

同志社評論 2 1968

NATION
NATIONAL
NATIONALISM
?????????????!



<有 終 館>

同志社大学百年委員会

まえがき

いまやその存在が忘れられんとしているいま、ささやかな企ての意味をこめて同志社評論第二号を諸君におとけする。第一号が発行されて一年余の間の状況の展開は眼を見張るものがある。それは単に日本資本主義の新しい段階としての自由化と国際独占体を軸とした海外進出への局面ということや、ポンド切り下げ以降の世界的な金融危機の到来ということによってのみならず、国際的な革命運動の内部に様々な新しい烽火が掲げられ、一昔前に観念的に否定され破産宣告を受けたスターリンからフルシチョフ・トリアッティに至る国際共産主義運動の主流が、現実に国際階級闘争の舞台から脱落しつつあるという事実によってである。

一九六七年のチェ・ゲバラの4・16メッセージの象徴的な言葉「全世界に、第二第三の、無数のヴェトナムを」に表わされている内容がそれである。ヴェトナム戦争は泥沼の道を一途にたどっていたし、それに呼応するように世界各国に不気味な叛旗がひるがえり始めた。確かにそのような様はかつての共産主義運動の英雄時代が巻き起したような真紅の旗に彩られた戦列ではなく、抑圧された者のみが持ちうる恐怖にみちたテロルの復しゅうの臭気が漂よう斗いであり、街角や陸橋や袋小路が一瞬の間に戦場となる敵と味方の判然とせぬま

まに斗いが繰り拡げられてゆくようなものとしてあった。

同時に我々の時代は反体制運動そのものが大きくカーヴしてゆく過程でもある。六一年の日本共産党からの構改派の分裂以降、日本共産党のジグザグ・コースの中から中共派の諸分派が分離してゆき、更に社会党の協会派と構造改革派の対立を通して社民勢力が分解を開始している。国際的には中ソ論争と文化大革命を軸として、更に第三の潮流としてのゲバラからカーマイケルへ至るブロックが登場しつつある。

なにせよ、国際共産主義運動の内部に於ける論争の軸としてナシヨナリズムの問題は常に提起され続けているし、しかも今だにその問題は克服されない課題である。この論集が刊行される意図も少なからずそのような問題によっているといえる。

(E)

マルクス主義の世界性とナシヨナリズムの問題

——イデオロギーとしてのナシヨナリズムの考察——

榎 武 夫

編別構成

I ナシヨナリズムとは何か？

——一般的問題提起——

II 帝国主義とナシヨナリズム

——帝国主義イデオロギーとナシヨナリズム——

III 大衆のナシヨナリズム

——プロレタリア階級に於けるナシヨナリズムの意義——

IV 現代社会主義とナシヨナリズム

- 1、ドイツ社会民主党(S・P・D)とナシヨナリズム
 - 2、ロシア革命とその後の転換
 - 3、スターリンと一國社会主義論
 - 4、後進国革命運動とナシヨナリズム
- おわりに——

I ナシナリズムとは何か

この質問の仕方は極めて一般的であると伴に一つの論理展開の方法である。

ナシヨナリズムが「何か(Something)」なのであれば、我々はその「何か」ということ、すなわち、その本質的な意味内容の把握から次なるものへと向って論理を展開し、かつ認識を広げていきうる。もしも質問が「商品とは何か？」であるならば、それを解明しえたならば、我々は次に「労働」へそして「価値」へと進み得るだろう。そして「貨幣」と「資本」の解明は「剰余価値の生産」という新しい認識へ到達することができる。ではナシヨナリズムはどうか。予感的に、ナシヨナリズムとはそのような方法による追求を受けつけぬものようである。

もしもそれにもかかわらず前述のような方法を強行するならば、一つのパラドクスに陥らざるをえない。すなわちナシヨナリズムが

それ自体の内部に論理構造をもち、それを核として外部に対して運動を開始することが可能なもののように見える。ところが実際のところ、それは労働や資本のごとく物理的力となつて動きまわりえるものではない。それは常に一つのカオス、もしくは整理されたカオスでしかない。

ナシヨナリズムとは一つのイデオロギーである。そのことを通して前述のパラドクスを解明しうるのだけれど、他方そのことを通してナシヨナリズムへの人間の服従を出張する者たちもある。その者たちこそ誰よりも先にナシヨナリズムに屈服した者たちなのだが、彼らは公認された観念論哲学者もしくは政治家である場合が多分である。歴史を観念の中に吸収して歴史から人民を抹殺せんとする者、もしくは人民を権力の下に服従させんとする者、その連中のイデオロギーとして、「ナシヨナリズム」が彼の言葉の中に見い出せよう。

この点に関する最も基本的な学説をマルクスに見い出すことができる。ここではマルクスはナシヨナリズムをも包括するイデオロギー全般にわたって記している。以下引用する。

「社会の物質的生産諸力は、その発展がある段階に達すると、いまままでそれがそのなかで動いてきた既存の生産諸関係あるいはその法的表現にすぎない所有諸関係と矛盾するようになる。これらの諸関係は、生産諸力の発展諸形態からその桎梏へと一変する。このとき社会革命の時期がはじまるのである。経済的基礎の変化につれて巨大な上部構造全体が、徐々にせよ急激にせよ、くつがえる。

このような諸変革を考察するさいには、経済的な生産諸条件におこつた物質的な、自然科学的な正確さで確認できる変革と、人間が

この衝突を意識し、それと決戦する場となる法律、政治、宗教、芸術、または哲学の諸形態、つづめていけばイデオロギーの諸形態とをつねに区別しなければならぬ。ある個人を判断するのに、かれが自分自身をどう考えているかということにはたよれないと同様このような変革の時期を、その時代の意識から判断することはできないのであつて、むしろ、この意識を、物質的生活の諸矛盾、社会的生産諸力と社会的生産関係とのあいだに現存する衝突から説明しなければならぬのである。」

経済学批判 序言 岩波文庫P13~14

ここでマルクスは彼のいう「物質的な、自然科学的な正確さで認識できる変革」と「イデオロギーの諸形態」の区別を強調している。ここにマルクスは、人間存在と彼の意識乃至は自己意識の関連をきわだつたものとして扱っている。その存在と意識の結合の環に於いてこそイデオロギー一般は意味を持つのである。

ナシヨナリズムとは、そのようなイデオロギーの一形態であることは明白となつた。それでは、歴史に於けるイデオロギーの基盤は何であるのか、そしてナシヨナリズムの基盤は何であるのかをリアルに視てゆかねばならない。イデオロギーの対立が資本制社会に於けるブルジョワジーとプロレタリアートの対立の産物であるとするならば、ナシヨナリズムもそのようなものとしてあるだろう。

イデオロギーの対立に於いて特徴的なことは、資本と賃労働の対立の場合に於けるような決定的な対立を相互に認識しうるものまたは、認識に関わりなくそのようなものとして在る、のではなく、相互にかなりの許容性を持つものとして在るということではないだろうか。イデオロギーの対立が、ドグマとドグマの硬直した対立でな

い限り、そこには相互浸透的な性格が存在する。例えば、民主主義の意味内容をめぐって、また権力の意味内容をめぐって、そのような相互の論理の重複したスペースは存在するのである。

(注)それが故にこそ、イデオロギーの対立として表現された階級対立と社会矛盾は、イデオロギー領域で全き解決をもつて終ることもあり得ない。歴史はイデオロギーの妥協によつて方向転換したり、発展を停止したりはしないのである。

確認せねばならぬ点は、ナシヨナリズムは定型を有する固定観念ではないことである。その理由はナシヨナリズムが国家 (NATION) という極めて歴史的具体的な、それ故展開可能なものの上に造られた観念態であるからである。俗ないい方をすればナシヨナリズムは時代とともに変わるものである。同時にナシヨナリズムは資本制社会に於いてはいつの時代にも不可避である。

II 帝国主義とナシヨナリズム

ナシヨナリズムは人類が共同生活、協働を営み、集団を形ちてくつた時からその包芽は生まれている。しかしながら我れ我れが問題にせねばならないナシヨナリズムとは「資本主義の最高段階としての帝国主義」の時代に於けるナシヨナリズムである。

その中で、まず帝国主義イデオロギーとしてのナシヨナリズムの考察から始めたい。帝国主義の分析に関しては、レーニンの「帝国主義」が現在までの所最も卓越した理論内容を提起している。その第七章「資本主義の特殊の段階としての帝国主義」の項に於いて帝国主義に対する基礎的な諸規定を提出している。以下にそれを引

用する。

「(一)経済生活のなかで決定的役割を演じている独占を創りだしたほどに高度の発展段階に達した、生産と資本の集積、(二)銀行資本と産業資本との融合と、この「金融資本」を土台とする金融寡頭制の成立、(三)商品輸出と区別される資本輸出がとくに重要な意義を獲得すること、(四)国際的な資本家の独占団体が形成されて世界を分割していること、(五)最大の資本主義的諸列強による地球の領土的分割が完了していること。」岩波文庫P一四五〜一四六。

以上に記した五つの標準は、政治経済学的考察の領域に限定されたものであるけれども、まさしく、そうであることによつて様々の形態で登場する帝国主義イデオロギー解明の一般的基础を提供している。

資本主義経済の法則である過剰生産と過剰資本化の傾向がその暴力的解消を伴つて爆発する恐慌と帝国主義戦争、植民地侵略戦争そして帝国主義国家内の階級斗争の深化に帝国主義ブルジョワジーは自らの存在意義を主張するイデオロギーの必要に迫られた。それは本質的な対立関係たるブルジョワジーとプロレタリアートの対立を、帝国主義列強同志の対立によつて置きかえんとする思考形式であるといえる。上下対立を並列国家間のすなわち横の対立でもつて陰閉せんとする方法である。

そして、先に挙げた五つの標準を否定もしくは変形せんとする経済学派に於いては、その故に帝国主義イデオロギーの把握を誤まり社会排外主義に転落してゆくのである。カール・カウツキーと第二インターナシヨナルは、彼らの超帝国主義論によつて「インターナシヨナル」を崩壊へと導いたことは象徴的である。スターリンが、コ

ミンテルン自身を通じて提起した反ファシズム人民戦線戦術と連合軍との結合を通して同じく第三インターナショナルを解体せしめたこともまたこれに同じである。

帝国主義イデオロギーとしてのナショナリズムはまず何よりも生産共同体として民族国家の防衛もしくは、それへの無制限の期待によって特徴づけられる。「満蒙は日本の生命線」という旧大日本帝国のスローガンはそのことを生々しく表現しよう。そして敵は何よりも「鬼畜米英」であったことも同様であろう。そしてそれが内に於いては「非国民」のレッテルとして恐怖と特高警察の暴力を背景として歪んだ緊張を創出したのであった。「世界に冠たるドイツ」の合言葉や、偶然に大統領になったリンドン・ジョンソンの「偉大な社会」そして「ドゴール・フランス」と、その系譜は絶えることがない。

Ⅲ 大衆のナショナリズム

前項に於いて権力の提起するナショナリズム、帝国主義イデオロギーとしてナショナリズムについての二応の解釈をおこなったわけだが、そこに於いては、政治経済の一般法則から上部構造としてのイデオロギーの産出という論理でかなり単純に導きだされた。しかしながら大衆に於けるナショナリズム「天皇陛下万才」の叫びから「日本人としての誇りをもって自由世界の一員として……」という言葉までの、サラリーマン、商店主、売子、鉄道員、スポーツ選手、自衛隊員、三文文士、地作農、運転手、代議士、そして大学生などに共通する「大衆ナショナリズム」はいかなる要因によって、いかな

るものとして在るのか？という問題はそれほど簡単ではない。それらの個々の意識状態は千差万別であり、国家的次元のナショナリズムから家庭の事情や祖先の伝統まで含めたところの雑多な知識や情感や観念のゴミ箱みたいなものとして在るからである。そこに於いて、「佐藤さん」と「11PM」は抵抗なくゆ着しているのである。

さて、このような繰り言はそれこそサンガラスの下に熱い愛国の情を充ぎらせた三文文士にまかせておけばよいのであって、我れわれはその本質的問題の検討に立ち返らねばならない。第一の問題は前項に記した帝国主義イデオロギーとしてのナショナリズムが、それ以外の帝国主義イデオロギーの表現たる「豊かなくらしの生計」や「青年の姿勢」「福祉社会への前進」等と共に大衆に対して、膨大なマス・メディアのルートを経て、日々撃ち出されているという事実である。第二は、先に述べたところの、大衆に於ける過度の思考と表現の雑居という事実が他ならぬ大衆個人自身の内蓄積の枯渇、自己の論理の不在を意味しているという点である。第三は、そのような事情にもかかわらず自らが生きるために、物的生産手段をブルジョワジーに独占されていながら、何らかの自己肯定的な論理の模索の試行錯誤を繰り返しているという点である。

自己を生産手段から切り離された純粋な労働力すなわち主観的労働力として賃金によって切り売りせねばならぬ大衆「プロレタリア」ト並びに小ブル・ホワイトカラーは即自的な意味に於いては労働力としての意味でしか在りえず、日々、資本家によって剰余労働を強いられているという点に於いて彼らの意識はブルジョワジーの教えるところのイデオロギーを空虚な自己の内部に海綿のごとく吸収するだろう。また自己の未来の姿として日々自己を搾取るブルジ

ョワジーを頭に描くであろう。他方、現実の自己の生活体系に欠除を感じ、やりきれなさや不満をつららせる時に彼らは要求を突きつけ行動に移るであろう。しかしながらそうだからといってそれが即ナショナリズムを含むブルジョワ・イデオロギー、帝国主義イデオロギーを乗り越えるものではないことも認識する必要があるだろう。何故なら彼らの意識とは「社会的存在に規定されたもの」(マルクス)でしかありえないのである。この点は非常に重要なのである。単に大衆ナショナリズムの性格と内容についての論争点であるばかりかイデオロギーしかも被抑圧階級のイデオロギーがいかにして被抑圧階級自身のものとなるのか？ブルジョワ・イデオロギーの中で生活している被抑圧階級にとって、いかなるものとして、プロレタリア・イデオロギーで自らを武装せしめることができるのか？という極めて重要な問題を含んでいる。

そして、この問題は、現代マルクス主義者の果すべき課題でもある。この問題をここで全面的に展開することは止めるが、基本的な問題点にだけ注目しておく。以下、レーニンの「何をなすべきか？二、大衆の自然発生性と社会民主主義者(注)の意識性」から引用したい。

(注)ロシア共産党(ボリシエヴィキ)が共産党と改名したのは一九一七年四月のいわゆるレーニンの「四月テーゼ」と呼ばれるもの内容に於いてであり、それまではレーニンは自らの党派をロシア社会民主主義ボリシエヴィキ派と称していた。

「労働者階級が、まったく自分の力だけでは、組合主義的意識すなわち、組合に団結し、雇い主と斗争をおこない、労働者に必要なあれこれの法律を政府に発布させることなどが必要だとい

確信しかつくりあげないことは、すべての国の歴史の立証するところである。他方、社会主義の学説は、有産階級の教養ある代表者であるインテリゲンツィアによって仕上げられた哲学・歴史学上の諸理論のうちから成長してきたものである。」

大月書店、国民文庫一三四の一九六頁より
労働者階級の自然生長的な意識の発展と行動の提起が、それ自体としては自らの殻を破りえぬことと、社会主義の科学的体系であることの乖離が厳然として在ることの確認からレーニンは出発し、それを乗り越えるために自然発生的意識に対する「意識性の萌芽形態」という規定を与えたと伴に、その「意識性の萌芽形態」に対す「もつとも広範な綱領と戦術的戦術の提出」を結合することによってその乖離を乗り越えようとした。

これに対して、ドイツ社会民主党(S・P・D)左派のローザ・ルクセンブルグが、このレーニンの考えに対して、大衆の意識性や能動性に依拠することを通じての階級形成を主張したことは対象的であろう。しかしながらローザ自身に於いても彼女の論理は明晰さを欠いているようにも思われる。

さらに毛沢東は、彼の著書「実践論」に於いて次のように記している。

「実践を通じて真理を発見し、また、実践を通して真理を裏証し、真理を発展させてゆく。感性的認識から、能動的に、理性的論理にまで発展してゆき、また、理性的認識によって、能動的に、革命的实践を指導し、主観の世界と客観の世界を改造してゆく。実践、認識、再実践、再認識というこの形式が循環往復して、無限にくりかえされてゆき、循環ごとに実践と認識の内容が二段と

高い段階に於いて理解されてゆく。これが弁証法的唯物論の認識論の全体であり、これが弁証法的唯物論の知識と行動の統一の見地である。「国民文庫版三五頁」。

この毛沢東の論理は極めてレーニンの持つていた問題意識と対称的である。何故ならレーニンに於いては、社会主義の科学性は大自然の自然発生性に対して本来的には相容れざるものであり、それを結合可能なものとするための前衛のそれへの介入、すなわち前衛党の必要性が論ぜられ、革命の主体としての党の役割が強調された。にもかかわらず、毛沢東に於いては、実践を媒介としたところの認識の深化作用の循環によってそれが可能とされており、社会主義の多面的な科学性の要素については一括して「真理」という言葉で置きかえてしまっている。「実践」に重点を置いた毛沢東の論理は厳密な意味では非科学的であり、素朴ですらある。それは或る意味ではローザ・ルクセンブルグの主張とも一脉通ずるものをもつてさえいる。先進国革命派の中心であったローザと、地主と軍閥と農民大衆の国である中国の毛沢東の論理が共通性を持つということは何を意味するのかは別としても、一方はドイツ社会民主党中央派の官僚が組織プロレタリアートを支配していたドイツと、プロレタリアートらしきものがほとんど不在ともいえる状況であった中国とでの共通な、イデオロギーをめぐる視点があったことには興味が在るといえよう。ただ中国に於ける中国共産党の活動とは、農民に対する教育と反革命軍に対する戦争が中心であったことは、その農民教育と中国共産党下の人民解放軍の兵士たちへのプロレタリア・イデオロギーの形成に重点が置かれていたことを意味している。だから厳密な科学性よりも単純な明解さと重点の問題提起による毛沢東の方法

が中国では有効であったといえるかもしれない。

大衆のナシヨナリズムの問題を論じようとして私は、少しテーマの領域から外れてしまったように見えるかもしれない。しかし大衆のナシヨナリズムを語る場合に於て、ナシヨナリズムと名づけられるものだけに視野を限定することが最も正しいやりかたであることは決していえない。ナシヨナリズムの問題を語る場合、現代社会に於けるイデオロギー全般の中からナシヨナリズムを位置づけることのほうがより科学的であるとはいえないだろうか。

ハンガリーのマルクス主義哲学者ジェルジ・ルカーチは現代に於ける哲学上の論争について、次のような規定をおこなっている。相対に彼の見解に対しては批判もあるであろうが、次の問題提起は私には正しいように思われる。

「弁証法的唯物論と実存主義との論争は、一般にあまりに狭すぎる地盤か、あまりに広すぎる地盤かの上でおこなわれている。実際は、それはほんのつかのまの熱狂の問題でもなければ永遠の哲学的なたたかひの問題でもない。たとえ多くの人たちが、その一方あるいは他方を主張するとしてもそうである。

事実、論争の主題は、帝主義段階に固有なイデオロギー上の問題である。」(傍点は引用者による)「実存主義かマルクス主義か」G・ルカーチ著、岩波現代叢書 一頁

ルカーチ一流のこうした端題の問題の提起は、故意に複雑な映像と人工的な屈折した論理を喜びながら現代哲学者たちの中では容れられぬものかもしれないが、幾干の難解な言語よりも明析な響きを持つていえることも事実である。

IV 現代社会主義とナシヨナリズム

1 ドイツ社会民主党とナシヨナリズム

社会主義イデオロギーに於ける原則は、「ナシヨナリズム」に対しては「インターナシヨナリズム」である。そのことは、ほとんど世界中の社会主義国や共産党、労働者党の綱領に明記されている。マルクス・エンゲルスの「共産党宣言」以来、共産主義は世界的規模に於いてしか達成されないことは前提であったはずである。ブルジョワジーの必然的な論理としてのナシヨナリズムに対して、プロレタリアートは世界的に団結することをもって対抗するという点は社会主義イデオロギーにおいての最も大きな党派性であったし、かつそれは同じ平面上に於ける対抗関係ではなく、ブルジョワ・イデオロギーの止揚としての社会主義イデオロギーの基底を為すものであった。マルクスが彼の論理体系に於いて明確化した点は先に記したとごく階級斗争を歴史発展の基礎的要因とみなすところの歴史哲学すなわち史的唯物論であった。しかしながら次の点が現代の我れわれにとつては大切である。すなわち、マルクス主義とはマルクスの時代に於いては何よりもマルクス主義哲学であり、思弁的領域に於ける問題提起であったことである。彼が一八四七年に秘密裡に結成された「共産主義者同盟」の党綱領をエンゲルスと共に「共産党宣言」として発表したのはものの、それは未だその時代の階級斗争に勢力として登場したなどとはいえないものであった。事実、共産主義者同盟は、プロイセン警察によって一八五二年十月摘発さ

れ、委員たちは公判にかけられ刑罰を負わされてしまったし、同年十一月、残りの委員たちによって正式に解散させられてしまったのである。マルクスの業績は現実のプロレタリアートの階級斗争への介入という点によりプロレタリアートのイデオロギーである社会主義イデオロギーを彼の時代に於いて展開される可能な限度まで展開し尽した点に在る。しかしながらそれをもってしてもマルクスの業績は極めて思弁的領域に在るのである。諸君は何故に私がこのようにマルクスの主張とマルクスの時代の関連について述べるのかを疑問に思われるかもしれない。その解答は、次のような点に在る。

これから記すのは、ユーゴスラヴィアの哲学者リュシアン・ゴルドマンに対するインタヴューの一部である。日時は一九六六年八月十二日であり、ユーゴスラヴィアの理論誌「プラクシス」に掲載されたものである。

「私は、まず第一に教条主義とは内容の問題では決してないことを明きらかにするようにしたいのです。いかなる観念も、観念である限りでは、教条的ではありません。しかし、ある観念を支持し、擁護する仕方における、態度・形式・実践の問題が教条主義なのです。

すべての哲学が教条主義となることができません。懐疑論でさえ教条的な形態を受け入れることができます。」

現代の理論、六八年二・三月合併号三一―三二頁、社会主義イデオロギーに於けるインターナシヨナリズムの原則に對立するナシヨナリズムの発生と展開もやはり、教条主義についてゴルドマンがいつているのと同様に、社会主義運動の推進に於ける

態度・形式・実践の問題の中から発生してきたと考えるのが正当のように思えるからである。

私は以下ずっと社会主義運動の展開にそって、社会主義イデオロギーに於けるナショナリズムの問題を点検していつてみたい。

社会主義運動が現実の歴史過程に現実的なものとして、すなわち綱領を掲げた党を結成し、その下に一定のプロレタリアートを組織的に結集し、政治過程と市民社会の中に確固とした基礎をもって、登場するのは第二インターナショナルの結成と、その中でもドイツ社会民主党(S・P・D)の抬頭を持たねばならなかった。ドイツ社会民主党はカール・マルクスとフリードリヒ・エンゲルスという二人の社会主義の巨人を生んだ国の政党としての自負を持っていたばかりか、その思想の最大の後継者と目されるカール・カウツキーを擁し、第二インターナショナルの中心勢力であった。

彼らの誤謬はカール・マルクスの生前、一八七五年五日ゴータ大会に於いて、プロシヤのユンゲル国家の援助による労働者の地位の改善、プロシヤ王朝によるドイツ統一を目指していた全ドイツ労働者同盟と、反プロシヤ的、国際主義的、プロレタリア的見地にたつ全ドイツ社会民主労働者党とがドイツ社会主義労働者党(注)に合流した際に起草されたゴータ綱領に於いて極めて顕著なナショナリズムへの傾斜を見せている点にみられる。

(注) ドイツ社会主義労働者党は一八九〇年以降、ドイツ社会民主党と改名する。

そしてその綱領の採録前にマルクスはその綱領への批判を文書化し公表するように依頼したが、それは一方的に党幹部の手で秘され公表されずまいであり、ようやく十五年後ゴータ綱領が破棄され

る時に及んでようやく公表された、という始末であった。そして、

ゴータ綱領が破棄された後、一八九一年十月にエルフルト市で開かれたドイツ社会民主党大会で新綱領エルフルト綱領が採録されるのである。では、このゴータ綱領からエルフルト綱領をして一九一八年春に於けるドイツ社会民主党の分裂に至る過程でのドイツ社会民主党とナショナリズムの関係について考察してみよう。

一八七五年のゴータ綱領に対するマルクスの批判のうちナショナリズムに関する指摘は、次のようなものである。

『これらの原則から出発して、ドイツ労働者党は、すべての合法的手段によって自由国家および社会主義社会の建設、鉄の賃金法則とともに賃金制度及びあらゆる形の搾取の廃棄、すべての社会的および政治的不平等の廃止のために努力する。』

というゴータ綱領に於ける国家の把握に対して、マルクスは次のように批判している。

「自由国家、それは何であるか？」

国家を自由ならしめることは、風俗の浅智恵から解放された、労働者の目的では決してない。ドイツ帝国に於いては「国家」はロシアに於けると殆んど同じように「自由」である。自由は、国家を社会の上位に立つ機関から全くその下位に立つ機関に転化することあり、そして今日に於いてもまた諸国家形態は、それらが「国家の自由」を制限する程度に於いて、或いはより自由であり或いはより不自由である。——すなわちそれは、現存社会を現存国家の基礎として取扱はないで、むしろ国家をそれ自身の精神的、道徳的、自由的基礎を有する独立の本質として取扱っている。」

「ゴータ綱領批判」岩波文庫三四頁と二一八頁

ここでのマルクスはゴータ綱領に於ける国家論の誤りを、イデオロギー的次元の問題として語っている。すなわち社会主義を目指す政党の拠って起つところのイデオロギーが、ブルジョワ・イデオロギーによる侵蝕と、それへの妥協に犯されているという視点から批判を投じているわけである。そのことは次の文章を先に引用した文章と並べることによって一層明白なものとなる。

「ヘーゲルがたとえば富とか国家権力などを、人間的な本質にとつて疎外(注)された存在としてとらえる場合、これはいつでもただそれらの思想形式のなかでおこなわれるだけなのである。——したがって、「疎外」といっても、それは「たんに純粹な、つまり抽象的な哲学的思惟の疎外にすぎない。」

「経哲草稿」ヘーゲル弁証法と哲学一般との批判 一九六頁
(注) 疎外という言葉は、現在一般的に広く使われているかもしれないが、その厳密な概念規定に関しては余り知られていない。マルクスの「疎外」の意味あるいは「外化」もしくは「対象化」という言葉で置きかえられれると思う。

厳密な規定に関しては未だ確定されたものではない。

マルクスは、「感情性、宗教、国家権力等々が精神的な存在である」と考えるヘーゲルとヘーゲルの哲学こそドイツ帝国の精神的支柱であり、それこそが国家の権力を保障する論理であり、イデオロギーであることを結論として提出しているのである。そして社会主義イデオロギーとは、ヘーゲル哲学の止揚を通してもたらされ、その故にこそ、ヘーゲル哲学によって保障されたドイツ帝国ナショナリズムを打倒しうるものであるはずであった。フォイエルバッハ、シュティルナー、ブルーノ、パウワー等によって代表される

「ドイツ・イデオロギー」にしても同様であったはずである。

このマルクスの見解から論を進めるならば、社会主義イデオロギーの原則は過去の観念論的哲学を中心とした国家のイデオロギーすなわち換言すればナショナリズムであるが、その止揚を通して勝ち取られるべきものであり、ナショナリズムの同平面上にインターナショナルナリズムの看板をぶつことではないということがいえるであろう。次の同じゴータ綱領からの引用はその誤まちをはつきりと示している。

「労働者階級は彼らの解放のために先づ今日、民族国家の境内において活動するが、すべての文化国の労働者に共通なる彼等の努力の必然の結果が、諸国民の国際的親睦となるであろうことを意識している。」と。同三二頁

ドイツ社会民主党のこのような偏向は一貫して持続され、一八九一年のエルフルト新綱領に於いては、表面的にゴータ綱領の誤りは除去されたが、それに代ってその偏向は、ベルンシュタイン等の修正主義派との綱領上での妥協として持続されてゆく。ベルンシュタインは党の目的を社会革命ではなく社会改良であるとして社会主義革命を否定せんとしていた。しかしカウツキーらの中央派は綱領上では社会主義革命を主張していたので、その結果、エルフルト綱領は無原則的な社会改良論と社会革命論の併列として妥協の上に成立したのであった。いまままでドイツ社会民主党の綱領に於けるナショナリスティックな側面と日和見的性格をマルクス自身の言葉を通して、もしくは社会主義イデオロギーの立場の問題をめぐって考察してきた。次に考察せねばならぬ点は、実践的な側面に於けるドイツ社会民主党とナショナリズムとの関わりの問題である。一般的にい

われる事は、社会主義とは思弁哲学であってはならぬ。それは生々し歴史過程に自らのイデオロギーをひっつけて登場し、社会革命を実践してゆかねばならぬということである。すなわち社会主義イデオロギーは自らを社会主義政党として歴史過程に登場せしめ、党を媒介として社会革命を現実の社会の中に成立せしめねばならないということである。そこで生ずる問題は要約すれば次のようなものである。すなわち社会主義革命の不在はプロレタリアートであるということ、それはプロレタリアートの体制的存在の反体制的存在への変革を不可欠な要素としている。それをいかにして成しとげるのか？ という問題である。この問題に関する若干の問題提起を「大衆のナショナリズム」の項でレーニン、ローザ、毛沢東の見解を中心にしておこなってきたわけであるが、ドイツ社会民主党こそ歴史的に最も早くこの問題に直面したといえるのである。そして彼らが際んだ方法は現実の斗争に於ける改良主義によってプロレタリアートを革命的階級へと高めることなく、プロレタリアートの即自的要求を党が表現することによって大衆を獲得してゆくという方法であった。そこでは大衆の本質的なイデオロギーの欠除や心情的なドイツ・ナショナリズムへの傾斜は放置されたままであった。そしてそれが結果としてたらすものはドイツ社会民主党のドイツ帝国議会(ライヒスターク)に於ける議席獲得の目的化とドイツ帝国に對する客観的批判の展開の不可能化であり、労働組合の圧力団体化であった。そして、そのことは更にプロレタリアートを党の下に結集させて後の党によるプロレタリアートの意識の変革をも不可能とした、何故ならプロレタリアートの自己変革は意識的な党の指導とプロレタリアートの独自の生産点に於ける闘いが結合されて始め

て勝ちとられるものであるからである。党は大衆を闘いに決起させて大衆を教育し変革することよりも、プロレタリアートの斗争を抑え、その斗争の爆発の可能性を議会に於ける取引きの道具としてしまっていた。

しかしながら迫り来る世界危機はそのような党のオポチュニズムをゆるすものではなかった。一九一四年遂にドイツ社会民主党が、帝国議会に於いて、帝国主義の印したる戦時公債の賛否を問われたときに彼らはその法案に賛成票を投じた。彼らは自らの活動領域と視界をドイツ一国に限定することによって、国際的視野の下での意図的な帝国主義イデオロギーとしてのナショナリズムに敗北したといえよう。一九一七年春ドイツ社会民主党が、ドイツ社会民主党と独立社会民主党そしてスパルタクス・ブンドと三つに分裂した際、独立社会民主党を支持した者は社会平和主義者と呼ばれ、スパルタクス・ブンドは社会革命主義者と見られた。そしてドイツ社会民主党には社会愛国主義者と呼ばれる者のみが残った。彼らはドイツ帝国の何を愛したのであるうか？

社会主義運動に於ける戦術を改良と革命という二つの概念に分かれ、それを技術的に操作してゆるうとするドイツ社会民主党の戦術に於ける誤まりは決定的ともいえる。社会主義運動に於ける戦術とは社会主義革命に至る一連の戦術としてしか在りえないのではないだろうか。

2 ロシア革命とその後の転換

ドイツ社会民主党の方法と実践に対して最も科学的な批判を展開したのはレーニンであろう。彼の理論は常にプロレタリア世界革命

の展望の下に構築されていたことをその最も科学的であったことの原因にすることができなければならない。ただ単にレーニンが論理の上でそうであったばかりでなく、方法論と実践の領域に於いてはそれ以上にプロレタリア国際主義的であったことがドイツ社会民主党とは決定的に異っている。

レーニンの論理に於けるナショナリズムに関する見解を要約すると次のようになるであろう。

一、資本論と帝国主義論を基礎とした帝国主義段階に於ける下部構造の構造的分析ならびに動態的分析を通しての上部構造としてのナショナリズムの把握、すなわちナショナリズムが、植民地再分割戦に於ける帝国主義政治と侵略戦争のイデオロギー的保障であることの検証

二、ブルジョワ国家論の分析から、議会を中心とし代議制立憲民主主義と行政官僚組織並びに警察と軍隊が表面的には公共の機関もしくは機能としてあるように見えるが、その実は、階級的抑圧のための巨大でかつ複雑なメカニズムを総体として形成していることの証明と、そのあらゆる機関を通してブルジョワイデオロギーとしてのナショナリズムが不断に流布されていることの確認

三、過去一貫して様々な形で存続してきた民族感情の対立を利用して、それを帝国主義的愛国主義すなわち社会排外主義に転化させるような民族政策がブルジョワジーによって常におこなわれていることの証明。

以上三つのブルジョアジーの帝国主義的政治経済システムに対して、レーニンは以下のような論理と実践の結合によってロシア革命を勝利に導いている。すなわち、第一に「帝国主義戦争を内乱へ」

のスローガンに端的に示されるように、国際的な帝国主義の不均等発展の結果と資本主義経済の一般的傾向である周期的な世界恐慌の到来の結合から発生する帝国主義戦争と、それによる世界的なかつ各国に於ける同時的な危機をプロレタリア世界永続革命へ転化させんとする世界革命論の提起である。そして、その展望の下でのロシアに於ける革命の開始による突破口の形成へ、という論理である。

第二に、プロレタリアートの自然発生的な蜂起やゼネストを党の意識的活動によって可能な限りの広さと深さをもったものとして展開させ、そのことによってプロレタリアートを階級として形成してゆくような実践の提起である。そして第三には、腐敗し切ったブルジョワ議会制政治に対して大衆自らが組織し参加する直接民主主義的な政治機関としてのソヴィエト(評議会)の形成と権力のそれへの移行の戦術である。第四には、これがレーニン独自の問題提起だったわけだが、多民族を包摂した帝国主義国家に於いて常に抑圧されている弱小民族の民族自決権の主張と、植民地の民族独立の主張である。この出張は、ローザ・ルクセンブルグらによって批判されている。ローザは民族自決よりも、全ての各個別民族に於ける階級斗争を主張した。しかしながらレーニンはこれに対して、帝国主義国家の崩壊と解体を促進する戦術として民族自決運動は不可決のものとしてローザの見解をしりぞけた。この時点に於いてレーニンの民族自決の提起は正しかったと思われるが、後にスターリンがこの方式を無媒介的に定式化するに及んで、それは多くの誤謬を国際共産主義運動に与えたといえ、社会主義革命の世界的提起の下で、部分的にナショナリズムが肯定的に提起されたという点は注目せねばならないであろう。観念世界に於ける思弁的純粋性の優位に対し

現実の歴史過程に於いては論理と実践の多面的な結合が要求されているといえよう。

3 スターリンと一国社会主義論

今日の公認左翼、トロッキストを官憲より憎する大衆の「代表」？ たちは、スターリンの「一国社会主義論を事あるごとに振りまわし、三文パンフレットに書きなぐっている。近頃では、コスイギンなどよりもはるかにスターリンの理論に近い毛沢東までが、その乱筆乱文のおかげでトロッキスト呼ばわりされているのはいささかコッサイでずらある。それはさておくとしても、何故、スターリンの「一国社会主義論が登場し、かつそれを世界各国の共産党指導部が今だにそれを受け容れているのであろうか。しかも「一国社会主義」の世界的意味合いは他ならぬ過度のナショナリズムに在るのであるにもかかわらず、である。この問題はスターリンがマルクス・エンゲルスそれにレーニンの提起した社会主義イデオロギーに背教的にそむいたのだという純粋思弁的な解釈と思弁的批判では解決されるものではない。何故なら、その解決とは今日の時点から新たな展望を持って世界革命の道を実践的に切り拓いてゆくことを意味しているのであるからである。ナショナリズム批判に焦点を合わせた「一国社会主義論」とそれに連なるスターリン批判とはいかなる問題をはらんでいるのか。その問題の整理から始めねばならない。何故ならフルンチョフのスターリン批判以来、余りにも恣意的なかつ雑然たるスターリン批判が各方面でおこなわれており、日本などでは俗流評論家さえが人並みにスターリン批判をせんざくしたり、レーニンすら読まぬ学生が「反スタ」を叫ぶような状況を呈しているからである。

スターリン批判の際の問題の整理はおよそ次のようになると思われる。

一、スターリン個人の社会主義的イデオロギーと実践に於ける認識の誤まりもしくは欠除。並びに理論的欠除例えは経済学者E・ヴァルガによって「スターリンは論理的な経済学の展開と世界経済危機のアジテーションとを混同している。」という形で批判される点などはこれである。

二、スターリンがロシア共産党書記長であった際に直面した社会主義の諸課題の困難性と複雑性の内容を分析してゆくことから、スターリンがそれらに対して採った政策を批判評価してゆくこと。但しその際に於いて注目せねばならぬ。問題はロシア社会主義の展開とコミンテルンを中心とした国際共産主義運動の、スターリンの政策上に於ける連関である。この二つの要因は一体となってソヴェト・ロシアに対してはまた世界共産主義運動にも影響を及ぼすようなメカニズムを為しているということである。

三、スターリンの論理と実践と同時に他の要因が加算されて成立した歴史的諸問題を一元的にスターリン批判ないしはスターリン主義批判として提出するのではなく、諸々の要因のアマalgamとして成立した歴史的諸問題を分析的方法で整理検討して検討せねばならぬこと。

四、時代的区分の問題とからみあわせて検討することなどの意味も含めて、スターリン批判をスターリンの生存中もしくは活動領域に限定する必要があること。何故なら、一九五五年のソヴェト共産党第二〇回党大会以降のフルシチョフの平和共存路線並びに一九五六年六月のイタリア共産党中央委員報告に始まるトリアッティの構

造改革理論の登場は、一般的にいわれているスターリン主義の再編などという形で大雑把に把握し切れるものではないはずであろう。更に、一九五八年頃より始まった中ソ論争と、それに並行する仏—伊論争等は、新たな時代の到来（その時代認識は様々であるが）とそれへの各国共産党の多様な対応と、過去三十余年にわたって国際共産主義を指導したスターリン理論の止揚もしくは清算もしくは修正の動きとの結合の産物であって、一括して「ネオ・スターリン主義」と呼ぶる代物ではないのである。

五、これはスターリン批判に関する問題ではなく、スターリン批判の主体の問題なのであるが、スターリン批判とは、問題の分析と説明のための一プロセスであるし、また社会主義イデオロギーと社会主義革命への実践途上に於けるスターリンの提起した理論と実践に関する批判と止揚なのであるという点である。現在幾つかの党派もしくは知識人に於いては、スターリンの評価がア・プリオに規定されており、そこから個々の現実に対しての「反スターリン主義的」解釈が展開されているのであるが、この論理的方法論上の矛盾は明白である。その論理の基点とは弁証法的唯物論によるところの中途半端な現状分析に観念的な「反スターリン主義の立場」を無媒介的に結合したものであり、そのような確固とした弁証法的唯物論の論理とその展開に支えられていない「半思想半ドグマ」は必然的に論理に於いても実践に於いても硬直したものとならざるを得ない。

