

現代日本の自由を問う

—— 雑感 ——

西 成 田 豊

はじめに

本稿は、現代日本の自由の諸相を、主として日本人論に引きつけ、エンピリカルな視点に立って論ずることを課題とする。私は一昨年来以来、現代日本の自由に関する諸論考を主として本誌を中心に発表してきた。それは以下のとおりである。

- ① 「『自由主義史観』について」『一橋論叢』第122巻第6号、1999年12月。
- ② 「『戦争論—新ゴーマニズム宣言—』批判」『季刊 戦争責任研究』第26号、1999年冬季号。
- ③ 「朝鮮人・中国人強制連行と現代—歴史認識の方法によせて」『一橋論叢』第123巻第2号、2000年2月。
- ④ 「日本的経営とその今後」『一橋論叢』第123巻第6号、2000年6号。
- ⑤ 「『新自由主義＝規制緩和の経済学』批判」『一橋論叢』第124巻第6号、2000年12号。

本稿は以上の諸論考に引きつづくものである。日本人という人間を対象に、かつエンピリカルに論ずることを目的としているために、エッセイ的論考になっていることをお断りし、大方のご海容をお願いしたい。

1 日本人の自由と規律

自由を律する規律

日本は礼儀を重んずる国である。そこから生まれてくる日本人の規律正しさは、多くの外国人がよく指摘するところである。しかし同時に、日本は自由主義陣営

に属し、自由がボーダレスに拡張している国でもある。自由は空気のような存在と言ってよい。日本人の規律正しさと、日本のこの自由は、どのように関連しているのだろうか。ここでは、自由と規律についての思想的・哲学的論議をするつもりはない。しかし、社会的経験に即して、自由と規律について私なりの見解をのべることは可能であろう。

自由——それは、しばしば、他人に迷惑をかけなければ何をやってもよいと、解釈されがちである。しかし、自由を享受する個人は、現実の社会のなかで生き、社会とは切っても切り離せない社会的な存在である。社会的個人は、孤島でひとり暮さざるをえなかったロビンソン・クルーソーとは違うのである。社会にはルールがあり、秩序がある。資本と労働の国際移動（多国籍企業や外国人労働者）に示されるような、グローバリゼーションを考えれば、社会の構成単位はかならずしも国家ではないが、国民国家はそう簡単にくずれそうにはない。とすれば、個人は国民として国家的な存在でもある。そして国家には憲法・法律があり、個人はそれらを見做して自由を享受することはできない。個人が社会的・国家的な存在である以上、その自由は社会的道徳・規範や憲法・法律によって律せられる。そこに規律の倫理的な意味がある。

有名な心理学者フロイトに『精神分析入門』という本がある。フロイトはその本のなかで、個人の自意識には自我と、それを抑制する超自我のふたつが併存し、自我は快感原理を、超自我は規律・モラル・理想を構成すると主張している。そして快感原理は、生の欲動（食欲、性欲、攻撃など）と、死の欲動から成り、規律・モラル・理想は、しつけ、自尊心、他尊心、承認、評価を生み出すと述べている。このフロイト流の考えによれば、超自我を書いた自意識は、他人に迷惑をかけなければ何をやってもよいという、無限大の自由の「解放」を生み出す。社会のなかで生きるかぎり、国民国家の一員であるかぎり、超自我を欠いた個人の自意識は存在しえない。

しかし、フロイトの言う超自我を構成する規律によって律せられるのは、個人の無限大の自由だけではない。社会の自由も、国家の自由も規律によって律せられる。社会の自由や国家の自由が貫徹しない対象はたくさんある。差別、人権抑圧、

環境汚染、戦争、核兵器など、数えあげたらきりがないであろう。そのさい注意を要するのは、個人の無限大の自由を律する規律は、社会的道徳・規範や、憲法・法律など「多数」によって承認され確立した規律であるのにたいし、社会や国家の自由を律する規律は、個人相互の連帯や運動によって意識的に創り出さなければならないことである。その点で、個人の自由を抑制するのは簡単であるが、社会や国家の自由を抑制するのはむづかしい。もう少し敷衍して言えば、超自我を欠いた個人の無限大の自由拡大は、社会や国家の自由を律する規律を確立するための、個人相互の連帯や運動を著しく困難にし、制約する。

日本人は自我と超自我をあわせもった個人と、自我のみの個人を、仕事や社会生活の局面局面におうじて使い分けているように、私には思われる(日本特有の「場の論理」)。あるいはまた、前者と後者がそれぞれひとつの社会階層として分裂して存在しているようにも思える(二つの日本人)。日本人の規律正しさと、無限大とも思えるほどの自由の拡張は、まさにこの点に起因していると言ってよい。

日本人の自由の享受と公共心の欠如を結びつける議論は多い。しかし、日本人の公共心の欠如は、一部の論者が主張するように、けっして「戦争に負けたこと」からくる頽廃やアメリカの「洗脳」によるものではない。公共心欠如の原因として私は三つあるように思う。

