

市民科学通信

2023 年 7 月号

(通算 38 号)

2023 年 7 月 28 日 発行

発行: NGO 市民
科学京都研究所

〒616-8012 京都市右京区谷口
垣ノ内町 5-8

嵐電・龍安寺駅北東へ徒歩 3 分

事務局 E-mail:

sigemo.nao@gmail.com

目 次

【紹介と、少しの疑問】

誰がために鐘は鳴る

—「『安斎育郎の「ウクライナ戦争論」』を読んで— 宮崎 昭 . . 0 2

平和の主演は誰か—君島東彦さんの「講演」から— 中村 共一 . . 0 9

【コラム】存在と当為、「にもかかわらず . . . ねばならない」

—柄谷行人『憲法の無意識』への疑問— 重本 冬水 . . 1 4

<NHK 100 分 de 名著のテキスト活用で研究会実施>

ジーン・シャープ『独裁体制から民主主義体制へ』

—世界が不穏な時代に必読の書であるのはなぜか— 真島 正臣 . . 1 8

日常意識と物象化 (2) 小林 一穂 . . 2 5

アジア比較近代化論 序説—覚え書き— 竹内 真澄 . . 3 1

色と銭に届く平和主義 竹内 真澄 . . 3 5

社会的賃金 塩小路橋宅三 . . 4 1

原発 それが問題だ 青水 司 . . 4 3

【エッセイ】アンナ・マールとエリーゼ・ヴィーゲルト

——青年鵬外の敗北—— 照井日出喜 . . 4 7

【紹介と、少しの疑問】

誰がために鐘は鳴る

—『安斎育郎の「ウクライナ戦争論」』を読んで—

宮崎 昭

切っ掛けは、NGO 京都市民科学研究所が主催した「市民科学公開講座」（テーマ「戦争にどう向き合うのか」）でした。7月9日に開催されました。当研究所のHPで紹介されています。この公開講座に先立って、安斎育郎さんから研究所に告知された衝撃の書が『安斎育郎の「ウクライナ戦争論」』なのです。公開講座には参加されなかったのですが、いわば「資料参加」といった趣です。

§ Be a skeptic（健全な懐疑論者であれ）§

裏表紙に大きく書かれています。そして、「情報の真偽をよ〜く見極め、懐疑心をもって行動しよう」とあります。表紙には、その狙いを3点、アジェンションのごとく書かれています。

- ▼ウクライナ戦争の原因を作ったのはアメリカ政府とウクライナ政府だ
- ▼西側メディアのフェイク・ニュースにだまされるな！
- ▼反ロシア・ウクライナ擁護の世論は極端に偏向している

一見して「キワモノ」とも見て取れる表現なのですが、安斎さんは十分心得ていて、「まえがき」の冒頭で「この資料を読むには、読者にある種の『覚悟』が求められます（笑）。」とあります。しかし、相当の「覚悟」をもってこの書を世に送り出したのは、外ならぬ安斎さんだったように思います。

＜ブチャの大虐殺事件は？＞

「フェイク・ニュースにだまされるな」「情報の真偽をよ〜く見極め」なければならない事例のひとつが、「ブチャの大虐殺事件」です。「2022年3月末、ロシア軍の部隊がキーウ（キエフ）近郊のブチャとその周辺区域から移動する際に行われた大量虐殺事件とされ、ウクライナの検察当局によれば、ブチャを含むキーウ近郊の複数の地域で410人の犠牲者が発見されたと報告」（27頁）のあった大事件です。わが国でも、その無残な状況がテレビなどに流れ、ロシアへの憎しみにも近い反口感情を生み出しました。記憶に新しい事件です。

しかし、安斎さんは、実は「ウクライナ軍による自作自演」であったことを示します。もし、それが真実であったなら、ウクライナの名誉と正義は地に落ちることになります。

2022年「ウクライナ特別軍事作戦」開始後の3月30、31日、ロシア軍はブチャを完全撤退しています。翌4月1日、当地のブチャ市長は、「虐殺された」はずの、「死体ゴロゴロ」についての言及はなかったといえます（28頁）。翌4月2日、ウクライナ国家警察が現地に入ったにもかかわらず、虐殺についての言及はありませんでした。当日の「街の映像」にも、「死体ゴロゴロ」の様子は映し出されていません。

しかし、4月3日になると、「突然街に遺体が現れ、マスコミの撮影会が行われ、ロシア軍による大虐殺として世界中に報道されました」（28頁）。これを契機にして、世界中がウクライ

ナ支援に注力するようになったことは言うまでもありません。

安斎さんは、念押し、ダメ押しのように、虐殺された人たちの多くが「親ロシア派」の住民（「白い腕章」で表示、なお「青い腕章」はウクライナ支持の意思表示）であり、しかも遺体から見つかった「フレシェット弾」の破片が、ウクライナ軍がドンバス内戦で用いてきたものだということです。ウクライナの極右民兵団によるものと断定しています。

その他、「真相」が暴きだされる事例（事件）には、①マリウポリ小児科・産科病院襲撃事件、②マリウポリの劇場爆破事件、③ロシア兵による少女レイプ事件、④クラマトルスク駅爆破事件、⑤クレメンチュクのショッピング・センター攻撃事件、などがあります（24－40 頁）。どれも、生々しい映像であるだけに衝撃的です。

＊安斎さんは、普段私たちが接することのないような映像資料を「発掘」しています。眼を疑うものばかりですが、ブラック・ジョークではないでしょうが、「安斎もインチキ画像を作ってみた」（38 頁）という加工した画像には、複雑な思いがしました。CG の力ですが、素人にはなかなか判別できません。「情報の真偽をよ〜く見極め、懐疑心をもって行動しよう」と呼び掛けていますが、簡単なことではないですね。

§ この戦争はロシアが好き好んで起こした侵略戦争などでは決していない §

安斎さんは「正当防衛」という言葉は使っていませんが、ロシアは「止むをえなく」軍事行動をとったという理解です。高倉健主演の「任侠映画」ではありませんが、アメリカという諸悪の根源に、辛抱の上に辛抱を重ねた結果、ついにウクライナ侵攻に活路を見出したということです。2つの理由があげられています。「欧米によるウクライナの NATO 化」と「ウクライナのネオナチによるロシア語話者への民族浄化的軍事弾圧」です。

<NATO の東方拡大が第一の理由>

まず、ウクライナが NATO に加盟して、ロシアを脅かすことをアメリカが画策していたという点です。

＊一般的には、村上[2022]で語られている経緯が常識になっています。

「資本主義・自由主義国の軍事同盟である NATO の発足に対抗して、ソ連（ソビエト連邦）は 1955 年に共産主義陣営の 7 か国とともに、東側の軍事同盟ワルシャワ条約機構を設立した。しかし同条約機構はソ連が NATO に対抗する軍事同盟として半ば強制的に発足させた色合いが濃く、求心力を欠いていた。…（中略一宮崎）…冷戦終結後、東欧諸国はソ連の勢力圏から脱け出て、『欧州への回帰』に走った。その手段として欧州連合（EU）と NATO への加盟を重視した。これに対してロシアは旧東側諸国の NATO 加盟への動きを警戒した」（5 頁）。

一口に「東側」とか「東欧」と言っても、それぞれが抱えている事情は異なりますが、ここでは東欧諸国が“自発的”に、「ソ連」の勢力下から抜け出ることを望んでいたように述べられています。

もちろん、アメリカを盟主とする NATO ですから、その「東方拡大」にアメリカが大きく関わっていることは間違いないことです。他方のロシアが深刻な危機感を持つことは、ある意味で当然だと思います。安斎さんは、ウクライナの NATO 加盟は「第二のキューバ危機」になる可能性が高いと危惧しています。

「キューバ危機の経験からすれば、ロシアと国境を接するウクライナが NATO に加盟し、アメリカの核ミサイル基地が建設されでもしたら、そらはまさしく『第二のキューバ危機』以外の何ものでもありません。アメリカから撃った戦略核ミサイルがモスクワに届くには 30 分ぐらい

かかるので、その間に対抗措置をとることが出来ますが、ウクライナから撃たれたら数分で届くため対抗措置がとれません。この事情はまさに 1962 年に起きた『キューバ危機』の裏返しに外ならず、ロシアが『国家安全保障上の危機』と感じるのは余りにも当然のことでした」（8 頁）。

ここでは、アメリカが戦略核ミサイルで、先制攻撃、「敵基地攻撃」することが想定されています。

「ロシアと国境を接するウクライナに NATO 加盟を勧めるなどということは、ロシアを刺激し、ロシアに喧嘩を得る行為以外の何ものでもありません。ウクライナに NATO 加盟を促した行為は、今度のウクライナ戦争を誘発した第一の原因です」（同上）。

＊ミアラ・アザロフ（元ウクライナ首相）の「告発」（2022 年 3 月）として、安斎さんは顔写真入りで、その要旨を紹介しています（21 頁）。

▼NATO 軍は、ウクライナに核兵器を配備する予定だった。2022 年度内に完了させる予定だった。

▼ウクライナは NATO に入ってもいないのに、秘密裏に核兵器を配備し、ロシアを核攻撃する計画があった。ロシアはこれを 2021 年 12 月に知った。

▼ウクライナ軍は 2 月 25 日からウクライナ東部地域のロシア系住民を皆殺しにする計画を勧める予定だった（21 頁）。

なるほど、2 月 24 日に「特別軍事作戦」が実行されたことと、符合します。

＊一方、こういう意見もありました。米ハーバード大学ウクライナ研究所のセルヒー・プロヒーさんです。

「NATO 拡大をロシアがおもしろく思わなかったのは確かですが、それが侵攻を招いたという言説は誤りです。ゼレンスキー大統領は昨年 3 月、ロシアとの和平のために NATO への早期加盟を断念する意向を示しましたが、ロシアは合意しなかったのですから」

「侵攻の目的は、単にウクライナを支配するためです。NATO うんぬんはプーチン政権のプロパガンダに過ぎず、言ったプーチン氏自身でさえ信じていません。ロシアにとって NATO よりずっと大きな脅威と映ったのは『オレンジ革命』でした」（『朝日新聞』2023 年 7 月 19 日付朝刊）。

<ロシア話者への民族浄化的軍事弾圧が第二の理由>

典型的には、2014 年の「ユーロ・マイダン・クーデター」にそれが如実に現れています。

ウクライナでは、大統領選挙をめぐって目まぐるしい政変、内紛が起きていました。瀨瀬[2022]によれば、こうなります。

「2004 年の 11 月 21 日開票の大統領選では、ロシアとの関係を強化しようとするヴィクトル・ヤヌコーヴィッチが当選するのです。これに対して敗北したヴィクトル・ユスチェンコ大統領候補の支持者たちが選挙の不正を訴えて大規模な抗議運動を起こすのです。…（中略—宮崎）…この時の欧米メディアは、明らかにヤヌコーヴィッチ陣営に不正が行われた、というものでした。これはオレンジ革命と呼ばれた政変です」（16 頁）。

先のプロヒーさんの談話にもあった、あの「オレンジ革命」です。ロシアにとって NATO よりも脅威だという、あれです。さらに、瀨瀬[2022]の説明が続きます。

「その年の 12 月 28 日に再投票が実施され、ユスチェンコが大統領となります。欧米派が勝利したのです。さらに 2010 年の大統領選挙では、またまたヤヌコーヴィッチが大統領に当選します。親ロシア派が挽回したことになります。しかし、この政権も腐敗汚職が激しく、国民の支持を失っていきます」（同上）。

その後、ヤヌコーヴィッチ大統領は政権を投げ出して、ロシアに亡命することになるのですが、その政変が「マイダン革命」、つまり「ユーロ・マイダン・クーデター」と呼ばれるものです。これは安斎さんによれば、実はアメリカによって周到に準備、計画されたクーデターだということです。その後に行われた選挙では、「アメリカの狙い通り、親米傀儡のポロシェンコ政権が成立」（安斎[2023]12 頁）します。

このクーデターでは、当時のアメリカ大統領バラク・オバマ、ジョー・バイデン副大統領、ヴィクトリア・ヌーランド国務次官補が中心になって、極右民族者集団などを動員し、50 万人にまで膨れ上がった集会参加者の中には、日当が支払われ、さらには食事や防寒具を支給された人たちもいたといえます（8-9 頁）。この「クーデター」にアメリカは 50 億ドルの巨費を投じたといえます（10 頁）。

そのポロシェンコ大統領の演説が紹介されています。「私たち」とはウクライナ語を話すウクライナ人、「彼ら」とはロシア語を話すウクライナ人を意味しています。

- ▼私たちは仕事にありつけるが、彼らはそうはいかない。
- ▼私たちは年金を受けられるが、彼らはそうはならない。
- ▼私たちの年金受給者と子どもたちは様々な恩恵を受けられるが、彼らはそういかない。
- ▼私たちの子どもは、毎日学校や保育園に通う。だが、彼らの子どもは洞窟で暮らす。つまり、彼らは何もできないのだ。
- ▼これこそが、我々がこの戦争に勝つ理由なのだ（13 頁）。

もっと下劣な発言は、2015 年にテレビ出演したネオナチ系のジャーナリストによるものです。ボグダン・ブトケヴィチなる人物です。

- ▼ドンバスの人間は役立たず。
- ▼我々ウクライナ人の資源を無駄に消費する。
- ▼少なくとも 150 万人は無駄。
- ▼残酷だが、彼らを絶滅させなければならない（14 頁）。

こうした差別的で人権抑圧的な発言で終るだけでなく、実際に「ロシア語を話す」ウクライナ人が弾圧され、虐殺されたということです。あの「ブチャの大虐殺事件」が典型です。

＊ロシア語を第二公用語として認めていた「国家言語政策基本法」がポロシェンコ政権によって廃止されました。そして、ゼレンスキー大統領の発足直後の 2019 年 4 月にウクライナ議会は「国家語としてのウクライナ語の機能保障法」を採択し、公的な機関や組織でロシア語を用いることが禁止されたのです（45 頁）。

ドンバス地方の親ロシア派住民の怒りは収まりません。言語は社会生活のインフラです。通訳はあっても、禁止は許せません。

§ ゼレンスキーは英雄じゃない §

有名な話なのですが、テレビ番組で人気を博した喜劇役者のゼレンスキーは、「国民の僕（しもべ）」という政党を立ち上げ、ポロシェンコとの決戦投票で、73.2%の得票を得て当選し、「国民の僕」は議席 0 から 424 議席中 240 議席以上の単独過半数を占めました。ここからゼレンスキー独裁政権がはじまります。

そもそも、彼の選挙公約には、次の三点が含まれていました。

- ▼ロシアのプーチン大統領と対話する。
- ▼ロシアと平和的關係を築く。

▼アゾフ連隊など暴力的な民兵をすべて一掃する。

ポロシェンコの危なっかしい路線に「待った！」をかける公約でした。しかし、彼は「真逆の政治」（41 頁）を行ったのです。

<独裁化への道>

ゼレンスキー大統領は、停戦協定である「ミンスク合意」を破棄し、その上、野党の存在を否定し、マスメディアの“国家統制（大本営発表）”を進めました。

「ゼレンスキー大統領は最大の野党である『プラットフォーム—生活党』をはじめ、ロシア語系住民を支持基盤とする 11 の政党の活動を禁止し、テレビチャンネル『112. ウクライナ』、『ニュースワン』、『ZIK』など批判的なメディアもつぶして国営テレビ 1 局に絞るなど、事実上の独裁政権になっています」40 頁）。

ウクライナから送られる軍事情報などは、こうした“検閲”のなかで、送られてきたものであることが推測されます。「ブチャ大虐殺事件」も、こうした枠組みの中で報じられてきたのでしょうか。本当に、考えさせられます。

＊額縁[2022]では、次のように受け止められています。

「私たちは、侵略を受けているウクライナへの支援を必要だと思いつつ、ロシアと同じように民主主義や自由な言論が封殺されているウクライナを、それでも支援しなければならない状況下に置かれています。この不正常な状態を解消するためにも、この戦争を早期に終らせなければなりません。

心配なのは、ウクライナ国内でもゼレンスキー政権の一党独裁体制への不満が潜在していることです。その不満はロシアの侵略への抗戦状態のなかで表に噴出することはないかもしれませんが、戦争が終わると同時に不満が国内の混乱を招く可能性は大きいと想像されます。この点は同じく事実上の一党独裁体制を敷くロシアにも該当しますね」（22 頁）。

<薬物中毒の疑い>

これまた信じがたい話なのですが、ゼレンスキーは薬物中毒者だといえます。ただし、彼だけの、個有の問題ではないようです。

「国連薬物犯罪事務所（UNODC）は 2022 年 6 月 27 日、年次報告書を公表し、ウクライナで違法な薬物の生産が急増する可能性があるとの見通しを示しました」（46 頁）。

また、「ウクライナ大統領府のオレクシイ・アレストビッチ顧問（2023 年 1 月、辞職）は、8 月 27 日、ゼレンスキー大統領の麻薬中毒を非難しないよう呼びかけるとともに、ウクライナ兵が麻薬を使用していることを認めました。『戦争は怖くて辛く、薬物無しで行うことはできない。だからみんな中毒になっている。彼（ゼレンスキー）は司令官で責任感が強い人間で、サイボーグではありません。このことで彼を非難する権利は誰にもありません。議論する必要さえ全くないのです』とコメントしました」47 頁）。

戦闘を実際に経験したことのない者としては、何ともコメントのしにくい話なのですが、恐怖に晒されている一般兵士の場合は百歩譲るとしても、司令官であって、つまり兵士のみならず国民の生命を預かる大統領が、麻薬中毒者であるとすれば、由々しき問題です。実際「投降し、麻薬をやめて、舞台に戻れ！」と、テレビに乱入してメッセージを送った女性が紹介されています（46 頁）。

ゼレンスキー政権の水面下では、親ロシア派住民、ロシア語を話す住民だけでなく、ウクライナ語を話すウクライナ人の間にも、不満と不信が、マグマのように渦巻いているのかもしれない。

＜ネオナチを擁護するだけでなく…＞

「アゾフ連隊など暴力的な民兵をすべて一掃する」と、選挙公約で約束したにもかかわらず、実際には、ロシアの「ワグネル」と同様に、“汚い仕事”をアゾフ大隊に任せていたようです。安斎さんは、「マウリポリ劇場空爆事件」について、こう述べています。

「当日劇場にいた住民の証言では、このドラマ劇場の地下にはアゾフ連隊の本部があり、12人のアゾフ隊員が観衆を『人間の盾』として利用する目的で逃亡しないよう監視し、いよいよ持ちこたえられなくなると、『劇場を爆破して世界にロシア空軍の仕業だと叫び、ウクライナの空を閉鎖しろ』と訴えていたということです」（26頁）。その後の調査の結果、天井の貫通孔は、「下から上に向かっていた」ということです（同上）。

ウクライナだけでなく、ヨーロッパ全域で「ネオナチ」の活動が活発化しています。

「EUやNATOも、『世界で唯一ネオナチが正規軍に組み込まれている国』」（48頁）としてウクライナを批判していますが、しかしEUやNATO諸国の足もとにもナチズムの動きが鮮明になっています。ウクライナが特別な訳ではありません。

では、どうしたらよいのでしょうか。

§ 安斎さんの「覚悟」、私たちの「覚悟」 §

安斎さんのこの書（資料）を「覚悟」の上で読んだ感想は、何とも複雑です。「この冊子で縷々述べてきた歴史と現実とに誠実に向き合えば、ロシア批判一辺倒のウクライナ戦争観は、西欧メディアに洗脳されているとしか言いようがないと思いますが、残念ながら日本は政党もメディアも平和運動・反核運動・護憲運動もほとんどすべて『ロシア・バッシング一辺倒』に傾いているように見えます」（65頁）。日本の「平和運動・反核運動・護憲運動」に携わる人たちの反撥を、十分に意識しての発言です。しかし、安斎さんが強調したいのは、ロシアだけが批判の俎上にのせられ、アメリカやNATOに対する批判的な姿勢が欠けているということだと思います。その点は、私たちも十分に自省しなければならないと思うのです。ただ、そうであるとしても、ロシア＝悪玉論からアメリカ＝悪玉論に替わっただけではないか、という感想もちました。

瀬戸[2022]では、ロシアの侵略行為を明確に批判し、その罪の深さを「国際正義や信頼を損ねる行為であり許せるものではありません」（30頁）という大前提にたって、それでもなお、「ウクライナにも非があるのだから喧嘩両成敗で、『どっちも、どっちだ』的な捉え方をする」（31頁）のではなく、「一日も早い停戦・休戦から講和条約なり締結する外交努力が、当事国だけでなく日本も含めた国連加盟諸国が協同して進めるべきです」（31－32頁）と述べています。

要するに、「ロシア・バッシング（ロシア叩き）だけに奔走するのではなく、敢えて言うならば“ウォー・バッシング”（戦争叩き）にどれだけ注力できるかだと思います」（32頁）。私が、この主張に全面的に賛同するのは、わが国の憲法第9条の「非武装の平和主義」に立脚しているからです。この文脈から言えば、安斎さんが言う「人道的介入」の正当化論にも疑問が生まれます。

＜「人道的介入」というロシアの言い分＞

ロシアが自らの正当性を示す考えを、安斎さんによってまとめられています。

「ロシアは国連安全保障理事会でドンバス地方の二つの共和国（ドネツク人民共和国およびルハンスク人民共和国）を国家として認知した上で『友好協力相互支援協定』を結び、それらの国の要請に応える形式を踏んで2月24日に『特別軍事作戦』に踏み切りました」（63頁）。つまり、ドンバス地方の人たちが受けている弾圧、虐待を防ぐという大義名分が与えられ、実際に支援の要請（集団的安全保障）があつての軍事行動となります。

しかし、安齋さんも認めているように、この「人道的介入」には国際法上でも意見が別れ、国連の立場も、実際のところ明確ではありません。ロシアが「人道的介入」と称しても、実際の「特別軍事作戦」がおこなっているのは、その言い分を覆す「非人道的」なジェノサイドです。改めて国連憲章やわが国の憲法が提起している平和の理念を再確認する必要があると思うのです。

<和平への道>

安齋さんは、“ウクライナの真実”を衝撃的に示してくれたのですが、最後に和平への道を6点提示しています。

- ①アメリカを含む NATO 諸国が、ウクライナの NATO 加盟申請の撤回を認めること、
- ②ウクライナのネオナチによる人権侵害について、（ゼレンスキーが選挙公約に「アゾフ連隊など暴力的な民兵を一掃する」と掲げていたように）、ウクライナにおける極右民族主義者の暴虐の克服に向けた政策骨子を示すこと、
- ③NATO 諸国がウクライナへの武器供与を停止すること、
- ④それらを受けて、ウクライナ、ロシア双方が即時停戦を約束し、誠実に守ること、
- ⑤国連とりわけ安全保障理事会がこれらのプロセスの進行を阻害するような（決議などの）行動をとらず、停戦監視などに公平な立場で取り組むこと、
- ⑥双方が受け入れる数か国から成る和平交渉調停国が、誠実にその役割を果たすこと、が必要だと思います（68 頁）。