日本に於いても黒田寛一以下の自称純粋トロッキストがそうである。また社会学的領域に於いてもその歴史の展開への視点抜き、スターリン批判ならぬ「スターリン主義の原理的説明」が云々されているけれども、一つの歴史の所産に非歴史的な原理の追求をかけ

てみたところでどうなるものではないに決っている。

以上、五項目にわたってスターリン批判の前提の問題提起というものをしてきたわけであるが、それらの点を踏まえつつスターリン批判それ自身に入ってゆきたい。ただし本論文に於いては社会主義一般とナショナリズムの関連に重点を置いていることから、その線に沿って展開してゆきたい。

スターリン批判に於ける問題点は一九二〇年代から五〇年代に至るほとんどの世界史上の事項にわたるわけであるが、それを項目別に整理してゆくと次のようになる。

一、社会主義イデオロギーに関する問題。スターリンの哲学ないしはそこから展開される論理の根拠はレーニンに在る。或る言い方をすれば「レーニン主義」の現実的な実践をスターリンは指向したともいえるわけである。只、その際の問題は、レーニンに於いては論理と実践にわたる領域に於いて、マルクス主義の世界性と人間性が不断に追求されていたけれども、スターリンに於いては、レーニンの著作の教条的実践とワンサイクル的な論理の展開という点に著しい欠陥を生みださせているのである。鉄の男スターリン（スターリンとは「鋼」を意味するロシア語である。）に於ける論理の内容の欠落とその結果たる論理の形式化に対して、ロシア的ナショナリズムは浸蝕を開始したともいえる。ナショナリズムの発生は、何よりもそのものの基盤の空洞化と腐朽化に原因している。

二、帝国主義論の一面的展開に関する問題。ここからは、現象的には異ったものとして二つの論理、世界革命の否定とソヴェト・ロシアに於ける「一国社会主義論」の展開である。レーニンが資本論体系の世界性を発展させることによって資本主義の特殊の段階・最高の

段階としての「帝国主義」の解明から、帝国主義の批判とその歴史的地位を明らかにし、帝国主義列強間の市場の再分割戦への不可避的な突入と世界帝国主義戦争を導きだし、世界永続革命論(特徴的にはロシア革命とヨーロッパ革命の結合の問題として)を提起した。まさしく同じ論理の出発点から、「帝国主義の発展の不均等性は各国に於ける危機の爆発に時間的なズレを与える→そしてそこから一國革命と一國社会主義の可能性」をひきだしている。ここに於ては、「帝国主義の不均等発展の法則」がア・プリオリに危機の爆発のズレを生ずるものとして規定されており、極めて非現実的な論理の遊戯に陥っているといえるであろう。

このスターリンの誤まれる論理は帝国主義の市場争奪戦の息抜きとしてのヴェルサイユ体制の時代に照応していたことから援けられて世界革命の司令部たる共産主義インターナショナルを無方針と極左セクト主義とソヴェト・ロシアの防衛のバリケードとしての役割とに転落させてゆく。この時代は世界革命の退潮期であり、その意味では華々しい革命の嵐など起りうる時代ではなく、本当なら新たな世界的激動の時代に対処すべきエネルギーを蓄積すべき時代として在ったのである。

一國社会主義の問題は、スターリンに於けるナショナリズムの問題を端的にあらわすものであるけれども、それを基礎づけたものは一九一七年十月のポリシェヴィキによるベトログラード蜂起によって勝ちとられた労働者―兵士―農民ソヴェト政権すなわち農民を同盟としたプロレタリア独裁権力の展開の問題であった。そこで為さねばならぬ問題とは第一に、先に述べた問題すなわち世界革命の遂行の司令部という任務であったし、第二には、過渡期国家として生

労働者の状態を改善するには、農民の状態を改善し、その生産力を高め、都市への食料と燃料を確保する以外に方法はなかった。そして、一九二二年三月に開かれたソ連邦共産党第十回大会は、都市と農村との経済関係を改善することを焦眉の急とする新しい経済政策への転換を開始した。「論争社版八七頁」

以上のように記されている情況は、他ならぬ世界最初のプロレタリア独裁の権力を樹立したソヴェト・ロシアのその後まもない時代のことであり、レーニンが直面した権力の奪取それ自身よりも困難な克服すべき現実であった。そして、その現実ほとんどそっくりレーニンの死後、スターリンに課せられた任務となるのである。ソヴェト・ロシアに於ける社会主義的歴史過程は、客観的条件がもたらした前記のような問題に加えて、スターリンの一國社会主義論的国際政治と国内政治との結合として在ったということであり、革命後まもないロシアの社会的悪条件の全てをスターリンに帰することは完全な誤りである。しかしながら、スターリンがその客観的条件の悪さを拡大再生産するような誤った政策をその後あれこれの方策によっておこなったことも事実である。スターリンに対する批判とスターリンの時代一般への批判とを区別してゆく必要があるわけである。そのことの認識のうえでのスターリンの一國社会主義論に対する批判は、歴史に於ける発展性と世界性の視点の欠落の指摘が最も重要であるだろう。

三、過渡期権力としてのプロレタリア独裁の基礎的意義をめぐっての諸問題

スターリンに於いては、労働同盟とプロレタリア独裁はレーニンの定式としてのみ意味を持っていたと思われる。プロレタリア独裁

れてまもないソヴェト・ロシアに於いて社会主義を前進せしめること、すなわち新たな経済と政治とイデオロギーに関する社会主義的な変革をおこなうことであった。しかしながらその困難は極めて大きかった。国内では帝制主義者とブルジョワジーの反革命が続き内戦が続いていたし、世界の帝国主義列強は武力干渉を開始していた。更に加うるにソヴェト・ロシアの延命の突破口となるはずであったドイツに於ける社会主義革命の敗北とドイツ社会民主党の全ドイツの武装制圧は、世界革命への道を閉ざしてしまつたのである。その結果ソヴェト・ロシアは自力のみで社会主義への道を歩まざるを得なくなつたし、そのための方法は矛盾に満ちたものとならざるをえなかつた。そして破壊された生産の復活と開始は労働者人民をソヴェト機関から工場や農地へと還流させ、プロレタリア権力の実体は党中央委員会へと自然的に移行した。生産性の極度の低下は、理論どりの社会主義建設のコースから複雑なまわり道を強請した。ここから新経済政策NEPが提出されてくるのであるが、この間の事情を佐久間元の著作「革命の挫折」から引用しよう。

「一九二一年春のソ連邦の政治情勢は、農民の状態を改善し、この階級の生産力を高めるための、即時の断固たる非常措置が一刻の猶予もゆるされぬほど必要になつて来た。――中略――二一年の工業生産は戦前水準の五分の一にすぎなかつた。大土地所有は一掃されていたが、農村が平準化したことよつて生れた広汎な中小農は、凶作によつて苦しめられ、軍隊の復員がこの困難を倍化した。農民は貯えを地下に隠匿し、政府は穀物を獲得するために武装した労働者部隊を農村へ派遣しなければならなかつた。農民の気分を反映して、クロンシュタットとタンポフ地方に叛乱が起つた。

の理論的基礎すけや社会主義革命の不可欠な時期であり、内容であるべきことの科学的認識がどれほどまで確実にスターリンに在ったのかは疑問である。

何故なら、ロシアの一九一七年革命を総括するに当りロシア革命を二段階革命として把握することよつて、ロシア革命に一貫した革命の原動力であつたプロレタリアートのエネルギーの過少評価と、全知全能を傾けてプロレタリア革命へ突進したポリシェヴィキの一連の戦術的意図するところのもの、すなわちブルジョワ的を一時的妥協を排してロシアの激動をプロレタリア革命へと連続的に転化せしめていこうと図するところの、革命の世界性と永続性の追求という内在的指向性を抜きにした形式主義への転落がスターリンに見られるからである。さらにそのことはプロレタリア独裁の実質たる労働者―兵士―農民ソヴェトの権力維持を軽視し、客観的条件のそのの解体へのモメントに拮抗させる意識的な政策をとりえなかつたことに決定的な誤謬を生じさせることとなる。その帰結が他ならぬプロレタリア独裁の党独裁への安易な代置と官僚代行主義の許容となるのである。そしてそれらのスターリンの欠除だらけの指向は安易な民族民主統一戦線論(後進国に於ける無原則的な、プロレタリアートと民族ブルジョワジーの野合の推進)や、人民民主主義革命論(プロレタリア独裁抜きに社会主義への発展が可能であるとする革命論)として、一九一七年革命の場合に客観的条件として与えられた困難性を、今度は意図的に創りだすことになつてしまつたのである。

四、ロシアに於ける社会主義経済論の展開の諸問題
プロレタリア権力と死滅しつつある國家をその展開の方向にした

かつて運動させてゆくべき経済的基礎はいかにして獲得されねばならないのであろうか。その問題の提起はマルクスが言うごとく資本主義生産と生産関係が乖離し、もはやこれ以上資本主義的生産関係が維持しえなくなつた時に社会主義は必然となるという論理の正当性を一方に置くと同時に、社会主義革命はレーニンの主張するごとく帝国主義戦争の激化とそれによる資本主義の矛盾が深刻化された時にプロレタリア大衆と前衛党の決起によって、その矛盾の集中する数ヶ国に於いて突破口が切り開かれるであろう、という論理をもう一方に置くことによつて正しいものとなりえるであろう。この二つの問題提起からロシア革命とロシアに於ける社会主義経済の第一の目標が何であるのかを追求していくなら次のような結論が得られるであろう。すなわち、プロレタリア独裁権力を維持し、資本主義的生産関係に逆もどりすることを防止しうるに十分な生産力と生産能力の早急な拡張拡大の追求が第一の課題であろう。なかななく工業生産の向上と、それを基にした加速度的な経済全般にわたる成長の促進が必要となる。それに次いで第二の課題は、一般に言われることであるが労働の機会均等と経済全体の計画化のすみやかな開始である。とりわけ農業と鉱工業のバランスを考慮した計画の設定が重要となる。第三には経済—社会的問題であるが、新しい経済に適した社会組織の新しい編成への転換の必要性である。第四は経済—イデオロギーの問題である。すなわち、生産力の急速な促進や社会体制の再編がどのような目的のためにおこなわれているのか？ また現在の経済的困難性はどのような要因によつてもたらされているのか？ そして、いまそれを克服するための多大な努力と犠牲を要することは正しい状況なのであろうか？等々という問題を

中心とする「上からの一方的な真理の押しつけ」を一般化させてしまった。生産性と社会の構造的整備に社会主義の目標を矮小化することは、社会主義の持つ全体性への過渡的内容としての特殊性を持つそれ自体としての弱さを更に決定的に弱めることになつたわけである。

五、人民戦線戦術と大祖国防衛戦争と、ナショナリズムの全面的登場

「コミンテルン第七回大会に於いて、G・ディミトロフによつて提起された反ファシズム統一戦線論によつて代表される「人民戦線戦術」は、それまでの一切の国際共産主義運動のもたらした様々のジグザク・コースの後に現われたそれらの総決算的な戦術であった。そこに於いては、それまでの共産主義運動の様々な部分的な誤りは克服されてきたにせよ、もっとも根本的な問題すなわち、マルクス・エンゲルスが「共産党宣言」に於いて明きらかにし、「ゴータ綱領批判」に於いてその綱領を批判的に検討する中で深化させられた、プロレタリア革命の世界性と永続性、過渡期権力としてのプロレタリア独裁の必然性とそれを基礎づける「プロレタリアートとは何か？」についての解明、についてがやはりあいまいなままなのである。

それ故、プロレタリアートの概念に対して人民が対置され、社会革命に対して民主主義が対置されている。そして世界性に対して国際的な平和のロンドが強調されるのである。世界性が平和のロンドに置きかえられる時、人民戦線は帝国主義イデオロギーの本質的要素たるナショナリズムに対して、暗黙のうちに武装解除をしまつていのである。そのことは、人民戦線はいつの時代に於いても

どうするのかがということである。これらの問題の止揚の道はプロレタリア大衆の自発的なかつ自律的な社会主義への指向と結合させてゆくための自主的な生産への関わりを認め、それを援助してゆく政治を他ならぬ労働者政府がおこなうことであり、プロレタリアートや小ブルジョワ等に未だ存続している利潤対効率もしくは労働量対賃金の比率に依拠する算計的かつ主観主義的な意識を共産主義への世界的なかつ永続的な展望への主体的実践の主体としての意識へと変革してゆくことが必要であり、そのための条件は労働者政府それ自身のイデオロギー的正しさの堅持であり、更に個々の労働者人民内部に於ける、労働者政府の方針やその基礎となるイデオロギーの吸収や批判と修正そして相互批判であろう。その際に労働者政府に於ける純経済的な諸統計や計画性の可能な限りの客観的的追求が保障されなければならぬことは前提である。

スターリンの社会主義経済論に於ける誤まりは、純粋経済学的な目標設定の誤まり、すなわち、農業生産促進への驚くほどの固執と工業生産の発展への考慮のなさというアンバランスな経済計画の提起であり、それが破綻すれば、無原則的な農業の集団化と富農の追放政策を採用するというようなものであった。農業の集団化の場合それを保障する工業生産や設備補充の不備という点にその矛盾は明白であった。更に一九二八年以降の第一次五ヶ年計画に於いては極めて非科学的、非計画的な急速な工業成長を期待する工業化計画を実践したが、失敗に終わったのは科学的見地から見れば当然であろう。それに加えて、経済—社会的な体制の変革や組織の再編に対しての無認識と、経済—イデオロギー的領域に於ける、論理の形骸化と弁証法のドクマ的俗化は労働者人民に対しての統制と強制のみを

「愛国主義」的であることを公然と掲げていたし、愛国主義という言葉の持つ大衆性もしくは熱情的響きに共産主義者を自任する人々すらしびれていたことによつて明きらかであった。それは他ならぬスターリンの論理に於ける欠落の大衆的な表現でもあった。そして帝国主義にまで発展した先進資本主義国のプロレタリアートに対して「民族」と「愛国主義」を媒介として「民主主義」と「反戦」を主張することは、斗争の本質、すなわち「階級斗争」から視点を外させることになるという大きな危険をはらんでおり、そのことが批判的に提起されることはありえなかつたばかりか、彼らは「平和のロンド」に酔いしれていたとさえいえるのである。明確な権力規定と戦術目標の設定を欠いた人民戦線の破産は、人民戦線時代のひかえめな「愛国主義」から、大祖国防衛戦争という巨大なナショナリズムの発揚によつて一切の社会主義の原則を否認するような行動に転じるのである。大祖国防衛戦争をそれ一つを採り出して、ナショナリズムへの屈服であると批判することは容易であるが、それでは充分な批判とはなりえない。大祖国防衛戦争は、一九二四年レーニンの死以降のスターリンの諸政策の当然の帰結であつたと同時に、それによつて可能ならしめられた世界帝国主義列強の運動の自由な展開の結合の産物であり、そこでは、スターリンの政策それ自体を超えた歴史的法則の貫徹が、その時点に於けるスターリンもしくはスターリンの追随者をして、大祖国防衛戦争を選ばざるを得ない条件を創りだしたともいえるのである。そこに於いて大祖国防衛や人民戦線に熱狂したり服従する「人民」は存在したけれども、意識的な「プロレタリアート」とその前衛もまた不在に近いものであつたことも事実ではないだろうか。大祖国防衛戦争の場合、もしそ

れを戦わなければソヴェトはナチスに征服されてしまっていたらうし、スターリン自ら戦わざるをえなかった理由の最大の原因はそこに在るであろう。余りにも長い間、眠りに落ちていたロシア・プロレタリアートにとっても大祖国防衛戦争は、ナチスの暴虐への憎悪とも結合されて「愛国的」に受け容れられたのであろう。

4 後進国革命運動とナシヨナリズム

後進国革命とナシヨナリズムの問題は密接不可分の問題である。

1、2、3の諸項に於いて極めてネガティブな形でしか問題にならなかったナシヨナリズムの問題がここでは相当に積極的な意味あいをもつてくる。しかもそのニュアンスも極めて様々である。ここでは、毛沢東と中国共産党の中国革命、フィデル・カストロ、エルネスト・チェ・ゲバラなどのキューバ革命とそれ以降の中南米の革命運動そして南ヴェトナム民族解放戦線の三つの後進国革命運動を個々にみてゆきたい。

一、中国革命とナシヨナリズム

中国革命の基礎的条件はどのようなものであろうか？それは中国自身の極めて後進的な国情とそれを取り囲む帝国主義列強のこれまた極度の成熟という二つの要因によって規定されている。とりわけ清王朝とそれ以降の軍閥政治は帝国主義列強と結合した民族ブルジョワジーならびに帝国主義列強それ自体と結合することによって中国の農民を搾取していたのであった。それ故、中国に於ける階級関係は圧倒的に多数の農民と、少数の大地主、軍閥、民族ブルジョワジーに区別することができる。そしてその中で、後者は常に英国、フランス、米国、日本等の帝国主義国と結合しているため、階級斗

争は極めて民族主義的なものもしくは排外主義的な傾向を持つに至っていたのである。マルクス主義の中国への輸入以前の農民一揆や暴動はほとんど前述したような色彩を濃くしたものでありであったこと並びにスターリンによる民族民主統一戦線論は中国マルクス主義に濃い民族主義的傾向をもたらす結果となる。しかしながら中国革命の推移が示すようにコミンテルンに指導された一九二五―二七年の上海を中心とする都市プロレタリアートの蜂起の挫折は中国共産党をしてコミンテルン並びにスターリンとは一定の隔離を置かした。毛沢東と中国共産党はロシア革命型のパターンすなわち「都市から農村へ」の戦略から、独自の「農村から都市へ」の革命戦略を樹立するわけである。

更に一九三六年の中国共産党と国民党の抗日統一戦線の結成は、独自に満州からビルマにわたる長大な戦線に於いて日本帝国主義軍隊を打倒するのであるが、日本の敗戦後、戦斗は共産軍対アメリカに援助された国民軍の間で戦われるわけであるが、毛沢東の社会主義イデオロギーと戦争論の結合たる「遊撃戦」戦術に国民軍との内戦の勝利に至るまで農民大衆に、愛国主義を積極的に宣伝していたが、その愛国心は先進国に於けるような自国帝国主義政権への屈服を意味するのではなく、逆に帝国主義軍隊に対する武装斗争、遊撃戦として体现されたことは注目すべきである。中国革命それ自身に於いて「愛国主義」のスローガンは有効であったし、かつ妥当性を持っていたと考へざるをえない。しかしながら中華人民共和国成立後、殊に一九五八年以降中ソ対立が顕在化始めて以降、世界革命戦略として反米帝統一戦線論と、先進国階級斗争も含んだ形で

の民族解放―民族民主統一戦線論の全世界的提起は、各国革命運動を一国的な愛国主義として定式化し、かつ先進国内部での帝国主義イデオロギーとしての「愛国主義」に対する、プロレタリアートの意識的な階級形成過程に於けるプロレタリアートの基盤の世界的認識に對立するものとしてあらわれた点は重要であろう。中国共産党の革命論はそれ以外の面に於いても批判されるべきものはあるだろうが、ナシヨナリズムの点に関しては、右記の点をおさえた批判が必要であろう。

二、南ヴェトナム民族解放戦線

いま一九六八年現在もなおアメリカ帝国主義と日増しに激しい闘いを繰りひろげている南ヴェトナム民族解放戦線について語らねばならない。今年二月の解放戦線の大攻勢と革命評議会の設立は、それ先だつ昨年の民族解放戦線綱領の発表と共に南ヴェトナムに於ける武装斗争を通じての米帝国主義軍隊の排除並びにゲン・カオ・キ政権を打倒し、独立・民主・中立の南ヴェトナムを創り、更に南北ヴェトナムの統一をなしとげようとする闘いの巨大な前進を意味している。このことをめぐって意見の対立が存在している。それは解放戦線の綱領それ自体の評価から直接的にこれを「人民民主主義革命」と規定し、それを支持するか、もしくは批判するという対立が第一のそれである。第二は、民族解放戦線のアメリカ帝国主義軍隊に対する徹底抗戦の姿勢を通じ、それを反米帝統一戦線の突出部隊として評価しようとする中共のごとき見解、並びにやはり「徹底抗戦」の姿勢に着目しつつも、ヴェトナム人民とは違った方法、すなわち反独占人民戦線や資本主義の構造改革を通じて独自の闘いを進めるといふ、ソヴェト共産党、イタリア共産党などの見解との

対立である。この相合相手ともヴェトナム人民支援をスローガンとして掲げる。更にこれに第三の道派が加わる。彼らの意見はもっとも明解でかつ世界性を保持している。チェ・ゲバラの「世界中に第二・第三のヴェトナムを創れ」というスローガンをかかげる中南米連帯会議(OLAS)―アメリカのブラック・パワーを連ぐらインがそれである。只、「もっとも明解」と云ったが、それは全般的詳細な世界革命論を持っていてることを意味しているのではない。だが、彼らこそ明日の真の世界性を持った前衛となりうるのではないか？というような予感が私には感じられるのである。いまや南ヴェトナム民族解放戦線の綱領がいちいち問題なのではなくて、いかに解放戦線と連帯するのか？という点が問題であろう。ナシヨナリズムは攻勢的闘いとそれを支える革命的理論が十分に活動する場合には陰にしろぞかざるをえないからである。我々はヴェトナムを評価するよりも闘いに加わらねばならない。

おわりに

この小論文は当初には一九六六―六七年度を通じて同志社大文学友会の闘いの主要な領域を占めていた国際反戦斗争の総括をおこなう目的で筆を執ったのであるが、書くうちに、前提たる部分がやや長くなりすぎたので、独立した論文として提出することとした。この論文中でも、第二次大戦後のソ連東欧圏ならびに、仏・伊共産党などのナシヨナリズムの問題はページ数の都合並びに資料不足の関係で今回は割合した。稿を改ためてフルシチョフトリアツチ路線を中心としたナシヨナリズム論として呈出してみたい。本論文では社会主義とナシヨナリズムについて中心的に論じた。その他の領

域に於ける問題提起は、本論文集の他の諸論文で詳細に論じられているので、それをみていただきたいと考える。御批判はあまんに受けたい、諸兄の真摯なる批判を乞う。

一九六八年二月 筆者

文化装置論

田 辺 繁 治

はじめに

この三章にわかれた記述はかなり断片的なものであり、すべてが文化という、一方では哲学的に思考の対象となるものと、もう一方では純粹な近代科学の中で語られることからまったく別の立場をめざしている。

わたしにとっては、だから心的な野帳として文化に関与する行動の記述としての意味をもっていると思っている。すなわち個体の行動がどこかで、ある段階を経て文化の本質に強力にかかわっていることを解明しなかったからだ。だからここで文化とは、それが人間の営為の産物であり、そこに欲求とか意識の過程を通して表象されるものであれば、当然この過程の方向に文化を國家の側にひきよせて考えることができるはずである。

個体の感情のうずまく体験は、文化というものの中に、いわばまったく変質しきった像を投射する。このことは未開人のパーソナリティや人間の一般的な個体進行の理論の成果をいちべつしただけでも、個体がその初発にもった体験の諸相が、どこかで決定的にその

対象世界を変質させ、そこに文化とか國家が現出することを意味している。しかし文化と國家が意味するものはまったくちがう。それはあきらかに近代という國家編成過程のもんだいが強くからんでいる。近代國家は、それを歴史的な目で見れば、高度な生産関係を基盤とするにいたった共同社会の面からとらえ、さらに共同社会の上部を構成する法体系や宗教体系といった約定の世界から考察され得るだろう。ほとんど論者によっては社会的に抽出された國家といふものが編成としての社会的事象としてとらえられている。しかしこれらはマルクス主義の俗流的理論家やプラグマチストの手には容易な学問的カテゴリーとしてよることばれ、さもない論議をうるおしてはいるが、わたしには一切関係がない。

近代國家についてもしも文化による解説のあざやかさが要求されるとすれば、まさに社会的な人間関係を通じて形成されたこれらの学的体系への反証の生々しさであるだろう。つまり近代國家を個体との気の遠くなるような幻想的距離とその間を埋めつくす幻想的ないし個体イメージの領域から近代にのみ強く関係する國家そのものの本質の解説こそが有効な思想的営為なのである。

たとえば「ナシヨナリズム」といった知的課題は、国家と個体とののがれられない強力の間でイメージの在り方として現象するのであり、いわば歴史的にみてこれらの論考の群からは、マルクスの国家論がそのまま現存する個体の営為の中にとりこめる処り所はどこにもないのである。もし「ナシヨナリズム」が知的論議の中の課題であるとするならば、当の国家とその対極にある個体の土俗的イメージと行動は永久に埋没されるだろう。ここで個体の土俗的イメージとは、いわば社会化されさまざまな生産様式によって形成された共同社会であり、そこで構成されたイメージの諸々の位相は民俗学的な体系統を求めるとすれば宗教的ないし前宗教的な文化の共同的な体系を求めるとすれば宗教的ないし前宗教的な文化のひとつの相位である。わたしならば、国家をこのようなイメージ体系の共同的構造から解説するだろう。

しかし法的な約定と宗教的表象の世界は、はたして近代的知性がそれらから国家の本質的なものを抽出する可能性の中にあるだろうか。たとえば簡単である。すなわち土俗とは、知性の行動、肉体的行動の集中する個人的体験をまっぴら初めに国家の本質との間に、知性の行動を通して最も充鎮された階梯の端初を切りひらくはずである。

「ナシヨナリズム」とはいまだにカッコ付でしか意味をなさない。それは文化ということばにとっても同様である。文化とナシヨナリズムの歴史的なまた現存性としての復権はさまざまな「意匠」たちにゆだねることができない現代の思想的営為である。

しかし個体の表現という側から考えれば、「ナシヨナリズム」は単なる時代の精神的傾向としてではなく、個体のライフヒストリーとしてある歴史性を与えられるはずである。

もっともライフヒストリーという言葉はあきらかに矛盾した表現であるが、わたしには歴史ということを考える場合、ひとつのバックボーンをここから抽出しなければならぬ。

「ライフ」はふつうには自然史ないし生命の過程とか、さらには自伝というふうな個体のたどる過程を意味している。しかし単なる個体の過程のみではなく、しだいに抽象度を高めながら到達する個体の外化をも語っている。たとえば自然史は記述されることによって、当然この意識の自己疎外に他ならない。

このように個体とその外化の水準をめぐりに動的に意味し、さらに意味されたものとして、わたしはライフヒストリーに歴史のより所を求めることができる。たとえばライフヒストリーは体験におきかえることが可能である。体験とはいわばライフヒストリーの自己疎外において意味されるものと意味するものの複合関係を強く暗示している。

「ナシヨリズム」というとき、わたしたちはこの体験の意味関係をいく分快いひびきとして求めたりする。しかし、その求め方はM・ヴェーバーを引くまでもなく強烈な個体の現存性のあらわれに他ならない。⁽¹⁾

「ナシヨナリズム」は、しかし体験の意味関係から追求の対象として「ナシヨナルなもの」というひとつの核質を得ることができ。いわば体験の広範囲な現存性への力から、もっとリジッドな意味関係の典型をそこに見いだすことが可能である。個体が必然的にかく

(一) 「ナシヨナリズム」と文化

「ナシヨナリズム」という言葉はほとんどファッシヨンのように近代社会の中にあられ、また薄明の中に消え去っていく。このことは「ナシヨナリズム」が知的言葉としていく分社会的現象の中でのみその起源をもつこともかも知れない。しかし、ここではいわゆる社会思想史の方向からそれをくみ出そうとは思わない。

「ナシヨナリズム」がもっているばく然としたイメージが文化との関わりで何を意味し、本質的にいかなる構造の中に位置づけられるかという方にわたしの関心は集中している。

そこでかりに文化をざん定的に個体に根拠をもつものとするれば、「ナシヨナリズム」といった言葉もこの個体の表現として考えられる。今かりに文化の拠点から上昇する方向に「民族」ないし、「国家」を想定すれば、文化の根と文化の葉っぱまでをも構造的に説明することが可能である。

少なくとも「ナシヨナリズム」はこのように見ていくと、枝や葉っぱとしての「民族」ないし「国家」への精神的姿勢として示されてはいない。なぜならばモードとしての「民族」ないし「国家」は個体にとって本質的ではないからである。しかし一定の傾向性としての「ナシヨナリズム」は歴史の中にすえられ、また捨て去られる。いわば社会レベルでの問題が、「ナシヨナリズム」の本質をかなり解説可能なものとしている。ナシヨナリズム論識は一様にこの穴の中で語られているにすぎないといってもよい。

得するであろう、潜在的な思想といいかえることもできる何ものかである。「ナシヨナルなもの」とはこの個体の表現の源であり、潜在する体験の意味関係のもっとも体系化される場所であるだろう。ライフヒストリーというものを再びもち出せば、「ナシヨナルなもの」はその複合関係が個体において生をくし、いわゆる歴史の基層的な流れの中でライフを表現する基点の他の何ものでもない。このように個体は歴史の中で潜在する体系とそれを構成するランダムなライフによって説明される。「ナシヨナリズム」はライフヒストリーにおいて歴史性とあざやかな現存性をかく得しているのである。

「国家」ないし「民族」によって社会化された垢がりの中で「ナシヨナリズム」が「ナシヨナルなもの」をおおいかくし、論議の混乱をもたらししているのは、本来的にこの「ナシヨナルなもの」をその対極としての何ものかを想定できない状況的課題があるからである。対極にあるものを社会学などの学問からみれば、たとえば「国家」という市民社会の意識の統合点であったり、一般理論上の「大社会」であったり、「小社会」から様々な具体的な交通手段に媒介された「社会」であったり、ソローキン流の「階層社会」であったり、マッキンバー流の「政府」であったり、要するにそれぞれの恣意的な論理によるしかない。いわゆる個体の本質諸力が論者たちの「知性」において「国家」ないし「民族」の表象がばらばらに屈折しているにすぎない。このことは何も社会学という一学問にかぎられるのではなく、「知性」の在り方が状況的に自らに帰る過程を失っているという理由によるものであり、他に何の正当性をもつも

のではない。

しかし、わたしには学術的なものは何の意味ももたない。すでに「ナシヨナルなもの」は学問を担う「知性」をはるかに越えたところである対極をもち、さらにその統合の原理を越えたところに存在するからである。と同時に現実的な支配社会はその行程を拒み、ただ「国家」ないし「民族」は超越されるべきものとして実際上の行動を「ナシヨナルなもの」に要求しているにすぎない。いわゆる「ナシヨナルリズム」の政治的表現とそれを担っているものは、論理的にはこのような思想的背景のもとにリアントをくりひろげているものをいうのである。ただわたしはそれらの行動のパターンを思想的にここではあつかわないだけである。

「国家」ないし「民族」はこのように考察していけば、現代に状況的課題としてすぐれて密接な暗示を与えている。いわゆるライフの担い手である個体が対極として描きえるとき個体はひとつのライフヒストリーとして現出する。そこで初めて論上に大衆というものを想定することが可能となるだろう。

大衆レベルにおいて「国家」ないし「民族」という表象はある実感をともなうライフヒストリーの中に重みをもっている。すなわち個体の歴史はこの体験の意味関係から必然的に様々な屈折をしながら、支配装置としてのもう一つの体系のイメージを形成するはずである。少なくとも体験の意味が相互に規定される体系によらねばならぬように、歴史性と現存性が大衆へと集約されるべきとき、その対極にイメージできる体系は「国家」ないし「民族」の他の何もでもない。

「ナシヨナルリズム」を文化ないし文化装置として読みかえなければならぬだろう。

「ナシヨナルリズム」は論理の過程として、ここで「知性」に触れざるをえないはずである。先にも述べたように「知性」による「ナシヨナルリズム」の解明の不当性がすべて「ナシヨナルなもの」の変質をはびこらせているからである。「知性」によるこの構造の変質とはどのようなものであるか。論理的に押しすすめれば、学問的追究による手をかえ品をかえるリアントが不当であるように、その不当性は「ナシヨナルリズム」にあつて奇妙なアポリアをもたらししている。そしてわたしにとっては、ちょうどM・ヴェーバーによって提起された「心情倫理」と「責任倫理」の越えがたい巾を現在においてもたらししているようにも思える。さらにこのスフィンクス・タイプの問題がたい迷路は「ナシヨナルリズム」の構造の中のガン細胞のように現代の「知性」に急迫したものであると思われる。(4)

いつの時代でも同様ではあるが、先に述べたライフヒストリーの確証された論理、すなわち、イデアリティパスとして構成される「知性」は、哲学的命題にも似た時代の永続性を主張している。と同時にいわゆる知識人の存在様式を提起するのであるが、今いわれられている大衆化状況での切迫した問題もすでに第一次大戦以後に現象したそれと類推をゆるされる余地をもっている。しかし、「知性」の存在様式は、ここでは「ナシヨナルリズム」との関わりにおいてこそ本質性を帯びてくるはずである。

先ず第一に問題のあり方は、イメージされた「国家」ないし「民

ちようど体験のうすまき意味関係において、個体の表現の自由を欲求する行動が、一たん歴史性をおびて体系の内部で空間的にか時間的にか規定され約定という共同性にまで表象をもつように、今、「国家」ないし「民族」という高次元の世界を考えればそこにもまた類似の関係性を設定できる。

高度にイメージされたこの関係性は「国家」ないし「民族」の体系の中で個体が機能する表現と、もう一方にその欲求をある約定の世界として規定する支配の二つに分けることができる。再び意味関係をさしはさめば個体の表出の欲求はランダムに意味するものであり、意味されるものとして支配が作動する重層した構造の内部にある。わたしたちは一方をたとえば表現装置とし、もう一方を支配装置としてこの関係をあらわすことができる。

個体の行動はここにおいても、当の「国家」ないし「民族」の構造をまさに表現装置とすることによって支配の暴力装置に転化する矛盾の内部にあるといつてよい。

このように対極のレベルにおいてわたしたちは、個体の観念の自己疎外として再び「ナシヨナルリズム」をすえることができる。個体の原基における体験が、イメージされた世界においても類同の表象世界を得ることができ、「ナシヨナルリズム」はこの類同した表象世界として最も尖端的な世界に存在している。しかし表現装置と支配装置の高レベルの構造は究極のところ、いわゆる文化の起点である個体と「国家」ないし「民族」を通底するあいまいな装置の解明を要求している。なぜならば科学がそこに存在するならばより包括的な世界を想定するように状況は存在しているからである。科学はこの課題に耐えられるだろうか。おそらくそれに答えるには「ナン

族」の表象への関わり方一般と、第二にその関係の在り方がきわめてざん新な問題状況を自らが生じつつある方向への志向態度の二つに分けられると思われる。

第一の問題はほぼ多くの論者によって、ことに竹内好、橋川文三、吉本隆明などによって明らかにされつつあり、またいわゆる知識人という形象に対する問題状況への指標はM・ヴェーバーやK・マンハイムによって第一次大戦以後の西欧的形象の中で追求されている。ここでは第二の人類の視野が第一の古典的課題によって必然的に生み出してきたことがわたしには重要である。(5)

「ナシヨナルリズム」がその尖端的な表象として到達せざるをえない表現装置と支配装置の重層した世界を思考の回路に入れるならば、個体のライフヒストリーの中で「知性」は大きな否定的契機としてしか存在できないだろう。これは先の文化ないし文化装置への「ナシヨナルリズム」の論理的な移行に強く触れている。

「ナシヨナルなもの」が個体の体験の位相にしかありえないとすれば、その対極が越えられるべきものとして類的な体系を考えなければならぬ。「国家」ないし「民族」は「知性」にとつてはいわば約定としてのイメージ世界ではなく、ほとんど意識的にも無意識的にも約定が侵害されたものとしてしか存在の根拠をもたない。

すなわち「知性」は体験の意味関係をネグレクトすることで初めて「知性」としてあらわれる。それは知識人のあり方にとつて意識的であろうと無意識であろうと必然的である。対極にイメージされた「国家」ないし「民族」は約定の強力な意味関係がそこでは侵害されているのである。これは直接的にライフヒストリーが暗黙のうち

に消去されていることに他ならない。

レヴィ・ストロースは、ここで問題にのぼせようとしている「知性」による「ナショナルリズム」のちゆう帯關係に対して文化を論理にくり入れるうまいヒントを与えている。彼は人類学者というインテレクチャルの普遍的な志向性を情念のあり方としてとらえている。類的情念をかく得する必然性として西欧という旧世界の文化的背景をかなりペシミスティックに規定している。その志向性をひとりでいえば、「人類学的懐疑」という「知性」の精神的態度の表明である。

実際、民族学という仕業がすべてそこから始まる現地調査は懐疑の母であり乳母である。この『人類学的懐疑』とは、単に、自分が何も知らぬということを知覚するだけではなく、自分にはとても大切な考えや習慣に対して、それらとは極度に相反する別の考えや習慣が加えて来る侮辱や否定の前に、自分が知っていると感じていたことや、さらに自分の無知さえも決然とさらすことなのである。

[Claude Lévi-Strauss; *Problème de l'invariance en anthropologie*, (Diogené No. 31, 1960) —— 「人類学における不変の問題」石毛直道・稲浦嘉頼訳]

「自分が何も知らぬということを知覚する」とことも本気に語ることを、「極度に相反する」習慣や思考様式に参与することの間には巨大な里程がよこたわっている。しかし西欧のこの尖端的知性に

っては、わたしが何万言をついやしても態度の明確な表明をできない点をまるで朝めし前のことのようにいつている。

明らかに彼にとつては尖端的な文化体系の保証をまっこのような表明をしているのだ。しかし、集中的な課題は一人類学者の参与 (Participation) が知的な情念に支えられていることである。わたしたちは「知性」の内実として、この情念が懐疑からわき出ているものだと知ることができる。哲学的にこの情念は懐疑の中にうずくまっている。その意味でレヴィ・ストロースは正当であり、あまりに正当でありすぎるのだ。いわば尖端的知性が個体の体験の位相を暗黙のうちに侵害していることで彼は正当であるにすぎない。

默契は「知性」にとつてよりそっている。文化装置の内部にある「知性」は、默契に沈んでしかありえないという点では同様である。文化の内部では、わたしたちが驚異の目でもって見なければならぬ哲学的な懐疑はただ暗に予解された情念でしかなく、哲学は文化装置の中で生々しい機能を失ったものにすぎない。

レヴィ・ストロースのあざやかな知的なものにかり立てられた行動は、人類的な思考を要求する状況にとつてはなはだしく「知性」に迫まるものがある。「国家」ないし「民族」をイメージする過程の上にとつては強固な新らしい、恐怖の体系として再び文化は考えられなければならないだろう。はたして個体のライフヒストリーから高レベルの「国家」ないし「民族」へと投影される「ナショナルなもの」は類的情念からとらえることは可能であろうか。レヴィ・ストロース風ないまわしによって、現代文明の所与である熱い文化装置と、冷い、工芸的な未開の文化の知恵との間に「ナショナルリズム」の本質的な媒介は可能であろうか。

来「(『京都大学新聞』第一三三二―第一三三四)に書きとめておいた。

(二) 文化体系と言語

近代科学においては、どの領域をとつても方法の占める位置は大きい。しかし方法の死滅をもたらすようなものが文化に関わって存在する。なぜなら近代諸科学のあの透明な人間営為も本質的には文化体系のごく一部をしめるにすぎないからである。

科学における方法は、科学の成立する根拠そのものであるが、今、文化を体系においてとらえてみると科学は存立の根拠を不明りようなイメージの中に自らを埋没させねばならないだろう。そのことは近代諸科学の原理が内的な統合とつていてる方法論を否定するものではない。しかし個々の諸科学はいわば科学という一括された統合原理の内部では死滅すべきものとして存在する。

