

岡本平和学からの出発

自律的知識の再建

大熊忠之

岡本平和学の特質と課題

岡本三夫教授の平和学の特徴は、主著『平和学―その軌跡と展開』（一九九九年、法律文化社）からも十分読みとれる。本書は草創期平和学の論考であるから、現在の平和学の一般的テーマである平和の阻害要因の分析のみならず、平和学の創出と普及という二つの目的論的考察をも含んでいる。第一のテーマは、平和学創出に関する論考である。平和に関するさまざまな研究を新たなひとつの独立した学問領域として確立するための方法や条件が対象とされる。第二は平和学を学界や教育界に認知させ、日本社会で市民権を獲得することであり、平和学の普及（とくに講座開設大学の拡大）により、その制度化を図ることである。これには平和学の普及状況の分析も含まれる。そして第三が平和学の今日的テーマである。ここで現代世界における平和の阻害要因を歴史的、政治的、社会的視点のみならず思想的、倫理的視点から分析している。これらのうち第一の目的は日本平和学会の設立とその発展により達成されたと考えられる。もちろん新たな学問領域の形

成であるから、その対象領域や接近方法に関する考察も不可欠であり、それは第三のテーマとも絡んでいる。第二の目的は、学会の発展と教授自身が学術会議の会員に選任されたことにより実現したといえる。また平和学の制度化と普及の状況分析は、同書第二部で「平和学の制度化の国際比較」としてまとめられている。

第三のテーマの論考のなかで教授は自身の研究の足跡を顧みて「平和を哲学、倫理学、あるいは神学の問題として考えてきたと言わざるをえない」(三〇頁)と述懐している。これは岡本平和学の原点が神学と哲学を専攻した教授の学生時代にあることを物語る。この時代は近代合理主義の矛盾に対する大きな疑問が高まった時であった。そうした思潮のもとで教授は西洋哲学史において平和が中心課題にならなかった事実を発見する(二四頁)。そして戦争の量的質的拡大を容認した西洋思想への疑問と、戦争を繰り返してきた西欧国家体制への批判を強めていった。それに第二次世界大戦末における日本の被爆経験から、核兵器に依存する安全保障体制への批判が加わった。旧西欧植民地であったアジア・アフリカ諸国の独立とともに、開発途上国の貧困問題が浮上し、教授の関心は南北問題や先進国における貧困や人権抑圧をも含むものになった。また経済成長により国際的影響力を高めた日本が、国際的責任を十分果たしてはいないとの問題意識から、日本政府の内外政策にも言及している。平和それ自体が全体的なものであるゆえに、哲学の問題としての平和は「暴力のスペクトルを全体として、すなわちホリステイックに思索するものでなければならぬ」(三〇頁)というのが岡本平和学の特徴といえよう。したがって対象となる争点は膨大な数になる。争点領域と時間的スパンを極限にまで拡張し、そこに含まれるすべての知見を体系化することは、高度の抽象化によらなければ不可能であろう。しかしそのような知識が現実の世界で有意性を保証されるか否かは不明である。とはいえ岡本平和学に残された課題のなかに分析可能な命題が数多く含まれており、これらの解明はわれわれに残された課題といえる。ここでは、知覚・認識と記述言語、核エネルギーと科学

技術・経済システム、国民国家とナショナリズム抑制の三点に絞って考察しよう。

平和の知覚・認識と記述言語

平和学は、第二次世界大戦直後から大戦の原因と平和の条件を探求する研究からはじまった。やがて大戦末の米国による原爆の実戦使用に注目が集まり、冷戦の高まりと並行して核軍縮・核廃絶が大きな争点となった。こうした思潮のなかで、近代合理主義と科学技術のあり方が批判的となった。岡本教授も前掲書において西欧自然科学の歴史を概観し、西欧における科学が「唯一の真理」をめぐる闘争として現れ、それが科学をイデオロギー化したと述べている。そして自然科学的方法から発展した社会科学についても、合理主義イデオロギーがつきまとっていることを指摘している。「問題は、このように、ある一定の条件を前提としてのみ妥当する相対的な科学理論を、あたかも時間と空間を超越して妥当する普遍的法則であるかのごとく主張し信じ込むことである。ことに、数量化、記号化、モデル化などを多く使用している。経済理論は、物理学などにおける法則を連想させ、いかにも普遍妥当性を持った理論であるような印象を与える」（六三頁）。この指摘はある意味で正しい。しかし岡本平和学があまりに多くの問題を含めた（それが批判であっても争点は共有している）ために、パラドックスをも抱えてしまった。「科学が相対的だという事実は変わらない」（六五頁）が、「少なくとも現段階においては、平和学独自の確実な方法はない。したがって、平和学は、問題解決指向型の研究方法、すなわち学際的、あるいは専門交差的といわれている方法にたよらざるをえない。しかしその場合といえども、既存の科学の方法論を無批判に受容するのではなく、たえず批判的にのみ摂取する」（六八頁）ことが重要であるとする。この言明は、平和学が既存科学理論の「批判的摂取」によって科学の相対性を超越できるような印象を与える。

こうした混乱の原因は、広い分野にわたるさまざまな学説を、歴史や個別学問体系のコンテクストから切り離し、未定義の用語で命題を構成しようと試みていること、また人間や社会を時間的にも空間的にも均質な存在と仮定していることに起因する。それは多義的用語の多用により分析の対象と主体との論理的関係にパラドックスをもち込み、平和学の領域境界を曖昧にする。その結果、平和学が自律性を得られなくなるのである。つき重要なのは二〇世紀初頭の科学革命に対する認識である。革命前の近代科学とそれ以後の現代科学の理論体系は厳密に識別されなければならない。ユークリッド幾何学的空間概念にもとづくニュートン物理学理論は、非ユークリッド幾何学的空間をもとに構想された相対性理論や量子力学の理論とは完全に異なるものだからである。この点で岡本平和学の言説がわかりにくいのは、分析対象とされる現代科学の理論を、ニュートン力学体系と同一視しながら、古典的なデカルト的ないしはユークリッド的空間概念にもとづいて批判するという自家撞着を含んでしまった点にある。こうした矛盾を克服するためには、命題の歴史的文脈を捉え直し、それらを厳密に関係づける努力を惜しむべきではない。そうした努力を怠れば、「平和は戦争ではない。そして戦争でない平和は平和ではない」といった、肯定と否定を同時に含むような言明をもたらすことになる。

では科学の相対性とは何か。一九世紀後半から前世紀初頭に西欧は深刻な文化的危機を迎え、そのなかから科学革命が発生した。科学はその内部でみずからの相対性を認識し、古典的思考体系から脱却していた。その変革のひとつである「数学の危機」について、木田元の『現代の哲学』（一九九一年、講談社学術文庫。初版本は一九六九年）に見てみよう。この事件は、一九世紀前半にロバチエフスキー、ボーヤイおよびリーマンにより、二つの非ユークリッド幾何学がつけられたことであった。数世紀にわたり人間の知覚空間に関して絶対的真理であると考えられてきたユークリッド幾何学の公理がたんなる仮定にすぎず、別の仮定によっても無矛盾の幾何学体系が成立しうるということが判明したのである。そして二〇世紀初

