

唯物論研究

特集 現代日本の文化を考える

- 日本文化をめぐる諸問題……………河村 望
現代文化としての戦後思想の問題……………吉田傑俊
「日本文化論」の文化史……………土方和雄
“女の一生”と女性文化……………木津川計
車寅次郎抄……………島田 豊

ゲストコーナー

反戦・非同盟の闘いのなかから
「われわれ」の現場の哲学を！……………

ゲスト 小田 実 ききて 佐藤和夫

年間特集

- 〈人間に未来はあるのか〉
あえて楽観論を、だが核戦争だけは……………宮原将平
〈なぜいま哲学か〉
ニヒリズムとのたたかい……………石井伸男

6号 1982年4月 唯物論研究協会編集

汐文社

グラムシ 獄中からの手紙

第1巻米4月下旬発売

愛よ知よ 永遠なれ

完全収録・全4巻

突然の逮捕、そして流刑、投獄……：ファシズム支配のもとで死の間際まで囚われの身となった一革命家が、身内への限りない愛情と尽きせぬ知的営為を書き綴る。未発表の手紙多数をふくむ全四二八通を無省略で完全収録。イタリア三大文学賞のひとつヴィアレージョ賞を受賞。

配本予定 第2巻 5月 / 第3巻 6月 / 第4巻 7月
46判カバー装・予価各一九〇〇円

グラムシ研究所校訂版 全6巻・別巻1
グラムシ獄中ノート ①

グラムシの残したノートの現状を抹消文もふくめて完全に復原。わが国初の全面的紹介。 46判函入 / 3800円

大月書店

上田耕一郎 5月1日発売！
現代世界と社会主義

現代を
世界的視野で
とらえた
本格的な大作！
激動の世界

現代資本主義の危機の問題から
社会主義の「危機」の問題まで
時代の要請に根底から応えた重
量感あふれる本格的な大作。巻頭
に二五〇枚におよぶ書きおろし
論文を収録。46判 / 1500円

唯物論研究

1982年 4月

6
号

唯物論研究協会編集
汐文社

目次

特集 現代日本の文化を考える

日本文化をめぐる諸問題……………	河村 望	2
現代文化としての戦後思想の問題……………	吉田 傑俊	14
「日本文化論」の文化史……………	土方 和雄	26
「女の一生」と女性文化……………	木津川 計	36
車寅次郎抄……………	島田 豊	46

ゲストコーナー

反戦・非同盟の闘いのなかから「われわれ」の現場の哲学を！……………		
ゲスト 小田実 きて 佐藤和夫		55

年間特集

〈人間に未来はあるのか〉		
あえて楽観論を、だが核戦争だけは……………	宮原 将平	77
〈なぜいま哲学か〉		
ニヒリズムとのたたかい……………	石井 伸男	89

討論のひろば

なぜいま論理学か……………	仲本 章夫	105
---------------	-------	-----

エッセイ

汲汲記……………	暉峻 凌三	95
政治犯というコトバ……………	湯川 和夫	97
愛は説明できない——うたと感情の真実性……………	木下 せんき	99
星はすばるいとをかし……………	吉田 千秋	101
冒険学校全国センター設立の弁……………	長沼 真澄	103

文化時評

力弱い夢・あざ笑文化……………	中西新太郎	109
-----------------	-------	-----

読書ノート

永井 潔著『反映と創造』……………	高田 純	116
-------------------	------	-----

書評

平和運動30年記念委員会編 『シンポジウム 核時代と世界平和』……………	松井 正樹	119
内田義彦著『作品としての社会科学』……………	高田 求	120
鱒坂 真著『自由について』……………	福山 隆夫	122

雑録ノート

「大分梅園研究会」に皆さんの参加とご援助を……………		160
----------------------------	--	-----

無神論の標的——林 達夫ノート——……………	鈴木 正	124
------------------------	------	-----

ヘーゲル論理学の注釈書をめぐって……………	島崎 隆	136
-----------------------	------	-----

プラントクの方法とアインシュタインの方法……………	一柳 正和	148
---------------------------	-------	-----

読者のひろば 161 / 第7号のお知らせ 147 / 編集後記		
----------------------------------	--	--

装幀 INOデザイン・高田宣子 カット 鷹尾実

日本文化をめぐる

諸問題

I

唯物論研究協会第四回研究大会のシンポジウムのテーマは「現代日本文化の問題」となっているが、現代日本社会はいうまでもなく高度に発達した資本主義社会、国家独占資本主義の段階に達した社会である。この意味では、現代日本の文化が、現代日本の資本主義との関連において論じらるべきこととは明らかである。にもかかわらず、一般に現代の日本文化が問題にされるときは、現代の日本社会が資本主義社会であることが否定ないし無視され、先史以来の不変の「日本的な



河村 望

もの」が強調される傾向にある。こうして、一方で、日本文化を発展するものとしてではなく、不変の固定した型のうちにとらえ、文化および社会の発展の普遍性を否定する試みとなされるのである。これに対抗して、他方では、日本人、日本文化、日本社会のもつ民族的個性に目をむけること自体を否定する動向もある。後者においては、日本人論、日本文化論、日本社会論は、たんにイデオロギー批判の対象としてのみ存在するかのようである。

いま流行の日本文化論の多くがイデオロギー的性格をもっているかぎり、イデオロギーとしての日本文化論の批判がなされるのは当然であるが、われわれがいわゆる「日本文化」

論批判に終始していればよいという結論をそこからひきだすことはできないであろう。「日本文化」論にたいする批判としては、これまでも、(1)石器時代から独占資本主義の現代にいたるまで、あらゆる時代をつうじて不変の固定した日本文化の型があるという前提、(2)日本文化の特質を、他のいっさいを説明する原理として恣意的に提示する方法、(3)政治権力の所産を文化の所産として説明する欺瞞の手法、などが指摘されてきている。しかし、(1)にかんしていえば、日本文化をアプリオリな精神として、かつ固定的にとらえるのが誤りだとしても、人間、文化、社会を歴史貫通的にとらえること自体が誤りとはいえないかぎり、日本人、日本文化、日本社会を、その歴史的発展のうちにとらえると同時に、歴史貫通的にとらえることまでが否定されるはならないであろう。

(2)についていえば、日本文化の特質を一方的に「恥」とか「タテの人間関係」とか「甘え」として恣意的に規定し、それをもって他のいっさいの現象を説明する原理にしたてる方法が誤りだとしても、「日本的なもの」を説明原理にしたてるのではなく、それを説明しようとする努力までが否定されることにはならないであろう。同じく(3)についても、政治権力による強制を国民の自発的合意にもとづくものとみなすようなすりかえはたしかに欺瞞的なものであるが、政治と文化の区別と関連を、このようなすりかえでなく説明することが

批判者の側において要求されることはたしかであろう。このようにみれば、われわれが日本文化論のイデオロギー批判にとどまり、日本に固有の民族文化を解明する努力を怠ることは、唯物論の立場にたつわれわれの側の知的怠慢とみなされよう。

ある民族文化の個性は、それを他の民族文化という鏡にうつすことによって明らかになるとすれば、日本文化の理解においても文化比較が不可欠のものとなる。比較文化の点でいえば、これまでの日本文化論の多くは、日本文化を西欧文化との比較において論ずるといふ枠組にとどまっていた。たとえば、日本の「集団主義」とか「タテ社会」が問題となるのは、西欧の「個人主義」や「ヨコ社会」との対比においてであった。とはいえ、これまでの日本文化論は、たんに比較文化論としてあったのではなく、明治以降の日本における資本主義の発展とのかかわりにおいて論じられてきたのであるから、そのかぎりでは日本と先進資本主義諸国との比較という視点も正当化されるものであったといえよう。

本稿では、日本資本主義との関連において日本文化が問題にされるのであるから、比較文化論における西欧と日本の対比という視点と部分的にかさなりあうところもあるが、問題の中心は、あくまでも資本主義社会という普遍的な社会形態のなかでの民族的特質であって、比較文化論一般に解消され

るものではない。日本文化がここで問題にされるのは、非西欧文化、非キリスト教文化に属する民族のなかで、日本が最初に資本主義化を達成したという歴史的事実のもとにおいてなのである。資本主義化を普遍的過程としてとらえるとするれば、日本文化というかたちで表現されている民族に固有の文化的伝統は、それぞれの資本主義国における民族的個性と同じものとみなすことができよう。いま、資本主義化を近代化と等置すれば、近代化は西欧化を意味するものではなく、近代化という普遍的過程のなかで、たとえばイギリスにおける近代化も、日本における近代化も、それぞれ固有の特殊性をもつことはいうまでもないことである。

いま、資本主義化を近代化として論じたが、資本主義社会を近代市民社会と等置することは、資本主義のもとにおける階級対立を軽視するものであるという反論もあると思う。また、現代においては資本主義化や近代化が主要な問題ではなく、社会主義化ないし近代を超える過程が問題なのだという反論もありえよう。そのような予想される反論ないし疑問にたいして、ここであらかじめ次のいくつかの点を明らかにしておきたい。強調さるべきことは、資本主義化または近代化は、それ自体のうちにみずから止揚する契機をもっていることであり、したがって、まず第一の問題は資本主義化または近代化の内容または型であるという点である。日本におけ

る「上から」の資本主義化が、おくれたものの温存とその積極的な利用によって達成され、市民社会の未成熟、民主主義制度や社会関係の未発展をともなっていたことは、ここであらためて説明するまでもないであろう。

イデオロギーとしての日本文化論は、わが国の資本主義社会のこのような後進性を「上から」の資本主義化の特質としてとらえず、むしろ日本人の民族的特質とみて、このような「日本的なもの」を称揚していったのである。この意味では、民主主義的制度や社会関係のいっそうの発展を意味する近代化、そのかぎりでの資本主義化は、現在のわが国において不可欠のものなのである。だが、かかる後進性の克服と資本主義的社会関係のいっそうの進展のみが課題であるとすれば、それは資本の経済法則の貫徹によって、疎外の深化をともないながら、なしくずし的に解決されるであろう。しかし、資本主義化にともなう物象化された社会関係は、資本主義そのものが開花させていった日常生活における人間的、社会的欲求と矛盾するようになる。疎外の克服が、われわれの日常生活における人間としてのリアリティの確立のなかにもとめられるとすれば、新しい社会は民族的個性の豊かな発展のうえにのみ可能であろう。

この点からみるならば、わが国における資本主義の後発的性格は、資本主義化ないし近代化のいっそうの進展という観

点からではなく、資本主義の発展にともなう疎外と物象化の克服という観点から、あらためて問題にされなければならぬといえる。「日本文化」論が流行し、政府や自民党が現代をあえて「文化の時代」とか「地方の時代」と規定し、民主主義や社会福祉における「日本的なもの」を強調しているのも、たんなる時代錯誤にもとづくイデオロギー攻撃ではないのであり、支配階級もかれなりに、現代の危機のなかで新しい国民的統合を「上から」達成する方向を模索していると思われるのである。

Ⅱ

わが国で明治以降「和魂洋才」ということがいわれたが、これとほぼ同じ意味で、中国では「中学為体、西学為用」という表現があった。そして、それが「富国強兵」という目的の追求のなかでいわれた点でも、両者は共通していた。西欧の科学・技術は導入するが、民族の精神・文化を保持するということが、中国では「実用」と「実体」という区別で表現されていたのである。すなわち、両者とも西欧の〈才〉や〈用〉を、〈魂〉や〈体〉を破壊しなかりで導入することをめざしていたのである。いかにえれば、資本主義化は「富国強兵」の手段として、「上から」導入されようとして

いたのである。

「富国強兵」のスローガンにあっては、「富国」は国民の富の増大ではなく、国家の富の増大として、また「強兵」という目的の手段としてあった。「殖産興業」においても、産業化は強大な国家の建設の手段にほかならなかったのである。したがって、「文明開花」も、西欧の物質文明の導入というかぎりのことであって、合理的技術を生みだした近代の合理的精神の導入は当初より問題にならなかったのである。したがって、「和魂洋才」といわれるときの、「洋才」の導入にもかかわらず保持さるべきものとされた「和魂」とは、文化・精神における民族的特質一般ではなく、近代の合理的精神とあいられない「日本精神」であり、文化における前近代性なり後進性が「和魂」そのものとみなされるにいたったのである。

夏目漱石が『吾輩は猫である』（一九〇五年）のなかで、苦沙弥先生に「大和魂やまとこゝろ！ と叫んで日本人が肺病やみのような咳をした」と書かせ、「三角なものが大和魂か、四角なものが大和魂か。大和魂は名前の示すごとく魂である。魂であるから常にふらふらしている」といわせて、日露戦争当時の「日本精神」の高揚を茶化したのは有名であるが、漱石によって「詐欺師、山師、人殺しも大和魂をもっている」とされた「日本精神」ないし「和魂」は、もののあわれという美意

識であれ、尚武の精神であれ、なんであれ、一九世紀の日本の遺物であり、近代日本の精神とはあいられないものであったのである。

ところで、一方に〈和〉と〈洋〉を対比させ、他方に〈魂〉と〈才〉を対比させる発想から導きだされる組合せとしては、「和魂洋才」のほかに「洋魂洋才」「和魂和才」「洋魂和才」があるが、後者の三つは、明治国家・政府にとってのみならず、国民にとっても当面のとるべき道とはみなされていないのである。「洋魂」を近代の普遍的精神とみなした知識人にとっては、「和魂洋才」ではなく「洋魂洋才」こそがとるべき道であったかもしれないが、そのばあいでも、前者は後者にいたる過渡的な過程とみなされていたのである。前者は後者にいたる過渡的な過程とみなされていたのである。〈才〉と〈魂〉とが不可分のものであり、前者は後者によって生みだされるという想定をうけいれるにしても、「洋才」の圧倒的優位をまえにしては、「和魂和才」というかたちの〈才〉と〈魂〉の一致を主張することはできず、「洋才」の導入はいずれにせよ不可避なものとみなされていたのである。

このようにみれば、福沢諭吉が『文明論之概略』（一八七五年）のなかで、「外国の文明を敢て半開の国に施すには固より取捨の宜なる可からず然りと雖ども文明には外に見はるゝ事物と内に存する精神と二様の区別あり外の文明はこれを

取るに易く内の文明はこれを求めるに難し国の文明を謀るには其難を先にして易を後にし、難きものを得るの度に從てよく其深淺を測り乃ちこれに易きものを施して正しく其深淺の度に適せしめざる可らず若し或はこの順序を誤り未だ其難きものを得ずして先づ易きものを施さんとするときは畜に共用を為さざるのみならず却て害を為すこと多し」として、「文明の精神」すなわち「人民の氣風」を問題にしていたことは、むしろ例外的な主張として注目されよう。

「日本文明」を「権力の偏重」として特徴づけ、「日本には政府ありて国民（ネーション）なし」として、「西洋文明」に由来する「独一個人の氣象（インヂウキヂュアリチ）」の確立を主張した福沢の立場は、日本における過渡的形態を「和魂洋才」ではなく、むしろ「洋魂和才」として規定した点において例外的な主張だったといえるが、問題は福沢が「マイノンドの騒動」のなかでめざした「民心の改革」の現実の担い手にかかわっていたといえよう。『学問のすすめ』の第四編および第五編（一八七四年）のなかで、かれは一国の文明は「ミツルカラツス」からおこるもので、わが国においてその地位に在るのは「唯一種の洋学者あるのみ」としていたが、結局は「今の洋学者流も依頼するに足らず、必ず我妻の任ずる所にして、先づ我より事の端を開き、愚民の先を為す」とせざるをえなかったのである。もちろん、それは「私立」の端

緒であり、かれは「学者は学者にて私に事を行ふ可し、町人は町人にて私に事を為す可し」として、それぞれの領域において「お上」や国家から自立した私的な社会、社会諸関係を実現する方向を提示していたのであるが、「下から」の資本主義化の道は、現実の資本主義化の過程の展開のなかでむしろ閉ざされていったのであり、それにつれて福沢の思想的立場も次第に後退していったのである。

北村透谷は「東洋の最大不幸は、始めより今に至るまで精神の自由を知らざりし事なり」といい、日本においても「社会とは関係なき人生に於て此自由を享有するを得るのみにして、公共の自由なるものは、此上に成立することなかりし」としていたが（『明治文学管見』一八九三年）、かれにあつては、現実の生活における私的自由が閉ざされていった地点において「精神の自由」を主張しなければならなかったということができよう。透谷は「精神の自由を欲求するは人性の大法にして、最後に到着すべきところは、各個人の自由にあるのみ」とし、自由民権運動の挫折をふまえて「政治上の組織に於ては、今日未だ此目的の半を得たるのみ、然れども思想界には制抑なし」といって、「愚なるかな、今日に於て旧組織の遺物なる忠君愛国などの岐路に迷ふ学者、請ふ刮目して百年の後を見ん」としていたのである。

「よしやシビルはまだ不自由でもポリチカルさえ自由なら」

とうたって政治的自由をめざしたのが自由民権運動家であるとするれば、透谷の精神の自由という主張の文脈は「よしやポリチカルはまだ不自由でもシビルさえ自由なら」というものであつたといえよう。だが、政治的不自由が「権力の偏重」をもたらし、国家権力が社会をのみこんで私的自由を窒息させ、国家精神が個人の内部生命をおしつぶしているところから、制抑されない精神の自由がどのようにしてうまれるかについて、透谷の見通しはそれほど明るいものではなかつた。日常生活の私的領域についても、透谷は「族長制度の真相は蛛網なり、その中心に於て、その制度に適する、すべての精神を蒐むるなり」と書かざるをえなかつたのである。

透谷が「恋愛は一たび我れを犠牲にすると同時に我れなる『己れ』を写し出す明鏡なり」というとき（『厭世詩家と女性』一八九二年）、かれは自由で私的な相互の関係が社会と自我をつくりだすこと、個人がほかならぬ社会のなかの個人であることを指摘し、市民社会の立場から出発したのであるが、現実の生活においては、かれ自身「族長制度の蛛網」にとらえられてしまったのである。かれは「人生ながらにして義務を知るものならず、人生ながらに徳義を知るものならず、義務も徳義も雙対的の者にして、社界を透視したるの後、『己れ』を明見したるの後に始めて知り得可き者」であるといひ、恋愛についても「男女相愛して後始めて社界の真相を知

る」として、「独り棲む中は社界の一分子なる要素は全く成
立せず、雙個相合して始めて社界の一分子となり、社界に対
する己れをば明らかに見る事を得るなり」と主張していた
が、現実の家族制度と天皇制国家制度は市民的自由と市民社
会をおしつぶしていき、透谷をも死においこんでいったので
ある。

こうして、一九三五年に和辻哲郎は『風土——人間学的考
察——』のなかで、「人間の第一の規定は個人にして社会で
あること、すなわち『間柄』における人である」としながら、
わが国においてもこの「間柄」の総体が個人であると同時に
社会であるべきことを否定して、『家』としての日本の人間
の存在の仕方は……日本的な『間柄』を家族的に実現してい
る」と同時に、「この『間柄』の特殊性がまさに『家』なる
ものを顕著に発達せしめる根拠ともなっている」ということ
ができたのである。和辻によれば、『家』は家族の全体性を
意味するものであって、家長によって代表される」として
も、家長を家長たらしめているのは、この全体性なのであ
る。したがって「家に属する人は親子、夫婦であるのみなら
ずさらに祖先に対する後裔であり後裔に対する祖先」なのだ
あり、この「家」においてこそ「全体性が個々の成員より先
である」（傍点原文）ことが明示されているということになる
のである。

この「間柄」から出発して、和辻は、日本の「男女の間柄」
を「しめやかな情愛」「全然距てなき結合」としてとらえる
と同時に、それを「親子の間」がやがてふくまれる「夫婦の
間」としてとらえたのである。こうして、個人は自立した私
人としてではなく、「家」の全体性のもとにおいてのみとら
えられ、個が全体によって規定され、全体が先行することこ
そが、「間柄」における日本の特殊性とみなされたのである。
さらに、かれは、日本人が「洋服」をきて「洋館」に住
むようになっても事態は同じであるという。「町の公園」は
「家」の外にあるゆえに「我々のもの」ではないのである。
すなわち、「市の経営であるということはその経営を託され
た吏員以外の何人もがそれにおいて義務を感じない」という
ことになり、「市の公共の仕事が、市民一般の関心をうける
ことなく少数の不正直な政治家の手に放任され」て、さまざま
な不正がおこなわれたとしても、「洋館に住む人はそれが
『家』の外のことであるがゆえにおのが事としては感じな
い」のである。

和辻は、人びとが「社会のことは自分のことではない」と
みなしているのは、人びとの「生活がいささかもヨーロッパ
化していないということ」だとし、「洋服とともに始まった
日本の議会政治が依然としてはなはだ滑稽なものであるの
も、人びとが公共の問題をおのが問題としないがためであ

る」とするのである。すなわち、自分の家の庭には関心をもつが公園には関心をもたず、子供の教育には熱心であつても政治家の不正にたいしては無関心で、公共の仕事や議会政治に人びとが不熱心なのは、日本の風土に規定された「家」という「間柄」によるものとみなされるのである。

和辻によれば、われわれは「ヨーロッパ化」もできないのだから、ましてや「ロシア的日本人」にはなれないのである。こうして、「変化に富む日本の気候を克服することは恐らくブルジョアの克服よりも困難である」から、「我々はかかる風土に生まれたという宿命の意義を悟り、それを愛しなくてはならぬ」ということになるのである。現在の多くの「日本文化」論者と同じく、和辻の日本文化および日本人にたいする態度は両義的である。文面からも明らかのように、もし「ヨーロッパ化」が事態のすべてであつたら、和辻は「ヨーロッパ的日本人」のほうを「伝統的日本人」より上においたであろう。和辻にとって、当面の問題が共産主義化にたいする敵対であつたかぎりにおいて、「ロシア的日本人」にたいする敵対であつたかぎりにおいて、「伝統的日本人」と「家」にたいする擁護と、その風土的宿命が主張されたのである。そして、このことは和辻に固有のものではなく、「和魂」Ⅱ「日本精神」の特殊性を強調する「日本文化」論者に共通にみられる立場なのである。

Ⅲ

民俗学者の柳田国男は、わが国では、死者の霊魂が国土を離れずに故郷にとどまり、子孫の繁栄を見守るといふ信仰が古くからあつたと次のように述べていた。

「日本を囲繞したさまざまの民族でも、死ねば途方もない遠くへ、旅立ってしまったといふ思想が、精粗幾通りもの形を以て、大よそは行きわたつて居る。独りかういふ中においてこの島々にのみ、死んでも死んでも同じ国土を離れず、しかも故郷の山の高みから、永く子孫の生業を見守り、その繁栄と勤勉とを願念して居るものと考え出したとは、いつの世の文化の所産であるかは知らず、限りなくなつかしいことである」(『魂の行くへ』一九四九年)。

このような祖先崇拜の信仰が家長の権威に宗教的性格を与えた点について、同じく柳田は、「祖先に対して崇敬の念を有する者は、祖先と子孫との結び目にあたる一家の主人に対しても、尊敬の念を有するのが当然である。……一家の主人は祖先の祭を絶さぬために、一族をよく統率して子孫の繁昌をはからなければならぬとかたく信じて居た。だから家運を傾けるといふことは、『御先祖に対して申訳ない』こととして、身命を賭するほどの重い責任を感じていたのである。

仏教も儒教も此感情と結び付かなければ、あれだけの力にはなり得なかつた」とのべていた(『農村家族制度と慣習』一九二七年)。

「家」觀念が日本人の美意識や価値意識に影響をあたえ、日本人にとつてのリアリティをその底辺で規定していることは、現在においても基本的にかわりがない。多くの日本人の墓は、現在でも「先祖代々」の墓、「家」の墓なのである。

日本で初めて『社会学』という著書を出版(一八八三年)した有賀長雄は、その第三巻の『族制進化論』(一八八四年)のなかで、「それ我が来れるは、人をその父より、娘をその母より、嫁をその姑より分たん為なり、人の仇は、その家の者なるべし。我よりも父または母を愛する者は、我に相応しからず。

我よりも息子または娘を愛する者は、我に相応しからず」というマタイ伝の一節を引用して、「千余年の間右の如き教理を奉ずるの秦西人にして、今日の如く父を父とせず、母を母とせず、夫を夫とせず、子を子とせざるに至りしは、自然の勢のみ、曾て聞く米國開國以来未だ三百年を出でざる間に、同祖より出でし同名を称する家、十数戸に至ると雖、其相視るの疎き恰も初めより相知らざる者の如しと。秦西に門閥無く、其尊ぶ所の者は富貴なり、富貴の爲めには、父子夫婦兄弟と雖相争訴す」としていた。

西欧においてプロテスタンティズムの倫理が資本主義の精

神を成立せしめたとすれば、日本においては宗教は市民道徳の確立とならん関連をもたなかつたのであり、むしろ「家」觀念と結びつき、資本主義的企業をも「家」とみてる共同体意識を存続させるのに役立っていたのである。柳田は「各人と其祖先との連絡即ち家の存在の自覚ということは日本の如き國柄では同時に又個人と国家との連鎖であります。

……祖先が数十百代の間常に日本の皇室を戴いて奉公し生息し来たといふ自覚は、最も明白に忠君愛國心の根底を作ります。家が無くなると甚しきは何故に自分が日本人たらざるべからざるかを自分に説明することも困難になる。個人主義が盛んに行はれて来ますと外国の歴史も自國の歴史も同じやうな眼で見るやうになります。……日本の如き由緒ある國民が系図を捨てゝなりませうか」とのべていたが、柳田にあつても日本人としてのアイデンティティは共同体としての「家」におかれていたのである(『時代ト農政』一九一〇年)。

柳田は、右のような自分の主張のイデオロギー的性格を部分的には自覚していたから、「是は余程やかましい議論であつて、反対説も随分あらうと思ひます」とはしていたが、同時に「兎に角國から見ても個人の倫理の側から見ても、一個人が家の永続を軽んずるといふことは有害であることだけは確かであります」といい、わが國にあっては個人と民族社会をつなぐものとして「家」があり、その永続性が重要な意味

をもつということを強調していたのである。柳田が「家の永続性」を強調するのは、たんなる保守的立場からではなかった。この点について、かれが、一九二九年の『都市と農村』のなかで、当時の農民組合の運動について、共産主義思想を攻撃しながらも次のようにのべていたことは注目されよう。

「組合の新しい傾向が追々に経済の共同へ、それも一つ／＼の生産行為の一致から、次第に生計の全般の支持にまで、其交渉を及ぼさうとして居ることは、日本の農村に於ては殊に自然なる推移であつて、それを喫驚する者はよく／＼の手前勝手か、さうでなければ是迄の久しい沿革を、少しも考へて見なかつた心無しの観測に過ぎない。現在の共産思想の討究不足、無茶で人ばかり苦しめてしかも実現の不可能であることを、主張するだけならばどれ程勇敢であつてもよいが、其為此此国民が久遠の歲月に亘つて、村で互に助けて辛うじて生きて来た事実までを、ウソだと言はんと欲する態度を示すことは、良心も同情も無い話である」。

当時の柳田にあつて「今日の如き小過ぎる農民が、此儘盛えて行くわけが無い」という判断と、「土地の公共管理は日本の農村に於ては、必ずしも有り得べからざる夢想では無い」という判断があつたのである。かれは日本の農業の資本主義的發展の方向を現実的なものとみず、「少しでも多くの農民を其故郷に住まはしめ……ようとするれば、もはや其間に

新たな資本家式農場を、成立せしめる余地は殆ど有得ないからである。併しさうかと言って小さいにも限りがある。……耕地も増さぬのに農家の数ばかり多くなることを、繁昌の兆候と見るが如き愚かな考が無かつたら、耕地は今までも合併をして居た筈である。将来は計画を立て、追々に農場の剪定ということを断行しなければならぬ。勿論法令などの力で、一方の廢罷を強制するといふ性質のもので無い。永い間に人と土地との移転する機会を待つて、それを利用するのが主たる方法で、それには耕作者自身の団体の協力に依るの他は無いのである」としていたのである。

このような柳田の主張は、それから五十年以上たった現在においても基本的には正しいものであるといえよう。そして、農業においても、商工業においても、小経営の資本主義的分解の方向ではなく、小経営としての安定と、自主的協同と計画の方向が今後の民主的変革の道であるとすれば、小経営の基盤である家族や地域における共同体的諸関係と意識は、その解体がいつそう徹底する方向ではなく、新しい分権的自治のなかにくみこまれ、共同の新しい形態のなかで保持される方向でとらえられるべきであろう。この点からみるならば、家や村の伝統的共同性に根ざす「日本的なもの」は、市民社会に対立するものというより、むしろ国家や政府を従属させた新しい型の市民社会の民族的個性を彩るものとなる

であろう。

柳田が女性問題をあつかう視点も、このような視点からであつた。かれは家におけるオカタない刀自の役割を永続的なものとみて、「始めのうちはあちらを向けといえは半日でも向いているほどおとなしく、後にはきりりとして内外によく気のつく、一家の切り盛りにつきのりない婦人になるように、娘を準備させることは決して簡単でない」といつて、「貞淑と無能とが、どこか似通うたところを生ずる」ような娘のしつけ方を問題にしていた（『女性と歴史』一九三四年）。『家閑談』（一九四六年）所収の「大家族と小家族」（一九四〇年）のなかでも、柳田は「女を貞淑にし、あらゆる計画や新意匠を断念して、与へられたる境遇に適応させるといふ、近代の教育組織」を問題にし、「此方針を以て押し切らうとすると、少なくとも昔の大家族の家刀自は養成し得ないのみか、僅かに残り伝はつて居る一族門党の結合を、支へ纏めて行く主役にもなれないのである」としていたのである。

柳田が「旧式の弱点」を批判しながら、なお「曾て我々の内に在つて鼓舞し激励し、もしくは訓誡し慰撫して居た、中心の力」の活性化をもとめ、「是が恐らくは新時代の一段と清く健やかな大家族主義を、招き致すべき唯一の道であろう」とし、「民族の新たな天地が開けて、是まで予測もしなかつた協同が必要にな」る時代における女性の社会的地位

を「大家族主義」のなかにおいてとらえていたとしても、われわれは近代主義者とともに、それを復古的な保守主義として否定する必要はないであろう。ヘーゲルの指摘するように、市民社会が普遍的家族としてとらえられるとすれば、日本の家におけるヨコの共同性の契機は市民社会の非西欧的な特質として、新しい形態において保持さるべきであろう。

なお、政府・自民党の政治スローガンにおいても、「文化の時代」は同時に「地方の時代」であつたように、日本文化は、地方文化・郷土文化の統合にほかならないものである。

『科学と思想』の第四三号（一九八二年一月号）のエッセイのなかで霜多正次は、沖縄では戦前・戦中に学校のいたるところに「恥じよ方言！ 誇れ標準語！」という標語がはられていたことを指摘し、それは現在でも「言葉だけでなく、生活文化全体の中央化・画一化」としてうけつがれているとのべている。国内で「恥じよ方言！ 誇れ標準語！」であつたとすれば、かつての植民地では、たとえば「恥じよ朝鮮語！ 誇れ日本語！」であつたであろうし、アメリカに従属して「近代化」（アメリカ化）の限りなき過程のうちにおかれてある現在では、むしろ「恥じよ日本語！ 誇れアメリカ語！」になるであろう。

マルクスは「フォイエールバッハにかんするテーゼ」のなかで、「古い唯物論の立場は市民社会であり、新しい唯物論の

立場は人間的な社会または社会的な人類である」としてしたが、「市民社会」は「人間的な社会」にいたる積極的契機をみずからのうちにもつものであると同時に、未来の「人間的な社会」は、たんに抽象的な社会ではなく、普遍的であると同時に個人的な社会であったことが忘れられてはならないであろう。いま市民社会を私的な社会関係の総体として政治社会から区別すれば、市民社会と政治社会の分離は近代を特徴づけるものの一つとすることができよう。市民社会は共同体の特殊主義を克服する普遍主義を確立させたが、階級対立を内包する市民社会にあつては、みずからのうちにある統合の契機は支配階級によって抑圧され、統合は政治社会の公的権力によつてはじめて可能になるのである。

現在、イデオロギーとしての「日本文化」論が、アメリカ化というかたちですすめられている普遍的「近代化」を暗黙にうけいれながら、政治権力による統合を自覚的合意にもとづく文化統合にみせかけようとしているのも、この点からみれば決して不思議ではない。だが、このようなすりかえが可能なのは、社会が国家に従属しているかぎりにおいてであつて、国家を従属させた社会は、「人間的な社会」にいたる過渡的な形態にあるものとして、その特殊性においてみずからの統合をはかる合意を実現していかなければならないのである。このことは同時に、われわれが資本の論理を克服して人

間の論理を確立させていく過程でもあり、この点において日本文化をふくめて民族文化が問題にされているのである。

すでにみたように、日本文化に特殊な問題としては、わが国が高度に発達した資本主義国でありながら、家と村の共同体にその基礎をもつ伝統的文化がさまざまなかたちで存続していることがある。この特殊性は、天皇が「日本国の象徴」であり、「国民統合の象徴」であるとされていることに示されるように、権力による統合を文化統合にみせかけるかたちで、文化が政治的に利用されることを可能にしているのである。だが、普遍的「近代化」の限りなき進歩と、共同体の最終的解体とが進むべき方向でないとすれば、伝統的協同の諸契機は、新たな国民的合意を自覚的に達成するなかで活性化されるべきものとして、新しい日本文化の創造のなかに生かされるべきであろう。われわれが「君が代」にかわる国民歌をもち、ヤスクニにかわる鎮魂の共同の形態をみいだし、天皇によって象徴されることのない国民の自主的文化的統合をみいだすという課題としても、日本文化の問題はわれわれ自身の問題として存在しているのである。

(かわむら のぞむ 東京都立大学・社会学)

現代文化としての 戦後思想の問題

一 現代文化としての戦後思想の意義

現代文化の一環としての戦後思想の内実と意義を探り、その現代文化性を明らかにしようとするとき、本来、文化とは何か、思想とは何かについて、若干の予備的な検討が必要であらう。

われわれは、まず、文化とは何かについて問おう。

文化については、従来きわめて多種多様な定義がなされてきた⁽¹⁾。だが、今日、文化に対する最も基本的な見解は、それ



吉田 傑 俊

を人間の自然への対象的関りの成果として、人間生活に実現された物質的・精神的実質の総体として規定するものである⁽²⁾。

文化をこのようなものとして捉えることから導きだせる特質は、文化が、当然に各歴史的社会的諸段階において形成される人間的価値であり、その意味でそれ自体が歴史的・社会的に発展的に展開するものであり、決して超歴史的に存在する抽象的なものではないということであらう。同様に指摘できることは、文化が、決していわゆる精神文化 (Kultur) と物質文明 (Civilisation) として分離して存在するものではな

いということである。もともと colere (耕す) に根をもつ文化が、世界における人間がそれへの対象的活動をとおして獲得し確立した精神的・物質的価値として、精神文化であり物質文明一般である。しかるに、civilis (市民) という語に源をもつという「文明」は、文化における市民化、ブルジョア化の時期、すなわち労働の分割、私的所有、階級対立と国家等々の出現の時期の文化であり、つまりは文化の疎外形態であるといえるものである。とりあえず、これらのことを、文化についての最小限の確認としよう。

つぎに、思想とは本来いかなるものかについて触れよう。

思想が、人間の歴史、その文化の歩みとともにながい歩みをもつことは自明である。それは、人間の世界に対する全体的、包括的な観点を獲得する能動的・主体的営みであった。

それゆえ、思想は、それ自身が一つの文化でありつつ、一切の他の文化、すなわち制度、学問、科学技術、そして實際的生活のなかに規範的に内在するものであることにより、人間文化の核心的位置を占めてきたものといえる。つまり、いかなる思想が生活化され、生活がいかに思想化されているかの程度が、文化的水準の基準であるともいえよう。

このことは、思想の内実からしても明らかなことである。思想は、一般に、世界に対する科学的・理論的態度と主体的・実践的態度によって構成されている。思想が世界に対する

全体的な態度であり、世界に対する人間の主体的な態度の理論的表明であるとするならば、それは生活に規範として内在しなければならぬものである。このことは、思想が決して生活への一方的な演繹的な仕方による具現を意味するものではない。思想はそれ自身、生活からの必要の充足としても形成されねばならないのである。⁽⁴⁾それゆえ、思想は必然に一定の抽象性をもつものであっても、人間生活から抽象され遊離したものではありえないといえよう。ここに、思想の、人間生活における規範的内在もしくは内在的規範としての性格があることになる。

このような文化と思想についての若干の前提的な反省は、現代文化としての戦後思想の意義を考察する点で有効なものとなる。すなわち、このような観点からして、われわれは戦後思想の現代文化性を考察してゆくことができるし、してゆかねばならないであろう。

我が国が近代的生活をはじめて以来の八十年余の戦前日本においては、一般に精神文化と物質文明が分離的に捉えられてきた。「魂と洋才」以来の伝統的な我が国の精神的風土は、規範意識にまでいたらぬ「実感」への密着と、限界を知らない「制度」の物質化、すなわち「精神」と「制度」への二極分解としても指摘されるものである。⁽⁵⁾そして、「精神」の世界に自閉的に安住することによって、この二極的世界を

是認し肯定する結果を招いたのが、我が国の哲学思想であった。戦前における我が国の哲学は、形態的には、主として西洋の哲学思想の翻訳、紹介、研究をもって哲学することと称してきたし、内容的にも、概して空虚な「世界観」の提示によって、生活から超越する観想的態度と、世界観を欠如した「科学的」態度による現象主義に終わってきた。つまりは、全体として、「遊戯としての哲学」にとどまってきたのである。この意味で、戦前の日本においては、いかに規範的かつ内在的な哲学・思想が不毛であり、いかに真なる意味における文化が不在であったかは明らかである。

では、戦後において、思想はいかなる形態をとるものになったであろうか。

戦後において、我が国が歴史上画期的な変革を遂げたことは、改めて確認するまでもないことである。戦後時代は、いりまでもなく、新憲法に体现された民主主義、平和主義、基本的人權等の理念が、はじめて我が国に実現し定着化されてきた時代である。戦後における日本の変革が、政治、経済、社会生活におよぶ大変革であったかぎり、それが思想自身のあるあり方の変更を余儀なくすることは当然であった。逆に、思想の内実と形態の変革がなければ、戦後の変革自体の成就もありえなかつたともいえよう。新しい国民生活とそこにおける文化形成は新しい思想を必要とし、新しい思想こそが、そ

こにおける内在的規範たらねばならなかつたのである。

では、戦後思想は、どのような点においてその内実と形態を一新し、現代文化の核心たらんとし、今後もそうたらんとしているであろうか。

一言でいって、戦後において、我が国の思想は名実ともに普遍的な性格を獲得したことといえよう。この普遍性とは、まず内容的には、民主主義、平和、基本的人権等々のまさしく人類的に普遍的な思想原理を対象として、それらを直接的に国民生活に内在させ、規範たらしめる努力を開始しはじめたことである。そのことにおいて、我が国の思想活動はほとんどはじめて国民的な意義をもつ行為となりえたといえよう。さらに、自らの思想課題をこのような普遍的原理の実現、定着ということに設定したことにより、戦後思想は形態的にも普遍的性格を伴うものとなった。かつて、高踏的なアカデミーの一角に潜み、いわば国民から思想を独占してきたのは一群の「哲学者」だけであった。戦後における思想営為は、これに代わって、より広いさまざまな思想家、科学者、文学者に拡大され、担われることになった。なかでも、唯物論的、あるいは民主主義的な立場と観点に立つ哲学者や思想家が活発な活動をはじめることになったことは、戦後時代の形成、確立に大きな寄与となったことは歴然である。このような普遍的性格を担った戦後思想が、まさに直接的に国民

生活と国民運動に密接し展開するものとなることによつて、ゆるぎない国民的支持と基盤を獲得したといえよう。ここに、戦後思想そして戦後時代の、現代文化としての確固たる歴史の実在性があるのであり、その実質は一時期の幻影に⁽⁷⁾おわるような脆弱なものでは決してなからう。このことが、現代文化の中核としてある戦後思想について確認されねばならない基本的な視点である。

しかしながら、戦後時代の展開は、この思想の発展にみられるべき文化の実在のはじまりとともに、まもなくいわゆる「文明」の大規模な形成とその「成熟」をも産出するものとなった。今日における文化の現況は、戦後理念の国民生活への内在と定着としてだけでなく、それへの「文明」からの侵蝕に抗して国民文化をどのように進展させるかという、新たな課題に直面している。それゆえ、まさに戦後思想も正念場を迎えたともいえよう。

われわれは、今日、戦後思想の現代文化的性格を正確に確認しつつも、その展開過程をふまえ、新たな展望を探る必要に迫られているのである。

- (1) 文化の概念と概念史については、たとえば、生松敏三『文化』の概念史の哲学史』講座哲学13『文化』（岩波書店、一九六八年）、参照。

- (2) 最近における、このような文化についての唯物論的観点か

らの規定については、島田豊「人間と文化」講座『史的唯物論と現代』第一卷（青木書店、一九七七年）、芝田進午「現代文化論の課題」『唯物論』第九号、松井正樹「転換期における文化の転換」『唯物論研究』第四号、等がある。

- (3) 「文化」と「文明」のこのような区別をとくに強調したものは、前掲の芝田論文である。

- (4) 「思想が現実へせまるだけでは充分ではない。現実がみずから思想へせまらなければならない」という若きマルクスの宣言（ヘーゲル法哲学批判序説）『全集』第一卷）は、思想のあり方を正確に提起したものであろう。

- (5) 丸山真男『日本の思想』（岩波新書、一九六一年）、参照。

- (6) 古在由重『現代哲学』『著作集』第一卷（勤草書房、一九六五年）、参照。

- (7) 戦後時代を一時期の幻影としかみない論者は、これを「終わりかけている啓蒙時代」（清水幾太郎『戦後を疑う』講談社、一九八〇年）として、あるいは「明治憲法下の世界像の崩壊の歴史」（江藤淳『もう一つの戦後史』講談社、一九七八年）として位置づけている。

二 戦後思想の展開

戦後時代が政治、経済、社会そして国民生活における一大変革の形成と実現であったかぎり、思想はまさにその中軸的役割を担わざるをえなかったし、現に担ってきた。我が国の

思想も、ここにおいてはじめて、空虚な観念的作業としてではなく、生活の生きた原理として機能しうる基盤を見出した。すなわち、思想も、ほとんどはじめて現実的な文化として実在する可能性と現実性を獲得したのである。しかし、戦後思想が民主主義、平和主義等々を体现する戦後精神として、自らを実在化する過程は必ずしも容易なものでなかったことも事実である。戦後思想が果たすべく努力してきた課題とその展開を概観してみよう。

戦後思想の展開過程をたどるとき、主として、戦後精神形成の原動力となった唯物論、近代市民主義、そしてこれに對峙する国家主義イデオロギーの三思想潮流を中心とする抗争的過程として規定できよう。もっとも、最近における新しいインターナシヨナリズム的思想の形成をもこれに加えなければならない。これらの思想潮流を軸として、戦後思想の課題とその歴史的展開をたどろう。

戦後思想がその原型たるべき形態を形成したのは、一九四五年の敗戦から五十年代にわたる時期である。ここにおいて、近代市民主義者⁽¹⁾いわゆる「近代主義」者と唯物論者は、戦前のファッショ的天皇制国家体制と国家主義思想を一掃し、日本の近代化、民主化のために、積極的に協同の活動を始めたのである。

この時期の思想活動のなかでまず確認しなければならない

ことは、「近代主義」すなわち市民的民主主義と国民的ナシヨナリズム思想が機能した啓蒙的役割であろう。これら「近代主義」者に共通する関心は、日本の近代化とその変革主体たる近代的人間の確立の問題であつたが、この課題の当時に⁽²⁾おける一定の緊急性と必要性からして、彼らが戦後の初期にきわめて「時代内在的」であつたことは確かであつたといえよう。とくに、このなかで、戦前の前近代的な政治・思想形態への激しい批判と戦後における民主主義理念の制度的・思想的確立とその定着への努力や、⁽³⁾アジア主義的な視点からする、国家主義的ナシヨナリズム⁽⁴⁾に對する国民主義的ナシヨナリズムの大胆な提起は、戦後民主主義理念の兩極を担つたものといえるものであつた。しかし、この「近代主義」が、その「近代」創出を主として近代的資本主義の形成として設定したことは、やがての戦後時代の進行のなかで、その思想的射程をしいに失いはじめることになつた。ここには、「内在的」と「規範的」の兩立の困難が指摘できよう。

すなわち、戦後時代はまもなく大きな変貌を遂げてゆく。五十年代後半から六十年代にかけての日本資本主義の復活再編過程は、経済の「高度成長」を軸として、政治的には「五五年体制」から「多党化」へ、社会的には「大衆社会」「産業社会」の出現によって、「滅公奉私」的意識状況をも産出しはじめた。つまり、当初、前近代的戦前に対する「近代化」

を目標とした戦後は、擬制的な意味においてであれ資本主義的「近代化」を達成するばかりか、一挙に日本を「現代」の渦中に巻きこむことになったのである。

このなかで、戦後思想にも大きな転回が生じた。転回の一つは、近代主義の唯物論への原理的対抗化とその一部の体制イデオロギーへの変質である。ここに、戦後精神の理念を形成した両者の連帯の分解の事態も生じたのである。転回の一ま一つは、国家主義的イデオロギーの再興である。それは、あるいは戦前流の天皇制イデオロギーの直接的復活であったり、あるいは国家主義イデオロギーの近代的粉飾をこらした「現実主義」の諸潮流であったが、そのいずれもが、資本主義的「近代化」の事態に鼓舞されるか、それに屈服的に転向するなかでの登場であった。

七十年代以降には、「経済大国」に対応する政治的・軍事的構築が進行し、憲法を中心とする戦後体制と戦後理念への攻撃が本格化し、今日もなお継続され激化しつつある。すなわち、戦後の現段階における日本は、先進資本主義国に共通する深刻な構造的危機にひんし、政治、経済そして社会、文化のすべての領域において、混乱と退嬰的状况を迎えつつある。いまや、戦後日本は、「近代」を経て「現代」の渦中にあり、腐朽的な「文明」の成熟のなかに浸る状態にもある。このカオス状態のなから、戦後理念を、つまりは戦後文化

をいかに再生するかが、われわれの緊急な課題としてあるといえるだろう。

この意味で、戦後思想の新たな展開として、とくに七十年代以降に、一種のインターナショナルイズムが模索されつつあることに注目しえよう。たとえば、それは、戦前日本の前近代性を日本の西欧化の不徹底という観点から出発しつつも、その後、日本文化の雑種性の確認とそこからの大衆的基盤における日本の民主主義の創造の方向を提示するものであったり、⁵⁾西欧文化へのながい苦闘的内在生活の経験をとおして、日本における真なる「個人」と「社会」の確立を探ろうとするものである。こういったインターナショナルイズム⁶⁾的思想は、戦後民主主義の実在を一層内面的な規範たらしめるものとして、戦後の新たな歴史的段階における思想の向かうべき方向を探るものといえよう。

このような戦後思想の諸潮流のなかで、一貫して戦後時代に内在し、かつ規範的に機能しようとしてきた有力な思想として、当然に唯物論思想が挙げられねばならない。

唯物論は、戦後諸思想のなかで、「もっとも徹底した民主主義」思想として、なにより平和と民主主義の制度的・思想的確立と定着に努めるとともに、それらの課題をさまざまな国民的運動とともに、そのより一層高い次元への発展のために努めてきた。この事業は、戦後初期における市民的民主主義

者との協同による戦後理念の形成、確立の作業であり、戦後時代の転回期においては、新旧の国家主義イデオロギーとその補完物としての「左」右のラディカリズムとの思想的闘争における、戦後理念の擁護と発展の作業としてであった。しかし、全体として、民主主義を実現し、擁護し、発展させることが主要な課題である戦後時代において、唯物論がいかにここに内在し、規範的にふるまいえたかについては、さまざまな検討も必要であり、今後の教訓を導かねばならないことでもあろう。

もちろん、唯物論は、戦後においてさまざまな思想活動を営み、他思想との交叉を行なうなかで、そのたびごとに自らの視野と形態を拡大してきた。たとえば、五十年代後半における、大衆社会論やプラグマティズム思想との論争のなかで、唯物論はその思想闘争のあり方を明確にした。また、七十年代における、社会主義の理念をめぐる論争、さらに宗教者との協同や自由論争のなかで、思想間の併存についての自らの立場を明確にした。⁽⁷⁾つまり、戦後唯物論は、その科学的理論としての規範性を、状況に主体的に内在させる努力のなかで、自らのキャパシティをたえず拡大してきたことは事実である。しかし、今日における戦後思想をめぐる事態は、それが新たな飛躍をめざさなければならぬ岐路にある。この点からして、本来、デモクラシーであり、ナシヨナ

リズムであり、インターナシヨナリズムでもある唯物論は、その思想としてのイニシアティブの發揮をさらに強く要請されているといえよう。

このようなものとしてある唯物論の役割を中心に、戦後思想の今後の展望が探られねばならない。

(1) 彼らを「近代主義」として規定し批判したのはマルクス主義者、唯物論者であったが、筆者は、今日、戦後におけるその位置と役割からして、これを一種の啓蒙主義とも規定し再検討する必要があるのではないかと考える。

(2) 日高六郎氏の、『近代主義』（現代日本思想大系34、筑摩書房、一九六四年）中の「解説」、参照。

(3) 丸山真男氏の『現代政治の思想と行動』（未来社、一九六四年）を中心とする理論的活動、参照。

(4) 竹内好氏のナシヨナリズム思想については、筑摩書房版『評論集』および『全集』、参照。

(5) 加藤周一氏の、はやくは「雑種文化論」から『日本文学史序説』にいたる所説（平凡社版『著作集』）、参照。

(6) 森有正氏の、『パピロンの流れのほとりにて』から『経験と思想』にいたる、ながい内省的思索の深化の過程（筑摩書房版『全集』）、参照。

(7) 唯物論のこうした発展において、蔵原惟人氏の「思想闘争における教条主義と修正主義」（『前衛』一九五八年八月号）や、「イデオロギーの併存について」（『前衛』一九七五年一月号）の提起が積極的な役割を果たしたといえよう。

三 戦後思想の展望

戦後の現時点は、経済基盤の急速な拡大とそれに即応した国権の政治の形成、そして国家主義的イデオロギーの再興の時期としてある。このなかで、国民の少なからぬ部分にも、小状況の世界への埋没による「中流意識」と「現実主義」の蔓延等々の状況が現出している。ここには、確かに戦後精神の風化が説かれる事態もある。ある意味で、「文明」の優越下における「文化」の劣性状況と指摘しえよう。

