

難波田春夫

『日本の国家目標——日本の近代化のこれまでとこれから——』*

注釈・永安 幸正

目次

- 一 レーヴィットの見た戦前の日本
- 二 英仏啓蒙思想に対するドイツの反発
- 三 同床異夢の米ソの日本民主化政策
- 四 朝鮮戦争後の対日政策と日本の伝統
- 五 近代の原理とその原理的誤まり
- 六 ついにやって来た近代の終焉
- 七 自同律を超えて
- 八 あとがき——日本人にとって天皇とは何か——

一 レーヴィットの見た戦前の日本

日本民主化といっても近代化といっても、どうでもよいことであるが、まるでお題目だいもくのように民主化を唱える人に接することには、他ならぬこの近代化に日本の悲劇のはじまりがある、とするカール・レーヴィットレの言葉を聞かせてやりたくてしようがなくなる。

いうまでもなく、彼はいわゆるお雇やとい教師として第二次大戦直前に来日、東北大学で哲学を講義して

いたが、戦争に突入せざるを得なくなった当時の日本を眼のあたりに見て、「日本の悲劇は、西ヨーロッパがその歩んで来た過去——つまり近代(難波田)——に対して根本的な疑いをもちはじめたとき、その真似をしなければならなかったことにある」といつているのである。

もちろん、ここにいう悲劇は性格悲劇でもなければ環境悲劇でもなく、たとえばオイディプス王に見られるごとき悲劇の中の悲劇ともいへべき運命悲劇である。日本民族という一つの優れた民族が、幕末、海外からの圧力によって開国してみると、日本に押し寄せて来た国は西からのイギリス、フランスはもちろん、東からのアメリカ、北からのロシアなど、みんな近代的産業を発達させ、軍艦と大砲など近代的兵器で装備された強力な軍隊をもっていた。

日本が開国によって出会ったのは、こういった国々であった。これらの国々の間に伍して国家的独立を維持するためには、どうすればよいのか。その道はたった一つ、日本自身も近代的産業をもち、それによって近代的兵器をそなえた軍隊を擁することである。日本もまた近代的な産業と軍隊をもつことである。それ以外に選択の道はない。かくして「富国強兵」を内容とする近代化は、日本の運命となった。

だが、その際日本は、西洋の近代がもっている科学技術などの物質文明に驚嘆しながらも、その精神的な道徳に対しては本能的な違和感、というよりは嫌悪感をもった。その結果、日本の選んだのが「東洋の道徳、西洋の芸(技)術」という進路であった。西洋科学・技術が西洋の近代的思惟方法に由来するものである限り、これを採用すれば道徳もまた同じ近代的思惟にもとづく近代的なものになる他ない。

のではないか、というような論理的な問題があることには気づきもしないで拒否した。かくして開国後の日本は、東洋の道徳、したがって家・郷土・国体という人倫共同体を土台とし、その上に西洋の技術、すなわち西洋の近代的産業と軍隊を育成することになり、強力な明治政府による上からの指導のもとに、まず天皇を中心とする挙国一致体制を確立し、ついで近代的産業の育成を図り、これによって近代的装備の軍隊を整備、増強して行った。それはまごうかたなく「富国強兵」の推進であったが、それ以外に選ぶことのできる道はなかった。そうしてこの道は、結局は大東亜戦争と敗戦につながる一本道であった。これをしも運命の悲劇といわずして、何であらうか。

それはまさに「かくすれば、かくなるものと知りながら」も止めることのできない歴史の流れであった。だが、大東亜戦争まではそうであるとして、敗戦後の日本の歩みはどうであらうか。敗戦後四十年の間における日本の発展はまことに目をみはるものがあった。そうして日本はついに、自由世界における三極 (trilateral)、アメリカ、E.Cと並ぶ三強の一つに数えられるほどになった。

これがそのまま続けば、もう日本の悲劇はないことになる。カール・レーヴィットの予言は、ヨーロッパの歩んで来た過去が根本的反省を必要とするものであることを前提とするものであるが、それは誤まりであったことになり、日本はアメリカの占領政策であった民主化、近代化によって発展し、また発展を続けることになる。

ヨーロッパやアメリカ、要するに西洋の近代はそんなに素晴らしい、原理的に何ら誤まりのないもので、東洋の道徳、西洋の技術ではなく、西洋の道徳、西洋の技術として全面的に採用すべきものだった

のであろうか。この問題の反省に入る前に、ひと息入れて、西ヨーロッパにおける近代化の波がイギリス、フランスにはじまって、当時の後進国であるドイツに入ったとき、ドイツはこの近代化に対し、どんな受け止め方をしたかを考えてみることにしよう。

*難波田春夫(なにわだはるお) 博士の紹介

明治三九(一九〇六)年、兵庫県に生まれ、昭和六(一九三二)年、東京帝国大学経済学部卒業、同助手から助教授。終戦とともに辞任。進駐軍マッカーサー司令部(GHQ)の指示による公職追放に遭遇し苦難を経験。講和とともに追放解除。のちに早稲田大学教授。経済学博士。平成三(一九九一)年、幽明界を異にする。

昭和六年の満州事変ころから昭和一〇年代の大東亜戦争期(一九四一―四五)にかけての学問研究上まことに厳しい非常時下にもかかわらず、独創的な研究の精華として『国家と経済』(全五巻、日本評論社)を次々に世に問い、洛陽の紙価を高める。

若いころの博士も巻き込まれた時代の暗い学問環境とその中での東京帝国大学経済学部における混乱状況については、さしあたり大内兵衛『経済学五〇年：上下』(東大出版会)を参照。ただし、不幸な出来事であった「平賀(しんが)学」に関しては公私の記録が多いけれども、三つ巴で相互に対

立して戦後しばらく東大経済学部での主流派となった大内兵衛教授側の文献のほかに、河合栄治郎教授、土方成美教授の側の証言も参照しなければ不公平となるであろう。歴史上、同一の事柄でも、異なる側の当事者には違った見方があり得る。入ってくる情報が違うからである。

難波田博士の業績としては、特に日本の「国体」(根本的な国柄)について、『家・郷土・国家という三重の構造』を明らかにしたことが特筆されるべきである。(『国家と経済』第四巻)。天皇不親政こそ日本国家の歴史を貫く真の伝統であるということを示して(『国家と経済』第三巻)、国家当局の親政派からいられたという。また『経済哲学』(昭和一九年)は、三木清氏がその哲学を指導した「昭和研究会」への批判を含む貴重な歴史文献である。昭和研究会は近衛文麿の下での国家戦略立案集団であって、マルクス主義者も含めて戦後復興に多くの人材を送り込んだ。

博士は戦後も「スミス・ヘーゲル・マルクス」、民主主

義の弁証法』、『国家と経済』(改定新版など著作は極めて多数。うち主要なものを収録した『難波田春夫著作集』(早稲田大学出版部)がある。博士は、長年にわたり経済学研究会・社会哲学研究会などを主宰し、一般社会向けにぜひたい研究や評論を発表する。本稿はその中の一つであり、元、『社会哲学』(社会哲学研究会、株式会社・生産日本社内)一九八五年秋季号、に発表されたものである。注釈者の判断で若干の修正を加えた。

日本を良くしようとする改革論者は、必ずやこれからの日本の国家改革を益する叡智をここに見いだすことができ

〈注〉

(一) カール・レーヴィット(Karl Lowith 一八九七―一九七三年)は社会思想研究家で、ユダヤ人の血を引き、ナチスの迫害を逃れ日本の東北帝国大学に赴任するも、日本でも危なくなり、さらにアメリカに移住。晩年帰国してハイデルベルク大学教授。近代の社会思想を克明に分析し、近代社会の原理の本質とその問題点を剔出する。著作には『ヴェーバーとマルクス』、『世界史と救済史』、『ヘーゲルからニーチェへ』などがあり、邦訳も多数。

(2) 佐久間象山(しゅうまん) (一八一―一六四年)は江戸時代の儒者

らであろう。歴史の「予言」は多くは当たらずもの。しかし「預言」は、聞く人が増えれば現実を創造する靈力を秘めている。注釈を加えてここに掲載するゆえである。博士の研究の歩みは、平成時代に入り高齢に達してもなお最期まで息むことがなかった。「畏るべし」とされるはずの後生にとって、生き方としても掛け替えのない垂範となつた。各種の評論を、今後の機会を見て、注釈し紹介して行きたい。なお、本文のゴチックは注釈者による。ルビも加えた。

にして警世家。「東洋の道德、西洋の芸術」の言葉によって有名であるが、それを述べた箇所は象山獄中の記録とされる『省儉録』に、次のように見える。(カッコ内の注釈は永安)

君子に五の楽しみあり。しかうして、富貴は与からず(含まれない、かわりない)。

一門、礼義を知りて、骨肉(肉親に)憂隙(仲違い)なきは、一の楽しみなり。

取予(賄賂やつけ届けの授受は)苟(少しも)もせず、廉結(清廉潔白を)自ら養ひ、内には妻孥(妻と子)

に愧ぢず、外には衆民にはぢざるは、二の樂なり。
 聖學（聖人正統の學問）を講明し（学び）、心に大道を識り、時に随ひ義に安んじ、險（動搖危険な状態）に処ること夷（平坦、動揺せず平静を保つ）のときは、三の樂なり。

西人（西洋人）が理屈（學問や理論）を啓く（開発する）の後に生まれて、古の聖賢のいまだ嘗て識らざるところの理（學問や理論）を知るは、四の樂しみなり。
 東洋道德、西洋芸術、精粗遺さず、表裏兼該（かねそなえる）し、因りてもつて民物（國民）を沢し（潤し）、國恩に報ゆるは五の樂なり。

（佐久間象山『省儉録』、岩波書店『日本思想史体系』第五五卷、二四四ページ。括弧内の読みと意味補足とゴチは永安。）

当時、東洋の道德とは、普通の人にとっては、儒教にいう聖人によって示された人間の生くべき道、人の道であり、五倫つまり君臣義あり、父子親あり、夫婦別あり、長幼序あり、朋友信ありと、また仁義礼智信などの五常、あるいは仏教の般若・八正道を指すものであった。人によつては、武士道の精神を思い浮かべることもある。あるいは神道にいう清明心・大和魂を意味するが。

象山は、本居宣長の『古事記傳』をあまり評価してい

和制型の民主主義は除くのである。

なお、著者の難波田博士は、西洋の科学技術を採用すればやがて東洋の道德と矛盾してくるはずであったと述べているが、自身は、その矛盾を乗り越え、東洋の道德、東洋の技術、西洋の道德、西洋の技術をすべて視野に入れて、人類社会にとつての「もうひとつ先の統合」の段

二 英仏啓蒙思想に対するドイツの反発

西ヨーロッパでいち早く近代化を行ったのはイギリス、ついでフランスであるが、このイギリス、フランスにはじまる啓蒙思想がライン河をこえてドイツに流入したとき、当時の後進国であったこの国は、この啓蒙思想に対し、どのような迎え方をしたであろうか。

しばらくの間は、もちろんこの国でも激しい思想的混乱が続いた。かの「疾風と怒濤」(Sturm und Drang) と呼ばれる時代がそれである。けれども、それはわずか十年で終わった。そうしてその後は、ドイツ民族独特の思想的根柢をもった反発を示す。私の知る限りでは、その先頭を切ったのはペスタロッチであった。

ペスタロッチによれば、たしかに英仏人が誇るように、個人の自覚を通さない原始的な共同体よりは、自由を自覚する個人が契約によって結ばれた市民社会の方が高い発展段階にあるといつてよい。けれど

ないことから東洋の道德というときにその中で神道・國學は小さい位置しか占めていなかったかのようである。

いなそれは、本居の古典解釈に賛成でなかっただけであり、必ずしも神道・國學を低く見たのではない、とも言えるだろう。象山は佐藤一斎にもあまり良い評価を与えてはいない。我々としては東洋の道德というとき、儒教のみならず神道と仏教、あるいは道教——心身にかかわる知恵では卓越するものがある——をいかに位置付けるか興味深いところである。なお、高坂正顕『明治思想史』燈影舎、三六一四五ページ、佐久間象山の項を参照。

他方、西洋の芸術とは、西洋の「技術」（自然科学と併せて）というべきもので、それは科学、軍事学・軍事技術を含み、さらに現代風にいえば政治経済はじめ諸々の制度組織論や戦略論も含まれるであろう。西洋の道德といえは、西洋精神の二つの柱、つまりヘレニズムの精神とヘブライ・キリスト教とから成るものであり、現代としてはそれに加えてそこから生まれた個人主義・自由主義・民主主義ということになる。

要するに、佐久間象山の主張は、一人ひとりの魂・精神は東洋の學道で基礎づけ、それに西洋で発達しつつある科学技術を乗せて活用するといつてよいものである。しかし、キリスト教という宗教的要因や個人主義、功利主義、共

階を、終生の課題として探求したのである。それが博士の目指した「近代の終焉」の内容であり、差し当たりは初版『国家と経済』での日本の經濟学の樹立の試みがそれであった。博士自身の回顧によれば、學的探求の歩みは、その後数段階にわたる変貌を遂げることになるのである。

も、それは断じて歴史の最高発展段階にあるものとはいえない。反発し合う自由な個人の集合としての市民社会のなかには混乱と対立があつて、そのまま社会として存立することはできない。かくして最高の発展段階にある社会は、すべての個人が自由なる自覚を通じて共同する「自由なる共同」としての眞の共同体でなければならぬ。

かくしてペスタロッチにより「原始共同体」(Urgemeinschaft)から「市民社会」(bürgerliche Gesellschaft)へ、それからさらに「眞の共同体」(echte Gemeinschaft)へと「歴史の発展の図式が立てられたのであつた。眞の共同体の確立のためには「自由なる献身」(Freie Hingabe)——後にいわゆる「ドイツ的自由」(deutsche Freiheit)と呼ばれるようになる——がすべてのドイツ人の胸奥に植えつけられねばならないが、それはただ教育を通じてのみ可能である。彼がその全生涯を国民教育に捧げたのは、このためであつた。

