唯物論研究

特集 われわれにとって国家とは何か

現代日本国家論の課題 ……渡辺　治

倒すべきものとしての国家，
つくるべきものとしての国家……高田　求

近代日本における知識人と国家…田平暢志

近代日本における
労働者の階級意識形成と国家観…鈴木正幸

批判的政治意識と現代文化 ……赤井正二

〈現代科学と唯物論〉
情報論に関するスケッチ ……石沢篤郎

〈哲学史研究〉
14世紀のイスラム学における
経済理論…篠田暢之

9号　1983年9月　唯物論研究協会編集

白石書店

●大著『ソ連邦史』の著者がスターリン死後30年の議論を総括

スターリン主義とはなにか

G・ボッファ著

今世紀の歴史に巨大な影を落としたスターリン。彼はいったい何者なのか？その神話が地に落ちた今もなお厚いヴェールに包まれる彼の人物像，思想，権力の核心に鋭いメスを入れる意欲的な力作。 46判・2000円

●コミュニケーションの原点を探る

言語と人間 科学全書[9]

尾関周二著 なぜ言葉が意味をもつか，言語をあみだした人間とは何か，現代における言語の役割とは…。哲学の視座から言語論の系譜を鳥瞰し，労働の意味を問いつつ言語と人間の本質について堀り下げてゆく。 B6判・1200円

●21世紀への市民的常識，エントロピー入門 **安孫子誠也著**

エントロピーとエネルギー 科学全書[8]

〈秩序から混沌へ〉をとらえた「エントロピー」の概念は，いま環境問題，宇宙進化など現代の根本問題に挑戦している。「エントロピー」を生み，育ててきた物理学者たちの努力をふりかえりながらその深い意味を考える。B6判・1200円

●コンピュータが生み落した新たな問題群とその未来

コンピュータ時代を考える

日本科学者会議編 日進月歩の頂点にあるコンピュータは人間社会をどのように変えてゆくのか。われわれは，それをどう考え，どう対応すべきなのか。自然科学と社会学の第一線の専門家が共同で探った，問題提起の書。46判・1500円

●そこまで来た情報新時代，それはわれわれの未来に何をもたらすか

ニューメディア最前線 **隅井孝雄編著**

テレビと電話であらゆる情報交換が可能となり在宅ショッピング，在宅勤務の時代が来るという。本書は日本と欧米の最新状況をレポートし，その光と陰，社会的活用や市民参加のあり方などを共同で探究してゆく。 46判・1500円

井尻正二選集 全10巻完結 46判・各2000円

[9] 哲学 I ヘーゲルに学ぶ

独自の創造的な科学思想を明らかにしている著者がその認識論との対比を通じて本質に迫ってゆく。

[10] 哲学 II 弁証法の核心

哲学にまで昇華した自然科学の成果。ヘーゲル『大論理学』の批判と哲学の習作4篇を収録。

大月書店

東京都文京区本郷2-11-9・電話03(813)4651(代表)

唯物論研究

1983年 9月

9号

唯物論研究協会編集
白石書店

目 次

特集 われわれにとって国家とは何か
現代日本国家論の課題……渡辺 治 2
倒すべきものとしての国家，つくるべきものとしての国家……高田 求 19
近代日本における知識人と国家……田平暢志 33
近代日本における労働者の階級意識形成と国家観……鈴木正幸 49
批判的政治意識と現代文化……赤井正二 60

なぜ いま 哲学か
歴史学の対象としての個人……小谷汪之 72

文化時評
大胆に，かつ軽やかに——歴史，国家をいかに描くか 吉田千秋 80

現代科学と唯物論
情報論に関するスケッチ……石沢篤郎 88

哲学史研究
14世紀のイスラム学における経済理論……篠田暢之 103

読書ノート
広松 渉著『存在と意味』……佐藤和夫 114

書評
中村行秀ほか著『現代のための哲学』（全3巻）……島田 豊 120
岩崎允胤著『ヘレニズムの思想家』……中村一彦 121
古田光・鈴木正編著『近代日本の哲学』……笠井 忠 123
宮本十蔵編著『現代を生きる思想』……村山紀昭 125
尾関周二著『言語と人間』……将積 茂 126
岩佐 茂著『唯物論と科学的精神』……牧野広義 127

海外事情紹介
西ドイツとマルクス……北村 実 130
ユーゴでのマルクス・シンポジウムに参加して……中野徹三 139

「矛盾」について……寺沢恒信 146
戸坂潤の文学論……村本 敏 157

藤野渉先生を追悼する……芝田進午 174

第10号のお知らせ／編集後記

装幀 INOデザイン・高田 宣子

■特集　われわれにとって国家とは何か

現代日本国家論の課題

渡辺　治

はじめに

過去において何度か国家論が盛況を呈した時期があったが、それらの盛況は当代の国家の状況と決して無関係に現出したのではないようにみえる。戦前の講座派・労農派による日本資本主義論争は、天皇制国家の性格並びにその変革についての見解を背後に秘めてのものであったことからすれば初の本格的国家論論争であったが、この論争は、天皇制国家支配が成熟をすると同時に昭和恐慌のインパクトを受けて大きく転換していく時代に行なわれている。戦後においても、例えば六〇年前後の国家論論争は、なるほど直接には日本共産党の綱領をめぐる論議にからんで起こったものであるが、しかしそれが行なわれた時代は、戦後日本国家を規定する国際的枠組みが確立すると共にその下で日本社会が高度成長によって大きく変貌し始めた時であった。だからこそ、国家論をめぐる論議のあのような広がり――従属論、帝国主義復活論、国家独占資本主義論、大衆社会論などなどへの――がありえたのであろう。また、七〇年前後の国家論も、高度成長に伴う矛盾が顕在化し、その解決には現存の国家・社会に何

がしかの変革を加えることが不可避である、という認識が登場した、そういう時期のものであった。

国家論の盛況がそのように一定の社会的根拠を持っているとすれば、戦後の国家支配がようやく成熟をみせ同時にそれに伴って支配が新しい局面に入りつつある現代の日本において、国家論が活況を呈したとしても不思議ではないように思われる。それどころか、現代日本国家についての構造的分析が、今ほど切実に求められている時はないといってもよい。

それにもかかわらず、日本国家論は必ずしも活発とはいえないような気がする。マルクス主義国家論の「再活性化」という状況が現出しつつあることは注目されるが、それは現代日本国家論にまで具体化し切れていないように思われる。もっともある種の日本国家論、すなわち〝経済大国〟日本を自讃しその原因を挙げて日本の国家＝社会の特殊性に求める類の議論、のみは、すこぶる盛況である。こうした国家論の状況自体が、実は現代日本国家論の不可欠の構成部分として検討の対象とならねばならないようにも思われる。

それはともあれ、筆者は、以下にあげるような現代日本の国家現象について正面から検討を加える国家論が、今、求められていると思う。

その第一は、七〇年代以降の政治支配の推移にかかわっている。すなわち、五〇年代後半以降の日本資本主義の高度成長は、日本社会を大きく変化させると共に、公害・インフレ・土地問題その他様々な形でその矛盾を顕在化させた。そして七三年のオイルショックは、かかる高度成長が抱えていた脆弱性を一挙に露呈させ、日本資本主義は戦後最大の不況に陥った。日本資本主義の矛盾は激化し、その「構造的危機」が語られた。

ところが、その後の展開は、ストレートに矛盾が顕在化するという方向には進まなかった。矛盾が緩和したわけでないことは明らかである。だとすれば、そこに矛盾の顕在化を歪曲・吸収し、矛盾の爆発が政治支配の危機をもたらすことを阻止している、国家的支配の存在をみないわけにはいかない。

しかも、他ならぬこの時期に、国民意識の「保守」化傾向があらわれたことも事実であった。一方での矛盾の深刻化と、他方での政治支配の「安定」や国民意識の「保守」化という乖離が、いかに形成されているのか、その問題が国家論の問題として分析されねばならないと思われる。(1) これが現代日本国家論が解明を迫られている第一の問題である。

第二に、それとオーヴァーラップするところがあるが、この「保守」化、反動攻勢に並行して、新しい国家イデオロギーが急速に形を整えてきているという問題である。それは〝ジャパンアズナンバーワン〟という語に象徴されるような

大国主義ナショナリズムのイデオロギーであり、「日本的経営」論、「日本的労使関係」論といわれるような日本特殊性論をその論理の中心にしている。[2] 後にも述べるように、現代日本の国家支配を覆いそれを正統化する支配のイデオロギーは、六〇年代においては未完成であった。それはとりもなおさず戦後日本の国家がそれに特有の構造をいまだ完成させるに至っていないことを裏づけるものであったといえよう。その意味で、最近の新しい国家イデオロギーの台頭は支配階級の待望する支配的イデオロギーが確立したこと、戦後日本国家が一個の完成した構造を形づくったことを示すものといえる。そうだとすれば、この成熟した戦後日本国家の構造が全面的に解明されなければならない。

ところで、この、確立した国家イデオロギーは、先にふれたごとくその中心的論理を日本社会・国家の特殊性論に求めている。その点では、天皇制国家支配を覆っていた天皇制イデオロギーと共通しているのである。このような特殊性論が性こりもなくはびこるのは、日本の国家＝社会関係の中にそれを生みだす根拠が存在するからであることはいうまでもない。このような日本国家＝社会の特殊な構造を分析するという課題は、講座派以来日本のマルクス主義が一貫して抱えてきた課題である。日本近代・現代の支配的イデオロギーが〝万邦無比〟の日本の固有性を事あるごとに強調する限り、その根拠を変革の立場から解明するという課題を避けて通ることはできないからである。転向が、かの〝国体〟イデオロギーへの屈服・帰依という形で現出したことは、この課題の重要性を否定的な形で象徴したものであった。

現代日本において、支配的イデオロギーは、またぞろ、この日本特殊性論を動員している。そして、これに対する分析は決して十分とはいえないのである。国家論が解くべきもうひとつの問題はここにある。

けれども、ここで、以上のような問題視角から現代日本国家の構造を全面的に分析することは到底できない。そこで本稿は、このような問題関心に沿って現代日本国家を分析するに際して注目すべき一連の諸環を提示することにとどめざるをえない。本稿を「現代日本国家論の課題」と題したゆえんである。

一　階級的支配＝従属関係の特殊な構造

先に提出したような問題を解くために現代日本国家を分析するという場合、分析対象をもっぱら「狭義の国家」＝国家装置に置くことは正しい方法であるとは思われない。何故なら、日本資本主義の矛盾の顕在化を歪曲する国家支配の特定の形態が何故生まれたのか、また台頭しつつある支配的イデ

オロギーが何故そのような形態をまとっているのか、ということは、国家装置自体の分析では解けないからである。その解明のためには、現代日本国家の特殊な形態を規定している市民社会の内部に、すなわち市民社会内部における階級的支配＝従属の特殊な構造に眼をむけなければならないと思われる。(3)

その場合、市民社会内部における階級的支配＝従属の構造と国家の関係は次のようなものである。すなわち、市民社会内における支配の構造は、国家装置を媒介にして、「広義の国家」＝国家的関係となり、市民社会を覆う。その際国家的関係の形態は、市民社会内の階級的支配の構造が持つ形態を受け継いだものとなる。

(1) 大企業における労働者支配の構造

さて、市民社会内部における階級的支配＝従属関係の中核をなすのは、現代日本の階級構成からいっていうまでもなく企業、とりわけ大企業の労資関係である。大企業における階級的支配の構造こそが、現代日本の国家的支配の構造を規定している最奥の根拠である。

ところで、現代日本の大企業の労働者支配の特殊な構造を解明する手がかりとなるのは次の事実である。すなわち、オイルショックによる深刻な不況からの脱出をめざして、企業は、賃金抑制と過酷な〝減量経営〟に迫られたわけだが、それを協調的労働組合の協力の下に比較的〝安定〟的に遂行することができ、その結果日本経済は欧米諸国に先がけて不況を克服しえた、という事実である。それは何故可能であったのか。この問題に対しては、いわゆる「日本的経営」論、「日本的労使関係」論が様々な解答を試みている。そもそもこれら「日本的経営」論は、七〇年代以降になると、日本資本主義の〝驚異的〟高度成長や二度にわたるオイルショックからのいち早い立ち直りを礼讃しその〝奇蹟〟の原因として、日本に固有の経営や労資関係のあり方を探求するという視角を共通に採用するようになった。(4) そこにまた「日本的経営」論の爆発的流行の理由があったのである。

そこで以下、これら「日本的経営」論があげる諸要因を批判的に検討する形で、大企業における労働者支配の構造の特殊性を探ろう。

いわゆる「日本的経営」論が指摘する諸要因のうち、大企業の労働者支配の特殊な構造を構成していると思われる第一の要素は、企業ナショナリズムの喚起のための諸装置である。この企業ナショナリズムの根拠は、「日本的経営」論によるとしばしば前近代以降の日本社会や経営の〝集団主義的〟〝家族主義的〟特質に求められる。(5) しかしここで注目しておきたいのは、現代の大企業における企業ナショナリズムは、もっぱら企業の自覚的政策の所産であるという点である。労

働者をその企業に定着させ、企業と一体化させる諸装置が二重三重に作られているのである。「日本的労使関係」の〝三種の神器〟といわれている、終身雇用制―年功制―企業別組合のいずれもが、またそのシステム全体が、何よりもこの企業ナショナリズムの喚起装置なのである。また、日本企業に広範に展開している熟練形成のあり方――幅広いOJT（on-the-job-training）も、企業ナショナリズムの存在を前提にしてはじめて可能となる制度であるが、同時にそれを一層強化・確保する装置でもある。[6]

さらに、七〇年代において従来に増して重視された経営参加も、企業ナショナリズムの形成装置として見逃がすわけにはいかない。日本の経営参加[7]は、例えば西ドイツや北欧のように法的制度として行なわれているのではなく、もっぱら企業の自主的制度でありそれだけ〝柔軟〟なものであること、またそれに関係するが企業側のヘゲモニーで作られている場合が多いことが特徴である。日本の参加制度は、QCサークルや提案制のような職場レベルにおける参加[8]と、労使協議制のような経営レベルへの参加の二つの型がある。これらの参加を日本の企業の多数が採用しているが、その理由はこれらの参加が企業への一体感を強化し、とりわけ経営レベルへの参加は企業の置かれた〝厳しい〟位置を認識させ労働者を生産性向上・企業合理化に協力させる梃子となっていることにある。それと共に日本においては、この参加が労働組合を組織させない手段として用いられていることも見逃がしえない。

以上のような諸装置によって作られ維持されている企業ナショナリズムが、階級的支配を不断にあいまい化していることは、みやすい。それは企業の一体性の強調とその内部での昇進可能性により階級間の対抗を隠蔽し、かえって労働者の眼を企業対企業の対抗に向けさせることにより、逆に特殊な労働意欲を湧かせる機能をも果たす。「日本的経営」を、「集団内の強い社会的インテグレーション（結合性ないし一体性）と集団間での激しい集団的経済競争の巧みな組み合わせ」に求める、ある「日本的経営」論者の言[9]は、かかる機能を端的にいいあてている。

同時に注目しなければならないのは、この企業ナショナリズムは企業同士の競争を煽るものでありながら、日本経済ナショナリズムに容易に転化する構造を持っているという点である。その転化のプロセスは、七四年以降の賃上げ抑制の貫徹過程に典型的にみられた。すなわち、オイルショック後の狂乱的インフレに対し、七四春闘は〝大幅〟賃上げを獲得したが、それに対し資本の側は危機感を強め、日経連は同年「大幅賃上げの行方研究委員会」を組織、その報告という形で賃上げ抑制を訴えた。この報告は、日経連が七〇年代に入って以降主張していた「生産性基準原理」――賃上げは生産

性＝日本経済の成長の枠内に押えるべきだ、という主張を強く押しだしていた。その原理は、報告の副題「労使とも国民経済の立場で考え直そう」に象徴的に示されているごとく、労働者に、企業の存立と国民経済の存立をダブらせてイメージさせる論理であったといえよう。

協調的労働組合運動が、こうした日経連の主張に同調していったのも同じ日本経済ナショナリズムのイデオロギーの故であったと思われる。JC型労働運動の旗頭のひとつであった鉄鋼労連が出した賃金の「経済整合性」論――「経済全体のつりあい」を考えて賃上げ要求すべきだという――はそのことを端的に示している。これらの議論はいずれも、労働者の中に企業ナショナリズムのイデオロギーが侵透していることを前提にして、それを日本経済のレベルにまで、同心円的に拡大したものであった。その場合、企業ナショナリズムと日本経済ナショナリズムのイデオロギーは次のような論理で接続されるのである。すなわち、個別企業の賃金抑制はそれにより当該企業経営の安定・競争力の強化をもたらす。かかる企業競争力の強化は企業相互の激しい競争を通して対外的には日本経済全体の競争力をアップするのだ、と。こうして、企業ナショナリズムは、国家関係のレベルにまで普遍化され、国家イデオロギーに転化するのであるが、その点についてはまた後に述べる。

さて、大企業の労働者支配の特殊な構造を構成している第二の要素は、労働者同士を不断に競争にかりたてる諸装置である。ある論者によると、日本の労働者の企業への献身性、生産性向上への協力的態度を生みだしているのは、多くの「日本的経営」論がいうような年功制とか終身雇用制とか総じて文化論的要素ではなく、企業内で行なわれている幅広い熟練形成のシステムと、昇進をめぐる長期にわたる激しい競争システムの所産である、という。[10] 確かに「日本的経営」論が日本人の特性としてあげる労働者の「勤勉」や「仕事第一主義」は、企業における競争構造の所産であるといえる。この競争構造は、企業内の地位や特権の極めて多数の格差づけと、その地位や特権獲得への機会の〝平等性〟によって成りたっている。とくに日本の企業においては、かかる競争構造がたんにいわゆるホワイトカラー層のみならずブルーカラー層においてまで形成され、全労働者を巻き込んでいるところに特徴がある。また、この企業の競争構造は、これに参加しない、あるいは批判的な労働者を、少数派として排除・抑圧する構造とセットになって存在しているため、労働者は否応なく競争に参加させられるのである。[11]

おまけに、日本においては、協調的労働組合の役職経験も、昇進のひとつのルートとして位置づけられることによりこの競争構造の中にくみ込まれている。そのため組合活動ま

でもが競争構造に巻き込まれ、資本の意思は一層貫徹することになるのである。[12]

このような競争構造は、一面では地位上昇や特権の獲得欲求から、他面では企業外へ放逐されることに対する恐れから労働者相互を不断に競争にかりたてることによって、また、階級間の移動を個人的に実現させることによって、厳然として存在する階級的対抗を歪曲し、階級的支配を隠蔽するという機能を果たしている。

日経連は、日本の民間企業における労使協調の要因のひとつとして、労働者の「階級意識が稀薄であること」をあげ、その証拠として次のように述べているが、この言は、自ら作りあげた、かかる構造の成果に対する資本の自画自讃である。すなわち曰く「今日わが国企業の重役中、六人弱に一人はかつて労働組合執行委員を経験しているのであり、そのことは階級が固定していないことを示している」[13]と。

この競争構造も、これまた企業外に拡延され、学校教育制度に持ち込まれる。そこにおける学校の序列化と競争構造は、企業内を支配する関係と同一のものである。一部の学校では、かかる競争構造に生徒を押し込めるための徹底した管理主義教育が行なわれ、そこからの〝落ちこぼれ〟に対する排除が強行される。[14]

この、学校教育は、児童が将来選択すべき企業の序列や企業内での競争条件に直結するために、現に企業社会で競争にさらされている父兄を通じて子供には早くからその構造への順応が強要されることになり、かかる競争原理は次の世代に受け継がれていく。

さらに、こうした企業の競争構造は、家族にまで影響を与える。親も子供も各々が競争構造に巻き込まれ全生活がそれに拘束される状況の家族は一個の単位としての存立を空洞化される。こうして、企業の競争構造は、全社会的規模にまで普遍化されていくのである。

大企業の労働者支配の構造の第三の特徴は、「日本的経営」論者が概してみようとしないものである。すなわちそれは、企業内における「専制」、とりわけ少数派排除における特殊な構造である。企業内の階級的労働者への資本の攻撃は一般的に存在しているが、日本においてはそれが先に述べた企業ナショナリズムの中で、特殊な形態――〝村八分〟的形態をとる場合が多い。[15] すなわちかかる少数派は企業の職制により抑圧されるにとどまらず、協調的労働組合の幹部や仲間の労働者からもしばしば攻撃を受けるのである。その場合、労働者が喜んで少数派に対する攻撃に加わっているわけではない。しかし、そうした攻撃に加わることを余儀なくされる構造こそが問題なのである。この場合、日本の組合が企業別の組織形態をとっていることが重要な意味あいを持ってく

る。そこでは、資本にとっての敵である階級的労働者は、同時に労働者をも含めた企業の敵とみなされ、協調的労働組合、さらに外見的には全労働者と対立させられることになる。しかも、協調的組合が支配する企業においては、応々にして、職場の職制の階梯と組合の役職の階梯が対応しており、末端職制が組合の職場委員を兼ねる場合がある。その場合には、少数派への攻撃に加わらない者は、少数派の同調者として査定を受けかねないため、少数派に対する〝村八分〟が強制力を持って貫徹するのである。こうした点に、階級的立場にある少数派労働運動が企業内において多数派を形成していく上での特別の困難もあるのである。

(2) 独占の階級意思形成機構――「財界」――

以上のような構造を持っている市民社会内の階級的支配＝社会的権力、の担い手は、主として独占資本家層であるが、戦後日本においては、それは「財界」という形で存在している。「財界」とはいいかえれば独占資本の階級意思の形成の機構なのである。(16)

このような財界を構成するのは、経団連、経済同友会、日本商工会議所、日経連といった独占資本家達のグループであるが、いずれのグループにも共通しているのは、いかに大きくても個別企業や一独占グループの利害を代弁することを慎しみ、常に全体＝総資本の立場にたった意思形成を志向するという点であろう。そこではたえず日本資本主義の存続が至高の目的として存在しており、その目的のためには、例えば、鉄鋼というような巨大な産業部門の切り捨てさえもが検討されるのである。(17) また同じ目的のために、財界は、たえず日本資本主義の〝危機〟を予測しその回避のための諸方策を検討する。同友会が七〇年代に入るやいち早く公害対策を主張したこと、(18) また、ヨーロッパにおける福祉国家の危機をみて福祉切り捨ての「日本型福祉社会」路線を提唱したことなどはその典型的例である。

経団連が大企業を網羅しているのに対し、日商が中小企業を組織するというように財界を構成する諸団体は、その役割を分担している。これら諸団体間の調整によって、独占体の意思が形成されるのである。この独占体の意思が国家装置を媒介にして国家意思に転化する。

(3) 協調的労働組合

現代日本国家においては、社会的権力の副次的担い手として協調的労働組合を無視することはできない。この協調的労働組合の特殊日本的ありようを国家論の視角から分析することは、現代日本国家の特徴的形態を明らかにする上で極めて重要な課題であると思われる。

この協調的労働組合が社会的権力の一角を占めうるのは、それが資本によっては代位できない固有の階級支配上の役

割を担っているからである。とくに日本における協調的組合の特殊な役割は、労働者の自主的組織として、企業の生産性向上に参加しあるいは企業の労働者支配構造の一翼を担うことにある。先にみたように、階級的少数派の抑圧が企業の職制によってばかりでなく、労働組合役員の手によって行なわれるところに、階級的労働運動にとって特殊に困難な日本的抑圧形態＝〝村八分〟形態がはじめて成立しうるのである。

この協調的労働組合運動の潮流は、六〇年代の高度成長期に一応の全国的成立をみ（同盟、IMF・JCの結成）、七〇年代後半における賃金抑制・減量経営への協力過程をへて、社会的権力の担い手としての地位を確保するに至っている。[19]

かかる潮流の企業内における多数派の形成は、一般的には、経営側との合作によるインフォーマル組織の結成→職制と一体となった多数派工作→組合のヘゲモニー掌握→少数派の追い出しというコースをたどって行なわれる。[20] さらにかかる潮流は、企業の系列を通じて、親会社から子会社、さらに孫会社へと〝輸出〟される。こうして組合の手によっても大企業労働者支配構造は全企業に拡延するのである。

この協調的労働組合運動の潮流は、直接的には、同盟やIMF・JCによって担われているが、これら潮流の存立の根拠が先に検討したような企業の労働者支配の構造にある限り、たんに同盟系の組合のみならず、全ての民間企業の組合に拡大される基盤を持っている。企業の労働者支配の構造が成立している場合には、協調的組合運動は、総評、同盟といったナショナルセンターの障壁を越えて浸透していく。七〇年代末に急速に台頭した「労働戦線統一」が、さしあたり民間の総結集をめざし、かつ「全民労協」という形でそれに一応の〝成功〟をおさめえた根拠はここにあるといえよう。

この「労戦統一」は、主観的には協調的労働組合運動の危機意識によって起こったものである。何故なら、協調的組合の協力による企業の労働者支配の貫徹は、逆説的にも協調的組合の存在意義を稀薄化させ、かかる組合においても組織人員の減退がみられているからである。こうした事態は、協調的組合の存立を危くするものであり、それに対応して、ナショナルセンターの大同団結をはかり、中道政党の再編を遂行することにより、社会的権力並びに政治権力内における自己の地位の拡大をはかろうというのが「労戦統一」のねらいであるといえよう。かかる志向は、しかし客観的には協調的労働組合が一層自覚的に独占体の意思を担いそれにもとづいて労働者を動員する方向を余儀なくされることを意味している。何故なら、組合が社会的権力・政治権力内部での地位の拡大をはかるには、企業や社会内の労働者支配の安定のため

に一層貢献する以外に途はないからである。かくして労戦統一の「基本構想」は資本の立場とさして変わらない立場を宣明することになった。[21] けれどもそのことは、社会的権力内部における労働組合の相対的に独自の役割を稀薄化し、労働者の不満を増大させるというディレンマを生むことになると思われる。

二　国家装置―とりわけ官僚の特殊日本的構造

「財界」の意思という形で表明される独占体の意思は、国家装置を経て国家意思に転化する。この過程は同時に、今までみてきた市民社会内部の階級的支配＝従属関係が、これまた特殊な構造と機能を持つ国家装置に媒介されることにより国家的関係に転ずる過程でもある。この国家装置の特殊日本的な構造は、官僚のありようや、政党と官僚の結びつき方などにみられるが、ここではとくに官僚の日本的ありようという点にしぼって解明すべきいくつかの問題をあげたい。

(1)　〝国家〟の体現者としての官僚

独占体の意思を、他の資本や諸階級の利害との調整をはかりつつ、国家の政策や法律案にまとめあげていくのが国家意思形成過程における官僚の役割であり、また、法律という形で表明された国家意思の忠実な執行も国家意思実現過程における官僚の役割である。ところが、日本の官僚はたんにかかる役割に甘んじているわけではない。日本の官僚は国家意思の形成・実現のいずれの過程においてもそれ以上の〝独自〟の役割を果たしている。その〝独自〟の役割をさして、「日本株式会社」という語がでてくるのであり、各種の日本経済礼讃論の多くが日本経済の〝奇蹟〟を生んだ要因のひとつに官僚をあげるのである。[22]

官僚のこうした〝独自〟の能動的役割の根拠となっているのは、独特の国家的立場である。官僚がかかる国家的立場を体現していることが、日本の官僚の第一の特質であるといえよう。官僚が立脚するこの国家的立場が、官僚をして、国家意思形成過程においてはたんなる経済的支配階級の意思の伝達者にとどまらせず、また実現過程においてはたんなる法の執行者にとどまらせないのである。この国家的立場を体現して、官僚はある場合には独占体の意思と、またある場合には政権党や政府とも対立して自己の立場の貫徹をはかる。城山三郎が『官僚たちの夏』で描いた一通産官僚のあの強烈な国家の担い手意識は、かかる日本の官僚の意識の典型例である。そして官僚の意識の中において、抽象的な国家的立場として観念されているものは、具体的には、日本資本主義の大国としての存立と、それを支える強力な国家への志向、いいかえればナショナリズムの理念なのである。市民社会の内部

において形成されていた日本経済ナショナリズムは、このような官僚機構を媒介することによって大国主義的ナショナリズムに転化するのである。

ところで、官僚のかかる国家的立場が強く押しだされたのは、オイルショック以後の日本資本主義の危機の時期であった。すなわち、七〇年代の前半期に、日本資本主義の矛盾は様々な形で顕在化し、国家がそれへの有効な対応を迫られていたまさにその時に、自民党政府はロッキード疑獄にみられるような腐敗を露呈し政治への不信を増幅させた。こうした事態に際し、官僚は危機意識を強め、財界とのタイアップによって危機克服のための戦略の形成に動きだしたのである。八〇年代以降の日本国家の新たな動きをもたらしているのがこの官僚＝財界合作の国家戦略なのであるが、[23] それはともかくとして、かかる官僚の行動の原動力となったのが、先の国家的立場なのである。

かかる官僚の能動性、独特の国家的立場は、戦後にはじめて形成されたものではない。この種の特質は、天皇制国家の官僚機構にすでにみることができる。しかも天皇制国家の官僚機構においてはかかる国家的立場を機構として具現するような官庁が存在していた。それはいうまでもなく内務省である。内務省は官僚機構内の一機関でありながら、一方では地方行政について独占的支配権を持ち他方では警察権力を持つことによって、政党や財界に対しても、独特の全体的＝国家的立場を表明しえたのである。戦後改革によって内務省は解体されたが、かかる国家理念は戦後の官僚機構に引き継がれたといえよう。

こうした官僚の〝国家の体現者〟たる性格は、官僚機構内におけるエリート官僚の昇進の仕組みを通して再生産される。例えば、戦前の内務省においては、エリート官僚は、地方行政の様々な領域と中央を往復する中で昇進することにより、その独特の〝全体的視野〟を身につけていった。戦後においても、大蔵省であれ自治省であれ警察であれ、その各々に戦前以来受け継がれた独自の昇進・訓練の仕組みが確立している。この昇進・訓練の仕組みは、先に述べた、企業内の幅広い熟練形成のシステムが企業ナショナリズムを強化するのと極めてよく似ているのである。

ところで、先にみた日本経済ナショナリズムが、企業同士の激しい競争を排除せずかえってそれを前提にしていたように、官僚の担う国家的立場も各省庁間のセクショナリズムにもとづく対抗・競争を排除せず逆にそれを通じて強められている。各省庁は予算の獲得と権限の拡大を求めて競い合い、そのために自己の立場や政策がいかに国家的見地に合致しているかを力説するのである。そうした競争が官僚全体の、ひいては国家装置全体の権限の拡大、活動領域の拡張を生んで

いくのである。経済政策をめぐる大蔵、通産、農水省の対抗、治安をめぐる検察と警察の争いなどはその一例にすぎない。[24]

(2) 市民社会内への介入の能動性

日本の官僚の特質の第二として掲げるべきは――すでに第一の特質のところでもふれたことであるが――、官僚がたんなる法執行者として以上に、市民社会の内部関係の形成者として登場することである。

天皇制国家においては、かかる介入が独特の天皇制イデオロギーによって正統化されていた。しかし戦後においては、かかるイデオロギーは消滅した。逆に日本国憲法にもとづく議会制民主主義と法治主義の理念は、官僚が法律という厳格な枠内で行動することを要請する。そのため、現代官僚の市民社会への介入は、なるべく法の執行者という形をとりながら市民社会の論理にしたがいその紛争の解決者たる形態をまとって行なわれる。例えば、警察が市民社会に介入する論理は、戦前の天皇制警察とは大きく異なっている。その介入の論理をみるのに七〇年代に入って発行され始めた『警察白書』をとりあげてみよう。この『白書』は市民にむけての警察活動の忠実な記録として読むことはできないが、この『白書』に毎年くまれている〝特集〟――その年の警察活動の重点――を追っていくことにより、警察が何を手がかりにして市民社会に介入し権限の拡大をはかろうとしているかを知ることはできる。七八年版は「暴力団根絶のために」が、七九年版は「少年を非行から守るために」が、八〇年版は「白い粉との戦い」が、八一年版は「明日のない若者たち――暴走族の根絶をめざして」が、そして八二年版では再び「健やかな少年を育てるために――非行のない明るい社会をめざして」が重点課題としてとり上げられている。みられるとおり、これらの問題の多くは、高度成長の中で市民社会が先に検討したような企業社会として組織されるに伴って生じた矛盾のあらわれである。警察はこのような市民社会内の階級支配の矛盾の処理を、市民の安全の保護や市民社会の防衛の名において行なう。しかもこうしたやり方によって警察は彼らの念願する介入領域や権限の拡大を実現していくのである。[25]

こうした形態での市民社会への介入は何も警察に限られているわけではない。官僚は市民社会の矛盾を手がかりに、法執行者としての枠からの蟬蛻をはかっているのである。

以上のような構造を持った日本の官僚が果たしている〝独自〟の役割とは、日本資本主義の矛盾の顕在化の予防と歪曲である、といえよう。官僚における国家的立場とは、日本資本主義の矛盾の発現をたえず予測してその回避をはかろうとする立場に他ならない。また、官僚の市民社会への能動的介入も、市民社会内部における社会的権力の処理しえない矛盾

やその統合からはずれた部分の処理・抑圧という機能を果たしているのである。

さて、こうした官僚の再生産の機構について補足的にみておく必要がある。それが天皇制国家の確立期以来、学校教育制度とリンクしてきたことはよく知られている。天皇制国家におけるエリート官僚は、主として東京帝国大学出身者によって補充・再生産された。戦後も基本的には同一のシステムが存続している。[26] こうしたやり方は企業における競争構造と同様の機能を果たしてきたし、現在もまた果たしている、といえよう。すなわち、この再生産システムは、被支配階級には、とにかくどんな出身の者であれ帝国大学に入りさえすれば支配階級の一員に上昇する機会がえられるという〝希望〟を与え、他方国家の側にとってみれば、被支配階級の中から支配階級の要員を補充する効果的な装置であったし、また現にあるからである。そしてかかる制度により選抜された官僚は、内部の昇進ルートを昇りつめると、こんどは関係企業に「天下り」、あるいは政治家に転出するのである。こうして官僚は保守党政治家の再生産と補給源ともなっている。

三　国家イデオロギー

今、垣間みたような国家装置を媒介にして市民社会の関係は、国家的関係として社会を覆うことになる。その国家的関係を貫く原理を表現するものが国家イデオロギーである。

(1)　天皇制国家イデオロギーとの共通性

七〇年代以降になって急速に形成され今や国家的関係を覆っている現代の国家イデオロギーは、天皇制国家のイデオロギーと類似した特質を持っている。ふたつの国家イデオロギーの共通する特質というのは、「はじめに」のところで述べたごとく、それらが日本の特殊性を強調するものであるという点、さらにナショナリズムのイデオロギーであるという点である。こうした国家イデオロギーの共通性は、現代日本国家と天皇制国家との構造上の連続性の存在を推測させるものである。

ところで、かかる国家イデオロギーは、六〇年代においては、未完成であった。何故なら、国家イデオロギーの中核をなすべきナショナリズムのイデオロギーが六〇年代には十分形成されておらず、また国民の中にも浸透していなかったからである。その理由は、このナショナリズムのイデオロギーの根拠となる社会関係・国家的関係が未成熟であった点に求められよう。敗戦によるアメリカの占領の下で形成されたアメリカへの国家的従属関係の存在がナショナリズムを支配のイデオロギーとして用いる障害となっていたことは否めない。ところが七〇年代に入ると、日本は対米従属・依存関係

を保ちながら、急速に資本進出をつよめ、帝国主義陣営内部で経済大国たる地位を占めるに至った。それに伴って国内的には、帝国主義的社会関係が形成され、先に検討したような市民社会内の階級的支配構造が成熟をみた。そうしたことを前提にしてはじめて、すぐれて経済主義的な形態をまとっているとはいえ、明らかに大国主義的なナショナリズムのイデオロギーが台頭し、国民の中に浸透するに至ったのである。天皇制国家と現代国家の構造上の共通性は、そうしてみると帝国主義的国家・社会関係という点にあるといえよう。

(2) 国家イデオロギーの新しい形態とその根拠

けれども、戦前の帝国主義と戦後の帝国主義の国際的地位や社会関係の構造上の差異はふたつの国家イデオロギーにも大きな違いを生みだしている。

国家イデオロギーの新しい形態的特徴の第一は、現存の国家支配の肯定・礼讃の論拠を、もっぱら高度成長による市民生活の一定の向上という物質的なものに求めている点である。より具体的にいうと、現代の国家イデオロギーは、「日本的経営」論と、それを拡大した「日本型社会」論を中心に成りたっているという点である。そこでは、戦前の天皇制イデオロギーのごとく、〝万邦無比の天皇〟制に日本の固有性・優越性の根拠を求めていない。現代の日本国家礼讃論は、ある論者にいわせれば、「日本人が自分達の達成した最近の社会的・経済的成果の総体をふまえて、歴史上はじめて自分自身に自信を持った結果もたらされたムードであり、それは人々の確かな生活実感に支えられたものであって……偏狭で狂信的なジャパニズムではない」[27]という。

「日本的経営」論を中核としながら新しい国家イデオロギーが形成されるプロセスは次のようなものである。六〇年代における高度成長期の国家を媒介した支配的イデオロギーは、福祉国家論や近代化論であった[28]。それらは日本経済の成長により目標とすべき国家像を示すことによって国民の中に浸透したのであった。しかしそれら近代化論にはナショナリズムの契機、日本的特殊性論の契機はなかった。逆に、後年「日本的経営」論が礼讃にこれ務めるようになる日本的特質は、近代化論にあっては、前近代の遺物として早晩消滅すべきものと考えられた。そうした日本的特殊性が、日本の〝驚異的〟高度成長や不況の早期克服を支える積極的なものとして再評価されるようになったのは七〇年代後半のことである。それは先進資本主義諸国が軒並み深刻な不況にあえいでいる時、日本のみがいち早く脱出し、ついにアメリカを急追する大国になりえたという事態が生じたからである。それは「日本的経営」論並びに各種の日本礼讃論を大流行させた。

ところで、これら「日本的経営」論は、国家装置をくぐることによって、国家イデオロギーとして、あるいは一般化さ

れあるいは変形される。それは例えば警察機構においては、〝日本的警察〟のイデオロギーとして、あるいは政党制を媒介する場合には、〝日本型和の政治〟としてたちあらわれる。そうすることによって、「日本型経営」論が反映していた社会関係――企業ナショナリズムの構造は、全国家的規模に一般化されるのである。

国家的イデオロギーの新しさの第二の特徴は、それが天皇制のような排外主義的ナショナリズムでなく、親米的＝同盟的ナショナリズムという形をとっていることである。先述のように、戦後の国家的従属はナショナリズムの復活に困難をもたらしていたが、新しい国家イデオロギーはそれを以下のごとくナショナリズムのイデオロギーの中にくみ入れた。すなわち、それは、日本の高度成長の要因を、安保体制＝防衛の対米依存、による国家財政の経済活動への集中投下という点に求め、対米依存というナショナリズムにとっての負の要素を積極的な要素へと転換したのである。このイデオロギーは吉田茂の再評価論に一典型を示している。そこでは、敗戦日本が余儀なくされた従属的地位が、〝英傑〟吉田の狡猾な選択の所産であった、と評価されるのである。

安保の選択から高度成長を説くことは、また、高度成長を日本国家の自覚的路線の成果として印象づけ、高度成長に対する支持の意識を国家的支配の承認へと高める役割を果たしてもいる。

むすびにかえて

以上、現代日本国家を構造的に把握するためには、市民社会内の階級的支配従属関係――国家装置――国家イデオロギーの各々の特殊な構造を、その相互の連関を考慮しつつ分析するという作業が必要であるように思われる。そのためには、これら諸環の各々の特殊な構造についてそれが歴史的に形成されてくる過程を分析し、ついでそれら諸環が特定の編成形態として成立する過程を、これまた歴史的に分析することが不可欠となる。こうした国家の支配構造の分析によって、現存国家支配がいかなる部面で、またいかなる形態で矛盾を抱えているかが明らかにされるであろう。現存支配の変革の形態がそこから展望される。本稿では、かかる国家支配の矛盾についてふれる余裕がなかったが、それでも、現存国家支配の変革にとっては、社会関係における支配構造をつきくずす運動が必須であることは明らかとなったと思われる。そこにこそ、社会の主人公となるべき本来の階級的多数者が、階級支配下に呻吟している秘密がある。現代日本国家論の焦眉の課題はこれらの点の解明にある。

(1)この問題については、筆者は別稿で、七〇年代以降の国家体

制の史的展開を追うという形で検討した。参照、拙稿「一九八〇年代日本の国家体制・その方向——帝国主義的国家体制の確立をめぐって——」(『法の科学』11号、一九八三年刊予定)。

(2) この点について、さしあたり拙稿「最近の防衛論にみる支配的イデオロギーの特質」(『法と民主主義』、八一年四月号所収)、「新『ニッポン・イデオロギー』についての覚書」(『創文』二二四号、八二年九月所収)をみよ。

(3) この点につき、藤田勇「国家概念について」(同『法と経済の一般理論』七四年刊、一一三頁以下に所収)、「国家論の基礎的カテゴリーについて」(『現代と思想』一八号、七四年)、「現代資本主義国家論」(『講座現代資本主義国家1』八〇年刊所収)を参照。

(4) 例えば「日本的経営」論者のひとり並木信義の次のような言は、これらの議論の視角をよくあらわしている。「当時(七〇年代末……引用者)の日本は……欧米主要国のいずれと比べても、まことにめざましい社会経済的改善を実現した。一体何故であろうか。一社会の特質は、その社会が危機に遭遇したときに、はじめてあらわになるとしたら、この石油危機の克服過程にこそ、日本社会の特質を探るべきであろう」と(並木編『日本社会の特質』八一年刊、二頁)。

(5) 例えば、岩田龍子『日本的経営の編成原理』(七七年)、間宏『日本的経営』(七一年)などがその代表例である。有名な〝三種の神器〟をあげたOECDの七〇年調査報告『OECD対日労働報告書』(七二年)、また七五年報告『労使関係制度の展開——日本の経験が意味するもの』(七七年)もそういう視角をとっている。

(6) この点は小池和男『日本の熟練』(八〇年)とくに、三五頁以下、また同「企業内の幅広い熟練」(前掲『日本社会の特質』所収)など参照。

(7) 日本の経営参加については、日本生産性本部労使協議制常任委員会『日本の労使協議制その実態と課題』(七六年)、丸尾直美「日本型経営参加モデル」(前掲並木編『日本社会の特質』所収)をみよ。

(8) ZD・QCサークル運動の実態については、例えば「座談会電機産業における小集団活動」(『経済評論別冊・日本的労使関係の光と陰』八二年所収)が興味深い。そこでは小集団活動が大企業の労働者支配政策の不可欠の環として位置づけられ、機能している様がよく分る。

(9) 丸尾、前掲「日本型経営参加モデル」、一六四頁。

(10) 小池、前掲書を参照。

(11) この企業の競争構造と少数派抑圧の結合の実態について、鎌田慧「ルポ・本工労働者」(前掲『経済評論別冊・日本的労使関係の光と陰』所収)をみよ。

(12) この点につき、渡辺一雄「体験的企業別組合論」(前掲『経済評論別冊』所収)参照。

(13) 『日経連労働問題研究委員会報告』八二年版、四頁。

(14) この点について、斎藤茂男「管理主義に蝕まれる学校と家庭」(前掲『経済評論別冊』所収)、をみよ。

(15) 日本の企業における少数派抑圧の実態については、とりあえず青木慧『ニッポン丸はどこへ行く』(八二年刊)の第二章、またとくに日産における事態について同『青い鳥はどこへ——日産厚木除名・解雇事件』(八〇年)を参照。

(16) 日商会頭の永野重雄は財界を定義して次のようにいう、「個々の産業や企業の立場をのり越えて、一段と高い見地か

ら、経済のあり方を見直す……役割を果たすのが他ならぬ財界だ」と（白井久也『危機のなかの財界』七三年、五頁）。

(17) オイルショックによる日本資本主義の危機に際し、産業構造の転換によるその克服を提言した産業計画懇談会の七三、七八年の提言（『産業構造の改革―公害と資源を中心に』、『貿易構造の改革――「新路線」の一環として』）は鉄のような公害型資源多消費型産業の縮小を唱えた。

(18) 七〇年四月同友会総会における木川田一隆の所見「七〇年代日本の新路線」（『経済同友』七〇年四月号）をみよ。

(19) この過程はさしあたり『講座今日の日本資本主義4日本資本主義の支配構造』（八二年）の下山房雄・兵藤釗執筆の「第六章『日本的労使関係』と労働運動」を参照。

(20) 青木前掲『ニッポン丸はどこへ行く』の三、四章、また渡辺前掲「体験的企業別組合論」をみよ。

(21) 例えば「基本構想」の次の文などは労働組合運動のものとは思われない。「わが国の経済は第一次石油ショックによる深い傷あとも時間をかけて忍耐強く癒し、第二次ショックの荒波をもくぐりぬけ、再び安定成長の軌道にのり移ろうとしている。それを支えたものは、国民の協力、経済政策などもあろうが、何といってもその最大の原動力は質的に優れ量的に恵まれたわが国の労働力であり、労働組合の対応であったことは改めて指摘するまでもない」と。

(22) 例えばエズラヴォーゲル『ジャパンアズナンバーワン』七九年、第四章。

(23) この点につき、前掲拙稿「一九八〇年代日本の国家体制・その方向」参照。

(24) 以上本文で述べた官僚の実態について一々文献を示すことは省略した。それらについては例えば、松本清張『現代官僚論』一～三（六三年）、本田靖春『日本ネオ官僚論』正・続（七四年）、田原総一朗『日本の官僚1980』（七九年）、斎藤精一郎『経済官僚の復権』（八〇年）などを参照。

(25) 現代警察の市民社会への介入の形態については、拙稿「現代警察とそのイデオロギー」（『講座現代資本主義国家2』八〇年刊所収）参照。

(26) この点について、秦郁彦『官僚の研究』（八三年刊）参照。

(27) 岩田龍子「『日本的経営』論争の現段階」（『経済評論』八一年二月号、六三頁）。

(28) 六〇年代の国家イデオロギーにつき、影山日出弥「現代日本の国家イデオロギー論」（『国家イデオロギー論』七三年刊所収）参照。

（わたなべ　おさむ　東京大学・憲法）

倒すべきものとしての国家、つくるべきものとしての国家

高田　求

唯物論研究協会第六回研究大会のシンポジウム・テーマとして、また『唯物論研究』第九号の特集テーマとして、委員会は「われわれにとって国家とは何か」を設定し、その内容について討議をおこなった。その討議に参加しながら「われわれにとって国家とは何か」と自問しているうちに、「倒すべきものとしての国家」「つくるべきものとしての国家」といったことばが私の頭のなかに浮かびあがってきた。憎むべきものとしての国家、呪うべきものとしての国家、いとわしいものとしての国家、逃避したいものとしての国家、かかわりたくないものとしての国家、しかも有無なくかかわらされてくるものとしての国家、といった一連のことばが、帰一すべきものとしての国家、随順すべきものとしての国家、といったことばをもともないながら、他方にはまた、守るべきもの、守るに値するもの、守るに値するものとしてつくられるべきものとしての国家、といったことばをもともないながら、数珠玉をくるように同時にむらがりおこってきた。

それをそのまま私は口にし、歴史学関係者もしくは文学関係者からそうした問題意識をふまえた問題提起をききたい、という希望を表明した。この提案は幸い大方の賛成を得たが、結局のところ、それをお前がやれ、ということになって

しまった。

私としては、ものの役に立ちうる問題提起にまでこの問題意識を煮つめるには、いまの自分が役不足であることを自覚している。しかし、真に力ある理論的な問題提起をさそいだすためのさそい水として若干のことを述べることはできるだろう、そのために努力してみよう、と結局は思わされてしまった。さそい水ともなりえないことをおそれつつ、とにかく以下、私の頭のなかにあるかぎり、わいてくるかぎりの水をしゃくいだして書きつらねてみたいと思う。

1

江藤淳氏の『もう一つの戦後史』（一九七八年）によれば、戦後史とは「獲得したものの歴史というよりはむしろ喪失の歴史であり、建設の歴史というよりはむしろ崩壊の歴史」であるという。

何の喪失、何の崩壊の歴史であったというのか。「アメリカと私」（一九六二年）において氏は「祖父たちがつくりかつ守った国家」の、という答えをすでに明示していた。――氏の祖父は、明治国家の海軍高級将校であった。

それは氏が、二年間のアメリカ滞在（一九六二年～一九六四年）をへた直後の発言であった。もっともその頃、氏はそのような戦後のとらえ方について、次のような弁明をおこなっていた。

そう思うことが私情であることを私は否定しない。お前の祖父がつくり守ったという明治日本が民衆を圧迫したという声がおこることを私は否定しない。お前の父親が舶来のネクタイをして馬に乗っていたとき、特高警察に拷問されていた人間がいたという者のいることを私は否定しない。お前が戦後になにを失ったとしても、民衆は多くのものを得たと主張する者のあらわれることを私は否定しない。……しかしそのすべてをうけいれてもなお、私のなかにある深い癒しがたい悲しみがあり、それはどんな正義や正当化によってもぬぐえないということを私は否定できない。それは私情であって正義でなくてもよい。しかしいったいこの世の中に私情以上に強烈な感情があるか」（「戦後と私」一九六六年）

そしてさらに書いていた――「戦後二十一年間、そういう私情によって生きてきたことを私は今は隠そうとは思わない」「私は私を変節者ないしは転向者あつかいにしようとするあらゆる〝正義〟に憫粉をもって報いるだけである」と。

しかし今、江藤氏は、その氏の竜情を「公情」として「正義」の名において語り、これを国民に強いようとしている。江藤氏がこのような方向に歩み出たそのきっかけがアメリカ滞在によって与えられたということはいかにも皮肉である

が、そのことは今は横におこう。私たちが今「われわれにとって国家とは何か」を問うのは、このような状況の下においてである。

2

二十数年前の私の古いノートのなかに、一九五九年の日づけをもつ警視庁編『警視庁史』からの、次のような書きぬきがある。

「明治二十二年二月十一日の紀元節を卜して、新築なった宮城正殿において憲法発布の盛典儀がとりおこなわれた。この日天は、世のあらゆる悪をぬぐいきよめあたらしい政体の発足を祝福するかのように、前夜来の白雪は全市をおおいつくし、飛雪なおふんぷんたるなかを、参列の文武百官ぞくぞくとあつまり……」

「だが〝ぬぐいきよめ〟られたというその〝世のあらゆる悪〟とは、じつは自由と民権とのための人民の血をもってするたたかいのことではなかったか」と私はそこに書きつけていた。

その前後に書きつらねた文章をも、その青くささには目をつぶり、叙述の錯綜にも目をつぶって、まずそのままに書きうつしておきたい。それは今日における私のものでもあることにちがいはないから。

＊　＊

教育勅語の起草にあたり、井上毅は山県有朋にかきおくっていった、「此勅語ニハ……哲学上の理語を避けざるべからず、何となれバ哲学上の理論ハ必反対之思想を引起すべし」と。すなわちそれは、正体さだかならぬ無表情なかおして、いっさいの理論、いっさいの思想をそのなかにのみこみ、生かすがごとく殺すがごとく、雲の上に超然としていっさいの批判を断絶しながら、その絶対的な支配を確立したのであった。小泉八雲の『怪談』に記された、宮城の高い石垣ぞい、夜の紀伊国坂における、目も鼻も口もないのっぺらぼうの戦慄は、この天皇制の恐怖ではなかったであろうか。——教育勅語の発表は一八九〇年であった。そしてその翌九一年には、内村鑑三不敬事件。九二年、熊本英学校事件および久米邦武事件。

すでに「明治十七年ごろより大学および官吏の間にいわゆるドイツ風なるものは吹き来れり」と『開国五十年史』は記している。(1) この明治十七年、すなわち一八八四年という年は、群馬事件、加波山事件、秩父事件、飯田事件など自由民権左派の全国各地での蜂起および壊滅の年であり、一方、宮中に制度取調局がおかれ、伊藤博文を長官にドイツの反動法律学者レスレルを顧問として秘密のうちに憲法の草案が準備され

