

論 文

高島善哉における「民族と階級」

植 村 邦 彦

1. はじめに

「民族」と「ナショナリズム」をどのように理解すべきかという問題が、19世紀と20世紀を通して、依然として最大の思想的課題の一つであり続けていることに異論はないだろう。欧米では、この問題に関して特に近年めざましい研究成果が現れている¹⁾。しかしながら日本では、民族とナショナリズムに関する理論的な、とりわけ社会科学的研究は、これまできわめて乏しかったと言わざるをえない²⁾。そのような日本の社会科学の状況の中で独自の位置を占めているのが、高島善哉（1904-1990）の仕事である。

高島善哉は、大河内一男に先んじて「スミスとリスト」というテーマを提起した経済学史研究者として知られているが³⁾、彼にとって「民族」は、社会科学構築の出発点からすでに逃れられない問題として強く意識されていた。主著『経済社会学の根本問題』[2]の素描と言える1937年の論文「経済理論家としてのスミスとリスト」で、彼はすでにこう述べている。「経済学でスミスとリストを問題にすることは、つまり経済学における世界と国民とを問題にすること」であり、必要なのは「経済学上世界と共に国民を、階級と主に民族を適正に評価すること」([1] 4)である、と⁴⁾。ただし、この文章は、「人はまだ最近まで宗教、芸術、哲学、科学の階級性を論じていた」のに、今では「世界や階級は流星のごとくに忘れ去られて、国民や民族や国家がこ

れに代わりつつあり、リスト復興の合言葉とリスト全集の刊行も「かような気運のうちに醸成されたものである」ことを批判する文脈の中で出てくるものであって、高島にとって「民族を適正に評価する」ことは、1930年代のドイツや日本の「一部の偏狭な国民主義者」([1] 24) やその「民族性」理論を批判することにほかならないのではあるが。

いずれにしても、一五年戦争の最中に、学問的出発点において「スミスとリスト」という形で問われた「経済学の国民性の問題」が、その後の高島のライフワークとなる「生産力理論」の構築の中で、「生産力のより具体的な概念の把握に到達する」([9] 6) ために不可欠なものとしての「国民的生産力という思想なり概念」([9] 7) の検討へとつながり、そのような国民的生産力の主体として「民族と階級」の検討が要請されていく、という彼の思想形成の筋道を、ここでは確認しておけばよい。

ただし、「民族と階級」を検討する際の問題意識の方向性は、戦前と戦後では逆を向いていると言えるかもしれない。1930年代には、高島にとって問題は、ドイツや日本の「一部の偏狭な国民主義者」やその「民族性」理論を批判することにあつたのに対して、戦後はむしろタブー視され無視されさえする民族を復権することが、高島の課題となるからである。

高島善哉が生涯のテーマである「民族と階級」について積極的に発言するようになるのは戦後であり、主題的に論じた著作として、1950年の『新しい愛国心』[4]、1966年の『現代日本の考察』[6]、1970年の『民族と階級』[8]の三冊がある。この論文では、この三部作を中心に高島の民族論の展開過程を見ていくことによって、「民族」へのアプローチの方法について考えることにしたい。

2. 「民族」の主題化——『新しい愛国心』

(1) 「民族と階級」という問題設定

『新しい愛国心』は、1948年から1950年にかけて『世界』『改造』『展望』

など当時の代表的な総合月刊雑誌に次々に発表された諸論文を集めて、1950年10月に発行された論集であり、1848年の『社会科学と人間革命』[3]に次ぐ戦後二冊目の「情況への発言」である。9月末日の日付をもつ「はしがき」の中で、高島は、「体制と民族と階級との相互の連がりが愛国心という一点において捉えられているところ」を「本書のメリット」とし、これを『新しい愛国心』と題したのは、「最近のわが論壇で人々の注意をひき始めている戦後の愛国心の問題に対して、いささか解明の指針を提供しようとした」からだ」と述べている。

これらの論文が書かれた1948年から1950年にかけての時期は、戦後の一つの転換点であった。前年6月に成立した社会党の片山哲を首班とする連立内閣が1948年2月に総辞職し、7月にはマッカーサー書簡に基づいて公務員の団体交渉権とストライキ権を否認する政令が公布、即日施行され、8月には東宝の人員整理に端を発した争議が、東宝砧撮影所に立て籠もる争議団に対してアメリカ軍戦車7台の応援を得た武装警官二千人が出動する、という劇的な形で押しつぶされた。翌49年4月には団体等規制令が公布され、8月に起きた松川事件では、共産党員や国鉄労組員が逮捕された。

この本が出版された1950年は、言うまでもなく朝鮮戦争勃発の年であった。6月25日未明に38度線全域にわたって南北朝鮮軍が全面的な戦争状態に入ると、7月には東京の新聞社・通信社・放送協会などの言論機関で共産党員とその同調者への解雇申し渡し(レッドパージ)が始まり、8月10日には警察予備隊令が公布されて即日施行された。再軍備が始まったのである。10月には、文部省が学校の祝日行事に日の丸掲揚・君が代斉唱をすすめる天野文部大臣談話を通達として出している。

しかし、この本はもちろんそのような状況に対する「単なる時評風の」発言ではない。「デモクラシーがファシズムに転化し、民主主義が再び全体主義へ逆転するかも知れぬ危険な兆候が現れたという事態」([4]116)の中で「日本民主化の現実」を問うことが高島の秘められた問題関心であったことは確

かだと思われるが、本書の直接の目的は、「刻々に移り変わる現代の歴史と社会のなかから、社会科学の最も中心的な問題を考えてゆくための生きた資料を掘み取ろうとするとところ」(はしがき)にあるからである。高島のねらいは、戦後世界体制の枠組みが構築されつつある時代の中で、「民族か階級か」という当時の一般的な問題意識を「民族と階級」という形に設定し直すことにあった、と言ってよいであろう。

ここではまず、第一章「体制と民族と階級」(初出『世界』1950年10月号)を中心にして、高島における「体制と民族と階級」の関連のさせ方、とりわけ民族の把握の仕方の特徴について見ていくことにしたい。

まず体制とは何か。高島によれば、体制とは、社会を「永遠の自然秩序」と見るのではなく、「歴史と社会の流れをどこかで区切って見る」ことによって「歴史的社会的個体」として意識する、社会認識の概念である。だから「資本主義体制といえ、人は直ちにそれとは別個の社会秩序があることを直感するのである」([4]10)。そのような意味での資本主義体制の成立こそ、高島によれば、民族問題の成立の根拠である。その点で、民族問題は女性問題と似たところがあるとされる。資本主義体制の下で女性が低廉な労働力として認識され、女性が社会的・経済的弱者とされたことによってはじめて女性の基本的人権、女性の解放が「問題」として成立したのと同じように、資本主義体制の成立によってはじめて「民族がすぐれて社会的経済的関心の対象として取り上げられるに至った」のであり、「資本主義体制の成立以後、民族は一つの社会科学的概念となった」ということである([4]13-14)。

もちろん「民族と民族との相剋や争闘は何も近代に始まったことではない」し、「それまで支配民族と被支配民族との関係が存在しなかったわけではない」が、「たとえば西欧諸民族の場合のように、一つの民族が資本の体制原理によっていち早く体制としての社会的まとまりを獲得することができた場合には、支配的な民族となることができるが、アジアの諸民族のように、歴史の進歩に立ち遅れた民族は被支配的な民族となる」([4]14)。

こういう言い方からすれば、高島は民族をひとまず自然な所与として理解しているように見える。男女の性差が自然な所与としてあるのと同じように。そして、そのようなものとしての民族が、資本主義体制によって形態規定を受けることによって、歴史的・社会的問題としての民族問題が成立する、と言っているように見える。

そのことは、民族と国民との違いの説明からも見て取れる。高島は、民族問題の「超社会的な、非合理的な側面」として「一つの民族に共通な民族協同体の意識」を挙げ、それを「血液や国土の協同性という意識を基盤にして成り立っている」ものであるが、「さらにその上に、言語や文化的伝統の協同性という意識が付け加わっている」ものと説明し、その点で、「より多く成員の政治的協同性の面が意識される」国民から区別している（〔4〕15）。

