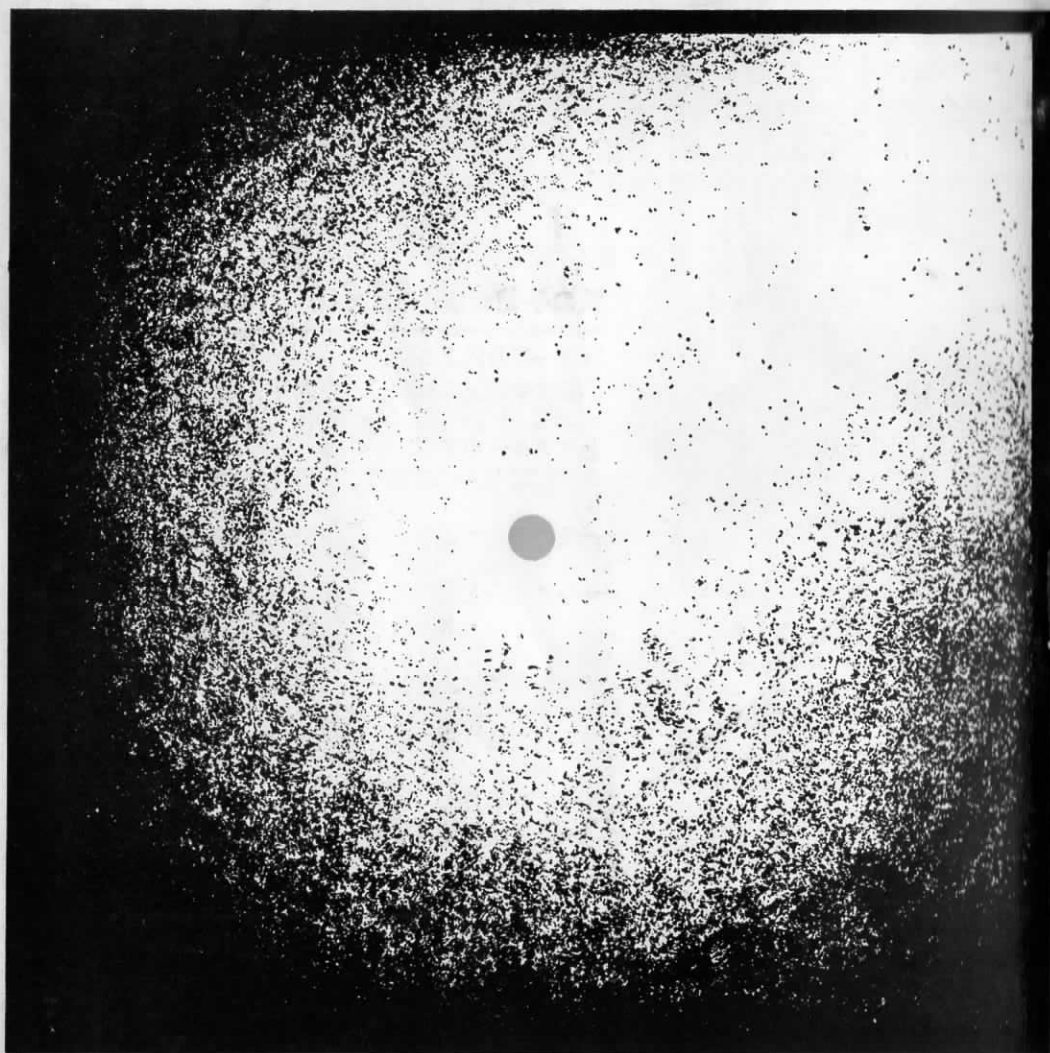


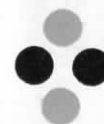
68/1 黒の手帖 4



黒の手帖

4号

一九六八年十一月



定価 150円

黒の手帖 第4号目次 1968年1月

国家—権力による 組織の最高型態(上)	大沢正道	1
トロツキーの赤軍 創建と文化の運命	内村剛介	22
一条の稲妻のように	松田政男	30
ロシア革命と アナ・ボル論争	秋山清	36
*わが未開化、と対決	清水清	45
分裂の歴史	萩原晋太郎	48
スペイン革命に おけるCNT(3)	J・ペイラツ 今村五月 訳	60
編集後記		

表紙 高木 昭

国家——権力による組織の最高型態 (上)

大沢正道

合意と権力と

本誌第二号に書いた「合意による組織と権力による組織」について、『週刊三文評論』一三一号でR・R・が、二つの疑問を提出している。この疑問、というよりむしろ批判的感想は、たんにR・R・一人のものではなく、大多数の読者に共通したものと考えられるので、あえてここに転載して、ぼくの考えを述べておきたい。

R・R・は、ぼくの論文の要旨をかいつまんで引用したのち、次のように書いている。

「R・R・の疑問——これは、第一には、権力を必要とする組織も、その成立のためには一定の範囲での利害の一致が必要なのではないか、という疑問です。何故なら、利害が全く相反するならば、抑圧される側がその組織から脱退してしまつて、別個に独立の（合意による）組織を設立すればいいからです。労働組合がもし権力的な組織になつてしまえば、別に第二組合をつくればよいし、国家権力の下にあるのがいやならば、どこかの無人島を買い込んで、そこに移

住してくらせばよい。（実際には、買い込むだけのおカネを持っていないが、しかし、可能性としては考えられる。）

ぼく（R・R・）は、権力を必要とする組織の内部にも、利害の分裂・対立と同時に利害の一致があるのだ、と思つています。そして権力はこの利害の一致を確保するという形で、その実は利害の分裂・対立の一方の側に組するのだ、と考えます。たとえば、外敵あるいは内部の不良分子からの安全保障という形で軍隊や警察が合理化されますが、——そして、事実、自衛隊は災害復興にしばしば出動し、警察は交通整理に乗り出して、その限りでは一般市民のためになることをしています。しかし、それが一朝事あるときには、民衆抑圧の機関として活動するのです。暴力団や愚連隊みたいに、迷惑をかける、抑圧するだけではないのです。この辺が大沢さんとは異なるのです。

ニセ合意というものもあり得ると思うのです。つまり、共通利害に奉仕するという面は、当然、民衆大多数（理念的には、その全部）の委託に應えてやっているんだという説明につながり、そこから、

民衆と支配者との（ニセの）合意というものが出てくると思うのです。合意はニセであろうが、ホンモノであろうが、（その合意が破れるまでは）当事者を拘束します。

まあ、以上が、（現在の時点での）ぼくの読後感であり、疑問なのです。」

ぼくは、この疑問を読んだ時、レーニン国家論の一面性を克服しようとして努めている一群の現代マルクス主義者たちの論法を思いだした。そのうちの最右翼に属する力石定一は、「現代国家の論理と現実」（『展望』一九六五年十一月）で、

「階級社会では、抑圧的機能と『正当な機能』という二重の機能が、国家において、わかち難く統一され、相互に滲透しあっているというのが、マルクスの見解なのである。」

と述べ、マルクス、エンゲルスを引用しながら、「国家の二重性」を強調している。力石によれば、

「マルクスは、階級支配が消滅したとき、『公的権力は、その政治的な性格を失う』と述べて、『政治権力』を、公的権力にとつてかならずしも常に必要とはかきらない政治的外皮と見なし、この外皮をとっているといなどにかかわらず、この公的権力そのものを『国家』（Staatwesen）と呼んだのである。したがって、マルクスは、『国家の死滅』というような反国家主義的な定式を、一度も使用せず、むしろ共産主義社会の将来の国家についてすら語ったのである。」

力石のいう、「共産主義社会の将来の国家」についてのマルクスの言葉は、『ゴータ綱領批判』（一八七五年）のなかに見出される。しかし、力石が「国家」という訳語を無造作にあてた Staatwesen

について、力石よりは左翼に位置するらしい津田道夫が「国家と革命の理論」（一九六一年）のなかでより突込んだ議論を試みている。

津田の主張するところでは、

「マルクスが共産主義社会の『国家』という場合、Staat（シュタート）といわずに、Staatwesen（シュタートウェーゼン）といっているのは意味深いことである。Staatも Staatwesen もともにドイツ語で『国家』をいみすることはであるが、後者のほうがそのいみがややあいまいで、漠然としているようである。また、Staatwesen には、『公共』をいみする場合もある。つまり、マルクスは階級社会の本来の『国家』にたいして、共産主義のもとで社会全般を規制する上部構造——今日の国家に対応するもの——をよぶのに、いみの明確な Staat よりも、そのいみがややばくぜんとしている Staat-wesen を使ったということになる。彼は、無政府主義者の反権威主義の非科学性にたいして、共産主義社会における公権力の存在を肯定しているのである。」