はじめた年であった。

「ドイツ風」とは何か。「十八（一八八五）年、伊藤内閣の成立するにいたりて、森有礼は文部大臣となれり。彼は国民的教育の熱心なる唱導者にして、学生は国家のために学問をなすものなり、学校は国家のために人民をつくるものなりと信じたり。天下はまさに自由を説き、世界的文明を説き、ミル、スペンサーを説き、キリスト教を説き、国家をもって必要の害悪なりと説きし時に当りて、文部大臣たる彼は国家のために忠良なる臣民をつくるをもってその主眼となし、忠良なる臣民をつくるは武事教育にありとせり。[2]」すなわち「およそ教育の世界をあげて上は大学より下は小学校にいたるまで生徒として学校にあるものをしてことごとく兵隊たるの資格を帯ばしむるをもってその教育の骨子とし、小学校の生徒に木銃をになわしめ、師範学校生徒にむかっては半ば兵営のごとき生活をなさしめんとす[3]」――一八八六年に公布された帝国大学令は「帝国大学は国家の須要に応ずる学術技芸を教授し、及びその蘊奥を攻究するものとす」と宣言した。そして人もあろうに帝大総長として、時の東京府知事、かつて太政官大書記官として自由民権運動のさなかに集会条令の原案起草に当り、国民から言論集会結社の自由をうばうことに専念した渡辺洪基がすえられた。あわせて師範学校令・中学校令・小学校令、さらに文官試験試補及見習規則などがつぎつぎと制定されていった。それはプロイセンに範をとって明治天皇制国家権力が確立されていく過程にほかならなかった。

そして一八八九年、帝国憲法がこれをしめくくった。……

（1）（2）（3）副島八十六編『開国五十年史』下巻、明治四十一年。引用は、筆者として本多庸一・山路彌吉（愛山）の名を記した「基督教」の項から。ほぼ同一の文章が山路『日本教会史論』のなかにややふえんされて収められており（2）（3）はほぼこれに従う。ちなみに、木下尚江は後年、次のように回顧している――「明治十八年の暮、僕が中学を出て来る頃、若い教員が二、三顔を寄せて、〝何でもこれから、国家主義の教育ってことになるんだそうだ〟こんなことを、不安げにささやき合って居るのを聞いた」と。（「国家主義以前」）

3

江藤氏の祖父たちが「つくりかつ守った」という国家が、それとは別様に「守るに値するものとしての国家」をつくろうとした「別の祖父たち」の努力を圧殺することによって成立したものであった、ということを私はまず確認しておきたいのである。その「別の祖父たち」の思想は、たとえば植木枝盛の筆を通して次のように表明されていた。

「夫レ天下ハ天下ノ天下也、国家ハ人民ノ国家也、人民ハ人民ノ人民也。政ハ人民ノ為メニシテ又人民ノ自ラ治ムルモ

ノ也。……然シテ唯夫レ政府ハ則人民ノ政府ニシテ、其中間ニ立チ以テ之ガ代理ヲナシ之ガ事務ヲ運ブニ過ギザルノミ」（「邦国ノ強弱安危ヲ論ズ」明治十年）

「日本人民カ日本国ヲ立ツルハ法度ヲ作リテ各其自由権利ヲ保全センカ為メトス」「日本国ノ最上権ハ日本全民ニ連属ス」（「日本国憲法」草案、明治十四年）

大日本帝国憲法成立後も、こうした努力はただちに消失したのではなかった。たとえば、竹越与三郎『新日本史』（明治二十四年）はその一例である。「明治二十六年一月議会自ら休会して政府に一大抗議を試みたるの夜」と記されているその第七版序は、「此書を公にせるより以来僅かに一年半にして、已に七板を重ね、発兌する所一万部以上に至り、我国稀有の事と称せらるるを見ては、維新の大目的は過去の夢とならずして、旦暮朝夜、我国民の胸中に現実生長するの事実は、決して疑うべからず」と述べている。そこで著者がカヴールの名に託して表明しているところによれば「真実誠意に、国会政治を実行すること」こそ「光栄ある維新革命の大目的」だとされる。「カヴール曰く、以太利（イタリー）は自から起てり。吾人をして以太利人民を作らしめよと。日本は已に立てり、吾人をして日本人民なる光栄ある者を建てしめよ。是れ実に新日本史が維新の大目的を説明する所以の本志也」とも記されている。そして本文において著者は、法権主義」「国家主義」「君権主義」に対立するものとしての「平民主義」の立場に立脚するものであることをかくさなかった。

しかし、「平民主義」は長く自らを維持することができなかった。再び古いノートから書きうつしておきたい。

＊　＊

……〝ぬぐいきよめ〟られたというその〝世のあらゆる悪〟とは、じつは自由と民権とのための人民の血をもってするたたかいのことではなかったか。それをもってでなければ、この「新しい政体」という最大限の専制主義の維持のための最小限の譲歩さえもあがないえられなかったのであり、しかもあがないとられたこの最小限の譲歩は、そのまま、人民からさらにあらたに心と体のあらゆる生き血を要求しこれを目も鼻も口もないのっぺらぼうにしたてあげていく怪神の祭壇、おおいかくす白雪ならぬ、つくりあげられた神聖のとばりのもと、流された血の上にきずかれた「人を食う」ものの祭壇にほかならなかった。「山にあらず河にあらず、岩にあらず土にあらず、また人にあらず、権威ありて情なきもの、吾人のすべてを要求して吾人に何物をも与えざるもの、たんに怖るべきものにして愛しがたきもの、仁なき君のごときもの、慈愛なき父のごときもの、吾人に服従をもとめて恩恵を約せざるもの、形体なき圧制家、捕捉しがたき魔王……」と内村鑑三が「今人のいわゆる国家なるもの」について記した時、(1)

彼はまさしく、この「人を食う」ものの面貌を直視していたのであろう。

第一条「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」第三条「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」――この帝国憲法のもと、かつてミルの『自由論』に感激しソルーの『民約論』に目をひらかれて、専制政府打倒のためには一命をも惜しまぬと誓ったはずの自由党指導者の誰彼は政府の高官となってゆき（「何しろロベスピールを理想とした自由党でさえ高襟（ハイカラ）に化せらるる社会だから」と人はいった[2]）そのかつての同志の誰彼は市井にへいそくしていった（田岡嶺雲『明治叛臣伝』を見よ）。クロムウェルのイギリスやピルグリム・ファザーズのアメリカをその理想像として、キリスト教において新しい市民社会の建設を夢みていた人びとの夢もついえた。憲法発布の翌年の教育勅語は、「欧化派も、翻訳派も、〝高天原派〟も、手をたずさえてかりたてられていったドイツ的超国家主義への〝お遍路〟の巡礼唄[3]」となったのであって、この勅語に叩頭するのを拒否したといういわゆる内村鑑三不敬事件をきっかけに、キリスト教は国体とあいいれぬというはげしい攻撃が井上哲次郎をイデオローグとして開始され「波瀾層々、国民的反動の大潮」が「キリスト教会の壘幅に吶喊[4]」してきた時、彼らはこれにたいして「論者は哲学をもって国家的範囲内に閉じこむるを得べしと思惟するか。また科学をもって国家的範囲内に閉じこむるを得べしと思惟するか。世に国家的科学、国家的哲学なるものありや。宗教また国家をもって限界し得べきものにあらざるなり[5]」と注目すべき反論をもってたちむかったが、しかし彼らはこの立場をどこまでも貫徹させることができず、この反論の筆者その人を先頭として、急速度に国家権力との妥協にむかった。

すでに「聞く、徳富猪一郎氏かつてキリスト教を信じてつとにこれを捨て、平民主義を唱えてすでにこれを廃し、今はしきりに帝国主義を唱え居らるると云う[6]」……しかも彼らは、そしてまた自由党の諸公も、おそらくは平然としていった、何の不思議があろうか、「山の芋がうなぎに化けたのだ[7]」と。

まことに「外に自由民権の来襲を恐れて、しきりに乱臣賊子の剿滅をはかれば、内は社会の腐敗ほとんどその極に達し[8]」「教育家腐り、政治家腐り、新聞記者腐り、大臣腐り、坊主腐り、神主腐り、牧師腐る。ああ、しからば日本は誰によりてか救われん、張りん坊によりてか、立ちん坊によりてか[9]。」ちまたには忠君愛国の声いたずらにかまびすしく、そして芸妓らは歌っていった。「なにをクヨクヨ川端柳、国の亡ぶを見てくらす」――「時に拍手喝采一時に起こり、酔狂せる日本紳士は声をあげて叫べり、曰くヒヤヒヤと[10]」

＊　＊

あまりにも今日と重なるところがおおいような気がしてきたので、さらにもう少し書きうつしておく。

＊　＊

こうした事情の上に中江兆民は、一九〇一年、『一年有半、生前の遺稿』において、「わが日本、いにしえより今にいたるまで哲学なし」と痛言し、「すべての病根ここにあり」と断じたのであった。……

しかもなおこの一九〇一年は、兆民の弟子幸徳秋水が『二十世紀の怪物帝国主義』を著して次のように述べた年であった。

「さかんなるかないわゆる帝国主義の流行や、勢燎原の火のごとく然り。世界万邦みなその膝下に慴伏し、これを讃美し崇拝し奉持せざるなし。見よ英国の朝野はあげてこれが信徒たり、ドイツの好戦皇帝はしきりにこれを鼓吹せり、露国はもとよりこれをもってその伝来の政策と称せられる、而して仏や墺や伊やまたすこぶるこれをよろこぶ、かの米国のごときすら近来はなはだこれを学ばんとするに似たり。而してわが日本にあっても、日清戦役の大勝以来、上下これにむかって熱狂する、悍馬の軛を脱するがごとし」

内村鑑三もまた、幸徳のこの書への序を万朝報紙上にのせて、いった。

「信仰、腕力を制する時に世に光明あり、腕力、信仰を圧する時に世は暗黒なり、而して今は腕力再び信仰を制する暗黒時代なり。

朝に一人の哲学者ありて宇宙の調和を講ずるなきに、陸には十三師団の兵ありて剣戟いたるところに燦然たり、野には一人の詩人ありて民の憂愁を医するなきに、海には二十六万トンの戦艦ありて洋上事なきに鯨波をあぐ、家庭の紊乱その極に達し、父子あいうらみ、兄弟あいせめぎ、姑嫁あいあなどるの時に当って外に対しては東海の桜国、世界の君子国をもって誇る、帝国主義とは実にかくのごときものなり」

＊　＊

これらの書きぬきを私は、江藤淳氏ならびに中曽根康弘首相につつしんで進呈したいと思う。

(1) 内村鑑三「東京独立雑誌」一八九九年三月。
(2) 内田魯庵『社会百面相』一九〇二年。
(3) 長谷川如是閑『ある心の自叙伝』。
(4) 前記『開国五十年史』下巻。
(5) 横井時雄「六合雑誌」一八九三年三月。
(6) 内村鑑三「東京独立雑誌」一八九九年五月。
(8) 同、一八九八年九月。
(9) 同、一八九八年十月。
(10) 同、一八九九年四月。

4

江藤氏の祖父たちがつくったという国家は、そのような国

家であった。それは、憎むべきものとしての国家であった。

憎むべきものとしての国家、あるいは呪わしいものとしての国家――これにたいしては、それを「倒すべきものとしての国家」としてとらえかえす道をのぞけば、「かかわりたくないもの、逃避すべきものとしての国家」というかたちでのかかわり方があるだけだった。伊藤整のことばを借りていえば、それは「逃亡奴隷」としての道であった。しかし国家は、このような逃亡奴隷をけっしてそのままに放置しておかず、「帰一すべきもの、随順すべきものとしての国家」としてどこまでも自らを強制していった。

戦前におけるわが国の社会主義思想・社会主義運動の最大の歴史的意義は、二十世紀に入るとともにこのような国家を「倒すべきものとしての国家」として明確にとらえたということであった。

もっとも、ひろく「社会主義思想・社会主義運動」という場合、それはアナーキズムからマルクス主義までを包含しうる。そしてこの両者の区別は、運動の初期においてはまだあいまいであり、漠然としていた。しかし、「倒すべきものとしての国家」という把握において一致していたかぎり、ともに歩みだすことができたのであった。

ただし、ひとたび「倒すべきもの」としてそれをとらえた上では、(1)どのようにして倒すか、(2)倒したのちどうするか、ということが問題となる。アナーキズムとマルクス主義は、この二点をめぐって分化していかざるをえなかった。

(1)については、労働者階級をはじめとする広範な大衆を「倒す主体」として信頼するか否かが、両者の分岐点であった。(2)については、現存国家を倒してのち、人民の国家建設というプログラムをもつか否かが、分かれめであった。

アナーキズムは(1)の点において、労働者大衆の「反逆的本能」にたえず呼びかけはしたが、同時に、その「反逆的本能」を解発するためには小数精鋭の「陰謀」あるいはテロリズムが必要だという方向に流れる傾向を本質的なものとしてかかえていて、大衆的基盤をもちえず、権力の挑発のもとに壊滅していった。

マルクス主義だけが「倒すべきものとしての国家」という把握を現実の運動として持続・拡大させえた唯一の思想であった。それは(1)の点において革命の主体としての民衆への信頼を基礎におき、(2)の点においても「つくるべきものとしての国家」の新しいイメージをかかげることができた。

5

マルクス主義が提示した「倒すべきものとしての国家」という思想は、衝撃的な力をもって、まず良心的なインテリゲ

ンチャの心をとらえた。「国家の須要に応ずる」べきものとして期待されたはずの層のなかにそれがまず反響を呼びおこしたということは、しかしけっして偶然ではなかった。なぜなら、労働者をはじめとする勤労大衆は、マルクスのことばを借りていえば、富の世界からと同様、教養の世界からもほとんど全面的に排除されていたのだから。もちろん、そういう状態におかれていたればこそ、そのような生活のなかから彼らは自然成長的にもたたかいに立ちあがり、そのなかで国家権力の弾圧に直面し、そこから「倒すべきものとしての国家」という自覚に到達する革命的労働者も出現してきたのであったし、これと革命的インテリゲンチャとが結合したのであったが。

このような状況は、一面では労働運動に、前近代的な人間関係をもともなう自然成長性の刻印をまぬかれがたくさせるとともに、これとの結合をはかる革命的インテリゲンチャに、その美化、それへの拝跪をうながしがちであった。権力の期待をかけられた層としての、あるいはまた、個人主義的な逃避におちいりがちな弱点とその余地とをもつ層としての自らの出自への自己否定の情熱がこれに拍車をかけた。

鈴木正四氏は、次のように証言している。

「……インテリだから理論をつかんでいるとはされません。むしろ階級意識が弱いから――この階級意識という言葉を実によく使いました――それが弱いからインテリは理論の中核をつかみにくいんだという理屈です。それを逆にいいますと労働者礼讃の風潮がみなぎっていたこともありまして、〝労働者は階級意識が強いから本はたくさん読んでないかもしれないが、ずばりとマルクス主義の本質をつかむことができるんだ。『資本論』だってすらすらと読めるんだ〟ということになるんです。これはのちに東京に出てきても同じ風潮でした。考えてみますとむしろインテリ出身の人がこういうんですね。労働者出身の人はそうはいわないのです」(1)

こうした風潮は戦後においても、とくに五十年代前半において、そのまま再生産された。私自身の体験をとおしても、私はそれを証言することができるように思う。

(1)におけるこのような一種の観念主義は、(2)においてもあらわれざるをえなかった。すなわち、まずは現存国家を倒すこと、そのあとは労働者階級が主人公として自ら考え自ら処理するであろう、とされるむきが強かったように思われる。「労働者階級」への「信頼」が、このような形をとったのであった。

(1) 「マルクス主義と歴史学探求の五十年」上、『歴史評論』一九八三年六月。

6

右に述べたことは、当時革命のモデルとされたロシア革命についても、大なり小なりいえるように思う。

そもそも、「つくるべき国家」の青写真と素材とを十分にとのえてからでなければ革命に立ちあがることはできない、といったような状況に当時のロシアはなかった。おそるべき専制と貧困、戦争と飢餓による破滅をまぬかれるためには、機を逸せず立ちあがってツァーリズムの国家権力を打倒するほかに道はなかった。確実な勝算があるわけでもなかった。しかし、ロシアのボリシェビキは「勝敗をあらかじめ確実に予測する可能性をもたずに歴史を創造する人びとの立場」において、「英雄的に、自己犠牲的に、創意をもって世界史を創造する」労働者階級の力に信頼して立ちあがった。[1] ここに彼らの歴史的な栄誉がある。

しかし、そこから新しい困難が彼らにはじまった。革命直後の「戦時共産主義」から「新経済政策」への転換のさなかで、ブハーリンは次のように語っている。

「我われが最初に権力をにぎるにいたった時、そしてロシア国家のこのおそろしい機械を管理しはじめた時には、我われは被強制的にまだ胎児の状態にあった。我われは不可避的に、すべてのことをしなければならぬ宇宙神教信者でなければならなかった――〝もし人が命じるなら、私は産科医にさえもなるだろう〟、今日は戦線に、明日は他の場所に、というぐあいであった」[2] と。

しかし、もうそれではやっていけない、と彼は力説している。これまで「我われの幹部の全員は、ロシアの封建制時代ならびに国会時代の放浪的植民を思わせるものがあった。いまや我われは定住的処生法に移らなければならない。そしていまや、各人がすべてのことをなしうるなどという話に、これ限りでけりをつけなければならないことを理解すべきだ」と。そのためには専門家の集団が必要である。しかし革命前において労働者は、およそ文化の領域からしめだされていた。もちろん、この階級の先進部分は、新しいイデオロギーの原則をうち立てはしたが、しかし「その流布ということに関しては、この点で労働者階級はまだズボンもつけずに走りまわる赤ん坊にすぎない」状態であった。個々の専門的知識を身につけた二、三の労働者が例外的に育たなかったわけでもない。しかし「これっぱかしの燕では春にすることはできない」のだ、と。

今日の社会主義諸国における諸問題が、その出発点におけるこのような事情とふかくかかわっていることは明らかである。

(1) レーニン「マルクスのクーゲルマンへの手紙のロシア語訳序文」一九〇七年。
(2) 「プロレタリア革命と文化」一九二三年。以下の引用はすべてこれによる。

7

戦前におけるわが国マルクス主義運動の先に指摘したような問題点は、このような世界史的裾野をもつものであった。

しかし、そうした弱点をかかえながらも、それはやはり基本的には科学的社会主義たることを失わなかった。すなわちそれは、すでに一九四五年四月、野坂参三氏により、来るべき天皇制国家の崩壊後、つくりあげられるべきものとしての国家のデッサンをかかげることができたし、また一九四六年六月、「人民共和国憲法草案」を日本共産党の名において発表することができたのであった。前者（「民主的日本の建設」）は延安で開かれた中国共産党第七回全国大会において、日本共産党を代表して述べられたものである。そして後者は、当時日本共産党アジプロ部長であった宮本顕治氏が同部員岡正芳、豊田四郎両氏らとの協力のもとに原案をつくり、政治局で討議・決定されたものであったことが今日明らかにされている。植木枝盛の「日本国憲法」草案の精神が、ここに新たな光の下によみがえらされ、発展させられてあらわれたのであった。

しかし、戦後の民主主義革命は流産させられ、ポツダム宣言の忠実な実行を保障するはずの連合軍はアメリカ帝国主義の占領軍としてわが国にいすわり、反動勢力をその手下に変えて再結集し育成しはじめた。舞台は暗転し、これとの対決が否応なしに現実の課題となるにいたった。

そのような局面のなかで、「倒すべきものとしての国家」という把握を敢然としてかかげたことは、やはりわが国マルクス主義の歴史的功績であった。しかし、その倒し方については、外国の干渉もあり、混迷をまぬかれなかった。観念的急進主義が横行した。鈴木正四氏が証言したような戦前の運動の風潮の再現を、もっとも強く感じさせたのは、この時期であった。

8

しかし今、私たちは異なる歴史的状況に立っている。

一九五二年、サンフランシスコ条約の発効によって、アメリカによるわが国の全面的軍事占領状態にはとにかくも終止符がうたれた。そして、一九五五年にはじまる「高度経済成長」は、わが国社会の様相を一変させた。

「高度成長」をつうじてわが国の労働者をはじめとする勤労大衆は「富と教養の世界」に部分的にくみこまれるようになった。

それは、新しい形での貧困と無教養を必然的にともなっている。そしてそれが、革新的な運動の大衆的ひろがりを困難にする条件となっている。それにもかかわらず、それは同時に、未来をになう政治的・文化的能力が大衆的に育てられていく弁証法的な過程でもあることを、私たちは見失ってはならないであろう。(1)

これは、わが国だけの問題ではなく、発達した資本主義国全体をつうじての共通の問題である。それは革命のあり方の質的な変化をともなわざるをえない。

ロシア革命を典型とするようなかつての革命は、労働者大衆が「富と教養の世界」からほぼ全面的に排除されているような状態と結びついていた。それは、たとえていえば、専制と窮乏のどん底から断崖をよじのぼるようにして、民主主義の山の頂としての社会主義に、あるいはその頂への強行突破の手がかりとしての頂近くに手をかける、という方式であった。専制と窮乏のどん底からはい上がる道は、それ以外には歴史的に与えられていなかった。

しかし、今日私たちに歴史的に与えられている道は、これとは異ならざるをえない。それは、民主主義の山のゆるやかな斜面を、藪をきりひらき、耕地をひろげながら、耕して頂にいたるような道として私にはイメージされる。

すなわち、今日私たちが立っているのは、「倒すべきものとしての国家」という把握が「つくるべきものとしての国家」という把握を新しい形で本質的な条件としてふくむような歴史的地平であると思われる。「民主連合政府綱領についての日本共産党の提案」（一九七三年）や、同じく日本共産党による「自由と民主主義の宣言」（一九七六年）の歴史的意義もこれと深くむすびついているであろう。

「倒すべきものとしての国家」という把握が「つくるべきものとしての国家」という把握を新しい形で本質的な条件としてふくむということは、「つくりかえるべきものとしての国家」という把握が新しい形で求められてくるということにほかならない。そのことは今日、政策のレベルにおいてもはや常識になっているともいえる。私たちの問題は、そのようなとらえ方をまず思想のレベルにおいて確立し、つづいて国家論という理論のレベルにおいて追求し精密化することである。

（1）後藤道夫「政治・文化能力の陶冶と社会主義」（青木書店『現代のための哲学』第二巻）参照。私のこの小論は、後藤氏のこの論文におおくの示唆を得ている。

9

ツァーリズムや天皇制という形をとった「倒すべきものとしての国家」への対決は、労働者階級の先進部分のなかに、自己犠牲的な英雄主義を育てた。「富と教養の世界」から排除された存在という生活条件から自然成長的に生みだされる労働者大衆の戦闘性、集団主義がこれを支え、そして、良心的なインテリゲンチャがこれと結合した。そのことによって良心的インテリゲンチャは、革命的インテリゲンチャとして歩み出ることができた。それを支えたのは、「特権的な層」としての自己の出自とそれに由来する弱さへの自己否定の情熱であった。

しかし、労働者大衆の自然成長的な戦闘性と集団性は、そのままでは、当時の歴史的な条件の下において、前近代的な要素をも色濃く身にまとうものであり、それは革命的労働者の自己犠牲的英雄主義、あるいはそれとの結合を志した革命的インテリゲンチャの自己否定の情熱にもその歴史的な刻印をしるさざるをえなかった。その一つのネガティヴな帰結を、私たちは、今日の社会主義諸国の社会主義建設の過程に、いわゆる「スターリン主義」という形で、あるいは毛沢東によって発動された「文化大革命」という形で見ることになったように思われる。

すなわちこの歴史的な制約は、「つくるべきものとしての国家」という課題に直面するなかで、もっとも端的な形で表面化したのであった。

しかし、いま私たちが直面している歴史的な課題は、「倒すべきものとしての国家」という把握と「つくるべきものとしての国家」という把握とが、新しい形で統一されねばならないという本質的な特徴をもっている。このことは、変革の事業に不可欠な英雄主義あるいは情熱が、かつてとは異なる新しい質をもつべきことをも物語っているであろう。

今日における労働者大衆は、もはやかつてと同じような意味で「富と教養の世界からのほとんど全面的な排除」を特徴とする存在ではないし、また知識人も、かつてと同じような意味で「特権的な層」ではもはやなくなっている。

このことは、今日における変革の事業が、運動における民主主義の新しい質の創造を求めているということでもあるだろう。江藤淳氏的・中曽根康弘氏的反動とのたたかいも、それによってもっともよく可能となる。

かつて丸山真男氏は、「〝スターリン批判〟における政治の論理」について論評しながら、「今日までマルクス主義者を現実に規定して来た思考法」が「〝本質顕現〟という思考様式」あるいは「本質還元主義」とでも呼ぶべき特徴をもっ

ていることを指摘した。(1) 丸山氏の指摘を私なりに位置づければ、それは国家が、もっぱら「倒すべき存在」という角度からとらえられねばならなかったという歴史的状況と内的に関連するものであったように思われる。そのような歴史的状況においては、「つくりかえるべきものとしての国家」という把握は、「改良主義」としてもっぱら斥けられるべきものであった。

すべての「国家現象」は、それがたとえどのような「民主主義的」形態をとろうとも、結局は、抑圧の機構としての国家の本質のあらわれにすぎず、したがって「民主主義的」な形であらわれればあらわれるほど、それだけ欺瞞的なものとしてとらえられねばならなかった。

そのような歴史的状況と結びついていた現象の指摘として、丸山氏の指摘には根拠がある、と私は思う。しかしそれを、マルクス主義そのものに内在する本質的なものとして、それこそ「本質還元的」にとらえることは正しくない。もちろん、「正しくない」といってすますのではなく、そうではないということを、私たちは、私たちの運動と理論活動の実際において示さなければならないだろう。それが、歴史の現段階におけるマルクス主義の課題である。

今日における江藤淳氏的、中曽根康弘氏的反共攻撃の「論理」が、まさしく「本質顕現的」ないし「本質還元主義的」特徴をもっていること――それ以外の形態をとることができないでいること――をも想起しよう。そこに彼らの致命的な歴史的弱点がある。この弱点を私たちは彼らと共有するわけにはいかない。

私たちは、さまざまな「国家現象」とたんねんにつきあわねばならないだろう――「つくりかえていくべきもの」としての観点に立って。「政策」として、あるいは「風俗」として、その他さまざまな「文化現象」としてあらわれてくるそれらにたいして。「本質顕現的」ないし「本質還元主義的」批判というやり方においてではなく、それらの諸現象に内在しつつ、そこにふくまれる積極的な要素を未来にむかってのばしていくことを中心にすえて、もちろんそのために、それを阻害する消極的な要素の指摘、その克服の仕方をも具体的に示しながら。そうであってこそ、真に「批判」の名に値するであろう。

今日における哲学もまた、そのような形で「現象の世界」とつきあうことを本質的に求められているのだと思う。

(1) 『現代政治の思想と行動』下巻、一九七五年。

(たかた　もとむ　労働者教育協会・哲学)

近代日本における知識人と国家

――道徳国家論をめぐって――

田平暢志

はじめに

『日本の政治風土』（岩波書店）の中で篠原一氏は「国家主義と日本主義」という一節を設けて近年のわが国における社会的亀裂の一つとして、「国家の原理と個人の原理の亀裂」について論じている。この著自体は一九六八年に最初の版が出されたものであり、それから二十年以上を経過した今日、問題状況の変化を無視することはできないが、しかし「期待される人間像」のイデオロギー的な意図に注目しつつ、「個人や集団の自立を無視した国家主義が当然のこととして語られようとしているのが、現在の政治状況の特色である。」（一六二ページ）と語られるとき、われわれはそれを今日の状況認識としてなお有効であることを認めなければならないであろう。

清水幾多郎氏が『日本よ国家たれ』の中で「自分を超えたものの存立及び発展のために自分を献げ、それによって深い満足を得るという傾向、それは万人の内部に潜む人間性である」[1]と書いたのは一九八〇年のことであり、それ以降中曽根首相の登場など社会の国家主義への傾斜は急速なテンポで進

みつつある。

それ故に、たとえば中野好夫氏は今年初頭の朝日新聞紙上（一月五日付）で「国家とはそも何物なのか」という問いを掲げて、わたしたちにとり国家とは何物なのか、またしても考えざるをえないと嘆いているのである。さらに中曽根首相の登場を「近代の超克」史観の復活として警戒を促す論者も登場している。[2] このような事例を数え上げようとすれば限りがないであろう。状況は決定的とは言えないまでも、極めて深刻な段階に入りつつあることを認めなければならない。

振り返って、国家の問題は近代日本を一貫する国民生活の桎梏であった。わが国の政治的後進性もその重要なファクターを国家との関係の中に位置づけることができるであろう。国民生活を呪縛し続けてきた国家の呪術的側面を白日の下に晒してその階級的、権力支配的役割を明らかにすることは、今日において極めて重要な理論的課題であると言わなければならないのである。

ところで、篠原一氏が言うように「新しい時代の国家主義はつねに新しい時代の要因と結合してあらわれていること」（一六一ページ）をわれわれは見落としてはならないし、むしろそこに理論的解明のための重要な視座を設けなければならないが、同時に、わが国における国家主義的傾向の息の長さを考えるとき、われわれはそれを過去の歴史的体験とも結びつけつつ考察することを忘れてはならないであろう。なぜならば過去の体験の中には、権力の側からの執拗なイデオロギー教育によって国民が国家主義にとり込まれたという事実だけではなく、国民の生活意識の中に深く根ざしていた「情緒的日本主義」もまた重要な役割を演じていたことを知るからである。そしてこの「情緒的日本主義」は今日再び、権力の側からの国家主義的イデオロギーの鼓吹に呼応して、一つの大衆的状況を生み出す可能性を持ちつつある。この点で過去と現在は少なくとも目に見えない一本の線でつながれていると言ってよいのである。それ故に、過去の民衆の心をとらえた国家主義的な理論の思想的基盤を明らかにすることは極めて今日的な課題であると考えてよいであろう。この問題を考えるとき、われわれは国民の情緒的傾向を一つの国家理論へと仕上げていった知識人の存在を見落とすことができない。

彼らは急速な近代化にとり残された民衆の中に根強く存在し続けていた前近代的意識を槓桿として、極めてファナティックな国家主義を作り上げたのであった。思想的には必ずしも同一の立場にあったとは言えない彼らが、国家主義的支配のためのイデオロギーの形成において結果的に共通する役割を果たし得たのも、個人の自立についての近代的な理解を持ち合わせていなかったことが大きく影響しているのである。民主主義と個人の尊厳についての無理解がどのような思想的

帰結をもたらすかを、われわれは以下において見るであろう。

（一）

太平洋戦争開戦の五ヶ月前、文部省教学局は『臣民の道』[3]と題する小冊子を刊行した。第一章・世界新秩序の建設、第二章・国体と臣民の道、第三章・臣民の道の実践、という構成を持つこの小冊子が意図していたのは、もはや日米開戦を避けえない状況を前提として、日本の国家的使命を世界史的に位置づけることによって国民の戦意を高揚し、国家総動員体制を思想的レベルにおいて仕上げるところにあった。同時に、この冊子は国家主義が最も高揚した時期において、国家と個人との関係がどのように理解され関係づけられていたかをうかがう恰好の資料でもある。われわれは公認の国家主義思想の中で国家と個がどのように関係づけられていたかをこの中から析出することによって、近代日本における国家思想に関する考察の出発点にしたいと思う。

先にも述べたようにこの小冊子の意図するものは、戦争のために国民を総動員するところにあったから、そこでは国民が国家の支配に従順に従うことがいかに「大義」にかなったものであるかということを教え示さなければならなかった。このような目的を果たす上で最も敵視されたのは、国家に一定の距離を置き批判的視座を与える個人主義、自由主義であった。したがってそこでは当代の世界的混乱と戦争の原因は、西洋文明の基調としての個人主義、自由主義にあると論じられている。そしてナチズムやファシズムでさえも「個人主義・自由主義の弊を打開し匡救」することが目的であると肯定的に説明されるのである。こうした個人主義や自由主義に対する批判は『臣民の道』に限らず国家主義思想によって執拗にくり返されたのであるが、『臣民の道』ではそれに対してどのような思想が対置されたのであろうか。

臣民の道として示される国民生活の理想は徹底した滅私奉公、自己を空しうして公＝天皇に奉仕することであった。「国民各々が肇国の精神を体得し、天皇への絶対随順のまことを致すこと」、「国家奉仕が第一義」と言われるのである。もちろんそれは国民の自主自立を前提して要求されるのでなく、「公を別にして私はない」、「日常我等が私生活と呼ぶものも、畢竟これ臣民の道の実践であり、天業を翼賛し奉る臣民の営む業として公の意義を有する」と言われているように、私生活がそのまま公的意義を付与されるまでに一切の私的側面を否定された存在として国民が理解されている。したがってそこでは、「一椀の食、一着の衣と雖も単なる自己のみのものではなく、また遊ぶ閑、眠る間と雖も国を離れた私

はなく、すべて国との繋がりにある。」というように個と国家は完全に即融せしめられるのである。

このような国家と個の同化を必然化させる論理的根拠は現実そのものにあった。すなわち、「人たることは日本人たることであり、日本人たることは皇国の道に則とり臣民の道を行ずることである。」というような極めて単純明快な事実に基づいている。日本人であるという存在の事実を絶対化することによって、日本人であるからには日本の、すなわち国家の要請に応えねばならぬ必然を負った存在であるというように、国家奉仕を内在化させるわけである。したがって「臣民の道」を行じない者は逆に、存在の事実において日本人たりえないのである。非国民なのである。ここでは現実そのものが絶対的な権威を持ち、現実の対象化や抽象化が一切否定されるのである。しかし翻って考えてみれば、このような現実主義的基盤に立っていたからこそあれほどまでにファナティックな国家主義がなお、国民に影響を持ち得たのではないだろうか。なぜならば大衆の生活意識はまさに、現実を出発して現実に帰るいとなみにほかならず、現実の圧力の前に生活を対象化する距離を一般的に持ちえないからである。

さて、『臣民の道』における国家と個の即融の論理を支える思想的基盤は今述べた現実主義だけではもちろん不十分であって、さらにそれを価値づける権威が必要であった。絶対的に聖化された天皇の権威をまって初めて、個の国家への無条件的同化、即融が実現されるのである。

このような天皇の権威は天皇制的歴史観によって仮構された「歴史的事実」に基づいて生み出されたものである。つまり歴代の天皇は「民をみそなはすこと子の如き大御心」をもってこの国に君臨し、常に「深く民草を憐み給う」存在であり、それに対して人民も代々「明き浄き直き誠の心を以て仕へまつり、『海ゆかば水漬くかばね、山行かば草むすかばね』の言立も雄々しく……努め励」んできたのが「神先の遺風」だとされるのである。近代日本の民衆における天皇崇拝の基礎には、歴史の天皇制的な仮構が非常に大きな力を発揮したという事実があったことは今さら述べるまでもないことであるが、しかしこのような事実のさらに底には、与えられた「歴史的事実」を批判しえない国民の歴史意識としての現実主義を再び認めることができるであろう。

『臣民の道』に盛られているような国家主義思想は、それが余りにもファナティックであるが故に、一体どれほどの国民に影響を持ちえたかわれわれが疑問を持ったとしても当然であろう。しかし、現実の歴史はそこで意図されたように国民を動かし、国家のために身命を投げうつ若者を生み出した。したがってそれを狂気に捉えられた結果と理解するだけでは不十分である。もっと奥深いところから、社会全体を通

じて狂気を正常とするような状況が存したことを認識しなければならないのである。もちろん、われわれはここでその一々に立ち入ることはできないけれども、アカデミズムの権威を背景に現実の社会の中に吹き荒れていた国家主義に、内在的論拠を与えた幾人かのイデオローグをとりあげて、その国家思想の本質を明らかにするとともに、それらの国家観がいかに歴史的現実に深くコミットするものであったかを論じてみたいと思う。

(二)

家永三郎氏によれば、かつて大日本帝国憲法の下で天皇機関説をめぐって激しくたたかわされた論争は、天皇が主権者であるか国家の機関であるかという対立として見るかぎりアカデミックな問題であって、その対立を過大評価すべきでないと言う。[4] 氏によれば国家権力は無制限か法によって制限されたものかという対立の方がより根源的であって、それに比べて明治における憲法学説を主権説対機関説という基準で分類するときには、思想的対立点としては不明確なグルーピングしかできないと言うのである。

この論争の憲法学説史上の意義がどこにあるかについては当面のわれわれの関心を越える。しかしこの論争が「日本の国家構造を法理論的にいかに認識するか」[5]という理論的課題を含んでいるかぎりにおいて、近代日本における個と国家の問題についての考察を当面の課題とするわれわれにとっては極めて重要な示唆に富む論争であったと言うことができるであろう。

先にわれわれは『臣民の道』における国家主義思想について検討してきたが、本来アカデミズムの世界で展開されたこの憲法論争において明らかになった理論的内容そのものは、『臣民の道』の「超」国家主義的思想と極めて密接な関係を有するものであることを見出すことができるのである。

周知のように論争は明治憲法を可能なかぎり立憲主義的・自由主義的に解釈しようとして、天皇を国家の最高機関として位置づけ、国家法人説をとった美濃部達吉の主張に対する上杉慎吉の批判として始まったものであるが、しかしわれわれの関心は『臣民の道』につながる国家主義思想におかれなければならないから、ここでは天皇主権の絶対性を主張した上杉慎吉の国家論がどのような思想的立場に立っていたかということに注目したいと思う。

美濃部の国家法人説に対する上杉の批判の基本は、美濃部の主張するように国家が多数人の結合した団体であり天皇は国家の機関であるとすれば、日本は国民全体が統治権を有する民主国ということになり、天皇は人民全体のために働く使

用人であるということになるではないかという点にあった。彼の表現を使えば、「天皇は国家の機関なり。団体の役員なり。団体は人民全体なり。天皇は之が為めに働く所の使用人として存在すると云ふもの、実に美濃部博士が所説なり。[6]」と言うのである。

ではそれに対して上杉慎吉自身の天皇および国家に関する所説はどのようなものであったのであろうか。上杉は言う、「国家法人説ハ元来民主共和ノ思想ヲ基礎トシ、西洋諸国ノ国王ノ統治権者ニ非ザルコトヲ結論セントスルノ説ナルカ故ニ、我カ天皇ヲ西洋諸国ノ国王ト同一視シ、天皇ハ国家ノ機関ナリトスルトキハ、自ラ我カ国体ニ反スルノ結果ヲ見ルハ当然ナリト云ハサルヘカラス……、之ヲ我カ純粋ナル君主国体に転用スルハ、断シテ排斥サルヘカラサルナリ」（『新稿・憲法述義』（大正一三年、一一二ページ）と、すなわち彼は日本の「国体」は特殊な歴史と伝統を持つものであるという理由によって西洋の立憲君主制との根本的な違いを強調するのである。彼によれば皇帝や国王が存するか否かは「国体」の区別には関係なく、「西洋諸国ハ皆民主国」（八二ページ）であり、それに対し日本は「純粋ナル君主国」であると言う。なぜならば天皇というのは「完全ニシテ欠クルナキノ統治権者」（八六ページ）であり、その意志は「最高ニシテ、独立ナリ、絶対的ニ無条件ニ臣民ハ之ニ服従ス、天皇ノ統治権ハ無制限ニシテ及ハサルノ範囲アルコトナシ。」（八七ページ）というような絶対的な統治者であるからであり、しかもそのような統治権者としての地位を建国の初めに定められて、「永遠無窮」に続くものとされているからと言うのである。

しかし天皇の統治権の根拠をこのような理由にのみ求めるとすれば、天皇と国民との関係は権力的な支配従属関係として位置づけられるほかはない。そして権力的な支配従属の関係においては、天皇の統治権力がいかに絶大であるとしても権力関係においてその地位の相対化をまぬがれないのであり、その限りにおいて権力の安定性を欠くことになるであろう。したがってその安定化のためには、天皇の統治権に対する服従を、権力という外的強制力にでなく、内面化され主体化された根拠に基づけなければならない。

上杉はそのような理論的課題を、国家存在の事実を道徳的に基礎づけることによって解決しようと試みたのである。つまり彼は人間の本源性を道徳を実現するところにあるととらえ、他方国家は「人ノ本性ノ最高ノ発現」（九ページ）と見ることによって、国家を人間の道徳的本性の「創造的発展」として、人間の内面的本質に位置づけようとしたのである。このような理論的操作によって、「国家ハ即チ我ノ内容タリ、国家ハ我カ外ニ存スルモノニ非ス、実ニ我ニ内在的ナリ」（九ページ）というように、個と国家を内面的な統一におい

て理解しようとしたわけである。ではこのような個における国家の内面的同化という論理と、先の支配服従の関係はどのように統一されるであろうか。

上杉は、「如何ナル国民に於テモ、各人ハ統治権ニ服従セサルナシ、民主国ニアリテモ、各人ノ服従ナケレハ国家ハ構成セラルルコトナシ」（一四七ページ）と述べている。つまり服従は人間が国家において離れることのできない本来の性格だと言うのである。ところで彼によれば服従とは「統治権ノ命令スルカ如クニ行動スル意志ノ活動」（一四七ページ）であり、それはまた「各人ヲ規律シテ、国家ナル一体ニ統制スル」（三八ページ）体制意志の活動でもあると言うのである。なぜならば上杉によれば体制意志は統治権によってその内容が規定されるから。そして体制意志というのは「国家組織の根本」であってそれなくしては国家という人と人が組織された団体は成立しないのであるから、統治権の命令するように従う服従は上杉の国家論から言えば国家存在にとって不可欠の要素なのである。

ところで、「体制意志」が服従という概念で表現されねばならない理由はこの説明だけでは不十分であって、それはさらに統治権の本質からも帰納されなければならない。すなわち上杉によれば統治権は人の意志であり、一つの国家において何人がこの統治権を有するかによって、国家の構成のありかたを意味する「国体」が決定され、民主国体や君主国体というものが区別されると考えられる。そしてわが国においては天皇の意志が唯一の統治権であるから、国家における全ての意志がこれに服従することが求められるというわけである。すなわち体制意志が天皇の統治権によって決定される故に、それは不可避的に服従というかたちをとらなければならなかったのである。民主国においても服従が必要不可欠だという上杉の主張は、このように専制的支配の下にある国民的状況を国家生活の一般的状況であるかの如く正当化する一つの詭弁にすぎないであろう。

したがってまた個における国家の内面的同化というのも、このような服従を主体化することにほかならない。「服従ハ日本臣民タルノ本質ニシテ、何等ノ約諾又ハ条件ニ本ツクニ非ス」「国家ハ最高ノ道徳ナルヲ各人ヨリ云ヘハ、服従ハ最高ノ道徳ナリ」（一四八ページ）。そして、「臣民カ天皇ニ服従スルニ依リテ、一体タルノ日本国家アリ」（一五三ページ）と言うように、権力的、法的関係が道徳的関係に置き換えられるわけである。

ところで、このような天皇の統治への服従の絶対化が国民の内面的な同意を得るためには、統治権者としての天皇の絶対的権威を何らかの「事実」に基づいて必然化しなければならないであろう。天皇制的歴史観の必要はそこにあったので

ある。徹底的な天皇の神格化と偶像化が行なわれ、国民の意識の中にたたき込まれなければならなかった。そのように仮構された歴史的事実に基づいてのみ服従が国民道徳の最高の発現形態と考えられることができたのである。たとえば、「我カ天皇ハ其ノ本質上絶対ニ無我無私ニマシマシ」「天皇ハ絶対的ニ公平無私ニシテ、天皇ノ私事ナルモノナク、国家ニ合一シタマヘリ、……西洋諸国に於テ、国王ト民ト相対峙シ、利益ヲ以テ相抗争スルト全然異レリ」（九六ページ）というような、国家統治における天皇の絶対公平無私という仮構をまって初めて天皇への服従こそ国家生活における人間の本性であるという主張の根拠となり得たのである。

以上述べたように、上杉の国家論は「現実の国家権力をそのまま、道徳化し非権力化する」[7]理論的試みであった。言い方を換えれば支配と服従は、道徳という内面的価値意識を媒介として同化させられ、それによって国家と個との有機的結合が計られるということである。したがって上杉の国家論は国家有機体説に帰着せざるを得なかったのである。

上杉の国家論が意図するところは、統治権が「至高のそして固有の権力でありながら、しかもそれを事実上の力から区別された規範的な力として据えようとするところ」[8]にあったと考えられる。このように権力が権力として認識されず服従であるとか忠誠であるとかいう心情の論理によって置きかえられるという傾向は近代日本の歴史において、広範に見られる現象である。そこに国民における近代的な国家意識の形成が遅れた大きな原因があったと言えるであろう。かつて丸山真男氏は「超国家主義の論理と心理」（一九四六年）と題する論文において「日本の国家主義は内容的価値（個人の抱く価値意識＝引用者）の実体たることにどこまでも自己の支配根拠を置こうとした。」と述べているが、それはつまり国家を道徳的、倫理的な価値の実体ないし、「価値内容の独占的決定者」としてきたということである。したがってそこでは国家は常に個の内面的価値という心情の論理の中で主体化されることになり、権力支配の機構として対象化される契機をついに持ち得なかったのである。

上杉の道徳国家論もまたそのような意味で日本における国家主義というパースペクティブの中で考察される必要があろう。本来は国法上の統治権の主体は何であるかという法の権限にかかわる問題から出発しながら、それに対する解答が国民道徳という内面的価値の側面から与えられなければならなかったというところに、上杉の国家論を規定している思想的基盤をうかがうことができるのであるが、しかもそれは日本における国家主義を一般的に特徴づけているものであるとすれば、われわれの関心は法的領域における国家の問題から、内面的価値にかかわる国家の問題へと移ってゆくのである。

（三）

国家主権を内面的価値の実体にまで精神化して、国家の権力支配の構造を道徳的関係によって説明するとき、上杉慎吉の国家論は不可避的に道徳国家の構成原理としての「教育勅語」と、さらにそれへと流れ込んでいるわが国に伝統的な前近代的意識につながっていたと言えるであろう。そしてわれわれはこれと同じ思想的立場から道徳国家を論じた井上哲次郎を思い起こすのである。井上は日本人として最初の哲学教授となり、明治におけるわが国の思想界に一定の影響を与えた哲学者であるが、一貫して国家主義的な立場からの発言を行なった。そして、いわゆる「教育と宗教の衝突」論争においてキリスト教批判の火蓋を切ったのも井上であった。その際、井上の批判の論点はキリスト教の教えが教育勅語の精神に反し、愛国心を失わせる、つまり非国家主義的であるというところにあった。井上は言う、「我邦の臣民たるものは、如何なるものも、国家の緩急に際しては、身をも犠牲に供して皇運の隆盛を図るべしとの意なることまた疑ふべからず、然れば勅語の主意は、一言にて之を言えば国家主義なり、然るに耶蘇教は甚だ国家的精神に乏し、啻に国家的精神に反するものもあり、為めに勅語の国家的主義と相容れざるに至るは、其到底免れ難き所なり」[9]と。そしてこの勅語の精神を極めて忠実に、そして国家主義的に解説したのが、『勅語衍義』[10]である。この書は国家公認の解説書としての地位を与えられて、勅語解釈の基準として広く世間に影響を与えることになったものである。

井上によれば教育勅語の主意は「孝悌忠信ノ徳行ヲ修メテ、国家ノ基礎を固クシ、共同愛国ノ義心ヲ培養シテ、不虞ノ変ニ備」えることにあると言う。ところで、井上は勅語の解説に当たって、「孝悌忠信」をめぐっては、古来の漢学者によってこれまでしばしば説かれているが、「共同愛国ノ要ハ、古来之レヲ説明スルモノ殆ンド稀」であるから、この「共同愛国」も「孝悌忠信」と同様に重要な徳義であることを説明したと述べている。彼が勅語を解説するに当たって、このように「共同愛国」をとくに加えたのは何故であろうか。松本三之介氏によれば、それは「孝悌忠信」というような儒教主義的道徳は身分的秩序を前提とした個別的、人格的な道徳であって国家主義的な公的道徳を十分に期待できなかったからであろうと言う。つまり井上が「共同愛国」を教育勅語の主要な柱と考えたのは「伝統的な儒教道徳からは十分に期待できないこのような臣民としての自覚を広く国民に訴える点に勅語の意義を見出そうとしたからにほかならない。」[11]というのである。

それ故に、井上は国家を道徳的に至高の価値として位置づけることに主要な関心を向けたのである。たとえば、「仮令ヒ生命アルモ、国家ニ益ナキモノハ、既ニ死セルモノト異ナラズ、身体ハ尚ホ世ニ存スルモ、精神ハ已ニ滅亡スルモノナリ。」「公利公益ヲ増進スルハ、畢竟人生ノ目途ナリト知ルベシ。」「蓋シ世ニ愉快ナルコト多キモ、真正ノ男子ニアリテハ、国家ノ為メニ死スルヨリ愉快ナルコトナカルベキナリ。」などという説明の中に井上のそのような価値意識と意気ごみを認めることができるであろう。

さらに、彼の『我が国体と国民道徳』（大正一四年）は以上のような道徳国家観をより詳細に展開したものである。この書における井上の主な論旨は、日本の国家の道徳性をまず明らかにして、この道徳的国家への忠誠が国民道徳にほかならないことを言おうとしているのである。その際、井上においては国家の道徳性が国体の道徳性として論じられていることを注意しなければならないであろう。つまり国体とは国家の具体的な現象形態であって、天皇の統治そのものを意味する。したがって天皇統治の道徳性に服従することが国民道徳にほかならないことになるわけである。

ところで、その際天皇統治の道徳性は王道主義によって説明されるが、その内容は極めて多岐にわたっている。すなわち王道主義は人民に仁政を施くことであるという意味で人道主義であり、また徳治主義でもある。さらに仁政が人民のための政治であるという点から言えば、王道主義は民本主義でもあるとされるのである。このように天皇の統治は高い道徳的価値を実現したものと理解され、したがって「君主が必ず道徳的精神を以て政治を行ひ、且つ対外的にも道徳的精神を以て活動すると云ふことであれば、即ち人道発揮の精神を以て其主権を行用すると云ふことであれば、忠君が同時に広く世界に対しても道徳的意義を有することになる。」（一八〇ページ）という論法になるのである。このように忠君愛国＝服従が道徳であるという考え方は、われわれが既に上杉慎吉の国家論において見たところであるが、それ故に井上においても国家を一切の権力支配から切り離して道徳的に理解していたということである。

ところで、井上にとって国家とはそもそもいかなるものであったのだろうか。無政府主義者の国家観を批判して彼は国家の原理を「平和と秩序と公正」を維持するところにあると述べている。このような国家観の前提になっているのは生存競争の原理である。彼によれば国家というものがなければ「何うしても力の勝れたる者又は智慧の優った者、そういふ者等が我儘をしたり、種々其處に不正不義が行はれて、到底平和な生活が営まれぬやうになる」（二〇五ページ）であろうから、国家という組織が必要になってきたのだと言うのであ

る。このような前提が必ずしも道徳国家観に帰結するものではないにもかかわらず彼がこのような前提から道徳国家観を帰結させるのは国体という概念によって国家を理解するところによるのである。すなわち国体は国家の現象形態として「歴史的な事実」であり、それによれば日本においては君主は人民を尊重し、人民もまた君主のために身命をなげうって忠誠をつくすというように、君民一体の関係によって国家の基礎を形成してきたと考えられるから、そこには権力的な関係の成立することがなかったと言うのである。したがって井上の場合にも国家支配を権力的な関係としてでなく、道徳的関係として理解する前提となっているのは、仮構された歴史を歴史的事実として無条件的に容認する姿勢である。これは護教的な哲学の宿命とも言えるが、このような歴史に対する無批判性は彼のいわゆる現象即実在論の立場からの一つの帰結であるとも言えるであろう。なぜならこれこそ現実を対象化し、客観的に認識することを拒否するという点で、歴史や現実を批判する視座を持ち得ない哲学にほかならないからである。

ところで、われわれは現実と歴史への批判的距離を否定して、国家と個人を論じた哲学者としてさらに紀平正美を挙げることができる。彼は『国体と哲学』（昭和一五年）の中で、哲学について、「蓋し哲学とは、思惟をものの根源にまづ遡らしめ、あるものをあるがままに、即ち自然に、働かしめるやうにする思惟の働きに外ならない。」（九ページ）と述べている。すなわち哲学的な知を対象化された事物に関する知――それは抽象知として否定される――としてではなく、ものになりゆくこととして理解するのである。このような哲学的立場が意図するものは眼前に展開されている歴史的現実への無批判的な参入の正当化ないし必然化にほかならない。彼は「我等が既に日本人である以上、日本のことを学ぶといふことは、日本的なものに参ずるのでなければならない。」（三七ページ）と言う。そしてこれを「もの」と「こと」との関係において弁証するのである。

紀平によれば「神国日本には、所謂哲学はない」（三ページ）と言う。なぜなら学の成立のためにはものの対象化として、ものを「こと」としてとらえなければならない。しかし古来日本においては「ものに絶対的に随従し帰依し奉仕する立場をとって来た」（一七ページ）と言う。つまり「日本人は自然を征服するのではない。それと和するのである」（二八ページ）と言われるような立場をものに対してとってきた故に、学の成立を見なかったというわけである。言うまでもなく彼はそれを積極的な意味において認めているのであって日本の本性は「随順帰依奉仕」にあると言う。したがって紀平の『国体と哲学』において説かれる国体の哲学とは「日本の