このように民族意識は「超歴史的で前社会的な諸要素をも含んでいる」のであるが、しかし、「ただ単に血液や国土の協同性ということを取り上げるだけ」では「反動的な思想に導かれるものであることは明らか」だと高島は言う。彼にとって民族問題とは、何よりも資本主義体制の下での社会的・経済的な支配従属関係からの「民族の独立、民族の解放」の問題であり、「民族的依存と抑圧からの自由の問題に還元されうる」問題なのだからである（〔4〕16）。

高島は、一方では、民族が「体制と階級を超えたもの」であることを認める。「血と土とは民族の自然的基盤をなすもの」であり、「民族の超体制的、超階級的な性格」は「言語や習俗のようなものにおいて現れている」（〔4〕18）からである。その例として、高島は、日本語が「明治維新の前と後とを通じて」、また「ブルジョアにとってもプロレタリアにとっても」日本語であることを挙げている（〔4〕19）。

他方では、高島は、「民族の在り方」が体制の変化につれて違ってくること、また同じ民族の中でも「階級による区別、分裂、対立」があることを指摘する。そして彼は、民族が「体制と階級と共にその在り方を変化する」ことを

もって、変化の原因は民族にではなく体制と階級の側にあることの証左と見なし、そこから「民族は歴史と社会の発展における主体的契機ではありえない」([4] 20)と結論する。「民族の主体性を主張する」のは、「再び全体主義的な歴史観に復帰する危険を伴う」ことなのである。市民社会が「生産諸力の体系」であり、資本主義体制が「生産諸力の構造連関」である以上、その主体は、そのような構造連関の中で規定された人間集団としての階級なのである。

こうして、三者の関係は、次のように定式化される。「民族は体制や階級を超越して生き永らえるが、体制は階級と共に生起する。階級は体制の成立と共に成立し、体制の消滅と共に消滅する」([4] 23)。したがって、歴史と社会の変革の主体は、階級であり、あるいはむしろ「階級による階級そのものの自己否定」([4] 24)なのである。そして、そこに民族が残ることになる。高島にとって「愛国心」の対象は、そのような意味での民族であるように思われる。

先に、高島にとって民族問題とは、何よりも資本主義体制の下での社会的・経済的な支配従属関係からの「民族の独立、民族の解放」の問題であることを見た。しかし、歴史と社会の変革の主体はあくまでも階級であるとすれば、一民族の他民族に対する支配と抑圧それ自体が、一民族内部での階級的支配従属関係の「外的表現」にほかならない、と理解されるのは、むしろ必然である。したがってまた、「一民族の他民族による支配や抑圧をなくすためには、根源的には一つの体制ならびに一つの民族の内部における階級的支配や階級的抑圧を除かなければならぬ」([4] 24)ことになるのも、必然である。

こうして、「全体主義的愛国心の復活を警戒し、批判し」ながら、他方では「正しい意味の愛国心」が喚起されるべきだと主張することによって高島が行っているのは、「今日日本の諸階級はどこまで真実のデモクラシーを欲し、どこまで日本民主化の主体として役立っているか」([4] 25)という、階級に対する不断の「問いかけ」にほかならない。

ともあれ、ここでひとまず確認しておきたいのは、高島が一方で民族を中心に据える「全体主義的な社会観」([4] 18)、「全体主義的な歴史観」([4] 20)を批判しつつ、他方では「歴史と社会の大きな流れをひたすらに体制と階級の観点から割り切ってしまうなければ承知しない考え方」([4] 19)を批判し、そのかぎりで「体制と階級を超えたもの」としての民族にこだわり続けているという、その微妙なスタンスである。

(2)「民族」の概念規定の試み

この問題をより具体的に展開した第四章「新しい愛国心の問題」(初出『改造』1949年11月号、『展望』1950年3月号、『潮流』1948年11月号)の主題は、言うまでもなく「古い愛国心」の批判である。古い愛国心は、「多くの日本人にとっては、理屈を超えた没我的な感情」であり、「疲れ切った日本人の体質に取りついた病める魂」([4] 79)であった。高島はその本質を、「家の個人主義に裏打ちされたハウス・エゴイズムの形を変えたもの」([4] 81)と規定し、さらにそれが儀礼化し、抽象的な型として強制されることによって「愛国心の自己疎外、すなわち愛国心のフェティシズム(物神崇拜)が完成されたのだと理解する。「商品の物神崇拜が完成した社会において資本の支配が確立するように、愛国心の物神崇拜が完成した社会においてファシズムの支配が完成するのである」([4] 84)。それに対して必要なのは、「愛国心の物神崇拜を批判し解剖しようとする社会科学的努力」([4] 85)、すなわち「愛国心における人間感情の自己疎外を取り戻す仕事」([4] 86)である。

このような言い方に高島の特徴がよく現れている。「愛国心」はマルクスの『資本論』における商品に対応させられているのであり、愛国心の批判的分析が経済学批判に対応させられているのである。したがって、「丁度商品の物神崇拜をばくろして人と人との生産関係が明るみに出されるように、……愛国心の物神崇拜をばくろすることによって私たちは市民と市民との共同生活感情を見出すことができる」([4] 87)ことになる。

このような意味での愛国心(=市民と市民との共同生活感情)を積極的に肯定する高島にとって、抽象的なコスモポリタニズムや国際主義は、批判の対象でしかない。彼にとって、「プロレタリアは祖国を持たないというのは、プロレタリアは倫理を持たないというのと同様に、完全に誤謬である。……プロレタリアは祖国があるから祖国の再建に役立つことができるのである」([4] 91)。このように理解されたプロレタリアの愛国心、それが主体としての階級にとっての「民族の立場」であることは言うまでもない。「愛国心」と「民族」とは、この時点での高島にとっては、置き換え可能な概念なのである。「もし愛国心という言葉があまりに古い歌の調子を残しすぎているというなら、民族という表現を用いてもよい」([4] 93) というように。

それに続いて高島は、第一章よりも踏み込んで「民族の概念」定義を試みている。彼は、二つの意義内容を区別する。第一の「生物学的な内容」は、「血の共通性ということ」であって、これが「民族意識におけるいわば本能的な要素ともいうべきもの」([4] 99)であり、「種族」と名付けられるものがこれにあたる。第二の「文化的な内容」は、「言語の共通性とか伝統の共通性」といった「すぐれて歴史的なもの」であり、「民族の歴史的社会的な特性」([4] 100)をなすものである。

民族のこの二つの側面(自然的カテゴリーと歴史的カテゴリーとしての)の理解に際しても、高島は再び商品を引き合いに出す。「これは丁度商品が一方では単なる物でありながら、他方では一つの社会関係を表すことに似たところがある」([4] 101)というのである。「それは商品において価値が使用価値をその担い手としてはじめて現実的なものとなるのに似ている」([4] 103)とも言われる。しかし、使用価値物が自然素材であるということと、民族が自然的存在としては「種族」だと見なすことの間には、大きな断絶がある。

高島は、戦後の価値論研究によって、「使用価値でさえも単なる自然的なものではなく、それは同時に歴史的な性格を有するものであることが明らかに

された」([4] 103) ことを指摘し、「種族の性質」についても同じことが言える、と付言している。ある同じ自然素材が、ある場合には使用価値とされ、ある場合には使用価値と見なされない、というように、使用価値もまた社会の文化の在り方の違いや技術的發展段階の違いに規定されているのであり、歴史的文化的文脈の中に置かれている、ということであろう。しかし、高島は、そのように歴史的に規定されるにしても、使用価値とみなされる自然素材が事実として、与件として存在すること自体は疑っていない。

それと同じだということは、ある人間集団が「種族」と見なされるかどうかは歴史的に規定されるとしても、そのような共同体そのものは自然的存在としてある、と高島は考えていることになる。実際に彼は、「血液は生物学的な事実」であるということから、いささか無造作に「血液の共通性」を「自然的与件」([4] 102) と見なしてしまう。