そして、津田は Staatwesen の訳語として、『社会的権威』とか「国家的なるもの」をあてた方が適當ではないかと提案している。はたして、Staatwesen の訳語に「国家」が妥当か、「国家的なるもの」もしくは「社会的権威」が妥当か、さらにマルクスが『ゴータ綱領批判』で、Staat と Staatwesen とを、津田が強調するような意味で使いわけをしていたか、どうか、その点についてのぼくの判断は、ここでは保留しておきたい。

たしかに、この点は、津田も指摘しているとおり、マルクス国家論をとらえる上の一つのポイントではある。力石などは、それを無造作に「国家」と訳すことによって、「『国家死滅』の概念につい

ても、マルクスの定式にしたがって、これを放棄した方がよさそうである」（『傍点筆者』）という「革命的な」結論を強引に導きだしている始末だからだ。

だが、しかし、かりに Staatwesen を「社会的権威」とか「国家的なるもの」と意識してみたところで、その構造上の差異が明確に認識されないかぎり、五十歩百歩の論争にとどまざるをえない。

津田にしろ、力石にしろ、国家は、「公的権力」（『社会的機能』）とそれに政治的性格を付与した「政治権力」（『政治的機能』）との二重性をもっている、という現代マルクス主義のテーゼに関しては一致している。そして、この二つの権力の相違を、ただ、機能の違いのうちにのみ見出している。一方は「正当な機能」であり、他方は「抑圧的機能」だということである。

しかし、機能はそれ自体で働らくものではない。機能は、構造と密接不可分の関連をもっている。「正当な機能」（『社会的機能』）はそれに固有な構造をもつことによつて、はじめてその役割を果すのであり、「抑圧的な機能」（『政治的機能』）もまた、それに固有な構造を抜きにしては、その機能を果すことはできない。そして、社会的機能を果す社会的構造と、政治的機能を果す政治的構造とは、その本質を異にしている。この構造上の問題を不問に付し、一方を「公的権力」、他方を「政治的権力」というように、あくまでも権力を軸にして区別しようとする現代マルクス主義では、「組織には多かれ少なかれ権力が必要である」という、前々号のぼくの論文「合意による組織と権力による組織」でその誤まりを明らかにした命題が、なお、その立論の基礎におかれているのだ。

R・R・が、「権力を必要とする組織の内部にも、利害の分裂対立

と同時に利害の一致がある」と考える時、彼は、権力の所産である妥協と権力と対立する合意との本質的な相違を理解していないのである。なぜなら、もし利害が真に一致する場合には、もはや、結合の契機として権力は必要はないはずであり、権力が介在する余地はどこにもないはずである。

R・R・が一例としてあげている自衛隊に即しているならば、災害時における自衛隊の出動は、べつに、自衛隊が一面で一般民衆の利害と一致する機能を果している、ということではない。むしろ、その逆である。自衛隊は、被支配階級の典型的な抑圧機関であるからこそ、民衆が災害に苦しんでいる時に動員して、その復旧を援助するのである。それは、決して「社会的機能」ではなく、きわめて高度な「政治的機能」を発揮した行動といわなくてはならない。むしろ、暴力団や愚連隊のうちに、「社会的機能」の残映が見出されるのではなからうか。

R・R・が指摘している「ニセ合意」こそ、妥協にはかならない。自衛隊は、災害の復旧に力を貸すことによつて、第一に、秩序の恢復、維持を彼らの主導権の下に行なうことができ、第二に、そのことによつて、自衛隊が民衆に奉仕し、民衆と利害が一致しているかのようにみせかけることができる。ここに成立している「利害の一致」は、本当の意味の利害の一致とは言い難い。なぜなら、自衛隊は、ただ災害に苦しむ民衆の苦難を和げ、克服する目的で出動するのではなく、苦しむ民衆がその苦難を通じて、現存の秩序に反抗しはじめることを予防し、同時に、それによつて自衛隊が民衆の味方であるかのようなみせかけを作りだす目的で出動するからである。

このみせかけの「利害の一致」は、企業とその労働組合との間に、

最もひろく見出される。企業の業績が向上し、利潤があがれば、それだけ労働者の賃金や労働条件もあがっていく、という論理である。だが、それでは、企業という「権力を必要とする組織」のなかにも、対立する利害とともに一致する利害がある、ということができるであろうか。もちろん、できはしない。資本家が労働者の賃金をあげ、労働条件を改善するのは、第一に、さらに一層生産性をたかめ、利潤を確保するためであり、第二に、国内消費市場を拡大し、賃金として支払った金をふたたび自分の懐に取り戻す過程で利潤をあげるためであり、第三に、労働者の反抗によって秩序が混乱するのを予防し、同時に資本家が労働者の味方であるというみせかけを示すためである。

かつてスターリンは、国家権力を極限にまで拡大することによって、国家権力を消滅させる、という「弁証法的」国家論をひっさげて、その強大な権力を弁護した。だが、スターリン国家論を嘲弄する現代マルクス主義者に、その資格がはたしてあるだろうか。彼らは、国家権力の二重性という新しい「発見」を提起し、国家の国家としての止揚の彼方に、ふたたび「国家」を、あるいは「共産主義的公的権力」を確立しようとする。それは、ぼくにいわせれば、支配階級の首のすげかえという、すでに数千年に涉って行なわれて来た愚行の最も新しい繰返し合理化以外のなにものでもない。そして、この誤まりの根源は、合意と権力の構造的な、したがってまた機能的な相違を、的確に把握していないところにあるのである。

国家の成立

ところで、現代マルクス主義が「発見」した国家の機能の二重性

という理論を裏づけている、国家の成立についての議論を、つきに検討してみることしよう。

まず最初に、ふたたび津田道夫に登場していただく。津田は、「マルクス主義と国家の問題」(『思想』一九六七年八月)のなかで、国家成立の問題について、エンゲルスを典拠にしながら、つぎのように述べている。

「国家の成立とは、いうまでもなく現実的土台からの反映の問題であるが、注意されなければならぬのは、その際エンゲルスが、この反映の過程に二つの段階を劃していることである。第一段階は共同利害の反映の段階である。国家存立の根拠は、社会生活存続のための「不可欠の一定の共通の機能」の執行ということであるが、この「共通の機能」は、生産力水準の向上、交通圏の拡大、社会生活の複雑化にともない、不可避免的に特定の人びとの担掌するところとなるであろう。そして、この特定の人びとは、それとともに全社会に対して、彼らの「特殊の利益」をもつようになり、ここに国家が現実化するのである。すなわち、特殊利益の反映ということだ(第二段階)。このように、国家存立の根拠と国家の現実化の問題は、歴史的には区別されなければならぬ。すなわち、前者は、共同利害の実現ということであり、後者は、階級的特殊利害の反映ということである。」

津田は、第一段階から第二段階への転換の物質的基盤を、分業のうちに見出し、国家の成立それ自体が分業の一つのあり方だとするのだが、そのことに入るまえに、この引用に一つのコメントをどうしてもつけておきたい。それは、「国家成立の根拠は、社会生活存続のための「不可欠の一定の機能」(エンゲルスの用語——筆者注)の

執行ということであるが……」についてである。この文章をそのままに受け取ると、国家は、社会生活を存続させるために欠くことのできない機能の遂行を本来的に負った機関であり、この機関が、歴史の特定の発展段階において、政治的性格を付与されて、階級国家に転化する、というように読むことができる。

だが、津田が引用しているエンゲルス自身の文章を読んでも、どうもそのような主張は引きだしにくい。たしかにエンゲルスは、共同体のなかでも、社会生活が円滑に営まれ、存続されていくためには、ある種の機能と、この機能を執行する機関が不可欠であることを指摘している。また、この機関が、やがて「国家権力の端緒」になっていく過程についても述べている。けれども、このある種の機能——社会的機能が、そのまま、国家の機能の一環であるとは、どこにもいっていない。そうではなくて、この社会的機能が、階級分裂の進行とともに分裂し、政治的機能へと改変されていく過程で成立したものが、国家だ、というのがエンゲルスの中心的な見解だとおもわれる。

「国家はそれ故天地開闢以来のものではない。国家なくして充分であった社会、国家および国家権力の予感さえをもたなかった社会がかつてあった。経済的発達の一の段階——それは必然的に社会が階級への分裂と結びつけられていた——に至って、この階級分裂のため、国家が必要欠くべからざるものとなったのである。今やかくのごとき階級の存在が、ただに必要なに至ったのみならず、更に生産の積極的妨害となるような生産発達の一の段階に、我らは長足の歩みをもって近よりつつある。階級は、あたかもかつてそれが成立を避けえなかったのと同じように、また必然に亡びてであ

ろう。階級と共に国家はまた必然に亡びる。生産者の自由な平等な結合の基礎の上に新たに生産を組織しなす社会は、全国家機構を、その時に至ってそれが所属すべきところに移すであろう——考古博物館へ、その紡車や銅斧の傍へ。」