わたしが文化の体系といつたのは、この統合原理が個々の諸科学をたばねながら内部で個々の方法が否定されていくことに関わっている体系そのものの意味である。体系とは文化という人間の共同的な統合であり、それは共同社会の内部でしだいにふくらみをもって形成されながら、しかもその内部で形成をになうにいたったランダムな個体意識と対立する運命にある。

近代的諸科学はこの契機を一身に浴びることによって、かろうじて共同性の中に生きつつけている。しかし科学はそれが人間の本質的な欲求になみなみならぬ内的關係をもつかぎりやはり広い次元で個体にするべく突きささっているはずである。個体レベルの欲求と

(1) 橋川文三は「ネオ・ロマン派の精神と志向」(『朝日ジャーナル』一九六七年八月二〇日号)に次のように記している。「かつて、第一次大戦後のドイツに拡がった青年インテリゲンチアのロマンチズムについて、マックス・ウェーバーは、その核にある衝動を「個性」と「体験」の追求と規定し、青年たちが工夫をこらして「体験」(サンクションともよばれる)をえようと努めているのを痛烈に批判したことがあるが、現代日本青年層の心の中にも、それとは同じ特性が見られる。ここから特異な「ナショナルリズム」の変異した型を考える契機をひき出すことができる。しかしわたしには、この「ロマンチズム」を考察するさいの指標の設定がいわゆる社会化された個体(自我)という状況でのみ有効性をおびるのだと思う。つねに「かつて……」という体験を虚構のように再構成する橋川氏の発想は、歴史の主流に鏡どくきこうする時代とか世代の切れ目を重層させる史観につらぬかれている。

(2) レヴィ・ストロースはR・ヤコブソンの構造言語学を神話体系の解説に適用している。[Anthropologie structurale, ここにその第三章、英語版では III Language and the Analysis of Social Laws.] および田島節夫「言語と神話」(『思想』一九六六年十月号)

(3) 知識人問題には文明という文化装置のそれぞれの歴史的あり方と社会という現象の二つの契機を包括するところから論上のぼる一面がある。その点に関しては拙稿「文明と人間の未

はちようどスコラ哲学が、封建制度の共同社会でしめていた外化されたつくした思考のとう着が個人の表現をすき間なく統制していた關係に強い暗示を得ることが出来る。

個体を欲求から考えてみれば、表現とはまさに欲求の対象への一方的な志向である。ちようど近代的諸科学のひとつひとつが対象へのかぎりない愛着として信仰のような確信体系への類推に見とれることができるように、すべてが対他的な世界の表象にのみ限定される。本来、共同性としての欲求がそれぞれの通時性を負っているにもかかわらず、現在、諸科学はスコラ的な対自そのものの中で頭をぶつけているたんなる対他のせはめられた一すぢの非人間的な営為のようにみえるかもしれない。もう少し正確にいえば、科学は世界に対して対他的志向のみに限定されたものたばであり、そこに人間個体の本質的な在り方をさしはさんで考えれば、対他の集合によって自ら対自的にかありえない構造の中にあるといえる。

ここにいわば対他が直接に個体の欲求にまでランダムでありつつ押しこめられている対自的科学的あり方が考えられる。それは、かろうじて人間営為の所産であるとしかいかいえない体系としての科学といわざるをえないのである。

このような個々の対他へ無際限にしゅう着することによって対自の体系の中に入り入れられる科学の性質は、一見したところ現代社会の中の一定の科学没落論にかたよっているようにもみえる。しかし問題は人間の世界認識に関わるかぎり、一定の科学状況が重要なのではなく、絶対的な科学領域のするどい規定を要求している。科学状況にひとつの想定を準備するのは、科学そのものの社会化であり、わたしたちはほんの一、二世紀前に西欧近代科学のばっ興期以

にか時間的にか他なるものへ傾いていく精神的な態度をほこっているにすぎない。クリティクは知的なものとして、先に個体の欲求からその対他のみを抽出できると述べたように、言語学でいわれるインデクス(もつともこの概念は、C・パースの『新しいカテゴリー表』によってもたらされたものであるが、から来るべき時代へのシボルにゆ着されていく過程とみることが出来る。①) ここではやはり本質的には状況論とはなりえない知性の困難さがよこたわっている。人類史というような体系への情念にささえられた歴史性は絶対的に世界を解説することであり、時代のみじめさとうす汚ない誇示でしかない知性のかかわるところではないのだ。と同時にクリティシズムは、言語学でいわれる意味論の二つの側面にきわどい接触を保っている。どういふ示唆がそこにふくまれているかという、科学に固有な超歴史性が、対他として自動的な関わり方をしている点であり、もうひとつは没落しようとする時代へしらずんでいく自己省察がこめられていることである。

前者において個別諸科学の歴史におけるとじこめられた状況が悲劇の様相をおびて現出し、後者においていわゆる時代の懷疑が綿々とつらなっている。この二つのクリティシズムの消極的契機は構造言語学の個別的言語行為と言語共同体における共同性としての言語大系との二つの区分に対応している。

二つの関係性はことに日常的な言語や自然言語にきわだつて現出している。

消極的契機としては、ここでソシュールをひきあいに出せば、パロールとラングの言語構造において、クリティシズムの自己矛盾は露呈せざるをえない。またおそらくは、体系化と体系の消滅を歴史

来聞かされつづけてきたものである。人類学者たちの華ばなしの登場によって科学の全般にわたる批判はこの事情に少なからず関連をもっている。前世紀末から今世紀初頭にかけての巨人たちの業績はいくつか科学への懐疑というものを含んではいたが、いわゆる文化という現象を世界的に再構成しようとする体系化への情念によってつらぬかれていたといつてよい。もちろん彼らによる行動のもつともあざやかな批判的なものは、本質的には近代諸科学の個別的否定による科学世界への道程をはからずも準備したといつてよい。

そこには文化という人間営為を類的な視点からとらえなければならぬダイナミズムの中に、他者である異質な未開社会をすすめることと対自的に体系に接近していく姿があった。しかし文化がつつみこんでいるぼう溟とした風景は、また再び細分化されていく必然性を、今世紀の頭初からその兆こうとしてもっている。しかしここにこそ体系が担う歴史性があり、わたしたちは人類史上に何度目かの他者をどこかにすすめることで極めて危機的に対自を奪回することをしいられている。

これらの事情にしたがって、今少し社会現象としての危機意識、ことに危機認識としてのクリティシズムにふれておかねばならぬ。

クリティシズムというような状況性をもつた行為は、この文化の体系ときわめて密接なものがあるが、しかし「他を指し示すことによって自分の確立をはかる」といった個人の論理はここでは無用である。クリティシズムが体系の崩壊のあとを襲ってくることはあまりに時代じみた考えである。ひとつの時代の終焉は、その批判的批判によって単なる終末として社会化するのみであり、いわば空間的

性を前提として考えるならば、ソシュールにおける自然言語の明確な意味論の弁別はすでに科学が文化という広漠とした世界に外包されつつあることを、この矛盾は語っているのである。

ソシュールに創造的な初発をもつたラングとパロールの言語記号の二重構造は、それぞれ共同性としての体系と個体の欲求としての言語行動に分けられる。しかしソシュールのこの着眼はかならずしも積極的契機としての個体―社会関係の現存性の生々しさを伝えてはいない。十九世紀末期のこの古典的な意味論は、科学にクリティシズムの今日までつづく疑惑がわいて出た時代の起源と相補的な相関をみることが出来る。

ラングとパロールの構造は、ラングの潜在的な体系内部の黙契とパロールの個体行動(言語を個体の時間的な継起とする行動)との間に明白な時代性をかい間見ることとは不可能でない。いわばわたしたちがクリティシズムに他者と自分のスパークするような危機意識を認めることができるように、独特なロマンチズムが流れている。それはいわゆる徹底した音素の無差別な要素化をふまえて、どこかに人工言語へのおこがれをさらしていることである。文化が対他をなすことによって対自を構成する本質とは反対に、ソシュールの古典的労作は対他がそのまま対自的となるというロマン的な人工言語をどこかに想定したはずである。少なくとも「人工的なもの」への精神のかたむきがあったはずである。

R・ヤコブソンは次のように感慨深いことをもらしている。

実際、ソシュールが基本的に要請したのは、特殊共時的な体系における言語の内在的な分析であったが、これでは、二つの構成

要素の恣意的な結びつきを証明するため、音と意味とが場所により異なる事実を、たえず参考にするということもできなくなる。たとえばこんな話がある。ドイツ系スイス人の農婦が、なぜフランス系の人たちはチーズを fromage というのかたずねて、——「チーズ (Käse) のほうが、やっぱりずっと自然なのに！」——この農婦のほうが、すべての言語は恣意的な記号であり、同じものを指すためには他のいかなる記号とでもとりかえられると主張しているソシュール学徒よりも、はるかにソシュールの的であったとわたしは思う。

『Roman Jakobson: Quest for the essence of language (Diogenes No. 51, 1965) —— 「言語本質の探究」 竹内成明訳』

わたしたちはヤコブソンの記述から、いわゆる特殊な共時的体系がソシュールをとらえてはなかなかった指摘を得ればたりである。ソシュールは言語の体系をすべてにあてはまり、ことにひとつの約定の体系がそのまま普遍的に他の体系にあてはまるという強い信念に動かされていた。しかしヤコブソンも指摘しているように、ソシュールに端初をもった（少なくともプラトンの『クラテュロス』以来の言語記号の問いに重要な総括をなしたという点で）言語の体系（ラング）の分析は、彼の使徒たちの「恣意記号」による俗流化にのみ目をうばわれるべきではない。

むしろソシュールに対して本質的な問題は、言語が個体の行動として現出するパロールの背後に潜在するラングの約定の世界を深く考えていたことである。ラングは個体のパロールのランダムな集合

であり、その所産であり、時間的に変動されない確定された場所である。少なくともわたしにはソシュールの教義はそのような哲学的な基層をもつようにみえる。しかし彼にはラングの共時性へつねに傾斜していく動きがあったことは否定できない。

彼は文化（ここでは言語といいかえてよいだろう。）の体系が他の文化体系との間に相対的ではかありえないというダイナミズムを自己の思想の中にくり入れることができなかったように思える。それを文学的表象の世界にすえてみれば、roman主義の固有な知的反俗精神のきざしさえみれないこともない。グリム兄弟からシュレーゲル兄弟へと変質し、また西欧における一九三〇年代と日本における昭和十年代という特異な社会的現象を想定することもできるが、もとよりここでは問題にすべきではない。

はたして文化と個体の関係はどのように位置づけられるであろうか。科学が類的な所産として新たなダイナミクスをかく得るには、クリティシズムとまったく別な方法をいわば「知性」の否定的契機をとりこむことによって確立しなければならぬだろう。わたしには、近代諸科学が文化との必然的なかいこうによって、おそらくもとの姿をまったく変えてしまうように思える。そこでは文化と個体の関係性を解き明かす方法が要求されるはずである。

(1) アイコン・インデクス・シンボルという記号の三つのパターンは、R・ヤコブソンがそこから多大な影響をくんだC・パースの記号分類によってもたらされた。

『「言語本質の探究」前掲 R. Jakobson, Implications of

Language Universals for Linguistics, 1963, Universals of Language (Ed. J. H. Greenberg) 』

(三) 文化装置の内部のイメージ領域

科学が宗教のかわりになり得るといふ考えが一時あつたけれども、大体はこれはあかんというのが、現在ではみんなが暗黙のうちには認めていることでしょう。それでは、なぜあかんかということになります。科学と宗教の非常に大きな違いは、科学はわかんこと、わかることとある。宗教には、わかんことはあらへん、説明が全部つく。科学ではわかんこと、わかることはつきりしておいて、だから科学は非常に有効さをもつのです。同時に、逆の面が出てわかんものがいっぱいある。これは意気阻喪させることやな。結局、人間をやはりゆり動かさないということがあつて、そのところがごっそり残っておるのだ。そのわからん部分をどうするのだと。

（梅村忠夫『座談会——なぜ未来を考えるのか』よりの発言）

無方法という言葉が厳密な意味をもつとすれば、それは近代的諸科学の方法全般にわたっての不明りようなイメージである。すなわち近代的諸科学を内的に規定している統合の原理そのものの批判的批判ではなく、外的に包含する位相すなわち個体と社会との急迫した関係がそこに関与するということにはかならない。無方法とは科学方法論に対する懐疑ではなく、科学そのものとの強烈な関係を意味している。

ここで外的に、科学方法論に対していわば個体—社会関係が構造的に对立もつれあつた総体として、何らかの規定を与えるとするれば、それをイメージの世界と呼ぶことができる。たとえばイメージは明確な描定を対象に向けてますが、しかし個体から出立し、ある社会的レベル（たとえば家族、氏族、部族、チーフドム、国家）の連鎖する過程のそれぞれのレベルで複雑な変質をとげるといふ本質をもっている。このことは、言語シンボルが科学の内部で機能しえる保証をもっていることと相当な違いを示している。いわば言語シンボルは、イメージという行動の記述という側面に対してかならずしも有効ではない。一方が個体レベルから出立してそれぞれの社会的レベルを確定された体系として記述できる可能性をもつものとするれば、イメージの世界は科学方法論の外部から不確定な状況を、語り伝えたり図解化してみせたり映像化したりする作用によってそれぞれの社会的レベルにおいて変質した意味をもつたり同質化する機能として定着したりするといふことができる。(2) 科学にとって、その内部で言語シンボルは無際限に許されたものであり、機能としては自動的に社会統制 (Social control) し、社会化 (Socialization) するという方法論そのものである。すなわち科学に内包される無限の機能にはかならない。だから法、宗教、国家といったものを文化としてとらえるならば、科学の本質を人間個体におくかぎりそれらに直通して、しかもそれらの構造を解明しえる可能性のなかにあるといえる。ところが科学に対して外包の関係にあるイメージは個体の欲求の満足とか不満足という文化の基底部からしだいに上昇する過程にあつて社会的にはそれぞれに对立し、また情緒や感覚の表出をもつて同化し変質する必然性をもっている。しかも文

化の構造においては個体はランダムな志向をもっているかのように見えながらも個体の欲求は規定される。すなわち文化はイメージの世界にあっては、個体との規制関係にある一つの強力な装置である。

たとえばB・マリノフスキーにおける機能主義の立場はあくからかに個体レベルの欲求とその充足という基層的な機能関係を通して生物学的要因から物的ないし道具の製作さらに行動—社会的、宗教的、言語行動—を媒介し精神的ないし政治体制、規範制度に到達する一連の文化装置としてとらえられる。(A Scientific Theory of Culture and Other Essays, 1944)

マリノフスキーの晩年にいたった絶望的な体系化への歩みは、自らがつき進んだ人類学方法論の路上に、いわばわたしたちが国家という装置を極限においてイメージでできるように、彼は自らの方法が到達した体系すなわち文化という強力によって出口を失っていたのかも知れない。そのような推定はおそらく可能だろう。文化の記述をしだいに結果させながら科学の外側に至ったということであり、いわば分析の方法からついに極限概念として文化装置をまざまざと見なければならなかったのである。

この一人類学者的方法的な回帰は、今問題にすべき科学を、必然的に過渡期の人間観念の産物としてとらえるとき、再び繰り返る完べきな一大世界の図版のようにあざやかな感動をつたえてあまりある。

彼の初期の民族誌である『西太平洋の遠洋航海者』Argonauts of the Western Pacific, 1922. (寺田・増田訳)には、自らの方法をはほとんど最後まで貫通するものとして語られている。

があり、日本民俗学にはいわばイメージの情緒化をなしながら言語シンボルのしつように要素化されていった無体系が残されたという点であるだろう。(4) さらに柳田学にとってはイメージの無方法という本質が、直接に国家と自動的な対応をなしていることである。それは、イメージの世界が、個体よりもむしろ社会化された残留文化ともいえる民俗を実体的なものとしてとらえ、しかも国家レベルにおいて(例えば、宮庭儀礼に農耕儀礼が対応しているといった指摘)民俗が反映するといった二重の構造を柳田学が負っていたことにはかならない。

わたしは無方法というとき、文化が個体レベルと社会の縦深的な諸階梯の規定関係、いかえれば文化の個体—社会関係の全面的装置化の仮説において、作用するさまざまな関係性を意味する。しかもその装置を構造的にあらわすのは、「思想の媒体」としての言語シンボルではなく、個体がその生命的な過程に出あうであろうライフヒストリーが個体—社会関係においては必然的に変質しなければならぬ契機を記述する何ものかである。それをいまイメージ領域と置いていいかもしれない。ここでは無方法という言葉で科学方法論の外包として、人間行動の記述とっておけば足りるだろう。もちろんイメージ領域は科学に対して言語シンボルと同様に個体に起源をもつ人間固有のシンボル能力の一部である。しかしその点に関しては、イメージ領域が言語以前のものとして、また人間精神以前のものとして考えうる可能性はあるだろう。人間以前のカルチュアというものを考察する場合、シンボルの前型態として何かあざやかなパーソナリティを考えうる場合があるとすれば、シンボル能力の前置語的なものにイメージの世界をとり入れることもあな

一個の人間が幾多の慣習的な義務にしたがい、伝統的な活動方針のつとめるのは、ある種の感情をともない、ある種の動機にうながされてそうするのである。これらの観念、感情、動機は、彼らがそのなかで生きる文化によって条件づけられ、形づくられるのであり、その意味で、その社会の民族的特性である。だから、それらを研究し、記録する試みがなされなければならないのである。

しかし、それは可能だろうか。これらの主観的状况は、あまりに無形ではとらえどころがないのではなからうか。

ここで注目すべきことは、彼が原住民の行為の記述に当面しながら社会心理学の方向にすべり込んでいったとか、土語を駆使して言語シンボルによる原住民の心的状態を記述しえらったことではない。いやむしろ民族誌に最後の息吹をふきこむために「生活を規制する諸制度、伝承や伝承、思想の媒体である言語などによって、……彼らがそのなかを動いている社会的、文化的環境が、彼らに一定の様式で感じ、考えることを強いる」ことを描かなければならぬといった認識がたらぬかたである。

生活を規制するものがそのまま直接に、たとえば「思想の媒体である言語など」によって描ききれるという自信がそこにはある。この様に土俗を無限に記述することを追求した例をわたしたちは柳田国男の日本民俗学によって発見することは容易である。しかしはつきりと両者を分つ点は、個体の欲求という方向に重力がかけられながら、しかし装置として絶対に抜けることができぬ土俗を書くマリノフスキーの方に言語とイメージの錯さうする体系の早熟な開花

がち不可能とはいわれないだろうか。

しかしこの問題はきわめて興味あるものではあるが、わたしにとっては未知の分野であり、むしろ個体のライフヒストリーの変質のプロセスを人類文化の領域であつかうことが、さしあたっては重要な問題であろう。

ここではいわば状況的に人類文化をあつかう方法として、科学に内部から関わる方向と外部から関わる方向が本質的には文化そのものの構造の解明の二つの契機であるということに言及したにすぎない。しかし少なくとも個体に根拠を追求しながら二つの契機は人類という概念を回路に入れるかぎり、文化をイメージの世界においても総体としてとらえられるだろうという予測を考えている。いわば「類的存在」に関わる際、必然的に科学自体の変化の過渡的な時点においてしかそれは不可能だろう。文化装置の最高度の形態を「類的存在」という本質で人類をとらえるとき、必然的に国家を考えなければならぬということは当然である。歴史性になう人類と現存性において人類を、ダイナミックスの中に置くならば、である。

(1) 意味論的成分分析が語彙の体系を記述する有効なものであり、文化の記述に適應できると考える見方がある。

梅棹忠夫「文化分析の構想」『人文学報』第二二号・一九六六「文化の本質は何か」という議論を展開するつもりはないが、少なくとも、このような言語の意味の体系を記述することによって、文化の体系の記述と見なすことは許されるだろう。文化は、社会的シンボルによって伝達されるものであり、言語こそは、そのような社会的シンボルの最大の体系であるからで

ある。

また同論文において、イメージについて述べている。

「非シノボル的な文化としては、イメージあるいは映像とよばれる広大な領域がある。その領域においては、まだ、どのようにすれば、要素とその集合という認め方ができるのか、まったく見当がつかない。それは、文化分析という方法では手のほどこしようなない、きわめて分析の困難な部分である。」

(2) 柳田学のほう大な著述にかんして、その方法の糸をときまぐしくしていく端初を追求した者の例はまれではない。たとえば、吉本隆明の「共同幻想論」の一部と彼のそれ以前の作品にも散見する。日本近代のインテリゲンシャルの特異なモデルとして知識人論風にあつかったのは、橋川文三「柳田国男」(「世界の知識人」所収)の例がきわだっている。

個体のライフヒストリーとは何であろうか。人類文化の装置の中で、はたしてどんな意味をもち、どのように機能し、社会構造とのいかなる関係性の中にあるだろうか。そしてこの個体の条件づけされた構造すなわち文化の起点である個体は、歴史性と現存性を担うかぎり、その極限において国家にまでまったく自動的に到達するのである。国家レベルまで個体がその意識のあり方としてたどらなければならぬ過程、すなわちイメージ領域といったものは、実は文化装置の中で個体の意識のあり方にほかならないのだ。いうなればイメージ領域は文化の全般にわたる条件づけに、つねにひっか

かっているものであり、その逆に文化をイメージがつくりあげるものではない。この錯そうした文化の装置化の中で行動として、はじめてライフヒストリーは考えられるだろう。

イメージの起源である個体は生存の一要因であるとともに、個体がいかに意識のあり方によってそれぞれの社会的レベルでの価値感を表現し内容化し、みずからの条件づけをなしていく過程を行動としてとらえることは先によんだイメージ領域なのである。

だからイメージ領域とは、いわゆる個体に起源をもつ「観念の自己疎外」といってもかまわないし、個体の幻想が国家装置にまで到達することをもって人間の幻想の本質とよんでもかまわない。

ここでイメージ領域と、想像力にかかわって哲学的に解釈される神話体系との違いにふれておく必要がある。

神話体系の非論理的解釈のえん長に文化の未来を予測するいわゆるイデオロギー論の一部は、一見イメージによる個体—社会構造内に賦活作用をもっているようにみえるが、それらの社会学的解釈はいわば想像力にかかわるものである。イメージ領域とは記述可能な人間営為にかんするものであり、検証可能なものであるといってもよい。すなわちそこには個体の不可避的に動かされた行動と不可測的な行動の一群があり、これらのライフヒストリーの構造的はあくこそがイメージ領域に負わされているのである。検証可能な装置の中で、ライフヒストリーは考えられまた記述することができるのである。

想像力の概念が人間の存在論的に説明せられた神話性の哲学的部分であれば、科学との関係領域には無縁であるだろう。ちょうどE・カッシーラーの集団における神話作用のように、そこには文化にお

ける個体の基層的な回路が脱落しているからである。行動への鮮明な記述の志向がなく、直観という出来事を個体レベルから抽出するのでもなくて、むしろ集団とか社会的動因に直通されるところからランダムな個体の深層をとらえるのである。ほとんどこれらの手法は、広い意味でイデオロギー的ないしイデオロギー論的といつてよい。(E. Cassirer, The Myth, of the State 1946)

イメージが個体に起源をもっていることは、その個体のライフヒストリーにどのような意味をもっているだろうか。イメージは言語シンボルとの関係から、意味論的な成分よりもさらに広い成分であるといつてもよいかもしれない。結論的にいってしまえば個体のライフヒストリーそのものがイメージの成分であるだろう。もちろんその際には成分という要素の考え方はとり入れられないはずである。

ライフヒストリーとはイメージ領域の記述であり、それが文章化されたものは、マリノフスキーのいわゆる「実生活の不可量部分と行動の類型」(Argonauts of the Western Pacific, 1922)の盛られたものとしてよい。

すなわち個体に底流し、成分というよりは成分以前のパターンをもって文化装置のあらゆる側面に瞬間的にあざやかな対応をなす口碑そのものである。(4) だからそれは社会の一地域または一階層の典型を記述することでもない。そのような典型を演えき的に観察者が用意していることは、みずからのカルチャと被観察者のカルチャとの接触と複合されたものを生み出すだろう。この接触され複合されたイメージの部分は、イメージ領域が必然的にもたらす社会化された帯であり、それは個体が人類文化の普遍性として共有する装置の中にふくまれているのである。

だから要素が意味論的な成分であるとすれば、むしろ構造のみに限ぎられた分野の中で非成分として折出しなければならぬだろう。だから典型とは条件づけられた構造の内部で非成分として、いわば許されあい複合されたカルチャの別名にすぎない。わたしたちはこの干渉しあつた共通性をそのまま記述することができないという禁制の中にあり、その禁制はコスモポリタンともいべき人類学者の意識のあり方の一部にしばしば認めることができる。ある部族社会に入りこんだ個体はみずからすでにカルチャの中に位置し条件づけられている。このことはみずからが個体の観念のうちに分析不可能なイメージ領域を担っているということであり、それは彼がいかなる文化の所有者であろうとも、その文化が一部族社会と干渉しあう複合領域においてコモンカルチャとして現存するかのように見えようとも、最初から最後まで観察者にすぎないことを示唆している。ここには禁制がおそろしいまでに溶解し黙契としてあらわれる隙間が存在している。イメージ領域は暗黙のうちに個体をコモンカルチャの流通の中を上昇させ直接的に通じる道を開いている。いわば「許容された」記述が、観察者のイメージにあらわれ、個体としての意味論的な逃れられない要素の回路が社会化され消去される現象に立ちあわされるはずである。独自の個体の文化体系が黙契のうちに失われるのである。(5)

たとえばマリノフスキーの機能主義の徹底した体系の中にもこの観察者にしかすぎない参与者の痛心がこめられている。

原始的呪術は、——人類学者は、凡ゆる分野を、自己の損失に於いて、そうだと知ったのだが——その活動の方法が嚴重に限定

せられ、その信念の範囲が局限せられ、その根本的仮定がいちげられて、極めて単調で非刺激的である。一つの儀礼を追求し、一つの呪文を調べ、呪術の信念と、やり方と、社会学とを、一つの事例に於て把握せよ。然らば諸君は、その部族の行為のすべてに通暁するのみならず、此処彼処で変化を加えつつ、諸君は、その望ましい術に信仰を懐くほど今なお幸福な、世界のいかなる部分に於ても、一ヶの呪術の開業者として、定住することが出来るだろう。

[B. Malinowski, Magic, Science, and Religion, 1948. —
『原始民族の文化』松井了穂訳所収]

この一見なげやりの著者の心性は、「自己の損失」によってトロブリアンド島に参与しなければならなかった個人のゆがみを示しているといつてよい。トロブリアンドの未開社会はマリノフスキーにとって、彼じしんのイメージ領域と間でぬぐい切れない巾を露わしている。いいかえれば個体レベルに集中される参与者の文化が特異な母系社会のレベルで変質し、しかもその転位、カルチャの転位が絶望的に折出していることである。

わたしたちはここで析出されたイメージのアンタッチャブルな領域が、カルチャの干渉しあう領域とはほとんど同値であることを見とれば十分なのである。参与という行動が、原住民の行動と本質的には、ずれているにもかかわらず、イメージの干渉された領域においては不可測な巾をもって默契の中にまぎれこんでしまっている。しかしこのことは、マリノフスキーが「文化が異なるにしたがって価値はすこしずつ異なる」(Argonauts of the Western

Pacific) のだという、みずから戒しめるような機能論者の自己限定で解決できるものではない。わたしにいわせれば、個体のカルチャが異ったカルチャの社会に参与する行動も、個体の文化装置の中に占める変質のパターンに必然的に投影されるのだ、ということにすぎない。イメージ領域を構造の中にもちこめば、いわゆる異質な社会での参与も、それと対応した個体—社会のモデルに位置づけられるのである。

しかしフィールドワーカーとしての異質社会への参与は、そのまま個体—社会という縦深的な構造に於てはまるだろうか。個体—社会構造のモデルとはそこで媒介されるのである。参与者であるフィールドワーカーの行動はそれ自体において、いわば歴史性をかく得している。がしかし、文化装置の唯一の意味はその現存であり、構造としてとらえられたすき間ない個体—社会の関係性はいわばその内部でのダイナミックスを支えられた非歴史的なものであり、イメージ領域の可測部分と不可測部分をカバーする。

じつは、個体—社会構造は機能論をおしすすめた世界であり、一つのモデルとして考えられる現存性にほかならないのだ。だから行動は無数の歴史性の表現であり、それぞれの行動の個体はイメージ領域を内容としてもたなければならぬ。すなわち個体—社会構造との間に現存性をかく得する強力な紐帯を要求されるのである。いわばイメージの不可測な巾は、個体の行動のランダムな志向と個体が内容としてもっているが、実際には文化によって規定されているさまざまな要素(文化の要素と構造の分析可能な体系)が生き生きとした現在をおしくくしている部分なのである。歴史は現存するかぎりにおいて歴史であり、イメージはそのアンタッチャブルな部分

で禁制を默契にせずんでいく要因のいくつかを破壊する契機をかく得るのである。あるいはそこに死滅するべき要因はイメージ領域の全面的破壊をまっしてはじめて可能かもしれない。つまり「類的存在」が地上からかき消えて、ようやくイロニッシュに文化装置の幻映が何かの力によってくずれさるのかもしれない。しかしいみじくも「類的存在」として人類史の救済を描いたマルクスの自然哲学から科学への転換は、いま科学に「類的存在」としての包括的な意義づけを強いられる時にさしかかっている。

ここでわたしは文化装置を国家の支配装置ないし民族の約定世界として読みかえなければならぬだろう。しかし科学がすべての類的所産を統括していく現状にあって類的な思考をよぎなくさせるならば、個体の行動の記述を通して類的な存在様式を体系化する方途によってそれに答える道をえらぶだろう。文化とは無限に個体から人類的レベルまでを体系化するひとつのストインズムに貫通されているのだ。

- (1) ライフヒストリーという言葉はかなりあいまいな言葉として受けとられてきたと思われる。動物生態学がナチュラリスティックリー(自然誌とか博物誌)から発展したことを考えれば、人間生態学が成立する契機としてライフヒストリーの意味が重要であるだろう。〔今西錦司「人間以前の社会」および M. Bates, "Human Ecology," Anthropology Today (S. Tax ed.)〕
- また残瀝文化を歴史的に記述するいわゆる「世相史」との間にも、日本ではあまり関心をはらわれない課題が横たわっている。近代日本ではライフヒストリーは文学的形象にあらわれ

また知識人の特有のあり方は「政治と文学」といった大衆化状況で極度に分化し反俗化の過程をへて、一方の極では、いわば「風俗史」的なモードの方向に傾斜した。〔加藤秀俊他「明治・大正・昭和—世相史」〕

しかしここで注意すべき点は、多くの人類学者たちのフィールド・ノートである。マリノフスキーは自らの民族学調査を三つの方法に分け、部族の組織と文化の枠組を見きわめ、さらにその枠組をデータの統計的なまとめ方によってなし、その中に実生活の不可量部分と行動の類型を記述するため「詳細な観察によって集められ、原住民の生活との密接な接触によって作られる一種の民族誌学日誌」というような形で記録すると述べている。彼の「観察者」としての姿はこのように明確なものである。〔Argonauts of the Western Pacific, 1922〕

日本においては戦中時代の数少ないフィールド・ワーカーたちの業績の中に、ライフヒストリーがいかに彼らの体験の意味に強く作用しているかが生々しく表現されている。〔今西錦司編「大興安嶺探検」、および梅棹忠夫「乳をめぐるモンゴルの生態」——「自然と文化」一号所収〕

- (2) 言語学においては、つまり人間の言語シンボルの構造に関しては N・チョムスキーの考えがきわめて示唆にとんでる。文章のパターンが人間には早期にできあがってしまい、深層構造が瞬間的に文章(シンタクス)を作り上げてしまう。だから従来の学習の反復という考えはそこにはあらわれない。チョムスキーの理論における統辞構造は、ここでは容易にラ

イフヒストリーの記述として類推できる余地がある。すなわち統辞構造はイメージ領域を解説する鍵として位置づけられる。一つの成分として考える。するとこの成分は、いわば文化のもっとも包括的な成分にはかならず、必然的に文化の体系そのものを意味するはずである。しかも個体のシンボル作用の所産として統辞的なものは、外化されたものとして文化であり、成分の側から見れば、個体―社会構造のそれぞれのレベルを指示しており、構造のわく組からすれば、不可測部分としてのイメージの意味関係として折出するはずである。

わたしたちが口碑とよぶものはこの成分そのままの記述、レベルの指示(ヤコブソン、パースのアイコンの段階)のランダムな集合をいっているものであり、たとえば、モスタート神父の『オールドス口禱集』などのような、土俗の直接的な記述はオールドス地方の土俗の集合なのであり、決して不可測部分の文化のコンフリクトな意味関係を明らかにするものではない。

土俗と土俗が担っている不可測な領域との間には巨大なずれがあり、多くの民族誌学者や民俗学の所産には、このずれを認識しようとするものは、ほとんどまれであった。

〔N. Chomsky「言語と人間科学」(「ことばの宇宙」一九六六年十一月号所収)〕

(3) 吉本隆明は「共同幻想論―禁制論」(『文芸』一九六六年十一月号)の中で禁制(タブー)と默契の問題にふれている。「わが国では、共同の禁制と默契とはほとんど区別できないような形で意識となる。禁制はすくなくとも個人に起源をもって

共同的な幻想にまで伝染してゆくのだが、個人がいだいている禁制の起源がじつはあまり明瞭になっていない意識からやってくるからである。」

この著者にとっては何も「わが国」という限定を付する必要はないが、明らかにイメージ領域はこの幻想に触れるところが多い。それは彼にとつて一貫した詩的な表出が本質的であるからに他ならず、いわば詩的表出によってカルチャーの根元をとらえる志向と、わたしには解される。だから科学とは彼にとつては世界性(むしろコスモポリタンの流通性)をシンボルのたんなる符号による交換にしかすぎない。(吉本隆明『カール・マルクス』)

「ナシヨナリズム」はどこへ行くか

—その歴史と論理—

作 田 啓 一 (京都大学教授)
橋 川 文 三 (明治大学助教授)
脇 圭 平 (同志社大学教授)

ナシヨナリズムの健康と病理

編集部 ナシヨナリズムの問題を検討するということでお集まり願ったわけですけど、まずはじめに、なぜマイナス・シンボルといわれる「ナシヨナリズム」を僕たちが取りあげるのか、「ナシヨナリズム」というものがなぜ僕たちの問題意識を刺激するのか、という点を明らかにしたいと思います。

まず第一に、日本が長いあいだ一民族国家であったという事実です。つきに、敗戦による西欧思想の流入とアメリカ型の教育政策の施行、マス・メディアの発達などによる

大衆化状況のなかで、学生層に一種のあがきめいたものが鬱積するということ事情に由来します。つまり、それらは官能性の氾濫、エネルギーの空転という単に現象面だけではなく、多くの発想が心情の面からしかなさえないということに顕著に認められるわけです。こと「ナシヨナリズム」という問題に關していえば、沖繩問題にしても沖繩を返せの叫び声だけで明確な方針を提起しえないし、他方「ナシヨナリズム」はすべて戦争に結びつくもので、これをすべて悪とせよつける方も、明確な大衆像を捉えることができません、いたづらに学生のいわゆる情熱だけに運動の力点を求める、といった傾向が現われているわけです。

一方、国家独占資本主義段階に入りつつある支配層は、

このような大衆の分解状況に乗じた形で「ナショナリズム」を持ち出している。これは「東洋の指導者」としての日本、第三次防衛計画にみられる国益国防論として指摘できると思いますが。これらの政策はけっして外に向けられたナショナリズムの発場ではなくて内側へ向けられたイデオロギーの再編成ではないのか、云いかえるならば、昭和十年代に「天皇」「国体」というシンボルで精神の鎧国状況をつくり出したといえますし、現代もまたこのような危険性をはらんでいるのではないかとこのように思います。

以上のことを考え合わせてみた場合、これらの問題の根底を流れつづけるものとして日本人の精神風土が挙げられると思います。いつとはなしにファシストであり、いつとはなしにファシストでなくなっていた日本人といわれたりもしますが、戦争と日本人の精神との関係という点を包括しながら、ナショナリズムの問題について橋川先生からお話して下さい。

橋川 ナショナリズムというものは、ある意味では一つのムードとして十八世紀末から十九世紀の世界にひろがっていったわけですね。いわば古典的なナショナリズムということですけど、E・H・カー流にいうと「第二期のナショナリズム」、そういつていいと思います。その段階ではデモクラシーとナショナリズムというのは、一つの仮説として一体のものであるというイメージがある段階まではい

かれていた。つまり、健康なナショナリズムが十九世紀には生きておった、というふうにいちおう考えられるわけですね。

その段階でのナショナリズムのシンボルになるのがジャン・ジャック・ルソーということになるのでしょうけど、ところどころ二十世紀に入るとナショナリズムは、E・H・カーによると第三期の段階に入る。簡単に言えば、これは病理的な様相を強くして、いわゆるウルトラ・ナショナリズムあるいはトータルリアン・ナショナリズムという傾向になってくる。そういう時代のシンボルになるのが、ジャン・ジャック・ルソーに代って、今度はニーチェだというような捉え方がよくされますし、一つのアウトラインとしては正確な捉え方じゃないかと思えます。

そこで、日本のナショナリズムというものをここでは括弧に入れてですね、ヨーロッパにおけるナショナリズムの歴史だけを見ても、何か腑におちないミステリーじみた要因がずっと貫いていたんじゃないかということが私には気になるんです。というのは、まさにルソーの段階においては、彼はナショナリズムというふうには主張せず、パトリオティスムと云ってわけですね。十九世紀における人間の幸福とは何かということから、幸福のシンボルとして、人間の幸福のあり方を規定する一つの集団的生活様式としてネーションとか、パトリオティスムということをしてい

云ったと思うんです。つまり、封建制下における人間の幸福の理念と、封建制崩壊後の近代社会における人間の幸福とは質的に違うんだ、ということをルソーは天才的に直感し予見したんだ、そこまでは僕は分るんです。

ところが、フランス革命期に生まれたといわれる古典的ナショナリズムは比較的早く非常にラジカルな形態をとった。ネーションの意志——いわゆる一般意志(ヴォロンテ・ジェネラル)——に従わない、あるいはネーションの意志を意識しえない人間を強制的にネーションの意志に服従せしめる。つまり、テロルをもってしても、愚劣なる人間どもをネーションの意志に従わせることは正当であるというような考え方が出てくる。ロベスピエールやサン・ジュストのような形になるわけです。そのことと二十世紀におけるナチ的な形態の違いはどこにあるのか、この二つは連続しているのか、あるいは質的に違うものなのか、ということが僕に分らない点です。

それから二十世紀に入って、いわゆる大衆社会における人間的衝動の広汎な開発というんですか、人間の内部に沈潜していたさまざまな意識や欲望が表面化してきた。そういうものを統合する政治的なシステムとしてファシズムという形態が考えられ、ファシシ的なナショナリズムというものがあらわれてきたわけです。しかし、そこにもやはり古典的ナショナリズムに潜んでいたのと同じような謎め

いたものを感じざるをえない。ナチスの登場前後、一九三〇年代に書かれたフレデリック・シューマンの「インターナショナル・ポリティックス」(第八章)に出てくるナショナリズム論を見ても、ナショナリズムの傾向というものには、「神秘(ミステリー)の一つである」というように云っていますね。

