

季刊

唯物論研究協会編集

思想と現代

1985

3号

特集

問題としての理性

- デカルトと近代理性……………河野勝彦
フランス啓蒙思想における理性と感性……………永治日出雄
カント、ヘーゲルと近代的理性……………太田直道
啓蒙的理性の可能性……………太田直道
コミュニケーション合理性……………赤井正二
チョムスキーの「合理主義」……………下川 浩
レヴィ・ストロースの超知性主義……………渋谷治美
近代日本における理性の態度……………山田 洸
真下信一における理性……………福田静夫
〈対談〉
理性では古いのでは？……………仲本章夫・松井正樹

白石書店

岩崎允胤編著

現代の倫理

——平和と民主主義のために——

日本の歴史的な現実とその課題への着目を失うことなく、われわれにとっての現代の倫理、ニヒリズム、非合理主義に対峙し、人間の尊厳、平和と民主主義に根ざす倫理を体系的に展開する。

おもな内容 現代倫理学の課題／人間とその生活／生活と倫理／個人と社会／倫理的価値／倫理的自由／倫理的行為の構造／倫理的人格とその形成／現代日本の倫理思想批判／平和と民主主義の倫理／仏教における平和の倫理／キリスト教における平和の倫理／近世以降のヨーロッパにおける平和思想

定価 2,500円

東京都千代田区神田神保町1-28
☎03-291-7601 振替東京2-16824

白石書店

中小商工業者必読の税金事典

税金 | 何が問題か

谷山治雄著

定価九八〇円 丁 250

◎今一番気になる税の問題が、
ずばりとわかると大評判。

◎増税反対のテキストに最適。

おもな内容 商法「改正」の問題点／給与所得控除の問題／法人税の課税根拠／自家労賃問題／大型間接税導入の問題／納税の義務と納税者の権利／不公平税制
是正のねじ曲げ／申告制度の「見直し」

一般消費税論

谷山治雄著

定価一七〇〇円 丁 250

財政危機打開のための切り札として、再び導入が画策されている一般消費税の国民生活に与える深刻な影響を分析。

白石書店

千代田区神田神保町1-28
☎03(三)二九一七六〇一

季刊 思想と現代

1985年10月

第3号

唯物論研究協会編集

白石書店

目次

特集 問題としての理性

デカルトと近代理性	河野 勝彦	2
フランス啓蒙思想における理性と感性	永治日出雄	13
カント、ヘーゲルと近代的理性	太田 直道	24
啓蒙的理性の可能性、もしくは コミュニケーション合理性	赤井 正二	36
チョムスキーの「合理主義」	下川 浩	47
レヴィ=ストロースの超知性主義	渋谷 治美	62
近代日本における理性の態様	山田 洸	74
真下信一における理性	福田 静夫	86
《対談》 理性では古いのでは?	仲本章夫・松井正樹	101

ぶっく・えんど

「性」を読む……………市川 達人 118

文化時評

スポーツと遊び……………中村 行秀 120

研究ノート

レーニンのフィヒテ評価について……………奥谷 浩一 128

書評

坂野登著『意識とはなにか——フロイト=ユング批判』……………種村 完司 137

鯉坂真著『現代思想の潮流』……………高田 求 138

佐伯胖著『「わかる」ということの意味』……………竹内 章郎 139

投稿 創刊記念座談会「思想と現代」を読んで……………牧野 広義 140

誌名の問題について／編集後記

装幀・フレッシュ・アップ・スタジオ・渋谷泰彦

デカルトと近代理性

河野勝彦

はじめに

我々は今、茶の間に居ながらにして、世界中のニュースを知り、パック旅行で気軽に世界の秘境へ出かけることができる。毎日の食卓には世界の海から運ばれた魚が並び、テレビに映し出されるどんな「発展途上国」の村々に日本のラジカセやオートバイを目にしても、もう少しも驚かない。確かに今、人類は地球規模で緊密に結びついているのである。しかし、それが「先進国」による帝国主義的搾取体系を構築して

いることを我々は知っている。そして「先進国」にその跳梁を可能にしているのが、十七世紀以来ヨーロッパで発達成長した科学技術の力であることも我々は知っている。

今日、科学技術文明のもとで生じる公害や自然の生態系の破壊に心を痛めるかなりの人々が、科学技術の進歩に対して懐疑的であり、とりわけそれが人類の死滅を招来しうる核兵器を産出したことから、一部に文明の未来に対して出口のない絶望感がみられる。反科学技術の論陣が張られるゆえにある。

ところで、その反科学技術の論陣のほとんどすべてが、近

代科学の成立を基礎づけた哲学者デカルトを槍玉にあげ、「諸悪の根源ここにあり」といわんばかりにその「合理主義」、「理性主義」を攻撃している。デカルトこそ、まさに科学技術による人間の自然支配の考えを産み出した問題の哲学者だといっているのである。

しかし、我々としては、いたずらに絶望することなく、科学技術の発展を基礎に今まさに展開しているこの人類の現況を直視し、人類の歴史の中で、あるいはこの地球の歴史、人間を含めた生物の歴史の中で、現在の状況がいかなる位置にあるのかを改めて問う必要がある。そのことを問うことによって、未来への展望を見出しうると思うからである。

実際、約四百万年前に人類の祖先が二足歩行を始め、二百万年前に簡単な打製石器を使うホモ・ハビリスが現われ、ついで三五千年前ころに火を使うホモ・エレクトゥスが、約六万年前にネアンデルタール人が、そして二万五千年前ころに我々の直接の祖先であるホモ・サピエンスが現われるにおよんで、五・六千年前のエジプト、メソポタミア等での農耕文明の誕生以後、我々人類の文明は、三百年前の近代科学の誕生により、それ以前とはまったく異なった指数関数的な進歩を遂げている。デカルトを中心に切り開かれたこの近代科学とそれを産み出した近代理性とは、この人類の歴史の中で、いかなる意味をもつものであったのか。その点を明らかにす

ることが、今、ともすれば見失いがちになる未来への見通しを回復するうえで、最も重要な作業と思われる。

一、デカルト自然学の成立

デカルトは、彼がまだ二〇歳すぎのとき、たとえば次のように語ったことがあった。「我々の愛するものの声は、敵対しているものの声より、はるかに一層快いものであるが、それは、我々の性向 (affectus) の共感と反発によるものである。ちょうど、太鼓に張られた羊の皮が、共鳴する別の太鼓がオオカミの皮で張られているときには沈黙するのと同じ理由によって。」⁽¹⁾

これは、オランダの自然学者ベークマンに献呈するために書かれた『音楽提要』の一節である。デカルトはこのベークマンから、スコラの学院で学んだ学問のうちでその「推理の確実性と明証性とのゆえに」⁽²⁾ 気に入っていた数学を、自然研究に応用することを学んでいる。ところで、この文章にもあらわれているように、当初デカルトは、数学については並はずれた才能を示し、後に、『方法序説』につけて出版された『幾何学』の骨子を既に構想しているほどであったが、自然研究については、多分にルネサンス的な神秘主義の影響をとりどめているものであった。

デカルトが、自然の幾何学化を完成し、真の意味で数学的自然学を展開するようになるのは、それから十年後のことである。

オランダに移り住んだ一六二八年から翌年にかけて、デカルトは、『方法序説』第四部や『省察』に提示される形而上学をほぼそのままの形で研究完成させている。それは、自己の精神の存在と神の存在を、方法的懐疑によって、数学的真理のもつ確実性よりも確実な論証によって証明するということであった。⁽³⁾この形而上学を自分なりに納得のいくかたちで完成させたデカルトは、堰を切ったようにすぐさま自然学の多様な問題にたち向い、次々と彼なりの説明を展開する。それが、ガリレイ裁判との関係で印刷を控えられた『世界論』と『人間論』、そして『方法序説』につけて出版された『屈折光学』、『気象学』などの内容である。

デカルトがこのように、一挙に多様な問題にほとんど同時並行的にとりかかりえたのは、それまでに「さまざまな観察を行ない多くの実験を蒐集して」いたからであったが、何よりも、その形而上学研究の中から自然学の原理を見出すことができたからであった。『哲学の原理』の表現によると、デカルトの自然学は、形而上学を根とする一本の木の幹を構成するものである。ちなみに、その枝には、医学、機械学、道徳などの実践的な個別科学が配されており、いかに生きるべ

きを教える道徳は、「他の諸学の全き知識を前提し、知恵の最後の段階」⁽⁵⁾と考えている。

デカルト形而上学の中心的内容は、すべての存在と真理の創造者としての神の存在、精神の非物質性とそこから帰結する精神と身体（物体）の二元論であるが、自然学の原理は、これらの形而上学的原理から演繹される。その第一の原理は、物体のそれぞれにいわば小さな魂がつけ加わっているように考えるアリストテレス自然学の実体形相論や、ルネサンスの汎神論的神秘主義を否定し、物体は三次元の延長体以外の何ものでもないということ、物体の中にあるように見える色や匂い、味等の諸性質は、快や痛み之感覚と同様、物体自身の中には存在せず、ただ延長体の諸部分の粒子の多様な配置に対応するだけであるということである。デカルト自然学の第二の原理は、その三次元延長物体が、三つの運動法則に従うということ、すなわち、外的な作用のない限り、物体は同一の状態を保ちつづけるという「保存法則」、物体の固有の運動は直線運動であるという「直線運動の法則」、そして衝突の前後で運動量が変らないという「運動量保存の法則」の三つの運動法則に従って自然のすべての現象が生起するということである。⁽⁶⁾デカルトの自然は、色も匂いも温みもなく、ただ、大きさ、形、運動のみの多様性をもった粒子からなる幾何学的な世界なのである。

デカルトは、これらの形而上学の原理と自然学の原理を、思惟する精神にとって明晰判明という認識論上の基準にもとづいて根拠づける。デカルトは、存在と思惟内容の同一性という伝統的な真理論を前提にし、明晰判明な観念をもちうるもののみが真であるという。色や匂い、味、音、触覚的な諸性質は、単なる感覚としては明晰ではあっても、それらが思惟の外に存在する物体として考えると少しも明晰判明ではないので、それらは、飢えや渇き、痛み等の感覚と同様、精神と身体との混合から由来する単なる意識状態にすぎないのである。それに対して、物体についての大きさ、形、運動の知覚は明晰判明であって、それらは思惟の外に存在するのである。

この明晰判明知という認識の原理をデカルトは、周知のように、神によって精神に刻印された生得観念によって説明する。

(1) 『音楽提要』アダン・タヌリ版『デカルト著作集』第十巻 九〇頁。

(2) デカルト『方法序説』世界の名著、中央公論社、野田又夫訳、一六八頁。

(3) 一六三〇年四月一五日付、メルセンヌ宛の手紙を参照。

(4) 『方法序説』前掲書、一八六頁。

(5) 『哲学の原理』世界の名著、井上庄七・水野和久訳、三二二頁。

(6) この点については拙論「デカルト自然学の成立と形而上学的省察」(『現代と唯物論』第七号、文理閣)参照。

二、近代科学と人間の位置

以上ごく大把握にたどってきたデカルト自然学の認識論と存在論は、近代科学の形成に寄与したガリレイ、ホイヘンス、ボイル、ニュートンといった自然研究者たちとともに、マルブランシュ、スピノザ、ロック等の哲学者たちによってほぼ共有されていたものであった。すなわち、我々が自然を見る場合、我々の知覚像は感覚器官を含めた我々の知覚器官によって影響をうけているゆえに、知覚内容をそのまま対象に帰属させてはならないということ、しかし同時に、知覚内容の中には外的対象の本性を知らせる知覚もあるということである。それは、ロックの用語を用いると、我々の知覚内容を、外的対象の中にその類似物を持ち、したがって、外的対象の表象である「第一次性質」の知覚と、外的対象の中に類似物をもたない「第二次性質」の知覚に区別するということである。

デカルトは、色や匂い、味、音といった第二次性質の知覚が、飢えや渇き、痛みといった内的感覚とともに、外的世界についての知的情報を与えるのではなく、ただ我々に苦痛を避け快を求めるようにする情報、外的世界が身体の生命維持機能に対してもつ情報のみを与えるものとみなしつつ、他

方、大きさ、形、運動等の第一次性質の知覚は、我々の感覚器官の構造上、あまりに遠方にある場合とか、対象があまりに小さすぎたり大きすぎたりする場合は別として、適当な近さにあり、我々の感覚器官に相応する物体については、その大きさ、形、運動の正確な表象をつくりうると考えている。そういう点でデカルトは、物理的实在論をとりながら、知覚的世界を、その適当な近さと大きさのところで、物理的世界に重なったものとみなしているのである。知覚的世界は、实在性をもたない浮遊した世界ではないのである。

我々の知覚的世界は、大きさにおいて限られているが、物理的世界はそうではない。マクロ的な方向にも、ミクロな方向にも、無限限に拡がっている。デカルトは、我々の理性が延長の知覚において限界づけられず、常により大きな拡がりにより小さな部分への分割を考へうることから、無限宇宙と物質の無限分割可能性をアプリオリに真なるものと考へる。もちろんこれは、カントのいう理性の独断的使用であるが、感覚知覚の限界を越えて、物的世界についての理性による科学的な仮説として解釈しなおすことができる。デカルトは、原子論には、物質即延長ととらえたことから、空虚の存在を否定し、また先の無限分割可能性と抵触するものとしてアトムの存在を否定して微粒子説を唱えたが、これは原子論的な自然像と認識論的にも存在論的にも異質のものではなく、そ

れと同レベルの一つの科学的仮説と考へることができると。

それでは、この色も匂いも味もなく、ただ一定の大きさと形をもった粒子の機械的に運動する無限の世界の中で、人間は一体いかなる位置をもつのであろうか。この問を考へる上で、恰好の事例が『省察』第六部にある。それは、咽喉の乾きによって飲み物をとりましたが、そのためにより一層症状が重くなる水腫病患者の例である。健康な場合、咽喉の乾きによって水分をとる行為は、身体の正常な機能を維持するが、水腫病患者の場合には、それが生命の破滅へと導く。

デカルトはここで、健康な人の場合も水腫病患者の場合も、自然はその全法則に従って展開しているのであって、そういう点では「正常」に働いているという。それはちょうど、「車と分銅とでつくられている時計は、たとえできそこなっていて時を正しく告げない場合でも、あらゆる点で製作者の望みをみたしている場合に劣らず厳密に、自然の全法則に従っている」と同様である。それを我々が、水腫病患者の場合、「自然が狂っている」とか、「正常でない」というのは、人間の健康という目的に照してであり、それは、自然に付与された「外的な命名」にすぎないのである。この連関でいうと、たとえば公害について、それが「公害」「自然破壊」であるというのは、我々の生命維持の生態系の破壊をもたらすからであるが、その当の公害が生じるのは、純粹に自然法

則そのものが貫徹されているからなのである。ここには、生態系の環境世界としての自然と、したがって、目的論的な自然と、機械論的な自然の二つの自然概念がある。アリストテレス的な自然を含めた前近代的な自然が、主として前者の自然、目的論的な自然をモデルに成立していたのに対して、デカルトの自然、近代科学の自然は、目的論を排した自然、機械論的な自然を発見し確立したのである。

もちろん、デカルトは、人間の立場を捨てたわけではない。むしろ、機械論的な自然を発見したのは、それを人間の実践的な福祉に役立たせるためである。デカルトの自然学は、人間を「自然の主人かつ所有者たらしめる」ことを可能にするのである。その人間は、純粋な精神のみでも、純粋な物体、身体でもなく、精神と身体の合成体、合一体としての人間である。水腫病患者の例でわかるように、心身合一体としての生きた人間は、自己の身体の純粋に機械論的な自然を研究することによって、その健康の保持にとって適切な治療を施すことが可能になるのである。

(1) 『省察』世界の名著、井上庄七、森啓訳、三〇七頁。

(2) 『方法序説』前掲書、二一〇頁。

三、進化論的認識論の視点から

ところで、近代科学とりわけ物理学の成立を支えてきた以上のようなデカルトの認識論は、カントを含めた伝統的な認識論と同様、近世以降の一定の教育を受けた成人を超歴史的な認識主体として前提している。しかし、今日の進化論をはじめとする科学的知見からすれば、人間がいわば神から付与された超歴史的な認識能力を持っているのではなく、生物的な進化と社会的文化的発展の中で、その認識能力を成長させてきたことは明らかどころである。したがって、デカルトのコギトやカントの超越論的自我から出発するのではなく、この新しい進化論的な視点から認識論を構築する可能性が追求されても不思議ではないはずである。

この新しい認識論が、「進化論的認識論 (evolutionary epistemology)」という名で呼ばれるものであり、その創設の主要な貢献者は、「現代生物学の立場から見たカントのアプリオリ論」(一九四一年¹⁾)を書いたコンラッド・ローレンツであるといわれている。もちろん、科学的知識を根拠づける認識論が進化論等の科学的知見に依拠することは、論理的循環を犯すことになるとの批難もあるが、認識論がもはや諸科学から分離された哲学部門でないことは、クワインの「自然化

された「認識論」をまつまでもなく、すでに明らかなどころである。認識論は、心理学、生物学、生理学、言語学、社会学等の諸科学の研究を含み、それに依拠したうえで展開されるべきだからである。認識論と科学的知見は、いわばフィードバックの円環をなしているのである。

この進化論的認識論は、「人間の地位を生物学的進化と社会的進化の産物と認め、その見方と一致する認識論」⁽²⁾であり、科学的認識のような高度な認識活動を含めたすべての認識活動を、生物としての人間の環境に対する適応活動の延長線上で把握しようとする認識論である。もっとも、この若い認識論は、その提唱者によってそれぞれその理解が異なっており、たとえばカール・ポPPERは、「試行錯誤」による誤り除去の図式によって生物進化の過程と人間の知識の成長過程を捉え、D・キャンベルもまたそれに共感を示すのに対し、F・M・ヴェテイツやG・フォルマーは、「人間の認知能力の進化」⁽³⁾にのみその対象を限っている。

進化論的な視点に立って人間の認識論を考察する唯物論者マリオ・ブンゲもまた、「世界3論」や「知る主体なしの認識論」を唱導するポPPER流の進化論的認識論には全面的に批判的であるが、フォルマーの理解する次のような進化論的認識論には共感を示している。「我々の認知装置は進化の結果である。主観的な認識構造は、進化の過程、世界への適応

過程において進化してきたゆえに、世界に適合している。しかも、それらの構造は、そのような適合のみが生存を可能にさせてきたゆえに、実在的な構造に（部分的に）一致している」⁽⁵⁾。そして、進化論的認識論は、未だ萌芽の状態にあるとはいえ、認識論が科学的になるためには、この進化論的認識論を包含しなければならぬという。我々はここでは、ヴェテイツとフォルマーの進化論的認識論を中心にその内容を見てみよう。

まず、認識論は、「知識とは何か」、「知識はいかにして生じるか」を探究するが、進化論的認識論は、これらをさしあたって次のよう定義する。

「知識とは主体における外的構造の完全な再構築である。」
「人間の認識は、客観的な諸構造（実在的世界）と主観的な諸構造（認知装置）の相互作用によって生じる」⁽⁷⁾。

進化論的認識論は、知覚や知識について、表象説をとる。

「生物は、適応の過程を通じて、環境についての情報をより多く集め、こうして、それが生活する環境の構造を表象する。そしてその環境の表象がよりよければそれだけ生存の機会は多くなる」⁽⁸⁾のであり、こうして集められた情報が遺伝子に保存蓄積されるのである。人間の認知装置とその機能は、他の動物のそれと同様、系統発生的な進化の産物なのである。ローレンツは、カントのアプリオリズムに対して、純粹

直観の形式としての時間・空間や因果性などのカテゴリーを、個体発生的にはアプリオリであっても、系統発生的には、生物の誕生以来のアポステリオリな経験の産物であると指摘した。したがって、進化論的認識論は、デカルトやカントの生得説を理論的に包摂する。

進化論的認識論は、我々の認知装置とその機能を、環境に適応してそこで生き抜くというプラグマティックな目的に合致するものと捉えるが、「真理」について、プラグマティズムに組することなく、あくまで客観的な真理と实在論の立場をとる。確かに有機体の環境への適応は、生存に必要な範囲でよいので、外的世界の全面的な完全な認識は必要ではないが、少なくともその部分的な認識がなければならないのである。

人間の認識が、他の動物のそれと比べて、より包括的であることは、多くの動物行動学者によって指摘されている。他の動物が環境世界 (Umwelt) に住んでいるのに対し、人間は開かれた世界 (Offenwelt) に住んでいる。しかし、人間の感覚知覚器官の働きや日常的な理性能力の使用は、さしあたって人間の身体的な生命維持にとって重要なメゾコスム (mesocosm) に一致適合している。メゾコスムとは、いわば人間の生活世界であって、人間にとって中ぐらいの大きさの世界である。ミクロな世界やあまりにもマクロな世界は、

日常的な経験的知識の外にあるのである。しかし人間は、このメゾコスムを越えることができる。それが理性の仕事、科学の仕事である。「人間の脳は、我々に、それが対処しなければならぬメゾコスムをはるかに越える仮説や理論をつくることを可能にする⁽¹⁰⁾」のである。

したがって、進化論的認識論は、日常的な経験的知識と科学的知識を区別する。日常的経験はメゾコスムに限られるが、科学的知識は、それを包摂するとともにそれを超越するのである。その点で、科学的知識は、实在の世界についてのより包括的かつ客観的な知識なのである。フォルマーは、この科学的知識のもつ客観性の卓越性の指摘がいかにか陳腐なものにみえようと、多くの哲学者には残念ながらそうではないという。実際、カントはこの両者を区別しなかったし、日常言語学派や道具主義者、実証主義者や現象主義者は、メゾコスムにのみ縛られているのである⁽¹¹⁾。

(1) 『ローレンツの思想』R・I・エヴァンズ編、日高敏隆訳、思索社、一九七九年、所収。

(2) Cambell, D.: 'Evolutionary Epistemology.' In: P. Schilpp (ed.), 'The Philosophy of Karl Popper', Part I, Open Court, La Salle, 1974, pp. 413—463.

(3) Wuketits, F. M. (ed.) 'Concepts and Approaches in Evolutionary Epistemology', Reidel, 1984, p. xi.
Vollmer, G.: 'Mesocosm and Objective Knowledge' in

- Wuketits (ed.) op. cit., p. 84.
- (4) Bunge, M.: "Treatise on Basic Philosophy", Vol. 5, Reidel, 1983, p. 58. "Scientific Materialism", Reidel, 1981, pp. 154-155. なお、フンゲによるこの点のポッター批判については、拙論「カール・ポッターの多世界論と唯物論」(『現代と唯物論』第八号、文理閣)参照。
- (5) Vollmer, G.: "Evolutionäre Erkenntnistheori.", Hirtzel, Stuttgart, 1975, p. 102.
- (6) Bunge, M.: "Treatise on Basic Philosophy", Vol. 5, p. 8.
- (7) Vollmer, G.: "Mesocosm and Objective Knowledge", p. 70.
- (8) Wuketits, F. M.: "Evolutionary Epistemology—A Challenge to Science and Philosophy", In Wuketits (ed.) op. cit., p. 12.
- (9) カント哲学に対するローレンツの新しい照明と解釈については、鈴木茂氏「現代における理性と経験」(『知識とはなにか』青木書店)から多くを教わった。
- (10) Vollmer, G. op. cit., p. 83.
- (11) Vollmer, G. op. cit., p. 94.

四、近代科学と理性の位置

約五〇億年前に地球が誕生し、四〇億年前に原始的な生命、一五億年前に真核生物、七億年前に多細胞動物、五億年前に脊椎動物、一億年前に哺乳類、そして最初にも触れたよ

うに、二百万年前にホモ・ハビリス、二万五千年前に我々人類の直接の祖先であるホモ・サピエンスが姿を現わして、我々の地球は今日にいたっている。生命の誕生から現在までの時間を一日二四時間に換算すると、ホモ・ハビリスは、一日の最後の四〇秒前、ホモ・サピエンスは、〇・五秒前に現われたことになる。人間は、その身体器官とともに心的器官をも、その誕生に先行する長い進化の歴史に依存していることはここから推察されよう。人間の身体諸器官が、他の動物のそれと基本的にアイソモルフな形態をもっているように、我々の認知装置やその機能は、他の動物のそれに対応した機能、生物としての生存のための機能をもっている。理性は、生物進化の途上で、突然たち現われたものではなく、動物たちのいわば前理性的な知能の延長線上にあらわれたものである。アメリカのある野生の山羊は、雷鳴を聴くと雨を避けるために洞穴へ避難するし、バブロフの犬のように動物は、条件反射によって、個体として新しい連関を学習することができる。ケラーのチンパンジーは道具を組み立てて、手でとどかないバナナをとることができる。

進化論的認識論の研究者たちは、動物のもつこれら前理性的な知能を、「擬理性的装置 (ratiomorphic apparatus)」と呼び、人間の日常的な思考ならびに科学的思考、理性的思考をそれとのつながりの中で捉えようとする。これらの前理

性的な知能がそれぞれの動物の種としての生得的な認知装置とその機能に結びついているように、人間の理性も、人間という種に固有の生得的な認知機構にもとづいている。ただ、人間の理性の場合は、社会的文化的な要素を抜きにはできない。なぜなら、自由な想像力や記憶、反省、推理といった理性的能力は、コンディヤックが正しくも指摘したように、⁽¹⁾社会的産物としての言語（記号）なしには成立しないからである。確かに、言語は、人間に生得的な能力を基礎にしているとしても、社会的な交わりの中ではじめて獲得されるのである。その点で、人間の文化的な産物なのである。その点で、人間の理性はまた社会的な産物なのである。人間の理性が言語（記号）の産出とともに成長したことは、たとえば数学の歴史を見れば明らかである。もし我々が数を示す語や記号を知らないなら、どうしてもを計算できずであろうか。近代数学の発展は、代数記号の整備なしには不可能であった。

したがって、我々は、先にみてきた進化論的認識論者の知見を踏まえつつ、人間理性の系統発生と個体発生について、およそ次のような進化過程を描くことができるだろう。(1)動物の擬理性的装置に近い段階↓(2)言語の使用による日常的知識(common sense knowledge)の段階↓(3)科学的知識の段階。

動物たちは、実在世界の一部であるに過ぎない制限された世界、環境世界に住んでいるが、彼らは彼らなりに世界を反

映し、この世界の一側面に過ぎないとしても、それを「正確」に認知することによって、生存してきたのである。我々の日常的知識は、我々の感覚器官で捉えうる大きさをもったメゾコスムについての知識であって、その大きさのレベルにおいて世界を「正確」に捉えているのである。それは、我々の遺伝的に決定された生得的な認知能力によって捉えられた世界である。

それに対して、科学的世界は、このメゾコスムだけではなく、ミクロコスム、マクロコスムへと限りなく拡がっている。そこでは、我々の感覚知覚は役に立たない。近代理性は、仮説や理論という知的冒険によって、まさにこの両方に拡がる無限の世界を探究することを可能にしたのである。それは同時に、それまで唯一の世界と考えられていたメゾコスムを相対化し、感覚知覚の世界と実在の世界を分離する過程でもあった。我々が知覚する世界がそのとおりに実在するということに対する懐疑である。デカルトやロック、ガリレイやニュートンは、感覚で捉えられる知覚的世界を相対化し、それとは独立の実在的世界を真の世界として追究したのである。その真の実在世界は、古典力学的世界であって、目的論を排し、大きさ、形、運動などの第一次性質のみからなる世界であった。そして、この古典物理学の世界は、より包括的な理論としての現代の相対論や量子力学の世界にひきつがれ

ている。古典物理学の世界と現代の相対論・量子力学の世界の相違は、前者がなお、我々の遺伝的に決定された生得的な認知装置によって描かれるメゾコスムを下敷にした世界であるのに対し、後者は、もはやメゾコスムの世界と異なった構造をしているゆえに、我々の生得的な認知装置によっては直接表象することの出来ない世界なのである。我々はここでは、望遠鏡や顕微鏡、写真乾板や霧箱といった、メゾコスムへの極めて限られた「信号」を利用しながら、理性による仮説と理論構成によって進むほかない。メゾコスムの中で成長進化してきた理性が、それと構造を異にするマイクロコスムやマクロコスムの正確な認識にいたるためには、大きな困難を伴わざるを得ない。しかし今のところ人類は、それにかなり成功してきているのである。

(1) この点については、拙論「コンディヤック哲学における言語の位置」(『現代と唯物論』第九号、文理閣)を参照。

おわりに

生物は、外的世界の中で生き抜くために、その世界の正確な情報を必要とし、世界の様々な環境に適合した器官とその機能を進化発展させてきた。人間もその点では例外ではないが、人間の場合は、他の動物と違い、環境に受動的に適應す

るだけではなく、環境がある程度つくり変えてきた。それが人間が他の動物と異なる点である。人間は自己の欲求や要求に適合するように自然的環境に能動的に働きかけて、その実現をはかったのである。それが文明を生み出し、近代科学技術文明の今日の驚異的な発展へとつながった。

そして、冒頭にも述べたように、今日、この科学技術文明に対する懐疑的な声は少なくない。

しかし、生物の生存にとって、環境の正確な認知が不可欠であったように、人間においても、その生存は、環境に対する正確な認識なしには不可能である。そしてその環境世界のメゾコスムを越えて、マイクロコスムとマクロコスムの認識をもたらす科学は、本来、我々の生存をより増進し、我々の生活をより快適なものへと高めてくれるはずのものである。実際、我々は科学の進歩によって、どれほど多くの悲惨から解放されたことであろう。

確かに今、科学技術のもたらした負の効果を前にして、「物質的」な科学文明の中に人間の墮落を見、人間的価値をそれと異質な精神的次元に求めようとする傾向がいつになく強まっているが、我々としては、道徳を自然学を踏まえた上で構想したデカルトにならって、科学技術の進歩を人間の福祉と文化の高まりにつながる基本線の上で捉えるべきであろう。

フランス啓蒙思想における理性と感性

——デイドロを励ましたもの——

永 冶 日 出 雄

一、ソフィ・ヴォランの別荘を訪ねて

デイドロの愛人ソフィ・ヴォランがときおり住んだ屋形は、鉄格子の城門と木造りの橋を備え、鬱蒼たる森に囲まれています。それはシャンパーニュの僻村イール・シュル・マルヌに位置し、啓蒙思想の専門家でも滅多に訪れはしません。一九八四年七月にフランスを再訪した私は、この地へ案内される幸運に恵まれました。デイドロ歿後二百年を記念する国際研究集会の第七日、世界各国から参じた一八世紀研究

者が二台の貸切バスに分乗し、イール・シュル・マルヌへ赴いたのです。

連日の猛暑や過密な日程に消耗していた訪問者に、古びた別荘は憩いと涼感を与えてくれました。平素謹厳なルネ・ボモー教授（国際一八世紀学会会長）も半袖の軽装で談笑され、ジャック・シュイエ夫妻（フランス）、ローラン・デスネ（フランス）、アンソニー・ストルグネル（イギリス）、エヴァ・ラザドコヴスカ夫人（ポーランド）など国際的な研究者諸氏がルネサンス風の屋梁を仰いでいます。ドルバックの著作を中国語に訳され、北京からただひとり参加された管士濱氏

と、私は想い出の写真を撮りました。

妻子のあるデイドロがソフィ・ヴォランと交際を始めたのは一九五五年頃と推定されます。両者の関係を憂慮して、ソフィの母親は独身の娘を哲学者から引き離そうと、できるだけイール・シュル・マルヌの別荘に住ませました。こうした別離のためもあって、デイドロは彼女が世を去るまでの三十年間に五五三通の書簡を届けます。これらの書簡のうち一八六通が残されており、哲学者の置かれた状況や隠された内面を解き明かす資料として、近年とくに注目を集めています。⁽¹⁾

「愛しきひとよ」とデイドロは一七五九年十月一二日付書簡で語りかけます。「あなたがどれほど私を幸福にくれただことでしょう。あなたにどれほど堅く私は結びついていることでしょうか。私の気持は死ぬまで変わりません。あなたに分けて頂いた人間愛を心に抱いて、会食に来た人達と語り合いました。人間愛が私の眼を輝かせ、私の話を活気づけたのでしょうか。用意や応対にも手落ちがなく、すべてに満足して頂けました。異常なまでに神々しく、靈感を受けた人物のように私が映じたとのことです。(中略)魂の奥底に火花が点ぜられ、胸全体に燃え上がり、まもなく周囲に飛火して、ほかの人達をも燃焼させたのです。私が火床となつて、会食者一同は熱烈な一夕を過しました。」

ここでは愛人の人格と愛情がデイドロに靈感を授ける様

子、彼の情熱や雄弁が周囲の人達をも魅了する様子が記されています。私たちは『ソフィ・ヴォランへの手紙』のなかにこうした叙述を数多く見出し、知られざる側面と秘められた内奥に触れるのです。迷信や専制と闘った哲学者デイドロが理性と科学と産業を重視したことは、幾多の研究によって明らかにされました。しかし、理性と啓蒙の哲学者、戦闘的な唯物論者としてあまりにも観念的に紹介されたのではないのでしょうか。進歩的な思想家の愛人関係を云々することすら、かつては憚られたと推察します。

歿後二百年を記念する今回の行事では、デイドロの多面的な創作活動や複雑な精神生活を追求することが主眼となりました。二十年前までは『百科全書』の研究が中心であったのに、その後埋もれた資料の発掘や新たな見地からの考察が輩出したためでもあります。『ソフィ・ヴォランへの手紙』を素材としてアグネス・ローランにより『恋する哲学者』という戯曲も創作されています。ソルボンヌ大講堂で行われた国際研究集会の開会式に『恋する哲学者』の一部が演ぜられ、ついで哲学者の故郷ラングルで同集会の打上げにその全幕が上演されました。こうした企画はイール・シュル・マルヌへの訪問とあいまって、最近の学界動向を如実に示すように思われます。

二、啓蒙思想における理性の特質

——ディドロの掲げたもの——

第二次世界大戦の戦火も消えやらぬ一九四五年六月、解放されたパリのシャイヨー宮でひとつの講演会が催されました。それは『百科全書』の企画開始二百周年を記念する行事で、演壇に立ったのはポール・ランジュヴァンであります。

彼がフランスの誇る世界的な物理学者であり、レジスタンスの象徴的な存在として仰がれていたことは申すまでもありません。この講演でランジュヴァンは、ディドロとダランベールの事業を継承するよう訴え、『百科全書』が「理性を旗印にした」⁽³⁾ 壮図であることを第一に強調しました。

ディドロ・ダランベール編『百科全書』は「諸々の学問、芸術、技芸に関する合理的辞典」という副題にも示されるとおり、確かに合理主義を基調としています。ここで旗印に掲げられた理性ないし合理主義とはなにを意味するのでしょうか。批判し探究する精神にほかならぬ、とランジュヴァンは教えます。まさしくダランベールは『百科全書序説』のなかでデカルトの方法的懐疑とベーコンの実証的態度を高く評価しました。また、ディドロが起草した『百科全書趣意書』には理性の批判的・探究的な性格が次のように書かれています。

す。「学芸の王国は世俗的な世界から遠く隔っている。この王国で日々蓄積される発見も、歪んで伝えられる場合が多い。真実を伝え、誤解を防ぐこと、出航の地点を明確にし、探究の旅路を容易にすることが大切である。私たちが事実を列挙し、経験を比較し、方法を吟味するのはなんのためか。天才を鼓舞激励するため、天才を前人未到の境地に送り、新たな発見に到達させるためである。ここでは前世代の逸材の到達した帰着地が、後世代の飛翔する出発地となるう。」⁽⁴⁾

アインシュタインとともに「物理学の革命」の一翼を担った科学者として、またファシズムと理論的・政治的に対決した闘士として、つねにランジュヴァンは理性の批判的・探究的な性格を力説しました。⁽⁵⁾ 一八世紀の「哲学者たち」を範として、『フランス再興百科全書』を企画したランジュヴァンの演説には稀有な迫力が感ぜられます。しかし、主題や時間の制約もあって、シャイヨー宮での講演は啓蒙思想における理性についてそれ以上には説明していません。ランジュヴァンの示唆を手掛かりとしつつ、本稿では理性の特質をやや立ち入って考察したいと存じます。

合理主義という評価は啓蒙思想だけに与えられるものではありません。フランス一七世紀の文化、たとえばデカルトやマルブランシュの哲学もそうした傾向を持つと説明されま

えました。これに反してデイドロは観念と外的事物との合致を真理の証とみなし、観察や実証や実験の役割を重視します。「悟性のなかに描かれた事物は、」と「自然の解釈に関する思索」において語ります。「まだ臆見の所産に止まる。そうした観念は正しいことも誤まることもあるし、承認されることも否認されることもある。それらは外的な存在との結合をとおして確固とした観念になる。絶えざる実証の連鎖がそのような結合を可能にする。観察が延々たる推論の連鎖に先立ち、実験が掉尾を飾る場合もある。また、両端に吊された錘が天秤に作用するように、種々の実証が遠くから推論の連鎖に作動する場合もある。」

ランジュヴァンが力説する批判的・探究的な性格を第一の特質とすれば、ここに述べられた客観的・実証的な性格こそ理性の第二の特質であります。客観的な存在、すなわち自然や社会は無限に複雑で、たえず変化發展します。客観的な存在の豊かさに較べれば、人間の観念と認識はなんと貧弱で偏狭でしょうか。自然や社会に立ち向かうため、理性には不断の探究と前進が求められます。かくして客観的・実証的な性格こそ啓蒙思想における理性を際立って批判的・探究的にするのです。このような合理主義が既存の教義や社会規範と相容れぬのは当然と思われます。当時の支配的な思想、すなわちスコラ哲学や王権神授説は、超越的な神の存在と宇宙にお

ける万物の秩序は永遠の真理であると教えました。しかし、神の存在と栄光がはたして感覚や経験によって確認できるでしょうか。また、国王や法王の権力が神に由来することを実証と実験で証明できるでしょうか。啓蒙思想の客観的・実証的な性格はカトリック教会や絶対王政にとって怖るべき結論を秘めておりました。「百科全書」への弾圧をはじめ、〈哲学者たち〉に加えられた迫害を私たちは過去の物語として知っています。しかし、教義や教条を振りかざし、人民大衆に号令する人達は、批判し探究する理性をどの時代でも不倶戴天の敵とみなすでしょう。

啓蒙思想における理性の特質として第三に考えられるのは系統的・普遍的な性格であります。「自然にあつては」とデイドロは悟性の働きについて記しています。「諸々の事物の間にせよ、ある事物の各部分の間にせよ、様々な関係が存在する。こうした関係はみな必然的なものである。(中略)たとえば、樹を眺めて、〈樹〉という言葉が発明される。そして、樹を眺めれば、枝、葉、花、樹皮、節目、幹、根がさまざま眼に映る。そこで〈樹〉という言葉が発明されるや、ほかの記号も発明され、連結され、系統づけられる。ここから相互に結合し、首尾一貫した感覚や観念や言葉の系列ができてくる。」

デイドロが認識や学問の系統性を示した作品として『ダラ

ンベールの夢』と『ロシア大学案』を位置づけることもでき
 るでしょう。こうした観念の系統性は理性の普遍的な性格と
 表裏をなします。理性は万人に等しく配分されている、とす
 でにデカルトは教えました。彼によれば、系統的な探究と勉
 学をとおしてすべての人間が高度な理論を会得できるので
 す。このような思想は封建的な身分制度への大胆な挑戦でし
 た。理性が万人に平等であることを認めれば、貴族や僧侶が
 政治と文化を独占する根拠は崩れます。理性の平等と普遍性
 に対する確信は、『百科全書』の前提のひとつであり、エル
 ヴェシウスあるいはコンドルセの作品において教育改革の構
 想や女性解放の主張にまで発展していきます。

さきに引用した『自然の解釈に関する思索』のなかには理
 性や実証を田畑に譬えた叙述があります。父親が遺した田畑
 を根気よく耕していけば、鉦脈が発見できるか、豊かな収穫
 が得られると云うのです。『百科全書』においても真理の認
 識と人間の幸福との関係が明確に語られています。第五巻の
 項目「百科全書」を担当したディドロは、次のように書き始
 めます。「そもそも『百科全書』の目的はどこに存するか。
 地上に散在する種々様々な知識を集成すること、そうした知
 識の普遍的体系を同時代の人々に提示し、かつまたそれを後
 世の人々に伝播することにある。これによって各々の時代に
 なされた多大の労苦が早晩水泡に帰することもなくなる。か

くして私たちの子孫はより高度な教養を身につけ、いっそう
 有徳かつ幸福になる。」⁽¹⁰⁾

理性の営みと学問の発展は社会全体の利益や人類の福祉を
 増進させる、とディドロは確言します。これを理性の第四の
 特質、功利的・福祉的な性格と名づけましょう。功利的・福
 祉的な性格がとりわけ明瞭となるのは、真理の認識が技術や
 産業として物象化されるときです。技術や生産に関連する項
 目を充実させるため、ディドロの示した情熱と苦心はよく知
 られています。最近とくに研究者の注目を集めているのは同
 書図版に含まれる労働の絵図です。そこにはあらゆる種類の
 道具や器械が、精細に描かれているだけではありません。技
 術と産業の進歩が、働く者には搾取の強化、苦役の増大でし
 かない、と暗示する描写すら見出されるのです。『百科全
 書』研究の最高峰とも言うべきジャック・ブルースト教授
 が、一九八四年晩秋のディドロ京都国際研究集会でなされた
 講演は、この問題に関するものでした。

労働の絵図は理性の発展にどんな障害が待ちうけるかを物
 語るように思われます。合理主義の貫徹は技術や産業を發展
 させるだけでは足りず、政治と社会を改革する要求へと進む
 のです。人類を自由と福祉へ導くためには、貧困や隷属の原
 因を究明し、改革への方策を提示せねばなりません。もし
 て、このような試みは絶対王政やカトリック教会の利益と真

っ向から対立します。これを理性の第五の特質とみなし、改革的・反権力的な性格と呼びましょう。一八世紀の（哲学者たち）は開明君主の改革に望みを寄せた、と多くの書物には説明されています。フリードリッヒ二世やエカテリーナ女帝と彼らの間には確かに複雑な関係が存しました。しかし、人類を幸福にする要因として究極的には学問の進歩と人民への啓蒙を重視した、と私は（哲学者たち）を解します。それは啓蒙思想の論理構造からも当然のことと思われず。

ディドロもエカテリーナ女帝の要請を受け、ロシアの国政や教育について改革の構想を提出しました。とはいえ、彼の晩年の著作には開明君主への失望と不信が濃厚であり、根底からの改革が求められています。「大国においては」とディドロはロシアでの経験をもとに記します。「ふたつの階級、主人の階級と奴隷の階級に国民が分裂している。両者の利益の対立をいかに緩和するか。圧政者が奴隷制度の廃止に喜んで賛成するはずはない。しかし、これらふたつの階級を打破し、根絶させることが道理に叶うであろう。改革が成功し、鉄鎖が破棄されたと仮定する。自由である誇りを愚鈍な奴隷にどのように抱かせるか。あまりに自由と縁遠くて、彼らは狂暴であるか、無能であった。こうした困難を打開するため、第三階級の育成という構想が生れる。どのような方策によって育成するか。方策はすでに発見されている。だが、第

三階級が相当の影響力を持つまでに、いかに多くの世紀が流れることか。」

ディドロを追悼した一九八四年夏は、フランスがファシズムから解放されて四十年目にもあたります。八月末を頂点に式典や展示など様々な記念行事が催され、連日どの新聞にもレジスタンスの回想記が載せられていました。パリ解放の前後を偲ぶ写真展で、感慨深げな老人の会話や少年の燃えるような凝視に触れたことが、とりわけ印象に残っています。こうした国民的な高揚に比較すると、ディドロに因む催しはやや迫力を欠くように感じられます。国民各層の関心を惹きつけるためには、『百科全書』を刊行した壮図、理性を旗印に掲げた意義をあらためて強調することが肝要でしょう。

三、啓蒙思想における感性の特質

——ディドロを励ましたもの——

理性の問題から感性の問題に移るにあたり、ふたたび『ソフィ・ヴォランへの手紙』を取り上げます。ルソー著『エミール』が禁書とされ、『百科全書』図版の刊行が開始された一七六二年の七月三十一日にディドロは次のように真情を吐露しています。「御存知のとおり、つねに私は強烈な情念を弁護してきました。それだけが私を揺り動かすのです。驚嘆す