「家族・私有財産および国家の起源」の九章「未開と文明」で、結語的に述べられたエンゲルスのこの言葉を、彼の国家論の中核とみなすことは、ごく自然な、道理に適った理解の仕方であろう。エンゲルスは、ここで明らかに社会と国家を区別し、国家成立以前の段階では、社会は国家なしに十分存続していた、と述べており、津田の主張するような国家成立以前の段階でも、社会的機能を営むための公的権力が存在していた、とは言っていない。公的権力が設定されるのは、すでに階級分裂が進行し、「領土による国民の区分」が確定されはじめてからのことだと、エンゲルスは「家族・私有財産および国家の起源」で書いている。

「この公的権力はあらゆる国家に存在する。それは武装した人間をもつてするに止まらず、また物的附属物、監獄およびあらゆる種類の強制の施設をもつて成立する。かくのごときは氏族社会の全然知らなかったものだ。それはまだ階級対立がさまで発達していない社会、およびたとえ時としてまた所により、アメリカ合衆国においてそうであったように、隔絶した領域に存する社会ではきわめて微弱であり、ほとんど存在しないことがありうる。」

津田が、彼自身の研究に基づいて、新説を提起することは自由である。たとえそれが誤りに満ちたものであっても。しかし、エンゲルスの私的な書簡や隻語半句に依拠して、あたかもそれがエンゲルスの「正統的」見解であるかのように仕上げる手法は、虎の威を

借りる狐にひとしく、まさに傾、曲学阿世の仕業である。

もつとも、ぼくは、「国家はそれ故天地開闢以来のものではない。国家なくして充分であった社会、国家および国家権力の予感さえをもたなかった社会がかつてあった」というエンゲルスの見解に賛成するわけではない。はじめに無国家社会があり、ついで国家社会が成立し、やがてそれがさらに止揚されて無国家社会へと発展していく、という直線的な、単純なコースを、人間社会の発展過程がたとると、ぼくは考えないからである。トインビーの、きわめて巨視的な説によると、人間が人間として成立してからすくなくとも六十万年が経過しており、今日、われわれが文明と呼んでいる現象が登場してからたかだかその百分の一にも満たぬ五、六千年しか経っていない、という。われわれが文明と呼ぶ現象には、多くの場合、国家もその要素の一つに数えられているが、そうだとすれば、国家もせいぜい五、六千年の歴史しかもっていない、ということになる。

それでは、それ以前の五十九万数千年の人類の歴史は、いわゆる無国家社会だったのだろうか。そうだったという確証もなければ、そうでなかったという確証も、今日までのところ、われわれには与えられていない。そうである以上、歴史の発展段階についての単純な図式化は、主観的な願望の反映以上にはなり難い。確実にいえることは、六十万年という年輪の重さだけである。

約四十億年の歴史をもつ地球の地殻が、太古代、古生代、中生代、新生代と呼ばれる多くの異なった地層の重なり合いから成り立っているように、人間社会の歴史もまた、多くの異なった構造と機能の重層化から出来上っている、というのがぼくの考えである。そして、この複雑多様な重層化の一方の傾向を国家と呼び、他方の傾向に発展させ「ており、それらの痕跡は現存する未開社会のうちにもまた文明社会のうちにも発見することができる。」「血にて血を償い、目にて目を償い、齒にて齒を償い、傷にて傷を償い、命にて命を償うべし」という聖書の思想は、まさしく氏族社会における正義の觀念に起源をもつものであった、とクロボトキンに述べている。

このように、氏族社会は「習慣、慣例、および伝統」によって維持された社会であり、「それを強制する権力」というものがまったくなかった」のであるが、しかし、「指導者」というものは明らかに存在していた。第一が、自然に関する知識を所有するその時代の科学者たち——「魔法使や降雨術師」あるいは信仰守護者、第二が、「習慣、慣例、および伝統」に精通した法律家たち——長老あるいは首長、第三が、他種族との戦争に際して指導者に選ばれた軍人たち——戦士あるいは指揮者である。だが、氏族社会の時代では、これらの「指導者」は、すべて氏族会議によって選挙され、あるいは罷免されるものとなっており、したがって信仰守護者、首長、指揮者の三角同盟が結ばれるにはいたらなかった。

信仰守護者、首長、指揮者の三角同盟は、氏族社会が崩壊し、父系による家族制度が土地の共有を基礎にして確立された時代にはじめて結ばれるようになったのである。クロボトキンは、西ヨーロッパでの氏族社会の崩壊の理由として、種族の移住と混交による共同の起源、共同の祖先の喪失を挙げている。氏族を氏族として成立させていた結合の媒体は、まさにこの共同の祖先、共同の起源という觀念にあった。この觀念——それは始祖あるいは氏族神というかたちで形象化されていたのだが、それが種族の移住や混交によって存在根拠を剝奪されていくにつれて、氏族という結合の型態は次第に

向を社会と名づけたいと、ぼくはおもう。この二重性は、たんにわれわれが今日までに知りうることでできた歴史過程のなから検証することができるとはみでなく、もつと根源的な人間存在そのものの弁証のうちに見出すことができるのだが、その議論に入るまえに、国家の成立を分業のなかでとらえる津田の見解に触れておこう。

津田は、分業についてきわめて広い意味の規定を与えている。ふつう分業といえは、ある経営内での作業工程の分割を意味し、文字通り「労働の分割」にはかならないが、津田国家論における分業は、そういう狭義のものではなく、「文明の基礎となり、私有財産と階級分裂の根柢ともなった自然発生的な敵対関係をふくむ」ものと規定される。つまり、社会生活を存続していくための諸機能の分化、ということであろう。

津田によれば、「社会の共同利害の保持」のために、ある機能が社会のなかにつくりだされる。公的権力がそれである。それは、不可避的に、特定の委託者をつくりだす。そして、委託者はしばしば世襲制を伴ない、支配階級を形作っていくと同時に、その「特殊の利益」の反映として国家が現実化する、というのである。

この分業を軸とした国家成立の議論は、クロボトキンの国家論を思い出させる。クロボトキンは、「国家・その歴史的作用」(二八九六頁)のなかで、国家の成立を、首長、指揮者、信仰守護者の三角同盟に見出している。クロボトキンによれば、「人間が社会を創造したのではなく、社会が人間に先立って存在していたのである。」「そして、その社会とは「氏族あるいは種族」の社会であった。「人間は幾万年の間、氏族もしくは種族の状態で生活していた」のである。この時代にも、「人間はすでに制度、習慣、慣例を十分

弛緩していき、それに代わるべき型態が求められるようになった。

「父を中心とする」家族、すなわち父系家族が、それである。

「ある領土、谿谷、平原、山地の共同所有」ということが、新しい協定の根柢になった。古代の神々は、すべてその意味を失ない、谿谷、河、森の地方神が、原始種族の神々に代って、新しい集団のひとびとに宗教的神聖を与えた。」と、クロボトキンは語っている。

しかし、父系家族の出現が、そのまま、国家の出現に結びついたわけではない。クロボトキンによれば、まず出現したのは「自由共產部落」——村落共同体であった。「自由共產村落は、今日でもなおそうであるが、別々の家族から成立していた。しかし、一村の家族は土地を共有し」、「彼らはその土地を自分達の世襲財産と考え、各家族の大小に従って分配していた。」自由共產村落では、「土地の耕作」や「森林の伐採開拓、橋梁の架設、他から侵略を受けた際に避難所にあてられる小堡壘、櫓の造築」などは、すべて共同の仕事として行なわれたが、消費は家族を単位としてなされていた。「家族は各自家畜を飼養し、菜園と食料とを有していたし、集積した富を家督相続によって伝え、そして蓄積」していった。私的所有は、ここにはじまったのである。

富の私的所有が進むのに併行して、知識と技術の私的所有もまた進行していった。氏族社会で指導的な役割を果たした信仰守護者、首長、指揮者は、それぞれその知識と技術を、自家の「奥義」一化し、「秘伝」一化し、世襲化することによって、みずから特殊な、また特権的な存在としていった。この過程のなかで、首長と指揮者がまづ結びつき、支配的権力が形成され、次いでこの権力に信仰守護者が参画することによって、国家成立の基盤はできあがった、とクロ

ポトキンは主張している。

クロポトキンが、この論文「国家・その歴史的役割」を書いたのは一八九六年である。その立論の基礎となったのは、彼自身認めているとおり、J・バコフフェンの『母権論』（一八六一年）や、H・メーリン『古代法』（一八六一年）、E・B・タイラー『原始文化』（一八七四年）、L・H・モルガン『古代社会』（一八七七年）等々、十九世紀後半に出揃った人類学史上の大古典であった。その後の人類学、民族学の進歩は、これらの大古典の学説を部分的に否定し、あるいは修正しているようだが、しかし、これらの学説に依拠しながら展開したクロポトキンの国家成立についての仮説は、今日でもなお、多くのことを示唆しているといわなくてはならない。

