

# 思想の原理としての共存の命題

伊 藤 迪

## 目 次

- I 日本文化の主体性
  - (1) 現代日本の時代状況
  - (2) 新日本学への動向
  - (3) 共存の命題をおびやかすもの
- II 社会的分業と共存原理
  - (1) 社会的分業と共存の命題
  - (2) 外的条件の平等化の原則
  - (3) 職業的分業・願望的分業・非職業的分業
- III 現代日本における思想の困難性
  - (1) 不透明な明日への展望
  - (2) 共存の窓枠からみた文化と人間
  - (3) 本来的な共存が意味するもの

## I 日本文化の主体性

### (1) 現代日本の時代状況

江戸時代の注目すべき思想家の一人に富永仲基(とみなが・なかもと)という人がいる。この人の生きた時代は1715—1746年で18世紀の前半である。18世紀の前半には荻生徂徠(1666—1728)がまだ活躍中で、本居宣長(1730—1801)の活躍期は18世紀の後半である。仲基はこのような時代に大阪の商家に生まれ、年若くして亡くなった。和文で書いた彼の著書『翁の文』

をここで少しばかり採りあげてみたい。

仲基にとっての中心問題は、「今の世の日本に行はるべき道」である。この座標軸からみると、「仏は天竺の道」、「儒は漢の道」であって、「国ことなれば、日本の道」にあらざると、いわざるを得ない。また日本の道であるとしても、神道は「時ことなれば」、今の世の道とはいえない。道とは、「今の世の日本に」実行できないような道は、本当の道とよぶことができないわけである。

ところで彼は本当の道のことを「誠の道」と名付けているが、「まことの道」は、天竺からも漢からも神代のむかしからも、伝わったり、来たりするものでない、という。また天から降ったり、地から湧いたりするものでない。そうだとすると、「まことの道」はどこからでてくるのであろうか。仲基はいう、——「ただ今日の人の上にて、かくすれば、人もこれを悦び、己もこころよく」、また「かくせざれば、人もこれをにくみ、己もこころよからず」という、人としてあたりまえの道からでてくるのである。

仲基はこのように三教を批判するが、それだからといって、三教をすべて否定するわけではない。目指すところは、ずばり、誠の道を「今の世の日本に行はるべき道」として、かかげようというのである。他人も悦び、自分もこころよいことを行い、他人もにくみ、自分もこころよくないことは行わない、という行動基準を指摘するのである。三教の説のなかにも、このような誠の道と相通ずるところの教(おしえ)が多かれ少なかれ含まれていることを否定するわけではない。しかし彼は、実行できる道という意味での道は、天竺、漢、日本において、それぞれ別なものであると考える。実行できる道のことを、「道の道というべき道」とよんでいる。

以上のように仲基にとっては、「今の世の日本」という基準の問題が重要であり、この基準に立って一切の思想にたいする価値批判を行う。彼が生きていた今の世とは、18世紀前半の日本で、徂徠、伊藤東涯(1670—1736)、賀茂真淵(1697—1769)などが活躍した時代である。すなわちわが

国における古学運動が盛んな時代であって、私たちのいう言事革命の行われつつあった時代である。換言すると、この「言事革命の時代」とは、それまで中国（＝朱子学）一辺倒であったのが、もうこの辺でわが国として考え直すべきではないか、という問題意識が盛んになってきた時代である。富永仲基は31歳の若さで亡くなったが、この時代の特徴をはっきり表現した一人だといえることができよう。中国一辺倒や西欧一辺倒に走るようでは、仲基的発想はでてこないが、しかしまた、仲基的発想が生まれるためには言事革命の時代という独特の時代状況が出現していることが必要である。

言事革命の時代とは、まず第一に、中国やヨーロッパの進んだ文明のなかから政治・経済的に役立つものを手段ないし道具として摂取することにもっぱら奔走するという一辺倒的姿勢から脱出することを意味する。第二に、このような脱出が可能になるのは、わが国がそれらの先進文明国にたいして経済的にも政治的にも相当程度追いつくことができ、それらの文明国といわば一種同列に並ぶレベルに達することができたことを意味する。一種同列に並ぶことは、そうした先進諸国が最早やわが国にとって先生としての無条件的な権威をもつものでなくなり、逆にそれらの国がもっているマイナス面、それらの国がかかえている病態さえも批判の目で見ることができるようになったということである。

この時代になってはじめて私たちは中国文明や西欧文明を、何らかの目的のための手段や道具として摂取するという立場を越えて、それらの文明をより深く構造的につかむことができるようになる。この点から、仲基の時代と今日の私たちの時代とが、時代的状況として大変に似たものを持っているといえよう。