ひとつは、戦後学校教育の平等原理が国民を学歴をとおした上昇志向にまきこみ、偏差値中心の受験競争社会をつくりあげ、学力以外の教育はおよそ軽視ないし放棄されたことである。具体的には、戦前の教育勅語を批判するあまり、学校で教科書を用いた道徳教育がきちんとおこなわれなかったこと。しかし、これは学校の先生だけの責任ではない。教科書検定制度があるかぎり、何が「道徳」かが国家(政府)によって一方的に決定されるからである。「国家(政府)を批判してはいけない」は、国家(政府)を担う官僚たちにとっては「道徳」かもしれないが、国民にとってはかならずしも「道徳」とはかぎらない。

公共心の欠如をもたらした二つめの要因は、戦後の高度経済成長の過程で、あらゆる面で企業の論理が優先する企業中心社会が成立し、長時間労働に示されるような個人の企業への統合がすすみ、それが家庭の崩壊=家庭での教育の不在を

もたらしたことである。「アフターファイブは私のもの」という標語があるが、夜、一家団欒で夕食を共にしながら、その日のことを相互に話し合えるような家庭はどれほどあるであろうか。

三つめの要因は、おなじく高度経済成長の過程で農村から都市への大量の人口移動がおり、農村に従来あった共同体的・地域的教育機能がくずれ、それに代わるべき都市にはヨーロッパの諸都市にみられるような共同体的・自治都市的伝統が存在しなかったことである。地域が担うべき教育機能は、こうして崩壊したのである。

以上のべた偏差値教育中心による道徳教育の不在、企業中心社会の成立、都市の構造、これらが複合的に作用することによって、日本人の公共心の欠如をもたらしだと言つてよいであろう。

規律からの解放としての自由

自由は規律によって律せられるという上述の点を十分ふまえたうえで、私はここで反転して、規律からの解放としての自由をあえて尊重したい。社会や国家による規律には不条理なものがたくさん含まれている。そればかりではない。規律は規律を生み、特定の人間や集団やインフォーマル組織や政党が主観的に創りだした私的な規律が氾濫している。先ほど自由とは空気のような存在であるとのべたが、真に自由を追求するならば、幾重にもはりめぐらされた、きわめて不条理な私的規律に突きあたる。なぜかくも多くの私的規律が存在するのかと言えば、日本が礼儀を重んずる国であるということからくる事情と、別稿であらためて論ずるが、日本が「高度に組織化されたイデオロギー優位の社会」であるという、ふたつの事情にもとづいている。前者からはさまざまな虚礼が生み出されてくるし、後者からは、私的組織と一体となれば身は安泰であるという生き方が生まれてくる。

前者からも後者からも共通に生まれてくる人間像は、「自由な人間」の反対である「こたわる人間」である。先に私は、超自我と自我をあわせもった個人と、自我のみの個人の使い分け、あるいは両者の階層的な分裂を指摘したが、ここでは「自由な人間」と「こたわる人間」の階層的な分裂を指摘しなければならない。

私の経験の範囲に属する事柄であるが、人間関係や人の生き方などにかかわることなどで、なぜ、そのような小さいことに「こだわる」のかと言いたくなるような人間は、けっして少なくない。虚礼に「こだわる」人からの虚礼は受けたくない。「こだわる人間」から虚礼を何十回受けるよりも、「自由な人」からのひと言の愛や友情のメッセージを受ける方が、はるかに嬉しい。そればかりではない。「こだわる人間」はえてして他人の心を傷つけ、他人を差別する。その意味で、「こだわる人間」は精神的に解放されていないという意味で「反自由的な人間」なのである。

2 制服の思想

『国史大辞典』によれば、「制服」とは、「所定の任務に従事する際の標識として制定された服。有位者の朝服に対して、無位の官人や衆庶の公用の服をいう。」と定義されている。この定義によれば、制服とは、民衆の社会的ステイタスの上昇と密接に結びついており、民衆が個人としてではなく、集団的に公の場で仕事をするばあいの服と考えて差し支えないであろう。

封建制の時代の民衆の仕事(労働)は個人的であり、制服は存在しなかった。近代への過渡期はマニュファクチュア(工場制手工業)が発達した時代であり、労働は集団的なものとなったが、制服は存在しなかった。近代に入ってから、しばらくは制服は存在せず、制服を着用していたのは官僚・軍人と警察官と看護婦などのみであった。男子の仕事用の制服として背広が普及するようになるのは大正時代になってからである。しかし、女性やブルーカラーには、依然制服は存在しなかった。

皮肉なことに、1920年から30年代初頭にかけての大衆社会状況の出現の上に成立したファシズムの時代になってはじめて服装の画一化という意味での「制服」が出現した。このファシズムの時代には強制連行された朝鮮人を含めて多数の在日朝鮮人がいたが、それらの人びとを組織し管理統轄する組織として「協和会」という団体が存在した。その協和会の中央組織である中協和会は、1944年4月、朝鮮服を更生し婦人標準服縫製の成案を得たという理由で、「朝鮮服更正婦人服

縫製指導者養成講習会」を開催している。朝鮮人を同化するさまざまな政策のなかでも、協和会は特に婦人の民族衣装着用禁止に異常なまでの執念を燃やしている。ファシズム特有の強制的同質化政策^{グライヒシャルトゥング}にとって、服装の画一化はもっとも重要な要因だったということであろう。