安齋さんも、これら 6 点の実行は容易ではないと言います。もちろん、「ウクライナ戦争」（「ロシア侵略戦争」とは言いません）を対象とした分析ですから、日本の平和運動への「苦言」はあっても“提言”はありません。私たちはどんな「覚悟」をしなければならないか、という提言です。そして、世界の平和を実現するために、この「ウクライナ戦争」の経験から示し得る教訓とは何か、ということです。

たとえば、澤野[2012]が紹介している田畑忍の「9 条世界化」論があります。また、「食」をめぐる問題で、市民の立場から「モノ申す」運動のあり方もあります。

＊藤原[2020]での一言です。夢のような話の中に、「非武装」の必要性が語られています。

「それに食べ物だけでなく、交通と病院と電波と風呂が無償である社会も、もっと想像する人がいてもよいだろう。現在、無銭飲食と無賃乗車は双方とも詐欺罪の対象であるが、私たちの税金が、貿易不均衡の是正をアピールするために一機 100 億円の米国製戦闘機 F35 を 100 機以上アメリカから購入することよりも、そういったところに使われるとするならば、それはどんな社会であろうか」（69 頁）。

日本も含めて、世界の市民は、戦争にどう向き合うか、という課題が鋭く突きつけられているのだと思います。言うまでもないことですが、わが国の憲法 9 条の「普遍性」を改めて感じ入るのです。

【参考文献】

- 安齋育郎[2023]『安齋育郎の「ウクライナ戦争論」 安齋科学・平和事務所
瀬瀬 厚[2022]『ロシアのウクライナ侵略と日本の安全保障 長期化する戦争の果てに』
日本機関紙出版センター
澤野義一[2012]『平和憲法と永世中立—安全保障の脱構築と平和創造』法律文化社
藤原辰史[2020]『縁食論—孤食と共食のあいだ』ミシマ社

(みやざき あきら)

平和の主役は誰か

——君島東彦さんの「講演」から——

中村共一

7月9日の「市民科学公開講座」において、僕は、報告者3名（君島東彦、重本直利、澤野義一）の報告内容に対するコメンテーターを担いました。いずれも中身の濃い報告で、事前に、報告資料を手にしたときから、どのようなコメントをすべきか、悩んでいました。とりあえずその資料をもとに、コメントを準備・作成したのですが——末尾にそのコメント部分だけを転載してあります——、当日の「公開講座」に臨んだとき、「説明や議論」の時間が足りないことに気づきました。もちろん、「公開講座」の議論自体は、十分とはいえなかったものの、当日のテーマ（「戦争にどう向き合うか」）にそったものとなり、参加者全体としては、賛否はあったものの、「戦争に対する自らの向き合い方」を考える機会になったものと思います。しかし、三人が提起されたそれぞれの論点に対する議論としては、突き詰められたものとなったわけではありません。貴重な報告をいただいたにもかかわらず、もったいなく、コメンテーターとしても残念でなりません。市民科学京都研究所としては、引き続き、かたちを変え、その成果を生かしていくだろうとは思いますが、それとは別に、僕の方でも「更なる議論を深めていくために」に「事後のコメント」を重ねてみたいと思います。

しかし、三人の報告全体を取り上げることもできませんので、ここでは君島東彦さんの報告に絞って、コメントを追加していくことにします。君島さんの報告は、「グローバリゼーション」の時代とかかわって「平和主体」の捉え方が提起され、私たちに問いかけています。米日を中心とするアジアの軍事化には、日本社会への「ナショナリズム」の浸透がともなっており、意識的であれ、無意識的であれ、国民全体が軍事体制に組み込まれつつあります。「平和主体」の問題は、日本においても、かつてなく重要な課題ともなっているのです。

君島東彦さんの報告は、こうした今日的な状況を踏まえて、「我々はどのように平和を準備するのか ——新しい護憲平和論のかたち——」というテーマもとに行われたものです。このテーマは、事前に提出された報告資料では、「我々はどのように平和を準備するのか ——新たな軍事対決の時代に——」というタイトルが示されていましたが、当日の資料では変更されています。報告資料25ページ目[5-3 漸進的平和主義 (pacificism) としての9条平和主義]が新たに追加されましたが、それは、当日資料の副題の主張を明確化するものです。しかし、基本的な報告内容は変わっていないように思えます。本稿で取り上げる君島さんの報告に対する検討としては、事前の副題として示された「新たな軍事対決の時代に」という現状認識を重視しています。したがって、事前のタイトル設定をつよく意識しながら、検討しています。この点、あらかじめ、お断りしておきます。

さて、君島さんの報告骨子は、簡潔に、次のような報告資料の「目次」に示されています。

- 1 憲法9条は死んだのか？
- 2 新しい護憲平和論のかたち
- 3 9条をとらえなおす一六面体としての憲法9条
- 4 国際関係の現段階
- 5 東アジアの平和をどのように準備するのか？

6 ロシア・ウクライナ戦争に関する最新の動き

7 憲法9条は死んでいない

一目して分かりますように、全体構成が、「憲法9条は死んだのか？」という問いかけから始まり、「憲法9条は死んでいない」という結論で締められています。報告タイトルである「我々はどのように平和を準備するのか」というテーマが、「新しい護憲平和論」を提示することによって主張され、「新たな軍事対決の時代」にあっても、なお「憲法9条」がその普遍的意義を失っていないことに力点を置いた報告でした。

「新たな軍事対決」は、今日、東ヨーロッパの「ウクライナ戦争」を越え、さらには米中間の「戦争の危機」にまで及んでいます。そのなかで、新たな日米安保体制の強化がおこなわれ、いよいよ「憲法9条」の「改正」が政治日程に上るところまでできています。こうした「時代」に、君島さんは、「憲法9条」を守る立場に立って、さらに世界平和に通用する、その「普遍的意義」を強調することで、「新しい護憲平和論」を提起されていたのです。たしかに、戦後日本の「平和」運動は、一口で言えば、日米安保体制のもとで、憲法第9条の「骨抜き」（改悪）に対抗して行われてきたものです——もちろん「絶対平和」の運動もなかったわけではありませんが。したがって、この「平和運動」のスローガンは、つねに「護憲」にありました。君島さんの立論は、「新たな軍事対決の時代」にあって、なおこの伝統の上に立った平和運動を主張し、日本の平和を守ろうとするものです。こうした平和運動に立ってみれば、また「憲法第9条」を評価・支持が世界的に広がったものと受けとめられるならば、君島さんの主張は、国民を大いに勇気づけるものとなるようにも思えます。

しかし、「新たな軍事対決の時代」に生きる僕たちは、「護憲平和」論で「軍事対決」を解決していく——戦争を放棄する——ことができるのでしょうか？ たとえ憲法前文や第9条に「絶対平和」の理念が見てとれるとしても、「護憲平和」の運動が国内政治にとどまるとすれば、実質上、あくまでも国民国家日本の「平和」の問題にすぎません。スローガンは、「憲法9条を守れ」であって、その運動は、「9条の理念を世界に広げる」ものとはならず、「防衛的な平和運動」になってしまうのです。確かに、それは、「憲法9条」の「改悪」への有力な政治的対抗力とはなっていました。が、結果として、「護り切る」ものとはならなかった。むしろ、現在は、「憲法9条の死」に直面しています。「新たな軍事対決の時代」——僕は、それを「グローバリゼーション」（新帝国主義）と同義的に理解していますが——にあっては、期待とは裏腹に、日米安保条約の変質のなかで、「自衛隊の海外派遣」（1992年）、「集団的自衛権の行使」（2014年）、「反撃能力（敵地攻撃能力）の保持」（2022年）といったかたちで、「第9条」の「形骸化」がすすめられてしまったのです。そしてまた「護憲平和」の運動も、そのインパクトを失い、行き詰まっているかのようです。

何故、こうした事態に至ったのか？ 阪田雅裕さんは、「憲法九条の死」（『世界』2023年2月号、21頁）で、「憲法九条と自衛力の実態との大きな乖離から目を逸らさず、この懸隔を埋める道を探求する」ことを提起されています。が、この「大きな乖離」において、いかにして「この懸隔を埋める」ことが可能なのか？ 君島東彦さんは、なお「憲法九条」の理念に立って、その普遍的意義に目を向けることによって、「新しい護憲平和」を唱えられたわけですが、それは理念的な運動にとどまっています。この前提の枠内で言えば、むしろ「自衛力の実態」（日米安保体制）を批判的・実践的に問題化していくことが、「護憲平和」に繋がるのではないかとも思えます。しかし、さらに重要なことは、この前提を根本的に問うことです。

「新たな軍事対決の時代」における平和の課題は、本質的にみれば、「繰り返される帝国主義」（三度目の「世界大戦」？）を揚棄していくこと——とどのつまりは「戦争放棄の問題」なのですが——が課題としてあるのです。「新たな軍事対決」は、帝国主義的な「世界大戦」を繰り返すものであり、おびただしい「人間の惨禍」を生み、「人類の危機」をもたらすもの

だからです。ですので、「新たな軍事対決の時代」における平和運動とは、「大きな乖離」を「縮小」とするというよりは、「乖離」自体を無くしていく「永遠平和」の追求にこそあるとみるべきでしょう。

そもそも、「自衛力の実態と憲法9条」は、戦後日本の特殊な国際関係を意味したばかりでなく、「戦争と平和」を特徴とする近代国民国家の帝国主義的な政策を反映させたものとしてあります。国民国家は、世界的な資本主義市場経済を「土台」とするがゆえに、つねに「国民国家の延長」としての「帝国主義」を本性としていました。したがって、国民国家を前提として考えるなら、「戦争の主体」も「平和の主体」も国家にあるのです。君島さんが、「政府の外交」を上位の「外交主体」と位置づけるのは、こうした近代国家を前提にして考えたものでしょう。しかも、ねちっこいようですが、君島さんの「六面体」論には、政治的な「全体像」はあっても、「六面体」を動かす「動力」（資本主義）が欠如しています。というより、そうした「動力」を無前提にして、「六面体としての憲法9条」が語られていたように思います。ですので、「自衛力の実態」を形づくる世界資本主義の「国際関係」が批判の対象となつてこないのも無理ないかもしれません。しかし、「戦争の放棄」といった根本的な平和は、国民国家、そしてまた資本主義の問題を問うことなしに展望できない、と思うのです。

ところで、君島さんは、「市民」をいかに位置づけるのでしょうか？

少し振り返りながら考えてみます。君島さんは、「我々はどうのように平和を準備するのか」という問いへのアプローチには、「日本憲法の平和原理（前文+9条）」を捉えかえす必要があると述べていました。その際、キー・ポイントとして、「9条は権力政治と理想主義の混合物である。9条に含まれている権力政治の側面と理想主義の側面を的確に区別して9条の全体像をとらえる」点を挙げていました。そして、この全体像——「六面体としての憲法9条」——の把握にあつては、ワシントン、大日本帝国、日本の民衆、沖縄、東アジア、世界の民衆という6つの視点が必要であり、「ワシントン、大日本帝国」という前者の二つが「権力政治の側面」として、後者の「日本の民衆、沖縄、東アジア、世界の民衆」が「理想主義の側面」としてあることが語られていました。「新しい護憲平和論のかたち」は、こうした6つの視点をベースにおいたうえで、さらに、「国際関係の現段階」を踏まえながら、かつ「漸進的平和主義」に立って主張されていたのです。すなわち、「いま世界の平和運動においては40年前にパルメが主張した『共通の安全保障』の考え方が改めて強く主張されている」のであり、この「共通の安全保障」構想こそが「新しい護憲平和論のかたち」であると提起されたのです。

このように、君島さんの「六面体としての憲法9条」論は、あくまでも「国際関係」（国家と国家の関係）の視点から論じられるものであり、「米ソ双方が軍事的抑止論で対決するのではなく軍縮によって共に生き残るべきだ」とした『共通の安全保障』（1982年）の方向に「国際平和」を求めるものなのです。いわば、国家の安全保障政策の転換に「平和」を求め、「国家主体」に期待を寄せるのです。それゆえに、「政府の外交」が上位に置かれてくることになります。

「市民」は、一見重視されているようですが、「マルチトラック外交」という政治的枠組におかれ、「政府の外交」の下位にある「政府以外の外交」に位置づけられ、その活動が評価されるものとなっています。事例的には、モンゴル政府のイニシアティブによる「東北アジアの安全保障に関するウランバートル対話」、「沖縄県の地域外交」、「東アジア学生平和対話」、「米国の退役将校によるニューヨーク・タイムズ意見広告」、そしてさらに、国際平和NGO（IPB：International Peace Bureau）による「ウクライナの平和のための国際サミット」が具体的に語られてきます。しかし、市民は、あくまでも「政府の外交」を「補完」する役割において位置づけられているにすぎません。たとえ「平和をつくる主体は政府ではなくて我々市民であり、市民社会、平和運動、NGO活動に注目する必要がある」と言っても、論理的にみれ

ば、国民国家の「平和」——戦争状態のなかの「平和」——の実現を前提として、市民に、その補完的な役割を位置づけ、評価するものとなっているのです。

「市民」を、根本的に、個人の自律的な自由のうちに捉えていくとすれば、その市民は、君島さんがみる「国家市民」ではなく、国籍を超えた「世界市民」としてある、とみるべきでしょう。そして、その自律的な個人の自由が、相互に尊重され実現していくとしたら——他者を手段化する資本主義、他者を排除する国民国家の暴力を克服しうるのなら——、それこそ「人間の平和」を意味するものとなるでしょう。繰り返される「世界大戦」を無くしていくためには、「平和主体の転換」という問題があらたに出現してきているのです。ですので、「国民」「民衆」「市民」といった言葉は、いまこそ、概念的に明確に区別され、その歴史的意義が検証されなくてはならないように思います。

「憲法9条」の「平和」は、「国際関係」のなかの「平和」のように考えられがちで、したがってまたアジアの国々の「国民」によって支えられてきたように見なされがちですが、真実はそこにはない。根本的には、帝国主義的な「侵略戦争」の悲惨な結果がもたらした、「反戦平和」（「永遠平和」）を希求する「世界市民」——とりわけ東アジアのそれ——こそが、その平和を支えてきたとみるべきではないか。もはや、「永遠平和」は、「世界市民」のもとに、国民国家や「国際関係」をコントロールしていく地平にあるように思えてなりません。

※君島東彦さんの発言は、すべて市民科学公開講座の報告資料からの引用です。

※（参考）市民科学公開講座の報告テーマ

- ・講演：「我々はどうのように平和を準備するのか——新しい護憲平和論のかたち」（君島東彦氏）
- ・基調報告：「非武装中立と『市民の科学』——東アジアの平和状態の創生に向けて」（重本直利氏）
- ・特別報告：「永世中立と憲法9条」（澤野義一氏）

（資料）市民科学公開講座（2023年7月9日）における中村のコメント

それぞれのご報告にお尋ねしたい点がたくさんありますが、本公開講座のコメントとしては、限定しなければなりません。私は、「戦争放棄」を基本的スタンスとしながら、脱近代の歴史的展望のうちに「永遠平和」があるのではないかと考えつづけています。このような立場からコメントしたいと思いますので、すでに、国家と資本主義（経済）の関係については、竹内さんからのコメントがありますので、私の方からは、もう一つの構造的視点である「ネーション」の観点から、三点について、コメントしていきたいと思います。

（1）「第9条は死なない」（とくに君島さんへ）

確かにそうです。また、「非武装永世中立」論の意義も同様に「死んで」いません。だとしたら、それはなぜなのか。この点を、いかに考えたらよいのか。私には、戦後日本の平和運動ばかりでなく、「日本軍国主義によるアジア侵略」や戦後の日米安保体制下における「再軍事化」に対する東アジアの人々からの絶えざる批判が、その「9条」を支えてきたのではないかと、思えます。その意味で「憲法9条」（「平和憲法」）も、当初から「国際平和運動」の問題としてあったのではないかと。そしてまた、「権力政治としての憲法9条」の限界ふまえつつ、こうした「二面的な運動」の観点から、「憲法9条」の歴史的意義について議論していく必要

があり、それが「憲法9条」の「再強化」——アジアの「非武装永世中立」化にも——につながるのではないか。

(2) 「中立」という捉え方について（とくに澤野さんへ）

「非武装永世中立」は「永遠平和」と同義なのでしょうか？

カントは、「永遠平和」について、国民国家を越えた次元（市民法、万民法、世界市民法〔＝永遠平和〕）で捉えています。「国民国家の止揚」といった問題意識がそこにあります。しかし、澤野さんの「非武装永世中立」論は、国民国家を前提とした理論のように思えます。国民国家間の対立を前提にしてこそ「中立」論が意味をもつからです。そうであるならば、「国民国家の延長」（H. アーレント）としての「帝国主義」が不可避な近代国家において、同時に「非武装永世中立」を解かれていることになります。こうした理論的な疑問を感じるのですが、いかがでしょうか？

とはいえ、現下の帝国主義的対立のなか、私には、国民国家の限界を越え「永遠平和」にむかう歴史的なプロセスにおいて、「非武装永世中立」という思想が、「憲法9条」の解釈にとどまらない、積極的な実践的意義をもつように思えます。

(3) 「市民」とは誰か？（皆さんへ）

皆さんの報告のなかに、何らかの形で、「市民」という「言葉」が使われています。私も、この言葉は、大変重要な概念だと受け止めています。

しかし、君島さんの報告では、平和主体としては、「平和をつくる主体は政府でなくて我々市民」、「外交主体としての市民と自治体」、（「六面体」に記載された）「日本の民衆」「世界の民衆」といったかたちで、「市民」と「民衆」といった言葉が使われているようですが、その両者が、どのような概念規定のもとに使われているのか明確に掴むことができません。「市民」概念とは、いかなるものでしょうか？

また、澤野さんの報告では、「市民」という言葉は、報告レジメにはありませんが、著書のなかでは、とりわけ『無防備地域宣言』に見られ、平和運動・地域運動との関連で使われています。しかし、憲法9条に関わった検討のなかでは、「国民」が前提にされ、「市民」概念は登場してきません。ですが、憲法を支える国民も、その性格変化の問題があり、「市民」的な側面も問題となってくるのではないか、と思います。憲法の「普遍的性格」を考えれば、なおのこと「市民」概念が重要になってくるようにも思えます。いかがでしょうか？

さらに重本さんの報告では、さすがに「市民」概念を基本にして語られています。しかし、例えば、第4のスタンスの説明において、「カントが述べるように国家は人間社会、つまり人間の集まりです。何者にも支配されたり処理されたりしてはならないのです。だとすると戦争に対する『市民の社会的責任』も問わなければなりません。」といった記述がありますように、「人間」＝「市民」というストレートな把握がなされています。あるべき人間観——「スタンス」——としてはまったく異存ないのですが、「国家」のなかの人間としては、客観的にみれば、「国民」という存在があるはずです。この「国民」とかかわって、「市民」をいかに概念化していくのか。

確かに、「ウクライナ戦争」に加担していく政治家、行政官、専門家・研究者としての「国民」は（批判的に）語られ、比較されています。しかし、より根本的に、「国民」概念との関係で「脱国民のスタンス」が明示されてもいいように思えます。その方が、重本さんの「スタンス」の歴史的意義がより鮮明になってきます。いかがでしょうか？

以上です。

（なかむら きょういち）

【コラム】

存在と当為、「にもかかわらず

・・・ねばならない」

—柄谷行人『憲法の無意識』への疑問—

重本冬水

(1)

7月9日に開催された「市民科学公開講座」コメンテーターの竹内眞澄さんからの私への質問で、「永世中立国の理念を理念として大事にしながら、それをどう下部構造へ深めるかが、日本の課題ではないか？」がありました。これに対し、私は「下部構造—上部構造という枠組みの中で議論する必要があるとは思えません」と答えました。そして、この質問の中身は、これまで市民運動・地域運動の中で繰り返し言われてきた「憲法を暮らしの中に生かす」という課題ではないかと述べました。

「暮らし」の中には、当然、労働、生産、金融などの経済活動も含まれています。また、竹内さんは「平和主義は軍需工場の門前で立ちすくむ」とも言われました。これはかつての熊沢誠『民主主義は工場の門前で立ちすくむ』の援用表現です。最高法規の憲法の基本的人権が「門前で立ちすくむ」なら、「憲法を暮らしの中に生かす」という運動が成果をあげられなかったということの意味することになります。とすれば、何故、「憲法を暮らしの中に生かす」ができなかったのかという問題に答えなければなりません。これは市民運動・地域運動およびその運動「論」の課題であると思います。

この「論」の課題に関わって次のようなヴェーバーの言が浮かんできます。

「・・・存在すべきものと存在するものとの混同に対して反対するかの理由は、私が当為の問題を過小評価するからではなくて、まさにその反対だからである。すなわち世界を動かす意義の問題、最大の理念的な意義をもつ問題、ある意味に於いて人間の胸を動かすことが出来る最高の問題が、ここで技術的＝経済的『生産性』問題に転化し、そして国民経済学がそうであるようなある専門学科の議論の対象にされることに耐へられないからである」(M・ヴェーバー、戸田武雄訳『社会科学と価値判断の諸問題』有斐閣、1937年、159ページ)。

私もまたこのような議論の仕方に耐えられません。「当為の問題」(ゾルレンの問題)と「存在の問題」(ザインの問題)の混同、そこからくる前者を後者に置き換えて議論することに耐えられないということです。もちろん、「存在の問題」を「当為の問題」に置き換えて議論することにも耐えられない。

では両者の関係はどういうことか。「理念的な意義をもつ問題」(＝「当為の問題」)の議論を前提にした上で、それとは区別される「存在の問題」が議論されるということではないか。ただヴェーバーが「明らかにこの前提のうちにこそわれわれの全問題はひそんでいる」(尾高邦雄訳『職業としての学問』岩波文庫、1980年、43ページ)ということの上での「存在の問題」の議論です。また、この区別は柄谷行人さんの「括弧入れ」ですが重要なのは「括弧外

し」です。

「門前で立ちすくむ」という「存在の問題」は、この「存在」にどう向き合うのかという「当為の問題」が前提されなければならない。つまり、「あなたはどのような当為でどう行動するのか」が前提でなければならない。この前提を抜きにして「門前で立ちすくむ」という「存在の問題」を「専門学科の討論の対象にされること」には耐えられない。ヴェーバーは「当為」と「存在」を区別することだけで済ましはしなかった。