## (2) 新日本学への動向

自国そのもの、すなわち日本について深く構造的に、根本のところを考え直そうと、古代までさかのぼったのが宣長であった。彼はその方法とし

て、仁斎や徂徠が開発した言事革命の方法を徹底せしめ、「言と事と心」は一体であるから、古代の人の事や心をするには古言を獲得することが絶対に必要なことを強調した。宣長はこの方法によって『古事記伝』を書いたが、しかし古代人によって体験された世界を私たちが理解するためには宣長の方法だけでは十分だといえない。それほど今言の世界と古言の世界との対話はたやすく成功できない溝渠をもっている。こうした深い溝渠を少しでも埋めてゆくための有効な、補完的方法を開発したのが柳田・折口学であるといえよう。もちろん日本民俗学は独立した人文科学としてそれ自身の分野をもつものであるが、民俗学的方法は古人の世界をつかむための補完的方法として大変有効なものであることを、たとえば折口信夫氏の業績は示している。柳田・折口学は、「野の言葉」とその背後にある習俗の採集、比較考察から出発しながら、言事革命を補完する新しい方法を開発したものと考えることができる。もっともさらに広いスケールにおいて、社会人類学や文化人類学の方法も役立つであろうし、また古代日本語を扱う場合には、古代におけるアイヌ語、朝鮮語、中国語などの研究は最小限欠くことのできないものであろう。

柳田国男氏は終生「日本人とはなにか」を問おうとする姿勢をくずさず、記録文献の乏しい分野を、野の言葉と習俗を手がかりとしながら掴まえようと努力した。そしてその研究の一部を戦後に『新国学談』として出版する際に、「今は国が新らしくならうとしてある。この際に当って人に向って学問の話をして見ようとするのだからそれで新国学談であるという方がよい」(牧田茂著『柳田國男』中公新書、186頁)といっている。彼は転換期の学問として新国学という名前を使おうとしたが、折口氏は、『古代研究』の跋のなかで、これまで「民俗は研究せられても、古代生活を対象とする国学の補助とはならなかった」といい、「私は、柳田先生の追随者として、ひたぶるに国学の新しい建て直しに努めた。……今度の『古代研究』一部三冊は、新しい国学の筋立てを模索した痕に過ぎない」と述べている。

折口学がそれまでの国学を、民俗研究という補完的方法によって新しく建て直おそうという狙いをもつものであることは、同氏の『古代研究』の試みによって明らかである。折口氏は、「郷土研究」という雑誌が休刊したとき、休刊のため「新日本学の偶像開眼の歓びに会ひ得たる者」が嘆いている状況をうれいて、大正7年(1918)8月に雑誌「土俗と伝説」を創刊する(牧田氏、前掲書、88頁)。彼が「郷土研究」にはじめて投書したのは、大正2年(1913)の『三郷巷談』で26歳。新日本学という言葉を使ったのが31歳であるから、早くからこうした傾向をもっていたようである。ただ残念なことに、戦前は記紀などの古伝説を分析することは不可能な政治的情勢であったから、新日本学は十分な展開をみることができなかった。折口の新しい方法も萎縮した姿でしか使えなかったのである。

いうまでもなく戦後は状況がすっかり変わってしまった。現在では、江戸時代中頃の学者たちが中国にたいして気おくれを感じなくなったのと似て、欧米諸国にたいして大きな引目を感じないような状況になった。折口学が指摘したと思われる新日本学は大きく展開できる条件にめぐまれているといえる。富永仲基はインド、中国、日本の三国をならべ、国がことなれば道も異なると主張した。そこには日本の主体性が強くうちだされている。日本はインドや中国とともに地球上に住みわけし、独自の文化を築いてきたが、このことのもつ意味をもう少し詳しく考えてみよう。日本民族、日本語、日本文化はどうやら強固なアイデンティティをそなえているが、そのことの一つの表現として、日本人は自分たちの言葉を国語と称して、普通は日本語とはいわない。国語、国文学といい、人類の言語の一種として自分の国の言語を区別して日本語と呼ぶことが少ない。すなわち自分たちの使う言語を内側からのみ扱いたい方をする。国語以外は外国語で、自分たち以外は外国人である。こうしたことが可能だったのは、日本民族が、アジア大陸の東端に位置する日本列島のうえで、相当の人口が自給自足できる程度の広きの土地を占め、かつ大陸から簡単に侵略できないほどの隔離性をそなえた場所に、日本文化をつくることによって住みつき、他

の民族にたいして住み分け(ないし生き分け)することに成功してきたためである。

生物学のレベルの用語でいうと、ほかの生物ならそうした住み分けをすることによって別の種にわかれるわけだが、人類のみは文化のちがいを通して住みわけすることができる。このことを指して「擬似種形成」という人もあるという(今西錦司『人類の進化と未来』第三文明社、1977年、73頁)。いい換えると、日本民族、日本語、日本文化の形成過程は、いわば擬似種形成の過程であることを意味する。もちろん人類の場合は一つの同じ種、すなわちホモ・サピエンスのままで、文化を変えることによって地球上に住みわけする。だからいわば「擬似」種形成にすぎないが、この場合、人類が単層社会という平面的な社会にとどまっている場合は、そこに含まれている矛盾が大きく現われないが、支配・被支配の重層社会という垂直的な構造をもつようになると、矛盾は大変複雑化してくる。しかしそれにも拘らず、擬似種形成してての日本民族、日本語、日本文化の形成は、根本的にいって、住み分けという共存のレベルにおける問題なのである。

