

戦争の視線と非戦の思想

宮内広利

はじめに

どこか天井が抜けて青空が見えるような考え方はないのだろうかという内省が、どちらが頭か尻尾かわからない具合に頭の中をぐるぐるめぐっている。そして、その場合、天井とはどんな障壁なのか、わたしたちには明瞭には見えてはいるはずもないのだが、少なくとも表面的なものではなさそうだ。すぐ思い浮かぶのは経済不況、GDPの頭打ちや雇用不安だったりするのだが、それらは結果ではありえても、そもそもの原因ではない。むしろ、反対に経済的不安や混乱を解説するニュースの言葉の見通しのなさや限界が誘発して、それらが異様に膨れ上がってくるのではないか、それらの言論のために閉塞感がよけいに募ってくるのではないだろうか。

かつてわが国が、昭和の初めに中国と戦争をはじめ、太平洋戦争に突入する昭和16年12月8日にいたるまでの世相は暗澹としており、こんな屈辱的な平和よりも戦争の純粹さの方がましだというような雰囲気立ちこめていた。そして、おおかたの知識人はそのような論調になすすべもなく沈黙するか、多くの国民と同じように思考を停止したのである。長びく中国戦線の泥沼に辟易していた国民の目には、勢いのよい対米英開戦論は鬱屈したおもいを発散する格好のカタルシスをもたらした。そんな中、すでに共産主義者たちは転向して内面的に屈折し、もはや現実の推移を追いかける力をもっていなかった。また、近代的な自由主義者も言論弾圧されるか拘束されており、いちように思想的根拠を喪失し、日米開戦に対して異議を唱えたものは皆無だったのである。そればかりか、共産主義者の多くは、まわりに氾濫する俗流「日本主義」や「八紘一宇」のスローガンを掲げる軍部ファシズムを嫌悪し、対中国政策における欺瞞性を知っていたから、あたかも贖罪するかのように対英米戦を反帝国主義戦争と位置づけ、積極的に戦争協力するものたちさえあらわれたのである。

わたしたちはともすれば過去を錯覚してしまいがちになるのだが、戦争ははじめから一足飛びに、三百万人にもものぼる戦死者や焼け野原を想定してははじめられたものではなかった。また、国外でおこなわれた戦争だからよい戦争で、全面戦争や総力戦だから悪かったのではない。戦後すぐの頃、竹内好は、大東亜戦争は対米英戦と対中国戦の戦争を区別しなければならぬと言ったが、国民の目線からすれば、どちらを肯定しても否定してもそれは結果論にすぎない。だからこそ、戦争批判は、だれがどのような考え方をもって、どの場所で戦争遂行を行ったのかを考慮にいれなければ思想的意味をもたないのである。

中国大陆での戦争の開始から太平洋戦争の終わりまでに、悲劇は着実に膨れ上がっていた。もはや、国民の誰一人の利害にも結びつかないことがわかっていながら、「生命線」が脅かされていると感じている大衆の鬱屈感も悲劇なら、対米英開戦の際に無防備なカタルシスを覚えた知識人の感慨も無残なのである。そう考えなければ、戦争の遂行は人間の思考にはまるで関係のない偶然性の塊のようなものになってしまう。人間の思考に関与しない戦争はありえないとともに、戦争が悲劇であるなら、それを回避できない思考自体も悲劇であることに変わりないと言えるところに、結果論では見えない戦争の実相を読み取るべきなのだ。

そこで、わたしが問題にするのは、現実の戦争の以前の空間であり以後でもある「思想としての戦争」という意味にしぼられてくる。そこでは戦争政治を左右する力が思想に残っていることを前提にするなら、それが無力な展望しかもたらさないときに限り、戦争は起こってしまうと考えるからだ。この場合、「思想としての戦争」は、戦前においては北一輝の軍事クーデタの思想や西田哲学、日本ロマン派が戦争を賛美し、戦争の遂行を支持し、合理化したというような思想界の表だった出来事を指しているのではない。ナショナリズムの根本にあって限界表現ともいえる大衆の醸し出す空気のようなものが、戦争に大きく傾斜していく発端になったとおもえるからだ。柳田國男の言葉を使えば、歴史の上に現れない「観られる人」としての常民の、「観る人」との矛盾の表出そのものが、戦争をひきよせたといえるかもしれない。

そのような常民の思想の幅で切り取れば、「思想としての戦争」は、現実の武力をともなった独立した社会現象としてのみあらわれているわけではない。クラウゼヴィッツの言うように、戦争は政治に従属する道具として、政治目的を果たすため力によって相手に自分の意志を強制することであるなら、「絶対戦争」の理念は「制限戦争」の意味あいをもっており、戦争それ自体が、現実社会の制約をうけているとみなしなければならない。そこで、戦争を単に武力行為にとらわれずに思想的な動向とみる場合、現在の世界の社会経済の流れは国際競争という名のもとで、それぞれの国民国家間の経済摩擦や軍事力不均衡の問題として戦争の影を引きずっているとみなしてもおかしくない。わたしたちはこの戦争の実態を、ニュースの中の財政赤字、為替の動向や株の上がり下がりなどで見守っている。しかし、わたしたちはそれを目にみえる武力戦争のように感じていないのだが、その一方で、多くのひとびとがそれを、どこか遠くのものを見るように受け取っているという確信はない。つまり、そういう世界経済と国内経済の変動は戦争と同じくわたしたちには縁遠いと感じる自分と、それとは裏腹に、もしかしたら世界や国内経済と自身の現実生活の行方を重ねて一喜一憂する自分がいるとするなら、この心の中の多面性をどう整理すればいいのだろうかと悩んでしまうのである。

そう考えると、わたしたちの心はいつのまにか戦前の時間に戻ってしまっ、少なくとも、大戦当時は実際の武力戦争を引き起こしたから思想が悪かったというような戦争批判は、現実性をもたないことを知ることになる。つまり、あの戦争の当時と現在は「思想としての戦争」という考え方においては同じ土壌の上にあるとおもえるのだ。なぜなら、戦争の問題を永遠に解決するかに見えた社会主義思想はソ連邦の崩壊とともに消滅して、戦争の時代と現在を覆う隔壁はもはや崩壊してしまったからである。それは帝国主義戦争と植民地解放戦争、米国の占領期間、東西冷戦と資本主義の成熟をくぐりぬけたあと、第二の戦前に遭遇したと言いかえてもよい。

わたしたちは、現在もかつての戦争の時代も、国民の生活を守り国家の主権を守るために防衛力を増強して国土の守りを固めることが、戦争を防ぐ唯一の方法であるかのような言い廻しを受け入れてきた。この常識的な考え方の中では、経済の問題も政治の根本の問題も国家の問題に圧縮されて封じ込められたのである。経済の問題は国家の問題につながり、経済の展望が開けないのは国家の展望が開けないことと同義になってしまっている。そればかりか、国家というものの起源が他国家との関係の中でしか成り立たないなら、それは「国家としての戦争」状態を現在進行形の姿であらわしていることにほかならない。

だとすれば、わたしたちの閉塞感や混乱のおおもとは、かつては直截な武力衝突につながり、現在では間接的な国家間競争の渦中にあるが、総じて「戦争力学」ともいえる考え方の中に集約されているにちがいない。そして、いままで誰一人として身の日常の生活をとおして、ひとびとの経済生活や政治の見方が偏っていたから、思想は戦争に抗うことができなかつたとは考えなかつた。それは一部の軍国主義者や政治支配者が民意を無視して勝手におこなつた戦争という括りをされたのである。しかし、戦争は経済社会の不安とともに、「国家とはなにか」や「国益とはなにか」という問いかけの中に、すでに国民国家像が漠然と抱えている視界の不明瞭さに根拠をもっていたのである。その点において、戦前と現在が当面しているものは少しも変わっていないのである。つまり、戦争を批判することは現在の世界を批判することであり、現在の世界を批判することは「戦争の力学」を批判することなのである。

「思想としての戦争」は、なぜ、だめ（だった）なのか。これに正確に答えられるかどうかの分かれ目は、「国家としての戦争」あるいは「戦争としての国家」が見えるか見えないかにかかってくるとおもえる。たとえば、従来の市民運動は、憲法9条の戦争放棄の規定を盾にとつて、護憲の立場からその理念を現実的に武力放棄によって実現しようと、戦争よりも相対的に平和に近づく運動をすすめた。これは憲法9条の理念を現実に移すことができる可能性に見合う幅で切り取り、ひとびとに「戦争か平和か」という簡単な選択を求めるものであつた。それによつて「国家としての戦争」の問題は理念の対象になりえず、あたかも憲法そのものが理念でありえた空間ができてしまったのである。このため江藤淳のように、憲法そのものが米軍により押しつけられたものであり、その理念はタブーと検閲によつて守られ、戦後の日本人の言語空間を閉ざした結果の産物にすぎないという考えがでてきたのである。いわば、護憲勢力は、生きている人間の思想や理念よりも先に、憲法そのものを理念として掲げてしまったとき、憲法論争におよんでしまうやいなや、当の戦争の本質が脇においやられることになつた。そして、護憲勢力も改（廃）憲勢力もともに、制度と理念の問題の混同を招き入れたのだが、理念と制度を同列にみなしてしまうことはただの手續論にすぎなかつたのである。

わたしは戦争というものがそれ自体、無機質のシステムのように単独にあらわれるのではなく、人間の物の考え方や行為の型をとおして、つまり、歴史的に「思想としての戦争」という形をまとしてあらわれてくると考えている。そして、それが「戦争としての国家」の中で「戦争力学」をうみだしたことについて深く考えていかなければならないとおもっている。この「戦争としての国家」という区切り方は、戦争戦略の観点からみれば、パレスチナ紛争を除いて東西冷戦期まであつた国家間の全面戦争論の華やかな時期とはちがって、テロリズム、ゲリラ戦争の様相をくわえ国家を横断しておこなわれているから、今日の戦争の実態とそぐわないという異論がでそうだが、それは国家と戦争の問題を本質的に関連させていない皮相な考え方にすぎない。

批判者はクラウゼヴィッツの想定していた主権国家の正規軍同士が対峙しあう戦争は、第二次大戦の終了後、冷戦の渦中で核兵器の登場によつて可能性が限りなくゼロになり、今日においてはテロリズムやゲリラなどの非国家的組織が国家と戦う構図が主流になっている。アフリカのようなところでの内戦では、非国家的勢力同士が戦っているところもあると言う。したがつて、それらの背景となつているのは、国家主権や権益をめぐるの戦

争というより、むしろ、イスラム世界の「聖戦」に代表されるように宗教思想や部族的対立に基づく紛争が主流になってきたとされる。しかし、よく見ると、こういう考え方の特徴は、一方の主権国家の言い分が「善」であり、その相手の非国家的組織が「悪」の勢力であって、「悪」の戦争方法は一般的な概念としての戦争の範囲を逸脱したテロリズムとみなされ、その主張も狭義の宗教的なものにすぎないという見方が基本にあるのである。だが、国家主権側がいかにもっともらしい普遍性を振りかざそうとも、もしかしたら、このような偏った一方的な見方そのものが戦争を招いたといえるかもしれないのである。「悪」の勢力が自らの戦争を「聖戦」と呼んでいるのであれば、彼らが反対の立場から「善」と思って戦っているだけであって、善悪が一方的に断罪されるべき筋合いのものではないのである。

いうまでもなく、イスラム過激派（または支援国家）が米国にとって「悪」であるとするれば、イスラム過激派にとって米国はアフガニスタンやイラクにおいて「悪」の戦争を垂れ流してきた張本人というにすぎず、双方ともいわば、なんの罪もない多くのひとびとを巻きこみ、犠牲にした度合によって「善」と「悪」の表裏を競いあっただけなのである。このような相対的な戦争観をもってしては、戦争状態を永久にやめさせることができないのは明らかなのだ。ほんとうに戦争をやめさせようとするなら、まず、第一に、現在の世界においては、いずれの勢力もみずから「国家としての戦争」、すなわち、主権国家をめぐる争いであることを認めなければならないのである。片方がイランやイラクのような宗教国家を支持することが、民主国家を自認する先進資本主義国家からは歪んだ視界をあたえてしまったとしても、彼らが見ている宗教国家は合せ鏡に映った民主国家の自画像以上でも以下でもない。その点において、たとえテロリズムによる暴力と呼ばれるものも、主権を振りかざす国家間の対立として主権国家をめぐるものと断定しなければならない。決して地域間紛争などと言い切れるものではないのである。つまり、戦争が政治の延長であるなら、その暴力としてあらわれる場所では、反政治が暴力的な姿をもってあらわれたのであり、反国家の暴力は国家の暴力と相補的な関係にあるのである。

では、果たして国家主権の相対的な関係を認識さえすれば戦争は防げるだろうか。しかし、紛争地域への国連の平和維持活動や多国籍軍の軍事的介入によって問題が解決されるとはおもえない。事実、9. 11アメリカ同時多発テロに発したアフガニスタンやイラクでの戦争、ほかのボスニア、チェチェン、コソボにおいても、戦争は泥沼化して終息の展望を開けなかった。これらはすべて国連の名のもとに、実際はアメリカ、イギリス、ロシアなどの主権国家の正規軍が参加しておこなわれた。わたしたちのイメージの中の戦争はこうだ。たしかに敵は見えない敵であり、だれが味方さえわからない。その上、街路、家並、砂漠など場所と時間を問わず戦闘がおこなわれるが、かつて国家の領域が明確に定められていた全面戦争とは様相を異にしている。ここではまだ続く爆音の中、空爆されて泣き叫ぶ遺族の姿と瓦礫の山だけが明確な輪郭をもっているにすぎない。敵の非国家は国境を越えて移動して、街頭の中に紛れ込む影の勢力であるかにみえる。だが、ほんとうは戦争が国家を超えて拡大したのでも縮小したのでもない。そうみえるのはジャーナリストが多国籍軍側の戦車に乗って、一瞬、戦闘を覗き見した映像を信じているからだ。政府高官、軍首脳がジャーナリストを巻き込み、自らが主権国家を代表する正規軍という幻想が、相手の敵が見えないという不分明さを誘っているだけなのである。おそらく、どちらの側か

らにしても、こういう地上や空中からの視線の交叉からは、正しい戦争の理解と解決手段はうみだせないようにおもえる。少なくとも理念の介在する余地はないからだ。このような視覚と聴覚によって構成される戦争のイメージを超える理念は見当たらないのだろうか。

わたしは憲法9条の抱いている理念は、もっと高度な視点から理念化されなければならないとおもっている。それは9条でうたわれた「戦争の無化」が、戦争の本質と主権国家の問題について人間の思考が考えられるかぎり、最大限の高みに上る視線の可能性を秘めているからだ。それは戦争と平和が対極にあったり、戦争と平和は表裏であって平和をもとめるなら戦争を理解し、戦争を理解するためには反対の平和について考えなければならないとするすべての思想とは、戦争と国家への視線の落とし方がまるで異なっているのである。つまり、論理的にたどっていけば、人間の思考は、もはや平和を餌にした戦争や戦争を手段に使った平和には満足しないのである。かといって、戦争をなくすためには、反対概念としての平和概念を啓蒙したり、また、戦争の悲惨をいくら声高に叫んでも、それだけではだめだとおもえる。

1 柳田國男と戦争

(1) 柳田の方法

わが国の近代思想史において戦争に対する視線の問題にいちばん意識的だったのは、「常民」の思想を紡ぎだした柳田國男であった。柳田が歴史学と呼んだのは、戦争や飢饉や大災害のような一回性のものではなく、むしろ、見慣れた光景ではあるが、なんのためにそんなことをするのかかわからない卑賤軽微な習俗に目を向けることだった。柳田は、『国史と民俗学』という本の中で、自らの民俗学を広い意味の歴史学の中に位置づけ、歴史学は過去に関する精確な知識をもって後世の子孫のために進むべき道しるべを立てる責務を負っていると述べている。そして、そのことで民俗学が歴史学に境界を接する意義を見出したのである。

だが、彼はおおかたの学者が想起する歴史学というものが、王家の変遷であったり、英雄豪傑の天下取りの物語であったりすることを疑問視することからはじめている。彼によれば、従来の歴史学は時代を動かした偉大な人物や世相を一変させるような大きな事件をできるだけ精確に伝えればいいので、些末なことは手掛ける必要がないと思われてきた。しかしながら、広い意味の歴史学とは、戦争や飢饉とか災害のような異色なものばかりを抽出することに意味があるのではない。むしろ、見慣れてなんのためにそんなことをするのかかわからないような些末な平凡な習俗事実に向け、それが現在の常識に照らしてわからないときは、過去の原因にまで辿っていくことこそが歴史学の本質であるとしたのである。それは手短かにいうと、平民の過去を知ることであるという言い方をしている。

物事には必ず原因があり、それを探そうとすれば過去に遡って、現在の不思議をつくっている動機に当たるものが伏在しているのはまちがいないという確信が、柳田の科学的方法の土台だった。歴史学はそれらを細大漏らさず突きとめることで、将来に役立つ知識のプールが作りだせると柳田は考えたのである。ただし、過去の探求といってもすべてを網羅することはできないから、その前段では、現在の自分たちが置かれている状況のうち

必要に迫られている問題意識は何かによって、おのずと歴史学の対象は制約されることになる。つまり、歴史がどの方角をめざして深く探求しなければならないかよく確かめなければならないのである。その点で、彼は民俗学を「経世済民の学」と名づけたから、わたしたちの前に山積している問題の核心は何かについて常にアンテナを伸ばし、すばやくキャッチして今後のわたしたちが解決すべき問題の方向性を定めることが何より大切なこととした。一方で国民の過去に対する疑問は大きくなり、史学に対する要求と期待は大きくなっている。もし、気ままな選択によって歴史学の方角をまちがえるようなことがあれば、たちまち単なる物好きや訓詁趣味になってしまうからである。

ここで柳田が学問の基本的態度にしているのは、学問は広く世のためひとのためのものでありながら、同時に自分の中の不明瞭な部分をも対象にして明らかにすることであった。彼にとって民俗学は超世間の空理空論ではなく、その目の前の任務においては国民における道德の問題とその教育とも関係することを、歴史的根拠にそって解決することが求められると考えた。村々では日常の無意識の言葉によって親子関係や配偶者との関係において親代々の切なる感情を含ませていることが多い。したがって、万民がしたがうべき心理といえるもので、村々の決まり事になっている代々伝えられてきた無意識の道德の問題さえ民俗学の成果にもとめられるのである。民俗学の立場は、たとえ、直接、倫理的な用語を使用しなくても、口承伝承として伝えられたものを掬いとり、あとあと国民の生活道德を方向づける際の資料にすることすらできるのである。

このように、歴史学はたった一度しか起こらなかったような事件や事変だけを極めることが目的ではない。ところが、歴史資料として残っている古い記録文書には稀有な大事件ばかりが記述されていることから、そのみがひとびとの実際の歴史事実と考えるような錯覚がおきてしまった。だが、実際はそのような記録文字の作者は、普通のひとびとのごくありふれた日常については、書いても後世に伝えるに値しないとおもっていたために書かなかただけなのである。したがって、その記録の内容は、当然、歴史事実の全体からすると偏っていることを知らなければならないのである。ほんとうは、ひとびとが飯を炊き、水を汲むというような毎日の日常生活の中にこそわからぬことか多いのである。その意味で、柳田は、歴史家は記録文書主義におちいってしまっってはならないことを強く戒めている。

柳田は、記録文書主義がはびこる理由を次のように説明している。維新の前までの農村では、物を書くことができる人間は限られていた。したがって、別に刺激もなく責任の問題も生まれようもないことは書いてひとにみせようとするこもなかつたから、書いておくにおよばなかつた。物を書く必要がある場合には、村の外のひとがやってくる記録したと伝えられており、それらは一揆とか風水害の記録に限られた。そのほかは自分に不都合な事実は書いておくことはなかつた。このため、あとから記録だけをたよりにして村の歴史をみると、農民史はあたかもその種の危難の連続であったかのように疑われるのである。また、匱の系図から村々の縁起物、由縁書まで自己本位のために管理された記録によるものが多かつた。こういう歴史学のあり方は、記録文書の中には古いことがなんでも書いてあると思ひ込んだ解釈主義に陥っているのである。学者たちは在来の文字資料によりかかり、単にそれをそのまま写生しているにすぎないから、反対に記録がないとなると、記録のなかつた時代はまるで歴史の空白になってしまうことにもなりかねないのである。それ

では歴史は科学としての普遍性をもつことができない。つまり、記録文書によりかかっていては、歴史学は必ずしも正しく学べないのである。

このことは、郷土史家が伝説を取り扱う手際にも関係してくる。柳田は全国各地の僻地僻村にも残る「至尊流寓」の記録に目をとめ、それらが地元のひとびとによって作られ語りつがれていくうちに、「歴史化する自然」の傾向をもっていることを明らかにした。そのような場合には、この伝説の根拠をそのままに信じ込んだひとびとに対して、その伝説は全国いたるところに乱立していることを根拠にして史実性の薄弱さを批判するのではなく、それぞれがわが村のものこそ真実であって、他の村のものは妄想であると非難しあうのにはそれなりの理由があることを認め、郷土史家の上前を撥ねることが大切であると説いている。伝説自体の内容よりも、むしろ、その伝説にかかわる伝説事実が歴史的に存在した事情を観察しなければならないとしたのである。このような歴史化と現実科学の認識を支えていたのは柳田の独特な歴史観であった。

《自分は正直に物を言うならば、風俗に安土桃山等の区切りのあることをちっとも信じない。これが単なる説明の便宜、あるいは回顧の目標というならば格別、もしも秀吉が出てからないし基経（モトツネ）が関白になってから、忽然として異なる形の世相が出現したように教えようとする者があつたら無法である。かりにそのような法則が隠れてあるならば、現在も国民の生活ぶりは共通していなければならぬと思うが、今日はまさにその反対が認められている。…中略…誰がこの全体をもって時代精神なるものの産物と、解することを許されるだろうか。一家一郷の行き通っている間でも、何か変わった機会には意外な行動や心持が頭を出して、傍なる者にさえ説明を困難にする。ましてや二つのかけ離れた土地の間に、互いに視て驚くような様式の相異のあることは、むしろこれからようやく明らかになろうとしているので…》『国史と民俗学』 柳田國男著

柳田は文明開化によって新しい文化が表向きの華やかさを広げている中で、いったん路地裏に回ると、江戸時代とさして変わらない旧態依然として慣習化した生活が続いていることをよく知っていた。また、同じ地域に住んでいてもその出身村がちがうごとに、言葉振りはもとより、突然、他人の行動や考えていることがわからなくなることをだれもが感じていた。であるなら、歴史は秀吉が天下取りをした途端、世相が回り舞台のように変わったりとどうして信じられなかった。このような誤解が生じたのは、東京や京都などの中心都市における文芸技術をもって、全国隅々まで推しはかろうとしたところに無理があったのである。わが国のように山谷の地形の起伏が激しく互いの地域間の交通の不便なところでは、村々によって表向きの顔と裏向きの段差が激しく、たとえば、政令の施行ひとつ全国均質に行えるものではなかった。それぞれが村の今までのしきたりと調和をとりながらやっていかないかぎり、必ず破綻がおきることにもなった。画一的な指導や命令はどうしてもおぼつかないのである。

そうすると、柳田が表の顔として想定していたのは江戸や京都の華やかさであるが、裏の顔というべき僻地の村々は、いかに中央政府の変動があつたとしても、今までずっと相も変わらず二重性の生活を営んでいたことになる。しかし、柳田は、村々はその二重性の中でも発展度合によっていくつもの段階を踏んでいることをみとめ、それは地域的な縞模

様をなしているとみなしたのである。彼の場合、村と村の間、または地域と地域の間には密粗のムラがあることを指摘したが、これは西欧で発達したエスノグラフィーの方法を採用したものである。西欧ではすでに未開の種族の原始的な生活と本国の生活のありようと比較する方法が、最初は興味本位ではじまったが、やがて、その方法の深まりとともに、同じ未開の種族の生活の中にも、緩やかながらもある差異がうかがえることを見つけた。それとともに、同種族の中でも環境の異なる地域相互間には、例えば、Aの村の現状はBの過去の状態であり、Cからはより古い状態を保存しているという近似的な時間関係が想定できるようになったのである。つまり、Aの未来はBであり、さらに遠い未来がCであるというように、時間の単線の経路が見渡せるようになったことである。この方法はわたしたちの言葉では、「空間の時間化」というふうにあらわされるようにおもわれる。ただし、柳田はこの単線化の反対面も見逃さなかった。つまり、文化の最先端に進んだCの中にもAやBの痕跡は残るとしたのである。

このような法則性があることがわかったものの、エスノグラフィーは今まで、その効果に対する期待が薄かったことや、秘境、未開地への探検が難しくてなかなか発展しなかった。ところが、世界からわが国に目を転ずると、近代文明開始からすでに多くの時間が経過している西欧諸国の生活の激変の速度とくらべて、わが国は近代化の日も浅く、生活の変化がまだ緩慢なことから、今のままで古い習俗も残っており、「観られる人」もいる。わが国は幸いにも社会構造の二重性から「観る人」と「観られる人」がいっしょに住み、しかも、「観られる人」は自分自身の中にも住んでいるともいえる。このことは柳田には、かの西欧諸国のエスノグラフィーの方法に比べて、わが民俗学が格段に有利な条件とおもえ、民俗学の発展を支える希望に見えたのであるこのようにみると、柳田はこの『国史と民俗学』という短文の中で、彼の民俗学の概観を次のようにしめしたことがわかる。

- ① 歴史学の一環としての民俗学は、いわゆる経世済民の学問であること。それは未来の子孫はもとより先祖たちのことも含めた国民全体のことを考える学問と位置づけたことである。
- ② 歴史学は偉人や大災害のみの軌跡を追いかけるものではない。どんな些細なことであれ、現在の常識に照らして不思議と思われることがあるなら、過去の中に原因を見つけ、答えられるようにしなければならないのが歴史学というものである。
- ③ 歴史学一般は記録文書に依存すると間違いをおこすということ。この点で歴史材料に対する限定条件をつけている。
- ④ 伝説には歴史化ということがまわっているから、それはあとから手が加えられたことを考えないで、鵜呑みにすることはできないということ。
- ⑤ 文明開化から日が浅いわが国は、近代的な文化と非近代的な文化とが混在していることであり、一般的には日本社会の二重性として、近代化の端緒の時点で規定づけられた。
- ⑥ 村々の地域の偏差は以前の時間であったり、反対に以後であったりする。そのため、一面では、地域差はそのまま単線の時間軸に沿って流れる一連の過程とみなせること。だが、その反面で、時間はその積み重なりにおいて、各時代を規定しており、古いものを残しながら流れている。つまり、柳田はここで空間の時間化、時間の空間化の両方の方法を指し示したことになる。
- ⑦ わが国の社会構造の二重性においては、「観る人」と「観られる人」が同在しており、

それはわが国の民俗学の有利さを示すものである。

(2) 戦争と常民の家

柳田の常民に向かう方法は、時間をさかのぼって先祖から幾世代を経て将来まで連綿と続くひとびとの生活の息遣いを漏らさず蒐集して、ひとびとの奥深い思考の底をすべてさらうことを意味した。彼の民俗学の中には、日清戦争も日露戦争の話もでてこない。もし、そのことを積極的に主張してしまうと、ひとびとの思いが幾重にも固まり匿名になった事跡や習俗だけが歴史事実になり、村の誰々が戦争や災害で亡くなったりしたことで沈めた表情は、決して歴史の上で存在しなかったことになる。事実、このような柳田の姿勢に対して、戦争や飢餓や貧困、差別の問題などで、少なくないひとびとが激しく苦しい息遣いをしたことが村の生活史の中に反映していないことに不満をもった者もあった。

柳田は戦時下に『先祖の話』を書いているが、その中で遠い先祖の霊を繋ぐには水と米が絆だったと述べている。

「農民の山の神は一年の四分の一だけ山に御憩いなされ、他の四分の三は農作の守護のために、里に出て田の中または田のほりにおられるのだから、実際は冬の間、山に留まりたまう神というに過ぎないのであった。…中略…我々の先祖の霊が、極楽などには往ってしまわずに、子孫の年々の祭祀を絶やさぬ限り、永くこの国土の最も閑寂なる処に静遊し、時を定めて故郷の家に往来されるという考えがもしあったとしたら。その時期は初秋の稲の花のようやく咲こうとする季節よりも、むしろ苗代の支度に取りかかろうとして、人の心の最も動揺する際が、特にその降臨の待ち望まれる時だったのではあるまいか。そうしてそれがまた新しい暦法の普及して後まで、なお農村だけには新年の先祖祭を、あとう限り持続しようとした理由でもあったのではないか。」『先祖の話』 柳田國男著

若水迎いに該当する儀式が魂祭りに付随していたが、柳田はそれを先祖の霊と呼び、それは稲作の霊と深く結びついていたとしている。ひとは亡くなってから50年目、あるいは33年目の法事を終えて亡霊が神になると信じられた。さらに柳田は、死の世界と現世の距離が近かったことを説くために、靈魂の生まれ変わりという考え方を披歴している。霊が賽の川原を越え山の神にならぬ前に転生ということが信じられ、その行先も先祖の生まれ変わりなど極めて近親のものに多かったとされている。そのような考え方が柳田にとっては、常民の「家」というものの骨格をなした。「家」は遠い先祖の霊が立ち帰ってその永続性を保障し、幽かな「神ながらの道」の指し示す精神的支柱のようなものだった。「家」の先祖の霊はこの国土にとどまり、子孫に対して目に見えない力となり威令をもった。そのことで、「死」は決して永の別れではないという思想が、生きている者や死にゆく者にとってどれほどの励ましになるかしれなかった。

柳田が「家」とは何かと考えていたときは、戦時下の焦眉の課題でもあった。空襲警報が鳴り響いている中、書き綴っている『先祖の話』では戦死した若者たちのことをあげ、広瀬中佐の話の引いて「七生報国」という遥かな歴史的価値さえ口にし、数千年の間繁栄してきた「家」の伝統の基礎にこのような信仰があったことを語ろうとした。だが、この