国体が……厳然たる絶対の存在者である以上、之に随順せざるべきもののあるべき筈はない」（九ページ）というような哲学であり、そしてまたこの哲学の現実的に意味するものは、「何の為の生命かを問ふは無意義である。従って生命の意義は之を知らんとしても、知り得ない、只生命は生活といふ行いよりてのみ充足せられる、即ち悟(覚)り得らるるのみである。只特定の生活様式、例へば日本人が日本人としての生活様式は、何の為かと云へば、当然其は皇運扶翼の為なりと答ふべきのみ。若し更に皇運扶翼の意義如何んと問ふならば、日本人たるの生活の充足、即ち日本的のものになるより外に、それは悟り得られないと答ふべきのみ。」（一〇五ページ）というような、現実の国家への絶対的随順の主張にほかならない。

しかも見落としてならないのは、この哲学が一つの主張として説かれるのではなく、日本人の生活の歴史を貫いて実践され続けてきた国民的事実として語られるということである。つまりその哲学が日本人の当為にまで高められているということである。「臣民は各自由なる立場にありて、然も絶対に天皇に随順し、帰依し、奉仕する」（一八八ページ）と言うように、個は存在の全体において天皇＝国家と同化することが日本人としての存在の事実とされるわけである。そしてこのような同化を拒否するならばそれは日本国民でありえない。つまり非国民が人間存在のレベルにおいて規定されるのである。

これまでわれわれは井上哲次郎と紀平正美において国家主義思想の哲学的基盤を見てきたのであるが、日本における哲学的思索と国家との関連について論じようとするとき、われわれは京都学派の哲学を無視することはできないであろう。

西田幾多郎の哲学がいかに深く天皇制的国家の現実によってその思想的展開を制約されたかということについてはかつて論じたことがあるが[12]、彼の哲学の最初の記念碑的著作とも言うべき『善の研究』の中で既に「善とは人格の実現である」という立場に立ちつつ、「国家の本体は我々の精神の根底である共同的意識の発現である。我々は国家に於て人格の大なる発展を遂げることができるのである。国家は統一した一の人格であって、国家の制度法律はかくの如き共同意識の意志の発現である。我々が国家の為に盡すのは偉大なる人格の発展完成の為である。」[13]と述べているのである。個人の人格の実現と国家への奉仕とが西田の哲学的出発点において同一化されていたことは注目してよいであろう。そしてこのような立場は晩年に至るまで一貫していたのである。昭和一六年に発表された「国家理由の問題」と題する論文においては矛盾的自己同一の哲学の立場から個と国家の関係について次のように論じられている。すなわち、「我々は作られたものから

作るものへといふ世界の個物として、歴史的因果的に種的形成から出て来るのであるが、我々が何處までも創造的世界の創造的要素として、道徳的に働くと云ふことは、国家的に働くと云ふことであり、逆に国家的に働くと云ふことは道徳的に働くと云ふことである。[14]」「我々の自己が唯一なる個物として歴史的世界の一角から働く、過去未来を包む絶対現在の自己限定として立体的に働くと云ふことは、国家主権を中心として国家的に働くと云ふことでなければならない。而してそれが我々が個性的に働くと云ふことである。国家的と云ふことは個物的自己の実存の仕方でなければならない。国家に於て存在と道徳とが一となるのである。[15]」と。西田幾多郎の哲学をめぐっては、それを日本における市民的哲学と評価する立場もあるが、少なくとも個と国家との関係に関する彼の認識は上杉や井上と極めて近い。

昭和十三年に行なわれた講義をもとにして出版された『日本文化の問題』の中でも、「我々は我々の歴史的発展の底に、矛盾的自己同一的世界そのものの自己形成の原理を見出すことによって、世界に貢献せなければならない。それが皇道の発揮と云ふことであり、八紘一宇の真の意義でなければならない。[16]」と云い、さらに「日本精神の真髄は、物に施て、事に於て一となると云ふことでなければならない。元来そこには我も人もなかった所に於て一となると云ふことである。それが矛盾的自己同一として皇室中心と云ふことであらう。物はすべて公の物であり、事はすべて公の事である、世界としての皇室の物であり事である。[17]」と言うように現実の天皇制的国家支配を自己において内面化し、同質化する論理を展開しているのである。しかもそのような論理を根底的に支えているものは国家を人格の実現として倫理的にとらえようとする道徳国家観である。西田は井上の哲学的な立場に対して批判的であったと言われているが、その哲学の実際的側面においては両者は極めて近いところに在ったと言えるであろう。

最後に、京都学派の一人として『世界観と国家』（昭和一六年）を著わして哲学の立場から国家を真正面から論じた西谷啓二の国家論についてとりあげておこう。

西谷の場合、これまでとりあげてきた上杉や井上、西田らとは幾分異なった国家観を彼の論理の出発点に置いている。それは彼らのように国家を単に内面化すべき価値の実体とするだけでなく、国家の権力的側面をも指摘している点である。すなわち「国家と個人、国家と世界、個人と世界の関係の複合が、国家権力と自由の関係として、現在の国家に切実な政治的問題となっている。」（三二ページ）というような指摘を行なっているのである。しかし結論的に言えば、西谷も国家の権力的側面を国家存在の必然とするのではなく、国家

も個も超越的価値に倫理化されることによって矛盾的に統一されるという立場に立っている。それは道徳国家観にほかならないであろう。

西谷の国家論の特徴は個の自由の側面を強調するところにある。もっともそれは自由そのものを現実的意味において重視するからではなく、国家の権威というのは根本的にはその権力の行使が倫理的正当性を持っていると国民に納得されるときに成立するのであるが、このような納得は国民の自由な判断に基づいてのみ生じると考えるからである。したがって西谷の重視する自由とは価値的自由にほかならない。そして自由が重視されるのも国家の基礎を確かなものとするために、国家規制——国家権力の行使に対して自由意志に基づく主体的な同意というものを必要とするからであって、国家が個において相対化された関係において、個の自由というものが考えられているわけではない。それにもかかわらず国家と個の関係を矛盾的統一の関係として、矛盾し合う側面を見落としていないことは井上や紀平と比較して注目してよいであろう。それは西谷が井上や紀平、西田よりも一世代以上若い（正確には西田と西谷には三十歳の開きがある）ということと無関係ではあるまい。絶対主義的天皇制の上昇期に生涯の哲学的基礎を形成し終えた西田と、「冬の時代」以降の、社会的矛盾が顕在化し、国家主義的風潮が国内だけでなく世界的傾向となっていた時代の中で国家を論じた西谷との間に、国家の権力的側面についての理解の相違があったとしても、ある意味では当然である。

ところで西谷は国家と自由との関係において、「強制も自由も夫々徹底されながら、然もなほ止揚されることが要請されてゐる」（四二ページ）と言うのであるが、ではどのような方法によってそれが実現されると考えていたのであろうか。西谷によればそのことが可能となるのは国民の「根源的自由の自発性をもって国家の行動に参与せしめる原理」（五一ページ）による。しかも、この原理そのものは同時に国家を倫理化せしめる原理でもなければならないとされる。

そしてこのような「徹底的な国家規制と徹底的な自由自発との止揚」（五五ページ）を可能にする原理はわが国にだけ現実的に与えられていると言うのである。彼は明確に天皇ということばを使ってはいないが、それを「理念の人格的具現」（五七ページ）と言うかぎり天皇を意味していることは明らかである。

西谷は極めて抽象的な論理を駆使して国家を論ずるのであるが、要するに彼の言おうとするところは自由な主体としてでなければ倫理性、すなわち臣としての道を実践することは不可能であり、それとともに天皇という超越的中心をまって初めて国民を「自由な主体性をもつ基体として、国家の行動

に自発的に、即ち確信と責任とを以て、参与せしめる」（五八ページ）ことができるということを主張したのである。したがって彼においても結局のところ忠君＝服従が至上の国民道徳であり、日本人たる限り主体的自由の徹底を通してそのような価値観を持つことが必然化されているわけである。そして西谷によれば国民をしてそのような価値観へと導くものが宗教であると言う。なぜならば「現代の国民と国家の生にとってそれの哲学的・宗教的な基礎付けが最も現実的問題」（五九ページ）であるが、宗教というのは「もし遁世に終らないならば恒に現実の歴史的―社会的生活に結びつき、従って倫理と結びつく。そして倫理の最も具体的なものは国家生活の倫理である。」（六一ページ）と言うように、究極的には人間をして国家生活を倫理化するからにほかならない。すなわち西谷は人間を実存の根底において国家に同化せしめることに最高の倫理性を見ているのであり、そしてまた宗教の意義をそこに認めているのである。

おわりに

われわれはこれまで近代日本における国家認識に現われた道徳国家観について論じてきた。そこでは権力が権力として認識されないために、国家と個の関係が内面的価値によって同化させられ、一つの有機的関係へと結合させられなければならなかった。ところで、これらの国家論は今日的意味を一切持たないのであろうか。

藤田省三氏は『天皇制国家の支配原理』の中で、「わが日本近代国家は、教育勅語によって道徳領域に国家を構築することによって、一方天皇において理性を超越した絶対性を形

白石書店

日隈威徳著
現代宗教論
白石選書 19

現代の宗教問題の所在とそれを分析する視角を論じ、勝共連合、生長の家、靖国問題、創価学会、習俗と政治、宗教者の平和運動等にまで言及し、現代――政治の右傾化と核戦争の危機のなか――における宗教の果たす役割とは何か、を問う。

定価1800円〒250

佐木秋夫著
新興宗教の系譜
1800円

佐木秋夫著
宗教と時代
1800円

林田茂雄著
親鸞の思想と生涯
1500円

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

成しながら、他方自己を『郷党社会』の日常道徳の中に原始化せしめるという特異な近代国家を生み出した」（二七ページ）と述べているが、これまで論じてきた道徳国家観こそ国家の日常道徳への原始化にほかならないであろう。そしてまさにこの点に、今日の状況との深い関連を見ることができるのである。枚数も尽きて詳しく述べることができなくなったが「期待される人間像」におけるような、日常の道徳心をもって愛国心につないでいこうという発想や、あるいは私的生活を国家的生活につないでいこうとする文部省の手になる道徳教育の指導書の発想などは、「国家を原始化」する試みにほかならない。しかも一方で民衆の生活意識そのものの中にも、国家を「日常道徳の中に原始化」する要素が根づよく生き続けていることを見落としてはならない。それは靖国神社をめぐっては顕在化し、「生長の家」をはじめとする新宗教をめぐっても顕在化するような国民的エートスと言えるものである。

最初に紹介した篠原一氏の著書の中でも指摘されていることであるが、「上からする国家意識の強調」と、「心情的共同体思想からする日本主義」の両者が「抱合」するとき、それは侮り難い力となるであろう。したがって道徳国家観は今日と言えども大衆の国家認識から決して遠く隔ったものでないことを、改めて強調しなければならないのである。

（1）中馬清福「中曾根史観と『近代の超克』」（『中央公論』一九八三年四月号）。
（2）筑摩書房『近代日本思想体系』第三六巻所収。
（3）家永三郎『日本近代憲法思想史研究』二〇〇ページ。
（4）松本三之介『天皇制国家と政治思想』二五四ページ。
（5）上杉慎吉「国体に関する異説」（『近代日本思想体系』第三三巻所収、六ページ）。
（6）松本・前掲書二九三ページ。
（7）同書二八四ページ。
（8）井上哲次郎「教育と宗教の衝突」（筑摩書房『明治文学全集』第八〇巻所収、一三一ページ）。
（9）『近代日本思想体系』第三一巻所収。
（10）松本三之介・前掲書解説。
（11）『科学と思想』第三六号。
（12）『西田幾多郎全集』第一巻一六二ページ。
（13）同全集第一〇巻三二六ページ。
（14）同巻三二七ページ。
（15）同全集第一二巻三四〇ページ。
（16）同巻三四六ページ。

（たひら　のぶゆき　鹿児島短期大学・日本思想史）

近代日本における労働者の階級意識形成と国家観

――通俗道徳・国体・民本主義――

鈴木正幸

はじめに

近代天皇制国家がいかなるものであったかという客観的分析は相当検討されているが、戦前の日本国民（特に変革主体たる労働者階級）がそれをいかなるものとして認識していたか、つまり彼らの主観的国家像については研究がきわめて不充分である。国家を変革すべきものと意識することが国家変革の出発点であるとすれば、天皇制研究にとって、戦前の国家変革の可能性とそこに潜む困難性を主観的国家像の面から研究することも不可欠である。

そこで本稿は、戦前日本労働者の階級意識形成過程における天皇制国家観を、彼らの日常的規範意識（通俗道徳）および当時のイデオロギー状況と関連させつつ論じてみたい。対象とする時期は、労働者階級が対自的階級となる、したがって本格的な全国的労働組合（大日本労働総同盟友愛会＝一九一九年）が成立する前後の時期である。

労働者と通俗道徳

日本民衆思想史家安丸良夫氏は、「近世中期以降の民衆的諸思想……は、近代日本形成期の社会的激動の渦中における広汎な民衆の自己形成・自己確立の努力を意味していたが、この民衆の努力は、通俗道徳的理想像の確立をめざすという形態を通してなされたのである。こうした『形態』は、自由に選ぶことのできない歴史的なもので」[1]あり、通俗道徳の徳目である「勤勉、倹約、謙譲、孝行などは、近代日本社会における広汎な人々のもっとも日常的な生活規範であった」[2]とし、明治二〇年代以降は労働者も含む底辺の民衆もそれにまき込まれたとされた。この通俗道徳の哲学は、近世の儒教・仏教の宿命論に対する「主体性の哲学」だったが、「現実的社会的な諸問題が、なによりも道徳的な問題として表象され……この観念の場で処理されてゆく」[3]。したがって「貧富を生み出す客観的な仕組はたえず見えにくいものになってゆき、貧乏で不幸な人間は、富や幸福の次元で敗北するとともに、道徳の次元でも敗北することとなり、無力観と諦観とシニシズムが社会の底辺部に鬱積されてゆく」[4]とも述べられた。

確かに、貧民一般と分離不充分であった明治期の労働者にとって右の事態は一般的であったろう。一九〇〇年に活版工見習となった渡瀬孝二は、「職工は卑しい者、不頼漢である。と斯う当時の世人は認めてゐた。私は職工ですと自ら名のるのが辛かった。私はつくづくと職工が止めたかった。暗い生活、洞窟的生活、私の心には文字を知る毎に、虚栄の影が濃くなって行った」[5]と回想している。したがって階級的自覚の端緒は、まず彼らが世間並みに扱われることを要求するところから始まる。しかしそのためには「彼ら自身が近代社会の公認の自己規律をすでに実現していることが、彼らの社会的な自己主張の前提であると意識された」[6]。友愛会の機関紙『友愛新報』が『労働及産業』と改題されたその第一号（一九一四年一一月）に掲載された労働者の投書は、「忠実主義」、「ひとり言」（一、真生活論、二、公徳心論）、「義務を盡せ」であった。右の「忠実主義」は、「労働者が畢竟社会一般の紳士より卑下さるるも理なり。吾等労働者たる者は、真に自己の自由を欲し、其の正当なる権利を主張せんが為には、先づ宜しく己れの責任を盡さざるべからず。吾等すでに神聖なる労働者なり。されば宜しく忠実に各自の職業を励んで、然る上に於てはじめて立派に吾等が地位境遇の向上をも期すべきなり」[7]と述べている。

自己主張を開始した労働者はまず通俗道徳的自己規律を自己に課したということが当時一般的であったのは、その結集体たる友愛会の綱領の一項が「我等は公共の理想に従ひ、識

見の開発、徳性の涵養、技術の進歩を図らんことを期す」[8]であったことから了解されよう。この徳目実践により、まず労働者も人格であることを認めさせるのが第一の目標であった。友愛会が発展して大日本労働総同盟友愛会となった七周年大会（一九一九年）の宣言にもまず「労働者は人格である」とうたわれ、「主張」の第一に「労働非商品の原則」をかかげたのはその故であった。[9]このように道徳主義・人格主義と不可分のかたちで階級意識形成が出発したことは、その意識を思想にまで高め体系化すべく摂取する諸思想のあり方と深く関連している（後述）。

人格主義的主張は、労働者を対等の人格として扱わない当時の資本家（の「温情主義」）に対する抵抗思想としての意義はあったが、友愛会会長鈴木文治の主張「資本家も労働者も等しく人類である」[10]にもみられるごとく、厳密な意味での労働者階級意識とはいえない。労働者階級意識とは、さらに進んで彼らの特殊的階級利害が普遍的なそれであることを認識し、したがって非生産的階級である資本家階級より労働者階級がより優越した存在であることをも主張しうる意識でなければならない。人格主義の主張と並んで出現した通俗道徳の徳目勤勉からメタモルフォーゼした「労働は神聖なり」との友愛会の合言葉はやがて優越性主張のシンボルともなってゆくが、当時にあっては「労働は神聖なり」から無媒介的に労働者階級の優越性がひき出されたのではなかった。

階級意識と国家認識

友愛会鉄工部神戸連合会の機関紙『新神戸』に「汗!!!」という投書（一九一八年）がある。そこには、乗馬に興ずる紳士と労働者の汗を比較して「彼（労働者――引用者）はフト国家の重大使命をいと鮮明に現はして居る労働者の汗の尊さを思ふて独り頬笑んだ」[11]と記されている。ここには労働者の優越性根拠として国家への貢献度の相違があげられている。彼ら労働者は「日本国と云ふ大きな国家を運転さして居る吾等日本の労働者」[12]という自意識によって自己の優越性を主張しているのである。だから、この国家を担う労働者の労働運動を敵視する者に対して「資本家並びに彼等を擁護する者こそ、国家民族の為めには危険至極ではないか」[13]と主張しえたのであり、したがって「我等同志は……国家社会を危険に瀕せしめんとする処の資本主義たるバチルスを殲滅せんとして戦ふ者である」[14]と宣言しえたのである。このように国家的価値に依拠して自己の存在理由を主張する彼等は、「日本の労働者よ、国を救ふは組合の力なり。……国家を思ふ憂国の士は、早く我労働組合に投ぜよ」[15]とまで主張したのである。

もちろん、その国家とは、政党政治すらまともに実現して

ない当代の政治体制を指しているのではない。彼らは現体制の欠陥が「曰く資本主義の横暴、曰く官僚の圧迫、曰く政党の無能」[16]に原因することを知っており、それ故、「官僚政府はブルジョア階級を助けて無産者階級を圧迫せんとす。……必ず有産者階級の横暴を一撃して健全なる国家に改造せねばならんのである」[17]と国家改造を主張し、そのためには「社会党に善い所があれば之を学び、婦人参政権……非軍国主義、何でも我等に善を教へるものは凡て之を採用せねばならぬ」[18]としたのである。したがって彼らのいう国家とは現体制（「政体」）を超越したより根源的なものであった。彼らはそれを「国体」であるとした。

社会党の長所にも学び「政体」変革を叫んだ先の労働者は続けて「国体はどんなことが有っても変らぬ。……日本で此後、衆議院が生産者議会に代り、貴族院が無くなることが有っても国体は決して代るものでは無い」と断言している。しかも単に「国体不変」を述べるだけではない。「資本家は資本家で、自己の権利を主張し弁護せんが為めに、国体を云々することは誠に善からぬことである」[19]という消極的主張からさらに進んで、「（資本家は――引用者）日本の国体から考へたならば労働者と相争ふべきでない」[20]との積極的主張に至り、したがって「労働者も等しく日本人である。大和民族の血を受け、日本魂を持って居る以上、断じて国体を穢すが如き事は有り得べき事ではない」[21]との自負を示すのである。さらに進んで「有産階級にこびる普選反対論者は国を誤る不良の臣であります。……普選論者亦これを要求し努力なす者は、時勢的大忠臣で有ります。私しも此意味に於て自ら忠臣と信じて居ります」[22]と述べ、普通選挙や労働運動をする者こそ「忠臣」すなわち「国体」発揚者であると主張するのである。ここでは「政体」および社会体制の変革は「国体」と矛盾するどころかその安泰のために必要であるとすら語られているのである。

ところで、自己の権利主張が国家的価値に媒介されて出現するのはいかなる歴史的要因にもとづくものであったか。ひとつには、幕藩体制の成立によって〝良き古き法〟にもとづく前国家的権利とその意識が消滅せられ（幕藩体制下の法格言「非理法権天」を想起されたい）、自由民権運動の天賦人権論も根づくことなく、欽定憲法（国家法）によって権利を附与された日本国民の権利意識の伝統にあった。これを消極的要因とすれば、積極的要因は次の点にあっただろう。幕末維新期において対外的な国家的自立は被支配階級にとっても至上課題であった（いかなる政治体制でそれを実現するかは別として）。その意味での国家的価値は価値序列の頂点にすわることになった。かくして至上価値と認められた国家的価値にリンクさせることによって権利の正当性は不動のものた

りうるとの認識が成立した。すでに、草創期の労働運動団体である労働組合期成会（片山潜らによって一八九七年創立）が「国家工業の基礎は労働者なり。……故に云く労働は神聖なりと。国の繁栄を計り、人民の進歩発達を望む者宜しく労働者を保護し彼等の進歩を補助すべきなり」[23]と主張したのはかかる理由にもとづくものであった。このように国家的有用性にもとづいて自己の権利主張をするやり方は、労働運動において一九二〇年頃まで続いてきた傾向であった。

だが、ここで注意したいのは、前述の大正期の労働者の主張は単に国家的有用性論一般にもとづいたものでなく「国体」論に依拠している点である。たしかに明治期においても「国体」論にもとづく権利主張・体制批判は存在した。例えば普通選挙期成同盟会の普通選挙請願の趣旨（一九〇〇年）には「天皇陛下は曽て『四海の内皆朕が赤子なり……』と宣はせ又『広く会議を興し万機公論に決すべし』臣民翼賛の道を広む』と詔らせ玉ふたのである。陛下には決して貧富の差別はなく臣民一般に同等の権利を与へて々皆をして国政に与らしめんとの大御心で在せられるのである。普通選挙を主張するのは唯正義と利益必要との為のみならず、実に上御一人の大御心を奉戴する所以である」[24]とあった。こうした主張や大正期の労働者の主張が出現するのは、維新国家が一定の身分解放を実施し、かつ〝四民平等〟あるいは一君万民主義を宣伝してきた結果、天皇制国家の本来の理念は四民平等にあるのだという錯覚が発生したからである。ここに、本来あるべき天皇制国家（「国体」的国家）と現にある国家（「政体」的国家）の分離認識が発生したのである。

だがしかし、普通選挙期成同盟会は「学者新聞記者学生青年政治家憲政党憲政本党帝国党代議士院外者等」[25]から成るものであって、したがって労働者自身の主張ではなかった。おそらく、「国体」論にもとづく主張が労働者自身の中から出現するようになるのは、大正デモクラシーの開幕をつげる第一次護憲運動（一九一二～三年）以降、イデオロギー面からみれば民本主義の出現以降のことではなかろうか。

民本主義と労働者

大正デモクラシーの思潮は、一九一五年頃を境に立憲主義から民本主義へ移行する。その頃から友愛会の活動も軌道にのる。そしてこの友愛会の主張のベースになるイデオロギーも民本主義へ移行する。当時の友愛会の評議員に吉野作造・内ケ崎作三郎・堀江帰一・高野岩三郎ら当代一流のデモクラットが肩をならべたのもその現われであった。民本主義の旗手吉野や内ケ崎は友愛会の支部講演会で活躍する[26]。機関紙『労働及産業』にも「民本主義の大勢」（一九年一月）、会長鈴

木文治の「官僚主義か民本主義か」（一九年一一月）等が掲載される。

民本主義は当時の友愛会とそこに結集した労働者たちの意識にかなりフィットするものがあった。松任克己の「デモクラシーの意義」[27]（一九年八月）は、民本主義は五つの要素から成るとし、第一は多智政治、第二は共同生存主義、第三は自由・責任・自治、第四は人格中心主義、第五は平等主義であるとしているが、これらはいずれも友愛会の理念と同一のものであった。このうち人格中心主義は労働運動と民本主義を結びつける、換言すれば民本主義が彼らの中に広まる上で重要な要素であった。

大正デモクラシー思想における人格主義的要素の存在は、従来しばしばその思想の限界と指摘されている。例えば松本三之介氏は、吉野の「人格」観念や大山郁夫の「国家的道徳観念」を批判して「それが具体的にどのような社会生活の客観的原理として既存の制度と対決し、それを克服する機能を果すのか、その点一向に明確でないことである。というのは、この人格主義は、みずからの価値原理をたえず新しい制度として客観化する方向に進むことなく、つねに問題を既存の制度の担い手やそれを運用するひとびとの『観念』のあり方という『倫理的要求』に還元することによって解決する方向をとったからである」[28]と述べ、「制度論の、けじめのない道徳論への還流現象」と呼んだのである。

確かに今日からみれば妥当な批判である。しかし一面、当時の状況からみれば、人格主義的要素をもっていたが故に広汎な反響を呼び起こしたとも言えないだろうか。そして同じ頃河上肇の「貧乏物語」が多数の読者を集めたのも一面その倫理主義的要素と関係しているのではなかろうか。前述したように、ようやく対自的階級化せんとしつつあった労働者が、まず主張し実践せんとしたものは通俗道徳の実践による人格向上によって人格的対等性を認めさせることであった。友愛会が急速に労働者間に組織拡大できたのも、「徳性の涵養」等人格主義を掲げ「労働非商品の原則」を打ち出すことによって彼らの意識にフィットしたからであった。かく考えると今日からみて限界をもった民本主義は、その限界ゆえにかえって当時において広汎な人々を惹つけたと言えるのではなかろうか。そして同様のことは民本主義における国体問題についても言えるのではなかろうか。

民本主義と国体問題

「政体」との区別において「国体」が議論されたのは、帝国憲法作成過程において「立憲制」に移行することは「国体」の変更か否かが問題とされた時期が最初であろう。しか

しそれは主として政府サイドにおいてであった。それが広汎な関心を呼んだのは明治末大正前期に、天皇機関説をめぐって上杉慎吉と美濃部達吉の論争が起こり、ついで吉野の民本主義論の中で「国体」の扱いが問題とされてからであった。

上杉の「国体に関する異説」批判に対して美濃部は「国体とは国の政治組織の意に非ずして国家団結の基礎たる民族精神」[29]とし、法学的世界から「国体」概念をしりぞけ、同時に上杉に対しては「余は国家統治権を以て君主御一身上の権利であるとすることを以て、帝国の国体に反し、帝国憲法の精神に反するものであると確信する」[30]と切り返し、さらに後に「政治上の意義に於ての民主主義は……毫も我が国体に抵触するものではなく、却て益々国体の尊貴を発揮する所以である」[31]とまで主張したのである。

吉野作造も「吾々が特に我が国に於て擁護せんとする所の国体の観念は……主権が君主にあるといふ法律上の観念に止まらずして、更に君主と人民との間に微妙なる情誼的関係あるといふ其の道徳的方面に存するのである」[32]として「国体」を政治的カテゴリーから追放した。のみならず、「君民同治を理想とする所の民本主義の政治は、正に此の君主と人民との人格的関係を益々涵養するものではないか。……人民と皇室との間に牆壁を設け、貴族政治に依って上下の疎隔をなすが如きは、寧ろ国体観念を破るに功ありとするも、決して之を養ふ所以ではない。此の点に於て民本主義の政治は……寧ろ国体観念を鞏固にするものである」[33]と述べて、美濃部同様、自説こそ国体発揚に功あるものと主張したのである。

米田庄太郎も「普通選挙法を実行して政治的民本主義を完成すれば、我国体の神髄は益々発揮せられ、皇室の尊厳は愈発揚されるであらう」[34]と述べ、福田徳三に至っては「日本人が日本人として考へて居る以上は、如何なる思想を抱いても国体に対する危険と云ふことは決してない」[35]とまで主張したのである。

このように民本主義者たちは、まず、法的政治的カテゴリーから「国体」を追放し道徳的文化的領域にそれをまつり上げ、それによって「国体」の〝政治的中立化〟を図り、保守的思想に対する防波堤を築いて、民主化を〝合法化〟しようとした。しかし同時に道徳的文化的領域にまつり上げることによって、単に〝中立化〟しただけでなく、かえってそれをアプリオリに善なるものとしてしまった。そしてその〝善〟の政治的発現として民本主義を主張したのであった。

第一次護憲運動の成果を踏まえた民本主義の国民的規模での浸透は、国民の中に「政体」「国体」分離認識を浸透させただけでなく、民本主義こそ「国体」観念の発揚であるというこの「国体」論をも浸透させていったのではないだろうか。

そもそも本来、労働者階級を含む一般民衆の生活の次元か

らは「国体」という観念は出現しにくいし、生活に最も無縁な存在であっただろう。その証拠に次のような例がみられる。一九一三年調べの『各聯隊区管内民情風俗思想界ノ現状』によれば、高田連隊区では管内尋常小学校卒業者一五九二名のうち、「何故ニ天照大神ヲ尊崇セサルヘカラサルヤ　答解者一〇分ノ二」、「天長節トハ如何ナル祝日ニシテ何月何日ナルヤ　答解者一〇分ノ五」、「紀元節トハ如何ナル祭日ニシテ何月何日ナルヤ　答解者一〇分ノ三」という有様で、軍当局者をして「果して彼等（壮丁――引用者）ニ国家の観念アルヤ疑シ」[36]と嘆かしめたという。自己主張・要求を自覚しない時にはその正当性根拠を考える必要もなく、その場合には一般民衆にとって「国体」観念は無縁のものであっただろう。

しかし自覚化を開始し友愛会に結集しはじめた労働者は、自己主張・要求を持ったが故に誰しも否定しえない正当性根拠を必要とした。そしてその思想的拠り所を民本主義に求めた。その場合、民本主義は人格主義に思想的拠り所を与えただけでなく、「国体」を明治寡頭制下の支配者の独占物から国民一般に〝解放〟することによって、「国体」論に依拠して自己主張を労働者もなしうる思想的拠り所を与えたのではなかろうか。つまり「国体」という〝玉〟をめぐる争いが階層的に下降しうる条件をもつくったのではないだろうか。

世界的デモクラシーと労働者

しかし、日本の労働者の意識はもちろんそこに止まっていたのではなかった。紙数上詳論できないが、第一次大戦が終了してデモクラシーがまさに世界的潮流であると彼らにも認識されるようになると、国家的価値・「国体」論に依拠しての自己主張は崩壊しはじめる。

維新以来、日本における自己主張は国家的価値に依拠することが多かったが、それと並んで〝世界の大勢〟（といっても欧米のそれ）とでもいうべきものに依拠する場合も多かった。自由民権運動の立憲制要求も、それが〝文明諸国の大勢〟であることにもうひとつの根拠をもっていた。民本主義にも同様の傾向があり、それは大戦後のウイルソン主義の勝利と世界的な改造熱の勃興とによって、〝デモクラシーは世界の大勢〟との主張根拠は一層広汎にかつ不動のものとなっていった。維新以来欧米列強に追いつくことを目標にしてきた日本では、〝世界の大勢〟はそれ自体として受け入れやすいものであった。

世界的デモクラシーの潮流が誰の目にも明らかになるにつれ、少なくとも友愛会に結集した労働者たちは、一九二〇年頃より次第に国家的価値に依拠するのをやめ、〝世界の大

勢〟とそれへの順応ということを論拠にしてくる。すでに友愛会が大日本労働総同盟友愛会となった七周年大会（一九年八月）の「宣言」には、「世界は産れ変る。そして日本をのみ残して前へ前へと進む。故に我等日本の生産者は世界に向って如斯宣言す。日本の労働者も国際聯盟とその労働規約の精神に生き、地球が凡て、平和と自由と平等の支配する所である為めには、我等も殉教的奮闘を辞するものでは無いと」[37]とあり、こうした傾向を示していた。『労働』（『労働及産業』改題）の一九二〇年四月号の巻頭を飾る「労働歌」はそれを象徴していた。すなわち「世界改造のうしほ　うづまくこの時に　資本専制の　夢よりとくさめよ　（中略）　いざや奮はむ今ぞ　人類解放のために　畢生の大事業　正義の前に敵はなし」と。

このような〝世界の大勢〟論拠の新たな〝発見〟は、国家的価値に依拠することをやめさせただけでなく、進んで右にみたような労働運動におけるインターナショナリズムを出現させることともなった。そのことはまた日本国家も国家一般あるいは階級国家一般として認識させることともなり、その価値相対化をも進行させることとなった。こうした条件が形成されたからこそ、のちにインターナショナリズムに依る社会主義が労働運動の中で急速にその地歩を占めえたのではなかろうか。

しかし、これは日本労働運動の、したがって労働者の価値意識の一半であった。内務省社会局の『大正十五年（昭和元年）労働運動年報』は、労働組合の思想的傾向とその勢力配置を、最右翼一一万名、右翼三万五千名、中間派四万二千名、左翼三万名、最左翼二千名と計算している[38]。つまり組織労働者の六六パーセントまでが右翼的労働組合の傘下にあるとしているのである（この数字がどこまで正確かはわからないが大体の傾向は示しているだろう）。そしてその中には、一九二三年末に大阪で結成された日本労働組合同盟会のようにその綱領の第一に「我等は建国の精神に基ける国民文化を高調し云々」[39]を掲げるものもあった。

農民組合においても、日本農民組合（二二年結成）の急進化とはうらはらに、その「趣意」や「主義」に「我等は尊皇愛国の大義に奉ず」[40]を掲げた中部日本農民組合同盟会（二四年結成）や北日本農民組合連合会も存在したのである。

おわりに

労働・農民運動とその参加者の一半は、インターナショナリズムを採用しえて国家的価値依存・「国体」論からテイク・オフしえたのであったが、他の一半はなお民本主義によって利用可能となった「国体」論に依拠しつづけるものも少な

くなかった。ファシズム期に入って活性化する「国体」論は、民本主義によって〝解放〟された「国体」論と、それに依拠した右翼的労働・農民運動を含む社会勢力の中に、明治期とはちがったより広い基盤を見出しえたのではなかろうか（なお、民族共同体として意識された〝国家〟および大国主義ナショナリズムとの関連については拙稿「近代天皇制の国家形態と階級闘争」〈『階級闘争の歴史と理論』3〉を参照されたい）。

(1) 『日本の近代化と民衆思想』、一九七四年、八ページ。
(2) 同右、四ページ。
(3) 同右、五ページ。
(4) 同右、六六ページ。
(5) 『労働及産業』（友愛会機関誌　以下『労・産』と略記）通巻第四五号（一九一五年五月）、五〇ページ。
(6) 安丸前掲書、六八ページ。
(7) 『労・産』、通巻第三九号、五七ページ。
(8) 同右同号、巻頭無ページ。
(9) 同右、通巻第九八号（一九年一〇月）、一～二ページ。
(10) 「資本家諸士に告ぐ」（『労・産』通巻第七〇号―一七年六月）、六ページ。
(11) 『新神戸』一八年八月二二日。
(12) 「青息吐息」（関西労働同盟会『労働者新聞』（『新神戸』改題）、一九年一〇月二〇日）。
(13) 「危険思想」（『労働者新聞』、二〇年五月一七日）。
(14) 「資本家とバチルス」（同右、二〇年一二月一五日）。
(15) 「労働者の叫び」（同右、一九年一一月一五日）。
(16) (12) に同じ。
(17) 「改造の第一歩として」（同右、二〇年一月一日）。
(18) 「国運と労働者」（同右、一九年一一月一五日）。
(19) 同右。
(20) 「この腕を見よ」（『労・産』、通巻第四七号―一九年七月）、四一ページ。
(21) 「労働者の観たる労働問題」（『新神戸』、一八年一〇月一五日）。
(22) 「牛飼の横死と普選問題」（『労働者新聞』、二〇年七月一五日）。
(23) 「労働倶楽部の必要」（労働組合期成会『労働世界』、第二九号―一八九九年二月）、二ページ。
(24)(25) 『労働世界』、第五七号（一九〇〇年三月）、六ページより引用。
(26) 例えば吉野は、一九年七月、城南連合会で「労働問題と人道主義」を講演している。
(27) 『労働者新聞』、一九年八月二〇日。
(28) 「民本主義の思想的性格」（橋川文三・松本三之介編『近代日本政治思想史』Ⅱ、一九七三年）、一六九ページ。
(29) 「帝国の国体と帝国憲法」（星島二郎編『上杉博士対美濃部博士最近憲法問題』、一九一三年）、二九九ページ。原典は『法学協会雑誌』第二一巻第六号。
(30) 「上杉博士の『国体に関する異説』を読む」（今井清一編『大正思想集』Ⅰ　一九七八年）、二二ページ。原典は『太陽』第一八巻第一〇号、一九一二年。
(31) 「近代政治の民主的傾向」（太田雅夫編『資料　大正デモク

ラシー論争史』上巻、一九七一年)、一〇七ページ。原典は『太陽』、一九一八年六月一五日号。

(32) 「民本主義と国体問題」(同右)。五七ページ。原典は『大学評論』一九一七年一〇月号。

(33) 同右、五八ページ。

(34) 「デモクラシーと我国」(同右) 一三九ページ。原典は『大阪朝日新聞』。一九一九年二月二三日～二六日。

(35) 「国本は動かず」(同右)、一四八ページ。原典は『黎明会講演集』第一集、一九一九年三月号。

(36) 石田雄『明治政治思想史研究』、一九五四年、二一二～三ページより引用。

(37) 『労・産』通巻第九八号(一九年一〇月)、一ページ。

(38) 『大正十五年(昭和元年)労働運動年報』、五三ページ。

(39) 大原社会問題研究所『日本労働年鑑』、大正一三年版、三一一ページ。

(40) 同右、大正一四年版、三五二ページ。

(すずき　まさゆき　神戸大学・日本近代史)

白石書店

岩崎允胤著

恒久平和と人間の尊厳
——核の時代に生きて……

白石選書 18

現在の日本は、核の脅威、すなわち人間としての生存を根こそぎ否定し、地上を一瞬の地獄と化する核兵器の脅威にさらされている。本書は、「恒久平和と人間の尊厳」という人類の歴史的な課題を、今日のきびしい人類・民族の危機にたいし、対置しようとするものである。

定価1700円〒250

平野義太郎
平和の思想
——その歴史的系譜
■好評発売中　1600円

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

■特集　われわれにとって国家とは何か

批判的政治意識と現代文化

赤井正二

はじめに

自分が生きる社会に対して人がどのようなかかわりの意識をもつかは、当人が現代社会をどのように意識しているかよりも、社会と自分の未来をどう考えているかという所から深く規定される。八〇年代に入って、現在の生活についての「おおむね満足」の意識は、将来についての不安・悪い方向に向かう世の中という意識にとりつかれている。[1] 高度成長期の「明るい豊かさ」への予感は今日、漠然とはしているが根底的な暗さをともなった「豊かさ」への予感に変質してしまっている。「第三の波」は大企業の業績を押し上げるだろう、しかし自分は、自分の家族は——。底なしの明るさを誇る若い「陽気なロボット」[2] たちの隙間に底なしの暗さがみえかくれする。だが危機への予感が現在の生活の変革と結びつかずに単なる予感にとどまる限り、それは現代の一つの文化的危機と言える。

管理・支配層は今や「高度成長による物的福祉の向上が余り期待できず、むしろこれまでに達成した福祉や豊かさのレベルの維持自体が問題となることも予想される状況」を公然

と宣言しながら、「個人の主体性」と「連帯と相互扶助」[3]の発揮へとイデオロギー的転換を進めつつあるが、この転換は漠然とした不安や不満の批判意識への転化をともなわざるをえない。批判意識について語ることは不満分子の「一文にもならないプライド」でも特定の立場からの現実の歪曲でもなく、日常について語ることと同じ意味になりつつある。

生活の多様な側面ないし領域に由来する批判意識・問題意識は現実生活が複雑化するに従って錯綜しながら潜在的には、他の諸問題との連携への要求をもっている。今日、この要求は一方では多様な課題の全体的解決を実現するユートピア国家についての文学的想像力の発揮と、他方では逆説的ではあるが、連携を意識的に断念することのうちに端的に表われていると言える。現代の批判的「政治」が人間の生活諸領域とそこから発生する重要な問題の「接合」(Artikulation, articulation)[4]を意味するならば、それは同時に「構成的な社会過程、特殊で特異な生活様式の創造」[5]という意味での文化でなければならない。政治と文化とのこの再結合の条件はどこにあるのだろうか。

「福祉」によって統合を図る現代国家と企業は、抑圧の法的根拠などについての「政治演説」や「政治的説明」を行ない結果として労働者を政治的に階級的に教育してしまうという矛盾[6]を極力避けるだけでなく、反対に積極的に偽りの政治と文化を押しつける。本稿は「市民社会と福祉国家」という現代の支配体制における二つの政治的・文化的脈絡に着目して、その抑圧の構造を分析することによって、抵抗としての政治＝文化のあり方を模索する試みである。抑圧された者にとってはブルジョア文化の最良の部分を引き継ぐといったのとは別の回路も必要であることを、現代の市民社会と福祉国家の「非教育的機能」が示しているように思われる。

一　市民社会と福祉国家：二つの抑圧

福祉国家は一方では幅広い各層の運動の成果として獲得された改良的施策の集積であり、国民の各層の生活・消費・教育水準を一定程度高めたが、他方では社会的サービスや健康・教育にかかわる人間的な事柄を産業化する道をひらき、資本に新たな市場を提供しながら、同時に批判を吸収した。改良的施策もトータルな展望のもとでの相互連関と不断の実質化を欠くならば、容易に変質させられ新たな統合の機会となることはよく知られているが、[7]この変質は獲得された制度が大規模であればあるほど妥当する。また、国民の最低限生活と生活の不断の向上を政治参加と並んで権利として承認[8]し、「政治的支配権と社会的権力一般とを理性化する」ことを標榜する福祉国家の絶対的限界は経験的には明らかであろ

う。つまり、一方では戦争の危機を制度化し平和への要求を断念させながら小さな要求を吸収するという点に、他方では富の蓄積と貧困の蓄積との並行という点に、福祉国家のあからさまな限界がある。それにもかかわらず戦争の危機も貧困の蓄積もそれ自体では批判意識の政治化と拡大を担保しない。現代の貧困の特徴は厖大に存在するにもかかわらず「社会的に見はなされ、制度的に遠ざけられ、隠蔽されて存在する」[10]ところにあると言われている。この「隠蔽性」は外的な事情によるのでなく、資本の蓄積法則の一環であることをマルクスは指摘している。

「一方の極には労働条件が資本として現われ、他方の極には自分の労働力以外に売るべき何物ももたない人々が現われる、というだけでは充分でない。また彼をして余儀なく自由意志で自分を売らせるだけでも充分でない。資本制的生産の進行につれて、教育や慣習により、この生産様式の要求を自明な自然法則として承認するような、労働者階級が発展する」[11]

資本制的諸関係のもとでは市民的な富を生み出す力の発展は反面で「抑圧を生み出す力」[12]の発展でもあり、矛盾の隠蔽をも含む抑圧の生産力の新たな質にこそ現代の国家の歴史的特殊性が問われなければならないし、批判的政治意識の条件が問われなければならない。

福祉国家での抑圧の構造をそれに歴史的にも論理的にも先行する市民社会的抑圧との対比で考えてみよう。

「生まれでようとする中産階級社会」[13]のイデオロギー的表現としての「市民社会」体制[14]は、個別利害間の予定された調和を前提しながら、理論的に討論する公民であるとともに私人でもある市民がつくり出す政治秩序であった。C・W・ミルズはこの秩序を次のように描いている。

「意見の担い手としての公衆のもっとも重要な特徴は討論の自由な波動である。それは民主主義的な中産階級の勃興とともにはじまったと考えられている。民主主義の諸制度は、反応を表明し、世論を表現する自主的団体を組織し、意見を行動に表わす可能性を樹立したと主張されている。公民の討論の結果として生まれる意見は、公的行動によって実行される問題の解決にみちびくものと考えられている。世論は、人民の『普遍意志』の変型であり、立法機関はそれを法律に制定し、それに法的強制力をあたえる。議会は、散在して存在する公衆の全員の頂点を飾る制度であり、それぞれの公的問題を討議している市民たちの小規模な、顔と顔をつきあわせたサークルの原型である」[15]

市民社会のこのイメージは単なる虚偽意識ではなく、私的所有者の階級支配の制度に結晶する限りで実在性をもっている。「イデオロギー」がユートピア的普遍性とともに社会制度の特定の形態の組織原理である限り、「市民社会」こそイ

デオロギーの範型であると言える。この点で、市民社会は以下の三つの構造的特徴をもっている。

第一に、市民社会は人間生活の二大領域――家族と社会的労働の領域――を非公共的領域あるいは民間の私的領域として公共的に政治の場から排除する。公的なものと私的なものとの公的な分離が両者の封建制的な融合に対向するものであったとしても、全社会領域に対する管理と支配一般を解消するのでないから、私的諸領域とその諸問題は形式化され個別性を失う限りで政治の対象となる。市民社会における公的なものとの分離からは、だから形式と内容の分離が帰結する。しかもこの形式も商品所有者間の関係を原型とするために、夫と妻との関係[16]も、資本家と労働者との関係も契約関係に還元されるかぎりで市民法（民法）の対象になるにすぎない。さらに支配が形式的な法律の支配として現われるが、公的なものと私的なものとの分離が私的なものの解放でもあるように、政治的支配の形式化・匿名化は同時にまた政治関係――立法や行政活動など――での個性的な要素（個人的人脈・派閥）をも解放し、政治の合理化とともに非合理化が進行する。「再封建化」[17]は市民社会に内在的な傾向である。

第二に、市民社会は公と私、形式と内容の分離を主体的に連結する「市民」、つまり私的生活を営みながら政治に参加する能力をもつ者によってのみ能動的に構成される。近代社会の初期には財産（恒産）と教養という資格の有無によって市民社会の構成員は参加権をもつ能動市民ともたない受動市民とに分割された[18]。「市民的自立」とはこの場合私人としての経済的・文化的自立、つまり財産と教養の所有以外の意味をもたない。「受動市民」は法律的平等の保護対象という点では市民社会の内にいながら政治的意志決定の過程から排除されているという点ではその外にいる[19]。当初からのこの包摂と排除の機構は、普通平等の選挙権やその他の参加権を実現した段階の市民社会においても、議会内政党政治によるそれらの権利の実質的な効力低下によって、基本的には貫かれている。N・プーランツァスの言うようにこの包摂――排除機構つまり政治的受動化の機能に市民社会の国家としての資本主義国家の本質的特徴がある。

「資本主義国家の機能とは、支配階級を政治的に組織化しながらも、被支配階級を政治的に解体すること、支配階級を階級として国家の中心部に導き入れながらも、階級としての被支配階級の存在を、そこから排除すること、国家と支配階級との関係を政治的に組織された階級との関係として固定化しながらも、被支配階級にたいする国家の関係を、人民―国民の統一性の代表関係として固定化すること、である[20]」

第三に、公と私、形式と内容との分離が支配の枠組として制度化されているということは、市民社会の中では、社会の

歴史的に必然的な編成様式が階級支配の正統化のために利用されているのではなく、支配関係が一般的社会編成として現われざるをえないことを示している。市民社会体制の矛盾は、全住民を形式的には同等な「市民」として前提しながら、「能動的市民」の社会であらざるをえないところにある。だから市民社会とその国家にとっては、被支配階級を絶えずブルジョア化することが必要であり、この意味での「教育」が必要なのである。市民社会は「倫理国家」[21]でなければならない。市民社会は全住民が「あたかも」能動的市民「であるかのように」ふるまうことによってこの文化的機能をはたす。

市民社会的な抑圧は、労働者の政治的・文化的受動化と要約できるが、福祉国家は新たな形態の受動化を実現する。市民社会の内にいる限り労働者は、いわゆる「市民的教養」やその言語、組織原則（市民的公共性）を受け入れてまたはそれを武器に転用して参加するか、あるいは自らの階級的な生活条件から生まれる感情などに従いながら市民社会の中での受動的存在でありつづけるかの選択を迫られる。第一の場合には、かれらの直接的な疎外経験や欲求などは「市民的自立」に基づく政治の中で「洗練」され、その結果自分の経験や能力を信頼できなくなる。第二の場合には、個別的な感情と意志を接合して共同の感情、共同の意志を全人民的規模で形成する機会と手段を失うことになる。

市民社会と労働者との関係を形式的包摂と排除とすれば、福祉国家との関係は実質的包摂と排除といえる。今日、たとえ生活の実態から生まれる切実な要求や感情と思われるものであっても、内容の点ではマスメディアや流行を介して企業や政府に操作されているのではないかという疑念は特異な反省の結果ではなくなっている。マスメディアの発達が、個人――市民としての個人――の内面を空洞化させる可能性をもつことはすでに大衆社会論や管理社会論が指摘したところである。しかし欲求の操作は、福祉国家的抑圧の結果であってもその根源ではない。現代では人びとはしばしば化粧品や自動車、住宅などの商品を記号としてつまり希望やファッションやステータスシンボルとして買っていることを誰よりも熟知しているのは広告産業であり、スーパーマーケットで客がまばたきの度数がいくつになれば衝動買いをするのかさえ知っている。[22]しかしなぜデパートに行くのか、なぜ映画を見るのか、なぜ家でテレビを見るのか、といったことは操作の範囲を超えている。「デパートに行けば夢に出会える」という意識は操作されたものであっても、外に夢を求める意識は操作の政治的・文化的前提である。

この制度化された前提の要素は第一に、欲求―消費過程と生産過程との分離、あるいは使用価値とその生産との分離に

ある。特定の欲求が特定の対象の消費によって充足されるという連関が、自然によっても社会によっても厳密に制限されている生産過程と意識的実践的に結びついている場合には、その欲求の水準、内容、および消費の限度は対自然的な面でも、対社会的な面でも、客観的にかつ目にみえる仕方で限定されざるをえないし、その限定から欲求と消費の内容とあり方を反省し、変革することも日常的レベルで可能である。しかし市民社会の公と私との分離が古代とは比較にならないほど大規模な国民国家形成に必然的な組織形態であるのと同様に、生産規模の拡大は必然的に生産現場と消費の場とを空間的にも時間的にも分離させる。そして市民社会と同じく福祉国家でもこの分離はイデオロギー的な意味をもつ。生産活動の内容をなすものつまり誰が何のためにどのような設備でなどは基本的に私的な企業の中枢部の裁量に委ねながら、消費だけが公的な関心事になる。法の前での平等に加えて、使用価値の前での平等[23]が政治的価値となる。しかもこの際消費は何の消費かは問われず量に還元され計画可能な事柄となる。

第二に、欲求―消費と生産との分離が確固とした支配の形態、反対側での受動の形態になるのは、両者が政治的な分配によって媒介されるようになった時である。物質的富と自由時間の分配の基準が各人の平等な権利としての消費の量的水準に求められる時、分配は政治的行為となり、その背後でつまり生産現場では市民はもとよりテイラー＝フォードシステムによって労働者を生産過程の基本的諸問題から排除する過程、同時に労働者にいっそう重い責任と創意を要求する過程が進行する。欲求―分配―消費の閉ざされた連関の中で、生活水準の向上への要求は分配をめぐる闘争以外の表現を失い、労働基本権も階級的性格を失う。生活水準は消費水準としてだけ公的な事柄、組織の目的であるし、消費水準は分配によってのみ決定されるという関係だけが、その中で労働者と市民（受給者）が能動的に関与できる制度的枠組となってしまえば、分配自体が予測不可能な「成長」に規定されるという意識が実在性をもってくる。そして「経済的整合性」つまり成長＝分配の同一性が消費水準の向上を保証しなくなった時には、組織、特に労働組合はその大衆的存在意義を失う。だが反面では労働者と市民を生産の重要契機から排除することは同時に、賃金と労働時間という分配の問題でたとえ一面的ではあれ能動性を解放することでもある。

第三に、生産者の欲求や感情や自己意識を生産過程から締め出して生産過程を「科学化」しながら、資本はマスメディアによって消費者の欲求や感情などとの直接的な水路を拓く。需要は狭い伝統的生活に由来するものであってはならなくなる。他方、分配の問題が階級的集団的見地から意味づけされなくなり、つまり分配関係が生産関係の表現としてでな

く労働者個々人の欲求の集積としてだけ意識されるならば、個人消費だけが分配の意義を決定する要因となる。欲求―消費と生産との分裂を社会的実践的に媒介する分配が個人消費の向上だけを内容とする場合には、消費だけが生産の現実、その中での疎外・従属との直面する場とならざるをえない。「豊かな」消費への欲求は生産の場で疎外された者の欲求であり、商品はこの疎外をつぐなうものであることが当然のこととして期待される。商品に文化的な価値を付与するのはまずもって生産の基本的諸決定から排除されながらもそれに抵抗する者であり、国家と資本はその欲求を操作しながら実現する。そして例えば「都市計画の無政府性、あばら屋の不快、大気汚染、集団的輸送の不足、拡散的都市計画などが乗用車を必要な逃避、回復、輸送の手段としているから、個人的な乗用車は現実的な欲望なのである」[24]。消費が新しい生活の創造としての文化となる局面では、社会的従属に対する抵抗は「豊かな」消費の追求として現われざるをえないが、同時に抵抗のこの形態はその核を不断に空洞化させずにはおかない。消費局面での明確な批判意識である「真に豊かな」安全な消費、消費を中心に「生活の質」を反省する運動は、こうした疎外された「豊かさ」を追求することの内にある抵抗の要素を基礎にできるし、そうしてのみ批判の政治的な質を得ることができる。いずれにせよ福祉国家的な枠組の中では、生産局面から最も離れた消費の局面だけが生産の内容（誰が何の為に何を生産するか）を総体として批判する可能性をもつまでに批判は制限されている。