### (3) 共存の命題をおびやかすもの

今西生物学によると、生物の世界は種社会の棲みわけによる共存の世界であって、生物の進化は種社会の分化であるとともに棲みわけの分化でもある。ここに共存の命題がはっきり打ちだされている。ところで人類の場合は、同種のままで、いろいろのちがった場所に文化を変えて住みつき、棲みわけする。だから、ほかの生物の場合とは異なって、せいぜい「擬似」種社会の棲みわけを語りうるにとどまる。それが「擬似」であり限り、本物ではないから、棲みわけという共存現象も不安定なところがある。しかも人類は、第一革命としての農業革命の結果、余剰食糧の獲得に成功したが、その余剰食糧をめぐって支配層と被支配層の二重構造が形成された。換言すると、余剰生産物を生産するものと、その余剰によって生活するものとの重層構造となる。ほかの生物だったら、この場合、別種になってし

まうが、人類社会では支配層も被支配層も同種の人類であるところに、あらたな第二の不安定要因を生みだす。

従って生物学的レベルからいうと、少なくとも人類は、第一革命以来の支配するものと支配されるものとの重層社会を取りのぞいて、単層社会を実現してゆくことが、人類における共存現象を安定化せしめるための大切な条件となる。なぜなら、支配するものは、内部の余剰生産物だけで満足せず隣国へ攻めこんで隣りの余剰生産物を奪ったり、自分の勢力範囲を拡大しようとするからである。もっとも、さらに進んで人類が内部にもつ「擬似」種社会の擬似性を解消して、種として、いわば人類共同体ないし世界共同体とでもよび得るものに到達できるかどうかは、目下のところ遠い将来の課題というほかはない。

第一革命のつぎに起こった第二革命としての産業革命は、現在も進行中である。これは内容的にはそれ以前の社会にみられる身分的に固定化された二重社会にくらべると流動性をもっているが、しかしなお重層性を解消するに至っていない。技術革新による産業構造の高度化が進んで豊かな社会となり、民主主義が徹底してゆくと、次第に第二の不安定要因の解消の見込みが期待できるにしても、なおいろいろ解決せねばならぬ問題をかかえている。今日では、国家形態も変わって、民主主義的な国民国家という形態を採用しているが、それにも拘らず国家エゴイズムと企業エゴイズムが強くて共存の命題は脅威にさらされている。

以上は今西氏の生物社会学的観点から人類社会を考えてみたわけであるが、人類社会は一般の生物社会をはなれて人類社会独自の進み方に入ってきているので、単純に生物社会の論理を採用することができないことも事実である。そこで共存の命題についてもさらに考察を深めてゆくことが必要となる。

## Ⅱ 社会的分業と共存原理

### (1) 社会的分業と共存の命題

人類は新石器時代を開花期とする農業革命の時代になって、農業、牧畜、製陶、織布などを本格的にはじめだし、次第に余剰生産物の貯蔵もできるようになった。しかしその時代も初めのうちはまだ単層社会とよんでいいもので、支配層と被支配層とが明確に分裂するまでにはならなかった。おそらく農業革命につづいて出現した金属器・文字時代になって、余剰生産物によって生活するものと、余剰生産物を生産することを強制されるものとの分裂が大きくなり、そこに頭脳労働と肉体労働、都会と田舎との分業が起こり、この分業のうえに国家権力が成長してきたものであろう。もっとも、それ以前にすでに男性と女性との間に支配—被支配という分業関係の萌芽がみられるという説もある。

このような分業的重層社会の形成は、人類社会に特有な進み方であって、他の生物社会にみられる種社会の棲みわけによる共存現象から離れてしまうことを意味する。生物社会学的にいうと、いわば一つの社会が内部で食うものと食われるものとに分化したことになるわけだから、大きな矛盾をはらむことになる。もちろん他の生物だったら別種になる筈のものである。

社会的分業という現象は、アリストテレスも注目しており、近代になると欧米の経済学者や社会学者たちが盛んに分析をはじめだした。ここでは私たちの立論に役立つところのフランスの社会学者デュルケムの説をとりあげてみよう。デュルケムの説を簡単にいうと、分業は、「外的条件の平等」がなくては、内的な自発性から生れてこない、ということである (Durkheim, *De la Division du Travail social*, P. U. F., 1960, pp. 369-374, 并伊玄太郎・壽里茂訳『社会分業論』理想社, 昭和41年, 下巻176—181頁)。もしも人間の「純粹に内的な自発性」にもとづいて分業がおこなわれる場合には、人々は喜んで仕事を分担し合い、そこに共存の命題がそのまま当てはまるであろう。外的拘束によって分業が強制されると、共存の命題ではなく、支配—被支配の命題が当てはまることになる。

もっともデュルケムは、ダーウィンの生存競争説を認めており、そこか



ら「分業は生存競争の結果である。しかし分業はまた、この競争を緩和した結果でもある。分業のお蔭で、実際、競争者たちは互いに共存することができるのであって、相互に排除し合うことを強いられるわけではない」(p. 253, 訳下巻, 54頁)という。そして、社会の容積と密度が大きくなると、増加した成員間の接触がひんぱんになり、生存競争が激しくなって、それまで共有されていた機能が分割され分業が進むという論を展開する。

