をもたらす)という言い方が、その古い形を示している。ここから、人並をこえた幸運に恵まれることを「さいはひ」と名詞化して用いる用法も生まれる。「身さいはひあらば、この雨は降らじ」(『伊勢物語』一〇七段)とか「西の対(たい)の姫君の御さいはひを、世の人も、愛(め)で聞ゆ」(『源氏物語』賢木)、「祇王がさいはゐのめでたきやう」(『平家物語』祇王)などの用法がそれである。「仕合せ」が幸運にめぐり合うことを意味するのに対し、「さいはひ」はめぐり合った結果としての幸運な状態を意味する場合に使われているようにも受けとれる

が、しかし「皆とりどりに幸給へり」（『平家物語』吾身栄花）、「所々に幸いて、みな上藹婿を取りてわたらせ給ひ候」（『義経記』巻二）という動詞的な言い方、あるいは「もし幸に神の救あらば」（『竹取物語』六）という副詞的な用法には、幸運にめぐり合うという意味が生かされているし、「仕合せ」とほとんど重なり合っていると言ってよいであろう。

さて「仕合せ」も「さち」も「さいはひ」も、当時の人びとがみずからの努力で進んで手に入れうるものではなく、幸運にめぐり合えた人だけがまれに手にするものでしかなかった。それだけに稀少価値もあるのであるが、しかしそうだとすれば、幸運とは無縁の、幸運には見放された大多数の人びとは、どうすればよいのであろうか。果報を寝て待っていれば飢えて死ぬしかない。しかし働いても働いても生活が楽になるわけではないとすれば、そこに当然、不平不満や焦立ちがつもってくるであろう。ここでもう一つのタイプのしあわせ論が説かれることになる。「安心」であり「知足安分」である。仏教や儒教には、民衆教化のためにそれを説いたものが多い。

近世中期に町人の処世法を説いた石田梅岩は『都鄙問答』のなかでつぎのように述べている。

「士農工商共に我家業にて足ことを知るべし。論語を読者、かほどのことを知らざらんや。凡て道を知ると云は、此身このままにて足ことを知て、外に望ことなきを、学問の徳とす」（播州の人学問の事を問の段）

「行ひと云は、農人ならば、朝は未明より農に出て、夕には星を見て家に入、……諸事油断なく勉時は、身は苦労すといへども、邪なきゆへに心は安楽なり」（都鄙問答の段）

この引用については説明を加えるまでもあるまい。知足といい安楽といっても、事態は少しも解決されていない。欲望が不幸の原因なのだから、それを断ち切ってしまえと説いているにすぎない。「安心」というのは、主として浄土教系の仏教で説くものであり、これもこの世での幸福は断念して、浄土往生を信ずることによって与えられるものである。このような考え方が、苦しい現実の生活のなかでは、一定の慰めや励ましとなることがあるとしても、それによって現実の不幸は少しも除かれないし、この不幸を取り除こうとする意欲をも奪ってしまう働きをもっている。

三　戦前・戦中の幸福観

以上が明治以前の、ごくおおまかな仕合せ観の特徴であった。福沢らが西洋近代の“happiness”という言葉に接したとき、これを「幸福」と訳すことにためらいを感じたのも無理からぬことと言える。もっとも、英語の“happiness”にも「幸運」「僥倖」という意味が含まれているのであるか

ら、その意味では適訳だったと言えるのかもしれないが、しかし、維新前後にわが国に入ってきた西洋の幸福観は、個人の自由や権利を尊重する思想に裏打ちされた、近代市民社会の幸福観であったから、福沢らはまずこの点の違いを明確にする必要に迫られたのであった。

福沢の『学問のすすめ』初編の冒頭の文章はすでに引用したとおりである。かれがそこで「安楽」と言うとき、それは石田梅岩などが言っている「安楽」とは質的に違っていたし、在来の仕合せ観のように僥倖的なものでもなくなっていた。各自の身心の自由な働きによって進んで獲得すべきものとして説かれ、何よりもそれが生まれながらの平等な権利として捉えられていた。『学問のすすめ』の第八編で福沢は、身体や知恵の働きを述べたあと、第三に「人には各情慾あり。情慾を以て心身の働を起し、この情慾を満足して一身の幸福を成す可し」と書き、「禅坊主などは働もなく幸福もなきものと云ふ可し」とつけ加えているが、このことは、福沢が仏教や儒教に代表される在来の仕合せ観との違いを、明確に自覚していたことを示すものと言えよう。

西周の「幸福は性霊上と形骸上と相合する上に成るの論」は、維新前の封建的な忠孝論と、維新後の近代的な幸福論との両立をはかろうとする観点から、幸福の問題を解釈しなおしたものであるから、『学問のすすめ』などとは性格を異にしているが、それにもかかわらず「求めて獲らるべきの福祉を達すべし」という点に幸福の本質をみていた。かれの議論は必ずしも十分に整理されたものとは言えないが、かれはこのなかで、衣食住や銭貨に関するような「自己の労力を以て求む可き者」と、寿命や健康、安心のような「自己の戒慎を以て求む可き者」のほかに、個人が「之を欲し之を願うと雖ども得ら ざる」ような、社会的諸条件に左右される幸福のあることを指摘し、これをどうするかを問題にしている。西はこれについて諦めを説いたりするのでなく、「斯からして古来より忠臣義士節婦、孝子など云う者、自身から為出したる不幸にも非ず、又自身より招きたる不福にも非ずして、其不幸不福の極度大なる厄難を蒙り禍乱に罹かりて遂に人間幸福の一大部分、加レ之幸福の基福たる身命を損すに至りし事往往にして然り」と述べている。つまり一身の幸福、生命をすら犠牲にしても、社会全体の幸福のために献身することが要求される場合があるということである。西はこれを歴史的事実として述べているのであって、いま現在そういう問題に直面したときどうするかという点に関しては、「正に後会を以て之を論ず可し」と避けてしまっているが、しかしここまでの議論においても、西が幸福の問題をいかに積極的に受けとめようとしていたかが理解できる。

一八七四（明治七）年、立志社設立の趣意書は、つぎのように宣言した。

「夫れ我輩斉（ひと）しく我日本帝国の人民たり、則ち三千有余

万人民尽く同等にして、貴賤尊卑の別なく、当に其一定の権利を享受し、以て生命を保ち、自主を保ち、職業を勉め、福祉を長じ、不羈独立の人民たる可き事、昭々乎として明白なり」

このなかで「福祉」と書いているのは、冒頭にも紹介した西の用例などからみて幸福のことである。つまり立志社によって幸福の問題が三千有余万人民の平等な権利の問題として主張されたのであり、自由民権運動はそのようなものとして展開されたのであった。

しかし自由民権運動は一八八一（明治一四）年をピークとして敗退していった。そして帝国憲法、教育勅語の公布をもって、国家主義体制が確立された。この明治二〇年代に入っても、大西祝のように「公衆的快楽説」について、それが「幸福にたいする要求」を基礎に「公衆の幸福」を主張した点で、積極的な評価を与えようとした哲学者もいたが、しかしこれはあくまで少数派であり、大勢としては、幸福や欲望を否定ないし排斥する傾向が支配するようになっていった。

波多野精一は「カント倫理学説の大要」において、「カントは道徳と幸福とを峻別し其峻別を以て批判的倫理学の中心骨髄となしぬ。幸福を動機となせる意志は欲望なり自愛なり。或は発して利己となり或は化して我欲と現はる。共に道徳の対角線的反極なり」と述べている。カントの主張をこの側面だけで片づけてしまうのは間違いだとしても、カント倫理学の根本特徴の一つがここにあったことも否定はできない。そのようなものとしてカントの倫理学は、これ以後長い期間にわたって、大きな影響力を及ぼすことになった。

他方、儒教主義の立場からは西村茂樹が、教育勅語と儒教の五倫五常道徳をふりかざして、国家主義的な修身教育論を鼓吹した。そこでは維新以来の学校教育が「専ら自営自活のことのみを説きて、一言も忠孝節義の事に及べる者なし」と全面的に否定され、「全国の民をして国家の用を為さしめんが為」の「国民教育」が主張された。ここには、個人の幸福を願い求める立場が成立する余地はない。それはただちに反国家的な、利己的な立場として斥けられてしまう。明治末期に流行した「国民道徳論」はこの延長線上にあるもので、まさに国民不在の国家主義道徳論であった。

ではこの時期に、幸福論はどのように論じられていたのであろうか。明治実業界の大立者渋沢栄一は、いわゆる「渋沢論語」の首唱者としても有名であるが、かれの家訓第一則「処世接物の綱領」のなかに、「富貴に驕るべからず、貧賤を患ふべからず、唯々智識を磨き徳行を修めて、真誠の幸福を期すべし」というのがある。ここに出てくる「真誠の幸福」なるものについて、『青淵百話』はつぎのように説明している。

「人に尊ぶべきものは、富貴よりも貧賤よりも、人道と

いふ大切なものが別にある。唯々これさへ失はぬやうに努めさへすれば、真誠の幸福は必ず其の人の身辺に集るであらう。富貴といひ貧賤といふとも、それは畢竟人々の心次第で、又自己の力如何に因って得られもし失はれもするものである」

幕末に豪農の子として生まれながら、維新後、日本実業界を育てあげ、その指導者となった渋沢らしい発言であるが、しかし明治初年の動乱期といえども、貧賤から身をおこし、立身出世できた人物はごくまれであった。まして明治も三〇年代ともなると、国家体制、資本主義の体制は動かしがたいものとなり、その新しい体制の下であらたに大量的に生みだされた労働問題、社会問題を背景に考えると、渋沢のこの発言は、貧乏人も心がけ次第で真誠の幸福を手に入れることができるのだから、不平不満をもたずに、人道を踏みはずさぬように生きなさい、とたしなめたものでしかない。これは先にみた石田梅岩の主張と瓜二つと言えないであろうか。渋沢も世の中には「不義にして富む者」がいることは認めざるをえない。しかしそれについては、『論語』の「不義にして富み且つ貴きは、我に於て浮雲の如し」を引いて、「それは真の富貴でもなければ幸福でもない」のだから、そんなものは意に介さず、ひたすら人道に励めばよろしい、となぐさめてくれる。当時、添田啞蟬坊が「あきらめ節」のなかで、「苦しからうがまた辛かろが／義務は尽さにゃならぬもの／権利なんぞを欲しがることは／できぬものだとあきらめる」と歌っていたが、まさに渋沢の幸福論の本質を言いあてたものと言えよう。

大正期に入ると、憲政擁護運動の一定の高揚、第一次世界大戦による好況などを背景に、大正デモクラシーの時代を迎え、思想界にも理想主義や人道主義が流行したが、この時期にはどのような幸福論が説かれたのであろうか。武者小路実篤の小説にも『不幸な男』（一九一七）、『幸福者』（一九一九）などがあって、かれ一流の幸福論を展開しているが、いまさら紹介する気にもなれないので、同じ白樺派に属する長与善郎の『竹沢先生といふ人』（一九二五）のなかに、かれの幸福論をみてみよう。これは小説としては風変わりな、「感想本位の随筆見たいな」小説であるが、主人公竹沢先生の口を通じて、長与の道徳観、人生観がほとんど生の形で語られている。当時の青年学生にはずいぶん広く読まれたものの一つである。このなかで竹沢先生はつぎのように発言している。

「昔僕はなんにもわからなかった時、そしてつまらぬ物を書いていた時、手におえぬ不平家だった。今になってみると、世の中の事は人が思うよりは案外わりに資格相応になって来るもんだ。少なくともそう思って生きるほうが利口で、また得でもあるという事がわかった。愚痴をこぼす前に、自分の真誠な資格を考えるこった。ただ資格を高める事だけを考えろ。僥倖を当てに思いわずらうのは俗物

だ」

ここでは、しあわせを求めて現状に不満をもつことが、（不満がなければ幸福への欲求もおこらない）なにもわからなかった時代の未熟さのせいにされ、資格相応という点が強調されている。自分の資格を高めることを説く点では、石田梅岩の「知足安分」とは多少異なるが、やはり幸福の問題が心構え論に解消されてしまっている。それは「そう思って生きるほうが利口で、また得である」という言い方にはっきり現われている。別の所で長与は、竹沢先生の奥さんに「あたしはどうしてこう愚痴っぽいんでしょう。しあわせすぎるからでしょうか」とも言わせている。こういう現象が日常生活のなかにないとは言わないが、しかし問題は、そのように自分を納得させて、愚痴一つこぼさなくなることにあるのではなく、愚痴をこぼしたくなる原因を見きわめ取り除くことにあるだろう。長与のこの小説のテーマはそういうことにあったのではなく、自己の哲学的な人生観を述べようとしたものだ、という反論がかえってきそうだが、しかし幸福の問題がそういう人生観（心構え論）としてしか説かれないことに、まさに問題があるのだと言える。西周が明治初年に、幸福を社会的に実現する問題として論じていたことと対比すれば、その差異は明白であろう。

大正期には、それでもさまざまな人生哲学が語られたが、昭和期に入ると、ますます個人の幸福などということがテーマになりにくい時代を迎えた。もちろん当時の社会主義者たちの運動は、いずれも基本的には、民衆の幸福を求める立場からなされたものではあるが、マルクス主義の立場に立つ哲学者たちも、幸福論というような形では、あまり発言していない。そこまで手が回らなかったと言うべきなのであろう。三木清は『人生論ノート』所収の「幸福について」（一九三八）の冒頭につぎのように書いている。

「今日の人間は幸福について殆ど考へないやうである。試みに近年現はれた倫理学書、とりわけ我が国で書かれた倫理の本を開いて見たまへ。只の一箇所も幸福の問題を取扱ってゐない書物を発見することは諸君にとって甚だ容易であらう。かやうな本を倫理の本と信じてよいのかどうか、その著者を倫理学者と認めるべきであるのかどうか、私にはわからない。疑ひなく確かなことは、過去のすべての時代においてつねに幸福が倫理の中心問題であったといふことである」

ずいぶんはげしい文章である。三木がこれを書いたのは一九三八（昭和一三）年、すでに前年には日中全面戦争に突入していた時代である。かれの批判は直接には倫理学に向けられているが、かれの本当の怒りは、国民の幸福の問題が公然と語られないような時代に向けられている。「我々の時代は人人に幸福について考へる気力をさへ失はせてしまったほど不

幸なのではあるまいか。幸福を語ることがすでに何か不道徳であるかのやうに感じられるほど今の世の中は不幸に充ちてゐるのではあるまいか」という文章はそれを示している。三木はそのような時代において、良心の義務を幸福の要求と対立させ、国民の目を幸福の問題からそらしてしまうような倫理学をきっぱりと斥けて「幸福の要求が今日の良心として復権されねばならぬ」と主張し、また幸福について肉体的快楽と精神的快楽を切りはなそうとする立場についても、「人格は肉体であると共に精神である」「彼の幸福は彼の生命と同じやうに彼自身と一つのものである」と反駁している。「幸福を武器として闘ふ者のみが斃れてもなほ幸福である」という言葉は、かれの数年後の獄死という運命を知る私たちには、悲壮な響きをもって訴えかけてくる。

ところで問題は、三木がここで指摘している幸福論の不在が、一九三八年という戦時下の特異現象ではなくて、基本的にはあの帝国憲法・教育勅語体制確立以後の、ほぼ一貫した傾向だったという点にある。忠孝道徳を基本に皇運扶翼を至上命令として課した教育勅語のもとでは、個人の幸福が説かれる余地はない。明治維新によって個人の幸福の問題が当然な権利の問題として取り上げられようとするとまもなく、それはたちまち国家の名によって抑えこまれてしまった。それ以来、国民の個人としての幸福への要求は、けっして十分に正当な扱いを受けることはなかった。したがって幸福論が日本思想史のうえで本格的に問題となりうるのは、敗戦後のことになる。

四　戦後の幸福観

唐沢富太郎氏は『教科書の歴史』のなかで、六三新学制が発足した一九四七年の国定国語教科書が個人の幸福をテーマに取り上げたことにふれて、「このことは個人が国家という集団に埋没して生きる以外に道のなかった旧日本の教科書には見られない新しいものである」と指摘している。私も戦前・戦中の国定修身教科書をざっと見てみたが、あれほど修身、道徳をやかましく言いながら、個人の幸福を扱ったテーマを見いだせなかったことに、あらためて愕然たる思いがした。それほど幸福は国民にとって手の届かない、山のかなたの存在だったのである。

一九四五年八月一五日、敗戦によって国家主義体制の重圧から解放された国民は、今度こそ平和で幸福な生活を実現するために、戦争の廃墟のなかから立ち上がった。古在由重氏は一九四六年に発表した「教育の解放」をつぎのように書きおこしている。

「きょうの飯はどうしたらいいか？　あすはどうしてたべてゆけるか？　ただこのことに、我々のあらゆる関心はそそがれている。我々みずからの死活にかかわるこの痛切

な、緊急な事実。この事実になんのつながりもないような問題は、すべて人民のまえからその姿をひそめなければならない。あらゆる人民に平和な、幸福な、ゆたかな生活を保障し約束するもの。ただこのようなものだけが我々の探求と努力との目的となることができる」

古在氏は、ほぼ同じ時期に発表した「明日の哲学」のなかでも、哲学者たちが道義国家、文化国家を説くのと対置して、「だがかれらはなにゆえ『安定した生活』『幸福な社会』『人民の国家』『民主国日本』といわないのか」と論じている。古在氏の唯物論哲学者としての戦後の活動はここから出発している。

宮本百合子も「現代の主題」(一九四六)のなかで、「すべての学問は、よろこびを求めてやまない人間心情を源として、そこから湧いて出ている。幸福であろうとする意欲は、人類が幸福という言葉の符号も、文字としての記号も、持たなかったときから存在しつづけている」と述べ、そこに文学活動の基盤をおいていた。戦後の第一歩はこのようにして踏み出された。だからそういう空気のなかで制定された日本国憲法も、その第一三条で「生命、自由及び幸福追求」の権利が最大限に尊重されることを保障したのであった。憲法は戦争放棄や基本的人権、主権在民などの原則を掲げた点で画期的なものであるが、この幸福の問題においても、それが国民の共通の願いであったことを再確認しておく必要があるだろう。

しかし、今度こそはやってくるかにみえたしあわせな時代は、なかなかやってこなかったばかりか、一九五〇年ごろを境に再び遠ざかりはじめた。真下信一氏が一九五一年に発表した「幸福論」は、「幸福への想いがとくに今日、多くの人人、ことに若い人々の心を占め、幸福とはいったい何なのか、という問題について際立って強い関心が一般に目につく」と述べ、それは「多くの人々が、幸福感を持つことができず、幸福というものにひどく飢えているからにほかならない」と指摘している。こうして真下氏は、現代人が幸福感を味わうことのできない理由として、将来への見通しのきかなさ、自分自身の無力感、人間性にたいする不信などをくわしく分析したのち、つぎのように結んでいる。

「人間はまだ投げ出すのには早すぎるし、人間性を見かぎるのは早合点にすぎる。幸福をたんなる個人の規模で、またたんなる今日の範囲内だけで、考える僻を私たちは脱しなければいけない。遠くを見わたす目、大きな長い呼吸が、今日とくに必要である。人間にたいする愛情と信頼、それにもとづくよりよき社会をつくるための連帯的努力にこそ、揺ぎない今日の心情の幸福があるのだからである」

真下氏の右の指摘以来三〇年、いくつかの起伏はあったにしろ、事態は必ずしも好転してはいない。真下氏が『幸福についてのアンソロジー』(一九八〇)の「編者のことば」で述べ

ているように、「幸福をあきらめることでやっと成り立つような『幸福』――人間の真の不幸！――から人々が目ざめ、あらためて人間のほんとうの幸福とは何か？　ということを自己の問題としてもつようになった」多くの人びとのいることは事実としても、他方では、相変わらず真面目な幸福追求をあやまらせ、または断念させようとする試みも執拗につづけられている。手元にある何冊かの倫理学の本を開いてみると、その多くはなんらかの形で幸福の問題を扱ってはいる。そのなかには、務台理作氏のように、倫理学の根本問題を「全体的人間の幸福」に求めているものもあるが、しかし大多数は、さまざまなヴァリエイションを伴いながらも、相変わらず三木清の指摘したような、幸福と道徳的義務、肉体的快楽と精神的快楽の区別を論ずるものにとどまっている。

幸福論はたしかに戦後になって解禁されたが、しかしそのことによって、今度は逆に、さまざまな幸福観が氾濫して、真の幸福の行方を見失わせる危険も生まれている。この問題を明らかにするためには、たとえば『PHP』誌（"Peace and Happiness through Prosperity" の頭文字）を分析するなど、いろいろな方法が考えられるが、ここでは戦後の流行歌を手がかりに、その混乱のさまをみてみよう。

幸せを歌った歌といえば、私などはまず「しあわせの歌」を思い出すのであるが、さいきんの若者にはあまり歌われなくなったのであろうか。「幸せはおいらの願い　仕事はとっても苦しいが　流れる汗に未来をこめて　明るい社会をつくること」。そこでは幸せがみんなの力で築き上げられるものとして捉えられている。水前寺清子の歌った「三六五歩のマーチ」も「幸せは歩いてこない　だから歩いていくんだね」と自分の方から進んで求めていかなければいけないことが歌われていた。また倍償千恵子の「下町の太陽」が「路地にも幸のくるように」と歌っているが、これなどもその映画のシーンとともに、さわやかな印象を与えてくれたのを思い出す。しかしこれらの歌は、残念ながら数多くの幸せを歌った歌のなかでは少数派でしかない。

私は試みに『思い出のメロディー　昭和編』という本を買ってみた。昭和に入ってからの流行歌四三七曲ほどが収録されているのであるが、戦前・戦中の一一一曲についてざっと調べたところでは、一九四二（昭和一七）年にヒットした「新雪」が「若い人生に幸あれかしと」と歌っているのが唯一例あったのみであった。ここからも前節に述べた事実、幸福がいかに国民生活からかけ離れていたかが裏書きされる。もちろん、幸せという言葉は用いずに、たとえば「丘を越えて」のように、青春の希望を明るく歌ったものもあるわけであるが、それまで含めると作業が非常に複雑になるので、今はいっさいそういうものを除外して考える。

さて戦後になって、それが最初に登場するのは一九五六年の「ここに幸あり」である。朝鮮戦争を契機に立ち直った日

本経済が、まさに高度経済成長期に入ろうとしており、「もはや戦後ではない」と言われた年であることを考えると、あまりにできすぎた偶然のようにも思えるが、このあと一九五七年に「哀愁列車」があって、六〇年安保の翌年に「上を向いて歩こう」が流行する。じつは幸せを歌った歌が急にふえるのはこれ以後である。この一九六一年から七五年の二一〇曲ばかりのなかに、ざっと三〇曲、七曲に一曲、一年に二曲は、なんらかの形で幸せを歌っていることになる。問題はそのなかみにある。

「見上げてごらん夜の星を」（小さな星の小さな光が　ささやかな幸せを歌っている）は、さきの「上を向いて歩こう」（幸せは雲の上に　幸せは空の上に）や「こんにちは赤ちゃん」（この幸福（しあわせ）が　パパの希望（のぞみ）よ）とともに永六輔氏の作詞で、そこにはそれなりの幸せへの願いがこめられているが、これ以外になると、そのほとんどすべてが、これでもかこれでもかというように、男女二人のあいだの恋や愛を歌ったものばかりである。「遠くへ行きたい」（愛し合い信じ合い　いつの日か幸せを　愛する人と巡り逢いたい）や「美しい十代」（美しい十代ああ十代　抱いて生きよう幸福の花）、「男の子、女の子」（僕らの世界へ走って行こう　幸せ探すのはまかせてほしいのさ）などは、青春時代の甘いあこがれを歌ったものとして、とくに問題にする気もないが、しかしこれがもう少し進んで、二人が愛に結ばれるとどうなるか。

「恋しているんだもん」は「幸福（しあわせ）いっぱい空いっぱい　だってだって私は恋しているんだもん」と歌い、「ブルーライト・ヨコハマ」は「あなたとふたり幸せよ　いつものように愛の言葉を　私にくださいあなたから」と歌う。そして加山雄三は「君といつまでも」で、「幸せだなあ……僕は君といる時が一番幸せなんだ」とせりふまで入れてくれる。高橋禎一氏は『流行歌でつづる日本現代史』のなかで、この歌を引き合いに出して「マイホーム型幸福感の危険」を警告している。もちろん、恋人同士が幸せになることは少しも非難されることではないし、もっともっと若者が幸せになってほしいとは思うが、しかし二人の愛だけしかみえなくなったとき、そこに危険な落し穴が待っている。

「なんにもいらない欲しくない　あなたがあれば幸せよ」（骨まで愛して）、「たとえ死んでもいいわあなたのためなら幸福な女だと世間はいうでしょう」（夫婦鏡）となり、「男と女がただよいながら　堕ちてゆくのもしあわせだよ」（時の過ぎゆくままに）ということになる。そしてこれがもう一歩進むと、「いいじゃないの幸せならば」となり、「どうせ私をだますなら　死ぬまでだまして欲しかった」（東京ブルース。これを「だまし続けて欲しかった」と少し言いかえると「女心の唄」になる）ということにもなる。

とすれば、恋にやぶれたとき、すべては終わる。「苦しみのない天国で　きっとなるでしょ幸福に」（江梨子）と天国に

希望を託するか、「逃げてしまった幸福は　しょせん女の身につかぬ　お酒で忘れる人生横丁」（池袋の女）と涙を流しながら酒にうさを晴らすしかない。そのときどこからか、「ひとり酒場で飲む酒は　別れ涙の味がする」と「悲しい酒」のメロディが流れてきて、流行歌の世界は完結する。こういう流行歌が、毎年毎年、除夜の鐘の鳴りだす直前までテレビを通じて流しつづけられているのであるから、まっとうな幸福観はなかなか生活のなかに定着しにくい。

日本思想史という視点からみるかぎり、日本人の幸福観はまだまだ生活のなかに根をおろしたものとはなっていない。現在、憲法の危機が叫ばれているが、自由や権利の問題以上に、この幸福観の分野で、民主主義の空洞化が進行しているのではなかろうか。私たちは幸福の問題をともすると個人の問題にゆだねてしまいがちであるが、どうしたら私たちひとりひとりが真に幸福な生活を手にすることができるのか、平和や民主主義の問題も、もっとこうした観点から掘りおこされる必要があろう。少なくとも明治初年の西周や敗戦直後の宮本百合子たちは、幸福の問題をそのようなものとして提起していた。

（やまだ　こう　山口大学・日本思想史）

唯物論研究　第4号

特集●世界史の現段階
現代の危機とマルクス主義　栗田　賢三
世界史における科学技術　田中　一
現代世界の政治的位相　田北　亮介
現代世界認識の構図　加藤　哲郎
転換期における文化の転換　松井　正樹
現代における変革主体の形成　堀　孝彦
宗教平和運動の理念と実践　中濃　教篤
▼批判と討論
学問的批判の課題と方法　芝田　進午
朝鮮における唯物論の伝統　金　哲央
「マルクス・レーニン主義研究所」での三ヵ月　中野　徹三
概念とその発展　F・フィードラー
価値・意義・意味　村本　敏
▼日本における唯物論研究の動向／エッセイ／読書ノート／他

古代・中世ヨーロッパにおける幸福論

岩崎允胤

一　概観

たんに生きるのではなく、よく生きる（εὖ ζῆν）ということ、そのための知恵が何かということに、古代ギリシア人の人生論は向けられていた、とおおむねいってよいであろう。よく生きることがまた、幸福に生きることを意味するのであった。アリストテレスも『ニコマコス倫理学』で、「大衆も洗練された教養をもつ人々も、最高善として『幸福』をあげており、『よく生きること』と『よく行うこと』とを、『幸福であること』と、同じ意味のものとみなしている」と書いている。[1]

もっとも、よく生きることの内容如何、幸福とは何か、ということになると、意見が分かれてくるのであって、アリストテレス自身つづけて書いている。「ところが『幸福』とは何かということになると、かれらの意見は多岐に分かれ、大衆の提出する答は知恵のある人々の答と異なってくる」。[2]意見の分かれが大衆と智者とのあいだでまず大別できるかどうか、問題であり、ここには、あとでわたくしが批判することになる論点がすでにあらわれているのであるが、ともあれ、よき生活、幸福な生活を何に求めるかをめぐって、哲学者はもちろん、詩人、歴史家、弁論家らを含めて多くの思想家たちが、古来、それぞれの立場から考察を重ねてきたのであった。

本稿でわたくしは、古代・中世ヨーロッパにおける主とし

て哲学者たちの幸福論を概観するつもりであるが、そのさい、時代の特徴がかれらの幸福論のなかにどうあらわれるかという観点を重視したいと思う。それによって、かれらの幸福論の内容、性格をいっそう明らかにしうると思われるからである。

本論の展開に先立って、もしかれらの幸福論の考察に若干の見通しをつけておくとすれば、古くは、ヘシオドスの詩において農耕の生活のうちに民衆の幸福のあることがうたわれており、労働、技術への尊重の念がなおしばらくギリシア人のなかにうけつがれてゆくのであるが、奴隷制民主主義ポリスがしだいに確立されてゆく過程で、肉体労働と精神労働との分化がいっそうすすみ、やがて、労働、生産から切り離されたところに哲学的思惟が営まれるようになる。「魂の気遣い」（ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς）で知られるソクラテスの活動は、たしかに人間と倫理の問題を正面にすえ、人間的自己完成への努力を各人に促すものではあったが、同時に、人間のよき生活はひたすら魂の問題、外的な物質的なものを超越する内的な精神にかかわる問題とされた。弟子プラトンは、魂が現世の束縛を脱し、彼岸的な善のイデアを観想することに最高の幸福、最高の生きがいがあると説き、また、プラトンに比してリアリズムの傾向の濃いアリストテレスも、最高善としての幸福を、結局は、純粋観想にふける哲学者の、むしろ神的とさえいえる生活のうちに見出している。

哲学的思惟の、日々の生業にいそしむ民衆の生活からのこうした遊離は、ギリシアの諸ポリスがその政治的独立を失ったヘレニズム期の哲学、たとえばエピクロス派やストア派の哲学のうちでいっそうすすむ。アナテイ期の哲学者たちには、ポリスと結びつけて人間の問題を問う姿勢が基本的にはあったが、いまや、社会の変動から離れ、あるいはそれにたいし超然とするところに得られるアタラクシア（心境の平静）ないしアパテイア（無感動・無情念）といった個人の魂のあり方がひたすらにめざされる。「隠れて生きよ」（λάθε βιώσας）[3]がエピクロス派の標語であったとすれば、「耐えよ、控えよ」（ἀνέχου καὶ ἀπέχου）[4]がストア派のそれであった。ローマ期のセネカも、たとえ運命がどのように怒ろうとも妨げようとも、あるがままの現在に甘んじ、自己の境遇に親しむ者こそが幸福者である、と述べている。

古代末期には、奴隷制社会の危機がすすみ、古典古代的な階級支配の形態もしだいに衰退に向かい、庶民もますます窮乏、労苦の生活をしいられる。ここに、新プラトン主義などの神秘主義哲学が形成される。プロティノスでは、現実を完全に脱却して神的な一者へと眼を転じた精神的な生こそが完全な生であり、そこに真の幸福がある、とされる。

これよりさきキリスト教はすでにたしかに悩める民衆のための宗教として成立したが、やがて形成されてくる封建制と結合し、その支柱ともなるキリスト教会のなかで、独自の哲

学体系がうちたてられてゆく。神の恩寵のもとに信・愛・望によって魂の救済されることに真の幸福があるとされるにいたるが、それは、人間の労働・生産からの疎外（人間的本質の喪失）のいっそうの深化であり、封建的位階制の全面的な肯定と不可分なものであった。

こうして、古代中世の哲学者たちの幸福論を総観すれば、奴隷制および封建制が確立され、階級的支配がひきつづきおこなわれるなかで、哲学的思惟としては、労働そのものを喜びとし、そこに幸福があるとする考え方は基本的にはしだいに影をひそめ、反対に魂のより高いあり方にこそ幸福があるとし、いいかえれば、彼岸的なもののなかに、あるいは此岸的であってもせいぜいおのが魂の独自な境涯のなかに、憩いなり救いなりを求める見解、が次々と提出される。これは、階級的収奪、抑圧のもとに、民衆が「労働をかれ自身の肉体的および精神的諸力の自由な営みとして享受すること」[5]がますます少なくなったことの、観念的な反映である。哲学者の幸福論のなかには、これほどまでにも、それぞれの生きた社会のイデオロギー性が顕著にあらわれるのである。そこにはもちろん、時代の制約をこえ、今日からも共感をよせうる深い洞察も含まれているにしても——。

以下、ここで先取り的に述べた幸福論を、それぞれの時代のなかで考察することにしよう。[6]

（1）Aristoteles, Ethica Nicom., A 1095a 18—20 (Bekker). 全集、『ニコマコス倫理学』七ページ。以下、ギリシア・ラテンの古典からの引用は、必ずしも訳書のとおりではない。

（2）Ibid., a 20—22. 同上訳、同ページ。

（3）C. Bailey, Epicurus—the Extant Remains, 1970, Fr, 86. 出・岩崎訳『エピクロス』（岩波文庫）一二五ページ。

（4）Gelius, Noctium Atticarum, XVII, 19, 6 (Loeb C. L.).

（5）K. Marx, Das Kapital, Werke, Bd. 23, S. 193. 全集、第二三巻のa、二三四ページ。

（6）なお、ギリシア哲学史全体にたいするわたくしの視点については、拙著『現代唯物論とその歴史的伝統』一九七三年、第五部のA「古代哲学」を参照されたい。

一　古代における幸福論

(1)　アテナイ期以前

紀元前九あるいは八世紀頃、中部ギリシア、ボイオティアの詩人、ヘシオドスの『労働と日々』には、生活の苦しみにもめげずゼウスの正義を信じ労働にはげむ農民の、「よく生きる」ための知恵が表現されている。そのなかには、

労働はなんら恥ではない、怠惰こそが恥だ[1]

といわれ、さらに末尾には次のような詩句がある。

僭越を戒めながら、不死なる神々に過ちを犯すことなく
労働にいそしむひとは幸福であり繁栄する

この詩では、知恵は、生産にたずさわる農民の生活に密着するものとして意味のあることが、当然のこととしてうたわれている。

時代を下って、前六世紀、イオニアのミレトス派とよばれる最初の哲学者たちは、生産力と貨幣流通との発展を基礎におく新興商業階級にぞくし、実際的な仕事にもたずさわる活動的な人物であり、B・ファリントンもいうように[2]、かれらの自然観察の目は、かれら自身が或る技術に通じていたことによって活気づけられていた。よく生きるためのかれらの知恵が現実生活から離れた方向に向けられていないことは確かだが、人間の幸福についての言及が直接今日に伝えられていないのは残念である[3]。ミレトス派の哲学者たちがつちかった、神秘的なものを排して自然を自然として考察し、かつ技術を尊重するいわゆるイオニア的精神は、ヒッポクラテスの医学派に受けつがれている。かれらの間での箴言（しんげん）として「人間愛の存するところ、技術への愛もまた存する[4]」（ὅπου γὰρ παρῇ φιλανθρωπίη, πάρεστι καὶ φιλοτεχνίη）というのがある。かれらの誇りとする技術は、人間へ奉仕するためのものであり、医者の第一の義務は、病気の研究よりもまず病人を治療することにある、というのが、その信条であった。「生命は短く、技術〔学芸〕は長い」という箴言も、この派のものである[5]。

さきの概観のなかでも指摘したように、幸福をどのようにとらえるかは、人間を、その労働を（また技術を）、どのように理解してゆくかということと不可分である。なおこの点で、アテナイで活動したイオニア的自然研究の系譜にたつアナクサゴラス（B. C. 500—428）が「手を持つがゆえに、動物のうち人間が最も思慮深いのである」と主張したことに注目しておきたい。この世界（コスモス）には理性（ヌース）（客観的合法則性）が支配していると考えたこの唯物論者は、人間を理性的なものとしてとらえることの基礎に、まずもって人間を、手を使って労働するものとしてとらえねばならないという思想をもっていた。のちにアリストテレス（B. C. 384—322）はこれに反対して、逆に「『最も思慮深いがゆえに、手を得たのである』という方が理にかなっている」と述べている[6]。アナクサゴラスにはこのように労働と技術への尊重の念があったが、ソクラテス、プラトンをつぐアリストテレスにあっては、労働と技術への蔑視が、かれの偉大な哲学的思惟のうえに色濃い否定的な影を落としている。このことは、のちにみるように、かれの幸福論にも鮮明にあらわれている。

他方、すでに前六世紀後半、メガラの貴族詩人テオグニスに次の厭世的なエレゲイアがあることに注目しよう[7]。

地上の人間にとって　最もよいのは　生まれないこと
　焼きこがす太陽の光を見ないこと
だが　生まれたからには　できるだけ速やかにハデスの
　門をくぐること
たくさんの土をうず高くつんで　そのしたに横たわる

こと

この詩には、当時この地域でおこなわれていた貴族と平民とのあいだの激しい階級闘争の結果、かれ自身のぞくする貴族が没落してゆくことによる悲哀、絶望が、重苦しく表現されている。

しかし、総じて、奴隷制民主主義ポリスのしだいに確立されてゆく過程にあっては、よく生きるための、すなわち幸福のための知恵は、現実の生活、そして労働との結びつきをなお保持していたといえるだろう、幸福論はまだ哲学の主題とはならなかったけれども。(8)

(1) Hesiodos, Erga kai hemerai, l. 311, 827—828 (Les belles lettres). 真方敬道訳、世界人生論全集1、一九六三年、一九、四二ページ。

(2) B・ファリントン『ギリシア人の科学』上、出隆訳、一九五五年、五三ページ。

(3) 七賢人——そのうちにタレスを含む——の処生訓については、いちおう、前掲、世界人生論全集1の解説、藤井義夫「よく生きるための知恵」四二二—四二六ページを参照。

(4) Hippocrates, Parangeliai, VI(Loeb C. L., vol. 1, p. 318).

(5) Hippocrates, Aphorismoi, 1, i (Loeb C. L., vol. 4, p. 98).

(6) Arist., De Part. Anim., 687a, 5ff. 全集第八巻、『動物部分論』三九〇ページ。アナクサゴラスのこの命題と、ディオドロス・シクロスの著作中に残しつたえられている、人間、その社会・文化の起源と発展にかんする一つの卓抜した素描とを、関連づけてとらえることができよう。この素描のなかには、生活の必要が、人間を、技術その他多くのものの発見へと導くのであり、人間は、必要の導きに応ずるための手と言葉と十分な機智とをもっていることが、述べられている。

(7) Theognis, Elegeia, 1.425—428 (Les belles lettres). 久保正彰訳、世界人生論全集1、七六—七七ページ。

(8) Cf., Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 4 Aufl., 1922. Demokritos, B 40, 170, 171, 187.

(2) アテナイ期

アテナイは、クレイステネスのもとに、クレロス（自由民の私有地）をもつ中産市民を主体とする民主制を確立したが、ついでペリクレスは、無産市民にも公共的地位を解放するとともに、奴隷制と私有財産制との保護、強化につとめた。かれの治政（前四四三—四二九）のもとに、デロス同盟の盟主としてアテナイは、奴隷制民主主義の盛時を誇った。しかしまもなく、ペロポネソス同盟を支配する貴族主義スパルタとのあいだにペロポネソス戦争がおこる。アテナイ国内でも、民主派と、スパルタと連携する貴族派とのあいだの政争がはげしくなった。前四〇四年、この戦争が結局アテナイの敗北に終わった直後、スパルタの援助のもとにクリティアスの独裁的な貴族主義の政権が樹立された。のちにソクラテスを告発したアニュトスは、この貴族主義政権をうちたおした

中心人物の一人であった。前四世紀になると、民主派と貴族派との抗争がいっそうひどくなり、中産市民の零落などによって奴隷制民主主義の基礎がくずれ、アテナイは没落の一途をたどる。カイロネイアの戦に敗れたのちは、アテナイはギリシアの他の諸ポリスとともにその政治的自由を失った。

ソクラテス（晩年）、プラトン、アリストテレスがアテナイで活動したのは、民主派と貴族派との内訌がつづき、奴隷制民主主義がもはや昔日の基礎を失い、とくに、ペロポネソス戦争の敗北によって、富強と繁栄が終わり、ついにその自由を喪失するにいたる時期である。

(a) ソクラテス

ヨーロッパの哲学史上で「よく生きる」ということ、つまり幸福が一つの重要な課題となるのに役割を果たしたのは、ソクラテスである。同時に、それによって、この課題の追究にさいしての観念論的といえる一つの顕著な傾向が形成されたことも事実である。それではソクラテスの活動の意味は何であったか。

『ソクラテスの弁明』によれば、人間には、何をおいても心をくばるべき重大なことがある。それは財産や名誉や評判などではない。その重大事に心をくばるように説きすすめることを、ソクラテスは仕事とした。重大事とは自分の魂ができるだけ善くあるようにと配慮することである。『弁明』のなかで、ソクラテスは、自分の活動について、こう述べている。「身体と財宝にたいする顧慮を、魂の最高可能の完成にたいする顧慮よりも先にし、またいっそう熱心に、することがないように勧告すること、また徳が富から生ずるのではなくて、むしろ富および人間にとって他の一切の善きものは、私的生活においても公的生活においても、徳から生ずる旨を付言することにほかならない[1]」と。

ソクラテスによれば、各人は、自分の魂を気遣い、徳に心がけることによって、思慮ある者となり、幸福者になる、そして、各人がよくなることによってアテナイというポリス全体もよくなる、と考えられたのであった。

『クリトン』の有名な箇所で、脱走をすすめるクリトンにたいし、ソクラテスは「一番大切なことは、たんに生きることそのことではなくて、よく生きることである」とし、「よく生きることと、美しく生きることと、正しく生きることとは同じだ[2]」と述べている。そして、ポリスの法にしたがうことが正しく生きることであるから、それがまたよく生きることなのである、と答えている。それゆえ、かれは、この信条から、死をさえも自分の幸福として選んだといえよう。そのさい、魂の不死への思いがかれにあったであろう。

ところで、デルフォイの神殿に掲げられた「汝みずからを知れ（グノーテイ・セアウトン）」という句を、ソクラテスはおのが魂の気遣い、おのが徳への配慮という意味としてとらえ、かれの問答活動をとおして、人間の真の自己の発見とその完成への努力を人々に促

したということができる。われわれは、ソクラテスの示したこの課題の意義をまず認めることができよう。哲学において自己の発見、人格的形成ということは一つの重要な課題だからである。

しかし同時に、ソクラテスの課題提起の仕方自体にすでに問題が伏在していることも思わないわけにはいかない。ソクラテスにとっては「人間とは魂にほかならず」[3]、だからこそ、人間の自己完成への努力はほかならぬ魂の気遣いとされるのである。だが、このようにして全体的（トタール）な具体的存在としての人間から魂（のちには、魂の神的な部分としてとくに理性）が分離され、それは肉体とは異なる次元にぞくする高い実体として、高貴な本質としてとらえられている。『パイドン』でプラトンは、毒杯を仰ぐ日のソクラテスに、不死で神的な魂について語らせる。この不死な魂についての思想は、プラトンからプロティノスにつらなる。周知のように、この思想の系譜では、肉体は魂にとってのいわば墓場とされる（σῆμα—σῶμα）[4]。こうして、ソクラテスはみずからは生産にたずさわることなく、生産を超えたところに魂の問題を、したがって、よく生きることの、また幸福に生きることの問題をたてるのである。それは、分業（物質的労働と精神的労働との分割）ということ——それ自身歴史のなかで不可避なこと——の反映であろうが、しかし、哲学の課題の、労働や生産からの分離という事実は否めない。

ところで、かりにアテナイ人がみなソクラテスの勧めにしたがったとして——そのはずもないが——はたしてポリス・アテナイは、ソクラテスの期待したように、一人ひとりのよくなることをとおして、全体としてよくなったであろうか。疑問である。ソクラテスの勧め自身が抽象的だからである。前述したように、ペリクレス以後、アテナイでは、民主派と貴族派とのあいだのはげしい政争がつづき、前四〇四年には貴族派の領袖クリティアスは、反動分子三〇人による貴族派の独裁政府を、暫時的だが樹立する。ソクラテス自身はこの政府には名をつらねなかったが、かれらと気脈を通じる者とみられていた。政治的抗争にはそれなりの物質的基礎がある。階級闘争のおこなわれる具体的な歴史のなかで、ある社会にとってよいとか悪いとかの判断の基準は、どこにあるのだろうか。このような社会的基準の問われているとき、たんに抽象的に人間一人ひとりがまずもってよくなるという課題を掲げることの意味は、もう一度問いなおされなければならない面を含むであろう。

(b) プラトン

善く生きること、魂における徳の形成というソクラテスの課題を、プラトンは継承した。もっとも、ソクラテスのように、一人ひとりの魂をよくすることによってアテナイがよくなるというのではなしに、アテナイ全体がよくならなければならない、とかれは考えた。しかし、貴族主義的なプラトン

は、現実のアテナイに希望を失っていた。それがかれをして『国家』を理想として書かせた一つの理由であったろう。

それでは幸福とは、かれにとってどのようにとらえられていたか。『饗宴』のなかで、かれは、善いものを所有することによってひとは幸福であるとする。善いものとは何か。それは、永遠に存在していて不生不滅、それ自身で単一の形相として有るもの、美それ自体（イデア）である。そのものを知るにいたって、人間には生きるに値する生活が得られる、とされる。[5]

生成消滅する世界とイデアの世界との分離は、肉体と魂との分離に対応している。この点については『パイドン』に次のように述べられている。「われわれの魂が肉体的な悪と分かちがたく結合しているかぎり、われわれは、われわれの求めてやまぬあの『真実』を完全に手に入れることは、けっしてできないであろう。……戦争も内乱も、争いも、もとをただせば結局みな、ほかならぬこの肉体とその欲望がひき起こすものではないか。なぜなら、およそすべての戦争は財貨の獲得のために起こるのだが、われわれが財貨を獲得しなければならないのは肉体にかしずかねばならぬからである。こうして、これらすべての事柄のために閑暇をうばわれて、われわれは哲学に専心することができなくなる」。このようにして魂を肉体から切り離すこと、「肉体のもつ狂愚から離脱して清浄になること」、すなわち浄化（κάθαρσις）が説かれる。「浄化というのは結局、魂をできるだけ肉体から切り離すこと。……いわば肉体という縛（いましめ）から解放され、現在も将来もできるかぎり、純粋に自己自身だけですまうように習慣づけること、この一事に帰着する」。ところで、「魂を肉体から解放し、切り離すということこそは、死とよばれるものにほかならない」。しかるに、「哲学するものの心がける仕事は、まさにこのこと――魂を肉体から解放し切り離すことである」。したがって、かれは「死ぬことの習練をしている」のである。[6] ここからは、どうしても、プラトンのいう真正の哲学者だけが、真の幸福を達成することができ、庶民は生きているかぎり、肉体の数知れぬ煩わしさを負っているだけだということがでてくる。浄化とはしかも、できるだけ労働しないことではないか、そして実生活から離れることではないか。だからして、哲学は死の習練だということにもなるのである。

『国家』では、善のイデアの認識に到達した一握りの哲学者が、こもごも、いわば地下の洞窟に閉じこめられて影像ばかりみてそれを本物だと思いこんでいる人々のところに降りてゆくべきことを説いている。[7] これが有名な「哲人政治」のくだりであるが、二点を指摘しておこう。第一はプラトンが、ポリス全体の幸福ということを考えていることである（「法が心がけるべきことは、ポリス内部で一階級がとくによくやってゆくようにということではなくて、ポリス全体が幸福であるように配慮することだ」という文章がある）。ポリ

ス的観点は、ヘレニズムの思想家(後述)との相違をよく示している。第二には、「哲人政治」の説を非常に厳かで尊敬すべきものと考えている人もいようが、わたくしには首肯しがたい側面があるように思える。いわばエリート主義があまりにも露骨だからである。――よりあとに書かれた『ソピステス』で、実在の理解をめぐる神々と巨人との戦いが述べられているが、それによると、巨人の側は、すべてのものを地上にひきずりおろし、実在を物体と同一視するが、神々の側は、真実の実在は叡知的な非物体的な形相であると主張している。そしてプラトンみずからこの戦に参加し、唯物論を粉砕することに全力をあげていることに注意したい。プラトンの理想国は、唯物論の慴伏(しょうふく)のうえにきずかれるのである。

晩年の『ピレブス』では、以前に論じられた「よく生きること」の問題を新たにとりあげ、善とは何かを考えなおそうとしている。そこでは、善は快であるという見解と、善は叡知であるという見解とが対置され、結局、善は両者の綜合であると説かれる。快と叡知とについては後者の方がはるかに善に近いにせよ、快もまた善の本質的構成要素をなす、と考えていることが注目される。むろん、快はそれ自身として価値をもたず、それの目的としての善に向かうかぎりにおいて、価値をもつのであるけれども。ところで、善は「人間の生活を幸福にしうるもの」としての「魂の状態ないし性状」[8]と規定されている。すなわち善であるような魂のあり方によって、人間は幸福になりうるのである。こうして、『ピレブス』によれば、快と叡知とが、後者の優位において一体となった生活こそ、われわれのえらぶべき最善の生活であり、それこそが人間を幸福にする、とされるのであった。少なくも、ここでは、『パイドン』や『国家』にみられるような超越的なイデア論に代わって、現実の分析に接近しようとするプラトンの姿勢がみられる。

(c) アリストテレス

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』で「よく生きること」、幸福について、論じている。かれにとって、倫理学は実践学としての『政治学』の一部であり、またその原理的研究にかかわる部分であった。同書のなかで、かれは、政治学のめざすものは「人間の善」であり、しかも、一個人にとっても、ポリスにとっても、同じ目的がめざされているとしても、ポリスにとっての目的を実現し保持することの方がいっそう大きく、終局的なものであると述べている。[9] 他方、倫理学は、「人柄(エートス)」にかんする考察として、どのようにして、ひとはよいひとになりうるか、最高善とは何であるか、を研究するものとされる。[10]

アリストテレスによれば、本稿の冒頭で述べたように、最高善とは幸福であるが、幸福とは、快でも、名誉でも、富でもなく、またイデアとしての善でもないとする。プラトンのイデア論にたいするこの批判は、自然界の運動の説明原理と

してのイデア論批判と同様に、きびしい。「機織りや大工がほかならぬこの善そのものを知ることによって、自分自身の技術にどれだけの益を得るか」、「イデアそのものを観た医者や将軍がどのような意味でいっそう医術に長じたものとなり、統帥術に長じたものになるか」[11]といっている。すなわち、かりにイデアとしての善があるとしても、「そのようなものは、明らかに、人間の行為によって実現されうる善でも、人間の行為によって獲得されうる善でもないであろう。しかるに、いまは、そのような善が求められているのである」[12]といっている。

アリストテレスは、そこで、幸福を規定しようとする。幸福とは最高善であり、「つねにそのもの自体のゆえに選び、いかなる場合にも他のもののゆえに選ぶことがない」[13]としたうえで、「徳〔卓越性、しかもとくに最高のそれ〕によって生まれる、魂のある性質をもった活動」[15]であるとする。いま若干の説明を加えれば、ここで問題となっている生とは、よき生（εὐζωία）〔＝幸福（εὐδαιμονία）〕であり、これはたんなる植物や動物にも共通な生、すなわちたんなる生ではなく、理性（ロゴス）をもつものにそなわる実践的な生である、とする。最高の徳（卓越性）による活動とは、後述するように、観想活動としての理性の活動であるとされるのである。もっとも、ここでの実践（πράξις）は最高義で、観想（θεωρία）を含むと解される。[16]

善というとき、三種ある。外的な善、肉体にかかわる善、魂にかかわる善であるが、幸福の意味する善は、上述からわかるように、外的な善ではなく、肉体にかんする善でもなく、魂にかかわる善、つまり魂の行為、活動にかかわる善である。もっともアリストテレスは、外的な善に支えられることなしに美しい行為をすることは、不可能ないし容易ではないとして、外的な善をも、幸福であるための付加的条件とみなしている。そこで、かれは書く、「もろもろの外的善に支えられ、かつ、任意の期間だけではなく、人生が完成されて〔円熟して〕、終極的な徳にしたがった活動をしているひとを幸福なひとと呼ぶのになんの妨げがあるか」[17]。

アリストテレスは、快いということを重視している。すなわち徳（卓越性）によって生まれる行為は、それ自体として快いものであり、また善いもの、美しいものである、とみている。そこで、快を善いものであるとみるか、悪いものとみるかについて、アカデメイアの内部で論争があり（エウドクソス派とスペウシッポス派）、前述したプラトン『ピレブス』の問題もこれにかかわるが、アリストテレスはいずれにも反対し、「快が善そのものではないこと、すべての快が望ましいものではないこと、或る快はそのもの自体として望ましく、そのうちには種類や源泉における違いがあることが明白」と述べ、さらに積極的に、「快はそれぞれの活動を完成し、それによってひとびとの欲する生を完成する、したがっ

て、ひとびとが快を求めるのは当然である。なぜなら、快はそれぞれのひとにとって望ましいものである生を完成するからである。……活動なしには快は生まれず、快はすべての活動を完成する」、「快は活動に加わることによって、活動を強める」[18]としている。

さて、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』を結ぶにあたって、幸福は最高の徳によって生まれる活動であるから、最善な者が、それに固有な徳によっておこなう活動が完全な幸福であるとし、これを観想活動である、としている。そして「観想活動としての理性の活動は、その専心において他に抜きんで、そのもの自体以外の他のいかなる目的にも向かわず、また快を、そのもの自体のうちにそなえている」とし、「ひとは人間としてあるかぎり、そのような生をもちえず、或る神的なものが人間のうちに存するかぎりにおいて、これをもちうると考えられる」ゆえに、このような理性にしたがった生は、「人間的な生に比して神的な生である」ことになろう。「理性にしたがった生こそ人間にとってもっともすぐれた、もっとも快い生活であることになろう。それゆえ、それがもっとも幸福な生活になろう」[19]と述べている。これが、アリストテレスの有名な、純粋思惟における哲学的生活の讃美である。

プラトンの超越的なイデアとしての善には反対したアリストテレスであるが、人間によって実現される善を追究したさいごに、結局、かれは、プラトンが理想として描くイデアの観想にふける哲学者と同様に、その他のいっさいの人間の営みとの関連をたちきったところではじめて成りたつところの、ひたすら観想（テオーリアー）活動を事とする哲学者の純粋思惟のなかに、最高善、最高の幸福を見出すのである。これはもはや人間的な生ではなく、神的な生であろう、とかれはいっている。だが、もともとは、「人間の善」を追究してきたアリストテレスではなかったか。しかも、かれの描くこの神的な哲学的生は、ポリスの幸福に何を加えるであろうか。アリストテレスの「哲学者」はプラトンのように、現実の庶民のところにもどることもしない。

以上、ソクラテス、プラトン、アリストテレスの幸福論をたどったが、それがたんに個人のよき生、幸福のみにかかわるのではなく、ポリスの、共同体のよき生、幸福をも考察する見地であったこと、それにもかかわらず、経験主義的なアリストテレスにおいてさえも、結局、観想活動に最高善、最高の幸福が見出されたこと、いいかえれば庶民の生活から遊離したところに真の幸福が見出されたことが、特徴的としてあげられる。しかも、ここでは人間というとき、自由人を意味し、奴隷が排除されていたことをも指摘しなければならない。これは、ギリシアの諸ポリスが奴隷制のうえにたつ国家であることの反映である。

（1） Plato, Apologia Socratis, 30 a—b.『ソクラテスの弁明』久保勉訳（岩波文庫）三八ページ。
（2） Plato, Crito, 48b. 同上訳、七四ページ。
（3） Plato, Alcibiades I, 130c.
（4） この思想は、オルプヒウス＝ピュタゴラス派からうけつがれたものである。
（5） Plato, Symposium, 210e—211d.
（6） Plato, Phaedo, 66b—67e. 藤沢令夫訳、世界文学大系、3、四二—四四ページ。
（7） 「プラトンのあの有名な洞穴の比喩もまた、ひとつの夢をみさせる。非常に崇高で深遠な事柄にかかわっているかのような夢をみさせる。それによると、人々は子供のときから洞穴のなかに手と足をしばられ太陽の光（善のイデアのたとえ）をみたことがなく、事物の幻影をみて実物と思いちがえている。しかるに、哲学者（選良）のみが地上に出て太陽の光をまのあたりに見、真の実体を知る、というのである。このたとえも、肉体を、魂の墓場ないし牢獄とみる見地のひとつのあらわれであるが、こうした着想は、トムソンによれば、奴隷たちがきわめて悲惨な労働条件のもとで働いている鉱山から、えられたものである。ところで、こうした鉱山こそは、ギリシアの、とくにアテナイの、奴隷制の繁栄と勢力の物質的基礎なのであった。洞穴の比喩と、それについて結ばれる今日の哲学の夢は、勤労大衆を蔑視し超越しておられる『哲学者』の自己満足のあらわれではなかろうか」。前掲拙著（本稿一の注（6）を参照）、三一一—三一二ページ。
（8） Plato, Philebus, 11c.
（9） Aristoteles, Ethica Nicomachea, 1094b 7—9. 前掲訳、五ページ。
（10） 政治学と倫理学との関係について、同上訳、「訳者解説」四四八ページを参照。
（11） Arist., Eth. Nicom., 1097a 8—11. 同上訳、一五ページ。
（12） Ibid., 1096b 33—34. 同ページ。
（13） Ibid., 1097a 33—34. 同上訳、一七ページ。
（14） 周知のように、徳と訳されるアレテーは、それぞれの領域で発揮される卓越性を意味する。加藤氏は「器量」と訳している。
（15） Arist., op. cit., 1099b 26. 前掲訳、二六ページ。
（16） Ibid., 1089a 2ff. 同上訳、一九ページ、そこの（注12）を参照。
（17） Arist., op. cit., 1101a 14—16. 同上訳、三〇ページ。
（18） Ibid., 1174a 8—11, 1175a 15—21, a 36. 同上訳、三三〇、三三四、三三五ページ。
（19） Ibid., 1177b 19—21, 27—28, 30, 1178a 6—8. 同上訳、三四三、三四四ページ。