ナポレオン戦争に敗れたプロシヤがその復興のために考えたのは、何よりもこの国民教育による民族精神の確立であつた。だから、シュタイン・ハルデンベルクの改革によって文相となつたフンボルトは、「文明」(Zivilisation)という野蛮の状態から文化(Kultur)へ「進めることを教育の理念とした。かくして「民主国家」(demokratischer Staat)ではなく、「文化国家」(Kulturstaat)があるべき国家の理念として立てられた。

ここで一言注意しておかねばならないのは、ここにいうように、民主国家と文化国家は——戦後の日本では、教育基本法に見られるように、両者は平気で「文化的にして民主的な国家」などどくつつけられていたが——本来は相容れない別個の国家観であるということである。いわゆる民主国家は個人の自由をテーマとし、他人に迷惑さえかけなければ個人は何をしてもよい、したがつて国家は、個人と個人の接触面(せつしつ)でいざこざが起らないように、彼らが相談して作つた自由が共存し得るための条件の総和としての法律を守らせることのみを仕事とし、それ以上のことはしてはならないとする。

だが、国家というものはそんな消極的な役割を果たすだけでよいものであろうか。むしろより積極的

に、国民各自が人間として立派になるように教育することをも、みずからの課題とすべきではないのか。国民のすべてを立派な人間に「造りあげる」(bilden, build)いわゆる「教養」(Bildung)という概念がここにはじめて誕生した。この個人の教養を高めることを自らの任務とする国家を、文化国家というのである。したがつて文化国家は、教養ある人間にならうとなるまいと、そんなことは各人の勝手であるとする民主国家とは全く相容れない国家観なのである。

ここまで考えてくれば、正・反・合——an sich, für sich, an und für sich——を論理とするヘーゲルの弁証法(べんしやうほう)がどんな経緯(けいゐ)をへて成立したかが、いとも簡単に分かる。それはヘーゲルの執拗(しつごう)なまでの思考によって精緻化(せいしつか)されたとはいへ、元(もと)をただせば、英仏啓蒙思想(えいふつけいもうしき)に対するドイツ民族の負けん気から来る反発に由来するといつてよい。

しかし、その後およそ一代を経て、ドイツには英仏先進国に対する全く別の反発が出て来た。マルクスの唯物史観(ぶつしつかん)がそれである。いうまでもなく、マルクスはプロシヤの改革(こくさう)を志したが、まだ封建社会の段階にあるプロシヤをイギリス、フランスのような市民社会に改めても、これでお仕舞(しなま)いというわけ

にはいかない。イギリス、フランスでは早くもその市民社会のなかにブルジョアとプロレタリアの対立が起こり、社会主義革命によってプロレタリアが勝利しなければおさまりがつかないようになっていく。すると、歴史は封建社会から市民社会（資本主義社会）へ、それから社会主義社会へと進んで行く、それが歴史の発展法則であると見なければならぬが、それではまだ封建社会の段階にあるプロシヤは、いったいどうすればよいのか。

歴史の発展法則が動かすことのできないものであるならば、ひとまず市民革命によって市民社会にし、その市民社会における資本主義経済の成熟、階級対立の激化を俟ってはじめて社会主義革命遂行の条件が整うことになる。しかしマルクスは、そんな悠長なことはいつておれない、そんなことをしていれば、ドイツは「下手な新兵が古参兵のあとについて古くなった歴史を練習する」ように、永遠に英仏の後塵を拝することになると考えた。

そうして結局、歴史の発展法則を変えることはできないが、市民革命と社会主義革命を「一貫せるプロセスとして」遂行することにより、法則の貫徹をスピードアップすることはできるとの結論に達した。この結論が後にレーニンによって、後進国における「二段階革命の理論」として定式化されることになるのである。

〈注〉

(3) ドイツは、一九世紀以前には近代社会革命を先になし遂げたイギリスとフランスに対して、遅れた国であり地域であるとされた。広く「疾風怒濤」(Sturm und Drang) シュトウルム・ウント・ドゥランク) の時代といえ、

一七、八、九世紀イギリスにおける政治革命と経済における産業革命、アメリカ独立宣言(一七七六年)、フランスにおける革命といわゆる「人権宣言」(一七七九年)及びその揺り戻し、ナポレオンによるドイツへの圧迫、それに反応したドイツの国家統一への動き、という西ヨーロッパでの激動を指すと言える。

限定された意味では、一八世紀七〇〜八〇年代、ドイツの文芸におけるシュトウルム・ウント・ドゥランクを指す。それは、イギリスやフランスの啓蒙主義よりも、個性と感性を重視し天才を称賛し、自然と融合することを理想とする文芸運動であった。ゲーテなどがその世代である。

なお、独自の道徳科学を開拓した広池千九郎(法学博士)は、プロシヤ帝国はなぜ興りなぜ滅んだのかという問いを立て、その文化国家建設の理想は崇高であったが、プロシヤの「霸道」的政策にその滅亡の原因を求めている。「近世ドイツ帝国の成立の原因及びその崩壊の原因

を略記して国家伝統に関する教育の世界各国の国民に必要なことを述ぶ」(『道徳科学の論文』昭和三年初版、モラロジー研究所出版部、改定新版第七冊三一七〜三三九ページ)

(4) ペスタロッチ(一七四六〜一八二七年)はスイスの教育家で情熱的な愛国者。初め貧民学校を創設したが失敗した。人間の本分と教育の根本原理を「生活圏」の思想として展開し、人間生活のすべての圏が神を中心として調和を保つべきものとする。子供を取りまく自然環境と子供の人間性とを調和させるといふ知徳体の教育学を樹立。自叙伝「白鳥の歌」がある。

(5) シュタイン(一七五七〜一八三一年)は、プロシヤの官吏から政治家となった人で、一八〇七年首相格の大臣となり、農奴解放・農民自由化、都市自治制の促進などを試みたが完遂はしなかった。ロシアにも赴いたりしたが、晩年は郷里に隠退。

次にハルデンベルク(一七五〇〜一八二二年)もプロシヤの政治家。ナポレオン支配下でのドイツの宰相となる。ギルドの特権を廃して商業の自由化を促進し、税制を改革し、農民に土地を分与し、ユダヤ人に市民権を与え、晩年は財政改革に努めた。ナポレオンに従うふりを

して列国と謀りナポレオンを破る。「会議は踊る」と評されたウィーン会議（一八一四―一八三五年）へのドイツ代表。これら二人による一連のドイツ改革を「シュタイン・ハルデンベルクの改革」と呼ぶ。

改革の当時、文部大臣を勤めたフンボルト（一七六七―一八三五年）は学者かつ政治家であって、ベルリン大学を創設した。ウィーン会議にドイツ代表として出席する。ドイツ統一に尽力。

彼の提唱になる「文化国家」という理念は、イギリスやフランス、ましてやそれらの出店に過ぎない新興の国家アメリカとは一味違って、文明ではなく文化を目指すものであった。日本でも大東亜戦争・太平洋戦争に敗れてのち、「文化ナベ」や文化……など、やたらと文化という言葉が流行したが、それは底の浅い、進駐軍型の流行語であったのだろうか。難波田博士が文化の用語を批判した箇所は「国家と経済」『著作集』第六卷二三五―二五五ページにある。教育基本法での文化国家という言葉の誤用が指摘されている。

(6) 教養 (Bildung ビルドゥング) とは、人間的内的可能性を「耕し引き出す」こと、ないしは耕して実った「成果」を意味し、「人格」を高めることである。日本でも人格主義・教養主義の文学や哲学が起こった。

であったが、実現される社会主義社会の理解においては不十分であり楽観的に過ぎたのであって、ソ連の崩壊はその歴史的証明と言える。

人間の考える思考や理論では、どこかに抜け落ちる要因があつてそれが作用してくるから、歴史上の予言はなかなか当たらないものである。

ヘーゲルの批判者マルクスの革命理論とのかかわりからの弁証法の意味付けについては、『スミス・ヘーゲル・マルクス』『著作集』第二卷二一五―二二五ページ以下。

(8) マルクスの唯物論 (マテリアリズム) の本質はどこにあるか。それは自己法則性の主張である。つまり経済社会である市民社会自身には、自己自身で運動するエネルギーと法則があり、国家というようなものが外部から理念と政策でもってその運動を指導する、あるいはその運動法則を変更する、というようなことは必要でないし、そもそも不可能である、と考える。

マテリアリズムというのは、マテリアリズムということ、マテリアエつまり素材そのものに、自己自身の内に、自己法則が存在する、だから神が与えるとか、政治が与える、などのように外部から与えられる必要はない、という見解である。

(9) 「下手な新兵が古参兵のあとについて古くなった歴

(7) 正・反・合 (an sich, für sich, an und für sich) は、ハイデルベルク大学とベルリン大学の哲学教授を歴任したヘーゲル（一七七〇―一八三一年）の弁証法において強調された論理である。弁証法とは元来は対話の方法のことである。形式論理では矛盾を認めないが、弁証法は矛盾を含む論理と現実を認め、矛盾こそが発展を生み出すと考える。

なお、弁証法に関する手頃で詳しい解説としては平凡社の『世界百科事典』があり、とりわけ矛盾の意味と性質に関する解説は有益。「シュタイン・ハルデンベルクの改革」など、他の項目でも一流の執筆陣の手になるこの事典を利用し、大いに役立つことを申し上げておく。

弁証法を目下の近代社会の理解に適用すると、一八世紀イギリスのアダム・スミスは新興の市民社会に「調和」を読み取り、ドイツのヘーゲルは市民社会が矛盾「対立」を孕むとしつつもそれを国家が宥和し「統一」すると考えた。しかしヘーゲルの学徒マルクスは、市民社会に階級「対立」という「宥和なき矛盾」を見て取り、革命を通じて階級対立を廃棄する以外に、矛盾を解決し「止揚」して調和を実現することは不可能である、と主張したのである。

マルクスの考えは、市民社会の修正にはある程度有効

史を練習する」という青年マルクスの有名な表現は、マルクスによるヘーゲル法哲学批判の中に見える。若いマルクスの政治論に現れた、祖国の革命を焦る気分をよく示している。『スミス・ヘーゲル・マルクス』『著作集』第二卷二〇三ページを参照。

(10) レーニンのいわゆる「二段階革命論」については『国家と経済』『著作集』第六卷) レーニン主義の項目を参照。レーニンによれば、封建制から資本主義への、そして資本主義から社会主義への、二つの革命は「一貫して遂行しなければならない。その革命を指導するのは社会主義・共産主義の高い理念を掲げ鉄の規律をもって統率され団結した前衛党である。前衛党は歴史の先取りを哲学思想において担うものであって、ここに「意識が歴史を方向づける」という新たな論理が提起された。これは、実は唯物弁証法を自己否定するモメントなのである。

マルクス・レーニン主義ばかりか、自由民主主義においても、指導者とか代表（代理ではない）を求めるが、それは前衛党の要素を秘めた先導者が必要だということ、暗に物語るものなのである。およそ人類社会の政治の論理としては、社会主義でも自由主義でも、同じものが貫徹しているのである。

三 同床異夢の米ソの日本民主化政策

大切なのは、どんな社会哲学、歴史哲学をもつかである。明治維新当時の日本には、西洋思想の洗礼を受けた上でのものではなかったにしても、とにかく思想と呼ばれるものがあつた。だから、開国後は、それがいかにして可能であるかを問うことなしにはあつたが、とにかく「東洋の道徳・西洋の技術」という国是を掲げてやって来た。

では、第二次大戦後はどうであつたか。敗戦後の日本は大いに反省した。そうしてアメリカの日本民主化政策を全面的に受け入れ、モノの面だけでなく、ココロの面でも西洋の近代をまねることにした。日本は「東洋の道徳・西洋の技術」における東洋の道徳を封建思想であるとして放擲し、道徳の面でもアメリカの指示をそのまま受け入れることによって、近代化しようとした。

では、ココロの面での日本民主化のために、アメリカは何を用意したか。マッカーサーが採用したのは、キリスト教による日本人の洗脳であつたといわれている。近代資本主義の精神をつくり出したものはプロテスタンティズムの倫理であるという周知のごときマックス・ウェーバーの見解にもとづき、キリスト教に改宗させようとしたのであつて、大衆の物の考え方は支配層のそれにしたがうとの欧米では常識化しているスペンサーの社会進化論の教え通り、上層階級の改宗に力を注いだ。

かくして天皇には賀川豊彦、皇后には植村環が、特に重要な皇太子にはバイニング夫人がつけられた。アメリカで印刷された二千万部の聖書がホテル、旅館などを通じて無料で配布された。国際キリスト教

大学を設立してクリスチャンのエリート層を育成することにしたが、そのときの募金のためにマッカーサー自身が名誉委員長として名を連ねた。

では、その際ソ連の方はどんな態度をとつたか。いうまでもなく二段階理論を日本に適用して、民主主義革命と社会主義革命を一貫せるプロセスとして連続的に遂行しようというのであつて、第一段階の民主主義革命はアメリカの手で実施されているからそれを利用し、ただこの民主主義革命がそのまま第二段階にまで移行せざるを得ないようにしようとしたのである。

かつて社会主義協会の安部磯雄が社会政策学会の主張を批評するときに用いた比喩を借用するならば、アメリカもソ連も東海道新幹線の列車に同乗して西に向かった。アメリカは京都で下車するつもりだったが、京都駅に近づくスピードがついていてストップできなくなり、大阪か神戸まで行かざるを得ないようにしてしまおうというのであつて、そのスピード・アップの手段として利用したのが追放制度である。

周知のように、アメリカは民主化政策の一環として、政財界、官界、学界から戦時中に戦争に協力したものを民主化に対する障害として追放したが、ソ連はこれを利用し、京都で下車したいと思つているものでも戦時中の言動を捜し出して追放せざるを得ないように仕向けて——その代表例が鳩山一郎である——大阪まで行こうとする者の政治的ウェートを高めようとしたのである。

〈注〉

(11) 明治維新前後の我が国の独自の思想については、『近代日本社会経済思想史』、『著作集』第七巻を参照。これは戦前、東京帝国大学に設けられた特別の講座で、和辻哲郎「日本思想史」（文学部）、丸山真男「日本政治思想史」（法学部）、難波田春夫「日本経済思想史」（経済学部）と分担して行われたものである（著者自身の「序言」を参照）。