制服が男性にも女性にも、そしてホワイトにもブルーカラーにも一般的に定着するようになるのは、高度経済成長がはじまり日本的経営が本格的に成立する1955年以降のことのようと思われる。日本的経営を特徴づける集団主義には、服装の画一化、制服の着用がもっともふさわしいからである。公務員も例外ではない。霞が関のお役人に多い黒っぽい背広姿がドブネズミスタイルと言われたのはずっと前のことである。生徒・学生の制服着用は戦前からのものであるが、高度経済成長の過程で進学率が上昇するにともない、制服の着用は急速に広まった。

もっとも、ひとくちに日本とはいっても、たとえば結婚披露宴は北海道では友人主催の会費制のものが多く服装もさまざまであるが、東京ではほとんどが黒格礼服である。

こうした地域的差異は一部あるものの、高度経済成長とその後の安定成長を支えた日本の集団主義の原理は社会の隅々にまで浸透し、制服の着用範囲をぐっとおし広げたのである。

そして平成大不況に直面している現在、制服着用を強制しようとする動きと、制服着用を緩めようとする動きの、ふたつの相反する現象が生まれている。

1996年12月18日、青森県三沢市議会は本会議や委員会で男性議員に背広とネクタイの着用を義務づける服装規則を可決した。女性議員も「節度ある服装」とし、和服については議長の判断で対応するという。違反しても罰則規定はないが、地方自治法にもとづき、議会の議決により出席停止や議員資格を失う除名処分を受ける可能性もあるという（『朝日新聞』1996年12月19日付）。同年3月に初当選したある議員＝無所属が、スラックスにワイシャツ姿で本会議に臨んだのにたいし、ほかの議員が「議会の品位を損なう」と反発したのがきっかけであった。

議会内の服装を巡っては、1989年京都府向日市の女性市議がもんぺ姿で、91年には新潟市議がジーパンにスニーカー姿で議会に臨み、それぞれ話題になった。

しかし、両市議会とも「個人の判断」などの理由から、規則の制定はしなかった(同上)。さきの三沢市議は97年6月9日、初日の6月定例会市議会にネクタイを持って出席を試みた。しかし、「開会中はネクタイを着ける」と言う同議員と、「ネクタイを締めなければ議場に入れない」と主張する議会事務局とが押し問答し、結局、議会には入れなかった(『朝日新聞』1997年6月9日付夕刊)。

以上の事実は、庶民が公の場にのぼるときは制服を着用せよという思想と、議員も庶民も結局はおなじ、議員だけが特別の地位にいるわけではないという思想との衝突を意味しているように思われる。

おなじようなことは、高校でも起きている。1996年12月20日、京都府のある高校の終業式の最中、校長が、「来年度の入学生から制服にします」と発表した。式が終ると数人の生徒が舞台上上がり、マイクで校長に問いかけた。「なぜ、制服なのか。順序だてて説明してほしい」。それが呼び水となり、50人以上が腰をあげた。「どうして私たちの意見を無視するんですか」。生徒たちの異議申し立ては、一時間半つづいた。何度か帰りかけた校長を、周りの教師が押しとどめた。

同校はかつて、制服だった。1970年の秋、まず生徒が制服廃止を決議し、学校側も認めて私服になった。校長の制服復活発言はそれを覆すものであった。職員会議も紛糾していた。最終的な採決の結果、制服導入の賛成の教職員は7人、反対32人、保留5人だった。京都府教育委員会によれば、職員会議は校長の補助機関(?)にすぎないという。校長は終業式の前日、制服導入を決めた(『朝日新聞』1997年10月10日付)。

以上のべた制服復活問題は、校長が「学校生活にけじめをつける。帰属意識を高める」と、繰り返し導入の理由をのべた(同上)ことに示されるように、高校生がひとりの人間として普通に振舞うことを否定し(「けじめをつける」)、日本的な集団主義の枠に生徒を統合しようとする(「帰属意識を高める」)意図に満ちた問題であった。

こうした制服着用を強制する動きがみられる一方で、それとはまったく反対の動きが生じているのも現実である。岐阜県庁では、95年夏から全職員を対象に毎週金曜日をカジュアルフライデーとし、県庁職員はその日はいつもの役人スタイ

ルのスーツや事務服でなく、自由な服装で勤務することとなった（『日本経済新聞』1996年10月25日付）。高松市も1997年、女性職員の事務服を廃止した。公務員ばかりでなく、こうした動きは民間企業にもおよんでいる。たとえばキンビールは、96年1月8日からシステム開発部に所属する社員の服装をカジュアル化した。同部は営業支援や経理など各種情報システムの開発を担当しており、自由な雰囲気を出すことが仕事の効率アップ、斬新な発想につながると判断したためである（『日本産業新聞』1996年1月8日付）。

