

季刊

唯物論研究協会編集

思想と現代

1990

21号

特集 ● 〈コミュニケーション〉を哲学する

〈往復書簡による対話〉

〈コミュニケーション〉を通じて現代を語る

..... 島崎 隆 / 尾関周二
コミュニケーション論と哲学的伝統

..... 高田 純
ハーバーマスの理論形成過程における
コミュニケーション論の位置

意味の限界..... 佐藤春吉

象徴交換と日本のコミュニケーション
..... 古茂田宏

障害児・コミュニケーション・教育
..... 岩崎信彦

..... 森 博俊

発売元

白石書店

東欧革命と社会主義

加藤 哲郎

現存社会主義の死の苦悶に新しいマルクス主義の観点から取り組んだ意欲的労作。何が死滅し何が蘇生しようとしているか。スタールリン批判からレーニン批判へ。本書は、一人のマルクス主義政治学者の真摯な自己批判と再生への試行であり、民主主義的討論フォラムの呼びかけである。

新刊!

二二〇〇円

戸坂潤とその時代

山田 光

ファシズムと戦った哲学者
戸坂潤の全体像。
人―思想―時代。

二〇六〇円

三浦梅園の世界

小川 晴久

直と円て世界を把握し、世界を構成した江戸時代の独創的一八〇〇円自然哲学者、梅園の世界。

二〇六〇円

聖母と娼婦を超えて

谷川 道子

共生し協同した女たちに視点をおいた新たなブレヒト像へ三六〇五円のアプローチ。

花伝社
発売元 共栄書房

〒101 東京都千代田区西神田2 7 6川合ビル 電話 03 263 3813 振替東京4 59661

象徴天皇制

— その思想的考察 —

唯物論研究協会編

象徴天皇制——この特異な制度は、国民の思想・文化にどのような影響を及ぼしているのか、国民の立場を堅持しながら、その基礎・構造・機能を分析する。来年行なわれる“大嘗祭”を目前に、国民一人ひとりが、真の主権者にふさわしく、思想的に自立し威厳ある個人になるには何が必要かを明らかにする。 定価 1854円

千代田区神田 白石書店 ☎ 03(291)7601
神保町1-28 振 東京2-16824

季刊

思想と現代

1990年 3月

第21号

唯物論研究協会編集

発売元 白石書店

●季刊 思想と現代 21号●

特集 〈コミュニケーション〉を哲学する

■往復書簡による対話

〈コミュニケーション〉を通じて現代を語る

島崎隆 5
尾関周二

■特集論文

コミュニケーション論と哲学的伝統

高田純 37

ハーバーマスの理論形成過程における
コミュニケーション論の位置

佐藤春吉 51

意味の限界—コミュニケーション論的独我論をめぐって—

古茂田宏 69

象徴交換と日本のコミュニケーション

岩崎信彦 83

障害児・コミュニケーション・教育

森博俊 95

働き過ぎとジャパン・モデル

■運動の中の
思想(新連載)

—日立武蔵残業拒否解雇事件にかかわって—

後藤道夫

トボス
 (新連載)
 東欧社会主義諸国における危機の構造
 —政治経済改革の現局面からの考察—

平子友長 114

ぶつくえんど
 ペレストロイカ思想を読む

竹森正孝 120

文化時評
 世界史に激動ありて……

高田 求 125

現代科学から
 の人間像
 「社会生物学」における「人間」の問題

稲生 勝 134

評	吉田傑俊著 『現代思想論』	碓井敏正	147
書	刊行委員会編 『加藤正著作集第一巻』	石井伸男	149
	M・クローリー著 『人間復興のテクノロジー』	井上尚美著『言語論理教育 入門—国語科における思考—』	鶴見 勉 150
		広井敏男	151

一般研究論文
 (投稿)
 ポストモダンの認識論批判

渡部正元 153

読書ノート
 「豊かさ」をめぐる経済学と哲学との対話

豊泉周治 164

前号批評
 理論と自己—身上の問題、または、公と私

竹内章郎 171

—「文明批判」としての家族・子ども・老人について—

特集●〈コミュニケーション〉を哲学する

特集にあたって

いま哲学や思想の世界でもっともホットなテーマといえば、言語や記号、さらに文化の問題と絡んでコミュニケーション論だといっても、過言ではありません。この背景には、コミュニケーションが私たちのもっとも身近な体験であり、哲学などもまずここから出発すべきだという要求があると思います。コミュニケーションは私たちを緊密に結びつけますれば、「ひとこと」が人の間をよそよそしくすることもありません。

ソ連、東欧の改革の事態は、国民が重い口を開き、本音で、自由に語り始めたことを告げています。私たちは彼らを単に不幸だといってよいのでしょうか。日本においても、いちいち指摘するまでもなく、家庭で、職場で、政治や経済の場で問題が山積しています。社会主義の現実を対岸の火事とみることなく、さあ私達も口を開き、語り合いましょう。

〈コミュニケーション〉を通じて 現代を語る —往復書簡による対話—

島崎 隆
尾関 周二

『コミュニケーションと労働』をめぐる

島崎から尾関へ

暑かった夏から秋へ、そしていまはすでに晩秋。季節の変化の速さに驚いている今日このごろですが、御研究のほうも順調に進んでいらっしゃると思います。さてこのたび、御高著『言語的コミュニケーションと労働の弁証法』（大月書店）——以下、『コミュニケーションと労働』と略記させていただきます——が出版されました。ぼくは尾関さんの後塵を拝する形で対話やコミュニケーションの研究をしてきたわけですが、早速、興味深く拝読しました。

すでに尾関さんには、『コミュニケーション関係の著作『言語と人間』（大月書店）がありますし、また、佐藤和夫さんとの往復書簡（『言語・実践・弁証法をめぐる』、『唯物論』（東京唯物論研究会編集）五一号、一九八二年）もありました。『言語と人間』は以前に興味深く拝読しましたし、往復書簡のほうも最近読み、大いに触発されました。

『コミュニケーションと労働』を読ませていただき、まず

漠然と感じたことは、マルクス主義哲学も変わったもの
いや変わらざるをえなかったのだ、ということ。労働と
コミュニケーション——この二つのテーマを相互に関連させ
ながら、どう位置づけるかが尾関さんの問題意識ですが、現
代のマルクス主義ないし唯物論が衝きあっているのがまさ
にこの問題なのでしょう。ソ連のペレストロイカ、中国の天
安門事件、ハンガリー、ポーランド、東独などでの一連の民
主化の動きなどには、単に労働と経済に関する問題だけでな
く、民主主義とコミュニケーション的自由の問題も深く関わ
っていることは明らかです。そしてまた、(マルクス主義以
外の)現代哲学がハーバーマスのコミュニケーション論を
最大の課題としているといってもいいすぎではないと思いま
すが、尾関さんもこの点で、ハーバーマスの『コミュニケー
ション的行為の理論』などにかかなりの紙数を割いていますね。
『コミュニケーションと労働』はまさに以上の意味で、マル
クス主義のもつとも現代的でアクチュアルな課題に取り組ん
だとともに、現代の(マルクス主義以外の)哲学にたいして
も正面から対決したものだといえるのではないでしょう。こ
の意味で、尾関さんの今回の試みはバイオニア的な意欲作で
あり、また、きわめて幅広い視野に支えられてもいます。ほ

く自身もおおいに学ばせていただいた次第です。
コミュニケーション論的視点がどのように新しい視野を切
り開くかは、たとえば、『コミュニケーションと労働』の八
章、九章、一〇章でそれぞれ、「認識」、「文学」、「教育」を
扱っているところに現れていると思います。たとえば、「文
学」についてです(二八二頁以下)。尾関さんはそこで、言
語的コミュニケーションを、①知識(情報)伝達の側面、②
行為遂行(規範)的側面、③交わり(共感)的側面へと区分
した後、それと対応して、文学作品を読むことが、①社会や
生活についてのさまざまな知識を得ること、②作家の思想的・
政治的信念によって作用をうけること、③深く共感し、作家
の個人的人格に触れること、を含むと分析されています。こ
こにコミュニケーション的視点から文学を考察するというこ
とが確固とした方法論として導入されており、とても新鮮な
印象をもったものです。こうして、作者と読者という、主体
—主体の関係を基本にして、そのなかに作者と作品、読者と
作品という二つの主体—客体関係が織り込まれているとみる
わけですね。

芸術や文学の本質は何かという問題はくり返し議論されて
きた大問題ですが、たしかに、コミュニケーション的考察が

かなり有効な示唆を与えるのではないかと感じています。ついでにいいますと、尾関さんが「主体—客体の弁証法」と「主体—主体の弁証法」を一貫した方法論として用いておられるのも、注目すべきことです。というのは、従来のマルクス主義哲学はせいぜい主体—客体の弁証法しか分析の方法としてもっていなかったからです。当然にも、コミュニケーションへの着目が主体—主体の弁証法をもたらしたわけですね。

主体—主体関係の内容は、いままでフッサールらの「間主観性」（共同主観性）の脈絡で議論されてきましたが、唯物論もようやくこうしたテーマを論じる基礎を形成できたということでしょうか。

ところで、現在、なぜ単に労働や経済だけでなく、コミュニケーションが問題になるのか——このことはすでに「序論」、その他で幅広く触れられており、それほど付け加えることもないのですが、ぼくなりに整理してみたいと思います。

とくに、現代日本の青少年の精神状況との関連でいいますと、かれらは単なる情報交換や冗談のいいあいしは得意でも、真面目に議論することができず、自分の内面的世界にはいろいろ嫌うということがあります。このことは大学教師

であるべく自身が痛感しているところで、受験体制の弊害であるとともに、保守化した社会全体の風潮の反映でもあるのではないのでしょうか。欧米ではもう幼稚園の段階から自己主張と議論の訓練を始め、「批判的思考力」を養うといわれますが、こんなことで日本の「国際化」がどうできるのかという居丈高になってしまうほど、日本と欧米は対照的です。

ふりかえれば、そもそも日本人のコミュニケーション様式は正面切つての議論が不得意であり、以心伝心、気配り、腹芸などのスタイルを重んじるといわれます。これが外国との経済摩擦を生み、「経済は一流、政治は三流」などと陰口をたたかれる原因になっているようです。しかし、そうした伝統的な問題だけでなく、現代の高度に発展した資本主義と科学・技術がコミュニケーションにまつわる新しい問題を産み出しています。それはコマーションを中心とした、マスマスやマスメディアの大衆操作の問題であり、また、パソコン通信などに代表される、機械を媒体とした新型のコミュニケーション様式の問題です。これらの問題は避けて通れないものであり、ここに直接的・対人的なコミュニケーションと以上の間接的コミュニケーションをいかに統一するのかという問題が発生していると思います。実際問題として、通信機

器を使ってのコミュニケーションは得意だが、またはパソコンなどの機械と遊び、コミュニケーションするのは好きだが、他人と面と向かって議論するのは苦手だという人々が増えてきているものだから。あの連続少女誘拐・殺人事件の犯人もヴィデオのテープに埋もれながら、同好者と活発に間接コミュニケーションをしていたのですね。

また視点を変えると、現代は真理や価値観がきわめて相対化してきた時代です。思想界でも、客観的な真理や価値など存在しないという相対主義、本当のところはわからないという不可知論が流行していますね。こうした社会状況は当然にも克服されるべきものですが、しかし、単純に「けしからん」といつてみてもあまり効果は上がりません。資本主義から社会主義へという発展図式はいま人々の心からほとんど消え去っており、そのことがおもに相対主義や不可知論を招いているのではないでしょうか。こうした混沌とした時代では、(もちろん相互の批判を含めながら)衆知を集めて前進するより仕方がありません。人類は前人未到の領域へとはいり込んでいます。天安門でのコミュニケーションは失敗しましたが、ソ連、ハンガリー、ポーランド、東独などでは摸索が続けられています。もちろん資本主義が安泰というわけではあ

りません。日本資本主義がどれだけ勤労者とその家族を無権利状態におき、犠牲を強いてきたことか。そして、「資本の文明化作用」(社会主義国家も含め)による地球環境の汚染が将来どのくらい悪影響を及ぼすのか、正確にはだれにもわからないそうです。率直に言って、われわれはまったく混沌とした時代に生きています。こうした時代にこそ、視野狭窄に陥らないためにもみずからの意見を相対化し、他の人々と対話することが求められるのだと思います。誤解を避けるためにいつておきますが、ぼくはマルクス主義が階級闘争の立場を捨てよなどといっているわけではありません。問題は、以上のような時代状況をリアルに認識しながら、イデオロギ一的に骨化することをきわめて意識的に避けつつ自己主張をするにはどうしたらよいか、ということでしょう。まさにこのような問題意識に到達したとき、なぜいまコミュニケーションや対話が問題とされているのが本当にわかるのだと信じています。

結局のところ、民主主義や市民的公共性の基礎として、対話能力をいかに国民レベル、指導者レベルで形成するかということでしょうね。ここまで考えてくると、資本主義も社会主義も意外と同じ問題にぶつかっているなという気がしてき

ました。それは、地球汚染を極力避ける形で安定した経済発展を保持しながら、同時に、経済的・社会的不平等のない、人間相互の豊かな関係をどのようにつくっていくのかという問題です。もしそういつてよいとすると、資本主義も社会主義も同じ「壁」にぶつかっているといつてよいでしょう。

それではどのように考えたらよいのでしょうか。理論的レベルの問題としては、まさにここで労働とコミュニケーションの関係が問われるべきと思います。そして、『コミュニケーションと労働』こそ、この問題に真正面から取り組んだ著作でしょう。

ここで本書の全体的な紹介や検討をするわけにはいきませんが、ぼくがとくに印象に残った点を書かせていただきます。尾関さんの主張は明快で、慎重な書きっぷりにもかかわらず(?)大胆なものと思われまます。それは、労働、言語、意識の起源の緻密な考察を前提としながら、人間の基本的な実践の二形態を「労働」と「言語的コミュニケーション」に大別し、言語的コミュニケーションを労働に従属しない独自の人間の実践形態だと主張されたことです。

尾関さんの主張によりますと、労働とはその本質において、

主体と客体の関係であり、他方、コミュニケーションは人間相互の主体—主体の関係です。労働は客体としての自然の変形・加工の行為であり、労働の論理では、人間も一種の「客体」となります。一般に、人間の合目的活動が「対象」、「手段」、「活動そのもの」という三契機をもつとすれば、労働では、「対象」は第一義的に自然的事物であり、「手段」は道具(体系)であり、「活動」は自然科学的な因果性を持ちます。それにたいし、言語的コミュニケーションでは、「対象」は人間諸個体であり、「手段」は言語記号(体系)であり、「活動」は非因果的なもので、コミュニケーション主体相互の自由を含む、意味理解による交互作用となります(一章の五を参照)。

ぼくは以上の基本視座を、マルクス主義を豊富化し、新しく再生させる地平を形成したものと確信しています。従来のマルクス主義では、主体—客体における〈対象化〉活動である労働がその他の人間活動の基本モデルでした。これにたいし尾関さんは、主体—主体関係における〈共同化〉活動である言語的コミュニケーションが、労働と対等の、独自の価値をもつ実践の基本タイプである、と高く評価したわけですね。人間はそもそも、幼児のときから、他人と交わりたいという

意味での社会性欲求・コミュニケーション欲求をもっており、「人間の共同的・友愛的・連帯的關係」は単に労働に還元できない独自性をもつとされます。

もちろん、尾関さんは単純に労働と言語的コミュニケーションを並存させたのではなくて、ここで詳論しませんが、さらにその両者の内的連関を追究されています。というのは、人間労働はその発達のなかで人間が社会化・共同化されることを不可欠の契機としますし、逆に、言語の起源についてチャン・デュク・タオが示したように、労働の進化につれて言語的コミュニケーションも発達してきたからです。

『コミュニケーションと労働』にはさらに豊富な論点があるわけですが、これ以上触れられません。もし以上のように理解してよいとすれば、本書の問題意識と解決の方向性に基本的に大賛成したいと思います。そのことを前提して、いくつかのことをさらに説明していただけたらと思います。

- (1) 〈労働と言語的コミュニケーション〉という問題構成の具体的内容、とくに両者の相互浸透関係について。この点で尾関さんは、労働は主体―客体関係における〈共同化〉をとまなう〈対象化活動〉であり、言語的コミュニ

ケーションは主体―主体関係における〈対象化〉をとまなう〈共同化活動〉であると定式化されています（一〇〇頁）。ぼくはこうした見方に賛成です。そしてハーバースの労働観の狭さも正当に指摘されます。そこで、労働と言語的コミュニケーションの相互浸透関係についてもうすしお聞かせくださればと思います。たとえば、自然を対象とする労働者が同時に自然とのコミュニケーションをしているということもあろうと思うのです。具体的には、農民が労働の場としての自然に感謝を捧げたり、町工場の労働者が愛用の機械をいたわるとか……。こうした状況は疎外のない、本来的な労働を考えるうえで重要と思うのですが、いかがでしょうか。

- (2) セミョーフ、チャン、ミードらによる、労働、言語、意識の歴史的起源の詳しい紹介・検討は、とても参考になりました（二、三章）。そこでお聞きしたいのですが、尾関さんの見解では、労働とコミュニケーションは人類の生成の始めから起源がまったく別とされるのでしょうか。そして「前人」から人類への形成過程のなかで、労働はコミュニケーションに媒介される必要があるし、逆に、コミュニケーションは労働に媒介されて初めて豊か

な言語的コミュニケーションが成立すると考えてよいのでしょうか。つまり、労働と言語的コミュニケーションは人類の起源の始めから別タイプの活動なのでしょう。

- (3) 尾関さんはブーバーやヤスバースらの「交わり」を強調する実存主義的コミュニケーションを批判しつつも、そのなかの合理的核心を救い出そうとされています。しかもその姿勢に賛成です。そして、労働に對置された言語的コミュニケーション——たとえば、マルクスの「個人としての個人の交通」(二七一頁)——が強調されるとき、それはさきの「交わり」を内包すると考えられません。しかし、ぼくの頭のなかで、人間に本来的にある共同欲求・コミュニケーション欲求といわれるものと、さきの「交わり」との距離がまだ埋まっていないのです。これはそもそも、言語的コミュニケーションの具体的内容がぼくにまだピンと来ていないことが原因のようです。コミュニケーション欲求というと、大衆酒場でワイワイ楽しみながらおしゃべりや議論をすることなどを思い浮かべてしまうのですが、それとさきの「交わり」とは少し距離があるように思われるのです。非言語的コミュニケーションも含め、コミュニケーションを分類し、より

リアルに展開する必要があるようです。

- (4) 言語的コミュニケーションが労働とは質的に異なった「実践」であるということを尾関さんは主張されますが、コミュニケーションが実践だということがどうもまだ飲みこめないのです。この場合に、尾関さんは実践概念をどう規定されるのでしょうか。命令などの「言語行為」が実践だといわれるとき、オースチン、サールらの言語行為論は人間社会の実践的關係をきちんと把握していないと思います。それとの關係で、教育を主体—客體關係の労働モデルで捉えることを批判し、教育活動を主体—主體關係のコミュニケーション・タイプの実践だとみなすことにもまだひっかかりがあります。この点では、ぼくの頭が古くて固いのかという気もしていますが……
- いままで述べましたように、尾関さんの主張の全体は貴重なものだと思います。ぼく自身の理解の浅さや誤解もあると思いますが、さらに説明していただけたらと思います。

人間の顔の见えない社会と見える社会

尾関から島崎へ

大変興味深く示唆に富むお手紙どうもありがとうございます。へコミュニケーションについての現代的意義をわかりやすく刺激的に展開されるとともに、それにかかわって私の本を積極的に評価して頂いてたいへん喜んでいきます。それにしても、本来黒子であるべきこの雑誌の編集委員二人が、このように主役として登場するというのは、いささか気恥ずかしい感じですが、これもまた今日の〈状況〉がもたらしたものと観念すべきでしょうね。

さて、私のこの本は、例の中国の民主化運動が起こりつつある頃に書き上げたものです。当時は、まだ「ベルリンの壁の崩壊」といった言葉に示される、今日のような事態の急激な進展を全く予測できませんでした。それにしても、この数カ月は、まさに歴史の激動の数カ月といっても良いですね。

天安門事件に始まって、最近の東欧の変わり様を見ると、

確かにある一つの時代が終わった、あるいは新たに始まろうとしているように思われます。

ある意味では、哲学をする者にとってずいぶんおもしろい時代が到来しつつあるように思われます。時代のドグマが解体し、ドグマを解説する言葉は、色あせ、無意味なものとなりつつあります。真に自分の頭で考え、自分の言葉で語ることが求められる、いわばヘーゲルの言う「ミネルバのふくろう」の時代が到来したようですね。吉田傑俊さんが言うようにモダン、プレ・モダン、ポスト・モダンが混在し、良くも悪くもさまざまな意味で世界の先頭を走っている日本といふこの国において哲学ができるというのは、お互い幸運といわざるを得ないかもしれませぬ。先日、島崎さんがお世話されたチェコのゼレニーさんが講演の後のあの狭く苦しい東京の大衆酒場で、氏が、日本のマルクス主義者への期待を率直に述べられていたことを思い出しますね。チェコの情勢も緊迫の度を帯びてきましたが、ゼレニーさんはどうしていらっしゃるでしょうか。

さて、この間の東欧の事態は、島崎さんも指摘しているように、言論・表現の自由、旅行・移住といった交通の自由が、人間の切実な欲求としていかに大きなものであるかを示して

いるように思われます。あの天安門事件の起こる少し前に、テレビのインタヴューアーが、広場の学生に向かって、「民主主義をどう考えるか」と質問したのに対して、学生が「自分の言いたいことが言えることだ。」と叫ぶように答えたことが大変印象的でした。それを見ていて、やはり、私には、現存の社会主義が今日の困難に陥った最も大きな原因の一つは、突き詰めて言えば、言論・表現の自由を十分に尊重し、社会に根付かせるように努力するどころか、その抑圧を恒常的に行ったことにあるように思われます。言語的コミュニケーションの自由なくしては、憲法の様々な民主主義的条文も空文句になりかねないからです。また、それなくしては、さまざまな批判的討論・論争を通じて広く叡知の結集を行うこともできず、道徳的退廃も不可避的であり、引いては、社会的活力が喪失すると思われれます。もしこの自由が深く社会に根付いていたならば、官僚主義と経済危機が今日のように深刻になる前に叡知と活力を結集し、社会主義の革新へ向けて新たな取るべき道をもっと早く大胆に提起できたと思われるのです。

そして、私のあの本で言いたかった一つの重要なことは、このような民主主義を実質化するために欠くことのできない

言論・表現（出版）の自由の軽視が生じたのは、従来のマルクス主義哲学が、人間にとって労働がもつ意義と同じ位に、言語的コミュニケーションが人間の自由と民主主義にとってもつ本質的意義を認識し、しかるべく哲学的に位置付けることをしなかつたことと無関係ではないのではないかということです。また、言語的コミュニケーションの自由がないところでは結局、労働の解放も不十分なものならざるをえないことを認識していなかつたように思われるのです。しかし、マルクス自身は、すでに佐藤和夫さんとの往復書簡の時にも強調しましたが、「出版の自由」と関係して著作活動とは単に手段ではなく、「自己目的」的であり、必要とあれば著作の生命のために著作家は自身の生命を犠牲にするほどだと語っていたわけです。こういった観点からするならば、言論・表現の自由は、無条件に擁護すべきであり、労働の搾取を告発・批判するのと全く同じように言語的コミュニケーションの抑圧を告発・批判すべきだと思います。

ところで、島崎さんは、こういった言論・表現の自由にかかわって、もう一步突っ込んで、それを支える主体を問題にされているわけですね。つまり、お手紙の言葉でいえば、

「民主主義や市民的公共性の基礎として対話能力をいかに国民レベル、指導者レベルで形成するか」という問題意識です。ね。島崎さんからは、『対話の哲学』をはじめ幾つかの諸論文から、問題意識を共有する哲学の友として、いろいろな学ばせて頂きましたが、とりわけこういった対話能力をどう形成するかという点で、論理的な視点をも考慮して多面的に具体的に考察されていることは大変参考になりました。実際、言論・表現の自由が制度的には保証されていてもそれを十分に行使する主体が形成されていなければ、その空洞化は避けられないからです。

ごく最近も、御論文「現代における論争の再生のために」（『窓』第1号所収）では、島崎さんは、論争や批判のあり方を問題にされ、マルクス主義者の批判スタイルを問題にされていたのは、大変興味深く思いました。島崎さんは、それに関連して「他者への批判が常に自己批判の可能性を含んで行われるべきだ」とされ、「これこそ民主主義的態度といえるのではないか」と語っています。確かに、自分の方は、真理を独占していて、他者の誤りを糺してやるといった批判——こういった批判は、結局「異端狩り的な批判」につながって行くと思いますが——が横行する所では、たとえば言論・

表現の自由に対する権力の直接の抑圧がない場合でも、それは、空洞化しかねないからです。この点で、私は以前にJ・S・ミルの『自由論』を読んで、興味深く思った箇所を思い起こします。ミルは、異端の見解の抑圧が重大なのは、異端者の精神を墮落させるよりも、むしろ異端に陥ることを恐れる異端でない人々の精神を墮落させることだと述べています。とりわけ、彼らが優れた知性を持っているにもかかわらず、臆病な性格である場合にこういふことが生じると言います。そして、こういった人々が多い場合、彼らが社会にとつて本当に重要な事を率直に語ることを控えることによって、社会が被る損失は計り知れないと述べていましたが、まさに今日に至るソ連・東欧の事態を想起させます。人間の弱さをも考慮した実に示唆に富む洞察だと思いましたが、ミルの『自由論』も改めて再検討する必要がありますね。

ところで、私自身、東欧情勢の激動の興奮に駆られた形で、島崎さんにとっては釈迦に説法のようなことを、ここまで一気に書いてきましたが、ここで島崎さんから頂いた質問の四番目を思い出しました。そこでは、確か、島崎さんは、尾関は、言語的コミュニケーションを労働とは違った「実践」

であるとしているが、「コミュニケーションが実践だということとはまだどうも飲み込めない」と言われていましたね。これを読んだときは、正直、若干の戸惑いを感じました。言語的コミュニケーションを重視され、それを民主主義の基礎とされる島崎さんからそういった疑問が発せられるとは予期していなかったからです。もちろん、私も、言うまでもないことですが、すべてのコミュニケーションが「実践」だと考えているわけではありません。コミュニケーションはそれ自身「実践」であるとともに、また他の実践に伴う付帯的な活動でもあるからです。それは、すべての労働が必ずしも「実践」といえないことと同じです。また、ご存じのように「実践」概念自身ギリシア以来の概念でいろいろな意味合いを含んでいますので、いろいろなレベルで問題を取り上げられると思います。したがって、島崎さんのこの疑問の背景にある問題意識をもう少し展開して頂いて、それをもとに私なりの見解を述べた方が議論の焦点が定まると思います。だから、この手紙では、上述してきたこととの関連で一言述べるに留めたいと思います。

たとえば、もし政治諸勢力が政治的討論によって合意を得ることができ、それをもとに連帯を形成したり、あるいは、

それによって社会的諸制度の改変へ向かって一步が踏み出されるならば、この場合の言語的コミュニケーションを「実践」と呼ぶことに問題があるのでしょうか。ハーバマスなら、恐らくこれこそ真の政治的実践だということでしょう。私もまたハーバマスの言うとおриだと思えます。ただ私は、ハーバマスほど政治を動かす力として言語的コミュニケーションの理性的な力を過大評価することはできませんが、というのも、政治を動かす力は、コミュニケーション型実践による「理性的な力」とともに、ストライキやデモに見られるような、いわば労働型実践による「強制力」の両者の絡み合いにあると思うからです。ところで、従来のマルクス主義の通念は、ハーバマスとは逆に、政治活動を労働型実践としてとらえる傾向があまりに強かったのではないのでしょうか（この傾向は組織論にもあると思います）。したがって、言語的コミュニケーションを評価する場合でも、もっぱらプロバガンダの道具としてのそれということになってしまっているのではないのでしょうか。そして、私見によれば、単にプロバガンダの道具にとどまることなく、言語的コミュニケーションがその固有の実践的力を強めるかどうかは、その社会における民主主義の成熟度と相互関係にあるように思われるのです。

ここで、さきの言論・表現の自由に関係させて言えば、言論・表現の自由が実質的に社会に根付くことよって言語的コミュニケーションの「実践」としての性格が明瞭になるし、逆もまた言えるという関係にあるのではないでしょうか。このような私の議論は島崎さんにとっても賛成して頂けると思いますが、いずれにせよ、少し問題意識を語ってください。

さて、話しは戻りますが、私はさきに現存社会主義の問題性に関して、言論・表現の自由の問題に触れましたが、ヘコミュニケーションにかかわつてもう一つの視点からその問題性が指摘できると思います。私は今日の現存社会主義の経済危機は、さきの言論・表現の自由の欠如に加えて、計画経済を遂行しうるような高度な技術的手段（特に、高度な情報的コミュニケーションを可能にするようなコンピュータ・ネットワーク）を創出できなかったこともかなり大きな要因ではなかったかと思えます。技術的水準と民衆意識を考慮することなしに、国家権力による市場経済の性急な廃棄の強行とこういった国家権力を支える官僚制による中央集権的な「計画」経済の創出、その結果、言論や報道の自由の抑圧の一層の進行、さらにこの自由の抑圧がコミュニケーション技術の

発達への無関心を生み出していくという悪循環が生ぜざるを得なかったのではないのでしょうか。したがって、真の民主的な計画経済を遂行しうる技術的基盤を獲得する以前に、市場経済のもつ疎外の側面を念頭に置きつつもその歴史的生命力を利用することは意義のあることだと思われます。しかし言うまでもなく、このことは資本主義の賛美とは全く別であると思われます。

毎日のマスコミに流される東欧情勢に刺激され（まさにこの世界的情報ネットワークの威力もまた今日の問題ですね）、どうしても現存社会主義の問題性へと筆が向かってしまいましたが、以上述べたように、ヘコミュニケーションの観点からすると、私には現存社会主義の問題点は、言語的コミュニケーションの自由の欠如と、高度な情報伝達のコミュニケーションの欠如といった二重の欠如の連関が大きな問題としてあるように思われるのです。

ところでまた、このように、私が、現代社会にかかわつてヘコミュニケーションを強調する場合、上述のような、一つは言論・表現の自由にかかわる点ですが、もう一つは、われわれの社会との関係で、いわゆる「共同性欲求」、「共同化」

とのかかわりです。

確かに日本では、ソ連型社会主義と違って、言論・表現の自由はあり（もちろん、天皇報道や企業内部での抑圧という深刻な問題を忘れてはなりません）、「高度情報化社会」といわれるような高度な情報的コミュニケーションが展開されています。しかし、島崎さんも触れられているようなコミュニケーションをめぐるもう一つの深刻な事態があるわけでは

す。

つまり、「新コミュニケーション革命」と呼ばれるようなコミュニケーション技術の急速な発展が、今日、必ずしもコミュニケーションの人的な充実・発展につながらず、むしろ逆の事態をもたらすのではないかという不安感が増大しつつあるわけです。島崎さんが、この問題を「直接的・対人的コミュニケーション」と「間接的コミュニケーション」の矛盾の問題としてとらえられ、連続幼女誘拐・殺害事件の容疑者に触れられていたのは、大変興味深く思いました。いずれにせよ、高度情報化社会におけるコミュニケーションをめぐる転倒した事態の背後には、共同性欲求にかかわるさらに広い意味でのコミュニケーションの疎外・物象化と呼びうる問題性があるわけです。

これは、すでに私の本でも触れましたが、ヨーロッパで近代市民社会が成熟し、一つの転換期を迎えた一九世紀末以降に経済危機を伴いながら生じてきた「精神的な生活」の問題性ですが、これこそヴィトゲンシュタインやフロイドなどを生み出した世紀末ウィーンにおいて最も鋭く先駆的に問題にされたものといえます。トールミンはその著書『ヴィトゲンシュタインのウィーン』において世紀末ウィーンの精神的・文化的諸活動を規定した問題を「コミュニケーションと表現（自己確認）の問題」であつたとしているのは、実に鋭い洞察だと思われます。そういえば、当時はブダペストやプラハは文字どおり同じ一つの帝国におけるウィーンの姉妹都市であり、ブダペスト出身のルカーチが現代社会の物象化問題を提起し、プラハ出身のカフカが『城』においてあの謎に満ちた「顔の見えない世界」を描いたのも同じ思想圏だからといえるかもしれません。

ところで、この深部において同じ根をもつ問題性は、今日広く民衆レベルにおいて、日本の家庭や学校の場合に周知のよ

うな仕方です。非常に鋭く現れていると思います。私が、〈労働の疎外〉のみならず、〈コミュニケーションの疎外〉を哲学的に問題にする必要があると考えた背景には、直接には、こ

ういった家庭のコミュニケーションや学校のコミュニケーションの状況もまた念頭にあるわけです(『思想と現代』・前号特集、参照)。

おおざっぱに言えば、マルクスは、ヘーゲルを継承しつつ、労働の人間的本性としての〈対象化〉という点に着目して、その疎外を語り、その解放のための社会的な制度的枠組を哲学的、社会科学的に考察したわけですね。マルクスは周知のように、〈交通〉概念において〈コミュニケーション〉を哲学的に問題にしうる枠組みを示していたわけですが、その後のマルクス主義の主流は、その発想を生かすことなく、前者のカテゴリーを基礎にする生産労働論に収斂していったように思われます。もちろん、この生産労働論の視点、とりわけ搾取論の視点は、多くの問題群に理論的照明をあて、一つの時代において大きな歴史的役割を果たし、また第三世界においてはいまなおその役割を果たしていることは確かだと思えます。しかし、今日のわれわれの社会においては、現代のさまざまな深刻な問題群を労働搾取論の視点から見ただけではもはや不十分でしょう。

私には、これまで述べてきたような家庭や学校(そしてまた福祉や環境)において鋭く現れた問題性を、現代の普遍的

な問題性の一環として位置付け、人間解放の社会運動の課題としてとらえるためには、労働の〈対象化〉を中心とする一連のカテゴリーだけでは不十分だと思われるのです。つまり、家庭や学校教育を労働能力の生産と再生産という視点からだけでなく、人間的なコミュニケーションの共同の場の形成という視点が本質的に重要なわけですね。そこで、そういった視点を理論的に可能にするために、〈コミュニケーション〉を社会哲学的なカテゴリーとして位置付け、その人間的本性を〈共同化〉としてとらえ、その疎外と解放、あるいはその豊かなあり方と条件を語り、その観点から社会的な制度的枠組のありようを考察することが重要なように思われるのです。

そしてまた、そのことが、それらが日本型「企業社会」の労働のあり方に深くかかわっていることを認識させ、改めて労働の疎外についてもその現代的様相を浮かび上がらせると思われるのです。われわれの社会の生産至上型の労働システムは、確かにモノと情動的コミュニケーションの「豊かさ」はもたらしたが、モノと人間を容れるべき「器」とも言うべき〈時間〉と〈空間〉の貧しさとともに、拜金主義・権威主義・競争主義の三位一体によって共同のコミュニケーションの縮小・喪失・虚偽形態をもたらした、といえるわけです。