(3) ヘレニズム・ローマ期

前三二三年、アレクサンドロスの死がギリシア本土に伝えられると、各地で反マケドニアの運動が高まり、それは解放戦争にまで発展したが、一年たらずのうちに決定的な敗北となった。著名な政治家、弁論家が多数死刑に処せられ、デモステネスもカラウレイアで憤死をとげた。総督アンティパトロスのもとマケドニアの軍隊は各地に駐留し、軍政はきびし

さを加え、アテナイをはじめ諸ポリスはもはやその自由と独立を回復することができなかった。

アレクサンドロスの拡大した広大な帝国は、その形成の過程においてすでにいくたの矛盾を露呈していたが、かれの死後、後継者たちのあいだのはげしい権力闘争によってはやくも帝国は分裂し、マケドニア、セレウコス、エジプトをはじめとする大小の王国が生まれた。アレクサンドロスの死からアウグストゥスによる地中海の統一、ローマ帝国の建設（前三一年）までの時期がヘレニズム時代とよばれるが、その間ほぼ全域にわたって、所によって程度の差はあったが、たえまない戦争がつづいた。民衆にとって、生活の理想はつねに平和と富であったが、この理想は、しかし望みなく切願されたにすぎなかった。

ヘレニズム期の哲学は、このような時代を背景として形成された。アテナイ期におけるような、ポリスの自由人としての生活に基盤をすえた体系的な理論的研究――しかし、それは思弁による観念論の構築を意味した――は、おこなわれなくなった。ギリシア人は独立を失ったポリスに誇りと希望をもつことができず、哲学者もまた、ポリスのための哲学の構築にたいする意欲を失った。むしろ、地上の動乱がどのようであろうとも、それに煩わされることなく、平然としておられるような心情をどのようにしてもたらすかが、課題となった。

エピクロス派の思想も、ストア派の思想も、唯物論を基礎として形成される。前者では、果てしなくひろがる空間のなかに無数の原子が相互にいわば「孤独」な運動をつづけている。ただ、原子はその運動の過程で、いつどこということなしに、まったく偶然的にその運動に方向の偏り（παρέγκλισις）をおこなう。これがまた、人間の意志の自由の物質的基礎となる。エピクロスはこれによって、デモクリトス的な運命観を脱却しようとし、われわれの力の及ぶ範囲での人間の自由というかれの倫理説（後述）をうちたてるのである。後者、ストア派では、宇宙には、必然的なロゴス（理法）が支配している。それは、ヘラクレイトスのいうような燃える火であり、周期的に焼尽する。人間は肉体と魂と理性とから成っているが、かれにおいて、この理性こそが自然であり、したがって、理性にしたがって生きることが、人間にとっては本当の意味で自然に従うゆえんである、宇宙の市民である人間にとっては、このように宇宙の理法に順応して生きるところに徳がある、とされる。

広大な空虚中を運動する原子の説、あるいは宇宙（コスモス）をいわばポリスとして生きるコスモポリテースとしての個人の説、そこにヘレニズム期における人間のありようがよく反映されているといえよう。

ところで、アウグストゥスによるローマ帝国の建設は久しい戦乱にいちおう終止符をうち、いわゆるローマの平和（pax

Romana）がもたらされた。この時代には、エピクロス説もおこなわれたが、ストア派がしだいに優勢となる。しかもついには、新プラトン主義などの神秘主義的、彼岸的－宗教的な哲学が形成される。ここには、この末期における支配体制の衰退、民衆の窮乏、現実生活における希望の喪失が反映されている。

総じて、エピクロス派にせよ、ストア派にせよ、懐疑派にせよ、ヘレニズム、さらにローマ期の哲学において、幸福は消極的な内容のものでしかなかった。エピクロス派では、幸福は、身体の健康と心境の平静ということであり、ストア派でも、損われることのない安全と永続的な平静（securitas et perpetua tranquillitas—Seneca）であり、懐疑派では、何も立言しないことによる心境の平静であった。エピクロス派の庭園学校には奴隷も参加していたし、ストア派は、四海みな同胞の思想を説き、奴隷の哲人エピクテトスをも生んだが、かれの場合、幸福は、奴隷の境涯に安んじるための心のあり方に伴うものでしかなかった。この時期を通じ、国家、社会が何であり、また何であるべきかの問題についてはもとより、自然とその運動を哲学的にどのように把握すべきかの問題等についても、深い理論的な追究はついにおこなわれなかった。

(a) エピクロス派

エピクロスの倫理説は「メノイケウス宛の手紙」のうちに要約的に述べられている。その冒頭に述べられている哲学の勧めによっても、幸福の問題がかれの哲学の中心であることがわかる。「人はだれでも、まだ若いからといって、知恵の愛求〔哲学の研究〕を延び延びにしてはならず、また、年取ったからといって、知恵の愛求に倦むことがあってはならない。……まだ知恵を愛求する時期ではないだの、もうその時期が過ぎ去っているだのという人は、あたかも、幸福を得るのに、まだ時期が来ていないだの、もはや時期ではないだのという人と同様である」。それゆえ「われわれは、幸福をもたらすものどもに思いを致さねばならない。幸福が得られていれば、われわれはすべてを所有しているのだし、幸福が欠けているなら、それを所有するために、われわれは全力を尽くすのだから」[1]。

エピクロスは、まず、美しく生きるための（つまり、よく幸福に生きるための）基本原理を二つあげる。一つは、神々を怖れる必要はないということであり、もう一つは、死はわれわれにとって何ものでもないということである。前者についていえば、神々の存在を承認することはこの唯物論者にとっての妥協であろうが、神々は原子の集合にすぎず、広い宇宙のなかのわれわれにとって無縁なところ（諸世界の中間地域）に住んでいるとされる。俗信によれば、神々は人間に恩恵や刑罰を与え、さまざまな干渉をおこなうものとして怖れられているが、エピクロスは、こうした誤った想定による恐怖から人間を解放しようとしたのである。

後者についていえば、「死はわれわれにとって何ものでもない、と考えることに慣れるべきである。というのは、善いものと悪いものとはすべて感覚に属するが、死は感覚の欠如だからである。それゆえ、死がわれわれにとって何ものでもないことを正しく認識すれば、その認識はこの可死的な生をかえって楽しいものとしてくれる」。「死は、もろもろの悪いもののうちで最も恐ろしものとされているが、じつはわれわれにとって何ものでもないのである。なぜかといえば、われわれが存するかぎり、死は現に存せず、死が現に存するときには、もはやわれわれは存しないからである」[2]。こうして、エピクロスは、死への恐怖から人々を解放しようとしたのである。なお、かれはこの見地から、美しく死ぬ習練を説く人を批判したうえで、テオグニス（前述）を念頭においてこう書いている。

「だが、はるかに悪いのは、こう言う人である。すなわち、生まれないのが善いのだ。

だが　生まれたからには　できるだけ速やかにハデスの門をくぐること

と言う人である。というのは、もし確信してこう主張しているのなら、かれはなぜさっさと、この世から去ってゆかないのか。……だが、たわむれに言っているなら、そんな言葉を受け付けない人々のあいだでは、かれは愚にもつかないのである」[3]。

エピクロスはついで、欲望の吟味に入り、生きることの目的を説いてゆく。欲望のうち、或るものは自然的であり、他のものは無駄であり、自然的な欲望のうち、或るものは必須なものであるが、他のものはたんに自然的であるにすぎない。さらに、必須な欲望のうち、或るものは、生きること自身のために必須であり（たとえば衣食住への欲望）、或るものは、肉体の煩いのないことのために必須であり（苦痛からの解放）、或るものは、幸福をうるために必須である（神々や死への恐怖からの解放）。「これらの欲望について迷うことのない省察が得られれば、それによって、われわれは、あらゆる選択と忌避とを、身体の健康と心境の平静（ἀτοραξία）とへ帰着させることができる。けだし、身体の健康と心境の平静こそが祝福ある生の目的だからである」。そして、エピクロスは身体の健康と心境の平静こそを快だというのである。「われわれは、快とは祝福ある生の始め〔動機〕であり終り〔目的〕である、と言うのである。というのは、われわれは、快を、第一の生まれながらの善と認めるのであり、快を出発点として、われわれは、すべての選択と忌避を始め、また、この感情〔快〕を規準としてすべての善を判断することによって快へと立ち帰るからである」[4]。

このように、エピクロスは快を説くのであるが、それは、自足（アウタルケイア）における快であり、アリスティッポス（B.C. ca. 435—355）の説いたような、動的な快ではなく、反対に、思慮

ぶかい静的な快である。「質素な風味も、欠乏にもとづく苦しみがことごとく取り除かれれば、ぜいたくな食事と等しい大きさの快をわれわれにもたらし、パンと水も、欠乏している人がそれを口にすれば、最上の快をその人に与えるのである」。「快が目的であると、われわれが言うとき、われわれの意味する快は、道楽者の快でもなければ、性的な享楽のうちに存する快でもなく、じつに、肉体において苦しみのないことと魂において乱されないことにほかならない。……いっさいの選択と忌避の原因を探し出し、魂を捉える極度の動揺の生じるもととなるさまざまな臆見〔神々や死への恐怖をめぐる臆見〕を追い払うところの、素面の思索（ネーポーン・ロゴスモス）こそが、快の生活を生み出すのである」[5]。

エピクロス派は、その開祖の教えをうけついで、長くその学統を守りつづけた。ただし、この派にも、前一世紀の初めの頃のアリスティオンのように、反ローマのためにたたかった哲学者もいる。ローマ期を代表するのは、『物の本性について』を書いたルクレティウスである。

エピクロス派はストア派の優勢のもとでしだいに下火になるが、三世紀頃のディオゲネス・ラエルティオスが『著名哲学者の生涯と学説』のなかで、その最後の全巻（第一〇巻）をエピクロスの哲学にささげ、さいごに「かれの主要教説をもって、あわせて、わたしのこの全著作を閉じ、この終りをもって幸福の始めとしようではないか」[6]と書いていることによっても、この哲学が当時なおもっていた力の一端を察することができよう。

(b) ストア派

α 初期ストア派

ストアの思想（ゼノン、クレアンテス、クリュシッポスら）は、キュニコス派のアンティステネスの思想をうけついでいる。アンティステネスによれば、快楽や名誉や財産は余分なものである、徳のみが心すべきものであり、それゆえ、徳に自足するのが賢者の理想なのであった。

ディオゲネス・ラエルティオスは、「ゼノンは、自然に合致して生きることを、〔人生の〕目的であるとした最初の人である。ところで、自然に合致して生きるとは、徳にしたがって生きることである。というのは、自然は、われわれを徳へと導くからである」[7]としるしている。これでもわかるように、自然に合致して生きることと徳にしたがって生きることとは同じことであり、これが、ストア派にとって、人生の目的であった（エピクロス派が快を目的にするのにたいし、ストア派は徳を目的とする）。それゆえ、「徳はそれ自身のゆえに選ばれるべきものであり、幸福はそれに伴うものである。「徳は、幸福であるためには、それだけで十分である」[8]。

ストア派によれば、賢者は有徳であり、このうえなく幸福である、幸福は徳におのずから伴うものであり、したがっ

て、幸福についてとくに思慮をめぐらす必要はないとされる（幸福を目的としたアリストテレスとは異なる）。それゆえ、次のようにもいわれる、「徳は和合した〔自己と自然の理法との和合した〕性状であり、それ自身のゆえに選ばれるべきであり、恐怖や希望や何か外的なもののゆえに選ばれるべきではない。さらに、徳のなかにこそ幸福はある。徳こそ、全生活を和合的なものとする魂の状態だからである[9]」。

ゼノンらが、このような見地から、幸福を、生の、よい――ゆるやかな――流れ（εὔροια βίου）と規定していた、との伝えがあることを付言しよう[10]。

ゼノンは、善いものと、その反対、悪いものとの中間に、そのどちらでもないものをあげている。これは、善悪無記なもの（ἀδιάφορον）といわれる。ストバイオスはつたえる、「存在するもののうち、或るものは善であり、或るものは悪であり、或るものは善悪無記である、善いものとは、思慮、節度、正義、勇気、およそ徳であるか徳を分けもつもののことである。悪いものとは、無思慮、無抑制、不正、卑怯、およそ不徳であるか不徳を分けもつもののことである。善悪無記のものとは、生と死、評判と不評、苦と快、富と貧、病気と健康、その他同類のもののことである[11]」。

善でもなく悪でもないものは、益することもなく害することもないし、またよく用いることも悪く用いることもできない、それゆえ善でも悪でもないとされるのである。

β　中期ストア派

ストア哲学は、ローマ期に入ると、パナイティオスによって人道主義的、文化的な傾向をつよめ、変質してゆき、ローマ人の生活、さらに支配階級の生活にも、適合するものになる。ポセイドニオスは、プラトン主義を導入して、ストア哲学の宗教化への道をひらいた。

γ　後期ストア派

帝政期になると、皇帝の恣意、専横によって思想の自由は失われた。ネロは、最初かれを教育し助言者でもあったセネカを命令によって死においやったし、ドミティアヌス帝は、エピクテトスをはじめ全哲学者を、布告をもって追放した。

セネカは『幸福な生活について』を書いたが、肉体は魂の墓場であるというプラトンの見地をうけいれており、現実にたいし悲観的、絶望的でさえある。かれは書いている。「われわれが知ろうとするのは、何がわれわれを永遠の幸福の所有者にするか、ということであって、何が俗衆に、つまり真理の最悪の解釈者であるかれらに推賞されているか、ということではない。……魂の善は魂に見つけさせるがよい」。「ストア派のすべての人々の間で意見の一致をみているように、私は自然の定めに従う。自然から迷い出ることなく、自然の法則と理想に順応して自己を形成すること、これが英知なのである。それゆえ、幸福な人生は、人生自体の自然に適合し

た生活である」。「幸福な人は、たとえ現況がどうであれ、それに甘んじ、自己の境遇に親しんでいる者である。さらに、幸福な人は、自己の生活のすべての在り方を理性から委されている者である」[12]。セネカから、エピクテトス、マルクス・アウレリウスとなると、ストア哲学はますます宗教的になる。

エピクテトスは奴隷である。かれは、奴隷の身でありながら、その境遇を平然としてうけいれるのである。世の中にはわれわれの力の及ぶものと及ばないものとがあり、富と貧、健康と疾病、名誉と不名誉、また帝王の身分と奴隷の境遇などはみな、われわれの力を越えるものであり、したがって、本来どちらでもよいものであるとする。

『提要』の初めでかれはいう。「もろもろの存在のうち、或るものはわれわれの権内にあるが、或るものはわれわれの権内にはない。意見、衝動、欲求、回避、一言でいえばわれわれの活動のいっさいは、われわれの権内にあるが、肉体、財産、評判、官職、一言でいえばわれわれの活動でないかぎりのいっさいは、われわれの権内にはない。前者、われわれの権内にあるものは、本性上自由であり、妨げられず、邪魔されないが、後者、われわれの権内にないものは、脆く、隷属的で、妨げられ、疎遠である。そこで次のことを記憶しておくがよい。もし本性上隷属的なものを自由と思い、疎遠なものを自分のものと思うならば、君は邪魔され、悲しみ、心を乱され、神々や人々を非難するだろう。だが、もし君のものだけを君のものと思い、疎遠なものを、じっさいそうであるように、疎遠なものと思うならば、だれも決して君に強制しはしないだろうし、だれも君を妨げはしないだろう。君もだれをも非難しないだろうし、とがめだてもしないだろう。君は意に反してなにひとつ行わないだろうし、敵をもたないだろう。まただれも君を害することもしないだろう。君はなにも害を受けないのだから。……こうしたことによってのみ、自由と幸福とが得られるのである」[13]。

エピクテトスは、プラトンやアリストテレスの労働蔑視に抗議しているが、その抗議も消極的なものにとどまり、社会的境遇などの問題は力の及ばない領域に属するとしてあきらめ、力の及ぶ範囲内でよくふるまうことによってのみ、幸福がもたらされると説く。じっさい奴隷であっても、皇帝であっても、その他何であっても、ひとはストア哲学によってよく世に処しうるのであり、この哲学は、信奉者に外的な境遇や運命に毅然としていられる心のもち方を与えるものであった。

マルクス・アウレリウスは、ローマ皇帝として、政務、戦争に忙殺されるなかで『自省録』を書いた。エピクテトスの思想によりながらも、そこにはペシミズムに洗われた内省が綴られている。

「自己の内を見よ、内にこそ善の泉がある。君がたえず掘

りさげさえすればその泉はたえず湧きでるであろう」。「人生の時は一瞬にすぎず、人の実質（ウーシアー）は流れて行き、その感覚は鈍く、その肉体全体の組合せは腐敗しやすく、その魂は渦を巻いており、その運命ははかりがたく、その名声は不確実である。一言にしていえば、肉体にかんするすべては流れであり、魂にかんするすべては夢であり、煙である。人生は戦いであり、旅のやどりであり、死後の名声は忘却にすぎない。しからば我々を導きうるものはなんであろうか。一つ、ただ一つ、哲学である。それはすなわちうちなるダイモーンを守り、これの損われぬように、傷つけられぬように、また快楽と苦痛を統御しうるように保つことにある」。「幸福（エウダイモニア）とは善きダイモーン、または善き支配的部分〔指導理性〕のことである。ではおまえはここでなにをしているのか、おお想念（パンタシアー）よ、神々にかけていうが、あっちへ行け、おまえがやってきたのと同じように」。「ダイモーンとは、各人の理性（ヌース）であり、理法（ロゴス）である」。「理性的動物〔人間〕の目的はなにかといえば、それはもっとも尊ぶべき国家（ポリス）・政治組織〔つまり宇宙〕の理法と掟にしたがうことである」[14]。かれの著作には、罪人をも敵をも世界市民として愛しようという人類愛が強くにじみでている。ここには、政治的支配と戦争とを避けることのできなかったかれの生涯の苦悩がある。

(c) 懐疑派

ピュロン、その弟子ティモンらは懐疑派といわれるが、エピクロス派やストア派のように一つの学派をなし学園をひらいていたわけではない。いっさいの積極的な定言をひかえ、心境の乱れないことをこそ旨として、モラリストらしい生き方に徹していたのが、ピュロンの示した一つの模範である。

ピュロンは、どのようにして幸福に生きるか、という問いにたいし、こう答える。われわれは感覚によっても思惟によっても実在に触れないのであるから、なにものをもあるがままに知ることはできない。「なにも美しくもなく醜くもなく、正しくもない。万端についてこれと同様に、真実には何もなく、人々はただ習わしと定めによって行為しているにすぎない。どんなことも、これである以上にあれであるわけではないのだから」[15]。したがって、まず、不立言（ἀφασία）にとどまることであり、これに、心境の平静（ἀταραξία）が伴うというのである。いいかえれば、いっさいにさいし無頓着でありつづけることによって、外的に乱されることのない平然とした心境がえられるとする。これが、ピュロンによれば、幸福に生きることなのであった[16]。

なお懐疑派の思想は、その後、アルケシラオス、ついでカルネアデスによって、プラトン派の学校アカデメイアに導入されて、いわゆる新アカデメイア派が形成された。かれらは、とくにストア派と論争した。わたくしは、アウグスティヌスについて述べるさい、この派に言及するはずである。

(d) 新プラトン派

ローマの帝政は、三世紀頃には、すでに衰退に向かい、庶民の生活は困窮の度を加え、東方からは各種の魔術、秘儀が伝わってきて、庶民をそのとりこにした。こうしたなかで、哲学もまた神秘主義、宗教化の傾向をますます深めてゆく。新プラトン主義はその典型である。プロティノスによると、まったく超絶的な「善で一なもの」こそが真の実在であり、それから順次、実在性の乏しい方へと、理性界(イデア界)、霊魂界を経て、さいごに自然界へと階梯は降る。逆に、いっさいは、この階梯にしたがい、善で一なものを愛仰し、それに還帰しようとする。それゆえ、人間の窮極の目的は、感性的な外被を脱し、真の自己である魂のために浄化(カタルシス)をおこない、ついに理性の領域に達し、そこからさらに神的な最高存在との合一をとげ、脱魂状態(エクスタシス)に入ることにある、とされる。

かれの著作『エネアデス』の中の「幸福について」と題する章では、よく生きることと、幸福であることとを、同一としたうえで、人間は、かれにとっての真の存在である精神的な生において、いっさいの外物から超越するかぎりにおいて、幸福であり、自足的(アウタルケース)であるとする。他の生には幸福はぞくしない。「幸福がたんに生あるものに及ぶことを要求するのは、笑うべきことである。幸福とは、〔たんに生きることではなく〕よき生であるのだから。幸福は魂において存する。それは、魂の実現(エネルゲイアー)であり、しかもすべての魂の実現ではない〔もっぱらより高い魂の実現である〕のだから」[17]と、かれは書いている。プロティノスの哲学はこのようにきわめて現実超越的、彼岸的、神秘的であるが、それがソクラテス、プラトンの思想の直系であることは、この簡単な瞥見に

汐文社

マルクス主義自由論

G・シュティーラー編著
岩崎允胤訳

マルクス主義の原則的立場に基づき、自由の諸問題、とりわけ社会的自由と人格的自由、自由と必然性について意欲的な解明を試みるとともに、人間の自由をめぐる核心的な課題に論及する注目の書。

四六判／一八〇〇円

人間的自由と科学的精神

岩崎允胤著

人間の全生活における総括的な価値を表現する自由の問題をはじめ、現代の自然観、学問とヒューマニズムなど、今日の思想的理論的課題の解明を基軸にすえ、現代マルクス主義哲学の創造的展開をめざす、著者珠玉の論集。

四六判／一二〇〇円

よっても明らかであろう。

ギボンの『ローマ帝国衰亡史』によると、プロティノスを信望することの厚いガリエヌス帝は、国家の大事を放擲してもプロティノスとすごす時間をたのしんでいたとのことである。玉井氏も批判するとおり、[18] 当時ローマはすでに末路にあり、国民は戦争、悪疫、徴税にいたく苦しんでいたが、『エネアデス』にはついに一言もそれについての言及がない。その哲学は、人民の生活から遊離したところでの思弁にほかならなかった。

(1) 『エピクロス』前掲訳、六五ページ。
(2) 同上訳、六七ページ。
(3) 同上訳、六八—六九ページ。
(4) 同上訳、六九、七〇ページ。
(5) 同上訳、七一—七二ページ。
(6) 同上訳、一五三ページ。
(7) Diogenes Laertius, VII, 87.
(8) Ibid., 127.
(9) Ibid., 89.
(10) Sextus Empiricus, Pyrrh. hypotyp., III, 172. エピクテトスも、εὐφοσυν と εὐδαιμονιαν とを同義につかっている。Epictetus, Diss. III, 22 (Loeb C. L.).
(11) Stobaeus, Ecl. II p. 57 (C. J. de Vogel, Greek Philosophy, III, 1012b).
(12) Seneca, Moral Essays, vol. 2(Loeb. C. L.). 『人生の短かさについて、他二篇』茂手木元蔵訳（岩波文庫）一二四、一二六—一二七、一三一—一三二ページ。
(13) Epictetus, Encheiridion, 1 (Loeb C. L. vol. 2, p. 482—483). 『人生談議』下、鹿野治助訳（岩波文庫）所収、二五二—二五三ページ。
(14) Marcus Aurelius, ad se ipsum, VII 59, II 17, VII 17, V 27, II 16 (Loeb C. L.). 『自省録』神谷美恵子訳（岩波文庫）一一六、二七—二八、一〇五—一〇六、七五、二七ページ。
(15) Diogenes Laertius, IX, 61.
(16) Aristocles ap. Euseb., Praep. ev. XIV, 18, 2 (Vogel, op. cit., III, 1087a).
(17) Plotinos, Enneades, I 4, 14, 1.4—7. Plotins Schriften, Bd. Va, S. 33.
(18) 玉井茂『西洋哲学史』上、一九七四年、一六四ページ。

（後記）すでに所定のページ数を超えているので、当初第三節として予定していた、中世、とくにアウグスティヌスとトマス・アクィナスの幸福論についての考察は、省略させていただく。

（いわさき　ちかつぐ　一橋大学・哲学）

カントの幸福批判論

渋谷治美

はじめに

カントの批判哲学においては、幸福が幸福論として単独で主題となることはない。むしろ幸福であるに値することとしての道徳性の問題が解明されたのちに、副次的に最高善の第二の契機として幸福の問題が議論される。周知のようにカントは人間が幸福を行為の第一原理とすることを厳しく退けたわけだが、この、いわば幸福の批判者から、幸福を積極的に考えようとするわれわれは何を学びうるだろうか。一般に批判者の議論に充分に耳を傾けることは、自分たちの立論を堅固なものにするために大いに益となることは誰もが認めることであるが、この場合相手がカントであるだけに、われわれとしてはそれだけでは物足りないであろうし、より多くの摂取点を期待したくなるのである。以下はその一つの試みである。

まず確認しておきたいのは、カントは幸福の批判者ではあったが、決して幸福の否定者ではなかった、という点である。彼の実践論はリゴリスムスの典型とされることから（このこと自体は誤ってはいないと思うが）、なんとなく彼の思想は一切の快、実質的な幸福に無関心な、あるいはそれらを避けようとする類いのものであるようにも思われるが、断じてそうではないのである。[1] 彼が行なう「批判」という作業

は、たとえば『第一批判』での純粋理論理性の批判が厳密にそうであるように、当の対象の身元をすっかり洗い出して、根本の原理から整序し直し、それ以降はそれまでの経験則にのみ頼ることからくるあいまいさを払拭して、それの過つことのない使用を提起することであるのだが、彼の幸福批判も、それによってこそむしろ幸福がところを得るような、そういう批判なのである。

だからわれわれは、まず考察の前提として、幸福および道徳性の実現を司るべき諸能力の体系をカントがどう把握していたかを顧みたのち、幸福という概念の分析(身元調査)、およびそれを得る手段の問題を、主に技術的・実用的実践の自由をめぐるカントの議論を手掛りに考察しよう。そののち、とはいえ彼が幸福は意志の第一の規定根拠たる資格なしとしたことの問題提起を、今日われわれとしてどう受けとめるべきか、はたして幸福の促進だけを考慮していれば実際に人類の幸福は充全に実現するのかどうか、を考えてみよう。

(1) この点は、カントのストア派の評価を見ればよくわかる。彼らは幸福ではなく道徳性を最高善の制約とした点でまったく正当であったが、この道徳性がこの現世において充全に達せられるとした点、また「最高善の第二の要素すなわち自分の幸福を省略してしまった」点で批判されるべきだと言う。後者の点に関しては「彼らが自分自身の本性の声によって反駁されたということは大いにありえたことであろう」と、皮肉までカントは発している(『第二批判』原頁付 S. 228f. 以下同様)。

一　人間の諸能力の体系と同根性

カントが人間を感性と理性とを併せ持つ存在者と規定していたことは周知のことである。これはまた、経験的性格と叡知的性格との共存と葛藤ということでもある。ところで感性に空間・時間の二つがあるとされていることはそのままにおくとして、理性にも理論理性(思弁的な理性)と実践理性との二つが考えられている点については次のカントの言葉と照応させて考えてみる必要がある。即ち、『道徳形而上学の基礎づけ』(以下『基礎づけ』と略記)の序文で「やはり究極においては単に一つの同一の理性がありうるのみであって、この理性はただ適用においてのみ区別があるにすぎないはずであるから、……純粋実践理性は思弁的な理性と共通の原理において統一しているということが〔純粋実践理性の批判と〕同時に示されうるのでなければならない……」(アカデミー版 IV. 391 以下同様)とカントは言う。こうした考えは他の批判的著作にも一貫して流れているのであるが、彼にとって人間の理性は究極的には一つである、という点をここで銘記しよう。問題は「共通の原理」が何であるかである。いずれわれわれはこれを〈最高善の実現の探求〉と考えたいのであるが、ここではこの問題を保留しておく他はない。

ところで感性と理性とは、そもそもまったく別個の能力で

あろうか。当然そのように考えるのが正しいと思われる。なぜなら前者は受容性であって質料を扱うのに対し、後者は自発性であって形式としての結合の機能を司るのであり、この質料と形式とは、カントではまったく出生の由来を異にするものとされるからである。だがしかし、感性的直観には経験的直観と純粋直観とがあって、前者は確かに内外の諸感官から経験によって受容されるのであるが、後者はそのように受容された直観とはいえない。それは直観として純粋幾何学等の質料であると同時に、純粋な形式的な直観でもあって（空間・時間そのものは直観形式であると言われる）、いわば経験的直観を受容するための機能としての形式そのものである。ところで純粋な形式は経験的なものでなく叡知的なものである。とすれば、感性形式そのものは理性と同様にやはり人間の叡知的な能力に数え入れるべきであろう。ただ一つ問題なのは、カントにおいて叡知的なるものは必ず自発性の概念に結びついているという点である。感性における自発性とは何であろう。現時点では、受容性も一つの自発性だとしか言い逃れられないのであるが、しかし、受容される当の質料そのものの源は、外的直観の場合には私の外なる諸対象（狭義の物自体、あるいは超越論的対象）にあり、内的直観の場合には「私それ自体」（『第一批判』B157 なおB155参照）という、まさに叡知者たる限りの私自身の物自体なのであって、[1] いずれにせよこれら物自体がわれわれの諸感官を触発するからこそ多様な直観が受容されるのである。触発するとは一つの立派な自発性である。それは諸物の物自体（たとえば石ころであれ）の持つ自発性である。総じてカントにとって世界は、究極的には物自体相互の自発性のぶつかり合いから成り立っているのであるが（コンメルキウム）、[2] われわれの受容器官というものも、内外の自発性をわれわれなりに受けとめるための窓口なのであるから、これがなくては当の対象の自発性も空振りにおわるわけであるし、結局はわれわれ自身の自発性（理性における結合）も発揮されない。とすれば、受容性とは（少なくともわれわれの如き有限な叡知的存在者にとっては）自発性と相補関係にあり、両者が合わさって全体として自発的な機能が営まれると理解される。で、やはり感性形式を理性と同族の叡知的な能力と見なすことの正当性はやや補強された。

右に述べた、受容性と自発性との相補関係性ということは、カントの思想として著名な「内容なき思考は空虚であり、概念なき直観は盲目である」（『第一批判』B75）という言葉と密接している。この言葉は理論認識に関して言われているわけであるが、われわれの問題意識としては実践の局面にまで射程をひろげてこれを理解したいし、またカントに即してもそれは妥当であろうと思われる。つまり質料と形式の相補性、経験的なものと叡知的なものとの相補性ということである。ところで受容性とは、この質料を受容するはたらき、形式で

あった。したがって人間主観（主体）に備わる受容性と自発性の相補性は、人間のあらゆる営為における質料と形式の相補性のためのいわば媒介条件である。つまり、形式たる限りの（叡知者たる限りの）人間が、己れの身体をも含めて世界という質料と関係していこうとするためには、己れの主観自身に、究極的な自発性を補うものとして、そうした質料を受容する形式が前提されねばならない。ところで事実この受容能力はあるのであるから、人間には質料と形式との総合は現実に可能でなければならない。[3]

このようにカントを理解することが許されるならば、われわれは、人間とはその主観の能力の特性自体からして質料的なものをその営為の対象とし求めていくものである、ということができよう。つまり中間をはしょって言い換えれば、カントによる人間の能力の超越論的な分析から、人間は本性上幸福を求める存在である、と論理的に導かれるのである。この確認はわれわれの論題にとって、基本的な意義を持つと思われる。なぜなら、カントにおいて人間はなぜ快、幸福を求めるのか、という問いに対する説得的な答を、われわれは見出すことができないからである。[4]

さて、人間の諸能力の体系について一歩話を進めよう。だが感性と理性との同族性が確認されたあとであるから、これ以上の困難な問題はもはや残っていない。つまり、われわれは最広義における理性に含まれている諸機能を、やはり究極的には同根のもの、何らかの機能秩序によって連関し、連続しているものと考えようと思う。そうすることによって、一見消極的に見えるカントの幸福論を、より積極的なものとして理解し直す視点を得たいと思うからである。

たとえば構想力と純粋統覚。『第一批判』の演繹論が第二版で全面的に書き直されたことは誰もが知るところであるが、われわれは第一版での構想力の重要な役割が、第二版では消えてしまったかの如き印象をうける。しかしこのことは逆に言えば、両者の連続性を語っているのだ。即ち、第一版ではあらゆる段階の総合作用を構想力のはたらきとし、それらの総合を究極的に統一する作用のところではじめて統覚を語るのに対して、第二版では結局はじめから総合も統覚のはたらきだったのだと言い換えているにすぎない。なぜなら、総合も統一も結合の一種であり、結合の自発性によるのであるが、この自発性をApperzeptionと名付けるからである。

結合という点で話を移せば、理論理性の究極能力たる純粋統覚と、実践理性の究極能力たる純粋意志とではどうか。これも、後者が形式的な法則の表象を己れの意志の格率の第一原理とするはたらきなのであって、一つの結合なのであるから、カントが人間に幾種類もの別個な結合能力を想定していたとするのでない限り、両者がまったく異なるものであるとは思えない。ところで、カントにおいて自発性（自由）は（叡知的な）存在のはたらきなのであるが、純粋統覚が「単

に私が存在するということ」(『第一批判』B157)の、即ち「私の現存在」(ibid.)の意識であると言われるのに対して、純粋意志に関して次のように言われる。「理性的存在者の意志〔純粋意志と解してさしつかえないであろう〕は……実践的なものにおいて、……物の叡知的秩序の中で規定されうる己れの現存在を意識している」(『第二批判』S.72)。また「主観の意志規定」は「己れの叡知的な実存の意識」(同S.175)であるとも言われる。結局、純粋統覚も純粋意志もわれわれの叡知的存在・本質が存在しているありさまとしての結合するはたらきの二つの局面であり、結局は一つの存在のはたらきである。また、このはたらきによって自分自身の存在を意識するという自己関係なのである。おそらく純粋意志がはたらく時にも純粋統覚ははたらいているであろう。でなければ意識の持続が成り立たないであろうから。だから純粋統覚の方が基本的、根本的なはたらきである。逆に、単に純粋統覚が理論認識をもたらす局面よりも、それに純粋意志が重なって純粋実践をもたらす場面の方が、叡知性の度合いは高いといえよう(先に引用した『第二批判』S.72を参照)。とすれば両者は必要条件-充分条件の関係にあると言える。この点は〈実践理性の〔理論理性に対する〕優位〉という事態であるが、のちに少し触れることになろう。

結局、個々の人間がそれぞれ一つの同一の主体として、統一した一個の全体存在であるならば、それのもつはたらきも究極的には一つであって、構想力であれ純粋統覚であれ純粋意志であれ、それらは局面局面におけるそのはたらきの機能、作用の差異を示すための名辞であると考えられる。したがって少なくとも、それらの能力を別々に実体化して読むことの不当さは明らかである。本節の冒頭に引いたカントの言葉をここで振りかえってみれば有益であろう。とすれば、規定的判断力と反省的判断力の区別と連関、「規則の能力」たる悟性(即ちカテゴリーによる結合の能力)と「理念の能力」たる純粋理論理性との差異と連関、またこれらと純粋統覚との関係、等々も同様の見通しで語りうるであろう。また「下位の欲求能力」たる随意志 Willkür と「上位の欲求能力」たる純粋意志とのそれ、および後者と純粋実践理性との異同、等等も同様である。結局、〈感性—悟性(規定的判断力、反省的判断力、構想力も含めて)—理性〉という理論認識の系列と、〈快・不快の感情(感性)—随意志(右の、判断力等の理論認識での諸能力を援用する——後述)—純粋意志〉という実践の系列との総体系は、やはり一つの統一された存在のはたらきの体系なのである。[5] 人間は自分の主体に現存するこれらの諸能力の体系を駆使して何をめざして営為するのであろうか。その、めざす対象、めざす価値にはどのようなものがあり、その諸価値はどのような「共通の原理」(前出)のもとに秩序づけられているのであろうか。

(1) この点については拙稿「カントにおける人間の存在・自由

・価値――その一――」（東京唯物論研究会『唯物論』第五二号、一九七八年所収）を参照されたい。

（2）これは彼の本音の世界観（はこうであろうと筆者が見当をつけているもの）であって、理論理性的に（つまり科学的に）言えば、われわれにとっての世界は現象界であるにすぎず、これを超えることは（純粋実践をのぞいて）不可能である、というのがカントの正式な批判哲学の主張である。この、それまでの独断的諸形而上学を超えた彼の超越論的観念論の歴史的・論理的意義を見落としてはならない。

（3）もちろんその場合、どちらが主導的な役割を果たすのか（理論）、あるいは果たすべきか（実践）というところにカントの根本的な思想があるのだし、またこの小論での問題意識もいずれそこに移るのであるが。

（4）たとえ、「幸福であるということは必然的に、理性的ではあるが有限な存在者の要求である……。というのは、〔この存在者にとって〕己れの現存在のすべてに満足することは、あるいは最初からの所有物だというのでなく……、自分の有限な本性自身によって自分に強制された課題であるからである。なぜなら、こうした存在者は〔元来〕不足的〔したがって欲求的〕bedürftig であるからである」（『第二批判』S・46 定理二注二）と述べられているにしてもである。問題はこの「本性〔自然〕」の解明であるが、これは唯物論的に言えば、心理学さらには物質代謝論等の生命科学、要するに自然科学の課題であろう。したがってもちろん、ここでの論理的確認がこの問いに対する充分な答とは言えないことは明らかである。しかし、カントにその答がない（しいていえば、これは〈感性の事実〉ということであろう）ということから、彼の幸福に関する議論に根本のところで抱くかもしれないいぶかしさに対する、消極的な払拭材にはなるであろう。即ち、人間は幸福を求めるものだと〃無前提に〃語ることは、少なくとも彼の超超論的な能力分析と矛盾するものではないのだ、と。

（5）本節で述べた、諸能力の究極的同根性という把握は、筆者にとって現時点ではあくまで〃見通し〃〃仮説〃であって、カントのテキストに即した論証は今後に期すほかはない。

二　幸福と実用実践の自由

カントは幸福の内容を体系的に述べることはない。なぜならば、「この〔人間がめざす〕普遍的な allgemein 幸福の認識は純然たる経験の所与に基づいており、そうした幸福に関する各人の判断はまったくもって一人ひとりの考えに依存しており、しかもその彼らの考えたるや、それ自身はなはだ変わりやすいのであるから、[1] 幸福の原理はなるほど一般的な generell 諸規則、即ち平均的に最もしばしば適合する諸規則を与えることはできるが、しかしけっして普遍的な universell 諸規則、即ち常にかつ必然的に妥当的でなければならぬ諸規則を与えることはできない」（『第二批判』S・63）からである。幸福を規定しようとするに際してのカントによる右の三重の指摘は、よく吟味する必要がある。第一の「経験の所与に基づいている」からという理由がやはり最重要である。つまり受容された質料によって幸福の概念を形成する（「認識」す

る）わけであるが、何がいつどのように受容されるかは常に不確定であり、偶然である。したがって「普遍的な allgemein 幸福」の概念（理念）は、どうしてもそれだけ無内容にならざるをえない。第二、第三の制約は、その不確定さが二乗、三乗と積み重なることを意味する。そもそもカントはドイツ語として当然とはいえ、「幸福 Glückseligkeit」という概念に、まずもって「幸運 Glück」という意味あいをこめている。つまり偶然的な「浄福 Seligkeit」（これは神のもの）なのである。しかもその質料としては第一に外的自然の直接的な産物を考えている。[2] だから、ある所で、そうした「幸福」の対象と「文化 Kultur」の所産とを次のように区別しさえする。「さて、人間が自然と結びついているということからして、目的として促進されるべきものが人間自身のうちに見出されなければならないとすれば、その目的とは、人間自身が自然によってその施しの中で〔それを〕満足させられることが可能であるような種類のものであるにちがいないか、あるいは、自然が人間によってそれへと（外的にも内的にも）使用されうるような様々な諸目的に対する〔人間の持つ〕有能さと熟練さである。第一の自然の目的は幸福であり、第二のそれは人間の文化であるであろう」（『第三批判』原頁付 S.388 以下同様）。この「人間の文化」とは、人間の持つ有能さ、熟練さを意味すると同時に、（結局は同じことなのだが）人間をそうした能力へと〝開化する Kultivieren こと〟という意味でもある。

このような、文化の形成・享受と区別して幸福を狭く規定する姿勢と密接に連関して、カントには幸福を即自的な意識、感情の問題へと還元する傾向がある。即ち、「快・不快の感情」であり「傾向性」であり「自愛の原理」である。たとえば「理性的存在者がもっている、持続的に彼の現存在全体にともなう、生活の快適さの意識が幸福である」（『第二批判』S.40 定理二の証明）と言う。[3] また同じ定理二の注二では、「〔幸福を要求する〕この欲望は、理性的ではあるが有限な存在者の欲求能力の質料に、即ち主観の根底に横たわっている快・不快の感情に関係するあるもの〔対象〕に関わっている」（同 S.45）と言う。こうした、幸福を偶然的なもの、感情的なものに還元しようとする志向は、われわれから見ればカントの否定的特徴とも言いうるであろうが、しかし反面、カントの批判原理の徹底した厳しさ、自己の超越論的観念論の思考への忠実さを示すものと受けとめられる。

ところで、右に自然との関連の仕方で「幸福」と区別された「文化」も、動機の点では実はやはり快・不快の感情、自愛の原理による以外の何物でもない。結局、「幸福」も「文化」も意志の規定根拠が質料的なものであるという点で同類であり、「自然の他律」なのである。「感性界の単なる出来事としての、私のすべての行為はまったく欲求と傾向性との自然法則に、それゆえ自然の他律に適合していると解されねば

ならないであろう」(『基礎づけ』IV 453)。これをうけて直後で、こうした感性界における行為は「幸福の原理に基づく」(ibid.)と述べているのであるから、カント自身、広義には「幸福」概念に文化をも含めていたことは明らかである。考えてみれば、のちに触れる最高善の理想における、第二の契機たる幸福(理念としての)には、あらゆる質料的な善(財)が含まれているのであるから、われわれとしても今後、右のように幸福を広義に解して一向に差しつかえないわけである。むしろとりわけ、先に「文化」と命名されていた側面の幸福に焦点をあてようと思う。自然からの直接的、偶然的な恩恵は、まさに受動的に幸運を待つ他はなく、したがって詩の対象たりえてもこの種の議論の対象とはなりえないからである。

さてカントは、人間自らの有能さ、熟練さを媒介として自然を改変し、「自分自身の最大の幸福をえるための手段を選択する」ことを「利口Klugheit」と呼ぶ[4](『基礎づけ』IV416)。われわれの言葉で言えば、これは労働による、即ち目的定立実現活動による生産活動を含む(もちろんカントは労働の集団性には未だ目を向けない)。「文化」は「利口」なのである。そして「自分の幸福のための手段の選択に関する命法、即ち利口の指定はやはり仮言的である」(ibid.)。この、快・不快の感情に起源をもち、したがって意志の他律の一種ではあるが、自然を材料として己れの熟練さによって幸福を得ようとする仮言命法、即ち利口の命法に、カントはそれなりに独自の考察を加えていた点にわれわれは注目したい。すでに『第一批判』において弁証論の物理神学を批判する文脈の中で、「人間の技術Kunstは自然に強制力を加えて、自然の諸目的に従ってふるまうのでなく、われわれ人間の諸目的に順応するよう自然に強要する」が、そのとき「この人間の技術が生産するもの」としては「家、船、時計」が例になると述べている(B654)。これらのものは「それに関して諸原因と〔そこからの〕結果の現われ方とがわれわれに充分に知られている唯一の所産であるところの、合目的的な所産」であるとされるが、この場合の「諸原因」とは「悟性とか意志という原因性」を意味する(ibid.)。ここでは、幸福成就のための仮言命法に悟性が動員されることが明示されているだけでなく、そもそも原因性の概念(純粋悟性概念としての)が質料的に適用されるのは、まずもって人間の実用実践、技術的生産に対してであって、他のたとえば自然現象への原因性の概念の適用は、前者の場合からの類比にすぎないことを述べている。もちろん、カントはヒュームではないし史的唯物論者でもないから、人間の労働における明瞭な〈意図—結果〉関係が因果性の概念の母体であるとする見方とちょうど逆であって、根本では原因性の範疇は先天的なのであるが[5]、とはいえ同じ現象の中にあっては、他と比べて人間の実用実践が人間自身の思考に及ぼすずばぬけて主導的な意義を彼は充分に

承知していたわけだし、その前提として、そうした実用実践の技術が持つ豊かさ、多様性（ここでは熟練の臨機応変さの意）をも当然知り尽くしていたと確推される。

同じ『第一批判』の方法論で次のように言う。「自由によって可能であるものはすべて実践的である。しかしわれわれの自由な随意志を行使する際の諸条件が経験的である場合には、理性はそのとき統制的な使用以外の他のいかなる使用をも有せず、単に経験的な諸法則に統一をもたらすのに役立つのみであって、たとえば利口による教訓 Lehre der Klugheit の場合、われわれの諸傾向性によってわれわれに課せられているあらゆる諸目的をば、一致した目的、即ち幸福へと結合せしめること、またこの幸福を得るための諸手段を調和せしめることが、理性の全仕事を意味し、理性はそれゆえに、諸感官によってわれわれにあつらえられた諸目的を達成するためには、自由なふるまいにおける実用的な諸法則以外の他の何物をも調達することはできない……」（B828）。この否定的な表現を裏返して読めば、幸福をめざすわれわれの実用実践はやはり「自由による」ものであること、それが目的を成就しようとするに際してはわれわれの「理性」が大いに手助けすることが、カントに即して確認される。先に「悟性とか意志という原因性」と述べられていたもののうち、前者がここでの「理性」であり、後者がここでの「随意志」を意味しており、結局同じことである。（随）意志が質料的、ア・ポステリオリな動機に規定されるとき、[7] この意志は「下級の欲求能力」（『第二批判』S.44）と呼ばれるが、これに理論理性は仮言命法の主文を支えるものとして全力動員されるわけである（実際に即して言えば、広義の理論理性のうち規定的判断力、反省的判断力、構想力あたりの中間的諸能力の活躍が中心であろう）。したがって幸福の追求は、たとえ動機が質料的であろうとも、自由な（ここでは二義的）実用実践において、実地にはたらく能力自体は主観（体）たるわれわれに備わる自由で叡知的な形式なのである。かくて第一節での見通しがここに確証されたわけである。動物と異なって、己れの主体に備わるこうした諸能力を駆使して幸福実現に邁進する人間の姿は、それだけでも極めて人間的、叡知的（制限を有した）なのである。

しかしこのことを確認した瞬間に、われわれにより深い考慮をせまるのは、カントの次のような言葉である。理性が「現世の生活の幸福、またできうれば将来の生活の幸福に関して、実践的な諸格率〔ここでは先の「実用的な諸法則」あるいは諸規則、諸指定、利口の命法、熟練の命法を含む〕を自分のために整える」のは、「感性の側からの拒絶されえない委託」を受けたからであって（『第二批判』S.108）、理性の本来の任務を果たしているわけではない、とカントは言う。そもそも幸福の実現には理性よりも本能の方が向いているのであって、「……理性が存在することの、〔幸福とは〕別のも

っとずっと尊厳のある意図についての理念が根底にひそんでおり、理性は幸福にではなくこうした意図に対してこそ、まったく本来的に定められているのであって、それゆえ人間の個人的な意図はたいていの場合、最上の制約としてのそうした意図の風下に立たねばならないのである」(『基礎づけ』IV396)。この「最上の制約としての意図」ということでカントは何を考えていたのであろうか。なぜ幸福を人間の生き方として充分なものとして無条件に認めないのであろうか。技術的・実践的諸規則は「原因と結果という自然概念に従って可能なある結果を生み出すための」規則であるから、けっして「実践哲学に所属させられてはならず」、「単に系としてのみ理論哲学に数え入れられなければならない」(『第三批判』S.XIII ff. なお本節注(4)参照)と言うとき、カントは幸福実現の諸仮言命法を排した「実践哲学」というものによって、何をわれわれに訴えようとしていたのだろうか。

(1) 「幸福は理性の理想ではなくて、単に経験的な諸根拠に基づく構想力の理想であって、……」(『基礎づけ』IV418)。「人間は幸福という単なる理念を己れ自ら立案するのだが、しかもそれが構想力とか諸感官とかともつれあった自分の悟性によるものであるから、様々に異なった仕方で立案する……」(『第三批判』S.389)。

(2) ここに述べた通りではないが、『基礎づけ』第一章冒頭(IV393)を参照されたい。そこでは「自然の賜物 Naturgaben」と区別して、「幸運の賜物 Glücksgaben」のことを幸福と言い換えている。

(3) 厳密に考えると、ここでの幸福の定義と先に引用した『第三批判』の叙述の直後にある「幸福の概念は、人間があるいは自分の本能から抽象し、したがって自分自身の内なる動物性から取ってくるような、そうした概念ではなく、ある状態の一つの単なる理念であって、人間はその状態を単なる経験的な諸条件のもとで(これは不可能なのであるが)この理念に適合したものとしようとするのである」(S.388)という規定との間には矛盾なしとしないが、カントの意図は明瞭なので、問題とする必要はないであろう。

(4) 厳密にはカントは「利口の命法」と「熟練の命法」とを区別する(IV419 なおIV416 自身も参照)。しかし『第三批判』の次の叙述からして、両者を幸福獲得のための仮言命法として一括して理解することは許されよう。「すべての技術的・実践的諸規則technisch-praktische Regeln(即ち技術 Kunst や熟練の諸規則一般、あるいはまた、人間とその意志とに影響をおよぼす熟練としての利口の諸規則)」(S.XIII)。だから「技術的・実践的諸規則」という表現を使う方がより正確かもしれない。なお上段の本文を参照されたい。

(5) 自然科学的唯物論から言えば、人間の諸カテゴリーは、ある類人猿がホモ・サピエンスになった時点から遺伝情報として一貫して脳髄に組み込まれているわけであるから、種としては、ましてや個体としては〝先天的な〟ものである。反面、それより遡って地球上の生命体の歴史の中で、生命のどのような経験がそれらカテゴリーを形成せしめたかという点で〝後天性〟が問題となる。このように捉えれば、カント主義、構造主義と唯物論との調和は可能であり、対立的矛盾はないと考え

る。一言加えれば、生命（ここでは主に動物）における反射系や初期神経系の中での、いずれ原因性の概念につながるその萌芽的なはたらきは、生命体の歴史の中で最も基本的なものであったであろう。さらに言えば、動物以前にもそもそも最初期からそうした萌芽のさらに萌芽というべきはたらきが形成されていたのでなかったら、生命活動は不可能であったにちがいない（たとえばJ・モノーの言うところの「非共有結合による立体特異性をもった複合体」〔ポリペプチド、ポリヌクレオチドのこと〕を考えている）。さらに遡って非生命的な物質の運動を考えてみれば、そこには相互性があるだけで（これとても個物と個物との間の相互性と受けとると、はたして物質に固有に個と個の区別があるのか疑わしくなるが、ここではそうした個というものを厳密に考えるのではなく――言うとすれば、系――要するに物質のうごめき、運動を意味する）、この相互性を、それが含んでいる二つの（抽象的従属的）規定要素である時空のうち、時間系列にそって把握しなおしたものが（というより、いずれ生命体によってそのように〝主観的に〟把握しなおされていくことになったところのもの）原因性の概念であろう。だからカントとともにこれを〝主観的なもの〟（生命体の主観に固有に形成されてきたもの）と言いうるが、またそれは〝客観的なもの〟（物質の運動、相互性の反映）でもある。そして物質から（この地球上に限らず）一定の確率で、条件の整った天体に生命体が必然的に誕生するとき、その生命体は最初期からなんらかの程度、原因性の概念に連関するはたらきを有するにちがいない、と科学的・客観的に言い切ることができよう。

（6）『第二批判』のS.63から引いた引用文（一二四頁）が、幸福の原理は一般的な規則は与えても、普遍的な規則、即ち法則を与えはしないと述べていたこととの食いちがいには、われわれはもはやこだわらない。

（7）『基礎づけ』IV460を参照されたい。

三　幸福であるに値すること

カントにとって鮮明であったのは、幸福は「人間が……一般に何のために現に存在しているのか、また人間が……己れの実存を自らに快適ならしめるためにいかなる価値を自ら有しているのか」（『第三批判』S.411）という点をいささかも説明しないということであった。[1] つまり人間の生存の目的、および人間が幸福たりうる権利である。[2] カントはこの点を、これ以上考えても答の出ない無意味な問いとは考えなかった。同義反復を犯すことをおそれずに言えば、彼はまさにこの点にこそ人間の尊厳 Würde がかかっていると考えるのである。

結局「それ自体のみでは絶対にいかなる点でも善ではない」（『第二批判』S.199）ところの幸福の原理に、いわば価値を吹きこむものは何であろう。この「幸福であるに値すること Würdigkeit, glücklich zu sein」のための「不可欠な制約」として語られるものが、他ならぬ「善意志」である（『基礎づけ』IV393）。つまり『第二批判』での「純粋意志」である。端的に言えばカントの価値論では、このWürdigkeitたる善意

志（叡知的性格）を有するからこそ人間に尊厳 Würde を語りうるのであり（先に同義反復云々と述べたのはこの意味である）、この善意志の主体たる人格を無条件の目的として他がこれに合目的的に秩序づけられた体系において価値が語られるのである。[3] ところで人間はなぜ善意志を持つのか、あるいは持たねばならないのか、とはカントは問わない。それは、彼にとって人間が幸福を追求することが、いわば〈感性の事実〉であったのと同様に、こちらははっきりと「理性の事実」（『第二批判』S.56）とされるからである。ともあれ、人間は同一の主体として（まず）善意志による徳を体現し（ついで）それに見合って幸福を享受することが最も望ましいことになる。

これを学説化したものが「最高善の理想」である。「最高」という概念には「最上」と「完全」の二義が含まれている、とカントは言う（『第二批判』S.198f.）。そして、徳はそれだけで最上善たりうるが、いまだ完全善とは言えないという。それは、最上は無条件性を意味し、完全は全体性を意味するからである（ibid.）。そこでカントは、徳を補って完全たらしめ、それによって最高善を形成する第二の構成要素として幸福を是認するのである。ところが、徳が因、福が果という形での実践的総合は現実には「また不可能である」。「なぜならば、意志規定が結果することとしての、世界における諸原因と諸結果との実践的な結合はすべて、意志の道徳的な心術に従うのではなく、諸自然法則の認識とこれらを己れの意図のために使用する身体的能力とに従っている」（同S.204f.）からである。かくしてわれわれは、幸福に邁進しても善は生まれず、徳に励んでも福は結果しないというジレンマに陥る。これが「実践理性の二律背反」（ibid.）であるのだが、この二律背反を、人間はその「理念の能力」たる理性を駆使して切り抜けようとする。最高善の理想に伴う三つの理念の要請である。即ち、「霊魂の不死性」、「積極的に考えられた自由」、「神の現存在」である（同S.219ff.）。前二者によって最上善の実現が〝あたかも可能であるかのように〟思いなし、三番目の神の要請によって、最上善に見合った充全な幸福の実現が同じく〝あたかも可能であるかのように〟思いなす。これによって全体として最高善は実現可能と考えられるから、この理想をわれわれは意志規定の原理としうるし、しなければならぬ、とカントは言う。[4]

この最高善の理想を考えるとき、われわれは『第三批判』にある「自由によって可能な、世界における最高善 das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt」（S.423）という表現に注目したい。つまり、徳福一致を期するのはあの世においてではなく、たとえ究極的実現は不可能であるにせよ、この現世で限りなく努力する対象としてこの理想は立てられるのである（したがってカント自身は宗教に救いを求めるのではない！　一三三頁参照）。この最高善の実現をめざす人間の行

為に貫かれる原理が、これも著名な「実践理性の優位」である。この学説は直接には理念論に限って語られるが（『第二批判』S. 215ff.）、内容的に見ると、最高善が現世に実現されるべきものであることを側面から示している。というのは、純粋実践理性の理論理性に対する優位という関係は、現実に照らして把握すれば中間に実用実践理性が介在しており、かくて上層に〈純粋実践理性（徳）の実用実践理性（福）に対する優位〉があり、しかるに福の実現のために下層に〈実用実践理性の理論理性（技術）に対する優位〉が読みとれるからである。下層は、われわれがすでに第二節で検討した内容を意味する。したがってここに、カントはいったん「幸福であるに値すること」が確保されたのちにという条件つきではあるが、幸福の現世における成就をむしろ望んでいたと充分に言うことができる。

しかし再びカントの問題提起にもどるべく、彼の次の言葉をかみしめたい。即ち「このことで主張されているのは、己れの道徳性に適ったすべての理性的存在者の幸福を想定することが、道徳性の〔確立の〕ために zur Sittlichkeit 必然的であるということではありえず、そうではなくて、それは道徳性を通じて durch S. 必然的であるということである」（『第三批判』S. 425Anm.）。ここには、幸福であること自体は確かに否定されていないが、幸福自身による幸福の価値づけはいささかも認められていない。幸福の原理は全面的に否認されている。それとは対照的に道徳性の原理の独裁である。だがこの意味は、人間には幸福の原理がゼロであり後者の原理が百パーセントである、というのではない。むしろ、前者の夥しい人海戦術に対して後者の精鋭軍という、両者の熾烈な戦いの末、かろうじて勝利した後者の、前者に対する断固たる弾圧によって、徳の優位は確立されるのである。[5] だがそれは可能であろうか。確かに、個々の体験としては人間は道徳性を貫くことが現にできるとカントは言う（前出の「理性の事実」）。だが精鋭軍も消耗する。この人間性の現実を熟知しておればこそ、最上善（徳の恒久的体現）のために霊魂の不死性と、積極的に考えられた自由という二つの理念（あたかも……かのように）を要請したのである。結局カントの問題提起は、幸福とそうであるに値することとをめぐる事実性と理念性とのからまりあいを、われわれとしてはどう考えるかにかかってくる。