平成大不況下でみられる以上のふたつの相対立する現象のうち、私は今後後者の流れが主流を形成するように思われる。平成大不況下で日本の経営の再編成が避けられない以上、日本の隅々にまで浸透した集団主義の衰退は確実に進行するであろう。それは、良きにつけ、悪しきにつけ、個人主義の台頭をうむことになる。服装は個人の個性を示す重要な要素であるが、そうであれば、個人主義の台頭は制服を後退させ、服装のカジュアル化をおしすすめることになる。制服の自由化は時代の趨勢のように思われる。

3 競馬の祝祭性

私は、東京競馬場や多摩川競艇場がある府中市に住んでいる。競馬も競艇も私はやらないが、日曜日ともなると市内はごったがえす。勝負に勝ったら勝ったでその金で酒を飲み、負けたら負けたでやけ酒を飲み、市内の居酒屋はほとんど満杯になる。そうした現象を20数年見つけてくると、一体競馬や競艇の人気の秘密は何だろうかと考えたくなる。ここでは、競馬について日頃考えていることをのべることにしたい。

競馬は古代のローマ人、ギリシャ人、そして大和民族もおこなっていた。しかし今日のいわゆる近代競馬は12世紀、イギリスで始まり、国民の愛好や王室の後援、馬質改良の必要などに支えられて盛んとなり、18世紀末からは、ヨーロッパ大陸やイギリスの各植民地などに普及していったという。

日本では1862（文久2）年、外国人によって横浜でおこなわれた競馬が洋式競馬のはじめとされている。1865（慶応元）年には、外国人が経営主体の根岸競馬

が横浜に発足して世人の関心を刺激した。どこの国の外国人かは分からないが、幕末維新期の日本の対外関係ではイギリスとの関係が最も深かったのも、イギリスが競馬を「輸出」したとしてもけっして不思議ではない。そう考えれば、日本における近代競馬の発足は、18世紀末以降ヨーロッパ大陸やイギリスの各植民地へ競馬が普及していった、その大きな流れのひとつとしてとらえることができよう。日本人経営の馬券発行は1906年、東京の池上競馬からであるが、加熱した競馬賭博にたいする批判が高まり、二年後の1908年には馬券発行禁止令が公布されている。馬券発行が復活したのは、15年後の1923年競馬法が制定されてからである。このとき、競馬ははじめて合法賭博の地位を獲得したといってよい。そして現在、近代競馬をおこなう国はイスラエルや中国をのぞけば88カ国にもおよんでいるという(長島信弘、『競馬の人類学』1988)。

では、かくも広く普及している競馬とは、一体何なのであろうか。長島氏は、従来、競馬は馬の走るスポーツか、馬に賭けるギャンブルか、という議論が続けられてきたとし、このふたつに「ゲーム性」を加えたもの、すなわち、スポーツとギャンブルとゲームの一体化こそが、トータルな競馬、競馬の本質であるとのべている。「ゲーム性」というのは、馬や騎手やコースの分析など、競馬には人間の深い知的営みがともなっていることをさすのであろう。

競馬をやらないおまえに競馬を語る資格はないと叱られそうであるが、20数年市内で競馬の「後の祭り」をみてきた私からすれば、長島氏がふれる「祝祭性」もまた、競馬の本質を構成する重要な一要因のように思われる。そして私は、競馬に対するこの四重の規定のうち、「ギャンブル」と「祝祭性」がもっともファンダメンタルな要因のように思われる。事実、ギャンブルと言われるものは数多くあるが、それらの多くは一定の狭い空間で仕切られた場所でおこなわれるのであり、空間がある意味では無限に拡張していくような雰囲気をもった、祝祭性のあるギャンブルは、競馬以外にはない。

そうした「祝祭性」をもつとはいえ、競馬が本質的にギャンブルであることは——このことはある意味では常識であるが——「労働」と「賭博」が対立関係にあり、「労働」が尊重された時代には「賭博」が衰退するという歴史的事実を考

えれば、すぐに分かることである。たとえば、競馬発祥の地であるイギリスでも、産業革命を経て「世界の工場」としての地位を確立し、労働（モノ作り）がもっとも尊重されるようになる19世紀中葉になると、商工業資本家や中産階級は競馬に関心を示さなくなり、逆に競馬の悪を説くようになった。（長島、前掲書）。一方、日本でも、馬券発行禁止令が公布された1908年から競馬法が制定された1923年ごろまでは、産業革命を経て機械制生産が急速に進展したものの、労働者の手工的万能的熟練が依然幅をきかせ、労働（モノ作り）がある意味ではもっとも尊重された時代であった。

しかしこのことは、労働（モノ作り）がもっとも尊重された産業資本主義の時代が終わり、資本主義が金融資本主義の時代にはいると、事態が一変することを意味している。金融資本主義の時代になると、株式投機、金利や為替の変動などを利用した利鞘稼ぎ、先物取引などさまざまなスペキュレーション（投機）が横行することになる。最近では、「カジノ資本主義」という用語が学界に登場するようになったが、金融資本を基礎とする資本主義のカジノ性は、モノを作ることよりもスペキュレーションとギャンブルを指向するようになる。この時代の遊びとして、ギャンブルとしての競馬がはやるのも、^{ひび}宜なるかなと言うべきであろう。