ここで、以上述べてきたことを背景に、誤解を恐れずに敢えていえば、島崎さんもお手紙で「資本主義から社会主義へ」という発展図式はいまや人々の心からほとんど消えさつており」と述べられるような状況があるわけですが、いまや私見によれば、「資本主義か社会主義か」という分類軸だけでなく、もう一つの分類軸をも想定する複眼的視座が必要であるように思われるのです。これを今のところ正確にどう言い表して良いかは、はっきりわかりませんが、たとえば仮にハーバマスの言葉を利用して、管理主義的・生産至上的な「システム」型社会と「生活世界」型社会の分類軸といえるかもしれませんね。前者は、行政・経済機構が生活世界に優位して人間個々人が客体にされている型であり、後者は、逆に生活世界が行政・経済機構に優位して人間個々人が主体になっている型と言えるでしょう。前者には、ソ連型官僚社会や日本型企業社会が考えられるでしょうし、後者は、スウェーデン型福祉社会やソ連東欧が試行錯誤しながら模索している社会主義、即ち「人間の顔をした社会主義」といえるのではないのでしょうか。だから、人間の顔の見えない「システム型社会」と「人間の顔をした社会」の対決とも語ることができるかも

しれませんね。この場合の分類軸においては、〈労働〉のあり方に加えて〈コミュニケーション〉のあり方とその物質的社会的条件が決定的に重要なものになってくるように思われます。

したがって、上述のような複眼的視座に立った社会運動のためには、いま改めて〈労働〉や〈コミュニケーション〉について理論的理解を深めるとともに、それらについて豊かなイメージをわきあがらせることが不可欠になるわけですが、私はこの点で、労働と言語的コミュニケーションの起源や近代以前のあり方、あるいは未来のあり方を想像力豊かに探究することは有意義だと思ふのです。それによって、近代化の過程の中で一面で新しい質を獲得しつつも狭隘化された労働観・言語的コミュニケーション観から解放され、それぞれの本来豊かなあり方を伴う全体的イメージが浮かび上がってくると思われるからです。近代化の中で形成されたシステム化された労働のイメージ、また近代以降、道具的イメージのもとにとらえられた言語的コミュニケーション、これらにたいして、近代以外の労働・コミュニケーションのイメージをもとに相対化をはかることが重要だと思われれます。そして、

それをふまえてより深く、自然への労働以外のかかわりのもつ意義や、人間の非言語的コミュニケーションのもつ意義もまた理論的に明らかになってくると思われるのです。

ハーバマスの労働観・コミュニケーション観の不十分さは、この相対化の不十分さにあると思われます。そして、このことは、おそらく人間の自然的存在（人間的自然）という面での深い意義の押さえ方の弱さにも関係していると思います。それは、労働に関しては、自然と人間の物質代謝の媒介活動という視点の弱さ、また、コミュニケーションに関しては、人間の自然に根差す共同性欲求にかかわる視点の弱さに見られると思います。目的合理的行為と討論による合意形成をそれぞれ中心的イメージとするハーバマスの労働観・コミュニケーション観は、結局、良くも悪くも近代的な労働観・コミュニケーション観になお大きくとらわれているように思われます。このことが、おそらくハーバマスにおいて労働と言語的コミュニケーションの対置の背景にあるのでしょうか。したがって、この「対置」に変わって先の探究の中で「内的連関」が見えてくれば、島崎さんが質問（1）でおっしゃっていたような両者の「相互浸透関係」の具体的イメージも浮かび上がってくるのではないかと思われれます。これに関係した「労

働」についての内山節氏の仕事には、私自身も釣りが好きなこともあって共感を覚えていることを付け加えておきたいと思えます。

ここで、関連してご質問の（2）にもお答えするならば、私は、おっしゃるように〈労働〉活動と〈言語的コミュニケーション〉活動は、その動物の起源からは、別のものと考えられるのではないかと思っています。そもそも〈労働〉は、動物における食物取得活動を中心とする生存維持の活動にその主な起源をもっていると思われまし、〈言語的コミュニケーション〉は、本性的に集団的動物の対個体相互間の社会的なやりとり・コミュニケーションにその主な起源をもっているといえるからです。ただここで注意して頂きたいのは、こういった動物における二つの活動が、それぞれ別々に進化して労働活動と言語的コミュニケーション活動になったと考えているわけではない点です。人間という動物においてはこの二つの活動が交差し、緊密な内的連関にもたらされ、相互浸透の結果、その前提のもとで、二つの活動がそれぞれ人間的な労働活動と言語的コミュニケーション活動へと相互形成・相互完成されたと考えているのです。だから、本来私見によれば、「相互浸透関係」は常に、すでに前提されているので

す。したがって、こういった「起源論」の考え方はまた、ご存じのように、主体―客体関係を媒介する対象化活動としての労働と主体―主体関係を媒介する共同化活動としての言語的コミュニケーションが相互に内的に連関しているという「本性論」のとらえ方にちょうど対応しているわけです。

最後に、島崎さんの大変興味深いご質問（3）、つまり、共同性欲求・コミュニケーション欲求と関係して、マルクスの「個人としての個人の交通」と実存主義の「交わり」との関係いかんという問いに関しては、私も大変関心があります。が、すでに予定よりかなり長い手紙になってしまいましたので次回にまわさせてもらおうと思います。それにこういったかわりでは、むしろ島崎さんの方が色々考えておられると思いますので、ご見解をまず少し詳しく展開願えれば、と思います。先の『対話の哲学』の最終章「対話と『超対話』」での問題意識は、「超対話」という表現に若干抵抗を感じますが、個人の自覚、生きる意味付け、宗教等にかかわって、今日大変重要なものと思います。また、そこでの議論は、コミュニケーション論と意識論の接点にかかわる問題とも読めました。今年の唯物論研究年報が「意識論の新たな地平」という特集を組み、最近の唯研大会でも意識論について石井伸

男、牧野広義の両氏がかなり対照的な興味深い報告をしましたね。この問題についてもコミュニケーション論の観点からお考えをおもちだと思えますが、お聞かせ頂ければ幸いです。

「プラハの春」再評価のチェコからの報を聞きながら筆をおきます。情勢の激動に振り回され、貴重なご質問に必ずしも十分にお答えできなかったことをお許し下さい。

コミュニケーションの文化的差異と人間活動

島崎から尾関へ

ご多忙のところ、丁寧なご返事をいただき、ありがとうございます。東欧など、社会主義国の激動ぶりが、労働、経済やコミュニケーション、表現の自由などの問題と絡めて書かれてあり、尾関さんの反応が生き生きと伝わってきました、興味深く、また面白く、拝読しました。「真に自分の頭で考え、自分の言葉で語ることが求められる」時代が来たといわ

れたように、哲学もそれ独自のレベルで、大胆に、粘り強く考えることが要求されているのでしょね。ぼくたち二人の手紙の交換が、各人が考えていたのでは産み出せないものに触れることができれば、と思っっています。真の「対話」とは、相互の一方方向的な自己主張ではなく、「相互承認」（ヘーゲル）と「相互豊饒性」を目指すものだと思っっています。

尾関さんがかなり興奮ぎみに（？）「天安門事件」や「ベリリンの壁の崩壊」などについて語り、従来の社会主義の欠陥として、言論・表現の自由を抑圧してしまい、労働と同じくらいに重要な言語的コミュニケーションをしっかりと意義づけなかったことを挙げられました。民主主義の国民レベルでの獲得という点で、まさにおっしゃるとおりだと痛感しています。そして、現存社会主義の別の欠陥として、「計画経済を遂行しうるような高度の技術的手段（特に高度な情報的コミュニケーションを可能にするようなコンピュータ・ネットワーク）を創出できなかったこと」を挙げられており、これは重要な指摘だと思っいました。計画経済のもとで、産業連関分析を行い、そして消費者のニーズをたえず組み入れるとなると、市場経済よりもはるかに大規模な情報ネットワーク

が必要でしょね。

さて、東欧の事態はまさに現在進行中であり、どこまで行くのか予測もつきません。つい最近でいえば、一九六八年のチェコスロバキアでの改革（プラハの春）をワルシャワ条約加盟国が戦車で蹂躪した事件について、ソ連を初め全加盟国が「内政干渉で不法だった」と声明したことがあります。また、東独では、政治局員が豪華な私宅を作らせたり、西側の高級品をため込んでいることが発覚し、クレンツ議長が政治生命を失うことが確実視されています。

こうした怒濤のような変動に関連して、日本では、「社会主義ダメ論」がふりまかれてはいますが、他方では、「東欧諸国のドラスチックな政治改革を日本の心ある有権者は羨望のまなざしでみている」（『日刊現代』一二月七日付）という見方もあるようです。たとえば、東独では、不正を働いたホーネッカーらをただちに党から除名しましたね。つまり、日本でも、リクルート汚職、その他の事件で不正を働いた政治家たちを政界から断固、退陣させるべきだという主張です。ぼくもまた、これからいよいよまともな社会主義が始まるのだと、おおいに期待しています。もちろん楽観はできませんけれど。

とくに東独の改革については、ぼく自身ライブチックで一
九八五年に三か月少し、大学の寮に住みこみましたので、特
別な気もちでみています。そのことについて少し書かせてく
ださい。

ぼくは当時、多くの研究者、学生、市民と話しました。か
なり遠慮なく、東独の社会主義について批判をしましたが、
「なるほどもつとも」、「たしかにその通り」と肯定する人が
大部分で、東独の現状を積極的に擁護した人はいませんでし
た。いま東独でドラスタチックに進んでいる改革はぼくにとつ
ても驚きですが、ライブチックやベルリンで大デモが繰り返
されたことには、いま思いつくとナルホドという気がします。
そのことには、ぼく自身の経験からしまして、大きく分けて
二つの要因があると思います。

第一に、当然にも、人々の心に不満が鬱積していたとい
うことです。たとえば、物資の貧困さについて。とくに日本で
いうと当たり前のレベルの品物がなく、粗悪品が山のように
積まれていました。また、たとえば、商店や政府機関のサー
ヴィスの悪さ。ホテルや観光客相手のレストランは別ですが、
駅や町のレストランのなかには、席があいているのに多くの
客を並ばせて平気であるところがありますし、自分の判断で

座るとその客に逆に文句をいうのです。ウエイトレスが怒っ
てテーブルクロスを取ってしまった場面もありました。それ
から、たとえば、尾関さんのいわれた思想表現の自由や移動
(旅行)の自由など、近代で獲得された基本的人権の不十分
さ。

しかし、根本的な不満が鬱積しているだけでしたら、下か
らの改革運動は出てこないでしょうね。そのいい例は日本で
す。日本では、地価の高騰や労働条件の劣悪さなど、不満と
矛盾は蓄積しているのに、一向に大きなデモが繰り広げられ
る気配がありません。この国(東独)はいつかは人民が改革
を起こすなど感じさせたのは、彼らの精神構造です。これが
ぼくのいいたい第二の点です。カント、ヘーゲル、マルクス、
エンゲルスを産んだドイツは、ご承知のように、日本のよう
な集団主義、コンフォームイズム(順応主義)、横並び主義の
社会ではありませんね。ドイツはヨーロッパのなかでも自己
主張の強い国ではないかと思いますが、西独だけでなく、も
ちろん東独も個人の自己主張と自己表現を重んずる国民が住
んでいます。ぼくはそのことを実感しました。

実際、彼らの自己主張の強さには辟易したこともありまし
たが、「こんな国民がいつまでも黙っているはずはない、い

つかはやるぞ」と思っていました。もっともこんなに早く立ち上がるとは予想もしていませんでしたが。

たとえば、大学のあるゼミナールでのもの凄い激論が思い出されます。学生たちは、相手が教員（先生）であろうと、文字通り口角泡を飛ばし、拳を振り挙げて自己主張します。女子学生も男性に負けてはいません。尾関さんもウィーンに留学されたわけですが、大学での講義やゼミはいかがでしたか。一般に、ドイツでは、言葉と論理に絶大な信頼があると思いました。つまり、自分の考えていること、感じていることとは言葉で十分に表現できるし、相手にきちんと伝えられるという確信があるということです。だからこそ、人と議論することが気やすぐできるのでしょう。いまの日本では、もともと論理が発達していなかったのに加えて、無責任な「感性至上主義」が流行思想として横行していますね。一般に、日本人は、自分のいいたいことは言葉と論理で伝えられないという気もちをもち、また、いつでもどうせ相手に理解されず、結局不愉快な思いをするだけだという感じを抱いているのではないのでしょうか。

ところで、東独で感じたことですが、そこには単に個人の

自己主張があるだけでなく、一種の連帯の面というか、他人には配慮すべきだというモラルも強く行き渡っているように思いました。まったくの個人主義だけならば、下からの民主的な改革は不可能でしょう。ぼくの経験からすると、お互いに市民として助け合うという気風があると感じました。日本人にはまだ市民・対・市民としてつきあうという気風がなく、「身内」と「よそのもの」という区別が働いているのではないのでしょうか。だから、他人を気やすく救けることに気おくれするようない。これは近代市民社会の成立に関係しますが、ぼくはドイツには個人主義と社会的連帯を両立させるべきだという理念が、何となく人々の生活のなかに育っているような気がしました。

話が思わず、言葉とコミュニケーションのことになりましたが、ぼくはドイツと日本では本当に言葉の機能と使われ方が違うなという気がしています。彼らは言葉に論理の展開と議論の道具ということを期待していますが、日本人はどうでしょうか。彼らはぼくにいろいろな話をした後、大体「質問はありますか」と聞きます。質問があれば、そこでさらに説明と議論が始まるわけです。日本だと、「もうこのへんでいいだろう、適当にしろよ」となるところですが。そこには論争

とコミュニケーションに積極的に対応するという姿勢があります。

こうしたことを書くときがありませぬから、この辺でやめます。以上はぼくのごくわずかな経験にもとづいてのことですから、一面に偏している点があるでしょうし、尾関さんからも異論があるかも知れません。尾関さんはこうしたギャップは感じられませんでしたか。『対話の哲学』（みずち書房）は、ぼく自身の生々しい文化的ショックが一つの大きなきつかけになり、日本と欧米（とくにドイツ）とのコミュニケーションの文化的差異の意義づけを大きなモチーフにしています。しかし、ぼくは欧米流のコミュニケーションを一方的に賛美したくはありません。もちろん、現代の日本が欧米から学ぶべきものは、以上から明らかのように、コミュニケーションに限っても、強くあると思います。「もはや日本は欧米から何も学ぶべきものはない」という人がいたら、それはエコノミック・アニマルの発する即物的な発言でしょう。しかし、日本人が海外から帰ってきて、欧米流の流儀でコミュニケーションされると、そこに浅薄さが漂い、「困るな」と思うこともあります。結局は、「人間がどのように生きたらよいのか」という根源的かつ倫理的な問いを、自分にどれだ

け深いレベルでつきつけていけるのかということになると思えます。ぼくは「超対話」的モチーフを既存の社会主義やマルクス主義へのアンチ・テーゼとして押し出したのですが、尾関さんが「超対話」を一定評価してくださるのは、心強い限りです。これは尾関さんが「手段的コミュニケーション」と「目的的コミュニケーション」に区別していることに関わりますね。そして、人を単純に手段視しないコミュニケーションは、むしろ宗教や観念論で追究されてきており、唯物論では不十分にしか扱われてきませんでした。このさい、人は他人とコミュニケーションするのみでなく、そのときでも自分と「対話」しており（頭のなかで考えており）、こうして自分のなかを意識を向けることが重要だと思おうのです。社会のなかで活発に活動し、「社会主義の理念」について美辞麗句を吐き続け、その裏でせっせと私財を蓄積していた東独の指導者は、その「内面的生活」（自分との対話）がいかに貧しかったことか。

尾関さんとぼくの考えが大きく違う点でもあり、尾関さんが丁寧に答えてくださった問題に、コミュニケーションが実践であるといえるのか、ということがあります。いままでに

明らかのように、労働と同じくらいに、コミュニケーションを高く評価しようという視点には大賛成なのです。そのさい、コミュニケーションが「実践」だと断定してよいのか、そのさい「実践」と「活動」の区別は何か、実践の概念規定はどうか、そのもとで、人間の活動や実践をどう分類し、関連づけるのかという多様な問題が、ぼくの頭に湧いているのです。

「すべてのコミュニケーションが実践ではない」とか、「労働にも実践でないものがある」といわれるとき、おのずとそこに分類が必要ですね。いまぼくの頭のなかでゴチャゴチャしている考えを仮説的に（大胆に）まとめ、簡条書きしますと――

(1) まず、実践とは、目的意識をもった対象維持の、さらに対象変革の活動であると規定します（このさい、人間自身も変革の対象になる）。この点は尾関さんに異論がないと思います。そして、自己目的としてのコミュニケーションを考えた場合、それは非実践的なものではないかと思うのです。対象変革を行うという目的意識はないが、それでも、人間の解放にあたり、こうした人間相互の交わりは重要です。そして、他方、政治における手段的なコミュニケーションは実践的なものだと思うのです。

(2) 労働が「自然科学的な因果性」をもつのにたいし、言語的コミュニケーションは「コミュニケーション主体相互の自由を含む、意味了解による交互作用」という性格をもつといわれています（『コミュニケーションと労働』、四八―九頁）。この御指摘は重要だと思います。しかし、一般に、コミュニケーションに何らかの法則性を発見することはできると思います。ぼくはこうした法則性を追究してきました。

(3) 学問的議論はたしかに相手の観念を変えるわけですが、だからといって、それがただちに対象変革的な実践といえるのかという問題です。観念を変えるというのなら、一人でする認識も自分の観念を変えますが、そうだからといって認識が実践だとは当然なりませんね。

(4) 政治的实践とはそもそも何かが問われますね。ぼくはまず、政治とは、権力関係の維持・変革の活動だと考えます。そこには、主体的側面と客体的側面があり、前者は他人の意思への働きかけであり、後者は制度に対象化された権力関係を変えることです（もちろん、この両側面は密接に関連しています）。このさい、「意思」とは、人間の実践をただちに変わるような考えであり、それは

知性と意志を含みます。

(5) 学問的議論と政治的議論を相対的に区別するというアイデアはいかがですか。そのとき、学問的議論は意思の変化までには到達しない認識レベルのものに限定したいのです。この意味で、学問的議論は理論的であり、政治的議論は実践的です。

(6) ほとんどすべての実践は必ずコミュニケーションを伴いますから、そこに含まれるコミュニケーションを取り出し、実践と呼ぶ必要があるでしょうか。政治的に議論するということは、要するに、それが「政治的実践」そのものではないでしょうか。

(7) 尾関さんのお考えを、労働や実践ではないところの人間の多様な活動を重視しよう、そのさい、自己目的的なコミュニケーションもその一つであり、この非実践的な活動は回り回って人間の実践生活にも影響を及ぼすのである、さらに、実践活動に含まれるコミュニケーション的契機を（民主主義的観点から）より重視しよう、とくに政治的実践や教育的実践がそれである、とまとめさせていただけますと、ぼくにとって異論はないのです。

(8) 人間は多様な実践活動のほかに、これまた多様な非実

践的な活動を営んでいます。それは、目的的なコミュニケーション、スポーツ、芸術活動、鑑賞活動、遊戯などといわれる一連のものです。人間の活動で重要なのは、認識、労働、政治的実践に限られるというのとは、あまりにも貧弱ではないでしょうか。マルクス主義の哲学教科書をみますと、人間の活動として、たいい認識と実践が詳しく分析されていますね。ぼくの意図は、こうした「認識—実践」図式の地平の狭隘性を克服し、人間の現実の姿を捉えるために、人間活動の総体を手中に収めることです。

(9) 主体—客体関係、主体—主体関係の区別の論理と、人間—自然関係、人間—人間関係を、必ずしも一義的に対応させずに、たとえば、自然にたいしても主体—主体関係などを柔軟に考えてみたいと思っています。いま考えていることは、人間にとっての自然が三層構造をもっているのではないかとことです。それは、①人間主体にとって客体である自然（労働素材であり、人間によって加工された自然のこと）、②人間主体にとって同時に主体である自然（コミュニケーション・パートナーないし友である自然、ペットなど人間に潤いを与える自然）、

③人間にとって主体であり、逆に人間を客体とする自然（人間を産出し、そしていつかは滅ぼす大自然のこと、スピノザ的な「能産的自然」の三つです。ちょっと考えるとわかりますように、この三層は相互に浸透し合っており、すっぱり区別できるものではありません。おそらく、自然のこの三層の調和を全体として実現することが望ましいでしょうね。唯物論こそこうした理論をつくれる力をもっていると信じています。

尾関さんの御本のおかげで、ぼくは以上の問題意識に到達しました。まだぼくの考えは試行錯誤的で、揺れ動いており、この課題の展開は困難なものだとも感じています。

それから、ぼくの(2)の質問についてのお答えですが、労働と言語的コミュニケーションはそれぞれ、動物における食物摂取活動と集団内での共同性欲求に由来し、発生的に別ものであるということですね。かなりすっきりしてまして、それでよいのかなとも思うのですが、他方では、何か人間の理解にとってやはり二元論的になっているかなという気もするのです。ぼくはこの問題についてとくにまとまった見解はもち

合わせてはいませんが、自然に対する労働と主体相互のコミュニケーションの間に根源的同一性は設定できないのだろうか、あるいは逆に、この両者について主と従の関係は成立しないのかなどと思いをめぐらせています。いかがお考えでしょうか。

プラトンは、考えることは魂の自問自答の対話であると『ソフィステース』などで述べています。まさにぼくはいま自問自答しつつ、考えています。そして同時に、ぼくの考えは尾関さんの考えに触発され、事実あなたと対話もまたしているわけですね。一体どこまでがぼく固有の考えで、どこまでが他人からとってきたものでしょうか。思考することがいかに深く社会共同的なものなのか、この事実を考えざるをえません。

年末にはいり、何かしらあわただしくなってきましたが、尾関さんの御返事をまた期待する次第です。

意識を貫くコミュニケーションの根源性

尾関から島崎へ

興味深く、いくつかの新鮮な提案を含んだお手紙どうもありがとうございました。

今、チャウシェスク前大統領の処刑の報を聞きながらこの手紙を書き始めています。ルーマニアでもまた市民たちが「やっ」と自由に話せるようになった」と口々に叫んでいる姿が私にとっては印象的で、先の手紙で書きましたように、今年の激動の最初をなした中国の学生の叫びとこだまして、両者の運命の明暗とともに深い感慨を覚えざるをえません。

ところで、島崎さんの東ドイツでの体験、興味深く共感をもって読ませてもらいました。私もウイーン（また、西ドイツ）に滞在中、あちらの大学・研究所で、島崎さんが指摘されたように、彼らが「自分の考えていること、感じていることとは言葉で十分表現できるし、相手にきちんと伝えられるという確信」をもっているという、同じような経験をしました。

特に、私にとって印象的であったのは、やはりこの点での女性のあり方で、「男性社会」といわれる日本における女性のあり方と際立って違っているからです。あちらの女性の学生・研究者と話していると、彼女らにはっきりした自己主張とともに女性らしい細かい配慮がみられ、いつもある種のさわやかさを感じたことを印象的に思い起こします。

確かに一般的に言って、あちらの人々には日本人よりもはるかに言葉を通じて合意を得ようという志向が強いようですね。ただまた、強烈な自己主張のぶつかりあい、合意を見付けることが困難な場合もあるようです。このことから、日本びいきのヤバノロギーの研究者の中には、日本型集団主義における「コンセンサス思考」を高く評価する人もいます。ただ彼らも、日本事情に通じるにつれ、日本型集団主義のコンフォートゾーンの深刻さに気付くようになるようですね。こういった社会的状況が、ハーバマスが言語的コミュニケーションによる理性的な合意形成を強調する背景にあるのでしょうかね。

ところで、島崎さんの最初のお手紙を頂いてからこの間に、マスコミ関係の学会の理論部会から依頼されて私の本の内容を話す機会を持ちましたが、その際、問題になったのは、言

語的コミュニケーションの〈共同化〉と〈合意形成〉がどう関係しているかという論点です。確かに、今日われわれ日本人にとって、合意形成と共同化の関係が一つの重要な論点だと思います。私にとって避けたい見解は、言語的コミュニケーションと非言語的コミュニケーションの違いを、理性的な合意形成と共同化にそれぞれ対応させようとする見解です。それを避けるために、私は言語的コミュニケーションを広義にも理解しつつ、その人間の本性をまずは共同化として押さえたと言えます。というのも、理性的な合意形成を求める背後にはより本源的には常に共同化志向が働いていると思うからです。しかし、また私は、真の共同化を幻想的な共同化から区別するために、真の共同化は個性化を伴う対象化を本質的契機とすることを指摘しましたが、これは理性的な合意形成に媒介された共同化というふうにも言えると思います。この点が、依然としてわれわれ日本人の言語的コミュニケーションの大きな問題性なのでしょうね。

さて、それはそうとウイーンでの体験に話しが触れましたのでそれに関係して、この機会にもう少し述べさせてもらいたいと思います。私は、一九八七年春から八八年の冬にかけ

てのウイーンでの生活体験から、なぜあのようにハンガリーが改革の先頭をきったのか、そのハンガリーの人々の心理を私なりに推し量ることができるよう思われます。ご存じのように、オーストリアとハンガリーはかつてはオーストリア・ハンガリー二重帝国といわれたように一つの国だったわけで、今日も知人友人・親類の多い間柄なわけです。ところで戦後、オーストリアは社会民主主義のもと中立国として、他方ハンガリーは共産主義のもとワルシャワ条約機構の一員として別々の社会体制を進んだわけです。その結果が現在です。オーストリアといえば、音楽の都ウイーンに象徴されて、芸術的な関心はもたれても、小国であることもあって、日本では、その政治経済的・社会的実態についてはほとんど知られていないようです。

しかし、私の体験からすると、オーストリアにはハンガリーの人々が羨ましくならざるをえない状況があるように思われます。この点を思い出すところでもっと語らせてください。経済システムは、オーストリア人が「社会的(ゾツィアル)市場経済」と呼ぶ、基幹企業を国有化した市場経済で、少なくともハンガリーに比べてはるかに豊かな生活水準を実現しています。もちろん日本ほど産業の生産性が高く、「モ

ノの豊かさ」に満ち溢れているわけではありませんが、住居費の安さや生活のゆとりは、(この国がカソリックであることとも関係していると思いますが)西ドイツ以上で、われわれにも別の意味で実に羨ましく思われるものです。たとえば、週休二日制は極めて徹底していて一部のレストランのようなもの以外は一切休業です。会社や学校のみならず、スーパーから小売店に至るまで、違反すると高い罰金が取られるそうです。最初はいささか不便を感じましたが、少し経つと慣れ、大都市であるにもかかわらずその静けさを享受できるわけです。前世紀末以来有名になったウィーンのカフェでは、長時間一人でくつろいだり、談論を好む伝統も健在ですし、夕方には近くのクリーニング店の女主人がめかし込んで、旦那と腕をくんでオペラや演奏会にさっそうと出かけて行くのをみかけたりすると、庶民レベルでの日本との文化的落差を強く感じてしまいます。また、市電などの乗り降りで見かけのお年寄りや赤ん坊づれの母親に対する若者の援助の自然さにはしばしば感心しました。一般国民の環境問題への関心も強く、たとえば、以前に日本の新聞でも取り上げられたので思い出されるでしょうが、ほぼ完成した原子力発電の操業の是非を国民投票にかけて、その結果廃棄してしまうという大

胆さがあるわけです。

また、政治的には、厳格な中立主義でもって東西に対しては、是非々の態度を貫いており、東側の人権抑圧を厳しく批判するとともに、対ソ連を仮想敵国としたフランスと西ドイツの合同軍事演習に対しても厳しい批判をしていたのが印象的でした。ところで、ハンガリーがオーストリアとの国境を解放したことが、ベルリンの壁の崩壊につながったと言われていますが、これを可能にしたのも、オーストリアがいわば、「資本主義国」であるにもかかわらず、「西側の一員」政策をとっていないことと関係していると思います。

このような隣国の元の兄弟国オーストリアのあり方を見ていて、ヨーロッパ大陸で最初に地下鉄を走らせたことに見られる進取の気風に富んだハンガリーの人々が「共産主義」という支配体制に深い不満と失望をもったのもよくわかります。もしオーストリアが日本のような「過労死」に象徴される「企業社会」であつたなら、それもたいぶ違つたでしょうが。前回の私の手紙で人間の顔の見えない社会と見える社会を語つた背景には、日本とオーストリアでの生活体験の私なりの比較があつたわけです。もちろん、オーストリアにも政治家の汚職はあるし、ワルトハイム問題のようなものや福祉国家

に固有な経済困難、日常のさまざまな犯罪もあるわけで、決して美化することはできません。しかし、こういうものを差し引いても、われわれが見習うべき生活文化・政治文化があると思います。

ここで私がオーストリア事情を少しく触れたのは、「共産主義」にも今日色々なタイプがあることが明白になったように、オーストリアの例に見られるように「社会民主主義」にも色々なタイプがあり、「人間の顔をした社会主義」を構想していくためには、さまざまな経験から学ぶ必要があり、既成観念で自らの思考を縛るのではなくもっとオープンな見方が必要であると思われるからです。

さて、中国から始まってルーマニアにおいて一循環した「社会主義」の激動を振り返って、ここでもう一度言わざるを得ません。これほどの大きな犠牲を払った現在においては、「労働の解放」の名のもとにコミュニケーションの自由を抑圧・破壊し、まわり回って一定なされた労働の解放そのものをも破壊するような類いの「社会主義」を二度と経験することがないようしなければなりません。従来のマルクス主義の理論に根本的な反省が加えられ、その再構築が哲学的基礎

づけをもってなされなければ、いくら現在、言論・表現の自由をはじめとする自由と民主主義が重要だ、といっている現実の強制や理想の強行に迫られて再び同じ二の舞を演じかねないからです。繰り返しになりますが、私にはやはり「人間の顔をした社会主義」を真に可能にする哲学を構築するには、現代社会のさまざまな問題を考慮し、さまざまな側面・レベルから変革理論の革新が提案されねばならないにせよ、最低限、〈労働の解放〉と〈コミュニケーションの解放〉を最も基礎的な課題としつつ、両者が相克することなく常に相乗関係にありうるような制度を創出しようの理論構造を核にして構想することが必要であるように思われます。このため私の本が一つの刺激になれば、と思っています。

この点で、鳥崎さんが今回のお手紙で、実践とコミュニケーションの関係や人間と自然の関係について自らの見解を大胆に展開されているのは、鳥崎さんの哲学の新たな展開に私の本が触媒的な役割を果たしていると思われて嬉しく思います。鳥崎さんの見解には私なりに、頭が整理された面とともに、私の見解への誤解が感じられないわけではありませんが、いまは新たに発酵しつつある鳥崎さんの思想の一層の具体化をもう少し見守らせてもらおうと思います。したがって、

ここでは島崎さんの見解の是非をいま直接に云々するよりも、私が労働と言語的コミュニケーションを「実践の基本形態（原基形態）」と呼ぶ際の問題意識の哲学的側面をもう少し深めることによって島崎さんの理解の一助とさせて頂きたいと思えます。この点を特に先の私の手紙の最後で触れました意識論とコミュニケーション論とのかかわりで一言しておきたいと思えます。これは、私がなぜ一方では、人間諸活動の理解を労働へと一元論的に還元することに反対なのか、そしてまた他方では、人間諸活動の総体の認識の必要を認めつつも、なぜ労働と言語的コミュニケーションを他の人間諸活動と同等に並列的に考えることに同意しないか、という疑問にかかわっています。これらの疑問に関しては、色々な視点から答えることができますが、より哲学的には意識論の観点から答えることができると思うからです。

私が、人間にとって労働とともに言語的コミュニケーションを強調した問題意識には、今回の私の本の第一章、第二章からも見られるように、意識論もまたありました。そこにおいて私は、意識（自己意識）の発生（構造）について、従来のマルクス主義では人間—自然（主体—客体）関係の基本としての労働においてそれをみる観点にとどまって、人間—人

間（主体—主体）関係としてのコミュニケーション活動におけるそれとのかかわりを十分評価しえていないのではないかと述べました（四一頁、五七頁などを参照）。

この背景にある問題意識をもう少し述べてみたいと思います。私は近代の人間観を克服していくにあたって、意識の近代主義的な理解からの脱皮が一つの重要なポイントであると思えます。近代的な意識観の典型はやはり「近代哲学の父」とされるデカルトに示されていて、物体と並んだ、意識の自存化、即ち実体化された意識観です。思惟する〈私〉の意識は、神をも含めた一切から独立した実体としてとらえられたわけですね。そこで、デカルトに意識にとって身体や他者とのつながりが理論的アポリアとして現れてきたわけです。このアポリアの克服に向けて、近代のさまざまな哲学的営為がなされたわけですが、こういった意識観を克服していく真の端緒を与えたのは、やはりマルクスであると思えます。それは、実体化された「純粹」意識は、それ自身の思い込みとは正反対に、すでに「不純な」物質性（身体性）と社会性（他者性）の両方を内在させていることを指摘した点です。私にとって興味深いのは、『ドイツ・イデオロギー』において、こういった意識論が、彼の〈労働〉と〈交通〉を共に同時に

強調している見解とつながりをもっていると理解されることです。つまり、意識の構造的可能性に関して、その先行的・基礎的条件として物質的労働と精神的交通（コミュニケーション）が考えられていることです。

その後のマルクス主義が、労働一元論的傾向やそれと密接に関係する科学主義・認識論主義の傾向と関連して、意識を物質的労働との関係で、主に「認識」として説明する方向に著しく傾斜していったといえると思います。もちろんこの方向での深化は、それなりの意義があったと思いますが、このことによって意識の成立（構造）を主体—客体関係でみる視点に限定されることになり、主体—主体関係の相互的コミュニケーションの視点を欠落させることになったように思われます。しかし、マルクスは例の有名な「人間、ペテロは、彼と同等なものとしての人間パウロに関係することによって、はじめて人間としての自分自身に関係するのである」という言葉を始め色々な箇所、意識の成立に対する他者との精神的交通（コミュニケーション）の根源性をしばしば示唆しているのです。つまり、労働と言語的コミュニケーションは人間意識の基底にあって人間意識成立の根源的な制約なわけです。

私は事柄を明確にするために、ここでこのように意識構造の可能性を制約している意味での労働と言語的コミュニケーションを「原基的労働」と「原基的言語的コミュニケーション」と呼んでよいかもしれません。なぜなら、たとえば言語的コミュニケーションについて言えば、この原基的な言語的コミュニケーションは、討論する諸個人の具体的な言語的コミュニケーションに先行し、その基底にあるものだからです。（こういった原基的言語的コミュニケーションは、メルロー・ポンティなどの現象学者が主に説明しようとしたものですが、すでにマルクスにその端緒があるわけです。）したがって、言語的コミュニケーション（また、労働）は本質的にこういった両義性をもつものと考えられると思います。すでにお気付きになられたようにここで私は、マルクスによって強調された「普遍と特殊」、「論理的なものと歴史的なもの」の弁証法と呼ばれる、島崎さんもよくご存じの次のような思想にかかわっているのです。それによれば、事物や活動の歴史的に最初の形態は、他の諸形態とならぶ一つの特異なものでありながら、すべてに通ずる普遍的なものである、といったものでしたね。つまり、労働と言語的コミュニケーションは、それ自身さまざまな他の人間諸活動と並ぶ特殊な