（1）他に同じく『第三批判』S. 13, S. 395Anm. を参照されたい。

（2）これについてわれわれが冷厳に唯物論的に結論づければ（人間中心主義あるいは史的唯物論的な歴史進歩観をそれに加味して価値評価的に考えるのでない限り）、この目的、権利、総じて人間の生存の価値は一切演繹されない。プラスでもなければまたマイナスでもなく、端的にゼロである。ところで、われわれは人間であるから右の帰結を乗り越えて自己肯定し、それらにプラスの評価を（まずもって原信憑的に、あるとき以降は決

然と選択的に）下すことは、これまた唯物論的に言って必然である（慣性の法則に根拠を持つ）。その限りで、そこに〝権利〟に似たものが語りうるかもしない。

こうした意味で唯物論はおそらく虚無主義であろう。しかして唯物論者はすべからく観念論者たるべきであろう。これを、徹底した悲観主義を通した楽天主義と言い換えた方が、それでも表現として無難であろうか。

（3）『基礎づけ』中に展開される諸定言命法のうち、〈目的自体の法式〉（IV429）および〈目的の王国の法式〉（IV438）を参照されたい。またこの点では、拙稿「カントにおける人間の存在・自由・価値――その二――」（東京唯物論研究会『唯物論』第五五号、一九八一年所収）九八頁を参照されたい。

（4）この段落で述べた最高善に関して、その要請された三つの理念のもつアイディアリティ（観念性、理念性、理想性）とリアリティ（現実性、実在性）について、および次の段落で述べる「実践理性の優位」の二層構造については、本節注（3）に示した拙稿でやや詳しく論じたので、参照されたい。

（5）「……現に道徳的心術が諸傾向性との間に遂行せねばならない戦い、しかしこの戦いの中で何回かの敗北を体験したのち、徐々に魂の道徳的な強さが得られるのである」（『第二批判』S. 264）。ところで実際には両者の衝突はひんぱんに起こるのではない。だがそれが稀であるからこそ、その戦いはその人間の人生の岐路を意味し、彼の人格の価値を左右することとなる。

おわりに

われわれも己れをふりかえって一、二回は「純粋道徳」の貫徹とおぼしき体験を思い浮かべるであろうし、他のまわりの例、また歴史の中にも、そうしたものを見出すことができる。しかし、これらがまったく幸福の原理、自愛の原理と無縁な、純粋に形式的な道徳性によるものだったかと自らに問う場合、あるいは詳細に検討を加えると、答はたちまち自信のないものとなるのも事実である。そこで、カントの性善説的理想主義にやや疑問のまなざしが向くのである。彼は時に、極悪人ですら人間である限り、自分のなしていることが悪であることを自覚しており、したがって、いずれは良心のやましさにさいなまされるのであり、だからまた善への回帰の可能性は彼にも否定できない、と言う。これほど現実離れした楽天的人間観はないと目を疑うほどである。[1]

だがしかし、彼は人間のリアリティをぼけた眼でしか眺められない観念的道徳家だったのだろうか。筆者にはそうは思われない。自分の人間性だけでなく他者の人格の人間性をわれわれの「諸行為の自由を制限する最高の制約」と言うことによって、カントは他者の人格への信頼を語っていると思わせつつ（『基礎づけ』IV429ff.）、他方では、たとえ他者が定言命法を守らずとも、ひとり自分は定言命法を貫徹すべきだとも言う（同 IV438f.）。ここには彼の徹底した個我主義（結局はしかし普遍主義）が見られるのと同時に、他の人格との親密な交わりというもの、現実的な信頼の可能性というものへの絶望的な諦め、ペシミズムが感ぜられないか。カントは、そうし

た人間の本性から生まれるペシミズムを、キリスト教の如き宗教によってなぐさめることを潔しとしない。即ち、神の国への救済を期待することは充分に一つの他律の原理であるとして、断固として退けるのである(『第二批判』S.71, S.231f. なおS.165参照)。とすれば、残る道としては、現にわれわれが有している諸能力、とりわけ、「理念の能力」を駆動して、現実的には人間を支配している自愛の原理を律してくれる他の原理があたかも人間に備わっているかのごとくに思いなし、それによって幸福であるに値することとしての尊厳を確保し、そうすることによって再び可能な限り(その尊厳にふさわしい範囲の)幸福を築いていく以外にないのではないだろうか。

右のように、道徳意識の事実のところまで実は als ob (あたかも……かのごとくに)なのだとするのは、すでにカントの解釈として限界を越えていることは明白である。だが、基本的には人間の幸福の原理を全面的に肯定してその積極的な促進を期そうとしても、他面、やはりこの原理の無秩序さ、不確定さ、多様さ、際限のなさ、のみならず、みにくさ、危険性を目のあたりにして、どうしても単なる即自的、個人的、身のまわり的幸福の肯定だけではすまなくなる。そこで実は、すでにこの百年、われわれは幸福の原理に基づく理念として、たとえば共産主義社会における「人間性の全面開花」という理念を立ててきた。だがこの最も科学的と信ぜられてきた理念すらも無に帰し、色あせたものとなる兆候がほの見える現在であるから、この(われわれの)理念としての幸福をも包み込んで支える別の原理、まさに人間の尊厳をわれわれ自身が要請し模索し確立しようとしていることも事実ではないだろうか。それは〝新しい人間性〟とでも言うしかないものであるが、カントの「理性の事実」をそのままには肯じ難いわれわれとしては、前の段落での行論を経て、このもの自身を理念として立てることになるであろう。

思想は物理的な力を生む、とも言う。本性上〝理念を立てる存在〟たるわれわれ人間は、理念を立てることすら不可能な状態を少なくとも自分の手で招くことだけは避けるべく、またしても幸福以外の理念を立てなければならない。その際に、いささかでもカントの理念論、幸福批判論から学ぶべきものはないだろうか。結局は人類の幸福を守り豊かにするために。

(1) この、人間の悪という点では、たとえば明らかに、カントより二百年近く前に生きたシェイクスピアの方が、その人間模様のリアリティをよりヴィヴィッドにつかんでいる。「リチャード Ⅲ」を見よ、「オセロウ」のヤーゴを見よ、そして特に、「マクベス」全篇を見よ。

(しぶや　はるよし　東京唯物論研究会会員・倫理学)

●特集　人間の幸福とはなにか●

レクリエーションと人間性開発

西山夘三

私は一九七四年の春、京都大学を退職した。満六三歳と一ヵ月。停年でやめてもまだ働けるので、年齢制限に余裕のある私立大学などに再び就職する人が多いが、「宮仕え」はコリゴリなので、僅かの年金をベースに暮らすことにした。幸い学術会議会員の仕事などがあり、しばらくは結構忙しかった。しかしそれも七八年以後はなくなったので、何をしているかと人に問われると「悠々自適だ」などと答えている。とはいうものの、心のうちに計画をたてた研究の仕事が沢山あって、決してのんびりしているわけではない。とみに老朽化していく心身を思って、昔のように無理はすまいと考えているが、やはりかなり忙しい。そんな私を見て、家内は結構な人だという。そうかもしれない。

年老いて永い間やってきた仕事をやめたあと、時間をもてあましている人が多い。家にゴロゴロしていて「粗大ゴミ」と厄介がられている人もいる。本人も永い間つとめていた仕事が急になくなって、何をしたらいいかわからない。ヒマになって惚ける人、生きがいを失ってポックリ死ぬ人も多いと聞く。だから「結構」なのである。

二一世紀になると六五歳以上の老人が二〇〇〇万をこえ、総人口の一五%をこえるという見通しから、この人口の老齢化に対応するため、老人の生活をもっと考えてやる必要があるという人がいる。若い時から仕事一辺倒なのが悪いので、釣りをするとか画をかくとか、碁・将棋・俳句をやるとか、何かの「趣味」をもたせるようにするべきだと、おせっかいなことを老人対策としてもちだす人もいる。余暇問題を論ずる「評論家」がずいぶんふえた。

だがこれは二重にまちがっていると私は思う。一つは、まやかしの趣味に没頭することで本当の楽しい暮らしができるとは思えないことだ。いま一つは、こうした考え方の根底になっている「レジャー生きがい論」の誤りである。働くものが搾取されている資本主義社会ではそうならざるを得ない点もあるが、労働は苦業であり、そこから解放されたレジャーこそ人生を楽しむ生活、そこに生きがいを見つけるという考え方はおかしい。

人間の生きる喜びは、まず第一に、人間という社会的動物が、その社会的な連帯のなかで、社会に何らかの働きをし、積極的にそれに加わっていると自覚できることではないか。人びとは食うために職業を選びそこで働く。労働こそは、この積極的な社会への参加の具体的な形態の重要な一つである。したがって、労働は本来楽しいものであるべきだ。けれども人類の発展の歴史の中で生まれてきた階級社会では、多くの人びとは労働を強制

され、それを通じて搾取されている。懸命に労働にはげむことは、搾取をしている支配者たちを太らせ、彼らの支配をより強めることにもなる。そこのところに、単純に「労働は喜びだ」などといっておれない理由がある。人間の英知はこのような搾取の体制を廃絶することに向けられるべきで、労働が苦役であるような社会は、ほうむられるべき社会なのである。労働からのがれたレジャーに生きがいを求めるのではなく、労働を生きがいにしてゆく努力こそ求められるべきであろう。

とはいっても、その職場や仕事を一番よく知っている労働者が、その知恵を生かして楽しくやっていこうという「提案制度」などが、生産性の向上にもつながっているとして、賞讃されるわけではなかろう。いま世界各国の資本家たちから、そうしたものを支えている日本の企業一家主義が注目され、これが日本経済の高度成長の秘密だと羨望の眼でみられていると聞く。そこには、社会的な生産力の発展に寄与している職場の労働者の、けなげな評価すべき仕事ぶりが見出される。だがしかし、残念ながらそれだけでは、労働者の仕事への誠実さが資本家に利用され、その金もうけの仕組みにくみこまれ、労働者はただコマネズミのように動きまわっているということになりかねない。それは、現代社会の労働を正しく受けとめる知恵のある人間のやることではない。

レジャー生きがい論は、戦後の高度経済成長の過程で、国民の余暇生活が資本の支配するレジャー産業のための新しい市場として展開しはじめた頃からさかんになってきた。資本の誘導によるレジャーの多様化が進んだ。これを支える価値観の多様化もさけばれた。

それは、古い仕事専一主義・企業一家主義では制しきれなくなったこととも関連しているが、事柄の真相に目ざめ、搾取社会を人間的な生活のできる社会にかえてゆこうとする人びとのエネルギーの結集をはばみ、分断するためのものとして登場してきた。ギャンブルや暴力の横行をも讃美する価値観の多様化は、この「分断」の否定的側面をあらわにする典型的場面である。価値観の多様化はレジャーの多様化とともに、このような国民のいわば痴呆化に役立たされている。情報化社会といわれる時代の「情報」をにぎった資本と権力は、マスコミをはじめあらゆるチャンネルを通して「多様化」をもちあげ、脱イデオロギーを宣伝し、ファシズムへの基盤をととのえることにやっきとなっている。

私は「レジャー生きがい論」には与しない。レジャー（余暇）という言葉にさえ、いささか反撥を感じる。搾取のない未来社会への発展を展望する場合、われわれはもっとちがった「生活像」を構想しなければならないのではないか。

生活時間を労働・休養・余暇に三分することがよくおこなわれる。私はこの三分法を、人間が職場で拘束され搾取される労働と、消耗された体力を恢復するための休養、そしてその残余が労働者の自由に生活できる余暇だとみる、資本主義社会がつくりだした見方だと思う。

生活の中心はなんといっても、社会的分業に基づいて生産活動に従事する「労働」にあると思う。その労働をささえるための、消耗されたエネルギーの恢復だけでなく、労働の中でおこない得ない人間形成に役立つすべてのものを含めた生活を広義のレクリエーション（「厚養」という字をあててみた）とよび、生活時間を二分して両者のあり方を考えるべきだと私は思う。このようにみると、労働から解放されたレクリエーションの中でも、われわれはさまざまな活動をしており、その中

には社会的労働と全く同様な意味をもつ生活過程が少なくない。たとえば家事は社会化されると「労働」になるが、家庭内でおこなわれる場合、労働時間には入らない。こうしたものを、社会的分業に基づく職業労働（拘束労働・責任労働ともいいうる）と区別して「自発労働」と名づけたい。だれにも拘束されず、自分の意志で自らのやり方でやる仕事だからである。この意味で、レクリ（厚養）生活は社会的労働を補完する重要な生活であり、家庭生活だけでなく、職業労働をのぞくすべての社会的な活動、あらゆる人間的な活動をふくむ。日曜大工や庭づくりは建設業や農業につらなる。拘束労働の中にも自発労働の中にも、しばしば同じことがおこなわれている。前者はプロの仕事であり、後者はアマの仕事といえる。

生活水準の向上、生活の豊かさとは何か。労働の生産性の向上による拘束労働の軽易化、労働の拘束性の解消、あるいは自発労働への転化、豊かなバリエーションをもつレクリ生活の発展——といえるだろう。

人間の生きがいは、いったい何なのか。私は第一に「責任労働」による社会への積極的な参加だと思う。しかし人間性の完成のためにこの労働を補完するレクリ生活もまた「生きがい」の重要な部分をしめる。人びとはここでリラックスし、すべてのことを自発性に基づいて自由におこなう。強制が少しもあってはならない。だから、のんびり寝ころんでテレビを見ているということであってもいい。モノぐさ太郎も非難すべきでない。しかし、人間という高度に知能を発達させた動物は、そのような怠惰な状態に永くひたっていることができない。むしろ何ものかを求めようとする。

私はその方向が四つに性格づけられるのではないかと思っている。*

一、客観世界の法則性を論理的に追究する「科学研究」。

二、手芸、絵画、音楽、演劇、文学その他の「芸術的創造」。

三、身心をきたえ鍛練する「スポーツ」、碁・将棋は頭のスポーツといえよう。

そして四、人間連帯の活動、社交・奉仕から政治活動まで。

レクリ活動はいかに程度が高くなってもアマチュアの活動である。しかしそれをおこなうもののうち優れたものは教師となろう。それを職業とするプロが生まれてくる。アマはリラックスしてだが、プロにはきびしさが求められる。しかし同じくやっている仕事にプロとアマの本質的な差はない。

この四つのいずれもは、その成果を互いに競いあうことができる。しかもどれ一つをとっても、これを極めつくすということはできない。無限の可能性がひめられている。だから、もう何もすることがなくなったというようなことは絶対にない。しかもその努力は人類社会の生活の豊かさを、さまざまなチャンネルを通じて増してゆくことに貢献する。

私はまだ搾取社会の中に生きているが、「科学研究」を職業として大学にいた頃も、アマチュアとなって悠々自適の今でも、人びとの解放、生活水準の向上に役立つ研究を生きがいとしている。われわれをとりまいている条件はきびしいというべきだが、このような生活に没頭できる私は、しみじみ幸福だと思っている。

* ここにのべられている生活構造の仮説は、西山編『21世紀の設計(1)——人間と生活』（一九七二、勁草書房）にくわしくのべられている。

（にしやま　うぞう　建築学／生活学）

●特集　人間の幸福とはなにか●

エレクトロニックス世界での幸福

田中　一

エレクトロニックスとは、いわゆる電子技術のことであるが、表題の意味は、科学技術に支えられた生活のなかの幸福とは何かを問うたものと考えてよいであろう。

人間の幸福について論じたものはすでに枚挙にいとまないが、これらの論は主として現代科学技術の出現以前のものであって、これらの論を継承した幸福論は現代科学技術と対置した形になる場合が多かったのではないかと思われる。

さて科学技術に支えられた現代の幸福とは何であろうか、あるいは現代の科学技術との関わり合いで幸福を論じる場合、注意すべき論点とは何であろうか。その論点についてあますところなく論ずることは私のよくなし得るところではなく、ここに今求められているのも決してそのようなものではないであろう。ここでは数点ばかりの指摘を行なっておくことにしよう。

その第一は科学技術に支えられた現代をどうみるかという問題である。現代とは科学技術が異常に発展した時代であるというのが、一般の見解である。その発展の著しさに異論をはさむ余地はない。さてこの発展に関しても二つの異なる見方があるように思われる。一つは科学技術の発展の著しさの結果として、現代は過去の時代と質的に異なる時代に移ったとする見方である。いいかえれば、科学技術に支えられた今日の生活の展開が従来の生活に対して非連続的であるとする視点である。これを乱暴に表現すれば、現代を他の時代から切り離して絶対視する視点であるともいうことができようか。

これとは異なり、科学技術に支えられた現代の生活を、過去の歴史上に現われた生活の変化と同程度のものであるという見方もあり得よう。これも一つ視点である。このような視点は、先にのべた現代を絶対視する視点に対して現代を相対視する視点ともいうことができよう。

エレクトロニックス世界の幸福を論ずるのに、このような意味の相対観をことさらに指摘することに奇異の念をもつ方も少なくないのではないかと思われる。

確かに現代における科学技術の発展はあまりにも激しく、その結果、個々人の生活に著しい変化が生じていることもまぎれもないことである。しかしながら振り返ってみれば、人類は過去に科学的認識に関わるきわめて大きな所産をたびたび経験してきた。たとえば、文字を有するようになったこと、文字を印して後代に残すようになったこと、あるいはさかのぼって自然言語が次第に成立してきたことなどである。このような重大な事実に比して、現代の科学技術の所産がより深い、

より大きなものであると考えることができるであろうか。

現代科学技術の所産を人類の発展の歴史のなかで得たものと対比させるのは、対比として適当でなく、対比の条件を欠くものであるという批判も成り立ち得よう。たとえば自然言語の形成は長年月にわたってはじめて可能になったことであるのに対し、現代科学技術の展開は短期間に行なわれたものであり、これらを同列に論じることはほとんど意味をもたないという批判も成り立ち得よう。

確かに物理的時間の経過を横の尺度とし、事象の大きさを縦の尺度に用いてこれらの事象を位置づければ、自然言語の形成は横の方向に長い面として、また現代科学技術の形成は縦の線分として表現されることになる。面と線分の対比は意味をもたないかもしれない。しかし、もし横の尺度として世界の人口をとれば、人類の歴史と自然言語の形成時を極度に圧縮し、科学技術の時代をひきのばして表現することになる。その結果として、このような尺度では人類は一瞬に近い期間に自然言語を形成し、比較的緩やかに科学技術を発展させていったというパターンが浮かびあがってくる。

現代に対するこのような相対的視点にたって人類の歴史をみてみよう。先にものべたように、人類はたびたび大きな所産をかかえこんできたのであるが、今日においてもまた、過去に経過したものに匹敵する大きな所産すなわち現代科学技術をかかえこんだのだとみることができよう。

幸福のあり方も、このような人類の歴史のなかで、そのあり方を次第に変えてきている。原始時代以前の幸福があるとすれば、この幸福はやがて原始時代の幸福に変わっていったのであろうが、一方、原始時代の幸福と二〇世紀の幸福のあり方とを同列に論ずることのできないのも当然のことである。原始時代にまでさかのぼらなくてもよい。ギリシャ・ローマ時代の大多数の人びとの求めた幸福と二〇世紀の大多数の人びとの求める幸福が同一であるとは考えにくいことである。

同じようにして、現代における幸福を二〇世紀における幸福の原理に基づいて論ずるという方法もあるが、これも、現代科学技術に支えられた現代の幸福とは何かをあらためて問うことからはじめるのも一つの考え方ではないかと思われる。

もっとも、いうまでもないが、各時代ごとの幸福のあり方もそれぞればらばらに切り離されてあるのではない。新しい時代に新しい幸福を見出していくその過程には、幸福を基礎づくる一貫したものが流れているように思われる。またそのような流れがあるからこそ、各時代の幸福のあり方が展開されていくのではないであろうか。このような一貫した流れとして、私は人間の可能性の拡大をあげることができるのではないかと思う。

さて最後に、表題のエレクトロニックスに多少関係したことを、現代科学技術に対する視点につづく第二の問題としてのべておこう。

エレクトロニックスの応用は多岐にわたっているが、その主な応用が情報処理手段に関するものであると考えられよう。ここで情報処理とは、記号、画像および音声を表現形態として行なわれる情報の記憶、変換および伝達の情報過程のことであって、日常生活にいまや高い比重を占めてきたラジオ、テレビ等のマスメディア一般を含んでいることはいうまでもない。

先に私は現代を相対視する見地についてのべたが、第二に指摘したい点は、エレクトロニックスを応用した情報処理手段が私たちの

今までの情報処理手段にとってかわりつつあることに関するものである。このことには二つの面が含まれている。

話を具体的にするために、たとえば近ごろはやりのパーソナルコンピュータを例にとってみよう。パーソナルコンピュータを用いると、いろいろな音をつくりだすことができる。かつて楽器の製作は私たちに美しい音をもたらした。今日ではパーソナルコンピュータもまたいろいろな音を私たちにもたらす。もっとも両者の音のつくりだし方には大きな相違がある。楽器は人が奏することによって音が生じる。奏し方に人の才能と努力および生活がここにこめられ、そのつど異なる味わいを与える。コンピュータを用いて音をつくりだすためには、望ましい音を情報的に分析してそのためのアルゴリズムを見出す必要がある。しかしながら、ひとたびそのようなアルゴリズムが見出された場合、それはすべての人に操作可能なものとなる。

どのような天才的演奏者が奏する妙なる音も、いうまでもなく何らかの合法則的過程として生じているが、この過程を見出すことは近い時期にとうてい可能になることではないであろう。しかし普通人がよい音をつくりだすのに、いろいろな機器を援用してこのアルゴリズムを利用することは有効な方法であろう。これは単なる一例である。エレクトロニックスが私たちのもろもろの行為に含まれている情報過程をより意識的に、より広く行なうことを可能にしてきており、このことを否定することはできない。

一方このようなことの結果として、人と人との間の関係に含まれている情報過程のかなりの部分が、人とエレクトロニックス機器との関係におきかわっていくことが少なくない。家族の団欒が家族各員とテレビとの関係におきかわり、二人で囲碁をかこむ楽しみがマイコンと人との勝負におきかわったりする。人と人との関係のなかに占める情報過程の比重を考えてみれば、このような情報過程の多くが人とエレクトロニックス機器とにおきかわっていくことの影響の深さを指摘しないわけにはいかない。

この他にも現代科学技術のもたらした悪しき帰結に対する多く論者の指摘にも、私は充分な理解をもっているつもりである。しかしながら、はじめに第一の問題としてふれたように、現代科学技術を特別視し、これを絶対視することには多少の疑問がないわけではない。そのような見地にたてば、エレクトロニックス世界の幸福として論ずべきことはなく、ただ昔に戻れと論ずればよいことになる。

もし、現代科学技術のもたらしている影響も、かつて人類がたびたび経験してきた程度をこえないものとすれば、現代における幸福とは何かという課題を課題として定立し得ることになる。このような課題を論ずる場合に重要な視点の一つは、先にものべたように、人間の可能性の拡がりではないであろうか。

（たなか　はじめ　北海道大学・物理学）

●特集　人間の幸福とはなにか●

切り裂かれる仮面の下に

斎藤茂男

「どちらさまも、ひた隠しに隠していらっしゃるから、外からご覧になると、幸福そうな、なにひとつ不自由のない結構なご家庭のように見えるでしょうけど、この会に入っている方たちの日常は、そりゃもう……惨めなものでしてねえ。なん度か自殺をはかったり、子どもと心中しようとしたりした親ごさんもいらっしゃいますしねえ……」

中年の婦人がそう話しだした。彼女が「この会」と言っているのは、登校拒否や拒食症、家庭内暴力などを起こしている子どもをかかえる親たちのグループのことだ。同じような悩みを持つ者同士が集まって、悩みを打ち明け合ったり、経験を交流したり、専門家のカウンセリングを受けたりしているという。

彼女の一人娘A子は中学三年の秋ごろから学校へ行かなくなった。やがてほんのささいなことをきっかけに、母親に激しくつっかかり、口汚なく言い募ることが多くなった。

そのうちに口答えだけでは収まらず、母親にバリ雑言を浴びせながら、家の中を荒らし回るようになった。カーテンを引きちぎる。ふすまを蹴破る。ガラスを割る。置き物を投げつける。ソファーの皮をナイフで裂く。椅子の脚を折る……。

家の中をメチャメチャに破壊する行動がひとしきり続くと、今度は母親に向かって刃物を振りかざすようになった。そうかと思うと、柱にビニールのひもをくくりつけ、その端を自分の首に巻きつけて、母親にそのひもの端を引っぱれと強要する。

「毎日、毎晩、それはもう生き地獄で、子どもを殺してあたしも死のう、と思ったことはたびたびです。それに、うちの子はそのころからごはんを食べなくなりまして……」

いわゆる子どもの拒食症とか思春期やせ症と呼ばれる状態には、いろいろなタイプがあるらしい。親が作る食事に一切手を出そうとしない子、他人が作ったものでも親の前では絶対に食べない子、家庭の中では一切食べないが外へ出ると少しは食べるという子。

A子の場合は、親が食べさせようとするものは、一切がん強に拒否して受けつけず、ほとんど栄養価のない間食のようなものをごく少量口に入れるだけという状態が続いた。当然のことながら、体は日に日にやせ細っていく。心配してなんとか食べさせようとすると、何かのはずみで言葉じりをとらえては感情を爆発させ、手がつけられなくなる。体重がどんどん減って、とう

てい思春期の娘とは思えない容ぼうに変わってしまっていた。

「会の帰りに、親しくなった方とまた話しこんで、なぜこんな目にあわなくてはならないんだろう……って嘆き合うんですけど、やはりどの家庭も親の方に問題があるんですねえ。うちの娘の場合も、いまから考えれば幼児のときから親が甘やかしてきましたし、それに夫婦の仲がギクシャクして、いつも家の中に冷たい風が漂っているような状態だったもんですから、子どもが歪んでも不思議じゃないんです」

夫婦の冷えきった関係はむき出しになっていたわけではなかったが、子どもはそれを敏感に感じとって傷ついてしまったのだ、あの子は私たち夫婦の犠牲になったのだ、と言う。

この婦人の夫、つまりA子の父親は有名な大会社の部長だが、彼女がその会合で知り合った〝同病〟の親たちには、一流会社や銀行などの管理職が多いのだそうだ。

「主人は娘が最悪の状態になって、それこそ私が死ぬ思いで耐えていたときでも、なにくわぬ顔で平然と出勤しておりましてね、子どものことで会社を休んだり、悩みを会社のかたに打ち明けたりしたことは一度もないんです。どこのご家庭も同じらしいですけど……」

こういう話を聞いていると、一見無事平穏、経済的に恵まれた幸福そうな暮らし向きの家庭の内面で、いま実は、姿形は見えないけれども、ある種の人間らしさの崩壊が地すべり的に起きはじめているのではないか、という感じがしてくる。子どもはその心と体の歪みで、家庭の内面、特に夫婦の関係にひそかに進行しているその人間らしさの崩壊、人間としての腐敗を大人の面前に突きつけ、幸福の仮面をはぎ取ろうとしているかに見える。

外から見えない崩壊が進んでいる気配は、たとえば最近の高齢者の離婚のケースなどからも感じとれる。

家庭裁判所などによると、たとえば、夫が長年モーレツ社員として働いてきた末に定年を迎え、円満退職という段になって、妻の側から離婚していくケースが少なくないようだ。妻の言い分には「夫は滅死奉公の会社人間だ。会社だけがすべてという生活の中で妻を遺棄同然にしてきた。その長い時間の中で夫は年々刻々、人間らしさを失なって冷たくなり、今までじっと耐えてきたが、このあとの年月をともにする気持ちにはとうていなれない」というような内容が多い。

サラリーマンの間では、いまでも離婚は「好ましくないこと」であり、「人格的に信用を失なう」という意識が根強いからだろうが、離婚の話し合いが進み、結論にハンを押すだけになっているのに、人事異動が済むまで延期するケースとか、役員の有力候補とされた人が役員改選期をやり過ごすまで離婚届けの提出を保留したなどという話が、サラリーマンの離婚にはつきものだ。それよりも離婚は会社生活に悪影響があるという判断から、妻の申し出に絶対に応じようとしないケースが目立つともいう。夫婦の関係よりも会社での昇進、地位の確保が優先というわけなのだろう。

離婚申し立てをする妻の言い分の裏側に、性の不満が横たわっている場合は多いらしい。ある中年銀行員の場合も、表面の理由は「性格不一致」だが、妻に聞いてみると、夫は何ごとによらず自分本位で、性の面でも妻を欲望消化の道具にしか考えていないかのように、自分勝手であり、しか

もぎこちなく、精神的にも肉体的にも満足した覚えがない、ということだった。こういった不満は統計数字にとらえるわけにはいかないが、実態は想像を超えて広範に潜在化しているのではないだろうか。女性の性の相談を受けている医師が言う。

「日本の企業はルール違反をやって荒かせぎをしているようなもんでしてね。欧米の人々に言わせれば、人間らしい生活をするというのが何よりの大前提で、そのために夫婦の性も大切に考えるし、手間も時間もかけるわけですが、日本はそんなことは二の次、三の次。臨床の立場で見ていると、夫婦の間のセックスの荒涼とした状態がますます広がっているんじゃないか、と思われますよ」

「性」を軽視するような生活は、人間としてのみずみずしい感性をひからびさせ、男たちをぎこちない不器用人間に退化させてしまうだろう。数年前からしきりにサラリーマンのうつ病や神経症など心の病気が注目され、企業側も本格的にその対応に取り組まざるを得ない状況が生まれているが、それを「性の荒涼とした状態」と重ね合わせてみると、一見幸福そうなたたずまいの一軒一軒の家庭のなかで、ひそかに進行している人間らしさの崩壊の深度が、浮かび上がってきそうだ。

近年、アメリカの家族形態が従来の一夫一婦制から多種多様な形態へと地崩れ現象を起こし、離婚、再婚、再離婚といった複雑な経過をたどりながら離合集散する親と子、夫と妻の生態が伝えられている。同棲、未婚の母といった現象も増え、日本人の旧来の感覚からすると、いまわしい退廃と受けとられそうなこの現象は、一九六五年から七五年にかけての、アメリカ人の体験したベトナム戦争での挫折が大きな背景になっているという。あの共通の体験で、それまでの国家観、秩序観、家族観、そういった根本の考え方が大きく揺らぎ、人間が生きるとはどういうことなのか、男と女の関係はどうあるべきなのか、人間にとって何が幸福なのか――そういった自分への問いかけをバネにして、アメリカ人が自分の心の正直なありようを生活形態にも具現させようとした結果が、現状のような家族の多様な形態を生み出した一つの要因であるのだろう。

アメリカ人にとってのベトナム戦争にひき比べて、日本人の戦後共有した国民的規模の体験は、世界に類例のないGNP戦争での勝利ではないだろうか。しかし、この高度成長時代の共有は何をもたらしたか。それは、挫折を通じて人間のあり方や幸福のありようを問い直すような方向へ人々を導かなかっただけでなく、反対に、現世的な欲望充足へ人々をかりたて、学歴、社会的地位、モノとカネ、そういった性質の価値に執着させる方向に作用したのだろう。われわれは、幸福の質を問い詰めることなど、とんと無縁の世界へ踏み迷ってきてしまったようだ。

だが、どうやら幸福とは何かを自問自答しなくてはならない状況が、足もとにひたひたと押し寄せてきつつある。子どもたちが切り裂いて見せた仮面の下に、「人間らしさ」を痛めつけられ、十分な「生」をまっとうするのを妨げられている哀れなわれわれの顔がのぞいていないかどうか、資本によって人間らしさをすべて簒奪し尽くされてしまうまえに、まず自分たち自身の実像をしっかり見据えなくてはならない。

（さいとう　しげお　共同通信記者）

●小特集　ヘーゲル歿後一五〇年●

ヘーゲルの現象学的方法と弁証法

――『精神現象学』第一章「感性的確信」のばあい――

谷口孝男
橋本信

『精神現象学』の最初の感性的確信の章は、あまりにも有名である。[1] しかし、そのことはこの感性的確信論がよく理解されていることを必ずしも意味していない。[2] 感性的確信論の研究には、言語論的視角からのものや、古代懐疑論との関係を問うもの、『大論理学』との関係を問うものなどがあるが、[3] 本稿では精神現象学緒論において展開されている現象学的方法と意識の弁証法的運動に着目しながら検討することにしたい。

一

『精神現象学』の第三章「悟性論」の冒頭に、つぎのような文がある。「意識にとっては、感性的確信の弁証法において聴覚・視覚などが過ぎ去ってしまった」。この文は、感性的確信論の意図が感覚の批判[4]にあることをよく示している。それでは、感覚の批判は実際どのような仕方で果たされるか。

木や家を見たり、人の声や風の音を聞く。見えるもの、聞こえるものは、時間と空間のうちに無限に豊かにある。だから、感覚される「具体的内容」は「きわめて豊か」である。われわれの日常生活は感覚に埋もれている。喫茶店に入れば、店内を見わたし、ソファーを感触し、コーヒーを味わ

い、音楽を聞く。感覚はまた、直接的に、まるごと体験されるものである。暑夏、山の小川に足を浸したときのすがすがしさや、秋の紅葉の美しさは、まるごとの体験として、直接それを体験する者にしかわからないものである。この意味で、感覚は「きわめて真実な」ものである。感覚は、その具体的内容の点で、このように豊かで真実（本物）であるように思われる。

しかし、よく考えてみると、感覚の以上のような現象相を支えている具体的内容は、感覚には属しえないことがわかる。なぜなら、感覚は一般的なもの、抽象的なものを見たり、聞いたりはできないからである。木が見えるためには、見えているものが木であることがすでに知られていなければならない。つまり、木の視覚には、木一般の思考が不可欠なのである。木とか家とかは、「知覚」の対象としての「多くの性質をもった物（das Ding von vielen Eigenschaften）」である。[5]だから、このような「感性的知（感覚――引用者）の豊かさは直接的確信には属しない」[6]のである。感覚の豊かさと真実（本物）さを保証していた具体的内容は、実は感覚と区別されるべき「知覚」に属するものである。それでは、感覚としての感覚には何が残されているのか。感覚はいったい何を感覚しているのか。

感覚は、その真相ないし本質相においては、「ものの存在（das Sein der Sache）」を感覚している、と言わざるをえない。「ものの存在」、「直接的なもの、ないし存在しているもの」、「純粋存在（純有）」を、感覚は感覚しているのである。これが感覚の実相である。感覚の現象相から知覚的思考を除外すれば、こう性格づける以外にない。感覚は「純粋存在」を感覚している。感覚は性質のない、いわば〈名なしのもの〉を感覚している。そして、このように知覚的思考を除外された感覚の主観は、「具体的内容」ではなく、ただ「純粋存在」を感覚している意識として、感覚作用そのものである。[7]ヘーゲルは、そうした感覚の主観を「純粋自我（reines Ich）」と呼んでいる(82)。

ところで、このような抽象的分析にもとづく議論[8]は、感覚に対して、いわば外からなされたものである。こうした外からの本質規定にとどまらなかったところに、ヘーゲルの現象学的方法の興味深い点がある。以上にみたように、感覚の感覚たる所以は、「純粋存在」を感覚することにあった。感覚の真理性の根拠は、この「純粋存在」[9]である。

ところで、「純粋存在」を見ているような感覚なるものが実際に存在するのだろうか。すなわち、ただ〈純粋存在〉だけを見ているような感覚、純粋存在をただ〈見ている〉にすぎないような感覚が、はたして実在しているのだろうか。純粋存在、無規定な直接性を見ている感覚は、抽象的分析によってたんに思考されたものとしてあるだけではなく、われわれになじみのある知として同時に実在しもする。それは、

「コノもの（das Diese）」の知ないし意識としてである。われわれは、毎日くりかえし、これ下さい、あれ見てごらん、それ取って下さい、などと言う。ここにある〈これ〉、〈あれ〉、〈それ〉を、ヘーゲルは「コノもの」として一括している。われわれは〈これ〉、〈あれ〉という「身振り―指示的言葉」[10]を発して、対象を指示するとき、実に純粋存在を見ており、感覚をその本質において体現しているのである。ヘーゲルは、感覚の本質を体現している〈コノものの知〉を、「感性的確信」という術語で呼ぶのである。[11]

感性的確信は感覚の本質の体現者である。[12]なぜか。われわれは、日常は、自分の使う〈これ〉についてとりたてて反省したりはしない。〈これ〉は何を指しているか、と問われれば、たとえば机であるとか辞書であるとか答えはするであろう。しかし、そのばあいには、〈これ〉が〈これ〉として表立ってはいない。読者たるわれわれは、著者たるヘーゲルに促されて、[13]〈これ〉そのものと、〈これ〉という言葉を発している自分についての反省へ、つまり哲学に向かうのである。こうして、われわれはつぎのような反省的経験をもつ。机上のコップに対して、〈これ〉という言葉で指示的に関係するばあいと、〈コップ〉という言葉で名示的に関係するばあいとでは、繊細微妙ではあるが明晰判明な相違のあることが得心される。後のばあいには、コップは「物」として、まさに〈コップ〉として見えており、他の物との区別が歴然としている。それに対して、前のばあいには、コップの諸性質が後景に退いていて、それの「物」としての様相が背景にかすんでおり、他の物との区別も漠然としている。われわれは、小さいものも大きいものも、白いものも黒いものも、三角形のものも四角形のものも、すべて無差別一様に〈これ〉と指示する。対象を端的に〈これ〉と指示するときには、[14]対象の物としての様相は、いわば余計なものとして除外されているのである。対象は〈これ〉と指示されるばあい、大きさも、形も、色も、およそすべての性質を失っているのである。そのばあい、対象は「多くの性質をもった物」ではなく、「ものの存在（純粋存在）」という様相におかれていることが得心される。[15]

われわれは、指示行為において、純粋存在を思考しているのではなく、感覚している。以上の反省的経験によって明らかなように、われわれは対象を〈これ〉と指示しているとき、われわれの意識がそうでもあるところの知覚的思考や悟性的思考を、自然的、自動的に、いわば機能停止している。〈これ〉という日常的な指示行為は、したがって、感覚作用ないし形式を、それだけとして自立させる、いわば〈自動制御装置〉であるといえよう。具体的内容を感覚するのではなく、純粋存在を感覚する自我、すなわち「純粋自我」は、抽象的分析によってたんに思考されたものではなく、「コノもの」を感覚している「コノ者（Dieser）」として実在してい

る。

こうして、われわれの日常的な指示行為は、ふつうに表象されている具体的な感覚から知覚的思考に属するものを分離・捨象し、感覚の本質相を感性的確信として現出させ、自立化させている。感覚の本質相〈純粋自我は純粋存在を知る〉は、感性的確信〈コノ者はコノものを確信する(gewiß sein)〉(§2)という一つの実在する知ないし意識の形態として、他の意識形態とは相対的に自立して、存在する。当初の反省的になされた感覚の本質の抽象的分析と規定は、この確信において、その意識論的な支持をもつことが明らかとなる。

感覚の批判は、感覚に外在的にではなく、感覚にそくして、感覚の対話的自己吟味を通して果たされる。感覚の本質が感性的確信として実在することについての以上の行論が正しいとすれば、感性的確信の真理性の吟味によって、感覚の真理性を検証することができるわけである。感覚を批判するにあたって、感性的確信を探り当てる努力をヘーゲルがしたのは、ひとえに、感覚自身に、具体的には感性的確信に自己吟味をなさせるという現象学的方法のゆえにである。感覚的意識を外在的に批判するとき、われわれにはそれが真理でないことを判定する基準・尺度がある。そのさい、感覚的意識がわれわれの尺度を認めないならば、感覚批判は成功しないのである。こうした「批判」は「断言」にすぎまい。感覚的意識、つまり感性的確信が自ら真理となすところを尺度として、自らのもろもろの知を吟味するという方法によってのみ、感覚はもっともラジカルに批判される、すなわち感覚をして自分を自分で批判させることができるのである。しかし、感覚的意識は、そのままでは自らの真理性を確信していて、無反省的である。そこでヘーゲルは、感覚的意識を自己との対話に誘い込むのである。これが確信の対話的自己吟味という現象学的方法の意味である。

それでは、「コノもの」の知である直接的な感性的確信は、ヘーゲルとの対話的自己吟味をなしうるものだろうか。感性的確信は、〈これ〉という指示行為によって、「コノもの」を感覚している意識形態である。すでにみたように、感性的確信の視野には、諸性質をもった物は後景に退いて表立っていない。それは、ただひたすら「コノもの」を感覚している。

「しかし、ワレワレ[16]が見守るばあいには……この純粋存在の傍らにはなお他の多くのものが戯れている(beihersplelen)。一つの実際の感性的確信はたんにこのような純粋な直接性であるばかりでなく、それの一実例でもある」(§3)。ワレワレが感性的確信を「現われているがままの相において」(§1)取り上げて見守ってみると、それが体現・表出している(aus-geben)純粋存在の傍らに「他の多くのもの」が戯れていることがわかる。「他の多くのもの」とは、感覚の具体的内容をなしていたもの、つまり知覚的世界を充満させている諸物、

規定された存在である。さきに、「コノもの」についての反省的経験を記述して、対象を「コノもの」と指示するばあいには、物としての様相が後景に退いている事態を指摘しておいた。物の規定性（性質）は、「コノもの」においては背景にかすみ、物は純粋な、つまり無規定な存在としてある。しかし、ワレワレが目を据えて見守るに、当の確信にとって主題的・措定的にではないにせよ、《物》が視野に収まっている。見えているものを見ていないという経験はよくあるが、ちょうどそのような事態である。見えている《物》は、物としては見られていない。「コノもの」すなわち純粋存在――こう言えるのはワレワレだけであるが――の傍らに、非主題的・非措定的な《物》が戯れている。感性的確信においては、物の豊かな具体的内容は、ただ「コノもの」の傍らに戯れているもの（das Beihersplelende）であるにすぎない。

したがって、一つひとつの確信は、純粋無規定の存在を表出しているだけでなく、非主題的・非措定的には、純粋存在の傍らに戯れている《物》を見ているのである。《木》を〈これ〉と指示する確信も、《家》を〈これ〉と指示する確信も、〈これ〉と指示している点では無差別一様に純粋存在を体現・表出するものであるが、同時に、《木》や《家》を指示している点では、相互に区別された、純粋存在の実例である。感性的確信の非措定的な《物》は、知覚の措定的な物と比較していえば、純粋存在の実例にすぎない。しかし、それは、純粋存在＝「コノもの」と比較していえば、実に実例としてあるのである。感性的確信の本質（純粋存在）と実例との以上の区別はワレワレのなした für uns の区別であり、感性的確信に対してある für es の区別ではない。[18] 感性的確信の対話的自己吟味において、この für uns の区別を押しつけてはならない。しかし、この本質と実例の区別は、当の確信において存在している。しかし、それは「ワレワレがたったいま規定した相においてではなく、それが感性的確信においてあるがままの姿形において取り上げられるべきである」(84)。それでは、どのような姿形においてか。

感性的確信の対話的自己吟味は、確信の「真理」と「知」にそくしてなされねばならない。「本質」は「真理」として、「実例」は「知」としてある。確信は対象を「コノもの」として知る。「コノもの」は確信にとっての真理である。「コノもの」としての対象の知が、「知」である。確信は、対話的自己吟味のなかで、「これとは何か」との問いにたいして「たとえば（zum Beispiel）」、「これは木である」と答える。この答えは、「コノもの」についての「知」であろう。この答えは、ワレワレからみれば、純粋存在の「実例」であろう。確信が「知」を有しうるのは、確信には、非措定的にせよ、《物》が「コノもの」の傍らに戯れているからである。《物》は確信にそくして（an）非措定的に存在しているがゆえに、「これとは何か」という問いを受けたばあいに、確信に

対して（für）措定的になり、「知」が可能となるのである。こうして、確信の自己吟味、すなわち対象の自体・真理（コノもの）と、対象の知（「これは木である」等）とが一致しているかどうかの吟味は、可能である。もし確信が「知」をもちえないならば、自己吟味は成立しない。逆に、≪木≫が木として知られるならば、それを知る主観は確信ではなく、知覚であろう。確信には、≪物≫が非措定的に戯れているにすぎないから、確信は知覚でないのであり、少なくとも戯れはしているから、「対象の知」が対話的自己吟味（強制された反省）においては可能となるのである。[19]

こうして、確信の自己吟味は可能であることが証示された。それでは、確信の対話的自己吟味は、どのような手順をとるのがよいか。ヘーゲルにとっては、感覚の批判、したがって確信の批判が問題であるから、確信が自己の非真理性を無条件に認めざるをえなくなるような手堅い手順をとらなければならない。しかも、それは当の確信が無理なく随行することのできる手順でなければならない。ヘーゲルは確信もそうであるところの意識の構造に、手順を則らせる。つぎのように言っている。「自我（私）としてのコノ者」も、「対象としてのコノもの」も、どちらも「たんに直接的に、感性的確信のなかに、あるばかりでなく、同時に媒介されたものとしてある。私が確信をもっているのは、他のもの、すなわちもの（Sache）を介してである。同様に、ものが確信のなかにあるのは、他のもの、すなわち私を介してである」（§3）。対象も自我も、直接的である。おのおのは、他とは無媒介に、自立して存在する。対象はあくまで自我とは区別された自立的なものであり、自我もあくまで対象とは区別された自立的なものである。しかし、おのおのの直接性、自立性は、両者の媒介のうちにのみ存在している。「コノもの」は「コノ者」にのみ照応するものであり、知覚には照応的ではない。対象が「コノもの」であるのは、「コノ者」を介してのことである。逆に、自我が「コノ者」であるのは、その対象が「コノもの」だからである。しかし、媒介されたもの、被措定的なものは、直接性と自立性をもたない。直接性をとるとき媒介が消え、逆に媒介をとるとき直接性が消える。ヘーゲルは、直接性の立場[20]に対立して、媒介の立場[21]をとるのではない。前者より後者のほうが、より発展した高い立場であるとはみるが、媒介の立場は直接性の立場に抽象的に対立しているだけである。ヘーゲルの立場は、両者を総合した立場である。ヘーゲルは確信の、(1)客観主義的形態、(2)主観主義的形態、(3)主客の関係主義的形態を、順次吟味しようとする。確信の批判は、この面からみれば、これら三つの意識の形態ないし見解の批判としての意味をもつ。

さて、こうしたことは当の確信にとってはまったく関知しないものである。以上のことは、確信の主客の直接性と媒介の、ワレワレにとっての区別にもとづくものである。確信に

とっては、この区別は、三形態としてではなく、自己吟味が順次経過してゆく三段階として、現われてくる。以下にみるように、三段階からなる確信の経験は、ワレワレにとっての直接性と媒介の区別、および三形態にもとづくものであれ、確信にとってごく自然な経路を辿るものである。

（1）この「感性的確信」章に関する文献には以下のものがある。

1839 L. Feuerbach : Zur Kritik der Hegelschen Philosophie.
1841 H. Ulrici : Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie. Halle.
1908 W. Purpus : Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel. Berlin.
1946 J. Hyppolite : Genése et structure de la Phénoménologie de l' Esprit de Hegel. Paris.
1966 R. Wiehl : Über den Sinn der sinnlichen Gewißheit in Hegels Phänomenologie des Geistes (Hegel-Studien Beiheft 3).
W. Wieland : Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit. (In : Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes. 1973).
1969 W. Becker : Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Stuttgart.
Th. Bodammer : Hegels Deutung der Sprache. Hamburg.
1971 W. Becker : Hegels Phänomenologie des Geistes. Stuttgart.
1973 K. Düsing : Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit. (Hegel-Studien 8).
1976 O. Pöggeler : Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit. (In : Sinnlichkeit und Verstand. hrsg. von Hans Wagner. Bonn.)
H. Röttges : Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels. Meisenheim am Glan.
H. P. Kainz : Hegel's Phenomenology, Part I : Analysis and Commentary. Alabama.
1977 J. N. Findlay : Hegel's Phenomenology of Spirit, Analysis of the Text. Oxford.
1978 G. Kimmerln : Sein und Selbst. Bonn.

＊この二つの文献は未見であるが、デュージングに依って掲げた。

＊＊ヘーゲルからの引用は、G. W. F. Hegel Werke in 20 Bänden (Suhrkamp Verlag). Bd.3に依る。なお、上記の研究文献の引用と参照に関しては著者名と該当箇所のみを記すが、ベッカーについては一九七一年の著作のみを挙げる。

（2）たとえば、ペゲラーはつぎのように言っている。「この現象学の端初が――感性的確信の批判、テキストで一〇ページの箇所――いったいぜんたい何を示しているのか、このテキストの箇所の論究は本来どんな機能をもっているのか、とわれわれが問うとき、そのときにはわれわれはいぜんとして、……途方にくれたままである」(Pöggeler, S. 167)。

（3）前掲の文献以外にも、言語論的視角からのものとしては、デュージングによれば、以下のものがある。J. Simon : Das

Problem der Sprache bei Hegel. Stuttgart 1966. B. Liebrucks : Sprache und Bewußtsein Bd. 5 : Die zweite Revolution der Denkungsart. Frankfurt am Main 1970.

(4) したがって、感覚論、経験論、そしてそれらの裏返しとしての懐疑論の批判という意図をもっている。感覚の批判というと、形式面だけを考えがちだが、ヘーゲルにあっては、感覚はそれ自体が主客の統一であり、主観としての感覚作用と、それに照応している客観の双方に対する批判である。これらの哲学史的背景については、以下のものを参照。

Purpus, Hyppolite, Becker, Düsing, Kainz.

(5) 「知覚」章、§2, S. 94.

(6) 同右。

(7) この感覚作用と、「知覚」章のつぎの文を比較されたい。「この物は、実際には、われわれの目にもたらされてのみ白く、われわれの舌にもたらされて苦くもあり、われわれの触覚にもたらされて立方体でもある等々」(§9, S. 99)。

(8) たとえば、カントのつぎの文を参照。「先験的感性論においては、われわれはまず経験的直観のみを残留せしめるために、悟性が自己の概念によってその際思惟する一切のものを分離することによって、感性を孤立せしめるであろう」(『純粋理性批判』、高峯一愚訳、世界の大思想10(上)、六四頁)。

(9) 以後、ヘーゲルにならって、感覚作用は視覚に限定する。

(10) Becker, S. 25.