ような「家」の思想は国家という制度の枠組みの中では、事大主義と受け取られたのはやむをえなかった。後藤総一郎は、いわゆる人間本来の自然感情であった「家」が、明治国家におけるネーションの形成にとって、家父長的な権威主義的性格とともにナショナリズムの培養器になり、「家」によって育まれた郷土感情は、権力支配の単位として利用されたと指摘した。しかも、その際、かつての「常民」の「家」が、もともと政治的に中性であったとしても、「国家としての戦争」の中でどういう位置を占めるのか、当該国家の輪郭とともに指し示さなければならなかったのである。そういう「家」の思想の根本に対する穿った見方は、その時の柳田が、政治イデオロギーに最も近づいた地点にいたという批判に繋がった。

そればかりか、「家」の思想は柳田自身の身に跳ね返ってきた。戦後すぐの頃、イデオロギー的な批判ではなかったが、柳田が空襲下で『先祖の話』において「七生報国」のことを書きながら、その一方で、徴兵された実子の帰還を日記で綴っていた矛盾を指摘されたことがある。つまり、『先祖の話』で書いていることと、生きて自分の子供の帰還を期待している心情の裂け目に筆が届いていなかった点において、柳田の戦争責任は免れないというものだった。その上で、彼の民俗学が、一回性としての戦乱や貧困、飢餓に伴う具体的な農民の悲喜こもごもの心情や、生活にとって欠かせない年貢の歴史性などを考察の対象の外においたのは、「常民」概念の狭さに起因しており、柳田の民俗学のアポリアではないかと批判を受けたのである。さらに、彼の民俗学が常民についての反省の学問を挙げる意図を中心にみれば、戦争に好意的ではなかった心情との擦り合わせを怠ったギャップが、次第に戦争に対する見とおしを失った原因になったとの問いかけもなされた。

《柳田国男自身の心中にとぐろをまいていたあの戦中の〈疑い〉と、その口々に大声で語られる戦後の〈疑い〉との関連、また〈疑い〉を抱く自己と、口には少しも出さない他の国民大衆との関連の問題、すなわち、「涙もこぼさずいさぎよく出て行く者が多かった」という観察は大いに正当であろうが、はたして、それがどのようないさぎよさなのか、いさぎよいものばかりなのか、と自分の〈疑い〉の真実性に発して、〈疑い〉の友を発見していけなかったところに、柳田の問題がある。》『『炭焼日記』存疑』 益田勝実著

戦後すぐさま、大戦に対する反省がひとびとの間で一般化したのは事実である。益田によると、このような戦後に疑いをはさむのは容易だが、戦中において、戦争に関して兆した微かな異和感を対象化し、「国民共同の疑い」として追及しなかったのは、柳田自身が常民との関係を相対化していなかった証拠であるとした。そして、そのような民俗学の立場は、常民の心情に対して斜めに構えたものであり、単なるとおりすがりの旅人の観察、採集の視点であるとし、主体性喪失の学問であると批判している。こういう益田の主張は、容易に戦争を疑うことができる戦後においては、当然、ありうる批判である。しかし、これは柳田が常民という概念をどのような時間幅で取りだしたかを考えていないところから出る疑問にすぎない。なぜなら、柳田が、戦中に心の中に萌した微かな疑いと、それとは裏腹に「家」を中心にした思想を綴ったことは、時間の間合いを長くとれば、決して矛盾するものではないからだ。おそらく、益田は、戦後、皆が戦争に対して当たり前のように反省するときに便乗して戦争批判をするのではなく、戦中の心の中に留めた時間を抱えな

が「国民共同の疑い」をもつべきだと言いたいのだろうが、その間に流れる時間は、せいぜい「家」の一世代の歩幅にすぎない。柳田が、「家」という場合、先祖から折り畳まれた記憶の束に近いものであって、それに比べれば益田がというような一世代ほど遡ってかこつ「国民共同の疑い」の連帯など、たかが知れていた。

疑いをもったということであれば、むしろ、柳田が戦前、戦中をつうじて目の前で戦争にさらされている「家」の現実と、先祖から続く「家」の思想のはざままで寂寞感をかこつたところにこそ、ほんとうの意義があった。なぜなら、柳田の常民概念は、もともと「疑い」を持つものと持たないもの、いいかえれば、「観る人」と「観られる人」の矛盾がなくなる将来に照らしてこそ、有効性を持っていると考えられたからだ。その時点で、柳田にとって過去に振りむくべきものの裏側に、同時に、たどりつくべき理念としての常民性が貼りついていたのである。しかし、今のところ「観られる人」は「観る人」にはなれないで、民俗学の対象にすぎない。だが、民俗学のより深い浸透と発展によって、いずれ「観られる人」は同時に「観る人」になりうる。そういう「価値」意識が背景になれば、「観られる人」としての常民概念は柳田の中には成立しなかったのである。

それは「観る人」と「観られる人」を往復する柳田の心中のドラマにほかならないが、戦争することが当たり前時代に、つとめて戦争に対して無関心を装った姿勢が、その「価値」意識の方向を指すとするなら、それは評価されるべきものではないか。ここでいう戦争するのが当たり前時代とは、わが国は明治維新以後、日清、日露の戦争を経て、絶えず、東アジアにおいて戦争を仕掛けてきた。戦争することを前提において、政治、産業、教育のすべてにわたって組織され、「富国強兵」の国家目標を掲げてきたのである。この時、戦争を推進する政治は、わが国の発展のためには戦争が必要だというような言辞を弄して国民を駆り立てたのである。このような時勢の中において柳田の戦争への対峙の仕方は、戦争でもなく国家でもない民俗思想の在処を支えているのである。そこには、人間の過去から現在と将来に伸びる価値は、決して一回性としての戦争や国家の変遷をどう意味づけるかということによって覆されることはないという決意のようなものを読みとることができる。大切なのは戦争なのか、それとも「価値」としての人間のありようなのか、そういう選択の仕方が柳田の方法には存在するようにおもえる。

当時は「観る人」の思想は、支配の学として「思想としての戦争」に吸収されるのはまちがいがなかった。また、「観られる人」は現実的に生き死んでいく。その間に一本のつながりのような橋をかけることこそが学問ではないのかという柳田の寂寥感こそが大切なのである。この向かっていく時間に対する理念がなければ、柳田は、おそらく書き物としての資料の過重さや、文字のあるところでない歴史はないかのように考える従来の歴史学をこえることはできなかった。柳田が、「観る人」という自覚に、まやかしようしろめたさを感じたことが近代の自己意識の始まりであり、それをどう始末したかという経路こそがおのずと民俗思想の方向性を開くものだった。

2 社会主義と国家

国家や戦争の問題について考えようとする場合には、社会主義の問題は避けてはおれ

ないとおもう。これは社会主義の元祖であるマルクスやエンゲルスが、はじめて国家と革命の問題を体系的な世界観として提示したという理由だけからではない。戦争は必ず「国家としての戦争」の様相をまとうから、体系的な国家論を抜きにしては語れないからである。また、わたしたちが、およそ夢や理想と呼べるものを紡ぐとき、誰もが考える争いのない平和な生活の原型を追いかけようとしたら、そのような生活思想の根は、必ず、社会主義という言葉の意味と接触してあらわれてきたからである。だが、どう見ても社会主義の実際の歴史は、わたしたちの夢や願望どおりには実現しなかった。というより、むしろ、その正反対の結果をもたらした。平和のために戦争はやむを得ないとか、いつかくる平和のためには現在の権力機構や貧窮を受けいれなければならないとか、いつも社会主義とはまるで過渡期の代名詞であるかのような言説や伝説がまことしやかに信じられたのである。そういう現状に対して、所詮、夢とは破れるものだというような大人びた返答を試してみてもはじまらない。わたしたちは、一度はその夢や願望が、なぜ、全く正反対の社会をうんでしまったのか、その奥底までさらって検証してみなければならないのである。

かつてわたしたちは、「プロレタリア独裁」という直截な歯切れの良さに心酔していた時期があった。当然のように言葉を包む暴力の予感も抑圧の危険さも知っていたはずなのだが、なぜか革命に対する片思いの時期を思い出しても、どのような心情が、なぜ、この言葉に結びついて共感したのかよくわからない。ただひとつ言えるのは、独裁は片思いのように遥か彼方の出来事にすぎないから、青年期の被虐感の裏返しに似た感情ではないかということだ。そして、自分自身に対する強烈な抑うつ感が外に対する暴力にはけ口に求めることがわかったのは、マルクスの文体とレーニンのそれとはまるでちがった印象をもつことに気づいたときだった。だが、レーニンは、その後、多くのひとは知らずじまいになったが、ロシア革命の初めの頃、「プロレタリア独裁」という言葉によって人類の未来に遠大な目標を掲げ、大衆に賭けようとしたのである。彼は1917年の10月革命の直前に『国家と革命』を書いた。この著書を書く直接の動機になったのは、第一世界大戦の勃発とともにロシア内外の社会主義者の多くが、「社会排外主義」や「革命的祖国防衛主義」に陥ってしまったことに対する批判であった。彼らは社会主義を唱えながら国民(労働者)の利益よりも国家の戦争目的を擁護し、革命を忘れて戦争に協力してしまったのである。このためレーニンは、マルクスとエンゲルスの言葉の切れ端を集めて、国家と戦争の問題を整理して体系化することを迫られた。

レーニンは、エンゲルスの『家族、私有財産および国家の起源』から出発して、国家とは和解しえない階級対立の結果として一定の歴史的段階にうまれた暴力であり、ある階級が他の階級を支配し、抑圧するための機関であるとする考え方を編みだした。そして、その機関の実体をなしているのは、「武装した人間の特殊な部隊」(警察、常備軍)や官僚機構であり、これらはもともと社会生活の地盤からうまれたのだが、社会の上に立つと逆に、今度は社会に対して「国家としての暴力」の主要な武器になった。したがって、被抑圧階級の解放はこの国家暴力の転覆なしには不可能であり、これらの機関を暴力的に破壊することなくして革命は達成できないというテーゼができあがったのである。

レーニンはさらに、その国家暴力に代わるべきプロレタリア国家の原則について書いている。それによると、プロレタリアによる革命はブルジョア国家を破壊するが、国家その

ものを直ちに廃止することはできない。むしろ、革命の第一歩は、みずからを「国家、すなわち支配階級として組織されたプロレタリアート」へ転化させなければならない。なぜなら、死に物狂いの反抗をしていくことが予想されるブルジョア勢力や封建勢力を鎮圧するためにも、また、社会主義の新たな経済体制をつくりだす作業において、圧倒的多数の農民、プチブル、半プロレタリアートを組織化するためにも、プロレタリアは中央集権的な権力組織を必要とするという理由からである。それまでのブルジョア国家が、一見、いかに民主主義的な装いを凝らしていたとしても実質的にはブルジョア階級の独裁であったと同じように、資本主義社会から共産主義社会への過渡期の国家においても、不可避に「プロレタリアートの独裁」でなければならなかったのである。この「プロレタリアートの独裁」は、その敵である少数の搾取者を抑圧する一方、住民大衆を資本主義的搾取から解放し、民主主義を大幅に拡大して、多数の貧しい者のための民主主義を実現するために欠かせない制度であると公認された。そこで、レーニンは、マルクスとエンゲルスがブルジョア国家機構を粉碎したのちのプロレタリア国家の具体的なあり様を、1871年のパリ・コミューンの中に見出したことをもちだしている。

《コンミューンの第一の布告は、常備軍の廃止と、武装人民によるその代替とであった。コンミューンは、市内各区における普通選挙によって選出され、有責であって短期に解任され得る市会議員から形成された。その議員の多数は、勢い、労働者、乃至は労働者階級の公認代表者であった。コンミューンは、代議体ではなく、執行権であって同時に立法権を兼ねた、行動体であった。警察は、依然として中央政府の手先きであるかわりに、ただちにその政治的屬性を剥奪され、そして責任をおいいつでも解任され得るコンミューンの手先きとなった。行政府の他のあらゆる部門の官吏も、そうであった。コンミューン議員以下、公務は、労働者賃金においてされねばならなかった。》『フランスの内乱』 マルクス著 木下半治訳

マルクスはコンミューンこそ本質的に労働者階級の政府であり、所有階級に対する生産階級の闘争の所産でありながら、そのもとで社会的、経済的解放を達成すべき、ついに発見された政治形態であるとみなした。エンゲルスは、『フランスの内乱』の第三版の序文においてパリ・コミューンを「プロレタリア独裁」と呼び、マルクスがコンミューンに抱いた思いいれを補足するかのよう、労働者階級は権力を掌握した場合、行政上、司法上、教育上の代表者を一般投票で行うこと、また、その代表者は一般の労働者が受け散る賃金のみを支払う原則などを上げて高く評価した。とりわけ、この旧来の国家機関の全面的な破壊と大衆的な機関への交代が必要不可欠な条件であると結んでいる。

レーニンは、マルクスがパリ・コミューンの経験をもとに「プロレタリア独裁」の概念を読みとり、従来の国家理論の一部の見直しを行ったと考えた。その一部とは「労働者階級は単にできあいの国家機関を掌握して、それを自分自身の目的のために使用することはできない」ということである。レーニンはマルクスのこの趣旨をくみとり、革命とは既存の国家機構をそのままにして、単に政権奪取することではなく、その官僚、軍事国家機構のすべてを「廃絶」しなければ意味がないと述べている。パリ・コミューンは、まず、第一に常備軍を廃止して、それを武装した住民大衆に代えた。また、すべての公務員の完全

な選挙制とリコール制を採用し、その給料は労働者並みの賃金に引き下げられた。コミューンはいわゆる議会ふうの団体ではなく、執行府であると同時に立法府でもあった。パリ・コミューンの教訓から学んだ最大のものは、代議機関を「おしゃべり小屋」から「行動的」団体へ切り替えたことだった。ただし、レーニンは官吏を一挙になくすことはできないので、古い官僚機構を粉砕して、徐々にすべての官吏をなくしていけるような新しい官僚機構を建設することが現実的と考えた。その上で、住民大衆の多数者みずから国家の諸機能を遂行するようになれば、もはや厳密な意味ではそれは国家ではなく、死滅を予定された国家であり、いわば、「半国家」または「準国家」と呼ばれるのがふさわしいとしたのである。

さらにレーニンは、この国家の将来の行く末を見定めている。このまま社会主義が推移していくなら、資本家や抑圧者の反抗が最終的に打ち砕かれたとき、やがて最後には階級そのものが廃絶される。そして、ついに共産主義社会にいたると、労働が「第一の生活欲求」にかわり、精神労働と肉体労働の対立すらなくなって、各人は能力に応じて働き、必要に応じて消費しうる社会に満たされたとき、国家は階級抑圧という自身をうみだした存在条件を失い、まもなく眠りこみ死滅するのである。レーニンの弁証法によれば、すべての事物と同じように国家にもその生成、発展、消滅の過程がある。国家は、常に、階級支配と抑圧の道具であるから、階級や抑圧のない未来の共産主義社会になれば、国家は必要でなくなり死滅するのである。こうしてレーニンは、当時の労働者、農民の革命的な気分を敏感に察知しながら、単に、ブルジョア社会との経済的・社会的闘争を進めるだけではなく、ブルジョア国家の廃絶からプロレタリア独裁の不可避性と階級なき国家の死滅につながる一連のプログラムを提示してみせたのである。

当面の目標は、これまで人間による人間の搾取にもとづく支配を許してきたブルジョアの秩序に反対して労働者階級がブルジョア国家を倒し、圧倒的多数の住民大衆の利益のために力を行使できる国家に取り換えることであった。そのためには、これまでの革命以上の根本的な変革がなされなければならない。フランス革命のようなブルジョア革命の場合は、国家権力が封建的貴族階級からブルジョア階級へ移るだけであったから、少数者が多数者を搾取するという制度そのものはそのまま残ってしまった。事実、ブルジョア階級は権力をとるやいなや、かつての同盟者（市民、労働者）を裏切り、打ち破ったはずの敵の支持をもとめ、封建地主との取引さえ厭わなかった。1917年にはロシアの資本家たちもそのようにしたいとおもっていたのである。

だが、労働者階級であることは、不可避にすべての被抑圧者を代表して根本的な変革を行うということであり、革命によって新しい労働者階級が古い国家機構のもとで統治するのではなく、この階級が現在の国家機構をこなごなに粉砕して、すべての被抑圧者を代表する新しい機構を打ち立て支配することであると考えた。その際、レーニンが頭に描いていたのは、国家の威圧的な側面である常備軍、警察、官僚機構のことであった。その一方で、銀行やシンジケートと密着した機構や会計計算と統計上の作業を遂行する機構は例外とし、これらは資本家の支配からもぎとらなければならないとした。レーニンは、国有化された銀行の前途を予見して次のように述べている。《われわれはこのすばらしい機構からみにくい資本主義的贅肉を切りとり、いっそう大規模にし、いっそう民主的にし、いっ

そう包括的にするだけでよい。そうすれば、量が質に転化するだろう。あらゆる農村地方とあらゆる工場内に支店をもつ、大規模な単一の国有銀行—これはすでに社会主義機構の十分の九である。それは、全国的な規模の簿記、生産高の測定と照合、全国的な財の分配を意味する。それはいわば社会主義社会の骨組である」と。

常備軍、警察、官僚機構などの威圧機構は、早急に、より高度に民主的ではあるが、やはり武装した労働者大衆という別の国家機構におきかえる必要があった。これがさらに発展すると、ゆくゆくは、すべての市民、住民が国家の勤務員となり、すべての住民大衆が政治や軍事に全般的に参加できるようになる。つまり、役人や官吏は、住民大衆の直接統治におきかえられるか、または、少なくとも特別の統制下におかれて、住民大衆によって選ばれた公僕となるだけでなく、住民の意志でいつでもリコールできるようになる。つまり、社会主義のもとでは文明史がはじまって以来はじめて、住民大衆が投票や選挙だけで政治参加をするのではなく、日常の行政事務にも参加できるようになると期待されたのである。レーニンも、社会主義のもとでは、すべての者が交替で政府の仕事に参加し、それによって誰も支配しないことに急速に慣れるであろうと考えた。

このような国家の構想をみると、レーニンはどんな資本主義国家もおよばないくらい行政要員を無尽蔵に補充でき、すぐに動かすことができる国家機構に壮大な夢を託したのかもしれない。これによって民主主義は一部の者のためではなく、すべての住民大衆のための制度になり、民主主義は限りなく拡張（膨張）するからである。しかし、レーニンは、マルクスの理念に沿うように、この民主主義さえ「ひとつの歴史的時代」を占める過渡期の産物にすぎないことをよく知っていた。最終的にブルジョアの抵抗が完全に打ち破られ、階級としての資本家が消滅して、社会的生産手段に対する社会の成員の関心に差別がなくなる共産主義社会においては、本当の完全な民主主義、例外なしの民主主義が可能になるとした。そのときようやく民主主義自体が衰滅しはじめる。というのは、ひとは強制されなくても支配されなくても、あるいは多数決による強制のための特殊な機構がなくても、社会的生活に欠かせない基本的なルールを守ることに慣れてくるからである。

そして、レーニンはマルクスのいう古い国家機構を粉碎して、プロレタリアートの独裁を行う上で、「ソヴェト」という組織が適応できる政治形態であるとの見解をしめすことになる。1905年10月の革命において、最初のソヴェト（労働者・農民・兵士代表者会議）が自然発生的に形成されていた。ソヴェトは、もともとロシア語で「評議会」という意味であるが、工場の労働者や農民層など生産地点における代表の直接選挙、リコール権をもつ代議機関で、同時に執行機関でもあるという原則に立脚する組織であった。レーニンがこだわったのは、まず、この「ソヴェト」がコミューンの肩代わりができるかどうかということだった。これはマルクスの知らない国家機構にみえたからだが、レーニンはいち早くソヴェトの可能性を読みとり、これを現在の政治機構に交替すべき組織の萌芽とみなすと同時に、政権を獲得するための機関であり、政治指導の中心になり、政治的自由の獲得や普通選挙で選出された憲法制定会議の実現、住民大衆の武装、8時間労働日、農民への土地引渡などの政治課題を荷なう大衆的機関と位置づけたのである。レーニンはソヴェトに、マルクスがパリ・コミューンの経過で見た政治組織を重ねたのである。

レーニンはプロレタリア独裁の概念からソヴェトの実践的意義を取り出してきたのだが、ほかの社会主義者は政治課題を具体的に解決する方法をもっていなかった。西欧の社会民

自党はマルクス主義者を自称していたのだが、レーニンの言い方を借りれば、彼らはプロレタリア独裁という概念を曖昧にってしまうか、戦術上の概念に矮小化してしまって、少なくともマルクスが独裁という挑発的な表現によって示そうとした力強い目的意識を削り取ってしまうようにおもえた。そして、なによりレーニンがプロレタリア独裁という概念をとおして、過渡期の国家の意味あいについて強烈的な自意識をもっていたことである。彼の考えでは、西欧社会より資本主義的な発展が立ち遅れていた当時のロシアでは、既存の封建制度からの圧迫によって長く支配者が教育と宣伝を独占していたことや、長年にわたる服従と従属の習慣がひとびとの社会主義思想の浸透を阻んできたことを理由に、このような惰性と習慣の力に対抗する武器としてプロレタリア独裁は不可欠だった。もし、このような社会において社会主義という目的意識をもつ場合には、過去の桎梏と現在の時間の段差は、現在と未来の段差を飛びこえることで解消されるしかなかった。日々の労役と宗教によって育まれた暗い遺制に包まれたロシアのような環境のもとでは、強い目的意識に支えられた国家意志の形成が不可欠だったのである。この点においては、わが国が西欧よりも遅れて近代化をおこなう上で、国家の強権的なやり方で「富国強兵」を行ったことと似かよっている。

その目的意識を実行にうつすため、レーニンは自党（ボリシェヴィキ党）が、形式的な合法性や民主主義的な多数の意見に制約されず、必要とみなした変革を即座に実行できる自由をつかみとることが先決とおもわれた。彼は党の政策が国民の大多数の意志を代表していると確信していたが、たとえそうでなかったとしても、プロレタリアートは、まず、ブルジョア支配を打倒し、国家権力を奪取しなければならない。その際、大多数の勤労者の共感をえるために、かつての支配者の負担によって勤労者の経済的要求を満足させることが必要悪であり、この国家権力を利用しなければならないと考えたのである。

一方、マルクスが出来合いの国家機構を何に代えるかについて示した指針は明瞭だった。一部の支配者の意志によって戦争や抑圧をもたらす常備軍を廃止すること、公職者の一般選挙、すべての公職をリコールの対象にすること、議員報酬や官僚の金銭的特権を廃止することをとおして、ひとびとが国家の中心に預けているすべての幻想上の遺物を、当たり前前の社会生活の中に溶解させることであった。それらはレーニンが強調した特定の階級を抑圧するための特別な権力という国家像の枠組みを超えた理念をそなえており、そのときすでに、本来の意味での国家とはいえないものに転化していたのである。その上で、住民大衆の大多数が支配する権力は、もはや抑圧の必要性が薄れ、国家は死滅を開始する段階にはいるとされていた。これがマルクスの描き出した権力とその死滅のイメージをとりだす鑄型であった。

その点から類推すると、マルクスのプロレタリアの権力という概念は、住民大衆の意志によってコミューン型の国家が、これから死滅の準備をするために避けてはとおれぬネガティブな統制力ぐらいに考えていたとおもわれる。というよりむしろ、マルクスにおいては、コミューン型権力の掌握は、実質的にはレーニンのプロレタリア「独裁」のような強権概念とはちがって、コミューン国家はすでに住民大衆とのあいだに通路を開き、その土台をなしている市民社会への埋めこみを始動するスタート地点と位置づけられていたのである。そして、国家の権力を廃絶すると同時に、プロレタリア権力もまた、階級としての

みずからの死滅を俎上に乗せることを意味するはずであった。なぜなら、言葉を狭義に使用した場合、階級としてプロレタリア国家というのは、「社会主義国家」と呼ぶのと同様、形容矛盾でしかないからだ。このようなマルクスの国家（死滅）像に向きあって、自らのビジョンをはっきりと対置しえたのは、マルクス主義者の中には数えるほどしかいなかった。そのひとりであったレーニンでさえ、マルクスの国家のイメージを正確に伝えることができなかつたのである。

マルクスの描いたイメージと見分けがつかないほどの微妙な差異は、議員報酬や官僚の俸給の引下げなど官吏の経済的特権の廃止に関するものであるが、レーニンの描いた構想はこうだ。コミューン（ソヴェト）は権力を握るや、国家官僚の上からの指揮を廃止し、それに代えて「現場監督・会計係」にたとえられるような新たな官僚機構をつくり、その新官僚機構があらゆる官僚制を徐々に廃止することが、プロレタリア革命を完成するための第一歩になる。やがてこれがますます平易化すると、「現場監督・会計係」の役割のように全員が輪番でこなすようになるという。

《計算と統制—これこそ、共産主義社会の第一段階を「軌道に乗せる」ために、これをただしく機能させるために要求される主要なものなのだ。ここでは、すべての市民が、武装した労働者である国家に雇われる勤務員に転化される。すべての市民が、一つの全人民的な国家的「シンジケート」の勤務員と労働者になるのだ。そして、すべての市民が仕事の規準を正しくまもって平等に働き、平等に賃金を受け取ること、これがすべてである。これを計算し、これを統治することは、すでに資本主義によって極端なまでに単純化され、読み書きのできる人間ならだれにでもできる監督と記帳、算術の四則の知識、それ相応の受領証の発行といった程度の、ごくかんたんな作業に変えられている。》『国家と革命』レーニン著 角田安正訳

つまり、ここに表現されているのは、すべての住民大衆が革命によって市民社会からぬけでて国家の勤務員に上昇することが、平等な権利をひとびとに分け与える中心的役割をはたしていることである。マルクスの場合は、国家は下降して、元あった場所である市民社会のなかに埋め込まれて解消すべきものであったが、レーニンは反対に、国家の基本的なイメージを残したまま、割り当てのきく単純な共同作業に変えることで、だれもが参加できる平等な国家を実現しようとした。このような上昇志向はレーニンが党組織論、大衆組織論において、進んだ知識人、遅れた大衆という図式をとおして大衆意識を底上げしようとした啓蒙主義に正確に対応したものである。わたしにはレーニンの考える国家像を引き延ばすと、生産手段の国有化と同じ足取りで住民大衆の総官吏化をめざしていくしかないようにおもえる。

こういう発想はさかのぼると、マルクスが『共産党宣言』の中で、共産主義の第一段階として①土地所有の収奪②強度の累進税③相続権の廃止④亡命者、反逆者の財産の没収⑤信用の国家集中⑥運輸機関の国家集中⑦国有工場、生産用具の増加、共同計画による土地の耕地化、改良等々の例をあげたことに最初の誤解の種があった。つまり、「国有化」がそのままプロレタリア国家の条件に属するかのような曖昧な記述に問題があったのである。

レーニンのこのような原始的民主主義の理想は、国家の仕事をできるだけ簡略化して画一化したら誰でもこなせる簡単な機能になるから、その国家の空間を横に広げれば広げるほど、統制や組織化が容易になると考えられても仕方がない。もしくは、すべての人間が政治家になれば、政治家と一般大衆との距離はなくなるから、政治にともなう支配、被支配の関係は解消されると考えるのとほぼ同じ理屈である。これでは国家のあり方のひとつの例でしかない原始的民主主義が、平等に資格と機会をもちながら輪番制で行われる住民の大多数の国民義務の方向に向きを変え、同じ民主主義といっても、国家に対する自由を意味するのではなく、住民大衆が国家へ向かって段階的に参画するための手段になってしまうのである。このような理解を推し進めると、共同体の囲いこみの内か外かによって、個人の恣意的な自由が疎外されるのは目にみえていた。

特に、ロシアのようにツァーリ支配のもとアジア的専制主義の遺制を色濃く背負った共同体においては、必ず、個人と共同体がぬきさしならないほど癒着してしまうおそれがあった。もしかしたら、レーニンの中では、社会主義と共同体の間に資本制が高度化したベルトコンベア式の生産工場の作業イメージが仲介して重なってみえたのかもしれないが、その個と共同性との関係のメカニズムにおいては、例外なく原始的民主主義の素朴さを転倒させてしまいかねない危うさをもっていた。その意味でレーニンのイメージは、いわば、アジア的デスポチズムと「国家社会主義」の結合といわざるをえないのである。全員が国家の一員として隙間なく張り巡らされた独占国家機構のシステムによって、効率と濃密な人間関係のあいだにはさまれて、窮屈さで縮こまった生活のイメージにあたう限り接近しているのだ。しかも、通常の労働者の低い賃金にみあって、遂行できる程度にまで簡単な機能になることが貧困の平等化の実質を保証していた。レーニンは、これこそが資本主義から社会主義にいたる現実的な架け橋になると考えていたが、大衆の官吏化の方向性はどうみても、わたしたちには素朴な原始的な民主主義にはみえない。反対に、マルクスの古典近代期から遠く変貌してしまった社会の中、裏返された国家独占資本主義のイメージを嗅ぎとってしまうのである。

重ねていうと、レーニンが権力獲得後、即時に国家（ソヴェト、人民委員会政府）を廃絶したあと、死滅の方向に舵を切らなかったのは、彼の原始的な民主主義があくまで住民大衆を上から啓蒙して上向きの流れをつくりだす民主主義でしかなかったからである。そのため上昇する者としめない者は幾重もの段差を含むことになり、権力と住民大衆の間に官僚という中間層を介在させる可能性を開いた。のちのスターリンの神格化がこういう権力との距離関係をとおしてピラミッドがつくったとするなら、その萌芽はすでにレーニンの思想に根ざしていた。レーニンがソヴェトを、マルクスのコミュン型国家に似せて、未来の構想を描いたのはまちがいがなかったが、彼らの接点は、かろうじて議会制の否定という一点に限られていた。臨時政府とのあいだで二重権力状態のまま拮抗していたソヴェトにとって、議会制とは支配階級が口先で住民大衆を欺く道具であり、これは立憲君主国に限らず民主主義の定着した共和国においても同様であるという認識が支えになっていた。それにひきかえソヴェトは、ブルジョア国家の腐敗した代議制には決してみられない議員が自分で活動し、自分の手で法を執行し、自分の目で政策の確認を行い、選挙民に対して自分自身で責任を負う実働機関のはずであった。社会主義の政治的原則を提示したレーニ