だが純粹に内的な自発性から仕事を選びとられる場合を想定すると、そこに働く主要な動機は、生存競争ではなくて、むしろユング (Carl Gustav Jung) がいうような自己実現 (Selbst-realisation) の欲求であろう。ユングは周知のように、人間のタイプをいろいろにわけ、特に外向型と内向型の分類は大変に有名である。彼はさらに、タイプとして、(1) thinking type, (2) feeling type, (3) intuitional type, (4) sensation type の四つをあげ、それらのタイプと外向・内向型との組み合わせを説いている。また医学的な面からは、高血圧型と低血圧型の分類が注目されるが、低血圧型の人の朝の目覚めが悪いことはよく知られている。封建時代の武士や百姓は早起きを要求され、寝坊は怠け者とさげすまれたが、これも当時の封建的拘束力の強さを示すものである。

大雑把にいうと、人間の心的作用をつかさどる大脳皮質には、旧皮質と新皮質があり、理性の働きは新皮質で行われる。人間社会では当然に新皮質が大きな役割を果たすが、近代社会ともなると旧皮質がになり喜怒哀楽などの情緒面が抑圧されることが多く、そのためいわば両皮質間の調和が保たれ難くなって、旧皮質が反乱を起こしてくる。そうしたところから意識面と無意識面とが背反状態となり、全体的に調和のとれた自己実現がむずかしくなる。たとえば中学生や高校生を採りあげると、thinking type の優越していない生徒が受験本位の学校教育のなかで強く管理されると、その生徒は大きな情緒不安にさらされる。もともと教育は、人間のもっている種々の可能性を、個々の生徒の素質や個性に即して伸ばすことである筈だから、点数で測ることのできない側面を沢山もっている。それがテス

トを軸とする学力万能となると、thinking type の優越した生徒でなければ余程の努力家以外は閉めだされることになる。

価値基準や生き方の多元性を無視した一元的二者択一的な価値基準による選別が社会的に強制されると、多くの人々は内的自発性を発揚する場を塞がれてしまう。それは見えない無形の暴力といってよいかも知れぬ。

## (2) 外的条件の平等化の原則

人々の内的な自発性を生かすためには、まず第一に、人間社会における教育制度を十分に民主化し、人間のタイプの多様性と価値基準の多元性に大きく目を開いた教育の在り方が必要である。ところがこうした在り方の推進にたいして外的拘束を加えるのが中央集権主義と官僚主義の進行であり、学校教育を一元的に管理しようとする彼らの動向である。従って、ここで古くて新しい問題、自由と民主主義の問題を、やはり私たちにとって決定的に重要な問題として提起し直おさねばならない。

教育は文部省や教師に委ねてしまうには、あまりにも重大すぎる仕事である。

ことは教育や政治の在り方ばかりではない。私有財産制度をめぐる問題も当然に吟味が必要である。もともと私有財産は、勤労の成果を働く者に保証する制度として、人々に納得的に受けとられたものであった。それが資本主義の肥大化に伴って、財産が勤労との結びつきを失うことが大きくなり、勤労所得階層と所有所得階層との利害が対立するようになった。そこで、勤労と財産の結びつきを回復し、勤労との結びつきを失った財産所有を大幅に制限せざるを得なくなる。所有所得階層の発言権が大きい社会であっては、民主主義は育たない。私たちはこの点、戦前に「地主は農業者にあらず」と主張した農業経済学者の論（大槻正男『国家生活と農業』、昭14、岩波書店）を一層拡大し全面化してゆくことが大切である。

ところでこうした論はそれが実現できるような諸条件をそなえた状況が熟してこなければ実現される見込みもでてこない。戦前のようにいろいろ

な意味でわが国が貧しい社会であった場合は、特にそうである。戦後の昭和40年ごろから日本は、比較的というと、豊かな社会の時代に入ってきた。一応経済大国として経済的にも躍進し、民主主義と自由の側面でも、わが国の歴史はじまって以来経験したことがないような自由さであり、諸外国とくらべてそんなに劣っているとはみえない。平均寿命が世界のトップレベルに達したことも国内の諸条件の総合指数の高さの表現であろうし、民間人の年間の海外旅行者が数百万人にのぼるのも豊かさの反映であろう。もちろん正確には、わが国は豊かでもあり貧しくもあるというのが正しい表現であるが、問題の中心点は欧米文明のたんなる徒弟であることを考え直おすことが必要な時期に到達したということである。或いは欧米社会やソ連社会などのかかえている病態がはっきり目につくレベルにまで達したということである。新しい言事革命の時代に突入したということだ。