(11) ヘーゲルは感覚という語は用いていないが、感性的確信という術語をいまここに定義した意味において鮮明にするために、具体的内容の混入したものを、ふつうの用語法にしたがって、感覚と呼んでおく。

(12) これは、正確さを旨として言うと、感覚の本質を体現しているのは、われわれの〈これ〉という指示行為である、と言わなければならない。ヘーゲルは、ペゲラーも注意しているように(Pöggeler, S. 178)、指示行為の理論を考えているのではなく、指示行為のうちにあり、かつそれを可能にしている意識(これが感性的確信である)を、感覚の本質として取り出すのである。

(13) 「感性的確信」章の§1〜§3, §4〜5, §10〜11などは、著者と読者とのいわば「対話」であり、ドラマでいえば「ト書」にあたるところである。当事意識の対話的自己吟味が、実は読者の内なる対話である(広松渉『弁証法の論理』青土社、九四—九五頁参照)と言えるのは、それ以外の、実際の吟味(ドラマ)の展開においてである。

(14) 〈これ〉と〈このコップ〉との相違については、「知覚」章の§3、とくに dies Salz (S. 95) を参照。

(15) ペゲラーは、「純粋存在」と「コノもの」との関係を、ヘーゲルがイェーナ論理学(1804/5)、『精神現象学』(1807)、『大論理学、第一書第一巻』(1812)、『大論理学、第二書第三巻』(1816)、『エンチクロペディー』(1818, 1831)において、どのように取り扱ったかを考察している(Pöggeler, S. 177—183)。

(16) 現象学的方法の要となる wir をワレワレと訳す。ワレワレとは、ヘーゲルと読者のことである(谷口孝男「ヘーゲルの『意識経験の方法』」、『倫理学年報』第三〇集所収、を参照)。für uns と、当該の意識にとって für es とは対立する。

(17) デュージングが「具体的なものの豊かさは感性的確信にとっては、その都度、実例としてのみ機能するにすぎない」(Düsing, S. 121)と述べているのは適切である。

(18) この点について、ヴィーラントは言う。「感性的確信は、

普遍的なもののみを表示している実例にいつもかかわっていることを、自分からまだ知っていない。すなわち、感性的確信は実例を実例としてまだ見ることができない」(Wieland, S. 72)。

(19) 感性的確信の例として、発生論的に、幼児前期の意識や、「ニグロの精神状態」(イポリット)を想定することは、不正確である。こうした議論の欠陥は、ヘーゲルの beihersplelen の意味を見落としている点にある。たとえば、幼児は〈これ〉、〈あれ〉と指示するが、そのさい彼には、指示した物がまったく知られていない。物は非措定的にせよ、彼にとっては存在しない。彼は、自己吟味の主体にはなりえない。ヴィーラントが、「現象学がそこに開始する意識(感性的確信——引用者)は日常の常識のそれである」(Wieland, S. 79)と述べているのは正しい。

(20) こうした直接性のレベルにおいて、抽象的唯物論と抽象的観念論とが対立する、とヘーゲルはみているわけである。そして、そのかぎりでは、マルクスはヘーゲルと見解を同じくする。

(21) 媒介の立場は、対象と意識の直接性、自立性を認めない〈関係主義〉の立場、主客の直接的同一性の立場である。

二

日常的な、非反省的な感性的確信においては、対象(コノもの)は「真なるものかつ本質」として自立的、自体的にあり、自我は「非本質的なものかつ媒介されたもの」として非自立的、被措定的にある。対象は自我によって知られようと知られまいとにかかわらず、存在する。それに対して、自我は「存在するかもしれないし、また存在しないかもしれない」ものである。自我、すなわち知作用(感覚作用)は、「対象が存在しないときには存在しない」。われわれの〈これ〉という指示は、存在している対象に向けられている。〈これ〉という指示(自我)は、対象が存在していないときには成り立たない。対象が存在するから指示がなされるのであり、存在していない対象に向かって〈これ〉と指示することはできない。

したがって、対象が「感性的確信によって表出されている」本質としてあるかどうかが吟味されなければならない。対象が本質であるとする感性的確信自身の対象把握が、「対象が感性的確信において存在しているがままの相」に一致しているかどうかが吟味されなければならない。

確信に、「コノものとは何か(Was ist das Diese?)」と問うてみよう。ところで、「コノもの」とは、「コノ今」と「コノ此処」において存在するものである。ヘーゲルは「コノ今」と「コノ此処」を「コノ態の二重の形態」(§6)であると規定している。それで「コノもの」の吟味は、「コノ今」と「コノ此処」に分けて「わかりやすい形式」においてなされる。

そしてまず、「コノ今とは何か」という問いが発せられる。それにたいしてわれわれは、実例として「コノ今は夜で

ある」と答えるだろう。この感性的確信の真理の吟味には、この真理を書き留めるという簡単な試みで充分である。真理は、書き留めたり、保存したりすることによって失われえないものである。しかし、「コノ今は夜である」という「書き留められた真理」を、つぎの日のコノ今である昼にみてみると、それは「気のぬけたもの」になってしまったと言わざるをえない。

このようにして、コノ今はコノ今としては否定される。否定的といっても「限定された否定」として、以下のような内容を備えている。[1] 確信にとって「コノ今」はその都度その都度それ自身と同一的である。しかし、吟味のなかで、「コノ今」が一つひとつ異なったもの、純自己同一的ではないものであることが示された。どのコノ今も同じ一つのコノ今である。感性的確信はコノ今が同一に出発し、否定に進み、同一に還帰する運動を経験する。成果としての、自己否定的な仕方で自己同一的なコノ今は、当初確信が「私念」していた単純なコノ今が成長した姿である。コノ今は、自らの「コノ態」を否定して「この今（どのコノ今）」と成る。つまり、コノ個別的な今ではないものに成長したのである。ヘーゲルは、こうした「この今」を「持続し、自己を維持する今」と表現している。「この今」は昼、夜等であると同時に昼、夜等でない、「否定に介せられてある単純なもの」である。普通、こうした単純なものは「普遍的なもの」と呼ばれている。

「コノものの他の形式、コノ此処についても同じ事情であろう」（§9）。コノ此処は木であるが、振り向くとコノ此処は、木でなく、家である。コノ今の運動とまったく同じ論理で、コノ此処は自己を否定してどのコノ此処でもあると同時に、どのコノ此処でもない普遍的な「この此処」に成長する。

こうして、「コノもの」のコノ態を構成する「コノ今」と「コノ此処」が共通的に普遍的な「この今」と「この此処」に進展するにしたがい、「コノもの」は「コノでないもの」＝「普遍的なこのもの」へと成長する。確信はこのことを経験することによって、対象が確信の本質であるともはや主張しえなくなる。確信が「私念」していたコノものは、吟味において、「このもの」であることが証示されたからである。コノものとしてあった純粋存在、無規定な直接性も、コノものの変成につれて、「われわれが存在ということで私念するようなもの」ではなくなり、「それにとって否定と媒介が本質的であるような純粋存在」（§10）に成る。

確信は、その成立根拠を批判され、日常性を解体される。「しかしながら、われわれの私念――これにとっては感性的確信の真なるものは普遍的なものではない――は、以上の空虚なまたは無差別なこの今とこの此処に対立してなお残存している」（§10）。確信の対象はコノものとしては消滅したの

であるが、この消滅の真只中から自我・コノ者（Dieser）の私念作用が生成してくる。対象を「コノもの」として指示しえるのは、「コノ者」が対象を「コノもの」と私念しているがゆえにである。直接的であった確信は、自らを批判されて、このような〈理屈をこねる〉ようになる。最初本質的なものであるとされた対象が非本質的なものになり、最初非本質的なものとされた自我が本質的なものになる。対象と自我の関係は「逆転」してしまった。「確信の真理は私の対象としての対象のなかに、すなわち私念作用のうちにある」（§11）。自我自身が対象を「コノもの」たらしめる。「対象〔コノもの〕があるのは、私がそれについて知るがゆえにである」。確信は最初の対話的自己吟味において「コノもの」が「このもの」であることを経験することによって、「対象から追い出される」が、確信はこのことによっては「まだ廃棄されてはおらず」、「ただ自我のなかに押し戻され」ているだけである。

さて「感性的確信は、この関係においても前の関係におけると同じ、自身の具有する弁証法を経験する」（§12）。確信は普遍的な「このもの」、すなわち「この今」と「この此処」を、個別的な「コノもの」、すなわち「コノ今」と「コノ此処」たらしめ、そうして自己の真理性にあくまで固執しようとする。確信が「コノもの」の知である根拠は、自我が「コノ者」、「コノ私」、すなわち、「コノ今」と「コノ此処」においてある「私の視作用、聴作用等の直接性」、直接的、個別的な感覚作用だからである。或るコノ私は木を見て、コノ此処は木であると主張する。また別のコノ私は家を見て、コノ此処は家であると主張する。「コノ今」についても同じである。木、夜を見ているコノ私と、家、昼を見ているコノ私は、同じ信憑性をもって「コノもの」を主張しえている。だから、「コノ私」は確信の成立根拠ではない。どのコノ私も、コノものを主張しえているからである。すなわち、或るコノ私も、別のコノ私も、一般にどのコノ私も、異なりながらも同じコノ私である。こうして、「コノ私」は自己の直接的・個別的同一性（現場態）を否定されて、「この今」と「この此処」にある「この私」に変成する。自我は「視作用の直接性」を否定されて「視作用の普遍性（ein einfaches Sehen）」に成長する。だからいまや、「この私（普遍的感覚作用）」はどの「コノ私（個別的感覚作用）」でもないと同時に、どの「コノ私」でもある。(2)

確信は、またもや、自己の真理である「コノもの」が存在しないことを思い知らされる。確信は、対象が「このもの」であり、自我が「この私」であることを認めざるをえない。「対象と自我は普遍的なものである。この普遍的なものにあっては、私の私念するコノ今とコノ此処、そしてコノ私は存続していない、すなわち存在していない」（§14）。

確信とは、「コノものの知」である。ところが、確信は

「自己の本質が対象のうちにも、自我のうちにも、存在しないこと」を経験したのである。確信は、あくまで確信たろうとすれば、こんどは「自我に対立した対象」でも、対象に対立した自我でもなく、「感性的確信の全体そのもの」、すなわちコノ者がコノものを知っているということそれ自身に固執せざるをえなくなる。確信は、(1)対象の直接性、(2)自我の直接性の主張が崩れて、いまや(3)対象と自我の関係・媒介の直接性を主張する。確信は、「このもの」である対象と、「この私」である自我の関係を、「コノ関係」、すなわち「コノ今」と「コノ此処」に存在する関係たらしめることによって、「コノものの知」であろうとするのである。たしかに、対象と自我の「コノ関係」の吟味はまだなされていない。だから、「コノ関係」が実際に存在するかどうかを吟味してみなければならない。

確信は「コノ関係」、「自己同等なままの関係」、「一つの直接的な関係」に固執する。この私、この者は、たとえばこの此処を木と主張することに固執するだけで、もはや振り向いたりしないから、この私にとってこの此処が木ではないものに成ったりはもうしない。また、この私は、別のこの私がこの此処を木ではないものとして見ることや、別の機会に木ではないものを見たりすることには、もはや意を払わない。「この私は純粋直観である。この私はコノ今は昼である、とか、またコノ此処は木であるとかのもとに、対私的に（für mich）とどまる」（§15）。確信は「コノ今は昼である」という確信そのもの、つまり自我と対象の一つの直接的関係、個別的関係そのものに固執する。

さて、確信が固執しているコノ関係は、どのような様相にあるのだろうか。確信は、対象がコノものではなくこのものであること、そして自我もコノ私ではなくこの私であることを知っている。そのことを知っているから、まさにコノ関係に固執するわけである。対私的な自我によってコノ関係に取り込まれ閉じ込められている「この私」と「このもの」は、いかなる存在様態におかれることになるのか。それらは「斯の私」と「斯のもの」というありかたをしている。「斯の私」とはコノ態におかれた「この私」のこと、「斯のもの」とはコノ態におかれた「このもの」のことである。つまり、斯の私も斯のものも普遍的でありながら個別的であり、個別的でありながら普遍的である。すなわち、斯の私と斯のものは特殊性である。[3] 確信は、コノ関係に固執することによって、実は斯の私と斯のものとの「斯の関係」に固執していることになるのである。

まず、「斯の今」と「斯の私」と「斯の関係」についての経験をみよう。「コノ今は夜である」に固執している確信にとって、他の関係――朝である――は存在しないから、ワレワレのほうから確信の現場に赴き、「今とは何か」と問うことしか、もはやできない。こうして「ワレワレは〔確信によ

って」主張されている今をワレワレに指示させなければならない」のである。[4]

確信は「今」と指示する。指示された「今」はそのとたんに過ぎ去ってしまい、指示された「今」ではない「今」がいまでは存在することになってしまう。つまり「存在している今は指示された今とは別の今である」。だから、指示された「今」は存在するのではなく、「過ぎ去った今」であるというのが実相である。が、「過ぎ去った今」は存在しない。こうして、最初に指示された「今」は消滅してしまった。

確信はこうしてまたもや、あえなく崩れるのであるが、ワレワレは、確信のこの絶望的経験を「限定された否定」として受け取る。

第一の契機。「私は今を指示して、それを真なるものだと主張する」。さて、いまの確信において、指示する私とは「この私」であり、指示される今も「この今」である。だから、「この私」はまず自己を「コノ私」とし、「コノ私」として「この今」を「コノ今」たらしめていることになる。しかし、指示された「コノ今」は、指示されたとたんに「過ぎ去ったもの」となる。いま存在しているのは最初に指示された「コノ今」とは別の「コノ今」である。だから、真なるものとして主張された最初の「コノ今」は存在しないことになり、第一の主張は否定される。

第二の契機。「いまや私は第二の真理として、今は過ぎ去り、廃棄せられた、と主張する」。過ぎ去り、廃棄せられた今とは、最初に指示された「コノ今」のことである。ところで、「コノ今が過ぎ去った」という主張は、最初に指示した「コノ私」としての私にはできないことである。現在の「コノ今」を主張するのがコノ私なのであり、「コノ今」を過去のものとして主張しうるのは、「この私」としてである。なぜなら、「この私」はどの「コノ今」にも存しうるから、過去としての「コノ今」をつかむことができるのである。また同時に、過去の「コノ今」とは、「コノ今」ではない。そのばあいの「コノ今」は、どのコノ今でもありうる「この今」でなければならない。

第三の契機。「しかし、過ぎ去ったものは存在しない」。「コノ私」は「この私」に行ったかと思うとすぐにまた自分に戻ってきて、現在の「コノ今」が存在するのであって、過去のものとなった「この今」は存在しない、と主張する。こうして「コノ私」は「コノ今」に再び固執して、第二の真理を廃棄する。同時に「この今」が否定されて、再び「コノ今」へ連れ戻されるわけである。現在の「コノ今」を否定して、過去の「この今」を主張し、さらに過去の「この今」をも否定して再び現在の「コノ今」という「最初の主張、今は存在する、に還帰する」。しかし、最初の主張である「コノ今」と最後の「コノ今」とは同一ではありえない。もし同じであれば、再び同じ運動を繰り返すだけであろう。最後の

「コノ今」は、自己の「この態」を否定したものとして、ふつうわれわれの表象している「今」そのものである。「今」は、「この今」としてすべての「コノ今」によって自己を写し出されていた受身的あり方から反転して、自己からしてすべてのコノ今を自己の特殊態としての個別的な今たらしめる具体的に普遍的な今となるのである。いわば、今は〈相対的価値形態〉から〈普遍的等価形態〉へと、その位置を転回せしめたのである。こうした今をヘーゲルは「真実な今」と呼ぶ。それは「多くの今、つまり多くの時間を自己のうちに含む単純な一日としての今」等々である。

さてふりかえってみると、「斯の今」の展開は、「斯の私」との相即運動として、「この今」から出発して、「コノ今」へ行き、つぎにまた「コノ今」を否定し、けっきょくどちらも相互に二度否定されて（否定の否定）、「この今」も「コノ今」もどちらもそれだけでは全体を構成しえない契機であることが証示され、どちらもそれの契機であるところの「今」（具体的普遍性）に進入してゆく（ヘーゲルからみれば、連れ戻されてゆく）のである。「斯の今」の展開は、「この今」―「コノ今」―「今」という構造をなしている。「この今」は「コノ今」に行き、そこから折れ返って、「今」となる。つまり、「今」は「他在において自分がそうであるところのものにとどまる自己内反省したもの」（§18）である。こうしていまや、われわれは「コノ今は今である」（個別的なものは普遍的なものである）という判断をすることができる。

それでは如上の「斯の今」の運動に相即する「斯の私」の運動はどうか。「今も、今を指示することも、直接的に単純なものではなくて、さまざまな契機を具有する運動である」（§18）。「斯の私」（特殊性）の運動も、「この私」―「コノ私」―「私」という、先と同じ構造をしている。先とまったく同じ論理で「この私」（抽象的普遍）と「コノ私」（抽象的個別）が相互に否定しあい、「私」（具体的普遍）のなかに進入し（連れ戻され）てゆく。こうして私の「この態」は否定され、私はどのコノ私でもあると同時にどのコノ私でもないというありかたから、いつでもどのコノ私である「私」に成る。今の成長と私の成長は相即的、照応的である。

つぎに、「斯の此処」と「斯の私」との「斯の関係」の経験をみよう。ここでは、「此処は木である」という一つの確信が固執されていて、「此処は木ではないものである」という別の確信へは動かないから、吟味は「此処とは何か」と問う以外に術がない。

第一の契機。確信は「此処」と指示する。「指示された此処」は「この此処」を「コノ此処」たらしめたものであるが、「コノ此処（点）」といっても、それは上下、前後、左右のいずれでもある。だから指示されたかぎりでの「コノ此処」は消滅してしまう。第二の契機。そこで、「コノ此処は消滅し、存在しない」という第二の真理が主張される。とこ

ろで、かく主張せられる「消滅したコノ此処」は「コノ此処」ではありえず、「この此処」である。同時にかく主張する私も、「コノ此処」に縛られた「コノ私」ではなく、「この私」でなければならない。第三の契機。しかし「消滅したこの此処」はコノ私にとっては存在しない。そこで再び「コノ此処」が主張され、「この此処」と「この私」が否定され、最初の主張へ還帰する。しかし、最後の「コノ此処」は、最初の「コノ此処」が否定されて出来したものであるから、実は「この態」が否定された「此処」である。これが、われわれがふつう表象している「此処」である。「此処」は「この此処」とちがって、どのコノ此処でもある。すなわち、「此処」は前後、上下、左右からなる「多くのコノ此処どもの単純な複合体」(§19)である。下も前も左も「コノ此処どもの単純な数多性」である。こうして、「斯の此処」は「私念されたコノ此処から多くのコノ此処どもを介して普遍的な此処への運動」をなす。こうして、「この此処はコノ此処である」という判断の形式から前進して、「コノ此処は此処である」(個別的なものは普遍的なものである)という判断が成立するにいたる。此処もいまや、すべてのコノ此処を自己の特殊態としての個別的な此処たらしめる具体的に普遍的な此処へと成長したのである。私も、相即的に、自己の「この態」を否定して、どのコノ此処にも存在する具体的に普遍的な「私」に成る。

以上の「斯のもの」と「斯の私」との相即的な弁証法的経験をとおして、対象も、自我も、両者の関係も、抽象的な個別でも、抽象的な普遍でもなく、具体的な普遍であることが体得される。第一段階の経験の成果は、対象が抽象的に普遍的であること、第二段階の経験の成果は、自我が抽象的に普

汐文社

唯物論と日本イデオロギー

吉田傑俊著　今日、唯物論を学び修得するものは、それをいかに機能させねばならないか。その基本的な立場と方法を、西郷隆盛から江藤淳まで日本の近現代における思想・イデオロギーの批判的分析をとおして検討しつつ、唯物論の現代的あり方と課題を提起する注目の力作。1800円

現代認識論と弁証法

瀬戸明著　唯物論のもっとも重要な領域の一つである認識論と弁証法の根本問題を、科学＝技術革命の現代が提起する新たな理論問題をふまえて原理的に検討するとともに、実践的唯物論の立場からマルクス主義認識論および弁証法の現代的・創造的な発展を展望する意欲的労作。1500円

遍的であることにとどまる。第三段階の経験をとおして、対象も自我も、そして両者の関係も、それらが実在する真相において現われ出てくるのである。この地点からして、感性的確信は「コノもの」を「私念」する意識であると総括することができる。

こうして、ヘーゲルは感性的確信にそくした対話的自己吟味によって、感覚を批判した。しかし、その批判は「限定された否定」として、確かな成果、普遍的な今と此処において存在する対象（物）と自我（知覚）をもたらした。[5] それにたいして、感覚は、如上の「感性的確信の弁証法のなかで過ぎ去ってしまった」のである。

（1）「緒論」87参照。

（2）以上の、「この今」と「この此処」、すなわち「このもの」と「この私」は、抽象的、共通的普遍にすぎない。ここに成立している「普遍」はまだ「特殊」に媒介されておらず、抽象的に普遍的である。この段階においてはまだ「個別的なものは普遍的である」という判断は成立しないことに注意さるべきである。たとえば、「この今」というのは、まだわれわれがふつうに表象する「今」を、「この今」と限定したものではない。「この」は「コノ」をいまだ自己の特殊態として領有していないのである。「この」の地平は、「（抽象的に）普遍的なものは、（抽象的に）個別的なものである」という、倒錯し、転倒した判断が行なわれる地平なのである。端的に言えば、倒錯的「私念」がまだ存立しうる地平なのである。

（3）ワレワレからみれば、抽象的に個別的な「コノ」と、同じく抽象的に普遍的な「この」とが、確信の「コノ関係」への固執を通して、両者を媒介して、「この」を具体的普遍性へもたらす特殊性が「斯の」として装置されているのである。

（4）確信がもはや他の知には移らないがゆえに、「今」を今として、「此処」を此処として、取り出して問題にせざるをえない、とするヘーゲルの仕掛ける装置に注目したい。

（5）精神現象学を絶対知に至る意識の経験の学としての視点から強調すれば、ここにおいて〈コノものの知〉である感性的確信は、〈物の知〉である知覚に前進するのである。

※ なお、本稿は谷口孝男「ヘーゲル精神現象学における感覚的確信知の弁証法」（北大哲学会『哲学』一五号、一九七八年）を批判的に改作したものである。

（たにぐち　たかお　札幌商科大学・哲学）
（はしもと　まこと　北海道大学・哲学）

●小特集　ヘーゲル歿後一五〇年●

「家族の崩壊」と近代市民社会

――ヘーゲルの家族論との関連で――

佐藤和夫

Ⅰ　転換期の家族生活

現代は大きな転換期にさしかかっているようだ。一番小さな時間枠をとっても、二〇年前に通用した生活の諸形態のほとんどが今日では妥当しなくなっている。もっと大きな視点から考えれば、過去五世紀にわたる人間の文化全体の総括が要求されているという江口朴郎氏の指摘[1]もあながち誇張とは思われない。

このような変化は、われわれの生活の一番身近なところでもはっきり現われてきている。「家族の崩壊」という問題もその端的な一例である。

日本の戦後社会の中で長い間、理論的および実践的課題として存在してきたのは、旧天皇制体制下に根をはりつづけた家父長的なヒエラルキーをどのように解体して、近代的な自立した諸個人を形成していくかということであった。たとえば、川島武宜氏の家族と法をめぐる一連の戦後の研究は、支配層がたえず企図してきた「家族制度」の復活に対する批判をめざしたものであったし、大塚久雄氏のテーマは、戦後の一連の民主化の過程の中で、政治制度の民主化にふさわしい「独立自由なる人間」たる民衆による自発的な人間類型（エートス）の形成がいかにして可能かという問題であった。[2]自

分の意志を「家族」関係や「親子」関係に服従せしめたり、逆に、家族の構成員の失敗に対しては家族が連帯責任を負うという形でのイエ制度、および、それと深く結びついていた地域共同体の存在は、日本の近代化を妨げる大きな要因として存在しつづけてきたからである。

このような課題が完全に達成されたかといえば、現在でも残っていくつかの場面では依然として大きな問題であることは明白な事実である。東北などの農村地帯において今なおみられるこの種の束縛が、どれほど多くの若い人々を都会へ逃避させていることであろう。それどころか、現代の労働組合運動が、このような家族主義的構成を脱却できないでいるという大きな困難をかかえており、それを逆に最新の企業管理システムと結びつけて会社側がきわめて強力な支配体制に組みこんでいるというのが実情である。

けれども、現代はこのような古いものの残存と並んで、これまで人類がつきあたったことのないような問題を提起している時代でもある。まず、基礎的な資料をあげよう。国勢調査によれば、一九二〇年の普通世帯の平均人員は、四・八九人、一九五五年は、四・九七人とほとんど変化していないのに、一九六五年には、四・〇五人、一九七五年には、三・四五人にまで急激な減少をみせた。つまり、二〇年ほどの間に、人間関係の一番基底的な関係ともいうべき家族構成を根本的に変えてしまった。アメリカで平均世帯規模が五・〇人から一・五人の減少を達成するには一八八〇年から一九五〇年までの七〇年間を要したのに、日本では二〇年たらずでその変化に達したのである。もう少し詳しくみると、一九二〇年から一九七〇年にかけての変化で著しいのは、夫婦プラス子供の構成員が、全体の三八・三%から四六・〇%へ、逆に親族世帯が、ほぼ三八%から二五・五%へと変化している点にある。それだけではなく、家族問題を論じる上で不可欠なのは家族理念の変化である。たとえば、核家族に夫婦の親等が加わった直系家族世帯についていえば、一一%の減少はあるが、実数は増大している。しかし、同じく直系家族であっても、近年の生活形態は夫婦家族制を中心としている。つまり、家族構成は夫婦単位を基礎としているのである。したがって、現象的にみて核家族率が五〇年間に五七・五%（一九二〇年）から七一・三%（一九七〇年）へと一四%増大したというより、核家族の思想の定着としてはゼロから七〇%へと増大したと考えた方が実情に近いのである。[3]

つづいて現代社会を特徴づける二つの重要な統計的事実も報告しておこう。一つは、都市化の急激な進展である。一九五〇年に都市人口は三一二〇万人だったのが、たった二〇年後にはなんと七四八五万人に増大したのである。そしてそのことと深く関係することであるが、日本の賃労働者の割合が七割をこえたのである。[4]

以上の三つの事実は、深い内的連関を有している。第一

に、生活様式の全面的変化をあげることができる。大都市に集中する賃労働者においては、ほとんどの生活が、商品を媒介にして行なわれるか、公共的な社会的共通財を媒介にして行なわれる。ガス、水道、電気、電話、ゴミなどといった生活の基幹的部分が、もはや個々人によって統括されるものではなく、公共的なものを利用するという形でなりたっている。[5] そしてマイ・コン革命に象徴されるような驚くべき電化の普及、および生活機能の商品化によって、かつて家庭生活の大きな割合をしめた部分が、もはや家族構成員の負担とならなくなりつつある。たとえば、洗濯は、コイン・ランドリーへいくか、クリーニング屋に出しさえすれば、ほとんどすむし、夕食の材料まで下準備して配達するシステムすら登場している。

もちろん、家事労働の負担をS・Fのごとくにユートピア化するのは誤りであるが、上にのべたような変化が家庭生活に与えた影響は無視できない。たとえば、薪で風呂をわかしたり、食事の準備をしていた時代には、薪をわる仕事が、父親や男の子の不可欠の分担とならざるをえなかったろうし、過大な家事労働を前にして、洗濯や食事にしても家族員の何らかの分業は有無をいわさず必要とされた。

しかし、現代はどうか。深刻な調査を紹介しよう。一九七六年総理府「家庭と青少年調査」によれば、[6] 日本の中・高校生男子のうち、家事の手伝いをするのは、三割にすぎないし、何らかの意味で家において自分の役目としてやっているものをまったくもたないのが、実に五割をこえるのである。彼らにとって、家庭とは、すべてが準備されて、一家の期待を担うべく、受験に専念する場所なのではあるまいか。

このことのもっている意味は少なからぬものだと思われる。戦前の日本のような家父長的なイエ制度のもとでは、家族構成員に対する有無をいわさぬ強制的な束縛が存在しており、価値規範の上でもそれに反撥するか服従するかのいかんを問わず、そこに強固な体系が存在していた。ところが、地域共同体が喪失したのと同じように、家庭もそこに共同で形成するものが消失した場合に、いったい何が残るというのだろうか。生活の社会化が進めば進むほど、家庭の共同的形成は自覚的目的意識的たることを要求されるのである。家庭が「受験戦争」に勝ち抜くための手段となったり、下宿人か客のように単なる寝るための手段となって、子供から「また来てね」といわれる猛烈サラリーマンのあり方によって、家庭はどのように保持されるのだろうか。

このことは第二の点と深く結びつく。家庭が生産の場としての性格を失い、賃金をただ配分して消費するだけの場になるのと対応して、会社などで親が働くことと家庭生活との極端な分離が生ずる。交通地獄に象徴されるように、一般サラリーマンにとって職場と生活の場は完全に分離されてしまい、東京近郊では、片道一時間半から二時間の通勤時間です

らあまり異常なこととはならなくなっている。「一流」の企業にいけば、労働者は、一定のポストにつこうとすると、子供の病気や学校の行事のために会社を休むことは事実上、許されないし、子供や家庭との関係を考えて転勤を拒否することは会社に対する忠誠心の欠如と評価される。かくして、単身赴任はきわめてありふれた現象となり、そうでなくても、帰宅時間はいつも子供の就寝後であって、家庭における役割とは、ただ自動的に銀行に記帳される給料の出所証明者にすぎない。しかし、多くの子供にはそれすら確認する機会をもてず、父親の労働とは何かについて何も知らないまま、休日にゴロゴロしているか、ゴルフやパチンコに熱中する人間としてのみ映りかねないのである。現代社会の深刻な病態を表わす「家庭内暴力」にしても、その原因とされる最重要な契機が「父性喪失」にあるということはよく指摘されるところである。[7] 家庭についてごく例外的な機会にしか関与しえない父親が、現代の複雑な状況で教育をうけている子供に対して積極的な態度をとりえなくなるのは、ある意味では必然であるといえよう。

このような事態は、形を変えて農村においても存在している。たとえば、一九七〇年代の秋田では、兼業農家が九〇%をこえ、その上、出稼ぎ農家の割合は一〇農家あたり五軒をこえるいたったのである。[8] しかも、いったん出稼ぎに出ると、帰ってくるのは一年のうち一ヵ月たらずになり、父親不在、さらには両親不在が常態化するという家庭崩壊が進行している。

かくして、仕事か家庭かという元来二者択一の不可能なものを選ぶことを余儀なくされるにいたる。歴史の窮極の規定要因たる「直接的な生命の生産と再生産」を構成する生活資料の生産分配と生命の生産維持という二つが完全に分裂し、その選択を迫られるわけである。もちろん、この資本主義社会では一般には前者が優位をしめざるをえないことが、家庭の崩壊の大きな原因をなしていることは疑いない。しかし、現代のわれわれは、他方で、このような崩壊をたんに仕方のないこととして単純に切りすてることができるだろうか。

さらに現代を象徴する深刻な問題は離婚の問題であろう。「結婚しない女」、「クレイマー・クレイマー」などに象徴されるように、アメリカでの離婚率の増加は深刻化し、一九七五年段階ですでに結婚件数の半分に達しているという。[9] 日本はまだまだといって安心していられるものでないことは、身近をよく観察するだけでも明らかなはずだ。外見的には仲のよい夫婦のようにみえても、凍りつくような冷たい関係のまで他人同士のような生活をおくる夫婦の姿を、数えきれないほど目にしている。夫の妻に対する、あるいは親の子供に対する虐待や暴力は深刻な問題であるし、家庭内暴力がいかに猛烈なものかを新聞などで目のあたりにしている。

私見によれば、出稼ぎや単身赴任による家庭の崩壊といっ

た直接に現代的な現象から原因を探りうる面とならんで、人類がこれから自らの力で解決の形態を発見しなければならない側面として、二つが存在していると思われる。

第一の問題は、家族と共同体にかかわるものである。封建的イエ制度が崩壊し、都市労働者として商品経済に完全に組みこまれて存在する「家族」は、もし、そこに愛情と信頼と意志が存在しないならば、常に解体の危機を孕んでいる。「制度から友愛へ」(from institution to companionship)とその基礎を移した近代的家族は、近代人が封建的身分拘束から解放されたことによってえた自由と不安定の二側面を、そのまま投影することになる。その場合、一番深刻な問題は、家族の崩壊がそのまま、共同体的な活動からの端的な排除、まったくバラバラに解体された単なるアトムとしての諸個人の集合へと進む危険性である。というのも、この資本主義社会にとって、支配者たちの最大の関心の一つは、労働者や市民などが生活の自発的要求から結合することを抑圧することであるからである。別の面からいえば、労働者や市民が自ら主体的に共同の活動の場を形成しようとしないかぎり、そこに自然発生的な意味での共同体の可能性は存在しない。たとえば「無法松の一生」の場面にみられるように、戦後しばらくまでは、学校の運動会というのは一つの共同体的な事業であり、町内対抗の場、家族交流の場であった。しかし、現在、運動会は多くの場合、自分の子供が出場する間だけ出かけ、それがすめば、近所の知り合いと少し話しあったあと帰るにすぎない。祭りについても最近は、商店街の戦略とも結びついて多少復活の気配もみられるが、一時期、都市においてほとんど消滅してしまったか、中身のない形だけのものになってしまった。つまり、共同体的な規範も価値意識も帰属感も喪失し、「都会の孤独」の悲惨を味わわざるをえないわけである。(10)

その意味では、もし、これからの家族形態が徹底した核家族化をつき進み、場合によっては、古い意味での一夫一婦制の形態をのりこえ、離婚—再婚という過程をごく自然な過程とするに到る場合には、新しい形での共同体の再建を不可避とすると思われる。一方では、昔の大家族主義とはまったく違った意味で三世代以上が同居する道を積極的に選んだり(その場合、玄関から台所にいたるまで全然別々に作られるといったことは、かなりありふれたものとなるかもしれない)、「スープのさめない」距離で親夫妻と子家族が協力しあうということはもちろん、団地での自治会活動、生協活動などによって生活の相互扶助、生活の自覚的な共同形成が行なわれねばなるまい。

また他方では、自治体を住民運動の拠点として変革し、中央集権的な国家行政から、諸権力、権限の地方自治体への移行という政治的次元での大きな展望での闘いが、どうしても不可欠であろう。(11)

第二の問題は、第一の問題の前提をなす問いである。すなわち、人間たちを家族へと外的・強制的に拘束させていくものが次第にその力を弱めていった時、家庭とか家族とはいかなるものでありうるのかという問いである。その問いを考えるために、一度、近代市民社会において家族とは何であったかを考えなおしてみよう。

(1) 江口朴郎『世界史における現在』大月書店、一九八〇年参照。
(2) 大塚久雄『近代化の人間的基礎』筑摩書房、一九六八年、川島武宜『結婚』岩波新書、一九五四年参照。
(3) 森岡清美「核家族の現代的意義」(ジュリスト総合特集『現代の家族』所収、有斐閣、一九七七年)六〇ページ以降、講座『家族』第Ⅱ巻、弘文堂、一九七四年、六五ページ以降、湯沢雍彦『図説家族問題』日本放送協会、一九七五年など参照。
(4) 大橋隆憲編著『日本の階級構成』岩波新書、一九七一年、宮本憲一『地域開発はこれでよいか』岩波新書、一九七三年など参照。
(5) 宮本憲一『社会資本論』改訂版、有斐閣、一九七六年、松下圭一『都市政策を考える』一九七一年、等参照。
(6) 経済企画庁国民生活局編『日本の家庭』一九八〇年、一〇七ページ以下参照。
念のためにいえば、アメリカの中・高生は九割近くが家事の手伝いをしており、生活の社会化という事態とこの統計的事実には関連はない。
(7) 瓜生武他著『学校内暴力・家庭内暴力』有斐閣新書、一九八〇年。
(8) 野添憲治「出稼ぎと家庭の崩壊」、ジュリスト『現代の家族』一七二ページ以下参照。
(9) 『朝日新聞』一九八一年二月一九日付「大きく変わりゆく家族」、大藪寿一「都市生活における家族の崩壊」、ジュリスト『現代の家族』一二八ページ以下など参照。
(10) ジュリスト総合特集『現代人の生活拠点』有斐閣、一九八〇年の一連の論文参照。
(11) 古城利明『地方政治の社会学』東大出版会、一九七七年、松下圭一『市民自治の憲法理論』一九七五年など参照。

Ⅱ 近代民主主義と家族

マルクスがヘーゲルと正面から対決した問題として市民社会と国家の関係がある。ところで、ヘーゲルの有名な『法哲学』を読むと、これまた周知のことだが、「人倫」の部分は市民社会――国家という図式ではなく、家族――市民社会――国家という構成になっている。なぜ、このような構成になっているのだろうか。ヘーゲル得意の三分法の図式にあてはめるために、そのような構成になったのだろうか。それにしても、どうして、個人――市民社会――国家ではなくて、家族――市民社会――国家なのであろうか。

この疑問を解こうとして近代思想をさぐっていくと、実に興味深い事実にぶつかる。それは、われわれが通常、個別と

普遍、私的なものと公共的なものということで表象することが、近代市民社会の理論家たちの想定とずれているという問題である。現代人が、個とか私とかいうことを思い浮かべる時、そこで表象されているのは、天皇であれ、浮浪者であれ、一人の個人としての人間であろう。人間は人間であるかぎり、形式的には、みな同一の権利をもった主体として表象される。しかし、実際の歴史をよくみてみれば、それほど単純ではないことはすぐにわかる。女性が、参政権をはじめ社会的・政治的・経済的諸領域で基本的には法律的に平等とされるに到ったのはごく最近のことであるし、実質的な不平等の深刻さにおいては今さら繰り返すまでもあるまい。

歴史上さかのぼってみても、フランスの「人権宣言」がどうして「人間および市民」の権利宣言なのかは、社会科学的知識を媒介にしなければ、不思議に思えるかもしれない。いうまでもなく、ここで人間（homme）とは、実質的にはブルジョアであり、男であるものが想定されているわけである。それでは、女や子供はどうなるのか。さらには、ブルジョアでない人々はどうなるのか。ここに、近代社会を考える上で中核的な事態が浮かびあがる。

水田珠枝氏の興味深い指摘によれば[1]、近代民主主義思想の最も代表的な論者であるロックやルソーにおいても、民主主義の原理と並んで（それと結びついて）、家父長制の擁護が主張されているという。このことは、「労働による所有」という一見もっともな主張にも実は内包されている問題であって、女性は生産者、所有主体としては考えられていなかったのである。なるほど、ロックにおいては、女性をも理性的存在として認め、形式的には男の主人だけでなく、女主人すら想定され、すべてが平等な契約関係によって基礎づけられるかのようである。しかし、それが仮象でしかありえないことは、近代市民社会の構造と結びついている事柄なのである。

最近のロック研究の成果は、このような事態を端的にあばいている[2]。つまり、ロックの社会契約を、自然状態における自由・独立の個人から出発させて、その上に「市民社会」の設立を導くものであるというふうに理解する誤りを指摘している。むしろ、実際には、自然状態における「個人」が想定されていたのではなく、自然状態における「家族」を前提にしていたのである[3]。このことは経済史ないし政治史の観点からみた時には常識であるが、ヘーゲル以前にあって理論的な枠組みとして存在していたのは、個人対国家ではなく、家族対国家（ないし市民社会）なのである。だから、内容的にみるならば、近代市民社会を構成する契約主体としての個人とは、その背後に「労働による所有」を保障する何らかの意味での生産ないし領有体制を保持する存在者なのである。その点では「家族」こそが、そのバックボーンをなしている。

したがって、自由・独立・平等な主体として登場する個人は、労働による所有を原理とするが、それは、家族員全体に

よって生産されたものを家長個人が所有主体として独占することと深く結びついていたのである。ロックの場合、家父長権といえども、それを「自然の秩序」によって根拠づけるような反動性は有していなかったけれども、家長が妻、子供、召使、奴隷という家族構成員（＝生産構成員）に対して有していた支配体制を破壊することなど頭のすみにも思い浮かばなかった。さらに冷酷な事実としてみるなら、奴隷は市民社会の構成員たる資格を剥奪されることを明言しているのである。[4] その意味では、近代市民社会とは、常に、市民社会の構成員たることを除外され、抑圧され、搾取される人間たちの存在を暗黙のうちに想定しているという根源的な矛盾を、その理論的創始者たちにおいてすでに内包していたのである。[5]

念のためにのべるなら、さらに徹底した民主主義思想の持主と思われているルソーにおいては、家父長権の絶対的権限が自然によって基礎づけられている点では、よりいっそう後退しており、女性に対する露骨な抑圧が主張されているのである。

このように、近代市民社会の民主主義理論の創始者たちの矛盾した思考は、現代のわれわれに近代民主主義のあり方への大きな反省をまねくものであるが、ここには、家族の形態の移行の矛盾が同時に内包されている。資本主義社会は一方で、家族を絶えず破壊する方向へむかう。商品の論理からすれば、その交換・流通をさまたげるいかなる外的障害といえども撤去されねばならない。実際、いったん商品経済が導入されるや否や、封建的な共同体は、それを逆手にとって利用される場合を除けば早急に破壊されざるをえない。その意味では、古いイエ制度というものが崩壊するのは必然的な帰結である。したがって、family（家族）や economy（経済）という言葉がもつ語源的意味に結びつく家族形態は破壊されざるをえない。エンゲルスをはじめとする諸家の説明する通り、famulus とは家内奴隷であり、familia は一人の男に属する奴隷の総体なのである。また、economy は、οἶκος（oikos）家と νόμος（nomos）法の合成語であって、一家の共同利益のための統治を示すものに他ならない。[6] つまり、人類にとって家族とは、そのほとんどの歴史においては「社会の経済的単位」（エンゲルス）たる役割が主要だったのであり、その意味で、家族がもっていた閉じた経済的性格は商品経済の浸透と矛盾せざるをえない。なるほど、現在でも、家族は個人的消費の一中心である。しかし、それは生産機能としてではなく、あくまでも消費機能としてである。市民社会において自律的な機能を果たしうるのは、ごく一部のブルジョアにすぎず、そのブルジョアですら、現代資本主義の発展が株式会社などの発展をとることによって、形式としては、プロレタリアと並ぶ一市民となってしまったのである。国家独占資本主義の現在においては、古典的な意味で、生産の次元での私的なものと公的なものの対立は、少なくとも人口の七割をしめ

る賃労働者にとっては喪失してしまったに等しい。事実、労働者が私的なものを感じる時間とは、仕事の外においてなのである。つまり、社会的な労働の圏における「私的なものの消失」が生じている。(7)

かくして、家族の意味は、根本的な構造の転換をとげてしまっている。ロックやルソーが近代社会を考察する際に想定していた家族というカテゴリーがもっていた内包は、ある意味で喪失してしまったのである。実は、この点で興味深い対象となるのがヘーゲルなのである。

(1) 水田珠枝『女性解放思想の歩み』岩波新書、一九七三年、四一ページ以下、『女性解放思想史』筑摩書房、一九七九年、二八ページ以下、「ルソーの女性像」『思想』一九七八年七月号参照。

(2) 田中正司「ロックにおける市民社会理論の形成」、田中・平野編『ジョン・ロック研究』御茶の水書房、一九八〇年、二〇〇ページ以下、また『市民社会理論の原型』も参照のこと。

(3) このことは、たとえば『市民政府論』などにみられるフィルマー批判をみると見逃しやすいことで、むしろ逆のことを批判しているようにみえる。しかし、第七章の市民社会の議論は家族についての叙述からはじまるのである。なお、第六章の父権についての叙述にも注意せよ。

(4) ロック『市民政府論』第七章八五節参照。

(5) 近代民主主義の問題、あるいは市民社会の問題を考える際に、この矛盾した構造を洞察することなくして、真に現代のかかえる困難を把握しえない。第一に確認すべきことは、その発生においては、プロレタリアは市民社会の構成員ではなかったのである。良知力『向う岸からの世界史』未来社、一九七八年、とりわけて二七二ページ以下。いわゆる第三世界の問題、「先進」資本主義国における貧困層のたえざる再生産の問題など、すべてこの視点が必要と思われる。小谷汪之『マルクスとアジア』青木書店、一九七九年も参照。反対のものとしては、平田清明氏の一連の著作を検討せよ。

(6) F. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats, Marx Engels Werke Bd. 21, S. 61. 岩波文庫版邦訳、七六ページ。
J. J. Rousseau, Discours sur l'economie politique, Bibliotheque de la Pleade III S. 241. 白水社版『ルソー全集』第五巻、六三ページ。

(7) 以上についての的確で鋭い分析は、何よりもハーバーマス『公共性の構造転換』ルフターハント、一九六二年、邦訳未来社、一九七三年を参照すべきである。とりわけて第五章に注意。

Ⅲ　ドイツ観念論における家族観の近代性

ヘーゲルを論じる前に注目すべきは、カントであろう。川島武宜氏も指摘するように、(1) カントの婚姻論および家族論を読むとその「露骨で且つ突飛な表現」(二三六ページ)に驚かされるし、そこに「愛情の要素」がものの見事に完全に無視されていることに注目せざるをえない。カントの『人倫の形而上学』における家族論および婚姻論は、私法の部門の「物権

的な仕方にもとづく対人権について」と称されるところで扱われる。この表現から明らかなようにカントの婚姻観および家族観は、婚姻を人間に対する権利ではあるが、相手の人格を物として占有し使用する権利として処理している。したがって婚姻とは、カントにおいては肉体的な性交渉に基本的には還元され、「一人の人間が、他の人間の生殖器および性能力について相互に使用しあう」(K. S. 277)[2] ことに他ならない。このように自らを物件とする(sich zur Sache machen) (K. S. 278) 関係であるから「人間性の権利」(ibid.) に反することではあるけれども、相互にそれを取得しあうことによって自己を回復しうるのだという。

婚姻関係をこのように性格づけたことが、「近代市民社会の価値体系の論理的構造を法の領域について――そして婚姻について――明確にすることを目的」としたという川島氏の指摘[3]は、おそらく正しいであろう。しかし、この正しいという意味は、近代市民社会の矛盾を正確に反映しているという意味である。カントの婚姻論は「近代市民的婚姻の契約的性質と非権力的性質」を明らかにした点では正しいかもしれない。しかし、これは、労働者が資本家と結ぶ雇用契約と同じものではあるまいか。婚姻がたとえ対等で自由な意志に基づいていても、その背後で従属関係を許容するような体制が保障されているとすればどうであろうか。

実際、この章で扱われるのは、婚姻関係の他に、親権および家長権であるが、その主張は、ロックの次元とほとんど変わるところがない。[4]

その上、カントが婚姻というものを肉体関係に還元したことは、彼の二元論的な哲学観全体と深く結びついている。カントにおいては、経験的世界は実質上、物質的利害にかかわる世界に収斂してしまうため、マルクスが批判した意味でのブルジョア的唯物論が貫徹する。現実的世界においては、徹底的に契約の原理にしたがって実質的不平等をも許容しつつ、他面、英知的存在者としては道徳的世界の共同体の構成員にふさわしく意識の上で高貴にふるまうという分裂を当り前のごとく受け入れる。口では平和は大事ですといいながら、着々と戦争の準備をすすめる支配階層の人間や、自らはクリスチャンでありながら、首相の地位を守るためには伊勢神宮参拝をすすんで行なった人間たちと同じ可能性を有していたという点で、カントは近代ブルジョア社会の無批判的代表者である。

ヘーゲルの家族論は、このようなカントの考え方への批判として登場したといっても過言ではない。ヘーゲルの家族に対する関心は、きわめて早い段階から強いものであった。一七九七年から九八年にかけてカント批判を強める中で愛の問題を提起した時には、すでに財産共有や子供がもつ意味について論じていた。愛という観念的・主体的なものと財産所有という物質的・客体的なものの深刻な分裂、子供による観念

的なものと物質的なものの媒介といった思想は、すでにこの時期に存在している。[5]

とりわけ注目したいのは、一七九八年八月からヘーゲルがカントに決着をつけるために『人倫の形而上学』を徹底的に研究し、そこに表明されている道徳性（Moralität）と適法性（Legalität）の対立分離を、生活（生、生命、Leben）という概念で統一し、克服しようとしたという事実である。このLebenという概念は多義的で難解きわまりないものであるが、それが後に人倫（Sittlichkeit）と呼ばれるものであること、また、この際に、個々のカントの概念に対して自己の見解を対置させたものの一つに家族が入っていたことは注目しなければならない。[6]

カントの家族観に対する激しい批判意識が、いかに強いものであり、ヘーゲルの思想形成にとって重要なものであるかは、それ以降、『精神現象学』にいたる思想形成の時代に繰り返し家族の問題が論じられ、しかも、同時にカントの名前だけがとりあげられて批判されていることからもわかる。『人倫の体系』としてまとめられている一八〇三年頃の草稿によれば、家族において自然の全体が結びつけられ、特殊にすぎなかったものが普遍的なものに移され、総体性が成立する。[7] しかし、ここでは、まだ特殊性を基礎として、それが保持されているので人倫のなかには入れられない。[8] 一八〇三～四年の第二の『イエナ体系草案』では、精神の三つの現実的存在のポテンツとして、言語（記憶）、道具（労働）と家族（占有）が扱われる。この家族論で一番興味をひくのは子供の教育についての論述であって、『精神現象学』にまでつながる「教養形成」（Bildung）の思想の原図をみる思いがする。と同時に、婚姻を契約に還元することへの激しい批判がある。[9] しかし、カントをもっとも正面から批判しているのは一八〇五～六年の第三の『イエナ体系草案』である。そこでは、カントが婚姻を生殖器をめぐる契約に還元することに対して「カントの野蛮な考え」と批判し、[10] 家族というものが、このような部分的な関係ではなくて「生殖出産、共同生活、慎重な配慮、生計、教育という多くの関係の総体」であって、このような全体性という点にこそ家族の意味があるとする。[11]

以上のことから明らかなように、ヘーゲルの家族観の最大の特徴は、一方で、家族を愛情に基礎づけられた共同体としての自然的側面をみ、他方で、財産や婚姻をめぐる市民的関係の側面をもとらえ、その合一体として家族を考えていることだろう。この把握は現代のわれわれの通常の家族観ときわめて類似しているといってよいと思われるが、それゆえにこそ、逆に現代における家族の崩壊の問題をそのままに予知させるものなのである。

すでにのべたように、カントへの激しい反撥から出発しているヘーゲルの家族観は、これまでとりあげた思想家たちと

一つの点で決定的に異なる。それは、家族が市民社会の上にのったままのアトム的個人による契約行為の対象として第一に把握されるのではない点である。いいかえれば、家族が経済的組織単位としてみられることへの拒否であり、むしろ財産所有は家族を崩壊させる側面をもつことへの注目がある（H. Ⅶ S. 324, §171）。

したがって、婚姻の第一の原理をなすのは男女の自発的な愛情であり、それに基づいて家族構成員が「個別性において独立している人格性という契約の立場から出発しつつ、それを止揚する」（H. Ⅶ S. 313, §163）という目的をもつのであり、その意味では、近代市民社会での孤立した人間の姿から共同体を形成するものとして家族が想定されている。

このような立場からすれば、愛情という自然で主観的な原理を補完する客観的なものは、婚姻という契約行為であり、何よりも子供の誕生である。その両面によって家族の共同性が形成されるのであり、それに比して財産の問題は外的側面に属することであるし、その財産そのものは完全な共有であって、どの成員といえどもそれに特別の所有権は有していないのである。

このような考え方からすれば、封建的支配体制を形成していた家族――氏族――部族――村落――族長的封建的国家といった「共同体」のあり方は断固として排除されねばならないのであり、近代社会にあっては、核家族、ヘーゲルの用語でいえば「新家族」こそが真の家族でなければならぬとしたのは当然であろう（H. Ⅶ, S. 324f., §172 u. S. 333ff., §180）。ローマ法的な家族観は仔細に検討されて排除されるのであり、子供や妻に対する父親の恣意的な、自分の所有物のごとき扱いは批判される。

この思想が、どれほど現代的であり、ある意味で民主主義的であるか[13]を示す一つの例として、日本の代表的ヘーゲル研究者として知られる金子武蔵氏の驚くべき誤解を対比してみよう。金子氏は、ヘーゲルの家族論を「ヨーロッパの哲学者のものとしては恐らく最も温健中正のもの」であって、「家族自身の構造に関しては特異のものをもつとは言ひがたい[14]」という。すでにのべたことから明らかなように、ヘーゲルの家族観は決して常識的といえないのみならず、近代市民社会における家族論として歴史的にみて画期的な内容をもつものであるが、金子氏にこのように映るには一つの理由がある。それは、ヘーゲルが家族や国家についての復古的ないし封建的な理解を断固として拒絶し、あくまでも近代ブルジョア社会の中での問題として描こうとした点にかかわる[15]。金子氏の前提とは、民俗・ジッテの地盤となるべき「実体的共同体」が国家においてはどうしても不可欠であるとする考えである。人倫というものは、民俗と法律の統一体として存在しなければならないが、ヘーゲルの家族論ではそれが欠けているというのである（金・四五六）。このことで金子氏が具体的に

何を考えているかは、ヘーゲルの欠陥だとして氏が批判している点をみれば明らかである。第一に、ヘーゲルがローマ法を批判して、子供や妻を父権に属する所有物のごとく扱ったことを糾弾したことが、金子氏には気に入らない。なぜなら、ローマのゲンスはヘーゲルの家族よりも「個人の私意」を許容せず、実体的共同体が生きていたからだという。子供を勝手に買ったり、妻に一切の権利をみとめない実体的共同体とは何であろうか。第二の非難は、金子氏のように考えれば君主制がよりよく基礎づけられるというものだし、第三は、ヘーゲルが祭祀・神話を正しく重んじていないというものであるし、第四は、人倫の原理が実体性において十分展開されていないというのである（金・四五六～四五八）。この考え方が、戦前の天皇制絶対主義およびそれから帰結する家父長的イエ制度の擁護を目ざしたものであることはいうまでもあるまい。したがって、ヘーゲルが近代市民社会の現実を前にして、真の共同がいかようにあるべきかをめぐって苦闘した内容は、金子氏にとってまったく理解できないものなのであり、金子氏がヘーゲルの「致命的欠陥」と指摘した点こそ、まさにヘーゲルの最良の部分なのである。

その最良の点とは、金子氏の言葉を逆手にとってまるごと引用すれば、ヘーゲルの「人倫とは民俗にただ慣習的に従ふことではなく、民俗に従ひつつも、民族の精神を体し、理性的自覚を以て意志し行動することであり、従って自然的であるよりか寧ろ精神的である」（金・四五六）という点である。いいかえれば、一切の封建的共同体の不可避的な崩壊の上にたって、真の人間的共同体の自覚的形成はいかにして可能かを探った点にこそ、ヘーゲルの偉大さが存しているのである。

（1）川島武宜『イデオロギーとしての家族制度』岩波書店、一九五七年、第六章、二三四ページ以下参照。

（2）Kant ; Metaphysik der Sitten, Akademie Textausgabe VI S. 277。以下同様に略す。

（3）川島前掲書、二四七ページ。

（4）カントの名誉のためにのべれば、奴隷に対する理解はロックとは多少異なるようであるが、家父長的な家制度は実質的に保持されつづけている。

（5）Hegel ; Werke in zwanzig Banden, Suhrkamp. 1, S. 250 ff. 以下 H. I. S. 250ff というように略す。

なおJ・ドントは、この期にヘーゲルが突然所有の問題を論じた理由について、いつもの彼独自の興味深いやり方でフリーメーソンとの関連を論じているが、子供の問題が論じられていることからして、宗教上の問題とならんで現実の家族のあり方についても注目していたことはほぼ間違いあるまい。J. d'Hondt, Hegel secret, P. U. F. S, S. 55ff. 参照。

（6）Hoffmeister ; Dokumente zu Hegels Entwicklung from-mmann-holzboog, S. 280 u. S. 467 参照。

（7）Hegel ; System der Sittlichkeit, Felix Meiner, S. 35ff.

（8）ibid., S. 52f.

（9）Hegel ; Jenaer Systementwürfe I Felix Meiner, S. 301ff.

(10) Hegel ; Jenaer Systementwürfe Ⅲ Felix Meiner, S. 239. なお、『人倫の体系』では、カントの主張は「反理性と破廉恥の極み」とまでいって非難している。

(11) ibid., S. 238ff.

(12) ハイデルベルグ時代以後のヘーゲルの家族観はほぼ変わらないと考えても過言ではない。vgl. Hegel, Rechtsphilosophie Edition von Iting, frommann holzboog, I. S. 186ff. u. S. 295ff もっとも独創的な点は、「家族の解体」という思想が登場していることである。

(13) もちろん、男女の自然的差異を強調して、対外的・社会的活動を男に、恭順さを女にといった分類をしている（H. Ⅶ S. 318ff, §165～§166）ことに批判が生まれるのは当然であろうが、女性解放思想の点で先駆とされるゴドウィンの思想ですら、全体としてみれば、ヘーゲルよりすぐれているかどうか疑わしい。なぜなら、ヘーゲルの家族論は近代ブルジョア社会への批判として成立しているため、人間の共同をめぐる真摯な問いとして存在するからである。水田珠枝前掲書と比較せよ。

なお、東独のヘーゲル研究者クルムペルはヘーゲルが家族関係を夫への妻や子供の服従におとしめ、愛の感情に位置を与えなかったとしているが、これは金子氏に劣らぬ完全な誤読である。ヘーゲルが夫に家長としての地位を与えているのは事実だが、これは家族が「法的人格」として扱われるかぎりのことであり、そもそも、そのような「法的人格」としてのあり方に家族を還元することを批判しているのである。

H. Krumpel, Zur Moralphilosophie Hegels, Berlin, 1972. S. 104ff.

(14) 金子武蔵『ヘーゲルの国家観』岩波書店、一九四四年、四四八ページ。以下、金・四四八というように略す。念のためにのべれば、この第二次世界大戦中に書かれた著作は、一九七〇年の段階でもそのまま出版された。

(15) ヘーゲルの家族論を市民社会論との関連で論じたかなり興味深い論文として S. Blasche, Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben, in Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie Bd. 2. Suhrkamp. がある。ただし、個々の論点については疑問もある。ヘーゲルの家族論についての研究論文はきわめて少ないので、身近にもう一つ紹介する。橋本信「ヘーゲル『法の哲学』における『家族』の論理」、北大哲学会『哲学』第一七号所収。

Ⅳ 「家族の崩壊」と現代の課題

以上の点と深く結びついて、ヘーゲルの家族論のなかでもっとも注目すべきは、近代市民社会における「家族の崩壊」ないし「解体」という深刻な事実を正面から指摘したことであろう。

最初に確認しておくべきは、ヘーゲルの『法哲学』における家族の解消および市民社会への移行が、歴史的な移行というよりも、論理的な移行だという点である。もちろん、『精神現象学』の構成にみられるような大きな分類にしたがって、古代ギリシャの時代に家族的共同体の典型をみ、フランス革命の時代に市民社会を考えるといったことが不可能であ

るわけではないが、マルクスの世界史の三段階説と同じく、かなり抽象的・一般的なものにとどまらざるをえないし、金子氏も指摘するような矛盾（金・三六四および四四九以下）が生じざるをえない。したがって、家族の解体をめぐる真の問題は、近代市民社会の矛盾と深くからまっているのである。

ところで、ヘーゲルの「家族の解体」の部分を読んでいくと、その原因として性格の不一致（incompatibilité d'humeur）などによる離婚、子供の成長による自立、両親の死亡などといった一見いつの時代にもみられると思われるものがとりあげられている。だから、家族から市民社会への移行が必ずしも近代市民社会内部に固有の問題であるとは思われないのである。実際、ロックの理論などをみていると、エンゲルスの指摘がそのままあてはまるかのごときである。つまり、「文明とほとんど同時期に生まれた単婚制個別家族が結晶核であって、このまわりに社会や国家が徐々に付着してきた」[1]という「十八世紀に侵すべからざるものとなった不合理な前提」が、家族を考える場合に常につきまとっているのである。

しかし、モルガン＝エンゲルスの指摘をまつまでもなく、家族といえども常に一定の歴史的形態と役割を担ってきた。[2]もっと極論すれば、家族が現代的な意味で個々人に具体的に表象されるのは、厳密な意味では近代社会においてなのである。[3]アリエスのきわめて興味深く独創的な研究によれば、一八世紀以前には、フランスでは、現代的な意味での家族意識は支配的には存在していなかったという。なぜかといえば、家族よりも大きな社交関係（sociabilité）が基本的な軸をなしており、農村では村落共同体、都市ではカルティエ共同体、道路共同体において、人間の社会関係の基本が形成されていたからである。子供の教育とか、社会的規範等はこの共同体の強い紐帯を通じて形成されていたので、家族が生きた実体として閉じたものとして自立しなかった。[4]子供の教育、夫婦の愛情といったヘーゲルが近代的家族の本質的な要件としてのべ、現代社会でも自明とされているものは、その頃の家庭の中ではまったくといってよいほど存在していなかった。夫婦、親子には愛は不可欠といったことはなかったのであり、戦前の日本でも多くあったように、結婚は家制度のためのものであるから、結婚式まで相手の顔をみたことがないのも不思議ではなかった。子供についても、生まれたらすぐに子供を乳母に預けに出すのに、人々は何の疑問も感じなかった。さらに一六世紀のフランスでは、赤ん坊をおもちゃのかわりとして産着にくるんで投げあい、ときには落として死亡させるという遊びすら行なわれていたという。[5]

このような事実を前にしてヘーゲルの「家族の解体」の議論を検討するならば、一見、超歴史的にみえる家族解体の要因も、実は近代的家族ゆえに問題となりうるのだということが理解できよう。だからこそ、ヘーゲルは「市民社会」の項の叙述の場所において次のような指摘をなしえたのである。

「市民社会は、個人をこの（家族という）きずなから引き離し、家族員を相互に疎遠にして対立させ（entfremdet）、彼らを独立の人格として認める。さらに市民社会は、個人が自分の生活の資とした外的な非有機的自然である父祖の土地のかわりに市民社会の地盤で暮らし、家族全体の存立さえも市民社会に依存させ、偶然性に支配させる。かくして、個人は市民社会の息子となってしまい、市民社会への権利をもつと同じく、市民社会からも要求をもたれるのである」(H. VII. S. 386, §238)。

このことからくっきり浮かびあがる点は、個人の人格的自立と家族生活との弁証法的関係、いいかえれば、近代市民社会においては家族の形成発展と家族の崩壊というまったく矛盾した事態が同時的に進行せざるをえないということである。一方で生産力の上昇と商品生産の発展が、共同体的生活の客観的基礎を次々にほりくずしていく。さらに、賃労働者の圧倒的増大は、生産の単位としての家庭を消滅させ、家庭生活は労働生活から分離していった。現代の賃労働者にとって、家庭とは生産の場から隔絶された場所であるからこそ、心のおちつく人間的交流の可能性の場となるのである。かつて家族と国家という関係において存在していた経済的な個別と普遍という関係は、もはや消滅し、家族がその点で果たすのは、商品の購買という個人的消費の領域のみである。以上のような意味では、近代社会の発展は、ヘーゲル的な家族へと家族を純化させざるをえなくなった。つまり、家族を構成する原理が、ある意味ではきわめて主観的な、したがって脆弱でもある愛と信頼と家族形成への意志に基づくものとなったのである。人間にとってもっとも本質的な問題は、自らの意志によって自らの人生を選びうることであり、外的条件によって選択を迫られないことだとすれば、人間的自由の本質に基づいた家族の形成の条件は次第に形成されつつあるといって過言ではない。

他方では、このような条件がいわゆる「家族の崩壊」を促進しやすいことは、すでにみた通りである。妻や子供といえども、その決意によっては、離婚や離別によって自己の生命が絶たれるわけでもないし、生活が成立しなくなるわけでもない。しかし、現実には、このようなことを困難にさせる諸条件が山積みしている。第一に現在の労働条件においては、労働と家庭生活を一人の人間でこなすにはあまりに負担が多すぎる。そのために必要なことは、一方では労働時間短縮という人類史的課題の要求であり、家事労働を電化や家族構成員の分担などによって合理化することである。他方で、いわゆるシビル・ミニマムの主張に示されるように、福祉行政の充実、公的機関による「社会的共通財」の拡大である。個々人の生活が公共的媒介によってどれほど支えられるかは人間的自由の本質にかかわることである。(6)

第二に、もし離婚その他によって「家族の崩壊」が生じた

場合に、一番不幸な目にあうのは子供なのだから、子供の受ける精神的打撃と将来のことを考えれば離婚はさけるべきだという意見は、現代社会ではかなり一般的な見解かもしれない。たしかに、人間同士が仲がわるくなったり、けんか別れすることが人間を悲しませるのと同じ意味で、離婚も人間に深い傷を与えるものだから、できるだけ離婚離別は避けるべきだという意見は正当である。しかし、見るのも触るのもいやで、口もきかない状態を無理矢理つづけることがもたらす精神的退廃を無視することはできないし、このような関係がどれほど子供に悪影響を与えるかは知れないものがある。だから、ヘーゲルもエンゲルスらものべているように、どうにもならなければ離婚すればよいのである。(7)