いま問題としている国家成立における分業の役割にしても、クロポトキンの説くところは、津田道夫のように単純素朴ではない。すでに述べたように、津田は、「生産力の水準の向上、交通圏の拡大、社会生活の複雑化にともない、不可避的に」「社会生活存続のための『不可欠の一定の共通の機能』が、『特定の人びとの担掌するところ』となり、『この特定の人びとは、それとともに全社会に対して、彼らの『特殊の利益』をもつようになり、ここに国家が現実化するのである』と主張している。いわば、諸機能の分化——分業が不可避的に、したがって必然的に、そして無媒介的に国家の成立を導きだす、というのである。

これに対して、クロポトキンは、津田とおなじように、氏族社会においてすでに諸機能の分化が行なわれていると考えるが、しかし、これらの諸機能の分化が国家の成立を導きだすには、なお、分業以外の別の要因が媒介されなくてはならない、とするのである。

自然との闘い、外敵との闘い、そして内部の秩序の維持、これら

はおそらく原始人の社会生活を存続させていく上に不可避の必要であつたらう。この必要を充たすために、信仰守護、軍事指揮、長老あるいは首長というような一定の機能が分化していったのである。けれども、氏族社会においては、これらの機能の分化が国家を生み出すようなことはなかった。これらの分化した機能は、その求められた役割を遂行することによって、社会全体の利益に役立つ、という構造のなかに位置づけられていたのだ。分化した機能が、「彼らの特殊な利益」をもつようになるのは、氏族社会が崩壊し、父系家族によって構成される村落共同体が出現して以後のことである。

ということは、分業が国家成立の第一原因ではない、ことを物語っている。もし分業が第一原因であるとするならば、すでに氏族社会において、国家は成立していなくてはならなかったはずであり、氏族社会にみられる全体の利益と分化した機能との一体化という構造は、あつてはならぬものとなってしまうからである。

また、最近の民族学の大勢は、かつてモルガンが提唱し、マルクス、エンゲルスによって継承された、群居社会→氏族社会→古代国家という発展過程を人類はかならず辿っていくという單元単系の段階説を否定する方向にあり、群居社会からすぐ神権国家に移行した種族の例もないではない。そのようなケースは、しばしば近接する他の文明の伝播ということと説明されるのだが、もしそれが事実であるとすれば、ここにも、分業が国家成立の第一原因であるとする学説の反証が提出されることとなる。

さらに、これはクロポトキンも指摘しているところだが、信仰守護者、首長、指揮者の三角同盟が結ばれ、僧侶あるいは祭司階級と

王および貴族階級が形作られ、村落共同体に固有の諸権利が漸次に剝奪され、古代国家が形成されていく過程で、おそらく人類最初の階級闘争が行なわれている。この階級闘争が、なをめぐって行なわれたかといえ、村落共同体が追求していた全体の利益と、国家が追求しはじめた特殊な利益との矛盾、対立であった、ということができる。すなわち、そこでは分業それ自体をめぐって闘争が繰り

拡げられたのではなく、分業を社会全体のなかでどのように位置づけていくか、その構造こそが闘争の焦点であつたのである。

もうこれ以上、反証を並べていく必要もないだろう。分業という社会経済的な構成をいくら追求していても、そこから国家の成立という問題を直接に解く鍵を得ることはむずかしい。強いてそこに問題解決の鍵を見出そうとすれば、氏族社会→村落共同体と古代国家との間の、巨大な、文字通り百八十度の質的、構造的転換という現実が見落され、たんに全体のために機能するか、特定少数者のために機能するか、という国家機能の対象の相違へと、問題は矮小化され、ついに国家の本質は不問に付され、最終的には国家擁護論へと転落せざるをえないのである。津田国家論は、数多い同種同類の国家論の一例として、俎上にあげてみたまでのことである。

国家の本質

このような「機能的国家論」（国家を、構造の欠落した機能という虚構のみとらえていく理論）の限界を一步突き破り、すくなくとも国家の本質の一端を望遠させている理論家として、つぎに、黒田寛一と吉本隆明の御兩人に登場を願わなくてはならない。

黒田寛一は、『社会観の探求』（一九六一年）のなかで、国家に

ついで次のように書いている。

「国家の本質は、おのれの階級的な諸利害を貫徹せんとする支配階級の意志、あるいは国家権力の実体としての政治階級の意志つまり国家意志を実現するための『幻想的な共同性』という点にありま

す。国家意志は物質上および精神上の生産諸条件を支配し維持すること、したがって直接生産者たちの諸利害をぎせいにし搾取すること、ならびに外敵からの防衛などを根本的な眼目とするのです。」

ここでばくが注目したいのは、国家の本質を「幻想的な共同性」に見出した鋭い指摘である。黒田は、同じ書物のべつの所で、

「しかも、支配階級は、おのれの階級的な諸利害を社会全体の利害として妥当させ、通用させるために、国家をうちたてるのです。これによって、幻想的な共同利害は、『一個の独立な容態』をとり、『幻想的な共同性』としてあらわれます。すなわち国家は、『共同性の幻想的な形態』であって、支配階級の特権諸利害としての『一般的な』利害を物質的にうらづけるものにほかなりません。」

とも述べている。

「幻想的な共同性」あるいは「共同性の幻想的な形態」として国家を規定することは、国家のうちに「公的権力」（『社会的機能』と「政治的権力」（『政治的機能』）との二重性を見出すいわゆる現代マルクス主義国家論の限界を突破することにはかならない。すでに述べたとおり、いわゆる現代マルクス主義国家論は、レーニン国家論の一面性を克服することを目指して展開されたものだが、それはなお、レーニン国家論と同じように、社会経済構成に対応する政治の次元にとどまっております、国家を実体的な政治機構として受けとめて

だが、レーニン国家論の一面性は、たんに国家機構が発動する機能の一面性にあるのではなく、国家を実体的な政治機構として限定したところにあるのであって、黒田が、国家の本質を「幻想的な共同性」あるいは「共同性の幻想的な形態」に見出した時、国家論は実体的な政治の次元から、人間社会を全体的に規制し、方向づける価値体系の次元、あるいは政治の次元を含めて、人間社会を全体的に包括する文化様式の次元へ進出するのが可能となったのである。

さて、それでは、この「幻想的な共同性」あるいは「共同性の幻想的な形態」としての国家は、どのように創出されるのだろうか。

黒田によれば、「人間生活の本来の姿」は、「肉体労働と精神労働との統一」、物質的生産と精神的生産との統一にある、という。そして、それは「生産と所有との根源的な統一に立脚する生産様式」においてはじめて具現されるのであり、「歴史上の現象としては、原始共産体における生産様式として実存する」のである。

しかし、「技術の発達や労働の生産性の向上の必然的な歴史の結果」として、生産と所有との分裂ないしは分離ははじまり、社会的生産の自己疎外が行なわれる。「ここにおいて、集団的な社会的所有の対立物としての私的階級的所有が成立し、生産と消費との社会的統一がやぶれて、階級対立における階級支配と搾取が発生し、労働が肉体労働と精神労働とへ分割され、都市と農村との社会的分業が形成」される。

このようにして「肉体労働から精神労働が分裂するばあい、人間意識は、必然的に、自分自身を現実の自分とは別の何物かであるように想像するにいた」り、「また、現実的なものを考えることなしに、しかも現実は何物かを考えているかのようにじっさい妄想しう

るようになる」のである。「人間のこうした自己分裂（意識における二重化が主体的に統一されえないこと）」——これが空想や幻想を生みだす、と黒田は論じている。

「生産の主体的な諸条件と客体的な諸条件との分離にもとづく人間の自己疎外、生産場面における人間の自己喪失、これが意識における自己疎外としての自己分割の現実的な根拠なのです。」

空想や幻想は、まず「魔術・呪術・宗教などの「観念的な僧侶的表現」」「『幻想的な形成物』」として現われる。「要するに虚偽意識形態としてのイデオロギーがうみだされ」、「同時にそれは、自立化され、また独立性があたえられ」、「イデオロギー物神」となっていく。そして支配階級はその「特殊諸利害に「一般的な利害」という仮象をあたえるため」に、「国家をうちたてる」のである。

以上、かなり忠実に、「幻想的な共同性」あるいは「共同性の幻想的な形態」としての国家が創出されていく過程を、黒田の記述を引用しつつあつてみた。

ここで特徴的なことは、黒田もまた、社会経済的な構成との対応のなかで国家の成立をとらえているのだが、津田たちが諸機能の分化——分業を国家成立の鍵とみているのに対して、黒田は、社会的生産の自己疎外——虚偽意識形態としてのイデオロギーの側面から問題を追っている、ということであろう。それゆえに、「幻想的な共同性」あるいは「共同性の幻想的な形態」という国家の本質を抽出することができたのであろう。