ンが愚直なまでにこだわったのは、パリ・コミューンの擬似的なイメージだったが、コミューン型国家とソヴェト国家との間には、いつのまにか大きな誤差が生じてしまったのである。なぜなら、レーニンにおいては、最初から「国家とは何か」という定義が誤っており、最後まで尾を引いたのである。

《マルクスによれば、国家とは階級支配の機関、すなわちある階級が他の階級を抑圧するための機関であり、また、「秩序」を形成することによって、そうした抑圧を合法化・固定化しつつ、階級相互間の衝突を緩和することにほかならない。》『国家と革命』 レーニン著 角田安正訳

マルクスの住民大衆に開かれていく国家、あるいは死滅していく国家の終末のイメージを前にして、レーニンが開いたのはパンドラの箱だったのかもしれない。なぜなら、彼にとって国家は、他の階級を抑圧する道具として活用するために、これから持続して始動する機関になってしまっているからである。マルクスが国家や権力という場合に想定しているのは、社会の内側から発生したにもかかわらず、社会を逆倒した鏡に映して君臨し、疎遠になっていく政治権力の意味である。それを階級抑圧という機関に矮小化したレーニンは、それは武装した人間からなる特殊部隊（警察・常備軍）、監獄そのほかの施設をともなう暴力装置とみなした。彼は、現在は一握りのブルジョアジーが、大多数の住民大衆を支配するための道具であるブルジョア国家を、プロレタリアートがブルジョアジーを抑圧するための権力（プロレタリアートの独裁）に逆転させなければならぬとした。プロレタリア階級は、まず、なにより、公認され、よく組織された暴力装置を武器に、政治的プロレタリアートとなって支配権を固め、国家の支配階級をみずから形成しなければならぬとされたのである。そして、これこそがプロレタリア革命によるブルジョア国家の廃絶を意味していた。ブルジョア国家は死滅するのではなく、政治的革命的過程において、政治的プロレタリアートの登場によって暴力の向きが逆転されるのである。

したがって、このブルジョア国家からプロレタリア国家への転換は、暴力革命をぬきにしては不可能であることになる。その上、その組織されたプロレタリアートは、国家権力、中央集権的な権力組織を必要とするが、それはブルジョアジーの抵抗を抑圧するためであり、社会主義の新たな経済的体制を創出する作業において、圧倒的多数の農民などを「国家」の内側に困いこむためであった。ここでは、いわば、レーニンの国家権力（支配の道具）論が、一般大衆を前にして公認された暴力として行使されたとしてもおかしくない理由が披瀝されていることになる。そして、機能があれば必ず効率がつきまとうから、支配の道具は単純な計算のようによくあつても迅速かつ集団的に行わなければならない。

レーニンの思想の分岐点は、被支配者が数を増せばますますほど、抑圧者は次第に消滅していなくなることが民主主義の徹底とみなせば、それが社会主義におのずと転化していく自然過程とみなしたことである。国家を死滅させるためには、国家機能を単純化し、それを住民大衆のだけれどもがこなせる単純な作業にしてしまうことによって、国家行政の間口を広げれば、おのずとひとは集まり蛇口からの水は薄められるだろうからである。レーニンには、そうなれば不特定多数の住民は必ず組織できるという自負があったのだとおもう。

しかし、彼は国家あるいは政治的国家の理解をあきらかにはきちがえていたことは、のちの歴史がはっきりと証明した。なぜなら、擬似コミュン型国家であるソヴェトは、まもなく政治的革命によって権力を掌握したものの、マルクスが提示した下降するイメージを具体化することができず、人民委員会政府の影にかくれて、またぞろ官僚支配をはじめることになったのである。

その後、ソヴェト国家は国内戦と外国の干渉戦の名目をとって、死滅と解消の任務を放棄したまま常備軍を増設し、警察も官僚機構も旧態依然のままに復活した。すべての官僚機構を完全に廃絶し、新しいコミュン型国家をつくるという理想は、現実情勢の必要性というモチーフに透明に編み込まれ、旧軍人や警察官あるいは官僚を呼び戻して元の席につかせることになったのである。また、公務員のリコール制も公務員の給与を一般の労働者や大衆を上回らないという基本原則も自然に放棄されてしまった。こうして、ソヴェト国家の内面においてはコミュン型の半国家の理念を掲げてはいるものの、実質的にはポリシェヴィキ党の集団が国家権力を掌握しているにすぎない、ただの近代民族国家群以上の強権国家になってしまったのである。

国家に抗してプロレタリア革命がいかなる態度をとるべきかという一点において、レーニンの思想が引き継がれるうちに、歴史は皮肉にも次第にマルクスの思想とはまったく対極のソヴェト国家をもたらした。国家は死滅するどころか、党と官僚組織はますます肥大化し、テロと粛清と相互不信の恐怖政治に固まった。その後のソ連邦の歴史は、スターリン主義というレーニンの模造をつくったが、大衆はその裏切りを気づくまでに70年を要した。この原因はどこにあるのだろうか。レーニンのあとを引き継いだスターリンにすべての責任をとらせるべきなのか。

レーニンとともにロシア革命を指導し、のちに左翼反対派となったトロツキーは、スターリンによってソ連邦を追放されたのち、1936年の『裏切られた革命』で、スターリンをやり玉にあげてレーニン主義が「変質」したと憤った。トロツキーの主張しているのは、レーニンの国家のあり方の定義において欠かせないのは、ソ連が帝国主義戦争と内戦による国土の荒廃という歴史的背景の中で、進んだ資本主義国家におよばない経済的後進性と国際的孤立性の中にいることをふまえて、問題提起すらされなかったことである。しかも、もともとのはじめから、レーニンをはじめ初期の革命コースにおいて「世界革命」は想定されていなかったとされている。第一次大戦後の経済危機はヨーロッパに社会主義革命をもたらすことなく、ロシアは国際的な支援もなかった。そのため、レーニンが「息つき期間」と考えていた過渡期が、重い歴史的時間となつてのしかかってきたのである。この過程でトロツキーは、官僚主義と「一国社会主義」のあいだに閉塞された際、時間の進行が停止したことを認め、永続革命の理由づけをおこなった。レーニンは確かにコミュン型国家への移行をソヴェトの機構を通じておこなおうとする意思はもっていたかもしれない。しかし、戦争による国民生活の疲弊、それに続く内戦と干渉戦のなかで、その意思は保留され、帝制から続く軍事的な官僚機構の温存をいやおうなく求められたことが理由になっている。このようなトロツキーの屁理屈は、スターリン主義者でさえしばしば口にしていく程度の革命の祖国擁護論にすぎない。トロツキーにとっては、レーニンの掲げた理想を裏切ったのは官僚専制主義であって、スターリン主義の根本にそれを見出したこ

とになる。彼は第二補完革命の対象は官僚絶対主義であり、スターリン主義そのものを指していた。だが、ほんとうはトロツキーが内省する能力をもっていたなら、自分たちの行動そのものを反省すべきだったのである。

実際には、レーニンが住民大衆を困いこもうとした国家の肥大化と権力の距離の測定方法をまちがえたのである。コミューン型の半国家の理念をもっていたとしても、実体はボリシェヴィキ党の集団に国家権力を掌握された近代民族国家が、レーニンがしめしたプロレタリア独裁国家だったからだ。ここにおけるレーニンの錯誤はもうひとつあった。それはボリシェヴィキ党の集団による生産手段の国有化という錯誤である。この二つが結合してプロレタリアートの独裁なる強権政治の表皮に張りつけたのである。ここには同じプロレタリア独裁という言葉を使っているが、国家を死滅に向けて開いていく半国家と、国家死滅を標榜しながらも、国家を無意識に肥大化させてしまう国家のすれ違いざまの反目があった。これにはレーニンの思考の型が、「少数のエリートの前衛集団」（ボリシェヴィキ党）による革命が、いわば、「宮廷革命」としてクーデタ化（アジア型行動）した着想に原因があったとおもえる。また、国家を権力支配の道具としてしかみない狭窄した国家像とボリシェヴィキ党の集団が国家官僚に閉じられ、アジア的密教化の構造が重なった。ボリシェヴィキ党は、決して現実のプロレタリアートを意味するものではないにもかかわらず、その乖離を意識化する機会を失い、軌道修正できないまま言葉の厳密な意味でプロレタリアートの独裁ではなく、プロレタリアートへの独裁に象徴されることになった。ロシアのようなアジア的な思想が支配的な国家においては、少数のエリート前衛集団は必ず閉塞し、現実のプロレタリアートを占有する専制主義がたえず出現する。

レーニンの想定したプロレタリア独裁の体制は、そもそもの誕生のときから古い意味での「国家」を脱皮するはずだった。住民大衆の知らないところでつくられ官僚機構に支えられた国家はプロレタリア独裁の初日から死滅しはじめる。ところが、ソヴェト国家は死滅しなかったばかりか、死滅しはじめようとしなかった。官僚が住民大衆に席をゆずって消滅するどころか、史上かつてなかったような大衆の上に君臨する無統制の専制権力を振ったのである。その後、この専制権力は第二次世界大戦に加担し、戦後は冷戦期間をつうじて、戦争こそが自らの存在理由であるかのように、閉じられた国家体制の中からベトナムやアフガニスタンで米国との代理戦争を続けたのである。彼らにとって戦争は「悪」ではなかった。むしろ、戦争こそが革命を守るための正義であった。マルクスが描いた労働者主権の構想とレーニンやスターリンがつくりだした国家の間には、霞がかかったような遠い距離があった。

3 戦争と社会主義

1914年7月第一次世界大戦がはじまったとき、レーニンを何よりも驚かせたのは左翼政党と呼ばれていた第二インターナショナルの諸政党、特にドイツ社会民主党の指導者カウツキーをはじめロシアのメンシェヴィキも、自国の開始した戦争の支持にまわったことだった。ロシアのプレハーノフその他や英仏のおもだった指導者も次々と変節し、「社会排外主義」の潮流におし流されて戦争の支持表明をおこなった。第二インターの指導者たちは、国家が国民に押しつけている戦争意志を容認し、それを介して敵国と闘うことはそ

の国家の労働者や大衆の解放につながるかのような詭弁を弄しはじめた。これらの社会主義者たちはかつて階級的立場を強調した過去をもちながら、いとも簡単に国家の意志に飲みこまれて妥協していったのである。もし、彼らが全力をあげて戦争反対に取り組んでいたなら、戦争の開始を阻止することはできなかったとしても、この戦争を機に階級闘争を優位に進展させることもできた。だが、彼らは開戦が決定的になると先を競うように「祖国防衛主義」になだれこみ、事実上、まわりを見わたしても階級理念を守っているものは誰もいなくなったのである。彼らは今まで自分を培ってきた階級思想と資本主義政府による民族的な排外主義や侵略思想をいかに調和させ接木するかに腐心しているようにみえた。戦争開始によって労働者や一般の大衆の中にある国民感情や民族感情の沸騰に驚き、それに応えるため慌てて薄められた階級意識を混ぜこみ、調和点や均衡点を見つけだそうとしたのである。レーニンには彼らのこうした行為は社会主義の裏切りと映ったのであり、ほとんどの社会主義者があらたな世界戦争という現実に対応できないことを知らねばならなかった。

しかし、レーニンはマルクスの階級闘争史観を忠実になぞって、労働者同士の階級的な連帯や共有する倫理観、利害の共同性が、近代国家や民族の枠組みを超え、国際主義（インターナショナリズム）に向けて拡がることができると考えていた。彼によると労働者の階級的な意志は、必ず、資本主義的な民族国家の枠組みを超えて共通の目的に立脚できるはずだった。彼は第二インターの社会民主党幹部らの変節に対して、「日和見主義」、「折衷主義」や「修正主義」などたくさんのレッテルを貼り、卑しむべき行為として批判しながら、彼らの変節の動機を訪ねて、マルクスが『資本論』の中に結実させたと同じように目の前の資本主義世界経済を分析しようとした。この分析にもとづいて彼はすべての国の社会主義者は戦争にあたって何をすべきかあらためて問い直そうとしたのである。

レーニンは、戦争は政治の延長であるとするクラウゼヴィッツのテーゼを引用して、交戦中の諸国が帝国主義であり、政治の次元で帝国主義的政策が対立し合っているなら、戦争は「帝国主義戦争」として、つまり、帝国主義相互の戦争、帝国主義ブルジョアジー同士の戦争とみなした。このため、ロシアにおける革命は、帝国主義戦争をロシアの封建領主および大ブルジョアジーに反対する闘争に転化しなければならないとした。そして、彼は「祖国（ブルジョア的）防衛」に対して「帝国主義戦争を内乱へ転化せよ」というスローガンを対抗させたのである。こうしてロシアのポリシェヴィキは、プロレタリア国際主義の名のもとに帝国主義戦争に反対しながら、本国政府の敗北と帝国主義戦争から内乱への転化をめざした。

レーニンが『帝国主義論』を書く直接の動機になったのは、勃発した戦争のあらたな現実に背中を押されたからにちがいないが、それはマルクスの古典近代期社会の分析との整合性を問われる意味あいをもっていた。資本主義の生成期にあたる古典近代期のマルクスの思想の原則が、第一次世界大戦目前の労働者大衆の意識の中に、マルクスの時代のそのままの姿で蘇生できるかどうかの可能性である。それが可能であるか否かによっては、近代民族国家の枠組みの超え方に微妙な変化をもたらさずにはおれないといえるからである。このような問題をくぐりぬける過程において、レーニンには戦争と社会主義の関わり、いいかえれば、戦争によって生まれた社会主義理念の問題は避けられないものになった。わたしの考えでは、レーニンはこの段階で、戦争の問題のからむ社会主義を導きだしたので

はなく、逆に、深く戦争に規定された社会主義理念をうみだしたのではないかとおもう。そのひとつの例は戦争か革命かの選択をせまる「革命戦争」の問題としてあらわれ、もうひとつは、権力に対しては権力を対置するクラウゼヴィッツそのままの根強い暴力信仰をもたらしたことである。

彼が、最初、戦争に関して具体的に提起した政策は、一般的な国際主義（インターナショナルリズム）の原則に立脚していた。

- ① 各国の軍事公債にたいする賛成投票を拒否して、ブルジョア的内閣から脱退すること。
- ② 国内における平和という政府の政策を拒否すること。
- ③ 国家政府機関が戒厳令をしいて憲法上の自由を停止しているところでは、非合法の組織をつくること。
- ④ 前線の塹壕内で交戦している敵対国との兵士たちの交歓を支持すること。
- ⑤ プロレタリアートの革命的な大衆行動を支持すること。

などである。だが、1916年にレーニンは、『資本主義の最高の段階としての帝国主義』を脱稿することによって、大戦前夜の世界資本主義経済の全体像を描き、戦争の原因である「帝国主義とは何か」について明らかにしようとした。この著書で世界史の現実と動向についてのレーニンの認識は飛躍的に深まり、彼の革命観にマルクスとはちがう新しい地平をもたらしたのである。彼が証明したのは1914年からはじまった世界大戦が侵略的、略奪的な帝国主義戦争であり、世界の植民地の分割と再分割を動機にした戦争であるということである。今回の戦争はこれまでとは社会的背景がまったくことになっており、まず、交戦列強の支配階級の勢力や動向にその原因があることは明白だった。つまり、工業生産の巨大な成長による資本集積によって、ますます大規模化する企業が急速に集中、独占化していく過程が、資本主義の内的なメカニズムによって説明されたのである。こうして20世紀の初めにヨーロッパにおいて新しい資本主義の形態が出現して古い資本主義にとってかわる時期を迎えていることが、今後の社会主義の展望を考える上で絶対条件になった。レーニンが描いた独占資本主義発生過程は次のとおりである。

- ① 1860年代と1870年代—自由競争の発展の頂点
- ② 1873年の恐慌以降、長期にわたるカルテルの発展期だが、カルテルは、なお、例外的存在である。
- ③ 19世紀末の高揚と1900～03年の恐慌、カルテルは経済生活全体の基礎の一つになっていく。この時点で資本主義は帝国主義に転化した。そして、資本主義の帝国主義段階は次のように定式化された。

《つぎの五つの基本的標識を含むような、帝国主義の定義を与えなければならない。(1) 生産と資本の集積が高度の発展段階に達して、経済生活で決定的役割を演じる独占体をつくりだしたこと。(2) 銀行資本が産業資本と融合し、「この金融資本」を基礎として金融寡頭制がつくりだされたこと。(3) 商品輸出と区別される資本輸出が、とくに重要な意義をおびる。(4) 資本家の国際的独占団体が形成され、世界を分割していくこと。(5) 最

大の資本主義列強による地球の領土的分割が完了したこと。≫『帝国主義』 レーニン著
和田春樹訳

つまり、資本の所有が資本の生産への投下から分離すること、また、貨幣資本が産業資本あるいは生産資本から分離することによって、帝国主義あるいは金融資本の支配とは、この分離が巨大な規模に達している資本主義の最高段階とみなされたことである。金融資本が他のすべての資本の形態に優越することは、金利生活者と金融寡頭制が支配的地位にのぼり、金融的な力をもつ少数の国家が、他のすべての国家から隔絶した存在になったことを意味していた。金融資本の大きさをみくらべると、証券発行総額がイギリス、フランス、アメリカ、ドイツの4か国で世界の約80%を占めるまでになっていた。残りの世界はほとんど、これらの国々の債務者にして貢納者の役割に貶められることになった。

また、自由主義が支配する古典的な資本主義社会では商品の輸出が主な活動であったが、独占が支配する新しい資本主義においては資本の輸出が中心となった。20世紀に入る頃には、少数の富裕な先進諸国において独占体の形成、資本蓄積が巨大な規模に達し、独占的な地位が形成されると、巨大な資本の過剰が生じる。だが、資本主義が資本主義である限り、過剰な資本は大衆の生活を向上させることに使われることはなく、国外の後進諸国へ資本を輸出することによって利潤の引上げに向けられる。1910年の国別対外投資額をみると1,750億~2,000億フランに達していたが、この額からの収益は控えめに利率5%とみても、年間80億~100億フランにのぼるとされた。

これこそ一握りの最も富裕な国家による世界の大多数の民族と国々に対する帝国主義的抑圧と搾取の実態であった。資本家の団体であるカルテル、シンジケート、トラストは、まず国内市場を互いに分割し、一国内の生産を完全にその手中におさめるようになる。しかし、資本主義は不可避に国外市場と結びついており、資本の輸出が増大するにつれて巨大な独占団体は外国および植民地との結びつきを深め、勢力圏を拡大することによって独占団体のあいだの世界的協定、国際カルテルが形成され、やがて資本と生産の世界的集積をおこなうようになる。

また、金融資本の時代には、資本と国家がひとつにからみあって、それらの力は合成し、経済的および政治的発展とともに変化する。そこでは純粋に経済的な力関係か、経済外的な政治的・軍事的な関係であるかどうかは不分明になる。この巨大企業の間には世界の経済的分割をおこなう一定の関係がつくられ、これと並行して政治的諸国家による世界の領土的分割、植民地獲得競争がおこなわれる。こうして19世紀と20世紀の境目の時期に、世界の金融資本による植民地の分割は完了する。

この資本主義の基本的性格は、巨大企業家たちの国際的な独占支配をあらわしているが、この独占体が最も強固な基盤をもつようになるのは、原料資源がことごとく一手に握られる場合である。そこで、資本主義が高度に発展すればするほど、全世界における資本輸出競争と原料資源の確保競争が激化し、植民地獲得競争はますます熾烈なものとなる。金融資本の渴望は経済的領土の拡張に向かい、また、資本輸出の利益を求めて植民地の侵略がおこなわれる。そのような資本主義が高度に発達したヨーロッパとアメリカの間の帝国主義的競争の中で、当時、ドイツが他の帝国主義諸国よりも少ない植民地しかもっていなか

ったことで、ドイツと諸国との関係に極度の緊張感をもたらした。金融資本とトラストは、世界経済のさまざまな地域の成長速度のスピードを強めていたが、諸国間の力関係が変化した場合、国家と経済が一体化している独占体のもとでは、矛盾のはけ口は、結局、武力による解決を求めるほかなくなる。

このようにレーニンの『帝国主義論』は、『資本論』以降のマルクス主義の発展に一時代を画する世界の縮図をつくりあげた。ヨーロッパ列強の資本主義は、20世紀初頭において国内ではトラスト、カルテル、シンジケート、コンツェルンなどによって資本の集積が進んで独占企業体をうみだし、国内市場を完全に手中におさめるようになる。そして、それが金融資本と癒着することで、ますます巨大金融寡占をもたらす。こうなれば資本の運動に国境はないから、巨大企業は累積資本を背景に海外の植民地、低開発国に対して資本輸出をはじめ、影響下にある国々を次々と増やしながらい列強間では世界市場の分割（国際カルテル、トラスト）競争が進んでいく。こうして先進数か国によって世界の植民地分割を完成するのであるが、同時に、植民地争奪戦はともすれば、政治的軍事的暴力による解決しか出口が見いだせなくなるのである。さらに、こういう帝国主義段階においては、先進諸国の労働者階級の意識にも影響をおよぼさないはずはない。

「帝国主義は、世界の分割と中国だけにとどまらない他国の搾取を意味し、一握りの最も富裕な国々にとっての独占の高利潤を意味するのであるから、したがって、帝国主義は、プロレタリアートの上層を買収する経済的可能性をつくりだすのであり、これによって日和見主義を養い、形成し、強固にするのだ。」『帝国主義』 レーニン著 和田春樹訳

帝国主義は経済的寄生を本質とするから、これによって支配国家は自国の支配階級を富ませ、労働者階級を買収しておとなしくさせておくために、その属領、植民地、従属国を利用する。植民地に対する搾取によって帝国主義国内が相対的に潤うようになることで、労働運動も変化してくる。労働者もわずかなお裾分けにあずかるようになりブルジョアに買収される労働者がでてくると、彼らの間に日和見主義が浸透して、労働貴族が運動を分裂させ、やがて運動の腐敗と変質をもたらす。帝国主義列強間の競争にともなう「排外主義」が産まれるはこのような背景をもっている。レーニンは、カウツキーの帝国主義列強の全体的同盟という提案は、不可避に戦争と戦争の間の息継ぎにすぎないとし、彼を労働貴族の代表として激しく攻撃したのである。

レーニンによれば、植民地をめぐる帝国主義列強のあいだの戦争は不可避であった。そこで帝国主義の性格はその由来とともに過渡的な資本主義として定義し直さなければならなくなったのである。つまり、資本主義のこのような変質は、そのまま資本主義が死滅段階に入ったという認識をレーニンにもたらしたのである。こうして彼は、政治的（国家）、経済的支配を世界支配に近づけようと目論んでいる帝国主義を、資本主義の最高段階とみなしたばかりか、死滅しつつある資本主義の最終段階と位置づけ、それは同時に、労働者の政治的、経済的な反帝国主義運動の世界的展開の可能性を秘めており、社会主義の前夜という現状認識につながった。こうして帝国主義（戦争）反対の闘いを革命の課題に結びつけ、マルクスの時代との差異に気づいたレーニンの理念に、深く戦争に規定された社会

主義理念として、もうひとつの答えが付け加えられたのである。それはこの帝国主義のあとに社会主義が訪れる必然性の予感のようなものであった。つまり、彼の思考は帝国主義と帝国主義戦争を背負い込んで、社会主義の理念を開拓しなければならなかったから、国家と経済の結びつきにおいてはトラスト、カルテル、シンジケート、コンツェルンなどのような独占体の力を社会主義経済体制の基盤としてもとめざるを得なかった。そして、それにたどりつく過程においても帝国主義戦争の世界性に似た「革命戦争」をとおらなければならなかったのである。レーニンの社会主義理念は、それ自体帝国主義戦争の産物にちがいがなかったからである。

しかも、レーニンは戦争一般に反対したわけではなかった。彼は単なる平和主義を軽蔑しており、クラウゼウィッツと同じく戦争とは政治の延長と考えていた。もし、その政治目的が帝国主義政治であるなら、つまり金融資本の利益のために植民地や外国を掠奪し抑圧する政治であれば、その政治から生まれた戦争は帝国主義戦争である。もし、その政治が民族解放を目的とするものであり、つまり民族的抑圧に反対する大衆運動のあらわれであるなら、その政治から生まれた戦争は民族解放戦争であるとする。レーニンは、一方で無併合の講和を叫びながら、他方では自国の植民地をそのまま残しておくような提案は社会主義者のおこなうべきことではないとした。

レーニンは『マルクス主義の戯画と「帝国主義的経済主義」について』の中で、「戦争」と「民族」の問題にふれ、ペ・キーエフスキがおこなった戦争の性格づけを批判している。レーニンは、第一次世界大戦は帝国主義戦争と断定するが、ペ・キーエフスキは帝国主義戦争と民族解放戦争の区別もつかないから、「祖国防衛」のスローガンをどの戦争にも一律に当てはめてしまう。政治の延長が戦争であるなら、政治が帝国主義的なら帝国主義戦争であり、政治が民族解放的ならば、その戦争も民族解放戦争なのである。マルクス主義者にとって大切なのは、どのような政治的要因が戦争を引き起こしているかであり、ペ・キーエフスキのように帝国主義戦争に「祖国防衛」の概念をあてはめることは、その戦争をあたかも民主主義的な目的を掲げた戦争であるかのように美化することにつながり、労働者を欺き、帝国主義ブルジョアジーに加担しているとしたのである。

《もしも戦争の「真の本質」が、たとえば、異民族の抑圧の排除にあるとすれば（これは1789～1871年のヨーロッパで特に典型的であった）この戦争は、抑圧されている国家あるいは民族の側から見て、進歩的である。もしも戦争の「真の本質」が、植民地の再分割、獲物の分配、他国領の略奪であるなら（1914～16の戦争がそうだ）そのときこそ、祖国防衛についてのおしゃべりは「国民をとことんまで欺瞞するもの」なのだ、と。》『マルクス主義の戯画と「帝国主義的経済主義」について』レーニン著 相田重夫訳

帝国主義戦争が、すなわち、政治的意義において最も反動的で反民主主義的な戦争が起こりえたのか、また起こらざるをえなかったのかを考えるためには、先進諸国の資本主義が帝国主義に転化したことを理解しなければならなかった。レーニンはこう述べている。このようなヨーロッパ諸国の帝国主義化が進んでいる中で、自国の民族問題はすでに過去のものになっている。もしも、イギリス、フランス、ドイツ、イタリアが今回の戦争で自

分たちの立場を「祖国防衛」と唱えるなら嘘をついているのだ。彼らが実際に防衛しようとしているのは母国語でもなければ、自分たちの民族的発展の自由でもなく、自分たちが他国に対して奴隷所有者的な権利を維持することであるからだ。

レーニンによれば、帝国主義は政治的な民主主義の破壊をめざすものであり、あらゆる民主主義を否定するものであって、それはまた植民地の民族問題における民主主義（すなわち民族自立）も同じように否定してしまう。しかし、ペ・キーエフスキイのように帝国主義のもとでは民族自立が経済的に実現不可能だと説くのはまちがっている。なぜなら、資本の権力を間接的に利用して民主主義一般を偽装するやり方によって、資本主義は民主主義と両立しうるからである。したがって、民族の自立が問題になるのは政治の場合に限るのであり、経済的な自立が実現不可能という問題を提起すること自体がまちがいだと批判しているのである。ここにはレーニンの政治を優先する戦争観が大写しにあらわれているとおもえる。そのためレーニンは、民族解放戦争とともに「革命戦争」は認めるという立場になる。

《われわれがブルジョア平和主義者とちがう点は、戦争というものが国内での階級闘争とぬきさしならない関係をもっていることを見ぬき、階級をなくし社会主義をうちたてないかぎり、この世界から戦争をなくしてしまうことはできないことを知っている点である。さらに、われわれが彼らとちがう点は、戦争のひとつである国内戦、つまり圧迫階級に対する被圧迫階級の戦争、奴隷所有者にたいする奴隷の戦争、地主にたいする農奴の戦争、資本家に対する賃金労働者の戦争の、正当性、進歩的性格、必然性を、われわれが全面的にみとめる点である。われわれマルクス主義者が、平和主義者とも、また無政府主義者ともちがう点は、われわれがどの戦争についてもそれぞれその特色を、歴史的に（マルクスの弁証法的唯物論の見地から「歴史的に」）分析する必要をみとめる点である。あらゆる戦争につきものの、おそろしいこと、むごたらしいこと、あらゆる悲惨さ、苦しみにもかかわらず、歴史的には進歩的な戦争、すなわちとくに有害な反動的な制度（たとえば絶対主義との農奴制）やヨーロッパでもっとも野蛮な（トルコとロシアの）専制政治を破壊するのをたすけ、人類の進歩に役立ったような戦争が、いくどもあつたのである。》『社会主義と戦争』レーニン著 川内唯彦・川上洸訳

トロツキーのように物事を白か黒かというように絶対的な区分で考えないレーニンは「世界革命」の展望を曖昧にしか表現しなかったが、それには理由があった。レーニンは、社会主義革命を一過性の事件ではなく、時間の幅をもった政治的な歴史的経過とみなし、それは先進国におけるブルジョアジーに対するプロレタリアートの内乱と、植民地の後進的な被抑圧民族の幾多の民主主義的革命運動とが結合した場合にしか起こりえないと考えていた。彼はイギリス、アメリカ、フランス、ドイツのような先進帝国主義国の政治形態においても、それらはおおむね同質ではあるが、必ずしも同一でないから人類が帝国主義時代から将来の社会主義へ進んでいく過程の多様性を認めている。すべての民族が社会主義に到達するであろうことは歴史的必然だが、すべてが全く同一軌道で到達するとは限らないとしたのである。彼はそれぞれの国民がそれぞれ異なった民主主義の形態をとりながら、また、それぞれ形のちがったプロレタリア独裁を経過し、社会生活の各分野における