同じ時期に日本では、かの悪名高いウルトラ・ナショナリズムが展開するわけですね。一九三〇年代における日本のナショナリズムというものは、少くとも、同時代の世界のそれぞれのネーションが持っていた衝動や傾向と切り離して考えるわけにはいかない。一九三〇年代という時期に日本のナショナリズムは日本型ファシズムの形態をとってくるわけですが、その日本型ファシズムというものは、僕やはり世界のナショナリズムの問題という大きな文脈で捉える必要があると思うんです。丸山さん流に、というと悪いんですけど、要するに、日本ナショナリズムの伝統的な要因が三〇年代にそのまま発展してああいふアルトラの形に展開した、というだけではまずいように思うんです。そうではなしに、やはり本来の日本ナショナリズムの形態と、三〇年代の世界的なインパクトのもとで形成された日本ファシズムのナショナリズムとは、連続性を全面的に否定するわけではないけど、連続性だけで捉えるわけにもいかないんじゃないかと思えますね。ある意味では、三〇年

代というのは人類が妙チクリンになった時代で、日本だけが妙チクリンになったんじゃないと考えたくもなるということなんです。

ナシヨナリズムの印象というものを、実感的に、印象主義的に、これがナシヨナリズムだという感じを与えたある右翼の言葉を紹介しますと、例の朝日平吾の「死の叫び声」だと思えます。私はある箇所て引用したんですが、「吾人ハ人間デアルト共ニ真正ノ日本人タルヲ望ム」という表現があるんです。あの表現は、いままでお話ししてきた本来のナシヨナリズムの持つ健康性と、一種の異常性の両面を含んだ表現だろうと思うんです。つまり、人間であることがそこでは疑われていないわけです。「人間デアルト共ニ真正ノ日本人デアリタイ」という場合、人間であることは自明とされたうえで、本当の日本人にはなっていない、本当のネーションの一員にはなっていないという意識ですね。

しかし、彼は、じつは逆に表現すべきだったのですね。「吾人ハ日本人タルト共ニ真正ノ人間タルヲ望ム」というふうに云い直してもよかったです。つまり、人間になりたいということとネーションになりたいという意識は裏腹になってるんで、人間になりたいという意識を実現しようとするネーションの一員になるということは、本来の人間になるということですね。その問題がルソウの云った

段階でのナシヨナリズム、つまり自分は人間的に幸福でありたい、人間的に幸福であるためにはネーションの意志と一体化する必要がある、というようなことに通じてくるわけです。いづれにしろ、朝日平吾の言葉には端的に見たナシヨナリズムの健全と不健全との両側面を感じるんです。

現在の問題に飛躍しませんが、人間でありたいという気持は子供から大人まですべての人間が持つてると思うんです。それから、人間であらせないような抑圧がさまざまな形で人間を取りまいていっていることも変わっていないわけです。そこで、現代がどんなに現代化し、テクノロジージがどんなに人間生活を豊かにし、人間欲望の満足を与えていても、やはり依然として、俺は人間ではない、人間以外の何かであるという意識があるわけです。これは美的にいえば三島由紀夫ですがね……。彼の自意識には、俺は人間でない、まともな人間ではない、というものがあろうと思うんです。そうしてそういう意識は誰も持つていない。それがなぜネーションといったイメージと結びつかざるをえないのか、ということがわれわれにとっての問題として、ミステリーとなって残っているように思えるんです。

脇 ナシヨナリズムとデモクラシーの関係ですけど、戦後デモクラシーというのは、いわば外から輸入された異質なもので、民衆の実生活あるいは心情のなかでナチュラルに触れ合えぬ面があった。そこから、生活あるいは心情とズムをドイツの場合に使うのは言葉の誤用である」という意味のことを云ってますね。端的に云うと、ドイツのファシズムとドイツ・ナシヨナリズムの関係はどういうものですか。

脇 「言葉の誤用」というか、ドイツ的なナシヨナリズムがこれまでほとんど宿命的といってよいくらいにいつも病的な形態をとってきたし、今後もとるのではないか、そういうベシミズムと自己批判がマンにはあるわけですね。

問題はドイツ的な自由とドイツ・ナシヨナリズムの不幸な結びつきにあるわけですが、宗教改革以来、ドイツの知識人のあいだでは、伝統的に、自由は政治を離れた政治的社会的なレベルと隔絶された精神的コスモスにおける内面的自由として解釈されてきた。このようなドイツ知識人の自由概念における社会的な要素の欠如——これにはドイツが近代的ネーション・ステートの形成において著しく遅れをとったこと、ドイツにおける近代的市民社会の未成熟、その他いろいろの原因があり、そのためドイツでは政治と知識人の精神的コスモスの疎隔と背反関係が、ますます深化することになったわけですね。

ところで、ドイツはこれまで、まさにこのような非政治的な自由と内面性——これをマンは「この世に背を向けたアイディアリズム」とも云っています——の故に世界に対して文化的貢献をもたらしたわけですね。マンが「ドイツ

の結びつきにおいて再びナシヨナルなものへと移行してきてた、ということとは確かにそうだと思いますね。

いきなりドイツに話を取っちゃいますけど、例えば最近の西ドイツにおけるネオ・ナチズムの抬頭、国家民主党(N・P・D)のめざましい進出がいろいろ話題になっていますね。これを促した一つの大きな要因として、今も大衆に最もエモーショナルに訴える力を持つてているはずのナシヨナルな価値が、戦後、むりやりに「ゴミ溜め」につつまれてきたという事情、そういう戦後のシチュエーションに対する一種のリアクションという面が確かに考えられます。ナチに対する恐怖の思い出は戦後二〇年たった今でもまだまだ生きていて、ドイツ人の中にもナチの犯した大量殺人に対する原罪感みたいなものが潜在的にはあって、ドイツ人が公然とナシヨナリズムを口にするには、これまでタブー中のタブーであった。ところが隣りにド・ゴールという大変なお爺さんがでてきて、「ネーションを単位とする統合ヨーロッパ」をさかんに呼びかけはじめた。そういったド・ゴール的な「ヨーロッパ」構想に乗乗して、これをドイツ・ナシヨナリズム復権のアリバイ、免罪符としてフルに利用したという面があるようです。

橋川 ちようどドイツの問題が出たので脇さんにかがっておきたいのですが、トマス・マンの「ドイツとドイツ人」というのがありますね、あの中でマンは「ナシヨナリ

とドイツ人」で強調しているのは、それと政治、とくにドイツ民族に内在する宿命的な衝動形態としてのロマンティズムと政治との逆説的な結びつきの方で、ロマンティズムにおける夜と死への親和感がナチのヒステリックな蛮行、傲慢と犯罪の乱酔とけいれんへと落ちていく転落の弁証法を見事に暴露しています。

橋川さんもふれられたニーチェとファシズムの関係になりますが、ニーチェ自身が「最後の非政治的ドイツ人」として、ビスマルク帝国に背を向け、そこにおける「教養俗物」の精神的飽慢を罵倒しつづけたのは確かですね。ところが、にもかかわらず、ニーチェとニーチェ主義がビスマルクの铁血政治に、ついでナチの「ニヒリズムの革命」の思想圏内に属し、反時代性を呼号しながら、終始時代即応的であったという精神史的事実、「史上最大の審美主義者」ニーチェの哲学が、二〇世紀のドイツにおける精神と文化の野獣化と政治的シニズムの浪漫化に決定的な役割を果した事実は否定できないでしょう。

どうもうまく紹介できませんが、マンがこの講演を閉じるに当って、「これまで私が述べてきたのはドイツの内面性の歴史であった。それはメラニコリッシュな歴史であった。私はこれを悲劇などとは呼ばない。不幸は偉ぶってはならないからだ」と述べ、「よきドイツ」と「悪しきドイツ」の「二つのドイツ」伝説をきっぱり否定し、ドイツ人

である以上、私は専らよきドイツに属し、私の手は潔白だなどという資格は誰にもないはずだ、といっているのは実に感動的です。

橋川 日本の場合にね、非常にある意味では共通な問題点があると思うんですけどね、対照しながらちよつとやってみたい気がしますね。内面性と美的せんさいさの芸道性と、そのシニクな転化形態としての政治的乱酔の相似性という点など……。

脇 確かに、人間性の回復、または人間であることの証しがどうしてナシヨナルなものとの結合のなかに求められなければならないのか、ということですね。トーマス・マンにしても一度は（註・第一次大戦の場合）躓いた苦い経験を持つているし、ナチ革命に対するゴットフリート・ベーンもそうです。どうして最高の作家や知識人までが、そういう歴史の決定的瞬間において、「運命の陶酔」に陥ってしまうのかということですね。他の価値ではなくて、「祖国」とか「ナシヨナリズム」とかの呪縛に……。

資本主義の発達と

ナシヨナリズムの変遷

作田 一つはこういうことが云えるんではないかと思うんですね。ナシヨナリズムの発展と資本主義の発展の過程と

はある程度平行線がある。資本主義が発展するにつれてやはりナシヨナリズムも発展する。それはどうしてかということ、資本主義というものにはいろいろな共同体的諸単位を分割していく力があって、いわゆる平準化作用が起り、そしてある程度分散したバラバラの個人が単位になる。そうすると以前のようにローカルな単位の結合を積み重ねて社会全体のインテグレイションを保っていくやり方が不可能になって、バラバラの個人がある共通のシンボルに結びつけるというふうな統合の仕方がどうしても必要になってくる。そういうふうにはいろいろな共同体、村落とかギルドとか、もっと小さければ家父長家族という共同体的な集団の庇護のもとでわりあい安定し、ある程度自信もあった個人が、バラバラにされてくるとサイコロジカルに不安定になる。そこでもっと巨大な単位に自己を没入することによって安定を得たいというふうなメカニズムがどうしても働きやすくなりますね。これがフランスの社会学者デュルケームなどの力説した点だと思えます。

全体と個人が直結するという思想的根拠としては、橋川さんがおっしゃったルソーがいますね。ルソーというのは御承知のように非常に内面的な人間で、とくに晩年には「孤独なる散歩者の夢想」のようなモノローグを書いた大変な孤独者だった。もちろん、彼の素質は「契約論」を書いた時もあるわけで非常に内面的内省的ですね。そういう

彼が自分の支えをどこかに持とうという時に何があったかということ。だんだんキリスト教とかその他の古い信念が衰えた段階ではナシヨナリズムと結びつき易かったということができるんじゃないか。ルソー的なデモクラシーと西洋の市民的なデモクラシーとの違いというものがもしあるとすれば、ルソーには、人間と人間とのリレーションはとにかく非常に悪いもの、個人と個人が各個別々に関係を結べば全部それはさまざまな不平等を生み出す、そういう社会関係に対する非常に激しい否定がある訳ですね。これはルソー自身の個人的な経験による所が大きいということも言えると思うんですけども、しかし、やはり資本主義の胎動とこう社会的背景のなかで、彼が個人的経験を重ね合わせたと思うんです。それでルソーにとっては関係でなくて、集団が第一義であった訳です。関係に巻き込まれると人間は駄目になるが、集団に巻き込まれた時には個人を超えた力が集団との相互浸透によって個人に還ってくる、というのがポロンテ・ジェネラルの仮説だと解しうると思えます。

ところが西洋の市民的なデモクラシーとは関係中心的なデモクラシーであって、諸関係の調整のシステムとしてデモクラシーを考えていた。そこで二つのデモクラシーの対照というものが出てきたと思うんですけど、先ほど橋川さんがおっしゃったような三十年代のナシヨナリズムとい

うのは、どちらかというルソー的なデモクラシーと結びつきやすくなった。関係を否定して個人と集団の直接交流というか、ジャコバン主義みたいなもの流れを汲んだものとナショナリズムが結びついた。それはちよと資本主義のある発達段階、いわゆる膨脹的帝国主義的な段階の資本主義の爛熟期とマッチする。経済のシステムの面ではやはり関係中心でやっていくわけですけど、心情の面では個人と全体を直接結びつけるようなナショナリズムを利用して、それが海外侵略のバネとなって、ナショナリズムもまた発展していく。何かそういう所に三十年代の基調があった。カーの想定したような事実もそうであった訳ですけど、でも、デモクラシーとナショナリズムが結合した段階のナショナリズムとは非常に違った要素が出てくるのはそういう点にあるんじゃないかと思うんですね。

橋川 脇さんがいらっしやるから特に聞きたいんですけどね、そういう諸状況というのは、ある意味では、三十年代には生きていかなかったけれど、ウェーバーがいろんな面で見通していた状況じゃなかったかと思うんです。そういう観点からすると、第三期段階のナショナリズムについての見通しとか、あるいはウェーバーの思想とそういったナショナリズムの関連といったようなことね、これはどういふふうに考えたらいいんでしょう。

つまり、いまの作田さんの説明によると、三十年代ナシ

ョナリズムは、心情的なインティグリティを求める新しい様相と、経済領域における合理化の様相とが併存していたところから生まれてくる。ウェーバーはこの二つの要因をおさえていたといえますね。簡単に云えば、ウェーバーはナチスの登場を予見していたといえますか？

脇 そういふ見方も確かにできますね。その後できた大衆デモクラシーの病理学的な現象ですね、マンハイムの言葉によれば「心情的デモクラシー」ですか、そういう面の予見とか危惧は非常にあったと思います。と同時に、マスの中にあるカリスマに対する渴望本能といったものもウェーバーの場合はっきりおさえていたわけです。だから、マスのそういう病理的なむきだしエネルギーの爆発を、同じくマスの中にあるカリスマ待望というものとどういふ風に結びつけ、前者をチェックしながら方向づけるかということについていろいろ考えている。しかも他方において、彼はビュロクラシー、合理化というものを近代に宿命的なものだと捉えたわけですから、結局、大衆社会の病理現象に対する対症療法として彼が政治的に持ち出してくるのは、簡単にいえば、合理的官僚制と結びついた指導者デモクラシーとなるわけですね。ウェーバーは、このような指導者デモクラシーを不可避的な方向としてきっぱりと肯定していたわけで、そこから、ウェーバーは後のナチズムの「権威的独裁的な指導者国家」のみちを拓いたという解

釈もでてくるわけです。むしろ先がけであったということ、これはレーヴィットもいっていますが、ウェーバー自身もっと生きていたらその道を歩んだであろうということにはちよともならないんですね。ただ、そういう指導者デモクラシーという構想を大きく持ち出しているという点と、もう一つ何のための指導者・デモクラシーであるかという点についてまったく触れられず、いわば価値的にはニュートラルな白紙のまま提出されている、という二点が依然問題になる。ウェーバーの個人主義から云えば、この後者の問題は学問的に論証できるものじゃなくて、それこそ個人が個人としての責任において判断し選ぶべきものであるというのでしようが、そういうウェーバー的な英雄的個人主義的な命題から、何をなし何を信すべきかの自由決定権の放棄と指導者一人の決断に対する信従にいたる距離はある意味ではほんのワン・ステップなんで、結局、ウェーバー自身がナチズムの道を歩んだであろうというわけでは決してないけれど、この二十世紀ドイツ自由主義最大の思想的斗士をもヨーロッパ・ニヒリズムの系列の中におき、「能動的ニヒリズム」への緊張ないし転回の契機をひきだそうとする試みも僕はあっていいと思いますね。

作田 僕の感じただけだから間違っているかも知からないんですが、ルソーの理論というのはどこのネーションにも当てはまる。つまりルソー自身は一種のポヘミヤンといった

らおかしいけれど、一種の祖国喪失者ですね。彼のパトリオチズムは、ジュネーヴというのがたしかに彼の根拠地であったかもしれないけれど、とくにそのジュネーヴという所、そういう特定の小さな国家にのみ当てはまるセオリーではない。つまり文化的な伝統というものを抜きにしたパトリオチズムであったと思うんです。

カーの設定した第二段階の健全なナショナリズムもやはりそうであって、国家のなかの一人ひとり自由独立であると同じように諸民族も自由独立であり、お互いに不可侵である。そうすることによって、国内のデモクラシーの延長としての国際社会のデモクラシーというものが実現される。やはりこれもどこのネーションにも当てはまるものだったと思うんです。ところが三十年代から出てきたナショナリズムというのは、ドイツのナショナリズムというのはドイツだけ、というようなものですね。ドイツの場合にはロマン主義の伝統があって割合文化的なナショナリズムとというのが早くから始まっているように思うんですけど、しかしとにかく、個々の民族の伝統と結びつく意味でのナショナリズムは、そんなに昔からではないような気がするんです。日本のナショナリズムも三〇年代から日本の伝統、それはつくり上げられたフィクションとしての伝統かもしれないんですが、そういうものに訴えるようになってきた。文化的伝統と結びついたところに、それ以前のものとは違った様

相をおびてきたということができるんじゃないかと思うんです。もちろんトラディションを抜きにした特殊性の要求はないわけだから、ナショナリズムの定義からすればそういう要素は当然むかしからあったと考えられますけれど、何か強調がちよっとひどくなった気がします。

橋川 少し角度が違うかもしれないませんが、カーの「ナショナリズム研究」という「王立国際問題研究所」のレポートの中にありますが、イギリスでもナショナリズムという言葉は時代ごとに意味が変ってきたということですね。

はじめのナショナリズムというのはアイルランドに自治を認めよという主義と運動だった。それが、他のすべてのネーションにも自治を要求する運動とか思想を指すようになった。ところが二十世紀に入りますと、他のネーションの犠牲において自己のネーションのプレスティージュを拡張しようというのがナショナリズムと呼ばれるようになった。ニュアンスが違ってきますね。

一つ考えられるのは、これもよく云われることなんですけど、第二期の、どちらかというと幸福なナショナリズムはいわゆる自由主義ですね。政治と経済、政治と市民生活はいちおう別個に切り離されていたわけですね。いわば国家と個人とのあいだにナショナルな調和ということが可能であった。ところが第三期段階に入りますと、いわゆる国家機能の拡大にもなつて、ふたたび経済が政治に癒着す

るといふ現象が起つて、それが三〇年代ナショナリズムに影響している。それが特に、なぜいわゆる「血と土」として、土地の伝統とか、国の伝統とかの強調をまで引き起してきたのか、ということが問題ですね。

作田 日本の場合でも、民権運動というもののなかに、西洋的なデモクラシーとナショナリズムの結合というものを見るのですればできないこともありませぬね。ああいう段階のナショナリズムでも特に日本の文化というものとは結びつきにくい。むしろ未来に向っている。しかし、それもだんだん他のヨーロッパ社会とおなじように日本の場合も過去の伝統と結びついていった。その転換がちよつと資本主義の発展と並行している訳ですね。そこに何か関係があると思うんですけど、どうもはっきり分らない。

橋川 さっき云ったことを少し僕なりに想像を混ぜて敷衍しますと、国家機能の拡大が民衆つまり被支配者大衆をトータルに捉えようとした。そのことは同時に、三〇年代のとくに資本主義のはらんだ諸問題、つまり資本主義の展開発展のための国家機能の拡大、いわゆる国家と独占資本の癒着をひき起しますね。そうしますとね、国家機能の拡大というのは国家機能の効率を昂める。つまりエフィシアンシーを昂める。エフィシアンシーを昂めるには従来の個人々人が持っている心情を平準化する必要がある。つまり国民の均質化を企る。そして均質化を企るには、さしあたり

文化的遺産とか、伝統的カルチュアでセメント化するといふことの方が有効であった。そういうような推理が成り立つとすれば、三〇年代ナショナリズムが非常に狭い意味でのネーションの伝統というものをさかんに云い出す、ということはいちおう説明できる訳なんですけどね。ですから、国家機能の拡大は国家機能の合理化ということなんですけれども、逆にエモーションナルな非合理的なものを動員することによって、支配効率が高まるという関連になるんじゃないかと思うんです。日本でも極度にそういうエモーションナルなものへのアピールが行われたのは三〇年代以降で、いわゆるロマンチズムなんかそうですね。

非常に単純化して云うと、資本主義が危機段階にのぞんで、しかもなお資本の論理を貫徹していく場合には、必ずエモーションナルなものを動員していく。どうも簡単すぎますがそういうことですね。

たとえば、フレデリック・シューマンですけどもね。三〇年代段階のナショナリズムを「新しいナルチズム」という表現で呼んでるんです。つまりネーションというミラトがあつて、そこに自分の姿を映してみても、自分の姿がいかに美しいかという自己陶醉に陥っている。そういう風景が三〇年代ナショナリズムであるということですね。巧みな表現だと思ふんですけど、しかし、なぜ三〇年代の人間がナルチズム化せざるをえなかったのかという問題がやはり

解けない訳です。

作田 社会心理学的な通俗的な説明ですけど、人間の自我というのはいかに強固な集団の支えのもとで初めて可能だという考え方が成り立つとすれば、そういう集団からはずれていくとどうしてもそれだけ自我が弱くなる、それを保証する根拠はどこかと捜す、というふうなメカニズムだろうと思ひますね。

それはどういふことかというところ、市民社会というものを大衆社会論はどういふふうな位置づけているかという問題になると思ふんです。経済学的カテゴリーでいえば、近代のうちその最初が産業資本主義ですね、後の段階が独占資本主義、そういうふうな考えると近代という一つのカテゴリーのなかに市民社会と大衆社会が位置づけられて、両者は前近代的な封建社会と対立する。たしかにそういう面はある。特に経済学の立場からですと当然そうなる訳ですけど、集団の構造配置というふうな観点から考えれば、市民社会と封建社会がある程度似ているという突飛な議論もできる訳です。つまり産業資本主義の段階ですと、例えば企業というものもまだ小さいし、特にイギリスの場合だったら地方自治体のコミュニティとしての統合性はかなり強く保たれていたといえますね。そういう点で、ある程度、封建社会の諸単位の自律性にもとづく構造配置を市民社会は引きついでいる面があるということですね。ところが大衆

社会になると、これらの諸単位が分解する。そういう観方が可能だとすれば、三〇年代あたりからほんとうの分解の段階がはじまる。そこで、橋川さんがおっしゃったようにバラバラになったものを文化的伝統によってセメントする帝国主義の段階に入る。社会心理学でいうと、マンハイムの「甲羅のない蟹」ですか、甲羅をとられちまって、集団の成員防衛機能がなくなつて、個人はネーションという漠然としてはいますが巨大な力を持った何物かに抛り所をもとめる、というふうなことも云えるんじゃないかと思うんです。

臨 フランスのある学者（註・de Jouvenel）もマンハイムの「蟹の甲羅」に当るものを「社会的諸権威」と名づけ、これと公権力との関係を検討しながら、いまの作田さんの話にある意味でつなげられるような仮説を出している。つまり公権力と一般被治者大衆は決してじかに対峙しているものではなく、とくに歴史的に遡れば遡るほど、その中間に多くの社会的権威が介在し、被治者は彼らを傘のようにおおう社会的諸権威の通路を通して公権力と間接的につながっていた。この社会的な権威は場合によっては、教会であつてもいいし、氏族・家族制度であつてもいいし、私有財産制度もその中にふくめて考えてもよいわけですが、これと上位の公権力との関係は、一方では相互補完的であると同時に、他方では排他的競合的という二つの面

がありますね。

ところで、この学者によれば、歴史の進行というものはパワーとマスとのあいだに介在したこの傘が一つ一つ取りはずされていく過程だ、といつてゐるわけです。例えばフランス革命では教会という権威、氏族制度という傘は壊されてしまったし、それが社会主義革命になると私有財産制度（私企業）という最後の皆まで潰されて、結局マスというもののは裸のまま肥大化した権力のまゝに晒される。つまり、マンハイムの「甲羅のない蟹」になるといふわけですね。

いささか図式的で、そのうえこれではファシズム体制は私有財産制（私企業）をぶつつぶさなかつただけでも社会主義体制下のマスよりまだ多少とも権力から庇護されていたという変なことになりかねませんが、さっきの作田さんの意見に多少つながるところがあるんじゃないかと思うんですけれどね。

日本ナショナリズムの特性

橋川 作田さんの話で僕が一貫してその通りだという気がしたのは、いわゆる日本ファシズムが登場するのを、仮に昭和八年（一九三三）に取ってみるとよく符合すると思うからなんです。

この年には共産党の集団転向というものがありますけれど、もう一つ思い出すのは、当時いわゆる「郷土喪失」という一種のシンボルが知的世界でさかんに使われた時期なんです。郷土というものは、そこがコミュニティの形態を残していなければ郷土じゃないわけですね。ところが郷土にいた労働人口が、独占段階に入ると途方もない所へずつと移動させられるというか、独占資本の編成下におかれてしまつて、郷土へ帰つても、そこに拮している状況は非郷土と同じなんです。

とくにシナ事変以降というのは、私なんかもしよつちゅう東京から田舎へ帰るたんびにね、田舎が変つていて、郷土が喪われているそれが急速に進んでいる、といった実感を持ったことがあるんです。そうなると、いわゆるブルー・ウント・ボーデン（「血と土」）といつても、郷土とか祖国とか何とかというのが掲げられても、これはまったく実体を失つたフィクティヴなシンボルなんです。そして、フィクティヴなシンボルが出るとき、これはファシズムに近い、そういう統合形態だ、と云つてもいいんじゃないかと思うんです。実態として郷土があるあいだは人間は決して「甲羅のない蟹」じゃないんで、ファシシヨ的な、一種の悪しき無窮動をくりかえすような組織のなかに入る必要はない訳ですね。つまり一つの自然的なサイクルとしての郷土のなかで、自分の安心立命を見出すことができる

訳です。これが八年前後は実態的に喪れつつあったといえるんじゃないかと思うんです。もっともこれは後から考えるんですけれどね。

作田 たしか小林秀雄が「故郷を失つた文学」を書いたのも昭和八年ですね。

橋川 そうです。それもそうです。

作田 ちようどそういう時期に当るんでしようね。

橋川 とにかく実態が喪われてるんですから、ネーションとか民族とかいうシンボルは、いやでもロマンティジーレンされざるをえないわけです。従つて政治行動におけるネーションとしての責任感ということも出てこないわけですね。

作田 その点で、ルソーなんかがトータリタリアン・デモクラシーの祖先だといわれる所以があると思うんですけども、つまり個人と国家との中間にあつて両者を媒介する集団、ルソーはそういう中間集団を否定するわけですね。そして直接民主主義にもつていくんですけど、それはちようど脇さんがおっしゃったプロセスと思想の上で対応している。ルソー自身はそうではなかつた訳なんですけど、そういう方向の一つの思想的根拠にはなると思ひますね。

橋川 僕も妙に気どつてね、日本浪曼派をみんなさんさげなすけれど、僕があれをはじめて読んだときは、ルソーの「人間不平等起源論」と同じものだと思つたんだ、これ

をどうしてくれる、といったことがありますけれど、そういう意味合は確かにありましたね、とにかくルソーはまたロマンチズムの元祖だと云われるわけで非常にむつかしい人ですよ。

編集部 西洋文化の流入のさい支配層が心配したのは、奸民の反乱だったと云われていますが、その辺を少しお話し下さい。

橋川 ナショナリズムというのは、本来、内の統合原理であり、外に対しては独立ないし拡張原理であるというような二側面を持っていますね。日本の場合もそういう二側面があったということは明治以来事実ですね。ただその操作方法のスタイルがある訳ですね。方法上の特性みたいなものが日本の場合、何かあるような気がするんですよ。それがどういふものであったかという風にほぐしてみるのも一つの問題の立て方ですね。その辺でシンボリックな事件は、開国か攘夷かという二者択一思想がありましたね。ところが、それが終わってみると、いつのまにか攘夷が開国に代ってしまっている。ああいった意味転換の可能性みたいなところに問題の本質があるかもしれないですね。

作田 先ほどの連続からいうと、郷土が失くなったのに郷土をフィクションとして利用するという風な形でのナショナリズムと、ドイツのナショナリズム（ファシズムはナショナリズムといえないという考えもあるわけでしょうけれど、これをナシ

ど、これをナショナリズムに含めて考えると）とを比べると、どういう違いがあるか。割合日本の場合には自然に頼っている。潰れかかってはいるけれど割合まだ自然に残っているものを利用して、廃物利用というか、そういう尾翹骨みたいなものをうまく使ってナショナル・センチメントを醸成していく一つのスタイルがあったんじゃないかと思うんですけどね。ドイツの場合、そういう点では現状破壊的というか、一度全部つぶしてしまっって何か人為的なものをつくっている。

イデオロギーなどでも、日本の場合、昔からのいろんな諸断片を利用してそれをつくる。ナチスの場合だと「二〇世紀の神話」だとかいうような、ある程度独創的な観念の体系をつくり上げる。日本ほどには、残された遺産というものをそのまま使わないところがありますね。そういうところが日本のナショナリズムの一つの特徴みたいな気がしますね。

橋川 そうですね。例えば、天皇というシンボルが明治以降、絶えず意味を読みかえ読みかえしながら拡大し、アルトラ・ナショナリズムのシンボルとしてもなおかつ、ある程度有効であったということですね。これはもちろん大変な尾翹骨になるわけです。その意味でのいわゆる連続性というのか、これはどうしても日本の特徴です。これはどうしてそうなるのかということには本当には分からないのです

けれど、要するに地理的な島国であったということ、非常に早くから同一民族の生活形態をとったということ、これはちよっと他の国にはないことなので、それ以外に特性はありませんね。それで、古いサーバイバルというか、残存形態をたえず新しく意味づける、新しく読みかえることが可能であるということも、自然的条件からくるような気がするんですがね。

編集部 日本において、「家」というものが天皇制ヒエラルヒーを構成してきたといわれていますが、戦後、これが民主主義との関連によって変化し、しだいに壊れてきていると思います。この点についてどうでしょう。

橋川 「家」という存在形態はさまざまな日本の政治社会の変化を解釈する、あるいは説明する極小の単位になりますね。「家」のイメージというか、「家」の思想というものが、確かに完全に壊れたということはないわけです。戦後でもそうなんじゃありませんか。

封建社会での「家」の存在形態というか、「家」の意味というものが、僕にはよくわからないところがあるので、ごく一般的にしかいえませんが、なぜ「家」が日本の歴史の変遷を解しうる極小の単位になるのか、ということの一つには、明治変革期において、あらゆる既成のコミュニティというか、さつきからいわれているような伝統的な諸組織は解体させられますね。それこそ、まさに廢藩置県です

から、武士階級も撤廃されて、既成の制度は解体させられる。ところが「家」というものを温存しようとする傾向だけは、逆に早くから、明治初年の戸籍の編成あたりから、ずっとあらわれて来ている。徴兵令を施しても「家」というものは、むしろそれを温存しようという方針がはっきり出されていた。そこから幾段階も経て、いわゆる家族国家観というのまで「家」の原理は拡張される。それからもう一つは、「家」を基礎とした小集団というか、いわゆる共同社会の規制原理というものは、戦前まで、日本の市民社会形成の擬制的原理とすつと貫いていますね。ただ太平洋戦争中にはじめてその原理に疑問が出てきておる。共同体とか、「家」とかいうものを中心にしてこの全体戦争が戦えるか、という方法論上のジレンマというものが出てきている。

作田 いろいろ古いものを利用するという場合に、いつもその中に「家」もはいつているのですが、そういう中間装置がパワーの媒介者になるという機能がある。しかし中間装置にはパワーに対して抵抗するファンクションもあるわけです。つまり個人の立場から見ると、その集団は個人の利害を代表して権力に対して闘う機能をも持っている。権力に対して抵抗する場合は代表機能ですね。その反面、上からの権力が中間装置を通して浸透する場合があります。この場合には統制機能をもつといえます。中間装置にはその両

面の機能がある。

日本の場合には「家」とか共同体とかもそうだが、統制機能が代表機能を伝統的にうわまわってきた。それで権力はつねに「家」や共同体を温存する方向にいったわけです。ナチスの場合には反対で、ドイツの社会では家族などは必ずしも統制機能を遂行しない。むしろ個人を外側から防衛する代表機能のほうが強い。だから、家族などはつぶしてしまってもよいという方向まで出てきて、結婚によらないで生まれた私生児を公認する政策をとったりしました。戦死で人口が少なくなるから、生めよふやせよの政策をとったともいえますが、そればかりとはいえない。実際、もっと戦争がつづいていたら、ナチスは家族を潰してしまっただかもしれない。そこまで非常にラディカルなグライヒンヤルトウंक (Gleichschaltung) といえますか、徹底的な強制的画一化が行なわれた。

そうすると、なぜ日本の場合には「家」とか共同体が統制機能の面を強くもっていたかが問題になるわけですね。そこまですぐと、どうも空想の領域にはいるのですが、やはり、突飛なようだけれど、生産様式に関係があるように思われる。水田耕作を営む生産の単位は「家族」よりもむしろ「村落共同体」であって、「村落」は日本の場合、強固な統一体であった。例えば、水利の点で一家族は自由に水を引きたりできない。村の統制のもとに行なうというよ

うな共同体的規制が働きやすいような生産様式をもっていた。これに対して、ヨーロッパではそうではなかった、というふうなことがありうる。一応そういう原因が考えられるわけです。

そうすると、どうしても家族や「家」が「村落」に対して依存的になるわけです。さらに「村落」がもっと上位の社会に対して、やはり依存的な伝統をもっている。なぜ依存的かという点、ちよっと分かりにくい問題なのですが、やはり人口の密度が非常に高くて、その人口を離散させないように「村落」のなかにとじこめる政策が長くつづいたという点もあると思う。

村民が自由に移動できないのは、やはり水利の関係で、移動すれば、水を利用する設備をつくるのに大変な労力が要る。そういう自然的条件による規制が非常に強かったから、権力が操作されやすい背景があった。つまり移動が容易だと権力が操作しにくいのです。そういう風な歴史的状况が続いたんじゃないか、そういう関係で日本の場合には共同体が個人の防壁になりにくいということがある程度いえるのではないかと思うわけです。

橋川 柳田国男さんなんかの結論もなんかそのへんですね。

作田 まあいづれにしても事実としては、政治の根本方針がいつも家とか村落とかを温存する方向にそって来た。と

ころが、太平洋戦争になるとそういう訳にはなくなるわけですね。モビリティが高くなりますからね。軍需産業の要請で……

橋川 太平洋戦争は、ある意味では家族原理を否定しないと遂行できなかったはずの戦争で、それがたえず足手まといになっていくのです。だから極度に合理的な全体戦争を論理的につらぬこうとすると、天皇制と家族制度の否定を含む訳です。中野学校でやった訓練はそれであるという記事を読みました。天皇のためにたたかう、そういうイラショナルな信仰をもっては、合理的な全体戦争を戦かえない、それでまずそういう考え方をたたきだす、そこから訓練をはじめたというのです。まあ、日本全体の体制としてはそうはいかなかった訳で、天皇の言葉で終戦というかたちになっていくわけです。

しかし非常に変な言い方になります。日本ナショナリズムというものの中には、本来、ヨーロッパナショナリズムに比べて、デモクラシー(その内容は何であれ)とネーションとの一体性という原則が変則的な形として存在していたわけですね。あるいは人間とネーションとの一体、個人の意志と一般意志との一体性ということが実現していたわけですね。ただ、日本の場合、個人は存在しない。したがって日本のナショナリズムはあきらかに実在したことは否定できないが、それをヨーロッパ流のロジックでやって

いくと、くいちがうことが多いんじゃないか。

たとえば、遠山茂樹さんと井上清さんが幕末の攘夷運動を如何に評価するかで、井上さんはナショナリズムの萌芽を含んでいたと積極的に評価し、遠山さんは否定に近い。つまりデモクラシーのありえぬところにナショナリズムはありえぬという簡単明瞭な切り方なのですが、ヨーロッパの理念をとる限り、遠山説の方がむしろ論理的にすっきりしているわけです。例えばルソーのような人物が、あの彼のパーソナリティを念頭においているのですが、近代的な、ほとんど近代の病理をさえ身につけたようなルソーという個人が、ポロンテジュネラトル(一般意志)との一体ということ考えた場合と、幕末攘夷運動の勤皇の志士が排外主義的に民族防衛を行うということでは、次元がまったく違うということは明らかですね。その意味でナショナリズムというものじゃないという方がすっきりするわけですね。

ただ、それだけではどうもモヤモヤとして納得できないというものがあって、井上さんはそこにおそらく何か近代的な個人意識まで投影して、そこにナショナリストを見出したかったのだらうと思うわけです。まあ定義の問題からいくと、どうしても歴史研究は不毛になるんで、その論争はたいして僕は意味があるとも思わないのですがね。

作田 戦後のナショナリズムというのは、戦前のそれとか

なり性格的に違っているのか、あるいはそうともいえないのか、という問題を孕んでいますね。一応いままでのところでは、国益が重視され、繁栄の目標が達成されれば、それだけ国民の一人一人の生活が楽になって行く、というふうなかなり合理主義的なかたちでのナシヨナリズムであった。これがむしろ上からのナシヨナリズム、大国主義ですね。それは段階的かというと例えば、徳富蘇峰のナシヨナリズム、三十年代にはいらない以前の明治時代後半のナシヨナリズムにちかいかいもので、これが政府とか与党とかのPRの場たちで出てきているわけですね。それに対して心情的なナシヨナリズムというものが芽ばえかけている。これはむしろ下からといえればおかしいのですが、つまり上からのPRでないようなかたちとしてあるわけです。それがまあ将来どういう風になっていくかわからないけれども、今のところ上からのナシヨナリズムとは無関係にできていると思うんですがね。

橋川 実際そうでしょうか。政府、あるいはネオリアリスト達、そういう人達のナシヨナリズム評価と、それから学生運動家のなかにある、といっても右翼学生運動家とは限らないわけで、急進左翼のなかにもある一種のナシヨナリズムとは違うわけですね。ただ、それこそ一九三〇年代日本国内において、いわゆる「非常時」というスローガンはナシヨナリズムの上からの呼びかけを表わしていたわけで

すね。つまり、周辺にせまる国際的危機、それに対処する日本の国家体制、思想体制は如何というかたちで出してくる。これが「非常時」というスローガンだったわけですね。

ところがちやうどその頃、左翼転向者を含めた広汎な大衆の生活的な危機意識は政府の発想とは違っていた。しかし究極においてこれらは癒着し、組織化されてしまったという事実はあると思うんです。

その当時、仮に政府のPR、つまり国家論理としてのナシヨナリズムのとらえ方ではなくて、その国家論理をうまくすりぬけて、つまり、まさにネーションのためのネーションの幸福ということを考えつらぬいた人はどういう形であったか、その辺を考えると確かいたとは思いません。例えば、柳田民俗学がもっと健全な形を保てたとしたら、これはまさにネーションの幸福、つまり一般の幸福を追求する立場でありえたとは思いません。これは決してファナティシズムにも国家の論理にもものつていかなかったわけですから……

作田 だから国益論を中心にしたナシヨナリズム、それから例えば、二・二六事件の皇道派、そういう人達の中に生きていたある意味ではファナティックなナシヨナリズム、そのどちらにもいかなない民族の生活というものを実際の根拠とした——柳田民俗学にあらわれているのがそれなんです

が——そういう風な三つのタイプがある。戦後は、最後の柳田民俗学に出ているようなナシヨナリズムというのは、どのようなかたちになっているのですかね。

例えば、谷川雁とかの土着主義というのはどうでしょうか。教養の背景は柳田民俗学とは離れているけれども、やはり一種の生活派ナシヨナリズムで、人間の生活という普遍的な項目を媒介としてインター・ナシヨナリズムになっていくわけですね。

橋川 吉本隆明なんかも広い意味では入るかもしれませんがね。ただ、丸山真男さん流にいうと、全て心情ナシヨナリズムというか、非常に危険であるというわけですね。

ここで考えてみたいけれど、ナシヨナリズムというのは、一つは言葉が多様な意味をもっている。例えばエタテイスムスのロジックを強調するナシヨナリストと、もっと心情的に、ラジカルに、あるいはロマンティックに、国家・民族との一体性を追求するというタイプと、これらは合理性、あるいは非合理性という観点でいえば、まるで逆のものですね。この二つは機能がまるで違うんだということにはっきりしておいた方がいいと思うのです。