現代の抑圧の特質の一つはそれが匿名化されていることにある。抑圧は日常的に出会える階級的個人によるものではなく、支配者をも従わせる政治制度的枠組によるものである。支配者は抑圧的制度の代理人にすぎない。しかも政治制度による抑圧は一方では実質的な決定過程から被支配階級を排除しながら、他方で必然的に発生する抵抗をその表現形態の側面でとらえて吸収するところにある。

二つの抑圧連関の一方の福祉国家的抑圧は帝国主義の対内的表現[25]であると言えるが、重要なことは、今日では後者の抑圧が本質的だとは決して言えず、両者があたかも絶対的剰余価値生産と相対的剰余価値生産のように、相互補完的に重なり合いながら一つの制度的抑圧を形成しているということである。この制度的抑圧関係の全体は次のように表現できるかもしれない。

「人間が社会的過程を経験しそれについての具体的な知識をもつ場、自分の直接的な労働領域と生活領域の内では、公共性と自治は最小限度にまで縮減されながら、人間が副次的情報に依存し意見市場の傍観者に格下げされる場では、自由

かつ決定能力のある国家市民としての見せかけを施される」[26]

そしてこうした見せかけの背後で資本による人間的な諸特性（怒りなどの感情も含めて）の全面的な利用・浸食が進行するのである。

二　抵抗としての政治＝文化

市民社会と福祉国家という政治＝文化の制度的枠組の中で進展する階級的な、あるいは資本による抑圧は、それが物質的生産・生活の再生産・文化の全領域に拡大すればするほど多様な反発を生み出さずにはおかない。先進資本主義社会では資本による抑圧と市民社会と福祉国家という他の社会制度による抑圧とが根源的に区別できないのと同様に、抵抗も根源的に市民社会と福祉国家の衣をまとった資本に対する抵抗とみなされねばならない。だがしかし重要なことは、資本の支配と市民社会や福祉国家との内容的同一性のために今日の反資本主義的抵抗がこれら全体を貫く政治＝文化の質をもたなければならないということである。この点でいわゆる官僚制と工業生産とが資本主義と区別されるべき抑圧の体制であるという広範にあるM・ウェーバー的議論は一方では、先進社会における両者の内容的形態的重なりの分析を免除する点で、他方では、市民社会が官僚制を内在的に許容すること、「人間的」福祉国家が非人格的官僚主義と非人間的工業制度を基礎とすることをみのがす点で、不十分といわざるをえない。同様に「現存社会主義」との関係で「市民社会」に批判的意義を再発見する試みも、市民社会自体の抑圧的機能を見失う可能性がある。先進資本主義国においても「現存社会主義国」においても市民社会と福祉国家との双方に抵抗することが必要なのではないか。社会主義においても官僚制と工業生産の両者が長期にわたって存在しつづけるという展望のもとではなおいっそう全体的な否定の力が必要であろう。

さて多様な抑圧に対する多様な抵抗の基盤となる「耐えがたさ」という自己感情の内容もまた多様であろう。どのような事態を耐えがたいと意識するかは決して精神分析学的根拠に依存するのではなく各人のもっている文化的な意識に規定される。[27] 数十年前にあったような絶対的貧困にもとづく文化水準全体の低さにともなったその一様性は、生活水準の僅かばかりではあるが全体的な上昇によって消失した。平均的な労働者の購買力の傾向的な相対的低下としての絶対的貧困化は批判意識の普遍的基盤ではなくなっている。低賃金、機械への従属、管理体制、公害、教育、老後への不安などなど不満や要求は人間生活の全側面から発生しそれにともなった運動も形成されるが、問題はそうした様々な紛争領域が接合する政治的＝文化的平面の形成である。現代ほど紛争領域が全

面的に拡大している事態はかつてなかったといえるが、同時にまたそれらの実践的接合が容易でないことも確かである。この困難さは、一方では各領域で問題が一挙に噴出したこと、他方では全体的な社会変革の展望、社会主義の目標内容についての理論的危機に由来している。この多様な批判意識の新しい質の政治化が困難であるかぎり、それらは既存の市民社会的、あるいは福祉国家的文化の中で接合せざるをえない。

市民文化の中心的理念である「自立した市民」という意識はもちろん、政治的意志決定からの体系的排除や官僚主義に対立する内容をもちうるし現に市民参加や行政の公開要求などでその内容を現実化している。だが他方「自立した市民」という意識は、生活のために自分の労働力を売らざるをえない者にとっての桎梏にもなる。もともと市民的自立のための最低条件をもたない者は、資本家であれ仲間であれ「他人に迷惑をかけない」[28]で自らを解放することはできない。「自立」や「他人に迷惑をかけない」という意識はしばしば社会保障の受給権さえ自発的に放棄させてしまうし、また逆に新自由主義の「自助自立の精神」に包摂される現実的な可能性[29]をもっている。「普遍的人権」あるいは人間が人間としてもっている権利という意識についても同様であろう。消費文化における「絶えざる豊かさの追求」についてはすでに述べたように、分配問題の排他的追求に至るかあるいは「真の豊かさ」への反省を介して生産の基本的諸問題にまでさかのぼる限りではラジカルな批判でありうるが、それは反面、既存の消費内容によってしか抵抗を表現しえない者にとっては、幻想だけでなく現実的な欲求さえ断念させ現象的には疎外をいっそう深刻にする。

全体的な展望が存在しない限りはこうした矛盾は回避できないが、また、こうした生活の各領域にまたがる文化の矛盾なくしては全体的な展望は生まれない。しかしまた市民文化と消費文化の諸理念に依拠する限り、自己の抵抗を能動的文化的に表現できない層が確実に存在しつづける。市民社会と福祉国家はともに、住民の一部を、政治的意志決定の中枢部から、生産の基本的諸問題から、したがって制度が表現する文化の享受から職業によって確実に排除し受動化させることによってのみ存在する体制だからである。全住民が「自立した市民」であるような社会はもはや市民社会ではないのと同様に、全国民が豊かになるような国家はもはや福祉国家ではありえない。しかも当面あるいは長期にわたって、そのような社会と国家が生まれる見込みはほとんどないと言ってよいだろう。したがって重要なことは、批判的に転換した市民文化と消費文化の両者と、受動的としてしか表現されない状態との差を同一の尺度の文化の水準ないし教養の水準の差にしないことである。狭い意味での政治の外に居ること、従属し

た労働を続けること、資本の提供する商品を消費し続けること、こうした状態の内にある潜在的抵抗の要素は顕在化しなければならないし、一つの文化とならなければならない。さらに住宅を持てないこと、自動車を所有できないこと、「法律的」知識をもたないこと、「洗練された言語」[30]を話せないこと、「科学的」知識や「技術的」知識をもたないこと、こうした要素もこの文化の中で肯定的位置へと転換されねばならない。今日「労働者文化」[31]が実践的に必要であるとすれば、それは狭い意味での資本—賃労働関係の枠内での内容にとどまらず、消費の仕方、知識、言語能力などの政治的＝文化的内容をも包括する文化でなければならない。

パリ・コミューンにかぎらず歴史上、底辺の部分が最上層部に出て来るような変革が起こった時にはコミューン型の運動と組織の形態が繰り返し出現したのは偶然ではないだろう。コミューン・レーテ・ソビエトなどはいずれも市民社会的枠組を超え出る政治＝文化を体現していた。それらが成立しえた基盤である手工業、熟練労働、居住地域の集合性と同質性などは現代でもとくに社会の周辺部分に存在しつづけているが、現代ではさらに「普遍市場」[32]と言われる生活の全面にわたる相互依存関係が並存している。もちろん「普遍市場」が個人的および共同体的諸関係を解体させる売買関係である点で、「社会生活が、相互にからみ合った活動の目のつんだ網状組織となり、人間の相互依存性が全面的になればなるほど、人間はますます原子化され、人間相互の接触は彼らを近づけるのではなくますます遠ざけることになる」[33]。しかし「普遍市場」現象は同時に、「人間的な本質的諸力の披かれたる書物であり、感性的に眼前にある人間的な心理学」[34]としての産業が一つの連関を形成していることを示している。機械産業、化学産業、鉄鋼産業、電気産業などの相互の密接な連関は、人間の最も実践的で能動的な生活が生活の全体の基礎であることを意味しており、諸個人の多能性とは異なった意味での人間性の外に向かった全面発達、換言すれば自立していることと連帯していることとが実質的に両立する可能性の実践的保証になりうるだろう。

労働運動と市民運動との連携とは別の次元での接合、批判的市民文化および批判的消費文化と、現代産業のあり方を実践的基礎とする「労働者文化」との接合、またこの接合によって無批判的受動的な生き方としてしか表現されない抵抗の要素を解放し、批判的に継承された文化の矛盾の展開平面を転換させること、現代の批判的政治意識はこういう契機によって形成されざるをえないであろう。

実力をもつ必然性の領域としての国家こそが同時に理性と自由を実現する領域であることを歴史は証明してきたし、武装した理性の前では、自発性の主張は無力であった。さらに

今日の先進社会の条件下では、諸権限の集中は避けられない。だが、集中化傾向は常に自発性の契機を対極に生み出さざるをえないし、むしろ後者によって理性と自由の新しい内容が準備されてきたと言える。そして現実政治の根底には、この内容がどのような形態を獲得するか、草の根保守主義と言われる国家主義的形態を与えられるか、あるいはすべての社会関係を相対化し真に民主的な関係の基礎となる抵抗の要素と結合した形態を獲得するか、という政治＝文化の問題がある。

（1）NHK放送世論調査所編『八〇年代と日本人』、日本放送協会。総理府「社会意識調査」（八三年七月九日発表）。
（2）C・W・ミルズ、『社会学的想像力』紀伊國屋書店、二二四頁。
（3）行政改革に関する第三次答申基本答申（八二年七月三〇日）。
（4）W. F. Haug;Einundzwanzig Thesen zu Ökologie und Sozialismus, in:Alternative Umweltpolitik, Argument Vlg.
（5）B. Jessop;The Capitalist State, Martin Robertsun. 参照。
（6）R. Williams ; Marxism and Literature, Oxford Univ. Press.
（7）レーニン『社会民主党綱領草案と解説』。
（8）例えば、A・ゴルツ『困難な革命』合同出版、七八頁以下参照。
（9）憲法第二五条、世界人権宣言第二一条一、国際人権規約。
（10）J・ハーバーマス『公共性の構造転換』未来社、三〇二頁。
（11）江口英一『現代の「低所得層」』上、未来社、四頁。
（12）MEW, Bd. 23, S. 765.
（13）MEW, Bd. 4, S. 141.
（14）MEW, Bd. 17, S. 338.
（15）ここで言う市民社会はさしあたりロックのそれを典型としている。
（16）C・W・ミルズ『パワー・エリート』東大出版会、下、一九九―二〇〇頁。
（17）この点でカントの婚姻論は市民的婚姻関係の最もあからさまな表現である。『人倫の体系』理想社全集版、一二三頁以下参照。
（18）ハーバーマス前掲書、三〇一頁。
（19）フランス革命初期のこの点に関する議論の内容は、杉原泰雄『国民主権の研究』（岩波書店）一三八頁以下に紹介がある。
（20）C・B・マクファーソンはすでにロックの政治理論がこの構造をもっていることを指摘している。『所有個人主義の政治理論』合同出版、二七三頁。カントによる「市民的属性」の定式化は、前掲書一七七頁、参照。
（21）N・プーランツァス『資本主義国家の構造』Ⅱ、未来社、一〇頁。
（22）『グラムシ獄中ノート』三一書房、二二六頁。
（23）C・D・ラミス『影の学問窓の学問』晶文社。
（24）J・ボードリヤール『消費社会の神話と構造』紀伊國屋書店、五〇頁。
A・ゴルツ前掲書、一九一頁。

(25) O. Negt, A. Kluge ; Öffentlichkeit und Erfahrung, Suhrkamp, S. 282.
(26) O. Negt ; Keine Demokratie ohne Sozialismus, Suhrkamp, S. 481.
(27) J・ハーバーマス『認識と関心』未来社、三〇〇頁。
(28) この倫理意識の抑圧的性格はミルの『自由論』第三章に端的に表われている。
(29) 伊藤光晴『行革』岩波ブックレット、二四頁。
(30) D・ヴンダーリヒは、いわゆる労働者の「制限コード」そのものに抵抗の表現を見出す。『チェムスキーと現代哲学』大修館書店、一五八頁。
(31) 労働運動からの『労働者文化』の必要性についての議論は、清水慎三編著『戦後労働組合運動史論』所収の様々な立場の各論文参照。また、O・ネークトの言う「プロレタリア公共性」もここで言う「労働者文化」とほぼ同様の内容である。
(32) H・ブレイヴァマン『労働と独占資本』岩波書店、二九六頁。
(33) 同右、三〇二頁。
(34) マルクス『経済学・哲学手稿』国民文庫、一五六頁。

(あかい　しょうじ　一橋大学・哲学)

■なぜ いま 哲学か

歴史学の対象としての個人

小谷汪之

一

今日、歴史学の分野では、新しい次元での「掘り起し運動」がさまざまな地域に根を張って、着実な成果を生み出してきている。これが新しい次元といわれるのは、一九五〇年代初のいわゆる「国民的歴史学運動」との対比においてである。この「国民的歴史学運動」と今日の「掘り起し運動」との間に、どのような質的相違があり、それが発展ととらえられるべきことなのかどうか、という問題は私の手には余るので、ここでは「掘り起し運動」が明るみに出した問題点を手がかりとして、一般に歴史学とはどのような思想的営為なのか、という問題をあらためて考え直してみることにしたい。

今日の「掘り起し運動」がきわめて多数の人々の地道な努力によって担われているものであることはいうまでもないが、その一つの到達点が小池喜孝氏を中心とするオホーツク民衆史講座であることはよく知られている。小池氏は自由民権運動とくに「秩父事件」への関心から出発して、北海道に逃れた民権運動家や、北海道の監獄で獄死した民権運動家の足跡を掘り起すという方向へと進んだ（『秩父風』、『鎖塚』

など)。その過程における一つの体験として、氏は次のように語っている。北海道で獄死した四人の民権運動家の足跡をたどって網走刑務所まで来たが、何の手がかりをもえられなかった氏は、知人から留辺蘂の尼僧を紹介された。この尼僧は北海道開発のために、道路建設に狩り出され、苛酷な労働条件のために死んでいった多数の囚人を供養し、その殉難碑を建てるのに努力した人であった。この尼僧に会って、小池氏が殉難者のなかに、秩父事件の四人の流刑者がいるかどうかを根掘り葉掘りきき出そうとすると、尼僧は、氏に対して、どのような目的で囚人の墓を調べているのか、ときつい調子で問い返したという。この問い返しの意味を小池氏は次のように了解した。

「しかし、尼僧の一喝には、もっと深い意味があったのだ。死んだ囚人を、自由民権の国事犯と、〝破廉恥罪〟とに区別しているのが、尼僧には許せなかったのであろう。国事犯の骨を拾って、それだけを顕彰しようとしている私の俗念に対して、一喝をくれたのだ。そのことが完全にわかるまでには、なおしばらくの時間が必要だった。」(『鎖塚』二六ページ)

このエピソードは歴史学とはどのような思想的営為なのか、ということを考えるうえで示唆的なものを含んでいる。歴史学は過去の無限の事象、例えば過去を生きた無数の個人のすべてを自らの対象とするものではない。そのようなことは不可能でもあるし、無意味でもある。ということは、歴史学が対象にすえる個人は、過去の人々のなかから、ある立場に立って選択された個人であるということを意味している。例えば小池氏が自らの歴史学的営為の対象として、囚人一般ではなく、自由民権運動にかかわった囚人を選び取ったのは、氏の歴史に対する立場、すなわち民権運動を今日の日本における民主主義の源流として歴史に位置づけようとする歴史観に深く結びついているのである。

人が歴史に対して選択的でありうる、あるいは選択的でしかありえない、ということをつきつめて考えてみるならば、それは人間の社会が経験してきた、時系列的なさまざまな変化＝変容のなかに、ある方向に向けての不可逆的な発展＝進歩を認めることができる、ということが前提となっているということができる。人はこの発展＝進歩にかかわり、それを支えた人々をとくに過去の無数の人々のなかから選択し、歴史学の対象にすえているのである。したがって、過去の人間に対して選択的であるということは、ややもすると価値判断的であるということを意味しているかのように受け取られがちである。

それに対して尼僧の立場は、つきつめていえば、個の絶対性の立場であり、過去を生きた無数の人々のすべての生に、

何らの区別をもうけず、過去に対して非選択的に対応しようとしている、ということができる。そのとき、人間のもつ歴史性（歴史被拘束性）は捨象され、すべての人間は人間一般として等視されることになる。しかし、これは宗教の立場ではありえても、歴史学の立場ではありえない。小池氏が尼僧の言葉によって、自らの「俗念」を自覚させられたと書くとき、氏は歴史学の立場から宗教の立場に移っていったかのように見える。しかし、小池氏はこの一線で踏みとどまる。それは、氏が自らの歴史学の対象を民権運動家としての囚人から、囚人一般に拡大したところで立ちどまったからである。氏は日本における民主主義運動の歴史という観点から、さらにいえば歴史における発展＝進歩という立場から、過去に生きた人々の生に対して選択的であることは放棄したかもしれないが、過去に対して選択的であることそのものを放棄したわけではない。歴史の「底辺」を支え、それゆえに、歴史におけるもっとも苛酷な犠牲者であった民衆（囚人）の歴史という枠組を通して、過去に対して選択的でありつづけているのである。この選択性は、歴史の発展＝進歩への寄与の度合によって、個々の人間を秤量するという意味での選択性ではない。それは、いわばより深い「底辺」に向けての無限の選択性である。そして、そのかぎりにおいて、個の絶対性の立場とは本質的に異質である。かの尼僧はこのような氏の立場のなかにも、いぜんとして、過去の無数の人々の生の価値に軽重をつけようとする態度を見い出すのではないだろうか。

だから、民権運動家ばかりを追跡するのは「俗念」であり、囚人一般を扱えば「俗念」が晴れる、などといったことではない。両者は本質的には共通の営為なのである。もし、小池氏の仕事に「俗念」があったとしたならば、それは過去に対して選択的であったからなのではない。それは、このようにして、自らの価値的座標に立って、選択した過去の人間の生を掘り起しただけではなく、それを「顕彰」しようとしたことにあるといわねばならない。歴史学はたしかに過去に対して選択的である。しかし、そのことは歴史学によって、その対象として選択された個人の生には、他の個人の生よりも高い価値や重い意味が含まれているということを意味しているのではけっしてない。歴史を生きたある特定の個人だけをとくに取り出して顕彰するということは、歴史学とは無縁のことといわねばならない。その点で、最近の「実践的歴史学」が、顕彰碑的活動スタイルに大きく傾いているように見えるのは、それが啓蒙的効果を狙ったものであっても、本質的な問題性を含むものといわねばならない。

それでは、歴史学が過去に対して選択的であるということは、どのようなことを意味しているのであろうか。この点に

ついてさらに考えていくために、以下では色川大吉氏の『歴史の方法』（大和書房）をとりあげることにしたい。

二

色川氏の『歴史の方法』のなかには、歴史と歴史学とにかかわる二つの観方が混在しているように思われる。一つは、発展＝進歩の立場に立つ歴史観である。氏は次のように書いている。歴史学とは過去の「膨大な事実のなかから、人間の叡知を示すことがら、あるいは人間の発展の方向性を示す重要なことがらを選び出し、その事実のなかから、歴史の研究対象として耐え得るもの――歴史的事実というもの――を選び出していって、その歴史的事実を積み上げながら、一つの過去の時代像というものを描いていく学問である」（四九ページ）。色川氏は、武相困民党の農民たちにじっと思いをひそめて、彼らと苦しみを共にするという痛覚に耐えて、ついに彼らの苦悩とのあいだに「スパーク」がおこるという体験をしたと書いている。そのとき、氏が共感の対象として武相困民党を選択したのは、武相困民党が「人間の発展の方向性を示す重要なことがら」であると認定したからである。それは、武相困民党こそ、日本近代におけるもっとも根底的な民主主義の担い手の一つであり、たとえ敗北したとしても、彼らの運動は日本の民主主義の地下水として脈々と流れつづけている、我々はその地下水を汲むものとならなければならない、という歴史認識の枠組によるものといってよいであろう。色川氏は、武相困民党などに視座をすえた自らの歴史学を「底辺の視点」という言葉で特徴づけている。

このような色川氏の「底辺の視点」に対して、西川長夫氏は、それが結局は「底辺」の無数の人々のなかから、民主主義の地下水となるべき運動の担い手、すなわち「未来を拓く変革の契機」の担い手として位置づけられた民衆のみを選び出し、価値を付与しようとするものなのではないかとして、次のように批判している。

「《文学》の観点は『民衆思想史』的観点に対しても批判的でありうる。なぜならこの文学的立場は底辺的思考への共感をひめてはいるが、しかし、それは『未来を拓く変革の契機』といった思考のなかに文学とは異質の価値観を感じとるはずであるから。なぜなら、『底辺』といい『地下水』といっても、歴史においては、それはしょせん頂点的思想を位置づけるのと同じ価値体系のなかで、すなわち歴史の発展にたいする一定の見方とそのなかではたすべき役割（史観）によって位置づけられており、その限りにおいては文学から見れば、『底辺』はやがて頂点になるべきもの、つまりは『頂点』の裏返しにすぎないものと映るであ

ろうから。『未来を拓く変革の契機』という発想自体が、一定の未来とのかかわりにおいて過去と現在を判断することであり、その未来とのかかわりにおいて（したがって特定の史観と歴史的価値体系によって）民衆のポジティブな側面に照明があてられるのである。……異端としての文学、余計者としての文学はそこに一種の権威主義に通じるものを感じとるであろう。」（「歴史研究の方法と文学」、『歴史学研究』四五七号、四九ページ）

西川氏はこのような歴史学と文学との相違の本質について、一般論として次のようにいう。すなわち、歴史学においては、ある社会（社会構成体）のなかで、「重要な、そして肯定的な役割をはたしえない」ものは社会のくずやごみとみなされる。「つまり、歴史の価値体系のなかでは、これらのくずやごみはまさしくくずやごみでしかないのである」。しかし、文学においては、そのようなくずやごみが重要な積極的な価値をになう。それは、文学においては、「人間の価値は社会、あるいは社会の歴史的発展のなかで占める役割によっては決定されえない」と考えられること、いいかえれば、いかなる個人といえどもすべて等価であり、むしろ逆に、くずやごみの方にこそ、「人生におけるより深い真実」が認められるからである、と。

この西川氏の色川批判には、歴史学の本質にかかわる重要な問題が含まれている。西川氏が指摘しているように、発展＝進歩の立場に立つ歴史学においては、「底辺」がとりあつかわれたとしても、それは文学におけるように「底辺」が「底辺」であることによって固有の意味と価値をもつからではない。発展＝進歩の立場に立つ歴史学の対象としての「底辺」は、いまは「底辺」に沈澱してしまっているとしても、歴史の発展の道すじにとって有意味な運動を担っていたと認定された「底辺」だけである。色川氏が武相困民党に共感するのは、彼らが単なる「底辺」の人々だからではない。彼らが民主主義という歴史の発展の方向に向けてある意味を担っていたと色川氏がとらえているからである。色川氏はそのことを承認しなければならない。

しかし、西川氏の立論にもまた問題が含まれている。西川氏は「歴史の価値体系」においては、個々の人間の生の価値が秤量され、「底辺」の人々はくずやごみとして無価値を宣告されるとしている。しかし、個々の人間の生、すなわち個々の人間の「個人史」が、そのものとしての価値においてはすべて等価であるとする点においては、歴史学も文学も何らかわりはない。歴史学は個々の人間の生の価値に軽重をつけようとするものではないのである。発展＝進歩の立場に立つ歴史学が「未来を拓く変革の契機」に視点をさだめるのは、この未来への展望を尺度として、個々の人間の生の価値を測

ろうとするからではない。歴史学がある運動やそれを担った人々を、無数の過去の事象のなかからとくに取り出して、自己の認識の対象に据えるのは、その人々の生が他の人々の生に比べて重い価値をもつと考えるからではない。そうではなくて、このような「未来を拓く変革の契機」につらなる運動やそれを担った人々の行為が、この現代という歴史的世界の形成に深く関与しているからにすぎない。逆に歴史学が「底辺」としての「底辺」そのものに関心を示さないのは、それが現代という歴史的世界の形成に直接つながらないからであり、この「底辺」によどむ人々の生に価値や意味がないと認定したからではない。歴史学が自己の対象として、ある特定の人々のみを選びとるのは、その人々の生の価値と意味を顕彰しようとするからではけっしてないのである。

右に見たような西川氏の批判に対して、色川氏は次のように反論している。

「私たちは民衆一人一人が自分の精神史を書く『自分史』というジャンルを尊重しているが、『自分史』に一定の価値体系による選択の基準などあるわけがない。誰しも自分がある社会構成体のなかで重要な役割をはたしたから、自分史を書くのではない。自分の独自の価値を肯定（あるいは否定）するからこそ自分史を書くのである。それこそ現代小説と同じ原理である。『無名の個の絶対的な価値』を肯定する上に立っているのである。」（「〝歴史叙述の理論〟をめぐって」、『歴史学研究』四七二号、四七ページ）

この色川氏の反論は西川氏の論点からズレてしまっている。なぜ、このようなズレが生じたのか。それは色川氏の内部に、前述のような発展＝進歩の立場に立つ歴史観とはまったく異質な歴史観が混在しているからである。それは、いわば、歴史を生きた人間としての実感にもとづくもので、色川氏はそれを「私たち戦中派が敗戦体験のなかで得たものかもしれない」という。「それは、どんなに人間が善意をいだいて努力したとしても、歴史の法則という奴は、ちょうど歴史の女神が戦車を引いて何百万という人間の頭骸骨を踏みくだいていくように、無惨に貫徹していくものだという、一種の歴史法則と人間の生との間のきしみ合いみたいなものに対するはっきりした虚無主義」（『歴史の方法』、六〇ページ）であり、「歴史には百年経ってはじめて見えてくるその時代の特有の『枠組』というものがあって、しばしば個人の期待を裏切って進む。同時代に生きる人間は、ある種の巨大な暗箱のなかにあって、時に悲しい声をあげ、愛惜し、悪戦苦闘している生きものに似ている」（同右、二六ページ）という実感である。

このような歴史と歴史学にかかわる観方が、発展＝進歩の立場に立つそれとまったく異質なものであることは明らかであろう。色川氏の内部に、歴史と歴史学とにかかわる二つの

観方が混在していることを氏自身も自覚している。氏は自分自身の内部に「実践的な同時代者としての変革意志」を担おうとする自分と、「歴史の女神」によって個々の人間の意志がふみにじられていくことに「歴史美学みたいなもの、そこから出てくるシニカルなリリシズム、そういう美意識にとらわれる自分」とが混り合っていることを告白している。武相困民党に共感をよせるのは、本来は前者の色川氏であるが、そこに歴史のなかで滅びたものとしての武相困民党に共感する後者の色川氏が混入するため、叙述が不透明になってくるのである。

この後者の立場に立つとき、色川氏は、歴史の「巨大な暗箱」にとらえられ、ほんろうされながら、精一杯に生き、そして滅んでいったものへの共感という立場から、過去の無数の人間に対して選択的に対処しているのである。それは、たしかに、歴史の発展＝進歩の立場からする選択性とは異質であるが、過去に対して選択的であることにはかわりはないのである。

三

このように、どのような価値的立場に立つにしろ、我々は歴史に対して選択的であるほかないのである。

それでは、私自身は歴史に対して、どのような立場から選択的であろうとしているのか。私も、もちろん、発展＝進歩の立場に立つ歴史学を否定しようとしているのではない。ただ、その発展＝進歩を、西欧的歴史発展を唯一のモデルとして表象したり、ある時代から次の時代への発展＝進歩を、全価値的なもの、すなわち、胎児がだんだんと成長していって、やがて完成体となるといった、矛盾を含まぬイメージで考えることには、根本的な疑問を抱いている。歴史における発展＝進歩とは、ある単一の価値的完成体へ向けての、ひたすらなる上昇の過程といったものではけっしてなく、発展＝進歩そのものがアンビヴァレントなものと考えるべきであろう。そのことは、発展＝進歩の立場に立つ歴史学が、ややもすると、歴史に対して無自覚的に価値選択的になりやすい傾向をもつことに、十分警戒的でなければならないということを意味している。「実践的歴史学」のなかには、しばしば「民主主義発展史観」ともいうべきものが見られるが、民主主義の発展自体、アンビヴァレントなものであることに対して十分自覚的ではないように思われる。歴史における発展＝進歩とは何なのか、という問題は自明のものでも、解決ずみのものでもけっしてない。この問題が今日ほど深刻に、文明論的問題として問われている時代はほかにはないのである。

右のような現状認識に立って、私自身は次のような意味に

おいて、歴史に対して選択的であろうとしている。すなわち、過去を生きた無数の個人のなかから、我々とはおよそ異質な歴史的世界を生き、それゆえに、社会や人間に対して我々とは異質な感覚をもち、異質な対応をしたような人々を選び出す。しかもそのような異質な人々が、同じくウェスタン・インパクトを受けて、何らかの形で近代というものに対応せざるをえないという意味では、我々と同じ枠組で捉えられる歴史体験をもったとき、その人々はいかなる文化的変容を経験したのか。私自身は、このような課題を、具体的には一九世紀のインドを素材として考えることを通して、我々自身の存在を歴史のなかに相対化し、我々自身の歴史的個性を照らし出すことが可能となるのではないかと考えている。そのことは歴史学のキイワードである発展＝進歩の概念を根底的に再検討する手がかりともなるであろう。

すなわち、それぞれの歴史時代は、それぞれに固有の価値をもつのであり、その価値は、次の時代によってすべてが継承され、発展させられていくのではなく、部分的には破壊されていくものもあると考えねばならないのである。人間の物質的文化の領域については、歴史をとおしての知識・能力の蓄積を認めることができ、したがって、発展＝進歩の概念が成立するということができるが、人間の精神文化の領域については、同様の歴史的発展＝進歩の概念を適用することは困難である。人間の形成する「精神的生活過程」はそれぞれの時代に固有の価値をもち、ある単一の価値の尺度によって、価値的に判断することを許さないようなものと考えるべきである。

（こたに　ひろゆき　千葉大学・歴史）

白石書店

岩佐　茂著

唯物論と科学的精神
――『唯物論と経験批判論』の世界

マッハ主義という感覚論的な主観的観念論との対決をとおして、唯物論の諸法則と科学的精神を擁護したレーニンの『唯物論と経験批判論』を解説し、マルクス主義の科学性の根拠を原理的なところから明らかにする。〔白石選書20〕　定価1800円〒250

白石選書20

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

大胆に、かつ軽やかに

―歴史、国家をいかに描くか―

吉田千秋

一

朝の連続ドラマ「おしん」が好評である。制作者によると、主人公おしんにこめられた女性像は、「辛抱に堪え、真心をもって人を信じ、常に新しいことに向かって前進する芯の強い女」である。

子役の小林綾子とそれを引き継ぐ田中裕子の好演もあるが、「おしん」の魅力は、この女性像が画面を貫き、見る者をおしん後援者にしてしまうドラマ作りにあるように思える。その女性像（いや人間像といってもよい）の性格どれ一つをとっても、今日、手に入れたいと思われながらも、大方のところでは欠けているものである。だからこそ、人々は自分の代理者としてのおしんに、声援を送っているといえよう。貧困に耐え、戦争による哀しみを乗り切ってきた母の歴史をふりかえることは、いつにあっても大きな共感を得るものである。というのも、今日あるはその歴史に乗っかってであるし、今日ないものがそこに見出せるからである。

しかし、「失われたもの」を求めて自分の足跡をたどる

老婦人おしんが、そこにどんなものを見出すかが気になる。辛抱に耐え、ひたむきに頑張ってきた姿も人々の胸をうつだろうが、今日の時代へのメッセージとしては平板であろう。芯のある人間がどのようなものであり、どのように形成されるかを問いかける内容がほしい。この点で大いに期待をかけてよいように思えたのが、奉公先から脱出した少女おしんが山中で俊作と出会う場面である。軍隊の脱走者俊作はおしんにこう語る——

「戦争っていうのは、相手のものをたくさんこわし、人をよけい殺したほうが勝つんだ。ものをこわし合ったり、人と人とが傷つけ合ったり殺し合ったりすることが立派なことといえるか……？　おしん、しっかり覚えておくんだぞ、どんなことがあっても戦争はしちゃならない。もし、日本が戦争するようなことがあってもおしんは反対するんだ。一人の力はちっちゃいものでも、そういう人たちが力を合わせたら、国を動かすことだってできる。一人ひとりの考えかたが大事なんだぞ……」と。

おしんはその言葉を胸に刻みこむ。これがその後の展開でどのようにふくらみ、おしんの人生にとっての確たる芯になっていくんだろうか。さいわい、作者の橋田さんは、文部大臣が小林綾子を招いた際に、「少しもうれしくない」と、怒りを顕にしたほどに芯のある人である。「おしん」はスーパー経営成功者のたんなる回顧談に終わらぬ、一本筋の通ったものになりそうである。

二

「おしん」の線上ですぐ思い浮かべたのは、遠藤周作の『女の一生』である。この小説も、「お母さん、オリビア・ニュートン＝ジョンも知らないの」と、娘に馬鹿にされる今は平凡なある母の、過ぎ去りし愛の物語を描く仕組みになってくる。

その母の祖母の従姉キクは、幕府からも明治新政府からも弾圧されながら屈しない若き陰れキリシタンに恋し、流刑地に届けられるはずの金をつくるために身を売り、浦上のマリア像の前で喀血死する。当の母サチ子が愛した青年は、学徒動員を前にして、戦争行為と信仰の矛盾に悩み、悩みながら特攻隊員を自ら申し出て、命を断つ。

ここでは、日本の母の誰もが背負ってきた貧しさゆえの苦しみは焦点になっていない。信仰に生きる若者を愛したがゆえにもった、乙女の哀しさが主題である。いわば特殊な出来事を語っているのである。信仰物語的な余分な仕掛けや、運命論的な調子も感ぜられるが、著者はこれをたんなるナツメロ型の恋物語に終わらせてはいない。その乙女

の哀しさが権力の恣意性、戦争の非人間性に根ざすものであることを浮き彫りにさせている。

サチ子が愛した幸田青年は、遺書とした手紙のなかで、徴兵された時の心情を次のように書く——

「一人の人を殺すことは、その生命を奪うだけではない。彼のすべてを、その人のせつない願いや祈りまで理不尽に抹殺することです。私にはとてもそんなことはできません。たとえ基督教の信者でなくても……。それなのに私は結局、海軍に入団させられました。どうしようもなかったのです。義務感ではなく諦めで。愛国心ではなく恐怖で。……」

さらに、自分の悩みに答えられなかった教会を非難する。「でも、これだけははっきり言います。日本の基督教は怠慢でした。人を殺さねばならぬ破目になった私たちがどう納得していいのか、本当の言葉を与えてくれませんでした」と。

長崎—アウシュヴィツー東京という華麗な舞台設定、きびしくもほほえましい逢びき場面、若者の純粋な人間的苦悩をとりまぜて、民衆の愛・希望と権力・戦争との矛盾を描く作者、孤里庵先生は、じつにマジであるばかりか、ナウイ感覚の持主なのである。

しかし、ダイナミックな展開をみせてくれる「おしん」や『女の一生』とは異なって、まったく別な視点から歴史をふりかえってみせたのが森村誠一氏である。いうまでもなく、ベストセラー『悪魔の飽食』で与えられた、加害者の視点である。

この作品についてはもう多くを語る必要はない。ここでは、例の写真誤用事件への攻撃に屈せず、文庫版の新編を出版し、第三部を書きつづけて、新たな共鳴を得つつある作者の気骨に一言ふれておきたい。

写真誤用事件について、氏は『文芸春秋』誌上で、率直にかつ断固として次のように述べる——「写真を誤用した責任はまさに重大であり、その責任を痛感しているが、『悪魔の飽食』全体を否定し、かつて犯した過ちを糊塗しようとする動きに対しては決して屈しないつもりである。彼らの一貫した論調は、日本が世界で最も秀れた国であるとし、国民より国と国益を優先する考え方である。それは驚くべきアナクロニズムであり、日本を世界の孤児とする危険な愛国主義である……」と。

この歯切れのよさは、過去をふりかえる氏の視点が、今日のさばりだした軍拡論・国益論と明確にきりむすんでいることによる。この長文の〝決意〟は、「加害者（侵略者）に反省がない限り戦争の悲劇は繰り返される。……誤れる愛国主義がかつての戦争の悪夢を惹き起こしたのである。

私は日本という国の素晴らしさがよくわかるだけに、二度と犯すことのないよう、その過誤を加害者の視点で書きとめ、次代に語り伝えたいのである。我々は反省なき民族ではないのである」と結ばれている。

加害者の視点はむろん氏の独創ではない。中国での大虐殺をレポートした本多勝一をはじめ、多くの人々がなしている。にもかかわらず、これほどの共鳴を得た秘密は、なんといっても、今日の時代状況を鋭敏にとらえて矢を放った氏のセンスのよさにあるのではなかろうか。狂信的な軍人ではなく、最高度の知性をもちあわせた学者群が主役であること、公式記録や「学問的」資料で満足せず、スリルに満ちた必死の取材による現場証言を素材にしていること、そして想像力を駆使した小説の形式ではなく、読み手に想像力を換起させるドキュメンタリーの形式を採用したこと、等々。まことに、松浦総三氏が語った如く、複雑怪奇、変転常なき現代社会を一人の作家的想像力で描くことは不可能である。いまはドキュメントの時代なのである。反核運動のなかで大きな役割を果たした十（テン）フィート運動の記録映画「人間を返せ」、「予言」、そしてこのたびの「歴史」は、その金字塔といってよかろう。

三

とはいえ、ドキュメンタリーもなかなか難しいものである。小林正樹監督の話題作『東京裁判』がそのことを考えさせてくれる。

監督はぼう大なフィルムと記録の編集にあたって、「歴史の真実を出来るだけ客観的に、作家の主観みたいなものをすべて排除してつくるという、そういうつくり方に徹したつもりです」と語っている。（『シネ・フロント』八二号）。たしかに、『人間の条件』を作った氏の反戦・平和への願いは、事実を見て自分で考えてほしいと言い切れる姿勢に、十分うかがわれる。じっさい、四時間半に及ぶ画面にぐっとひきつけられて、たいくつはしない。

だが、歴史をとらえる際に、「主観を排して客観的にとらえる」ということは、純粋なかたちではありえないだろう。へたをすると、侵略を侵出と、敗戦を終戦と記述する物理的な客観記述になりかねない。歴史をとらえることは、あくまで歴史の現代的意味をつかまえることである。じっさいのところ、客観的につくったと思っているこの作品にも、監督の主観、つまり歴史的事実の選択と構成の仕方、かたくいえば歴史観が投影されている。にもかかわら

ず、「主観を排した」と言明しつづけると、おかしなことになる。かならずしも本人の意図しないものがそこに映しえされていたり、ブレだって生じているかもしれないのである。

そこにさまざまの評が生じる——迫力があった、リアルだった、という肯定的な印象批評とともに、ナレーションの過多やまずさ、細部描写への疑問など。だが、なによりもその視点が問題にされる。たとえば、記録映画作家港氏は、「小林さんは〈できるだけ客観的に後世に真実を伝えたい〉と書いてるけど、ぼくの感じでいうと、民衆の側に視座がきちっとすわっていないですよ」と、ズバリ述べている。「劇映画の人が記録映画つくると一回目はうまくいかないですね。しゃべりまくるでしょ」という評もある。

ともかく、事実を伝えることにまつわる真実あるいは思想の問題は、いたって難しく、大切な現在的問題なのである。作る側と見る側、過去と現在、これら両軸の緊張関係のなかで、事実を真実としていかに顕現させるのか——『東京裁判』は、この問題をめぐって、古き世代と若き世代に討論の場を提供してくれたのである。

それにしても、過去の時代や戦争を扱った日本の作品をみていつもちらっと感じるのは、ヨーロッパの作品はどこかひと味違うという印象である。

少し前の作品だが、ギリシア映画『旅芸人の記録』をみたとき感じたのが、こういう映画は日本では作れないだろうなあ、ということだった。二度にわたる解放闘争下での民衆の喜びや悲しみ、慟哭や決意が、ギリシア悲劇を下敷きにして、見事に伝わってきた。じつに動きも口数も少ない画面を通して描かれる、歴史と民衆との悠久とも形容してよい響きあいに魅せられて、多分、先の感想となったのであろう。描き方は異なっていたが、イタリア映画『一九〇〇年』も、ちょっとまねのできないスケールの大きさを感じた。大土地所有者とその小作人との二世代にわたる反目と交情の物語は、没落する階級と明日を担う階級、ファシストと抵抗者の姿が、単純なまでに性格づけられていながら、しらけさせもせずに最後までひきつけてくれた。『サン・ロレンツォの夜』でもそうなのだが、そこにはどういうわけか明るさがあるのだ。貧苦、屈辱、悲嘆の歴史をふりかえっているのに、明るさが感ぜられるというのは不謹慎な話だが、それがどうやらひと味違う点の主な一つではなかろうか。明るさはどこからでてくるのか——イタリア人的気質というものもあろうが、抵抗・解放という自らの歴史についての国民の自信が、一監督を国民の歴史のふりかえり方にたいして信頼し、余裕も持たせているのではなかろうか。

この点わが国では、巨匠と呼ばれる監督をして少々迷ったり、ブレたりするほどに、歴史の見方においての国民の共通地盤が形成されていないといえよう。侵略戦争の最高責任者である天皇が制度として温存され、戦犯が大手を振って社会の頂点に位置し、過去をふりかえるに被害の心情と懐しさを累積させることに時間を費してきたこの日本――だからこそ、ラディカルに思想の次元にまで歴史をとらえかえす文化の営みが大切なのであろう。

同じような敗戦を迎えた西ドイツにおいては、『メフィスト』のように、文化人のナチ協力を指弾する映画が作られている。これは、ナチ時代の演劇界の大立物のモデル問題で物議をかもしたクラウス・マンの原作の映画化であるが、個人を指弾する作品を、四十年余り経た今日の時点で再登場させる執拗さは、どう考えてもわが国ではまだない。〝公（おおやけ）〟の歴史は歪曲され、〝私〟の歴史は水に流されるのが、いまだに主流である。だが、国家であれ、個人であれ、侵略、暴虐の歴史的行為は、その意味を問わないままで水に流し去るべきではなかろう。個々人の道徳的煩悶からいったん切り離してでも、その歴史的事実をふりかえってみる勇気が必要のようである。考えてみれば、いまやっとこうした事実が出はじめたのが、わが国の戦後史の現段階ともいえよう。こうした事実に大担にアプローチするかぎり、ドキュメント時代は続き、光彩を放ちつづけるように思われる。

四

むろん、歴史や国家の問題に迫るのに、ドキュメンタリーの手法だけが有効なのではない。重たいテーマをストレートにぶつけることだけでは、人々の胸に突き刺さりはしても、胸苦しくて快活に動くことができなくなる場合もある。人は歴史や国家を背負って生きてはいるが、しょっちゅうそれを意識して生きているわけではない。直球とともに、さまざまな変化球も必要なのである。

その変化球を投げて、今日の大衆に重たいテーマに近づける努力をしたヒットが、井上ひさし『吉里吉里人』と、丸谷才一『裏声で歌へ君が代』である。

東北の寒村に突然、独立を宣言した吉里吉里国の二日間のユートピアを描いた前著について、作者は語る――「この中にはパロディーも僕の肉声も悲痛な叫びも全部あります。ただ、どうせこんなつらい涙の谷みたいな世の中なら、小説よむときくらいはせめて笑おうじゃないかと思って書いてるんです」と。

とにもかくにもおもしろい。おもしろくて笑いころげ

る。そして、笑いころげているうちに、人々は作者の肉声や叫びも吸いこんでしまうのである。この全編八百ページ余りのなかで圧巻を二つあげるとすれば、吉里吉里語（つまりズーズー弁）の長い解説部分と、独立を瓦解させにきた〝隣国〟日本国の自衛隊員たちに、賢人沼袋老人が山上の垂訓よろしく平和を説く場面であろう。じつは、そこが同時に、作者の肉声や叫びが圧縮されている個所でもあるようだ。二つだけ紹介しよう。

「わたしたちはもう東京からの言葉で指図されるのはことわる。わたしたちの言葉でものを考え、仕事をし、生きていきたい。わたしたちがこの地で百姓として生きるかぎり、吉里吉里語はわたしたちの皮膚であり、肉であり、骨であり、つまりはわたしたち自身なのだ。……」

「日本国の、五十代以上の人間たちよ、若くして死んでゆかねばならなかった同年代人たちの、あの呻き声をもう忘れてしまったのか。いやおぼえているはずだ。おぼえているからこそ一度は《平和》を国是とした新国家を作ろうと決心したのではなかったか。その決心はどこへ失せてしまったのか。……」

中央集権のいまにいたるも強力な根深さ、軍事大国化の愚かさ、畸型的に肥大化する技術の反人間性、社会的弱者をいじめる政治・社会構造、そしてこれらを温存させる精神状況――国家・政治をめぐる現下の根本問題群がことごとくまじめな笑いの対象と化され、人々に問いかける。若者の間でもかなり読まれていることをとくに喜んだ〝現代の戯作者〟は、言葉の力をフルに活用して、じつに真剣に、現代の巨大な怪物――国家――に立ち向かっている。武器としての笑い、風刺の力がますます大きくなり、日本中に笑いがひびきあう明日がきたるように。

『裏声で歌へ君が代』は、軽妙である。〝台湾独立共和国〟という、日本とは一定の距離を置いた架空の場と運動を設定し、それでいて現代日本人にとって国家とは何かについて、あれこれ取りざたさせる手法は、じつに巧妙であり、知的である。

台湾系の元軍人朱中将は、支配・強制と自由との両極によって国家を根拠づける西洋的発想をしりぞけ、治政者の徳による王道論を展開する。〝共和国〟大統領洪氏の雇人である台湾出身の林は、個人を限定し束縛し服従させる目的をもつ国家に、徹底した自我を対置するシュティルナーの思想に共鳴している――ただし、それを実行するわけでなく、シュティルナーの言う通りだと思って生きていくだけだが。

そして、国旗も国歌もおまじないみたいなものだと感じている主人公梨田は、正義とか生活の安定とかいう国家の

目的について、日頃思っている疑念を、次のように表明する――

「正義をおこなふのが国家の目的だといふのは、愛国心と呼ばれる感傷趣味のせいで眼が曇ってゐる連中が作りあげた宣伝文句か、それとも、もうすこしましな人々が、もしさうだったらどんなに嬉しいだらうという気持で口ずさむ小唄にすぎない」と。だから、目的というものがなくてただ存在している国家と解せるいまの日本が、もっともよいように思われる。「昔の日本は、東洋永遠の平和のためと称して戦争を仕掛けるとか、アジアの盟主とか、八紘一宇とか、下らないお題目がいろいろありましたが、それがなくなってから、ずっとましになりました」と。

これだけ硬い論議が軽妙に展開されたうえで、最後に、「さあ、今度はあなたの番だ。すでにバトンは渡されてしまってゐる」と結んで締めくくる。遊びすぎだとか、日本の現在の国家の分析が甘いとか、変革主体が明確でないとか、いろんなことはいえよう。だが、いまの日本の人々に国家を自分の問題として身近に問いかけさせた功積で十分ではないか。私事になるが、私が出向いているある大学の学年末試験で、問題には一つも答えず、この作品を読んで考えさせられた内容を、裏までびっしり書きつけた学生がいた――自分の人生に国家がいやおうなしに奥深く明瞭に踏みこんできた体験をもたない戦後世代にこそ、国家・歴史という重いテーマを近づけねばならない今日であるのだ。この作品は軽妙ではあっても、けっして軽薄ではない。この作品を占領検閲の枠内にあるとした、例の江藤淳の言いがかりには、いまかかわらないでおこう、紙数がない。

最後に一言。正義というのも、たしかに高々と掲げられると、しらけてしまう今日の状況がある。しかし、権力に対して立ち向かう正義の姿を人々がひそかにおもい描き、欲するのも、今日の状況ではなかろうか。あの大活劇俳優マックィーンが自力で作り、骨のあるところを見せた『民衆の敵』、酔いどれ弁護士が医療過誤に真摯に挑んでいく、ポール・ニューマン主演の『評決』、この二作をみると、なぜか今の日本の状況を念頭において作られたように思えてしかたがない。

ごたごたした文化時評になったが、言わんとすることは、大きなテーマを大担に、かつ軽やかに、である。

（よしだ　ちあき　岐阜大学・哲学）

情報論に関するスケッチ

石沢篤郎

はじめに

現代技術革新は、きわめて包括的な性格をもっている。それは、技術的には半導体エレクトロニクスを基礎とし、コンピュータを原動力とするシステム化の進展である。

七〇年代には、産業へのコンピュータ利用は加速度的に進んだ。八〇年代は、それが新たな高度化の段階をむかえるとともに、社会全般に及んでいく時代である。この段階は第二次コンピュータリゼーションとかマイクロエレクトロニクス革命とか高度情報化などという言葉で特徴づけられている。その変革の影響は、生産はもとより社会生活、家庭生活の広範な領域に及んでゆくと予想されている。それとともに、産業構造においても転換が進み、高度技術時代などともいわれるようになっている。

現代技術革新は、このように包括的な内容をもつとともに、人間の精神活動、人間相互の関係に直接にかかわる内容をもっている。

したがって、現代技術革新は、人間や社会に関する諸科学にも大きな影響を与えずにはおかないであろう。

すでにこれまでにも、プライバシーの問題、コンピュータへの社会の依存性とそれに伴う各種の危険、国際関係への影響、産業への影響と失業問題、制度の問題、さらには思想的・イデオロギー的問題など、多方面からの論議が行なわれている。[1]

しかしながら、これらはさらに諸科学における基礎概念そのものにたちかえった再検討の課題を提起していることについては、人々の関心はまだ十分でないように思われる。

小論は、情報の概念の分析を手がかりに、この問題へのアプローチを試みたものである。

本来ならば、現代技術革新の諸特徴の概括[2]をはじめ、この主題に関わる諸文献の検討などを行なうべきであるが、紙幅の関係上、きわめて荒けずりなスケッチであることをあらかじめ、おことわりしておきたい。

(1) 国際的には、ローマクラブ第八レポート〔章七注(3)〕、ノラ・マンク・レポート(S・ノラ、A・マンク著)、邦訳『フランス・情報を核とした未来社会への挑戦』(輿寛次郎監訳)産業能率短大出版部刊、が代表的。国内文献を整理したものでは、旭リサーチセンター編『コンピュータ・社会・情報政策』日刊工業新聞社刊、一九八三年、が便利。

(2) 章二注(1)文献に、技術学的視点の概括がある。

一　コンピュータの技術的本質

現代技術革新を考える場合、基本としてコンピュータの技術的本質を理解することが重要であるが、これがしばしばあいまいになっているように思われる。

コンピュータは、人間の言語活動を延長する機械である。[1]それは機械一般が、人間の活動器官の延長であることと同様である。

言語活動の延長とは、単なる記録・伝達でなく、言語活動そのものの延長という意味である。コンピュータの計算、制御、情報処理、あるいは「思考」というはたらきは、言語の作用、言語の力に基づいている。

こうしてコンピュータは、言語の力を解放した。今日のコンピュータの発展は、言語そのものの発展(全面的ではないが)ということができる。コンピュータの技術的本質およびそれを反映するコンピュータ科学は、おもに言語学的性格のものである。自然科学的な側面は、単なる容器にすぎないともいえる。

人間の活動のほとんどは言語が関与するから、コンピュータはあらゆる活動領域において人間の活動を延長し、強化し、あるいは代替する。このことが、コンピュータの高度の

汎用性、利用形態の多様性、機能の抽象性と組織性、論理性を説明するのである。

コンピュータの言語活動は、次のような点に基づいている。

第一に、コンピュータはマシン語といわれる言語の解読機構をもっている。マシン語はコンピュータの単位動作とその組み合わせを指定する言語であって、語彙数は一〇〇程度の単純な言語である。そのためにマシン語による表現はまわりくどく難解をきわめる。