頭アインシュタインが、非ユークリッド幾何学の曲面空間のほうが、重力現象の説明に有効であることを示したために、ユークリッド幾何学の權威が否定されるに到った。ここから幾何学は空間に関する唯一の認識体系ではなく、各種の仮説的原理にもとづく整合的な推論体系にすぎず、その原理群の選択はまったく任意であると考えられることになった。その後の記号論理学の確立により、幾何学のみならず一般に数学の体系は、いくつかの公理（記号配列）群をいくつかの規則にしたがって変形することによって得られる定理（記号配列）群として表記しうることが解明された。そのうえ数学の諸理論をひとつの公理系に組織しようとする努力が破綻する。カントールが進めた集合論の研究は、多くの矛盾の内在が判明して挫折した。こうしてすべての公理系を統合しうる説明の体系が見いだせないという状況から数学の危機が叫ばれたのである。数学というもつとも確実な認識方法が消滅しそうに思われたからである。そしてゲーデルが証明した「不完全性定理」は絶対的体系の存在を完全に否定することとなった。それはすべての公理系をひとつの公理体系に統合することが不可能であることの証明であったからである。こうして「一切の真理が一つの体系の形に編成されているであろうという想定、言いかえれば、客観的に規定されている世界それ自体の主観的対応物ともいべき絶対的真理の体系を想定することとは許されないことになったのである」（二四—二七頁）。

かくして複数の公理系の併存は、多くの分野で研究領域の独立を促すことになった。知識の一般性よりそれぞれの専門分野において知識の厳密性が求められるようになる。それは反面、岡本教授の批判する知識の専門性の壁という問題（岡本、七三頁）を生み出した。しかし脱専門化の作業は厳密な思考なしに実行できないのである。専門性の壁の克服には、環境のなかで行動する人間の主体の問題、哲学者のいう身体ないしは主観の問題が深く絡んでいる。現象学や実存主義の論考はこの問題をテーマとしていた。

私は長男の発病をきっかけに日本のてんかん制圧運動に係わってきた。この個人的経験からいえることは、明確な行動目標の達成のためには正確な知識が不可欠であるということである。てんかんという病気にかかった患者と家族の問題の解決には、医学、医療制度、専門医療アクセスの可能性、教育、福祉、就労、結婚、高齢化などに関する専門的知識を必要とする。制度とか組織の運営方法といった人為的なものに関して矛盾が発見されれば、知識の修正を進めることで事態の改善が可能である。しかし病気という自然についての知識の修正は容易ではない。とはいえ服薬の血中濃度測定法、CT（コンピュータ断層撮影法）、MRI（磁気共鳴映像法）などの新たな検査技術の出現によって、病態の精密な把握が可能となり、それは診療の改善をもたらしたのである。問題の解決を望む人々の大半は専門家ではない。医師、薬剤師、検査技師、カウンセラー、教員、行政官などの専門家は、それぞれ独自の領域のなかで活動している。専門性の壁を乗り越えるには、てんかん制圧運動という行動主体の存在が不可欠であった。運動に参加した人々のなかには、患者本人や家族のみならず医師など専門職の人々も少なくなかった。専門知識と問題解決を望む一般の人々とを結びつけたのは、運動に参加した専門家の存在であり、そうした場を創出したのが運動の主体であった。つまり運動主体が専門性の壁を超えるファシリテーターの役を担ったのである。

このような専門家の在り方こそ、岡本教授の指摘する価値の問題に係わることになるのである。専門家でない人々の抱く不安、疑問、疑念、恐怖、反発などはまず感覚的な知覚からはじまる。その多くは日常言語により表現される。「理論化や抽象化の網の目からこぼれ落ちてしまう素材」（岡本、六三頁）とは、日常言語で表現される命題である。論理学者で分析哲学者である沢田允茂は、認識の基礎を日常言語的環境におくことによって専門家としての責任を果たせると説き、『認識の風景』（一九七五年、岩波書店）のなかで自説を展開している。

「人間の認識と環境的自然との最初の出会いは知覚の風景である」(二五頁) という命題から沢田の論考ははじまる。そして「私の風景はただ単に、私の現実の行動が決定されコントロールされる場に止まることなく、私のあらゆる可能な行動の決定とコントロールの場でもある」(強調は原文、四六頁) とする。知覚が知識となるのは、まず最初に自分の周囲にある事物が「私の風景として形を与えられ私の立場から組織化されていて始めて可能になる」(四八頁)。「一たび知覚像が形成され、風景が構成されたとき、私たちの知覚像は現実の事物の『記号』として機能する」という。沢田は、人間を他の動物と同様、身体と知覚機能とをもつ自立的なシステムと捉え、その行動を記号活動と規定する。そこから「人間行動はその生物としてもっている情報システムの拡大をその土台としている」という命題を引き出し、「機械文明という言葉でよばれている人間の文化の一つの在り方は、特に言語または数学的な記号の操作によって構成された科学理論にもとづいて道具、機械などの発展拡大がもたらした人間の生活様式に他ならない」(六五―六四頁)と述べる。つぎに沢田はイメージの機能をとりあげる。イメージは知覚の風景と同じような経路で拡大するが、イメージの特徴は、過去に入力された「知覚情報の記憶像を素材として利用して知覚像の風景の抜けおちた部分をうずめたり、その風景を拡大したりすることによって知覚の風景を補填し補充している」(六九頁)点にあるという。そして知覚像とイメージの間には重要な機能的違いがあると指摘する。すなわち記号としての知覚像とその記号が意味するものとの関係は、一つの物理的な必然性の関係の上に成り立っている。他方、「記号としてのイメージはこのような物理的因果関係によってその成立が規定されていない」(七五頁)。それゆえ記号としてのイメージは人間の想像力によって自由に操作できるというもう一つの特色がある。「言語、あるいは科学理論などによる人間の認識能力の拡大と延長は、それらがこの根源的な、知覚とイメージによって構成された環境の風景のもつ『行動の制御』という機能を破壊するような形で行われるとき、知識というものが本来的に

もっている行為への有機的な関連を妨害し、知識とともに行為を麻痺させ、知識の存在理由のみならず、人間の生存をも危機に陥れることになるであろう」(八六頁)と警告する。

沢田は、このような個々人の知覚の風景が「時間的、空間的に拡大していけばいくほど、その拡大された部分については私の眺めも他人の眺めも次第にその差異をなくしていつて、私にも他人にも共通な我々の共通な風景を見るようになる」(強調は原文、八八頁)。「このようにして『私の風景』は『私』から出発して、ある特定の時代の特定の集団の人々に共通な『我々の環境の風景』にまで拡大される」。注意を要するのは、環境の風景の形成にイメージが介在することである。とくに時間的、空間的に離れた遠方のイメージには人為的な歪曲や誇張が含まれる可能性がある。環境の風景は、世界のあらゆる対象を理解する場であるとともに、意思決定の場でもある。それはまた新しい知識を発見する場でもある。こうして沢田は、風景という日常言語的認識を、知覚の基礎とすることの意義を力説するのである。

では認識過程における作業レベルにどのような革新が求められるのだろうか。岡本教授はヨハン・ガルトウングの提唱する新たな概念の導入を高く評価する。そのひとつが「消極的平和」と「積極的平和」の区分である。前者は「戦争の不在としての平和」を、後者は「幸福や繁栄を保障されている」という意味での平和」を指す(岡本、七頁)。つぎに暴力を「人間の身体的精神的自己実現の阻害要因のうち、可避的なもの」と定義し、それを「パーソナルで直接的な暴力」と「構造的・間接的暴力」に区分したことである(岡本、九頁)。教授の評価の根拠は、平和という言葉が戦争の不在という内包的意味のみならず、自由、平等、愛などの積極的価値の実現という外延的意味を含んでいるとの解釈にある(岡本、四二―四三頁)。こうした概念の導入をガルトウングが主張したのは、彼の論考が発表された当時、平和の形成に新たな概念の導入が痛感されたからにはかならない。岡本教授の評価はその点において納得できる。しかし平和と暴力の概念拡張は、さ