もちろん、「血液協同体としての民族」が「ナチスの理論家たち」が作り上げた一つの抽象の固定化にすぎないことは、高島も認識している。しかし、それに対立する「文化協同体としての民族概念」もまた、たんなる一つの抽象にすぎないとして批判される。高島にとっては、そもそも民族を社会科学的問題にすること自体が、全体主義的な民族性理論と階級一元論とに対する両面批判だったのと同じように、ここでは、民族概念の二つの側面を指摘すること自体が、「抽象的な自然主義者と抽象的な文化主義者の考え方」に対する批判なのである。二つの対立する立場を両面批判し、それらの中間に、「第三の道」としての解答を見出そうとする一種のセンターセオリー、それがおそらく高島の理解する弁証法的方法なのである。ここに、彼の思考法の特質が現れていると言っていいだろう⁵⁾。こうして、「いわゆる文化協同体が血液協同体とその担い手としてはじめて現実的な協同体となりうるものであることを認める」のが「民族の社会科学的概念」([4] 105) だという結論が引き出されることになる。このような高島の民族認識の問題点については、後に第5節で改めて詳しく検討することにした。

3. 「思想の国籍」と風土——『現代日本の考察』

(1) 近代主義批判と「民族への回帰」

三部作の第二冊目にあたる『現代日本の考察』は、『新しい愛国心』から16年を経て出版されたものであるが、高島の基本的な問題意識は意外なほど変わっていない。『現代日本の考察』の問題意識もまた、「民族と階級」の関連をさらに掘り下げることによって「愛国心」と「ナショナリズム」の問題を整理し直そうとするところにある。「序にかえて」と付記された巻頭の「私と愛国心」(初出『春秋』1962年7・8月号)は、いわば『新しい愛国心』の要約的再論であるが、そこでは「新しい愛国心は民主主義と別ものではない」ことが強調され、さらに「『プロレタリアは祖国をもたない』とマルクスがいったとき、マルクスはプロレタリアの現状を歎いているのであって、プロレタリアに祖国が不要だといっているのではけっしてない」([6] 16-17)とも記されている。

「労働者は祖国をもたない」という言葉は『共産党宣言』第二章に出てくる。マルクスとエンゲルスは事実認識としてこう述べているのであり⁶⁾、「プロレタリアの現状を歎いている」わけではない。ただし、彼らは続けて「プロレタリアートはまず政治的支配を獲得し、国民的階級に上昇し、自己を国民として構成しなければならない、という点で、それ自体やはり、まったくブルジョアジーの意味においてではないとはいえ、国民的である⁷⁾」と述べているので、「プロレタリアに祖国が不要だといっているのではけっしてない」と言うのは、高島にしてみれば根拠がないわけではない。『共産党宣言』のこの文章の解釈の問題については、『民族と階級』で再び論じられているので、この問題の詳しい検討は第4節に譲ることにしたい。

『考察』の第一章「日本回帰とは何か」で高島は、本書全体の問題設定を試みているが、それは「失われた思想の国籍の再建」([6] 24)、「民族への回帰」([6] 38)と表現される。高島は、1960年代半ばの状況を「日本回帰

の時代」と把握し、一方では「戦後反動」の「危険な思想家」を批判対象とするのだが、他方では、たとえば大塚久雄や丸山真男といった「広義の近代主義者」をも『民族』への回帰が充分でない」として批判する。西欧的近代をモデルとして日本の近代化を進めようとする「言葉の正確な意味での近代主義者」ではないが、マックス・ウェーバーなどの「西欧の理論や思想を手がかりとして日本の近代化を考えようとしているかぎり」で「広義の近代主義者」である彼らには、「ナショナルなもの」、すなわち「国土や人種といったような自然的風土、言語や風俗といったような社会的風土、政治や経済や教育ないしは文学や芸術や宗教といったような文化的伝統、これら一切のもの、長い歴史の間にまとめ上げられたひとつの生きた統一体」([6] 42)への問いかけが欠けている、というのである。

大塚久雄と丸山真男を同等に並べて切って捨てることの妥当性についてはここでは問わないが、高島が「近代主義者」に対してもっている苛立ちのようなものは感じられるだろう。彼は、右翼的反動に対する以上に、民族やナショナリズムを「反動的」なものとして忌避する一種の普遍主義に対して、より強い反発と危機意識を感じているのである。先に『共産党宣言』の解釈に即して見たように、プロレタリアの愛国心(つまり階級が民族としてあること)を積極的に肯定する高島にとって、「コスモポリタンでしかなかった」([6] 40)という言い方は、『新しい愛国心』以来一貫して最大級の批判の言葉なのである。

もちろん、民族を強調すればいいというわけではない。第二章「戦後民主主義と新しいナショナリズム」(初出『思想』1965年10月号)では、高島は、民族を「実体」とみなす大熊信行や「民族の主体的自覚」を主張する石母田正を引き合いに出しながら、彼らの論理がはなはだあいまいであることを批判している。高島にとって、主体とは社会体制を変革する主体であり、それは個人または階級以外にはありえないのであって、民族がそれ自体で主体となることはありえないからである。この主体認識については、高島は、梅本

克己の名を挙げて、彼が「マルクス主義の立場から主体主義を一步前進させ……社会的人間の主体性と客体性の関係を明らかに」しようとしていることを評価する（〔6〕59）。しかし、梅本克己もまた民族を思想的考察の対象としていないかぎりでは、大塚久雄や丸山真男と同じく「半歩だけしか」踏み出していない。それに対して、高島が「心からの敬意」を表明するのは「民族についての竹内好のすぐれたヴィジョン」である（〔6〕58）。

高島がここで竹内好のどのような文章や発言を念頭に置いているのかは明らかでないが、竹内もまた、1950年以降一貫して、近代主義者（マルクス主義者を含む）が血塗られた民族主義を避けて通ったことを批判し、民族の復権を主張してきた思想家であることは改めて紹介するまでもないだろう。たとえば1951年の論文「近代主義と民族の問題」の中で、竹内は次のように述べている。「民族の問題は、それが無視されたときに問題となる性質のものである。民族の意識は抑圧によっておこる。たとい、のちにそれが民族主義にまで前進するためには別の力作用が加わるにしても、その発生においては、人間性の回復の要求と無関係ではない。抑圧されなければ表面に姿をあらわさないが、契機としては絶えず存在するのが民族だ。失われた人間性を回復する努力をよけて、一方的な力作用だけで、ねむっている民族意識を永久にねむり続けさせることはできない⁸⁾」。「国民文学は、階級とともに民族をふくんだ全人間性の完全な実現なしには達成されない。民族の伝統に根ざさない革命というものはありえない⁹⁾」。

右の引用文が高島の手になるものだと言っても不自然でないくらい、両者の主張が響き合っていることがわかる。高島はここで、竹内の言う「全人間性の完全な回復」という課題を「民主主義のある国に定着させ、それにナショナルな血肉を与える」（〔6〕59）ことだと言い直し、そして、「民族の伝統に根ざす革命」（竹内）においては「階級が主体であり、民族が母体である」（〔6〕61）と宣言したのであった。この「主体としての階級と母体としての民族」という「発想」がはじめて書き記されたのは、1962年の『社会思想史

概論』終章においてであったが([5] 367), この「発想」を定式化してその具体的内容をさらに突き詰め、自分自身の理解を深めるとともに、説得力のある理論の体系を組み立てること、それがこれ以後の高島のライフワークとなる。

(2) 「社会科学的風土論」の試み

『現代日本の考察』の中で「民族と階級」の問題が最も深く掘り下げられているのは、第九章「風土に関する八つのノート」である。これは、1965年10月から翌年6月まで8回にわたって『一橋新聞』に連載され、「当時から一部ではかなり評判となり、注目されていたもの¹⁰⁾」であり、高島の思索の過程がよくわかる論文である。

ここで高島は、階級と民族という「次元を異にしている二つのカテゴリー」([6] 239)を結びつけるものが「風土の概念」だと位置づけ、これまでにある地理学の風土論、文化人類学の歴史的風土論、和辻哲郎の哲学的風土論に対して、第四の試みとして「社会科学的風土論」を展開しようとする。それは、高島によれば、「一方では自然的なもの(自然環境や人種など)を、そして他方では歴史的、社会的なもの(言語、経済、政治、芸術、宗教など)をその構造的契機とするところの人間集団の独自の存在様式」([6] 255)を解明するために必要な理論なのであり、「国民の生産力という思想」([6] 254)の基礎なのである。