それから、吉本君とか谷川雁さんとか、ああいう人達のエタテイスムスじゃない。といって心情的な一体性を求める型でもない。やはり生活そのものをもっと平明に見るという論理だろうと思うんです。柳田さんの場合には、日

本民衆の生活を平明にみることは、人間の生活共同生活というものを理解することにもなり、人類性とイコールになるわけですね。吉本君なんかの発想にもそれに似たものがあるわけでしょう。井の中の蛙でも、井の外に幻想をもたなければ、決して井の中の蛙じゃないんだというところを吉本君はしますが、生活というものは普通ある井戸の中でおこっている。しかし実はこれが世界的水準とつらなっているんだという意味にとれるとすれば、柳田さんなんかに型としては近いですね。

その際、ただ問題は人間とか人間の生活をみるということとが、どういう意味になるんだというその方法が問題になってくると思うんです。その点であきらかに丸山さんの人間生活の見方ないしはとらえ方と、吉本君のとらえ方では随分ちがっている。というのは、丸山さんは人間が非合理的な存在であるということ、はっきり認めているわけですね。同時に、人間が何者にも隷従しない、情念とか欲望などに混乱されることのない、いわば理性的な存在であるという側面と、この両面から捉える。仮にそうだとすれば吉本君の場合には、その論理の立て方に反対しているようなところがありますね。つまりルソー的なんです。

戦争と戦後ナショナリズム

編集部 吉本隆明さんの場合も、敗戦というものが、その後の思想展開の発条になっていると思いますが、とくに吉本さんに限らず、戦争と人間との関り方とか、戦争体験とかをお話しして下さい。別に日本に限ることではなくして……。

橋川 敗戦と歴史意識とか、断絶と連続とかいうことは、自覚でもよく使ったんだけど、少し意味がはっきりしなくなつたという感想がありますね。ここでは、むしろウェーバーにとって敗戦（第一次大戦）とは何であつたか、戦争体験とは何であつたか、その辺を脇さんにお聞きした方が面白いんじゃないですか。

彼の場合、例の「職業としての政治」や「政治書簡集」などに出てきますけれど、いわゆる戦争責任論に関連して、それは戦勝国があり、戦敗国があるというだけの問題であつて、そこにそれ以外の問題が、いわば心情倫理的に介入してくる必要はないんだ。つまり政治の論理っていうのは、そんなよけいな感傷を許さないもので、勝つた国は責任が大きいことから、その観点に立って何を相手に要求できるか、ないしはできないかだけを云々すべきだというような議論がありましたね。それから反面では、彼はドイ

ツ帝政に対してものすごい軽蔑と批判をもっていたし、戦争政策についても色々の批判をもっていた。このつながりがね、どうも彼は我々の良識を越えたところがあるというか、まあ、こちらがセンチメンタルなかもしれないですね。

脇 ウェーバーの政治思惟には、シュターツ・レゾンというか、極度に合理的な一種のエタティスムみたいなものがあり、ドイツ国家体制の民主化の要請も、皇帝の政治的デイレクティブズムに対する闘争もそこからでてくるわけで、何らかの自然法的ないし倫理的根拠から引き出されたものではなかった。戦争（註・第一次大戦）そのものに対する倫理的批判もなかったのではないか。

例えば彼は戦争末期、「確かに過去二〇年のドイツの政治はふらち極まるものであつたが、それが戦争政治だつたからではなく、軽卒な政治、偽善政治だつたからそうなのだ。ドイツの政治は愚鈍であつた。然し倫理的に非難しざるべきものは全くない。」とも言っているわけで、連合国の側からのドイツの単独戦争責任論に対しては必死に抵抗し、「さあ戦争はすんだ。そしてわれわれはドイツの敗北をきっぱり認めよう。しかし勝敗は政治の問題であつて、倫理の問題ではない。」と勝者の奢りをいましめる。一方敗北を神の審判のようにうけとりマゾヒスティックな負目の感情に溺れようとする国内のインテリ、青年をしつた激

励し、先ず男らしく運命にたえることを強く呼びかけていますね。

橋川 それはそれでわかるんだけど、反面、例えばウェーバーは第一次大戦開戦に非常に昂奮して、出撃兵士に対して熱烈な演説を行つたりしている。そういう気持には、いくらかエモーションが入つてくるわけだけれども、そういうエモーションナルなものを戦後出しているかという……。

脇 あまりでてないのじゃないですか。

橋川 それが不思議ですね、すごく。むしろ、戦後、彼が軽蔑した平和主義者とか革命主義者の方が、戦死者への大変パセティックな哀悼の気持をもちながら、革命とか平和運動にはいつていつたはずなんだけれども、彼はピシッとそういうのを批判しているわけですね。そういう時のウェーバーのパスナリティの内側に非常に興味があるんだけれど、よくわからないですね。彼がその時に国家論理、国家理由だけで問題を考へていたとはどうしても思えないし——人間についての想像を前提にする限り……、そうすると彼があえてその面を切り捨てて、いわば、変にエモーションナル、変に主情的に動揺しているドイツ知識人に対して、警告するという姿勢のみを強調したということなのか、例えばよくないけれど、要するに福沢論吉派のヤセガマンということなのか……。

脇 ウェーバーの政治評論は第一次大戦中の時事論文が中心で、そこでは国家理性の立場に立っての具体的な政策論が展開されているわけですけれども、その背後に、さっきも一寸話の出たドイツの伝統的宿命的な政治思考の悪循環（それは右にも左にもある）に対する、当時のドイツとしては殆んど例外的な透徹した批判と洞察があり、そこには彼の学問論とパラレルなドイツ民族の政治思考における

「魔術からの解放」という一種の政治教育的な意図、使命感みたいなものがある。例えば彼はあるところで、ドイツ人がやたらと振り廻す「究極的な立場」とか、世界観とか、信念とか、こういうものに冷水を浴せかけ、「そんなものは饒舌以外の何物でもない。著しく尖鋭化された具体的な諸問題に対する具体的な態度を吟味することによってのみ、各人の現実的意欲は当人に対しても明晰となる」といっています。ウェーバーは政治論文でそういうドイツ人の世界観政治や心情政治——彼はそれを *Literatenspolitik* とか、感情政治、憎悪政治とかよんでいます——の偶像破壊、しかも頭ごなしではなく、具体的な時事問題をいわば「教材」にしながら一つ一つ潰していくという作業を極めて意識的に且つ方法的におこなっているわけです。まあ、感溺に対する揉療治といえますか、右に傾けば左の方を押し、左にかたむけば右を押すという、天邪鬼的な態度が、何でも反対みたいに見えるんですよ。

橋川 第二次大戦後の日本の場合にあのままうけると戦犯ものですよね。いわゆる戦中派なんているのは人間の恥さらしだということになってしまふし、戦争責任追求とかなんだとかいうのは、オールドミスのヒステリーじやないかというウェーバーのあれがピタッととはまってくるしね。事実、そういう側面があったということは否定できないと思うけれども、ただ、我々の場合、それですむかというとなにかそれでは納得できないんですね。

脇 それはやはり、第一次大戦と第二次大戦のちがいがいうのも非常に関係していると思うのですがね。

橋川 日本でいうと竹内好さんの太平洋戦争の二重性格というか、あれはおそらく竹内さんが、あの戦争は悪かっただけじやないということを理論的におうとしていているのじやなくて、何でもかんでも悪かったと云って変な精神状態に陥っている日本人に、少しちゃんとしろという教育的意図があって書いたんじゃないかと思うのですけれど。

脇 ウェーバーの場合、「政治はどこまでも政治」であると同時に、「政治は所詮政治に過ぎない。」つまり、一方で政治の固有法則を倫理抜きで内側から追求するかと思うと、今度は、政治の世界をいきなり倫理の世界に、福音の世界にぶつけて、政治の倫理的絶対化に思いきり水をさすといった二段構えの思惟方法が、相手により状況に応じて意識的に操作されてポンポン出てくる。この「使いわけ」

が彼の思想のトータルな把握を困難にしていると同時に、実はまさにその点に、ドイツの政治思想家としてのウェーバーのユニークさと卓抜さもあつたわけですね。

このように価値をア・プリオリに固定させず、具体的状況に応じて観点をたえず流動化し相対化させる思考の柔軟性と強靱な主体的精神が、彼を伝統的なドイツの政治思想圏のなかで、殆んど類例のないラディカルな思想改革者、例外的なプラグマチストたらしめていると、僕には思われるのです。

彼の熱情的な反マルクス主義とか、戦争末期から戦後にかけて、多くの善意の平和主義者や社会主義者に対して、「空虚な革命の謝肉祭」とか、「何らの現実的な責任感なしに、空虚の中に散乱するインテリのロマンティズム」といった挑発的な言辞をさかんに浴せかけたことは周知の通りですが、革命が失敗し苦境に立った若いマルキシストや平和主義者には立場の相違を越えて弁護に立ち若き日のルカーチやE・トラートかを、「自分は彼らの政治行動にはあくまで反対である。しかし倫理的には誰も彼らを非難する資格はない。倫理的には彼らの方が、いかなるナショナリストよりも勝っている」まさに「神が怒って彼らを政治家にしたのだ」と法廷で証言したりしていますね。

これらの言動を背後の具体的状況から切り離してみると、八つ当たりというか、支離滅裂みたいなようにも見える

んだけど、実は……。

橋川 だからああいう人物がいてね、そういう支離滅裂をそのままに、日本の戦後を象徴的に表わしておいてくれたらまだよかったのだけれども、何かすうっと二つ分かれてしまった。一方は黙ってひそかに潜行するし、もう一方は民主主義と平和主義となんとか万歳という形で、そこらの対話も対決も起らないままにそのまま進んできたわけですよ。あの時、本当に沈着に、そしてまさにニヒテルンに、心情と責任とその両面の倫理を抑えて、敗戦直後に対処した人に誰がいたかということですがね……。

柳田がちよっと面白いですね。彼は共産党だつてかまわないってわけで、中野重治の選挙応援のために、推薦人なんかになるんですね。ところがそれが悪用されたというので、その後やめるわけですが、とにかく中野重治なんか非常に期待を持っていましたね。もちろん保守主義という線はちよっと崩してはいないのですがね。

脇 そういう個々のケースはあるけれども、社会的に見るならば、右に左もオール政治化でパスpekティブがこちらに凝固してしまい、思想的な対話ができるような雰囲気気が全くなかった。結局、戦争の問題もファシズムやナシヨナリズムの問題も思想的には未決のままで残されること

によって、何かいびつなものになったわけですね。橋川 ナチスの残党が、依然として、今度こそ劣等民族を

皆殺しにしようといっているという話が出てきましたね。

脇 彼らがああいう大虐殺をしたという時のサイコロジイには、戦後いろんな解釈がありますが、どうもよく分からない。あれは国家の命令なので、命令はどこまでも命令、自分としてはどうしようもなかったといった彼らの法廷での供述、これは必ずしも言い逃れとのみ言い切れないので、多くの場合ユダヤ人に対する憎悪感も使命感もなく、殆んど無感動に事務的に処理されている。

「大量殺人を犯したことをどう思っているのか」との検事の間に、アウシュビッツ収容所長ヘスは、ただ一言「それは退屈な仕事でした」と答えている。彼らの目にユダヤ人が人間としてではなくて、「単位」としか映らなかったように、彼ら自身もそうした単位を機械的に処理する工場機械に化していた。一切のものが人間的な意味づけと連関性を失った世界に生きていた。

スイスのM・ピカートという学者が、ナチにおける音楽と殺人の同居——例えばユダヤ人虐殺の最高責任者であるヒムラーは、彼自身かなりのバッハ奏者であり、小鳥の大変な愛玩者であった——という奇怪な事実に触れ、ここでは音楽も、聴かれている瞬間、演奏されている瞬間に、当人の傍をさっと通りすぎる影法師みたいなものである。瞬間を埋めるものが、殺人であれ、バッハであれ、毒ガス攻めであれ、ヘルダーリンであれ、かまうことはない。ここ

では万事が瞬間を埋めるつめものにはすぎず、すべては何の連関もなく隣合っている。だから一人の人間は何の連関もなく続けさまにあれやこれやをやりうるし、あれやこれやになりうる、といっているのは大変示唆的ですね。かつての「最終解決」の下手人たちが戦後社会に復帰すれば、それで結構忠実なサラリーマン、よきパパ、夫となったってちっとも不思議でない。だからといって、それで万歳というわけにはいかないの、ナチ体制をもふくめた現代マス

社会全般に通ずる病患が依然問題になるわけですね。

作田 そうですね。その問題は結局、平和時というか、戦争の時でもそうだけれども、平和の時でも同じだといえますね。カフカの「審判」とかが何故詭譎まれるかという、やはり組織の中の一員として、歯車のように主人公は仕事をしているわけですね。しかも、かなりプライドをもってね。カフカがあの小説に与えた意味というのは色々解釈できるのだけれども、例えばフロムのような人は、ああいう組織の中で、自主的に人間が生きていることが出来なかった。それが彼の罪であり、そのために彼は罰せられたということなのだけれども、そのように考えると、戦争にまきこまれて、大きな殺人組織の中で働くということ、平和の時代にどこかに勤めていて自分でも意味がわからなくなっている仕事を、それと気付かず誇らしげに遂行すること、この二つが質的にどうちがうかということがよくわ

からなくなりますね。普通、我々は組織の中にはいつて仕事をしている場合に、その罪というものが、結果として例えばユダヤ人ならユダヤ人を殺したという事だけにあるならば、平和時の人間は何びとも罪から解放されているといえるのですが、もしフロムのように、もっと内面的な所に罪があるのだとしたら、これはもう我々全部がまぬがれない罪であるわけですね。そしてまあ、今のような社会であったら、一つの行為の結果が、無数に因果の連鎖で広がっているから、自分がどこで何をしても、ひよっとしたら、それが何か大変なことになっているかもしれないということになる。そんな風に考えられるわけですね。

そういう風に考えると、確かに象徴的な出来事としては、アウシュビッツとかベルゼンとかがあるわけでしょうけれど、そこで出て来た問題というのはやはりカフカのような人達が直感したように、もっと遠い射程をもった問題だと思えますね。おそらく、戦後の青年の意識が戦前と非常にちがったものをもってるとすれば、やはり人間が自分自身でどうすることも出来ないような責任の問題とか、そのようなものが昔の人よりも少し実感的にわかりやすくなってきたのじやないか、ということでしょうね。

やはり実存主義というのが、戦後思想の一つのポイントになっていると思えますね。実存主義というのは、色々の側面があると思うのですが、そういう風な人間の存在自体

のもっている深みとか広がりとかを直接的に感じる感受性を養った面があると思う。昔だったら、ある程度自分の見通しが clear であるなら、あやまつはずはないという自信がゆきわたっていて、どうも無過失の責任とかいう感じがわかりにくかった。こうした責任の感じ方が人間存在の深みと結びついて、比較的無理なく受け容れられるようになって。これなどは戦後、日本人の社会意識が変わったという点の一つであると思うのですけれど、だから、そういう意味では、例えば第五福竜丸の事件がおこっても、それに対する反応が早くて強い。つまり、昔だったら、それが災害という問題であるにとどまっていたのでしようが、戦後になると日本人なら誰にとっても無縁とは感じられない内面的問題だという風に受け取られる。この感受性の構造というものができるようになって、そのためにおもいがけない刺激と反応の関係ができたりするわけですね。

こういう風にいい直してもいいのではないのでしょうか。つまり実存主義のもっている一つの立場は善と悪とかで定義することのできないものが存在の本来の姿であり、選択をおこなうことによって生じる結果に責任を負う責任倫理主義だと思う。ところが現代は、その選択の範囲というものが無茶苦茶にひろくなっている。そこで、ちよっと思いがけない役割をえらんでしまふ人間が出てきうるわけですね。そういう可能性というのは、どうも戦後の特徴であっ

て、それはやはり、戦争とか、戦争そのものの体験でなくとも、戦争体験についての色々の information の累積とかにもとづいているようです。その上に戦後の色々の事件が積み重なって、それが実存主義的なセンスが発達してきた。そこで、おこるはずのないところで問題がおこったりするわけですね。大変主観的な見方ですが、そう思いますね。

そういう意味からナシヨナリズムの問題をとりあげてみると、例えば、吉本隆明氏の考え方の中には、民衆というものに對する、いわば実存主義的なセンスが核になっている。民衆のこういう面はプラスに評価すべきだとか、この面はマイナスでここは足りないとか、そういう何か一定の価値の標準を前提にして、民衆のこの部分と、例えば知識人なら知識人のこういう部分とが結合して、何かやればいいという風な、そういう考え方に對する非常に強い反発、嫌悪があるわけですね。その嫌悪が何からきているかというところがよくわからないのですけれど、どうもやはり、実存主義的な気分じやないかと思うのですが……

つまり、まあもって、ある善とか、悪とか、進歩とか、反動とかいう風な価値標準をもうけておいて云々することに對する嫌悪、それがどうも吉本氏の魅力——とりわけ学生層に多くの支持を得ている——の一つの原因という側面があると思うのですが。それは、広い意味で戦後の実存主

義というものをぬきにしては理解できないものだと思うのです。例えば、戦前のナシヨナリズムの場合には、非常にファナティックなもので、やはり究極においては善と合致するという信念があったと思うのです。吉本氏はナシヨナリストかどうかはわからないけれども、もし、彼の思想から、誰かがナシヨナリズムの思想を学びとって出てきたとすると、ちよっとおそろしいことになるかも知れなから認めないという、そういう可能性はあるわけです。

橋川 善悪は一如であるという発想は、彼にも確かにあると思うのですが、個人的になるのですが、僕が超国家主義の論文を書いた時に朝日平吾をいくらか精神病理学的方法であつたわけですね。で、吉本君が、あの点は非常に不満であるといつて伝えてくれましたけれどね、つまり、病理というのは、健康に対する病気があるという風な発想で朝日平吾の場合にも、そういう歪みをあらわしているというふうな見方が不満だということだろうと思ひました。

だから、戦前ナシヨナリストにも、作田さんが今後生まれるかもしれないというやつと、ちがうことはちがうかも知れませんが、同じものがあつたと思うのですけれども。

作田 戦前のナシヨナリズムというのは、やはり、日本の価値というのか、そういうものを一面認めて、それがやはり、生き残り、拡大していくのがのぞましいという、そう

いうところが最後になるとちよっと顔を出すような気がするのですが。

橋川 戦前ナシヨナリズムの正統派がそうであつて、いくらか異端的なやつもいたということですね。異端は異端であつて、決して主流ではなかつたわけですね。

作田 そうですね。それがなにか、戦後、可能性にすぎないわけだけども、日本の価値たるものが最後まで顔を出さない心情的ナシヨナリズムがでてくるかも知れないということですね。日本が、価値があるうとなかろうと、それはどうでもいい。自分が日本や日本人をこのように定義すれば、それがすべてであつて、そのイメージに殉死すればそれで十分だ。このようなナシヨナリズムが出てくる可能性がありません。戦前にもあつたわけですが、そういう心情が大眾社会特有の拡散の法則に従つて広がっていく場合も考えられなくもない。その場合、この心情ナシヨナリズムが合理的な大団ナシヨナリズムとどのように反発し合うか、あるいはどのように提携し合うかが大きな問題になるように思われます。

文学におけるナシヨナリズム

— エロスの心情のゆくえ —

磯田光一

文学におけるナシヨナリズムの問題は、政治、社会におけるそれとは、必ずしも同一の平面で論じることができない。なぜなら政治の領域でのナシヨナリズムの問題には、たえず未来につながる「当為」が何らかの形で関与せざるをえないが、文学では、そのような「当為」はけつして必須条件としてはあらわれえないからである。

ナシヨナリズムというものを、最も広義に解するならば、あらゆる文学が母国語の伝統をはなれて考えることができなからり文学は(それがたとえインターナシヨナルなものを志向しようとも)本質的にはナシヨナルな要因を離れない。この位相で考えるかぎり、武者小路実篤も花田清輝も、ナシヨナルな原理を前提としてのみ文学制作を為しているという事態があらわれてくる。

しかし、ナシヨナリズムを現実にたいする態度の問題として考えるならば、そしてさらに「戦後」という歴史的・一時期の思想の問題

として考えるならば、戦後ナシヨナリズムの特質は、インターナシヨナルな近代化をめざす思惟の反措定としてあらわれた点にある。

すでに竹内好によって提唱された国民文学論は、大衆のナシヨナルな心情を基底に据えた文学を志向するものであつたが、竹内の思考の前提には、上から近代化に対立する下からの変革という政治的ヴァイジョンがあつたと思われる。第二次大戦下のナシヨナルな「総力戦」の論理を、新たに大衆の手による変革の論理に転換すること、そこに竹内の発想の核があつたと思われる。

しかし、そのような政治的当為との微妙な連結を断ち切つて、いふなればイデオロギーの基底に秘められた心情そのものを「人間」そのものの根源的希求の問題としてとらえたらどうなるのか。おそらく三島由起夫の存在が戦後思潮への異端者として大きく浮かびあがってくるのは、ここにおいてである。

三島由起夫を日本浪漫派の直系と見做す考え方があつたが、これにはやはりいくつかの条件を考えないわけにはゆかない。元来、日本

浪漫派に表象されるナシヨナルな自己否定の論理によって、戦時下の生死を意味づけようとした人々(狭義の戦中派)にとって、日本浪漫派の理想は、いかなれば実践的倫理の問題としてあらわれた。したがって、これらの人々にとっては、敗戦は実践的理想主義の挫折点として意識されるが、しかし三島由起夫においては必ずしもそうとはいえない。戦時下の現実のなかで三島の心をとらえたのは、美的完結性をもった「死」への憧憬と渴望であり、その意味で彼は実践者ならぬ美的渴望者ないしは認識者としての風貌をもっている。実践的倫理家の目から見て、三島がしばしば傍観者に見えるのもじつはこのような実践者からの距離があったからにはかならない。しかし逆にいえば、実践者がそのエネルギーを実践の中に消費して、表現者として意外なほど無自覚であるのたいてい、三島が完璧な表現者たりえたのは、この距離が実践への断念として作用し、渴望したいを表現する造型のエネルギーを確保しえたためと思われる。

しかしここで注目すべきことは、『林房雄論』や『憂国』、『英霊の声』を書いた人が、同時に『盗賊』や『禁色』の作者でもあるという点である。このことは『英霊の声』や『林房雄論』を読むばあい、それをナシヨナリズムの問題に一元化しないことを暗示している。三島ははたして林房雄の思想をイデオロギー的に讚美するために『林房雄論』を書き、特攻精神の復活をめざして『英霊の声』を書いたのであるうか。そうだと答える人があるとすれば、それは『林房雄論』や『英霊の声』をイデオロギー的に読んでいるからにはかならない。時節が変れば、『林房雄論』と同じ発想によって小林多喜二論を書くこともでき、『英霊の声』と同じ発想によ

って安保闘争の死者の声を文学化できたかもしれない点に、三島文学における日本的な心情の問題が秘められている。そしてさらにいえば、日本のナシヨナリズムの心情の問題は、ここでは「人間」という一般的な存在に内在するエロチシズムの問題につながってくる。

2

『林房雄論』のなかに、「……かつてのマルクス主義への情熱、その志、その大義への挺身こそ、もともと、攘夷論と同じ、もっとも古くもっとも暗く、かつ無意識的に革新的であるところの、本質的原初的な、日本人のころろであった」という言葉がある。ここにいう「日本人のころろ」は、具体的に日本の歴史の中をたどって行くならば、北一輝や小林多喜二の心情にも通じているとともに、さらに日本のナシヨリズムの中核にも通じている。しかし、一国に個有な心情の問題もまた、人間がほかならぬ人間であるという単純な一事によって、ある普遍的な相貌をも持っているはずである。『英霊の声』のあとがきとして書かれた『二・二六事件と私』のなかで、三島はなぜジョルジュ・バタイユを「エロチシズムのニーチエ」と呼んで共感を語らなければならなかったか。おそらくここにナシヨナリズムの心情のエロチシズム的構造があらわれる。

近代日本の知識人の精神構造は、和魂洋才という語の示すようにインターナシヨナルな近代思想をナシヨナルな心情によって生きたという点に示されている。三島が『林房雄論』のなかで、林の「青年」にふれて、明治維新期の開国論さえ攘夷的な心情を必要とした点を指摘するとき、この視点は近代日本の知識人のあり方を的確に

とらえたものということが出来る。青年の理想主義は「理想」をエロスの対象として生きることによって成立している。「エロチシズムとは死に至るほどに生を求めることである」というバタイユの言葉に示されているように、日本的な理想主義者もまた、自己否定→死(殉教)というエロスの人間の劇を演じ続けてきたのである。二

・二六事件の将校や林房雄への三島の共感もまた、その半分は三島の内部にあるエロスの希求の表現と見ることが出来る。ナシヨナリズムの裏側に附着している土俗的な陰影が、明晰な知的造型によって単純化されてしまうことを、三島文学への不満として感じている人もあるかもしれない。しかし、やや割り切ったいい方を許してもらうならば、ナシヨナルなもの暗さが明晰に計量化されてしまうという点に、まぎれもない「戦後」という時代が成立しているのはなからうか。林房雄と三島との間に横たわる断層こそ、「戦後」の論理でなくして何であるうか。林房雄の劇的生涯が「美学」の対象となりえても、「倫理」的な要諦として意識されないということ、そこに昭和十年代のナシヨナリズムにたいする三島の戦後的な位置がある。実践倫理の問題として考えるならば、小林多喜二も林房雄も、イデオロギーの方向はどうあれ、ナシヨナルな心情を極限にまで引っぱっていった人間としてあらわれる。しかし三島にとつて、そしてさらに若い私たちにとつて、小林多喜二や林房雄の生き方は、そのまま倫理的規範としての意味をもちうるであろうか。いや、小林多喜二や林房雄がエロスの人間として見えはじめているという事態こそ、裏からいえば、戦後におけるナシヨナリズムの心情の風化を、端的にあらわしているのである。『憂国』『英霊の声』は、情念の非合理的な世界を無視しがちであった戦後的風潮への逆

説として、美的完結態としての「死」を造型したものと受けとれる。国家的理想への献身が、その心情の基底において、いかに「女」を志向するエロスと等質なものであるかは、『憂国』の次の一節が雄弁に物語っている。

これはつかのまのふしぎな幻想に中尉を運んだ。戦場の孤独な死と目の前の美しい妻と、この二つの次元に足をかけて、ありえない二つの共在を具現して、今自分が死のうとしているとこの感覚には、言いしれぬ甘美なものがあった。これこそ至福というものではあるまいかと思われる。(中略)中尉は目の前の花嫁のような白無垢の美しい妻の姿に、自分が愛しそれに身を捧げてきた皇室や国家や軍旗や、それらすべての花やいだ幻を見るような気がした。それは目の前の妻と等しく、どこからでも、どんな遠くからでも、たえず清らかな目を放って、自分を見詰めていてくれる存在だった。

これははたしてナシヨナリズムにのみ一元化しうる心情であろうか。『英霊の声』に見られる、天皇を「恋したてまつる」という発想も、政治におけるエロスの発現をとらえたものではないであろうか。ナシヨナルな心情がエロチシズムの論理によってとらえられている点に、三島の文学の新鮮さが、そしてまた私たちの置かれた現実の問題があるともいえる。なぜなら、ナシヨナリズムの心情がこれほど意識化されたという事態こそ、私たちを行動にかりたてる力としてのナシヨナルな情念が、かつての盲目の衝動としての力を失ったことを意味しているからである。

現実的な革命というばあいを例にとるならば、革命はつねに自己否定の情念を必要とする。しかし自己否定の情念は、それが純化をめぐらさねばならず、「個人」の利害と矛盾する。そして皮肉なことに、「個人」の利害を価値の中心に置いた戦後思想は、その帰結として私益中心主義（政治的無関心）の思想を土着化してしまつたのである。学生運動の指導者が理想への献身というナショナルな「古い美德」を生き、無関心派が私益優先主義という新しい思想を實現してしまつた現状は、まさに歴史のアイロニーというほかはない。いや今日の学生運動家は、かつての小林多喜二のような純粋な理想主義者ではありえない。石原慎太郎の登場以後「政治」「性」「スポーツ」は、エロスの人間のエネルギーの発現形態として、ほぼ同一平面の上上に並んでしまつた。そして天皇の庶民化（たとえば女性週刊誌の皇室記事を見よ）は、天皇制がラジカルな理想主義的原理たりえないことを示している。そしてこのことは「革命」聖化の夢が、ナショナルな情念の風化のゆえに成立しえないことにもつながっている。

このような時代意識の変質に対応して、今日の支配者はナショナルなシンボルによって国民のエネルギーを吸収しようなどという非能率的な道を選ばない。土着化した私益優先主義が存在するかぎり、「私益」を資本の論理に統合した方が早道なのは明らかである。左翼における構造改革論が、「私益」のルートを曲げようとする意図であるとするならば、林房雄の『大東亜戦争肯定論』は、かつての『勤皇の心』の心情倫理とは無縁な地点で、近代日本の軍事的展開史を政治の論理で擁護しているのと同じことができる。そのいづれをとってみても、ナショナルな心情の論理は見られない。『憂

国』や『英霊の声』の人間像が、美的に感じられるにもかかわらず実践倫理としての意味を失っていること、そこに戦後ナショナルリズムの風化の姿を見ることができよう。時代は変わっても問題はけつして易しくなつたわけではないのである。

官能性の復権

田尾宏文

エロ・グロ時代の精華は現今だなどと大意になつて、銀座、本牧、道頓堀などを根拠として、エロは現今の専有であるかのようになら考えている若い方々に、数万年前にもエロは今と何の変わりもなく隆盛を極めていたことをお話しして見るのも面白からうと思ひます。

——読人しらず（昭和六年）

徹

退潮の夏以降、撒き散らされた不埒な欲望は、いまひそかに張りめぐらした幻想の極みで鎌首をもたげている。さまざまな流言蜚語を喰ひこみ私腹を肥やしたそれは、醒めた意識の戯れの無限回路でひたすら劇的な瞬間の到来を待ちつづけているのである。場末のゴミ溜メを漁る犬よろしく政治のイロハも知らぬ青年が綴り連らねたベストセラー政治小説『されどわれらが日々——』にひととき不気味な喝采を送りながら、それは、一見 EXPO 70 の政治的基盤を形成しているかに見える。まるで大正初期、報徳会や青年団が瓦

解した農村を背景に、逆に政治的無関心の大量動員を計り日本資本主義の新たな基盤を築いたように、否、むしろそのような繰り言は通用しまい。一九六〇年代後半をきらびやかな頹敗で飾るそれは、いまだに中央集権化され頭在化してないがゆえに、うす気味悪い存在であることは云うをまたない。

ひとたびそれが歴史の前面に登場するとき、未組織のエネルギーがどす黒い渦動となつて日本列島をおおいつくし、朝鮮半島はおろかクレムリンまで及ぶとき、島国のジャパニーズどもは狂喜雀躍して絶賛を惜しまないであらう。

寝首を掻くとはこのことなのだ。

万国白痴か安保闘争か、と侃々諤々の左翼インテリゲンチヤの果てしなき空論の袖の下をきちんと縫い合わせて、国家権力の顎を正確に捉え叩きのめすのはこの新しい世代なのである。戦争体験も安ん保体験もない世代、ひっそるめて純粋安後派とでもシャレのめし、知識人を痛く傷心させる現代っ子、第五福龍丸事件の死の灰によって精神的に去勢された、それゆえに夢想のおろかしさ馬鹿さ加減を

知っている人死の世代Vである。彼らは国家を屁とも思っていない。彼らの意識のかけらを拾い集めてもそこに国家の翳りすら見出すことはできない。彼らの国家、それは彼ら自身なのである。

「国家」それは彼ら自身の明証性に他ならない。ファッションを追いつながら、付和雷同と決めつけられながら、国家の一員たるべく生み落とされた不条理にさえ気づくことなく、彼らはみずからの快樂の極に向って上昇しつづけるのである。死産の、屍体の腐臭をまき散らしつづけるのである。

死臭をかきながら世の良識者はこうつぶやく。

「大衆の急速な画一化と分解過程の同時進行はふたたびファシズムへとなだれこむ危険な徴候である。」

ドイツ革命のアジテータア気取りは止めたがよい。北一輝一派のクーデッタノをどう転がしてみてもナチスの世界征服には至りつかない。むしろ、ここにあらわれる興味ある主題はアジテータアみずからの意識に他ならない。ひ弱な市民主義運動の多数派工作に明け暮れるベ平連を批判するさいの喚起すべき留保条件が、批判の視点そのものであるように、攻撃の鋒先はつねにみずからの内部に潜む、鶴見次郎長のハイカラ浪花節に向けられねばならぬのだ。

自己の内部に向けられた反作用のベクトルが晒し出す意識の修羅場は、この時、明治百年の膨大な資料庫となるのである。毛語録の信奉者が「東洋道徳西洋去、匡廓相依完國模、大地一周一万里、還須缺得半隅無」(佐久間象山)を発見して、ちっぽけな代々木国民宿舎で酒を飲み交わす野郎自大として抹殺されるのもこの時である。和魂洋才、近代化と伝統、郷土喪失、近代の超克エトセトラ、エトセトラのせめぎあいをつぶさに訊き分けながら、内視者はやが

て、人死の世代Vとの共通項、日本列島に生まれたことの鎖を感覚することであろう。冬がめぐって、ベッドを降りた新婚夫婦が炬燵の効用を知ることく、閉ざされた世界をかかえこんだ日本人は、そこにすべてのイメージを叩き込むことによって官能性の王国を築かねばならないのである。屍体の効用とはこのことなのである。

果して日本人に国家という意識が定着したことがあったのか、という命題を冒頭に提示したのは以上の文脈で捉え直す必要があるからなのだ。つまり、十重二十重の鎖国の輪のなかにいながら、かえって一個の存在として、権力に晒されつづけたという奇妙な支配形態がとられていたということである。自由民権運動にしろ、戦後民主主義にしろ、戦争と平和の乱痴騒ぎにしろ、本来政治的手段としてのみ有効である、ナショナル・センチメントを巧みに利用したのは、他ならぬ支配層であった。進歩的知識人が、分解と動揺をくりかえす大衆の表層にのみ眼を奪われているあいだに、はるかに頭の良いだけがとりえの高級官僚は未組織のエネルギーを「鬼畜米英」「八紘一宇」に集斂し、いままた「アジアの指導者」と「ヤマタマシイ」を喧宣している。

一方、多くの反体制運動が超国家的規模で組織できなかったのは実はその核にナショナル・センチメントを内包していたからではなかったのか。大衆意識の基層における上向エネルギーと下向エネルギーのベクトルのからみあい解きほぐす作業を怠ったからではあるまいか。上唇でソビエト形成をアジリながら下唇ではしなくも「国家をかっぱらう」とほざく様は、恥じ知らずな構改の厚かましさと云われないまでも、まるで犯罪者同盟みたいじゃないか。思うに、人国家Vなどという言葉は禁句にしたがよい。日本列島住人と

国家とは木乃伊とりと木乃伊の関係、呪い殺されるのがオチというものだ。

巷間では明治百年を記念しての歴史祝賀会が連日催されていると聞く。日本民族ははたして南方系か、北方騎馬民族か、それらへテ

口の末裔か、論争の是非はともかく、日本人の深層深く釣り糸をたらすことが歴史のアポリアを築くさい不可欠の作業であるのはいうまでもあるまい。歴史の基層を流れつづける心情を探ること、それを露き馬鹿よばわりするのは近代化論者の悪癖、ただ傲然と、時代の風潮を我が身にたくしこんだもののみ革命のライセンスを有す、と言いつづつとき、政治的アパシー層は革命の側に加担する。つまり意識化されず巧妙な手練手管に弄されたはずの欲望がどすくろい渦動となって時代を覆いつくすとき、時の権力はおろか大衆の琴線にうなりを起させるとき、欲望ははじめて梁山泊となるのである。われわれの歴史の裏面に累々と流れる野ざらしの大衆、罪人、きちがい、売淫婦、下民などが真に曲解された歴史の主役をはたすメムバーであるのだ。かれらが巻きおこしたもう一つの歴史、文部省検定済みたいにスマシこんだ流布本に泥を塗る生活史こそ死臭の時代にふさわしいものであろう。

疲労恢復剤を進呈しよう。どんな反応を示すか、大衆社会化状況を計るリトマス試験紙にはなるであろう。

明治十五年「此花新聞」のけなげな求人広告、東北の又木の子孫のはいつらつぎはこうである。

「一、私娘年は十六歳にして色白く髪は黒く長く候こと 一、いまだ男に肌ふれしことなく 一、中肉にて在郷には無類と申す評判 一、学識才智等も日本婦人にしてはかなりあり、右に似寄りの婿これあり候ば諸君御世話くだされたく願上げ奉り候なり」(丸山真男「開国」より再引用)

官能性とはこういうものをこそ云うべきである。現代においてその健康性を剝奪された「破廉恥」の始源的な姿がここにはある。明治という幸福な時代の枠に庇護されながらも、そこに顕現されるのは「粹」をものり越えた人間性の解放、官能のすこやかな開花であった。すなわちエロスは外に向けられたエネルギーの発現形態として存在するとき潤達さをおびたのである。吉原遊女との連環を見出すことは困難である。死ニンス死ニンスの頹敗は開国から文明開化の世を解放と感じた少女に無縁であった。

逆の考察もまた可能である。「日本婦人」というモダニズムに直面させられたとき、そこに和魂洋才の使い分け理論は消しとぶ。少女に感知された自我の萌芽を見出すとともに、「日本」と「婦人」との奇妙な合体、解放されたはずの個人にひそむナショナルな契機を探ることもできるであろう。だが、このような「日本」と「婦人」との一体化は、決して伝統の尺度で計ることはできず、黒船に象徴される外敵への恐怖心が国家の庇護を求めたものと解すべきである。少女の官能性は里程塚にすぎなかったのである。政府の開化政策に油を注がれながら少女の官能性がやがては普遍化され時代の風潮として片づけられるとき、その衝迫力も失われてしまい、同時

に「日本」と「婦人」の相乗作用も停止する。

政治的関心が疫病のように猖獗をきわめる時代は非政治的な人間が数多く輩出する時でもある。いま非政治的人間といったのは、虚栄心から時代の風潮となった政治のパターンを追い求めたあげく挫折をめわき散らす政治症患者とは異なる。反体制運動ないしは民主主義運動のなかの甘っちょろい部分を切り捨てる人間である。曲解して飾り立てれば、運動体の核を堅固にするためのアンチ・テーゼ、政治力学を熟知した光栄あるマキアヴェリストなのである。

自由民権運動における中江兆民と福沢諭吉にわれわれはその典型的なドラマを見出すことができるであろう。兆民の『三酔人経倫問答』（明治二十年）の末尾は次のように記されてある。

「二客ついに復た来らず。或はいう。洋学紳士は去りて北米に遊び、豪傑の客は上海に遊べりと。而して南海先生は依然として唯酒を飲むのみ」

洋学紳士が幸徳秋水に、豪傑君が北一輝を筆頭にする大陸浪人に擬せられているのである。政治的理想主義から急進的なプランを出す洋学紳士と、民族感情から侵略による国家改造、すなわち大藩出身者の手から政権奪取をもくろむ豪傑君とともに兆民の対極であった。その葛藤から彼はプチブル・インテリゲンチヤ南海先生の漸進的改良策をとるのであるが、この選択の裏には、「苟も事を成さんと欲せば権略必ず廢すべからず」（一年有半・続一年有半）とい