実際、19世紀末から20世紀にかけてのイギリス経済のレントナー化によって、ふたたびギャンブルとしての競馬はイギリスで脚光を浴びた。一方日本で競馬法が制定された1920年代を金融資本主義の時代としてとらえることは、学界のほぼ通説となっている。以上のように、「労働」と「賭博」は対立の関係にあり、「スペキュレーション」と「賭博」は親和的な関係にあるといっていよい。

しかし、資本主義のあり方との関係で、賭博＝ギャンブルとしての競馬の盛衰を説くことが一面的であるのも事実である。競馬をおこなっている88カ国のなかには、多くの非資本主義諸国（たとえば長島氏が紹介するトリニダード・トバコの競馬など）が含まれている。こうした非資本主義諸国の競馬はどのようにとらえたらよいのであろうか。私はそれこそ、競馬の本質を構成する一要因である「祝祭性」との関係でとらえることができるように思われる。祭りの歴史は古い。そうした祭りを国際比較した研究は私の不勉強のため知らないが、世界でもっと

も大衆化している点に日本の競馬の最大の特徴があると、長島氏が言うとき、それは、日本人の祭り好き、四季折々、小さな村でも祭りがおこなわれる、日本における祭りの社会的普遍性と密接に関連しているように思われる。

以上、競馬について纏^も縷^るのべてきたが、最後にもうひとつだけのべておきたいことがある。平成大不況に直面するなかで、競馬場への入場者数は確実に減少してきているが、反対にこの10数年の間に女性入場者数は増加した。1985年のオークス(四歳牝^{ひんば}馬のクラシックレース)で東京競馬場の女性入場者数がはじめて2万人を超えたという。長島氏はこれを「画期的な数字」とよび、『日本経済新聞』からつぎのような文章を引用している。

「OLギャンブラーの特徴は、男性に較べて勝負にのめり込まないこと。金額の上限を決め、負けたらさっさと止めるし、せっかく勝った分を次のレースにつぎ込んで結局負けるような愚をおかさない。」

この女性の理性を競馬ファンが全員共有したとしたら、競馬はまちがいなくつおれるであろう。しかし、競馬がギャンブルであるかぎり、この女性の理性が多数を制し支配的となることはありえないであろう。「人間は理性をもった動物である」とよく言われるが、すでにのべた競馬のギャンブル性、祝祭性を考えると、人間は最終的には理性ではなく、感情・欲望でつき動かされるように、私には思われる。

やや飛躍的になるが、人間の理性にうったえ、理性的人間を創出し組織化し、理性的国家をつくるという、計画経済型社会主義国家建設思想は、理性的人間の絶えまざる過剰ストレスと不自由に支えられているという意味で、競馬に表出てくる人間の感情・欲望と対比すれば、まことに脆いものと言わねばならない¹⁾。

「張りつめた弦^{つる}は切れやすい」、この格言の真偽のほどを、私たちは10年ほど前に見聞しているはずである。

- 1) 三木清は『人生論ノート』のなかにおいて、こう述べている。「普通いわれるのは逆に、感性的な直感がそれ自身の種類において確実なもの、直感であるのに対して、知性的な直感の特徴はむしろ不確実なもの、直感に存するように

さえ思われる」

三木のこの主張の哲学的考察は、三木清『哲学ノート』に収められている小論「イデオロギーとパトロジー」を参照されたい。

4 怒る日本人、怒らない日本人

もう10年ほど前になるであろうか、ある小さな学会の記念講演会で、私の友人のアメリカ人研究者と、私とが講演をおこなったことがある。小さな学会なので、普段おこなわれている研究会の参加メンバーと、あと外部の研究者を少々加えた、それこそ小さな記念講演会であった。事務局体制もかならずしもしっかりしていなかったため、趣旨が徹底していなかったのであろう、友人のアメリカ人研究者はその講演会が普通の研究会とおなじものと思い込んでいた。普通の研究会は、そのアメリカ人研究者のはなしによれば、報告者にたいして謝礼として三千円を支給していたらしい。「らしい」というのは、愚鈍な私は報告者にたいして謝礼を支給していることは全然知らなかったし、その現場を見かけたこともないからである。

講演会が終わって帰宅すると、アメリカ人の友人からすぐ電話がかかってきた。“研究会”で報告したのに、いつもの謝礼が出ないのはおかしい、あなたの方から事務局担当者に掛け合ってほしい、というのが電話の内容であった。研究会での報告者には謝礼が出ていたのかと思いつつ、逆に私は、そういえば記念講演会なのに私もかれも講演料はまったくもらっていないのはおかしいと思い出し、翌日さっそく事務局担当者と連絡をとった。その後の経緯は省略するが、担当者と何度もやりとりしたあと、三千円の講演料（謝礼？）がやっと出たのは、講演会（研究会？）から1カ月ほど経ってからのことであった。まあ、いずれにしても三千円しか出ないのだからと、悠長にかまえて交渉する私を見て、友人のアメリカ人は「日本人は怒らないからね」と言った。