ものという具体的意味においてとらえられるとともに、それらの基層にあつてそれらの人間的水準を可能にする普遍的なものでもあると理解しようと思うのです。

マルクスが『ドイツ・イデオロギー』で強調した労働と交通の思想をこういつたふくらみにおいてとらえようとしたのが、私の本の哲学的な原点にあるものなのです。

ここでついでに、このマルクスの〈交通〉概念と実存主義者の「交わり」との関係にごく簡単に触れさせてもらいます。

実存主義者ヤスパースでは「交わり」としてのコミュニケーションは、孤独との相互制約・相互深化の過程でとらえられ、より深い交わりに入ろうと思えば、孤独を欲せねばならないといひます。人間が社会的存在であるだけでなく、個人的存在でもあることは、正當に強調されるべきだし、場合によっては孤独をも恐れない勇氣は高く評価されるべきだと思ひますが、このことは、孤独への欲求を本源的なものとする事とは区別されると思ひます。前述した意識論からすると、私には本源的とされた孤独への欲求は共同性欲求の倒錯したあり方のように思われます。ただしかし、おそらく、マルクスの「個人としての個人の交通」とヤスパースの「コムニカツ

イオン」は、それだけ取り出して事柄そのものの実相において見れば、それほど違つてはいないかもしれませぬ。それは両者ともに生きる意味付けの源泉としてとらえられていると解釈しうるからです。違ひは、マルクスはその有限な人間の共同の充足性に踏み止まろうとするのに対して、ヤスパースはさらに神を必要と考えることぐらいかもしませぬ。しかしまた、この違ひは、唯物論と宗教の関係をどう考えるかによつて大きいとも見られるのでしうね。

さて、最後に、私達のこの手紙が読者の目に触れるのは、ちようど大学の新年度の頃になると思ひますので、それにかかわるようなことを一言述べたいと思ひます。

私のあの本の後半で、現代における文学的（人文的）文化と科学的文化的分裂について言及しましたが、この点は、実は最近の大学における一般教育を巡る議論ともかわつていひます。ご存じのように、自民党の文教関係者をはじめとして大学関係者にも、根強い一般教育不要論があり、昨年あたりからこれが、急速に浮上してききました。私は、一般教育不要論が公然と叫ばれる背景には、先の文学的文化和科学的文化的分裂の拡大、前者の衰退といった事態の定着があり、しか

もその進行の動因として、生産至上主義的な産業の要請に科学・技術学が、その専門化・細分化の一層の進展を伴いつつ無批判的に繰り込まれていっていることがあると思われま

最近は、かつての六〇年代には思ってもみなかった「産学共同」の現実化がありますね。産業と学問が適正な仕方です。今日急速に進行している「産学共同」は、大学の自治が根本から空洞化させられるような、企業社会の論理、ハーバマスの言い方をすれば、システム論理の大学への浸透と見なされる面が強いように思われます。大学においても家庭と学校教育がシステム論理に繰り込まれたのと同じような事態が別の形態で進行していると思われま

ところで、話題を呼んだ『アメリカン・マインドの終焉』を書いたアラン・ブルームは良識ある保守主義者として、一般教育の衰退を深く憂れえています。そして、その原因を六〇年代の「新左翼」の思想に求めています。これは原因と結果を取り違えて理解している点でおかしいわけですが、しかし、一般教育を重視してその理念をソクラテスの「対話の精神」と内的関係にあるものとしている点は、われわれなりにその意味をよく考えてみる必要があるように思われます。

私には、一般教育の問題もまた、現代のヘコミニケーションの問題に深くかかわっているように思われるのです。

(しまぎき たかし 一橋大学・哲学)
(おぜき しゅうじ 東京農工大学・哲学)

コミュニケーション論と哲学的伝統

高 田 純

はじめに

ハーバーマスは、近代思想が「主観性の哲学」の立場に立ち、現代思想にもこの傾向がひきつがれていると指摘する。

それは主観をもつばら客観との関係でとらえ、主観を他の主観との「ディアローク（対話）」でとらえないという点で

「モノローク（独話）」の立場に立つとされる。このばあい、主観は個我であったり、意識一般であったり、実体Ⅱ主体、類という「大型の主観」であったりする。ハーバーマスによ

れば、主観性の哲学は、客観を認識し支配する主観の認知的・技術的行為を基本とし、他の主観にたいする行為をこのような行為の延長とみなす。このため、相互主観的關係は真のコミュニケーションの關係ではなく、利用・被利用の戰略的關係、さらには支配・被支配の關係とされてしまうのである（『認識と関心』邦訳、未来社、六四ページ以下、七三ページ、『イデオロギーとしての技術と学問』邦訳、紀伊国屋書店、四〇ページ、『社会哲学論集』邦訳、未来社、五八〇ページ）。近代の主観中心主義、自我中心主義（「エゴロギー」）、「モノロギスム」の狭隘さを克服しようという試みは今日さまざまな形で

おこなわれている。たとえば、実存主義系のM・ブーバーはすでに戦前に、「我―それ」の関係から「我―汝」の関係を区別すべきであると主張した(『我と汝・対話』邦訳、みすず書房)。ブーバーも、対物的行為(認知的・技術的行為)を狭くとらえ、これを相互行為(コミュニケーション的行為)から切断する点ではハーバースと共通の立場に立つ。

ところで、これらの対話中心・コミュニケーション中心の立場からはしばしば、マルクス主義も「主観性の哲学」の立場におちいっていると批判される。ハーバースはつぎのように指摘する。たしかに、マルクスは生産関係や階級関係における相互行為を把握したが、これはけっきょく労働という対自然行為に解消されており、社会的実践の名のもとに、労働と相互行為とが明確に区別されないままになっている。彼は理性を対象(自然と社会)の認識と支配という脈絡でとらえ、コミュニケーションの理性の独自性を把握しない。このような立場は、理性が支配の道具となった現代社会を批判するものに有効性を失っており、また社会主義諸国にみられるように、新たな官僚主義的支配を生み出すことになるといえるのである。

ハーバースの以上の見解にかんしてはつぎの点が検討さ

れるべきである。第一に、近代思想が全体として「主観性の哲学」におちいっていたという彼の指摘は基本的には正当であるとしても、より厳密な理解が必要である。主観中心主義の狭さを克服する試みがすでに近世思想の内部で開始されていたことが確認されなければならないであろう。

第二に、ハーバースは認知的・技術的行為からコミュニケーション的行為への「パラダイム転換」をおこなった先駆者としてG・H・ミードとデュルケームをあげている。だが、現代における相互行為論の先駆者としてまずあげられるべきはマルクスであろう。彼は、近代思想における主観中心主義にたいする批判者としてのヘーゲルとフォイエルバッハを継承しつつ、人間を相互行為と相互関係においてとらえることを主張した。このことを確認したうえで、マルクスが相互行為を対自然的行為(労働)に解消したかどうかを検討されなければならない。

一 ヒュームとスミスの共感論

近代思想において、経験論の立場からコミュニケーション関係を明らかにした先駆者はヒュームとA・スミスである。

兩人は、個人が他の個人との感情の交流（コミュニケーション）をつうじて狭い利己的立場を脱却して社会的立場へ高まることが着目した。

一 ヒューム（『人間本性論』一七三九—四〇年）は、人間が利己的感情（快苦の直接的感情）を克服する道を「共感（sympathy）」に見出す。人間はそれぞれ異なった立場（境遇）におかれており、他人と同一の感情を直接にもつことはできない。だが、他人の感情を或る原因（彼がおかれた立場）から、あるいは或る結果（感情が表現されたもの）から推論することによって他人と類似の感情が自分のなかによびおされ、共感が生じる。このばあいの推論は想像力によるものである。だが、共感はまだ一般的ではなく、狭い利害にとられ、一時的であることがある（たんなる同情はこのようなものであることが多い）。そこで、ヒュームは、人々の感情が相互に一致するためには、利害にとらわれない「観察者（spectator）」という「一般的観点」に立つことが必要であるとみなす。このような「一般的観点」が道徳的判断の基準であり、この観点に立つ「観察者」の共感をえられる行為が道徳的なものとして是認されるというのである。

ヒュームにさきだつてすでにハチソン（『美と徳の観念の起

源』一七二五年）は、道徳的判断の主体として「善良な観察者」を想定していた。このような観察者がもつ道徳的感情は、公共の福祉をめざす仁愛とされる。ハチソンにおいては、道徳的感情は利己的感情と対立する利他的感情であるが、しかしこの利他的感情が生成する過程は問題とされず、それは人間に生来そなわるものとみなされる。ヒュームにおいても、最も重要な道徳的感情は公共の福祉にたいする利他的感情である。この感情は共感に由来するが、個人の直接的感情を離れてそれ自体で存在するのではなく、個人のあいだの感情の交流（コミュニケーション）をつうじて生じると考える点にヒュームの特徴がある。しかし、ヒュームにおいても、個人の感情のあいだのコミュニケーションの理解はステイックであつて、共感や「観察者」の「一般的観点」は個人の直接的感情にたいしてやはり外的であるという傾向は否定できない。ヒュームはけつきよく、共感が生じる根拠を人間の共通の心理的メカニズムに求めてしまう。

二 これに対して、個人の感情のあいだのコミュニケーションのダイナミズムを説明したのはスミスである。彼は、人間のあいだで想像上相互に相手の立場（境遇）に自分をおくこと（想像上の立場の交換）によって共感が生じるとみな

す。スマスは、それぞれ異なる立場におかれ異なる感情をもつ個人に即しながら、共感の成立を説明しようとするのである。スマスにおいても、道徳的判断は、利害にとらわれない「公平な（偏見のない）観察者」の視点から可能であるとされる。そして、このような観察者が「ついていけない」とみなし共感をもつような行為が、道徳的なものとして是認されるといわれる。ところで、「公平な観察者」は当事者からきり離されてその外部にあるのではない。この観察者の視点は、諸個人が相互に当事者の立場と観察者との立場を交換することをつうじてしだいに確立されてくる。当事者は自分を「他人の目」で、あるいは他人という「鏡」をつうじてみる。このようにして、当事者の外部にあった「公平な観察者」は当事者の内部に移され、「内なる裁判官」＝良心とされる。スマスは感情のコミュニケーションを当事者と観察者とのあいだにだけでなく、当事者と「公平な観察者」とのあいだにも認め、むしろ後者のばあいを重視している。観察者は、当事者が個別的であるのたいして、より普遍的ではあるが、特定の人間としてやはり個別的なものに拘束されており、相対的、比較的に普遍的であるにすぎない。そこで、スマスは、普遍性そのものの立場に立つ「公平な観察者」を想定したう

えて、このような観察者と当事者とが相互に共感をもつことをつうじて、当事者の行為への客観的かつ具体的な評価が可能となるとみなす。一方で、「公平な観察者」は当事者の利害を離れると同時に、彼のおかれた事情をもよく理解しなければならぬ。この観察者は「公平でかつ事情に精通した観察者」でなければならぬといわれる。他方で、当事者も狭い利害や感情への固執をやめて、観察者の立場に接近しなければならぬ。ヒュームにおいては共感とは公平な観察者のがわからの一方的なものであったが、スマスにおいては当事者と公平な観察者とのあいだに生じる相互的なものである。ここには、〈当事者―観察者―公平な観察者〉の三項関係についての弁証法的な論理があるといえる。

スマスの立場は個人主義の枠内で、経験論、感情論の立場から個人相互のコミュニケーションの解明をその極限までおし進めたといえる。

二 フィヒテとヘーゲルの相互承認論

ドイツ観念論においては、コミュニケーション論は相互承認論として展開される。経験論においては異なつて、ドイ

ツ観念論においては個人はそれ自身、経験的要素から純化された普遍や理性の担い手であるから、コミュニケーションについての問題意識は稀薄化される傾向がある。だが、理性の立場を徹底させていくと、個人相互のコミュニケーションの問題に直面せざるをえなくなる。

一 カントは初期には『祝霊者の夢』、人格のあいだの「相互作用(ゲマインシャフト)」にもとづく精神的共同体(「ゲマインシャフト」には共同という意味もある)を構想したことがある。この構想は後期の道徳共同体Ⅱ「目的の国」の思想につながるが、後期には人格の相互作用についての理解は弱い。人格のあいだの相互尊重が強調されるが、その弁証法的でダイナミックな把握は乏しい。これは、感性と理性を分離することに由来する。カントにおいては、スミスの「公平な観察者」に相当するものはアプリアリナ理性的意志(道徳法則を立法する自律的主体)であるが、それは個人のあいだのコミュニケーションをつうじて成立するものではない。カントによれば、共感を含めて道徳的感情はあいまいで相対的なものにすぎず、これを道徳の基礎とすることはできない。彼はハチソンやヒュームの影響をうけた時期(『美と崇高の感情の起源』)にすでにこのことを指摘していた。⁽²⁾

二 ドイツ観念論において個人相互のコミュニケーションを正面から扱ったのはフィヒテである。初期フィヒテはカントの道徳共同体(「目的の国」)の思想を継承しようとしたが、やがて、カントにおいては共同体や他人が十分に根拠づけられていないことに気づく。初期フィヒテの主要著作『全知識学の基礎』(一七九四年)で明らかにされた原理は「自我」であるが、これは普遍的なものであるとはいえず、カントに比べて個人的性格が濃厚である。このために、自我の他の自我(他我)にたいする関係があらためて問わざるをえなくなるといえる。自我相互の関係は、『知識学』に続いて出版された『自然法の基礎』(九六年)と『道徳論の体系』(九八年)において「相互承認(gegenseitige Anerkennung)」として把握される。相互承認論はイェーナ後期(とくに『精神現象学』)にヘーゲルが明らかにしたものとして有名であるが、フィヒテはすでにこれにさきだつて相互承認の弁証法的構造の解明に着手しており、ヘーゲルはこの影響をうけたと推定される。

フィヒテは自我を原理としながらも、自我が他我なしにはありえないことを明らかにしようとする(自我からの他我の「演繹」。自我は、対象(非我)と一致することによって完

成される。ところが、このような一致を可能とする対象は事
物的対象（非我）ではなく、自我の外部にありながら自我と
同様のあり方をする対象、すなわち他我である。他我（汝）
は、非我（それ）の形をとった自我（我）であり、他我は自
我と非我との統一である。フィヒテにおいては、自我が中心
であるが、自我は非我なしにはありえないことも強調される
のであって、この見解をつきつめていくと、自我は他我なし
にありえないという結論が引き出されるといふのである。⁽³⁾フ
ィヒテのやり方は強引であるが、自我の立場を徹底すること
によって他我との関係に入らざるをえないという考察は鋭い。

しばしばフィヒテの哲学は自我中心主義（エゴロギー）の典
型とみなされているが、その彼は他者の存在を自我にとって
不可欠なものとみなしているのである。「我ーそれ」の關係
と「我ー汝」の關係との区別はすでにフィヒテによって明らか
にされたものである。

個人は他の個人との共同においてのみ自由な自我であつて、
個人は「相互概念」であるといわれる。感性的世界において
は他我は自我と対立し、自我の自由を否定するが、それと同
時に自我の自由を可能にしてくれる肯定的なものでもある。
そして、このことが可能なのは、他我も自由なものであるこ

とよつてなのである。したがつて、自我は他我を自由なも
のとして想定し、またこのようなものとして扱い、承認しな
ければならない。承認は相互的のみにおこなわれる。このよ
うな自我と他我との相互承認の關係は「自由の概念にしたが
つた相互作用」とよばれ、これがおこなわれる条件が法であ
るとされる。⁽⁴⁾

三 フィヒテは基本的には個人主義の立場に立ちながら、
その極限において個人相互のコミュニケーション關係を明ら
かにしたといえる。だが、彼は（個人ー他の個人ー全体（共
同体）の三項關係の弁証法的把握に接近しながらも、それ
に到達できなかった。彼の法論や国家論に示されるように、
彼は共同体における個人の自由を消極的なものととらえ、共
同体における個人の自由の相互制限や、全体による制限を主
張した。ここでは、個人主義は全体主義に反転しさえする。
これに対して、ヘーゲルは共同体（人倫）中心の立場からコ
ミュニケーション關係をとらえ、共同体における個人の自由
を積極的なものととらえる。彼によれば、人間は本質的にい
つて共同的存在であつて、個人は他人と共同し、協力するこ
とによつて自由なのである。⁽⁵⁾

しかし、ヘーゲルも『精神現象学』においては方法論上、

個人（自己意識、自我）のがわから他の個人との関係をとらえるというやり方を採用している。これはフィヒテにならつたものといつてよい。自己意識が対象のなかに自分を見いだすことができるのは、事物的対象においてではなく、自分と同様のあり方をもつ対象としての他の自己意識においてであるという論理はフィヒテのそれに酷似している。ヘーゲルも個人相互の自由な関係を相互承認ととらえる。

ヘーゲルの承認論の基本特徴は、第一に、相互承認の弁証法的把握を深化したことにある。自我は自由で自立的な他我のなかに自分の自由と自立性を見出そうとするが、ここでは、自我が他我の自立性を否定して自分の自立性をえようとする行為と、自我が自律的な他我のなかで自分の自立を否定するという行為が含まれる。これらの行為が同時に成立するためには、これらは自我のがわで一方におこなわれるのではなく、他我とのあいだで相互的におこなわれなければならない。このようにして、承認は相互的のみに可能となる。第二に、ヘーゲルによれば、相互承認が実現されるのは、個人が相互に有機的に結合して生活を相互に支えつつ、自立性と自由を保証するような共同体においてである。第三に、ヘーゲルは承認を法的権利の保証や道徳的な尊重といった形式的な承認に

見出すのではなく、相互協力と相互扶助という実質的な承認に求める。彼が家族、市民社会、経済社会、国家を人倫的關係とみなし、それらを法や道徳よりも高次にあるとみなすのはこのためである。承認論は共同体論や社会論全体の展開によつて具体化される。第四に、ヘーゲルは承認の主体をはじめから理性的なものとして前提するのではなく、個人のあいだの相互作用をつうじて理性的なものとして形成・陶冶されたとみなす。フィヒテにもこのような理解の萌芽があるが、十分に展開されずに終つた。第五に、ヘーゲルは承認の闘争にも言及している。陶冶されない個人が承認を求めあうとき、そこには承認をめぐる闘争が生じる（『イェーナ実在哲学』ⅠⅡではこの闘争は生命と所有をめぐるものとして具体的に社会的イメージを与えられる）。また、彼は、主と奴の關係のような不平等な承認關係が存在しうることに着目する⁽⁶⁾。このような考察は、抑圧され、歪められたコミュニケーションの批判的分析にとつて示唆的である。また、自由で対等なコミュニケーションは、抑圧の除去によつてだけではなく、個人が相互に高めあうという積極的な相互行為をも含んでい⁽⁷⁾る。

三 フォイエルバッハの「我と汝の弁証法」

フォイエルバッハは、ヘーゲルが個人（個別）を全体（普遍）へ解消してしまったことを批判する。このことは、ヘーゲルが感性（感覚、感情）を軽視し、抽象的な理性（思考）を偏重したことに関連する。これに対して、フォイエルバッハは人間の感性的なあり方を問題とし、共同をこのような人間相互の関係としてとらえ直そうとする。人間は感性的存在として感性的世界（自然）に出会うと同時に、同じく感性的存在である他の人間に出会う。感性を捨象するヘーゲルにおいては、このような意味での人間相互の関係の問題は生じない。

人間は対象のなかで自分を意識しようとするが、これが可能なのは他の人間においてである。他人（汝）は、「対象的な私」、「もう一人の私」である。このようなフォイエルバッハの論理はフィヒテやヘーゲルのそれと似た構造をもつが（フォイエルバッハ自身はこのことを無視している）、相違は、フォイエルバッハが人間相互の関係をあくまでも感性的なものを媒介することによって具体的なものとして把握しよ

うとする点にある。「人間の本質は、共同のなかに、人間と人間との統一のなかにのみ含まれている。ただし、この統一は私と君との区別の実在性によって支えられる」（『将来の哲学の根本命題』一八四三年）。フォイエルバッハによれば、人間の感性的対象にたいする関係は本質的に他人にたいする関係によって媒介されている。対象についての思考や観念は他人とのあいだの伝達をつうじてその真理性を証明される。たとえ、個々の思考のさいに他人との関係が直接に問題とならなくても、この関係はやはり前提されているのである。

「真の弁証法（ディアレクティク）は孤独な思想家の自身との独話（モノローク）ではない。それは私と君との対話（ディアローク）である」（同上）。

フォイエルバッハは共同を感性的、具体的な個人相互の（我と汝の）関係と理解する。この点をとらえて、現代の対話中心主義（ディアロギスムス）の論者（ブーバーやレーヴイットラ）はフォイエルバッハの思想をその先駆として引き合いに出す。だが、フォイエルバッハは我と汝の関係を強調するだけではなく、この関係を「類」を媒介としたものとしても理解していることを忘れてはならない。一方で、我と汝を結合するのは類であるが、他方で、我が類を意識できるの

は汝においてである。人間はその本質・本性としての類を意識する存在であるが、このことは他の人間に即することによって可能となる。他人はたとえ一人であっても、類の代表であつて、このような他人をつうじて人間は類を自覚するのである。だが、一度このことが前提されるならば、他人が直接存在しなくても、人間は類を意識することができ、また、自分を他人の立場におくことができるようになる。ここには、〈我―汝―類〉の三角関係についての弁証法的理解がある。

四 マルクスの相互行為論

フォイエルバッハは共同体を個人相互の結合からなるものとしてとらえようとしたが、共同体の内容の理解は、ヘーゲルに比して貧弱なものであった。これに対して、初期マルクスは一方でフォイエルバッハの「我と汝」の弁証法を摂取しつつ、他方でヘーゲルの共同体のモチーフを継承し、共同体を具体的なものとして把握した。いいかえれば、彼は、フォイエルバッハによる人間の共同的存在の抽象的理解を克服すると同時に、共同体を実体化して個人相互の関係をそれに解消するヘーゲルの立場を批判する。また、マルクスは共同

体の内容にかんしてヘーゲルの見解を転換した。ヘーゲルは、国家が市民社会Ⅱ経済社会を止揚して自由な共同体を実現するとみなしたが、マルクスは経済社会こそが共同体の基礎であり、経済社会が人間的になることによって真の自由な共同体が実現されるとみなす。

マルクスは『ミル評注』（一八四四年）において、フォイエルバッハの「我と汝」の弁証法を自由な経済社会に適用する。「われわれが人間的に生産したと仮定しよう。そのときわれわれはいずれも自分の生産において自分自身と相手を二重に肯定したことであろう。私は「一方で」……私の生産において自分の個性……を対象化したことであろう。「他方で」私の生産物を君が享受し、使用するとき、私はつぎのような喜びを味わうであろう。……君にとつて私は君と類との媒介者の役割をはたしており、したがつて君自身が私を君の本質の補完物、君自身の不可欠な一部であることを知っている……：という喜びを味わうであろう」（邦訳『全集』〇三八二ページ以下）。ここでは、私と君のあいだで生産物を媒介として「相互承認」がおこなわれるとみなされている。私―君―類にさらに事物が加えられて、これらの四項関係が弁証法的に考察される。ところが、私的所有の社会（商品生産社会）

においては、私と君とを結合するものは共同的本質や類ではなく、事物（商品）の価値である。類が私と君とから疎外されるため、承認は実現されず、「承認の闘争」が生じる。私と君のあいだには生産物の利己的な交換があるにすぎず、私と君のいずれも、自分の生産物と交換に相手の生産物を支配しようとはめざす。「私が私の対象物「生産物」に、君の対象物を支配する力を承認する。だが、この力の程度は、それが現実の力となるためには、もちろん君の承認を必要とする。しかし、私と君とがそれぞれの対象物の力を相互に承認することは闘争である」。ここでは、ヘーゲルの承認の闘争の論理がふまえられているといえる。

ほぼ同時期の『経済学・哲学手稿』でも同様の論理がとられている。「積極的に止揚された私的所有の前提のもとでは、……人間の個性の直接的確証である対象が同時に、他人にとっての彼の現存在であり、また他の人間の現存在、しかも自分にとっての他の人間の現存在である」（四五八ページ）。『経済学・哲学手稿』ではさらに、私的所有の社会が商品生産者のあいだの相互関係であるだけでなく、資本家と労働者のあいだの支配・被支配の関係を含むことが示され、類の疎外と相互承認の否定をもたらすのはこのような支配関係であ

ることが明らかにされる。

ところで、マルクスは『フォイエルバッハ・テーゼ』以降、「類」、「類的存在」という概念が人間の共同存在を表現するのに抽象的であることを自覚するようになり、類を媒介にせずに、個人が相互におかれた社会諸関係を考察するようになる。社会は、個人のあいだの相互活動によって形成される社会的諸関係から構成されることを明確化し、社会の構造と運動を具体的分析することへ向かう。『ドイツ・イデオロギー』では、「交通（Verkehr）」概念が重要な役割をはたす。それは物質的交通（物質的生産活動の交換や交流）を基礎としながら精神的交通をも含む広義のものであって、社会構造をダイナミックに把握するうえで重要な意義をもつ。マルクスとエンゲルスは交通における言語の役割にも注目している。

『経済学批判要綱』では、ヘーゲルのように社会を諸個人や彼らの相互活動からきり離して実体Ⅱ主体とすることを批判すると同時に、近代の個人主義的社会観にみられるように社会を諸個人のたんなる総和とみなすことをも批判して、社会が、相互行為をおこなう諸個人のあいだの社会的諸関係によって構成されることを明確にする。「社会は諸個人から構成されるのではなく、これらの諸個人が相互にかかわる諸連

関、諸関係の総体を表現する」(邦訳Ⅰ一八六ページ)。「社会的生産過程の最終結果として現われるのは、……その社会的諸連関にある人間自身である。」「このような過程の諸主体として現われるのは諸個人のみ、ただし相互の諸連関にありながら、これらの諸連関を再生産するとともに、あらたに生産するような諸個人のみである」(Ⅲ六六一ページ)。ここでは、〈個人―個人―類〉の関係にかわって〈個人―個人―社会システム〉の関係が問題となってくる。システムは個人のあいだの相互行為によって形成されるが、すでに形成されたシステムは安定したものとなり、彼らの活動を制約する。システムが諸個人の相互活動から自立し、それを一方的に制約するような事態は「物象化」とよばれる。マルクスは個人のあいだの相互行為の制度化と、その物象化を区別し、社会システムの物象化を克服する方途を説明しようとした。彼らがめざしたのは、諸個人の「自由な連合」のもとで社会全体の運動を制御するような共同体である。

五 相互行為とコミュニケーション理性

一 以上の考察を終えて、「はじめ」で言及したハーバー

マスのマルクス批判を検討することにしよう。まず、マルクスは「主観性の哲学」におちいつているという彼の見解はどうであろうか。マルクスは、個人々人を社会の主体とすることにも、社会を实体Ⅱ主体(「大型の主体」とすることにも反対し、またフォイエルバッハ的な「類」を社会の主体とすることにも距離をおき、社会を、個人のあいだの相互行為をつうじて形成される諸連関ととらえている。この意味でマルクスは「主観性の哲学」をのりこえている。彼は、相互行為という視点から社会を把握した先駆者であるというべきである。彼はヘーゲルとフォイエルバッハの見解を批判的に摂取しており、さらにそれは、近代思想のなかに芽ばえた相互行為論の系譜につらなる。

二 マルクスが相互行為を対自然的活動(労働、生産)に解消しているという批判はどうであろうか。マルクスは人間生活の基礎に生産をおき、生産における諸個人の相互行為と相互関係(生産関係)の解明をおこなった。マルクスは生産における相互行為が、諸個人のさまざまな精神的(意識的、意志的、感情的)要素によって媒介されていることを明らかにしている。また、生産における相互行為を基礎としながら、さまざまな次元の相互行為(政治的、社会的、精神的相互行

為)を考察の射程に入れてゐる。ハーバースマスがいうように、マルクスは相互行為を生産関係や階級闘争に還元してゐるのではない。

一般的にいつて、人間の活動は対自然的活動と他人とのあいだの相互活動との結合からなり、相互行為をとまなわなない対自然活動も、対自然活動を含まない相互行為も純粹な形では実在しない。このことを確認したうえで、対自然活動を主とした活動と、相互行為を主とした活動とを区別することができよう。生産は前者の形態であつて、そこでは相互行為は対自然活動の要素として編入される。これに対して、後者の形態のばあいは相互行為それ自体が主要な目的となり、対自然活動はその要素に引き下げられる。ハーバースマスが対自然活動からきり離された相互行為を問題とするのは一面的であるが、彼の主張に積極的意義を見出すとすれば、それは後者の形態の活動の固有の性格をうきぼりにしたことであろう。

ソ連の教育学では、活動と交通との関係をめぐつて論争がおこなわれてきたが、この問題は、ハーバースマスが提起した問題と重なる面があろう。交通を活動のなかに含まれたものとみなす見解と、交通を活動一般とは区別しようという見解とが対立している。論争は錯綜してゐるようであるが、対自

然活動と交通とが不可分であることを指摘するかぎりでは、前者の見解は正当であり、交通が対自然活動とは異なる独自の性格をもつ点では、後者の見解は根拠をもつ⁽⁹⁾。

三 けつきよく、ハーバースマスのマルクス批判に関連して検討されなければならないのは、相互行為やコミュニケーション(交通)がもつ固有の性格、またそこにおける理性の役割であらう。このことを解明する点で従来のマルクス主義には立ち遅れがあつたと思われる。第一に、マルクス主義においては個人の相互関係や相互行為は主に社会的次元で、とくに制度的な面から巨視に扱われてきた。だが、制度化されたインパーソナルな相互関係や相互行為だけでなく、パーソナルな人間関係や相互行為も人間の自由の実現にとつて重要な役割をはたしている。制度を、パーソナルな人間関係(我と汝)からきり離す立場(ディアロギスム)は一面的であるが、後者を前者から区別して、その特有のあり方の考察を深めることも必要である。第二に、マルクス主義においては、社会における理性が主として認識的・技術的な視界から理解され、社会の法則の洞察とその意識的利用によつて社会を合理的に管理するうえでその役割に焦点が当てられてきた。自然法則と社会法則の性格の相違の確認がおこなわれたとしても、

やはり社会的理性は、対象の科学的認識と技術的支配という対自然的活動における理性との類比でとらえられている。問題は、社会法則を認識し、社会を合理的に管理するのはだれであり、またそれはいかにおこなわれるかである。マルクスの思想の原点に立つなら、その主体は、社会的相互行為をおこなう諸個人であり、そのあり方は自由な連合としての自治である。このような自治において作用する理性は、社会法則の認識と利用の前提をなすものであって、より根本的なものである。⁽¹⁰⁾ このことの理解が背後におしやられ、法則の洞察と利用が強調されるとき、それは官僚主義を生み出す危険性につながる。社会における基本的な理性は、ハーバーマスが強調するように、さまざまな立場のあいだでコミュニケーションをつうじて合意を形成するためのものである⁽¹¹⁾。それは「多様における共同」「複数主義における統一」を根拠づける理性であろう。社会科学や社会的実践と結合し、かつ哲学的伝統をふまえながら、さまざまな生活の次元で合意を形成する理性の役割を説明することは現代思想のさし迫った課題である。今日東欧諸国で日々続けられている社会主義改革の運動を目のあたりにしてこのことを痛感せざるをえない。

(1) 拙論「目的自体」と人格的相互承認」日本倫理学会『倫理学年報』第三二集、一九八三年、「カントにおける道德共同体と自由の思想」上・下『帯広畜産大学学術研究報告』Ⅱ第六巻、第二号、一九八三年、第三号、一九八四年、参照。
 (2) なお、カントは『判断力批判』で、美的感情の「伝達可能性」について述べ、「共通感覚」、「同感 (Teilnehmung)」を、「他人の立場に自分をおいて考える」という意味で肯定的に理解することができる⁽¹²⁾とみなしている。

(3) フィヒテの議論にはイギリスの道德的感情論の影響もみられる。初期の一論文(『実践哲学』)自我と非我との統一の手がかりとなるものとして「共感的感情」に着目している。自我は共感をつうじて、自分と同様の感情をもつ存在者(他我)を自分の外部に見い出そうとする。ただし、フィヒテは共感を自我と他我との共同の原理にすえるという立場はとらない。共感も感情である以上、あいまいさを持ち、利己的感情と決定的に区別は不可能であるとも指摘する。

(4) 拙論「フィヒテの承認論」上・中『札幌大学教養部紀要』第三三号、一九八八年、第三四号、一九八九年、「承認論の転換」日本哲学会『哲学』第三九号、一九八九年、参照。

(5) ヘーゲルは『フィヒテとシェリングの差異』で「最高の共同体は最高の自由で」という命題を掲げる。これは、しばしば理解されているようにヘーゲル独自のものではなく、

本来フィヒテのものである。両者の相違はその内容の理解にある。フィヒテはこの立場を徹底できず、矛盾におちいつたのであり、ヘーゲルはこの点を批判する。

(6) 拙論「共同体的自由と相互承認」金子武蔵編『ヘーゲル』以文社、一九八〇年、「ヘーゲル相互承認論の形成と構造」

(1)(2)(3) 札幌大学経済学会『経済と経営』第一九卷第二号、一九八八年、第三号、第二〇卷第一号、一九八九年、参照。

(7) ハーバーマスはかつてこの点でヘーゲルの思想に着目したが、『イデオロギーとしての技術と学問』一二ページ、のちにはこの立場を変更する。なお、ハーバーマスの弟子であるA・ホーネットがヘーゲルの「主人と奴隷」の思想をコミュニケーション論と結合しようとするのは注目される(「支配と隷属」『思想』一九八九年二月号)。

(8) ハーバーマスは、マルクスが人類史を「類」の自己産出(疎外とその克服)の過程ととらえた点を批判するが(『認識と関心』六四ページ)、マルクスは『フォイエルバッハ・テーゼ』以降はこのような見地をとっていない。

(9) 池谷寿夫「人格理論の対象・基礎カテゴリーと人格の構造」『唯物論研究』一〇号、一九八四年、「人格理論の基礎的諸課題」(その四)『高知大学教育学部研究報告』第一部、第三七号、一九八五年、岩崎允胤・岩佐茂「主体―客体および主体―主体の弁証法」東京唯物論研究会『現代社会とマルクス

主義の自己診断』梓出版社、一九八七年、参照。

(10) 『資本論』でマルクスがいう「自由の国」(邦訳『全集』㉞b一〇五―ページ)も自由なコミュニケーション共同体という角度からとらえ直されるべきであろう。拙論「マルクスの「自由の国」と人間論」(一)、(二)札幌唯物論研究会『唯物論』第三三号、一九八八年、第三四号、一九八九年、参照。

(11) 私は一九八九年の唯物論研究会大会で、ハーバーマスのコミュニケーション論の中心に合意論があることを確認しつつ、その問題点を検討した(「コミュニケーションと合意」。

(たかだ じゅん 札幌大学・哲学)