この現状を打破し、戦後思想の新たな発展を構築するためには、どのような方向が求められねばならないだろうか。戦後思想の展開をふまえて、そこからいくつかの課題と教訓を導くことによって、この問題に接近しよう。

戦後思想の過程を省みるとき、今後の課題として検討しなければならぬものとして、さしあたり、つぎの諸点が挙げられよう。

第一に、戦後の啓蒙思想たる「近代主義」が、なにゆえにその思想的射程を見失うことになったのか。それは、今日、どのように発展されるべきか。第二に、戦後に再興した新旧の国家主義的イデオロギーは、どのような形態と意味をもっており、それにはどのように対処してゆくべきか。第三に、

近来のインターナショナルリズム思想は、いかなるものを基盤としており、その一層の発展はどのように期されるべきか、等々の問題である。

いうまでもなく、これらの課題のいずれに関ろうとする際にも、戦後の現在、現代とは何かという立脚点の確定が必要であろう。そして、このためには、さきにも触れたように、本来デモクラシーであり、ナショナルリズムであり、かつインターナショナルリズムでもある唯物論の役割は、きわめて大きいものとなる。戦後思想が、今後さらに「内在的」かつ「規範的」思想として発展してゆく活路をどこに見出してゆくかを、唯物論のあり方とともに検討しなければならぬ。

かつて、戦後精神の原型ともいべきものを形成した「近代主義」は、戦前の前近代体制を一掃し近代民主主義を確立するという課題を、結局は資本主義形成ということに収斂させ、「近代」の理想化と固定化に終わることになった。それゆえ、六十年代以降における資本主義による「近代」実現のまえに、自らの思想基盤を喪失し、その多くの論者が言を閉じることになり、その一部は体制イデオロギーに転化するにとにもなったのである。まさに、時代に内在しすぎることによる規範性の磨滅ともいえよう。従って、唯物論が、この立場を「近代主義」としてその限界を批判したことは誤りではなかったであろう。しかし、この両者の理論的対峙は、決し

て当時における思想的問題に終わるものでないことも事実である。なぜなら、彼らの提起した市民的民主主義と唯物論者の依拠した「より徹底した民主主義」としての社会主義との関係の問題は、今日すでに解決された問題ではなく、むしろ一層重大化しつつもある。この問題は、七十年代において形をかえて、市民社会と社会主義の問題として継続されることになった。さらに、その後における一連の社会主義国において生じた反民主主義的な事象からしても、現代民主主義や自由の理念と社会主義におけるそれらとの継承と発展の問題は、いま緊急で切実な課題として現前しているのである。それゆえ、「近代主義」者と唯物論者間で論議された課題は、まさに現在、そして今後の実践的問題としてわれわれの前にあるといえよう⁽¹⁾。

このような課題を達成していくうえでも、今日ますます勢力を増大しつつあるかにもえる、「日本的な」さまざまな国家主義イデオロギーを、どのように認識し、対処してゆくかは、重要な課題である。

我が国の国家主義イデオロギーは、戦後において、戦前と同様に、基本的には天皇制イデオロギーを中心に展開されてきた。それは、とりわけ七十年代後半以降にみられる、「君が代」の国歌化、元号法制化、閣僚の靖国神社公式参拝、さらに天皇元首化、自衛隊の合憲化を主とする「自主憲法制定

運動」等に顕著である⁽²⁾。しかし、今日の国家主義は、たんに旧然とした天皇制イデオロギーの復活に終わらないものである。前近代的なものは、近代化された形態のみ、近代によって再編され利用されるからである⁽³⁾。

この意味で、今日の体制的イデオロギーは、きわめて時代に内在的ではある。それは、たとえば、体制自身が当面する危機としての現代を、日本の「近代を超える時代」つまり「文化の時代」として規定し、伝統的な心性をも動員すべく「日本文化の特質」を生かして「脱工業文明への転換」を指示する。ここでは、日本の文化特質は、たとえば、欧米的な個人主義や個の否定たる全体主義に対して、人と人、個と全体を重視する「間柄主義」として捉えられる。このような観点から、今日の新国家主義は、アトミズムに代わる「全体子 (Holon)」といったものを導入し、「ホロニック・パス (holonic path)」の名のもとに「全体と個の調和」路線を提唱するのである⁽⁴⁾。このような国家主義的体制イデオロギーは、実際に日本の共同体主義の産業版としての「日本的経営」にも生かされ、さらには、高度成長後の先進資本主義国に共通する矛盾に対処すべき社会再編成（いわゆる「バスターより大砲」の「行政改革」）路線の有効な機軸としても使用されつつある。つまり、今日の国家主義は、たんに保守回帰的な「日本主義」としてだけでなく、それなりに世界的脈絡における

「現実主義」的形態をとっているのである。

この点で、戦後の今日は、まさしく危機としての岐路の時代である。このとき、問題は、なにより今日の日本の現実をどのように確認し、突破すべきかということであろう。

「高度経済成長」後の日本の事態は、経済的基盤の異常な膨張を背景にして、無政府的な商品社会を現出せしめ、一定の産業社会を構築するものであった。しかし、たてまえとしての「平和」と「繁栄」のなかで、国民は真なる「幸福」を享受しえたであろうか。社会福祉的基盤の微弱さと権利意識の確立の欠如したままの物質的文明の「繁栄」は、国民をして、内面世界を空漠化し無倫理的状態のままに、悪しき「文明」への埋没を生じせしめた観もある。このなかで醸成された「滅公奉私」的状况は、私的利害を優先させる「私」が一面で戦後民主主義の一定の基盤にはなりつつも、未だ市民的自律と階級的連帯をめざす真なる個人としては確立しえていない点でカオス的である。それゆえに、この小市民的「私」は、今日の国家主義による新しい「富国強兵」策ともいえる社会統合路線のもとに、容易に包摂される危険も大きいといえよう。この事態において、今日の重大事は、国民大衆が、いかにしてこの「私」的状况を超えて、民主主義、平和主義等の戦後の「公」的価値理念を自らのものとして再把握し、進展させるか否かということであろう。

今日の状況がこのようなものであるとすると、さきに指摘したインターナショナルイズム思想は、現状を進展させる一つの方向を提示するものといえよう。この思想は、共通にかつての西欧化への一面的傾倒を排するとともに、戦後民主主義の实在という観点に立ち、あるいは西欧的な「豊かな」生活よりは、より「幸せ」な生活の創造を説き、あるいは真の意味での個人と社会の確立を説く。これらは、確かに、今日の現実には「内在」しつつ、世界的視点をふまえてそのカオスの状況を突破する試行の一つであろう。

このような思想方向をより現実的な基盤において展開させることを含めて、今日における戦後時代の一定の危機を打破し、それをより強固なものとして構築してゆくことには、唯物論の役割が大きいことはさきにも提起したとおりである。

唯物論は、いまこそ、このようなさまざまな課題を解決すべく、日本を世界的視野において捉えつつ、また他思想潮流への連携を強めつつ、自らのキャンペーンを一段と拡大しなければならぬだろう。唯物論こそ、本来、前近代はむろん、近代それ自体を根底的に止揚することをめざす最も普遍的な理論として、最も「現代」的で規範的な思想である。しかしながら、規範的思想は一面で当為の教示に終わる危険性をももつ。それが規範的でありつつ内在的であるためには、立場の理論的貫徹としてだけでなく、より多く問題の提示

とその解決に向かうイニシアティブが重要であろう。このためには、さまざまな民主主義的思想家との新たな協同が必要であろうし、なにより、広汎な国民との、その伝統的心性や現実的意識をふまえたうえでの、思想上の協同 (mitdenken) が必須となっている。当然に、この作業は、今日の現状からして、決して容易な作業ではない。しかし、それは、まさしく変革的な主体形成という思想に固有の使命に関する作業である。

ともあれ、戦後時代というわれわれの画期的な文化実在に對する「文明」からの侵蝕を防御し、一層強固なものとするために、戦後思想を發展させる事業は今日の思想者にとっての第一義的課題であろう。

(1) ここでの、「近代」主義者とマルクス主義者、唯物論者との対立は、十八世紀フランスの啓蒙主義的フィゾーフたちとルソーの対立に擬せられるかも知れない。「市民社会」自身の確立をめざした前者と、それ自身への懷疑と批判を提起した後者の対立は、今日、彼らの依拠した「文明」と「倫理」の二つながらの実現による止揚として解消されねばならない問題といえよう。

(2) 今日の天皇制的国家主義イデオロギーについては、たとえば、土方和雄「天皇制イデオロギーの現在」『科学と思想』三一号、山田敬男「日本国家主義思想の今日的位位置」『前衛』一九八一年一〇月号、等参照。

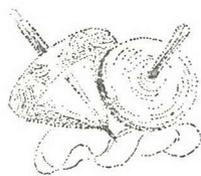
(3) この点については、山口正之「資本主義的發展と天皇制イデオロギー」『現代と思想』一五号、および「日本の共同体の崩壊と『近代化』」『科学と思想』三八号、参照。

(4) 「大平総理の政策研究会報告、文化の時代」(一九八〇年)。なお、この批判として、河村望「イデオロギーとしての『日本文化』論」日本科学者会議『日本の科学者』一九八一年六月号、参照。

(よした まさとし 鹿児島大学・哲学)

「日本文化論」の文化史

—ひとつの素描として—



土方和雄

はじめに

一九七〇年代にはいつて、一種気持ちがいじみた氾濫の状態を見せはじめた「日本文化論」の盛行は、現在にいたっても一向におとろえをあらわしてはいない。それどころか、より一層そのイデオロギー性を精緻にし、多様な局面で恣意的な論議が展開されており、また擬似安定性にささえられて、露骨に「文化の国事化」⇨文化の反動的國家管理化を推進しようとする企図する発言（自民党中曾根氏の行革構想）さえも登場

してきている。

このような論調の政治的意図と機能の危険性については、とくに危機的状況下にある今日、いくら強調してもしすぎるということはないし、すでに多くのするどい批判が展開されてきてもいる。しかし同時に、われわれは「日本文化論」「日本人論」が、それなりに一定の大衆的基盤をもっていることを見のがしてはならない。そこには、高度成長経済破綻後の目的喪失の状況の問題があり、時代閉塞の障壁のまえで、あらためて自己の存立条件を省察しようとする志向もあるであろう。さらに一見、見おとされがちなことであるが、

年々の膨大な海外旅行者数がしめしているように、おそらく日本の歴史上はじめて、大衆レビューにおける実感的なカルチュア・ショックが広汎に浸透してきていることも無視することができない。

けっしてその数は多いとはいえないが、私自身もふくめて、すでに「日本文化論」がもつイデオロギー性とその陥穽について、するどい暴露と批判が加えられてはいる。しかし、それらがこのような大衆的な実感レビューにまで到達しているかどうかは、はなはだ疑問であると残念ながら言わざるをえないし、実はこの局面での別扶がもつとも困難であることも事実である。

小稿では、まず近代日本において「日本文化論」が、どのような時代状況で、どのような問題性をはらんで、その起伏をみせたかを、ごく簡潔にスケッチし^{*}、ついで、つねに伏流のように、それらにたいするいわば反「日本文化論」ともいべきひとつの系譜があったことを浮かび上がらせたい。そのような拮抗的緊張関係を描出するなかで、「日本文化論」の本質的批判点をより深化させ、また反「日本文化論」の系譜が提起した未発の要素から、われわれが何を継承・発展させるべきかという問題について、私自身の考究内容ともあわせて、若干の論点を開示したいと思う。

* よりくわしくは、拙稿「日本文化論」の発想構造」（『科学

と思想』第一四号所収）を参照されたい。しかし、この論文には紙数の関係および私自身の思考の未成熟による欠落が少なからずあり、本稿は部分的には、これを補う意味ももっている。

I

一般的にいつて、自国の存立条件や社会・文化が、それなりに深刻な省察の対象となるのは、どのような状況のもとでだろうか。ごく単純化していえば、おそらく大別してそこには、つぎのような二つの契機があるであろう。ひとつは、何らかのかたちで、その国が外からのインパクトを受けるか、または対外への行動意志を決意したときであり、他は、体制的危機に直面するか、またはそれを通過したあとに、民族的自己確認・自己同定を行なう必要にせまられたとき（ナショナル・アイデンティティ）か、国民的一致・一体化をもとめるとき（ナショナル・コンフォミティ）である。

このように考えたとき、戦前期の近代日本には、^{*}「日本文化論」が自覚的にとりあげられた四つの波動があった。その第一のものは、維新直後の明六社同人を中心とするいわゆる明治啓蒙主義であり、第二は「明治二〇年代のナショナルリズム」といわれる一連の国粹主義的潮流、第三は日露戦争後から明治末期にかけての「家族主義国家観」形成期、そして第

四はあらためて言うまでもなく一九三〇年代の「日本精神」論、皇国史観盛行期である。

* この問題を系統的に位置づけようとするとき、「日本文化」を直接的に実体化し、イデオロギーとして定立した幕藩体制後期の「国学」を検証しなければならぬことは言うまでもないが、本稿ではあえて捨象する。

この四段階を一括して検証するというのは、ほとんど暴論にちかいが、それを了解した上で、あえてそこに貫流する共通性をとり出してみれば、つぎのようないくつかの点が浮かび上がってくる。

第一に、それらはときにするどい体制・権力批判をみせはするものの（福沢諭吉の〈官〉偏重への痛罵、『真善美日本人』と対置して『偽悪醜日本人』を指摘した三宅雪嶺、「貴族的文化主義」にはげしく反対して「平民的急進主義」を主張した初期の徳富蘇峰等）、最終的には天皇制国家への弁論に帰着したということである。もとより、この〈帰着〉の様相は個々において独自の性格をもち、また多様でもあった。しかし、概括していえば、かれらが日本の独自性をひとつの〈観念〉〈精神〉として抽出しようとするれば、経路はことなっても、結局その実体を天皇の精神的伝統性に求めざるをえなくなるのは必然であったといえる。

第二に、日本文化の独自性・特殊性を主張するとき、その

座標軸はつねに対ヨーロッパであったということである。しかしながら、この〈ヨーロッパ〉は、実に無限定かつ茫漠としたものであり、ヨーロッパのどのような国家、どのような時代と階層、また同時に日本のどのような時代と階層との対比であるのかは、まったく不明である。またさらに、しばしば多用された「欧米」という用語が暗示するようにヨーロッパとアメリカの差異さえも捨象される。極言すれば、ここにおける〈ヨーロッパ〉とは、圧倒的な物質文明として表象された〈近代化〉一般であると考ええる。

第三に、このことと表裏一体の問題として、アジア——まさに自らが属する隣接地域、文化形成の基点としての——は、決定的に視野から欠落する。日本文化の特殊性、独自性を主張するのならば、何よりもまず、アジア文化のなかでのそれを検証し、そののちに対ヨーロッパの志向をもつべきであらうに、そのような観点については、あつたはあらわれなかった。この点については、あの岡倉天心も例外ではない。周知のように、かれは、象徴的なタイトルをもつ英文の著作『The Ideals of the East With Special reference to the Art of Japan』, 1903（『東洋の理想』）において、「アジアは一つ」という有名な命題をかかげ、アジア文化の独自性、いやむしろヨーロッパ文化にたいする優位性さえも主張しようとした。しかし、この美術を手がかりとしたロマン的大アジ

ア主義（もとより、後年の浅野晃や保田与重郎らの日本浪漫派による曲解とは、するどく一線を画すものであり、ましてや大東亜共栄圏思想の先駆として位置づけることなどは論外であるが）も、その帰結として、全アジアの文明がひとり日本においてのみ蓄積され、「日本はアジア文明の博物館であり、その「統一を明白に実現することは、日本の偉大なる特権である」（傍点引用考）との結論に到達したのである。その主観的意図が、日本美術の復権にあったと理解してみても、かれの価値意識のなかに、正当にアジアが定位されていたとは思えないし、その真の射程は、ここでもやはりヨーロッパに向けられていたと言わざるをえない。

第四に、日本文化の本質としてとりあげられる諸特徴は、あくまでも都市——というよりはむしろ〈都・みやこ〉といった方がより適切であるが——の文化が中心であり、地方や辺境のそれは、ほぼ完全に切りすてられて、かえりみられることはなかった。ここには、日本人は同一であり均質であるとする牢固とした伝説が横たわっている。だが事實は、このような同一・均質意識は、たかだか明治維新後に作爲的に形成されたものであるにすぎず、文化としても〈みやこ〉のそれとは異質な価値観、異質な時間意識・季節感・美意識をもつたものが多く存在した。〈みやこ〉中心の文化観は、むしろこのような異質のものを差別し、おとしめる（典型的に

は、沖繩をみよ）ことによって、はじめて成立しえたともいえるのである。

第五に、このことと密接に連関して、「日本文化論」には、民衆の常態への徹底した無関心が支配していた。そこには、民衆を単に受動的な存在としてのみとらえる無知が、一貫していたとみてよい。生活者としての民衆のなかに確固として通流する現実性、合理性を、かれらはついにくみとりえなかった。そこには、知識人と民衆とのあいだの深い断絶が横たわっており、またそれを無自覚的にせよ意識せざるをえなかったがゆえに、論旨と口吻は、つねに高踏的な教化調を脱しえなかったといえる。このような状況については、戸坂潤の痛烈なアイロニーが、よく事態の本質を衝いている。「六百万人の東京市民が〈へのものあわれ〉を感じながら労働しているとも思えないし、五千万人の農民が武士道で暮している筈もない。……日本民族の現実の心理の分析に先立って、どこかで造って来た日本的なものを押し立て、之を日本民衆に押しつけることは、理論上一つの暴力と云わねばならぬ」。

以上のような共通点を貫流する発想様式の基底には、またいくつかの傾向性がひそんでいた。まずそこで顕著なことは、日本なり日本文化なりを、あくまでも閉鎖的・固定的なものとしてとらえ、その上で恣意的にとりあげた諸現象の直感的な解釈学にとどまっているということである。したがっ

て、ここからは当然のこととして、普遍的なもの、国際的なものにたいする開かれた視点は生じてこない。そして、空虚な中核に向かつて無限の求心活動をつづける「日本的なもの」の抽出作業は、そのこと自体が非合理的であるとともに、その結果もまた同様であった。

そこで多用される発想のあり方は、相互に何の必然的連関もない諸現象のある種の共通性をとりあげ、それをもっとも論証不能の宗教意識や美意識を媒介として、一挙に虚構の実体としての「日本的なもの」に収斂させるといふ手法である。そして、ひとたびこの「日本的なもの」が措定されれば、それ以後は逆に、これがすべてのものに一貫する本質とされるのであった。

II

ここで重要な媒介項の役割をになう日本の美意識の問題について、簡潔に若干の論点を提示しておきたい。

この場合、つねにもちだされ、また重要な意味をになわせられるのは、日本の自然美とそれに対応した日本人の自然観という観念であろう。呪縛ともいえるこの観念がおおう領域は、単に日本文化論だけではない。日本の自然美の絶対化は、アニミズム的視座の導入によって日本人の宗教意識の規

定へ、日本人の自然観からは、短絡的に民族性、心性の絶対化が造出される。そして、これらは古代万葉期から、一貫して不変だったと主張されるのである。

ここで駆使される論理は、さまざまな粉飾をとりはらってみれば、それほど複雑なものではない。まず、日本の自然や季節の変化の美を、他国ではみられない卓越したものであるとして絶対化し、それにたいして日本人はつねに敏感に感応したし、しばしばその背後に神をも認めたとする。したがって、日本人はそのような自然を常時いつくしみ、そのことによって繊細かつ軽妙な独自の国民性が形成された、等々。ここでは、自然美の絶対化と国民性の絶対化が、ある意味では見事に対応しているともいえる。

しかし、事態ははたしてそうであったのか。現時点からすれば、これはほとんど手ばなしの自己陶醉によるお伽ばなしではないのは、だれの目にも明らかであろう。地球上で、これほどまで徹底して自然破壊を敢行し、かつ私益のためにそのことにまったく痛苦を感じることなく、その結果「公害のカナリヤ」として憫笑をかったような民族が、はたして他にあったらうか。そしてこのプロセスは、現在もなお進行中であることを看過してはならない。

それでは、このようなお伽ばなしは、いったいいつ、だれによって話しだされたのであろうか。古くその淵源をたどれ

ば、客観的自然の實在にたいする直接的感応をはなれて、中国詩文の類題パターンによる〈言語表現〉としての、みの、自然美を詠嘆した『古今和歌集』に、それをもとめることができなかつた。そして、詳細に歴史的文脈をたどつてくると、実はこの神話が定着をみせるのは、わずか一世紀たらず前からのことではかたがた然とする。ここでは、大小さまざまな論旨が提起されているが、これらを凝縮しかつ決定的ともいえる影響力をみせたのは、それぞれ「日本文化論」隆盛の第二期と第三期に公刊された志賀重昂『日本風景論』（一八九四年）と芳賀矢一『国民性十論』（一九〇七年）とであつた。

地理学出身の評論家志賀の『日本風景論』は、一応、日本国土にたいする総合地理学的著述の外見をとっている。しかし、その内容自体は、当時の学問水準からみても常識以下のものでしかなく、むしろ美文による日本自然美の絶対的位置づけが、アプリオリな前提であり、また結論でもあつた。その「緒言」で、かれはつぎのように記す。

「脆きは人の情なり、誰か吾郷の洵美を謂はざらん、是れ一種の観念なり。然れども、日本人が日本江山の洵美を謂ふは、何ぞ啻に其の吾郷に在るを以てならんや、実に絶対上、日本江山の洵美なるもの存在を以てのみ」（傍点引用者）。わずかオーストラリア周辺の外遊体験しかない志賀が、よ

くも大胆にこのような断定を下したのにはあきれるほかないが、日清戦争のさなかに出版された『日本風景論』は、なまじむきだしの国家主義ではなく、地理学という学術的フィルターを通していただけに、かえつてよく「国粹」主義鼓吹の機能をはたしたといえるであらう。そして本書は、最初の対外大戦に遭遇し、不安と焦燥にさいなまれていた知識人に圧倒的にむかえられ、たちまちにしてベストセラーとなつたのであつた。

これにたいし、芳賀の『国民性十論』は、日露戦争の勝利によつて大国に伍した自負と余裕にささえられ、また同時に戦後に一挙に噴出した矛盾と社会的危機にたいして、露骨に国民醇化を意図したものであつた。ドイツ留学の新帰朝者、のちに東大教授、国学院大学学長ともなる国文学界のホープであつた芳賀の本書は、国策対応の志向が明白であるだけに、ペダントリーに満ちてはいるものの、すでに疑似学問的体裁をとることさえすてて、ほとんど先験的ともいえる手法で「国民性」を断定している。いかにも御都合主義的にきりのよい「十の国民性」とは、「忠君愛国」「祖先を崇び、家名を重んず」「現世的、實際的」「草木を愛し、自然を喜ぶ」「楽天洒落」「淡泊瀟洒」「織麗織巧」「清淨潔白」「礼節作法」「温和寛恕」であるが、これらの国民的美徳は、終局的には「武士道」に「連合」し「結晶」するとされる。ここで

は、随所に日本人の自然愛を示唆する表現がみられるが、それをプロパーにとりあげた「草木を愛し、自然を喜ぶ」において、かれはつぎのように言う。

「気候は温和である。山川は秀麗である。花紅葉四季折々の風景は誠にうつくしい。かういふ国土の住民が現生活に執着するのは自然である。四囲の風光客観的に我等の前に横はるのはすべて笑って居る中に、住民が独り笑はずには居られぬ。Vice Versa. 現世を愛し人生生活を楽しむ国民が天地山川を愛し自然にあこがれるのも当然である。……我日本人が花鳥風月に親しむことは吾人の生活いづれの方面に於ても見られる。……風流といふこと、詩的といふことの意味は自然に向つての憧憬が其大半を形作つて居るのである。日本人の武士道は西洋の騎士道の如く婦人を崇拜せぬ代りに、自然の花を愛し、物のあはれを解したのである」。

ここには、典型的といつていいほど、「忠君愛国」「武士道」とセットされた日本の自然美と日本人の自然愛・美意識が、見事に描出されている。

自然を、何よりも労働・生活の対象としてとらえるのではなく、徹底的に観想的・愛玩的なものとしてとらえ、それを何の疑念もなく「花鳥風月」というような手垢にまみれた〈型〉によって裁断するところに、生きいきとした自然愛が

存在しないことは明白であろう。そこには、真の自然との親和などはなく、表現上の美辞とは逆に、かえって実在の自然への無視と破壊が生ずる。なぜなら、このような視点には、労働を媒介とした人間と自然との統一性という問題を望見する可能性など成立しえないからである。

もとよりレトリックはことなるが、現在横行している「日本文化論」における日本人の自然愛・美意識論の原型は、ほぼこの段階において完成をみたと考えてよい。そしてさらに、このような論理には日本人の超歴史的一貫性と超階級的一体性という詐術が、自明の前提としてひそめられている。ことに、注意しなければならない。

Ⅲ

しかしながら、前述したように近代日本における文化論が、すべてこの護教論的主流の一角にぬりこめられていたわけではない。「日本文化論」に、正面から原則的に対峙したのは、戸坂潤を先頭にした旧唯研の思想家たちであったのは、あらためて言うまでもないが、微妙な交錯と混乱をまじえながらも、その根幹部分において、正統にたいしてアンチテーゼをしめす多様な伏流が存在していたことを、見のがしてはならない。それらは、おおむね相互に連関をもたない孤

立した個性としてあり、またその思想的営為・運動も、ほとんど継統性をもちえなかつた。しかしそれゆえにこそ、ときにそれらは鮮烈な光芒をはなつて、時代をこえてわれわれに貴重な示唆をあたえてくれるのである。いま、私自身がさまざまな教示と問題関心をうけたいくつかの思考と動向を、時代を追つてたどつていけば、大略つぎのような系譜がえがけると思う。

まず、最近になつてようやくその相貌の一端が明らかになりつつある自由民権運動の裾野における民衆文化創出の契機、『国民之友』に初期的にあらわれた民主的「国民文化」の提唱、柳田国男による「山人」「常民」の視座からの中央国家・中央文化批判、その柳田とするべく対立しながらも、比較民俗的方法によつて国際的普遍化現象に大きく目をむけた南方熊楠、伊波普猷による「古琉球」発掘にもとづく中央集権的日本相対化の志向、内発的開化なき日本の破滅さえも暗示した夏目漱石、各時代相における生活思想を実証的にフォローすることによつて皇国史観や忠君愛国思想に痛撃をあたえた津田左右吉、思想における否定のモメントを強調することによつて時流とはげしく対決した家永三郎、民衆生活の「健康さ」の事実から、非合理的・高踏的な（日本のなもの）の唱道の無化をはかった坂口安吾等が、それである。旧唯研にあって、戸坂の果敢な（日本イデオロギー）批判のみではな

く、永田広志による日本封建制イデオロギー、日本哲学史、唯物論史の解明や、三枝博音の幕藩体制期の合理思想家発掘にもとづく「知の普遍性」の強調も、看過してはならない。

明白にマルクス主義に立つた旧唯研の研究を一応ここでは別個において、それでは、このような反または非「日本文化論」の系譜には、どのような共通性がみられるであろうか。

まず第一に確認しておくべきことは、ここにあげたような強烈な個性の文化的営為が、かならずしもそのなから、指摘したようなモメントを純粹に抽出できるものではなかつたことである。そこにおいては、積極的契機は体制イデオロギーと複雑に交錯し、ほとんど表裏一体の観を呈しさえもした。この交錯と混在の相のはげしさによつて、かえつてわれわれは日本における伝統的心性の根強さと権力の強圧のありようを再認識させられると言つてもよい。

第二に、にもかかわらずここに共通しているのは、そこに角度のかなり大きな差異がみとめられはするが、それぞれ体制が強行した近代化にたいするするべく根底的な批判（ある場合には、憎悪や痛憤でさえある）がひめられていることであつた。

第三に、この批判は、何を発条としてなされていたか。それはまず、中央から無視され疎外されつづけてきた地域・地方を、等価値をもつものとして復権させ、そこにもうひとつ

の日本人、日本文化の祖型をみいだそうとしたことであり、このような視角は必然的に底辺の実生活者（その範疇的表現はさまざまであるが）の生活意識、未発の思想の重視に連係していく。

第四に、このような体制によるナショナル・コンフォミティ形成に逆行するすぐれた視座の創出があったにもかかわらず、それをより発展させ、あたらしい文化の創造に向かっていくモメントは、残念ながらここにはみられなかった。よしんば萌芽的にそれがあらわれたにせよ、それは権力によっていち早くつみとられ、圧殺されたと言ってよい。この志向が組織的に生じうるのは、天皇制国家反対を公然とかかげ、自覚的に、対極に立つことを表明したプロレタリア文化運動においてのみであった。

IV

私はいままで、戦前段階の「日本文化論」とそれへの対立者をめぐる諸問題に限定して、論述してきた。それは、やはり戦後段階のそれが、いくつかの点で決定的な差異をみせると考えたからにほかならない。そこでまず第一にあげられるべきものは、何といっても天皇制国家の強圧と呪縛がとりはらわれたことであり、ついで戦前段階とは比較にならないほど

自由かつ大量な国際交流が実現してきたことであった。

このことは、それぞれの局面において両義性をもってあらわれてくる。天皇制国家の無残な崩壊がもたらしたものは、言うまでもなく戦前期において、その前では否応なく思考停止を強いられた天皇制自体が対象化されうるようになったことであり、それにともなつて天皇制の価値への直接的なためれかかりによって一定の有効性をもっていたいくつかの古典的規範（たとえば、「武士道」等）が、ほとんど無意味になつてしまったことである。もうひとつの国際交流の飛躍的増大がもたらしたものは、それだけに比較の実証性と精密性が著しく拡大され（私自身は、このような条件のもとで和辻哲郎の『風土』などは、ほとんどその意義を失つたと考えている）、同時にまたそのことが安易な擬似比較文化的俗論の氾濫を派生せしめたことである。

このようななかで、大局的にみれば戦後段階にも「日本文化論」の二つの波動がみとめられる。ひとつは敗戦直後に一連の社会・人文科学者たちによってなされた天皇制国家の病理と（ゆがみ）にたいする分析と糾弾であり、他は六〇年代にはじまり七〇年代にピークに達した体制擁護的「日本文化論」「日本人論」の隆盛期である。そして、この二つの波動は、細分化してみればそれぞれかなり異質な方向性をもつ前・後期にわけられる。

いまこれらについて詳論する余裕はないが、大まかな見取り図だけをしめせば、第一段階前期のそれは、丸山真男、大塚久雄、川島武宜、清水幾太郎、桑原武夫（それに、かれらと立論の方向はまったく逆でありながら同一の問題意識の戦列に立った竹内好）等、いわゆる〈近代主義者〉とよばれた人たちの業績であり、後期のそれは、加藤周一、梅棹忠夫（かならずしも日本文化を積極的に論じはしなかったが、同一の役割と影響力をもった小田実）たちのヨーロッパ・コンプレックスから完全に解放された日本文化の構造論である。第二段階前期は、いわゆる〈近代化論〉による経済大国日本の全面的正当化と天皇制国家への没価値的免罪によって特徴づけられるが、その後期は、高度経済成長政策の破綻に直面してナショナル・コンフォミティ確立の要請にそったイザヤ・ベングサン（山本七平）、中根千枝、土居健郎等によって代表される。このようなスケッチの提起だけでは、ほとんど無意味であるかもしれないが、紙数のきびしい制約上、ここでは戦後第一段階の「日本文化論」が戦前第一段階のそれに、また戦後第二段階のそれが戦前第三段階に、それぞれその志向と構造、機能が対応していることだけを指摘して、結論に向かおう。

* ここでは、まったく省略せざるをえなかったが、これらの内容分析については、すでにいくつものすぐれた労作が発表され

ており、私も二、三の文章を記しているので、つぎのような文献を参照されたい。金原左門『〈日本近代化〉論の歴史像』（一九六八）、山口啓二・松尾章一編『戦後史と反動イデオロギー』（一九八〇）、吉田傑俊『唯物論と日本イデオロギー』（同）、拙稿「天皇制イデオロギーの現在」（『科学と思想』第三一号所収）、同「日本人論——その現状と陥穽」（『赤旗』一九八一年五月七、八日号）他。

おわりに

それでは、われわれは上記のような展開をふまえて、どのような方向であらたな日本文化の創造を構想すべきなのであろうか。さらにまた、日本文化の合理的追求は、どのような方法のもとで、その成果が保証されるのであろうか。

それらの問いにたいして、私自身なら独創的見解や奇策をもっていないが、ただ二、三の主要点だけを提示して小論を終えたい。

まず、日本文化創造の方向については、つぎのような基本線だけは、明白にふまえておくべきであろう。国内的にいえば、地域文化の自主的・自立的発展をまず第一義とし、これをふまえて自由な民主的交流をはかること（言うまでもないが、これは住民統合の権力的再編成をねらった「地方の時代」論などとは、まったく無縁である）。おそらくこのこと

は、画一的・固定的ではない日本文化の創出を可能にする重要な条件であろうし、それはまた、世界文化と民族文化との関係にも同様に適用されるにちがいない。すなわち、世界文化もまた自主的民族文化の確立と発展、その民主的交流によつてのみ存立しようと考えられるからである。そのためにならわれれば、日本人はいかにあるべきか、いかなる生活、文化を創出すべきかという課題を、つねに世界・人類の発展の視野から論ずべきであろう。

日本文化の追求方法に関しては、私自身まだ試行錯誤の過程にあり、積極的な問題提起を行なえないのを残念に思うが、近年すぐれた二人の先学が重要な方法と成果を発表されているので、それになりたいする〈感想〉と率直な疑問を提示するにとどめたい。その二人とは丸山真男と加藤周一であり、この両者ともが、外国文化移入後の日本の変容のあり方を通じて、日本文化の「古層」(丸山)、「土着世界観」(加藤)をさぐるという方法をとる*。

* 丸山真男「日本の歴史観の歴史」『歴史思想集』(一九七二)

所収。加藤周一『日本文学史序説』上(初出、一九七三)。

丸山は『記』『紀』分析により、歴史意識の「古層」を「つぎつぎになりゆくいきほひ」と規定し、これが日本の歴史と思想を通底している持続低音だとした上で、個人が歴史にとるべき態度は、「なりゆくいきほひ」を洞察し、それに逆ら

わぬことであるとした。加藤もまた、日本文学史の包括的検証をふまえ、同様の方法で「土着世界観」の諸特徴を「抽象的・理論的な面の切りすて、超越的な体系の解体とその実際的な特殊な領域への還元、超越的な原理の排除、したがって彼岸的な体系の此岸的な再解釈、体系の排他性の緩和」と規定し、これが「日本化」の力の主体であり、この「日本化」の方向は、常に不変であるとした。加藤の場合、この「日本化」が主流であるとしながらも、外来の世界観がそのまま受容されたケースと、「土着世界観」を足場としての拒絶反応を、やや例外的な事実としてみとめ、これら三者の拮抗関係、また特徴相互間の関連についても具体的にのべているので説得的であるが、丸山の「古層」の規定は、まさにその実体化、固定化ではないか、という疑問がのこる。そこには、歴史的存在の主体的能動的契機を欠いた、いわば〈歴史ナチュラリズム〉ともいふべきニヒリズムが成立するのみなのではないだろうか。そしてこの場合、加藤が、丸山の成果を充分理解した上で(『歴史思想集』附録対談)、あえて「方向」の「特徴」に限定して論述しているのも、私には示唆的に思われる。

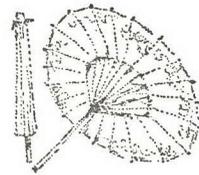
附記 唯物論研究協会研究大会で展開しようとした論旨を、最大

限この小稿で表現しようとしたあまり、上記のような省略と不徹底にみちた記述に終わった。深くおわびしたい。

(ひじかた かずお 名古屋大学・日本思想史)

女の一生と女性文化

—「家内」から「家外」の時代の文化論—



木津川 計

「甥」と「姪」の関係

「日本の芝居は、女が耐えてばっかりのものをやってきたなあ」とは松竹新喜劇、藤山寛美さんの述懐であった。

いつまでもこれではあかん、「なんせ今日びは国際婦人年のある時代でっさかいに」とも寛美さんは言った。

いわれるまでもなく、この国の伝統演劇、そのヒロインの多くは耐えて忍び、諦めて涙する、そんな女の哀しみばかりを連綿と描き、飽きもせず登場させては観客席の紅涙をしぼ

ってきたのである。

のびのびと自由に、人間らしく生きる女性は今も、辛抱に積む辛抱を重ねて朽ち果てるか、どうしようもなく、いつそ恋するあの人とひと思いに心中して来世の縁に望みを託す、そんな哀れに彩られてきたのである。「男の戦さは弓矢ですが、女の戦さは辛抱です」といわれた彼女たちの絶望的な溜息に、舞台の長い歴史はあふれるのである。

故なくして耐える女が量産されたのではない。モーパッサンの『女の一生』ならずとも、女の一生は男にくらべて茨の道程であり、割に合わぬことおびただしい生涯を辿るのであ

った。

私は昔からいぶかってきたのである。男の子は生まれたときから「男に生まれ」、自立した一人の人格とみなされる。だから、男児の名前は○夫であり、×男であり、いかにも男らしい雄や勇を名前につけて堂々の出立ちをいたすのにひきかえ、女児のほとんどは百合子や花子といった、やたら「子」つきの赤ん坊を生みだしてあふれさせた。

俗流解釈であるということを俟たないが、思うに、あまた多くの「○子」は、自立した男児にひきかえ、親の「子」であり、男の好みに合わせて女にならされていく女の一生を刻印されて従属の出立ちをいたしたのである。

ヴォーボワールは許せなかった。大作『第二の性』の評価は措くとして、その書き出しに「女は女に生まれるのではない。女になるのだ」と刻んだ。要するに、「男は男に生まれる」にひきかえ、女は女に生まれず、男の好みに合わせて女にならされることへの怒りであり、抗議であった。

『第二の性』、少なくともこの書き出しは、「あなた好みの女になりたい」（奥村チヨ）というような歌詞曲が生産される限り生命を持ち続けるのである。いや、生命は何千年も昔から保たれ、ちっとやそっとで消え入りそうもないともみえる。

しばしば東洋の漢字メーカー、その叡智に、私は感嘆を放ち、脱帽してきたのである。何に感嘆するといっても「甥」

という字は絶妙な組み合わせではないか。「男に生まれる」から「甥」という漢字は生まれた。対して、「女に至らず」から「姪」が生まれた。

猿に近かった原初の人間が群婚や乱婚に明け暮れる何十万年が通り過ぎ、たとえ偽善にせよ、まがりなりにも一夫一婦制に辿りついた歴史の発展段階で、東洋の漢字メーカーは難題に頭をかかえる重要な会議がある日もったのである。

兄弟の子どもを漢字にどう定着さすかを定める会議でそれはあった。議論は果てしなかったが、大方の一致するところ、男は男に生まれ、女を女に至らず男性本位社会の確認と、その確認を忠実に文字に刻んで二つの漢字は生まれた。

「甥」と「姪」はかくのごとくして誕生した。男女の社会的関係、一方が支配し、他方が従属する、そのかわりをこれほどあからさまに宣言したことがほかにあるか。

漢字はまぎれもなく男性の産物であった。女性がその生産に介在したという痕跡を私はほとんど発見しがたい。

また俗流の解釈であることを断つたりえで指摘する。男も女も誰だって求める娯楽である。凝視すれば「娯楽」は「女を呉れたら楽しい」であった。どこに女性の参加した漢字制定会議の痕跡があろう。

藤本義一は『女の敵は女だ』でやはり女偏の漢字を挙げ、言葉数少ない女を「妙」という、と分解した。違う、それは

違ふのだ。漢字ほど男のよこしまな願い、一方的なきめつけを露わにした文化はない。

浮世の放蕩三昧に飽き果てて、『好色一代男』の世之介は女だらけの女護ヶ島へ、人生のたそがれどきにかかわらず船で向かったのである。どちらを向いても女ばかりであつてほしい。労することも出費することもいっさいなく、女ばかりにとり囲まれる、それこそが夢ではあるが正常であり、男の多さにくらべ、女の少ない状態は異常、すなわち「妙」であつたのだ。

女の一生

氾濫する○子や×子が成長していき、「娘」になつた。すなわち「良え女」は、女から眺めての良え女でなく、男の目から見ての良え女こそ「娘」であつたのだ。都々逸はだからうたつている、夢でもいいから持ちたいものは、金のなる木と良え女、と。

そんな娘がいつまでもひとりであるわけにはゆかず、ご多聞に洩れず結婚することになつた。

どんな結婚式でも、一人や二人は新郎新婦の人生への旅立ちを祝し、その前途は洋々である、とスピーチするのであつた。が、真実そう思つているのであろうか？

結婚の「婚」は「女の昏れ」の組み合わせだ。洋々たる前途は開けるにせよ、それは男の前であつて、女は結婚したその日から夕暮れにたたずむのであつた。

もっとも、昔、中国では婚禮をたそがれどきにとりおこなつた。だから女偏に昏れだと専門家はいうのであるが、婚禮の時刻を表わす、ただそれだけの殊勝な精神を男性の漢字メーカーが持ち合わせていたとは、私は信じていないのである。昏れは結婚と同時に見舞つたことで私の解釈はご支持いただけよう。なにしろ、娘は一夜にして「嫁」になつたのである。ぴたつと家に女が縛りつけられ、もはや身動きとれなくなつてしまつた。それをしも人生のたそがれというのだ。

人生は短く、貧乏は長いから、さまざまな難儀が貧しい人びとの家々をためらいもせず訪れるのであつた。日本の嫁さんは健気であつたから耐えた。人さんに我が家の不幸を察せられるのにも耐えられず、嫁さんは両の肩にずしりと重い不幸の塊を背負い、人さんにはけつして知られない、必死懸命の解決を家の中だけで図りつづけた。そんな涙ぐましく健気な奮戦が、どれほどこの国の社会保障の前進を遅らせてきたことであらう。頑張れば頑張るほど人びとの不幸は解決されず、貧乏だけが居すわるのであつた。

自然は限りなく美しく、永久に住民は貧窮していた。

のである。

家に縛りつけられた嫁さんだから、妻の代表的な三人称的呼称を家内といった。つまり「家の内」である。

私事にわたって恐縮ではあるが、二十数年前、学生結婚をいたしたのが私である。何に困惑したと云って、妻を「家内」と話し相手にいう際、襲いくる抵抗感であった。むろん恥じらいがあった。しかし、俺は結婚したんだ、堂々と「家内」を口にしようと思つて、なお使えなかつたについては、理由が二つあったのだ。

一つは、「家内」の持つ中年的ひびき、ニュアンスであつた。いまやヌカミソくさいという嫁さんにこそ家内のひびきはびつたりであつたが、いわばジーンズの似合う、ピチピチした女性を、家内という古ぼけて疲れた呼称で口にするのは絶対できなかったのだ。

もう一つの理由はこうであつた。学生ではあつたが共に働いていた私の妻は、家に縛られ、身動きもままならぬ、そんな生活を送っていたのではない。むしろ「家の内」の家内であるよりは「家の外」の「家外」といえた。

だから言おう。妻の三人称的呼称「家内」は今日の情勢に立ち遅れているのである。なにしろ、仕事を持つてゐる女性の数は全国で二四一〇万人。このうち、自営や家族従業者を除いた雇用者は一二〇〇万人。それは雇用者総数の実に三分

の一にあたるのだ。しかも四〇〇万人以上が既婚者といわれる今日、妻はもはや「家内」でなく「家外」になつた。

半世紀も昔は、妻を働かすことを男子の恥辱と心得たから、『細雪』の長兄は末の妹が洋裁師になることを拒み続けた。「一体職業婦人になることがどうしてそう悪いのであるう」と末の妹は問うてゐるのである。

誰もが共働きを恥辱に思わず、不思議がりにしなくなつた時代の今日こそ、女性は「家内」であることをやめ、自立する女の地盤に足を据えたのである。

遺憾ながら、人間としての自覚というより、生活難に追いつめられ、せつばつまつての「家外化」も多かるう。しかし、「中流九割」といわれるこの国の、思い込まされた結構な暮しを疑う「家外」たちが、ほどなく気づくであらうこの一点に、私は変革のための希望をつなぐのである。すなわち、あまた大勢の「家外」たちは、生活の苦しさゆゑに働く女性の多さ、それはとりもなおさず、集積された富と、集積された貧困に都市は二分されたことの発見であらう。

主要人物の座

私が妻を「家内」といへなかつたのと同様に、彼女もまた私を「主人」と口にすることができなかった。

やはり「主人」の中年的ひびきとニュアンスに抵抗があったのだという。なにしろ私は当時、詰め襟の学生服に身を包んでいたのである。佐分利信や山村聡がテレビのドラマに登場する。和服姿で、床柱を背にゆったりと座っているという情景、そんな人物、そんなときこそふさわしいのが「主人」であった。

だから使えなかった。もう一つの理由は、「家の内」同様に、「主人」は「主な人」であり、経済的支柱のゆえの権威であることへの疑問と抵抗であった。

なるほど、亭主の稼ぎだけで一家が暮している間は「主な人」ではあろう。だが、共働きが一般化しつつあるいま、夫婦は双方共に「主な人」であり、一方だけを経済面での主要人物とは思えなくなったのである。

ことばは生成し、そして死滅する。誰が『源氏物語』の時代の言葉遣いをしていようか。「下女」がすたり、「女中」が登場して廃絶し、「お手伝いさん」がいまは立ち働いている時代だ。そんな呼び名の変遷は、人間が人間を蔑視する悪しき性向の改めであり、同時に、ことばが状況に対応することに敏感である証でもあるのだ。

そういう観点から眺めて、私には「家内」に代ることば、「主人」ではない言い方がもう生み出されてこなければならぬ時期だと思える。かつて、高見順がいったように、愛情

でなく友情でなく、いわんや欲情でない何か、慕情としか言えないのではない心情のゆえに「慕情」のことばは生まれ、ジェニファー・ジョーンズとウイリアム・ホールデンによる同名の映画によって人びとに受け入れられていった。

多くの人の共感と支持によって、今日の時代の「家内」と「主人」の生み出されんことを私は願っているのである。

脇道へそれた。女の一生を私は迎っていたのであった。もとへ戻ろう。

さて、嫁さんは来る日も来る日も家の内で立ち働き、苦しいやりくりに頭を使い、そして、徐々に徐々に老いていった。

やがて、苦勞して育てあげた息子に「嫁を貰う」ことになった。またひとり、たそがれをたちまち迎える不幸な女が生み出されるのであったが、なんの私の時代にくらべれば、嫁のいまは天国ではないか。なんせ、わたしらの時代には姦通罪がまかり通っていて、運悪くお縄を頂戴すれば懲役二年を覚悟せねばならなかった。それとても、法によって殺されなだけ救いではあったが。

江戸時代も近松門左衛門の頃、不義は死罪であった。市中引回しはりつけのうえ磔、左右の脇下を槍で突き通され、切ない人生ではあるうが、あたら花の生涯を刑場の露と消えねばならなかった。

明治になって盛り上がったのが自由民権の思想であり、運動であった。原始、女性は太陽であったにかかわらず死罪を賜わるとはあまりに理不尽、婦人解放運動の黎明は女性にとつてのみ過酷な悪法を撤廃させた。にかかわらず、懲役二年の不等法は実に昭和二十二年まで生きていたのである。

そんな時代を嫁さんで過ごした健気な女性たちが、息子の結婚とともに「姑」になった。めまぐるしく変る世の中に彼女たちはついていけなかった。上ったり下ったり、ゆったり歌うかと思えば、にわか急流のごときテンポ、とても息子の愛するニューウェーブの音楽は肌に合わなかった。疎外された彼女たちは同窓会を迎えると、昔のうたを懐しみ、やっぱりブルースがよかったわねえ、へあゝ帰りこぬ心の青空……を人ごとでなく思い起し、若き日の淡谷のり子を讃えた。だから彼女たちは「古い女」であった。それを合成して「姑」になって何の疑問があるう。

嫁と姑とがうまく折れ合った話は千に一つか二つしかなかった。悲劇的な対立は何百年も続いた。そこを狙って悲劇の構図を意地悪い川柳作家が撃ちまくった。

姑の日向ぼっこは内を向き

なにしろお姑さんは根性悪(こていあく)くであつたから、日向ぼっこも外へ向かわず、わたしの行動を監視して内を向いて座つて

る、というのである。そんな川柳を挙げれば切りもない。ともかく、日本の姑は悪者になり、体力が衰えるにつれて気力も失せていった。

人生という舞台から退場するのは、まず古い始め、古い果てた亭主からと概しては相場がきまつている。長年連れ添ったご亭主に先立たれた彼女は悲しかった。悲しさに輪をかけてのは「未亡人」なることばであつた。三たび俗流解釈を詫びてなお解釈すべきは「未だ亡くならない人」こそわたしであることに気づいたときの愕きであつた。

明治大帝の死を追つた乃木希典、その忠実で雄々しい殉死は明治の人の胸を打ち、天晴れ見上げた軍神乃木大将を伝説にしてあまりあつた。日本の浪曲はいまも乃木を讃え、唸りの芸のなかでけつして滅ぼしていない。

男の鑑であつた乃木大将もさりながら、満天下を肅然とさせたのは、乃木の妻静子の殉死であつたろう。それからというものの「未だ亡くならない人」は沈黙の詮議を受けているようなものであつた。なんということばの責めをこの国の女性には負わねばならないのであろう。だから未亡人は家の前ではなく家の後ろ、すなわち「後家さん」でひっそりと暮した。

つらくて切ない老境をひとり残されて女たちは耐えた。思えば、わたしにもあつたわずかな青春が、ふとよみがえってくる。あの頃は若く、だから、からだはみなぎっていた。乳

房だつてはちきれんばかりだつたし、全体にふくよかな肢体に恵まれていたというのに、老いたわたしのからだは無残としか言いようがない。瘦せたからだに無数の皺が顔にも手にも深く深く刻まれている。悪戦苦闘の所産だと、心やさしい息子や娘に慰めてもらえ、いたわってもらえる幸せな老後少数派もいるにはいたが、なかには敬して遠去けるのとは正反對の忌み嫌われようで、汚ない小さな塊を眺めるように扱われる気の毒な老婆もいたのである。

この「婆」という字を、私はかつて一度も清潔で麗しい字と思つたことはない。「婆」の与えるイメージは、右に述べたごとく、皺だらけの、しなびて汚ない老いた女をしか想像させず、なにか零落極まり果てた晩年の最後をしか思い浮かばせないのである。男性でいえば、