社会的改造のスピードに独自性をもちこむはずだと考えた。これは、社会主義と戦争、また、革命と民族の問題との関係を理解する上で、きわめて重要な示唆であった。

『帝国主義』におけるカウツキー、『マルクス主義の戯画と「帝国主義的経済主義」について』におけるペ・キーエフスキイに対する厳しい論難は、帝国主義が世界に不均等な発展しかもたらしえないこと、したがって、また、それに対決する具体的な革命の形態も多様でなければならないことを彼らが無視していることに向けられていた。レーニンは別のところで、「何か『純粋な』社会革命を期待しているひとびとは、いつになってもそんなものにはめぐりあうことはできないだろう」と述べている。

1916年にレーニンは日和見主義や社会排外主義から革命運動を隔離するため、左翼の少数のひとびとが唱えた平和主義と完全・即時・全面軍縮のスローガンを批判し、彼らに対して「正義」の戦争と「不正義」の戦争、帝国主義戦争と民族解放戦争とを区別する必要性を説いた。レーニンにとって、世界がいくつかの抑圧諸民族と被抑圧諸民族に分かれているのに民族問題を無視してよいはずがなかった。彼には完全な平和主義は空想主義にみえた。絶対平和主義者は帝国主義者の支配する資本主義制度のもとで戦争を根絶しようと望んでいるのだが、そうすることで彼らは倫理的にも、実践的にもプロレタリアを武装解除しているとみなしたのだ。レーニンは直面した世界戦争の渦中から帝国主義戦争の実態をとらえ、それが資本主義の最高で最終の段階であるとの認識により、革命への道筋を描いた。逆に言えば、戦争の性格づけなくして革命の問題はなかったから、むしろ、革命は戦争を絶対条件にした。だから、彼が絶対平和主義を避けたのは、ほかでもなく革命がみえなくなる危惧を抱いたからだ。レーニンには明白にみえたのだが、ヨーロッパの社会主義者に不分明と思われたのは「戦争」と「平和」の両義的な性格そのものであった。レーニンは「平和」一般というようなものには賛成でなく、単なる「戦争」一般というようなものに反対でもないという立場である。

彼の戦争観では、「進歩的」か「反動的」かによって、また、「人類の歴史に役立ったかどうか」という規準に照らして戦争の善悪が判断された。これはある意味では、片一方で語られている戦争にまつわる「おそろしい」、「むごたらしい」、「悲惨」という大衆の一般感情と背馳する認識である。それにもかかわらず、あたかも「正義」の戦争があり、それに反して「不正義」の戦争もあるというような無機的な倫理がレーニンの戦争観に移入されており、ほとんど戦争に関する信仰告白に限りなく近づいているかにみえる。なぜなら、レーニンの視界は、人類史の将来から圧縮した現在の時間を望み見ているような目的意識が遮っているから、戦争の論理として主観的に自分の方がより「進歩的」であると信じたり、また、「民主主義」の目的性を先に宣言した方が、「正義」の戦争のイニシアティブをとるような盲点をつくってしまっているからである。事実、レーニンとは正反対の立場であった第二インターナショナルの指導層は、この帝国主義戦争を「正義」とみなして支持したのである。ここにある「正義」、「不正義」論理の倒錯が、社会主義のための戦争という目的と手段の論理として永遠の今を象徴するのはあきらかだった。わたしたちが、社会主義のための戦争ではなく、戦争のための社会主義ということ、すなわち、戦争を防ぐこと自体が社会主義の行為であることを気づくのに多くの時間を要したことは疑いない。

現在のどのような戦争でも、「義」としての「民主主義」や「宗教」をふりかざして、敵国は「善」を挑発する限りなく「悪」に等しい存在と決めつけることに変わりない。しか

し、この場合、「善」と「悪」は容易にひっくりかえるものなのである。そして、「善」と「悪」とひとびとに語られる戦争にまつわる「おそろしい」、「むごたらしい」、「悲惨」などの一般感情は、同一平面に並べられたものではなく、ヒエラルキーをもった三角形の台座に張りつけられる。このため、この一般感情は「善」の側からも「悪」の側からも介入されることで、「善」、「悪」とも一般感情を通じて無限に自己増殖することができるのである。わたしは、レーニンとちがって戦争に「善」や「悪」の二元的倫理観を結合することを拒否すべきだとおもう。だから、帝国主義戦争はもちろん、革命の過渡期には不可欠であるとする予定の口実をもうけて行う「革命戦争」も無条件に「悪」とおもわれる。

レーニンは、階級対立の消滅は、すなわち国家の死滅だから、階級をなくして社会主義に到達しないかぎり、この世界から戦争をなくしてしまうことはできないと考えた。確かに、民族国家が消滅すれば国家間の紛争はなくなる。これは、戦争の「義」の消滅と同じ意味あいだが、問題は「義」のあるなしで戦争への帰趨を決めてしまうこと自体に問題があった。レーニンは民族国家のある時点で、「義」のない戦争（帝国主義戦争）を「義」のある戦争（内乱や民族戦争）に変えようとした。そして、結果的にロシアにおいて政治革命を成功させたのだが、これは彼の『帝国主義』その他の理論書の見透しや将来の社会主義のプログラムによって実現したのではなく、ドイツとの戦争で疲弊したロシアの一般兵士、農民、プロレタリアートの無言の圧力があってこそ可能であったのである。とすれば、どのような戦争であろうと、戦争をおこなうかおこなわないかの帰趨を決めるのは、大多数の「政治的」でない被支配層としての一般大衆の意志であるにちがいない。この際、選ばれた政治主体としてのプロレタリアート、兵士、農民の前衛が決めるのではないことを明らかにしなければならないとおもう。

レーニンは『帝国主義論』にとりかかってから、「世界革命」の展望について、マルクスの命題を変えてしまうテーゼを発表した。彼にとっては一国におけるプロレタリア革命の可能性と、必ずしも十分に発展しているとは限らない一国における社会主義建設の可能性とが、ますますはっきりとした輪郭をもちはじめたのである。マルクスとエンゲルスは、少なくとも『共産党宣言』からパリ・コミューンまでは、社会革命は後進国ではなく先進資本主義国において、しかも、個々別々ではなく、ほぼ同時的な革命でなくては勝利がおぼつかないと考えていた。これに対してレーニンは、資本主義国の経済的、政治的発展は不均等に行われるから革命ははじめ1か国、あるいは数力国で火蓋をきるという結論をくだしたのである。

この法則を世界革命の展望に応用した場合、経済的および政治的発展の不均等性は、資本主義の無条件的な法則であるから、社会主義の勝利は、はじめは少数の資本主義国で、あるいはただひとつの資本主義国においても可能である、という結論がうまれる。革命が勝利した国のプロレタリアートは、資本家を収奪し、自国に社会主義的生産を組織したのち、他の資本主義国家世界に対して立ち上がり、他の国々の被抑圧階級を自分の味方につけ、それらの国々で資本家に対して蜂起を促し、必要な場合には武力介入しても搾取階級とその国家に反対して行動するであろう、という「革命戦争」のテーゼを提出したのである。その証拠が、『ヨーロッパ合衆国のスローガンについて』（1915）と『プロレタリア革命の軍事綱領』（1916）にある。

«一国での社会主義が不可能であるというまちがった解釈と、そのような国と他の国々との関係についてのまちがった解釈を、生み出す恐れがあるからである。経済的および政治的発展の不均等性は、資本主義の無条件的な法則である。ここからして、社会主義の勝利は、はじめは少数の資本主義国で、あるいはただ一つの資本主義国でも可能である、という結論が出てくる。» 『ヨーロッパ合衆国のスローガンについて』レーニン著 レーニン全集刊行委員会訳

資本主義の不均等発展性は帝国主義時代に、一層、激化したとはいえ、マルクス、エンゲルス時代(自由競争的産業資本主義の時代)にも存在した。それにもかかわらず、なぜ、マルクス、エンゲルスは「世界革命」を唱えたのか。おそらく、当時のイギリスは世界中を植民地支配しており、資本主義世界の中心で先頭的位置にあつたため、イギリスを中心にして世界に放射線状に拡散する革命を想定できた。ところが、レーニンの時代は、帝国主義を深く分析して立ち入るにつれて、世界はより不均等の発展が、一層、激化しており、イギリス一国のみの世界把握を想定することができなくなったのである。そこでレーニンは、「世界革命」を放棄し、「一国社会主義」路線に乗りかえたのだ。こうしてレーニンは、「一国社会主義」を唱えはじめたのだが、のちのスターリンの「一国社会主義論」とどこがちがうのだろうか。

«結論はこうです。すなわち、われわれは、西欧における革命の勝利がなくても、自分の力で社会主義社会を建設しとげることができるが、しかし国際資本の襲撃からわが国の安全を保障することは、わが国一国だけではできない—そのためには、西欧のいくつかの国々の革命の勝利が必要である、ということになります。わが国で社会主義を建設しとげる可能性ということと、国際資本の襲撃からわが国の安全を保障する可能性ということとは、別の問題なのです。» 『レーニン主義の諸問題によせて』スターリン著 田中順二訳

対馬忠行は『スターリン主義批判』の中で、レーニンとスターリンを比較して、同じ「一国社会主義」可能論の立場に立っているといても、レーニンのそれは深く国際主義的(インターナショナリズム)精神に貫かれたものであったが、スターリンのものは必然論で、非常にソ連邦愛国的な性質をもっていると述べている。その上、決定的なことは、スターリン主義者においてはその「一国社会主義」は、実は、「国家社会主義」に変質してしまっている。ここから各民族、各国のプロレタリアートの平等性を破壊するソ連邦に従属的な革命方式が固まったとした。しかし、このような言い方では対馬の伝えようするニュアンスはわたしたちにはよく汲みとれない。対馬はスターリンの「一国社会主義」の思想は軍事面のみに限って他国の援助を求めており、経済・社会的な世界性、そして国家の解体や死滅の思想をすべて捨象してしまっている。だから、経済・社会的には「国家社会主義」になり、国家機構の抑圧や官僚の廃絶の問題が全く省みられていないと言っていることになるが、それとはちがうレーニンの国際主義的精神というだけでは、とても漠然とした言い方にすぎない。

そこで、戦争という概念を間に入れて理解するとどうなるか。この「一国社会主義」論

が戦争と向き合う時、レーニンの革命は戦争を輸出することを望んでいた。それに引き換え、スターリンは革命の祖国を守るための戦争も辞さないという「一国社会主義」を選んでいたことがわかる。この攻守のすれちがいのニュアンスが、ほんとうは両者の戦争の質を異にさせている理由である。わたしたちはレーニンの天才的な政治的直観が、革命の問題に関して戦争を通じて学んできたことをみてきた。いわば、レーニンは戦争を過渡的にながめ、社会主義の実現までは戦争はなくなるという前提のもとに、戦争と平和が交互に交替する世界史を繰り返し、やがて、「世界革命」と国家の解体へのイメージをめぐらしてきたとおもえる。つまり、必要悪としての戦争を認めてしまったのであるが、「国家」と「社会主義」あるいは「戦争」と「社会主義」が矛盾するところで、スターリンとちがって、おそらくレーニンなら矛盾をうけとる度量があったかもしれない。だが、こういう思想の隙間からスターリンのような国家理念、つまり、国家をもってコミュン型の半国家の理念をもったボリシェヴィキ党の集団に国家権力を掌握された近代民族国家が形成されたのである。その思想は民族国家を超える思想をもたない限り、いずれ愛国主義的にもなるだろうし、事実、排外主義的にもなってしまったのである。この「戦争力学」の誕生の秘密は、レーニンの思想の隙間にも入っていた。

4 戦争の思想

(1) 究極の戦争理念

戦争をなくすにはどうすればいいかという設問を公開の場にひきだすと、あるものは戦争と平和という概念そのものを壊して、ひとそれぞれの善意に委ねようと言ったり、また、あるものは国家間の生存競争がなくなれば人類の戦争はなくなると言ったりする。そして、結局、クラウゼヴィッツにならえば、戦争は国家単位でおこなわれる政治の延長でしかないから、国家や政治自体をどこまでも縮小していく以外に方法がないと結論づける。つまり、戦争と国家の論理を未来にひき延ばしていき、それぞれの極点が変わるところにこそ、問題を解決する場所があると考えてしまうのである。

なるほど、レーニンなどは社会主義の実現までは戦争はなくなると考えた。そして、世界史は不可避に戦争と平和が交互に繰り返すことを前提にして、「帝国主義戦争」や「植民地解放戦争」の隙間をぬって、「世界革命」の実現と「国家の死滅」へつらなるイメージをおいかけた。わが国のかつての北一輝や軍部イデオログも似たような戦争の世界史のイメージをいだいていた。石原莞爾は『最終戦争論』の中で人類の前史を終わらせるために何をしなければならないかという問題に答えて、幾たびも戦争と平和が交替する世界史を圧縮しながら、戦争形態による分類を指さし、彼なりに戦争が目的ではなく、目的のための戦争であることを納得させようとした。

その一方で、石原はまるでひとの生死をみくびるかのように、全国民の半分を犠牲にしても実現されなければならない理想を語っている。そこに血なまぐささ以上のデカダンスを感じてしまうのだが、彼が戦争と戦争後の世界像をみちびきだすステップとして掲げた理念型は、レーニンなどの理念型とさして変わらない特徴をもっていた。なぜなら、彼

は遠大な最終戦争の結果、ようやくおとずれた平和な生活においては、経済生活が向上してひとびとが貧困から解放され、だれもが何不自由なく暮らせる世界を約束していたのである。石原は生産力思想の持主であったから、昭和維新をおこなうには、まず、社会の生産力増強を維持するために国家統制を強めなければならないとした。その統制がやがて第二次産業革命をつうじて物資の充足をもたらして、ひとびとの自由な生活を保障すると考えたのである。そのような理想主義は最終戦争の準備要件にもなっていたのである。彼がこれ以上ないくらい正確に、一見、ユートピアとみまがうところまで国家社会の理念型を引き伸ばしていたことがわかる。

また、北一輝においても、「純正社会主義」の実現のため土地、資本の公有化により経済的進化を推し進めることによって、今日の下層階級に経済的自由、平等を与え、政治的、道徳的独立を実現することができるとしている。土地及び生産機関の公有化をめざしてトラストを拡大し社会的生産によって貧困をなくすこと、そして、社会はより進化していくと、ゆくゆくは万人の平等な分配という共産主義にいたるはずであるとする。彼はマルクスの言い廻しにならって、社会主義とは清貧の分配の平等ではなく、貧困の平等をめざすのでもなく、また、上層階級を下層に引き下げるものでもなく、下層が上層に上がるものであるとしている。また、社会主義は帝国主義のような空想的な世界統一主義ではないから、いきつくところ国家主義と個人主義は社会民主主義に包摂されると言われている。このような思想はレーニンが『国家と革命』においてプロレタリア独裁をくぐり抜けたあとに描いた必要に応じて物資を享受できる共産主義社会の理想型となんら変わらないようにみえるのである。そして、その過程において戦争や統制や独裁は不可欠なものと考えていた点においても、共通する理念型をしめしていた。

わたしたちはすでに、戦争中、「八紘一宇」の精神、「東亜新秩序」、「民族協和」という言葉をもって実際に軍部がやったことを知っているから先入観をもってしまうのだが、ここで貧困や飢餓、不平等、いわば、ひとびとの欠如感を満足させる理想社会の原型としてあらわれているのは、ほぼ世界史の同時代の共通性として読みとることができる。わたしたちは、戦後に獲得したマルクス主義や民主主義思想のイメージによって、戦前の言葉の理解をカバーしており、ともすれば、わが国の戦前にアジア的専制主義の忌まわしさのみをみることで安心し、莫大な犠牲とともに勝ちとった進歩の面目を信じてきたのである。だが、ほんとうは、進歩的と信じられてきた思想と石原らの思想はわずかなちがいでしかなく、むしろ、レーニンらが単一の国家論からはじまって世界へ、そして社会主義から国家死滅へと上昇していく視線は、石原が国体の精神を東亜諸民族の上に戴き、さらに、「八紘一宇」の精神へとつなげる理念型と瓜二つといわなければならないのである。つまり、戦争によって規定された思想という観点に立った場合、レーニンとわが国のファシストの抱いていた世界史の下敷きは相似形とみてさしつかえないのである。いいかえれば、戦争は言葉をつくり、言葉は戦争をつくる意味において、彼らのあいだにちがいはみつけれない。

石原は太平洋戦争が開始される直前、すでに近代民族国家同士の領土獲得戦争の時代が終わりの段階にさしかかっているとの認識に達していた。そのとき世界はブロック共同体を求めてもがいている段階とみなしたのである。ヨーロッパにおける大英帝国の存在はも

とより、ヒトラーは覇権を拡げてE Uまがいのヨーロッパ共同体をつくろうと画策して戦争を仕掛けており、米国は南北アメリカ大陸全体を糾合しようとし、ソ連邦は独自の共同体をつくろうとしていた。それに対してわが国は、中国と戦争をおこなっている最中であつたが、満州国の建国を機会に日支満によって東亜の諸民族の統合が目されていたのである。このような情勢の中、石原はこれらブロック共同体の究極のいきつくところ、東洋世界と西欧世界の思想的精神の相容れない葛藤を読みとった。つまり、西欧世界の物質文明の発達は覇権主義に支えられているのに対して、東洋は精神主義の王道にもとづいており、たがいに闘争段階に突入しているとみなしたのである。そして、ブロック共同体は離合集散を繰り返すうち、その争いの頂点において勝ち残った王道の東亜と覇道の米国が近いうちに太平洋を挟んで大戦争をおこなうにちがいないというシナリオを描いた。

《どうも、ぐうたらのような東亜のわれわれの組とそれから成金のようでキザだけど若々しい米州、この二つが大体、決勝に残るのではないか。この両者が太平洋を挟んだ人類の最後の大決戦、極端な大戦争をやります。その戦争は長くは続きません。至短期間でバタバタと片が付く。そうして天皇が世界の天皇で在らせられるべきものか、アメリカの大統領が世界を統制すべきものかという人類の最も重大な運命が決定するであろうと思うのであります。即ち東洋の王道と西洋の覇道の、いずれが世界統一の指導原理たるべきかが決定するのであります。》『最終戦争論』 石原莞爾著

石原が戦争術から学んだシナリオや彼が帰依していた仏教思想の予言的な言い廻しでは、日米戦争は双方が十分な経済力の発展をふまえたのちの大戦争でなければならなかったのだが、果たして、それはわずか数年後に現実のものとなった。だが、予定が早まったとはいえ、両国の「極端な」全面戦争へ傾斜は、あながち的外れではなかったことになる。そして、戦略論の観点からもっと予想が的中したのは、彼が最終戦争に備えて空軍の強化と防空体制の強化を唱えていたことである。第一次世界大戦以降、陸海軍の守備範囲が縮まって持久戦の色合いが濃くなり、空軍を交えた立体的な戦略の優位性が求められはじめていたのである。それに立ち遅れたわが国は、やがて、太平洋戦争において空軍の不備をつかれて制空権を奪われ、空爆によって国土は焦土と化してしまった。

さらには、石原は航空機を使った最終戦争の帰趨を決めるのは、大陸間弾道弾に似た最終兵器としての原子爆弾であることを仄めかしていた。最終兵器は生産力の質的高さを測るバロメータであり、彼のいう最終の「決戦戦争」の象徴であつた。彼は今よりも遥かに技術が進歩した戦争において短期間で勝敗を決するような最終兵器がうまれてはじめて、世界を統一するほんとうの平和が訪れることになるかと述べている。そのとき、すべての国家対立は解消して世界は単一国家になり、ほんものの平和がやってくると展望したのである。わたしたちはここで、戦後の米ソ冷戦時代を通じて現在においても、少数の国家が核兵器を保有しており、一夜にして敵国の首都を攻撃できる最終兵器をもったことで、かえって戦争のバーチャル化を実現してしまった結末を、石原の言葉と重ねて聞くことになる。しかも、この驚きはレーニンの末裔たちが描いた社会主義拡大（かつての社会主義ブロック圏）の見取り図にも符合しており驚きが倍加する。

そして、なにより、かつての軍部内の統制派、皇道派の区別を問わず、このような戦争術から演繹する方法にしたがっていけば、戦争は不可避であるばかりでなく、この「戦争力学」のバーチャル化が、現実の資本主義社会の世界像にも影響力を及ぼしてくることを知らなければならないのである。戦争への視線が「国家としての戦争」を経由してしまうことで、必ず、国家・世界像を組み立てる上でどこかに歪みを生じてしまうからである。その際、わたしたちは「戦争としての国家」を標的に仕立てあげたのだが、民族国家の枠組みを組み替えようとしたら、いとも簡単に宗教的（呪術的）な世界統合の理念にまで縮退することもありえることを知った。そのことで、逆に、民族国家の根強さを証明してしまうほどなのである。現在でも米国は「民主主義」ブロック信仰によってイスラム世界の台頭と対峙しており、そういう世界像を形づくった視線の対立が危機としての戦争を手招きしているのである。おそらく、これに対抗するためには、単一国家に、そしてブロック国家群に、さらに世界統一へというように上向する視線を解体しなければならないとおもう。また、近代民族国家の消滅を簡単に信じないほうがいいとおもう。

（２）世界史の哲学と戦争

戦前、戦中の京都学派は、近代国家への不信感から戦争と世界史の理念を継ぎあわせようとした。その際、わが国を世界史の中に位置づける方法として、「世界史の哲学」という大きく身構えたポーズをとった。また、彼らは西洋哲学史の知識をもとに国家と歴史に対する強い方法的自覚をともなっていた点において、きわだった特徴をもっていた。彼らの主張の主なものはふたつある。ひとつは近世の歴史観はどのように誕生したかという歴史観の出自に関する問いかけである。もうひとつは、そのような歴史観の中で歴史家自身のかかわる「歴史主体」の問題に関するものであった。

歴史認識は、もともと、西欧中心主義としてはじまり、西欧以外を知らないことが当然のように世界観が語られ、近世以降の歴史観を支配した。ここで京都学派がいちように認めているのは、近世において歴史に対する視野が、やっとなら世界に対する客観性と超越性をもって観られるようになったのは、世界の現実の構造とそれにみあう世界意識の発生に由来していたことである。かつてのローマ国家において国家は宗教を抜きにして考えられなかったが、近世にはいると宗教が国家の足元を離れ、より高みに普遍化して客観的な存在になったことで大きな転換期をむかえた。その一方で、宗教の支えをもたない国家は主観的な世界として現実世界に下降し、自存自立した結果、国家と宗教が離反してあらわれるようになったのである。

このため世界は諸国家の動向から解放され、普遍的な世界意識が出現したことによって、世界観が歴史観と結んで、歴史家は普遍的・客観的方法をもって歴史世界を眺めることができるようになったとされる。つまり、国家と宗教が個々に入り組んで凹凸をなしていた世界地図から離れて、世界が平板になったことではじめて、世界史観の客観性は保証されたと言われているのである。だが、この場合、国家と宗教の関係の転換は、彼らにとっては歴史家の視界にとどまるものでしかなかった。なぜなら、世界意識の出現ということであれば、その前に、当然、マルクスの言うように政治的国家と市民社会の離反が二重に介

在してくるはずだからである。

つまり、ほんとうは彼らが言う国家の自存自立は、市民社会の個人の自存自立と対応するものでなければならないのである。それにもかかわらず、この点には全く触れられていないから、わたしたちには世界意識の普遍性なるものは書物の中に埋もれた歴史家やキリスト教司祭の胸中に澎湃として生まれてきた産物としか理解できないのである。しかし、もし、このような世界意識に歴史家の肉体を関与させることができるならば、世界観自身も歴史的な出来事であり、その時代の歴史的産物にほかならず、歴史的制約を受けることは一般論としては正しいとおもう。それは、近世になってはじめて宗教と国家の背反から、世界史と呼ばれる認識が誕生したとされる重要なポイントであるからである。

「なぜなら、歴史観の基礎をなす世界意識、すなわち、世界を如何に見るか（或いはむしろ世界を如何に生きているか）という仕方、及びその仕方のうちに含まれている「世界」の有り方は歴史家という立場の前提である。もしこの前提をも問題に掘り返さんとすれば、本来既に起こった出来事のみに係るべき歴史家の立場はあらゆる過去の性格の此方ともいうべき現在そのものの立場によって破られる。現在そのものの立場が未来への予料を含んだ実践の立場であるとすれば、歴史家の立場は実践の立場によって破られる。実践の立場は、現在の「世界」そのものと世界意識との直接に係るものである。そして、歴史家の立場が前提している現実の世界と世界意識とへ、実践の立場を通して帰らんとする時、それは既に自らの立場の根底に歴史の哲学の立場を開いて来る。世界史学の立場ならば、その根底には世界史の哲学の立場を開いてくるのである。それ故に、世界意識を中心とした現実世界の構造と史観との相関は、ただ歴史家だけの立場からは原理的な把握に上され得ないものであるが、かかる相関の根底を統一的に自覚に上すものこそ、世界史の哲学の立場でなければならぬ。」『世界史の哲学』 西谷啓治著

ここで西谷は歴史家の歴史認識自身、その当時の世界の現実的動向や世界意識から生じてきたのなら、その忠実な反映にちがいないから、その問題を意識的に反省する際、歴史家自身の答えは不明瞭にならざるを得ないと指摘する。つまり、彼はそれを歴史家の自己矛盾とみなしており、歴史家が歴史事実に対して自己意識をつうじて現実の構造に向かおうとすればするほど、歴史家がおかれている現在の立場によって主観性が混じりこみやすくなり、過去の歴史を歪めかねないことを危惧するのである。にもかかわらず、西谷はその現在の世界構造から受ける影響を受け止め肯定することを、「主体的実践の立場」と呼んでいる。たとえば、現在の世界構造とそれにもとづく世界意識があるなら、「世界史の哲学」というのは現実世界と世界意識を事実的世界構造に逆に切りかえす立場とされる。それは現在の歴史主体自身が見届けるべき現実の重さを認めることでもあるからだ。そこで、その歴史家自身の立場から、近代の終焉という世界史的転換の時代において、わが国が世界史的存在となり、日本的原理と世界的原理の双方を体現しなければならないという積極的な主張となってあらわれる。その場合、歴史への視線は「主体的実践の立場」をくぐってもなお、普遍的な価値が保証されていることが世界観の出自に関する最大の答えということである。

彼らはいくまでも西欧中心のものが見方が残っていた旧来の歴史観を嫌い、主体の問題

と客観性の問題を統合する新たな世界史観をもとめた。高坂正顕は歴史的空間、歴史的時間、歴史的主体のいずれに比重をかけるかによって、世界史観の類型化をおこなっている。それによると歴史的空間的方法とは世界の概念を大陸、海洋、河川などの地理的要件を中心にとりだした空間的な歴史区分であるが、シュペングラーなどに代表される。高坂によれば、これは非合理や偶然性や一回性の衝動を歴史の推力とみなし、肉体を精神よりも深い原理とする考え方につながっていた。第二の時間型歴史観は、キリスト教的世界観がアウグスチヌスの「神の国」までの人類救済までの時間区分をおこなったように、歴史時間是一本の直線を描いて進化するとするとらえ方である。キリスト教の教義は人類の墮落を起源として、イエスの出現をとおして人類の最終的な救済にいきつく終末観を唱えた。

その一方、近代社会の夜明けとともに、知識と文明によって幸福がもたらされるという進歩を原理とする啓蒙主義の考え方が登場する。この考え方は、自由な理性の進歩によって、個人と社会が調和的に切り結ぶことができるというような楽観的な予測にもとづいていた。やがて、ヘーゲルは世界史を理性とその自由の自覚の弁証法においてとらえることになる。ヘーゲルは世界史の究極目的としての理念という考え方を前提にし、世界史は自由の歴史における進歩の段階的發展であり、そのような歴史には合理的なものの力が加わるという。ただし、ヘーゲルの歴史哲学の中では、東洋世界は専制君主ひとりの自由をもっているにすぎない人類の前史のような段階としてとらえられたため、東洋世界の具体的な歴史はあつかわれることがなかった。だが、このような考え方をとってしまうと歴史の概念化や先験的な歴史認識におちいってしまうと高坂は批判している。彼は歴史の発展進歩が西欧近代への接近と同義に考えられていた時代の世界史観に釘をさしたのである。

こうして思弁や自由の抽象性を排除して、真に歴史的事実を事実そのものとしてみるものが可能になったのはヘーゲルを批判したランケに代表される歴史家の仕事とされた。京都学派はいちようにランケの歴史哲学を評価して、各時代の具象的な「時代精神」を取りあげなければならぬと述べている。しかし、ランケにしても、結局、ヨーロッパ世界の歴史をもって世界史とみなし、西欧世界しか眼中にない一方的な世界史観にすぎず、世界の民族国家の多元性にもとづく主体性に立脚するものではなかったのである。

これらの世界史観に対して高坂の「歴史主体的」歴史観は、空間的、時間的歴史観をそれぞれ取りこんで、国土、広域圏の象徴的中心化をもとめると同時に、普遍的立場から新旧世界秩序の転換をおこなうものとしての歴史を意味づけた。だが、この変革は過去からではなく現在にはじまり現在を絶えずのりこえるということであり、「永遠の今」という時間概念を提出することになったのである。彼は、ニーチェの人間歴史の意味は超人にあるとの考え方を世界史的民族国家の主体にあてはめ、わが国の超越的で実践的な決断と歴史的形成力の使命を説くのである。高坂は次のように結んでいる。