離婚による子供への影響という問題は別なのである。ここで大胆な仮説を立ててみよう。子供のしつけや価値観の形成、さらには情緒的安定にとって家族は不可欠だという考えがある。確かに現段階ではそうであろう。しかし、アリエスの指摘にもあったように、家族をめぐる社交関係のいかんが家族の機能を決定しているのである。真に共同体的関係が再興され、子供の養育や教育が公共的な場にどんどん移された時、今われわれの想定しているような子供にとっての家庭生活の意義はまったく変貌してしまうというのは極言だろうか。子供の世話をいくら社会がみても、子供の人格形成の中核は家庭にあるとするのは、近代市民社会のバラバラな孤立状況の裏返しの表現にすぎないのではないか。

しかし、現在、われわれは、日本という高度に発達した資本主義国に住んでいる。人々は極限状態に近いほどにまで共同体的連帯の条件を奪われ、孤立している。政府は「自助の精神」を促進すると称して、生活の社会化を保障する福祉政策をどんどん縮小しようとしている。だから放置しておけば、人間が本源的にもっている社会的共同存在という性格すら破壊されかねない危険性をはらんでいるように思われる。実際、アメリカや日本における「家族の崩壊」の深刻化は、総じて社会的基盤において共同と連帯の場を喪失していることと深い結びつきがあるといえよう。つまり、一方では、資本主義的な疎外の深化によって、各個人は、家族ないしはそれに類するごく一部の集団にのみ信頼とやすらぎの場を見出しうるにすぎない。しかし、他方では、この家族という信頼の場そのものも、共同的存在としての人間の確証の場となりえない。だからといって離婚すれば、ますますその孤立は促進されるばかりとなる。かくして、近代資本主義社会は社会的連帯の場をどこにも見出せず、孤独と悲惨を自らになわざるをえない。

こう考えると、家族の危機とは、本質的には近代市民社会の危機に他ならないことがわかろう。家族が真の共同生活の場となりうるかという問いと、離婚が人間的自由にとって障害とならぬ社会が可能かという問いは、実は同一の問いなの

である。したがって、家族の崩壊を不可避たらしめる社会の改革の前に家族の新しい可能性をさぐることは、たとえいくつかの新たな徴候がみえたとしても、結局、仮説にとどまるにすぎない。こういう言い方は、現代の危機の前ではのんびりすぎるのだろうか。

（1）F. Engels, op. cit., S. 100. 岩波文庫版一三四ページ。

（2）この点では、マードック『社会構造』に端を発して、歴史貫通的な核家族説を抽象して強調する考え方は、家族が歴史的・社会的に果たしてきた意味を薄めるものである。実際、現代社会が核家族の基礎すら破壊しかねない時に、この仮説に何の意味があろう。ただし、そのこととエンゲルスの説への全面的同意の問題は別であろう。松原治郎『核家族時代』NHKブックス、一九六九年、講座『家族』1、弘文堂、一九七三年、とりわけ江守五夫「史的唯物論からみた家族の起源」、嶋津千利世「現代社会と史的唯物論」『唯物論』創刊号、汐文社参照。他にマードック、パーソンズらの論述は基本的だが、以上のべたような致命的欠陥を有する。

（3）アリエス『〈子供〉の誕生』みすず書房、一九八〇年、P. Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime Plon, 1960. とりわけて第三部を参照。また有地亨『フランスの親子・日本の親子』NHKブックス、一九八一年、第一章も参照。

（4）このような共同体意識が日本でもかなり長い間——戦後しばらくの間まで残っていたことについては、前掲『日本人の生活拠点』六五ページ以下参照。

（5）有地亨前掲書、三二ページ以下。

（6）この点では、臨時行政調査会の七月一〇日の第一次答申や、そのイデオロギー的旗ふり人としての渡部昇一らの「自助の精神」こそは、もっとも反動的であり、人間的自由の最大の抑圧である。

（7）なお、女性の離婚をさまたげるもう一つの大きな要因は、就職の困難、および仕事についても低賃金であることである。この差別の撤廃は現代のもっとも緊急な課題である。

（さとう　かずお　東京唯物論研究会会員・哲学）

●小特集　ヘーゲル歿後一五〇年●

ヘーゲル研究紹介

―七〇年代西ドイツの文献について―

赤井　正二／太田　信二
勝木　吐夢／照井日出喜

一　論理学

1　論理学と遮蔽性

論理学および体系に対する批判として、しばしばその「遮蔽性 Abgeschlossenheit」が指摘されている。すなわち、神的ロゴスの自己展開としての論理学も、またそのロゴスが自然、精神を経て自己へと還帰するという体系構想も、自己のうちで閉じ、自己の展開にさいしてなんら外的なものを必要とせず、したがってまた自己充足的であり、しかも同時に現実をあますところなくとらえ尽くしている、自己のうちで遮蔽した思惟によってのみ成り立つにすぎないとされるのである。最終的批判としての妥当性はいま問わないにしても、この批判は、それを否定するようなヘーゲルの多くの言明との関係を必ずしも明確にしないままに、というよりむしろ、そうした言明を無視させるほど強固に、従来のヘーゲル研究に浸透していたとはいえないだろうか。「ヘーゲル解釈の全歴史への批判的立場」を標榜し、この遮蔽性の問題を正面から取り上げているB・プンテルの著作[1]を紹介するのは、そうした抜け落ちている諸側面に光をあてることがいま必要であろうと考えるからである。以下、紙数の関係から包括的には扱えな

いので、論理学研究という視点から注目すべきプンテルの見解のうち若干のものにかぎって紹介していくことにしたい。

プンテルは、論理学と他の実在哲学的諸部門（以下、プンテルにしたがって実在体系と呼ぶ）との区別と同一性の確定にもとづいて、論理学を他の実在体系的領域との同等根源的対応統一においてとらえることを一つの目的としている。いいかえれば、体系的統一性と固有の次元性（ディメンション）との弁証法的統一において論理学は理解されなければならないというのが、プンテルの主張の一つの柱をなしているのである。他との統一ということを内容的にいえば、論理学は常に実在体系的全体を論理学固有の次元において叙述し、また「詳論されない仕方で」含んでいるのに対し、実在体系はそうした論理学の内実の「完全な詳論」であり、「論理的なものの完全な意味」の提示であるということになる。その意味で、論理学あるいは論理的なものは、けっして自足的ではなく、この統一という観点からはじめて概念的に把握されうるとされるのである。もちろん、たんに論理的なものが実在体系的なものを内に含んでいるというだけであれば、ヤエシュケが書評でいうように[2]、論理学と実在体系との、あるいは、論理的なものと現実との外的適用関係を否定しているだけで、論理学のいわゆる先在性（プリオリテート）を否定することにはただちになりえない。しかし、論理学の、さらに体系の遮蔽性を否認するプンテルが見出すのは、論理学、現象学、精神論（ノオロギー）（ヘーゲルの用語では心理学）の同等根源的 gleichursprünglich な対応統一の構造なのである。プンテルによれば、ヘーゲル哲学の根幹としての「精神」は、この三者がそれぞれ精神の一つの次元として、したがってまた他に還元できないそれぞれに固有の視点から提示する意識と自己意識（現象学）・理論的精神と実践的精神（精神論）・客観と主観ないし理論的理念と実践的理念（論理学）の統一という同等根源的な、しかも一定の対応関係にある論理構造の統一によってはじめて十全に把握されるのである。

いまこのプンテルの主張がヘーゲル解釈としてもつ客観性を立ち入って論究しはしないが、少なくとも論理学解釈として興味深いさまざまの見解を生み出していることは確かである。たとえば、論理学がこのように他との対応統一からみられるべきであるとすれば、思惟の「純粋な」自己展開はありえないことになる。プンテルにしたがえば、論理学の進展にさいして実際に問題になっているのは、経験の受容と概念の自己からの展開との同時の統一的運動にもとづく「概念の道程としての概念への道程」なのである。すなわち、思惟は経験的なものを自己の前段階 Vorstufe としてもち、その真理を自己のうちに止揚しているだけでなく、論理学と他の領域との対応関係にもとづいて、思惟過程、あるいは論理学の過程自身が、経験的なものの諸段階（現象学的、精神論的前段階）と対応していることになるからである。そのさい、この

対応がたんなる並行関係ではなく、思惟は対応する前段階を自己の前段階へと止揚し、こうした前段階を自己の次元にふさわしい思惟の形式において表現するという対応統一と自己の次元の固有性との統一という視点も合わせて考慮にいれれば、プンテルの主張は、たとえば認識における感性的契機と理性的契機との連関の問題、あるいはさきに経験と総称した諸段階の内部構造と概念的把握におけるその意味といった諸諸の問題も、なおヘーゲルから学びとりうるものとしてあることを示しているといえよう。

プンテルはさらに、対応統一の関係にある論理学、現象学、精神論という三つの次元のそれぞれの内での対応統一の問題を取り上げ、そこから対走性 Gegenläufigkeit という論理構造を導き出している。さきに、この三者がそれぞれ二つの側面の統一であることを指摘したが、その二側面は、たんに一方が他方の（ヘーゲル的用法でいうところの）真理であるといういわば直線的発展関係だけで理解されてはならず、それぞれが、異なった位相において同一の全体を叙述する対走的関係にあるものとして理解されなければならないというのである。すなわち、プンテルによれば、意識――精神論的にいえば理論的精神、論理学でいえば客観的論理学――で、対象の内化という側面から問題とされた同一の全体が、自己意識――実践的精神、主観的論理学――では異なった位相、つまり自己の規定化（ダス・セルブスト）（客観化、現実化）という側面から問題とされるのである。それに対して、それぞれの二側面の統一体としての（現象学的）理性、自由な精神および（絶対）理念は、このそれぞれ一面的な、しかも対走的である運動が本来統一してあることを示していることになる。[3]

この対走性という観点も、従来より多くヘーゲルの悪しき意味での思弁性に結びつけられて解釈されてきた問題、たとえば、有および本質とその真理としての概念との関係、あるいはその概念の「実在化」の問題、また概念論内部での主観性から客観性への移行といった問題を検討する場合、たしかに直線的発展というヘーゲル自身の叙述のシェーマとの関連が問われなければならないにしても、無視できない意義をもっているように思われる。

もはや紹介を続けうる紙数はないが、エンチクロペディー的叙述の当否およびそれと結びつくとされる一八〇七年の現象学のもつ意味と関連させて、現実を汲み尽くした思惟という意味での体系の遮蔽性の問題についてもプンテルが論及していることだけは、つけ加えておきたい。

最後に、こうしたプンテルの研究方向と関連していると思われるJ・シュミットおよびR・マイナースの著作[4]に簡単に触れておこう。

シュミットの著作は、いまなお一定の影響力を有するマクタガートのヘーゲル解釈を詳細に批判することを意図したものであるが、当面の脈絡では、ヘーゲルの思惟と直観および

思惟と存在との関係把握についてのマクタガートの見解が示している悟性的な性格の批判が興味深い。シュミットもまた、ヘーゲルの「純粋」思惟がけっして直観と対立したものではなく、したがって、いわゆる思惟の自己展開も「精神の自己知」という一つの次元内においておこなわれると同時に、直観の受容と対走的関係にあるとしている。また思惟と存在との関係についても、ヘーゲルの思惟は、存在との対立関係における一面としての思惟を絶対化したものであるとするマクタガートの主張を批判し、論理学のエレメントを主観と客観との統一的関係という視点からとらえようとしている。ただし、シュミットは、この関係を結局いわば等号で結びつけられる関係としてしまっており、したがってカテゴリーの体系化の根拠も論理的整合性 kohärenz に求めるにとどまっている。

一方、マイナースは、ヘーゲルの方法の問題を、いわゆる端初—進展—終局という図式の論理構造をたんに説明するといった往々にしてみられるやり方に限定せず、研究過程における経験的認識の問題、抽象的なものと具体的なものとの連関を含めた分析、綜合の役割、あるいはまた抽象ないし抽象化作用の機能といった諸側面をも視野に入れ、ヘーゲルの積極的見解を引き出そうと試みている。(5) そのさい、こうした諸契機がどのように概念的把握の契機へと止揚されているのかという点への論及も含めてなされていることも注目するに値するであろう。特に、たんなる分析とは区別された「より高次の分析」への着目、あるいは本質的規定の洞察にさいしての抽象の働きへの着目等は、十分展開されていないとはいえ興味深い論点である。

(1) L. Bruno Puntel : Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels. Bonn : Bouvier Verlag 1973. 357S.(Hegel-Studien. Beiheft 10.)

(2) Walter Jaeschke, Hegel-Studien, Bd. 12, 1977, S. 211.

(3) プンテルは、この対走性の構造を体系全体の構造としてもとらえ、体系全体の「エレメンタール構造」と規定している。

(4) Josef Schmidt : Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg. Mit einem Vorwort von L. Bruno Puntel. München : Johannes berchmans Verlag 1977. XVI, 205S.
Reinhard Meiners : Methodenprobleme bei Marx und ihr Bezug zur Hegelschen Philosophie. München : Minerva Publikation 1980. 367S.

(5) ただし、研究過程から区別された叙述過程においては、経験との関連という視点は消失してしまっているとしている。

2 方法の問題

ここでは論理学研究について、特にその方法についての研究をとりあげる。この方面では「解釈学」の立場から言語・記号論的な構造分析がさかんにおこなわれているが、その一

つの特徴は、ヘーゲルが「内容それ自身の弁証法」とした概念展開を、言語を媒体とする主観の思惟活動、反省を不可欠の契機としてもつものとしてとらえ返そうという点にあるように思われる。このような特徴を共有する弁証法研究の一例として、ここでは、ハインツ・レトゲスの『ヘーゲル哲学における方法の概念』(1)の中心的論点を紹介することにしよう。

レトゲスの意図は、「これまで見過ごされてきた観点」に注目することによって、ヘーゲル弁証法の反対者と信奉者との不毛な対立を解決しようということにある。彼によれば、〝弁証法とは、反対者にとっては、分析的に解決されるべきパラドクスをたくみにごまかすトリックにすぎず、矛盾律などの論理法則と相容れないものとして投げ捨てられるが、他方で、信奉者にとっても弁証法が内容と一体とされる点で、その展開方法についての問題を独自に設定することが許されないものとされ、かえって弁証法を存在論化・神秘化してその否定を助長する結果になっている〟とされるのであるが、レトゲスはこれに対して、ヘーゲル弁証法にとって「矛盾」は最後のものではなく、矛盾律は妥当していること、また、弁証法における内容と方法との一体性については、この一体性のもとにも「主観的思惟の自発性と客観的諸規定の受容との間の媒介」関係が、なお解明を要する問題として存在しているのだと主張する。

これらのことを保障すべき高次の観点、「これまで見過ごされてきた観点」とは、「言語的叙述の意義」をヘーゲルの方法論の中心的役割を果たすものとして位置づけることである。これは具体的には、論理学の内容である「概念」の規定性のうちに、「即自的に存在するもの」と「措定されたもの」との関係を「三つの方法命題」によって定式化することによっておこなわれる。

レトゲスはこのことの論証を、存在―無―成の展開において示し、これを論理学全体にも妥当するとしているが、以下でその概略を示そう。

まず、ヘーゲルのいう、〝概念において「措定されているもの」のみが概念の展開に属し、まだ措定されていないもの、「即自的なもの」は、たんに「我々」の反省に属するものとして概念自身の展開から排除されねばならない〟という要請を、レトゲスは「第一の方法命題」と称し、存在―無―成の移行・展開は、この命題に違反しているということを示す。というのは、無規定な存在を、同じく無規定な無と同一とするのは、両者を比較する「我々」の反省だからである。また、ヘーゲルのいう、〝否定は無に帰するのでなく、肯定的成果を含む「規定的否定」である〟という思想も、存在と無との・同一性と非同一性との同一性という「絶対的区別」の原理も、それ自体としては存在―無―成の内在的な概念展開を何ら保障するものではないという。というのは、存在の「規定的否定」の結果としての無は、ここではまさに純粋な

無であり、両者の相互的な否定は存在と無との無限進行を帰結するにすぎないからである。また、「絶対的区別」の原理によるとしても、存在と無との不断の動揺（矛盾）を帰結するだけだからである、という。たしかにこの動揺がそれ自身、成であるが、しかしこのことは、たんに即自的で、「我々にとって」のことにすぎない。このように「規定的否定」、「絶対的区別」という方法原理も、即自的には成へと至るが、そこに現に生じている事態は、無限進行と不断の動揺（矛盾）というアポリアにすぎない。

レトゲスは、このような「我々」がおこなう概念分析――悪しき意味での外的反省とは区別される内在的反省ではあるが――を「論理・思念的分析[logisch-gedankliche Analyse]」と名づけ、これに対して、この分析結果を一つの語によって措定し、言語的に表現したもの――ここでは「成」という語――を「論理・言語的形態[logisch-sprachliche Gestalt]」と名づけ、これによってこそ成への移行は達せられるとする。

「成が、存在と無との分析の結果をなすところの……アポリアを言表（アウススプレヒエン）しているということによって、このより高い論理・言語的な形態においては、かの分析の真理が措定され、表現されている。そしてこの形態は、ただ、自らにおいて論理・思念的な分析の全体が言語的および概念的に叙述されているということによってのみ、……アポリアを解消するのである。かくしてのみ……成への進展は、概念の内在的な自己運動であり、我々の反省によってなされているのではないのである。概念の自己自身による規定（フォルトベシュテイムング）の進展、したがって『絶対的方法』とは、純粋に論理・思念的にではなく、言語的叙述――論理・思念的な、より低い概念の分析によって、問題（アポレテイシュ）的な結果として生じたところのものを言語的・概念的に明示する措定作用――によってひき起こされる」（S.252）のである。

ここでレトゲスの強調するのは、この移行における反省と言語的叙述の重要性であり、これに応じた先のヘーゲルの方法命題の訂正ないしは拡張である（訂正か拡張かでは大きな違いがあるが、レトゲス自身曖昧さが残っているように思われる。内容的には明らかに訂正であると思われるが、レトゲス自身は、第一の方法命題は保存されると述べ、その意義、外的反省の排除を強調する）。すなわち、レトゲスの解釈シェーマにおいては、第一の方法命題においては排除されていた即自的なもの、「我々」の反省に属するもの――存在の分析における結果――が成への移行にとって不可欠の契機をなしているが、レトゲスは、この即自的なものと措定されたものとの新たな関係、それらの緊張関係を、概念展開の起動力として、「第二の方法命題」と名づける。そしてこのような緊張を生みだす反省の出発点となるものこそ、言語的叙述にほかならないとする。すなわち、存在の何たるかを言表しようとすることが、存在を無規定なままにとどまらせることな

く、存在と無との・同一性と非同一性との同一性――即自的には成――を現出させるのである。さらにレトゲスは、この論理・思念的なアポリア、矛盾を、一つの概念によって解消することを指示するものとして、「第三の方法命題」なるものを提出する。

以上が、非常に大ざっぱではあるが、一般的には言語的叙述の意義の強調、具体的には三つの方法命題によるとされる、レトゲスの論理学解釈シェーマである。これをもってレトゲスは、概念の展開過程から主観的思惟の自発性を排除することによってもたらされる「存在論的誤解」を斥けるとともに、矛盾律を犯すとされる矛盾をたんに論理・思念的レベルの事態に相対化して、弁証法をめぐる不毛な対立を原理的に止揚することを目指したのであった。

しかし、このようなシェーマに問題がないわけではない。第一の方法命題において排除された即自的なものと、第二の命題における即自的なものとは同じものであろうか、また、論理・思念的な分析の結果をただ表現しただけとされる言語的形態において、なぜ矛盾が解消されるのか等の重要な問題が曖昧なまま残されているように思われる。いずれにせよ、ヘーゲル弁証法の主体的契機に注目した展開方法の解明は、一方で、弁証法をたんに言語的叙述過程の問題に矮小化し、ヘーゲル弁証法がその神秘的な外皮のうちに内在させている歴史的・社会的なダイナミズム、対象的・客体的な意義を損いかねない恐れもあるが、他方では、現実的個人が、自らの生活する歴史、社会をいかに把握し、わがものとして獲得するかという、現実的個人の側から対象へと向かう主体的な活動の構造を主題としてヘーゲル弁証法の再評価へと向かわせる可能性をもつものとして、注目したい動向である。

(1) Heinz Röttges, Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels, Verlag Anton Hain, 1976.

二　政治－社会哲学

時代精神の把握と展開を目指したヘーゲル哲学の研究の性格が、研究する者自身の時代認識に規定されるという反省関係は、ヘーゲルの政治－社会哲学の研究に特に妥当するであろう。ヘーゲルと敵対するためにでなく、また、たんなる哲学的問題史的で文献学的な個別研究に自己を制限するのでなく、ヘーゲル哲学から現代にとって意味のある何ほどかのものを学びとるためにする研究には、ほとんど常に、現実の主要な問題を道具的理性、実証主義の支配、疎外等に見出す視点が結びついていることを指摘するのは容易なことである。たとえ無自覚的にであれ貫徹しないでおかない、研究されるものと研究するものとのこうした主体的連関が、「ヘーゲル哲学の地盤の上で、ヘーゲルの思考のアクチュアリティーについて決定することは不可能である」[1]と定式化されるとすれ

ば、その際には、この連関のアカデミックではないにしても公共的客観性あるいは普遍性を支える現実的基礎の把握の仕方が問題になる。O・ネークトは、マルクスの革命理論の実践的反駁に資するブルジョア的ヘーゲルルネッサンスを規定している歴史的座標系として、(1)マルクス主義社会理論の発展水準、(2)現代の社会的現実の決定的変化をもたらした十月革命の事実、(3)社会革命の世界史的アクチュアリティー、の三点を挙げている[2]が、この座標系が反対の意味で、マルクス主義の発展を展望する研究についても妥当するという点で、今日のヘーゲル政治-社会哲学研究評価の一般的枠組であるといってよいだろう。

周知のように、J・ハーバーマスは、「飢餓と労苦からの解放は、隷属と屈従からの解放とかならずしも一致はしない[3]」という事実から、マルクスにおける生産力と生産関係の連関を再検討し、主体-対象関係としての労働と主体-相手関係としての相互行為との、相互に還元しえない異質性を、ヘーゲルの一八〇三―〇四年草稿を舞台にして主張した。

この主張に対して、G・アールヴァイラーは『ヘーゲルの社会理論』[4]において、ハーバーマスのヘーゲル解釈の核心が、ヘーゲルにおいて構築されていた労働―家族（相互行為）連関を打ち壊すことにあるといい、「ヘーゲルからの学問的後退」（七五頁）であると断定する。「ハーバーマスの導出は、その核心において、技術官僚的にそして実証主義的に切り縮められた労働概念にもとづいている。労働はヘーゲルにおいて把握されていたように――必然的な制限つきであれ――人間の自然に対する、また自己自身に対する構制連関として理解されるのではなく、生産諸力の体系と同化される〈目的合理的行為の体系〉として理解される」（七四頁）。そして労働を、意識が構制される自然的次元として位置づける立場から、ハーバーマスの理論を「観念論」と規定する。

アールヴァイラーの研究は、これまでマルクス主義社会学がヘーゲルの体系に立ち入って研究し継承してこなかった原因を、エンゲルスによるヘーゲルの方法と体系の分離にあるとし、この区分を廃した上で、ヘーゲルの理論のうちにある進歩的なものと制限されたものとを確証することを目的としている。ここでこの確証の規範となるのは「リアリズム」であり、ヘーゲルがどこでそれに従っているか、裏切っているかが検討される。彼はまず、労働をヘーゲル社会分析の中心カテゴリーとして位置づけるが、それは社会的現実とその認識を基礎づけるものとしてである。そして意識を労働の成果とする点では、ヘーゲルとマルクスの間に本質的な差異をみとめない。彼が特にヘーゲルの限界と規定するのは、私的所有をめぐる問題であり、価値概念の分析に即して、単純商品生産と特殊な資本制的商品生産との間の動揺を指摘し、この矛盾の原因は、「商品生産の前資本制的関係に対応した装置をもって、資本制的生産様式の諸現象を考察する」（一八四頁）

ところにあるという。

体系とリアリズムの問題について、アールヴァイラーが最も強調しているのは、市民社会と国家との関係であるが、彼はヘーゲルにおけるこの関係のうちにリアリズムの拒否と貫徹とを同時にみる。すなわち、市民社会の分析はその敵対的対立の発見をもって終わるが、完結性という体系原理はこの対立を超えることを要求する。しかし同時に、弁証法の革命的力は、新しい社会という当時としてはユートピアであった構想に逃れることなく、市民社会を超えることを要求する。アールヴァイラーにとって国家は、市民社会の対立の克服という資格においては、たんなるフィクションでしかないのである。

彼の研究は、いわばヘーゲルのなかにマルクスを再確認することに終始しているが、それは彼にとって、「ヘーゲルに立ち返ることは、ヘーゲルのなかに、カール・マルクスとフリードリヒ・エンゲルスによって基礎づけられ、それ以後社会科学的に魅力と確からしさを獲得した理論の、真剣な反対者を見つけ出すか、正当な遺言者を見つけ出すかのいずれかの目的に役立つ」（八頁）だけであり、第三の道は存在しないからである。彼によれば、ヘーゲルにアクチュアリティーを与えるのは、哲学から区別された近代社会科学とその対象の連続性だけである。

『自己存在と市民社会――ヘーゲルの具体的自由論』[5]の著者、K・ローテは、「啓蒙とともに、人間の意識における成熟への理性の要求が、そしてまたフランス革命とともに、理性的に規定された形態における自由が、ラディカルな解放的力として政治的、社会的現実に入りこむようになってから、自由の正しい規定とその実現への問いが、政治的対決の核心的な点となっている」（一頁）という認識にもとづいて、ハーバーマスのいう「理性の解放的関心」の実現の問題を、ヘーゲル哲学の現代化という形式で取り扱う。

英語圏でのヘーゲル研究（ペルチンスキー、アヴィネリ等）の社会科学的取り扱いに対して、彼はむしろヘーゲル哲学の含む純粋に経験的で科学的な現象記述についての分析には、まったくアクチュアリティーを認めず、自由一般の可能性の条件分析としての形而上学と政治理論との統一にそれを承認する。そして彼は、『精神現象学』における主―奴論を、ヘーゲルも継承している非直接性、非自然性という伝統的自由概念に現実的、歴史的基礎を与えるものとして高く評価し、そこに闘争の成果としての現実的自由論の成立をみる。

またヘーゲルの政治理論は、保守主義と自由主義という市民社会の相補的傾向、つまりアトム論的物化に抗して実体的中世的世界へ復帰しようとする傾向と、主体性をエゴイズムと内面性に解体してしまう傾向、の両者との対立のうえで成立したものとしてとらえられる。しかしながら、ローテにとってヘーゲルの政治理論は、その具体的な局面では、たとえ

ば、国家と社会との分離や団体によるその媒介については反民主制的形式に依拠している。そしてローテは、理論と具体的構想のこの矛盾の原因を、ヘーゲルの個人的な政治的決定、つまりプロイセン国家への態度に求め、それをフランス革命の進歩的立場に対しては反動的であるが、プロイセンにおいては進歩的という二面を総合して、「革命の保守主義」（一九一頁）と特徴づける。

最後にローテは、「ヘーゲル哲学のアクチュアリティーは、法哲学という一定の形式のうちにあるのではない」（一九九頁）とし、その偉大さを、自然性の超越、主客の媒介的実現としての自由、および「現存するもののうちで媒介の現実性を見出そうとする試み」（二〇三頁）に収斂させる。ローテにおいて、主客の媒介的実現、あるいは解放的関心の実現という問題を、ヘーゲルの政治哲学においては試みという主観的形態でしか取り扱わせないのは、国家と市民社会の分離を非実在的、反民主的と規定する観念であるが、これは十分説得的であるとはいえない。[6]

（1）Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Suhrkamp, S. 10, 1971.
（2）ebenda. S. 13.
（3）Technik und Wissenschaft als >Ideologie<. Suhrkamp. S. 46. 邦訳四一頁。
（4）Georg Ahrweiler, Hegels Gesellschaftslehre, Luchterhand, 1976.
（5）Klaus Rothe, Selbstsein und bürgerliche Gesellschaft-Hegels Theorie der Konkreten Freiheit, Bouvier, 1976.
（6）W. Maihofer, Hegels Prinzip des modernen Staats, in Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2, Suhrkamp, S. 361—392 参照。

三　芸術哲学

ヘーゲルの『美学講義』を読む者にとっては、その該博な知識と芸術作品にかんする分析の冴えとに驚嘆しながらも、幾度となく変容した形で現われる「芸術の終焉」という多義的で挑発的な断定に突き当たって、しばし絶句することが一つの「義務」である。そしてこのテーゼは、まさしくその挑発性のゆえに、わたくしたちに対して、現代芸術、および現代芸術理論というものに否応なしに思いを及ばせるだけの威力を依然としてもっている。ションディとケープゼルとによる以下の著作は、それぞれが、ヘーゲルの美学における「歴史」と「論理」を考えるうえできわめてインフォマティーヴなものである。

ションディの『詩学と歴史哲学　I』[1]は、彼が六〇年代後半から七〇年にかけてベルリン自由大学でおこなった二つの講義をまとめたものであり、講義という性格上、平易な語り口で、前半（『ゲーテ時代の美学における古代文学と近代文学』）では、ヴィンケルマン、ヘルダー、モーリッツ、Fr・シュレ

ーゲル、シラー、ヘルダーリン、シェリング、ジャン・パウルにおいて展開される「古代」と「近代」の把握について論及され、後半（『ヘーゲルの文学論』）では、文学専攻者への入門的講義と限定しながら、むしろヘーゲルの美学のほぼ全般にわたるコメンタールが試みられている。したがって、この本全体としてみれば、ヘーゲルの芸術哲学がどのような先行する美学諸思想との対決のなかから生成してきたのか、彼の問題設定がそうした連関のもとでどのような位置を占めるのか、といった点について、一つの見通しを与えるものとなっている。

「古代」と「近代」との対比を軸として展開される文学・芸術理論は、もとよりさまざまな相をもつものである。一八世紀後半においてとくに際立って試みられるこうした流れを、ションディは、「古典主義」の克服の過程かつ「啓蒙」の克服の過程としてとらえ、美学自体の進展としては、「効果美学」から「実在美学」＝芸術哲学への移行として総括する。そこから浮かび上がってくるのは、「近代」というものの二重性――個人の自立化がまた疎外の過程でもあるという――のなかで、自らの存在理由を問いつめながら、芸術創造の新しい道を模索して苦闘する詩人たちの姿であり、さらにはまた、そうした苦闘とは別の方向へと赴いていくシェリングの芸術哲学の限界である（これはもとよりシュレーゲルについてもかなり共通するが）。そしてまさしくこの点において、著者が強調するヘルダーリンの位置の重要性が明らかになってくるのである――ちなみに、演劇理論・現代文学論の領域においても著名であったションディ（もっとも、わたくし自身は未見のものが多い）には、シラー、Fr・シュレーゲル論とともに幾つかのヘルダーリン論文があり、アドルノのヘルダーリン論『パラタクシス』はションディに献げられている。

ケープゼルの著作『二〇世紀におけるヘーゲル美学の受容』[2]は、題名からあるいは連想されるような、今世紀の美学者・芸術社会学者たちによるヘーゲル美学の把握・批判の変遷をたんに要約したものではない。アドルノの立場（および――不幸なことには――文体の難渋さ）をほとんど完全に継承しながら、クローチェ、グロックナー、N・ハルトマン等を皮切りに、ルカーチ、ゴルトマン、ブロッホ、「伝統的マルクス主義者」たち、チェコ構造主義といった、多かれ少なかれヘーゲルとマルクスとにかかわる諸思想に対する、ほとんど好戦的といっていい痛烈な批判の展開（わずかに、ブロッホとコシーク、タイゲ、ムカロフスキー等のいわゆるチェコ構造主義に対してはその鋒がやや鈍るが）と、アドルノの『美学理論』における基本的な発想の敷衍、およびアドルノ批判への反批判とからなる。中心的な位置を占めるのはルカーチ批判であり、かつ、ルカーチ美学の根本的な源泉としてのヘーゲル美学批判と、ルカーチ理論の帰結としてとらえら

れる社会主義リアリズム理論への批判とが、いわば三つどもえの形をとって叙述の回転軸をなしている。

著者の問題意識の根底にあるものは、アドルノと同様、現代芸術――とくに前衛芸術――の存在（の必然性と可能性）をいかにとらえるかということである。ここから逆に、ルーカーチや「伝統的マルクス主義美学」におけるような、前衛芸術に対する「デカダン」のレッテルのもとでの嫌悪と排斥とがどのような芸術概念から導き出されてくるのかが問題となるのであるが、じつはここにおいて、ヘーゲルの「芸術の終焉」の定式がかかわってくる。ケープゼルは、ヘーゲルのこの定式のもつ二重性――すなわち、一方では、「弁証法の中断（不徹底）」による現状肯定的な体系性（これ自体がじっさいには市民社会自体の内包する矛盾性の表現でもあるとされるのであるが）から導出されるものとして、必然的に明らかな限界性を示す古典主義的な内実を秘めていると同時に、市民社会に対する批判的契機が、ほかならぬその同じ古典主義的な芸術概念が近代において危機にさらされているということの自覚によって、告発として現われてくるという事態――を確認したうえで、ヘーゲルに対して、彼が自らの芸術概念そのものの欠陥を隠蔽して、逆に芸術自体の終焉を宣告したと批判する。そして、基本的には同一の構造がルカーチ理論にも存在することを指弾し、ここから、芸術が「認識」に還元されて科学の補完物としてとらえられ、元来根拠のない歴史楽天主義から「逸脱」するものをただちに非合理主義やデカダンとして嫌悪する発想の根源を批判する。そのさいには、「反映」の問題、「上部構造」の問題、「抽象的な労働概念」を基底に置いた芸術概念の問題、とりわけ芸術の「自律性と他律性」の問題（アドルノの「社会的事象と自律性との芸術の二重の性格」が基礎をなす）といった、根本的な諸問題をめぐっての論戦が展開されていくのであるが、つねに問われるのは「弁証法の徹底化」ということであり、それと表裏一体のものとして、ヘーゲル批判のあり方の問題である。すなわち、ヘーゲル哲学に対するエンゲルス流の「方法と体系」の二元的な評価は、たとえばクローチェの特徴的な題名における「生けるものと死せるもの」という発想と軌を一にするものであり、そうした、ヘーゲル哲学の把握の仕方自体における非弁証法的な性格こそが、ヘーゲルにおける現状肯定的・不徹底なものの不十分な批判のままの継承をもたらすのであり、この意味においては、最も徹底したヘーゲル批判のみが、じつは最も忠実にヘーゲルの思想を現代に救い出すことであると主張されるのである。

アドルノの芸術理論は、客観的にはルカーチ理論の場合と大差なく、いわゆるアカデミズムの側からは「美学」とは無縁な「芸術社会学」として排斥され、社会主義リアリズム理論の側からはペシミズムや「観念論」として排撃される運命にある。たしかに、たとえば社会的実践概念をめぐってのケ

ープゼルの反批判は歯切れが悪いのも事実である。とはいえ、「社会に対する社会的アンチテーゼ」としての役割の矛盾性に耐えることを芸術に課したアドルノの文化批判は、W・ハイゼが――彼の結論自体はかなり陳腐ではあるが――認めるように、「最高度の感受性の鋭さを伴なって、しばしば芸術的とさえいえる仕方で展開され、表現される反省過程」(Kuczynski/Heise, Bild und Begriff, S. 284) を内包しているのであり、自負と自嘲と諦念とイロニーが織りなす文体の華やかな難渋さの奥に、きわめて鋭利な問題の提起が含まれていることも事実である。

(1) Peter Szondi : Poetik und Geschichtsphilosophie I (Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethetik Hegels Lehre von der Dichtung), Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1974, 537S.

(2) Werner Koepsel : Die Rezeption der Hegelschen Ästhetik im 20. Jahrhundert. Bouvier Verlag Herbert Grundmann Bonn 1975. 381S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Band 92.)

(第一章の1　おおた　しんじ　一橋大学大学院・哲学)
(第一章の2　かつき　とむ　一橋大学大学院・哲学)
(第二章　あかい　しょうじ　一橋大学大学院・政治哲学)
(第三章　てるい　ひでき　一橋大学大学院・社会学)

汐文社

青春と哲学への出発

福田静夫著　現代の「青春」に問われているものは何か。本書は、大学と学問のあり方、ゼミナールでの学び方、友情と生き方、集団生活と人格形成などの問題をとおして、真の生きがいと学びがいとは何かを問う。現代を誠実に生きようとする青年・学生におくる、新しいかたちの「青春」論！　四六判／一三〇〇円

科学の探究とヒューマニズム

岩崎允胤著　自由と幸福をもとめる人間の多様な営みのなかで、学問と科学はどのように発展し、また、いかなる役割を果たしてきたのか。人間とヒューマニズムの原理から学問と科学の発展に新しい照明を当て、さらに国際的な文化交流を通じ、人間の個性と能力の全面的開花の途を展望！　四六判／一三〇〇円

★批判と討論

自然法則と認識

――町田論文に関連して――

宮原将平

量子力学の運動法則は古典力学のものとくらべて、ある面では際立って相違しており、古典力学的意味での因果法則を破壊しているようにもみられた。そのために、少なからぬ物理学者によって、その法則の、神秘主義的ないし不可知論的な、――なんらかの意味で非唯物論的な――解釈がなされ、それをもととして、一部の哲学者が唯物論を攻撃する材料として使われた多くの例がある。

ところで、量子力学の運動法則は観測の問題と深いかかわり合いをもっているため、その理解がいっそう困難となっている。観測の問題については、いまなお、多くの議論がなされており、観測という操作の物理学的意味については必ずしも十分に解明されたとはいい難い。このようなときに、わが国においては極めて少数な観測の理論の研究者の一人でもある町田氏によって書かれた論文「認識における主観的なものと客観的なもの」（本誌第二号所載）は、後に述べるように、極めて興味ある所論を含んでいる。

本稿は、町田氏の論文に対する筆者のコメントであって、町田論文の意義について述べ、あわせて、この問題についての筆者の見解を示そうとするものである。

この問題を考察するのにあたって、まず、存在論的側面と認識論的側面とを、一応、切り離して論じよう。

もとより、正しい唯物論の立場に立つならば、存在論と認識論という区別は正当といえないであろう。われわれの認識するところのものは、客観的存在の反映であるからである。しかしながら、その反映は、しばしば指摘されているように、たんなる受動的な反映ではなく、認識主体の能動性による積極的な反映ともいうべきものである。もちろん、認識主体といっても、それはたんに観念的なわれであるのではなく、一〇〇億年におよぶ物質の発展の歴史、なかでも、数万年にわたる人類とその社会の歴史のなかでつくられたものであり、物質の最高の発展段階の産物であることはいうまでもないことであろう。

しかし、運動法則を、意識とは独立に存在する客観的自然の存在論的側面と、認識主体が関与する主体的側面とにわけて考察することは、問題を解明することに対して適当な手続きと思われる。さらに、町田論文は、後に詳論するように、数々のすぐれた点をもちながら、客観的法則性と主観によるその反映について多少のあいまいさを残すように思われるからである。

一　客観的法則とその表現

まず、古典物理学であるか量子力学であるかを問わず、物理学とくに力学の理論体系についてわれわれの立場を明らかにしておくことが必要であろう。

その立場というのは唯物論である。すなわち、物質は、意識と独立な第一次的な存在とされる。したがって、力学の対象は「観測するかどうかに関係なく、そこに存在すると考えられる」[1]。

ところで、われわれが認識する運動法則はいうまでもなく、それの、われわれの意識への反映である。われわれは運動する自然を一時に完全に意識の中に写しとることはできない。それゆえ、われわれの認識した法則は相対的真理であるといわれる。しかしながら、そこにはつねに「認識の結果の表現において主観に依存しないような諸側面、諸契機」[2]が存在する。それらは絶対的真理であるといえる。

われわれの真理が相対的真理であるとともに絶対的真理の側面をもつことは、弁証法的唯物論の認識論の主張するところである[3]。このこともまた、古典物理学においても量子力学においても、基本的に異なるものではない。

物理学においては、運動の認識はすぐれて量的であるから、その表現には数学的定式化が役立つ。それには、必然的に一定の表現系（表現空間）が選ばれる。表現されるべき運動は時間、空間と不可分であり、その意味で時間空間は客観的なものであるが、表現空間は、それによって一定の限定をうけるとしても、主観的な構成物である。（実在空間と表現空間の区別もまた相対的であることを念のため注意してお

く。）

さて、弁証法的唯物論は、世界は限りなく多様でありながら、そこには統一があるとする。力学のことばを使っていえば、あらゆる物体、粒子、系はすべて相互作用のもとにおかれている。

しかしながら、現実の、物体、粒子、系などの運動においては、相互作用はつねに同等ではなく、主要なものと副次的なものとを区別することができる。観測、実験にもとづきながらも、力学を体系的に構成するためには、相互作用のない（独立した）物体、粒子の運動の記述から演繹的に作り上げられる。この手続きは、たとえば、ユークリッド幾何学の体系的構成に似ている。

この点では、ニュートンの「自然哲学の数学的原理」では、まず、定義から出発し、演繹的に「ニュートン力学」が展開されてゆく見事な実例をみることができる。

ところで、近代科学（ニュートン力学を含めて）の特徴として実証性があげられる。このことは、すべての科学的予測は検証されうるものであるという前提にたっている。ニュートンに先行するガリレイの運動学において、アリストテレスの自然学と原則的に異なる点は実証的精神であるとされている。

しかしながら、力学法則の検証というとき、この点を反省しなければならない。それは、力学の基本法則として与えられたものが、完全に純粋な形で実験的検証をうけ得るかという問題である。ニュートン力学の三法則というものがそのままの形で実験的検証をうけたことはない。それから導出されたケプラーの法則の証明を通じてその正しさは確証されたのであり、また、地上の物体の落下運動もそれからただちに導かれる。だが、落下運動が等加速度であることは、ガリレイがすでに発見したものであったが、同時に、ガリレイは、実際の落下運動は副次的な原因で純粋な形ではありえないことを見抜いていたことは重要である。[4]

つまり、他からの相互作用を無視することは、現実からの一種の抽象であり理想化であるということである。形式論理と検証とだけにたよる科学論では無視される理想化の重要性は、他の場所でも論じたところである。[5]

しかしながら、このような理想化によって得られた基本的運動法則は、それから導かれた数々の理論に媒介されて、実験的検証をうけている。量子力学においても、そのもっとも純粋な形での運動法則がなまの形で検証されたことはなく（また観測の理論はそのことが原理的に不可能であることを述べているのであるが）、それにもかかわらず、量子力学は、まずは原子の分光学において、さらに近年は複雑な系、固体についてまでも、その有効性が明らかにされ、それによって間接的な形ではあるが、法則の妥当性が確証されているのである。

さて、力学の基本法則としては諸種の表現形式があるが、古典力学のものとしては、

$$\frac{d}{dt}\left(\frac{\partial L}{\partial \dot{q}}\right)-\frac{\partial L}{\partial q}=0 \qquad (1)$$

qは、実在空間座標であるばかりでなく、表現空間座標のこともある。

量子力学の運動は適当な表現空間によって表わされる。表現空間はある意味で任意性がありながら、そこで表現されているものは客観的なものと考える。量子力学においては、表現空間としてヒルベルト空間がえらばれ、そこで表現されている系の客観的運動法則は、そこのベルトルの運動として記述され、その運動方程式は、

$$\hat{H}|\varphi(t)\rangle=i\hbar\frac{\partial}{\partial t}|\varphi(t)\rangle \qquad (2)$$

のような形のものである。ただし、$\hat{H}$はハミルトン演算子である。

この方程式は一つの粒子、系に対するものではなく、同種の集団に対するものであるという考え方がある。しかし、同種の粒子の集団といった場合、それらは全く相互作用をせず、全く同じ条件の下にあるものと考えられているから、それは、現実の多数の粒子をいっているのではなく、測定値の確率分布（これは量子力学的な意味のものであるが）に対応する確率集合と考えられる。そうだとすれば、方程式（2）は一つの粒子（あるいは系）に対するものであって、この方程式の解 $|\varphi(t)\rangle$からは、観測値に対する予測を一意決定的には得られず、確率的予想だけが可能であることを示している。集団というのはそれ以外の意味をもたない。

しかし、$|\varphi(t)\rangle$ そのものの時間変化は一意決定的であること、また解が固有ベクトル $|E_i,\alpha,\beta,\cdots\rangle$ であるときは、その固有値を与えるオブザーバブルの観測予測は一意的であることを注意すべきであろう。

要するに、方程式(1)と(2)との決定的な相違は、(1)の解q(t)は、それじしん原理的には観測可能であるが、それに反して方程式(2)の解 $|\varphi(t)\rangle$は、表現空間のベクトルであって、それじしんが観測可能な量ではない、という点にある。しかしながら、（理由はちがうとしても）運動方程式の解が現実にはそのまま観測されるということではない、つまり、法則が客観的存在について表現しているものとその認識とは一応区別されるという点では、(1)と(2)とでちがいはない。

ところで、運動法則の存在論的と認識論的の両側面は、全く独立なものではないということをもう一度くり返しておこう。認識の第一次的根拠は存在（物質）にあるが、認識はその意識への反映である以上は、そこでの主観の役割を無視することはできず、さきに述べた表現系（表現空間）の設定は主観の働きである。しかしながら、町田氏のいうとおり、

「認識がこのような主体的条件に依存することをもって、認識が客観的でないとすること」は「誤まり」[6]である。

ところで量子力学の運動法則の理解において、しばしば主観主義が登場するのはなぜであろうか。この点について、町田論文は詳しく論じている。前節に書いた「存在論的」な運動方程式は、それじしん観測にかからないものである。いっそう正確にいえば、「微視的対象の本質規定である状態ベクトル（およびその運動を規定するラグランジュ作用素またはハミルトン作用素）は、われわれが観測する現象（事象）とは明らかに次元のちがうものである」[7]。

それでは、どのような観測を通じて、方程式(2)が客観的な運動を表現していることを確認することができるのであろうか。町田氏の答えはこうである。「対象の性質は状態ベクトルによってあますところなく表現され、状態ベクトルのすべての性質は、適当な観測装置を工夫することによって知ることができる」[8]。

このことは、状態ベクトル（とオブザーバブル）のかかわる観測の結果を通じて、われわれが客観的存在をベクトルとして反映することができることを意味しているのであろう。

だが、ある立場では、物理法則というものは、観測以前に、観測して得られるはずの結果を一意決定的に予測しうるものでなければならず、そうでなければ、その「法則」なるものは不完全であるとされる。

二　認識と主観

ところで、量子力学においては、状態ベクトルが与えられたとき、あるオブザーバブル（物理量）に対する測定値が、観測以前につねに完全に（確率1で）予測できるとは限らない。このことに対して、量子力学においては法則の表現が不完全であるという考えがあり、また、観測における主観の介入をとくものがある。この点に関して、町田氏は、それは「どのオブザーバブルの値を固定するかという主観の介入のあらわれで」[9]はなく「オブザーバブルの観測値の不確定さのあらわれかたは主観によらず客観的に定まっている」[9]ことからくるものであることを明確に述べている。

これにつぎのことをつけ加えたいと思う。対象の状態ベクトルがあるオブザーバブルの固有状態にあるとき、観測結果を確実に（確率1をもって）予測することができる。それ以外の値をとる確率は0である。

たとえば角運動量と結びついた磁気モーメントをもつ系（スピン½粒子）を考えよう。それが強い磁場に置かれたのち、一切の外的作用をうけないとすれば、角運動量の固有状態にあり、その方向の角運動量の成分を測定すれば定まった値が得られる。しかしながら（古典物理学の場合とはちがって）、それと垂直方向の角運動量の測定値を予測することは

できない。このことは、どちらをZ軸にとるかという主観的なことに関連しているのではなく（これは物理学生もしばしば誤解するところであるが）、あるいは、観測における主観の介入ということでもない。この系が磁場の方向に角運動量成分の固有値をもつこととあわせて、それと垂直方向成分に固有値をもたないというのは客観的法則なのである。

だが、筆者が客観的法則と書いたことについて、町田氏はいっそう慎重な表現をつかっている。われわれの自然法則の認識は事象（現象）を通じてなされるものであって、観測とかかわらない客観的法則を相対的にせよ切り離すことには慎重であるようである。

町田氏によれば「『二つの時刻における観測のあいだの巨視的物体との相互作用がないあいだに、対象にはどんな事象（傍点引用者）が起こっているのか？』という問いには、量子力学においては問題自身が論理的矛盾を含んでいる」[10]としている。観測すなわち巨視的物体との相互作用がないあいだの、事象の運動について論じ得ないというのは正しい。しかし、そのときの状態ベクトルの運動法則についてはどう考えているのであろうか。この点で多少気になる表現がある。「オブザーバブルを教学的に表現する作用素、対象の状態を表現する状態ベクトルは、……抽象的な概念による本質の把握である。一定の論理形式により、これらから導かれるすべての予測が実践によって確かめられ、また新たな正しい実践に導くことによって、それが客観的真理であることが確かめられている」[11]。この点にも全く異論はない。（しかし念のためにいえば、古典物理学においても、質点、剛体、断熱変化、理想気体……などは抽象的な概念である。）つづいて次の文が現われる。「作用素や状態ベクトルそのものは思考のなかにのみ存在するものであって、意識の外に客観的に存在するものを、そのものとして、直接的に表現するものではない」[12]（傍点引用者）。

ここで町田氏がいおうとしていることが理解できないわけではないが、「のみ」は気になる。状態ベクトルは現象ではないにしても、客観的なものの意識への反映であろう。（もちろんそれは受動的ではなく認識主体の能動的反映にはちがいないが。）また、このことも作用素や状態ベクトルばかりでなく、古典物理学における表現系、その他質点、剛体、断熱変化、カルノー機関など、さまざまな抽象概念についても当てはまるだろう。

以上、多少気になる点を述べたが、町田氏が強調したかったのは、次の点であろうと思われる。すなわち、古典物理学においては現象の記述と本質的運動の表現とにギャップがなく、それゆえ、運動方程式はそのものとして検証可能であるが、それに対して、量子力学では本質的運動方程式（ヒルベルト空間におけるベクトルの運動）じしんは現象の次元、観測の次元とは異なっており、観測には物質系としての認識主

体との相互作用が重要であることを指摘したところにある。

はじめに述べたように、古典物理学であれ量子力学であれ、ある物体、粒子、系の運動を論ずるとき、それ以外のものとの相互作用をたち切り、孤立系としてあつかう。あるいは相互作用を外力あるいは与えられたポテンシャルとして扱い、そのはねかえりを無視する。ところで、古典物理学では、観測という相互作用は、それの系への影響を無視しうるほど小さくして（しかし系から観測器械への方は充分にして）なしうる。しかるに、量子力学的観測においてはそのことが原理的に不可能である。

町田氏は、量子力学的観測の、つまり認識主体の観測の物質的基礎を明らかにして、古典物理学とのちがいを論じている。ふつうにはしばしば巨視的観測という言葉だけですませるのであるが、微視的、巨視的の区別と、人間の物質的条件について、新しい論点を述べている。そこで、次の点は重要な指摘だと思う。

「微視的対象は人間の感性によっては、直接、観測されないために、……事象はすべて、微視的対象と巨視的物体との相互作用の結果として生じたものである。これは、人間（あるいは生物）……一定以上の大きさを持って、一定時間以上安定に存在し、知的活動を発展させる可能性を持つものは、あるていど以上多数の原子あるいは分子などの集合体でなければ不可能であるという科学的な事実に依っている。このことは認識というものが、そもそも、抽象的に存在するものではなく、認識主体についての物質的制約のない認識などありえない……」[13]ことを述べ、それによってデスパーニャの如く「人間の能力に直接または間接に関係する要素をふくむ立論はすべて主観的であり客観性を持たないと主張し」[14]たり、「最近の唯物論は、物質の認識論的規定に意識との関係に依ることから唯物論とは言えない」とする見解を批判している。

三　デスパーニャの観測の理論

さてここで、デスパーニャの「観測の理論」[15]について少し述べてみたい。これは最近（昨年末）町田氏によって翻訳が出されたものであり、観測の理論に関する多くの研究や学説を紹介しながら著者の考えを述べたものである。訳者町田氏は、その解説において、「この本が綜合報告としてきわめてすぐれている」という評価を下している。その点については筆者も同様の見解をもつ。しかし、訳者はデスパーニャの哲学的立場を支持しているわけでないことは、「解説」の次の文によって明らかである。「……この本の書き方は比較的調和がとれているのであるが、上に述べた点（微視的対象と認識主体の相互作用）だけは注意が必要だと思われる。……d'Espagnat は「実在」reality に強い関心を持っている。……この本のなかで、著者が『実在論』と『唯物論』あるい

は認識の客観性を問題にしているところでは、主観との関係がまったくない『実在』あるいは『客観的認識』というものを抽象的に想定し次にそれは不可能であると結論するということになっている。なお著者が『唯物論』として理解しているのは素朴実在論的なものに限られており、『弁証法的唯物論』に対する二、三の言及もその域を出ていない[16]」。

なお、本誌町田論文にもデスパーニャに対する批判がみられるのは前述のとおりである。

さて、そのデスパーニャの哲学的立場はどのようなものであろうか。

「観測の理論」の第三章に、デスパーニャは量子力学の論理的構造を述べている。そこでまず、二つの定義、「物理系」と「集団」とが与えられる。その定義は、多くの教科書と、とくに変わっているわけではないが、物理系の定義の例として次のように書いていることは、注意すべきことであろう。「たとえば、完全ではないが十分に孤立した原子（または電子、分子等）は物理系、もっと簡単にいえば系である[17]」（傍点引用者）。二つの定義につづいて規則一、規則二、「……規則一〇が述べられる。規則一は、表現空間としてヒルベルト空間をとり、その状態ベクトルについて述べたものであるが、規則二には、「相互作用していない系」という言葉があらわれ、それの複合系という概念が出てくる。規則三には外力という言葉が出てくる。そこで「……『外力』という言葉は、ふつうのように、力を生じる物理的実体（力の源）への系の影響（しばしば反作用と呼ばれる）が無視できるという意味である[18]」と書かれている。

十分に孤立したとか、反作用が無視できるという表現は、ふつうの（哲学的省察を行なわない）教科書にしばしばみられる表現であって、めずらしいわけではない。しかし、この著作のように用語の論理的厳密性に留意しながら書かれたものの最初に前記のような用語がつかわれているのは、どういうことであろうか。

前にも述べたように、古典力学であれ量子力学であれ、力学を演繹的な体系として構築しようとすれば、できうるかぎり外との相互作用がたち切られた要素的な系から出発しなければならない。これは、自然科学の法則として欠くべからざる（しかも形式論理学では無視されている）理想化というものである。

ところで、デスパーニャは、その点に深い考察を加えることなしに厳密な論理を展開している。

彼が力を尽くしているのは、純粋な論理の糸をもって、観測と観測とを結びつけようとすることである。彼は厳密な定義なしに「実在」とか「客観的」とかいう言葉を使うことをさけようとしている。こういう立場は論理実証主義によくみられるものである。

（ここで一言したいのだが、ある立場に対し「何々主義」と

よんでみたところで、そのことじしんは無意味であるということ、また論理実証主義とよばれているものにもいろいろな型があることは、承知しているつもりである。それにもかかわらず、この言葉を使うのは、次に述べるような一連の共通の点がみられるからである。）

第一には、彼は自然の客観的存在を（否定するとはいわないまでも）はっきりと容認するとはいわないのである。彼は遠慮がちに「穏健な実在論からは」などという言葉を使うことがあるが、彼がはっきりと認めるものは観測事実である。これは実証主義の一つの特徴である。第二には、彼の論理は形式論理だけであって、理想化をふくむさまざまな抽象、直観、洞察を正統な認識の方法とはみなさないのである。また、認識と実践との関係についても考察がなされていないのである。これらの点は分析哲学の特徴である。

自然科学の方法として、形式論理だけでは全く不十分であることは、生物学や地質学の発達の歴史を忠実に学べばすぐに理解できることである。物理学はそれらの諸科学とはちがって、没歴史性、量的精密性などにすぐれた特徴をもつ。したがって、そこでは数学や形式論理学の有効性は比較的に大きく、とくに力学においてその傾向が強い。それゆえ、力学を専門とする研究者の哲学的立場はしばしば論理実証主義に近いものがある。

しかしながら、さきにも述べたように、力学的運動法則の認識は自然の客観的運動の理想化という方法なくしては成立しえなかったものである。科学的認識の発展の歴史的考察を抜きにして、完成された力学体系を分析するだけでその認識の問題を論ずることはできない。

町田論文は、さきに論じたように、量子力学の体系を分析することを中心におきながら、観測の問題の中に認識主体の役割を正しく位置づけたものである。しかし、私は、なお次の発言にも注目したいのである。町田氏はいう。「……実践にもとづく主観性の点検は、いうまでもなく、実践の歴史的・社会的条件によって制約されたものであり、実践そのものがたえず発展し、仕上げられてゆくために、個々の実践は真理性の相対的な基準に過ぎず、実践の基準も絶対的に不変でない」[19]（傍点引用者）。

結局のところ、量子力学の観測の理論は、素朴唯物論的なたんなる受動的反映論を排除したが、また、形式論理学のみに依拠する方法の混乱と不毛性をあばき出した。そして、認識の深化と科学の発展に適合しうるものとして、（理性にもとづく）能動的反映論すなわち弁証法が不可欠であることを、この問題の考察を通じて明瞭にみることができる。

（1）町田茂「認識における主観的なものと客観的なもの」『唯物論研究』第二号（汐文社）、一七七頁下段。
（2）町田、同右、一七九頁下段。
（3）レーニン『唯物論と経験批判論』（1）、大月書店版一七一

頁。

(4) ガリレオ・ガリレイ『新科学対話』岩波文庫、一五八頁。
(5) 岩崎・宮原『科学的認識の理論』大月書店、二八一頁。
(6) 町田、前出、一八三頁下段。
(7) 町田、同右、一八六頁上段。
(8) 町田、同右、一八六頁上段。
(9) 町田、同右、一八七頁。
(10) 町田、同右、一八六頁上段。
(11) 町田、同右、一八九―一九〇頁。
(12) 町田、同右、一九〇頁上段。
(13) 町田、同右、一九〇頁。
(14) 町田、同右、一九〇頁下段。
(15) デスパーニャ『量子力学における観測の理論』(町田茂訳)岩波書店、一九八〇年。
(16) デスパーニャ(町田)、同右、三一六頁。
(17) デスパーニャ、同右、一三頁。
(18) デスパーニャ、同右、一五頁。
(19) 町田、前出、一九二頁下段。