戦争放棄を宣言した平和憲法は多数の支持をえており、主権在民や個人の尊重の原則などもすでに相当定着している。特にこの場合、戦争放棄の宣言は、わが国と外国との関係にとって画期的な思想的出来事という。国家主権の保証を武装した権力のうちにもたない国家というものは、欧米流の主権論からは説明の難かしい問題であろう。外国との関係は、わが国にとって本質的に重大な問題であるが、武装した権力による自国の主張の貫徹を断念したことは、私たちにとって敗戦の結果生じたものとはいえ、新しい原理を示すものである。

この新しい原理とは、つまり、外国との関係においてわが国が共存の命題を鮮明に表明したことを意味する。一般的にいうと、対外的な共存関係は、対内的な共存関係と不可分である。これまでの歴史をみると、支配層や政府は対外戦争と対内抑圧への志向が強く、被支配層（とくに女性たち）は平和と自由への志向が強い。従って支配-被支配の関係が強く、民主主義が十分でなく、個人の自由が圧迫されている場合には、対外関係においても攻撃的であって平和主義の実現は困難といわざるを得ない。外国との関係において共存の命題を守ってゆくためには、国内関係においても亦、

共存の命題が優勢に作用しなければならぬ。外的条件の平等化をできるだけ実現することが要求される。なかでもすべての人に与えることを目的とした高等教育制度と医療保障などの確立は、条件の平等の原則にとって大切である。また勤労と結びつかない富の所有の偏在は、不平等の大きな支柱であるから出来るだけ削減するように努力することが必要である。

こうした外的条件の平等化を押し進めることは今日国家が担うべき大切な任務である。とはいえ、国家の介入は必要以上に増大さるべきでなく、官僚機構の肥大化は好ましいことではない。人々の心のなかまで国家権力を行使しようとする試みは、人間のもつ多様性と価値の多元化の可能性を打ちくだいてしまう。人間の尊厳は、国家が国民にたいしてなすことによって示されるのでなく、国民がそれぞれ自分にふさわしい生き方で自己実現をすることによって測られるものである。人間にはいろいろのタイプがあり、適不適、好き嫌いがあり、またそれぞれの分野における素質や能力のちがいがあがる。こうした人間の自己実現が行われる場の具象化として社会的分業は形成される。もちろん開放された自由な社会においては、市場のメカニズムがかなり大きく働くから、人々はそれぞれ変動や危険に対処する努力と備えが必要であろう。市場の機能は、外的条件の平等化という点で国家の介入を必要とする。開放市場のメカニズムの下において、社会的分業は形成され変動してゆくが、それは外的条件の平等という枠組のもとで、はじめて共存の命題にマッチしうるのである。

### (3) 職業的分業・願望的分業・非職業的分業

私が学生時代のころ「生の哲学」が流行した。生の心理学 (Lebenspsychologie) の代表者の一人であったミュラー・フライエンフェルス (R. Müller=Freienfels) は、その著 *Geheimnisse der Seele* (1927) のなかで、職業を内的職業と外的職業とに区別し、両者は全く違うものであることを強調している (S. 113)。たとえばわが国の本居宣長を例にとると、医者であることは外的職業で、古事記の研究は内的職業ということになろう。今日人

々が履歴書に記入するのは外的職業についてである。

ところで社会的分業という言葉は経済的分業について語られることが普通で、収入や所得を伴う職業の分化、多様性という意味と同一視されることが多い。だからこうした分業は職業的分業とよぶことができよう。ミュラー・フライエンフェルスのあげているベートーベンなどの例は内的職業が外的職業になりえている幸福な例ということができよう。単に職業的分業というときは、外的職業、すなわち生計をたてることのできる所得のある職業的分業のことをいう。内的職業は本人にとっては、たとえ天職と感じられるものであっても、内的職業が外的職業に形態転換できる場合にのみ、世間から職業としてみとめられるのである。そうだとすると、職業的分業をさらに広く解釈して、職業的分業と願望的分業とにわけることが必要となろう。内的職業のことを願望的職業とみなしてである。それ以外に、日曜画家や登山愛好者のような各種のアマチュアを土台とする非職業的分業があげられよう。願望的分業も非職業的分業の一種とも考えられようが、しかしそれが職業的分業への転換を願望している点から区別される。

私たちの生活は、職業生活を中心として営まれているとしても、職業生活は私たちの全生活からみるとなお部分的な生活である。しかもこの部分的な生活において、一般の人々は自分のいだけ職業的願望を達成することができず、願望が抑圧されていることが多い。もちろん職業生活においては、できるだけ自分のもつ個性を生かし、職業組織を通して自分の能力を発揮しようとする生き方が求められるであろう。このためには職業組織を運営する管理力自体が、職場の人々に分有されてゆくことが必要な条件となる。G. D. H. コールのいう「力と責任の最大限の分散」(diffusion of power and responsibility)が行われ、中央集権主義と官僚主義とによる上からの一元的管理は解消してゆかなくてはならない(G. D. H. Cole, *Socialism and Fascism*, 1965, p. 337)。さらに個人が、自らの個性と願望をよりよく生かすために、職業の方向転換をおこないやすいような多価値的で多元