「当為の問題」が、「門前で立ちすくむ」（存在）に対し、「当為」（なすべきこと）を議論し（その中身は問わない）、その上で「専門学科の討論の対象」にすればよいのです。それはヴェーバーの言う「当為と存在の区別」としての「価値自由」の問題です。だが、「当為の問題」（議論）が「最高の問題」（議論）であるにもかかわらず、その議論が後景に追いやられているのが今の時代です。「戦争にどう向き合うのか」、「企業にどう向き合うのか」、「原発にどう向き合うのか」の「当為の問題」（議論）が「最高の問題」（議論）であるにも関わらず、そこをすっ飛ばして専門家が戦争、企業、原発の「存在」を饒舌に議論しているのです。「当為の問題」を「存在の問題」に置き換えて（すり替えて）議論されています。これが現在の状況です。なお、ドイツが福島原発事故を受けて議論したのは宗教家、哲学者などで構成された「倫理委員会」でした。

大学においても今や「学問の自由は大学の門前で立ちすくむ」のです。ここでも「当為の問題」は後景に追いやられています。国家・政府が学問の中身にまで関与しています。

（２）

「市民科学公開講座」での講演・報告はいずれも憲法９条をめぐっての内容が基軸となっています。９条の議論は「当為の問題」に関する議論なのか「存在の問題」に関する議論なのか。柄谷さんは『憲法の無意識』（岩波新書、2016年）で、フロイトの超自我にふれながら次のように述べています。

「私は日本の戦後憲法９条を、一種の『超自我』として見るべきだと考えます。つまり、『意識』ではなく『無意識』の問題として。さらにいえば、『文化』の問題として。それは、９条が意識的な反省によって成立するものではないことを意味します」（同上 16～17 ページ）。

この「無意識」は個人ではなく「集団的無意識」と言うのです。そして「戦争に対する国民の『無意識の罪悪感』」を取り上げ、次のようにも述べています。

「日本人に戦争に対する罪悪感があるとしても、それは意識的なものではない、ということです。もしそれが意識的な反省によるものであったなら、９条はとうの昔に放棄されたでしょう。意識を変えるのはたやすいことだからです。教育・宣伝その他で、人々の意識を変えることができる。それなのに、なぜか９条を変えることができない」（同上 18 ページ）。

この捉え方に私は大いなる疑問をもちます。第一の疑問は、この罪悪感は意識的なものではないという断定です。第二は、意識的な反省であればとうの昔に９条は放棄されていたという捉え方です。さらに次のように柄谷さんは述べます。

「憲法９条には、戦争を忌避する強い倫理的な意思があります。しかし、それは意識的あるいは自発的に出てきたものではありません。９条は明らかに占領軍の強制によるものです。・・・しかし、憲法９条が強制されたものだということと、日本人がそれを自主的に受け入れたこととは、矛盾しないのです」（同上 19 ページ）。

そして、「憲法９条は、日本人の集団的な超自我であり、『文化』です」（同上 20 ページ）、「それは、意識的に伝えることができないのと同様に、意識的に取り除くこともできません」（同上 20～21 ページ）と述べます。

この「集団的無意識」あるいは「９条の無意識」は「存在の問題」なのでしょうか。改憲勢力は「９条の前で立ちすくんでいる」のでしょうか。私にはそうは思えない。９条の「戦争放棄」

と「戦力不保持」は「解釈改憲」で死文化（空文化）させられてきました。にもかかわらず9条は「死んでいない」と言うのでしょうか。「9条の無意識」が「存在の問題」であり、よって9条は容易に変えられないとでも言うのでしょうか。大いなる疑問です。ここでも「当為の問題」を「存在の問題」に置き換えて議論しているように思えます。

(3)

憲法第1章第1～8条が「天皇条項」であり、それは国あり方を根本規定する「国家规定条項」（＝立憲君主制国家）です。これに続く第2章は第9条のみです。この9条はこの「天皇条項」と対の関係ですえられた「市民条項」であると思います。なお、天皇は「市民」でも「国民」でもなく、また「法の下での平等」の範囲外の「象徴的存在」ですので、第1～8条は「市民条項」ではありません。9条は国家による戦争の放棄、そして戦力保持および交戦権を絶対否認した「市民条項」です。

9条はその成立・明文化過程からみれば、「天皇条項」（国家规定条項）と「対」の「市民条項」です。「自衛権（国権）発動」＝「戦力（常備軍）保持」は9条の戦争放棄と戦力不保持（「市民条項」）と矛盾します。「国家」と「市民」の矛盾の解決として「解釈改憲」（自衛戦争の容認、自衛隊は戦力ではないなど）による「9条の死文化（空文化）」が進みました。しかし条文は残っているので9条は「死んでいない」と言われます。それは憲法第23条「学問の自由は、これを保障する」にもかかわらず大学運営の私物化・独裁下が進み「学問の自由」は死文化（空文化）しているのと重なります。「学問の自由」が「死んでいない」としても「生きてもない」のです。それは、存在するか存在しないかの「存否」の問題であり、あるいは「ゾンビ」（生ける死体）の問題かもしれません。そこには邪悪な日本的な「霊」（死んでいないが生きてもない「霊的存在」）が働いているのでしょうか。このような訳の分からない国・社会に私たちは生きているのでしょうか。

「9条の無意識」にどのような意味があるのか。私には訳が分からない。この無意識と関わって、柄谷さんは、「憲法の先行形態」として「徳川の平和 Pax Tokugawana」を捉え、次のように述べています。

「憲法9条が根ざすのは、明治維新以後77年、日本人が目指してきたことの総体に対する悔恨です。それは『徳川の平和』を破って急激にたどった道程への悔恨です。したがって、徳川の『国制』こそ、戦後憲法9条の先行形態であるといえます」（同上79ページ）。

「9条の無意識」の捉え方とともに、この「徳川の平和 Pax Tokugawana」という先行形態（無意識）について、さらなる疑問を抱きます。それは「当為の問題」を「存在の問題」（「先行形態」の存在という問題）に置き換えて議論することへの疑問です。また、「括弧入れ」が続きいつまで経っても「括弧外し」が行われない「無意識」という「存在」の問題です。「無意識」として9条を議論することへの大いなる疑問です。

(4)

マスコミでは、連日、ウクライナでの戦争報道において、防衛省の研究所関係者と自衛隊OBが登場し、また安全保障の専門家・研究者も登場しています。戦争の現況とその分析の報道です。だが彼らに「あなたは戦争にどう向き合うのか」という「当為の問題」（ゾルレン）が問われることはありません。議論されることもありません。戦況とその分析という「存在の問題」（ザイン）についての報道が連日続きます。これを聞かされる市民は、少しずつ時間をかけて戦争という「絶対悪」を受け入れ（受容）あるいは洗脳、強要されていきます。また、憲法9条（戦争放棄と戦力不保持のゾルレン）が明記されているこの国で、こうした報道を連日聞かされることに私は耐えられません。このままでは精神の拠り所を失っていきます（アイデンティティの喪失）。私には、ザインとゾルレンを混同（混沌）したまま、後者を前者の問題

に置き換えて議論することは出来ません。ゾルレンは「括弧入れ」のままです。この「括弧」が外されることはありません。「存在」が「当為」を圧倒する報道だけが連日続きます。

ヴェーバーがゾルレンを論じる「心情倫理と責任倫理」についての箇所で、「結果に対するこの責任を痛切に感じ、責任倫理に従って行為する、成熟した人間—老若を問わない—がある地点まで来て、『私としてはこうするよりほかない。私はここに踏み止まる』[ルッターの言葉]と言うなら、測り知れない感動をうける」（脇圭平訳『職業としての政治』岩波文庫、1980年、103ページ）と述べています。防衛省の研究所関係者と自衛隊OB、安全保障の専門家・研究者が「私としてはこうするよりほかない。私はここに踏み止まる」と言うならば私も感動します。これは責任倫理というゾルレン（当為）の立場です。

しかし他方、ヴェーバーは「暴力的手段を用い、責任倫理という道を通っておこなわれる政治行為、その行為によって追求されるすべてのものは、『魂の救済』を危うくする」（同上101ページ）とも述べます。「私としてはこうするよりほかない。私はここに踏み止まる」という責任倫理（ゾルレン）をもって魂は救済されない。ヴェーバーにおいては「心情倫理と責任倫理」は「両々相俟って『政治への天職』をもちうる真の人間をつくり出すのである」（同上103ページ）とされ、両倫理（ゾルレン）の意味づけの後、「現実の世の中が—自分の立場からみて—どんなに愚かであり卑俗であっても、断じて挫けない人間。どんな事態に直面しても『それにもかかわらず！』と言い切る自信のある人間。そういう人間だけが政治への『天職』（ベルーフ）を持つ」（同上105～106ページ）と述べます。

心情倫理、責任倫理という「当為の問題」は「存在の問題」に置き換えることはできない。それは、「にもかかわらず・・・ねばならない」、「存在の問題」に正面から向き合う「当為の問題」として議論されなければならない。だがそのような場・状況・事態は日々喪失しています。「存在」が「当為」を押しつぶしているのです。だがそれに耐えられない。「にもかかわらず・・・ねばならない」というベルーフを持ち続けたい。

最後に、「市民の科学」は「にもかかわらず・・・ねばならない」の立場であると私は思います。ヴェーバーの「どんな希望の挫折にもめげない堅い意志でいますぐ武装する必要がある」（同上105ページ）の言のように。では「市民の科学」では9条をどう議論するのか。「市民科学公開講座」でも述べましたように、私は、「9条を守る」とは「非武装永世中立国になる」ことだと思います。これは、「9条を暮らしの中に生かす」ことであり、私の「当為」（ゾルレン）です。この議論とアジェンダを提起したいと思います。市民科学京都研究所での「非武装永世中立共同研究プロジェクト」は継続中です。

付記；本コラムは次の2つの拙稿をベースにしています。私にとっては原点回帰のコラムでもあります。

- 1) 拙稿「どのようなエートスが支配を受けいれるか」（拙著『意識と情報における管理[改訂新版]』こうち書房、1996年、第1章所収）。なお、この原題（初出）は「官僚制と人間—M・ヴェーバー官僚制論の意味するもの—」『立命館経営学』第18巻3号、1979年です（修論をベースにした初めての公刊稿）。
- 2) 拙稿「態度としての社会科学」（「新・社会科学概論のために」のシリーズ①）、季刊『窓』9号、窓社、1991年。なお、このシリーズ③で竹内眞澄さんの「三人称としての社会科学」が掲載されています（同上誌11号）。

（しげもと　とうすい）

＜NHK 100分de名著のテキスト活用で研究会実施＞

ジーン・シャープ『独裁体制から 民主主義体制へ』

—世界が不穏な時代に必読の書であるのはなぜか—

眞島正臣

1, 民主主義強化のために闘い続ける私のバイブル

2023年1月9日から2月6日まで4回放送された、NHK テレビ番組で取り上げられたテキストで初めて知った。中見真理清泉女子大学名誉教授の指導で展開された。映像で学んだときも、著書紹介に真摯に向き合われ説得力のあるスピーチに頷いてきた。3月に、中学校時代の同窓生と開いている研究会のテキストに選び、メンバーからの意見を聴いた。体制の意のままにならず、疑問があれば異を唱える仲間からシャープの意見に賛同するという声が挙がった。

シャープがまとめて、読者に訴えたかったことは、次の三点といわれる。

「・独裁体制からの解放は可能である。・それを達成するのは、非常に慎重な考えと戦略計画が求められる。・警戒心と努力、鍛錬された闘争、時には大きな犠牲も免れない。」（注1）

中見真理清泉女子大学名誉教授は、「いつの時代も必ずどこかに独裁者がいて、人々を虐げてきました。民衆を暴力や抑圧から解放するには、絶えず闘い続けなければなりません。」（注2）と読者にエールを送ってくれている。

第一回 「独裁体制は見かけほど強くない」

第二回 「非暴力という「武器」

第三回 「非暴力ゆえの勝利

第四回 「新たな独裁者を生まないために」

2, シャープの執筆のきっかけはミャンマー民主化運動

「ミャンマーの民主化運動の窮状を知ったシャープは、1992年秋—中略—ミャン

マーに入り、現地の反政府運動家たちに非暴力抵抗運動について指導します。数か月後、同地を再訪した際、教本となるものを書いて欲しいと依頼された—中略—その記事を一冊にまとめたのが『独裁体制から民主主義へ』なのです。」（注3）なお、「非暴力」という表現が戦うというニュアンスが弱いという感を持ち、ミャンマーの反政府武装組織のリーダーが抵抗を示したとかで書き換えた、などの経過などもあったようである。中見氏は、「非暴力闘争（nonviolent struggle）という表現を積極的に使っていきたいと思います。」（注4）と書いている。

シャープの指導した独立運動、「バルト三国の独立回復や、セルビアの独裁政権崩壊、エジプトのムバラク政権打倒をもたらした「アラブの春」など」（注5）の成功例と、ミャンマーのように国軍がクーデターを起こして独裁体制へ戻った事例として国民弾圧に近い軍事統制が存在するのは、はたして、理論を実践できるのかと、大いなる疑問が今も残るのである。

日経新聞 2023年3月30日に「ミャンマー民主化遠のく」の大見出しで「スーチン氏やNLDが中心だった過去の民主化運動の形が変わってきている。」という内容の記事を掲載している。世界中から危惧されながら手出しできない。なぜこのような事態に戻ったのか。苦しいことだが、分析は、第四回目の「新たな独裁者を生まないために」で記述されているので、6章で検討することにする。

3、非暴力という「武器」どのように構築するのか

テレビ講座での指導者中見真理氏は、テキストの「はじめに」で、「非暴力で暴力に対抗することが本当にできるのか—中略—少しでも非暴力が機能する領域を広げたい。そのための方法を考えるということは、取り組むに値する課題だと思います。」（注6）と述べている。

「2022年二月に始まったロシアのウクライナ侵攻は、世界中に大きな衝撃を与えました。」（注7）という書き出して述べられた中見氏の序論である。そして、「今回ご紹介するジーン・シャープの非暴力論＝戦略的非暴力闘争論です。」（注8）と断定し、シャープのプロフィールを次のように述べている。

「シャープは、インドの独立運動指導者マハトマ・ガンディーの研究を礎として、独自の非暴力論を構築した政治学者です。2018年九十歳で亡くなるまで、一貫して非暴力による社会改革の重要性を訴え、抑圧されてきた人々が自らの手で自由をつかみとる方法を発信し続けてきました。」（注9）

また、中見氏が繰り返し、解説するように日常に役立つ理論だということに注目した。「シャープが説く非暴力論は、とりたてて勇敢でも立派でもない「普通の人」が、日常生活の延長として平和活動の一翼を担うことを目指しています。シャープは、非暴力を用いるのは、それが宗教的・道徳的に優れているからでなく、「政治的に賢明な策」だからと述べています。」（注10）

<独裁体制を倒すには次ぎの4項目を達成しなければならない>

「第一に、「独裁体制を倒す」という意志や「倒せる」という自信を民衆の間に醸成し、抵抗するを強化していくこと。

- ・第二に、抑圧された民衆が関わる自主的な社会グループや期間を強化すること。
- ・第三に、こうした機関やそこに関わる民衆を結集して、国内に強力な抵抗勢力を築き上げる。

・第四に解放のための「全体戦略計画」を立てて、それを確実に実行していくことです。」

(注 11)

<目標の次に非暴力の戦術をどう考えるか>

①「非暴力闘争」とは＝「非暴力とは、さまざまな戦術を駆使した、いわば「暴力なき戦争」であるとシャープはいいます。戦争のひとつであるとするならば、軍事と同じように戦略を練り、それに沿って周到に準備し、運動家を訓練したり、守るべき規律を周知したりしていく必要があります。」(注 12)の軍事行為と非暴力闘争の違い＝「暴力的な闘争の手段や結果がどのようなものであるのかは、よく知られているところだ。物理的な武器は相手を威嚇し、傷つけ、殺し、破壊するために用いられる。一方、非暴力闘争は暴力よりももっと複雑で多様な闘いである。暴力の代わりに、心理的、社会的、経済的な武器で闘い、民衆や社会機関が参加する。(注13)

③「敵」の捉え方＝「敵」のとらえかたも、異なります。非暴力闘争では、敵の人々と政治体制とを区別し、前者を体制の犠牲者としてとらえます。冷酷な独裁者のもとで軍事行動に駆り出された兵士たちを独裁体制の犠牲者と見なすのです。(注14)

<目標は独裁体制を倒すことでなく民主体制を据え付けること>

「目標は単に現在の独裁体制を倒すことではなく、民主的体制をしっかりと据え付けることである。一中略一戦略的に考え抜かれた闘争プロセスのなかで成功体験を積み重ねていけば、それは、運動に参加する民衆の自信となり、彼らの意識を大きく変えていく。やがて彼らは「抵抗運動の担い手」から「民衆主義の担い手」となり、社会を強化していくことにつながるでしょう。」(注15)

シャープ理論の深いところは、戦略計画の目標を独裁体制を倒した後の民主主義体制を準備しながら、あくまで計画的に抵抗を進めるべきだと、主張する予見性である。

テレビで講座を聴講している際は、非暴力が「武器になるのだろうか」という半ば、半信半疑の姿勢であつた。テキストを詳細に読んだことで、なるほどと、社会常識とは、逆転の既成概念を覆す世界を思考する世界へ入り込むことが出来る境地に至ったのである。

「実際、シャープの理論には、暮らしの身近なところから民主主義を守るためのヒントが数多く含まれています。たとえば学校や職場で、あるいは地域や社会の問題について、理不尽な決定や抑圧に対して「NO」と言う。そのような抵抗を実践していくうえで、シャープの非暴力闘争論は参考になるでしょう。理不尽な抑圧に対して声をあげていくことは、結果的に民主主義を強化していくことにつながります。」(注 16)

暴力を過大に恐れている普通の人からすれば、シャープ理論を用いることは、手堅い手段だと思わせてくれる。そのことを学んだのは、テレビ講座を視聴後、テキストを活字で何度も読み込んでからである。

4、暴力を必要悪と捉えている独裁体制下の民衆

①独裁体制の支配構造を知る

「独裁者が力で民衆を押さえつけようとするのは、力を持っているというよりむしろ力を失うことへの恐れからなのかもしれません。独裁者の強大な力は、民衆から供給されたものにすぎない。だとすれば、民衆は、自らの意志によって、支配者への力の供給を立つことができる。この力学を活用することこそ、非暴力闘争が成り立つ基盤があるとシャープは考えました。」（注 17）

②絶対に服従できない民衆を分析するシャープ理論

この本で最も明快で領けるのに実行できていない悪弊のような生き方を見直せと自立を促している項目である。反省させられた。

「服従から抜け出すために＝このように民衆は、独裁体制を打破する力を持っている。にもかかわらず、なぜ服従してしまうのでしょうか。そこには七つの要因があるとシャープは言います。」（注 18）

「「服従の 7 つの要因」＝「習慣」「制裁への恐れ」「道徳的義務」「自己制裁」「支配者との心理的一体」「無関心」そして「不服従への自信の欠如」」（注 19）

③核兵器という暴力的な手段

「核兵器についても、所有しているほうがかえって危険だとシャープは考えていました。」（注 20）「にもかかわらず、多くの国が依然として軍事力に固執し、軍事予算を年々拡大させています。」（注 21）「つまり、多くの人は暴力を必要悪と捉えているわけです。」（注 22）「そしてこのような状況を打開するために、暴力に変わり得る抵抗手段として戦略的非暴力闘争論を打ち出したのです。（注 23）という。ただ単に非暴力というに負けるに決まっている戦いに思えるがその常識を逆転させている理論体系である。

5、非暴力という「武器」で勝利した国々

非暴力に現状打破の活路を見出すだという不可能を可能にした実践が紹介されており、説得力を持つテキストである。表紙の裏にカラー写真で、「ミャンマー民主化」、「リトアニア」「セルビア」などの実践事例が明確に示されている。惜しくも失敗に至ったミャンマーを考えるために、繰り返しになるが、「第 4 回目新たな独裁者を生まないために」（注 24）という高度な反省論を展開している。これについては、6 章で紹介することにする。

①セルビア＝「セルビアにおける一連の民主化運動のなかで、人々が非暴力の規律を守りぬいたことは特筆すべきでしょう。一中略一オトポール成功は、シャープが予想したとおりに抵抗運動が展開したという意味で、非暴力闘争のモデルケースになりました。」（注 25）非暴力闘争を勝利させた「オトポール」というグループだが、シャープのアインシュタイン研究所からノウハウを学んだという。「オトポールとは、セルビア語で「抵抗」という意味です。彼らはミロシェヴィッチに対する抵抗する運動を始めるにあたり、シャープの研究書の専任スタッフとなっていたロバート・ヘルウィーのワークショップに参加し非暴力闘争と行動のノウハウを学んでいます。」（注 26）

②リトアニア＝「ソ連の支配下にあったリトアニアに、独立・民主化運動の核となっていく組織「サユディス」が結成されたのは、1988年のことでした.. [サユディ

ス]とは、「運動」という意味のリトアニア語です。同国の知識人や芸術家など三十数名によって創設されました。一中略—サユディスにシャープの理論を紹介したのはメンバーの一人でリトアニア哲学アカデミー教授のグラツィナ・ミニオタイチでした。一中略—ミニオタイチは、リトアニアの独立回復運動にはシャープの理論が必要だと確信し、校正グラをシャープから譲り受けてスーツケースに詰め込み、帰国後急ぎ、急ぎその内容を要約してリトアニア語に翻訳、サユディスのメンバーに配布しました。これによって、リトアニアにシャープの「非暴力闘争」理論が移植されました。」（注 27）

アメリカ人シャープの理論がリトアニアへ移植され効力を発揮できたというのは、興味深い事実である。それも本を通じてではなくシャープ直伝のような形である。

③バルト三国＝「リトアニアと共に「バルト三国」と総称されるエストニアやラトビアでも、サユディスと同様の組織（人民戦線）が活動を始めていました。いずれの国も、ソ連の支配下で自国語を公用語としてしようすることを禁じられ、宗教の自由もなく、逆らえばシベリアに送られ労働者として酷使されるといった圧政に苦しんでいました。一中略—三国は連携を模索し、1988年夏、エストニアが中心となって「歌う革命」を行います。それぞれが祖国の歌を歌って、愛国心と独立の気運を高めるとともに、三国の一体感を醸成していったのです。」（注 28）