怒らない日本人と聞かされて、私は考え込んでしまった。うん、確かに日本人はなかなか怒らない。しかし、日本人も猛烈に怒ったときがあった。敗戦直後の生産管理争議に示されるような激しい労働争議、食糧メーデー、59～60年の三池

争議へと連なる50年代の一連の大争議、そして60年の安保闘争、これらの社会・労働運動のなかで、日本人は激しく怒った。しかし、その後の高度経済成長と73年のオイル・ショックをのりきったあとの安定経済成長がつづくなかで、国民の生活は豊かになり、労使関係は安定し、日本人は怒らなくなった。70年前後、全国の大学を席捲した大学紛争で学生は怒ったが、学生以外の国民は怒らなかった。日本人が三たび怒ったのは98年参議院選挙においてである。

しかし総じて言えば、日本人は怒るということを、怒りを、劣悪な感情と考えているように思われる。それは、日本人の個人としての主体性の未確立と深く関連しているように思われる。三木清の『人生論ノート』のなかに「怒について」という小論があるが、そのなかで三木清はこうのべている。

「特に人間的といわれ得る怒は名誉心からの怒である。名誉心は個人意識と不可分である。怒において人間は無意識的にせよ自己が個人であること、独立の人格であることを示そうとするのである。そこに怒の倫理的意味が隠されている」

「ひととは軽蔑されたとき最もよく怒る(中略)相手の怒を自分の心において自分の優越を示そうとするのは愚である。その場合自分が優越を示そうとすればするほど相手は更に軽蔑されたのを感じ、その怒は募る。本当に自信のある者は自分の優越を示そうなどとはしないであろう。」

権利よりは義務を、批判よりは秩序を、個人主義よりは滅私奉公を重んずる日本の精神風土にあつては、怒はそれらを攪乱する要因であり、「相手の怒を自分の心において自分の優越を示そうとする」ことは、紳士・淑女の立派な態度とみなされることであろう。

しかし、三木清はさらに言う。

「ヒューマニズムというのは怒を知らないことであろうか。そうだとしたら、今日ヒューマニズムにどれほどのいみがあるであろうか」

さらに三木は、怒は突発的なものであるとし、憎みは習慣的に永続するものであるととらえ、怒と憎しみを対比させて、「怒る人間は怒を表さないで憎んでいる人間よりも常に恕せられるべきである」とも主張している。

怒は、おそらく多くの日本人が考えているような、劣悪な感情ではない。

人間の感情の抑制を説くストア派のセネカでさえ、「どんなに弱い者でも、最高の位の人間に報復を望むことができないほど、そんなに弱いものではない」、「怒りは苦痛を返報しようとする欲望である」とのべているのである（セネカ『怒りについて』1980年）。

私は、嫉妬心と他人を差別する心情こそ人間のもっとも劣悪な感情だと考えている。三木清は、『人生論ノート』のなかの「嫉妬について」というもうひとつの小論で次のようにのべている。

「もし私に人間の性の善であることを疑わせるものがあるとしたら、それは人間の心における嫉妬の存在である。嫉妬こそペーコンがいったように悪魔に最もふさわしい属性である。なぜなら嫉妬は狡猾に、闇の中で、善いものを害することに向って働くのが一般であるから。」「嫉妬心をなくするために、自信を持てといわれる。だが自信は如何にして生ずるのであるか。自分で物を作ることによって。嫉妬からは何物も作られない。人間は物を作ることによって自己を作り、かくて個性になる。個性的な人間ほど嫉妬的でない。」

日本人は個人としての主体性の未確立のゆえに、怒りを劣悪な感情としてとらえる一方で、おなじく主体性の未確立のゆえに生ずる嫉妬と、それと表裏一体の関係にある他人を差別する心情を、劣悪な感情としてはとらえない。

アメリカ人の友人が怒ったのは、三千円というお金へのこだわりからではない。個人としての主体的立場から発する差別への怒りであり、悠長に交渉する「怒らない日本人」としての私にたいする怒りであった。

5 尊大な羞恥心

「お父さん！『尊大な羞恥心』でどういう意味？」。高校2年生の娘が国語の教科書をもって、私の仕事部屋に入ってきた。“尊大な羞恥心？、尊大さと羞恥心てまるっきり反対の感情じゃないか”と思いつつ、娘が指さすところを見た。“誰だこんな文章を書く奴は”と思って教科書の前の方をめくってみると、なんと中島敦の『山月記』から抜粋した文章ではないか。『山月記』が高校二年の国語にのるとはと驚きつつ、教育のレベルが高くなったというべきか、教育が生徒

の学習意欲を削ぐようになったというべきか、一瞬思案し、ともかく娘が質問したことに答えなければならないと思った。教科書にのっている『山月記』を読みますすめていくと、「尊大な羞恥心」の言葉の少し前にその意味することがちゃんと書いてあるのである。「ここに書いてあるじゃないか」と私は娘に言い、読んで聞かせた。

「人間であったとき、おれは努めて人との交わりを避けた。人々は俺を倨傲だ、尊大だと言った。実は、それがほとんど羞恥心に近いものであることを人々は知らなかった。もちろん、かつての郷党の鬼才といわれた自分に、自尊心がなかったとは言わない。しかし、それは臆病な自尊心とでもいうべきものであった。」