的な開かれた社会の形成が求められるだろう。

生活水準が向上し、週休二日制がひろまってくると、当然にも非職業的分業は活発に動き出す。もともと職業生活は個体的人間の欲求の全部を満たしうるものではないから、その職業生活がうまくいっている場合でも、自己実現という点からみると、かなり不足した部分が残る。職業生活において不満が大きい場合には、それに比例して不足部分は拡大してゆく。いずれにしても、社会が豊かになるということは、非職業的分業が発展してゆくことである。つまり職業的分業は体制、すなわちエスタブリッシュメントの職能を担っているものであるが、非職業的分業の世界は、個体的人間のエネルギーの発散を中心とし、自分の好きなことに専ら打ちこむという、エスタブリッシュメントの拘束を無視できる世界である。社会が貧しい時代には、人々は職業に強く拘束され、職業に没頭することが求められる。職業以外のことに手をだすことは抑圧され、タブー視される傾向が強かった。だが社会が経済的にも政治的にも豊かで自由になってくると、人々は自己実現ないし自己開発の重要性に目を開く。たとえば収入の点よりも充実感のある職業を求める。スポーツやボランティア活動を愛好する。各種の文化活動へ積極的に参加する。そうしたことへ本腰を入れてゆき、そこに喜びをもつ。好きなことに打ち込むこと以外の目的をもたぬ人間の活動・働きが生き甲斐の重要部分を構成する。そこに非職業的分業の世界が大きくひらけてゆく。

### Ⅲ 現代日本における思想の困難性

#### (1) 不透明な明日への展望

現代の日本は新しい言事革命の時代に直面しつつある。私たちは徂徠や宣長が当時の中国について病態を見出し、疑惑を不信の眼でながめたのと同じように、現状の欧米やソ連・中国について批判の眼差しを向ける。彼らが私たちに最早や立派なお手本や到達目標でないことを私たちは知っている。

以前には、欧米を近代化のお手本として、追いつけ追いこせの態度でひたすら前進することができた。またアメリカ型価値基準に反対する人々は、マルクス・レーニン主義を真剣に学んでソ連型に自分たちの理想を託することができた。しかし今日ではそうしたやり方で明日に向かって安心して進んでいけると思っている人々は殆んどいないだろう。たとえても少数であろう。私たちはそれらの国々の現状をみて、いわば期待はずれ、病態、不信感などのマイナス面を意識することが多くなってきた。

いうまでもなくこうしたことは、わが国が戦後急速に高度産業国となり、先進工業国のレベルに到達できたことに由来する。経済構造の高度化と民主主義の拡大による自由な雰囲気への獲得。教育改革による大量の頭脳労働者ないし半頭脳労働者 (semi-brain worker) の創出により、わが国は先進工業諸国と同列にならぶようになった。だがこうしたレベルにたつことは、他方からいうと、わが国がいまや自分の手で自分の行く先を模索しながら歩いてゆかねばならぬことを意味する。

眼前に私たちを導いてくれるお手本としての先進国がないとなると、私たちはかつての富永仲基のように「今の世の日本に行はるべき道」を新しく問わねばならない。しかし仲基の時代と異なって今日わが国が直面している問題は、国際的にも国内的にも大変に複雑で、相互に錯綜している。従ってこれらの複雑な諸問題の相互間のつながりを弁別してゆくことは極めて厄介である。巨視的に若干の方向づけを可能にする思想的命題は見出しうるかも知れないが、具体的でヴィヴィッドな将来の思想的展望となると、残念ながら構築が不可能なところに現代の特徴があるといえそうだ。

このようにわが国は先進工業国の一員として、高度な産業構造と拡大した民主主義、大衆化された教育制度などをもっているが、それにも拘らず、他方、内部的に不整合社会という実態を脱していない。大企業の労働者の下には下請企業の労働者がおり、そのためわが国では「労働者の下に労働者」がつくられ、汚なくて危険な仕事は労働条件の悪い下請労働者がやるのがあたりまえのようにになっている。また男性中心の世帯制度が支配

的となっているため、女性は家計補助的な存在とみなされる傾向が強く、男女間のアンバランス、賃金格差が根深い。

中央集権国家が伝統的に強大なため、地方自治体は骨抜き、経済も大企業の支配力が大きいので、下請企業は大企業の安全弁的犠牲者となっている。土地問題の深刻さは周知の事実で、高齢者にとってわが国は住みにくい社会である。また大衆化された学校教育の実態は、テストがあるだけで肝心の教育がない選別の場だと批判され、日本型タテ社会と相互に補強しあっているようだ。

点数で測定することが不可能な人間的な素質や価値が学校教育から閉めだされて、学校が選別の場となってくると、多数の生徒や学生たちはついてゆけず、授業はそうした生徒や学生を無視しながら押し進められる。そうなると当然、学校教育は、早くも義務教育の段階から、点数万能の片寄せたものとなり、空洞化への道をすすむことになる。