(みやはら　しょうへい　中央大学・物理学)

6号より誌面が変わります

唯物論研究　第6号
〈予定〉

特集●現代日本の文化を考える
〔執筆者〕
土方和雄／吉田傑俊／河村望
豊田利幸／島田豊／橋本剛

◆年問特集
〈人間に未来はあるか〉　宮原　将平
〈なぜいま哲学か〉　石井　伸男

◆討論のひろば
なぜいま論理学か　仲本　章夫

◆ゲスト・コーナー
歴史の転換点にあたって――小田実氏に聞く
〈聞き手〉佐藤　和夫

◆文化時評
若者文化論　中西新太郎

▼一般研究論文／エッセイ／書評／雑録ノート／その他

★批判と討論

有尾氏の誤解に答える

林田茂雄

本誌三号の拙稿「社会的生産と私的所有の矛盾とは何か」への有尾善繁氏の御批判が本誌第四号に出た。ここでは氏の明らかな読み違いや勘違いだけにふれておきたい。

私は、私的所有と弁証法的矛盾関係をなす社会的生産をどうとらえるべきかを、エンゲルスと違った観点から論じただけで、エンゲルス的な定義での社会的生産と私的所有には何らの矛盾もないなどとはいっていない。彼のいう意味での矛盾はそれなりにやはり矛盾であることを認めてるし、彼なりの矛盾のとらえ方から『その「矛盾」の展開がどのような矛盾を再生産し、その矛盾の闘争による資本主義の発展と崩壊が規定されるか』の追究もそれなりに科学的だと認めてるし、私もそこから多くのものを学んだと明記してもいる。ただ彼が、社会的諸労働の総合における生産物を私的に取得するのは矛盾だというのに対し、社会的労働力もそれが資本家に買い取られた限りでは資本家の私的労働力に転化するのだから、資本家が私的に所有している生産手段と、私的労働力に転化された「社会的労働力」を使っての生産物が、資本家に私的に取得されるのは当然の帰結だといってるにすぎない。しかもエンゲルス自身が別な所では「社会的生産は、それ自体商品生産のひとつの新しい形態として登場したのであるから、商品生産の取得形態は、社会的生産にとってもやはり完全に効力をもっていた」といっているのである。

レーニンは弁証法的矛盾を、事物に内在する本質的な自己矛盾だといっている。私はこの観点から資本主義生産を、社会的な需要へむけての使用価値の「社会的生産」と、利潤獲得のための価値の「私的生産」の矛盾の統一として究明したのである。そしてこの「反エンゲルス」的な見解が、若干の人々から条件反射的な反発を呼ぶことを予想して、親切に『資本論』からの引用と照合させる労までとった。

マルクスは商品交換を、交換者の私的過程と社会的過程との矛盾とみている。これは同一の過程が同時に含むところの自己矛盾である。同様に商品の生産もまた、生産者の私的行為の過程であると同時に社会的行為の過程であり、これらはいずれも商品に内在する使用価値と価値の矛盾に根ざしている。

有尾氏は『マルクスにおいても、たんなる現実の矛盾を「論理的矛盾」と規定している個所はどこにもない』といわれるが、これは当然である。「社会的でかつ私的である」「生産は消費である」「生きるとは死ぬことである」という形の諸命題にこそ「たんなる現実」に基づく弁証法的論理の真の面目があるのだから。これを論理的矛盾だと責め立てたのは形式論理学者であり、その非難に「形式論理の土俵」上で対応しようとした人々の諸混乱からこそ、弁証法と論理的矛盾についての百家騒鳴が生まれたのではないか。

「たんなる現実」を本質的に認識する時、そこに自己矛盾を発見することはまだしも容易である。だがそれを抽象的な概念で抽象的に命題化したものを、いきなり「哲学問題」としてだけつきつけられた時、若干の人々がそれを「論理的矛盾」と感じても一応むりはない。だが私は、むしろ論理的矛盾の形でしか言い表わせない現実的矛盾こそが弁証法的矛盾であって、自己に内在的でない、自己と他者との矛盾関係のような、論理的矛盾と非難される懸念の全くない矛盾は、機械的矛盾と呼ばるべきだと思っている。私が拙稿でエンゲルスの指摘ぶりを「それなりの矛盾」と承認しながらも異論を立てた時、実は機械的矛盾と弁証法的矛盾の区別を検討したかったのだが、紙数の関係で省略したのだった。

有尾氏が矛盾の両立を語られている部分は驚きである。氏は対立物の統一とは「矛盾物が一つのものにおいて両立せざるをえない状態におかれてある」ことだとお思いらしい。そんな誤解を防ぐために私はていねいに「対立物の闘争における統一」という点を強調しておいたのに。マルクスが「これらの矛盾を解消はしないが、それらの運動を可能にするような形態をつくりだす」といってるのは、矛盾はいかなる状態でも両立しえないという常識を前提にしてるからこその話である。だいたい私たちは、両立しえないものをこそ「矛盾」だとみているのではないか。

氏は、私が弁証法の神髄を「形式論理に従いながら形式論理をこえていく」と語るのに対して、「しかし形式論理の矛盾律を越えることによって、弁証法は果たしてその科学性をよく保持するのであろうか。それはむしろ弁証法を、なにか科学を越えた特別の論理として神秘化し、通常の人びとの近づきがたい聖域と化するもの」と批判される。とんでもない話である。

たとえば搾取することと搾取されることに矛盾をみるのは矛盾律に従うことである。この矛盾律を無視してマルクス主義は科学でありえない。だがまたこの矛盾律を越えなくてはマルクス主義は科学でありえない。矛盾律は矛盾物が排除しあうことだけしか認めないが、資本主義はこの矛盾の排除関係の統一物としてのみ運動しえているのだからである。資本家だけをとってみても、自己との矛盾物——マルクスは労働者を資本家の墓掘人と呼んでいる——、資本家を消滅させる天敵の労働者と結びつかなくては資本家であることができない。「自己は自己の否定者によって自己となる」というような話が、形式論理学の矛盾律の枠内で語れるだろうか。だがこれは「科学を越えた特別の論理」どころか、神秘性とは無縁の、通常の人々なら誰もがもちうる科学的な現実認識である。資本家は自分の墓掘人によってしか資本家でありえないからこそ、労働者は資本家を消滅させる歴史的使命の担い手であることが「科学性」において究明されるのである。

だが「弁証法的命題は論理的矛盾の形で現れる」という話に、若干の反発が尽きないのは一応むりもないと思うので、私にはこの場合の「論理的矛盾」を「矛盾的論理」と言いかえたらという試案がある。「論理的矛盾」といえば、どうしても「矛盾」の方にアクセントがつき、不合理という懸念がつきまといがちだが、「矛盾的論理」といえば、「論理」の方にアクセントがついて「矛盾的」の方は形容詞の感じにとどまりそうだからである。厳密にいえばどちらも同じだし、言い改める必要はないのだが、ニュアンスの違いはあろうから、これが不毛の論争の終結にいくらかでも役立てばと思う。

（はやしだ　しげお　労働者教育協会）

■雑録ノート■

《資料紹介》
泉 博幸 編集・発行
季刊『昌益研究』（創刊号―二七号）

稲葉 守

ここに紹介するのは、安藤昌益（一七〇七―?）研究の専門誌で、現在までに二七号まで公刊されたものである。千葉県勝浦市に住む篤志研究者・泉 博幸氏の手で編集・発行されており、昌益研究の一センターとなっている。が、従来、どんな分野・立場の研究者にも紙面を開放提供してきたにもかかわらず、比較的せまい範囲の専門家だけに注目されて、広い読者層の目にふれ話題とされることが少なかった、と考えられる。そこで、以下、その全体を紹介して広い研究に資したい、と思う。

創刊号（一九七四・一〇）

目 次

発刊の辞……西村 嘉
安藤昌益研究の回顧と展望……家永 三郎
自然真営道「三巻本」と「百巻本」との関連について……西尾陽太郎
昌益の著作から考える……竹下 和男
「安藤昌益」の発行に思うこと……泉 博幸
小論「安藤昌益の自然哲学とその思想」への補足……泉 博幸
後 記……編集委員

第二号（一九七五・三）

目 次

はじめに
江戸時代の空想的社会主義者……ねずまさし
―安藤昌益のこと―
安藤昌益の宇宙論……萱沼 紀子
―彼の認識方法について―
安藤昌益の思想……大場 章三
―その独自性と限界について―
〈報告とお願い〉
昌益の肖像画発見の真相……石垣 忠吉
安藤昌益全集について……校倉書房

第三号（一九七五・七）

目 次

自然真営道第二五巻
良演哲論について……寺尾 五郎
安藤昌益と自然法思想……稲垣 良典
安藤昌益の思想と現代……市原あかね
〈連 載〉
一八世紀日本の唯物論者
安藤昌益……ラドゥーリ・ザトゥロフスキー著 村上恭一訳
ソビエトの日本学者ラドゥーリ・ザトゥロフスキー氏の「安藤昌益」について……村上 恭一

第四号（一九七五・一一）

目 次

はじめに
安藤昌益の自然の思想……柳沢 南
寺小屋の昌益研究会
安藤昌益論の問題……大熊 佳平
資料紹介・文献情報
佐藤信淵のこと……柴田 武雄
安藤昌益関係資料目録（稿）

後記

第五号（一九七六・一）

目　次

—昌益の医学を考える—

安藤昌益における産科学思想……友吉　唯夫
臨床家としての安藤昌益……龍野　一雄
独創的な臨床医家としての安藤昌益
　ねずまさし
安藤昌益学派の医書について……山崎　庸男
安藤昌益の思想と医学……泉　博幸
安藤昌益における人間と社会にかんするノート……大熊　佳平
人間像を求めて・昌益紀行……長部慶一郎
安藤昌益の封建制批判とその背景……逆井　孝仁
〈安藤昌益入門〉
講演「安藤昌益と日本」……高橋　富雄
「先駆　安藤昌益」を推す……羽仁　五郎
「先駆　安藤昌益」のこと

第六号（一九七六・五）

目　次

—今、昌益に何を求めるか—

大思想家あり……某文学博士
安藤昌益……高田　求
安藤昌益の社会変革論……三宅　正彦
一五〇年前の無政府主義者安藤昌益　平民新聞
安藤昌益について……平林　康之
「先駆　安藤昌益」……松本　清張
寺小屋「安藤昌益研究会」への参画を！……相田　博
一八世紀日本の唯物論者
安藤昌益……ラドゥーリ・ザトゥロフスキー著
　村上恭一訳

第七号（一九七六・七）

目　次

—日本思想史の変革を—

日本思想史の変革に……松本　健一
安藤昌益の史料と儒教思想……三宅　正彦
安藤昌益論……今宿　純男
—昌益に於ける〈制度〉と〈自然〉—
共産主義思想の源流……蔵原　惟人
安藤昌益—狩野亨吉—渡辺大濤……渡辺　譲
安藤昌益の思想と食料自給……山口　健助
安藤昌益雑感……小山　茂男

第八・九合併号（一九七六・九）

季刊昌益研究創刊二周年記念

写真版資料
稿本「自然真営道」大序巻

第一〇号（一九七七・二）

目　次

安藤昌益とその時代……西村　嘉
三浦梅園の条理と東洋思想……柳沢　南
安藤昌益とその封建社会の批判……E・H・ノーマン
—安藤昌益研究会会員名簿—
一八世紀日本の唯物論者
安藤昌益……ラドゥーリ・ザトゥロフスキー著
　村上恭一訳

第一一号（一九七七・四）

目　次

狩野博士とその珍書……大森金五郎
狩野亨吉「安藤昌益」雑感……村上　恭一
安藤昌益の数論と気論……柳沢　南
農業指導者の原像を求めて
安藤昌益……西村　嘉

第一二号（一九七七・七）

目　次

特集　E・H・ノーマンと戦後の昌益研究（I）
書評「忘れられた思想家—安藤昌益のこと—」……家永　三郎
ノーマン大使事件と安藤昌益……デイリー東北
紹介「忘れられた思想家—安藤昌益のこと—」……逆井　孝仁
—安藤昌益研究によせて—
座談会　安藤昌益の思想とその歴史的背景
　野原　四郎　平野義太郎　奈良本辰也
　松田　智雄　服部　之総　丸山　真男
安藤昌益の土と神の概念……柳沢　南

第一三号（一七七七・一〇）

創刊三周年記念

寺小屋安藤昌益講座研究発表(一)
(現代語訳・訳注)
自然真営道第二五巻良演哲論巻
良子門人問答語論

第一四号(一九七八・一)
寺小屋安藤昌益講座特集(二)
(写真版資料)東京大学総合図書館所蔵
自然真営道第二五巻良演哲論巻
良子門人問答語論

第一五号(一九七八・四)

目　次

安藤昌益の農本的国家論……新谷　正道
—ユートピア思想を通して見たその萌芽性—
はじめに／昌益の自然哲学／昌益の社会観／変革の論理としての農本国家論
安藤昌益の医学思想……今宿　純男
本稿の課題／昌益の医学思想研究史／思想的特質／医学思想／産科学思想の意義／病因論／飢饉と昌益の医学／終章

(巻末附録)

演劇脚本　安藤昌益……佐藤　貞夫

第一六号(一九七八・七)

目　次

安藤昌益の三気の思想……柳沢　南
橋本律蔵の調査……稲葉　克夫
—昌益思想の広がり—
仮説・晩年の昌益の行動について…東　均

—日本思想史における唯物論の系譜—
(関連論文)

山片蟠桃の太陽と無鬼の思想……柳沢　南

第一七号(一九七八・一〇)
—写真版資料—東京大学総合図書館所蔵

稿本『自然真営道』第二五巻
〈私法盗乱ノ世ニ在ナガラ自然活真ノ世ニ契フ論〉

第一八号(一九七九・四)
—共同研究—

稿本『自然真営道』第二五巻
〈私法盗乱ノ世ニ在ナガラ自然活真ノ世ニ契フ論〉
解題(寺尾五郎)
書き下し・現代語訳

第一九号(一九七九・四)
—共同研究—

稿本『自然真営道』第二五巻
〈私法盗乱ノ世ニ在ナガラ自然活真ノ世ニ契フ論〉
用語解説・訳註
『契フ論』を考えるにあたって(菅原久四郎)

第二〇号(一九七九・七)

目　次

安藤昌益をめぐる人々……稲葉　克夫
松前屋治五平／符野亨吉／E・H・ノーマン／三枝博音／依田壮介／渡辺大濟／橋本律蔵／高城駿／山田鑑二
安藤昌益論入門……斎藤　紀生
序　章　昌益論の前提
第一章　情勢論—安藤昌益の時代
第二章　人物論—安藤昌益とその生涯
第三章　思想論—安藤昌益の思想
終　章　昌益研究とわれわれの課題

第二一号(一九七九・一〇)

目　次

安藤昌益研究動向……西村　嘉
民主主義啓蒙時代の昌益研究
高度経済成長期の昌益研究
国際分業論崩壊後の昌益研究
吉川弘文館刊『国史大辞典』—安藤昌益—解説事項に対する疑問点……東　均
安藤昌益との出会い
山崎勝康／八重樫新治／安達登／森本千代子／井上健二
一八世紀日本の唯物論者
安藤昌益……ラドゥーリー＝ザトロフスキー著　村上恭一訳

第二二号(一九八〇・一)

目　次

安藤昌益の思想……川村　清次

（序）安藤昌益研究上の諸問題
（一）昌益周辺の思想家との思想史的関連
徂徠と昌益／真淵・宣長と昌益／百姓一揆・陽明学左派・俗流神道と昌益／農書と『自然真営道』『統道真伝』
（二）昌益の「自然世」観
自然世と法世／「正人」と「自然世」／自然世と老荘／自然世の日本固有の純血性／昌益の倫理と「清明心」
安藤昌益との出会い
安藤昌益との邂逅……丹慶英五郎
昌益との出会い……小松　敏宏

第二三号（一九八〇・四）

目　次

安藤昌益の世界観……高城　駿
自然真営道の著者／昌益の自然哲学／昌益の宗教批判／昌益の政治批判／文献的資料
渡辺譲氏訪問記……大森　直道
読者の手紙から（賢治と昌益）……川口　和彦
参考資料・二井田村略図……石垣　忠吉

―日本思想史における唯物論の系譜―
梅園哲学の方法と体系……柳沢　南

第二四・二五合併号（一九八〇・一〇）

―写真版資料―
写本『自然真営道』第三五巻
「人相視表知裏通察巻」上巻（渡辺譲氏蔵・鈴木正氏提供）

第二六号（一九八一・一）

特集・昌益の医学を考える(2)
近世医学史研究上の二、三の疑問……山崎　庸男
―安藤昌益理解のために―
(1)はじめに　(2)李朱医学　(3)徂徠学成立の意義　(4)古医方医学の問題点
古医書紹介……村上　寿秋
―刊本『自然真営道』とともに発見された古医書―
安藤昌益の医学について……杉山　治夫
まえがき　(2)昌益の根本思想―自然観　(4)昌益の社会思想が医学に及ぼした影響について　(8)昌益の医学　(9)昌益の医学の特徴　(10)昌益医学の目標・手段とその結果　(11)昌益の医学の位置

第二七号（一九八一・四）

目　次

「正人」の条件について……東　均
第一章　「真人」の社会・「自然の世」
第二章　「正人」曾参
第三章　「正人」の条件
第四章　「契ふ論」と「正人」
安藤昌益の「契ふ論」について……田代　忠彦
安藤昌益関係資料目録（稿）第二集……安藤昌益研究会編
補足編／継続編

掲載記事の題目は、以上のとおりである。

ここでは、これらの諸研究について論評を加えることはさし控える。今はただ、ちかごろ思想反動化の傾向が強まってきたために、『昌益研究』の編集・発行には財政上・思想上いちだんと困難がますことが予想されるが、ぜひ刊行を継続してほしいし、読者とともに『昌益研究』の発展をねがう、との一言を付記するにとどめる。

最後に、この雑誌の奥付をかかげておく。

編集・発行者　〒二九九―五二
千葉県勝浦市出水一二九九番地
泉　博　幸
TEL　〇四七〇七(三)〇五四五
振替　東京九―五四三六〇
発行所　安藤昌益研究会
印刷所　千葉県勝浦市勝浦一三番の二
夷隅郷土史出版会

（いなば　まもる　東京都立大学・哲学）

★現代科学と唯物論

日本資本主義分析と技術論

——相川春喜を中心に——

吉田文和

はじめに

技術論分野でたたかわされた「技術論論争」は、ややもすると、「技術の定義」をめぐる論争であったかのごとく皮相に理解されるきらいがないでもない。しかし、「技術論論争」の発端と背景をたちいって検討すれば明らかなように、「技術論論争」は「日本資本主義論争」と緊密な関係をもつものであって、「日本資本主義論争」と「技術論論争」との相互関係を、このさい検討しておくことが求められている。すなわち、「日本資本主義論争」にその発端をもつ「技術論論争」は、その問題意識をどのようにうけつぎ、逆にまた「技術論論争」の成果が「日本資本主義論争」、「日本資本主義分析」にどのように生かされているのか、あるいは生かされていないのか、を確認しておくことは、技術論・技術史の立場から、日本資本主義発達史の特質把握を深化させるうえで不可欠であるとおもわれるのである。

小論では、①国際的関係における後進資本主義国の産業革命の問題と、②独占形成期の技術的基礎の問題にしぼって検討し、対象とする業績は、戦前日本資本主義分析の古典たる野呂栄太郎『日本資本主義発達史』、山田盛太郎『日本資本主義分析』と、技術論・技術史の分析では、相川春喜（本名

は矢浪久雄）の一連の研究としたい。相川春喜の研究は、「日本資本主義論争」と「技術論論争」との相互関係を最も明瞭に示すもので、種々の意味において、戦前期における技術論・技術史研究の到達点だからである。

Ⅰ　国際的関係における後進資本主義国の産業革命

(1)　マルクスの把握

マルクスは『資本論』第一巻第一三章「機械と大工業」において、産業革命を機械制大工業の確立過程と把握している。けれども、そこでは後進資本主義国における産業革命の特質についてとくにくわしく言及しているわけではない。この面で重要な指摘となるのは、一八四六年一二月二八日付の「マルクスからアンネンコフへの手紙」である。そこでマルクスは、プルードンが機械の歴史的起源と発達とを把握・理解していないと批判し、後進資本主義国の世界市場との関連における機械使用について注意を向けている。すなわち、「……ヨーロッパ諸国民が機械を用いざるをえなくなったのは、イギリス人が国内市場でもまた世界市場向けでも彼らに競争を仕向けたからです」[1]とのべ、北アメリカでは、他国民との競争と労働力の不足によって機械の採用がひきおこされたとしている。

このように、後進資本主義国のばあい、世界市場からの競争要因の重要性の指摘がみられることに留意したい。かかる視角から日本産業革命の特質を把握すれば、開港によって世界市場へまきこまれ、半植民地化の危機のもとで、急速な資本主義工業化を行なっていかなければならなかったため、機械の輸入→正貨獲得用の輸出産業の育成→輸出産業における機械の導入という経路と、他方、帝国主義列強との対抗上の軍事力の強化→軍事産業への機械の導入という経路で、とりわけ輸出産業と軍事産業へ優先的に機械が輸入されていったことが焦点となる。そのさい、機械の輸入・導入をうけいれる、幕末までの経済発展の到達度をめぐって、いわゆる「マニュファクチュア論争」がたたかわされたのはよく知られている。

(2)　野呂栄太郎『日本資本主義発達史』の把握

国際的関係における後進資本主義国の産業革命という問題を、戦前期日本資本主義分析はどのように把握していたであろうか。野呂栄太郎『日本資本主義発達史』（一九三〇年）は、この問題について、日本における幕末までの産業の発達段階をふまえて、世界市場との関係で三種類に産業を区分して産業革命を分析している。すなわち、製糸業、織物染色業、陶磁器などのすでに手工業として相当発達している在来産業は、

外国市場の新たなる需要の刺激によって変革と発達をとげた。これに対し、外国商品と国内市場において競争関係にある綿糸紡績、織物、麻糸、製紙、精糖、ビール、人造肥料などは、「全然新なる生産技術と生産様式との輸入移植」（岩波文庫、一九五四年、八二ページ。『野呂栄太郎全集』上巻、新日本出版社、一九六五年、七六ページ）によって発達した。しかし、国内市場専門の各種織物、製糸などの小商品生産は技術発達からとりのこされることとなったという把握をしている。以上の把握は、さきのマルクスの指摘を内容のうえで日本産業革命分析に生かした先駆であり、さらに深められるべきであった。

ところで、野呂は産業革命について、二段階のとらえ方をしていた。すなわち、産業革命を「蒸汽力」や「電力」などの動力の変革を基軸としてみていく「動力史観」ともいうべき把握である。野呂の研究は、すぐれた先駆的な指摘をふくみつつも、技術論・技術史の観点からみるとき、労働手段とその発達への着目と分析という面で、今一歩というところにあったのである。

(3) 山田盛太郎『日本資本主義分析』の把握

山田盛太郎『日本資本主義分析』（一九三四年）は、野呂の弱点であった労働手段分析の不十分さを克服しようとして、労働手段の生産に注目し、周知の規定をうち出した。すなわち、「産業資本の確立は、……特殊的には、衣料生産の量的および質的な発展を前提条件とする所の、労働手段生産の見透しの確立によって示される」（岩波書店、戦後版一一ページ、岩波文庫三一―三二ページ）、「……技術の成立は、……厳密な意味においては、機械を造る機械たる工作機械の、生産指標としての、旋盤の完全製作（三十八年）によって、解決されている」（戦後版一一―一二ページ、岩波文庫三二ページ）とした。

この山田の規定のうち、「一般的には」、「特殊的には」の内容の不明確さや、「見透しの確立」をめぐっては、その後議論されている。[2] このさい、山田の規定は『資本論』第一巻第一三章「機械と大工業」の規定にもとづき、「機械をつくる機械」である工作機械生産に「技術の成立」を求めている点が注目さるべきである。山田『日本資本主義分析』において問題となるのは、労働手段そのものの分析にさいし、綿業・製糸産業における労働手段の発達ではなく、その分化工程をとり（戦後版一一ページ、岩波文庫三二ページ）、素材部門である鉄を重視しすぎ、「生産手段生産部門の指標たる製鉄業」（戦後版一三ページ、岩波文庫三五ページ）と規定している点などである。けれどもこれらの点は、のちに相川春喜などによって深められていく内容である。

つぎに国際的関連における後進資本主義国の産業革命という問題について、野呂が提起した、世界市場との関係で三種類に国内産業を区分して産業革命を分析するという方向は、どうとりあつかわれたであろうか。この点では山田『日本資

本主義分析』は、世界市場との関係で国内産業を位置づけるという明確な規定がないため、「世界市場との関連を論理のうちに取りいれていない」[3]という批判が生まれうる余地をのこしている。しかし、山田『日本資本主義分析』は、国際的関連における後進資本主義国の産業革命の問題を、労働手段の生産と輸入という側面からとりあげ、「一個の顚倒せる形態」（戦後版七四ページ、岩波文庫一〇二ページ）と特徴づけている。すなわち「日本資本主義の発達の場合には、これと顚倒の順序をとり、紡績機械（一八六六年製）が衣料生産部門基調として輸入＝装置創出せられる以前に、旋盤等工作機械（一八五六年製）が造兵製艦軍事用として輸入＝装置創出の完了していることに留意すべきである」（戦後版七四―七五ページ、岩波文庫一〇三―一〇四ページ）とのべている。

こうした生産手段生産部門の未確立、技術の転倒的発展という日本資本主義の特質は、『日本資本主義発達史講座』で強調され、戦前期の技術論・技術史研究のライト・モチーフとなっている点、銘記すべきである。[4]また、山田『日本資本主義分析』における、世界市場との関連把握の弱さは、のちに貿易論の立場から、名和統一「三環節論」[5]によって補強されていくのである。

(4) 相川春喜の研究

山田盛太郎に「傾倒」[6]し、『日本資本主義発達史講座』に「農村経済と農業恐慌」をよせていた相川春喜が、なぜ技術論の研究をはじめ、さらに技術史研究へも手をひろげるようになったのか、この点に筆者は年来疑問をいだいてきた。この問題は、相川自身の論文「地代の歴史的形態」（『唯物論研究』第二一号、一九三四年七月、七三ページ）のつぎのことばによって、ある程度解決される。すなわち「……例へば『アジア的生産様式』『アジア的封建制』の問題は無論、『生産力と生産関係の弁証法』や技術概念の問題までも、或は再生産過程論にしても、要するに、私が当面自分に課している『徳川時代の土地所有制』の分析・研究のための方法論的な基礎工事に過ぎないわけである」[7]。

また、「技術論論争」の発端となった小高良雄（鈴木安蔵）「唯物史観における生産力の概念について」（『唯物論研究』第二号、一九三二年九月）に触発されて書かれた、相川のはじめての技術論論文「生産力とその諸要素について」（『唯物論研究』第六号、一九三三年四月）と「技術及びテクノロギーの概念」（『唯物論研究』第八号、一九三三年六月）について、相川はこう述懐している。「……筆者は東洋・就中日本社会の経済的発達の史的分析・特殊、合則性の研究に自分の課題を限定していたので、いはば、その課題のための方法論的準備ともなるべきこのノートに『自己満足』していたわけである」[8]。

このように、相川の当初の問題関心は、日本資本主義の「基柢」としての半封建的土地所有であり、その史的分析で

あった。相川の一九三三年から一九三五年にかけての大部分の論稿はこの問題にあてられている（「論文目録」参照）。「生産力」と「技術」の問題は、そのための「方法論的な基礎工事」として位置づけられていた。当時、論争の相手となっていた「労農」派の論客は、「ブハーリン的機械論」の影響をうけて、技術＝労働手段＝生産力としていた。したがって、それらを方法論の基礎にさかのぼって批判することが求められていた。[9]『唯物論全書』の一冊として、一九三五年一一月に出版された相川『技術論』は、それまでの唯物論研究会における「技術論論争」[10]を総括したものである。しかし、その内容は未だ「上篇・概念」にとどまっていた。相川によれば、「下篇・歴史」は「日本技術史の要点に進み、特に、その際日本型『合理化』以降の現代に焦点を合はせる予定であった」（二二一ページ）として、こう語っている。

「例へば吾々は、山田盛太郎氏の画期的著作『日本資本主義分析』のなかに、展開された、日本の資本主義的技術史に関する精密な論述部分をもつ。『再生産論』における、『素材視点』（二部門分割）と『価値視点』（c＋v＋mの構成）との『二重の見地』が、日本資本主義の場合に於いて、如何に貫徹しているかの把捉は、いふまでもなく、その『素材視点』（生産力表現）において、技術行程の検析を不可分に含んでいるのである。

第一に、衣料生産（消費手段生産部門）たる、綿絹業における、技術発展（これにいはゆるマニュファクチュア問題が含まれる）。第二に、鉄原料確保と造艦技術（指標として旋盤製作）の展開（生産手段生産部門）。以上に包括された、日本の畸形的『産業革命』による軍事的半農奴制的な産業資本確立過程。更に、帝国主義転化段階では、電力化並に之と結合する化学工業（＝爆薬素）技術の躍進及び日本型『合理化』」（傍点は原著者。二二一―二二二ページ）。

みられるように、山田『日本資本主義分析』の「産業革命は畸形化」（戦後版一七八ページ、岩波文庫二二〇ページ）するという提起をうけて、技術史研究の概要が示されている。相川による本格的技術史研究は、『技術論』出版（一九三五年一一月三〇日）後、一九三六年二月二六日の検挙（約二週間で釈放）をへて、『歴史科学』の一連の論文によってはじめられることになった（「論文目録」参照）。相川にしたがえば、この時期に、研究が「経済史から技術史に移った」[11]（『技術の理論と政策』紀元社、一九四二年四月、二九一ページ）。相川は「日本型『産業革命』の技術的基礎」（『歴史科学』第五巻第四号、一九三六年）、「桐生マニュファクチュアの形態並に段階」（同上、第五巻第七号、一九三六年）などにおいて、山田『日本資本主義分析』第一編の繊維産業分析をさらに深める方向で、マニュファクチュア論争をも念頭において、繊維産業における労働手段に注目して、和式「機械」が洋式輸入機械によって圧倒されていく過程をくわしく分析している。

（1）*Marx-Engels Werke.* Bd. 27. S. 455.『マルクス・エンゲルス全集』第二七巻、大月書店、一九七一年、三九二ページ。なお、『共産党宣言』も「ブルジョアジーはすべての民族に、滅亡したくなければブルジョアジーの生産様式を採用するように強制する」（*Marx-Engels Werke.* Bd. 4. S. 466,『マルクス・エンゲルス全集』第四巻、四八〇ページ）とのべている。

（2）大石嘉一郎編著『日本産業革命の研究』上巻、東京大学出版会、一九七五年、二二―二四ページ。石井寛治『日本経済史』東京大学出版会、一九七六年、一三〇ページは「見透しの確立」を生産手段「国産化の方向」の確定としている。なお、塩沢君夫・後藤靖『日本経済史』有斐閣、一九七七年、第六章第一節（山田舜）。高村直助『日本資本主義史論』ミネルヴァ書房、一九八〇年、第二章参照。

（3）守屋典郎『日本マルクス主義理論の形成と発展』青木書店、一九六七年、一六七ページ。

（4）一寸木俊昭「技術概念の再検討」、法政大学『経営志林』第六巻第三、四号、一九七〇年、四九―五〇ページ。中村静治『技術論論争史』上巻、青木書店、一九七五年、五一ページ。

（5）名和統一『日本紡績業と原棉問題研究』大同書院、一九三七年。戦後、「三環節論」をいっそう緻密化した研究として、水沼知一「明治後期における生糸輸出の動向」『社会経済史学』第二八巻第五号、一九六三年。同「外国貿易の発展と資本の輸出」、楫西光速編『日本経済史大系　近代下』東京大学出版会、一九六五年。

（6）清水幾太郎「足繁き訪客」、『相川春喜小伝』一九七九年、六八―七〇ページ。この本は、一九五五年四月に刊行された謄写版の増補本である。

（7）宇佐美誠次郎「論壇の彗星」、『相川春喜小伝』五七ページも、この部分を引用している。

（8）「最近における技術論争の要点」『社会学評論』創刊号、一九三四年七月、早瀬利雄編『技術社会学』教文堂、一九三四年九月、所収、一〇五ページ。

（9）相川春喜「独占資本主義と半封建的土地所有」『経済評論』叢文閣、一九三五年一一月号、四八ページ。同『技術論』三笠書房、一九三六年、一〇五ページ。

（10）論争の内容については、中村静治、前掲書、第Ⅰ、Ⅱ章。嶋啓『技術論論争』ミネルヴァ書房、一九七七年、第一、二章参照。

（11）宇佐美誠次郎、前掲論文によれば、「……日本産業技術史の研究は、……法政大学研究会事件による麹町署への検挙がはさまれており、……今度は政治問題を一切離れた経済的、というより技術的過程に移っていったことは否定しがたい。そこには時代の暗さのいっそうの深まりが反映しているのであろう」（五八ページ）。

II　独占形成期の技術的基礎

(1)　野呂栄太郎『日本資本主義発達史』の把握

さきにふれたように、野呂栄太郎は、二段階の産業革命論をとなえていた。

「……わが生産様式の変革――産業革命――は、だいたいにおいて日清戦争前後においてほぼ完了したものと言いうる。……第一の生産様式の変化発展を、マンチェスター的の――軽工業中心の――蒸汽力の産業革命ともいうならば、第二のは、バーミンガム的の――重工業中心の――電力の産業革命ともいわるべきであろう」（岩波文庫八五ページ、『野呂栄太郎全集』上巻、七八ページ）。

野呂のこの見解に対しては、戦前すでに、寺島一夫（佐藤一郎）「蓄積論の視角における現代日本」（『経済評論』創刊号、叢文閣、一九三四年九月、一九ページ）がこう批判していた。

「……原始的蓄積の時代といふ経済段階が規定されずに、維新革命以来の全過程を産業革命として把握してしまった。そのために又、日清戦争によって画期される、軽工業中心の産業革命と、日露戦争頃にはじまり、欧州大戦中に嵐の如く進行せる重工業中心の産業革命といふ、二段の規定を生み出した。産業革命についてのかかる規定の故に、野呂は、その分析の当然の結論である、日本における産業革命と帝国主義的成熟との二重性――同時進行性を充分に強調し得なかった」。

しかし、野呂自身は、高橋亀吉を批判した「プチ・帝国主義論」批判において、「わが国においては、世界資本主義の発展段階に対応して、かかる第二次の産業革命の進展の過程は、同時にまた、金融資本の成熟の過程でなければならなかったのである」（傍点は原著者。『野呂栄太郎全集』上巻、一四〇ページ）とのべ、金融資本成熟の物質的基礎として、「第二次産業革命」を位置づけていたのである。戦後、野呂の「第二次産業革命論」を文献的「根拠」に使って、星野芳郎『現代日本技術史概説』（大日本図書、一九五六年、九〇、四四二、四五二ページ）は、日本の近現代技術史を「第二次産業革命論」の立場から論じた。このような、野呂、星野の議論に対して、後年、「産業革命にかんする技術主義的解釈」（守屋典郎、前掲書、八〇ページ）という批判が出されている。けれども、問題は産業革命の技術論的・技術史的分析が正しく行なわれたかどうかにあるのであって、より積極的に解明さるべきは、独占形成期の技術的基礎であった。野呂もそこに焦点をあてて、「第二次産業革命」という規定をうち出していたのである。(1)

(2) 山田盛太郎『日本資本主義分析』の把握

山田『日本資本主義分析』は、野呂が批判した高橋亀吉の所説を、「産業革命が三度び循環的反復を繰返すものとして」（戦後版一七八ページ、岩波文庫二二〇ページ）とらえるものであり、「産業資本確立過程との連関における産業革命の把握の欠除」（戦後版一七八ページ、岩波文庫二二一ページ）と批判した。(2) さらに、山田は帝国主義独占期の技術的基礎について、「電力化」と「化学工業」をとりあげ、「電力化」につ

いては、「……動力の結集点としての電力化の本源（発電所、変電所、送電線）は、当該の帝国主義独占の結果であり逆にその槓杆であるとともに、同時に、労働者集成線が結集されるその規定点として現われる」（戦後版一六三ページ、岩波文庫二〇二―二〇三ページ）とのべ、「化学工業」については、「化学工業ことにその最鋭の電気化学工業の発達は、製鉄鋼業および電気業の一定の発達段階を前提する」（戦後版一六五ページ、岩波文庫二〇五ページ）としている。このように、帝国主義独占の技術的基礎として、電気を主軸に、それと鉄鋼を基礎として化学工業を位置づけている。いうまでもなく、これらの分析は、レーニン『帝国主義論』の指摘にもとづいている。

ところで、山田は戦後の論文「戦後再生産構造の基礎過程」（龍谷大学『社会科学研究年報』第三号、一九七二年、八一ページ）において、戦前日本資本主義を繊維工業主軸としたうえで、戦後日本資本主義を「重化学工業化」と特徴づけ、こうのべている。

「……旧来の日本産業の構成は、――地主的土地所有制下の零細農耕と低賃銀、零細マニュファクチュアを屈強の基盤とするところの繊維工業（絹・綿の二系統）が主軸をなし、……第二次大戦を契機に、事情は一変し、……日本産業における繊維工業段階は終焉を告げた。そこで、戦後日本では、重化学工業化が一つの至上命令となった。……ここから、鉄鋼業を主軸とする重化学工業の本格的構築が開始される」。

山田の「戦前日本資本主義＝繊維工業主軸論」は、『日本資本主義分析』における「軍事機構＝鍵（キー・インダストリー）産業」＝鉱山、造船、機械工業（戦後版五ページ、岩波文庫二五ページ）という規定との関係で、批判をよびおこした。[3] 同時に、技術論的にみて不正確な概念である「重化学工業化」を戦後日本資本主義の特質規定とした点でも問題をよぶものであった。[4] さきの野呂の「第二次産業革命論」にしても、山田の「重化学工業化」にしても、いずれも帝国主義独占期における、産業発展とその技術をどうとらえるかという面で、[5] その試みの意図は理解できるとしても、規定の正確さにおいて問題をはらむものであった。そして、じつはこの問題についての、「転向」後における相川の研究は、それなりの注目に値する内容をふくんでいたのである。

(3) 相川春喜の研究

一九三六年六月二六日、相川はいわゆる「コム・アカデミー事件」により検挙をうけ、治安維持法違反で起訴された。しかし一九三七年三月に起訴保留で釈放された。保護観察で執筆停止三年の身となった。当時、相川は「マルクス経済学は否定しえないが、実践運動より離る」と半転向を誓ったけれども、釈放後、理論的にも転向していった。[6] 「転向」後の

相川は、おりからの技術動員、「生産力拡充」の時潮にのって、一九四〇年『現代技術論』、一九四一年『技術論入門』、一九四二年『産業技術』、『技術の理論と政策』、一九四四年『技術及技能管理』、『東南亜の資源と技術』とつぎつぎに技術論の著作を出版した。これらの著作は、相川自身のちに自己批判しているように、「究極において戦時生産の御用学者に転落してしまった」（『相川春喜小伝』一九ページ）内容をもつものであった。そして、技術の規定も、労働手段体系説から後退して、「過程しつつある手段」とするにいたっている。しかし、くわしく内容にたちいってみると、今日なお傾聴に値する指摘もふくまれているのであって、これを一括して捨ててしまうことは正しくない。(7)

a 「第二次産業革命論」の批判

相川は『現代技術論』（三笠書房、一九四〇年、二一四―二一五、二五〇―二五五ページ）において、独占資本主義の技術的基礎として電化をおき、それを四点にわたって考察している。すなわち、①原動力の電化は「工場立地の選択をより自由」にし、「企業コンビナート」をもたらし、工場の伝導機を目立たなくした。②電化された化学工業が重要性をまし、機械工業とかたをならべた。③交通機関の電化と内燃機関が発達した。④有線および無線通信技術も発達した、と指摘している。そして、このような「直接生産から交通運輸、通信技術までに及ぶ、全産業部面にわたる電化」（二五五ページ）は「私的独占又は国家的独占の脈管と神経とを再組織した」（同上）と総括している。と同時に、相川は「第二次産業革命論」を批判して、「嵐の如き電気エネルギイによる技術革命にもかかはらず、これはかの産業革命に比すべき技術を起点とする生産様式上の根本変革を齎らしたもの」（二一六ページ）ではないとする。なぜなら、①基本技術としての作業機、とくに工作機械の構造において何らの著しい改良がみられない。②内燃機関の発達そのものが、鉄鋼生産と石油と工作機械に全く依存している。③電気化学工程による「化学革命」は、さらに決定的に石炭依存を高めた。④無線通信技術の「革命」は、生産の第二次的側面のものである。そして①―④は、金融資本独占の段階を前提し、かつこれを強化する基礎となるからであるという（同上、二一六―二一七ページ）。さらに相川は『技術の理論と政策』（紀元社、一九四二年、一五六ページ）において、ふたたび「第二次産業革命論」を批判して、電気工業・化学工業の基礎として「鉄鋼・石炭・工作機械」を強調してこうのべている。

「鉄鋼・石炭・工作機械の三位一体はその量と質、原料と技術の相関において産業革命の核心をなしたが、その核心的意義は現代に到っても減じてはいない。現代の技術的変容は、化学工業技術の躍進とこれに関連する電気技術の動力支配と工程浸入にあるが、燃料における石油の進出を

もたらした内燃機関も通信網を無線化した真空管技術も究極にはかの三位一体を根基とすることを忘れてはならない。技術の機械的＝化学的分割と綜合との古典的規定は変更されず、今世紀の動力革命とそれの独占的産業心臓への定置に伴ふ諸変革も『第二次産業革命』と無条件的に特徴づけることはできないのである」（同様の記述は、『産業技術』白揚社、一九四二年、五二ページにもみられる）。

戦時下の一九四二年という現実が、電気工業・化学工業の基礎として、「鉄鋼・石炭・工作機械」という三位一体を強く要請するものであったことも、ここで留意すべきことであろう。と同時に、「電化」を中心とした「第二次産業革命」といわれる事態を、相川は独占の「脈管と神経とを再組織」するものとして位置づけ、「電化」そのものの技術的基礎と素材的・原料的基礎を「鉄鋼・石炭・工作機械」にみて、「第二次産業革命論」を批判していた点は、今日においても十分うけつぐべき内容をふくんでいるといわねばならない。[8] 相川自身、戦前のこれらの研究をもとにして、戦後の星野芳郎「第二次産業革命論」を批判した論文（「〝第二次産業革命〟説の批判」、日本科学史学会『科学史研究』第二五号、一九五三年）が、絶筆となったのである。

b　「重化学工業」概念の批判

なおまた、独占の技術的基礎としての「化学化」に関連して、相川が「重化学工業」概念を批判的に検討している点は注目に値する。「化学化」の進行によって、「機械的重工業の一部を、冶金から金属材料及び燃料までも化学化した結果『重化学工業』（重工業プラス化学工業の略）なる通称をもたらす程度に達した」（『技術の理論と政策』一九四ページ）。しかし「重化学工業」という呼称を使えば、「軽化学工業」もありえることとなる。こうした混乱の原因は「化学工業」というものが、「あくまで技術学的範疇であってそのまま経済的範疇とはなり得ない」（同上）からであるとする。そして、「近代産業構造における二大分割の経済学的範疇が『重工業』『軽工業』と古典的に略称されたのは意味のことではない」（同上、二五一ページ）けれども、「重化学」に到っては、「混乱以外の何ものでもなからう」（同上）と批判する。この原因は、「再生産理論の公式的停滞があったため、凡そ産業分類論などへの理論的熱意が、わが経済学者の側で見受けられなかった」（『産業技術』八九ページ）からであると相川はいう。この相川の批判は、戦後日本資本主義を「重化学工業化」と規定した相川の師、山田に対してそのままあてはまるものである。

それでは、「重化学工業」といわれる事態をどうみたらよいのか。相川によれば、「電気エネルギイの動力支配やそれの部分的原料化が如何に『化学的』の名によって進行しようとも、それはつねに『機械的』工程に裏づけられたものであ

った筈である。……解決を要する点は、かへって生産の骨格をなす機械体系と生産の脈管をなす装置組織との高度の癒合形態の解明にあるのである」（同上、二五一ページ）。これを、今日のことばでいえば、コンビナートやその装置・機械体系の技術論的分析にもとづいた産業分類、分析が求められているということである。[9]

（1）岡邦雄も、一九三四年当時、電化を「第二の産業革命」とよんでいた（岡邦雄「労働手段の体制と技術」『唯物論研究』第一五号、一九三四年一月、二一ページ）。

（2）山田のこの批判は「その（野呂の高橋―引用者）批判の限界を制約していた、またその限りでは論敵とも同根であった、いわゆる『産業革命の循環的反復の論』の誤りをも一挙に揚棄するという役割を担っていた」（南克巳、岩波文庫『日本資本主義分析』解説、三〇二ページ）、すなわち野呂批判をもふくんでいたという説も行なわれている。

（3）長岡新吉「『日本資本主義分析』の歴史と論理」『経済学批判』第八号、一九八〇年。

（4）山田説の問題点については、さしあたり中村静治『現代資本主義論争』青木書店、一九八一年参照。

（5）戦前期日本独占資本主義の確立基盤として、「重化学工業」をおく見解も行なわれている。山崎広明、林健久、柴垣和夫『講座・帝国主義の研究六　日本資本主義』青木書店、一九七三年。橋本寿朗「重化学工業と独占」『社会科学の方法』第一一巻第五号、一九七八年。

（6）『相川春喜小伝』一一、一九ページ。内務省警保局保安課『特高外事月報』一九三六年七月分、七―八ページに「日本封建制講座ノ目的任務ニ関スル矢浪久雄ノ供述」なるものが掲載されている。これについては、佐々木潤之助「日本封建制講座と相川春喜」『相川春喜小伝』二五八―二六〇ページ参照。

（7）「転向」後の相川の著作についての評価は、中村静治、前掲書、第Ⅲ章参照。なお相川の理論的「転向」の一つのきっかけは、相川が尊敬していた旧唯研メンバー三枝博音のいちはやい「転向」とその技術規定にあったという、山崎俊雄「相川春喜論」『相川春喜小伝』二五二ページの指摘がある。

（8）上林貞治郎「日本工業電化発達史」（小山弘健・上林貞治郎・北原道貫『日本産業機構研究』伊藤書店、一九四三年）などは、相川のこれらの研究を「吸収」してできたものであることは、上林自身が証言している（「氏の技術論」『相川春喜小伝』八二ページ）。

（9）この方向の試みとして、坂本和一『現代巨大企業の生産過程』有斐閣、一九七四年。拙稿「巨大装置の〝技術の経済学〟的分析」、日本科学史学会『科学史研究』第一二四号、一九七七年参照。

むすび

戦前日本における「技術論」研究は、「日本資本主義論争」の一部を構成しているといってもよい性格をもつものであること、この点を、野呂栄太郎、山田盛太郎、相川春喜にそくして検討してきた。それは、物質的生産の基礎たる労働手段の発達段階、生産、輸入にさかのぼって、戦前日本資本

主義の特質――生産手段生産の未確立、「転倒性」などの問題にせまろうとするものであった。こうした戦前期「技術論、技術史」研究の成果から日本資本主義分析に生かすべき視点をあげてみれば、つぎのようになるであろう。

①幕末までの各産業の発達段階をふまえて、国際的関係における、各産業の労働手段の生産、輸入の検討。

②そのさい、在来の技術と「移植輸入」された技術の競合、共存、関係の検討。

③帝国主義独占転化の技術的基礎の検討。そのさい、相川のいう「独占の脈管と神経を再組織した」という視点、「鉄鋼・石炭・工作機械」の三位一体説、「重化学工業」概念の批判的検討とコンビナート、装置・機械体系の分析という視角は、今後十分にかえりみてしかるべきであろう。

（附記）本稿作製に当たり、資料その他の面で、内海庫一郎氏に大変御世話になった。記して感謝したい。

相川春喜・論文著作目録

「『アジア的生産様式』の理論の反動性」一九三三年四月『社会』
「生産力とその諸要素について」一九三三年四月『唯物論研究』
「アジア的生産様式の日本歴史への『適用』論に関連して」一九三三年五月『歴史科学』
「日清戦争を道標とする農業諸関係の進展過程」一九三三年六月『歴史科学』
「日本農民の階級分化について㈠――藤井・櫛田両氏の所論批判」一九三三年六月『何を読む可きか』
「技術及びテクノロギーの概念」一九三三年六月『唯物論研究』
『農村経済と農業恐慌』一九三三年八月（『日本資本主義発達史講座』第三部）
「小作料の半隷農制的性質」一九三三年八月『日本資本主義発達史講座月報』

汐文社

社会革新と管理労働

山口正之著 現代企業、労働、管理、革新の諸過程を分析しながら、とくに現代の退廃し腐朽する官僚主義的管理に対して、自由な創意と自覚的な規律、科学的知性に支えられた、より敏速で柔軟な民主主義的管理の問題を提起する。

B6判／一二〇〇円

経済科学におけるレーニン主義

山口正之著 マルクス主義経済科学の発展にもたらしたレーニンの理論的意義が何かを解明するとともに、すぐれて現代的な意味をもつレーニンの方法論の貫徹を通して、「近代経済学」の批判的検討と現代社会の構造の総体的把握を期す。

B6判／一〇〇〇円

「『アジア的生産様式』と日本封建制に関する論争㈠」一九三三年一〇月『歴史科学』
「『アジア的』観念形態への傾向」一九三三年一二月、一九三四年六、八月『思想』
「徳川封建制とその崩壊過程」一九三四年一、二月『歴史科学』
「徳川封建制崩壊過程に関する史料」一九三四年三月『歴史科学』
「『日本資本主義分析』紹介」一九三四年三月二五日『読売新聞』、一九三四年四月『唯物論研究』
「『東洋的封建制』再論」一九三四年四月『歴史科学』
「徳川時代の土地所有制」一九三四年六月『歴史科学』
「地代の歴史的形態」一九三四年七月『唯物論研究』
「最近における技術論争の要点」一九三四年七月『社会学評論』
「検地――幕藩封建制成立の基礎過程」一九三四年八、九月『歴史科学』
「前田正名と『産業』創刊」一九三四年一〇月『歴史科学』
「郷村制の創設とその構造的特質」一九三四年一一月『歴史科学』
「史観と発展段階の理論」一九三四年一一月『社会』
「マルサスの学史的運命」一九三四年一二月『歴史科学』
「櫛田民蔵氏の理論的傾向」一九三五年一、二月『経済評論』
「東北型郷村――その型質・地帯の基礎分析」一九三五年四月『歴史科学』
「奴隷制的構造とコヴァレフの見解」一九三五年四月『経済評論』
「『日本資本主義分析』解説」一九三五年六月『サラリーマン』
『歴史科学の方法論』一九三五年七月、白揚社
「経済外的強制なる範疇」一九三五年一一月『社会』
「農業問題と労農派」一九三五年九月『サラリーマン』
「飛騨白川村『大家族制』の踏査並に研究」一九三五年九、一〇月『歴史科学』
「日本型の家内賦役制――その残留せる一典型、飛騨白川村『大家族制』の研究を機縁として」一九三五年一一月『歴史科学』
『技術論』一九三五年一一月、三笠書房
「独占資本主義と半封建的土地所有」一九三五年一一月『経済評論』
「技術史の基礎論点――産業革命の技術的基礎」一九三六年三月『歴史科学』
「日本型『産業革命』の技術的基礎」一九三六年四、五月『歴史科学』
「日本紡織工程の『更革』」一九三六年五月『歴史科学』
「桐生マニュファクチュアの型態並に段階――一つの技術史的前過程」一九三六年七月『歴史科学』
『現代技術論』一九四〇年四月、三笠書房
『技術論入門』一九四一年一二月、三笠書房
『技術の理論と政策』一九四二年四月、紀元社
『産業技術』一九四二年一一月、白揚社
『東南亜の資源と技術』一九四四年三月、三笠書房
『技術及び技能管理』一九四四年一月、東洋書館
『文化映画論』一九四四年九月、霞ケ関書房
（一九四〇―四四年にかけて、『技術評論』『経済情報』その他に多数の小論文あり）
『発明発見図説』（共著）一九五二年一〇月、岩崎書店
「第二次産業革命説の批判――技術史の方法によせて㈠」一九五三年三月『科学史研究』

（よしだ　ふみかず　北海道大学・経済学）

書評：吉田傑俊著『唯物論と日本イデオロギー』

現代唯物論の実践性の証明

——イデオロギー批判の具体化——

福田静夫

現代唯物論が、今日の人類にさしせまっている現実的実践的課題と対決することをつうじて、その存在の意義を証明しなければならないということは、少なくとも現代の歴史的条件のもとで唯物論を研究する者にとっての共通の前提となっているが、本書はその前提を具体的な思想の成果として提示しようとするものである。

本書の見逃しがたい特徴として、三つの特徴をあげることができる。その一つは、現代唯物論の基本的な課題としてイデオロギー性の復権を主張していることである。二つにはその主張が、とりわけ著者の生活と研究の場である鹿児島(九州)の思想的風土に根を下ろしたものとなっていることである。三つは、その結果、著者のおこなうイデオロギー批判が、近代から現代へと開けていく歴史的批判ともなれば、地域的な生活の場から国民的な課題へとおし進んでいく体制的批判としての性格をもつようになっていることである。

こうした三つの特徴は、本書が「第一部 唯物論とイデオロギー」、「第二部 近代日本イデオロギー批判」、「第三部 現代日本イデオロギー批判」という三部構成をとっていることに、おおよそのところで対応しているので、各部の内容に即しながら、これらの特徴を検討していくことにしよう。

まず第一の特徴について。第一章の「現代唯物論の立場と課題」のなかで著者は、現代唯物論が「実践の指針」となるという場合に、現実の問題はいつも直接的なものとしてわれわれの前にあるが、それ自体は哲学的問題として設定されていないので、それをどのように哲学的問題とするのかが問われる、という論点を提出している(一三ページ)。この論点は、第二章の「イデオロギーとしての唯物論の立場と課題」のなかで、「現代唯物論の果たすべき一つの重要な任務は、自らのイデオロギー性の復権の仕事」(三一ページ)であるという言葉で、一つの具体的な解答を与えられているように思われる。そしてここから、イデオロギー批判の二つの課題が確認される。第一には、イデオロギー批判の領域と方法においては、哲学の専門分野における狭い意味での「哲学闘争」に局限せず、伝統的実感的な「日本的思考様式」(五九ページ)や「民衆意識の批判、変革を目標とした、広い意味での思想闘争」を問題にすること(五二ページ)。第二には、イデオロギー批判の対象としては、人間的な自立・連帯と私生活主義・利己主義との、国家からの解放と国家への収束との「近代」的矛盾をはらみこんだ「日本的現実」を選びとり(五五ページ)、その「現代」的変革の世界観としての資格と条件を現代唯物論が獲得すること。

もっともここで、マルクスからレーニンへの思想的系譜のなかでのイデオロギー論の位置づけやその理論的構造、さらには「ヘゲモニー論」として近年論じられているイデオロギーの機能等の諸論点については、なお論ずべきことが残されているであろうが、むしろ今日の時点では、ここで著者がとりわけ唯物論の「イデオロギー性の復権」を主張し、七〇年代以降のイデオロギー闘争の分野として、「日本的現実」の歴史的性格というすぐれて文化論的視点からの対象の設定をおこなっていることを、積極的に評価しておきたい。

現代唯物論における「イデオロギー性の復権」というこうした第一の特徴は、第二部の諸章のなかで、たとえば西郷隆盛や森有礼という鹿児島出身の人物の思想をとりあげ、あるいは第三部で水俣の「公害」と石牟礼道子とのかかわりを論ずることで、きわめて特殊的な——個別的地域的でもあれば普遍的国民的でもあるような——問題性を帯びることになる。先に「鹿児島（九州）の風土に根ざした」という言葉で仮に呼んでおいた本書のこのような第二の特徴は、著者がまごうことなく現実の生活の場で考え、たたかうことを知っている哲学者のひとりであることの証明でもあろう。日本の唯物論研究者たちが、著者のこの姿勢から学ぶものは多いはずである。

さて、右にあげた三者のうち、第二部ではまず西郷隆盛（第三章「西郷と近代日本」）が、ついで森有礼（第四章「森有礼と日本の啓蒙思想」）がとりあげられている。この両者ともに明治期の鹿児島県を代表する人物であるとともに、それぞれの意味で近代日本の生成過程に少なからぬ影響を及ぼした日本的人物でもある。そして両者のそれぞれの曲折した人生の閲歴と歴史的役割とは、当然ながらいくつもの異なった思想的、歴史的な評価を受けとってきた。著者の意図は、両者それぞれのいくつもの挫折をはらんだ人生体験とその思想化の過程を、日本の近代の歴史そのもののパラドックスに満ちた進行のなかで、両者それぞれに歴史に規定されつつ、それを規定し返してもいく緊張関係のもとにおき入れて考察し直すことで、両者にたいする従来の思想的・歴史的な評価をこえようとするところにあるように思える。その点で、「英雄としての西郷観」という形で、いまも日本人の一部にある〝西郷びいき〟の「民衆意識」までも立ち入ろうとする第三章は力作である。著者の分析と批判に教えられながら、西郷の農本主義的「愛民」観が、今日の日本政府の農業破壊政策のもとでそれに疑問や批判を感じている人びとの共感を呼ぶのではないか、あるいは立身と栄達に恬淡たる「無私」な生き方や鹿児島への愛着が、今日の自民党政治のもとでの政治の私物化や地方切り捨て政策に苦しめられている人びとに親愛感をもたせ続けていることもあるのではないか、などという勝手な感想を私はもったが、それほどにもこの第三章は私に興味深かった。