その名さえ忘れし頃

ふるさとへ来て咳せし男

(石川啄木)

の無残に哀れな男に見合う女の姿が「婆」の文字にはにじみこんでいるのである。

延々と女の一生を綴ってきたのはほかでもない。冒頭に挙げた藤山寛美さんの述懐をもう一度思い出していたらこう。

「日本の芝居は、女が耐えてばかりのものやっけてきましたなあ」

ゆえなくしての述懐ではなかったのだ。そんな女を幸せの大軍から探し求め、選り出して、この国の伝統演劇は舞台に形象化したのではなく、どんな女をとつても、ほとんどすべて耐える女のありようになつた。耐えに耐え、忍びに忍び、誰にも気づかれず不幸な女たちはむせび泣いてきたのである。

お宮お葛浪子 明治は泣く女

(岸本水府)

けだし名句、わずか十二字でこれほど明治演劇の本質を衝いた川柳はほかにない。どうしようもない悲劇に泣く女たちの舞台はその生命を衰えさせず、いまま新派の重要な極めつきのレパートリーとして命脈を失わないのである。観るひとは、変ることのない女の身の上に共感を寄せているか、いままならこんな不幸は解決しえたであらうに思っているのか、とにかくさまざまな思いを抱いて、耐える女たちの生き方を瞳をこらして眺め続けているのである。

胸を打つ演劇の生命は長い。世の中がちつとやそつと変ろが、抑圧するものがあり、されるもの限りの限り、か弱いものに味方する弱いものは、与する姿勢をけつて変えたりはしないのである。

女だらけの風景から

耐えてばかりの女をヒロインにした伝統演劇ではあるが、国際婦人年を持つ時代にしてまるっきり女性側からの反撃にさらされないのである。

むしろ、こう信じようではないか。金がものをいう資本主義下の現金勘定に「金色夜叉」のお宮は抗えなかったのであるし、封建的な義理の時代の恩は、最愛の女を捨てても、捨ててはならなかった人間のつとめであったし、胸を病んだがゆえに離縁された浪子の悲劇は、医学の発達していなかった悲しい時代の証言なのである、と。

実際、この国の伝統演劇、もっとくだけていえば芝居というのだが、その舞台に登場する女性のありようは、ほとんど現状打破の積極的女性像を描かず、忍耐してばかりの退嬰的なヒロインを描いてばかりの歴史であった。だから観劇しないということでは、文化遺産としての伝統演劇は守りようもないのである。

そうではない。演劇を生み出す文化はすべてその時代の反映である。今日とは異なる社会の発展段階で、人びとはどう生き、あるいは生きねばならなかったのか、生きた教材として伝統演劇は私たちの前にある。

生きた教材を失えば、人は何をもって人間の進歩の道のりを、まざまざと目に見える形で知り得るのか。私がかかわる伝統演劇への対し方、その基本的姿勢がそれである。

そんな伝統演劇、総じて芝居を、この国の男性が見ようとしなくなった。ここ十年から十五年の間に年ごとに減っていき、いまや商業劇場は、その客席のほとんどを女性客に占められてしまった、という大問題が全般的に顕在化してきた。なぜ大問題であると私は言うのか。それは、これからの文化の構造全体にかかわって影響を及ぼすであろうと思えるがゆえに問題視するのである。

いったいどんな現状を示しているのかについて、私は一例として大阪・新歌舞伎座の模様をレポートしたことがある（拙著『文化の街へ』太月書店）。

一階メインのフロアーから男性用トイレが取りつぶされ、すべて女性用に改造されてしまった。二階に残された小さな男性用トイレも女性に占拠されて、男が使おうとしてもままならない。

東京はどうかしらと思っていいたら、やっぱり向こうもまた大阪と同様になりつつあるのであった。いくらかご紹介しよう。

雑誌『演劇界』二月号で宇佐見宜一という方が舞台評を綴っておられるのだが、その中で歎いておいでなのがこうだ。

まず、東京宝塚劇場である。一階の男性用トイレには「婦人用」の貼り紙がしてあって、男性は二階上手かみてを利用してほしい、との掲示が出されているのである。

芸術座も、開場当時は男女のトイレが一階ロビー左右に並んでいたというのに、いまでは一階下の狭いスペースに男性用だけ追いやられてしまった、というのである。

比較的ゆったりとした広さを持つ帝劇の男性用トイレも、しばしば、行列を待ち切れない女性客に侵入されている。

宇佐見氏はこのように報告し、「この不思議な現象は、芝居づくりの上でも、当然のことながら、さまざまな根深い影響を与えているはずである」とし、中高年の婦人によって支えられる「大劇場の芝居に描かれている世界が、いつも、どこか嬌少」なことを指摘されたのである。

芝居の中身に触れねばならぬが、ここでは省こう。むしろ宇佐見氏のつぎの記述に私は注目する。すなわち、

「間違はなく断言できるのは、戦後の日本ほど、男が芝居を見なくなった時代は、ほかになかったということだ。そして私たちが「男性トイレ再拡張論」を叫べる日が、そう近々に、きそうにないこともまたたしかである」と。

拙著『文化の街へ』で私はこう述べていた。

素養を要し、辛抱のいる芸術や芸能、総じて文化的な場から男性がしだいに遠去かっていく。いったい男たちはど

こへ足を運んでいるのか。後をつけてたどってみると、概して消費的、享乐的な場に身をおこうとしているのがわかる。麻雀屋は目の色を変えてパイを振る男たちで一杯だし、ネオン街の止り木にはにが酒や陶酔、忘却の酒を求める男たちが並んでいる。ピンク街へ急ぐ男たちも結構多い。若い人たちはゲームセンターで心の憂さを晴らしたり、ディスコの喧騒に我を忘れる。

要するに、男たちは黄昏以後、自身をカルティベートするよりは、つかの間の忘我や陶酔、すれ違いの興奮に身をゆだねる過ごし方を選んでるのである。だからといっていちがいに責められない事情もある。高度経済成長は高度管理社会をもたらし、責任の大きい男性勤労者の神経は、締めつけをとまなう管理のなかですり減らされているのである。そんな疲労を忘れたい、解消したい思いが、男たちを文化的な場から離れさせます。

男たちにとって高度経済成長期は、人間らしく、香り高い文化性のよすがをすっかり磨耗させられてしまった時代であった。猛烈に忙しく、猛烈に慌しかったあの時代、男たちの心は亡び、心が荒んだ。そうではないか、「忙」という字を先の拙著でも分解した。すなわち、りっしん偏は「心」の意味であったから、「忙」は心が亡ぶ、「慌」は「心が荒む」を意味していた。

男性の文化離れ現象、それはあらゆる芸術観賞、教養講座や学習活動への参加において際立ってきた。

利那的な生き方に多くの男性が流れ、その一方で女性が観劇を先頭に文化づくという文化受容の跛行的関係、それはいつた何をこれからの日本の文化にもたらせるのであろう。

耐える女を多く登場させる伝統演劇、そのパターンは今日の商業演劇にも及んでいいる。中高年の女性客によって占められる商業劇場の客席、その心情にマッチする現代劇の芝居づくりが精神の自立を促す方向に作用せず、依然として忍び、耐える女性を美化して描く限り、女性が真に精神的、社会的に自立し、解放されることはないと思える。

展開される教養文化講座にも女性が多数派を占める事情を大阪の朝日カルチャーセンターにみると、こうなる。男女比は二七％対七三％の開きなのだ。

文化が暮しに根づくためには、敵である貧乏と多忙が追放されねばならない。“教養派女性”の多くは、察するに水準以上の生活と子離れ、電化による家事労働の軽減に恵まれた層であろう。人間カルティベートの条件を手にした女性たちの教養志向は望ましいことではある。だが、有名講師とのスキャンシップ、そしてサロン風なおしゃべり、新聞社の本社ビルに出入りするよろこび、という満足の範囲を越えないなら、得る教養による人間の革新にまでは至るまい。所詮は産

業化された教養の無自覚な消費者、その域で歓迎される月謝の払い手にしすぎないのである。

“教養派女性”のやっとなにした“家外”的行動である。拘束されざる自由が人間精神の真の自立にまで高まらねば、教養はヒマつぶしと同義語になってしまうのである。

利那的、享樂的な過ごし方をフリータイムに求める男性の増加は、批評精神と批判精神を放擲して得るつかの間のよろこびや満足である。人間の理性が眠り込んだ際に妖魔は跳梁するのだ。

“女の一生”の切なさを刻印した伝統演劇を歴史の証として大切に守る。守る一方で“国際婦人年のある時代”の現代劇を商業演劇は創造すべき段階に立ち至ったのだと、寛美さんは考え始めている。しだいに現代劇がその方向に向かうことを期待しよう。

さて、そうなった段階、芝居離れ、文化離れの男性たち、即ち、依然として「主な人」意識の男たちに現代商業演劇の変化は伝わらない。“家外”化する女性の成長ほどに成長しない男たちという構図が定型になってはなるまい。商業演劇や教養が、大方は女性文化の華道や茶道の後追いをしては、男性の文化は荒廃し、縮小するばかりだ。

男も女をもつつむ人間の文化が形成されねばならないのである。
(きづがわけい 『上方芸能』編集長)

車寅次郎抄

—現代日本文化ノート—



島田 豊

車寅次郎。彼自身のよく知られた自己紹介によれば、生れも育ちも東京のはずれの葛飾柴又、人呼んでフーテンの寅。彼を愛する身近な人びとの略称では寅であり、世間の人びとの愛称では寅さんである。彼のふるさとをなつかしんで江戸川の堤や柴又の帝釈天まで京成電車ででかける人も少なくないが、車寅次郎は実在の人物ではない。監督・脚本の山田洋次氏とその協力者たちの映画『男はつらいよ』の主人公である。また、彼はいつも瀟美清氏と一体の姿をしている。

車寅次郎がテレビドラマの世界で一度は死んでから映画の主人公として復活したのは、一九六九年のことだった。それ以来、彼は激動の一九七〇年代の試練にたえぬき、八〇年代

の今日まで、毎年の盆と正月になると映画館のスクリーンに登場して、彼を愛する人びとの心のなかに生きることの楽しさの思いを呼びおこしつづけてきた。このような持続には類例がなく、現代の日本文化にとってこの持続の意味は大きい。車寅次郎は、日本映画が年ごとに観客をひきつける魅力を失ってゆく時代に登場しながら、十年を越えて支持されつづけただけでなく、毎年、より多くの国民に愛されつづけたのである。いつのころからか、寅さん映画は国民映画と呼ばれるようになった。その国民映画という言葉にこめられる批評の視点はさまざまであるにせよ、だれにも否定できないのは、車寅次郎が現代の日本国民の大衆的アイドルでありつづ

けたという事実の重さである。

大衆文学の主人公が国民大衆の知的生活に深く根ざすとき歴史上の人物に転化させすることに、かつてアントニオ・グラムシは深い関心を寄せていたが、現代日本の国民映画の主人公たるわが車寅次郎は同時代の日本国民の心の友としてともに生きている。寅さんの性格と価値観は、彼を愛する国民の生活意識のなかの深い共感に根ざしている。私は、映画には素人の一人の寅さんファンにすぎないから、映画作家・山田洋次論も、まして喜劇俳優・渥美清論も書く力量をもたないが、しかし、車寅次郎のことはいつも考えつづけている。車寅次郎論ならば書きたいと思う。それは、私自身をふくむ現代の国民の文化の自己認識の問題であり、映画論にとどまらない文化論の主題なのである。

車寅次郎は、指導者でもなければ英雄でもなく、およそ理想的人間像などではない。むしろ、彼はどちらかといえばダメ人間である。寅さんが、日本の大衆文学の伝統的主人公のように民衆の願いを代行するヒーローの役割をはたしたり、社会のエリートのパロディを演じたりするのは、ただ仮りのうたた寝の夢の中で、現実の彼はいつもあいかわらずのしがない旅ぐらしである。

寅さんは、商業学校中退の家出少年のなれのはて、少年時代にあこがれたテキ屋ぐらしをつづけている渡世人である。

自分もたのしんでいる名調子のタク売で人びとを楽しませはするが、四十すぎても住所不定の独り者、身うちにとってはさきゆき心配な困り者である。彼は、ときに思いだしたように、葛飾柴又のふるさとに帰ってくる。そこには、異母妹の優しいさくらとその家族たちがいるし、おいちゃん、おぼちやんのやっている草団子の「とらや」があり、その隣りに、現代日本にふさわしくタク社長の経営する小さな朝日印刷の工場があつて「労働者諸君」が働いている。そこには、疲れた寅さんをあたたく迎えてくれる開かれた人と人とのつながりがある。それは、むかしながらの前近代的な共同体ではなくなっている。

寅さん映画を見る国民にとっては、二重のあこがれの世界が映像のすがたになつているといえるだろう。一つには、地道に働いて暮している人びとの心のかよいあう葛飾柴又の連帯の世界、もう一つには、いつでも気のむくままに旅にでられる鳥のように自由な寅さんの旅ぐらしの世界。寅さんは、その二つの世界のあいだを生きながら、美しい女性と出会い、愛し、そして別れる。寅さんのマドンナへの純愛の物語がいつも映画のテーマの一つである。

寅さんは、地道に働いて暮す人びとへの敬意を失うことはない。しかし、彼は放浪の旅の気ままさが好きである。寅さんは、しがない旅がらすであるだけに、日本社会にしみつ

ている上昇志向の価値観の歪みからは、すつきりと自由に生きていく。彼は喜劇の主人公だから場ちがいの失敗や早とちりもまぬがれないし、ひがみも、つっぱりもないわけではない。しかし、彼が心から人を愛するとき、彼の四角い顔だけは詩人にも哲人にも見えてくる。

車寅次郎は、学者でも知識人でもないから、特別の学識や認識の体系を人びとにつたえたりはしないが、彼のふるまい方と語る言葉にしみされるのは、この時代に人間であることの価値なのである。恋愛、結婚、家族、仕事、生活、学問、芸術、教育、生死、さまざまな問題が、寅さんの価値観との接点でえがかれてきた。寅さんの映画には、毎回、マドンナとの葛藤にくわえて現代を生きることにかわるなにかだいたいなテーマがとらえられている。それが主として人間的価値観のあり方の問題としてえがかれていることが、この映画に独自の方法でもあり魅力でもある。テーマが鮮明で恋物語とみごとにからみあうとき、寅さん映画は彫りの深い傑作となる。

井上ひさし氏はかつて山田洋次氏との対談で、車寅次郎の哲学というのは四百字原稿用紙千枚ほど必要とする中身をもっていると評していたが、おそらくその哲学とは主として価値論の分野のことであって、毎回の映画の細部をその観点からくわしく説明すれば、井上氏の指摘はあたっていること

になるだろう。それは、寅さん自身の意図をも超えて、現代の国民の日常の言葉で語られた民主主義の文化の価値体系の展開になるはずである。これは同時代の哲学に投げかけられている一つの課題といえるだろう。そのことを受けとめながら、私はここでは寅さんと日本の知識人の問題にしぼって、いくらかの省察を試みる。

寅さんと知識人の問題には、二つの面がある。その一つは、寅さんの知識人批判の問題であり、もう一つは、寅さんに愛されうる知識人の形成の可能性の問題である。これは、日本文化における知識人の文化と大衆の文化との二重構造とその克服の問題ととらえれば、一つの問題の二つの面ということになる。

すでに寅さん映画そのものが、落語的リアリズムの洗練度をうけつぎながら日本の大衆的な娯楽映画の質的水準を高めることによって、映画における芸術作品と娯楽作品との二重構造の断層をどこまでも大衆性を基盤にして克服する方向を示唆している。映画作家・山田洋次氏の全作品の発展は、寅さん映画の展開をふまえて推進されてきている。私の見解では、映画『男はつらいよ』が国民映画であるのは、ひろく国民諸階層をひきつけたという観客層の問題であるにとどまらず、映画の世界にも刻まれていた知識人の映画と大衆の映画

との二重構造を大衆の映画の側から克服する困難な課題に新しい可能性を切りひらいたからである。

この点では、直木賞作家として出発した井上ひさし氏の小説および戯曲における創作の展開の方向が、純文学と娯楽作品との二重構造を克服する第三の道にむけられていることと共通の日本文化史的性格をおびている。そこには、それぞれのジャンルと作家の個性とを異にしながらも、現代日本の国民文化の自立への道にうちたてられた鮮明な道標をみる事ができる。笑いの復権は欠くことのできない前提である。

さて、まず、寅さんはインテリが大嫌いである。典型的なのは、第十作（寅次郎夢枕）だろう。東京大学理学部で素粒子論を研究している岡倉金之助（米倉齊加年）助教授が「とらや」の二階に下宿することになる。おいちゃんは、寅さんとの衝突を心配する。「だってよ、寅の一番嫌いなタイプだぜ、ああいうのは」。

岡倉助教授は俗物ではない。彼は、なりふりかまわずに研究にうちこむことのできる誠実な学究である。ところが、彼は、食事のときに原書をもって降りてきて食卓で読みながら食べている。「とらや」の人びとの食事の場面は、だれでも知っているように、「今夜はこれでおひらき」と結ばれるまですべてともに楽しく語りあいながら食事をするこの人間らしさがえがかれていて、寅さん映画の魅力の一つになっている。

逆にいえば、それは家族がともに食事をたのしみ、お互いに関心のかよった会話をかわすゆとりさえ失っている経済大國日本生活文化の貧しさに気づかせられる場面でもある。ひとによっては、非行の年少化や家庭内暴力のことを思い浮かべるかもしれない。しかも、この岡倉助教授は、料理を味わうことも、「とらや」の人びとの会話に仲間入りすることもできない。知性と生活との断絶が喜劇の主題となる。学問の専門性のあり方の民衆ばなれへの批判が映像化される。科学が文化の人間のあり方をかたちづくる要素でありえないときの疎外の様相がえがかれているということもできるだろう。寅さんは「反科学主義」だなどというところ、彼から笑われるにちがいない。

岡倉助教授は、それでも、寅さんの幼なじみの千代（八千草薫）に恋をして夢中になる。彼は、そのために研究も手につかなくなり、あのプリンスストンへの在外研究すら断るほどに純情でもある。博がいうように、恋というのはだれにも美しい感情なのだ。しかし、寅さんがにやにやしてからかいたくなるほど、彼の思考様式はおろかしくもある。「僕はね、今までに恋を研究したことがないもんだから、よく分からないです」。

インテリというのは、実生活から切りはなされた理論しか信じられないものごとである。寅さんは岡倉をやっつけ

る。「なに言ってるか分かんないんだよ、お前、愚にもつか

ねえ本読みやがってよ、本読めばいいってもんじゃないんだよ、つら面見てりゃ頭痛くなるよ、お前の！」

しかし、寅さんの心意気は、岡倉の恋を千代につたえる仲介者の役割をひきうける。そのあげく、千代から「寅ちゃんと話しているとなね、ああ私は生きてるんだなあって、そんな楽しい気持になるのよ」と愛をほめかされて、ひっこみがつかなくなる。寅さんは、冗談にまぎらわせてこの不発の恋を断念する。のちに峠の茶屋で寅さんは、茶店のおばあさんのお酌で新年の祝杯をあげながら、はるかに思いにふける。

「(仕方話で)俺ア言ったのよ、『お千代坊、お前のその気持は分かるが、どうか俺のことはあきらめてくれ、そこが渡世人の辛えところよ』ってなア」。

第十作の寅さんは、こうして、素粒子論の東大助教授にたいてしてみごとに人間的優位をしめすのである。

しかし、寅さんは、ただ学問を卑小な実利主義で蔑視しているわけではない。大学教授を父(志村喬)にもちながら、ぐれて高校を中退した義弟の博(前田吟)も、大学卒の学歴の取得にはこだわらないが学問への関心はつよい。第十六作(葛飾立志篇)は、学問への志をたてた寅さんと知識人との交友を主題にしている。私はこの映画でくりひろげられる学問論にほとんど実質的に同意することができる(『学問とはなにか』

国民文庫《現代の教養》版参照)。

寅さんは、むかし観音様にみえるほど親切だったお雪さんという女性の墓のある東北の寺をたずねて、その住職から、学問への眼をひらかれる。「己れを知る——これが何よりも大事なことです。己れを知ってこそ、他人も知り、世界も知ることができるとわけです。あなたも学問をなさるとよい」。

「とらや」の二階には、今度は、東京大学の考古学研究室の助手をしている寛礼子(榎山文枝)が下宿する。彼女は、シナリオでは、「気さくな飾り気のない人柄だが、その表情や言葉の端々に深い教養と高い知性を感じさせる女性」とされている。眼鏡をかけたつもりもするが、インテリ女性風といった冷たさのない女性として演じられている。寅さんは、彼女にならってまず眼鏡をかけることから、学問をする決意と意欲をしめすくらいだ。寅さんは、毎週、彼女から歴史を学ぶことになる。

彼女の知性の高さと教養の深さは、なによりも、寅さんの話への対応の感受性にしめされる。

初対面の寅さんは彼女と肩を並べて歩きながら、住職からの請け売りに得意になる。

寅 「ねえちゃんは、何のために勉強してるんだい」

礼子 「さあ……」

寅 「考えてみたことないかい」

礼子 「そうですね……つまり」

寅 「己れを知るためよ」

礼子、大きくうなずいて、

礼子 「そうね、ほんとうにそうだわ」

彼女は、その「アッと思った」ときの思いを、「とらや」の人たちに感動をこめて生きいきと語れるほどに開かれた心をもつ女性である。

彼女の敬愛する「私の素敵な先生」 田所教授（小林桂樹）は、無精ひげにひどく貧乏くさい格好をした初老の男だが、研究ひとすじに生きてきてまだ独身である。彼は彼自身の一flowの仕事へのゆるぎない自信をもつ研究者だが、青年のようにみずみずしい心を失っていない。寅さんとのやりとりはいつも対等である。彼には、へのこと、オナラのことを英語で何というか、ドイツ語ではという寅さんの質問に、英語、ドイツ語にとどまらず、フランス語、イタリア語、さらにギリシャ語、ラテン語まで並べて、すらすら答えてみせる茶目っ気もある。

寅 「参ったア、ハア、たいしたもんだよ、蛙の小便！」

田所 「見上げたもんだよ、屋根屋のふんどし——て言うんだろ、ハ、ハ、ハ、ハ」

この田所はあざやかである。一本とったというおもむきもある。しかし、なぜまだ独身でいるのかという問いに、「愛の問題、男と女の愛情の問題が、実にむずかしくて、まだ研究しつくしておらんのですよ」と答えるときの田所教授は、知識人の理論信仰の弱点をまぬがれていない。

それになりたい寅さんの恋愛論は、このシリーズの圧巻である。寅さんは坐りなおして愛の哲学を語る。

「いいかい、あー、いい女だなあ、と思う。その次には、話してみてえなあ、と思う。話しているうちに今度は、いつまでもそうやっていてえなあ、と思う。その人の傍にいるだけで、なにかこう、気持がやわらかくなつて、あー、この人を幸せにしてあげたいなあ、と思う。この人のためなら俺はどうなったっていい、死んだっていい、とそんなふうにするようになる。それが、愛よ、違うかい」。

田所は深い沈黙のちに「なるほどねえ——君は僕の師だよ」と受けとめる。つまり、田所は寅さんの言葉と心の通じる知識人なのである。

晴れた日曜日、博の率いる朝日印刷チームと田所の率いる東大考古学教室チームとの野球の熱戦がおこなわれ、そのあとの「とらや」でのパーティで、田所はみごとにバリトンでソーラン節を歌い、踊る。田所教授と寅さんのやりとりがさわやかなのは、終始、知識人と民衆との対等の出会いをそれ

それに代表するふるまいにすらぬかれていくからである。どちらの側の優越感も劣等感も、相互の結びつきのさまたげになるだけである。この映画では、学問を学ぼうとする意欲をもつ民衆と、生活から学ぶ能力をもつ知識人の有機的な結合の道が示唆されていた。

田所は、礼子に青年のような情熱をこめて書き綴った愛の詩を贈る。彼女の心はゆらぐが、その求愛はしりぞける。傷心をやす旅にでた田所と寅さんのともに失恋の痛みを知る男たちの友情の二人旅は、おおらかな姿で見るものの心を明るくする。田所教授と礼子助手に共通なのは、学問を愛する心と人間を愛する心の深い一致を感得することのできる知識人たちだということである。この映画では、山田洋次氏は知識人の自己批判を主題にしているというよりも、寅さんが友人としてつきあえる知識人像をえがくことを課題にしているように私には思われる。そして、そのほうが思想的にも深く歴史の課題にかかわることになるだろう。

寅さんと知識人の問題が主題となるとき、登場するのが日本のナショナル・レベルで一流の専門知識人だったことは偶然だろうか。日本知識人の理論信仰を批判し、寅さんの価値観を基盤にして、日本の知的・文化的断層が克服されてゆくと、寅さんの友人でありうる知識人が専門家として一流

であることは望ましいことだろう。その否定も肯定も日本知識人の強力な部分でおこなわれるべきなのだ。彼らはみずからの専門において自分自身を信頼しうるからこそ、脱俗的な性格をもつことが共通だった。専門知識人たちは、自分自身を低めることによってではなく、自分自身の知的・文化的自立性をつらぬきながら、寅さんのしめす人間的価値観と出会い、それを理解するのである。それは、単純な専門家から批判的知識人への発展ともいえるだろう。とりわけ田所のぼあいには、遺跡発掘のフィールド・ワークで体力をもきたえ、研究の組織者としての人間的力量も加わって、ひよわなインテリといったイメージとは無縁の人間像になっていた。それは、現代の知識人の一つの肖像として共感を呼びうる。

では、寅さんと芸術家はどんなつきあい方をするのでだろうか。寅さんが超一流の日本画壇の重鎮・池ノ内青観（宇野重吉）と出会うのは、第十七作（寅次郎夕焼け小焼け）である。もちろん、寅さんにとって超一流の画家のことだけが芸術の問題なのではなかった。すでに第十二作（私の寅さん）では、キリギリスのようなからだで暮しの貧しさとたかたかっている画家の女性・柳りつ子（岸恵子）を愛しながら芸術の意味を考えている。また、第十四作（寅次郎子守唄）では、看護婦の木谷京子（十朱幸代）との出会いをとおして、勤労市民たちのコーラス団の意味をもみつめている。食っていくこ

とがまず大変な時代でも、美しい音楽をきいたり、すばらしい絵をみたりして感動するためにも人間は生きるということを、博とともに、寅さんはけっして忘れてはいない。寅さんの芸術論の全体は、学問論とおなじように、国民の生活のなかから、そこを基盤にして探し求められている。その主題の重みを見落して、寅さんにひたすら馬鹿げたふざけ方、暴れ方のみを期待する一部の批評家に私は同意しない。日本の勤労民衆は芸術を愛する人びとでもあるし、また、自分自身のためにそうあらなければならないのである。

それにしても、池ノ内青観との寅さんの出会いは、一流の専門知識人のばあいほどに説得力をもたない。青観もまた、彼自身の芸術を愛し仕事に自信をもつからこそ、風采もかわらない脱俗の性格の人物としてえがかれる。しかし、その青観のふるまひは、直接には市民生活のなかでの特権的な甘えになっていて、超一流の芸術家と庶民の生活感覚との断絶の深さをしめしている。その深さを笑うことはできない。

「とらや」の世話になったお礼の代わりにと、画用紙半枚にさらりと書いたコウジの画が七万円に売れて、「とらや」一家をびっくりさせるが、タク社長が「あーあ、俺、働くの嫌になっちゃった」とつぶやく思いとともに、わが身とひきくらべて一同やりきれない気分になる。さくらが池ノ内邸へその七万円を返しにいく姿には、日々に額に汗して働いてい

る勤労市民のせいっぱいの誇りがこめられている。そこまでみてきてはじめて、「とらや」の人たちが、青観の社会的権威に屈しなかったことを確認して、私もほっとすることが出来る。このように、この映画に青観への批判がないとはいえないが、青観がでてくるシーンでは、共感の笑いが一度も生まれぬこともたしかである。彼はそれほど愛敬のない人物なのである。

井上ひさし氏が、立風寅さん文庫『男はつらいよ 4』の解説で、世評は高かったにもかかわらず「十七作中もっとも劣るもの」と評価しているのは、この映画での寅さんの青観への「他力本願の甘い考え方」への不満からだ。高級文化と大衆文化との断層を超える文化創造の第三の道を志向する井上氏としては、寄せてきた期待が大きだけに、寅さんが青観に甘えるのは許しがたく思われたのにちがいない。井上氏は寅さんの言葉をひいている。

「すまねえけど、絵を一枚書いてくれねえかな。この間みてえな小ちゃい奴じゃなくて、もっと大きい紙に、色なんか使って、丁寧に書いた奴よ。というの、この間行つた龍野にぼたんという芸者がいてよ、(中略)こいつが貯めた金を悪い奴に取られちゃってな、とっても困ってんだ」。

この言葉が「甘つちよらい、いい気な、虫のいい台詞だ」と評する井上氏に私も同感である。芸者ぼたん(太地喜和子)

の好演や龍野の映像の美しさは印象に残るが、寅さんの人間的価値観の大きさが一流の芸術家をもひきずって話が展開しているのではない点で、私にも不満の残る作品だった。最後には青観の善意が優位に立っている。

ただ一言しておきたいが、私が井上氏と見解を異にするのは、寅さんの失恋のあり方の評価である。私がつとも愛している放浪の踊り子リリー（浅丘ルリ子）の登場する第十一作（寅次郎忘れな草）、第十五作（寅次郎相合傘）、第二十五作（寅次郎ハイビスカスの花）をはじめとして、かなり以前から寅さんは、単純に愛されただけの一方的な失恋はしなくなった。井上氏はそのことを寅さんの性格喜劇の後退とみて不満としている。しかし、四角い顔でテキ屋だからといって美女にもない理由もないのだから、寅さんの愛の哲学実践

がマドンナの心をゆさぶったうえで別れであったといいと思ふ。私のように、そこにしめされる微妙な性格悲喜劇をたのしんでいる観客も少なくはない。

芸術の分野についていえば、一流の芸術家はその文化的自立性をつらぬきながら、寅さんの友人でありうるような出会い方、結ばれ方は、まだ今後の課題のように思われる。そして、一流の知識人、一流の芸術家にとどまらず、寅さんともこの時代を生きることのできるすぐれた中間的知識人、大衆とともに歩む芸術家の姿がえがかれることも、寅さん映画に寄せている私の期待である。寅さんと人間として対等でありうる知識人との二人旅はできないものだろうか。日本には弥次喜多道中の文化的伝統もあったと思う。

（しまだ ゆたか 日本福祉大学・哲学）

社文 汐

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とおして、真の生きがいと学びがいは何かを問う。

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

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

科学の探究とヒューマニズム

反戦・非同盟の闘いのなかから 「われわれ」の現場の 哲学を！

ゲスト 小田 実

〔聞き手〕 佐藤 和夫

(1981年11月10日 東京にて)



世界を考えなおす

佐藤 私が小田さんにぜひ一度、お話をうかがいたいと思った動機をまず申し上げますと、何といっても小田さんの『歴史の転換のなかで』という本を読んだショックが大きかったわけです。もちろん、高校生の頃から『何でもみてやろう』といった本を読んだり、ベトナム反戦運動などで名前はよく存じてはいたのですが、その頃は、必ずしも、私が心から共感したというわけではなく、何か少し次元の違うところがあるのではと漠然と思っていたわけです。ところが、一九八〇年に『歴史の転換のなかで』を読んだ時には、自分でひどく悩んで考え到ったものと、ほとんどの部分でまったく一致し、非常に勇気づけられたわけです。そこで、もう一歩進んで、かつては必ずしも一致していたとは思われなかったものが、どうしてこのように思想を共有できるのかについて考え直してみました。

私の原点みたいなものを二つあげれば、次のようにいえると思います。一つは、戦争や侵略が行なわれたり、抑圧されている人間が存在するかぎり、それに対して闘っていかねばならないということです。もう一つの原点は、それと結びついています。そのためには社会主義が有効な道と思ってい

たわけです。しかし、カンボジアでの数百万人の虐殺、中国とベトナムの戦争、チェコ・アフガニスタン・ポーランドの問題があつて、どうも自分が本当に信用できる原点をもう一回確認し直さないことには一歩も進めないんじゃないかと感じたわけです。一切を一度疑問の対象にして、世界と自分の理解の原理を考え直さねばならぬと思ひました。しかも、どうもこのやり直しは私人の問題ではなく、もっと広い基盤で必要とされていることのように思えたわけです。

小田 わかりました。

佐藤 そういうわけで、現代最重要でさしせまったものとして、さしあたって二つの問題があげられるだろうと思うのです。ひとつは、小田さんの『HIROSHIMA』という小説にもかかわりますが、人類が、ことによるとこのままでは滅びてしまうかもしれないという、つまり核兵器の問題、あるいは公害の問題というのがあつて、それを前にしたときに、抑圧されている主体というものは、じつは、そのボタンを押す当の人間も破壊されてしまうという意味では人類全体がいわば被害者であるという構造があるわけで、その場合に、古典的な意味で資本家たちといわれるものと資本家たちに抑圧されている状態にあるものとの間にある矛盾と、それとはもうすこし何かちがう原理がでてきている、それをどう考えるか、というところで私は考えているし、お話を聞きたい。

それは第二の問題、すなわち反戦平和のために闘い、搾取と抑圧に反対して闘うという原理の内容ともかわつてくると思うんです。つまり、私にとってこれまで反戦平和および搾取抑圧に反対して闘うということは、社会主義者、あるいは共産主義者とともに闘うということと、ほとんどちがっていません。社会主義者や唯物論者、あるいは共産主義者という名前がついているからといってそれだけで信用できるということは全然ないというふうに感じられて、私個人の意見では、たとえば、社会主義体制対資本主義体制というかたちで歴史を切っていく意味が、現在の時点であるのかという疑問を感じています。ある人の言葉を使つていえば、やはりコマコン体制と資本主義体制というのが、基本的に今、表のほう、上のほうに存在していて、それを突き破るものとして、もう一方の原点というものを考えていかなければならないという感じがしてゐるのです。

その意味でもう一つ注目すべきは、かつて存在しているようにみえた民主主義と社会主義の間のある種の区別の消失です。公害問題などみていれば明らかと思われませんが、現在、民主主義の実現ということの本気で考えたらどうしても「金儲けの論理」というのと闘うことが不可欠だろうと思ひます。つまり、資本との闘いです。しかし、それで直ちに古典

的にいわれる社会主義による生産手段の国有化というわけにはいかないと思われます。むしろ、歴史が教えてくれているのは、「金儲けの論理」とその機構の廃絶の必要だけであつて、そのあとの道は、もつとずつと複雑で、抽象的ないい方であれば、ことによれば、経済的な領域での民主化だけが求められているのかもしれないと思つたりするわけです。

さらには、自由民権百年の運動ともかかわりますが、自由民権の主張、あるいは日本国憲法の民主的条項が提起していることの本当の革命的意義というのは、現代においてこそ真に明らかになつたのではと思つたのです。すくなくとも、そこでの民主主義の運動と、資本の抑圧や搾取を廃絶する運動とは、完全に一体化しないことには進めない時代ではないかと思つたわけです。

まあ、こんなところをきっかけに小田さんの意見をうかがえたらと思ひますが……。

平等の思想の根源性

小田 ただ、今、あんまり膨大なこと話したわけで、何から切つていったらいいかね(笑)。あのね、どういうふうに答えたらいいかわからないけれど、今年の九月に、朝鮮民主主義人民共和国で、非同盟の「食料と農業にかんする国際会

議」が開かれましたですね。それは、決議をしまして、なかなか重要な会議でした。

抽象的に考えるよりは現実的に起こっていることから考えるというのが私の考え方です。あの会議の基本にある——「北朝鮮」の国内政策についての問題はあとでいいますけれど、ずいぶん問題あると思うんですが——、「北朝鮮」の人たちの考えている世界観というのを、私は正しいと思うんですね。その前に言っておかなければならないのは、全世界の我々の前に共通の問題としてあるのは、平和というか反戦といつてもいいですけどね、平和の問題とそれからもうひとつ変革という問題、その二つです。つまり、平和ということ、を、みんながいうけれども、平和がたんに現状維持を意味するならば、圧倒的な不均衡、不平等、そういうものが「先進国」と第三世界の間そのまま存在しつづけるということになる。平和がそれだけのことにすぎないのなら、平和をいう資格はないというのが第三世界の主張ですね。その主張の基本にあるのは、「天は人の上に人をつくらず」というイデオロギーです。それが簡単にいつてしまえば、第三世界の動きの原動力だと私は思ひます。問題は、私たちがその主張を容認するのかどうかということです。それも頭のなかばかりにおいてではなく、現実の政治・経済の動きのなかにおいてです。私自身についていえば、本当は遺伝的形質からいえば、

人間は平等でないかもしれませんが。「天は人の上に人をつくらず」ということは、重大な政治目標であり、文化目標であり、人間がやるべき目標だと思うんです。それを前提として、あるいは前提を目標とかえて、それを追求することが人間の、存在のやるべきことだと、私は考えているんです。

普通は、西欧社会というのは自由の観念を、「人間は自由に生まれた」というような話からはじめていくわけですね。それがいわゆる根源的にあるわけです。私は、そうじゃなくて、「人間は平等に生まれた」ということから出発したいわけです。平等のなかに「価値の平等」ということがあると思うのですよ。極端なことをいえば、「パチンコするのと革命するのとおんなじや」ということになってしまいうけれどね、あるいは少なくとも「おんなじや」と、いっぺん考えなければいけないわけですね。で、「価値の平等」ということを考えれば「価値の多様性」というのが出てくるわけです。「価値の多様性」を認める場合に、そこに初めて「自由」が発生してくる、ということですね。自由というものを認めないと、価値の多様性が認められないわけです。だから、西欧の人の場合は、自由から出発して平等ということに踏み込んでいくわけだが、私はむしろ平等から出発してそれから自由というものを考えていきたい、と思うんですね。それがひとつの、私の世界観です。

非線形思想

それからもうひとつは、「共生」、ともに生きているということですね。人間は共生しているという事実のなから考えていくと重要なのは、人間をひとつのもの、ひとつの個体に還元していくやり方が、今、破産してきているということですね。分子生物学でも今、ひとつの個体に還元してやってみて、わけがわからなくなってしまったんですね。一九六〇年代の分子生物学だったら、ひとつの個体の話でやってたわけです。ところが、もう少し学問が進んでくると、ひとつの個体だけではしようがないわけで、A、B、C、Dとウィルスがゴチャゴチャいるなかで、いろんなものが発生してくるといふふうに考えざるをえない。そうするとやっぱり、もの現象というものは、ひとつの個体——個体でも個人でもいいが——、それをずっと追究していくようなかたちでは、世界の進歩はとらえることはできないんですね。やっぱり、そこにいろんな集団がいて、そのなかにゴチャゴチャ、ゴチャゴチャといっしょに生きている。いっしょに生きていることから、思いがけない現象も起きるわけですね。そういうゴチャゴチャのなかから突拍子もないことが起こるのが、革命だとか、そういうものです。革命は、反対側で集団サボタージュ

が起これば、だいたい成功するわけですね、私が見たところでは。そういうような、突発的なものやら、いろんな現象がゴチャゴチャあるなかで、さまざまに動いてきて、ちがう問題に進展していくわけです。だから弁証法的发展なんて、あまりにも単純に、歴史の進化とかをとらえてると思うんですよ。もっとたくさんものがあって、それも、絶えずぶつかりあいながら、思いがけない現象をつくるということで、歴史は進歩していく、というように私は思うんです。今までの世界をみてもそうですね。たとえば、石油の値上がり——アラブ世界を中心として起こった、ここ数年来の石油値上がり——という現象を経済学だけではとらえきれない。そこでに果たした、パレスチナ解放闘争の役割、さらにそこで一人ひとりの個人の役割というのを考えてみる必要があるでしょう。

それらがかたまつて出てくると、それをとらえられるのは現場しかないと思うんです。それらを整理されたかたちで、実験室でやることではなくて、現場の感覚で世界をみる必要があると思うんですね。現場の感覚のなかに、いろんな現象が生じてくる。その現象自体、それぞれを追求するということでは、なかなかものには還元できないということですよ。現象と現象のぶつかりあひみたいなのは現場にいれば必ずあります。それが、ひとつの新しい事態を発生させていくんです。

ね。そういうものの多層的な、多様な发展模式を、じつは歴史はしてきたんじゃないか、と思うんです。人間もそうです。あるいは、いろんな個体の発生をみてもそうです。それが今、生物学では問題になってきているわけです。だから、極端なこというと、わけがわからなくなっているんですよ。いっぱいわかりかけたはずのものが、またわからなくなっちゃったわけです。

そういうようなことがあって、「非線形の社会」というか、歴史というのは、線形的にきれいにあるんじゃないかって、非線形でできているわけですね。それを、あまりにもマルクス主義は線形的にとらえすぎているんじゃないか、と考えているんです。もっと非線形的なんです。非線形的なものをどうしてとらえられるかといったら、現場以外ではとらえることはできない、というのが私にはある。

そうすると、さきほどのピョンヤンの話にもどすと、「食糧と農業にかんする会議」というのを開いた「北朝鮮」当局というのをみると、非同盟を一所懸命掲げているわけですね。非同盟しかない、というふうに考えているわけです。非同盟自体が、まったく混沌たるものですよ。資本主義社会もいれば、ものすごく遅れた封建社会も、みんなゴタゴタにいるわけです。ゴタゴタにいるものを突き合わせて、次の段階に何かを出そうとする、これはひとつのやり方だと思っ

す。そのなかに、普通だったら全然矛盾している連中が集まっている。アフリカのどっかの王様みたいなものもいて、なにかそういうような連中と、それから社会主義国みたいな連中とが集まって、ゴッタになっているわけです。それはひとつのやり方なんですよ。

どうしてそうなっているかというところには必然性があるわけです。「先進」資本主義国が世界のいいものを全部とっちゃったのです。次にとっちゃったのは社会主義「先進国」、そしてその次に日本が入る。そこへ第三世界が全員押し込められちゃった。そうすると、私にいわせれば、社会主義をやれ、自由主義をやれといったって、そりゃ無理なんですよ。そういう認識をキム・イル・ソンはもっていると思う。私は非常にものごとを単純化するのがすきだから、単純な例でいうとね、月収十万円で子供が十人いたところで、計画経済やれといったってそれは無理、家計簿をちゃんとつけろといったってそれは無理だ。呑んじゃって、酔っぱらったら終わりだ(笑)。だから、もうそういう非常につきつめた認識をしていると思うんですよ。そうすると、そのところはゴチャゴチャにみないか、という非線形の世界なのね。線形だったら、社会主義だとか、自由主義だとかきれいにできるわけ。どだいできないわけですよ。

「スキヤキ理論」と第三世界

もうひとつ、昔に考えたものに、「スキヤキ理論」というのがありますね。それは何かというと、スキヤキというのははじめのうちはきれいなある。一番「先進国」というか、一番デカイ、一番偉いボスは、一番はじめに肉をパーツと食うわけ。肉である、豆腐であるとはっきりしているものを食っていくでしょう。それが、だんだんおしまいになるとゴチャゴチャになる。最後のほうになると、何を食っているかわからんようになる。それが、だいたい第三世界というもので、第三世界は今、肉か豆腐かわからんもん食っているし食わされている。だから、線形でないわけ、線はくずれてるわけ。非線形の世界というのはまさに第三世界だと、まず認識することが大事です。そして、その非線形の世界のなかでどうするか、という問題に直面しているわけでしょう。

はじめはだから、消費経済のなかでやっているんだったら絶対に「先進国」にやられるというので、工業化していこうと考えるわけです。日本の若者にしてもすぐにそいいますね、工業化するんだから、手伝うとか、助けるとか。しかし、そんな工業化をしたって、結局、「先進国」への隷属はつづくということが、サミール・アミンたちのいい出した

ことです。たしかにそのとおりだ。しかし、その結果、彼の達している答というのは、それでは社会主義化しようということでしょうか？ 社会主義化するとどういうことになるかというところ、ソヴェエトのやりたい手下になるということですが、それは辛い。それじゃ、どうするかというので何とかして答を出そうとすると、広い場所があるじゃない。第三世界の集合体、この、むちゃくちゃに広い「スキヤキ」の残りの部分という矛盾のかたまりが。そのなかでやるよりしようがない。そうすると、そのなかで資本主義と社会主義を含むという第三世界のやり方と、それに対して「先進」世界という切り方ね、つまり「先進」世界という、とっちゃったやつと、とられたやつと二つに分けるやり方があってもいいわけだ。こういうとらえ方が「北朝鮮」の考えのなかにあるんじゃないかと思う。

非同盟の思想

小田 だから今、「北朝鮮」は社会主義であることをあまりいわないですね。あそこの新聞・雑誌は非同盟ばかり掲げて。

佐藤 ほう、そうですか。

小田 そうです。もうほとんど社会主義の「社」の字もいわ

ないです。「社」の字もいわないというのは、ちょっといいすぎだけど。「非同盟」、「非同盟」の連続です。あそこの新聞で面白いのはね、いろんな国が出てくるわけです。あんまり知らない国ですよ。第三世界の、アフリカの果てのような国ですね、カリブ海の果てみたいな小さな国、地図に載っていないのか載っていないかというような、私もあまり知らないような国が、だいたいザッと出てくる。しかも順序がおもしろいね。その国たちが式典などで先頭を切る。で、七番目くらいにやっと中国が出てくる。十二番目くらいにソヴェエトが出てくるんですね。ポーランドが二十何番目くらいに出てくるんです。で、いっさい出てこない国がアメリカ合州国です。アメリカとまったく関係なしに暮らしている国といえど、「北朝鮮」を筆頭とするよ、そうでしょ？ アメリカの迷惑を、ソヴェエトも気にする、中国も気にする、アラブももちろん気にする。だから必ずアメリカというものが、どっかに介在したうえで、われわれの世界は動いているわけですよ。しかし、「北朝鮮」にはそういうことはない。あの国は自力更生の経済、飯はとにかく全部食えるわけだね。要するにアメリカなしで暮らせる国です。そこでの世界観というのは、やはりアメリカなしの世界観というのを考えるわけでしょう。アメリカなしということは、アメリカに象徴されているようなヨーロッパ「先進」資本主義国なしに、我々は暮ら



佐藤 和夫氏

すんだという、意気に燃える社会でありうるわけですね。そういう特異な社会だから、いわゆる「近くて遠い国」とよくいうでしょう。普通は、「こんなに近い国なのにグルッと回っていかねければならないから遠い国」だということで見ているのだけれど、私は「北朝鮮」というのは、近いように見えて一番遠い国だと思っています。韓国はちがいますよ、韓国は近いですからね。韓国はだいたい日本と同じ原理で生きていますよ。ところが「北朝鮮」は全然ちがう原理で生きようとしている。ひょっとすると、日本から一番遠い国かもしれない、そういう世界観の存在をまず、我々が

考えておく必要がある、と思うのです。

そうすると、彼らは日本などとはちがう世界を構成している。その場合、第三世界というのは、反戦平和といってもたんなる現状維持を意味するならば永遠に浮かばれない。浮かばれるためには、どうするかというと、いろんな方式が考えられるわけです。ひとつは要するに、近代化していく、工業化していくやり方。これはアウトであることがわかった。いつまでたっても、不均衡・不平等はでる。それから、今度は、社会主義革命にしても、それをやれば、「先進」社会主義国にやられてしまう。それでは、それをどう解決するか、という問題がでてくるわけです。それからもうひとつは、毛沢東方式みたいに、ちょうど鄧小平もこれを踏襲しているところの、世界戦争を起こしてもいいというやり方であると、ひょっとしたら世界の変革ができるかもしれない。しかしそのために、世界は、吹っ飛ばすわけです。世界が吹っ飛ばすなかで一番先に吹っ飛ばすのは、小さな国であるわけです。そして、一番可能性があるのが「北朝鮮」です。吹っ飛ばされたら困るわけです。

だから、彼らは、二つの要求、反戦と変革の要求を必要とし、そのことを正面にすえているわけです。変革の方式も大国に従属することなしに、どうして変革するか。それから同時に、世界戦争の危機なしにどうしてやるか、といわれ



小田 実氏

ば、その答は非同盟が組んで戦争をまず終わらす、ということですね。それから、非同盟が組むことによって力をもつて変革をする、この二つをやろうとするのです。

普通、非同盟というのは、外交的手段として、あっちにくつついたり、こっちにくつついたりするようなことと考えられているけれど、彼らはもっと深いところで考えている、少なくとも「北朝鮮」はそうです。おそらく、ユーゴスラビアもそう考えていると思いますよ。チトーとそれからキム・イル・ソンなんかはね。あとは知りませんよ、あとは鳥合の衆みたいにくつついているのかもしれない(笑い)。

農業と第三世界

そういう世界のあり方を見るとときに、彼らは、農業が基本であるという考え方をとっていると思うんです。第三世界は、石油の価格の上昇によってかなりの原始的蓄積を遂行することができたわけですね。しかし、そのために大きな歪みを起こしたことも事実でしょう。ひとつは、第四世界、第五世界をつくったということですね。そうした格差の生じたのが現在で、その格差を利用して、「先進国」は優位を保とうとするわけですね。つまり、片っ方、いわゆる金持ちになった国は自分のところへとりいれて、そういう国といっしょになって、第四世界、第五世界を援助するという形で、収奪するということをやろうとしているわけですね。

石油とかほかの地下資源に頼っているかぎり西欧優位は残るといふことです。けっきょく、技術というものは、西欧がもっているわけだから。技術というのは、我々が自動車とかそういうものを使っているかぎり、それは西欧のテクノロジードやっていくわけですね。西欧のテクノロジードやるから、石油が必要なのであって、そうでなかったら、石油は必要でないわけです。いつまでたってもそれでやるかぎり、その方式を第一におくかぎり、西欧世界の優位はつづくということ

じゃないかと思うんですね。もちろん石油は必要だし、ロボットも必要だけれど、別の考え方に立てないかぎり、やはり西欧世界の優位はつづくということがあるんじゃないかな。

その次に、第三世界というのは、ものすごい飢えたる国です。人びとの誤解のなかに、第三世界というのは、わりと農業国だという考えが、どこかあるわけです。ところが世界最大の農業国は、アメリカ合州国なのです。フランスも農業国ですね。だから、一番飢えている国があるのは、もちろん第三世界でしょう。そうすると、第三世界で農業の問題を解決しないかぎり、だめであるということが当然、基本としてあるわけです。実際、農業を中心として、ものすごく操作が行なわれているわけです。たとえば、パキスタンなんかのように弱い独裁政権に対しては、農業をつうじてアメリカ合州国の政策に従わせるということを、彼らはやるわけです。そういうことがつづくかぎり、農業がネックだから、農業をちゃんとしなければいけない。人間食わなければいけないのだから。