江戸中期に現われて、上下貴賤の二別の教門を排撃した安藤昌益（あんどう・しょうえき）は、わが国における特色のある思想家として知られている。彼の生涯の全貌はまだ明らかでないが、彼は宝永4年(1707)に江戸で生まれ、宝暦12年(1762)10月14日秋田県の二井田村で死亡したといわれる。青森県の八戸では医師として、また二井田村のある大館地方では農業指導者として活動したようだ。年代的には富永仲基と同時代で、仲基よりも長生きしている。

昌益は自分の思想について、「予に於て師無く 弟子無く 教へ無く 習へ無く、自り備り自り知るなり」と述べている（『自然真営道』大序）。「自り（ひとり）知るなり」といい、また「自然に感得したるものなり」（渡辺大濤著『安藤昌益と自然真営道』、昭47、勁草書房、169頁）といっているのは、ちょうど仲基が、誠の道は、天竺から来たものでも、中国から伝えたものでも、わが国の神代からはじまって今の世まで伝わったものでもなく、「人のあたりまへより出来たる事」にほかならない、というのと似ている。昌益が、聖人の道や釈迦の法をはげしく攻撃し、また古事記、旧事記、日本記



をもって自然の神道に非ずと論難する点も、仲基と似たところがある。

ただ昌益は仲基とちがって力をこめて、「農を以って土の下に置き、己れを養う父を以って足下となす」封建制に反対し、「人に於て上下・貴賤の二別無き」ことを主張する。江戸時代における言事革命の中心的思想家は、仁斎・徂徠・宣長だと思われるが、この時代に仲基や昌益がでたことは、当時の古学的な思想状況を地盤としてはじめて可能となったものである。

## (2) 共存の窓枠からみた文化と人間

江戸時代は明治以前のわが国においては、とにかく一番進んだ時代と思われる。この鎖国時代に日本人は過去からの長い大陸文明の導入にたいしてかなり明確な清算書をしたためたと考えることができる。それが古学運動の意味である。明治以後の日本人は、欧米文明の導入に献身し、ようやく現在の位置を獲得することができたが、同時にまた私たちが欧米人になり切れないことも自覚されはじめてきた。日本人が祖先から子孫へと学習によって伝承してきた行動や思惟の様式は、欧米文明の衝撃によっても根本的に一変してしまうことが不可能なこともわかった。

すでに古学運動のなかで、日本語と中国語とをめぐって、宣長と徂徠の間でそれぞれを「より優秀」とする二律背反的な議論がみられた。人類の文化のなかで最も代表的な文化である言葉のちがいに、優劣という価値観を結びつけることが、もともと誤った問いかけであった。一般にわが国と中国、わが国と欧米における言葉や文化の構造の相違の問題を、同一次元における先進と後進の相違として簡単に処理することができると思うところに根本的な誤りがある。徂徠と宣長の考え方の間の二律背反は、中国語と日本語という文化の問題が、優劣の問題でなく、共存の問題にほかならないことを語るものである。言葉だけでなく、言葉以外の文化の問題についても、優劣という価値基準を手軽に使用することは不可能である。

日本人にとって日本語は「かけがえのないもの」で、そうした「かけが

えのないもの」については優劣という価値観は適用することができない。たとえば、私たちは各々人間として「かけがえない」存在であるから、何らかの外在的価値基準によって手段ないし道具として評価される場合以外は、本来的に優劣などという基準を超えている。つまり、人間ひとりひとは、本来的に共存的な存在なのである。もし人間ひとりひとりが、その人らしく生きることができるならば、それで十分だといえよう。デュルケムは、ダーウィン流の生存競争説にとりつかれている点があるので、その所論には賛成できないところも多いが、彼がつぎのようにいっていることは興味がある。すなわち、人々が外在的拘束によって職業に結びつけられるのではなく、それぞれの内的な自発性によって適材が適所につくようになるならば、分業の在り方を決定する唯一の原因は能力の多様性 (*la diversité des capacités*) ということになるろう。こうした場合には、人々はその天性 (*nature*) を完成することに、仕合せ (*bonheur*) を見出すだろう、と (Durkheim, p. 369, 訳下巻, 176頁)。

もっとも、内的な自発性によって確立されているような社会的分業は、歴史的事実としては、どこにも存在したことがない。自発性が全うされている社会は存在しないのである。それだからこそ、デュルケムにとっては、外的不平等の排除、外的条件を平等化することは、現在の社会が果たさねばならぬ正義 (*justice*) の仕事となる。古代民族が生活してゆくためには共通の信仰を必要としたのと同じく、私たちは正義を必要としている、と彼はいう (p. 382, 訳190頁)。

「人間はその天性を完成するところに仕合せを見出す」、とは、人間はその人らしく生きとおすことが仕合せなのだ、ということだろう。しかし人間ひとりひとりがその人らしく生き通してゆくことの可能な社会であるためには、デュルケムのいうように、外的諸条件の不平等を排除してゆくエガリタリアニズム (平等主義) が要求される。今西錦司氏は座談会のなかで、「エガリタリアニズム、平等主義ですね。これは人類という種の立場からいいましたら、当然の主張なんです。たとえば教育というようなも