さまざまなイメージの介在を許し、パラドックスを抱え込むことになってしまった。

パラドックスを扱うには経験的パラドックスと論理的パラドックスを明確に分けなければならない。岡本教授の指摘する「平和のためには戦争に備えなければならない」（岡本、一五六―一五七頁）という矛盾は、前者の例である。これに対して後者の例としてよく指摘されるのは、新約聖書のパウロ書簡に記された言明である。クレタ島住民である預言者自身が「クレタ人はいつもそつきだ」（「テトスへの手紙」第一章二節）と述べたという言明が真か偽かという疑問であった。論理的パラドックスは、厳密な言い替えによつて技術的に解消できることが判っている（参照、中村秀吉『パラドックス』一九七二年、中公新書）。経験的パラドックスに論理的パラドックス、とくに意味論的パラドックスが混在することは少なくともない。この種のパラドックスの解消方法を考えたのは、分析哲学者の市井三郎である。彼は『歴史の進歩とはなにか』（一九七一年、岩波新書）において、西欧における進歩史観の経緯を踏まえ、西欧と日本の史実を照合した。そして西洋思想の価値概念を否定する事実が増加してきた趨勢を示して、近代哲学に疑問を投げかける。市井はこうしたパラドックスの発生要因として、価値の普遍性に立脚した命題設定をあげる。また認識と倫理を完全に分離した知識の在り方をも疑問視する。こうして価値の普遍性に替えて、経験的事実の普遍性を前提とする理念設定を提案する。「人間の歴史的・社会的生活において、より普遍的に経験されているのは『苦』の方であつて『快』の方ではない。『快』の経験が人によつてちがうという分散度よりも、ある特定の時代に多くの人々が共通して体験するいわば苦痛の集中度の方が、より重大なものではなからうか」（二三九頁）と指摘する。そして「各人が責任を問われる必要のないことから受ける苦痛を、可能な限り減らさねばならない」という倫理的価値理念を提示する。これにより西洋思想に潜入した経験的パラドックスないし意味論的パラドックスを回避できると主張し、つぎのような理由をあげる。第一に、「すべての人間は平等である」というような古典

的な倫理基準では、「人間」の範囲を限定することによって、空文化しやすかった。第二に肯定的理念の実現度を複数の基準で評価すると、相互に逆説・矛盾を生じさせる。第三に「責任を問う」という概念を加えることで、意味内容が歴史的に発展するものを含めている(一四一—一四八頁)と述べる。

平和の探求は価値実現という目的から自由ではない。しかも平和の問題は膨大な争点を含んでいる。したがって平和の知覚と現実の認識に係わる学問としての平和学が、有意性を確保するためには、思考と記述にいつそうの厳密性が求められるといえる。その意味でガルトゥング概念のいつそうの精密化が今後の課題となるだろう。

核エネルギー、科学技術および経済システムの矛盾

広島と長崎への原爆爆撃の含意を政府や軍関係者・安全保障専門家以外で、かなり早期に感知したのは、恐らくノーバート・ウィーナーであろう。サイバネティックスの創始者であるウィーナーは、第二次世界大戦中数学者として砲弾の弾道計算の研究に従事した。彼は自伝的著作『サイバネティックスはいかにして生まれたか』(鎮目恭夫訳、一九七八年、みすず書房)において、従来型の戦争はそれが大規模なものであっても、兵器の生産と輸送、兵員の動員と訓練、部隊の編成と配備という過程が不可欠であり、それは時間を要する事業であった。したがって政府や軍部の軍事計画を長期間秘密にするのは困難であった。しかし原爆は、圧倒的な破壊力をもつ単独の兵器であり、その開発と製造を隠蔽することができ、一方的奇襲攻撃による短期決戦型の戦争を可能にするとして危惧を表明した。秘密裏に準備・使用できる大量破壊兵器を、民主国家といえども適正に管理することが困難であると警告したといえる。この指摘はまた独裁的で秘密主義的な権力による原爆保有の脅威を示すことにもなった。

原子力ないしは核エネルギーへの不安の源泉は、核兵器に限られるわけではない。軍事利用にせよ平和利用にせよ、核技術は矛盾をはらんだシステムなのである。それを指摘したのは、統計学者で経済学者でもある竹内啓である。竹内は一般市民の核エネルギーに対する直感的恐怖感に合理性があると述べる。そして核技術が核エネルギーという量子力学的エネルギーを、ニュートン力学的技術によってコントロールするという矛盾のうえに成立していることを示唆した（竹内啓『近代合理主義の光と影』一九七九年、新曜社、二〇〇頁）。この矛盾の指摘は、核の管理技術に深刻な不安定性があることを示している。

その意味をスティーヴン・ホーキングの『ホーキング、宇宙を語る』（林一訳、一九九五年、ハヤカワ文庫、原題は「時間の小史」という）から確かめてみよう。ニュートンが確立した運動の第一法則は、ガリレオの測定を基礎にしたもので、「どんな力も働いていないときには、物体は一直線上を同じ速さで走る」というものである。しかし物体に力が働いた場合、物体は力に比例して加速される。これは第二法則とよばれる。この発見は「物体の自然の状態は静止であり、力あるいは衝撃に突き動かされる時だけ運動するというアリストテレス説を否定し、力の真の効果はたんに物体を動かすことにあるのではなく、物体の早さを変えることにある」ことを示したのである。さらにニュートンは重力に係わる法則も発見した。万有引力とよばれるこの法則によれば、「どの物体も他の物体を、それぞれの物体の質量に比例する力で引っばっている」のである。この法則から、重力は物体が離れているほど小さくなることがわかる（三六一―三八頁）。ニュートンの発見には重大な含意があった。「静止の絶対的基準が存在しないことは、違う時刻に起きた二つのできごとが、空間の同じ位置で起きたかどうか決定できないことを意味する」というのがそれである。ニュートンが絶対空間と呼んだ絶対的位置はアリストテレスの時代から疑われず、ニュートンもそれを信じようとしたが、絶対空間が存在しえないことは明白になった

(三九―四〇頁)。他方ニュートンは絶対時間の存在は信じていたし、一般的にも受け容れられていた。そこから科学的決定論という考えが発展していった。それは「ある時点の宇宙の完全な状態がわかれば、それにもついで宇宙に起こるすべてのことが予測できるような一組の科学法則があるはずだ」という確信である。

その後、ジェームズ・マクスウェルは、電気と磁気に関する個々の理論を統合し、磁気と電気を光と関係づけることにより、光の伝播の仕組みを理論化した。マクスウェル理論は、電波ないし光波はある一定速度で伝わりと予測した。ニュートン理論が絶対静止の状態を否定しているとすれば、一定の光速というのは何を基準に測定できるのかという疑問が出現した。一九〇五年、アインシュタインが、絶対時間の概念を放棄すれば、光速測定の問題は簡単に説明できると論じた。「相対性理論と呼ばれるようになったこの理論の基本法則は、等速で動いているすべての観察者に対して、その速さがどうであろうとも、科学法則は同一であるべきだというものであった」(四三頁)。この理論は、マクスウェル理論と光速の問題を統合し、ニュートン理論を拡張するものであった。そこから引き出されたのが質量とエネルギーの等価性と、何もかも光速より速く動くことはできないという法則である。その後、マックス・プランクが、電磁波(電波、可視光、X線などの総称)の放射量とエネルギーとの関係を説明するため、量子の存在を仮定して説明することに成功した。この説の意味を明確にしたのが、ヴェルナー・ハイゼンベルクの不確定性原理である。それは「粒子の位置を正確に測ろうとすればするほど、粒子の速度の測定は正確でなくなり、またその逆も成り立つ」(八九頁)というものである。この不確定性原理にもついで力学が修正され、新たに量子力学が生まれたのである。この理論では「粒子は、位置と速度の結合である量子状態をもつ」(九〇頁)とする。木田の要約によると「光の放射というような一つの物理的対象が、粒子と波動(場)という相互に排除し合う二つの現れ方をする」というのである。この矛盾は解決不能で「考えうる唯一の途は、そこに現