(12) ググラス・マッカーサーの政策とそれへの評価は、かつての一時期までのプラス一点張りのものからマイナス面を指摘するものへと、近年いくぶん変化してきているようである。その変化は平成日本の「ナショナリズムの復興」と相伴うものである。

周知のように、連合軍最高司令官マッカーサーは対日占領政策において指導的役割を果たし、特に大日本帝国憲法の改正においていわゆる「マッカーサー・メモ」を書いて、一週間という短期間に憲法改正案を準備させた。「わずか七日間で新生・日本、一国の憲法をつくれ」ということになったのである。この経緯は今日ではよく知られている。

なぜ、最高司令官が憲法改正案の作成を急いだのかというと、連合軍十一か国による極東委員会の発足が一週

間後に迫っていて、そうなるとマッカーサーが考えた天皇制存続という構想が貫徹なくなるといふ危惧があったからであるという。

マッカーサー・メモは基本となる次のような三原則を示すものであった。（菊地久『天皇陛下とマッカーサー』山手書房、昭和六〇年、二六四―四五ページ）

①天皇制を存続させ、天皇を元首とし、その地位は世襲とする。

②国権の発動たる戦争は廃止する。日本は、国際紛争解決のための手段としての戦争と、自営のための戦争も放棄する。

③日本の封建制度は廃止。皇族を除き世襲の貴族制を廃止する。

こうして天皇制が存続され、「象徴天皇」という規定が確立された。しかし、マッカーサーが日本国民の、特に「皇室のキリスト教化」を考えていたとは、当時の国民は知らなかった。GHQによる言論統制期間を終わりにマッカーサーの占領政策への熱狂的・盲従的なプラス評価を卒業して、そのマイナス効果も見据えた冷静な客観的批判が高まっている今日でも、日本の精神的革命という点はあまり取り上げ議論されないのではないかと。

GHQによる日本改革政策の核心は、次のごとくであった。

①憲法での自衛戦争の放棄・集団安全保障行動の禁止

②天皇の人間宣言と神道指令、つまり天皇を現人神と見る観念を否定し、神道を宗教と見て国家から分離すること。

③民法改正、つまり家制度の否定と個人主義への改革、重圧的な相続税の設定。

その後五〇年経過し二一世紀になって振り返れば、マッカーサー改革は見事な成功を収めたといえる。その結果、日本は家族の崩壊、地域の混乱、凶悪犯罪や不良の激増、外国人の流入と不法滞在、国家意識の希薄化と流動化、金銭的経済主義の蔓延、といった問題を抱えることになった。

何より思想の衰弱が根本にある。家思想の衰微、家系の永続という意識の消失、村における共同体意識の崩壊、資本主義意識の蔓延、国家への依存ばかりが優先し奉仕の観念が地を払った。

神の観念も、「カミ」から the God へと変わったのではないか。若者がチャペルで結婚式を挙げるから、神の観念がその深層心理に沈潜するのである。神社仏閣への初詣が少しずつ減少しつつあることの意味を考えてみ

られよ。

崩壊した意識の復活は困難で、新生にはやはり半世紀を要するであろう。

日本をアメリカと比べると、彼の国が事を処理するに迅速であり、大規模な改革プランの実行において優れているのに対し、この国は「小さな改善」には優れるものの、大規模な根本的改革において因循姑息であり煮え切らないのである。

このような国民性の相違を無視して、グローバリズムの波に飲み込まれるままであると、日本という国は自壊してしまい、アメリカのそれこそ五十何番目の州となり果てるであろう。あるいは、強大化した中国に席巻されることにならうか。勉強会に集う若い人に向かって、博士はしばしばそういう点を警告しておられた。

(13) 近代資本主義の精神が主としてキリスト教のプロテスタント派の教義によって生み出されたという主張は、マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（岩波文庫、梶山・大塚訳）のテーマである。プロテスタント、なかでも徹底したカルヴァン派が重要だが、その精神の根本は予定説であって、次のような考えから成る。

①神がだれを選んで救うか救わないかは、人間の側の

願いや努力とは無関係に、すでに神の方で決められている。

②ゆえに、救われるために、この現世で人間の考えた倫理道徳など実行して見ても無効である。

③とはいえず、自分が救いへと選ばれているかどうか、普通の人は不安に駆られ、神の意図を知りたいと思う。

④そこで、神を信じ、神に祈りつつ、やましいことを避けるためにひたすら禁欲して労働に勤しみ、そこから得られた富も贅沢に使う事なく、再び働くことに投入する。

こうして「祈りかつ働け」「投資せよ」という禁欲的で能動型の人間像ができあがる。祈りかつ働く人には心のうちに「救いへの確信」(certitudo salutis)が徐々に湧いてくる。禁欲と労働と投資が自己回転しはじめる。ここに資本主義を生み出す精神的原動力ができあがる。難波田春夫『国家と経済』『著作集』第六巻、二二二―二二五ページ。

(14) ハーバート・スペンサー(一八二〇―一九〇三年)の学説は全一〇巻からなる『総合哲学体系』にあり、一切の存在のあり方を進化の原理で説明するが、宗教が扱う実在者の本質は不可知であり、宇宙全体についても不可知だという。彼の社会進化論が人類社会に当てはめら

れ、プラス、マイナスの副作用を持ったことを、我々は忘れてはなるまい。

(15) 安倍磯雄(一八六三―一九四九年)は、キリスト教人道主義の立場から社会主義を唱える。日本フエビアン協会会長(大正十三年)。戦後は社会党顧問。

(16) 大東亜戦争の敗戦後に行われた「公職追放」は、大東亜戦争の協力者・指導者を一切公職から追放するという報復的政策であり、政界、官界、学会、実業界、教育界とあらゆる分野の指導的人物に及んだ。一般追放は一九四六年、教職追放は一九四五年にはじまり、四七年一層厳格なものとなった。五二年の講和条約とともに、当然ながら解除された。

難波田助教授は、経済学という学問分野での最も若い世代の人物として、追放リストに記載された。経済学領域では、柴田敬教授(経済学)や大熊信行教授(経済学・国家科学)などもリストに載せられた。大学に残った人々は、左翼の反体制運動のゆえに捕われた者か、戦争体制に抵抗した人々か、自由主義論者で戦争に特別協力もしないし反対もしなかった人々か、そのいずれかであった。国家の命運に対してまじめに献身した人々は、優秀であればあるだけ、GHQとそれに同調した日本人の審査委員から追放名簿に記載せられた。踏

み絵が行われたのである。横暴を極めた人も真面目な人も、一緒にである。歴史にはこうした悲劇が付き物であ

るのか。

四 朝鮮戦争後の対日政策と日本の伝統

だが、アメリカの対日政策は占領後わずか五年、朝鮮戦争の勃発によって根本的な転換を余儀なくされた。日本を虐待するどころか、逆にその復興を援助することによって、アジアにおける対ソ防衛の強力な砦たらしめようと考へはじめたからである。

砦は強くなければ意味がない。だから、アメリカの完全なコントロールのもとにおき続けねばならぬとしても、とにかく日本経済を発展させるとともに、もう絶対に戦争はいやだといっている日本国民に、防衛のための戦争だけはしなければならぬとの強弁のもとで、再軍備をさせることが必要となつた。

だが、それではもう一度——アメリカに従属するという点でかつての日本とは根本的にちがうにしても——強い日本にするのには、どうすればよいのか。この問題の解答は、戦前の強い日本の力が何に由来するものであったかを考えてみれば、すぐ分かる。

戦前の日本、アジアのさいはてにある小さな島国で、資源も乏しく、しょっちゅう台風や地震などの災害に見舞われ、火事が起これば灰だけしか残らないようなお粗末な家に誰も住んでいた戦前の日本

の強い力は、いったいどこから出て来たのであるか。その一つが、明治政府の上からの強力な政治にあったことはいうまでもあるまい。周知のように、彼らの多くは徳川幕府から疎外されていた薩長など外様の藩の、その中でも疎外されていた下級武士階級の出身であって、政治の要路に立つと、それまでのうっぶんを晴らす強力な政治を展開した。

けれども、それだけでは絶対にくまく行くはずがない。この上からの強力な指導に呼応する下からのねばり強い民衆の力がなければならぬ。そうしてこの民衆のねばり強い力は、彼らのひとりひとりが独立した自由な個人であるなどと考えているところからは、絶対に出て来るはずがない。

リュストウはドイツ民族の強さの原因を探索して、プロシヤの中核をなすブランデンブルグの強さは、ジグスムンド二世の改宗以来、その支配層はカルヴィン派の信者であり、被支配層はルッター派の信者であったが、そのカルヴィン主義が生活の厳しい規律を他人に押し付けまでするサディズムの性格をもっているのに対して、ルッター主義は厳格な規律にあくまでも耐え忍んで服従するマゾヒズムの性格をもっている、この支配層のサディズムと被支配層のマゾヒズムとがうまくかみあった点にあるとしているが、日本はどうか。

明治政府の支配層は儒教倫理によって鍛えられていたので、厳しい政治を行なった。ところが、これに呼応する民衆の方にはこの厳しさに忍従する「おしん」のような辛抱強さがあった。問題は、この辛抱強さが何に由来するかであるが、この問題を中心テーマとして取り上げたのが、私の『国家と経済』の第四巻であって、その答えは家・郷土・国体という三重の人倫共同体であった。

元来、家(いへ)は「わぎへの方よ雲居たち来も」における「わぎへ」に見られるように、郷土と不可分のものであって、これが民衆の間にある辛抱の力の主要な源泉であった。しかしそれだけだとばらばらであって、強力な西洋資本主義の東漸に対抗して国家的独立を保持するための打って一丸となることとき国家的な力とはならない。それを可能ならしめたものが天皇を中心とする挙国一致体制であった。中国革命の父といわれる孫文は日本に亡命したとき、神戸女学院で講演をしたことがあるが、彼が中国と日本を比較し、日本における家と郷土に相当するものは中国にもあって、それは家族と宗族である。ところが中国には、日本の国体に相当する国族ともいべきものがない。そのため中国は「眠れぬ獅子」の状態のままに止まっているとあって、天皇を中心とする国家的統一に対する羨望の念を表明していることを思いみるべきである。

しかし日本の学界は、そうは考えなかった。その頃の学界は自由民主主義(経済的には資本主義)をとるものと社会主義をとるものとの二つの陣営に分かれていたが、どちらも、家も郷土も天皇も、日本が遅れた国であることの証拠と見る点では全く一致していた。

たしかに、それらは何れも封建制度の衣裳をまとっている。けれどもそれらは封建時代だけのものではない。具体的な形はちがっていても、日本では古代からずっと続いて来た。そうして現在もある。だから、それらは単なる封建的なものでなく、その衣裳の下には永遠なる人倫共同体がある。それが臥薪嘗胆の辛抱の力となって、明治維新以来の驚嘆すべき経済発展を可能ならしめた、というのが私の主張だったのである。

それゆえ、いくらアメリカ占領軍がそれらの衣裳だけを見て封建的であるとし、できれば破壊しよう、できなければ骨抜きにしようとしたが、それは衣裳を換えただけのことであって、人倫共同体としてのそれらは揺らぎもしなかった。家父長制度の家はたしかに封建的である。しかしそんな制度は、すでに戦前から有名無実なものとなっていた。財閥は解体させられた。だが、企業一家の考え方は続き、民主化の一環として労組の結成が推進されたが、その労組は産業別ではなく企業別組合の形をとった。そうして何よりも家そのものは、多分に「アメリカ的生活様式」(American way of life)の享樂主義的なものになったとはいえ、マイホームの形を整えつつある。

郷土もまた急テンポで復活しつつある。経済の高度成長が続くと、地方から多くの人間が都市の産業に駆り出されて「故郷喪失」(heimatlos)になってしまいが、そうなればなるほど根なし草の不安は昂まり、「かにかくになつかしき」ふるさとが思い出され、「地方の時代」とか「ふるさと」論の主張が盛んになって来る。お盆になると、女房、子供を乗せたマイカーが長蛇の列をつくって、「民族大移動」が起る。年々盆踊りが華やかとなり、うぶすな(産土)の神社の祭祀が盛大になって行く。

アメリカは、ひと旗揚げようとしてヨーロッパの各地から渡って来た移民が、自衛の必要上集まってもまずタウン(町)をつくり、ガンさばきのうまい流れ者をやとって保安官にした。そのタウンが集まってやがてステート(州)となり、そのステートが集合してユナイテッド・ステーツになったが、伝統がないからふるさとがない。

しかしヨーロッパにはそれがある。イギリスでは「教区」(parish)と呼ばれ、フランスでは「コミューン」(commune)、ドイツでは「ゲマインデ」(Gemeinde)といわれているものがそれであって、これらはずべてキリスト教の布教の単位となることになって、単なる地縁的なものでなく精神的な支柱をもつものとなった。

ヨーロッパにはこのような鞏固な「コミューン」(commune)があって、それが民衆の生活の拠りどころとなっている。社会保障制度のはしりともいうべきイギリスの救貧法(22)を見ても、それは「教区」(parish)を実施単位とするものであった。共同体であるがゆえに相互扶助をする。これが本来の意味における「コミュニズム」(communism)に他ならない。国家の支配者が誰から誰に代わろうと、その体制が王制から大統領制に変わろうと、まさに「帝力我において何かあらんや」というのが本当のコミュニズムであって、私有財産制度がどうのこうのというようなマルクスがくつつけた経済的意味とは全然無縁のものであった。

では、国体についてはどうか。マックス・ウェーバーは国家とは何かの問いに答えて、それは「追憶の共同」であるといっている。まことに簡にして要を得ているといわねばならない。追憶の共同が「国家神話」として継承される限り、一つの国家が存続する。だから、天皇神話とともに日本の国家は在り、また続くのであって、戦前の日本が現在の韓国や台湾を日本の国家にしようとしたのは、本来不可能なことをしようとしたことを意味し、それが挫折したのは当然のこととして受け取らねばならない。

ヨーロッパのように治乱興亡をくり返した多数の国家が存在するところでは、王室といってもそう古くはなくて、それぞれ国家に固有な神話などというものはない。ただ、もつと遡って神聖ローマ帝国あ