第一の地理学的風土論には、「文明は気候によって条件づけられる」という地理的唯物論(モンテスキュー、ハンチントン、マークハム)から、風土の人間の側面を取り上げる歴史的景観論(辻村太郎、藤岡謙二郎)までが含まれるが、高島は「主体が不在」であるところに地理学的アプローチの限界を見ている。他方、第二の文化人類学的アプローチ(ルース・ベネディクト、中根千枝、石田英一郎)は、自然的風土から切り離された国民性論であり、地理学的風土論へのアンチ・テーゼにすぎないとされる。

それに対して、これら二つのアプローチを総合したのが和辻哲郎の哲学的風土論¹⁾であり、そこでは「風土における時間性(人間の文化・社会)と空間性(人間のおかれている自然)」という「人間存在の構造的契機」の二側面の統一的把握が示されていると評価される。しかし、高島によれば、「そこにはたかだか自然と文化の連関の論理が示されているにすぎない」([6]266)のであり、和辻は「人間の自然からの離脱に人間主体の意義を認めようとするひとつの文化主義に陥っている」([6]270)。つまり、和辻には、「自然はもともと人間に先行し、人間に対立し、したがって人間は自然の子であると同時に、自然に働きかける(これが生産力である)ことによって自分自身を開発していく」([6]267)という認識が欠けているのである。

ここまで見てくれば、高島の言う「社会科学的風土論」の問題意識は明らかであろう。それは、彼自身の社会科学体系の中心的概念である「生産力」というカテゴリーを自然と人間との「相互限定の場として、また媒介の役目を果たすものとして」([6]278)登場させることによって、民族と階級とを結びつけようとするものであった。

それでは、生産力が「自然と人間の相互限定の場」だというのはどういう意味なのだろうか。高島はこう説明する。「人間は生きていくためには何よりも自然に適応していかなければならない。この人間の自然への適応ということは、一方からみれば自然による人間の限定であろうが、他方からみれば、それは同時に人間の側における適応のしかたの修得である。適応が修得であるかぎり、それはたんにネガティブなものでなく人間の自然への働きかけの可能性をそのうちに含むものとしてポジティブなものだということもできる」([6]278-279)。

この「人間の自然への働きかけ」こそ、高島の言う「生産力」にほかならない。そして、ここでは、主体としての人間は、すでに自然によって限定されたものとして「種族であり、部族であり、家族であり、民族である」([6]281)し、他方、客体としての自然は「すでにひとつの人間の所産」([6]280)

なのである。

この相互限定によって成立するものを、高島は、本来の自然と区別して「社会的自然」と名付ける。ここにはさらに二つの意味が含まれる。第一は、「人間的所産」としての自然、すなわち「ひとつの民族を民族たらしめる人種、気候や地味などのその民族の棲んでいる国土の地理的環境など」である。第二は、一般に「国民性」とか「文化的風土」とか呼ばれるものであるが、「人間が歴史と社会で自分の手によって作り出しながら、あたかも人為的な自然として、文化的社会的な体質として、それをそのままに受けとり、その中にはいりこみ、それをふまえてはじめて人間としての主体性を実現できるような種類のもの」([6] 289-290)である。

こうして、地理的環境と文化的体質とを統一的に把握し説明する唯物論的な認識の基本的な枠組みが明らかになった。しかし、階級はどのようにして風土と「接着」されるのか。高島はこう述べている。「生産力の主体である人間は特定の人間関係のなかにおいてのみ生産力の主体であるほかはない。この人間関係は社会体制のちがひによりさまざまでありうるばかりでなく、経済、政治、教育、学問、芸術、宗教等々においてさまざまでありうる」([6] 287)。この「特定の人間関係」こそ階級であり、だから階級もまた特定の「社会的自然」の中に、したがって「文化的風土」の中に置かれている、と高島は言いたいのである。しかし、議論はまだきわめて抽象的なレベルにとどまっていると言わざるをえない¹²⁾。

高島自身、「あとがき」で次のように述べている。「実のところ、私自身がまだ問題を提起しただけであって、解決の目途はもちろん、展開の糸口さえも十分に立っていないというありさまで、すべてはこれからの勉強と努力にかけられている。……これからの仕事はこのノートをもっと積極的具体的に展開することにあるのでなければならぬと感じている」。これは、まさに率直な告白であった。

しかし、未完成なままに終わっているとはいえ、高島を風土論の批判的撰

取と再構築に向かわせた問題意識については、ここで改めて確認しておく必要があるだろう。それは、「ナショナルなもの」をもっぱら政治や国家の側面から捉えようとする政治主義的偏向や、精神文化の側面から捉えようとする文化主義的偏向に対する強烈な批判である。逆に言えば、民族の自然的基礎に対する強いこだわりである。「むすび」と付記された第十章で、高島は次のように述べている。「文化主義の立場においては、民族の体質(血液とか人種等々)というものは、民族の現在および将来を考えるのにあまりたいして本質的な意味をもつものではない。それは過去のなものにすぎない。このように論じられている。しかしながら、民族の体質というものはそのように無造作に扱うことが許されないものであることを私は本書で示唆したつもりである」([6] 302)。このような問題意識こそ『新しい愛国心』から一貫したものであったことは、改めて指摘するまでもないだろう。

この後、しかし高島は、風土に関する「このノートをもっと積極的具体的に展開する」方向には向かわなかった。『現代日本の考察』以後、高島が正面から取り組んだのは、一つは、アダム・スミスを「近代化とナショナリズムの目を通して」([7] vii) 見ることであり、もう一つが、マルクス主義民族理論の全面的な再検討であった。後者の成果が『民族と階級』である。

4. マルクス主義民族理論への批判——『民族と階級』

(1) マルクス主義と民族理論

『民族と階級』は、雑誌『現代の眼』に「現代ナショナリズム批判の展開」と題されて1968年5月から1970年3月まで10回にわたって連載され、それに最後の二章が結論として書き加えられて、1970年9月に出版された。連載終了直後に行われた中村雄二郎との対談の中で、高島は自分の問題意識を次のように述べている。「戦後のマルクス主義が何か生産的な仕事を生み出したかといえば、ひと通りの論争が終わったあとで、いまふり返ってみると、とくにとり立てていうほどのものがどれだけあったのか。……つまり、自分でほ

んとうにまだマルクス主義というものを消化していないんじゃないか。翻訳でなくて、マルクス自身の思想とか、方法とか、そういうものを日本の現実の中で自分の血肉を通して見ていないんじゃないかという気がするんです¹³⁾」。

『民族と階級』は、『現代日本の考察』が表明した「階級が主体であり、民族が母体である」という定式を具体的に肉付けしようとするものであるが、そのため高島がまず第一に取り組んだのは、マルクス主義民族理論の全面的な再検討であった。彼にそうするよう促したのは、一方では、先に引用したような戦後マルクス主義に対する不満であり、他方では、中国とソヴィエト連邦という「社会主義」国同士の政治的対立、民族解放を旗印として闘われたヴェトナム戦争、1968年の「プラハの春」に対するソ連軍の軍事介入(チェコ事件)という一連の事態であった。社会主義とナショナリズムとのかかわりが、つまり「社会主義的ナショナリズムの問題」([8] 92)が問われていたのである。別の言い方をすれば、彼が本書で第一に問おうとしたのは、「民族」認識に関する「マルクス主義の失敗」なのである¹⁴⁾。

「民族と階級」との関連についての高島の根本的な問題関心は、「なぜ現代の階級闘争が民族解放および民族独立として現れなければならないのか。いい換えれば、なぜ『民族』のタームにおいて階級闘争が求められ、呼びかけられ、戦われなければならないのか」([8] 36)ということにある。彼は、その問題に答えるために「現代の階級闘争」の具体的分析に向かうのではなく、民族の概念把握に向かう。「私たちはいまわれわれの眼前に展開されつつある新たな歴史的状況の中から、もっと理念的なもの、もっと原則的なものをつかみとり、そこからふたたび歴史的状況の批判に立ち戻らなければならない」([8] 92)。高島によれば、「これがマルクス主義の方法」なのである。

「階級が主体であり、民族が母体である」というテーゼの意味は、歴史的に言えば、「部族であったり、氏族であったり、種族であったりした……潜在的民族が自覚した顕在的な民族となるためには、その民族が一つの国民国家