ハーバーマスの理論形成過程における

コミュニケーション論の位置

佐藤春吉

現代社会に生きた思想・理論とは、公共的な討論の世界でその意義が承認され、生活世界において真憑性をもって理解されるとともに、より大きな社会的歴史的な世界についての了解をとまなうがゆえに人々の生きる意味にある種の自己反省的な効果をもち、各人の人生の形象化についてなんらかの参照基準を与えることのできる思想、理論と私は理解したいと思う。生きた思想は現実的な意義を保有している思想であり、

現代社会がおのずと解決をせまる重要問題の複合に、的確に応答していることが、要件となろう。思想・理論が、社会的構造変化を的確に把握し自己反省を重ね、社会問題の複合に

適切な応答をするという努力がなされず、かたい殻のように凝固し、柔軟性をうしなうと、こうした生活世界連関における真憑性を疑われ、思想の死をまねく。

「スターリン型社会主義」が、ヘーゲルがいうように「ある朝、がらがらとくずれさる」事実を目の前にしたとき、そうした体制を護教的に支えた思想・理論というものもまた実は「死んでいた」という（知る人にはとくに明らかだった陳腐な）事実が露呈した。しかし、これは他国の話ではない。私達は、この国で生きた思想を鍛えあげなければならぬ。思想は公共的討論のなかでのみ「生命力」を確証できる。我

々は、我々自身の足場に自由な議論のフォーラムを活性化させなければならぬだろう。

ユルゲン・ハーバーマスの思想・理論は、こうした「時代」にตอบสนองするマルクス主義のフォーラムのためのひとつの参照点をあたえてくれていると私は思う。何よりも彼の思想的営為は、「公共性」の学問的・政治的・人間的解放的契機に着目する、民主主義を支える「理性の党派性」(TP:22/583)によって活気づけられているからである。

ハーバーマスは、対話についての理論家であるだけでなく、対話の実践者である。彼は、ホルクハイマー、アドルノといった「フランクフルト学派」の先行世代の道具的理性批判の思想と批判理論⁽¹⁾の立脚点を根拠づける意図から、多数の哲学者、社会学者たちと対話を続け、今や大著『コミュニケーション行為の理論』において、「目的合理的行為とコミュニケーション行為」のパラダイムを軸に、「道具的理性」の一面性の指摘、「理想的発話状況」の想定と「普遍的語用論」と結びついた「コミュニケーション的合理性」の概念の新たな展開、真理、価値の妥当性基準としての「合意説」の提示、「生活世界」と「システム」の合理化論にもとづく独特の社会進化論の提唱、それをもとにした近代化と合理化過程のあ

らたな歴史解釈を行っている。それは歴史的近代のあらたな評価であり、社会学的行為論の組変えの提起ともなっている。そして、この社会進化および合理性発達の概念枠組は、個人の学習能力ならびに道徳的・認知的能力の発達論とくみあわせられている。また後期資本主義社会の国家的契機の自立と肥大化、「システム統合」と「社会統合」の概念区分に基づく、「正当性の危機」の分析、さらに「システムによる生活世界の植民地化」のパラダイムによる新しい社会問題と新社会運動の性格規定などの壮大な思想・理論体系を構築している。今日でもその理論的な発展と対話は、近代の諸問題、近代芸術論、道徳と人倫、法制化と近代化等をめぐってなお活発に展開されている⁽²⁾。

扱われている思想や理論は膨大であって、近代・現代の名だたる思想家、理論家はほとんど彼の理論のうちに位置づけられているといっても過言ではないほどの観を呈している。ハーバーマスのそのような多面的で膨大な参考文献を駆使した理論展開の全体を理解するだけでも容易な技ではない。そこで、ここでは、そうした全体理解に向けた第一歩として、『認識と関心』、『イデオロギー』としての技術と科学』にいたる初期Ⅱ六〇年代の彼の理論的な営為を動機づけ、導いてい

った関心をさぐりながら、その問題構成の基本線をあきらかにしてみたい。この作業は今日のような壮大な体系をつくりだす際のハーバーマスの下絵を浮かび上がらせることによってその理論の性格を理解することに役立つだろう。またハーバーマスは、七〇年代以後の「言語論的転換」⁽⁵⁾とルーマンとの「システム論論争」⁽⁴⁾を転機として、あらたな理論装置をそなえた展開を行う。そうした経過を理解するためにも、その前提としてまずは、この初歩的な作業をおこなっておきたいと思う。この作業では、唯物論、疎外、弁証法、革命的実践といったマルクス主義的概念で表示されていた彼の問題関心がどのように展開され、今日のような形態へと展開していくのか、その過程をみるというメリットがある。

私は、この作業のなかで、ハーバーマスの理論構成の中心的なパラダイムをなしている「労働と相互作用」、あるいは「道具的行為とコミュニケーション行為」のデヒョトミーの成立の背景に特に注意を向けたい。この中心的な構想は、基本モチーフにおいて、今日の『コミュニケーション的行為の理論』にも受け継がれているものである。修正や付加は、この当初の構成の背景的な問題関心をもとに、よりよく理解できると思われる。私はこの対概念の性格という視角から、ハ

ーバーマスの理論構成のなかにおけるコミュニケーション論の位置を考えてみようと思う。この考察で、私はハーバーマスを批判的に検討するけれども、それは、彼の問題意識に降り立って、共通の問題として、彼の理論的営為を追構成し、そこからさまざまな展開の可能性を考えていきたいと思うからである。

Ⅰ 初期ハーバーマスの主題

ハーバーマスの初期の理論活動において、私達は当初から経験的な研究と哲学的研究とのふたつの流れを認めることができる。これらのふたつの研究経路を特徴づけるならば、経験的研究は「公共性」の歴史的・実践的意義の解明であり、批判理論の基礎づけという哲学的問題に関しては「包括的合理性」(die umfassende Rationalität)の探究という言葉に要約される。

最初の流れに類する重要著作は六一年の『公共性の構造転換』⁽⁵⁾である。ここでハーバーマスは、初期の自由主義的資本主義形成期の市民革命の構造を、理論的・概念的分析和歴史的分析とを結びつけて論じている。すなわち彼は、市民革命

の過程で、市民的公共性という文化的政治的批判的言論の行為空間が市民たちの私的生活圏から構成されてきた過程に焦点をあてて歴史的に分析し、議会による権力創設に頂点をもつ市民階級の文化的形成と、人権、言論の自由、議論の公開性、暴力のない合意にもとづく利害調整と自治という政治的民主主義の規範形成過程をたどった。この市民的公共性はやがて市民社会の参入資格の狭隘さの露呈から、労働者階級の市民社会への参入による公衆の拡大へ進み、やがて私生活圏の自立によってささえられていた市民の言論主体が、国家の市民社会への介入と管理化、文化資本等によって変質し、公共性は構造転換を遂げ、再び公共性は危機をむかえているというものであった。

ここでのハーバーマスの理論的な問題意識は、第一に市民的公共性という言論（コミュニケーション）的な行為空間の形成が果たした近代社会形成にとつての歴史的意義の強調である。公共的な言論という、暴力を理念的に排除しつつ自己統御をおこなう政治的实践の解放的契機について、ハーバーマスが抱いた社会変革の拠点的な意義づけと期待をここにみてとることができる。こうした構想の背景には、人間の本来的行為としての「言論と活動」すなわち、政治的实践ならび

にそうした政治的实践領域としての「公共的空間」の意義を強調したH・アレントの影響を認めることができる。⁶⁾

さて、公共性の成立と変様に関するどちらかといえば経験的、歴史的な研究とほぼ平行して、ハーバーマスは、『理論と実践』に収録された諸論文で、フランクフルト学派の主張する「批判理論」のあらたな展開を追求している。それは、批判理論の批判基準を啓蒙的理性の肯定的成果——公共性の成立というテーマと直結する——に設定し、批判と科学との積極的な弁証法的結合をはかるといふものであった。この時期にアドルノ批判は明示されていないが、すでにこうした問題設定に、アドルノらの『啓蒙の弁証法』のペシミズムを超えて、近代的理性を再建し、思弁となった哲学を再び科学と結びつけ、批判理論を新たに建設していこうというはつきりとした意図があったことがうかがえる。

この主題は、当初はマルクス主義の歴史の変革実践の弁証法と理論的認識との結合の課題として提示されていた。その際、ハーバーマスは、実証主義的科学と科学論に対する哲学的批判を媒介に、検証に耐える批判的社会学をめざすという道をとった。それは、実証主義的な分析科学のイデオロギー性を暴露し科学の背後にひかえる生活実践の解釈学的基底を

明るみにだし、この解釈学的な基盤から知の実践的な契機と本質的結合を指摘し、この自らの知の基盤に無自覚な実証主義のイデオロギー性を批判し、同時にこの基盤への反省知から批判の基準となる批判的理性を基礎づけるといふねらいをもつものであった。実証主義的な分析科学の部分理性にたいして、この批判理論の基礎づけをはたすべき合理性をハーバースは「包括的合理性」と呼んだ（TP: 331/335）。

公共性についてのハーバースの議論は経験的な問題運関を扱ったこともあつて、理論的にはさほど複雑ではないし、哲学的議論にたいしてある重要な役割を果たしたことはまちがいないが、その論点自体にはその後大きな変化は認められないと思う。これにたいして、包括的合理性を根拠づけ、科学と批判とを結合するという課題は、論敵ポッパーらの批判的合理主義の批判に耐えられるような理論的正確さで展開するという困難な道であつて、六〇年代の彼の思想的努力はこの課題をめぐる理論的・創造的な営為によつて彩られているといえる。このなかから、「生活世界」への定位、「認識とそれを主導する関心」という構想、「労働と相互行為」の区分、「包括的合理性」概念の提示とその基礎づけ問題、そしてそこからコミュニケーション的行為概念などが設定されてくる

のである。

II 「唯物論的歴史哲学」あるいは「批判的社会学」の摸索

五十七年に書かれた「マルクスとマルクス主義をめぐる哲学的討論」（TP: 387ff./393ff.）で、ハーバースはマルクス主義の理解のうちにある歴史に客観的な法則が貫いているとする歴史法則主義、プロレタリアートを歴史の超越論的な主体とみなすルカチ流の歴史哲学を拒否する。また観念論対唯物論の認識論的対立が中心問題にすわる理論構成もとらない。彼は、マルクス主義を人間学や存在論の哲学の一形態とすることに反対し、マルクス主義の核心を、批判と実践にみる。すなわちそれは、現実の疎外とその克服の諸条件を客観的に明らかにし、これを変革する実践的な関心に導かれた理論であり、批判的理念と社会科学の認識を統一する歴史哲学的な理論である。

彼はこの観点から、唯物論という用語をつぎのように解釈する。「哲学は自分自身がおかれている状況の反省から出発し、したがって、ただちに経験される疎外と、この疎外を止揚する実践的必然性の意識から出発するのであつて、このこ

とは唯物論的弁証法の主旨に厳密に即応しているのである。

この必然性の意識はやがて自己意識へ高められ、ここで哲学は自分自身さえも止揚されるべきその状況の表現にすぎないことを批判的に認識し、これ以後は自分が行う批判的実践を、実践による批判の目標に従属させるのである。……マルクスが『唯物論』と呼ぶ哲学は、この二重の虚偽（歴史法則主義や哲学的な歴史の先験的構成、および哲学の自足性や自律性の観念……佐藤）をぬぎすてた哲学＝批判のことである」（TP: 412/431）。

六〇年の論文「哲学と科学の間」（TP: 228ff./247ff.）では、ハーバーマスは、現代では古典的なマルクス主義と社会的現実とが乖離を示しているとの認識のもとに、マルクス主義に不利な四つの事実として概略つぎのような問題を挙げる。(1) 組織された資本主義では国家と社会の分離という自由主義的資本主義段階の前提がくずれて両者の交錯状況が出現した。土台と上部構造の図式、経済分析中心主義は適合しなくなった。(2) 先進資本主義国の人民諸階層の生活の困窮が解消し、社会的解放への関心が、たくみにそらされ、経済的に表現されなくなっており、周辺のなかたちをとるようになってきた。(3) プロレタリアートが革命主体としては解体されている。(4)

現存社会主義の既成権力化、党独裁によって社会主義が内実を失い、ソヴィエト・マルクス主義が、マルクス主義の討論を麻痺させている（TP: 228-231/248-252）。

ハーバーマスは上記の指摘をふまえて、マルクス主義の疑わしくなった理論的仮説を検討し、科学と実践的批判的哲学の結合という理論的位置設定をマルクスと共有したうえで、現代の新たな問題に即応すべく、マルクスの時代的制約を超えようとする。「マルクス主義の理論は哲学と実証科学の『中間』の地位を占めるというだけでは、この理論の形式的予告をしたにすぎない。……われわれは、この理論の構造が、明確に政治的意図をもって投企され、しかも科学的検証に耐える歴史哲学であるということをはっきりと確認したい。そのさい、われわれは後世の子たる特権をあえて活用して、マルクスを彼自身が理解していたよりもいっそうよく理解することに努めたい」（TP: 244/272）。

ハーバーマスが、今日では疑わしいとして検討しているマルクス主義の理論的仮説（通説）を列挙すると、(1) 経済を土台とする経済主義の見解、したがってイデオロギー論の基盤(2) 労働価値論、(3) 恐慌論、(4) 危機論、ならびに批判的実証主義的経済学的理解(5) 労働が主体を形成する契機であるとする

こと＝労働の弁証法(6)歴史を始原と終末を有する統一的全体とする神学的歴史哲学の枠組、等である。これらの、その後もくりかえされるハーバーマスの見解に立ち入る余裕はないが、個々の事実的な論点では正当な面を認めることもできるとはいえ、一つだけ重要な問題を指摘せざるをえない。それは、これらの主張から、以後の彼がマルクスの経済学的な分析や概念の意義を総じて無視ないし軽視する方向をとっていったことである。それによって、彼のもとでは、労働も生産過程も経済構造もほとんど目的合理的行為システムといった抽象のもとで概括される理論構成をとるようになる。一般にハーバーマスが科学とみなすのは、実証主義科学や社会科学のことであって、マルクス主義は主として哲学的な批判理念の系列で評価されるというかたちをとる。この点は彼の「史的唯物論の再構成」⁽⁸⁾の試みの問題点に直結するがここでは示唆する以上に立ち入る余裕がない。

このような重要な問題点を含みながらもハーバーマスがとった理論的な構えには正当なものがある。たしかに理論は現実にあわせて変化していかなければならない。批判的理念はあらたな現実についての科学的認識を進め、マルクスがかつて、彼の時代の哲学と社会科学を素材としてねらったと同様

な意味と深さで再び批判と科学とを結びつけねばならない。そこで、批判主義と科学とを結びつける「唯物論的歴史哲学」(TP: 279/320)の再建、これが当時のハーバーマスの目標であった。それは、マルクスの理論に流れ込んでいたとみなされた「救済史」的な要素、すなわち歴史の統一的な意味の全体性と総合を担う主体を先験的に前提するような歴史哲学を拒否するところから出発する(TP: 276f./317f.)。

こうして自己の理論的性格規定と課題とを設定したハーバーマスは、社会学や実証科学に批判的に介入し、そのなかから批判理論を掘下げ、自己の「唯物論的歴史哲学」を鍛えあげる方向に進んでゆく。

このような歴史哲学的問題意識は認識理論と社会理論の一体化のテーゼのもとで、歴史哲学的な解放の哲学が構想される六八年の『認識と関心』までハーバーマスの考えのうちに継続されていた。七一年のルーマンとの論争で彼は、「自己を世界史の主体として構成する人類」という『認識と関心』までは維持していた歴史哲学的な見解をとらない旨証言しているが、批判哲学と科学の結合、歴史理論の再構成という構想としてはその後も一貫した志向が認められる。なお、七〇年代にハーバーマスが歴史哲学と意識哲学の批判に転じてい

く経緯は、後期の彼の理論的性格を理解するうえで重要な論点であるがここで扱うことはできない。

六二、三年のこの時期には、批判哲学と社会科学の結合の努力は、「批判的社会学」の形成としても論じられている（TP: 296ff./327ff.）。その問題意識は上記の歴史哲学的問題意識と基本的に同じである。当然ながら、この課題は、まづもって実証主義との対決の課題を呼びよせる。あらたに利用可能性をさぐるべき社会学や実証的な分析科学が無批判性とイデオロギー性を内包しているがゆえに、批判理論と科学の結合は容易な仕事ではない。

III 実証主義批判と包括的合理性

すでに実証主義批判の課題を独自のねらいで定めていたハーバーマスは、この論争に先立って、六十二年に「独断論と理性性と決断」（TP: 307ff./353ff.）を書き、実証主義批判の独自の基礎固めの作業を開始する。この論文は、その後の理論展開の基礎となった六〇年代初期のハーバーマスの問題構成をまとめたかたちで示したものとして重要である。以下要約的にその論旨を示す。

ハーバーマスはまず、(1)実証主義的な理性の技術的理性への一面化にたいして、近代の啓蒙の批判的理性のもつていた包括的性格を対置する。それは、自己反省による成年性（Mündigkeit）、行動の自律、独断論と抑圧からの解放、善き生活への指南という生活実践を方向づける実践的関心と一体となった理性、すなわち「包括的合理性」である。理論的知識は実践的知識と結合していたし、理性は独断論と闘う理性への決断と一体であった。(2)しかし、実証科学の発展と技術的処理能力の拡大にともなって、理論と実践の結合は技術的勧告の形態に変質した。技術的な知と実践的な知の本質的な違いが区別できなくなってくる。こうして実証主義の「啓蒙」があらわれる。つまり技術的射程の増大と完成というしかた以外のしかたで実践に関係するいかなる理論も、独断的だとみなし、他のすべての関心を排除する啓蒙の変質があらわれる。このような実証主義は、四つの段階で発展するが最後の段階ではサイバネティックスによって、「自動学習機械を中枢的な社会的操縦システムとして設置するようになったときに、歴史の技術的処理という悪しきユートピア」（TP: 327/380）があらわれる。ここにすでに後のルーマン批判の基本論点が提示されている。

さて以上のような把握をふまえてハーバーマスは、実証主義批判のより理論的な論旨を提示している。(3)まず、実証主義の「啓蒙」Ⅱイデオロギー批判の立脚点が技術的な目的合理的行為における価値基準つまり手段選択の合理性にはかならないこと、その根底には道具的行為の経験、社会的労働の業績監査の形式化という社会的基礎があると主張する。(4)実証主義のおこなうイデオロギー批判は、知を技術的に処理可能な局面に押し込めるために、生活実践の諸問題を解決できず、この領域の知を非合理主義的な決断にまかせてしまう。

こうして実証主義には、技術合理性と実践的非合理性の二元論こそ本質的なものとなる。(5)実証主義は諸実践を科学的知識によって合理化することを一つの価値選択として提示しているにもかかわらず、自らのそうした批判的態度決定の根拠を正当化できない。ここでハーバーマスは、こうした実践的、価値的態度決定は、技術知ではなく本来の実践的知識の領域に属するのであり、包括的合理性によってこそ基礎づけられねばならないものだと言張するのである(TP: 320, 332/371, 387)。

以上五点に要約される論点がハーバーマスの実証主義批判の基本的な論理構成をなしている。これ以後の実証主義との

論争、ルーマンとの論争も基本的に同様の論理をもとにして展開されることになる。

このように、実践的諸問題についての合理的「基礎づけ(Begründung)」が「包括的合理性」によって可能であるという認識こそハーバーマスの主張の最大の特徴をなしている。

「基礎づけ」要請を背景とする、価値と実践領域のいわゆる「決断主義」にたいする批判こそ、初期から後期にかけてのハーバーマスの理論的営為を導いていく核心的な問題意識である。決断は「理性への党派性」としてのみ容認される。

またここでの、ハーバーマスの目的合理的行為と「社会的労働」とを同一視する議論(vgl. TP: 317/366)は、その後も一貫して展開されることになる。そこにはしかし、不当な拡張があると思われる。ハーバーマスにある重要な問題点として、生産や技術、社会的諸関係を経験的に分析する概念装置の開発がなく、そうした客観的な社会関係の分析の課題がイデオロギー批判と直結させられ、代用させられる傾向をあげなければならぬ。それによって、当の社会的現実を、独自の解明によって把握されるのではなくて、論敵の概念のまま受け入れられていく傾向をもつ。本来生活世界領域における主体の経験としての意義をももつはずの社会的労働概念が、

システム論的に生産技術システムとしてとらえられるようになっていくのも、こうした問題点と結びついて思われる。もちろん、そこには現代の形式化され機械化された労働が自己形成的な契機を喪失していることへのハーバーマスの現状認識が反映している。

ところで、ここでの価値判断や生活実践を導く知識を基礎づけるとされる「包括的合理性」とはどのようにとらえられているのだろうか。ハーバーマスはこの問題を、ポッパの実証主義的な啓蒙の方法に内在する批判のなかで論じている。

ポッパは、その方法論のなかに、研究者の討論による決定要因を組込む、しかも彼は、この方法論における「研究者たちの審廷を政治的公共性全体へ擬制的に拡張している」(TP: 330/384)。ポッパの「開かれた社会」は、政治的意識決定の自由主義を科学的合理主義とむすびつけ、抑圧の減退と福祉、平和を期待する点で、包括的合理性の伝統にかかわっている。にもかかわらず、その根拠を明らかにしていないとされる。「ポッパはコミュニケーションをおこなう人間たちの非強制的な対話のもつ包括的合理性を、やはり始めから暗黙のうちに主張しているのだから、このような包括的合理性を社会的労働の狭い合理性に再び屈服させるようなこ

とさえしなければ、合理主義は実証主義的に凝り固まった迷信を自ら止揚しなければならない」(TP: 331/385)。ハーバーマスは実証主義的啓蒙でさえもその合理主義の核心においては、このように実践的関心とコミュニケーションにおける合理性を承認せざるをえないことを指摘する。こうして包括的合理性とコミュニケーションとの本質的関連について、彼はすでにある直感的見通しをもって議論を展開している。しかし、他方では、「成年性」への「関心」と「自己反省」の概念で包括的合理性を特徴づけてもいる。「反省が成年性へ進む進歩への関心は、いかなる理性的討論のなかでも抹殺し難くはたらいっているが、この進歩への関心を自覚している理性こそ、おのれ自身の唯物論的連帯の意識から、超越的な力をくみとるのであろう。……このような理性こそ、すでに達成された言語の弁証法的合理性を、技術論的に限定された労働の合理性の、根本において非合理的な基準の犠牲に供することを断念することができる」(TP: 333/338)。

みられるように、この当時の包括的合理性概念は、たしかにコミュニケーションや討論に内在する合理性という考えを含んでいるが、まだ形式的なものではなく、討論の内容をなす善き生活や幸福といった実質的な実践的価値目標の追求と

密接に関連させられていることに注目すべきであろう。ハーバーマスはこの内容的側面を「関心」概念でおさえ、形式的側面をコミュニケーションでおさえようとしたとも考えられる。ハーバーマスの理論展開をみると、この両者の関係をどのように位置づけるかをめぐっているように思われる。

IV 解釈学的批判とコミュニケーション論の位置

六一年のドイツ社会学会の研究集会におけるアドルノとポッパーによる「社会科学の論理」についての報告に端を発した「実証主義論争」に、ハーバーマスは六十三年、「分析的科学理論と弁証法」を書いて参加した。これにH・アルバートが反論を行い、ハーバーマスが「実証主義的に二分割された合理主義への反論」で応じ、アルバートが再反論するといった経過をとった。

この論争でも、基本的に前章の論点が下敷きになっているが、批判が一層内在的で精緻になる。それは単に論敵ポッパーへの内在によるだけでなく、ここで全面的に採用された解釈学的批判の方法にもよっている。ハーバーマスは、この時期、解釈学を批判的な自己反省の哲学にとって本質的な構成

要素として自覚的にとりいれ、その方法を実証主義にたいする鋭い武器に鍛えている。「自分自身の由来を利害関係、イデオロギーおよび理念の客観的連関から自覚する社会学は、解釈学的な道をとって批判の次元を獲得する」(TP:306/350)。「弁証法的社会学は、解釈学的にふるまう。……意味了解は、弁証法的理論にとつては本質をなす」(PS:164/169)。

ハーバーマスは、アドルノの実証主義批判のキータームだった弁証法と総体性を、解釈学的に解された「社会的な生活連関」の「弁証法的総体性」として説明する。この総体性は、主体によって企てられた研究過程自体が、その総体性に帰属しているというかたちで「解釈学的循環」を内包している。ハーバーマスは、「この循環は、どんなア・プリオリズムのあるいは経験主義的な直接性をもった接近によってもつきやぶられず、ただ社会的な生活世界の自然的解釈学との結合のなかでだけ、弁証法的に考え抜かれうる」(PS:158/165)、と主張する。

ハーバーマスはポッパー自身も免れえない「解釈学的循環」をポッパー自身の「基礎命題」の取り扱いにみいだし、生活世界連関における先了解と、それを構成する社会的な生活世界

の実践的諸連関という科学的認識の基底を反省的に導きだしてくる。ここで、ハーバーマスはパースのプラグマティズムが解明した技術的な行為の形式と実証的知識との根底的連関を指摘し、『認識と関心』のテーマとなった行為と関心と知の形態との疑似実験的連関についての議論をすでに展開しはじめてゐる (Ps:177f. 242ff./182ff. 248ff.)。

これらの解釈学的批判によって、ハーバーマスは、実証主義が準拠する知識、経験、関心、行為、理性がそれぞれ生活世界連関ではたらくそれらの一側面の固定化にすぎないことを指摘し、より包括的な次元ではたらく知識、経験、関心、行為、理性をとらえるべきことを主張する。包括的合理性は「日常言語の自然的解釈学において、いわばはじめから働いているが、実証科学のうちで形式化された言語と、切り縮められた経験という相互に分離されているもののなかに、「批判的究明によって、はじめて再建されねばならない」といわれる (Ps: 260/263)。これでわかるように包括的合理性は「生活世界のカテゴリリー」 (Ps: 186/190) と考えられている。このように、包括的合理性の生活世界的カテゴリリーとしての位置が明瞭になると同時に、合理性の基礎づけ問題でコミュニケーションの位置づけがクローズアップされてくる。

すなわち、(1) 合理性の基準としてのコミュニケーションによる合意という主題が明確化される。「合理性の基準がそのなかではじめて解明されるがゆえに定義されない水準を、とりあえず支配から自由な討議において意見の不一致を前進的に解消してゆく過程として把握することができ。このような討議は、それに参加する人々の普遍的な、しかも強制されない合意の理念のもとに成り立っている」 (Ps: 254/258)。

このテーマはすでに後の理想的発話状況と真理合意説のアウトラインをはっきりと示している。

(2) 自己反省と成年性への関心が、コミュニケーション連関の疎外と克服の歴史的弁証法という構想のなかに位置づけられる (vgl. Ps: 263f./266f.)。ここで示唆されたテーマは、八五年の「認識と関心」と題されたフランクフルト大学教授就任講演で発展させられている。「次々とあらわれる真剣な対話をゆがめ、円滑なコミュニケーションの軌道をたえずふみはずしてででくる暴力の痕跡を、歴史の弁証法的なあゆみのなかに発見するとき、哲学は……人類の成年性への前進をおしすすめる。だから……認識と関心は、抑圧された対話の歴史的な痕跡をもとに抑圧されたものを再構成する弁証法のうち確認されるのである」 (TWI: 164/168)。

ハーバーマスは、まさしくこの延長でフロイトと対比して「マルクスは、支配とイデオロギーが損なわれたコミュニケーションションであることを見抜けなかった」(EJ: 342/296)。として、歴史哲学を生産のパラダイムからコミュニケーションのパラダイムに転換していくのである。支配はコミュニケーションと関連し、その克服は自己反省という「啓蒙」の形態をとる。こうして、包括的合理性のコミュニケーション的な合意と自己反省ないし成年性への関心という二契機は、コミュニケーション論の次元に一応統合されるが、それはまた、支配の概念をコミュニケーションに関係づけることによって、ハーバーマスの政治的実践概念がまだもっていた現実変革的実践の意味がうすれ、歪曲されたコミュニケーションへの自己反省という「啓蒙」に重点が移されることになった。さらに、これと関係するが「理論と実践」という初発の問題構成が、「討議と行為」という問題構成に、すなわち現実の利害状況をカッコにいれる討議状況と現実状況との関連という問題に変形される¹³。

ところで、ハーバーマスはもちろん、ガダマーらの解釈学の主観主義をそのまま受け入れたわけではなく、主観の意味了解と同時に社会的生活連関にかんする客観の意味了解につ

とめる弁証法的批判的社会理論を主張する。「弁証法的考察方法は、了解的方法をこのように因果分析的科学的対象化の手続きと結びつけ、両者に交互の全力をつくす批判のなかでそれぞれの正当な権利を得させることによって、理論と歴史の分裂を止揚する。客観的に意味了解されて歴史そのものが理論に浸透されうるためには……歴史は未来にむけて開かれていなければならない」(Ps: 165/170f.)。

ハーバーマスは、このように、実証主義と解釈学とを対置する批判のなかから、独自の問題構成をつくりあげていったのである。

私は、社会学的理論構成に解釈学のパラダイムを導入することも含めて、包括的合理性概念で解放理念と批判主義を擁護し、民主主義とコミュニケーション連関における解放的原理に着目するハーバーマスの批判的社会学の構想とねらいに共感をもつ。しかしその際に彼が採用した概念構成には、なおさまざまな問題点が生じていると考えざるをえない。

六八年にまとめられた論文集『イデオロギーとしての技術と科学』におさめられた同名の論文で、ハーバーマスは労働と相互行為の対概念をつかって、M・ヴェーバーの合理化過程としての近代化解釈の再構成を試みている。いまその内容

にふれる余裕はないが、ここでハーバーマスが提案した「目的合理的行為のサブシステム」と相互行為の優位する社会的な「制度的枠組」という二元図式は（vgl. TWI, 60ff./58ff.）。のちに「システム」と「生活世界」概念で言い換えられたものと基本的には同じものである。この図式が、実証主義対解釈学という批判戦略の対立的枠組がそのままカテゴリー系列のデヒヒョトミーのかたちで再現されたものだということがすぐにみてとれる。

しかもハーバーマスは技術体系に対してはそのオルタナティブの可能性に肯定的ではな⁰⁴（vgl. TWI, 56ff./54）。また基本的にシシステム進化論の立場から、システムそのものの変革可能性に展望をつないでいないようである。生活世界の植民地化にたいしては、システム世界の合理化によるシステムの侵入を生活世界の合理化と日常実践の自由の制度化によって防衛し、バランスをはかるとい⁰⁵う基本戦略を構想しているが、今日のエコロジカルな危機を克服する課題の現実性と緊急性とを考慮するとき、それはこの図式のなかで問題を処理する発想の限界をしめすもののように私には思われる。システムの統合の必然性を認めたとしても、技術やシステムの合理化それ自体にも、あるオルタナティブが構想可能でなけ

ればならないように思う。

こうした対概念の本質的な問題点は、生活世界というコミュニケーションと意味了解の世界に、この了解される意味を内容的に構成する具体的現実的行為のモメントを総合的に位置づけるような理論構成をとらなかつたことにあるように思う。私は以前に、「生活・文化複合」という概念を考案してこの現実的生活実践の諸連関と意味連関の複合体をきり離すことなく両者の連関する複合態をそのものとして概念化すべきことを提案したことがある⁰⁶。労働がある視角からすればシステムの機械的な没意味的な連関としてとらえられたとしても、その連関を行為によって内部で生きる主体には無意味感も含めてりっぱな経験内容として意味解釈を施され、社会的文化世界に回路づけられるのである。M・ヴェーバーの定義をもちだすまでもなく、あらゆる行為が社会的であるかぎり相互行為である。意味連関と行為の結びつきはコミュニケーションション行為に限ることはできない。コミュニケーションもまた言語を介して相互に現実的にはたらしかけあう実践である。ハーバーマスは、ある考察でコミュニケーション的行為の意味を発話内行為に限定することによって、行為としての現実性をますますすすめるような概念化をおこなっている⁰⁷。

一般的にいつて、抽象的・分析的に抽出される行為概念と現実的な社会関係の分析のための複合的な行為概念（労働はあきらかにこちらに属する）とのあいだに次元の相違を考慮した媒介を設定すべきであろう。ハーバーマスは基礎づけ問題の次元の概念を経験的概念に接合する際に必要な媒介をとりびこえてしまう傾向があるように思う。それはすでに指摘したように、ハーバーマスの場合、独自の経験的分析概念を考案する努力が弱いこと、イデオロギー批判によって現実批判の代用とする傾向と関連することである。両次元の相違を明瞭にしつつ、批判の根拠づけの哲学的成果を生かしながらも、経験的な分析のために現実の複合性を考慮にいれるような行為概念を考案すべきだと考える。

また、基礎づけ問題の形式語用論的追求によって、いまではコミュニケーション合理性は以前の「包括的合理性」概念のような包括的性格を失い、ハーバーマス自身認めるように、形式化し、道徳と人倫の乖離としてあらわれ、「包括的合理性」にこめられていた「善き生活」を導く実質的合理性から遠ざかる結果を生んでいる。⁰⁹

以上、ハーバーマスの問題点を指摘したが、もちろん私達は、現代社会が十八、九世紀の資本主義から重要な構造転換

を遂げていること、現代社会の批判的分析のためには、マルクスには十分な整備のなかったコミュニケーション連関を考察できる概念装置や、解釈学的方法による意味連関の解明やとりわけ文化領域の批判的分析のための概念装置の彫琢が必要なことなど、ハーバーマスの指摘は重要である。また、近代の合理性評価の基本視点についてのハーバーマスの偉大な業績から学ぶものは非常に多くある。人間解放にかんするコミュニケーション連関からする視角も当然ながら貴重なものである。

ハーバーマスの包括的合理性の探究は多くの論題を議論の素材に組み込み、実践的批判的理念を社会学（社会理論）に結びつけるための壮大な試みである。彼が、その議論の抽象化の徹底のちに再び初期の「包括的合理性」という私達の実践と結びつく具体的な次元に復帰する可能性は閉ざされていない。そのような方向にむけた研究を私達が独自に進めるために学ぶべき議論は、彼の仕事のうちにふんだんに見いだすことができるのである。