第四章では、森有礼の歴史的先見性が、天皇制国家の構築の論理の前に屈服させられていく過程が分析されているが、そこには、読者に森の思想の痛みをともにすることを迫るものがある。ただ森の「明六社」時代の諸論文——「廃刀論」、「宗教自由論」、「妻妾論」——や東京学士院の講演「教育論——身体の能力」については、天皇制国家の暴力装置——とくに軍隊——やイデオロギー装置——とくに「軍人勅諭」とならぶ「教育勅語」——に具現していくもろもろの支配の思想的枠組との関係を、もう少し追求する必要があるのではなかろうか。

第二部にはもう一つ、第五章の「近代日本における哲学思想の展開」として、中江兆

民、和辻哲郎、戸坂潤がとりあげられている。この論文は、かつて発表された当時に読んだ印象では、日本近代哲学の歴史を一種の西洋哲学「受容」史としてとらえる視角や、唯物論者である中江と戸坂の間に観念論者である和辻を置く思想史的な整理に疑問をもった。しかし本書の第二部のなかで、前半の西郷、森の思想的な検討をうけたあとにそれを読んでみると、こうした系列での日本の近代哲学思想の展開は、体制のイデオロギーをも含みこんだ日本近代哲学の発展と徹底という視角から唯物論の成立と展開を示すことにもなっており、これはこれで著者の一つの見識を表明したものと考えられる。そしてそのように近代哲学の展開過程をとらえたところで、とりわけ戦後の思想における体制的歴史的批判の位置づけという本書の第三の特徴づけも可能になるのであろう。

第三部は、「現代日本イデオロギー批判」と題されており、その冒頭には「戦後思想序論」(第六章)がおかれている。これがとくに「序論」という言葉を付されていることは、「戦後思想」にあってはあまりにも問題とすべきことが多く、かつそこで解決すべき課題が困難なものであることを著者が十分知っているからであろう。しかしそのことは、ここでの仕事がきわめて意欲的なものであることを排除しない。現に私たちは、きちんと唯物論の立場に立った「戦後思想史」の成果を手にするにいたっていないのであり、ともかくも第一歩を踏み出すことが必要なのである。

著者は、「戦後思想」をとらえる軸として、デモクラシーとナショナリズムとを設定する。紙幅の制約があるので、論点の詳細については、読者が直接本書に当たられることを期待しなければならないが、戦後わが国が歴史上はじめて占領を体験し、安保条約のもとで今日なおアメリカへの従属を強制されていることを考慮するなら、そしてわが国の人民が戦後はじめて民主主義を自分の手ににぎりしめ、発展させる可能性をえた歴史的事実に立つなら、このような思想軸の設定がいかに本質的な意味をもっているかは明らかであろう。また、ここで批判的に扱われている竹内好、吉本隆明、三島由紀夫、清水幾太郎など、かならずしも哲学者とは限らない論者たちの思想については、より多くの哲学的批判が提出されることは、おそらく本書の著者の期待しているところでもあるにちがいない。

石牟礼道子の思想を批判した第七章の「公害認識と反対運動の思想」、ならびに江藤淳の「新保守主義」を批判した第八章の「『近代化』と日本の問題」とが第三部のしめくくりとも、本書全体のしめくくりともなっているが、いずれも、「イデオロギー批判の復権」を主張し、広い意味での思想闘争の重要性を強調する著者の特色をよく示している好論文である。石牟礼批判は、水俣反対闘争に長年にわたって献身してきた石牟礼の思想の積極性と消極性とを分析し、その心情と運動の論理の結節点を丁寧におさえながら、被害者住民の苦しみを救い、苦しみの根源そのものを除き去る連帯と変革のより開かれた展望を創出しようという、きわめてさし迫った現実的課題に応えたものである。また江藤淳批判は、最初は京都の科学者会議に発表され、のち『民主文学』にも転載されて世評の高かったものであるので、改めてここで立ち入る必要はないであろう。ともあれこのしめくくりの二篇は、地域の具体的問題から、文学イデオロギーの形をかりた「新保守主義」的国家・歴史論にいたるまでの幅で、現代唯物論の果たすべき積極的役割を鮮やかに示しているといえよう。(汐文社刊　四六判　一八〇〇円)

(ふくた　しずお　日本福祉大学・哲学)

書評：島田豊著『グラムシへの旅』

「自由の精神の今日のあり方」の探究

中村行秀

哲学の問題を外国の文献の中にだけ求めることが多いわが国のアカデミズムの哲学者のなかにあって、島田豊氏は、「人間らしい生活・文化とは何か」という哲学の原点の問題にこだわって思索をつづけている「異色の」哲学者である。（前著『学問とは何か』を参照されたい。ついでながら、哲学にたいするこうした姿勢は、古在由重、真下信一両先生以来の名古屋のすぐれた伝統だといえると思う。）

本書『グラムシへの旅』は、島田氏が、一九七八年四月からほぼ一年間の留学をとおしてふれ合ったイタリアの人間と文化との対話の記録である。著者は、以前に「三木清哲学碑紀行」という感動的な文章を書いたときに、旅をして現地でものを考えることを愛する「考える足」たることを自認していたが、グラムシの思想を高く評価する「考える足」にとって、一年間のイタリアの旅は、まさに絶好の機会であったことを、本書の一読者として喜びたい。

著者が、イタリアの各地を歩きつつ考えた問題は、衣・食・住・物価などの生活問題、絵画・建築・彫刻などの美術、大学と諸研究機関のあり方、さらには、本と出版事情の問題から、労働運動やイタリア共産党の現状、イタリアにおける南北問題など多岐にわたるが、それらの多彩な話題が、美術の旅と哲学・思想の旅を軸にまとまりをもって、じつに洗練された明快な文章でつづられている。（本書の大きな魅力となっている簡素で美しい文体は、思想家における文体の重要性を強調したグラムシの観点を想起させる。）

歴史の伝統のなかで現代の生活と文化のあり方を究明する著者の哲学は、本書の重要な内容をなしているさまざまな美術作品評にも一貫していてみごとである。著者の作品評をつらぬいているのは、それらの作者たちが自分の時代の問題とどのようにかかわって生きたか、という視点なのである。だから、著者は、歴史的な美術作品を、たんなる鑑賞家としてではなく、現代に生きる著者自身の生き方とかかわるものとして見るのである。

たとえば、著者がレオナルドよりもミケランジェロに高い評価をあたえるのも、この二人の芸術家の歴史とのかかわり方のちがいを作品の中に見るからである。「最後の審判」が、「最後の晩餐」よりも深い感動をあたえることについて、次のように書いている。

「ミケランジェロは、どのように神を信じていたのだろうか。それは人間の歴史を信じるようにではなかったのか。そうでなければ、『最後の審判』の壁画のキリストがこれほど筋骨たくましく、ほとんど革命家の相貌で描かれることはなかっただろう。神学者の眼や

美術評論家の眼でこの礼拝堂を見ることは私にはできない。ともすれば歴史のニヒリズムにおちいりがちな現代人の一人として、つまるところ人間の歴史の審判をきみは信じられるかどうかと問われている思いがした。ちょうどふさわしい時に私はここにきたようである」。

歴史の発展にかかわって創造される美を愛する著者の精神は、装飾の多いバロック的な様式よりもルネサンス的（あるいは近代的）な簡素な美へ傾いている。スクローヴェーニ礼拝堂のジオットの絵の単純な美しさによせて書いている。「ほんとうの伝統の革新には、失われた単純さを回復しようとする労苦を必要とするのだろう。思想の営みもまた同じなのではないだろうか」。「グラムシの思想もまた、その探究の綿密さにもかかわらず、同時代のビザンチン化したマルクス主義に単純さという生命力を回復しようという労苦の所産といえるのではないか」。今日のわが国のマルクス主義哲学は、そうした「単純さという生命力」をもちえているだろうか。

思想の変革、ひいては社会の変革における文化の質の問題の重要性を強調したグラムシの思想に深い共感をよせつつ著者が思うのは、「グラムシがイタリア文化の進路を探究したように、日本文化を考えられる哲学のあり方を探さなければならない」ということである。そして、そのことは、イタリアの旅の全体をとおして著者がさぐろうとした「自由の精神の今日のあり方」の探究につながっている。

イタリアの大学や出版社が、地方にあって全国的な影響力をもつ個性的な活動をしていることに注目したり、イタリア共産党の中央委員で国会議員でもあるグットゥーゾの裸婦のデッサン集を愛して「モラヴィアはグットゥーゾの愛の官能性の凝視のうちに『ほんとうのマルクス主義者』の眼を見ているようだ」と書くのも、著者がそこに「自由の精神の今日のあり方」を見ているからだろう。

イタリア共産党やグラムシ研究所の活動も同じ見地から紹介、評価される。グラムシ研究所のフェッリ所長が、著者に向かって最も強調したことが「研究活動の自主性の問題」だったという。グラムシ研究所は党の研究所の一つではあるが、研究活動は党から自立していること、研究は、コミュニスト、非コミュニスト、もとコミュニスト、あるいは企業家とさえ共同でなされること、などが所長のことばとして紹介されている。

そして、研究活動の自主性の重視ということは、当然、研究者にたいしては現代の問題を自分の責任で探究する姿勢を要求することになる。著者は、イタリア哲学界で、イタリア哲学史、イタリア文化史の研究に大きな比重がおかれていることに注目せざるをえないわけである。ガレン教授との対話をとおして著者が考えたのは、「日本のことは日本人が自分で研究しなければならない。かんじんなのは、彼がイタリアのことを研究したように、日本のことを研究することなのだと教えてくれているように私は感じた。日本では戦後の研究史をつうじて個々の研究の蓄積はすすんでいるにしても、ガレンのような一貫性をもって書かれた『日本哲学史』も『日本哲学年代記』もまだ仕上げられてはいないのである」という著者自身への課題なのであった。

著者は、こうした課題に向かう決意を、旅の終りにグラムシの墓に向かって語っているが、それは、われわれ日本の哲学者のすべてにたいする問題提起として受けとめなければならないであろう。

（大月書店刊　四六判　一三〇〇円）

（なかむら　ゆきひで　千葉短期大学・哲学）

書評：藤田勇著『社会主義社会論』

「生成期」にある社会主義

平田重明

(一)

こんにち社会主義論は、著者もいうように、一種の「繁栄」状況にある。だが、これを単純に歓迎できないのは社会主義の「混迷」が語られて久しいからである。私事にわたって恐縮だが、一読後私は著者との初対面の日を想い返していた。一九六三年のプラハ、当時国際民主法律家協会の副会長で、カレル大学のR・ビストリツキー教授から、日本の法律学者がモスクワから来るので昼食に同席してくれないか、と電話があったのである。そのころチェコスロバキアは、現在のポーランドのように、食肉不足をはじめ経済不振に苦しんでいたし、中ソ対立も公然化して東京では想像できない緊張感が渦巻いていた。モスクワとて同様であったろうが、しかし同じこの年が一九六八年の「プラハの春」のスタートの年であったことも忘れられない。

さて、こうした六〇年代の現実生活の変化をへて、七〇年代に移る頃から、著者は法律学という「守備範囲をこえて」発言することを迫られる。そして、それがまず結晶したのが『社会主義における国家と民主主義』（大月書店、一九七五年）であるが、本書もその延長線上に位置するものである。

しかし、著者は、盛況とはいえ紛然とした社会主義論の現状を「混迷」とはみていない。「論議の主題となっている問題の全体的な構造を明らかにし、そこにおける見解の分岐の思想的な、また社会的な根源を追究していった場合、一見『混迷』として現れているものを、入りくんだ複雑な姿をとる基本的な諸潮流の対立として見直すことができるのではなかろうか。そうして、歴史の発展を資本主義から社会主義への移行としてとらえるかぎりで客観的に妥当性をもつ流れの方向をそこにみいだすことができるとすれば、今日の議論状況は、むしろ大局的にみて社会主義論の前進のために新たに必要とされている経過点と考えてよいのではないか」――これが著者の立場であり、本書のモチーフである。

(二)

本書は五つの章で構成されているが、まず第一章の「社会主義社会論の史的展開と現代的争点」では、その表題どおり、社会主義社会論にかんする現代的争点の全体像をその史的系譜を含めて概観している。そして、今日の争点は三つの系列に分けられていて、第一が国家、民主主義、法治主義、官僚制、自主管理、党、市民的自由などをキー・カテゴリーとする系列、第二が社会的所有、計画、商品＝貨幣関係ないし市場メカニズムといった社会主義社会の経済的基礎をめぐるもの、第

三が社会主義体制をあらためて歴史的に位置づける争点系列である。

つぎの三つの章では右の諸争点のうちの最も核心的な問題、すなわち所有と権力の問題を考察することになるが、まず第二章が「社会主義と所有」となったのは、社会主義の本質を生産手段の所有の社会化とみるからである。所有論が新しい論点になるのは六〇年代の「経済改革」論争に関連しているが、現在のそれには純経済学的分析を志向する流れと、社会主義的所有論は民主主義論ぬきにはありえないとするもう一つの流れがある。著者はこの二つの立場の一定の積極的意味を評価するとともに、いったんそういうふうに分解したものをもう一度全体として総合することを提案している。

第三章の「社会主義と国家」では、社会主義のもとでは公的権力が特殊政治的な権力であることをやめるまで、前進的社会関係の原理の担い手としての労働者階級のヘゲモニーによって性格規定をうけることは避けられないとし、その組織形態を各国の具体例で説明する。また問題の「官僚制」については未成熟な共産主義的社会関係の内在的矛盾の表現であるとし、下からの統制、監督を強調する。

第四章の「社会主義と市民的自由」は、本来、第三章第四節として構想されたものだが、あまり広く知られていないという事情から、独立の章としたものである。社会主義のもとでは「市民社会」と「政治社会」との二重性は克服できず、市民の意思表示の自由が国家にたいする諸権利の体系として保障されなければならないことが、力説されている。

(三)

最後の第五章「現存社会主義体制の歴史的位置」では、「前期的社会主義」、「未成熟な社会主義」、「非資本主義的な道」、「発達した社会主義社会」の諸論を批判したうえで、著者はその社会主義問題への接近の視角をつぎのようにしめくくっている。「現存の社会主義体制は、共産主義的な社会的有機体が自らを『総体性』へと成熟させてゆく長期の歴史過程の初期段階にあるものといわなければならないであろう。『生成期』にある社会主義体制といってもよい」。

もちろん、だからといって、そうした初期性は、そこで局地的にせよ形成される社会主義が世界史的に絶大な意義を担うことと矛盾するものではない。著者が強調したいのは、社会主義の「世界史的運動」のあり方であり、それを離れて、社会主義が「局地的枠」をとったまま共産主義へ漸次的に到達するとは考えられない、ということである。

そのさい著者は、ソ連をはじめ現存社会主義諸国が社会主義的に発展する、場合によっては復元する力をもっていることに信をおくと同時に、社会主義へ向かうさまざまな力の結合に、またとりわけ高度に発達した資本主義国における社会主義運動に大きな期待をよせている。

紙数の制約からその内容を不十分にしか紹介できないのは残念だが、本書は現代社会主義の諸問題にたいするたしかな視角を学びとることのできる好著といわなければならない。八〇年代に入って、その「守備範囲をこえて」ひきつづき発言をすすめる著者の意欲に敬意を表したい。

（東京大学出版会刊　四六判　九八〇円）

（ひらた　しげあき　東京都立商科短期大学・社会主義経済論）

書評：向井俊彦著『唯物論とヘーゲル研究』

哲学の根本問題の深化とヘーゲルの唯物論的研究

村越雅雄

本書には、著者が研究者として出発してから最近までの七年間にわたる研究活動の成果のほぼ全体がおさめられている。諸論文は、Ⅰ部、認識論、方法論、Ⅱ部、史的唯物論の問題、Ⅲ部、ヘーゲルの精神論にわけて配置されており、それらの内容は多岐にわたるものであるが、「あとがき」で著者も述べているように、それらの中には一貫した問題意識がつらぬかれているように思われる。それはまずなによりも、哲学の根本問題（物質―意識関係）を文字どおり根本的問題として受けとめ、根本問題の根本たる所以を哲学研究のあらゆる対象にたいして証明しなければならないという確信であろう。ただしこの確信は、単に従来のマルクス主義研究の水準にとどまることを意味しているのではなく、マルクス主義哲学に提起されている現代的諸問題、たとえば市民的・政治的自由の位置づけ、実践概念などの問題を根本問題と関連させて議論することにより、双方の相互深化の地平を切り拓くことを意図しているものである。

全体にわたって紹介することは不可能であるから、ここでは第二部を中心に著者の基本的な論点を素描するにとどめたい。

第二部の最初の論文「哲学の根本問題と実践」では、著者は実践を哲学の根本問題として定立することに反対している。実践を重視することとそれを哲学の根本問題に据えることとは別のことであり、実践を本当に重視するためにはむしろ、実践が根本的な役割を果たしている領域においても唯物論を貫徹すること、つまり認識論的性格をもつ意識―物質関係を基礎にして諸個人の実践によって成立する社会を把握することが肝要である。著者は発生的な問題と理論的な問題とを区別しており、主体―客体の実践によって社会が形成されている問題と、その社会を科学的に認識する場合とを区別する。

この区別はまた、著者の物質―意識関係の理解の仕方にもかかわっている。著者によれば、唯物論者が自然の歴史的先在性を言うのは観念論の不条理さを端的に示すためであって、根本的に重要なのは意識―物質関係の内部で客観的実在の第一次性を認めるかどうかなのである。この土台のもとでのみ、意識の発生について科学的究明が可能となるのである。

以上のような著者の見解に基づいて、第二部第二論文「史的唯物論の基礎概念について」では「社会的存在―社会的意識」カテゴリーが吟味されている。著者はこの史的唯物論の根本カテゴリーを認識論的に、つまり物質―意識関係との連関で理解することを強調している。この理解を軽視することは、認識論的

な意味での物質性をただ生産関係にのみ認めて上部構造をそこから除外し、上部構造の主観主義的理解につながらざるをえない。著者によれば、物質的社会関係（生産関係）とイデオロギー的社会関係はともに「社会的存在」に属する二つの客観的関係であり、史的唯物論の物質概念とはこの社会的存在に他ならない。「人間の物質的生活の生産」と言う場合の「物質的」とは、客観的な社会的諸関係のなかで、イデオロギー的社会関係に対して「基礎的規定的なもの」を指示するためのものであって、物質―意識関係との関連で把握される認識論的意味での社会的存在―社会的意識関係と混同されてはならない。

以上のように著者は史的唯物論の「社会的存在―社会的意識の対置」を社会の科学的・唯物論的認識の根本前提と考えており、そのかぎりでは物質―意識関係の対置と同じレベルで考えている。このレベルは反映関係である。それと同時にまた、物質的社会関係とイデオロギー的社会関係との関係を著者は「基礎的・規定的関係」として把握している。レーニンが「社会的意識は社会的存在を反映する」と言い、マルクスは二つの関係を規定関係として把握した。著者が規定関係を社会的存在のなかでの関係と考えたことは、それ自体として卓見であり、社会における物質概念の内容をより深化させる視角を提供したといえる。しかしまた同時に、反映する意識と規定される社会的意識の関係の問題も残っているのではないかと思われる。

第二部第三論文「歴史の必然性と主体」では、著者は「必然性と自由を切り離して考える必然性の捉え方」に反対している。市民的・政治的自由の保障が資本主義社会でも社会主義社会でも今日的課題となっていることを指摘しつつ、著者はこの市民的自由と、必然性と関連させた自由とを関係づけ、前者を唯物論的に把握すべきことを強調している。このためにはエンゲルスの見解がやはり基本的なものであって、むしろエンゲルスに対する最近の誤解を解くことが重要である、と著者は考えている。(1)エンゲルスの自由論は外的自然のみならず社会をも含めて考察されたものであること、(2)エンゲルスの自由論は必然性の洞察＝自由ではなく、行動の自由という行動の諸条件の科学的認識を前提とする唯物論の伝統に沿うものであること、(3)この点で「何からの自由か」「何のための自由か」を問題としそれを保障する社会を考察する行動の自由の立場は市民的自由を含みうるものである。以上三つの論点が提起されている。(1)の指摘は全く正当なものである。(2)と(3)の論点については哲学史をも含む新しい問題視角であり、積極的に受けとめ検討すべきであろう。

第三部ではヘーゲルの疎外論が扱われている。著者はヘーゲルの社会理論への貢献を社会的意識諸形態とその対象である世界の諸形態との連関でとらえ、社会を人間と人間との関係（承認）と、自然と人間との関係（外化）との関係として、全体的、客観的に把握しようとした点に求めている。この性格をもつヘーゲルの社会理論全体のなかで、その疎外態である「市民社会」および「自己疎外的精神」がいかなる位置を持つか、それを著者はこの論文のテーマとしている。とくに「信仰と純粋透見」との関係の現実的基礎を問いつつ、「資本の論理の生成」の「思想的叙述」を読みとっている箇所は、自己疎外の概念をBildung概念の示す、社会的システム＝自己の活動性という自覚との連関で扱っている箇所とともに、興味深い分析がみられる。

（文理閣刊　四六判　一六〇〇円）

（むらこし　まさお　北海学園北見大学・哲学）

書評：溝口雄三著『中国前近代思想の屈折と展開』

文学から思想史へ

小川晴久

本書は中国現代文学研究から出発し、次いで十六世紀明代後葉の思想家李卓吾の魅力にとりつかれた著者が、李卓吾の思想の継承如何およびその歴史的位置づけをめぐって明清時代思想史を構想するに至った学問的軌跡である。

著者は島田虔次氏の陽明学や李卓吾に近代精神の淵源やそのものをみるその理解をほぼ全面的に継承しつつも、ただ一点「彼の死後その後継者が遂に現われなかった」として彼を「早すぎた誕生、一つのアナクロニズム」とする規定に反対し、また故守本順一郎氏、岩間一男氏、奥崎裕司氏らの陽明学を朱子学＝中国封建思想の動揺・解体期における再編・補強の営為、李卓吾をその最後の体制イデオローグとみる見方に反対して、李卓吾が明末清初の代表的思想家たち（黄宗羲、顧炎武、王船山）から全面否定されつつもその思想の内実は客観的に彼らに受けつがれ現実的に展開されたとし、そこに「挫折」や「終焉」や「凍結」ではなく「屈折」的継承と「展開」をみて、その過程を「理」の観念の変容＝変革の歴史として跡づけた。

「理」が封建的秩序原理から共和・民生的秩序原理に自己を変革していく結節点を、著者は王陽明、李卓吾、戴震の「理」観にみる。

王陽明は「心即理―致良知―無善無悪」という軌跡をもつ思想を打ち出すことによって、理観の変革の決定的一歩を切り拓いた。彼は「朱子学的理観（君臣上下一元的な「一」なる定理）によっては現在する郷村内外の諸矛盾に対応しきれないという現状認識から、現実の状況に適応的な秩序倫理を諸矛盾に即して（事上磨練）模索し、しかもその判断を諸矛盾に実際に当面している現場の当事者にゆだねようとした。すなわち理は外に定理としてあるのではなく、各自の内なる道徳的主体にあるとした（心即理―致良知）」、その結果「理」が社会的各層に担われるようになり、「理の個別多様な発現が承認され、理が相対化される道をひらいた」、また「理観念に現実が反映されることになり、やがて理の内実に欲望がはいりこむ道をひらいた」という。

理の転位（所与としての外在的定理――現実のなかから発出される理）をなしとげた陽明にあっても彼の理の内実はなお「四端と孝悌」であった。陽明学左派李卓吾の課題は彼にとっての理、理の内実を徹底して問いつづけ究めることであった。彼は理を「自己における已むを容れざるもの」＝もっとも自然なあり方とし、それを「人人ひとしなみに一なるところ」に求めた。人間の真に活きた姿（活態）、それは総ての人がそうである姿であるが、かかるものに理をみようとした。「穿（まる）

衣吃飯、これこそが人倫物理にほかならぬ。……学人はただ倫物に即して真空（＝理）を識知すべき」とはその表明である。李卓吾に至って既成の理観念はことごとく破除され、理は万人の欲（いわば腹――小川）をくぐらせた万人共通の真理という大衆性、社会性を獲得した。

十八世紀の戴震は客観的に李卓吾の探求の成果をひきつぎ、明快にそれを定式化して体系にまで高めた。人々の心が同じく然りとするものが理で、そうでない理（朱子学的理ほか）は特定の人の意見にしかすぎぬ。己れの欲と他人（天下）の欲を同時に実現することこそ仁（＝理）であって、かかる自他共通の社会的欲望である「日用飲食」において理は追求されなければならぬ等々。著者はここ（戴震）において「社会的相関の理」の創出をみ、清末の共和的公理観への道が開かれたとする。

以上の明清期の理観の変容（超社会的去人欲的定理から人々の欲望を容認し、それを等しく実現する社会的理への）は、もちろんヘーゲル的な理の自己運動ではなく、「富民」層（著者のいう「中堅」地主や商人）の社会的勢力と自己主張の増大の、思想的哲学的反映として把握されている。私は著者の以上の跡づけによって明清期の思想（史）のもつ魅力を今までになく感得することができた。封建中国の内部からそれを変革して近代を創出していく大きなうねりを。また清代の考証学も万人共通の理（真理）を検出せんとする方法として理観変革史の中に位置づけられた。著者の意図は基本的に達成されたといってよい。そして我々の中にある中国像の断絶（伝統中国と革命中国、漢文中国と白話文中国等の）も本書の作業によってその間隙をつなぐ確かな架橋をえたといえよう。

末尾に私の意見を付す。一、理観の変革の過程（陽明から李卓吾間）で大きな役割を果たした「無」（無善無悪）のモメント（既成の理観念を吟味し否定していくはたらき）を著者は仏教のラディカルな作用に求めているが、もっとそこに老荘思想のモメントをよみとるべきではないか。二、当時の「童心」観念を抽出するに際しても、子供の遊戯性＝奔放さ＝健康さをよみとるべきではないか。E・ケストナーが子供の頃を忘れるなと大人に呼びかけたようないみにおいて。またここにも老子の赤子観をよみとってよい。三、「理の個別多様な発現」の豊富な具体例とそれらが理（真空）において一であるとされるその関係（理の多様性と連続性の関係）の提示がほしい。四、著者は「ヨーロッパや日本の近代にもとづく評価基準は中国における近代にほとんど通用しない」としてそれらの使用を拒否し、「アジアの前近代からアジアプロパーの近代を、その歴史の成果として抽出」すべく「儒理学」というカテゴリーを提唱するが、それを多としつつ、私は侯外廬の使った「啓蒙思想」というカテゴリー（尺度）への共感を依然として禁じえない。明清期の思想史を儒理学の展開として内在的にその論理をとらえた上で、それを世界史的カテゴリーとしての啓蒙主義思想の中国における展開として位置づけていいのではないか。世界史に通用するカテゴリーの必要性を改めて考えさせられたが、そういうものの使用を中国分析に禁欲し、対象にまず文学的に迫った著者の営為の成功の上でのそれは感慨である。

（東京大学出版会刊　A5判　三八〇〇円）

（おがわ　はるひさ　東京大学・東アジア思想史）

書評：手塚富雄著『ヘルダーリン』上・下

「アポロに撃たれた」詩人の軌跡

照井日出喜

一七九〇年代のとくに後半は、「市民階級のイデオロギーの最初の深刻な危機」（W・ハイゼ）の時期であった。フランス革命もまた「炎と死」との双方をもたらしたのであり、人間が総体として他者の手段として機能せざるを得ないという市民社会状況のいっそうの展開は、啓蒙的理性が掲げた人間性の理想が無惨に敗北することをも意味した。光芒と失意、優美と激情とが無限の諸相のなかで鋭く交錯するこの時期に、「人間が国家を天国にしようと思ったことが、国家を地獄にしてしまった」（『ヒュペーリオン』）現実を目のあたりにして、「未知なる美しきものへの身を焦がすような憧憬」（ヴァッケンローダー）を強烈な主観性によって世界に向かって突きつけながら、若くして没落する一群の詩人たちがいた――ノヴァーリス、クライスト、そしてヘルダーリンもまた、強靱であるがゆえに繊細な詩的生命力を、繊細であるがゆえに強靱な感性によって燃焼し尽くすのである。

本書は、ヘルダーリンの生涯と作品・思想とについて、歴史的な状況にも言及しつつ、かつ、最近のヘルダーリン研究の諸成果（とくに、ライアン、バイスナー、ベック、ベルトー、ペッツォルド）を参照および批評しながら、ほぼ年代順に論述したものである。著者の長年にわたる研究の蓄積が詩人に対する共感にみちた筆致でまとめあげられており、とりわけいくつかの詩については、日本語に移されているにもかかわらず、ヘルダーリンの息づかいがほとんど直接的に感じとられるほどである（たとえば『夕べに思う』や『追想』などはまさしくその典型であるといっていい）。

精神の特性が他の精神を永遠に鼓舞し続けることにある（ゲーテ）とすれば、ヘルダーリンという一つの詩的な精神が現代のわたくしたちに対して訴えるその根源は、逆説的ではあるが、彼が手塚氏の表現によるところの「『時』の詩人」であったということにある。すなわち、現実性に突き放され、幾度となく個人の無力を痛烈に思い知らされながらも、現実性に対する倦むことのない批判的なインパルスを保ちつつ、屈することなく誠実な努力を傾け続けた精神の高さと、ほかならぬそうした精神の緊張から生み出される諸作品の表現力の厳しさとにある。「詩人は、精神の世界に住む者もまたひとしく現世的であらねばならぬ」（『唯一者』第一稿）という彼の言葉は、まさしく詩人存在の無力をも知る人間の言葉であるがゆえに、その雄々しさでわたくしたちの胸に響くのである。手塚氏のこの著作でも、彼をたんに神秘的な宗教的詩人に仕立てあげることは拒否されるとともに、他方、彼の政治的志向に作品の芸術性を還元しようとするような傾向にも反対の意思が表明され

て、不幸な、しかしまた真摯な一詩人のさまざまな要素が一定の節度をもって論述されるのであり、それゆえにこそ説得力は強いものとなっている。

青年時代のヘーゲルの思想上の遍歴の追究がさまざまな角度から試みられるにつれて、必然的に、ヘルダーリンが哲学史もしくは思想史のうえで占めるべき位置についての関心が強く喚起されつつある。そうした脈絡のもとでのヘルダーリン叙述には、もとより、異なった問題の設定とそれに相応した歴史把握、および方法とが必要である。しかしながら、そのさいに忘れてならぬことは、手塚氏も強調される（上・三五一ページ）ように、彼の本質は詩人存在という特殊性にあるということである。高貴な詩的魂が、一介の思弁屋の手にかかって安化粧を凝らした「形而上学」の密室に押しこめられてしまうとすれば、それはこのうえなく痛ましい光景であるのみならず、美的感覚の欠如した「哲学者」を痛烈に弾劾したヘルダーリンに対する悲喜劇的な不当行為にほかならない。

文学史研究の側からも、一八世紀末から一九世紀初頭にかけての時期についてのとらえ方には、一定の変化が明らかになりつつある。とりわけ、ドイツ・ロマン主義詩人たちにかんする叙述のいくつかには、歴史的状況と詩人存在の相対的・特殊的自律性との統一的な把握への志向が見られるように思われる。たとえばK・ギュンツェルのティークにかんする資料集（Klaus Günzel, König der Romantik, Berlin 1981）においては、マルクス主義的な文芸学がロマン主義把握に大きな立ち遅れを示していることへの深刻な反省のうえに立って、いわゆるワイマール古典主義を尺度として同時代の詩人たちを評価するという発想への根本的な疑問が投げかけられている。このことはまた、さらには、政治的・社会的な内実を芸術作品の評価に直接的に結合させることの方法上の不充分性の認識にもつながるべきはずのものであり、こうした自覚から、芸術創造のプロセスにおける芸術家の強烈な主観性を、特定の歴史的現実とのかかわりあいのなかからいかに救い出すか、という問いを突きつめていくことは、文学史叙述の問題であるとともに、もとより芸術理論自体の問題でもある。この問いが結晶化させるべき方法が、おそらくは、芸術作品の成立した過去の時代のなかに現代をも描き出す、というW・ベンヤミンの要請を可能にするであろうと思われる。そしてそこにおいて、「留まるものをうち建てるのは詩人なのだ」（『追想』）というヘルダーリンの意志の表出の意味がよみがえってくることになるであろう。アポロの火に撃たれた詩人（一八〇二年晩秋のベーレンドルフ宛の手紙を参照）は、たとえそのことによって没落しなければならぬとしても、歴史に向かい合って、人間が相互に結合することの、その根源にあるものを希求する個人の存在の意味を、つねに、しかも極限的に、後世に示し続けるのである。

詩人存在の種々の局面を全的にとらえることを意図した手塚氏のこの浩瀚な著作が、ヘルダーリンにかかわる諸問題に立ち向かううえで、かつ、芸術と社会という問題を文学史に即して考えていくうえで、わたくしたち日本の研究者にとって基本的な文献であることは疑いを容れない。

（中央公論社刊　A5判　上・五〇〇〇円　下・五三〇〇円）

（てるい　ひでき　一橋大学大学院・社会学）

書評：J・ドント著／飯塚・飯島訳『知られざるヘーゲル
――ヘーゲル思想の源流に関する研究』

ヘーゲルを捲き込む生きた精神的世界のモンタージュ

赤井正二

本書は、J・ドントの学位論文の一部であり、フランスでは一九六八年にP・U・Fから出版されている。本書は、その副題が示しているように、カント、フィヒテといった周知の思想潮流、およびフランス啓蒙思想を当時実際に担っていた政治的に「危険な」人物たちのうちにヘーゲル思想の隠れた源流を見出し、王政復古の時代にあってヘーゲルが自らつけた仮面を剝ぎ、この源流からヘーゲルに「一風変った照明」（一一頁）を当て、ドイツのブルジョア階級全体と発展をともにした哲学者というヘーゲル像を描きあげている。

著者は第一部で、青年ヘーゲルが継続して読んだと思われる「穏健ジロンド主義」の機関誌（二〇頁）でもあった『ミネルヴァ』にスポットを当て、そこからフリー・メイスン団を媒体にして、ヘーゲルに影響を与えた、ドイツとフランスにまたがる国際的な思想と実践との一般的な世界を展開する。フリー・メイスン団は最近、陰謀団体として明るみに出たが、ドントは、当時のフリー・メイスン団を全体として、「あらゆる種類の異端者、非順応主義者、現状に反対する人々」の結社（三七二頁）とみなしている。第二部では、『ミネルヴァ』に掲載されヘーゲルが読んだと思われる論文、およびその他の進歩的出版物がヘーゲル思想の中に深くかつ継続的な影響を与えていることについて、歴史哲学、精神現象学、初期神学論文等における個々の問題意識と論理に即して論証される。たとえば、意味のある時間の流れは近代に固有のものであるとするヴォルネーの啓蒙主義的歴史観は、それと真っ向から対立するように見えるヘーゲルの合理主義的歴史観のうちにも、無意味な破壊の事実――その象徴としての「廃墟」――についての無私の悲哀感として共有されていることが指摘される。第三部では、ヘーゲルと実際に親密な関係を結んだ一群の人物たち（ゴーゲル、ジンクレア等）が、「宗教的にも、政治的にも最も急進的なフリー・メイスン団員」（三七六頁）であり、ヘーゲルも能動的にそれとかかわっていたことが、『エレウシス』の詩を中心にして明らかにされる。

本書の第一の魅力は、豊富な資料と学識をもって、状況証拠を積み重ねて著者がひとまとまりのものとして構成する精神的世界のもつ、要約を拒否する豊かさであり、時代精神がそのリアリティーにおいて呈示されていることにある。この研究は、「思いも掛けない出会いの中でわれわれを途方もない人物に引合わせながら、われわれを奇妙な世界」（三八一頁）に導いてくれる。読者はこの世界の中で、私的所有の軛から愛によって人間を解放しようとしたヴォンヌヴィル、難解な『精

神現象学』のうちに「燃える剣」を感じとったジンクレア、またそれを「人間解放の基本的な書物」とみなしたヴィンディシュマン等、興味尽きない多くの人物に出会う。ヘーゲルの意識した時代精神は、こうした実在の人物たちに共通した傾向と密接に結びついている。著者の方法的視点は、精神が宙に浮いた抽象体でなく、諸々の現実的に能動的な諸個人の思想と行動を貫く本質であり、歴史とは主導的人間の歴史であり、世界とは活動的人間の世界にほかならないというヘーゲルの隠された理念と同じであるように思われる。そしてこの研究は、この理念をヘーゲル哲学という一つの精神世界においてみごとに実証している。

本書は読み物として興味深いものであるばかりか、ヘーゲル哲学に関するすぐれた研究でもあるが、このことは特に、ヘーゲル哲学の個々の部分の解釈においてではなく、「ヘーゲルとフランス革命」という基本的な枠組について言えるだろう。一般にこの枠組は、ヘーゲル研究の一分野を包括するだけでなく、彼の思想の全領域に対してもその妥当性が確認されつつあると言えるだろう。人間の現実的生活全体の変化が、精神生活の変化を要求し、ヘーゲルはこれに応えようとする。この要求の意識は、現実的なものから最も遠いものとみなされている論理学においてさえ明確に確認しうる。ヘーゲル哲学のどの側面においても、フランス革命との関連は無視されえない。

しかし、この関連の枠組は、近代的個人や主体性の論理の確認といった一般的レベルにけっしてとどまりえない。ヘーゲル哲学を、近代の他の哲学と並ぶ一つの哲学でなく、それらを統括する位置に立たせているもの――少なくともヘーゲルにそれを意図させたものは、フランス革命に対する一つの政治的態度決定であった。ドントがわれわれに紹介する人物、ヘーゲルがその論文や著作を熟読し、一部は実際に交流した人物はすべて、フランス革命を生きたのであり、しかも、彼らのうち多くは「ジロンド党」運動に加担したのである。さらに、革命期においても、反動期においても、ドイツでフランス革命を支持したり、その歴史的意義を積極的に承認したりすることはすでに一つの政治的決定であった。われわれは本書によって、普遍的精神の自己意識と自らを規定する思想が、その持続して影響を与え続けた端初という意味での源泉において、特定の実践的政治的潮流と結びついていることを学ぶことができる。オスカー・ネクトの言うように、無立場性が現代のブルジョア的ヘーゲル研究の立場である*とすれば、ドントのこの研究は、こうした潮流への批判でもあろう。そして本書のような具体的な研究こそ、ヘーゲル哲学を、政治的無規定性と単なるレッテルとしての「ブルジョア哲学」という規定の両方から解放する端初を拓くことができるのである。

本書は、J・ドントの広範なヘーゲル研究の一部にすぎない。ドントの他の著作の翻訳が期待される。

* Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels.

（未来社刊　四六判　二八〇〇円）

（あかい　しょうじ　一橋大学大学院・政治哲学）

★日本における唯物論研究の動向

反映、自由、現代そして実践的唯物論

（一九八一年三月―八月）

松井正樹

今期は、日本科学者会議大阪支部哲学研究会の『科学と人間』7号（O7）、四年ぶりに発行された札幌唯物論研究会の『札幌唯物論』26号（S26）、そして九月中旬発行予定の東京唯物論研究会の『唯物論』55号（T55）など、発行の遅れているらしい名古屋をのぞいて、各地域の研究会誌が出そろった。それに、季刊『科学と思想』の40号と41号（K40、41）、われわれ唯物論研究協会の『唯物論研究』4号（U4）など、多彩豊富な雑誌論文のほか、後述のような注目すべき本も発刊された。これらを、一人で公平に取り扱うことなど、とてもできるものではない。この欄は、数人で担当し、できれば討論を、と思いながら、結局、旧套を墨守することになってしまった。そんなわけで、当担者の目下の関心から取り扱ったので、主に自然および科学技術分野のものがぬけてしまった。

今期の諸労作を五つのテーマに分ける。

第一のテーマは、反映論の問題で、永井潔氏が『反映と創造』という本にまとめて発表されたものを中心に紹介する。

第二のテーマは、自由論についてで、鯵坂真氏が、自分の論文を『自由について』という論文集にまとめて発表されたのを中心に、自由論の展開状況を見ておこう。

第三のテーマは、現代をどう認識すべきかについての、基礎理論と現実論の両面からの検討である。前者は「U4」の「世界史の現段階」という特集に代表されるし、後者は「K41」の特集「憲法の危機と日米安保の新段階」に代表されよう。

第四のテーマは、前記の諸論文で転換期もしくは危機とされる現代の、変革主体の形成とその基盤をなす生活文化のあり方を検討している諸論文である。

第五のテーマは、以上の諸問題に答えうるよう、現代の唯物論および史的唯物論を再構築しようとする動向から生まれた「実践的唯物論」なる主張をめぐる論争についてであり、主として「T55」の諸論文の紹介である。

（一）

永井潔氏の著書『反映と創造』は、「芸術論への序説」と副題されているが、反映論の本格的な検討になっており、芸術論だけでなく、存在論、認識論、意識論、文化論などにかかわる、唯物論的基礎理論の弁証法的展開になっている。

この本は、中野徹三氏の「永井潔『芸術論ノート』によせて」（『美術運動』誌から『マルクス主義の現代的探求』に再録）に対して、永井氏が『民主文学』誌に連載した反論をまとめたものである。したがって、論争としての公正な取り扱いは両者の主張と論争経過をたどる必要があるが、ここでは不可能なので、別の本格的な検討を期待する。

ただ両者の論争のあり方については、後記の「実践的唯物論」論争などにもかかわる問題があるので、ひとこと指摘させてもらいたい。というのは、われわれが真に民主的な社会建設をめざす以上、学問的論争を真実追求の協同作業として成立させねばならないが、それには、論争者間で次のようなやりとりを要しないものでなければならない、ということである。

「要するに私には、中野氏が何の証明もせずに反映論と自由の抑圧を結びつけているとしか思えない。それは乱暴なレッテル貼りであり、このような独断のおしつけこそスターリンのやり口に似ているのではないか」。

なお、学問的論争としては、相手の主張を正確に紹介した上で批判すべきで、論点をずらしたり、概念をすりかえないまでも不当に意味限定したり、言葉じりをとらえたりするのは、あってはならないことで、いかにも非生産的な混乱や敵意だけを生みかねない。もっとも、それに反撥して、このような労作が書かれたりもするのだから、人事の妙味は弁証法的だといえるかもしれないが。

本題にもどると、中野氏が汎反映論と名づけたという永井氏の観点は次のようである。

「反映を意識の部分的機能としてしか認めない中野氏にとっては、意識は反映に先行し反映よりも広大な領域を占めている。ところが、意識を自然の反映現象の高次な発展形態と見なす反映論は、反映の方が意識より先に広い規模で存在し、その特殊な一部が歴史的に意識に転化すると見なすのである」。こうした観点から、反映の特殊化していく転化発展の過程を、段階的・位相的に展開し、弁証法的に解明しようとしているところが、本書の重要な内容であろう。

著者によれば、客観的現実の反映としての意識は、主体の現実にも、またその対象の現実にも規定され、両者の相互作用・相互浸透としての現実の生活過程によって規定されているので、多様な反映を意識内容として生じ、創造的反映もここに根ざしていることになる。反映が創造的なものへ転化発展する機序は弁証法的で、しかも客観的現実の段階的・重層的な分化発展に基礎づけられている。

永井氏は、ヘーゲルの反映概念を検討して、唯物論的な解釈を試みつつ、反映は、客観的現実の否定者として、客観的現実に対応して成立する現実の他者であり、現実の反転像であり、仮象であるとする。こうした検討から抽出した、反映の否定的本性と自己還帰性（フィードバック性）などの規定により、向自有としての反映の発展段階を、仮象の成立と関連させつつ、措定的反映、外的反映、規定的反映として解明し、規定されつつ逆規定することとしての意識の創造的反映機能の成立を論じている。

氏によれば、「意識の能動的規定性が意識の受動的被規定性そのものから出てくるという認識こそ反映論の核心である」のだが、その唯物論的根拠を、氏は次のように人間の実践の現実的創造性に求めている。

「人間の意識が創造的であるのは、人間が

実際に現実に加工し、現実的創造を行っていることの反映であろう」。かくて氏は、美意識をも含めて人間の意識のすべてを実践の反映とみなす立場に立ち、生産労働が含む造形性が、労働と生活の現実的分化をつうじて反映されることで、造形的美意識へと特殊化され、芸術が成立する基礎となっていると論じている。なお、こうした分析のなかで、氏はいくつかの注目すべき指摘をおこなっており、マルクスの Bewußtsein 論についての解釈や、『資本論』の価値形態の転化論を価値の反映論として論じるなどに、見るべきものがある。

本書を芸術論への序説として、より展開された形で理解する手がかりが、『文化評論』八月号の津田孝氏と永井氏との対談「反映論とはなにか——芸術への具体化をめぐって」に出ている。なお、宮崎清氏の書評（赤旗8・10）で「氏が重視しているのは、〈人間の対象的活動が人間自身にフィードバックする〉その循環運動の中から、人間の自律性や能動性、創造性が生みだされることであろう」と指摘されている点からも、創造的意識は反映機能ではありえないとする批判に、永井氏は有効に反論できたといえよう。さらに、次節の「必然性の認識としての自由」論に対して、この創造的反映の解明が一つの手がかりを与えていると思われるが、如何に。

（二）

自由論については、本誌の先行誌である『唯物論』11号の「唯物論研究の動向」欄で、吉田傑俊氏が唯物論研究協会第一回大会の自由論シンポや『唯物論』10号の自由論特集などをとりあげて、よく整理されているので、それを参照させてもらう。

鯵坂真氏が『自由について』に収録した諸論文は、そのつど議論されたり紹介されたりしているものも多いので、むしろ氏の諸論文を手がかりにしつつ、今日の自由論の唯物論的展開の状況をまとめておこう。

鯵坂氏の自由論の要点は、エンゲルス的「必然性の認識としての自由」（自由Ⅰ）と「社会的市民的自由」（自由Ⅱ）とを、媒介的に統一させることである。そのために氏は、両者を媒介する三つの観点を提示した。

(1)人間の自由は、自由ⅠとⅡとの統一であって、それは客観的なものと主体的なものとの人格的統一において成立する。自由Ⅰの客観的必然性は、人格の主体性を通じて実現されるが、主体性は自由Ⅱによって保障され、自由Ⅱ自体が必然性の社会的実現であるということで、両自由は統一される。(2)自由として実現される必然性は、単なる抽象的因果性ではなく、必然の発現形態である偶然を介して実現される発展法則としての必然性であるとする、新しい決定論が必要である。(3)自由ⅠとⅡとを自由の実現の二つの位相として構造的に解明するためには、「必然と偶然」だけでなく、あらたに「本質と現象」「内容と形式」といったカテゴリーでも把握する必要がある。

鯵坂氏が、自由の全体構造の解明の中心に、人格の「全一的理解」を据えようとすることに賛成であるが、人格「心理学」に依拠されている狭さが見られる。さらに、社会的自由と人格形成との関連などが全体的に解明さる必要があろう。なお、人格論については、芝田進午氏編集の『マルクス主義研究年報』4号の特集があり、注目すべき論点がいくつか展開されているが、とりあげる余裕がないのは残念である。

ともあれ、自由論についての鯵坂氏の攻究を多としつつも、なお期待するところ

は、氏の自由の人格的統一論を深化させて、自由ⅠとⅡとの統一において成立する「自由Ⅲ」とでもいうべき「人間の自己実現としての自由」を、自由の全体構造の上位位相として確立する必要があろう。また、さきの吉田傑俊氏が、向井俊彦氏や吉田千秋氏の解明にもとづいて指摘しているように、主客のカテゴリーの内的統一を実践論、労働論にもとづいて解明することが、もっと必要であろうし、私流にいえば生活過程の史的唯物論的解明を媒介にすることで、自由の歴史的全体構造の解明が進み、そのなかで、自由ⅠとⅡとの媒介的統一も、内容豊かな形で成就されよう。

実は、もっと激しい批判が、岩瀬充自氏によって、「S26」の〈読書ノート〉「鯵坂真著『自由について』を読んで」に述べられている。「鯵坂氏は、〈必然性の洞察〉論にこだわっているので」、その自由と「恣意」や「選択の自由」とを対置せざるをえず、市民的自由や現実的自由が位置づけられない。「諸個人の自己実現というマルクス本来の文脈から、今日的自由論は展開される必要があろう。そして鯵坂氏のように、自由は今日では独占に転化されてしまったと抽象的にいうのではなく、諸個人にとっての今日的な自由と不自由とが、その階級的諸関係とともに明らかにされ、万人の自己実現の展望のなかに社会主義が、具体的に位置づけられる必要がある」。

鯵坂氏の自由論の功績は、こうした批判や期待が出されるところまで、問題を究明したことだけでなく、分析哲学やポパーの自由論を鋭く批判する一方で、自由観の日本的展開まで、考察の視野におさめていることで、「日本語としての〈自由〉」という「O7」から再録された論文がそれである。自由論のこうした分野での探究と、自由の原理論との統一が、現代日本のわれわれにとって、とりわけ重要であることは多言を要しまい。

古在由重氏の「和魂論ノート」以来、この問題分野に関心をもって、西鶴や宣長などの自由観を検討したこともあるのだが、幸いなことに、鯵坂氏の前記論文のほか、六月に出版された山田洸氏の『日本社会主義の倫理思想』には、「近代日本における自由論の展開」が収輯されており、また以前のことだが『科学と思想』23号には、土方和雄氏の「明治社会主義をめぐる〈自由〉の状況――幸徳秋水と片山潜を中心に」が、山田氏の「展開」の未完の部分に当る形で発表されていたのが想起される。さらに、大正期、昭和期における自由観の展開が系統的に探究され、公表されることが切に望まれる。

(三)

第三のテーマは、現代認識の問題である。現代についての正しい認識が、いかに妨害されているかは、最近の教科書攻撃などを見ても明らかであるが、その妨害の方法や内容を正確に把捉しておくことも、現代認識の現実的手がかりになろう。

たとえば、『現代の政治・経済』という高校教科書の調査官は、「〈帝国主義〉という用語は、マルクス経済学ないしマルクス主義(という特定の立場に立つ)用語である。かかる用語を、たとえそれに対する批判的立場からであるにせよ、教科書に使用することは、マルクス主義用語の定着をはかるという効果を有することになるので、この用語の削除を求める。(付随的理由、マルクス経済学およびその用語はむずかしいので、大学段階で学べばよいことであ

る)」(朝日7・10)といって、帝国主義という用語の削除を求め、著者は「この言葉は、現代というものを理解するうえで、カギになる言葉の一つだと思う。現に、地球上の三分の二以上の人びとが使っている用語だし、日本でも、中学生だって知っている」と答えて、ねばったという。

この記事が報じている事態の深刻さは申すまでもないが、教育反動側がねらい撃ちしてきているカギ概念の重要さも見なおす必要があろう。そうしたカギ概念をはじめ、現代認識の枠組を、「転換期」として検討しなおした諸論文が、「U4」の「世界史の現段階」に特集されている。

粟田賢三氏の論文「現代の危機とマルクス主義」は、「現代はどのような時代か」と問うて、まず全般的危機の時代とし、さらに深刻な現代の特徴を、核戦争と環境汚染・資源枯渇によって、「人類が自己を死滅にみちびきかねないような状況」として指摘し、後者が前者から構造的・イデオロギー的にどのようにして生じているかを分析し、この状況を克服するという現代のもっとも切実な課題の解決にとりくんでいる。

この論文は、まさに古典的な明晰さを示してはいる。しかし、氏が現代の第一規定とした「資本主義体制の全般的危機が深化し、全世界的に社会主義体制に移行しつつある時代」という認識自体が、いまや問いなおされているのである。その点では、田北亮介氏の「現代世界の政治的位相」も、加藤哲郎氏の「現代世界認識の構図」も、ともに「全般的危機論」に対する批判的検討をおこない、このカギ概念の変遷や誤用、経済主義的還元主義や現実軽視の傾向があることを指摘している。田北氏は、統一戦線の担い手となる多元的な「変革主体の観点から現代世界をトータルに把握」することを求め、加藤氏は、全般的危機というような一般的認識に依拠するのではなく「具体的情勢の具体的分析」をするように求めている。

しかし、現代世界の総括的把握にしろ、また具体的分析のためにも、まさに現代認識のカギ概念の再確立が必要になっている。田北氏はそれを、世界革命論としての世界変革主体形成・発展論と現代帝国主義論とを弁証法的に統一した体系として求め、さまざまな社会体制を認識するため、諸矛盾の構造・位相的分析を提唱している。いわば、矛盾論として体系化された現代社会の弁証法を求めているといえよう。加藤氏の場合は、階級と民族と国家の三範疇を統括できる新たな史的唯物論の理論体系をめざし、その体系内に、統一戦線・核兵器廃棄＝平和運動・自然環境保護・反ファシズム闘争・婦人解放運動・地域住民運動などが基礎づけられるような理論構築が求められている。こうした試論の検討を、協同で早急におこなわねばならない。

現代の真相に迫ろうとする試論のなかで、もっとも深く考えぬかれたものの一つが、「K40」に載った福田静夫氏の「歴史の転換期における史的唯物論」であろう。現代の質的転換に対して壮大な展望をきり拓くために、氏が史的唯物論を深く攻究して提唱している再構成の三本柱は、(1)自然の復権、(2)世界史的観点、(3)文化の問題の重視である。

自然を本源的なものとして、史的唯物論の体系に復権させるならば、その結果、「第一に自然の本源性に全体的に対応したものとして、社会的存在の内容を明らかにする」必要が生じ、「第二に、社会的生活

過程というカテゴリーは、自然の本源性といかなる関係」にあるかが問われ、「第三に、自然の本源性の人間形成的意味」が論じられねばならない。

(2)の「転換期における世界史の問題」としては、先進国と後進国との相互関係が、世界史の質的転換と相互に、どのように規定しあうかが問われ、その中で「日本の現状と当面する課題」が論及される。世界史としての戦後が問いなおされ、世界史と自然の本源性とを統一した史的唯物論の観点から「地球有限」論や「資源ナショナリズム」などが検討しなおされる。

(3)の文化の問題の重視は、まず自然と対をなす概念として、その内容規定が求められる。文化が「人間の生産活動をとおして、自然の必然性を合法則的に支配する活動的な媒体」として規定されるならば、そうした文化において人間の自由と創造にかかわる諸価値の位置づけがなされ、それによって「文化の進歩に関する客観的規準」が確立される。文化が「そのもとで生きる個々人の人間的本質の対象化」として規定されるならば、その文化による生産と享受の力能の形成がおこなわれ、そうした生きる力の開発を核とする人格形成の過程が問われることになる。さらに具体的には、日本文化の諸問題が問われねばならない。その諸問題の枠組の要点は、(a)現在支配的な「受動性の文化」（アメリカナイゼーション、消費主義等）に対する「創造の文化」を国民的に創造する問題、(b)現代日本の「文明」への批判の問題、(c)戦争体験にかかわる日本国民の文化的体質を検討する問題などである。

以上のような原理的な再検討や体系の再構築が急がれるのは、それによって現実の具体的な諸問題を解明せんがためであるが、逆に実際的な緊急事の把握が原理的な検討を促進することもある。現代認識の理論的枠組の検討は、日本の現状と当面する課題へのとりくみによって活力を与えられなければ、机上の空論に終わる。

現下の日本の諸問題の集中点の一つは、安保体制の増強貫徹を追求する反動攻勢によって、平和と民主主義の憲法体制が危機にさらされていることである。もっとも「T55」の「まえがき」にあるように、「危機」とは危険と好機との二重進行なのであるから、この機会をとらえて、平和と民主主義の憲法体制の深化と発展をはかることもできるわけで、実践的な奮起とともに、理論的な追究も求められる。「K41」に、「憲法の危機と日米安保の新段階」が特集されたのは、時宜にかなっているし、憲法の総括的性格のゆえに、単に政治やイデオロギーの問題としてだけではなく、文化や思想の問題としても検討するに値する。思想の現実性を重んじる者はすべて、何らかの面で、この主題と切り結ばねばならない。

岩崎允胤氏の論文「現代の右傾化と憲法的価値の擁護・発展」は、副題どおり「とくにイデオロギー的側面について」問題をとりあげたものではあるが、この特集の巻頭をかざるにふさわしく、総括的な論文になっている。まず右傾化の諸現象が総括され、それをイデオロギー的に支援するイデオローグたちが、清水幾太郎氏から中村雄二郎氏に至るまで簡明に検討されている。次いで、自主憲法期成議員同盟による自主憲法綱領の次の六項目を手がかりに反動攻勢の基本的な性格が究明される。

「一、天皇は国家の中心であり、日本国民を代表する。

一、国民は国家に忠誠の義務を負う。

一、防衛力を強化し、世界平和のための国際協力の義務を負う。
一、われわれは歴史と伝統に基づく家族制度を確立する。
一、われわれは公共の福祉を優先し社会の秩序に貢献する。
一、われわれは国家緊急権の確立を期す。」

ここには、歴史を逆転させようとする反動的原理の集中的表現があるといえよう。これらの諸項目を個別的にも、全体的にも究明することなしには、現代を現実的に把握することにはならないであろう。その際われわれは、非理性的現実とのたたかいの中にこそ、理性的なものの現実性があるとしたマルクスの指示（『国法論批判』「理性的なものが現実的であることは……非理性的現実性の矛盾のうちにこそ証しされるのだ」）を想起して、具体化しなければなるまい。岩崎氏もまた、以上の反動攻勢を究明した上で、「平和と民主主義の擁護・発展のため」の展望を、平和的生存権と抵抗権を統一した憲法擁護運動に求めて、論文のまとめとしている。

反動的綱領の実現をめざす策動の各分野での実態が、「K41」の他の諸論文で解明されている。渡辺久丸氏は有事立法について、藤原彰氏は天皇制イデオロギーについて、伊ヶ崎暁生氏は教育反動について、石村善治氏は憲法「改正」論の世論操作について、論じている。また、現在の憲法的危機の深刻さの一つは、民主社会主義の潮流の反動化であるが、同誌の「民主社会主義イデオロギー批判」のシンポジウムが注目される。