《世界歴史は絶対無の象徴の歴史である。歴史における超越の歴史であり、人間の運命を象徴する象徴的人間の歴史である。世界は主体を通じてのみ開かれる。そして逆に世界を打開し建設し得ない主体は主体ではない。しかし真に世界を展開させることは歴史における超越と別個のものではなき故に、常に新たな建設的超越なくしては世界史的世界は再び閉ざされ、主体は世界に埋没して、世界史の中に消失するのである。ここに世界史におけ

る道義力とディナミックがある。かくて世界史は内在における超越、時間における永遠を使命とする人間の運命を象徴しつつ、人間の運命の象徴的な舞台であったのである。歴史は絶対無の象徴の世界である。かくしてそれは永遠に流れる限り、永遠の今を行ずるであろう。—そこに我々は世界史的日本の永遠の歴史を見ねばならないのである。≫『世界史観の類型』 高坂正顕著

この高坂の今までの世界史観を否定的に総合したといわれる象徴型の世界史観を説明する美文をとおして、当時、西田幾多郎から引き継いだとおもわれる東洋の無の思想がどれほど読むものの心の底に響いたか、わたしたちにはもはや、はかり知ることはできない。このような気持ちにさせるのは、この「永遠の今」によって歴史家の内面に裂かれた時間概念は、ともすれば世界史が前方をふさがれ停滞している実感が色濃いから、終末の決断を迫る響きにも聞こえるが、それでいてその決断は時間を超越することがほとんど不可能な行為ではないかという諦めの表情も隠しているようにおもえる。この国が置かれた世界史的立場の使命の愉悦と不安が絶えず衝迫となって、歴史の間に引きずり込むような感慨をおぼえてしまうのである。おそらく、彼はきたるべき超人の出現を歓喜で迎えたにちがいないが、そのとき同時に、その象徴的行為の行きつく果てを見とおしていなかったとはおもえない。なぜなら、この美文は愉悦と不安の二重性の側面において、未来を放棄したような色調にしか受けとめられないのである。それでも、高坂の前に今という現在では、何より民族と国家の決断に賭ける意志のようなものがまさってみえた。

彼ら京都学派にとっての問題意識は要約すると、歴史観を語る場合、民族の能動的な主体性の問題を避けてはとおれないということ、また、西欧世界による非西欧世界の植民地化から不可避にやってくる西欧世界中心の視線を超える視野をもたねばならないという二点に絞られているのがわかる。そこで彼らにもとめられる課題は、世界意識の中で民族の歴史を刻印する主体によって国家が世界を形成して、世界歴史をつくるという創造的意識の内容を盛り込むことにほかならなかった。そのような国家の理念は実践的な理念となるべきであるが、そのための前提として現在における実践は過去の世界認識と結合した上、その客観的必然性と主観性は、過去と現在とが媒介的に統一されるものでなければならないのである。そこから、現代は単に客観的な世界認識にとどまることができなくなり、主体の実践の立場が呼びこまれ、自らを世界の内に中心化する哲学が成立する。これはもともと歴史家にとって矛盾する立場であるが、これを止揚し統一するのはあくまでも世界史の哲学の内部においてなのである。

近代国家は宗教的な後ろ盾を失い、おのおのの国家がエゴイズムをむき出しにして世界史上にあらわれたが、国家と世界との関係において世界は客観的なモノでもなく、国家は主観的、恣意的であってはならないのである。彼らの言葉を借りれば、近代国家の特徴は、総じて自由主義、デモクラシーの世界秩序の被造物にほかならなかったが、もはや現代は新しい世界像に転換されなければならない時代に直面していると言われている。その世界像は、それぞれの国家が主体としてありながら、その主体性そのものにおいて普遍的秩序を構成するようなものであるべきなのである。そのため彼らの世界史の哲学においてめざすべき新しい国家像は、近代が捨て去ったもの、つまり、近代と正反対の理念である古代

や中世の復活をもとめ、再び宗教的世界観を呼びよせざるをえなかった。ただし、それは古代の国家宗教のような神話的信仰でも、中世の世界宗教のように教派的無信仰ともちがって、国家の自立自存と世界的普遍性をともに止揚すべきものでなくてはならなかったのである。

彼らが共有している立場は、西洋文化を吸収しながらそれを消化し、日本精神によって独特の文化を創造しながら、しかも同時に一足飛びに世界史まで昇りつめることであった。今まで西洋の文物は進んだ最高の文化と考えられてきたため、他の民族も進歩すれば必ず自分たちと同じになるはずだという独善的な発展段階説が西洋から世界中に発信された。だが、もし、西洋文化と東洋文化の両方の根底をさらったならば、人類の文化に広く豊かな方向性がうまれるのではないか。それは西洋文化によって東洋文化を否定するのではなく、また、東洋文化によって西洋文化を否定するのでもない第三の世界史観のあり方にちがいないという西田幾多郎の考え方は、世界史の中で東洋がせりあがってきた実感を背景にしていた。もちろん、それはわが国がアジアの中で急速な近代化を進め、世界の強国としてのしあがってきたという時局認識によって促されたものだ。つまり、あの時代において、ほんとうの世界史的哲学が自然に萌した最初の地盤がわが国においてみいだされることになったのである。彼らはそれを、「八紘一宇」の精神につらなるといっているが、これは国家主義でもデモクラシーや世界主義でもないなにかを指す普通名詞にほかならなかった。

わたしたちはこの京都学派の主張に、わが国の「近代の超克」の先駆けをみるべきであろうか。もし、その近代が西欧世界の領土、経済、文化の拡張によって世界の歴史が変形し、列強による非西欧世界の植民地化の拡大の代名詞であれば、これに対して東洋の立場の突然の出現によって、近代の限界を象徴的に照らし出したという意味ならば、ポスト・モダンとみえなくはない。しかし、このような西欧近代が描き出した世界像への反発を強める契機になったのは、東洋の果てから遅れて出発した近代化した日本という近代のねじれた自己表現でしかなかった。いわば、西欧近代に対抗しているのは東洋の近代そのものでしかなかったのである。それなら、わが国の立場の実現が哲学的思弁から漠然と予期されるものでしなく、わたしたちの実感に響きあうものとしてはとうてい受け入れられなくなってくる。

つまり、固有名詞としてのポスト・モダンではないのである。なぜなら、彼らは歴史の流れを思弁的、哲学的にとらえるのみで、近代資本主義そのものをのりこえる方法をなんら明示していないからである。その上、歴史観の対立概念である主観性と客観性とその止揚という問題の立て方そのものが、どのような主体の超人をとおしておこなわれるのか、まるで不明瞭なままなのである。また、彼らの歴史観をわが国にあてはめてみると、古代と中世と近世の大雑把な区割りしか見いだすことができず、そこでは世界につらなるべき当のわが国の近世とは何か、中世とは何か空白になってしまっている。そのため、近代社会構造の見取り図もポスト・モダンへの筋道もなく、いわば、着地点を見失った無根拠の思想にみえてしまうのである。彼らはほんとうは世界地図を拓ける前に日本地図を拓けなければならなかったのである。

京都学派は、戦中には西欧哲学について方法的な知識を披露したため、軍部の皇道派から睨まれたと聞く。また、戦後は「近代の超克」論議によって天皇制イデオログと一括

され戦争責任を問われたと言われている。そんな中、戦後いち早く、戦中に皇国史観から批判された経緯をふまえて、高山岩男は世界的視点をもたない主観的、独善的国史を批判した。高山は、最後はありきたりの無私¹の宗教哲学に迷い込んでしまうのであるが、戦争中は安易に「主体的実践の立場」というようなことを言わず、国家や民族内部の歴史と普遍的世界史を区別して、国家の歴史と普遍世界史を混同しないよう戒めた。彼は一国の歴史と普遍的世界史の間に幾重もの媒介をはさむことで、両者の短絡をみとめなかったのである。このような考え方は、ファナチックな皇国史観をそのまま世界の歴史に強引に割り込ませようとする勢力に対する抑止につながったのはまちがいないとおもう。それは西欧近代が強引に自ら進んだものとして世界の歴史を詐称したことを裏返しにした教訓であった。

その際、高山は、西洋史中心の歴史観に対しては、西洋に位置づけられた個別歴史としての東洋ではなく、東洋世界の統一した歴史観を組み込まなければならないとし、そのような考え方が生まれたのは、東洋世界がせりだしてきた20世紀初頭と考えた。彼が確信をもって語っているのは、中国やインドの東洋世界にも独自の古代、中世、近世の時間や文化をもっていることである。とりわけ、わが国は固有の歴史文化をもっている。そこではほんやりとはあるが、中世が平安時代の末期から鎌倉、室町時代にかけてであり、近世は現世主義的、ヒューマニズム的、合理主義精神のあらわれた時代として、町人文化が勃興してきた安土・桃山時代より江戸時代にかけてというように区分することができる。そして、明治以降の近代は、江戸時代を連続的に引き継ぐものとされた。彼は世界史というからには世界中の多くの世界史の並存を認め、それらの歴史的時間を組み込まなければならないと主張したのである。このような多元的な世界史が可能になったのは、現代という時代の世界史的イベントであるというような言い方をしている。

高山岩男の「世界史的理念」と呼ばれるものは、個別民族の歴史と特殊的世界史と普遍的世界史の三段の構成の統一をめざすものだ。この場合、西欧世界の拡張史は今まで特殊的世界史にほかならなかったのであるが、これを媒介にして普遍的世界史は、ようやく現在、成立しつつあるとされている。つまり、特殊的世界史は個別歴史における地域的な相互関係や連合のことを指している。このうち個別民族の歴史も世界史にほかならないから、それらは相互に密接に関係しあっているのであるが、截然と区別されなければならないという。おそらく、わたしたちが高山といっしょにつきあっているのは、民族国家と国家連合体の歴史及び普遍的世界史との構造的な関係にちがいない。これは戦争が生じたりしなかったりする本質的な問題提起のようにおもえる。この構造がよく解けなかった理由によって、かつての戦争は起こったからである。

しかし、その後、高山がおこなったのは、普遍的世界史の枠組みの中でわたしたちの個別歴史を紐解くことでも、多元的世界史の認識を深めることでもなかった。戦後になってからも高山は、シュペングラーやトインビーを引き合いに出して、あいかわらず西欧近代社会が没落に向かっていることを強調したのだが、今度は西欧の歴史観のそれではなく、文明史上の転換史を描くようになったのである。しかも、西欧という概念は、もはや地理的ヨーロッパの概念にとどまるものではなく、世界中に拡散した近代文明そのものを指し、世界は同時に衰退の危機にさらされているとした。そのとき、文明史の時間は、戦争時の

中断から回復して物質的利益の恩恵を受けながら、確かな足取りで経済発展の道筋をたどっていた。とりわけ、戦後の米国、ソ連に代表される超近代国家においては、高度な科学技術をともなって、ひとびとの経済生活は相対的に向上した。

しかし、高山が喚起しなければならないこととしているのは、そのような経済生活の向上の反面において、科学技術の進歩は、人類史を一瞬にして破滅させるような科学兵器をつくりだした点である。また、資本主義国家、社会主義国家の機械文明は、技術化、分業化、社会機構の精緻化によって、均一化、画一化した労働や非人格的な社会になりつつあった。特に、戦争の次元飛躍した進化は、文明社会の暗部や歪みをあからさまに表現するものになった。こうして戦争形態の究極の姿とは、近代ナショナリズムの膨張に後押しされた核戦争の危機に集約されたのである。しかも問題はそのような危殆に瀕しているにもかかわらず、文明人はあくまでも経済生産力一辺倒の進歩神話を素朴に信じ込んでおり、もはや文明批判的態度をとるものはどこにもいなくなったことである、高山はそこに文明人の精神の頹落を読み取る。つまり、人類にとっては当面する危機に対する危機感が欠如している点に危機が存在するというように論理は裏返され、イデオロギー的理想主義がかえって現実の危機を深めていることを見逃さなかった。そのような理想主義におちいるのは、現代の文明社会が19世紀的な概念や思想の物差しでは測れなくなったことに理由があったのである。

高山には戦後の冷戦時代に対立していた自由主義と共産主義は、どちらも19世紀的な思想でしかなく、とうてい現代に通用するものではなかった。そこで彼が提案したのは資本主義でも共産主義でもなく、自由主義でも全体主義でもない第三の道としての「協同主義」と呼ばれるものである。それは人間の自由を私的自由と公的な自由の総体としてとらえ、それら相互間に調和的統一を図るものである。自由主義の自由と共産主義の自由とは、ともに近代的な原子（アトム）としての個人の自由を出発点をもち、その自由を肯定して私益を強調するか、反対に私益を犠牲にして公益を第一義に考えるかで比重は異なっても、同種同根にすぎないとみなした。つまり、今まで一度も、個人は社会を前提にし、社会は個人を前提にするような個人と社会の相補的關係を見とおすことができなかつたため、権利と義務關係のどちらに重きをおくかという量的考え方にとらわれていたのである。従来の世界観では、人間は独立自尊の個人が前提となり、その人間が全知全能であるからには、文明の進歩は無限大の可能性をもつと信じられた。近代科学の進歩はこういう無限性の意識に基礎づけられたのであるが、文明の産物が人間社会に憎悪を呼び込み、文明そのものを破壊する核戦争を準備してしまう皮肉をもたらした。そこで、彼は宗教的ともいえる人類の謙虚な心と道徳心、倫理的な社会観の必要性を説くようになる。ここでは普遍的世界史と個別民族の歴史との關係が、社会と個人の關係に置き換えられて、個人の総和が社会そのものではないという日本的自然宗教思想にまで接触し、結実しているのである。

おそらく、高山は普遍的世界史の骨組みをつくるため、将来、確実におとずれるにちがいない近代文明の終末意識から脱出する展望を開きたかつたにちがいない。だが、結局、近代社会における背理を埋める方法を内面化することができなかつた。なぜなら、近代精神が産み落とした近代科学、商品と貨幣の物神化のメカニズムは、もはや、宗教哲学では手におえないからだ。また、彼の考える自由と不自由は場所的な概念にすぎないから、ある場面では自由は満たされ、また、ある場合には欠損する。これは古典的な自由主義思想

を批判する上で、個人と社会が予定調和することはできないということがあらかじめ前提にされているからだ。その際、本来的に人間は個人であると同時に社会的存在でもあるというのは時間概念に属するにもかかわらず、個人の自由は社会において実現するとか、社会の自由は個人において実現するというように、どちらかの自由が目的になり片方が手段になるように理解しているのである。わたしたちの考えている時間概念とは、自由はあるときには不自由になったり、不自由があるときには自由になったりする概念の変換装置みたいなものである。つまり、個人の自由がそのまま社会全体の自由を意味し、社会の自由がそのまま個人の自由を意味することに届かない限りにおいて、個人と社会の関係の世界に対する時間的振れが介在してしまうのである。

高山が想定している自由と不自由の問題は、具体的な場所意識をもたないなら、単なる哲学的思弁におちいるのは明らかだった。高山のような考え方は、戦後の知識人の平均的な思考方法にちがいないとおもう。たとえば、彼のいうとおり、自由と不自由を質的な場面に沿って考えてみればわかるのだが、資本主義社会における貨幣の物神的性格は自由の妨げになっている。そこで、貨幣の流通機能のみを残し、他の価値尺度機能や蓄積機能などをなくせば、すべての物を貨幣価値であらわす無機質な比較社会や資本主義の弊害を乗り越えられるというような神話さえるまされる。つまり、ひとびとが貨幣に託す意識を場所の移動によって変えれば、あたかも社会変革ができてしまうかのように錯覚するのだ。したがって、核戦争の危機という場合も、世界史上の大事件にはちがいないが、核兵器を産みだした科学技術の水準を楽観するにしても悲観するにしても、わたしたちの身の回りの現実から答えを出さないと、その実体をとらえることができないのである。これは彼が戦前から戦中にかけて当面した認識と重なっており、彼の思弁的、哲学的方法の核心になっている。

そういう点をふまえると、わたしの考えでは、戦時中、高山など京都学派を攻撃した軍部は、どこにも場所をもたない「世界史の哲学」なる架空の思弁的理念を敵に仕立て上げたとしかおもえない。つまり、西欧中心から東洋の自覚にはじまって、その東洋の盟主としてわが国の主体的立場の強調という考え方には、石原莞爾のような東洋と西欧の葛藤を戦争力学に張りつけた「戦争としての国家」ほどのリアリティがないのである。それ以上に、京都学派には明治維新以降、わが国がとってきた富国強兵策が太平洋戦争まで描いた軌跡から帰納的に歴史観を検証し、近代国家成立の輪郭をつくりだす前提作業ができていない点に最大の弱点をもっていた。それは外側からみたE. H. ノーマンの次のようなわが国の近代資本主義国家の成立に関する実証的な分析にさえ及ばないものだった。

《日本の封建国家から近代国家への変貌の速度を説明するには、左の二つの過程の偶然的併起をまず念頭におかねばならない。すなわち、(一) 封建制度の断末魔の苦悶と、(二) 日本に加えられた西洋諸国の圧力がこれである。内部的危機と外部的危機の結合が近代社会への変革を大いにはやめたのであった。つぎの発展段階の特徴をなす急速な成長、すなわち実力を試されず、いまだ農業経済に依存する国から一等国への前進は、たまたま明治変革の社会的・政治的性格に由来するものであった。明治政府の政策は、戦略的諸産業を創設すること、国防兵力を十分に備えること、かざられた比較的微力な商業・金融階級に潤沢な補助金を与えて工業部門への進出を奨励することであった。この政策は半面におい

ては、農民階級に課せられた過重な租税負担、国防関係企業にくらべて重要度の少い企業の切詰め、ならびに、およそ国内危機を促進し建設事業を妨害阻止するような不安動揺ないしは民主主義的抗議の兆候に対する一般的不寛容をその特色とした。それにもかかわらず、工業、商船隊、海外市場ならびに有力海軍の極めて急速な建設に成功したのは実にこの政策であった。≫『日本における近代国家の成立』 E. H. ノーマン著 大窪愿二訳

もちろん、ノーマンのような「民主主義的抗議」の中に「主体」の意義をみいださなかったことに、彼らが書誌学的に歴史を学んだ証拠をみとめるわけではない。だが、彼らの世界意識と主体性の間には歴史認識が介在しており、その歴史「主体」にしても自己矛盾を抱えた無国籍で匿名のものにすぎなかったことはまちがいない。その上、ほんとうは国家と個人の自己矛盾でしかないものを、宗教と国家の矛盾とその止揚にすり替えることによって、時代意識の底辺をさらうことができなかった。そのため同じ「近代の超克」派と呼ばれながら、保田与重郎らの戦争という社会的現実には自意識を吹き込んだ政治的ロマン主義の方に、より多くの読者をさらわれたのだとおもう。この不徹底さにおいて彼らは戦争責任をもちようがないのであり、とうてい現実的な戦争理念としては、わたしたちには批判のしようもないのである。

5 戦争廃棄の理念

(1) 敗戦と戦争の見方

戦争とか国の防衛の問題を大上段にふりかざして議論すると、いくつものタブーに突きあたる。うんざりして、もうそろそろ作り話と決別しなければならない時期だとおもう。米国が現在イラクやアフガニスタンで行っている戦争のことを考えるとき、いつも最初にマスコミが気に懸けるのは、当該国の何の罪もない子供や老人の犠牲者たちのことである。テレビ画面には、空爆された家の傍で近親を失ったものが泣き叫んでいる場面が繰り返し映し出される。確かに、戦争は弱い立場のものに集中して深刻な影響をおよぼすことにまちがいない。しかし、それだけであろうか。もしかしたら、そういう恒例のような戦争の光景の中で、わたしたちはいつのまにか大切なことに目をそらしているのかもしれないのだ。政治思想的な用語では、どちらの立場を優先するかによって戦争像全体の文脈がまるっきり変わって見えることがありえる。それなら、わたしだったら真っ先に、政府にかりだされた米国の若い兵士のことを考えてしまおう。わたしがここで大きく想像力を膨らませた文脈をたどるとすれば、彼ら兵士の多くは米国社会の中でどちらかというと中産階級以下の階層に属しており、それまでもこれから裕福な生活を望めないから、給料が保障されていることを目当てに軍隊に応募し、遠い戦地へ送りこまれたイメージをもってしまふ。その敵と味方の見分けがつかない不慣れた土地で、実感のともなわない対テロリズム戦争という大義のために、絶えず緊張感を張りつめたまま、一部の者は運悪く不意に殺されたり、負傷したりしているのである。そして、幸運にも無事に米国社会へ帰還してからも、ささくれた戦場で身につけた心の影と自ら戦わなければならなくなる。彼らは家族や社会との接点を見失ってしまったり、心の傷を吐き出せないままカウンセリングを続

けながら、仕事復帰をねがっているにちがいないのである。戦争の敵とは敵の弾だけではないのである。

このように戦場という場所は、当事者にとってばかりでなく、とてもあやふやで用心深く考えてみなければならぬところなのである。なぜなら、わたしたちのいる場所から見ると、戦場は時間と空間をはるかに隔てて、まるでビデオ映画の向こう側にいるようなものだからである。つまり、わたしたちはマスコミなど報道機関によって切り取られた戦争の断片を、あたかも戦争の全貌であるかのように錯覚しているにすぎないのだ。だから、画面の手前で米国兵士が何を考えて戦争に参加したのかを決して見ることはできないのである。このような報道の姿勢は、第三者のような顔つきをして、いつも映像のこちら側にいるとおもってまちがいない。だからこそ、すぐさま条件反射のように戦争についてドラマ仕立ての舞台装置を設定してしまうのだ。その証拠に、わたしたちが知っている戦争の犠牲者は、必ず、地元のイラクやアフガニスタンのひとびとの家屋が吹き飛ばされた瓦礫の中にたたずむ映像におさめられるだけで、決して、米国の兵士たちの死傷した姿を見ることがない。米国政府が、厳重な報道統制を敷いているのは明らかなのだが、問題は表現の自由にかかわることではなく、当事者と傍観者の関係の問題なのである。

ごく当たり前の想像力を働かせれば、そのような戦争の内側とは、国家が自国の青年を兵士として死に追いやる方法や技術にすぎないということである。他国の兵士や民間人を死に追いやるだけでなく、自国民を死に追いやること、これが戦争の全体像を見誤らないことができるかどうかの最大の分岐点である。その分岐点を知らずにとおりすぎたマスコミや知ったかぶりの知識人は、実際に戦場におもむいたひとびとの兵役体験の頭越しに、きまって、わが国のかつての戦争について「侵略戦争」か「自衛戦争」かの区別をつけたがる。また、南京で大虐殺があったかどうか、従軍慰安婦はみずから望んだのかどうか、靖国神社には兵士が祭られているかどうかである。そして、これらの戦争に関わる事件の見方について自虐史観になっていないかどうかなど、薄っぺらな歴史認識を割り込ませてくる。とりわけ、最近の尖閣列島をめぐる領土問題を契機に、間欠泉のように戦争論議が噴き上がっているのだが、そんなことは三百万人も犠牲者をだした戦争事実と比べれば、ほんとうはどうでもよいことなのである。

以前、倉本聡の『帰国』という終戦記念ドラマをみたことがある。もともと演劇仕立てのものともみえて、かつての兵士の亡霊となった登場人物からたくさんが言葉が吐きだされ、網の目のように織られていた。今まで見た同種の特集終戦ドラマとはちがって、あの大戦の時代にさかのぼって、平和の尊さをかみしめるといふ感傷に溺れてはいなかった。逆に、あのような過去が現在のわたしたちにどう語りかけるのかということに狙いがあった。しかし、その一瞬、なぜ、わたしたちの「いま」に語りかけられなければならないのだろうと疑問がわいてくる。南方から幻の列車に乗って、つかのまの帰国を果たす「英霊」たちは、なぜ、「戦没者」ではなく「英霊」とよばれ、大戦で生き残った戦友が待つ敗戦直後や高度成長期の戦後世界ではなく、いま、すでに同じ戦争を体験した家族や友人の世代変わりが進んでいる「いま」でなければならないのだろうか。おそらく、倉本は戦争の問題がもはや体験ドラマにならないことをよく知っているのだとおもう。であればこそ、戦後、さまざまに論じられ猥雑な肯定と否定が繰り返されてきた戦争の意味が、今一度、全部解

体され、登場人物である画学生や音大生の内面に沿って、どのように国のために殉じようとしたかの意味が純化できると考えたにちがいない。

わたしたちの多くは、当時の若者たちが国家に洗脳され、なんの疑いもなく死んでいったと誤解しているのだが、ここに登場する若者たちはすべて、戦争期にすでに自我をつくりあげている。そのような個々の内面性をもった彼らが、戦争に翻弄されていった軌跡がくっきりと浮かび上がってくるのである。中には、転向文学さながら、戦争への参加に罪責感をもつ人物も登場したりする。

倉本がこのドラマに純化したおもしろいのは、「戦後の日本は平和を謳歌し、豊かさや便利さを追い求めてきたが、この平和をもたらすため国のために殉じた若者の純粋さや家族のおもいを裏切っている」ということだったにちがいない。ここでは戦争の加害者や被害者の問題が重要ではなく、「純粋さ」そのことの大切さが謳われている。だから、倉本にとって、戦争とは「純粋さ」なのか「純粋さが壊れる」ことかはどちらでもいいことのように映っている。また、「人命」なのか「人命を損なう」ものかの区別も、ものの数ではなくなくなってしまっているのである。ただ、戦争という巨大な歴史の渦巻きのなかで、保ち続けられた「純粋さ」のかけらを集めて、現在のわたしたちの前に提示し、「英霊」に対して思いをはせることを喚起すればよかった。そのため、昔の画学生や音大生は、寸分たがわぬ自らの自画像であればよかったのである。事実、戦争に対する猥雑な論議は、すべてラストシーンの『海ゆかば』に吸収されてしまっているとおもう。

これに対して戦後70年の歳月は、すぐさま、ふたとおりの答えを用意できる。ひとつは、ほんとうに「純粋」だったのかということ、もうひとつは、その「純粋さ」そのものもつほんとうの意味あいである。確かに、倉本が表現しているように戦中に比べて戦後の現実には猥雑だった。しかし、芸術家肌の倉本の見えないその先がある。それは画学生や音大生が見て猥雑に見えたものだ。この過程はなかなか伝わりそうもないのだが、あえて言うと、片一方の「純粋さ」と猥雑さとの断層みたいなものである。この断層は、実感としては当時の若者たちも貧しさや不平等への反発として表現されていたものだが、意識化するやいなや、まったく別のものにすり替わってしまった。それに気づいたものたちは、もはや「純粋さ」を信じなくなったのである。

そういう純粋体験に比して、太平洋戦争はほんとうに「侵略戦争」だったのかどうかの議論は猥雑さそのものにちがいない。おそらく、中国や朝鮮半島のひとたちは、これからも「侵略」を受けたと言い張るだろう。また、それに同調したわが国の知識人や政治家は、そのことで坊主懺悔するかもしれない。一方には、太平洋戦争は、あくまでも「自衛」のための戦争だったと正当化する者もいる。もし、「侵略戦争」にしてしまうと、そのために命をなげうった兵士やその家族の大義が立たないと考えているからだ。しかし、原則的な見方からすれば、南京虐殺が何万人規模であったのか、何百人規模であったのか違っていても、それが戦争の本質を変えとはおもえない。それなのに、彼らは戦後70年近く経過してなお、当時の歴史観に感情移入したままの立ち位置で、戦争のことをこちらから見てしまっているのである。つまり、「侵略戦争」を肯定するにしても否定するにしても、これらすべて想像力が欠如した戦争の意味づけとしか読めないのである。このような考え

方は、どれもが100年前に書かれたレーニンの「帝国主義論」の受け売りにすぎないからだ。

レーニンは帝国主義列強が植民地を争奪する際の軋轢が帝国主義戦争をうみだしたことを非難し、これに対して植民地が帝国主義列強に対して挑んだ民族解放戦争を肯定した。つまり、レーニンは社会主義に一步近づくためなら戦争を容認したのである。その場合、わが国はどちらの側に立っていたかをめぐって議論が別れたのである。つまり、あの戦争は遅れて帝国主義列強に仲間入りしたわが国が、西欧列強の帝国主義に戦いを挑んだ帝国主義戦争なのか、それとも西欧列強によって長らく虐げられた植民地の側に立って、東アジアの解放を目的にした民族解放戦争だったのかという議論である。しかし、レーニンのように視線の選択を迫るレベルの歴史観、戦争観にとどまっている限り、いつまでたっても前に進めない、どこかで考え方を転換しなければならないのだ。

先日、日本維新の会の橋下代表が、当時の従軍慰安婦は軍隊に必要だったと述べたことでマスコミが大騒ぎした。いま唐突に、なぜ、従軍慰安婦の問題がでてきたか不明だが、橋下は、どこの国の軍隊であろうとそれに似たようなことはあったにちがいないから、わが国だけが近隣諸国から責められ、非難を受ける筋合いはないとの趣旨であろう。確かに、どの国においても意に反して兵士たちは売春のような事実から逃れられなかったと想像できる。それは現在の価値観に照らしてそれを是認しているのではなく、単に、事実としてそう言えるかもしれないということである。しかし、それを事実として政治的に主張したということは、それに付随するイメージを含めプラスの価値として押し出したことになり、政治的な沈黙の意味あいとは大きく異なる。推測するに、近隣国から従軍慰安婦や歴史認識について再三にわたって問い詰められているわが国の一連の政府の立場に呼応する言動のようにおもえる。だが、わたしなら、そういう事実があったことから導き出せる答えは、従軍慰安婦自身も悲惨であるが、ほんとうは同時に、家族や親元を離れて遠く戦場におもむき、慰安の場所としてその必要性をもった兵士たち自身の姿も悲惨だったと見る。兵士たち自身がどのように考えていたかは別にして、彼らにはなんの責任もないから、よけいに悲惨なのである。