そこで第二に、適当な人工言語からマシン語へ自動翻訳する方法が生まれた。翻訳過程をプログラミングすることによってこの方法が可能になる。自然言語は多義性を含んでいるので翻訳は一般に困難である。そのため、人工言語が用いられるのである。そしてこれ以後、人間はマシン語を直接扱うことから解放される。

第三に、文章を組み立てるルールをプログラミングすることによって、文章をつくり出すことができる。これによって、コンピュータと人間の会話が可能になり、同時にあらゆる機械と交信し、その制御のための信号をつくり出すことができる。さらにプログラムそのものも文章であるから、コンピュータが自分でプログラムをつくって自分で実行することもできる。

第四に、プログラムは体系化される。プログラムは、コンピュータの言語活動のすじ道の設計書である。ひとつのプログラムを基礎に他のプログラムがつくられる。こうしてプログラムは、複雑な階層構造をもつシステムに発展する。これをソフトウエアという。

ここでは、言語は記号あるいは情報を動的に組織する一つの方法である。それは活動する情報ということもできる。

なお記号を組織する方法は言語だけではない。われわれの大脳のはたらきをみても、直観が大きな役割を果たす。このような言語以外の記号を組織する方法も研究されているが、まだその成果は十分とはいえない。それが発展したとしても、それは言語を支え、助けるものであって、言語におきかわるものではないのである。

（1）石沢篤郎「コンピュータ科学の発達とその意味」（日本科学者会議編『コンピュータ時代を考える』大月書店刊、一九八二年、所収）

二　情報の概念について

現代技術革新のキー・ワードは「情報」である。しかし今日、情報の名でよばれるものはあまりにも種々雑多である。ある場合は、情報は知識そのものであり、他の場合には、デ

ータ、パターン、メッセージ等々である。書籍も証文も、ソフトウエアも映像も、神経活動も遺伝子も、すべて情報に数えあげられる。自然観察でさえ、自然からの情報を受けとるという具合である。

このように社会的に見て全然異質であり、次元の異なったものを等質化する傾向が情報という言葉にはある。したがって、情報の概念をよく分析しないと、情報について何を論じても、わけのわからないことになってしまう。

そこで情報という言葉で包括される種々のものの共通性を検討すると、次のようなところにあることがわかる。

第一に、それは何らかの関係を媒介するものであり、反映の現象にかかわっている。

第二に、それは莫然と拡散したものではなく、はっきりとした何らかの形式をもっている。

第三に、それはビットという単位で計量され得る。

一部の論者は、第一と第二の点に着目して、情報を「秩序ある反映」としてとらえた。また他の論者は、秩序の内容を制御と合目的性の概念とむすびつけ、生物と機械の世界に限っている。(1)

これらは一見すると唯物論的なようであるけれども、情報という概念は、反映のように反映するものの属性に立脚するものではなく、むしろその否定の上に成立したことを見なければならない。

それが第三の点、すなわちシャノンの情報理論の根本的な性格である。この理論において、ビットという単位は、情報が内容を変えずにその表現形式を変換する際の保存量(invariant 不変量)の単位として発見されたものである。そこで表現形式から独立した、したがって内容そのものの側面と考えうるビットなる定量の担い手として情報なるものが措定されることになるのである。このことは、情報が送り手と受け手から自立した情報それ自体として、すなわち一個の客体化された対象として把握された概念であることを意味している。

こうした情報のとらえ方が有効性をもつのは、情報がいかなるものであっても、ビットで測れる以上、コンピュータの処理対象となるという点に客観的な基盤がある。そしてその背景には、情報取り扱い過程が高度に間接体し、その全体が容易に見通し難いという社会的条件があることは明らかである。

その中で情報は、書物のようにまとまって著者の人格と結びついたものというよりも、全体から切り出された断片であり、それ自体の有効性のみによって評価されるものとなる。情報はもはや真実を映し出すというよりも、有効性を高めるべく加工される対象としてとらえられる。(2) コンピュータのプ

ログラムはその典型である。

それはまさしく、情報の商品化に適合した観点である。対象物、モノとしての情報は、情報一般の商品化の前提であるとともに、その帰結でもある。

このようにして、一つの工学理論にすぎない情報理論の指定した情報の概念が、社会的な概念にまで昇華するのである。

しかしながら、先に見たように、情報の概念を成立させているのは、外面的な共通性、いいかえれば見かけにすぎない。情報を情報たらしめているのは、あくまでその取り扱い方なのである。われわれが外を見るから、風景は情報となるのであって、それを離れて風景の情報はない。にもかかわらず、情報はそれ自体が一個の対象物、存在の一様式とみなされるものである。したがってそれは本来の意味の概念ではなく、仮象といわなければならない。これを存在として認めるところに、情報概念のある意味での物神性があるといえよう。

（1）秋間実「反映と情報」『科学と思想』№6、新日本出版社、一九七二年、および伊藤隆「情報とは何か」『科学』岩波書店、一九八〇年、一月号、に従来の論議が紹介されている。なお永井潔『反映と創造』新日本出版社刊、一九八〇年、には情報の概念に関するすぐれた考察が含まれている。

（2）『経済科学通信』37号（基礎経済科学研究所）一九八二年、所収の座談会「情報化社会と人間発達」

三　情報の商品化

情報は商品になるばかりでなく、信用制度のもとでは貨幣にもなる。そしてさらに資本にもなる。生産に充当されるコンピュータに組みこまれたソフトウエアは、労働手段であり固定資本の一部である。

このような情報の商品化が進むことは何を意味しているのであろうか。

情報は、これまでも書籍、レコード、映画その他の形態で商品化されてきた。しかしいずれも消費財であって生産財ではなく、大工業の主要な製品でもなかった。書籍についていえば、そのコストのうち、印税は一割程度にすぎず、物質的財貨としての側面が大きい。

ノウハウは、より生産財に近く、また場合によっては資本にもなるが、なお主要な商品とはいえない。

ところがソフトウエアは、右に述べたように、直接に固定資本となる。情報は直接的生産力となる。情報の商品化は、これによって新しい段階に入ったといえるであろう。

そこで、情報が商品としてどういう性格をもつかを考察しよう。

まずいかなる情報が商品となるのであろうか。ある情報が商品として取り引きされたとしよう。その取り引きの約束や証拠の文書もまた情報である。その種の情報もまた、有価証券のように商品化する。情報が社会的な流通を本質とするものであり、かつまた商品社会では、社会的流通の唯一の普遍的形態は商品形態であるから、あらゆる情報が――断片も体系もふくめて――潜在的に商品化すると見なければならない。

それでは情報の生産者とは何か。情報が創作物ならば、比較的はっきりしている。しかし一般情報はそうはいかない。たとえばスポーツ選手が新記録をつくったとしよう。新記録という情報の生産者は選手か、計測係か報道記者か、少しもはっきりしない。それというのも、情報なるモノは、本来、仮象にすぎないからである。

つぎに、情報はどのようにして商品に転化するのであろうか。

物が商品化するのは、元来、稀少性（窮乏性）が前提である。すべての人の必要を任意に満たすだけ存在していないから、商品の占有が他人に対する支配力となるのである。また商品は磨耗する。このことが稀少性を維持するのである。

ところが情報は、ソフトウエアを例にとれば、事実上無償でいくらでも複製可能であり、また磨耗しない。情報は労働が対象化されていたとしても、同じ情報を大量に供給するのに何らの追加的労働を要しない。

つまり稀少性をもたないので、使用価値をもっていても、商品として普遍化されるための前提を欠いている。

そこで情報を商品化するためには、複製を制限し、稀少性を保護するために、著作権などの法的装置を必要とする。このこと自体、客体としての情報が仮象であることの証左である。そしてまた追加的労働なしに社会的に利用可能なものの利用を阻止することの矛盾に逢着せざるをえない。とくに、生産財としての情報の場合に、それは著しい。

それでは法的装置によって商品化は保障されるであろうか。著作権は表現を保護するものである。しかしソフトウエアは、表現が変わっても機能が保障されればよいのであるから、著作権では手のこんだ複製翻案は阻止できない。そしておそらく、いかなる法規定に対しても、低コストで合法的に逃れ得る複製翻案方法を見出せるであろう。例えばわが国の一部のコンピュータ・メーカーは、ＩＢＭ機との互換性を保つため、その基本ソフトを複製翻案して自社のマシンに装備するのがふつうになっているのである。

さて、商品が蓄積に転化するためには、貯蔵されなければならない。この点では、情報は記録できるから、ストックに転じ得るように見える。それゆえに、情報は固定資産にもなりうるのである。

しかし、情報がそれ自身によってでなく、法的装置によってのみ商品化が保障されていること、その保障も疑わしいこと、を考えれば、たとえばソフトウエアのような巨大な資産の価値は極めて不安定であることを免れない。

こうしたことはまた当然に、情報の商品としての価値法則に影響してくる。情報を特殊な商品ではなく、商品として普遍化させるには、そこに対象化された労働時間に基礎を置く価値法則に従わせる以外にはない。

しかしながら、情報の複製、蓄積、検索、頒布、信頼性保証といった過程的労働は別にして、情報そのものに対象化された労働が、それに見合う交換価値を市場で見出し得るかどうかは疑わしい。むしろ書籍やレコード等に見るように、当たりはずれのはげしい、その意味で投機的要素の強いのが、商品としての情報のふつうの姿であろう。

そうした矛盾はまた、磨耗しない固定資本であるソフトウエアが、生産物にどのように価値移転するのかを考えても、明らかである。

したがって、情報は競争市場によって交換価値を維持できず、商品としては独占によるほかはないことになるだろう。とくに、情報の商品化の実際的要件である信頼性保証力は、一般に資本の大きさに依存する。よってデータ・ベース産業などは淘汰統合され、ひとにぎりの寡占へと集約されざるをえないであろう。競争による効率化の欺瞞は、独占への誘導に終わるであろう。

（1）ソフトウエアと著作権については、『ジュリスト』No.784、一九八三年に特集があり、詳しく論じられている。

四　自動化と情報化

現代技術革新におけるコンピュータの発達は、工場の完全自動化、すなわち直接的労働の排除の展望を具体的に明らかにした。(1)

それを可能にしたのは、労働者のさまざまな技能や知識が、ソフトウエアとして労働手段の中に入りこんだからである。いいかえれば、労働力のうち機械化されずに残っていた広い意味での言語活動能力とそれにもとづく制御能力が、コンピュータの形で資本の領有に帰したということである。これは情報の商品化が、生産過程をも支配したと表現してもよいであろう。情報そのものが直接生産力となったのである。

このことはまた、自然と人間の物質代謝としての人類の生産活動の歴史に、新しい質的段階を画するものといえるであろう。

ところで、工場の完全自動化が実現し、消費財部門だけでなく、生産財部門でも実現すれば、どういうことになるので

あろうか。そこでは商品の生産量は、材料を別とすれば、もはや追加的労働なしに拡大し得る。

これは、情報が追加的労働なしに複製できるのと似ている。つまり、商品一般が情報と同じようなことになる。情報が商品化するばかりでなく、商品が「情報化」する。商品はもはや一片の複製（コピー）としての性格をもつようになる。

これが「情報化」ということの意味ではないか。

一方、自動化が進めば、直接的労働にかわって、監視労働などの保守労働や、設計開発労働などの知識労働の比重が高まってゆく。(2) 知識労働も高度の知識労働と単純な知識労働の分化がおこる。後者はまた再び機械によっておきかえられ、前者はますます大きな労働手段に支配されるようになる。こうして、生産的労働の主体は、ますます情報の生産に移行する。

これは商品の「情報化」を、労働過程の側から見たものである。したがってまた、労働力の内容も、情報の処理および生産の能力が主体となる。生産的労働の概念自体、新たな検討が求められよう。労働も「情報化」するのである。

商品が「情報化」することは何を意味するのだろうか。それは価値法則一般が、情報商品の価値法則に近づくことであろう。

それは一面からいえば、商品の稀少性の止揚であり、将来の社会を支える巨大な生産力の基礎となりうる。

他面からいえば、労働時間に基礎をおく価値法則がゆらぐことになる。とりわけ商品一般のストックとしての交換価値が不安定になる。

このことはすでにわれわれが日常体験しているところでもある。商品の洪水の中で、われわれをとりまく生活資材の多くは、ますます資産としての意味を失い、われわれを通りすぎてゆくフローにすぎなくなっている。

こうして生産そのものが「情報化」する。生産はもはや安定な、恒常性をもつものではなくなり、不断に情報が投入され、変化発展を迫られる。それがまた「情報化」を促進する。生産過程は情報過程となる。

(1) 赤木昭夫『マイコン＋ロボット＝衝撃』岩波ブックレット No.11、一九八二年、などが適初な解説を行なっている。自動化は、加工工程の自動化（NC）→操作の自動化（ロボット）→組立搬送保守の自動化（FMS）→コンピュータ化設計（CAD）→コンピュータによる総合製造検査システム（CAM、CAT）→へと進んでいる。

(2) 最近急激に増大しているソフトウェア労働は、ソフトウェアというモノを作っているかのように幻想されるが、本質的には設計労働である。

五　情報化社会

情報化社会という言葉は、六〇年代半ばに未来論などと共に登場し、七〇年代のコンピュータリゼーションのイデオロギー的地ならしの役割を果たした。そして八〇年代に入ると、第二次コンピュータリゼーションと共に、再び情報化社会論が、今度は未来論としてではなく、すでにその戸口に立っている近未来の社会構造論として、大規模に宣揚されるようになった。トフラーの『第三の波』[1]は、その象徴であった。

情報化社会とは何か。これまでの考察に基づいていえば、情報が商品化し、商品が「情報化」する社会であるということができよう。

よく知られているように、商品社会では、生産者と消費者の関係は、市場を通じて間接化され、人と人との関係が、商品関係、つまり物と物との関係として現われる。

先に述べたように、情報の概念も、情報取り扱い過程の間接化を背景に、社会的に成立したものである。したがって、商品と同じく、情報の送り手と受け手の関係は間接化され、人と人の関係が、ここでは情報関係として現われることになる。

情報化社会は、情報の商品化を通じてこれを蓋然性から社会的必然性に転化する社会といえよう。そこでは、人と人との関係も、人と物との関係も、物と物との関係も、情報関係として現われる。

これはすでにわれわれの体験が示している。人間関係は機械を介した関係に変わりつつある。人と物との関係は、ボタンとランプの関係に変わりつつある。その中では、一切のトータルな関係がおおいかくされ、情報のみがひとり歩きする。

こうしてコンピュータの言語活動能力は、今や、資本の力となる。このことは決して物質的生産においてのみおこることではない。言語の活動が価値をもつあらゆる人間の活動領域に、部分的にせよ全面的にせよ拡大されていくであろう。

高度情報通信サービスのようなコンピュータ化された通信ネットワークが、新たな利潤源泉として大規模に展開されようとしている。それはインテリジェントなネットワーク[2]というべきもので、コンピュータの言語能力がフルに埋めこまれ、さまざまな情報の流れを結びつける。その性格は、電話やテレビのような社会的ツールというよりも、人々の活動に構造的に関わりあい、活動の仕方そのものを規定するようなユーティリティ・システムである。

情報の商品化そのものはたしかに現代に固有ではなく、さ

まざまのメディアと共に進んできた。だが、情報化社会は、そこに新しい段階を画すだろう。

長い歴史の中で進んできた商品関係が、資本制生産の開始とともに、あらゆる共同体的生産をのみつくしてしまったように、言語活動能力を資本が支配する情報化社会では、あらゆる生きたつながりを、単なる情報関係、断片化された情報の集積に置きかえてしまうのではないだろうか。

商品社会において人々は、物の生産消費を通じた共同体的つながりを失うが、情報化社会においては、人々は接触的なつながりを失うであろう。

こうして情報化社会は商品社会の最高段階であり、最後の商品社会となるのであろう。

（1）A・トフラー『第三の波』邦訳（徳山二郎監修）日本放送出版協会、一九八〇年。

（2）Intelligence という語は知性のほかに諜報という意味をもち、情報の機能的内容を表わすのに適切である。AI＝Artificial Intelligence（人工知能）、CIA＝Central Intelligence Agency（中央情報局）、C^3I＝Command Control Communication & Intelligence（指揮統制通信システム）などの用例を参照。高度の情報処理機能を内蔵する場合に用いられる。

六　情報関係と人間発達

あらゆる生きたつながりが情報関係におきかえられる傾向をもつ情報化社会では、当然ながら人間性、人間発達の姿にも大きな影響がある。

それを考えるために、コンピュータのひとつの象徴的な特性について述べることからはじめよう。

コンピュータ科学の重要な概念の一つに、バーチャル（virtual　仮想の）システムというものがある。これはプログラムのはたらきで、実際のシステム構成とは異なる見かけの機能を示すものである。これはたいへん便利なやり方であって、複雑で扱いにくい機械を、単純で扱いやすい機械に化けさせることができる。要するに当面の目的にとって本質的でない部分は、ブラックボックスとしてかくしてしまうのである。そのために若干の効率低下などの代償は支払われているのであるが、利用者からそれは見えない。利用者は虚像の世界に住み、そこから出ることなく、目的を達しうる。

今日の人工知能の進歩は大きい。[1] 有名なMYCINという人工知能は、感染症を診断する人工知能であって、その問いに応じて症状や検査データ等を答えてやれば、病名、投与すべき抗生物質と投与方法、診断上の注意、それらの判断の根

拠などを的確に応答する。それがネットワークのむこうに接続されている時、われわれは応答しているのが、人工知能なのか人間なのか判別し難いかもしれない。人工知能はバーチャルな人間なのである。

げに、言霊（ことだま）とはよくいったものである。それは人々を虚像の世界に閉じこめてしまう。ひとたび次のステップに進もうとする時、その手がかりが巧みにかくされてしまっていることがわかる。それを知っているのは、システムの所有者の側のエキスパート達である。

われわれは、鏡を使う時、その中の像が虚像であることを知っている。だがわれわれが鏡にすっかりとりかこまれた鏡の部屋に入るとき、もはや虚像と実像の区別はつけ難い。

バーチャル・システムは虚像をうつす鏡に似ている。それはコンピュータの特殊な使い方ではなく、むしろふつうの使い方である。それに支配される世界は、アリスの「鏡の国」であり、釈迦の掌中におどる孫悟空の世界ともいえようか。

こうした世界に住む人々にとって、世界はトータルな把握の対象にはなり得ないであろう。そこでは世界は個々の部分的な関係に分解され、それぞれは有効性によって選択されるほかはない。まさにクリスタルな世界である。[2]

そのような徴候は、情報化のあらゆる側面に付随している。生産的労働はますます情報労働になり、自然と人間の豊かなつながりを失う。それと共に、一人の人間のあらゆるつながりが、情報関係に、象徴的にいえばボタンとディスプレイという小さな窓を通した関係になる。[3]

その中で労働観はいわばゲーム化する。労働はシジフォスのように実りのないくりかえしか、または、当たりはずれの大きいスペキュレーションになる。こうして情報化社会では人々はますます虚像の中で人生を送る。

こうしてみれば、数々の現象の断片の集積によって〝第三の波〟をえがき出すトフラーの手法は、まさにその対象にふさわしいともいえるであろう。

（1）J・ワイゼンバウム『コンピュータ・パワー』邦訳（秋葉忠利訳）サイマル出版社刊、一九七九年、は、人工知能コンピュータに関する興味ある考察を行なっている。

（2）前掲注（1）文献の中に、このような人間像に関する批判的で具体的な叙述がある。

（3）情報公開運動は、これに対するアンチテーゼであり、情報化社会の安全弁でもあるだろう。

七　無人工場と資本主義

商品としての情報の価値法則については、すでに述べたが、直接的労働が排除された工場生産における価値法則について考えてみよう。これは剰余価値はどうなるのかという問

題である。

これにはいくつかの考え方がありうる。

第一は、自動化といっても、保守労働、設計開発労働は残るから、労働が無くなるわけではなく、また資本の有機的構成の高度化は資本主義一般の法則であって何ら特別のことではないという考え方である。

第二は、自動化は不均等に進むから、利潤率均衡化によって剰余価値が償われるとする考え方である。

第三は、特別剰余価値があるとする考え方である。

無人工場が可能となっても利潤が極端に低下するなら実現するはずはない。だからこうした法則がはたらくことは事実であろう。

しかしながら、商品が「情報化」するなら、労働時間を基礎とする価値法則と衝突することは避けられないであろう。

マルクスは『経済学批判要綱』の中で次のように書いている。(1)

「直接的形態での労働が富の偉大な源泉であることをやめてしまえば……（中略）……交換価値に立脚する生産は崩壊し、直接的物質的生産過程はそれ自身、窮迫性と対抗性をはぎとられた形態をうけとる」(2)「直接的労働とその量はますます消失し……（中略）……一般的科学的労働、自然諸科学の技術的応用に比べて……（中略）……従属的な契機として現われる。このようにして資本は生産を支配する形態としての自己自身の解体に従事している」

「情報化」とはまさにこのことではないのであろうか。

その点に関連していえば、六〇年代に基本的に無人工場を達成している化学工業が、今日、深刻な構造不況に直面しているのは、資源的制約によるばかりとはいえないのではないだろうか。

無人工場化によって、化学製品そのものが前述の意味で「情報化」しているのではないか。そして成長の停滞と共に、その内包する矛盾が、過剰生産という形で露呈したのではないだろうか。

もしそうだとすれば、今日、完全自動化にむかって進んでいる機械工業にとっても、これはその明日の姿なのではあるまいか。

こうして現代技術革新は、単なる技術革新にとどまらず、新たな産業革命の序曲ではないかという予想が生まれてくる。ローマクラブ第八レポートの中でA・キングは「新たな産業革命か、それとも単なるもう一つの新技術か」と問うている。(3)キングは、今後数十年にわたる社会革命のはじまりだとみなしているのである。

（1）K・マルクス『経済学批判要綱』邦訳（高木幸二郎監訳）、大月書店、六五四ページおよび六四八ページ。

（2）窮迫性 Notdürftigkeit とは稀少性とほぼ同じ、また対抗性 Gegensätzlichkeit は、所有による他への対抗を意味すると解される。

（3）ローマクラブ第八レポート、邦訳『マイクロ電子技術と社会』（森口繁一監修）、ダイヤモンド社刊、一九八三年。

八　技術進歩と技術論

生産的労働の内容が次第に、保守労働や設計開発労働に比重を移していくことはすでに述べた。そして実際にわが国の研究開発費はすでにGNPの2.5％にものぼり、研究開発は技術立国論に見るように、資本の死活をかけた戦略になってきている。したがって社会科学においても、これまでのように、技術を生産力一般ないし労働の資本への包摂の物的構造を規定する概念にとどめるわけにはいかないであろう。

技術とは何かをめぐって、わが国では「労働手段の体系」とする体系説と、「客観的法則性の意識的適用」とする適用説の不幸な論争史がある。そのため技術の概念を論ずること自体、過去のものとする傾向もあるようだが、今日では技術開発自体を重要な経済活動として扱わなければならない。そこでは技術の見通しを一定の範囲で扱わざるを得ず、あらためて技術の概念が問われるであろう。

そこで両説について若干述べれば、体系説は技術を生産力の歴史的社会科学的概念として考え、その骨格として労働手段の体系としたものである。それに対して適用説は、技術発展の相対的な自律的性格の強調を意図したものといえよう。両説は、技術の主体を、死んだ（対象化された）労働と生きた労働、したがって、資本と労働のいずれに求めるのかという点で根本的に対立している。

現代技術革新は両説の対立に、新たな視点を与えているように思われる。

今日の労働手段体系は、ますます科学の直接の応用という色合いを強め、いいかえれば法則の実存形態になってきている。

とくに労働手段としてのソフトウエアは、他面からいえば組織された知識そのものである。それは、実際上の細々とした知識とともに、一定の技術学上の知識がビルトインされている。

これは知識あるいは技術学が直接に労働手段として生産力の一部を構成するということである。従来、技術学のような認識体系は、労働手段に応用され体現化されるとしても、それ自体は直接的生産力と区別された一般的生産力にとどまっていた。その区別が、一定の条件のもとでとりはらわれたのである。このような事態は、萌芽としては以前より存在したともいえるが、コンピュータによってはじめて本格的な姿を

現わしたのである。

ソフトウエアがハードウエアに規定されるという面だけを見て、その意義を低めることはできない。ソフトウエアの機能は、ハードウエアにおいてあらかじめ予定される範囲にとどまるものではなく、その内容は日に日に発展するものである。ハードウエアは前述のようにある意味では容器にすぎない。[1]

このように、客観的法則性の知識それ自体が今や直接に労働手段に転化している。見方を変えれば、客観的法則性はますます労働手段そのものによって担われており、さらに労働手段によって直接に表現されているともいえよう。[2]

このことは、労働手段の体系と客観的法則性という両説の中心概念が、現実において相互に浸透し、同じものの二つの側面——経済学的側面と技術学的側面——となりつつあることを示している。現代技術革新はこのことを決定的に明らかにしたといえよう。

こうしてみれば、両説そのものが、相互に浸透すべきことが示唆されているのではあるまいか。

客観的法則性の知識が、直接に労働手段に転化することは、一面で、労働の資本への包摂が、知識労働においても進んでいることを示す。実際、今日の設計開発労働は、ますます大きな組織と設備を必要としている。設計資料の多くはデータ・ベース化され、設計労働は細かく分化し、総合性を奪われている。

資本主義のもとでは、いかなる技術も、生産手段の所有者である資本の許容する範囲内でしか実現しない。その意味では、具体的な技術の形を決めるのは資本だといってもさしつかえない。

けれども他方で、労働手段の「情報化」とともに、労働手段の所有の意義が低下し、一定の技術水準を生産の前提とすることができなくなる。技術進歩そのものが、競争の一般的内容となる。こうして資本は、不断の技術進歩、いっそう高度の技術進歩を強いられる。

技術水準の基準自体が、もはや一時点の評価としては意義を減じて、将来の発展性の見通しを含んだものとして考えざるをえなくなる。[3]

労働はますます科学的労働となり、それとともに総合性、自律性の要求が大きくなる。このようにして、資本は労働の包摂を進める一方で、労働者の能力を全面的発達にむかって開発し、それへの依存度を強めるという矛盾が増大する。[4]

技術の主体は、資本が支配的であったとしても、なおこのような歴史的な相克の中でとらえるべきであって、概念規定に解消すべき問題とは思われない。

技術論論争として知られる内容は、きわめて多岐にわたっ

ており、もちろんここで全面的に論ずることはできない。けれども、右に述べた事情は、両説の歴史的被制約性を明らかにし、その克服の手がかりをも与えているのではないであろうか。

（1）生産過程の「情報化」とともに、機械一般は情報の容器、通路としての性格を強める。

（2）直接的労働が排除されれば、もはや労働手段という概念そのものが止揚されるだろう。

（3）技術水準は、生産性のみではかれるものでなく、その発展の見通し、技術開発力をあわせて考える必要がある。

（4）青木司「情報化における技術と労働」『経済科学通信』37号、一九八二年。

おわりに

これまで、情報あるいは情報の商品化の論理ともいうべきものを考えてきた。もちろんこれで尽きるものではないがここで述べたかったことは、現代技術革新が、ただ目新しい諸現象を呈示しているだけでなく、種々の面で、ラディカルな問題を提起しているということである。

ある面からは、これは現象面に幻惑された論議に見えるかもしれない。たしかに、情報の論理だけが、必ずしも今日の社会においてひとり歩きするわけではない。自動化の問題にしても、工場生産はともかく、建設業や第一次産業においては、技術的にもまだ夢にすぎない部分が多い。また対人サービスの自動化については、人々が受け容れない部分が多いであろう。

そのほかの「情報化」の局面においても、資源問題をはじめそれに対して否定的な他の条件が種々存在する。それにもかかわらず、情報の論理は、傾向としては、ますます社会の中に貫徹されていくのではないだろうか。

そしてそれは同時に、人類が物質的条件に支配された「必然の国」から「自由の国」への移行の条件を準備する過程でもあるだろう。

ここでわれわれは、K・マルクスが、共産主義を「交通形態そのものの生産」として特徴づけたこと[1]をあらためて想起するのである。

最後に、小論はスケッチの制約から、多くの論点にわたり、示唆にとどめざるをえなかった。また多くの分野に亘るため、粗雑さと誤謬のそしりもまぬかれないであろう。諸賢のご批判とご教示を乞う次第である。

（1）K・マルクス『ドイツ・イデオロギー』邦訳（古在由重訳）、岩波文庫版、一〇八ページ。

（いしざわ　あつろう　情報工学研究者）

一四世紀のイスラム学における経済理論

——イブン・ハルドゥーン——

篠田暢之

I　一四世紀東西文化の交点

中国宋代に発明された火薬、羅針盤、授時暦の使用などは、イスラム文化に吸収され、やがてそれがヨーロッパへ広く伝播されていったとされる。また、のちにルターが『聖書』に根拠をおいて「信仰によってのみ義とされる」とし、聖像や聖職者階級を否定したのは、実はイスラム教の精神に他ならないという説もある。[1] しかもヨーロッパ人が分裂割拠時代ののちに自分たちの古典を見直そうとしたとき、それらの原典はアラビア語に翻訳されてイスラム世界に温存されていたという点をも、決して看過することはできない。

チンギス・ハンの西征の約一世紀後、トルコ系モンゴル人、チムール（一三三六～一四〇五）は中央アジアのサマルカンドを都としてチムール王朝（一三六九～一五〇八）を建設し一四〇〇年にはシリアに侵入した。このチムールとほぼ時を同じくして生を受けたイブン・ハルドゥーン（一三三二～一四〇六）はチムールとの歴史的出会いを機として、彼の求めに応じ、『北アフリカ事情』[2]を執筆した。

彼、ハルドゥーンは北アフリカのチュニスに生まれた。[3] そ

の一四世紀半ば頃にはムスリムの知的活動は衰退し、イスラムの学問に貢献する力は失われていた。アラビア語で奴隷を意味するマルムーク王朝を除き、東方のイスラム世界はチンギス・ハンの後裔の支配に属し、アンダルシアのムスリムはグラナダとその周辺の地を保つに過ぎず、北アフリカには群小王朝が乱立して、政局は極めて不安定であった。イブン・ハルドゥーンは元来マーリク派の法学者であったが、彼は神学、哲学、論理学をも深く窮め、かつイスラム文明の没落を身をもって体験した。そこで彼は、鋭い反省の意識のもとに、イスラムの歴史をまったく新しい角度から見直そうとして、『イバルの書』と呼ばれる膨大な世界史を著わした。この書は第一部が有名な『歴史序説』、第二部がアラブを中心とした世界史、第三部が七世紀から一四世紀までの北アフリカ史からなる三部作である。第一部の『歴史序説』は、一般に歴史を構成する政治、社会、経済的要素の綿密で独創的な分析が展開されている。この序説は、ハルドゥーンによって一三七七年一一月、四三歳のときスペインのグラナダの南方、地中海をはさむ北アフリカのトレムセンで執筆された。

この序説を、歴史哲学の書とみなす学者もあり、またこれを社会学の先駆と考え、さらに人類最初の文明批評の書とみなす学者もある。あるいはこの序説から、高度の経済理論やすぐれた人文地理学を見出す者もいる。『イスラム思想』の著者、嶋田襄平氏も「イブン・ハルドゥーンの『歴史序説』がすべての要素を含んでいることから一種のエンサイクロペディアと見てさしつかえない。」[4]と述べている。ところで、ハルドゥーンにおけるこの百科全書的性格はイスラムにおける「ファイラシーファ」の系譜に属している。「ファイラシーファ」はアラブ語で「哲学者たち」を意味し、その系譜は、キンディー（アルキンディウス、八七三年没）に始まり、アンダルシアのイブン・ルシュド（アヴェロエス、一一二六～一一九八）にまでつながるといわれている。[5]

しかし、ギリシアの学術がイスラムの学者たち、すなわちムスリムの学問に及ぼした影響も、はかり知れないほど大きい。しかもその最大の貢献は、哲学とか天文学とかいった個々の学問の分野にあるのではなく、ムスリムに対象の客観的な観察と抽象的な思惟とを教えたことであろう。この点で『歴史序説』は嶋田襄平氏の指摘にあるように「イスラム世界におけるギリシア精神のみごとな結実」[6]ともいわなければならない。

参考文献

1、『西アジアの歴史』、小玉新次郎著、一六二頁。
2、『歴史序説』、イブン・ハルドゥーン著、田村実造編、上巻、「ハルドゥーンの生涯」、羽田明著、九頁。
3、同書、三頁。
4、『イスラム思想』嶋田襄平著、第二章。

5、同書、一二五頁。
6、同書、一二四頁。

Ⅱ　「アラビアのモンテスキュー」という評価

イブン・ハルドゥーンの存在は、エジプトやオスマン・トルコを例外として久しく忘れられていた。[7] ヨーロッパでその名が知られる最初のものは、一六九七年に有名な東洋学者のド・ヘルベェローが「東洋文庫」(BIBLIOTHÈQUE ORIENTALE) で、はじめてハルドゥーンの伝記を紹介したことにはじまる。とはいえ、ヨーロッパの学界や思想界がイブン・ハルドゥーンに本格的に注目するようになったのは、一九世紀に入ってからのことであった。以来、彼の存在は急速に脚光を浴びることとなった。

フランスのアラビア学者、シルベストレ・ド・サッシーが、一八〇六年に「アラビア選文集」(CHRESTOMATHIE ARABE) で『歴史序説』の一部を公にして、ここでハルドゥーンの伝説を扱った。その後、ド・サッシーは『歴史序説』の他の部分訳も公刊し、一〇年後の一八一六年には BIOGRAPHIE UNIVERSELLE に『歴史序説』のゆきとどいた紹介をつけて、ハルドゥーンの詳しい伝記を執筆した。[8] このド・サッシーの研究とあい前後して、一八一二年にはオーストリアの東洋学者、フォン・ハンメル・プルグスタールが国家の衰亡についてハルドゥーンの見解を述べて、イブン・ハルドゥーンその人を「アラビアのモンテスキュー」と呼んだと伝えられている。[9] モンテスキューが一八世紀の人であり、ハルドゥーンが一四世紀の人物であることを考えあわせると、このことは驚くべきことといわねばならない。

ハンメルやド・サッシーとその協力者たちは『歴史序説』や『歴史』の翻訳をその後も継続した。その結果、彼らの努力によって、ヨーロッパの学界ではイブン・ハルドゥーンとその著作に深い興味と関心が寄せられるようになった。一八四八年にクワトロメーによって『歴史序説』の原文の全訳がされ、続いて一八六二年にはド・スレーヌによって、その仏文全訳がそれぞれ出版された。[1]

こうした業績を背景に一九世紀半ばから、ヨーロッパの学者たちはイブン・ハルドゥーンに特別な興味と関心をもって、その学説の研究を始めた。その結果、ヨーロッパの後代の学者たちが何世紀も遅れて気づいた哲学上の種々の問題意識やその分析、さらに社会学上の学説等が、イブン・ハルドゥーンの著作に存在することが発見された。[10] これらの事実はヨーロッパの人びとにとって強い驚きとなって評価されることとなった。この点について羽田明氏は「ヨーロッパの人びとは歴史哲学や社会学、経済学の諸原理を、彼ら自身が最初

に発見したものと信じこんでいたが、実際には、イブン・ハルドゥーンがその『歴史序説』のうちでこれらの問題を取りあげ、しかも多くの原理を解明していたことを知ったのであった。」と述べている。こうした事情と認識を契機として、ヨーロッパでは『歴史序説』の本格的な研究が始まる。

ところで『歴史序説』を歴史的哲学的な観点から研究した代表的な学者はA・F・クレーマーである。彼はハルドゥーンを、イスラム諸民族の文化史を書いた「文化史家」[2]（KULTURHISTORIKER）と呼んでいる。確かにハルドゥーンほど政治的諸制度や統治組織の諸形態、イスラム諸国家における"それらの発展、商業や関税、税金などの経済的組織、各種の職業や手工業、その他の生活手段、イスラム世界の文学や芸術、それらの特質と発展など、こうした文化的諸現象を、これほどまで詳しく論じたムスリム史家は見当らない。とはいえ、田村実造氏も指摘しているとおり、ハルドゥーンを文化史家とのみ限定して見るのは、必ずしもその全体像をとらえ得たものではない。むしろ、彼は文化の諸相が社会発達の諸相を識別する基準と考えて、それらを社会学的考察の一部として、これらの問題を扱ったにすぎないとも考えられる。

つぎに、オランダの学者、T・J・ボーアは『イスラム史』[3]において、イブン・ハルドゥーンを極めて優れた哲学者とみている。彼はハルドゥーンの理論構成の論理性を高く評価し、「ハルドゥーンは錬金術や予言を否定し、冷静な個人的見解や政治的考察を通して、単にイスラムの教えにすぎないものを退け、主知的哲学の原理を掲げた。」[11]と述べ、さらに続けて、彼の科学的な学説が宗教の影響をほとんど受けず、かえってアリストテレスやプラトンの影響を強く受けていると指摘している。

さらに『歴史序説』を社会哲学として、最も高く評価したグムプロヴィツの『一四世紀のアラビヤ社会学』[4]を見てみよう。彼はイブン・ハルドゥーンの社会学説を近代社会学者のそれと比較考察して、次のように評価している。

ハルドゥーンはロレンツが一九世紀末に発見した家族の消長に関する三世代説を彼に先んじて唱えた。しかもハルドゥーンは社会集団の相互作用を考察して、これら社会集団が環境の産物であることを明らかにした。この功績はとくに著しい。環境とその影響についてのイブン・ハルドゥーンの考察は、ダーウィンより五世紀も以前に、彼が〝同化の法則〟を知っていたことを説明している。動物学を支配する一般法則に人間も従うものであることを力説している事実は、ドイツの生物学者ヘッケル（一八三四～一九一九）に先んじて、彼がまた一元論を奉じていたことを示している。オーギュスト・コントはもちろん、イタリア人が最初の社会学者と主張するヴィコよりはるか以前に、敬虔なムスリム学者が社会現象を

洞察し、これについて深い考えを発表していることは注意されねばならない。彼の述作は、今日のことばでいえば、まさに社会学に他ならない。[5]」

ところで、今世紀の初頭にイブン・ハルドゥーンの思想を経済学、社会学の両面から研究したマーニエルは、ハルドゥーンを哲学者、経済学者、社会学者とみている。[12]『歴史序説』が普遍的な諸法則の一大混合物であり、当時のあらゆる学問の百科全書であるとはすでに多くの人びとによって指摘されているとおりである。しかしハルドゥーンの『歴史序説』には何よりも社会学研究の諸要素が含まれており、その方法はとくに秀抜で、真の科学精神が示されているといわれている。この点でハルドゥーンの哲学はその解釈において、時代を先んじた実証的精神を柱としていたと考えることができる。

以上のように高く評価されているイブン・ハルドゥーンの思想を、経済観を中心に次節で検討し、それがヨーロッパの人たちの成果よりはるかに先んじていたことを明らかにしてみたい。

注　以下(1)〜(4)の内容については、田村実造編、アジア経済調査研究双書、第一〇七集による。

(1) NOTICES ET EXTRAITS DES MANUSCRITS DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE vol. 16〜18, 19〜21

(2) IBN CHALDUN UND SEINE KULTURGESCHICHTE DER ISLAMISCHEN REICHE, S. B. K. A W. Phil-hist. XCIII. 1879

(3) GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IM ISLAM, 1901

(4) IBN CHALDUN, EIN ARABISCHER SOZIOLOGIE DES 14. JAHRHUNDERTS, 1899

(5) グムプロヴィッツと同時代のイタリアの社会学者、A・フェレロもこの見解に賛意を表して、イブン・ハルドゥーンの独創性と先見性をたたえている。

参考文献

7、田村実造編、アジア経済調査研究双書、第一〇七集、二九頁。
8、同書、二八頁。
9、同書、二八頁。
10、同書、二九頁。
11、同書、三〇頁。
12、同書、三一頁。

Ⅲ　先駆的経済理論

ハルドゥーンは『歴史序説』の中で、実証的な科学的精神を基調にした極めて優れた経済理論を展開している。ハルドゥーンの紹介者、田村実造氏は『歴史序説』の内容を紹介する中で、その経済理論の優れた先見性を指摘している。

中世ヨーロッパが暗黒時代と呼ばれ、おしなべてキリスト

教一色にぬりつぶされていた時代には、倫理はもちろんのこと、政治も経済も宗教と切り離しては考えることはできなかった。こうした時代の一四世紀にあって、イブン・ハルドゥーンは経済的事象を宗教的倫理と切り離して考え、経済を全く独立した分野としてとらえたことが注目される。しかも彼はそれを支配する法則を理解しようと努力している。もっとも、彼は経済の諸領域が社会的機構や政治、軍事、文化などと全く無縁に存在し、遊離したものとは考えていない。この点から考えてみても、ハルドゥーンがこうした事柄について近代よりもはるか以前に、経済が政治や社会生活に多大な影響を与えることを理解し、そのことを強調した。[13] こうした評価のもとになるハルドゥーンの経済理論を、さらに『歴史序説』に沿って考察してみたいと思う。

(a) 労働と所得

ハルドゥーンによれば、所得とは人間の労働によって生じる価値量の収入である、と考えられている。労働が所得をうむ源泉であることから、労働力が増大すれば、必然的に所得も増大し、その所得が必要よりも大きい場合には、資本（アスール・アル・マール）の蓄積となるとも指摘されている。

ハルドゥーンはこのことを「所得（マカシーブ）とは労働が生み出した価値量（キヤーム）である。もし労働量が多ければ、それだけ価値量も多く、したがって必然的に所得も多くなる。こうして得られた富は、人々を奢侈や奢侈的なもの、たとえば豪華な住宅や着物、立派な容器や道具、召使や乗物の使用といったことに向わせる。――中略――その結果、労働市場や産業市場は活況を呈し、当該都市の収入と支出は増大する。みずからの労働力によってこれらのことを追求する者は、やがて富裕になる。[14]」（中略は筆者のもの）と述べている。これこそまさに、ヨーロッパの古典経済学における労働価値説に共通する見解ではないか。しかも、この見解はそれらのものよりも三・四世紀も先行しているのである。

さらにハルドゥーンは「人間はひとりで生計（マーアッシュ）に必要なものを獲得することはできない。人間が人間らしい生活をするためには、みんなが互いに協同しなければならない。協業（ターアウオン・ターイファ）によって得られた必需物資は、各個人が作ってもち寄って得られるものより数倍の需要を充たすことができる。[15]」とも述べて、人間が生活するためには互いに協同しなければならないと説いている。協業によって得られる生活必需物資は、個々人が各自で作って得るものの総和の教倍の量に達するとも述べ、都市の住民が生活必需物資を得る為に協業に従事すれば、その労働力は最小限ですむはずであると指摘する。したがって市民全体が協業すれば、その総労働力は常に市民の必需量をうわまわ

り、市民はこれらの余剰労働力をもって奢侈的なものを作ったり、他都市の住民の需要を満たすための余剰物資を作って、それを交易することが可能となる。このことをハルドゥーンは「都市民は互いに交換や購買を通じて、必需物を余っている者たちから輸入する。こうして剰余労働をもつ住民は富を得る。」[16]と述べているが、これが資本の蓄積を意味することは、田村実造氏も指摘されるとおりである。

ハルドゥーンは都市における所得の増大と、奢侈の増大とを人口と関連づけて考察している。彼は「人口（ウームラン）が増加すれば、それに従って労働量も増大し、所得の増加につれて奢侈の気風も広がる」[17]と述べて、都市人口の増加が労働量を増大させるだけでなく、その結果、所得をも増加させると考えた。さらに、ハルドゥーンは「都市の人口が多ければ多いほど、その都市の住民の生活は人口のより少ない都市に比べて奢侈的となる。」[18]とも述べて、都市人口の増加が都市住民の生活を奢侈的にすると指摘している。こうした観点から、ハルドゥーンは市民の生活水準の差について「生活水準の差はそれぞれの都市の労働力の違いから生ずる。」[19]と述べて、生活水準の問題を都市における人口とその総労働量に比例するととらえた。人口の少ない小さな都市や田舎の村が貧しいのは、そこに住む住民の労働力が必需物を自給するのにすら不足しており、所得として得られるものも不十分だからである。

ハルドゥーンは一四世紀のエジプトやカイロの人びとが驚くほどの豊かな生活をしていることにふれて、その理由として、これらの地方の人たちがとくにお金もちだとか、手もとに財宝が埋蔵されていたからだといった、彼らをとりまく豊かな経済的情況の俗説を否定した。いわば、当時のエジプトやカイロなどの都市の繁栄の原因を、それらの都市の人口、すなわち労働力にあるのだとハルドゥーンは考えた。「いかなる都市でも、収入と支出とは均衡を保っている。収入が多ければ支出も多く、支出が多ければ収入も多い。この収入と支出の額が多ければ、市民の生活水準は高く、その都市は成長する。」[20]とハルドゥーンは述べて、これらの事柄が文明のスケールにかかわらずあてはまると指摘する。

（b） 商品の価格

それではハルドゥーンは商品の価格について、どのようにとらえていただろうか。ハルドゥーンの価格についての考察は『歴史序説』第四章、第一二節、都市における価格について、の中で詳しく述べられている。ハルドゥーンは価格について「市場（アスワーク）は人間の需要を満たしてくれる。」[21]、「都市が発展し、人口が多い場合には、食物など必需品の価格（アスアール）は安く、香辛料、果物などの奢侈品の価格

は高い。都市の人口が少なく文明度も低い場合には、価格の関係は逆になる。[22]」と述べて、物価が商品の需要と供給の関係によって決まることを指摘している。こうしたハルドゥーンの理解は以下のように説明されている。すなわち、都市住民は必需食品を安価にまかなうことができるのに較べ、香辛料や果物などは都市民の大部分がその生産に従事しないので、奢侈の風潮の盛んな都市では、そのような品物を買いたいという同じ目的をもつ人びとが群となって集まることから、品物に対する需要が強くなり、法外な代価を支払わねばならなくなる。

さらに、ハルドゥーンが「技術や労働力もまた、人口の多い都市では高価である。[23]」と指摘しているのが注目される。彼はその理由を三つあげている。第一に人口の多い都市では奢侈の風潮が盛んなために技術や労働力の需要が強いからであり、第二に奢侈的生活が営める都市は概して食料が安くて生活しやすく、あまり働く必要がないので、労働者が自己の労働行為を高く評価するためであり、第三に贅沢に暮す人が多いと、労働者や技術者を専有しようとして競争が行なわれて、労働者に対し、その労働力の事実上の価値（キーマ）以上に労働の代価が支払われるというものである。いわば、ここでもハルドゥーンは商品だけでなく、技術や労働力の価格が需要と供給、すなわち人口の多少によって決まると考えている。

ところで、ハルドゥーンは『歴史序説』第四章、第一八節で、物価を都市の文明度とに関連づけて、以下のように述べる。文明の発展した都市では、労働力を含めた市場価格の騰貴があり、さらに商税（取引税）がこの騰貴に拍車をかける。また王朝の支出も莫大となるため、これを補う手段として商税（取引税）が賦課され、この商税（取引税）が物価騰貴となって商品にはね返ってくる。およそ商人は価格を決める際に、みずからの生活費を含めた経費を考慮する。したがって商税（取引税）も当然、商品の価値のなかに含まれ、価格に加算される。こうして購買力の低下をきたし、市場は沈滞し、都市は衰微する。これはすべて奢侈的文化の極度の発達がもたらす結果である。これこそ文明成長の終末と堕落をも招くものだと彼は結論づける。

物価と文明との相関的な中で、個々人の生活がそれに関連してどのような影響をうけ、しかも個々人の生活がその本質においてどうなっているのかを、ハルドゥーンは人びとが生計を営む手段とその方法についてという観点から考察する。個々人が生計を営むことは糧（リスク→所得、カスブ）に対する欲求とこれを得ようとする努力とを意味するとハルドゥーンは述べて、生計は生存の場であり、「生存、すなわち生命の存続はなんらかの拠所がなければありえないから、生計

を誇張してその生存の場とみなしたのである。」[24]と言う。生計の種々相についてはハルドゥーンはその手段で分類し、素朴で単純な狩猟や農業から、商品を退蔵して市価の変動を待つ「商業」や「手工業」といったものまであると考えた。さらに「農業」が生計の最古の方法で、自然にもっとも密接したものであるのに対して、「技術」は組織的科学的で、考察や思考を要し、より進んだ都会の人々の間にしかみられないものとも述べている。そして「商業」は人が所得をうるより自然な方法であると述べていることが注目される。

（c）商業

イスラム商人が世界屈指の商売上手といわれていることは歴史的に明らかであるが、それならばハルドゥーンは「商業」をいかに分析しているであろうか。「商業」（ティジャーラ）とは商品を安価に買って高価に売り、資金（マール）よりも増加した所得をえようとする行為である、とする。その増加額を利潤（リブーフ）と言い、この利潤を増やす方法は価格が購入時よりも高価になるまで商品を蓄えねかせることであると言う。さらにハルドゥーンは商品を購入した土地よりも需要の高い他の土地に輸送すれば、これによっても利潤は更に大きくなるとも述べている。ハルドゥーンはここで、商品の輸送について、必需商品は中級品を選ぶべきであると述べている。なぜなら、高級品は金持ちか支配者の側近に限られ、需要が少ないからである。中級品ならばどんな人びとにも適するだけでなく、道中の危険な遠方の土地から商品を輸送すれば、巨額の利潤を得ると指摘するこの考察は、商業の根本原則を明らかにしたものと言えよう。

ラドスラフ・セルツキー著
社会主義の民主的再生
—新しい政治経済システムの展望—
宮鍋　幟・西村可明・久保庭真彰訳
現存社会主義の悲劇の根源はどこにあるのか——人間の経済的解放と政治的解放の分裂に、その根本原因を見いだす本書は、マルクスとマルクス以後の社会主義構想、とくに市場理論を再検討し、ヒューマニスティックで実現可能な民主主義的社会主義のシステムモデルを具体的に提示する。
46判上製カバー装　定価三二〇〇円
青木書店
東京神田神保町1－60

(d) 金・銀について

すでに述べてきたように、イブン・ハルドゥーンの経済理論には極めて科学的とも言える合理的分析が見られ、商業上の所得や富をあらわすのに、彼が金や銀を重視していることにも注目したい。ハルドゥーンは「神は（資本蓄積の為の）あらゆる富の価値（尺度、基準）として、金と銀のふたつの鉱物を創造された」[25]と述べ、金や銀が所得の基礎をなしており、利得や宝物の根幹ともなっていると指摘している。なぜならば、金・銀以外のものでは価格が不安定であるが、金・銀は常にその価格が安定しているからであると彼は考えていた。しかも必要な金・銀は交易や交換によって入手できるものであり、金・銀を多量に産するからその国が豊かであるとは限らないとも述べている。

参考文献

13、田村実造編、イブン・ハルドゥーン『歴史序説』上巻（アジア経済調査研究双書、第一〇七集）、二三頁。
14、同書、下巻（第一〇八集）、六〇三頁。
15、同書、下巻、六〇二頁。
16、同書、下巻、六〇二頁。
17、同書、下巻、六〇三頁。
18、同書、下巻、六〇三頁。
19、同書、下巻、六〇四頁。
20、同書、下巻、六〇五頁。
21、同書、下巻、六〇六頁。
22、同書、下巻、六〇六頁。
23、同書、下巻、六〇七頁。
24、同書、下巻、六三四頁。
25、同書、下巻、六三三頁。

Ⅳ その先駆性の根拠

本論は一四世紀の科学的社会観の典型をイブン・ハルドゥーンの思想に求め、そこに現われている経済の理論的追求について概観した。ハルドゥーンの経済観は極めて進んだ近代的なそれに近いものであったと考えられるばかりでなく、一四世紀という時代であってみれば驚くべきことと言わねばならない。田村実造氏はハルドゥーンの金・銀に対する経済的理解を重商主義的思想ととらえており、ヨーロッパでは、彼より三・四世紀おくれて、絶対主義時代になって、はじめて現われてくる経済的思想であるとも指摘している。そうした意味で、ハルドゥーンの思想はヨーロッパのものより、三・四世紀先行しているとみることができよう。

ところで、前述のような経済理論にみられるハルドゥーンの思想の先駆性は、どのような事情によって成立したものであろうか。考えられることのひとつは彼が自ら経験した北アフリカの歴史的実情を反映していることは確かである。すな

わち、閉鎖的な中世封建的ヨーロッパに対して、当時のイスラム文化圏の地中海に面した交通路に位置する北アフリカは、交易と文化交流の中継点として、ヨーロッパよりはかなり発展した状態を実現していたと考えられる。さらに北アフリカの当時のたび重なる政変にまきこまれたハルドゥーンの人生のめまぐるしい変転と、当時の一流人物との多様な接触から彼が学んだ経験的知識は豊かで高度なものであったろうと推察される。