たりになると神話ができていくが、それはもはや個々の国家のそれではなくて、大陸に現存する多くの国に共通のものである。ECの共同宣言にある「われらヨーロッパ人」(Wir Europäer)という意識はここに成立の根拠をもつものであるといつてよからう。彼らから見ると、イギリス人は固有のヨーロッパ人ではなく、「半欧人」(Halbeuropäer)である。だから、ECに参加していても、もう一つしっくりしていないのである。

アメリカのような新しい国には、追憶の共同となるような国家神話はない。だから、第一次世界大戦に参戦したときには、どうして国家的統一の意識をつくるかを考えたすえ、大統領なんかは四年経ったら交替するんだから、もう少し持続性のあるものにしよつうということになって、「星条旗の旗のもとに」集まることにした。しかしそれでも十分ではない。だから最近では、国家神話ならぬ「市民宗教」(Civilligion)なるものを考案して、リンカーンなどを神格化するのに努めている由である。

天皇制は、いつ、いかなる時代にも存続した。戦国時代のように権力闘争に明け暮れたときですら、天下統一の権力を究極的に権威づけるためには「京にのぼる」ことが必要であった。だが、国政のすべてが合理主義的に多数決原理で運営される民主主義の世の中に、それは全く必要のないものなのではないかとの考え方もあろう。民主主義の社会にとって、そもそも天皇制とは何であるのか。

周知のように、プラトンは『ポリテイア』に続いて『ノモイ』を書き、建国者たる哲人王が死んだ後の政治体制がいかにあるべきかを論じている。哲人王の支配こそ理想的であるが、そのような哲人王は彼の死後は二度とふたたび現れることはない。とすれば、聖なる哲人の死後の国家はどうすればよいか。

プラトンはそのために長老たちの——当世風の言葉を使えば——集団指導体制を次善のものとして推した。長老たちは慎慮のころをもっているから、国内の問題に対して慎重に対処しようとするが、彼らにはそれぞれ青年の秘書がついている。慎慮に伴なわないのが普通である鋭敏な感受性を、青年によって補ない、国内の生々しい情報を知るためである。また長老がいかに深い慎慮のころをもっているとしても聖なる建国者には及びもつかないから、ひとりの長老ではなく、大ぜいが集まって、相談して決定する。

しかし、それだけであれば何の変哲もない、ただの集団指導制にすぎない、大切なのは長老たちの相談がどんなあり方で行なわれるかということである。長老会議はいつもまだ夜の明け切らぬ早朝に開かれるが、議長の前にはその国の建国者である哲人の像が掲げられているので、長老たちは聖なる者の前で討論するかのようになり、私心のすべてを去って発言する。このことが政治において最も重要なことなのである。

「天皇親政」などといわれているが、これは国体に反する。『古事記』『日本書紀』の中には、天皇が親しく政治をされたと書いてあるところは、ただの一人所もない。これまた私が『国家と経済』の第三巻で詳細に説いたところであるが、政治をするのは為政者であり役人であつて、天皇はただそれを聞こしめし、知ろしめされるだけであつた。それが古典に現れている本来の天皇のあり方であり国体であつた。第二次大戦直前の昭和四年、時の首相田中義一大将は病死したことになっているが、本当は自殺した

のだといわれている。例の山東出兵の問題で日本が国際的な非難を受けたとき、天皇は或る日、田中首相を喚んで、いま日本はこれこれを理由に山東へ派兵したとして非難されているが、それは真実かと問われた。

まさに聞こしめし知ろしめそうとされただけなのであるが、田中首相は何とか弁解して御前を下がったものの、浄玻璃の鏡に写されたかのように感じた彼は、自責の念に耐えず、ついに自決したというのである。真偽の程は知らない。しかし、人間が謙虚になり、また私心を去るためには、どうしても聖なるものが必要であることを示すものといつてよい。

ともかく、アメリカの対日政策の転換とともに、民主化は政治、法律、経済や文化、教育などすべての面で進められ、日本人の生活様式は急テンポでアメリカナイズされて行ったが、人間の行動をその最も奥深いところで決定するものは、ユングのいう「集团的無意識」(das kollektive Unbewusste)である。

当時、私はもちろんユングなど名前すら知らなかったが、私は思わず知らずこの集团的無意識に対応するdas unbewusste Kollektive (無意識的集団)が家・郷土・国体であることを主張し、それが日本人の行動を知らず識らずのうちに決定している不壊なるものであるとしていたのである。

〈注〉

(17) リュストウ (A. Rustow) はドイツの経済学者で新自由主義を唱えた。「経済体制と人間像」(独文)という

編著がある。「国家と経済」著作集 第六卷三〇一ページ参照。

(18) 家・郷土・国家という三重構造論については、「国家と経済」第四卷、「第五章 近代産業発展の基底」の第三節「農村の構造」、初版第四卷四一―ページ以下。『日本経済構造の原理的考察』著作集第五卷八ページ以下。初版から抜粋すると、以下の通りである。

「土地に定着する農業が行われているところでは、家、とりわけ縦の親子関係を主とする家が、特に鞏固な血縁的共同体関係として形成せられる。」(二一―二二ページ) 「個性ある土地を縁とし、その上に形成せられた家と家との地縁社会的結合を、われわれは通常、郷土と呼んでゐる。わが民族の主体は、かくして第二には、郷土といふ共同体的構造をもつやうに形成せられた。」(二二―二三ページ)

「かくの如くにして、日本民族はその自然的環境からして、家及び郷土をその間柄的関係とする。……わが民族のつくり出したこの具体的環境は、いふまでもなく、わが国に固有な国家である。日本民族は、天皇を血縁的・精神的統一の中心とする民族共同体を形成することに よつて、全く世界に類例のない独自の国家を形成した。……わが民族における血の融合は、精神的統一の中心た

る天皇を中心として、これに結び付けられるといふ類ひなき秩序をもっているのであった……。そこで日本民族の主体は、第三には、この国體なる間柄的構造をもつものとして形成せられたのである。

以上、日本民族精神は、日本の自然及び歴史に作用せられることによつて、家、それを包括する郷土、さらにそれらを包含し統一する国體、なる三重の契機によつて決定せられた。かくしてまた民族精神は、日本にあっては、家・郷土・国體なる三重の間柄的構造を有し、日本民族の共同生活をかくのごとき三重のものたらしめる作用を有するのであった。」(二三―二四ページ)

ここには、経済を、抽象理論だけでなく、現実に即して捉える方法論が示されている。博士はまず、現実の経済は二元的なものであると理解する。つまり、①「普遍的な経済一般の契機」と、②それを限定する「各国に特殊な国家的契機」である。日本における三重構造論は、各国に特殊な国家的契機を描く日本経済の原型論であり、日本の歴史において時を超えて如何なる時代の経済にも「看取せられる」ものである。しかしそれは、「現代の日本経済の了解」を意味しない。ゆえに現代の日本経済の構造把握には、③段階論として、「現代的なるもの」の考慮が必要になる(二六一―二八ページ)。当時は戦争経済

の時代であったから、「戦争経済」の分析が初版『国家と経済』第五巻（日本評論社）の課題となったのである。これはしかし、「著作集」には収録されていない。

(19) 孫文（一八六六一—一九二五年）は、三民主義を唱え、清朝を倒した辛亥革命の思想的指導者となった。それより先、日本を訪問したとき神戸で演説している。当時までの「支那」（今日では中国と公称）には、血縁を重視する宗族はあるけれども国家としてのまとまり、つまり「国族」（国民意識をもった民族集団）を欠くと嘆いたのである。一九二二年南京で、中華民国臨時政府が発足し、孫文が臨時大統領となる。

(20) 家原理の回復という難波田博士の展望は、その後の日本の現実に照らせばいささか楽観的に過ぎたかのようである。日本では、家の形態が個人世帯にまで分化し、離婚は増え、高齢の単身家族が増えた。事態はより深刻となり、二〇世紀後半六〇年代からは、日本を含めて世界各国で、産業社会化の進展とともに「家族の失敗」という崩壊現象が急速に進んだ。一九六〇年代以後アメリカにおける離婚率の急上昇はそれを物語る。それぞれの現実の形態が崩壊することによって、歴史を超える理念の本質はみずからを現す。

日本では、急速に進んだ「家族の失敗」は福祉国家に

資金投入の先例でもある「昭和徳政令の議論」を示唆した「共同体の提唱」を含む。

(21) 農山村や漁村の人々が都会へ都会へと移住し始めた一九六〇年代から、遂に国家規模でなくもつと小さな規模での社会空間という意味の「地域コミュニティ」を基にした分権の動きが、思想的な運動として盛り上がりつつある。新しい地域分権論の一つの先駆は、玉野井芳郎『地域分権の思想』東洋経済新報社、一九七七年、及び『地域主義の思想』農山漁村文化協会、昭和五四年。今から見ると、すでに「地域通貨」を含む貨幣改革論が提言されていたのである。

この新運動は環境破壊との関連で、経済と生活の在り方を地域の生態系によって基礎づけるべしという新しい認識から出発する。中村尚司「地域自立の経済学」日本評論社、一九九三年。これは、「蓄積の三ベクトル理論」と呼ぶことのできる優れた見解を提示し、かつ循環性、多様性、関係性を契機とした新しい社会論である。

(22) イギリスの「救貧法」は、エリザベス一世の時代の「修正救貧法」（一六〇一）から本格化する。貧民を労働能力ある貧民、労働不能者、孤児もしくは養育不能者の三種に分類し、仕事を与えて保護することを目的とした。(23) 「帝力我において何かあらんや」とは、中国（支那）

より補完されたが、その結果、雇用補給的な役割を担った土建公共事業とともに、福祉国家があまりにも肥大し過ぎて膨大な国家財政の赤字を生み、ついに国家による家族への支援が不可能にさへなりつつあるのである。

それでも、国家は国民を放置できず、何とかしなければならぬ（富永健一『社会変動の中の福祉国家』中公新書、二〇〇一年）。

最近、「新たなコミュニティ造り」がしきりに議論されているゆえんである。アミタイ・エチオーニ「新しい黄金律」（永安監訳、麗澤大学出版会、二〇〇一年）参照。これはまさしく「コミュニティ原論」であり、家を地域コミュニティあるいはネットワーク的コミュニティの中に位置付けし直すものであり、家と郷土との再編成である。すなわち、なんでも国家・行政を経由するというのでなく、国民がお互いに国民を助け合うのである。人々は、いくら競争と言っても共生を唱えざるを得ない。競争は共生へと到る一つの方法に過ぎない。最終目的は共生なのである。

難波田博士には、戦争中、「農工調和論」という幻の名著があり著作集に収録された。著作集第九巻「共同体の理論」参照。これは他に戦後改革に連なる民主主義の類型のとらえ方を提示した「民主主義の弁証法」、公的

古典の『詩経』に出てくる言葉。うまく行っている政治の下では、政治を執り行う皇帝の働きは民に意識されない位、順調に浸透する。ゆえに民は皇帝の働きのあることを知らない程である、と。

(24) 国家が「追憶の共同」であるという考えは古代ギリシャのプラトンに見られる。なお、戦後五〇年間、久しくタブーであった国家論が台頭しつつある。佐伯啓思『国家についての考察』（飛鳥新社、二〇〇一年）は近年における最も包括的でバランスの取れた国家論という。日本語で国家というとき、ステイト(State)とネーション(Nation)の区別は従来から論じられてきたが、本書はそこにもうひとつ民族的・歴史な次元と、市民的・契約的な構成の次元との区別を見いだし、市民的・契約的な次元のみから国家論を構築してはならぬ、歴史的次元を十分に踏まえるべし、と主張する。

ちなみに、こうした佐伯流国家論と真つ向から対立するようである、実はそうではないのだが、市場の働きを極限まで探求する国家論として、竹内靖雄教授のそれがある。後の〈注〉(38)を参照。

近年、歴史論とともに国家論が隆盛である。例えば、特集「国家とは何か」「環境・歴史・環境・文明」二〇〇一年春、第五号、藤原書店。

(25) 欧州はE.E.C.、そしてさらにE.U.へと発展しつつある。この歴史の意味付けについては、永安幸正「グローバル市場化」『モラロジー研究』第四八号参照。

(26) 「シヴィル・レリジョン」(civil religion)というのは、アメリカで、最近で言えばベラーなどにより提唱されているものである。ジョージ・ワシントンその他建国の父や、リンカーンなどを崇拜の対象とし、国民の統合の中心としようとする動きがある。従来からのキリスト教はあるが、それに加えて世俗的な次元で中心的価値を国民の間に普及しようとする活動といえる。

(27) 古代ギリシャにおける哲学者プラトンの「哲人王」の思想は、その政治学の核心である。これについては、儒教の思想とともに、初版『国家と経済』第二巻(日本評論社)において説かれた。残念ながら今回の『著作集』には収録されていない。

五 近代の原理とその原理的誤まり

最初に引用したレーヴィットの言葉が示すように、すでに十八世紀末の頃から、西ヨーロッパ自身内部に、ヨーロッパが歩みはじめた近代そのものに対する根本的な反省、したがって近代を成り立たしめている原理に対する否定がはじまっていた。ニーチェが、そうしてキエルケゴール、マルクスなどが

その始まりであった。第一次大戦の頃には、シュペングラールが大胆に『西洋の没落』⁽²⁸⁾を説いてセンセーションを起こしたし、第二次大戦前にはハイデッガー、ヤスパースなどが輩出してヨーロッパの近代文明の原理そのものを批判した。

けれども、真に深い思想は——上に述べたドイツにおける弁証法的考え方の誕生に見るように——歴史的社会的現実を離れて出現するようなものではない。むしろ反対に、現実の世の中をありのままに、しかしちょっと深く見ることによって真の相(すがた)をとらえることができる。ヨーロッパの近代が何であるかは、その近代の歴史的・社会的現実そのものを、囚われない眼で見ることによって解明される。

では、社会科学の中で、だれがどのように近代批判を行ったか。いうまでもなく、その本格的な最初の批判はマルクスによるものであった。彼は近代社会の典型をイギリスに見て、その社会を動かすものは経済であり、その経済は資本主義的在り方のものであるから、近代社会の批判はこの資本主義経済の批判によって可能になると考えた。