橋下のようにその事実を是認した上、そのような戦争自体の悲惨さを後ろに隠して、どこの国の軍隊でもやっていたことであるから、どちらがより善に近かったかどうかなどと居直り、比較の問題にすること自体が、いわば、戦争観や歴史観の後退なのであり、幼稚な考え方なのである。ほんとうはそういう兵士と従軍慰安婦の戦争の悲惨さから学び、何をしたらいいのかを考えなければならないのである。マスコミは、戦争中まで思考を巻き戻して軍隊と従軍慰安婦の関係を再確認している橋下に対して、戦後の70年という長い時間は、彼に何をもたらしたのか、そのことを突きつけるべきであった。つまり、従軍慰安婦の存在の必要性を是認したことを責めるのではなく、橋下だけにかぎらずわたしたちの歴史観はそのような事実から何をみだし、今後の展望につなげているか問い詰められるべきなのである。戦争の問題をもはや肌で感じることはできないわたしたちは、想像力の質において重層的に再構成しなければならないのである。

(2) シモーヌ・ヴェーユの非戦意識

平和運動家たちは、たくさんの人命、財産を失ったかつての戦争からあらゆる遺物を蒐集して教訓を引きだそうとした。そればかりか、良心的なひとびとは遺物によっては見えない精神的事実を補うため、従軍した兵士たちに戦争責任はないと訴えた。また、あるひとは兵士の御霊の祭られているのは靖国神社ではなく、郷土の先祖のお墓だと正当に指摘した。つまり、彼らはわたしたちに、戦争について精神的痕跡から考えることを教えてくれたのである。しかし、戦後70年近くを経過した今、わたしたちは、すでに既視感のようなものを抱かずに戦争について語れないことを知っている。なぜなら、第二次世界大戦のあと、世界中のたくさんの戦争にめぐりあってきて、良心の上に幾重に良心を積み重ねても、また、死者の数だけ事実を拾い集めても、一向に戦争がなくならないことを知ったからだ。

広島と長崎では原爆によって多くの犠牲者がでたことは事実であるが、これらは決して言葉としての真実ではない。なぜなら、わが国においては残虐な行為をした米国に対して溶けることのない怒りがあるのと同じくらい、戦争を早く終わらせるために原爆投下はやむを得なかったとする米国の一般感情があることから察することができる。それでも毎年8月になると恒例のように慰霊式典がめぐってくる。1970年代のはじめ、時の佐藤首相が、戦後初めて広島を訪れるということで反対運動がもりあがったとき、わたしは一度だけこの式典に行こう（参加ではなく、邪魔しに）としたことがある。被爆者の問題に肩入れしていた党派に誘われてノコノコでかけようとしたのだが、急な事故があって行けなかった。だが、あのときどんな目的で行こうとしたのかおもいだせない。もしかしたら、戦争責任をうやむやにして長らく被爆者のことを放置したままにしておいて、戦後の決算なる名目を掲げて広島を訪れようとする政治的魂胆が、「人間的」に許せないとおもえたのかもしれない。というより、もっと単純に、得体がしれないくらい大きくみえた政治権力の幅より、「人間性の幅」の方がもっと大きくあるべきだとおもったからかもしれない。しかし、戦争と国家の問題について特別な認識をもっていなかったわたしは、単なるお祭り気分で、「人間性の幅」で原爆の問題を切りとろうと考えた時点で、幼稚だったのだとおもう。

あの頃よりまして現在の原爆式典は、戦争体験の風化を如実にあらわすものになっているはずだ。被爆者の多くは亡くなっているし、遺族の方も高齢化している中で、生の被爆体験は文句なく時間に削られてしまっている。今でもそういう体験思想の灯を引き継ぐと努力している方がおられることは承知しているものの、その風化の勢いをとめるのは難しいとおもう。正直なところ、もはや、ヒロシマは世界の核保有国の内面に取り込まれてしまったと考えてまちがいない。世界の核保有国は、一方で、ヒロシマの犠牲者のことを追悼しながら、反面では、そのためにこそ、あいかわらず戦争から自国の「平和」を守るために核兵器を保有するという振じれた選択をしているのである。その意味においても、わたしのおもっていた「人間の幅」はいとも簡単に崩れてしまったのである。それはわが国の核抑止力を担っている米国は、いわば、わが国に原爆を投下したことで、世界の核廃絶まではヒロシマの「敵」でなければならないにもかかわらず、歴代首相は原爆の追悼式典に参加しながら、式典後、手のひらをかえしたように「核の抑止力」という一見矛盾した言葉を平然と吐くことに象徴されている。

それを考えると、被爆体験は、むしろ、政治の世界に一挙に吸収されなくてはならないのではないかとおもう。戦後の原水爆禁止運動は、米国の自由主義圏とソ連を中心とした社会主義圏の反戦運動の谷間にあつて両側から引っ張られ、長らく冷戦構造の中で凍結されていた。ところが、徐々に人権意識の高まりとともに、核兵器の問題は政治の世界から離れていき、倫理性や人間性に対する最大の冒瀆と考えられるようになった。もちろん、これは人権意識が薄れゆく戦後の風景を拒絶したという意味ではなく、原爆体験をより高度な理念に近づく思想に抽出するために避けてはとれない道筋だったような気がする。戦後70年近くたってさえ、季語みたいなきれぎれの体験思想のみが残るというのも情けないからだ。果たして同じくらい遠い日清、日露の戦争のことを体験思想と言うのだろうか。原爆は悪いが、通常兵器を使った戦争は善いのだろうか。イラク、アフガニカタンへの対テロ戦争は善くて、日米総力戦の結果である原爆のみが悪いのだろうか。そして、片方で、グローバリズムを唱えながら、もう一方で、今でも戦争という切り札を使って外交を展開している米国を中心とする縮小する国家自体の責任はどうか。核兵器を作ることが悪いのではなく、戦争をすること自体が悪いのではないか。わたしには次々と積み重なった疑問が渦を巻いてくる。どこかでこれらすべての疑問に答えられるような戦争観に一変しなければならないとおもう。

わたしたちの戦後は、まちがいなく身内に戦死者をもっていた家族の目線によって、「不戦」の意識からはじまった。もう二度と子供たちを戦場に送ってはならないと誰もが誓ったのだが、折り鶴や銅像をいくら作っても、記憶は時間に追いこされ、いずれ誓いは破られる。それならば、戦争の真実は史実を握るわたしたち自身の手元にしかないことを噛みしめ、わたしたちが戦後に積み重ねてきた想像体験を深める以外にないのではないか。その想像体験の貧しさが、多くの戦争を許してきたにちがいないからだ。真実の視線をみずからのものにできるなら、あの太平洋戦争と米国のベトナム戦争、イラク、アフガニスタンにおける戦争は、決してちがったものにはみえないはずなのである。つまり、この戦争は善くてあの戦争は悪いなどというちがいは生じないのである。そして、もう少し理念の根源に想像体験を下降させれば、かつて、憎悪に包まれた敵や味方や国境線のない戦争は存在しなかったのだから、善い戦争や悪い戦争があるわけがないのである。対テロ戦争が人道に適い、ヒトラーの戦争が悪いなどということは絶対ありえない。そういう平和の裏に張りついた戦争や戦争の目的となった平和の理念を放棄しない限り、小さな体験思想は大きな悪意に吸収されてしまうにちがいないのである。

第二次世界大戦の前、ヨーロッパではヒトラーが政権を握ったとき、戦争の到来を予期していたひとびとが多くいた。とりわけ、ドイツの革命主義者の中には、ヒトラーが近いうちにおこなうかもしれない戦争の不安におののき、政治的混乱が生じていた。反ファシズム闘争をおこなっているもののなかには、近隣の民主主義国の戦争の力を借りようと主張するものもあった。国際的プロレタリアートの主要な敵がドイツのファシズムであるなら、武器を奪われた自国のプロレタリアートにとっては、他国の軍事力を利用してファシズムを押しとどめることが最善策とおもったのである。しかし、当時、ドイツの逼迫した状況に関心を寄せていたシモーヌ・ヴェーユは、革命派からこのような行動手段がうまれる非常識を非難している。それはある野蛮な抑圧に抗して闘うため、別のより野蛮な力を借りるようなもので、抑圧はさらに強まり、人民は更なる奴隷の身分に転落するだけだと

おもえたからだ。仮に、その戦争に勝利したとしても、戦勝国の国家機関が敗戦国の人民への抑圧を軽減するようなことはありえない。まして、敗戦国民の中からプロレタリア革命が勃発するのかもしれないときに、手をこまねいているとは信じられなかった。

ヴェーユには、自国民を奴隷状態におとしめ抑圧する国家機関に対しては、自国の民衆の反抗によってのみ革命は可能であるとする基本的な考え方があった。だが、まわりにはロシア革命から演繹された神話の力が根強く、「社会主義の祖国」という信仰や「革命戦争」によってあたかも民衆が解放されるかのような幻想が確かに存在していたのである。ヴェーユは、そのような戦争と革命の神話の出所をたずねて、フランス革命時の伝説的戦争観に行きつく。フランス革命の中で、労働者大衆が革命の祖国を諸外国の絶対君主から守ると同時に、宮廷貴族や大ブルジョアジーの手から権力をとりもどすための方法として防御的な「革命戦争」の概念が生まれたとしている。ヴェーユは、このような考え方はのちの革命主義者、マルクス主義者に引き継がれているとみなした。やがて、抑圧人民の反乱には「革命戦争」が不可避であるかのような考え方が、ひとびとにこびりつくようになった。

エンゲルスやプレハーノフ、メーリングの時代には、労働運動が盛り上がっていたドイツを防衛するために、ドイツの社会民主主義者に対して仏露との戦争に加担するよう呼びかけていた。この場合は、攻勢的であれ防御的であれ、ともかく戦争を判断する際には、この戦争によって結果的に国際的プロレタリアートにどれほど有益かという点を考慮しなければならなかったのである。

一方、レーニンやローザ・ルクセンブルグになると、プロレタリアートはあらゆる戦争において自国が敗北するように自国の戦いをサボタージュすべきというふうになる。当時のレーニンからすれば、帝国主義列強同士の植民地争奪戦が戦争一般と考えられていたから、そのような自国の帝国主義的野望に加担すべきではないとの考えがあったからだ。だが、これに対してヴェーユは、自国が戦争に敗北することは、相手国の帝国主義が利することであり、相手国の労働者大衆への抑圧強化という代償を引き受けなければならない矛盾点を指摘する。それだとプロレタリアートの国際的な連帯が国家のちがいによって寸断してしまう難点をもってしまうのである。しかも、レーニンのような戦争観においては、帝国主義戦争であるから「悪」であり、民族解放戦争は「善」というように、政治目標の善悪によって戦争の意味が解釈されることになり、その目標を達成するための手続きが外交であるか、それとも戦争であるかの是非が問われない。当時のヨーロッパの革命派にとって、まだ、ロシア革命の影響は大きかったので、現実には実現しようもなかったのだが、トロツキーなどの世界革命論が信じられており、いわば、「革命戦争」の期待を吸いとる土壤があったのである。

だが、ヴェーユは、当時のドイツ共産党がロシア国家官僚の手下にすぎないことをよく知っていた。彼女から見たドイツ共産党の誤りは、ロシアの「一国社会主義」路線を忠実に守っているだけで、ドイツ国民を代表するものではなかったことである。ドイツの労働者大衆の利益は、ロシアの利益と明らかに背反していた。ドイツにおける課題は、ファシスト的軍国主義をどう押しとどめるかであり、ロシアにとっては何より、ドイツがフランスといっしょになってロシアを攻撃するのを阻止したいとおもっていたのである。スターリンはロシアへの侵攻を防ぐためなら、ドイツの国家体制が、たとえ、ヒトラーのファシ

ズムであってもよかったのである。ロシアの国家官僚とドイツ共産党との結びつきは、ドイツ共産党が社会民主主義者との統一戦線を組むのをいやがったことにも端的にあらわれていた。このためドイツ共産党はナチスに無条件降伏したようなものだった。このような正確な情勢認識をもっていた彼女は、早くも戦後のスターリン主義批判の地ならしの役割を担っていたことになる。

ヴェーユは戦争一般について考えることを拒否したが、それは戦争には軍事の問題が関わり、その軍事闘争が所与の技術的、経済的、社会的条件によって規定されていることを強調するためである。つまり、軍事闘争においては生産における富の集中における経済競争の強化とともに、戦争に向けて経済的体制を組み込むことが条件になる。そこでは軍事の問題と経済の問題は交錯しており、戦争は軍事に関する社会関係、経済関係の反映以外ではないと考えられているのである。そして、マルクスの『資本論』の分析によって、労働力の搾取によって運命づけられた個々の資本家の競争の激化が、やがて、全資本家の全労働者に対する抑圧となって表われたものが戦争であると断言することになる。資本家の司令塔は自ら労働しないで労働者の隷属によって富を蓄積し、より多くの富を得ようとするれば、彼らは他の資本家と対立するために、より多くの労働者の隷属を求める。同じく戦争における国家の司令塔は、自らは前線に出ることなく、より多く兵士を搾取するために自国の兵士と対立し、ますます、その対立は激化して、次第にそれは大量殺戮に向かっていく。

«この指導機関は自国の兵士を強制的に死に追いやる以外に敵に打ち勝つ手段をもたぬので、ある国家と他の国家との戦争はただちに国家軍事機関の自身の軍隊に対する戦いに変化する。そして戦争は最終的には国家諸機関と参謀本部との連合体と武器をもちうる年齢の壮丁全体との戦いの様相を呈することになる。ただ、機械は労働者からその労働する力以外のものは奪わないし、雇用者は解雇以外に強制の手段をもたず、これは労働者が多くの雇用者のどれかを選ぶ可能性をもつため力弱いものとなっているのだが、これに対して、兵士は一人一人が自分の生命そのものを軍事装備の要請に犠牲にすることを強制され、その強制については国家権力による否応なしの処刑の威嚇がつねに彼らの頭上につきまわっているのである。したがって、戦争が防衛的であるか攻撃的であるとか、帝国主義的であるか民族戦争であるかということは、ほとんど重要でなくなる。すべて戦争を行なう国家は、敵がこの方法を用いる以上おなじくその方法を用いざるをえない。…中略…要するに大量殺戮は抑圧のもっとも徹底的な形式だということである。兵士たちは死に身をさらすのではない。大量殺戮へと送りこまれるのである。»『戦争にかんする考察』 シモーヌ・ヴェーユ著 伊藤晃訳

ここでヴェーユは、自衛のための戦争であるかどうか、帝国主義戦争であるかどうかは、指導機関が命名したものであり、わたしたち労働者大衆にとっては意味をもたないと述べている。つまり、戦争というメカニズムによって、抑圧は究極的な姿をとることが重要なのである。戦争こそが目的としている究極の抑圧手段である。ヴェーユは別の個所でも権力の内部に対する抑圧と外部の競争のメカニズムを分析している。それによると、権力の二つの闘争とは、ひとつは自身が支配するひとびとに対する闘争であり、もうひとつが自

身の競合者に対する闘争なのだが、それらは互いに結びつき油を注ぎあう関係にある。なぜなら、外部で得られた勝利によって、その権力により多くの威厳を与えることで、内部の結束を強化するようになる。これに加えて、奴隷は主人の成功に自らの命運がかかっているかのようにおもいこみ、外部の権力の競争関係の中で配下の奴隷たちも自然と結束をはかるのである。ところが、さらに外部での権力の勝利を期するためには、権力は内部に対してより抑圧的にならざるをえない。この抑圧を持続するためには権力者はさらに外部との競争に向かうことになる。こうして、外部は内部を支え、内部は外部を支えるという循環が繰り返されることになるのである。これを時系列に並べると、権力を支点にして外部の敵と内部の敵の三角関係が成立し、それらが相互に二つの相手を支える構図になる。

これを奴隷の立場（内部の立場）からみるとどうなるのか。奴隷が外部の権力から自衛するのは、みずからの抑圧的権力によく服していなければならない。そのため、内部の権力が奴隷に対して居直り続けるには、外部の権力との紛争を煽り立て続けなければならないのである。こうして奴隷の内部の権力に対する関係は悪循環をなして、奴隷は主人に対していつまでも服従しなければならない。こういう抑圧のメカニズムに反対するには、平等という旗印しかないヴェーユは考えた。彼女にとって、「革命戦争」を含めあらゆる戦争は、それ自体のメカニズムにおいて権力が労働者大衆に対する究極の抑圧手段として働くことは自明であった。

しかし、社会主義を標榜するソヴェト国家が示したものは、社会的平等の実現や権力の廃絶とはまったく逆に、戦争を指導する機構や警察や官僚機構のみが肥大化した中央集権の独裁体制でしかなかったのである。ロシア革命直後、白衛軍と帝国主義列強の干渉から防衛するためという名目で軍隊が再建されると、官僚制と警察が復活し、民衆抑圧機構を整備していったのである。その結果、これらの権力によって行われる「革命戦争」は、反革命のため敗北するか、軍事的闘争のメカニズムによってそれ自体反革命に転化するよりほかなかったのである。ヴェーユにはスターリン反対派のトロツキーがロシア革命の結果、官僚主義的歪曲をともなっているが、プロレタリア独裁国家であり、労働者国家と言っている意味が理解できなかった。なぜなら、労働者が官僚の意のままにあやつられる国家を労働者国家と呼ぶことはできないからだ。ロシア革命のあと内戦を経て確立した権力のもとでは、どこにもソヴェトは存在していない。ファシズム国家と同様、言論の自由はなく、政党の自由もなく、共産党軍事独裁国家にちがいがなかったのである。

レーニンはマルクスがパリ・コミューンにおいてみた趣旨をくみとり、革命とは既存の国家機構をそのままにして、単に政権奪取することではなく、その官僚、軍事国家機構のすべてを「廃絶」し、「死滅」させなければ意味がないと述べていたはずだった。パリ・コミューンは、常備軍を廃止して、それを武装した住民大衆に代え、すべての公務員の完全な選挙制とリコール制を採用し、その給料は労働者並みの賃金に引き下げられた。コミューンはいわゆる議会ふうの団体ではなく、執行府であると同時に立法府でもあった。にもかかわらず、レーニンの思想で誕生したはずの国家は、革命の歪曲というには、パリ・コミューンで実現した社会主義の原則とはあまりにもちがいがすぎている。

彼女の時代はロシア革命と戦争の狭間の時代にほかならなかったが、ファシズム、社会主義、民主主義、共産主義など、どのように呼ばれようと、それらはすべて国家や資本の抑圧によって個人の物質的精神的安楽の条件を蹂躪してしまう支配の様式におもえた。彼

女は「社会を個人に服属させることこそ真の民主主義であり、社会主義の定義である」としている。その根拠には彼女なりの理念があった。つまり、官僚的、軍事的国家のうまれのおおもとは、精神労働と肉体労働の乖離が横たわっていたからだ。精神労働によって社会が労働者個人を抑圧する点においては社会主義もファシズムも変わらない。だから、精神労働と肉体労働の分離を乗り越えなければ、労働者個々人の知らないところで、戦争が労働者を抑圧する手段として選ばれるのはまちがいないのである。ヴェーユは人間的価値の尊厳を守るために戦争を憎んだが、かつて、わたしが広島慰霊式典に行こうとした理由と、果たして重なっているのかどうか今では見分けがつかない。

(3) 戦争と叛乱

「ヘーゲルにおける〈他者〉のドラマおよび、主人と奴隷のあいだの抗争は、ヨーロッパの拡大とアフリカ、アメリカ、アジアの民衆の奴隷化という歴史をその背景とすることによってのみ生じたものなのだ。言葉を換えるなら、ヘーゲル哲学の唱える絶対精神の内部への〈他者〉の回収と、世界史を劣った諸民族から発してヨーロッパで頂点に達するものとして把えるヘーゲルの歴史観とを、ヨーロッパによる征服と植民地主義が揮ったまさに現実の暴力と結びつけずにおくことは、とうてい不可能なのである。端的に言って、ヘーゲルの呈示する歴史は、内在性の革命的平面に対する強烈な攻撃であるばかりか、非ヨーロッパ的な欲望に対する否定でもあるのだ。」『〈帝国〉』アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート著 水嶋一憲ほか訳

アントニオ・ネグリとマイケル・ハートがヘーゲルを批判しているのは、ヘーゲルが理念を実現する材料としての民族精神の役割を力説して国家こそが究極目的であり、一般的意思と主観的意思の統一体である「自由の意識」を実現するものとみなした箇所に集中している。ヘーゲルによれば、国家の秩序に反するものは自然状態とみなされ、近代国家以前のアフリカやアジア地域は不法と暴力、自然衝動と非人間的な感情が支配する世界として否定された。このような見方からすれば、国家は自己と「他者」が対面する手段としての疎外態とみなされているものの、やがて止揚された絶対精神に包み込まれるはずであり、「自由な服従」として国家は自己に敵対するものではないと考えられた。ヘーゲルの弁証法の場合、精神にとって外界のものは自らが外化したものであることを知っていることを媒介にして獲得される。つまり、人間は理性的に対象をながめれば、主観と客観が統一されて概念は概念にくるまれ、「他者」は外側には存在しないと言っているに等しい。そこでは、現実とは意識に映った現実であり、現実とは哲学をとおしてのみ真実であるから、哲学を哲学することだけが自由である。なぜこういう思弁が成立するのかというと、最初から近代国家の理念があり、それが「自由の意識」であるからだ。いわば、ヘーゲルにおける哲学とは近代国家の主権の内容を手助けする形式なのである。

こういうヘーゲルの方法では世界史は時間が堆積された近代の高みから出発して、自分のところへ還ってくる歴史しか対象にならず、その時間が円環状になり歴史が流れないことになってしまう。この場合、マルクスなら人類の前史の死という未知によってかわすの

だが、ついに時間の獲得に失敗したヘーゲルはそのことに気づかなかった。その点、近代国家の落日があらわになった現在においてこの行きづまりに気づき、ヘーゲルの後ろ向きの歴史を前に流そうとしているネグリとハートの必死さだけはわたしたちに確実に伝わってくる。

今度、ネグリとハートが2011年にチェンジアではじまったアラブの春の政変劇やスペイン、アメリカのウォール街の占拠運動を共有した「叛乱」を解説しているのを読むと、これらはたがいに呼応しあって「自由」と「平等」と「連帯」をもとめた水平的なひろがりを見せた運動であり、いずれも歴史の岩盤に穴を穿とうとした試みと考えられていることがわかる。このような運動は、現在の資本主義が資本と労働の関係を大きく変化させ、資本は工場の中ではなく社会全体に支配をおよぼして、わたしたちの生産能力、身体、精神コミュニケーション能力、知性、創造力すら搾取していることに対する叛乱であったことになる。その具体的なあらわれとして彼らは、①金融支配による債務・債権関係②情報、コミュニケーションの過剰によるメディア支配③セキュリティシステムによる監視④代表制による民主主義への妨害の4つの支配を列挙している。そして、彼はこの被支配の4つの形態は、反転させて支配関係を覆す契機を伏在させているとみなした。たとえば、ウォール街の占拠によって示した99%のひとびとの平等への志向につらなる債務の支払拒絶は、みずからの欲求を肯定して新しい社会的関係を発展させることができる力になるとされている。その場合、この社会的関係とは「ともに存在する」ことで再発見する主体化を意味し、彼らの政治運動への呼びかけは、はじめは「特異なものへの生成変化」という言葉に要約される。

≪「ともに存在する」ということは、特異なものへと生成変化することだ。なぜなら、特異なものになることは、個人化されることとは対照的に、ともに存在する主体の力をふたたび見出すことを意味しているからである。特異なものとなった主体性が発見するのは、他の特異性ととも集合的な主体性をふたたび合成することなしにはいかなる出来事も起こりえないということである。それはつまり、叛逆することなしには特異な主体性がともに存在することはありえない、ということだ。したがって、特異化のプロセスは、ともに存在する状態に向かって開かれた自己肯定、自己価値創造、主体的な決断として、具体化[＝肉体化]されることになる。すべての政治運動はこのように誕生するのである。まず、[悲惨や孤独をもたらす状況から自らを]きっぱりと切断するという決断を下し、それから[他の諸々の特異な主体性と]ともに活動するという提案へと向かうのだ。≫『叛逆』アントニオ・ネグリ マイケル・ハート著 水嶋一憲、清水知子訳

ここで言われている政治運動への導入口は、ひとびとがみずからの欠如を埋めることではなく、みずからおちいつている悲惨や孤独を切断することで、特異なものとしてみずからを生成させ、運動の中でほかの特異性としての他者と身体的に融合しながら、再びみずからのうちに導き入れる主体化運動のように読める。いかにも内面の化学反応に似たプロセスにちがいないが、このようなことが可能にみえる背景には、個々人の生活そのものの陥没があらわになっていることに理由がある。なぜなら、ここには世界と社会と個人の関係のあり方そのものが崩落して、自己の生活意識のアイデンティティが、直接、皮膚感覚

にとどくほど縮小されているからだ。しかし、ネグリとハートはそれを縮小とうけとらず、逆に、そこに無限の空間的拡大を可能にする連帯の根拠を見出したのだとおもえる。おそらく、もはや個人と社会の通路を失い、退路なく選択肢もなくなったわたしたちには不可視になった連帯の根拠なのである。

だが、ネグリはマキアヴェッリ、スピノザやマルクスを対象にして、歴史概念の周辺をめぐるのであるが、所詮、「近代」そのものの枠内にとらわれているにすぎないとおもえる。なぜ、ネグリは近「近代」的でしかありえないか。そのことがもっともはっきりするのは彼の戦争についての考え方である。ネグリは、「帝国」という権力は自らを正当化する暴力であるから、抵抗があらわれると例外的状況を対置するが、それが「予防戦争」、「無限定の戦争」の形をとると言っている。

《このようなプロジェクト（「マルチチュード」の共同性…著者）にたいしては、唯一の大いなる反対が存在します。例外状態、＜帝国＞の形態をとった戦争、新しい主権によって代表される反対がそれです。これらは死の経験を確認するとともに倍増させるのです。死は生権力の内容です。規律と管理を排除するのではなく、権力の効果の保証としてそれらを包みこむ究極の内容です。死をあたえることは、権力の手段でありつづけているのです。》
》『＜帝国＞的ポスト近代の政治哲学』アントニオ・ネグリ著 上村忠男監訳

ここでネグリが言いたいことは、権力がその権力を保持しつづける上で、「マルチチュード」の共同性を阻むため、例外的に人間に「死」の一回性を再認識させ、戦争の戦争、しかも、永続的で無限定な戦争を必要とするということである。「死」は根本的に共同性に反するから、それを利用して「生権力」の支配を続ける、それこそ「生権力」の究極の姿だ…と。ここで立ちどまって、ネグリに「ちょっとまってくれ」といいたいくなる。これでは生産様式、労働の組織化、空間のヒエラルキーなどの「生権力」の管理一般と戦争の例外性の区別がつかないではないか。また、ネグリは唯物弁証法にもとづく戦争の必然性を否定するから、経済決定論や下部構造と上部構造の関係にもとづいて資本主義の必然性にとまなう国家の暴力という考え方を退けているが、戦争は「帝国」の時代だけでなく原始の部族社会から存在していたのではないのか。それ以前に近代以降、支配者は「自由」や「自衛」、「希望」の言葉にくるませて、「良い戦争」と「悪い戦争」の区別があり、じぶんたちの戦争を「良い戦争」と位置づけ、開戦のとき多くは「自由」、「民主主義」、「自衛」のための戦争と吹聴したのである。

たとえば、おなじスピノザの「自由」といっても、戦争することが「自由」と解釈する余地があるとするなら、「自由」には唯物論の流れと観念論の流れがあるといってみても、堂々めぐりにしかならないのである。いままで国家意思と民衆の意志のすれすれのバランスの上に不幸な戦争の歴史がつくられてきたのであり、近代の戦争と「帝国」の戦争、また、古代、中世の戦争とどこがちがうか、それを納得させないかぎり「帝国」が国民国家を拡散させたと同じように、「戦争」概念を歴史空間に拡散させてしまうことになるのである。わたしは歴史的な「自意識」を媒介させれば、戦争はあくまでも「戦争としての国家」の意志としてあったことを疑うことができない。逆に言うと、国家の意志としての暴力以

外は戦争と呼ぶべきではないとおもう。そういう内容を白日に下にとりだすためにも国家概念の歴史的掘り下げが不可避なのである。もっといえば、結局、ネグリには発生から最後まで歴史をたどる「自意識」がないことであり、歴史の跨ぎをやってしまっているということになる。それは政治には国家と市民社会という形の媒介や国家と国家との関係の媒介が必要なことを意味している。このような国家の跨ぎはドゥルーズなどにも形をかえて忍び込んでいるようにおもえる。ドゥルーズは、国家の起源をマルクス同様、「アジア的専制国家」と認めているが、その「原国家」について次のように述べている。

《国家はすでに出現する前から、これらの原始人社会がその社会の存続のために祓いのける現勢的な極限として、もしくはこれらの社会が収斂していく点、みずから滅びることなくしては到達できない点として作用している。これらの社会の中には、国家の方に向かうベクトルと、国家を祓いのけるメカニズムが同時に存在し、接近するにしたがってより遠くへと押しやられる収束点が存在する。祓いのけることは、同時に先取りすることでもある。》『千のプラトー』ドゥルーズ、ガタリ著 宇野邦一他訳

これはとてもおもわせぶりの言い廻しで、原始共同体の予定調和など歴史上存在したためしはなく、国家と区別されるべき社会の均衡点などもともと存在しなかったと言っていることになる。なぜなら、すでに国家は社会の中に「予感」として先取りされており、それは社会と厳密に区別されるべきでないとするからだ。民俗学者は社会から国家への道筋を描くのだが、それ以前に「いつでもいたる所に国家は存在」した。歴史は根があり幹があり枝葉があるかのように樹木状に系列化されるべきではなく、多様体＝リゾームとして中心化と非中心化の網目を張りめぐらしている。そこで、もし、国家をうみだす「生産」と国家を拡散させる「消費」というものを想定するとすれば、国家の求心点と拡散点の二つの定点は同時にあらわれなければならないのである。