しかし、彼の思想や理論の先駆性がそうした歴史的経験の高さにだけ依拠していたと考えるのは片手落ちである。彼の思想や理論を支えるに足る優れた学問的伝統をも注目しなければならない。すなわち古代ギリシア以来の哲学的伝統が五二九年のアカデメイア[1]の閉鎖という歴史的事態を通じて、アラビア世界に継承され、九世紀には、シリア人によるアリストテレスのアラビア語訳が行なわれるといった努力をへて、ギリシア哲学を積極的に導入したイスラム学が形成されていった事実を見逃すことはできない。この学問的伝統が、アラブ世界の経済的・文化的発達にともなって、順当な発展をとげていったことが、ハルドゥーンの思想の科学性と先見性を支える条件になったであろうことは、キリスト教一色にぬりつぶされたヨーロッパの封建社会が暗黒時代と呼ばれるほどの学問的停滞を示したことと対比されよう。

このようにハルドゥーンの思想は、北アフリカの歴史的発達状況を土壌とし、さらにギリシア以来の学問的伝統によって育まれたものだといえよう。こうした両者の結合によって成就されたとみられる『歴史序説』を検討してみると、その結合を象徴するものとして、スペインの北アフリカへの移住者たちが果した役割をハルドゥーンも高く評価していることが注目される。彼は言う、アラブ族は砂漠の生活に根ざしているため、都会文明や「技術」の点では他の民族ほど進んではいないのだが、東方の非アラブ族や地中海沿岸のキリスト教徒の諸民族は、深く都会文明に根ざし、砂漠やその文明から隔たっているので、「技術」に熟達していると。そうした観点に立って、進んだ技術にもとづいて商業貿易を発展させ、都会文明を形成した一二世紀スペインは、当時のヨーロッパ・地中海において最も独創性に富み、他の文明より優越していると、彼は評価したのである。こうした点はハルドゥーンが自らの学問とその伝統をひとつの誇りとして終生もちえた根拠を語るものに他ならない。

（1）プラトンが四〇歳（前三八七）のとき、アテネの西北部にひらいた学校。プラトン自身はここで四〇年間教えた。彼の死後、これは学問の府として残り、紀元後五二九年に閉鎖されるまで九〇〇年以上の歴史をもった。

（しのだ　のぶゆき　正眼短期大学・哲学）

■読書ノート

時代の危機に関わる哲学とは？

——広松渉『存在と意味』を読む——

佐藤和夫

時代の危機は哲学においても鮮明に反映されている。人々は、今、世界がどのような方向にすすんでいくのか、そのなかでどのような人生観・価値観を持つべきかについて模索をしている。家庭内暴力・教育問題・エコロジーの問題、核による人類絶滅といった深刻な難問を前に、これまでの人間と自然の関係、生産・生活様式などの全体にわたって新しい理解のわくぐみを人々は求めている。いわば哲学が求められているわけだ。

それに哲学は答えようとしてきたか。ことによると哲学こそが一番時代から遅れてきたのではあるまいか。人々が一番哲学を求めている時、哲学が一番、人々の危機から超然としてきたのではあるまいか。私の見るところ、哲学こそ今もっとも見捨てられ、無視された存在になりかかっている。多くの人びとは、哲学という言葉をある種の冷ややかさで受けとめている。実際、アカデミズムを中心としたこれまでのあり方に無批判な哲学研究者たちは、同じ研究者仲間でも少し専門領域が異なるだけで理解できないような言葉を使って平然としている。まるで、難解な文章を書くことによって、哲学的真理の深遠な世界が示されるかのごとくである。いったんこのような態度をとってしまえば、哲学の難解さは事柄の本質に属するのであるから、それを理解できないのは読者の無能・無教養を示すにすぎないということになり、哲学的難解さは知的エリートの勲章となる。遊郭や監獄のごとく、庶民の日常の生活から隔絶した世界が成立し、そのなかで哲学が完結するわけである。

かくして世の中が哲学を無視すればするほど、「哲学者」たちは自分たちの知的エリート性を確認することになるわけである。

私には、このような哲学のあり方は哲学の自殺行為のようにみえる。ソクラテスの対話がそうであったように、哲学のもっとも本質的な性格の一つは、生活とのダイナミックな連関を保持しつづけるところにある。一定の時代の一定の文化のなかで人々が考え、暮らしている状況にたいして、哲学が時には一定の距離をとりながら現実を批判し、また別の時には、哲学的考察を現実そのものが吟味していくという関係が形成される所に、哲学の本来の姿があるといえよう。哲学は諸科学のように特に限定された対象をもつわけではないから、事実による検証という場合に、その時代に生きる人々が常識として何を考え、何を思っているのかということが一つの重要な意味をもつ。つまり、その時代の文化やイデオロギーとの対話を通じて、哲学の存立を考えざるを得ないのである。哲学は現実を批判しなければならないし、現実は空虚な哲学を無視する。

広松渉氏が『存在と意味』という全三巻の

膨大な著作の第一巻「認識的世界の存在構造」を公刊した。広松氏の著作は難解であり、読みにくいという定評があるにもかかわらず、一時期は部門別セクションのベストセラーに顔を出すほど売れたそうである。私は先程、哲学が見捨てられつつあるといったが、この現象をどう理解すべきであろうか。一面では、哲学への期待の高さを示したものだといえよう。見捨てられているのは現実との接点を失った哲学であって、現代という時代をどのようにとらえ、どのように生きるかといった問いに答えようとする哲学には人々は注目する。時には熱中しさえする。広松氏の哲学が、その初期からマルクスやエンゲルスの理論の再検討という作業を行ない、そこから、物象化論をはじめとするさまざまな主張をしたことは、現実との接点を失うまいとするマルクス主義理論と共通する面を持っているようにみえる。実際、多くの読者は、氏のこのような方向性が、この『存在と意味』において集大成されているという期待のゆえに購入したのであるまいか（もしそうでないなら、知的遊びのため、アクセサリーとして買われたのであろう）。

しかし、現在公刊されている第一巻「認識的世界の存在構造」を読むかぎり、率直にいって、その期待に答えていない。それどころか、そのもっとも中心的な位置でマルクスの思想と深刻にずれているといわざるをえない。もちろん、氏がマルクスの考えと一致するかどうかといったことは、氏がマルクス主義と関係ないと自覚しているなら、どうでもよいことである。しかし、この本と相前後して書かれた「唯物史観の再検討、一九八二年五月号に所収）をみても、氏自身もまた周囲からも自分をマルクスの正統な継承者だと思っており、思われているようだ。したがって、氏の論述がそのようなものであるかを検討することは、意味があろう。

さて、マルクスの哲学上の最良の見解はどの点にみいだされるであろうか。いうまでもなく、「フォイエルバッハ・テーゼ」の最後に見い出されうる有名な言葉、「哲学者たちは、世界をたださまざまに解釈してきたにすぎぬ。世界を変革することが肝心であろうに。」である。このあまりにも有名な言葉は、哲学の自立性を批判し、現実の変革に資する一契機としての哲学・理論のあり方を宣言したものだった。哲学は、現実の実践的変革運動のなかで文字通り「止揚」されねばならないのである。このことは何を意味するであろうか。

マルクスのいう「解釈」とは何かを考えてみよう。解釈するといえば、一般には与えられたものを説明したり、そこに含まれているものを明らかにしていくことであろう。その場合、与えられたものが与えられたものとして認められることが絶対的な前提となる。つまり、与えられたものをどうとらえるかという問題が中心になるのであるから、最良の解釈といえども、これまで考えつかなかった別のとらえ方を提起することにすぎず、所与としての現実は、理論的考察の対象として認められて前提となっている。理論的考察が理論的観想としてとどまるかぎり、現実はすでに成立した確たるものとして考えられるのである。マルクスが第一に批判しようとしたのは、このような「解釈」の哲学である。「解釈」の哲学は、哲学的求道者にひょっとして「悟り」を与えてくれるかもしれないが、現実そのものをかえることはない。ヘーゲルおよびヘーゲル学派は、終局的には、かような「存在するものの理解」にとどまる思想にすぎなかった。したがって、このような現実肯

定にとどまるような思想のあり方を批判することはマルクスの第一の力点だったのである。

その場合、マルクスにとって、眼前に存在する「現実」はどのようにとらえられたのだろうか。いうまでもなく「変革」の対象としてである。「変革」の対象として現実を見るということは、とりもなおさず、現実がのっぺらぼうな静止したものとしてではなく、人間によって作られ、変革されるものとしてとらえられることを意味する。つまり、第一に眼前に存在する現実を単に所与として受け取るのではなく、過去の人類のさまざまな交渉の成果として見ることを意味する。第二に、この現実は、運動の過程においてとらえられることになるし、現実から行為連関にふさわしい契機とそれに対抗する契機をとりだして、現実をその統一としてとらえようとする。第三には、したがって、この現実は変えられるべきものとしてとらえられる。

もし、このような視点が保持されるならば、認識論の出発点をとるにあたって、意識の所与に対して何か無前提な直接的態度をとることはできまい。たとえば、マルクスは、ロビンソン・クルーソー的な幻想を鋭く批判した。ロビンソンにとっては自分一人の努力と工夫の産物とみえるものも、結局は、一定の歴史的な生産力の反映にすぎないように、我我の現実として認識されるものも長期にわたる人類史の自然との交渉の産物に他ならない。本とか机とかいったものは、その本質的な規定を社会的な意味連関においてとらえうるものであるから、人間の能動的な規定作用によって本質を限定しうる。ところが、自然物にかかわる規定は、人間が長い歴史をかけて自然に働きかけるなかで一定の連関にたいして規定を与えたものである。したがって、ロックが実在的本質と区別して名目的本質を提起したように、その本質は人間のその都度の関心と経験の段階に応じて変更を余儀なくされる。その際、各々の規定として現われるものは、何らかの意味で人間と自然との実践的な係わりを反映するものである。

個々人に認識として現われるのは、基本的には、このような人間の労働を中心とする自然との交渉の経験の総括なのであって、私たちは、このような人類の経験を主として言語の習得の過程においてわがものとする。その結果、あたかも一個人において世界があるがままの存在として映るかのごとき仮象が生ずるのである。マルクスも述べているように「五官の形成は、これまでの全世界史の労作である」のだから、感覚的知覚そのものが固定的なものではなく、たえず個人的にも人類史的な規模でも変化するものである。このような立場に立つならば、知覚的世界のあり方についても、それだけを問題とするのではなく、私たちの実践および思想構造の全体のなかで位置付けられねばならないのである。とすれば、第一に考えられねばならない前提は、人間認識を論ずる場合には、労働を媒介として人間が自然に働きかけるという構造が、(人間相互のコミュニケーションとからみあって)基本的原型をなしているという点である。頭に描かれた設計図・プランと現実におけるその実現という両者の間にたえず失敗やずれが生ずるという経験を通じて、人間は自分の主観的意識と客観的現実という区分の仕方を自覚化していく。この場合の区別は、意識と現実との区別を明確化することにあるから、たとえ、現実というものが、いかに主体としての人間の活動、文化によって(したがって、人間の意識的な活動)媒介されていようとも、人間が労働ないし実践によって実際に変革しなければならないものは物質的な現

実と呼ばれる。

以上の点から明らかになったことは、人間の自然との質料転換の形態たる労働を媒介として、人間は外的現実を認識するのであるし、そのためにいわゆる「実体」といった考え方をとるのである（中世的神学観の上での話なら別であるが……）。

広松氏の『存在と意味』の目的とするところは、自ら明言するように「実体主義的世界観」、つまり、「まずは独立自存する存在体（実体）が在って、それら実体が諸々の性質を具備し、相互に関係し合う」ものとしてとらえられる考え方の排斥にある。彼は、この世界観にかえて「関係主義的存在観」としての「事的世界観」を定立するというのである。そして、この「事的世界観」によって、近代の主観—客観の対立をのりこえると主張するわけである。

ところで、広松氏は、自らの体系を「認識的世界」の議論から始めるほどの人物であるから、認識という理論的解釈の次元そのものを批判的にとらえる気はまったく存在しておらず、したがって、マルクスのフォイエルバッハ・テーゼの問題を哲学的問題としては完全に無視している。一番、極端な議論は、彼の反映論ないし模写論批判に表わされている。氏は、「物的存在たる『意識対象』と心的存在たる『意識内容』」（二三〇頁）の比較校合の不可能を論じて得意になっている。彼によれば、両者とも結局は意識内容なのだから、それでは、客観的実在と意識内容の比較にはならないというのである（二四四頁以下参照）。

氏は、反映論の実践的性格をまったく見ていない。すでに述べたように、マルクス主義が、認識論において反映論をとるのは、人間の現実変革、とりわけて労働の問題を中核に据えるからである。もし、現実の変革の立場に立たなければ、（それ自身人類の長い歴史の実践の成果として生じている）意識内容において、一切の区別が相対化されて、自ら宣言するごとく「現相世界の外部に超越的実在を想定しない点で」一種の「亜フェノメナリズム」（十六頁）になるのは当然のことである。それはいわば古典派経済学者たちが、現象に無批判的であるが故に、利潤率のみを問題として剰余価値率の洞察へと進みえないのとパラレルに論じられうるほどの深刻な間違いなのである。具体的な個々の意識内容の「所与自体」を定位できないのは自明のことであって、そこで「『射映的現相の位階で停止』する者と自称し」（十六頁）でも、近代的認識論の限界はのりこえられるどころか、どっぷりとそのなかにつかっているものでしかない。

たしかに「実体主義的」な考え方は、ロックの「実在的本質」などには典型的にみられる考え方であって、現代でも分析哲学的思考をする人々のなかに根強く残っている思考法である。つまり、実体にとって関係が第二次的ないし外的なものとして把握される考え方は、近代市民社会のブルジョア的態度にふさわしいものである。しかし、そのことについては、既にヘーゲルが完璧なまでに批判したものであって、さらには、ディドロなどにも萌芽を見い出しうるものである。つまり、近代的精神そのものがすでに批判しているものであって、広松氏のは、二番煎じだか十番煎じだかしらないがありふれたものである。

否、広松氏のは、ヘーゲルのなかに実体主義の臭いを感じて、「『所与』をあくまで関係態（比喩的に例えば〝函数〟）の〝項〟として」（六三頁）とるのであるから、ヘーゲルの何番煎じかというよりは、異質なものである。

このことは、人間の把握において典型的にあらわれている。広松氏によれば、たとえば「コレハ田中一郎ダ」と指称されるときの「田中一郎」は、「とかく実体なるものとして思念されがちであるが、さしあたり、諸々の射映相をそれの特定の定在形態として統轄するような函数的単一態である」（二九〇頁）という。したがって「田中一郎」という認知・命名は「函数的同一者が特定値をとっている一事例の相」での「覚識」だというのである。

こうして認識論的構図に立つと、具体的な生ける個人は関係の項になってしまうのである。このような考えにどうして至ったのであるか。それは一言でいうなら、広松氏が、認識論の問題設定を無批判に認めてしまっているからである。つまり、氏は、対象が観察されるという構図そのものの限界をまるで見ようとしていない。たとえば、「田中一郎」は、現実の生活のなかでさまざまな関係を形成し、また従来の関係を変えていく生きた実体であることは間違いないのだが、氏のように、すでにできてしまった関係を固定して、その内容を認識的にどう把握するかといった問題の立て方をすれば、ここに函数関係の項として個人が登場するのは一つの必然的帰結であろう。実体が活動し生活する主体としてとらえられるかぎり、このような結論はひきだしうるはずがないのである。

このような観想主義的哲学の一番典型的な例は、氏が「緒論」の最初の部分で、「ルビンの杯」などの平面上の図形を問題として論述の展開を始めているところに端的に示されている。たしかに「ルビンの杯」の図形をみて、それを「向き合った横顔」ととるか、それとも「丈（たけ）の高い杯（グラス）」ととるかは、その都度、かなり、恣意的であって、私たちの「構制」に依存するであろう。なぜなら、そこでの目的は何かの名前を与えるなり、識別することだけだからだ。しかし、現実の生活においては、かような区別は、私たちの恣意に属することではない。

このように、広松氏の著作は、認識論の全面的自立を前提とした議論にすぎない。彼にとって、哲学の内部に実践的な立場が入ることはない。認識論は、歴史から完全に超越して成立するものであり、近代の主観—客観の対立図式も結局は近代の哲学者の錯誤にすぎなくなる。認識論は時代から超越するのであって、広松という「頭のよい」哲学者が、これまでの間違ったとらえ方を是正してやるにすぎないことになる。これでは、「哲学者」広松だけはあらゆる関係から超越した存在者ということになるのではないか。

私見によれば、このような認識論の基本的限界に対する無自覚こそが、もっとも深刻な次元での近代の主観—客観図式の欠陥なのである。第一の欠陥は、主観——客観の両項があらかじめ成立していることを前提としてその関係を問うという点にある。いいかえるなら、いかなる認識主体が存在するかは、歴史的形成を通じてのみ語りうることである。文化が異なれば主体も異なるのである。したがって哲学者といえども、このような歴史的・文化的に規定されたあり方を超越することはできない。ただ可能なのは、自らの被規定的性格に自覚的であることによって、当該の文化のもつイデオロギーないし常識に対してたえざる対話を作りあげることである。それ故、もし広松氏が近代の主観—客観図式をのりこえたと豪語するならば、自らの出所の歴史的・文化的由来を明らかにせねばなるまい。

このことは、客観の側にも等しくあてはまる。マルクスの大きな業績の一つは、客観的

世界そのものが人間労働や実践を通じて形成されたものであると指摘した点にある。通常感覚所与の構成といった形での主体の働きかけは、カントをはじめとする多くの思想家によって承認される。しかし、一番重要な点は、このような認識内部での主体の能動性にあるのではない。むしろ、所与としてあらわれる前に、当の家なり、石、林などが、人間の能動的活動の成果としてうまれる点にある。エンゲルス流にいえば、実験と産業の契機を認識論の基礎とすることである。

たしかに与えられた現象をあるがままに把握するというのは一見もっとも正しいやり方のようにみえる。しかし、現象というものが一つだけ孤立してそれだけでとらえられることはなく、常に一定のコンテキストにおいてとらえられるとすれば、当該の現象がどのようなコンテキスト、どのような主体の歴史的社会的関心に限定されているかを抜きに語ることは一つの抽象である。

それ故、近代社会が主観――客観関係を前提としてきたというなら、それを単に「錯認」とするのではなく、どうしてそのような「錯認」が生じたかを明らかにし、次に、それを如何にして克服するかを解明するものでなければならない。個体の問題や身心問題についても同様である。

このように考えるならば、哲学は、広松氏のいう「錯認」を（もし、本当に生じているなら）その時代の民衆との、そしてその時代の常識や文化との相互媒介を通して、克服する方法をさぐるべきではないか。その時、哲学は、氏のような叙述の形態と文章となるだろうか。たとえば、氏は「爰（ここ）に」、「聊（いささか）」、「偖（さて）」、「嚮（さき）に」といった風に、副詞や接続詞を日頃見なれない漢字で書く。用語は次々と新造語が案出される。ここには、氏が哲学をその時代の文化との交流を通じて形成されるべきものであるとする視点がまったく存在していないことが示されている。著作の構成にしても同様である。この著作は、三巻構成であり、しかも三篇、三章、三節というように区分されている。驚くべきことには、ページ数までほぼ均等に成りたっている。しかし、内容を見るならば、このような構成が、単なる外面的操作にすぎないことはすぐにわかる。つまり、氏にとっての関心は、自分の体系を構成することにあって、時代の要請との格闘にはない。あのヘーゲルですら、しばしば破った弁証法的（?）構成をまねることだけが目的なのである。時代がかくも深刻な転換期にある時に、このように超然たる構成をなりたたしめる根拠はどこに存在するというのだろうか。

これほどの思弁的著作がこれほど売れたのは、たしかに西田幾多郎以来かもしれない。しかし、西田の行なった誤まりを広松氏は再びくりかえすつもりなのだろうか。哲学は、民衆の文化とのたえざる相互媒介をさぐらないかぎり、知的貴族の遊びか、時には、ファシズム肯定の論理になりはてる可能性を逃れられない。氏は、それでかまわないのだろうか。

注　枚数の制約のために、事実上、著作の細かい点はまったく扱えなかった。別の機会に全面的な検討をする予定である。

（さとう　かずお　千葉大学・哲学）

中村行秀ほか共著
『現代のための哲学』（全三巻）

主体形成への思想的寄与

島田　豊

かつて一九三〇年代に戸坂潤は、『現代のための哲学』を書き、ソヴェート哲学界から直輸入された論争の正統性を争うことよりも、現代の日本の国民を歴史創造の主体として形成しうる哲学のありかたを探究することに主力をそそいだ。戸坂の仕事は、日本の唯物論の自主独立の発展の道を開拓するすぐれた道標となっている。

その書名をうけつぎながら、半世紀ののちの一九八〇年代、十二人の気鋭の哲学者たちの協力によって、しかも全三巻の充実した姿で、今日の日本国民が歴史創造の主体として自己形成をすすめるうえで参考になりうる哲学書が書かれた。半世紀の歴史がむだにすぎたわけではないことを私はあらためて痛感する。

各巻とも序文にあたる「刊行にあたって」の末尾で、「執筆者一同」の名でそれぞれの論文の要点と執筆意図がこれ以上に簡潔に書きようのない簡潔さでまとめられているが、その看板にいつわりはない。全三巻をつうじる各論文の前提には、八〇年代にいたる世界と日本の戦後史のなかから提起された問題そのものを真向からとりあげる知的誠実と勇気がある。

第一巻は「人間」。「生活と意識」（中村行秀）、「価値の多様化と個性的自由」（高田純）、「自我と主体性」（太田直道）、「歴史と個人」（石井伸男）の四篇からなりたつ。この時代に人間を論じるにあたっては「生活」の全領域に浸透している「意識」論を欠くことはできない。「価値」観の多様化現象が指摘されてすでに久しいが、そこにひそむ歴史の展望を思想の深みで解明することは着手されたばかりである。現代の精神の危機を克服する「主体性」の条件を原理的に問うことは、戸坂の「自分」の問題提起の継承と創造的展開でもあるだろう。「個人」の問題の重みを自覚しながら、現代の「市民」と「階級」の問題を掘り下げることは、今日の日本の緊急の思想的課題といえるだろう。意識・価値・主体性・個人の問題の探究を新しい段階におしすすめ、今後の展開の出発点を設定した力作がそろっている。

第二巻は「社会」。「人格と社会」（村山紀昭）、「国家と共同性の問題」（市川佳宏）、「変革の課題と人権論」（吉崎祥司）、「政治・文化能力の陶冶と社会主義」（後藤道夫）の四篇の論文からなりたつ。ここでは、転換の時代の基本問題である「社会」と「国家」の展望を変革主体形成の視点をつらぬきながら解明している。今日の危機の様相がきわだって「人格」の危機の姿をとっているとき、人格論を深めることはけっして狭義の教育問題にとどまらない。国家と社会との対立を「生成しつつある社会」の視点から究明することは、今日の歴史創造の陣地をおしすすめる主体形成の重要な課題である。人権論を国家と法の領域にとどまらず、勤労国民の生活意識のエートスとしても深めることは、現代の変革の課題そのものが要求している主題である。国民大衆の「政治・文化能力の陶冶」は、今日の変革主体形成の急務である

とともに歴史の未来を現実のなかに展望する条件だろう。

一読して、これらのテーマにたちむかうことの困難さを多少は理解する私には、筆者たちの労苦がしのばれる。この巻にみられるグラムシ理解には疑問な点もあるけれども、それにもまして、これらの主題そのものの探究をよりいっそう推進することこそが、この時代の哲学徒に課せられている責務だと私も思う。

第三巻は「文化」。「現代文化と国民主体の形成」（吉田千秋）、「転換期における生活と科学」（佐藤和夫）、「現代社会と宗教意識」（田平暢志）、「現代知識人の展望」（吉田傑俊）の四篇の論文からなりたつ。現代の変革主体形成を生活の場から問うためには「文化」問題の再検討をさけることはできない。その「生活」の場の転換にてらして「科学」のあり方を検討することは今日の科学論の急務であり、科学を文化の構成要素ととらえる視点が要求されるはずである。民衆の生活意識のあり方のなかで、「宗教意識」の伝統・変容・分化・展望を解明することは、文化的合意形成の不可欠の条件だろう。さらに、日本知識人史をふりかえりながら、現代の「知識人」の機能と展望を解明する仕事は、長期の歴史的課題である。それぞれ未開拓の領域への探究の着手として貴重だが、哲学を「文化」の刷新の課題遂行にたえうるように鍛えてゆくには、さらに持続的な探究を必要とするだろう。

この全三巻を出発点として、さらに壮大な規模で、より深められた研究水準で、いっそう豊かな構成で、現代の哲学的百科全書が生みだされる日を私は夢想する。

（青木書店刊　各巻一五〇〇円）

（しまだ　ゆたか　日本福祉大学・哲学）

岩崎允胤著
『ヘレニズムの思想家』

ギリシア哲学研究の新たな成果
——特色と読むポイント

中村　一彦

ギリシア哲学に関して特色ある書物が出版された。我国ではこれまでにヘレニズム期の哲学について全般的にまとまった書物はなかったと思う。そういう意味でこの書物は、ヘレニズム期の哲学を概観し（第一部）、その期の哲学の各学派とその哲学者達を紹介し（第二部）、その資料の解説、資料のエッセンスの訳出——註釈付——（第三部）、さらに後世への影響を述べ（第四部）、懇切丁寧な内容となっていて、我々にこの期の哲学の包括的な理解を得させてくれる意義は大きい。（ただし、まとめ方はエピクロス派、ストア派、懐疑派がこの期の特色を示すものとして主題的に取り上げられ、この期のプラトン、アリストテ

レスの系統は従として取り扱われる形となっている。）

この書の特色は第一に、ギリシア哲学の母胎たる当時の社会を奴隷制と規定している点である。もちろんそれは史的事実であって枉げるわけにはゆかず、その意味で史学の研究成果に従わなければならないが、しかしそれだけであろうか？　我国でもギリシア哲学に関する書物は色々出ており必要な限りで当時のギリシア社会に言及しているものがあるが、哲学の形成発展には奴隷の問題はほとんど関わりがないとするのが大方の見方の様に思われる。それに対して奴隷制に注目し、その様な社会において形成され発展した哲学としてギリシア哲学を性格づけていることに、著者の視点があるわけであって、それはつきつめていえば人間の尊厳の見地（一〇頁）といえるのではなかろうか。この見地はこの書に一貫して流れる基本的見地で、この書の至る所に現われてくる。例えば、ヘレニズムの捉え方についての提言の中に、或いはマルクス・アウレリウス批判（一三四頁）に（筆者はこの様なアウレリウス批判を読んだこともないし気もつかなかった。これは若きマルクスの学位論文におけるプルタルコス批判〔邦訳二五四頁〕の精神と共通のものである）、そしてこの書の最後の著者の言葉に、である。

この書を読んでもう一つ強く感ずるのは著者の理性への強い信頼である。勿論哲学は理性の所産ではあるが、ギリシア哲学は二千年も昔の事柄で、当時の理性の働きには神秘的な非理性的なものが根深くまとわりついている（ドッズ『ギリシア人と非理性』参照）。ヘレニズム期の哲学を全体的に詳しく述べようとするとどうしてもこの側面をどう取り扱うかが問題となるであろう。当時の社会との関連でギリシア哲学を捉えようとしている著者、ギリシア哲学の専門家でもある著者はこの側面をよく知った上でこの様なまとめ方をしている訳で、著者の見解があらわになる所以である。

さらに「ヘレニズム思想とわたくし」にこの書の特色ある性格がうかがえる。この項は著者のギリシア哲学との出会いの体験を述べたものであるが、この様な事柄はこの種の書物では「まえがき」に入れるのが普通であろう。それを、項を設けて本文に入れている所に著者のこの書に対する特別の思いが込められていると思う。著者は自己の精神が内的必然性を以てギリシア哲学と出会い、形成されて行ったことを示そうとしているのである。著者にとってはギリシア哲学は衒学の対象ではなく、哲学する精神を豊かにするものであったわけで、従って著者は現代の哲学は過去の豊かな哲学を自己の内に包蔵することが大切であるとして現代の哲学的問題に関心のある人々がギリシア哲学に無関心であってはならないと説いているのである（三四三頁）。だが、時間空間共に我々には遠いギリシア哲学という事実を述べることも容易ではないが、その事実の内に哲学する精神を汲み出すことは甚だ難しいのであって、その課題に取り組んだ著者の成果がこの書だといえる。著者はギリシア哲学を単なる死物（歴史的事実）として取り扱いたくないと考えている。こうした配慮は解説ばかりではなく資料の注にもみられるが（さらにいえば資料の訳の工夫にもうかがえるであろう。——ちなみに、訳し切れないと判断された原語は音訳されていて、読者の側としてもギリシア・ラテン語の理解を持つ努力が必要で、著者はこの書がアクティヴに読まれ

ることを期待している)、なかんずく第四部「ヘレニズム思想の後世への影響」において著しい。現代的意義にまで説き及んで、そこには哲学史家としてのみならず哲学者としての著者の造詣の深さが示されている。

哲学する人々にばかりではなく、もっと広くこの書を読んでもらいたい。

欲をいえば、当時の奴隷の実情——奴隷から哲人になったエピクテトスの様な人を輩出しえた面をもう少し具体的に述べて欲しかった。我々は奴隷と云えば米国の黒人奴隷を一番身近に思い出すと思うが、それとはかなり違っていた面もある様に思うからである。

(講談社刊　一八〇〇円)

(なかむら　かずひこ　北海道大学・哲学)

古田　光・鈴木　正編著
『近代日本の哲学』

日本＝自己省察への曙光

笠井　忠

I

この書の〝あとがき〟のなかで、編者の一人・鈴木正氏は次のように書いている。

〝戦前に企画された哲学講座に「近代日本の哲学」が独立の巻として立てられるなど到底考えられないことであった。せいぜい一章のスペースが割りあてられたにすぎない。その点からみて伝統思想中心の「日本の哲学」でなく、とくにフィロソフィーの学的形式を備えて以後の近代日本の哲学が『現代哲学選書』の最終巻に予定されていたことは編集方針のユニークさとして私は高く買うのである。〟(二五三ページ)

私は鈴木氏のこの言葉に賛成する。

これまで、私は、自分に与えられた数少ない執筆のチャンスを通して、何度かこのテーマを筆にしてきた。

明治以後の日本が、たとえば東大の哲学科のなかに、〝支那哲学〟や〝印度哲学〟の講座を置きながら、なぜ〝日本哲学〟の講座を設けることをしなかったのか?

それは、明治以後のいわゆる「近代日本」を築いた政治的＝思想的指導者たちが、古代以来の日本の思想史に、近代西欧の論理の光(すなわち〝啓蒙〟の光)を当てる事を、意識的に拒否してきたからなのだ、と私は考えている。

本書の第二部第一章日本の啓蒙思想(吉田傑俊氏執筆)に見える西周や加藤弘之らの〝変節〟ともいうべき保守への「大転回」も、井上哲次郎らの如き三流・四流の思想家が近代日本哲学の「大御所」として東大哲学科の教授陣の上に君臨していた(本書第二部第三章など参照)事も、明治以後の日本の哲学アカデミズムのこの政治的本質を見据えることによって、初めて理解することができるのだと思う。

この状況は戦後の今でも、日本のアカデミズムの中になお生き残っている。そのた

め、日本唯物論史・思想史にかんする永田広志の三部作（本書七七ページ）に見られる業績などは、日本のアカデミズムによって継承――発展させられた所がほとんどない。

Ⅱ

以上のような理由で、本書はまず第一に、その存在そのものによってすでに価値がある事を認めるべきである。

本書の構成についていえば、本書は八名の著者による、日本近代～現代思想史にかんするエッセイ集（十篇）の観があり、必ずしも一貫した方法論によって貫かれたものとはいえない。

しかし本書には、全体として、一つの明らかな特徴がある。つまり、本書は、一方で、中江兆民・戸坂潤・古在由重などの唯物論哲学者を高く評価しながら、他方では、アイディアリスト・プラグマティスト・宗教者（キリスト教信者）等々と見なされる人々、例えば大西祝、桑木厳翼、内村鑑三、久野収、鶴見俊輔、左右田喜一郎、三木清、本多謙三、吉野作造、矢内原忠雄など多彩な思想家たちの進歩的・積極的な側面にも光をあて、日本近代哲学思想史上の抵抗の思想・批判的精神などをもとり上げている。

田辺元の〝種の弁証法〟に対しても田辺の主観的意図の積極性を評価し、西田哲学に対する戸坂の批判については、古田光氏は次のように書いている。

〝戸坂の批判は的確ではあるが、なお不十分なものであったと思う。その一つは、戸坂が西田哲学の弱い面、消極的な面の指摘にのみ力を注ぎ、その強い面、積極的な面に光をあてていない、という点である。それは、結局、戸坂がこれらの論文において、事物のもつ意味を解釈するという仕事そのものが、現実の人間の認識や実践においてもつ積極的な意味にほとんどふれていない、という点に由来するであろう。そのために、現象学や西田哲学の行なった仕事そのものが、ほとんど無意味であるかのような印象を与えるのである。〟（一五五ページ）

現在のファッショ的な反動的思想攻勢に対するたたかいのなかで、幅広い思想家・哲学者の抵抗の輪を広げ、その連帯の範囲を大きく拡大し・強めてゆくためには、このような広い理解もまた必要であろう。

しかし、哲学の論理の厳密性がゆるめられる所では、批評は一面的・情緒的・時には同情的なものにもなり兼ねない。激しい反動の嵐の中で抵抗を堅持し得る思想の背後には、やはり厳然とした哲学の論理がなければなるまい。

ことに戸坂がもっていたような、科学的＝唯物論的な批評精神は必須なものだ、と私は考えている。

（北樹出版刊　一八〇〇円）

（かさい　ただし　唯物論研究協会会員）

宮本十蔵編著
『理代を生きる思想』

時代の自由な思想的批判の試み

村山　紀昭

本書は、名古屋哲学研究会の第二論文集である。第一論文集は、六年前、『現代の哲学研究』（合同出版）として出されたが、それは、「近代の古典哲学とマルクス主義」という副題に示されるように、古典研究を主としたものであったのにたいして、今回の論集は、文字通り現代の思想的課題に正面から取組んだ論文によって編まれている。

本書の諸論文は、生活論、管理社会論、国家論、科学技術論、文学論、思想論と多岐にわたっており、論集として必ずしも統一のとれたものとはなっていないが、それぞれ現代的問題意識につらぬかれた意欲的な力作で、全体として十分に読みごたえのあるものとなっている。

通読してみてまず考えさせられたことがある。それは、真下信一氏以来の名古屋哲研の伝統という点についてである。周知のように、名古屋には、真下氏や島田豊氏にみられるように、哲学の仕事を現代の問題の思想的な解明という形態ですすめていく伝統があるが、本書においてもその伝統が継承され、発揮されている、と思われるのである。それだけでない。私にとって印象深かったのは、たんに伝統が受け継がれているだけでなく、その思想的な営みが、或る新しいタイプの自由闊達さを生みだしつつあると思われたことである。それはとくに、岩淵剛氏、鈴木正史氏、中河豊氏、津田雅夫氏の諸論稿に感じた。

一例をあげよう。

「状況世界の深刻さは、悲劇的でさえある。悲劇的状況に抗する科学者・技術者の、人間主義的営みは、困難をきわめる。しかし、滅びを甘受せぬ価値地平を選びとろうとする者にとっては、道は限られている。勇気をもって困難に立ち向かい、現代における人間主義的価値地平の確立・定着・維持のための、社会的・道義的・人間的責任を、あえて担うことである。これこそが、現代の危機、科学の危機克服につながる、今日、科学者・技術者が選びとるべき道である。」

これは、科学者の社会的責任を論じた岩淵論文の末尾の一文であるが、一見感じられる抽象的な言葉の一人歩きの印象と異なって、論文全体は、従来にみられない「科学者の生活世界」への肉迫に支えられて、科学者の責任にかんする説得力をもった思想的な主張となっている。私はここに、人間と思想のヒダにまでくい入る躍動的な思想的評論の片りんを感ずる。それは、加藤周一の仕事の全体像を描いた鈴木論文、自主的な価値設定による創造的な自己形成という観点から積極的にニーチェ評価を試みた中河論文、思想の風化状況のなかで思想の自立的形成の端緒的契機を、戸坂、三木、河上の比較によって論じた津田論文にも、その文章の端々にみることができた。

とくに私にとって魅力的だったのは、鈴木論文の加藤周一論であった。鈴木論文は、同時代の思想家にたいして、従来のイデオロギー批判的手法とまったく無縁なタッチで、あくまでも相手の全体を通覧し相

手にていねいに内在しながらそれ自体読むに価する思想的評論を行なっている。

もちろんこれらの論文には、個々の内容上はいろいろな異論も成り立ちうるだろう（例えば中河論文のニーチェ評価の可否等）。しかし私は、唯物論の仕事の一つの顕著な分野として、自由闊達さをわがものとしたこうした思想批評の意義と可能性を再確認したいと思う。そして、できうることならば、昨今の困難な思想系の出版事情のなかでも、本論集の著者たちを含めてこうした仕事が、モノグラフィーとして或る確かな読者層をもつことができるようになれば、と願う。

本論集には、この他に、序章として宮本十蔵氏の今日の精神的状況にかんする総論的な一文、松井正樹氏の生活論のユニークな試み、管理社会化をめぐる篠田武司氏の論文、宮本憲一氏の議論を手がかりとした加藤恒男氏の国家論にかんする論文がある。私には、篠田、加藤両氏の論文を専門的に評する資格はないが、前者について、制御としての管理と支配としての管理の区別の必要は理解できるが、その転換のために何がどのように必要なのかという点でなお人間とその主体の把握に十分でないところがあると思われたことを一言しておきたい。

「生活の現代的再考」と題する松井論文は、大変分りやすく、生活の諸相を、生活の生成、基礎状態、活動、価値の諸側面にわたって展開している。教育や健康の問題を含めてこうした生活論のレベルで哲学を展開する方向を示唆したものといえ、私自身の問題関心からいっても興味深い論文であったが、その内容展開にはいくつか疑問が残った。それはとくに、生活の価値＝生きがいにかんするところで、人間性の実現すなわち生きがい、という論理の運びが、必ずしも説得的だと思われなかった点である。著者自身主張されているように、個性的な主体性と人間的な普遍性との統一的な把握こそが今、もとめられるのではないだろうか。そのためには、個体発生的レベルを含めた主体形成の論理の再構築が不可欠なのではないだろうか。――もちろん、あえてここであげた疑問は、私自身にとっての課題であり、今後、積極的に討論して検討されていくべき問題であることはいうまでもない。

（汐文社刊　一五〇〇円）

（むらやま　のりあき　北海道教育大学・哲学）

尾関　周二著『言語と人間』
唯物論に立って労働と言語の疎外からの解放をめざす人間論

将積　茂

本書は日本科学者会議が目下編集刊行中の『科学全書』の一巻として書き下されたものである。この全書は、「自然科学・人文科学・社会科学の全分野に挑戦し、広範な読者と科学者が自然と社会を多面的に認識する面での理解を深化させることをめざして」いるが、本書は右の趣旨を生かすことに十分成功しているのではなかろうか。言語という謎にみちたテーマに精力的に取り組み、唯物論の立場から思想史の関係古典や最近のさまざまな分野での諸研究を壮大に展望し、整理し、それぞれの理論のもつ積極的意義を的確に評価するとともにそれらの欠陥を明快に指摘している本書は、一般読者大衆に言語に関する知的関心を深

め基礎的知見を与える平明な好啓蒙書にとどまらぬ意義をもつものといえよう。近年唯物論の側においても言語論に対する関心が高まり、貴重な研究成果が出始めてはいるが、本書のように包括的、体系的な研究書はいまだ現われていない。また、これまでに類書が皆無といってよい意欲にみちた本書は唯物論者ばかりでなく、広く言語研究者に示唆するところが少なくないと思われる。

以下、本書の主な内容を簡単に紹介しよう。

Ⅰ「言語をめぐって」では、まず言語起源論における「自然発生説」と「神授説」の対立をもっともらしく説く渡辺昇一氏の議論が実は虚構にすぎぬことの論証から筆を起こして、近代啓蒙期における諸起源説、ダーウィンの説、マルクスの人間観と検討を進め、エンゲルスの言語起源論の通俗的理解を正すことに著者は努める。そして最後に現代における言語起源論を考察し、『シンボルの哲学』の著者ランガーの「祭式」説、動物学者伊谷純一郎氏のニホンザル研究に基づく「ささやき」説などの検討を踏まえて、ベトナムのマルクス主義哲学者チャン・デュク・タオの労働起源説に多大の同意を示しつつ、著者自身の起源問題に関する展望を呈示している。

Ⅱ「言語の意味をめぐって」では、まず主としてソシュールに依拠しつつ言語の記号としてもつ特性を考察し、イギリスの分析哲学者オースティンの「言語行為」論に重要な意義を認め、これとⅠで扱ったサルの「身ぶり記号」との対照を行なっているが、この点の著者の着想は特筆すべきものであろう。さらに言語意味を四つのタイプに分類して検討の後、言語のさまざまな反映性の区別についてヴィトゲンシュタインやチョムスキーに触れつつかなりページを割いているが、「反映」概念の多義性に光を当てようとするこの著者の努力も大いに評価してよかろう。

Ⅲ「言語の疎外をめぐって」では、まず言語的コミュニケーションの概念を整理し、そして労働の概念とのかかわりおよび根本的なちがいを確認することによって、両者を同一の論理で把えたり逆に分離したりする論者たちの誤りを鋭く指摘する。著者の「労働は〈共同化〉をともなう〈対象化活動〉であり、他方、言語的コミュニケーションは〈対象化〉をともなう〈共同化活動〉である」の規定づけは見事といえよう。次に、近代市民社会における労働の疎外・貨幣の物神化に言語の疎外の深因を見て、言語の疎外からの解放を著者は模索する。そして言語の階級性についてスターリンその他の言語論を扱い、最後に言語の物神崇拝とファシズムについて論じ、ファシズムの社会に転落せぬために民主主義の徹底化と民衆レベルでの自主的な国際連帯などが必要であると著者は結んでいる。

以上瞥見したように、本書の論議は極めて多面的であるが、著者は労働と言語との「本質的連関と区別」の論理でもって、全章の多岐に亘る内容を整然と体系的に論じているので、本書を手にする一般読者は言語に関する多くの知見をうるだけでなく、弁証法的思考の良い訓練にもなるであろう。ただ欲をいわせてもらうならば、今少しく論旨の展開があったらと惜しまれる箇所が幾つかあり、特にⅢの言語の疎外においてそのことが感じられた。しかし本書の性格上やむをえないことであり、将来における著者の次の仕事に期待すべきことであろう。

最後に瑣末なことではあるが、引用文の出典箇所の注記について触れておきたい。本書の『全書』としての性格を考えての著者の処置であろうが、著者の議論に啓発されてさらに学習を深めようと望む熱心な読者にとって、やはり注記があった方が良かったのではなかろうか。せめて巻末に出版社名を付した参考文献のリストを載せるべきであったろう。

（大月書店刊　一二〇〇円）

（しょうじゃく　しげる　愛知教育大学・哲学）

現代マルクス主義哲学の論争点を踏まえた古典解説

岩佐　茂著
『唯物論と科学的精神』
――『唯物論と経験批判論』の世界――

牧野　広義

本書は、レーニンの『唯物論と経験批判論』の中で展開されている哲学的問題について、現代の唯物論研究の水準に立って、しかも観念論についての正確な理解も踏まえて、丁寧に解きほぐした解説書である。と同時に、著者自身が「この解説書に多少とも特徴があるとすれば、現在マルクス主義において議論されている論点にもふれるよう心がけてみたことでしょう」と述べているように、レーニンのこの書物についての単なる解説にとどまらず、最近のマルクス主義哲学における論争点を意識しながらこの古典を読み、この古典とそれに関連する諸問題に対する著者自身の解釈と主張を明確に示しながら、叙述がすすめられている。特に最後の方の章では「『唯物論と経験批判論』をめぐる論議」として、主要な論点が改めて取り上げられている。

これらの点で本書は、この解説書を手引きとして、レーニンの古典と唯物論の科学的精神を学んでゆこうとする人々にとってだけでなく、専門の哲学研究者にとっても興味深い著作となっている。

そこで、著者が積極的に自らの主張をうち出していると思われる主要な論点を紹介しておこう。

①存在と思考、自然と精神、ないし物質と意識との関係に関わる「哲学の根本問題」は、そのいずれが根源的かという問題と存在・自然・物質の認識可能性に関わる問題の二側面をもつが、著者は、第一の根源性の問題自身が第一義的には認識論的性格のものであり、その点でレーニンのこの「根本問題」のとらえ方と物質の概念規定は、エンゲルスの中に含まれていた不明確さを取り除き、この問題に対する唯物論的解答として決定的な意義をもつ、と主張する。

②マルクス主義哲学は、反映論の見地を貫徹することによって、認識論と存在論を

統一しているととらえられ、弁証法的唯物論の存在論的課題（物質一般の諸規定や物質の運動形態の研究、科学的世界像の形成、社会の合法則性の把握など）と、認識過程独自の合法則性を研究する「狭義の認識論」とは相対的に区別されるが、しかし前者も科学的認識と切り離すことはできず、「広義の認識論」として論じられる、と主張される。

③物質の哲学的概念が、レーニンの叙述の進展に即して、三箇所で三つの観点からとらえられる。まず、物質の哲学的概念とは、意識から独立な客観的実在を言い表わすものであり、(1)感覚所与、(2)感覚からの独立、(3)感覚による反映として、つまり認識論上のカテゴリーとして定義され、物質の具体的構造を示す物質の科学的概念とは区別される。次に、認識論が使うことができる最大限に広い概念である物質と意識との間に第三の概念が介入する余地はなく、そのいずれが第一次的かを問う問題が根本問題として立てられる。第三に、物質の認識論的規定が明確にされた上で、客観的実在と不可分に結びついた諸規定（物質の無限性・階層性や空間・時間のうちでの運動など）が、物質の哲学的概念のもとで考察される。この第三の点は物質の哲学的概念と科学的概念との区別だけでなく関係をも示唆するものであり、またこのことは、レーニンの物質概念の意義をより広い視野からとらえる視点を提供するものであろう。

④レーニンの真理論に関して、客観的真理、相対的真理、絶対的真理の概念規定を、認識論に適用された弁証法の視点から明確にしつつ、同時に著者は、「『唯物論と経験批判論』には、客観的真理を客観的実在と同一視したり、絶対的真理を相対的真理がそこへと接近していく極限という意味で受けとられかねないような不正確な表現の箇所があります」という率直な指摘も行なっている。

⑤レーニンの「社会的意識は社会的存在を反映する」という命題をめぐっても様々な議論があるが、著者はこの命題は、マルクスの「人間の意識が彼らの存在を規定するのではなく、彼らの社会的存在が彼らの意識を規定する」という命題と基本的に一致する、と主張する。そしてこの場合の「反映」概念は、「意識の外の物質的対象の意識への反映」という「認識論的意味」においてではなく、「意識をになっている物質的主体の意識への反映」という「存在論的意味」で用いられている、と主張している。

以上の論点の中にはさらにいっそう深めてほしいと思う点もあるが、全体として、認識論を基礎にしながら認識論と存在論を統一した科学的世界観としての哲学、という著者の立場からの問題提起として、積極的な意義をもっていると思われる。

私自身も本書から少なからぬ問題意識の触発を受けたが、哲学に関心をもつ多くの人々に勧めたい好書である。

（白石書店刊　一八〇〇円）

（まきの　ひろよし　大阪経済法科大学・哲学）

■海外事情紹介

西ドイツとマルクス

――マルクス没後百年記念行事に参加して――

北村　実

今年は、科学的社会主義の創始者カール・マルクスが亡命先のロンドンで六十四年にわたる不屈の生涯を閉じてから、ちょうど百年目にあたります。命日の三月十四日には世界各地で彼の死後百年を記念するさまざまの行事がおこなわれました。ある西欧の通信社によると、マルクス死後百年を記念する行事は、ヨーロッパだけでも七十はあるそうです。私はそのうち西ドイツで催された二つの行事に参加する機会を得ました。

その一つは、二月十七日から二十日にかけて、西ベルリンで催された「マルクスを考え直す――彼の死後百年」という国際会議で、ベルリン自由大学の哲学・社会学・政治学の三学科が共催したものです。私はベルリン自由大学から招待を受けたので、学年末の多忙な日程をやりくりして、二月十一日に成田を飛び立ち、二十三日に入学試験のために帰国しました。

もう一つは、三月十三日から十六日にかけて、マルクスの生地トリーアで催された一連の記念行事です。これはラインラント・プファルツ州、トリーア市、フリードリヒ・エーバート財団（ドイツ社民党系）の共催によるもので、西ドイツ最大の行事として新聞・テレビで大きく報道され

ました。私はエーバート財団の招待を受けたので、入学試験関係の仕事を一通りすますと、三月九日に再度ドイツに渡り、トリーアにおもむきました。行事の終わったあと、ルクセンブルク、ブリュッセル、ブリュージュ、ボン、フランクフルトを回り、三十日に帰国しました。

まず西ベルリンの国際会議について少し報告をしておきましょう。この国際会議には、西欧各国のほか、日本、オーストラリア、カナダ、ベニン（旧名ダホメ）、ハンガリーから参加者が集まりました。しかし、ほとんどは西欧の、しかもその大半は西ドイツの参加者でした。それは現在西ベルリン市の財政が悪化し、大学の財政も苦しくなり、旅費の支給が困難なためということでした。

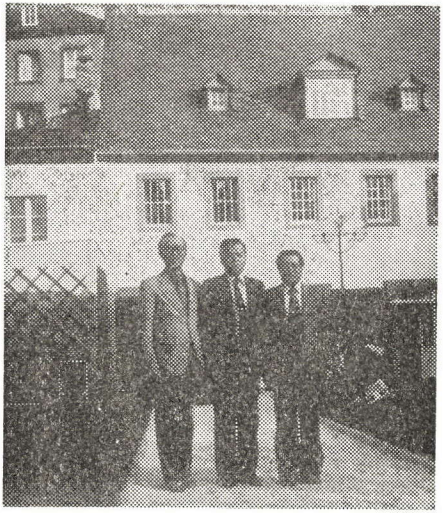
私は極東から唯一の参加者ということもあって、第一発言者に指名され、高度に発達した資本主義国における革命のあり方、つまり多数者革命についての報告をおこないました。参加者の大半から共感をもって迎えられましたが、なかにはユーロコミュニズムを第二の社民党（SPD）だと非難する政治学者[1]（おそらくトロツキスト系と思われる）などもいました。

西ドイツの大学では、学問における複数主義を尊重していこうという空気がかなり強くあって、いろいろな会議やシンポジウムにはできるだけ広くいろいろな学派や系統の人に参加してもらおうという配慮がなされるのです。[2] だから、参加者のなかには、マルクス主義者でない人もいました。「マルクスはいいけれども、マルクス主義はだめだ」と断言するイタリアからの参加者[3]の発言をめぐって、活発な議論が交わされたりしました。

次にトリーアでの記念行事について少しくわしく報告することにしましょう。

マルクス死後百年の記念行事が西ドイツの地方都市トリーアで開催されたのは、いうまでもなくそこがマルクスの生まれた町だからです。カール・マルクスは、一八一八年五月五日未明（午前二時ごろ）、モーゼル河畔の古都トリーアで生まれました。もうルクセンブルクに近い辺境の町トリーアはいまでこそ地方の中都市でしかありませんが、じつはドイツの都市では最古の歴史を誇る由緒ある古都です。市長が市議会議事堂での歓迎レセプションの挨拶で、今年はマルクス死後百年だが、来年は市創立二千年にあたるので、記念祭をおこなうからそれにもぜひ参加してください、とPRにおよんだように、市の起源は遠く古代ローマ時代にさかのぼります。ローマ時代にトリーアは全ガリアの首都だったのです。[4] その証拠に、ポルタ・ニグラ（黒い門という意味）をはじめ、浴場や劇場の跡などローマ時代の旧跡がたくさん残っています。

マルクスの生まれた家は、ブリュッケン通十番地（その少し先からはカール・マルクス通り）にあって、現在カール＝マルクス・ハウスという名前の博物館になっています【写真】。大変大きな家で、フランス革命後の占領時代に知事官舎となったこともあるそうです。しかし、マルクスがここに住んだのは、じつは一年ちょっとで、父親がトリーアのいわばシンボルというべきポルタ・ニグラの筋向かいに新しい家を買って引越したので、マルクスはボン大学に入るまで、ジメオン通八番地の家（現在眼鏡店）で暮らすことになります。ここは目抜き通りの地価の最も高い一画です。



マルクスの生まれた家（カール＝マルクス・ハウス）
中庭にて，左から山中，一井，筆者。

父親のハインリヒはユダヤ教のラビ（律法師）の家に生まれましたが、大学で法律を学び、故郷のトリーアで弁護士を開業し、成功しました。のちにキリスト教に改宗しましたが、それもプロテスタントにでした。トリーアはほとんどカトリックなので、ユダヤ教という少数集団からプロテスタントという別の少数集団に移ったことになります。彼は進歩的な知識人として活躍した名士の一人でした。