しかし、マルクス主義の教条という枠組みをはずして黒田国家論を点検していくと、いくつもの疑問点に出会わざるをえない。

第一は、なぜ生産と所有との分裂ないしは分離、すなわち社会的

生産の自己疎外が行なわれたのか、という疑問である。この疑問について、黒田は、きわめてあっさりとして「技術の発達や労働の生産性の向上の必然的な歴史の結果」と断じている。この論理は、「生産力水準の向上、交通圏の拡大、社会生活の複雑化」によって、国家の現実化する道が開かれるという津田の論理以上に素朴かつ教条的である。すべてを「必然的な歴史の結果」としてしまえば、問題はしごく簡単なのだ。

だが、実際に生産と所有の分離が行なわれるにいたった経過は、今日まで明らかにされたところからいっても、「技術の発達や労働の生産性の向上」にのみ集約できるほど単純明快なものではない。このような論理は、通俗化したマルクス主義にみられる生産力のフエティシズムを思い起させる。そして、この間にまともに答えようとしなかったところに、黒田国家論の限界があるのである。

第二は、「生産と所有との根源的な統一に立脚する生産様式」の歴史、実存として、「原始共産体」を、これまた、疑問符抜きで挙げていることだ。これは、改めていうまでもなく、マルクスが提示した生産様式の諸段階、すなわち、原始共産体的、アジア的、古代的、封建的、資本主義的生産様式という図式を、教条的にあてはめたものにすぎない。

しかし、この図式自体改めて検証されるべき代物であり、とくに原始共産体とユートピア的に名づけられた社会については、いっそう厳密に、マルクス、エンゲルス以後の学問的業績の摂取がなされなくてはならぬはずである。氏族社会、あるいはそれにつづく村落共同体を理想化したのはマルクス、エンゲルスにとどまらず、クロポトキンにしても同様であり、いわば十九世紀社会主義のロマンの

源泉とでもいうべきものであったのだが、社会主義が特定のイデオロギーに従属するものではなく、人間普遍の真理を志向するものである以上、もっと学問的態度が取られるべきであろう。そうでなくでは、国家の成立について正しい認識を得ることは困難である。

第三は、「魔術・呪術・宗教」などが、社会的生産の自己疎外の結果として生じる「空想や幻想」の産物である、と規定している点である。もしそうだとすると、原始共産体あるいは氏族社会にすでに明らかに登場しているさまざまな型態の原始宗教は、どこにその成立の物質的根拠を求めるべきであろうか。黒田の定義によれば、原始共産体とは「生産と所有との根源的な統一に立脚する生産様式」をもった社会であり、「このようなものとしてそれは、所有形態としては集団的な所有であり、したがって無階級的な社会構成」である。それゆえそこには、「空想や幻想」の生まれる物質的根拠を見出すことはできなくなる。

ここには明らかに論理上の矛盾がある。原始共産体あるいは氏族社会が、無階級であるのと同じように無宗教であったならば、たしかに宗教は、社会的生産の自己疎外の産物として規定することができたろう。だが、氏族社会には氏族神あるいは始祖に対する信仰が一般化していた、というのが定説であり、むしろこの信仰こそが氏族社会を存続させていく上でかたみになっていた、といわれている。だからこそ、信仰守護が社会生活の存続にとって不可避の機能として、軍事指揮や長老あるいは首長とともに分化していったのである。この歴史上の事実は、宗教がかならずしも社会的生産の自己疎外の産物に限定されえないことを示している。

もっとも、原始共産体あるいは氏族社会が、十九世紀社会主義が

主張したようなユートピア的社会ではなく、すでに社会的生産の自己疎外が行なわれていた階級社会であった、とする仮説が成立すれば、宗教に関する黒田の規定は逆に成り立つかもしれない。たしかに、グンプロヴィツ以来、君主政治は人間の歴史とともに古いと主張する学説もあり、古代国家の成立以前に、すでに神権的な国家をもった種族がないわけではない。しかし、だからといって、それが氏族社会全般に適用されるかといえば、決してそうはならないのである。

国家の本質を「幻想的な共同性」あるいは「共同性の幻想的な形態」に見出す黒田国家論にとって、幻想の端緒としての宗教の成立はきわめて重要なポイントなのだが、このポイントに論理的な矛盾があるということは、致命的である。ここでの矛盾が矛盾のまま投げだされた結果、原始共同体から古代国家への転換の過程がきわめて曖昧になり、そのために、国家の本質であるとされる「幻想的な共同性」あるいは「共同性の幻想的な形態」も、それ以上に深く、その構造をえぐりだすことができなかったのである。

このような袋小路に黒田が陥ち込んだのは、おそらく、彼が社会経済的な構成と宗教や国家の成立とを、あまりに機械的に、直接的に対応させようとした結果であろう。このマルクス主義者がしばしばはまり込む社会経済的な構成と、宗教や国家など文化形態との機械的、直接的対応の不毛さを衝いたのが、吉本隆明である。

吉本は「自立の思想的拠点」(『展望』一九六五年三月)のなかで、「八国家」とそれに先行する国家、いいかえれば宗教・法・国家は、その本質の内部では社会の生産の様式の発展史とは関係がないのである。」

と断言し、日本資本主義論争がついに「天皇制国家の本質、その実体をあきらかにすること」ができなかったのは、講座派も労農派も、ともに「国家権力の性格を、経済社会構成と対比させようとする点で一致しており、その点でまさに致命的な欠陥」をもっていたからだと述べている。

吉本によれば、講座派や労農派が追求していた「八国家」とはいわば社会的国家であって、国家そのものではない」にもかかわらず、「この社会的国家はそのまま政治的国家と等記号でつながれていたのである。」しかし、いくら吉本が呼ぶところの社会的国家、すなわち社会経済的な構成を微に入り、細をうがって議論してみても、社会的国家は国家そのものではないのだから、ついに国家の本質に到達しようがないのである。

「わたしたちは何らかの意味で、マルクスの方法がここにあるかのように錯覚し、まだ若年でみずから創造する能力のなかった戦後のある時期に、この愚かしい論争を追体験したのである。内心では天皇制近代国家は、こんな単純なものでも、こういう馬鹿げた方法で包括されるものでもないという疑念をもち、それゆえに戦争責任とはなにか、戦後に生きたる課題とはなにかを、自らに提起せずにはおられなかった。そしていま、やっとこれらの論争の基本的な性格を批判する視点を獲得することができたのであり、葬送の歌をあたる段階に到達したのだ。」

この吉本の美しい告白は、共感をもって読むことができる。津田国家論にしても、黒田国家論にしても、その論理が破綻をきたした原因が、このほとんど伝統的な方法論にあったことは、すでに繰返し述べたとおりである。

けれども、この告白をふまえて、つぎに展開する吉本の国家論は、彼のいう古典マルクス主義の範疇からみれば革新的なのかもしれないが、彼が気負っているほどの目新しさは見当らない。むしろ平板で、非弁証法的でさえある。

吉本によれば、「国家は国家本質の内部では、宗教を起源として法と国家にまで普遍化される観念の運動のつくりあげたもの」である。「種族に固有の宗教がさまざまな時代の現実性の波をかぶりながら連続的に推移し、累積された共同的な宗教の展開」が、「国家本質の内部」で行なわれる。「何らかの意味で人間の観念が無限の自己としてうみだした宗教が、個別的なものから共同的なものへ転化され」たところに、法・国家が成立するのであり、それは「社会的国家の外」にうみだされるのである、という。

「社会的国家は、法によって政治的国家と二重化されるとき、はじめて権力をもち、普遍的な八階級Vのもんだいがあらわれる。それゆえ、国家を宗教から法へ、法から家國へと下降する歴史的な現存として考察しないかぎり、国家の本質と、そこからうまれる権力の総体はとらえることができないのである。」

宗教が国家の起源の主要な要因の一つであることは、すでに多くの民族学者が指摘したところである。だが、ほかの考えでは、宗教が国家の成立において占めている位置は、分業の場合とほぼ同じところにある。つまり、宗教は、吉本がいうように、それ自体の発展の様式をもって法・国家へと発展していくのではなく、宗教以外の別の要因が媒介されることによって、国家のなかへ組み込まれていくのである。

吉本は、この論文に関するかぎり、宗教については「人間にとつ

て無限の能力でありたい願望」が外にあらわれたもの、と規定しているにすぎない。やや推定を交えていえば、宗教ははじめ個別的な幻想として成り立ったが、やがてそれは共同的なものに転化し、その過程で「幻想の共同性」＝法・国家への発展を遂げた、と吉本は考えているように思われる。彼は、この論文でただ一カ所だけ、「宗教的疎外の累進した共同性としての法・国家の本質」というように「疎外」に言及しているが、大筋においては、原始宗教を出発点とし、法・国家を到着点とする直線コースが想定されているように読みとられる。すくなくとも、国家の成立していく過程における宗教それ自体の質的転換という問題が考えられた形跡はない。