※ハーバーマスの以下の文献は記号とページ数を本文中に、原文頁、翻訳文献頁の順で括弧内に、(TP: 228/247) のように記す。

- ・ TP: Theorie und Praxis, Suhrkamp, 3Auf. 1974 (1Auf. 1963). 『理論と実践』細谷貞雄訳、未来社、一九七五。
 - ・ PS: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik/in. Adorno, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Luchterhand, 9Auf. 1979 (1Auf. 1972). 「分析的科学理論と弁証法」／アドルノ他著『社会科学の論理』城塚登他訳、河出書房新社、一九七九、所収。
 - ・ PS: Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus/in. ders. 「実証主義的に二分割された合理主義への反論」／同上訳書、所収。
 - ・ TWI: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Suhrkamp, 1968. 『イデオロギーとしての技術と科学』長谷川宏訳、紀伊国屋書店、一九七〇。
 - ・ EJ: Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp 4Auf. 1977 (1Auf. 1968). 『認識と関心』奥山次良他訳、未来社、一九八一。
 - ・ TKH: Theorie des kommunikativen Handelns, 1-2, Suhrkamp, 1981.
- 『コミュニケーション行為の理論』上中下、河上倫逸他訳、未来社、一九八五—八七。
- (1) さしあたり、M・ホルクハイマー『哲学の社会的機能』久野取訳、晶文社、一九七四。マーティン・ジェイ『弁証法的想像力』荒川幾雄訳、みすず書房、一九七五、参照。
 - (2) J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, 1985. ders., Die Neue Unübersichtlichkeit, Suhrkamp, 1985. M・フープリヒト他編『法制化とコミュニケーション的行為』未来社、一九八七、参照。
 - (3) 前掲『認識と関心』のハーバーマスの七三年の「後記」参照。J・ハーバーマスの七一年の「コミュニケーション能力の理論のための予備的考察」、ハーバーマス／ルーマン『批判理論と社会システム理論』佐藤嘉一他訳、木鐸社、一九八七、所収、参照。なお、井口省吾編訳『チョムスキーと現代哲学』大修館書店、一九七六、には、ハーバーマスの上記の論文のほかにK・O・アーベル、D・ヴンダーリッヒの関連論文も収録されている。K・O・アーベル『哲学の変換』磯江景孜訳、二玄社、一九八六、参照。
 - (4) ハーバーマス／ルーマン、前掲書、参照。
 - (5) J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Luchterhand, 1962. 同邦訳『公共性の構造転換』細谷貞雄訳、未来社、一九七三

木鐸社
ほくたくしゃ

コミュニケーション能力の理論／社会理論が社会テクノロジーか
ハーパーマスの全体社会の分析形式としての現代システム理論
社会学の基礎概念としての意味／システム理論の諸根拠
ルーマン 社会構造と社会発展の理論をめぐる社会科学論争の最前線

上巻 二〇六〇円 下巻 三〇九〇円 4 判上製

批判理論と社会システム理論

■ハーバーマス／ルーマン論争 佐藤・山口・藤沢訳

- (6) J. Habermas 『哲学的・政治的プロフィール』上、小牧治他訳、未来社、所収のハンナ・アレントについてのハーバーマスの評言、H・アレント『人間の条件』志水速雄訳、中央公論社、一九七三、参照。
- (7) M. Horkheimer/Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, 1944. ハーパーマスの「啓蒙の弁証法」についての近年の批評は、「神話と啓蒙の両義性」三島憲一訳、岩波書店編集部編『現代文明の危機と時代の精神』岩波書店、一九八四、所収を参照。
- (8) J. Habermas, *Zur Rekonstruktion der historischen Materialismus*, Suhrkamp, 1976. 上掲書所収の同名論文の邦訳「史的唯物論の再構成にむけて」木前利秋他訳、『思想』No.六九五、(一九八五、五)参照。なお、上掲システム論論争のハーバーマスの論文の終わりの部分に、七一年当時の再構成の構想が示されている。
- (9) ハーパーマス／ルーマン、前掲書、二二三頁。
- (10) J. Habermas, *Das Subjekt der Geschichte/in, Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, 1985.
- (11) P.S. 同邦訳、アドルノ他『社会科学の論理』参照。
- (12) 前掲ハーバーマス『コミュニケーション能力の理論のための予備的考察』参照。なお、ハーバーマスの真理合意説は真理対応説および反映説にたいする批判と組み合わせられているが、この実証主義論争の時にすでに同じ論点がうちだされている。
- (13) 「理論と実践との統一という問題は、今や行為と討議との適切な相補性という形で設定される」、ハーバーマス／ルーマン、前掲書、三五七頁。
- (14) 『コミュニケーションの行為の理論』の第八章「最終考察」における、ハーバーマスのマルクスにたいするシステム進化の必然性を誤認した旨の批判を参照されたい(TKH: 2.500f./下338)。
- (15) 『コミュニケーションの行為の理論』では、システムによる

N・ルーマン著 佐藤 勉訳 二〇六〇円
社会システム理論の視座

—その歴史的背景と展開

A・シュッツ著 佐藤 嘉一訳 四六三・五二〇円

社会的世界の意味構成

—ウェバー社会学の現象学的分析

トービツチュ著 碧海純一監訳 五一五〇円

認識と幻想 — 世界理解の根本構造

東京・小石川5-11-15-302
Tel. 814-4195 振替東京126746

生活世界の植民地化に対抗するための「二つの課題」が目立たない形で、次のように示されている。「課題の第一は、私的領域と公共性のそれぞれにあるコミュニケーション構造をとった行為領域を、経済および行政の行為システムがもつ独自の力学、物象化から防衛する自由な制度を構築すること。第二に、意味を生み出す伝統に一応は依存しているが、情性化して貧しくなった日常実践と、現代文化との連絡を取り戻すことである」(TKH 2:522/P. 358)。こうした課題の必要性を承認したとしても、日常実践の実質的な諸条件の、つまり経済的、政治的諸条件のシステム連関自体をも変革の課題としなければならないだろう。システム自体の問題を問うのでなかったら、システムの危機(たとえば、地球環境の危機)のなかで、ひとは自由な討論を制度化してなについて語るといっているのであろうか。

(16) 佐藤春吉「市民社会」概念の定立と現代社会論の構図』『一橋論叢』vol. 97, no. 4 (1987, 5) 参照。

(17) ハーバーマスは『コミュニケーション的行為の理論』の「第一中間考察」で、コミュニケーション的行為をオースティンの言語遂行論をつかって、発話内行為に対応させ、戦略的行為を発話媒介行為に対応させているが、コミュニケーション的行為をこのように狭く理解すると社会学的行為論としてはほとんど役に立たなくなるように思う。オースティン自身、具体的発話行為の遂行的要因の分析として挙げているものを、行為そのものの区分に援用する方法は正当とは思えない。

(18) この点で、A・ギデンスの最近の研究は参考に値する。A・

ギデンス『社会理論の現代像』宮島喬他訳、みすず書房、一九八六、『社会学的方法の基準』松尾精文他訳、而立書房、一九八七、『社会理論の最前線』友枝敏雄他訳、ハーベスト社、一九八九、参照。

(19) 前掲『法制化とコミュニケーション的行為』所収のハーバーマスの基調報告『道徳と人倫——カントに対するへーゲルの異議は討議倫理学にもあてはまるか』参照。

(さとう はるきち 都立商科短期大学非常勤講師・社会学・社会学)

意味の限界

——コミュニケーション論的独我論をめぐって——

古 茂 田 宏

はじめに

言語とコミュニケーションというテーマについて何ごとかを語ろうとするとき、のっけから我々の前に立ちはだかり、我々を挑発することばがある。それは「真理の規準を廢した人々と同じ一団に属していた」といわれる「レオンチノイのゴルギアス」のことばである。『有るものについて』のバルメニデスを茶化するようなタイトルをもつ著作『有らぬものについて』において、ゴルギアスは三つの主要な論点を次々に

確立しようとしたと伝えられる。「その第一は、何ものも有らぬということであり、第二は、たとい有るとしても、人間には把握されないということであり、第三は、たとい把握されたとしても、しかし隣人には決して伝えることも理解させることもできないということである」⁽¹⁾

見られるように第一は存在論に、第二は認識論に、そして第三は伝達論（コミュニケーション論）に係わる根本的な問いであって、これら全てに対してゴルギアスは不可知論風の答えを投げかえしているのである。

古来、哲学者たちは、この第一の問いと第二の問いをめぐ

って様々の論争をあくことなく繰りかえしてきた。不可知論 (agnosticism) ということでいえば、普通我々が思い浮かべるそれは認識論上の不可知論であるだろう。それを肯定するにせよ否定するにせよ、問いの糸は認識する主観と認識される客観との二つの項の間に張られているのであり、知識 (epistémē) はあくまでも世界についての知識を意味した。しかし論争が、このように認識論上の不可知論に集中しがちであったために、もう一つ先 (あるいは手前) にある別種の不可知論、つまり「私」の思いは決して「あなた」に伝えることはできないし、「あなた」の思いもまた「私」には——哲学的厳密さをもって言えば——分らないのだという伝達論上の不可知論 (独我論) の問題の深刻さは覆い隠されてきたように思われる。事実ゴルギアスの不可知論も、おおむね認識論的不可知論に縮約されて理解されてきたのである。しかし上に見た最後の論点は、第二の論点に吸収されない独自の問題圏をなしており、ことコミュニケーションの問題を正面から取り扱う際に避けては通れない問いを我々に投げかけているように思われる。アリストテレスの伝えるところによればゴルギアスはこう言ったというが、それは確かに十分に根拠のある議論なのである。

「しかし、たとい (何ごとかを) 知りえたにしても、それを人はいかにして他の人に明らかにすることができようか……彼の知っていることをいかにしてことばによって語ることができるであろうか。あるいはそのことが、見てはいないで、ただ聞いているだけの人にいかにして明らかになるであろうか。なぜなら視覚が声を認識しないように、聴覚も色を聞かずに声を聞くのであるから。……だから人が心に考えていないことを、いかにして他の人から、事物とは異なっていることばや何等かの印しシグナムを以て示されることによつて、心に考えることができるであろうか。……(何ごとかを) 知ることができて、その知りえたことを語ることができたにしても、しかし聞く人が、どうして (語る人と) 同一のことを心に考えるであろうか。〔……もしそれが可能だとすれば〕一つが二つであるということになるであろうし……その二人は一人であつて二人ではないということになつてしまつたらうから……」²⁾

誤解のないように一言しておけば、私は上のような伝達論上の不可知論 (独我論) をことさらに強調し、あるいはそれを結論しようとするものではない。もしそうであるとすれば、今こうして私が原稿を書いているという事実そのものが論理

的冗談となるだろう。ただ、「私」の思いをことばに託して「あなた」に伝えようとする営みが、通常そう思われているよりもはるかに、異常なまでに困難なのだということ、この困難さへのつきつめた反省なしに人に真に「分かり合う」ことがないであろうということ、このことはゴルギアスとともに確認しておきたいのである。コミュニケーション論の積極的展開というよりも、その手前にある基礎的な問題をいくつか整理するという意味で、本稿の射程が極めて限定されたものであるということをお断りしておく。

一 想念の連続性と言語の離散性——孤独な「悲しみ」

先に我々は、認識論上の不可知論（独我論）と伝達論上のそれとがゴルギアスにおいてセットになって表明されていることを見たのであるが、認識論上の独我論はその是非はともあれ理解可能だが、伝達論上の独我論とは自己撞着的背理ではないかという疑問がただちに提出されるであろう。何かを誰かに伝達しようという以上、独我論は何事であるか……と。しかし、我々の日常的な言語的コミュニケーションにおいても次のようなことはしばしば経験されるのではなからうか。

例えば「私」がある状況において非常につらい思いをしたとしよう。「私」の心の中には「ことは言い尽くせない」想念が渦をまいている。しかしこの「ことは言い尽くせない」ものを何とか「言い尽くそう」としてことばを探すとき、ことばは「私」の想念を託すにはあまりにも肌理が粗すぎるものとして感じられる、といった経験である。「悲しい」というような雑駁なことばでは、とても今の気持ちは表現できないと「私」は思う。「あなた」の心に「私」の気持ちをぴったりと伝達するには、「悲しい」ということばは手垢にまみれすぎている、と「私」は思う。ところが皮肉なことに、言語の本性はまさに「手垢にまみれている」というところに、言語共同体のメンバーがそれを含む言語ゲーム（ヴィトゲンシュタイン）に習熟しているというところに、あるのである。もしかりに「私」が「カナシイ」などという陳腐なことばをもって自分の気持ちを表わすことを潔しとせず、「カバシイ」という全く手垢にまみれていないことばを新たに作って自分の「この」私的想念に与えたとしよう。そのことばは「私」自身の孤独な経験の記述においては確かに役に立つかもしれない。しかし「カナシイ」ということばが近似的ではあれ何事かを「あなた」に伝えるのに対して、「カバシイ」という

ことばは「あなた」にとつてはただの騒音にしか響かないのである。

問題は次のように言いかえられよう。つまり、伝えるべき「私」の想念は「公共的」な言語の網の目よりも常に微細なニュアンスを帯びている。ことばが常に「悲しみ」―「喜び」というように離散的な「差異の構造」をなしているのに対して、「私」の想念はこのような離散的構造では「割り切れない」微分的布置のどこかにある……、と。楽器の比喩をもち出してみよう。CとC#とDというような、きつぱりとした離散音しか出せないピアノのような鍵盤楽器と、CとC#との間に隙間なく存在する無限の微分的音程を連続的に出さるヴァイオリンのような弦楽器とを考へてもらいたい。明らかに「私」の心はピアノ的であるよりはヴァイオリン的である。しかし、ヴァイオリンが奏でるある特定の音程を「表現」するための楽譜――心に対することばにあたる――は、ピアノ的離散性の原理でできているのである。だから、楽譜という公共的記号の体系の中でヴァイオリンの特性的な音を表わそうとすれば、「大体Cくらい」という近似的な伝達を試みる他はない。「悲しい」と「私」が言えば、「あなた」は「君の気持ちは分かる」と言うだろう。しかし「あなた」は

非特性的な「悲しみ」ということばで「私」の気持ちを大体――少なくとも「喜び」からは判然と区別できるという意味で――了解したにすぎないのである。

もちろん、感情の記述において「悲しみ」と「喜び」の二つの語彙しかもたないような、極端に刻み目の粗い言語は存在しないだろう。どんな日常言語（諸民族の母語）をとつても、陰影の程度差こそあれ「喜び」―「悲しみ」の二分法よりは微細な差異の体系（「怒り」「嫉妬」「誇らしさ」……）をなしているはずである。幼児が言語を獲得していくという過程は、彼を含む言語共同体が有している世界分節の刻み目を、最初はおおまかに、そして徐々に細かく、習得してゆく過程なのであろう。「喜び」と「悲しみ」という二つの感情記述語しか知らない段階の幼児を考へてみれば、彼のことばの星^{コンステレーション}座は二つの強く輝く星からなりたつ単純なものでしかない。しかしこの二つの星の他に「くやしき」という星が独自の位置を占めるようになると、彼はこの感情を「悲しさ」とは似てはいるけれども異なるものとしてくまどり、それを伝達することができるようになるのである。こうして、この幼児のことばの星座は徐々に複雑な「差異の体系」として成長していく。しかし、――と次の点を強調したいのだが

——にもかかわらずどこまでこの「差異」を細かくしていても、ことばでもって彼の想念のあらゆる変容をすくいとることは原理的に不可能なのである。それは、我々の言語（例えば日本語）がまだ十分に分節化の進歩を遂げていないからではなく、離散的な言語そのものの本質に由来するのである。

二 他者の「心」の不可視性について——孤独な「青」

ゴルギアスの伝達論的不可知論（独我論）は、それゆえ「厳密な意味での伝達は可能か」という問いに対する否定であるとするなら、全く正しい。「私」がある人が着ていた服の色を、それを見ていない人にことばで伝達しようとすれば、必然的にそれは近似的な伝達にとどまるほかはない。「赤」ということばは「青」とか「黄」といったことばとの離散的な「差異の体系」において相対的な意味を持つのであり、「その服は赤い」と言えば何かを伝えてはいるが、その服の色そのもの——正確にはその服から触発された「私」の色彩表象——を伝えているのではない。このことを、例えばロックはこう説明している。ロックに従えば色や匂いや味……の観念は、ことばによって説明することができず、感覚的直示

によってしか得ることのできない「単純観念（simple idea）」に属するのであるが、こうした単純観念は「枚挙しようとしてもできない」のである。なぜならこれらの「単純観念の数」は、我々が名前をつけているものよりもはるかに大きいのであるから。「ばらの香りとすみれの香りは、ともに甘いのが、確かにたいへん違う観念である」。しかし、我々の言語はこれらを分節することばを持たないのだ。

そう。ロックが正しく見ぬているように、あらゆることばがことばで説明され、伝達されうるわけではないのだ。ロックは「もし全てのことば（名前）が定義されうるのだとしたら、それは明らかに我々を無限背進（progress in infinitum）に陥れる」⁽⁵⁾であろうことを指摘して、ことばの万能説を簡潔に退けている。これを引き継いで言えば、一切のことばをことばで説明している辞書という奇妙な書物は、回りくどい同語反復の循環連鎖をなしているのだろう（「赤」ということばを説明するのに「血の色」ということばをもつて、「血」を説明するのに「赤い液体」をもつてするよう……）。してみると、ことばにはもはや別のことばでは定義されえない意味の限界面があるのであり、この限界面においては辞書の外界（実在世界）へと直面させることによってしかこの意味

は充填されないはずなのである。「赤」ということばは、無限のニュアンスを帯びた様々な色——紫に近い赤から橙色に近い赤まで——を一挙に意味する一種イデア的な単純観念の名前であるが、それでさえ「例えば血のような色」といった直示的説明（定義ではない）しかなされえないのだ。ロックが「単純観念の名前はいかなる定義も不可能」と断言したゆえんである。いわんや「すみれの匂い」（さらには「このすみれの匂い」と個別化して言ってもよいが）においてをや……。

しかし、「すみれの匂い」が定義されえないことから、それはことばで伝えることのできない観念だと結論するならば、この結論に対しては次のような反論がありうるだろう。確かにすみれの匂いを嗅いだことのない人に、すみれの匂い（についての「私」の想念）を——ことばでもって——伝えることはできないだろう。しかしすみれの匂いを嗅いだことのある人に対してであれば、まさに「すみれの匂い」ということばでもって立派に伝達できるではないか……、と。そして大概の人間はすみれの匂いを嗅いだ経験をもっているのであるから、この感覚的直示——ないしはそれを指示することば——でもって、人は十分に自分の経験を伝えあえるのだ、と。

これは一応もつともな意見である。事実我々はこうやって言語を習得してきたのであり、言語を使用しているのである。

しかし底意地の悪いゴルギアスの肩をもう少しもってこの問題を検討してみれば、ここにも別種のアポリアが潜んでいるのが分かる。「ロックの観念の理論の真の継承者であり、おそらく観念学派のなかで最も有名な者であった」コンディヤックの議論を借りてみよう。コンディヤックに従えば、言語の曖昧さと混乱の主な責任は、意味の根底をなす感覚的世界の実在性から遊離した抽象観念を弄んでいる哲学者の方にあるのであり、人々が日常言語において使用している「感覚に直接由来する単純観念の名前は……曖昧でありえない」。だから「こういう類いの言葉の意味は、我々にとって自然な状況によつてはつきりとくまどられてるので、子供でさえ誤ることはない。子供は……感覚にかかわる名前を混同することはないし、白、黒、赤、運動、静止、喜び、痛みといったことばについては我々と同じくらい明晰な観念を持つのだ」⁽⁸⁾。「しかし」とコンディヤックは立ち止まる。「次のような反論がありうるだろう。つまり、同じものが違った人に違った感覚を与えることはよく知られているではないかと。同じものが人によつて違った大きさや違った色にみえることがあ

るだろう」。コンディヤックは極端な場合を想定して思考実験を試みる。「例えば私が青と呼ぶところのものが、他人が緑と呼ぶところのものとして常に私に現われており、私が緑と呼ぶところのものが他人が青と呼ぶところのものとして常に私に現われているとしよう。そういう状態のもので我々二人が「牧場は緑、空は青」と言ったとしよう」……。こういう状況は、十分に仮定可能である。さて、二人は同じ対象を見、それを同じことばで記述している。ここにおいて「緑」ということばも「青」ということばも感覚的直示によって意味を充填されており、これ以上よく「分かる」という状況を探すが困難なほど両者は互いの言うことが「分かりあっている」ように見える。しかし、このA氏が空から受けとって見るものは、もしA氏の頭を開いてそこに見える色を覗いてみることできたなら（！）B氏が「緑」と呼ぶところの色なのである。しかし、A氏は小さい頃から空を見れば「アオ」、牧場を見れば「ミドリ」と言われるのを聞き、そうした言語ゲームに習熟しているので、迷うことなくB氏と「同じ」ことばを発するのである。

こうした問題は、実はあまり重大な問題ではないのかもしれない。しかし、こういう「孤独な色」の可能性は、コンデ

イヤック自身も指摘しているように、立証することもできないかわりに反証することもできない問題であって、こういう感覚の反転が生じていても決して我々はそのことに気づかないだろうということだけはとりあえず確認しておきたい（これは異なった色が同じ色に見える色盲のケースとは違う。色盲者は、自分が多くの「平均的」な人々とは異なる見えかたをしていることを理解できるのであり、上のような意味で孤独であるのではない）。「青いボタンを押せば冷水が、赤いボタンを押せば熱湯が出る」というA氏のことばを聞いて、A氏が期待するような行動をB氏がとったからといって、「アオ」ということば、ないしはこのボタンに塗られた色によって触発されるA氏の青の観念と同じものをB氏がもっているのかどうかは、永遠に知りえない。「いや、赤は火に象徴される暖色で、だから熱湯のボタンを赤で彩色しているのだ。だから赤いものを青く見ているといった異常な色覚をもっていれば、このあたりから齟齬があらわになるのではないか……」などと期待することはできない。なぜならこの「孤独な赤」の人にとって、火もまた常に「青く」燃えているのである。寒暖と色彩との連合関係自体は普通の人と変わらないのであるから……。だから、またしてもゴルギアスのことばは

正しいのである。「私」の心の中の想念を「あなた」に伝え
るということは、ことばでもってしても無論不可能であり、
「私」の心の中にその想念を触発したところの「同じ」もの
を直示することによってさえも不可能なのである。俗に「自
分の足を踏まれてみなければ他人の足の痛みは分からない」
と言うが、厳密に言えば自分の足の痛みと他者の足の痛みが
同じものであるかどうかは分からないのである。⁽¹⁰⁾

三 他者を了解する現場——「了解」の擬私観的性格

これは、不健康な哲学であろうか。確かにそういう匂いが
する。これを書いている私自身が、こういう話題ばかりを続
けることにことさら愉快を感じているわけではない。我々は
言語をはじめとするコミュニケーション行為の中でこそ人間
(人—間)になつたのではないか? 「私」は「あなた」(と
りあえずは身近の母親など)の言うことを——はじめは騒音
のようにしか聞こえなかつたにせよ——聴き、「あなた」の
ことば使いを模倣することをおして人間的な世界のくまど
りかたを学んできたのではなかつたか? 「私」が腹を押さえ
て顔をしかめると、「あなた」は「おなかが痛いのか?」とい

うことばとともに「私」の腹をさすってくれる。そのことによつて「痛み」ということばの公共的な意味を「私」は徐々に獲得し、逆にこんどは「あなた」の「痛み」をも理解し「分かる」ようになったのではないか。「あなた」が「痛い」ということばで表現しようとしている「あなた」の痛みが「私」には決して分からないなどは、何という虚無主義的な哲学だろう……。そのように性急に反論したい気持ちだが、私にもある。しかし、こうした「分かりあいたい」気持ち、ないしは「分かりあえるはずだ」主義——それは疑いなく正しく、健康である——が哲学的形姿を性急に纏おうとすると、ともすると「他者」の根源的な他者性を踏み躪つてそれを「私」の了解の範囲へと籠絡してしまいがちであるという、逆の危険性をも私は指摘しておきたいのである。ゴルギアスの最後のことばを思い出しそう。もし、完璧な想念の伝達が可能であるとすれば「……その二人は一人であつて二人ではない」ということになつてしまふだろう。⁽¹¹⁾

他者という問題を少しつきつめて考えてみれば、このことばは決して笑いとばすことのできない重さを我々に感じさせる。なぜなら他者とは、これまで述べてきたように、原理的に「私」の了解を超え出ている存在だからである(もつとも

「心」をもたない「物質」の世界もまた「私」の——ひいては我々人間的理性一般の——完璧な了解を常に超えているのであるが、他者が「私」の了解を超えているということとこのことは水準を異にしているように思われる。そして、「私」が「あなた」のことを「分かる」というのは、あくまでもこの「分からなさ」を承認した上での「分かる」ということでなければならぬ。周知のように、デカルトは「獣は叩かれると痛そうな悲鳴を上げはするが、獣には魂がないので（機械なので）実際は痛くはないのだ」¹²と、大胆にも考えた。デカルトはここで、「空が泣いている」だの「木々が嘆き悲しんでいる」だのとといったアニミズムの世界観を、精神的なるものを非精神的世界（物体的延長世界）にまで不当に拡張して理解する擬人観（anthropomorphism）として徹底的に叩く、その議論の延長線上に立っているのであるが、しかしなぜこの議論を獣にまで延長したついでに、「私」以外の人間もまた「痛そうな恰好をしているだけで、実際には痛くないのだ（あるいはその可能性は反証されない）」と結論しなかったのであろうか。明らかに、論理的には筋がとおらない話である。デカルトの哲学が基本的に認識論的独我論（cognitive solipsism）の立場から出発している以上、もし

ここに筋をとおすとすれば、「私」には「私」自身の痛みしか分からない（あるいは存在しない）という結論こそが整合的なはずである。だから、この荒涼たる結論の手前で立ち止まり、「私」には「あなた」の痛みは獣の痛みが分からないのと全く同じように分からないのだが、その根本的な分からなさを承知した上でいえば「分かる」のだ……とでもいう風に表現したのであれば、それは「あなた」の痛みを「あなた」の痛みとして「分かる」のではなく、「私」の痛みに引きつけて「私」の痛みとして「分かる」ということなのだ、ということの意味するであろう。そして、「分かる」ということの現場を念頭において考えれば、この修正された結論は全く正しいように思われる。擬人観的な世界了解は誤りであろうが、他者了解は根源的な擬私観（egomorphism）——とでも言うべきもの——に基づいているのであり、この事実に対する無自覚は様々の混乱を引き起こすのである。¹³

四 小括——意味の私秘性と普遍性ととの媒介圏を求めて

ここまでの論述全体に対して、次のような反撥が抱かれうるだろう。つまり、ここで話題にされてきたことは全て、悲

しみ、痛み、色彩（表象）といった主観的なものばかりであって、こういう例をとりあげて議論をすすめることが「出口なし」とでも言うべき結論へと我々を導いているのではないか、という反撥である。しかし、では「客観的」なことを話題にすれば事態は急に好転するのだろうか。結論を先に言えば、いくつかの留保をつければ「好転」すると言ってもよいが、しかしそれほど「急転直下」にはなからうというのが、そしてあまり「急転直下」に「好転」してもらっては困るというのが、今のところの私の見通しである。すでに与えられた紙幅も終わりに近づいてきたので、この見通しだけを述べておきたい。

「客観的」な話題として、次のような場面を想定してみよう。例えばここに「共産主義には自由がない。やはり自由主義が一番よい。何だかんだと言っても日本はいい国だし、ソ連もようやくそのことに気づいたのだ……」といった論調で自説を滔々と述べ立てるA氏と、「いや君の意見は間違っている。確かに今までのソ連には自由がなかったが、それはソ連が本当の共産主義（社会主義）ではなかったからなのだ。それに君は日本が自由主義だというのが、自由主義だから人々が自由だというのはおかしい。実際には日本人も自由ではな

い」と反論するB氏がいるとしよう。話題は「日本」「ソ連」「共産主義」「自由」……と、申し分なく「客観的」である。だが、「悲しみ」は主観的だからうまく伝えにくいだが、上のような話題は客観的だから伝達は容易だ、などと言うことができるであろうか。

上のようなことばが「悲しみ」に比べて「客観的」なものを意味していると考える人は、概略すると次のように考えているのだろうか。つまり「悲しみ」は「私」の心の中にあるが、「日本」だとか「共産主義」だとか——いや後者は少々怪しいかもしれないが——は「私」の外に実在する何ものかだ、という具合に……。しかしこれは正しくない。ここで哲学的意味論についての議論を展開する余裕はないので結論だけを述べておくが、一般にことばが——「喜び」であれ「コップ」であれ「フランス革命」であれ「塩化ナトリウム」であれ「自由」であれ——それが語られる発話場から超越した「客観的」実在Xを直接に意味していると考えるのは、誤りなのである（大体、ことばが実在を反映するのだとすれば、「神」も「桃太郎」も「鬼」も……みんな名前がある以上は存在を主張できるという奇妙なことになってしまいうだろう。「神は存在しない」という場合、なぜ存在しないはずの「無」が

りそめにも主語の位置を占めるのであろうか。言うまでもなく、ここで「神」と名づけられている当のものは、神を信じている人の頭の中にある観念なのであり、それを否定する無神論者は全くの「無」と格闘しているのではなく、強固に存在している観念（共同幻想）に対して闘いを挑んでいるのである）。

もちろん「日本はよい国か」ということについて論争している二人は、各々自分の話している「ニホン」ということが、各々の「私」の心の外にある客観的「日本」を意味しているのだと想定して話しているはずである。確かにこの原信憑がなければおそらく対話というものは成り立たないであろう。しかし、あくまでもこの発話の現場にこだわって言うならば、やはりA氏の言う「ニホン」はA氏が「よい」と感ずるところの日本をめぐるA氏固有の観念のモザイク（「自由選挙」「闊達な競争精神」「マクドナルドの売り子の微笑」「ソニーのラジカセ」……）以外のものを意味していないし、B氏の場合もまた同様（「汚職腐敗」「冷え冷えとした競争主義」「食糧自給もできない農業の壊滅」「狂気の長時間労働」……）なのである。

一八世紀哲学のことば使いでは、この「日本」や「自由」

といった観念は天文学的な数の単純観念が組み合わされた複雑観念（complex idea, idée complexe）だということになるのであるが、では単純観念一つとってさえ「伝達」が原理的に困難であったことからすると、こういう複雑観念のことばの意味がはらむ独我論的性格は一層絶望の度合いを増すであらうか。必ずしもそうではない。なぜならこうした複雑観念は、単純観念が定義しえなかったこととの対比で言えば、定義可能だからである。A氏は、B氏の言う「自由」が自分の理解する「自由」とはどうも違うことを意味していると感じたときに、「君の言う自由とはどういう意味なのだ」と質することができる。そしてこの追究の中で、B氏の観念の組み合わせかたを、その組み合わせかたのレヴェルにおいては理解（賛成か反対かは置いて）しうるのである。だからここにおいて、あの永遠のすれ違い的「了解」という「孤独な青」の問題は、原理的にはない。

しかし、だからといって、こういう複雑観念（を意味することば）についてのすれ違いが実際に解決され、A氏とB氏が——ひいてはこの二人を含む言語共同体のメンバー全体が——その言語の全ての語それぞれに全く同一の意味（複雑観念）を結びつけるという日がいつか到来するであらうと期待

することはできないだろう。それは、生活世界に対する感受性の質（夥しい「痛み」や「喜び」の経験によって裏打ちされた）と、世界への知的—実践的関心（インテリジェンス）の様々な遠近法とが、各人全く同一になるという日を期待することとほぼ同じであるが、そんなことはありえないだろうからである。そうだとすれば、あの「孤独な青」の問題は、こうした「客観的」なことがらをめぐっても依然として引き継がれることになる。ゴルギアスの毒は、なかなか強烈なのである。

……と、極めて否定的な結論のまま終わりを迎えることになった。コミュニケーションを論じて「何が伝えられるのか」ではなく「何が伝えられないのか」ばかりを論ずる結果に終わってしまった。なぜそうなったかといえ、本稿がやや偏執狂的にロックやコンディヤックら観念学派風の前提を維持し続けたからであろう。しかし私には、現代言語学の諸流派（ソシュールにせよブルームフィールドにせよチョムスキーにせよ）に顕著な、（能記と所記のリジッドな対応関係）「理想的言語所有者の仮説」という「客観主義」が——これは上に見たような「反映論」的な「客観主義」ともやや違うのであるが——ことばの意味作用の現場における様々のノイズを捨象してしまうことへの反撥があり、このノイズへ

のこだわりが上の前提に本稿をつなぎとめたのである。しかし言語が、「私」にとつての私秘的な世界了解という側面とともに、普遍的（間主観的）世界了解—相互了解という側面をも持つこともまた自明である。問題は、この私秘的領域と普遍的領域とを、前者を切り捨てることなく媒介するところにこそあるのだろう。その問題の前によくやく立つたところで、ひとまず本稿を閉じることにする。

註

- (1) 山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』岩波書店、一九五八年。一〇一頁
- (2) 前掲書、一〇七頁。なお、このゴルギアスの意味論的独我論の問題性の指摘をはじめ、次の書物から多くを教えられた。佐藤信夫『意味の弾性』岩波書店、一九八六年。
- (3) この点については、「くやしき」ということばを知る以前には人間は「くやしき」を感じるができないという「言語主義」の見解がありうる。これは、言語に先行する観念内部の mental discourse がまずあって、これを verbal なるものに翻訳することが言語の本性なのだ（Hobbes）とする一七世紀風の言語—観念運搬道具説に対する反省として重要な指摘ではある。しかし一方「うまいことばが見つからない……」という苛立ち（表現を探し求める観念）もまた、誰しも

- 経験するところだろう。してみると、言語なしには観念はないという流行りの言語主義はやや勇み足たということになる。このことは感情記述に限られない問題であるが、感情と記述については次の拙稿で少し触れた。「パトスのロゴス負荷性とロゴスのパトス負荷性」〔哲学の探求〕一七号、一九八九年。所収）
- (4) Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. II - 3-2
(5) *ibid.* III - 4-5
(6) *ibid.* III - 4-4
(7) Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, 1975. (伊藤邦武訳『言語はなぜ哲学の問題になるのか?』勁草書房、一九八五年。日本語版序文一三頁。) なおハッキングは一七〇八世紀哲学を「観念の全盛期」ととらえ、今世紀において全盛期を迎えた意味論はそこにおいては全く存在しなかったと述べている(訳書八五頁)。これは認識論の不可知論・独我論の問題が鋭に提出された時代において、伝達論的危機意識がなぜ存在しなかったのかという、興味深い疑問につながる。これについては、対象世界が我々の表象世界と「似ていない」——光周波の震動数と色彩表象など——という自然科学的発見がもたらした認識論的危機(不可知論・独我論)の大きさが、「私」の表象世界と「あなた」の表象世界とが「似ていないかもしれない」という別の危機認識を極少にしたのだ、というのが私の見通しである。「たとい天国に上ろうとも地獄に墜ちようとも、我々は我々自身の外に出ることは決してない。我々が知覚するものは我々自身の想念以外のものではありえない」というコンディヤックの独我論的なことばは、その独我論を徹底すれば「私は私自身の外に出ることは決してない……」と書かれるべきであろう。そう書かれなかったところを見ると、一七〇八世紀の独我論は、実は独我論であったのかもしれない。cf. *Condillac, Essai sur l'origine des Connaissances Humaines*. I - 1-1- § 1
- (8) *Condillac, op. cit.* II - 2 - § 16
(9) *ibid.* II - 2 - § 17
(10) なお、この「孤独な色」問題についてのコンディヤックの解答は、現代風に表現すれば、行動主義的・非・内観主義的なものである。青ボタン赤ボタンの例について言えば、A氏が期待するように混乱せずにB氏がボタンを押すならば、そのことがB氏がA氏のことばを了解したという意味なのである。それ以上「分かる」ということ(心の中を覗いてみること)は不可能であるし必要なことでもない、とコンディヤックは考える。
- (11) このゴルギアスの最後の引用箇所は、解釈上やや強引であることをお断りしておく。なお他者の「痛み」の了解をめぐる議論をはじめ、次の書物から多くを教えられた。永井均『*私*』のメタフィジックス」勁草書房、一九八六年。
- (12) デカルトはこのとおりのことばで短く述べたのではないが、『方法叙説』第五部や、ニューキヤッスルへの書簡などから推察して、このようにまとめることができよう。cf. *Descartes*,