う大言荘語の身の程知らず、当時の状況に右往左往するさまが垣間見える。

是非々々主義者・南海先生の酔いつぶれ方は暗示的である。その語に託された風土的違和感とおなじように、まるで兆民の死と民権運動の挫折をまえもって示唆しているみたいにならざらさである。市民権の拡大を要求するはずの民権運動が結実しなかったのは、まさにその推進力として採用した儒教的倫理、無神無霊魂論によってであった。

「たとえ恩賜的民権の量いかに甚少なるも、その本質は恢復的民権と少も異ならざるが故に、吾儕人民たる者善く護持し、善く珍重し、道徳の元氣と學術の滋液とを以て之を養うときは、時勢益々進み、世運益々移るに及び、漸次に肥腴と成り、長大と成りて彼の恢復的の民権と肩を並ぶに至るは、正に進化の理なり」（『明治文化全集』——傍点田尾）

駄目である。これで大衆の共鳴を得ようとは時代錯誤もはなはたしい。道徳と學術で、開化々々と一日暮している大衆が組織できるとは誇大妄想もいとこだ。政策というものは大衆のエゴイズムの加速線上に提起されてはじめて効果を持つものである。へたな倫理観は無用の長物であり、分裂主義者より仕末が悪い。

それに、何とまどろっこしいプチ・ブル急進主義者の進化論であるろう。そこにイギリス革命とピューリタニズム、フランス革命とルソーの壮大なドラマを見出すことは困難である。むしろ、ド・ゴールのバリを離れて地中海的「正午の思想」に回帰したまま不条理な

死を遂げたアルベール・カミュを重ね合わせた方が今目的というのだ。中庸の精神とはしよせん蹟きつづけの石でしかない。

他方、似たり寄ったりのは是非々々主義者でありながら、福沢諭吉の氣質には、がらりと晴れた文明開化の音が響いている。その変幻自在なプラグマチストぶりは、福沢研究者をして負けず劣らぬ百花撩亂の結論を導いている仕末である。曰く「（彼は）個人主義者たることにおいてまさに国家主義者だったのである」（丸山真男）、曰く「人類的教師」（和辻哲郎）、そして挙句の果ては明治政府を支持するブルジョワ・イデオログにまで至る有様である。何のことはない。彼は、フランスじこみの進歩の思想で日本の政治屋をちよっくらからかってやれ、といった類のひねくれものであり、まさにその意味合において時代を捉えてもいたのである。

「ここに国会開設と外題を出せばこの外題に必要なは政府の庄制と人民の抵抗と二様の主点なりと思ひ、すなわちこの主点に基づき数百年前西洋諸国に行われてその歴史に記したる如く、今日わが日本にも行なわれてその順序次第を同じうし、（中略）日本の明治十三年は西洋の千何百何十年に当るとあたかも外題の定まりたる西洋の歴史を無理に今の日本の活世界に付合せんと欲するもののごとし、はなはだしき誤謬ならずや」（時事小言）

民権運動を批判する福沢のやり口は悠揚せまらざるものがある。開化論者と民権論者を同じ姐上で裁くのは、双方に「ある一つの価値基準」の信奉があるからである。言語的には本来背反するものでありながら、その表現行為において同質化し固化してしまった機会

主義と公式主義、当世風に毛沢東教条主義といおうか、スターリニズムとちやかさうか、福沢のいわゆる「惑潮」現象がそれである。民権運動に関しては、その儒教的倫理観に基づいた使命感、ことに使命感への情熱が福沢には鼻持ちならなかった。そしてそこから、急進主義者の情熱こそが運動体を停滞させる主原因であると指摘しながら、文明の進歩、「人の智徳の進歩」は社会的交通の繁雑化によつてうながされると説くとき、福沢は欧化熱にうなされつづける開化主義者と袂を分つのである。

前記引用でも分かるとおり、彼の意識はつねに日本の近代化に向けられている。開国によって流入したおびただしい西洋文明が日本の風土に、大衆生活の基層にいか定着しうるか、という問がたえず発せられているのである。それは、固有の歴史と伝統の閉ざされた社会であった日本が開かれた社会に展開するさいの、転換期の自我についての考察である。この事情はむしろ福沢自身にはねかえってくる問題でもあった。明治という変動期を自己に突きつけられた「試験」として受けとめ、文明の進歩を企てるには各個人の主体的決断が不可欠の条件であると認識し、文明と近代的自我の確立の相互浸透―発展を論理化するとき、彼の思想は、民権運動をはるかに超えて自由の根源的な問題にまで掘り探られていくのである。そしてそれは次のような文脈によって裏付けられるであろう。

「（進歩の目的は）国民全体を平均して最大多数の最大幸福に在るのみならず、其幸福をして次第に上進せしむるに在」（『福翁百話』——世は濼季ならず）

確かに福沢は、日本の近代化を支える「朝」のイデオログたることよって「野」のそれたりえた、というパラドクシカルな点に位置づけられることも可能であろうし、まさにこのあいまいさにおいて、文明開化を正確に捉えたものの一人であったのである。

福沢のいう幸福とは何だったのだろうか。無限大のあなたに存在し到達不可能なアルキメデスの点、宇宙の鳥瞰図はおろかその逆さ絵巻きさえ透視できる幻想の極点に向う道程を進歩と名づけたのであろうか。

とまれ、進歩の思想による自由の拡大が大衆を国家の支配下においたのは、歴史のいたすらとでもいおうか、皮肉である。価値の多面的分化が大衆意識の流動化をうながすのはいつの世にも妥当するものである。ところがそれはいっこうに、幸福の追求はおろか、歴史の動力たる「時代の気風」としても形成できぬまま、ふたたび精神は化石化現象をきたしてしまつたのであった。この現象は、なにもある一つの価値基準への凝集傾向としてあらわれたのではむろなく、個性への埋没という過程を通して社会関係が停滞し、個人が国家との関わり合いにおいて自らを捉えることができた、「古き良き明治」の終焉を告げるものであった。換言すれば、天皇制イデオロギーへの統合化が大衆意識の分断を強要したというよりも、原理的には相互補完的なものである大衆意識の分解過程の進行度がより強烈であつたということであらう。

すなわち、ひとたび蜜の味をおぼえた人間は乞食をするより盗人になるのである。「開国」は日露戦争以降の社会不安を生みだした土壌として正當に位置づけられることを要請している。

「明治四十年二月四日(中略)午前十時ごろ足尾銅山の通洞坑内で坑夫と会社役員との間に衝突が起り、九百余人の坑夫はダイナマイトをもつて見張所七、馬小舎一を破壊し、電線を切断して坑内を暗黒となし、ますます氣勢をあげている」(荒畑寒村「寒村自伝」)

「然るに近時は然らず、単に同盟して罷工するのみならず、或は放火、或は殺傷、殆ど戦闘状態を呈し、害を四圍に及ぼし、小勢なりと雖も兵を動かして漸く鎮定を見るに至る」(明治四十年六月九日付「大阪朝日新聞」)

暴動とはこういうものをいうのである。これは日本古来の一揆であり、まさしくそれ故に生存権の要求であつたのである。この期の同盟罷業を見ると事情はさらに明白になるであらう。呉海運工廠の増給運動、三菱造船所、大阪砲兵工廠、足尾銅山、別子銅山、横須賀軍港、列挙すれば誰しも気づくように、鉄火場は官督のものが他数を占め、他は独占企業である。この事実をさらに次の事実、大衆の意識に、国家の幸福と個人の幸福は連続性をもたずむしろ背反するものであるという大衆社会化状況の基本テーゼを植えつけたのである。土百姓の一揆に「減私奉公」「大義名分」「五倫五常」の備教道徳が無縁であることを考え合わせるならば、開国→文明開化→万邦無比と継承発展してきた愛国心の系譜は一つのエア・ボケ

「かくていまやわれわれ青年は、この自滅の状態から脱出するために、ついにその『敵』の存在を意識しなければならぬ時期に到達しているのである。それはわれわれの希望やないし、その他の理由によるのではない、実に必至である。われわれは一斉に起つて先ずこの時代閉塞の現状に宣戦しなければならぬ。自然主義を捨て、盲目的反抗と元祿の回顧とを罷めて全精神を明日の考察——われわれ自身の時代に対する組織的考察に傾注しなければならぬのである。」(石川啄木「時代閉塞の現状」——傍点田尾)

前章との関係から読み違えた方もあろう。「あこがれ」によって出発した多感な浪漫派詩人が、明治四十三年(一九一〇)八月下旬、みずからの内部でくすぶりつづけていた社会主義思想をはじめ吐露した文章である。

周知のように、同年六月には「幸徳秋水事件」があつた。それは治安警察法(一九〇〇年)日露戦争(一九〇四〜五年)を端初とする反体制運動の息の根を止めるものであつた。当時、幸徳秋水が率いる左派が、片山潜らの合法的、議会主義的国家社会主義派を尻目に、常に労働運動の主流を形成し直接行動による政策提起を成しえたのは、日露戦争による日本資本主義の重工業化が大衆をさらに劣悪な労働条件に陥れたからであつた。「殖産興業」「富国強兵」による海外侵略の夢は裏切られ、独占の大企業の成立による富の偏在

ットを形づくることになる。それ故これらの労働争議や暴動は、日露戦争直後の日比野焼打事件との連続性において捉えることはできず、米騒動を契機とする大正デモクラシー、それも民権運動左派に内在していた儒教的文化遺産を放出していく過程として捉えた方がより適切であると思われる。すなわち、大衆はもはや「国民」であるうとせず、抑圧された「人間」としてめざめるのである。文明開化に萌芽した官能性の汎濫が、いま、逆立した形で日露戦争を一つのメルクマールとしながら、人間性の解放となつて開花するのである。

だが果さんかな、氏神さまと道祖神に育てられた日本列島住人の心情を正確につかんでいたのは、ヴ・ナロード(大衆の中へ)の社会主義者ではなく、庇護神・天皇陛下と「戊申詔書」(明治四十一年)であつた。

ここでふたたび、まわり道をして石川啄木を取り上げてみよう。というのは、彼の思想的遍歴をたずねることによって、反体制運動を止揚する核とともにその弱い部分を一身にたくしこんでいた人間像を明らかにすることができるからである。

「時代閉塞の現状」で彼が「敵」というとき、それはつぎのような情況認識に支えられている。

「強権の勢力は普く国内に行きわたつてゐる。現代社会組織はその隅々まで発達している。——そうしてその発達がもはや完成に近い程度まで進んでいることは、その制度の有する欠陥の日に日明白になつてゐることによつて知ることができる」(同前)

「その制度の有する欠陥」を指摘するときは啄木の視点は澄んでいる。まさに大衆の中に生きた詩人の特権といおうか、朝日新聞でのデッチ奉公が怪我の巧名か、貧民、売淫婦、罪人の増大が「拘禁する場所がないために半公認の状態にある」と喝破するさまは元ジャーナリストの面目躍如たるものがある。しかしながら、「敵」の真意が大逆事件に関する国家権力の徹底的な左翼殲滅政策を指しているのは先に述べたとおりである。数百名に及ぶアナキストと社会主義者が逮捕され、十二名の死刑と十二名の終身刑によって国家権力は当初の目標を達した。急進的左派の壊潰と同時に右派のリリーダー片山潜もアメリカへ逃げ出し、労働運動は第一次大戦下の大正デモクラシーにいたるまでいったん休止するのである。

このような時代背景に生きながら啄木の鋭鋒はさらに核心に迫りはじめた。『啄木遺稿』となった「呼子と口笛」(明治四十四年)所収の「はてしなき議論の後」に、われわれは彼の新たな「敵」を見出すことができよう。

されど、誰一人、握りしめたる拳を卓にたたきて、

V NARODノと呼び出づるものなし。

「われはこの国の女を好まず」(「書齋の午後」)の断章に見られるように、「近代化」「近代人」批判者の一人であった石川啄木はまた、「急進的知識人」批判者の一人でもあったのである。

本章冒頭に引用した留保条件がここではじめて明らかになる。

「盲目的反抗と元禄の回顧とを罷めて」と記すとき、彼の鋒先は同

「されど、我には何時にても起つことを得る準備あり」

三

日本において、個々の共同体が他の共同体とは断絶したかたちで自律的に機能した「村落共同体」であったのは大方の歴史学者の認めるところであろう。つまり「村落共同体」が領主分国制より古く以前から八水利Vを中心に形成された一個の確乎たる権力機構であったということである。そこで日本の近代化の過程をこの「村落共同体」の崩壊過程として位置づけることもまた可能であるが、それはかならずしも都市と農村とのあいだの社会的交通の繁雑化の度合とは一致せず、「むら」が持っていた道徳律、慣習、血縁、地縁などの喪失過程と一致するという意味合においてである。農耕や手工業をまかなっていた八水Vが、資本主義の発展にともなう工業用水へと変質していくとき、つまり日露戦争を境に軽工業から重工業へと移行するさい、たしかに「離村向都」という現象をきたす。だが、このような経済構造でわりきれない部分が残る。昭和十年代に輩出した失業者の「帰郷」がそれである。金融資本家の引きまわしによる「金解禁」によってさらに不況が下層労働者にしわ寄せられたにせよ、昭和五年(一九三〇年)の「豊作饑饉」から立ち直れずにいた農村は、まさに貧困のどん底であえいでいたのである。より一層の貧困な暮らしへ向うこの「帰郷」を解釈する解答はただ一つしかない。

鎮守の杜の氏神さまが助けて下さる。

果して、そうは問屋がおろさなかつた。大衆はもはや「金解禁」

志とともに自己の内部にも向けられている。だがそこまでである。

彼は退嬰していく。「ローマ日記」などでさまざまな試みをつくりかえしながらも、彼はだいに八時代Vを切り裂き自己をすたすたに切り刻むことができなくなる。存在としての死が近づくと同時に詩人の生命も終息する。テロリストへの願望を彼は「かなしき心」としか表現できないのである。この「ココアのひと匙」には、「奪われたるおこなひのかわりに、言葉をもて語らんと」(傍点部分―田尾曲解)した早熟な、それ故に自己の思想の良質な芽を開花させえなかつた「若き詩人」の悪しき宿命が感じられる。ナロードニキへの共感が平板な素朴社会主義リアリズムに陥ったのは、自己のうちに巣くった浪漫主義の残滓を排除することばかりに気を取られすぎたからである。ひとたび自己の胃袋にまぎれこんだものは、すべて牛のよだれで反芻しても消化するのが詩人というものである。売淫婦と革命家とのあいだに隠された連通管を見出してこそ、「明日の考察」が生まれるというものだ。テロへの願望、おおいに結構。要はテロリストと詩人との等価性、同質性を見極めることなのである。「ココアのひと匙」を曲解したのは他でもない。八おこなひVと八言葉Vの両極からあふれ出たエネルギーのぎくしやくした振り子運動が、加速された彼方でゼンマイをぶっとばすとき、すなわち八おこなひVと八言葉Vのあいだに等号が成立した瞬間、詩人はテロリストとなるのである。テロリストのロマンとはそういうものをいっているのである。

皮肉っぽく、そして矢折した詩人にくばくかの憐憫の花をかざりながら、わたしなら啄木の「墓碑銘」を以下のように刻むことであろう。

と「豊作饑饉」によってつきつけられた階級性を解消する唯一の手段、戦争への傾斜をすべり降りて行くのである。それはまさに「起死回生の悲願」とはとおくかけ離れた、階層の平準化された八死の共同体Vに他ならなかつた。

どうやらわれわれはフアシズムの抬頭を容易に許した日本列島住人の心情に触れる糸口を見いだしたようである。

鎮守の杜の氏神さま

この語にわれわれは日本人の神仰形態を探ることも、集団の意味を見出すことも可能であろう。あるいはまた、そこに、西欧的自我を確立しえないまま自我の崩壊を余儀なくした日本人の不幸を映しみることも可能であろう。左翼インテリゲンチヤが一夜にしてフアシズムに変貌する日本の特性(ノ)はここにあるのである。共同体の八神Vの庇護のもとしか生きることのできなかつた日本人が帰郷した村落共同体に八神Vの不在を見せつけられたとき、ここにあらゆるものの救済者としてのカリスマが登場する。

「天皇は国家のためのものにあらず、国家は 天皇のためにあり。」

この大自覚は、世上的価値を転倒して、永遠悠久の 天皇に唯一最高の価値を認むる時、単純極めて明白に現れ来る。魂の救い、永遠の幸福が究意の目的ならば、天皇は手段方便にして、最高の存在にあらず。(略)ただただ身心を捨て果てて、さらに何物をも望むことなく、ひたすらに 天皇に帰一せよ。」(杉本五郎「大義」――傍点田尾)

昭和十三年（一九三八年）に刊行された天皇信仰の書は、逆に、当時の大衆の意識を明瞭に提示している。「一億玉砕」のかなたにあるものは、国家を超越した「魂の救い」であり、「永遠の幸福」であり、天皇と一体化した所にひらける「浄土」の世界だったのである。

黒航来航は、領土分国制をスタティックに凍結し、いつでも攻撃または自衛のための戦斗態勢をとって徳川幕藩体制（いわゆる丸山テーゼ）を転復させるに十分なものであった。カルテルとして機能していた「村落共同体」は分断され、その間隙を文明開化が塗りこめていくが、その際もやはり「村落共同体」は開かれた日本列島のなかの閉ざされた「島」としてその機能をはたし、個々の文明を守りつづけたのである。むしろそれは作為である。泰平の眠りを醒ました幕府がもっとも警戒したのが夷狄による日本の植民地化よりもむしろ内乱であったという事情は興味をそそる問題である。内乱とは眼のあたりに見た対岸の火事、阿片戦争に象徴される大衆意識のほうもない流動化がもたらす社会不安であり、徳川幕藩体制が実態として攻撃能力がないのを暴露されたとき、防衛のための最後の死線「島」―「村落共同体」を打倒政府の阿片窟たらしめないことであった。

そこで、ナショナリズムの国内統合政策たる側面が強調されることになるのである。廃藩置県、教育勅語、軍人勅諭などの一連の政策は、大衆を心情的集团的に一括して天皇制国家という支配装置にほおり込むための方策だったのであった。そこには明らかに、黒航来航の苦い教訓が生かされており、当然つぎへのステップが用意されてもいるわけである。すなわち、「村落共同体」を国家という支

いては「君子」として尊重され、政治の舞台に華ばなしく登場していた武士（軍人）が日露戦争の逆恨みともいえる「兵隊上り」に価値下落したとき「在郷軍人会」が汚名挽回のために出征する。（明治四十三年）

これら諸組織に共通していることは、天皇制イデオロギーの教育機関であることにより、封建的儒教道徳の大々的な復活のお先棒をかつぐためのものであったということである。

だが、ひとたび国家幻想を打破された大衆にとって、儒教道徳は馬耳東風であった。この点に関しては支配層もまた同じ穴のムジナというのには、曲解もはなはだしいとの避難をうけようか。悪業非道の数かずが大衆の面前に暴露されるのは時代が悪くなった証拠である。昭和五年の日本は、一連の疑獄事件に明け暮れる。「四私鉄疑獄」「越鉄山手急行疑獄」「朝鮮疑獄」「売勲疑獄」「板船、京成疑獄」等々数えあげればきりが無い事件の明証性に、大衆の一握りは階級性にめざめ、他の多くは国家との離反現象の底に深く深く沈没してしまうのである。

「東洋一の某大印刷会社の職長の話すところによれば、鋳造しても鋳造しても、すぐにまた不足をつげる二つの活字がある。それは「女」と「階」の二字であるが、殊に前者に対する需要は最近急激に増大し、一万個のストックが大抵いつでも、すっかり出払ってしまっているということである」（大宅荘一「一九三〇年の顔」）

話半分は心得てもわれわれの歴史にかような事実があるとは愉快

配機構に中央集権化し、その集团的側面を強化することによって防衛態勢を堅固にし、天皇制イデオロギーによって心情的側面を集斂しておき、後の「富国強兵」政策、海外膨脹政策の基盤をつくり上げるということであった。この国内統合政策と海外膨脹政策との相互連関は、ナショナリズムが両刃の剣であることの定説として今日まで認められているとおりである。つまりナショナリズムという剣は、大衆の心臓ふかくぶずりと突き刺ったまま、そのあいだに支配層が返り血はおろか生き血までも啜ることができる抑圧形態なのである。そこで、ナショナリズムは、支配形態として機能するときのみ意味を持つという観点から、国家という暴力装置の美称であるとして、これを排撃する考えが対峙するのである。

日露戦争以降、第一次大戦、関東大震災を経て昭和史の暗い谷間といわれる昭和十年代に至る過程も、事情は異なるが、やはりナショナリズムは前述のような支配形態として機能する。

すでに承知のごとく、日露戦争はまた「村落共同体」を根底からくつがえす事件でもあった。独占資本主義の飛躍的な発達完成による「離村向都」は、小農経営によって成り立っている農村を揺がすと同時に、反面、天皇制イデオロギーを支える家族国家観、その共同的基盤である「村」の生活様式にも一大打撃を加えることになる。もはや、社会的基盤は「村落共同体」に、心情的基盤は天皇制イデオロギーに、という使い分けは困難になり、「村落共同体」相互の均衡関係も瓦解し、支配層は日本という大きな地域社会を唯一の枠とした支配形態の創出を余儀なくされるのである。

二宮金次郎をその始祖とする「報徳会」が登場し、「青年団規十二則」にのっとった官制青年団が組織される。また、明治政府にお

ではないか。年間特集として同年暮に発表されたものである。

四

日露戦争以降瀰漫した一種の哲学的虚無主義、大衆が国家幻想を放棄しファシズムの抬頭に知らぬ半兵衛の無関心をきめこんでいく過程と、文明開化によってもたらされた官能性の氾濫を同一の視点で捉えては、安保以降のマス・コミュニケーション下における頹退過程を見失うことになる。三池と安保の斗争が戦われた一九六〇年以降からみあったままだにまだ截断されない日本の風土、官能性と虚無主義のまか不思議な混雑にぎらぎら照明を当てるべきである。ここにこそわれわれの時代は「時代閉塞の現状」を打ち壊す真の斗争部隊を見きわめることができるのである。「開国」と「日露」はふたたびこのような文脈で捉えなおすことを要請している。人間の側に立った歴史のどこにも、倦怠から虚無へ、虚無から行動へ、などとはざいて恥じない甘っちょろい市民主義者が翻面さばでのさばる幕間はあるまい。

わたしは先に、東北の一少女を例にとって、官能が外向して氾濫するとき健康さをおびることを指摘しておいた。同時に、それが明治という時代の表層にまで浮上して来た論述したつもりである。

一方、日露から昭和十年代に至る官能は内向する。権力に直接さらされた人間は「村落共同体」という緩衝帯を喪ったいま、自閉的となり、それは一見、現実逃避という様相をおびて見える。自閉性とニヒルとの間隙はまさにワン・テンポ、ところがそこに繰りひろげられる時空の緊張は実に膨大な断層を生み出すのである。軍ファ

シズムの拾頭に、ドサ廻りの芝居小屋よろしくウチワ片手で合いの手を入れる大衆と、石川啄木の女々しさを比較することは盗人たけだけしいといふべきである。

昭和十一年二月二十六日、青年将校の「泣き」を見せつけられた大衆は華を投げる。くろくろと染めあげられた不安と焦燥にかられていた大衆はそこに愛国心の復活を見てとったといわれている。問題はここにある。果してその華が日本古来の「大義名分」に魂をふるわせたからなのか、逆に甘っちょろいロマンを焼き払う侮蔑の送り火であったか、この解釈の二者択一が日本のナショナリズムをあるときは支えあるときは障害となった大衆の心情の系譜を書くさいの踏み絵となるであろう。

ところが歴史は、抑圧された大衆の生活史は、この選択を規定する巨大な意識をかかえているのである。『此花新聞』の広告娘とは逆のベクトルをもった、暗い谷間に咲いたがゆえにひとときわつややかな芥子の花卉、枯レススキのメロディーに乗って阿部定事件が登場する所以である。

阿部定への偏執の根にはひそやかな罪の香りがからんでいる。妖婦お定さんの行為をフロイドばりに解釈することは歴史の終末を飾るにふさわしくない。女のあさはかな独占欲、エディプス・コムプレックスに由来するペニス羨望等々は三十一歳のオバチャンの前頭葉の機微をまさぐる小児病者にまかせておくがいい。フロイドならばニルヴァーナの原則、うら若き小姓どもは腐れかかった林檎の甘みに連戦の尻の痛さも忘れることであろう。腐爛した屍体の臭気こそ類敗の時代にふさわしいものはあるまい。

求めた。對他存在としての意識におびやかされながらも、そこにゴイズムの発揚を企てるたくましさ人間は所有している。昭和十一年五月二十一日は日本全土を震撼させた日として特筆されるべきであろう。欲望の極限に築きあげられた官能性の王国が国家を無力化した歴史がそこにはある。

然り、妖婦は早熟であった。同衾のチンポコをチョン切り持ち歩く芸当は死期迫る老婆の抗き、どす黒い情念が花嫁修業の乳飲児にわかりはすまい。

禁忌として意識の迷宮に仕舞いこまれた犯罪がひとたび白日のもとに晒される時、それは岡にあがったボラのごときグロテスクな様相をおびるのが常である。グロテスクなボラ、それは禿る者の意識の暗がりであるえつづける騒乱罪の欲望が急激な速度で浮上させられたことに対するいらだたしさの表象であり、「時代」を獲取した者に対する嫉妬なのだ。街の膺胎医が一連の風俗紊乱事件を「精神異常者のシワザである」と盲目滅法、馬鹿な奸器を向けながらもいざそれをカルテ箱に抛りこむときの愛惜の念、汲めども尽きぬ罪人への共感に驚く面附きに似てはいないか。グロテスクとは自らの素面に向けられた形容であり、弾機である。

昭和史の恥部でくすぶりつづける妖怪オババがピカドンに象徴される豪勢な享楽の影にかすんで久しい。若い身空で不毛な昂揚にさいなまれつづける青年もやがては小市民生活の片隅で古女房の乳房をいじくりだすだろう。喰わなきやならぬ、か。彼らの「改心」が果して改心と呼べるか。古女房に惚れこむならそれを極めつづける。そこにはじめて「国家」の問題が登場するというものである。

国民統合政策、海外膨脹政策の二面性を持ったナショナリズムは、その基磐たる大衆分解をおしすすめる作業のなかに陥穽を有していた。国家権力が返り血を塗びるのは時間の問題である。国民である以前に人間であることを認識したとき、あらゆる枠、国家や集団の保護の無力性を知ったとき、大衆はおのれの内部に官能の発露を

ナシヨナリズムの現実

やこじよう

娼婦と兵士と天皇と

「チョウセンピー、チョウセンピート、パカニスルナ。テンノーヘイカ、オナジソ。テンノーヘイカ、ソレ、イウカ？」

田村泰次郎著「女拓」第一回「アリランの女」富士子の言葉を、私は時々想い出す。

「……富士子が、その言葉を吐き、やっきになって、兵隊に抵抗するのを、兵隊たちは面白がった。だが、兵隊たちにとっては、それは単なる侮辱のための侮辱ではなかった。それは同時に、子供の母親に対するような甘えと同じものであったことも見のがせない。それと同時にまた、彼女が天皇陛下のことを、多くの日本人の天皇陛下に対するように、考えていたわけでは決してないことも、うたがうまでもない。富士子は、彼女たちの朋輩といっしよに、天皇陛下という存在を、兵隊たちの攻撃に対抗するための防禦の壁として効果のあることを知っていて、それを借りたのにちがいない。……」と田村泰次郎は、富士子の言葉の背景を説明する。

文中の主人公、私は中共軍に誘われて、富士子に同行を求め、と「すかさず、彼女は斬りつけるような烈しい語調で答えた。

『パカ、ソナコトシタラ、テンノーヘイカ、泣クゾ』。

兵隊と娼婦、それも歩兵の一兵卒と、娼婦も将校相手の日本人慰安婦と違って朝鮮人娼婦との取合せ、その妙もさることながら、人間存在の一つの極限状況にある人間たちのいかなる形であれ、天皇陛下はかくのごとく心の中に住み込んでいたのであった。

朝鮮は植民地で、朝鮮人は日本人ということにされていたのであった。日本人そのものではなかった。「ところが、私たちのいた大陸奥地では、この共同便器（娼婦のこと）にも、いくつかの階級があった。まず、将校専用の日本の女、下士官兵たちのための朝鮮の女、その下に現地中国の女があった。とは、田村泰次郎の解きあかず、当時の事情である。

兵隊と娼婦、さらには住時の国民、被植民地の日本人に繰りこまれた人民、彼らは、要するにマニピュレートされたことで共通している。マニピュレートしたのは権力者たちであって、天皇そのものではなかった。だが、天皇、というシンボルは、マニピュレ

ートする側のいたって便利な暗示の村となったのは事実だった。

多くの朝鮮人にとって、必ずしも適切ではないが、少なくとも「富士子」と、私、戦線に在って、歴史的事実を示される現象はともかくとして、朝鮮人慰安婦と兵士達は、ある種の運命共同体を形成していたのであった。そして確に言えるのは、運命共同体の頂点のシンボルは、大日本帝国の天皇陛下であったことだ。

（筆者注：「女拓」田村泰次郎著・中央公論社刊 昭和三十三年刊）

運命共同体

血縁集団、地域社会、あるいは社縁集団と言ふ言葉がある。言葉に数々あれど、運命共同体とも言ふべき言葉が、この際便利である。

一九四五年当時、私は南鮮は全羅北道の全州に在った。生れたのが、鮮満国境で、小学校二年に至るまで、育ったのは朝鮮半島においてであった。内地と言ふ言葉はあったが、朝鮮半島が、私の日本であり、それ以外の日本を私は知らなかった。だが、それでも認識を余儀なくされたのは、言語の違いである。風俗の違いである。住居の違いである。しよせん異境であった。

異境であったが、異質文化の受容がなされていないわけではなかった。住居がそうだった。朝鮮は日本に比べれば、より北方で、寒い。環境に適應する努力を、日本人も試みて、結局、現地住民の智慧に依存することになった。オンドルの採用であり、土壁の厚い住居様式の採用である。同様の事実は、満州に住みついた日本人にも指摘できるし、大英帝国の植民地行政官たちに言えることだ。

白人の負うべき重荷を負え

なんじの生んだ最上の子等を送れ

なんじが捕えた者共のために

愛子に憂愁を味わしめよ

喧噪で狂暴な

悪魔のような、子供のよう

不逞な帰服民族に奉仕すべく

重き車を牽かしめよ

R・キプリングは「白人の墓場」で、植民帝国イギリスの気持を代弁したが、東の間の幻想であれ、植民帝国の国民の大部分は運命共同体としての異民族の包含を決意したのは事実だった。えせ白人、日本人の大東亜共栄圏のイメージも大同小異似たようなものだった。恐らく。

異境で生れようと思つて、私は生れたわけではない。生れたら、そこは朝鮮であった。多分、私の父母にとって、朝鮮におもむくことは、ある種のチョイスであったに違いない。

白人の負うべき重荷を負え、とキプリングは命じたが、重荷にして下され、と頼んだわけではない。悪魔のような、子供のよう、不逞な帰服民族、はそう言うであらう。ある日、勝手にゾロゾロと日本人がやってきて、白人がやって来たのである。帰服したのは多少なりともマニピュレートを試みていた、ほんの若干の人間たちだ。ゾロゾロやって来た人間たちは言ったのだ。今日から、御主人は天皇陛下であるぞ、女王であるぞ。

否応なしに、事態を受容しなければならぬ民族がいた。部族がいた。

(筆者注：R・キプリング「白人の墓場」は原典からの引用に非ずして「イギリス現代史」小幡操著・岩波新書よりの又引用。社縁とは、米山俊直(甲南大助教授・社会人類学)の提示するタームである。)



朝鮮の少年 1913年

【説明】 Customs of The world 一九一三年刊 London Hutchinson & Co の写真から筆者がスケッチ。隣りの民族を、日本人は知らない。筆者も知らない。韓国人はきれいな好きで、よくまめに洗濯する。キヌタでたたいて洗っている、川岸の婦人の目の前に、筆者は蛇を投げたことがあった。怒って、追いかけてられて、筆者は逃げた逃げた。ついに朝鮮半島から引揚げた。

燃える槍

母親も父親もわからない。ただわかっているのは、キクユ族であるというだけ。ジョモ・ケニヤッタは浮浪児だったのだ。捨て子はスコットランド人の宣教師の養育するところとなった。宣教師は、意外なその子の知性に注目した。

らかにされている。ケニヤッタは注目すべき知識人となった。アフリカの生んだ最高の知識人の一人でもある。さて、ここまでケニヤッタのことを調べてきて、私は思うのである。

果たしてキングは、彼らのキングであり得たか。当然のこと、否であった。英国国王は、大帝帝国の盟主ではあっても、運命共同体のキングではなかったのである。彼の著作はイギリス人の注目を惹いた。だが彼は、亡然として、ロンドン郊外のスラムの住人ではしかなかった。スラムにはインド人、マレー人、中国人、ビルマ人、日本人がいた。そこにしか住めなかったのだ。キングはケニヤッタのキングではなかったが、ケニヤッタは英国で伴侶を得た。エドナ・グラーズクラークと一九四二年に結婚している。運命を共にする配偶者を、教養あるイギリス婦人に得た彼であつたけれども、彼はイギリス人になつてしまつたわけではなかった。

何もかもが違いすぎるのである。違つて肌の色だけであればまだしも、違いの上に君臨する何物か？は、まさしく、キクユ族の貧困の原因を育くむ母体であつた。

(筆者注：参考文献・A History of East Africa by Kenneth Ingham Longmans 1962 及び「残酷なる草原」ジョン・L・フロム著・柘木恭介訳 平凡社昭和三十三年刊)

洗礼を受けた捨て子は、それからジョンストンと呼ばれるようになる。ジョンストンは都さ行つた。都とはナイロビのことだ。ナイロビで彼は水道工事の工夫になつた。やがて彼はキクユ・セントラル・アソシエーションに入った。書記長になつた。一九二二年に、ジョンストンは三十才ぐらいたつた。一九二八年に、キクユ語の最初の新聞を発行した。

そこでジョンストンは名前を変えた。宣教師の付けてくれた名前を捨てて、生れ故郷の山と、とり囲む地方の名称から、ジョモ・ケニヤッタという名前に変つた。

ジョモ・ケニヤッタは、改めて廻りを見まわしたに違いない。血縁の認識は無かつたにせよ、地域社会の現実の認識はあつたに違いない。折から飢饉は、週期的にキクユ族の地を荒した。何故飢饉が週期的にキクユを襲うのか。一八九〇年に英国東洋会社が、キクユ族の中心地ダゴティに支店を開設してからのことではなかつたか。一九〇二年頃、ヨーロッパ人たちがケニヤにやつて来て、キクユ族のものである土地をA王冠の土地Vと勝手に宣言してからのことではなかつたか。土地の所有者であり得なくなつたキクユ族になつてからのことではなかつたか。

ケニヤッタはそこで、王様のいるロンドンに出発した。キクユ族の飢饉も、苦しみもよそに安定し繁栄している世界をそこにみた。ロンドンに一年滞在してからケニヤッタは、帰国する。だが、ほどなく、またロンドンに出かけた。彼は今度は学ぶために出かけたのである。ブロニスラフ・マリノフスキーの下で人種学と人類学とを勉強した。その結果が「ケニヤ山に向いて」である。一九三八年に出版されたこの本には、ケニヤ山麓に生活するキクユ族の存在が明

マウ・マウ

ケニヤッタは、燃える槍と仇名される男になつた。マウ・マウは当初は秘めやかな結社にすぎないと考えられていた。白人に味方するキクユ族の同盟への脅迫が専らだつた。だが一九五二年十月三日に、マルガレット・ライトが、最初の白人の犠牲者となつてから敢然と、白人への挑戦を表示した。白人入植者へのテロが相次いだ。

ケニヤッタはマウ・マウの現人神だつた。ケニヤ・アフリカ同盟の書記長であつたケニヤッタとマウ・マウとの関連は、今日に定かでない。一連のテロ運動の指導者ということで逮捕されたケニヤッタと、マウ・マウの関連を、英国の検察陣は明らかにすることができなかつた。

明らかなのはただ一つ。キクユ族は、もはやクイーンを、運命共同体のシンボルとは考えなくなつていたのである。クイーンの代りを、ケニヤッタがつとめていた。ケニヤッタは、直接、指導しなかつたかも知れない。だが、クイーンの代りの存在であることは自覚しては違いない。

私は一九六三年、タンザニアに在つた。タンザニアでいろいろ人間に会つた。なかで、ソマリー人Fは、Fの仲間たちは、人生遍歴の豊かな男たちであつた。Fの話とFの住んでいるモシのソマリー人たちについてはさておき、私のインフォーマントであるFの許に訪れた、二十五・六の若いケニヤ在住のソマリー人の話は忘れられない。彼はこう言つた。

「マウ・マウはキクユ族だけじゃなかったんだ。キクユ族の他に、インド人のシーク族がいた。彼らは勇敢で、智恵がある。我々ソマリ人がいた。ソマリ人はキクユと違って、遊牧民だ。遊牧民は農耕民と違って、戦争に強い。シークや我々が、キクユに戦いの方法を教えた。」

ソマリ人は話好きだ。話好きな男たちの話は、いつでもそうだが、若干の誇張と、無意識の嘘を含む。若いソマリ人は、自分も何をかくそう、かってマウ・マウの一人だと言った。私は、それは、殺し方を教えてくれと問うた。彼は殺人者になり、私は白人になった。たしかに彼は猫の如く歩いた。「ここでパンガをふりおろすのさ。ソマリ人だったらナイフを使う」彼は私の背後で、そう言った。たしかに、その距離からは、わけなく一振り、私は死ぬだろう。何よりも私は彼の接近に気付かなかった。

「彼らは銃を持っていた。おれたちにはナイフしかない。パンガしかない。けれども、よくわかった土地がある。おれたちは夜も歩ける。」それでも私はまだ、彼の話を信用できなかった。今日に、半信半疑だ。けれども、シーク族にせよ、ソマリ人にせよ、イギリス人を憎むことで結束したことは事実かも知れない、と考える。

(筆者注：筆者は一九六三年五月から十一月にかけてタンザニアとケニヤに滞在した。Fと、Fをとりまくソマリ人との交友は四カ月に及んだ。その時の経験から。)

マウ・マウとマジ・マジの間

「指導者は誰だった？」私は問うた。

り出し、綿花の栽培を指導した。それに対して、ワポゴロ族が、次いでワギン族が起ち上った。隸属はいやだ。それは他部族にも伝わって、現地住民は、弓で槍で、ドイツ人に戦いをいどんだ。最初はたかをくくったドイツ政府も、その振がりに驚いた。機関銃を入れて、一九〇七年六月に、ドイツは事態を収しゆうした。

マジ・マジは悲しく消えた。マウ・マウは成果を得た。展開した抗争の規模においては、マジ・マジの乱はマウ・マウの乱と何ら遜色はない。抗争のT・P・Oが悪かったのだからか。対手が悪かったのであるうか。イギリス人とドイツ人とはかなり勝手も違うであろう。それは事実としても、ここではマウ・マウとマジ・マジのその差違である。それが問題である。マウ・マウは知っているも、マジ・マジを知らない人は多い。

歴史的事実は、歴史家の選択によって人々の前にクローズ・アツプされる。マジ・マジもまた人々の前にアフリカ史を認識するため史実として浮び上って来よう。日本人の識るアフリカには未だ登場しないだけの話なのだ。時間の問題で、マジ・マジとマウ・マウは史実として並ぶかも知れない。