マルクスの生まれたころのトリーアには、フランス革命の直接の影響下におかれたラインラントの一都市として進歩的な気風がただよっていました。しかし、残念ながら現在はそうではありません。かつてのラインラントの後身ラインラント・プファルツ州全体が保守、すなわちキリスト教民主同盟（CDU）の金城湯池といわれています。トリーアもまた同様で、現在連邦内の最も保守的な地域の一つとなっています。三月六日におこなわれた国会議員の総選挙で、ドイツ共産党（DKP）はトリーアの全有権者五〇二一七人中わずか一二七票しか獲得できなかったのです。

そのトリーアで、カール・マルクス死後百年の記念行事が相ついでおこなわれたのです。一つはドイツ共産党系の集会で、もう一つはラインラント・プファルツ州、トリー

ア市、フリードリヒ・エーバート財団の三者共催の記念行事です。私は後者に招待されて参加したのですが、前者もちょっとのぞいてみました。

ドイツ共産党系の記念集会（マルクス主義調査研究所・マルクス＝エンゲルス財団主催）の最終日（三月十二日）の午後、ふらりと会場のオイローパハレ（ヨーロッパ・ホール）に出かけてみました。招待状なしで会場に入れたのは意外でした。

ホールでは党幹部の講演やフォーク・シンガーのアトラクションがおこなわれていて、熱狂的な拍手が送られていました。会場内のロビーでは、マルクスの生涯を図示したパネルが展示されていました。ロンドンのオークションで最近競り落とした逸品の、マルクス最晩年の手紙（コピー）が初公開され、話題を呼んでいました。また各国のマルクス記念切手の展示も評判になっていて、テレビ・カメラがさかんに向けられていました。口の悪い新聞にいわせると、この集会に誰より興味を持ったのは切手収集家だそうです。会場内を歩きまわるジーパン姿のエネルギッシュな若者（たぶんスパルタクス団の活動家）が何より印象的でした。

その翌日（三月十三日）からラインラント＝プファルツ州、トリーア市、フリードリヒ・エーバート財団主催の記念集会が始まりました。一日目の行事は、市立劇場でのマルクス死後百年の記念式典とカール＝マルクス・ハウス修復・再開の披露式とでした。市立劇場に社会主義国の大使をはじめ、内外の要人、州・市の名士などが正装して夫妻同伴で現われたのには驚きました。華やいだ社交界のような雰囲気でした。舞台の奥にカール・マルクスの大きな遺影と生花が飾られ、その前に並んだ市立オーケストラ（日本人が二人いる）がワーグナーの交響曲ハ長調の重厚なメロディを演奏し、記念式典の幕が開きました。マルクスとはなんの関係もないワーグナーがどうして選ばれたかというと、それは今年が同じワーグナー死後百年にあたるからだそうです。

第一楽章の演奏が終わると、エーバート財団の理事長ハッセルバハ博士が開会のあいさつをし、次にトリーア市のツィンマーマン市長が主催者を代表して演説をおこないました。第三楽章の演奏のあと、ラインラント＝プファルツ州首相のベルンハルト・フォーゲル博士（社民党の首相候補フォーゲルの弟）が登壇し、記念講演「カール・マルクス、一八一八―一八八三―一九八三」をおこないました。

最初のハッセルバハ氏はもちろん社会民主党員ですが、市長と州首相はキリスト教民主同盟の党員です。その人たちがマルクスについて記念講演をするのは、いわば自民党

の県知事と市長がマルクスについて講演するようなものです。保守政治家からどんな話が飛び出すかと興味津々でしたが、たいへん穏当な話でした。保守政治家にとっても、マルクスは郷土の生んだ偉大な人物であって、郷土の誇りなのです。それからまたマルクスのかかげた理想はここ西ドイツでマルクスとは違った道で実現しつつある、と胸を張って主張したのが多少目新しく感じたぐらいで、とりたてていうほどの内容はありませんでした。

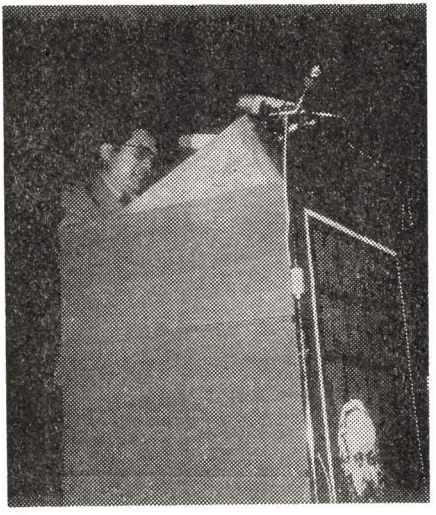
記念式典の翌日（三月十四、マルクスの命日）から三日間の日程で、フリードリヒ・エーバート財団主催、ドイツ・ユネスコ理事会協賛の国際会議「アフリカ、アジア、ラテン・アメリカにおけるカール・マルクス」がオイローパハレで開かれました。財団の後ろだてのドイツ社会民主党が第三世界との関係を重視しているので、このテーマが選ばれたとのことです。ヨーロッパで開かれた国際会議にヨーロッパ外からこれほどたくさんの参加者が集まったのはおそらくそれほど例がないでしょう。なかでも中国とラテン・アメリカからの参加者が目立ちました。

日本は地理的にアジアに位置していても、第三世界には属さないという理由で、ヨーロッパ並の扱いでした。日本からの招待者はおどろいたことに私だけでしたが、在外研究でヨーロッパ滞在中の中央大学の山中隆次、一井昭両教授、トリーアはじめ西ドイツ各地で学ぶ留学生が現地参加しました。さらにパリから大学都市にある日本館（日本政府の後援する留学生寮）に入寮している留学生の一行が小堀厳館長（東大教授）に引率されて参加しました。今年の研修旅行のプログラムにこの会議への参加を組み込んでやって来たのだそうです。

財団理事、ユネスコ事務総長、ドイツ・ユネスコ理事長、トリーア大学学長の開会スピーチが終わると、第一講演者としてセネガル共和国のレオポルド・サンゴール前大統領が登壇し、「カール・マルクスと南北対話」と題した講演をおこないました。政治家というより哲学者あるいは詩人といった趣きのサンゴール氏の話は参加者に深い感銘を与えました。ヨーロッパ中心主義を批判し、アフリカの文化的伝統と遺産とに誇りを持とうとする姿勢には満場の共感が寄せられましたが、少し気になるのは逆にアフリカ第一主義に傾斜しがちな点です。(5)

一日目は、そのほかにインドのイルファン・ハビブ教授、アニール・G・セン・グプタ博士のインドにおけるマルクスについての講演がおこなわれました。また中国のソン・シューシェン教授の講演もおこなわれました。二日目は、ソ連のヴィゴツキ教授、私、メキシコのモンファラス＝ルイス教授とホセ・アリコ博士、オランダのフリトホフ

・ティヒェルマン博士の講演がおこなわれました。私は日本が明治維新後の資本主義化によって「脱亜」をはたしたが、そのおかげで戦争と侵略の道を歩み軍事的敗北を喫したこと、戦後復活した日本資本主義が未曽有の「繁栄」をとげ、有数の高度に発達した資本主義国の仲間入りをしたことを前おきで述べたあと、西ベルリンで講演したのと同様の「多数者革命」論を展開しました。講演終了後たくさんの人から共感の言葉をもらいました。そのなかには東欧の社会主義国からの参加者もいました。



没後100年記念大集会シンポジウムで講演する筆者。

二日目の午後から三日目にかけて、「マルクス主義と発展理論」と題するパネル・ディスカッションがおこなわれました。パネラーの一人アンドレ・フランク教授（オランダ）の報告（『思想』三月号に掲載）のニヒルな論調が印象に残りました。彼は第四インター系といわれています。(6)

反共的といわれる西ドイツで、マルクス死後百年を記念する行事がこんなに盛大に催されたことに意外な感じを持つ人も少なくないでしょう。トリーアでの行事はテレビと新聞で大きく報道されました。(7) 保守的なトリーアの目抜き通りにマルクス死後百年の記念ポスターが貼られ、書店のウインドーにはマルクス関係の書籍が陳列され、道いく人にいやでもマルクスの存在を知らせました。地元のカトリック協会の機関紙にも、「マルクスはどんな人だったか？」という特集記事が載ったほどです。

東京に本部のある欧日協会のニュースに、トリーア市民におこなった「マルクスをどう思うか」というインタビューの報告が載っていたそうですが、それを教えてくれた同僚の話によると、トリーア市民の気持ちはいささか複雑なようです。しかし、トリーアの人びとはどうやらマルクスの思想はともかくそれなりに彼の世界的偉大さを認めているようです。キリスト教民主同盟の金城湯池でありながら、州・市の財政援助でマルクス・ハウスの修復がおこな

われたのも、やはり郷土の生んだ世界的人物としてマルクスを誇りに思うからなのです。

トリーアでの行事が終わったあと、私はルクセンブルク、ブリュッセル、ブリュージュをへて、ボンとフランクフルトに立ち寄りました。ルクセンブルクのようなヨーロッパの田舎町でも、マルクス死後百年記念の講演会が催されていました。ボンでは、大学前の有名な書店がマルクス関係の書籍をショーウインドーに展示していました。そのわきに貼ってある記念ポスターはボンでつくられたもので、トリーアや他の町のものとは別のものでした。西ドイツでは五月にマルクス死後百年記念硬貨（五マルク＝約五百円）が発行されるとのことです。日本とくらべて、西ドイツの取り組みがはるかに熱心なのに驚きました。

西ドイツといえば、「就業禁止」という時代錯誤もはなはだしい悪法によって、「憲法の敵」という口実のもとに共産主義者（共産党だけでなく、同調者も）の公職からの不当な排除がまかりとおっている国柄です。その西ドイツで、マルクス死後百年の記念行事がおこなわれたことはやはり評価しないわけにはいきません。一連の記念行事はそれまでマルクスに偏見を持っていた人びと、関心を持たなかった人びとにあらためてドイツの生んだ世界的人物への関心を呼びおこしつつあります。マルクスに関する出版物がたくさん刊行され、ちょっとしたマルクス・リバイバル、マルクス・ルネサンスといった趣を呈しつつあります。

今度一年ぶりに西ドイツを訪れて感じたのは、経済情勢の悪化、失業率の増大といった暗い状況のもとで、労働者特に若者たちの政治的自覚が高まらずにはいないだろうということです。その兆しはすでに反核デモなどに現われはじめています。フランクフルトの左翼青年の集まる居酒屋には若わかしい熱気とエネルギーがうずまいていて、東洋からきたオジンは完全に圧倒されてしまいました。西ドイツの変化はこの若者たちの立ち上がりにかかっていると感じました。

――以上は、『民青新聞』一九八三年四月十三日、二〇日、二七日、五月四日、十一日付に掲載したものです。同編集部の御厚意で転載させていただくにあたって、今回補足として注を書きくわえました。――

（1）ベルリン自由大学の政治学教授E・アルトファーターのことで、彼は「形態危機のなかの資本主義」という報告を行ないました。彼の見解については、アレックス・デミロヴィッチ「マルクスは何処へ――西ドイツにおけるマルクス研究の状況」（『現代思想』、一九八三年三月号）に紹介があります。

（2）しかし、招待されたDKP・SEW系と目される人々は

招待に応じなかったり（シュライフシュタインなど）、また参加の返事を出しておきながら、当日病気などの理由で欠席したり（ブレーメン大学のメッチャー、ベルリン自由大学のホルツカンプなど）したのが、気になりました。また、DKP系の雑誌 Marxistische Blätter（一九八三年二月号）がVSA、アルグメントのような出版社を核にグループ化しつつある「マルクス批判」「マルクス革新」の論者を「修正主義者」と呼んで非難し、Argument-Verlag から出版された論集中の論文（イギリス・エセックス大学のE・ラクロー）を批判する小論（R・シュタイガーヴァルト）を載せていました。アルグメントの主宰者W・F・ハウクが今回のシンポジウムの実質的な中心であり、ラクローも招待されているので、DKP・SEW系は総引き上げを敢行したものと見られます。しかし、フランスからは共産党員であることを自他ともに認めている哲学者たち（たとえば、ソランジュ・メルシェ＝ジョザ）が参加していました。

(3) フィレンツェ教育大学のフリオ・チェルッティ教授です。彼は私に関心を持ち、親しく話をしました。私がチェザーレ・ルッポリーニ（フィレンツェ大学の元哲学教授で、現在イタリア共産党中央委員、『前衛』八月号に寄稿）と親しいというと、「彼は私の先生だった」といっていました。師とは大分考え方が違うようです。その他のイタリアからの参加者はさらに彼以上にマルクス主義から遠いようでした。かならずしもマルクス主義者とはいえないハウクも、イタリアのマルクス主義哲学はどうしようもない混迷状態だと嘆いていました。

(4) トリーアは紀元前十五年に Augusta Treverorum として建市され、その後ディオクレティアヌス帝（紀元二八四——三〇五在位）の治下に、四分治制（テトラルキア）によってガリアの首都となりました。その後コンスタンティヌス帝（三二四——三三七在位）が帝位につく前の三〇六年から在位中の三三一年までトリーアに居住したことは、トリーアが事実上ローマ帝国の首都の役割をになっていたことを意味します。九世紀にはドイツ最古の司教座がおかれ、ナポレオン戦争終了後の一八一四年にプロイセンに併合されるまで、選帝侯の第二席に格づけされた大司教の支配下にありました。このような市の歴史がマルクスの人間と思想の形成にあずかったことはいうまでもありません。郷土史家のハインツ・モンツの研究はトリーアにおけるマルクスを詳細に跡づけていて、大変面白い読み物となってます。H.Monz: Karl Marx——Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk, 1973, Trier

(5) サンゴール氏の主張の核心は、次の言葉によくあらわれています。「マルクスは、われわれに次の二つのことを警告している。すなわち、第一に、彼が書いたことは西欧と一九世紀の中葉にしか妥当しないこと、第二に、西欧以外の諸民族は、民族的な仕方で彼の著作を新しく読み直さねばならないこと、である」「マルクスは彼の著作を——なにより哲学的な著作を——人類学的な仕方で新しく把握しなおすことを要請している」。

(6) ソ連、中国、東欧諸国、西欧諸国、第三世界と、ほとんど世界中から参加者が集まりました。それぞれ立場の違う参加者でしたが、政治的対立にまどわされることなく、友好的に討論が行なわれました。司会者の配慮も行きとどいてい

て、わざわざ西ドイツのＤＫＰ系の参加者（マルクス主義調査研究所）に発言を求めたり、ソ連と中国の仲に気を使ったり、涙ぐましい努力でした。しかし、インドのハビブ（アリガル・ムスリィム大学教授）がインド共産党（マルクス主義）の党員として中国の報告者に「なぜあなたは毛沢東の『矛盾論』について沈黙しているのか」とつめよったりする一幕もありました。

（7）その一つに、フランクフルター・ルントシャウ（八三年三月二十一日付）に載った、カール・グローベ（トリーア）の寄稿があります。「万国のプロレタリアならぬプロフェッサーがトリーアに結集（団結）した」といったユーモラスな筆致で、国際シンポジウムの模様を紹介しています。私の報告は過分にも十四行にわたって紹介されています。サンゴール前大統領の十一行を上まわる最高の長さです。「彼（北村）は皮肉にもみずからを ein japanischer Eurokommunist（日本のユーロコミュニスト）と特徴づけた」（私自身はそういう表現を使っていないのに）とか「マルクスの著作の〝修正〟、批判的読み直しを印象深く述べた」（私自身は発達した資本主義の状況に即したとらえ直しを主張したのですが）とかコメントしています。私はこれこそ「真のマルクス主義」だと主張したのですが、私の主張はどうやらマルクス主義の「修正」（Revision）と映ったようです。

（きたむら　みのる　早稲田大学・哲学）

■海外事情紹介

ユーゴでのマルクス・シンポジウムに参加して

中野徹三

本年二月中旬のある日、三月三〇日から四月一日にかけてユーゴスラビアのザグレブ大学哲学部哲学研究所と、西ドイツの文化情報センター（「ゲーテ・インスティトゥート」のユーゴ支部）が共催する国際シンポジウム「マルクス思想の現代的意義」に参加し、報告するよう求めた招待状が、私の家に舞い込んだ。

マルクス歿後百年にあたる今年は、ヨーロッパはじめ世界各地でさまざまの記念集会が開かれているが、とりわけこのシンポジウムは、スターリンとの全面衝突（一九四八年）以降、ソ連型の国家主義（エタチスムス）的社会主義と対決しつつユニークな発展を遂げてきたユーゴスラビアの自主管理型社会主義の、まさにその哲学的背骨を成しているといってよい「プラクシス派」（六五年からザグレブで刊行され、七五年にチトーにより発禁処分を受けた哲学誌『プラクシス』に結集したユーゴの哲学者たち）が主催するシンポジウムであり、しかもその場所は、「アドリア海の真珠」とも呼ばれる美しい古都ドブロブニクである。三年前の西ドイツ留学中、ザグレブに訪れて以来交流を続けている主催者代表のガヨ・ペトロヴィチ教授の私信は、旅費は残念ながら支弁できないが、滞在費は自分たちで持つから、是非参加し

てほしい、という友情溢れるものだった。こうして私は、東京――ローマ間往復一六万五千円という格安のパキスタン航空の切符をしかと肌身にあて、勇躍、成田空港を飛び立った。

三〇日の朝九時からシンポジウムが始まったが、以後三日間、昼の二時間を除き、夜七時過ぎまで、ほとんどぶっ通しの報告（報告数二九、平均三〇分、使用語は三報告を除いてドイツ語）と討論が続く。参加者五五名のうち、約半数（二八名）はユーゴ、次は西独の一六名で、あとは西欧諸国とアメリカからの八名、東洋からは、ベオグラード大学留学中の中国人研究者二名と私の三名。東欧圏からは、やはり一人も参加していない。

自主管理思想とマルクス

冒頭、開会のあいさつに立ったペトロヴィチ（以下職名敬称略）が、マルクスの思想についてこんにち実に多様な見解が存在しており、種々の見解、潮流の間での自由な討論こそが必要であって、そのためには広い寛容（トレランス）の精神が求められると述べたのは、印象的だった。ついで、大著『マルクス主義の歴史』の著者プレトラグ・ヴラニツキー（ザグレブ大学）が序論的問題提起を行なった。彼はまず、ルカーチの見解（「モーゼス・ヘスと観念論的弁証法の問題」）に反対し、「行為の哲学」など『スイスからの二一ボーゲン』に載せられたモーゼス・ヘスの諸論文が、青年マルクスの根本思想を規定したと説いて、ヘーゲル、フォイエルバッハとマルクスの「重要な仲介者」としてのヘスの位置を強調した。続いて彼は、疎外、自由などについて、マルクスとエンゲルスの哲学的思考の間には相違があると述べ、さらにマルクスの革命論とコミュニズム社会への過渡期論に言及して、マルクスの思想のなかには、「ユダヤ人問題によせて」や「『プロイセン王と社会改革』にたいする批判的論評」などにすでに見られるような、労働者自主管理の思想があると主張し、最後にその思想的特質について触れて、マルクスの思想は開かれた思想であって閉じた体系ではなく、現実の弁護論でも、また未来の理想論でもないと述べてしめくくったが、いかにも「プラクシス派」らしい発言だった。

同じく「プラクシス派」の代表的哲学者のひとりであるミハイロ・マルコヴィチ（ベオグラード）の報告「こんにちのマルクス理論の意味」も、マルクス主義の本質を疎外された社会とそのもとでの少数者による人間的諸力の独占からの人間の解放＝諸個人の人間的力能の発展に求め、プロレタリアートの統治階級への転化は、そもそも自己決

定、自主管理と同義であること、西方の革命は大衆自身の事業であって、人民から自立した官僚機構、専門家権力をつくらないところにある、と力説して、自主管理思想とマルクスとの関連に主要関心を示した。そして私は、彼の報告を聞きながら、『ライン新聞』紙上に青年マルクスが書いた次の言葉をふと想い出した。

「哲学者は、キノコのように地面からはえでるものではない。彼らはその時代、その国民の果実である。……およそ真の哲学はその時代の精神的精髄である。……」

それにしても、いかに多くのキノコ的哲学が、なおいたるところに簇生していることだろう！

提起されたマルクス解釈の諸系列

改めて報告に立ったペトロヴィチは、これまでのマルクス解釈の潮流を、(1)第二インター時代の科学主義、(2)科学的社会主義と経済学と弁証法的＝史的唯物論の三結合としてとらえ、結局はスターリン主義哲学に帰着する「科学的哲学」としてのマルクス論、(3)実践の哲学としてのマルクス認識、に三分し、前二者は、唯物史観と剰余価値学説という二大発見によって「社会主義は科学となった」とするエンゲルス説から生じたものと規定するとともに、第三の潮流は、マルクスからラブリオラ、グラムシ、コルシュ等を経て形成され、ユーゴスラビアの哲学者によって展開されるに至った、と主張した。彼は引き続いて、自由で創造的な人間の活動＝実践の立場こそが、マルクス思想の本質であったと説き、哲学と革命の関係を論じて、革命は単なる社会的事象ではなく、疎外の止揚をめざす人間そのものの変革であると述べて報告を終わったが、この最後の主張は、『哲学と革命』(Gajo Petrović ; Philosophie und Revolution, Rowohlt, 1971) はじめ彼の著作の多くを貫通している基本思想ともいえよう。なお、このようにマルクス主義の現在の危機の根源のひとつを、いわゆるエンゲルス的科学主義＝客観主義に求めようとする見解は、シンポジウム参加者のかなり共通した見解になっている——このシンポジウムが「マルクス主義」の、ではなく「マルクス思想」の現代的意義を問うたのも、恐らくこのことと無縁ではない——が、「マルクス主義の危機かエンゲルス主義の危機か？」というやや刺激的なテーマで報告を行なったイタリアのエミーリオ・アガッツィ（ミラノ）は、現在のラテン系諸国の危機を、統治能力を喪失した資本主義体制の危機と、古い客観主義的マルクス主義——彼のいうエンゲルス主義の危機、の二重化としてとらえる見方を提示した。いわゆる「マルクス対エンゲルス」問題は、ある意

味では、「古くて新しい問題」であるが、今や徹底した批判的検討が加えられるべき時点に到達した、というべきであろう。

さらに、リノ・ヴェリャク（ザグレブ）は、「こんにちのマルクス受容」を次の三類型に分類した。(1)マルクスの思想をひたすら科学として――「科学的社会主義」として解釈し、結局は「現実に存在する社会主義」の弁護論となってしまう東の「マルクス・レーニン主義」、(2)マルクスをもっぱら、無階級社会の「ユートピア」を科学的に追求した西欧の偉大な思想家と見る――したがってその科学性の承認については大きな留保条件を置く――西欧のマルクスオロジー、(3)マルクスの思想をけっして完結した体系としてとらえず、彼の思想の持つ批判性と革命性に回帰しようとする立場。

ヴェリャクは、ユーゴスラビア・マルクス主義を、この第三の立場として規定したいらしいが、しかし(2)と(3)とは、このシンポジウムの構成自身が物語るように、現実にはかなり緊密に接近しつつあるように思われる（みすず書房から昨年邦訳が出た „Phänomenologie und Marxismus, 1—3, Suhrkamp, 1977„ は、やはりドブロブニクで一九七五年に行なわれた大卒者以上の哲学講座〔postgraduate studies〕「現象学とマルクス主義」の所産であり、今回のシンポジウムも、同種の講座「マルクス主義と実存哲学」と結合して開かれている）。総じてこのシンポジウムでは、ソヴェート型マルクス主義に対する徹底した拒否の姿勢、マルクス思想の根底にある急進的ヒューマニズムと現実批判的性格、人間の進歩と自己実現の必然性に対する深い「希望のモチーフ」（シュミート＝コワルツィーク）に、その現代的意義を見出そうとする傾向が主調を成していた、といってよい。

こうして、「科学としてのマルクス・レーニン主義」と、この「希望の哲学としてのマルクス思想」との対立は、現代マルクス主義世界の思想的地平を走る、ますます深い震裂となって現象している。そしてこのシンポジウムに、「プラクシス派」と生前親交のあった『希望の原理』の哲学者、故エルンスト・ブロッホの子息、ヤン・ブロッホ（キール大学）が参加していたことも、私には幾分暗示的であった。

基本概念の理解をめぐって

さて、このシンポジウムでは、とりわけ若い研究者から、マルクスの思想と理論そのものについての批判的問題提起や、これまでの「プラクシス派」のマルクス解釈に対

するかなり率直な疑問も出された。科学の発展がマルクスの労働価値説を無効にしつつあるのではないかというイワン・クヴァシチ（ザグレブ）の報告や、実践、行為、労働などのカテゴリーについて、マルクスが十分に定義しなかったため、概念や弁証法理解において分裂も見られるとする西独のトーマス・マイヤー（ボン）の批判等々。

討論のなかでも、「プラクシス」の概念が、十分な解明なしに、政治的概念として用いられていないか、という批判が、ペトロヴィチに寄せられたが、西独のエバーハルト・ブラウン（カッセル）の報告も、労働や生産の概念の明確化の必要を示唆するものだった。そして「プラクシス派」の理論が、過去の水準からあまり進んでいない、というのは、私自身の率直な感想でもあった。

私の報告「マルクス主義的社会哲学と人間学の総体性概念としての生活過程」は、スターリン主義哲学の基本特徴を、「存在」とその反映としての「意識」の二象現に哲学の全カテゴリーを二分する認識論主義的還元（同じことであるが、存在論主義的演繹）に、そしてそのゲネシスを直接にはレーニンの『唯物論と経験批判論』の反映論に求め、スターリン主義哲学の批判者としての「プラクシス派」の大きな理論的功績を確認しながらも、その中心カテゴリーとしての「実践」は、それが「人間の意識的な、精神的＝物質的活動」であるが故に、人間の自然過程（生物学的過程）や、想像活動など純粋な意識過程を含む人間の生活活動の総体を包括できないことを示し、これに対してマルクスが彼の著作中でしばしば用いながらも、全面的に解明することのなかった「生活過程」の概念と理論の提起と展開を試みた。この報告は、ユーゴの若い学者たちの間にかなりの反響を呼び、ホテルに帰ってからも、「実践」と「生活過程」の間をめぐって、深夜まで討論を行なったが、再版『プラクシス』誌を主宰するマルコヴィチも、別に英文原稿をまとめて送るよう、私にすすめてくれた（シンポジウムの全報告原稿は、主催者の手でまとめられて、年内に刊行される予定である）。故エルンスト・ブロッホの息子のヤン・ブロッホも、「静止状態から過程へ」という題の報告で、自然研究における「過程思考」の重要性を強調した。

ユーゴスラビアにおける哲学と現実との落差をまざまざと感じさせたのは、ユーゴの現段階の根本矛盾を「技術と労働者自主管理との矛盾」に求めた女性哲学者ブラジェンカ・デスポット（ザグレブ）の報告を聞いた時だった。休憩時間中に私は、矛盾は技術と自主管理そのものとの間にではなく、自主管理の現在的形態との間にあるのではないかと質問し、資本主義日本の経営組織も研究に価すると思

うがと述べたら、彼女も肯定していた。西ドイツの文化情報センターに勤めているユーゴ人の話によると、ユーゴでは昨年一年間に三六パーセントも物価が騰貴したそうであるが、その理由は、労働者がまず自分たちの賃金を上げ、それを前提に計画を立てるからだ、という。その真偽はともかく、自主管理と先進技術とが矛盾する事態の克服は、現在のユーゴの主要課題らしい。

続くスターリン主義との闘争

だが、シンポジウムが終了した夜に語り合ったヴラニツキーは、自主管理をめぐるすべての困難を認めながらも、ユーゴはけっして自主管理から後退しないこと、自分はいま『永続革命としての自主管理』と題する著書を執筆中であって、来春には刊行可能であると、私に語った。彼は昨年、スターリン主義と官僚制にかんする著書を発表したが、その中でスターリン体制の成立を「反革命」と規定したところ、ソ連や他の東欧の学者たちから、烈しい非難を浴びた、と笑いながら語っていた。彼等は皆、現在のポーランドの状況を、深い同情と痛みなしには語らない。

最後の討論は、主として「現実に存在する社会主義」の評価をめぐって、であった。「マルクス主義と階級意識」について報告したボジダール・セクリッチ（サライェヴオ）の言葉を借りるならば、ポーランドのプロレタリアートは、もはや「マルクス主義の旗のもとに」ではなく、「マリア主義の旗のもとに」行進しているのだ。そしてここにこそ、現代のマルクス主義の危機が集中的に表現されているのである。

「プラクシス派」のスターリン主義に対する闘志はますます盛んであって、七五年にチトーによって発禁された『プラクシス』誌を、チトーの死の翌年（一九八一年）に再刊させており、すでに本年で三巻目に入っている。ただ、この再刊をめぐって、旧『プラクシス』編集部内で分裂が生じたらしく、この雑誌は現在イギリス（オックスフォード）のB・ブラックウェル社から出版され、編集者は、西ドイツのR・J・ベルンシュタインとマルコヴィチの二名であって、ペトロヴィチ等は参加していない。新『プラクシス』は、したがって旧『プラクシス』の復活ではなく、本年四月刊行の第三巻第一号の目次から判断しても、哲学誌というより、社会・政治評論誌的性格がより強くなったという印象を与えられる。ユーゴで出したかった、とペトロヴィチは、シンポの翌々日、私がザグレブの彼の自宅に招かれた時、残念そうに語っていた。

なお、ベオグラードに滞在している友人の話では、チト

ー時代にベオグラード大学を追放されたマルコヴィチとスヴェトザール・ストヤノヴィチは、復職を求めて今なお裁判闘争中である、という。政治と哲学の間では――プラトンの「国家（ポリティア）」を別とすれば――緊張は常に不可避なものらしい。ここにも私は、「政治」――それがいかなる政治であれ――をみずからの哲学、みずからの哲学者としての「プラクシス」と無縁なものとして取り扱うことをしない、ユーゴの哲学者たちの魂を見る思いだった。

東ベルリンへ

さて、シンポジウム終了後、私はペトロヴィチ教授とザグレブで旧交を温めたのち、汽車でなつかしのハイデルベルク（三年前の留学の地）に戻った。哲学セミナーの教授たちは、復活祭前後の休暇旅行で多くは不在だったが、その他の知人たちは、心から温かく私を迎えてくれた。一週間の滞在ののち、東ベルリンに向かう。ひとつの目的は、やはり三年前、三ヵ月間ここに滞在して仕事をした『マルクス・レーニン主義研究所』（ＩＭＬ）を訪れ、最近刊行された新ＭＥＧＡ版第一部第二巻所収の『経済学・哲学草稿』について、編集者のインゲ・タウベルト女史と意見を交換すること（その内容については、新ＭＥＧＡ版とＷＥＲＫＥ版の異同を比較分析する近い拙稿で紹介する予定である）。もうひとつは、ＩＭＬの所長代理ゲムコー教授からの私信で知らされていた、四月中旬に東ベルリンで開催される東独社会主義統一党主催の国際理論会議「カール・マルクスと現代」を、もし可能ならば一部でも傍聴すること。だが、この希望は、見事に当てが外れた。この「理論会議」は、政党（開会時一三二党）の代表しか参加できない会議であって、「政治」が、がっちりと理論を支配していた。ところで、わが国のマルクス主義は、いかなる「政治」とどのようにかかわるのであろうか？

（なかの　てつぞう　札幌商科大学・社会思想史）

「矛盾」について

——これまでの論争を顧みて——

寺沢恒信

この小論は昨年の一二月に東京唯研でおこなった報告の大要である。わたしはこの報告で「矛盾」についての論争にふたたび火をつけようと試みたのではない。その反対である。わが国の唯物論哲学の研究者たちのあいだで「矛盾」について論争がおこなわれるようになってからすでに久しいが、いまだに決着をみていないのは大変に困ったことだと思っている。論争が学問の発展に必要だということを否定するものではないが、しかし「矛盾」というような弁証法のもっとも基本的な概念について哲学研究者たちのあいだでいつまでも見解が一致せず、甲論乙駁をくり返していたのでは、科学者たちに科学研究の方法として弁証法を使えといっても使いようがないであろう。弁証法を科学研究の方法として使えるように、また使い易いように整理して提供することが哲学研究者にとっての義務だとわたしは考えている。そうだとすれば、「矛盾」についての論争を今やできるだけすみやかに終結して、統一見解をつくる必要がある。だが学術的な論争である以上は、たして二で割るような妥協が許されないことは明らかである。過去の論争を整理して終結させようと意図しても、わたしが自分の見解を述べれば、それがまた新しい口火になって論争を再燃させることになりはしないかとわたしはおそれる。三十枚と限られた紙数で本誌にこの小論を発表することは、舌たらずの見解表明になり、新しい反対論を生む

ことになるだけだろうというためらいがある。だが東京唯研での口頭発表をきいた人からぜひ書けという強い要請があったので、論争終結の一助となることを念願して、ためらいを捨てて書くことにした。

紙数が少ないので、過去の論争について誰がどう述べたかを個々の論者の見解を引用して論述することはできない。論争に現われた主要な論点と考えられるものについて、何人かの論者に共通の見解を念頭におき、これに対するわたし自身の見解をできるだけ明確に述べることに努めた。過去の論争における諸論者の見解を批判するよりも、主要な論点についてのわたし自身の見解を述べることに重点をおいた。その方が論争を終結させるのに役立つと考えたからである。

一

論争の過程でいくつかの概念の規定が曖昧になってしまったことが論争を混乱させた主要な原因の一つであると思う。まず「現実の矛盾」または「現実的矛盾」ということばが使われ、これと「論理的矛盾」とが区別される。「現実の矛盾」を前面におしだす若干の論者たちには、それ以外の矛盾があたかもすべて「非現実的な矛盾」であるとでもいうかのように、「現実の矛盾」にとくに高い価値を与え、それ以外の矛盾を軽視する傾向がある。だがこれはおかしい。「現実の矛盾」という表現はたしかに『資本論』にみられるが、しかしマルクスはそこでこの用語をけっしてそれ以外の矛盾を価値の低いものとしておとしめるようなニュアンスをもたせて使ってはいない。まずそのような偏った価値評価をはなれる必要がある。――このことを指摘したうえで、わたしは「現実の矛盾」という概念の検討をあとまわしにして、まず「論理的矛盾」という概念の検討からはじめよう。

そもそも「論理的矛盾」とはすなわち「形式論理学的矛盾」のことであるのか、それとも形式論理学的矛盾のほかに、「弁証法的論理学的矛盾」もまた論理的矛盾であることを認めるのか、論者によって一定していない。わたし自身は後者の見解をとることを明記したうえで、形式論理学的矛盾について検討することからはじめる。

形式論理学でいう「矛盾律」が「矛盾禁止律」であることは改めて言うまでもない。この矛盾禁止律は、わたし自身のことばで規定するならば、「一つづきの議論の中で、一方で主張したことを他方で否定してはならない」というものであり、この矛盾禁止律で禁止されているそのことが形式論理学的矛盾である。この規定において「一つづきの議論」とは何かということにはたしかに曖昧さが残り、したがってまた争いがおこる。例えばある政治家が一方では政治倫理を守ると

言い、他方で政治倫理に欠けている他の政治家を弁護する場合に、その二つの言論がたとえ数十日をへだてておこなわれたとしても、聞くものはこれを一つづきの議論とみなして非難するが、当の政治家は別の日に別の場所でおこなった言論は一つづきの議論ではないというふりをする、というように。だが指摘しておきたいことは、矛盾禁止律を守らない言論は、たんに論理的な誤りとされるばかりでなく、話し手の道徳的欠陥とされるということである。

形式論理学における「同一律」は「一つづきの議論の中で、ことばの意味は変わってはならない」というものである。この場合に「ことば」とは、主語か述語か・名詞か動詞か等々にかかわりがなく、形容詞や副詞でもよい。例えばAがBにむかって「この件はしばらく待ってくれ」と言い、Bは話の前後関係から「しばらく」とは数日かせいぜい数週間のことだと理解したとする。半年たってもAから何の応答もないので、Bが「しばらく待てといわれて、だいぶ待ったが」と言うと、Aが「あれは二―三年待ってくれと言ったのだ」と答えた場合にどうだろうか。確かに「しばらく」という日常語には曖昧さがある。だがはじめから「二―三年待て」と言うつもりだったら、おそらくAは「しばらく待ってくれ」とは言うまい。問いつめられて意味をすり変えたのだとしたら、Aは同一律を犯したのである。少なくもBは、Aは信用できない人だ、と思ったにちがいない。――政治や日常生活において矛盾禁止律・同一律が守られなければ、社会生活にひびが入るのである。

わたしは「一つづきの議論の中で」という表現を用いて、矛盾禁止律と同一律を言論に関する規則として規定した。第一に、これは矛盾禁止律と同一律を言語の使用規則であると認めるものであるか。わたしはしかりと答える。唯物論者のなかにはこのことを認めたがらない傾向があるように思われる。それは、論理実証主義者たちが、これらを言語の使用規則であると認めさせたうえで、だから論理法則は便宜にもとづくたんなる約束にすぎず、任意の論理法則が約束によって可能になる、という結論に導くことを警戒するからであろう。だが、言語の使用規則であると認めたからといって、コンヴェンショナリズムまで認める必要はない。矛盾禁止律と同一律を犯せば社会生活にひびが入るということは、それだけの客観的・実在的な根拠（存在にかかわる根拠）があればこそである。このことについてはのちにもう一度ふれる。

第二に、矛盾禁止律は思考法則であるか。ある限られた場合にのみしかり、とわたしは答える。日常言語には前述のように曖昧さがつきまとっているから、矛盾禁止律を思考法則として用いてもそれが有効に働く場合は少ない。日常言語の曖昧さを排除した人工言語においてのみ、矛盾禁止律は思考

法則として使える。例えばヒルベルト流に解されたユークリッド幾何学は、数個の基本概念と数十個の公理を基本的前提とすることによって、定義と論証にともなう無限遡及の困難を回避しながら、用語の曖昧さを排除しようとしたものであって、わたしはこのような仕方で組織された理論体系を「概念＝公理体系」とよんでいる。それぞれの概念＝公理体系はそれぞれ一つの人工言語であって、ここでは「帰謬法」が使える。これは矛盾禁止律を思考法則として思考を前進させる方法である。

つぎに「一つの概念＝公理体系・すなわち人工言語のなかで矛盾禁止律を犯す形式をとらなければ表現できない命題があるか」という問題がある。ありうる、とわたしは答える。例えば幾何光学のことばは一つの人工言語であるが、このことばで「干渉」という現象を記述する場合には、「光線は直進する、すなわち干渉しない」、「光線は干渉する、すなわち直進しない」という二つの命題が同時に成立する。このような形での矛盾禁止律の違反は、用いられていることばがその事柄を記述するのに不適切であることを示している。これは「ことばの適用限界」の問題である。

干渉という現象を記述するためには波動光学のことばが用いられなければならない。このことば（これも一つの人工言語）では「直進」という語の意味が幾何光学のことばにおけるそれと変化している。この変化した意味では「光線は直進する、そして干渉する」という命題は矛盾禁止律を犯していない。波動光学のことばにおいてはこれは矛盾なしに成立する命題である。

いわゆる「粒子・波動の二重性」も、古典物理学のことばで語る限り、矛盾禁止律を犯さざるをえない。量子力学のことばはますます人工言語になり、これは状態関数や波動方程式を用いて記述する言語である。この言語を「粒子」とか「波動」とかいう古典物理学の・または日常の用語を用いて翻訳しようとすれば、矛盾禁止律を犯す表現を用いざるをえない。だが量子力学の言語の内部では矛盾禁止律はなりたっているのであって、量子力学の対象とする領域が矛盾禁止律の妥当領域をこえているのではない。（この論点に関して、岩崎允胤「矛盾律と弁証法」、『唯物論』第六号の見解は、わたしの見解に近いが、同じではない。）

マルクスもまたリカード経済学を批判するにあたって問題を同様に取り扱った、とわたしは考える。もちろんマルクスは「概念＝公理体系」とか「人工言語」とかいう用語を用いてはいない。しかしマルクスの批判は実質的には、リカードの経済学を「価値」とはすなわち「投下労働価値」であると定義しかつ「等価交換」を公理とする概念＝公理体系であるとみなして、この体系のことばで利潤や地代について語れ

ば、一方では「利潤・地代は存在しない」と語り、他方では「利潤・地代は存在する」と語ることになって矛盾禁止律を犯す、ということを示すというやり方でおこなわれている。マルクスもまた、一つの概念＝公理体系・すなわち一つの人工言語の中では矛盾禁止律が犯されてはならないということを、当然の前提として認めたうえでリカード経済学を批判しているのである。

それではマルクス自身はどうしたのであろうか。周知のように彼は、等価交換されてもその消費から剰余価値を生じる商品であるところの労働力商品を発見する。マルクス経済学のことばでは商品のなかに労働力商品が含まれることによって「商品」という語の意味がリカード経済学のことばにおけるそれとは変化しており、したがって「商品は等価交換される、しかも労働力が商品となる社会においては価値は増殖し、剰余価値が生じ、剰余価値は転形して利潤・地代等になる」と、矛盾禁止律を犯すことなく語ることができるのである。

このようにして、ある与えられている「ことば」によっては矛盾禁止律を犯す仕方でしか語れないということは、新しい理論体系が・そしてその体系の「新しいことば」が必要だということを意味するのであって、このことによって認識の発展の必要性が示され、また新しい理論体系では何が解決されなければならないかが示されるのである。マルクスはこのことを示すために、リカード経済学のことばでは矛盾禁止律が犯されるということをことさらにどぎつく暴露してみせているのではあるまいかとさえ思われるのである。

さて第三に、矛盾禁止律は存在法則であるか。わたしはこのことを否認する。アリストテレスがどういっているかということは一つの哲学史的研究の課題であるが、ここでアリストテレスをもちだすのはよくない。彼は「同じもの〔属性・述語〕が同時にそしてまた同じ事情のもとで、同じもの〔基体・主語〕に属し、かつ属さないことは不可能である」と述べているが、この法則の具体的適用例として「生きているという属性（同じもの）が同時にまた同じ事情のもとで、ある人（同じもの）に属し、かつ属さないことは不可能である」という命題が真であるか否かを考えてみるがよい。この命題を真だと主張できるのは、例えば「これこれの装置で調べてこれこれの状態の脳波が検出される人は生きている」というように「生」という語を定義して、「生」という語をこの意味でのみ使うと限定する人工言語の中でだけである。日常言語はそのような限定を含んでいないから、「生」という語は多義的であり、したがって日常言語で語る限り、「同時にまた同じ事情のもとで」同じ人が生きておりかつ生きていないと語られる事態が存在している。前記のような人工言語は臓器移

植を欲する人たちの役に立てるために存在を一面的にのみ反映しようとするものであって、この場合には日常言語のもつ多義性がむしろ存在をより全面的に反映しているのである。

アリストテレス自身がさきに引用した表現で存在法則を述べるつもりであったにしても、これを存在法則として成立させるためには存在をその相対的に不変な側面だけでとらえなければならず、それでは存在の絶対的に可変な側面を無視することになる。アリストテレスがどう考えていたにせよ、あの法則を存在法則だとすることは正しくない。

最後に、矛盾禁止律が言語の使用規則として成立する根拠はどこにあるか。その根拠は究極的には存在にあるが、しかし直接的にではなく、人間の実践を媒介として存在にある、とわたしは主張する。そして唯物論的であるにはこれで十分であって、この法則を存在の直接的反映であると認めないからといって、非唯物論的であると非難されるいわれはないと考える。「実践を媒介として」とは何をいうのか。われわれは日常生活では相対的不変性をもつ事物（換言すれば、存在の相対的に不変な側面）を相手にしているのであり、この相対的不変性が「山」・「花」・「人」というような日常用語に反映されているのである。われわれは花がかれ・人が死ぬことを知っているが、しかし花が数時間後にかれるのではないと期待するがゆえに花を花瓶に生けるのであり、人が明日死ぬのではないと期待するがゆえに人に約束するのである。わずかの確率で約束した人が明日までに死ぬこともあるが、例外的な場合を除いてこのような期待が満足されることを人類の実践を通じて知っている。このような存在を相手にしてこのような期待をもって生活している限り、一つづきの議論の中でことばの意味は不変でなければならず、同一律・矛盾禁止律が守られることが要求される。そして花はかれれば棄てればよい。「花が美しいから飾る」と語り、「花がかれたから棄てる」と語ることは、花の変化に対応した二つの発言として一般に「一つづきの議論」ではないと認められるし、社会的条件が変化したことを示したうえで前に主張したことを後に否定する政治家が道徳的に非難されることはない。存在が相対的不変性と絶対的可変性という二つの側面をもっているがゆえに、人間は前者に依存することが実践的目的にかなっている限りこの側面を選択して同一律・矛盾禁止律を言語の使用規則にするのであり、また存在の変化する側面に依拠することが実践的目的にかなっている限り、この側面を選択して、言語の使用に関しては一つづきの議論ではないと認め、同一律・矛盾禁止律の適用範囲外と認めるのである。

――実践的目的による選択ということを除外して、同一律・矛盾禁止律の根拠を直接的に存在に求めるならば、必ずや無理が生じ、議論を混乱させる原因になるであろう。

二

弁証法的論理学的矛盾について述べるにさきだって、まず弁証法的矛盾について述べる。弁証法において矛盾をどう規定するかは論者によって見解が分かれているが、すべての論者の関心が矛盾を発展の原動力としてとらえることにあると考えられるので、この観点から考察する。そもそも何が発展するのか。この問いに対しては、エンゲルスの用語として弁証法は客観的弁証法と主観的弁証法とに区別されているから、客観的弁証法においては自然・社会が発展するのであり、主観的弁証法においては認識が発展するのだといちおう答えられよう。だがこの二つがはたしてそのように截然と区別できるかどうかは疑問である。

まず自然・社会の発展の原動力である客観的弁証法的矛盾であるが、多くの論者が資本主義的生産様式の根本矛盾を取り上げて論じているから、わたしもこれを実例として取り上げよう。――この根本矛盾とは「社会的生産と資本主義的取得とのあいだの矛盾」であるが、そもそもこれがなぜ矛盾なのか。またどういう矛盾であるか。

小商品生産の時代には生産者がすなわち生産手段の所有者であった。協業・分業・マニュファクチュア・大工業という段階を通って生産が発展したことにより、生産手段の集中が加速的に進み、資本家が生産手段の所有者になった。同じ発展によって生産の社会化がおこなわれ、生産者は賃金労働者になった。他方、生産手段の所有者・すなわち資本家が生産物を取得するが、これは資本主義的取得である。――これだけのことならば客観的な社会過程のうちに存在している事実の叙述にすぎない。「生産の社会化」と「資本主義的取得」という二つをとくに取りだしても、それだけならば両者は同一の社会過程のうちにあってコントラストをなしている二つの事実として、たんなる差異性を示すにすぎないであろう。これがなぜ矛盾なのだろうか。

「生産物は生産手段の所有者が取得すべきである、したがって生産者が取得すべきではない。」

「生産物は生産者が取得すべきである、したがって生産手段の所有者が取得すべきではない。」

この二つの命題を並べて、これらが同時に成立すると主張すれば形式論理学的矛盾らしい形をとるが、しかし前者は客観的事実を述べたものであり、後者は主観的主張を述べたものであって、こうした性格のちがう二つの命題を並べて形式論理学的矛盾を云々することはおかしい。過去においては生産者が生産物を取得したという歴史的事実を論拠にするにせよ、あるいは投下労働時間が価値である等々の何らかの理論

を論拠にするにせよ、後者が主観的主張であることにはかわりがなく、前記の二つの命題を同じ人が同時に述べたとしても、それは客観的事実を述べてこれに対して主観的批判を加えたにすぎず、形式論理学的矛盾ではない。矛盾禁止律は客観的事実に主観的批判を加えるこのような言論をけっして禁止してはいないのである。

観点を変えて考察しよう。『空想から科学へ』は「社会的生産と資本主義的取得とのあいだの矛盾」、「プロレタリアートとブルジョアジーとの対立」、「個々の工場における生産の組織化と全体としての社会における生産の無政府状態との対立」、「恐慌において生産様式が交換様式に反逆する」という四段階の展開を述べている。エンゲルスはあとの三つを最初の矛盾の発展・発現として述べているが、これは歴史的過程であろうか・それとも認識の発展過程なのであろうか——わたしは両方であると思う。最後に恐慌になって爆発するということは歴史的過程であるが、最初の矛盾が第二の対立と第三の対立となって発現するということは、認識の発展過程でもあるということをぬきにしては理解しにくい。

さて資本主義の根本矛盾といわれているものは、それだけを切りはなせば前述のように、「生産は社会的↔取得は私的・資本主義的」というコントラストでしかない。それが根本矛盾といわれるのは、のちの発展を萌芽的に含むものであればこそだ、とわたしは考える。読者は恐慌のことを日常的認識としてよく知っている。その根源がすでにここにあるのだということを示すこと、この根本矛盾が存在する限り恐慌は必然的に生じるのだということを示すこと、そして社会主義革命・生産手段の社会的所有によってのみこの根本矛盾は解決されるのだということを示すことがエンゲルスの叙述の目的である。そうだとすれば、めざされているのは社会の発展を矛盾の発展として認識することであり、一系列の矛盾の発展の出発点となるからこそ「根本矛盾」なのであって、そこから何が展開されるかを見ることなく、出発点としてのいわゆる「根本矛盾」だけを切りはなして、これがいかなる意味で矛盾かと考えることは、そもそもこのように問題を立てること自体が誤っていたのだと言わなければなるまい。

マルクスの『資本論』第一巻における矛盾の取り扱い方も同じであり、よりいっそう本格的である。周知のようにマルクスは商品の二つの要因を指摘することからはじめて、価値形態・商品流通・貨幣の資本への転化と順を追って進み、資本の蓄積に至る。この叙述の各段階に矛盾が現われ、一つ前の段階の矛盾が解決されることによって、一つ後の段階の矛盾が生まれることを示す、という仕方で叙述が進められている。単純商品生産社会が貨幣の資本への転化以前に存在したことは歴史的事実であり、また四つの段階を追っての価値形

態の展開が歴史的発展をふまえて述べられていることも確かであるが、しかしそれらの歴史的過程の叙述とみられる側面を含みながらも、『資本論』の叙述は基本的には体系的展開であって、矛盾の発展を追及するその展開は認識の深化・発展の過程ととらえるのでなければ理解しがたいものである。商品交換が貨幣を生み・貨幣が資本に転化し・資本が蓄積されるということをたんに歴史的に存在した事実としてだけではなく、商品交換がおこなわれれば資本蓄積にまで至らざるをえない一つの必然的な過程としてとらえることにこそマルクスの目的があったのであり、そしてこの目的のためには叙述の展開過程で認識を深化・発展させることが不可欠であった。

したがってまたこの体系的展開の各段階に現われる矛盾も、一つ前の矛盾が解決されることによってその矛盾が生まれ、それ自身が解決されることによってつぎの矛盾を生みだすという展開のなかに位置づけられているからこそ、発展の原動力としての弁証法的矛盾であるのであって、それぞれの矛盾をこの展開過程から切りはなして、それがどのような矛盾であるか、なにゆえに矛盾であるかと問うことは、問題の立て方そのものが誤っているのである。最初の矛盾・すなわち価値と使用価値との矛盾にしても、そこからつぎつぎに矛盾が展開される始まりであることを無視するならば、たんなる差異性にすぎないであろう。またこれらの諸矛盾は、たんに頭の中だけで考えだされたものではなく、確かに客観的に存在しており、客観的弁証法的矛盾であるにちがいないが、同時に資本主義的生産をより深く認識する運動・認識の発展の源泉として主観的弁証法的矛盾でもある。客観的弁証法的矛盾と主観的弁証法的矛盾とを区別することは正しいが、しかしただ区別して切りはなすだけで、前者がまた後者でもある場合があることを見落としてはいけないのである。

資本主義の根本矛盾にしても価値と使用価値との矛盾にしても、体系的展開によってそれから導きだされるものが萌芽として含まれていればこそ発展の原動力としての弁証法的矛盾なのである。そのことを洞察して、それだけを切りはなせば単なる差異性にすぎないと見えるであろうものを弁証法的矛盾としてとらえることが重要なのであって、この洞察には下向および上向の反復による対象の全面的認識が必要である。もちろんすべての差異性が弁証法的矛盾であるのではないから、何が客観的弁証法的矛盾であるかは弁証法的に発展する認識の運動による対象の全面的認識なしにはとらえることができないのである。