るときも、戦慄するときも、情念の訴えは劇烈です。天才的な芸術は情念とともに誕生し、情念の衰えにつれて枯渇します。情念に煽られて、極悪人も情熱家も本領を發揮するので、獐猛な行為を惹き起し、人間性に汚辱を与えるのも情念であり、讚嘆すべき試みを成功させ、人間性に榮譽を授けるのも情念です。」

このような叙述を私たちは充分に理解してきたでしょうか。哲学の固有の領域は認識論や論理学である、と教えられます。近代の哲学が確立するにあたり、確かにこれらの領域は中心的な役割を担いました。しかし、認識論の次元で感性と情念の本質が正しく把握されるでしょうか。ここでは感覚や経験を理性的認識の源泉とみなすか、真偽を検証する手段と考えるに止まっています。感覚と情念をもっぱら誤謬や罪惡の根源として排斥する思想は勿論話になりません。感性を重視し、情念を肯定する人達すら、ほとんどが理性による欲望の制御を結論に掲げます。⁽¹³⁾けれども、感性の問題について啓蒙思想から多くを撰取するためには、人間学や人生哲学の次元に身を置くことが大切と思われまます。

感性的なもの、非合理的なものをデイドロは生活と人生のなかにどう位置づけたのでしょうか。これを三つの側面から浮彫にしたいと存じます。まず創造的な活動に関するデイドロの描写を読んで頂きます。「ひとりの詩人が湖畔に着いたと

想像しましょう。岸辺を逍遙しながら、天才は目覚めるのです。(中略)想像力に点火され、情念が燃え始めました。周囲の人達はこれに仰天当惑し、さらには憤慨敵対するでしょう。崇高な想念を抱いたことのない人達は、逃げ出すほかありません。いまこそ詩人は熱情に捉えられたのです。どうして落ち着いておれましょう。彼の胸は震えだし、震動は迅速かつ精妙に筋肉の末端まで拡がります。それは震動というよりも、長期にわたる病熱です。陶醉させ、窒息させる病熱、身を焦がし、命を奪う病熱と申してもよいでしょう。だが、これこそ感染する者に靈氣と生命を授けるのです。病熱が昂ずるにつれて、色々な幻想が繰り広げられます。詩人の情念は狂わしいまでに舞い踊ります。無数の観念が奔流のように横溢し、交叉し、渦巻きます。こうした観念を詩文に表現し、病熱を鎮静するほかありません。」⁽¹⁴⁾

これは戯曲『私生児に関する対話』に附せられた一文であります。この一文はデイドロみずからの創作体験を吐露するもの、と何人かの研究者が解釈しています。ちなみに『告白』のなかでルソーが『学問芸術論』を書き上げた靈感と熱狂について語ることは御存知でしょう。これらに描かれた靈感、熱狂、飛躍は理性の特質である客観性や批判性や系統性ときわめて対照的です。このように創造的な活動に伴う非合理性こそ、私の注目する第一の側面であります。なお、理性

の系統的・普遍的な性格は集団活動や協同事業の土台とも言えましよう。これに反しデイドロの描破する天才の活動が、著しく個人的・個性的であることは明らかです。

啓蒙思想における非合理的な要素としてとくに重要なのは天才の概念であります。⁽¹⁵⁾アメリカの卓越した学者ディークマンは天才をめぐるデイドロの考察に注目し、そこに時代の要請と自己への督励を見出していきます。ディークマンによれば、デイドロにおける天才の概念はブルジョアジーの伸長とへ哲学者たちへの登場に呼応するものであり、聖者や教養人とは異なる理想像、時代を革新する原動力を意味したので⁽¹⁶⁾す。サン・ランペールが執筆し、デイドロが加筆したと信ぜ

られる『百科全書』の項目「天才」は、こうした雰囲気をよく表わしています。ディークマンの卓説をも含め、従来の研究は、芸術的な天才に関心が偏っています。しかし、へ哲学者たちへが傑出した科学者、鬼神のごとき名将、救国済民の政治家をも待望していることに注意しましょう。⁽¹⁷⁾

身近くに接したダランペールやヴォルテールの天才についてデイドロは感嘆と激励の言葉を記しています。それどころか、彼の刻苦勉勵も自己の使命と才能を確信することに支えられていたのです。「いかに粗雑な『百科全書』にせよ」と項目「百科全書」でデイドロはみづから語ります。「実際に刊行することが最大の困難のひとつである。そうした難事を

成し遂げたという名誉が、私たちには授けられる。『百科全書』が哲学者の世紀においてだけ企画できること、そうした世紀がすでに到来したことは明白である。(中略) 私たちの弱点は遺体とともに墓に埋められ、土に覆われて消散する。

だが、みづからが建立した金字塔、国民の尊敬と感謝を示す記念碑のうえに私たちの功績は刻まれる。自己の才能を自覚する者は、そうした榮譽を生前に享受するわけである。⁽¹⁸⁾この種の自負が理性の次元ではなく、心情と信念の次元に属することは言うまでもありません。天才に対する時代の要請と己れの天分についての自負が私の興味をそそる第二の特質と言えます。

啓蒙思想における理性の特質として批判的・探究的な性格を私は第一に指摘しました。しかし、懷疑し批判する理性は非情な醒めた理性にしばしば転化します。醒めた理性で自己の活動や社会の風潮を眺めることを、デイドロは『ラモアの甥』で美事に表現しました。啓蒙思想への反感と迫害、民衆と社会の遅々たる歩みがともすればへ哲学者たちへを焦燥感や虚無感に陥れたでしょう。一七五八年の思想弾圧は『百科全書』とともに『精神論』を焚書に指定し、著者エルヴェンウスを公職から追放します。祖国の混沌と頹廢に絶望した彼は、死後における称讃だけを期待して、第二の著作を準備するので⁽¹⁹⁾す。

「権力者の配慮や改革に幻滅し、友人や同志の離反にも見舞われたディドロにとって、後世における名声はいつそう痛切な願望でした。「ロジャール・ベーコンやフランシス・ベーコンのような人達、」とディドロは彫刻家ファルコネに宛てた一連の書簡で語ります。²⁰「啓蒙の時代に迫害された人達、自己の作品を同時代人から理解されることなく、生涯を終えた人達、不幸にも天才として生れ、あまりに時代より先じた人達をなかが支えたのでしょうか。彼らは無視され、軽蔑され、中傷され、貧困と迫害に苦しみました。彼らはいつの日にか理解され、評価され、称讃されることだけを願ったのです。それでも苦難に耐え、努力を重ねました。(中略)死後にのみ評価される作品に生涯を捧げた人達、自己の仕事に來たるべき世紀での祝福だけを期待した人達。彼らを君は『狂人、痴れ者、夢想家』と呼びます。だが、彼らこそ真の大人であり、だれよりも強靱で高貴で純粋な魂を持っています。(中略)幾多の苦難に曝される人達にとって、後世での名声を願う気持だけが、唯一の励まし、支え、慰め、抛りどころとなるのです。」²¹とはいえ、死後の名声が得られる客観的な保証はなく、それを自身で確認する手段もありません。ディドロみずからが告白するとおり、後世への期待と願望は理性の次元には属さず、心情と信仰の次元でのみ理解されるのです。²²こうした後世への願望が私の関心を惹きつける第三の特質であります。

啓蒙思想における理性と感性を題目としながら、紙数の制限によりほとんどがディドロに関する叙述になりました。感性という順風を受けて、理性の旗印が棚引いている情景こそ、啓蒙思想の素晴しさであることをお判り頂けたでしょうか。国際研究集会に参加した数名の日本人が、ムフタール街の庶民的なレストランで一夕を過しました。その席である研究者が洩らされた感想を私は自戒の言葉としています。「どの大学でもいまは学生の無気力、無関心、無感動に悩んでいます。しかし、啓蒙思想の素晴らしさと面白さを青年に伝えることができなければ、私たちには自己の無能と怠慢を反省することが求められるでしょう。」各国の老若男女で賑うムフタール街から坂をすこし昇ったところに、ルソーとヴォルテールとランジュヴァンを祀ったパンテオンが聳えています。横手のエストラパード街三番地にあるアパルトマンは一七世紀の建築です。建物の外壁には小さな文字板が張られ、一七四七年から一七五四年までディドロが住んだと刻まれています。ここに記された七年の間に彼は『盲人書簡』の筆禍によって逮捕され、かつまた『百科全書』の刊行をとおして天才的な組織力を発揮したのです。

(註)

本稿で取り上げた文献に関して左記の通り若干の略号を使用する。

なお、すべての訳書がある場合も、引用の個所は筆者自身が訳出した。訳書を併記したのは読者の便宜を考えたためである。

DDE: Denis DIDEROT et Jean D'ALEMBERT, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société des gens [de lettres, Paris, Briasson, David, Le Breton et Durand, 1751—1765, 17 volumes.

DOD: Denis DIDEROT, *Oeuvres complètes*, éd. H. Dieckmann, J. Fabre, J. Proust et J. Varloot, Paris, Hermann, 1975—, 16 volumes parus (sur 33).

DOL: Denis DIDEROT, *Oeuvres complètes*, éd. R. Lewinter, Paris, Le Club français du livre, 1969—1973, 15 volumes.

DCR: Denis DIDEROT, *Correspondance*, éd. G. Roth et J. Varloot, Paris, Les Editions de minuit, 1955—1970, 16 volumes.

KDH: 桑原武夫訳編『キョウトロ・ダランホール編』百科全書——序論および代表項目——『岩波書店』一九七一年。
ODT: 小場瀬卓三、平岡昇監修『ディドロ著作集』法政大学出版局、一九七六年—一九八〇年、第一巻、第二巻。

(1) この手紙の成立や読解に関しては次の論文が参考となる。
鷲見洋一「ソフィ・ヴォラン書翰を読む——一七六二年の場合——『思想』岩波書店、一九八四年十月号。

(2) A Sophi Volland, 12 octobre 1759, dans DCR, tome II, pp.269—270.

(3) Paul LANGEVIN, L'Encyclopédie ou la solidarité de

l'action et de la pensée. dans *Les Lettres Françaises*, 16 juin 1945, pp.1, 6.

(4) Denis DIDEROT, Prospectus de l'Encyclopédie. dans DOD, tome V, p. 96. cf. DDE, tome I, pp. xxxvij—xxxvij, KDH, p. 151.

(5) 有名な『ランシエウマン—ワロン教育改革案』でも批判的・科学的な精神の育成がとりわけ重視されている。
cf. 永治日出雄訳著『ランシエウマン「ヤーはか」国民教育の改革』明治図書、一九八三年。

(6) Denis DIDEROT, pensées sur l'interprétation de la nature. dans DOD, tome IX, p. 33. cf. ODT, tome I, p. 117.

(7) Denis DIDEROT, *Eléments de physiologie*, éd. par J. Mayer, Paris, Didier, 1964. pp.233—234. cf. ODT, tome II, p. 373.

(8) 精神の平等が主張される歴史的・社会的背景については次の論稿を参照されたい。永治日出雄「フランス近代思想における人間の素質と能力」梅根悟監修『世界教育史大系10 フランス教育史II』講談社、一九七五年。

(9) Denis DIDEROT, Pensées sur l'interprétation de la nature. dans DOD, tome IX, p. 46—47. cf. ODT, tome I, pp.126—127.

(10) Denis DIDEROT, Encyclopédie. dans DDE, tome V, p.635. cf. DOD, tome VII, p. 174. ODT, tome II, p.96.

(11) Denis DIDEROT, Extraits de l'Histoire des deux Indes. dans DOL, tome XV, pp.553—554.

(12) A Sophi Volland, 31 juillet 1762. dans DCR, tome IV,

森 宏一編集

哲学辞典

(第4版)

マルクス主義の立場から編集された、初めての本格的な哲学辞典として好評のロングセラー! 第3版発刊以来10余年の哲学思想の推移をふまえ、第2回目の増補を行なって今日的要請にこたえた。巻末の索引を一新し、新たに欧文の人名・事項索引を付け加えた。

定価4500円

山田 洸著

幕末維新の思想家たち

近代日本の激動期を生きた藤田東湖・高野長英・佐久間象山・吉田松陰・橋本左内・横井小楠・大久保利通・桂小五郎・高杉晋作・西郷隆盛・勝海舟・坂本竜馬・岩倉具視・西周らの、生いたち、思想形成、生きざまを描き、その形象をとおして明治維新の思想的意味をあきらかにする。

定価2200円

吉田傑俊著

戦後思想論

丸山真男・竹内好・小林秀雄・江藤淳・森有正・加藤周一らの、多様な思想的営為の核心に迫り、同時代の精神史として把える気鋭の書下ろし。

定価1700円

青木書店

東京都千代田区神保町1-60

p. 81.

(13) 左記の書物は内外の研究を撰取した労作であるが、情念の本質に関する解釈はやはり控え目に感じられる。

小場瀬卓三著『テイドロ研究』白水社、一九六一年、上、pp. 209—229.

(14) Denis DIDEROT, *Entretiens sur le fils naturel*, dans DOD, tome X, p. 99.

(15) cf. 永治日出雄『エルヴェシウスに対するルソーおよびテイドロの哲学・教育論争について——フランス啓蒙思想における認識・道徳・能力の諸問題——(その七)』『愛知教育大学研究報告(教育科学編)』第三四輯、一九八五年。

(16) Herbert DIECKMANN, *Diderot's conception of genius*, in *Journal of the History of Ideas*, volume II, 1941, pp. 151—153.

(17) Jean François SAINT-LAMBERT, *Génie*, dans DDE, tome VII, pp. 582—584. cf. KDH, pp. 328—333.

(18) Denis DIDEROT, *Encyclopédie*, dans DDE, tome V, p. 644. cf. DOD, tome VII, pp. 232—233. ODT, tome II, pp. 138—139.

(19) cf. 永治日出雄『エルヴェシウスの思想における「人間の科学」と「教育の科学」』『教育哲学研究』第十一号、一九六五年、pp. 66—67.

(20) 後世に関するテイドロとマルコネの論争については次の書物から多くを学んだ。中川久定著『テイドロのセネカ論——初版と第二版とに表現された著者の意識の構造にかんする考察——』岩波書店、一九八〇年。pp. 523—534.

(21) A Falconet, 15 février 1766. dans DCR, tome VI, pp. 66—69.

(22) *Ibid.*, tome VI, pp. 97—98.

(ながや ひでお 愛知教育大学・哲学/教育学)

カント、ヘーゲルと近代的理性

太田直道

一 理性の問題状況

「理性が、またしても理性が、そして無限にくりかえし理性が告発され、けなされ、弾劾されている。」¹⁾

理性が再び問われている。思想的な基準を見失った多くの現代の青年たち。彼らの前にはあらゆる非合理主義、反理性主義の華やかな、あるいは隠微な誘いが触手を拡げてまわっている。われわれの社会の深部で人間そのものについての不動の価値、精神生活におけるもっとも基本的な原理をめぐ

る理解が危険にさらされているのである。

さまざまなオカルトがファッションとすらなり、普遍的な善悪が縁遠いものと感じられ、社会への回路を断った私生活空間に安心し、あげくのはてはえせ宗教やあらゆる非行が横行する現実がある。子供たちの世界から、青年たち、大人の世界にいたるまで、それぞれに「理性の喪失」というべき現象がみられるのである。

非合理主義、反理性主義はいつも「心情主義」、「直感主義」を道づれにしてやってくる。「心情」が行動の原因なのである。本来心情とは行為に感情が伴うことに他ならない。

ところが心情主義にあっては、感情の心琴を打ったもののみが価値となり、受容可能なものとなる。精神に心情が伴っているのではなく、心情に精神が伴っているのだ。そこでは人は主観的美意識を耽溺し、客観的価値を忘れさる。

心情にしたがって行動するとき、その尺度は必然的に「不快」になる。心情とは純粹に主観的なものであるから、その行為の客観的妥当性が省みられることはない。まさしく行為の主観主義の世界である。心情は本来、人間精神のアクセサリーに他ならない。それは行為の結果に伴うものとして内的に反芻されるべきものであって、行為の原因となつてはならないものである。アクセサリーをもって本体とみなす精神風土が今日拡まっている。しかしその時、もともと本体であったものは精神から逃げだしてしまうことになる。

心情の対極にあるものが良知である。良知とはおよそ筋道をたてて、合理的にものごとを考えると、人間人間の営みという。心情が支配的であるということは、良知が忘れられているということである。良知こそが人間を客観的な存在にする。逆にいえば、良知とは人間が歴史的社会的な現実の中で築きあげてきた、客観的で合理的な知識である。

良知の能力として、理性は人間精神における最高のものと考えられてきた。感性が個別性、受容性、直接性の能力であるのに対して、理性は普遍性、能動性、媒介性の能力であ

る。あるいは感性が生命の次元の表現であり、いわば人間存在の出発点であるなら、理性は人間の歴史の結実、人間存在における目的的なものの地位を占める。理性が最高能力であるということは、形成された能力でもあるということの意味する。理性にむかって高まってゆくもの——すなわち、個別存在でありながら、たんなる個別性（主観性）に安住せず、普遍性にむかって自己を形成してゆくもの——が人間精神なのである。「理性の未成年状態」（カント）を脱すること、「精神の労働」（ヘーゲル）によって理性的な自己実現を獲得すること、これらは哲学者たちによって確認されてきたもつとも基本的なことがらである。

理性の哲学的な根拠づけは、カントからヘーゲルにいたるドイツ観念論において一つの頂点をえた。それは、現代のわれわれが理性についての原理解を尋ねるときに遡らなければならぬ思想としてある。むしろドイツ観念論はその本質からみて、「理性の哲学」、「理性の体系」である。ドイツ観念論の理性に今一度たちかえるということは、理性忘却、理性忌避の状況にあっては今日の必要に適うであろう。そこに示された「近代的理性」は充実深化させられなければならない人間の最高の遺産であつて、決して「超克」されてよいものではない。

哲学の歴史において理性はつねに高唱されてきたわけでは

なく、攻撃をかけられたり、「破壊」が企てられることが少なくなかった。反理性主義はくり返し歴史にあらわれたイデオロギーである。理性とはまさしく普遍性の能力であるから、個別性と直接性のみを重視しようとする思想（たとえばロマン主義や実存主義）は多かれ少なかれ理性を過少評価し、人間を反理性的に描き出そうとした。

これに対してドイツ観念論はもっとも明確に理性を肯定し擁護する思想である。われわれ人間には理性が存在しなければならぬ。理性においてのみ人間は真に精神をもつことができ、それどころか「人間性」そのものをさえ有することができる。このことを首尾一貫して立証しようと考えたのがドイツ観念論である。

問題はドイツ観念論の「理性」が現代のわれわれにとってどのような遺産となり、今日なおどのような指針と枠組とを与えることができるかという点である。その点でわれわれは、カントとヘーゲルの理解をドイツ観念論の中でも、もっとも貴重な、内実にみちた、それこそ近代の人間の原理をも示したものと考える。人間理性を歪めることなく描き出すこと、いささかの神秘化をも非合理化をも許さず、正面からその本性を直視すること、このことが「理性の哲学」の課題であるが、カントとヘーゲルとは異なった仕方ではあるが、それぞれ徹底してその理論化をめざしたのである。

二 カント——理性と人間の有限性

「人間理性はその認識の類において特種な運命をもっている。それは人間理性が拒絶することはできないが、……しかしそれに解答することもできない問題によって悩まされているという運命である。」『純粹理性批判』の冒頭に記されたこのことばは、カント哲学全体の問題意識をもっとも簡潔に表現したものであろう。この運命は「理性の事実」ともよばれる。人間精神は理性をもつがゆえに、個別性と直接性のみで留まることができず、無限なもの（普遍性）へとかりたてられるという「事実」である。

哲学もまた理性の成立とともににはじまる。というのはカントの理解では、理性とは普遍性と無限性の能力であって、眼前の経験的な所与の世界から自己を超越させようとする力であるが、哲学や学問もまた経験の直接性をこえ、客観性と普遍性にいたることを要求するからである。その点で学問的な認識はまさしく理性の営みである。人間が理性をもち、働かせることができるということは、彼が学問的認識の歩みを踏み出すことができるということでもある。

カントの哲学は人間理性を全面的に再検討すること、その成立条件、構造および限界を探索し、規定することに他なら

なかった。しかもそれは「理性の公然たる使用」のためにであって、その基礎を十分に堅固にする必要に応えたものであった。その意味で「純粹理性（理性そのもの）の批判」という名称は的を射ているし、實際彼の哲学はその全体が「理性の自己吟味」を課題としている。

それではカントの理性はどのような特質を有するか。もちろんカント哲学が一つの歴史的社会的条件の下にあり、当時の思想的状況の諸関係の中で営まれたことが、その性格をも特徴づけていることは疑いえない。その点では彼の理性概念はまさしく高揚期の近代市民社会における一つの典型的な意識形態を表わしている。カントが理解した「現代」、すなわち「理性の時代」、「啓蒙の時代」とは、その根本において人間が自然および社会に対して合理的支配を拡張していた時代である。さらに彼の哲学はまぎれなく「フランス革命のドイッの理論」の最初の形態であって、人間の自由と社会の是正にたいする不動の立場、精神的解放を第一義ととらえる啓蒙的理性の見地を確保している。

- このような理性の問題状況をふまえて、カントは理性理解の二つの基本原則を打ちだたものと考えられる。すなわち、
- I 理性を合理性と合法則性の枠内に遵守させること。
 - II 理性の展開を実践的領域に限定すること。

これら二つの原則はカント哲学のもっとも基本的な性格を表わしている。

第一の点をわれわれは「合法則性の遵守」と呼ぼう。それは人間の理性を見通しのきくものにする、納得可能な論拠を与えること、「人間理性の地理学」を築くことのために必要である。理性をして合法則性に服さしめるという近代的精神は次のことばにみられよう。「理性はあらゆる己れの企てにおいて批判に服さなければならぬ。それゆえ批判の自由を何らかの禁令によって妨げるなら、それは己れ自身を損傷し、己れに不利な疑惑を招かずにはおかない。」⁽⁴⁾

理性を合理性と客観性の枠にとどめるといふことは、理性の自由な自己拡張を禁止するということでもある。カントは彼の哲学のあらゆる個所で「理性の越権」、すなわち経験的確証を飛びこえての理性の一切の理論的（認知的）使用を呵責のないまでに繰り返し批判した。このことは人間を合理的に理解する上で核心的なことである。

カントの表現では人間理性は「一定の曲率」をもつ。⁽⁵⁾それは一つの球面にも準えられるべきものであって、その球面は人間認識の可能性と限界を示す曲率（それがア・プリオリな綜合判断だとされる）によって決定されている。理性とは法則（曲率）にしたがった営みであって、その球面が学問的認識である。逆にこのような必然的認識をもつことなく、その

代用物である「知的直観」、超自然的な伝達でもってすませようとする「理性の越権」は何ら本来の理性ではなく、「怠惰な理性」、「転倒した理性」であり、それこそ「哲学の死」を誘う反理性である。⁽⁶⁾

理性を、経験の制約をこえて神秘主義的、超自然的に使うことに対するカントの批判にはいささかの弛みもない。われわれは思いおこすが、人間の歴史は経験的根拠をもたず、客観的妥当性の検証を忘れた、夢想的で幻惑的なことばによってどれほど多くの過ちを犯してきたことか。世界や人間の原理についての、それどころか超自然的世界についての思い勝手なことばがいかに人間を惑わし、躍らせてきたことか。それらのことばは非科学的で超学問的である点において共通である。いわば「暗い理性」の暗躍がそこにはある。神秘主義や非合理主義、宗教的狂信、民族主義的迷妄、そしてファッションなどは、それらが美名で飾りたてられたときには「理性の暗い命題」によって権威づけられてきたのではなかったか。理性は高次の能力であるから、かえってどんなことでも語ることができる。それどころか虚偽と邪悪ほど多くを語る必要があるのだ。

カントは理性のあらゆる越権を「独断論」とよんだ。理性が独断に陥ることは余りにも容易である。独断をすれば万事説明が付き、影響力もえられるからだ。独断の誘惑はあらゆる

處にある。しかし独断によっては、人は物事を解決することなく、道を誤る。しかも理性は人間の全精神を「統制」する力をもつから、理性の虚言によって人間はその全実存を誤りさえする。

悪は感性において発生するのではない。善悪に関しては感性はまさしく無記である。「自由」を有する理性にこそ、その全責任がある。むしろ理性ほど誤りを犯しやすいものはない。感性が色どりあふれる緑野をさまようとなれば、理性は足もとの崩れやすい稜線を行く。その歩みは敵に制約されなければ安全でない。客観的認識の形成、学問探求においては踏みはずせない一線があるという原則を見失ってはならないのである。「すべての経験の限界を越えてさまよい歩く理性のあらゆる野心的な意図」⁽⁷⁾を挫折させること、ここにこそカント哲学の真意、エッセンスがある。

われわれはこのことを「人間の有限性」に関するカントの主張として理解したい。理性は本来無限なものをめざし、それへと駆りたてられる能力であるから、経験をこえて飛翔しようとするのはむしろ自然である。しかしその際にも「合法則性」という基準、「経験の可能性」の枠を免脱するものであってはならない。理性主義は、それが認識の客観性に背反してはならない以上、自らを「健全な悟性」として抑制し、有限主義を尊重しなければならない。理性は自己の本性とし

ての無限性への飛翔と、真理の条件としての有限性の制約との両者を整合させ、後者をもって前者の必要条件とし、合法性の概念を己れの翼とすべきである。

人間の前には無限の世界が開かれているが、人間そのものはいかなる点でも無限ではない。むしろ人間が有限であり、認識が限局されているからこそ学問の歩みが可能なのである。理性は合法性という可知的領域をこえてはならず、現実と事実の地平を離れてはならない。絶対へと高まり、無限を経過したと称する哲学はそれ自身において根拠をもたない。

第二の点に関していえば、理性とは何よりもまず自発性、能動性の能力である。人間は自ら考え、事柄を始める能力、自己の内に究極の原因性をもつことのできる力、「自由の原因性」をもっている。それどころか、このことは人間精神のもっとも重要な規定であって、もしこのような自己原因性をもたなければ、人間精神は一個の「自動機械」にすぎないものとみなされても仕方ないだろう。人間の尊厳は一にかかって、人間が自己原因性という自由を有するということにあるといっても過言ではない。

理性とは「自由の能力」だったのである。人間は「自分で始める」ということをする。自分で始めるということがなぜ可能か、はたして実際そうか、どのようにしてそれは確認さ

れるかということが自由についてのカントの問題である。しかし自分で始めることをしない「私」などがどこにいるのだろうか。ここに「理性の事実」がみられる。理性が「自発性の能力」、「原理の能力」と呼ばれたとき、そこでは事柄の系列を自ら始めるという意味で「自由」が語られていたのであった。自由とはまさしく事柄を始めることである。

自然の過程は無限の連鎖であって、そこには事柄の「はじまり」はありえない（他によって決定される）。それゆえ理性が始める「事柄」は自然の系列とは別のものでなければならぬ。しかしそうすると、それは理性の独自世界における始まり以外にはありえなくなる。こうしてカントによって、理性の自由の可能性の条件として「実践的世界」が要請され、二元論が定立される。

理性の積極的な場はひとり実践的世界のみである。この世界は理性の自己展開の世界であって、諸個人の理性の関係の世界ではあるが、しかしそれが「自由」を原理とする限り、客観的世界であるということはできない。「信」〔われわれはこれを自由と読みかえる〕に席を明け渡すために、知〔客観的認識〕を廃棄せざるをえなかった⁽⁸⁾という彼のことばは、必然と自由とを対立させたことの結果に対する「決裁」であり、苦しみの声でもある。

理性はそれが「自由の因果性」の能力であることによっ

て、自然世界からは締め出され、理性自身だけでの展開の世界に閉じこめられる。実践的世界において「存在する」のは理性の諸相のみである。実践において理性は、自分を始めるという意味で己れ自身にのみ関わる。「ただ自分自身を拡張するということだけが理性の関心に数え入れられる。」

「理性の自己展開の世界」は自然界、経験の世界とは次元を異にする。その限りこの実践的世界においては経験的な具体性、客観的確定は求められない。カントにおいては実践は、それが自由の原理に基づくことされるがゆえに、かえって現実的活動を意味することができないということになる。こうして彼の理性の体系は、必然と自由との断固たる区別によって二元的で二世界的にならざるをえなかったのである。

確かにカントの理性は、認識の領域においては「経験の可能性」を厳に守り、人間的自由の領域においてはそれを理性の自立において認めたという点で、一切の理論的あいまいさを払拭することができた。理性は整合の上に置かれたのである。その点でカントの理性はまさしく近代的理性の一つの極を創出している。われわれはそれを、その本性と合理性とにおいて厳格に根拠づけられたものとして評価しなければならぬ。しかしそのゆえに「自由の救出」と二元論とを余儀なくされたことは彼の思想のアポリアとなった。それゆえ問題は、カントの理性が揚棄されるべきであるなら、その可能性

はどこに求められるかということである。この問いに答えることは容易ではないが、ここでは、「経験」の概念と「合法則性（客観性）」の概念とをはるかに深めることによってのみ可能であろうという点を確認するとどめたい。カントにつづくドイツ観念論はカントのこのような問題構成を大いに歪め、哲学に絶対主義を導入したが、しかしヘーゲルの弁証法的媒介の論理はこの問題の克服に本格的に切りこんだ唯一の思想となった。

三 ヘーゲル——理性のリアリズム

ヘーゲルの哲学もまた、それが徹底した理性主義の思想であるという点ではカント哲学と双璧をなしている。合理的で合法的なものをその終極にいたるまで追跡することこそはカントとヘーゲルが学問に対して示した共通の見地であるが、彼らはこのことを哲学に負託された最大の課題として受けとめたのである。

ヘーゲルにおける理性の思想は、まず彼の学問的方法においてあらわれる。学問認識は客観的なものを獲得し、全体性を把握することと理解されるが、そのためには一つの確たる方法がなければならない。その点で彼の思想を徹頭徹尾一貫するものが「媒介的方法」、あるいは「概念的把握」に他な

らない。媒介的方法とは、すべてのものを媒介による導出として、すなわち先行する他のものを介して規定されたものとしてとらえる見地である。そのことが対象をその生動的な全体において、しかも生成を諸関係の矛盾的な働きの結果としてとらえることを可能にする。それは「概念的把握」の具体的な規定でもあって、現実をその内実と具体性において把握することの謂なのである。運動する対象を論理的に表現することが概念の仕事である。こうしてヘーゲルにとって学問とは事柄を媒介によって概念の形でとらえることに他ならない。「学問の研究に際して肝心なことは概念の苦勞を自分で引き受けるということである。」⁽¹⁰⁾

このような媒介的方法、概念的把握の営みがヘーゲルにあっては理性の活動である。ヘーゲルの理性主義は合理性を媒介性においてとらえる。彼にとって現実とは己れの前史をもつもの、しかもそれを自己の諸規定として内包するものに他ならない。それゆえ理性の営みは現実対象のこのような前史をたどるといふ「労苦の多い長い道」を必要とする。彼が「絶対者は本質的に結果である」といふとき、このような媒介の思想がそこで語られていたのである。

この見地からするならば、直接的な（非媒介的な）認識が、彼の理性の立場からして、何よりも反理性的で非合理的なものとして斥けられるということは明らかであろう。彼は

このことを「直接性に対する批判」として行ったのである。ヘーゲルにとってこの問題は哲学の根幹にかかわる。学問的認識から斥けられなければならない「直接性」とは何を意味するか。たんなる思いつき（思念）や断言、「あたかもピストルから発射されたかのような」無条件的言明、あらゆる一面的で、一方的な規定、部分の絶対化、そして何よりも固定的、形式的なもののとらえ方など、あらゆる形態の「非学問的態度」がそれに該当している。これらの見地は物事を全体としてとらえないこと、すべての事柄が生成と展開の一つの段階としてのみ現象するという点を省みないこと、したがって現実の関係と過程に即さないで主観的な裁断でもって代用していることにおいて共通している。

ヘーゲルは人間精神における直接性の形態として次の三つのものを考えている。第一に、感覚は人間精神の端初的位置にあり、無媒介であることを本性とする。感覚によって「直接的な確信」が与えられるが、その無媒介性のゆえにこの確信は全く空虚である。「直接的な確信は真なるものをとらえない。」⁽¹¹⁾

第二に、悟性は対象をひたすら分析し、分解し、規定する能力であって、まさしく知的領域における直接性と一面性の段階にある。悟性はそのようなものとして世界を固定し凝固させる。悟性によっては区別と分離が与えられるのみで、真

の学問は形成されない。

第三に、知的直観はまったくの直接性でありながら世界の本質を一挙に洞察したと自称するがゆえに、ヘーゲルによってきびしく斥けられる。知的直観は真理認識における思惟と媒介の無視に他ならない。学問の不倶戴天の敵である。またこの見地はロマン主義批判にもつうずる。なぜならロマン主義もまた直接性を弄び、非合理的な直知を抛りどころとするからである。

これら三つの非学問的意識との対決をつうじて、ヘーゲルの理性的見地は明確なものとなる。彼にとって理性とは概念の能力であるが、それは直接性と一面性の低次の段階をのりこえ、対象を媒介的にとらえるに到った精神の高次の段階である。概念的把握は固定的な諸規定を「流動化」させ、主観的一面性の仮面を剥ぐ。「理性の闘いはまさに悟性が固定したものを克服することにある。」¹⁴⁾

ヘーゲルにおいて理性主義は現実主義と一致する。ヘーゲルは、カントにみられた自然界と理性的世界(叡智界)との二元論を否定し、理性を人間精神と現実との一体的で相関的な運動の世界へとつれもどす。理性は感覚のレベルからはじまる経験的で現実的な精神の営みの一つの高次の段階としてとらえられる(主観的理性)。それはカントの場合のように超越論的理性ではなく、むしろ経験的理性とみなされるべき

であろう。

「理性的であるものは現実的であり、現実的であるものは理性的である。」¹⁵⁾

このことばにはヘーゲルにおける理性についての基本的な思想が認められるであろう。一方では、それは現実に根ざさないえせ理論、深遠な洞察を自称する遊離した思想に対する明確なアンチテーゼであり、現実こそが学問と理性の対象であるとすするリアリズムの精神を言い表わしている。理性は現実に根ざし、現実の場において働くものでなければならず、現実から遊離したものは理性ではない。

他方では、それは現実そのものを必然的な連関、内的な脈動をもつものにとらえ、合法性にかなった自己展開を遂げるものとしてみるという見地を示している。むしろ現実そのものが理性とみなされ、「客観的理性」あるいは「現に存在している現実としての理性」¹⁶⁾とよばれる。

理性と現実とは別のものではない。両者は根本において一つの理性である。「精神としての理性」と「現実としての理性」の二つの理性が現象として存在しているが、本質的には同一の理性であって、いわば主観と客観とを貫く同一のものが理性なのである。合法的なものそのものが実体化され、理性とよばれる。ヘーゲルが概念的把握でもってとらえようとしたものはこのような意味での理性(的なもの)であっ

た。

こうして、「存在するものを概念的に把握することが哲学の課題である。というのは存在するものは理性だからである」⁽¹⁷⁾、「哲学とは、理性的なものの根本を究めることであるから、まさにそのゆえに現存的で現実的なものを把握することであって、彼岸的なものをうちたてることではない」⁽¹⁸⁾ということばにわれわれは、哲学こそは現実へとむけられた理性的な営みであるとする彼の見地を読みとることができる。

また次のことばはヘーゲルの理性の性格をよく表わしてはいないだろうか。「法則はことごらの理性であって、この理性は感情にそれが自分一個の特殊性に温もることを許さない」⁽¹⁹⁾。

理性が現実と一致するという思想において、ヘーゲル哲学はまさしく理性主義の頂点に立つ。しかしこの一元的理性の思想は同時にその限界をも浮き彫りにしている。第一に、現実の中に「理性」を見、両者を「同一化」させてしまうことは、理性の思想を絶対的観念論にまで行きつかせてしまう。

現実における合理性、合法則性と「理性」とは異なる。理性は合法則性を認識するところの主観の能力であって、合法則性そのものではない。理性を客体化させ実体化させるなら、それこそ「理性の反理性主義」となってしまうだろう。

第二に、ヘーゲルのリアリズムは世界を理性的全体としてとらえることによって、かえって現実を思想が合理化すると

いうコンサーバティズムに転じかねない。単純で抽象的なものから総合された具体的なものへという弁証法的構成は、それが無批判に現実の社会に適用され、「国家」をもって理性の実現とされることになれば、非合理的なロマン主義的国家主義に成り変る。

現実の中に「理性的なもの」を見るところはそれ自身両刃的であって、現実とは何かという問いにそう重い問いに答えることによってのみ正当な地位を与えられるであろう。その点では、われわれはヘーゲルの「現実」を、たんなる一般的な客観的実在の世界としてでもなく、眼前の政治的な体制としてでもなく、むしろ人間存在の合法的な原理を意味する「人倫」として理解する場合にのみ積極性を読みとることができよう。人倫とは人間社会における理性的精神の諸関係に他ならず、カントの実践的世界に対応する。ヘーゲルの理性は本質的に歴史的、社会的な場において働き合うところの人間精神の高次の水準のことである。

現実をこのように理解すれば、先の命題はまたちがった相貌を呈するであろう。すなわち一般的な意味での合法則性と理性との合致ではなく、個人と全体との一致、個別性と普遍性との統一（具体的普遍）というヘーゲル哲学の究極理念が、理性の名称で語られていたということが明らかとなる。ヘーゲルにおいて理性と哲学とは歴史的社会的な場へと連れ

出された。その限りで彼の思想はすぐれてリアリズムであったのである。

四 結びにかえて

結局、われわれは「人間理性とは何か？」という問いに立ちもどる。これこそはドイツ観念論が投げかけた重い問いかけである。理性を軽視すること、ましてや拒否したり、反理性を玩ぶことは人間理解を決定的に誤らせることになるということを、カントとヘーゲルはもっとも強く指摘したのであった。彼らの時代にも、そして今日にも理性を忌避し否定する思想（むしろそれは思想以前であるが）が多すぎるのである。その点では、哲学とは反理性との闘争であるという命題をすら彼らの思想から読みとることができよう。

しかしそのような、人間が第一に掲げ、擁護し、徹しなればならない理性とは何かという点になると、その解答の表現は哲学者によって顕著に異なる。しかし人間の中に理性がさまざまにあるということでないならば、われわれもまた「唯一の理性」を求めなければならぬであろう。その際カントとヘーゲルの思想の共通性は、理性の基本的な公約数となりえる。それは人間精神が合理性と合法則性によって物事を考え、判断することが可能であるし、必要でもあると

いうもっとも基本的な事実にはならない。

人間精神は現実世界の合法則性をもって踏みはずせない一線としなければならない。問題はこの合法則性の内実をどのようなものとして理解するかということである。今日の理性の思想は、あらゆる非合理主義にたいしては敢然たる批判を行わなければならないが、その上で現実世界の思想化において、合法則性、合理性、客観性とは何かを再び問い直さなければならぬであろう。

(1) G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (法の哲学), ph. Bibliothek, S. 12

(2) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (純粹理性批判),

A VII

(3) フール／イルリッツ、『理性の要求』（松籟社）はとりわけカントとフイエヒテの理性の問題を考える上で参考になろう。

(4) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B766

(5) Ebd. B790

(6) Kant, Werke, Bd. 8 (Akademie), A398 (哲外における最近の尊大な語調)

(7) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B856

(8) Ebd. BXXX

(9) Kant, Kritik der praktischen Vernunft (実践理性批判)

(10) A216

(11) Hegel, Phänomenologie des Geistes (精神現象学), Suhrkamp, S. 56

(12) Ebd. S. 24

- (12) Ebd. S. 31
- (13) Ebd. S. 93
- (14) Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (エントクロペディア), § 32 Zusatz
- (15) Hegel, Gr. der Philosophie des Rechts, S. 14
- (16) Ebd. S. 16
- (17) Ebd. S. 16
- (18) Ebd. S. 14
- (19) Ebd. S. 10

(おおた なおみち 宮城教育大学・哲学)

啓蒙的理性の可能性、もしくは

コミュニケーション合理性

赤 井 正 二

一、相対主義を越えて

フランクフルト学派第二世代の代表者と目されているユルゲン・ハーバーマスは、「ドイツにおける方法論と社会科学との舞台に現われた最も興味深い人物の一人」⁽¹⁾でありながら、その理論の独自性は、論述の「全般的折衷主義」⁽²⁾や「混成的性格」⁽³⁾の中であらざるも透明であるわけではない。ここでは、非暴力的合意形成過程としての、および合意内容による集団的行動の規制としての民主主義の現代的理論化を志向す

る視角から、ハーバーマスの「批判的社会理論」に接近する。「相対主義は民主主義思想が前提とする世界観である」⁽⁴⁾とするH・ケルゼンの主張は、ファシズム以後の世界では何程かの説得力と権威とを具えている。ケルゼンによれば、意見の差異が極少であるという条件下での多数決で表明される一般意志を誤り得ないものとみなすルソーの立場も、多数を常に不正であり誤謬であるものとみなす貴族主義の立場も、ともに絶対的真理の認識と絶対的価値の洞察とが可能であることを前提としており、この可能性への信仰こそ形而上学的・宗教的世界観の前提に他ならず、独裁主義的行動に結びつく。

これに対して、人間の認識は相対的真理と相対的価値に到達しうるにすぎないとみなす相対主義においては、いかなる真理もいかなる価値も、常に他によってとってかわられる準備をしていなければならない。民主主義は、もっぱら社会秩序を生み出す形式として理解されるべきであり、その秩序の内容に規定されない。社会秩序の内容としての真理観と価値観の交替を議論と反論を介して行なう手続きが、民主主義的諸制度の核心をなす。そして民主主義の政治は、少数意見の権利を保護するので、しだいに「妥協の政治」に接近することになる。

相対的真理と相対的価値の変転の中で常に継続される寛容と自制にみちた理性的討議、どのような認識、どのような洞察、そしてどのような合意をも相対化する手続き、ケルゼンのこうした民主主義思想がいかに強固にみえようと十分でないことは、一九二〇年当時も今日においても変わらない。たとえ関係にもとづく妥協から生み出された合意であっても、それが引続く討議の共同の前提となり、手続自体をも相定していくことは、例えば基本的人権の各社会的生活領域への展開過程をみれば明らかであろう。何人も討議の大幅な制限や手続の歪曲なしに人権上の後退を意図することはできない。手続条件の充足と合意内容の正当性との間には、一義的に規定することが困難ではあるが、基本的な連関があるはずである。手続自体の正統性を合意内容から問うことも可能であ

ろう。民主主義的諸制度と諸権利の展開を推し進めた力が従った論理は、相対主義でなかったはずであるし、妥協の中には一つの方向性が貫かれているにちがいない。しかも、今日では「妥協」という根本的な利害対立と意見の差異とを前提した社会の統合形式自体が、人間的連帯への希求にとって、規範的な力を失っているのではないか。利害認識と価値意識の差異を討議によって「合理的」に、つまり「人間性に最もふさわしい仕方」（マルクス）で越える努力は、簡単に放棄されるべきではない。今日民主主義の理論に求められていることは、近代の市民革命以後の後退不可能な、言いかえれば近代文化の根本的破壊なしには後退しえない普遍的方向性に定位しながら、新しい型の人間的連帯を志向する民主主義の攻勢的な概念を展開することであろう。

この試みが、実践においてと同様、理論においても容易でないことは、理論と実践との集団的媒介を必要とすることに依るが、なお主体の問題として次のことが留意されるべきであろう。民主主義の積極的なイメージを理論的に精密化することと、階級構造に基づく現代社会の政治と倫理・文化の状況を総体として批判的に把える理論を組み上げることとを、現代の文化水準は厳密な意味で「同時」に要求する権利と資格を具えているという事情である。破壊すべきものと建設されるべきものとの非同時的追求が一般に不可能であるだけで