れてきている粒子が波動かが、そのつどの実験の装置に応じて、はじめてそこにつくり出されると考えることである」。そして「実験によって自然の存在として測定される内容は実験装置と相関的であり、さらに実験装置は観察者としての人間の身体の構造や大きさと無関係ではありえぬ以上、自然の存在は人間の存在を参照せずには語りえない」（木田、二八―二九頁）こととなった。かくして「量子力学は科学の中に、予測不可能性あるいは無秩序という、避けようのない要素を持ちこんだのである」（ホーキング、九〇頁）。このような量子力学的エネルギーを、決定論的特徴をもつニュートン力学にもとづく技術では完全にコントロールできない。ここに核兵器はもとより核エネルギーのもつ最大の矛盾があるのである。これは核兵器や原子力発電にとりなう放射線という粒子レベルの影響が深刻であることを示す。そのうえアントロピーの法則と呼ばれる熱力学の第二法則（第一法則はエネルギー保存の法則である）が、ここでもなお妥当することが明らかになった（ジェレミー・リフキン著、竹内均訳『エントロピーの法則』一九九九年、祥伝社）。エントロピーとは熱現象に特有な不可逆性を量的に測定するために導入された量を指すが、一般的には無秩序化の趨勢と解されている。もともとは「物質とエネルギーは一つの方向のみに、すなわち使用可能なものから使用不能なものへ、利用可能なものから利用不能のものへ、あるいは秩序化されたものから無秩序状態へ変化する」という法則であった。大雑把に要約すると、さまざまなシステムは、自然状態に放置されると、無秩序状態へ進行するということになる。

以上を前提にすると核技術の根本的ジレンマが明らかにになる。第一は核エネルギーが物質レベルでの安定性に粒子レベルでの不安定性をもちこむことで得られるというジレンマであり、第二は核エネルギーの管理のジレンマである。そして第三はそもそも不安定な粒子である放射線を選択的に制御するという矛盾があげられよう。核兵器にせよ原子力発電せよまた放射線利用技術にせよ、これらのジレンマをはらんでいる。したがってその解明は、それが自然そのものの不安定状

態に起因するのか、あるいは人為的パロックスに起因するのかを見極めるために重要となる。以下、本稿では核兵器の問題から考察しよう。

核兵器に関して岡本教授は、広島・長崎への核爆撃を含め、核兵器そのものが不当な存在であること、また核抑止論が矛盾を含む実体のない信仰体系にすぎないことを主張している。この主張はもつともな正論であるが、核廃絶の実現のためには立論の精密化が必要であろう。まず核爆発と核保有との区別が重要となる。いうまでもなく実戦で核兵器が使用されたのは太平洋戦争末の米軍による広島と長崎への爆撃である。当時、原爆は戦略兵器として認識されていなかったから、原爆爆撃も戦術の一環として実施された。しかし戦術兵器としての原爆は、戦術目的にそって制御できるものではなかった。その破壊力と即時性および無差別性のみならず被爆した負傷者への長期にわたる放射線障害を考えると、この兵器が非人道的なものであることは明白である。ただ被爆の責任については、太平洋戦争という歴史的コンテクストを抜きに論ずると、感情的なナショナリズム論に陥りやすい。すでに太平洋戦争について、数多くの研究が蓄積されているが、日本敗戦の説明責任を問う視点からの研究は少ない。太平洋戦争をあたかも自然災害のように受け止め、被爆を米国側の一方的責任として論ずる主張は、米国のナショナリズム感情を刺激するに止まるどころに、この問題の難しさがある。加えていわゆる核実験というのも攻撃対象のない核爆発であり、爆発の後遺症という点では広島・長崎と同様の問題がある。とくに放射線による懼病・障害は一般的に理解しにくく、核兵器の脅威を実感させにくい嫌いがある。さらに放射線利用の民生技術といえども、目的外放射による被爆制御の困難さがつきまとうのであるから、軍事利用の場合、その不確実性はいつそう高いと考えられる。

核兵器の保有は、米国とソ連の冷戦が進行し、核抑止戦略論が確立するとともに常態化した。岡本教授は「核抑止論が

消滅しないのは、それがいわば形而上学的な信仰体系というもともと実体のない妖怪だからである。核兵器は現代の神であり、核抑止論はその神学体系である」(岡本、一九八頁)と述べ、この解釈を示す他の論考を注記している。こうした記述は卓越した類推とはいえるが、核抑止という現実のパラドックスを分析するには適切ではない。事実としての核抑止戦略は歴史とともに変化してきた。

山田浩博士の『核抑止戦略の歴史と理論』(一九七九年、法律文化社)からそれを概観しよう。その論考によれば、第二次世界大戦時の米国の戦略は動員戦略と呼ばれた。原爆開発後、ソ連の原爆保有表明を機に、米国の戦略は対ソ「常時即応戦略」に変更された。「原爆の先制奇襲攻撃による軍事力や産業施設の全面的破壊の可能性が、戦争における緒戦の比重を高め、短期決戦主義の思想に拍車をかけ、潜在的軍事力としての生産能力の意義をいちじるしく低下させたからである。こうして常時即応戦略という平時における臨戦体制の思想、つまりいつ核戦争が起こっても、全力をもってそれに対応し、勝利しうる体制を常時維持しておく、という戦略思想がクローズアップされることになった」(三五頁)。これは原爆の攻撃力と空軍、とくに爆撃機で編成される戦略空軍の高速輸送力を重視したものであった。一九五〇年代初頭には、核抑止という発想はまだ出現していなかったが、明らかに核時代がはじまったのである。

ジュネーヴ軍縮会議の日本代表であった今井隆吉大使は、「核時代に入ってからからの戦争は『待ったなし』ではなく、実は『待った』の連続の感がある」と語り、また「核兵器というのは普段は(できれば永遠に)使わない兵器をいつでも使える状態に維持するという不思議な運命をおっている」(今井『武器の逆襲』、一九九二年、東洋経済新報社、二八および八五頁)と指摘している。この「不思議な運命」をもたらしただけの核抑止戦略にはかならない。山田博士によれば、米国はソ連の原爆保有に対抗するため水爆の開発と保有という対ソ優位の確保を狙ったが、第二次大戦直後の米軍部内で核兵器を戦

略的にどう位置づけるかをめぐって混乱があった。それが収拾され、核抑止戦略の原理的確立をみるのは、朝鮮戦争時のアイゼンハワー政権による即時大量報復戦略（ニュールック戦略）である。これは一九五五年以後に具体化され、陸軍を縮小し空軍力を大幅増加するとともに、海軍機動部隊を強化して、水爆の高速移動を可能することで、核攻撃力を高めるというものであった。この戦略は「国家安全保障が消極的な防禦ではなく、積極的な攻撃力中心に構想されて」いた。「核攻撃力を中心に防禦を考えようとする」ことにこそ、戦後の核抑止論の根本的特徴があり、この意味でも、ニュー・ルック戦略のなかに、核抑止論の原則的確立¹⁾がみられるという（山田、七四―七五頁）。やがて米ソの軍拡が進み、核過剩状態では全面核戦争がますます困難となるという「核手づまり」論や「相互抑止」論が米陸軍から唱えられるようになる（九〇―九一頁）。