6. 新たな独裁者を生まないためにという結論

この7月リトアニア NATO 首脳会議が開かれウクライナ加盟が許可されない結果になりゼレンスキー大統領を失望させた。過去のリトアニアに戻ると、新政府がどのように闘ったかテキストでは詳しく報告されている。独立後の地位を保持できた対応が読み取れるのである。テキストでなぜ詳しく報告されるかという「非暴力を貫いた」上での勝利だったからである。

「何より重要だったのは、リトアニア国民の多くが厳然とソ連軍に立ち向かったことです。「血の日曜日」で多くの犠牲者を生んだにもかかわらず、議会庁舎の周辺には五万もの民衆が集まり、眼前に並ぶソ連軍に向かって独立のスローガンを叫び、祖国の歌を歌ったのです。徹底した非暴力による抵抗です。さすがのソ連軍も、このときは発砲しませんでした。」（注 29）

＜ミャンマーの軍事クーデターへの考察＞

新政府が独立を継続出来なかった事例として、ミャンマーの失敗に学ぶべきだと大事な意見を述べている。非暴力から暴力を手放せない方向へ移った状況が述べられている。

「民主化に成功したかに見えたミャンマーにおいて、2021年の軍事クーデターによって再び国軍が政権を掌握することになった一因は、民主化に敵対的な軍部の勢力を温存してしまったことにあるのではないのでしょうか」（注 30）

「少数民族カレン派のリーダーとして反政府運動を率いていたボーミヤが「非暴力」という表現に強い抵抗を示した結果、非暴力を「政治的抵抗」と言い換えて表現していたことについてはすでに述べました。シャープは、ボーミヤの了解を得て、「政治的抵抗」のための講義や訓練を現地で行い、両者には具体的な行動計画に関する文書も作り上げていました。にもかかわらず、計画を実行に移す直前になってボーミヤは、わざわざボストンのシャープの研究所まで赴いて「非暴力だけで戦うことはできない」と強く主張しました。軍事政権が少数民族の大量虐殺を計画している現状では、それを阻止する手段としての暴力を完全に手放すことは、できない、と述べたのです。

シャープは説得を試みますが、結局、妥当せざるを得ませんでした。（注 31）

現在も続くミンマーの民衆迫害の裏面で上記のような、葛藤があったことは、ミャンマーの人々の闘いを真底まで知らなかった反省し、愕然とする。テレビで報道される国軍の横暴に耐え、デモなどで、ぎりぎりの抵抗を見せる国民に断腸の思いである。

シャープ理論の理論と実際という現実の厳しさを噛みしめるのである。

だからと言って「現実役に立たないシャープ理論」と解説者の中見真理氏は、断定していない。大きな課題を前に、現実を見ずにジーン・シャープは、他界した。我々は、学問に携わる以前に現実との粘り強い闘いを経験し、諦めない人生を送った彼の志を継ぐべく、己の闘いを続けなければならない。

身近に感じた「世界戦争への拒否反応を防ぐ大衆操作」なのかと、妙に敏感になる番組に二つに出会った。予期せず、飛び込んで来たのである。

①『日曜報道ザプライム』（カンテレ）7月16日午前8時視聴。「「台湾有事」想定対処に見る難題」小野寺五典元防衛相出演。議論内容は、2023年7月16日日経新聞に掲載の記事と重なる。「反撃能力巡り机上演習」＝民間シンクタンク「日本戦略研究フォーラム」は15日から16日にかけて、台湾有事を念頭に机上演習をした。2027年に中国軍が台湾に侵略したと想定した。日本の安全保障政策に死角はないかを洗い出した。」という討論がテレビでも再現された。なお、「国民の避難の問題を検討すべきだ」という小野寺氏の発言は、テレビでは、説得力を感じた。「机上演習」というシュミレーションは、先手を打つ戦略なのだが、国民を感化してるように思えてなかった。

②NHKは、エンタメ教養番組というカテゴリーを掲げている。『漫画家イエナガの複雑社会を超定義』という番組名。「極超音速ミサイルで世界が激変！？を超速解説」ニュースで気になる「ミサイル」の世界を俳優・町田啓太が徹底プレゼン！マンガやCGを使い、たった15分で、複雑だけど気になる最新情報を超速解説」（7月14日午前0:30～午前0:45(15分)に見た。北朝鮮などのミサイルが解説もなく報道されるが、ここでは、一挙に世界中の国の所有する最新鋭の代表的な武器が面白おかしく解説される、危険な番組だった。漫画だから目くじらを立てるなということになるだろうが。大人の絵本という動画を駆使した巧みさが恐ろしい。

日々、危険さに鈍くなる個々人の感受性を正常に取り戻す、「市民的抵抗」を忘れてはならない。

テキストの最終頁に綴じられた「非暴力行動198の方法」を休むことなく読み込んで、時流に巻き込まれないように自分を戒めるべきだと考えている。

《後注》

- | | | |
|------|---------------|-------|
| (注1) | 『独裁体制から民主主義へ』 | 89 頁 |
| (注2) | 同上 | 101 頁 |
| (注3) | 同上 | 30 頁 |
| (注4) | 同上 | 22 頁 |
| (注5) | 同上 | 5 頁 |

(注 6)	同上	78 頁
(注 7)	同上	4 頁
(注 8)	同上	5 頁
(注 9)	同上	5 頁
(注 10)	同上	6 頁
(注 11)	同上	42 頁
(注 12)	同上	40 頁
(注 13)	同上	41 頁
(注 14)	同上	41 頁
(注 15)	同上	49 頁
(注 16)	同上	8 頁
(注 17)	同上	29 頁
(注 18)	同上	30 頁
(注 19)	同上	30 頁
(注 20)	同上	34 頁
(注 21)	同上	34 頁
(注 22)	同上	34 頁
(注 23)	同上	35 頁
(注 24)	同上	84 頁
(注 25)	同上	59 頁
(注 26)	同上	54 頁
(注 27)	同上	70 頁
(注 28)	同上	71 頁
(注 29)	同上	76 頁
(注 30)	同上	86 頁
(注 31)	同上	93 頁

(まじま まさおみ)



日常意識と物象化（２）

小林一穂

1. 日常意識の分析
2. 使用価値の再考（以上 37 号）
3. 価値形態の物象化論
4. 物神崇拜の再考（以上本号）
5. 日常意識のあり方
6. 現代社会の日常意識

3. 価値形態の物象化論

「世界史の三段階論」の物象的依存関係

マルクスの物象化論を理解するうえで、その前提となる考え方として『経済学批判要綱』のいわゆる「世界史の三段階論」を見ておきたい。そこでは、「諸生産者相互間の全面的依存性」（『資本論草稿集①』135）をふまえたうえで、近代社会では「交換のたえることのない必然性において、そしてまた全面的な媒介者としての交換価値において」（同 135）この依存性が現れている、とされている。生産活動が人々の存在の基底にあるのだが、この生産活動は社会的な性格をもっていて、人々は相互に依存しあっている。それが「交換価値においては、人格と人格との社会的関連は物象と物象との一つの社会的関係行為に転化しており、人格的な力能は物象的な力能に転化している」（同 137）とされる。この視点から、次のように三段階が述べられる。

「人格的な依存関係（最初はまったく自然生的）は最初の社会諸形態であり、……物象的依存性のうえにきずかれた人格的独立〔人格的非依存—引用者の補足〕性は第二の大きな形態であり、……諸個人の普遍的な発展のうえにきずかれた、また諸個人の共同体的、社会的生産性を諸個人の社会的力能として服属させることのうえにきずかれた自由な個性性は、第三の段階である。」（同 138）

近代社会では、人々は「諸活動と諸生産物との一般的な交換、それらの相互的な連関は、彼ら自身には疎遠で、彼らから独立した〔彼らに依存していない—引用者の補足〕ものとして、つまり一つの物象として現われる」（同 137）という物象的依存関係のなかに存在している。

このように、『経済学批判要綱』の三段階論では、人格的依存関係、物象的依存関係、自由な個性性、という三段階で世界史をとらえている。そこでは近代社会を、近代以前の社会と将来社会とのあいだに置いて、人々が相互に物象を媒介して結びついている社会としていて、この物象的依存関係というあり方が近代社会の特徴とされている。ただし、三段階論は「貨幣にかんする章」で展開されていることに注意する必要がある。というのは、三段階論における物象的依存関係は、資本世界がまだ叙述されていない論理段階で示されているのであって、商品世界における関係をとらえたものにとどまっているからだ。したがって、「自由な個性性」という将来社会への、資本制の生産様式の分析をふまえたうえでの道筋は示されていない。むしろここでは、近代以前の人格的依存関係と近代の物象的依存関係との対比が焦点となっている。

価値形態論の狙い

自らの商品を販売して貨幣を手に入れ、その貨幣で自らが欲する商品を購入するという機構、すなわち私的諸労働を貨幣という物象が媒介する社会的分業によって諸個人が相互依存している機構はどのようにして成り立っているのか、を明らかにするのが商品世界を対象とする物象化論だが、この物象化論は商品世界における物象化をとりあげた『資本論』の価値形態論で叙述されている。

人間は活動および活動の結果を相互に交換している。このことはいわば人類史貫通的な特徴で、人間そのものの属性といえる。だが、その交換の形態は、時代や社会によって異なる特殊

歴史的な性格をおびている。近代社会では、この交換は、私的諸労働が社会的分業として展開するなかで、物象を媒介しておこなわれている。商品をもって貨幣を手に入れ、その貨幣で別の商品を買うという、商品と貨幣との交換がそれだ。商品所有者Aは、自分にとっては有用な使用価値ではなく他人にとっての使用価値となる商品Aを、商品Aと同等な貨幣価値をもつ貨幣所有者に販売する。つまり等価交換がおこなわれる。商品を販売して貨幣を手に入れた商品所有者Aは、今度は貨幣所有者Aとして、自分にとって有用な使用価値となる商品Bを、商品所有者Bから購入する。さらに、商品所有者Bは商品Bを貨幣所有者Aに販売して貨幣を手に入れ、貨幣所有者Bとして商品所有者Cがもつ商品Cを購入する、というように商品売買の連鎖が続く。この商品交換によって、活動とその結果を相互に交換するという人間社会のあり方が、貨幣を媒介とした交換関係として維持されている。これが物象的依存関係だ。それでは、交換の媒体となる貨幣は、どうして商品と交換することができるのだろうか。日常知は、貨幣が価値をもっているのだから交換できるのだと答える。では貨幣はどうして価値をもっているのかと問えば、日常知では貨幣とはそういうものだとししか答えられない。その機構を学知の立場から解明するのが価値形態論だ。

簡単な価値形態

眼前でおこなわれている商品と貨幣との交換すなわち商品の売買を見ると、そこでは、貨幣が商品の交換価値を表現している。次に、同一量の貨幣によって自らの交換価値を表わされている諸商品は、同一量の交換価値をもっていることになる。商品Aは商品Bと同じであり、商品Bは商品Cと同じであり、と商品と商品の等式が無限に展開する。さらに、その最小の組み合わせが商品A＝商品Bという等式になる。以上の叙述は、『資本論』の価値形態論での展開を逆にさかのぼったものだ。眼前の事実である商品流通、そこでの商品と貨幣との交換をとりあげて、そこから論理的にいわば「下向」して、「x量の商品A＝y量の商品B」（89）という「簡単な価値形態」に到達したのだ、とたとえることもできるだろう。価値形態論では、この簡単な価値形態から「全体的な、または展開された価値形態」、「一般的価値形態」、そして「貨幣形態」へと、論理的にいわば「上向」して、貨幣とはなにかを明らかにしている。

そこで、この簡単な価値形態の機構を見てみると、商品A＝商品Bという等式は、商品Aの所有者が商品Bの使用価値を欲し、逆に商品Bの所有者は商品Aの使用価値を欲する、ということ想定している。両者の思惑が一致するので交換が成立する。だが、商品は「感性的でありながら超感性的な物」（128）で、商品Aの使用価値は感性的すなわち可視的だが、価値そのものは超感性的すなわち不可視なので、商品Aがどのくらいの量の交換価値をもっているのか、商品Bが商品Aと同量の価値をもっているのかは、商品Aの所有者にはわからない。商品Bの側からも同様だ。交換の当事者には、自分がもっている商品の価値量も相手がもっている商品の価値量もわからない。それでも、現実には商品Aと商品Bとは交換されていて、そのことによって、一定量の商品が一定量の商品に「値する」（89）、商品Aが商品Bに値するということが社会的に妥当している。いったい、この交換はどうして可能になるのか。

使用価値は、生産物の自然素材すなわち自然的属性にもとづく有用性だ。価値にはその商品の使用価値とのかかわりはない。ところが、商品交換を見ると、そこでは使用価値が大きな役割を果たしている。このことをマルクスは「リンネル＝上着が等式の基礎である」（92）として、次のように述べている。

「上着がリンネルの等価物となる価値関係のなかでは、上着形態が価値形態として通用する。したがって、商品リンネルの価値が商品上着の身体で表現され、一商品の価値が他の商品の使用価値で表現されるのである。」（95）

「価値関係の媒介によって、商品Bの自然形態が商品Aの価値形態となる。」（97）

商品A＝商品Bという等式が現実には成り立っていて、商品Aが商品Bに値するとされている。ということは、その交換の当事者は、商品Aの価値が商品Bの使用価値で示されるとみなしているということになる。商品の自然的属性にもとづいた使用価値によって示される自然形態が、本来は社会的性格をもつはずの価値形態として表わされるとみなされること、これをマルクスは「取り違え」（103）と呼んでいる。物象化とは、自然形態を価値形態として取り違えるということだ。これが物象化という事態だ。

簡単な価値形態から貨幣形態へ

簡単な価値形態は、一商品と一商品との関係において生じるが、この形態は論理的に「より完全な一形態に移行する」（112）。それが展開された価値形態だ。そこでは、商品Aは商品Bと等値であり、また商品Cと等値であり、商品Dと等値であり、などと無限に連鎖が続く。簡単な価値形態では、あくまで一商品と一商品との交換にすぎず、交換の当事者にとって妥当する交換だといっても、それは、相手のもつ商品にたいする両者の欲求が一致する場合に限られる偶然的なものでしかなかった。しかし、展開された価値形態は、諸商品の等置が商品世界の

全体にまでおよぶことを意味している。商品Aに等置される商品B、商品C、商品D、などが商品Aと同一の価値量を示すとみなされる。つまり、諸商品の価値は、その場限りの偶然的なものではなく、商品世界において妥当するもの、その意味で確実なものになっている。

さらに、商品A＝商品B、商品A＝商品C、商品A＝商品D、などという等置を、商品所有者B、C、Dなどから見れば、すなわち「事実上すでに含まれている逆の関連」（118）として見れば、商品Bが商品Aに値する、商品Cが商品Aに値する、商品Dが商品Aに値する、などというように、あらゆる商品の価値を商品Aの使用価値が表現するとみなされる、という一般的価値形態となる。そこでは、あらゆる諸商品の価値が一商品の使用価値で表現されるし、表現されざるをえない。一般的価値形態が「商品世界の社会的表現」（122）となり、あらゆる商品の価値が商品Aの使用価値で表現されているとみなされる。諸商品はまずは商品Aと交換され、次に商品Aがさらに別の商品と交換される。この操作によって、諸商品の商品所有者は、自らが欲する商品を支障なく手に入れることができる。だがこのことは、諸商品は他の商品と任意に交換することはできず、商品Aと交換されなければならないということをも意味する。商品交換は当事者によって恣意的に行なわれるのではなく、商品Aと交換するように強制されている。

この一般的価値形態の地位を占める商品Aは、歴史的社会的な経過のなかで金という物体に定着する。

「その自然形態に等価形態が社会的に癒着する独自の商品種類は、貨幣商品となる。または、貨幣として機能する。商品世界の内部で一般的等価物の役割を演じることが、その商品種類の独自の社会的機能となり、したがって、その社会的独占となる。……この特権的地位を歴史的にかちとったのは、特定の商品、すなわち、金である。」（126）

歴史的社会的に一般的価値形態は貨幣形態である金へと転化する。

貨幣形態の一般的な交換可能性

貨幣としての金は、商品としての金とは異なる機能を果たす。商品としての金の使用価値は、たとえばネックレスや指輪などの装飾品、建築物や芸術品の金箔、電子部品や医療用の材料など多様だ。他方で、貨幣としての金の使用価値、その有用性は、あらゆる商品と交換できるという一般的な交換可能性だ。一商品と一商品との交換は、両方の商品所有者の相互の商品にたいする欲求が一致しないと成立しないが、商品と貨幣との交換は、貨幣所有者がその商品を欲するならば成立する。もちろん貨幣所有者が欲しなければ売買はおこなわれないので、商品にとって販売されるというのはやはり「命がけの飛躍」（188）なのだが、それでも交換できないというリスクは大幅に減少する。しかも、貨幣所有者からすれば、貨幣をもってさえいればどのような商品でも買うことができる。

貨幣がどのような商品をも買うことができ、また商品所有者がつねに貨幣を求めて自分の商品を売るという機構は、貨幣それ自体をいくらつつきまわしてもわからない。価値形態論にもとづけば、商品世界すなわち物象的依存関係が展開している社会においては、貨幣形態が他の諸商品の価値を表わすものとして存在していて、諸商品は貨幣によってのみ自らの価値を量ることができるという機構がわかる。商品世界では貨幣が人と人との関係を結びつける媒介となっていて、貨幣があればあらゆる商品を購入できる。そこで肝要なのは、貨幣の使用価値が交換される商品の価値を表現しているとみなされる「取り違い」すなわち物象化という事態だ。この物象化が生じているからこそ、貨幣はその目に見える使用価値そのものが目に見えない価値を示すものとして通用している。

4. 物神崇拜の再考

商品の神秘的な性格

私たちの日常生活でつねに目の前に存在し、生活していくうえで不可欠なものとなっている商品は、日常意識では、それ自体なんの不思議もないものとして受けとめられている。商品は、使用価値という点からしても、自然素材を加工したものとしての有用性をもっていて、その商品を手に入れれば自分の欲求を満たすことができる。価値という点からしても、商品の価値が貨幣によって量られ一定量の貨幣額で示されることは日々おこなわれている。

しかし、いったん、「どのようにして、なぜ、なにによって」（164-5）商品の価値は貨幣で示されるのか、を分析しようとするとは簡単ではない。というのも、生産物が商品という形態をとったとたんに、「それは感性的でありながら超感性的な物に転化する」（128-9）からだ。感性的だというのは、その使用価値は商品の素材そのものにもとづいているので、手にとればそれが有用かどうかはすぐにわかるということだ。他方で、超感性的だというのは、「一つ一つの商品を好きなだけひねくり回しても、それは、価値物としては、依然としてつかまえようがないもの」（87）だからだ。

こうした商品形態の神秘性は、商品が人間の労働生産物であり、人間の生産活動の社会的性格が対象化されたものだということ、さらに労働生産物が商品形態をとることによってその使用価値が社会的性格をおびるということによって生じる。そこで、人間の労働生産物ということをもう少し考えてみよう。

人間の生産活動の特質

まずは人間存在のあり方についてだが、マルクスの人間把握は初期の『経哲草稿』から晩期まで一貫している。マルクスによれば、そもそも人間は有機的身体をもち、外的な自然との物質代謝によって存在を保持している。この物質代謝をおこなうやり方に人間の独自の特性が示されている。それは人間が「自然的、精神的、社会的」（『経哲草稿』岩波文庫、20）な存在として物質代謝をおこなうということだ。人間は自然的な存在として有機的身体をもっているが、それだけではなく、外部の非有機的な自然を不可欠としていて、それとの物質代謝によって存在している。これだけならば生物有機体一般と共通するが、さらに人間は精神的な、すなわち意識的な存在として、この物質代謝を目的意識的にこなう。動植物のように無意識にあるいは本能によって物質代謝するのではなく、その目的、手段、そして行為する自分自身をも意識して物質代謝している。また、人間は社会的な存在として、人間相互の関連のなかで物質代謝をおこなっている。単独であるいは孤立しておこなうのではなく、つねに社会をなして自然との物質代謝をおこなっている。以上については同じ初期の『ドイツ・イデオロギー』でも「対自然ならびに諸個人相互間の一関係」（『新編輯版ドイツ・イデオロギー』岩波文庫、88）として述べられている。こうした物質代謝活動が人間の生産活動であり、この活動をおこなうことに人間存在の独自性がある。

同様の把握は『資本論』でも「労働過程」の分析において示されている。

「労働は、まず第一に、人間と自然とのあいだの一過程、すなわち人間が自然とのその物質代謝を彼自身の行為によって媒介し、規制し、管理する一過程である。」（310）

「労働過程の終わりには、そのはじめに労働者の表象のなかにすでに現存していた、したがって観念的にすでに現存していた結果が出てくる。彼は自然的なものの形態変化を生じさせるだけではない。同時に、彼は自然的なもののうちに、彼の目的——……——を実現する。」（311）

この労働過程は「人間生活のすべての社会形態に等しく共通なもの」（320）であり、どのような社会であっても、人間が社会的な存在として、社会をなして生産活動をおこなっている以上は、その結果としての生産物もまた社会的なものとして存在している。

商品世界での労働生産物としての商品

商品世界すなわち物象的依存関係にもとづいた社会においては、生産活動の結果である生産物は商品という形態をとる。というのは、商品世界における労働生産物は「互いに独立に営まれる私的諸労働の生産物」（131）なので、「生産者たちは彼らの労働生産物の交換を通してはじめて社会的接触にはいる」（131）ことにならざるをえないからだ。この交換は物象すなわち貨幣を媒介とする商品交換だ。このことが意味しているのは、私的諸労働の「社会的に有的な性格」（133）が商品の使用価値として、「種類を異にする労働の同等性という社会的性格」（133）が交換価値として現われる、ということだ。この商品交換によって、生産物が、他人に必要とされる、すなわち社会的に必要とされる生産物だということが示される。そこで次のような事態が生じる。

「生産者たちにとっては、彼らの私的諸労働の諸関連は、そのあるがままのものとして、すなわち、人と人とが彼らの労働そのものにおいて結ぶ直接的に社会的な諸関係としてではなく、むしろ、人と人との物的諸関係および物と物との社会的諸関係として現われる」（132）。

人々にとっては私的諸労働の結果としての商品形態が目目の現実としてある。したがって、人々にすれば、「彼らの種類を異にする生産物を交換において価値として互いに等置し合う」（133）ことが現におこなわれていることであって、私的諸労働が「自然発生的な社会的分業の体制の諸分枝」（132）として相互に補完しあっているとはとらえられない。商品は「その生産に支出された人間的労働の単なる物的表現にすぎない」（133）とするのは「科学的発見」（133）すなわち学知によるのであって、人々の日常知では、あいかわらず商品の「対象的外観」（133）が妥当している。商品世界の人々にとっては、目の前に商品があり、それを売ることによって貨幣を手に入れ、また貨幣で商品を買う、という日常的な行為はごく当たり前のことであり、そのことにはなんの不思議もない。商品は価値があるから売買でき、その価値は貨幣によって量られるというのは自明のことなのだ。