けれども、宗教はたんに「人間にとって無限の能力でありたい願望」の表出にとどまるものではない。ハーバート・リードが「アナキズムの哲学」(一九四〇年)のなかで述べたように、宗教は「ユングの言うところの集団的な無意識、つまり、社会に凝集力を与える心理的な要素」、「人民を結びつける唯一の力」、「人民の個々の利害が衝突した時に、訴えるべき自然な権威」なのである。リードはこのエッセーのなかで、「国家はただ、宗教が衰え始めた時に、その至上権をかせいだのである」と主張し、宗教の「自然的権威」に国家の「人工的権威」を対立させている。

事実、国家や階級が存在を知らない氏族社会の記録に目を通す時、リードのこの見解を裏づける多くの例証が見出される。国家が、どのような型態のものであれ、外側から人為的な柵をめぐらして、国家へと人民を囲い込んでいくのに対し、氏族社会あるいは村落共同体では、逆に内側に自然な核が作られ、この核に引き寄せられるように人民が結合する構造になっている。そして、この核こそ

が宗教なのである。「事実、歴史の記録するところでは、宗教が幻影であるどころか、まるで逆に、社会的な必然であることをわれわれに認めさせようとしている」という歴史的事実に立脚したリードの見解こそ、真実に近いと考えるばくは、したがって、「宗教から法へ、法から国家へと下降する歴史的な現存」という定式には、同意しがたいのである。察するに、吉本は、宗教について、「宗教は阿片である」という古典マルクス主義の教条に、無意識のうちに引きずられていたのであらう。

しかし、そうだからといってばくは、宗教が国家成立の主要な要因の一つであることを否定するのではない。まったく逆である。宗教が本質的にもっている社会的凝集力は、人民を国家へと結集させていく場合に、必要不可欠の要因として機能しているのである。というより、宗教のもつ社会的凝集力を媒介することなしに、国家という大人間集団を形成することは不可能であったのだ。反宗教を国家政策とするソ連で、死せるレーニンがまずミイラとして神格化され、ついで生けるスターリンが「スターリン崇拜」として、「現人神」に仕立てられる、という擬似宗教が流布されたことは、宗教を抜きにして、国家のような巨大な人間集団を形作るわけにいかないことを物語っている。最近の中国の「毛沢東崇拜」にしても、同じことである。

しかし、宗教は、もともと本質的に内発的な、自己と他者とを内側から全一化していく感性的活動である。内側から溢れでて、一つの塊り―集団へと凝集していく流れである。それが、国家という、本来の宗教とはまったく逆の機能と構造をそなえた集団形成の凝集力として活動していくには、宗教の本質を放棄し、その外被だけを

とどめておく、という転換がなされなくてはならない。いわば、影の宗教を映しだして、宗教であるかのように振舞わせなくてはならぬのである。

これが疎外された宗教の形態であり、この擬似宗教によって国家が成立していくゆえに、国家の本質は「幻想の共同性」たらざるをえないのである。

けれども、この宗教の疎外は、たとえば階級分裂という社会経済的現実の結果として生じるものではない。宗教は、それ自体の活動のなかに、自らを疎外していく論理を内在させているのである。いや、宗教にかぎらず、人間の存在そのもののうちに、この論理が内在している、というのがばくの考えである。そして、これまでに再三述べてきた、国家を成立せしめるにあたって作用した「別な要因」とは、まさにこの論理が生み出したものにほかならない。

「われ―それVとしての国家

マルティン・ブーバーは、「世界は人間の二つの態度によって二つとなる」と述べ、「われとなんじ」(一九二三年)の冒頭で次のように書いている。

「人間の態度は人間が語る根源語の二重性にもついで、二つとなる。根源語とは、単独語ではなく、複合語である。

根源語の一つは、 Δ われ―なんじVの複合語である。

他の根源語は、 Δ われ―それVの複合語である。この場合、 Δ それVの代わりに Δ 彼Vと Δ 彼女Vのいずれかに置きかえても、根源語には変化はない。

したがって人間の Δ われVも二つとなる。なぜならば、根源語

Δ われ―なんじVの Δ われVは、根源語 Δ われ―それVの Δ われVとは異なったものだからである。」

根源語 *Grundwort* とは、ブーバーにいわせれば、それが「語られることによって、存在を成り立たしめ」ているものである。つまり、存在を存在たらしめている根源といつてよいだろう。

ここで、注意すべきことが二つある。第一は、存在は、たんに客体として投げだされたものではなく、主体として、あるいは実存としてのわれわれの態度に対応するものとして、主体的に、あるいは実存的にとらえられていることである。

人間存在は三つの重層化した側面をもっている。第一が自然的存在としての人間、第二が歴史的存在としての人間、第三が実存的存在としての人間である。それらはそれぞれ、ベルジャエフが「奴隸制と自由」(一九四三年)で指摘した三つの時間、すなわち宇宙的時間、歴史的時間、実存的時間のなかに存在している、ということが出来る。

自然的存在―自然の運行によって測定される時間に刻まれて生きている存在、歴史的存在―巨視的には自然の時間のサイクルに従属しながら、しかも過去から現在を経て未来へと延びる直線によって象徴される歴史的時間に刻まれて生きている存在、これらはいわば、客体として投げだされた存在である。

けれども、実存的存在―自然の時間や歴史の時間のように、数によって計測されず、サイクルや直線によって象徴化されない、無限と永遠の内部の時間である実存的時間に刻まれて生きている存在は、たんに客体として投げだされた存在ではなく、存在の存在とでもいうべき、存在のあり方をつくりだしていく存在である。ブーバ

―はそれを存在者が発する根源語というように表現したのである。

たんに客体として投げだされた存在―自然的存在あるいは歴史的存在ではなく、主体的に存在を存在せしめていく存在、すなわち実存的存在となることによって、人間は、はじめて他の生物と本質的に異なる生物になったのである。サルから人間への転換を形態的に特徴づけるものが、四足獣から二足獣へ、這うことから直立することへの変化であるように、存在論的に特徴づけるものは、実存的存在の確立にはかならない。この存在論的な転換は、おそらく人間がサルから直立猿人、ペキン原人などと人類学者が呼称するいくつかの段階を経て進化していった、数十万年に及ぶ年輪の重層の過程で、漸次になしとげられていったのであろう。

たとえば、現存する最も古い絵画の一つといわれる南フランス、ラスコー洞窟の壁画は、旧石器時代後期、およそ二十万年から十万年ぐらい以前の作品と推定されているが、それはたんなる装飾ではなく、一種の呪術を表わしていると解釈されている。この時代の人間の意識構造については、まったく推定による以外に明らかにする方法はないが、しかし、二十万年から十万年以前にすでになんらかの形で呪術信仰が行なわれていたことは、実存的存在としての人間への転換がかなり進んでいたことを物語るといってよい。なぜなら、自然的存在を超えた超越的な存在を感じ取ることこそ、実存的存在にのみ許された行為だからである。

ところで、ここで、第二の注意事項が問題となる。それはどういうことかという、第一に、根源語は単独語ではなく、複合語として現わされており、第二に、それは一つではなく二つある、ということである。ブーバーによれば、それは Δ われ―なんじVと Δ われ

「それVという形式で表現されているのだが、ここに、十九世紀風の認識の限界を突破した、きわめて現代的な真理への開示が秘められている、とぼくには考えられる。

実存という時、ふつうに連想されるのは、キルケゴールの「単独者Vスティルナーの「唯一者V」、あるいはぐっと新しく、サルトルの「即自V対自への自己自身の投企V」というような像であろう。これらの像は、いずれも西欧近代に固有な、頑固な「自己意識V」の上に築かれている。キルケゴールの「単独者V」は、唯一無二の神と向き合う時にはじめて姿を現わす真実の自己であり、スティルナーの「唯一者V」は、すべての観念を排除し去った時にかむことのできる、これまた真実の自己である。また、サルトルの場合も、総合を不可能とする即自V対自へむけて、自己自身を投企していく行動のなかに、自己のあり方の真実を追求しているのであって、そこで行うところの実存は、自己を主体とするものにほかならない。

けれども、この頑固な「自己意識V」そのものを、逆にとらえてみると、どういうことになるだろうか。たとえばサルトルの場合、自己のあり方の真実が、「即自V対自Vへの自己投企」という受難の永続革命のうちに存在するとして、この真実を成り立たせているものはなにか、と問うてみよう。あるいは、「即自V対自Vへの自己投企」という答えが戻ってくるかもしれない。しかし、それは問いに対する答えとして十分ではない。それは倫理的な答えとしては満点かもしれないが、存在論的な答えにはなっていないからである。存在論的にいうならば、自己自身が「即自V対自V」という実現不可能な全体性へ向けて、現在の自己自身を越えて投企するということは、自己自身を全体性へとかけり合わせていく、関係づけてい