一九五七年一〇月ソ連による世界初の人工衛星の打ち上げ成功は、米國に決定的衝撃を与えた。これは核ミサイルの実戦化を意味し、北米大陸は、核攻撃に対する防禦力の弱い地域に転落することになった。またそれは米國の「核のカサ」への信頼性の低下を招き、同盟体制を動揺させた。この頃から米ソ両國間では、軍拡競争と並行して軍縮・軍備管理交渉にも積極的に取り進むようになる。ケネディ政権の成立した六〇年代になると、米國は核戦力の非脆弱化に熱心になる。「核戦力の非脆弱性とは、敵の奇襲攻撃によって破壊されず、生き残って確実に相手に報復を加えうる第二撃能力の整備を意味する」（二三五頁）。そこで地下サイロ格納式ICBM（大陸間弾道弾）と核ミサイル搭載原子力潜水艦が重視されることになった。「こうして米ソ間の軍拡競争は新しい段階に突入し、その結果やがて近い将来において、米ソ間に核戦力の『相互の非脆弱性』といわれる状況の出現が確実視されるにいたる」²⁾それは核ミサイル時代の開幕とともに将来³⁾された、米ソ間の『相互抑止』ないし『核の手づまり』のいっそうの発展段階にはかならない（二四一頁）。こうして核戦略はバラ

ドックスに陥ることになった。「核戦争の脅威の現実的可能性こそ核抑止の母であり、敵味方の双方が核戦争の恐ろしさを知り、核戦争の可能性がなくなればなくなるほど、その脅威の抑止機能は減退せざるをえない、という抑止の論理の自己矛盾にかかわっている。米ソ両国の核戦力がオーバーキルの段階に達し、その『相互の非脆弱性』状況がすすめば、核兵器の発動はますます非現実的なものとなり、核軍縮以外に道はないという気運が」（二四五頁）強まりかねないのであった。「核抑止における『恐怖のバランス』を安全化させ、『限定された核戦争』を現実にするためには、米ソ間にそれらをめぐる何らかのコミュニケーションがなくてはならない。また核拡散を防止し、偶発・触媒戦争を避けるためにも、米ソ協力を中心に潜在核保有国をふくめた国際的措置を必要とする。」「いいかえれば、核抑止とは単なる核脅迫の効果的な適用にとどまらず、核脅迫をつうじて敵味方の行動を相互に条件づけて、ゆくことにほかならない」（一六二頁）。こうして一九六三年八月、米英ソ三国間で部分的核実験停止条約が調印されるに到る。その後、米国は戦略目標として「確証破壊」能力に力点をおく。これは第二撃能力で敵国が国家として再生しえないほどの損失を加えることを意味し、「人口の四分の一ないし五分の一、工業力の二分の一の被害」とされた。「要するに、核戦争が勃発した際、アメリカはこれまで以上に勝利の可能性を追求しえなくなったということである」（一七七頁）。それを十分承知したうえでマクナマラ米国防長官は確証破壊能力の確保に努め、他方核防衛には消極姿勢を見せた。かくして米ソ相互の確証破壊能力の維持による核抑止戦略体制が制度化されたのであった。いいかえれば核兵器は、その飽和状態によって限界効用を低下させたといえる。

山田博士は核抑止について、それが「有効に機能するためには、何よりもまず敵味方の行動が合理的（理性的）に展開され、それについての合理的な判断が可能でなくてはならない。しかし実際の世界から、非合理的要素を完全に除去することは、およそ不可能である」としたうえで、合理性が必須であるにもかかわらず、「所与の状況の予想結果をめぐる不

確実性がむしろ抑止効果をつよめ、非合理的な脅威がかえって所期の抑止目的を達成することがあり得る」ことを指摘し、「この合理性と非合理性との間の矛盾こそ、核抑止論のもつ本質的特徴と危険性を示すものといわざるをえない」(二八三頁)と結んでいる。

矛盾をはらみながらも核抑止論は米ソ両大国とその同盟国や他の核保有国の間で受け容れられてきた事実は認めなければならぬ。それは核保有国間でのみ心理的に機能していたのであるから、冷戦後の核保有国による核抑止の主張は根拠を失ったというべきであろう。まして核クラブのメンバーでない国々にとって核抑止論は十分な説得力をもちえなかった。核拡散につながる非核国の核保有に對して、非核クラブ諸国が核兵器の不法性や非人道性を根拠に説得するには限界がある。現核保有国の核廃絶が不可欠であるのは論をまたない。冷戦後の核保有が有意性を失ったために、核保有国は核軍縮に関心を示さなくなったようにみえる。しかしインドやパキスタンの核保有など核拡散が進む状況の下で核軍縮や軍備管理の新たな意味の考察が求められているのではないか。核兵器が管理不十分のまま放置され、無秩序状態におかれることは最悪中の最悪の事態を招くからである。

第二次世界大戦から飛躍的發展を遂げた科学技術は、民生利用が進み、新技術の商業化も広がりを見せた。市場のグローバル化はこうした技術に依存して出現した現象である。その過程で貧富の格差が加速的に拡大し、それも世界規模で発生していることが、喫緊の争点となっている。岡本教授は、「資本主義的国际社会の維持強化を企図する世界の保守勢力は、資本主義体制それ自体の構造的危機を、自然資源の枯渇やエネルギー不足といった問題にすりかえ、人類が直面している真の問題の所在をあいまいにしている疑いが濃い」(岡本、一六三頁)と指摘し、浪費を促進する「資本主義的生産様式と市場経済システム」に原因を発見する。そして保守勢力が現状維持を貫徹するために、途上国の進歩派を抑圧していると

非難している。

このような図式は、経済システムを静止状態で捉えようとするものではあるが、現実を捉えるには十分ではない。経済の争点領域には、マクロとミクロ、長期と短期、市場と政府との間に絶えず矛盾が存在する。新古典派経済学者の分析とそれにもとづく処方箋が、失敗の連続であったことは事実である。しかし中央計画経済の崩壊後、市場という交換のシステムが健全に機能すれば、資源配分は効率化され、資源の浪費が避けられることは多くの人々の納得するところとなった。とはいえ市場の失敗も発生する。市場システムが機能しない場合、政府の役割が重要になる。だが政府もまた失敗する。九〇年代以降は政府部門の縮小が加速し、市場の拡張が進行した時代であった。アジアやラテンアメリカの多くの途上国で、産業化が進み経済発展が実現した。サブサハラ・アフリカやアジア太平洋などで、最貧国問題が残されたが、その原因は多様である。新興市場経済はもちろん先進国でも、貧富の格差が拡大する傾向は多くの識者が指摘している。また国際的組織犯罪の拡大による経済の歪みも懸念されている。市場は地球規模まで拡大し、商業取引は質的に多様化し量的にも膨張している。

問題は、地球規模での経済の全体像を把握することが不可能な点にある。それは規模の拡大に起因するだけではなく、市場活動の高速化にも依存している。政治的にみても、先進国の企業経営者のなかに政治的保守派が多いのは確かだが、ミャンマーの軍事政権支持者は多そうにはみえないし、イスラエル支持であってもパレスチナ国家樹立に賛成する人も少なくないだろう。マイクロソフト社のビル・ゲイツを保守派に分類するのか、進歩派に分類するのかは、量子力学における観察者と同様に、分析主体の視点に依存する。一口に経済といっても、モノやサービスの生産部門、金融部門および技術や知的資産に係わる情報部門で、特定の先進国がすべてに優位を占めているとはいえないし、現在の優位が今後も継続

するかどうかは不明である。分析の精度を高めるには、少なくとも上記三部門の区別は不可欠である。例えばオリンピックやサッカーは、世界最大のスポーツ市場となっている。とはいえスポーツ市場は、選手・コーチなど人材、競技開催、機材、メディアなどの市場に分かれており、その全市場を覇権国家一国が支配してはいない。九〇年代に米国で銀行の倒産や合併が相次いだが、統廃合後の銀行は行名が同じでも経営実態は激変した。将来米国の多国籍企業が中国や韓国の企業に買収される可能性もあながち否定できない。