キム・イル・ソンの社会主義というのは、「コメの社会主義」である、と考えるのです。ソヴィエトの社会主義とまったく体系的にちがうわけで、そこをまた無理なくやろうとしているんです。とにかく、「北朝鮮」というのは、農業問題をいちおう解決して農業の自力更生ができるわけで、それは

すばらしいことなんです。つまり全然、農業国として自立できなかつた国が、自立したわけですからね。あすこは、今、第三世界の模範みたになりつつあるのですよ。おもしろいのは、このあいだ、どこかの大統領の演説というのを聞いていたら、一所懸命いっていたのは、「北朝鮮」は、第三世界の、最も老練な指導者である」ということなんです。「老練な」なんて、我々考えなかつたでしょう。誉め言葉にしても、「老練な」という形容詞は使わなかつたでしょう？ 新しいリーダーとかいうふうに我々は考えるわけです。ところが、彼らから見れば、老練なわけです。つまり、すでにそれだけの歴史をもっているわけです。それから、いわゆる第三世界の革命的な国が、ほとんどすべて、「北朝鮮」を指導者としている。どんなふうになっているかというと、「農業指導員」とか、「農業技術の指導者」といっています。そうすると、そのところで、農業というものを中心におくという考え方は、非常に先達である、ということはいえると思うんですね。「北朝鮮」は、非同盟を立て直すための根本は農業であると考えている。農業だつたら格差が生じなくて、しかも一番基本であるという考え方で、やっているんです。

自給自足をめざす第三世界

そこで、さきの問題にもどると、社会主義「先進国」、それから資本主義「先進国」を、どう組み合わせるかになる、やはり諸国の連合体ということになる。そのなかで、「技術の分配」ということをいっているのは、「北朝鮮」です。「資源の分配」ということをいっているのは、リビア。「技術の分配」ということは、あの国は第三世界の先進国ですからね、そうすると、技術の交流ということができるわけでしょう。自分たちが技術をもち出し、それをいろいろ分配するとか、交流するわけです。それではじめて、アウトパルキーというものができるわけです。そうすると、「先進国」に頼らないで、それだけの資源はもっているのですから、そこで、資源の分配をする。技術の分配もする。そうしたら別の新世界ができるし、それしかないというわけです。それだけ集まれば、世界戦争を防止できる。極端ないい方をすれば、そんなちっぽけな国の民族解放闘争に対してさえ、まともには闘えないということ、今、全世界で証明しているのでしょうか？ だからもし、「先進国」がいうことをきかなかつたら、みなで蜂起する。実際、ちっちゃな国がみな蜂起しているわけでしょう。アメリカといえども、ソヴェエトといえ

ども手に負えない……まあそんなふうに行くはずないけどね、その世界観にはそういうような「夢」もあるだろうな。

私も、それに賛成なのです。はつきりいってそれしかないと思う。ものすごい問題が、さっきいったように生じているわけだから。「先進」諸国が圧倒的な不均衡・不平等をやるならば、第三世界の方は別の考え方に立ってやる必要があると思うのですよ。そのなかでいろんな摩擦が起こると思えますよ。しかしその前に、全体としてこの世界が大きくなっていかないとできないと思うし、そのなかで、新しい選択の可能性が起こってくると、私は思っています。

私は日本の将来をみたときに、東西両陣営にくっつくかぎり野党席になってしまう。我々には資源なんか何もない以上、こう考えていくことは、ひとつ必要じゃないですか。そうすると我々は、ちがう世界のあり方を自分たちもつくることのできるし、我々もそれに参加する、というようなことを、私は考えていますね。

非同盟と日本

佐藤 ただ、「北朝鮮」の場合は、今のことについては非常におもしろいと思いますが、とにかくあそこほど世界中で個人崇拜を徹底している国はないほどだ、と思うんですね。そ

の点は、ごらんになって、どうしてそうなるのか、ということについてうかがいたいのですが。

小田 朝鮮は第三世界の矛盾と社会主義の矛盾の集約点だと思うのです。だいたい、個人崇拜で引つ張っていくということを社会主義はやったわけですね。それは第三世界も同じですよ。だから、私は何もあの方式が良いといっているわけではない。国内問題については、いろんな問題があると、さっきいいましたね。

だから、むしろ日本がそういう世界のなかに、非同盟のなかに入ることによって、そうでない方向に、我々がもっていくべきだと、私は思います。それぐらい大きな立場から考える必要があると思うんですよ。朝鮮の場合、農業生産をやるために、人力でやりました。かつて朝鮮戦争が終わってから、農業の土壌自体がないという極端なところまで追い込まれた。そこで、自力更生でやろうとしているでしょう。そうでないと、ソヴィエトや中国にやられる。彼らの感覚のなかでは、ソヴィエト、中国が一番かなわない。一番かなわないのが中国で、その次がソヴィエトかな。アメリカもかなわないけど、一番嫌いな国だけ。要するに中国とソヴィエトが一番かなわないわけです。そうすると、それを自力更生でやるとすれば、けっきょく自分たちで自らを収奪することになるし、実際、猛烈にしたわけですね。そのなかで発生して

きた問題というのはあると思うんですね。ひとつは、官僚制の跋扈ばくご、それからそれを引つ張っていくうえで個人崇拜という問題がでてきます。しかし、その前に、彼らは果敢なる闘争を敢行して、日本帝国主義と闘ったのですからね。満州のジャングルの中心にやっただから、そりゃもう「キム・イル・ソン万歳」に、当然なるわけです。それは当然、我が理解すべきでしょう。彼は、日本をやっつけたんだものね。そりゃ、偉大な人だよ。そこへ、そういうものが加わるわけでしょう。だからそれは、第三世界が多かれ少なかれもっている性格だし、社会主義国もそれをもってますよ。それ全部集約したら、どういうことになるか……。

佐藤 なるほど。

小田 それはだから、非常に本質的な問題としてみて公認するか、それとも、もっと大きな気持でみて、それを過渡的現象、付随の問題であるとみる、つまり、もっと大きな世界からみる、という二つの見方によるんじゃないかと思う。

日本の「北朝鮮」観は、その小さなほうでみているわけですね。官僚主義の存在、そのとおり。それから個人崇拜、そのとおりです。それでもってみているわけだけど、私は、ちょっとちがう世界観でみているわけです。彼らはいったい、どういう世界をめざすかというところでみるわけです。



歴史をわかつ線

私は世界の諸国をみていく時に、ひとつの大きな線をひいてみます。あるひとつの政権を判断するとき、ひとつの国あるいはひとつの思想というものに、百点なんかはどうせないので。だから、ちよつと、どれくらいいま

しか、と考えるわけですよ。ここでいろいろ私にはわからない点があるから、大きく線を引く張るわけです。人類の進歩の方向、進歩は何を基準にするかという、人類が平等になる方向をいいます。その平等の中には自由が入っています。それが人類にとって一番高い目標です。平等があつて、自由があるこ

と、つまり、自由があつて平等があるのではなくて、平等があつてそこから自由が発生してくること、それをめざすのが人間の生きている根源なのです。それがなかったら死んだほうがいい、というのが、極端な言い方だけれど私の自説です。して、それに向いているものが、進歩の方向であり、それに向いてないものが退歩の方向、反動の方向である、とみるわけです。進歩の方向にちよつとぐらいい向いてる国として、私は「北朝鮮」をみるわけです。たしかに、表面的にはね、日本には非常に良いことがあるわけですね。言論の自由もあるし、個人崇拜も少ない。良いことがたくさんあるにもかかわらず、やはり全体的にみて、ちがう方向、反動の方向を向いているな、と私は思うわけです。だからこの日本はまちがっている。ところで、くだらんことが「北朝鮮」には、山ほどあるわけですよ。それにもかかわらず、どこかで、どちらかといえば、進歩の方を向いていると思う。それが「北朝鮮」に対する私の感覚だ。しかし、韓国は残念ながら、退歩の方向を向いているわけです。韓国の場合は、ひよつとしたら、言論の自由は「北朝鮮」よりあるかもしれない。日本は少なくともある、はるかにある。しかし、それにもかかわらず、全体として変な方向を向いている、私は思う。しかし同時に、「北朝鮮」は、いばつたらいけないのであつて、ちよつとぐらい良い方向を向いていても、くだらんことが集積す

ると、さつきいったとおり「非線形の世界」だから（笑）、いろいろ集積していくと、ドンとこっち、つまり退歩の方向へ向く。そういう危機は、われわれ全員がもっているんじゃないかな。

佐藤 私もその点では賛成で、やはり、こう決めたらあとはよくなるのか、こう決めたら悪くなるのか、そんなふうに私は考えないので。

小田 そう、そう。だから、くだらないことも、ばかにして集積していきますと、ひっくり返る可能性がある。積木でもあるでしょう、くだらんことまがったことが、ひとつぐらいたといいますが、しばらくは立っているけど、たまるとガバーツとひっくり返るでしょう？ そういう可能性がたえずどっちの社会にもあると思います。我々の社会も良くしようと思えば、そういう方向へ変えていけると、私は思います。

原理を問う

佐藤 そういう点からみた時に、今の日本の内部の運動にっいてはどういうふうに考えていらっしやいますか？ 私は小田さんの話を聞いて、一番困るというか、変ないい方ですけど、どうしたらいいか、よくわからないのは、たとえば、私が今、所属しているところの労働組合運動をみていま

すと、別に社会系だとか共産党系だとか、そんなことは関係なく、そもそも労働者があてにしないでないという点では、驚くべきものがあるわけです。どうせ組合なんてどうにもならん、という印象は、驚くべきものです。では彼らが、それ以外のところから、自分でとにかくよって立つ原点を探っていくところを見出ししているかというところ、現在のところは、大江健三郎さんのような、ある種のペシミズムでもつかないようみえるところがあるし、あとは居直りの精神でやるか、というのが現状に近いわけ（笑）。

小田 やはりさっきのことだけれど、世界はどうあるべきかというのを考えなければいけないのじゃないですか？ それがないから、そういうことになっていると思う。労働組合運動も平和運動もみなね。要するに、その場、場あたりの状況主義でしょう。そうじゃなくて、どういう世界観で我々が生きていくかとか、どういう世界が望ましいかとかを、よく考えてみる必要がある。私は、一所懸命考えた結果が、人間みな平等である社会が一番よい社会である、と思うわけです。「天は人の上に人を作らず」の社会が一番良いわけで、その社会を目指すということです。その理想の社会を達成するために、それは社会主義もあれば自由主義もある、と私は考えている。それは、それを達成するためにいろんな工業のあり方、社会制度のあり方というのがあって、社会制度

のためにそんなものがあるのじゃない、逆では困るというこ
とです。だから、どういう世界が望ましいかを考える必要が
あると思うのです。そのところなしに労働組合運動をやっ
ても、反戦運動をやったって、何をやったってわけがわから
なくなるわけだ。それは、次に状況に付随していく現象でし
ょう。

だから、そのところ、私は見ておもしろいと思うのは、ヨーロッパ社会のなかで、良い悪いはともかくとして、あるべき社会として非常に古典的マルクス主義の主張というのが、今復活しているでしょう、労働党左派とかね。

佐藤 そうですね。

小田 そうでしょう？ おもしろいでしょう？ 非常に強方に復活しているのですね。やはり、彼らは信念として、あるべき社会として考えるわけです。日本は、それなしにやっているから、たとえば新左翼の最大の欠点は、頭の中に何もあ
るべき社会がないわけです。ただ闘え、闘えといったって、困るでしょう(笑)。それは、旧左翼も同じなわけであ
ってね。だから、そのところのイメージが、はつきりして
ないとだめなわけですよ。

世界を見る見方は三つある、と私は立てたのですね。一つの見方は、要するに、世界は現状のままつづくであろう、つづいてほしい、つづくべきである、つづくために必死にな

る、こういう見方です。第二は要するに、変わるべきである、変わるために全力を尽くす、変わるであろう、そういう見方です。これは、第三世界の見方、「北朝鮮」の見方です。最初の見方はもちろん、日本なんかの見方。それから、第三の見方は、どっちでもいいという見方です。変わるならば変わればいいし、変わらなければ変わらないでいいというね。それはだいたい左翼の見方だと思うんだ、日本の左翼のね(笑)、そうでしょう？ だいたいそうだと思う。これは、状況追認ですね、どっちか二つの衝突になるわけだから。

そこがやっぱり問題で、私は、世界は変わるべきだと思
う。そのなかで、日本も変わるべきだと思う。で、どうい
ふうに変わるべきかといったら、そういう社会をつくるべき
だ、圧倒的な不均衡・不平等をやめるべきだ。それは、人間の恥だ。お天道様に悪い。そこまでつきつめて考えるよりないわけだよ。変わればいいし、変わらなくてもいいし、というのでは負けてしまう。

ヨーロッパ左翼は、労働党左派みたいなのは、変わらなければいけない、といってるわけ。これはやはり、圧倒的な不均衡・不平等を自分の社会のなかで感じているわけですね。連中は、やはり、ものすごい差別社会だからね。

日本国憲法と反戦の原理

佐藤 日本の場合には、最近の非常に特徴的な問題と思うのは、戦後スローガンとして掲げられてきたような平和と民主主義をめぐる諸原理が、本当に良心的な人間ならば、すべてそれについて共感する現実的原理になっているにもかかわらず、社会党指導部はそこから離れ、しかも共産党系の人たちもかならずしも、その同じところで現実に関う力量をもつまでになっていないというようなことになっている。私の印象では、むしろ、何で闘い、何を変えねばならないかについては——「変える」というほどにもなっていませんけど、とにかく「守る」ということに關しては——、わかりかかっているという状況があると思うのです。ところが、それにもかかわらず、みな本気で動かない現状があると思うんですね。そのために私の場合には、どうにも、どこから突破点を見つけるのかということが、見出せないんです。

小田 それはね、私はやはり焦点は反戦だと思うのです。私がお思うに、日本国憲法、とりわけ憲法前文というのはものすごく革命的な憲法ですからね。それは、要するに、反戦によって世界を変える、とっているわけでしょう。あんな憲法はどこにもないわけです。だいたい他国について注文つける

憲法は、我が国の憲法しかない。それでしょう？ だいたいい、ほかの国もがんばれば(笑)なんて、どこの国でも書いていないわけで、りっぱな憲法ですよ。労働とかそういうのは別の話で、イタリア共和国憲法というのは、労働が基本である、とかいうりっぱな憲法ですから。他国で、政治的弾圧をされたら、我々は無条件にいれなければならないとか、そういうようなことが書いてあるわけです。だけど、日本国憲法の特徴というのは、私は、前文にあると思うのですよ。条文には、くだらないことがたくさんある。天皇とかみんないらないことがでてくる。しかし前文の精神だけは、やはりすばらしいことが書いてあるわけだ。つまり、反戦によって、世界の戦争をなくそうじゃないか、と。なくすためには、世界を変えなきゃいけない、とやはりいっているわけだ。おまえもがんばれば、と書いてあるからね。やっぱり、その反戦の原理が一番生きてきたんじゃないかな。反戦によって、世界を変えられるわけでしょう。今、逆に、反戦と変革という問題がものすごく、ある意味ではチャンスだと思う。つまり戦争イコール変革を押しつぶすという、アメリカの戦略というのは、世界戦争の威しでもって、第三世界を抑圧するというやり方をやっているわけだ。そうすると、反戦ということを非常におすということ、アメリカの戦略体系と闘うということと、さらに日本の安保体制と闘うということが、すぐ、変革

と結びつくわけですよ。こういう状況に今きているわけだ。そうすると、反戦をおすということ、戦争のない世界をつくる努力をするということは、非常に明確になってきたわけだ。それは、世界の変革にただちに結びつく。だから、まさに日本国憲法の前文が生きてくる時代だと思ふ。それを基本にして、もういっぺん戦線を組み立て直す必要があるんじゃないかな、というふうに思っているわけです。人は、反核ということをよくいうけどね、私は見えていて、日本ではそんなに反核という気運はないみたいね。

佐藤 そうみたいです。

小田 そうでしょう？ ヒロシマ、ナガサキがあるから、他の国の人間は非常に期待するわけだ。しかし今の日本で、私の教えている学生にやらせてみたんだけど、ヒロシマ・ナガサキというのは遠いものですね。

西ドイツのプロイエルという作家が、先日、西独作家同盟からもってきた反核のメッセージに、東ドイツの作家も西ドイツの作家も全員署名している。それをもってやってきたんですが、日本の作家の連中の反応は鈍いですね。連中の反応はものすごく鋭いです。それをみてみますとね、核弾頭五千発が西ドイツにあるわけ、だからいやでも眼に見えるわけですね。彼らはヨーロッパ中心主義であるから変革の問題なんか考えてない。その問題にかぎってはね、眼に見えてくるか

ら、逆にものすごく敏感になり、彼らはデモをしたりしているわけですね。日本の場合、そんなに核弾頭はないわけだ。核弾頭がないから、ヒロシマ・ナガサキに頼るわけだ。しかしそれはもう、ひとつの決まり文句みたいになっていることですね。ただ、もうひとつ、やはり「戦争は嫌だ」というのは、「戦争反対だ」という気持は、非常に強いんじゃないですか。もちろん逆に、極端な悪い方をしますと、つまり軍備そのもの、軍備そのものが悪だとか、それから戦争そのものが悪だという観念は、ヨーロッパ人のほうが少ないでしょう。フランスを見てもわかるように、社会党が政権にいたところで大軍拡やっていますしね。西ドイツの場合も同じなんです。日本の場合は戦争そのものが悪であり、戦争そのものがいかんという気持は、世界で一番強いと思う。ほかの国であれば、人民解放闘争は良いとかいろいろなことをいうけれど、何となく戦争反対だという国はやはり日本だと思ふ。だから、そうすると、日本では反戦というものから反核へと入る、と私はみている。西ドイツの場合、反核から反戦へ進むわけですね。こちらは反戦から反核というパターンで、まったく逆だという気がしてるんだ。

もうひとつ、そこから反安保へいくわけですけどね、それは、それだけだったらかなわれないわけですよ。私の考えているのは、やはりこれからどうするか、という問題です。反一

反一反だけでは、だめだ。やはりそれを非同盟というものに連結することしかないんじゃないか。非同盟と組むことによって全世界は変わる。そのなかにおいて、我々の反戦の原理は生きてくる、それから話をもっていけないといけないと思うのです。

反戦一反核と全部連結して、最後の目標は非同盟というふうに連結することによって、はじめて、世界の政治は変わる。これが我々の経済に結びついて、我々は生きていけるんだという論理を、我々全体が組み立てることができないんじゃないですか。

それからもうひとつ、それは政治レベルの話だけれど、同時にやはり人間レベルあるいは文化レベルでね、あるいは人間の精神構造の中でも、それを果たして、はじめて可能である。人間の不均衡・不平等をどうなくしていくか、というようなことも、そこにおいて世界史的規模においてははじめてできると、私は思う。

そうしないと、日本の労働者というのは結局、ほかの世界の抑圧に使われていくわけですね。一番貧乏なやつが、ほかの世界の抑圧に使われるわけね。そうすると、全世界的規模に経済が広がってしまっているし、政治も広がっているならば、まさにそれはチャンスではないか、と逆に私は思う。

佐藤 ということばは、日本の国内だけで労働者が搾取や抑圧に反対することを求めているのだめということですか。

小田 国内的レベルだけで、根源的平等をやってもできない。それをやったとしても、ほかの要素が入ってくるからね。全世界的なレベルでほぐさなければならぬという状況じゃないですか。国内的レベルだったら、労働者が苦しんでますという話になるわけだ、そのとおりだよ。だから、苦しんでいるから、ほかに対して抑圧者として、いくらでも働いていくわけね。だから、そういう全世界的視点のなかで、経済も昔みたいなのとちがって、たとえば日本の権益という場合に、一番権益があるのは、いわゆる韓国じゃなくて、中近東でしょう？ 要するに、石油をそこからもってくるのだから。鉄鉱石はオーストラリアやアフリカやから、みんなもってくるんだから。つまり、いやおうなしに、我々の生存自体が全世界的に広がってしまったわけだ。では、その社会のなかで、我々の平等を云々するならば、そこへ広がっている以上全体として構成し直してみるよりじゃないか。そして、その鍵は反戦だと思う。

佐藤 世界革命というのを、大げさにいうと、それを正面にみすえてやるか？

小田 そう、そう。世界革命みたいなことをいつてるんじゃないけど。世界革命の原理は、ちゃんと日本国憲法の前文

に書いてある。あれはものすごく革命的な憲法であって、私はびっくりする。だから、自民党はあれを嫌がっているでしょう？ 社会科の教科書から、あれだけ省けといっている。

現状のままでもいいといっている。私はそういうふうに思っているわけだ。ほんとうにあれば、なかなかすごい原理をいつているわけだ。だからスツ頓狂な話だけど、つまり反戦主義なんてものは、社会主義に比肩できるなどと誰も思っていないかったわけです。それは、非同盟も同じで、非同盟もわけのわからない主義だけどね。反戦主義というのは、ひとつの生存価値をもっているのです。つまり資本主義だとかそういうものと対抗してね。あるいは、反戦主義だって経済原理になりうるわけです。いわゆる自由主義が資本主義と結びついたように、反戦経済というのはいりうるわけだ。そういう形のたて方だってできるんじゃないかな。そういうふうに私は思うけれど、そんな専門家じゃないからね……。ま、そう思うな。

佐藤 日本の現在の真の闘いの武器となるのは、反戦主義という原理というわけですか。

小田 現在、世界戦争の危機がこんなに迫っているのだから、まず第一の焦眉の急は、反戦運動というか、反戦・反核を含めて反安保で、そこまでの運動が、いちおう勝負の区切りじゃないですか。つまり、革命的原理にいつのまにかなっ

てしまったのですよ。ひとつは、状況がおしてきたから、日本国憲法は、それを予見していたわけだ。戦争の再来は必ずある、と。だから、これを起こしてはいけないといっていた。起こすような世界がきたら、自ずと日本国憲法前文は、革命的原理にいつのまにかなっちゃったわけですね。「非武装・中立」みたいな、アホみたいな原理——ある意味ではね——、何も革命的原理でなかったものが、今や日本は完全に武装同盟になったんだから、「非武装・中立」自体ものすごく革命的になつていましてしょう？

佐藤 ええ、なつてますね。

小田 だから、それを今おすべきでしょう。いやでもおうでもおすべきでしょう。それが今の状況じゃないか。それなしに、夢想的にいろんな革命を語ったって、しようがないわけです。一番、ズーツとおされてきて、問題が明確化してきているわけでしょう。社会主義がどうのこうのという前に、いわゆる焦眉の急というのは、これを突破することで、それが革命的原理になってくるわけですから。それは、いわゆる資本主義のやり方と、真っ向から対立するわけだから。その答がどういふことになるかは知らないけれど、私は非同盟だといっているわけだ。

現場の哲学

佐藤 実は、私たちの雑誌は、主として哲学研究者の人が、多く関心をもって読んでいるわけです。その点で、ちょっとお話を移していただきたいんですけど、私が関心をもっている思想家にデイドロという思想家がいますけれど、デイドロというのは、ご承知のように世界を描くのに、書翰という形式が良いのか、対話という形式が良いのか、それとも小説という形式が良いのか、哲学論文という形式が良いのかということについて、さんざん悩んだんですね。いろんなことを書いて、まったく新しい方法で世界を描ける方法を探って一生をすごした思想家だと私は思っているのです。私が最近感じてしていることは、世の中の変わり目を根本から見直すことは、どうも職業的哲学者からではできないだろう。むしろジャーナリスト、あるいはルポルタージュ、そういう形で行なっている人が、一番おそらく世の中が見えているだろうと思うわけです。そのときに、小田さんの文章を読んでみますと、私が一番感心し、また困ってしまうところは、どういふ点にあるかという点、私たちがいわば哲学の言葉を使って、さんざん苦労して、けっきょく何も伝わらないことに対して、小田さんが独特のある種の日常の語り口からその思想が

語られることにある、と私は思っているのです。その点で、少し抽象的な議論になりますが、現実を変革するということと、思想を表現する言葉の問題について、何かお話ししていたければと思っているんですが、いかがでしょうか。

小田 うん、だから、私は小説を書いているのですけれどね、小説というものの価値は、私はあると思うんですよ。私は、小説以外のことをたくさんしたし、それから、実際の運動もしたわけですね。だから、よく「あなた小説なぜ書いてるんですか」といわれるから、私は答えるんですけど、やはり小説でしか書けないことがあるのです。

さっきからいつてきたように、芸術の世界では「曰く言い難し」がたくさんある。「非線形の社会」ですからね。「非線形の社会」のなかで動いていくものを見つけていくときに、「線形の思想」ではとらえきれないものがあると思うのです。が、普通の哲学評論はそういう「非線形的現実」を線形的にとらえようとしているのではないか。逆に、そういう「非線形的現実」を前にしてよく使われるのは、低次元のルポルタージュ的発想で、現実をとにかくそのまま表わす。そしてあとは、これは問題です、さてどうなりませうか、というような、お決まりのおしまいで終わる。

それじゃ、しようがないわけです。そんなことを、私は書く気がないわけです。だからといって、そういうのではなく

て、それを線形にもどしてやれば、それとともに現実をとらえられないことになる。非線形のまま、しかも論理を形成しないといけないのではないか、そういう試行錯誤を私はしているのだと思うのです。これが、私にいわせれば小説的発想であり、こうした小説的発想を、私は、今の哲学は必要としていると思う。

友だちの思想

その発想で、「現場の哲学」というのを私は書こうと思っている。「われわれ」の哲学というのを書こうと思っている。「われ」と「われ」。「われわれ」という言葉を私は大好きなのです。「われ」というのはひとりですね、「われ」というのがふたつ並ぶわけです。それは、絶対ひとつに還元できないもので、たとえば「我ら」というのに還元できないわけです。人間社会というのは「われわれ」で並んでいくわけでしょう。自己があって、しかも「共生」している社会だから、「われわれ」、「われわれ」で並んでいく社会です。私は、なかなかおもしろい言葉だと思っているのですよ。英語で考えたら We になってしまいうでしょう。We だったら、やっぱり包括的になってしまい、全体になってしまいう。I、Iと並んでいくわけだ。このような言葉をもっている日本語という

のはおもしろいと思うのですよね。

私の考える社会、「われわれ」という社会」というのは、つまり、血縁だとか地縁だとか、そういうものは関係なしに、「われわれ」が連帯しうる社会であり、それが必要だと思いうのですよ。だから全員が友だちみたいな関係ね。私は「友だち」というのをいっぺん書こうと思ったことがあるのですよ。見てたら「友だち論」というのは、あまりないですね。キケロみたいな、あんな話にしたら、友情みたいなものも涙っぽい話になってしまつてね。私の考えでは、友だちというのが基本にある社会というのはいいと思うのですよ。友だちというのは、曰く言い難し、血縁にも還元できないし、それから国籍にも還元できないし、なにかいろんなものに還元できないでしょう。還元できないものとして、はみ出ているわけですよ。知りあいでもないしね、男女の関係ともちがうからね。その関係は非常におもしろい関係だと思いうのですね。その関係を基本におくような社会というのを、ひとつつくりたいな、と思うのですね。そして、それをあわせていくならば、まともな、今までのありきたりの論理だとか倫理とかでは切れないでしょう。そこをどういうふうにするかというところ、言葉を見つけないければならない。それを全体として出したいな、と思います。それが私の今やろうとしていること、やっていることです。だからむしろ、哲学とかなんかの

場合でも、私はフランスのサルトルとかメルロ・ポンティなんかみたい、ものすごく、ドキュメンタシオンというのかな、こんなに膨大に書くでしょう、あんなのは浪費だと思いうんだ(笑)。あんなに書いて何を証明したいのかと思うね。それから、『現代思想』とかいう雑誌が日本にもありませんね。あんなの見てると、好きな人がよう書くと思つてね。ああいうのは私の趣味じゃないんだ。あんなもの書いて、要するに、自分がいかに偉いかということを確認するために書く、ああいうのじゃなくてね、もっとさりげないスタイルで、イギリスの哲学のほうが、ちょっと向いてるね。わりとさりげないスタイルで、つまり、そんなもの膨大に集めたところで、そういう人間現象というものは、全部そこからハミ出るわけでしょう。

現場はね、必ず書斎よりも雄大ですからね。現場にいれば、必ず全部、横につながっていくのです。延々と無限につながるし、現場というのは、歴史的現在、いわゆる過去とのつながり、未来へのつながり、必ず自分の思想よりも雄大なんです。現場にいるという感覚がなければ、ドキュメンタシオンは膨大なものができるわけだ。現場にいく感覚が大事だと思ふんですよ。現場におれば、必ず自分より被害者の人と、自分より加害者の人が出てくるわけですよ。必ず、自分より下にいる人、上の人というのが出てくる。全員つながる

でしょう。いつでも困るのは、私が一番被害者だという論理ですね。これはやはり、現場にいないからですよ。現場にいたら、必ず自分より貧しい人が出てきて、それが永遠に続くわけですね。だから、このつながる感覚が、ひとつ必要だと思ふんですよ。書斎にこもっていて、ドキュメンタシオンをやっていると、自分が一番偉かったり、自分が一番被害者だったり、ろくなことはないですよ。平等感覚がなくなると思ふんです。

私は、そんなばかなことはやめて、現場に帰ったらいいという感じがする。それをやるのは、なにも実際の実践活動のために必要でやるのじゃなくて、思考過程のために、思考の自由のために必要なことである。現場からの発想という、すぐ明日の政治をどうするか、という話になるが、そんなことをいっているのじゃない。私のいおうとしていることは、そうしていかないと本当の思想、われわれにとって有用な思想は生まれ、と思うということですよ。

佐藤 たいへん興味深い話を聞かせていただいて、ありがとうございます。これからもともに考え、ともに闘っていければと願っております。

あえて楽観論を、

だが核戦争だけは……

宮原 将平

「人間に未来はあるか」などというのは、考えてみればとんでもないテーマである。人間というものは、古来、もっとも理解しがたいものの一つとされている。そしてまた未来を語るといいうのも極めて困難なことである。難しいことが二乗されているのだから、これは手がつけられないというのが本当であるかもしれない。

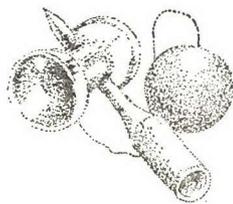
しかし、それだけに書きようもあるのだともいえるかもしれない。それは一種の開き直りのようでもあるが、無責任な放言をしようというわけではない。それなりにまじめに書く努力をしてみようと思う。そうではあるが本格的な論文を書

くというのは無理である。だからといって随筆というような文学的なものは私に書けるはずもない。

結局のところ、このテーマをめぐって、浮かんでくる考えを順序不同に並べたてるといふことで終わりそうに思うのだが、とにかく、与えられた責を果たそうと思う。

自然的人類と社会的人間

与えられたテーマでは、人類ではなく人間である。だからそれは社会的な人間について問うているにちがいない。しか



し、人類の未来について語られるとき、しばしばそれは自然的人類すなわち生物学的種であるヒト（ホモ・サピエンス）として論じられていることが少なくない。問題の最初にこのことを明確にしておくことが必要である。そうはいっても、ここで自然的人類と社会的人間という概念を形式的に分離してしまおうと考えているわけでは全くない。

人間はもともと生物の種の進化の道に沿って生まれ得たものであるから、生物学の法則、さらにひろくいえば自然の法則によって支配され、それを逃れることができないことはいうまでもない。人間は自然とたたかい、ある程度まで自然を克服してきたようにしばしば語られるが、人は自然法則を克服することは決してできたためしはないし、これからもできないであろうことは全く疑いなくである。人間が自然に対してたんに受動的にあるばかりでなく能動的でありうるのは、自然法則とたたかい、それにうち勝つのではなく、自然法則を適用しつつ、自己の、また種族の発展のため自然の一部を変え、自分たちの社会へとり込んできたからである。自然法則が生命、生活の維持に使われていることは、すべての生物に対していえることだが、自然法則を認識し、それを適用するということは、人間だけがなしうることであって、この点こそ、人類を他の生物の種と決定的に区別する点であろう。しかしながら、人類もまた生物の種として生物学の法則

から逃れ得ることはできず、生存・生活の可能な自然的条件がどのようなものであるかは、まさに人間の認識しえた自然法則の体系がわれわれに教えてくれるところである。

それゆえに、これまでに現われた未来論のいくつかは、自然的条件の変化、あるいは、生物種としての人類の生物学的変化に関連して論じられたものが少なくない。自然科学者、とくに天文学者や地球物理学者は、そのような観点からの生存環境の議論をする。人類を含めてすべての生物の生存しえない環境はありうるし、われわれの環境がそのようにならないという保障はない。

地球上の生物をつくっている基本的物質である蛋白質や核酸は数百度（セツ氏）では安定に存在することは不可能であり、したがって人類の生存しうる温度の上限は最大限に見積もってもこれ以上ではありえないことは明らかであるが、じっさいは、もっと厳しく制限されている。生物が生きてゆくためには（ウイルスは別として）物質、エネルギーの代謝が不可欠であり、この生化学反応のためには多数の酵素の触媒作用が必要であり、そのことよって低温の側にも制限が生じる。マイナス百度の温度では、生物は休眠状態にあることは可能であっても生活することはできない。たんに温度だけではない。圧力や（広義の）光線や放射線など、あるいは大気の組成などを考えると、人類の生存しうる環境条件は極め

て敵しく、地球以外の惑星では、生活環境を変化することなくして人類が生活することは絶望的である。そこから、一つの結論が出されているようである。すなわち、われわれにとつてただ一つの地球とか、宇宙船地球号とかいう思想である。

われわれ人類は生物種としてこの地球環境の中に生まれ、発展してきたものであるから、この地球的環境を守りぬくこと、すなわち、環境保全が人類生存のための第一の条件であるとする考え方がひろく行なわれている。この考え方に立つならば、われわれが地球の与えられた環境を変化させることはすべて人間の未来の生存条件を崩してゆくことになる。だが、人間は（ホモ・サピエンスとして）数万年にわたって生活環境を変えてきた。これは、地球的規模からみれば微小ではあるにしても、無視することのできない変化である。もし、地球環境を少しでも変えることが、与えられた条件の下に生存するような適応性をもった人類に対して、つねにネガティブな影響をひき起こすものであるとすれば、人類の歴史、人間社会の歴史は、結局はその生存を否定する方向に進んでいるといわなければならないことになる。

このような宿命的悲観論が多くの人たちをとらえているとは思われない。人間の未来に関するいろいろな形の悲観論はもう少し具体的な内容をもっている。たんにすべての変化は

生存にとつてネガティブだと主張しているのではなく、人間の、とくに現代の、著しい自然破壊、環境破壊に関してそのネガティブな影響を強調しているものである。しかし、そこには一つの史観が問題となるであろう。たんに自然的生物ではなく、理性をもち社会をつくっている人間の歴史もまた合法的過程であるならば、そして、その法則性の中に、拡大する人間の自然破壊が含まれているならば、前述のような宿命的悲観論の結論を受け容れなければならないだろう。

エコロジストの見解

エコロジストたちの運動は全世界的に活発化しているという。フランスの大統領選挙でミッテランが勝利したのは、革新勢力の勝利というよりエコロジストの勝利だという説がある。ところでその「エコロジスト」だが、その正確な意味を理解しているという自信は私にはない。伝統的な意味では、エコロジは生物学の一分科である生態学であり、したがってエコロジストは生態学者を意味していたはずであろうが、現在、運動の主体として使われている「エコロジスト」は、その中に必然的にかんがりの数の生態学者を含みながらも、はるかに巨大な一つの市民運動の担い手たちを意味しているように思われる。その思想は、多くの市民運動がそうであるよう

に、すべて統一されているわけではなく、大きな幅をもって
いるようである。その幅たるや、たとえば運動の形として、
廃品回収に熱意を燃やす人から原子炉を砲撃するグループま
でにわたっている。このような外面的な点は別として、いわ
ゆる進歩主義者、保守主義者を問わず、多くの人がびとをエコ
ロジスト運動に向かわせたものはなんだったのであろうか。

長い間、進歩的思想は社会主義思想の同義語として使われ
てきた。彼らは、歴史の発展の合法則性を認め資本主義社会
の崩壊を確信し、また現代社会のひずみの主要な原因を、崩
壊寸前にある資本主義社会の中にみた。大規模な環境破壊
も、これを、大資本のあくことのない利潤追求からくる有限
資源の無限の略奪と、みさかいのない廃棄物投棄によるものと
考えた。したがって社会主義社会をめざす運動は同時に環境
を守ることにのみなりえたのである。現代のエコロジストには
この部分も含まれていることは否定できないであらう。

しかしながら、進歩派の中の少なからぬ部分は「社会主義
国」の現実には幻滅し、社会の歴史の合法則性に疑いをもつよ
うになった。他方、環境破壊が人間に課するものに自然の合
法則性が厳しく貫徹していることは認めなければならなかつ
た。ここに、「社会主義」をはなれてなお多くの「進歩派」
がエコロジストになっていった理由があり、また、その運動
を、本来の自然科学者である生態学者^{エコロジスト}たちが支えたのも当然

のことである。

他方「進歩派」に数えられてはいない社会主義に無縁な多
数の人びとは、少なからぬ「保守派」の人びとをも含めて、
「環境破壊」に対して率直に危険を感じ、エコロジスト運動
に参加した。彼らの中には現在の危険に反対する多くの人び
とばかりでなく、未来の人類の生存に最大の関心をもつ人び
とを含んでいることが特徴であり、あえていえば、後者こそ
は、エコロジストの思想の核心的部分であるといえるであら
う。

すなわち、現代の人間のためには有益とみられる環境の変
化であっても、それが未来の人間に危険負担を残すものなら
ば、これに反対するという考えがある。現代人の欲望によつ
て未来の人間の幸福を奪うことに反対するのである。社会主
義者が現代を階級社会としてとらえ、支配階級による被支配
階級の収奪をみてとるのに対して、エコロジストは現代人に
よる未来の破壊をみてとっている。この没階級的な世界観
は、社会主義に賛成しない「保守的」な多数の人びとをも引
きつけるものをもっている。

生物と環境

生物が生きているということは、外界との間に物質とエネ

ルギーの代謝が行なわれる動的過程であり、たんにある環境のもとに安定的に存在しているだけではない。したがってその環境には厳しい条件が課せられ、それとの相互作用のもとに、たえまない変化の中にあるということが出来る。それゆえ、まさに生物としての人類の生存条件を考えるとときにとりあげたような、温度とか圧力とかいいう熱力学的パラメーターによって制限をうけるだけでなく、物質とエネルギーの流れを規定する外界と生物体との生化学的条件によって厳しく制御される。生物の生存のためのこの条件は、たんに受動的なものではなく、四十数億年の地球の（あるいは太陽系の）歴史の中でつくり出されたものである。

もちろん、すでに述べたように、生物は、どのような環境のもとでも自らを生存せしめるような条件を、たとえどのよう長い時間のもとでも、必ず獲得しうるものとは限らない。それには一定の制限があることはすでにみたとおりである。宇宙的年齢のもとでも太陽の表面温度に適應するような生物が生まれ出ることはいくらも考えられないことである。

しかしながら、現在の地球的環境とはかなり異なった条件のもとで生物が生存しうるような適応性を獲得しえないと断定することはできない。これに対して、エコロジストの考え方は、生物の環境適応性を固定化し、環境変化はつねに生態系のバランスを崩し生物学的種としての人類の生存を危うく

する方向のものともみている。

生物と環境との関係は静的な安定条件としてとらえるべきではなく動的なものとして理解しなくてはならないだろう。生物は、地球上で、分子進化の結果としてかなり分子量の大きい炭素化合物（有機化合物）がつくられた後に生まれ出たものである。したがって生物体それじしんが有機化合物であるばかりでなく、かなり豊富な有機化合物を含んだ水圏の中でそれは生活し、ある種の有機物を栄養としてとり込むと同時に、ある種の有機物のもつ豊富な自由エネルギーを利用してエネルギーを獲得し、リン酸化合物の中にそれを貯えたであろう。このメカニズムは、外的環境の著しい変化があったにもかかわらず、人類を含めて現存の多くの生物に保たれている。

地球上にかつて起こった環境の著しい変化の中には、生物にとって致命的ともいふべきものがあつた。有機物栄養にたよる生物にとっては、環境の有機物が利用しつくされたときに生存の危機であつたと考えることができる。そのような時期に、緑色植物が誕生した。（藍藻に類するものと考えられている。）これは地球の歴史の上で決定的に重要な出来事であつた。しかし、このことは、生化学反応として突然現われたわけではない。太陽からの光子のエネルギーを使って水を還元する以外の反応の鎖はすでにできていたと考えられている。

る。この最後の環の完成によって、光をエネルギーとし無機物を栄養とする生物すなわち植物が繁茂する時代へ入った。重要なことは、たんに生物が環境に適応したということだけではなく、環境をまったく変えたということである。すなわち、緑色植物の出現以後、水中および大気中の酸素の濃度は次第に増加した。また、いったん減少した有機化合物は、植物の行なり合成によって増加に転じた。

このように、地球の進化の過程で、生物と環境は相互制約的であると同時に相互媒介的であることをみることができ。

これほどの大規模な変化はつねにあったわけではないが、生物が生存している限り、環境は生物を変え、生物は環境を変えた。そのことは人類として例外ではない。

理性をそなえた動物である人間は自然の合法則性の認識の上に立って自然的環境に働きかけ、自然的物質を人間社会にとり込む。人間労働の対象はまずもって(広義の)自然環境であろう。ほかの生物が無意識的にするのはちがって意識的に環境を変えることは人間労働の特徴とみることもできる。

人間は社会生活をするようになってから、河川の流路を変え、森林を耕地に変え、荒地に植林をし、また地球上の生物の分布を大きく変えた。一つの大陸にのみ生育していたある植物種を全世界にひろめ、哺乳類の棲息していなかった島に人口以上の多量の家畜を飼育するにいたり、また、ときには

いくつかの生物の種を絶滅させた。近代以前の環境破壊でさえも、他の生物によるものにとくらべれば、比較にならぬほどの規模のものということもできよう。しかしながら、環境破壊が決定的に重大な意味をもつようになったのは、二十世紀後半のこととされ、エコロジスト運動もそこに照準を定めているようにみえる。

予言・予報・予知

現代の大規模な環境破壊がエコロジストの運動をひき起こしているのとならんで、大型の自然災害が起こる可能性が論じられている。そこで、それらに対する予言、予知、予報の類が行なわれている。

予言といわれるものには自然災害に関するものと人為的災害に関するものを合わせてなされているものが多く、自然災害についても人為的災害と同様に、客観的合法則性とは無関係になされているものである。つまり、予言者と称する超能力者によって超自然的予言が行なわれるのである。この種の予言は、それが流行する社会病理学的理由は研究に値するであろうが、予言の内容については科学的に論評するに値しない。それにくらべると自然科学的な予報や予知は一定の科学性をもっている。しかしながら、それも、自然認識の深さと

予知の方法とによって、確実性にはさまざまな程度の差異がある。

日・月食の予測は、本質的に質点系力学である天体力学の成果に基づいてなされるので、極めて高い精度の量的予報が可能である。しかし、これにくらべると天気予報などは、熱力学、流体力学の知識の上に立ちながら、極めて多くの自由度をもつ大気の運動を量的に考察しなければならぬから、翌日の天気さえも正確に予知するまでにはなっていない。

天気予報とはちがうが、地球上の燃料の多量消費によって、将来の地球の平均気温は上昇するかという問題がある。

燃料の消費が増えると大気中の二酸化炭素の濃度が増し、その「温室効果」によって平均気温が上昇するという予測がなされている。それとは反対に、燃料の燃焼によってまき散らされるダストが日照を弱め平均気温が低下するという考えもある。さらに、それらとは別に、現在の地球は間氷期にあり、やがて次の氷河期が訪れるともいわれている。近い未来の地球の気温について現代の地球物理学はまだ的確に判定できないようである。

ある種の地震に対しては、地震予知の技術は格段に進歩したといえるであろう。それは地球物理学とくに海洋プレート運動についての知識の増大によるものである。他方、いわゆる直下型地震についていえば、予知の可能性は極めて乏し

いものといわなければならない。しばしば、活断層の多い地域が危険だといわれるが、構造地質学者の説明によれば、活断層とはかつて地震活動の起こった痕跡であり、その多い所は今後も地震が起る確率が高いということである。しかしながら、地質学者が活断層が多いというのは、たとえば百万年に相当する地層に千枚の断層が含まれるというようなことをいっているようであるが、平均的にいえば、千年に一度の大地震の可能性を示しているものであって、平均的予報としては今後十世紀以内に一度の大地震があるだろうということになる。この程度の予報がどのような意味をもつものであるか、いまの段階では明らかではない。

資源有限論とエントロピー増大論

これまで、自然災害のことについてみてきたが、人間の未来に関係して論議のあるのは資源に関係する問題のようである。ローマ・クラブの研究が発表されてから、とくに資源の有限性が厳しくいわれるようになったが、石油枯渇論についていえば、一九二〇年代にすでに「あと三十年で枯渇」を予想するものがあった。当時採取可能とされた産出量を固定化して考えれば、当時の需要量から数十年で枯渇するという数字は出てきたにちがいない。新たに発見される油井の採取可

能な量が需要の増大を上まわり、石油の枯渇ということは実際に起こらなかったのであった。

ローマ・クラブの分析は、これとくらべてはるかに緻密なものであり、難しい数値計算はコンピュータを駆使して行なわれるなど大きな説得力をもっている。

しかし、どのような緻密な理論であっても、数学的計算にたよるためには、明確な境界条件を設定しておかなければならないだろう。もとより「最高の頭脳集団」の理論的考察に基づいているはずのものだから、かつての「石油枯渇論」のように、産出量を一定とするというような単純な仮定の上に立つ理論ではない。

しかし、どのような周到な仮定の上に立てられたものによ、数学的理論には質的変化をとり込むことは本来的にできないはずである。したがって、その理論的予想が妥当する場合というのは、質的変化が起こらない場合と違ってよいだろう。(技術の進歩による採取可能な量の変化は、ある程度まで数学的モデルに組み込まれうることを否定はしない。)

われわれはすでに生物と環境との相互連関の中で極めて大きな質的変化があったことをみてきた。もちろん、億をもつて数えるような長い期間の自然界の質的変化と、それとくらべれば一瞬ともいえる人為的变化とをただちに同日に論ずるつもりはないが、しかし、小さな質的変化もそれなりの意味

をもっている。

たとえば、人間が自然科学の成果に基づいてつくり出した窒素固定の技術は食糧生産を飛躍的に増大させた。それ以前には、日本の耕地によって生産される食糧をもつては三千万程度の人口しか支えられなかったことは、歴史的記録で明らかである。江戸時代の人口はほぼこの数で一定であり、ききんは周期的に訪れ、東北の単作地帯では嬰兒殺しが習慣化していたことについては、諸種の記録が残されている。しかし、現在では、少なくとも米に関しては、一億の人口の需要をみたく以上の生産が可能となっている。それを可能にしたのは、耕作技術の進歩によることもあることは否定できないが、決定的な要因は、化学肥料の使用によるものであることは明らかである。

このように書いたからといって、筆者は、肥料化学工業を手放しで賛美しようというわけではない。空中窒素固定は火薬製造にも通じる。ドイツに第一次大戦開戦を決意させた要因の一つに、ハーバーによるアンモニア合成の成功があげられている。日本においても、第一次大戦中の肥料輸入の困難な時期に官・産の協力で肥料合成工業が興されたが、それは同時に軍事目的をもつものでもあった。

だが、ここでは生産技術のもつこのような二面性について論じるつもりはない。問題は、このような新しい技術は人間

と自然との関係に新しい質的変化をもたらすという点である。資源有限論の多くはこの点を見落している。ローマ・クラブの賢者たちも、現状から外挿しえない新しい質を予見することはできないだろう。彼らの初めての報告書によれば、もっとも早く枯渇する鉱物資源として銅をあげていた。銅は導電材料としてはきわめて優れたものの一つであって、今日のような電化時代、情報化時代には欠くべからざる資源と考えられるものである。しかし、その報告の書かれた時期に、ガラス繊維が銅線の一部にとって代わろうなどということを経験が予想しえたであろうか。

これまで述べたことは、ローマ・クラブを攻撃するためのものではない。ローマ・クラブのしたようなもつとも緻密な分析をもつてしてさえも、質的変化を予想することができないことをいいたかったのである。

「資源有限論」は、このように、質的変化の無視というただちには同意できない重大な欠陥をふくんでいる。それにもかかわらず、「資源有限論」は、「原発推進論者」によっては化石燃料の枯渇の主張として強調され、反対に「原発反対論者」を多く含むエコロジストたちによっては開発反対の論拠として使われるという奇妙なことが起こっている。

物質・エネルギーの保存は物理学、化学の見出したもつとも確実な法則であり、われわれはそれに反する事実をなにごと

も見出すことはできない。その意味で「資源有限論」は正しい側面をもっている。しかしながら、それは量的な法則であって、化学的物質の多様性については何事も語ってはいない。

地球が形成されたときには、それは非揮発性あるいは揮発性の、わずかな種類の元素や化合物の比較的均一な塊であったであろう。しかし、それは、その内部で行なわれるさまざまな分化(differentiation)と進化(evolution)によって、おどろくべき多様性をそこに生み出した。その多様性は生物の出現によって爆発的に増大した。現在、地球上に生存する生物の種は百数十万に達しているといわれている。生物はまた、それまで地球上に存在しなかった多数の化学的物質、有機化合物とよばれるものをつくり出した。有機化合物の名は、それを有機体(生物)のみがつくりうるものであるとの認識からきている。もちろん現在では、この認識が誤っていることは明らかである。しかしながら、多数の有機物が生物によってつくられたことは間違いないことである。

人間は特別であって、たんに生物の種として、生化学的に物質合成をするのではなく、自然に対して働きかける生物として自然を加工してきたが、近代化学は、新しい、かつて地球上に存在しなかった化合物(元素の新しい組み合わせ)をつくり出した。生物がつくり出すものと考えられていた有機

物についていうなら、人間が人為的につくり出した異なった有機物の種類の文献上に記載されたものの数は、すでに二百万種を超しているといわれる。このような質的多様性、それこそは「資源有限論」の見落しているもつとも重要な点である。