なく、両者が交錯する問題圏が現に存在する。核兵器・核エネルギーを頂点とする暴走する科学Ⅱ技術による平和と環境および自由の脅威などの既存の社会体制を越えて妥当するテーマは、確かに「近代」そのものの問題にすべき領域に属している。しかしそれは無力な「ポストモダン」によってではなく、「近代の近代的批判」によって新たに規定されうる問題であろう。それ自身近代の産物であるような近代人ないし「成人」が、近代の産物であるという資格においてもつ批判的能力の可能性、ハーバースマスが突き詰めようとするのはこの可能性に他ならない。そしてそれは、民主主義の新たな可能性を問うことでもある。

二、問題としての「西洋合理主義」

ハーバースマスの問題構成に深く影響しているフランクフルト学派第一世代の思想は、単なる技術的能力にまで切り縮められた理性の在り方、道具的理性に対する批判を基調とするが、この問題構成は周知のように、目的合理性と価値合理性の離反に関するM・ウェーバーの近代合理化論に直接由来している。ウェーバーの合理化論を、民主主義の基礎理論としての道徳理論の側面からみた場合、それはどのような性格をもっているのだろうか。

倫理的相対主義は一般に、記述的、規範的な面では、道徳的価値観が、歴史的に、また社会集団や個人において具体的に規定されていて可変的で、特殊的にしか妥当しないこと、また方法論の面では、特定の道徳判断を正当化するための合理的規準が存在しないこと、を主張する。ここで重要なのは後者の面であるが、その哲学的基礎は、道徳関係を経験的要素に限定する実証主義、および存在判断と価値判断とを裁断する二元論にあるとされている。相対主義の立場に従えば、交渉の結果成立する各種の法律や労働協約などの社会的規範について、その内容が合理的であるか否か、普遍的で真であるか否かについて一義的に判断することは不可能であり、それらの「正統性」に関して言及しうるとすれば、それらの社会的規範が現に存続していること、あるいは支持され効力をもっていること、といった経験的事態を示しているにすぎないことになる。そして、規範の妥当性についての道徳判断が、歴史的、社会的条件によって異なるだけでなく、そもそも本質的に、普遍的に妥当する合理性を問えない判断であるとすれば、倫理的相対主義は、道徳判断が原理的に理性的根拠に基づくものでないと主張する倫理的非認知主義ないしスキプシス主義と、さらには、価値観選択がもっぱら個人の決断に依ることを主張する決断主義と容易に結びつく。道徳理論についてのウェーバーの立場を特徴づけるものも、相対主義と

非認知主義との結合であるともみなしうる。

もとよりウェーバーは、価値観における立場の選択についての経験科学的討議が一般に可能であるだけでなく、「真理」の認識にとって役立つことを認めてはいる。しかし「科学的」である限りでのこの「評価討議」のテーマは、次の三点に限定される。すなわち、(1)特定の目的を実現するために採用せざるをえない手段の解明、(2)その結果不可避的に生じる意図しない副次効果の解明、(3)そのことによって生じる諸目的間の競合関係の解明、この三点に関してだけ、経験科学は道徳の領域に介入することができる。ウェーバーにおいては、目的—手段関係における効率的関係と必然的な矛盾とを解明することだけが「科学的」討議であり、その認識を踏まえてさらに、必要な手段をどの程度尊重せねばならないか、副次的効果をどの程度甘受せねばならないか、対立し合う諸目的をどのように調整すべきか、といった問題は、まったく選択ないし妥協の問題に属し、「ここで決定を下しうるような(合理的な、ないしは経験的な)科学的態度は、その科学の種類を問わず、まったく存在しない」とみなされる。⁽⁵⁾

評価に関する討議のこの経験科学的限定において示される「真理」とは結局、「一致できない」という認識、一致できないのはなにゆえであり、なにについてであるかという認識⁽⁶⁾以外にない。規範倫理や何らかの命令の理性的拘束力はこの

討議から獲得されるべくもない。ウェーバーがこの評価討議とそれによる「一致できない」という認識に認める唯一の倫理的意義は、価値に対する態度決定を一義的に決定できない個人の決断として浮き彫りにし、どのような「科学」の諸手段をもってしても証明できるものでなく、また「反駁」できないものでない事柄として、倫理的決断の「独特の品位」を確立することにある。倫理的な評価の領域においては、「二者択一が問題であるばかりでなく、『神』と『悪魔』との闘争のように和解できない死闘が問題である」、これがウェーバーの道徳思想の一貫した認識であり、ハーバーマスの指摘するように、「優先順位体系そのものの選択における非合理性には、一指もふれられることがない」⁽⁸⁾。

だがこの決断主義的方向の選択は、どの程度かれの近代合理化論に内在的な不可避の帰結であるといえるのか。ウェーバーによれば、現代社会はとりわけ資本主義的経営と官僚制的行政機構を具えた国家によって特徴づけられ、そこで機能する基軸的な合理性タイプは、諸要因の厳密な計算可能性にもとづく目的合理性である。近代の合理的な資本主義的経営は、計算可能な人間を含む技術的諸要因と、形式的規則に従う行政および計算可能な法に支えられている。近代資本主義社会の分析が、もっぱら目的合理性という合理性の一つのタイプを軸にして行なわれるのに対して、かれの宗教社会学の

諸研究は、合理性タイプのごうした一元化が決して近代化の初期条件でなかったことを示している。近代化過程の初期段階では、合理性ないし合理主義という概念は、科学、宗教・倫理、芸術、経済、政治において様々な意味をもっていた。

「経済合理主義」というものは、その成立に当って、合理的技術や合理的な法に依存するものであるのだが、それにもかかわらず、実践的・合理的な生活態度の特定の在り方に向かう人間の能力や素質にも依存する⁽⁹⁾。そして、この能力や特性を成立させるイデオロギー的基盤は、ウェーバーにおいては、利害対立が展開される線路の転轍手としての機能をもち「世界像」の合理化、つまり意味をもつて進行するものとしての世界の抽象的で体系的な解釈なのである。自然と社会を混同し、あらゆるものを具体的な呪術としてとらえる神話的世界像からの解放、「脱魔術化」は、諸生活領域における合理性の包括的展開を可能にする反面、目的合理性・功利主義・計算可能性の論理の単一的支配に到りつく。一度自分の足で立った資本主義は、もはや「倫理的下部構造」を必要としない。日常生活が目的合理的に合理化されればされるほど、宗教はますます非合理的なものに迫いやられる。プロテスタントリズムの禁欲倫理は、「精神のない専門人、心情のない享楽人」⁽¹⁰⁾の没倫理に転化する。合理化はその頂点で、理性そのものを実体化する主知主義という神話と、内的心情の抑圧とを生み出す。

この事態こそ、ウェーバーからホルクハイマーとアドルノへと受け継がれた出口のない「啓蒙の弁証法」である。近代合理化過程が、西洋においてその端初を拓いたにせよ「発展の過程をつうじて普遍的な意味と妥当性を得た文化現象」⁽¹¹⁾であるのと同様、「啓蒙の弁証法」も普遍的現象として拡がる。

化石化した啓蒙的理性を流動化させる契機としてのウェーバーにおけるカリスマの非合理的で革命的な力、あるいはホルクハイマーとアドルノにおける呪術的世界像のうちで生きづいていた和解の能力たるミメーシスの再生は、「啓蒙の弁証法」を啓蒙的理性の内在的なくみつくされた可能性とみなすことの帰結なのである。実際、ウェーバーはしばしば、合理性概念を目的合理性と、また世界の脱魔術化を合的合理性による自然支配と同一化する傾向を示している。

ホルクハイマーとアドルノそしてマルクーゼは、道具的合理性ないし技術的合理性が自然に対する支配ばかりでなく政治的支配への関心と不可分であることを暴露した。啓蒙的理性のこの秘教的側面こそ、理性に對立する自然の歴史的資格を保証するものとされた。道具的理性と支配とは直接に同一化されてしまう⁽¹²⁾。マルクーゼの場合には、この同一化は、技術的理性自体による解放、別の合理性基準に従う技術的理性による解放への展望と結びつく⁽¹³⁾。だが、マルクーゼは新しい合理性の概念を未完のまま残した。理性と支配とを根本的に同

一化する限り、どのような技術によっても支配一般からの解放は達せられず、非合理的反乱のダイナミズムに依拠せざるをえない。

道具的理性の全一的支配に対置された個人の反乱する自然が無力であるのと同じく、技術による解放と政治的解放とは別の論理に従い、「飢餓と労苦からの解放は隷属と屈従からの解放とがかならずしも一致しない⁽¹⁴⁾」。ハーバーマスは第一世代の理論的方向をこのように清算する。啓蒙的理性の止揚を、道具的理性の根本図式である「理性対自然」⁽¹⁵⁾の枠内で行なうことは不可能なのである。「合理性」の倫理的な意味を救い出し、道具的合理性を再び相対化し、「規定的否定」にとどまらない体系的な批判が可能な地平を拓く以外にない。世界観の選択を論拠に基づいて集団的に決定しうるような場の論理こそ究明されねばならない。

啓蒙の継承は、啓蒙の基盤の根底的な転換なしにはなされえない、ハーバーマスは、ウェーバーと、第一世代の議論からこのことを導き出す。ハーバーマスが啓蒙の伝統から引き継ぐとする理念は、自然を支配する理性でなく、討議によって自らの行為を理性的に決定する能力としての「成人性」の理念である。しかしこの自由で平等な成人はもはや、カントにおけるような市場関係から抽象されたものではなく、語用論的側面からみられた日常言語の本性にその基盤をもつも

のに転換される。

三、普遍化原則と討議倫理

ウェーバーもフランクフルト学派の第一世代も結局打ち破れなかった啓蒙の図式が、理性対自然、理性による自然支配であったとすれば、ハーバーマスが試みるのは、理性対暴力、理性による暴力からの解放という図式の中で合理性概念を展開することだといえる。この場合暴力とは、一切の討議を経ることなく強制力によって秩序を作り上げることだけでなく、合意に至るコミュニケーション過程を体系的に歪曲し偽りの合意を生み出すことをも意味している。だから真の理性的合意と偽りの合意とを明確に区別するそれ自体合意可能な基準原理をたてるのが、決定的に重要なことになる。そしてハーバーマスはこの原理を、真なる合意に至る歪められない討議が満たさねばならない形式的条件と同一化する。「歪曲されたコミュニケーションの構造はなら窮極のものではなく、実は歪曲されない言語的コミュニケーションの論理を基底として成立しているのだからである⁽¹⁶⁾」。

命題の真理性を吟味する理論的討議においては、個別的観察と普遍的仮説とは帰納原理によって架橋されるが、規範の正当性を吟味する実践的討議における架橋原理は、「普遍化

原則」であり次のように定式化される。

「妥当する各規範は、各個人の利害関心を充足させるために当の規範に普遍的に服従することから生じると予見される帰結と副次効果とが、すべての当事者によって強制なしに受容されうる、という条件を充たさねばならない」。

この普遍化原則が実践的討議の唯一の規範的内実であるとされるが、それはこの原則が、討議参加者の「全般的な役割交換」を要請するからである。討議参加者は、発言者、聞き手、討議全体の観察者という三つの役割と視角を複合することを要請される。普遍化原則が、カントの定言命法に基づき、規範の妥当性を、その内容の特殊性にかかわらず、反対に行為様式・格率・利害の普遍化可能性の面から考量するものであることは明らかである。カントにおいて定言命法は義務のための義務という無矛盾性の形態をとる道德的自由つまり自律の実現とされるが、それが意志の一切の特殊の規定を欠くためにまた客観的普遍的内容をも欠いており、そのために自律は他律に、善は悪に転化するとし、反対に自由の実現とみなされた政治国家を頂点とする社会諸制度から客観的で普遍的な行為内容を引き出し、義務のための義務にかかわって内在的義務論を展開したのがヘーゲルであった。

だがハーバーマスは、別の方向をとる。反対に諸制度が自由の実現としての人倫であることなどのような基準に基づいて

て根拠づけられるのか。ハーバーマスはこの問いに関して、普遍化原則が含む「道德的自由」の観点から、「当事者が原理に規制された道德的洞察を形成することを可能にし、その洞察を實踐に転化することを促進する脈略をこの生活形態がどの程度形成しているか」を、具体的内容としての生活形態の合理性を判断する基準とする。だがカントの定言命法より積極的な継承は、自律の他律への、善の悪への転化を引き起こす道德意識のモノローギッシュな基盤のコミュニケーション基盤への転換を前提にしている。普遍化原則の内容的補充でなく、コミュニケーション論的基礎づけが試みられる。

特定の規範が真なる合意として妥当性を得るためには、それは普遍化原則を充たさねばならない。しかしこうした原則を提起することは、規範をはじめて正当化するはずの原理を循環論的に前提しているのではないかという問題を引き起こす。ハーバーマスはこの問題に、理想的状況下で行なわれる討議の形式的属性に着目することによって答える。普遍化原則は意志の自由によってでなく、コミュニケーション状況によって基礎づけられる。問題は特定の個人が矛盾なく普遍的原則として欲しうるか否かでなく、すべての人が一致して普遍的規範として承認することを欲するか否か、ということにある。この期待はしかし、討議に参加する者が討議を開始する際に既に前提しているものである。いかなる討議も潜在的

には次の規則に従っている。「(1)言語能力と行為能力をもつ各主体は討議に参加しうる、(2)各人はどの主張をも問題にしうる、各人はどの主張をも討議に導入してもよい、各人は能度、希望、欲求を表明しうる、(3)どの発言者も討議の内部あるいは外部の支配的強制によって(1)と(2)で確立された権利を守ることを妨害されてはならない」⁽²⁰⁾。このような討議規則が前提されるならば、規範的な諸問題を討議によって解決しようとする者は、直観的に普遍化原則を承認する。

ハーバーマスはこうした行論をJ・L・オースティンの言語行為論を援用することによって日常言語レベルで基礎づけようとする。つまりオースティンの「約束する」等の語ることによる行為としての「発話内行為」と、あることを語るることによって行為するという関係を手段にしてある目的を実現する「発話媒介行為」との区分から、ハーバーマスは言語行為を外的手段として使用するよりも、「相互了解志向型の言語使用が本源的様相である」⁽²¹⁾ことを導き出す。発話行為を通じて相手に影響を与え自らの目的を達成しようとする行為も、まずもって相互に了解することを前提にして可能になるということである。言語使用の本源的様相をこのように前提すれば、ここから討議における一般的対称性の要請を正当化することはさほど困難ではない。このレベルでの普遍化原則の基礎づけは、日常的言語使用の様相を「再構成」すること

を意味している。ここで我々に興味深いのは、この再構成と関連した合理性概念の組みかえである。

普遍化原則が「道徳原理」⁽²²⁾であるのに対して、「道徳理論の基本観念」⁽²³⁾として「討議倫理原則」、「実践的討議の参加者としてのすべての当事者の一致を見出した(あるいは見出しうる)規範だけが妥当を要求しうる」という原則が提起される。この原則は潜在的にはすべての当事者の一致だけを、規範の妥当性つまり正当性の根拠として承認することを主張しているが、この主張こそ、討議規則によっては基礎づけられない普遍化原則の根本規範としての性格を対自化するものである。普遍化原則が一致に至る手続条件であるとすれば、討議倫理原則は手続自体の規範的性格規定であるといえる。

ハーバーマスはすでに一九七三年の「真理論」論文⁽²³⁾において、対応説的真理観を真理と確信とを区別できないものとしてしりぞけ、意味論的・構文論的次元から基盤を語用学的次元に移し、討議こそが無条件的なものを出現させる条件であり、潜在的にはすべての人の合意こそ真理基準であるとする議論の余地の多い「真理の合意説」を提唱している。この真理概念は合理性概念、および妥当性の概念に展開されていく。コミュニケーション過程は了解を目指す⁽²⁴⁾が、この過程における合理性とは「批判可能性と基礎づけ可能性」に他ならず、発言内容への合理的に、つまり論拠によって動機づけられた

一致がコミュニケーション行為の目標である。そしてこの一致をみた発言だけが、客観的世界に関する認識であれば「真理性」を、社会的世界の規範に関する発言であれば「正当性」を、個人の内面世界の表明であれば「誠実性」を承認される。

こうして、規範に関する真なる合意と偽りの合意とを判定する基準を合意に到る手続の形式的条件に求めることが、コミュニケーション合理性の概念によって理論的に基礎づけられ正当化されることになる。そしてハーバーマスの立場からすれば、目的合理性あるいは機能主義的合理性の跳梁に対して、コミュニケーション合理性だけが唯一の見込みのあるアルタナティブである。

だが道徳理論における形式主義・手続主義の側面は当然、具体的内容の捨象の点で疑問や反論を呼び起こさずにはない。相対主義と非認知主義の克服は、具体的内容の捨象を伴わざるをえないのか。これに対してハーバーマスは言う。

「一定の社会集団の生活世界なしに、一定の状況つまり問題となつてゐる社会的題材の合意による規制を当事者が課題とみなしているような状況における行為抗争なしに、実践的討議を行なおうとするとはばかげたことである⁽²⁵⁾」。社会理論の分野において展開される「生活世界」概念は、道徳理論の内容的補完をなすものであり、合理性基準の真理性・正当性・誠実性への分化を内容とする近代の文化的合理化に関する

議論は、文化的伝統の流動化・規範の形式化・自己同一性の抽象化を内容とする生活世界の合理化論と不可分である。

四、現代の若干の理論的課題と「批判的社会理論」

「ヘーゲルは歴史を道徳性と人倫が媒介される領域として把握した⁽²⁷⁾」というハーバーマスの解釈は正当であろう。しかしコミュニケーション行為と生活世界との媒介の課題は、ハーバーマスの理論の圏外に属している。提示されているのは一方ではコミュニケーション行為の分類と基礎概念であり、他方ではシステムと生活世界という社会の二重の把握に基づくシステムによる生活世界の植民地化という時代診断である。コミュニケーション行為とくに実質民主主義としての実践的討議が植民地化への抵抗に与える「内的論理」がいかなる積極的具体性を展開しうるかは未解決である。しかし少なくともコミュニケーション行為論が抵抗に内的論理を与える⁽²⁸⁾とされている連関を尊重する限り、ハーバーマスの「批判的社会理論」の評価は、最少限以下の三点に留意しなければならぬ。

(1) ハーバーマスは現代資本主義社会においても依然として、私的目的なるために行なわれる社会的生産を「根本矛盾」とみなしており、この矛盾に帰因する階級闘争が国家的

に制限されているところに、システムによる生活世界の植民地化つまりシステムの矛盾を伝統や集団主義や教育などの領域に介入することによって回避するという戦略の原因をみる。だからこの植民地化への抵抗であるいわゆる新社会運動も結局は階級構造をテーマ化せざるをえないとされる。問題は、根本的矛盾としての階級構造とそれをテーマとするはずの社会運動の独自の起源との関連である。階級構造に対抗する論理が、無階級化したと断定された生活世界と文化的近代に求められる。階級的文化ないし階級の生活世界の潜在化と消滅とは区別されるべきであろうし、生活世界の無階級性それ自体を階級性として把える論理も可能である。二つの論理は少なくとも相互補完の関係に立つべきであろう。

(2) ハーバーマスは、科学—技術・法—道徳・芸術という文化の三領域への分化に近代文化の独自の尊厳をみる一方、合理化された文化が全体として伝統を放置し、日常生活と乖離したところに、新保守的伝統回帰を許す近代文化の弱さを見る。これに対して、諸科学のやわらかい統一と、諸科学と日常生活との架橋が展望される。そしてこの二つの課題を哲学が「代行役」と「通訳者」として担うことに期待がかけられる。しかし専門家文化とポピュラー文化との方法的二元化によって、たとえ専門家文化を新保守から防衛することができたととしても、豊かにすることはできないのではないか。

(3) 清水慎三氏が言うように、現代は「価値体系の優劣が争点とならざるをえない時代」⁽²⁹⁾である。現代の社会変革は「人類と自然」「宇宙と地球と人類」という文明的課題を負わねばならない。長期に渡るであろう価値体系の新たな整序を志向する側からみれば、ハーバーマスの民主主義論たる実践的討議の理論は、この実質的価値序列をめぐる闘争を促進する機能を果たすのか、むしろ阻害することになるのか。少なくとも自由と平等の再定義という課題に照らしてみても、ハーバーマスの道徳的自由と討議参加機会と討議内での平等という理念は貴重な提言であろう。

ハーバーマスの「批判的社会理論」はまだやっと端初を開いたにすぎない。しかしそれは「近代」の一面に根ざしている点で強固な端初であり、西ドイツの労働時間問題などで理論的に一定の役割を担っている。「市民的マルクス主義」の可能性は未だ汲みつくされていない。

(1) ガーダーマー・アーベル他『哲学の変貌』竹市編訳、岩波書店、五〇頁。

(2) D. Held: Introduction to Critical Theorie, Univ. of California, 1980, P. 253.

(3) P. Anderson; In the Tracks of Historical Materialism, NLB, 1983, P. 59.

(4) H・ケルゼン『デモクラシーの本質と価値』西島訳、岩波文庫、一三一頁。

- (5) M・ウェーバー『社会学・経済学における「価値自由」の意味』木本訳、日本評論社、六三頁。
- (6) 前掲書、五一頁。
- (7) 前掲書、五九頁。
- (8) ハーバーマース『晚期資本主義における正統化の諸問題』細谷訳、岩波書店、一六九頁。
- (9) ウェーバー『社会学論集』青木書店、一八〇頁。
- (10) 『ウェーバー』世界の名著六一巻、中央公論、二九〇頁。
- (11) ウェーバー『社会学論集』一七〇頁。
- (12) アドルノは生産力に対する生産関係の優位、生産関係が生産力を服従させたことをもって現代の特徴とする。Adorno: Soziologische Schriften I, Suhrkamp. s. 363.
- (13) H・マルクーゼ『産業化と資本主義』、『ウェーバーと現代社会学』下、出口訳、木鐸社、三七頁。
- (14) ハーバーマース『イデオロギーとしての技術と科学』長谷川訳、紀伊国屋書店、四一頁。
- (15) 久野収『歴史的理性批判序説』岩波書店、二〇頁。
- (16) ハーバーマース『理論と実践』細谷訳、未来社、五八七頁。
- (17) J. Habermas; Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, (M), stw. 422, s. 75. 103. 131.
- (18) Ebdend., s. 75.
- (19) J. Habermas; Über Moralität und Sittlichkeit——Was macht eine Lebensform rational?, (R), in; Rationalität, stw, 449, s. 228.
- (20) J. Habermas; M. s. 99. こゝでは Alexy から採用した定式化¹⁾を²⁾。
- (21) J. Habermas; Theorie des kommunikativen Handelns

- I, (T), Suhrkamp. s. 388.
- (22) J. Habermas; M, s. 103.
- (23) J. Habermas; Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp, ss. 127—183.
- (24) J. Habermas; T. I., s. 27.
- (25) しかしハーバーマースの形式主義と手続主義は合意内容の普遍性を導くための形式・手続であり、相対主義の意味や、ルーソウのいう機能主義的な意味での手続とは根本的に異なる。
- (26) J. Habermas; M, s. 113.
- (27) J. Habermas; R, s. 222.
- (28) J. Habermas; T. II, s. 491.
- (29) 清水慎三・花崎卓平『社会的左翼の可能性』新地平社、一三頁。

(あかい しょうじ 一橋大学大学院・倫理学)

チヨムスキーの「合理主義」

下川 浩

一、はじめに

N・チヨムスキーは言語学者である。このようにあらためて紹介するのは、彼の思想家としての側面を過大に評価する人々がいるからである。確かに彼は、進歩的な政治思想家および活動家としても有名である。そのため彼の進歩的な言動が、彼の言語理論に基づくか、またはそれと関連があると誤解し、彼の反動的な言語理論までも、積極的に評価するとうことになる。だがこのような誤解は、彼の言語理論および

言語学一般をまるで知らないところから生まれるのである。特に、我が唯物論研究協会の会員の中に、そのような誤解をしている人がいることを、私は言語学者として黙って見過ごしておくことができない。まして大久保忠利氏や私が十数年も前から再三にわたって、チヨムスキーの「言語習得能力生得説」を批判しているのだから、唯物論者がこの反動学説を批判するどころか擁護するなど言語道断である。チヨムスキーの進歩的な言動は、彼の言語理論とは無関係である。それどころか、彼の文法理論にとって、言語習得能力生得説は全く必要ない。それ故唯物論者は、彼の進歩的政治思想と文法

理論とから切り離して、反動的な言語習得能力生得説を徹底的に批判しなければならないし、またすることができると私は考える。

(1) その方面の著書を一冊だけ挙げると、川本茂雄訳『知識と自由』（番町書房）。

(2) 大久保忠利『チョムスキー「生得説言語観」批判』（『都立大学人文学報』第80号、一九七一年・三）

同『ヘビアジェ対チョムスキー』国際学術論争—言語と学習
・その発生と発達—（明治図書『現代教育科学』一九八二年・四—一九八三年・三）

下川浩『コトバの発達理論に関する研究ノート（その一）』
（東京唯物論研究会会報『唯物論』No.45、一九七三年春）

二、チョムスキーの「言語習得能力生得説」

まず、チョムスキーの「言語習得能力生得説」（以下「生得説」と略）がどのようなものであるかを、最初に示しておきたい。彼の「生得説」が最初に明確に記されるのは、『言語理論の現在の問題点』（以下C）においてであるが、既に『文法の構造』（以下S）の中に、その萌芽が見られるので、Sから見てみよう。彼は、文法が「正当化」されるための「二つの条件」を挙げている。第一の「外的条件」は、「ある言語の文法は、この文法によって生み出される文が、その言語を母国語として話す人に、受け入れられるものでない

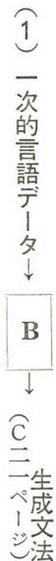
ればならない」ということである。第二の、言わば「内的条件」は、「その言語を離れて諸々の術語を定義する、言語構造の一般理論に基づいていなければならない」という「一般性の条件」である（S三七〜三八ページ）。チョムスキーは、「言語構造の理論」が「個々の文法」に提供しうる手順を、三つ挙げている。すなわち、「発見の手順」とは、「発話の資料が与えられれば、……文法を実際に組み立てる」ことのできる「実際の機械的な方法」であり、「決定の手順」とは、「与えられた資料に対して提案された文法がこの資料を引き出すための最良の文法であるかどうかを決定するため」の「機械的な方法」であり、「評価の手順」とは、「一つの資料が与えられ」「二つの文法が提案されている場合、その言語の全資料を引き出すのにどちらが良い文法であるかを」決める「実際的な方法」である。そしてチョムスキーは、「言語理論に対して、文法の実際的な評価手順以上のものを与えるように要求することは不合理である」という「一番弱い立場をとっている」。彼が「言語構造の理論」に対して「発見の手順」を要求しないのは、彼が激しく批判する旧来のアメリカ構造主義の理論が、それを探求して果せず、しかも、「この目標が何らかの興味ある方法で到達できるかどうかきわめて疑わしいと思うし、その目標にそおうとすれば言語構造の本質に関する多くの重要な問題に対して解答を与え得なく

なるような、複雑でめんどろな分析手順の迷路におち入って
いくように思う」からである（S三八―三九ページ）。このよ
うに、『文法の構造』において既にチョムスキーは、文法を
正当化する基準として、「外的」な個別言語の経験的データ
の外に、すべての言語に普遍的に妥当する一般的言語理論を
挙げているのであるが、この一般理論に対する彼の要求はま
だ控えめである。「評価における唯一の窮極的な基準」とし
て挙げられた「体系全体の」「簡潔性」は、あくまでも「外
的な妥当性の条件」であって、その限りでチョムスキーはま
だ、言語学を「経験科学」の枠内にとどめていたのである。

三、「言語習得モデル」

しかし『文法の構造』から七年後に現れた『問題点』にお
いて、チョムスキーは立場を根本的に変えるのである。すな
わち、前に開発が疑問視されていた、「発見の手順」を与え
る一般理論のモデルが、今や「言語習得のためのモデル」と
名を変えて現れ、この「言語習得装置」の「性格を指定する
試み」こそ、「一般言語理論」のなすべき仕事であると言明
するにとどまらず、チョムスキーはW・V・フンボルトを援
用して、言語習得能力は人間に生得的であると宣言したので

ある。



「学習のモデルBは、一次的言語データ（例えば、「言」
の見本）を入力として、それに基づいて一つの理論G（すな
わち、ある「言語」の生成文法G）をその出力として組立て
る装置である。この仕事を行なうために、それは与えられた
『言語活動の能力』、すなわち何らかのもとも組込まれて
いる制約の生得的指定を利用する。一般言語理論は、装置B
の性格を指定する試みと考えることができる。」（同上）こ
のように、チョムスキーは、言語習得の経験的観察を基にし
て「生得説」に至ったのではなく、極めて単純化されたモデ
ルをこしらえて、そこから思いついたにすぎないのである。

彼は「生得説」をどのようにして根拠付けるか？ 「話す
ということは、かつて耳に入ったのと同じことばを繰り返す
ことではなく、それぞれの目的のために適当な他のことばを
発することである。」彼が「デカルト派」の学者の一人とし
て位置付ける、十七世紀の哲学者ド・コルドモワの言葉を引
用して、チョムスキーは、「この『創造的』側面を無視する
ような言語理論にはほとんど意味がない」と断言する（C四
ページ）。

彼によれば、「『創造性』」の概念に焦点を合せると、十九世紀の言語理論において言語の本質的性質に関する二つのあい対立する見解を区別することができる。「一方はフンボルトに、他方はW・D・ホイットニーによって代表される見解である。後者は、言語を「語や句の総和」と見なし、言語習得を「何十回何百回と使用される」語句の単なる記憶と見なす立場であり、これは「言語を、基本的には文法上の特性をもった記号の貯え」と見なすF・ド・ソシュールに継承されている。それ故ソシュールは、「文形成を言語の問題としてよりは、むしろ言の問題（あるいは多分何かばく然と言語と言の間の境界上のもの）として、すなわち組織的規則ではなく、むしろ自由で意向的な創造によるものとして考え」、「規則に支配された創造性」というものを、考慮することはなかった（C一八ページ）。このようにチョムスキーは、ホイットニーもろとも、構造言語学の祖たるソシュールを批判し、それに対して、「いくつかの但し書をつければ『プラトンの』と呼んでよい」とも思うフンボルトの考えを対置する（C一二ページ）。

「言語は一つの死んだ創造物としてよりは、むしろ一つの創造過程と見なさなければならぬ」（傍点原著書）というフンボルトの言語観に、チョムスキーは全面的に共感する。彼は、フンボルトが「言語の形式」と呼ぶものに、言語の本

質を見る。「言語の形式とは、各々の特定の新しい言語行為の基礎をなし、それらに生命と意義を与えるところの、一定かつ不変の要素である。この形式の内的表示を身につけることによって、各個人は、その言語を理解し、それを仲間の話し手にわかるように使うことができるのである」と解説し、チョムスキーは「言語学者が記述文法において表そうと心がけなければならないのは、この基底にある生成原理である」と主張する。但し、この「形式」という言葉は、単なる文法形式や語構成を超える、「概念形成の原理」の意味をも含んでいる。それ故「生成文法は、……言語の形式のある面を、精密に表す試み」にすぎない。しかし「形式の諸相のうち、人間の共通所有物であるもの」は、「すべての言語の基底をなす一般形式と同一視することができるかもしれない」。これを記述するためには、個別言語の文法と共に、「一般言語理論」を開発することが必要となる。ここで人類共同の所有物と見なされているものは、「言語の」「知覚および習得」「の基本的性質」である。「言語は本質的に、話し手と聞き手に共通の『規則の体系』並びに『語彙集』から成り立つので、その結果、『子供が話すことを学ぶのは、単語をうけとることでも、記憶に留めて貯えることでも、また唇で繰り返し片言を言うことでもなく、年齢と練習によって言語能力が成長することである。』（『言語は）一見そうでないように

見えるが、本来教えられるものではなく、性向を目覚ませるだけである。言語がひとりで発達する糸を言語に与えることができるだけである。『習得は常に再創造にすぎない。』（C一四ページ）このようにチョムスキーは、フンボルトを引用し、自説が古典的な言語理論のつとっていることを示すのみならず、「この論文において示されている接近法を、基本的にフンボルト的であるとみなすことは、歴史的に正確であると思う」とまで言いきる。旧アメリカ構造主義の文法を「分類学的」と特徴付け、自分の提唱する文法に「生成」の語を冠して「生成文法」と名付けるほど、チョムスキーは、フンボルトに心酔し、依拠していたのである。

ところがチョムスキーは、「生得説」をフンボルトに関連付けるだけで、何ら証明はしていない。確かに彼は、「構造記述の本質」を論ずる中で、「分類学的」言語理論の限界を指摘し、このような「言語理論は真理に対して何も主張をなしていない」と批判している（C九九ページ）。「一般に言語習得者によってマスターされ、発話を理解したり確認したりする際に援用される抽象的構造の体系の内部の組織化と複雑さの程度の正しい評価」は、「現代の言語理論を支配してきた分節と分類という基本的手順の強調」によって達成できないと彼は言う。しかし彼は、この論文のどこでも、言語習得能力が人間に生得的であることを、積極的に証明する

根拠を挙げてはいない。その代りに「有機体が、ある個別言語を習得する際の手助けとして、そこからその言語の文法が、示された言語データを基にして選び出されるところの生成的体系のある集合（潜在的理論）の非常に限定的な特性の指定を援用するということはあるような生成文法が」、「分類学的モデル」にしたがって、「（もしかかるとしても）かなり短い時間のうちに習得されるなどということはある。それは思われない」と、根拠を挙げずに憶測するだけである。それも当然である。「習得のモデル（学習のモデルであろうが、文法発見のための言語学的手順であろうが）の設定は、そのモデルが第一次的言語データを基にして出力として与えなければならぬ記述的に妥当な文法の性質が明確に理解されないければ、真剣に行なうことはできない」のであるから、「それは説明の妥当性のレベルを達成する一般言語理論を前提としている」のである。他方「言語構造の一般理論を評価するに当たっては、それが選択する生成文法が、特定の言語において、話し手の言語的直観に一致するかどうかという経験的基準に合うかどうかの問題にされる。」（C一二ページ）要するに、言語習得のモデルを提供する一般理論は、それが「説明的妥当性」を保証する個別言語の文法として記述される話し手の言語直観に、合致しなければならないという循環

論であって、どちらを根拠づけることもできないのである。

この循環論から逃れ出るためには、「合理主義」を徹底させて、ア・プリオリに与えられる「一般言語理論」から個別言語の文法を導き出すか、言語資料に適合する個別言語の文法に普遍的な言語の特性を、経験的に記述した一般理論を構築するか、二つの道のどちらかを選択しなければならない。

チョムスキーはその際、徹底した「合理主義」を採るには、あまりにも経験的な根拠を頼りすぎ、経験的な根拠を枚挙するには、あまりにも思弁的でありすぎるのである。

四、「アメリカ構造主義言語学」

チョムスキーは何回も理論的な枠組を改めた。専門家の間ではそれらを区別するために、「初期理論」、「標準理論」、「拡大標準理論」、「改訂拡大標準理論」等の名称が付けられている。それらのうち、Sによって代表されるものは、初期理論と呼ばれ、Cによって提起され、翌年の『文法理論の諸相』（以下A）によって代表されるものは、標準理論と呼ばれている。「生得説」は、初期理論から標準理論への移行の過程で浮かび上って来たのである。そこで次に、彼の文法理論が初期理論から標準理論へ、どのように変化したのかを見ることにしたい。だが、初期理論の「革命性」を理解するために

は、その前に、旧アメリカ構造主義言語学について、若干理解を深めておく必要がある。

L・ブルームフィールド以来のアメリカ構造主義言語学の特徴は、基本的には、「文」を最大の言語学的単位と見なし、言語学的対象を直接観察できるものに限定し、「意味」のように直接観察できないものを排除したところにある。チョムスキーの初期理論もまた、この伝統を踏襲しているもので、その意味では何ら革命的ではない。それが革命的な作用をおよぼしたとされるのは、単に対象分析と記述の手法に對してである。すなわち、伝統的構造主義者達は、連続的な談話資料を切断して得た小切片から言語学的単位を抽象し、それを分類した。こうして得た諸単位を組み合わせれば、文法的な文ができると彼等は信じていた。彼等はその手法を、例えばアメリカ・インディアンの諸言語のような未知の言語に適用し、実際に少なからぬ成果を挙げたのである。

最小の単位は「音素」である。二つの音が同一の環境に現れ、それらを入れ替えると意味（観念とか表象とかを指すのではなく、異なる「刺激」や異なる「反応」になったりして、観察できるような「意味」）が変わったり、語の認知が不可能になるような場合、その二つの音は異なった音素に属する。例えば日本語において、「[kiu]」と「[miu]」とにおける /k/ と /m/ とは、互いに異なる音素である。聴覚的また

は調音的に類似する二つの音が、決して同一の環境には現れない（「相補的分布」をなす）場合、それらは同一の音素に属する「条件異音」である。今日では使い分けの人が少なくなつた、日本語の「つづく」や「づめん」における〔ts〕は、／s/の条件異音である。なお意味上の差異を生じさせる場合には、「対立をなす」と言う。音素は様々の音のうち、互いに対立をなすものを枚挙することによって得られる。更に、こうして得られた音素を互いに区別する、「無声音」とか「両唇音」とかいうような性質を、「示差的特徴」と言う。なお、「イントネーション」や「アクセント」のように、言わば音素の上に働く音素は、「かぶせ音素」と言われる。

意味を担う最小の単位は「形態素」と呼ばれる。この場合の「意味」も、直接観察可能な刺激または反応となる記号的「価値」のことである。例えば日本語の「読む」という語は、「読まない」、「読みます」、「読めば」等に共通する〔yom〕という部分と、「聞く」や「見る」等と共通の〔e〕という部分とからなる。〔kik〕や〔mir〕をも含め、これらを形態素と言う。「菊」という語の〔kiku〕は、「聞く」という語の〔kik〕とは全く「分布」が異なるので、別の形態素である。しかし、「聞いて」と「読んで」とにおける〔ej〕と〔de〕とは、「相補的分布」をなすので、同一の形態素の「異形態」である。

二つ以上の形態素が、ある「意味」を伝える結合をなす場合、この結合を「構造」と言う。形態素または構造が、より大きな構造の部分となつている場合、それらをこの構造の「構成要素」と言う。「パイプを口にくわえた男が路上でタクシーを待っている」という文を例にしよう。「パイプを口にくわえた男が」という部分は、「お父さんは」とか「誰かが」とかいうような語句に置き換えることができる。あるいは、「男」を形容する「パイプを口にくわえた」という句によって、拡大されたと考えることもできる。このような「置き換えの原理」と「拡大の原理」とに基づいて、上の文はまず、「パイプを口にくわえた男が」という部分と、「路上でタクシーを待っている」という部分に分けられる。この二つの部分を、例文の「直接構成要素」と言う。同様にして、後の部分はまず「路上で」と「タクシーを待っている」とに、次に「タクシーを」と「待っている」とに、更に「待って」と「いる」とに分けられ、最終的には、形態素の連鎖として表される。このような分析法を「直接構成要素分析」と言う。この手法を用いて得られた構成要素を分類すれば、「主語」、「述語」、「目的語」、「補語」等の「文素」や、「名詞」、「動詞」、「形容詞」、「助詞」等の「品詞」が得られる。これらに基づき、逆に、「文」や「語」を定義することができ

以上に略述した「構造主義言語学」は、直接母国語教育や外国教育に應用され、實際それなりの効果をあげた。生成文法を教育に應用する方法がまだ確立していないだけに、構造主義言語学は依然として優れた言語学説であると言うことができよう。

ともあれ、伝統的なアメリカ構造主義言語学は、直接観察できないものを可能な限り対象から排除した。このことは、ヨーロッパの構造主義言語学が、音素や形態素と同様に、「意義素」や「意味素」の研究をも手がけていたことを考え合わせると、対照的である。伝統的なアメリカ構造主義言語学が、行動主義心理学と同様の、一元的な機械論的唯物論であることを、我々は以上の略述によって確認することができる。

五、チヨムスキーの初期理論

チヨムスキーが『文法の構造』によって伝統を覆したところは、まず直接構成要素分析を文字通り逆にしたところである。すなわち彼は、文法を文を「生成する」装置と見なし、文の基礎的な構造は、一連の「書き換え規則」を適用し、文を主語＋述語に、述語を名詞句＋動詞に、名詞句を形容詞＋名詞にというように、最終的には形態素の連鎖が「派

生」されるまで、順次書き換えることによって得られる。これは、与えられた連鎖を順次区切ってゆく分析法とは、向きがちょうど逆である。なお、派生過程を示す図形は「樹形図」と呼ばれ、十記号で結ばれた各々の要素を「句構造」と言う。

しかしチヨムスキーは、句構造を順次生成する「句構造規則」のみを記述する文法には、限界があると考えた。例えば、「手塚治虫と松本零士の漫画は面白い」という複合文は、「手塚治虫の漫画は面白い」と「松本零士の漫画は面白い」という二つの文の、共通ではない部分を「と」で結び、その他の共通の部分の一つにしてできた文であるから、「手塚治虫と松本零士の」という語句がもともとその上の構造の直接構成要素なのではない。また、「野坂参三氏は多くの人々に好かれている」というような受動文に含まれる受動の助動詞「れる」は、どんな動詞とも結合しうるものではない。複合文は二つの文の、受動文は能動文の基礎的な構造に、一定の「変形」を施して派生される文である。このような変形を行なうためには、元の文の最終的な構造ばかりでなく、「派生の歴史」をも知らなければならず、「変形規則」を適用してはいけないような制限もある。しかし、変形規則を加えることによって、句構造規則のみでは生み出せない文もまた、生み出せるようになる。なお、句構造規則によって生み出される最終的な連鎖に、実際の文の形態を与える変形を「義務的

変形」と言い、こうして得られた文は「核文」と呼ばれ、その他の変形を「随意的変形」と言う。このように、句構造レベルと変形レベルという、二つのレベルを区別したところが、初期理論のもう一つの新しさである。

もっとも、チョムスキーの初期理論は、何もないところから発明されたのではない。句構造規則が、直接構成要素分析の手順を言わば逆にすることによって、得られたものであることは、既に述べた。変形規則もまた、彼の師たるZ・ハリスの着想を改良したものである。ハリスは、ブルームフィールド以来の伝統に抗し、孤立した文ではなく、幾つもの文の連鎖である談話の分析を行なう等、変形の導入の外にも功績がある。弟子チョムスキーの影に隠れて、ハリスの業績は日本ではほとんど顧みられることがないが、チョムスキーの理論は、アメリカ構造主義の伝統と共に、師ハリスの業績とに基づいているのである。

したがって初期理論においてはまだ、基本的な部分でアメリカ構造主義の伝統が継承されている。すなわち、まず文が最大の言語学的単位と考えられている。「言語とは有限の長さをもち、かつ有限な一連の要素から成り立つ文の（有限・無限両様の）集まり」（S二ページ）と見なされ、このように無限に多くの文を生み出す、有限の規則の体系が、文法であると考えられている。次に、文法から意味が排除されてい

る。例えば、

(2) Colorless green ideas sleep furiously.