そうして彼にあっては、或るものの批判はそのものをして自己自身を語らしめることであった。当面の問題についていうならば、資本主義経済の内部には矛盾があり、その矛盾のゆえにやがて自らを否定して資本主義でないもの、つまり社会主義に転換せざるを得なくなるとした。

近代市民社会がそのままでは存続し得ず、社会主義社会への転化の必然性を説いた彼の理論は、深い哲学に裏付けられた画期的なものであって、その影響は百年を経た現在もまだ残っている。けれども資

(28) 天皇が政治権力を手中にして政治の局に当たるといふ意味の「天皇親政」が国体に反するもので、古典以来の伝統では「天皇不親政」が正道であるという難波田博士の見解は、初版『国家と経済』第三巻(昭和十四年、日本評論社)、及び『経済哲学』(昭和十九年、朝倉書店)で、述べられている。惜しいことに、この両書とも『著作集』に収録されていない。

(29) 田中義一(一八六三—一九二九年)は、一九二七年政友会内閣を組織。対中国大陸で積極政策を推進する。二八年張作霖爆殺事件が天皇の詰問に、二九年総辞職、ほどなく死去する。

(30) カール・ユング(一八七五—一九六二)。スイスの心理学者。その集合無意識の理論は、個人だけでなく民族、種族、宗族など集団において、原始以来の記憶の集積として存在するという。その元型論も著名。

本主義は、正確には、マルクス自身が資本主義的生産様式といっているように、近代社会における経済的生産のあり方が労働に対する資本の優位をもって特徴づけられることをいったものにすぎず、近代社会の全貌をとらえるにはあまりにも範囲が狭い。

そこでマックス・シェーラー⁽²²⁾は、近代社会のより一般的な特徴を示すものとして「経済主義」(Ökonomismus)なる概念をもち出した。近代社会はたしかに資本の優位をもって特徴づけられる。しかしもっと根本的で社会全体に行きわたっているのは、経済が人間生活、社会生活の全領域に支配的な位置を占めるようになったことである。資本主義は、このように支配的となった経済における単なる生産のあり方の特徴づける概念にすぎない、というのであって、ヴェルナー・ゾンバルト⁽²³⁾もこの見解を採り、近代を「経済時代」(das ökonomische Zeitalter)として特徴づけている。

その上、シェーラーとゾンバルトによると、マルクスは唯物史観をもって社会の歴史のあらゆる時代に通用する普遍妥当の原理であるとしたが、それは誤りであって、歴史を規定するものが経済であるとする唯物史観が当てはまるのは近代に限られる。近代社会に関する限り経済が決定的要因であり、独立変数であるという。

これはまことに適切なマルクス批判であるといわねばならない。けれども、それだけでは、まだ近代のいちばん根本的な本質にふれたことにはならない。いったいなぜ近代になってはじめて経済が社会における決定的要因になったのかという問題が、まだ考察されていないからである。

近代になってはじめて経済が社会の全領域、人間の全生活に決定的な力を揮うようになったのは、なぜであろうか。それは改めて説くまでもなく、経済という人間における最も強力な本能が、近代になってはじめて解放されたからである。

近代になるまでは、経済に限らず、人間のすべての本能は理性によってコントロールされねばならないものとされていた。栄養(経済)本能も、性的本能も、権力本能もそうであった。それが近代になってはじめて解放され、自由になった。三つの本能のそれぞれが自由となり、それぞれ勝手に行動してよいようになった。けれどもそうになると、人間は何はともあれまず生きなければならず、そのためには衣食住の必要を充たさなければならぬので、「先立つものはカネ」のことわざ通り、経済がすべてに優先するようになったのである。

だが、考察すべきことは、それでもまだ終わらない。近代以前には、古代でも中世でも理性によって制御されねばならないとされていた本能が、なぜ近代になって解放されるようになったのであろうか。この問題に答えることによってはじめて、われわれは近代という時代の本質にふれることになる。

そもそも解放とは何か。それは、何か或るものがそのものでないものによって外的に拘束され、制御されている、その外的なもの拘束、制約から解放されて、当の或るものがそれ自身の思い通りに行動し得るようになることである。だから、この解放という考え方は、中世のキリスト教的世界のようならでは成立することは不可能である。ここでは、一切のものは神によって創造され、神の支配を受けることによって、そのものとしていま、ここに、このようにして在るのだからである。

したがって解放は、キリスト教の信仰の力が衰えた近代とともに止まる。そもそもキリスト教の教

義の根本にある原罪神話のもつ意味はどこにあるのか。人間の祖先であるアダムとエバがたった一つ、神が食べてはいけないと禁止していた林檎の木の実を失敬して食べた、ただそれ位のことではエデンの楽園から追放され、子々孫々に到るまで苦勞しないと生きられないようになってしまったのはなぜか。

それは、ふたりが林檎を食べるとき、私たち人間は人間である、人間は人間であって、神とは別個の独立した存在である、人間の存在根拠は人間自身の中にある、だから人間は、自分自身の思いのままに行動してよいとの思考が働いたと見なければならぬ。人間は自由であるとの思想の根柢には、人間はその存在根拠を——神ではなく——人間自身の中にもつという考え方があつた。神はこの考え方を、人間の「思い上がり」(hybris)として罰したと見るべきなのである。

人間は神から、すべての被造物のなかで人間だけに理性を与えられたが、その理性は事物を「AはAである」という自同律の原理にしたがつて「分別」する。AはAであつて、絶対に非Aではないと判断し、区別する。そうしてこのことほど確かなことはない。

けれども、山は他方に谷があるから、それとの対比において山であり、また谷は他方に山があるから、それとの対比において谷である。山は谷あつての山であり、谷は山あつての谷であつて、それが実在の相である。したがつて事物の実相は、「Aがあるから非Aがあり、非AがあるからAがある」ということになる。私はこの実在の論理を、前に述べた自同律という理性の論理と対照させて相互律と名づけ、欧語では allelonomie (アレロノミー)、相互律、さらには即非律(と称することになっている)。

実在そのものは相互規定的 (allelonomisch) にある。これが「がある」の相(すがた)である。ところが人間の理性は、それを理解するために分別して分ける。それだけならよいが、理性はその分別の能力を誇るのあまり、自分が考える通りに——つまり思惟の論理である自同律のままに——実在そのものもそうなつていふと思ひ込む。「である」(物事の規定)を「がある」(物事の存在)と思ひ込む。

アダムとエバがそうであつた。二人が存在することの根柢は彼ら自身にはなくて、神に在るのに、私たちは私たち「である」、私たち「がある」のは私たち自身によつて「である」と考えた。これが傲慢であり思ひ上がりであるとして、神の罰するところとなつたのである。

近代は、このようにして人間の理性が神の信仰から完全に解放された時代であつて、その最も基本的な特徴は、実在の論理である相互律が葬り去られ、思惟の論理である自同律がものごとの真実をとらえる実在の論理であると考えられるようになった点にある。したがつて近代の本質は合理主義にあるといつてよく、近代資本主義の本質を合理主義にあるとしたマックス・ウェーバーの洞察は——その合理主義の本質を追求せず、それが上に述べたごとき人間理性の自同律的思惟を絶対化するといふ誤りをおかしていることにまで考え及ばなかつた点はとにかくとして——流石であつたといわねばならない。

信仰からの理性の解放、したがつて合理主義の本質は、かくして人間が「である」と考えるままに「がある」と考え、人間の存在根拠は人間自身にあるから自由であると思ふようになった点にある。そうしてそれは、人間——における理性——の解放に止まつている間はまだよかつたが、一切のものはそれ自身の中にその存在根拠をもつとするその考え方は、やがて人間における本能の理性からの解放へと展開せざるを得ない、理性は、自分がしたことを、欲望に対してはするなといえないからである。

経済時代の到来の必然性を追求すると、このようにして思惟の論理を絶対化し、実在の論理にまで**拡張**する近代に固有な合理的思考にぶつかる。この近代の原理そのものがまちがっていたから危機が到来したのであって、その由来するところは資本主義にあるのではないことはもちろん、経済主義にあるのですらない。近代そのものが、その本質において原理的にまちがっていた、だから危機が来たと見るべきなのであった。

〈注〉

(31) シュペングラー (Oswald Spengler 一八八〇—一九三六年)。第一次世界大戦後の『西洋の没落』(Die Untergang des Abendlandes, 1919-22) で有名。すべての文明は生物と同じく生成、隆盛、没落という過程をたどるという説を唱える。

(32) マックス・シェーラー (Max Sheler 一八七四—一九二八年) は、ドイツのカトリック神学者。実質価値倫理学を説く。難波田博士は、早くからシェーラーの説を自己の経済学に援用し、「変容されうる必然」という概念を提案して、一九三〇年代としては斬新な経済学を提案した。初版『国家と経済』第一巻第二節「経済の必然と経済時代」。これは『経済学革新の道』として、『著作集』

第四巻に収録されている。二一七ページ以下参照。

シェーラーによれば、人間には性の衝動、権力の衝動、そして経済・栄養の衝動があり、どれが優勢になるかによって時代の特徴が決定せられる。近代は経済(栄養)衝動が支配する時代となり、「経済主義の時代」となった。しかし人間は精神(理性)を働かせることにより、このような衝動をコントロールすることができる。衝動に基づく必然は精神(Geist)によって変容することができる。人間は自己の内なる衝動を正しく導くことができる存在なのである。

(33) ウェルナー・ゾンバルト (Werner Sombart 一八六三—一九四一年) は、ドイツの経済学者、主著に『近代

資本主義』、『二つの経済学』、『ドイツ社会主義』(難波田訳、『著作集』第一〇巻に所収) などがある。

(34) 『旧約聖書』の「創世記」三・四・一七—二二には、事の次第を次のように記す。

神はアダムに向かって言われた。

「お前は女の声に従い

取って食べるなど命じた木から食べた。

お前のゆえに、土は呪われたものとなった。

お前は、生涯食べ物を得ようと苦しむ。

……

お前は顔に汗を流してパンを得る

土に帰るまで。

お前がそこから取られた土に

塵にすぎないお前は塵に返る。」

(中略)

主なる神は言われた。

「人は我々の一人のように、善悪を知るものとなった。

今は手を伸ばして命の木からも取って食べ、永遠に生きるものとなるおそれがある。」(『聖書』(新共同訳、日本聖書協会、一九八九年、四一五ページ、ルビ引用者)

(35) 小室直樹博士は、非ユークリッド幾何学の出現とともに、科学の性質の考え方における革命が起きたことに

注意を促している。非ユークリッド幾何学の構築により、幾何学が、そして一般に科学の命題が、事実の世界の記述命題ではなく、研究するものの側が立てる仮説命題(モデル)であるということになった、と。いわく、

「ギリシャ人は、数学的事実——例えば、ユークリッド幾何学における諸定理——は数学者がこれを発見するに先だって、すでにそれ自身存在するものと考えていた」のだが、「ユークリッドの空間以外にいくらかでも違った構造をもつ「空間」を創造し得る」こととなり、いずれが真の空間であるかを論じても意味がない。ここに、「真理の発見から模型構築へ」と革命的な飛躍があった、と言われる。(『数学嫌いな人のための数学』東洋経済新報社、二〇〇一年、一七六—七八ページ)

こうなると、科学理論の新構築は、事実の世界における発見というより「思惟における発明」であろう。しかしこの自覚は、なにも二〇世紀の初めの非ユークリッド幾何学の発明に俟つことはない。すでに一八世紀にカントが「我々人間は物自体 Ding an sich を知ることはできない」という諦観を示していたことに表れている。

それに対し、難波田博士のアレロノミーの主張は、「**般若即非の理**」とも言われるように、ご自身の独自の思索の結果が仏教の『大般若経』からの示唆と符合するもの

であることに気づき、それを機に明確な表現を取るようになったものであるといえる。

ところで、自然界の認識では、アインシュタインによりこの非ユークリッド幾何学を用いて相対性理論の基礎づけが行われ、相対性理論が基本とされるようになった。

のに、人間社会に関する学問においては相対性理論の革命は起きていない。難波田博士の相互律の提唱は、社会認識における「相対性理論革命」の提唱と言えるのではないだろうか。

六 ついにやって来た近代の終焉

近代という時代は原理的に誤まっている。だからといって、すぐ没落するわけではない。むしろ逆に、それはその原理的誤まりのゆえに、一方における栄光と他方における悲惨とが形影相伴ないながら発展して行く。なぜそうなるのかというと、人間におけるあらゆる欲望が解放されると、欲望は強烈であるから急テンポで発展する。特に経済的欲望の解放は驚くべき急テンポな発展を推し進める。しかもその発展は自同律的であって、それぞれ勝手に進行し、決して他を顧みようとはしない。

だから「経済は経済であるから最も経済的に——つまり最少のインプットで最大のアウトプットが得られるような仕方——豊かさをより大きくするために前進すればよい」ということになる。一方における物質文明の驚嘆すべき発展には、他方における人間疎外の止めどなき昂進が伴なわざるを得ないのである。光と影の同時進行は実在の論理が相互律であることの必然的結果に他ならない。

けれども、このような同時進行——いわゆる部分の最適成長——は決して無限に続くものではない。

やがて必ず崩壊のときを迎える。そうしてそのときはいつかというところ、経済は経済であるからひたすら経済の論理にしたがって、もっと豊かに、もっともっと豊かにと「もっともっと」(more and more)を追求して来た、そのmore and moreが不可能になるときであって、いま、そのときが来ている。経済のmore and moreが不可能になり、過去二百年あまり続いて来た近代が音をたてて崩れ落ちつつあるのである。

私が近代の終焉をいはいはじめたのはまだ戦前の昭和十四、五年の頃であるから、いまから振り返ってみると、「一サイクル早すぎた」との池田元教授の批判があるのも無理はない。危機の到来が誰の眼にもはっきりするのは、それがすでに進行しはじめた後だからであって、それは近代を支えていた経済の高度成長が持続不可能となった結果、それに覆いかくされていた矛盾が一せいに表面化してくるからである。