を形成し、その国民国家の構成員として、一つの共同体の意識を持つことが必要であった」〔8〕16) のであり、「ブルジョアジーが国民国家形成の主体であった」〔8〕52) ということにほかならない。しかし、帝国主義の時代になってナショナリズムが「後向きの侵略主義的なナショナリズムに変質した」ために、「ナショナリズムの主体」はブルジョアジーからプロレタリアートに移った。こうしてプロレタリアートを担い手とする民族解放闘争が成立する。「かつてはブルジョアジーが『国民的階級』であった。しかしいまではプロレタリアートがそれに代わって『国民的階級』とならなければならない」〔8〕121) のである。別の言い方をすれば、「ナショナリズムを誤った方向から正しい方向に導くものは、ナショナリズムそのものにあるのではない。それはナショナリズムと社会主義とを結びつけることによつてのみ可能となる」〔8〕88) ということになる。

しかしながら、マルクス主義は「ナショナルなものをナショナルなものとして原理的に把握することに成功しなかった」〔8〕93)。高島がこう言い切る際に念頭にあったのは、「民族を結局一つの歴史的文化的なゲマインシャフトとみてしまった」〔8〕101) オットー・バウアーの民族理論であり、それを克服しようとしながら「まだバウアーの文化主義的方法から十分ぬけきっていないといえる」〔8〕147) スターリンの民族理論であった。高島の批判はとりわけスターリンに向けられる。ここでおそらく高島は、「不思議でならないのは、スターリンの民族論に言及している箇所が本書のどこにも見当らぬという一事である¹⁵⁾」と『現代日本の考察』を評した柴田高好に答えようとしたのである。高島によれば、「マルクス主義の民族理論は、スターリン民族理論において一応の定型に達したとみられている」のだが、その「定式そのものの妥当性」がいまだ問われておらず、「民族理論の問題に関するかぎり、スターリン批判はまだこれからやっと思まろうとしている」〔8〕123-124) 状態にある¹⁶⁾。

高島は第一に、「言語、地域、経済生活、および文化の共通性にうちにあら

われる心理状態、の共通性を基礎として生じたところの、歴史的に構成された、人々の堅固な共同体¹⁷⁾というスターリンの民族の定義を、自然的なものとして批判する。これに対して高島が対置する「媒介の論理」こそ、「歴史における主体と客体の関係をさし示す論理」であり「同時に歴史における自然と社会の関係をさし示す論理」である「生産力の論理」([8] 117)である。

第二に高島は、スターリンが「人種という要素を落としている」([8]145)ことを批判する。これは「人間の自然的物質的側面」を無視することであり、「民族における一つの自然的なエレメント」([8]113)を忘れることである。高島によれば、このエレメントをつかむためにこそ「風土概念」が必要とされるのであり、この「風土概念を私のいわゆる生産力の論理と結びつけることによってはじめて、民族理論の新たな社会科学的展開ができる」([8]151-152)はずである。

第三に高島は、スターリンの理論を、ブルジョア的民族の成立・社会主義的民族への移行・民族の死滅、という段階論と理解し、「スターリンがブルジョア民族にたいして社会主義的民族の概念を打ち出そうとした」ことを積極的に評価しつつ、民族の死滅という未来を想定したことを批判する。「マルクスにとって、自由人の自由な集まりとしての共産主義社会はけっして民族の個性を否定するものではなく、かえってそれを尊重し、育成し、成長されるものであったのではないか」([8] 109)というのが、高島の(典拠は示されないが)確信であった。

(2) マルクス理解の問題点

高島によるマルクス主義民族理論の批判的考察に対して、当時のマルクス主義者は全面的否定の立場をとった。たとえば阪東宏は、『現代日本の考察』から『民族と階級』へと「考察が具体的に展開されるにつれて、著者[高島]のマルクス主義理解の不当さと古典解釈における歪曲もまた『発展』させら

れてくるという特徴がある¹⁸⁾と断定している。阪東がこのような激しい言葉で批判するのは、第一に、高島が『共産党宣言』における「労働者は祖国をもたない。人はかれから、かれらがもたないものをとりあげることはできない。プロレタリアートはまず政治的支配を獲得し、国民的階級に上昇し、自己を国民として構成しなければならない、という点で、それ自体やはり、まったくブルジョアジーの意味においてではないとはいえ、国民的である¹⁹⁾」という文章を「社会主義的ナショナリズム」の思想を肯定するものと理解し、第二に、そのような理解に従ってスターリンの「社会主義的民族」概念を「マルクスの思想に忠実」([8] 128)なものとして積極的に評価しようとする点にある。阪東がスターリンを批判しバウアーを再評価しようとする点自体は評価できるが、高島への批判が「マルクス主義理解の不当さと歪曲」の裁断としてなされるところはまさに正統派的である。

ただし、高島の『共産党宣言』理解そのものに問題があるという批判は、阪東だけのものではない。柴田高好もまた、高島の『『国民的階級』論の解釈自体問題がある』と指摘し、さらに高島によるスターリンの「一面批判、一面評価」に矛盾があると批判している²⁰⁾。

高島の『宣言』理解には確かに問題がある。先に見たように、彼は『新しい愛国心』では、「プロレタリアは祖国を持たないというのは、プロレタリアは倫理を持たないというのと同様に、完全に誤謬である」([4] 91)とマルクス(とエンゲルス)に批判的だったのに対して、『考察』では、「『プロレタリアは祖国をもたない』とマルクスがいったとき、マルクスはプロレタリアの現状を歎いているのであって、プロレタリアに祖国が不要だといっているのではけっしてない」([6] 16-17)とむしろ弁護的な論調に転じ、『民族と階級』では、「プロレタリアートは祖国を持つべきであり、ブルジョアジーによって支配されている国民とは別の意味において、一つの国民となるべきであった。マルクスのインタナショナリズムは、この意味において、祖国を忘れたコスモポリタニズムでないばかりか、反対に、私のいわゆる社会主義的

ナショナリズムの思想を含んでいたものとみななければならない」([8] 127)と主張するにいたる。一貫してプロレタリアートの「祖国愛」を肯定する立場から、『宣言』の言葉を徐々に我田引水していることがわかる。しかし、「祖国をもつ」ことと「自己を国民として構成する」こととは区別されなければならない。マルクスにとって「祖国」が文字通りには「父の土地」であり相続財産でもあるというのは、たんなる洒落ではない。フランス革命によって分割地の所有者となった農民が「祖国をもつ」ことで戦争とナショナリズムと「帝国主義」の担い手となっていく歴史的過程を、後にマルクスは詳しく分析している²¹⁾。「プロレタリアートは祖国を持つべき」だとは、マルクスは一度も言っていない。

高島のスターリン理解に対しては、さらに田中克彦の批判がある。田中は、第一に、スターリンは民族問題に関するかぎりカウツキー主義者であって、スターリンを「パワーの文化主義的方法」の亜流とする高島の断定は「単なる学説史の事実にてらしても誤っている²²⁾」こと、第二に、レーニンとスターリンを対比させる際([8] 158)に高島が「レーニンをたたえスターリンをおとしめるというそれ自体は学問的ではない政治的モード²³⁾」にとらえられていること、第三に、スターリンの言う「ナロードノスチ」というロシア語を「母体としての民族のエネルギー」([8] 143)と解釈しようとする高島の読み方がきわめて恣意的であること²⁴⁾、を批判する。しかし、田中にとって最も根底的な問題は、高島の民族論には民族形成における言語の重要性についての認識が欠けているということであろう。この問題については、第5節でふれることにしたい。

『民族と階級』の後半(第5-8章)をなすのは、国家論である。「スターリンの民族理論には国家が登場しない」([8] 152)という認識が、高島に改めて国家論を展開することを促したのである。彼の国家論の特徴は、貨幣の必然性を解く『資本論』の価値形態論を準拠枠にしなが、国家が市民社会の内部から成立する理論的必然性を説明しようとするところにある。これは、

その後の西ドイツのネオ・マルクス主義者による国家規定導出論²⁵⁾の先駆をなす問題提起だと言うこともできる。

高島は、まず価値形態論における貨幣(一般的等価)の成立の論理を援用して「一般意志」としての国家の成立の必然性を説明し、さらに「商品—貨幣—資本」という『資本論』のカテゴリー展開に対応させながら「市民社会(基本的人権)—市民的国家(一般意志)—資本主義国家(階級支配)」の成立と展開を説こうとする。しかしながら、この説明の論理は必ずしも整合的でなく、十分に説得的なものとは言えない。彼はその後『現代国家論の原点』[10]でもこの試みを再展開しているが、やはりアナロジーを超えているとは言えない。