(S四ページ)

のように、無意味な文もまた「文法的」であると認められる。「『文法的なるもの』についての定義を意味論的基礎の上に求めようとしても無駄である」と考えられている。これら二つの点で、初期理論においてはアメリカ構造主義の伝統が継承されている。

しかし、そのような伝統から脱却する兆しもまた、初期理論の中に見られる。すなわち句構造も変形構造も、「かなり抽象的な言語レベル」（S九〇ページ）である。このような抽象的なレベルを想定することによって、直接観察可能なもののみを取り扱うべきであるという要請が、斥けられることとなった。それにしたがって、文法とは「別個の独立した」（同上）部門としてではあるが、「意味論」の研究が認められた。既に初期理論において、『意味』と『言論への反応』とを同一視することはできない」（S八四ページ）と機械論的唯物論の見地が批判され、「不完全ながら否定できない対応関係が言語の形式的特徴と意味的特徴との間に存していること」（S八五ページ）が認められていた。意味を完全に排除するのではなく、文法とは別個の「一般言語理論」で取り

扱うことにした、これが初期理論の立場である。

六、標準理論

初期理論から標準理論への移行において、最も重大な変化は、初期理論においては文法の枠外にはみ出していた意味論が、枠内に取り入れられたことである。文法は、統語論、意味論および音素論の三つの部門から成り立つ。それらのうち中心となるのは統語論部門である。すなわち、文を生成するのは統語論部門であり、意味論および音素論は、統語論部門で生成された文にすべて含まれているはずの情報に基づいて、それぞれ意味表示ないし音声表示を行ない、解釈的な機能を果す部門にすぎない。「文法は、全体として、究極的には音声表示された信号を意味解釈と結びつける装置であり、この結びつけは、統語部門によって生成された抽象的構造の体系によって仲介されるものである」(A五ページ)というように、意味もまた文法の体系の中に位置づけられたのである。

これに伴い、初期理論においては簡単に句構造レベルと変形レベルとが分けられていたが、標準理論においては、統語部門が更に「基底部門」および「変形部門」という二つの下位部門に分けられることになった。基底部門には、前には句

構造規則と呼ばれていた「基底部規則」と「語彙目録」(辞書)とが含まれ、基底部門で生成される「深層構造」は、初期理論では句構造と呼ばれていた。また、変形部門の「変形規則」(この名称は変わらない)によって派生される「表層構造」は、以前には単純に変形構造と呼ばれていたものである。標準理論を次の段階の拡大標準理論から区別する特徴は、意味解釈がもっぱら深層構造を基にして行なわれるということである。換言すれば、変形は意味を変えてはならないということである。この要請にしたがえば「否定変形」、「疑問変形」、「接続変形」等はすべて意味に影響を及ぼすので、変形規則を通じて派生されるものではなくなった。基底部規則で否定や疑問の結合のオペレーターを選択したり、名詞句の中の「埋め込み文」を選択したりして生み出した、否定文や疑問文や複合文の基本的な構造について、変形規則は単にその形態を整える役割しか果せなくなったのである。

意味を顧慮するようになった結果、(2)のような文は生み出されなくなった。基底部門の書き換え規則には、文、名詞句、動詞句、名詞、動詞、形容詞というようである。範ちゅうを、同様の範ちゅうの連鎖に転換する「枝分かれ規則」と範ちゅうを更に特殊化する「下位範ちゅう化規則」との二つのタイプがあり、後者は更に、範ちゅうをその特性を表す複合記号に転換する「厳密下位範ちゅう化規則」と語彙

範ちゅうを下位区分する「選択規則」との二つのタイプに分かれる。選択規則によって、例えば動詞がどのような主語や目的語をとるタイプであるかが指定されるので、ideas が sleep の主語になったり、green が ideas の補語や修飾語になったりすることは防げるのである。しかし、基底部門で派生される深層構造に、意味解釈に必要な情報はすべて含まれているので、統語論と意味論の境界が甚だしくあいまいになったきらいがある。

以上のような変化は全く言語学上のものであって、何ら哲学的、心理学的ないし生物学的な問題を起こさない。しかし A 第一章のタイトル「方法論序説」は、既にそこに含まれる重大な問題を暗示している。すなわちそこで、C において提出された「生得説」が再び展開されるのである。ただし、経験的な証拠を通じての自説の正当化は、依然としてなされないままである。その代わりに、デカルトやライプニッツらがフンボルトと共に、自説を裏付ける証人として呼び出されるのである。

「言語構造の一般的特性が反映しているのは、人間の経験の道筋であるというよりは、むしろ、人間の知識習得能力——伝統的な意味では、人間の生得観念と生得原理——の一般的性格である、ということとは、じゅうぶんありうることである」(A七〇ページ)とチヨムスキーは言っている。見られ

る通り、彼はわざわざ知識習得能力という概念が「生得観念」ないし「生得原理」という概念と等しいものであることを示し、完全に古典的な合理主義を受け入れているのである。

彼の「理性」がどんなにまずしいものであるかは、次のような言葉に表されている。

「幾百年間にわたる進化、あるいは、自然科学法則にもっと深く根をおろしているかもしれない神経組織の諸原理によってよりは、むしろ、まったく、数か月間(せいぜい数年間の)経験によって、人間の複雑な偉業が可能となる、とする立場を本気で主張する理由は、今日、確かに存在しない——この立場に立てば、さらに、人間の知識習得法は、おそらく、動物のなかでは特異なものである、という結論を生むことになるであろう。」(A六九ページ)

チヨムスキーは第一に、知識の習得がただか数年間で成就すると思っており、第二に、人間の学習法と動物の学習法とに本質的な差異を認めていない。人間の理性の創造性を否定する者がチヨムスキー自身であることは、明白であろう。

七、ピアジェらによるチヨムスキー批判

自覚的な弁証法的唯物論者であるフランスの心理学者H・

ワロンは、『子どもの思考の起源』において、六歳から九歳までの小学校低学年の児童の思考が、混乱と飛躍だらけの「混同的思考」から真の「抽象的思考」へと発達する過程を記述している。それはまさに、矛盾と葛藤に満ちた弁証法的過程である。

また、同じフランスの心理学者J・ピアジェは、数多くの著作において、観察された事実に基づく仮説を発表している。彼は児童の精神発達をまず三段階に区分し、それぞれの段階を更に細分化している。三段階とは、一歳半ないし二歳までの「感覚―運動期」と、二ないし三歳から七ないし八歳までの「前操作期」と、以後十一ないし十二歳までの「具体的操作の完成期」とである。ピアジェは、ワロンが「場面的知能」ないし「実践的知能」と「表象的知能」との二段階しか区別していないと批判しており、ワロンは、「変化を目にみえぬほどわずかなもののおもわせるために、段階に細分化してしまうことは、変化を説明することにはならない」と言っており、ピアジェを批判しているが、どちらにも一理あるように思われる。ピアジェが、「実践的知能」と「表象的知能」との、「両者の中間にひとつの水準があるのであり、それはたんなる移行期ではないのである」と言う時、前半は正しいが、後半は誤っている。すなわち「行動から思考へ」の発達という見地から見れば、「前操作期」は、例えば

「模倣」が「内化」して「心像」が発生し、「外言」が内化して「内言」が生まれる等、精神活動を行なうために必要な条件が成立する、準備ないし移行の段階に外ならず、客観的对象に直接働きかけつつ思考する「具体的操作期」は、「前操作期」から抽象的思考が可能になる、「形式的操作」の段階へ知能が徐々に移行する時期であると考えられる。ピアジェは変化の連続性すなわち質的な変化の方を量的な変化より強調した。これに反してワロンは、本質的な差異を強調しすぎて、変化の連続性を過小評価した。二人共知能発達の過程での本質的な変化は観察・記録しているのであるから、意見の相違は「量から質への転化」の弁証法に対する態度の違いにしかないのである。

ピアジェ理論に対して、若くして死んだソ連の心理学者L・S・ヴィゴツキーもまた批判を加えている。特に、内言が発生する際（三歳から五歳）、それまでもっぱら他人との会話であった児童の発話の一部が、言わば他人に対してではなく自分に対して行なわれるという事実が観察される。このような発話をヴィゴツキーは、児童が集団で遊んでいる時に観察して、「集団的独話」と名付けたのであるが、他人に構わない発話という特徴に基づき、ピアジェは「自己中心的言語」と呼んだ。この「自己中心性」の概念について、ヴィゴツキーは批判を加えているのであるが、この場合にもまた、

外言が分化して、他人に対して話すのではない発話が、実際に音声化する必要はないので、内言に転化する際の移行形態が問題となっている。しかしそれを二人共、外言の一部が内言へと転化する際にとる移行形態と見なしている点においては一致しているのである。

このように、ピアジェは膨大な資料を基にして、児童の知能が段階的に発達するという立場に立ち、実践的な活動が内化して、最終的には抽象的な思考にまで発達する過程を記述している。彼は自分の立場を「変換的構造主義」ないし「構成主義」という名称で特徴づけている。「科学そのものの地盤においては構造主義はつねに構成主義と連帯関係にあり、構造主義的な諸傾向と弁証法的な諸傾向に共通している全体性という考え方を別にしても、この構成主義が、歴史的発展、あい反するものの対立、そして《乗りこえ》という三つの特徴をそなえた弁証法的な性格をもつことは否定できない」(Q一二四ページ)と、ピアジェは構成主義を弁証法と関係付けている。しかも彼は自著『発生的認識論』について、「この叙述は、観念論的でなく、主体の活動を明らかにしており、そして、客体を一つの限界として(したがって、わたくしたちとは無関係に存在するものとして、決して完全に到達されないものとして)みなしながらも、同様に、客体にも依拠している、そして特に、認識の中にたえざる構成をみる

のである」と評している(G一七ページ)。これらの言を見ても、更に児童の精神発達に関する論述を検討するならば、ピアジェは確かにワロンやヴィゴツキーと違って弁証法的唯物論者を名乗ってはいないし、事実、そうではないが、観察と経験とをおろそかにする唯物論哲学者より、はるかに弁証法的であり、唯物論的であると言えるだろう。

ピアジェは、テュムスキーが構造主義の伝統を継承しつつ、「生成」と「変形」の規則の体系化を目指しているところから、「変換的構造主義」の仲間と見なしている。しかし彼は、テュムスキーが「デカルトの《生得観念》を遺伝に結びつけ」、言語習得能力が「生得的な固定的図式」として与えられていると考えていることを厳しく批判する。「言語が比較のおそく発育の第二年度の途中で現れるという事実からして」、「言語の習得には感覚運動的知能が前もって形成されていなければならず」、「この知能それ自体は最初からできあがっているとといったものでは決してなく、それがいくつかの同化のシエマの漸次的な共応からどのようにして結果するかは一步一步たどることができる。」(Q九五ページ)このようなピアジェの言葉は、テュムスキーのように憶測ではなく、他の心理学者達によっても確認される事実の観察に基づいているだけに説得力がある。これを認めることができない者は、「生得観念」を信ずる観念論者だけではなからうか？

しかもピアジェは、「チョムスキーの説明体系全体をそのままに保ちながら、生得性という仮説を無用のものにするのができそうである」と、逃げ道まで用意してあげているのだから、チョムスキーの理論の本質を完全に見抜いていると言つてよい。

八、チョムスキーの非合理主義

しかしチョムスキーには、このようなピアジェの批判と勧告を受け入れられない事情がある。第一、チョムスキーの言語習得モデルは段階的学習というものを受けつけない。第二、彼の理論は正当化することも、論破することもできない。

チョムスキーの言語習得モデルは、図(1)に示したように、所与のものは、一次的言語資料と装置そのものだけである。したがって言語資料を除く他のもは、すべて前もつて一括して与えられていなければならない。結論が前提のうちに予め含まれているのである。このモデルは「理想化された『瞬時的』モデル」である(A四三ページ)時間をかけた段階的学習などは、はじめから排除されているのである。段階的学習のモデルは、順次内部構造が複雑になり、一次的言語資料と共に、前の装置の出力をも入力として与えられるよう

に連結された、複数の装置でなければならぬであろう。モデルの設定の仕方が、そもそも間違っているのである。

「言語の話し手は、すべて、自分の言語に関する知識を表すものである生成文法を習得し、内臓している」(A九ページ)とチョムスキーは言っている。しかしこの知識は、あくまでも「潜在的」なものであって、話し手がこれを意識しているわけでも、しようとすれば意識できるわけでもない。したがって、「ある言語の文法というのは、理想状態における話し手・聞き手の内在的言語能力を記述することを意図するものである。」(A五ページ)そこで「話し手・聞き手の言語能力……をいかにして得たらよいか」(A二二ページ)という問題が生ずる。しかし理想状態というものは、なかなか成就できないから理想状態でありうる。それ故「母国語話者の言語直観に関する有意義な情報を得るための、信頼できる実験的手順とか、データ処理手順といったものは、ほとんどない。」(A二二ページ)ではどうすべきか? 「(母国語話者、またはその言語をすでに習得している言語学者による)内省報告とともに、言語運用の実際の資料が、根底にある言語構造に関する仮説の正しさを決定する際に、多くの証拠を与えることは明らかである」(A二二ページ)が、まだ十分ではない。そのような証拠に基づいて文法を記述しても、それを何らかの方法で正当化しなければならない。正当化のため

の根拠は二通りある。一つは「内的根拠」で、もう一つは「外的根拠」である。後者に基つけば文法は、母国語話者の言語直観を正しく記述しているかぎりにおいて、正当化される。(A三二ページ)。しかし母国語話者の言語直観はあてにならない。そこで「内的根拠つまり、言語本来の形式に関する説明的仮説である言語理論との関係という根拠で、正当化される」(A三二ページ)必要が生じるのである。ところで、この一般理論はどのようにして組み立てられるのか？それは不明である。「言語学者にとっての問題は、その言語を習得する子供にとっても同様であるが、言語運用の資料から、話し手・聞き手が習得し、実際に使用している根拠規則体系を決めてゆくことである。」(A四ページ)チョムスキーは、大人の言語研究と子供の言語習得とを同一視している。認識と学習とを区別していない。ここからすべての混乱が生ずるのである。

彼は言語資料が不完全であると決めつけて、現実の言語活動の根底に、あるいは背後に潜む法則性を見ようとしなない。そのかわりに「心的実在」として的理想的な「言語能力」なるものを仮定し、その实在性が証明できないので、それを「説明」する「一般理論」というものを想定する。だが今度はその「一般理論」を見出す術がない。そこで「生得説」に助けを求める。もちろん、「生得説」の証明はできない。彼

がこのディレンマから抜け出すためには、「言語能力」の理想化をやめ、「言語習得装置」に関する思弁をやめさえすればよい。そうしても、別に彼の文法理論が崩壊することはないのだから。

文献

- N・チョムスキー
S……勇康雄訳『文法の構造』(研究社)
G……橋本萬太郎／原田信一訳『言語理論の現在の問題点』(大修館『現代言語学の基礎』)
A……安井稔訳『文法理論の諸相』(研究社)
J・ピアジェ
G……滝沢武久訳『発生的認識論』(白水社、文庫クセジュ五二九)
Q……滝沢武久／佐々木明訳『構造主義』(白水社、文庫クセジュ四六八)
H・ワロン
大伴茂訳『臨床児童心理学』(同文書院)
L・S・ヴィゴツキー
柴田義松訳『思考と言語』(明治図書)
なお私は、この間に言語の発生と発達に関するヘーゲルの論述を取り扱った論文を書いたので次に挙げておく。あわせて読んでいただけると幸いである。下川浩『言語発達の論理——ヘーゲルにおける内化と記憶——』(ドイツ文法理論研究会編『エネルゲイア』第11号、朝日出版社、一九八五・一〇発行予定)
(しもかわ ゆたか 独協大学・独語学／言語学)

レヴィストロースの超知性主義

——人間的思惟の原型を求めて——

渋谷 治美

レヴィストロースの思想的魅力はどこにあるのであろうか。社会人類学ないし文化人類学という学問領域にはまったく素人である筆者にとっては、現時点ではそれは次の三点にまとめられる。A 既存の知性的「合理的」枠組をとりはずして、これまでその枠組の外に位置するがゆえに非知性的、非合理的なものとされてきたものに知性の眼を向ける。その結果、後者を包みこんだかたちでの新たな知性的枠組を提示し、それによって「全体的人間」を捉えようとする。それはもはや超知性的¹のとも呼ぶべきほどの作業である。一言でいえば、知性に与²しながらも知性に倦³んだ者をして、反知性に

導くのでなく、新たな知性の地平へと誘う点である。B 彼の業績の振幅の大きいさと多様さ。時代を冷徹に凝視した思考と純学問的世界での分析との共存。西欧の知的エリート社会とブラジルのアマゾン流域を始めとする世界各地のいわゆる「未開」社会との間の往還⁴。社会科学的問題意識と自然科学的発想法とのこちよい調和。対象をありのままの姿から構造へ、さらに「系の系」へと剥いでいく超客観主義³と、それをすべてわが体験わが思想と重ね合わせようとする超主観主義⁴との奇妙な一致。最後に、豊かな文学ニュアンスを伴った叙述から、科学的知性的分析の文体をはさんで、哲学的形而上

学的思索に至るまでの、多面的な読み取りを迫る優雅な文章構成。以上のどの軸をとっても、その両極のバランスはわれわれ凡人のまねのできない芸を感じさせるのであり、あたかも名人級の為手（主役）が演じる能の舞台を堪能するが如くである。C によりもその業績のどの一篇をとっても、非観主義的で皮肉っぽい語調にもかかわらず、研究対象となる未開の人々、引用したり批判したりする学問的先輩・同輩たち、それに読者たち、総じて人間一般への、深い信頼と愛情の念が底に一貫して流れていることが感じられる点。これらABCの三点は、当然有機的に連関した魅力点であって、一つでも欠いたらレヴィ=ストロースは消えてなくなるであらう。

さらに筆者の特殊な事情を付け加えるならば、 α 自身の思想的立脚点たる唯物論を、人間観の点でより豊かにしてくれるという期待、 β これまで主に研究対象としてきたイマヌエル・カントの思想的積極面と相通じるところで人間を捉えていると思われる点、がある。もちろんこの α と β とは同じ内容を意味する。

以下、ここに概括したレヴィ=ストロースの思想的特質を、いくつかの論点をつなげていく形で吟味していきたい。それによって、今後のわれわれの本格的なレヴィ=ストロース撰取の端初を得るために。

(1) 「人類学はつねに「全体的人間」を知ろうとねがっている。」

る。」『構造人類学』（みすず書房）第十七章「社会科学における人類学の位置、および、人類学の教育が提起する諸問題」（川田順造訳）三九八頁。

(2) 「感性の領域を理性の領域に、前者の特性を少しも損うことなしに統合することを企てる、一種の「超理性論」である。」『悲しき熱帯』川田順造訳（中央公論社）上、八八頁（傍点は渋谷、以下同様）。これはマルクス主義、地質学、精神分析学の三つに関していわれている言葉であるが、彼の社会人類学に対してもまったくそのまま当てはまる規定である。

(3) 「系の系」については『構造人類学』第十五章「民族学における構造の観念」（川田順造訳）三四六頁以下、および第十六章「第十五章への追記」（同）三六七頁を参照。

(4) 「人類学は、活動しつつある人間（人類学者、即ちレヴィ=ストロース本人）の思惟と、その思惟が適用される対象の人間（「未開人」たち）との間の構造の相同性が真実であることを証明しているにすぎないのだ。」『今日のトーテムリズム』仲沢紀雄訳（みすず書房）一四九頁（「」は渋谷、以下同様）。

I

合理か非合理か、という区別は自然世界には存在しない。自然世界ではすべてが合理であるから。——この考え方は誰もが認める無条件の真理というのではなく、「理知主義的一元論」の立場に立っての一つの基礎的な公理であり仮設である。言葉をかえていえば、この自然界に無秩序はない、あ

るとすればそれは人間が自然の秩序を捉えていないことを意味する、ということである。

では合理と非合理、秩序と無秩序の区別はどこからくるのか。人間から、というほかはない。「《この世界に属するもの》⁽³⁾として、私の思考は、《この世界》と同じ性質を享^うけている」から、私は世界の秩序を捉えることができる。だがこの思考は《この世界》の秩序をすべ^て、捉えるようにできていない。その能力から漏れるものが即ち「非合理」であり「無秩序」である。だが事態はもう少し複雑である。人間は何事であれ秩序づけねば己^みまない傾向がある⁽⁴⁾。したがって、持ち合わせの枠組に収まらない状況を「その他・無秩序」という枠組に収めるのである。いずれにせよ、「秩序」と「無秩序」とに「秩序」づけているわけである。したがって、二重の意味で「秩序」と「無秩序」の区別は人間がもたらす、といえる。

いまは一般に、人間による自然の秩序づけ（秩序発見）について述べたが、では、人間が「人間の自然」に関してその秩序を捉えないでいて、それを無秩序として枠づけるとしたらどうなるであろうか。「無意識」とか「精神病理」と呼ばれる領域はこれにあたるのではないであろうか。また、或る人間集団が他の人間集団の（社会・文化）秩序を正視しようとせずに、自分たちの秩序を基準としてそれを「非合理」と

呼ぶとしたら……。野蠻、未開、非文明、停滞、トーチミス⁽⁵⁾、呪術、神話、等々と呼ばれるものがこれにあたる。だがもしこれらの内奥にそれ自身の秩序・合理性がひそんでいるとして、そうした他の人々の自然の秩序が、それについて未知であるわれわれの側の人間の自然（ヒューマン・ネイチャー、人間性）と無縁でありえようか。

かくしてレヴィ・ストロースは、全体的人間の本性を求めて「未開」の人々の中に入っていく。それは、西欧近代文明の枠組でしか「秩序」を見ることのできない人間が、そこにとどまっていたのではその「秩序」を超えた「全体的」秩序は絶対に見えてこないからである。加えて、非文明的・非歴史のとみえる未開人にこそむしろ人間のオリジナルな「合理性」が鮮明に見い出されるかもしれないと期待されるからである⁽⁶⁾。

(1) 『悲しき熱帯』上、七五頁。なお、レヴィ・ストロースが無神論者であることは、たとえばこの本の訳者、川田氏との対話（上XXXX）に明白である。

(2) レヴィ・ストロースは『野生の思考』大橋保夫訳（みすず書房）第一章「具体の科学」で、G・シンプソンの「科学の基本的公準は、自然がそれ自体秩序をもっているということである」という文を、肯定的に引用している（一三三頁）。

(3) 『悲しき熱帯』上、八四頁。

(4) 「真の問題は……世界に一つの秩序を導入するきっかけができるかどうかを知ることである。けれど分類整理は、どのよ

うなものであれ、分類、整理の欠如に比べれば、それ自体価値をもつものである。』『野生の思考』第一章「具体の科学」一三頁。

(5) 「キリスト教的思考が本質的なものと考える人間と自然との間の非連続」を確保するために、「もしそれがありのままの姿で容認されれば、他の〔文化〕様式〔西欧のキリスト教社会の如き〕がただちに特殊なものとされてしまう文化様式」を「自然〔即ち非文明〕という秩序の中に固めこんでしまった」のが、エル・グレコの絵でありトーテミスムと呼ばれるものである。『今日のトーテミスム』七―八頁。

(6) このへんについては『人種と歴史』荒川幾男訳（みすず書房）全篇を参照。

II

では、どこに焦点を定めて（人間の自然）の秩序を剔出するのであろうか。問題は（秩序づけ）の秩序、（合理性）を生み出す原理、であった。合理的 rational, reasonable ということは、言葉をかえれば、理性的、法則的、言語把握の……ということになる。したがってレヴィ=ストロースは、未開人における言語的秩序、思维の構造に最終的な狙いを定める。親族の呼称体系とか神話の体系とかである。人間は「言語を獲得するとすぐに……、みずからその生物としての進化の相を、必ずしも意識しないにしても、決定したのである」。たとえば近親相姦の禁止の規則などがその例だといふ。また

「一見恣意的なこれらの神話が、世界の異なった諸地域において、同じ特徴をもち、しばしば細部まで同じままで再生する」(2) のも、言語に秘密がある。なぜなら、種としての人間に固有な言語能力は「一つの文法」「超個人的なもの」として人類に普遍的であるからである。（加えて、動機が同じであれば、産物が同一になるのは当然である。）レヴィ=ストロースはさらに、「本当はそれは本源的論理であり、精神の（そしておそらくは精神の奥にある大脳の）構造の直接の表現である」といふ。こうした考え方は、カントの認識先天主義と相通じるとともに、現代脳生理学の知見とも一致するものと思われる。(5)

レヴィ=ストロースが『構造人類学』第十五章「民族学における構造の観念」において、「系〔a〕の系〔b〕」について、a の「生じられた」系（実際の親族体系などの社会組織など）はそれ自身が客観的実在のはたらきとしてあるのに対し、それらが前提するところの b の「考えられた」系（a を規定する無意識の法則）の構造は、「直接にはどのような客観的実在にも対応しない」と語るとき（三四六頁以下）、この「考えられた」系とはやはり大脳に内在する「一つの文法」から生まれるものを意味していると考えられる。というのは、ここでいわれている「客観的実在」とは社会的現象もしくは文化的生産物（古代美術品の文様など）のことであ

て、したがって「客観的実在に対応しない」とは、まったくの架空物・非物質的なものであるという意味ではないからである。だから、「考えられた」系が「神話と宗教の領域に対応する」(同)といわれるのも、そこに人間のオリジナルな「文法」が思い出される、という意味である。

では、この大脳の構造と機能に依拠した、人間の思惟の無意識的な構造の内実はどのようなものであろうか。第一に、『今日のトーテミスム』において、「半族」の「もつとも不変の性格は宇宙を二つの範疇に分ける点においてトーテミスムと関係があるように見える」と述べられている(六九頁)。まづもつて人間は、宇宙のあらゆる事象(社会的事象も含めて)を、二つのクラスに分けようとする傾向、思惟の構造を持っているわけである。だからこのことからいえることは、人間は2のn乗で拡がる網の目状の認識体系を持つということである(レヴィ・ストロースがこのように明言しているわけではないが)。

だが、これだけであれば、物事を無限に細かく区別し差異づけるのみとなるが、人間の〈世界秩序づけ〉はそれほど単純ではない。むしろ物事の「相同性」を梃子にしてそれらを秩序づけていくのである。即ち、二分法による諸「差異」の間に「相同性」を読み取っていくのである。ひらたく言えば、違い方が似ているもの同士を一旦とめにする考えであ

る。たとえば、動物と人間は明らかに異なるから、まずこれを二分する。だが動物世界は、互いに異なる動物によって構成されている。他方、人間世界も互いに異なる人間によって構成されている。とすると、その構成要素が「互いに異なる」という点で動物と人間は「相同」なのではなからうか。実はトーテミスムが実際に意味するのはこのことである。たとえば、ある部族が熊をトーテムとしている場合、その部族の人間と熊とが「類似しているのは類似点ではなくて、相違点なのだ」。「いわゆるトーテム表象が指定している類似は、これら二つの相違の体系の間にある」のである。レヴィ・ストロースはこれを「外的類似性から内的相同性へ」とまとめている。彼によれば結局、トーテミスムとは「心の中」にか存在しないのである。

これに関連して注目されるべきは、世界をこのように秩序づけていく際の人間の動機を、レヴィ・ストロースが、一般に考えられているように「有用」性・必要性にだけおくのではなく、むしろ知的な「関心」「好奇心」に重点をおく点である。知的な、と言ってもただちに近代科学の如きを意味するのではない。まさに「野生の思考」における「具体的科学」である。たとえば「毒汁がすべて舌を刺し苦い味をもっているわけではないし、また舌を刺し苦い味をもつ汁液がすべて毒であるわけではない」にしても、「美的感情にとって同等

とみなしうるものは同一の客観的現実に対応するとして、おくことは、思考においても「関心」行動においても「有用」、有利である」(二二頁)。このようにして、毒汁と毒汁でないものとの二分法を確立していくのである。ここから判るように、野生の具体の科学は、「美的感情」「審美的傾向」⁽¹⁰⁾まで含んだ文化なのであり、むしろそれに支えられた、というべきであろう。マルクスは人間が生存するについての物質的、必要の歴史汎通性を指摘した。レヴィ=ストロースは、それに加えて、知性的構造・機能の類的汎通性を語っていると思われる。筆者はレヴィ=ストロースの「構造」をめぐるこうした議論から、人間の世界把握における「二分法・整合論」と「弁証法」との二つのパターンはそもそも脳髓における言語能力に構造的(先天的・遺伝形質的)に備わったものである、という考えを読みとりたい。〈差異の相同性〉とは弁証法の原型の如きものではなからうか。だが、真に弁証法といわれるためには、単に構造・共時性のみならず、出来事・通時性が語られねばならない——即ち、矛盾を内在因とした歴史過程ということ。その点に注目して、次に親族体系に関する彼の議論の一端を一瞥しよう。

- (1) 『構造人類学』第十七章「社会科学における人類学の位置、および……」三九二頁。他に三九八頁を参照。
 (2) 同書・第十一章「神話の構造」(田島節夫訳)二二〇頁。

(3) 『今日のトーテミズム』一一二頁以下。
 (4) 同書・一四七頁。

(5) レヴィ=ストロースは、「自然の秩序と文化の秩序のこのような年代上および空間上の連続性」は「生物学的次元において大脳の構造と機能の変化を明らかにするにいたらない限り、……一つの神秘として残る」とも言っている。『今日のトーテミズム』所収「人類学の課題」一九三頁。

(6) レヴィ=ストロースによれば、トーテミズムという概念によつて学者が呼びならわしてきたもの実質は、結局は未開人の「宇宙を構成する物理的・生物学的・社会的な全体を群として捉えようとする人間の精神の論理的・審美的傾向」である。『構造人類学』第一章「歴史学と民族学」(生松敏三訳)七八頁。

(7) 『今日のトーテミズム』一二六頁以下。

(8) 同書・第五章(最終章)の標題は「心の中のトーテミズム」とある。もちろんこれは単なる唯心論ないしモナドロジを意味しない。

(9) 『野生の思考』第一章「具体の科学」二、六、一一、二〇頁。

(10) 注(6)の引用文参照。

III

『構造人類学』第二章「言語学と人類学における構造分析」⁽¹⁾によれば、親族体系と呼ばれるものには〈名称の体系〉と〈態度の体系〉の二つがあるという(四四頁)。これらはい

ずれも「生きられた」系であると考えてよい。また、親族体系という場合、前者が主で後者が従といつてよい。それは二者には次のような「深い相違」(同)が認められるからである。即ち、〈名称の体系〉に関しては、言語学とは逆に、その体系は、「ルウィス・H・モルガン以来は、つきりとわかっている」が、「これらの体系が、何のために用いられるか」が不明である(四三頁)。この、「何のために」の解明が、レヴィ・ストロースの親族体系研究の究極目標である。それに対して〈態度の体系〉では、言語学におけると同様に、その「機能はわかっていながら体系の方が見えない」(四四頁)。ゆえに正確には〈態度の体系断片〉というべきであろう。

この事態を前にして、親族の二つの「生きられた」系の「系の系」の別出と、その「機能」の確定のためにレヴィ・ストロースが立てた戦略は次のようであった。即ち、まず〈態度の体系断片〉のうちでも顕著な、母方のおじと甥の關係に注目し、これを包むそれまで不明確であった〈態度の体系〉の最小基本単位を確定する。次いでその「系の系」そのものを別出する。ところが〈態度の体系〉の最小基本単位とは、実は他ならぬ親族そのものの、即ち〈名称の体系〉の基本単位とびつたり重なることが明白であることから、最後に、先の「系の系」の意味するところを考察することによって、親族体系全体の、不明であったところの「機能」を確定

する。以上の如くである。

なぜ親族体系全体の「系の系」の発見と「機能」の確定を、「生きられた」系としては副次的な〈態度の体系(断片)〉から探究するのであるか。それは、「集団の統一と均衡を保つ」(四四頁)という、〈態度の体系〉に判明な「機能」が、彼にとって「名称の体系の動的な再構成」(四五頁)を意味し、したがって〈態度の体系〉(の一定の部分)は「しばしば、名称の体系に内在する矛盾を解消しその欠陥を克服するために、二次的に作りあげられたものと見え」たからである(同)。また、〈態度の体系断片〉の中でもなぜ「母方のおじとその甥との關係」から考察を始めるのか。それは、この關係が「伯叔父権」(四六頁)として「きわめて多くの未開社会でとくに重要な発展を示しているように見える」ので、「態度に関するあらゆる理論の出発点と見なされている」(四五頁)からである。

多くの未開社会において、母方のおじは甥に対して強い権限を持っている(伯叔父権)。だがその両者の態度關係には、〈馴れなれしく親しい關係〉の場合と〈敵意、対立、遠慮の關係〉の場合とがある。この対照の謎を解くには、しかし〈父と息子〉さらには〈夫と妻〉〈妻とその兄弟〉の間の態度關係と比較してはならない。この四対の關係項群が、〈態度の体系〉の最小基本単位ということであろう。この関

第一世代	夫と妻	妻とその兄弟
第二世代	父と息子	母方のおじと甥

(+は親密な関係
-は対立の関係)
〈実在するタイプ〉

+	-	-	+
+	-	-	+
+	-	-	+
-	+	-	+

〈実在しないタイプ〉

+	+	-	-
-	-	+	+

係項群を種々の未開社会研究の資料から分析して、レヴィ=ストロースは五つのタイプを抽出し図に表わしている(五一頁)。ところが一読しただけでは、これが何を意味するのかわれわれには判然としない。そこで彼の図をさらに簡略にした図によって、論文の上では彼が省略した推論過程を再現しながら、彼の得た結論を見ていきたい。

レヴィ=ストロースは五つの、実在例を図示しているが、そのうち二つは重複するタイプなので、実際には実在するタイプは四つである。ところで四項をプラスとマイナスそれぞれ

二つずつとる組合せは六通りである。するとそのうち実在しないタイプが二つあることになる。彼はこれを図示していない。だが、これら二つの実在しないタイプは何を意味するのだろうか。おそらくレヴィ=ストロースはこのような疑問を経由して、彼の結論に到達したと思われる。即ち、この二つのタイプが欠在しているということは、第一世代の二項ないし第二世代の二項が、ともにプラスないしともにマイナスということはありえない、ということを意味する。然るのちに、これを裏返しにして積極的に言い直せば、「問題となる二世代のそれぞれにおいて、一つのプラスの関係と一つのマイナスの関係とが、ねに存在する」(五一頁)という結論となる。なるほど実在する四つのタイプを見るとそのようになっていることが判る。しかしそれはこの四タイプをながめているだけでは直ちに思い浮かばない「同一の基本的関係」(同)である。

おそらくこの結論(公式、文法)が、ここでの「系の系」であり、「考えられた」系であるであろう。だが未開人たちはこの「系の系」をどのような手続きで(無意識的に)思惟するのであるうか。論文にはそれは語られていないが、推測すれば次のようであろう。まず、第一世代と第二世代に分けるであろう(これはごく自然)。次に同一世代における二つの項をプラスとマイナスとに二分する。ここまでは二分法の

二乗であるから四項関係となる。だが、第一世代と第二世代とがともに「一つのプラスと一つのマイナス」という差異を有する点で、両者は「相同」である。だから、第一世代の第二世代に対する関係は、第二世代が第三世代に対してもつてあろう関係と「相同」のはずである。——このような手続きは、Ⅱ節で考察した、思惟の二つの構造的性質と一致する。

この、結局は「系の系」的構造に落ちつく一連の思惟の手続きが、次に見るように、人類に本源的な矛盾を解決する社会的動態を導くのである。

ではなぜ一つの世代にプラスとマイナスが一つずつなくてはならないのであろうか。あるいは、なぜ二つともプラス、もしくはマイナスであってはいけないのであろうか。これは「系の系」の「機能」ないし根拠、目的を問う問いである。ところでレヴィ・ストロースによれば、親族の基本単位は、通常考えられているように「夫と妻」と「親と子」の組合せから成るのではなく、これに「実の兄弟姉妹」が含まれたものでなければならぬという(五三頁)。すると母方のおおじは、母にとつての実の兄弟として「そこに直接に与えられており、その構造の条件をなしているのである」(同)。そして、この親族の基本単位は、「近親相姦の禁止の結果」として「本源的で還元不可能な」単位であるという(同)。するとまず、先に見てきた「態度の体系」の基本単位と親族の

体系即ち「名称の体系」の基本単位とが重なることが判る。ついで、とすると「態度の体系」の「系の系」は、親族の体系の「系の系」でもある、ということになる。だとすれば、その「機能」、根拠(原因)、目的、所記は、「近親相姦の禁止」の貫徹ということになるほかはない。これが、この段落の最初に発した問いの答である(検討は略)。

だがこれはまぎれもなく一つの循環論法ないし同義反復ではないのであろうか。近親相姦の禁止の必要性が親族の基本構造を結果し、とここで親族の基本構造は近親相姦の禁止を目的とし「機能」とする。しかし一つの仮説が、その説明論理に破綻がなく循環しきるといふことは偉大なことである。いなむしろ、根拠が目的となり目的が根拠となる、というこの循環を、人間の思惟の構造が媒介とするという点にこそレヴィ・ストロースの積極的な論点が存する、と考えられる。しかもこの循環こそが、次に見るように、人間の社会史、歴史を生むのだ、ということであろう。

レヴィ・ストロースによれば、近親相姦の禁止とは「男が女を獲得するには、これを別の男から得るよりなく、後者は女を娘なり姉妹なりの形で前者に譲り渡す」ということである(五三頁)。すると「ある一定の世代に女性を譲る者と受けとる者とのあいだに生じた最初の不均衡は、後の世代における逆向きの給付によってしか安定した状態に戻りえない」と

いう必然性が生じる(五三〜五四頁)。これが親族関係の、いはては社会の動態を導く(53)。ところがこの動態はいつもスムーズに展開するとは限らない。その「問題となる体系が……危機的な様相を呈すること、ふたたび明瞭に現われて強まる傾向を見せる」のが、その「基本構造に属する関係である」ところの「母方のおじ」「と甥」との関係」なのである(五六頁)。これが、伯叔父権の態度の諸タイプの分析が、親族体系の「系の系」の剔出にまで導く理由である。

以上の分析から、レヴィニストロースは自信に満ちて次のように言う。「もっとも基本的な親族構造でさえ、共時的次元〔同世代間〕と通次的次元〔異世代間〕にまたがっているのだ」(五四頁)。これと同じことを、別の箇所でも次のように言っている。「ある社会における親族間の行動の規則〔態度の体系〕は、名称の体系と婚姻の規則〔真の動因——近親相姦の禁止〕とから生まれる矛盾〔女性譲渡の不均衡〕を解決するための一つの試みを表わしていることになるであろう。行動の規則が、体系を構成する傾向を示すようになるにしたがって、名称の再組織をよび起こし、後者は、態度の上になたたび反響し……ということが、……均衡の期間をのぞいてつづけられてゆくのである」(6)。構造は歴史を含む、したがってそれ自体弁証法的である、ということである。レヴィニストロースは、この考え方は言語学から学びうるだけでなく、

マルクスの史的唯物論も教えているものだ、という(8)。「構造論的弁証法は、だから、歴史的決定論と矛盾しない。前者は後者を要請し、後者に新しい道具を与える」のである。われわれとしては、右のレヴィニストロースの親族構造に関する所説を、隅から隅まで受け入れる必要はない。ただ人間の思惟の構造に関する超知性主義を確認し、そこから何かを感じれば足りるのである。

(1) (佐々木明訳)。以下本節では、この論文からの引用等は頁数のみを示す。

(2) レヴィニストロースはこれを体系・構造(能記)の意味する「機能」と呼ぶ(所記)。われわれはこの概念を、その体系が何を表現しようとしているか、という、体系の〈根拠〉にして〈目的〉のことと受けとればよい。別のところで、「各社会がそれら〔生きたれた〕系を系統づけられた一つの全体としてどういうふうに通合しようとしているか」といわれているものと同じである(『構造人類学』第十五章「民族学における構造の観念」三四六頁)。

(3) レヴィニストロースは彼が方法論の上で大いに影響を受けた音韻論について、その大家N・トルベッコイの言葉を使いながら次のようにまとめている。「最後に音韻論は一般的法則〔人類学の「系の系」にあたる〕の発見を目的とする。これらの法則は時には帰納によって発見されるが、『時には論理的に演繹され、そのことがそれらに絶対的な性格を与える』(三九頁)。「系の系」が「考えられた」系と呼ばれるゆえんである。だがそうした思惟は、当の未開人たちも無意識のうちにな

しているというのが、レヴィ・ストロースの主張の根幹である。以下、本文。

(4) 少なくとも、「母方のおじの重要さを交又い」と婚の残滓、
によって説明しよう」としたが、「この解釈が問題のあらゆる
側面を説明しえぬことを認め」ざるをえなくなつて、「この一
つの制度を理解するために、いずれもいまは消滅してしまつた
異質のないくつかの風習……を考えなければならぬ」かつたり
ヴァースの、通時的、「原子論」的、「機械論」的、自然主義
的、〈歴史主義〉的な仮説よりは優れているといえよう(四六
頁)。

(5) ここで、「系の系」という一般的モデルは「社会の動態
——従属の構造」の研究における方法であつたことを確認する
ことが有益であろう(『構造人類学』第十五章「民族学におけ
る構造の観念」三四二頁)。

(6) 同論文・三四四頁。

(7) これは、注(4)に触れたような、「通時的な研究だけが、
……共時的な現象を説明すべきだ」(四〇頁)と主張する〈歴
史主義〉と対比的である。

(8) 『構造人類学』第十六章「第十五章への追記」三六七〜三
六八頁。

(9) 同書・第十二章「構造と弁証法」(田島節夫訳)二六五頁。

おわりに

レヴィ・ストロースの主たる業績が、親族体系の研究と、
神話の構造研究であることは周知の事柄である。しかも、神

話には人間の起源や近親相姦に関わるものが多いのであるか
ら、二つの研究領域は同根である。(この小論では、神話な
いし呪術的思考に関する彼の学説を検討することができな
かつたのは残念である。)彼は、人間の隠れた無意識の思惟構
造をこれら二つの対象に、しかも未開人におけるそれらに探
ろうとする。それはまた、彼にとつて人間性の究極の根柢を
意味する、と思われる。それはどういうことであろうか。

たしかにレヴィ・ストロースには、〈歴史主義〉とりわけ
マルクス主義のそれに対する対抗意識、批判意識が強い。の
みならず、優越意識、皮肉すら感じせしめる場合も多い。前
節の末尾に指摘ないし引用した二箇所も、読みようによつて
は相当な皮肉である(むしろそれが正説か)。だが筆者に
は、彼が歴史というものを蔑視ないし無視しているとは思
えない。彼は『野生の思考』第一章「具体の科学」の中で、
「器用人プリコルムは、……限られた可能性の中で選択を行うことによ
つて、作者の性格と人生を語る」と語っている(二七頁)。こ
れは彼が自分自身についても語っている言葉だと筆者は確信
しているが、そこでレヴィ・ストロース自身の「性格と人
生」を読み取ろうとするならば、まず、彼の「器用仕事プリコルム」即
ち人類学の仕事における「限られた可能性」の中での「選
択」の産物、即ち、その諸研究業績(作品)をそういう眼で
読まなければならないだろう。だがそのみならず、ユダヤ

人として、ナチの抬頭期から第二次大戦期を青年・壮年期として生きたという、彼にとつての時代状況（限られた可能性）と彼の歴史体験（その中での選択）を無視するわけにはいかない。（そもそも人生そのものが徹底的に器用仕事でしかないのだ。）既存の歴史理論（マルクス主義のそれも含めて）はこの歴史をどうすることもできなかったではないか、という実感と絶望が彼になかったとは思えない。今後も歴史が歴史的に、即ち相対的にのみ展開するのであるならば、歴史に必ずしも希望はない。歴史そのものではなく、他に人間の生の意味を定位づけ担ってくれる何らか絶対的な契機が（神以外に——彼は無神論者である）あるであろうか。人間による人間の救済。それもいわゆる観念論でないとすれば（彼は理智主義の一元論者、即ち唯物論者である）、また既存の理智合理主義（これの有力な帰結の一つがナチズムであり、また、それに対抗しつつも無力であった「歴史主義」である）ではなく、それを包みつつ超えたものとすれば——。結局彼は、未開人の思惟の「あの規則正しい、結晶のような構造」に人間の未来を賭けたのではなからうか。

彼の、フランスからブラジルへの、文明から未開への、そしてナチ・ヨーロッパからアメリカ合衆国への逃避と脱出は、しかしながら彼にとつては、未来への唯一の前進的、希望の道であつたであろう。それだけが「結晶のような構造」の

発見を通して、未来にかすかにであれ、彼に対して「あの包括的な経験、つまり、一人の人間が他の一人の人間によって具体的に理解されるということ」を唯一の「正真性の規準」とするような社会の到来を展望することを許すことになつたからである。しかしそのとき、彼が歴史からの全的疎外に陥るのではないとしたら、現代の無神論的祭司、レヴィニストロースは、なんらかの歴史理論を皮肉ぬきに「要請」するであろう。