高度成長を不可能にした限界は何か。前に述べたように、近代における経済発展は自同律的であって、他の何ものをも顧慮しないものであるため、第一に自然的限界、第二に精神的限界の二つが起こって来る。そうして自然的限界は、かつてローマクラブが「成長の限界」で明らかにしたように、資源の涸渇と自然の汚染である。あたり構わぬ産業の発達がついにこれら二つの制約を表面化させたのであって、最近では、低成長が一方では石油資源のだぶつき、他方では汚染などに構っておれないほどの企業経営の低迷をもたらしたので、あまり問題にされなくなったが、事の重大さは決して解消したわけではない。また精神的限界というのは、前にも一言した人間疎外の進行である。すべての人間は直接か間接かの

差はあれ産業との関わりをもっているが、その産業はといえば、ただひたすら生産の more and more をのみ心掛け、もつと多くもつと多くに努めている。だからこの産業経済、ひいてはこの社会の中に織り込まれているすべての人間も、ますます大規模となるメカニズムの中で、ますますピッチをあげて立ち働かざるを得なくなり、気持ちの上でも、時間的にも、ゆつたりと生活をエンジョイすることができなくなっている。そこからして人間疎外の問題が昂まってくるのである。

この非人間的状況に対する反抗はいろいろの形で起こって来る。こんな息のつまりそうな社会はいやだといって、「番外地」で暮らそうとするヒッピーや、八つ当たりのに何でも彼でもぶつこわしてしまおうとする過激派学生諸君の行き方がそれであるが、ごく最近になると、若いサラリーマンの間には、決められた仕事はするが、あとはのんびりと趣味の生活を娛しみたいという連中が圧倒的にふえて来た。ひとはこれを「先進国病」と呼んでいるが、とんでもないことであって、高度成長の結果すでに国民経済が飽和状態となり、何不自由なく暮らせるようになったのに、あくまでもエコノミック・アニマルであり続けようとする者の方が狂っているといわねばならない。

だが、経済の高度成長を終わらせる決定的な要因は、実は、経済それ自体である。これを世界的に見ると、先進工業国の経済は、アメリカは一九五〇年代の後半から、ECはそれより十年おかれて六〇年代の半頃から、日本はさらに十年おかれて七〇年代の後半から、高度成長の結果として飽和状態になった。そうになると、国民は消費の面ではすでに何不自由なく暮らせるようになったのであるから、需要の伸びは著しく鈍化せざるを得ず、したがってまた生産も鈍化を余儀なくされる。にも拘らず高度成長を

持続しようとするれば、無駄使いをスピード・アップするより他はない。

かくして、もつと沢山、もつと豊かにを指して生産をふやし続けて来た近代経済は、もつと生産をふやすためにはもつと無駄使いをするより他なくなった。これが近代の経済の当面した決定的な矛盾なのである。

アメリカ、ECおよび日本のいわゆるトライラテラルな（三極の）先進地域の経済は、こうしてすでに飽和状態に達しているが、このことを別の側面からいえば、それら先進工業国のすべてが余剰生産力を持ち、一〇〇の生産力で内需を満たすのに、一二〇もあることを意味する。そこで問題は、これら三つの国はその余剰生産力をどう処理しているかということである。余剰な生産力であるから余剰なことに使うより他はないが、面白いことには、三つの国は余剰という点では同じでも、それぞれが違ったことに使っている。

まずアメリカであるが、この国はいまでもなくその持てる余剰生産力のすべてを対ソ覇権争いのための兵器、ミサイルからスペースシャトルに至るありとあらゆる兵器の生産にふり向けている。そのため膨大な「双子の赤字」（財政と貿易収支の赤字）が続いているが、そんな問題は対ソ優位を決定的なものにしてから解決しようとしている。だがカネがかかりすぎて、後に述べるように日本に八つ当たりしているのが現状である。

つぎにEC諸国はどうしているかというと、彼らは何よりも飽和状態による低成長の時代になったことに対し、低成長であることは反面から見れば満ち足りた生活をしていることであるから、それに満足

感をもち、関心の中心をカネ儲け^{ちむけ}にはなくて、生活のエンジョイに向けている。ただ問題は、低成長で安定するまでの過渡期には大量の失業者が出る。そこでEC諸国は、低成長下の安定経済への過渡期における失業救済を含めて、社会保障にその余剰生産力を使っている。

では、日本はどうか。いうまでもないことであるが、日本は飽和状態になったのが一番あとであったため、頭の切り替えが一番おくれていて、ひたすら輸出の増大に励^{ほげ}んでいる。内需が飽和状態による伸び悩みに陥^{おちい}っているので、一層馬力をかけて輸出に力を注^{そそ}いでいる。主な相手国は購買力のあるアメリカとECであるが、どちらも日本より先に飽和状態になっているので、日本からの「洪水」のような輸入に悩み果^みてている。その結果起こっているのがいわゆる経済摩擦の問題である。^⑩

摩擦による非難をいくぶんでも軽くしようと、日本は内需をふやすために知恵をしばっている。けれども国民は、すでに生活に必要なものには不自由しなくなっているのであるから、余剰生産力は余計なことに——無くても一向に差支^{さしつか}えのないものの生産に——ふり向けるより他はない。だから、たとえば東京湾の海底に穴を掘って横断道路をつくるとか、明石海峡^{あかし}の上に橋をかけようとか、どうでもよいようなことをはじめることになった。

こうして三者三様の行き方をしているのであるが、いちばん正しい行き方をしているのはEC諸国であって、アメリカと日本は全くまちがっている。なぜEC諸国がいちばんまともな行き方をしているのか。

その最も根本的な理由は、西ヨーロッパには——近代合理主義を誕生^{たんじょう}させたキリスト教思想と並んで——古代ギリシャの文化的伝統が根強く残っているからである。最初にレーヴィットの言葉を引用していったように、西ヨーロッパではすでに百年以上も前から、近代という時代に原理的な疑惑がもたれていた、その理由もこのような伝統があったからであろう。

周知のように、キリスト教、とりわけプロテスタントイイズムは、人間の生き甲斐^がを「禁欲」(asceticism)に求める。人間は苦しい労働をすることによってはじめて、神に背^{そむ}き去った自分の思い上がり^をを反省することができる。だから、苦しい労働をしなければならぬ。苦しい労働を続けるとやがて富が得られるが、決してそれを享樂^{きやうらく}のためにあててはならない。安樂な生活をしたりすれば、人間は自分のおかした原罪を想い起こす^よすがをなくすることになる。だから勤勉と節約、つまり禁欲を旨^{むね}とすべきであるというのである。周知のように、マックス・ウェーバーはここに富の無限の拡大再生産という資本主義の精神の出所を見た。

ところがギリシャの文化は、まるでちがった考え方をしている。ここでの生活理想は、「高貴なる閑暇」(scholē eleutheria)であった。人間の名に値^{あた}いする人間生活は、人間が労働から解放された閑暇を、ミロのヴィーナスとなって今に残っているような彫刻やソフォクレスの詩のような芸術作品をつくった^⑪り、プラトン、アリストテレスにおけることと哲学を語り合ったりすることにあるというのである。

ひとしく余暇といっても、近代社会における余暇はそんなものではない。毎日毎日忙^{いそ}がしい仕事に追いまくられている近代人は、余暇が与えられても、その余暇をできるだけ能率よく、最少時間に最大効果^⑫が上がるような方法で、最も刺激の強い遊びをする。だからその遊びは、エロ・グロ・ナンセンスな

ど享樂的なものに向けられた。これではもちろんいけない。しかしそれは、閑暇をみたす内容が悪いのであって、閑暇そのものが悪いのではない。

いったい、キリスト教の教義から導き出された富の生産の more and more がよいのか、それともギリシャ思想の高貴なる閑暇をとるべきか。

ちよつと考えると、高貴なる閑暇の方がよいように見える。けれども、毎日を高貴なる閑暇によって過ごしていると、やがてそれができなくなる。働いておカネを稼がなければならぬからである。しかしそれだからといって、ただひたすら働いておカネを貯め、そのおカネでもっとおカネを儲けようとするようなカネ儲けばかり続けていたのでは、人間はまさにエコノミック・アニマルになったのであって、人間の名に値いする人間とはいえなくなる。

こうして、富の無限の拡大再生産と高貴なる閑暇は相互に矛盾の関係にあるが、それにも拘らず富の拡大再生産は高貴なる閑暇によってはじめて意味づけられ、逆に、高貴なる閑暇は富の拡大再生産を俟ってはじめて実現する。両者は互いに他を必要とし、まさに相互律的 (allelomisch) な関係にある。

ただ、経済の発達はまだ低い段階にあって、みんなが貧乏だった頃には、高貴なる閑暇は奴隷に働かせることのできる階級の独占するところであった。けれどもいまは、そうではない。「経済は経済である、だから経済は経済の論理にしたがって無限に富の増大に努めればよい」との自同律的な考え方に立つ近代によって、社会全体が「富裕」(affluent) になり、誰もが飽食暖衣して何不自由なく暮らしている。こんなになってもまだ「経済は経済である」などという近代的思惟から卒業できない者は、

それこそアル中ならぬ近代中毒にかかっているといわねばならない。

〈注〉

(36) 池田元教授(現在、筑波大学教授)による難波田国
家論の紹介と評価については、『権威主義国家の位相』
(論創社、一九八八年)を参照されたい。「サイクル早
すぎた『近代の終焉』というものだった」は、四二ペー
ジ。教授の一連の日本政治思想史研究は卓越したもので
あって、『日本市民思想と国家論』(論創社、一九八八年)
も併せて参照されたい。

(37) 難波田春夫博士の社会学体系系における「成長の限
界」論について、時代ごとの経過を紹介しておく。昭
和二〇年の戦後復興期から始まり、昭和三〇年代から四
〇年代にかけての高度成長期に、日本経済の成長に根本
的な限界が訪れており、経済の質的転換が避けられない
と警鐘を鳴らし続けて来られたのが外ならぬ博士である。
その間の言論活動の一端は『日本経済への警告』(著作集
第八巻)に収められているから、それを参照いただき
たい。

その後、昭和六〇年代に、日本経済は第二期のレーガ
ノミックス(第一期は一九八〇～八四年、第二期は一九

八五年以後)を促進するための「プラザ合意」(一九八五
年、ニューヨーク、プラザホテルでの先進国間の合意)
を契機としてバブル景気に浮かれ、日本にはもはや成長
に限界など無いかのごとき有頂天の時を享樂した。しか
し、それも東の間でわずか五年ほどにして夢の景気はあ
えなく破裂し、一九九〇年代の一〇年間つまり「失われ
た一〇年」(a decade lost)を過ごした。そして二一世紀
に入ってもなお出口は見えないままに苦悶している有り
様である。

ここに掲載する論稿は、かの「失われた一〇年」が到
来するとの予告であったのである。しかしそれは「予言」
ではなくて、「預言」であるかのごとき響きをもって、読
む者の心に音連れるのではないか。

しかし、著者本来の主張は、単純な成長限界説ではな
く、日本が明治以来追求して来た欧米追従の近代化の原
理にこそ真の限界があり、そういう原理でもって動く近
代そのものを超えるべきだと説かれるものである。どう
かこの点を読者は見ぬいていただきたい。いわゆる京都

学派やその他達識の文化人のいわゆる「近代の超克」の議論と比較すればいっそう有益である。

博士における近代の終焉論は、哲学者や作家の方々のそれと比べると、認識論、科学技術論、社会科学、そして宗教にかかわる広範囲のものである。

その根本には以下のような見方がある。ただし、このような見解にはつきりと到達されたのは、相当後になってからであり、大東亜戦争のころではなく、昭和二〇年に戦争が終わって戦後となり、それから二〇年が過ぎて昭和四〇年代、それも後半に入ってからである。博士の思索はおよそ五つの段階を追って深化したのである。

さて、博士によると、近代社会は、個々の存在が「自己は自己のみによって在る」という自律律 (autonomy) の論理が正しいと幻想して、そのような観念でもって自己という個人存在を生きる。社会もそのような個人が集まるものである。だが、そういった考えは、人間が頭の中で作る「思惟の論理」から描いた概念上の「である」の姿であって、「がある」という「實在のもの」ではないのである。

本当は、すべての存在はそれ自身で存在するのでなく、他が在るによって自己も在るといふ相互的な在り方しか存在しない。それを「相互律」「即非律」(allotonomy)

ら。それに加えて、利益集団ごとに「組織された大衆民主主義」が生まれ、その利益集団による福祉への要求が福祉国家の肥大と政府支出の増加をもたらす。これが福祉国家の限界である。公共事業国家の限界と福祉国家の限界という両者あいまって、国家の赤字が異常に膨らむ。

人間的文化的限界は「もつとむつと」(more and more モア・アンド・モア) という欲望の肥大化とその充足が「ついに限界に達し、「もう何も要らない」、「もうこれ以上働かない」というように欲望の天井が現れ労働の変質をもたらしつつある。なのに、資本主義はグローバル競争を促進し、人間の背中は闇雲、競争へと押し続ける……。

二〇〇一年春、予期されぬうちに登場し国民の圧倒的人気を博している小泉内閣は、「改革無くして成長なし」というスローガンを掲げる。危機の時代のポピュリズム政治にすぎないとの批判を尻目に、国民の圧倒的支持をバックに、数多くの利権集団の抵抗を物ともせず、獅子奮迅の努力を払って財政改革、金融改革、行政改革を促進しつつある。

そこでは、本当はいつたい改革とは何かが問われるべきなのだが、その基本哲学は欧米流の「自由主義」であり、その国家哲学は「スリムな夜警国家」すなわち「最

といい、これこそが正しい實在の論理であり社会の論理である。この論理は空の論理であり「般若即非の論理」ともいう。近代の終焉とは、そういう社会に移行することである。(『社会哲学序説』著作集第一巻二一五―一六ページ)

このような考えを根柢として、日本の経済成長は三つの限界に直面すると診断された。①自然つまり地球環境の限界、②経済自身の内的限界(生産力の過剰と消費需要の限界、特に耐久消費財のアンチノミー)、それに③人間的・精神的な限界である。

地球環境の限界は明白であるが、経済の内的限界とは耐久消費財のアンチノミーとして現れ、耐久性の長い製品を造れば造るだけ、長持ちしてみんなが買い替えしなくなるから、寿命の長いものが造れるのにわざわざ短いものを造るほかない、という矛盾である。これはすでに一九六〇年代後半に現れたと、博士は指摘した。耐久消費財のアンチノミーを初めて力説したのは「警告! 日本経済の破綻」経済往来社、昭和四五年であるが、本書は残念なことに『著作集』に収められていない。