ところが、貨幣の価値は貨幣それ自身では表現されない。たとえば、貨幣である金1グラムが1,000円なら金の価値は1,000円だというのは錯誤でしかない。というのも、1,000円の価値

とはどういう価値かとなると、貨幣である金で量るしかなくて、それは金1グラムの価値だというほかはなく、これでは同義反復になってしまうからだ。貨幣の価値は貨幣ではわからない。だが現実には、目の前に貨幣が存在していて、交換すべき商品と等価値として通用している。こうして、貨幣がなぜ商品と交換できるのか、貨幣がどのようにして価値をもつのかが謎となる。

物神崇拜の機構

商品形態をとっている労働生産物はきわめて特殊な性質をおびている。商品のこの「謎的性格」(130)はどこから生じるのか。それは商品の価値が使用価値で表現されるという商品形態によってだ。

「商品形態は、人間にたいして、人間自身の労働の社会的性格を労働生産物そのものの対象的性格として、これらの物の社会的な自然属性として反映させ、したがってまた、総労働にたいする生産者たちの社会的関係をも、彼らの外部に存在する諸対象の社会的関係として反映させるということにある。この“入れ替わり[取り違え—引用者の補足]”によって、労働生産物は商品に、すなわち感性的でありながら超感性的な物、または社会的な物に、なる」(130-1)。

このことを宗教でいえば「人間の頭脳の産物が、それ自身の生命を与えられて、相互のあいだでも人間とのあいだでも関係を結ぶ自立的形態のように見える」(131)という事態だ。マルクスは「これを私は、物神崇拜と名づける」(131)と規定している。

すでに価値形態論でみたように、商品の価値はその商品においてはまったくわからないが、しかし使用価値は手にとって確認できる。そこで、商品Aの価値はそれに等置される商品Bの使用価値で表現されているとみなされることで、価値が使用価値で確認される。これがマルクスのいう「取り違え」であり、物象化だ。この物象化という事態によって、商品Aは商品Bに値するとみなされる。

だが、商品に等置されるのが貨幣形態の金になると、貨幣は交換関係にはいらなくとも自然素材そのものが価値をもっているとみなされる。価値を表わすという商品Bの社会的性格を商品Bが「生まれながらにもっているかのように見える」(105)という「謎的性格が生じる」

(105)事態は、貨幣形態にこそ当てはまる。金はピカピカ光っているから貨幣としての価値があるのであって、それは金という素材の自然的属性そのものが価値をもつということだ。こうして金は、それ自体が商品の交換関係を結ぶことができるという「自立的姿態のように見える」。これが物神崇拜といわれる事態だ。だから、物神崇拜は物象化という機構によって成立しているが、両者はまったく同じことなのではない。物象化が使用価値を価値と取り違えるという事態を指しているのにたいして、物神崇拜は自然素材そのものが価値をもつとみなされるという事態を指している。本稿のはじめで使用価値について再考したが、そこで述べた使用価値と商品の素材そのものとを区別するということが、物象化と物神崇拜の区別と関連についても重要だ。

取り違えるということ

これまで述べてきた「取り違え (quid pro quo)」は、マルクスがキリスト教の専門用語を借用しているもので、文献によっては「入れ替わり」と訳しているものもあるが、小論では「取り違え」としている。というのも、これは、人々が使用価値によって価値が表現されるとみなしていること、また貨幣の素材そのものが価値をもっているとみなしていること、を示しているからだ。使用価値が実際に価値に入れ替わるわけではないし、貨幣の自然素材が実際に価値をもつわけでもない。そうではなく、人々が取り違えてそのようにみなしているということなのだ。つまり、物象化は取り違えによってもたらされるのであって、人々は、そのようにみなすことによって日常生活を自明なものとして暮らしている。

同様に、商品形態あるいは貨幣形態として「現れる (erscheinen)」というのも、人々にとってそのように現れるということで、やはり人々がそのようにみなしているという事態だ。人々にとってそのように「見える (scheinen)」というのも同じだ。したがって、「人と人との物的諸関係および物と物との社会的諸関係として現われる」というマルクスの文言は、実際に物と物との関係が展開しているのではなく、そのようにみなされているということだ。「諸商品は、自分で市場におもむくこともできず、自分で自分たちを交換することもできない」(151)のだから当然のことだ。あくまでも人々によってそのようにみなされているということなのだ。

だが、人々にとってそのようにみなされるといっても、だからといって、それを意志の力で頭から振り払うことができるというものではない。マルクスは、労働生産物を生みだす人間的労働が「同じ人間的労働力の支出」(72)であり、「同一の人間的労働力として通用する」(72)という。この「通用する (gelten)」という言葉は、「価値体として、通用する」

(116) とか「諸商品の価値形態は社会的に通用する形態でなければならない」(121) というように使われている。「社会的に妥当な、したがって客観的な」(136) という文言での「妥当する」という日本語訳も同じ言葉だ。社会的に通用する、社会的に妥当するのだから、自分だけが勝手にそう思わないことにするということはできない。日常生活を人々の相互の社会的諸関係のなかでおくっている以上、社会的に通用し妥当する事態を当然のこととして生活するしかない。人々がみなすというのも同様で、そのように考えないとか、別の考え方をするということはできない。また、錯覚とは異なり、貨幣は労働生産物としての商品の特別の形態なのだとわかったとしても、だから貨幣そのものに価値があるわけがないと、日常生活で貨幣として扱わなくなるということはない。商品や貨幣を分析し、その物神的性格を了解しても、商品や貨幣をあいかかわらず商品や貨幣として交換している。「虚偽の外観」(166) だとわかっても貨幣は貨幣として使うしかない。

ちなみに『ドイツ・イデオロギー』では、日常生活のなかで妥当している「仮象(Schein)」と、頭のなかで作り上げられるだけの「幻想(Illusion)」とを区別していて、青年ヘーゲル派なかでもシュティルナーの言説は幻想的なものでしかないと批判しているが、仮象と幻想とを区別するマルクスの視角は、後期に至るまで一貫しているといえるだろう。使用価値が価値とみなされるというのは、社会的に妥当している仮象なのであって、たんなる幻想ではない。

(以下次号)
(こばやし かずほ)



アジア比較近代化論 序説

一覚え書き一

竹内 真澄

はじめに

M・ウェーバー（1864—1920）晩年の偉大な仕事は、アジア宗教社会学であった。本格的なヒンドゥー教、仏教、儒教、道教の研究以外にも、ごく簡単なイスラム教に関するノートが残されている。これらはいずれも、彼のプロテスタンティズム研究と緊密につながっていた。プロテスタンティズム研究（『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』1905）で彼は、プロテスタンティズムが近代の発生にとって重要な貢献をしたというテーゼを発表した。実際、WASPの国アメリカが20世紀の世界をけん引したために、そしてまた1991年にアメリカが統率する自由主義陣営がソ連・東欧圏を打ち負かしたことも手伝って、事実の裏づけをもってウェーバー・テーゼは定説になった。近代が造形した「職業人」を乗り越えるに足る人間像をソ連はつくることはなかった。

もともとウェーバーは宗教そのものの研究を目指したわけではなく、宗教の経済倫理的な機能を研究したのであった。プロテスタンティズムが近代と正の相関をもっていたとすれば、アジア宗教は近代と逆相関であるかまたは相関が低いというのが彼の観察である。こうして、欧米とアジア宗教が全体としてどのような位置価値をもつかという見取り図ができあがった。

最近のいくつかの研究では、ウェーバーは中立的に諸宗教を比較しただけであって、プロテスタンティズムに対して過剰な思い入れをもってはいなかったと言われる。しかし、そうではあるまい。ウェーバーは、研究の目的を「中立性」に置くような学者ではない。世界は、欧米が開拓する近代資本主義の拡大であると見通したうえで、アジアの諸宗教が自力で近代や帝国主義を生み出すことができなかったのはなぜか、また、欧米から近代資本主義が入ってくることを許容する準備があるかどうか、もし許容するとすればそれはどのような要素でそれが可能となるか、などをウェーバーは一貫した視座から比較史的に考えたのであった。

ともかくウェーバーの仕事は、一人で行いうる最大限のスケールをもち、しかもヨーロッパ人ならではの「ウェスタン・インパクト」の仕掛け人側から行われた学問的遺産として残された。この間約100年が経過した。この間に、アジアは大きく変貌した。日本、韓国、中国、インドの思想史や社会学などの関連領域の学問が興隆してきたとき、ウェーバーの宗教社会学は、よきにつけ悪しきにつけ、近代化の見取り図を与えるものとして参照点となった。ウェーバーの洞察のうち何が妥当性のあるものであり、何が間違っていたかを検討する課題を避けて通ることはできない。ここで触れることができないが、実際各国の研究者はウェーバーの没後ただちにこの仕事に着手し、すでに相当の蓄積を残してきた。

それにしても、ウェーバー没後100年の時点で彼の比較宗教社会学の課題を受け継ごうとする者は、特別有利な事情のもとにある。ウェーバーは、ドイツの植民地になっていた山東半島を日本が奪取した(1915)ことを目の当たりにし、日本の近代化がヨーロッパの近代化を部分的に凌駕したことを認めざるをえなかった。それは、『儒教と道教』の発表とほとんど同時期の出来事であったし、『ヒンドゥー教と仏教』（執筆は1916—1920）の直前の出来事であった。このためにウェーバーは、アジア宗教の評価に種差を加えている。すなわちウェーバーによれば、韓国、中国、インドについては近代化の萌芽が見られない、もしくはそれが非常に弱いのにたいして、日本については西洋の既製品としての資本主義を受け入れる準備があったものとして、違いがあると想定されたのであった。

このように、ウェーバーの晩年のアジア世界像は、急激に近代化した日本となおその萌芽さえ見つ

からぬ印中韓を対照させたものであった。この事実は、著作の基底を形づくっている。ウェーバー自身はそれ以上の考察を残していないが、後から考える我々は、印中韓については、植民地（印）、半植民地（中）、併合（韓）を初発条件として近代化がどのように出てくるか、すでに知っているのであるが、ウェーバーにとって事柄はまったく条件依存的 contingent であったのだから、しかもその後の世界恐慌、第二次大戦、連合国とファシズムの闘争を知らないのであるから、アジアの近代化を予想することが困難なことは言うまでもない。加えて彼自身が西欧帝国主義者の一人であったから、アジアの植民地をいかにして経営するかには意識が向かうことはあっても、現地の反帝国主義、反封建制、反植民地主義が西欧に抵抗して自力で近代化を達成しようとし始めるところまでは想像できなかったというとは言えるだろう。

私としては、生前の出来事であるインド大反乱 1857、辛亥革命 1912、朝鮮開国 1876 についてウェーバーがどう受け止めたかについて知りたいのだが、寡聞にして知らない。ウェーバーのように問題の構造を根底から掴もうとする志向の強いものは、アジア宗教を扱う場合も古代から出発するから、突然の病死を迎えた彼は、アジアの過渡期を扱うことがかなわぬまま研究を中断せざるをえなかった。したがって、アジア宗教がインド、中国、朝鮮、韓国でどのように近代化の思想的準備を始めたかをウェーバーはほんのわずかにしか考えていない。それは悔やんでも仕方のないことである。

だが、まさしくウェーバーが逝去した後のアジアはまさに激動の 100 年を経験した。1920 年のアジアと 21 世紀初頭とはまったく様相を異にする。ウェーバーが近代化の宗教的条件があると見た日本だけでなく、韓国、中国、インドの近代化はそれぞれきわめて高度に達成されたし、中国とインドについては、その人口規模が巨大市場であるばかりでなく、いまや「世界の工場」として世界をけん引している。アジアの近代化を世界中の誰も無視しえないし、それどころか世界社会の脅威にさえなってきた。

そうすると、ウェーバーがそうしたように、アジア宗教が近代資本主義にたいして障害であるとか、宗教と無関係に運動しなければ資本主義化は望めないと考える必然はとっくの昔に消えてしまった。むしろ話は真逆なのだ。インド資本主義がヒンドゥー教と関係していること、したがってヒンドゥー教は逆説的に新自由主義の宗教的源泉となっていることは伝統とスーパー近代の結合として改めて考察の必要を提起している。このことは、モディ政権の母体であるインド人民党の性格をみれば明らかである。また中国が「改革開放政策」1978 後、なお儒教的であることもまた諸研究から明確である。韓国では、いわゆる民主化以降（1980 年代）儒教は弱体化してきているように思われるが、新自由主義との関係ではなおまだら模様であり、波乱含みであるようにみえる。日本は、宗教のポジティブな働きはあまり見られないにしても、1997 年以降、自民党と神道の結びつきが表立って強化された。それは、日本の自由民主主義というものが初発から欧米的純粹種への確信を失っているからであり、しかも冷戦以降「アフター・リベラリズム」（I・ウオーラーステイン）に巻き込まれたことの証明であろう。

私の問題関心は、まだきわめて粗削りであるが、ウェーバーが開拓し一人で築いた比較近代史の構想を私なりに引き継ぐことである。だが、ウェーバーと違って、私はもう彼の「市民的資本主義」という理念型をゴールに設定しない。「市民的資本主義」の全盛はもう終わっている。「市民的資本主義」がつくった公私二元論と労資二元論を合成したものが近代世界システムであるならば、新自由主義とは、まさしくこの近代を内在的に崩壊させる条件が成熟する時代である。それはアジアでいかなる形態をとって進行するのであろうか。アジア資本主義は、いまやますます世界資本主義の主導的エンジンになってきている。すると、伝統と近代の相克は、「伝統を踏み台にした近代の克服」と「近代を踏み台にした伝統の克服」の往復運動となるに違いない。それは、言い換えれば、欧米型資本主義によるアジア型資本主義の包囲と逆包囲が往復する過程となる。こうして、様々な資本主義が林立して世界資本主義が総体として発展すればするほど、アジアの様々な資本主義は相互に刺激しあい、また緊張しあい、その相克のなかから近代化そのものを反省させる運動を不可避免的に呼び起こすであろう。まさに、このような諸勢力の運動がもたらすズレと調整のなかから、長期的に見て未来社会の

思想的座標軸がアジアにおいても世界においても出現するに違いない。

この思想的座標軸とは、では一体何か。それは、世界を構成するヨーロッパとアジアのそれぞれの懷に隠されている、同時代の思想的に共時的な要素の構造連関から次なる時代の思想がどういふふう

に通時的に生成するかを、●●●●に、思想構造的において知ることである。丸山眞男はかつて「日本における思想的座標軸の欠如」1961を指摘した。だが、いまや丸山の指摘は世界を考える場合の重要な参照基準になってこないであろうか。というのは、もし上に見たような世界資本主義の発展が諸資本主義の林立と相克であるならば、それらを「市民的資本主義」を範型に整理することは狭すぎるし、また、プロセス抜きに「世界政府」を語ることはあまりにも思慮が浅いからだ。

「日本における思想的座標軸の欠如」はますます「世界における思想的座標軸の欠如」を克服するうえでの必須の作業である。なぜならば、日本は加藤と丸山が問題にした「雑居文化」を整理することなしに、世界史的水準にたつことはできず、世界史は日本が「雑居文化」を「雑種文化」に高めることを待っているからだ。いかにして世界的カオスを世界的コスモスへ高めうるのか。

「あらゆる時代の観念や思想に否応なく相互関連性を与え、すべての思想的立場がそれとの関連で一否定を通じてでも一自己を歴史的に位置づけるような中核あるいは座標軸に当たる思想的伝統」（丸山『日本の思想』1961）をじつのところ 21 世紀をいきる世界の民衆はまだ持っていない⁽¹⁾。それは、研究者の机上から無暗に作り出せるものではありえない。無から有をつくることはできない。

ただしこの手掛かりになるものはすでに 20 世紀にある程度準備されている。それは「世界人権宣言」と「国際人権規約」を基礎とし、新自由主義的な世界資本主義に抵抗する様々な「反システム運動」を媒介にして、個体の再建という思想へ収斂することであろう。これをアジアの地盤から強靱に追求することが、「世界史的個体」を生み出すうえで決定的に重要である。いずれにせよ、思想的座標軸に当たる思想的伝統は、過去総括の上に立って新たに作りだされねばならない。このような思想的創造に参加することは、このうえない喜びであり、希望である。「ザイン」と「ゾルレン」のはざまにたつて、研究は、ただそれを事実史のなかから、事実在即して引き出すだけである。このようなコンテクストのなかに自己を位置づけつつ、以下はほんの覚え書きであり素描でしかないが、インド、中国、朝鮮、日本の 4 か国の近代化の類型を相互に対比しながら、考察を進めてみよう⁽²⁾。

注

- (1) ウェーバー以降の時代において、一人で比較史的な近代化論の枠組みを提出したのは S・N・アイゼンシュタット（イスラエル 1923-2010）である。彼の比較史的近代化論がいったい何をめざしているのか、その実践的帰結は何か、私は容易につかめない。ただ、彼がヤスパースの「枢軸の時代」という概念を使って、宗教圏を整理した点には彼なりの着想がみられる。ここから見ると日本は枢軸時代の宗教圏にまったく無関係に近代化に成功した例だという。だが、圏外からの近代化というのは、いかなる意味を持つのか。アイゼンシュタットは、ウェーバーが『ヒンドゥー教と仏教』において「侍（武士）」に着目し、「それにしても確乎とした契約的な諸関係をつくりだす解約可能な俸禄関係は、西欧的な語義における『個人主義』のために、中国の神権政治などよりはずっと（合理的な経済倫理をつくるうえで）好都合な根底を提供した。かくて日本は、資本主義の精神を自分のうちから創造することはできなかったけれども、既製品として外部から比較的なたやすく資本主義をうけつぐことができた」（古在由重訳、同 401 頁）と指摘したことを見落としたのであろうか。中国、朝鮮、日本はいずれも儒教的なイデオロギーの強力な国家であった。だがその中に種差があった。中国と朝鮮においては、皇帝や王の家産官僚制を構成した士大夫が科举制のもとで文官として働いた。これにたいして日本の武士は、天皇制の「虚位」（福沢諭吉）をよそに、儒教を軸にしながら神道、仏教、道教、キリスト教が並立した文化の中にあつた。ただし儒教には聖人の存在が必然であり、聖人は中国の皇帝でなければならなかったために、武士は

文人に徹することはできず、さりとて徳川の太平の中で武人としての要素を弱めざるをえなかった。ウェーバーは、封建制と儒教の関係を認めはするが、封建制が儒教とともに崩壊したときに、旧武士は白紙（タブラ・ラサ）に直面したとみる。この白紙状態は、非常に意味深い。というのもウェーバーによると白紙は近代化に抵抗する宗教的伝統主義を拭い去ることに貢献したのであって、こういう白紙はアジアのどこの国にもなかったものなのである。それゆえに日本の近代化、つまり既製品としての資本主義の受け入れは速かったというのである（第3章第7節その四、日本）。問題は、ウェーバーの言う「白紙」の構造的特質をどう考えるかということである。もちろん、これは幼児的白紙ではない。そうではなくて、これは後に加藤周一が指摘した「雑種文化」1956のことである。加藤は、「伝統的な日本文化」と「西洋化した日本文化」という「二つの要素」の絡み合いを主題化した。丸山眞男は、加藤の雑種文化論を「雑居」とつかみなおし、「無構造の構造」と言い換えた。考えてみれば、丸山が洞察した「無構造の構造」は、すなわち「思想的座標軸の欠如」であった。この欠如態こそが戦後日本を急激に発展させた、意図せざるものであったとも言う。丸山は「無構造の構造」を対象化して後に古層論ないし執拗低音を対象化するに至る。この作業は、雑居を雑種に高めるうえで避けられぬ仕事である。だが、ここで考えねばならない。丸山と加藤が全力で取り組んだ「雑種文化の可能性」や「古層の対象化」は、さしあたり日本思想史研究的方法的成果とされているが、果たしてそれにとどまるものであろうか。丸山を国民国家論に囚われたナショナリストとして批判する向きがあるが、問題は方法の生かし方なのではないだろうか。「無構造の構造」は、むしろ世界社会の内部にある。したがって、「思想的座標軸」が必要なのは、むしろ世界中の人びとである。主権国家の狭い利害、キリスト教とイスラム教、伝統的な諸価値観、東西思想の対立などはこれから我々が立ち向かわねばならないイデオロギーである。これにたいして、いったいどういう世界文化をつくるか、どういう世界思想を構造的に生み出すかというところに我々の精神革命の課題がある。時代を先取りするものとしてのユートピアの展望を視野に入れて問題を考えることを我々は強いられているのである。ウェーバーには、たしかに一種の「近代主義的偏向」があったかもしれない。しかし、彼は頑強に近代資本主義の思想的な座標軸の優位を主張したのである。もしそうであるならば、私たちがなすべきことは、「脱近代主義的」な方向で思想的座標軸を提起していくことなのであろう。

- (2) 加藤周一は雑種文化論 1955 で、二つの要素の一方への純化に反対するという意味で、価値判断抜きに伝統と近代の関係の可能性を考えた。これを受けて丸山は、加藤への最初の回答を『日本の思想』1961 で書き、続いて本格的な回答を「歴史意識の『古層』」1972 で書いたと言えるかもしれない。加藤は、丸山の反応をみて、こんどは『日本文学史序説』1975 を書いた。『序説』がどの程度丸山の「古層論」を咀嚼しているか、私はよくわからない。しかし、もっと後になると、遅くとも丸山の没年 1996 までには加藤は、丸山が出した古層論という回答を最終的には受け入れたようにみえる。二人はよく似ているが、違う点もある。丸山は思想的座標軸をかなりウェーバーの「市民主義」にもとめている。しかし、加藤は当初からその基軸になるものはマルクス主義すら超えるものになると考えた。「西洋のイデオロギーの人間の基礎に相当する動きが、当方（日本のこと・・・竹内）にもまた熟していることがどうしても必要な条件である」（「雑種の日本文化の希望」1955）というあたりがそれを示す。丸山は思想史家としてこれまでの思想史の歩みの中に座標軸たりうるものを与え、原理的に未来を見たのに対して、加藤はより超越的、大局的に、あるいはより応用的に未来をみつめたようにみえる。