だが、わたしたちからみると、このような考え方は国家の「生産」と「消費」をつなぐために、ネグリの「帝国」と「マルチチュード」の概念あいだに介在したと同様な「両義性」という概念を中心化しているようにおもえる。すなわち、ここで彼はプラグマチズムを導入しているため、国家は生産としての国家である前に、すでに消費の対象にされ中性化されてしまっているのである。いわば、国家は移動すること自体が合目的化されており、国家とは同時に反国家であり、また、非国家であり、半国家にもなりうる上、また、逆の移行にもなりうるのである。

(4) 「大人の平和主義」について

ともすれば、政治的プラグマチストを自認するものにかぎって、反対に抽象論におちいつていることが多いが、国際政治学の立場から世界の戦争と平和の問題を考えようとするればどうなるか、藤原帰一の穏健な平和主義がよく示してくれる。彼は最近の憲法改正をめぐる動きは、軍隊がなければ平和になるという極端な平和主義が、軍隊がなければ自国は

守れないという裏返しの危機感に転換して、ゲームのような軍事崇拜の傾向がでてきた証拠と考えた。それに対して彼はドグマの平和から現実の平和へという方向転換を提示している。

「戦争を避けるためになにができるかなんか考えなくても平和って言葉は言えるんですよ。それに、自分たちが戦争でひどい目にあった、もう戦争はイヤだっていうのはよくわかるんだけど、それだけだったら、自分たちの安全を守るためにはあいつらやっつけなくちゃいけないって立場に簡単にひっくり返るかもしれない。イヤミな言い方をすれば、いま日本に起こっているのは、そんな平和崇拜から軍事崇拜への逆転でしょう。ぼくは学生運動の世代よりあとに生まれたので、学生時代には反戦平和って言ってた人が平和主義の虚妄なんて言い始めるのをイヤというほど見せつけられました。随分簡単に考えを変えるんだなとむかしは思いましたが、考えてみればこの人たちは前もいまも戦争そのものは見てないんですよ。あるのは観念だけで、それがひっくり返ったわけ。何度も言いますが、平和ってというのはそんな観念よりも具体的な、目の前の戦争をどうするか、戦争になりそうな状況をどうするかって問題なんです。平和主義を守るか守らないかってことよりも、具体的な状況のなかで平和を作る模索が大事だと思っています。」『「正しい戦争」は本当にあるのか』 藤原帰一著

一見して「ごもつともです」としかいいようがない論旨だが、要するに、多くのひとは戦争と平和の隙間の構造がわかっていないから、戦争主義と平和主義は簡単にひっくり返ると言っていることになる。この点については同感であるが、わたしは藤原とは幾分か違って、このような逆転現象は、戦争は現実の人間の生死の問題であり、経済的、心理的な観点、個人にとっての戦争とはなにか、国家のための戦争とはなにかの意味を含め、それらがほとんど解明されていないためにおこってきたと考えている。藤原の戦争の概説にしたがえば、最初、神権政治と宗教が結びつき、宗教戦争が「正義の戦争」として始まった。しかし、近代の始まりは戦争と正義を切り離すようになり、政府の政策の道具としての戦争を認めるようになる。さらに、現代では戦争が政府の手段として利用されていた時代は過去のものになり、その犠牲は経済的にも割合わないものとする考え方が定着したほか、デモクラシーが世界の隅々にまで浸透したため、戦争は「違法」あるいは「非行」として否認されるようになってきた。

ところが、藤原はこの違法化こそが、かえって新しい戦争をひきおこす引き金になったというのだ。なぜなら、こうして戦争は違法化して排除され、否定すべきものとなるなら、それでも「ならずもの」（にみえる）国家や勢力が世界の平和を脅かしかねないとみなすと、戦争を否定すべきであるからこそ、その危険な存在を放置しておくことはできないことになり、制裁を課そうとして「正義の戦争」の大義がうまれる。つまり、戦争を否定する論理がかえって戦争をひきおこすという逆説が生じたのである。このような逆説は、藤原にとって戦争を否認する観念的な平和主義が逆転して、戦争勢力に対して戦争を仕掛ける論理と同型としてとらえられている。

こうした米国を中心とする「正義の戦争」の行使は、ナチスの時代からはじまっていたのだが、とりわけ冷戦崩壊後、社会主義イデオロギーの凋落の中で一般的な思考方法とな

ってしまった。あの東西冷戦の時代には、米国とソ連はたえず、ベトナムやアフガニスタンなど世界のいたるところで代理戦争をおこなってきたが、全面戦争は核戦争にむすびつくことから危ういながら力の均衡を保っていたのである。ところが、ソ連邦や東側諸国の急激な瓦解とともに、それが自由主義陣営の勝利であるかのように受け取った米国の一国支配がはじまり、あたかも世界の警察を自認する状態になったのである。つまり、冷戦終結時において米ソ両国は世界中でけしかけた戦争の責任が問われないことで、その後の世界の混乱に拍車をかけた。そういう時代を背景に米国の突出した軍事力によって「民主主義」に反する国家や勢力は世界の平和の敵との考えのもとに、米国はアフガニスタンやイラクで戦争を仕掛けはじめたのである。こうして宗教国家の正戦観からはじまってパワーバランスの時代を経て、また、「正義の戦争」の考え方が再生されたとされている。

そこで、藤原が最近の地域戦争が多発する世界情勢において、戦争と平和に関して提示するのは、まず、軍事力にたよらないで戦争状態を打開する方法があるかないかをつぶさに考えることである。もうひとつは、武器、暴力の行使を制限する厳密な方策を確立しなければならないということである。たとえば、暴力の行使は自己防衛に限るとか、兵隊以外を殺してはいけないような暴力の制限をとまなう法の支配を確立することである。藤原は絶対平和論者ではないらしいから、世界には戦争や暴力をとまわずには解決できない事態のあることを認めている。むしろ、わが国のように憲法によりかかった絶対平和主義こそ観念論であると批判する。彼は戦後憲法に対しては辛辣で、この憲法そのものの出自は連合国にあり、二度とわが国に侵略行為をおこなわせないための足枷に利用したものでしかなく、平和主義の原則からではなかった。国内では憲法はあたかも絶対平和主義の象徴であるかのようにあつかわれているが、海外からみるとわが国の軍国主義を武装解除するために必要だったにすぎないと事実認識が大勢を占めるとされる。

彼は一足飛びに軍備の放棄にはつながらないから、憲法の非戦条項のように戦争をなくし軍隊をなくす遠大な理想を掲げるのではなく、軍備をなくすには武器にたよらない緊張緩和に向けた方策を定めなければならないという。その前提条件として当事国間の外交的駆け引きや人損や財政的負担に関する計算が欠かせないとしている。つまり、そうした犠牲や経済的負担を考えれば、戦争は割のあわないものだとして双方は理解するようになる。そうなれば、その認識が土台となって反戦という目標に向かって、軍隊への依存を徐々に減らしていき、みんなが共に考える状態をつくるプロセスが欠かせなくなる。彼のこのプロセスにおいては、戦争にたよらない状態をつくるための第一歩として、まず、軍縮が先行し、そうすれば緊張を緩和することが可能となり、そのことでさらに武器を減らす循環ができる。実際に、このような循環関係はEUヨーロッパにおいては形成されようとしている。一方、現在の地域紛争はヨーロッパではなくアフリカ、アジアなどの発展途上の国々において深刻であるが、そうした紛争地域に対しては暴力と生活の結びつきを断ち切るモラルを形成するために何が必要かということを考えるべきなのである。これらをさして彼は「大人の平和主義」と呼んでいる。

以上のような考え方は、およそ、彼が平たく世界を見渡した上でつくられた平和段階論だとおもう。戦後は自民党と社会党の相互補完の関係で、憲法をベースにした平和原則論が国民の間にながらく定着していたが、それが米国を中心とする現実世界の動向と摩擦を

おこしはじめのやいなや、反対に軍事力に関して楽観主義がうまれた。多くのひとは憲法を守ればわが国が平和になるということが誤りと気づき、その絶対平和主義を一蹴して軍事力によって国際関係を安定させようとする考え方が一般化したのである。そういう風潮に対して藤原はドグマやイデオロギーの幻想性ととも、片方の政治の戦争ゲームの幻想性を露わにして、警鐘を鳴らしているかにみえる。彼は政治プラグマチストらしく両者の表裏した平和の作り方の観念性を剥ぎとり、現実的な平和への道筋を描かなければならないとするのである。

しかし、藤原には内向きといわれそうだが、わたしにはわが国の中国その他の近隣諸国との関係も含め当事国間の緊張関係を緩和するためには、戦争と平和の綱引きに似た論議拡大よりも先に、それぞれの国が平和を実現するための国家像を模索しなければならないとおもえる。政治プラグマチストにとっては既存の国家組織を前提にして、それらの国々が戦争をする瞬間があるかないかというだけで政治が機能的に判断されるのであるが、平和への道筋においては、だれが主体になってこのプロセスを進めていくのかが最大のポイントになってくるからである。そのためにこそ国民による国家像は欠かせないのである。つまり、戦争の意志決定をする方法、軍隊をコントロールできる方法などについて具体的な国家像が問われるのである。憲法に依拠した絶対平和主義の観念性は、このような構成すべき国家像がぼやけており、それゆえ国家から平和へ、平和から国家への往復過程をみちびく論理が欠如していたことから生じているのである。もちろん、軍事バランスの偏重を夢想する側の心の底辺にも、それに相応する国家像があるにちがいないのである。

世界認識や見識の向上そして相手国との関係の検討自体は大切であるが、それらがどんなひとによっておこなわれるか、そのみんなの意識が交わる中身となるみんなは一体誰なのかをはっきりさせなければならないのである。現在のような軍事優先の思想が台頭してきたのは、過去の絶対平和主義の影響もあるかもしれないが、それ以上に、不戦や非戦を第一とする国家像を描けていない分だけ、軍事優先の国家像をもとめるひとびとの勢いが増したことを証明しているのである。敵は外にあるのではなく、「誰もが戦争なんてしたくない」はずの誰もの本音を吸収しうる思想の内側において、ゲームのように戦争と平和をもてあそぶ戦略家に対抗できていないことにわたしたちの急所があるのである。また、この場合には誰がどのようにして軍事力を抑制するのが最大の関門であり、戦争という国家の機能のみを切り取ってみても、なくそうとする戦争の全体像はとらえられない。

おそらく、そこまで踏み込まないと、わが国が傷を負ったかつての戦争の実態を解明することはできないとおもえる。過去の戦争の実態を解明できないということは、憲法論議をぬきにしても、現在の戦争の放棄につながる考え方がうまれる土壌がまるで理解できていないことと同じである。思想の根拠としていけば、藤原の考える平和工作程度なら、あの太平洋戦争に突入していく際、軍首脳でさえ無謀な戦争の拡大については否定的な意見が大勢を占めていたから、政治家、軍人を問わずみんな知っていたとおもえる。この感触は、軍部に影響力があった北一輝や石原莞爾の著書を読んでみればすぐわかることである。それでもあの戦争は開始され、そのあげく尊い犠牲を代償にしたのである。

わたしたちの現在の課題は、まず、あの当時と現在は何がどのようにちがうのかははっきりさせなければならないとおもう。当時になくて現在にあるのは、デモクラシーの浸透に

よって国民の代表を選ぶことができるようになったことであろうか。しかし、デモクラシーの本家本元である西欧近代国家においても、いつでも戦争は存在したから、それもあてにならない。つまり、この戦争と平和という課題については、各国が横の関係を密にして連帯すれば解決する問題ではなく、それぞれが自らの立場を鮮明にすることがなにより大切なのである。その観点にたつて、ほんとうはどのような認識をどのような制度的保障のもとで誰が主体となっておこなえるのかということを考えるのである。そこでは藤原の期待するデモクラシー原理を超えて、さらなる別の原理をうちたかなければならぬとおもえる。彼は近代の戦争の縮図の中で考えたから、憲法の限界を観念論と見誤ってしまっているのだとおもう。

6 存在理念としての非戦

(1) 個と全体の問題

わたしはシモーヌ・ヴェーユが、当時のだれもが社会主義かファシズムかの選択を迫られた状況の中で、どちらも人間的尊厳を押しつぶすものとして嫌った理由を考えると、この全体や社会から統制や抑圧を受ける「個人」とはわずかの「段差」をもった人間の「自意識」のありかを抜きにして語ることはできないとおもう。つまり、近代が近代自身を対象化し、鏡とする瞬間をとらえることができたのは、近代の「個人」意識とは別の「自意識」としてもちうる人間の視界の登場のことを指している。国家や社会の抑圧は、歴史的にアジア的専制国家から近代民族国家までいろいろ変遷してきたとしても、それらがすべて同じ言語空間におさまることを見据える能力さえあれば、この「自意識」は成立する。いいかえれば、人類が有史以来の歴史を近代意識の中に持ち込んだ際、その蓄積された歴史時間と近代社会の意識あいだに、突然、亀裂が生じて、近代の自己分裂をとおして「自意識」としての「存在理念」とでもいうべき普遍的な意識がうまれたのである。

それは国家や全体社会の権威や統制の幻想から別の通路を開くものであるが、この「自意識」は今まで政治家や学者たちの誰にも素顔をみせることはなかった。なぜなら、それは国家との間で折り合いがつく「個人」意識とも異なっているから、近代国家を看板に背負った知的権力には絶対にとらえることができなかったからである。柳田國男の言葉を借りれば、この「自意識」こそが、「観るもの」と「観られるもの」の断層を超えて、世界史の最初と最後をリングのようにつなぐ視界をもっていた。また、その「自意識」が描く世界は、差異化や脱構築というような「知」的な装飾品ともちがって、近代世界が当たり前のように受け入れてきた、善良な国民国家と無分別な敵対国家との戦争、あるいは正当な国家権力とテロリズムとの対決などという、いわば、現代における神懸り的な呪術的思考をふきとばして、互いの「戦争としての国家」をあぶりだすものだった。

この場合、わたしは近代の「自意識」というものが、ヴェーユの個人的な資質や西欧の近代市民社会の「個人」主義の伝統に由来するかのようにおもうことを認めない。後世の歴史家は、わが国が昭和初年から太平洋戦争まで突き進む時期、はじめてマスとしての大衆が登場すると同時に、正常な方向感覚を失い、集団的狂気の虜になったという言い方をするのだが、それはヴェーユの周りのフランスやドイツの大衆の愛国的な興奮とさしてち

がったものではないとおもえるからだ。それなら、わが国における集団的狂気を問いつめることは、あくまでも大戦後からふりかえり、どこにも存在しなかった西欧市民社会のモデルをわが国にあてはめ、後進資本主義国家の特異性をことさら誇張しているにすぎないのである。その意味からいえば、当時の西欧諸国家が必然のように戦争体制に突入していった状況は形はちがっていても、モダニズムに照らされたわが国と同様、暗い狂気が社会を支配していたにちがいないのである。そういう「自意識」にもとづいて近代社会と戦争との結びつきをほぐそうとすれば、考えられる答えはふたつしかない。ひとつは、近代社会そのものが戦争に向けた集団的狂気をつくりだす元凶であったのではないかということである。もうひとつの可能性は、ヴェーユが理念として抱いた「善き近代」と当時のヨーロッパやわが国を覆った「悪しき近代」を区別する考え方である。

後者は別として、近代社会そのものが狂気に包まれているとした代表格は、全体によって徹底的に個人が管理され、あたかも「一望監視装置」のような牢獄にもたとえられるとしたミシェル・フーコーである。フーコーの歴史認識において注目すべきは、現在の権力形態の頂点に位置するのは、「規律、訓練社会」の象徴である円形状の「一望監視装置」であると言っている点だ。

《一望監視装置は一社会のユートピアであり、実のところ、われわれが今経験している社会という権力のタイプの、実際に実現されたユートピアなのです。このタイプの権力は掛け値なく一望監視方式と名づけることができます。われわれはその一望監視体制が支配している社会に生きているのです。》『真理と裁判形態』ミシェル・フーコー著 西谷修訳

これは看守が囚人全員の個々を見わたせる扇状の円形の中心部分にいて、囚人同士はお互いがわからない一方通行の管理の監獄や裁判制度のことを指したものだが、この管理こそ彼が現在から過去の歴史へさかのぼる起点になる物の考え方である。フーコーは現在のこの監獄社会から出発して、その歴史の根源にある知の認識をつきとめようとした。彼は、マルクスやヘーゲルのように近代社会を歴史の各段階をとおってたどりついた最終段階とは考えないで、それまでの各時代が同時間に並列された社会ととらえた。その意味で歴史の堆積された分厚い層を一本の線分で結ぶ世界像を描き、従来の歴史概念を解体したのである。彼にとって近代社会がもたらした監視システムは、目の前の忌まわしい権力支配そのものであったから、歴史概念といっしょに「自由」や「進歩」の幻想を解体するよりほかなかったのだ。フーコーは、マルクスやヘーゲルとは全くことなった新しい歴史観を提出しているのだが、その歴史国家論の骨子はおよそ次のようになる。

- ① 国家は人間の統治形態の中でもっとも恐るべき形態のひとつである。
- ② 国家とははじめから個別化と同時に全体化に向かうものであった。だから、国家の反措定として個人の利益を対置しても一貫性を欠く。
- ③ 権力は実体ではなく、個人間に存在するひとつの個的な関係のタイプであり、ひとつひとつが特有性をもったものである。
- ④ そういう関係は交換や生産、コミュニケーションなどと本来は何のつながりもない。

- ⑤ 権力の特徴は、ある特定のひとびとが、程度の差はあれ他のひとびとの行動の一切を決定できることである。ただし、それは徹底的、強制的ということではない。
- ⑥ 権力は男の女に対する権力であろうと、子供に対する大人の権力、あるいは、ある階級に対する別の階級の権力、住民に対する官僚の権力でも、ある形の合理性を前提にしている。つまり、それは目に見える暴力ではない。
- ⑦ したがって、ある権力形態に抵抗したり反抗するためには、暴力を告発するだけでは不十分である。権力が合理化されてきた起源をたどる必要がある。

フーコーにとって国家の権力はすべての権力関係の一部にすぎず、起源という発想がある社会的権力、政治権力すべての権力を対象にすることを意味した。こういう権力観をもとに、生、刑罰、性、狂気、監獄などを取り囲む知の領域が、社会における諸所の力関係や政治的関係から生成されるとしたのである。彼がニーチェに学んだのは、知の認識をほんとうに知ろうとおもうなら、哲学者たちが期待をもって思い描いているようなバラ色のユートピア願望を捨てなければならないということであった。哲学者たちは知の認識の根源に作者の禁欲的な生活や天才的な個性をみようとする。だが、一見、そこには善意の宝石がちりばめられているようでも、その表面の輝きの下のほんとうの正体は、嫌悪や抗争をうみだす力関係によって支配されているのである。この権力関係とは、かつて哲学者たちが一度も見ようとしなかった、ひとびとが互いに憎しみ合い、互いを支配しようと策略を使って争いあう姿である。そういう領域に足を踏み入れてはじめて、ほんとうの知の姿がみえるのであり、その足元に人間の営みの中心がくりひろげられていることを知らなければならないのである。

フーコーはニーチェの口吻を借りて、西欧哲学の知の認識において独立した「主体」を前提にしない歴史的方法をつくりだした。そして、さまざまな方角に乱反射した権力関係のもつれた網目にこそ歴史の真実があるとすれば、ニーチェと同様、完結した歴史の起源と発展段階論を拒否するのは当然であった。フーコーにとっては理性の進歩や認識の持続という迷信は存在しない。だから、歴史は一定の方向性をもった始まりも終わりもなく、歴史のすべて事件や事象のうちには、政治的諸力の権力関係、管理形態の錯綜した作用しか存在しないと言い切ったのである。そして、何より知が権力をつくったのではなくて、反対に権力関係が知をつくり、やがて知と権力は結びつき、権力は知とともに頂点まで織り上げられている過程を逆向きにたどっていくことが、歴史認識のベースにおかれるべき作法となったのである。もっといえば、知は権力そのものであるという定義であり、知の考古学とは権力の考古学の言いかえにほかならなかった。

彼の歴史とは、近代の諸種の権力関係のそれぞれが、歴史の過去に向いておのおの伸びていく線分である。もちろん、この場合、線分の主体も継起も想定されていないので、規則的なリズムや形式をもって起源に向けて伸びていくとはかぎらない。それぞれの線分は等価であって、歴史の広く深い偶然性の痕跡をもとめて逆向きにたどっていくだけである。ヘーゲルやマルクスの歴史観は決して目的論的思考ではなかったが、いわば、始まりと終わりの認識をもっていた。ヘーゲルには「近代」という完結した着地点があり、マルクスの場合も資本主義社会の終わりには人類の前史の終わりという終りがあった。また、ヘーゲルには理性という歴史を体現した精神主体があり、それが近代に向かって進化する過程

のみちすじを引いた。マルクスには階級闘争という人間のくっきりしたレリーフがあったのだが、フーコーは発展段階論を拒否するから現在の終わりが無い。

「西欧における権力の大形式、権力の大よそのエコノミーを、次のように再編成することができるかもしれない。まず、封建的タイプの領土性において誕生し、概ね掟の社会—慣習法と成文法—に対応し、約束と争いのゲームを繰り広げる、裁判国家がある。二番目、十五世紀と十六世紀に、もはや封建的ではなく辺境的なタイプの領土性において誕生し、規則と規律の社会に対応した、行政国家がある。最後に、おもに領土性や占有する地面によってではなく、集団によって定義される統治国家がある。嵩と密度、それに、人口がその地面の上に広がるとはいえ人口の構成要素でしかない領土とからなる、人口集団によって定義される国家です。本質的に人口に依拠し、経済的知の道具立てを参照し使用する、この統治国家は、諸々の治安装置によって管理された社会に対応するのです。」『「統治性」』 ミシェル・フーコー著 石田英敬訳

わたしたちの距離感からは、裁判国家から行政国家と移り変わり、現在の統治国家に直面するフーコーの歴史観の背後にあるのが、深い憂鬱の表情なのか、それとも不気味な嘲笑なのかはよくわからない。だが、この彼の表情をさぐることで、位置づけるべき近代が近代自身をプラスの鏡とするために何が必要かを問うことと同義であることはまちがいない。彼は、国家の行政府化は権力の網状化によって「個人」を統制し、そのことが「個人」と「全体」を総じて管理している証拠であり、そこでは「全体」に対して「個人」の利害を主張することも、個々人は管理から逃走することすら不可能であると断言している。通常の社会倫理観からいえば、みずから追い込んだこのような場所では逃げ場はなく、まったく絶望的としかいえないから、こんな緊張感はだれにとっても長続きしないはずだ。もし、加重された圧力が閾値を超えるときがくれば、過去と現在の往復のリングは外側に、つまり、未来に向けて開けることができなくなる。そのとき、フーコーの方法が行き詰るのは目にみえており、彼の思想は頓挫する運命にあった。このような未来の見えない孤独感は久しく西欧の没落の合言葉となってインテリたちの心をとらえていたが、シュペングラーとはちがってフーコーには絶望すべき「個人」そのものが欠けていた。

つまり、フーコーには近代の「個人」を映すプラスの鏡が欠けていたのである。それは近代を対象にしながらいながら、内在しているものではなく「外」からきて「個人」の「自意識」にのぼるものだ。そこで、わたしは、たとえ現在が「一望監視装置」に象徴されようとも、「近代」が近代自身を対象化したとき見えてくるのは、ふたつのプラスの価値だとおもっている。ひとつは、経済社会のグローバル化によって民族国家意識が限りなく縮退していることである。これは必ずしも国家意識が希薄になっていることを意味しているわけではなく、その反動として相変わらず国境をこえた企業戦争の拡大がナショナリズムの奇矯な突出となってあらわれるが、国家に帰属する意識はひとつひとつの生活意識から剥離しているのは確かであり、それはどの先進資本主義国家においても政治世界が国民の意識から立ち遅れていることをしめしている。

もうひとつは、フーコーにとって「個」と「全体」の関係は、単に忌まわしい同時性を示しているにすぎないが、この同時性を反転させれば、歴史の意志とは個々人の意志の総

和以上ではないことがはっきりしてきたことである。これを端的に言えば、わが国においては国民の個々人の意志を無視して政治運営をすることはできないことに如実にあらわれている。しかし、これをよい兆候であるかのように言ってしまうと、フォーコーなら、それは全体国家が行政府化して権力の緊密な網目を張りめぐらして、個人を管理統制している証拠にすぎないと答えるだろう。つまり、全体としての国家が個々人を情報管理していることであって、その場合、個人の自由意志や自立性を問うこと自体、まったくナンセンスとみなすかもしれない。たしかに、個人の総和としての全体は、全人口の中で個人が見分けられるほど管理の機能化が進んだことと決して矛盾しない。むしろ、全体の中で個人を見分けられるDNA鑑定の精度や、張り巡らされた監視カメラによって逃れようとしても難しい犯罪の例を挙げて、権力の膨大さを説明することもできる。しかも、国家の縮退は権力作用の増大と矛盾しないどころか、それを加速することすらありうる。

しかしながら、ポスト・モダンもプレ・モダンもだめ、個人の自由意志にも未来を託せないとするならば、この統治の網の目を食いやぶるために、ひとは何ができるのだろうか。わたしは近代が近代自身を鏡とする瞬間をとらえることができると考えるのは、近代の「自意識」としてもちうる能力に依拠している。つまり、現実意識においてわたしたちは解決可能なものしか認識しないが、こうした歴史の圧縮された画像に差別化された社会の権力構造を逆に照らし出す「自意識」を人間が手に入れたこと自体を見逃すことはできないとおもう。わたしたちは、この「全体」の統制を受ける「個」とはわずかの「段差」をもった「自意識」を背負ってしまっているのだ。

わが国が昭和初年から満州事変、日華事変へと戦争に向かってひた走っていた時期、非常時から準戦時体制、やがて翼賛体制へとじりじりおいこまれていった日本の政治や思想の様相は、国民生活の服装や儀礼にいたるまで全般的な変化を強要した。歴史家は、そのときひとびとは正常な感覚を見失って、次第に暗い集団的狂気の虜になったという言い方をする。だが、これはあくまでも大戦後におとずれた後づけ史観にもとづく曖昧な認識にすぎなかった。なぜなら、当時の国民には生活実感の底部において暗い狂気が支配している実感はなかったのである。ただ、中国大陸における長引く戦争の停滞に苛立ち、その捌け口に米国との戦争も持さないとするような予感があったが、近い将来、三百万人にもものぼる膨大な犠牲者と国土が灰塵に帰す見透しをもって不安や怯えを抱いていた国民は少なかった。大多数の国民は政府の勇ましいかけ声になにほどの疑問もおぼえなかったというよりも、むしろ高揚し、なだれをうって戦争に協力したのである。

このような呪術的狂気については、フォーコーの合理的な国家統制といい方は変わっても、少なくとも現在の知の認識が、国家統制を近代史の長いスパンで眺めれば、同じ言語空間に落ち着くことを見据える能力をもっていることは明らかである。これは「存在理念」とでもいうべきものが「自意識」に隙間をあたえるものとして生まれ、一瞬、この呪術的な狂気や国家統制の網目を裂いてみせる可能性を開いているからである。そのような「自意識」の隙間からはみだした認識においては、「帝国」という概念で世界を空間的に横断してしまうネグリのような考え方に組まないことであり、同じ資本主義といっても、先進資本主義「国家」と後進資本主義「国家」の多数概念を相互媒介する見方をとることである。ネグリは、国家は単一国家として支配することができなくなった現代においては、南北問題も世界経済の中に組み込んで、世界は単一の「帝国」に支配されているとするのだが、

それら世界の共時的な経済関係が国家間の時間の蓄積と摩擦をひきおこしていることを無視してしまった。つまり、人、モノ、マネーのグローバリズムにもさまざまな入り口があり、それぞれの民族国家のあり方すべてを左右するグローバリズム一般があるわけではないのである。民族国家理念を開きはじめた国家は、依然、閉じたままの国家の鏡になりうるのである。

フーコーがこれらの「存在理念」の分別に気づかなかったのは、「世界史」という概念がないためでも「世界史」という概念の歪曲のためでもなく、彼の「時間」概念の曖昧さに由来しているとおもえる。彼は歴史概念の時間軸を変形させ、「時間」を空間化して「世界史」の発展段階論を解体したのだが、その複形の権力論は原始国家と近代世界の間までの特定の幅でのみ切り取られたことを知らなかったせいだとおもう。

彼は膨大な資料に埋もれながら、素手で生、刑罰、性、狂気、監獄など毛細血管のようにさまざまな方向にひろがった権力関係の痕跡を追いかけて、起源の暗闇を照らしたそうとしたが、そのためには、まず、よりよき未来への到達という弁証法によってあとづけられた思弁哲学の罫に対して決着をつけなければならなかった。もし、ヘーゲルの言うように、歴史が「自由」の意識に向けて進化や進歩を続けてきたのなら、その結果、なぜ、「一望監視装置」が存在しなければならないのか説明がつかないのである。また、マルクスの『資本論』には人間の経済活動の動機や必然性は存在しても、その行間には国家や権力の問題もそれ自体として読みとれないではないか。こういう人間の存在そのものをおおいかくすほどの権力の網の目からの問いかけがフーコーの心に焼きつけたのは、いわば、重心を支えきれない「個人」の負荷以外ではなかった。

《国家とはそもそものはじめから個別化と同時に全体化にも向かうものであったという事実、そのことを納得するには、新しく生まれた国家の合理性がいかなるかたちをしていたかを観察し、その最初のポリス政策がどんなものであったかを見れば十分である。国家の反対側に個人とその利害を対置してみたところで、それは共同体とその要求を国家に対置するのと同様にまったく一貫性に欠けたものなのである。》『全体的なもの個的なもの』ミシェル・フーコー著 北山晴一訳