新古典派経済学は、合法的な資源配分の効率性に関心があるから、資源のない経済や非合法取引を想定していない。また分配の公正については分析対象に含めていない。国連はミレニアム計画の一環として、最貧国における貧困の撲滅を課題として努力している。貧困は多様な在り方を示しているから、解決策も多様にならざるをえない。経済のグローバル化により、地球が小さくなったと見るのは一方的な見方であろう。沢田のいう「環境の風景」という視点から見ると、制御不能な風景の膨張という解釈も成り立つ。前世紀の科学革命にもかかわらず、われわれは世界が単一の均質で無限の絶対的空間であるようなイメージを捨てきれないのではなからうか。むしろ多様な集団が共有する個別空間が、コミュニケーションや交換のシステムで接続しているという離散的な有限空間のイメージの方が相応しいのではないだろうか。人類共存のためのグローバルな条件を探るには、歴史という時間的限定と地域的限定を明確にしながらいっそう厳密な微視的事例研究の蓄積が重要な意味をもつだろう。

国民国家とナショナリズムの抑制

戦争と平和は人の生死の問題でもある。それは生命観と深いつながりを持ち、国家と国民との関係をも規定する。「す

べて人は生まれながらに平等である」という近代的人間観は、個体として人命の一回性と不可逆性を前提に、個人としての人間を絶対的存在として、すべての社会規範、国家組織の基底をなす原理としている。この考え方は長い歴史をとおしてキリスト教とともに西欧諸国に定着し、近代には普遍的価値の中心におかれた。以後、個人主義は、決して疑われことなく信じられてきた。ここから個性の尊重や多元主義の理念が謳われ、この理念にもとづく社会を理想とする観念が広く受け容れられるようになった。岡本教授もガルトゥングの論考から「ポスト革命社会」の概念を引用し、こうした社会においては「個性の開花が最大限に保障されており、自発性、主体性、創造性、自由などと結合した平等な社会的権利が存在する」(岡本、一八一―一九頁)とし、その特徴のトップに個人主義があげられていることを紹介している。

冷戦後の世界では、国家間の戦争に代わって内戦や民族間ないし宗教的武力紛争が多発している。民族とかエスニシティとよばれる集団あるいは宗教教派という非国家的集団間の利害対立や信条・価値観の対立が暴力化し、そこに国家が介入することで紛争が長期化している。多元主義を標榜してきた西欧諸国、とくに米国は、こうした局地的武力紛争を政治的にも軍事的にも解決できていない。二〇〇一年の九・一一テロ事件以後、米国はテロ対策として軍事的手段を強化しているが、その成果は疑わしい。岡本平和学のみならず国際政治学などの分野において、個人主義の普遍性を前提としてさまざまな研究が進められてきたが、紛争は増加しつづけている。新種の紛争の原因を究明するには、世界の多元性を近代的普遍概念で解釈できるかどうかという疑問が残る。「個人主義の普遍性」が妥当する条件の解明が必要なのだ。

今日、非西欧的文化に根ざささまざまな集団も国家を形成し、国際社会はまず国家単位のスィステムとして現れている。このスィステムから疎外されている集団、例えばパレスチナなども国家形成を目指しているのである。非国家的アクターの重要性も指摘されるが、これらの多くは個人をベースにしており、個人主義があまり定着していない地域での活動は限ら

れている。二二世紀(これもキリスト教的曆制概念であるが)の平和を探索するうえで、非西欧的社会の組織原理を理解することが重要となる。ところで非西欧社会というのは、分類用語であつて、その意味内容は一義的ではない。民族とか宗教教派という集団は、それぞれの歴史を負つており、個々の集団に共有される人間観や社会規範は、歴史的・地理的特徴を維持しながら存続してきた。人類史においてこれらの集団間に抗争や交流があつたことは事実であるが、それぞれが独立してきたこともまた事実である。以下、東アジアにおける平和の阻害要因を考察してみよう。

九〇年代、韓国、台湾、シンガポールや中国の経済成長に注目して、儒教文化圏の優位性が唱えられた時期があつた(その一例として、加地伸行をあげておく)。一九九七年のアジア通貨危機以後この風潮は衰退したが、儒教文化圏が幻想であつたとする研究が出されてきた。他方、中国で反日的にみえるエモーションナルなナショナルイズム感情が顕現化したり、日本においては反中国や反韓国(朝鮮)的言明もくすぶつてゐる。中国と韓国の間にも、高句麗をめぐる微妙な感情的しこりが表出している。現在の東アジアは、こうした排外的ナショナルイズム感情が、一気に武力紛争にまで発展する環境はないが、長期的な地域の安定や協力関係の発展を考えると、無視しえない問題であることは明らかである。

古田博史は『東アジアイデオロギーを超えて』(二〇〇三年、新書館)において、儒教文化圏論を再検討している。このなかで、儒教が中国古代王朝の礼儀作法を重視する教義をもち、その布教をすすめる教派団体であることを明らかにし、その教義を採用し教団を取り立てた王朝によって存続してきたと述べる。そのうえ儒教は教義を遵守する国を「中国」と呼び、周辺国を「夷荻」とする中華思想として発展したという経緯を説明し、中世末期から近世にかけて中国の影響力の拡大とともに、中華思想が周辺国に広がった事実を指摘する。その最初の国がベトナムであつた。一〇世紀以降、中国の王朝はベトナムに軍事攻勢をかけつづけ、それに対応すべく「ベトナムは儒教の礼制と科挙官僚制に支えられた集権的国家

を形成するに至る。それが二応確立するのが十五世紀の黎朝初期であり、この過程で形成された国家意識を『南国』意識という。ベトナムは文明国であるとの「意識の確立とともに、ベトナム人は自己の勢力圏内で、自分たちを文明人、周辺の異民族を夷狄として扱うようになった」。「このような意識はフランス植民地支配下にも生き続け、ベトナム人の解放運動でも、他民族を含めたインドシナという概念に影を落とした」(四五―四七頁)という。朝鮮の中華思想には、朝鮮思想史に特有の「小中華」という概念がある。朝鮮は当初から中国と対等であるとの意識はなく、小中華という自己規定に止まっていた。しかしこの中華は漢族の明王朝と解され、満州族の清朝成立後は、自分たちこそ明朝の礼を継承する中華であるとの意識を鮮明にした。仏教国であった朝鮮では高麗末期に仏教の腐敗がひどく、新王朝を樹立した李朝朝鮮は、儒教による改革に着手した。「具体的には宋代の朱子の『礼』をもって大衆教化に乗り出した」。その教化は過酷で激烈なものであった。当時、明国では朱子学がすたれ、陽明学や陸象山の学が主流を占めていたため、「朝鮮では朱子の『学統』を継ぐのは自分たちだという」自負が生まれていた。かくして『中華』の国より、中華の『礼』、つまり儒の礼儀作法が徹底的に行われているのが朝鮮だという矜持は、どんどん肥大化し、明の滅亡前に頂点に達し、明が滅びるとその正統は朝鮮に受け継がれたと観念されるようになった(五一頁)という。日本では、東アジアの他国のような礼の観念は定着しなかったが、後期徳川幕府の近世に「皇国」という言辞が広まるとともに、自国を文明の中心におき周囲を蔑視する意識が高揚する。戦乱の続く中国に比べ政治的に安定し経済的にも繁栄する日本は、最高の楽土と意識された。「天皇を戴き、諸外国に優越する日本を誇る世界像が次第に形成されていった。その矜持の核は、他の東アジア諸国のような『礼』ではなく、『泰平』なのであり、それを作り上げた我が国の『人情風俗』なのである」。「この非原則性は、日本が儒教の『礼』『礼制』を導入しなかったということと、大いなる関係を有するものである。これは徳川時代に、儒教(朱子学)が体制