(1) 直接のマルクス主義者批判としては、たとえば『構造人類学』第十六章「第十五章への追記」三六八頁以下のM・ロダンソンへの反批判を参照。この反批判は、前節末注(8)の、史的唯物論への「肯定的」言及の直後から述べられる。またこの論文の最後の段落では、マルクス主義をユークリッド幾何学とニュートンに、彼の人類学を非ユークリッド幾何学とアインシュタインになぞらえているように読める。筆者が、先の「肯定的」言及の奥に皮肉を読むゆゑである。

(2) 『今日のトーチカ』所収「人類学の課題」二二二頁。

(3) 『構造人類学』第十七章「社会科学における人類学の位置、および……」四〇七頁。

(しづや はるよし 埼玉大学・倫理学)

近代日本における理性の態様

山 田 洸

I

明治の初めに外来語の“reason”に「理性」の訳語を与えたのは西周であった。一八七〇年（明治三年）頃に執筆したと考えられる遺稿「尚白劄記」の中で、かれは「「リーズン」は**泛用**（広義）にて道理と訳し、局用（狭義）にて理性と訳す」と注釈し、七三年の「生性発蘊」では理性を「道理を知るの性なり」と説明している。いま手元にある英和辞典を引いても、リーズンの訳語としては一、理由、二、理性、三、

道理があげられているのであるから、西の解釈は的確だったことになる。西はリーズンに日本語の道理にあたる客体的な意味と、それを理解する主体の側の能力といった意味のあることを知り、それを「道理を知るの性」として「理性」と訳したのである。

しかし西が理性という訳語に思い至るためには、もう少し深い事情が働いていたように思える。それは朱子学という天理・人性といった理解の影響である。天理と人性を一体的にとらえるのはいわば朱子学の特徴であり、そのために朱子学は「理性の学」とも呼ばれていた。伊藤仁斎の『童子問』に

「宋儒理性の学」という言い方も出ている。その意味は「理性の学」というほどの意味であって、西のいう理性とは異なるが、しかし朱子学に天理・人性、つまり天の理を受けた人の性（本然の性）という理解が用意されていた以上、この溝を越えるのはそれほどむずかしいことではなかったろう。

（仏教の用語にも「理性」というのがあるが、これは主として仏典に用いられたものだから、西への影響という点では無視してよいのではなからうか。）

そこで問題になるのが西と朱子学の関係である。西は石見・津和野の藩医の子として生れ、初めは朱子学を学んでいたが、一八歳のころ、たまたま获生徂徠の主張に接して「十七年の大夢、いったんにして覚醒」、朱子学への批判をつよめ、さらに二五歳からは蘭学を学ぶようになった人物である。とすると、リーズンを朱子学的臭気のない理性と訳すとき、西はどのような思いをそこにこめていたのであろうか。西がオランダ留学中（一八二一―二六五年）に執筆した「開題門」という文章の中に、「宋儒とラシヨナリズムと、その説出入有りといえどもすこぶる相似る有り」という言葉が出てくる。西洋合理主義の哲学が朱子学の理の立場と共通する性格をもっているという意見である。もっぱら実学的観点から蘭学を学びオランダにも留学した西にとって、合理主義の哲学はあまり魅力のある学問とはいえなかったのではあるま

いか。

じつは西より三十年も前に西洋哲学についての考えをまとめて書残している蘭学者に高野長英がいる。周知のとおり長英はシーボルトのもとで広く西洋科学を学び、「実学の盟主」として活躍した人物であるが、かれの「聞見実録」と題されたメモ帳には、佐藤昌介氏によって「西洋学師の説」として紹介された西洋哲学史についての要約が記されている。いろいろ興味ふかい発言をしているが、差当りの関係にかぎっていえば、古代ギリシャのプラトンの哲学を「朱子の心を論ずるの状に類す」と指摘、古代・中世の学問は「形以上の学を原とし、形以下の学もここより岐分するゆえにや、蒙然として分明ならざるなり」と批判されている。これに対して近代の学問は「形以下学をもって人の所務とし、ここよりして形以上にいたるの学問なり」ととらえられ、もっぱら経験科学の発展に注目していたことがわかる。

西洋合理主義という場合、広い意味では大陸合理論ばかりでなくイギリス経験論や自然科学も含まれるわけであるから、西と長英とでは一寸くい違っている面もあるが、長英は近代の学問の特質を経験論や自然科学の発展の方に認め、西は逆に大陸合理論などにみられる観念性の方に朱子学と通ずる弱点をみていたということになるか。だから西は「開題門」の中でも、ラシヨナリズムとは区別してオーギュスト・

コントの実証主義を「坭証確実、弁論明哲、……これわがアジアの未だ見ざるところ」と最大に評価し、またジョン・スチュアート・ミルの功利主義に期待を示しているのである。これは多かれ少なかれあの当時の洋学者たちに共通してみられる傾向でもある。とすると、理性をはじめとする哲学术語の創出は西の大きな貢献であったとはいえ、この理性の内容を思想的に受けとめる用意はまだ西にはなかったといふべきであろう。

II

理性のありようを初めて本格的に問題にしたのは、明治二十年代に批評主義を掲げて登場した大西祝^{はじめ}である。大西はまだ東大に在学中の一八八八年（明治二年）に「批評論」を發表、以後一貫して明治の思想課題に積極的に取組んだ哲学者である。

当時の日本は、明治初年の啓蒙や自由民権の時代とは異なり、儒教主義反動やナショナリズム論の台頭を背景に、国家主義体制が確立する時期である。たとえば、元田永孚と並んで儒教主義の復活・普及に活躍した西村茂樹は、一八八六年（明治十九年）暮に行った連続講演「日本道德論」の中で儒教と西洋近代哲学の総合Ⅱ折衷論を展開したが、それは儒教

の「固陋迂闊なるが如く見ゆる」部分を西洋哲学で補修しようとしたにすぎず（「茅舎を瓦屋となす」）、だから四年後に教育勅語が發布されると完全な儒教主義の立場に戻り、日本弘道会に拠って国家主義的修身教育の普及に乗出したのであった。東大哲学科の第一回卒業生として六年間もドイツに留学した井上哲次郎が、一八九〇年に帰国して最初に手がけたのは教育勅語についての官許の解説書『勅語衍義』であった。井上はこの中で忠孝一本の家族国家主義道德論を展開し、半世紀以上にわたる思想の国家統制へのレールを敷いたのであった。その他加藤弘之、三宅雪嶺、井上円了などがおよそ非哲学的な議論を振りまわしていた時期である。

こうした時期に批評主義の確立こそが思想界の急務であるという主張をかかげて登場したのが大西であった。大西は「批評論」のほかにも一八九三年（明治二六年）に「批評心」を、翌九四年に「批評的精神」を發表しており、それだけでもかれがいかに批評を重視していたかが分る。「批評論」は創作と批評の関係、批評の役割、範囲などを論じた後に、「わが国文化の先導者たらんと欲するの批評家はよろしく活眼を開いて今日の思想界を洞察せよ。よくその真相を看破しうる者はこれ予がいわゆる批評家たることを得る者なり」と述べている。今日の思想界を洞察し、その真相を看破して文化の先導者となること、それが大西の求めた批評家の

使命であり、それがとりもなおさずみずからに課した課題でもあった。当時の思想界は在来の儒教や仏教思想と新たに流入した西洋思想とが混在しており、その間に反目も生れようとしていた。大西はそうした事態に注目して、「その争闘とその調和はわが国将来の思想界の歴史なり。もしわが日本にして一種特別の新思想を開発するをえば、必ずやその争闘その調和の間においてこれを為すならん」と主張したのであった。大西が争闘と調和というとき、頑な排斥や安易な折衷を意味したのではない。後に「当今の衝突論」で書いているように、「衝突は調和を生み、調和はさらに衝突をはらむ」という形で発展していくのが「進歩の道行」なのであり、衝突を積極的に受けとめ、その衝突の中からより高次の調和をつくり出していくという、きわめて弁証法的な理解がそこには前提されていたのである。

ところで、この争闘と調和の中から新しい思想を創造し文化を先導していくことこそが批評家に課せられた使命であり、その唯一の武器が理性なのである。大西が批評というとき、かれの念頭には明らかにカントがあった。「批評論」の翌年に発表した「方今思想界の要務」は、冒頭にカントの『純粹理性批判』から「われらの時代は真に批評の時代なり、事々物々みなこれを批評に付せざるを得ず云々」（第一版序文の補注）を引用し、その批評の尺度を「道良心」に求

めている。この道良心とは、“Vernunft”の訳語である。大西は『純粹理性批判』を『純理性の評論』と訳しており、「理性」という用語も平行して用いているから、道良心という言葉に理性とは区別された特別の意味がこめられているわけではあるまい。要するに理性・道良心に照らして「比較・批判・批評」していくことを「方今思想界の要務」ととらえたのである。たとえば、「西洋主義といい日本主義といい急進といい保守といい、みなただ事の一方を見たるものにして、思想界においてはすべてこれらの上に立ちこれらを統合するところの主義なくんばあらず」と述べ、この位置に立つのが批評主義であるとしたうえで、「吾人の道良心の試験を経せしめずしてかれに模倣しもしくはこれを保存するを不可とするなり」、「吾人の理性に照らしてその価値を発見するにあり」と主張している。

このようにカントの批評主義をかかげて登場したこともあって、大西は「日本のカント」などと評されることもあるが、大西の立場はけっしてカントに止まるものではない。「方今思想界の要務」にもすでにヘーゲルが論じられており、さらに、「近時歐洲の思想界がヘーゲル派の主心的哲学を放棄してもつばら主物的の方向におもむくは、けだし一はヘーゲルの空想的哲学に対する反動に原因し、また一は物質的學術のおどろくべき進歩と、またこれに伴う物質的技芸の

進歩……に原因す」と述べて、「主心的（唯心論的）傾向と主物的（唯物論的）傾向」の衝突と調和の問題も射程に入れている。また少し後になるが『良心起原論』や『倫理学』になると、カントの倫理学は歴史上の一学説としての位置しか与えられておらず、その理性主義も理性と感性の二元的対立に止まっている点で批判されている。大西がそこで用いている方法は主として「歴史的の攻究法」であって、なお「純理哲学的（形而上学的）」視点の必要は認めつつも、あくまで「東西古今の道徳的事実」を「手づき」とした倫理学確立の必要を説いている。カントの批評主義がもっぱら人間主体の理性能力の吟味に向かったのに対し、大西のそれは主として現実の思想界に向けられていたということができよう。

このような批評精神を大西がどのようにして身につけたのか、必ずしも明確ではないが、それはけっして東大哲学科における勉強だけによるものではあるまい。大西は東大で外人教師ルードヴィヒ・ブッセに学んでおり、ブッセを通じてヘルマン・ロツェの批判的実在論の影響を受けたといわれるが、それだけでは大西の批評精神は説明がつかまい。姉崎正治の「大西祝君を追懐す」によれば大西は「ロツェの哲学は彼を縫い此を合わせ、両極を包み矛盾を蔽わんとす。その思想は巧みなり、されど己れはかくのごとき思想の風は好まざ」と批判していたという。私としてはむしろそれ以前の、

とくに同志社における思想形成を重視したい。かれは一八七七年（明治一〇年）から八四年までの七年間、つまり一三歳から二〇歳までという思想形成上もっとも重要な時期を、草創期の同志社で過ごしている。幕末に命がけて密出国をした新島襄の創設した同志社は、少なくともその草創期には野性的な活力に満ちており、多彩な人物を各分野に送りだしている。新島の語録には「わが同志社の門をくぐりたる者は、政治家にまれ、宗教家にまれ、実業家にまれ、文学者にまれ、少しく角あるも可なり、奇骨あるも可なり、ただけっしてかの優柔不断にして安逸を貪り、苟且姑息くわしよの計を為すが如き者たらざらんこと、これ襄が切に望み、ひとえに願うところなり」とある。大西はこのような反骨の姿勢を同志社で身につけており、そのような姿勢で哲学を学んだからこそ、同時代の哲学者たちを乗りこえて、みごとな批評精神を發揮しえたということであろう。

では大西の批評活動は何に向けられどのように遂行されたのであろうか。この点については別の機会に「大西祝と批評主義の展開」（『日本社会主義の倫理思想』所収）として扱っているのでくわしく立入ることはしないが、かれの批評精神がいかに発揮されたのは、井上哲次郎との「教育と宗教の衝突」論争においてである。井上が内村鑑三の「不敬」事件をとらえて教育と宗教、キリスト教と国家の衝突であるか

のように騒ぎたてたのに対し、大西は国家内における「進歩と保守の衝突」にすぎないと指摘、もしこのような衝突を恐れるようでは日本の発展は望めないと批判したのであった。

不敬事件の背景には教育勅語が控えており、井上はこの権威をふりかざしてキリスト教を攻撃していたのであるから、大西の批判は井上の勅語解釈にも向かわざるをえなかった。忠孝が日本の道徳の基本であるという井上の主張に対して、忠と孝は同一物ではないのであるから、忠と孝のいずれかが基本であるか、あるいは共に基本なのであるとすれば、両者に共通するなにかが基本であることになり、いずれの場合にも井上の主張は成り立たない、と大西は批判する。さらに、君父の命に従うことが忠孝だとしても、君父の命であればなんでも従っていけばよいというわけではないのであるから、君父の命に従うまえに、そのよしあしを判別するより高次の基準がなければなるまいと批判している。大西はこのような議論に立って、教育勅語のかかげる忠孝道徳も「到底するところ絶対的のものにあらず」と指摘し、勅語の権威をふりかざす井上の「卑怯」な態度を痛烈に批判している。

大西に「衝突は調和を生み、調和はさらに衝突をはらむ」という発展観のあることはすでに述べたが、「近世欧州思想の三大変」では「人類の歴史はわれら人間がみずから作り出すものでありますが、また歴史がわれらを作るということも

できます。われらは皆歴史の中のもので、いかなる英雄でも豪傑でも歴史上の関係を脱して世に現わるるものはありませぬ」と主張している。これなどはマルクスの周知の見解、人間は歴史的に形成されるが、その歴史を形成するのはほかならぬ人間自身であるという見解と相通するものを示してさえている。そしてこの歴史を作りだすためにこそ批評精神が要求されるのであり、それを導くのが理性であると大西は考えていたことになる。

大西は一八九七年（明治三〇年）の一月に姉崎正治らと「ていゆう西懇話会」（後に丁西倫理会と改称）を発足させた。「コンベンショナルなる国家主義」の風潮を批判するためのものであるが、これも批評主義の具体化である。姉崎の大西追悼文によれば、「問題の处在を発見し、論点の差異を批評闡明して、その論難研究に指鍼を与え」たのはつねに大西であり、大西は「実に丁西会の運転手」であったという。しかし残念ながら大西の活動はここまでで、この後まもなく、ドイツ留学中に病を得、一九〇〇年（明治三十三年）に三六歳の若さで死去した。

III

大西の批評活動は同時代にあつて群を抜いてすぐれたもの

であったが、かれの夭逝もあって、残念ながらそれは明治哲学界の主流を形成するものとならなかった。かれが創設した丁酉懇話会も、一九〇二年（明治三五年）に起った哲学館事件などを契機にその批判的性格を失っていく。

中江兆民が『一年有半』において「わが日本古より今に至るまで哲学無し」と書いたのは大西の死の翌年である。兆民が大西の著作を読んでいたのかどうかは気にかかるところであるし、こういう全否定的言い方が正しいとは思わないが、喉頭癌になって余命一年半の宣告を受けた兆民が、過去二十数年の活動をふりかえってこのように叫ばざるをえなかった気持は理解することができる。そして同時代の加藤弘之や井上哲次郎の哲学が「その実は己れが学習せしところの泰西某の論説をそのまま輸入し、いわゆる崑崙ケロンに箇なづめの棗を呑めるもの」にすぎなかったことは兆民の指摘するとおりであったろう。この時の加藤はすでに東大総長の座を離れていたといえ、一八七七年（明治一〇年）の創立以来長くその座にあった人物であり、井上はドイツ留学から帰った一八九〇年（明治三年）以来、東大の哲学科教授として哲学界に君臨することになる人物である。こういう似而非哲学が支配しているかぎり、日本の変革を期待することはできない。兆民が『一年有半』のあと『続一年有半』において、死力をふりしぼって「ナカエニスム」の確立に当たったのはこのためであ

る。それは十数年の自己の唯物論の立場に検討を加え、「虚霊派（唯心論）」や「現実派（実証主義）」の批判を通じて、「精神の能」、「自省の能」に確固たる基礎づけを与えようとしたものである。大西とは論ずる方向は異なるが、その目ざしていたものが能動的主体の確立であった点では軌を一にするものといえよう。

しかし兆民のこの思想的遺産もだれにも継承されぬまま傍流に押しやられ、明治後半期の哲学界は、大勢として、一方では井上らを中心とする日本型観念論の確立に向かい、他方ではドイツ観念論の本格的受容に向かった。カントは明治二〇年前後にはもう紹介論文が書かれているが、三〇年前後になると、清野勉の『標註韓図純理批判解説』や蟹江義丸の『韓図の道徳純理学の基礎梗概』のように、ある程度まとまったカントの研究書も刊行され、桑木敬翼の『哲学概論』や波多野精一の『西洋哲学史要』のような、その後も長く読みつづけられる概説書も刊行されている。このような一定の蓄積の上に、西田幾多郎の『善の研究』（一九一一年）も書かれたのであり、大正期に入ると、折からの大正デモクラシー運動の高揚に呼応する形で、新カント派哲学の圧倒的影響のもとに、新理想主義の哲学が流行することになる。

新カント派の哲学は、自然科学や唯物論の台頭に直面して、観念論を「科学」的に補強する役割を担って登場したも

のであり、現実と理想、存在と価値を峻別して、理想や価値の独自性を説くところに特徴をもっている。その影響下に「文化主義」の哲学を説いた左右田喜一郎は、真・善・美といった文化価値こそ人間の理想であり、これを実現するための努力に文化主義の意義を認め、**「人格主義」**を唱えた阿部次郎は、人格価値と物質価値を対置し、人格価値による物質価値征服の必要を強調した。たとえば阿部の場合、理想と現実の関係がどのようにとらえられているかという点、これも理想実現のためには現実との関係を無視するわけにはいかず、**「理想発生のためには現実との関係を無視するわけにはいかず、現実が理想発生を地盤」と「理想発生のためには現実との関係を無視するわけにはいかず、理想発生を地盤」と**「理想発生のためには現実との関係を無視するわけにはいかず、理想発生を地盤」として二重の意味で重要だといえる。しかし現実が理想発生を地盤であるとは、地中に埋まっている小判の比喻で説明されるようなものではなく、理想（小判）は現実（大地）の中に見出されることはあるが、現実がなければ成立しないというものではない、つまり現実の中に初めから、ア priori に存在していたのだというものにすぎない。大西の理想主義からいかに遠く隔たったものであるかが知れよう。

分野は異なるが、『貧乏物語』を執筆した河上肇が「抜きがたき人道主義」、「靈肉二元論」の傾向を示していたのも、以上のような時代風潮を背景としている。もともと人道主義の傾向の強かった河上は、経済学の研究を始めるにあたって「経済と道徳」の調和する社会の実現を願い、それゆえに

この調和をやぶる貧困の問題にもいちはやく取組み、その解決を求めていく過程でマルクス主義者に転化していくのであるが、その出発点においては「Kant oder Marx にあらず sowohl Kant und Marx ならぬべからず」と主張していた。河上は左右田や阿部とは異なり、カントとマルクス、つまり道徳と経済の調和を求めてはいたが、まさにそこに、カントとマルクスとが対立的にしか理解されていなかった事実が示されている。こうしてこの対立・分裂を統一すべく登場したのがマルクス主義の哲学である。

IV

日本にマルクス主義の理論が紹介されたのは明治期の社会主義者たちによってであるが、それは「共産党宣言」など二、三の文献にすぎず、ある程度まとまって理解されるようになるのは大正期に入ってからである。堺利彦は赤旗事件で服役中の一九〇八―一〇年にカウツキーの『倫理と唯物史観』を読み、大正期に入って「道徳の動物的起源およびその歴史の変遷」などでマルクス主義の立場からの道徳論を展開しているし、東大倫理学科の学生竹内仁はまさしデューッゲンの『人間の頭脳活動の本質』などを手がかりにマルクス主義倫理学確立の課題に取り組んでいるが、しかし大正期のマルクス

主義理解は一般的には社会変革の理論としての唯物史観に向けられており、マルクス主義の哲学的側面への理解はきわめて不十分であった。

マルクス主義の哲学的側面が注目されるようになるのは昭和期に入って、三木清が紹介してからである。三木はドイツ留学から帰国すると、一九二七年（昭和二年）に「人間学のマルクスの形態」以下の一連の論文を発表、三〇年には『ドイツ・イデオロギー』を訳出するなど、マルクス主義哲学の普及に大いに活躍した。三木自身はマルクス主義者ではなく、その独得の人間学的立場からマルクス主義に解釈を加えていたから、その点を批判されてまもなくマルクス主義から遠ざかることになる。この三木の京大における三年後輩に戸坂潤があり、三木の思想的影響下にマルクス主義哲学者への道をすすみ、一九三二年に唯物論研究会を結成して、マルクス主義哲学の本格的展開を担うことになる。丁度同じころ、東大哲学科を卒業した吉野源三郎や古在由重もマルクス主義者への道をすすみつつあり、ここに、戦前におけるマルクス主義哲学の発展期を迎えることになる。

戸坂の卒業論文は「物理的空間の成立まで——カント空間論——」であり、古在のそれは「カント認識論における目的の観念」であって、ともに新カント派の影響下にカントの認識論から出発していることは注目に値する。つまりカントの

認識論をくぐり抜け、それをマルクス主義の方へ乗りこえることによって、かれらの思想が形成されたということである。そして戸坂が「科学的批評」の必要を強調したことは周知のことであるし、古在も敗戦直後に発表した「哲学的精神について」の中で、「困難をおかしつつ、たとえ一歩でも大胆に真理探究の路をきりひらく」ところに「哲学精神そのものの面目」があると説き、この論文を収録した著作集第三卷に「批評の精神」というタイトルをつけたのであった。先に述べた大西とこの戸坂らとは、その思想的立場は明らかに異なるが、それにもかかわらず、その批評精神においては相通するものを示しており、そこに理性の本来的な発動をみることができる。

古在は『現代哲学』において新カント派哲学の「僧侶的・官学的特質」を批判しているが、それと同時に「ドイツ古典哲学の二重性」では、カントによる哲学的革命の積極的意味を観念性との二重性においてとらえ、それを可能としたドイツ自身の内部における積極的な物質的条件の解明を試みている。カントを観念論として簡単に脱ぎすてるのではなく、積極的な対決を通じて継承すべき点は継承するこの姿勢が、カントの批判主義の発展的継承を可能としたのであろう。この点は戸坂も同じで、『イデオロギー概論』の中で科学的批評の必要を説くさいに、カントの批判主義との区別を明確にして

いる。戸坂が科学的批評という場合、たんに科学的な批評、つまり批評を科学的なものとするといった意味ではなくて、科学と批評の結合、かれの言葉でいえば、ジャーナリズムの批評性とアカデミズムの実証性の結合を実現した強力な批評主体の確立を意味している。

戸坂らは以上のような科学的批判主義の立場から当時の支配的な思想・イデオロギーに対する果敢な批判活動を展開していった。その数多い発言の中から、西田哲学と和辻倫理学に対する批判を取上げることにする。西田については戸坂も「京都学派の哲学」や「無の論理」は論理であるか」などで徹底的に批判しているが、ここでは古在の「西田哲学の根本性格」に代表させてその論点を要約することにする。第一に西田哲学成立の客観的条件として、日本が第一次世界大戦期を通じて一定の社会的・文化的成熟を達成し、「ヨーロッパおよびアメリカにおける高度に発展した資本主義諸国の最新の文化的収穫を全面的にうけとりうべき物質的・思想的条件を完備した」ことを指摘、第二に、そうした背景のもとで倉田百三、西田天香、武者小路実篤などの人生哲学が流行するわけであるが、それらがいずれも短期間のうちに凋落していった中で、西田哲学だけが生残りえた理由は何かを問い、それが「論理の宗教」であること、つまり「根本動向としての宗教的なものが極度に抽象的な姿において近代的な「認識

論的」装備にかためられている」からにはかならないと説明、第三に西田哲学の特殊性として、絶対、無限、愛、永遠、内的なものなど、西田哲学に特有な表現が、かもしだす「幽玄な情感的陰影」が、「さかさまに映出された日本的みじめさ」にすぎないにもかかわらず、かえってそれゆえにみじめさからの解放を錯覚させる役割を果たしていることを解明している。

古在が西田哲学をこのように批判するさい、その根底には、哲学は科学的認識と世界観の統一されたものでなければならぬ、という確固たる視点があり、それがこの時期の古在の一貫した問題関心となっている。『現代哲学』は帝国主義段階の観念論哲学が「科学的」哲学と「世界観」哲学とに分裂せざるをえず、とくにファシズム下においてはこの「世界観」哲学が流行する理由を分析したものであるし、「論理学と認識論」や「現代における認識論の意義」はマルクス主義においてこそ両者が統一的に把握されうることを積極的に論じたものである。古在は「現代における認識論の意義」の中で、「ただしく理解された認識論は、一切の世界認識の歴史的圧縮および一切の社会実践の基本方針として世界観の性格をもたなければならぬ。そしてただしく理解された世界観はまさに人類史の観点からの認識の自己批判の帰結として必然的に認識論の意義をおびなければならぬ」と述べている。

つぎに戸坂の和辻批判であるが、戸坂は和辻の最初の倫理学上の著作である『人間の学としての倫理学』が刊行される二年前、つまり和辻がようやく倫理物理学系構築を模索しはじめたばかりの一九三二年に、「やまと魂」学派の「哲学」でその危険な本質を批判し、ついで「日本倫理学と人間学」や「和辻博士・風土・日本」で徹底的な批判を行った。戸坂の批判は和辻倫理学の根幹をなす解釈学や風土理論に向けられ、「木によって魚を求めうるばかりでなく、魚によって木を求めることさえできる」カラクリをみごとにあばいていく。たとえば、「倫理」という国語によってしか表わせないものをさらにまた「倫理」という国語の文義的解釈によって解釈するならば、倫理という日本語ばかりでなく、倫理そのものの日本性を、同義反覆的に結論するのが、そのノルマルなロジックになる」と解釈学の秘密をあばき、台風の季節性と突発性という風土の二重性から「しめやかな激情、戦闘的な恬淡」という国民性格の二重性を導きだす風土理論の魔術があざやかに説明されている。

戸坂は天皇制ファシズムが、科学的批判のもっとも及びにくい道徳をフルに活用し、「道徳振り」と倫理呼ばわり」によって、つまりすべての思想を天皇制国体にとってよいかわるいかのフルイにかけて、国民を戦争に動員しようとしている事態に真向から立ちむかい、これに反撃しうる理論の構築に

全力を投入したのであった。それがとりもなおさず「科学的批評」の見地であり、戸坂の全活動がそうした見地からの批判活動と、そのための理論的枠組の確立に向けられていたといえる。戸坂の議論の仕方には古在などとは異なる独得のものがあるが、しかしその帰するところは認識論と世界観の統一および現実生活の場におけるその貫徹ということになる。それが戦前におけるマルクス主義哲学の到達点であった。

戦後のマルクス主義哲学が十分にこの戦前の思想的遺産を継承し発展させることができたのかどうか、これは別個に扱われるべきテーマであるが、最後に一点だけ簡単に触れておきたい。戦後、唯物論を世界観の問題として主体的に受けとめることの必要を強調したのは真下信一であった。しかし梅本克己などが実存主義の立場からさかんに主体性の問題を提起していた事情もあって、真下の提言は必ずしも正当な評価を受けなかったかみえる。そしてどうしたわけか、認識論と世界観の統一が持論であったはずの、したがってこの問題についてもっとも発言資格のある古在が、『世界』の座談会「唯物史観と主体性」でもほとんど発言していない。古在が「思想方法」としての哲学という主張を押しだしてくるのはスターリン批判以降である。このあたりに戦後のマルクス主義哲学についての一つの検討課題があるのではなからうか。

誌名の問題について

ご購入、ありがとうございます。

さて、今号から誌名をやむをえず変更しなければならなかった旨を前号でお知らせしましたが、そのご事態は一変して、その必要がなくなりました。ご覧のとおり、本号は、『思想と現代』第3号です。本誌は、今後ともひきつづき『思想と現代』と題されてみなさまのもとへまいります。

ここへいたるまでの経過について、ざっとご報告申し上げます。

新誌名選定の作業が大づめを迎えようとしていた8月上旬に、わたしども（協会委員会および書店編集部）は、『思想と現代』が特許庁にげんに登録されている多数の誌名のなかにはいつていないことを発見したのです。そして誌名変更をわたしどもに求めてきた出版社も、わたしどもの指摘を受けて、この事実を——したがって、あの要求にはまったく根拠がなかったことを——確認しました。ここで明らかになったのは、登録には10年間という期限があるのだ、ということ、同出版社が、かつてたしかに『思想と現代』を登録はしたものの、そのご10年をへた時点でこれを更新する手続きをとらなかった、ということ、さらに、5月末にわたしどもの交渉にあたった同社幹部がこのことを知らなかった、ということです。

ことがらのこの急転にわたしどもは、このかんの狼狽と苦悩ときりきり舞いにてらして、協会および書店にたいする同社のこのように不意な干渉にたいして憤懣を禁じえないものがあつと同時に、しかし、なによりも、せっかくの誌名『思想と現代』を変えずにすんだことをよるこんだしいです。

8月12日、協会委員長に同じ幹部から電話がかかり、迷惑をかけてすまなかつた、という陳謝の表明がありました。協会および書店としては、できれば文書による陳謝がほしかつたところですが、当方にも度をこえた人のよさ・実務上の無知などがあつたという反省点もあり、そもそも、„Ende gut, alles gut“（終わりよければ、すべてよし）、と言える結果になつたのですから、この件はこれで落着したと見なすことにいたします。

以上のとおりで報告して、この問題でおさわがせしたことをお詫び申し上げるとともに、本誌にたいするいっそうのご支援をお願いするしいです。

1985年9月

唯物論研究協会
白石書店

真下信一における理性

——「実践的ロゴス」から歴史的ロゴスへ——

福田 静夫

はじめに

日本の人民は、じつに多くのものを真下信一という思想者に負っている。それについて私は、思いつくままにつぎのように記したことがある。

「真下先生は、日本の人民がいま最も必要とすべき、人間的資質の決定的な励まし手、創造的な思想者のひとりであった。「中略」じっさい先生の人格のなかには、日本の人民が歴史のなかでつくりあげてきた最良の思想的資質が

集約されてのびやかに息づいていた。先生の生き方を一貫している革新への意志。統一、国際的連帯、寛容のモラル。自由と愛とに豊かにむずびついた、そして深く人類的な思想の遺産にはぐくまれ、主体的な実践に支えられた、唯物論的理性の立場。搾取・差別・抑圧・戦争・ファシズムにたいする激しい怒り。働く人びと、解放を求める勢力へのかぎりない共感。歴史的進歩にたいする確固とした信念。そして青年にたいして終始変わることもなかった愛情と信頼⁽¹⁾。」

こうしたもろもろの事柄のなかでも、真下が絶えず強調し

て倦むことのなかった理性の立場と、戦後の歴史への期待とは、人間への不信が理性への絶望と一つにして説かれ、戦後の「総決算」が歴史への声高な軽蔑において主張されはじめている今日の状況のもとで、改めて顧みられるべき重い意味をもっているように思われる。じっさい真下の思想における際立った特徴は、戦前・戦後の最も激動に満ちた現代史の真つただなかを、理性を生きたことに思想的人間的な生命を賭けてきたところにこそあったからである。

一、「実践的ロゴス」の立場

理性の問題は、真下の思想形成の出発点から登場して行く。一九二八年に書かれた卒業論文は、カントの『判断力批判』を取り上げているが、「反省的判断力の対象界」と題された卒業論文の末尾の付言のなかで、「一般に理想主義的立場とは、我をlogos 或は Vernunft と見る立場である」ことが確認され、「反省的判断力の対象界は一般に発展・歴史の世界」であるとされている。「ロゴス」、「理性」が「歴史」とのかかわりのうちにおかれていることには、早くも真下の生涯の思想的課題が暗示されているといえよう。⁽²⁾

すでに真下の学部時代、芥川龍之介の自殺があり、プロレタリア文学運動の興隆や、アカデミー哲学内部での三木清

のマルクス主義哲学への転向に見るように、マルクス主義の運動が文化の面でも影響をひろげつつあったが、真下は、大学院に進むなかで「歴史」にまともに向き合うことになる。

真下によれば、大学院時代に経験した滝川事件は、「学問、文化と政治の関係、学者の社会的責任の問題、人間の生き方と学問との関係、戦争と平和の問題、哲学と現実との関係」等々を学ぶ上で「最高の哲学的セミナール」⁽³⁾となった。大学院のころから読み始めたヘーゲルおよびマルクスから真下が学びとったものは——真下の場合、むしろヘーゲルはマルクスをとおして理解されていくという形になったのであったが⁽⁴⁾——「一言でつくすならば、プラクシス(実践)の概念であった。』『美・批評』が『世界文化』に改題される際に、真下は「ロゴス」という題名を提案したというが、じっさいその関心のありように示されているように、戦前の真下の仕事は「実践的ロゴス」段階と称してもいいほどの特徴をもっている。それを端的に示しているのが、『美・批評』に秋田徹の筆名で発表された「プラクシスについて」と題する小論文である。真下は「実践的ロゴス」をつぎのように説明している。

「人はロゴスの合理主義的、あるいは非合理主義的把握に抗して、その本当の克服として、ロゴスの弁証法的把握を、実践的ロゴスを理解せねばならない。

客観的真理、実践、弁証法、これら三つの概念が、それ

らの弁証法的統一において把握されねばならない。⁽⁵⁾」

「合理主義」と「非合理主義」という形であい対立する二つの立場の例として、真下は、「ヘーゲルの絶対主義が同時に極端な諦観主義を、逆にまた例えば、デモクラシーの合理主義に抗するナチスの非合理主義が現実への強行軍を意味するという事実」を挙げている。⁽⁶⁾ たしかに一九世紀末に実証主義が危機を迎え、新カント主義から新ヘーゲル主義への転回が起こり、一方で生の哲学やプラグマチズムの流行に対抗して現象学による新しい形而上学の復活がはかられているとき、フアンズム・ナチズムの非合理主義が急速にのさばりかえっていった深刻な内面的な分裂が表現されていたのであった。

もっともここでマルクス主義哲学の立場が、「実践的ロゴス」の立場として表現されるころには、真下なりにそこに込めている独自の含意もあった。たとえば、「実践」という概念は、マルクスの「フォイエール・パッサ・テーゼ」にある「感性的に人間の活動、実践 [sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis]」を踏まえているし、マルクス主義的唯物論的な「ロゴス」というモチーフは、マルクスの『経済学・哲学手稿』にいち早く着目した三木清の「人間学のマルクスの形態」などと無縁ではない。また「実践的ロゴス」が「客観的真理、実践、弁証法」の三概念の一体性において規

定されていることには、革命的实践の概念の独自の意義を深く掘り下げることで、弁証法の認識論的な意味を究明しようとしたいわゆる「マルクス主義哲学におけるレーニンの段階」論争にも独自にコミットしようとする真下の積極的な姿勢が示されている。

真下はまた、カント、ヘーゲルなどのドイツ古典哲学のみならず、広くブルジョワ諸思想や新生ソ連の社会主義文学にも関心を向け、そこから積極的な遺産を撰取する努力を続けていることもこの時期の特徴である。リッケルト、シェストフ、ニーチェについての論文が書かれ、さらにはいわゆる唯物弁証法的創作方法などの論争に関連したいくつかの論考も発表されている（「レアリズムの論理——弁証法的美学の方法論的プラン——」『美・批評』一九三四年、「文学研究の態度に就いての一つの感想」『カスターニエン』一九三六年、「プラグ文化通信」『世界文化』一九三六年などのほか、『芸術学』『ゴリキ人生読本』『リアリズム』その他の書評が『世界文化』一九三六年の諸号に所収）。

こうしたいわば問題内在的な傾向は、危機の時代・社会が生み出す不安・動揺・絶望・救済願望などにたいして真下が敏感な素質をもっていったということもあるが、同時に「実践的ロゴス」の立場が、まさに事柄に真剣に対決し、それに内在することで客観的真理を確保しようとする弁証法的な批

判のありかたを要求するものであったことにも由来する。人間たちの現在の苦悩のなかにも身を置き、そこに思想者としての責任を負おうとするこの立場は、人間的モラルの立場、戦闘的なヒューマニズムの立場として、また広く人民的統一戦線の立場にも開かれている。真下が執筆した『美・批評』の「再刊の辞」では、そのことが、「毅然として自らを、本当のアカデミズムに、本当のジャーナリズムに鍛へ上げねばならない」という言葉で言い表わされている。

しかし「実践的ロゴス」の立場とは、真下にとって、たんなる理論的な立場を言い表わすだけのものではけつてなかった。真下は、滝川事件では大学院の代表としてその戦いの一端を担ったし、また『世界文化』事件では治安維持法によって検挙され、日本の天皇制権力との対決の場に文字どおりに身を置くことになった。また真下が地下で活動を続けていた共産党に資金を出していたことが、戦後になって関係者の側から明らかにされた。

真下は、さながらに抑圧と反動の激しくなっていく政治情勢に逆らいながら、「実践的ロゴス」の立場を求めていき、時の権力からすれば、あえて「国賊」の道を選ぶ。そのとき真下の心を支えたものはなんであったのか。真下は、つぎのように書いている。

「その『二年間の拘置生活の』なかで私の心を支えたも

のは、やはり学んできた哲学であった。それもヘーゲルによって導かれ、マルクスによって教えられた、ものの見方であった。自由への信念、人間の歴史への確信であった。その哲学のゆえに私は今ここに、そしてここにこうしていることがその哲学のただしさの証しにほかならぬと思った。」⁽⁹⁾

「これが人生だったのか？ よし、さらば今いちどい」と、ニーチェの言葉を真下は引くのであるが、真下のこの確信をさらに広く支えたものには、「大正デモクラシー」と呼ばれている時代の風潮のなかで真下が受けてきた初・中等教育のありようや、自由民権の洗礼を受け、天皇の神格化や部落差別から自由であった父をもった家庭のありようなどがあった。ここにもまた、人間的なものが「実践的ロゴス」として歴史を貫徹していることのいまひとつの例証があったのである。

二、歴史的ロゴスにおける「戦後」

一九四五年八月一日の敗戦当日、正午の天皇の放送が敗戦を告げるものであると感じた真下は、「歴史的急転のドラマ、それも歴史の正義がついにそれ自身をつらぬきとす一つのきわだった幕ぎれ」を確認するために、かつて自分を国事犯として扱った警察署へ直接出向いていった。⁽¹³⁾真下に「真理も、へたくれもあるか！」とうそぶいてみせた虚偽の権威体

制は、かつてのピラトが代表したローマとおなじく、おのれが圧殺しようと思ったものの前に膝を屈した。もっとも真下は、その同じ日、警察の裏庭で思想調査関係の資料が焼かれているのを目撃するが、それが権力犯罪の証拠湮滅であるだけでなく、勝利した理性と真理にたいする裏切の準備でもあったことが分かるのは、しばらく後のことであった。この時点で真下は、戦時下の理性受難の歴史のつじつまはあい、これ以降は余生といったんは感じるのであるが、「人間の歴史というやつは、根は尋常ながらなかなかのしたたかな者」であった。⁽¹⁵⁾真下が、晩年になってから宮本百合子の『播州平野』の一節を引きながらしばしば語ったように、「八月一五日の正午から午後一時まで、日本じゅうが、森閑として声をのんでいる間に、歴史はその巨大な頁を音もなくめくった」⁽¹⁶⁾が、まさに「その日本じゅうが、森閑として声をのんでいる」ことこそ、「支配者たち」に「何処かで、出来る丈握っている縄の端を手放すまいと腐心している陰険さ」⁽¹⁷⁾を許す決定的な条件となっていたものであった。

だから敗戦とは、歴史における真理の客体から主体へと日本の人民がみずからを創り上げていくたたいの出発点とならなければならなかったし、独自の意味での「戦後」がそこから始まる画期とならなければならなかったのである。

真下は、先に触れた「ブラクシスについて」のなかで、

「実践的ロゴス」の立場は、「実践の現在の理解」の立場であって、これによって過去の歴史の真理は、現在が提起するあらゆる未解決な問題群との連関のうちにおかれることをとおして、未来を創造する真理へと発展させられるし、逆に未来の歴史の真理の要求は、過去の歴史の真理を活性化するという見地を打ち出していた。「ロゴスとは本来媒介性のこと」⁽¹⁹⁾だとするならば、まさしくわが国の敗戦の現実のなかで露呈されている「ロゴス」の矛盾——あるべかりし「ロゴス」と現にある「ロゴス」との、あるいは客観的真理と主体的真理との矛盾——こそ、分裂した二つの「ロゴス」を媒介して真の「ロゴス」を創出すべき「実践的ロゴス」が要求されていることの端的な証明である。真下の「実践的ロゴス」は、戦後の歴史にアンガジェ「engager」⁽²⁰⁾することで、歴史的ロゴスないしは歴史的理性へと突き動かされていく。こうして真下の理性には、歴史的ロゴスの段階として特徴づけられるであろう戦後の段階が始まる。

戦後の歴史にたいする真下の主体的なアンガジュマンのうちには、「ファシズムと軍国主義をやっつける」ための極東国際軍事法廷への協力もある⁽²¹⁾。また朝鮮戦争直前に大学からの共産主義勢力一掃をぶってまわったCIE顧問イールズに反対し、朝鮮戦争とそれをきっかけにする反動的諸政策とに抵抗する学生運動への教官の立場からの連帯⁽²²⁾、一九五〇年代

の第一次教育反動化期の批判活動⁽²³⁾、などなどのケースもある。しかしそれが最もきわだってくるのは、六十年代以降の高度成長期をへて、政治的・文化的反動化や人間的なもろもろの危機・解体の諸傾向が顕在化する局面においてであった。一九七〇年、名古屋大学定年後、「第二の反ファシズム」のたたかいを引き受けるつもりで、暴力的な占拠と破壊とが続いていたある大学の学長の任務に就いたのは、その一例である。

一九七六年、いわゆるロッキード事件がおこり、また戦前の治安維持法を民社党と自民党が正当化する動きがおこったとき、真下はそれらを厳しく糾弾しながら、「八月十五日はまだきていないのではないか」という問題を提起した。『八・一五』とそれ以後というものの本来の意味は、軍国主義とファシズムを一掃し、それを支えそれに支えられる金権勢力をおさえつけ、戦争責任者を徹底的に追及し、反民主主義的な一切のものを除去すること、つまりポツダム宣言の忠実な実行にあったはず⁽²⁴⁾だが、「歴史の事実」と「歴史の論理」とはかならずしも同時に進まず、「八月十五日の事実」は来ても、「八月十五日が意味する論理」はまだ実現していない⁽²⁵⁾。この「戦後」のはらむ矛盾が、二つの事件のような形をとって現われたことは、いまや「強力なアメリカの国家独占資本にたいして従属的に同盟する地位におかれたわが国の国家独占資本のあり方」に規定された価値観のラディカルな転換、

つまり「独占資本の論理」から「人間の論理」への質的転換によってこの矛盾を解決する以外にどうしようもないところに来ていて、ということである。

ここで必要な価値観の転換がラディカルであらざるをえないのはなぜか。それは、「独占資本の論理」とは、一言でいえば、人間を人間に敵対させることで、人間をニヒリズムやペンシズムに落とし入れ、人間の根っこを台無しにしてしまいう野獣主義の論理であるのたいていして、「人間の論理」とは、人間にとつては人間こそが人間でありうる根〔ラディクス *radix*〕であるという意味で、人間を人間にとつての至高の存在として位置づけようとする文字どおりにラディカルなヒューマニズムの論理であるからである。

ではわが国の戦後の歴史に固有な、「歴史の論理」からの「歴史の事実」の離反と対立とを克服する現実的可能性をどこに求めるのか。それは、「自然と人間との本質的一体性の完成、自然の真の復活、人間のナチュラリズムの成就、および自然のヒューマニズムの成就」(『経済学・哲学手稿』)としてマルクスが思い描いた人間の自由を実現する歴史の必然性を具体化することのできる、最も深刻で最も広汎な基礎に立って人間の自由の実現を迫る強力な歴史的主体Ⅱ統一戦線の創造である。やや長い、真下の言葉を引こう。