さて、多様性の問題を論ずるときに忘れられないのはエントロピーについてである。そしてまた、「エントロピー増大論」は「資源枯渇論」とならんでエコロジストの論拠とするところである。エントロピー増大の法則は、エネルギー保存則の熱的表現である熱力学第一法則とならんで、熱力学第二法則ともよばれているもので、自然のもつとも基本的な法則である。そのいうところは、「孤立系においてはエントロピーは増大する。少なくとも、絶対に減少することはない」ということで表わされる。エントロピーが増大するということは、粗雑さをおそれずにわかりやすくいえば、秩序が失われ乱雑に向かうことといつてよいだろう。

熱力学ではエントロピーという量は正確に定義され、化学的系に対して測定することもできる。そして、この法則もまた、われわれが知る限りにおいて、全く正しいものであることは明らかである。

ところで、エコロジストたちはこう考える。地球上で多量の熱を発生させることはエントロピーを増大させる。また、

化学工業において特定の物質をつくり出し、とり出すことはそこにおいては秩序化をすすめることである。しかるに地球全体のエントロピーは減るはずはないから、どこかでいっそうの無秩序化が起こる。廃棄物がまき散らされることは、本質的にはそのことである。廃棄物をかためておくこと（秩序化）は原理的に不可能である、と考える。

この考え方にも正しい面が全くないわけではない。しかし、そこにはいくつかの短絡的仮定がなされている。まず地球を孤立系、少なくとも近似的には孤立系とみなしていることである。つぎに、熱力学第二法則は時間的経過についてはなにも述べていないのだが、現実問題への適用には時間を無視することは正しくないということである。

地球表面の半分はつねに太陽の方を向いており、他の半分は陰になっている。太陽を向いている方から熱は流入し、反対側からは宇宙空間に向かって放射される。このほか、地球内部の放射性物質からの熱は、いわゆる地熱として、核やマントルを高温にしているが、それはまた地表から放射されている。長期にわたって地球の温度がほぼ定常的に保たれているということは、流入する熱と放射によって流出する熱とがバランスしていることを示している。高温の側から熱が流入し、低温の側から外部へ流出し、その量が等しいとすれば、簡単な計算によって、この過程ではエントロピーは減少する

ことになる。この減少は、高温部から低温部への地球内部の熱伝導——それはエントロピーを生成する非可逆過程である——によって償われ、結局、定常的に——静的平衡ではない——地球のエントロピーは一定に保たれる。もちろん、この模型は近似的にすぎない。しかしこれで明らかでないことは、地球は決して孤立系ではなく、この定常的近似の上でも、多量のエントロピーの流入、流出、生成にかかわっている系であり、付加的に起こっている地球の局所的な非可逆変化、エントロピー生成はこれに比べて微小部分であるということである。

いっそう重要なことは太陽の光——熱ではない——の作用である。植物は光を熱としてではなく、そのエネルギーを利用し、水から水素をとり出し、酸素を遊離する。この過程は、詳論をさけるが、ネグントロピー（負のエントロピー）をつくり出す。植物の重要性は酸素の供給源として知られているが、じつはネグントロピーの供給源としても重要である。それは植物だけが、地球外の、熱ではない、エネルギーを利用できるからである。

それにしても、地球上で、産業活動などにもなう局所的なエントロピー増加があることは否定できないが、全地球のエントロピー変化の過程の中で、どのくらいの時間のスケールで地球的規模のエントロピーの増大が起こるのかは少しも

論じられていない。このようなわけで、「エントロピー増大論」は短絡的議論と思うのである。

人間に未来はあるか

話が自然科学的な面に片寄ってしまったようだが、与えられた紙数もわずかとなった。結論をいそがなければならぬ。すでにみてきたように、自然災害、自然的な環境変化によって人間の未来に致命的な変化が起こる可能性は、思いのほかに少ないと考えるのが正当であろう。問題は、人為的な環境変化——環境破壊である。

すでに述べたように、あらゆる生物はさまざまな仕方で自然を変えてきた。その点では人類も例外ではない。しかし、自然の合法則性の認識に基づいて自然を労働対象に選んだのは人間だけである。こうして人間は自然を社会の中にとり込んできた。このように環境を変えることは他の生物とは全く異なる点である。人間が出現して数百万年、ホモ・サピエンスが生まれて数万年、全生物の歴史の中では極めて短い時期に変えてきた環境は、それ以前とは比較にならないほど大きい。ことに、この数百年、とりわけこの数十年に人間社会が変えた自然、変えることができるかもしれない自然は、人間の全歴史のそれとくらべても桁ちがいのものである。とくに

核エネルギーの解放は、歴史的にも自然史的にも、その量的な大きさとともに質的な特殊性を重視しなければならぬだろう。

しかしながら、近年の変革がどのように激しいものであるかと、人間の理性が、自然と人間社会の相互作用についての正しい認識の上に立ち、人間社会の正当な合目的性から逸脱しなければ、人間生存が否定されるような事態がひき起こされるはずはない。いま人間社会の合目的性といったが、それは当然に社会に対する科学的認識を前提とする。また、社会に対する科学的認識は実践に裏打ちされるものでなければならぬ。

このように考えると、人間の未来は人間の実践によって切り開かれるものであるといわなければならないだろう。不可避的な人類滅亡の可能性を示す確実な証拠はない。むしろ、人間の未来は人間の手に握られているというべきだろう。そのことは、しかし、人間が自然に対する働きかけを掌控することを意味しない。人間のもつ限らない知的関心、創造力、そして自然に立ち向かう勇氣は科学を進歩させ、また人間社会を発展させてきた。この勇氣が誤って人間同士の殺りく、戦争に向けられたとき、自然災害に匹敵し、あるいはそれを上まわる災害をもたらしたことは歴史に照らして明らかである。

いまや事態は明瞭になったように思われる。戦争、とくに核戦争こそは、人間の未来を奪い去る最大の脅威である。しかも、現下の諸情勢は、その可能性が、自然災害や資源枯渇やその他さまざまな脅威よりもはるかに高いものであることを示唆している。しかし、戦争は客観的自然の現象ではない。社会科学に裏打ちされた実践によって防ぐことができる。

このように考えてくると、私の結論は簡単である。人間が核戦争を防ぐことができれば人間の未来は明るく開かれている。人間がこの危機を切り抜けることができるならば、遠い未来において、この地球が、人間の、あるいは生物の生存の可能性を閉ざしたときでさえも、人間の科学は人間が宇宙のどこかで生存することを可能にしてくれるかも知れない。あたかも、熱帯の森林に生活していたわれわれの祖先が、零下四十度の地にも文明の華を開かせたように。

(みやはら しょうへい 中央大学・物理学)

ニヒリズムとのたたかい

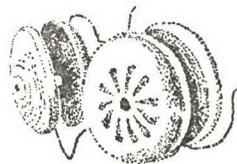
石井伸男

一

与えられたテーマである「なぜいま哲学か」という表現が、わたくしは実のところあまり好きになれない。「なぜいま……か」という、ちょっとばかり恰好をつけた、しかも世間で一時流行りだった言いまわしを、あと追いつくようなしかなたで題をつけるのは、あまりいい趣味とは思えないからだ。のっけから変なケチをつけるようではあるが、新しい酒には新しい革袋を、と思うのである。しかしそうは言っ

も、新しい革袋を見つけれなかったのは筆者も同罪であって、しかもこれはどちらかといえば個人的趣味に属することかもしれない。内容上求められているのは、「現代の生活のなかで哲学研究をすることには、どんな意味があるのか？」ということだろうから、題名の問題にこれ以上こだわるのはやめて、さっそく本題に入ろうと思う。

ところが、この本題がまたやっかいな代物なのである。いつも頭の隅で考え続けてはいるのであるが、わたくしには、ピットタリきまった、恰好のよい答など出せそうにないままでいる。



たとえば行きつけの飲み屋で何回か顔をあわせて言葉を交わすようになり、ある程度親しくなった人に「ところでお仕事は？」ときかれて、「教員です」と答えたとする。「どういう学校で？」と重ねてきかれて、しかたなく「大学です」と答えたとする。さらにそこで「ほう、なにが御専門で？」とたたみかけられて、「……哲学です」と答えてしまったとたん、相手にこちらがまるで宇宙人であるかのような顔つきをされた経験のある人は、どうだろうか、少なくともいなかろうか。

わたくし自身は何度かこうしたたぐいの経験をしてからというものの、こうした質問にはよほどのことがないかぎりまともには答えないことにきめた。世間では哲学を専門にしている人間など、真人間とはみていないのが実情なのである。

これが物理とか経済とかが専門ならば、実生活に役立つ学問をやっている人とみとられるし、また文学が専門であっても、まだ人間の一人には入れてくれそうであるが、「哲学」とあつてはもういけない。宇宙人の部類に入れられてしまうのである。

そして、こうした世間の常識はどうもあたっているのではないか、としばしば思う。かれらに「教養」がないのはいけないのではなく、これまでの日本の哲学になにか致命的な欠陥があるからなのではないか。わたくしがごくふつうの生活

者にたいして「哲学が専門です」と名乗るときに感ずる、ある種のうしろめたさは、日本の哲学が實際生活のなかではたしてきた、また現にはたしている位置や役割を、背中にしょっているせいではないか。

わたくしは、吉田千秋氏と協力して、一九七一年度の日本哲学会大会の参加記を書いたことがある（『科学と思想』第二号）。そこでわたくしたちは「哲学の現実化、の外観は外観でしかなかった。今大会には逆にそれに反するいくつかの問題な兆候さえあらわれている。すなわち解釈主義の横行、『反乱』の哲学と現実離脱・夢想の哲学への二極分化傾向、等である」と、大会の印象をのべている。

このときから、すでに早いもので十年の月日が流れすぎたが、では事態は変わったろうか。たしかに重要な変化もある。この唯物論研究協会の発足もあつたし、現実が提起する課題と必死でとりくもうとしている若手研究者の成長もある。にもかかわらず、哲学界の大勢とはいえば、まだ変わるにいたっているとは思えない。それどころか「現実離脱」の傾向はもっとひどくなっているのではなからうか。わたくしは主に哲学科で教えている職業的哲学者のあいだでの支配的傾向を念頭において言っているのだが、そこでの研究テーマの現実からの離脱化と文献実証主義への傾斜は、むしろ意識的にすすめられているようにさえ思えてならないのである。

そして、哲学者たちをそうした方向に向かわせている一つのかかなり重要な理由として、研究者たちの心情に巣くっている奥深いニヒリズムがあるように思える。

二

ニヒリズム、虚無主義という言葉をも、ここでは、世界や生活の意味などあらゆる積極的な価値の喪失感をあらわすものとして用いる。それはニーチェの指摘にもあるように既成の価値の喪失感だけでなく、未来の目標をも失ったと感ずるときに生まれる思想態度である。このニヒリズムという病は、哲学者とかぎらず現代の知識人の多くを冒している最大の病ではないだろうか。この病気はそれにかかると次第に患者の現実感覚を奪い、人間的なことがらに無感覚にさせ、あるいは主体の空無感から患者をして「絶対的な生の充実」を一挙に求めようとする衝動にかりたせざるまでにいたる。この最後の症状を「能動的ニヒリズム」とよぶことがあるが、「能動的」であるだけまわりの人の危険は大きくなるのである（かつてのダモンチオの実例を、また近くは三島由紀夫の実例を想起されたい）。

そして、私見によればこの病気の原因はかなりはっきりしている。それは一つには、これまでの資本主義の価値体系が

大きくゆらいでいることからの既成の価値の喪失、である。もう一つは、一時期までそれにとってかわる新しい価値と思われていた「社会主義」が、少なくとも現に社会主義を標榜している諸国家においては、魅力的な新しい価値ではなくなっている、という価値喪失、である。後者については、こんにちのポーランドの事態をみるならば、最悪の場合にはジョージ・オーウェルのえがいた『一九八四年』の悪夢が正夢とならないとはかぎらないと危惧されるほどである。

こうした両体制を支える価値への懐疑とあわせて、人類を地球の規模でおおう危機が加わっている。核戦争、資源・エネルギー不足から人類が遠からず滅亡してしまっているのではないかとこの危機感である。しかも事態の進行はとめられないのでは、という無力感がつきまわっている。

こうして大きな価値が存在しない代償として、人びとが個人主義的に消費文化にひたっていくとするなら、そのときにはその思想態度そのものが「ニヒリズム的」となってしまう、と指摘されている（エドガール・モラン『時代精神』）。現実離脱は生活の一つの習性とさえなりかねないのである。

だがニヒリズムは現代の宿命的な業病であろうか？

わたくしはそうは考えていない。逆にそれがわれわれの精神にとって危険であると認識するがゆえに、こんにちの哲学にとって、ニヒリズムとのたたかいが大きな課題となるのだ

と考えている。そしてニヒリズムを生む同じ時代の現実がまた、ニヒリズムを克服する必要とまたその可能性とを示しているのだからと思う。ごくふつうの人びとの生活そのものが、ニヒリズムに立ちどまっては行かない課題を無数に提起しているからであり、哲学がそこから出発するかぎり、道がやがてはひらけると信ずるからだ。

時代に敏感であったがゆえに一方ではニヒリズムに傾斜する心情をもちつつ、それとたたかいて前進しようとした先達として、わたくしは石川啄木のことを思い浮かべる。明治国家が、日露戦争と大逆事件をへて日本の帝国主義的發展への道をつき進んでいった時期、あの「冬の時代」に、啄木が評論「時代閉塞の現状」を書き、そこで「明日の考察——我々自身の時代に対する組織的考察」に全精神を傾注せよ、と主張したことはよく知られている。——「我々の理想は最早『善』や『美』に対する空想である訳はない。一切の空想を峻拒して、其処に残る唯一つの真実——『必要』ノこれ実に我々が未来に向って求むべき一切である。我々は今最も厳密に、大胆に、自由に『今日』を研究して、其処に我々自身にとっての『明日』の必要を発見しなければならぬ。必要は最も確実なる理想である。」

この、時代の閉塞状況を打開しようとする激しい意欲は、いままもこの評論を読む人の心をうち、はげますのであるが、

他方この評論での啄木が安易な楽観主義からこう書いているのではないことを、当然のことではあるが、再確認しておくなくてはならない。「時代閉塞」の直接の結果は、理想喪失であり、「今日の我々青年が有っている内訌的・自滅的傾向」である、とは啄木自身の言葉であった。青年が未来を奪われている現状への服従を拒否し、「此自滅の状態から脱出する為に、遂に其『敵』の存在を意識」することが必至であるという、思想闘争の通路をへて、はじめて「明日の考察」が課題としてうちだされたのであった。その「敵」とは一つは、青年の未来を奪っている国家権力のことであり、これはこの評論自体からうかがえる。だがもう一つは、おそらくは、啄木自身の内面をもむしばんでいるニヒリズムへの傾斜ではなからうか。「哲学的虚無主義」という言葉は文中にもあり、それが他人事として言われているとは到底思えない。啄木の生活がたえず絶望と自滅におちいりがちな日々であったことは、たとえば『ローマ字日記』の陰画像が示すとおりであるから。時代の閉塞感からくる自己の内面のニヒリズムとの不絶の思想的葛藤をとおして晩年の作品群は書かれたにちがいないと思う。

話が飛躍するようだが、啄木の時代からの約七〇年の月日が無駄にすぎたわけではないことを示す実例の一つとして、井上ひさしの作品群について一言ふれておきたい。最近

作の『吉里吉里人』にいたる井上の作品をつらぬいている特質は、いうまでもなく、「笑い」にある。しかも、それはごくふつうの生活者の側からの権力者やエセ権威者にむけられた笑いである。読者は、作者井上のしかけた、ナンセンスでしかも大まじめな作品世界のうちで大笑いしているうちに、やがてこの社会を弱者の側から根こそぎひっくりかえす課題のまえに立たされる。井上の文学作品からほとぼる腰のすわった明るさは、これまでの日本の近代文学にはあまり例をみないものではなからうか。井上の作品は、ナンセンス文学としていま同じように人気を集めている筒井康隆の作品とは、まるで質が違うところがある。同じく笑いが作品の中心にあるが、その笑いの質が違うのである。筒井の場合は、庶民のなかにある卑小さがえぐりだされ、笑われる。登場人物は話が進むにつれてますますグロテスクな機械のようにみえてきて、世界は不気味に変容してくる。これは黒い笑いの作品世界であり、むしろニヒリズムの純化された世界である。わたくしは筒井の文学にある種のリアリティがあることを否定するものではないが、しかしそこにえがかれた世界の物象化現象は、わたくしたちが批判的に対決すべき対象以外ではない、と考える。井上の文学はそこを超えているがゆえに、質が高いのである。

三

ニヒリズムとのたたかいは、もちろん哲学のみに課せられた課題ではない。そのことはすでにあきらかである。しかし、ニヒリズムがなにより一つの世界観、また人間観として、現代人の魂を侵蝕しているのだとすれば、それを直接のテーマとしてあつかうか否かを問わず、哲学研究はニヒリズムの克服に自覚的にとりくまなければならないのではなからうか。

わたくしは、哲学が希望の哲学でなければならぬとした、エーリヒ・フロムの言に賛成である。人びとが心底から求めているのは力強い希望なのである。むしろこれは現実のリアルな姿に目を閉ざす態度を意味しない。見たくない否定的な現実を目を閉ざしたり、知っていても知らないふりをして他人に「希望」を説く思想家や実践家は、そういう人がもしいたとするならば、真実には思想家でも実践家でもない、エセ言者とよばれるべきであろう。

求める希望が隣りの国に存在する現実の姿では得ることのできない歴史の状況に、いまわたくしたちが立たされているのだとすれば、希望は「ユートピア」という形をとらざるをえなくなる。しかし、ユートピアだからといって、非科学的

で、今ないばかりでなく将来もありえないものだとはきめつけられない。「ユートピアは歴史に内在し、そして歴史を超越する。ユートピアとはこのような、〈歴史〉の自己超越的な構造に内在する一契機である。……ユートピアとは、現実にある状況をその内部から超出してゆく人間的な自由の運動の結節点である」(見田宗介「ユートピアの理論」)。わたくしは、ユートピアのこうした把握にほば賛成であるが、わたくしたちはいま、こうしたことをもっと突きつめて考え直してみるべき時期にきているのではないだろうか。

職業哲学者のかんりの部分がニヒリズムにひたさされていて、そこに居直るか、現実から目をそむけた「研究」へと向かっている。これがわたくしの現状診断であった。哲学が時代の精神状況に押し流されてニヒリズムをかえって促進する思想的武器となってしまうか、それとも、そうした傾斜との思想的格闘をつうじて希望の原理となることができるかは、わたくしは自身にかかっているのだと思う。

わたくしは、最近、同学の友人たちと協同して、『現代のための哲学』全三巻(青木書店)、また『講座 哲学』全三巻(学習の友社)、を刊行する仕事に加わる機会をもった。どうしたら閉塞状況を打開する道がひらけるか、哲学研究としてなにが可能なのか、を考えながらの仕事であった。個々のテーマになにをえらぶか、またどのようにそれを解くかは、各

人が自分で発見し努力することがらである。だが、なにをテーマとし、どのような解き方をしようとも、現在哲学に求められているのは、「時代の思想的批評」という機能であって、時代の多方面にわたる現実の局面を批判するなから、展望が徐々にあらわれてくるだろう、と考えていた。啄木はその評論を「時代に没頭してゐては時代を批評する事が出来ない。私の文学に求むる所は批評である」との言で結んでいたが、いまこの言葉のなかの「文学」を「哲学」におきかえて同じ言を主張すべき時期ではないかと切に思う。それはかつて唯研の大先輩である戸坂潤が提起し、また彼自身実行に移そうとしたのと同じ課題であるが、いまはもっとそうでなければならぬ、と考えるのである。

わたくしには、従来のような日本の講壇哲学の枠にしばられた哲学研究の延長線上で、自分を哲学研究者だという気にはなれない。「唯物論」ではあっても、その原理の正しさを証明することにもっぱらの関心をむけているような「唯物論」ならば、講壇哲学と大同小異だろう。

哲学を「宇宙人」の趣味から、まともな地球人の仕事へと転換させる時期にきているのである。

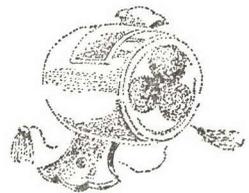
汲 汲 記

外来の診察室、主治医はわたしのレントゲン写真を数ヶ月前のぶんと比べながら、「あなたの結核はいよいよ老衰しましたね、薬はやめていきますね、もう必要はありません」といった。

年に二、三度この病院へ通いはじめて二年余り、この診察室の壁ぎわの棚には外来患者ひとりひとりの胸部写真を取めたケースが立ち並んでいる。わたしのぶんは他を圧して部厚なケースであり、その背の部分には名前が大書してあるから、何だかわたしの畢生の大著作のように見える。

この病院へ来る前の病歴が永かった。一六、七歳のころの発病だから、ざっと五〇年。むかしの肺病は、紅顔の少年が数ヶ月

暉峻 凌三



のうちに蠟燭のように燃えつきてしまうこともある、急性消耗病であった。バターを濃く溶かし込んだ牛乳を毎日大量に服用するK療法。夜は部屋の窓を全部開け放って星空を眺めながらねむる開放療法。胸膜腔に空気を注入して病竈を安静にたもつ人工気胸法、等々。一八八二年、R・コッホらによって結核菌が発見されて以後、一九四八年ごろストレプトマイシンの大量生産がはじまるまで、結核にたいする方策はこのようにひたすら大気・栄養・安静だけであった。松田道雄氏の戦前の小著『結核』は冷徹な療養精神を説いていて修養書のような印象であった。

若いうちに療養所へ入ってみっちり養生

したまえ、とたびたびすめられたが、結局わたしは療養所にも入らず高燥の地に転地もせず自宅で寝たつきりというところでなく、曲がりなりに学校を終え、病気を自覚しながら四国や九州へ勤めに出た。

これはまことに理不尽なことで、闘病への勇気が欠けていたからである。だが、自己弁護のことはばを弄するなら、いく人かの医師たちの励ましと甘やかしに、わたしはよりかかったのである。高知でめぐりあった老医師は、かつて青年寺田寅彦の主治医だったひとで、わたしの胸に聴診器を当てながらいった、「むかしの寅彦さんのからだに質がよく似ている。一〇分間本を見たら五分は休むというぐあいには万事ゆっくりやることです」。他家への往診の途中この老医師はよく睡道に立ち止って「変わりありませんね」と二階借りのわたしに声をかけてくれた。ある医者は「病気を怒らせてはいけない。病気と同行二人の気持が大切。うまくやれば定命六〇まで生きられる」といつてくれた。わたしの父は基礎医学専攻の医者で、わかいころやはり胸を病んで療養所に入っていたが、ある日そこを脱け出して法隆寺の僧坊に身を投じた。修業僧たち

に伍しての規則正しい共同生活が健康を好転させたという。父は「いろんな所見にもとづいて医者が患者たちに割り当てる安静度というようなものは、いちおうの目安にすぎぬ。ほんとうに安静が必要な場合、人間はひとに指図されなくとも、ひとりでに横臥するものだ。少々熱があろうが、散歩でも勉強でもやりたければやってよい。医者ということだけきいていると、一生涯、療養所で暮すことになるぞ」といった。

この医者たちのいうところは、当時の戸坂潤のいう科学的精神とはかなり喰い違っていたが、的確な療法のない死病をかかえる者にはやはり慰めであった。こうしてわたしは入院もせず、赤紙も一度来たが戦中と戦後二、三年を生き永らえて幸いにも外科手術と化学療法のはじまる時期にたどりつくことができた。適応患者であることを認定して、わたしに手術をすすめて下さった医師たち、すでに故人になられたが執刀の外科医師はわたしの恩人である。

胸廓成形術という外科手術は、しかし電気メスを使って肋骨をいく本か切り取って胸廓を縮小変形させ、病竈を虚脱させるやりかたであって、人間身体の場合の一種の

列島改造であった。わたしの手術現場に、医者として立ち会いを許された父は、あとで「惨酷な手術だった」とポツリと語ったそらだ。

手術後、客観所見は好転したが病感はずらず、以前からその気^けのあった喘息が発作として激発するようになった。そのころは労働組合運動の昂揚期、「若者よ、体を鍛えておけ!」のうたごえが到るところこできました。永の年月、鍛えるどころか、ひたすら身を保たせることにのみ汲汲として来たわたしは、この「若者よ」の大合唱の中にいると、糾弾されて身の置きどころのないような気がした。

わたしは外科手術で命拾いしたが、「列島改造」の歪みに苦しんでいる。近ごろは坂道と階段の上りが頓にきつい。しかし老カントにならって、ひとは自身の意力を用いてさまざまな病感の軽減に工夫をこらさなければならぬ。人通りの少ない急な坂はゆっくりジグザグに上って途中で佇立休息する。緩やかな長い坂には中程に告知板が立っているから毎日でもそれを読んで二、三分息を調える。自衛官募集の文句は暗記する。婦人警官あつめのポスターのモ

デルは森昌子と中村絨子である。口をつばめて息を吐くことも大切な。

よっぱどのかか労咳笑うなり

(『柳多留』)

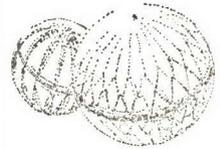
病弱者は、自分一身の病体病感にちぢこまって眼界が狭く、かんがえがじましくなるといわれる。死病にとりつかれた兆民の「虚無海上―虚舟」の死生観も、人間の連帯を没却してあまりにも孤絶的と評される。しかし兆民のこの虚無は、政府お仕着せの「四民平等」の欺瞞を発く絶対平等観のバネでもあったのではないか。それはともかくとして、健康者の群れに挿まれて息を切らしながら排気ガスの立ちこめる歩道橋を上るこんにちの病弱者たちは、自動車のことだけかんがえてこんなにくさん歩道橋をつくったのはいいただれだ、と腹を立てながら上るのだから、けっして孤独になどひたつてはいないのである。

(てるおか りょうぞう 東京電機通信大学・

ドイッ語)

政治犯というコトバ

湯川和夫



北アイルランドで反英武装闘争・テロ行為のゆえに投獄されていた人たちが、昨年三月以来、△政治犯▽としての処遇を要求して相ついでハンストにはいりました。そして、その後、そのことよって十人もの死者を出しました。ハンストは、結局、十月にはいつの間もなく中止されましたが、この場合の政治犯に当るコトバは英語ではポリティカル・プリズナーです。しかし、ポリティカル・プリズナーはプリズナー（囚人）であって、オフエンダー（法律違反者）やクリミナル（犯罪人）ではありません。直訳ふうに言えば、政治囚であって政治犯ではない、ということになるんでしょうか。ところが、日本語では、多くの場合、そういう区別なしに、政治犯というコトバが使われています。たとえば△政治犯

としての処遇▽（前出）とか、△政治犯の釈放▽（一九四五年一〇月）などと言われる場合、政治犯は実際にはおそらくポリティカル・プリズナーを意味しているのではないでしょう。しかし、他方、このコトバは多くの辞典において△国事犯▽の同義語であるとされています。国事犯という語は辞典には出ていますが、現代用語としてはほとんど用いられていません。どちらかと言えば旧憲法時代の用語で、国家（の政治体制）にかかわる法律違反者・犯罪人を意味します。多くの場合、同時にまた囚人でもあるわけですが、決してたんなる囚人ではありません。れっきとした犯罪人であり、しかも重大犯罪人であります。国事犯というコトバはそういうコトバです。とすれば、政治犯というコトバは、国事犯の同

義語というよりは、むしろ、変質・否定であります。しかし、同時にまた継承・発展であります。また、言葉をかえて、その近代化であり、現代版であると言ってよいかもしれません。

ところで、国事犯に当る英語は、おそらく、プリズナー・オヴ・ステイト、あるいはステイト・プリズナーであろうと思いますが、この場合も、やはり、オフエンダー（法律違反者）、あるいはクリミナル（犯罪人）ではなくてプリズナー（囚人）です。そして、たとえばCOD（コンサイス・オクスフォード・ディクショナリ）では、プリズナー・オヴ・コンシャンス（直訳すれば△良心の囚人▽）、プリズナー・オヴ・ステイト、ステイト・プリズナーについて、「政治的理由によって投獄されて」いる人と説明されています。他方、ポリティカル・プリズナーについては、「政治的違法行為によって投獄されている人」となっています。とすると、ステイト・プリズナーとポリティカル・プリズナーとのあいだにちがいがあるとすれば、両者のあいだのちがいは、日本語の国事犯と政治犯のちがいの逆かもしれない、そういう気がしないでも

ないんですが、別の辞典(チェンバース・ユニヴァーサル・ラーナーズ・ディクショナリ)では、ポリティカル・プリズナーは、「犯罪によってではなく、政治的理由により投獄されている人」となっています。

IRAの人たちは、まさにこの意味における政治犯(ポリティカル・プリズナー)としての処遇を要求していたのだと思います。

ところで、CODDでは、プリズナー・オヴ・コンシャンス(良心の囚人)は、前述のように、プリズナー・オヴ・ステイト(あるいはステイト・プリズナー)と一緒に、「政治的理由によって投獄されて」いる人と説明されているわけですが、別の項では「社会的抗議行動のゆえに獄中にいる人」となっています。いずれにしても、このコトバの本来の意味は、おそらく「その思想・信条のゆえに、獄舎につながれている人」というほどの意味だと思えます。そして、いささか皮肉な意味でこの語に対応する日本語として「思想犯」という語があります。特高警察用語でもあったコトバです。まさかプリズナー・オヴ・コンシャンスの訳語ではないと思えます。もっとも、

『岩波新英語辞典』の「プリズナー・オヴ・コンシャンス」の項には、「政治犯人」と並んで「思想犯人」というコトバが訳語として出ていますが、しかし、このコトバが「思想犯」の同義語であるかどうか、その点はどうもはっきりしません。いづれにしても、このコトバは一般にはあまり使われていないコトバですから。

思想犯人が思想犯の同義語であるかどうかは別として、また思想犯がプリズナー・オヴ・コンシャンスの訳語であるかどうかはともかく、プリズナー・オヴ・コンシャンスがプリズナー・オヴ・ステイト(あるいはステイト・プリズナー)、ポリティカル・プリズナーの同義語であるように、思想犯は国事犯・政治犯のいわば同義語であり、戦前・戦中期において国事犯、あるいは政治犯を意味するコトバであったと言えるんじゃないかと思えます。最後に、そのことを例示する意味で、戸坂潤の『日本イデオロギー論』(一九三五)岩波文庫版の巻末に古在由重氏が書いた解説のなかの一節を引いておきたいと思えます。

他の一人の哲学者、三木清(一八九四—一九四五)もまた一九四五年三月に治

安維持法にかけられて逮捕され、おなじく獄死の運命をたどることになった。これは敗戦後一カ月あまりの九月二十六日のことである(そのときにはまだ治安維持法は廃止されていず、したがって多数の政治犯「思想犯」はまだ刑務所から釈放されていなかった)。いま獄死というこの事実とは別としても、わたしはここに、明治以来の哲学の歴史のうえにおこったところの、前例のない事態をみないわけにはゆかない。思想弾圧の異常な事態がそこにはある。それは明治以来の軍国主義、絶対主義が敗戦によってくずれおちる瞬間の光景であった(傍線—引用者)。

〔注〕 治安維持法

(一九二八年六月二十九日改正勅令第一二九号) 第一条 国体ヲ変革スルコトヲ目的トシテ結社ヲ組織シタル者又ハ結社ノ役員ノ他指 導者タル任務ニ従事シタル者ハ死刑又ハ無 期若ハ五年以上ノ懲役又ハ禁錮ニ処シ情ヲ 知りテ結社ニ加入シタル者又ハ結社ノ目的 遂行ノ為ニスル行為ヲ為シタル者ハ二年以 上ノ有期ノ懲役又ハ禁錮ニ処ス 私有財産制度ヲ不認スルコトヲ目的トシ テ結社ヲ組織シタル者、結社ニ加入シタル 者又ハ結社ノ目的遂行ノ為ニスル行為ヲ為 シタル者ハ十年以下ノ懲役又ハ禁錮ニ処ス

(ゆかわ やすお 法政大学・哲学)

愛は説明できない

—うたと感情の真実性—

木下 せんき



小学三年の息子がテレビドラマを見ていて「あつ、この人泣いていないよ」という。そのシーンは、主人公が悲しみにくれて泣き伏しているところだった。

ドラマの出演者は役者さんだし、かなり悲しい場面といえども涙が出てくることはないだろう。涙が自然に溢れたからといって、それが名演技であるとは限らない。とにかく息子はそのテレビの中の演技に、真実の悲しみがないことを直感したにちがいない。

ところで、私の創作方法の上で大事にしている好きな言葉がある。ふた昔も前の名歌手・シャリアピンが語ったという言葉だ。

「美はさまざまな仕方で見えることがで

きる。それについては誰もが自分独特の意見を持つことができる。しかし、感情の真実性については論争の余地はない。それは明白であり具体的だ。感情には二つの真実はあり得ない。だから私は真実性ということを美に通ずる唯一の正しい道だと認めた」。

実際、感情、つまり心の動きがつかめない詩に作曲をする仕事にぶつかると、それが行数や語呂がうまくまとまっていたとしても、私は困ってしまう。テーマも理窟も通っていたとしても、その詩に作者がいないうるか、一段高い所にいて見下しているような時には私の仕事はうまくゆかない。

気のきいたふうなモティーフをひねり出して、なんとか切りぬけたりすることはあ

るが、その歌はやはり人の心には住みついてはくれない。

音楽は最も感覚的な芸術だから、音を扱う技術に一定の手練手管があると、しばらくはそれでもつてしまう（だからコワイのだ）が、同じ理由でどんな素人にも心になじまないものは、やがてわかってしまふ。

詩の心の動きを感じるから作曲家も心をたくすることができるのだが、作曲という仕事は作詩よりとても純情可憐な所があった、憶面もなくかき口説いてきて、詩の最後の所にオチがあつたりすると感情のおさまりようがないから、こんな詩も作曲する気にはならない。音楽の中で論理の働く余地は少ないから、音楽におけるユーモアの成り立つ場所はともちいさいと私には思える。

さて、感情といっても、いわゆる喜怒哀楽だけでなく、淡いもの、ちょっとした孤独感やほろ苦い想い出を噛みしめるなどなど、日々の生活のなかに無数の色どりがある。しかし、一見混沌としているようにみえる「感情」もそれを「うたう」（訴える、

働かかける)という前提で追求してみると、その主要な情緒、または心の向かう所は案外みえてくる。

たとえば「お早う!」という毎日の挨拶にも、その人のその日の気分や、その場の人間関係が音のピッチ(高さ)や長さ、勢いの違いとして出てくる。もちろん、相互の個性や気質もからんでくるが、人間たちはその微妙な変化を日々感じわけながら暮しているのだ。

私の方法に即していえば、詩の情感やうたわれる場所にふさわしく、たとえばその時の「お早う!」の裏にあるドラマをさぐることが、私にとっての「感情の真实性」に近づく手がかりとなってくる。

「理論の真实性」といういい方にくらべ、「感情の真实性」という言葉がまだ成り立つのは、感情そのものは説明したり論証したりするものではないからだろう。

溢れるような「愛」を感じていても、それを言葉にすると、実感とは程遠いありきたりのものになってしまう。「愛」は説明しようがないのだ。せいぜい、万感の想いをこめたつもりの比喩にとどまらざるをえない。

ない。

「うたは、うったえ」「言葉のつきたところからうたがはじまる」とは、昔の人はうまいことをいう。

「とえ お前と冷たく別れても

お前は 俺には最後の女——

と、唸りあげる演歌がはやっていいる。演歌に理論の真实性(充足)が求められる人はいまい。感情の真实性(充足)が求められる人はいまい。では繋がつている。

乱暴さを承知でいえば、歌い手の声をおして浮かび上る「俺」という人間の生きざまを、全面的に肯定しないまでも感情的にうけ入れてしまう。人格の全体像は全く不鮮明な「俺」の「感情の真实性」だけとおして、なんとなく「俺」の生き方をのみこんでしまう。

「だから演歌は低俗だ」などといたいのではない、人間の感性の不思議さを想うのだ。

同じ伝で、田中角栄らの説法は、あの鼻にかかるダミ声、独特の抑揚、唸り声など

など、「演歌風感情の真实性」を見事、意識的に演じりながら、「反動理論の真实性」を巧みに売りこんでいるといえないだろうか。

妙なことを持ち出して申しわけないが、それに比して我が民主的人士的説法が、概して理論の真实性が前面に出て、感情の真实性——ひょっとして声色をも含む個性の豊かさでも巻きこんでしまうような——が少ないのでは、と感ずるのは私だけだろうか。

尊敬する諸先生の皆さんにケチをつける気はないのだが、説法や演説も人間の表現活動だし、結局は「訴え」なのだ。

説法の面でも奴らに勝たないと、これから日本はどうなるのか、本心に心配だ。

(きのした そんき 作曲家)

「星は
すばる

いとをかし」

吉田千秋



今年の正月は暖かい日が続いた。おかげでたいへんすごしやすかったのだが、家族連れの一泊スキー旅行も駄目になってしまった。そのかわりに、天気も良いので裏山に登ることにした。

そう高くない山だが、東海自然歩道の支道になっていて、なかなか眺望がきく。いくら近いところでも、おにぎりをもっていくとハイキング気分になるので、これは忘れない。それに今回は、一年坊主が買った望遠鏡をかついでいった。天体用なのだが、地上用の接眼レンズも一つあるので、山の上からみるとさぞよかろうと、親子そろって胸ふくらませて登っていった。

「みえたよ！ みえたよ！」なるほど想像以上に、木や道路や自動車が大きくみえた。よし、それじゃ、ということ、こち

らも本腰になってあちらこちらと筒をむけ、ピントを合わせはじめた。木曾川越しの小さな山の上にある小牧城も手にとるようみえたし、その肩の上あたりに、名古屋のテレビ塔もみえた。四日市のコンビナートらしき工場群もみえた。みえないものがみえてくる——それはたいへんおもしろいし、うれしいものだ。発見の喜びというとおおげさだが、この喜びの世界は子供も大人もかわりはない。山から降りてくる途中、上の娘が、「おとうさん、スキーに行けなかったけど、よかったね」といった。こちらの方も心から同意したが、「お金も使わなくてすんだしね」と付け加えられたのには苦笑した。それにしても、このときばかりは、まよいながらも電卓やガンダムではなく、望遠鏡を買うことにした坊主

に、心ひそかに感謝した。

発見の喜びは夜空に向けられてさらに増した。月食がみれる日がすぐにやってきたのだ。いつもとちがって、一年坊主がちゃんと早朝四時すぎに起きてきて、「おとうさん、月食みよう」と起こしにきた。たぶん、氷点下だと思うが、くそ寒い庭に出て望遠鏡を据えた。ポヤーとみえていたお月さんが左端から光りだし、それがだんだんと満ちていく。月面のあばたもくっきりみえて、なかなかすばらしい。だが、なんといつても寒いので、コタツに二人して戻ることにした。しばらくして出てみたら、お月さんはもうみえなくなっていた。

冬の星座の王者はオリオン座である。その平行四辺形のまんなか三ツ星が並んでおり、その右下にかの有名なオリオン大星雲がある。いやあるはずである。こいつをとらえようとやつきになるがうまくいかない。たぶんこれだろうと思われるポヤーとした部分をみて満足するしかない。ところが、こんどは、この扱いくらい望遠鏡の他に、新しい武器が一つ加わったので、夜空の発見作業をさらにすすめてくれた。それは、長女の双眼鏡である。もともと野鳥観

察のために、これもまよいにまよって大枚はりこんでお年玉で買ったものだが、こいつでみる夜空はじつにくっきりとすばらしい。むろん、望遠鏡より倍率は小さいが、逆に、少し広い空域をしつかりとらえるので、星の配置があざやかにみとれる。オリオン座もこれで見るとすばらしい。

その効能がもっとも発揮されたのは、「すばる」をみたときだった。オリオン座の右上に、肉眼では数個の星がちょぼっとかたまってみえる「すばる」は、百個もの星が集まってできている散開星団で、プレアデス星団というのが本名である。スバルという横文字風の自動車などがあって、英語だと思いがちだが、そうではない。れっきとした日本語であって、昔は「須波流」、近世以降では「昴」と書き、枕草子にも出てくる。「星は、すばる。ひこぼし。ゆふづつ、よばひ星、すこしをかし」と。

清少納言は望遠鏡なくして「をかし」と表現しえたのだから、よほど目がよかつただろうし、ものごとの優美なさまをみてとる美的感覚がすばらしかったにちがいない。いや、それとは別に、夜空は今日より数倍もきれいだっただにちがいない。近視

味なので、肉眼ではほとんどみえない私にも、双眼鏡でみる「すばる」は、数個の星の他に小さな星が多数とりまき、一つのままとまりをもつていっせいにほえんでくれているかのようにくっきりみえる。ほほえているというのはいくまで主観的なものである。「すばる」は「総べる」であって、

古来「王者の象徴」の星であったから、もっと知性的な表情をそこに汲みとらねばならないのかもしれない。でも、君臨する王者の冷たいまなざしよりは、清少納言とともに「をかし」と思う方が自然であろう。しかも、非文学的に「いとをかし」と表現してさしつかえないようである。

残念ながら、子供たちは寒いこともあって、「みえたよ」と一言いって部屋にすくんでしまい、「すばる」の美しさにみとれている余裕もなさそうだった。後日、真下先生が講師をし、私も手伝っている名古屋哲学セミナーで、子供の夢が話題になった。いまの子供は、なんでも親に与えてもらうから、がまんすることができなくなっている、もっとハングリー精神を教えるべきではないか、という発言をめぐって意見が出しあわれた。そこに教師として居あわ

せていた私は、欲望の問題や子供の精神形成の問題をもっと自分なりに研究しなければならぬなあ、と思いつつも、それ以上に、一人の親として耳が痛かった。子供の欲望についていつい負けてしまつて、つまらぬ買いのや時間のすこし方をさせることがあるから。

だが、問題は欲望をおさえこみ、ハングリー精神とやらで解決できるのだろうか。むしろ、大切なのは、大人の方がほんとうに楽しいもの、すばらしいものをみつけたことではなからうか。そのほんものを選択し、子供にもそのよさがわかるように欲望を発展させてやるが必要ではなからうか……。

私は、レンズを通してみた発見の喜びを子供と共有できたさやかな体験をひめつつ、いつしか自分の考えを披瀝していた。

(よしだ ちあき 岐阜大学・哲学)

冒険学校全国センター

設立の弁

長沼 真澄



戦後第三のピークを迎えた少年非行の異様な広がりは、人間破壊・人間性の退行の進行を象徴している。

アメリカの核武装の前進基地で軍備拡大のお先棒をかついで福祉、すなわち人間を切り捨てた日本。世界に類を見ない異常なテンポでの過密・過疎の同時進行、核家族化、高齢化、「能力主義」、過剰ストレス社会の出現。高度成長、環境破壊、資源浪費、高密度労働強化、低成長「合理化」、重税、生活切り捨て、と目まぐるしいテンポで世の中が変わってきた。金権反動の有体制布石のもと、平和と民主主義に敵対するテロ、右翼、勝共、暴力団がのさばり、手抜き事故、一家心中、衝動殺人、暴

走、非行が日常化する。

人間の能力、労働力、愛も含めていっさいが商品化された企業支配社会で、長時間通勤、長時間拘束、残業につぐ残業のもと、休暇もとらない「働き中毒」にストレスが蓄積されないわけはなく、健康破壊と精神破壊、自律神経失調と成人病が続発する。一億不健康時代だ。身心のゆがみは、ストレス過剰社会の働き蜂の勲章である。

人生その日ぐらし、世の中がよくなりそうもなく、自分しか信じられないと思いまされると、他人のことなんかかまっておれず、「私生活」に閉じこもる。マイホームも、列島改造・民族移動後の核家族では、人間関係の断絶やその裏返しのパタ

キが続出し、心のすれちがいが、「父性不在」過保護、過干渉、放任育児のもと、ごくありふれた家庭に非行が続発するし、突出しなくても潜在非行予備軍だ。能力序列指向のもと、遊びを失い、生きる喜び・誇りを忘れさせられた子どもたちが、無気力にツッパリの流行に流される。無気力が裏返しになると、暴発する。「どうして、あんなおとなしい、いい子が？」。

「ウサギ小屋に住む働き中毒」のもととは、コインロッカーの捨て子にならなかつたのは有難いが、ベビーホテル預けにはじまり、過保護、過干渉ながら小遣いをたっぷりもらっておけいこことをやらされ、塾でもしごかれ、万引体験はあったが要領よく振舞ったので非行とまではいかず、能力偏差値ふるい分けでもどうやら学歴社会にしがみついて職にありつき、先が見えずきたしられた若者だっただけだが、いつの間にか労使協調を実践するモーレツ社員に変身、カンバン方式のもと人生まで品質管理しつつ昇進、「ウサギ小屋」のローンに追われ、サラ金に手を出して蒸発した同僚よりはうまく立廻り、窓ぎわ族を経て肩たたきがあり、第二の人生のための停年後の

身売り、停年ボケとなり、老後を楽しみむむとりもなく、ポツクリ死願望という結末がよいところだ。

そんな「生命・生活の再生産」ではたまらない。人間の尊厳、生きがい求めて、心身ともにすこやかにいきいきと生きたい。

「いのちとくらしを守る」たたいが対置されなければならぬ。

人間らしく生きたい、ゆたかな人間性の全面発展をねがい、生きがいをもって生きることが、人生の主人公は自分自身で、かけがえない自分の人生を前向きに切りひらくことだが、孤立して切りひらくのではなく、他人も独立した存在で、他人の人生もだいにしつつ、自立と連帯の統一としての仲間づくりをとうじておこなわれる。

連帯は、受け身に他人から与えられるのを待つのではなく、自己教育しつつ、こちらからも働きかけ、文字通り仲間とつながることだ。「生命・生活の再生産」の主体となるのは、まさにわれわれで、「いのち、くらし、しごと、まごい、あそび、そだて、まなび、つきあい、たたい」といった生活の各局面での人間関係をつうじて展開される。

子どもにとっての生活の場、生きがいのもてるそんな場がかつてあったのだ。山野を駆けめぐったガキ大将集団は、無自覚的な「地域の子どもの自治組織」だったのだ。そこには現在の能力主義序列とは別の多様な価値観を承認しあう異年齢集団があり、遊びをつうじて相互に教育しあい、労働能力、身体発達をたしかめあっていた。

現代において昔のままのガキ大将集団を求めるのは復古主義もいところだが、「ひとりぼっちの子どもをなくそう」「自然こそ教師」「子どもの生活の場を取り戻す」「知育・徳育・体育・労育・遊育」、人間の全面的発展をめざす活動の一環として、新しいガキ大将組織を作ろうという動きが発展してきた。労山（日本勤労者山岳連盟）、スキー協（全国勤労者スキー協議会）、全レク（全日本レクリエーションリダー会議）の仲間たちが、みずからのガキ大将体験を生かしつつ展開してきた各地の冒険学校運動だ。指導員人材バンクのスタッフも増えてきた。

各地で独自に取りくまれていた冒険学校、遊びの学校、子ども会、少年団（大人のブロスポーツをそのままミニ化したスポ

ーツエリート養成の管理組織はゴメンだ）、子ども劇場、おやこ劇場、等々の活動が発展するにつれて、子ども自身が主人公になれる場、子どもの自治、主体形成をめぐる取りくみの経験交流の場が必要となる。

「自然と民主主義を大切に」する冒険学校を発展させよう」の呼びかけを契機に、「少年少女の野外活動育成者による組織づくりのためのシンポジウム」の成果として、一九八一年一月一九日「冒険学校全国センター」が発足した。「知育・徳育・体育・労育・遊育」が一体となった生活の場を保障し、援助はするが、引きまわすのでなく、子どもの自治を見守るのだ。

暴力・非行への冒険学校の取りくみは、人間の尊厳を守るため、家庭、地域、学校での子どもの発達権保障の取りくみと連帯しつつ、野外の自然を教師として、生きる喜び、仲間とともに向上する喜び、自治を育てる。このことは子どもだけの問題ではない、まさに「生命・生活の再生産」でのゆがみを克服する、自立と連帯との統一としての自治、新しい人間関係の原点なのだ。

（ながぬま ますみ 中央大学・哲学）



なぜいま論理学か

仲本章夫



「なぜいま論理学か？」という問いかけには二つの要因が含まれている、と私は思う。一つは、現在のさまざまな情勢がまさに論理学を要求する段階にきているということであり、二つは、論理学がその要求に応えうるレベルにまで高まっている、あるいはすくなくとも高まりうる状態にまでできているということである。また、論理学について語ることは、弁証法・認識論についてもまた語ることになるにせざるをえない。ここでは、それらすべてについて触れることは不可能であるから、主としていわゆる「矛盾論争」について書くことにしよう。

周知のように、「矛盾論争」は、見田石介氏の論文「論理的矛盾と現実の矛盾」に端を発しておこなわれているの

である。論争の内容はほぼ次のようにまとめられることができると思われる。

(1) 形式論理学の基本法則の一つである矛盾律（無矛盾律、あるいは矛盾排除の原理）に反する場合に、これを論理的矛盾という。この点については、どの論者の理解もほぼ一致している。

(2) 客観的世界の諸事物の発展の原動力、源泉としての現実的・弁証法的矛盾の存在を承認する。この点についても、とくに異論はないと思われる。

(3) すくなくとも現象的には、論理的矛盾と現実的矛盾との関係について、意見が二つにわかれる。ここで、「現象的には」というのは、以下のような諸事情による。

(4) 一方の見解は、論理的矛盾と現実的矛盾との峻別を主張する。しかし、私のみるかぎりでは、この見解は、論理的矛盾排除の主張である。そして、このとき、矛盾律（無矛盾律）は、絶対的に普遍的に妥当するものとして、弁証法といえどもこれに従わなければならないものとして位置づけられる。

(5) 他方の見解は、論理的矛盾と現実的矛盾とを反映関係においてとらえなければならぬと主張する。したがって現実的矛盾の存在を承認する以上、論理的矛盾もけつして排除されず、矛盾律の妥当性については当然制限がもうけられる。

私は、このようにまとめたうえで、後者の立場を支持することを何度も表明した。そして、前者の立場の成立根拠について考えてみた。はじめは、私は、論理的矛盾と現実的矛盾とを峻別し、論理的矛盾を排除する立場にたつ人びとは、現実的・弁証法的矛盾の存在を確保し、したがって、弁証法を擁護するために、そのような主張をしているのだと思っていた。実際、矛盾律の普遍妥当性の主張、論理的矛盾をふくめてあらゆる矛盾の忌避は、わが国の哲学界の「常識」に属することであるので、この「常識」から現実的矛盾を、さらには弁証法を擁護するために、すくなくとも論理的矛盾と現実的矛盾とを峻別し、論理的矛盾は