教学として幕府に採用された事実などなかったこと」からも明らかである。「礼制や其の執行機関の存在を欠く日本は、東アジアの基準からすれば、儒教国家とは見なしがたい」(五三―五五頁) という状態にあった。

中国において、儒教は歴代王朝の王族・貴族や士大夫階級(科挙官僚)に課された礼制として存続したが、中華思想は漢族でない王朝にも引き継がれた。「異民族支配の一地域に墮しても、世界の中心が『中国』であるという思想、すなわち中華思想は消滅することはなかった。それは儒者たちの頭の中に生き続け、漢族に広められ、朱子学の体系化、理念化により、一層強固な幻想の文明国として存続することになる」(二七頁)。一九世紀中葉の洋務運動や変法自強運動のなかで夷荻観が修正されるとともに、儒教の核である礼が消滅した。残ったのは、世界の中心国が漢族の国家であるとする中華思想であった。その後この漢族概念は二〇世紀に入って辛亥革命の過程で拡張され、革命の指導者孫文は、「漢・満・蒙・回・蔵」の諸民族を統一し「中華民族」の融合を主張した。こうして中華思想は、中国民族による中国統一のイデオロギーに変容した。同様にベトナムや朝鮮および日本においても中華思想は、民族の自負を正当化するイデオロギーとして成長したのである。このような中華思想の分有は、中国に対する反発によるものであった。「したがって中華思想の分有とは、同時にネガティブな『中国』の超克なのである」。「儒教はこの中華思想の器に入る内容物にすぎない。中華思想のブラック・ボックスに儒教が入ろうと、(略)自己を文明の中心と誇り、周囲を蔑視し得れば、実はなんでもよい。(略)かくして東アジアの『儒教文化圏』は否定され、東アジアは中華思想共有圏として止揚される」(六一頁)。こうした構造は、東アジア地域の国家間競争つながると古田は危惧を表明する。同書のなかで、古田は東アジアにおける連帯のモメントを歴史に探ろうと、日本のアジア主義を検討しているが、悲観的な結論しか得られなかった。問題は儒教教義の閉鎖性にある。

古田は「デカルトのアナロジーでいえば、儒教の教義は、『我思う、ゆえに我在り』ではなく、『父親在り故に我在り』もしくは『男系祖先在り、故に我在り』である。血は連続とつながり、死すれば子が私を招魂してくれ、子と私の気は感応するのである」（二三三頁）と述べる。古代中国では、死者および死霊を鬼とか人鬼と呼んだ。子安宣邦によると、これを鬼神という一般的な神霊的存在として祭祀対象にしたのは儒家だという。祖先祭祀の伝統からいえば、鬼神とは祖霊を意味する。「鬼神があるといえ、それは儒家言説上に存在するのであり、鬼神がないといえ、それは儒家言説上にすでに主題的に存在しないことを意味している。鬼神（祖霊）は儒家の言語を住処としてきたのである」。「祖先祭祀とは、それを通じて天地と祖考とそして自己とが同一の精神として一体化することである。祖先祭祀を語る鬼神論的言説はここで祖先と己れとの精神なまじの連続性を語り出していく」（子安宣邦『国家と祭祀』二〇〇四年、青土社、六五―六七頁、ルビは原文）。このような論述から、儒教の生命観が人間の在り方を規定していることがわかる。加地伸行は、個人の死に際しての招魂儀礼は、古今東西に遍在する平凡な生死観であるという認識から出発し、この招魂儀礼を理論化したのが儒教であると力説する。招魂儀礼とは祖先崇拜と祖霊信仰にもとづく祖先祭祀である。その祭祀の主権者は子孫であり、自分も死後祖霊となるためには、子孫が欠かせない。こうして儒教は、祖先の祭祀、父母への敬愛、子孫を生むことを統合し、「孝」という価値概念を発案した。「自己の生命とは、実は父の生命であり、祖父の生命であり、さらに、実は遠くの祖先の生命ということになる。『それはへ血脈へあるいはへ血の鎖へ』と言ってもよい」「もし子孫・一族が続けば、自己は個体として死ぬとしても、肉体の死後も子孫の生命との連続において生き続けることができる」（加地伸行、『儒教とは何か』一九九〇年、中公新書、一九―二二頁）。加地はこのような祖先崇拜とその祭儀文化を儒教の「宗教性」と規定し、孝を基礎とする家族規律とその拡張である政治倫理の体系を「礼教性」として区別する。近代以降の東アジアで生じた儒教批判の対象となっ

たのは、礼教性の部分であつて、それは政治制度やイデオロギーの崩壊として表出したが、宗教性の方は依然として残存しているのだという。とくに日本では祖先崇拜という伝統と生活風習は、仏教祭祀という形で存続していることを強調する。そして儒教の「根底の宗教性は、東北アジア人の原感覚に基づいているのであるから、これは絶対に変わらない。ましてイデオロギーごときが動かせるものではない」(二二六頁)と述べる。注意を要するのは、「宗教性」をもちだすにあつて加地が採用した宗教の定義である。「宗教とは、死ならびに死後の説明者である」(三三三頁)というのがそれである。この定義から示されることは、宗教およびその教団が個々人の死にたいして操作性をもつということである。これは、鬼神が儒家言説上のみ存在するという子安の指摘とも重なる。加地は、儒教の宗教性としての祖先崇拜を東アジアの共通文化と解し、この地域の経済発展の要因が血縁共同体という社会の組織原理にあるかのように力説しているが、礼教性を完全に切り離して儒教を語ることは無意味である。

確かに儒教は孝の概念を發案し先祖祭祀の意義を説いた。しかしそれ以上に重要なのは儒教の政治志向である。浅野裕一は、中国古代の上天信仰をもとに「儒者は有徳の聖人こそが受命して天下を統治すべきであり、事実歴史はそのように推移してきたとの徳治主義を標榜する」(浅野裕一『儒教ルサンチマンの宗教』一九九九年、平凡社新書、六九頁)と指摘する。儒教は、君主の徳が周礼の再生によつて高まると説いた孔子によつてはじまる。「諸子百家の中で礼学を看板に掲げたのは、孔子教団のみであつた」。しかしこの教団は教義の布教に止まらず、かつて全盛を極めた周王朝の文化と礼制を復元する新王朝の実現を目指した。「その意味でこれは伝統的な上天信仰の下に開始された、一種の宗教改革運動」(四六頁)だったが、孔子を新王朝の開祖とする革命運動でもあつた。孔子は、受命に値する聖人の根柢を彼の周礼の知識においた。「天子の位を得て宗廟の祭祀を盛大に永続させる行為こそが、祖先への最大の孝であるとの立場を示し」「有徳の君子は必ず

天の加護を受け、受命して天子になるとの因果律を導く」（八五頁）。「伝統的な上天信仰においては、天下の万民を率いて上天を祭祀し、上天に中国世界の安寧を祈願する巫祝王の役割は、上天の子たる天子が担っていた」。しかし儒家はその役割を天子から孔子に改める。孝から治国・為政へと儒教は教義体系の枠組みを拡大した。浅野は、上天信仰と君主官僚制を合体させた儒教体制を、上天―古代先王―經典―君主（皇帝）―官僚―万民という垂直的統治体制として図式化している（一七七頁）。そのうえで儒教の最大の特徴が、現状の不遇に対するルサンチマンをエトスとする上昇志向にあるとするのである。儒教のシステムは膨張傾向を内包するが、外に対して開放的でなく、自己革新のモメントを欠いている。かくして儒教を国教化した国家の君主は、みずからの正統性を儒教的理念体系により獲得する。そして自国の臣民に対して生死を操作する権威を得ることになる。