（四）

教育反動の深刻さは、それが単に政治体制の動向を長期にわたって規定するだけでなく、個々の人格形成の心髄に固着し、たとえば戦後三十余年にしてなお軍国主義精神の復活が見られるところにある。したがって、教育や文化の問題を考察する場合は、必ず人格形成とのかかわりを一方の核としなければならない。それと同時に、反動化とのたたかいの意義が真に具体的に証しされるのは生活過程においてであるので、文化様態と人格形成との関連の分析なども、生活過程の全体構造の解明と、その構造的矛盾から生じる生活問題とに関連させて把握しなければならない。こうした論題をとりあげているものでは、「U4」の堀孝彦氏の論文「現代における変革主体の形成」と、「K41」の真田是氏の論文「現代の生活と社会科学の方法」が注目される。

堀氏の論文は、「戦後日本の変革エートスを中心に」なる副題のごとく、現代の変革主体という「強靱な人格の持続的形成と発展のモメント」である「エートス」という問題視角を挿入しながら、「変革主体論として従来論じられてきた問題範囲を大幅に拡張し、平和的生存権ならびに文化的生存権（国民の学習権）の自覚的獲得に焦点をあてて、戦後日本における変革主体形成の基礎的条件（前提）を探ろうとした試論である」。

氏は、現代日本の危機の特徴を次のように捉えることで、それを克服すべき変革主体の形成要件を導出している。すなわち、七〇年代末以降、支配階級は危機管理体制として、国家総動員型の「総合安全保障の確立」を推進しているが、発達した資本主義国である日本は巨大なイデオロギー装置をもち、しかも世界的危機の克服策が社会主義諸国からよりはむしろ非同盟国やNG

Oなどから出される現状において、変革主体の形成に思想の果す役割が大きくなり、新しい哲学、新しい世界観が求められる。

さらに現代の危機は、持続的で徐々に成熟する型をとり、生活の全分野にひろがり、しかもあまり意識させないで、真綿で首をしめるような麻痺化作用をもつ。「したがって現代の変革主体論に要求されることは、日常的生活における主体の持続的な心的態度の形成・成熟・成長という点にあろう」。

第三に、「上からの〈近代化〉をなしとげながらも、その内発的エートスにおける屈折した遺制圏に今なおとりかこまれている」日本の歴史性のゆえに、「市民倫理」と「新しい共同態倫理」との同時追求という独自の困難な課題が与えられている。

以上のように、現代日本の危機に対処し、それを克服する強靱な変革主体を形成する要点として、思想的自覚、日常生活での持続的形成、倫理的（エートス的）確立といった要件を強調した上で、著者は、平和運動や原爆被爆者などを手がかりにしつつ、平和的生存権の追求による主体の形成を、そして教科書裁判や綴方教育などを通じて、文化的生存権（学習権）の実現による主体の成長を論じている。著者も断わってはいるが、さらに労働基本権の擁護について検討されれば、主体の錬成といったことが明らかとなり、機械制大工業下での自由時間といった一般論からの「労働者における生活の自律性とそのうちに編みこまれた自己表出の契機」の導出といった迂回を要しなかったのではなかろうか。

真田氏の論文「現代の生活と社会科学の方法」は、次のように展開されている。まず現代の生活問題のあり方などが検討され、それから導出された現代生活の特徴を把握できる生活範疇が求められ、従来の社会問題研究などの検討を通じて現代的な生活範疇の意義づけがなされ、生活研究と社会研究との関連が究明され、最後に生活研究の現代的意義が総括されている。

氏が、現代生活の特徴、その質的変化を導出する手がかりとしている三テーマ、(1)貧困化の問題、(2)生活の社会化、(3)生活と主体形成から、氏の注目すべき解明点を示すと次のとおりである。

(1)「第二次大戦後も、貧困化が停止したのではなく、狭い意味の貧乏以外のより多岐にわたる問題状況、たとえば公害・環境問題なども含めたものに広がった」ことが、借金や多就業などによる生活への圧迫、生活破壊の多面性、欲望と充足のギャップなどとなって現象しているので、「生活を規定する生産力と生産関係の今日的なメカニズムの解明」が必要である。

(2)生産力の高まりによる生活の社会化は生活の国際依存を強め、生活欲望を高水準で充足するための広域社会への依存、生産労働と生活交通の広域化と活発化、生活の人工化・都市化することを通じて、さまざまの私的所有制的・階級的歪みをうける。

(3)「生活領域は開発され豊富になってきたが、またそれだけ生活問題が多岐にわたる」ので、「人びとの人間らしい発達を困難にし、ために主体形成でも逆のベクトルが働く」。しかも、生活の社会化の進行は両義的で、生活を通しての社会的連帯を準備するものでありながら、生活の社会化を公共機関にまかせ、かえって地域での人間関係が疎遠になる。その上、資本主義的な社会関係が人びとを疎隔する。だから、家族や地域が重視されるが、それも両義的で、マイ・ホーム主義や復古的な狭隘性の

復活が心配される。

以上のような現代的な生活問題との関連でいえば、総合的な生活力の形成が、貧困の解決にとってばかりでなく、働く国民の主体形成につながりうることが指摘される。とくに生活力の中心に人格性が据えられることの意義は大きい。――こうした検討から、氏は結論的に、「一方では確かに現代人が現在の矛盾に富んだ社会体制の規定を受ける……が、他方で現在の生活や生活状況を主体的に切り拓いていくような、そうした過程も客観的に条件づけられ準備されている」とし、後者の面が強化された生活は、逆に「社会体制を変える諸力・諸条件をも準備・醸成する容器」であり、変革主体形成の場でもあると示唆している。

（五）

「実践的唯物論」の主張は、昨八〇年の唯物論研究協会の大会での、向井俊彦氏と芝田進午氏との論争以来、特に注目されるようになった。この論争は討論方法の欠陥から、不毛のすれ違いに終わった感が深いのだが、両者の主張については、本誌2号の『実践的唯物論』が唯物論のマルクス主義的形態か」という向井氏の論文と、本誌4号の「学問的批判の課題と方法」なる芝田氏の反論によって検討されたい。

この論争が機縁となったらしく、九月中旬発行予定の東京唯研機関誌『唯物論』55号に、「実践的唯物論」論争が特集され、この欄で取り上げるよう、校正刷が送られてきた。

まず、編集部の「まえがき」によれば、この特集の諸論文は、ニュアンスの違いはあるが「おおむね〈実践的唯物論〉規定をマルクス主義的唯物論の本質規定として積極的に肯定する立場のものである」ということだが、最初の北村実氏の論文だけは、実質的には反対といえる賛成なので、あとで取り上げることにしよう。他の四論文は、相互に視角や論点や根拠づけなどに相違があるが、マルクスの唯物論がフォイエルバッハを含む従来の唯物論と本質的に異なる基本特徴として実践的唯物論たることをあげ、それを「テーゼ」や『経・哲』で論証し、その観点からエンゲルスの哲学の根本問題や、レーニンの物質概念を検討している点では、いずれも共通である。

清真人氏の論文「〈フォイエルバッハ論〉と〈テーゼ〉とのあいだ」は、後者にあって前者にないマルクス固有の実践概念の主体-客体の弁証法を検討して、「実践的唯物論」の存在論的理解に至っている。「ここでは、弁証法的唯物論と実践的唯物論とは直接に一つであり、この同一性が賭けられているのは、まさにこの哲学が人間存在の存在論的構造に関する真の歴史的了解を与えるものとしてはたらこうとする点において」である。かくて、実践の客体-主体の弁証法の綜合性が、対象の科学的認識と価値的認識との綜合としてあらわれるので、実践の弁証法は、これまでの認識論の設問形式を根本的に変更する。

佐藤春吉氏の論文「哲学の根本問題と実践的唯物論」は、実践的唯物論を「理論をその教義内容でのみ測るのではなく、社会的生活過程の連関の中でもまた測るという、この原則をゆるがせにしない唯物論」と規定する。この立場から、哲学の根本問題の成立根拠と構造を人類の歴史的社会的な生活構造に探った著者は、根本問題が存在論と認識論との両側面を不可分にもちながらも、まず物質の存在論的第一次性が労働において確証され、その上で自己意識の

発達に伴って認識論的に反省されたものであることを指摘する。「実践的唯物論は理論を軽視するどころか、社会的存在の物質と意識の総体的連関を解明し、実践へとその成果を開く、新しいパラダイムに立つ唯物論なのである」と氏は結論する。

島崎隆氏の論文「実践的唯物論および哲学の根本問題にかんする一試論」は、『ド・イデ』の一文を引用しつつ検討し、実践的唯物論は、(1)実践的関係をその哲学の現実の出発点にし、(2)実践を感性的・人間的活動と捉え、(3)その目的・使命が歴史的現実の変革にある哲学だとする。実践的唯物論は、自然の根源性を承認しつつも、歴史と社会と人間の唯物論的把握の構想によって、弁証法的唯物論に到達したのだから、史的唯物論こそ、その核心である。哲学の根本問題については、存在論的か認識論的かと考える発想自体が一面的で、実践的唯物論はそれを、両者の対立図式を克服した世界観的問題として捉えている。

瀬戸明氏の論文「実践的唯物論とはなにか」は、副題のように「第一テーゼ」を検討して、そこで確立された実践論こそが、近代ブルジョア哲学の認識論にかわる哲学の中心形態なのだとする。「筆者の考えによれば、実践的唯物論こそは〈社会的編成の変革の必然性と同時にその条件〉をあきらかにする哲学として……歴史認識の根本問題にこたえるものとして確立されたものなのである」。したがって、それは、主体-客体関係を認識論的な関心からではなく、唯物論的な実践論の「変革の立場から」理解せよと主張するものである。

以上四氏の論文は、哲学の根本問題の理解においては相互に差異を示しながらも、共通して、実践的唯物論をマルクス主義哲学の歴史的本質とし、かつ近代的な認識論を超える立場として、積極的に支持している。それに対して、北村実氏の論文「〈実践的唯物論〉と〈弁証法的唯物論〉」は、「マルクス主義の唯物論を〈実践的唯物論〉と名づけることに対しては、反対どころかむしろ積極的に賛成したい」としつつも、「今日〈実践的唯物論〉を提唱する論者のほとんどは、岩崎允胤氏を除いて、いずれも唯物論の〈実践的性格〉の強調と引きかえに、その〈認識論的性格〉の否定に躍起となっている」と、厳しく批判している。理由は、そうした論者のように唯物論を歴史社会の領域でのみ問題とすると、物質と意識との対立関係が先決問題とはならず、根本問題や物質概念の、認識論的意義が拒否されることになるからである。

唯物論の「唯物論性は認識論の領域においてしか保証されえない」から、「唯物論のこのような非認識論化は、何と弁明しようとも、結局は唯物論の非唯物論化に行きつかざるをえない」という北村氏の断定に対して、前記の四氏はなんと答えられるであろうか。ところで、北村氏が「唯物論の認識論的性格を排除ないし否定している実践的唯物論者」と断じられているのは誰のことであろうか。そうした論断の激しさにくらべて、その論拠となる引用は、佐藤和夫氏のものがわずか、しかもほとんどが注でおこなわれているにすぎない。これでは、向井俊彦氏の批判に対して、「学問的批判の課題と方法」という形で注文をつけた芝田進午氏の言い分が、ここでも通用することになろう。この際ぜひとも、生産的な学問的批判の民主的ルールが確立されることを、心から望みたい。

（まつい　まさき　岐阜大学・哲学）

法則と予見

立野保男

序説

われわれの行動はその一歩一歩が未来の現在化の過程であり、未来の予見なくしてはいかなる人間的行動も不可能である。未来の予見が多かれ少なかれ可能なのは、われわれと交渉をもつ自然的および社会的現象とそれらの諸連関が反復性をもつからである。この反復性は現象のもつ普遍性、必然性および本質性の諸属性にもとづいており、これらの諸属性は現象の法則性を形成する。東ドイツの哲学辞典は法則を「客体的に実在する事物、関係、過程すなわち現象の普遍的、必然的、本質的属性、側面、存在様式」、ソヴェトの論理学辞典は「客体的現実性をもつ対象、現象の内的、必然的、普遍的、本質的連関」と規定している。[1] われわれは現象のかかる属性的連関とその認識形態を「一般的法則」(allgemeines Gesetz) と名づける。

ところで個々の現象のもつ普遍性はそれぞれ個別的一回性において、その必然性はつねに偶然的一回性を通じてのみ存在し過程する。[註] 現象のこの側面、個別の多における平均性、偶然の多における確率性とその認識形態は「統計的法則」(statistisches Gesetz) と名づけられる。

個別の多が平均性、偶然の多が確率性として現われるの

は、個別そのものがすでに普遍性の契機を、偶然そのものがすでに必然性の契機を内有しているからである。現象の普遍と個別、必然と偶然の統一の構造にもとづいて、現実の現象はすべて反復性と一回性、一般的法則性と統計的法則性との統一であり、ここで反復性が一回性を、一般性が統計性を規定するところの二つのものの交互連関の弁証法的統一である。われわれは、連関しあう諸法則の総体とその認識形態を「現実的法則」(wirkliches Gesetz)と名づける。

ところでマルクスによれば、現象は本質の疎外形態である。「エピクールにおいてはじめて現象は現象として、すなわち本質の疎外として把握され、現象は現実のなかでかかる疎外として確認された[2]」。本質はその内的矛盾を疎外諸形態に外化し、現象はすべて本質の発展諸形態に他ならない。そして本質の現象形態における発展諸過程は現実性である。いまこの視角に立つならば、レーニンのいったように「どんなものにせよ現象をその発展過程においてみれば、そこにはつねに過去の残滓、現在の基礎および未来の萌芽がある[3]」。あらゆる自然的および社会的システムの現在は過去に根拠をもち、未来の萌芽を孕みつつ、本質のもつ内的矛盾のなかにそれの発展のエネルギーを内蔵する。本質の発展過程のなかに、われわれは予見の決定的な実在的基礎を見出す。

(註) 周知のように新カント学派は概念構成の視角から歴史を一回性、自然を反復性の世界として裁断した。しかし自然と歴史のいずれの領域においても現象は一回性と反復性との統一である。個々の素粒子も自己の歴史をもち、歴史は繰り返される側面をもつ。M・ウェーバーは歴史的社会現象の法則性についての不可知論と予見主体の価値多元論とにもとづいて、社会科学の予見能力と責務をともに否定した。彼が現象のなかに認めた普遍的なもの、必然的なものは「理念型」としてただ個別的なもの、偶然的なものを了解する認識手段にすぎず、彼がたとえば資本蓄積と禁欲倫理の因果範型を認めたところでは、それは「かく成って他と成らなかった」現代のあとからの解釈、「うしろを向いてする預言」となった[4]。現代の「未来学」のもつペシミズムに対しては、レーニンが機械論的世界像について述べたこと、「未来を灰色一色で描くことほど理論的に貧弱なもの、実践的に滑稽なものはない」という言葉が該当するであろう[5]。

叙上の三つの法則形態は現象の諸属性またはそれらの統一として、人間の意識から独立に存在する客体性(Objektivität)を有する。法則はこの客体性にもとづいて「自然的法則」と名づけられ、自然界に固有の自然法則のみならず社会法則と思惟法則をも包括する。人間の意識におけるこれらの自然的諸法則の反映形態は「科学的法則」と名づけられる。たんに法則といわれるとき、これら二つの法則はつねに識別されねばならない。自然的法則は、われわれがそれを認識すると否とにかかわらず、つねに作用する。ひとは生理学の法則を知らなくても消化し、貨幣の法則を知らなくてもそれを使用し、論理学の法則を知らなくても思惟する。(思惟法則は社

会的諸個人の思惟の相対的に自立的な運動過程に固有の自然的法則であって、科学的法則としての論理学はこの過程の反省＝反映形態に他ならない。）一般に自然的法則がわれわれによって認識され、科学的法則として定式化されたのち、科学的法則が「相対的アプリオリ」として現象に適用される行程は、法則が外部からそのなかに持ち込まれるのでなく、それが新しい現象のなかの自然的法則をふたたび反映するにすぎない。

法則の客体性ということのなかに法則の不可侵性が含まれている。Ш・А・コバヒーゼの強調するように法則の侵害ということはない。[6] 人が躓いて倒れるのは力学の法則を侵害したからでなく、かえって力学の法則にしたがって倒れる。法則は、ひとが倒れるときも倒れないときも作用する。人間の行動は反法則的であることもあるが、脱法則的に行動することは絶対に不可能である。法則の客体性を確認したのち、われわれは以下、三つの法則形態に与えられたそれぞれの属性諸規定を検討してみよう。

（1） Klaus, G. u. Buhr, M. (Hrg.), Philosophisches Wörterbuch, Leipzig, 1975, Bd. 1, S. 59. Кондаков, Н. М. (ред.), Логический словарь-справочник, Москва, 1975, стр. 178.
（2） Marx-Engels, Gesamtausgabe, Abt., I. Bd. 1, Frankfurt a. M., 1927, S. 42.
（3） Ленин, Полн. собр. соч., т. 1, стр. 181.
（4） 拙著『社会科学方法論研究』一九七一年、二一、二三頁。
（5） Ленин, op. cit, （注3）т. 30, стр. 123.
（6） Кобахидзе, Ш. А., Некоторые проблемы Категории закона и закона источника развития, Тбилиси, 1977, стр. 71, 121.

I　一般的法則

(1)　法則の普遍性

普遍性にもとづく現象の反復性は、それがいたるところでみられるということである。普遍性はまず、どこにもみられうる諸現象の個々の不同性と未規定性を捨象した上ですべてに共通するもの、すなわち抽象的普遍である。抽象的普遍は経験的事実の叙述の全称判断であって、なおまだ「n個」の事実性によって制限されている。だが物理学の武谷三男氏によれば、経験からえられたAnという概念体系はAn以上の経験についても正しさを主張し、予測もされる。[7] われわれはここで、かかる経験法則の全称判断がいかなる論理的基礎にもとづいて論理的全称判断となるかをたずねてみよう。

まず抽象的普遍が可能となったのは、経験的個別そのものがすでに自己のなかに普遍性の契機を内有していたからであり、このことは実験が検証し、実践が確証する。ヘーゲルに

よれば「有限的認識と行動の過程は、最初は抽象的であった普遍性を総体性となし、これによって最初の普遍性は完全な客観性となる」。これに註解してレーニンは「(一時的、有限的な、制限された)認識と行動の過程が抽象的諸概念を完全な客体性に変える」といい、[8]またエンゲルスによれば「普遍性の形式は自己内完結性したがって無限性の形式であって、それは多くの有限なものを無限のものへと総括することである。……自然における普遍性の形式は法則性である」。[9] このように、法則の普遍性に「総体性」(ヘーゲル)と「客体性」(レーニン)とを与えるのは世界の物質的統一性であろう。物質性としての普遍性は現実のすべての個別のみならず可能なあらゆる個別をもとらえ、反復性と不変性をもつことができる。コバヒーゼは「空間と時間の無限性の枠内では可能と現実の区別はない。ここではすべての可能が現実である」といい、「あるものは物質の存在そのものから必然的に生じ、その運動法則に対応するのであれば、無限の宇宙のどこかでそれは一つの本質をもちつつ種々の形態ですでに実在している」というC・T・メリューヒンの言葉を引用している。[10] かようにして法則の普遍性は、いまや論理的全称判断の普遍性である。

(2) 法則の必然性

必然性にもとづく現象連関の反復性は、それがつねにそうなるということである。必然性とはまず、現象間の交互作用の過程にある一つの現象が、人間の意識や意志から独立に一定の他の現象につながるところの継起的および因果的連関の一義性を指す。この一義的連関すなわち必然性は「観察による経験だけでは決して十分に証明しつくすわけにはゆかない——とエンゲルスはいう——必然性の証明は人間的活動、実験、労働の裡にある。すなわちもしわたしが post hoc (それのあとに)を作り出すことができるなら、それは propter hoc (それのゆえに)と同一となる」。[11] しかしまた、この必然性は全称判断の普遍性をえなければならない。「もし必然性が普遍性と連関せず、それが『必然性の普遍性』であるのでなければ、それを論理的に確定しえないであろう」。[12] カントは必然性の範疇の基礎を「全感性したがってまたそれとともに一切の可能的経験とが根源的統覚に対してもつところの関係」に求め、「純粋理性は……範疇によって考えられるところの綜合的統一をそのまま絶対的無条件者にまで及ぼそうとする」と書いている。[13] だが必然性の範疇のかかる先験性と総体性は、その客体性の基礎をふたたび世界の物質的統一性にもたねばならない。それによって経験的必然性は存在論的必然性と論理的全称性をうることができる。

(3) 法則の本質性

ある現象がどこにもあるという普遍性と、その連関がいつ

でもそうなるという必然性とは、現象の本質の自己同一性にその実体的根拠をもつ。自己同一性は法則の本質的属性である。法則はさまざまな仮象を伴う現象の背後にあるところの内奥の本質である。「法則は本質的な現象であり」（ヘーゲル）、ここでは「法則と本質とは……同一程度の概念である」[14]（レーニン）。

ところで本質の自己同一性あるいは恒存性は、よく誤られるように、本質の不変性ということではない。本質は絶えず発展しつつある自己同一性である。「本質が本質であるのはそれに固有の無限の運動を通じてであり」、したがって「絶対的本質はなんらの定在をもたないが、しかしそれは定在形態に移行しなければならない」とヘーゲルは述べている。[15]「序説」で触れたように本質は、それ自身の内的矛盾によって、自己の疎外諸形態、定在形態としての現象形態を作り出しつつ生成し発展する。東ドイツの哲学辞典は「本質そのものはその矛盾性によって自ら現象の富を生み出すところの生成に関係し、絶対的に固定的、不変的なものでなく自ら発展に服する」[16]と規定している。

本質がその現象形態において発展するのであれば、その現象形態の法則もまた発展しなければならぬ。現象はその運動の本質性において法則であり、法則はその本質性において、自己同一でありながら同時に自ら発展する。レーニンは、法則の概念は「自己運動の原理」という概念に近い、と書き残している。[17]ここで法則の発展性についてマルクスから二、三の論拠を求めよう。（i）資本制生産における運動の本質としての価値が商品形態から資本形態に発展するとき、自己同一性としての価値法則は等価交換の法則から剰余価値の法則（不等価交換の法則）に発展する。あるいは、（ii）このとき「商品生産および商品流通にもとづく取得法則はそれ独自の内的、不可避的な弁証法によってその反対物に転化する」。この場合、価値法則そのものは交換または取得の一つの法則から他の法則に発展する、だが二つの法則はそれぞれの領域においては不変的、絶対的に作用する。（iii）生産力の増大により「人間力の累減的支出をもってますます大きい分量の生産手段が運動させられうるという法則」、この自然科学的法則は「生産力の発展程度の相違」により相異なる社会的「諸関係およびそれを規制する法則」すなわち質的に相異なる社会法則――歴史的社会経済構成体それぞれに固有の諸法則――において現象し発展する。[18]Γ・Γ・カラヴェフはそれを「法則の本質的形態転化性」と呼んでいる。[19]ここで資本制的法則と社会主義的法則は、それぞれの構成体の枠内で不変的、絶対的である。法則の本質的な形態変化は前述のように、一定の経済的社会構成体内部での段階的移行と構成体そのものの前進的移行、交替において生ずるのみならず、B・A・ポドリスキーとA・M・ミクリンによれば、社会構成体の移行に比論しうる「進化的生物学的構成体」の移行におい

ても認められる。一般に「運動する物質の諸形態から生じ、客体的に存在するところのすべての法則は、自己の実在的歴史をもち、いずれかの時点で発生し……一定の期間作用し、物質的形成状態の変化に対応して消滅する」[20]。

われわれは現象の普遍性と必然性の実体的基礎であるそれの本質性、現象への展開過程における本質の法則性のなかに予見の決定的基礎を見出す。問題は現象の本質の内的矛盾による発展動因を発見するにある。武谷氏は、物理学的世界における本質は運動を表わし、本質の矛盾性の分析から、これまで存在しなかったもの、飛躍による発展をも予見することができると述べている[21]。かようにして一般的法則は、現象のもつ論理的全称判断としての普遍性、必然性および本質性、さらにその客体性の四つの諸属性にもとづいてわれわれの予見の実在的基礎となる。

形式的思惟にとっては、法則の自己同一性と発展性とは論理的矛盾としてみえるであろう。だが前論のように法則は、発展しつつあるところの自己同一性である。この問題についてはソ連学界において「法則は発展するか」という問題提起において論争された。「実在的世界が発展するのであれば、それを決定する法則の発展についても問題を提起しなければならぬ」(И・Б・ノビーク)。これに対してコバヒーゼは、法則の自己同一性の契機を固持しつつ、変化するのは現象であって法則は絶対に不変的であるといい、法則の発展性については、法則そのものは「発展源泉としての内的矛盾をもたず」、それは「過程でなく、運動のなかにあるのでなく、発展に必要な内的エネルギーをもたず、相互作用せず、一般に作用しない」と言い切っている[22]。それは、「客体そのものが変化し発展する力をもつならば、それに内属する法則もまたその力をもたねばならぬ」(Б・М・ケトロフ)といった諸見解に対する実りなき反論である。コバヒーゼの誤謬は、法則の不変性を現象の変化性との関係において認識論的にのみとらえ、法則の存在論的、本質論的視角を欠いている点にある。現象に対立するのは法則でなくして本質であり、本質は発展する。この問題については、われわれは前論のように、法則はその本質性において発展すると同時に、本質が移行し展開する一定の定在形態あるいは現象形態の枠内では不変性——普遍性と必然性——を保有するという見解に立つ。

したがって、この論争のなかでГ・М・シュトラークスが一方では、法則は発展するということからただちに、だから「社会法則は不変的でない」とするのは性急な論結であるといわねばならぬ。社会法則はそれぞれの歴史的領域の枠内では不変的、絶対的である。他方では彼が社会法則の発展を資本制的法則の自然発生性から社会主義的法則の意識性への発展に見ているところでは、彼は法則の本質性と人間による法則充用の相対的意識性とを混同している[23]。別稿で触れたように自然発生性と意識性とは法則そのものの属性ではない[24]。

(7) 武谷三男『著作集』第五巻、一九七〇年、九〇—九一頁。
(8) レーニン『哲学ノート』全集刊行委員会訳、国民文庫、分冊（一）一六五頁。
(9) エンゲルス『自然弁証法』菅原仰訳、国民文庫、分冊（二）三二二頁。
(10) Кобахидзе, op. cit.（注6） стр. 137.
(11) エンゲルス、前掲書（注9）分冊（二）三一四—五頁。
(12) Кобахидзе, op. cit（注6）стр. 35.
(13) カント『純粋理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫、分冊（下）一五九、（中）四三頁。
(14) レーニン、前掲書（注8）一二二頁。
(15) 同上書、一〇〇頁。
(16) Klaus u. Buhr (Hrg.) op. cit.（注1）Bd. 2, S. 1295.
(17) レーニン、前掲書（注8）一五五頁。
(18) マルクス『資本論』長谷部文雄訳、青木文庫、分冊（四）九〇九、九九七頁。エンゲルス『反デューリング論』村田陽一訳、国民文庫、分冊（二）三二二頁、マルクス、同上書、分冊（一）八五頁。
(19) Караваев, Г. Г. (ред.), Проблема закономерностей в обществознании, Ленинград, 1975, стр. 12.
(20) Мислин, А. М. и Подольский, В. А., Категория развития в марксистской диалектике, Москва, 1980, стр. 74.
(21) 武谷、前掲書（注7）第五巻、一〇三頁。第一巻、二四四頁。
(22) Кобахидзе, op. cit.（注6）стр. 122, 112, 130.
(23) См., ibid., стр. 132.
(24) 拙稿「認識の本性——反映体の内的条件」、大阪市大『経済学雑誌』一九七六年四月号、六二頁。

Ⅱ 統計的法則

序説で述べたように現象の個別の多は平均性、偶然の多は確率性として現われるとき、それは現象の統計的法則性である。レーニンの指摘したように「社会科学においては（また一般に科学においては）問題は単一の偶然事ではなくして大量現象である」[25]。一回きりの多様な個別的偶然的な大量現象は相互の間の個々の差異を消去しあい、個々の偏差を相殺しながらそれらの平均性または確率性として現われる。「必然性の現象形態としての偶然性の出現は法則的であり予見しうるものであって、偶然性の度量は確率性である」[26]。同様に個別性の度量は平均性である。

(1) 自然科学における統計的法則

統計的法則の語は二〇世紀初頭に核物理学と量子力学の領域において用いられはじめた。光や電子その他の物質粒子は、エネルギーの放出と吸収においては粒子として、伝播においては波動として現象する。一九三四年、N・ボーアらは電子の粒子性と波動性との矛盾を平面的に対立させ、それぞれの現象を統計的法則性と解し、それらの統一を相補性原理と名づけた。これに対して一九三六年、武谷三男氏はこの矛

盾を弁証法的統一においてとらえて「状態」と名づけ、状態は波動関数によって示され、その変化は厳密な一義的因果法則に従うと反論した。だが氏によれば、自然法則は実験において現象として現われる場合にさまざまな偶然的因子を含み、この偶然性は統計的方法によって処理される。その確率性は観測対象と観測器械との二つの物理系の相互作用の合成則によるのであって、観測における主観的誤差によるのでない。[27] 量子力学の法則が統計的法則の形態をとるのはこの限りにおいてである。

今日では一般に微粒子の運動は一義的に一般的法則として現われるけれども、個々の微粒子の運動はそうでなく、量子力学の世界にも偶然性が存在し、その法則は確率性言表で示されるとされている。[28] 哲学の広松渉氏は、量子的不確定性や熱力学的動揺といわれる物理学的現実態は不確定性や振動性として現われるところの偶然と必然との統一としての確率函数性的統一態という構成を呈するといい、現代の物理学の了解では「客観的法則」そのものが「確率変項」を含み、大枠的には確定されてはいるが状態的諸契機の在り方は一義的に確定されず、まさに必然性と偶然性との統一態という相を呈すると解説している。[29]

(2) 社会科学における統計的法則

社会科学的諸法則の統計的性格は、自然法則の統計性がいまだ知られていなかった時代のマルクスとエンゲルスによってすでに研究されはじめていた。マルクスはまず「物理学者は自然の諸過程をば……攪乱的な諸影響によってはほとんどかき乱されることなく現象するところで観察するか、さもなければもし可能ならば、過程の純粋な経過を保証するような諸条件の下で実験する」といい、[30] 資本制生産様式の行なわれている「典型的」な場所としてのイギリスについて資本制生産の「自然的諸法則」を研究した。だがマルクスは同時にまた、自然的法則すなわち「理性的なもの、自然必然的なものはただ盲目的に作用する平均としてのみ実現される」といい、たとえば「大なり小なりの一期間の全体を考察すれば需要と供給とは絶えず一致する、といっても過ぎ去った運動の平均としてのみ」であると指示している。資本制的現象にあるのは「平均的にみた社会的資本の有機的構成」であり、労働搾取の一般的ノルマの法則は「利潤の一般的平均率形成の法則」である、等々。かくしてマルクスはいう――「総じて資本制生産の全体についてみれば、一般的法則が支配的傾向として自らを貫徹するのはつねにただ極めて複雑で近似的な仕方でのみであり、永遠の諸動揺の決して確定されえない平均としてのみである」。[31]

エンゲルスによれば「社会においては必然性が支配し、そしてその必然性の補足となり外的発現形態となるのは偶然性である」。歴史においては「無数の互いに交錯する力、力の平

行四辺形の無限の群があってそこから一つの合力――歴史的結果――が生ずるのであり、それはそれ自身また全体として無意識的かつ無意志的に作用する力の所産とみなされうる」。ここでは「個々の意志が……自分の欲するものに到達しないで一つの総平均に、一つの共同の合力に融合し」、個々の意志がゼロとなるのでなく「おのおのがその合力に寄与する」。法則が必然的なものとして貫徹されるのは「すべての無限に多数の偶然的なもの、(すなわちわれわれがそれらの相互の内的連関から非常に遠いか、または指摘できぬがゆえにこの連関を存在しないものと看做して無視することのできるところの諸物や諸条件)を通してである」[32]。歴史における個別性と偶然性はイデオロギーの領域においていっそう顕著である。「経済的領域から遠去かって純粋な抽象的なイデオロギーの領域に近づけば近づくほどますますわれわれは、その領域がその発展中にいろいろな偶然事を呈示するのを見出し、その領域の曲線はますますジグザグに走る。しかしその曲線の平均軸線を描いてみれば、考察期間が長いほど、また問題の領域が大きいほど、この曲線はますます経済的軸線に近似的に平行して走ることが見出される」[33]。すなわち存在による意識の制約性の法則もまた平均軸線として現われる。経済的、社会的、歴史的領域において偶然性を示すのは、何よりもまず諸個人の諸行動である。こうして一般に「現象は法則よりも豊かで多面的である。法則の属性としての必然性は多様な諸偶然を貫通する一つの傾向的連関を体現する」[34]。

(3) 法則の傾向性

現象世界における一般的法則と統計的法則の統一は「総体的法則」と名づけられる。ところでいま現象世界において二個以上の法則または法則とそれに反対作用をする諸条件との合成が進行するとき、われわれは、かかる合成則を「傾向法則」(tendenzielles Gesetz)と名づける。「序説」において言及した現実的法則は、より立ち入って規定すれば、多くの総体的法則の合成則として傾向法則である。

(i) 傾向法則を形成するのは、まず諸法則の「交叉」または「同時的作用」、「両面的作用」である。エンゲルスによれば、経済法則が「直接的現実性」としてでなく、傾向、近似として現われるのは「諸法則の作用が他の諸法則の同時的作用によって阻止されることの結果であり」[注]、マルクスによれば、生産力の発展に起因する利潤率低下の法則が「自明の必然性」、「絶対的形態」において現われないのは、この法則と総資本の増加すなわち「利潤量の増加を伴う法則」との「両面的作用」の交叉の結果である。マルクスは資本蓄積の法則と利潤率低下の法則とについて、これを明瞭に同一過程の「法則の内的諸矛盾の展開」と指摘している[35]。また生産力＝生産関係対応の法則は階級闘争の法則と輻湊して一つの傾向法則として現われる。

（ii）法則の傾向性を形成する「反対に作用する諸条件」についていえば、マルクスは「資本論第三部第十四章」のはじめに、利潤率低下がより大またはより急速でないかと設問して「反対の作用をする諸力」が「一般的法則の作用と交錯し、これを止揚し、これにただ一つの傾向たるの性格を附与するにちがいない」と答えている。また同章「第五節、対外商業」では、「反対作用は法則を止揚しないが法則の作用を弱め……法則は傾向としてのみ作用する」といい、そして反対作用の一つとしての「第一節、労働搾取の増大」では、「これは一般的法則を止揚しない、だがそのためには一般的法則がむしろ傾向として、すなわちその絶対的貫徹を反作用的諸事情によって阻止され緩慢化され、弱められる一法則として作用することになる」としている。[36]

ところでカラヴエフのいうように、他の法則との交叉も反対作用の諸条件もいずれも一つの一般的法則にとっては一つの「偶然事」であるとすれば、[37] 法則はこれらすべての諸偶然を通して「頑強な必然性をもって作用し、自己を貫徹しつつある傾向」として現われる。

今日しばしばとりあげられる「決定論」（Determinismus）の問題に対するわれわれの解答は、決定論は現象の舞台に現われるところの人間的諸主体の諸行動の交互的交錯、相殺、輻合を通して一つの独自の「確率的決定論」として現実化するということである。それは意志自由の偶然性を否定せずして、かえってこれを止揚する。A・И・フィリューコフのいうように「決定論の確率的形態は決定論の弱められた形態ではなく、かえって強められた形態であって、それは個々の現象や出来事の因果的制約性を否定せずして現象連関の密度の客体的制約性を主張する」。[38]

（註）法則の近似性という表現についていえば、自然的法則そのものの傾向性というそれの存在論的意味と、自然的諸法則を反映する科学的法則の適合性というそれの認識論的意味とを識別する必要がある。この場合、法則の近似性はまず存在論的意味をもつ。物理学においても近似性は誤差でなく現象そのものの本性である。[39]

法則にかんする「近似、傾向、平均」という表現は、マルクス・エンゲルスの古典のなかでしばしば併記されているが、前論におけるわれわれのこれら諸語の用法について読者の叱正をうれば幸いである。

(25) Ленин, op. cit, (注3) т. 26, стр. 250.
(26) Klaus u. Buhr (Hrg.) op. cit. (注1) Bd. 2, S. 1331.
(27) 武谷、前掲書（注7）第一巻、二八—三〇、六九、一九〇—一九六、二七三、二八一頁、第五巻、三七頁。
(28) Караваев (ред.), op. cit. (注19) стр. 10, 16-17.
(29) 広松渉『弁証法の論理』一九八〇年、三〇七、三五三頁。
(30) マルクス、前掲書（注18）分冊（一）七〇—七一頁。
(31) マルクス・エンゲルス『資本論書簡』岡崎次郎訳、分冊（二）一六三頁。マルクス、同上書（注18）分冊（九）三八三、二四五頁。
(32) マルクス・エンゲルス、同上書（注31）分冊(三)三二六、

二一五―二一六、二一四頁。
(33) 同上書、分冊（三）三二六―三二七頁。
(34) Stiehler, G. u. a. (Hrg.), Kategorien des historischen Materialismus, Berlin, 1978, S. 400.
(35) マルクス・エンゲルス、前掲書（注31）分冊（三）三五八頁、マルクス、前掲書（注18）分冊（九）三一三、三二七、三五一頁。
(36) マルクス、同上書（注18）分冊（九）三三九、三四八、三四二頁。
(37) Караваев (ред.), op. cit. (注19) стр. 19. マルクス、同上書、分冊（一）七一頁。
(38) См., Казаков, А. П. (ред.), Методологические проблемы социалиного прогнозирования, Ленинград, 1975, стр. 43.
(39) 武谷、前掲書（注7）第五巻、八〇頁。

Ⅲ　現実的法則

現実的法則は同時に法則の現実化、実現されつつある法則であり、その客体的側面は合成則としての諸法則の一般性と統計性とが同時に顕現する過程、その主体的側面は法則の意識的充用の過程である。

(1)　法則現実化の客体的側面

われわれはこの問題を社会発展の現実的法則を例証として考察してみよう。前述のように現実的法則は多くの諸法則の合成則として現われる。社会の発展過程を規制するのは、生産力＝生産関係対応の法則、生産関係桎梏化の法則、土台↓上部構造の弁証法的交互作用の法則、階級闘争と構成体の革命的転成の法則などの諸法則と合成するところの社会経済構成体の段階的発展の法則である。ところでこの場合、普遍性と必然性とをもつ一般的法則としての段階的発展の法則は、現実においては一またはそれ以上の段階踏び超えの特殊的、偶然的諸要因との統一として現実化する。この現象をエンゲルスは「後進国の加速的発展」、レーニンは「発展序列の独自性」と指称した。

世界史のなかに現実的に存在するのは、それぞれ独自の自然的および歴史的諸規定をもつ種族的、民族的な「社会有機体」(soziale Organismen)、たとえばオーストラリア原住民社会、ローマ社会、ゲルマン社会、イギリス社会、キューバ社会等である。ここで「社会経済構成体」の範疇と「社会有機体」の範疇は世界史における普遍と個別の関係に立つ。それらの現実的統一の過程においては、範疇的段階の踏び超え (Ueberspringen, Перешагивать)、傍過 (Vorübergehen, Мимовать)、短縮 (Сокращать)、省略 (Auslassen)、回避 (Umgehen) などの歴史的特殊現象が登場する。J・I・セミョノフによれば歴史は、ひとたび発生してすべての構成体を『通過』(durchlaufen) した一つの社会有機体なるものを知らな

い」。[40]

社会発展の一般的法則はつねに、ただ個別的、偶然的諸要素をもつところの社会有機体を通してのみ現実化する。たとえばゲルマン種族の社会有機体はなおまだ原始共産制の段階にありながら、崩壊しつつあるローマ奴隷制社会との交互作用（侵入、征服）の過程のなかで、ローマの発達した生産諸力を吸収しつつ自らは奴隷制の段階を傍過して初期封建制の段階に入った。今日の歴史学界では、イギリス、スカンディナヴィア諸国、ロシア、ポーランド、バルト海沿岸地域の社会有機体には奴隷制は確認されないとされている。[41] 世界史における法則のかかる特異な現実化過程は、われわれの現代史にも見られる。ここではなおまだ族長的、種族的関係をもつ熱帯アフリカ、初期封建制のギネヤ、コンゴ、北アフリカ、東南アジア、近東地域の社会有機体は一またはそれ以上の構成体的段階を短縮して社会主義システムにむかう、いわゆる「非資本主義的道程」（Некапиталистический путь）を歩みつつある。[42] これらの社会有機体における発展法則の現実化過程は、発達した生産諸力を擁する資本主義国や社会主義国との交互作用の諸条件のなかで、一方ではそれらの生産諸力を吸収し、他方ではこれらの国の帝国主義的支配からの解放を追求するところの情熱と苦悩の組織された諸民族、諸集団の大衆的社会行動を通して遂行される。それゆえ段階踏び超えの問題の論争においては、世界史的規模における段階的発展法則の絶対性の問題と、個々の社会的有機体の発展の現実的法則の独自性の問題とはこれを識別することが必要である。セミョノフのいうように「社会経済構成体の交替は何よりもまず世界システムの交替という形態で遂げられ」、[43] その歴史的前提の下で個々の社会有機体の形態転化が行なわれて、それぞれ世界システムの発展に参加する。かかる複雑な現実的法則の必然性は、もはや前述の一般的法則の一属性としての必然性でなく、それを止揚する現実的諸法則の「総体的必然性」である。

(2) 法則現実化の主体的側面

周知のようにフランシス・ベーコンは、自然は服従することによってのみ征服されるといい、レーニンは、「われわれが自然の法則を知らない間はこの法則は……われわれを『盲目的必然』の奴隷たらしめ、……この法則をひとたび知ってしまえば……われわれは自然の主人である」といった。[44] 法則の充用過程においては「人間は自然質料そのものに一つの自然力として対応し」、「自ら自然が作用するものとしてのみ作用しうる。……彼は絶えず自然諸力の共働に支えられる」[45]（マルクス）。いいかえると、自然と社会のいずれの領域においても、法則の現実化は物質的な対象的実践に媒介されるところの主体性の客体化を通してのみ行なわれる。

（i） 法則の意識的充用過程として、まず因果法則をと

りあげよう。自然および社会における合成則としての現実的法則の総過程の個々の断面においては、現象の連関はすべて「交互的因果性」として現われる。因果法則は、一定の作用（原因）は一義的に一定の結果を惹き起こす不変的連関としては絶対的であり、諸連関のなかの一つの孤立的連関としては相対的である。原因は「結果への転化性」であり、その転化運動の「エネルギーの定在様式」である。相対性理論の発見した$E=mc^2$（cは光速度）の定式は、すべての質量はエネルギーに結びつくことを明らかにしており、社会システムの運動エネルギーは高度の形態の質量としての大衆運動のエネルギーとして現象する。[46] 存在論的因果性における原因と結果は、その法則の主体的充用の行程すなわち実践論的因果性においては「手段と目的」の関係に換位され、この行程で法則の絶対性が確証される。

だが因果法則は、あくまで全体的過程の一断面として孤立的相対性をもつにとどまる。エンゲルスによれば「原因と結果は個々の場合に適用されるときにだけそのまま通用する観念であって、個々の場合を全世界との全体的連関のなかで考察するとたちまち両者は結びあい、普遍的な交互作用のなかに解消してしまう。ここで原因と結果はたえずその位置を換える」。[47] すでにカントは原因への結果の一方的依存関係を並立的関係におき、ヘーゲルはこれを深化していう――因果連関においては原因と結果は二つの異なった孤立的存在と考えられ、この区別を超えて他者に移行しえず、したがって双方の交る交るの関係が生じ、原因は結果としても、結果は原因としても規定される。ここで因果連関は原因から結果への、結果から原因への果てしない進行を止揚し、交互作用の連関に移行する。交互作用における二つの原因はある一者に共属する対立的諸契機であり、かくして諸契機の矛盾の止揚は「正体を現わした必然性」である。[48]

（ii） 社会的領域における現象の必然性の孤立的連関としての因果性は行動とその結果性として現われ、それぞれ一つの法則に共属する対立的諸契機として前述の対応法則、土台法則、発展段階の法則などの社会法則のなかに止揚され、法則の現実化過程は、これらの諸法則の交互作用の合成則が形成する一つの「総体的必然性」として進行する。ここでは諸法則はそれらの自働的作用によってでなく、つねに諸個人、諸集団、諸階級としての社会的諸主体の実践的行動とその諸結果を通してはじめて現実化する。一定の社会的有機体に内在する諸主体の社会的行動の基本的形態は、（a）人間生存の内的必然性としての欲望の充足のための労働と生産、（b）労働と生産の合理性のための体制の形成と再編、したがって人間による人間の支配と隷属の非合理性諸関係の緩和から廃絶にいたる解放である。階級的構成体における生産と労働との基本的矛盾は支配と隷属との主導的矛盾として現われ、発展法則は階級闘争の過程で推進され現実化する。

この場合、社会諸主体を行動に駆り立てるのは諸主体の経済的、社会的、政治的利害である。人びとは必ずしも社会発展の法則にしたがって行動するとは限らない。だが「利害」(Interesse)は「大量の社会的行動を駆る形態」、「法則現実化の媒介機構」[49]であり、かかる客体的な利害機構のなかで個個の社会主体が設定する行動目的(Zweck)、知識、経験などは、法則現実化の観念的決定因、法則機能化の主体因をなす。目的、思想としての行動の観念性(ideelichkeit)は、それが現実の総体的必然性を反映するかぎりにおいて、対象的実践的活動を通して物質性に移行し、主体性はそれによって客体性を獲得し[50]、かくして歴史は作られる。

(iii) かように客体的諸法則の貫徹は、つねに科学的法則の実践的充用によって媒介される。実践的に充用された科学的法則は一つの現実的な力である。だがレーニンによれば「あらゆる〔科学的〕法則は狭くて不完全で近似的であり」、それにもかかわらず人間は法則をつくりながら「永久にそれ(自然全体)に接近してゆくことができるだけである」[51]。(〔 〕内筆者)。われわれがたとい特定の現象の一般的法則、統計的および現実的法則のすべてを科学的法則のなかに具体化しえたとしても、行動予見のための細目にわたる認識は「七十人のマルクス」(レーニン)によっても不可能であろう。なぜなら未来の予見は必然的に最小限の未規定性要素を含むからである。のみならず「予見形態としての政党綱領」など、変化する情報的性格をもつ社会的政治的予見は、ひとたびそれが予報されるや、それを阻止または促進する新たな諸力の作用に出会う。予見および予見諸主体の行動がさらに予見の客体となるところのかかる「逆連関の効果」は「エディプ効果」と名づけられる。

A・バウェルによれば、予見は予報されるや、それに利害をもつ特定の社会集団や政党の阻止的または促進的作用を招来する。予見の時間的規定はこのエディプ効果によって、より遅くか、またはより早くかの現実化の変様をうける。だが予見は、この考察によってさらに完全となる[52]。——ここで問題となるのは、現実的法則による「決定性」(Determiertheit)に対して主体の決定の自由あるいは可能性選択の自由があるかのような仮象である。だがカラワエフのいったように、阻止的決定の自由、反法則的主意主義は現実の総体的必然性にとっては一つの偶然事にすぎず、「逆行が発展の必然性に対する偶然性として現われるとき、前進的発展の可能性は進歩の一般的傾向性としてそれに対抗する」。Г・В・ルバノフは、かかる予見の促進的効果の考量を「自己組織的予見」と名づけ、エディプ効果の考量を含む予見の全構造を、(a)未来の輪郭、(b)阻止的効果の組織的予見への転換、(c)この補完による予見の確定から成るとし[54]、またИ・В・ベストゥゼフ・ラーダは未規定性諸要素の「可能性スペクトルの確認とそれにもとづく確率分布の函数構成は社会現象や過程

の予見の本質を定式化しうる」と述べている。[55]

だが、すべての科学的努力ののちに最後にさし迫る現実の危機の予見の主体的基礎は「具体的行程を直接的、実践的にとらえるところの幾百万の大衆の経験と創意である」。[56] かくして現実的法則は実現されつつある法則である。

(40) Stiehler, G. u. a. (Hrg.), op. cit. (注34) S. 94.
(41) Момджян, Х. Н. (ред.), Диалектика общего и особенного в исторической прогресса, Москва, 1978, стр. 67-68.
(42) Ibid., стр, 76-77.
(43) Stiehler, G. u. a. (Hrg.), op. cit. (注34) S. 101.
(44) レーニン『唯物論と経験批判論』佐野文夫訳、岩波文庫、分冊（中）九四頁。
(45) マルクス、前掲書（注18）分冊(二) 三三〇頁、分冊（一）一二六頁。
(46) Klaus u. Buhr (Hrg.), op. cit. (注1) Bd. 1, S. 321, Bd. 2, S. 1247.
(47) エンゲルス、前掲書（注18）分冊（一）二九頁。
(48) カント、前掲書（注13）分冊（上）一五八頁。ヘーゲル『小論理学』松村一人訳、岩波文庫、分冊（下）一〇七―一一四頁。
(49) 前掲拙稿（注24）五八頁参照。
(50) Vgl., Stiehler, G. u. a. (Hrg.), op. cit. (注34) S.344-5. 拙稿「実践の論理」、大阪市大『経済学雑誌』一九七五年五月号、四八、五二頁。
(51) レーニン、前掲書（注8）分冊（一）一二二、一五三頁。
(52) Никитина, А. Т., Предвидение как человеческая способность, Москва, 1975, стр. 64. Казаков (ред.), op. cit. (注37) стр. 56.
(53) Караваев (ред.), op. cit. (注19) стр. 19.
(54) Рубанов, Г. В., Предвидение и случайность, Минск, 1974, стр. 184-5.
(55) См. Казаков (ред.), op. cit. (注38) стр. 82.
(56) Ленин, op, cit. (注3), т. 26, стр. 58.

結　言

法則の主体的充用の結果は自由の実現である。自由は法則の総体的必然性に従うところに成立する。自由は、われわれが自然的法則に従って「われわれ自身をも外的自然をも支配する」ところにある。[57] かかるとき「必然性は人間の自由を阻止するのでなく、かえってそれに共働する。自由は自己の基礎としての必然性とともに住み慣れる」。[58]

(57) エンゲルス、前掲書（注18）分冊（一）一七六、一七五頁。
(58) Кобахидзе, op. cit. (注6) стр. 100.

（たつの　やすお　唯物論研究協会会員・経済哲学）

編集後記

◇秋たけなわである。第五号をお届けする。

特集テーマは、去る一月の唯物論研究協会委員会できめた「人間の幸福とはなにか」である。現代における人間の幸福とはなにか？　その内容は？　幸福を保証する諸条件とは？　幸福論の視角は？　こういった問いは、万人の生活にじかにかかわる問題であり、関心をもっている人がきわめて多いテーマであるにちがいない。ところが、唯物論の立場からこれが主題として取り扱われるということは、これまであまりなかったのではあるまいか。わたしどもは、本特集で、対談をつうじ諸論文をつうじエッセイをつうじて、現代人の幸福をめぐる問題状況をできるだけ多面的に考察することを心がけ、あわせて、日本およびおもにヨーロッパにおいて展開されてきた幸福論の諸相にも光をあててみよう、とめざしたのである。各篇それぞれに読者のみなさんの関心にこたえるところがあろう、と自負しているが、どうであろうか？

また、ヘーゲル歿後一五〇周年を記念して、ごらんのような小特集を組んだ。ご検討・ご活用いただきたい。

◇さて、わたしどもは、これまで半年ごとに刊行されてきた本誌を一日も早く季刊化したい、とねがっている。しかし、みずからの主体的力量などをも十分に考慮に入れながら慎重にことを運ばなければならないのも、また事実である。現在のところ、近い将来における季刊化を展望しながら、はじめは一年間に通常号二プラス別冊一を確実に刊行することをめざそう、と話しあっている段階である。さしあたり来年の計画については、つぎのようなことになろう。すなわち、㈠まず、つぎの第六号（四月刊行予定）から、ページ数をへらして現在の三分の二ほどにするとともに、内容も季刊化に備えたものにする。具体的に言えば、「特集」方式はつづける（この号では、研究大会シンポジウムを受けて「現代日本文化を考える」をテーマとする）が、新しく、「人間に未来はあるか」および「なぜいま哲学か」という二つのテーマで年間をつうじて討論を組織するほか、「討論のひろば」・「ゲスト・コーナー」・「文化時評」などといった柱を立てる。㈡秋に第七号をほぼ同じかたちで発行する。つまり、来年はまだ半年刊のままである。しかし、㈢来年いっぱいをかけて、通常号とはまったくちがった内容・構成をもった「別冊」第一号（再来年四月刊行予定）の準備をすすめる。――と、こういったところである。

まことに、わたしどもの歩みは亀の歩みに似たものでしかないけれども、以上、わたしどもの微意を披瀝して、読者諸兄姉のあたたかいご支援を心からお願いするしだいである。

（秋間　実）

編集　唯物論研究協会
東京都立川郵便局私書箱第一二号

『唯物論研究』第5号©　1981年11月20日発行　（年2回発行）定価 1200円
編集責任者 岩崎允胤　発行人 吉元尊則　編集担当者 小倉　修
発行所 株式会社汐文社　東京都文京区本郷1の26の10 〒113 ☎ 03-815-8421
印刷所 苅部印刷株式会社・中坪巧芸印刷　製本 東京美術紙工事業協同組合

●近刊／新刊

●ヘーゲル歿後一五〇年におくる注目のヘーゲル研究入門！

ヘーゲルの思想と現代（仮）

岩崎　允胤　編著　　1800円

死後一五〇年を経た今日なお、不滅の輝きを放ちつづけるヘーゲルとその思想。現代に生きるわれわれはそこから何を学ぶべきか。ヘーゲル研究の最新の成果と到達点をふまえ、ヘーゲルの思想的精髄を包括的にとらえた注目の書。

〈主な内容〉

序説―弁証法と人間的自由／若きヘーゲルにおける哲学的思惟の発展／主観性と個体性／詩的調和と散文的現実性／芸術における美と真実／道徳的行為と義務／政治哲学と民主制／矛盾概念の基本構造／存在論と論理学の新たな展開／「絶対的方法」と主観の能動性／相関（Verhältnis）の世界

〈12月初旬発売〉

看護をどう学ぶか（仮）

看学連編　　1200円（予価）

幻想の巨大開発

空港問題合同研究会編　　〈発売中〉　1500円

●新刊（7～11月）

踏まれ草

千田夏光著　　1200円

これからの広告

関東地区・関西地区広告労協編　　1300円

禁断の教育

宇治芳雄著　　1200円

NHK腐蝕研究

徳永正樹著　　1200円

欺民田中角栄伝

関口孝夫著　　1200円

労使戦争

青木　慧著　　1200円

仕事場の出会い

新藤兼人映画論集2　監督とは女優とは――シナリオとは　　2500円

あゆみ出版

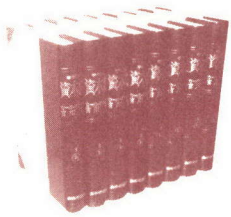
〒112 東京都文京区春日2-17-3
☎03(815)5511 振・東8-10590

学習版 資本論

カール・マルクス著 宮川 實訳

第1巻第1分冊 定価一二〇〇円
第2分冊 定価一二〇〇円
第3分冊 定価 九八〇円
第2巻第1分冊 定価一二〇〇円
第2分冊 定価一五〇〇円
第3巻第1分冊 定価一五〇〇円
第3巻②③ 続刊

●全8分冊●A5判カバー美装
●特装版 定価各四二〇〇円 A5判・革背・角革・貼函入



宮川「資本論」の四・

①現代用語訳でだれにもわかる
②札訳書・各外国語訳を比較検討して正確
③内容を的確に要約し、欄外上段に"要点ゴシック見出し"で示す
④二種の学習資料を盛り込む

事件の全容と真実に肉迫した名著

大逆事件 ―幸徳秋水と明治天皇

神崎 清著 全四巻〈四六判・上製〉

第1巻 黒い謀略の渦 定価一五〇〇円
第2巻 密造された爆裂弾 定価一五〇〇円
第3巻 この暗黒裁判 定価一五〇〇円
第4巻 十三個の棺桶 定価二五〇〇円

学習版

現代の資本主義

北田寛二著 〈四六判〉定価九八〇円

経済学の基礎理論から現代の資本主義の本質、今日の経済情勢までを、平易かつ正確に書き下ろした学習手引き書。

若き日の三宅米吉――

開闢ノコトハ通常歴史ヨリ逐イダスベシ

森田俊男著 明治10年代、教育体制の国家主義的改革に序文・家永三郎対峙し、政治からの教育の独立、教育の自跋文・梅根 悟主性、教科書制度の民主化等を強調した三新刊好評発売中 宅米吉の現代的意義を詳論。／1800円

森田俊男教育論集

第1巻 **個性としての地域**
〈地域にねざす〉の教育思想を、近・現代の沖縄における地域・個性の思想の形成とその展開をあとづけながら考察する。／2000円

第2巻 **地域の理論**
沖縄の教育・文化の展開のなかで自覚された〈個性としての地域〉を原理的に考察し、その中での人間形成の意義を詳論する。／2000円

第3巻 **地域国民教育の思想**
近代・現代の様々な地域主義の教育思想の吟味と国家独立資本主義の地方統治・収奪体制と教育・文化政策について分析する。／2000円

第4巻 **地域にねざす国民教育**
〈地域にねざす〉の問題意識を、ひとつの方法論的構想として、各地でのその到達点を確認し全国の諸実践を意義づける。／2000円

東京都千田区飯田橋二の一の二
電話(〇三)二六五―一〇七七

民衆社

定価1200円