捨てても現実的矛盾の救出をはかろうとしているのだと思っていた。

ところが、事態は逆ではないか、と私は思うに到った。現在のこのような見解の源流は、松村一人氏であるので、松村氏の見解について考えてみよう。

「マルクス主義においては、資本主義社会の基本的矛盾としての生産の社会的性質と所有の私的性質との矛盾があげられている。これは果してアリストテレス的な意味での矛盾であろうか。そうではないことは明白だとわたしには思われる。アリストテレスの言う論理的矛盾は、同じ主語について同じ述語を、同時に同じ意味で肯定しかつ否定することである。生産が社会的かつ私的であるという事態が現実存在すれば、それはアリストテレスの言う矛盾である。しかし、右の例を見ればすぐわかるように、ここでは主語がちがっている。社会的であるのは生産であり、私的であるのは所有である。だからここに言われているかぎりでは、アリストテレスの矛盾は少しも犯されていない」

〔現実的矛盾について〕『ヘーゲルの論理学』二五六ページ。

資本主義の根本矛盾は、「生産の社会的性質が所有の私的性質を現実に取りのぞく方向に働いており、所有の私的性質は生産の社会的性質の要求を妨げるといふ関係である」(同論文、二五八ページ)。

松村氏は二重の誤りを犯している。第一に、アリストテレスの矛盾律の、そして、一般的に矛盾律の實在的性格を否定している。アリストテレスの矛盾律はまず存在法則であって、だからこそ思考法則となるのだということも哲学史的常識である。そして、われわれもこれに同意する。ただ、われわれは、アリストテレスがしばしばおこなったような、この矛盾律の絶対視をしないだけの話である。

第二は、松村氏の弁証法的・現実的矛盾そのものの理解のうちにある。この理解は、矛盾を「対立物の統一」としてみていない。この点については、すでに、見田氏によるすぐれた言及がある。松村氏の理解では、「生産の社会化すなわち社会的生産力は、一方的にただ所有の私的（資本主義的）な性質を阻害するだけのものとなっており——これではそもそも生産の社会化がどうして資本主義とならんのでそこにあるのか、その由来も根拠もわからない——、私的（資本主義的）な所有の性質はただひたすら生産の社会化を妨げるだけのものとなっており——これでは資本主義制度の歴史的な積極的意義は否定され、はじめからたまた倒されなければならぬだけの否定的対象となっている。そしてここではたがいに依存することなく自立的に存立している二つのものがたがいにたたかっているのであるから、闘争の結末がどちらの勝利をもって終わるのか、資本

主義的所有制度が存続するのか滅びるのか、この肝腎のところがすこしも明らかにされていない。つまりこの『現実的矛盾』はこの闘争関係の変化の原動力となっていない」
 〔論理的矛盾と現実的矛盾〕『著作集』第二卷九一—二二ページ。

この二つの誤り、すなわち、矛盾律——あるいは正確に言えば、この矛盾律を侵犯した結果としておこる論理的矛盾——から實在性をぬぎとるという誤りと、弁証法的・現実的矛盾を現実の発展の原動力としてみない誤りとは、不可分であり、相互に依存しあつたものである、と私は思う。

このようにして、論理的矛盾と現実的矛盾とを峻別し、論理的矛盾を排除しようとする人びとは、そのことによつて弁証法を救出しようとするのではなく、実は、弁証法そのものの形而上学化をはかろうとしているのではないか、と私は考えるに到つた。もちろん、現在の論者の主観的意図がそうであるとはすこしも考えていない。しかし、障害者への「思いやり」が、逆に障害者の自立の妨げとなることがあるように、主観的意図と客観的意味とは別物である。この教訓を生かすため、われわれは次の二つの事項に気をつけなければならないと思う。

(1) 弁証法を論理学として展開しなければならない。従来、ともすると、量的変化の質的変化への転化の法則、対立物の統一と闘争の法則および否定の否定の法則がまず叙

述され、次いでカテゴリーがそれぞれ語られるというふう
に展開されがちであった弁証法を、矛盾の論理として首尾
一貫してしあげなければならぬ。

(2) 「矛盾論争」をわれわれの現実の生活との深い関連
のなかでおこなわなければならぬ。もちろん、このこと
は、叙述を現実の生活からの実例でもって一杯にせよ、と
いうことを意味しているわけではない。しかし、あの全体
としては失敗作の毛沢東の『矛盾論』も、中国人民の日本
帝国主義との闘いのなかで生まれ、一定の有効性をもった
ということに着目しなければならぬ。けっして、言葉あ
そび、スコラ論議に終わってはならない。

その他、考えなければならぬと思っていることは次の
とおりである。

(1) 論理学とは何か、論理学の対象は何か、がもっと追
求されてよい。通常、論理学の対象は科学的思考、理性的
認識と言われている。しかし、科学的思考については、高
い理解も低い理解もある。高い理解とは何か、そしてそれ
に到達するにはどのようにしたらよいのが追求されなけ
ればならない。

(2) 論理学の対象が理性的認識だとすれば、この認識は
何か。認識における理性的なものとは、認識の段階なの

か、それとも契機なのか。コプニンの言うように、認識論
の枠組みを、「感覺的認識から理性的認識へ」から「經驗
的認識から理論的認識へ」に移行させたとき、論理学の対
象はどうなるのか。論理学は認識における感覺的契機には
かわらないのか。かわるとすれば、どのようにして
か、が究明されなければならない。

(3) 論理学・弁証法・認識論の同一性の問題はどのような
のか。弁証法が世界全体、認識論が認識全体を対象とし、
論理学が理性的認識を取りあつかうといったレベルで考え
ていては、もちろんこの思想は出てきはしない。さらに従
来のように、論理学を弁証法的に叙述したり、認識論的に
みるといふ程度——このとき、「同一性、一致」ではなく
「統一」という用語が使われるが——でよいのであろうか。

(4) われわれの周囲にはまだ議論の対象となっていない
現象がたくさんある。たとえば、「知的直観」とか「ひら
めき」がそうである。従来、この種の言葉は非合理的な匂
がして、究明されてこなかった。しかし、実際、この種の
問題はわれわれの周囲にはいくらでもあって、これが観念
論の栄養素にもなっている。これを唯物論的に説明しなけ
ればならないと思うが、元来、われわれには「ひらめき」
などないのであろうか。

力弱い夢・あざ笑う文化

—ユース・カルチャー断章—

中西 新太郎

「ツイゴイネルワイゼン」「陽炎座」

一昨年、昨年と鈴木清順監督作品が相次いで公開され反響をよんだ。評論家の評価は例によって高かったが、興味深いのは、シネマ・プラセットという新しい上映方式にもかかわらず、マニアにとどまらぬ多くの若者が両作品をみに足を運んだという事実である。フィルム歌舞伎という宣伝文句が示しているように、ショットの美的造形にあくまで重点がおかれた映画づくりで、そのみられ方も「夢のような世界にうっとり」(週刊現代「OLウィークエンダー」)というタイプが多かったようだ。「ツイゴイネルワイゼン」にしろ「陽炎座」にしろ幻想や非合理の世界を描いたものであるのに、常識的な「健康さ」「明るさ」の尺度でうけとめられていることがわかる。

実際、両作品とも、幻想的なもののもつ固有な力である暗さや重さとは驚くほど無縁であり、登場人物のせりふ回しやしぐさは現実の猥雑さを素通りしたユーモアを感じさせるほどである。観客はリアリティの逆転に心地よく身をゆだね、潜在的テーマといえる死への誘いをすうーっとうけとめることができ

る。随所にちりばめられたキッチュな場面や絵金風のバック(「陽炎座」)ですら夢幻の世界のモノトーンを破るものではない。テーマの現実性や作品の思想性といった要素が丹念に排除されるのも、幻想の軽さを維持する必要から生まれてくる。

両作品のこういった特徴の一端は、おそらく、私小説的伝統のうえにたつた熟年の「軽み」に由来する。しかしここで問題としたのは、そうしたいわば脱力状態の夢幻の世界が若者の共感をえるという面である。この視点から両作品をみると、ニューウェーブと称される最近の作品群とのあいだにある類縁性を指摘できるように思う。そこで以下現実をたいするニューウェーブに特有の価値態度をみてゆこう。

〈ニューウェーブとは何か〉

ニューウェーブといつてさしたる定義があるわけではない。しかしたとえば白土三平、五木寛之、「じりりん子チエ」、井上ひさし……にたいして大友克裕、YMO、糸井重里、伊武雅刀、つかこうへい……のうけ入れられようを対比させるとき、ある種の輪郭がうか

びあがってくる。ニューウェーブは現実をひたすらに軽くしようと努力してみせるが、それは喜劇的なものによって現実の權威的秩序を空洞化しようとした従来ものと異質である。ニューウェーブもまたフォーマルな価値体系をあらゆる場面で転倒させてみせるが、それは右であれ左であれ現実からにじみ出てくる思想(ないし価値態度といったもの)を徹底的に無力化するためであり、真面目な現実をあらんかぎり不真面目な現実に変えてしまったためである。合言葉は「フットワークを最大限に軽く」であろう。真面目なものの性格的な暗さこそ攻撃目標であり、現実のフォームを批判するときの内実もそこにある。幻想の力をもちいて現実の堅固な変わり難さを揶揄する目的も同様のところにあるといつてよい。

現実にたいするこうした態度の成立を促すのはいうまでもなく現実そのものの変化である。その変化が現実を再構成するさいの論理の軸を移動させるのだ。今世紀初頭にはじまったこの現実転換の意味をもっと早く、そして深くつかんでいたベンヤミンは、夢のもつ力の商品世界の幻像(ファンタスマゴリー)への転換を鋭く指摘している。「夢はもはや、

青い遠方を開きはしない。夢は灰色になっている。ものたちにふりつもった灰色の埃の層が夢の最良の分け前である。いまや夢はまっすぐにありふれたものたちにむかう」ところが「ものが夢にむけているのは、げてもの(der Kirsch)としての側面なのだ」。

夢と現実との相互転倒——この物象化の極地の世界では夢の自由も現実の実践的なりアリティもともに変質せざるをえない。すなわち現実を獲得するうえで的主客関係が変容をきたすのである。現実の無機の様相が主体の側にうつしこまれると同時に、現実認識のきわだった主観性がそれに合生してくる。主観化された現実の(3)にげ場のなさとそこで石化した人間のイメージ。

この文脈においてみるとニューウェーブの表現装置や認知スタイルの現代的相貌もはつきりしてくる。夢と現実との相互転倒をたしきるためにニューウェーブが用意するテーゼはおそらく次のようなものだ。すなわち、現実を無力化するためには、現実をえがくという点で自らが徹底的に無力でなければならぬ、ということ。現実にたいする夢や幻想の一方的で批判的な力や想像力の特権は失われ、幻想は日常化されることによって現実と

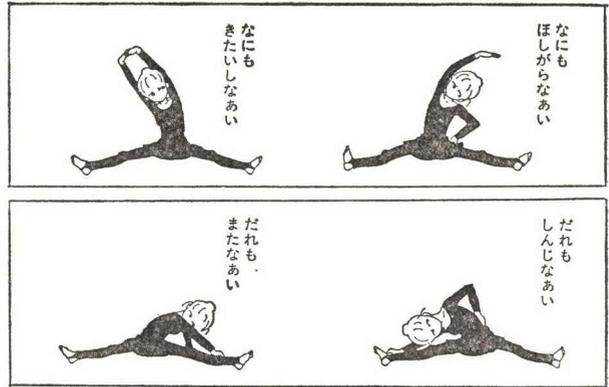
のさかい目を失い、それ自身の理念的現実性を喪失する。したがって、かつては幻想の力としてあらわれえた現実の否定的諸力はもうそこでは噴出口をもたないのである。

〈心情の空白〉

夢の変容は夢の内部における願望と絶望との距離を変化させる。いやむしろ願望のなかに絶望を常在させるといった方がよいかもしれない。たとえば高野文子氏の作品における幸福感をささえている普遍的絶望はその一例であろう。願望と絶望との自然な共存は(4)ニューウェーブならではのものであるが、そこでは夢にせよあきらめにせよ、従来それらのことばがなくなっていった意味がはぎとられており心情の空白の明暗二様の状態を示しているにすぎない。これは、心情の存立そのものの危機であり、心情が個に内属する人間的たることの証のひとつとして人間性の一要素であるとする近代の立場からすれば、人間の存立の危機であることもなる。若者雑誌に散見される絶望の「かたち」をみれば、そうした危機状況は容易に指摘することができる。

「学校にて急に自閉症。友達がコピー人間

の集合体に見える。……美術展で賞をもらう。特別視！注目を浴びた↓人をさげたくなる。うちに帰らないで一晩中公園にいた。凍死できれば幸いだったのに。……みんながイモムシに見えてきた。ふにゃあ。誰ともしやべれない。……めんどくせ。一日中家でねてる。テレビもラジオもわずらわしい。……何



が私をこうさせたのかわかんない。死んでもどうしようもないから寝た。……明日で一週間。もういいヨ。どーにでもなれば。救いようがないよ私。このままだ沈んでくだけ」。より明確に社会的かたちを与えられた暴走族のツッパリにくらべれば何気なくありふれたこの落ちこみのすがたにこそ、絶望の形式

だからマリーさんー
だれも
しあわせなのですかね



©高野文子「午前10:00の家鴨」《『絶対安全剃刀』白泉社、所収》

すら崩壊させてゆく現代青年の心情のあてどなき、よるべなきをうかがい知ることができよう。社会的存在としての自己からの諸個人の背反が状況によって余儀なくされた結果である、というだけではこの絶望の道行をまだ半分もたどったことにはならない。社会から遺棄された青春のあがきはたとえ吉田秋生氏の『カリフォルニア物語』のイーヴ像あたりをひとつの典型として指摘できようが、問題は、社会的存在たりえない自己への反省が脱人間化・脱我という経路をつうじておのれ自身の存立の根拠をすべて転倒させてしまう構造にある。社会的諸関連がつねに個の側に反省的形態を生みだしてゆく市民社会の原理こそがこの道行の根拠であって、その原理自身が社会・個人連関という枠組み自体を内側からほりくずし、自分というかたちの境界線を見失わせてしまう。心情の空白は自分というかたちの破れめを鋭く意識させ、日本情緒への回帰であれ、宇宙感覚への没我であれ、自己の存立根拠を外在化させてゆく。

〈機動戦士ガンダムの夢〉
「陽炎座」における「うら返し」のエピソ

ードが象徴しているように、現代の夢は不幸をなりたたせていると同じ構造の産物にほかならない。最近トミノコ族のことは生んだ富野喜幸氏の「機動戦士ガンダム」を例に、このしくみをみておこう。

「ガンダム」における社会表象は、相わかれてたかう二つの陣営いずれの体制とも官僚主義、管理社会、独裁といわれた要素を本質とするという把握からうかがわれるように、石化した、それだけに動かし難い「現実」という種類のものである。しかしこの表象は現実というにはあまりに稀薄な体制認識にすぎず、したがって体制変革という解放イメージはつぎにのべる脱人間化・脱我の夢のつけたりでしかないようにみえる。管理的秩序からの解放という夢は、一定の社会的位置に到達すればそれなりに自由になれるという脱社会的幻想と、それぞれが社会的位置を確保するには現存の秩序が必要だとするさめた現実認識によって無力にされている。ということ

は脱我・脱人間化による共同性の回復という人間主義的ユートピアもまた、その出発点からすでに特有の「ゆがみ」をふくんでいるということだ。

「ガンダム」における人間像の転換はニュ

ータイプというかたちで表現されている。プラスもマイナスもふくめ従来の人間的なるもの（したがって従来の価値基準も）の制約のりこえた存在をヒーローにすえたことが「ガンダム」の成功の奥深い要因であろう。

彼らは敵味方を問わず一種の超能力者であるが、その能力の中身は他者（の気分、意志、欲求……）を感じとり、それによって社会関係の骨化した形態を流動化しようということである。超人的な交流という夢想の背後にあるのは諸個人の交通がいたるところで疎外されている事態への絶望である。ニュータイプという中性的なことばがもちいられるのもこの普遍的デイスコミュニケーションを離脱しようとするためにほかならない。脱人間化衝動は人間的なものの再建の要求をふくみながら、それを夢想のうちで表現しなければならぬのである。

ニュータイプの資格が頭のでき具合によって決まるのでないことは普通の少年、少女にとつて魅力的だ。ニュータイプ能力を形成するのは脱我の契機であるが、これは「ガンダム」では、認識野の拡大をステップとする心身のびやかな解放のイメージでとらえられている。これが同時にモビル・スーツを使い

こなすという、いわば「もの」との合体の要素を備えていることも興味深い。さしあたりここでは、自己の感覚を解き放つことへの強い憧憬に注目しておこう。心身を解放し、両者の適正なバランスを保つことへのこうした関心がジャズ・ダンスからメデイエイションにいたるまで共通の要素をなしていることはみやすい。そこには自らの心身をきたえるという自律への要求と同時に、あるいはそれ以上に、自我の境界を解き放って心情の空白を外部に拡散したいという要求が伏在している。解放としての脱我は孤独に耐える方便なのである。

孤独にたいする対症療法としてのこういつた心身「統制」には、たとえば「普通の人々」の主人公（弁護士）のランニング風景にかよった心理的背景を感じさせる。無謀な推論をあえてすすめれば、心情の空白の排泄行為としての心身の解放（統制）の要求が生じてくる階層的基盤はミドル・クラスだといえそうである。もちろん問題は、さしあたり階級的出自への問いではなく、そうした社会意識のありようが若者文化の表層に定着しはじめているという事実なのである。

〈反転する人間主義〉

ユートピアとディスイートピアという、現実からの逸脱図式は、しばしば同じ構造をもつ。これまでみてきた現代若者文化の様相にそくしていえば、そこにみられる脱近代化衝動もまたつねに二重のかたちであられるということになる。そうしてこの二重性はもはや、人間的なものと非人間的なものとをわかつ従来の基準と一致せず、脱社会状態における人間主義という、出発点における強固な拠り所すら反転させる可能性をもつ。

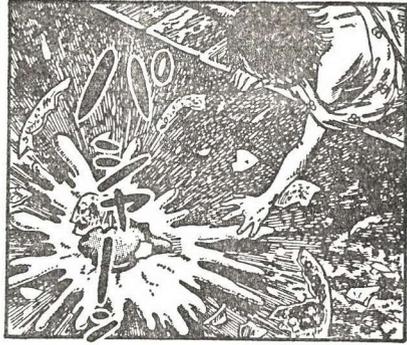
「ガンダム」が人気を得、共感を得たのは「現実」への非現実的解決の志向のゆえにであって、現実をつきつめる志向のためではない。現実がもつ性格的な重さに固執する態度はむしろ忌避される場合が多い。ネクラ（根が暗い）という流行語のニュアンスがきわめて適切に示しているように、現実へのこだわりがぬげきれない態度にたいしてニューウェーブの発想は極度に否定的である。ネクラという人格非難語は人にかげりを許さない「健全さ」（明るい虚無（ヘンタイヨイコ）の強制という意味合いをもっている。人それぞれ自

分の位置に応じて自足する明るさをもつべきだ）、他人に汚い面をさらすな、という秩序づけのなかでつねに自分の退路を確保しておくことの社会的強要である。これをいわゆるやさしさと呼称するなら、それは「目の前をウロウロしない程度に」「東京近郊の団地で内職してもらって、まあそのくらいのレーゾンドートルを認めてやって、円満に処理するくらいの柔軟さ」で普通の人間を扱うというたぐいのやさしさなのである。自分は決して他人をじゃましない、という若者の常用語法はここではすでに現実の管理的秩序に見事に照応して自らの人間主義を反転させている。現実を意識せざるをえない位置におかれた者に与えられる人格的反省形態としてのネクラという規定は諸個人の矛盾を「失敗の個人化」の方向に転移させてゆく。ネクラへの嘲笑は日常生活の次元で常態化しているために、たとえば昨年記録的な動員成績をあげた「エレファントマン」の核心的要素がネクラ嘲笑とよくひびき合うものであったことなどは見すごされてしまいやすい。映画館をうめた若い観客（女性）の人間の感情が、脱人間的なものへの異常な興味と、「異常」な状況を正常化（人間化）することへのひそやかな悪意で構

成された画面に触発され、すすり泣きをうむさまにせよ、子供らのエレファントマン遊びにせよ、今日の反転する人間主義の状況を象徴する出来事のように私には思われる。無論、ネクラへの嘲笑が弱者の悲惨な境遇を形象化することによって權威の秩序の非人間性を照射したり、現実を汚辱の相においてみせることで虚飾の現実を支える価値観を転倒させてみせるということはありえないことではなからう。実際、ポピュラー・カルチャーにおける「弱いものいじめ」の伝統はいかに通俗的であろうと現実の弱者をむちうつ方向（モラル・パスベクティブ）をむいていたのではない。ところが「異常」が「正常」を正統化する現実が形成されると、弱者にむちうつことが「正常」意識（「これで世の中まるくおさまる」を支えるひとつの強力な武器に転化してしまうのだ。したがって、虚飾の現実をはぎとるといふかたちをとったところで、ニューウェーブの試みは諸関係の Konstellation を変更することに本質的に拒否的なのである。ともあれ現実を馬鹿にしておけばよいのだという方向の延長線上になにか積極的な未来を認めてやるのはイデオロギー的退廃であらう。



世の中、今も昔も
自分のおもい通りに
いくものではありません。



結局、この子は
踏むしかないのです。
そして、もうじき
死ぬでしょう。

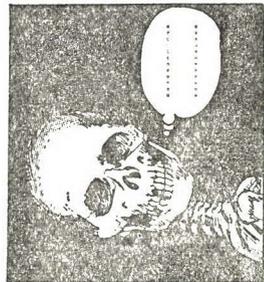
おとう
.....



三人の女は
毎日たらふく
食べ
幸福に暮らし
ています.....



それから約
一ヶ月後、あの子は
やっぱり死にました。
ご安心下さい。
いやーこれで
世の中まるく
おさまる
よかった
よかった。



ニューウェーブはいまのところ、定型化されたフォルムをもたないという点でのみ様式化された權威から自由であるにすぎない。この状態が空中樓閣にほかならぬことはいずれ状況の推移がこれを明らかにするにちがいない。しかし問題はニューウェーブの将来ではなく、「限界格差」⁽¹⁴⁾でしか勝負できない袋小路にまで追いこめられた現代の若者たちが目下のところ禁欲的なかたちでしか表現できない力弱い夢をどうしたら現実とむすび合わせることができかねるのである。あざけり笑う文化を彼らが好むのは、彼ら自身があざ笑われる存在であるからにはかならない。確実にやってくる落ちこみどきに備えてなにかひとつしたいことをやり残しておく(絶望貯金)というような守勢の、孤独なたたかいをより広い戦場にみちびき出す水路こそ、われわれの拽しとめるものではないだろうか。

〈注〉

- (1) ニューウェーブ的要素をそなえた文化への批評はそれ自体がパロディ化を免れない危険をつねに持っている。というのも、批評を成立させる基盤である現実認識をニューウェーブ的要素はまるであうけつけないからだ。

(2) ベンヤミン「夢のげても」(Traum-
Kitsch)野村修訳、晶文社版著作集。ただし

訳語を一部かえた。現代文化の構造転換の解明のうえでベンヤミンの巨大な意義は別途検討を要する。さしあたり前掲著作集6「ポードレール」参照。

(3) 客観的現実、主観的現実という区別については、バーガー、ルックマン『日常的世界の構成』(山口節郎訳、新曜社)参照。ただし、ここでは主観的現実の形成は心理学的社会論にひきつけられている。

(4) 傑作「ふとん」における死の日常的たたずまいへ、のなんと蠱惑的なまなざし!

(5) 『ボンブ』一九八一年五月号。

(6) 「去年、さたクンが『二百三高地』で、防人の詩」をつくった時、右翼だということを

ずいぶん言われた。けど、僕はさだクンのやっていることはすごいナチュラルだと思っただから、あれがどうして右翼なんだろう、あれを右翼というのだったら、俺も絶対右翼だろうなと思ったんですね。(谷村新司「広告批評」一九八一、三一号、一〇ページ)。これはニューウェーブの発言ではないが、心情の自然主義をよく示している点で興味深い。「別に戦争に賛成で愛国心があるわけじゃない。むしろその逆だ。戦争がはじまっちゃってどうすることもできないんじゃないか。それなら男として一生最後の花をパンツと散らしたい。国のためでなく自分のために」(『ボンブ』一九八一年一月号)。個と全体のこのなめらかな移行が自然主義だ。

(7) 富野喜幸『機動戦士ガンダム』I~III、

朝日ソノラマ。

(8) 若者文化をメディアの媒体特性からみてゆくと勤労者の文化という像は結び難い。とりわけ男性雑誌の場合この傾向が顕著であるが、全体としても若者文化の表層が学生文化の様相を呈していることは否定し難い。このことの意味についてはより立ち入った分析が必要であるが、紙幅の都合上、割愛する。

(9) バーガー、バーガー、ケルナー『故郷喪失者たち』(高山真知子他訳、新曜社) 第三部参照。

(10) これは、たとえばフリーエによるパレード組とメリット組の区別の粗野な「明るさ」にくらべれば、はるかに陰湿だ。

(11) つかこうへい「熱海殺人事件」(『戦争で死ねなかつたお父さんのために』新潮文庫所収) 一五五ページ。

(12) この種の寛容が労働者階級のモラルのなしくずしの変質からも生まれてくることについての見事な分析は、リチャード・ホガート『読み書き能力の効用』(香内三郎訳、晶文社)にみられる。

(13) この重要な論点の検討は次稿にゆずる。

(14) リースマン「孤独な群衆」(加藤秀俊訳、みすず書房) 参照。

(なかにし しんたろう 鹿児島大学・哲学)

芸術論と価値論への反映論の適用は可能か

高田 純

一 本著は永井氏の原著『芸術論ノート』にたいする中野徹三氏の批判『マルクス主義の現代的探求』に所収)への反論として執筆された。

中野氏による批判は多岐にわたるが、その中心は芸術への反映論の適用をめぐるものであった。著者は今回反映の問題に焦点を置ぼって反論をおこなっているが、著者の主張は芸術への反映論の適用の可能性と意味についてにとどまらずに、反映論そのものの哲学的基本性格の再検討にまでふみこむものとなっている。近年唯物論研究者のあいだで反映論の基本性格、その適用可能範囲をめぐって議論が活発化しており、著者の大胆かつユニークな見解はこの議論に一つの刺激剤を与えているものである。またこれとは別に、昨年来、民主文学界において、とくに文学作品の批評の基準をめぐって文学論への反映論の導入が

強調されており、この方面でも著者の見解は話題をよんでいる。

永井氏の立論は「あらゆる意識は(知的認識だけでなく、感情、美意識、価値意識も)現実の反映である」とみなす点にある。そのさいに氏は反映についての両極の一面的な理解——一方では意識を対象の受動的、無媒介的反映とみなす機械的反映論、他方ではこれへの反発から意識の核心的機能としての反映をあいまいにする見解——を批判し、能動的、媒介的反映を主張する。その内容はきわめてユニークである。限られた紙幅内でそのすべてに言及することはできないが、以下では、評者にとって基本的と思われる諸点について率直にコメントしてみた。

二 第一に、氏は、現実に対応しない空想、想像、理想、さらに虚偽意識も現実に由来

し、現実を反映すると述べている。氏によれば、元來意識は(現実的意識、科学的認識も含め)「仮象性」「虚構性」を含むのであり、意識は現実を一度仮象、虚構に転化することをつうじて、現実の全面的反映に到達する。

(氏によれば、科学的認識における普遍概念や法則概念は、直接存しないものを反映しており、虚構であり、さらには普遍、法則性も客観的な仮象である。)このような意識の機能はとくに芸術において重要となる。しかし、すべての意識(とくに科学的認識)の能動的作用は「虚構の構築」を含むといえるかについでには議論が必要であろう。たとえば科学的理論の形成におけるモデルや理想型の役割を反映論の立場からいかに把握するかは、なお残されたしごとである。だが、普遍概念や法則概念、さらに普遍や法則性を仮象とみなすのは正確でないであろう。

第二に、氏の議論の特徴は、意識は外界を反映するさいに、同時に意識主体のあり方、主体と外界との関係をも反映するとみなす点にある。とくに感情や意志、美意識においてはこの主体的反映が重要な意味をもつとされる。だが他方で氏は、主体と外界との関係において優位なのは外界であり、外界の反映が

基本的、本質的側面をなすことを指摘する。このようにして、意識はすべて（感情、価値意識も含め）主体の能動性、主体的反映にもかかわらず、けっきょく外界の反映であるということになる。ところで氏によれば、主体の外界への関係のなかで基本的なものは実践であり、主体の反映は実践の反映を意味する。ここにも、議論をよぶ多くの問題点が詰まっている。意識における主体による規定、外界の反映のばあいと同一の反映概念で表現するのは妥当であろうか、感情や価値意識を、外界による規定の優位という理由で外界の反映に帰着させることができるかどうか、さらに、意識が実践を基盤に形成されることをもって意識を実践の反映とよべるであろうか、等々。

第三に、氏は、意識は外界の反映であると同時に主体の反映であるという主張を、対象についての意識は同時に自己についての意識であるという主張におし進める。だが氏も認めているように、人間は対象の意識のさいにつねに自分を意識しているわけでないと思えば、いかなる意味で対象意識が同時に自己意識といえるのだろうか。評者は、氏がこのことに関連して、対象の反映のさいに意識主体

は対象の像のなかに自分を対象化すると述べていることに着目したいが、自己の対象化は自己の意識を直ちに意味しないであろう。さて、以上の反映論理解はすでに前著でも述べられていたが、今回の書ではこれについて一種の存在論的基礎づけが試みられており、これが第四の特徴をなす。氏はヘーゲルのレフレクシオン概念に着目する。ヘーゲルは、物が他者との関係において自分を維持することを、物が他者に移行しつつ他者において自分（レフレクト）（屈折、反照）すると述べているが、永井氏はレフレクトやシャイン（映現、仮現）をすべて反映と理解したうえで、ヘーゲルの思想からつぎのような「汎反映論」を導き出す。物の自己への反映（「反照」）は他者の反映、他者への反映（「映現」）である、と。氏はさらに存在全体における汎反映機能と人間の意識における反映との連関を明らかにするため、無生物―生物（とくに動物）―人間の自然的段階あるいは自然の階層性に即して反映の発展をたどっている。

以上をみてわかるように、氏は反映概念をきわめて広義に用いている。しかし、評者は、反映概念を用いるばあいには、反映するもの（意識）が反映されるもの（対象）のい

かなる構造をいかに再現しているかが明確にされなければならないと考える。「AはBの反映である」ということは「AはBによって規定、制約される」、「AはBを発生起源、存立根拠にもつ」等々とは厳密に区別されるべきである。永井氏には、しばしばこの点の混同があるように感じる。

三 氏は美の問題は価値意識の問題としてとらえられるべきであると主張している。本書ではこれについての具体的展開はまだないが、価値意識も現実の反映であるというのが氏のいきつくべき結論である。ここで評者の意見を述べさせていただければ、価値は主体と客体との弁証法的関係においてはじめて正しく把握される。たしかに、価値意識は物質的条件によって制約され、実践的生活に根ざしているが、しかし、価値の客体は主体にたいして優位な関係にはなく、主体と客体は相互規定的である。美意識、美的価値について、永井氏は主体の能動性を強調し、価値が主体から独立に実在するという説を批判しながらも、反映論に固執するあまり、価値意識を现实生活の反映、さらには外界の反映に還元してしまったように思える。ソ連美学では六〇年代以降、かつての美の客観的実在説にかわ

つて「美」現実の反映」説が主流となっている。永井説にはこれと基本的につうじするものがある。(なお、ソ連でも近年、美を主客弁証法において理解する立場がカーガンらによって主張されている。) 価値反映論によれば、認識のばあいその客観性(真理性)は意識の現実への一致に求められることのアナロジーで、価値意識の客観性も現実への一致に求められるべきなのだろうか。永井氏はこの点を明らかにしてはいない。なお、氏が、価値の社会的性格を理解するうえで、『資本論』における価値形態論が手がかりになると述べているが、これは価値論の展開にとつて重要なサジェスチョンとなるであろう。

四 永井氏の本来的なねらいは芸術の反映論の把握にあり、中野氏の前著への批判もこの点にむけられていたが、今回の著書では永井氏は、残念ながら芸術論プロパーの問題にはわずかしか言及していない。本著で氏が強調しているのは、人類史において造型労働が美意識を生む起源となったことである。氏によれば、造型労働は人工的な道具をつくり出すが、道具は労働対象を一定の型として反映している。労働の模倣によって道具における型はより抽象的な形式についての意識に高めら

れるが、この過程は集団的なのであり、意識の伝達の必要からそれはさらに独自の表現の形式へ発展し、これが美意識の萌芽となった。氏はこのような美の造型労働起源説にもとづいて、美意識は実践(造型労働)の反映であり、また実践(とくに造型労働における型)を媒介としての現実の反映であるという一般的結論を引き出すのである。芸術論の門外漢である評者には、これらについてコメントする力はない。永井説の評価は美学研究者たちの議論にゆだねたいと思う。

五 最後に、反映論と自由との関係についての氏の注目すべき発言についてふれておきたい。氏は、反映論の立場においては、意欲内容をより全面的なものとするために各人のさまざまな意識の対等、自由な交流は不可欠であると主張する。中野氏がその危険性を強調しているように、ソ連型社会主義、スターリン主義のもとでは、意識を受動的に現実に従属させる反映論が、集団意識に個人の意識を従属させる見解に結合され、しかも集団意識に集約される全面的認識の体現者が一部の指導者層にすりかえられるというようにして、反映論はしばしば精神の自由と言論の自由の抑圧、制限のためのイデオロギーに利用

されてきた。しかし、永井氏によれば、これは反映論の歪曲であり、反映論はこのように悪しきイデオロギーと結合する必然性はないということになる。意見の自由においてとくに注意されなければならないのは価値意識である。個人の意見のなかでは認識と価値意識とがしばしば混然と結合している。価値意識においては、その客観性は認識のばあいのように現実や外界のがわに帰することはできないので、各人におけるその一致は複雑な過程をたどる。もちろん、認識の一致と検証の一致と検証の過程はこれと同一ではない。価値意識をも反映論で把握する立場においては、このような価値意識の客観化の独自の過程、そこにおける意見の自由の特別の意義が十分に理解されうるであろうか。

以上、永井氏の所説にたいして評者の批判的意見を述べたが、氏の主張に耳をかたむけるなかで、価値論、認識論などの哲学テーマに創造的にとりくむうえで哲学以外のさまざまな分野の研究者との協力が重要であることあらためて痛感した。

(新日本出版社刊 四六判 一八〇〇円)

(たかだ まこと 帯広畜産大学・哲学)

平和運動30年記念委員会編

『シンポジウム核時代と世界平和』

平和の展望を

きり拓くもの

松井 正樹

「来年度予算政府案本決まり——暮らし匠
迫く大砲く重視」と、第一面に大書された十
二月二十九日の地方新聞を手にとった時、と
っさに思ったのは、この記事を他の読者たち
は、どう思っているだろう、ということこ
とであった。「八対米公約」で……政府挙げ
ての防衛費超優遇「それにひきかえ「特に福
祉や文教予算が厳しく抑えられたうえ、国
鉄、消費者米価など公共料金の値上げが目白
押し」というのである。

こうした記事を読んでいくと、誰でもが、
日本政府がアメリカ政府の要求に答えて、国

民生活を犠牲にし、日本の軍国主義化を強引
に推進していることに反対するはずだ、と思
いたくなる。たしかにそのはずだが、そう思
うだけでは一面的である。かなりの国民が、
すでにソ連脅威論や自衛という名の軍国主義
思想を吹き込まれており、対米協調によって
経済成長を防衛し、軍備増強によって安全保
障するしかないと思込まれているからだ。軍
国主義化に不安を覚える者でも、「総
合安保政策」とか、米国の「核の傘」で守ら
なければ、日本の安全や平和はおぼつかない
のではないかと迷っている。「中道」と称す
る勢力まで、自衛隊や日米安保条約を肯定
し、韓国の軍事政権を支持している。しか
も、かつて「平和の砦」と期待された社会主
義国のなかに、他国を軍隊でじゅうりんする
国が現れている。いったい何を頼りとして、
われわれの平和に生きる幸せを守ればよいの
か。

この問いに明確に答えることができなけれ
ば、打ち寄せる軍国主義化の大波に抗して、
平和と民主主義を守り育てることはむずかし

い。国民の大多数が納得して、大同団結でき
る解答が、いま緊急に求められているのだ。
しかも、その解答は、われわれ国民が自らの
生活を守り、人権と民主主義を実現し、わが
国の安全を保障し、世界の平和を達成する大
道を、体系的に照らし出し、展望と指針を与
えるものでなければならぬ。そのためには、
わが国と世界の、戦争と平和の現状が正確に
把握され、危機に直面してゆるがぬ平和の信
念（平和の哲学）が確立され、その信念を実
行に移してあやまたぬ平和運動の理論と政策
とが、具体的に構築されなければならない。
しかし個人の力では、この緊急で重大な課題
に答えることはできない。

昨年一九八一年の十月に、この課題に答え
るかのように、戦後三十余年にわたる平和運
動に中心的な役割をはたしてきた日本平和委
員会が、その指導的運動家や学者たちを結集
して、『シンポジウム——核時代と世界平和』
という本を出版した。それは、平和委員会の
三十周年記念事業として、「平和運動の歴史
的蓄積を糧とし、今日の情勢にみあって平和

書評

平和運動30年記念委員会編『シンポジウム核時代と世界平和』

書評

平和運動30年記念委員会編 シンポジウム核時代と世界平和
内田義彦著 作品としての社会科学

運動の理論、政策を新たに解明し、豊富化する」ためになされたシンポジウムの成果である。それは、平和運動の現場における問題意識をくみこみつつ、思いきって問題を基本原理的に設定しようとした試論であり、各論には論争的なコメントとリプライが付されている。しかも、鈴木・レーガン会談による日米共同声明、日昇丸あて逃げ事件、ハエナワ漁船の被害、ライシャワー氏の核持込み発言など、緊急の問題をふまえての座談会が、各論の総括的位置づけと現実化とのために、本書の冒頭におかれている。

まさに時宜にかなった論集であり、すぐれた内容のものなので詳論したいのだが、あいにく余裕もないので、各論の論題を紹介して、ぜひ各自が、手にとって検討されるように、推薦するだけにとどめなければならない。岩崎允胤氏の「人類史の現段階と恒久平和の理念」は平和の哲学を問い、畑田重夫氏の「今日の社会主義と平和の問題」と土生長穂氏の「世界平和における非同盟運動の役割と国際連合」とは、世界平和の国際関係を問う

て、国際的世界構造についての新しい認識構図を示そうと努めている。服部学氏は「核兵器開発の進展と核戦争の危険」を、米ソの核戦略の歴史的対抗関係と悪循環を通じて明らかにし、林茂夫氏は「防衛二法改定と自衛隊の軍隊化」を法制的に論じて、「日米防衛協力指針」によって強行されている防衛二法の改定が、内容的に新軍事憲法制定と同じことになるかと警告している。現在の軍国主義化の強力な経済的衝動を、鷺見友好氏が「日本の軍事費と軍事産業の現状」から分析し、最後に熊倉啓安氏が、平和運動からの試論的提言として「核軍縮と安全保障」を論じている。

第八回「大仏次郎賞」を受賞した内田氏のこの著書の意義については、すでに語りつくされている。

朝日新聞一九八一年一〇月一日号は、「社会科学が日本語を手中に収めえないかぎり社会科学は成立してこないし、日本語が社会科学の言葉を含みえないかぎり、日本語は言葉として一人前にならない、こう思うんです」という本書の一節を引いて、「内田氏の考え、この書物のテーマは、この一文に集約されるのではないか」と書いている。そして、内田氏自身がこの書物においてこの課題にどうこ

（大月書店 四六判 一五〇〇円）
（まつい まさき 岐阜大学・哲学）

内田義彦著
『作品としての社会科学』

新しい皮袋を
新しい酒のために

高田 求

たええたかについて、選者の一人、加藤周一氏の小文をのせている。それは、同時に受賞した阿部謹也氏の『中世の窓から』とあわせて、「日本語散文の可能性は、よくこの二著によって測ることができらるだろう」という言葉で結ばれていた。

その加藤氏は、内田氏の前著『学問への散策』についても、その刊行にあたって一文を書いた。「けだし学問のもっとも基本的な問題は、学問以前の、あるいは学問以上のところで、解決されるほかはないのである。すなわち、『学問への散策』が、その意味では、今日なお学問そのものよりも大切でさえあるかもしれない」というのが、その結びの言葉であった（『世界』一九七四年五月号）。

「散策」にふさわしいものとして、語りとエッセーとがある。今度の内田氏の著書も、語りとエッセーとからなりたっている。そのエッセーについて、朝日新聞一九八一年五月二二日夕刊は、つぎのような内田氏の談話をのせた——「私は、社会科学者はエッセーとして通用するものを書かねばならないと思っ

ています。それは趣味的余技としてではなく、学問論文のひとつの形としてです」。

「語り」については、同じその談話に朝日新聞が「文学同様、市民に語れ」という見出しをつけている。そして、「内田氏は、社会科学を『作品』として再興しようとする」と前おきして、つぎのような内田氏の談話をのせている——。

「『作品』とは、つねにそれだけで意味をもつものとして自己完結した世界をもつものであり、直接一般読者に向けて書かれたものです。ところが社会科学（経済学）の『論文』は、同業の専門家向けに書かれていて、一般読者は念頭にない。一般読者への『作品』というより学界の専門家に向けて書かれているから、『作品』としてシロウトにでもよく分かるかと、どこか質が低いと見られるんですね。結局、専門家の手で政策実践に移されて、はじめて一般市民に届くことになりました。だが、スミスにしても、マルクスにしても、新しい社会のための新しい処方せんを専門家に提供したわけではありません。その著作が

『創造的作品』として直接一般読者に届き、読者一人ひとりの内面において生き方の転換がおこるための産婆の役割を提供しようとしたのです」

これは、そのまま氏がこの著書で強調していることである。本書の表題もそれに由来している。

「内容とは内容への形式の転化にほかならず、形式とは形式への内容の転化にほかならない」とヘーゲルはいった。新しい酒を古い皮袋にもることはできない。「作品」としての本書は、新しい酒をもる新しい皮袋の一つの試みである。

時代は、さらに新しい酒と新しい皮袋を求めている。私はそう思う。この「作品」について、私は書評のための散策をしようとは思わなかった。書評のためではない気ままな散策をこれからつづげたいと思っている。

それは、私自身がよりよく私自身の「エッセー」を書き、よりよく私自身の「語り」を語りうるためである。内田氏の著書をほめそやしておわる、そんなことはもうおしまいに

書評

内田義彦著『作品としての社会科学』

書評

鯉坂 眞著 自由について

したい。

(岩波書店刊 四六判 二〇〇〇円)

(たかた もとむ 労働者教育協会・哲学)

鯉坂眞著

『自由について』

「恣意の自由」論か

自己意識論か

福山 隆夫

現在行なわれている自由論論争の眼目は、依然として秋間実氏の指摘した「自由Ⅱ」、すなわち市民的諸権利の内実をなす諸自由——生命、財産、思想、信仰、言論、出版、結社の自由など——をどう哲学的に位置づけるか、いいかえれば選択の自由、意志の自由をどう評価するかという点にある。本書もまたこの主題を正面から取り上げているが、その立論の特徴は、(一)「必然性の洞察」という「弁

証法の決定論」(一八七ページ)の立場をあくまでも保持し、(二)この見地からの「離脱」(二一四ページ)は恣意としての自由論への接近であるとして批判しつつ、(三)両者を「統一的構造」(同)の下に包摂しようと試みているところにある。この論法の成否が当然問題となるが、評者は残念ながら論理の展開に疑問を感じざるを得ない。基本的な問題でもあるので率直に疑問をあげさせていただく。

第一に気になるのは、鯉坂氏が運動の前提条件の把握と法則的必然性の把握とを混同し、同一視されているのではないかという点である。氏の立論の根拠である「発展法則」(一九五ページ)の必然性とは「一見すると個性ばらばらに見える多様な諸現象の中で、：：：敢然たる实在性をもって、それらの多様な諸現象を貫いているもの」(一九九ページ)である。だが社会と歴史についていえば、こうした「法則」が存在すると考えられるだろうか。氏も例としてあげている資本主義の場合、その生成、発展はともかく、消滅の必然性についても、人間の意識から独立した法則

的必然性をもって語り得るのだろうか。注意して読めばわかるように、氏もそこでは資本の滅亡、消滅の「前提・条件」が明らかに成るといいたい方をしている(一九七ページ)。

評者によれば消滅の前提条件があることと消滅が必然であることとは明らかに異なる。条件は前提され、規定され、与えられている。過去を変えることはできない。従って当然、前提条件の認識は恣意的であってはならない。しかし他方でこの条件の内には、変革主体をも含めた人間の意識の質もまた含まれている。従って前提の認識という場合も、実は認識と同時に選択的な評価もそこでは下されざるを得ないであろう。この意味で未来は過去によってすべて規定されることはあり得ない。前提が与えられても目的論的選択がなければ可能性は現実性に転化しない。もしこのような区別を認めるならば、社会、歴史の「発展法則」は、従って「必然性の洞察」論は成り立たなくなると思われるが、どうであろうか。

第二に、鯉坂氏は右の論への傍証として、観念論的自由論を単なる形式主義、主観主

義、恣意主義として規定しておられる（一九二ページ）が、この規定では近代（観念論）哲学の成果である自己意識論を評価できないのではないだろうか。近代の観念論哲学は理性の哲学であった。この哲学は普遍的、共同的な理性主体による、恣意的な欲望主体の統御をめざしていた。それは、与えられた条件を前提としつつそれに距離をとり（超出）、理性の持つ普遍性（法則性、必然性）による支配を主観の内外において果たそうという試みであった。ドイツ観念論において集大成されたこの自己意識論こそ、客観的要素を認めつつそれに止揚されない個人主体のあり方を、従って人間個々の自由の基本構造を規定したものであり、唯物論が引き継ぐべきものではないだろうか。

人間の意識から独立した歴史法則を想定する限り、個人主体は一方的に規定されるのみで、相互作用はあり得ないし、自由は法則を認めぬ自由。恣意以外にはあり得ない。そうではなく、歴史的に既に与えられた世界に規定されつつも、それに還元され得ない主体の

自己意識と、世界との緊張した相互関係の総体をとらえる作業を続けてゆくことこそ、われわれの自由論の課題ではないだろうか。以上の点について著者の御教示をいただければ幸いである。

（大月書店 四六判 一五〇〇円）
（ふくやま たかお 早稲田大学・哲学）



書評

藤坂 真香 自由について

唯物論研究 第5号

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高田 求

歴史的な性格について

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 中易 一郎

非行とその克服 山田 洸

日本思想史上に 山田 洸

みられる幸福観 山田 洸

古代・中世ヨーロッパにおける 岩崎允胤

幸福論 カントの幸福批判論 渋谷治美

▼小特集 ヘーゲル 後一五〇年

ヘーゲルの現象学的方法と弁証法

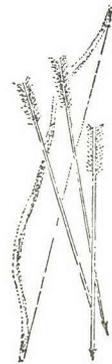
「家族の崩壊」と近代市民社会

ヘーゲル研究紹介

▼批判と討論／エッセイ／日本における唯物論研究の動向／他

無神論の標的

— 林達夫ノート —



鈴木 正

1

いま唯物論は不評である。想像力を断種するような浅薄な反映論が理論的魅力を色あせたものにしてている。しかもそれを哲学的基礎として立国したはずの社会主義の国家の現況は、戒嚴令や軍事介入をテコに文字どおり粗野な「物質」的力で人間の精神や自由を抑圧している。レーニンが力説した暴力装置という国家の機能を死滅させるどころか、自国の民衆にむけて自演し、逆宣伝するという皮肉な事実を見せつけ

ている。大衆から遊離して同意を得られなくなった、指導的でない、単に支配的な集団の特権を防衛するために。今日、西のワレサ、東の金芝河という象徴的存在にむきあうと、かつてシンブルに考えられてきた、唯物論は抑圧された階級の解放をめざす闘いの武器であるといった命題は崩れてしまふ。改めて問わねばならない。唯物論はなんなのか、と。

唯物論が抵抗原理ないし解放思想として、みずみずしく再生する理路をみつけたいとおもって「唯物論研究協会」のよびかけ人の端に加わった私の胸中には、戦中の文化的抵抗で立派な殿軍をつとめた唯物論研究会のイメージ、その「唯

研」創立時に戸坂潤らが畏敬の念をもって座談会に招いた狩野亨吉、そして機関誌『唯物論研究』でいくどもとりあげた中江兆民への熱い思いがあった。京都での発起人会の帰途、私はこの会が多少の拙速をもって始められることを嘆じながらも、日本の唯物論の系譜を虚しくえがいて、ひとり心はずんだのを覚えていた。

林達夫は久野取との対談『思想のドラマトゥルギー』（一九七四年）のなかで、戦前の左翼体験について語り、ソヴェートの友の会や「唯研」のことなどにふれている。なかでも「唯研」発会式のエピソードは、組織のあり方をめぐる平凡な市民的常識だが、極めて示唆に富んでいて興味深い。彼は「唯研」の幹事を引き受けながら終わりまで不熱心な周辺的存在にすぎなかったと回顧している。ところが、その林に唯物論の骨髄に徹するような牢固たる精神が貫かれていることを知るにおよんで、私はおどろき、いつか林達夫論を書いてみたいとおもっていた。その場は本誌こそ、もっともふさわしい。林はそれを、戦闘的無神論に立脚した一九三〇年代の反宗教運動の経験を否定的媒介にしてわがものとしたとおもわれる。そこには唯物論≡無神論とは社会的虚偽・不正・墮落に抗して闘う不易の武器だという観点がどっかりと腰をすえている。無神論としての唯物論はマルクス主義よりも古く、命脈が長い。その点を認識しないと、国家理性として護