時によっては葬られた事実、史実の中に、我々は真実を拾うのかも知れない。雲散霧消した斗争の中に、より壮烈な民族抗争を見ることがある。マジ・マジはまさしくその一つの好例かと、私は考える。アフリカ人が、アフリカ史を構築するとき、彼らはマウ・マウを、そしてマジ・マジを当然のこと史実として選び、従来と異なった観点から語るだろう。

(筆者注：参考文献 History of East africa)

「ケニヤッタノ彼は偉大な男だ」若いソマリ人は答えた。一九六三年現在、ソマリ・ランドはケニヤ政府と領土問題で紛争が生じていた。それにもかかわらず、ソマリ人はそう答えた。

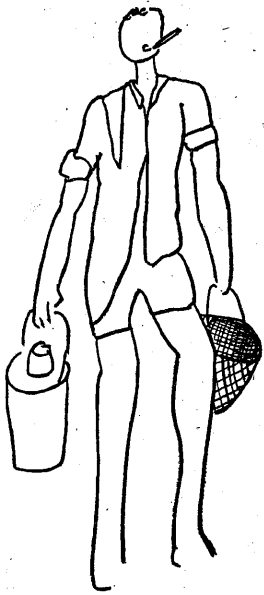
「白人はキリストさんをもってきた。そして、あがめ、折れと教えてくれた。ところが、あがめ、折つてその際においらの土地は盗まれた。」

歌の文句にある。その土地は「平均して千五百から二千八百メートルの標高の、アフリカでも指折りの理想的な気候帯である。三月、四月がやや暑く、七月、八月は涼しい。一年中、大体、気候は安定している。生態相も、草原、原始林、雪をいただく山、肥沃な平野がある。栽培植物の品数も豊富である。

白人もまた、守るのに必死だった。こんな豊かな土地は本国にもありはしないのだ。一九五三年十月の「戒厳令」以来イギリスは、爆撃機や戦車を投入して弾圧し、成功した。だが、もとは言えば肥沃な大地をとりあげて、キクユ族を「原住民指定地」に住まわせたが故に、不逞な婦服民族(?)は、喧噪で狂暴な悪魔、とも化したのであった。

一九六三年のケニヤの独立は、このマウ・マウと無関係には論じられない。

さて、ここにマジ・マジの乱というのがある。マウ・マウとは無縁だが、隣国のタンザニアに一九〇五年に起きた。一八九〇年から一八九九年にかけてドイツは、数多の学術調査隊をタンザニアに入れた。タンザニアの海岸よりの高地は、ずいぶん肥沃な土地だ。ドイツ政府は、急速な植民化を試みた。住民の生活様式の改革にの



東アフリカでコーヒー売りの少年

〔説明〕タバコを子供が吸っても、誰もとがめない。くわえタバコで破れたシャツ。少年は裸足でテコテコ歩いて、コーヒーを売っていた。くったくのない、明るい顔。無知、貧困、だがたくましく。

……………
題して「子供四人」

解放

「原住民指定地」から解放された時、二東三文で強制買収された祖先の地に帰った時、キクユ族は解放の実感を味わったであろう。同様なことは、朝鮮民族について言えた。満州において言えた。婦服の状態から、解放放たれて、解放の実感もあろう。

さて、私は、朝鮮で終戦を迎えた。否、敗戦を迎えた。鬼畜米兵がやってきて、鬼畜は進駐軍なる呼称で呼ばれた。日本の兵隊さんは何時の間にか姿を消してしまっていた。カーキ色の服を着て、し

よつちゆう口をニチャニチャ動かしている、生つちろい顔の青い眼の、下駄の如くジープを使う進駐軍兵士が、やたら走りまわった。韓国の旗が、米国の星条旗と共にへんぼんとひるがえり、日本人はひっそりとしずまった。日本人は一路、内地への道を急いだ。いまや内地しか、日本ではないのであった。朝鮮半島は、たしかに解放されたのだ。朝鮮半島は、日本民族から、連合軍によって解放されたのであった。

キクユ族は、大英帝国から、自から、そして時代的な一つの流れによって、解放をされたのであった。

敗戦を解放として解した日本人も、日本民族としての運命共同体内での苦汗に満ちた生活を余儀なくされたのは事実だった。ケニヤ・ハイランドの白人入植者も、母国政府の弱腰をのしりながら、母国に帰った。

イデオロギーもさることながら、解放の実感、本来の生活様式の中に安住する権利の回復にある。母国語でしゃべり、風俗を回復し、身心の安住できる伝統的な生活様式の確保にある。それがいかなるレベルにあれ、精神と肉体の安住できない、異質なものからの解放は、本来の生活様式への復帰の喜びを意味している。

「白人はキリストさんをもって来た。そして、あがめ、祈れと教えてくれた。ところが、あがめ、祈ってるその際においらの土地は盗まれた」

盗まれたのは土地で、そこに展開する生活である、人生である。錯綜する重層社会の、網の目の中の、マニユビュレトされる人間の求める解放と、盗まれた土地と生活様式を、異民族の手からとりもどした解放感とは、本質的に違っているようである。

解放は、しかし、前進へのきっかけを意味するものではない。一九六三年、ケニヤは独立して、キクユは土地を我手にとりもどした。そこで展開された農業は、旧来の、伝統的な農業であった。豊かなケニヤ・ハイランドの農業生産性はとみに低下した。能率的な大農管法に代わって、堀棒と、一家の生計を支えるに足るささやかな農法は、国家として独立したケニヤの財源を脅かした。

息づく何物か

もともと原始的な農耕が、キクユ族の生業である。ひえに代ってとうもろこしが主に栽培されている。多くの種類の豆類、鳩豆、バナナ、じゃがいも、さつまいも、ヤマイモが、その他の栽培植物である。そういう農作物の他に、羊、山羊、牛を飼っている。養鶏は採入れられて歴史も浅い。蜂蜜も集められ、若干の狩猟も行なわれる。

一九五八年代の人類学の調査は、キクユ族の Basic Economy として以上のようなことを記述している。キクユ族が、母なる大地に帰って展開した農業は、彼らの生計を助けるための、それだけの規模のもので、それ以上のものではない。白人たちが、同じ土地で展開した農業は、プランテーションであった。コーヒー、綿花、小麦等の作物の、近代経済のベラスたり得る農業であった。

実に、ここで、生産性をとやかにすること自体がナンセンスなのである。あるいは近代的経済学の理論で、キクユ族の農耕を眺めることがナンセンスなのである。キクユ族の農業は経済理論と照合してみると、産業化されているわけでもなければ、市場体系を形成し

ているわけでもない。

だがケニヤが、独立を達成することによって、国家という形態を採って解放を得たとき、そこに待ち受けるものは、資本主義と社会主義体制が主流となっていて、世界経済の枠である。経済の秩序である。輝やかしき前進は、独立という名義の獲得であって、それだけに留まらざるを得ない。

何時の頃からかケニヤッタは、キクユ族の現人神から、ケニアの父ということになった。だが、独立・解放を獲得してからのケニヤの以前にいやまず貧困の状態は、部族間の抗争となつて現われ、偶像視された、燃える槍の権威は地に陥ちた。彼はキクユ族には、復括を与えたが、エスノセントリックな他の諸部族にキクユ族と同じものを与えることができたわけではない。薩長土肥的連帯は抗英、抗日人闘争にはあり得たものの、実現後の共通の利益にはならなかった。

燃える槍 キクユ族のケニヤッタが、ルオー族のムボヤに代られたのは、寄る年波の故だけではない。安住の所を得たキクユ族に代って、ルオー族が、主導権を得ようとした結果でもある。国家の形態をとったからとて、部族レベルが、一挙に国民レベルに高まったわけではない。キクユ族にはキクユであることの誇りと意識が、ルオー族には彼らのみの運命共同体としての自覚が、ケニヤとタンザニアの国境の広大なステップの住人マサイ族には、誇り高き遊牧民としての意識がある。そのエスノセントリズムは、ケニヤの国民としての意識に先行し、顕在する。

(筆者注：キクユ族については HRAF の資料による。他に、参考文献「社会人類学」リーノリット著 増田・長島共訳岩波書店刊)

エスノセントリズム

エスノセントリズムは、しかし、多分に無視されている。あるいは必要以上の評価をされている。エスノセントリズムの集合世帯が民族的支配を否定したのは事実である。民族的支配は反帝国主義を否定したことで過大な評価をされ、エスノセントリズムの集合世帯であった事実は無視されている。

指導者の理念と、背景とは別個のものである。指導者のイデオロギは無縁に、指導者を仰ぐ群衆の生活は進行し、実在する。民衆の生活のレベルと、指導者の理念のレベルとが同一次元のものであれば問題は無いのだが、とかく、その事実が、先ず無視される。かつてインドのネル首相のパーソナリティと、インド国をアイデンティファイした日本人の、何と多数いたことか。ネルが、複雑に多岐にわたる重層社会インドの、選ばれた民の出で、国家もさることながら、しよせんは自己の出身部族への忠誠を抜きにしては、論じられない人物であることが、無視された。偉大なる政治家であった。偉大なる理念の人であった。英雄であった。

だが、英雄の理念とは、別次元に民衆の生活があった。ナンヨナリズムのある側面は、まさしく、この民衆の生活に支えられている。

さて、話は変わる。

現在、日本に、何人の外国人がいるか？みなさま御承知であろうか。外国人登録にもとづく在日外国人数は、六六万八九七二人(※)いる。その国籍は、八七カ国にわたる。そして、そのうちの五八万

人強は「韓国・朝鮮」人である。次で「中国」、「アメリカ」、「英國」、「ドイツ」、「カナダ」、「インド」、「インドネシア」の順。「韓国・朝鮮」人は群を抜いて多い。大部分は「大東亜共栄圏」構想の、政策のはざまに人生を託した人々である。京都は、大阪、東京、兵庫、愛知に次で、外国人居住者が多い。

その京都で、私は何人かの朝鮮人と知合いである。F子さんと、M子さんの場合について語りたい。彼女らは二十八才と二十六才の姉妹である。日本生れ。母国語は知らない。父親は、日本人の母親と結ばれて、日本に居を定めた。

しかし、父親は反日戦線の斗士であった。いきさつを、私は知らない。日本人の母親は、彼女らを日本人として育てた。長い間、彼女らは、和服は知っていても、チヨゴリ(※※)を知らなかった。

彼女らは適令期に至った。一つの壁がそこで立ち上がった。父親が朝鮮人であること、彼女らの国籍が、韓国籍であること、は、日本人との結婚に大きい支障となった。話が、かなり煮つまつても、気の毒そうな顔をして男が言う。

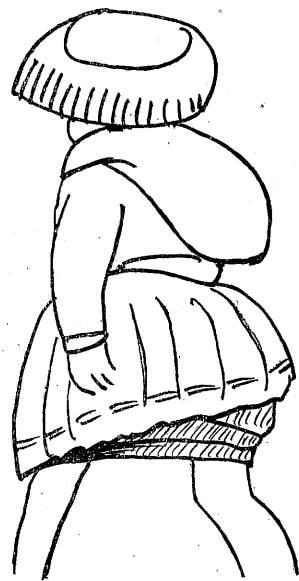
「ああ、君の父上が日本人だったらなあ」

彼女らは、そこで同邦社会に接触をはかる。数々の縁談が持ちこまれる。彼女らは、いたって気さくな働きものだから、それも当然のことなのだ。ところが、そこでは、母親が日本人であることが支障する。せつかく、チヨゴリを着て行っても、話がそこでこわされる。

M子さんの気だてのよさは、彼女たちの経営する食堂の常連の中でも定評がある。その彼女に熱烈に近づいてきた一人の男性がいる。ほだされてM子さんは、婚約を受諾する気になった。婚約指輪

を交わす段にいたって、彼は廻れ右をした。彼の母親を最後まで、説得できなかったのだ。母親は言うのだ。「お母さんが、日本人じゃなあ」

(筆者注：四十二年二月末現在法務省調べ、一連の資料は朝日新聞四十二年七月十一日より。※※韓国民族の女性衣装のこと)



ペルーの山中のインディオの少女

〔説明〕 京大民間薬研究会の吉田集而氏のスライドからスケッチした。大きな帽子、背中にふろしき包みの荷物。スカートの重ね着。所愛われれば風俗変る。人間の心も変る。どこまで違って、何が共通するのか。うさなくさげに、最初はにらみ合って、やがてにおいあって、あぐく仲よくなる犬と違って人間は、やあやあやあと、親しげにインチキな笑顔を、まず作る。それから……。何故か。

ドロドロ・ナシヨナリズム

彼も信者で、M子さんも信者である。幼少にして、洗礼を受けたカソリックのクリスチャンのM子さんの、動搖を支えたものは、信仰である。忙しい労働である。彼女は耐えに耐えた。だが、信者の彼と、信者の彼女と、教会で交わした誓いが、空文になったことは彼女にとっては、ショックであったに違いない。私は、ヒューマニストでもなければ、センチメンタリストでもない。彼女の運命やいかに、と語る趣味もない。

人間の生活の、社会生活の基礎的なこと、例えば、結婚について日本人であること、朝鮮人であることが、かくも関与する事実を挙げたに過ぎない。虚像であれ、シンボルであれ、天皇を頂点とする運命共同体の崩壊が、現在にもたらした傷跡を、一つ紹介したにすぎない。

だが、確に言えることは、非論理的な、イデオロギーとは別次元の、どうどうとした生活に、人生に、ナシヨナリズムの根は張っている、という事実である。史実として、現在のところ、さほどとりたてられない、マジ・マジ争議の、リーダー・シップをとったマジシアンや、ウィッチクラフトの感覚の中に、ナシヨナリズムの実像がありはしないか。

実は、日本人の世界からは、急速にドロドロ・ナシヨナリズムが消失したが故に、我々は、ともすれば、そういったナシヨナリズムの側面を忘れがちなのではないか。考えてもみよう。小さな島国ではあるが、一億人も住んでいる我等の日本列島で、住んでいる民族

は日本人ただ一つ、生活様式のとびはなれた階差は現実になく、言語も、映像も、共有の基本文化として確認される一つのもの、我々はその事実を、あたりまえのこととして受容している。単一民族、単一の生活様式(もともとも、この際仔細に見れば、多様な要素の確認は可能であろうとも、日本は現実に複合社会ではない)は、日本人を一丸として何ものかに猪突させる大きな要素となっている。国境が海であることが、そして、まとまりのよい小さな島国である事実が、日本民族を育くむことに大きく役立った。

日本人は、故に、海を越えて異境に臨まないことには、ドロドロ・ナシヨナリズムを確認できない。異民族との接触を、歴史上欠如したことが、彼らとの接触を不得手にもした。だから、確認はなされても、その発展は疑問である。学界に在って、東洋学における日本の地位は卓越したものであると聞く。アジア地域研究でも同じこと。

だが、現実には、おお、日本はアジアの孤児となってゆく。どっこい、生きている、生々しい、非論理的なナシヨナリズムの認識に欠けるが故である。

(筆者注：いわゆる未開社会にあって、マジック・ドクターや、ウィッチクラフトの存在は大きい。)

先んずる者と遅れた者と

朝鮮民族と、アフリカ人について、触れてきた。戦前の日本における朝鮮人であり、隷属化した過去を持つアフリカ人である。何れもが特権的な支配民族により抑圧された民族のケースであった。

歴史の展開に従って、近代史の展開に伴って、早い時期に政治的独立を達成した、先進諸民族によって征服された民族であった。一九世紀後半から、第一次世界大戦にかけて、世界の総人口の五分の三が「民族的」な支配下に入った。日本による朝鮮、満州。英国によるインド、さらには欧米列強によるアフリカ分割、被抑圧民族となったものの大半はアジア・アフリカ諸国であった。先進諸国のエクスパンションのもたらした結果である。

世界史と言うことでは今迄に述べてきたようなことになるけれども、各国史というところで考えるならば、日本にはアイヌという異民族がいた。アイヌに言わせるならば、シャモが我等の土地にやって来て、奪った、ということになる。英国については、詳細に語るまでもない。英国は、その古代から異なった諸部族の、異民族の抗争の舞台であった。英国の現在の皇室の系譜一つをとっても、その事実は明らかである。

先進の民族・部族のエクスパンションと、弱少諸民族・部族の抗争は近代に限られたわけではなく、昔から、世界の各地の歴史はそういった抗争史で綴られていると言っても過言ではない。大胆に言うならば、何が侵略で、何が帝国主義的なのか、一概に言えない、史実の羅列である。

無論、アフリカで展開される部族のエクスパンションと、近代先進諸国家の後進地域への侵略とは同次元ではないであろう。だが、エクスパンションにしろ、侵略にしろ、それらを支える本質は、あまりかけはなれた性質のものではない。きわめてプリミティブなエクスパンション的な民族、部族の一体感である。

先んずる者と、遅れる者とは、必ず存在する現象は、古代から、

題に外国が介入するから、分烈も強まる。

中東戦争における、アメリカとソ連の関係をとりあげても、彼らがいかに民族主義を、マニユピュレートしているかがわかる。中国についても同じである。今日、大国と呼ばれる先進国は、事実上、植民地は持たないものの、小国をマニユピュレートする力を持っている国々のことである。アフリカの、不幸な国コンゴの場合に、まさしく我々はその典型的な事例をみる。朝鮮半島の分裂、中国と境を接する諸国の絶えざる混乱、中近東からアフリカにかけて年中行事の如くに展開される政変に、常に大国のマニユピュレーションの影がある。

大国のエゴイズムに、理念は関係ない。理念の問題ではなく、力の問題である。大国と小国の関係は「力」関係以外の何物でもない。イデオロギーを越えたところにマニユピュレーションの現実がある。

(筆者注：※四十二年七月八日朝日新聞を参考にした。)

広がる運命共同体

けれども、現実には、運命共同体の枠は大きくなった。狭少なエクスパンションが存在するから、地球を一個の社会として、人類全体を運命共同体として把握する意識が、現実には在る。

五月に妥結をみたケネディ・ラウンドは、そういった事実を端的に物語る、最近の歴史である。経済上の問題はさておき、当初EECに対する米国の、関税障害への懸念が、ケネディ・ラウンド構想となって発足したことは否めない事実であった。五年の間の才

そして未来社会においても普遍なのである。シャモとアイヌと、征服、被抑圧の関係を経て一個の運命共同体を形成したように、ある時点において確に、日本人と朝鮮人は、運命共同体の意識を持ち、あるいは意識を余儀なくされたのであった。デーニッシュとブリトン人が、そしてやがてはアングロ・サクソンとアフリカン・ネグロが……。

運命共同体は、絶えまなく形成され、崩壊し、あるいは融合してその存続に終止符はない。規模が変わり、時代が変遷しようとも、運命共同体は、本質に、非論理的、土着的要素を大きく内包しつつ新陳代謝しているのである。

大国と小国と

先んずる諸国と遅れたる国との関係もまた一様でない。かつて展開された支配形態が植民帝国主義であったとするならば、現実のそれは一体、何と呼ぶべきなのであろう。

今日、世界の各地で展開される戦争が、何れも、代理戦争と呼ばれる背景は一体何だ。戦乱の例はさておき、※ここでは、現在進行しているビルマ国内の緊迫した情勢を引用してみよう。端緒は6月の華僑の結束にある。彼等が国策に反し、毛沢東バッジをつけて一連の示威行為をしたことが、ビルマにおける反中国気運をいやが上に高めた。中国が、他方、彼等の後押しをするという事実がある。

共産ケリラのバックアップをしている事実があるという。政府の右傾化が、緊迫した情勢の大きな原因で、中国の介入がこれに拍車をかけた。もとをただせば、食糧の不足が問題の根源である。国内問

月は、米国対EECの問題よりもむしろ、余剰農産物の処分、低開発国への援助の肩代りが前面に押し出されて来た。会議の大勢は、大国、先進諸国のリードする所であり、相互間の利益をめぐって討論がなされたのであったが、言い訳にせよ、申し訳にせよ、低開発諸国の現状を無視できなかったのも事実であった。政策として、有利に、その現状を利用した感すらある穀物協定であるが、現実には食糧援助という大義名分は、まさしく世界の現実の要請である。大国の外交の駆引きもさることながら、世界という一個の運命共同体としての重荷を、大国の指導者たちが意識していることがわかる。

ケネディ・ラウンドへの参加国は四十九カ国。低開発国の参加は二十九カ国に及んだ。低開発諸国は、そこで特惠関税制度を主張した。援助拡大の要求と、一次産業製品の輸入増大の叫びは日毎に高まるであろう。

さながら、日本における米価が、農民が発揮する政治力によって高まるように、一次産品の産出国が、先進国にむかって、強力に発言しつつある。運命共同体としての、地球社会の中で、強かな政治力となるであろう。

(筆者注：新聞月報四十二年六月号を資料とした。)

ニ。文化

過日、朝日新聞に連載された「世界ローピング通信」は、面白く興味を惹く報道であった。引用してみる……日本の賠償金で、世界物産展示館が建設された。日本側の工事責任が終った所で、完成した部分は鉄骨の部分、後はインドネシア側の担当する契約になって

いた。インドネシア担当の部分の費用金、日本は払っていた。だがインドネシア政府は、費用を流用してしまっていた。そこで、雨ざらし、野ざらし二年間。そんなある日、ジャカルタのある新聞に、かかる記事が出た。「日本の責任を問う」いわく「なるほど、日本は一応、費用を全部払ったかもしれない。しかし、日本は金持だ。わずか、あと数億円出してくれれば、このビルはリッパに完成するのだ。このみっともない状態を、日本は一体、いつまで放っておくのか?」……

その記事をみながら、つくづくと私は想い出した。被占領下の朝鮮半島で、チューインガムをばらまく兵士のジープを追い廻わしたことを、屈辱感とともに。アフリカはタンザニアで、理由もなく、ニペ、ニペ(くれ、くれ)とタバコをたかられたことを、不快感とともに。なんのことはない、ジャカルタのある新聞の論説委員の感覚は、さもしいありし日の私の心根と、ニペ・ニペの心境といささかも変わらない。

いろいろな国で、史実には必ず、自分自身を厄介物にすることが最上の、最後の自己防衛だった人々の存在と、彼らの起した事件が含まれるものである。記念すべき、バステューユの監獄の襲撃にしても、釜方崎の暴動と本質的には何ら変わらず、唯、アジテーターの感覚の相違だったかもしれない。もともと、革命家と、組関係者とは比較にもならないが……。ともあれ、かの新聞の論説者の言葉は、ニペ・ニペとタバコをたかる人々よりは、さらに質が悪。もらいが少なく、開きなせる乞食の感覚である。しかし、世界という運命共同体には、このような開きなおりが増えてきた。低開発国のいまや、それは主要な外交政策でもある。代表的な例は

ネールの統治下のインドの外交政策である。理念とは別個に、米・ソから均等に援助を得て、計画経済の実現に力を注いだ。現代史上稀にみるらつ腕である。

だが、実際問題として、これはある種のたかりである。恐喝である。

低開発国の言い分に次の如きものがある。※「先進国が、発展途上の国々に対して援助を与えることは、好意や恩恵ではなく、当然の義務である。なぜならば、先進国は、発展途上の国々の犠牲において、繁栄を楽しんでいるのであり、この格差を埋めるのは、先進国の当然の責任だからである。」開きなおりの、理論の極致みたいなものである。

(筆者注：筆者はタンザニアに一九六三年に滞在したことがある。その時の体験を書いている。ニペとはスワヒリ語から。および最近の朝日の辻豊の世界ローピング通信から※部引用)

インディビジュアルなもの 識別

話は、政治的に、経済的に偏向してしまつた。だが、実際に、エスノセントリズムは、トライバリズムは、ナショナリズムは、政治的に表現されることが一般的である。ただ、ナショナリズムの表現形態の根底に潜むもの、ナショナル・インディビジュアルティというふうなもの 識別には、充分留意せねばなるまい。下手な平等主義は持たぬ方がいい。

今になつかしく想い出す、寓話的な実話がある。K大学の東アフリカ学術調査隊のT博士が、念願の狩猟民ハツァビに出会つた時の

ことだ。やあ、やあと、タバコを手渡して、まずは、心の通い合いを期待した。ハツァビ族の男はタバコをもらうと、やおら半ズボンのポケットを探って、ライターを出して、カチリと火をつけて、おもむろに、フイーッとケムリを吐いた。ライターの前にマッチ無く、木と木をこすり合わせて火を燃していた人たちが、である。T博士は大変がっかりしたと、聞く。もともと、がっかりすることはなかったで、火をつける道具が、ライターにかわつただけのことだ。所持品がかわつただけで、生活様式は変わらない。

ハツァビ族の人々には、ライターに至るプロセスは問題ではない。火付け道具の文明史は問題ではない。自然社会の住人である、彼らは、たまたま便利な利益を入手したので使っているまでのことだ。パーソナリティにも似て、地球社会という運命共同体を形成する国家群の、インディビデュアルティの識別、認識は、このような事実から考えると、大変重要である。ことは優劣の問題ではない。自然社会↓農業社会↓産業社会というタイム・テーブルに照合するとき、異つたステップにある国家をわれわれは識る、民族を識る、部族を識る。

ナショナリズムをみると、政治的統一体としての側面のみをみて、ナショナリズムの基調であるインディビデュアルティを無視することは許されない、と、私は考える。多民族国家は、多民族国家として捉え、特権的支配民族と、被抑圧民族の実態と、格差を正しく把握すべきである。特権的支配民族にいたらずに迎合すべきではない。格差は放置すべきでなく、生活様式における技術革新は急務である。

けれども、与えれば格差がうまるわけではなからう。先端を行く

理論、分析で、ドロドロと動めく実像は把握できないだろう。電子計算機で、戦略は立案できても、抵抗する人間の心は測れない。アメリカが喜劇ともいへば悲劇を演じているゆえんであるうか。(筆者注：ハツァビとはタンザニア在住の狩猟民。現在、T氏は一九六一年から二年間調査に従事した人)



日本の少年 1913年

〔説明〕題していわく Boys Fencing. 子供は幼時から剣道を教わる。身体 たんれんのみならず、精神のたんれんのためであ

る、とはその説明である。一九二三年の Customs of the world London Hutchinson & Co に載っている。写真からスケッチをおこした。よくできた雑誌で、世界の各民族をていねいに紹介している。大系、百科辞典での紹介はあっても、日本には雑誌程度のもので Customs of the world に匹敵するものはまだ出していない。

エリートの助長

ハツアビ族にはハツアビ族の、エコロジカルな背景があり、部族としてのインディビデュアリティがある。キクユ族とて同じことである。格差を生み出しているものは、生活様式であり、発展の歴史の浅さである。階級として把握できない、生産と名付けられない、人間と、営む生活がある。低開発諸国を仔細にみてゆくと、その大多数の国々は、そういう部族、民族を包含する多民族国家、複合社会国家であることが多い。

多民族国家のゆえん、複合社会の複合たるゆえんを詳かにすることは、とても可能なことではあり得ないかもしれない。それにしても群居する部族、民族の、エリートとも言うべき集団を、インディビデュアリティの認識から、識別することは必要かと思われる。

ケニアとタンザニアの国境に、キリマンジャロ山がある。その山中に住むチャガ族は、人口の上でも、大部族だが、タンザニアにおいては、エリートの先進部族である。チャガ・ランドの富裕さはケニア・ハイランドに勝るとも劣らない。キクユ族とは違って、彼らは、コーヒープランテーションを、基本的な生業としている。他

の部族にも例が無いわけではないが、キリマンジャロ・ネイティブズ・コーヒー・ユニオンの、結束の固さと、堅実さは、白人プランターに拮抗して、チャガ族の向上に大きく関与している。

チャガ族に、コーヒー栽培を教えたのはドイツ人だった。組合を結成させたのは、イギリス人だった。チャガ族の大同団結の実現に力をかけたのもイギリス人だった。白人プランターとの共存を図りつつであったが、チャガ族のコーヒー生産は、白人をしのぐようになった。接触の歴史がキクユ族の場合とは異なって展開した故もあって、チャガ族とキクユ族の間には、血なまぐさい争乱は無い。チャガ族の生活様式は、伝統的な側面を全く失ったわけではないが、他の諸部族に比べると、近代的である。二十六万人のチャガ族の中から、官僚、教師、商人が輩出し、タンザニアの各地に散っている。

名実共に、エリート存在である。チャガ・ランドで、イギリスは植民地行政の担い手として、チャガ族なるエリートを迂回生産したのかも知れない。いきさつはともかく、チャガ族は育った。

この史実の意味する所は大きい。示唆する所は大きい。運命共同体は拡がり、他方、多様なエスノセントリズム、トライバリズム、ナシヨナリズム、小国が群居するだろう。国家と、ナシヨナリズムの大量生産の時代。インディビデュアリティを確認して、エリートを助長すべきである。

(筆者注：チャガ族について筆者は、宮川書房近刊「京都大学アフリカ学術調査報告」人類篇の中の「モシ・タウンシップの部族分布」に書いている。迂回生産とは、例えば魚を捕るために漁網を作り、加工場を作ってから漁獲にのりだすようなこと。)

確認のために

群居するナシヨナリズムが共存せねばならぬ。難題ではあっても現実に共存への希求は高まる。けれども「世界は一つ」「アジアは一つ」と、馬鹿のたわ言みたいな、センチメンタリックな空論は唱えない方がいい。地球は一つでも、人間は一杯。数多く居る人間の中には、前近代と言おうより、前文明的な生活様式の人間がある。

数が多く、多種多様だということが、即ち、ナシヨナリズムの背景でもある。多様であることをわれわれは改めて認識せねばならない。さながらカードをめぐる如くに。西欧社会を識ったごとく、アジアを知らねばならない。確認の方法は多々ある。経済学、法学、人類学、地理学、社会学、宗教学、生態学……。学問的な認識は、これまでもなされたし、今まで以上になされるべきだ。放っておいても発展、継続するだろう。さて、それらは総合的に総括され、応用されるべきである。

だが、

白人の負うべき重荷を負え

なんじの生んだ最上の子等を送れ

なんじが捕えた者共のために

愛子に憂愁を味わしめよ

喧噪で狂暴な

悪魔のような 子供のような

不逞な帰服民族に奉仕すべく

重き車を牽かしめよ

とは、二度と叱じない方がいい。日本人もまた、日本のナシヨナリズムを高揚する方がいい。日本人であることの確認が無いことには、多元的な世界の認識もあり得ない。認識は日本人のためになさねなければならぬ。

援助の名の下に、日本は多額の金を投入している。他国からみたら少なく、日本からみたら、決して少なくはない金額を。ポリシイとしては、有用なかもしれない。高官のワイロの資金になろうが、汚職のタネになろうが、採算がとれていると言っているのであるか。だが、民族としての日本人の利益になることをしているのだから。同じアジアの朝鮮民族の、インドネシア民族の利益になっているのであるうか。認識はまず、日本人のためになさねなければならぬ。

さもないと、どこかの巢窟で、娼婦と兵士とが、互いに互いを傷つけつつ、慰め合ねばならない破目になる。だれかが、不気味に歌い出す「〇〇は〇〇〇〇〇〇さんをもってきた。そして、あがめ、折れと教えてくれた。ところが、あがめ、折つてその際に、おいらの〇〇は盗まれた。」どこかでナイフがきらめく。

新陳代謝して形成される運命共同体の、より世界的な広がりを、旧来の方法と理念で把えてはならない。方法も理念もまた、改められないことには……。

下民その自決

木 下 成 人

下民への序文

民俗学の成果とは現在いっては何ならぬことだとは思うが、柳田國男の民俗採集ようらん期から柳田民俗学となづけられ、敗戦以前、すでに常民生活の事実、傍証の累積から問題提起を果しはしたが、それは未だ将来に委ねられている問題の深化として横たわっている。糞奸にとって民俗とはなにか、こういう設問は関心の域外である。だから厭味な大上段にふりかぶればこう応えることになる。

民俗とは、常民であり、大衆であり、民衆の生活感情との振幅、それに密着した関り合いをもつ事物をすくいあげ、民族とはなにか、この日本民族とはなにか、日本人とはなにかのものなのか、このより大きな設問にたちむかう鋭い資料の宝庫なのである。

これは両刃の剣といつてもいいすぎではない。不吉な予感を敢えてするならば、民族へあらゆる学を綜合する試みは優越の民族観へ

突っ走る最短距離だとは心しておかねばならぬ。また貧窮の事実を触知するとは昭和の半を血で彩った右翼の土壌としてよく肥えていた、と認めることである。右翼の土壌としてよく肥えていた、と認めることである。右翼の土壌といま、粗策な表現をもったが、大衆の、就く下層農民のあまりな貧窮にも拠っていたことは事実であり、このことはあらゆる学の場合に於て認知をほとんど強制しさえする。貧窮の事実は、真摯なる、また狂信者なる右翼の若者が育ち、見、聞きして到達した唯一の大義、テロルに的をしぼった絞りの淵源なのであるから。かれら暗殺者である若者は下民であった。暗殺者であるから下民というのでもなく、狂信者であるから下民というのではない。下民といま、糞奸が、いうとき、明確な規定をその光背としてもっている。

民俗学はローマンの学ではない、という同程度の真実を塗りこめてテロルに糞奸はローマンを見ない。民俗学、それは人間、とりわけ下民の、それ故に人間の恥部の集大成をめざす汚辱の学である。現在から将来にかけて、尠くも民俗学だけは汚辱を唯一の背柱にして成立しなければならない。糞奸はいま、敢えて下民と書いた。ま

た汚辱の学とも。しかし敢えていう態度を通常もってはいない。大衆といい、民衆といい、不特定階層不明のすでに階層指示のことはではない。という意味で糞奸は己れを含めた生活の場の全てにわたって収奪を余儀なくされている人間を下民と規定している。これは明確な規定であると再び書いておく。

都市近郊の農民は意識、生活感情、生活様式に於て農耕社会から産業社会、また寄生蟲の充腹へまで一挙に崩れ、それも僅々あの敗戦の後の同胞が飢餓線上を彷徨した惨話の時代、くだって貧窮サラリーマンを主軸にする穴居の時代まで至ってさらりと農民であることをやめていく。

都市から離れた農村の、しかも零細農民、人夫と呼ばれて然るべき都市肉體労働者、自からによってかつがつ生きる術を保障していく人間たち。下民である。

汚いもの、こと、辱しいこと。それらにむかつて動く感情が下民から失なわれているか。眉根をけわしくして汚辱へむかい、非難の声を挙げるのは下民ではない。日頃、汚辱に接触しないでことたりるやっこばらは慌ただしい挙措でそれら異物の侵入を拒む。下民らはそれらに厚顔無恥な対処の術だけをごころえていいのか。そうではあるまい。下民といいきるに至る根拠のひとつに、汚辱とところやすい仲なのだということがある。日々、あまりにも押れあつていく汚辱のありようとの関りあいで、いちいち拒みの姿勢をとつていたなら、おまんまのくいあげになるより他あるまい、の意によつて。

下民の小狡さ、卑俗さはまたしても糞奸のものである。どのようになまたしてもかは、以下に述べよう。

糞奸は民俗学の拡大を触知する

下民にとって、腹がくちくなるか否かは、ほとんど生存の指標として理解されねばならないが、すくなくともそのような充腹のみがよるこびである生は、高踏的な学問の場合からは触れることができないだろう。

腹をくちくするその一点にまといつく心情を抱かざるを得なかった下民の歴史は、それら一人ひとりの死滅とともに死滅していった。下民の心情は綜合されることなく、歴史にただちらつた。歴史がもつ限界がそれら下民を歴史から扶殺しつづけた。

誰でも知っているごとく、歴史は元來常民の学ではなかった。用途は主として政治にあつたゆえに、政治がわづかな上流の人だけの事務であつた時代には、当然にこれを利用する者も限られ、またこの人たちの参考になることのみが多く伝わった。

柳田國男はやく一九三九年に「歴史教育の話」の中でいっているが、歴史を構成しているものこそ、すでに権力の側からの取捨選択が強く働いているのだ。

臭いもの、汚ないものにも目をつぶらずに、その拠つてくるところ、その質の正確な姿を見定めるのは糞奸には当然なされねばならない仕事だと考える。民俗学の分野でもこの態度をおおもとにおいて全てが考究しているとは思われない。汚辱、また諸悪にかかわる論及の尠いことはこれを証していよう。

糞奸はこれら、汚辱と諸悪を究明の場にたたせるその態度、姿勢を仮に下民志向と呼んでおく。糞奸は志向という、あるあやふやな態度を好まないが、かといって論及者全てが汚辱の中にとどぶりのめりこめなどとすめられるものでもない。

下民志向は単なる志向で終わってはならないだろう。下民志向というとき、人間の型を分解する無意味さから、すでに脱けだす一步を踏みだしている。単純に一撥万能をいうのではないが、精神の緊張だけはゆるめてはならない。下民にあって尖鋭さは道具の数を当ることで表現されるだろう。

道具と武器の相関を図るならば、巨視的ないし透視的には未来社会のありうる姿にまで微視的には囚人たちが道具—凶器によって踏みこむ錯綜の果ての毒々しい暴発、衝動にまで照射が届かなければならないだろう。もちろん、下民ばらとして一括され、香水をふりかけられたことばによって統計数表に現れる男たちの生活の具、道具がその根底に横たわっているのだ。

憤激と楽天の性、出口のない生活の、日常のことわりを、ただひたすら道具に語らせて寡黙のときをすぐす男たちを、女たちを糞奸は痛みをこめて下民ばらと呼ぶ。

未来は全体主義に窒息した個人の屍臭として予感し、それによって測られねばならない。未来が理想の実現された時制としてのみ理解されるのは、復古主義者がその範を太古の原始共産制に求める心情の弛緩、展開不能のビジョンをなんとか糊塗しようと努める色眼鏡に近い近似する。たとえば、

人類は教智をあつめて、あらゆる絶望的危機を、ついには克服す

るだろう。平和と共産と繁栄の大目標にむかって、ときおりの反動

を交えながらに、大局としては輝やかしい人類の衆智が開華するのを妨げる帝王の出現をゆるさないだろう。長い歴史の累積はそれをよく示している。歴史は人類の強度を計る試煉をいくたびも与え、そのことごとくは危機のたびに人類の団結を向上させた。これからもそうであるだろう、そうあらねばならない。その果てには壮大な科学技術、文化、自然を制御しえた人類の成果が地球を覆い、宇宙開拓の視野がひろがりを増すだろう。そのとき残された問題は、死を統括するのをもまた人類であるという不易の願望の成就にしばられる。

まあ、こんなところが平均された未来信者のサワリであろう。バラ色の夢は誰しも見たがるものだし、人類の破滅的自殺行為や、全体主義の悪夢がわれわれの行手を阻むだろう、という託宣よりはすべりがよいはずだ

理想にむかってなされる楽天的受容は、せいぜい今日の日の緩衝帯ほどの意味をしかもちえない。そこでの絶望は楽天的願望の鬼子、或は不測の事故としてしか処理されない。つまり、犯罪者の出現は、理想へ向う人類に秘かな宿りをみせたテテなし児というふう

に。

時代は道具をひとつひとつ揉みつぶしてくる。揉みつぶされた道具の質量は、ひとりびとりの下民どもの記憶に残り、腕の、背の筋肉がそれをなつかしむ。

道具は変る。手から武器、が有史以前の人間の壮大な未来を約束した獲得物なら、武器から道具という変移の道は、階級決定の魔値に他ならない。そうしていま性急にいつてしまつたら、道具から武