Discours de la Methode. Oeuvres philosophiques. Tome1 Garnier.
1963 pp. 628-632. Lettre au Marquis de Newcastle (23 nov.
1646) Tome3, 1973 pp. 693-696

(13) 島崎隆氏はH・ヴァルドの「人間が『擬人的 (anthropomorphic)』にのみ対象の何たるかを知る」ということばをやや驚きをこめて、しかし好意的に引用した上で、これと対象反映との親和的な関係——それはヴァルドの主張でもある——を構想している。(島崎隆『対話の哲学』みずち書房、一九八八年、二六三頁。)ここに言う「擬人的」とは「知識は全て人間的にのみ獲得される」という意味であり、私も全くこの見解に同意する。ところでここで「人間的に」というのは、もちろん人間固有の生物学的認識装置(身分け)にも係わるが、それよりも言語的認識装置(言分け)にこそ係わっているであろう。世界が「分かる」(認識できる)というの、「我々」が共有する一定の言語共同体(日常言語共同体・科学言語共同体)のことばが「分かる」ということと不可分なのである。ところでこのことばが「分かる」ということをさらにつきつめていくと、「私」に「あなた」のことばが「分かる」という了解の最もプリミティブな現場が問題化してくる。そこで「擬私的 (egomorphie)」などということばを造語した次第である。

(14) 「ことばの意味対象は何か」への回答は、次の三つに大別できるだろう。(A) 実在物。(B) 当該の言語共同体における理想的(平均的?)話者の観念。(C) 話者(聴者)の心

の中の観念。(A)はロックがthings as really they areと呼ん
だもの(フレーゲの「指示対象 Bedeutung」)であり、(B)
はロックがcommon acceptationと呼んだもの(フレーゲの
「意義 Sinn」)であるが、ロックはこの両方を誤った「密か
な関連」(secret reference) (Locke, op. cit. III-34)と
して退け、(C)の見解を選ぶのである。本稿はその限られ
た問題意識から一貫して(C)に固執した。ただし、この立
場は当然、本稿が問題にしている伝達論的独我論の危機意識
を引き起こしそうであるが、ロックにせよコンディヤックに
せよ、この点について悩んでいるふしはない。この経緯は註
(7)で触れたとおりである。なおこの問題については次の
拙稿を参照されたい。「ロックにおける論理学の革新」(東京
唯物論研究会編『唯物論』57号、一九八三年。所収)
(15) ただし「自由」は「混合様相」(ロック)、「原型模型」(コ
ンディヤック)の観念であるので定義可能といえるが、「日
本」は「実体」である——やや微妙だが——ので、定義しつ
くすことはできないということになるだろう。

(こもだ ひろし 山梨県立女子短期大学・哲学/倫理学)

象徴交換と日本的コミュニケーション

岩 崎 信 彦

はじめに

私に与えられたテーマは、コミュニケーションの日本の特質を明らかにすることである。しかしながら、コミュニケーションは人間の根源的な行為であり、日本の特質を説明するためにしても、分析の基礎視角を十分に考えなければならぬ。社会学を専門とする私は、コミュニケーションを「象徴交換」ととらえ、ジンメルとデュルケムの構想に依拠しながら論を立て、ヨーロッパの近代思想や貨幣の論理を媒介させてコミ

ュニケーションの日本の特質をうかがわがらせてみたいと考えている。

「象徴交換」という言葉はもとより『消費社会の構造と神話』の著者ボードリヤールのものである。「象徴交換（贈り物がわれわれにとつて最も身近な具体例である）のなかでは、物は物でない。」象徴交換は、贈答交換に最も明瞭に表されるように、物の贈答に人の心意が込められている。相手に対する親愛と自尊心の感情が二重に込められているのである。トロブリアン島のクラ交換や北西部アメリカの部族のポトラッチとともに歴史は古い。しかし、「物（交換用具）が無

媒介にそれ自体になってしまふ瞬間から、物は記号として物化する。物によって固められる関連のなかに吸収され、それによって象徴的価値を得るかわりに、物は自立的、自動的、不透明になり、同時に関連の撤廃を意味しはじめる。⁽¹⁾象徴交換の世界から物／記号交換の世界への転回、これがボードリヤールの構想である。私はこの構想を共有しながら論を始めようと思う。

一 象徴交換とトーテムズム

ジンメルは、その著『貨幣の哲学』において、貨幣は象徴であることよってその「普遍的交換可能性」としての本質を最もよく表すことを論述しているが、そこで彼は象徴主義（Symbolik）の二段階に言及している。「原始的で素朴な文化状態」における「神話的世界観のもつ、もうろうとした象徴主義」と比べて、「高度に発達した複雑な文化状態」においては、「認識の領域においては象徴からますます解放されるのに対して、実践的領域においては象徴をますます必要とする」ようになるという。すなわち、「素朴な象徴主義」から「第二次的象徴」への変化である。⁽²⁾そして、「第二次的象

徴」の代表物として貨幣を精細に分析したのがジンメルであるとするならば、「素朴な象徴主義」を固有の視角から分析したのが、デュルケムであった。

デュルケムは、その著『宗教生活の原初形態』において、夢のなかの靈魂に起源を求めるアニミズムや自然の威力に求めるナチュリズムではなく、トーテムズムに宗教の原初形態を見いだす。ここでは宗教の起源は「社会」そのものに求められ、「集合意識」、「聖なるもの」を基本概念として宗教と科学そして社会そのものの起源が解明されるのである。

「われわれはトーテムズムが聖と認める事物の第一位に絵画的表象をおくことをみた。次に、氏族がその名をおびている動物や植物、そして最後にこの氏族の成員がくる。これらのものはすべて不平等であるが同じ資格で聖である。」⁽³⁾ここには、トーテムズムを構成する三つの要素があげられている。人々は自分の氏族の存在同一性（アイデンティティ）を、最も身近な他者であるならかの動物や植物のなかに他我（アルターエゴ）として見いだし、それを記号的象徴において表象する。そして、このトーテム象徴が最も聖なるものである。

「事実、個人意識はそれ自体は互いに閉じ合っている。それはその内的状態が表現されてくる徴を手段にしないでは、互

いに交通できない。それらの間に定められる交際が、交霊フシキョウオン、いいかえればあらゆる特殊の感情が一つの共通の感情へと溶解しうるためには、ひいては、それらを表す徴が自らユニークな合成力に溶解しなければならぬ。彼らが一致し、また、一致していると感ずるのは、同じ叫びを発し、同じ言葉を発し、同じ対象について同じ所作をすることによってである。これらの運動の同質性が集団に自我の感情を与え、したがって、集団を存在させる。」

このように、集団を存在させるのは集合意識のダイナミズムなのである。それは非人格的な匿名の生命力であるマナ、それが分化され個人の肉体と合一した霊魂、祖先や自然物に宿りながら自由に動く精霊として表象され、聖なるものとして感じられる。聖なるものとは自分たち自身の最も生命力に溢れた側面の自己表象なのである。日々の暮らしのための活動は即物的で俗なるものであり、人々のエネルギーは分散され減耗される。それは回復されなければならないが、その場が周期的にもたれる聖なる儀礼、祝祭であり、そこに生み出される集団的コミュニケーションである。日本におけるハレとケのリズムもそれである。「すべての聖的存在は、印づけられた特色のゆえに、俗的侵害を免れている。けれども、他方、

これらの聖的存在は、俗の立場にある信徒そのものと関連しなかつたとしたら、何にも役立たず、また、一切の存在理由を失うであろう。根底において、真の洗聖を構成しない積極的儀礼はない。というのは、人はふつう人を聖的存在から分離しておくはずの柵を越えることなしには、聖的存在と交通できないからである。重要なことは、洗聖を軽減するよう用心して洗聖を行うことである。」

このように構成されたトーテミズムは、マナ觀念が強まり、精霊が広域の部族の神へと普遍化されることによって自己脱皮し、しだいに高度化して民族宗教、さらには世界宗教へと発展するのである。³⁾

デュルケムは、このようにして社会の起源を集合意識のダイナミズムに求めたのであったが、それは近代における社会の統合力の弱まり、アノミー（無規律）状況の発生という問題関心に強くうらうちされていたのである。「産業によってあおりたてられた欲望は、それを規制してきたあらゆる権威から身を解き放つことになった。この物質的幸福の神格化は、いわば欲望を神聖化し、欲望を人間のあらゆる法の上位におくようなものである。したがって、アノミーは、現代社会における自殺の、恒常的かつ特殊な要因の一つである。」

うして、自らの欲望を制御できない現代人のアノミー現象が分析されるのである。そして、それは次のような時代認識へと連なつてゆく。「今日では、個人は一種の尊厳を獲得し、自分自身よりも、また社会よりも優越したところにおかれるようになった。個人は、すべての宗教がもっている、神から由来するあの一種独特の性質になんらかのかたちで関与しているかにもえる。個人は宗教性をおびてきた。人は、人々にたいして一個の神となった。」

「人が人にたいして一個の神となる」新しい宗教のもとでは、「人格崇拜」が集合体の追求すべき新たな目的となり、そういう意味で「人格」が新たな宗教的象徴となる。しかしながら、その人格は、「個人間の差異もますます多様なかたちで出現するようになり、全成員のあいだに、すべてが人間であるということ以外にはや共通の要素がなにか一つ共有されないような時期がやってくる」という意味においての人格なのである。⁽⁴⁾

二 コミュニケーションの日本的特質―「間」「氣」「心」

私はかつて本誌第七号（一九八六年）において「日本的な

ものへの視角」を論じたが、そこにおける一つのテーマは、デュルケムの言う「人が人にたいして神となる」というテーマとある意味で親近性をもつものであった。心理学者の内沼幸雄氏は、その著『羞恥の構造』において「羞恥は没我と我執のあいだを漂う間の意識である」と規定し、「間」の存在論的な考察のために和辻哲郎を援用する。和辻は、日本の神代史の物語において主要な役をつとめる神々は「祀るとともに祀られる神」であり、それらは「後に一定の神社において祀られた神であるにもかかわらず、不定の神に対する媒介者、すなわち神命の通路、としての性格を持っている」と指摘しているが、それを援用しながら内沼氏は次のように言っている。

「祀られる神は、祀られる神にとどまっただけでは、祀られる神としての尊貴性の尊貴性たる由縁を失う。その尊貴性は、同時に祀る神であることによつて、その（何ものかを畏れ敬うという意味での）畏怖性を通して神聖なる『無』が指し示され、その『無』を介して祀られる神に賦与されるのである。また同じく、祀る神は、祀るのみの神にとどまっただけでは、畏怖性の畏怖性たる由縁を保ちえない。その畏怖性は、同時に祀られる神の尊貴性のよつてきたところが神聖なる『無』

であることを通して『無』が指し示され、その『無』を介して祀る神に畏怖する資格が賦与されるのである。そのような二重構造⁽⁵⁾によって、祀るとともに祀られる神は神命の通路となりうる。」

氏は、日本における神話的世界の構造が日本人の羞恥の精神構造と同型であることを論証しているのであるが、ここでは人間は、人と人との「間」が人間存在を根拠づける無限かつ神聖なる「無」であることを知るゆえに、畏怖し謙遜する主体となり、またそうなりうることによって尊貴な誇りを相手を通して得るのである。たしかに、日本人の日常語に「間」の用法が多いことに気付く。「間に合う」「間違う」「間抜け」「間が悪い」「間がとれない」など。

ところで、この「間」を浸しているのは「気」であろう。「人と人との間——精神病理学的日本論」の著者木村敏氏は、土居健郎著『甘えの構造』の「気」概念を批判的に検討しながら次のように言っている。

「気楽、気苦労、気ざわり、気の毒、気構え、気疲れ、気をつかう、気がつく、気になる、気がかり、…。要するに、日本語において心の微妙な動きを表現しようと思う場合、『気』という言葉を用いずに済ますことは不可能なのである。

列挙した『気』の用法を通覧して気づくことは、これらの言葉に表現されている『気』は大部分自分以外の相手との関連において見られており、さらにその多くは、自分自身の『気分』が、相手側の事情のみによって動かされている様子を示している。気は、土居氏がしておられるように『あたま』『こころ』『はら』などと同列において、それとの異同を論じることのできるような個人心理学的なものではない。」

そして、「このような気の超個人的性格は、この言葉の元来の宇宙論的な意味に由来している」として、中国思想における「気」、インド哲学における「アートマン（氣息）」、古代ギリシャ哲学における「プシュケー（空気、魂）」、ラテン語の「アニマ（氣息、心霊）」に言及している。「しかし、二十世紀の今日においても、このような見方がなお日常的な言語の中にいきいきと残っていて、空気や氣息と人間の心の動きを同じ気という言葉で表現して怪しまないのは、中国人と日本人だけぐらいではないだろうか。」⁽⁶⁾

ここには、万物の根源としての気が、日本において主体間の心理的緊張状態の様相を表すものへと微分化されてきていること、しかもそのなかで「気」がなおいきいきと残されていることが言われている。これはいったい何を意味している

のであろうか。集合表象の基本形式といえる「間」の意識は、

個人意識としての「心」あるいは「腹」の概念——「心得る」

「心当たり」「心がける」「心苦しい」「心安い」「心づかい」

など、また、「腹立つ」「腹が据わる」「腹を探る」など——

の成長にともなうてそれ自体がそういうものとして意識されてくる。そして、対人「間」の「心」の関連として「気」が

微分化されていく。ちょうど利休の茶の湯の世界の成立のよ

うに。「利休がつくった妙喜庵の待庵は、二畳の間に二人ぐ

らいしか入れないわけです。そこでは、寄合という集団の世

界とはまた違って、より『個』を際立たせる主張があったと

思います。しかも、その二人は平等でなければならぬと思

います。⁽⁷⁾

ここには「間」「心」「気」概念による日本的コミュニケーション

の発展と日本人の主体性の成長が見られる。「間」を

媒介として「人が人にたいして一個の神となる」構造が成立

しているのである。もとよりこれはデュルケムがとらえた現

代のアノミーの人間構造とはまったく異なるものである。し

かし、もし日本のコミュニケーションのこの構造が近代の産

業主義、資本主義の波に洗われるならば、容易にそれと似た

ものになることが予想されるのである。そのことについては

後でまた触れよう。

三 近代的個我の形成と象徴交換の構造変化

原始宗教の展開の一つの流れはヨーロッパのキリスト教世

界へと行き着いた。ヨーロッパ中世は、トマス・アクィナス

に宗教的思考の一つの高みを得ながら、民衆の信仰生活は

「素朴な象徴主義」のなかに沈んでいた。ホイジンガはその

著『中世の秋』において次のように言っている。「中世キリ

スト教社会にあつては、生活のあらゆる局面に、宗教的観念

がしみとおり、いわば飽和していた。ゾイゼのように、かた

ときたりとも霊の緊張に欠けることのない卓越した聖人

にあつても、…飲み物を飲むときには、主の五つの傷にあや

かって、五口で飲むことにしていた、ただし、主の脇腹から

は、血と水とが流れたということにちなみ、最後のひとくち

は、二度に分けて、『生の諸関係の神聖視』もここにきわま

れりというものだ。⁽⁸⁾

このような宗教的観念からの人間の解放をめざしたものこ

そはホッブスをはじめとする近代の啓蒙思想であつた。ホッ

ブスは、人間を「自然」が造つたものとし、心身の諸能力の

平等、経験と深慮の平等、希望の平等を説いた。そして、「自然権とは、各人が自分自身の自然すなわち生命を維持するために、自分の力を自分が欲するように用いるよう各人が持っている自由である。したがって、それは自分自身の判断と理性とにおいて、そのためにもっとも適切な手段であると考えられるあらゆることを行う自由である」と定式化するのである。ところで、この「自然」ゆえに生じる戦争状態は、多数の人々の自然権をコモンウェルスに完全に譲渡することによって克服されることになる。ここに、「かくてかの偉大なる《大怪物》(リヴァイアサン)が誕生する。否、むしろ、平和と防衛を人間に保障する地上の神が生まれるのだといふべきだろう。」⁽⁹⁾ 宗教的世界の世俗的世界への大倒置が理論化されたのであった。それは、古代の帝國的世界の崩壊と中世の部族的、民族的抗争の歴史が、近代の民族国家(ネーション・ステート)の成立へと駒を進めたということをも意味した。

さらに、国民経済が発展するなかでスミスは『道徳感情論』を著した。そのなかには興味深い論点が含まれている。一つは、「公平な観察者」の観念である。ルソーの自愛心とあわれみの概念に影響を受けながら、自愛心が第一義的であるこ

とを主張し、あわれみについては「他の人々が自分をこう見るであろうとかれが意識している見方で、かれが自分を見るならば、自分が他のだれにもまさっていない、大衆のなかのひとりであるにすぎないことがわかるのである」というしかたで、本能に含まれていた利他心を「同感」として外在化するのである。二つは、「見えない手」の観念である。貧乏な人々は、それほど優れた存在でもない富裕な人々に魅惑されそれをまねようとして、「人間生活を高貴で美しいものとするすべての科学と技術を発明改良させた」のであるが、それは自然による「欺瞞」であり、神の「見えない手」のわざなのである。⁽¹⁰⁾ スミスの理神論的構想のなかで、人間と聖なるもの(神)の距離は隔絶的に大きなものとなり、両者を結んでいた象徴主義はその内的紐帯から解かれたのである。人間の相互作用は「公平な観察者」の実証的な目のもとで一つの客観的な関係へと転換され、人間の「自然」としての利己心はその社会的関係性のなかで楽天的に発展せしめられるのである。そして、利己心と同感あるいは「フェアプレイの」社会関係との調和的發展は、新たに社会的象徴となった「貨幣」——その価値の内実はスミスにおいて「労苦」である——によってすでに媒介され始めているのである。

しかしながら、一八世紀から一九世紀にかけてのイギリスの政治的、経済的現実はそのような楽天主義を許すものではなかった。救貧法と貧困問題、「買収により統治した」といわれる政治の腐敗。「最大多数の最大幸福」の標語を掲げ、道徳を人間の客観的法則の上に形成しようとした功利主義思想家ベンサム的一生は、そうした現実のなかで、個人の快楽 (pleasure) と功利、社会の幸福と議会制民主主義の両立を求めての奮闘であった。彼の死が、一八三二年の選挙法改正が議会で通過した二日後であったことはそのことを象徴している。

功利主義思想は J・S・ミルによって引き継がれるのであるが、ブルジョワジーとプロレタリアートの階級対立の激化のなかで、この思想の個人原理と社会原理の両立は引き裂かれていった。そして、それはスペンサーの社会ダーヴィニズム理論へとブルジョワ的変容を遂げていったのである。デュルケムが戦ったのもまさにこのスペンサー理論であった。社会を個人へと解体する現実と理論にたいして、「一種特別の」存在としての社会を歴史的、理論的に論証し、現実社会への道徳的秩序の再建を探索したのであった。

ところで、日本の社会はどのように近代を迎え、どのよう

な思想的超克を経験したのであろうか。日本においては「自然(しぜん)」概念はつまるところ「自然(じねん)」(おのずから然かり)概念の優位のまま、天皇制的家族主義国家へと収斂せしめられた。南北朝、室町期に発するコミュニケーションの新しい発展は、近世を通じて一方では武士道のなかに、他方では村や町の民衆生活のなかに受け継がれていった。

しかし、この天皇制国家のもとでは儒教イデオロギーと官僚統治による支配の一元化が行われ、コミュニケーションの新しい展開は窒息せしめられた。そして、資本主義の事実上の進行のなかで行き着いたところは、神島二郎氏が示すように、明治の終盤からの「欲望自然主義」のびまんであった。天皇への忠観念は無限定的であり、それは資本主義経済がもたらす多様な欲望によって浸食されていくのであるが、最後には民衆による欲望の自己肯定、「欲望自然主義」へと「暗転」するのであった。日本における近代の「個人」の成立はこの「欲望自然主義」とともになされたと言えるのである。神性⁽¹⁾の隔絶、社会関係の実証化、議会制民主主義の形成という近代のテーマを求めてのきびしい追求が欠落したまま、人間存在の事実上の「自然存在」化が進行するとき、それは容易に欲望の自己肯定に頹落したのであった。ホブズ、スミス、

ベンサムらの思想的格闘に対応する歴史の重要な一段階を欠落させて、「アノミー」状況の早期到来をもたらせたのである。そしてそれが、大東亜戦争という近代の大きな破綻に行き着いたことは言うまでもない。

四 「世俗の神」としての貨幣

いま貨幣は、社会の新たな君臨者としてあらわれている。かつて聖なるものが占めていた位置を貨幣が襲っているのである。

ジンメルにおいて、貨幣は現実の商品世界の映しとしてその上に浮遊する象徴世界である。商品総額に占める商品の比率（ $1/m$ ）が象徴価値総額の同等の比率（ $1/m$ ）として価値表現されるのである（数量比例説）。ここでは貨幣はそれ自体の価値をもつ必要はない。その価値象徴が個々の商品交換を一般的に媒介する「通用性」として現実世界に還帰するだけで貨幣として働くのである。そして、その通用性を保証するのはその社会圏における信頼とそれを実現する政府の貨幣発行権の独占である。「貨幣は固有の内容の絶対的な欠如のために、無限の使用の可能性をもつのであり、むしろそ

の可能性そのものである」のである。貨幣は「所有というたんなる形式をこえるすべての内容をまったく欠いている」という「無性格性」のなかにあるからこそ、「人間の意志によって完全に吸収される」のである。

こうして、貨幣はそれ自体はたんなる手段でありながら、無数の目的系列の到達点として、「きわめてかけ離れ、きわめて対立しあい、きわめて疎遠な事物が共通性を見いだし、たがいに接触しあう中心点となる」ゆえに「貨幣はこの世においては世俗の神である」⁽¹²⁾。

さて、世俗の神としての貨幣のありようを、デュルケムのトーテムイズム原理を援用して考えてみるとどうであろうか。まずなんらかのトーテム動物にあたるものを社会にもたられる商品群の総体として設定することができるかもしれない。トーテム成員である社会の構成員は多様な変異をもつ商品群のなかにおのれの「他我」「映し身」を見いだすのである。そして、商品群の「聖なる」象徴がほかならぬ貨幣であり、そして、礼拝の共同体である「教会」は民族国家に比定される。ここでは、トーテムイズムの構成要素は民族国家レベルへと拡大、普遍化されている。しかし、たんにそれだけではない。現代のリヴァイアサンである国家への捧げ物（諸商品、

労役)は国家の債務証券としての貨幣によって支払われ(お

祓いをうけ)「聖なる」徴しづけを得る。すなわち、国民の
労苦が直接には未払いのまま、政府の債務証券であるこの貨
幣は、それ自体としては内容空虚なマイナス価値として通用
性を獲得するのである。「一方的贈与」(岩井克人)にもとづ
く債務証券である。それゆえに、貨幣は不断に諸商品(ブラ
ス価値)へと転化されなければその存在理由を保持すること
ができない。また逆に、諸商品も貨幣へと跳躍しないかぎり
新たな交換への可能性、つまりその「聖性」を実現しえない。

商品群と貨幣の不断の交通、集合のコミュニティのなか
で集合的生命力たる「聖なるもの」が再生産され、個々の社
会成員は不断に「洗聖」を犯すことによつてはじめて日々の
生活を送ることができる。ここでは、トーテミズは裏返され
ている。聖なるコミュニティオンは物と記号の「交霊」として
現れている。聖と俗との交通は、周期的に儀式化され制限化
された「洗聖」によつてではなく、不断の恣意的なそのなか
かで行われている。集合的興奮としての聖なるものが物的関
連へと不断に俗化されるだけでなく、俗のまっただなかに
社会的通用性としての「聖」が立ち現れている。まさに、世
俗化されたトーテミズムであり、「物神性」(マルクス)の世

界である。

このトーテミズムを浸している「霊魂」「マナ」は、いま
や諸個人の自由と功利と快楽であろう。というよりも、自由、
功利、快楽と名付けられた自然的生の欲動といったほうがよ
いかもされない。そして、その欲動の運動に儀礼の秩序を与
えるのが俗化された教会、祭壇としての民族国家であり、そ
の秩序が私経済的自由主義という「公序」であり権力制限的
な議会制民主主義なのである。しかし、この運動と秩序のパ
ランスは不安定である。というのも、この貨幣物神は不断の
自己聖化のなかでおのれを増殖せしめる究極目的となり、あ
らゆるものに対する支配可能性の権力として登場するからで
ある。貨幣物神の資本物神への転化である。資本は生産を支
配し、また消費を支配する。人間の自然的生の欲動は、資本
の映し身として不断に開発され、「聖化」される。まさに、
デュルケムの言う「物質的幸福の神格化」「欲望の神聖化」
である。それゆえアノミーとは、資本物神の支配のもとにあ
る裏返されたトーテミズムの言いにはかならないことになる。

おわりに

こうして、資本による人間支配は完成するのである。人間は「欲望の主体」たる「自然存在」として規定される以外にはもはや共通の要素をもたないような存在へと平準化され、また一方、「個人間の差異もますます多様な形で出現する」のであるが、それは物的な記号体系のもとでたんに差異化される。こうした平準化と差異化のなかで「人が人にたいして一個の神となる」という現代の平板な宗教が栄えるのである。

ところで、近代の挫折を経験した日本のコミュニケーションは、内外の多大な戦争犠牲を代償としてようやく民主主義を手にすることができた。しかし、高度経済成長を経験するやふたたびアノミーの世界はとうとうとして押し寄せている。コミュニケーションの日本の形式は「心」や「腹」を失い、「間」もまた、「遠くのもの」を近くに、近くものを遠くにする（ジンメル）距離化作用と加速度的に流れる時間のなかで「間」のとりかたを見失い、ただ「気」のみが「人が人にたいして神となる」関連のなかでひとり緊張の度を増し、気苦勞、気疲れ、気ふさぎにおちこむという状況を蔓延させている。

新しい象徴交換の世界をどう再建するか、いまやこれが課題である。この点に関して日本社会もすでに欧米社会の問題

状況を共有しているといえる。新しい象徴交換は「聖なるもの」の再建なくしては不可能であろう。それは「神話的世界のもうろうとした象徴主義」へ回帰することではない。「第二次的象徴」の行き着いたさきである、資本物神を祀るトーテミズムがいかに裏返された「聖なるもの」を崇拜し、それがいかにもるもろの害毒を流しているかを直視することから始めなければならぬ。経済的幸福のための自然破壊、臓器移植や遺伝子操作による生命への自己介入、他民族の経済格差の利用と差別などの事態は地球的自然と生命の存立にかかわってきている。いま必要なことは、欲望の映し身としての資本の根底的批判、資本物神の祭壇としての民族国家の克服、自然と生命についての地球史的考察などであろう。新しい「聖なるもの」、あるいは、誤解を恐れずに言えば、地球的規模における普遍的トーテミズムの再建はこの努力なくしては到達不可能であろう。さいごにやはりデュルケムを引用しておこう。

「科学は、断片的で、不完全である。それは、徐々にしか前進しないし、けっして完成されない。ところが、生活は待っていることができない。したがって、人を生かし、働かすための諸学説は、科学にさきんじて尚早に、これを完成する

ことを余儀なくされている。これらの学説は、実践の要求と
生命的必須とが、科学がわれわれに肯定させるところを超え
て思惟を前進させなければ、不可能である。⁽¹³⁾

- (1) ジャン・ボードリヤール著 今村仁司訳『記号の経済学批
判』法政大学出版局、一九八二年、五六―七頁。
- (2) Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 1900, 7 Aufl.,
Duncker & Humblot, 1977, S. 124. 元浜清海他訳『貨幣の哲学
(分析篇) ジンメル著作集2』白水社、一九八一年、一八七―
八頁。
- (3) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious
Life*, tr. by J. W. Swain, 6th imp., GEORGE ALLEN & UNWIN
LTD, 1968, p. 188, 230, 338-9. デュルケム著 古野清人訳
『宗教生活の原初形態(上)(下)』(第三刷改訳) 岩波書店、
一九七五年(上)三四〇、四一四―五、(下)一八八―九頁。
- (4) E. Durkheim, *Suicide*, tr. by J. A. Spaulding and G.
Simpson, THE FREE PRESS, 1951, p. 255, 333-4, 336. 宮島
喬訳『自殺論』中央公論社、一九八五年、三二五、四二一、
四二五頁。
- (5) 内沼幸雄著『羞恥の構造』紀伊国屋書店、一九八三年、一
七三、一八四頁。
- (6) 木村敏著『人と人との間』弘文堂、一九七二年、一六七―

九、一七二頁。

- (7) 脇田晴子『歴史対談 利休とその時代』『京都民報』一九
九〇年一月一日。
- (8) J・ホイジンガ著 堀越孝一訳『中世の秋』中央公論社、
一九七一年、二九二頁。
- (9) T・ホップズ著 永井道雄他訳『リヴァイアサン 世界の
名著23』中央公論社、一九七一年、一五九、一九六頁。
- (10) アダム・スミス著 水田洋訳『道徳感情論』筑摩書房、一
八七三年、一三〇、二八〇頁。
- (11) 神島二郎著『近代日本の精神構造』岩波書店、一九六一年。
- (12) G. Simmel, *Ibid.*, S. 208, 241. 前掲訳書、三〇二、三四五
頁。なお、岩崎信彦『貨幣と価値―ジンメル『貨幣の哲学』
を読む』『神戸大学文学部紀要』第一五号、一九八八年、参
照。
- (13) E. Durkheim, *The Elementary Forms*, p. 431. 前掲訳書
(下) 三四八頁。

いわさき のぶひこ 神戸大学・社会学

障害児・コミュニケーション・教育

森 博 俊

はじめに

本稿は、コミュニケーションという観点から障害児の教育をとらえ返し、そのことを通してコミュニケーション論に幾何かの問題提起を試みようとするものである。

コミュニケーションという言葉は、百を越える使われ方があるともいわれるように、きわめて多義的である。しかし、この言葉に広く共通する意味を「情報の伝達」に求めることは、それ程の外れなことではないであろう。哲学、社会学等

の事典をみても、概ねこのような意味を出発点に説明されている。ここではさしあたり「送り手 communicator が記号を媒介にして知覚、感情、思考など各種の心的経験を表出し、その内容を受け手 communicatee に伝える過程をいう」という定義^①を抛り所に議論を進めていきたい。ただし、マス・コミュニケーションについては対象の外におくので、すなわち人間の行なうパーソナル・コミュニケーションを中心に考えるので、その現実には、単発的・一方向的ということはほとんどない。この意味で、情報伝達の過程は、基本的に相互的に展開されるという点も含めて、先の定義は理解されたい。

ところで、冒頭に、障害児の教育を通してコミュニケーション論を考えた旨を述べたが、“人間の記号を媒介にした相互的な情報伝達の過程”を軸にコミュニケーションをとらえたとき、その一つの具体的展開を教育の場に求めようとすることは、それなりの妥当性をもつと考える。教育とは、少なくとも近代公教育制度のもとでは、教師―生徒間における一定の情報（それが科学的であったか否かは別にして）の伝達を含んで成り立ってきた。一斉授業という形態は、伝えられるべき共通の情報の存在を前提に可能であったということができよう。そして、障害児の場合、この情報伝達の困難性の故に、しばしば公教育から排除されてきたのである。

しかし、このことは逆に、障害児の教育の場における情報伝達のコミュニケーションの中から、新たな観点が生じる可能性も示唆している。本論の内容に若干入ってしまうが、ここでは情報伝達の媒体自体が容易には見出し得ない場合（とくに「重度」の障害児）があり、情報の伝達以前に、それを担う人間相互の関係のあり方が問われたからである。このレベルの問題も含めて教育を考えることにより、コミュニケーション論にも一定の問題を提起できると考えるのである。

なお、誤解のないように付言するが、こうした観点は障害

児以外の教育では認められないというわけではない。本来教育とは、教師と生徒とのきわめて個人的な関係をベースに展開される側面をもっている。ただ、障害児の教育では、より直接的にこの側面が問われるという意味に解していただきたい。

(1) 『哲辞事典』（平凡社）「コミュニケーション」の項参照

一 障害児の教育と情報伝達

コミュニケーションを情報伝達の過程ととらえたが、それは、「記号あるいはメッセージを媒介とする相互作用であり、意味が交換され、共有される過程」(傍点引用者)であることに注意する必要がある。人間の行なうコミュニケーションの代表的形態である言語的コミュニケーションにおける言語は、この意味交換を媒介する記号に相当すると考えられる。しばしば言語の機能に関して、コミュニケーションの手段という側面が指摘されるが、これは情報伝達のコミュニケーション観の一つの表現であるともいえよう。

しかし、記号を媒介とする情報の伝達が可能であるために

は、少なくとも送り手と受け手との間で、その記号のもつ意味についての共通の理解が成立していなくてはならないし、さらに、記号による伝達それ自体が正確に行なわれなくてはならない（会話などのコミュニケーション場面では、時間的な制約もこれに加わるといえる）。障害児の教育においてコミュニケーションの困難性が指摘され、教育実践の課題にこれが位置づけられる場合、このような記号のもつ意味体系である共通コードの未成立や、伝達手段の未確立が問題にされてきた。前者は「精神薄弱児」の場合に認められ、現実を抽象した言語による意味体系の獲得自体の困難^注——「精神薄弱児」の心理的特性として抽象的思考力の「劣弱性」が強調されてきた——の故に、知的教科の教授の必要性が消極的、ないし否定的に考えられてきた。その特性（正常群からの変異）からみて言語的意味体系Ⅱ共通コードの獲得が不可能と考えられ、独自の方途²⁾が探られたのである。一方、後者は、たとえば聴覚障害児の教育における手話法・口話法といった伝達手段の選択の問題や、視覚障害児の教育の成立における点字（墨字に代わる書きことばの伝達手段）の発明の果たした役割にうかがうことができる。その是非はともかく、これらの伝達手段なしに聾学校や盲学校での教育の展開はありえ

なかったといつてよいであろう。教育を情報、すなわち一定の文化（知識）の伝達と考えるとき、それを媒介する記号（具体的には話しことばや書きことば）の媒体としての妥当性が、障害児の教育では問われねばならなかったのである。

ところで、このような情報伝達のコミュニケーション観では、その前提として、情報の送り手と受け手が、その立場を交換することはあるにしても、厳密に区別され、個として分立されている。相互的な伝達の結果として意味を共有することということ自体、未共有的な二者の個別的な存在を前提しており、伝達は分立した個人間で行なわれることになるのである。

実は、障害児の教育においても、同じように、個として存在する子どもを前提に、教師が働きかけること（一定の情報の伝達）によって、望ましい子どもに変えようとする素朴な教育意識が、卒業後の生活・労働保障の条件が不十分であるだけに、広範かつ強力に存在していた。たとえば、戦後の「精神薄弱」教育に多大な影響を与えた三木安正氏は、教育対象としての子どもを強く意識し、「精神薄弱児の精神的特質とは何かということを追求めし、そういう特性をもった者に、どういう目標をもって教育をして行かねばならないか」とい