そのように考えてしまうと、「個」と「全体」との関係は、それ自身の力によって外部へ脱出することはできなくなる。だが、たとえばマルクスは、その「個」と「全体」の関係の矛盾を所有関係の問題としてみずから問いかけ、解決方法をみいだした。マルクスが『資本主義的生産に先行する諸形態』において定式化した方法は、ヘーゲルのように民族国家の最終状態を前提にした「自由の精神」の変転とはちがって、国家の問題を共同体の生成のありかとして所有の問題と関連づけたことである。ただし、マルクスにとっての所有とは、財の得喪という狭い枠にとどまらず、自然的生産諸条件に対する人間の「関係行為」一般を意味しており、それが人間の生存に関わる自由度の尺度としてとらえられている。この「関係行為」という場合、自然的生産諸条件は二重性をもつが、前提となるのは、自らが種族団体の一員に属していることであり、人間が自然発生的な社会に属しているということである。人間が生産的に生きるはこの既成の条件のもとであるから、まず、所有

とはある種族に属することであり、その上で、その共同体における大地、土地に対する関係行為一般のことを指していた。マルクスはそれだけのことを言っているにすぎないが、むしろ、「関係行為」という説明だけでは舌足らずである。正確には、人間の生産と消費の「関係行為」の中に、消費のための生産とともに、「欲望する」消費、つまり、生産のための消費との組み合わせにおいて、生産的に生きるか消費的に生きるかが考えられていたとおもえる。

(2) 私的所有と共同体的所有

マルクスが眼前に見ていた「ブルジョア的所有」関係は、「アジア的所有」、「ローマ・ギリシャ的（古典古代的）所有」、「ゲルマン的（中世的）所有」とは大きく異なっていた。貨幣の資本への転化が労働の客観的諸条件を分離し、労働者に対して自立化させた歴史的過程を前提とすれば、他方ではすべての生産をみずからに従属させ、また、いたるところで、労働と所有のあいだや労働自体と労働条件のあいだの乖離をひきおこすのは、ひとたび成立した資本の自然的作用にほかならない。この資本的作用をつうじて国家的所有を含め、かつての共同体的所有は完全にその色調を失い、ブルジョア的所有関係のうちに埋没してしまう。では、そのブルジョア的所有関係のそのあとにくるのは何か。

マルクスの『共産党宣言』における「私有財産の廃止」という単純明快なスローガンは、あたかも前国家的所有への後戻りにみまがう、とても誤解されやすい言い廻しである。それとともに、共産主義者の任務である、①土地所有を収奪する②強度の累進税③相続権の廃止④国立銀行によって信用を国家の手に集中する⑤すべての運輸機関を国家の手に集中する⑥国営工場、生産用具の増加、共同計画による土地の耕地化と改良などをつけ加えると、マルクスは限りなく国家的集権主義者の印象に近づく。これらの主張がわたしたちに不信感をもたらすのは、一方でマルクスは、ひとりひとりの自由な発展が、すべての人々の自由な発展にとっての条件になる「協力体」のことを言っていることと明らかに矛盾するからである。なぜ、マルクスの言説はこのように「個人」と「全体」の関係をめぐって矛盾しているように見えるのか。これを解く鍵はマルクスの次のような言葉である。

《所有ということが、自分のものとしての生産諸条件にたいする意識された関係行為—そしてこれは個々人にかんしては、共同団体によって定められ、また掟として公布され、かつ保証されるもの—toにすぎないかぎり、したがって生産者という定在が、生産者に属する客観的諸条件における一定在として現れるかぎり、所有は生産自体によってはじめて実現される。》『資本主義的生産に先行する諸形態』マルクス著 手島正毅訳

マルクスはここで、一見、所有と生産行為の先後関係だけに言及しているようにみえるが、それだけではなく、あらかじめ自分のものに含めた所有という概念が共同体の掟によってつくられるものだとしたら、所有は共同体と同義だと言っていることになる。その意味では、私的所有も国家的所有も変わらない、ともに掟によって公布された広義の「共同体的所有」にちがいないからである。いいかえると、その「共同体的所有」の概念はマル

クスが先史段階と考えたアジア的所有関係などよりもはるかに歴史的射程が長く、起源としての共同体または国家の成立まで延びていることになる。わたしたちは、すでに、そのような「共同体的所有」関係の中に首までどっぷり浸かっているものだから、過去にさかのぼっても、「共同体的所有」以前の世界が不分明で、また、同じ程度において、ブルジョア的所有関係以後の世界のイメージも描けない。だが、ほんとうは、マルクスが未来の「協力体」と言うとき、あらゆる所有、あらゆる「共同体的所有」を無化した世界のことを想起しなければならなかったのであり、その場所では国家的所有＝「全体」と私的所有＝「個人」の先後関係を問うこと自体が意味をもたない。だからこそ、「協力体」を確証しようとするれば、フーコーのいうように共同体または「共同体的所有」の根拠に対して「個人」の意志や私的所有を対置する試みはすべて挫折する運命にあったのである。にもかかわらず、マルクスの思想に対する遠近感の誤差は、マルクスが所有一般の廃棄ではなく、ブルジョア的所有（私的所有）の廃棄をめざしているとしたことにはじまる。

しかし、マルクスは歴史段階を発展で考えていたのではなく、ブルジョア的所有（私的所有）が最終的にもっとも完成された「共同体的所有」を象徴するものととらえており、実は、ブルジョア的所有（私的所有）の廃棄が所有一般の廃棄を意味していたのだ。したがって、わたしたちが未来を描くためには、所有の根拠をもとめて、さらに時間を共同体、国家、所有の原型にまでさかのぼらなければならないのである。「共同体的所有」と「私的所有」が出会う場所は始源においてほかはないからだ。また、そうでなければ、「個人」と「全体」の関係の泥沼から「外部」に抜け出すことはとうていできない。

柄谷行人は「個人」と「全体」の関係の泥沼に足をとられまいと、言説と言説の隙間から「社会的諸関係の総体」をみつけだし、決着をつけようとした。柄谷はマルクスの思想によりそって、初期から後期までの移動と転回から生じた微細な差異を丁寧に取りだした。これらの微差が軸心になって大きく回転し、マルクス評価の決定的なちがいとなってあらわれる。とりわけ、柄谷は、マルクスがバクーニンなどアナキストに寄せたわだかまりに着目した。そして、通常、マルクスがアナキズムを徹底的に批判したとされるのだが、実は、プルドンの協同組合運動から大きな影響を受けていることを知る。柄谷は、プルドンの「アソシエーション」を共同体とも国家集権的なものともちがって、自由で平等な「社会的」組織であるとし、私的所有と国家集権的所有の同一性に対峙するような「個体的所有」と呼んだ。そこでは、マルクスはアナキズムとされていたプルドンから学んだ考えを一度も手放さなかったことになっており、この微妙な感触はそのほかにもフォイエルバッハやヘーゲル、ラサール、シュティルナーとの間にも共有した差異だった。

柄谷は、シュティルナーの思想に紙面を割いて言及している。シュティルナーが組織しようとしたのはエゴイストの社会主義である。柄谷はこのシュティルナーの主張が、もともと個人に対して社会が優位するとは考えていなかったプルドンへの批判に関しては的外れだったことを指摘した。シュティルナーはフォイエルバッハも批判したのであるが、それは当時、マルクスも含めヘーゲル左派が個と類（一般者）を同列に並べて思考する無意識の習慣をもっていたためだ。ヘーゲル左派はヘーゲルのように精神を実在とみるような見方はしなかったものの、個の中の類（一般者）を手放さなかったのである。マルクスは『ドイツ・イデオロギー』の中でシュティルナーを面罵しているが、厳密な意味でマル

クスがヘーゲル左派のイデオロギーを離脱したのはシュティルナーの思想を経由してからであった。

柄谷によると、マルクスはシュティルナーの唯一者をとおして、類（一般者）や共同体を離脱して人間を「社会的諸関係の総体」とみなすことができた。こうして、人間は家族、民族、国家それぞれの次元をつつみこむ関係の総体と同義にあつかわれるようになり、初めてマルクスの認識論的切断が成し遂げられたことになっている。この切断に込めた柄谷のおもいは、いわば、無としての唯一者にまとわる「関係性」自体を人間の本質として抽出することだった。つまり、柄谷は、このときから現実的人間とは、そこをとおり過ぎる社会的「関係性」の網目そのものになったと解釈した。逆にいうと、「関係性」の網目は各々移動によって破れたり、再生したりを繰り返すから、無としてのわたしの鏡に映しだされた影絵のようなものとみなされることになる。

そういう意味から、柄谷の方法は、マルクス主義やアナキズムと一括される思考に異を唱えて、マルクスとエンゲルスの違いや、シュティルナーやプルードン、バクーニンの言説の微差を照らし出す鏡の役割を荷ったといえる。柄谷には引きこまれるような原理原則（実体）というものはない。いうなれば、彼は中心化や脱中心化の方向を失った純粋な感光器のようなもので、その器械をくぐりぬける過程で、マルクスやプルードンは微妙な色差をともなって光源から放たれていく。放たれた光から照らしだされ焦点をむすぶのは、わがままな初源の動機はひた隠しにされて、もっぱら言説の網目の綻びをみつめている柄谷の文体である。そんな柄谷には、もしかしたら、息遣いの時間が必要だったのかもしれないとおもわせる。なぜなら、彼は言説の隙間から論理学を使って演繹しているにすぎず、プルードンの古びた引き出しから取り出した「個体的所有」などという索引は、言説が感光器をとおして空中に飛沫したひとつの虚体にすぎないからだ。ほんとうはそんなものは実在しない。

（3）戦争概念の解体

明治以降の統治機構が立憲君主制を名目に掲げながらも、実際はアジア的専制国家であることは疑いえなかった。しかし、江藤淳は、戦前の天皇制を霞が関の役人が公文書のすきまでモグラたたき風に曲解する程度に読み替えた。だが、彼の統治機構に対する理解は中途半端な紋付き袴風に上滑りしており、明治憲法を解釈する上の単純な錯誤といわなければならない。もちろん江藤にとっても、明治から太平洋戦争の破局までの道のりは、彼の理想づくめに推移したなどとは思っていない。それは近代国家形成の途上で理念が挫折し、屈折した事例は、陸軍の頑迷さや軍閥の対立等を引きあいにして描かれている。ただし、俗流史観を排するといううたい文句の陰で、彼らノンフィクションノベルの主人公たちを取りまく知的雰囲気の中では、恣意的な大衆意識の流露がほとんど塞きとめられているように感じる。これは大衆が一人として作品中に登場しないという意味ではなく、文学意識の上でインテリとしての自分自身にあまえ、あげく距離測定を見誤って「死んだ言語」をあたかも生きているかのようにとりあつかっているところからきている。

それなら「生きた言語」とは何か、というより、言語の生死という問いかけがあるとし

たら、それは何を根拠にし、わたしたちをどこへ向かわせるのか。わたしは江藤の美意識は固定した「概念」的な国家像に見立てているのだが、その概念なるものは脱概念というところから逆にたどることもできる。その際、概念をぼやけさせることができるなら、よほど指の先にも神経をゆきわたらせるように意識的にならなくてならないことだけは想像できる。つまり、言語と言語の連結装置をはずし、それらの細いすきまをこじ開けるような芸術的な哲学の技術を要するとおもえる。それに耐えられる技術によってのみ、概念の輪郭を壊して再構成することができるにちがいない。

≪諸種の大規模な哲学は世界を、諸理念の秩序のなかに叙述するだが、そこで用いられる概念の輪郭はどれもこれも、いまではとっくに崩れてしまっているのが通例なのだ。…中略…いいかえれば、現在のこれらの試みはすべて、経験世界ならぬ理念世界に関連づけられている場合にすらもなお、共通して、自身の感覚を手離そうとしない。いやそれどころかしばしば、自身の感覚をいよいよ強調して繰り広げている。じっさい、これらの思想的構築物は、諸理念の秩序を記述するものとして発想されたのだけれども、そのなかに現実的なものの像をえがこうと思想家たちが強く意図すればするほど、それだけますますかれらは、後世の解釈家が心底から意図してわがまま勝手に理念世界を叙述するのに好都合とならずにおかぬような、概念の秩序をあれこれと作り上げる羽目になったのである。≫『認識批判的序説』 ヴァルター・ベンヤミン著 野村修訳

なるほど、これをみるとベンヤミンは、必ずしも概念というものに否定的ではなく、プラトンの理念論やライプニッツのモナド論、また、ヘーゲルの弁証法による世界の記述に匹敵する概念の建てなおしを哲学者に求めているように読める。まわりをみわたすと、哲学とは名ばかりで、実際は世界を概念によって細切れに解釈し、経験世界（事実世界）を理念世界と混同するような、みすぼらしい研究者の群ればかりが跋扈している。これは哲学の方法が小手先の器用さだけで演繹理論をまねきいれ、細切れになった概念で、継ぎはぎだらけの世界像しかつくれなくなったことへの嘆きにつながる。だが、ベンヤミンは、あくまでも嘆きという悟性的な認識にもとづく感情とは無縁であり、彼の認識論的切断はもっと乾いている。なぜなら、経験世界に依拠した概念の限界を感じたとしても、その前に、そもそも、なぜ、哲学者はそういう理念世界への接近をしなければならないのかという問いかけが、その認識論には内在しているからである。

彼は「自然」や「運命」なる概念の由来を正確に押さえているばかりか、もしかしたら、「国家」や「反国家」という仮構の建築物の正体の上に安住している哲学者の思弁にも気づいていた。彼は哲学の縦横無尽な文体にこだわり、言語が歩き、動き、止まりといった身振りをまじえて持続する意志を肯定する。そして、この意志は自らつくりだすものではなく、理念という別の意志に動かされるものでなければならなかった。彼の独自の理念論においては、理念は「真理」と名を変えて、人間の意図や経験とはまったく無縁のモノとかがえられている。そのような人間の意図の介入を許さないモノは「存在」の根源に触れるものであり、いろいろな要素に分解した目に見える経験世界の現象の総和ではない。であればこそ、このモノは哲学者の思惑によって他のものと比較されたり、肯定や否定されたりの関係性を結ばないのであり、自分自身に向けた力そのものとして姿をあらわす。だ

が、その自分自身へ向けた力は、スピノザのような神の必然性や運命であってはならず、モノによって動かされているという有限や無限の、その実、有限の意図があってはならないのだ。また、理念を語る手際はヘーゲルに似ていても、絶対知の自己円環を完遂したヘーゲルの理念と決定的にちがうところである。

ベンヤミンがヘーゲルとちがうのは、「概念の概念」の再生ではなく、概念そのものの破壊を企てようとしているからだ。理念は事物の象徴や法則であったり、平均であったりするのではない。理念は事物の共通性や差異性を集約した概念ではないから、概念によってつかまえることができないとされている。事物現象は概念に従属するが、理念はそうではない。それは概念が事物に従属する場所といっても同じことで、その区別において理念はきわだっている。理念は、一般的な思考の習慣である学問的認識の演繹の体系や、逆に、個別学問の精緻ではとうてい歯が立たない代物なのだ。そこで次のような問いかけがなされる。では、哲学者は理念とどう向きあえばいいのか。ベンヤミンにとって哲学者は、言語が認識し、理解し意味づけることに迷いこまず、理念の発語そのものを聞きとるなかで理念の言語を叙述することでなければならない。それは、いわば、言語誕生の初めに言葉ありきの命名に近いものであって、理念が語として現れてきた瞬間をとらえるものであるが、決して遊びや恣意性の介するものではない。このような理念の表現は、仏教の瞑想や静観に似てわたしたちには馴染みのない世界にみえる。だが、とりあえず言語の発語が「意味づける」ことから隔てられる受動性に第一の眼目がおかれているのはうたがいない。ひとはおうおうにして認識論の手前でためらっているものだが、彼は認識の「段差」を一足飛びに越えた。

もっと、近代的ないい方をすると、彼にとって哲学を探求することは、言語の「所有」から距離をおくことだった。彼は理念の真理は認識の領域に導きいれようとした途端、姿をくらましてしまうとしている。なぜなら、認識とは知の「所有」にほかならないからだ。哲学者の認識は、その対象を所有しなければならないという至上命題をもっている。しかし、いったん「所有」されてしまったからでは、自分自身に向けた力そのものである理念は何も語らない。彼の理念の美へのエロスとして細やかな愛の表現をもってすれば、所有物にとって、みずからを叙述されることは副次的なものになってしまうからである。つまり、所有の手をのがれようとする理念は「所有」された時点で死んでしまうので、自ら発語することも自らの言語を哲学者にとどかせることも不可能になるのである。この理念の特性をベンヤミンは、「所有」され意味づけされたら、もはや叙述することができない「存在」そのものの属性とみなした。

そこには認識が問いかけの限界を前にして立ち止まり、中断し、途方にくれる瞬間がおとづれる。こうした「存在」のあり方は「概念」の整合性や統一性とはちがって、対象への問いかけの届かない世界であるからだ。ここではじめてわたしたちは、ベンヤミンが概念をどのように料理していったかをつきとめることができる。彼にとって概念は経験的な対象を自らの意志で意味づける悟性のはたらきによって統括されているということだ。それに対して彼がやろうとしていることは、より形而上学的な取組みである。その形而上学においては、部分と部分は切断され、極端と両極端は並べられ、中断と継続が文体へ共鳴する、そのような無垢な不連続の連続性の文体へ誘惑する。時間と空間の交わり自体、いうなれば、悟性が「ここ」と「いま」とを組み合わせた世界にすぎず、そのように対象を

「所有」してしまっは、もはや、そこに投げ入れるくもの巢の糸にほかならないと言っているようにおもえる。細部と全体が共時的に振動する空間や継続と中断を同時に組み上げる母胎があるとすれば、それこそが理念をみちびきいれる場所であった。

このようなベンヤミンの方法は、ドイツロマン派やバロック劇やの作品批評に適用されているが、わたしたちは、彼の力を借りて「知」の所有ということや言語表出の出自に関して、もっとイメージを膨らませることができるかもしれない。わたしは所有されてしまった「知」こそ概念を意味すると前述した。つまり、その時点で概念の言語は伝達機能を不可避にまっってしまう。だが、「知」の永続性や未完成を意識し、ただ、「志向性」において言語が立ちあられる場合、そういう死後の世界までふまえられた言語においては、言語の伝達機能は限定される。そこからベンヤミンの「純粹言語」という類型がうまれる。彼は模写論に見むきもしないで、翻訳について触れながら外国語の作品を母国語になおすには、言語の親縁性や類似性は関係ないとして、言語作品の本質があくまでも永続性と言語の不断の生長に内包されていると考えた。だが、諸言語においては、語でも文でも文脈でも「意味するもの」、「意味されるもの」など個々の要素をみれば互いに排除しあう関係にある。それでも現在においては互いに拒み、拒まれているものの、お互いの言語を含む作品が、死後のあるいは発語された時点の「志向性」において親和してゆくところにおいて理解されるなら、翻訳はその「意味するもの」の制約を越えてある水準にたどり着くことができる。それこそが伝達機能をとりはらったあとの高次の言語を予感することができることとされ、この高次の言語こそ「純粹言語」と呼ばれた。

ここでベンヤミンが言っていることを、わたしの概念の破壊という問題意識に照らして考えるなら、概念のレベルにおいては、二つの言語相互の交換は可能であるが、それでは外国作品に刻まれた歴史の総体と、母国語の言語の移り変わりの線分を除外してしまっは、ただの伝達になってしまうというほどの意味に受けとれる。たとえば、ひとつは、「意味されるもの」を「戦争」と「war」の違いとしてあらわすなら、この場合、一対の同質的相異において空間的な距たりを意味する。そして、もうひとつは、なぜ、同じものを表現するのにふたつのちがいがうまれるかという点に着目すると、「意味するもの」の時間的異和感をしめすことになる。だが、それでもこれらがたがいに補完しあう認識の次元にのぼれば、言語は別の側面をみせる。つまり、自他の言語表現がめざしている到達点からふりかえって、その「未完成」の段階がおのずとあきらかになるという別の次元が想定されるということである。その次元が「純粹言語」というものの足場なのである。

ベンヤミンの言語表現の到達点が「理念世界」に正確に照合しているのは理解できるが、それを言語表現のなかに繰りこむのは容易なことではないようにおもえる。なぜなら、それには二つの異なる言語の時間と空間の異和のすきまをくぐりぬけることがもとめられているからだ。これは二つの異なった言語のあいだの交換関係に限定されない。母国語同士、たとえば「戦争」と「平和」との語の関係においても異和感はおなじように表現されるにちがいないのである。「戦争が終わって平和になった」の場合においても、「意味されるもの」である「戦争」と「平和」は互いに補完しあい、同時に、その隔たりはあきらかである。次に、「意味するもの」の側面では、「戦争」から「平和」に展開するのに時間の経過が必要であり、「私」の時間的な異和感が生じる。ところが、もしも、「戦争が終わって平和になった」という光景を叙述した散文から、たとえば「戦争の中の平和は平和の

中の戦争に席を譲った」、あるいは「平和は戦争を絞殺した」というような変形をくわえると、同じ「戦争」から「平和」に行く状態にしても、突然、概念からつきはなされ、まるで秘密の世界に迷い込んだような気分させられる。つまり、「戦争」や「平和」の概念が崩され、シュルレアリズムにありがちな「意味されるもの」である「戦争」や「平和」の指示する内容がまったく異なるだけでなく、その「意味するもの」の時間の足跡もみえなくなる。こうして、言語の位置を変えるだけで、日常世界は異物をさしはさんだように別様に映りはじめる。ただし、このような変形後の文にも時間と空間の織りなす模様はうっすらと感じとれる。いわば、これは「もうひとつの時間」を加担した「自意識」の存在であり、その時間が概念を吹き飛ばしているのだけははっきりみえるはずだ。

ベンヤミンの世界に近づけば近づくほど、わたしたちの概念でおおわれた煩わしさの世界から離陸したような気持ちになって小気味よいのだが、すこし反省的になると、「私」の存在をぬきにして言語概念は語れないのではとおもってしまう。ベンヤミンの虚空に吊るされた理念が、突然、降ってきたりする神秘体験におもねると、なぜ、わたしたちが、リンゴが「赤い」と形容されてわかったつもりになったり、アバタがどうしてもアバタにみえてしまう理由が心にとどかないからだ。つまり、一般的な概念が、どうして「私」の概念になるのかの説明がつかないのだ。その回答を与えたのはマルクスだった。

《普通の人、リンゴやナシがあるといっても、すこしも異常なことを云うとはおもわない。だが哲学者がこれらの実存を思弁的なやり方で実現するときは、なにか異常なことを云ったのである。かれは奇跡をおこない、「くだもの一般」という非現実的な悟性物から、リンゴやナシなどの現実的な自然物をうみだしたのである。いいかえれば、自分の外にある絶対的主体として、ここでは「くだもの一般」として、思いうかべられたかれ自身の抽象的悟性から、かれはこれらのくだものを創造し、かれが云う一つ一つのくだもの実在のうちに、かれは創造行為をおこなっているのである。》『聖家族』マルクス著 中野正訳

ここでマルクスの言っていることは哲学者だけの問題なのだが、どんな人間でも「くだもの一般」から目の前のくだものに触れたり、匂いを嗅いだりしながら食べているにちがいない。ただ、哲学者とわたしたちがちがうのは、「くだもの一般」という抽象的悟性が生まれた経路については、個々人があずかり知らないことである。つまり、マルクスにおいては、哲学者は目の前の実際のリンゴやナシから「くだもの」という一般的表象がつけられ、その「くだもの一般」これこそが実在するリンゴやナシの本質であり、特殊な感覚的な区別は、もはや必要ないとおもってしまう思弁的理性の働きに躓くとされている。マルクスは実際の「くだもの」から抽象的表象である「くだもの一般」をつくりだすのはやさしいことだが、逆に「くだもの一般」から実際の「くだもの」を編み出すことは難しく、そのカラクリは哲学者の思弁の中に隠されている述べている。。思弁的理性はさまざまな個別の属性をもった「くだもの」から「くだもの一般」という抽象物をつくったのだが、その概念が実際にいきいきとした内容をたもつためには、その概念から具体物である「くだもの」そのものにもどらせなければならないのだ。

そこで、哲学者は「くだもの一般」という抽象物を手放すことになるのだが、実際は、

放棄するようで放棄しない、放棄しないようで放棄する、より巧妙な手口を試みることになる。その際、たどりついた概念から元に引きかえすのは、哲学者のためらいや自責の念が邪魔するはずなのだが、思弁哲学は、実際の「くだもの」は「くだもの一般」という本質の現象にすぎないと考えてしまうのである。つまり、実際の「くだもの」は「くだもの一般」の生命のそのときどきの現われであり、その化身であるとみなされてしまう。そうでなければ「くだもの一般」はただの抽象物になってしまうから、活きた生命に変化させるには、どうしてもそのような解釈が必要だったのだ。こうして今度は上記の引用箇所の指摘するように「くだもの一般」の方が、不断に実際の「くだもの」の区別を創造産出しはじめる。

しかし、マルクスにとっては、そこから生まれた実際のリンゴやナシの属性は、悟性的認識が産みだしたヘーゲル的な弁証法の幻想にすぎない。ベンヤミンの「理念」よりはるか手前において、悟性的認識が人間にまわって概念を産みだしたにとどまらず、その概念は実際のヒトやモノをあやつり、いわば、「概念の概念」をつくりだす世界が出現するのである。この折重なった思弁の罫をマルクスは、認識が「実体」を主体にして「絶対的人格」をとおしてしか世界を理解できない倒錯した思考方法とみなしたのである。マルクスが、このような「絶対者」を必要とするキリスト教の神学にとりかこまれたヨーロッパという風土の中でカワザを要したのは、単に、哲学者の頭脳の中で展開される概念の拡張をおしとどめるためでも、リンゴやナシの特性を直感によってたしかめられることを言い含めたいためでもなかった。人間の社会的関係がいかようにも転倒され、歴史の重さや営みが、歪んだ像を当たり前のように呼吸する事実に戻元されてしまうことに対して、憎悪をもって拒絶したからだ。

わたしたちの風土は、「赤いリンゴ」と言うだけのことに重層的な意味をくみとったマルクスの憎悪の大きさを正確には測るには、あまりに貧しい知的環境にしかなかった。かつて江藤淳は、サルトルの『嘔吐』を病者の文学と呼んだことがある。このとき、彼はこの病者の憎悪が必要とする認識論や存在論の系譜が、彼地にはどれだけうずたかく積まれているかについておもいをはせることができなかった。そのつけは、のちに、彼や三島由紀夫がほんとうの「日本的なるもの」とは何かを探る手間を惜しんで、「日本」という概念の「実体」化をおこない、そこから流れくだる「日本的」と信じたヒトやモノの「定在」（パターン）を与えながら、およそ浮世離れした戦争力学に隣接した一連の絵巻物を描くようになったことにおいて十分に証明された。

わたしたちは、平然と上から目線で、国家や「日本」の行く末のことを語っているつもりなのだが、それが「赤いリンゴ」やわたしたち自身の肉体や精神によりそって考えられるかという点において疑問におもわざるをえないのである。わたしたちは、戦争力学が「戦争」や「平和」の概念として近代社会に誕生してきた秘密も知らずに、それに培養された「領土の保全」や「国民の生命財産を守る」などの「定在」をおいもとめてきたのであるが、その自体が架空の「実体」であり、それを背負うこと不幸に気づいていないのである。さらに、平和を守るための軍備、あるいは戦争をしないための軍備ということが、あたかも現実的であるかのようなアナクロニズムが幅を利かせ、戦争と平和が互いを目的にしたり、手段にする相互性にたよっているかぎり、ほんとうの平和は決しておとづれないのである。なぜなら、「戦争としての平和」は目的ではなく、戦争力学そのものがすでに

人倫に反しているからである。わたしたち人間の「自意識」の上部においては、もはや平和を餌にした戦争や戦争を手段に使った平和に満足することができなくなっているのである。

参考にした文献

- 『名著で学ぶ戦争論』 石津朋之編著
『社会主義と戦争』レーニン著 川内唯彦・川上洸訳
『炭焼日記』存疑』 益田勝実著
『戦争論』 多木浩二著
『[新訳] 戦争論』 クラウゼヴィッツ著 兵頭二十八訳
『国家と革命』 レーニン著 角田安正訳
『帝国主義』 レーニン著 和田春樹訳
『レーニン主義の諸問題によせて』 スターリン著 田中順二訳
『社会主義と戦争』レーニン著 川内唯彦・川上洸訳
『フランスの内乱』 マルクス著 木下半治訳
『資本主義的生産に先行する諸形態』 マルクス著 手島正毅訳
『聖家族』 マルクス著 中野正訳
『<帝国>』 アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート著 水嶋一憲ほか訳
『叛逆』 アントニオ・ネグリ マイケル・ハート著 水嶋一憲、清水知子訳
『千のプラトー』 ドゥルーズ、ガタリ著 宇野邦一他訳
『アンチ・オイディプス』 ドゥルーズ、ガタリ著 宇野邦一訳
『資本論 I』 マルクス著 岡崎次郎訳
『「統治性」』 ミシェル・フーコー著 石田英敬訳
『真理と裁判形態』 ミシェル・フーコー著 西谷修訳
『全体的なもの個的なもの』 ミシェル・フーコー著 北山晴一訳
『最終戦争論』 石原莞爾著
『世界史の理論』 西田幾多郎ほか著
『超近代の哲学』 高山岩男著
『日本における近代国家の成立』 E. H. ノーマン著 大窪愿二訳
『日本とアジア』 竹内好著
『吉本隆明著作集』 吉本隆明著
『戦争と革命への省察—初期評論集—』 シモーヌ・ヴェーユ著 伊藤晃訳
『自由と社会的抑圧』 シモーヌ・ヴェーユ著 富原真弓訳
『「正しい戦争」は本当にあるのか』 藤原帰一著
『認識批判的序説』 ヴァルター・ベンヤミン著 野村修訳