器へ、こそ混沌を招来する魔人の微笑みとなるだろう。これは本卦がえりといったふうな、後髪ひかれた歴史のくり返しであるべくもない。道具は下民の間にいきわたった。下民は独占一族を生産と消費の末端で広汎に支え、それはとりもなおさず己が血肉をすすり食む。自から道具を手にする者は秩序整列を果たしきった社会にあって管理者となりえない。そういう簡明な、それゆえに下民の間に抜きがたい諦めをうえつけている上からの論理をつぶすことはおそろしく道具から武器へ、というこれもまた明快な論理を排斥することになるだろう。手に道具を握るとは、全的な既製徳目への白紙委任を意味する。これはこれこれの仕様書にのっとった細分化された技術の遂行でしかなく、おまえがどれほどすぐれた思想の持ち主であろうとも、その思想に対する支払いは含まれない、というように。

あらゆるすきまへ、あらゆる絶望へ忍びこみ、併呑し肥大していく思想。道具の発達は常に思考操作の一般的拡大をもたらした。だが、道具が常に発展しつづける思想に積極参加をもつとは限らない。胃袋がもつコケの一念こそ、思想などという大仰なポーズを押しつけて、道具とともに下民を規制しつづけてきたといえる。

わが国近代百年の歴史は、その無思想性の民俗と、ヨーロッパ流近代思想との提携、反撥、葛藤、化合の歴史以外ではなかった。それを無思想と思想との野合、格闘の歴史、とみてすますこともできる。が、とすれば、無思想がいかに思想にまさる根強さを有するかを、まず、承認しなければならぬ。そもそも思想としてのみ顕在する思想のごときは、思想としてきして重要ではない。人々の手足を動かす思想、胃袋に潜りこんで人々の欲望を生産しつづける思

想、—わたしたちが思想として直視しなければならないのは、そういうものである。いうまでもなく、わたしたちにとって民俗の思想の究明は、自己発見の問題である。わたしたちの手足を動かしてきた土着の思想を見定めることであり、わたしたちの胃袋にもぐりこむ可能性をもつ思想を見きわめることである。そしていったいわたしたちとは何者なのか、を問うことである。

(益田勝美・民俗の思想)

道具は仕事以外の用に供されてはならないのだ、そういう禁忌がひとりびとりの下民はらの胸底から消えることが可能か否か。道具はおまんまの生みの親であり、仕事は腕でやるのではなく、道具でするものなのだから、よくもまあ凶器として考えられるものだが、とする誇りたかき下民はらが絶対多数を占めるその率の多少を論ずるべきか。お笑いぐさだといえるだけである。

道具は凶器として充分その役を果たす。機械文明の、ひいては独占の喉もとに小さくみえるイボが、癌腫の到来を告げる予定された没落の徴候かもしれない。むしろ、道具は凶器は独占にとつてはイボ程度にも関心を惹かない在りようではあるだろう。

貧しい村落から今日もひとりの若者が独占に挑む。肉切包丁であれ、千枚どうしであれ、かれの心情は握りなれた道具で一殺を謀るだろう。

そうであった。道具はまさしく両刃の剣であった。下民の武装は身の回りの道具によって果す他はない。だがこれは撞着である。道具を握る者は殺人者になるのを肯う徹底さをもたない。その重い腰をあげるときはおまんまの多少を鋭く嗅ぎわけるその嗅覚に絶望し

たときだ。いま、糞奸とそれに準ずる者の別の仕事は道具の数をあたることである。

それは糞奸を殺すし、おまえを殺す。

糞奸が汚物にむかってなげつけ、またかえって来た感覚

糞奸は内径一〇〇ミリの排水用鉛管を切り易いところで断つ。鉛管自体に切り易い、あるいは切りにくいところは無い。ただなにぶんにも天井裏のことだ、糞奸のからだは鉛管を切るのに最も適した場所からするのであってみれば、切るところも限られてこようというものだ。

日本では周知のように鋸の目立が柄の方、手前に向いている。ヨーロッパ、アメリカの鋸は一般に押し切るもので、それは日本の鋸の柄に当る部分が輪型の握りになっている。鉛管切断用鋸(えんのこ)の形は後者である。

糞奸はその鉛管を握るとき、掌にべっと唾を吐きつける。なに、手がすべるとか、つていうことより、糞奸が自分にむかってけしかける合図みたいなものだ。

天井裏で断ちかけている鉛管は、曲がっているところや、ちっばけなへこみにもやもやとした埃をつけている。その埃は糞奸が切りにかかればそのときに生じる軽い風圧にでさえも、ゆっくりとまいとぶ。コードをひっぱって来た電灯の光の中で、埃は光そのものの実体とさえみえる小さな連続するきらめきでおちていく。

糞奸が切っている鉛管の長さは約一〇〇〇ミリで、一方の端は糞奸の頭の上に灰色の下腹をのぞかせている便器につながり、他方は天井裏を這う内径一〇〇ミリから一二〇ミリの鑄鉄管につながっている。鑄鉄管につながっている。鑄鉄管と便器をつなぐ曲管として

もない糞奸にとって、作動の途上で見出し、嗅ぎ、触れる、大便、小便、拭いとられ、投げ棄てられたくろずんだ血潮などは、なにほどのものであろうか。

それらが水に混じって流下していく管にむかいあっていてさえ、きたないものとして嫌忌することはない。

大便や、小便や、その他の排粘液やらの、濁りきった水溶物がなが年ながれることによって管の内壁にへばりついているかすは、管を断れば鋸についてくるものである。そのかすを目前にしなが糞奸の感覚は押れ親んでいる。そのことから糞奸には汚辱に対する潔癖さが失なわれていると改めて認められる。これは糞奸の不正、没義道、汚辱、侮蔑、貧困、言い逃れ、に対する鈍い反応の基本型であるともいえるだろう。

かすが管の内壁にへばりつき、へばりつくことによって、いっそうかすがへばりつき易いようになり、算術級数的にはあるが確実に厚みをまし、鉛管を内部からゆっくりと浸蝕していく。

鉛管の肌を鋭利な刃物で削ればあきらかなように、酸化してない鉛はにぶい色なりに輝いているはずだ。非鉄金属独特のしなやかさを内側から崩すもの、排水管にあっては、まぎれもなく人間の排泄したもの、そのまたかすである。この管のぐるりにある、指でねりあわせればいつまでも湿り気を失なわないかすの臭いは、糞奸にとって酔いどれが一夜の狂態のあとに残す反吐よりも耐えやすい。耐えるという感応なしにうけいれてしまえる。

管を内側から蝕むものがかすであることは書いた。それは一面の事実ではあるが、そのかすが鉛を浸蝕しながら管と密着した面にわたって固つてもいく。そのことは浸蝕しながら管を補強する相

鉛管が使われていて、その曲部にいつも水を溜め、臭気が便器から屋内にこもりいかにしようになっているのだ。

鉛管の肉の厚さが二ミリ程度であってみれば、切るのにとりわけ苦痛ではない。切りすすむにしたがってまき散らされる鋸屑といっしよに、臭気が天井裏にひろがる。しらしらと天井におちる鉛の鋸屑がほぼ垂直におちるとはちがって、臭気は四散する。においは糞奸の呼吸の中にも充分入ってくるから、電灯の光に射られた鉛の鋸屑が埃とはまたちがった鋭いきらめきでおちるさまに見入るわけにはいかないのだ。

糞奸は臭気のために手を休めはしない。その臭気が天井裏を充たせば、そして充分に臭気を吸ってしまえば、糞奸の嗅覚は臭気についていつたりきたりを止めてしまうからだ。糞奸を最初にへどもどさせた臭気などはこの世にありませず、ただ慣習としての動作が糞奸を支配する。

糞奸は鉛管を断ちおえた。鉛鋸を鼻先にもってきて、さきほどの臭気の元凶が鋸の地になすりついているのを嗅ぐ。他人に見られては恥になるような、慣れきっているがゆえの鉄面皮。陰にこもったたのしさもいづくかは含まれていよう。臭気に慣れているはずの嗅覚が甦る。中毒症状にも似て、より強い臭気を求めている。鋸にきたないもの、かすががついているのを見ると、パブロフの反射そっくりに嗅覚はその伴走者を見出して勇気づけられ、糞奸に与えられた刺戟は総じてたかめられる。きたないもの、と書いたが、糞奸にとってきたないものがこの世にあるのだろうか。ある、と断言するならば糞奸は糞奸として成立しない。

きたないのだ、と念をおさなければ、きたないのか、と疑うこと

互浸透の間柄である。

かすが鉛管にへばりつき、鉛管が蝕まれ、かすの上にかすがたどりつき、下の方から固まり、その固まりゆくものが鉛管を補ける。

かすが鉛管の相互補強とは、無機質のもつ強さである、そう極言してもいい。

たとえば西洋ふう便器についての心象風景はかなりすさんだものになろう。

白色レグホンのうすくまったかたちを連想するのは貧困なお脳のなせるわざである。

しかし白色レグホンをしっかりと前に捉えて、おまえさん自身が入るか入らないかを試みるその姿を一挙に夢想するならば、たわわに実るおちえの発達はまぎれもなからう。ことわっておくが、便器はうごかないし、その上にまたがって静かに用をたしているのはまた別のおまえさんである。

西洋ふう便器にまつわる記憶と、進行しつつある風俗の一面としてそれは妙になまめかしくて、それはとりもなおさず、おまえさんが、俺は男だぞ、食うものもあんまり食えないでいどのはたらしかなない男だぞ、と、ことさらめかしてふんぞりかえるときの齒ぎれのわるさにもつながろう。

貧相な男とその女房になった粉ヤの娘がハレがましくテレビ結婚式をしたじやないか。といっしてしまえば、もちろん、そのへんにくらでもいる、真実、生活の労苦の呻きをこらえているけなげな女房連や、山ヒダにちんまり巣くっている正真の粉ヤの娘を侮辱することになるだろう。そういうハレの種類があることを夢想だにしな

い人々が成婚の儀式の裏にある、と演出者は考えたであろうか。

糞奸は、その貧相な男が立太子礼をしたとき、させられたとき、奇妙にも歓喜と憎しみに湧きたった場所をひとつ知っている。あの囚人たちの顔をよぎった希望と絶望の交錯は溜息と微笑の相異だけでなく、それまでのかばいあいながらの囚人同志を激しく切り裂いたものだ。糞奸は成婚式の裏側にも囚人たちの、溜息と微笑にフワケされた顔を見た。

その日の糞奸はといえば、西洋便器をかかえこんで、狭い便所の中を這いずりまわっていた。

だいたい、方三尺の、方丈記の先生を小型にしたような逃避場をつくりあげるみみっちさは、そこに西洋便器をおくことによって正に嘔吐ものとなる榮譽を担うにちがいない。

西洋便器のあのえもいわれぬ曲線の配合は、それを眼前にし、無でさすり、その全体をかかえこむことによって太陽系を掌中にしたような孤独な征服者の歓びをおまえにささげる。糞奸がその貢物に、おおいな暗さをみいだして昂ぶろうとも、明るい澄みきったものもつ清浄さをみいだして凶暴さをかりたてようとも、西洋便器はそこに在りつづけよう。

おまえが西洋便器をとりつけていたとき、すぐ前の障子は閉めきられていて、その向うからは、人間の尊厳を失うことが、もっとも確実に死への過程を過程とすることができると、と証明しつづけているようなアナウンサー氏の昂ぶり声がきこえてきた。もし、あれが本心からの感激でないならば、アナウンサー氏は女の許に帰りついてから一夜に三回はするにちがいない。女は男の怒りに充ちて弩張したものをうけ入れ、ますます肥えていく。男の怒りなど、

女を肥やすためだけのもの。糞奸はといえば、それがテレビジョンからの実況放送であることをアナウンサー氏のことばじりからさとり、盗み見る。

画面はまさに扁平な顔に硬ばった表情で、しかもこやかさを絶やさない、という分裂した女が大きく映っていた。

骨相なる、いかさまのさいを振れば、まぎれもなく列島民族の荒淫多情な特徴をもっていて、かの女の生涯を塗りこめてあまりあるほど哀切な一瞬でもある。糞奸はすなおだった。おお、糞奸のつぶやきは、いや、声に出る出ないは二の次で、あんなに緊張していや、経血はあがったりだな。あるいはパッキングのすりへった水栓のようにたらたらと不体裁にですっぱりかいな。おまけにそうなりや、反芻野郎の口臭をそっくりにむれてけつかるかいな。いづれにしろむらむらとくらあ。ハレの御祭礼を全国放送した非をならす天王信者どもが計ることのできない側面を、糞奸は日常的な淫情の中に見出した。

西洋ふう便器のどけさは、形がすべてにわたってまるみを帯びているから、ということだけでなく、また隠遁道士ふうなきんまんかくしがない、ということでもなく、ただただ、双の脚をぶらつかせていても用は足せる、というにある。脚の先で床にどのような絵図を描きだそうとも、尻の方は無限に糞をたれつづける。糞奸はとりつけが終ると、その前日なかに飲みくいたかによっても多少となるが、お先に失礼とばかりにまづ糞をたれることにしている。放浪性糞垂症患者だから、ではかたづけられないその日その日のむらむらを排泄によって消していこう。

いつ、どこでも糞はたれられなければならない、とは思いますが、糞奸の限界は、まづ戸を閉めたことにも現れているように、妙に閉鎖された場所を好み、その好みによって想像の発展が約束されることにある。

糞奸は、ひたすら、テレビジョンの女の貌はともかく、胸以下の随所を、たんてきには股ぐらを、創造的豊かさで飾りたてる。糞奸はいちばやく対象物を創造する。西洋便器を白色レグホンにみたてる飛躍こそなくとも、また、ことさらにテレビジョンの女のデルタを含むその近辺でなくとも、いつも若々しい清潔な尻をみだし、それを愛する糞奸はやはり創造的人間である。

糞奸は西洋便器の下に隠れてうづくまる三インチ半の排水用鉛管を断ち切る。怒りをこめて、たとえば、誠実に、わたしの靴の上にあなたの靴がのっかっている、と糞奸を罵倒した満員電車のうすべった尻をした若い女や、その若い女が寄りかかっていた、これも不当にきらつくめがねの男とか、その男が女にいきかせていた革命待望論そのものや、そのお喋りの中にできた政治家の出身地が日本一貧しい県の貧困だけがとりたてていえる一劃だった、ということに怒りをこめる。改まって怒りを覚えるほどのことでないことに怒りをこめる。怒りをこめて断ち切った鉛管を熱し、矯め、掘り、曲げる。その度に怒りは熱くなり、ためられ、掘られ、曲がる。曲がった所のすこし先の端にワイヤーブラシをかけ、鉛工用ヤスリを使い、ハンドを盛る。そのあたりまで工程がすすめば、怒りは雲散し、鼻うたのひとつもようというものだ。

鉛管は西洋便器とちがって直腸を思いださせる。肛門のない直腸はまさに西洋便器の下の鉛管である。糞奸のちっばけなやすらぎ

は、この管の中を、きくだにおぞましい、そのくせ恒常のユーモアをたたえた糞だけが流下するのではなく、ついに陽の光をうけずに排出された諸々の粘液、ないしは経血が、それを拭ったかあいいなまへのなぶきんなどが流れることによってだ。

下民的偏執

女陰に関しては魔性の確を見極めた検証例によって、糞奸がいまさら宣伝することはない。が、こと糞となると、これはまさしく糞奸によってその魔性を証しなければならず、あらゆる先達がそうであったように、野郎自大、べてん師、その他の悪罵を甘受せざるをえないだろう。

女陰が、形而上学的壮大さと、そこから捻出される観念の空転という袋小路でたゆたうある魅力をもつのに対し、糞は終始一貫、形而下の恥物にしかすぎず、そのゆえをもってかならずその表現はリアルでなければならず、真実の表現によって、悪魔もつとに鼻をつまんで退散するのである。

糞奸は、人間の生と死を明瞭に隔絶する一点は、糞をひりだす肛門筋の動静に帰することができるのだから、このことは、形而上学から派生したユートピアンの壮重な対人頌歌に較べるまでもなく、なんとみみちくで、かつ、あつかましいことか。

さもあらばあれ、ひとたび糞奸自らの掘ってたつ所を讃えはじめたならば、ここに次のことは書かずばなるまい。愚劣で、恥知らずで、人非人で、鼻っかけて、心情の基盤としては黒々としたもの、暗いあなぐらで棲息することの予測。ぬるぬるしたもの、くさいも

の、穢やかでないもの、くもが青虫を完璧に吸いつくすときの歎息の喘ぎ。それとこのことは重要であるが、階級観念を度外視することとは許されていない。誰によって許されないか、と問われれば、糞奸自からが歴史的位置と使命感の認識によってだ、と答える。

糞奸はいうならば、心情として、偏執プロレタリアなのだ。押し隠された心情は、行動としての糞奸主張にあってはどのように変型するか。

留保条件なしに、劃一性を最大の斗器として、悪の守護神、汚穢の讚美者が現れる。

経済的極権の所産である階級社会から、心象風景的階級社会を透視する者が、よく革命の歯車を廻すことを得るのだが、心象風景の中で、なおに關するプロレタリア的偏執、色彩に關するプロレタリア的偏執、音に關するプロレタリア的偏執、またそれらが互に綾なす知覚上の刺戟に關するプロレタリア的偏執が、限界と同時に、それを突き破る \parallel 偏執が一般化する \parallel 熱核として、常に革命に投与する者を規制する。

糞奸は神々の如くには承諾をもたないが、それにかわって、かれらになかったもの、心象風景的にはプロレタリアートに属し、行動の軌跡には糞中の穢虫、悪の花園にはらまかれた下肥、それらを強精剤とした瀆行の数々の貪欲な曳光が見てとれよう。

(編集部註・この稿は四十二年度オリエンテーションの一環として、同志社大学学生会館において「汚辱への参加と民俗学」と題して講演されたものに、木下氏が再度手を加えたものです)

精神史の方法に関する一考察

木村洋介

我が国に於ける政治学的一般的状况は、こと方法論の分野に關しては、いまだ開拓されて居らぬといつてよい状況であるといわれている。政治史という分野にしても、それが経済史の部門からどれだけの科学的独立の特殊性や分離の可能性を主張できるかといえ、はなはだ弱いものであろう。それは政治学の対象とする内容の性質にも基くものであるが、ここで政治史が経済史に対して緊張を意識することは、政治史が経済史にコンプレックスをいだく根拠とはならない。むしろその緊張は方法的に独自の科学性、新たな論理的基礎をもたらずものでなくてはならない。諸学問の方法というものは、何よりもそれぞれの独立した科学という認識にたつものである。その意味で科学的ということは、本来歴史的に相対的なものである。三木清が文学史方法論のなかで「文学史が科学性を獲得するためには、先ず何よりも他の科学の構造を模倣することを断念することから出発せねばならぬ」(一)とするのは、文学史あるい

は政治史に限らず、およそ方法論的な前提にあっては当然の態度といえよう。ここでは科学ということが、なにか或る観念的な実体として考えられてはならず、あくまで主体の側からの、客観性の認識過程の意味に考えられなくてはならない。自然科学が実証的な科学性を普遍化することで、科学に対して科学主義という偏見が生じるという、いわばミイラ取りのミイラの危険性が、他ならぬ科学ということに關しても常に我々の前に存在しているのである。フレデリック・ロー(Frederic Rauh, 1861-1909)の次の言葉は、科学的であることとはどういうことであるかという根本的な説明であると思われる。「我々には、実に科学一般があるのではなく、普遍的な方法があるのではなく、ただ普遍的な科学的態度というものが存在するのであると思われる。一つの共通な精神状態が同様に科学的な精神の種々なる研究においてまさに反対の方法に導いてゆくということが可能である。ひとは永い間或る一定の科学の方法を、それが正確な結果に導いたという理由で、科学的精神そのものと混同して来た。外的世界に關する科学がこのようにして科学の唯一のタイプとなったのである。しかしながら物理学と精神科学との統一とい

うことは要請であるに過ぎない。」(2)

精神史が有効な方法的な存在として、我々の前に提出される時、まず以上の前提から出発することが基本的な重要さである。精神史という言葉が科学としての制約を離れ、無定見な価値判断から引きだされるものであってはならないが、常に精神史という言葉の中にその恣意的な危険性をはらんだものであることも事実である。しかしそれが頭から毛嫌いされる場合、そこには先の科学主義と同様の偏見があるとみて良い。特にマルクス主義においては、イデオロギイ的な側面の強烈さも禍いして、こうした根強い偏見を作りだし易いのである。科学としてマルクス主義が存在するためには、それが主体を拘束し、外からの体系的な一秩序を与えるということ、柔軟性を失わせるということがあってはなるまい。科学とは、研究主体の思惟そのものの論理性の密接な関係をもってこそ、真に科学的なのである。そこに於いては、あらゆる方法上の可能性が新たな科学の構成を目指しているといっても良いのであり、精神史もまた新たな科学的構成を生み出す可能性自身にはかならない。マルクス主義方法論というものが絶対唯一の科学である、あるいは論理実証主義学派の、例えばマッハ主義のみが科学としての最厳密を誇るとすれば、科学という概念はそこで発展を失ったも同然であろう。マルクス主義やマッハ主義が経済学で果たした役割が、科学という概念構成の観念的な演繹によって、他の方法的領域の可能性を侵害する権利をもっと信じこむことほど行きわたり、かつ強固に推進されてきた観念はない。十七世紀に大いに拡大され、現在もなお、自然科学の科学に於ける普遍的な意味の一貫性及び重要性は勿論疑うべきもないことである。しかし、概念はプラトンのな模写として実在的と考

えられてはなるまい。すべて、科学という概念も含めて科学的構成をもつ概念は、歴史的産物であるという前提が必要である。ドイツの精神科学とか、ドイツ歴史学派の方法的ロマンチズムに支えられた歴史科学、そして文化科学という十九世紀末より開拓され続けてきた現実科学(法則科学との対立において)の問題は、決して自然科学のその絶対性へのアンチを目指したということに留まらないだろう。それは科学自体の歴史的な意味の発展でもある。精神史の問題はそこに意義をもつものにはかあるまい。マルクス経済学の方法にしても、その「科学」は、科学の意味発展ということに於いての割期的な開拓に違いなかったであろう。いわゆる経済学的現象を第二の自然という対象とすることにより、自然科学に於ける「科学」を社会科学としての「科学」へと発展させたのである。しかしながら、このマルクスの方法の意義は、デュルケイムの社会的事実を「物としてみる」ということは決定的に異なるものであったと思われる。マルクス主義自身が決して科学ではなく、それを科学たらしめる主体の科学的な態度こそが、そこでは常に問われていたのではあるまいか。それにしても唯物史観を図式的に、それ自体が科学であると思えばドグマに落ち入る。恐らく精神という言葉はマルクス主義にとっても、科学にとっても縁のない存在である筈はない。ただそれがならん決定的なものと思われないとしても、かつてその精神史という言葉が、歴史的に自らせおったドグマを経験したものであったとしても、「科学」という絶対者から「非科学」を宣されることは不当であろう。

註(1) (三木清全集第十一卷『文学史方法論』p277)
註(2) (前掲p278より再引用)

二

今、科学とは何であるかという基本的な問題からは入ったわけであるが、それが「普遍的な」主体の「態度」に外ならぬということであった。主観なくして客観が存在せぬように、学問においてもまた、その客観性は主体において深く入りこんだものである。しかしそれは「価値判断」を要請するものではない。態度とはウェーバーによれば学問の人格と一般の人格とを意味する。学問の人格とは絶えざる価値判断を際除してゆく、「事実確定」を態度とする人格である(1)。方法論とはあくまで、この態度に基いた主体の内面的な思惟の要請に基くものでなければならぬ。「客観的」真理なるものは、その主体の知性の論理的総和に入りこめぬものであれば、単によそよそしい外的な正しさの意味経験でしかないのである。研究の主体にとって、精神史がこのような要請に基くものとするれば、それは如何なるものでなくてはならないのだろうか。

我々は、科学ということに対して執拗に臨む人々の裡に、時としてその諸カテゴリーをも通じて、その研究者の人格とは何であるかを見いだしたような感じを受けることがある。一個人の学問を通じて、それがあまりの巨大さに嘔然とする経験が我々にはないだろうか。勿論マルクス、ブルクハルト、ウェーバーを取りだせば、その異質性は明白である。我々はほかならぬマルクスやブルクハルト、ウェーバーの精神史及び社会思想史上の問題にまで至らざるを得ぬであろう。そしてそこに一貫する近代合理主義に対する様々な対決なり接近の仕方なりを見いだすことができるのである。マルクスの

楽観主義が反近代的な基盤にあるとすれば、後者二人は近代というエートスに、より深く自分を意識するが故に、悲観主義的にさえみえるのである。十九世紀末の近代合理主義の非合理的側面が歴史的なものとなるに及んで、ウェーバーが対決をせまられたのはこの非合理的側面にはかならなかったであろう。この歴史的な非合理的現象である価値多元的現実がウェーバーの学問の人格にどのように作用したか、そして方法的にどのように解決されたのかという問題は興味あることであろう。その際ウェーバーの「理想型」なり「価値自由」の提出を「主観的合理主義にもとづく」「客観的法則性の存立とその認識可能性という唯物論の基本的見地に反対するところのニヒリズム」(2)として批判に留まることでは、ウェーバーの問題に対決することにはならない(3)。ともあれ我々が普遍的に承認することができるのは、ウェーバーの知的なるものの因果的連関である。それが西欧の蓄積された認識論の存在、論理的な普遍的な態度というものに基いているということは容易に分る。そしてそのような知性の驚くべき精緻性と内包性に対しては、我々日本人にはあまりに悲観的な現実を知らしめるものである。もとより近代的西欧人の思惟形式と精神世界の因果性は、ある一個の哲学者、文学者の、それ自体は小さな領域の世界にはたたび明確に指摘しうることである。例えばパスカルの「パンセ」の宗教的構成には、こうした知的なギリギリの因果的追究が果されているであろう。又マックス・ウェーバーの学問の精密さへの志向さえも、それに劣らぬ緊張が感ぜられるのである(4)。一個人の全的な能力が能動的に対象に思惟していく様は、たとえ事実確定という科学的な人格の中に於いてさえも感動的である。同様、ルネッサンスをはさんでの西欧の精神

史的発展のダイナミックな活気、能動性には、ただ因果法則的にとらえられた視野のもとで概念を把握しようとする態度をすてさえずれば、それが何であるかが我々にも理解できるのかも知れない。ここでは「科学」ひとつの領域にしても例外ではなかった。そして、我々には正しくこの点において、物質的にではなく、精神的な「文化」の我々日本人との異質性を強く認識せざるを得ない。西歐人が論理的蓄積の上に築いた合理の意味、その内包と柔軟性は我々にとってはまだまだ定着しえないものであろう。科学としてのマルクス主義が不当な神聖視をされていたのは、かつ黒白でその科学が決着をせまられるという状態は、現在余程少なくなったとはいえ、我々日本人には済まれた問題ではない。切り離された科学の意味、つまり実践と理論との非良心的な訣別であり、それは象牙の塔の無定見な奥ゆかしさである。あるいは絶対一なる科学の意味(5)といった受けとり方が、成程ある有効な分野では全然支障ないではあろうが、全体的な思惟と存在との対決を論理的に展開不可能としているのである。従って諸概念の受動的な発展観察で済んでしまおうという我々の態度が生ずるのである。この点、丸山真男が「超国家主義の論理と心理」及び「日本の思想」で問題とする内容は核心をついているものであろう。確かに我々には依然として事実問題と権利問題との内面的思惟の必然性を意識することを欠いたままなのであろう。一体日本に真に近代の精神的な対決をなす人間、つまり真に科学という意味を内的な要請とした学者がいるのだろうか。確かに秀れた研究者はいるのであろう。しかし例えばブルクハルトの作品、業績を完全に手中に批判自在の人間は生まれても、このブルクハルト自身が前提化する思惟に対抗しうる業績をなす人物はいないのであろうから。

捉えた手っ取り早い作品ばかりである。誰か年少の天才の中に、上記の新機軸を出すものはないか？(7)。このディレッタントの言葉は問題をもっと深いところにもっている筈である。実際ブルクハルトが日本に出ないのは、メリメが日本に出ないのと同じことなのであろうから。

註(1)「職業としての学問はこれに専心する者に対して何を意味するかということではなく、むしろ、人間生活一般に対する学問の職分如何の問題であり、また価値如何の問題である」(マックス・ウェーバー『職業としての学問』岩波文庫 p.36)

註(2)(岩崎允胤『現代社会科学方法論の批判』未來社 p.4)

註(3)しかしながら「理想型」や「価値自由」が一個の観念論であるということは言える。「新カント学派の立場に立つウェーバーが認識と実践との密接な関係をわきまさえついても、認識をば実践から引き離さなくては、その本質をよらえられぬと考えた分析論理に、および認識の秩序と事実そのものとの間の距離は結局なくならないと考えた観念論とである、といえよう」(出口勇蔵『政治・社会論集』解題、河出世界の大思想 p.436)

註(4)「経験科学は何人にも何を為すべきかを教えることはできず、ただ彼が何を為し得るか及び事情によっては何を意欲しているかを教えることができるに過ぎない」(マックス・ウェーバー『職業としての学問』p.1)

さらに我々はウェーバーにおける思想的な連関をカントの『実践理性批判』の結びにおいて見いだすのである。「一言をもってすれば、(批判的に求められ方法論的に導入された)学問は知恵

ではなからうか。最もその事実を意識し、接近した際サンプルとして丸山真男を例とすることは可能であろう。しかしどの学者にしても、現在の自己の学問的権威に対して、少くともその学問的相対主義の良心の呵責を感じないものはないであろう。丸山真男もまた、そうした不安をもたないとは言えない(6)。

学問的相対主義は、学問主体の個体を包んだ、いわば伝統的な集積を、そして存在基盤自身を不完全にしか有せぬであろうから、恐らく我々は「科学的」内容に眼を見はることはあっても感動することはい少ないのである。日本人の合理に対する思惟が紙上の概念上の陳列を越えることが困難であるという事実は、科学的対象に対する既成の思惟の分析以上を成し得ぬということである。しかし日本人が合理の上での科学的思惟の創造性が貧弱といわれても、それは学問上のことであって責められるべきことであらう。文明においてそれは相対的な意味なのであろうから。従って決定的なところでは、個人の力を離れた歴史的な問題に到るのであろう。

そして芥川龍之介が次のように言う場合、「歴史小説と云う以上一時代の風俗なり人情なりに、多少は忠実でないものはない。しかし一時代の特色のみを、一殊に道徳上の特色のみを主題としたものもあるべきである。例えば日本の王朝時代は、男女関係の考え方も、現代のそれとは大分違う。其処を宛然作者自身も、和泉式部の友だちだったように、虚心平気書き上げるのである。この種の歴史小説は、その現代との対照の間に、自然或暗示を与え易い。メリメのイザベラもこれである。フランスのピラトもこれである。

しかし日本の歴史小説には、未だこの種の作品を見ない。日本のは大抵古人の心に、今日の心と共通する、云わばヒュマンな関きをの学(「哲学」)に通ずる狭き門である。尤もこの学はすべての人の行くべき知恵への道を平坦にし、かつ明示して人を邪路に陥らしめないためには、われわれは何をなすべきかという意味に解されるだけでなく、教師には何が標準とならなければならぬかという意味にも解されなければならない。哲学は常にこの学問の守護者でなければならない。また公衆は、哲学の微細な探究には携わらないが、しかしこのような研究ののちにはじめて真に明らかにされる学に対しては関心を持たなければならぬのである。」(岩波文庫 p.227) 傍点筆者

註(5)丸山真男は『日本の思想』の中で、理論(科学)に対する信仰をそれがマルクス主義の専売として意味をもったのではなく、近代に対する日本人の思想受容の伝統的なパターンに基くものであると指摘する。

註(6)「著者ののぞむところは右のような色々な問題の論理的なまた歴史的な関連づけの仕方に対して活発な批判がおこり、あるいはこれに刺戟されて、個人の発想のレベルから政治制度と社会機構のレベルに到る近代日本の思想的見取図が著者と異った角度からそこで提出されること以外はない」(『日本の思想』岩波新書 p.186)

註(7)「文芸的な、あまりに文芸的な」新潮文庫 p.100

人間生活に対する認識の前提なり、あるいは総体なりを精神史とする場合でも、精神という概念は何ら実在的なものと考えらることは

ならない。では科学方法論において精神的なものとはなんであろうか。

ここに於いてまず問題となるのは、ディルタイの自然科学と精神科学という主要対立の基本的な意義である。それは精神科学を歴史科学あるいは文化科学と置き換えることもできるのである。精神という概念はディルタイにおいては心理的にとらえられ、歴史学派においては些か超越的に、西南新カント学派では価値現象(文化)的にとらえられている。そのニュアンスの違いこそあれ、これらは自然科学的概念構成が現実の科学的認識を把握するのに不充分であるという同様の立場をもっており、それは現実を科学的対象とする際、より非合理的なものの理解を主張していることにはかならない。この主要対立の意義は、ウェーバーの一連の批判的方法論の問題提起によって「社会科学の並びに社会政策的認識の『客観性』」という、ウェーバーの原則的な方法論の問題に連なるものであった。ところでこの主要対立は、ディルタイにおいて、事実を知ること、知ることが知的、概念的な側面だけでは不充分であるばかりでなく、むしろ誤るものだという立場の承認の上に置かれたものである。それは原則的にはロッシャー(Roscher)①において、現実への科学的加工を概念的把握による「哲学的な」もの、及び描写の再現による「歴史的な」ものにと分つことであった②。H.リッケルト(H. Rickert, 新カント学派)によれば、それは「自然科学の系統としての八法則定立的Vのそれと歴史の系統としての八個性記述的Vのそれ」③に分つものにはかならない。「歴史学派の子」であり、新カント学派に発するウェーバーもまた、これを前提とするのである。法則的なものもつばら現実の量的関係に向い、従ってここでは「具体的

・個性的かつ質的特殊性においてのみあたえられていて表象可能であるところの経験的事実から、しだいに遠ざかることを意味し、窮極の結果においては、みずからの法則を因果方程式であらわすような④絶対的質ではなく非現実的な、即ち抽象化された現実のみが対象となるのである。しかしながら後者の向うところは、現実のより一回性的な質的關係を如何に損うことなく論理的秩序にもたすことができるかということである。ここでウェーバーは主に歴史学派の方法を批判することによって、結果としては新カント学派とは異なった科学的な方法論を提出したのである。概念というものが、類的な諸關係にいたるための普遍的抽象として使われるのではなく、かえって本質的なもの特徴的なもの、として創出せしめる⑤ものでなくてはならない。それ故現実を個性的にとらえるためには概念なしには不可能なのであるが、それはリッケルトの言を換りれば「概念なしには、理解し得べきことは全く何ひとつ口にすることができぬから。しかし此の場合の概念とは、概念化され得ないという概念に過ぎない筈である。換言すれば、決して概念化され得ないものを明瞭にしようというのである」⑥ということになる。しかしその場合、そこに秘む不可知論的な予想を我々は感ずる筈である⑦。ウェーバーにも又、終局的にはそのような雰囲気があるとしても学問的領域では、いわゆる価値自由の方法の原則のもとに迷い入ることを避け得たのであった。ウェーバーにとって人間の行為は合理的なものとして、法則的なものとして説明しうるものでなくてはならない。歴史学派が、個性的認識はあくまで非合理的なものとして「法則」「因果」の中では捉えられ得ぬ、従って「直観」「体験」という方法的観念のみが有効であるという、科学の中にそれ自身非

合理をもち込むことは誤りである。またそれは科学の中に価値判断をもち込むことにはかならぬ。ウェーバーは「ロッシャーとクニース」において、それが、一方では「ランケに由来する人間共同体の八精神Vに関するロマン主義的な伝統」⑧に基くものであり、他方では歴史的認識の非合理性の本質を捉えながら「その意義内容が彼(ロッシャー)には意識されていなかった」⑨ことの原因を、ヘーゲル的な「流出論」による形而上学的歴史観と考えたのである。それは先の自然科学と精神科学の対立の意義を、一義的な観念論によって破壊させるものでもある。ロッシャー及びクニースの「民族精神」あるいは「民族の魂」は「一時的な(概念的)容器、まだ論理的に加工されない多数の具象的個別現象を仮りにいい現わすための補助概念としてではなく……非合理的・個性的な……形而上的な性格を有する統一的存在として取扱」⑩われたものにはすぎない。ウェーバーの以上の考え方は、科学に於ける概念の価値自由な構成を目指すべきであることを教える。「精神」という概念はそれ自身何らの根拠をもつものではない。それは科学の論理的秩序の中において、即ち「法則性」「因果性」「客観性」の中においてのみ有効なる概念である。

ウェーバーにおいて考えられた社会学的起動力たるエートス(倫理)⑪もまたそのような法則なり因果なりによって構成された概念であろう。当然そこに言及するべきなのであるが、準備不足のためそこには触れないことをこわっておく。

註①)ウェーバーが「ロッシャーとクニース」で批判するドイツ歴史学派の代表的人物

註②) (M・ウェーバー)「ロッシャーとクニース」(『未来社 p.11) 註③) (H・リッケルト)『文化科学と自然科学』岩波文庫 p.9) 註④) (M・ウェーバー)前掲 p.14) 註⑤) (H・リッケルト)前掲 p.10) 註⑥) (H・リッケルト)前掲 p.10) 註⑦) (H・リッケルト)前掲 p.10) 註⑧) (H・リッケルト)前掲 p.10) 註⑨) (H・リッケルト)前掲 p.10) 註⑩) (H・リッケルト)前掲 p.10) 註⑪) (H・リッケルト)前掲 p.10)

「こうして、個々のものを、直接具象的に理解しうる具体的な原因V・八結果Vの普遍的連関へと整理しようという要求は、科学に迫って、われわれが八特徴的Vだと判断するような標徴の抽出と結合とによって、いつも個性的である現実の实在性に絶えず接近してゆく概念を、つねにその精密度を増しつつ創出せしめる」(前掲 p.10) それは個性的なものの認識に対するディルタイの了解の原則とも連る「感覚において捉えられうる精神生活の表現は如何に多様であろうとも、その了解そのものは、この認識様式の示された条件によって与えられた共通の象徴(標示的本質)をもたねばならない」(「想像力と解釈学」理想社 p.95) 註⑥) (H・リッケルト)前掲 p.10) 註⑦) (H・リッケルト)前掲 p.10) 註⑧) (H・リッケルト)前掲 p.10) 註⑨) (H・リッケルト)前掲 p.10) 註⑩) (H・リッケルト)前掲 p.10) 註⑪) (H・リッケルト)前掲 p.10)

註⑧) (ヒューズ)『意識と社会』みすず書房 p.206)

註(9) (M・ウェーバー前掲 p.38)

註(10) (前掲 p.24)

註(11) エートスの概念はM・ウェーバーの「宗教社会学」の中心となるものである。トレルチにおいてそれは明確に「社会学的生産力(「エネルギー」)として使用されるが、「精神」というものの新しい科学的認識にはかならずと考えられる。

1968年5月20日印刷 / 1968年6月1日発行

発行・編集 同志社大学学友会
同志社百周年委員会
京都市上京区烏丸上立売

印刷 株式会社正文堂
京都市上京区智恵光院通一条下ル東入
TEL(0)2477・(0)8146~7

《目 次》

マルクス主義の世界性とナショナリズムの問題……………榎 武 夫……………	3
文化装置論……………田 辺 繁 治……………	23
「ナショナリズム」はどこへ行くか……………作田啓一, 橋川文三, 脇 圭平……………	41
文学に於けるナショナリズム……………磯 田 光 一……………	67
官能性の復権……………田 尾 宏 文……………	71
ナショナリズムの現実……………や こ じ よ う……………	84
下民その自決……………木 下 成 人……………	100
精神史の方法に関する一考察……………木 村 洋 介……………	109

¥ 130.