う枠組でその教育論を展開していた。⁽³⁾ 個々の子どもを示す特性が、その障害に還元されつつ「科学的」に把握され、そのような対象認識にもとづいて「特殊教育」の必然性と必要性が提起されたのである。すでに述べたように、「精神薄弱児」の場合には言語という共通コードを信頼しないが故に、伝達される情報自体⁽⁴⁾教育内容が一般の教育内容とはきれたところで特殊に構想されるのに対し、外部感覚の障害児では、伝達手段の特殊化がはかられた。教師（教育の主体）にとつて、子どもは教育対象（客体）として意識されており、主体から客体への情報伝達を基本的に教育論が構想されてきたといつてよいであろう。「学習主体」が意識されるときでも、それは情報伝達過程の合理性を促進する限りにおいて、対象認識の枠内で意識されるのであり、教育主体に対し拮抗的な位置を得ることはないのである。

障害児を独立的に存在する教育対象ととらえ、教育を情報伝達による対象変革的な行為とする教育意識は、対象変革的行為の合理性を意識することに比例して、情報伝達のあり方と可能性に応じた教育システムの分割を要請する。戦後の「特殊教育」政策の基本であり、先の臨教審答申でも障害児教育充実の要として強調された「障害の種類と程度に応じた

教育」等は、このような文脈で理解することができる。主体から客体への情報伝達の過程の特殊性が決定的な意味をもつて、分割された教育システムを合理化するのである。障害児の教育では個別指導が理想的な教育のあり方であるとされたり、学校現場の子どもの障害の「多様化」を理由に「個別指導の重視」が主張されたりするが、そこには主体・客体関係を前提とした分立した二者間の情報伝達の過程として教育をとらえる意識が少なからず作用しているものと思われる。

情報伝達、すなわち一定の文化の伝達を否定した教育論が妥当性をもつとは考えないが、この側面に一面化された、あるいはこの点にその基本を定位された教育論が科学性（合理性）を主張するとき、伝達過程のあり方に応じて教育システムの分割が不可避免的に要請されることは留意されてよいであろう。

(1) 林進編『コミュニケーション論』五頁、有斐閣、一九八八年

(2) これが「生活のための、生活による教育」と称された生きている。

(3) 三木安正「教育的にみた精神薄弱児の特性と指導上の留意

点]『精神薄弱児講座』第三卷、四頁、日本文化科学社、一九六四年

(4) この区別は障害児学校学習指導要領の構成に端的に現われている。

二 「極微の世界」への架橋と共同性

長い間「教育不可能」といわれてきた重症児の場合も、情報伝達のコミュニケーションの困難性は、その決定的要因の一つであった。言語はもちろん、表情の変化さえよみとることの困難な重症児について、そもそも教育が成立するとは考えにくいことであった。

とはいえ、養護学校の義務制施行前後より学校教育の場で始められた実践では、表情活動をはじめ、発声、眼球の動き、手や指によるサインなどを媒介に、快・不快等の内的状態の表出と教師によるその意味の了解に重点をおいた教育が行なわれてきた。しかも、たとえば社会的微笑の開始にみられるように、一定の表情活動が障害をもたない子どもが発達年齢に対応され、その発達論の意味が評価されたりした。ここでは、なお情報伝達のコミュニケーションの枠を出てないとは

いえ、重症児という、その変化・発達を容易にはとらえることのできなかつた「極微の世界」に架橋する手段が模索され、「教育不可能」という認識の非実践性が明確にされたといえる。

このような「極微の世界」に架橋する実践の内に、コミュニケーション論にかかわる興味深い試みがみられる。

重症児施設びわこ学園での実践²⁾であるが、職員は、食事を介助するとき、あるいはねている姿勢を変えるときなど、しばしば子どもに話しかけながら行なうというのである。もちろん言葉の意味を理解できるはずはなく、必ずしもこれによって反応があらわれるわけでもない。それでも、場合によっては職員が子どもの役割をも演じながら、一人二役の「対話」をしているのである。

ここにみられるような、相手の内的状態を推し量りつつ「対話する」という行為は、たんなる情報伝達の行為とは異なるように思われる。一人二役という形式に象徴されるように、職員は、重症児の内面を、多分に主観的な思い入れを含んでだが了解しており、そのように了解された重症児と職員は「対話」しているのである。つまり、「対話」の担い手は共に同一の職員でありながら、実質的には職員によって演じ

られる重症児が、主体として職員に対等に対置されるという関係がつけられていると、いってよいであろう。こうして醸出される主体と主体との共震的關係（共感関係）が展開されているように思うのである。

このような実践をみていると、コミュニケーションというのは、たしかに情報伝達の過程という側面をもつのだが、その相互的伝達の担い手の関係に注目するならば、実は、分立された個と個の間の情報伝達の前に、すでにその両者をつなぐ関係性が存在するように思われる。明確な情報伝達のない「極微の世界」とのコミュニケーションは、このような関係性の存在を示唆しているのではないだろうか。

今日、「重度」の障害児の表情活動をひき出す実践で、しばしばわらべうたが利用されている。³ ゆったりとしたリズム感があり、子どもの心に深く入り、閉ざされた心をひらいていくような雰囲気⁴が注目されるのである。もちろん実践では、肉声による歌とともに、体をゆすつたり、皮膚に刺激を加えたり、視線を合わせようとしたりする。こうしたなかで一種の共感的な雰囲気（意味空間）⁵がつけられているのである。同様の事態は、また、母親の赤ん坊への接し方にも認められる。村井潤一氏によると、母親は「赤ん坊が取り入れ易いよ

うな行動を、赤ん坊に対して行なっていることが非常に多い」⁴ そうである。情報内容の工夫という側面をもつが、同時にそのために、母親は赤ん坊の世界に心を寄せ、共感的な関係をつくっているともいえよう。

おそらく、コミュニケーションでは、その担い手の間に、すでに共感関係という共通の磁場が形成されており、その場において情報伝達が行なわれているのである。情報伝達的コミュニケーションの前にあって、それに一定の有機的空間を提供する共通の磁場を前提に、コミュニケーションは展開されていると思うのである。ここでは、このような共通の磁場にある人間相互の関係を「共同性」と呼んでおく。

さて、しばしば「人間とは社会的存在である」ということがいわれるが、尾関周二氏はこの内容について、「人間とは社会のあり方によって深く規定される存在」であるという意味とともに、「人間とは社会性・共同性という本性をそなえた存在」という意味が語られていることを指摘する。⁵ ここでいわれる共同性ないし社会性という人間の本性についても少し考えてみたい。

古人類学者のリーキー等も、人間という種の誕生にかかわって、食料を中心とする分配行為に注目しつつ、これと相補

的な関係にある。「互恵的利他主義を営ませる同情や寛大や罪あるいは道徳的憤慨のような感情」の存在を推測する。この感情を人間間の原初的な共同性の感情につなげてとらえることは、それ程の外れてはないであろう。「互恵的利他主義」とは「純粹な利他主義」とは区別され、ちょうど『情は人のためならず』という暗黙の前提の上に成り立つ」一種の利己主義であり、このような心性が「純粹な利他主義」の基礎にもあったというのである。あるヒト科動物が人類へと進化する過程で、「互恵的利他主義」の心性に伴う共同性の感情を仮定することは、人間的本性のなかに共同性を位置づけることに通じるといえよう。

この人間的本性を子ども達の発達にかかわらせてみるために、人間の本性を社会性にもとめ、その精神発達を社会的諸関係のなかでとらえようとしたワロンの情動理論をみてみよう。ワロンは、情動の役割を、その伝染性と集団性に注目して展開している。すなわち、情動は、乳児期前半の「母親の世話に依存せざるをえない」生の基本的あり方と結びついて、「泣き声や姿勢や身動き」などの表出活動の伝染性を介して援助を求める働きをしている。平面それは、「共同活動として成り立つ適応の一形体において役立ってきた」。たとえば儀

式にみられるように、「同じ場面設定により、同じ合図にあわせて、皆が一斉に同じリズム同じ身振り同じ姿勢をとるよう」に計らうことは、……情動の作用を成立させるとともに統一化する」というのである。つまり、情動は、個人を「ただ並んでいる状態でなく、集団の一部分としてしまう」とともに、その表出は「集団からの規定を受けて」洗練されていくのである。ワロンの情動の役割についての提起はここに述べた側面に尽きるものではないが、少なくとも人間の本性としての共同性は、情動の働きとの相互的な関係のなかにその根拠を求めることができるといえよう。

このようにみえてくると、情動の働きに介された共同性をコミュニケーション論の基底に位置づけることもあながち飛躍した見方ではないように思うのである。つまり、コミュニケーションは情報の共有化の過程とされるが、その担い手の関係において、実は情報伝達の前に、すでに情動の働きを介して、一定の共同の関係にあるということが出来る。「共有する関係になる」ということは、原初的共同性の上に、それを深化・再構築する過程と考えられるのである。蛇足的だが、「極微の世界」への架橋は、この原初的な共同性を照射する実践であったということが出来るように思うのである。

(1) 生後三ヶ月頃あらわれる微笑で、母親などとの人間関係を契機に表出される。

(2) 吉田一法、高谷清『重症児のいのちと心』青木書店、一九八三年

(3) 喜田正美『障害児の発達と教育課程』ぶどう社、一九八〇年、とくに一〇七―一三二頁参照

(4) 村井潤一編著『ことばへのアプローチ』九頁、ミネルヴァ書房、一九七八年

(5) 尾関周二『言語的コミュニケーションと労働の弁証法』一〇四頁、大月書店、一九八九年

(6) R・リーキー、R・レヴィン(寺田和夫訳)『ヒトはどのように人間になったか』一七六―一七八頁、岩波書店、一九八一年

(7) H・ワロン(浜田寿美男訳)『身体・自我・社会』七八―七九頁、ミネルヴァ書房、一九八三年、なお注(8)の文献も参照

(8) H・ワロン(久保田正人訳)『児童における性格の起源』九一―九四頁、明治図書、一九六九年

三 二つの〈教育〉の間で

コミュニケーションを、人間的あり方の共同性という基盤の上で展開される情報伝達による関係性の深化・再構築の過程ととらえてきたが、翻って障害児の教育をみると、一で述べたように、情報伝達的教育観が個人還元的教育観と相俟つてそれなりの「合理性」をもつだけに、これらの観点を実践的に確立することは容易ではない。ここではこの方途を探る前に、その難しさについて若干の整理をしておく。

今日〈教育〉というと、一般に学校教育がイメージされる。

それは一定の意図のもとに、組織的・系統的に展開される教授過程を基本に理解されるといってよいであろう。教育課程の存在は、この制度化された側面の一つの具体的表現である。

しかし、同時に〈教育〉にはもう一つの姿があるようにもいわれる。人間という種のあり方に根ざした、そして場合によっては人間以外の動物にも通底する〈教育〉のイメージである。日く「種の持続としての教育」⁽¹⁾、「世代交代という社会生活の内部からの自然の力のゆきぶりにむけて……つくられていく装置」⁽²⁾等々。先のが学校教育に代表されるのに対し、

これらは生活、すなわち人間的な生のいとなみそれ自体のなかに定位された教育ということができよう。

「種の持続としての教育」という観点から「教育」の質をとらえ返そうとする太田堯氏は、二つの「教育」の存在を近代科学の成立と結びつけて理解する。³⁾すなわち、近代科学の成立は、それまでの属身的な「てわざ」の文化を「わかち、つたえる」ことの可能な知識体系としての文化に、そのあり様を転換し、このことによって組織的な教授（instruction）の可能性がひらかれたというのである。このような転換を背景に「教育」という言葉の使われ方に変化がみられるのだが、重要なことは、「instruction は、外側に引き出す」のではなくて、むしろ人間の「内部につき上げる」⁴⁾「instruct, piling in」ことを意味し⁵⁾ており、これは「文化伝達の方式の上での一大進歩であるのだが、それは同時に、万物を育てる、ないしは『種の持続』としての教育というもののあり方を、まるで庄殺するほどのきびしさをもった一大飛躍を意味した」という指摘である。意図的に組織だてられた教授という形で展開される文化（情報）の伝達は、共同体の共同の配慮のもとでその成員（子どもたち）が一人前になるという教育と、敵対的な関係になる危険性をはらんでいたのである。また、

原ひろ子氏が、ヘヤー・インディアン⁶⁾の社会に観察した、そもそも「教える」「教えられる」という概念がなく、「自分で覚える」という方式で習得していくという形の「教育」しか存在しないという指摘も、比較文化的立場から二つの「教育」の非整合的な存在を示唆しているといえる。

教授—学習という関係で展開される「教育」のあり方と、生活のなかで自ら学ぶという「教育」のあり方の非整合性は、障害児の教育では、寄宿舎における実践にその一端をみるこ⁷⁾とができる。

障害児の就学保障のために設置された寄宿舎は、長い間教育実践の場とは考えられてこなかった。「寮母」は母親代りとされ、その仕事は障害児の「世話と介助」と理解されていた。しかし、近年、この実践を「生活指導」と位置づけ、寄宿舎の教育的機能を強調する議論が広がっている。基本的生活習慣の自立の指導に典型的に示されるように、生活のなかで意図的に指導することにより効果のある課題を、障害児の場合その獲得が困難である（学部⁸⁾の教育でも身辺自立は重要な指導内容とされている）だけに、組織的・系統的に指導するのである。

このような組織的な教育に対しては、部分的にその必要性

を認めることはあるにしても、同じように寄宿舎の教育的機能⁶を主張する立場にあるが、私は批判的である。子どもの側からみれば寄宿舎は生活の場であり、そこに学部と同質の教育を求めることは、結果的に生活を貧しくするのではないか、というのがその理由である。「生活づくり」を寄宿舎の第一義的な実践課題と考える由縁である。ここでは、子どもたちの生きている「いま」の生活の質が問題にされるが、たとえば、子どもたちが参加している文化、人間関係、生活空間、「主体的な時間」⁷などが注目される。意図的・組織的な教育との関係でいえば、とくに寄宿舎という生活の場における「寮母」と子どもたちとの関係が問題になる。寄宿舎で、たんに共に生活するだけであれば教育とはいえず、自由放任ないし子ども追従主義ではないかという声が聞こえそうである。

生活する事実のなかに教育的機能が含まれているところから出発した「生活づくり」実践は、当初宮原誠一氏の形成概念⁸と重ねて提出された。自然的・社会的諸環境に生きることに伴う形成の過程を、寄宿舎の生活に求めたのである。しかし、この形成の過程をもって寄宿舎の教育機能というのは、なによりも宮原氏の教育本質論に反する。教育とは、形

成の過程に規定されつつこれと区別される価値選択的(意図的)でないとなみなのである。

問題は、寄宿舎の教育的機能を「生活づくり」に求める場合、意図的な指導をする立場にある「寮母」と指導される立場にある舎生との関係と、「生活づくり」実践が要請する「寮母」も生活を構成する一員として、対等に舎生とかかわるという関係との二律背反性をいかに統一するかにあるといつてよいであろう。

(1) 太田堯『教育とは何かを問いつづけて』(岩波新書、一九八三年)などを参照

(2) 中内敏夫『新しい教育史』一七頁、新評論、一九八七年

(3) 太田堯『教育の探求』三〇―三四頁、東京大学出版会、一九七三年

(4) 原ひろ子『子どもの文化人類学』一七二―二〇二頁、晶文社、一九七九年

(5) 日教組『全国寄宿舎教職員大会報告集』年一回行なわれる大会ですすでに三十回(一九八九年)を数えており、「生活指導」分科会がおかれている。

(6) 森博俊「生活の力」と障害児教育」『北海道の寄宿舎教育研究』第三号、北海道寄宿舎教育研究会、一九八九年。同「寄宿舎教育実践の展望」藤本文朗他編『障害児の寄宿舎教

育入門」(青木書店、一九八五年)所収

(7) 中村雄二郎「人間の時間について」『知の変貌』弘文堂、一九七八年参照

(8) 宮原誠一「教育の本質」『宮原誠一教育論集』第一巻、国土社、一九七六年

四 教育における文化の伝達と共同性

コミュニケーションでは、情報伝達の基底に主体間の共感的関係が存在したが、そして「生活づくり」実践においても同質の関係が強調されたのだが、このことと、一般に教育活動を特徴づけるとされる教育の主導性、すなわち教師と子どもとの間に主体—客体関係を現出させる教授—学習の関係とは、本来的に二律背反的なのであろうか。

尾関周二氏は、教育における主体—客体関係を、教師と生徒との関係よりも生徒と彼の学習する人類文化との関係に見出し、「比喩的」な言い方と断わりつつ、「生徒は人類文化を学び(享受)、ささやかながらも自分なりの対象化(創造)を行なうことを通じて文化創造者たちとの間接的なコミュニケーション関係に入り、場合によっては『人間的要素』に触

れうる」(傍点引用者)という興味深い指摘を行なっている。⁽¹⁾つまり、教育におけるコミュニケーション関係は、教師と子どもとの関係のみならず、子どもと文化との関係にも存在しており、とりわけ後者において、主体—客体関係(学習という対象性剝奪の活動)の背景に、文化創造者たちとの間に主体—客体関係が成立しているというのである。

私は、ある「精神薄弱」養護学校の寄宿舎を訪ねたとき、一人の中学生が、初対面であったにもかかわらず玄関に入るなり、文学を学習していることを目を輝かせて表現し、私に伝えてくれたことを思い出す。地域に友だちができ、文通したいという要求から「寮母」に文学学習を求めてきたそうである。まだ文字を駆使できる状態になっていなかったが、ここで注目したいのは、文学を学んでいる、すなわち書きことばという文化に自分も参加しているという意識(一種の感情といった方がよいかもしれない)が子どもの生きる姿勢を支えているという事実である。主観的な体験ではあるが、ここには学習における子どもと文化との関係を深める契機が含まれているように思うのである。

子どもは、人類文化の学習において、その創造者たちとの間に共感的な関係を成立させるのだが、そのような匿名の創

造者たちのみならず、より直接的にはその文化の担い手、すなわちその文化を共有する人々との間で共感的な関係を成立させているのではないであろうか。共通の文化の担い手としての集団（社会）の一員に参加しているという感情が、学習の対象（文化遺産）にとりくむ以前に、成立していると考えるのである。たとえば、障害児学校でしばしば行なわれる食事指導において、個々の子どもの問題点をなおしつつ分節化された技能を習得させるよりも、友だちと一緒に食事するという状況のなかで、より適切に技能の獲得も行なわれることがある。食事指導というのは、スプーンや箸の使用のように、食事作法という文化の伝達の側面をもつ。しかしそうした技能の伝達も、その文化を共有する人々との共同への欲求に支えられてなされているのである。

さらに、学習者にとって、このような共同の関係になる文化の担い手は、学習場面ではしばしば教師がその位置にあるといっただけであろう。この点に教師—子ども関係が主体—主体関係としてあらわれる側面があると思うのだが、教師は、一方で教授—学習の過程を意図的に組織する位置にあって、子どもとの間に主体—客体関係をつくるのだが、他方では、子どもが学習活動において参加する文化の共同の担い手とし

て、子どもとの間に主体—主体関係をもつてくついているのである。この共同性の感情が子どもの学習意欲を支える一端を担い、文化の獲得の過程が開かれる磁場空間となっているように思うのである。したがって、意図的・組織的な教授に伴う主体—客体関係についていえば、このような共同的な主体—主体関係の上に展開される学習活動を保障しようという意味において、従属的に、あるいは少なくとも拮抗的に位置づけられる必要があるといえる。障害児の教育では、単純に一次的な位置を有するとは思われないこの教師と子どもの主体—客体関係が、一で述べた素朴な教育意識とも相俟って前面にあらわれがちだけに、コミュニケーション論の観点を明確にしていくことが実践的に求められているように思うのである。

(1) 尾関、前掲書、三三—三三四頁

おわりに

全体として、障害児の教育に関する問題意識の一端をスケッチしたにとどまってしまった。ある程度コミュニケーション

ン論に關与しえたとすれば、情報伝達という分立した個人間の關係を前提に考えられがちな行為が、すでに共同的な磁場を前提しており、それ故に情報の共有は、何らかの共同性の深化・再構築としてとらえられるのではないかという点である。教育におけるコミュニケーション關係に即して言えば、この共同性は、情報の受け手（学習主体でもある）と情報内容（文化遺産）との關係に、送り手と受け手との關係以上に重要な意味のあつたことは留意されてよいであろう。

他方、障害児の教育における共同性という観点から振り返ってみると、情報伝達過程としてのコミュニケーションという把握から出発したこともあつて、教師—子ども關係に偏り過ぎた感がある。共同性問題に関しては、さらに教育システムの分割と直接かわる子ども相互の学習におけるそれがある。この点に関しては、学習対象としての文化（教育内容）の質が大きくかわってくるわけだが、他日の検討に委ねたい。

（もり ひろとし 都留文科大学・障害児教育）

「新しい思考」と史的唯物論

岩 崎 允 胤

いま、世界中に波紋を広げるゴルバチョフ書記長の「新しい政治思考」について、その問題点を哲学者の立場から分析、解明する反論の書。

目次より

- 第1章 「統一的な世界の法則性」と史的唯物論
- 第2章 ゴルバチョフ書記長の
「新しい思考」と史的唯物論
- 第3章 宗教者の反核・平和運動と「新しい思考」
- 第4章 新しい「平和哲学」とは何か

定価2369円

東京都千代田区神田神保町1-28

白石書店

電話03(291)7601
振替東京2-16824

■ 運動の中の思想 (新連載)

働き過ぎとジヤパン・モデル

——日立武蔵残業拒否解雇事件にかかわって——

後 藤 道 夫

一 アフターファイヴはだれのもの？

なにしろ、たった一回の残業拒否で懲戒解雇、それも町工場のおやじさんが腹立ちまぎれにやっただのではなく、日本を代表する電機メーカーがはつきりとした理屈をつけてやったことで、労働省も東京高裁もなにやら後押しのような態度を示しているというのだから、ことは尋常ではない。働き過ぎがほとんどビョーキの域にたっしている日本で、この期におよんで何を考えているのか。あまりの非常識、それも確信を

持った強大なパワーの非常識に接して、しかもこれと二十二年も闘い続けている人にじかに支援を頼まれて、それでもなおしらん顔をすることはむずかしい。というわけで「非」学問的なつきあいをまた一つふやしてしまった。運の悪いことに、当の田中秀幸さんは私の近所に住んでおり、しかもこういうことに熱心な共通の悪い友人がいたのである。

くわしく事情を聞き、裁判の文書を読んでみると、これはひどいという感がありますます強くなった。

日立は、終業時刻まぎわの急な残業命令であってもそれに従わなければ就業規則違反だと言い、従業員は包括的に残業

命令に従う「義務」がある、と主張していた。アフターファイブのデートも結婚記念日の外出も、残業の包括的命権に踏みつづがれてあたりまえ、というわけである。所定の労働時間外のプライベートな時間にいつでも企業が干渉でき、それは、企業と労働者の契約たる労働協約と就業規則に「業務上やむをえない事由のある場合には時間外労働をさせることができる」という旨の規定があるからだというのだが、これはほとんど「胸の肉一ポンド」の世界ではないか。近年問題となっている「セクシャル・ハラスメント」の代表例にも、「デートの妨害や二人だけになる目的での残業命令」というのがあろうだが、これなども、「包括的な残業命権」が上司にあたえられるということがいかに馬鹿げているかをよく示している。

ところで、多くの労働者が異常に長い時間外労働を受け入れているのは、一方では、激増し押し寄せる仕事の山をなんとかこなし、その職場での一人前の働き手としての自負を保ちたいためであり、他方では、その労働の質と量が地位と給与の査定に直接にひびくからであり、また時間外労働の手当てが生活を維持するための必要部分に繰りこまれているためでもある。これらは皆、企業の中で労働組合の規制力がほと

んど働いておらず、競争と利潤の論理をチェックするものがほぼなくなったことを表している。時間外労働を實際上拒否しにくい構造はすでにすっかりと根をおろしている。

残業命令に包括的に従うことを契約上の義務だとする日立の主張は、こうした状況の上に、さらに形式的・法律的にも権利をけずりとする鉤をかける。企業のなかでは、長時間労働は形式的にすら個人の選択の結果ではなく、「過労死」をさける個人の努力もその法律的な権利を保証されるべきではない、というのである。長期的には自分の首をしめるやり方といわざるをえない。従業員一人当たりの平均年間残業時間三六六時間、在職死亡の一五%が自殺という日立のデータは、卒業間近の学生たちを遠ざけるのに十分であろう。

そもそも企業の側がその日にこなすべきだと判断した仕事は、個人の予定などかまわずに、残業をやっても、あるいは「ふろしき残業」でも非合法な記帳されない「ただ働き残業」でもなんでもやって終わらず、という今の日本企業のあり方は、企業の活動は所定の労働時間の枠内で行われるべきだという、百年かかって確立してきた近代的な労資関係にたいする明白な反逆である。時間外労働はあくまで例外にすぎないものでなければならない。チェックするものがほとんど

ない煮詰めた資本の論理が貫かれる今の日本では、資本の野蛮な本性がむきだしで現れているのであろう。シェイクスピアはえらかったというべきなのかもしれない。

たとえば、西欧の左翼の一部すら眩惑されている「ジャパン・モデル」の典型とされる「トヨタ・システム」では、作り置きをせず、その日の需要にあわせて毎日、生産量が変わる。事前の計画との一〇〇程度のずれには十分対応できる。「柔軟なシステム」なるものが賞賛をあげているわけだが、これも結局のところは「出勤時間の繰り上げ（早出）と超過勤務の実施で適応できる」（『トヨタシステム』門田安弘、講談社文庫）というのが基礎条件であることを見逃してはならない。「これにより、第一直（午前八時―午後五時）と第二直（午後九時―午前六時）の間の空白時間を埋め、生産能力を最高三七・五％（＝増分作業時間六÷定時作業時間一六）まで拡大させることが可能になる」のである。（同上。なお、この書物は読みやすくはないが、マルクスが論評したA、ユースの『工場の哲学』をほうふつとさせたいへん「ためになる」本である。）すでに人員をギリギリまでけずってあり、しかも日々変動する市場からの要求に即座にあわせようとするのだから、一日八時間も何もなく、「仕事が終わってしま

うまでが労働時間」ということになるのはあたりまえだ。労働者は日々の生産量の変動にあわせて働くべきで、プライベートな時間の過ごし方をあらかじめ計画するなどもつてのほかだというのだろうか。

労働時間が万能の権力を持って生活時間を支配する、こうした、いわば私的生活時間の無制限な収奪こそが日本企業の競争力の最大の源泉であり、総労働時間の拡大の原因なのである。ちなみに、スウェーデンでは平均の年間総実労働時間がすでに一五〇〇時間台になっているのにたいし、たとえば日立では優に二三〇〇時間を超えている。

もう一つ、とんでもないやり方だと思ったのは、懲戒解雇の直接の理由が、田中さんが残業の包括的命令権は企業には無い、という思想を変えなかったこととされている点である。田中さんは、残業拒否によって二週間の出勤停止処分を受けた後、今後は残業そのものには協力するが、それを契約上の義務と考えるわけではないという態度をとった。だが懲戒解雇そのものは、こうした思想を持ち続けそれをかえないという理由で、出勤停止処分と二重に行われたのである。しかも田中さんの考え方は労働法の専門家のなかでも決して少数意見ではなく、現に東京地裁では田中さんの考え方が支持され

たのである。これは明らかに思想・良心の自由を直接に踏みこむ野蠻きわまりない行為で、ここでもまた、近代社会の基本的常識はあっさり投げ捨てられている。

二 生きにくい社会とジャパン・モデル

私は知識人のなかでの最高裁への要請運動を手伝ったのだが、以前に行われていた労働法学会有志のものも含めると、昨年末現在で一五三二名の要請署名が寄せられ、最高裁には一〇回にわたって様々な分野の一五名の研究者が足を運んだ。

このように多くの知識人・研究者が労働争議に係わることはめずらしい、と労働組合関係者や弁護士に言われたが、後からみればそうなったのもそれほど不思議なことではなかった。これほどに生きにくくなった社会をなんとかしたい、という気分はこのところ急速に世の中にひろがってきていたからである。

働き過ぎ、階層格差の拡大、福祉の弱体化、女性の社会進出の現状におよそ見合わない権利の低さ、農業つぶしを含む国土の破壊、これらは皆どれをとっても経済の不況のせいなどではなく、日本資本主義が空前の利益をあげているなかで

の、しかもその特殊なあげ方の必然的な産物である。

「過労死」という事態一つをとってみても、その危険性が高いさせしまった過労死予備軍だけで、数十万人にたつるだろうという予測もある。豊かなアフターファイヴや充実した家庭生活はおろか、このままで行ったら自分も倒れるかもしれないという予感を持ちながら、なお多数のひとびとが自分の体と精神を守る積極的な行動をとれていない。一人一人がこうしたギリギリの自己防衛の本能すら発揮できないということは、多くの場合、その個人と彼をとりまく社会が、深いところで人間性を失い退廃していることを示しており、劇症の水俣病が、広大なすそのを持つ不知火海全域の有機水銀被害全体の頂上部分に過ぎなかったように、「過労死」は広く深い社会的退廃と抑圧を示す氷山の一角なのである。

ちなみに昨年の参院選での国民の反乱も、日本社会のこうした「生きにくさ」と無関係ではない。自民党の白川勝彦が述べているように、いわゆる三点セットは「充滿していたガスに火をつけたライターにすぎない」のであって、その「ガス」とはまさしくこうした日本社会の「生きにくさ」にほかならない。したがって、国民の要求は個々の政治的改良の域を超えていたと思われる。その要求の方向をあえて解釈すれば

ば、あまりに競争と利潤と拜金主義の論理に特化した今の状態を転換し、福祉国家型のよりおだやかな資本主義にうつること、となろう。スウェーデンへの関心もこれからますます増えると思われる。だが今の日本にとって、こうした方向転換は大変な課題であり、ほとんど疑似的な体制変革とでも呼ぶるものを必要とする。

ところで、これほどに生きにくい社会を国内につくりだした、日本の煮詰めた資本主義の驀進は、周知のように世界中の経済と人々の生活を混乱させている。そのためであろうか、この事件についての英文パンフレットの威力は絶大だった。いくつかの海外マスコミの取材と報道・配信があり、田中さん支持国際署名が研究者中心に七〇通近く寄せられたのである。日本企業の強力な国際競争力の「影の部分」についての関心がこれほど強いとは、パンフを作った私たちも当初は予想していなかった。自国の企業のジャパナイゼーションに強い懸念を持つ研究者やジャーナリスト、ユニオニストもこの問題に敏感に反応した。

飛躍するようだが、東欧圏の今回の一連の「ブルジョア」(?)革命もこうしたことと無関係ではありえない。政治構造の民主化とならんで経済構造がこれから徐々に「ブルジョ

ア社会化」していくことと思われるが、その背景には戦後の体制間経済競争での社会主義圏の敗北があり、大衆消費社会的な欲求構造のなかに社会主義圏の人々がいり込んできていた、という事情がある。大衆消費と軍事経済とを前提とする経済競争をやって、資本主義が勝つことにはそう不思議はない。製品の使い捨てと絶えざるモデルチェンジを前提とする急速な技術革新は、一方で資源の浪費と第三世界からの収奪、他方で労働力の激しい搾取と使い捨てなしには成立せず、とりわけ後者は社会主義圏では不可能だからである。日本資本主義はこうした激しい生産⇨消費ブルドーザーの先頭にいるのであろう。

だが同時に、貨幣・信用恐慌の可能性、環境・資源限界、西欧世界の再福祉国家化の可能性、第三世界との経済ギャップによる摩擦の増大、などを考えれば、資本主義世界の現在のスピードがそのまま維持され続けると考えるのは、これまた無理がある。資本主義のスピードが落ちてきた場合には、もう一度世界規模での「左」への旋回がおきることだろう。先進資本主義がジャパン・モデルに引き寄せられるか、それともスウェーデン・モデルへの接近をえらぶかということとは、東欧圏の将来にとっても少なからぬ意味を持つことになる。

日立武蔵残業拒否解雇争議はジャパン・モデルへの内部からの抗議であり、これほどに生きにくくなった社会を何とかしたいという、人々の痛切な願いを担うものとなった。同時にこの争議はジャパン・モデルの野蛮な実態を国際的に伝える事例となったのである。

(ごとう みちお 都留文科大學 社会哲学・科学論)

〈一九九〇年一月六日稿〉

日立武蔵残業拒否解雇事件の概要

一九六七年九月のある日のこと、田中秀幸さんは終業時刻の一五分ほど前に上司から突然残業を命じられた。彼は友人と会う約束があったので、一時間ほどの残業の後、それ以上の残業を拒否して帰宅した。田中さんはいつも残業を拒否していたわけではなく、実際、その翌日には午後九時まで残業して前日命じられた仕事を終えている。しかし日立はそのたった一回の残業拒否にたいして二週間の出勤停止処分を行い、さらにその後、田中さんにたいして、残業拒否は就業規則違反であり、今後拒否はせず、違反した場合はいかなる処分を受けてもよい、とい

う趣旨の「反省書」を提出することを要求した。これにたいして田中さんは、残業そのものには今後協力するが、包括的な残業命令権を会社が持っているとは考えず、したがって残業拒否の違法性も認めないという態度をとった。日立は田中さんに「悔悟の見込みがない」という理由で懲戒解雇を言い渡した。以来二三年間にわたって、田中さんは日立を相手に解雇の無効を訴え、裁判を含む闘いを続けている。

たった一回の残業拒否で懲戒解雇という、このずいぶん乱暴な措置の本当の理由は、会社に批判的で影響力のある積極的な活動家の排除ということだったようだ。

東京地裁の判決（一九七八年五月）は、八時間労働制の基本原則が事実上崩壊することのないよう、時間外労働の要件については厳格にこれを解釈すべきだとし、一般的な協定はあっても、結局のところ残業の必要性の有無あるいは残業の内容が使用者がわの判断に委ねられている場合には、「個々の労働者に時間外労働に従事すべき雇用契約上の義務を生じさせる効力はない」というものであった。当然、田中さんの解雇は無効とされた。

これにたいして東京高裁の判決（一九八六年三月）はまったく逆に、日立側の主張をほぼ全面的にみとめ、解雇を有効とし、現在は最高裁で係争中である。口頭弁論はまだ開かれていない。

東欧社会主義諸国における危機の構造

——政治経済改革の現局面からの考察——

平 子 友 長

東欧の政治革命は、ルーマニアにおけるチャウシエスク独裁体制が打倒されたことによつて、ワルシャワ条約機構加盟七ヶ国すべてを席捲する——「ヤルタ体制」と呼ばれる二〇世紀後半の世界分割支配体制の実質的崩壊を意味する——世界的な大事業であつた。しかし、こうした政治革命の引き金となつたのは、西側世界との生産力格差の拡大、対外債務の累積、国民の消費生活の逼迫などに示される深刻な経済危機であつたことを想えば、マルクス＝レーニン主義政党の一角独裁体制の排除は、真に求められている改革の重要ではあるがほんの第一歩にすぎない。東欧の政治改革の帰趨は、ひと

えにそれが経済システムの改革を成功裸に成就しうるか否かにかかっている。しかも、ペレストロイカの最前列を走つていると目されているハンガリーの経験が示している様に、目ざされるべき政治経済システムについて——それが有効に機能しうるためには、おそらく資本主義的政治経済システムに限りなく近づいてゆかざるをえないであろうという一点を除けば——ほとんど明確かつ体系的なヴィジョンを持ち得ぬまま、各国は改革を実践してゆかざるをえない状況にある。その際、国際的競争力のある自立的な国民経済を——企業倒産や失業の増大という代価を払つても——構築しようとする