（たけうち ますみ）

色と銭に届く平和主義

竹内 真澄

現在の庶民の多くの人が一致するのは、人間とは色と銭だという「不動」の真理である。本稿では色と銭について考えてみよう。なぜならば、人の行動や意識を非常に深いところから規定しているのが色と銭であることはほとんど自明のことであるし、また、大人であれば、このことを認めない人はほとんどいないからだ。しかし、このあまりにも自明なことを正面から、偏見なく、学問的に分析することは、実はなかなか難しいのである。色と銭を対象化し、分析できなければ、我々はそれに無意識のうちに囚われるに違いない。囚われるということは、色と銭が人をして一所懸命に作為させるということである。実は人間は何かを捉えるというよりも、何かに捉えられるからこそ、すさまじいエネルギーで生きるのだ。だから、人間を洞察するためには、色と銭をよくよく知っていなければならない。大袈裟に言えば、人類史とは色と銭の歴史にほかならない。だが、ここで注意が必要なのは、色と銭がどんなに強い力で人間を規定するとしても、それらを実現し獲得するその仕方は、社会のありかたによって大きく変化するということである。

1. 色について

色とは男女間の性的な交わりを求める性向である。漢字の研究家白川静によれば、色とは「人と卩（せつ）とを組み合わせた形。卩はひざまずく人の形、人の後ろからまた人が乗る形で、人が相交わることをいう」（『常用字解』平凡社、355 頁）とある。色という漢字そのものがなかなか含蓄のある字だ。

色から、色気、色情、色欲、色摩などという言葉が派生する。色にかかわることを、ひどくさげすんだり、反対に妄想化するのは、同一物の二側面でしかない。極論を承知で言えば、男は助平かむつつり助平のいずれかであるし、女はカマトトか男たらしのいずれかである（LGBTQ への考察はまだできていない）。色を即事象的に、ザッハリッヒに、しかも、社会史のなかで捉える必要がある。

江戸時代の思想家荻生徂徠（おぎゅうそらい 1666—1728）は、『徂徠集』「義僕市兵衛のこと」1740 年を書いている。そこにこう書いてある。「およそ世の人が喜ぶのは、美人とうまい食べ物と、風流繁華の遊びと、のんびり暇つぶしをする楽しみとであって、これらは全部死後に天上で味わうものとあきらめれば、心をくつろげ、半時の間でも快樂が得られるのは、妻と床をひとつにした一夜のほかにはない。だからことわざにも『耕夫は耕馬なみ』という。」（『日本の名著 荻生徂徠』中央公論社、1974 年、217 頁）

徂徠は、幕府の顧問であった。その立場から庶民の暮らしのなかでの「色」について考察しているわけであるが、この記述の前にこうあることを見落とすべきではない。「小作人というものは、草を実にした汁を飲むくらいで米の飯は食えず、肩がむきだしになるほどのぼろをまとい、平素はわらを敷いた上に座り、立てば鋤鍬をかつぎ、炎暑の田に出たり雪の中で蓑を着たり、朝は牛馬を飼って夜には縄をない、一年に休みの日はなく、一日の疲れをとるのは、残されたわずかな夢枕の間にすぎないのだ」（同、216—7 頁）

私は、このくだりを読んだときショックを受けた。すなわち、武士は、小作の民が激しい労働に人生のほとんどを費やすように仕組んでおいて、民の楽しみはほとんど性交にしかない、この事実を十分踏まえなければ政治はなりたないことを洞察していたからだ。ゆえに、激し

い労働とつかの間の「一夜」という組み合わせをほどほどに提供することが幕府の政策だったのである。現代でも、都市の構造を見れば、オフィス街と衛星都市があり、「激しい労働」と「一夜（ベッド・タウン）」が空間的に構成されている。これは「銭」と「色」の分業である。

考えてみれば、性交なにし人口は増えない。男が女を、また女が男を求めるのは世の常である。何も恥ずかしいことではない。人口比で3%程度の武士は、人口の8割を超える農民をしぼり取ることで存在する。この体制を持続させるためには膨大な農民をして「つかの間の一夜」を与えてこそ次世代を被搾取身分として再生産できる。このように、庶民の「色」は、色情の満足であるが、この同じ事柄は、支配者から見れば、庶民の「色」を操作することで政治的支配の対象を再生産するわけだ。深いところで政治とは性事なのである。

ぼくの経験を話そう。キャリア・センター委員（就職課の委員）をやったときに、大阪府警の幹部が大学に来了。警察官募集のためである。そのとき司会をやった僕は、「飛田の売春街はなぜ売春禁止法違反ではないのか、大阪府警はなぜ取り締まらないのか」と質問したことがある。ちょっと場違いな質問だが、ずっと前にゼミ生が飛田地区（大阪の色町）を見せますと行って連れて行ってくれたことがあった。減速して売春街の前をゆるゆると走った。玄関がすべて規格どおりにつくられた小さい家が何軒も並んでいて、どの棟にもおばあさんと若い娘がお行儀よく座っている。強いスポットライトを浴びている。若い娘は、本当に陳列物というか、商品そのもののなのだ。鞆をさげたサラリーマンの二人連れが道路をふらふら歩いていた。それらがすべて一枚の絵のようで、日常なのである。我々の車の後部座席には神戸から通学している個性的な女子学生が乗っていた。白粉を塗って和服を着せられた「商品」はちょうど大学生と同じか少し若いように見えた。飛田の日常は異常だ。それが恐ろしかったのだろうと思う。女子学生はガタガタ震えが止まらなかった。大阪府警の担当者は、ぼくの筋違いの質問への回答を避けた。逃げたのだと思う。

政治＝性事という等式は、おそらく奴隷制社会からずっとあったものである。映画『スパルタカス』（S・キューブリック、1960）に女が奴隷の檻に投げ込まれるシーンがあった。性は歴史貫通的なものである。性は、人間にとって根源的なものである。人間は動物である。動物は、いわばセックスのために生きている。昆虫やカエルや鳥や獣を考えてみればよい。人間は、動物よりもっとすごい、発情期が長いからだ。

歴史貫通的な性を特殊歴史的に発散させるために人類は「家族」を発明した。「家族、私的所有および国家の起源」は同根である。それはいつでもワンパターンではなく、特殊歴史的な現れ方をする。人類の性的行動はこれに合わせて変化してきた。

農村では「夜這い」があった。都市ではどうやって異性と知り合うか、難しい。都市社会は「盛り場」をつくる。サカリというのは、「交尾」という意味である。また歓楽街とも言う。歓楽街とは、飲食やレジャーのある場所だ。だが、飲食やレジャーには性的な要素がある。デートや「お茶する」場所だからだ。レジャーもそうだ、映画を見たり、寄席にいったりして、感動を共有しながら相手の感性を理解していく。ありていに言えば「交尾」の助走だ。文化というのは、遠回りして対象を獲得する手続きのことである。目の前の肉にただ生のままかぶりつけば野蛮だが、塩をつけて火にあぶれば、それは料理である。料理をするには時間がかかり、欲望を延期する。この延期が文化なのである。

盛り場というのは、商売が大変盛んな場所である。「サカル」は、交尾に通じ、炭が熱く燃え盛ることを「イコル」という。イコルは勃起の意味だ。

色は歴史貫通的だが、その現れ方は歴史によって大いに異なる。労働力を商品化する資本主義社会で、性はこの文脈に組み込まれる。

労働力の高い値段の者は異性にモテる。価格とは、交換対象を支配する力である。異性が交換対象になる。給料が月20万円未満の者と給料が100万円を超える者とは、デート先、レストランの格、乗せる車、旅行先などが違う。ひところ「3高」という言葉が流行った。「高収

入、高身長、高学歴」。これは女性が男性を選ぶ基準である。背や学歴が低くても、給料が高ければ選ばれるのではないか。背が高く、学歴が高くても、失業者は選ばれないだろう。だから、「3高」で第一条件は給料（経済力）なのである。中国にも「3高」という言葉がある。これは女性のことで「高収入、高学歴、高い職場の地位」をもつ女性が結婚できない問題をさす。男は男より少し地位が下の女性を好むとされる。ある時期の中国では「3高」の女性は敬遠された。

鮭の産卵やコモド大トカゲのオスの乱闘をみたことがあるだろう。要するに動物の場合「色」を実現するのは体力と闘争力である。これが、資本主義社会では、労働力の競争の形態をとり、その助走は学校時代からすでに始まっている。

この意味で、性は経済とからまり、政治とからまっている。銭持ちになったら、銀座や北新地でお酒を飲む。また、首相になったら、神楽坂の料亭へいく。昔、宇野宗祐（1922-1998）という第75代内閣総理大臣がいた。美人ママの中西ミツ子にたいして宇野は「もし自分の愛人になってくれたらこれだけ出す」と言って、自分の指を三本出した。月30万円払うがどうだという意味だ。むろん宇野には千代というれっきとした妻がいる。中西は怒り、テレビに出演して宇野を告発した。国民はドン引きした。1990年7月の第15回参議院選挙で自民党は大敗し、宇野は7月24日退陣した。在任期間はわずか69日であった。

宇野は68歳で首相にまで登りつめた。日本国の政治的最高権力者になったから中西を口説いた。これがもとで彼は政界を去った。立身出世というのは、人間を浮かれさせ、人を人とも思わなくさせる。首相の収入で女を買うような奴が国のトップにいる。そういう国で、すすきの、浅草、飛田などが存続するのは「自然」である。警察はそれをあえて取り締まらない。

もう少し高尚な「色」の話をしてよう。アリストパネスという紀元前5世紀のギリシア喜劇作家がいた。彼は『女の平和』を書いた。アテネとスパルタの戦争があまりにも長引くので、業を煮やした女たちが、国境を越えて互いに話し合い、戦争をやめないならセックスをしないと夫に告げる。女たちのセックス・ストライキである。

ギリシア時代の人間観で言うところの国家のために尽くすのは最高善である。それは男たちの人生の目的であった。ところが、国家のために尽くせば、妻と相手してもらえなくなる。国家の名誉（ゾーン・ポリティコン）か、それとも「色事」か、男たちは悩むが、けっきょく女たちのストライキが成功して戦争は終わる。

いま、日本では戦争国家への準備が着々とすすんでいる。憲法第9条を守ろうという運動はあるが、東アジアの緊張が高まっている。北朝鮮問題や台湾海峡問題がある。そのことがあって、国民はGDP2%までなら軍拡をやってもよいと考え始めている。国是の転換である。

およそ平和の問題というと、すぐに自衛隊とか安保条約の話になる。これは難しい。学者は学者で「法解釈学」における高度な知識を発表する。ところが、ここに困った問題が起こる。戦争と平和は、人間の生命を根底から揺さぶるような根源的な問題だ。国家とは何かというと、人々の生命を守る機関である。人々の生命は、性と出産を抜いて考えられない。アリストパネスは、その生命の中核をなす性の問題として平和をつかみなおしたのだ。彼にとって戦争は性の問題でなければならない。あなたと私の問題だ。もしも戦争に反対する人々が、セックス・ストライキを東アジアでやれば、どの国の男も困りはてるだろう。

荻生徂徠が知っていたように、また現代の各国の政治家が知っているように、性は人口であり、生命活動であり、生きがいであり、よそ事ではない本質なのだ。

従来の日本の平和運動は、憲法9条を守るなどの啓蒙運動にとどまる傾向があった。集会を開いて「憲法9条を守ろう」などと決議をあげたりした。だが、集会に来ない人には、関係ない、むつかしい問題のままだった。札幌の単身赴任のサラリーマン、飛田の売春窟を歩く男にも関係ない。戦争と平和が身に染みるような人間の深淵まで降り来ないからだ。

政治家が戦争国家をつくるというなら、われわれはセックスをしない。子どもも生まない。

さすれば、少子高齢化はもっと急激に進み、予想よりもずっと短期で日本は滅亡するだろう。憲法9条の意義を知的にだけ理解する勉強は難しい。やたらに専門的になってきた。高い知性の人だけしか9条の意味を理解できないという逆説が生まれ、研究が進めば進むほど、それだけ一層護憲運動から人は遠ざけられる。

だからアリストパネスのように考えることが大事になってきた。すなわち、「色」の問題として戦争に反対したら、誰にでもわかる。平和運動を性の次元へ深めていくことで、いったい国家とは何なのかかわかる。政治家は「国民の生命と財産をまもるために軍拡をやる」と言っている。武力なしに生命と財産はないという考え方だ。だが、軍拡をやるなら我々はセックスしないし、出産もしない、というのは政治家や財界の国家観と対抗するものだ。軍拡をやめたら、大いにセックスし、出産する。だが軍隊を強くする政策は、それだけ他国を刺激する。すると、他国も軍隊を強くする。我が国の軍隊を強くすると危険が高まるけれども、軍隊を弱くするとそれは別の意味で危険である。

しかし、いずれも危険であるならば、より理性的な危険を選ぶべきではないか。政治とは「悪さかげんの選択である」（丸山眞男）。軍拡の危険と軍縮の危険を比較考量し、非武装中立の国家を選ぶことが、現在のより理性的な選択である。軍事費を節約して民富として回すことが豊かを増すという平和国家観をめざさねばならない。平和国家とは性的国家だ。

いったい軍拡と軍縮のいずれがより人びとの生命を豊かにするのか。それをはっきりさせるためにアリストパネスの平和思想に立ち返り、戦後平和運動が必ずしも「色」と「銭」に届いていなかったことを考えねばならない。それは少子高齢化に悩む我が国にとってとても参考になると思う。

2. 銭について

「金は天下の回り者」という。銭を使うとは、何かを得る代わるに、銭を手放すことだ。食事したり映画を見たら、その分だけ銭が減る。けれども、レストランや映画会社に渡った銭は、レストランが野菜やコメや肉を買う銭になり、また映画会社の社員の消費行動を促して、けっきょくはあなたの会社の製品が売れるようになって循環する。銭は手放せば一瞬消えるが、また戻ってくる。だから、銭を使うようにすれば経済は回るのである。

生活保護の場合はもっと明快だ。生活保護をもらったら恥ずかしいという人がいる。だから、銭が足らず、安いごはんを食べ悪い酒を飲んでいる。だが、生活保護を申請して、何千万人もの生活保護者に配られると、たいへんな需要となって物がよく売れる。だから、申請せずに貧乏するよりも、申請して銭を使う方がずっと経済を回すのに貢献する。生活保護費でパチンコをしているからけしからんと言う人がいる。ものごとを倫理的に考えすぎだ。生活保護費がパチンコ屋の従業員の給料になり、地域社会の需要をおおきくする。だから、生活保護を受けることは、たんに国民の権利であるばかりでなく、義務なのである。

「人間は所詮色と銭」と人は言う。まことに至言である。色と銭は密接につながっている。「色」のためにどれだけ膨大な銭が使われているか計り知れない。決して「連れ込みホテル」や「秋葉原のメイドカフェ」だけの話ではない。たとえば弁護士になるために毎日『六法全書』を読んでシコシコ勉強している人は、当面は色とも銭とも無縁のように見える。だが、彼はいずれ司法界で有名になって、事務所を一等地に構えるためにいま頑張っているのである。女に持てない受験生が夢見ているのは、立派な事務所と良妻なのである。

企業が銭儲けのために活動しているのは言うまでもない。これは、銭もうけのためなら何でもやるという態度を生み出す。これを「労働内容への無関心」と呼ぼう。銭になることが最優先だから、利潤率の低い部門は閉じて、高い部門をそだてる。過去の事例で言えば、三井財閥は、石炭から石油へエネルギー革命が起こったとき、炭鉱を閉山して石油関連企業をつくった。具体的に言うと、三井三池炭鉱を1997年に閉山し、同年三井化学株式会社を設立した。あるい

は富士フィルムは 1934 年設立で、主にカメラフィルムを作った。だが、デジタル・カメラの普及でフィルムが不振となったので、いまはデジタル・カメラと健康食品や化粧品の会社になった。社名とは違う実体だ。

このように、売れる商品をつくるのが企業だから、逆に言うと、売れるためなら何でもやる。2014 年政府は閣議決定で「防衛装備移転三原則」をつくった。国会をとおしていないやり方である。だが、ひとたびそうなると、たとえば三菱重工はただちに反応した。

「本日、武器輸出三原則に代わる「防衛装備移転三原則」が閣議決定されました。新原則は、平和貢献・国際協力の積極的な推進または我が国の安全保障に積極的な意義がある場合に限り防衛装備の海外移転に道を開くものであり、ひいては日本の国際的プレゼンスの向上や防衛生産・技術基盤の強化等にもつながるものと認識しております。

かかる認識を踏まえ、当社はこれまでと同様、外為法などの輸出関連法規の遵守に努めつつ、政府の方針に従って防衛装備の国際共同開発・生産や輸出、技術移転などにおいて、当社として可能な貢献に努めてまいります。」（三菱重工 HP）

厳かな物言いである。正体は今後三菱重工は殺傷能力のある武器、人殺しの商品を作るぞ、ということである。サラリーマンの世界で三菱重工の社員だと言ったら、世間体はいいだろう。給料も高い。2023 年の調査によると、三菱グループの平均年収は 455 万円であるが、三菱重工の平均年収は 860 万円である。そしてこれは業界全体の 2 倍近い。石川島播磨重工は軍需産業で、平均年収は 762 万円、村田機械は一部が軍需産業で、平均年収は 550～600 万円である。どの企業も大変な競争倍率だ。2023 年 3 月までのデータによれば三菱重工は 98 倍、石川島播磨が 158 倍、村田機械は 61-117 倍である。入社した全員というわけではないが、これらのエリート・サラリーマンは「死の商品」をつくっているのである。

意識の変化ということ言えば、資本主義が発展すればするほど、特定の産業部門や使用価値に固執する態度は減っていく。この意味で「労度内容への無関心」が上昇していく。

お金が価値観の中心に座るといことは、お錢さえもらえば何でもやるという労働者を大量に生み出す。夏目漱石は、パンのために働く労力は人間の墮落であると言ったことがある。人が皆パンのために働いて、この結果世界中で若者が殺しあうというシステムが果たして合理的な世界なのであろうか。何か根本的な意識の転倒が進行しているのではないだろうか。

平和を守る意識とは、ただたんに第 9 条が大切だとか、自衛隊が合憲か違憲かというような国家次元の問題ではない。売れるものなら武器でも何でも作るという労働無内容意識が強くなることが戦争を準備している面がある。これに対して、人殺しの道具はつくらないという「平和的労働内容への関心」をいかにして対置できるか。そういう深い次元まで考える平和構想が求められているのではないだろうか。

平和運動は、だから錢の問題である。なんでも儲ければ売るといふ金銭感覚を制限し、売れるからと言ってなんでもやるわけじゃない、という感覚をそだてることが必要だ。いや、もっと進めて兵器を作れば損をする、罰金を取られるというところまでもっていけたら、第 9 条はやせ細るのではなく、まことに強固な平和のバリケードになるだろう。

結論

「人間は所詮色と錢」という人間観は強い。色と錢じゃなく、愛と連帯だと私としては言いたいところだが、まだまだそういうところまで人類は来ていない。だからもっと低いところから、もっと足元から考えて行かねばならない。理想主義に走って上滑りになることのほうが危ない。よろしい。人間は色と錢、それでいいじゃないか。

アリストパネスの偉いところは、人間は性欲だということに眼をつけて見逃さず、もし戦

争を続けるなら、その人にはセックスを与えないという行動に打って出るということだった。戦争欲よりも性欲が上回るのである。だから、戦争か、それとも性欲かを二者択一で問題提起したのである。

これまでの社会科学は、資本主義とか帝国主義のメカニズムが戦争をおこすという解明をやった。だが、こういう大きな話では、色（銭）の話と結びつかない。レーニンの戦争論はすぐれているが、性欲論がない。軍事や外交の話に終始して、アクチュアリティを失いかねない。だから、戦争を選んだら「色」を与えないとする。指導者のヒロイズムに陶醉しているプーチンやゼレンスキーには性を感じするチャンスは与えない。兵隊も同じだ。さあ、どうする。

人殺しは非人間的な道である、性は人間的な道である。1960年代の LOVE & PEACE の運動は、戦争よりもベッドインが楽しいと言ったが、もう一步進めて、戦争参加者から性をはく奪するとすれば、国家の呼びかける戦争人生はとても干からびたものになる。そういう反戦運動のすすめをやっていけば、新しい平和な地球をつくれるのではないか。

もう一つは、銭が人を動かすということだ。だから、人殺しのほうが物が売れるなら、だんだんそっちの方へ社会は動いてゆくだろう。日本の現在までの武器輸出はまことに微々たるものだった。しかし、「防衛装備移転三原則」2014以降は、変化していくだろう。だから、日本学術会議がかつて戦争研究しないと宣言したのと同じように、日本の労働者も人殺しの道具はつくらないと、いずれ宣言すべきであろう。だが、企業は企業である以上儲けるのにそれをあえてしないなどということはあるまい。そうであるならば、国家が、武器を作る企業には罰金を課すとすればよいのである。武器を作るメリットよりもデメリットが上回るような法的枠組みをつくってしまう。すると、武器を作れば損をするということになるから、おのずと武器以外の別のもので儲けようということとなる。

いまの国民の意識は、まことに流動状態であって、戦争か平和か、どちらに転んでいくか不確定である。あぶなっかしい国民である。本稿は、人間は所詮色と銭である、という人生観、意識を前提にしたうえでの平和論を試みた。庶民の素朴な、しかし根強い人生観に逆らわず、逆にそれを自覚的に使って、平和を切り開いていくことはできるのではないか。案外、そういうことが大切かもしれない。

(たけうち ますみ)



社会的賃金

塩小路橋宅三

二匹の蛇が輪になってお互いを尻尾から飲み込んでいったとしても、消えてなくなるものではない。労使が、正確には労資が階級闘争を行うことは理論的に理解できることであるが、お互いの協調の上で賃金の半分をカットして社会化することも一考に値する。それに行政や市民代表が加われば、より強固な社会的賃金が完成する。バーリーとミーンズの所有と経営の分離の研究が有名であるが、資本主義社会での所有者とは株主である。高潔な経営者であっても株価や配当金が伸び悩めば、株主によって解任されるのも想定範囲である。それならば行政や市民が株主となって社会的企業のガバナンスができないかはいつも感じているところである。マネジメントは労使で行っていくのが理想的で、バーナムの「経営者革命」とドラッカーの年金基金による「見えざる革命」の純化によって、経済的賃金を巡る物取り闘争よりも社会的賃金の意義をお互いが現実化していくべきと思える。なぜならば、ガバナンスにおける資本家は価値増殖の宿命を担っているが、マネジメントにおける使用者とは経営者のことであり、労使協調は労働者との双方の利益になり得るからである。