「ここはきっと試験に出るよ」と私は言い、娘は納得して部屋から出ていったが、中島敦のこの鋭い自己観察に、私は大いに興味がそそがれた。

世間には人と交わらない人がある。交わろうとしない人がある。大学のなかにも、そういう人がある。私も一時はそうであった。研究一筋で人と交わろうとしない教員を、ほかの教員は、尊大なやつと見ることであろう。しかし、中島敦の自己観察風に言えば、それは案外、臆病な羞恥心からきているのかもしれない。そうした「尊大な羞恥心」をもつ人間を非協調的というのは、あまりにも皮相的な見方といわねばならない。

私は18年前現在の大学に奉職したが、私は学生時代からK先生のことをよく知っており、先生の方も私のことをよく知っていた。私が現在の大学に戻って以来、先生とは何度となく学内や大学通りの歩道でお会いし、すれちがったが、私の方は必ず会釈したのにたいし、先生の方はこれまたかならず視線を下に降ろし、はにかんだような様子で通過ぎていった。私は先生のその行動がよくのみこめず、私が何か失礼なことでもしたのではないかと思ったり、いやそうではない、先生は社会思想史が御専門だから常々考えごとをしているのではないかと、勝手に想像し納得したりしていた。

そのK先生が1990年2月突然亡くなった。K先生の友人だった先生がそのとき一文を草して、K先生の人柄を一言で「含羞^{がんしゅう}の人」と書いたのである。その一言で、私はK先生とお会いしたさいの先生の行動がすべて理解できたように思え

た。中島敦が自己観察した「尊大な羞恥心」を先生も心の奥深くに有していたのである。

しかし、ひるがえって考えてみると、世のなかには、羞恥心をもたない尊大な人、尊大さのないただの羞恥心の人もなくさんいる。後者については言及しないが、前者の典型的な人びとは、さしづめ政治家や官僚たちと言ってよいであろう。私なりの解釈であるが、中島敦は、「^{たま}珠」を超俗の卓越した才能、「^{かわら}瓦」を世俗にたとえ、こうのべている。

「己の^{たま}珠にあらざることを惧れるがゆえにあえて刻苦して磨こうともせず、また、己の珠なるべきを半ば信ずるがゆえに、碌々として^{かわら}瓦に伍する事もできなかった」

中島のこの心性は、現代の官僚たちに共通するものがあるように思われる。

私はこのように考えて、では、尊大さもなく、羞恥心もない人とはどのような人か、と自問し、何でも考え抜き結局不眠に陥る「職業病」にさいなまれながら、ももんもんと一夜を過ごしたのである。

6 経済学と現実

平成大不況に直面している現在、いまこそ経済学が必要とされている時代はない。しかし、それとは反対に各方面から経済学の衰退が叫ばれている。実際、全国の大学経済学部入学志願者数は減少してきているし、ある経済書出版社の出版局次長の弁によれば、バブル期に爆発的に受けたたぐいの本は冬の時代を迎えているという。また、ある経済誌は94年から95年にかけて経済学者の論文シリーズを毎号載せていたが、その後やめてしまったといわれている。ここ数年、景気対策を何度繰り返しても経済は立ち直らない。経済の専門家たちは立派なことを書いているが何の役にも立っていないではないか、信頼できないということが理由のようだ（『日本経済新聞』1998年6月7日付）。

経済学と現実の経済との乖離、これは大変深刻な問題である。ここでは、その理由を探ることとしたい。

経済学は大きく分けると、マルクス経済学と近代経済学（理論経済学、計量経

済学)に分かれる。マルクス経済学は周知のとおり資本主義変革の経済学であって、マルクス『資本論』を何度読んでも、資本主義のための、或いは景気浮揚のための、政策提案はできないという論理構成をとっている。マルクス経済学は、私たちの世界史認識のひとつとして資本主義を文明論的に位置づけることに、その理論的有效性があるように思われる。

したがって、いま問題となっている経済学と現実の経済との乖離は、近代経済学のあり方について言われていることは言うまでもない。

18世紀イギリスで誕生した経済学は、第二次大戦後アメリカで発展して今日に至っている。69年に始まったノーベル経済学賞の受賞者は過去42人いるが、そのうち28人までがアメリカ国籍であり、その他の学者の多くもアメリカの大学などに留学した経験をもっている。その意味で、アメリカの学界の研究が経済学のデファクトスタンダード(事実上の標準)となっているといつてよい(『日本経済新聞』前掲紙)。

日本の経済学は、したがって、アメリカから導入された学問であるが、そのさい注意すべきは、アメリカの経済学界にまったく異なる学説が併存していたにもかかわらず、ある特定の学説だけを導入する偏りがあった点である(『週刊東洋経済』1998年6月27日号)。一時はデファクトスタンダードとされていたケインズ経済学は後景に押しやられ、この20年余りのあいだに新古典派経済学が全国の大学経済学部への支配的学説となった。ケインズ経済学が押しやられただけでなく、ガルブレイス、ヴェブレンといった制度派経済学も看過された。マクロ経済の分析の仕方としてはケインズ経済学の分析法もあればマネタリズムの分析法もあるが、後者が一方的に優位にあるものとされた。