『民族と階級』でも、人種論や風土論という形での民族の自然的規定性が再び強調されている(第9章—第11章)。「民族が母体である」というレトリックは、究極的には「母なる大地」による自然的規定性への確信に支えられているのであり、これこそ、高島がバウアーやスターリンの「文化主義的方法」を批判する際の思想的根拠でもあった。しかしながら、これは『新しい愛国心』以来一貫した思想であり、それを最も詳しく展開した『現代日本の考察』に対して、『民族と階級』で特に新たに付け加えられたものがあるとは言えない。

5. 高島民族理論の独自性と問題点

(1) 風土と人種をめぐって

それでは、高島の「民族と階級」論はどのような独自性をもっているのだろうか。一言でいえば、それは、風土や人種という形で民族の自然的規定性を強調し、風土概念を独自の「生産力の理論」と結びつけることによって「民族と階級」を接合しようとするところにある。しかし、それがまた最も難解な、最も批判を呼んだところであることも確かである。

1970年の対談の中で、中村雄二郎が最後までこだわったのも、一つは高島

の「風土」論であった。中村は、高島の「風土」概念と「自然」概念の間に「かなり大きなギャップが出てこざるをえない」と見て、「風土」ではなく「むしろ『文化』という言葉を使い、いや、本来の意味で使ったほうがいい」という言い方で、風土概念の設定自体を批判している。高島はそれに対して「私は自然概念、文化概念を根源的にとらえ直すというところで風土概念を持ってくるんじゃないですから。自然と文化とを結びつける、その場所で風土を持ってくるんですから。これはやっぱり人間主義の立場であり、社会科学のアプローチですから」と防戦しているが、中村はさらに「『風土』概念だというのは、社会科学的概念なのか、あるいは『風土』概念をお使いになることが科学的なのか」と畳みかけ、「『風土』ということを入れると。一つのあまりに独立した領域ができすぎてしまう。そうなるとかえって、高島さんがお考えになっているももとの『風土』を媒介項にお使いになるという、媒介項という役割を果たしえなくなるんじゃないだろうか」と結論づけている²⁶⁾。それに対して、高島は明確に答えていない。

中村が批判したもう一つのもので、「民族が母体である」という高島のテーゼである。中村は、高島が一方で「市民社会から生じた国家というモデル」を作ったことを高く評価しつつ、「反対のほうに、それと緊張関係において結びつきうるようなものが『母体』とか『風土』では、ちょっとこまるんではなかろうか……それ [母体] を一つのカテゴリーにされると困る」と述べ、それに代えて、「文化人類学にはたくさんのデータがあって、文化の特殊性あるいは自然の特殊性、……社会の特殊性、人間関係の特殊性等々の問題についてもいろいろなデータがあります。……いろいろなデータというものをすくい上げるような理論的ワク組みをつくるためには、率直にいうと、『母体』とか『風土』とかいうのを一度ぶちこわされたほうがいいんじゃないか」と提案している。それに対して高島は、「母体というのは、これは範疇じゃありませんから、これは一つの文学的表現ですから、こだわることはないと思いますけれども、それによってあらわされているある思想、これは大事にしま

くちゃいかん」,「これは戦後の実感から出てくる切実な問題提起だとぼくは信じています」と答えている²⁷⁾。

この「戦後の実感」については、高島は、『民族と階級』出版後に行われた柴田高好との対談の中でも、「階級と民族というテーマを持つようになったのは私の戦後体験からきていると思います」と語り、「直接の動機は、日本がはじめて外国に占領されたということです。しかも、それに対する日本人の対応のしかたに非常に問題がある。……こんなことでいいだろうか、というところなんです²⁸⁾」と説明し、さらに後には、こういう言い方もしている。「当時マッカーサーがやってきて、市民革命らしきものをやったんだが、それはやはり上からの革命であって、日本人には受けつける下地がないわけです。それを本気で受けとめるにはどうしたらいいか、ということが頭にあった²⁹⁾」。民族の問題が、何よりも占領軍による「上からの革命」という状況の下で、「日本人」自身による実践の問題として実感されたところに出発点があった、ということが確認できる。ここには、「一人の日本人としてどこまでも日本民族のエネルギーを信じる³⁰⁾」と言い切る高島自身の民族的アイデンティティがある。彼の弟子であった村上一郎の言葉を借りれば、「体制が資本主義から社会主義にと変革されようとも、わたしらはまたわたしらの子孫はやはり黄色っぽい顔をして日本語でものをいい、かつ日本語でものを考えるであろう³¹⁾」というのが、おそらく高島の「実感」に近い。そのように実感されるアイデンティティは、「一民族＝一国民＝一国家という日本民族の特殊な条件」([6] 92) という彼の固定観念と切り離しがたいものであったはずであるが、ここではふれなくておく³²⁾。

中村の批判にもかかわらず、『民族と階級』以後も高島は風土について言及することをやめなかった。1985年には『人間・風土と社会科学』[11]と題された論文集が出版されているし³³⁾、最後の著作となった『時代に挑む社会科学』[12]の第二部第三章は「磁場としての風土」について論じている。彼は、『民族と階級』では、飯沼二郎『風土と歴史』(岩波新書、1970年)が「動態

的な風土概念を求めている」ことに「同感」を表明していたが（〔8〕358），『時代に挑む社会科学』では、梅棹忠夫『文明の生態史観』（中央公論社，1967年）が「自然を社会の色に塗り替えると共に，社会を自然の色に塗り替える，一種の塗り替え論」であって，自然主義と人間主義の「折衷主義を脱却していない」（〔12〕169）ことを批判しながら，それに対して，玉城哲・旗手勲『風土——大地と人間の歴史』（平凡社，1979年）を「農業経済学の立場から書かれたもので，幾分視野の狭さはあるとしても，自然主義と人間主義の統一という目標をある程度まで実現し得ている」（〔12〕170）と評価している。しかし，そのような論評を別にすれば，理論的主張そのものに関しては「風土に関する八つのノート」に付け加えられたものはほとんどない。つまり，風土論は依然として問題提起されたにとどまっているのである。

こうして高島は，その最後の著作においてもなお，「生産力の理論と同様に，風土の理論というものもまだ出来上がっていない。出来上がっていないというよりはむしろ，ほとんど手つかずの状態であると見るのが正しい」（〔12〕150）と述べざるをえなかった。この点に関しては，高島が高く評価する飯沼二郎や玉城哲・旗手勲の風土論が，ともに農業技術という人間が自然に働きかける実践に即して自然の規定性（気温や年間降雨量・乾燥指数などと農業類型との対応）を考え，風土の問題を「生産様式」の具体的な在り方へと関連づけていること，そして他方では，そのような自然的規定性をけって人間の形質（形態的・生理的な各種の遺伝的性質），つまり高島のいわゆる「人種」には関連づけていないこと，を指摘しておくのは意味があるだろう³⁴。形質人類学が対象とする人間の形質の差異を「社会科学的風土論」の枠組みに組み込んで意味づけることには，根本的なところで無理があるのではないだろうか。

（2）民族概念のゆらぎ

風土論が未完成に終わったということは，高島における民族概念そのもの

が、ある「ゆらぎ」の中におかれたまま、確定されずに終わったということでもある。別の言い方をすれば、彼は最後まで、近代の「歴史的構築物」としての民族概念と、超歴史的な自然的存在としての民族概念との間で、宙づりになっていたのである。

資本主義体制の成立こそ「民族問題」の成立の根拠であることは、高島にははじめからわかっていた。彼はすでに『新しい愛国心』で、資本主義体制の成立によってはじめて「民族がすぐれて社会的経済的関心の対象として取り上げられるに至った」のであり、「民族は一つの社会科学的概念となった」と述べているし([4] 13-14)、『民族と階級』でも、「部族であったり、氏族であったり、種族であったりした……潜在的民族が自覚した顕在的な民族となるためには、その民族が一つの国民国家を形成し、その国民国家の構成員として、一つの共同体の意識を持つことが必要であった」([8] 16)のであり、その「国民国家形成の主体」こそブルジョアジーであったと明言している([8] 52)。だとすれば、「民族」は近代の歴史的構築物である。