韓国光州市の社会的賃金の取り組みは行政や市民の関与にとどまらず、労働組合による経営参加がカギを握っていると考えられる。つまり、資本主義企業の経営行動において利潤極大化の考えよりも企業市民としての継続企業性を重視させるには、労働者ばかりでなく行政や市民の参加および関与がポイントなのである。平易に言えば、「おらが企業」とのファンを創ることが顧客の創造にもつながるのである。そもそも日本では代表取締役社長と称するぐらいで、ガバナンスとマネジメントの違いが不明瞭である。韓国ではガバナンスは光州市役所や市民団体、マネジメントは労働組合の経営参加で私的な企業を社会化できないかの取り組みが模索されている。経営参加と言えばドイツの共同決定法が有名で、労働組合の監査役会への参加によってガバナンスを課題とされたが、広州市の取り組みはさらに純化してマネジメントをガバナンスにつなげていく「新しい社会主義革命」である。これは経営権を使用者側が固守し、労働者に参加的経営の幻想を抱かすこととは相違している。

住宅や公共的インフラを脱商品化して、社会的共通財として位置づけることは理にかなっていると思われる。所有よりも利用と以前から言われていた。住宅や自家用車のような高額な耐久消費財こそがシェアリングされるべきなのであるが、企業はそれでは経済的成長が期待できないとして、所有を前提とした販売に心血を注いでいる。もちろん、このような高額な耐久消費財は利用を前提とした社会的賃金の対象としなければならないが、社会的賃金の中には住宅費や光熱費、さらに交通費も含まれると考えられる。京都市で言えば、社会的賃金受給世帯の市営住宅家賃免除、水道料金や市立病院医療費免除、市立学校授業料免除、市バス乗車パスや美術館等市立文化施設入場パスの支給などはすぐにもできることである。もちろん、京都市の発行する証明類は無料となる。そうなれば、少なくとも空き家税創設の空き家対策を行政が行っているところで、民間では新規住宅促進などという矛盾は生じない。住宅開発があると、道路や上下水道などの社会的インフラを延ばさなくてはならないが、その中でも公共交通のファンを増やすことがコミュニティづくりに必要なのである。そうすると、自家用車ではわざと遠回りになるような公営交通への誘導が生じる。

A I やズーム会議などは中国やアングロサクソンによる消費文化の強要であって、社会文化とは関

係のない事象であると解釈する研究者は数少ない。便利な点がクローズアップされるが、それによって失ったもののほうが大きいと考える。少なくない識者の中にはいずれ人間がA Iを制御できない事態を迎えると警鐘を発しているが、その利便性が文明の発展のように情報操作されている。A Iやズーム会議の恩恵は誰に分配されているかを冷静に考えてもらいたい。ほとんどの研究者はコロナ禍以前の元に戻ることはないと断言するが、それはそのように判断してあえて元に戻す努力をしないためである。そのような研究者にとっては、社会的賃金などは机上の空論と断定して、実現への努力をはじめから放棄するだろう。ここで元に戻れと言え、電気や自動車のない時代まで戻るのかと思考停止である。そうではなくて、今までのやり方に何が問題点であったかを考えてみる必要があると思う。便利だったら送電線や高速道路で埋め尽くされてもよいのかと問うているのである。社会的賃金に関しては否定的に指摘できる要素は数多くあるが、肯定的に考えれば社会的な利益が増すのである。ここが緊急避難的に始められたA Iやズーム会議と相違する点である。今回のコロナ禍において、観光客は一部の観光関連業者以外の市民の生活にとって迷惑な存在であることが判明した。それなのに経済合理性がゆえに観光客は復活しているのである。京都の市民が静かな京都を満喫する機会は再び訪れるのであろうか。観光は経済合理性がゆえに元に戻ったが、教育における遠隔化は経済合理性がゆえに元に戻らないのである。また、人為的希少性による商品化が進められ、使用価値と乖離した価値創造がなされている。

経済合理性の中の社会合理性でなくて、社会合理性の中での経済合理性を考えるべきなのである。ここが利潤動機にて利潤極大化を目指す資本主義の市場における企業が、社会化されて社会的企業になれるかの試金石とも考えられる。社会的賃金の推進は地域社会としては雇用の拡大が望めるし、企業にとっても人件費抑制は魅力に感じるはずである。適正な労働時間にて適正な賃金は労働者にとっても意義の深いことである。資本主義が簡単に崩壊しないならば、市民が資本主義を制御していく方策を考えなくてはならない。この方式はかつてのケインズ主義者による資本主義の延命でもなくて、一步、真の社会主義に近づく取り組みと考えられる。社会主義とは経済における労使関係での生産手段の社会化にとどまらず、貨幣に支配された市場を否定した脱商品化による社会化にあると考える。資本主義の崩壊を一気に進めるのではなく、社会的賃金とは社会主義への段階的移行の第一歩と考えられる。苦痛に思えるブルシットな労働から労働者を解放して、アレントの言う仕事や活動に昇華させる試みとして、社会的賃金の推進は有効と考えられる。市民を生産と消費での消費者に留めていく考えは限界なのかもしれない。

(しおこうじばし たくぞう)



「放射能安全神話」の何が問題か

ー福島第 1 原発過酷事故と科学者ー

青水 司

はじめに 福島第 1 原発過酷事故と被災者、避難者の現実をふまえて

福島第 1 原発過酷事故 12 年を振り返って、何が問題だったのかそして現在何が問題なのかを探り、今後への教訓を明らかにすることが求められています。

政府・東電のねらいは「原発安全神話」から「放射能安全神話」へ変化しました。

「原発安全神話」が過酷事故によって崩壊し、放射能問題が浮かびあがりました。つまり、事故による被害の最大の問題は被災者、避難者の放射能による肉体的・精神的被害であり、政府・東電のねらいはこれを軽視（大したことはない）、さらには無視する（福島は安全だ）ことでした。

この点で、原子カムラの「科学者」が果たしている役割は大きいと思います。この「科学者」の役割を明らかにするためには、科学の基本に立ち返る必要があると思います。非力ですが、このような観点から「放射能安全神話」を中心に検討します。

1. 原発による小児甲状腺がん否定のからくりと「科学者」

1.1 放射能の影響を軽視する見解、行動

1.1.1 「福島県県民健康調査検討委員会」（福島県、福島県立医大、山下俊一座長）で当初から 1 年半も続けた秘密会による画策

「どのように説明すれば騒ぎにならないか」、「見つかった甲状腺がんと被ばくの因果関係はない」などということを事前に決めていた（日野行介『福島原発事故県民健康管理調査の闇』岩波新書、参照）。

- ・県や「科学者」は本来被ばくによるガンなどの発症を明らかにするために調査・検討し被害者の治療や補償に生かすことが任務であるが、これは当初から被害者を蚊帳の外におく行為であり許されない。とくに「科学者」の言動は断じて許されない。
- ・山下俊一発言「放射線の影響は、実はニコニコ笑っている人にはきません」（2011 年 3 月 20 日）、3.11 以前の論文には年 100mSv 以下でもガンの危険性ありと記載。3.11 以後は 100mSv 以下ではガンの危険性はないとたびたび発言。

- ・そして 2017 年に「福島県甲状腺検査評価部会」は、甲状腺がんと放射線被ばくの関連を否定する報告をした。

- 1.1.2 これに加えて、学術会議^{※1}臨床医学委員会放射線防護リスクマネジメント分科会、UNSCEAR^{※2}（原子放射線の影響に関する国連科学委員会）、IAEA^{※2}（国際原子力機関）、日本政府も同様の見解を公表しています。とりわけ UNSCEAR の報告書（2013 年）では、「放射線の生物学的、医学的影響は現在何も発見されていず、将来も疾患の増加は期待されない」と「科学的根拠」があるかのように書かれています。
- 1.1.3 しかし、WHO や IAEA（国際原子力機関）は、チェルノブイリ事故の時に、放射線による甲状腺がんへの影響を否定していましたが、事故から 7 年後になって「小児甲状腺がんは原発事故が原因」と公表しました。なお、小児甲状腺がん以外は認めていません。

1.2 放射能の影響を重視する見解

- 1.2.1 これに対し、宗川吉汪らは上記「検討委員会」と同じ検査データから第 1 表の小児甲状腺がんの地域別罹患率の違いを明らかにしました。この結果から、小児甲状腺がんの発症は放射性ヨウ素の内部被ばくが原因であると結論した（宗川吉汪「福島原発事故についての覚え書」『日本の科学者』2020 年 2 月号）。どちらが適切な検討・判断でしょうか。

第 1 表 先行検査と本格検査における 3 地域の罹患率

3 地域	先行検査	本格検査
13 市町村 高線量地域	10.5 (7.5～3.5)	34.7 (22.0～7.2)
12 市町村 中線量地域	10.3 (9.0～11.7)	24.7 (18.9～30.5)
34 市町村 低線量地域	8.4 (6.9～10.0)	14.6 (8.9～20.2)

注記 1）学術会議会長談話「放射線防護の対策を正しく理解するために」（2011 年 6 月 17 日）
なぜか定年 2 日前に、金澤一郎会長は ICRP（国際放射線防護委員会）の 100～20mSv の間に規準を設定するとした政府の避難規準を正当化する内容の談話を公表。

注記 2）IAEA、UNSCEAR や ICRP はウクライナにも登場しますが、国際的中立機関ではありません。「国際原子力ムラ」の一員で米英仏などによる核兵器独占と原発推進のために作られました（『日本の科学者』2013 年 1 月号、参照）

2. 政府の帰還政策一本槍（放射能被害否定）を支える「科学者」

- 2.1 「放射能安全神話」の進軍ラッパ（中川恵一東大准教授、IAEA レティ・キース・チェム保健部長の解説）

2014 年 8 月 17 日、政府広報「放射線についての正しい知識を」と題する全面広告を全国 5 紙、福島 2 紙に掲載。両氏は放射線防護学の権威とされ、100mSv 以下ではガンの増加は認められない。「国際機関により設定された科学的な基準にもとづく行動をとってほしい」と強調しています。

- 2.2 「復興」を前面に、政府は 2017 年 3 月までに被ばく線量年 50mSv 以上の「帰還困難区域」を除いて避難指示を解除する。「自主避難者」への無償住宅支援を終了し、

2018 年 3 月には精神的損害賠償（慰謝料）も終了する―復興オリンピックへ―（2015 年 5 月 29 日決定）。

これは人間の復興でしょうか。

2.3 「科学者」の主張

2.3.1 首相官邸・原子力災害専門家グループ[8 名]の役割

ICRP の立場を「科学的根拠」とし、異論を排するコメントを連載

長瀧重信「科学者の社会的責任」：異論の排除（第 16 回、2011 年 8 月 23 日）

様々な科学者の個人的な意見が、「科学者コミュニティ」※³の中での科学的な議論、さらに評価の過程を経ることなく直接社会に発表されてきた。それが、この間の混乱の大きな原因の一つと思われます。

注記 3) 「原子力災害専門家グループ」を中心とする原発容認、放射能の害を軽視するグループ（なぜここで「科学的な議論」ができるのか。科学の独占、異論の排除）

2.3.2 「安全・安心」論における「安心」の重視

「いまだに初期の何も情報がなかったころの『分からないから怖い』と同じことばが繰り返され、混乱が続いているように思えます」（市民蔑視、2015 年）。

つまり、理性的な「科学者」が感情的な市民を安心させることが重要だ、という主張。

2.4 以上への批判

混乱、不安をなくし、補償を確実にするためには、被ばく避難限度年 20mSv をやめて、私たち公衆の被ばく限度である年 1mSv 以下を基準にすべきです。被ばく労働者の放射線管理区域でさえ年 5mSv 以下です。原発容認の東大放射線防護学教授・小佐古敏荘氏（事故当時内閣官房参与）でさえ、年 20mSv は「学問上のみならず、私のヒューマニズムからしても受け入れがたい」として涙の辞任会見を行いました（2011 年 4 月）。

・安全の根拠を科学者は市民と共に考える。

科学とは何かを考える必要性。→ 3 へ

3. 科学、科学的、科学者について（自然科学に限定）

科学は真実を明らかにするのが目的か（真実は一つか）

科学は誰のものか（科学は科学者の所有物、科学は科学者のためにあるのか）

などが福島第 1 原発過酷事故から問われているのではないのでしょうか

まず、科学は正しい、ということはありません。あるとすれば条件付きです。

3.1 前提・自然科学法則は正しいか？

例] 慣性の法則＝外力が働かなければ、物体は静止または等速運動を永遠に続ける（ニュートン）

- ・慣性の法則は空気の抵抗や摩擦を排除しなければ、人間には認識できない。真空ポンプができて初めて認識できるようになった。実験室でのみ成立する抽象概念（朝永振一郎『物理学とは何だろうか 下』岩波新書）。
- ・科学者は自然をいたみつけて見つけたものを自然、自然法則と言っているが、そんなものは自然ではない。人間にみえる生き生きとした姿が自然だ（ゲーテ）。
- ・私見：ニュートン、ゲーテのどちらかが「正しい」というのは不適切で、条件によって適切かどうかが決まるというべきです。ある現象を説明できる自然科学的法則があるとすれば、客観化、抽象化によって法則の発見、さらには科学知を見つけることは有意義だと思います。その上で、ゲーテの視点は地球と人間の崩壊が「目前

に迫っている」現在重要な視点だと思います。

3.2 科学的、科学知、通説について

- ・一般に社会的に通用している説を「通説」という。科学の発展によって通説は変わることも当然ある。たとえば1.1.1の山下俊一発言は病気一般を取り上げれば科学知として適切と言える。しかし福島の実情をまねにして、私たちはどう考えるべきかが問題です。そのうえで、

3.2.1 小児甲状腺がん

現実には、とりあえず多いか少ないかは措いても、相当数の小児甲状腺がんが発生していることは事実です。→科学的に適切な説明をすべきです。→1.2.1の宗川吉汪らの説明が適切だと判断できます。しかし、正しいとは言えないと思います。なぜか、たとえば過剰検査などがあり、通常時より多く検出されます。しかし、そのオーダーは数倍程度というのが通説です（津田敏秀岡山大学教授によれば5～6倍）。したがって、「科学者」たちが主張する100倍以上つまり検査による患者は通常検査の100分の1以下と看做するのはほとんど考えられないと思います。

3.2.2 汚染水の放出について

経産省がトリチウムも放射性汚染水なのに汚染水と言わず処理水と称しメディアや市民にも「処理水」を強要するのはまず事実に反し許されません。そのうえで、トリチウムは世界の原発で垂れ流しているから安全だという「科学者」、政治家、メディアのコメンテータの発言はまったく科学が介在しない暴言です。このような発言は許せません。なお、事実トリチウム被害が世界的に起こっています（第23号参照）。

- ・加えて、政府高官が処理水に害がないのは「科学的に正しい」ので中国に粘り強く説明します」などと言うのは間違いで噴飯ものです。もし本当に科学的に正しいのなら粘り強く説明する必要もありません。

私見：放射能はガンなどの原因になり、薄めれば効果がないとは言えず、科学的に安全とは言えません。

たとえば、ゴフマン評価によれば、放射線被ばく労働者は1万人・Sv当たり3,771人がガン死の危険があります。日本に当てはめれば、1971～2009年度に約1,239人ガン死する可能性があります。このようにまず簡単に科学的という言葉を使うべきではありません。

また、日本の被ばく労働者が10m Sv以下でもガン死する可能性が有意にあるという研究もあります（松崎道幸「ガンリスクは10ミリシーベルトでも有意に増加」『日本の科学者』2013年1月号）。

しかし、「科学者」は1.1.2のUNSCEARの報告書（2013年）のように、「放射線の生物学的、医学的影響は現在何も発見されていず、将来も疾患の増加は期待されない」と「科学的根拠」があるかのように書いています。

このような「科学者」の「科学的根拠」をもとに政治家たちは科学的根拠のない発言をしているのです。

これが「国際原子力ムラ」「原子力ムラ」に群がる「科学者」と政治家などの実態です。

以上のように私は考えています。「正しくはない」ですが適切だと思っています。ぜひご批判ください。

（あおみ つかさ）

【エッセイ】 アンナ・マールと

エリーゼ・ヴィーゲルト

——青年鵑外の敗北——

照井 日出喜

I

ゲルハルト・ハウプトマン（1862～1946）の戯曲《孤独な人びと（Einsame Menschen）》（1890年執筆）の鵑外（1862～1922）の翻訳は、《寂しき人々》という訳題のもとになされている。その第三幕のなかに、訳者鵑外がわざわざ本文中に断っている「削除」部分がある。

女學生。ああ。人生の最も尊（たふと）いものは自由だわ。人間はあらゆる方面に向って、自由を保留して置かなくつてはならない。家族も無いが好い。友人も無いが好い。（譯者曰く。右の句中二語削る。）（1）

女學生アンナ・マールの台詞のこの部分の原文は、

Frl. Anna. Ach! Freiheit!! Freiheit!! Man muß frei sein in jeder Hinsicht. Kein Vaterland, keine Familie, keine Freunde soll man haben. (2)（ああ、自由!! 自由よ!! 自由こそは、人間がなににもまして持たねばならないもの! 祖国も、家族も、友人も、所詮、人間には必要などないものなのだわ。）

であり、すなわち、鵑外の言う「二語」とは、もちろん、“kein Vaterland”である。

この翻訳が発表された1911年は、まさしく大逆事件（幸徳事件）の翌年にあたっており、そうした恐怖政治的な雰囲気を満たした状況のもとでは、たとえ翻訳であっても、「祖国なんぞはいらないもの」という一句は削らなければならなかったのかも知れない。もちろん、鵑外における発禁事件は、「常習犯」とは言わぬまでも、かの《牛夕・セクスアリス》をはじめとして、すでに幾つかあったのであるが、この削除が、陸軍軍医総監・陸軍省医務局長にして中将という地位にあった鵑外のやむを得ない自主規制によるものか、あるいは、「当局筋」もしくは彼の「職場」の上司からの指令によるものだったのかは、わたしには不明である。

このような批判的言辞を吐くアンナ・マールは、ハウプトマンの戯曲では、ベルリンに近接し、ミューゲル湖にほど近いフリードリヒスハーゲン（後にベルリンに併合）に住む28歳の学究者ヨハネス・フォケラートと、つい最近、出産したばかりのその妻ケートのもとに、たまたま彼らの客として滞在しているヨハネスの友人で画家のブラウンを訪ねて来て、そのまま滞在することになった女性であり、ハウプトマンがこの作品を書いた19世紀末頃には、たしかにドイツでもそうであったように、当時にあっては皆無に近かった、高等教育を受けつつある24歳の女性、という設定である。社会や人間を批判的にとらえ、それを明晰な論理で展開できる人物でもあり、したがってまた、学究者ヨハネス・フォケラートにとっては、その両親を含めた家族の「孤独な人びと」の間であって、自身の内面や精神的志向をも理解でき、そうしたことについて熱心に語り合える唯一の人物となっていく——そして、まさしくそれゆえに、ヨハネスとの男女の関係を危惧する彼の両親と妻から寄ってたかって排撃され、追い出されてしまう

のである（ヨハネスとアンナとの別れは、一度きりの長い接吻とともになされることになるのであり、妻ケートの予感＝嫉妬は、たしかに故無きものとも言い難い）。家族への信頼を完全に喪失し、アンナを失って再び精神的孤立に陥ることになるヨハネスは、みずからの死への決意を記した紙片を残し、湖の中へと消えて行くことが暗示されて、戯曲の幕は下りる。

II

わたしの幻想のなかでは、劇作家ハウプトマンの造形による「女学生アンナ・マール」は、翻訳者森鷗外にとっての「エリーゼ・ヴィーゲルト」（3）のある種の苦い化身である——鷗外は、この戯曲を入手し、読了する当時から、そしてもちろん、翻訳を進める過程においてはなおのこと、痛切にそのことを意識したであろうと、わたしは推察する。それというのも、《舞姫》の「エリス」の「モデル」とされ、1888年9月、ドイツへの留学を終えて帰国した鷗外とほぼ時期を同じくして横浜港に上陸し、現在の銀座五丁目にあった築地精養軒ホテルに滞在しながらも、鷗外の家族・親族等に、ベルリンへ帰るべく寄ってたかって説得され、1カ月後に追いつめられた女性、エリーゼ・ヴィーゲルトは、アンナ・マールのような最高度の教育こそ受けた女性ではなかったにせよ、彼女たちは、いずれも恋人もしくは最も愛着を感じる人物から、その家族もしくは一族によって強引に引き離されるのであり、他方、鷗外もヨハネスも、そのことに抵抗し、みずからの意志を貫くべく家族たちを説得するほどの力はなく、無残に敗北するからである。鷗外は、ヨハネスに、みずからのかつての苦い敗残の姿を見たのかも知れない。

エリーゼ・ヴィーゲルトこそは、詩人にして帝国官吏であった鷗外が、その生涯で唯一人、心から愛した女性であった。

満年齢11歳8カ月で、「14歳以上17歳以下」という年齢制限をサバ読んで官立医学校（ここは、ドイツ人の教官がドイツ語で講義をする）に入学し（4）、19歳で改称された東京帝大医学部を卒業した鷗外は、幼い頃から漢籍とオランダ語を学び、10歳からはドイツ語を学んでいたこともあり、ともかくドイツへの留学を切望していたとされている。

東京帝国大学医学部では、最終学年での成績がトップとなる二人はドイツの大学に留学し、帰国すればその東大医学部の教授のポストが待っていたとされるのであるが、その若さと、卒業試験間際に健康を崩したうえに、火事の延焼により資料となるノート類を焼失したがゆえであろう、鷗外は8番に終わり、行先は陸軍省であった。彼が、かりにトップの成績で、卒業後ただちにドイツに赴き、医学部であれ、たとえば漱石のように帰国して東京帝大の教授となり、基本的にアカデミズムの一翼を身分としても担う人物となっていたとすれば、その後の文人としての活動も、当然のことながら、その趣きを異にするものとなっていたことであろう（5）——もちろん、陸軍省の木っ端役人とのつまらぬ軋轢や葛藤に悩まされ続けたがゆえに、彼の人間観察の刃がその切っ先をさらに鋭利なものとしたには違いなく、くわえて、かりに卒業直後に留学した場合には、エリーゼとのベルリンでの美しくも悲劇的な邂逅もないままに終わり、《舞姫》が出現することもしなかったであろうが。

III

他方、「祖国なんぞは要らないもの」と吐き捨てるアンナに、みずからを「逐客（ちくかく）」とした鷗外は、ある種の共感を感じたに違いない——みずからは帝国官吏の一人であるにも関わらず、もしくは、まさしくそうであればこそである。その「祖国」という文言を、鷗外は削除しなければならなかったのであり、すなわち、わたしの感覚では最も重要な文言を消さなければならなかったのである。