さて弁証法的論理学とは、前述のような弁証法的に発展する認識を研究対象とし、そのような認識における思考法則を明らかにしようとする学である。この研究によって解明され

る思考法則を意識的に適用して認識を発展させようとするときに、その発展の原動力となるのが弁証法的論理的矛盾である。したがってそれは認識の発展にかかわる矛盾であるという限りでは主観的弁証法的矛盾であるが、前述のように主観的弁証法的矛盾は客観的弁証法的矛盾とただ区別され切りはなされるだけであってはならないのであるから、弁証法的論理学的矛盾は同時に客観的弁証法的矛盾であるという性格をあわせもつ場合が多く、このような場合がより基本的なのである。

三

最後にいわゆる「現実の矛盾」について述べよう。この用語は、例えば天国と地獄との矛盾といったような非現実的な矛盾を区別するために使われたのではない。論争のはじめから一貫して「現実の矛盾」とは客観的実在的な矛盾を、社会または自然の発展の原動力である矛盾を意味するものと解されてきた。そしてかなり多くの論者に（1）主観的弁証法的矛盾を軽視する、（2）矛盾の発展の系列を一貫してとらえることを無視または軽視して、その一段階で現われる矛盾をそれだけ切りはなしてとらえ、そして「これは現実の矛盾であるか否か」と問う、という傾向が現われた。またこのような論じ方においては、これも現実の矛盾ではない、あれも現実の矛盾ではないとして、いわゆる「現実の矛盾」が非常に狭いものに限られていった。――紙数がないので引用はしないが、われわれはここでマルクスは『資本論』第一巻第一編第三章第二節で「現実の矛盾」という用語をけっしてそのような狭い意味で使ってはいないことを再確認する必要があると思う。

「現実の矛盾」という用語がとくに前記の（2）で指摘したような無理な仕方で使われて論争がおこなわれる過程で、当然のことながら「現実の矛盾」とは何かが問いなおされなければならなくなり、この概念を改めて定義しようとする試みがおこなわれたが、無理に無理を重ねる結果に終わった。例えば、北村実「弁証法における『矛盾』の概念」、『唯物論研究』第四号における「現実的矛盾とは……一方があることの実現の方向に作用するのに対して、他方がその同じであることの非実現、それと反対のものの実現の方向に作用し、一方の要求は他方の要求にうちかつことなしには実現されないという関係である、云々」という定義は、さきに言及したエンゲルスの四段階の展開のうちで、最後のもの・すなわち恐慌における生産様式と交換様式の関係にしかあてはまらないであろう。例えば個々の工場における生産の組織化と全体としての社会における生産の無政府状態との対立のごとき

も、この定義からすれば「現実の矛盾」ではないことになってしまう。これは定義を与えることによって「現実の矛盾」とそうでない矛盾とを区別しようとしたことから生じた無理であり、矛盾の発展の系列を一貫してとらえることを無視したむくいであろう。

「現実の矛盾」という用語は、マルクスも使っており、元来はまちがった用語ではないのだが、わが国では論争の過程であまりにも手あかがつきすぎた。今後もさらにこの論争をつづけようとする人びとに、しばらくの間「現実の矛盾」という用語を使うことをやめて、自分の言いたいことを他の用語で表現することを試みられるよう、わたしは提案したい。そのことによって論点がはっきりし、事柄がよほど整理されるだろうと期待するものである。

この小論で論及できなかった諸論点についてメモ風に列挙しておく。

(1) 排中律については、同一律や矛盾禁止律とは別途に考察する必要がある。無限集合を含む対象に関する人工言語で排中律をその使用規則にするか否かに関しては、コンヴェンショナリズムが成立する。

(2) 主観的弁証法的矛盾には客観的弁証法的矛盾の反映ではないものも存在する。例えば分析と総合との矛盾、演繹と帰納との矛盾、など。

(3) 一直線上を運動する点がある瞬間に同一の点上にありかつない、という表現にかかわる論議では、物理的運動を問題にしているのか数学的運動を問題にしているのかを区別して論じなければならない。

(4) 「対立」と「矛盾」という用語に関してマルクスとエンゲルスはヘーゲルの用語法に従っている、とわたしは考える。すなわち、皮相な理解の仕方では「対立」という用語で相対的にすぎない対立が意味されることもあるが、真の理解においては対立とは矛盾であり、したがって真の理解においては「対立」と「矛盾」という二つの用語は同一視して使ってよい、とされているとわたしは考えている。

（てらさわ　つねのぶ　東京都立大学・哲学）

戸坂潤の文学論

村本　敏

序

戸坂潤、このたぐいまれな唯物論哲学者は、文学（ないし一般に芸術）についてもまた言いたいことを持っていたと私は思う。それが知られていないのは、時代を席捲したファシズムの嵐が、彼からその機会を奪ったからである。しかし、そればかりでなく、従来の戸坂研究の側にも、問題があったのではなかろうか？　例えば次のような戸坂哲学観を見られたい。

「戸坂さんの哲学的功績は空間論や科学論にある……。イデオロギー論は戸坂さんが永い間力を注がれたものであったが、……いわば流行であり、戸坂さん自身にとっても一度は経なければならない段階であったが、戸坂哲学或いは戸坂論理学の本領ではなかったのである。戸坂さんにおいてイデオロギー論は一方において後にもっと現実的になり主体性を獲得して批判――社会時評・風俗批評を含む――となったが、またその前後にあたって一貫していた科学論の一時期における媒介に止まっていたのである。」(1)（傍点は引用者）

ここに典型的に現われているような、科学論の哲学者とし

ての戸坂観[2]は、文学論およびそれの戸坂哲学における役割を、ややもすれば見落とすことに繋がったのである。

とはいえ、これまでにも、戸坂の文学論に着目したいくつかの貴重な仕事を見出すことができる。私は、いろいろの理由から、本間唯一と橋川文三氏の研究を挙げておきたい。[3]しかし、それらも以下に示されるような不備を免れていないように思われる。

①従来の戸坂文学論研究は、対象の全体を歴史的に、つまりその全展開過程において分析する点で不充分である。

②それはまた、戸坂文学論を彼の哲学のなかに位置づけ、それが果たした役割を解明する点でも不充分である。

③さらにそれは、戸坂文学論を当時のプロレタリア文学論のなかに位置づけ、その特質と意義とを分析する点では、はなはだ不充分である。

このうち①が最初に埋められねばならない不備であることはいうまでもない。そこで私は課題を①に絞って、戸坂文学論の全展開過程を辿ってみることにしよう。

戸坂文学論の全展開過程は、次の4期に区分できるように思われる。

第1期　一九三二年から三三年まで。

第2期　一九三四年から三五年十月まで。

第3期　一九三五年十月から三八年八月まで。

第4期　一九三八年八月から四一年まで。

従来の戸坂文学論研究は、このうち第3期に集中していた。たしかにこの時期こそ、『科学論』（一九三五年十月）の出版においてひとまず年来の課題を果たした戸坂が、いよいよ文学の本格的探究に立ち向かった時期であった。また『思想としての文学』（一九三六年二月）、『道徳論』（同年五月）、『思想と風俗』（同年十一月）、『認識論』（一九三七年十月）といった文学に関係する著作が相次いで上梓された時期でもあった。したがって、従来の文学論研究がこの時期に集中したのも、当然のことのように思われる。しかしながら、もしこの第3期をもって、戸坂文学論が辿り着いたゴールと考えるのであれば、そこには大きな落とし穴がある、と言っておかねばならない。なぜなら、戸坂はその第4期文学論において、自己の従来の見解を修正したと考えられるからである。

一　「イデオロギー論」の一環としての文学論

——第1期および第2期

それでは第1期戸坂文学論の考察から始めよう。彼が文学に関係する最初の論文を書いたのは、一九三二年である。それは「『純文学』の問題」、「共通感覚と常識」、「批評の問

題――イデオロギー論によるジャーナリズムの一問題」の三つの論文であった。

これらに共通に見られる特徴は、イデオロギー論、とくにイデオロギーの社会学（アカデミズムとジャーナリズム）の見地から文学を論じたことである。

戸坂は「批評の問題」[4]で科学と文学との関係をイデオロギーの社会学の角度から分析した（この点では「共通感覚と常識」も同じ）。彼はまずそのイデオロギー論上の「平行関係」を剔出したのち、さらに文学に立ち入って、制作（アカデミズム）と批評（ジャーナリズム）という二つの契機の「対立と内的連関」を明らかにした。また批評の科学性の考察において、文学作品の価値の問題を採り上げた。この点からして「批評の問題」は一九三二年の戸坂文学論を窺うのには絶好のものと言える。われわれは文学と認識の関係に限ってこれを見よう。

戸坂は文学における制作と批評の区別を論じた箇所で書いている。

「……批評に於ては、認識が表面に出て認識の資格に於て機能していなくてはならない。処が制作に於ては、認識は表面に出て認識として機能してはならない筈である。なぜなら制作に於てもし認識が直接に認識の資格に於て機能するならば、その制作品は文芸財ではなくて科学財に過ぎなくなって了うから。」

「制作は……認識ではなくして一種の直接な感動的な実践である。それは直接に解釈や理解に基く知識ではなくて、直接には――関接には何であろうと――、感興や本能的直覚や性格的刺激やによって必要にされた意識が、実践へまで動員されることである。」（第三巻、一五九ページ）

ここに示されている文学制作概念に目を止めていただきたい。従来の研究がもっぱらそれを強調したように、戸坂は文学を「一種の認識」と考えた一人であった。ところが、その戸坂の出発点は文学を「認識」ではなく「感動的な実践」として捉えるものであった。この点をさらに、文芸作品の価値――「文芸の政治的価値と芸術的価値」――についての戸坂の考察のなかに確かめておこう。

「所謂芸術的価値」の「内容」は、「第一に技術的な――描写能力・構想能力・等々による限りの――価値である。」「第二の内容は、作家の個性と呼ばれているもの――夫は実は性格とか主体的条件とかのことであるが――の持つ価値である」。

これに対し、「所謂政治的価値」の内容は、「第一に云わば社会認識的な――テーマの選択・取材の選択・等々による限りの――価値である。」「第二の内容は、大衆性――一種の（大衆組織化の過程に於ける）普遍通用性とか客観的情勢

とかから来る――の有つ価値となる。」（一六三ページ）

戸坂が認識を文芸作品の政治的価値の内容とのみ見なしていることは明らかである。たしかにここではまだ戸坂の認識概念は、「歴史的社会の唯物弁証法的認識」（「政治的・社会科学的・要するに科学的〈政治的〉・真理」）に限局されていた。しかし、文学が認識とされない理由が、そこに無いことは自明であろう。三二年文学論は、文学（＝制作）を「感動的実践」とし、また芸術的価値の内容を「制作技術」および「作家の個性」に求めていることから見て、芸術認識説とは別であり、後年の戸坂自身とも、また当時のプロレタリア文学論とも対立する内容を持っていたのである。

さて、この年、戸坂が文学論に手を染めたということは、彼がこの時点までに科学内部の「橋渡し」を本質的には了わり、ようやく科学と文学の橋渡しに向かったということである（「共通感覚と常識」を見よ）。その橋渡しは何点かに亘って模索されるのであるが[5]、その一つに「科学的（政治的）真理」を「芸術的真理」（いわゆる真実）に迄「媒介〔し〕」内面化」するという論理作業があった。この論理作業の設定は、戸坂独自の文学論の出発を示すものである。

戸坂が翌三三年に書いた文学論のなかで注目されるのは、以下の三つの論文――「科学と批評」（五月）、「唯物論と文学」（八月）、「文学と科学とに於ける共変法則」（十一月）である。

この年の特徴は、まずイデオロギーの批評的契機だけを取り出して論じた「科学と批評」に現われる。それは科学的批評の方法を、新たに「世界観―方法の関係」を分析軸として考察したものであった。この分析軸はすぐさまイデオロギーの制作的契機にも適用された。それが「唯物論と文学」である。

この論文で戸坂はまず科学と文学とでは、世界観は一応同じで、方法において「類別」があることを指摘する。その上で次に、世界観と方法との「必然的な結び付き」を明らかにし、そこから「プロレタリアの文学制作」は『唯物弁証法的』制作方法」でなければならぬことを主張する。そのことは、戸坂が、前年とは異なり、技術や個性ではなく、科学とも共通する世界観という認識論的概念を文芸作品の本質とし、科学や文学を「世界観の表現形態、即ち又現実の模写形態」として捉えるに至ったということである。この論文には、当時戸坂がプロレタリア文学理論から学んで、従来の自己の見解を修正していった跡が、歴然と窺える。

では、文学制作の「本質的内容」（「唯物弁証法的創作方法」といった一時の「スローガン」ではなく）としての唯物弁証法的制作方法について、戸坂はどう考えていたか。

「唯物弁証法による理論的認識は……それだけで〔は〕何

等の文学的真理内容を持たないが、文学的内容が……真理であるためには、理論的認識によって到達された理論的真理をば文学的形象にまで兌換したものに相応するだけの内容を有つことが必要だ。この兌換の手続きが、題材・テーマ・手法等々の採り方に他ならないが、それが取りも直さず『唯物弁証法的な制作方法』なのである。」（第四巻六〇ページ）

見られるように、科学的真理と芸術的真理との橋渡しは、いまや「兌換の手続き」として、この制作方法の核心に据えられるのである。

続いて「文学と科学とに於ける共変法則」を簡単に見よう。注目されるのは、戸坂がここで「文学」という観念を芸術の一領域から開放していることである。すなわち、文学の概念をば「専門的な所謂文学プロパーという地域」を指すものとしてではなく、それさえも「代表的ではあるが結局一部分に過ぎない処の、特殊領域」とする広範な「生活の文学的特色」を指すものとして考えたということである。文学概念はいまや生活概念に繋留された。のちの「思想としての文学」概念の端緒がここに据えられたのである。

戸坂がこの論文の末尾に列記した、この間の文学論についての事実上の総括は、彼が何を成果に数えたかを示すものとして重要である。戸坂がこの間の文学論から採り上げた論点は次のものである――「一、科学批評について」「二、科学的批評について」「三、批評の尺度の問題」「四、古典の問題」「五、世界観と方法」（第四巻五三ページ）。

以上の分析が示すように、第1期戸坂文学論の特徴は、文学論がイデオロギー論の一環として理論的に探究されたことである。ただし、三二年と三三年の文学論の間にはその分析の仕方に差異がある。すなわち、前者では文学はアカデミズムとジャーナリズムとの関係の角度から、後者では世界観と方法との関係の角度から、分析が行なわれている。このような分析軸の取り方の違いは、戸坂が文学論により本格的に取り組み始めたことを示している。

ところで、もともと戸坂のイデオロギー論は、「イデオロギーに就いての任意の理論」ではなく、あくまで「文化闘争のための武器を生産する理論」（第三巻一六六ページ）であった。だから、それは本来科学についてのものから文学についてのものにまで拡大延長される「性格」を内具していたのだが、それはこのようにして現実化したのである。のちにこのことを戸坂は、『思想としての文学』序で、「……文学に就いて私が関心するようになったのは、無論、思想一般の問題を通じてである。文化の批判及至文明批評の必要に沿うてなのである。」（第四巻三ページ）と書いている。

第2期文学論もまたイデオロギー論の一環としての文学論

であった。この時期を独自に特徴づけるのは、現下の「文芸復興期」（一九三一・三年～三六・七年頃）の文学情況に直に取材した批評論文が書かれたことである。換言すれば、第2期文学論は、当時戸坂がそれに従事していた一連の「日本イデオロギー」批判の文学部面における実践だったのである。たとえば、彼は、「文芸評論家の意識」で小林秀雄や谷川徹三を、「横光利一の論理」で横光を論じたばかりでなく、「シエストーフ現象について」で「シエストフ論争」に、「行動主義文学について」で「行動主義文学論争」に、「文学に於ける偶然性と必然性」で、「偶然文学論争」などに参加した。

この第2期文学論において重要なことは、かかる批判の実践のなかで戸坂文学論を具体的に動機づける二つのモチーフが摑まれたことである。

まずその一つは、「文学主義」[6]批判である。戸坂は「偽装した近代観念論」[7]（一九三四年八月）のなかで、文学主義が観念論の最新の「偽装形態」として発生していることを明らかにした。文学主義は当時、自由主義的な文学と哲学のなかに浸潤し、それを日本型ファシズムへと導く最も危険で悪質なイデオロギーの病理として登場していた。このことを見抜いた戸坂は、文学主義の批判をイデオロギー闘争のもっとも主要な課題としたのである。そのことは理論的には「『科学と文学』との関係の批判」を深化することを意味した。

もう一つは、マルクス主義の主体化（つまりマルクス主義を大衆のモラル・気分・風俗にまで主体化すること）という課題であった。一九三三年に起こった転向と「転向『プロレタリア』文学」の問題は、マルクス主義に「主体の問題」を突きつけた。彼はこれを「芸術に於ける主体の問題」（一九三五年五月）で採り上げ、次のように論じた。

「芸術に於ける主体の問題……は、社会的真理を持った思想を、芸術的に、如何に主体化するか」、「客観的な思想を主体的な道徳にまで、日常化する」かの問題である。戸坂はここから「芸術に於ける唯物論的方法」は、単に芸術の方法であるばかりか、いやまさにそうであることによって、一般に「この主体化の大規模な方法を提供する」（第四巻、一〇一ページ）ものと考えるのである。われわれはここで、文学論（科学と文学の架橋）と道徳論（マルクス主義の主体化）とが一つに結びついたこと、「唯物論と文学」に見られた〈世界観〉―〈方法〉の関係に、新たに〈主体〉の契機が一枚付け加えられて来たこと（「自己」の概念も初出する）を注目しなければならない。

以上の二つのモチーフ、すなわち文学主義の批判と思想の主体化が、『科学論』脱稿後の戸坂をして、いよいよ本格的に文学の問題の「唯物論的な解決」に赴かしめたのであっ

た。戸坂はこの年の末のある論文のなかでこのモチーフと結びついて次のように書いている。

「私に云わせれば科学はその認識目的をつきつめれば、文学にまで延長されねばならないのであり、それから文学が人間的認識の客観性を求めれば、科学の範疇に足場を置くことによってしか、その探究が可能でない、というのである。」（第四巻、一二六ページ）

二　「広範義に於ける認識論」の一環としての文学論
――第3期

戸坂文学論は、第3期の前半すなわち一九三五年十月から六年末までの時期に、道徳論と相即しつつ重点的に展開される。本来ならばこの時期こそ詳細な分析を要するのであるが、これについては他にも考察があることであり、[8] ここでは科学と文学との関係に即して、戸坂が文学の本質をどのように規定したかを追跡することだけに限ろう。

第3期の開始を告げるのは「モーラリスト及び風俗評論」（一九三五年十月）である。戸坂はいまや先の「主体の問題」において摑んだ〈世界観〉―〈方法〉―〈主体〉という三つの契機からするアプローチを、文学の本質の探究に本格的に適用する。すなわち、彼は「世界観と創作方法の間になお一つの壁をさし入れることが出来る」ことを指摘する。これが主体の契機であり、「モーラリストの立場」をシンボライズする「モラル乃至ムッドの壁」である。そして「この壁に沿って影を写すものがすべて文学の内容となる」と考える。

「之に影を写すというのは、事物の科学的な関係……がそのままここに現われるのではないということであり、科学的範疇によって概念に把握された現物関係が、この壁によって文学的表象という影となって姿を写す、というのである。」（第四巻、三一ページ）

こうして戸坂は、科学的真理を文学的真理にまで「兌換」するのは、この「モラルの壁」であることを、明らかにした。この壁という比喩は、次の「モーラリストの立場による科学と文学」（同年十一月）では「一身上のニュアンス」、「一身上のアスペクト」、「一身上の道徳」に、さらに「批評に於ける文学・道徳・及び科学」（同年十二月）では、「道徳の角度」、「自己一身上の角度」（ないし「立場」）という、より理論的な概念に言い換えられる。ここで戸坂は文学の本質（および目標）を次のように規定した。

社会と自然とを「科学（社会学及至自然科学）の角度」から見るのではなく、「之を道徳の角度から、自己一身上の立場から、見るのが文学である。」

「科学は自然と社会とを探究する、文学は道徳＝モラルを探究する。」（第四巻一二ページ）

さらに翌年の「文学―モラル及び風俗」（一九三六年九月）では、反映ないし認識の角度から次のように規定した。

「私は文学を実在認識の一つの様式とする考えを固執するものだ。と云うのは文学は科学と同じく実在反映の一つの様式以外の何ものでもない、又あってはならない、という持論なのだ。」（第四巻二九九ページ）

「道徳は（「私」なるカテゴリーもそうだ）文学的認識に於ては、この認識のために必要な立場か足場であり又は認識のメジゥムなのである。」（三〇〇ページ）

「科学は科学的真理に於てなり立つ、之に反して文学は文学的道徳に於て成り立つ。文学的道徳とは要するに文学的真理、所謂『真実』というものだ。」（三〇一ページ）

見られるように、戸坂が到達したのは、文学（ないし一般に芸術）は科学と同じように「実在の反映様式の一つ」であり、科学とはただこの「実在反映の仕方の如何」によって区別される、という見地であった。戸坂は科学と文学とをこのように架橋したのである。そのことは、彼の哲学をイデオロギー論から「広範義に於ける認識論」（ないし「文化の理論としての認識論」）へと展開することを可能ともし必然ともした。そこで彼は認識論を科学から文芸にまで拡大・延長する必要を、まず「認識論としての文芸学」（一九三六年十二月）において提唱した。そしてさらに翌年には、『認識論』（一九三七年十月刊）を書いて、「広範義に於ける認識論」の構想を全面的に展開したのである。

第3期文学論はこれ以降も広範義における認識論の一環としていっそうの進展を見る――とくに「文芸的認識に於ける模写機能の特性」をなす「道徳」や「自己」の概念において。代表的な文献としては、前述の『認識論』、また「日本の民衆と『日本的なるもの』」（同年三月）「クリティシズムと認識論の関係」（一九三八年十月）などがある。

さて、従来の戸坂文学論研究はすべてこの第3期文学論をもって、戸坂文学論を代表させたばかりか、またそこにその最終的な姿を見てきたと言ってよい。しかし、前にも述べたように、そのような判断には疑問がある。次章ではこの点の検討に即しつつ、従来忘れられていた第4期文学論の中味の解明に向かおう。

三　戸坂文学論における第4期の存在

雑誌『学芸』（『唯物論研究』の後継誌）一九三八年十月号は、学芸談話会「認識論の現代的意義」[9]を載せている。この談話会は後半で芸術における認識の問題を採り上げ、「芸術と科学」、「芸術の認識」、「典型」などをめぐり活発な議論を交している。この議論を終始リードした戸坂の発言は、

彼の第3期文学論を知る者にとっては驚くべき内容を持っており、第4期文学論の存在を想定させるものである。そこでわれわれは、この談話会発言を中心として、第4期文学論の内容を探っていこう。

まず芸術と科学との「本質的な区別」についての戸坂の発言に注目したい。

「その区別は〔科学における〕現象と本質との関係——又〔芸術における〕現象とシャインとの関係……」の差異の中に横たわる。

科学というものは、現象を本質から、「因果関係に従って、これはかくかくの必然性をもって起ったのだという風に」「説明」する。「ところが芸術というものは、〔科学のように〕因果関係をつけることを目標に進んでいかないで」、「科学のように之〔現象〕を本質に持って行」くことなく「もっと別の他現象〔「シャイン」〕へ持って行く」。

これ〔シャイン〕は非常に典型的な現象だが、決して「本質ではなく、因果説明をされてはいないものだ。」「……因果関係の連鎖をたどっていないで非常にシムボライズされたものだ。」「そういふところに芸術に於ける技法といふか、技術といふか、そういふものができてくる。」

「つまり僕の云ひたいことは、絵やなんか描くのには技術が必要だ、ところが科学の方は説明でチャンとやって行くといふちがいなのだ。」（一五～六ページ）

戸坂のかかる見解は、当然のことながら、山岸辰蔵（山田坂仁）氏と武田武志（沼田秀郷）氏の次のような批判を招いた。

山岸「……それだけでは芸術と科学の少くとも本質的な区別は出て来ない。」「その本質が芸術的にはその感性的な現象形態の形で表現される。ただそれが選ばれるから典型ということがでて来る。選んだり或る場合には創造したりするためには少くとも本質の認識が必要で、ここに世界観と方法の関係があると思う。」（一六ページ）

武田「片一方〔科学〕に就いては思惟に於てなされ、片一方〔芸術〕については感性に於てなされる。」「例えば音波というもの〔本質〕は、数学的な式〔科学〕で現はすことができる。〔他方で〕それは一つの音楽となって現はれてきて、僕たちに快いリズムを与へる。〔しかし〕それを一つの数学式に現はせば、それは音波となって現はれるのであって同じ現象だと思ふ。」（一七ページ）

戸坂はこのような批判——見られるように、その批判の見地は以前の戸坂自身のものでもある——に、どう答えたであろうか？

山岸に対して——「それでは話をもとへ戻すわけになるのだ。僕はさういふことを云わないために云っているのだ。つ

まりあなたの説明から云ふと、典型とか表象とかいふことで、話が終ってしまふですよ。僕はそれを説明しようとしてゐるのだ。」

武田に対して――「それは充分解るが、片一方は概念的であるとか、片一方は感性的であるとかいふ説明でとまってゐると思ふ。が併しこれをもう一歩進めなければならないと思ふ。」

要するに、戸坂は、芸術と科学との本質的な区別を、「片一方は典型で片一方は法則、片一方は形象で片一方は概念というのではまだ満足出来ない。」（二二ページ）と言うのである。そこでわれわれは、戸坂がなぜ「唯物論に於ける文学理論」のこの「伝統的見解」に「満足出来ない」か、ということを追究してみよう。

私は、科学的真理と文学的真理の関係についての次のような戸坂発言のなかにその答えが隠されていると思う。

「〔芸術は〕できるだけ典型的な現象を選んで、それで足りなかったら尚典型的なものを形象化して行くのだが、それに科学で取り扱う本質が現はれてゐるかと云へばさうではない。」（一七ページ）

「その本質とか本質的といふ場合に、芸術的な意味と科学的な意味と二種類あるのだ。」

「現象が現象と仮象と二タ通りあるとすれば本質が二タ通りあるのだ。」（一七ページ）

前出の山岸氏や武田氏の批判に認められるように、唯物論に於ける文学理論の主導的（「伝統的」）見解は、科学と芸術とをともに認識と見るものであった。すなわち両者によって摑まれる本質は同一（「客観的真理」）であり、両者の区別はその本質を捉える（表わす）「形式の相違」にあると考える理論である。戸坂の発言は、この見地からすれば、あきらかに二元論であり、また観念論的逸脱のように感じられたであろう。山岸氏がここでも「本質を科学的と芸術的とに現はすといふなら解るけれども、本質に二タ通りあるといふのは解らない。」と疑問を表明するのは、まことに当然の反応である。

戸坂はたしかにここで、科学と文学との区別を、形式ではなく、真理の内容つまり本質からして疑っている。だから伝統的見解のように、これをもっぱら現象形態つまり真理の「表現の形式」のちがい（たとえば、概念と形象、法則と典型）とするだけで終る説明には「満足出来ない」のである。なぜなら、そこには、科学と芸術とになぜ法則とか典型とかいうような形式の相違が現われて来るのか、科学にあってはなぜ現象が本質から説明され、芸術にあってはなぜ現象からもう一つの現象（仮象）が創造されるのか、を明らかにしようとする問題意識がそもそも欠けているからである。

戸坂はこのような形式上のちがいが生まれてくる必然性を、この談話会で説明することを企図した。科学と芸術との本質が別のものだとすれば、当然にもそれは現象形態の相違となって現われてくる、というのが彼の考えであった。ところで、この「本質の二種類説」は、第3期文学論における文学の目標(成立根拠)についての見解（文学は「文学的道徳」つまり「文学的真理」を探究する）から必然的に出て来たものである。とすれば、ともかくここにわれわれは第3期と第4期文学論が連続する一点を見ることが出来るのである。

要約するならば、私は戸坂の談話会発言は、科学と文学とが摑まえる真理の内容に種別を認める立場から、科学と芸術との本質的区別を、第三期のように、ともに認識とした上で、認識の仕方の如何に求めるのではなく、「現象と本質との関係」と「現象とシャインとの関係」との関係のちがいにおいて説明しようとするものであったと考える。

明らかにこの発言は第3期と区分されるばかりか、それを大きく修正する内容を持っている。しかし、そうであればこそ、はたして戸坂は本気でこのように考えたであろうかという疑義が残るかも知れない。さらに、この談話会発言においてさえ、冒頭に、「これは僕の思ひ付きみたいだが、こう思うのだが。」という前置きが付けられていること、また論文としてこの考えを主張した文献がないこと――三八年十一月の逮捕により(のちに言及する例外を除いて)論文執筆が不可能となったことは考慮されねばならないとしても――は、いっそうこの疑義を深めるものであろう。われわれは第4期文学論の存在をなんらかの形で確かめることが出来ないものであろうか？

この談話会以前に書かれた一九三八年の文献にそれへの接近がないかを調べてみよう。まず「書評・武田武志『美術論』」（全集未収録）はどうか？

ここではまだ戸坂は文学の認識論の枠内にいる。ただし、科学的認識と芸術的認識との「根本的な区別」になると、「典型的なるもの」とかを持ち出す武田の分析に、不満を漏らしていることは、談話会発言に直結する。

次にこの年の唯一の論文「クリティシズムと認識論との関係」はどうか？　ここでもまだ戸坂は芸術認識説に対する期待を表明している。すなわち、「芸術をも世界の認識と見ること、認識（又認識論）という観念をばそういう形にまで拡充することは、認識論に対しても芸術理論乃至一般に文化理論上に対しても、現段階に於ける吾々の期待であり、哲学の新段階を画する規模のものと考えられるべきだろう。」（第三巻、四七〇～一ページ）

しかし、この論文は芸術認識説に対する戸坂の支持にためらいが窺われる点で、注目すべきものと言わねばならない。

彼は論文の冒頭で、芸術が「一種の認識」であることを改めて確認するために、芸術認識説の「対立物」である「芸術表現説」の批判に取りかかる。戸坂はこれをまず、「芸術は一般に表現だ」という説と見て、「それ〔表現〕は何も芸術に限ったことではない筈だ」、およそ「一切の文化現象」が「表現でなくてはならぬ」と批判する。次に、「芸術はただの表現ではなくて、表現の技術を意味する」という説と捉え、それなら「科学も亦表現の技術を持たないか」と反論するのである。

ここで注意されねばならぬことは、戸坂のこの批判は、芸術が表現であること自体を否定したものではなく、かえってそれを認めた上で、表現ないし表現の技術は芸術に固有のものではない、とする批判であるということだ。その証拠に戸坂はこういう結論に行き着いている——科学も芸術も「表現というならいずれも表現であるべきだし、認識というならいずれも認識であるべきだ。如何なる意味での認識、如何なる形の認識か、が区別のケジメであるべきだったのだ。」（四七〇ページ）

もともとこの「クリティシズムと認識論との関係」は、「クリティシズムが認識＝認識物の一種の検討」であることを、一つには明らかにしようとした論文である。したがって、戸坂にとっては、芸術は「一種の認識」であると規定することが、実は最も好都合なことであった。にもかかわらず、芸術を認識であると同様に表現でもあるとする考えを認めないわけにはいかない。そこから次のような念の押し方が出て来るのではなかろうか。

「私が到達したいと考えるのは……こういう意味での認識論としてのクリティシズムである。尤も今まで述べて来た処が全く一つの仮定の上に立っていることを、私はゴマ化す心算はない。芸術は認識であるというリアリズム芸術理論を仮定していることを。」（四七二ページ、傍線引用者）

私は以上の分析から一つの想定を引き出すことができるように思う。すなわち、この当時戸坂は既成の「リアリズム芸術理論」に反省ないし不満を懐き始めていたのではないか、芸術を単純に認識と考え、その上で科学との区別をつける考え方に、自己批判的に対応し始めていたのではないか、という想定である。いずれにせよ、ここにおいて戸坂文学論はふたたび表現（第一期文学論の「感動的実践」という文学規定を想い起してもらいたい）および表現の技術の問題に逢着していたのである。

それゆえ彼の談話会発言は、決して単なる「思い付き」や議論を面白くするための挑撥的言辞ではなく、戸坂が当時切り拓きつつあった芸術論の最尖端を、むしろ率直に提起したものである、と私は考える。以下ではさらに戸坂最後の論文、

科学および技術の概念についての小論を検討することによってこの判断をいっそう確実にしておこう。

戸坂は「科学と科学の観念」（一九四一年四月）および「技術へ行く問題」（同年六月?）のなかで科学の概念について次のような「修正」を図っている。

「私はこの頃、科学（自然科学をまず考えて）を物質的生産の一つの型と見ようという観念を懐いている。従来科学を可なり単純に認識という風に考えて説を進めるのが普通であったが、併し科学が科学的であるためには、「知る」ことだけでは留め釘が足りないので、現物を製造生産し得て初めて科学的と呼び得るのではないかと思うようになった。」（第一巻三五一～二ページ、傍線引用者）

「科学の目標を真理の認識だとする『科学論』は多少の修正を必要とする。」（三六〇ページ）

見られるように、一九四一年の戸坂にとっては、科学を「単純に認識という風に考え」、「科学の目標を真理の認識だとする『科学論』」は、「多少の修正を必要とする」ものとなっていたのである。さて、科学でさえこうであるとしたら、文学だけが相変らず単純に認識と考えられていたとは考えにくいことである。科学（教育学や社会科学もふくめて）が広い意味で「物の生産」を目標とするものであるように、文学もまた別の意味で生産を目標とするものと考えられたとしても何らおかしくはない。恐らく戸坂は、芸術を実在の現象とは「別の他の現象」（仮象）を創造する活動であるという見解に到達したにちがいない。これは私の単なる憶測ではない。その証拠は、「技術と科学との概念」（同年六月）のなかにある。

戸坂はそこで端的にこう言い切っている。

「芸術は（科学のような）物の生産ではなくて意味の生産（だから古来模倣され仮象とされる）であり、即ち表現に他ならぬ。」（三五五ページ）

芸術は意味[10]（仮象）の生産（表現）である――戸坂文学論が辿り着いた芸術の本質規定はこのようなものであった。

さて、それではこの規定（第4期）と認識説（第3期）との関係はどう考えられるべきであろうか？　戸坂はそれについては何も述べていない。けれども、認識説は廃棄されたのではなく止揚された、と推察する方が明らかに適切であろう。認識（なによりもまず文学的認識のこと、これは科学的認識の「兌換」されたものと言ってよいが、あくまでその核心は、「文学的な『真実』についての認識」である）が、文学（ないし一般に芸術）の主要なモメントであるという確信に揺ぎはなかったはずである。なぜなら、文学は仮象の姿で意味が生産されることだとしても、そのためにはまず意識において現実から「意味」があらかじめ汲み出され（つまり認識され）

ていなければならないからである。これはほとんど自明のことであろう。そしてこの過程を自覚的に踏み渡って行く方法意識がリアリズムであると考えられる。戸坂の文学についての認識論は、かくして文学の認識論的モメントに対応する文学の主要な一環として生きるのである。戸坂文学論の第3期と第4期はこのようにして媒介されると考えてよい。

結

戸坂がその文学論において言い残したもの、それは上述した「意味の生産」ないし「シャイン」としての芸術把握であった。これを見落とした点では、これまでの戸坂文学論研究も、それを軽視した戸坂哲学研究と、同断であった。かくして戸坂文学論といえば、第3期の文学「認識」説と見なされるような常識が生まれた。しかもそれは伝統的な文学理解に支援されていたのである。

本稿では、この常識を訂正するため、第1期と第4期文学論を重点的に論じた。それはまた、他日、戸坂文学論の論理的な解明に向かうための前提でもある。

最後に、私は、戸坂文学論の展開過程を要約し、また冒頭に指摘した他の②および③の問題点についても、課題の確認の意味をかねて、暫定的に私見を述べておくことにしたい。

①について――本稿で述べられたように、戸坂の文学論は次のような経過を辿って進展して行った。それはまずイデオロギー論の一環として出発した（第1期と第2期）。文化批判というイデオロギーの批評的契機における実践は、その実証的＝制作的契機における科学と文学との橋渡しを要求するものであった。この架橋作業の前進と深化を通じて、彼の文学論は次に広範義における認識論の一環として確立された（第3期）。そして彼はさらにこの文学的認識の独特の理解を基に「意味の生産」とする文学理論に到達したのである（第4期）。戸坂はこれを論文として書き遺すことができなかったが、それを理由にして戸坂の文学論を第3期段階に留めておくことは許されないはずである。

②について――従来の多くの戸坂論が陥ったように、彼の文学論を科学論の外捜されたもの（応用篇）、あるいは「一時期に於ける媒介」と見なすことは明らかに誤りだと思う。戸坂文学論は正しくは、「広範義に於ける認識論」に構えを取る戸坂哲学の「本領」の一環である。戸坂によれば、「文学は科学の必然的な延長」であり、「科学の提出した問題を、最後的に解決するもの」（第四巻四六ページ）であった。それゆえ科学の大衆化は、本来文学の大衆化にまで突き詰められることを要する。つまり、文学論は戸坂哲学の死命を制する内容を持つのである。

戸坂哲学はそれにひとたび文学論が媒介されるならば、対象世界の単なる客観知の哲学としての性格を剝脱し、広範義における認識論を母艦として、一方で階級社会の文化、思想の総体的批判（「クリティシズム」）を敢行し、他方でその知的富、「真理の歴史的蓄積」としての「文化の大衆化」を実現することによって、民衆の日常意識とモラルの変革、主体の形成を目ざす「現代のための哲学」としての性格を鮮明にすることであろう。

③について――戸坂文学論はまた、漠然と考えられるように、当時の主導的な文学理論の単なる哲学版ではなかった。たしかに戸坂は、文学論の領域では問題をより多く解決するよりは、より多く提起するに留まったように見える。しかしながら、彼によって提起された問題は、反映論の具体化が叫ばれている現在の芸術論・文学論にとって改めて深刻な検討をよび起こすものではなかろうか。たとえば、文学的真実についての「モラル」の主張、文学的認識についての「自己」という認識機能の分析、芸術の本質についての「意味（シャイン）の生産」の説などは、いまもなおその問題提起的意義を失わぬばかりか、新たな文学・芸術論の発展にとって貴重な糸口を与えるものでもある、と私は考える。

（1）船山信一「論理家及び批評家としての戸坂さん」、『回想の戸坂潤』（勁草書房、一九七六年）一五三ページ。

哲学を学ぶ人のために

唯物論研究協会編

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

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

定価1700円

東京都千代田区神田神保町1-28　**白石書店**　振替東京2-16824

(2) 『近代日本哲学思想家辞典』（東京書籍、一九八二年）の「戸坂潤」の項（筆者は八田善穂氏）も完全にこのような戸坂観に立っている。平林康之氏の労作『戸坂潤』（東京大学出版会、一九六〇年）でさえ文学論にはほとんど触れるところがない。

(3) 本間唯一「思想としての文学――戸坂潤の『文学』の意義――」『唯物論研究』第4号（三笠書房、一九四八年）。
橋川文三「『戸坂潤全集』第4巻解説」（勁草書房、一九六六年）。

(4) 『現代哲学講話』（白揚社、一九三四年十一月）所収、『全集』第三巻。なお戸坂からの引用注は『全集』のページ数を本文中の丸カッコ内に記すことをもって代える。以下同じ。

(5) 戸坂は科学と文学との架橋のための論理作業を、他にもイデオロギー構造や共通感覚（ないし常識）において試みている。

(6) 文学主義とは、「科学的カテゴリーから全く独立に文学的通俗表象によって分析を敢えてする思考法」のことである。たとえば「死ぬことは生きることであり、生即死だ」というような論理はこれである。
この文学主義が際立って現われてきたのは、戸坂によれば、「不安文学の提唱の頃」（すなわち一九三四年初頭）のことであるという。「日本主義の文学化」（第五巻）参照。

(7) 『日本イデオロギー論』（白揚社、一九三五年七月）所収、『全集』第二巻。

(8) 注(3)の文献ならびに次に挙げる文献を参照されたい。
本間唯一「認識論としての文芸学」『唯物論研究』第一号（三笠書房、一九四八年）。
三枝博音「とさか・じゅん（戸坂潤）」『日本の唯物論者』所収（英宝社、一九五四年）。
小田切秀雄「戸坂潤とその文学論」小田切秀雄著作集第4巻（法政大学出版局、一九七〇年）。
小川晴久「戸坂潤と現代」『唯物論と現代』第12号（青木書店、一九七三年）。
同「戸坂潤『認識論』の到達点」青木文庫版『認識論』解説、一九七四年。
山田洸「戸坂潤の道徳論」宮城教育大学紀要第8号（一九七三年）所収。
田中孝彦「戸坂潤と教育思想研究」東京大学教育学部紀要第18巻（一九七八年）所収。
畑　潤「社会教育研究としての戸坂潤研究――『科学の大衆性』概念を軸にして――」『社会教育学・図書館学研究』第2号（一九七八年）所収。
津田雅夫「思想の自立的形成――戸坂、三木、河上を手がかりに――」宮本十蔵編著『現代を生きる思想』（汐文社、一九八三年）所収。

(9) 参加者は次の諸氏であった。
石原辰郎、古在由重、刈田新七、森宏一、戸坂潤、武田武志、本間唯一、山岸辰蔵。
ここからの引用注も本文にページ数を記すことをもって代える。なおカッコ内は筆者の補足。

(10) 「意味」は芸術にあっては外在化されて「仮象」（記号）の形態において、道徳にあっては内面化されて「人格」（身体）の形態において定着するものと考えられる。「意味」の概念は、「自己」という認識機能と結びついており、「文学的真実」がそこにおいて問題とされる文学論のキー概念である。

これについては、ここでは詳しい分析は断念した。さし当たっては、『道徳論』の一章「道徳に関する文学的観念」における「意味の世界」の分析を見られたい。なお拙稿「価値・意義・意味」（『唯物論研究』第4号）の「意味」に言及した部分は、不充分ながらア・エヌ・レオンチェフの所論を手がかりとしてこれに触れる内容を含んでいる。

〔本稿は昨年の「唯物論研究協会」第5回研究大会で発表した報告を補足展開したものである。〕

（むらもと　さとし　法政大学・倫理学／社会学）

唯物論研究　第10号
〈予定〉

特集▒科学・技術と現代文明

〔総論執筆者〕
秋間実／岩崎允胤／後藤道夫
藤井陽一郎／山崎俊雄

原発と現代文明……中島篤之助
生態学……本谷　勲
ロボットと労働……青水　司
他

▼日本における唯物論研究の動向
▼文献紹介
▼一般研究論文／書評／他

藤野渉先生を追悼する

芝田進午

去る一九八三年五月三日、藤野渉先生（一九一二―一九八三年）が永眠された。約一〇年間にわたる長い闘病と入院の生活のなかでも、先生は、思索し、研究し、先生自身の言葉をかりれば「理性の党派に与して大道を歩み続ける」ことをやめられなかった。わたくしは、数年前、大阪府下のある病院に先生をお見舞いしたが、先生は寝たきりの身体をうごかせぬ病状であられたにもかかわらず、その精神は明晰で、日本と人類の運命を深く憂えておられた。その時が、わたくしが先生にお会いできた最後の機会になってしまった。まことに惜別と哀悼の情に堪えない。

ここで、藤野先生とわたくしとの関係について一言すれば、わたくしは、先生の講筵に列したことはなく、先生のいわゆる門下生ではない。それどころか、若輩のわたくしが、

拙著『人間性と人格の理論』で、先生の「疎外」概念に疑問を提したこともある。しかし、わたくしは、先生の御著書とお話しから大いに教えられ、感銘をうけてきた者であって、出隆、戸坂潤、古在由重先生らとともに、藤野先生もわたくしの師とすべき方であると考え、敬意を払いつづけてきた。

わたくしが藤野先生から学んだことはきわめて多いが、かぎられた紙面の限界内であるので、つぎの四点をあげるにとどめざるをえない。

第一に、哲学者として古典を研究するにあたっての一言一句をゆるがせにしない、学問的な厳密さと、それにもとづくアカデミックな研究である。論文「学風あるいは学問研究のモラル」(『哲学とモラル』一九七九年、汐文社、所収)は、つぎの言葉でむすばれている。「せんさくすることが学問だとはいえない。せんさくしない学問はない。」この文章は、学問は、学問であるかぎり、概念等の厳密さにこだわり、穿鑿し、詮索しなければならない、しかし、そのうえで、そこにとどまってはいけないという意味であろう。

まことに、藤野先生は、この学風を身につけ、首尾一貫させられた哲学者であり、またそのようなマルクス主義哲学者の数少ない一人であられた。藤野先生ほど、アカデミックな学風、原則を体得されたマルクス主義哲学者はいなかったのではないか。その学風は、つぎの世代の哲学者(マルクス主義哲学者をふくめて)にあまりうけつがれていないのではないか。うけつがなければいけないのではないか。少なくとも、わたくしはそのように思い、藤野先生の学風をわたくしにとっての到達すべき目標の一つと考えてきた。もちろん、わたくしは、この点で、まだきわめて低い水準にあって、藤野先生の水準におよぶことはできず、慙愧に堪えない。

ともあれ、この点で、藤野先生は、哲学の古典の邦訳、訳語の吟味、新しい解釈の提起などで、注目すべき業績をのこされた。マルクス『経済学・哲学手稿』の邦訳をはじめ、数多くの訳業も、単なる邦訳にとどまるものではなく、それ自体、労苦にみちたアカデミックな哲学的創造の業績として高く評価される。著書『哲学とモラル』も、古典の読み方、邦訳の仕方、学問のきびしさを教えてくれる。それは、大学院生など、これから学問研究をはじめる人びとにとって必読文献の一つであるといえよう。

第二に、藤野先生は、一貫して、マルクス主義の倫理学ならびにその基本概念の解明につとめてこられた。「価値」の問題を提起されたことも、粟田賢三先生とともに、藤野先生の大きな功績である。今後、科学的倫理学の建設にあたっては、なんぴとも、この分野での藤野先生の先駆的研究をよけてとおることはできない。

第三に、このことと関連するが、藤野先生は、理性の立場としての哲学と民主主義のつながりを研究され、解明された。このことは、管見するかぎり、若干の論文で言及されているが、著書では大きく論じられていないようである。しかし、先生がA・ランディー『マルクス主義と民主主義の伝統』、M・ブール『革命と哲学』、C・B・マクファーソン『所有的個人主義の政治理論』、M・ブール、G・イルリッツ『理性の要求』に注目され、これらの本を邦訳（共訳）されたこと自体のなかに、わたくしたちは、先生の問題意識の所在をみることができる。これらの邦訳書についての先生の手になる「解説」そのものが、哲学と民主主義の関係についての独自の研究として注目に値する。

第四に、こうした理性の立場と民主主義への先生の思想的関心が、先生の民主主義的実践とむすびついていたこと、後者に裏うちされていたことをわすれるわけにはゆかない。

『哲学とモラル』の冒頭に、「序にかえて」と題して、「私の哲学生活入門」といういくつかのエッセイがのせられている。それらにうかがうことができるが、先生は、一九三〇年代のきびしい時代、学生運動に参加され、大学の自治のためにたたかっておられたし、また一九七七年頃、「治安維持法」美化の動きにたいして、ただちに筆陣をはって、糾弾しておられる。先生は、第一級のアカデミックな哲学者であられたが、けっしてアカデミズムの限界にとどまった「哲学者」ではなく、すぐれて民主主義的な哲学思想家であられたのである。

最後に、わたくしは、藤野渉先生を日本唯物論哲学の偉大な先人として追悼し、記念するとともに、先生の著作集が編集され、出版されることをねがってやまない。それまでは、入手しやすい遺著として、前掲書のほか、『史的唯物論と倫理学』（一九七二年、新日本出版社）、『マルクス主義と倫理』（一九七六年、青木書店）を読者におすすめしたい。藤野先生の遺著を精読し、研究し、そこから多くのことを学びとることこそ、先生を追悼し、記念する最良の方法であると、わたくしはかたく信じている。

（しばた　しんご　広島大学・哲学／社会学）

▩編集後記▩

◇時代が本当に転換していく時には、変化は部分的ではありえない。文字通り、全面的に変化していくのであって、言葉の使い方から、音楽の聞き方、家族、教育といったものがすべて変わりつつある。これほどの短期間にすべてが激動していく事態を目のあたりに見ることはめったに得られる機会ではない。私たちもこの現実をじっくりと見据え、新しい現実の方向をさぐっていかねばなるまい。

「われわれにとって国家とは何か」という特集テーマもこのような激動の一面を突こうとするものである。国家がこれほど私たちの生活にまで侵入し、時には、泥靴で汚しているなかで、いよいよ日本人である私たち自身が、何を倒し、何を作りあげねばならないかを考える時に達しているように思われる。現実の政治状況は、一種の重苦しい停滞状態、保守化が存在しているようにみえるが、井上ひさし氏らの文学作品はすでに時代の流れを象徴するように国家を問題としつつある。私たちも新しい人間と国家のあり方を求めて理論的な探究を深めねばならないが、その一助としてこの特集が役立つことを願っている。

◇今号は、さまざまな事情によって執筆者や内容が当初のものとかなりかわってしまった。今号より、出版社が白石書店に変更になり、それに平行して編集体制も大きくかわった。具体的な成果は次号以降に現われてくると思うが、時代の転換にふさわしい内容と形態を持った本としていきたい。しかし、そのためには、読者や会員の方々の忌憚のない意見や批判がどうしても必要である。この本が、日本の文化水準をある面で代表しうるようなものとなるためにも、みなさんの積極的な関与を期待したい。

◇次号第十号の特集は、「科学・技術と現代文明」、十一号は「歴史の進歩と現代生活」を特集とする。科学・技術や歴史の進歩をめぐってさまざまな見解の対立が生じてきているが、『唯物論研究』でもその多様な潮流が浮彫されるような形で、執筆者の本音を出しあった意欲的なものを作っていきたい。

◇柳田謙十郎、藤野渉氏をはじめとして、最近、戦後の重要な時期に活躍された方々の訃報をしばしば耳にする。御冥福を祈るとともに、現代の課題に真にこたえるような研究をしていくことが、先輩に対してなさねばならぬ義務のように思う。とりわけ、二十代の新しい世代の理論的なリーダーシップを握りうるような思想を作りあげるにはどうしたらよいか。表紙のデザインから、文体まで、また、漫画をどうみるかまで、問題は山積みである。新しい道の開拓には、仕事が一杯だ。

（佐藤和夫）

編集　唯物論研究協会
東京都立川郵便局私書箱一二号

『唯物論研究』第9号©　1983年9月30日発行　（年2回発行）　定価1400円
編集責任者 島田　豊　発行人　白石舜市郎
発行所 株式会社白石書店　東京都千代田区神田神保町1—28 〒101 ☎03-291-7601
印刷所 東銀座印刷　製本所 坂本製本

高田

学習の友社
〒105 東京都港区新橋6－19－23
☎03（433）1856

青年の知的ルネサンスめざす現代教養選書
TOMO
カルチャーブックス

●ヒューマニズムの本質となりたち
君のヒューマニズム宣言
高田 求著 機智とユーモアで綴るヒューマニズムの歴史と"人間らしさ"の解剖 600円

●「愛国心」の正体をさぐる
国を愛するとは
吉崎祥司著 国家と祖国のちがい、国家の本質の考察を通じて、「愛国心」の本質を学ぶ 600円

●民主主義の過去・現在・未来
デモクラシーの探求
浜林正夫著 民主主義の思想と制度の過去・現在をたどりながら、その未来像を探る 600円

明日へのノート
高田求著 生活と活動のなかの哲学 800円

学習の方法
高田求著 学びかたの弁証法 700円

世界観の歴史
高田求著 唯物論と観念論のたたかい 1300円

汐文社
東京都文京区本郷1-26
TEL.03-815-8421～4

現代日本の資源・環境危機の克服を展望する画期的講座
講座 日本の国土・資源問題
◉全7巻 森滝健一郎・矢田俊文・山本茂編集

●第二回配本＊第4巻 新刊発売！
現代日本の食糧問題
中藤康俊
高度経済成長政策にもとづく重化学工業最優先・第一次産業切り捨てによって、日本の農水産業の破壊・衰退が進行し、食糧の対外依存、公害・食品汚染等による食糧問題はますます深刻化している。人間の最も基本的な営みである食生活を守り発展させるために、いま何が必要か。農水産業とその政策の抜本的見直し、食糧自給率の向上にもとづく食糧問題の解決方向をさし示す。2800円

●第二回配本＊第3巻 好評発売中！
現代日本の水資源問題
森滝健一郎
水をめぐる社会的対抗関係とその緩和の展望を明らかにするとともに、水資源保全・合理的な水資源開発のあり方やその現実的展望を深り、"水資源危機"の本質とその克服の方向を提示する。 4000円

1 日本経済の地域構造と国土・資源政策
2 現代日本の土地問題
5 現代日本の森林木材資源問題
6 現代日本のエネルギー資源問題
7 現代日本の金属鉱物資源問題

★全巻予約受付中！ 最寄りの書店にお申し込みください。

1010－0102－3355

定価1400円