しかしながら、他方で高島は、資本主義体制によって形態規定を受ける前の、いわば自然な所与としての「民族」の存在を、疑うことなく前提している。すでに見たように、高島は、民族問題の「超社会的な、非合理的な側面」として「一つの民族に共通な民族協同体の意識」を挙げ、それを「血液や国土の協同性という意識を基盤にして成り立っている」ものであるが、「さらにその上に、言語や文化的伝統の協同性という意識が付け加わっている」と説明している([4] 15)。

高島はここで「血液や国土の協同性」を民族の「超歴史的で前社会的な諸要素」だとみなしているが、「血液や国土の協同性」という意識自体が近代の発明品であり、「想像の共同体³⁵⁾」だということ、つまり、そのような共同性を「超歴史的」だとみなすこと自体がイデオロギーなのだということに、彼が十分に自覚的であったとは言い難い。彼は、「血液は生物学的な事実」であるということから、無媒介に「血液の共通性」を「自然的与件」とみなして

しまい、それを「種族」と同一視する。しかし、ここには論理の飛躍がある。そもそも人間個体が共同体を形成すること、そしてそれを何らかの共通性をもった集団だとみなすこと自体が、歴史的に形成される「文化」にほかならないのであって、それが家族と呼ばれようが種族や民族と呼ばれようが、それはすでに「自然的与件」ではない。たとえ親子や兄弟姉妹であっても血液型は一人一人異なるのであって、そこに「血液の共通性」などないことは、献血や輸血が必要とされる場合にだれでも知ることである。

この「血液の共通性」論は、『考察』では次のような言い方で現れる。「同じ血のつながりをもっている人びと、したがって同じような感じ方や考え方をする人びと、したがって同じ言葉話す人びとが、一定の国土の上で協同の政治的・経済的・文化的生活をもちたいという欲求ほど、人類にとって根源的で自然なものはないであろう」([6] 218)。しかし「血のつながり」という言説そのものが、19世紀末の社会ダーウィニズムが普及させた、社会問題を自然的・生物学的問題に還元するレトリックにほかならない。「血のつながり」と「同じような考え方」や「同じ言葉」との間に、「したがって」という接続詞で結びつけられるべき論理的必然性などないことは、改めて説明するまでもないであろう。『民族と階級』では、この「血のつながり」は「人種」と言い換えられ、「人種主義を排撃するということと、民族概念の構成要素の一つとしての人種を拒否するということとは同じでない」([8] 145)と主張される³⁶⁾。高島はここで「人種という要素」の重要性の例として「たとえばユダヤ人問題」を挙げているが、それに対しては、「ユダヤ人種」という言説が19世紀末の政治的文脈の中でユダヤ教徒の文化的・宗教的異質さを意味づけ直すために創作されたものであり³⁷⁾、ナチによる「人種」の特定そのものが宗教センサスに依拠せざるをえないという自己矛盾を抱えていた³⁸⁾、という事実を指摘するにとどめよう。

同じことは、高島の「言語」認識についても言える。彼は、「民族の超体制的、超階級的な性格」は「言語や習俗のようなものにおいて現れている」と

考え、その例として、日本語が「明治維新の前と後とを通じて」また「ブルジョアにとってもプロレタリアにとっても」日本語であることを挙げている（〔4〕19）。しかし、「明治維新の前」に話されていたのは、一方では会津や肥後などの「くに」ごとに、他方では武士や農民などの身分・階級ごとに異なる諸言語のマトリクスであり、それらが同じ「日本語」だと遡って「想像」されるようになったのは、国民国家が成立し、学校教育の普及を通して「言語共同体としてのエスニシティ³⁹⁾」が創出され、「日本語」が共同的規範として確立した結果なのである。

やや厳しい言い方になってしまったが、1980年代以降の民族理論の現状からすれば、高島の民族理論には以上のような時代に制約された問題点があることは否定できない。しかし、逆説的な言い方になるが、そのような時代的制約性を明瞭に示しているところにこそ、高島の試みの意義もあるのである。

6. むすびにかえて

これまで述べてきたことからすでに明らかなように、高島の「民族と階級」に関する三部作はすべて未完の覚え書きであり、彼自身が「民族と階級」を媒介するのに不可欠なライフワークと見定めた「生産力の理論」も「風土」の理論も、自らの手で完成させることなく終わった。彼は、唯物論的な歴史観を豊富化する理論体系を構築しようとして、新たな学問的領域に次々に果敢な挑戦を試み、最新の学問的成果との知的対話をたえず繰り返したが、そして確かに彼の試みのスケールの大きさは戦後日本の思想家群像の中でも稀有なものに属するのだが、この試みの壮大さによって、彼は逆に、時代に制約された様々な「流行」理論に足を取られることにもなったのだと言うことができよう。

今一度要約するならば、高島は、「人種／種族」という自然的存在が「国民国家」という近代の政治的形體によって形態規定されたものとして「民族」を理解し、その「民族＝国家」の内部における社会変革の主体として、つま

り「日本民族のエネルギー」の担い手として、「階級」を位置づけていた。言い換えれば、高島における「民族と階級」とは、あくまで「単一民族国家」という「幻想の共同体」の枠組みを前提としたうえで、その内部で両者がどのような関係にあるのか、という問いであった。

高島の試みが未完成に終わらざるをえなかったそのこと自体から、考えるヒントを得ることができるはずだとすれば、彼の試みの根本的な限界は、「民族と階級」を関連させようとした枠組みの設定の仕方にあったと言えることができる。「民族性は、史的システムとしての資本主義の主要な制度的構築物である⁴⁰⁾」とすれば、「民族と階級」の関連を探るべき枠組みは、資本主義世界経済という場なのであり、「制度的構築物」としての「民族」の社会科学的概念把握のために依然として必要なのは、歴史や伝統という言葉で修飾された「民族／国民」の虚構性・擬制性の徹底的な解明による、その「脱構築」の試みなのである⁴¹⁾。

注

- 1) Cf. Hugh Seton-Watson, *Nations and States : An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Boulder 1977; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983; Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge 1990; Benedict Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, London/New York 1991 [白石隆・白石さや訳『想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』リポート、1987年]; Etienne Balibar & Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class : Ambiguous Identities*, London/New York 1991 [若森章孝他訳『人種・国民・階級——揺らぐアイデンティティ』大村書店、1995年]。
- 2) 「民族問題」に関する民族学や文化人類学の分野での実証的研究の集大成として、現在では次の成果がある。梅棹忠夫監修『世界民族問題事典』平凡社、1995年。1980年代後半以降、マルクス主義民族理論の再検討が行われつつあるが、これらのアプローチは、理論的というよりむしろ社会思想的である。阪東宏『歴史の方法と民族』青木書店、1985年、丸山敬一『マルクス主義と民族自決権』信山社、1989年、相田慎一『カウツキー研究——民族と分権』昭和堂、1993年、上条勇『民族と民族問題の社会思想史——オットー・パウアー民族理論の再評価』梓出版社、1994年、など。最近になって、註1に挙げた欧米の研

究成果を取り入れた理論的研究が現れてきている。『思想』の「人種／民族／国民」特集号、1995年8月、酒井直樹／ブレット・ド・バリー／伊豫谷登士翁編『ナショナルリティの脱構築』柏書房、1996年、などを見られたい。