1889年、ベルリンから東京への帰国の途上、鷗外はロンドンで尾崎弔堂（行雄）と逢い、彼に4首の漢詩を贈った。500名ほどの人びととともに、保安条例に違反した廉で明治政府から

「江戸払い」（「皇城を距（へだた）る三里以外の地へ退去」）を命じられた罇堂は、旅費を借りまくってアメリカからイギリスに廻り、ここに1年数カ月滞在したという(6)。鷗外が、いかにして罇堂と連絡を取って邂逅したのか、あるいは、たんに彼らの宿泊先がたまたま同じだったゆえか、わたしには不明であるが、ともかく彼ら（31歳の罇堂と27歳の鷗外）は、「逐客」として、つまりは、国家権力によって逐（お）われる身となった者同士として、痛烈な権力批判を展開したという。

「逐客」という文言が現れるのは、次の漢詩の一節である。

翻つて思はん 海島 孤亭の夜

逐客 相遭ひ (7) 杞憂を話せしを (8)

（かつて イギリスのあづまやで過ごした夜に

権力によって逐われた者同士が、来るべきさまたま不安について語り合ったことを
いつの日か思い起こすこともあるだろう。）

6世紀前半の昭明太子によって編纂された《文選》に集められたの詩人たちの少なからぬ人びとは、文人であるとともに武人であり、文人としての彼らの詩は残されているものの、武人としての彼らの多くには、権謀術数渦巻く権力闘争のなかで敗北すれば処刑によって現世に別れを告げねばならぬ運命が待っていた。しかし、時代が下り、科挙に合格して官僚となった（もしくは、合格できずぬまに下級の役人となった）詩人たちにあっては、権力闘争に敗れるや、その報復として左遷が待っており（王涯〔763?～835〕のように政変で殺害された詩人もいたが）、「逐客」となって、数年か数十年か、中央から逐われるのがつねであり、柳宗元のごとく、官僚としての人生のほとんどを流謫の地で過ごす詩人も存在した。

じっさい、「逐客」に関わる詩句は、少なくはない。

逐客 妨げず 員外の置（ち）なるを

詩人 例として水曹（すいそう）の郎と作（な）る

（放逐された身分の者は、定員外の職であってもかまうことはない。

過去の詩人の例を見ても、水部の官に落とされることもあったのだ。）

蘇東坡（1036～1101）「初めて黄州に到る」 (9)

同（とも）に逐臣（ちくしん）と作（な）って 君 更に遠し

青山（せいざん） 万里 一孤舟

（われらはともに追放される身となったが、君が流される地はなお遠い。

青い山々が万里の彼方へと連なるなか、寂しく進み行く一艘の小舟。）

劉長卿（りゅうちょうけい、中唐、生没年不詳）「重ねて裴郎中（はいろうちゅう）の吉州に貶（へん）せらるるを送る」 (10)

相い逢いて愁苦を問えば

涙は尽（ことごと）く日南の珠

（君と出会い、左遷の身の辛苦を問うと

君の眼から溢れ落ちるのは、ただただ日南の真珠の如き涙のみ。）

李白（701～762）「京兆（けいちよう）の韋參軍（いさんぐん）の東陽に量移（りょうい） (11) せらるるを見る」 (12)

鷗外は陸軍省の官吏（士官）であったがゆえに、そもそも国際結婚を禁止されている存在で

あった。軍医であったとはいえ、軍の機密に関わるかも知れぬ人物が他国の国籍を持つ女性と結婚することは許されなかったということである。もとより彼がそれを知らぬはずはなく、したがって、彼にとっては、エリーゼとの結婚は国家権力によって抑圧されることであり、つまりは、彼が陸軍省から逐われることを意味した（もしくは、彼が辞表を提出して陸軍省に別れを告げることを意味した）。エリーゼとの愛を貫こうとするための最も「単純」な、しかしまた最も不可能な道は、帰国するエリーゼとともに日本を脱出し、すでに彼の優秀さが広く知られていたベルリンで、医師もしくは医学者として生活の資を得ることだったには違いない（現在の感覚で言えば数百万円にのぼる渡航費を、二人分、調達・捻出できればであるが——じっさい、エリーゼを帰国させたあと、森家は、彼女の渡航費と外国人向けの高価なホテルでの1カ月の滞在費のために、大変な借財をすることになったとも伝えられる）。

たしかに、「鷗外は、とりあえず騒ぎを収めるためにエリーゼを帰国させたけれども、それは二人の関係が終わったのではなく、すぐにエリーゼの後を追うつもりでいたのではないか。二人はそう約束を交わしていたのではないだろうか」（13）という「願望」も、あるいは成り立たないわけではない。

じっさい、鷗外の上司であり、彼と同乗してベルリンから横浜に向かっていた石黒忠恵（ただのり）のノートには、彼が石黒に贈ったと目される漢詩（1888年9月4日の作）が残されている。

世間を気にして生きるよりは
むしろ官位を捨ててもつましい家で暮らしたい
（中略）

わたしの運命が極まろうとも哭くことはない
わたしにはわたしを理解してくれる人がいる
その人の眼は、春の水よりなお緑に澄んでいる（宇野直人訳、NHK《鷗外の恋人》より）

ただし、この詩は、鷗外が石黒（況斎）に呈したものであり、「春の水よりなお緑に澄んでいる」のは彼の目を指していることになっているのだが、石黒は、

其の眼 春水の緑よりも緑なる者は、其の人、何（いづ）くにか在る。蓋し後舟（こうしゅう）の中（うち）に在らん

（春の水よりなお緑に澄んでいる人は、どこにいるのか。われわれのあとから来る船に乗っているはずだろう）

と、鷗外をからかって書いている（14）。彼らのあとに来る船に乗る人は、もちろん、エリーゼであり、鷗外とエリーゼは、事前に周到に打ち合わせをして、別々の船でヨーロッパから横浜へと向かっていた。

鷗外が上司の石黒を真に信頼していたとは思えぬのだが、石黒の眼が緑であるはずはないのであるから、その眼の持ち主がエリーゼその人を暗示するのではないかという「願望」も、上記の宇野訳が示すように、湧かないわけではない（もちろん、鷗外はすでに石黒にエリーゼが別の船で日本に向かっていることを告げており、彼は国際結婚が許されぬ身であることを知る石黒は、仰天し、困惑することになる）。ともあれ、この時点では、「世間を気にして生きるよりは むしろ官位を捨ててもつましい家で暮らしたい」という鷗外の切羽詰まった意志に、石黒は理解を示しているかのごとくに見える。鷗外は、港に向かう車中やそのあとの船中で、彼とそのことについて何度か話し合っているということである。彼らは、1888年7月5日にベルリンを出発し、横浜に着いたのは9月8日であるから、じつに2カ月以上にも及ぶ、列車と船による長旅なのであり、鷗外が石黒を説得できたか否かはともかくとして、起こり得る多くの

ことについて話し合ったことは事実であろう。

彼らが日本に着き、エリーゼもまた4日後の9月12日に横浜に着いて、家族や一族に対する鷗外の説得が延々と展開されることになるが、結局、鷗外は無慚に敗北する。彼は、エリーゼの後を追うこともできず、少なくとも正式には陸軍省に辞表を提出することもできなかった。

「鷗外はまだ二等軍医正、軍医学校教官心得（のち教官）である。給料はいいといっても知れている。これで祖母（清）、両親、妻、」（もちろん、登志子さんと婚姻の後）「子、次弟、」（篤次郎）「末弟」（潤三郎）を養わねばならぬ」（15）。鷗外の官立医学校入学に、一家の経済的困窮の問題が絡んでいたのと同様、彼には、「官位を捨ててつましい家で暮らす」などということは許されなかったということであり、神童→秀才→洋行→帰朝という、森一族の誇りであり、かつ収入源でもある鷗外には、「栄光ある」帝国官吏の座を捨ててエリーゼのもとに走るなど、絶対に許されなかったということである。彼は母の峰子さんに、「わたしを取るか、エリーゼを取るか」の二者択一を迫られたと言われている。わたしならば迷わずエリーゼを取るが、鷗外には、母を、森家の大家族を、さらにはまた森一族を、捨てることはできなかったのである。

エリーゼとの間にどのような約束がなされていたかは知る由もないが、いずれにしても彼は惨めに敗北したのであり（新橋近くの築地精養軒ホテルに、彼は足繁く通って、彼女に逐一、状況を知らせていたと思われる）、その衝撃と絶望、エリーゼを裏切りつつあることの罪悪感と自責の念と救い難い無力感は、誠実な魂を持つ詩人を打ちのめしたに違いない。

エリーゼがベルリンへ去った（10月17日）4カ月後の89年2月24日、彼は17歳の赤松登志子さん（華族赤松則良男爵の長女で、赤松家の「お姫様」であり、媒酌人は「軍人勅諭」の起草者としても知られる西周で、森家にとってはあらゆる意味で「理想の結婚」であった）と結婚する（結婚させられる）。これこそはエリーゼに対する決定的な裏切りであり、第二の敗北であり、じっさい、彼はどのような思いで、あるいはどのツラ下げて、自分の盛大な婚姻の儀に臨んだのであろうか？ まもなく登志子さんは妊娠する。心から愛する人を失う一方で、さほど愛してもいない女性（と、わたしには思われる）に性欲だけは感ずる自分を、彼はどのように許したのであろうか？ 90年9月13日、於菟（おと）君が生まれる。あどけなく眠るオット一君にはなんの罪もないとはいえ、わたしが鷗外の立場にあるならば、そのかわいい寝顔を見るたびに、ある人に対する罪悪感と自責の念が狂おしく胸に湧き上がることになる。しかも、彼が登志子さんと第二人と住んだのは、登志子さんの赤松家の持ち家である大邸宅で、「赤松家からは多年奉公した老女と女中とが登志子に付いてきて、老女が家のとりしきりをし」、「老女たちは鷗外を殿様と呼び、弟の篤次郎と潤三郎を若殿様と呼んだ。それをやめさせることはできなかった」（16）。『『逆玉の輿』』に乗った殿様」というのは、グロテスクなカリカチュアとしてはなかなかのものであるが、鷗外のような近代的自我の塊である青年が、そうした茶番劇に耐えられようはずはない。10月4日、彼は妻と於菟君を残し、二人の弟を連れてこの「御殿」から「出奔」し、本郷千駄木の借家に移るや、二度と帰ることはなかった。生まれたばかりの於菟君は、母とも別れさせられて乳母を雇って育てられ、里子として5歳まで過ごした後、森家に引き取られ、やがて高名の医学者となって、父・鷗外にドイツ人女性の恋人がいたことをはじめて公表する人物となる。媒酌人だった西周は、勝手なことを仕出かす花婿ゆえに、赤松家や世間に対して面目丸潰れとなり、激怒して彼を出入禁止とするが、鷗外は、自分が四面楚歌のなかに叩き出されることなど、もとより覚悟の上だったであろう——エリーゼの深い悲しみへの、せめてもの贖罪である。しかしまた、まだ10代の登志子さんも犠牲者である。

なお、清張は、「鷗外の登志子離婚は、峰子登志子の嫁姑の不和関係からであり、いわば鷗外がその板挟みになった典型的な、またあまりにもありふれた日本の家庭紛争である」（17）と書くが、家庭内がぐちゃぐちゃになっているのだから、そういう側面もあったのかも知れない。しかし、やがて妻と長男を捨てて消える鷗外は、つねに不機嫌で、憔悴し、友人たちとの語ら

い以外の時は、苦々しく病的な表情で家の中を歩き、それとともに、「登志子は、しだいに鷗外に疎まれていった」(18)というのは、おそらく正確には違いない。90年1月、《舞姫》が発表される。森まゆみさんは、「妻を階下に置いて、夫はかつての愛人の面影を小説に形づくった」(19)と、いささか皮肉とも受け取れる、だがまた、たしかに間違っていない一文を書くのであるが、しかし、強烈な自我と高い自尊心とで生きてきたはずの自分が、かくもぶざまに敗北を繰り返し、かくもぶざまにエリーゼへの裏切りを繰り返し、かくもぶざまに理想をドブに捨て続けたことへの自己嫌悪、自己憎悪こそが、彼に、エリスを妊娠させた上に狂気にまで追いやる、冷酷な「裏切者」豊太郎を主人公とする《舞姫》を書かせるのである。

数年前、ある大学で「ドイツ文化論」を担当したさい、鷗外の《舞姫》と《魚玄機》に話題が及ぶと、看護学科の女子学生さんが、授業の終わりに提出する「感想カード」に、「わたしは《舞姫》の豊太郎の身勝手さがとても不愉快でした。この小説も嫌いです」と書いておられた——彼女は、たしかにこの小説の「本質」を衝いているのであり、それというのも、この小説は鷗外の自己憎悪の書だからである。

IV

エリーゼは、鷗外の裏切りをいかにして知ったのであろうか？ 鷗外は、彼女と長く文通は続けていたものの、晩年、エリーゼからの手紙や写真をすべて焼却させたことになっている。わたしは、鷗外は、みずからの敗北と裏切りの数々を書き連ねて、彼女の帰国後、早くから、いわば懺悔の手紙のごとく彼女に送っていたのではないかと推察する。それが、誠実な魂を備えた詩人の、彼女に対するせめてもの償いに違いないからである。しかし、ドイツに帰国後、かのココ・シャネル同様、帽子のデザインと縫製で生活していたとされるエリーゼ(20)との往復書簡は、残念ながら、わたしたちの想像のなかにしか存在することはない。

鷗外自身、戦死を覚悟して赴いた日露戦争のさなかに、戦場で書かれた《扣鈕》は、津和野の「森鷗外旧宅」(生家)に、佐藤春夫の筆による詩碑として刻まれているという。

扣 鈕 (ぼたん) 森 鷗外

南山 (なんざん) の たたかひの日に
袖口の こがねのぼたん
ひとつおとしつ
その扣鈕 (ぼたん) 惜し

べるりんの 都大路の
ぱつさあじゆ 電燈あをき
店にて買ひぬ
はたとせまへに

えばれつと かがやきし友
こがね髪 (がみ) ゆらぎし少女 (をとめ)
はや老いにけん
死にもやしけん

はたとせの 身のうきしづみ
よろこびも かなしびも知る

袖のぼたんよ
かたはとなりぬ

ますらをの 玉と碎けし
ももちたり それも惜しけど
こも惜し扣鈕
身に添ふ扣鈕 (21)

「祖国」のパワーポリティクスゆえに血と硝煙と死の臭いが支配する戦場で、失われた片方のカフスボタンに、なにゆえかくも執着するのか、いささか不思議な感に打たれないこともない。しかしまた、詩人の棲む所が死の世界であるからこそ、生がまだ謳歌されるにふさわしかったベルリンの日々、初夏にはリンデン（菩提樹）の花の香りが微風に乗って甘く漂うベルリンの日々、エリーゼの微笑が彼の身に添っていたベルリンの日々、その形見のカフスボタンが、戦場で斃れる幾千の若者たちと同様に、彼には惜しむべき宝玉だったということであろう (22)。

NHK の DVD 《鵑外の恋人》は、長女茉莉の思い出に基づいて、晩年の鵑外が彼の住居である観潮楼の夜の庭を前にして、ヴァーグナーの楽劇《トリスタンとイゾルデ》のなかの、トリスタンがイゾルデへの許されぬ絶望的な愛を歌う部分を一人で静かに口ずさむシーンで終わる。ヴァーグナーの音楽を録音で聴くことなどまだできぬ時代なのであるから、彼は、ドレスデンかミュンヘンか、あるいはベルリンのオペラハウスで、この楽劇を幾度か聴いたのであろう——1887 年の 12 月には、ウンター・デン・リンデンの王立歌劇場（現：国立歌劇場）で、10 年以上もの空白を置いて《トリスタン》が再びレパートリーに加えられたとのことであるから (23)、あるいは彼は、かの「春の水よりなお緑に澄んでいる」瞳を持つ女性とともに、この 5 時間を越える愛と絶望の楽劇をウンター・デン・リンデンで聴いたのかも知れない。

- (1) 鵑外全集第 8 巻、岩波書店、1972 年、113 ページ。なお、同書の後記によれば、鵑外のこの翻訳は、1911 年 10 月、小山内薫・市川左團次の主宰する自由劇場、さらに、鵑外死後の 1925 年 3 月には築地小劇場で、それぞれ上演されている。
- (2) Erhard Hauptmann, *Einsame Menschen, Berlin 1894*（リプリント）、S.64.
- (3) Elise Marie Caroline Wiegert (エリーゼ・マリー・カロリーネ・ヴィーゲルト、1866 年 9 月 15 日生)、鵑外の《舞姫》の「エリス」のモデルとされる女性であり、欧州から横浜への乗船者名簿にある“Elise Wiegert”という名前をもとに、彼女の来日後 120 年、鵑外死後 90 年を経て、ベルリン在住の六草いちか氏が周到・綿密にして困難きわまる調査を経て辿り着き、確認した人物であり、「鵑外の謎の恋人」なのであるから、それまでさまざまな仮説が提起されてきたなかで（たとえば NHK の DVD 《鵑外の恋人》では、Anna Bertha Luise Wiegert [1872 年生] 説を前提に、すべてが組み立てられている——ただし、この説であれば、来日時彼女は 15 歳ということになる）、現在ではこのエリーゼ・マリー・カロリーネ・ヴィーゲルト説が定説となっていると思われる（六草いちか《鵑外の恋 舞姫エリスの真実》、河出文庫、2020 年、319 ページ、参照）。
- (4) 中井義幸『鵑外留学始末』（岩波書店、2010 年）によれば、「林太郎が年齢を偽って入学を急がねばならなかったのは、一家が経済的に窮地に追い込まれていたからであるが、一方には、受け入れる側の医学校が、学生不足に苦しみ、懸命に学生募集を行っていたという状況があった」。「当時、医学を志す若者は多くなかった上に、ドイツ人の授業についていく語学力のある学生を集めるのが困難だった」（79 ページ）とのことである。しかし、入学してからの席次を争う学生間の競争は熾烈であり、「楽しいキャンパス・ライフ」などという代物に入る余地はなかった。
- (5) 松本清張は、漱石との比較で、つぎのように述べている——「同じ官吏でも鵑外の場合は、陸軍軍

医というおよそ文学とはまったく別な世界に職を持っている。それに漱石のように鷗外はずっと東京に居られたのではない。『舞姫』『文づかひ』を書いたあと日清戦争で一年間従軍（第二群兵站軍医部長）、あいだ三年おいて九州小倉へ転勤（第十二師団軍医部長）、三年間据え置かれて東京に還されると（第一師団軍医部長）、なか二年おいて日露戦争に従軍（第二群軍医部長）、二年後に帰還という状態があった。通算すると、六年間、中央文壇を留守にし。文筆活動からも遠ざかっていた」（『両像・森鷗外』松本清張全集 64, 文藝春秋、1996 年、54 ページ）。それにしても、日清・日露両戦争のために合わせて 3 年の長きを戦場で過ごすことに、詩人鷗外はいかにして耐えたのであろうか？

- (6) 伊佐秀雄『尾崎行雄』、吉川弘文館、1960 年、71 ページ以下、参照。
- (7) 「逐客 相遭ひ」の部分には、解釈が二つあり、NHK の DVD《鷗外の恋人》で解説される宇野直人氏は、漢詩の世界では「相遭ひ」は「同じような境遇にある者がばったり遇う」という意味で使われると述べ、二人が「逐客」として話し合ったと解釈する一方、『鷗外歴史文学全集』第 12 卷（古田島洋介注釈、岩波書店、2000 年、300 ページ以下）では「語法上は、『相』を相互的動作を表わす助辞と考えると、『逐客』を尾崎と鷗外の二人と解し、『逐客 相遭ふ』と訓読することも可能」としながらも、「逐客に相遇ひ」と訓読し、「東京を追放された貴兄と」と訳している。たしかに、鷗外が言葉の厳密な意味での「左遷」という処分を喰らうのは、1899 年から 1902 年までの「小倉左遷」の 3 年間の時期ではあるが（「小倉左遷」については、さまざまな見解が出されているところであるが、問題は、鷗外がそれをどう受け止めたか、その一点にある）、しかし、ベルリンから帰国直前の鷗外は、上述のように、「国家権力によって抑圧される者」の心境にあったことは間違いのないであろう。
- (8) 前掲、『鷗外歴史文学全集』、第 12 卷、299 ページ。
- (9) 小川瑞樹・山本和義選訳『蘇東坡詩選』、岩波文庫、1975 年、178 ページ、参照。
- (10) 前野直彬注解『唐詩選（下）』、岩波文庫、2000 年、152 ページ以下、参照。
- (11) 遠隔の地に左遷された人物が、恩赦によって、より近い地に移されること。
- (12) 松浦友久編訳『李白詩選』、岩波文庫、1997 年、34 ページ以下、参照。
- (13) 前掲、六草いちか、346 ページ。
- (14) 前掲、『鷗外歴史文学全集』、第 12 卷、326 ページ。
- (15) 前掲、松本清張、23 ページ。
- (16) 同書、19 ページ。
- (17) 同書、34 ページ。
- (18) 森まゆみ《鷗外の坂》、中公文庫、2012 年、168 ページ。
- (19) 同上。
- (20) 前掲、六草いちか、325 ページ、参照。
- (21) 森鷗外『うた日記』、岩波文庫、2015 年、40 ページ以下。なお、「ばつさあじゆ」は passage、アーケード商店街、ベルリンでは「都大路」ウンター・デン・リンデンを起点として存在、「はたとせ」は二十年、「エボレット」épaulette は軍服の肩章、「ももち」は百千、多数。下線は引用者。
- (22) このカフスボタンは、「『舞姫』のモデルとなったドイツ女性に買ってもらったものかもしれない」（末延芳晴『森鷗外と日清・日露戦争』、平凡社、2008 年、227 ページ）という想像もなされている。引きちぎれたボタンは、引き裂かれた人からの贈り物だったのかも知れない。青い光に染め上げられ、華やかな装飾が施されたベルリンのウンター・デン・リンデンの服飾店で、エリーゼは、” Ich finde, diese Manschettenknöpfe stehen dir ausgezeichnet !（あなたには、このカフスボタンが一番よく似合ってよ！） ” と、晴れやかな微笑とともに、彼にそれを渡してくれたのかも知れない。
- (23) Vgl. Detlef Giese: Wagner, das Opernhaus Unter den Linden und der “Tristan” ([Wagner, das Opernhaus Unter den Linden und der »Tristan« – Staatsoper Berlin Blog \(staatsoper-berlin.de\)](http://Wagner, das Opernhaus Unter den Linden und der »Tristan« – Staatsoper Berlin Blog (staatsoper-berlin.de)))

（てるい ひでき）