教論化した「マルクス主義」から分離して、宗教的精神と評うところの唯物論の知的戦闘能力を鍛えることはできない。百科全書型の林にふさわしい多彩な学問的営みのなかから今回は唯物論という限定した主題をとりあげる私の意図はその辺に発している。林の唯物論研究の内実を開示する形で、ときに反語的精神でもって韜晦する彼の哲学的本心を探ってゆきたい。彼は戦後に書いた「唯物論の歴史——ひとつの序説」（一九五〇年）を結ぶ際に、こういつている。

「古代や中世における『唯物論』の地歩は砂漠のなかのオアシスのように甚だ小さい。しかしエピクロスやルクレティウスが古代、中世を経て現代に至る無神論≡唯物論のなかに北極星のようにいつもかわらぬすがたで輝いて、心ある人々の導き手となっている蔽たる事實は、流行の中の不易のようになことに瞠目するに足りる」と。

そして林は恐怖と無力によってつくられた迷信と宗教の前に、人の心を額づかせまいとしたところに、この二人の哲学者の真意をよみとっている。これをよんだ私に一つの連想がはたらき、無神無靈魂の哲学を遺著とした兆民や、神の存在・靈魂の不滅・自由意志を人間の妄想とした亨吉が、觀念論におおわれた日本の哲学史のなかで「流行の中の不易のよう」に映るのである。われわれは果して、これらの神聖觀念にたいする烈々たる破壊的精神をうけつぎ、それを今日的な相

手にむけて的確・有効に揮うことができるであろうか。

「唯物論の歴史」の記述は一見術学的で、現時における〈唯物論〉の用法の分類から出発して、その存在論的契機や方法論的契機にもふれてはいるが、これまで唯物論の歴史的研究が等閑に付してきた「唯物論の無神論的契機」を究明することを、重要なテーマとしておしだしている。そのとき彼にとつて唯物論とはなにか。そのいうところは、すこぶる過激である。「唯物論とは、いつてみれば世界や存在を説明するための控え目な淡々たる教説、またはその冷たい道具ではなくして、何物かを打ち倒すためのざらざら研ぎすまされた、敵側からこれを見れば物騒千万な思想的武器だったのではなからうか」というあらわな名ざし方をみるがよい。

だから林の観点からすれば、唯物論史は宗教と反宗教闘争との全歴史における重要な一齣として叙述されなければ大した意味がない。それを彼は「最もダイナミックな形での人類発達史」とみているが、ここでいうダイナミックとは最大最強の保守的イデオロギーである宗教の大軍に包囲されてもなお、その奴婢としてひざまずかなかつた無神論の寥々たる手勢⁽¹⁾でもって、その精神的独裁から人間が自己を解放する壮大なドラマとみるからであろう。

唯物論者のすべてが、必ずしも無神論者ではないが、れっきとした無神論者は必ず唯物論であると、あえて林がいうの

はなぜか。唯物論の本質を権力の虚偽と闘う精神的武器として規定することによって、支配の論理に変質させない歯止めとしたのではなからうか。これを欠如したのは、二〇世紀の革命権力がやってみせてしまった「唯物論」を標榜する集団の聖化を阻止する名分が立たない。いまや無神論は政治独走の革命によって生じた否定面の超剋をめぐる精神の革命の去就を決める新しい境位に浮上してきたといえよう。

2

一九三二年は林の左翼体験の絶頂期である。野呂栄太郎らのコミニストと接触をもつた彼は、イデオロギー部門からマルクス主義の運動にコミットする。一九三一年四月に結成された「反宗教闘争同盟」は、九月に「日本戦闘的無神論者同盟」に改称される。それは前年末以来、ソ連でおこつた一連の哲学的論争の波及的影響であろう。林は同年にブッセの『イェス』の翻訳を出版する際「訳者は今日戦闘的無神論者の陣営にある一兵卒として反宗教的論文を書いている」とことわっている。このような時代的狀況のなかで、その理論的要請に答える形で一気呵成に書きあげたとおもわれる激烈な文章が「プロレタリア反宗教運動」（一九三二年）である。このとき林は決して声低く語ってはいなかった。久野は、この

論文がM・ミーチンの「哲学的論争の総決算と反宗教宣伝」の日本語がでるまえに書かれたことを重くみて、反宗教闘争という課題に自発的に応じた林の無神論的態度が、政治主義的な付け焼刃でない根っからのものだと高く評価している。だが国際的な影響を考慮すると一定の留保が必要である。

無神論のレーニンの課題といえば、晩年の哲学的遺言ともいえる「戦闘的唯物論の意義について」（一九二二年）で、レーニンは革命家だけの手で革命がやれるように考えるのは、共産主義者がおかす最大の、そしてもっとも危険な誤りだと指摘し、一貫した唯物論者である非共産主義者との同盟に無条件の支持を与え、『マルクス主義の旗の下』を戦闘的無神論の雑誌としても活用すべきだと強調して、ここまでであからさまな批判をしていることに注目すべきである。

「現代社会の全体によって無知、無学、偏見に運命づけられた幾千万の人民大衆が、ただ純マルクス主義的な啓蒙の直線コースによってこの無知から脱却できるように考へるなら、最大の誤謬、また最悪の誤謬であろう。……当代を支配する坊主主義を才気をもって公然と攻撃した一八世紀の古い無神論者たちの、鋭い、いきいきとした、才能ゆたかな評論は、退屈で無味乾燥で、適切な実例によって例証されることなどほとんどない、マルクス主義の受け売りよりも、多くのばあい、人々を宗教の眠りからよびさますの

に千倍も適している」。

レーニンの指示した宗教にたいする意識的批判が徹底していたら、ロシア農民のメンタリティーは変革され、のちに発生する個人崇拜の大衆の基盤を掘りくずしていたであろうに。

林は、さきの論文で宗教が神や奇蹟等々の超自然力の信仰を通じて大衆の精神に愚鈍化と麻酔化をもたらす抑圧の道具であるという見地に立ちながらも、「宗教が単に人民大衆に対する搾取者側からの欺瞞だけで維持されているものと考えてはならない。いくら支配階級が人民大衆の中に宗教的『錯覚』を広めることに利益を持つからと言って、宗教をあらゆる手段で伝播し植えつけるだけで、それが大衆の間に根を張るわけではない」とのべ、同時に勤労大衆の自己欺瞞にも目をむけている。この自己の無力による自己欺瞞への逃避という視点は重要である。プロレタリアートが神を拒否する端緒をつかみ、神にたいする希望にかわって、人間自身の力を頼りに精神的隷属状態から脱出するのは、資本の支配にたいする闘争を経験して階級意識にめざめる過程においてである。これが反宗教闘争の一般的テーゼであり、林もその熱烈なプロパガンディストの一面を発揮した。なお第一次大戦を「聖なる戦争」と美化した教会の好戦性、ファシスト国家とカトリックとの同盟にみられる「中世の復活」などの具体的事象を暴露する林のトーンは高い。

このような当代の反宗教宣伝として強力に機能した点では、同じ年に書かれた『社会史的思想史 中世』（一九三二年）の歴史叙述も結果的には史実にもとづいた反宗教宣伝の客観的效果を一層見事に果している。思想史の名著といわれる、この論文が達成した唯物史観の透徹度は抜群にすばらしい。

彼自身も相当に自信をもっていたことは、戦後に書かれたラッセルの西洋哲学史にたいする批評からも、うかがい知ることがができる。「古代思想史の課題」（一九四六年）で、ラッセルが哲学史を政治的社会的環境とのつながりにおいて取扱おうとしているのに興味をもったが、古代に関するかぎり社会的構成と哲学とのダイナミックな連関は、木に竹を継いだ程度のもので安易な紋切型に墮していると酷評している。

彼の「社会史的思想史」は、社会経済的構成のマルクス理論が歴史研究における唯一の科学的方法を提供するという立場から、序論でつぎのようにのべている。

「歴史が単なる『事実記載』や観念論的見地からの事実評価を脱して、歴史的過程の真に科学的な分析を遂行し得んがためには、この理論的武器の力を借りなければならぬ。

……あらゆる思想上の運動や観念上の闘争の背後に階級闘

争を見ることを学ばないかぎり、いかなる社会の『社会史的思想史』をも科学的に書き得ないことも事実である」。

つぎに、その具体的叙述の一端を示して、精神的神権政治といわれた中世の宗教思想の背後に、なまなましい物質的利害を透察する歴史家的批評に注目したい。

①人間の平等を原理とする教会が農民に幹部登用の門を閉ざし、僧侶身分の支配階級の特権を擁護する際に神の名を利用する事実にたいして——「何等かの困難な問題にでくわすとすぐに持ち出される教会イデオログの『神』なるものは、何と芝居の『機械仕掛の神』Deus ex Machina に似てゐることか」。

②神の平和のスローガンをかざした教会の平和主義の本質を暴露して——「教会はその職能上、民衆の精神的道德的生活の社会的統制を果さねばならぬのであるから、勢い平和と秩序との職業的擁護者であらねばならぬ……しかも封建領主の教会領を目ざす武力侵略、領主間の戦争による間接的被害等々は、教会にとつては、最も痛手である。——そこで『平和』『平和』『平和』——それは、であるから正確に言えばむしろ一つの戦術的スローガンであつて何も崇高な道義心や社会的理想の『純粹な』発露ではなかつた。封建領主の暴力的な掠奪、搾取に對置するに、教会の秩序である平和の搾取。ここになぜ教会があのように平和を高調したかの根本動機が

かくされているのだ」。

③教会の社会的貢献とされる貧民救済もキリスト教の高遠な理想の自発的発露でも道德的善行でもない証拠として——「それが中世末期に至ると目立って衰微して来ていることに目を留めなければならぬ。この衰微は封建社会への商品経済の進出とまさに正比例している。……聖職者は今や余剰物質を貯蔵しているよりもそれを売り出すことに利益を見出す。かくて貨幣経済が自然経済をますます脇に押しやるにつれて、教会の慈善はいよいよ『操業短縮』を示してくるのだ」。

三木清は林のなかに「批評家と歴史家との幸福な結合」をみたが、これらの分析は教会権力の悪業の具体的事実と有機的にむすびついて、反宗教宣伝の実効を知の次元において發揮したというべきであろう。それは林がソ連の『唯物史観世界史教程』と対比して、自負するだけの成果であった。半世紀の時間に耐えた業績を前に、われわれはそれを肯定することができる。

「殊に『世界史教程』第二分冊』第十一章『封建社会のイデオロギー』の如きは、スコラを戯画化しようとすることによってその筆者自身を戯画化している悲惨な一つの学問的戯画であるというほかに言著がないほどの言語道断なものであった。……封建遺制との闘争、宗教との闘争のための遠廻しの通俗的パンフレットとしか思えなかつたくらい

だが、それにしてもその歴史的事実の歪曲と侏儒化との工作は度を過ぎしていた。ところが妙なことに、この下らぬ書物がかえって私を支え励ます役割をする破目になり、私に自信をつけてくれたのである」(前掲「古代思想史の課題」)。

ついでに、この場を借りて思想史の構成原理として興味ある点に言及しておこう。それは中世におけるイデオロギイ的、社会層としての僧侶を問題視する精神的生産への特別な関心である。この問題を彼は「思想の歴史的研究にとって必要なことは、単なる時代にこれこれの思想が支配したと説くだけにとどまることなく(すなわち支配階級の思想を支配階級から切り離して独立化することではなく)そのような思想をその生産の諸条件及び生産者から理解し、その基礎に横たわっているところの個人事情及び世界事情をあきらかにする」ことへの着眼から提起したのである。この分析視角は同時代にアントニオ・グラムシのめざした知識人形成の歴史を軸に大衆へのヘゲモニーの行使を探究しようとした問題意識と重なるものだといえよう。ここで、注目すべき点は、インテリをその階級的関係において単純に図式化しない林の慎重な留意である。異端派運動の理論的指導者やエンゲルスのいう「僧侶階級の平民的分派」をとりあげて、つぎのようにいうあたりに、細部をみないと歴史が生きてこないという歴史家・林の面目がよくでている。

「階級の数だけインテリゲンチヤの数があるということ
は、封建社会においても、一定の制度のもとでは言い得ら
れる。……かくて大ざっぱにインテリゲンチヤを支配階級
に加算することは、具体的な歴史的分析の場合には、ここ
でも間違いないし不十分だといわなければならぬ。一般の
に大局から言われ得ることを、あらゆる個々の場合に適用
してはならない」。

4

ふたたび最初の論文にもどろう。国際プロレタリア反宗教
運動の現勢を概観したなかに気になる部分がある。社会民主
主義者の役割を階級敵として激しく弾劾する箇所、そこは
久野の解釈に反して、私にはひどく政治主義的に映るのであ
る。むしろここには政治的イデオロギーに促され方向づけら
れた知的情熱が溢れている。この点では林もやはり時代の子
であつて、戦後の運動のなかで私たちが経験した路線上の選
択に面した際の「見えない上部の権威」から、彼もあの時代
に自由でなかつたことを知って、正直いって安心したのであ
る。むしろ一九三〇年代前半と戦後では視界の難易はくらべ
ようもないが、政治的にうぶな人間（思い上りの裏返し）の
個人的な初体験という点では、いつの時代も同じであらう。

「ケルン大会（一九二八年）以後の三年間は社会民主主義者
の指導下に運動が進められていた（否、むしろ阻止されて
いた）時期である。社会民主主義者が今日では『労働者階
級を抑圧する直接の武器』であることは……無神論運動の
領域でも実証された。

かかる行動（運動の組織からプロレタリア的革命的内容を骨抜きにし去勢すること）において社会民主主義者は労働者たちを宗教的に暗愚化せんとするブルジョアジーと教会とを直接援助しているものである」。

引用したのは、いまさら政治主義をあげつらうためではない。むしろ問題にしたいのはプロレタリアートに「無神論的な階級」を幻視した党派性がよびおこす人間解放の情熱と革命的楽天主義である。人間性への根源的楽観こそ無神論の精神的土壌ではないか。それが一九一七年以後と一九四五年以後のある時期まで、たしかにあつた。人間はこのような状況と政治的経験（ブリッテン）を一度もかいくぐることなしに知的研究だけで思想の原則は貫けるものだろうか。むしろそれを経験してアイデンティティの核が作りだされるはずである。彼の場合でいえば、それゆえに無神論の弱点を克服し、その非転向的貫徹ができたのである。^③むしろ、流行の運動のなかには、多くの便乗者がいる。そういえば林房雄が時局に便乗してねじまげた「魯迅的精神」なるものを批判して「人々が学ばね

ばならぬ魯迅的精神とは、初念を終始一貫立て通し、どんな不利な情勢にもいささかも動揺せず、どんな強力な圧迫にも譲らず、コツコツと地道にその実現の道を行ってきた彼の大陸的な操守的精神、つまり房雄的精神の正反対のものである」〔文学の救国性〕一九三六年〕と彼が書いていたことが想起される。魯迅にとって革命的文学運動に当るものが、林の場合、戦闘的無神論の運動であったといえるのではなからうか。

林の無神論を、その後の宗教理論への開拓者の仕事（原始的心性や宗教的現象とその社会的機能にたいする学問的探究と冷徹な批判）とあわせて、久野は解説で「自分の内側にひそむ、すべての既成信仰の諸形態を一つ一つ点検する過程を通じて、呪術や魔法と既成宗教と新興の「疑似」宗教のすべてを自省の対象に引きずえる視点」に立つたアイスマ・アンテグラル（全面的唯物論）だと呼んでいる。私も世界観的、党派性の徹底からみて、そうだとおもう。

5

さきふれた宗教問題の理論的深化の過程をかいまみることのできるのは「呪術の世界」や「マルクス主義と宗教理論」（いずれも一九四八年発表）のなかで一部示された戦前の研究ノートである。林が戦中に「口を緘した思想運動という活

動形態」をとって精神の自由を確保し、時代への抗議を示そうとして沈黙する直前の「宗教について」（一九四一年）は、従来の無神論運動への深刻な自己批判にもとづく問題のとらえかえしとみるべきものである。国際的連繫をもった自分らの運動を、明治の文明開化期にくりひろげられた外来啓蒙思潮の運動と並べて「一つの笑劇」だと批判している。これは、勇氣ある直視といえよう。

「戦闘的無神論者であると称した一部マルクス主義者は、その粗雑極まる素朴な合理主義を振り廻す点では明治啓蒙主義者のそれに優るとも劣らなかつたようだし、それにその反宗教運動なるものはソヴェト・ロシアの猿真似の域を一步も出でぬ恐ろしくスコラのなものでもあつた」。

なぜスコラのか。林にいわせると宗教に関係するあらゆる近代的学問——心理学、病理学、社会学、人類学、民俗学等等の最新の成果を利用しようとせず、ひたすらマルクスとレーニンのテーゼの退屈極まるヴァリエーションをくりかえすばかりだからである。社会学や人類学といった近代的理論の新しい成果を駆使して社会主義の理論的再構築をめざしたのは、大逆事件前後に獄中にいた大杉栄である。それは非体系的なエッセイの形であつたが、歴史を貫く根本的事実のなかに権力跪拝と奴隷根性を透察し、社会運動のなかにみられる宗教的狂熱と勝利した指導者にたいする人格化を粗上にあげ

ていた。私は林が無神論に忍ばせていた真の意図を大杉理論の批判的射程と共軌関係きぎくわんけいでとらえる試みが必要だとおもう。それによって、誰よりもはやく実質的な「スターリン批判」をなしたげた「共產主義的人間」（一九五二年）にまでおおよぶラジカルな思想性格が解明できるはずである。

ここで天皇制とその思想的伝統にたいする林の批判的見解にふれておこう。久野は前掲の対談で、戦争中に林が「天皇制とは、何かに対する警戒と恐怖の前もってする一種の予防体制であり、その何かがかえって正統派なんだ、天皇制が日本の正統性であるはずがない」といい、和辻哲郎の『尊皇思想とその伝統』（一九四六年）にたいしても「日本思想の主流はもつとアンダーグラウンドのところに隠れていて、それを絶えず警戒して予防して自ら正統派に仕立て上げようとするのが尊皇思想とその伝統なんだ」と批判していたことを久野は『思想のドラマトゥルギー』のなかで証言している。尊皇思想が天皇崇拜の強さでなく、むしろ弱さを示すもので、思想としてはテーゼでもアンチテーゼでもなくアンチテーゼにすぎないという見解は、戦後の「反語的精神」（一九四六年）まで一貫している。さらに彼は天皇制の歴史は天皇の利用者の歴史だという見方から、天皇制への峻烈な道徳的批判を浴びせている。

「私の言いたかったのは、『皇祖皇宗の遺訓』を守ること

にその最も中核的な使命を見出すはずの天皇が、その遺訓を片っぱしから破り、国民にその遵守を命ずる詔勅があとからあとから前のものを覆してゆくことに人はどう感じているかということである。これは人民のあいだの言葉を敢えて使用することを許されるなら、紛れもない背教的行為であり、背德的行為でもあろう。……甚だ懸念されることは、わが天皇が日本天皇史における最大の背教者として後世の歴史家に記録されるのではないかということである」。さきの林の反省は、太平洋戦争開始の年に書かれた「宗教について」の一節になお（宗教との闘争）という小見出しをつけて静かに語られている。「世界のどこにおいても反宗教運動にして多少とも実効ある成功を収めたためしはまだ一つもない。……『無神論の国』ソヴェト・ロシアがその最もいい例」だといい、さらに身边をかえりみて「これ〔宗教〕に楯ついた経験のあるものならば——私自身もその一人であるが——測り知れないと言ってよいその強さと力を身に沁みて思い知らされたことだろう。戦闘的無神論者と称する者にしても、もしも一種絶望的な敗北主義の気分に捉われたことのない人間がいたならば、正直なところそれはほんとに宗教と戦ったこともなければほんとうにその幅と深さと重量とやり切れないさにおいて宗教というものに触れたこともない人間であるに違いない」とまでいいきっている。ここには真に戦

ったもののみがもつ痛恨にみちた敗北の自覚がある。

また一九四〇年秋の「教会合同」から「大日本仏教会」の結成にいたる宗教界の動向に照準をあわせた（宗教なき「宗教界」の一節や「現代社会の表情」（一九四〇年）などは教会・宗門批判の圧巻というべきである。彼はキリスト教諸宗派の「日本の転向」である合同劇を「悲劇であるよりはむしろ喜劇に近い」と諷刺している。それはかつてのキリシタン転びよりも当代の恭順者のほうが低俗な精神に支配されているため、純粋な信仰を守る熱烈な分子の抵抗がない点にもっともよくでている。林は、このような思想統制の一元的強制には、歴史上つねに「最も熾烈な宗派運動」が生まれた先例にもとづいて、一つの宗教社会学的な議論を展開している。

彼はここで宗教の生けるものは、古来例外なく「宗派」によって保持されてきたという一見逆説的な見解を提起し、宗派とは公認教会の伝統から逸脱し、正統的とされる固定化した宗教生活を拒否する分離派で、多くのばあい熱狂的、狂信的、秘教的だが、それこそがもっとも正常な宗教の中枢的現象だとみなしている。この自覚的少数者からなる宗派が、その始源においてみせた信仰の自発的選択と任意的帰依に訴える真摯な意識的信者の自由結合から、職業的活動家を中核にして、権威と制度と組織を求め、その外形化、物質化に成功したとき、宗派運動は教会に転化し、その瞬間その内部にはや

くも潜勢的に新しい宗派の成立する条件を生む——といった全共闘の時期にウエーバーを使って流布した〈キルヘ〉と〈セクテ〉の弁証法がすでに凝縮した形でのべられている。

注意すべきはこの批判が直接宗教自体にむけられていないことである。それは「思想の運命」（一九三八年）で反語的に語られた〈思想の寄生性〉というブリズムの作用というべきであろうか。彼は、この思想闘争の謀略を弄した文章で「思想の生命には、そのどこかに寄生虫めいたところがある。それは何かのものに、時には敵対的な思想そのものにさえ食い入って行つて、それを養分としながら自分を存続させ自分をふとらせている」とのべ、思想の力を、敵対する相手（たとえば無神論なら宗教）から滋養を吸血するという貪欲なものとして捉えている。だとしたら、この批評の視線からは、強制的合同という思想の官僚統制にたいし、セクトを分離させない生命力なき教会は無神論が寄生するねうちもないということになるだろう。宗教界を揶揄したこの文章を最後に、彼は敗戦まで筆をとらなかつたのである。

6

自己批判の時点から、彼の仕事の原点をふりかえると、どうなるだろうか。処女作にあたる「三つの指環の話」（一九二

七年)をよむと、そのタイトルの譬喩がでてくる、さまざまの寓話を通じて宗教的精神の展開を追った果てに達した彼の結語が、鋭く反射する形で、無神論者に解答を迫っている。林は最終場面で、レッスングの『賢者ナータン』の第三幕第五齣あたりを目がさめるような見事さで解析し、そこで林は「自由なる人格の完全なる自己否定の地盤の上においてのみ成立する」レッスングの寛容的精神の意味を論じている。

「それはそれ自身が決して目的ではなく、譬えてみれば一つの聖なる奥殿へ踏み入るための一つの通路のまた一つの関門にすぎないことである。その通路を通って赴くべき奥殿とは何であるか。人類の連帯性、普遍的な共同的な人類愛である。既成宗教は人類をこの最高の目標に向かって教育するための一つの手段、一つの過程としてのみその意義と価値とを有する。そしてそれゆえにまた宗教的寛容もこの関連においてのみ一定の位置を持ち得るのである」。

究極目標Ⅱ「奥殿」としての連帯性と人類愛、それにいたる教育手段Ⅱ「関門」としての既成宗教、そしてそれらをめぐる宗教的寛容の過渡的意義という布置に、私は尽きない興味をおぼえるのである。ここに、宗教的啓蒙精神のもっとも偉大な思想家レッスングにたいする林のすぐれて現代的観点に立つ思想史の遠大なよみをみいだすことができるからである。掲げられた「人類の連帯性、普遍的な共同的な人類愛」

こそ、まさにマルクスのいう「社会的人類」(『フョイエルバッハにかんするテーゼ』10) ないしマルクスの普遍的意識が生きた形姿として映っている「実在的共同体」(『経・哲手稿』3) 社会的存在という人間のあり方でなくてはならぬであろう。

今日、人間の解放と宗教というテーマが一部のマルクス主義者のあいだで論議されているが、二〇世紀の唯物論が、科学的無神論の契機を安易に相対化して「絶対者」を導入することが一つの笑劇におわらなければよいが……。それはソ連でスターリンの神格化がはじまったところから「マルクス主義はいつの間にか少なくとも宗教に関する限りでは『腐敗せる自由主義』への転向を決意して、音のしない休戦ラッパを吹き鳴らし、有耶無耶のうちに宗教と一種の秘密的な不可侵条約を結んだらしい」と林が辛辣に諷刺するような卑俗な妥協の哲学版を再演する喜劇になりはしないか。

秩序の維持と真理をめぐって対立する際の最終決定権の問題では、われわれはいまなお民主主義のルール以上の智恵をもっていない。社会主義国家のなかで市民社会の再生が追求される所以である。グラムシは偶像崇拜的とりまきをもったカリスマの出現を現代世界における大衆政党の初歩段階に対応させ「この段階では、その党の主義は大衆にとって漠然とした一貫性のないものとしてあらわれ、それを解説し実地に適用するための無謬の法王を必要とする」といっているが、

ソ連型社会主義のモデルはその史的必然性からさえ、すでに大きく逸脱している。普通人類的な連帯性と友愛にふさわしい新しい秩序を不断に更新させるために、指導者の神聖化を阻み、疑似宗教国家を倒し、現実の人間を復活させるところからはじめねばならない。その課題の前では、絶対者「神」という超越的権威によって現世を批判する宗教者を、人類の全体的解放という最高の目標にむかって競いあうよきライバルとみるべきである。そして寛容の精神をもってその活動の自由を最大限に尊重しなければならぬ。そのうえで、まともな宗教的精神と思想的に対決して無神論の精神を鍛錬しないような唯物論は相手からみても尊敬に値しないのである。よい唯物論者は宗教のめざすところを真に理解しており、理解したかぎりその課題を自分の流儀で解決するだろう。悪い唯物論者は宗教の課題を理解せず、したがって自分の任務をも真に意識していない。このばあい相手を手以上知り、相手の問題を相手以上に解く力を蓄える以外に思想の勝利はないのである。

- (1) 林のメガネにかなった「正真正銘の唯物論者」無神論の「大物」といえば、上記の二人のほか「デイドロ、マルクス、エンゲルス、レーニンと、まことに寥々たるものにはすぎない」。
- (2) 久野収『林達夫著作集』3の解説、のち「無神論としての唯物論」と題して『三〇年代の思想家たち』(岩波書店)所収。

なお日本訳の問題でいえば、ミーン論文の原点である「哲學的論争の総決算」(一九三〇年一月二十九日、哲学および自然科学赤色教授学院細胞事務局の決議)は『マルクス主義の旗の下に』第五号(プロ科訳、一九三一年八月刊)ののっている。

(3) 林の反宗教的態度は「邪答問答」(一九四七年)によくでてゐる。「私自身、知識生活の中では宗教に大きな地位を与えてゐるにしても精神生活のなかでは厳密には、それはたかだか寛容と無関心とをもって接している、いわば厄介物が愛玩品にすぎない」とか、既成宗教は「宗教が真に人心を支配していた時代の『痕跡器官』にすぎません」という言葉に表明されている。

- (4) 城塚登「思想の構図——林達夫氏の場合」(著作集付録『研究ノート』3)は、大杉らが創刊した『近代思想』をあげて「近代思想」が社会主義とリベラリズムの立場を示していたように、明治末から大正にかけて日本に定着した『思想』という言葉は、社会の現状に対する批判・否定という態度を含んでいたであり、林氏はこの事実をふまえて、思想を寄生虫になぞらえたのだと思われる」といつている。

- (5) 林の偽装転向の形で権力に挑んだ「反語的順応主義」という思想の戦術の評価をめぐっては、藤田省三「昭和二十年、二十七年を中心とする転向の状況」(思想の科学研究会編『転向』下巻所収)と高島通敏「転向」研究から市民運動までの間の林達夫像」(前掲『研究ノート』3)参照。

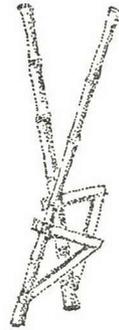
- (6) グラムシ「ロベルト・ミケルスと政党」(『グラムシ選集』4、一一一—一二ページ)。

(すずき ただし 市邨学園大学・日本思想史)

ヘーゲル論理学の 注釈書について

— 紹介と論評 —

島 崎 隆



I

なぜいまヘーゲル論理学の注釈書について論ずべきかということの背景には、もちろん、現代におけるヘーゲル論理学・弁証法への関心の高揚がある。ちなみに最近、日本では寺沢氏による大論理学・有論の初版の翻訳が、また、見田氏の長年の研究成果である『ヘーゲル大論理学研究』（一九七九—八〇年）が出版された。現代に対しても射程距離をもつことがますます明らかになってきたヘーゲル哲学は、近代市民社

会の内的矛盾の暴露と克服、疎外・物象化、諸個人の相互承認と労働の弁証法、個と普遍の相互浸透のメカニズム、歴史の総体性、自然の弁証法、自然と社会の統一、等々の認識を総合的に含んでおり、まさにそれらを貫く方法こそが弁証法なのである。だが他方、錯綜した思弁により多様な側面を一体化しようとするヘーゲル弁証法は——その体系が論理学であるが——、容易に近づきうる代物ではない。我々はどの一般的な解説書を読んでも、十分に現物（ヘーゲル論理学）を解読しえないことに気づく。まさにここに、ヘーゲルの叙述に即した、適切な注釈書の必要性が生ずるのである。

ヘーゲル論理学研究は、従来、一部のヘーゲル研究者および唯物弁証法・マルクスの弁証法を志向する人びとによって進められてきたが、マルクス自身は弁証法的論理学にかんする著述を残していない。周知のように、レーニン『哲学ノート』に収録されている、大論理学にかんする詳しい注釈は、ヘーゲル論理学・弁証法の唯物論的解釈の模範を示しており、今でも十分に示唆的である。「ヘーゲルの『大論理学』の全体をよく研究し理解しなければ、マルクスの『資本論』、とくにその第一章を理解することはできない」というレーニンの指摘は、よく知られている。そしてまた、ソ連、日本等における弁証法的論理学形成の試みも必ずしも十分にヘーゲルを撰取したとは言いがたいので、深い含蓄をもつヘーゲル自身の著作にますます向かわざるをえないのである。

II

マルクス主義者を中心とした、日本でのヘーゲル論理学・弁証法の研究は、外国と比較して必ずしも劣っていたとは思われず、むしろある意味では進んでいたように思われる。その一つは、二二〇〇ページに及ぶ武市氏の『ヘーゲル論理学の世界』(一九四六―四八年)である。本書は十分に流布しているので内容上の紹介は避けるが、大論理学の展開に即してそ

の論理構造を徹底的に追求した点において、現代でもきわめて有益な著作である。本書は、評者の経験によれば、大論理学に直接にあたり、ある程度考えてから読んだ方がはるかに有益である。ヘーゲル弁証法理解の鍵を「反省 (Reflection)」、とくに「措定的反省」に求めた点において賛成したい。(7)しかし本書は、ヘーゲル論理学と『資本論』の双方の論理を比較・対照するという「図式主義」的傾向を免れていないと言えよう。

武市氏と対照的であるのが、松村氏の『ヘーゲル論理学』(一九四四年)である。本書のアプローチは、ヘーゲル論理学を、諸カテゴリーの体系的導出の理論として、その意味での認識論として読むことである。本書は有論のみの注釈書であるが、量論のつっこんだ分析は現在でもおおいに参考になる(微分法の把握等について)。また、「定有」↓「向自有」↓「量」の展開のなかで、「向自有」を「等質性」(共通の質)と捉えたことは、一つのすぐれた解釈であろう。

ヘーゲル論理学をもっぱら存在論的に読む武市氏と、もっぱら認識論的に読む松村氏とをそれぞれ一面的だとして、ヘーゲルの「内在的超出」によって弁証法を構築するという新しい立場を提出したのは、許氏であった。(9)氏の立場は基本的に正当であり、見田氏も、『資本論』の弁証法にかんする多大な業績にもかかわらず、ヘーゲル弁証法の分析態度として

は全体的に、松村氏を抜け出していない、と思われる。

III

対照的な注釈書であり、しばしば引用される外国の古いものとしては、ヘーゲル中央派J・E・エルトマンの『論理学・形而上学綱要』(二八四年)と新ヘーゲル学派J・E・マ

クタガートの『ヘーゲル論理学注解』(一九一〇年)とがある。前者は自分の論理学観を展開したのだが、ほとんどヘーゲルのくり返しである。ヘーゲルの思弁に即そうとしているが、叙述が簡潔・平明であり、ヘーゲル理解に資するところがある。第一部「直接性のカテゴリー(有)」、第二部「媒介のカテゴリー(本質)」および第三部「自由のカテゴリー(概念)」という構成は、まったくヘーゲル論理学そのものである。「緒論(Einführung)」においてヘーゲル論理学の特徴を、

思惟法則を扱う論理学と存在の本質を扱う形而上学との統一と規定したことは、正当である。

以下、いくつかの注目すべき点について述べる。「反省諸規定」の一つであり外的比較(Vergleich)の立場である「差異性(Verschiedenheit)」が実践的場面では調停・妥協(Vergleich)となるという指摘を含む、「差異性」の分析はすぐれている。また第三部で、「主体の知的衝動」に「客観的理性

性の開示衝動」が対応してのみ真理認識が成立すると説く認識論は、簡潔にヘーゲルの考えを整理している(S. 171f.)。またエルトマンはヘーゲルと違い、「成(Werden)」に対してではなく「無」にヘラクレイトスを対応させたり(S. 18)、論理学から自然哲学への移行にかんして、これは創造者によるのではないと主張している(S. 180)。

エルトマンがヘーゲルの思弁に内在しようとしたとすれば、マクタガートは悟性的(形式論理的)立場からヘーゲルに外在的にアプローチする。『ヘーゲル論理学注解』は大論理学全体を平均的に網羅している。彼の外面的態度は、「序(introduction)」において、ヘーゲル論理学の思弁的性格や哲学的由来に触れることなく、いきなりヘーゲルに対する批判点を列挙することのなかに現われる。要するに彼は、経験的・個別的諸科学とヘーゲル論理学の諸カテゴリーの関係が不明瞭であること、つまりヘーゲル論理学の現実反映性の問題を言いたいのである。たとえば、ヘーゲルは論理学の展開のなかに「非合理的に導入された経験的諸要素」(S. 110)を混入させている、と指摘されている。たしかにマクタガートは、ヘーゲルの思弁、神秘主義、論理の不明瞭性等を批判するかぎり正しいが、「反省」、概念論の「普遍・特殊・個別」等の弁証法にまったく無理解であり、それらを形式論理的にししか解さない。

K・ヴェルダー『論理学』(一八四一年)は有論の「質」のみ
 の注釈書である。本文と「注解 (Anmerkung)」に区分され、
 後者では、おもに哲学史的考察を行ない、かなり自由にヘー
 ゲルの考えを敷衍している。ヘーゲルを深く読みこんでいる
 が、何かヘーゲル自身より宗教臭く感じられる。本書の「限
 界」論、「或るものと他のもの」論はすぐれている。なお彼
 は「反発」と「牽引」の箇所は論理学に不必要だと述べてい
 る (S. 222)。

さて、ヘーゲル論理学・弁証法の批判の古典として知られ
 るA・トレンデレンブルク『論理的探究』(一八四〇年)は、
 部分的に批判的注釈になっているが、ここでは言及しない。
 彼はエルトマンを批判するが (Ersterband, S. 113ff.)、説得力
 が感じられない。しかし彼の批判と対決しなければ、弁証法
 も十分に市民権を得られないであろう。

言うまでもなく、ヘーゲル哲学全体の概説書のなかの論理
 学部分は注釈書として役に立ちうる。たとえば、K・フィッ
 シャー『近世哲学史』第八卷「ヘーゲル」(一八九七年)にお
 ける平明な解説、R・クローナ『カントからヘーゲルまで』
 (一九二二—二四年)の「非合理主義」的解釈、N・ハルトマ
 ン『ドイツ観念論の哲学』(一九二九年)の主體的な解釈、等
 等があげられよう。だが、以上の種類の解説書にはこれ以上
 触れない。

最近、訳出されたH・マルクーゼ『ヘーゲル存在論と歴史
 性の理論』(初版、一九三二年)は、現代からみても魅力的な著
 作である。その第一部「存在論的問題設定との関係における
 ヘーゲル論理学の解釈。運動性としての存在」は、全体的に
 ヘーゲル大論理学の独特の注釈書になっている。本書は、エ
 ルトマンらのようにたんに一般的にヘーゲルの思弁に即すと
 いうよりも、M・ハイデッガーの指導のもと、W・ディルタ
 イの「生の哲学」の強い影響のもとで書かれている。マルク
 ーゼは「生 (Leben) = 生起 (Geschehen) = 歴史 (Geschichte)」
 の図式のもとで、ヘーゲル論理学を「存在論 (Ontologie)」と
 して読みこんでいく。本書の注目すべき点を簡単に列挙する
 と、第一に、ヘーゲルの論理思想を發展史的に追求している
 ことであり、第二に、Bewegtheit, Sich-verhalten 等の概念を
 多用して、存在のダイナミズムを十分に捉えていることであ
 る。「実際、存在をよるまじ (Sich-verhalten) と解釈すること
 は……ヘーゲルの全存在論を貫いている」(S. 126)。第三に、
 ヘーゲル論理学の展開に即して、「当為」、「無限性」、「想起」、
 「現象」、「真理」等の諸カテゴリー・諸概念が存在論的性格
 をもつことを徹底的に追求したものである。これはヘーゲル
 論理学の一側面を正当に捉えたものである。第四に、概念論
 の「理念」における「生」から「認識の理念」への移行にか
 んして、すでに認識活動が主体と客体の統一としての「生」

を前提にしており、存在者自身の自己了解として認識が捉えられていることである。マルクーゼはこの箇所をカントの認識批判への反批判として高く評価している。

以上の諸点にもかかわらず、ハイデッガー、デイルタイに依拠するマルクーゼは、ヘーゲル論理学を大きく歪曲しているように思われる。以下、簡単に問題点を列挙するにとどめる。第一に、論理学をもっぱら存在論としてのみ捉え、その認識論的・思惟法則的側面を排斥するのは妥当であろうか。

第二に、大論理学におけるヘーゲルの立場は「精神」であり、「生」はその一契機ではないのか。第三に、したがって、「生」をヘーゲルの最高の立場とするマルクーゼは、ヘーゲル論理思想の形成史をも歪曲しているのでないか。第四に、マルクーゼの「歴史」とは、近代市民社会における経済学的分析と実践的契機を欠落ないし軽視したものであり、この点でヘーゲルの歴史観を抽象的で貧弱なものにしている。周知のように、彼の『理性と革命』(一九五四年)はより深くヘーゲルに内在している。

さて本章の最後に、どちらかというと言え、G・R・G・ミューア——彼はアリストテレス研究家でもある——の『ヘーゲル論理学研究』(一九五〇年)に言及しよう。これは彼の『ヘーゲル入門』(一九四〇年)を前提にして書かれている。『ヘーゲル論理学研究』は小論理学中心の

注釈書だが、不十分な箇所は大論理学で補っている。本書の注釈の部分は、ヘーゲルへの批判を留保した「共感的説明」であり、全体として堅実で詳しい。アリストテレスおよびカントがしばしばヘーゲルと対比的に引用・参照される。たとえば「純粹有」とカントの統覚を関係づける箇所 (p. 207c)、
「概念」、「推理」におけるアリストテレスとの対比等は興味深い。ミューアは「序文 (Preface)」でマクタガートを批判し、マルクーゼを高く評価している。本書冒頭の「言語とヘーゲル論理学」では、『精神哲学』の認識論を言語論と結合して展開しており——ヘーゲル自身がそうしている——、導入部としてすぐれている。ミューアはそこで、言語は思惟に論理的に先行するが、思惟の産物でもあるという矛盾を強調しており (p. 211)、前提を措定するという、「反省」に含まれる (p. 210)。またこの導入部で彼は、(言語) 記号にかんするヘーゲルの論述を利用しつつ、記号論理学的発想も批判している。以上の点に本書の一種の新しさがある。

IV

このあとヘーゲル論理学の注釈書らしきものはほとんど出ていない。だがごく最近になり、数冊の注釈書が、さらにへ

ーゲル論理学・弁証法の本格的な研究書が出てきた。⁽¹⁹⁾ しかも従来のものに加えて、新しい傾向のものが現われている。

第一に、解釈学 (Hermeneutik) からのアプローチが多くなったことである。⁽²⁰⁾ 解釈学と言っても、ディルタイの唱えた、了解心理学風の古い形態のものでなく、フッサールの現象学と、G・ライル、P・S・ストロソンの言語分析の理論とを摂取したP・リクールの解釈学であり、さらにH・G・ガーダマーの「哲学的解釈学」である。この解釈学の方法は、マルクスの社会的批判・イデオロギー批判にも一定の理解を示したり、実践の哲学をも主張したりするが、結局、社会の物質的変革よりも、「解釈」が一種のダイナミックな活動性をもつという意味での、「解釈という実践⁽²¹⁾」に収斂する傾向が強い。この傾向からの論理学研究は、いまだ新しいものであり、言語内在主義・文献内在主義に、あるいはヘーゲル自身の、さらに同時代の一般的精神構造に抽象的に内在する程度にとどまることが多いようである。⁽²²⁾

第二に、従来の哲学的諸傾向を癒着させたくえでヘーゲル論理学・弁証法を研究しようとするものが多くなっている。すでに、解釈学が言語分析の理論および現象学を摂取したと指摘されたが、言語分析理論の論理学的基盤は日常言語学派によって解釈された数学的論理学である以上、ここに分析哲学もからんでくる。従来、分析哲学と弁証法とは一般に水と

油のように排斥しあうものと考えられてきており、論理実証主義者、K・ポッペーらにみられるように、分析哲学者は弁証法を非科学的なエッセ論理と批判したことがしばしばあった。しかし現在、分析哲学、言語分析理論、現象学、解釈学等が——相互に癒着する傾向を示しながら——弁証法をおのおのの立場から理解しようと努めているのである。⁽²³⁾ してまた、数学的論理学の成果を利用したりして、弁証法の記号化の試みもしばしば現われている。その先駆的代表者は、M・ベンゼが注目したように、G・ギュンターであらう。⁽²⁴⁾

ここに我々は哲学的諸潮流の一種の行きづまりを全体としてみることはできないだろうか。分析哲学もそれ自身としてはこの錯綜した現代を分析するには単純すぎる感があるし、後期フッサールの生活世界論、他我構成論も抽象的であり、それだけではそれほど説得力をもつとも思われない。この点で、近代市民社会を頂点とした歴史の総体的認識のなかで、人間主体と客体 (社会と自然) の動的関係を追求したヘーゲル哲学の豊富な内容と含蓄が注目されるのである。だが、弁証法によるヘーゲルの叙述はあまりにも複雑で錯綜しているので、この点に形式論理学的・言語分析的アプローチによって明晰化・形式化される必要があるのであろう。

第三に、たんにヘーゲル論理学・弁証法の正当性・有効性を前提にしてもカテゴリー展開の論理構造を追求するとい

うよりも、ヘーゲル論理学成立の現実的根拠を、その「経験的内実」を探るといふ傾向が、さらにまた、自然、社会および人間の思惟にもっとも普遍的な方法として弁証法を探求する（エンゲルスの規定）というよりも、社会の、とくに近代市民社会の弁証法を追求しようという傾向が強くなっている。これはG・ルカーチ、K・コルシュ以来の伝統をうけついでおり、フランクフルト学派（M・ホルクハイマー、Th・アドルノー、J・ハーバーマスら）が中心地になっている（しかし、ソ連、東独等では、依然として上述のエンゲルスの中心的弁証法の規定を堅持している）。K・O・アールを中心としてフランクフルト学派は解釈学を撰取しているという点で、ここにも哲学的諸潮流の結合がみられる。そしてこの場合、弁証法家の範囲はたんにヘーゲルだけでなく、ドイツ観念論全体、さらにマルクス、エンゲルス、レーニン、ルカーチらにまで一挙に広げられることがある。⁽²⁶⁾

V

以下、最近のヘーゲル論理学の注釈書四冊について紹介・論評したい。

最初にとりあげるH・ラーデマーカー『ヘーゲルの「客観的論理学」』⁽²⁷⁾（一九六九年）は文字どおり、大論理学の「客観的

論理学」（有論と本質論）の入門的注釈書である。「客観的論理学の一般的概念」および『有』と『本質』の把握のあり方」で序論的説明をしたあと、有論と本質論について順に説明される。なお付録で、ヘーゲルの「客観的論理学」の諸概念の代表的使用例が二〇ページにわたり述べられている。本書についての第一印象は、全体としてヘーゲル自身の引用が多すぎて、個々の部分の解釈としてはあまり役に立たない、ということである。有・無・成の弁証法についても、従来いろいろと議論されてきたわけだが、ヘーゲルの説明がそのままは認されて記述されるだけで、おおいにも足りなさを感ずる。

それでも本書には注目すべきいくつかの論点がある。第一に、ラーデマーカーが「客観的論理学」に注目した理由の一つに、「客観的論理学」それ自身は世界観的に「中立的(neutral)」(S. 9)だと主張していることである（他方、ヘーゲル論理学全体は観念論に密接に関連するとされる）。この論拠にN・ハルトマンおよびレーニンが参照されるが、いまだ未展開である。第二に、ヘーゲル論理学の読解がなぜ困難かという問題を意図的に提出し、その理由を、(1)一つ概念によって非常にさまざまな対象が志向されること、(2)逆にまた一つの対象が同時にさまざまな諸カテゴリーに属すること、に求めていることである(S. 23)。このことはいくつかの箇

所で例証されるが、マクタガートの指摘にもあつたように、重大で示唆的である。そのほか、現代宇宙物理学の成果(S. 20)、弁証法の三分法的構造(S. 94ff.)等への言及が興味深い。

L・エライ『ヘーゲルの論理学』(一九七六年)は、ヘーゲル論理学を弁証法的論理学のレベルで理解しようというのではなく、カント的な認識論の枠組によって現代の数学的論理学の成果を踏まえてアプローチするものであり、この意味で新しい傾向に属する。カントにかんしては、エライは「形象(Bild)」「図式(Schema)」「形象的総合と知的総合」(とくにS. 18ff.)等の概念を多用し、数学的論理学にかんしては、彼は、概念を「関数(Funktion)」と規定するG・フレーゲおよび構成主義的立場に立つP・ロレンツェンに依拠している。最初の四〇ページは予備的・一般的説明にあてられ、以下、注釈が続く。有論はかなり詳細に理解されていると思われるが、「規定」と「規定性」の区別等)、本質論はまったく簡単にしか書かれていない(わずかに五ページ分)。概念論の「概念」と「判断」については詳論されているが、「推理」論はほとんど省略されている。

エライは、ヘーゲル論理学を、理論理性と実践理性を統一する「構成主義的な言語理論(eine konstruktive Sprachtheorie)」(S. 11)の試みとして位置づけ、本書の目標は構成的言語理

論の諸原理と、この諸原理を伝統的な形而上学の地平で把握する試み(ヘーゲル)との結合にある(S. 14)と主張する。L・E・J・ブラウアーおよびA・ハイティングの直観主義に由来する構成主義的論理学は、A・A・マルコフソ連の研究者とロレンツェンらによって追求されている。評者は構成主義的立場の有用性を認めるものだが、弁証法がこの種の形式的論理学によって十分に捉えられるとは考えない。本書は判断論を、「ポルフィリオスの樹」の類と種の枝分かれのよいうな図式に従い詳論しているが、これもロレンツェンに由来すると言えよう(この図式は面白い)。エライの立場によってヘーゲル論理学が十分に捉えられるとは考えないが、とくにその他注目される点として、カント『純粹理性批判』での形式論理学と超越論的論理学への論理学の分岐の指摘(S. 33ff.)、「ヘーゲル論理学は存在論である」とするマルクーゼへの批判(S. 18)、論理計算を制限し、そして形式論理学が(ヘーゲルの)論理学によって根拠づけられることの指摘(S. 146f.)、等があげられる。

ヘーゲル論理学の注釈書のなかでもっとも注目されるべきは、H・フィンクアイテル『弁証法と社会倫理学』(一九七八年)であろう。本書はマルクス主義から解釈学までの幅広い視野と、すぐれた観点によって展開される論理とをもっている。本書は、一方では「論理内在的」にヘーゲルの論理

展開を探求・再構成しながら、他方では「論理外在的」に論理学を実践的社会理論として解釈していこうというものである。このさい、前者は解釈学的立場から行なわれる。フィントーアitelはとくに本質論の反省・反省諸規定論の分析に力を入れている。彼は反省論等にかんして師のD・ヘンリッヒを批判しているが(S. 236, 250)。¹⁾ヘンリッヒよりもはるかにヘーゲルに深く内在している。そして不思議なことに、彼がヘーゲルに内在しているかぎり、評者には解釈学的臭みは感じられない。

本書の独自性はヘーゲル論理学の構成の理解にも現われており、示唆に富む。彼はヘーゲル論理学を「間主体的諸関係の論理学 (eine Logik intersubjektiver Beziehungen)」と読み、そのなかで「客観的論理学」をたんに存在の論理学としてだけでなく、主体性の物化 (Verdinglichung) の論理学とみ、「主観的論理学」を「自由論」と解釈する。有論は「無関与性の理論」「外的偶然」の論理学と規定され、ここでは「無限背進」の現象が生ずる。本質論は「内的偶然」の論理学と規定され、一般に「非対称 (Asymmetrie)」を含み、「反省の循環 (Zirkel der Reflexion)」に陥る。本質論はさらに、「反省の体」における「威力 (Macht)」と「因果性」における「暴力 (Gewalt)」の段階とに区分される。本質論の制限を止揚するのが概念論であるということは言うまでもない。本書の内容

をここで詳しく紹介しえないが、大きな特徴の一つとして、難解なヘーゲルの論理を簡潔に図式化して——「他者¹⁾」、「他者²⁾」、「他者³⁾」等と指標を使いながら——説明していることをあげておきたい。最後に、問題点を一つあげておきたい。本書の問題意識は「ヘーゲル理論とマルクス理論との境界をのりこえる、間主体的諸関係の論理学という問題連続」(S. 168)の探求にあるが、ヘーゲルからマルクスへの発展がまさに観念論から唯物論へという対立物の弁証法的転化のもとのみ行なわれたという事実を無視するならば、事態を十分に把握したことにならないであろう。

トマス主義者B・ラーケブリックの『ヘーゲル「論理学」への注釈』^(註)(一九七九年)は、ハイデッガー、ガーター、トマスに立ち帰り、思惟の普遍性・永遠性を、その意味での一種の客観主義を対置する。本書は小論理学の有論および本質論の注釈書であるが、その「序文 (Einführung)」および「予備概念 (Vorbericht)」の説明は省略されている。有論が始まる八四節以下の各節は丁寧な分析されている。なんとといっても、本文二〇ページ(ズールカンフ版)に対して約三五〇ページを費しているのだから。本書は全体として堅実な注釈書であり、ヘーゲルに内在しようと努めている。しばしば大論理学から引用して説明を補っている。本書の正当性は、「序論」

における解釈学の「恣意的解釈」への執拗な批判——解釈者の解釈に真理が左右される、あまりにも歴史性と有限性に執着しすぎる、等——にあるが、それはただちに短所に転化している。というのは、ヘーゲルが哲学を時代精神と把握したにもかかわらず、ヘーゲル哲学を「アプリアリな演繹主義」(S. 40)とのみ規定し、そこから永遠の真理の洞察(テオリア)だけをとりあげようとするからである。ラーケブリンクは、マルクス主義に共感するにもかかわらず、「未来は偶然である」というトマスの命題に固執し、マルクス主義の実践的変革の立場、一種の主体主義をみおとしている。

本書末尾の「総括 (Zusammenfassung)」では、「反省」および「仮象 (Schein)」について再論されており、その運動を Rückkehr と Auskehr の一体化とみていることが注目される。彼は、A・レオナルの仮象論を正しく批判しつつも、ヘーゲル論理学を中世的な「光の形而上学」(S. 42)として読もうとする(このことと「仮象」重視とは関係がある)。そのほかヘーゲルとトマスの異同の叙述、余論「可能性と矛盾」の分析等が興味深い。

- (1) 寺沢恒信訳『ヘーゲル・大論理学・1』以文社、一九七七年。
- (2) 見田石介・ヘーゲル論理学研究会編『ヘーゲル大論理学研究』全三巻、大月書店、一九七九—八〇年。なお、谷口孝男氏

による本書の書評を参照(『唯物論研究』第四号、汐文社、一九八一年五月所収、一九五ページ以下)。

(3) レーニン「ヘーゲルの『論理学』の摘要」、松村一人訳『哲学ノート』岩波書店、第一分冊所収。

(4) 前掲書、一五七ページ。

(5) 以下を参照。ローゼンタール・シトラックス編『カテゴリー論』上・下、青木書店、一九五八年。寺沢恒信『弁証法的論理学試論』大月書店、一九五七年。篠崎武『弁証法論理学序説』泉文堂、一九五七年。

(6) 武市健人『ヘーゲル論理学の世界』全三巻、福村出版、一九四六—四八年。

(7) 武市健人『ヘーゲル論理学の体系』岩波書店、一九七〇年、九六ページを参照。

(8) 本書は最初『ヘーゲル論理学研究』という表題で出版された。現在、付録を加えられ、『ヘーゲルの論理学』(勤草書房、一九五九年)となっている。

(9) 許萬元『ヘーゲルにおける現実性と概念的把握の論理』大月書店、一九六八年の「序文」を参照。

(10) J. E. Erdmann, Grundriss der Logik und Metaphysik, Halle, 1841. 引用は改訂第三版(一八四八年)による。

(11) J. E. McTaggart, A Commentary on Hegel's Logic, Cambridge, 1910.