- 3) 高島の『經濟社会学の根本問題』は1941年。大河内一男『スミスとリスト——經濟倫理と經濟理論』は1943年に、同じ日本評論社から出版された。
- 4) 以下、高島の著作からの引用に際しては、論文末に掲げた参照文献番号と引用頁数をカッコに入れて示す。
- 5) 高島の次のような発言が傍証になる。「『根本問題』は両面作戦なんです。一つは、全体主義に対する態度、もう一つは近代主義、特に近代経済学に対する態度。そういう二つの思考との対決です。第三の道を考えているわけですね。……内容はやはりマルクス主義の考え方です」。高島善哉「私の経済学を語る・2」、『エコノミスト』1980年4月8日、55頁([11]224-225)。さらにこうも言う。「いつも両面闘争なんです。一面否定しながら他面そこに含まれている真理を汲み取ろうというわけです」。「私の経済学を語る・3」、『エコノミスト』1980年4月15日、54頁([11]244)。
- 6) 「祖国 Vaterland」は文字通りには「父の土地」であり、相続財産でもあることを、ドイツ最初の共産主義者ヴィルヘルム・ヴァイトリンクがすでに1840年前後に指摘していた。良知力『マルクスと批判者群像』平凡社、1971年、80頁を見よ。
- 7) Marx/Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, in Marx/Engels, *Werke*, Bd. 4, Berlin 1959, S. 479; 水田洋訳『共産党宣言』講談社文庫、1972年、34頁。
- 8) 竹内好「近代主義と民族の問題」、『文学』1951年9月号。『竹内好評論集』第2巻、筑摩書房、1966年、278-279頁。
- 9) 同上書、281頁。
- 10) 柴田高好「書評『現代日本の考察』」、『日本読書新聞』第1399号、1967年3月20日。
- 11) 和辻哲郎『風土——人間学的考察』岩波書店、1935年。岩波文庫版、1979年。
- 12) たとえば水田洋は、「社会的自然と生産力ならば、それを国民経済の形成とっては、なぜいけないのか」という疑問を呈している。水田「書評『現代日本の考察』」、『図書新聞』第894号、1967年1月28日。
- 13) 高島善哉・中村雄二郎「国家・風土・情念」、『現代の眼』1970年6月号、27頁。
- 14) この問題意識に関するかぎりでは、これはベネディクト・アンダーソンの研究を先取りするものである。彼に「国民を構成すること(nation-ness)」の再検討を促したのも、1978年のヴェトナムのカンボジア侵攻と1979年の中国ヴェトナム戦争であり、プロレタリアートの国民性の説明に関する「マルクスの失敗」であった。Anderson, *op. cit.*, pp.1-3; 前掲邦訳、10-13頁。
- 15) 柴田高好「書評『現代日本の考察』」、『日本読書新聞』第1399号、1967年3月20日。
- 16) 高島は、石母田正『歴史と民族の発見』(東京大学出版会、1952年)が「政治的イデオロギー的にスターリンの権威から自由でないこと」を指摘し、そこに「その後におけるマルクス主義的民族理論の展開がなぜ不毛に終わらなければならなかったか」ということ

- の原因の一つを見ている ([8] 141)。
- 17) スターリン『マルクス主義と民族問題』全集刊行会訳, 国民文庫, 1953年, 50頁。
 - 18) 阪東宏「歴史における民族の形成——その規模と意味——」, 歴史学研究会編『歴史における民族の形成』青木書店, 1975年, 18頁。
 - 19) Marx/Engels, *op. cit.*, S. 479; 前掲邦訳, 34頁。
 - 20) 柴田高好「著者への手紙『民族と階級』」, 『現代の眼』1970年11月号, 210-211頁。
 - 21) 「空想の中で延長され仕上げられた分割地が祖国であり, 愛国心は所有意識の理念的形態であった」(Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, in: Marx/Engels, *Gesamtausgabe*, I/11, Berlin 1985, S. 185; 植村邦彦訳『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』太田出版, 1996年, 190頁)。
 - 22) 田中克彦『言語からみた民族と国家』岩波書店, 1978年, 153頁。マルクス主義民族理論の「学説史」, とりわけカウツキーやバウアーの理論に関する高島の理解は, 確かに不十分である。ただし, 少なくとも日本でマルクス主義民族理論についてのまとまった研究を手にすることができるようになったのは最近である。註2に挙げた文献を見よ。
 - 23) 田中, 前掲書, 168頁。
 - 24) 同上書, 185頁。田中は「外国人のちょっとした思いつきなどで, 簡単に意味をかえられないのが, 民族の言語の本質である」と付記している。
 - 25) Claudia von Braunmühl, Klaus Funken, Mario Cogoy, Joachim Hirsch, *Probleme einer materialistischen Staatstheorie*, Frankfurt am Main 1973. 田口富久治他訳『資本と国家——唯物論的国家論の諸問題』御茶の水書房, 1983年。
 - 26) 高島・中村「国家・風土・情念」, 31-35頁。
 - 27) 同上書, 39-43頁。
 - 28) 高島善哉・柴田高好「ナショナリズムと国家——その科学的視座を求めて——」, 『現代の眼』1971年1月号, 32頁。
 - 29) 高島「私の経済学を語る・2」, 57頁 ([11] 232)。
 - 30) 高島善哉「『ナショナルなもの』をみる眼」, 『朝日新聞』1967年1月16日 ([11] 119)。
 - 31) 村上一郎「高島善哉氏の感度——民族と階級によせて」, 『図書新聞』第1084号, 1970年10月24日。
 - 32) このような固定観念そのものの歴史的制約性については, 小熊英二『単一民族神話の起源——〈日本人〉の自画像の系譜』新曜社, 1995年, 植村邦彦『『国民的アイデンティティ』の現在」, 『月刊フォーラム』1995年11月号, 酒井直樹『死産される日本語・日本人——「日本」の歴史—地政的配置』新曜社, 1996年, を参照されたい。
 - 33) ただし, この本に収められた風土論は『考察』第九章「風土に関する八つのノート」の再録であり, それに付した「後記」で高島は, 「風土という問題が, 自然と人間と歴史の根にある深いそして複雑な問題であって, とうてい一人や二人の専門家の力ではこなせない問題だといわなければなるまい」と語り, 「私自身は, その後若干の考察を加えて, 今では生産力理論という観点からこの問題にアプローチしようと考えている」と述べて

いる ([11] 197)。

- 34) 福富正実が『民族と階級』の書評で、高島の「『歴史的社会的風土』論は、『種族の素質』が除外されている飯沼二郎『風土と歴史』における風土論などとはいちじるしく異なっている」ことを指摘している。『日本読書新聞』第1569号、1970年11月2日。
- 35) Anderson, *op. cit.*, p. 6; 前掲邦訳, 17頁。
- 36) 人種概念については, cf. Balibar & Wallerstein, *op. cit.*, Ch. 3.; 酒井直樹, 前掲書, 第七章。
- 37) 植村邦彦『同化と解放——19世紀「ユダヤ人問題」論争』平凡社, 1993年, 終章。
- 38) 米本昌平『遺伝管理社会——ナチスと近未来』弘文堂, 1989年, 146頁。
- 39) Balibar & Wallerstein, *op. cit.*, p. 98; 前掲邦訳, 147頁。その他に, 田中克彦『ことばと国家』岩波新書, 1981年, をも参照。
- 40) Balibar & Wallerstein, *op. cit.*, p. 84; 前掲邦訳, 128頁。
- 41) すでに挙げたアンダーソン, バリバル/ウォーラステイン, 酒井/ド・バリー/伊豫谷の他に, 特に「伝統」の虚構性を論じたものとして, cf. Eric Hobsbawm & Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983. 前川啓治・梶原景昭他訳『創られた伝統』紀伊国屋書店, 1992年。

参考文献 (高島善哉の著書・論文)

- [1] 「経済理論家としてのスミスとリスト」, 『大倉学会雑誌』改巻第8号, 1937年2月。所収, 高島善哉『市民社会論の構想』新評論, 1991年。
- [2] 『経済社会学の根本問題——経済社会学者としてのスミスとリスト』日本評論社, 1941年。
- [3] 『社会科学と人間革命——一つの社会科学入門』白日書院, 1948年。
- [4] 『新しい愛国心』弘文堂, 1950年。
- [5] 『社会思想史概論』(水田洋・平田清明との共著) 岩波書店, 1962年。
- [6] 『現代日本の考察——民族・風土・階級』竹内書店, 1966年。
- [7] 『アダム・スミス』岩波新書, 1968年。
- [8] 『民族と階級——現代ナショナリズム批判の展開』現代評論社, 1970年。
- [9] 「生産力理論の問題関心」, 関東学院大学『経済系』第116集, 1978年6月
- [10] 『現代国家論の原点——富の支配と権力の支配』新評論, 1979年。
- [11] 『人間・風土と社会科学——続・私の人生論ノート』秋山書房, 1985年。
- [12] 『時代に挑む社会科学——なぜ市民制社会か』岩波書店, 1986年。

【付記】 本論文は、1995年度学部共同研究費による研究成果の一部である。