こうした儒教的国家体制は、西欧列強の軍事的圧力を受け、革新を迫られることとなった。その革新は、日本では明治維新として、中国では中国革命として現出した。それは封建的（分権的）国家から欧米的な「国民国家」への受動的な変身であった。日本について子安の論考からそれを見てみよう。西欧に起源をもつ「近代国家とは教会など宗教的権力から分離し、世俗的権力としての自立性をもった世俗国家であった」。しかしそれは、西洋キリスト教世界に成立したものであるから「キリスト教的世俗国家と呼ぶべきもの」である。「宗教的権力の介入を排除するこの世俗的国家は、しかしそれ自体としての新たな宗教性を要求するのである。かくて国民の心情的統合に成功した世俗国家は、国民による究極的な忠誠を、すなわち身を挺しての殉教的忠誠を期待しようような信仰共同体に似た宗教性をもつことになるのだ。（略）明治日本が立ち上げるべき国家の範型として、いわば外圧的強制として与えられたのはそのような近代国家であった」（子安、一〇六一―一〇八頁）。

対外的な危機への対応のなかで、日本という自国のなかに民心の離反という危機を見抜いて、自国をネーションとして再生すべきであると自覚したのは、水戸学派の会沢正志斎であり、その書『新論』は明治維新の理論的基礎をなすバイブルとなった。それは「臣民統合の理念を、はるか天祖よりとする皇統継承の起源に」遡り、「日本国家を強固な人倫的統合体へ、さらには神聖な祭祀的統合体へ」と再編する思想的構想であり政治的計画であった。「それは支配者イデオロギーとしての儒教を思想基盤としてもつ水戸学にはじめて可能な、ということも神道にも不可能な国家経綸的思想作業であった。(略)中国古代の政治理念・祭祀観の翻訳的な転移としての水戸学こそ近代日本の国体論という日本的イデオロギーの原型的な供給者である」(八二頁)。新論は、日本の漢語「天祖」概念を再構築し、皇統の継続性に皇国家の正統性をおく神祇的国家理念を論じた。その後「近代的世俗国家としての日本は法制度的には帝国憲法の制定として実現する。(略)国家の世俗主義とは、君主的国家であれ民主的国家であれ、何よりも国家主権の確立であり、国家そのものの自立性の主張である。世俗主義的国家にとって(国家の神道)であつても、(神道の国家)であることはない。(略)国家が己れのうちに神祇祭祀体系を吸収することで国家それ自体が新たな祭祀性をもって再形成されてくるのである。そこから人民に対して求心的威力をもった神聖な皇国日本が、新たなナショナルリズムを喚起しながら成立してくるのである」(二二四―二二五頁)。こうして明治政府は神道祭祀の形式をとる国家儀典を採用した。これを神社関係者は、正史とする神道史のなかで「祭政一致」と称し、祭祀も政治も万世一系の天皇のまつりごとという同一理念にもとづくものであるから、帝国憲法の天皇大権に則る日本の国家原則であるとの解釈に立った。国家儀典としての祭祀は教派宗教から分離され、これは「祭教分離」といわれた。これについて子安は、「政教関係が問われる立憲政治体制とそれを超えた上位の『祭政一致』的国体の原理との構造的分離を意味している」(二五〇頁)と述べる。立憲体制を超越した「国体」として天皇制

的祭祀国家体制が成立する。子安は、神道の神学体系と国体イデオロギー体制とを含めてこれを国家神道と呼ぶ。他方、神道関係者は「国家神道」とは維新直後の政教一致体制下に神社を国教として保護した時期の神道を指すと狭く解釈しているため、子安は両者の区別を重視している。

かくして日本帝国は、祭祀権をもつ天皇が統治する国家として完成する。立憲政治は、天皇大権の超憲法的規定によって裏切られることになる（参照、八木公生『天皇と日本の近代』二〇〇一年、講談社現代新書、上下二巻。八木は、井上毅が教育勅語から儒教的要素を排除して、立憲主義理念の導入に尽力したと力説するが、それは国体論による制約を受けざるを得なかった）。儒教思想を基底にすえたとはいえ、国体論は易姓革命の概念を徹底して排除した。国家神道の形成期に天皇の絶対性を主張する伊勢神宮派と天皇の現世統治を認めるものの、死後の世界を統治し天皇といえども死後に審判を下すという祭神を主張する出雲大社派との神学論争があったが、伊勢神宮派の勝利に終わる（参照、原武史『出雲』という思想』、二〇〇一年、講談社学術文庫）。国体イデオロギーを体現した帝国日本は、政治的にも思想的にも天皇大権の歯止めを欠いた閉鎖的システムであった。天皇の祭祀権は、国家が聖なる戦争という死に場所を国民に提供することを可能にした。子安は、第二次世界大戦での日本の敗戦は、帝国日本の滅亡であり、その後の日本とは断絶していると論ずる。しかし現在、日本の亡国をあまりに恐れたがる人々が靖国神社を擁護する言明を行っていると指摘する。そして「靖国のために語るとは、将来においても命を国家のために捧げるものを確保するために語ることである」との危惧を表明する。日本のなかにくすぶる「民族感情」に対する懸念はここにある。民族主義者の批判する戦争犯罪論の根柢は、それが戦勝国の主張に依存しているという一点にある。しかし敗戦国国民として戦争を指導し亡国に導いたエリートに対して、説明責任を求める権利は留保されるべきである。日本のみならず他の東アジア諸国においても、血縁共同体観を根にもつ民族感情が潜在している。これは

カール・ポパーの説く部族主義の源泉にほかならず、開かれた社会の敵となるものである。血統の論理が個人主義を抑圧すれば、ナシヨナリズムの狂信を防ぐことはできない。この意味で、ナシヨナリズム抑制のモメントを探る新たな地域研究の発展が望まれる。

おわりに

平和は社会的諸力の均衡状態であると考えると、岡本教授の「戦争は輸出できても、平和は輸出できない」との指摘は重要な示唆をもつ。平和をグローバルな一般均衡として考えるだけでなく、部分均衡としても考える必要があるからだ。複雑性を強める今日の世界で未解決の問題が多く残されているのは、争点に係わる集団が拡大すると、解決目標が増加し、それらがトレードオフの関係にあると解されてしまうからであろう。こうしたトレードオフは、パラドックスの形に記述可能であり、命題設定のコンテキストを変えることで、解決の可能性を発見できるかも知れない。確かにそれは知覚から記述に到る気の抜けない知的作業を要する。つまり逆にいえば、平和に対する最大の障害は、われわれの知的怠惰さにあるということである。知識の生産の元となる原料もまた知識である。問題点の指摘がたんなる反対論に止まると、論理はトートロジーに陥りやすい。分析主体が対象に依存すれば、知識は自律性を失う。平和と同様、自律的知識の再建も意志なくしては実現できない。自律的知識の再建は、平和のための十分条件ではないとしても、必要条件であることは疑いない。知識の力が失われた実例として米ソの核軍拡競争の帰結として生じたオーバークイルという事態をあげることができる。これは「核の破壊力は両国合わせてTNT火薬三〇〇億トンとか四〇〇億トン相当、地球上の人間一人当たり五トン以上というばかけた規模」(今井、五頁)にある状況であった。沢田が力説するように、明らかにこれは科学理論による人間の

認識能力の拡大と延長が、環境の風景のもつ行動の制御機能を破壊し、知識と行為との有機的関連を妨害していたのであり、知識とともに行為を麻痺させて、人間の生存を危機に陥れる事態にはかならなかつた。こうした事態の打開に必要なのは知識の力の再生である。それは知識の有意性を問いつづけることによってしか得られない。ここで忘れてならないことは知的誠実さなのである。なぜならG・H・フォン・ヴリグトのいうように「厳格な思考を忌避するヒューマニズムとは、文化を装う野蛮にすぎない」からである。（服部裕幸監修・牛尾光一訳『論理哲学分析』二〇〇一年、講談社学術文庫）。〔了〕