この過剰生産能力と消費需要の不足との矛盾を解消するため、公共需要の追加政策が赤字国債の発行に踏み切らせ、公共事業国家を肥大させ、赤字国債の累積をもた

小限国家」(minimal state) の哲学である。それと経済成長とを結びつけたものがその改像論である。それは市場主義を万全なものとする近代原理そのものに立つのか。難波田博士の哲学は、人々の甘えと他者依存と権利主張と義務無視とから肥大する国家が生まれたこと、それと民主主義には本来限界が内在すると説く。国民は博士の言に耳を傾けるべきである。そうした誤った個人主義と自由主義の欠陥をえぐる点では、改革論者はもう一段深く思索すべきである。改革では政・官・財・国民一般について、人間のとらえ方が問われるのである。

(38) 低劣なエコノミックアニマル論を巧妙に避けながら倫理道徳論よりも損得論で物事を処理した方が遙かにうまく行くとの観点を、「市場原理主義」に立って最も体系的に首尾一貫して論じ、かつ日本の国家にそれを適用して診断を加えているのが、竹内靖雄教授である。

教授は、人間の精神全体の観察に基づいて、「人間が利に動かされ、それでいて結構うまく行動するものである」という現実主義的な前提に立って論じていて、一人ひとりの人間の性質とその集合である社会というものの論理に、樂觀的な信頼を置いているようである。

徹底した市場主義によって国家社会を再構築するという視点から、竹内教授は日本の現状について次のように

診断する。

① 国家はなすべきでないことまで引き受けている。
② 国家とは本来各人の売り買いの集まりである市場に對して、その管理人として成立した組織であるから、それに帰るべきである。

③ 国家のほとんどの行政は、公共事業を含め、市場での売り買いと競争システムによってもっと能率よく遂行できる。治安・国防でさえ民営化することができる。

④ 豊かな社会となった日本にとっては、「日は昇る」(ライジング・サン)という時代は再び訪れることはなく、「日は沈む」(セッティング・サン)のみであろう。

右は、竹内靖雄「国家という幻想」(日本経済新聞社、二〇〇〇年)。なお、「日本の終わり」(同、一九九八年)

もぜひ参照のこと。小泉国家改革の本質とその哲学を考えるには、これに勝る参考書は他に求めても得られない。

(39) 歴史は飛躍せず。世界は急速には動かないものである。「ベルリンの壁の開放」に象徴されるように、八〇年代の終わりに九〇年代初めにかけてソ連・東欧社会主義圏の崩壊が一挙に進んだように見えるが、しかしそれは既に一九六〇年代に始まる世界の構造変動の結果であった。

その間、一方で一九八〇年代からアメリカの経済は質

易赤字と財政赤字という「双子の赤字」を抱え込んだ。その中で経済開放とグローバル化を促進し、減税と福祉拡大と軍拡とを併せて強行し、その皺寄せが双子の赤字という結果となった。

他方、同時にアメリカはメキシコ、カナダと北米自由貿易協定(NAFTA)、欧州は欧州経済共同体(EEC)から進んで欧州共同体(EU)を結成する。二〇〇二年一月からはEU共通通貨(ユーロ)が発足した。こうした動きが進んだのは、欧州の従来の国家単位の枠組みでは成長の限界という課題を乗り越えられないからであった。もっと根源には、「われらヨーロッパ人」というローマ帝国時代に由来する同朋意識がある。

(40) 日本は、一九八〇年代、成長の限界とアメリカからの内需拡大要求に協力する意味で、公共事業・土木事業国家へ、医療福祉国家へと、一挙に突入した。中曽根内閣のときには、「アメリカの物をどんどん買いましょう」という運動を、中曽根首相みずから先導されたのである。時は移り、二一世紀には次なる成長大国・中国が台頭し、中国が安い賃金と比較的良質の技術と、世界から吸収しつつある資本と技術をもって、一大輸出攻勢をかけてきている。グローバル化の時代、巨大人口と安い生活コストと技術が鋭い武器になる。日本は追い抜かれ、中

国が先頭に出る。因果は巡るのである。

(41) 博士は、早くから古代ギリシャのアリストテレスに言及し、「閑暇」(スコール)の価値について強調されていた。そして、「経済は美しさを求めるものとなる」と、

昭和四〇年代からしばしば話しておられた。堺屋太一氏も「知価社会」と「余暇社会」の到来について強調されたが、軌を一にするものであると言える。

七 自同律を超えて

般若即非の論理を経済に適用すれば、近代の自同律的思惟における「経済は経済である」とは似ても似つかぬ「経済は経済でない、だから経済である」ということになる。もう少しいねいに分かりやすくするならば、「経済の存在根拠が経済にはなく、経済以上のものにあることを自覚した経済こそ、本当の経済である」ということになる。昔の貧乏な時代ならいざ知らず、もうこんなに豊かになったのであるから、アメリカも日本も経済主義を卒業すればよいのに、と思うのは私ひとりではないであろう。

ところが、アメリカと日本は一向にこの真理が分からず、相も変わらずカネ儲けに熱中している。飽和状態になってしまったのだから、モノを作っても売れない。そこでアメリカが考え出したのは、カネを商品にし、いわゆる金融商品の売買によって儲ける商売であって、これを「金融革命」と称した。敗戦後はただ一途に戦勝国のアメリカを手本とし、高度成長においては出藍のほまれすらあった日本は、すぐさまこの行き方をまねた。

金融商品の売買はやがて発展して、その先物取引となった。そうしてアメリカでは、この先物取引は、

その対象を金融商品からさらに拡大して、ただの株式指数に、さらには物価指数にまで広げられた。こうなると、それはもはや丁か半かを争うバクチ以外の何ものでもなく、まさにマネーゲームの名に恥じぬものとなったといつてよい。いまのところ、流石の日本もその模倣にはいささかの躊躇を見せているが、勢いのおもむくところ、やがてここまで進む他はないのではないか。

けれども、マネーゲームは所詮はゼロサムであつて、誰かが儲けたときには必ず同じだけ損をしたものがいるはずである。誰が儲けて、誰が損をしているのか。一言にしていふならば、儲けるのは証券会社と機関投資家、つまり、マネーゲームのプロであつて、損をするのは一般大衆の素人である。大衆が損をしているのに、なぜ社会問題にならないのかというと、大ぜいが少しずつ損をしているからである。その上、豊かな社会になったため、生活に差支えないようにした上で、余裕のあるカネで文字通りゲームをやっている。だから、失敗したからといって食うには困らないのである。

ところで、注意すべきは、このようなマネーゲームが盛んなのはアメリカと日本であつて、EC諸国では——全然ないとはいわないが——きわめて低調である。同じ先進国で、同じように飽和状態になっているのに、なぜそうなのか。その理由は、ケインズが貨幣の研究をやっていた頃に書いた論文の中にある次のような言葉によつてはつきりする。彼は、「アメリカ人はちがうが、西ヨーロッパ人の間には、カネ儲けしか考えていない連中を軽蔑する伝統がある」といつているのである。彼がまだ存命中で、いまこの論文を書いたとすれば、「アメリカ人と日本人はちがうが」と書いたに相違ない。

なぜ西ヨーロッパにはこんな拝金主義を軽蔑する伝統があるのか。それはいうまでもなく、キリスト教の勤勉節約の思想と並んで、ギリシャの高貴なる閑暇の精神が伝統となつて続いているからである。アメリカ人もこの伝統は継承してははずである。けれども、ヨーロッパの各地からこの広大な土地に移住し、一旗あげようとした連中が、激しい生存競争をやっていく場合には、カネだけが力であつて、そんな文化的伝統なんかかかなく捨てる必要があつたのである。ここでは、少数の成功者たちだけが、芸術を愛し高貴なる閑暇を楽しんでいる。

マネーゲームは、元来は、おカネに不自由しない貴族や商人たちが着飾つた婦人と一緒に——カネ儲けではなく——スリルをたのしむための文字通りのゲームであつた。しかし、いまはそうではない。国民経済がすでに飽和状態になつてしまつたので、企業は余裕資金があつても、それを設備投資にあててモノを作っても売れない。銀行などの金融機関に対する設備資金の借入れ需要も激減した。かくして国民経済はひどいカネ余り状態となつた。企業も金融機関も生き延びるためには、この余裕資金でマネーゲームに参加し、これで儲けるより他はない。

だから、いま盛行をきわめているマネーゲームは、銀行や金融機関、さらには機関投資家などが何とかして自分のところだけ生き延びようと、死にも狂いでやっている闘争である。そうしてその死闘は、マネーゲームが所詮はゼロサムである限り、相手にババをつかませて自分はまぬがれようとするトランプのババ抜きゲームのようなもので、どんなにしたつて騙し合いの争いとならざるを得ない。表向きは信用経済だが、ひと皮むけば、誰もが血眼になつて騙し合いをしているのである。

だが、こんな騙し合いのマネーゲームはそういつまでも続くはずはない。どんな形態をとるかとは別と

して、金融パニックの到来を避けることはできない。アメリカと日本はその渦中にいるから分らないようだが、ECではその時期を現在（一九八五年十月）から見ても一年先だと見る意見が強い。なぜ一年先と見るのかというと、債務の支払い期日をリスケジュール（先に繰り延べ）することによって危機の到来を先送りにしていた途上国の累積債務の期限が、その頃になってやって来るからである。分かっていることに対しては対策が講じられるから、さらにリスケジュールされるであろうが、そうなればなるほど債務残高はふくれ上がり、やがて来る危機は一層ひどくなる他はない。

だからEC諸国では、すでにドルからECUへの乗り替えが相当の規模で進行している。しかし日本はちがう。モノの面での経済摩擦で負い目がある日本は、カネの面では全面的に開放しつつある。したがって金融市場、資本市場（債券市場などを含む）が米ドルの牛耳るところとなる日は、決してそう遠くはない。円ドル一体化が実現しても、ドルと円の実力は——モノの生産力ではアメリカをたじたとさせるほどになっているが——まだ横綱と小学生位いの差がある。だからECでは、アメリカに金融恐慌が起こったとき、その最大の被害者はアメリカではなくて、日本であるといっている（一九九〇年代この予測は見事に適中した——注釈者）。

ともあれ、アメリカを震源地とする世界金融恐慌がキッカケとなって、アメリカ、EC、日本などの先進国を中心に「近代の終焉」が世界的規模で進行するであろう。そうして自同律を原理とする近代に代わって、相互律にもとづく新しい時代が到来する。

自同律から相互律への移行については、すでに機会あるごとに述べたので、ここではその核心ともいえない二つの点について説明するに止めるが、その第一は、これまでしばしば述べて来た「経済は経済である、だから経済は経済の論理にしたがって無限に拡大再生産を続ければよい」という考え方がもう押し通せなくなつて、「経済は経済を超えること」によって、はじめて真の経済となる」との真理が、次第に社会全体に浸透して行くことである。

第二は、こうして高度成長が不可能であるだけでなく、無意味であることがはっきりするにつれて、安定経済が志向されるようになるが、それにも拘らず現に見るように、エレクトロニクスを中心とするハイテクノロジーが目覚ましく発展し、生産力はさらに一段とスピードをあげる。この矛盾はどう解決されるかという点、結局は譲り合いによってである。「オレはオレである、だからオレは自由であつて、思い通りに行動する」という近代の自同律的な考え方は通用しなくなり、みんなが譲り合つて共存共栄を図るようになるのである。

この譲り合いの原理は、西ヨーロッパではすでに二、三年前から、まず労働組合の間にいわゆる「ワーク・シェアリング」(work sharing)の考え方となって急テンポで拡がって来た。消費の分野ではすでに飽和状態になって市場が拡大しないのであるから、生産をどんどんふやすわけにはいかない。とすると、一人当たりの労働時間をへらすことによって、みんなで労働を分け合うより他ないというのである。

その通りであろう。けれども労働者が労働を分け合う前に、企業が生産そのものを分け合う「プロダクション・シェアリング」(production sharing)ともいふべきものが必要となって来る。いくら生産力が高まっても、最終消費段階は飽和状態であるから、これに制約されて、消費財はもろんのこと、資

本財、生産財の生産にも限界がある。だから、この限られた生産を生産分野ごとに企業が分け合う、それ以外にみんなが生き延びる途はない。

したがって、自由競争はひとりでに均衡をもたらすというような経済学の考え方は、経済学存立の基盤となった近代とともに過去のものとなってしまふ。国民経済が飽和状態となったため、均衡は自由競争によってひとりでに成立するようなものではなく、相互の譲り合いによって意識的につくり出されねばならない。だからして、独禁法やそれを守ろうとする公正取引委員会もまた過去のものとなり、カルテル、トラストなどの業界組織が力をもたなければならぬ。そうして政府は、あたかもオーケストラのコンダクターのように、これら業界組織や労組の間にハーモニーができるよう指揮者の役割を演ずる。各メンバーが勝手に楽器を奏でるようなところに、ハーモニーが生じるわけではない。

国民所得の分配についても同様である。現在、パイ（国民所得）の分配はどのようにしてなされているかという点、独立した自由な個人間の——たとえば労働力についての——売買契約によって決まったりはしていない。近代社会の自同律的原理からすれば、パイの分配はこのような市場メカニズムによるべきはずであるが、それでは市場における弱者は損をするばかりであるということになって、労働組合ができ、組織の力がパイの分配に有利なことを示した。そうすると、これにならって農民は農協を、教員は教員組合を、医師は医師会を組織して、組織の力でパイの分配を自分たちに有利なものたらしめようとするようになった。

私はすでに早くから、このようになった社会を「組織化された大衆民主主義」(organized mass democracy)なる概念で特徴づけ、国民所得の分配は市場メカニズムによってではなく、組織化された大衆民主主義のもとにおける大衆組織間のパイの分奪り競争によって決まるといつて来た。そうしてその通りであった。

ところが、国民経済がさらに発展して飽和状態になると、大衆組織間のパイの分奪り競争はいやおうなしに譲り合い、分け合いに転化せざるを得ない。そうしてそのとき、大衆がばらばらの個人でなく組織化されていることが、この分け合いがスムーズに行なわれるようにするのに役立つであろう。