「高度に発展した独占資本主義体制における疎外と公害

と戦争の脅威のもとに、このラディカスが事実上犯されて
いるというのが、今日の普遍的状况であるとするならば、
この独占体制にたいする普遍人間的な、——政治的なこと
でいえば——一般民主主義的な、広汎なフロントが形成さ
れなければならぬはずである。人間疎外の問題とこの
は、人間の内的自然(die innerliche Natur des Menschen)
が侵される問題であるとすれば、いわゆる公害の問題と
いうのは、人間の外的自然(die äusserliche Natur des
Menschen)の破壊の問題にはかならず、そして戦争とそ
の準備は人間のトータルな否定を意味するわけであるが、
このような状況のなかにあって現代のラディカルなヒュー
マニズムは、人間的自然(human nature)の実現を旨とす
ものでなければならぬ。(中略)現代ヒューマニズムのこ
の大きな目標において、たといその他の点での考え方の違
いがあるとしても、それを越えて私たちは一致しうるはずで
あるし、そうである以上は、その達成をはばむ独占体制に
抗して行動におけるなんらかの統一が不可能なはずはない
と私は信じる。それは人間を信じるからにはかならない。」
真下は、こうして、日本共産党の「自由と民主主義の宣
言」のうちに「統一戦線の論理学」の可能性を読み取り、ま
た全国革新懇話会を終生の持ち場を選ぶ。それは、そこに歴
史的、ロ、ゴスの生きて働く場を理論的実践的に創りだしうる、

と考えたからであった。

以上見てきたように、真下が戦後の歴史へのアンガジュマ
ンによって発展させてきた「戦後」とは、どんな戦争の後に
も等しく用いられうる類いの「普通名詞」なのではなかつ
た。それは、原爆によって象徴されるジェノサイドの戦争と
ファシズム・軍国主義とを生み出す社会体制とを特徴とする
非合理主義の過去から自由とヒューマニズムが実現され発展
していく理性の未来への転換期、しかもそのうちに強力でか
つラディカルな転換の現実的可能性とその推進力の構成要素
としての人間の主体性Ⅱ国際的国内的な統一戦線をはらみこ
んだ人類史的な転換期という意味をもった一つの「固有名詞」
なのであった。⁽²⁹⁾

もちろん真下が語ったことで「戦後」論がすべて尽きてし
まったということはできない。「戦後」という概念によって
提起されているファシズム・軍国主義の一掃と民主主義の徹
底という課題にかかわっては、資本主義の社会主義への転化
という方向づけとともに、現存の社会主義のいっその民主
主義的充実発展という展望をふくめる必要があるし、さら
には発達した諸国における民族自決や民族独立の問題を十分
配慮しながら、発展途上国の要求しているような新国際秩序
の形成や女性の人間の解放といった論点も取り上げなければ
ならない。また「固有名詞」としての「戦後」という点にか

かわっては、事実上の世界戦争であった朝鮮戦争およびヴェトナム戦争の評価、核均衡の論理のもとに封じ込められている人類にとっての「ヒロシマ」「ナガサキ」「ビキニ」の歴史の意義など、いっそう主題的に論及すべきことがあるであろう。しかしいずれにもせよこれらの論点はすべて、真下の歴史的ロゴスにおける「戦後」論によって、いっそうの発展が要求されるものであろうことは確実である。

三、歴史的ロゴスと「思想の責任」

真下の歴史的ロゴスの見地は、歴史へのアンガジユマンをその契機のうちを含みこんでいることによって、「思想の責任」という問題に決定的な意味を与えることになった。

この問題も、本来的には、すでに最初の時期の「実践的ロゴス」の概念のうちに構造的に組み込まれていたが、とくに戦後には早くからの真下の最大の関心事の一つとならずにはおかなかった。敗戦は、あらゆる思想にたいしてその責任を世界史の正義の秤にかけることを要求すると同時に、また理性を賭けて生きることのできることの可能な歴史の段階を開いていったからである。前者の意味では、田辺元の著書『懺悔道としての哲学』のうちに、戦中からそのまま持越されている状況に「随順」する典型的な無責任性¹¹無思想性が指摘

され、あるいは戦争中「悪魔の舞踏」(トマス・マン)の仲間入りをして、「軍部財閥の帝国主義的侵略の提灯持ち」をした高山岩男が、あい変わらず「大東亜共栄圏」のスローガンやファシズム体制を正当化する一方、戦後民主主義を歴史的後退として誹謗している(『文化国家の理念』)ことを例に挙げて、歴史の理性の裁きの重さにたいする無自覚さと民主主義への軽蔑が手きびしく批判された¹²たりしたことを指摘できよう。

しかし「思想の責任」ということでの真下にとっての最大の関心事は、「戦後」をみずからの責任において真に「戦後」たらしめることのできる人民の新しい思想の形成と発展をはかることにあった。

真下のいうように、戦後は「哲学が求められている時代」として始まった。しかし敗戦という衝撃的な現実体験に根ざしているはずの哲学的関心は、社会的現実にたいする「冷淡とアパテユイア〔無関心〕」、「多少とも複雑なエポケー(判断休止)」に彩られていて、進歩的批判的なマルクス主義哲学に向かうのではなく、反対に、主として西田・田辺哲学や京都学派のような「哲学的『ヤパーニシユ・イデオロギー』〔日本イデオロギー〕」の提供する宗教的・観念論的な文化主義のほうに引き寄せられている。いったいこれはどうしてなのか。真下は、そこに、帝国主義的侵略戦争の暴虐の嵐が精神に刻み残した「むごたらしい焼き印」を見る。わけても重大な

のは、知識層の精神のなかに、現実の世界と真実の自我の世界とを遮る「壁」を形づくっている独特な教養観である。戦前戦時の狂気じみた文化ファシズムと野蛮主義との跳梁のさなか、それにひそかに反抗する知識層は、「文化の文化主義的理解へ、教養の教養主義的把握へ逃避」して、「わが国の世界史的醜態」から眼をおおい、ついには知の「真理」を實踐にみる真の教養とはまったく別のもの、つまるところ「現実から眼を『そらせる』もの *Disreputement* 面白く *diverting* 遊び道具」を知る教養をもって伝統を作り上げてきたのである。「真理愛と友情、自由と寛容の美德」が「閉じた社会の特権的意識」と表裏していた旧制高等学校の伝統的な教養観の基調もそこにあった。³³⁾

にもかかわらず、一人ひとりがどのように戦火をくぐったのかにしがたって、戦争が知識層、それもとくに若い世代の知識層の精神の上に残した傷痕は複雑に異なり、戦後の現実にたいする「実感」も屈折していて、昼間の唯物論者、夜の実存主義者は珍しくなく、新生への意欲から死の決意にいたるまでのさまざまな態度決定が見られるなかに、真の教養への要求は確実に芽吹き始めていた。

思想の責任にたいする自覚のこの覚醒に責任を負うこと。「八・一五」を転機とする巨大な革命的動員によって生み出された人民の深い「精神的眩暈〔めまい〕」、とくに若い世

代の思想の悩み、悶えに寄り添い、そこに社会革命に照応する精神革命への水路を創り出すこと。人民が「戦後」の歴史のロゴスに思想的な責任を主体的に引き受けることに一致させてみずからの思想の責任を徹底してとること。この一体性を洞察したところに、真下自身の思想責任のとり方の優れた特質があった。こうして真下は、現実の歴史的文脈の質的な変化が文化や価値観の分野を激しい危機に迫らんでいる状況のもとで、いわば人民的な戦後思想にとっての自己了解の作業とでもいべき課題において、一貫してマルクス主義の立場から決定的な貢献をおこなっていく。

一九五〇年代の半ば以降、日本の支配層やその立場に立つイデオログたちが、日本独占資本の対米従属下の復活強化の実態を「もはや戦後ではない」という言葉にくるみこみながら、日米安保体制の再編強化、十五年戦争の正当化、戦後民主主義攻撃等の反動的な策動を激しくしていくにつれて、「戦後」に歴史のロゴスを見る立場が、人民を支え、人民によって発展させられる立場であることは決定的に明らかになっていく。真下は、一九五七年に日本の場合に焦点を当てて「戦争責任の問題」を書き、間に六〇年の安保反対闘争をはさんだその十年余り後、「哲学の現代的状況」においてヨーロッパ思想における戦争責任問題を追求する。これは真下が戦後に開始していた仕事の新しい状況のもとでの継続であ

り、発展であった。⁽⁹⁷⁾前者においては、(a)、戦争への狂気から敗戦の意義のなしくずしな曖昧化をつうじて戦後への適応をはかった支配的イデオロギーの生懸、(b)、右から左へかけて「無数のニュアンスをもって連続している一方、敗戦の破局と開戦とのあいだに「一義的なつながり」をもっていないかった国民一般の戦時体験、(c)、戦争にたいする信念的積極的支持と戦争にたいする批判的対決という両極端とし、「合理的」理由づけによる弁護と現実逃避的な無関心という二つの立場を中間にはさんでいた戦中の思想の布置、といった諸問題に新しい光が当てられた。そして、思想の責任の問題の核心が、「事柄を考える」とは「事柄に自己を賭けることで事柄を変えようとする」ことであって、「ただそこにのみ思惟の真剣さは成り立つ」ことを承認できるか否かにかかっていることが明確にされている。にもかかわらず、「その真剣さをうしなうことで日本の知性と『良識』はあの長いあらしの日々をやりすぎた」⁽⁹⁸⁾のであった。そこに真下が、「思想が思想でなかったことの責任」、つまり「否定の側に身を賭けるだけの思想的勇氣」がなかったことの責任を問うとき、単に過去が鞭打たれているとだけ理解するならば、それは決定的に誤っている。過去のその無責任さを未来に向けて再びは繰り返さないために、現在において思想であるための勇氣をもて！これが真下の歴史的ロゴスに本来的な媒介の論理

であり、それによって思想の戦争責任への問いは、思想の戦後責任への問いへと発展させられ、それと一体化されることを要求されるのである。この思想者の資格にかかわる根本的な要件を明確にすることは、一義性と首尾一貫性とを欠いている人民の戦争体験を人民の思想的責任の自覚へ転化・発展させる条件を明確にすることもあった。

後者の論文「哲学の現代的状況」においては、思想の責任問題が、主として第二次世界大戦期のヨーロッパにおいて、ナチズム・ファシズムにたいする共犯、受難、抵抗という三様の姿勢をとった実存哲学者——ハイデガー、ヤスベルス、サルトル——に即して検討されている。この論文のハイライトは、「国家社会主義ドイツ労働者党〔ナチ党〕」の正式黨員としての実践にたいして、いったい彼の実存主義思想はどんな責任をとったのかと、「孤高澄心の哲人」として通用しているハイデガーを糾問しているところである。ただしその批判は、ハイデガー個人の行動と思想とに向けられているのみならず、彼の実存主義の思想を彼の行動から切り離したり、両者の関連を曖昧にしたりする見解（F・ハイネマン、カルナップ、などの名を真下は挙げている）にも向けられていることを忘れてはならない。わが国の思想界でもハイデガーの「悪魔の舞踏」への契りの側面はしばしばまったく無視されているが、いずれの場合にも、そこに思想の責任が独自にき

びしく問われなければならないのである。

思想の責任問題。真下は、これを戦後の理性＝歴史のロゴスのありようにかかわる最も重要な問題の一つとして提起し、みずからそれに責任を負ってきた。そしていまは、実践的現実に日本の人民によって解決さるべき課題、日本の人民がみずからの思想と歴史の主人公になるためには避けて通ることのできない課題として、われわれの手に残した。「戦後」の「総決算」を呼号し、敗戦を「恥辱」と見る政府のもとで、思想にたいする人民的な責任のとり方がいよいよ深刻に問われようとしている。

小結——「主体性」の問題と人、格的、ロゴスの段階——

歴史的、ロゴスにかかわって「思想の責任」を負うという問題は、同時に歴史を主体的に生きるといふ問題をはらんでおり、そのために「主体性」という独自の問題性に接近することになる。簡単にそれに触れてこの小論の結びとしたい。

真下にとつては、「主体性」の問題は、マルクス主義の唯物論の実践性と不可分に結びついたものとして把握されていた。真下は、「プラクシスについて」のなかで「実践的ロゴス」の概念を説明しながら、実践理解の三つの立場というこゝとを述べている。まずヘーゲルの絶対的観念論の——「プラ

クシスとロゴスとの絶対的同一」を確保した絶対的精神をもって世界認識の完結を宣言する——「実践の過去の理解」。カント的な認識論の——物自体の認識を無限の未来に追いやる——「プラクシスの未来的理解」。前者が実践の抵抗を無視し、後者がそれを過大視するのにたいして、第三のマルクスの「実践的ロゴス」の立場は、「実践の現在の理解」の立場であり、前二者の媒介である。いいかえれば、マルクスの実践の現在の立場においてはじめて、実践と理論との、イデオロギー性と真理性との一体性という問題が解決される、ということである。これら三つの立場の特徴づけもまた、「実践的主体的」というマルクスの「フォイエルバッハ・テーゼ」の第一テーゼに見られるドイツ古典哲学にたいする問題意識を受けて発想されたものであることは明らかである。またこのように三つの立場を関係させて統一的にとらえようとする構想には、ヘーゲルの観念論的な世界観の体系とカントの個人的ブルジョワ市民道徳的实践のモチーフとを媒介しようという真下の独自の意図も表現されていると考えられる。つまり真下における「主体性」の概念においては、マルクスの実践の契機を軸にして、人間の社会的契機と個人的契機とが一体的に把握されているのである。

さしあたり真下が「主体性」の概念をどんなに実践性とむすびつけて重視していたかは、「プラクシスについて」と同

じ時期に真下が『唯物論研究』に書いた加藤正批判の論文「哲学の真理性と党派性」においてよく示されている。ここでは、イデオロギー性と真理性との機械的な切り離し、純粋論理主義的真理観や認識主体のカント・ヘーゲル主義的な純粋思惟化、実践性と（理論的、階級的、さらに政治的）党派性の無理解等が加藤の「客観主義」の内容として指摘されなければならなかった⁽⁴¹⁾。主要なたたかうべき敵が何であるかを明確に理解していた真下には、この期を通じて、哲学的無党派論に譲歩する余地は理論的にも実践的にもまったくなかったし、またその批判は、基本的に正しかった。このことは、生前真下に直接確かめる機会がいくどかあったし、加藤の問題提起のマルクス主義的な意義についての私見もあるが、ここでは立ち入らない。

真下における「主体性」の問題が新しい発展を見せるのは、なんといっても戦後である。とくに真下の場合、戦後間もなくから一九五〇年ころにかけてのいわゆる「主体性」論争における一つの論軸であった。ここでの真下の「主体性」の概念は、実践こそが思惟の真理性・現実性・力を証明するというマルクスの「フォイエルバッハ・テーゼ」に認識論的な根拠をおく点⁽⁴²⁾では、明らかに「実践的ロゴス」の概念段階の「主体性」の把握と同じであるが、客観的状况への主体的条件の立ち後れ、トータルな人間性の要求を満たしうる唯物

論の世界観・人生観的な徹底と確立、実感↓実存↓実践（階級的政治党派的实践）という主体性の深化といったような「主体性」問題をより前進させるための諸契機が解明され、「自由と平和のための、反ファシズムのための、民主主義の徹底のためのたたかいを自己のものとしてたたく⁽⁴³⁾」課題が提起されている点では、歴史的ロゴス段階の特徴を示している。真下によれば、民主主義の課題は、哲学の本質にかかわっており、異なった哲学的立場を対立させるよりも、団結させるのである⁽⁴⁴⁾。

真下の「主体性」概念は、これら新旧の特徴によって、他の論者たちの「主体性」概念とは区別される独自性を示すことになった。ただ一点だけを挙げれば、文学分野のもの（たとえば荒正人「第二の青春」）も、哲学の分野のもの（「梅本克己「唯物論と人間」）も、いずれも抽象的に孤立した個人と全体的な社会との機械的な対立を想定しているうえに、いずれも「教養」の「教養主義的理解」にとりつかれており、「戦後」が提起している現実的な課題への実践的な関心をともに欠落しているのである。一般に「主体性」論争は、この種の抽象性のために、華々しかった割には理論的成果も実践的成果もあまり残さなかった。

しかしこの戦後初期の「主体性」問題への取組みは、真下にとっては、なお出発点にしか過ぎなかったことを強調して

おかなくてはならない。戦後も日本経済の「高度成長」期にはいると、真下が指摘していたように、唯物論の世界観の・人生的な具体化と確立がますます差し迫った課題となつていったのである。一九六〇年代以降真下は、ヘーゲルとマルクスを繰り返し読みなおしながら、理性の問題の人間論的な解明の作業に取り組んでいった。真下は、南京・アウシュヴィッツ・ヒロシマを通過し、公害・環境破壊と人間疎外が進む戦後体験のなかで、人間論が哲学ではじめて問題化せざるを得なかったことをはっきりさせ、理性が人間の主体的本質を形成することを積極的に主張し始める。たとえば、理性はつぎのように規定される。

「理性とは、理想、すなわち真の人間の価値を明らかにし、それへ向けて知性をふくめ一切の人間の働きを統括し指導する精神的能力のことである。科学的いとなみの能力である知性は理性によって貫かなければならない。理性的な知性、すなわち理知こそが必要なのであって、まともな意味での学問とはこの理知の組織的いとなみのことにはほかならない。」⁴⁶

また主体としての人間のありかた「*Person*」についても、つぎのような規定が試みられる。第一に、*Person*は、「自由な主体」、つまり他に由らないでみずからに由るような普遍的、理性的な自己でなければならない。第二

に、それは「愛の主体」、つまりわれもひとともに自由となりうるような、自己の否定を媒介とする自我の拡充である。このような自由と愛へのあこがれに支えられて生きながら、第三に、*Person*は「統一性と全体性」、つまり総合的で全面的に発達した主体としてあるのでなければならない。⁴⁶

こうして真下における「主体性」の問題は、六〇年代以降、人格とむすびつけて主張されるのであるが、そのことはまた理性を人格に内在的なものとして説明することでもあった。だからこれを真下における理性の視点から整理するならば、そこに第三の理性段階、人格的ロゴスの段階とでもいうべき新しい発展段階が画されようとしている、と理解していかも知れない。

* * *

ある種の世紀末の様相と新しい世紀への予感が複雑に交錯しあっている今、つねに時代のロゴスを見極めながら二〇世紀を生きてきた真下の理性に学ぶものは多い。これから理性と人間の自由の党派に立って、どのようなマルクス主義哲学の発展を展望するのか。これは、真下の思想の遺産を真剣に生かそうと望むものすべてに残した真下の問いかけのはずである。

(1) 「真下先生 of 思想に負っているもの」、真下先生を偲ぶ会「実行委員会『俱會一處』、八六ページ。

- (2) 「反省的判断力の対象界」、『真下信一著作集』第五卷、青木書店、二二—二四ページ。
- (3) 「私を支えた哲学」、『真下信一著作集』第三卷、二〇六ページ。
- (4) 同上、二〇三ページ。
- (5) 「プラクシスについて」、『真下信一著作集』第五卷、四〇ページ。
- (6) 同上、三九ページ。
- (7) 「真下信一著作集」第五卷、四六ページ。
- (8) 棧敷よし子『永遠なる青春』青春社、一九七五年、七八ページ。
- (9) 「私を支えた哲学」上掲書、二〇六ページ。
- (10) 同上、四六ページ。
- (11) 「わが師わが母校」、『真下信一著作集』第三卷、二〇七ページ。「私の読書遍歴」、同上書、一七九ページ。
- (12) 「父の思い出」、『真下信一著作集』第四卷、八五ページ以下。
- (13) 「八月十五日と私」、『真下信一著作集』第四卷、一二八ページ。
- (14) このことについては真下はしばしば言及しているが、さしあたりはたとえば「思想者とファシズム——日本の場合」、『真下信一著作集』第二卷、一四一ページを参照。
- (15) 「戦後一代」、『真下信一著作集』第四卷、一六五ページ。
- (16) 『宮本百合子全集』第六卷、新日本出版社、一一ページ。
- (17) 同上、一四ページ。
- (18) 「プラクシスについて」上掲書、四一ページ。
- (19) 「リアリズムの論理」、『真下信一著作集』第五卷、五一ページ。
- (20) 「それにつけても、かれが『アンガージュマン』(engagement)というサルトルの用語を場合によって『はたしあいに』と訳して使っていたのをおもいだす。この語はナチス・ドイツの占領下におかれたパリでのフランス市民の抵抗運動(レジスタンス)のきびしい体験から、あらたな意味をおびて生まれたものである。「中略」いづれにせよ、とくに知識人が一定の状況に面してはつきり自己の態度をさだめ、これによって自己を拘束し責任づけることといえるだろう。「中略」そのことの背後にわたしはかれ自身の心意気をつよく感じたことをいいたかったのである。」(古在由重「友をしのぶ」、上掲「俱會一處」、六四ページ)。
- (21) 「いかに生きるか、いかに学ぶか」、『文化評論』一九八五年七月号、一六七ページ。
- (22) 「学生を駆りたてるもの」、『真下信一著作集』第五卷所収、そのほかを参照。
- (23) とくに『真下信一著作集』第二卷の第Ⅱ部「人間教育の原理」所収の諸論文を参照。
- (24) 「戦後政治と思想の転換」、『真下信一著作集』第五卷、二二九ページ。
- (25) 「ヒューマニズムの擁護」、『真下信一著作集』第四卷、七ページ。
- (26) 「戦後政治と思想の転換」、上掲書、二二二ページ。
- (27) 「現代思想の根原」、『真下信一著作集』第五卷、二六一—二六二ページ。
- (28) 「統一戦線の論理学」、『文化評論』一九七六年一月号、

参照。

(29) 「憲法と日本の民主主義」、『真下信一著作集』第五卷、

二五五ページ。

(30) 「空転弁証法の危惧」、『真下信一著作集』第五卷、一二

七一―二八ページ。

(31) 「哲学を求めぬ心」、『真下信一著作集』第一巻。真下はここで、高山の著書について「民主主義の担い手たるわが国民大衆にたいするあからさまな挑戦」、「ネオ・ファシズムの典型的な一例」などと述べているが、その後高山は教科書検定や中央教育審議会などに関与し、戦後教育を反動化する役割を果たすことで、真下の指摘を裏つけることになる。

(32) 「哲学的教養について」、『真下信一著作集』第三巻所収。

(33) 「伝統を越えて」、『真下信一著作集』第三巻、参照。

(34) 「傷痕をもつ青春」、『真下信一著作集』第五巻、参照。

(35) 「実感の問題」、『真下信一著作集』第一巻、参照。

(36) 「原口統三君を悼む」、『真下信一著作集』第一巻、参照。

(37) 二つの論文は、後に書き改められて『思想者とファシズムの表題のもとに『思想の現代的条件』（岩波新書）に収められる。また『真下信一著作集』第二巻、参照。

(38) 「思想者とファシズム」、『真下信一著作集』第二巻、一七

五ページ。

(39) 同上、一七〇ページ。

(40) 「プラクシスについて」、上掲書、四一ページ。

(41) 「哲学の真理性と党派性」、『真下信一著作集』第五巻、参

照。

(42) 「唯物弁証法の立場」、『真下信一著作集』第五巻、一一九

ページ。

(43) 「主体性論」、『真下信一著作集』第一巻、参照。

(44) 「哲学と民主主義」、『真下信一著作集』第一巻、参照。

(45) 「学問する心」、『真下信一著作集』第一巻、七ページ。

(46) 「現代社会における人間の問題」、『真下信一著作集』第一

巻、参照。

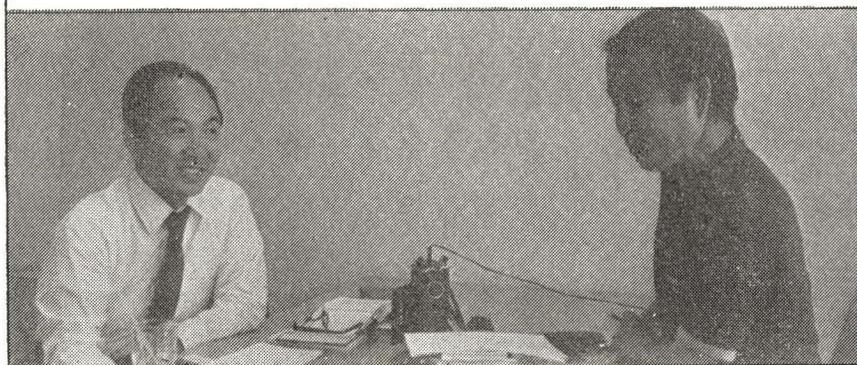
(ふくた しずお 日本福祉大学・哲学)

〈対談〉

理性では古いのでは？

松井 正樹

仲本 章夫



問題としての理性

司会 理性という概念が現代社会のなかで、いろいろな意味で問われています。理性を否定的に評価するにしても肯定的に評価するにしても、今の時代との関わりのおかげで理性の位置を問いつめていくことが重要な段階にきていると思います。今日は仲本さんと松井さんのお二人から、いろいろお話をうかがって現代における「問題としての理性」の状況を浮きぼりにできたらと願っております。まず最初に、仲本さんが最近『理性の復権』という本をお書きになっておりますので、仲本さんの方から状況把握のようなことをお話し願えますか。

仲本 最近『理性の復権』という本をだしまして、まるで理性の守護神みたいな立場になってしまったんですが、理性を復権しようということを書いたのは、まちがいのないことです。これは、理性が何らかの意味で権威を喪失したという状況のもとでそれを復権しようということなんです。また今は感性の時代だと言われ、『感性の覚醒』という本を書いた人もいるのですが、この主張は実は理性に対する不信の念をバックにおいて感性を強調しているもので、けっして感性を大事にしているのではないと思ったわけです。私は、当然、

感性というのは非常に豊かなものでなくてはならないと思うのですが、これらの主張の中に理性に対する敵意が含まれているとすれば非常に問題だと考えたんです。理性から切り離された意味での感性が強調されるということは、逆に感性自体を負しい、人間性を失った、動物レベルまで下がったような感性が主張されていることになるのではないかと考えまして、理性の復権は実は感性の復権につながり、結局は人間を今のような状況から復活させることにつながるのではないかと思ったのです。これを象徴的に表わしたのが「理性の復権」という言葉なのであって、たんに理性の復権にとどまらず実際にはさらに進んで感性の復権、人間の復権ということまで考えて書いたわけです。これが成功したかどうかは、皆さんの御意見を聞いて反省したいと思っております。

松井 今仲本さんが、『理性の復権』をどのような意味で書かれたかということをお話されましたが、私も同じ考えだと言えます。ただその本の一一一〜五ページなどを見ますと、「学問を作り出す理性というものは人間の幸福のためにあると考える。しかしそれが有害な働きをするということもあるでしょうが、しかしそれはいわば世を忍ぶ仮の姿だと思いません。」とありますね。しかし現在、理性というものについて否定的な意見を述べる方々からいえば、有害な働きをする理性は、本物の理性の「世を忍ぶ仮の姿」だと言ったのでは納

得しないのだろうと思うんです。まじめに考えて理性を批判しなければならぬとする人たちからいうと、なぜ批判しなければならぬような理性になっているのかをはっきりさせ、それをのりこえるような光をあててもらわないと納得できないということだと思えます。彼らには、それをのりこえる目処が立たないから、むしろ理性にまっこうから対立するような、原理的に新しい考え方を求めなければならぬと考えているんでしょう。そういう人びとにも納得できるような形でないと、「理性の復権」も実現しにくいのではないのでしょうか。仲本さんは、いろいろな形で理性を破壊するような現在の歴史的、社会的状況を指摘しておられますが、逆にいえば、そういう状況が生みだされてくることに対して理性はどういう力を発揮できたのか、発揮できなかったじゃないかというような論もでてくるわけで、これを突破するものとしての「理性の復権」というのは、かなり深く考えてみなければならぬ問題があるのではないかと思うわけです。

仲本 私も今の理性が変なことになっていると思います。特に我々教育に携わっている者からいいますと、いわゆる受験戦争、偏差値体制が子どもたちに襲いかかっている、知識を習得する、学ぶということが苦痛になっている。勉強が辛いというのは昔からあったのですが、それとは違った意味で現在はその人が人間性を破壊する方向に向かっているように思わ

れる。それに対する反抗の意味で感性をもちだすというのはよくわかるんです。その場合、ここで持ち出される感性がまともなものであれば、私はそれでも武器になるのではないかと思いますけれども、同時に感性自体が歪んだ形になっているものですか、そういった形で歪んだ形の理性に對抗したって結局何もでてこないのではないかと考えるわけです。結局今ある理性と感性というものは、理性だけが破壊されていて感性は正常だとか、感性だけが破壊されていて理性は正常だというのではなく、私たちが住んでいる資本主義体制というものの末期的症状という同じものからでてきた二つの現象なんであって、だからその一方をもって他方に対抗しようとしても無理じゃないか、もっと根底的に理性と感性とのあり方について問いなおす、そのためには理性の側からそれを考えねばならないということだと思っんです。

しかしその場合、ではどうしたらよいのかという問題についてわたしにもこれから主題的に展開しなければならぬと思います。

司会 私と考えておりますことは、考えることの衰退ということなんです。現存するものがただ感情的に受けとめられるのではなく、自分たちの生活とは何だろうか、あるいは自分たちの感性とは何なのかということも含めて、自分の今ある姿をただまるまる引き受けるのではなくて、いったん相対化

して考えるという力が衰えているということに危機を感じているんです。

理性と感性ということでは、ものごとの理ことばがはっきり見えている場合、法則や時代の進み方がよく見えている場合には理性というのは理解されやすいし、共感をえやすいと思っんです。たとえば三〇年前に資本主義は悪で人間を疎外している、これに對抗するものは何かというイメージは、わりあいはっきりしていたのではないかと思っんです。ところが今の時代でいうと、どこに積極的な像を描くかということがなかなかわかりにくい時代だから、この基準、流れからみるとこうだということが言いにくくなっている。このことが理性を考えるとときに一番事態を難しくさせている理由なのではないかと思っんです。現存するものの批判という、ヘーゲル流に言えば「否定的理性」については現代でも理解が可能なのですが、理性という中にはポジティブなものが示されるという構図があって、ここがいろんな意味で難しさを引きだしているのではないかという気がします。理性という言葉聞いたときに、若い世代の中に必ずしもそれを支持しない人たちが増えています。それは、自分たちが信頼できるようなポジティブなものは一体どこにあるのか示してほしいという気持ちがあって、そのためにポジティブな概念としての理性というものがあやしまれているような状態が強いのではない

かという気がするのですがいかがでしょうか。そのために、考えることが衰退し、理性ということばが評判をおとしめているということがないでしょうか。

統領としての理性

松井 理性と感性というように対立させられるのはおかしいと仲本さんもお書きになっていて、私もそうだと思います。しかし対立的にみる考え方もあるわけですね。そうしますと理性という言葉で考えていることがらに二種類あるのではないかと。感性と対立する意味で使われている狭い理性——私はむしろこれを知性、哲学的には悟性という言葉でいいたいと思うのです。そして感性をも統一しているような理性というのがもう一つの考え方で、この理性は、感性と対立しがちな知性をも含めて、知性も感性も全体として統一する精神力としての理性というもう一段高いレベルのものです。この区別が理性という言葉にかんして曖昧になっていて、それが理性に対する攻撃の一つの原因になっているのではないだろうかと思えます。

理性という言葉で表わされている概念は歴史的に変遷してきます。あるときには、理性というのは、統領的な精神力、マスターとしての人間の精神力、人間性の根幹をなす精神力

というふうに高く評価された時代もあったし、中世などでは、むしろ知性の方がより高い精神力だと考えられていました。いやそれだけでなく、人間の精神力として理性を考えるとするば、これ自体が歴史的に発展していると捉えるのが正しいだろうと思います。私は理性というのは、人間を人間にしている根本的な本性、即ち人間性の中心的な内容だと思いますし、また歴史的にそう受けとられてきていますので、そう考えれば、人間自体が歴史的に進化・発展しているとすれば、——もちろんそれは直線的にはないですが——理性というものも歴史的に発展していると考えるのだから、思うように力としてしか捉えられていない、あるいはそう捉えられる程度にしか発揮されていないということもあつたでしょう。これを人間の精神力の一番高いものとして哲学的にきちんと位置づけたのは、古代ギリシャを除いて、何といてもドイツ観念論の功績であつたと思います。それがその後の歴史の中で、また再びさまざまな疑問を呈されるような逸脱・偏向を示すことになってきていて、今の問題がおこっているのでしょう。このことは、この雑誌の第一号でとりあげられた「人間の解体」の問題とのかかわりが一番大きいだろうと思います。人間性を人間性としてまとめる精神力としての理性がその役割を果たさなくなってしまうと、大変低い次元でしか働

かなくなってしまうというもののなかに、変質させられ悪用されている理性に対立するものとして感性が強く押し込まれてくる。そして感性を中心にして人間性を回復することができるのではないかと期待が強調されてくる状況があるわけです。

マルクスが理性というものをどんなふう考えているのかということでもいつも私が参考にするのは『ヘーゲル国法論批判』の中の「理性的なものが現実的であることは、非理性的現実性の矛盾のうちこそ証されるのだ」という言葉なんです。これはヘーゲルの「現実的なものは理性的で、理性的なものとは現実的である」という理念に対して、マルクスが批判的に自分の立場から述べたものだと言えましょう。理性の弁証法的な性格を示す非常に大切な主張だと思っんです。現実に理性的なものが存在するかしないかという問題について、当時流行した言葉でいえば、それをポジティブな、既成の存在のうちに既存のものとして見ようとするのではなく、むしろ非理性的な現実の矛盾、対立の闘いのなかに理性は自己実現してゆくのだという意味で現実的なのだと見ようとしている。現実の非合理性・非人間性に対する批判的運動の中に、理性の発展を見るマルクスは、『聖家族』で、「この運動の人間的高貴さははっきり知ろうとするには、フランスやイギリスの労働者の、研究心、知識欲、道徳心、やむことのない

発展の努力を、知っておかなければならない」と書いていますね。マルクス主義というのは、そういう新しい意味の理性主義であった、弁証法的な意味での理性主義であったといえるのではありませんか。ここでは理性というのは、矛盾の現実的基礎を批判的に解明し、そこから展望される理想を実現していこうとする精神能力として把握されていると思うのです。

そういえば理性というのはもともと理想を打ちたてる精神力、それを実現していく精神力といわれたこともありますし、またその自分の打ちたてた理想としての理念をもつてすべてを理め、まとめていく精神というふうに受けとられたこともあるわけで、日本語の理という字自体がそういう意味をもっているようですね。これはなかなか上手な訳語なんだなと、漢和辞典をひいてみて感じたんですが、理という漢字の第一の意味は理めるということなんです。理めるということのなかには、物事を治め、整え、処理する、玉を磨く、裁判するなどという意味があります。そういうことの中から、これらの筋道としての理、しかも理（木目）細かいあり方までも表わす言葉のようです。それからおもしろいことにもう一つ重要な意味があって、それは媒介、使い、使者、物事の仲立ちをするもの、それをまとめていくものという意味をもっている。理性について哲学が歴史的に検討し、その中に読み

こんできた内容はまさにそういうものであったのではないか。それが論理的な筋道、知性が明らかにしたものの（法則）

を活用しながら、同時に諸能力を媒介的に統合し、指導していく全体化の能力として、まさに自主性の精神力としての位置を占めてきたわけで、またそういう理性をたえず造りだすことによって、人間は動物とはちがう存在として自分たちを歴史的に作りだしたのではないでしょう。そういう意味では、人間性の根幹をなすといえる理性が失われたり破壊されたりしたら、仲本さんがおっしゃったように動物的なレベルまで落ちこんでしまうわけです。ところで今問題になっているのは、歪められたり退化させられたりして本来の統合的な在り方を失い、感性和対立してしまつた分裂的な、部分的な理性、知性にまで逆転した理性であり、その産物であるわけです。疎外された理性としての「専門バカ」、その産物としての巨大な核軍備や、頻発する公害、それは利潤追求の効率を理念とする経済合理性の産物であると同時に、その中で駆り立てられている競争的業績主義の産物でもあるわけです。さらに、「合理化された支配」としての管理主義、それは最近「フレンドリー・ファシズム」と呼ばれている合理化されたファシズムに通じる危険性が強く、それを可能にする情報システムのハイ・テク化、さらには生命工学的人間支配など、疎外された理性とその産物の横行、その社会的物象化

と物神崇拜（虚偽）のシステム化が進行していると言わざるをえません。これはまさに人間性の現実の極度に矛盾した状態なわけですが、このなかで、この現実の矛盾を貫いて、それと闘いながら再び真の理性が復活させられなければならないし、またそういう自己復活の能力を理性はもっていると思ふのです。この場合、ヘーゲルがいった否定的理性、批判的理性のような働き方をして、理性は自分を復活させてくるのですが、さらに理性が強化されれば、自己を実践的集团的批判運動にまで実現する実際の積極性を持つはず。これが「真の民主主義」の精神の原型となる社会的理性ではありませんか。私は、理性は歴史的なものであり、しかも、人間が存続するかぎり、不死鳥のごとく甦り発展するであろうという信頼をもっています。

不死鳥の飛び方

司会 ちよつと質問なんです、私たちは理想を打ちたてにくい時代に生きているわけですね。その中で本来の理性というものを主張するときには、理性というものをもう一回主張すべきだとおっしゃったんでしょうか。それとも否定的理性というようにいったんは現状をとことんまで批判しつづけていけば、そのうち理性は不死鳥のように甦るとおっしゃった

んでしょうか。

松井 今のご質問は、今の若い人たちが理性に対してしている、反発をもっているというところから出発されているようですが、もちろんそういう面もあります。若者たちのなかには理性をすなおに考えている者もいるわけです。現実には矛盾な状態としてみるべきであって単純に否定的には見られないということが一つあると思うんです。

それからそのなかで否定すべきものは何かといえれば特定のものののだと思うんです。理性における否定というのは弁証法的否定、特定の否定なのであって、否定の否定ということなのです。はじめは理想というものがわからない場合もあります。現状を批判することのなかで何が理想なのかということ。「否定の否定」として展望されることですし、また展望しなければ正しい否定はできません。ところで、理性の復活の最初のいとなみとしての現状否定、批判ですが、実践的な現実の矛盾から逃げないで、心の眼をとじないで、まともなぶつかって行くことから始まることが多いですね。その中で、理性を研ぎ澄し、鍛えていくしかない。こんなクラシックな道しかないのではありませんか。

司会 私は哲学者も言葉が社会のなかで果たしている役割を考えながらもを語らなければならぬと思うんです。現在、知性、理性という言葉がどのように機能しているのかと

いう特殊性を考えたりえで、理性の復権ということを語る場合にも言わなければいけない。ですから、理性や知性に対する否定的な役割をはっきり表明したりえであえて理性の復権ということをいわないと共感をえられないのではないか。知性と感性の一致ということでもたとえはかつてロゴスとパトスの統一という形で語られてきたことがありましたが、そのさい政治的配慮が欠けていた。現状に対して批判的な方向に向かうためにはどういうスローガンのもとに結集したら、その歴史的時点で有効なのかという配慮が欠けていたのでそれがファシズムに協力したり、対抗できなかったことがありましたね。今度の問題でもそう考える必要があるのではないでしょか。

仲本 松井さんは理性と感性の問題について理性といっても二つあると言われたんですが、そう言ってしまうとあまり問題が解決しないような気もするんです。理性と感性はやはり対立するのです。我々の能力の中には理性と感性があるというところは確かだし、それが対立するということも確かだと思っんです。つまり、理性と感性とは対立物の統一の關係にあるのです。その關係のあり方が、かつては正常で今は異常だというような単純なことではないと思うんです。今は特に異常だとは思いますがね。現在は異常な感性が異常な理性を攻撃していると私は考えるんです。だから先に言ったように、



仲本 章夫氏

『理性の復権』というのは理性の復権だけではないと思うんです。

確かに今の若い人たちは、未来は明るいか、およそ未来があるとは考えていませんね。そうすると青年のなかでもわりとまじめな部分だと思えますが、それでも彼らに危機が現われていると思うのは、わからないけれどあまり羽目をはずすのはぐあいが悪いと思っていて、みんながやっているようにやっばいけばまちがいはおこらない、皆が勉強しているから、何のためかはよくわからないけどとにかく勉強して、卒業して、就職をして、それで一生何となく生きればいらいかに考えているんですね。ここに現在の危機がある。これ

をどう打開するかはわからないんだけどその方法は多分あるはずですよ。こういったなかからも理性のあり方と感性のあり方をどう統一するかといった問題提起があって、この場合理性をただ強調していけばどういかなるかは思っていないです。そうではなく、理性はだめで感性の時代なのだっていう人でも、その感性が実はたいした感性ではないといことがわかれば、私は別の方向へ行くんだと思うんです。

私などもなぜこんな渡世の道に入ったかという、親父が革新的だったことも若干影響があるんですが、直接的には、大学へ入って東京都砂川町（現在〓立川市の一部）へ行って立川基地拡張反対闘争に参加して実際の矛盾にぶつかって、そこから始まったんですね。マルクス、エンゲルスから直接に始まったのではないんです。まして今の人たちはよけいそうですよ。そうすると感性の側を叩き直す方が早道かなという気もするんです。そしてのっぴきならない状況に追い込まれたとき、理性が叩き直されるのではないか。

司会 保守的になっている学生というのは体制的な知性に囚われている。学生運動をやる奴はバカな奴、非理性的な奴だという評価なんです。そういう言語として理性という言葉は機能しているんです。そこで理性の復権という人多くの人たちにしてみると体制内理性にきこえてしまうというむずかしさがありますね。

松井 体制的な知性と本来復権させるべき理性は段階的に違
うんだ、しかも「体制内理性」とか「合理化」などというの
は、社会的な虚偽の力（物神）へと転換された、疎外された
理性なんだということをはっきりさせないところに攻撃をか
けられる弱点が生じているのではないだろうか。先ほど仲
本さんが理性に二つあるというのでは問題解決にならないと
指摘されましたが、私の言ったことがよく理解していただ
けなかったようです。疎外された理性である体制的知性が理性
という名で横行しているのは、両者の違い・対立をごまかし
た欺瞞なのだということを明らかにすべきではないかという
ことなのです。そこを明らかにしないで、理性という名が偽
って使われているから、理性をまず叩きつぶそうというので
は問題の解決にはならないでしょう。それは否定一般なので
あって特定の否定ではなくなってしまふ。特定の否定という
のは、それを否定した場合の展望、方向性を持たざるをえま
せん。そうした展望を理想として定立し、その実現のために
人間の諸能力を統一し、整え、磨き、活用していく人間の精
神力こそが真の理性なのでしょう。ところが、その理性が破
壊されて、人間性に敵対する知性が理性の名を僭称している
のだから、まさにそういうデマを叩きつぶすために理性の正
しい概念を打ち立てることこそ理論の政治性だと思ってい
ます。それをなおざりにしておいて理性一般をまず「政治的に」

攻撃しようというのでは、一頃流行った全面否定のあの攻撃
と同じことを生みだすことになるのではないのでしょうか。

理性の「仮りの姿」か「偽りの姿」か

司会 今の問題についてはお二人の間に違いがあるのではな
いかと思われるんですが。それは理性の「仮りの姿」と「偽
りの姿」ということに表わされているように思えるんですが。

松井 理性の「偽りの姿」というのは、二つの理性のあいだ
の違いということではなくて、むしろ理性に敵対的なものにな
っているということなんです。そういう意味ではかなり対
立的に批判せざるをえないだろうと思います。仲本さんも同
じことを述べているように思えるんですが、理論的批判の手
だてをもう少し強く押しだしてもいいのではないかという意
味で申しあげたんです。

仲本 今の理性はまちがったもので、別の理性がちゃんとあ
るという御意見ですか。

松井 人間というのは一人一人生まれて死に、これをくり返
して歴史を作っているわけですから、人間の精神力も一人一
人生まれて育つなかで自分たちで作っていかざるをえない部
分があります。ですから歴史的にはある高度な精神力として
の理性が成り立っていても、ある時代にはそれよりずっと低