評者の研究力量の不足により必ずしも文献のフォローが十分にできなかったことをお詫言わりたい。文献にかんしては上妻精氏の紹介を参照(『思想』一九七〇年九月号、同上、一九

七一年五月号、所収)。

- (12) こゝにすでにリットルの強調する、論理学への「実在哲学の例証のひき入れ」の問題が生じている (Vgl. Th. Litt, Hegel, Heidelberg, 1953, S. 245—248)。
- (13) K. Werder, Logik. Als Kommentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik, Erste Abtheilung, Berlin, 1841.
- (14) A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, zwei Bände, Berlin, 1840.
- (15) H. Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt a. M., 1932. 引用は第三版(一九七五年)のものだが、書名に少し変更がある。そのみで内容は不変。吉田茂芳訳『ヘーゲル存在論と歴史性の理論』未来社、一九八〇年。
- (16) H. Marcuse, Reason and Revolution, New York, 1954. 梶田啓三郎他訳『理性と革命』岩波書店、一九六一年。
- (17) G. R. G. Mure, A Study of Hegel's Logic, Oxford, 1950.
- (18) G. R. G. Mure, An Introduction to Hegel, Oxford, 1940.
- (19) 一部のマテホラーの詳細な研究として、以下参照。P. Rohs, Form und Grund, in: Hegel-Studien, Beiheft 6, 1969 ; D. Henrich, Hegels Logik der Reflexion, in: Hegel-Studien, Beiheft 18, 1978 ; M. Theunissen, Sein und Schein, Frankfurt am Main, 1980.
- (20) カムラズ R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hrsg.), Hermeneutik und Dialektik, zwei Bände, Tübingen, 1970.

所収の諸論文を参照。本書はH・G・ガルダーに捧げられてくる。

- (21) H・G・ガルダー「実践哲学としての解釈学」『思想』一九七九年五月号所収、九六—一〇三。
- (22) カムラズ Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels, herausgegeben und eingeleitet von R. P. Horstman, Suhrkamp, 1978. 所収のフルダ (H. F. Fulda)『ヤーランと W. Wieland』のコメントの論文を参照。
- (23) カムラズ C. Hubig, Dialektik und Wissenschaftslogik, Berlin • New York, 1978. カムラズは、上述のヤランの哲学的諸潮流が弁証法分析のためのものであることを含ませている。
- (24) M. Bense, Die Philosophie, Frankfurt am Main, 1951, S. 28 f.
- (25) 端緒的なものとして G. Günther, Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik, Hamburg, 1933.
- (26) カムラズ H. Kimmerle (Hrsg.), Modell der materialistischen Dialektik, The Hague, 1978.
- (27) H. Rademacher, Hegels (objektive Logik). Eine Einführung, Bonn, 1969. カムラズは彼が「Hegels (Wissenschaft der Logik) Wiesbaden, 1979」が、その「評者」が十分に検討している。
- (28) L. Fleck, Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfragen und Kommentar, München, 1976.
- (29) P. Lorenzen, Methodisches Denken, in: Methodisches Denken, Frankfurt am Main, 1968. カムラズは「自身」

「了解 (Verstehen)」の方法である解釈学と、思惟の方法である論理学とを統一しようとする (S. 26)。

(30) H. Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels „Logik“*, Meisenheim am Glan, 1978. なお本書のより詳細な紹介については、『一橋論叢』一九八二年二月号所収の拙論を参照。

(31) B. Lakebrink, *Kommentar zu Hegels „Logik“ in seiner Enzyklopädie von 1830*, Band I : Sein und Wesen, München 1979.

(32) なお、B. Lakebrink, *Studien zur Metaphysik Hegels*, Freiburg, 1969, の諸論文を参照。

(33) 今回は英語、独語圏のものに限った。仏語、露語のものとして以下を参照。

A. Léonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel* Paris-Löwen, 1974 ; F. II. Kapmeister, *Jornica Tercia*, Armatra 1972.

日本の最近の文献としては、前出の見田氏のすぐれた著作のほか以下を参照。大村晴雄『ヘーゲルの判断論』小峯書店、一九六一年。同上『ヘーゲルの本質論理』以文社、一九七六年。田原八郎『ヘーゲル論理学の研究——批判の論理』イザラ書房、一九七七年。同上『ヘーゲル論理学注解』イザラ書房、一九七七年。鯉坂真他編『ヘーゲル論理学入門』有斐閣、一九七八年。以上の諸著作のなかにも注目すべき内容がみられるが、今回は割愛せざるをえない。

(しまぎぎ) たかし 一橋大学・哲学)

唯物論研究 第7号

〈予定〉

特集●転換の時代

〈対談〉江口朴郎・沼田稻次郎

〔執筆者〕

坂元忠芳／鈴木茂／吉田千秋／佐藤和夫

杉本昭七／田口富久治／中村行秀

◆年間特集

〈人間に未来はあるか〉

高田 求

〈なぜいま哲学か〉

清 真人

◆討論のひろば

竹内章郎

◆ゲストコーナー

——内田義彦氏に聞く

〈聞き手〉河村 望

◆文化時評

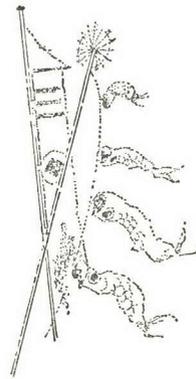
若者文化論

中西 新太郎

◆一般研究論文／エッセイ／書評／雑録／ノート／他

プランクの方法と

アインシュタインの方法



一柳正和

熱輻射の研究は、現代物理学の端緒として最も注目されてきたものの一つである。量子論の発端は、プランクの熱輻射論（一九〇〇年）にあった。ボルツマンの気体分子運動的考察により、多数個の共鳴振子に輻射エネルギーを配分するとい

う形に問題の核心を整理し、プランクは、輻射と原子とのエネルギーのやりとりに関する量子仮説を提案した。五年後、

電磁気的現象と原子などの粒子的現象に対する理論的表象の間には、根本的な矛盾（連続性と不連続性）のあることを指摘しながら、アインシュタインは、光量子説を提案した。光（電磁波）のエネルギーは、空間的に局存した有限個のエネ

ルギー量子のかたまりであるとするこの光量子論は、たんに光の粒子像を復活させたのみならず、粒子と波動という二つの描像を我々の直感に反して両立せずにはおかない微視的物

理現象の存在を示すものであった。量子論は、その後、量子力学の体系として完成され、素粒子論、固体物理学などの発展へとつながってきている。

ここで扱う問題は、特定のモデルから独立な理論（熱力学の二つの主則）と特定のモデルの有する実体的意義との関係である。この関係を、プランクとアインシュタインの熱輻射の研究方法を通じて論ずることにする。

本来、人間の共通する本性に根ざす、従って同質の思考力が、いかにして個々の科学者により異なった理論展開を示すのであろうか。そこで我々は、プランクとアインシュタインの場合、(1)理論展開がどのように異なっているのか、(2)その展開の特殊性は、科学の歴史の各段階の特殊性とどう関連していたか、(3)あるいは、かかる特殊性が科学の理論をどう規定したか、という関連しあう三つの問題を考えてみる。

一 熱輻射論の現象論的研究

プランクが、熱輻射現象をどのように取り扱ったかを正しくあとづけるためには、それまで熱輻射がどのように研究されてきたかを知っておく必要がある。

熱輻射論の歴史的背景、すなわち一九世紀後半の物理学の一般的状況についての秀れた解説(学説史)は数多くある中で、ここでは以下の展開にとって必要な事項に限って概観する。とはいえ、熱輻射論を量子論との関連にだけ限定して取り上げるとは、本来無理なやり方である。というのは(この点がある面からすれば重要なのだが)、熱輻射論はあくまでも古典論(古典力学、熱学、電磁気学など)の枠組のなかで研究されてきたものでありながら、しかもその古典理論をそれこそ理論的に全面的に展開するうち、得られた帰結が実

験と矛盾するということを示す、という具合に進んだのではなくて、新しい視点と適当な仮説とから出発する理論展開が行なわれたことを大きな特徴としているからである。

一九世紀になって、ニュートン以来の力学的自然観に対して、三つの重要な補足がなされた。まず第一には、光の電磁理論であり、他の二つは、熱力学と統計物理学である。これらのうちボルツマンによる統計物理学の最大の成果は、熱力学に対する力学的描像の確立であった。熱力学の重要な柱の一つである熱力学第二主則は、理想気体の熱力学的分析の結果確立されたものであるが、この主則は何よりも「エントロピーの存在と絶対温度の概念」をその内容とするものである。巨視的自然現象に対して等しく成立するとされる法則であって、第二主則も個々のモデルとは独立な法則である。エントロピーは、熱的現象の不可逆過程の研究によって、より普遍的な概念へと発展してきた。

このように、エントロピーと絶対温度の概念は巨視的観点からみるときの本質論的内容を構成しているのである。しかし、エントロピーに対するボルツマンの統計的描像は、これらの概念をも、たんに与えられたものとしておかないで、そこに現れる実体的なものを分離せずにはおかなかったのである。

熱輻射の現象は、一步一步熱力学の研究対象となってきた

のであるが、この研究の發展史をたどってみると、初期の研究においては、「何が熱輻射の現象の法則か」がまず問題となり、熱力学的な分析が行なわれることとなった。この間の事情は次のように整理することができよう。すなわち、最初に確認された現象の法則は、ステファンによる温度四乗(、 T)則(一八七九年)であり、これは全輻射エネルギーと絶対温度との関係を明らかにするものであった。この法則は、多くの実験データを整理するうちに得られたものである。現象論的法則の第二は、ウエーバーによる変位則(一八八八年)で、熱輻射の最もエネルギー密度の高い光に対する波長と絶対温度との関係を示す法則である。

熱輻射の現象論的認識の過程における法則がこのように提案された後の研究の方向は、これら二つの現象の法則を法則たらしめている根拠を明らかにする方向ということになる。

この認識の段階は「実体論的認識の過程」と位置づけられる段階である。すなわち、現象の法則を手がかりとしつつ、「何がいかなる構造のもとに存在するか」を問題とする段階に相当する。ここで実体とは、現象に対するモデルの構成とか、新しい物質的実在などを意味する。いうまでもなく、物理現象において、この種の実体は、何らかの論理的考察ぬきに見出されるようなものではない。一つの実体を実験的に発見するためには、何か(実体)を観察するだけでは不十分な

のであって、現象とそこに存在する実体の意味を知らなくてはならない。

熱輻射論において、このような意味での物理的実体は、輻射(ボルツマン、一八八四年)と輻射の分圧(ウイン、一八九三年)である。熱輻射をあたかも理想気体であるかのようにモデル化して、ボルツマンは、光(電磁波)の圧力との類似な実体として輻射圧なる概念を理論的に導入した。輻射分圧なる概念は、熱輻射の物理的構造(エネルギー分布)の解明にとって不可欠のものであった。ボルツマンの導入した輻射圧は、ステファンの法則を証明する目的でとらえられた実体であると同時に、熱力学の第二主則のうちにひそむ実体的意義をも明らかにするうえで重要な役割を果たしたのであった。このことと同様に、ウインの考察における輻射の分圧は、ウエーバーの変位則を輻射のスペクトル(構造)から理論的に演繹するうえで重要な役割になう実体であった。このような認識の過程を経て現象論的法則は、より普遍的な法則の特殊な形態としてとらえることができるようになった。たとえば、ウインの変位則はウエーバーの現象論的法則をその根拠としているのである。これが、現象論的法則と実体論的法則の階層的関係でもある。

二 ウインの分布式（実体論の段階）

ボルツマンの仕事の結果、熱輻射現象の理論的解明にとつて絶対温度の概念がきわめて重要なものであることが明らかになされたのであったが、まだエントロピー概念の適用までは進展していなかった。この事態は、熱力学の第二主則は絶対温度とともにエントロピー概念をその基本的内容としていることと考え合わせると、いささか不思議に思える。しかしながら、このことは熱輻射論において熱力学の第二主則がまだ全面的に展開されきっていないことを意味するものであり、現象の背後にひそむ実体の細部にわたつての理論的分析なしにはすまされないうことを意味する。

輻射の分圧（個々の輻射線のもつ圧力）が何であるかを理解するためには、輻射線の全体から構成されている輻射全体に今一度たちかえるほかないのであり、いかえれば、輻射の各波長ごとに、熱力学の第二主則がどのように発現しているかを理論的に説明しなくてはならなかったのである。この理論的段階は、実体論的認識の段階であるのだが、いくつかの仮説なしには進展できない認識過程でもある。

この観点からウインの研究の進め方をみると、彼の研究方法は、熱輻射の各波長に対してもボルツマンと同様に内部エ

ネルギーとエントロピーの両概念が適用できることを、ある仮説のもとに示していくという性格のものであったといえる。すなわち、熱輻射の温度と振動数によって熱輻射のエントロピーは決まるが、輻射のエネルギー分布を決めるためには振動数の変化に伴う熱輻射の内的性質が知られていなくてはならないのであるが、このことに対応する物理的变化を實行することはまったく不明であったので、一つの仮説が持ち込まれたのであった。このような方法で、ウインは与えられた現象論的法則をつねに表象しつつ、そこに反映している物理的構造を推論するのである。しかしながら、ウインの推論の仕方は、不用意に大きな歩幅で走りすぎてしまうタイプのものではなく、熱力学の第二主則をあくまでも手がかりとしながら現象論的法則の理論的分析を重ねることで、はじめて可能となる性格のものであったといえる。導入された仮説は、理想気体と熱力学の第二主則との関係を理論的に分析することではじめて思いつく性質のものであって、この意味での客観性を十分に有するものであった点は、留意すべきところである。

このようにウインの研究方法は、熱力学の第二主則を前提するものでありながら、彼の得た分布式はかえって熱力学の第二主則に一つの確かな根拠を与えるものへと展開するといふものであった。すなわち、彼の方法は熱輻射のエントロピ

1をウインの分布式から算出することを可能にするという性格のものであった。⁽²⁾

三 プランクの熱輻射論の方法

今までのところで示してきたように、ステファン・ボルツマンの法則というものを「与えられた事実」としてそこから出発し、熱力学の第二主則の適用によって熱輻射の物理的構造(=構造的実体)が認識されようになり、熱輻射のモデル化が可能になってきた。これが、ウインまでの研究の段階なのである。しかしながら、この段階ではまだ対象の構造(スペクトル)の側面にのみ主たる関心が示されていたにすぎなかったのであって、そこにどのような物質的実体が存在するのかわかりにくいのである。

熱輻射のエントロピーの理論的分析は、しだいに、統計的(分子論的)手法以外のものではきわめて不都合なことであったのであり、当時まだ未完成であった分子論的立場こそがその力を發揮しはじめるのである。分子論の立場にたつ限り、物質的実体の存在が問題とされるのはごく自然な進行であらう。

プランクの研究方法を分析するうえで、一九世紀後半の物理学の一般的情况もきわめて大切な事柄となる。しかし、

この点は文献3にゆずる。一言だけつけ加えておくとするれば、エネルギー論的立場の特徴ということになる。観測結果を理論的に首尾一貫性をもって説明するという観点からすれば、当時はこのエネルギー論的立場であった。この立場では、観測にかならないような現象の背後にひそむであろう物質的実体のようなものは問題となりえなかった。物理学においては、たとえ首尾一貫性のあるように思える理論的研究も、それが何か新しい実践(実験)の内容を提示しないかぎり、その理論は内容にとぼしいといわれる。

(イ) プランクと第二主則

熱輻射論において、エントロピーの分析が絶対温度概念の導入よりおくれたことは、一見不思議に思えるのであるが、このことは何よりも不可逆過程(エントロピーが必ず増大する過程)の理論的分析が不十分であったことにある。絶対温度とエントロピーに関する熱力学の第二主則は、熱機関と理想気体(相互作用のない粒子の集合体)の研究によって一九世紀の後半期に確立されたのであったが、その後しだいにより複雑な物質系へと適用されるようになり、エントロピー概念はより本質的なものとしてとらえられるようになっていった。第二主則は、むしろ物理現象のうちの不可逆性の表現というべきものでもある。

プランクは、物理現象における不可逆性という側面を「エントロピーの増大」という形式で熱力学の第二主則を定式化した。さらに彼は、エネルギー保存則（熱力学の第一主則）と第二主則との間の相互連関についての考察へと進んでいく。この研究の立場は、エネルギーとエントロピーの概念のより普遍化というものをめざすものであったがゆえに、必然的に何らかの新しい物理的実体の把握なしには完成しえない性格のものであったといえる。なぜならば、より普遍的なものとの認識は、特別に取り上げる個別の現象をその根拠としているからである。ここでの考察の例にあてはめてみるならば、第二主則と熱輻射とは個別と普遍との関係になる。プランクは、このように熱力学理論の形成ということの主眼に研究を進めているのであり、従って個々の現象の実体的モデルとは無関係なものとして第二主則を理解しようとしたようである。熱力学からみれば、エネルギーもエントロピーもともに抽象的な本質概念として確立されてゆくべきものであった。しかしながら、プランクの研究では、不可逆過程というものがある具体的な分析され、その結果エネルギーとエントロピーがより具体的な内容を得ていくことをみることがができる。熱輻射現象（一つの不可逆過程とみて）を常に表象に思いうかべながら熱力学の二つの主法則の普遍的把握をめざして進んだプランクの研究方法は、普遍的法則の根拠というものを

より確実なものとしてとらえんとする方法であった。従って、彼の研究方法は、その根拠と位置づけられている熱輻射自体の理論的分析を深めることなしには研究が進められないという性格のものであった。

(ロ) プランクの熱輻射論

プランクの熱輻射論は、「エネルギー要素」の導入を重要な内容とするものであり、量子論の発端をなすものである。ここでは、学説史的にプランクの研究をみることを重視しないで、彼の研究方法の内容を特徴づけることにのみ限る。

まず、(イ)項で述べたように、熱力学の普遍的理解という課題をかかげながら、プランクが熱輻射へと研究を進めていったことは、次の理由で注目しておかなければならない。すなわち、ボルツマン⁽²⁾ついでウイン⁽³⁾の得た実体は、熱輻射の構造的実体概念に相当するものであったのであるが、これらをさらに進めて熱輻射の物理的実体を把握するためには、ある程度まで熱力学から離れなくてはならなかったからである。当時、熱輻射を理想気体のモデルで考察しようとする試みはいくつかあった（ミヘルソンとかウイン⁽³⁾）。最初のころはエネルギー論的立場をとっていたプランクは、しだいに分子運動論の立場から熱輻射を研究するようになるのだが、この後者の立場自体はまったく新しいものであった。

プランクは、ウインの熱輻射モデルをヒントに新しく電磁気学的なモデル（共鳴振動子モデル）を提案する。熱輻射全体は、この共鳴振動子の集団と輻射（電磁波）との熱力学的二相の熱平衡状態と考えるのである。この考え方からすると、我々は熱輻射のエントロピー（従来はこちらが中心）のみでなく共鳴振動子自体の電磁気学的エントロピーという概念を導入しなくてはならなくなる。プランクは、後者のエントロピーを熱力学とウインの分布式とから決定する。プランクはこのように展開することで、ウインの分布式はほかでもない第二主則の必然的帰結であることを示す。それゆえに、もしウインの分布式が成立しないような実験の温度領域があったとすれば、そこでは熱力学の第二主則の方も成り立たなくなると考えられた。実際、当時の実験結果は、ウインの分布則からはずれることを示していた。

そこでプランクは、ウインの分布式ではなくウインの変位則にこそ熱輻射の本質がひそむにちがいないと考えて、研究の方向を転換した。このことは、よく考えてみると、理想気体モデル（ウイン）とプランクの共鳴振動子モデルとの本質的差異を示していることであることが知れる。一節で示したように、ウインの変位則は第二主則の直接的帰結であったのに対して、ウインの分布式は実体についての何らかの仮説なしには演繹できなかつたのであり、プランクのとつた方法

の正しさが知られるのである。ウインのモデルは、熱輻射の構造的実体をよくとらえていたとはいえず、その構造のもとではまだ現象の内容が細部にわたっては反映しきれないという欠陥をもっていた。

（イ） エネルギー要素の発見

熱輻射の新しい法則を得るためには、いよいよ何らかの形での仮説を必要としていた。この研究の段階は、「仮説と演繹の認識過程⁵⁾」とみることができると、プランクの新しいエネルギー分布式の演繹は、一見すると「幸運な内挿法」であるかのように思えるかも知れないが、決してそのようなものはなかつた。プランクは、共鳴振動子のエントロピーを求めたにあたって、エントロピーに関するボルツマンの式を用いる前に、何よりもまず現象の法則（変位則）を細部にわたって分析している。この点を見落とすと、現象の法則の分析の重要さ（そのあたりまえでありながら、しかしするどい洞察を要求されるがゆえに）が背後におしやられてしまうであろう。プランクは、このようにエントロピーと確率概念との関係を用いないで、新しいエネルギー分布式を演繹したのである。なぜこのような方法をとつたのであろうか。それは、熱輻射論でのウインの踏み出した分子論的立場から、今一度、熱力学的立場にたちかえっていく必要があつたからである。プラ

ンクが変位則を分析していることは、このことをはっきり示しているのである。彼の研究方法は、ウイン変位則を与えられた事実ととらえ、この現象論的法則のなかに反映している根拠を熱力学的表象のうちに見出そうとすることを主な内容としているのである。この研究段階では、分子論的立場と熱力学的立場の間を行きつ戻りつする認識過程なのである。

プランクは、まず第一に自然輻射なる仮説を導入するのであったが、この仮説はボルツマン流にエントロピーが状態確率から求められる次の段階ではその痕跡すらもとどめない。しかしこの仮説は、熱輻射現象の不可逆性の理論的分析においてきわめて重要な位置を占めていたのである。このように整理される理由は、自然輻射というものが、エネルギー要素の現象形態であったことによる。

一般に、仮説と演繹の方法を主とする研究過程では、客観的な論理的前後関係とは逆の順序で進む過程であって、そこでは現象の背後にひそむ実体の現象形態しかみることができない場合があるわけである。

新しい分布式を熱力学的に導出することに成功したプランクは、この分布式自体の根拠を分子論的立場で追求し、ついにエネルギー要素を発見した。ここでのプランクの方法を次代のアインシュタインの方法と対比して考察するとき、彼は、「エントロピーの熱力学的表象」を理論的に分析してい

ることに気づく。プランクは、古典的立場からエネルギーとエントロピー概念の普遍化をめざして研究を進めていたがゆえに、かえって仮説と演繹の方法を有効に利用しえたとはいえる。

四 光量子説とアインシュタインの方法

アインシュタインの研究方法は、物理学の統一的基礎の探求を主な目的とするものであるといわれている。しかし、研究对象こそが研究方法の魂なのであって、彼の研究方法も対象から独立した常に同一の性格のものではなかったであろう。このことを彼の全研究にわたって調べ上げるとは、とうてい筆者の力の及ぶところではないので、ここでは光量子論に限って彼の方法をプランクの方法と対照しながら特徴づけてみたい。

プランクは、現象の背後にある物理的実体をその現象形態においてとらえながらも、量子仮説にまで進めることはできなかった。量子仮説とは、光のエネルギーは任意に連続的に変化する量ではなくて有限個のエネルギー量子（光の波長により一意的に決まる）の集合であって、これらの量子の方はかたまりのまま運動する実体である、とする考え方である。すなわち、もはや光のエネルギーは任意量にいくらでも分割

できると考えられないのである。

物理学の歴史をみると、現象から本質に達する研究の過程において、いかに「実体概念」が重要であるかは、多くの人びとの指摘するところである⁽⁶⁾し、この小論でも何度か強調してきた。プランクのエネルギー要素自体は、熱力学的考察によつて発見されたのであつたが、その実体性はまだ不明確なものであつた。アインシュタインは、プランクとは対照的に統計力学的手法を展開することで光の粒子像（光子）に達するのであつた。

(イ) 熱力学の基礎づけ

アインシュタインは、浸透圧現象を分子論の立場で分析し、ここで得た手法を發展させて、ついにブラウン運動論に達したのである。この研究過程で確立された分子論的手法が、光子説の展開に大きな力を發揮することとなつた。

アインシュタインは、光子説を提案するまでは熱の分子論を展開するのであるが、そこでプランクの熱理論を分子論の立場からみなおしている。当時（一九〇四年ころ）、ボルツマンの気体運動論は気体の熱現象の解明に大きな力を示していたのであるが、まだこの分子論的立場も気体にのみ限定されていた。分子論を一般の物理状態、とくにハミルトン函数（力学系を記述する基本的な函数で、体系のエネルギーを与

えるもの）の不明な系に対して拡張することは大きな課題であつた。このためには何よりもエントロピーを分子論的描像のもとに理論的に分析する必要があつた。一九〇四年の論文で、アインシュタインに対する表式を一般的に求めているのであるが、この論文で「エントロピーの式はプランクの仮定したものと同じである」と述べ、プランクの熱理論を分子論的立場から基礎づけている。

熱力学の統計的基礎づけは、アインシュタインより少し前にギブスによつても試みられているが、アインシュタインのやり方はどこまでも分子論に前提されており、実体性の確実なものを理論のなかに持ち込むことを特徴としている。この観点からプランクのエネルギー要素をみると、それは実体性のきわめて不明確なものにみえたがゆえに、アインシュタインはエネルギー要素の「実体化」をめざす方向に進んでいった。熱輻射といういわば粒子像の不明な体系のエントロピーを分子論から分析することで、アインシュタインは、エントロピー概念に粒子像を対立させるのであつたといえる。

(ロ) 光子説

ウインの分布式は、ある面からすると古典的熱理論の破綻を意味するものであつた。この分布式は実験とはあまりよい一致を示さないのであつた。アインシュタインは、ここに現

れた古典物理学の矛盾を説明すべく、プランク説を含む熱輻射論の批判を行なう（一九〇五年）。このように矛盾を取り扱う彼の方法のうちには、理論と実験との一致というものをたんに形式的にもとめる態度を否定したアインシュタインの方法の特徴がよく示されている。

アインシュタインは、熱力学を手本として研究を進めるのであるが、理論と実験の矛盾の根源は光のエネルギーの空間的不連続性の仮説であると考えるのであった。こうすること
で光の粒子像に達するのである。光子説の論文で古典理論の破綻は次のように指摘されている。⁽⁷⁾

「気体その他の可秤物体に就て物理学者がまとめ上げてきた理論的描像と、空虚な空間での電磁氣的過程に関するマックスウェル理論との間には根本的な形式上の差異がある。つまり物体の状態は、多数個の原子などの位置と速度とで完全に定まるとみるが、一方電磁的狀態を定義するには連続的な空間の函数を用いるので、有限個の量でもって定めることは十分とはいえないのである」。

ここに我々は、アインシュタインの秀れた分析の跡を認めることができる。任意に分割可能な物理量と他の物体の原子像とをたんに別々のものと考えている限りでは、それらの差異は互いに対照的であるとされるだけである。しかし両者の差異を根本的矛盾とみなすとき、連続量と不連続量との対立が

最も鋭く見出される光と電子の関与する要素的過程が研究の対象となるのである。連続と不連続といういわば外面的な対立を、何らかの意味で内的対立としてとらえるときに、我々は真の意味での両者の関連を知ることができるのである。すなわち、たんなる概念のうえでの比較では不十分なのであって、おのおのの概念の内部にまで立ち入っておのおのを分析し、そこに現れた質のうえでの両者の比較にまで進まなくてはならないのである。こうして得た質の間での関係こそが、両者の内部構造としての本質的關係なのである。光子は、このようにして連続量と不連続量という外的関係には解明できない物理的実体として導入されたものである。従って、連続量と不連続量との間の物理的の本質的關係は、この実体の導入によってはじめて理解されえたのである。

(イ) プランク理論の肯定

今までにみてきたように、我々はいかに光子なる最も確かな実体概念に達したのであるが、研究対象がきわめて多くの側面を有するものであったがゆえに、この実体自体の分離がいかに困難なものであったかを理解できたと思う。ボルツマンからアインシュタインまでの研究段階は、この「実体」を正しくとらえることが主たる研究目的であったともいえる。

ここで、ひとまず熱力学の主則と実体の意味という観点はなれて、プランクとアインシュタインの研究方法として今一つ興味ある点を述べてみたい。それは、アインシュタインの研究において、プランク理論がどのような役割を果たしたかという点であり、ある意味で科学者の心理的動機にかかわる内容である。

すでに述べたように、熱の一般理論を扱うときアインシュタインは、エントロピーの表式のうちにプランク理論を肯定的に位置づけていた。しかし翌年（一九〇五年）の論文でアインシュタインは、一転してプランクの熱輻射論を否定的にみている。アインシュタインの当時の問題意識からすれば、プランクの行なったようにマックスウェル理論で光の発生現象などを扱うことは、ひどく矛盾に満ちたものとみられたのである。この論文でアインシュタインは、プランクのエネルギー要素の決定の方法とプランク理論とは無関係であることを強調している。しかしよく考えてみると、プランク理論は、本質的に古典的理論から導かれるであろう内容とは異なるものをその基礎とするものであった。こうして一九〇六年の論文では、アインシュタインは、プランク理論の最も根本的な基礎を肯定的に理解している。

アインシュタインによるプランク理論のとらえ方は、以上のように「肯定・否定・肯定」という図式にまとめることが

できる。アインシュタインがプランクの考察を具体的に継承していく部分も（熱輻射論と統計力学の面）多くあるようだ。たとえば、ゆらぎの理論の重要な柱の一つである「エントロピーを状態確率の函数」とする構想などはその一例であるが、こうした点は別の機会に詳しく述べたい。

五 　　むすび

現代物理学の端緒となった光量子説までの発展を、認識の三段階論に即して論じてきたわけであるが、とくに実体論的段階を詳しく分析した。このような分析は、現象の法則から現象の本質へせまる研究の諸段階において、とくに「実体」の導入が重要であることを知るうえで重要なことである。また物理学のなかでも物性論の発展に即してこのような分析を試みた例もきわめて少ないようである。今日では物性論の場合には、研究の主たる対象は実体性の確実な原子とか電子の集団であるがゆえに、現象論だの本質論だと分類することは不要であるとする主張もあろう。実際に、現象の理論的説明を得さえすればそれでよしとするオーソドックスな研究方法をとる者も多い。しかしながら、かかる方法は限定された意味でのみ正しいにすぎない。現象を理論的に説明するということとは、そこに発現している本質において示すということ

なのである。熱輻射論の例にまつまでもなく、現象の法則は理論的分析が加えられるにつれてその姿を変え、より深化していくものなのである。たとえば、プランクはウインの変位則を現象の法則とみなすのであったが、アインシュタインはウインの分布式の方を現象の法則であるとしたのであった。このように現象が何であるかということは、それほどはっきりしているものではないのである。現象の知識が不十分な段階で、ただちにその原因にまでさかのぼって思惟するとき、我々の方法は形而上学に陥る可能性が大となるものなのである。

熱輻射論の歴史は、現象をたんに理論的に説明することだけでは決してすませられることなく、新しく「実体」の導入を必要としてきたことを示している。このように、現象論から本質論へいたる過程で「実体」が導入されることの重要性は、この実体の導入が経験によって検証されるであろう新しい結論を予見することを可能にするという点にも存在する。

- (1) 菅野礼司「物理学と唯物弁証法」『科学と思想』第一二号、一九七四年四月。

(2) 今、輻射の単位体積当りのエントロピーを S とすると、この量はある函数 $\rho(\nu, T)$ の積分として表わせる。ここで ρ は振動数 ν の輻射のエネルギー密度である。これらの諸量から熱輻射の熱力学的法則を表現すると $\rho(\nu, T) = \frac{h\nu^3}{4\pi^3 c^3} \frac{1}{e^{h\nu/kT} - 1}$ となる。すなわち、

エネルギー分布式から函数 ρ が決まるのである。しかし、このような表式に達するのはアインシュタインにおいてであった。
(3) 天野清『量子力学史』(自然選書) 中央公論社、一九七七年。

(4) ウインの分布式は、比較的長波長(可視範囲)でも実験とよく一致していた。赤外線領域が問題になりはじめたとき、この領域での実験との一致は非常によくなかった。赤外線領域の実験は一八九七年以後になってからであった。

(5) 有尾善繁「科学的認識の過程について」『科学と人間』第六号、日本科学者会議大阪支部。

(6) 町田茂「量子論的自然像」『唯物論』第七号、汐文社、一九七七年など。

(7) アインシュタインは「自伝ノート」のなかで、彼の問題意識を次のように表現している。「……私は統計力学とそれに基づく分子運動論的な熱力学を展開した。私の主目的は、一定の有限な大きさの原子の存在を確証する事実を発見することであった」(『アインシュタインと現代物理学』東京図書、一九五八年)。

(8) 武谷三男『弁証法の諸問題』勁草書房。

(いぢやなぎ まさかず 大阪大学・物性学)

「大分梅園研究会」に 皆さんの参加とご 援助を

郷土大分が生んだほこるべき先哲、三浦

梅園（一七二三—一八九九）の哲学・思想を研究して、その科学的精神を学びひろめようということ、一九八一年四月に「大分梅園研究会」が発足しました。現在会員三十数名で、大学教授から労働者、主婦などが月に一回の例会をもって研究をすすめています。例会のつど「会ニュース」を出しながら、こんご一定の時期に研究の成果なども文書にしたり、また将来は「会報」の発行も計画いたしております。

研究会では当面『三浦梅園集』（岩波文庫）をテキストに、梅園哲学の最良の入門書といわれる「多賀墨郷君にこたふる書」の研究から始めています。

いうまでもなく三浦梅園は、日本思想史のうえで画期的な弁証法思想を展開し、哲学、経済学、医学、天文学、倫理学など

に大きな業績をのこして、今日では海外の哲学辞典や哲学誌にも紹介され、大きな評価をうけているすぐれた思想家です。大分県下には、お国柄、梅園に関心をいだく人が少なくありませんが、最近一部に梅園哲学の真価というべき弁証法を否定する潮流の動きがあることに、私たちの研究会を発足させた理由の一つがあります。

梅園は、天地の本質を知るためには、「我私を入れず」有るがままの「天地を師とする」認識の基本態度を堅持して、唯物論的な気一元論の哲学的基礎にたち、その「条理」の哲学、弁証法を展開しました。

梅園によれば天地万物は、すべて統一物でありながら相反する二つの側面を有しており（「一有二」、「一則二」、その対立する二つのものの網羅によって統一したものが展開され（「二開一」、「千変万化」）していくという天地の「条理」をつかむために、「反観合一」の弁証法的方法と、また誤った先入見や固定観念を捨て去り、正しい実証に依拠しなければならぬことなどを論じています。

ヘーゲルやマルクスなどのバターの匂いのする弁証法も、私たちが大いに学ばな

ければならないことはいうまでもありませんが、自然哲学の段階においてであるとはいえず、日本人自らの言葉で語られ展開された、いわばミソ汁の味と香りのする梅園の弁証法を学び、過去のすぐれた哲学的遺産の一つとしてうけつぐことも、少なからぬ意義があるのではなからうかと考えます。

こんご『唯物論研究』で、こうした問題についても積極的な企画やとりあげをしていただくことをお願いし期待すると同時に、あわせて「大分梅園研究会」への皆さん方のご援助をお願いする次第です。

大分市金池南一丁目十一の十九

大分梅園研究会

事務局長 浜松 昭二朗



読者の ひろば

第五号・中易一郎論文を読んで

子どもを育てるとき生じてくる課題を解決しようとすれば、否応なく親は、社会および自己のあり方を鋭く問い直さずにはいられません。よりよく子どもを育てることは、社会変革と親の自己変革への道につながらざるを得ないのです。特に、義務教育（準義務教育としての高校もふくめて）期においてそのことがいえます。諸矛盾は、未成熟のかれらの上に集中して投影されます。「友ダチト遊ベナイ」などという具体的な事柄の背後に、どれほど大きな問題が孕まれていることでしょうか。

知恵と力をつくして問題の解決をはかるとき、親は実に大きな壁に直面するのです。つまりそれは、自分をふくめての全社会の諸矛盾を、実践的・日常的にのりこえてゆかねばならぬということなのです。気付くと否とにかかわらず、それは階級闘争そのものに他なりません。一人である自分の無力に気付いたとき、

他の親たちを求めて立ち上がるのです。ここに築かれた親たちの友情が、子どもを守り育てます。ただこの友情の育くみ方、広げ方は、言うに易く行うに難い。この連合の困難さ、経験の蓄積の薄さが、実は現在の諸問題を惹起しているのだと思われ

ます。それは実にここ十数年来提起されている事柄でもありません。「ダメ男」と「ダメ女」の連合ではダメなのです。それならば、「ダメ女」と「ダメ女」の連合の方がまだましでしょう。現在の社会的歴史的状况か

ら、「ダメ男」でない「よき父」の参加が望まれますが、それは至難のことであります。

中易氏に、この連合のあり方を、何が連合をはばみ、いかにしてこれを克服するかを軸に論を展開してもらえたらと思わずにいられませんでした。「知恵と力をつくして」築いた友情は、その後も親と子どもを共にながく励まし暖めてくれるものですから。そしてそれは社会変革の源泉でもあります。

（高山千重 四九歳・主婦）

感銘深い芝田論文

貴誌の第四号に掲載された芝田進午氏の「学問的批判の課題と方法」に感銘を受けた者です。最近、唯物論研究者の間で、唯物論の根本規定、哲学の根本問題をめぐっての基本的理解の不一致が一層明瞭になってきていますが、このことが唯物論の不名誉であるとは私は考え

ません。むしろこのことは、文献主義的哲学史研究への哲学の解消にむかう現代日本のアカデミー哲学に比して、唯物論者がこのただならぬ現代に対して誠実であることのあらわれでしょう（もちろん、唯物論者だけが誠実だなどとは思いませんが）。

この意味で、今後もさまざまなレヴェルで生ずるであろう論争が芝田氏の言われる「第一の立場」（一六二ページ）の上で維持され展開されるような貴誌の編集方針を期待いたします。技術的な困難もあるでしょうが、各号のテーマ設定にもう少し強い連続性をもたせること、「批判と討論」欄の充実、「日本における唯物論研究の動向」の共同執筆、等が考えられるのではないのでしょうか。生産的相互批判の力量を獲得することを私自身の問題として受けとめつつ、ペンを執った次第です。

（坂本和夫 二九歳・大学院生）

第五号・山田洵論文を読んで

感動のあまり、口をついて出てくる言葉がある。「うれしい」「やったあ」「すげえ」「うっそお」「やだあ」など、近頃の、若人の感動詞から類推すると、胸の昂まりの勘忍袋の許容量がいみじく小さくなっているようだ。放屁するが如く「んちゃ」「エーッ？」が乱発される。

感動詞が発声されるのは、本来、胸中の思いが溜まりに溜まり、たまらなくなつて、どこか外部へ脱出しようとして出口をさがして、つい口からもれるものだったのではあるまいか。

「しあわせノ」もここ一〇年程の間に、「はっぴい、はっぴい」と合言葉のような感動詞としてはやはりはじめ、どう考えても幸福とはいえない世相の一端を担ってしまった。

流行歌の変遷が例として山田氏の文章に挙げられているが、

はやりすたりの激しい流行歌というものが、幸福観を研究する素材になることは面白いと思ふ。しかしもちろん、幸福にはやりすたりはないが、幸福の状態には、はやりすたりがあるようだ。

うたかたの流行歌が次つぎと変遷するのも、人びとがはやり歌を感動の断面図だとうけとっているからであらう。歌詞、作詞家という漢字の用い方にも、何かあるようだ。

それにしても、あの名唱歌、「幸せなら手をたたこう」が、氏の論文から落ちているのは解せないのである。

(不二乃 世志比古 二五歳・学生)

ギリシアの古今によせて

「君の恋人は民衆で、私の恋人は哲学だ」とソクラテスがどこかで言っていた気がする。たしか、これは、票集めのために人びとに媚びた態度をとる雄弁

家を皮肉った言葉だったと思ふ。政治家の腐敗は、今日、一層重大な問題になっているが、一方、哲学が哲学者、だけと懇意に在るのも本当に困る。労働者の立場に立つ哲学の強大な発展を願わずにはいられない。

ところで、現代ギリシアは、PASOK政権を樹立して、昨年十月二十八日の「オヒの日」に、反ファシズム・レジスタンスをはじめて公式にたたえた。

全国の無名戦士の墓にレジスタンスをたたえる花輪を捧げ、アテネではシクタグマ広場の無名戦士の墓に、パバンドレウ首相自らが花を捧げた。私は、このセレモニーのニュースを聞いたとき、すぐさまテオ・アンゲロプロス監督のギリシア映画「旅芸人の記録」(OBIKOS)を想い出した。まさにこの映画こそ、レジスタンスを記録したレジスタンスの映画だったからである。このリアリズムの傑作

は、ギリシャ神話に配役を依りつつ、ギリシアの現代史を重く生なましく再現している。

さて、私事になるが、卒業までと一年。『バイドン』では、哲学は死の練習だ、という旨のことをソクラテスは言っていたけれど、私に言わせればこうです。

哲学とは就職への練習だ!

(三浦洋 二二歳・学生)

本号から、「読者のひろば」欄を新設いたしました。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、ふるってお便りをお寄せください。

◇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

●編集後記

◇この第六号では、「現代日本の文化を考える」特集を組みました。

現在、地球を守り、人類を守り、文化を守るため、自分たちのためにも、次の世代のためにも、地球上から核兵器をなくし、軍拡競争をやめさせ、対立する軍事ブロックの存在を望まない「草の根」運動が發展しています。

問題意識として、この「草の根」のどよめきを聞きとり、どよめきに加わり、どよめきを大きくしようと編集作業をすすめました。

「核戦争の危機を訴える文学者の声明」の発起人の小田実さんをゲストにお招きし、「反戦・非同盟の闘いのなかから〈われわれ〉の現場の哲学を」聞かせていただいたのは、時宜を得たことと思います。

本号の執筆者たちは、なんらかの形で「八二年・平和のためのヒロシマ行動」に取組んでいます。人間として、個人として、また科学者、文学者、芸術家、宗教人、スポーツマ

ン、市民、婦人、青年各界各層各団体の核兵器完全禁止・軍縮要請の呼びかけ人として、あるいは賛同者、署名者として、あるいは問題を掘りおこす執筆活動とそれにひきつづく実践活動において。

各論文をお読みください。核兵器の廃絶に成功しなければ、人類は生存できません。だからこそ核兵器を使わせない「草の根」の力が大きくなっていくのです。各執筆者は、踏まれながらも大きくなってゆく「草の根」のいない手として、さまざまな角度から、現代日本の文化を、人間の未来を取扱いました。

◇第六号は、昨秋の全国唯研研究会のシンポジウムの柱にそって「現代日本の文化を考える」特集としましたが、大会の再現ではありません。大会を踏まえながらも、内容を発展させて執筆していただきました。

◇第六号は、前号で予告したようにページ数を減らしました。しかし内容や論文数をおとしたくないので、ポイントを簡潔に、わかりやすく切

れ味のよい日本語で短く書く、という要請をして、原稿の割当枚数を減らしました。読みやすさをめざす改善と同時に、普及拡大のための買い求めやすさもねらって、定価を低くおさえる努力もしました。

◇次の第七号（十月刊行）は、本号の編集姿勢を發展させて、人類の生存にかかわる時代認識に本格的に取組む「転換の時代」特集です。

◇別冊・哲学入門号（仮題、八三年四月刊行予定）は、「やさしく、面白く、短く」をモットーとし、多彩な現実

に切り込むための編集プロジェクト・チームを編成します。座談会や対談、コラム、写真、イラストをふんだんに活用するなどの工夫をこらし、Ⅰ「哲学とは何か」、Ⅱ「哲学史から学ぶ」、流派別よりもテーマ別のⅢ「現代哲学案内」、Ⅳ「哲学と諸科学」に取組みます。協力をお願いします。（長沼真澄）

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6号C 1982年4月20日発行（年2回発行）定価 950円
編集責任者 岩崎允胤 発行人 吉元尊則 編集担当者 鴻上 聡
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 刈部印刷株式会社・中坪巧芸印刷 製本 東京美術紙工事業協同組合

岩崎允胤編著

ヘーゲルの思想と現代

死後一五〇年余を経た今日なお、不滅の輝きを放ちつづけるヘーゲルとその思想。彼の豊かで強靱な思想から、現代に生きるわれわれは何を学びうるか。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髓を包括的にとらえた注目の書。

定価 2200円

＜好評発売中＞

第一部 ヘーゲル哲学の形成

第一章 若きヘーゲルにおける哲学的思惟の発展／第二章 主観性と個性

第三章 美と芸術

第三章 詩的調和と散文的現実性／第四章 芸術における美と真実

第三章 道徳性と人倫

第五節 道徳的行為と義務／第六章 政治哲学と民主制

第七節 存在と思惟の論理

第七章 矛盾概念の基本構造／第八章 存在論と論理学の新たな展開／第九章 「絶対的方法」と主観の能動性／第十章 「相関 (Verhältnis)」規定と主客問題

現代認識論と弁証法

瀬戸 明著 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労作。

現代唯物論叢書 / 定価 1500円

岩崎允胤

全2巻完結発売中！

実践的唯物論の方法と視角

新進気鋭の研究者が、唯物論研究の今日における理論的達成と論争的課題をふまえつつ、現代唯物論の諸概念・カテゴリーやその通説的理解にたいする大胆な再吟味と再把握、および鋭角的な問題提起をおこなう意欲的労作！

各一八〇〇円

上 科学の方法と社会認識

哲学の根本問題と歴史把握 岩佐茂 / 唯物論的社会把握と生産分析 中西新太郎 / マルクスの経済学批判の方法と形態規定の弁証法 平子友長 / 弁証法における「不定」および「不定の不定」の成立 島崎隆 / 啓蒙主義批判とマルクス 佐藤春吉 / 数理科学的経済分析と計画法の方法論的特質 岩崎俊夫

下 価値と人間的自由

価値論の基礎的諸問題 高田純 / 実践的唯物論と美の主體的把握 志田昇 / 人格的自由 岩瀬充自 / 物象化・人格・人権 吉崎祥司 / 「人間の現象学」試論 谷口孝男 / 宗教批判と哲学の実現 正野景子

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
対峙し、政治からの教育の独立、教育の自
主性、教科書制度の民主化等を強調した三
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

第2巻

地域の理論

第3巻

地域国民教育の思想

第4巻

地域にねざす国民教育

《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

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

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・取算体制と教
育・文化政策について分析する。／2000円

《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

森田俊男著

地域

統治能力と
人間性の形成

¥2000

歴史教育者協議会東北ブロック編

¥1600

東北民衆の歴史

新史料もりこみ、征服史観・中央史観を批判

秋田歴教協編 佐藤貞夫・佐藤守著

¥680

安藤昌益入門

二井田新史料による新研究

茶谷十六著

¥1800

安家村俊作

南部藩三閉伊一揆の民衆像

黒船来航の年、藩政の改革・藩主の更迭を求めた三閉伊
一揆がおこる。その顛末を草案した指導者俊作は不明と
されていたが、今回新史料の発掘により、俊作の生涯、
思想、行動を初めて解明した一揆研究の新成果。

東京都千田区飯田橋二の一の二

電話(〇三)二六五一一〇七七

民衆社

定価 950円