以上のごとくにして、自同律をもって構成されていた近代は、国民経済が飽和状態になったことをキッカにして、二つのディメンジョンで解体して行く。一つは、「経済は経済である」という考え方が通用しなくなつて、経済が人間生活全体の手段たるの地位にもどり、もう一つは、「オレはオレの勝手である」との主張が押し通せなくなつて、すべての個人や組織が互いに他と譲り合い、分け合うようになる。

もちろん自同律から相互律へのこの移行には三十年、五十年の歳月が必要である。しかしいま、ようやくにして——と私は感じるのだが——決定的な転換期が来たといつても、決して早すぎはしないであらう。そうして、このような歴史の原理的転換とともに、家・郷土・国体というわが国に固有な人倫共同体とそれに対応する倫理観も復活するに相違ないのである。

〈注〉

(42) マネーゲームの到来とその空しい意味を指摘することでも、博士には先見の明があった。マネーゲームは富の分捕り合ひであり、しかもだまし合ひによるものなのである。近代の世界経済史を繙けば、投機がいかに混乱を引き起こし、関係ない真面目な人々を巻き込み、苦しめて来たか、事例に事欠かない。

(43) J・M・ケインズ (John Maynard Keynes) は『雇用、利子及び貨幣の一般理論』(ケインズ全集第七巻、塩野谷祐一訳、東洋経済新報社)の中で、投機について次のように述べている。

「玄人筋の行う投資は、投票者が一〇〇枚の写真の中から最も容貌の美しい六人を選び、この場合、各投票者の平均的な好みにも最も近かった者に賞品が与えられるという新聞投票に見立てることができよう。」

「アメリカ人は平均的意見がなを平均的意見であると信じているかを発見することに不当に関心を寄せる傾向がある。」

「投機家は、企業の着実な流れに浮かぶ泡沫としてならば、何の害も与えないであろう。しかし、企業が投機の渦巻きの中の泡沫となると、事態は重大である。一国の資本発展が賭博場の活動の副産物となった場合に

は、仕事はうまくいきそうにない。」(ケインズ全集第七巻、一五四―一五七ページ、ルビ追加)。

ケインズ自身は、ケンブリッジ大学教授という大学教員の身でありながら投機で巨万の富を手にしたといわれる人だから、投機の何たるかは知悉していた。

投機は正常な投資を歪めるといふ事実は、一九八五年から九〇年にかけての日本のバブル経済の経験から見るとれる。「素人は玄人の真似をするでないぞよ」ということか。人は、「エテンの園」から追放された時以来、額に汗して実業に精を出さねばならないように決められているのではないのか。古典は神話の形で「人々の理念」とすべき永遠の真理について物語るのではないか。

(44) 金融工学の問題性に関してはすでに多くのことが語られたが、いくら精緻な数学を使ったにしろ、要するにそれは「増えない富を他人をこまかして手に入れる方法」であることに変わりはない、というのが博士の警告であり預言である。「だまし合ひ」という仕事のために、人類の中の優秀な頭脳を誘引し、昼夜を分かたずコンピュータとにらめっこさせる、という人材の使い方が良いものかどうか。そうした「ムダ」にも効用あり、ということであろうか。

(45) 折りしも日本の「行きづまり」に直面して、国家論が復活しつつあるが、グローバル市場化の大潮流の中でどのような国家像を描き、実現すべきか。再び「国体論」の登場の時代である。しかしそれは、感情的、排他的な愛国論であつては有効でない。グローバルといわれるが、全人類社会の共同体へと開かれ、かつ地域、企業、家族へと開かれた国家でなければならぬ。今回は、難波田春夫博士の「国家論」を注釈つきで紹介したい。

(46) 難波田博士は、これからの経済はいわば「分かち合ひ経済」(sharing economy シェアリング・エコノミー)になることが不可避だと主張したわけである。経済学では、資源配分と云って、機会の平等ばかりではなく、結果の配分も議論するが、問題はどのような方法で配分を行うかにある。それが社会経済体制のあり方である。それはまず「労働機会の分かち合ひ」(ワークシェアリング、work sharing)として現れる。ワークシェアリングは、欧州で早くから試みられたものである。

次には「生産機会の分かち合ひ」(プロダクションシェアリング、production sharing)が現れる。この方は、漁業で漁獲高割り当てという方式で以前から行われて来たが、さらに環境問題との関連で「汚染の分かち合ひ」つまり「汚染発生権・排出権の売り買い」(環境権のスワッ

プ)として、行われ始めている。今はグローバルな自由競争の流れの中でその頭しかないから、生産(機会)の分かち合ひなど論外であると思われているのだが、やがてそれは不可避となろう。

地球環境への出口にかかわる汚染の分かち合ひを行うことになれば、必ず川上にもどって生産の分かち合ひまで考えるほかない。なぜなら、生産とは汚染の素材となる資源を投入し、汚染の本となる生産物を造ることであり、あるいは汚染という最終生産物へと到る中間生産物を生産することだからである。廃棄物という出口についての分かち合ひが、遡及して間接的に入り口の資源での、途中の生産での、分かち合ひを引き起こす。

ただし、難波田博士の意図を汲んで敷衍してみれば、「分かち合ひ」といってもいろいろな方法があり、おおよそ大別して次の四つがあるといえる。

①市場の方法

これは公開の競争交換の方法であり、いわば分かち合ひ物についての公開のオークション(競り)、売り買いの方法である。公開でなければならぬのは、情報がすべての人にひとしく公開され、公平な機会の下で、すべての人が競りに参画できることが、競りという共同体のための必要条件であるからである。グローバル市場はこの

方法を全世界に広げる行き方である。市場はルールと精神さえしっかりしていれば、かなり公平で効率的な方法である。

② ボランティア方式

社会のだけれが、だれかに、無償で自分の持ち物や奉仕を提供するいわば贈与の方法である。昔のお布施、喜捨、報恩などである。贈る方は精神的満足を得ることになる。

③ 保険の方法

保険というのは、個人でこなし切れないリスクを、みんなで協力して基金を蓄えておき、リスクが発生したとき、その基金からリスクによる損失もしくは出費をカバーするという方法である。昔の講の方式である。最近普及してきたエコマネーとかLETS、地域通貨という方式も、競争的オークション・市場的方式というより、ボランティアとこれの結合に近い方式である。

④ 公共的配分の方法

政府とか自治体が、税金とか強制保険金を徴収し、あるいは利用料金を取って、それを基金としてニーズに応じる方式である。この第四の方式は、目下のグローバル市場化の中での国家政策としては人気が失われた。

官僚的・行政的方法の行きづまりは、官僚の腐敗と、

官僚と結託した利権屋政治家と、それに甘える国民自身の精神的怠惰が生み出した自己矛盾であり、自業自得なのである。

そこで、「もつとバランスのとれた自己責任の精神を」と

というのが難波田博士の警告であった。以上の四つの方式の調和ある統合を、我々は徹智をしばって考案しなればならない。

どの方式を採用するかは、ニーズとリスクとコストの状況にもよるが、いずれも人間みな仲間であり隣人なのだから助け合うのだ、という隣人愛からなる共同体意識なしには、ごまかし合い、だまし合い、依存し合いとなり、あるいは弱肉強食となるに違いない。

市場での売り買いでさえ、お客様・取引先は隣人であり、その「お客様に奉仕させていただく」という隣人愛の心を基本に努力する。これこそ売り買いでさえも共同体の人間関係に向けて進化させる精神なのである。単に民営化、自由化、規制緩和に止まるのでなく、国民の一人ひとりが、企業の一つひとつが、生活者の一人ひとりが、こうした精神で奉仕するのである。国内から世界に出ていっても、この精神から行動するのである。

結局、どんな仕組みを作っても、その中で活動する人物の心の内実が問われる。ゴネ得の精神か、たかりと甘

えの精神か、奉仕と献身の精神か。精神一つが制度や仕組みを生かしてもするし、殺してもする。精神を、共同体の

それにまで高めなければならぬのである。

あとがき——日本人にとって天皇とは何か——

敗戦と同時に、天皇は衣替えをなさった。それまではいつもいかめしい軍服を着てらっしゃったのに、必ず背広姿でお出ましになった。そうしてそれと同時に、おっしゃることも衣替えになった。それまでの「米英討つべし」から、ひたすら「平和を念願して」に変わった。たった一夜にして、なぜこうもみごとに変わってしまったのであろうか、その上、誰ひとりとして変だと思わないのはなぜであらうか。誰もがそう判断せざるを得ないように、天皇は「時の政治権力に利用される道具」であり、「操り人形」であって、終戦と同時に起こったその変身と変心は、まごうかたなくアメリカ占領軍とそのもとにあるわが国政治権力の意図にそってなされたものであった。

天皇がその時々々の政治権力に利用される道具であったのは、なにも今度の敗戦のときに始まるのではない。戦国時代には、頼朝が、信長が、秀吉、家康が、それぞれの権力によって、天皇から「征夷大將軍」の名をもらった。そうして明治維新後は、薩長など外様の藩の下級武士たちがいわゆる明治政府をつくり、それまでは江戸幕府を権威づけていた天皇を、自分たちを権威づけるものにした。

けれども、そういっただけでは、まだ説明にならない。時の権力は、なぜ民衆を支配するのに天皇の

名を利用したのか、自分たちの方針に民衆を従わせるのに、自分たちの力だけによらず、天皇をもってくるのが最も効果的であると考えたのはなぜか、という肝心の問題が残っているからである。

それは決して、天皇を利用することが国民を信従させるために最も有効であると考えた為政者が、天皇を神格化することに懸命の努力をしたからではない。無理に神格化しなくても、天皇は神であった。明治政府がつとめたのは、「天皇親政」という言葉で示される特殊の神に仕立てることであつたが、これは、古典に示されているような日本の伝統となつている天皇ではないから、完全に失敗した。

天皇はまた、キリスト教におけるような、とりわけプロテスタンティズムにおけるような、キリストが十字架にかかつてくれたおかげでどうにか人間の罪を赦してくれたような、いわゆる残酷(Grasam)な神でもない。それは東洋思想が「自他一如」といい、とりわけ仏教が「般若即非」の論理で説いているような、国民と一如または即非の関係においてある存在である。

これを般若即非の論理で説明するならば、「天皇は天皇でない、だからこそ天皇である」、もう少ししていいにいいうならば、「天皇は国民である、だからこそ天皇である」ということになる。天皇はつねに自分を空しうし、ただひたすら国民の仕合わせを願つて神に祈られる。天皇がお考えになるのは御自身のことではなく、国民のことだけである。そうして国民は、天皇がそのような方であることを知っている。だから天皇に随順する。

天皇はこのように已れを空しうし、ただ国民だけを想われる。天皇が敗戦と同時に変身し、変心されたのは、このためである。何はともあれ、戦争に敗けて降伏した。降伏した以上、国民の歩むべき道は

ただ一つしかない。昨日までの自分とちがつた自分になることである。少くとも講和条約が締結されて独立国家となるまでは、天皇はこうお考えになり、身をもってこれを示された。

いまとなつては、いろいろの考え方もできるが、敗戦当時は、降伏は国民にとって無念やる方ない屈辱であつた。しかし、他にどうしようもない唯一の道であつた。国民はこのことを自分自身にいいきかせ、納得させる必要があつた。そのとき、日本にはきわめて都合のよい方法があつた。前にも説いたように、国民のころはそっくりそのまま天皇の心である。だから自分たちのころをそっくりそのまま天皇に投影し、天皇にいつてもらつた。自分で自分にいいきかせるより、天皇にいいきかせるほうが、何となくよく納得できる。このようにして、天皇によって自分自身をなだめすかし、安堵したのである。

天皇がなぜ「国民統合の象徴」であり得るのか、その理由はかくして明白となるであろう。天皇は決して権力者の側に立ち、一般の国民大衆に対する抑圧、搾取の助けをするような存在ではない。いつ、いかなるときも、つねに民衆のころをこころとし、民衆とともにある存在である。だからして、誰が政権の座につき、誰が権力者になろうと、天皇の前にあるとき、彼は民衆全体に見つめられているかのごとき肅然たる気持ちとなつて政治をせざるを得ないよう、反省させられたのである。

天皇はなぜ「集団的無意識」として、日本人の行動をその根源において規定するものとなつたのか、その理由は以上のごとき「君民一体」の事実を求めるより他はないと思う。

敗戦後四十年、私は天皇制については完全に沈黙を守つて来た。天皇が何であるか、どうなるかを決

定するものは国民であるとの理由によってである。その四十年間の沈黙を破るキッカケとなったのは、最近読む機会を得た池田元氏の「難波田経済学と国家論」（岡山商大論叢、昭和六〇年一月号、五月号、後に「権威主義国家の位相」論創社、三一ページ以下）である。

これは戦時中における私の国家論を論じたものであって、最近到達した私の理論体系を対象にしたものではない。しかしこの日本政治思想史を専攻する小壮教授の真摯な深い研究に触れて、今日の私の意見を開陳せざるを得なくなった。このあとがきだけでなく、この論文の全体を、いや、さらにもう一つの論文「社会経済体制論をどう考えるか」（産業経済研究協会刊、『著作集』第一巻に所収）を書いたのである。

本論の「日本の近代化」については、何もいうことはない。読んで預けば、すべてがはつきりするからである。池田氏が「一サイクル早すぎた」と評しているように、私はすでに戦時中に「近代の終焉」を説いていた。敗戦の結果、この主張はしばし中断せざるを得なかったが、この主張の根拠づけだけは瞬時も中断することなく今日まで続けられて来た。そうして今後もたゆみなく深められて行くはずである。

〈注〉

(47) 野尻武敏『第三の道』（晃洋書房、一九九七年）を参照。古い素朴な自由主義でもなく、社会主義でもなく、

双方の歴史的経験を十分に味わいつつ提起されたバランスある第三の体制論である。特にヨーロッパの伝統をも十分に踏まえており、アメリカ随順の論調ばかりが溢れる日本の論壇にとっては、とりわけ有益である。

今日日本は、グローバル化の流れの中で、国家の改革を行ない、国家の体制を整え直してグローバル化に対応する、という広大な目標を目指している。それには国家論の再構築を避けて通ることはできない。