次の、疎外された形態でしか生みだされていない時代というのはありうるわけです。理性が人間の精神力だとしたら、生きた人間もっている以外に理性はないんです。この現実の生きている人間のもっている理性が疎外されたものである場合、現実の理性としてはそういうものしかありません。しかし、歴史的に達成された成果として、人間が疎外されたものを批判的にのりこえていくならば、達成できる理性の高みとというのがそれなりにあるということなんです。いや、現実の疎外をのりこえたときの理性の高みというのは、歴史的に達成された高みよりも一段上にいかなければ、実は復活できないだろうと思いますが。

司会 理性と知性のレベルの違いというのは、いわば「哲学者」の区別にすぎないのではないのでしょうか。それに、そのように万能化された理性というのは、なにかうさんくさいものを感じるというのが、現代の若い世代のセンスなのではないのでしょうか。

松井 知性と感性が対立しているとすれば、知性も感性も部分的な精神力ですね。私が申しあげている理性というのは感性と知性の統一という意味なんです。全体的性格、普遍的性格をもつはず。そういう意味では二段階に考えざるをえないでしょう。しかし、そういう普遍性をもった理性が成りたっていくには、論理（または法則）という形で歴史的

に打ちたてられてきた知性の道をつうじて、しかも知性と感性を統一するものとして成立するという経過がありますから、知性は未熟な理性であり、理性は知・情・意を統一した成熟した知性だと言ってもよいでしょう。だから、形式論理的な知性に対して、理性は弁証法的ロゴスなのでしょう。なお、疎外された理性は、知性へ退化するだけでなく、ゆがんだ、虚偽の知性になっているのではありませんか。

ところで、話が変わりますが、私のゼミの学生に、理性という言葉を聞いてどういうことを思いつくかを書かせたことがあります。私のゼミに来ている学生ですから、その点を割り引いて聞いていただかなくてはなりません。次のようにいっているんですね。「知性という言葉とよく似ていて野性的という言葉と反対だと思う。」「人を人であらしめるような性質、人間らしさのこと。」「個人的な利益や欲望に従うのではなくて、人類や全世界のことを考える能力のことではないか。」「理性とは判断力ではないかと思うが、似た言葉の知性とは違うようだ。知性という言葉で思い浮かぶのはなぜか（某タレント）みたいな者だが、理性というのは、たとえばコンパで女の人が酔っ払っていても理性が働いてスケベなことできないという意味で使うんだが、自分としてはあまり使わない。けれど何となくしっかりして、落ちついた様子にきこえる。」「人間としての行動をコントロールするもの、道徳的

心などを思いつく。善と悪とに対応するものだと思う。「もし人間に理性があれば社会の秩序は失われてしまう。」「常識の範囲内に自分を抑えこむことが頭に浮かぶ。しかしもう少し考えてみると理性≠人間といわれるようにもつと高いものだと思う。」「今何をなすべきかを考え、決断し、実行に移す、その何をなすべきかを考える基になるのが理性であると思われる。」このように多様な回答がでています。コモンセンス、常識と同じようなものとして考えている者もあります。道徳的な面も強く出ています。これをみますと、ヨーロッパ型の思考で考えられている理性と少し違いがあるなど感じられますね。と同時にずい分まともな考え方を



松井 正樹氏

しているなと思うのですが、どうでしょう。

司会 今の学生の回答について、悪意で言うつもりはないんですが、変革への情熱が感じられないんですね。むしろ自分を抑えこむ、理路整然とした人間にしていく、という感じがするんです。

松井 そういう面はありますね。しかし、理性的な常識をしつかり身につけた者が、不合理な現実の矛盾にがまんがならなくなつて立ち上る、それでこそ本当の変革への情熱が育つのでは？

理性の新しい姿

司会 私は一般的にはそういう状況をむしろ心配するんです。先程の否定という概念にもかわってくるんですが、時代が変わるときというのは、ヘーゲルやマルクスの否定の概念がどうかという議論はあまり大きな意味をもたないし、ある言葉をこっちの方が正しい考え方だと宣伝して時代に合わなくなつてきたものをスローガンとして掲げてあまり政治的影響力をもたないのではないかと思うんです。私は、ある概念が歴史的に反発を感じられるようになったら、新しい概念を積極的にだすことが必要だと思ふんです。

全共闘運動のことを考えますと、むしろ新しい問題がはらま

れていると思うんです。現存する世界にうんざりしたということとは気持ちとしてあって、最初の頃彼らの主張は学生たちに強く訴えたわけです。そのなかにはまったくバカげたと思いう主張が入っていたにもかかわらず……。批判の力、否定の力というのは、ここまでは肯定しここからは否定しますという形では歴史は進まないんで、実際はいきすぎて、いったんはとことんまで否定しちゃう。ただそのとき同時に、こういうものを作りましょうというスローガンがだせることが大切だと思うんです。全共闘運動が問題だったのは、結局、彼らが、否定と破壊の運動にとどまったことにあるのであって、新しい、よりよいものをうみだそうとする意志がなかった点にあると思うんです。否定や批判は、ラディカルであってかまわない、新しいものを提起し、現実化できるかどうか

が問題なのです。これはお二人とは意見が違いかもしれませんが、言葉というものはその時代その時代によってより人びとをひきつけるものがあって、いったんたとえ、理性という言葉が嫌いになった人にもう一度好きになりませんかと言ったって好きになるわけがないと思うんです。もっと魅力的な言葉——たとえば仲本さんが新しい合理主義への道はまた真の民主主義への道であると書いていらっしやいましたね。この真の民主主義という言葉で内包されていることに理性主義はイコールだということを言われた方が、今までにない

新しいことを言われている気がしておもしろいと思うんです。

松井 誤った、疎外されたものが支配的になっていくときに、真実の姿はこうなんだといってみても疎外をのりこえるだけの否定の力をもたないのではないか、というご意見のようですが、はたしてそうでしょうか。

司会 積極的な提示をすべきだと思うんです。こうしようではないかということを言うべきなんです。

松井 私もまさにそれを言っているんですがね。理性の真の概念を確立し、それで若者たちを鍛え、現実の欺瞞を突き破って行こうと。

司会 理性というものを積極的に押し出すと言われているのではないですか。

松井 そうですよ。しかし、打ちたてるべきものを理性という言葉で呼ぶかどうかということは保留してもいいのです。新しい理性性なので、これを汚された理性という名前では呼ぶのは問題だという指摘はわからないわけではありませんが。自由と愛だとおっしゃる人もいるし、民主主義だとおっしゃる人もいます。これは違った面から光をあてることによって、人々の心を動かすことのできる「ナウイ」概念として表現する必要があります。それは認めますが、しかしそれが歴史的には全体として理性という言葉で考え

られてきたものを発展させたものなのだということは、哲学者としては把まえておく必要があるんじゃないでしょうか。

司会 私は、哲学者はどうであつても、こういう歴史的状況のなかで、理性という言葉を使うべきなのかどうかということとを問うているんです。それに、時代と社会から超越した「哲学者の言葉」というものを私は信頼しません。

仲本 理性という言葉を使わないで新しいスローガンをだすべきだというのはそれはそれとしていいです。しかし、今ある疎外された理性でも理性なんですからね。我々も同時代者としてそれを共有しているわけです。我々が歴史の外にいて今の若い人たちはだめだというのでは具合悪いんで、同じ現象が別の形で自分にもあると考えなくてはいけないと思うんです。そうした場合、私は理性には復元力があると思うんです。疎外された理性という形をとりながら理性の自己批判を考える。これは感性の側には無理だと思っんです。

松井 謙虚に考えればそういうふうにいえると思うんですけど、しかし、疎外された理性には自らを批判しなければならぬというふうには考えられないところに問題があるのではないですか。ポジティブな、既成のという枠づけをするのは、自己否定性をもちえないということなのであって、むしろ自己肯定的に、経済合理主義とかの枠の中にとらわれていると

ころに問題があるわけです。やはりこれにぶつける否定的原理というのが必要なんだとは思っんです。

ここでもう一つ別の考える材料を入れておきたいと思っます。女性のルポ・ライター、千葉敦子さんが重症身障者の方と手紙のやりとりをしたのを『いのちの手紙』という題名で出版されていますが、その中で、知性にはいるいるの働きがあるがもっとも重要なのは、会ったこともない人々の痛みを我が痛みと感じ、見ず知らずの人の喜びを我が喜びと感じることができる働きだと思っているという言い方で、知性を磨くことによって感性が増すんだと言っているんですね。ここで言われている知性こそ、私が理性という言葉で言いたいのなのであって、共感、感情を切り捨ててしまっていることを現代の合理性という言葉で呼んでいるような、そういう合理的理性とは違うんじゃないかと思っんです。使っっている言葉の理解が人によって違うんですが、知性が高められ、感性もそれにもなって高められていく、その経過はまさにマルクスが言っっているように現実の非理性的なものとの闘いの中で、理性的なものが自ら現実的であることを証する、そういう実践的、理論的な闘いによるんだらうと思っんです。

司会 その場合、理性的でありましようというよりは、人の痛みがわかる共感の力を形成しようという方がはるかに説得力があると思っますが。

松井 ですけど、この女性ルボ・ライターが、それを知性を磨くことこそが共感の力を強め高めるんだという言い方をしていることを考慮に入れてほしいと思うんです。こうでない
と、内実がゆがむのではありませんか。

司会 先程の全共闘の問題にもどりますが、反乱をおこすにも考えないできませんよね。だから我々が近代合理主義から引き上げていくことは、まとめをつけていくことではなくて、考えを貫く、考えることのラディカル性を貫く、ここで評価すべきだと思うんです。だから全共闘を批判するときには反逆や否定のところを批判するのではなく、考えることを途中でやめて暴力に訴えたところで批判すべきだと思うんです。

松井 なぜ全共闘運動が失敗したのか。私たちが歴史のなかで学んできたのは、反乱としての革命形式は現代においては通用しないということですよ。そのときには必ず反革命のもっとも狂暴な形のファシズムに先を越されてしまうんです。彼らの方がもっと徹底して、人間の抹殺まで含んだ形での反乱をやっている勢力だからです。それに対抗する我々の方法としては、まさに統一戦線としての理性的な統一しかないはず。あらゆる違いを含みながらも反理性、反人間である勢力に対して、まさにその一点で統一して闘っていくという筋道をたてる、これが統一戦線の論理でしょう。それ

が理性の方針として打ちだされてきたはずなんですよね。

ところで、統一戦線には非合理主義の人びとも結集されるのでなければならぬ。非合理主義のすべてが反理性なのではなく、その多くは単なる知性や疎外された理性に反対している反知性主義なのではありませんか。知性と感性の統一体として理性を考えるとすれば、理性の反対のものはうんと極限された反理性すなわち反人間性の立場だと思えます。反理性と非合理主義一般とを一緒くたにしてはまずかろうと思えます。ですから私からいうと、非合理すなわち反知性ではあるけれども人間性の統一としての理性を全面的に否定しているのではない人に対しては、そういう形では真の感性は出てきませんよと批判することはあっても、感性を強調しているからだめだということにはならない。その点では仲本さんと同じだと思いますがね。

生活・科学・理性

司会 最後に、一つ、理性の問題でおうかがいした方がよいと思うものがあります。それは生活の中の理性と科学的認識能力としての理性との関係なんです。合理主義をポジティブに理解しようとする場合、近代科学のもつ力を否定するわけにはいかないとあるだろうと思うんですがいかがでし

ようか。

仲本 その両者の関係というのは言いにくいところがありま
すね。私は昔から認識論や論理学をやってきて、これは自然
科学、とくに物理学がモデルになっている。でもこれでは
うまくいかないと感じ始めて生活批判までやるようになり
ました。するといろいろな問題でいわゆる意識の三側面とい
われる知・情・意の知の側面だけでは話しにならなくなって
きたんです。そこからもとにもどって、近代自然科学がはじ
めにもっている近代合理主義を考えると、近代合理主義批判
はある意味ではあたっている点もある。生活における理性、
知性を強調する点と、近代合理主義の悪い面を批判するとい
う点とは方向が一致していると思うんです。ただ、もう自然
科学の方は放っておいてもいいのではないかと思っていま
す。そっちはそっちでやってください、と。私としては、い
わゆる物理学をモデルにした認識論はもうやらなれないと思っ
ています。

司会 つまり科学の発展それ自身が、近代科学のもっている
否定的側面を克服するだろうということですか。そして哲学
としてはむしろ積極的に生活の中の理性を論議しようという
ことですか。

仲本 そうです。だから中村雄二郎などが近代科学を批判し
ているが、自分勝手に矮小化してしまった近代科学を批判し

ているという気がしますね。

松井 私も同意見ですが、科学のことは科学者に任せておけ
ばよいとはちょっと言えないですね。科学者が「専門バカ」
にならないようにしてもらわないといけない。科学者も哲学
をもたなければならぬ。

仲本 それはそうです。先ほどは言いすぎました。

松井 科学論は科学認識論のようなレベルを越えて、科学者
論、科学者集団論、組織論、運動論にまで進まなくてはなら
ない。そのときはじめて理性に反する科学でなくすることが
できる。もしくは感性に敵対するものでない科学の発展を保
障するような社会的人間的条件が作りだされていくんだろう
と思うんです。

常識と理性との関係ということでは、大変図式的
になってますけど、生活経験の中から作りだされる常
識、そこから反省する形で実は知性の立場、感性の立場とい
った部分的な定立がなされ、知性の分野から科学が発達・肥
大化し、私たちの生活自体を枠づけしてくる。この中で感性
の問題がみなおされ、強調されてきている。そうしたら、も
う一段上に上がるしかないんじゃないか。そういうものとし
て新しい理性というものを打ちたてなければならぬ。理性
というのは理想を打ちたてて実現する精神力だと最初に申しま
した。これを別の言葉でいいますと、哲学の精神だといった

い。というのは、哲学Ⅱフィロソフィアとしての真知の愛求の真知というのは真理のことで、これはたんに知性的、論理的な答さえであればいいということではなかったはずだ。人間全体に対していかに生きるのが正しいかという答をだすことが真理としての真知ですから、それを愛求し、それを理念として確立するのが理性なのだとすれば、それは哲学の精神にほかならないと言えるでしょう。そういう意味では、仲本さんが科学論とかかわって理念という言葉を使っていらっしやいましたが、生活、人間の生活そのものに対する理念を打ちたててのが理性だといいたい。だから理性の復活というのは理性という言葉を復活させるということではなく、理性の力をフルに使って新しい時代の人間の理念を打ちたてることだというのが私の考えなんです。

司会 真理、理念というのは客観的なものではなく、夢とか主観的なものを含んでいると考えてよいですか。

松井 理念というのは、自己実現する力をもった現実的な理想のことだとヘーゲルは言っています。理想というのは辞書をひきますと、理性が構想したもつとも完全な状態のことだとしています。だから、理念を確立する理性とは、現実批判のなかからもつとも完全な理想状態を導きだしていく精神のことですから、理念が完成態を構想する主観の力に媒介されているのは当然です。しかし同時に、理念は現実根っこを

もつたものでなければ理念ではありません。そうでなければ実現の条件をもたない空想にすぎない。

仲本 私は以前に科学的認識のなかでの理念をとり扱ったんですが、これを生活レベルまでひきおろそうとしていて、その仕事はまだ終わってないんです。理念はたんに主観的なものではない。現実的で客観的なものにおける未来が理念なのであって、これを作り出すということは、希望、生きがいを作り出すことで、現実とかかわりあわない未来なんてありはしない。そういった点では理念の問題は大切ですね。次の仕事にしたいと思っています。

司会 理性というのは理想、理念、未来を語ることだということでしたら納得できる気がします。

松井 現実に対する知的な批判的な分析をつうじてという条件が付きませんがね。

司会 それは当然だと思います。治め、整えるという言葉がはいると混乱するのですが、未来なら納得できますね。

松井 そうでしょうか。ルソーの一般意志とか、民主的な自治の精神こそ、社会化された理性なわけではありませんか。主権国民として自から治め整える力を育てなければ、民主的な未来や理想は成り立たないのではありませんか。

(なかもと あきお 東京都立商科短大・哲学)

(まつい まさき 岐阜大学・哲学)

出版案内



鯉坂真著

現代思想の潮流
2500

北村実著

哲学と人間
1800

宮原将平著

科学との対話
1800

岩佐茂著

唯物論と科学的精神
1800

日隈威徳著

現代宗教論
1800

岩崎允胤著

恒久平和と人間の尊厳
1700

守屋典郎著

日本資本主義分析の巨匠たち
1700

林田茂雄著

漱石の悲劇
1900

佐木秋夫著

宗教と時代
1800

佐木秋夫著

新興宗教の系譜
1800

林田茂雄著

親鸞の思想と生涯
1500

平田哲男著

現代史における国家
2500

林田茂雄著

人間行動の弁証法
1500

平野義太郎著

平和の思想
1600

「性」を読む

市川 達人

性が今日もつともホットな関心の的の一つであることを否定するものはいないであろう。大体、風俗なる言葉がただちに性風俗を意味するような時代状況である。性をめぐる書物も扇情的なポルノグラフィからはじまって性医学的な科学書、性文化や人間における性の意味を論ずるような思想書にいたるまでおびただしい量のがあふれている。ここでは性の思想的意味、人間学的意味を考えさせる手だてとなる書物にざっと目を通してみたい。

いうまでもなく性に関する文化的思想的禁忌に挑戦し、性を公然と人間文化や社会の根源に横たわるエネルギーとして正面からみつめなおしたのはS・フロイトである。だがそのフロイトが問題とした性リビドーなるものは依然として無定型のどす黒い欲動のかたまり以外のなものでもなく、その点で彼は伝統的な性観念から脱却できたとはいえない。性をネガティブなエネルギーと考えるフロイトを批判してあらわれてきたのが、W・ライヒとH・マルクーゼである。ライヒ『性と文化の革命』勁草書房、『弁証法的唯物論と精神分析』『精神分析と唯物論』イザラ書房所収）は、精神現象についての科学はリビドー論に

立脚する精神分析以外にないとしながらも、リビドーの抑圧を不可避であるとするフロイトに反対して、性欲そのものの解放を主張した。性をもつばら性器的なものに狭隘化し、性の幸福こそ人間の幸福の核心であるとする一種の性万能論への傾斜は批判されるべきであるが、性欲は反社会的なものでないとして下半身の性を大胆に肯定した彼の意見には聞くべきところが多い。マルクーゼ（『エロスの文明』紀伊国屋書店）はフロイト後期のエロス論を読みこむなかで、有機体全体が動員される快樂原則に基づくエロスこそ性の根本であるとして、性のエロスへの昇華と、そのエロスを許容する非抑圧的社会をユートピアとして構想する。彼のエロスは性のソフトで包容的な面に着目するなかでうまれてきたものであるが、しかし反面、性があまりに形而上学化されており現実味に乏しい。

このようなフロイト克服の試みにもかわらず今日再びフロイト的欲動論が脚光をあびている。それはA・ポルトマンの「早産説」やA・ゲーレンの「欠陥生物説」をたのんで、人間は自然秩序を逸脱した生物学的欠陥動物であると断ずる人々によるもの（浅田彰「構造と力」勁草書房、岸田秀『ものごさ精神分

析」青土社、竹内芳郎『文化の理論のため』(岩波書店)で、彼らとともに、フロイトが人間理解の根底においた無限定なカオス状態の性衝動は、生殖という性の合目性をはみだしており、人間の生物学的本能の破綻を示すものであるという。人間の特異性は、この性的カオスを秩序づけ合理的に処理すべく文化や社会の体制をつくりだしてきたところにあるというのである。

たしかに人間は生殖以外の性(セクシュアリティ)を享受する生物である。だが人間のこの好色性は必ずしも負の価値ではないだろう。D・モリス(『裸のサル』河出書房新社)は、それは狩猟性動物としての人類の生成期にオス同志の争いを回避し、つがい関係を強化する有意義な本性として定着したものであって、基本的には生物学的進化のうんだ健全な傾向であるという。E・フロム(『愛するということ』紀伊国屋書店)がいみじくもいうように、性には男と女という両極を結びつける心理的、情緒的側面があるのであって、自然本能に基づく唯一の人間関係(A・ヘラー「男女間の関係の未来」『個人と共同体』法政大学出版局所収)を支えるのがこのセクシュアリティなのである。とすれば、一

方に性は阿片的機能をもつ有害なものであるとする思想(江守五夫『愛の復権』大月書店)が根づく存在するが、大井正(『性と婚姻のきしみ』福村出版)が古今東西の文化に探りを入れて拾いあげてきたような、性が自体的にもつ積極的役割に着目する必要がある。彼は性は性行為や性結合の次元においてすでに美的精神的人間の価値をもつのだという。

このセクシュアリティの関係を担う男と女の両性は実はつねに社会的・文化的に規定された性であり、ジェンダーとしての性である。J・マネ、P・タッカー(『性の署名』人文書院)は、男と女の境界が絶対的なものではないこと、社会的ステレオタイプに強制されてできあがっていく性自認(ジェンダー・アイデンティティ)の支配するところがいかに大きいかを丹念に説いてみせる。ジェンダーとしての性規定はこれまでの人類社会がほぼ例外なしにうけ入れてきたものである。S・モスコヴィツシ(『自然と社会のエコロジー』法政大学出版局)は、男女の社会的分離はまた男による女の支配と同根であるとするが、この分離と支配との同一起源説は性関係の今後を考える上で重要である。これに對し、イリイチ(『ジェンダー』岩波書店)

のように伝統的ジェンダーを人間と自然とが調和した自立・自存の生活にみあったものとして肯定的にとらえる見方や、これを産業社会批判の急先鋒として迎える立場(樺山紘一、山本哲士編『性・労働・婚姻の噴流』新評論)がある。この種の思想を、近代主義に居なおることによってあざやかに批判してみせたのが上野千鶴子(「女は世界を救えるか?」『現代思想』一九八五年一月号)である。

ともあれ、現代における性は欲動論の次元からだけでなく、フェミニズム(女性解放論)の立場からもアプローチされるべきであって、今後の課題はこの両視角を統合する理論の構成ということになるだろう。そこで最後に必読・必見の書の一つ。抑圧された性の現場からの生々しい声を伝えることによつて、これまで男中心につくられてきた性の常識をくつがえし、性差別と性抑圧がいかに構造的に一体化しているかを考えさせるものとして、『性・妻たちのメッセージ』(径書房)をあげておきたい。

(いちかわ たつと 社会思想史)

スポーツと遊び

中 村 行 秀

一

先日、近鉄の鈴木啓示投手が引退して話題になった。

「最後の三百勝投手」の突然の引退と、あの独得の「鈴木ブシ」を惜しむファンが多かった。私もまたその一人なのだが、私にとってのとりわけの感慨は、鈴木とともにプロ野球の一つの時代が終ったというものであった。「ピッチャーはどの試合でも、マウンドに出ていくときは、『ヨーン、完全試合をしてやる』と思う。それがヒットを打たれ

ると、『それなら完封や』と思う。そして1点とられると、『ヨーン、この1点だけで抑えたるゾ！』と次々に、野心をトーンダウンさせるが、いつでも、勝とう、ねじ伏せてやろうと思っている。」（鈴木啓示『投げたらアカン！』恒文社）

ひと時代前までは、ピッチャーといえども、結果はともかく、九回というゲームの全過程に参加する意気ごみでマウンドに上るのが野球だった。ご承知のように、いまのプロ野球はまるで違っている。先発、中継ぎ、押えという役割が固定的にあてがわれ、それぞれ五回、二・三回を責任

投球回数と心得てマウンドへ上る。ワンポイントという一人の打者専門の投手さえ準備されている。いまや、監督の最大の腕の見せどころは、これらの継投をどう組織するかである。TVで観ていると、たとえ二回でも、一人でも、分担責任を果たしたピッチャーは、それなりに胸をはってマウンドを下りてくるようにみえる。このことは、守備専門、ピンチランナー専門の選手たちについても同様だ。彼らは野球をしているという気持ちになれるのだろうか、というような同情はまったく余計なことなのである。ファンもまた心得たもので、こうした分業的野球そのものを楽しむようになっていく。「この場面は、左のAをワンポイントで出して、あとを右のBでつなぐところだ」と予想し、ワンポイント・リリーフの登場に惜しみない拍手をおくる。度々の選手交替によるゲームの中断（私には、TVやラジオのコマーシャル挿入への協力ではないかなどと思われるのだが）にも、とくに興をそがれることもないようだ。いまや、プロ野球は、どうしたら最も効率よく勝つことができるかだけを競い合うゲームになったといえるだろう。そこでの選手は、大工場の単能工や産業ロボットに近いものになっている。

「現在、しきりに管理野球がもてはやされて、フォア・ザ・チームという美名のもとに『没個性化』が進んでい

る。それこそ、大の男がハンの上げ下げまでチェックされて、キチツと秩序正しく集団の力で戦うのが、いいチームのごとくいわれている。」と鈴木は書いている（前掲書）。プロ野球におけるこうした勝利至上主義は、企業における業績至上主義と同一である。むしろそれは、高度経済成長を経た日本資本主義の「土台」の、「上部構造」へのみごとな反映である、といえはより正確だろうか。プロ野球におけるこうした分業化の進展は、現在の指名代打制のいきつくところとしての守備専門・打撃専門の一八人野球を予想させると言ったとしても、それはマンガチックにすぎると断定はできないのだ。すでに、アメリカン・フットボールにおける2プラトーン制（攻撃か防御かによって全メンバーを入れかえる）という「先駆者」が存在するからである。こうした傾向を、プロ野球はまさに企業なのだから、企業における業績主義・管理主義が貫徹するのは当然だ、といつてすまずこともできるだろう。

しかし、問題は、このような傾向がプロ野球にとどまらずに、アマチュア・スポーツの多くの分野に浸透しつつあることだ。その一例を、全国的に大変盛んな少年野球にみるることができる。少年野球団は、三年以上の小学生によるチーム編成で、全国の市・町・村などに組織されている。たいいていの盛んな地域では、強い順にランクづけられたA

・B・C・Dなどのチームがあつて、ブロック大会、県大会、全国大会等だけではなく、アメリカに遠征して試合をすることもある。こうしたいわゆる「リトルリーグ」のあり方をめぐつて、多くの問題点が指摘されている。例えば、千葉県松戸市の母親は、「おとなは子どもに何をしているの」と題されたレポートで次のように書いている。

「コーチの命令どおりに走り、球を追いかける。失敗すると激しい叱責が飛ぶ。真夏の炎天下には力つきて日陰で横になっている子どもの姿さえ見ることがあります。よほどのことがないかぎり、夏休みといえども練習を休むことは許されない。夏休みの帰省や家族旅行は、チームのスケジュールに合わせて決められ、短縮したり、とりやめることも、ごく当たり前のこと、そして試合になると、まさしく管理野球そのもの、一挙手一投足、監督の指示に従わなければならぬ。まわりの子はみな、ポジション争いのライバルです。ここでは、何よりも野球の上手なことが良いことです。DチームよりCチーム、CよりBへと、より高いランクのチームに上がることが、良いことなのです。近所の友だちやクラスの友だちから離れて他の学校の子どものいるチームに入つてはみたものの、練習に終始するだけで、そこには、友情の芽ばえ、友だちらしいかかわりなど、存在する余地はないのです。」(生木ヨシミ『母と子』

一九八五年一月号)

こうして、大人の管理の下で、ただひたすらにうまくやること、勝つことの技術を植えつけられる結果として、イージーフライをわざと落としてダブルプレーを狙うという類のこすつからしい技を「試合巧者」として誇りにしたり、自チームのエラーに対しても「やつてらんねえヨ！」と怒ったり、自分の打率だけを熱心に計算するような小さな選手たちがつくられていくことになる(斎藤次郎『放課後の子どもたち』岩波書店)。

自由に体を動かし、仲間と交わる喜びを奪われたとしたら、スポーツをする喜びのほとんどはなくなるのではないか。それでもなお残るとしたら、ただ、結果として、勝利を手にする喜びだけだといえるだろうか。こうして、リトルリーガーたちは、中学生になると、「もう野球はたくさんだ」ということになるという(生木、前出)。いや、子どもたちだけではない。昨年のロス五輪のあと引退を声明したマラソンランナー増田明美の場合がそうであった。「中学生のときは走ることが楽しくてしょうがなかった。それがいつのころか、走らなくてはいけないんだ」という感じになり、オリンピックが近くなると「だれか代りに走って」と思うようになりました。」と、彼女は告白している。その彼女が、自分のトレーニング方法から、自分の生

活そのものなまでに疑問を持ちはじめるときっかけとなったのが、外国の選手との接触だったという。「外国選手は、それぞれ職業人や学生や大学院生として、自分の情熱をもった仕事や勉強をしながら走っていることが、尊敬というかとても魅力的でした。」それにくらべて、彼女の生活は、高校を出て川鉄へ入社することも一週間前になってコーチから指示されるという有無をいえないものだったし、入社した会社は、仕事をしたという彼女に、「仕事をするんだったら走ってくれ」と、まともな仕事を与えなかった。反面、他企業の選手との個人的なつきあいさえ、会社と監督の許可がなくてはだめというような生活だったという(TBSラジオ・ドキュメントに「増田明美はなぜ走らなかつたか?」一九八五年一月)。

こうした企業の勝利至上主義的管理に反発して彼女は、会社とマラソンをやめ、小学校の先生になる道を選びはじめたのだが、それとは反対に、「冠大会」の流行や「億万長者」カール・ルイスが象徴するように、この傾向に同調・同化するスポーツ選手ももちろん数多い。今年の九月一日に開催されるソウル国際マラソンに招待されたロス五輪金メダリストのカルロス・ロペス(ポルトガル)は一一万五〇〇〇ドル(約二七六〇万円)の「出場料」を要求しているという。また、八月にW杯サッカーのアジア地区二次

予選で、日本に破れた香港チームは、日本を破れば各選手に一四〇〇〇香港ドル(約四二万円)、そして本大会(メキシコ)出場権を得れば同じく一〇万香港ドル(約三〇〇万円)のボーナスを、香港サッカー協会から支給されることになっていると伝えられている。かつて走高跳の世界記録保持者だったD・ストーンズ(アメリカ)は、一試合当りの出場料が一〇〇〇ドルで、世界記録を出せばさらに二〇〇〇ドルの特別ボーナスがでることになっていたので、世界記録を大幅に破れる時でも、敢えて一センチずつ小刻みにしか更新しなかつた、といわれている。

こうして、責任・友情・正直・自己犠牲といったかつてのスポーツマンシップは、スポーツにあまり参加していない人間の方に高く保持されているというなんとも皮肉な調査結果が発表されることになる(影山健「現代社会におけるスポーツ」、『国民スポーツ文化』大修館所収)。

スポーツにおけるこのような状況を憂う声は、世界的にも高まりつつあることも事実である。今年の七月から八月にかけてモスクワで開かれた第七回世界青年学生祭典では、これまでになく、スポーツ問題が重視されて、オリンピックなどの国際競技での勝利至上主義は考え直さなければならぬという発言がなされたが、その発言にたいしてさえ、「拍手する国や机をたたいて不同意を表明する国が

あつて賛否両論のようでした。」と報告されている(長尾正二、『赤旗』八月一日)。「スポーツとは何なのか」、「なるのためにスポーツをやるのか」ということが、根本から問われているのが、現代の状況のようである。

二

スポーツとは何か。スポーツが、歴史的・地域的に多様な形態をとつて展開される活動であるために、この問いたいする一義的な答えは大へんむずかしい。語源的にみれば、英・独・仏・伊などほとんどのヨーロッパ語におけるこの語は、ラテン語の *deportare* (一説に *disportare*) に由来し、「まじめなこと(仕事)から人びとを搬び去り、非日常的な次元で、何かに没頭させることを意味し、つまりそれは遊び戯れることなのである。したがつて古い時代のスポーツには、冗談や歌、劇や踊り、チェスやトランプなどの一切の楽しみが含まれ、野外の身体活動は、少なくともその一部に過ぎなかった。」のであり、「スポーツが主として競走的な運動遊戯の意味に用いられるようになるのは、一九世紀以来である。」という(『スポーツの科学的原理』大修館)。

現代のスポーツにかんしても、国際的に承認されている

「定義」といえるようなものは存在しないが、多少とも公的な見解を代表するものとして次のようなものがある。

① スポーツ振興法(日本)「スポーツとは、運動競技および身体運動であつて、心身の健全な発達をはかるためにされるもの。」

② 国際スポーツ・体育競技会「遊びの性質をもつ身体活動、自分の力の限界をためす型の身体活動、あるいは、他人と競走する型の身体活動はスポーツ」(「スポーツ宣言」)。

右のスポーツ概念を比較してみると、一つの違いに気づく。②の「遊びの性質をもつ」という規定が、①では欠落させられているということである。非常に大ざっぱな言い方になるが、スポーツの本質について書かれたものを読むと、ヨーロッパでは、スポーツを遊びの一種としてとらえるのに対し、わが国では、スポーツを遊びではないものとしてとらえる傾向がつよいことを感じるのである。そして、このスポーツ観の違いが、増田明美が感じた日本の選手と外国の選手の違いや、リトルリーグの野球の問題と深くかわっていることは疑い得ないのではないか。私には、スポーツが遊びの一種であることを明確にすることこそ、現代スポーツの歪みを正すための第一歩であると思われる。ともあれ、スポーツといい、遊びといい、その概念自体があいまいである。もう少し掘り下げてみよう。

フランスのジレは、スポーツの概念を構成する要因として「遊び」・「争い」・「激しい身体活動」の三つをあげている（『スポーツの科学的原理』前出）。広い意味の「遊び」活動のうち、「激しい身体的活動」の要素をもつものをスポーツととらえるわけである。ここでスポーツは、はっきりと遊びの一種に位置づけられている。これにたいして、かなり類似した立場でありながら、スポーツを遊びととらえる点にかんしては微妙な違いがある影山健の主張がある。影山は、スポーツとは、①身体的活動、②自由な活動、③文化的な活動の三つの要素をふくむ活動である、ととらえている。①の身体的活動とはいわゆる「大筋運動」をさし、③の文化的活動とは、スポーツは広い意味で「生活を豊かにすることを目的とした人類の努力の所産あるいは過程である」ということである。私がとくに注目させられた「自由な活動」という規定について、次のように述べられている。「②の自由な活動については、二つの意味を含んでいる。すなわち〈free〉と「自由」と「spontaneous」ということである。前者は、ここでは「生活の必要にとらわれない」といった意味を中心としており、〈解放〉から「自己実現」まで幅広い内容を含んでいる。それに対して、後者の〈spontaneous〉は「他から強制されたものでない」ことを意味し、スポーツが「私事的なもの」であ

るといふ基本的性格を示している。「〔権利としてのスポーツ〕、『現代スポーツ論序説』大修館所収）

右の指摘は、現代スポーツにかかわる諸問題を考えるための「カギ」を与えてくれていると思う。スポーツにおける勝利至上主義・商業主義・国家主義等の傾向を、スポーツの本質に即して批判する視点を明らかにしているからである。〈free〉で〈spontaneous〉でないような活動は、そもそもスポーツと呼ぶに値しないのである。と同時に、スポーツにおけるこの両要素の指摘は、スポーツを遊びの一種ととらえることの大切さの指摘にはかならないといえるのである。人間の「遊び」活動こそ、影山のいう〈free〉と〈spontaneous〉を本質とする活動だからである。

スポーツ概念以上に、「遊びとは何か」にかんしては諸説・諸主張が提出されている。たとえば、動物は余ったエネルギーを放出するために遊ぶという「剰余エネルギー説」をはじめとして、「気晴し説」、「本能説」、「準備説」等々と名づけられるさまざまな理論が展開されてきた（こうした諸理論の紹介としてM・J・エリス『人間はなぜ遊ぶか』黎明立書房が便利）が、有力な理論としてよく知られているのは、ホイジンガ『カイヨワ説』だ。ホイジンガによると、「遊びとは、あるはっきり定められた時間、空間の範囲内で行なわれる自発的な行為もしくは活

動である。それは自発的に受け入れた規則に従っている。その規則はいったん受け入れられた以上は絶対的拘束力をもっている。遊びの目的は行為そのものなかにある。それは緊張と歓びの感情を伴い、またこれは『日常生活』とは『別のもの』という意識に裏づけられている。』（『ホモ・ルーデンス』中公文庫）

ホイジンガーによる右の遊びの定義が、影山のスポーツの一要素として「自由な活動」の規定とほぼ重なり合うものであることは明らかだ。へ他から強制されたものでない（spontaneousでか）へ生活の必要にとらわれな）Freeな活動こそ、ホイジンガーの遊び概念の核心となっている。城丸章夫も、「スポーツはあそびの正常な発展であり、あそびの嫡出子である」と述べ、子どもにおける遊びとスポーツが共有する面白さを、行為の自発性・能動性、偶然性の存在、学習の要素、心身の機能の能動的行使、仮空の世界、友だちと交わること、という六つの活動的特質に求めている（『体育と人格形成』青木書店）。こうした事実に即して、スポーツから奪われつつある遊び的要素（自由な活動）をとりもどすこと、「遊びでないようなスポーツは、スポーツでない」と言い切ることこそ、現代スポーツの歪みを正す基礎だと言いたい。

にもかかわらず、民主的なスポーツ研究者の間にも、ス

ポーツを遊びととらえることに對する反論は根づよいものがあると思われる。たとえば、スポーツを「個人の私的な遊び」とみる立場は、「スポーツがもっている現代的公共性を見落し、権利としてのスポーツ論の立場を困難にする。現代社会ではスポーツが個人の私的な遊びのレベルを超えて、社会的・公共的な施設の裏づけなしには展開できないという観点を欠落させるのである。このような視点の欠落は、結局のところ、スポーツは私事であるから自分で行なえるという『自己責任』論を容認するというイデオロギー的役割をも果すことになるのである。」という厳しい批判がある（出原泰明「スポーツ文化と教育」、『文化への攻勢』光和堂所収）。中曾根流、「行革」の矢面に立たされている自治体行政の立場から、民主的な人びとのなかに右のような意見が表明されることはよく理解できる。しかし、国民のスポーツ権実現のための運動論としてみても、このような立場はせますぎるのではなからうか。むしろ、遊びを、労働や学習とならぶ個人の権利ととらえて、労働権、学習権とならぶ遊び権の保障を要求する運動のなかにスポーツ権の要求を位置づけることが、いま要請されているのではなからうか。公共的な施設要求に堪しても、遊びからきりはなされたせまいスポーツ観にとらわれると、体育館、テニスコート、野球場等の正式競技施設の要求だけに関心

が向けられて、子ども・婦人・老人が自由に遊び・スポーツができるオープンスペースの確保などの要求が欠落してしまう。草野球よりリトルリーグの方がスポーツとしてすぐれているという論理はありえない。むしろ、スポーツの本質にてらして、草野球こそスポーツであると主張すべきであろう(東京都練馬区の「大泉野球教室」のすぐれた実践に注目されたい——前出『放課後の子どもたち』参照)。子どもたちだけでなく、大人たちのわれわれも、もつともつと遊ぶ権利を主張し、堂々と遊ぶことが必要だ。「おとなたちが遊ぶ時間をとることに對しても、罪悪視されたりなまかけ者が遊ぶ時間をたつぷりとるかのような、あるいは金もうけが上手で生活が楽でなければ遊んではいけないような——遊びに對する社会通念が日本ではまだまだ未熟です。だからスポーツは遊びなんだという、スポーツ権とのかかわりで『遊ぶための権利なんかけしからん!』となる。遊びが豊かな生活の一部だということが認められにくい文化の貧しさがある。」(東京都北区議会議員・八百川孝「もつと遊ぶ権利を主張しよう」、『住民と自治』一九八五年四月号)。大いに同感だ。そして、こうした発言が、自治体行政の現場からなされることに、希望がわく。

『唯物論研究年報1985年版』

10月下旬刊

■特集 唯物論の伝統と現代

「反映」の意味

——理論的前進と深化への期待

北村 実

理論と感情

——中村雄二郎氏の仕事の検討を中心に

鯉坂 真

三木清の「実践的唯物論」

宗教と構想力

——三木清をめぐるって

津田雅夫

■哲学史研究

ルートヴィヒ・フォイエルバッハ著

『理性論』(一八二八年)について

半田秀男

ヨーロッパ封建期における

哲学的思惟の展開

横山れい子

ヘーゲルの市民社会論と現実的人間把握

橋本 信

■一般研究論文

国家主義と仏教

——仏教における国家認識について

田平暢志

子どもの生活と発達

池谷壽夫

研究ノート／海外文献紹介／唯物論研究の動向

レーニンのファイヒテ評価について

奥谷浩一

一

レーニンが、彼の断固たる唯物論哲学擁護のための論戦書、『唯物論と経験批判論』において、マッハとアヴェナリウス、ロシアのマッハ主義者達の実証主義的な哲学理論に対する徹底的な批判を展開する過程で、近代ドイツの哲学者、ヨハン・ゴットリーブ・ファイヒテの哲学をも同時に「主観的観念論」と規定し、バークリー主義およびマッハ主義と本質的に一体・同質のものとして激しく批判したこ

とは、周知の事実である。しかし、レーニンのファイヒテに対するこの評価は、ファイヒテの生涯にわたる哲学的・思想的営為、とりわけ実践哲学および政治思想を流れる根本精神を正確に把握し、この根本精神がファイヒテ以後のドイツ古典哲学へと継承・発展させられる過程全体を追究するという作業をなし終えた後にも、はたしてなお十分な妥当性を有するものといえるであろうか。むしろ、レーニンのこのファイヒテ評価は、『唯物論と経験批判論』におけるレーニンの、唯物論的な認識論と科学論へのいくつかの重要な寄与にもかかわらずなお残る、アルチュセールいうところ

の「彼のカテゴリーの幾つかにみられるあまりにも簡略な面」⁽¹⁾にぞくするものとはいえないであろうか。

レーニンのフィヒテ評価の要点は、ほぼ以下の三点に要約される。レーニンにしたがえば、まず第一に、かつて哲学史上に存在し、現在もなお存在しつづけている哲学思想の系列を唯物論と観念論とに区分し、さらに観念論を主観的観念論と客観的観念論とに単純に分類する図式によって、フィヒテは「主観的観念論の古典的代表者」として位置づけられる。ここでレーニンが「主観的」という形容句で念頭においているのは、「主体的」ということではなくて、明らかに「個人的」ということであり、個人的な認識主観の感覚・経験領域内のみを動く観念論ということがこの規定のうちに含意されているのである。これと関連して第二に、レーニン自身が「一七二〇年のバークリーと一八〇一年のフィヒテと一八九一〜一八九四年のアヴェナリウスの表現様式の違いは、問題の本質を、すなわち主観的観念論の基本的な哲学ラインをいささかも変えるものではない」⁽²⁾と述べ、また他の個所でバークリーとフィヒテとを「バークリー主義あるいはフィヒテ主義」⁽³⁾と等置していることに端的に示されているように、レーニンがいうフィヒテ哲学の「主観的観念論」の思想的内実はバークリー、マッハ、アヴェナリウスのそれと全く同一のものとされてし

まうことになる。このことは、当然のことながら、フィヒテ哲学もまたバークリーと同様の独我論的・唯我論的な思想基盤の上に生育しているという帰結を生まざるをえない。しかも、レーニンによれば、「物はわれわれの意識から独立して存在することはできない」というフィヒテリアヴェナリウスのな理論の誤謬についても、「この理論の詭弁性はあまりにも明瞭なので、それを検討するのも気まずいほどである」⁽⁴⁾とされるのである。第三に、「観念論者と自称している者は、反動的な退却ラッパの吹奏者である」というディーツゲンの言葉に完全に同意するレーニンにとっては、認識主観の外に実在してこれを触発しはするが、これによっては真に認識されないカントの物自体を除去して、絶対的自我の活動へと知識学の枠組を一元論的に徹底させようとするフィヒテの試みは、カントにおける唯物論的な残滓に対する「右からの批判」にほかならない。こうして、自然と精神、物質と意識、存在と思考との関係如何というすぐれて認識論的な問題領域における見解の対立を、ただちに、党派的・政治的対立へとおきかえるという観点からは、自らを観念論者と宣告し、また徹底した観念論を唯一可能な哲学だと主張してはばかることがなかったフィヒテが、「哲学における反動的傾向」⁽⁵⁾、「思想的反動家」へと位置づけられてしまうことは、容易であろう。