く、ということにはほかならない。そして、そこに開示される真実は、投企する自己自身のうちにあるのではなく、また投企される全体性のうちにあるのでもない。この二つの極を結びつけるかけ合い、あるいは関係のうちに見出される、といわなくてはならない。キルケゴールの「単独者V」、スティルナーの「唯一者V」にしても同じである。「単独者V」が、はじめて自己の真実となりうるのは、「単独者V」であるからではなく、神と向き合うというかけ合い、関係を結ぶゆえであり、「唯一者V」が、真実の自己でありうるのは、もろもろの既成の観念を排去していくことで、最後に残された非観念、観念にあらざるもの、すなわち全体性と出合い、それとの関係に入っていくからなのである。

こうして、西欧近代に固有な「自己意識」に代わって、「かけ合いの意識」、「関係の意識」こそが、真理をわれわれに開示するものとして、表われてくる。そこでは、個は、個体としての実体的な存在でありえない。それは自然的存在としての個にすぎない。また、歴史的な時間の「こま」という、部分的な存在でもありえない。個は、さまざまなかけ合い、関係のなかではじめて存在となりうる存在、すなわち実存的存在なのである。

このように理解することによって、われわれは、いわゆる西欧近代の呪縛から解放され、人間を、西欧近代に固有の歴史過程からのみ把握するのではなく、はるかに多面的に、しかも根源的にとらえていくことができるようになる。われわれは、これまで、しばしば「西ルネサンスにおける近代的自我の神話を聞かされ」、「近代的自我」、「自己意識」をもって、文化を測定し、人間を追求する唯一の尺度であるのかのように教え込まれてきた。しかし、この尺度

は、皮肉なことに、西欧文化自身の矛盾を生み出し、その矛盾が克服されていく過程で破産しはじめている。ブーバーの哲学がひろく西欧人の心をとらえていることは、その兆候の一つでしかない。

「はじめに関係がある」と断言するブーバーは、この関係の世界について、次のように述べている。

「関係の世界をつくっている領域は三つある。

第一は自然と交わる生活。そこでは関係は暗がりの中で羽ばたき、言語は通じない。生物たちは、われわれに向かって動いているが、われわれのもとに来ることはできないし、彼らに向かってわれわれのいう「なんじV」は、言語の入口で立ち止まってしまふ。

第二は人間と人間の交わる生活。そこでは関係は明白であり、言語の形体をとる。われわれは「なんじV」を与えたり、受けとったりすることができ。

第三は精神的存在と交わる生活。ここでは関係は雲におおわれているが、おのずから明らかになってゆく。言語はないけれど、言語を生み出す。われわれは「なんじV」を知覚しないけれど、呼びかけられるのを感じ、形づくり、思惟し、行為しながら、これに答える。すなわち、われわれの口をもってしては、「なんじV」ということはできなくとも、われわれの全存在をもって、根源語を語るのである。」

このように、実存的存在は、たんに人間存在に限定されるものではない。それは、人間以外の生物に及び、さらに超越的な「精神的存在」にまで拡大する。原始人の宗教の核であったマナから、近代人の精神生活に宿るカリスマにいたるまで、「なんじV」として呼びかけられるのである。そして、このさまざまな「なんじV」と出会

い、それとの関係に入っていく時、人間は人間としての活力を創りだし、人間としての生活を営むことができる。この関係から溢れだす活力が、互いに個々の人間を全体的に関係づけ、そこに人間の宇宙——共同体が築かれる。ぼくが社会と呼ぶのは、このような「なんじV」という関係を基礎として形成された集団にほかならない。

もうすこし、ブーバーに語らせよう。

「諸民族を包括するような偉大な文化は、すべて根源的な出会いという出来事から生ずる。文化の源泉にはかならずや精神の本質行為である「なんじV」への応答がある。このような本質行為は、あとにつづく各時代の人々の同じ方向に対する努力によって強化され、やがて精神のうちに、宇宙についての独特な観念が生まれる。——この本質行為によってようやく宇宙は人間の宇宙となることができるのである。かくていく度も人間は確信に満ちた心で、空間についての独特な観念をいだき、神の住み家と人間の住み家とを建て、揺れ動く時間の律動に新しい讃歌や音楽を充たし、人間の共同体をも形成したのである。人間が自己の生活の中に悩みながらも、あの本質行為を実践しつづけるかぎり、また、人間がみずから「なんじV」との関係にはいつてゆくかぎり、そのかぎりにおいて人間は自由であり、創造的である。」

「われ、なんじVの出会い、関係とは、ごく砕いていうならば、人格と人格との触れ合い、ということにはほかならない。それは、実存の時間における出会いであり、関係である。しかし、人間は、つねに実存の時間にもみ生活しているものではない。人間は、なによりもまず、自然的な存在であり、自然的時間に生きている。人間に

寿命があるかぎり、この枠組みの外に生活することはむずかしい。それでは、自然的時間における人間の生活はどのようにして営まれるのだろうか。

それは、百パーセント自然的存在である他の動物の生活から類推することができる。動物たちの生活の特徴づけるものは経験の集積であり、相互の利用である。経験は出会いでも関係でもない。ある対象を相手にして積みあげられた時間的な経過である。その場合、相手は生きた人格として扱われるのではなく、むしろ死んだ物体としてとらえられている。つまり、 Δ なんじ ∇ ではなく、 Δ それ ∇ であり、 Δ 人格 ∇ ではなく、 Δ 対象 ∇ である。

人間がさまざまなものを、自己の Δ 対象 ∇ とし、それを自分のために Δ 利用 ∇ することは、人間が自然的存在である以上、避けられない宿命である。もし人間が、自分一人だけで生活することができれば、百パーセント Δ 人格 ∇ でありえたであろう。だが、人間は、まず同胞の力を借りなければならず、さらに他の生物の力を借りなければならず、また、自然の力を借りなければならぬ存在であるゆえに、互いに自己を利用される対象として提供しなくてはならないのである。

こうして、根源語は一つではなく、二つにならざるをえなくなる。 Δ われーなんじ ∇ とならんで、 Δ われーそれ ∇ が出てくるゆえである。

「 Δ それ ∇ の世界は時間と空間に関連をもっている。

Δ なんじ ∇ の世界は時間と空間になら関連をもたない。

個々の Δ なんじ ∇ は、 Δ われーなんじ ∇ の關係が終わりに達すると、 Δ それ ∇ とならなければならない。

なった。

Δ それ ∇ は、自然や生物ばかりでなく、人間をも対象とし、利用することによって成り立っている。つまり、そこでは、たとえば人間は、人間として、全体的に生きる（それは Δ なんじ ∇ として關係することである）のではなく、なんらかの対象として、部分的に使われるにすぎない。人間はたがいに対象化され、全体としての人間でなくなる。疎外される。

人間は、 Δ われーなんじ ∇ の出会いと關係の世界に入ることによって人間となりえたのだが、同時に、そのことによって Δ われーそれ ∇ の対象と利用の世界を創りだし、自らの手で人間を葬ろうとする、この悲劇的な存在の弁証法こそ、人間存在の根源に横たわる論理である。

さて、これまで長々と述べてきた哲学的論議が、いったい、この論文の主題である国家論と、なんのかり合いがあるのか、と疑う読者もいるであろう。国家は、政治学、すくなくとも社会科学の課題であって、哲学的国家論などは、プラトンかアリストテレス、せいぜい時代が降っても、十八世紀どまりの代物ではないか、という常識のないしは通俗的な疑問もないではなからう。

しかし、これまでに検討してきたいくつかの国家論の欠陥もしくは限界がどこにあったかを、ここで思い起していただきたい。

分業のうちに、国家成立の主要な原因を求めようとする津田国家論に対して、ばくは次のように書いている。

「……分業という社会経済的な構成をいくら追求していても、そこから国家の成立という問題を直接に解く鍵を得ることはむずかしい。強いてそこに問題解決の鍵を見出そうとすれば、氏族社会―

個々の Δ それ ∇ は、關係の中にはいつてゆくことにより、 Δ なんじ ∇ となることができる。

これは Δ それ ∇ の世界のもつ二つの根本的特権である。このことが、人間に Δ それ ∇ の世界に生活しなければならぬし、生活できる Δ 世界 ∇ であると思いつてしまふ。なるほど Δ それ ∇ の世界は、人間に種々さまざまな魅力や刺激、活動や知識を提供してくれるのであるから当然でもある。こういった確実で実際の効果のある年代記のような Δ それ ∇ の世界に、突如、すばらしい抒情的、劇的なエピソードのように、 Δ なんじ ∇ の瞬間が訪れる。こういった瞬間は、魅惑する魔力をたたえてはいるが、極端に走りがちになり、鍛えてきた日常性のたがは弛み、満足感よりも、疑惑があとにのこり、今までの確信は動揺する。このように底知れぬ気分ではあるが、しかし、なくてはすまされぬ瞬間である。」