非常にかぎられた仮定のもとで、数学や数式を用いた論証の精密性と結論の数学的明瞭性が追求された。この論証と結論の数学的精密性と明瞭性を、ある経済学者はこれはアーツ(芸術)であると言ってはばかりず、けっしてサイエンス(科学)とは言わなかった。ある民間エコノミストが、現実と遊離し、現実の景気、株価、為替を証明するに足る体系が示されてこなかったこれまでの経済学を、「完全に机上の遊技」(植草一秀 野村総合研究所主任エコノミスト)と言ったの

は、けっして間違いではない。

「他の条件にして等しければ」という部分均衡の仮定の上につくりあげられた抽象的経済理論が、そもそもそうした仮定が現実^ニに成立するのかどうかを問うことなく、机上の観念の産物として数学的明瞭性をもって結論を導き出したとしても、それはおよそ現実とは縁遠いものと言わねばならない。経済学が現実から遊離し、衰退していくひとつの理由は、こうした日本の経済学の理論構造にあるといつてよい。

経済学と現実の経済との乖離をもたらした第二の理由は、上に述べたことと若干関連するが、現実社会が提起している「環境」、「福祉」、「医療」、「教育」といった諸問題は数学では分析することができないという事情と関連している。そういった諸問題を視圈におさめた新しい経済学が現在もとめられている。複雑系の経済学は最近にわかに脚光を浴び始めたが、これなどは新しい経済学模索のひとつの試みであろう。

経済学と現実と乖離せしめた三つめの理由は、理論追求型の学者とは反対に政治指向型の学者は政府の審議会に入って省庁よりの論陣を張り、一方、400近くあるといわれる日本のシンクタンクは証券系、銀行系のものが多く、これまた大蔵省などの省庁批判はできない（『週刊東洋経済』前掲号）というあり方と関連している。政治指向型の学者や民間のシンクタンクが、省庁が現実から一部切りとった「現実」の枠のなかでしか思考することができず、自分の信念にかけた斬新な提案ができない以上、経済学者の多くが理論追求へはしるのは理の当然であろう。

第四の理由は——これがある意味ではもっとも重要な理由であるが——経済学にかぎらず日本の学問には現実と交わることを潔しとしない学問的風土がある。日本の学問は総じてドイツから強い影響を受けているので、それは日本の学問のドイツ的基盤と言い換えてもよい。そこからは、理論的であればあるほど、理論は抽象度が高ければ高いほど、学問的に優れているという価値観が生まれてくる。現実の世界には、イデオロギーや政治的対立などが渦巻いており、そこに「下降」することは、学問の科学性、純粋性を損なうという思い込みがある。佐和隆

光氏(京都大学経済研究所所長)は、アメリカでは学問的に高い水準を維持している経済学者が、現実にもインパクトのある発言をしているとのべ、日米両国の経済学者のあり方の相違を強調している。さきに、日本の経済学はアメリカから導入された学問であるとのべたが、アメリカの経済学者の学問精神は学ばず、日本的=ドイツ的学問風土にアメリカの経済学が移植・接木されたため、経済学と現実との乖離がいつそうすすんだものと思われる。

「生き方」を問わない経済学は問題であるとする阿部謹也氏(元一橋大学学長)の主張(『日本経済新聞』1997年10月22日付)や、経済学はそもそも Moral Science であったことを想起すべきであるとする飯田裕康氏(慶應義塾大学経済学部)の主張(『週刊東洋経済』前掲号)や、また、経済学は生活世界に訴えるものを持つ必要があると説く馬渡尚憲氏(東北大学経済学部)の主張(同上誌)などに、現代日本の経済学者はもっと耳を傾ける必要があるのではないだろうか。

「経済学者よ、なぜ黙り込む?」、「理論に走り現実から遠のく」、「役に立たなくなった?『経済学』」などと、マスコミ・ジャーナリズムから批判の矢面に立たされている経済学者は、平成大不況に直面している今こそ、自分の学説に立脚した政策提言をし、経済学者間に競争原理を導入することが必要であろう。経済学者は政策提言ができないという「不自由」さから解放されなければならない。自然科学とは異なり、経済学を含めて社会科学は一般に実験的証明が不可能な学問である。しかし、こと経済学に関するかぎり、恐慌や大不況という経済的クライシスに直面したとき、それを克服するためには、経済学のどのような学問が有効か、「実験的」に証明される可能性がある。

1929年から30年代にかけての世界大恐慌期に、人類はケインズ経済学を生み出した。その世界大恐慌以来、未曾有の大不況に直面している現在、宮沢ケインズ主義がいまなお有効なのか、それとも小泉緊縮財政=「構造改革」路線が有効なのか、あるいはまた新古典派経済学が説く「合理的」経済人による「合理的」選択で現在の危機を克服することができるのか、はたまたまったく新しい経済学が必要とされているのか、経済学はいまその選択の岐路に立たされている。

(一橋大学大学院経済学研究科教授)