レーニンのこのようなフイヒテ評価は、その全てが完全に誤りだというわけではないとしても、ブルジョア的文献においてのみならずマルクス・レーニン主義の内部にもいわず「フイヒテ伝説」とでもいふべきものを生みだし、フイヒテの哲学がその後のドイツ古典哲学の発展に及ぼした影響とこの影響がマルクス主義思想の形成にあたって果たした一定の役割を過少評価するという傾向を少なからず生みだしているように思われる。こうした傾向を克服して、マルクス主義思想の成立に先行するドイツ古典哲学の思想的遺産を全面的に再検討し、マルクス主義による、この遺産の継承と発展の全過程を真に解明し、今なお無数の豊かな思想的脈脈を秘めたこの過程から現代の思想的課題にとって役立つものを我がものとす、广大で困難な研究のための予備的作業として、まずレーニンのフイヒテ評価がフイヒテ哲学の内在的理解からしてはたして十全なものであるかどうか、上述の三点の要約のそれぞれに即して吟味することにした。

二

まず、レーニンの第一のフイヒテ評価についていえば、「主観的観念論」という規定のうち、「観念論」規定が、

レーニンの評価どおり、フイヒテ哲学について完全に妥当することは疑う余地がない。フイヒテ哲学は確かにたんなる「観念論」であるばかりではなくて、文字通り「徹底した観念論」であり、度はずれとも見える観念論である。

フイヒテによれば、人間のすべての経験のうちには物と知性、自我とその対象との不可分な結合がある。知性あるいは自我を経験から捨象して物自体を経験の説明根拠とするのが独断論であり、徹底した独断論は唯物論となるが、逆に、物あるいは対象を経験から捨象して知性を経験の説明根拠として残すのが観念論である。独断論と観念論という二つの哲学体系のみが可能であって、しかも両者は両立することができない。ところで、意識のうちに現われるのは感覚され、思考されるもののみであって、物自体ではないから、独断論者が言う物自体とはたんに虚構されたものでしかない。また、独断論は知性から独立に存在する物あるいは対象から表象の発生を説明するが、しかし、物がひき起こすことができるのはただ物に対してのみであって、物と表象との間には説明不可能の巨大な間隙が残されたままとなる。こうしてフイヒテは、物と表象との間の関係を首尾一貫して説明しうるのは観念論、しかも物および意識の諸規定をも知性の絶対的能動性・活動性とこれの制限から展開する観念論であり、これのみが真に可能な哲学であ

ると結論する⁽⁷⁾。フィヒテのこのような観念論の構想は、意識あるいは思惟の活動のみから出発し、物と精神との二元論ないし並行論という伝統的観念に依拠しながら、物を意識の活動の方へと一元的に吸収するという矛盾をはらんでおり、当時の人々にたいしても奇矯な観念論哲学の体系という印象を与えたのも理由のないことではない。

さて、フィヒテの知識学の第一の根本命題とされるのは、周知のように、「AはAである」あるいは「自我は自我である」という無制約的な原則である。論理学的同一律をも表現する、この証明不可能の根本命題は、あらゆる意識の根底にあって意識そのものを可能にする事行「Tathandlung」を表現すると同時に、「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」という、自我の絶対的で純粋な能動性・活動性をも表現する。第二の根本命題は、同様に経験的意識の事実を示す、「非AはAではない」、すなわち「自我に対して端的に非我が反定立される」という、形式的には無制約的であるが、内容上は第一の根本命題の存在によって制約されているものである。しかし、論理学的矛盾律をも表現する第二の根本命題に含まれる非我は自我のうちに自我の定立作用によって反定立されるのであるから、非我と非我によって否定された自我とは第三の根本命題のうちに、すなわち「自我は部分的に非我であり、非我は部分的

に自我である」という、自我と非我とが相互に制約・制限しあうことによって意識の同一性を保つことを示す命題へと揚棄^{アウフヘイベン}されるであろう。上述の三つの根本命題はさらに「自我は自我のうちで可分的な自我に対して可分的な非我を反定立する」という最終的な一定式へと総括され、自我がいも非我も自我の根源的活動の所産とみなされる。自我がいかにして非我を反定立するのかといえば、自我の活動に対して障害、Ausschlagが起こり、この障害が自我の活動を曲げて自我のうちへと反転し、自己限定が生まれるが、このことによって自我のうちに生みだされる様々な屈折を我々は対象あるいは物質として表象するのである。

自我を唯一の実体とし、この実体のうちに一切の偶有が定立されると主張するフィヒテの哲学は、見方を変えれば、後進国ドイツの前近代的な社会的諸条件のもとでの自立的自我・独立的個人の尊厳の哲学的宣言であり、「人間を物自体の枷から解放する」意図のもとに構想された、人間の自由の形而上学的表現であった。しかし、このフィヒテ的自我は、決して単純に個人的自我・経験的自我・有限な存在者としての人間そのものであるのではない。フィヒテの自我は、カントの自我と同様に、たんなる Ich ではなくて、大文字で表記される das Ich としての自我であり、あらゆる個人が共有する普遍的形式としての自我である。

またそれは、「自ら自己を存在するとして定立することに
おいてのみ、その存在（本質）が成立するところのもの
が、絶対的主体としての自我である。」とフィヒテ自身が述
べ、フィヒテ哲学の理解者であり補完者であった若きシェ
リングがフィヒテを解説しつつ「絶対的自我は一切の存在
を、つまり一切の可能な実在性を規定する際の所与を、い
いかえれば絶対的な質料を含むべきである」と述べている

ように、存在のためには他のものを必要としないと定義さ
れ、思惟と延長とを属性としてもつ、あのスピノザの実体
を、物体Ⅱ延長を自我によって反定立される非我とするこ
とによって観念論の一元論へと徹底させたものである。そ
れは、一切の偶有を自己のうちへと包み込む、いわば実体
Ⅱ主体としての形而上学的な自我である。フィヒテは、活
動し実践する自我の自由と尊厳を自らの哲学の根本原理へ
高めるために、延長をも神の属性のひとつとすることによ
ってスピノザの実体概念が含みもつ無神論的・唯物論的傾
向を犠牲にし、これを反対の観念論の方向に逆転させたの
である。この側面からすれば、フィヒテの観念論は、「主
観的」観念論というよりはむしろ、初期シェリングとヘー
ゲルの客観的観念論の直接の主観主義的先駆形態ともい
うことができよう。したがって、フィヒテ的自我は、たと
え個人的自我の形式をひとつのモデルとして構想され、こ

れを絶対的主体・実体へと投影することによって生みださ
れたものであり、その限りにおいて、絶えず個人的自我の
諸要素にまとわりつかれて個人的・経験的自我の外見を拭
い切れないとしても、決してレーニンが念頭においている
ような意味での個人的・主観的自我でなく、まして独我論
的な孤立的自我ではないのである。

さて次に、レーニンの第二のフィヒテ評価の核心をな
す、フィヒテとバークリー主義との関係はどうであろう
か。バークリーが、我々が唯一確実なものとして確認しう
る知覚・感覚の存在から出発し、物および物質を表象と知
覚に還元して、意識から独立に存在する客観的世界・物質
の実体を全く否定することによって唯物論と無神論者のコ
ーナー・ストーンを除去しようとしたことはよく知られて
いる。このバークリーの、物体・物質の知覚・感覚への還
元は、一見したところ、物と非我とを自我の反定立作用へ
と還元するフィヒテの教説と全く同一であるかに見える。
しかし、フィヒテ自身がバークリー主義をどう考えていた
かを検討することが重要であろう。フィヒテは、先に紹介
した『知識学への第一序論』での独断論と観念論との対立
を論じた個所で、「バークリーの体系は独断論の体系であ
って、決して観念論の体系ではない」と述べている。また
若きシェリングも先に引用した著作の中で、フィヒテにし

たがって「バークリーを觀念論者の中に数えるのはとんでもない間違いである」として、バークリーを基本的に、自我一般から非我を独立させて非我の定在を認める超越的実在論へと位置づけていることは看過しえない。フィヒテと

シェリングにとつては、「自然の造り主によつて感官に印銘される觀念は実在物とよばれる」と主張するバークリーの説は、哲学の出発点として無制約的な純粹自我の活動をおくのではなくて、たんなる自我の知覚あるいは知覚する自我、フィヒテの言葉でいえば經驗的、制約された自我をおく点で、彼らの言葉の深い意味でのイデアリスムス（觀念論＝理想主義）とは質的に異なっているばかりか、知覚の原因、非我一般の説明根拠として神の働きかけを、知覚する自我とは独立に想定する点で全く独断論的であり、したがって事物ないし物自体を認識主観から独立的に実在するものとみなす唯物論の教説にも接近するものとみなされるのである。唯物論者レーニンによつてフィヒテと全く同一視されるバークリーが、フィヒテによつては独断論（これの徹底した形態が唯物論とされる）と同一視されるといふ奇妙なパラドックスは、レーニンのように両者を等しなみに主観的觀念論あるいは認識論的な自我論として一括するのではなくて、各々の哲学的な発想・原理・方法などの質的差異・固有性を綿密にふまえたうえでそれらを評価す

るといふ接近の仕方が必要であることを、我々に示しているように思われる。

レーニンの第三のフィヒテ評価は、フィヒテ哲学の党派性、フィヒテの知識学あるいは形而上学と政治思想との関係の問題だけではなくて、認識論上の立場と政治的党派性との関係一般の問題を我々に提起している。ウィルムスやブルルなど、最近のすぐれたフィヒテ研究が明らかにしたのは、貧しい家庭に生まれ、苦学して学者の道を歩もうとしていたフィヒテが文筆界に最初に登場したのはフランス革命擁護の論陣をはるることによつてであり、しかも革命がジャコバン派の革命的・民主主義的独裁期に入つて多くのドイツの知識人がこれから離反し始めた時期に、国家体制を変革する革命権を譲渡しえない人権と主張し、反革命に對するジャコバン派の革命的強力の行使を擁護して、道德法則の理性国家における実現を展望したこと、その後のフィヒテの政治思想に多少の修正と変遷があつたとしても、フィヒテの生涯は、無神論論争を始め、ドイツの封建的な反動勢力に對する不屈の闘争によつて彩られてゐること、そして最後に、こうした人間の尊厳と自由・平等にたいするフィヒテの熱烈な擁護の姿勢と、彼の哲学的・形而上学的体系、知識学の理論装置とカテゴリーとが深い内的関連をもつて結合していることである。ブルルの適切な表現に

よれば、フイヒテは「ドイツ市民階級がその興隆期に生み出した最も進歩的な思想家たちの一人」⁽¹³⁾なのである。このこととレーニンの第三のフイヒテ評価との激しい対照は一体何を意味するであろうか。先に我々が述べたフイヒテ知識の特徴づけがもし正しいとすれば、フイヒテの絶対的自我的観念論は、たとえそれが、レーニンがいうように認識論的な観点からすればカントにおける唯物論的残滓である物自体と唯物論哲学そのものに対する「右からの批判」であったとしても、他方の政治的観点からすれば「フランス革命のドイツ的理論」⁽¹⁴⁾を生みだしながらすべて中庸にとどまったカントに対する「左からの批判」であったともいえよう。このことは同時に、認識論的・知識論的問題領域での唯物論か観念論かの対立を唯一の尺度にし、そこから他の諸条件を捨象して単純・性急に政治的進歩か反動かを論ずるアプローチの仕方一般に一定の修正を迫るものとなるらう。

三

フイヒテによる絶対的自我的理論は、それが人間的な活動と実践の理論的抽象化であり、これの絶対的なものへの投影であったために、フイヒテ以後のドイツ古典哲学にお

ける実践の理論にきわめて大きな影響をおよぼすこととなった。フイヒテ的自我とその構造形式は、フイヒテ自身によって「自我は必然的に主観と客観との同一である」⁽¹⁵⁾とされて若干の変更と平易化を受けるが、若きヘーゲルによって「主観的な主観―客観」と規定されてシェリングの「客観的な主観―客観」に対置され批判される過程の中で、三重性の原理あるいは三分法的図式、それにカテゴリーを發生的・發展的連関において展開する方法とともに、ヘーゲルの自己意識論、労働論、精神論、絶対者の弁証法等々へと継承・発展させられてゆくことになる。フイヒテの自我論の射程は、たとえば、ヘーゲルによる「自己の他者のうちにおいて自己のもとにある」という自己意識および精神の本質的規定、あるいは「労働において、私は私を直接的に物にする。……この私の定在を私はこれまた自己外化し、それを私にとって疎遠な一定在たらしめ、そのうちで私を保持する」⁽¹⁶⁾という労働規定、フォイエルバッハの「人間は対象において自己自身を意識する。……対象は人間のあらゆる本質であり、人間の真実で客観的な自我である」⁽¹⁷⁾という人間の本質規定、これを前提とする宗教的疎外論へと確実におよんでいる。

フイヒテとバブーフおよび社会主義思想との関係は近年フイヒテ研究者の間で論議の対象となったテーマである

が、若きマルクスの思想的先行者、モーゼス・ヘスは、フィヒテを「最初の徹底した無神論者」⁽¹⁸⁾、「革命の最初の英雄、フランスではバブーフ、ドイツではフィヒテ」⁽¹⁹⁾と評価するばかりではない。彼の『行為の哲学』の中では、たとえば「生命は活動である。しかし活動は、生命の反対物の定立と揚棄による同一性の回復であり、自我を非我、たらしめる制限の突破による生命の同等、自己同等性の創造である」⁽²⁰⁾というように、フィヒテの自我論が直接適用されているのである。フィヒテ哲学の根幹をなす、自我と非我との、自己意識の主体と客体との、活動と実践の局面における弁証法的統一は、おそらくはヘーゲルとフォイエルバッハを経由しながらヘスにも触発されて、若きマルクスの労働観・疎外論・人間論のうちにも流れ込んでいる。若きマルクスの諸著作のうちには、フィヒテ固有の哲学用語がいくつかの比較的目立たぬ箇所ですべて使われているばかりではない。我々は、「労働の生産物とは、労働がひとつの対象のうちに固定され、物的ならしめられたものであり、労働の対象化である」⁽²¹⁾、「私の対象とは私の本質的諸力のひとつの確証でありうる」⁽²²⁾、「私は、活動の最中には個人的な生命発現を楽しみ、そしてまた対象物をながめては私の人格性を、対象的な、感性的に直観できる、それゆえ全く明々白々な力として知るといふ、個人的な喜びを味わ

う」⁽²³⁾などのマルクスの文言のうちに、フィヒテ的契機ともいうべきものが、たとえ直接的にはないにしても、フィヒテのような抽象的・形而上学的レベルにおいてではなくて、労働活動あるいは生産活動という感性的・具体的局面に移されて展開されているのを知ることができる。

人間の実践的・活動的側面が唯物論によってではなくて、観念論によって、しかし抽象的に展開されてきたという、マルクスの最初のフォイエルバッハ・テーゼは、ドイツ古典哲学の発展過程がおりなす重層的な思想の系譜の脈絡の中にとりわけフィヒテ哲学を正当に位置づけることによつてのみ、真に理解可能となるであろう。
(1985.8.5)

- (1) アルチュセール『レーニンと哲学』二二頁。
- (2) レーニン全集第一四巻七二頁。
- (3) 同上書七四頁。
- (4) 同上書八二頁。
- (5) 同上書四一一頁。
- (6) 同上書二四三頁。
- (7) 世界の名著『フィヒテ・シェリング』七七頁以下参照。
- (8) フィヒテ『全知識学の基礎』上巻一一二頁。
- (9) シェリング『初期著作集』五一頁。
- (10) 世界の名著『フィヒテ・シェリング』八九頁。
- (11) シェリング『初期著作集』七八頁。
- (12) バークラー『人知原理論』六六頁。
- (13) ブール『革命と哲学』四一～四二頁。

- (14) マルクス・エンゲルス全集第一巻九三頁。
 (15) フィヒテ『全知識学の基礎』上巻一一四頁。
 (16) 世界の思想家『ヘーゲル』（平凡社）一六八頁。
 (17) フォイエルバッハ『キリスト教の本質』上巻五三〜五四頁。
 (18) ヘス『初期社会主義論集』九一頁。
 (19) 同上書九四ページ。
 (20) 同上書六五ページ。
 (21) マルクス・エンゲルス全集第四〇巻四三一〜四三二頁。
 (22) 同上書四六二頁。
 (23) 同上書三八二頁。

(おくや こういち 札幌学院大学・哲学)

唯物論研究 ●バックナンバー

- 創刊号 特集 現代日本の反動化と思想の問題
 第2号 特集 民主主義（品切）
 第3号 特集 現代の感性と理性
 第4号 特集 世界史の現段階
 第5号 特集 人間の幸福とはなにか
 第6号 特集 現代日本の文化を考える
 第7号 特集 転換の時代
 第8号 特集 現代のマルクス像（品切）
 第9号 特集 われわれにとって国家とは何か
 第10号 特集 科学・技術と現代文明
 第11号 特集 歴史の進歩と現代生活

■書評
坂野 登著

『意識とはなにか』

——フロイト・ユング批判』

種村 完司

フロイトやユングの精神分析論・深層心理学と正面からとりくみ、その問題点をえぐり出す試みは、これまで唯物論では、ことに日本においてひじょうに少なかった。本書は、鋭い科学者の眼と、人間や意識への深い哲学的センスに裏打ちされた、まさに待望のフロイト・ユング批判の書である。私は、水準の高い意識論にもとづいて説得的な精神分析批判を展開している本書の出現を、心から喜ぶたい。

この本の説得力はどこにあるだろうか。

一つに、人間の意識と無意識の相互関係を、類推によってではなく、脳のはたらきに結びつけて実証的に説明しようとしていること、二つに、従来軽視されがちだった「無意

識」領域についても科学的なメスを入れ、フロイトやユングの無意識論を全面否定せず、彼らのいう無意識が脳の機能・構造のどこに根ざしているかを論じていること、第三に、ソビエト心理学（パブロフ、ルビンシュテイン、ルリアなど）、ゴルトシュタインの精神医学、最近の神経生理学の実証的成果から深く学び、著者独自の本格的な意識論を系統的に提示しながら、それをもとに諸説の批判をおこなっていること、等があげられよう。その意味では、他の学説や思想への科学的批判はどうあるべきか、またどうあつてはならないかを、われわれは知らずしらずのうちに教えられる。

「無意識」の名のもとに、実際には区別されるべきさまざまな側面が一括して論じられることの多い中で、著者は、自発的意識・対象意識・反省意識に対応する無意識の諸相をとり上げ、無意識の世界を階層的かつ有機的に把握しようとしている。こうした試みの上でおこなわれている、精神病患者に対する唯物的な実験観察、大脳両半球の機能の非対称性理論、三つの脳ブロックと意識の階層的構造の主張、「内的プログラミング」としての無意識論等々は、とくに、唯物的な認識

論が新しい理論の発展を期す上でぜひ依拠しなければならない内容だと思われる。

おわりに私なりの疑問点を一、二あげておこう。一つは、人間の意識や知覚にとって言語の影響は絶大だとしても、対象意識が言語機能とあまりに直接的に結合されすぎてはいないだろうか。視空間的・直観的な対象意識ないし「芸術家型」対象意識（非言語的ではあるが無意識的でもない）もそれ相当の領域を占めていると思う。二つには、今日現象学がパブロフを批判する時にそれに対立させてゴルトシュタインをよくもちあげるのだが、二人のすぐれた学説（本書では両者ともに高い評価が与えられている）をどう批判的に摂取し統合するかは、心理学や認識論にとつて残された課題だと思うが、どうであろうか。ともあれ、本書は現代の哲学に対しても刺激的である。事実在即してじっくり論をすすめる著者の叙述は、読み通すのに少し骨がおれるだろうが、浮薄で疑わしいレトリックではなく、堅実で明晰な科学的精神を十二分に味わせてくれる。ぜひ一読をすすめたい。

（青木書店、一八〇〇円）

（たねむら かんじ 鹿兒島大学・倫理学）

圖書評

鯨坂 真著

『現代思想の潮流』

高田 求

本書を読みおえて、そこから得た印象を一口にいいあらわす言葉を探していたら、「前線パトロール隊からの報告」という言葉がうかんできた。

かつて私は、レーニンの「戦闘的唯物論の意義について」をふまえながら、マルクス主義哲学が自らに課すべき任務として三つないし四つをあげ、それに自分流の表現を与えてみたことがある。教育者・普及者としての任務、補給隊・輻重戦隊としての任務、新しい時代の百科全書の編集者としての任務、とつづくその第一が「世界観をめぐる思想闘争の前線パトロール隊、前線守備隊としての任務」というのであった。レーニンの言葉でいえば、「現代の学位をもった坊主主義の徒

僕」を、かれらが官府科学の代表者として登場しているか、それとも、民主主義左派または観念的社会主義の評論家と自称する自由論客として登場しているかにかかりなく、たゆみなく暴露し追求する」任務、ということになる。

本書は、この第一の任務配置にすんでついた著者から、主としてここ三年間に送られてきた報告集である。「Ⅰ 現代イデオロギー対決の構図」「Ⅱ 現代の思想状況とマルクス主義」をいわば概説とし、「Ⅲ 広松渉氏の「近代の超克論」「Ⅳ 竹内芳郎氏の「産業社会」超克論」「Ⅴ 新実証主義の基調」「Ⅵ K・ポパーと弁証法の問題」「Ⅶ 浅田彰氏の「ポスト構造主義」を各説とする。目配りも確かであり、配られた目の利き方も確かだ、と感じる。

時おり気になる箇所がないではなかった。たとえば、「主観と客観、精神と物質などは事実として二元的であって……」（三六ページ）というあたり。これは「認識論的には」（五〇ページ）まで読みすすむと「唯物論は精神と物質を統一してとらえると同時に、認識論的には主観と客観の区別を堅持しつつ、主

観と客観の統一を目指す」とあって、誤解の余地はないのだが。あるいは、一二ページにある「光速度不変の原理」の説明、これは「前衛」掲載時からそのままだが、すぐ前の「運動の相対性」の説明がだぶってまざれこんでいるように思える。

その他、何箇所かで文章の肌理の粗さのよくなものを感じた。が、全体を読みおわって「前線パトロール隊からの報告」という表現に全体の印象が結晶した時、それらの瑕瑾もかえって「前線からの報告」にふさわしいもののように——木の切株を机がわりに、あわただしくしたためられたことの痕跡であるように——感じられてきた。

「我ら八十年代にかくたたかえり」ということの、これはそのような記念碑である。

冒頭に記したようなレーニン流の問題把握それ自身がもう古い——時代錯誤だ、という人もあるかもしれない。が、私はそう思わない。クラウゼヴィッツは今日もお読みに値する。

（白石書店、二五〇〇円）

（たかたもとむ 労働者教育協会・哲学）

圖書評
佐伯 胖著

『わかる』ということの
意味』(子どもと教育を考えるⅡ3)

竹内 章郎

本書の中心的内容は、「子どもは常にわかれ、わかれとして」という著者の主張の眼目を基盤に、子どもに接する中で大人や教師自身の「わかり直し」の必要性和その意義、「わからう」とすることの阻害要因と「わかる」及び「できる」との構造的関連、「わかる」と「できる」との相互作用の「納得する」という意義や価値の領域への接続等の問題を、豊富な諸事例を交えて、問題の難しさにも拘らず極めて平易にかつ深みをもって解明しつつ、教育を教師自身のそれを含めた「わかりあい」としての文化的営為として規定し、知識や技能等の「伝達」と対置された文化的実践への「参加」の場として学校を始めとする教育的営為を捉え返そうとするところにある。紙面の制限だけでなく、評者の力量不足もあって、ここでは本書が自家薬籠中

の物として既存的の教育学的議論の中で本書の相対的な位置等については扱えないので、以下では本書の眼目に視点を定めてみることにする。

本書の「わからう」として、この主張は、たんに所与の課題への志向を示すだけでなく、主体の自己了解への営みを強調している。が更に、「わかっていない」や「わかっていない」といった完結的な、また通常は客観的認知を伴わなければならないとみなされないう意味では受動的な、そうした事態を重視するのではなく、進行的で主体的能動的な働き自体を教育のみならず人間の営み一切の中核に位置づけようとする著者の意欲を表わしている。

この点の意義は極めて大きい。というのも、これまで主体にとっては受動的な目標設定の枠組の内での努力の過程の尊厳等として倫理主義的に粉飾されてのみ命脈を保ちえた事柄が、教育の理論的実践の営みの中心となるからである。ここから、一、つには、既成の受動的な「わかる」ことの基準によって支配されがちな、評価する——される関係、を「本来、人間と人間の関係ではない」と喝破し、「わかる」ことを受動的に「世界をたんに正確に写しとろうとするのではなく、世界に操作を加え、はたらきかけ、変化させ」る能動的の了

解として捉え、著者が「双原因性」と命名する自己と他者との相互原因性の内に「わかる」ことを捉える方向性がでてくる。二、つには、教師等の「わかり直し」の主張とも関連して、教師等の「わかっていない」ことが前提とされ子どもの「わからう」として「わかっていない」ことが忘却される議論として、無限の可能性をもつ子ども」という把握や、文化への参加資格を決める形で能力への問い、等が否定される。

こうした主張は、能動性自体の抽出の既存の教育論に対する意義を示しているが、更に恐らく著者の当面の意図を越えて論理的には「わかる」内容を始めとする既存の文化及びその方向性に対する異議申し立ての機能を持ち、「わからう」とすること自体のより広い把握——例えば常識的には了解不能とされるような知恵遅れ児の能動性の把握等——に接続すると思われる。この点で、評者には、著者のあげる諸事例の多くが理科的算数的な教材に留まっていることが残念に思える。しかし、個性を「能力」にまで還元して、従来の中教審以上の能力主義を正当化しようとする臨教審が跳梁しつつある現在、教育現場での能力主義への実践的反対論でもある本書は、大学教師も含めた教える側にいる人々すべてに推したい好編である。(岩波書店、九五〇円)

(たけうち あきろう 東京唯物論研究会(会員))

創刊記念座談会

「思想と現代」を読んで

義 広 野 牧

はじめに

本誌創刊号には、斉藤茂男氏・本多勝一氏・芝田進午氏による創刊記念座談会「思想と現代」が掲載されている。この企画はジャーナリストと哲学者による座談会という形式で、現代における思想のあり方を論じようというものであった。しかし一読してみても、私には疑問に感じられる発言が少なからずみられる。ここでは私自身が疑問に感じた諸点、および強く反対したい一点について率直な意見を述べさせていたきたい。

一、「世界という大きな書物」からの 出発について

まず第一は、思想と現実との関わりの問題である。芝田進午氏は、若い頃、デカルトの「世界という大きな書物」を読むという言葉に感銘をうけて、哲学研究のあり方を反省させられたとして、「世界という大きな書物」から出発して思想を営むことの意義を強調されている。ところが、これまで唯物論哲学ないしマルクス主義の立場に立つ人びとは、「マルクス、エンゲルス、レーニンなどの『印刷された書物』から出発して現実をみ

るところが多かったのではないか。『印刷された書物』から出発して『世界という大きな書物』をみるという思考方法は、かりに唯物論と自称していても実際は観念論的な思考方法そのものだといわざるをえないのではないかと思うのです」と述べておられる。また同趣旨のことが、ベトナムでのアメリカの戦争犯罪を芝田氏が実地調査されたことについて、「これはわたくしにとって非常にいい勉強になりました。レーニンの『帝国主義論』を一〇〇回読むよりも、帝国主義とはこんなに無慈悲で残酷なものであるかということを教えられたと思いました」とも述べられている。

これらの発言において芝田氏が「ドグマ」化した唯物論哲学ないしマルクス主義に反対して、何よりも現実から学ぶべきだという意味で「世界という大きな書物」こそを読むべきだと強調されていることには、私も同意できる。しかし芝田氏の発言は、そのことを強調するあまり、かえって「印刷された書物」から学ぶことや理論的な学習・研究を軽視するような「実感主義」とでもいうべき逆の一面化に陥っているような印象（ないし誤解）を読者に与えないであろうか。特にレーニン

の『帝国主義論』の学習とベトナムでの実地調査とを対立させて主張されている点は、とりわけそういう印象を強く与えるものである。

しかし生きた現実から真に学ぶためにも、特に科学的社会主義の古典などを通して自らの思考力を鍛え、理論を身につけていかなければならず、逆に古典からその神髓を学び取るためにも、生きた現実に対する鋭い関心と感受性をもっていなければならないはずである。このことは唯物論を学ぶものにとつて、共通に承認しうることではないだろうか。また私たちは、アメリカ帝国主義の現実の侵略行為を生々しく知ることによって憤りをもつと同時に、レーニンの『帝国主義論』やその後の帝国主義についての理論的解明を十分に踏まえることによつて（必要ならまさに一〇〇回でも読むことによつて）、それに反対する運動をより強固に持続的に進めることができるのではないだろうか。

芝田氏自身が『ベトナムと思想の問題』等において実際に行なわれ、多くの人々の共感を得てこられたのは、まさにそういう理論と実践の統一ではなかったであろうか。そしてそもそも感性的認識と理論的認識の統一なり

理論と実践の統一こそが、唯物論の立場なのであつて、実践から出発するのが唯物論で、理論から出発するのは観念論的思考方法だというのは正しくないであろう。例えば戦争体験等の実践から出発して非合理主義を説く観念論者も現に存在するし、逆に理論的学習・研究を通してマルクス主義に接近し、さらにその理論を實踐と結びつけて、真に唯物論の思想を獲得している人も存在するはずである。とりわけ最近では学生や青年が書物を読まないという傾向が一般に強い。こうした中ではむしろ理論的な学習・研究の意義を強調し、彼らを励ますことこそが必要ではないだろうか。

さらに付言すれば、芝田氏は、デカルトの「世界という大きな書物」という言葉を御自身の「実践的唯物論」の立場に引きつけて理解されているようであるが、この言葉の意味は、『方法序説』におけるデカルト自身の文脈と芝田氏の解（改）釈とは明らかに異なっている。しかもデカルト哲学には理論と実践の二元論（ないし矛盾）の問題があり、この点も含めて唯物論の立場からどう評価するかは、理論と実践の關係の問題を深める上で、やはり検討を要することであろう。

二、「行司の思想」と「注文生産の思想」について

芝田氏の発言で疑問を感じる第二の点は、「行司の思想を排す」、「注文生産の思想を排す」という発言である。

まず前者について言えば、確かに芝田氏のように現実と思想的に取り組む仕事を次々にされ、その成果に対して、それに匹敵する業績をもたない者があれこれ批評することに對して、芝田氏が「行司の思想を排す」と言い「行司の思想を排す」ということが思想の問題として一般化されると、理論的批判、イデオロギー批判の独自の意義を軽視ないし否定してしまう危険性をもたないであろうか。また「現実と格闘している」と自称する者が、その理論を批判する人々に対して、「現実と格闘しない」者だ、「行司」だと決めつけて、その批判を受けつけないという傲慢な態度を容認することになりはしないであろうか。また、そもそも「行司」自身、相撲に精通していなければ決して務まらない仕事であり、それ自身が相撲には欠かせない仕事である。また各分野の本来の「評論家」についても同様

であろう。もし芝田氏がこのような「行司」や「評論家」の意義を軽視されたり、またいかに未熟な者の批判であっても、それを頭から「排す」とされるのであれば、それは思想家の態度として決して正しいものではないであらう。

次に、「注文生産の思想を排す」という発言についても一言述べておきたい。ここではかつてムッソリーニの注文に応じて「ファシズムの哲学」についての本を書いた学者と、東独の党中央委員会の注文に応じて、その人の哲学的立場とは異なるソ連型の哲学体系で『弁証法的唯物論』という本を書いた哲学者とが紹介されている。確かに「権力者なり出版社」からの注文に応じて、その政治的に商業主義的意向のみによって本を生産するのは、御用学者であつたり売文家であつても、思想家とは言えないかもしれない。

しかし芝田氏が「ファシズムの哲学」の著者と『弁証法的唯物論』の著者とを同列において批判されているのは気になる点である。それは、たとえ「注文生産の思想」という点では共通するとはいえ、反動的な「注文生産」と、現存の社会主義国の歴史的發展段階から生じている「注文生産」とはやはり明確

に区別すべきであると思うからである。

と同時に、そもそも「注文」によって本を書くこと自体が「排」されるべきことであらうか。芝田氏自身、かつて高知県の教職員組合から勤務評定反対闘争のための講演会の講師を依頼され、農村を回ったことが、自分自身の思想形成にとつて有益であつたことを回想されているが、もしこの講演を本にすることまで依頼されて、それを出版することになつていれば、これは立派な「注文生産」ではないだろうか。同様に、労働者・人民の立場に立つ哲学者が、現実的課題の理論的説明のための本を、あるいは労働者教育のための教科書を、労働組合なり革新政党なり進歩的出版社から注文されて、しかも当面する現実的課題の必要からあくまでも当面の課題に即して本を書くとか、あるいは教科書であるという性格から、まだ唯物論研究者の間でも論争中の自らの哲学的主張は保留にして、さしあたり定説に従つた教科書を書くというようなことは、決して一概に「排」されるべきことではないであらう。むしろ進歩的・革新的勢力や出版社の「注文」に応じて本を書くことを通して、自らの思想をより発展させることも大いにありうることである。やはり思想

的皆為の多様な形態の可能性を認めるべきであらう。

三、障害児教育問題について

その他の芝田進午氏の発言や、この座談会のゲストである斉藤茂男氏と本多勝一氏の発言に關しても述べておきたい点はあるが、紙数の制限もあり、最後に次の一点のみを取り上げておきたい。

本多勝一氏は障害児教育問題に關して次のような発言をされているが、これに対して私は強く反対の意を表しておきたい。

「子どもの社会から障害者というのは隔離されてしまいましたからね。数年前に、身体障害者を本人の意思とは無関係に施設に入れる法（養護学校の義務化・一九七九年）ができました。障害者も健全者も同じクラスにいれば、人間はこういうものだ、トータルに人間を認識することができなのに、両者が隔離されてしまえば、こうした認識はますますできにくくなりますよね」。

本多氏はここで養護学校の義務化は障害児を隔離するものであり、障害児も健全児と同様に普通学校・学級に通うべきだという主張をされている。これは、私自身、障害児をも

つ父親の一人としも認めることのできない主張である。

養護学校義務化の実現は、憲法や教育基本法に保障された教育を受ける権利を、すべて障害児にも保障するためのものであり、それは障害児の不就学をなくすための、父母や障害児教育関係者等の長年にわたる運動によって、その義務を怠ってきた政府をもよやく動かし、勝ち取られたものである。これは、それまで「就学免除」や「就学猶予」として事実上家庭等に放置されてきた多数の障害児に、その能力に応じた教育を受ける権利を保障し発達を保障する上で、極めて大きな前進であった。もちろん、少数ではあってもいまだに「就学免除」児童が残っていたり、養護学校の整備・改善の問題、就学形態とその決定方法の改善等々の課題はあるが、しかしそれらも養護学校義務化を勝ち取った運動の成果の上に立って解決してゆかなければならない課題であろう。

次に、障害児を普通学校に入れるか養護学校に入れるかどうか、個々の障害児の発達を真に保障する観点から、例えば障害克服のための治療や訓練がどの程度必要か、能力の発達や基礎学力養成のために何が必要か、ど

ういう学校生活時間が適しているか等を含めて、あくまで科学的に判断されなければならず、そのためにも就学指導委員会・教育委員会等の民主的運営が実現されなければならぬのである。

本多氏が強調されている健常児との交流も、障害児の発達を保障する諸条件を整えながら、例えば学校間・学級間の交流・地域での交流など多様な形態で工夫されるべきものであろう。そうではなくて、もし障害児を画的に普通学校に入れることを障害児教育運動の中心目標にすえるならば、それは運動そのものを混乱させ、障害児の発達そのものを否定することになりかねないのである。

先の本多氏の発言は、「養護学校義務化阻止」を叫んできた一部の人々の見解と同じ論調のものである。しかしそのような見解は民主的・科学的立場から障害児問題に取り組んでいる多くの人々から、非科学的で運動を攪乱するものとして、厳しく批判されてきた当のものである。（以上の点に関しては、河添邦俊・清水寛・藤本文朗「障害児と学校」新日本新書、大原展郎「障害児教育の現状と今後の基本方向」『前衛』一九八〇年四月号など少なからぬ文献がある。）

それにもかかわらず、そのような見解が唯物論研究協会の機関誌に堂々と掲載され、しかもこの見解に対して、「実践的唯物論」を提唱されている芝田進午氏からも何の反論も批判もなく、むしろ、障害者問題について部分的な発言をされている「編集部」も含めて、本多氏の発言に同調されるような討論の流れになっているのは、大変残念なことである。

私は本誌が、現実の問題を理論的により深く、そしてより科学的に解明し、（障害児問題も含めて）民主的運動と連帯できるような思想を創造する雑誌として、今後、より発展してゆくことを期待したいと思う。

（まきの ひろよし 大阪法科経済大学・哲学）

編集後記

◇前号の編集後記および別掲「第三号からの誌名変更について」で、本号から別誌名で継続発行せざるをえない状況にあることをお知らせした。それについて、会員や読者の皆さんが深甚な憂慮を示して下さったは感謝にたえない。深く責任を感じて危機にあたらうとしていたところ、本誌別掲の「誌名の問題について」にあるとおり、急に誌名変更が不要となった。われわれは愁眉を開くとともに、不要の心配をおかけした責任を陳謝し、「現代の思想状況に鋭角的に切りこもう」という本誌の意図を象徴する誌名『思想と現代』にふさわしい成果をめざして尽力する決意をあらたした。

◇季刊になった本誌の二回の特集「人間の解体？」、「戦後四〇年と知識人」について、この三号の特集は「問題としての理性」をテーマとした。これは、今秋10月26・27日に京都の立命館大学で開催される研究大会のシンポジウムとも関連させられている。現代における人間の解体、とりわけ戦後四〇年の今日、いっそう深刻化する危機を見すえた上で、解体に対する統合の原理を求め、その伝統的理念である理性の再検討をおこなおうと

したものである。その意図の成不成の判断は読者にゆだねるしかないが、近代的理性の確立後の理性観の要点をかなり盛り込めたと思う。それは短期間の執筆依頼にもかかわらず努力していただけた執筆者諸氏のご協力の賜物である。最後に、特集責任者と、『理性の復権』の著者とが、司会に当たった若手の編集者から、今日の危機が「理性」で克服できるのかと問いつめられる座談会を収録した。読者ご自身がこの問いかけへの解答をお考えいただきたい。この特集に科学技術分野からの理性観も予定したが、執筆者が得られず残念であった。今後とも、委員会と会員との連携を密にし、問題別に新鮮な執筆者が得られるよう、相互の協力を強めたい。なお、次号以後の特集テーマとしては、「民衆と文化のヘゲモニー」、「現代科学と人間の変貌」が予定されている。

◇会員や読者の本誌へのご意見やご批評の投稿を求めてきたところ、本誌第一号の座談会に対する長文のご批判をいただいた。今まで、投稿研究論文以外の取り扱い方法がきまっていなかったので、八月の全国委員会にはかり、短文のものは「読者の声」にまとめて掲載し、長文の

ものは編集委員会で検討して個別に取り扱うこととなった。編集委員会では、今回の批評文は申し合せ以前のことでやむをえないが、今後は一般的には本誌二ページ以内におさまるようにしていただくとう話し合われた。なお、この批評文の末尾に、座談会中の意見についての編集委員会の意向が問われている。しかし、編集委員会としては、座談会や論文中の特定の意見については何らかの特定の意向で取り扱うべきでなく、言論の自由を保障する中正を旨とすべきであるから、このご質問にお答えすることはできない。今後とも、論文や座談会等の特定意見については、当事者間の批判交流によって事態の解明が進むよう取り扱うこととし、採用する批評は少なくとも問題の解明のためのもので、人身攻撃にわたらぬことを原則とし、反論権を保証するけれども、再批評は本誌の性格と誌面の都合からご遠慮ねがうこととなった。なお、重大な問題は、本格的な論文投稿や研究大会での発表が望まれる。(松井)

編集 唯物論研究協会

東京都保谷市本町四一―二四

『思想と現代』第3号© 1985年10月5日発行 (季刊) 定価 980円
編集責任者 秋間 実 発行人 白石舜市郎
発行所 株式会社白石書店 東京都千代田区神田神保町1-28 〒101 ☎03-291-7601
印刷所 東銀座印刷 製本所 坂本製本

- 「知の枠組」は新しいか
- 浅田彰 構造と力批判
- 現状肯定と逃避の知的粉飾
- 浅田彰 構造と力を読む
- 「ニューアカデミズム」とは何か
- 時代おくれの非合理主義
- 浅田彰の「独創」の正体
- 「知の最前線」と科学的の社会主義
- ニューアカデミズムの流行と知識のフアッション化
- ポスト構造主義とは何か
- 浅田彰 構造と力 批判
- 〈ネアカ〉と〈ネクラ〉が象徴する文化的意味
- 「遊戯化」と「感性化」の生む「現実主義」文学
- 記号論は万能か
- 最近流行の文化記号論の問題点
- J・クリステヴァと記号論の解体
- ミシェル・フーコーの虚像と実像
- その死にあたって
- 現代の人間観・言語観を問う
- 浅田彰らの「流行思想」を批判する
- 栗本慎一郎氏の「経済人類学」とは
- 〈パトスの知〉の行きつく先
- 中村雄二郎にみる「理性破壊」の論理
- 山口昌男にみる「混沌」と「狂気」
- 「解体批評」の非合理主義
- 柄谷行人批判

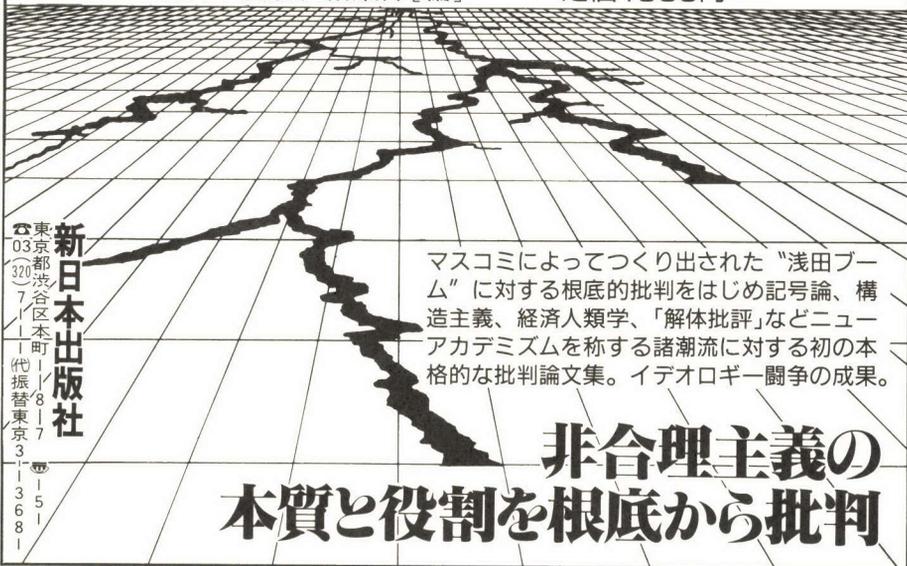
ニューアカデミズム

その虚像と実像

新日本出版社編集部[編]

定価 1600円 円250

執筆者
 弘 正 恒
 足立 正 恒
 鰐坂 真 実 望
 北村 真 実 望
 河村 上 野 俊 樹
 佐藤 静 夫
 尾関 周 二
 仲本 章 夫
 倉沢 二 郎
 中村 泰 行



マスコミによってつくり出された「浅田ブーム」に対する根底的批判をはじめ記号論、構造主義、経済人類学、「解体批評」などニューアカデミズムを称する諸潮流に対する初の本格的な批判論文集。イデオロギー闘争の成果。

非合理主義の本質と役割を根底から批判

新日本出版社
 東京都渋谷区本町1-8-17
 (03) 320-7111 (代) 振替東京 3113681151

定価 980円

1010-0128-3355