のは平等に与えるべきである。それから医療というようなことでも平等に与えるべきである。そういう平等主義を片方でもとりつつ、一方では個人の能力の差というものを生かして、分業の発展を促すようにしていったら、それである程度まで種の立場を生かすことができるのではないかと思うんですが」(F. A. ハイエク、今西錦司『自然・人類・文明』、日本放送出版協会、昭54、94-95頁)と語る。

もちろん財産の世襲制が外的条件を不平等にすることはよく知られているし、教育の平等といっても、点数で測ることのできない人間的価値を締め出して、学校がテストによる選別の場になるようでは、人々は子供のときから、すでにその人らしく生きる方途をふさがれてしまう。能力の多様性とか能力の差とかいう用語はよほど用心深くつかわないと、かけがえのない共存的存在者としての人間の生き方をそこねることになる。

日本人にとって、日本語と日本文化とはかけがえのないものであり、それらは中国文化や欧米文化と本来的に「共存」するものである。また日本人のひとりひとりも、かけがえのない人間として、その人らしく生きることにおいて、本来的に「共存」するものである。その本来的な共存性をできるだけゆがめることなく、生かしてゆくことのできる社会理論、現代日本に適合的な思想を開拓することが今日求められているといえよう。すなわち本来の共存の命題が、現代日本における思想の方向として主張されなければならない。民族にせよ個々の人間にせよ、何らかの外的価値基準により手段として、道具として扱われる限り、そこには不幸な状態が芽ばえてくるのである。

### (3) 本来的な共存が意味するもの

私たち日本人は、ひとりひとりがその人らしく生きることによって、本来的に「共存」する存在である。いい換えると、ひとりひとりとはかけがえのない主体者であって、たんなる客体者なのではない。ところが、外的拘束力や外的基準によって、手段ないし道具として扱われると、客体者の位

置に落とされてしまう。

たとえば、子供たちが、もし学校でテスト中心の選別をたえず受け、子供のもつ各種の人間の価値が尊重されないならば、子供たちは主体者として学校で生きていられなくなるだろう。子供たちは授業や指導の単なる客体者であってはならず、子供たちが主体的人間として伸びてゆくためにこそ、実は、教育は存在する筈である。

また勤労者たちが、企業で金儲けのための単なる手段ないし道具として、すなわち客体者として扱われるならば、彼らの主体者としての欲求は抑圧されるから、やがて彼らはいろいろの形態で反乱を起こすにちがいない。

ところで現在における日本の政治文化は、敗戦という大変ショッキングな歴史的体験に根ざしている。従って、外国との関係が平和な共存を主軸として回転すべきである、との見解は、国民の大部分の間に定着している合意といえよう。世界の大きな流れはそれぞれの国が、超大国からの圧力に屈せず、独自のアイデンティティの確立を望んでいるとみるべきである。大国中心のパワー・ポリティックス的政治観に巻き込まれることなく、共存の原理にもとづいて行動することが求められている。わが国は、国際社会において、わが国としての特徴を生かしうるような役割を分担することによって、それ相応の貢献をするのが使命であろう。

社会を構成している人々が大変不平等な条件のもとにおかれているときには、人々の自発性の発揮は強く抑圧され、人々はこころならずも不利益な立場を堪え忍ばねばならない。R. H. トーニーによると、近代社会の典型とされてきたイギリスは、歴史的にみて、二本の大きな不平等の柱もっていた。一つは、大所有所得階層の存在である。他は、人間を目的である者と、手段である者に分け、これらの人々をあたかも人種でも違うかのように扱う教育制度である。彼は、イギリスにおける「弁護できない不平等の二つの最も大きな支柱は、相続財産と教育であった」(Tawney, *The Radical Tradition*, 1946, p. 173) という。イギリスでは長らくの間、「社会は

頭脳 (brains) で労働する者と、手 (hands) で労働する者とに分けることができると考えられ、この区別が教育制度に対して決定的な道標を提供してきた」(p. 71) ことを強調する。

人間ひとりひとは本来的に主体者であるとするならば、人間を目的である者と手段である者との差別することができるとする考え方はもちろん採ることができない。そうした教育観が行われるところでは、経済的・行政的な各種の組織体の内部においても、目的である支配者・管理者と手段にすぎない被用者・被管理者とにわけられる。

男でも女でも、多種多様な素質や能力、価値観をもっており、その人らしく自分を生かすことが天性ないし本性を全うすることによって、そこにデュルケムのいうように、人としての「しあわせ」が見出されよう。もちろん現実には、例外的な場合や病的な場合もでてこようが、普通の場合にはそうであるし、その人の欲求はその人らしい範囲のものであろう。そうであってこそ、私たちは自由な社会の有難さを語るすることができるのである。

人間ひとりひとは、かけがえのない人間として本来的に主体者として共存しているという人間観からこそ、私たちの人生がかけがえのない人生として大事になるわけである。手段ないし道具としての立場から人間を把握しようとする見方からは、そうした人間観は生まれてこない。共存の原理とは、だから主体者思想のことによって、人々がその人らしく生きてゆくことが、その人の自己実現にはほかならない。(VI. 1981)