Δ それ ∇ と Δ なんじ ∇ の關係について、ブーバーは、このように述べている。

おそらく、人間がたんなる自然的存在であることをやめ、実存的存在としての人間となつた数十万年以前に、人間はこの二つの根源語をもつたのであろう。人間は、 Δ われーなんじ ∇ の出会い、關係をもつことによって、社会を形成し、文化を創造していった。だが、それは、人間の生活半径が拡充され、したがって、また、人間の他への依存度が増大することをも意味していた。つまり、 Δ なんじ ∇ との出会い、關係は、つぎつぎに Δ それ ∇ へと転じていかなければならず、やがて人間に固有の歴史的時間が創りだされ、したがって、歴史的存在としての人間も形成されていった。 Δ それ ∇ は、自然的時間ばかりでなく、歴史的時間に、有力な根拠を見出すことと

村落共同体と古代国家との間の、巨大な、文字通り百八十度の質的、構造的転換という現実が見落され、たんに全体のために機能するか、特定少数者のために機能するか、という国家機能の対象の相違へと問題は矮小化され、ついに国家の本質は不問に付され、最後的には国家擁護論へと転落せざるをえないのである。」

また、「幻想的な共同性」あるいは「共同性の幻想的な形態」に国家の本質を見抜きながら、そこで停止してしまった黒田国家論について、ばくはこう書いた。

「このような袋小路に黒田が陥ち込んだのは、おそらく、彼が社会経済的な構成と宗教や国家の成立とを、あまりに機械的に、直接的に、対応させようとした結果であろう。」

さらに、この袋小路を突破し、「宗教から法へ、法から国家へと下降する歴史的な現存」として国家を考察する吉本国家論の限界についても、ばくはつぎのように書いている。

「……だが、ばくの考えでは、宗教が国家の成立において占めている位置は、分業の場合とほぼ同じところにある。つまり、宗教は、吉本のいうように、それ自体の発展の様式をもって法・国家へと発展していくのではなく、宗教以外の別の要因が媒介されることによって、国家のなかへ組み込まれていくのである。」

これらのコメントは、いささかなりとも独創的な部分をもつこれらの国家論の欠陥もしくは限界が、国家の本質を内在的に追求しようとして、いわば外在的に規定しようとしたこと、そしてまた、国家を機能の面からのみとらえ、構造の面をまったく不問に付していること、さらにそれに関連して、国家の創造者であり、かつ被造者である人間が探求の視野から蒸発してしまっていること、などにあ

ることを示している。したがって、逆にいうならば、戦後にあらわれたいささかなりとも独創的とおもわれるこれらの国家論の欠陥を克服し、限界を突破していくためには、国家の本質の内在的な追求、構造的な把握、さらに人間学的裏づけが、どうしても必要なのである。この視点を欠いては、国家についての、真に独創的な、それゆえ国家の真実を開示することが可能な理論を構築することは不可能なのである。

ほか、ブーバーの「われ」と「なんじ」の哲学に示唆されつつ、人間存在についての試論を試みたのは、このような人間学を出発点にもたぬかぎり、国家はついにその真実をわれわれに開かず、その周辺に無限の饅舌を積みあげることに終わる、と考えたからにはかない。

まえばくは、国家の本質を「幻想的な共同性」あるいは「共同性の幻想的な形態」に見出した黒田国家論にふれて、そのことの意義は、国家論が、「実体的な政治の次元から、人間社会を全体的に規制し、方向づける価値体系の次元、あるいは政治の次元を含めて、人間社会を全体的に包括する文化様式の次元へ」進出していくことを可能にしたところにある、と論じたが、それは、この人間学的な視点に立つ時、さらにいっそう明らかにしてくる。

すでに、多くの読者も気づかれていますとおり、国家はその成立の根源を、ほか悲劇的な存在の弁証法と名づけた人間存在そのもののうちにもっている。すなわち、われわれ「なんじ」の出会いと関係の世界が、逆に必然的に創り出していく「われ」それ「V」の対象と利用の世界、それが国家を国家たらしめる存在論的基礎なのである。それは、まさに「われ」なんじ「V」という関係を基礎として形成され

た集団——社会と対極をなすものにほかならない。

「われ」なんじ「V」の出会いと関係の世界において、人間は、実存的な、それゆえにまた全体的な存在として存在する。全体的な存在は、その全体的なゆえに、いわば互いに融け込んでいくようにして集団を形成する。そこでは、個と全体とは一体化されており、情緒生活においても、精神生活においても、ある共通した、普遍的な存在感覚にたづぬかれている。ごく一般的な例をあげれば、愛するものが傷つけられる時、自分もまたその傷のうずきを感じするような一体感がそれである。この共通した、普遍的な存在感覚こそ、社会の基礎であり、それに支えられてはじめて、合意による組織は成り立つのである。

一方、「われ」それ「V」の対象と利用の世界においては、人間は、自然的ないしは歴史的な、それゆえに部分的な存在として存在する。自然のなかで、人間はホモ・サピエンスとして分類され、歴史のなかで、人間はその歯車の一つに組み込まれる。部分的な存在は、その部分性のゆえに拡散され、それを集結させるためにはなんらかの囲いが要求される。なぜなら、部分的な存在は、互いに他を対象化し、また、利用していく存在であり、その存在相互の間には、「われ」なんじ「V」の場合におけるような共通した、普遍的な存在感覚のような凝集力は作用せず、いわばまたまパスに乗り合わせた乗客同士のようによそよそしい、感覚の断絶が冷たく横たわっているからである。この外からの囲いなしには、部分的な存在が一つの集団を形作することは不可能であり、一つの集団が形作られなければ、部分的な存在は拡散し、消滅せざるをえなくなる。その意味で、この囲いもまた、人間存在にとっては、不可欠の要素であると

いえよう。

この囲いが、国家の原型である。そして、この囲いのなかに部分的な存在を囲い込む力が権力にほかならない。つまり、権力とそれを媒介として成立した国家はその発生の基盤を、「われ」それ「V」という人間存在の根源にもっているのである。

このように、国家は、もはやたんに被支配階級を支配し、抑圧するための実体的な政治機構であるにとどまらない。この実体的な政治機構は、国家の実体的な部分ではあるが、いわば海面に露出した冰山の一角ではない。

それは、実体的な抑圧の機構であると同時に、人間の生活全体に意味づけと方向づけを付与する価値体系でもあり、人間の思考や情緒、行動を規制する文化様式でさえある。その点からいうならば、戦前、超国家主義者が愛用した国体という用語の方が、国家の全体像を的確に表現している、というるかもしれない。

国体とは、もちろん、毎年開催される国民体育大会のことではない。天皇を現人神とし、国民を臣民とする日本古来の、独得の「協同体」を意味し、他国の国家と異質であることを強調する目的で、この用語が用いられたのである。しかし、もとより、日本国家が他の国の国家と本質を異にしているはずがなく、むしろ、自国家が他の国家に対する優越性を誇示することこそ、すべての国家に共通の特徴にすぎないのだが、ここで興味をひくのは、超国家主義者が、同時代人のどれよりもよく、国家の本質を把握していた点である。

おそらく彼らは西欧政治学でいうところの国家理解に首肯しえないものを感じていたのであろう。国家がたんなる統治機構もしくは制度ではなく、もっと人間の生活文化全体を包括する様式であるこ

とを見抜き、それゆえに、たんなる統治機構もしくは制度を意味するものとして一般に使用される国家と区別するために、国体と名づけたのであろう。彼らの限界は、彼らの、ある意味では的確な国家理解が、あたかも日本にのみ固有の、独自のものであるかのように狭く局限されたところにある。

だが、じつは、国家とはおしなべて、それぞれの地方の民族文化から派生し、それを囲い込むことによって、百八十度の転換を成し遂げた一つの文化様式なのである。それは、人間にとって不可避の、そしてある意味では不可欠の同伴者であるが、同時にそれは、人間を確実に死へと導く導師でもある。

「だが、真理のもつあらゆる厳肅さをこめて、あなたにつきのようについて。人間は「われ」なくしては生きることができない。しかし、「われ」のみで生きるものは、真の人間ではない。」というブーバーの言葉の「われ」を、「国家」に置き換える時、そのことの意味はさらにいっそうはつきりとするであろう。

そして、現代のように、地球上のいたるところで「国家」だけが繁栄し、地表面のすべてが、「国家」によって囲い込まれてしまった時代において、「真の人間」を回復するにはいかにすべきかを、この言葉は語っている。

いま、緊急に要請されていることは、地球全体をすっぱり囲い込んだこの国家そのものの厚く、目に見えない壁をぶすぶすと突き破り、失われた共通の、普遍的な存在感覚をよみがえらせることにあるのだが、この運動——革命に議論が移るまえに、現代国家の構造的実態と、その異常な肥大化について語られなくてはならない。