経済的テクノクラートの利害と、昂進するインフレと慢性的物不足の中で西側資本主義諸国並みの消費生活を享受することを希求する民衆の利害とは、短期的には鋭く対立し合う関係にある。政治的民主主義の拡大が、こうした経済的利害の対立に政治的表現形態を与えることはできても、それは経済的諸問題を解決することはできない。政治的諸党派間の民主的討議を通じて、経済改革を推進しようとする勢力が、経済の再建のために実質賃金の切下げ——ハンガリーやポーランドではこれが現実的日程にのぼっている——を含む消費生活の一定程度の緊縮を、失業や企業倒産のリスクとともに、甘受することを民衆に説得することができなければ、彼らは政治的民主主義の縮減と権威主義的政治体制の樹立によって当面の経済危機を打開しようとする志向を強めてゆかざるを得ない。幾多の発展途上国で繰り返されてきた改革派による近代化のための開発独裁にも似た権威主義的政治体制が、反スターリン主義の理念の下に出現する可能性は、東欧諸国の経済危機の深刻さとそれに対する経済政策担当者の対応過程をリアルに分析してみる限り、あながち否定できない。他方、消費生活の安定と西側諸国並みの潤沢な消費生活を願望する民衆の要求は、経済改革という回り道を経るよりも、西側資

本主義諸国からの経済援助を直接国内消費にふり向けることによつて、問題の「解決」を図ろうとする安易な政治的志向を生み出すこともほとんど避け難い。東欧諸国のマルクスレーニン主義政党はこれまで、自らの公認のイデオロギーや政治経済政策に公然と異議を申し立てる批判的市民の存在を秘密警察なども動員して徹底的に封殺する一方、西側資本主義社会の「豊かな消費生活」に羨望の念を抱きつつ、私生活の充実にもつばら関心を集中させる「受動的市民」には寛容であった。政治の全権を共産党に一任することと引換えに、民衆はマルクスレーニン主義が期待するものとは異なつた世界観、西側の「大量生産」大量消費」社会を現世のパラダイスとみなす世界観を抱くことを「放任」されてきたわけである。マルクスレーニン主義政党と民衆との間にこうした政治的妥協が成り立っていた限り、経済政策で大きな失敗を犯さない限り、支配政党の一方支配体制は国内的には安泰であった。事実、ドイツ民主共和国では、一九六〇年代末までの国民の消費生活の向上を犠牲にして重化学工業を優先的に発展させる政策が一定の成果を収め、一九七〇年代には国民経済の再生産構造の重心を消費財生産に漸次的にふり向けてゆく余裕さえ生れてきた。前時代の悪と民衆の怨嗟を一

身に身に受けてヴァルター・ウルブリヒトが退場し、「民衆の消費生活の向上こそ社会主義の本来の使命である」というスローガンを掲げてエーリヒ・ホーネカーが颯爽と登場してきたのは、一九七一年のことであった。少くとも一九七〇年代末までは彼は時代の寵児であった。西側に一足遅れて、しかし確実に大量消費社会が到来するという期待が、これまでのかの国の民衆を「現存する社会主義体制」につなぎとめていた絆きずなであったとすれば、この期待を打ち破き、それとともに「現存する社会主義体制」そのものを崩壊させた最大の要因は、一九七〇年代の二度にわたるオイル・ショックであった。

この二度のオイル・ショックは、いわゆる先進資本主義諸国においてさえも、戦後の高度経済成長を終了させ、そのことよって成長と福祉の調和によって労資の階級的妥協を成り立たせていた福祉国家システムの後退を余儀なくさせた。一九八〇年代は、レーガン、サッチャーに代表される、「強者の論理」を前面におし立て、「小さな政府」の名の下に公共福祉を切り捨て、労働組合運動の封殺を強権的に遂行しようとする、いわゆる「新自由主義」が先進資本主義諸国を席捲した。この間、西欧資本主義は、徹底した合理化——国有

企業の「再私有化」を含む——とハイテク、コンピュータを中心に据えた新しい産業システムへの転換——いわゆる「重厚長大」から「軽薄短少」への——を必死の努力でやりとげ、オイル・ショックを基本的にのりきることができた。

しかし、東欧の社会主義諸国は、オイル・ショック後の世界資本主義の新しい生産力水準に対応する経済システムの転換を自力では遂行することができなかった。元来、社会主義的経済システムにおいては、憲法で保障された労働者の労働する権利は、労働者の同意に基かない配置転換を不可能にする永久在職権とみなされていた。この様な条件下では、労働者の他位ならびに賃金の上昇を伴う以外の労働組織の改変は、労働者の抵抗とこの抵抗を法的に正当化している労働法規によつて不可能とされた。技術革新が行なわれることによつて旧式の生産手段ばかりでなく、古い技術体系を前提とした労働者の技能や労働組織それ自体も陣腐化してゆくのだという冷徹な事実、計画経済管理者と労働者の双方の地位保全に対する利害から正当に評価されず、経済システムの保守化と停滞を人的構成の面から規定するものとなった。こうした条件下では、新しい労働手段の導入が生産力を上昇させるためほとんど唯一の手段となった。「ME化革命」といわれる

今日の激しい生産様式の変化の歴史が如実に示している様に、新しい技術様式は労働組織の——人員の削減を含む——根本的改編を要請する。「新しい生産力は、それに対応する生産関係が組織されて初めて作動することができる」——このほとんど自明ともいえる経済原則は、しかし、これまでの社会主義経済論ではほとんど無視されてきた。そこでは、生産力が生産関係とは独立に発展しうるかの様な幻想が支配し、生産力の主要な担い手は機械＝労働手段であり、新鋭の機械を外部から導入することによって、旧来の技術体系を前提とする労働組織ならびに経営組織そのものに大きな変更を加えることなく、生産力を飛躍的に高めてゆくことができるであろうことが想定されていた。（「生産力が生産関係を規定する」というマルクスの『経済学批判』「序文」の文言を、マルクス主義の唯物史観の根本命題に高めたことが、いかに資本主義と社会主義との関係についての歪められた解釈に導いたかという点について、筆者は「現代社会主義の諸問題——生産力論の視角から」（『全国唯研ニュース』第三十六号、一九八九年二月八日）において私見を述べておいた。本稿の読者があわせて参照していただければ幸いである。）

情報化革命という一九八〇年代資本主義世界システムの至上命令を、東欧社会主義諸国は、一方では、情報機器、自動

制御工作機械などハードな労働手段の導入に努めるとともに、他方では経済計画、企業経営、労働組織などの改変はできるだけ回避する方向で対処しようとした。東欧の政治経済指導者たちのこの様な保守的な対応が、「新自由主義的」な支配体制の下で遅くとも八〇年代の前半までに労働者階級の抵抗を封殺しつつ、必死の努力の末に新しい生産技術様式に対応する経済システム、経営システム、労働システムの再編成をやりとげた西側資本主義諸国との間に、最早埋めることのできない生産力格差を生み出してしまった。あとは、この冷厳な事実に対する政治的責任を東欧の政治指導者たちがいつまで回避することが許されるかという問題だけが残されていたと言ってもよい。

西側資本主義諸国からの先端技術の導入に伴って、東欧社会主義諸国の負債は増大し続けた。輸入する者は輸出することによって輸入代金を弁済しなければならぬ。しかし、これらの国々は西側諸国に輸出することができる工業製品がほとんどなかった。どの国でも「輸出能力ある」(exportstärkig)産業の育成が党と国家の第一義的課題となった。「人間の顔をした」社会主義を発展させてゆく可能性は、オイル・ショック後の世界資本主義の経済的環境の面からほとんど存在を

許されなかったと言つてよい。にもかかわらず、輸出産業の育成は、前述した様な経営組織、労働組織の両面にわたる現状維持志向とそれを許容する政治経済システムの厚い壁にはばまれて、遅々としてすすまない。最後の手段は、生鮮野菜、食肉をはじめとする消費物資の輸出であり、他方では、最終消費物資（バナナ、コーヒーなどに象徴される）の輸入の制限であつた。昨年一月九日ベルリンの壁が壊れて、大量の東ドイツ市民が西ベルリンを訪問し、そこで西ドイツ政府から一人当り一〇〇ドイチュ・マルクの支給を受け、その足で彼等の多くが西ベルリンでは日本と同様な、価なバナナを買う光景がテレビで幾度となく放映された。しかし、こうした映像から「バナナさえも手に入れることのできない社会主義国の貧しさ」だけしかメッセージとして読み取ることができないとしたら、その人は傲慢であるか、無知であるかどちらかである。日本や西ドイツでバナナがほとんどタダ同然に安価であることは、これら先進国といわれている国々が、バナナ産出国からタダ同然の価格でバナナを買いたたいているからである。他方、バナナ産出国と同じ様に輸出品を買いたたかれている国々では、バナナを輸入することさえ難しいという世界経済の差別的構造が、ここに凝集している。バナナが東

ドイツの市民の手から遠ざけられたのは、第二次オイル・ショックの後であつた。筆者が当地に留学していた一九八五年から八六年にかけて、冬になると東ドイツの八百屋の店頭には、リンゴ、ジャガイモ、タマネギとあとは黒ずんだキャベツが並ぶばかりだつた。肉屋の店頭でも脂身の多い肉しか並ばない。脂身が多いためにひき肉にしてもピンク色に仕上がらなかった。これに比べて西ベルリンの店頭に並ぶ肉や野菜の何と豊富で新鮮であつたことか。しかし西ベルリンの市民の食卓を彩る新鮮で良質な食料品の多くは、東ドイツや他の社会主義諸国の市民が生産したものであることを聞かされた時の衝撃を、筆者はいまだに忘れることができない。東西問題の内部に南北問題を読み取ることができなければ、東欧諸国の人々の気持を理解することはできないと思つた。現在西ベルリンの市民たちの食卓を賑わせている豊富で新鮮良質な肉類や野菜類は、生産力の格差さえなければ、東ドイツの市民たちの食卓に添えられることもできたものなのだ。

こうしてオイル・ショック後の資本主義世界システムの変容への対応を余儀なくされた東欧諸国は、至上命令としての先端技術の導入が西側資本主義諸国に対する債務を累積させ、この債務の支払いに食料、燃料などの国民の生活必需品を充

当せざるをえなかったことよつて、民衆の消費生活を圧迫し、これまで政治的に無関心でマルクス・レーニン主義政党の政治指導を黙認してきた民衆を反体制的政治行動——西側諸国への亡命も含めて——へと駆りたてることになった。

今、憂慮されることは、国家と民衆との何十年にも渡る疎隔状況が、民衆の意識深く「被害者意識」を刻みこみ、国民経済の諸資源を専ら生活防衛の見地から利用しようとする生活態度を広範に定着させてしまったことである。民衆のこうした生活防衛の見地からすれば、自国の経済改革に協力するよりも、自ら出稼ぎ労働者となつて西ドイツなどで働き、西側の高い外貨を自国の安い通貨と有利に交換することが最も手っとり早い利殖法となろう。一刻も早く東西ドイツの統一を望む西ドイツの支配階級の迷惑と、「ドイツの強大化」を懸念し、東ドイツ内に早期統合反対派を育成することを国益と感じているフランス政府、これら西ヨーロッパの大国の国家的エゴイズムが、東欧諸国への国益がらみの経済援助競争に拍車をかけ、それを東欧の民衆が、経済改革の実行を先送りする形で、生活防衛的に利用してゆくという構図は、杞憂とばかりは言えない面がある。

いずれにせよ、東欧諸国の政治経済改革は今年こそ正念場

を迎えることになる。これらの国における政治的民主主義の発展と経済危機の——西側諸国への経済的従属という形ではない——自主的解決の道を心から願えばこそ、筆者は、この事業に真摯に立ち向かおうとしている勇氣ある人々の前に立ちほだかる困難と障害の余りの大きさに慄然とせざるをえないのである。

(たいらこ ともなが 一橋大学・社会思想史)

ペレストロイカ思想を読む

竹 森 正 孝

一
八九年夏にアフナーシェフ編『ペレストロイカ思想』（群像社、原題は『これ以外に道はない』）が和田春樹ほか訳によって出版された。ペレストロイカとは、いうまでもなくいまや世界中で知られる「建て替え」を意味するソ連の「改革」を表象するロシア語である。このペレストロイカは、この数年間の世界の耳目を集めてきたといつて過言ではない。

ところで、一九八九年は現存社会主義にとつてまさに激動の一年であった。それは単に「激動」というにとどまらない、東欧に限つていえばその四〇年余りの歴史そのものの総体としての「否定」の契機をもふくむところの深刻な評価・反省を当の諸国においてせまったのみならず、われわれにもその研究の方法や態度をめぐつて改めての方法的反省を要請もしている。このぶっく・えんどのコーナーになじまないかも知れないが、最近の社会主義諸国（この規定自体がすでに問われてもいる）の状況を概観しておきたい。

まさに戦後世界の構造をも転換するかの大

変動を遂げつつある東欧における「民主化」「政治改革」は、ポーランドやハンガリーのように改革のプログラムをめぐつての対抗を孕みつつ進行した国々と、それらに比して秋以降において急速な民主的変革（「革命」といつてもいい）の過程として爆発した東ドイツ、チェコスロバキア、ブルガリア、そして劇的でさえあったルーマニアら諸国との間には、プロセスの種差こそあれ、戦後の「社会主義世界」体制のもつ構造的な問題が共通した背景としてあつた。そのような様相とは若干異なるが、ユーゴスラビアにおいてもいまや「政治改革」は焦眉の課題となつている。

共通した歴史的構造とは、とりあえずは、第一に共産党一党支配の政治構造のもので、人民の権力が党や行政の諸装置によつて「篡奪」されるような事態が普遍化、長期化したことが、第二は、その下で長期化した政治指導者の個人独裁または腐敗化が深く進行したことがあげられよう。その極限状況はルーマニアであつて、ポーランドなどはむしろ例外とするのもできよう。そして第三に、一部の例外を除いては、ほぼ共通してその解放過程におけるソ連軍の関与を抜きにはその歴史が語れないし、また同じ程度にその後の

国家建設の過程でのソ連の関与・介入を無視しえないということが指摘されよう（ユーゴにはこの第二、三の点は明らかに該当しない）。

そのような構造の反省もしくは「否定」の結果として、従来の社会主義の基本的メルクマールとされてきた、(1)労働者階級の政治権力の確立、(2)生産手段の社会化、(3)計画経済などのいずれもが、これら諸国では根本的な「見直し」を要求されるに至っている。その否定ではなく、いわばスターリン主義的、教条的に理解されたこれらメルクマールの再構成が始まっているというべきかも知れない。

しかし、政治体制としての社会主義は、そのようなものとしてしか人類は経験してこなかったという不幸を率直に是認することも必要であろう。いづれにせよ、その内容や意味づけにおいて、新しいものが模索される状況にある。もっとも(1)についてはそれが共産党の指導的役割の承認、党の独裁に、(2)(3)についてはそれが結局は、国有セクターの排他的優位のもとでは行政的・指令的、官僚主義的なものとなるとして、現在の局面では「否定」のほうに力点がおかれていることには留意が必要であろう。

これら東欧の「変革」は、外的要因として

はソ連のベレストロイカとその下での対外路線、すなわち各国における運命の自己決定の改めでの確認（改めるといのは、少なくともソ連の歴史のあらゆる段階でいわゆる大國主義や「制限主権」論的構成による対外路線が貫かれてきたわけではないからである）が大きな意味をもち、そしてそのソ連の存在、介入を抜きに戦後の解放・変革を語るべきでないという歴史的事情があった。

こうした中で、春の民主化運動を武力で弾圧した中国は、これまでの「現代化」政策にも逆行するような対応によって、結果的には東欧諸国との際立った対照をなした。

こうして、現存社会主義は、ロシア革命以来七二年の歴史の中で、その存立そのものの「危機」に直面するに至ったといわなければならない。

二

こうした中で、社会主義または「共産主義」の「終焉」が声高に叫ばれるに至っている。それがまったく根拠のない「空論」だとはいえない現実の重みを、八九年は我々に課したといわなければならない。これら諸国におけ

る「変革」を担った諸勢力のなかに、非ないし反社会主義を、すなわち自由化＝資本主義化を求めるものも少なくないからである。

「遅れた国」の社会主義とか「ソ連型社会主義」の破産とかいうことによっては説明不可能な事態が進行しているとみなければならぬ。いまわれわれは、専断と予見とを廃して、事態の推移を見定めることこそが求められていよう。それだけに、現存社会主義の内部において、こうした社会主義のモデルをどう評価し、どのような新たなモデルを求めているのか、大いに興味と関心を呼ぶ。ソ連のベレストロイカを理論的に先導しつつある「改革派」イデオログたちの議論は、個別的にはかなりわが国にも紹介されているが、ここにその代表的論者たちの論文集が翻訳されて出版された。それが、ここで紹介・検討しようとする『ベレストロイカの思想』である。

この書物は、編者の言葉にあるように、ソ連共産党が一九八八年六月に開催した第一九回全連邦党協議会の前夜に、ベレストロイカのいっそうの前進とその行く手を妨害するものを明らかにすることを企図してプログレス出版社から刊行されたものである。そこには、

ソ連の明日を希求する熱い思いが込められている。つまり、明らかに党協議会に向けての「改革」派（私自身はこのように呼ぶことが的確であるかどうかには若干の疑念をもってゐるが）の、まとまっていけないが実質的な「政綱」の提起だとみなしてよいように思われる。五万部という発行部数は、今日の状況からみて、むしろまったく少ないものといわなければならないであろう。

この本が出版された頃、わが国のソ連研究者の多くがその内容に大いに注目したものであった。それが日本語訳によって広く読めるようになったことをまずは喜びたいと思う。

個々の論文について詳細にふれることはできないし、またその必要もないであろう。私の現在の問題意識からして、とくに関心をひくものうちの二について、以下に若干紹介してみようと思う。

まずミグラニヤンの「政治体制のなかの『ブレーキ』メカニズムとその克服の方途」をみてみよう。彼によれば、現状の政治体制が許しがたいのは、そこに発展の必要条件である矛盾や制度化された紛争が欠けていることであり、そのために、生じた現状を固定したままで、いつまでも再生産することが運

命付けられ、生じたブレーキのメカニズムの否定的な結果は、当の政治体制を越えて、社会のすべての生活領域に破壊の結果を及ぼす。彼は、それが経済体制を變形させ、経済制度の正常な運行を麻痺させ、社会の精神的領域すら犯し、官僚に無制限の力が集中した結果、権力は享楽にふけり、おもねり、腐敗、官物着服が生じ、道徳の腐敗、広い大衆の政治体制からの疎外、社会主義的理想からの取り返し不可能な損失に帰結するといっている。

このブレーキのメカニズムに対置されるのは、「市民社会」の復権である。その市民社会が発展し、その制度化を行なうためには、市民社会と国家だけでなく、党と国家、市民社会の相互関係を転換する必要がある。ベレストロイカは社会の民主化、市民社会の制度化、個人と社会の「非国家化」をめざし、具体的には常設の立法機関の創設、権力分立、「市民的イニシヤチブ」または「市民的不服従行為」などを制度化し、社会が自分自身で自己の目的を定め、社会の自主管理のメカニズムを通じてこの目的を達成すると述べている。複数政党制などについては、西欧型多元主義の問題点を指摘しつつ、慎重かつ消極的な議論にとどまっているが、八八年春という

段階の執筆になることは考慮されるべきであろう。複数政党制問題が、肯定的に論壇で議論されるようになるのはこの年の秋以降のことである。

ついでブテンコの議論を紹介しておこう。

まず彼は、ソ連には三〇年代末期になってスターリン的な社会主義観が実現され、スターリン的な国家・行政的社会主義が基本的に建設されたという認識にたつ。それは党・国家官僚制の支配と大量弾圧および人間の恐怖感を伴い、初歩的な民主主義もなく、グラスノスチもない社会主義であり、マルクス主義を真的社会主義ならぬ兵營的社会主義と解釈する偏狭な考え方に完全に合致した社会主義であつたとする。ソ連では社会主義は建設されたのか、それとも建設されなかったのか、という問いにたいし、このように科学的共產主義の創始者たちの予見した社会主義ではないと明確に解答を与えるのである。したがって、共產主義の実現まで国家が維持、強化されるというスターリン的なテーゼを捨て去り、代って「死滅しつつある国家」としての社会主義国家というレーニン的テーゼを回復し、「人民自身による人民の管理」を樹立する組織としての社会主義的自主管理の構想を回復

することが求められている。

このような議論が、党協議会にむけて集团的に組織されて、公然たる論議の素材、ベレストロイカのありうべきアルタナティブとして提起されたところが重要である。この段階では、それまでのソ連社会主義の批判に力点がお置かれており、新しい社会主義をどう建設するかの具体的イメージを結びえてはいない。この点がソ連にかぎらずあらゆる現存の社会主義国の「改革」が直面している最大の論点となってくるように思われる。

「日本の読者へ」で編者のアフナーシエフは、本書を編んだ一年後には、ゴルバチョフのベレストロイカの際だった特徴を一貫した一貫性だとしながら、「ゴルバチョフのベレストロイカには、はっきりと定式化された目標がない。そのような目標となりうるのは、われわれの時代において、スターリンⅡブレジネフの国家社会主義を自己発展する社会システムに転化させることをおいて他にない」と述べるに至っていることが印象的である。

ソ連経済はきわめて厳しい状況にあり、ゴルバチョフ政権にとつてこの一年が大きな山場・峠だともいわれる。経済困難、民族問題

など問題は山積している。左右からの「板ばさみ」で経済改革が思うにまかせないということもあろうが、「中途半端さ」が、結局は経済に「混乱」をもたらし、従来の経済政策の失敗による負の遺産に「後押し」的相乗効果をもたらしてもいる。状況はポーランドではいつそう深刻であるし、他の東欧諸国も似たり寄つたりの状況にある。政治的バランスも必要であるが、同時に、現に直面しているそれぞれの事態に即した「改革」の展望も語られなければならず、ベレストロイカや政治改革には、その国の進むべき道についてのアルタナティブがやはり提示されたいうえで、広く国民的な議論が組織される必要がある。そのように考えるとき、本書にある各論文はその個別的論点での共感や異論を併せふくみつつも、社会主義ソ連を語る際には広く論じられなければならない内容が豊富に存在していることを改めて痛感させられるのである。いま、社会主義に何らかの関心をもつ人、とくに史的唯物論や社会主義思想史に専門的に取り組んでいる哲学分野の人々の、この問題での発言を期待するものとして、この本が広く読まれることを望みたい。

三

最近、わが国で出版された社会主義問題にかかわるものでは、藤田勇編『フランス人権宣言と社会主義革命』（日本評論社）と加藤哲郎『社会主義と組織原理Ⅰ』（窓社）などで、新たな社会主義（論）の動向が検討されている。

それらにおいては、これまでのレーニン国家論、党の指導的役割、民族理論などをふくめて、社会主義の基礎概念の再検討の作業が試み始められている。そのような作業としては、ブハーリンやトロツキーのような人もふくめて、歴史上「抹殺」されてきた人々の「復権」「再評価」にかかわる、上島武や藤井一行らの研究もあげられよう。

私は、いまひとつベレストロイカや社会主義そのものにとって「民族と国家」問題がもつ大変に大きな意味を考えておかなければならないように思う。田中克彦『言語からみた民族と国家』（岩波現代選書）が指摘するように、ソ連における族際化が非ロシア諸民族の思想、生活、文化全般にわたるロシア化であったという構造は、政治、経済をもふくめ

ての連邦制・民族問題に複雑かつ困難な論点を与えている。ロシア以外の多くの共和国が、「言語（国語）法」の制定をし、または予定

しているのは、この意味でも大変に大きな政治的内容をふくむものとして検討されなければならぬであろう。加えて連邦への強制的「編入」という大問題がある。ナシヨナリズムとインターナシヨナリズムが、連邦制の枠内でのように共存可能か、分離独立か国家連合への再編か、または連邦制の維持（何らかの再編は不可避）か、その解決の方向はいずれにしろ、大きな軋轢なしには進行しないであろう。

この民族の問題は、東欧諸国ではヤルタ体制からの転換というよりは、ソ連の支配からの「脱却」——それがソ連共産党と連携する（それに「指導される」）共産党への批判・対抗という形で現象しているのであるが——の要求という図式をとっている。言語文化の問題はもちろんそこには表面化してはいないが、政治言語ということができると思えば、イデオロギーや政治理論においては同様の事態を想起してもおかしくないのが実態であったろう。今回の大変動Ⅱ「変革」もソ連のペレストロイカとその外交路線の変化とい

う枠組みのなかでこそ可能であったことも、今後の東欧問題を考える際に無視しえない論点であろう。

こうした理論的作業は、個別的な国の具体的な過程の正確なフォローとともに、現代の社会主義を語る場合に不可欠なものである。新たな「社会主義像」をいま語ることがどんなに困難か、ソ連や東欧諸国のさまざまの試行錯誤のなかでもなかなかその具体的イメージを結びえないことをみてもそれはいえるであろう。それだけに、いま自由な発想で、社会主義とはなにか、この現在の社会においてどのような原理が真に必要とされるのか、自由かつ大胆に、また大いに議論することこそが求められていると思うのである。「始めに原理ありき」では、事態の進行に対応できないそのような時代にわれわれは生きているのである。

（たけもり まさたか 都立商科短期大学・

社会主義法）

世界史に激動ありて……

高 田 求

『宮沢賢治語彙辞典』

詳細な年譜と参考文献リストをふくめて、本文九四五ページ、他に索引一二三ページという大冊『宮沢賢治語彙辞典』が、十年を越える努力の結晶として、このほど刊行された。(原子朗編著、東京書籍、九八〇〇円、一九八九年十月)。
諸外国には『ダンテ辞典』(トインビー)『神曲辞典』(ヴィヴァンティ)『シェークスピア・レキシコン』(シュミット)などの例がすぐに思い浮かぶが、わが国では、『万葉集辞典』

(折口信夫)の試み等を別とすれば、従来このような辞書の例を知らない。このことは、わが国の近・現代文学のなかで賢治が占めている特異な位置を示していると同時に、「ダンテ学」「シェークスピア学」などと張りあう「賢治学」の成立を告げているのかもしれないと思う。

「私はマルクス主義者ではない」とマルクスがいったように、「賢治学なんて私は知らない」と賢治だったらいうだろう、といったようなことは、いまはさておく。それはさておき、ここで指摘しておきたいのは、この「賢治学の成立」が国際的な裾野をもっている、ということである。マロリ・フ

ロム『宮沢賢治の理想』（川端康雄訳、晶文社、一九八四）や、ジェイムズ・R・モリタ編『賢治奏鳴』（鈴木知之他訳、有精堂、一九八八）などは、それ自身、アメリカおよびスウェーデンにおけるその裾野の一端を示すものであった。さらに、後者への原氏の序文（「奏鳴への序曲」）や同じく後者所収の編者論文（「宮沢賢治作品の翻訳と研究の歴史」）は、イギリス、ドイツ、フランス、デンマーク、ポーランド、オーストラリアにおけるその裾野もしくはその可能性についての報告をふくんでいた。そして、この度の『語彙辞典』への原氏序文には、「在北京日本学研究センターの大学院で『宮沢賢治』の集中講座をうけていたため」に「北京の宿舎で書いている」とある。

賢治への関心のこうしたひろがりだが、今日の世界における日本資本主義の地位——それにもとづく日本への関心の一般的な高まり——と無縁でないことはもちろんであろう。同時に、それだけではないこともまた、もちろんであろう。「世界がぜんたい幸福になる」道、「世界のまことの幸福」への道（「農民芸術概論綱要」）を賢治は追求した。そしてその追求は、社会主義の方向を志向していた。「諸君よ、更にあらたな正しい時代をつくれ……あらゆる自然の力を用い尽くすこ

とから一足進んで、諸君は新たな自然を形成するのに努めねばならぬ」（「生徒諸君に寄せる」断章五）「新たな時代のマルクスよ、これらの盲目な衝動から動く世界を、素晴らしく美しい構成に変えよ」（同、断章七）——これらの言葉の今何と新鮮なことか。賢治への関心の国際的なひろがりを意義深いものに思うゆえんである。

見て見えずということ

ところで、賢治の作品中もつともひろく知られているものは「雨ニモマケズ……」であろう。そのなかの一語をめぐって、静かな論争が目下進行中である。残念なことに、その一語は『語彙辞典』にとりあげられていない。

私はTVの報道をつうじてはじめてその論争を知った。「賢治学者」でない証拠である。それも、自分で見聞きしたのではなく、人から伝えきいたのである。

「ヒデリのトキは ナミダヲナガシ サムサノナツハ オロオロアルキ……」とこれまで読まれてきた、その「ヒデリ」という字を賢治の筆跡に即して見れば「ヒドリ」としか読めないということ、「ヒドリ」とは岩手の方言で、小作人の日

雇い給金を意味すること、そして「ヒデリノトキハ……」と読むのと「ヒドリノトキハ……」と読むのでは、全体の受けとり方に微妙な違いが出てくるということ——およそそのようなことであった。

大げさではなく、仰天した。賢治が手帳に鉛筆がきした「雨ニモマケズ……」の写真版は、賢治関係のいろんな本で何度となく目にしてきたはずであるのに、そうと気づいたことがない。

すぐにあたってみた。確かに「ヒドリ」としか読みようのない字であった。

それだけではない。本誌10号の(もう一つの思想家像)欄に私は賢治についての小論を書いたが、そのさい、校本全集の成果をふまえた新修全集の第十五巻——手帳、ノート、メモ等を集めた雑纂の巻——に主要な材料を求めた。「雨ニモマケズ……」もこの巻にある。見ると、本文はちゃんと「ヒドリノトキハ……」となっている。そして、その上で「ヒドリ」は「ヒデリ」の誤記か」という注記が《備考》としてそえられている。見て見えず、見れども見えずとはこのことか。

その後、朝日新聞の記事で、「ヒドリ」が「ヒデリ」に変

えられたのは賢治の死後一年め、地元紙が一周忌の特集を組んで「雨ニモマケズ……」を初公開したときにはじまるということ、それ以来、疑問をもつ人もないままにそれが定着してしまったということ、最近になって賢治記念館の理事長から、原文どおり「ヒドリ」と読むべきだという意見が出されたが、これに対して、従来どおり「ヒデリ」の誤記と見る説(入沢康夫氏)と「ヒトリ」(一人)の誤記と見る説(小倉豊文氏)が出され、さらに多くの人がこの論議への参加が呼びかけられていることを知った。

正直をいえば「雨ニモマケズ……」を私はそれほど好きではない。「明治以後の日本人の作った凡ゆる詩の中で、最高の詩」(谷川徹三氏)などとは思わない。「賢治がふと書きおとした過失」であり「敗北の詩」であるという意見(中村稔氏)の方をむしろもつとも思う。賢治の字も好きではない。平田篤胤の字について足立巻一氏は「べつとりとまどいつくねばっこさがある」「爬虫類を連想させるほど異様に執念深い感じで気味がわるい」と評している(『やちまた』上巻)が、その篤胤の字に(そしてまた同じ批評があてはまりそうな日蓮その人の字に)どこか似ているように感じる。だが、このさいそれはどうでもいい。「ヒドリ」の解釈についてい

えば「やはりヒデリの誤記」という入沢氏の意見に私も落ちつきそうである。でも、それもこのさいどうでもいい。エンゲルスにあてたマルクスの手紙の一節を私は思いだしている。

「人類史においても事情は古生物学におけるのと同じようなものだ。鼻先にある事物でも、原理上、一種の判断力の欠如によって、最もすぐれた頭脳にさえ見えないのだ。その後、時代が変わってから、人々は、まえには見えなかったものが至るところでまだその痕跡を示している、ということを不思議だと思ふ。……」（一八六八年三月二五日、全集第32巻）

De te fabula narratur!

考えているのは、社会主義諸国にいま起きている事態についてである。

朝日歌壇にこんな歌が出ていた（一九八九、一〇・二五）――

世界史に激動ありて試さるることいく度か研究者われ

（静岡市）篠原三郎

「われ」にはもちろん私も入る。私が研究者のなかに入るかどうかという話ではなく、つまり研究者だけの話ではない。

「重要なことは、東欧の諸党がヨーロッパや世界でおこっている変化を理解できず、行政的・官僚主義的指導の誤りに気づかなかつたことだと思ふ。経済の発展や科学技術の前進が求めているものを理解できず、広範な人民大衆のもつ創造的な力を見ることができなかつた」

十二月のチェコスロバキア共産党臨時大会で第一書記に選ばれた、バシル・モホリタ氏は「赤旗」の阪本特派員にこう語つたという（一月三日）。何かが目隠しとなつて、見えるはずのものを見えなくさせていた、ということである。その何かとは何か。他人事ではない。ダーターファブラ……

「二人が話していると、向こうの方で、急に高い声がした。見ると与次郎が隣席の二、三人を相手に、しきりに何か弁じている。時々ダータークファブラと言う。なんの事だかわからない。しかし与次郎の相手は、この言葉を聞かずに笑いだす。与次郎はますます得意になつて、ダーターファブラ我々新時代の青年は……とやっている。」
漱石の『三四郎』の一節である。この「ダーターファブラ」とは……

「De te fabula ローマの詩人ホラティウス（Horatius BC 65～8）の『諷刺詩（Satiriae）』第一巻第一歌の一節中の

句。「Quid rides? Mutato nomine de te fabula narratur.」
 (何をお前は笑うのか? 名を入替えれば、ことはおまえ
 について語られてゐるのに) 他人事ひとごとではない、の意。」(角
 川文庫版『三四郎』注。なお、ホラティウスの詩集の名称は「随
 想詩」「雑録詩」というくあいに訳すべきところのものらしい。
 ラテン語の *satira* は英語の *satire* で、確かに諷刺を意味するが、
 もともとは「いろんな果実をもちあわせた皿」のことで、そこか
 ら「ごたまぜ」「雑録」「随想集」といった意味で使われるようにな
 る、という経過をへた上で、のちもつばら諷刺の意味に転じた
 ものである。——何でこんなことをゴタゴタ書いているのかとい
 えば、この文化時評も魯迅の雑文なども意識した一種の *satira* で
 あることを自覚している、ということ、一言いっておきたかっ
 たのである。)

『資本論』にも、この *de te fabula* … が出てくる。第一版
 への序文のなかである。

「イギリスの工業労働者や農業労働者の状態を見てドイ
 ツの読者がパリサイ人のように顔をしかめたり、あるいは、
 ドイツではまだまだそんなに悪い状態にはなっていないとい
 うことで楽天的に安心したりするとすれば、その人にむ
 かって私は叫ばずにはいられない——*De te fabulanarunt!*」

中村光夫氏と上海のトラ

もともにもどつて、改めて問う。見えるはずのものを見えな
 くさせていた、そのものとは何か。

何かのために見えるはずのものが見えない、といっても、
 いろいろな場合があるだろう。たとえば、対象への愛が判断
 の客観性を狂わせる、ということがある。石川淳氏の『森鷗
 外』は、対象(この場合は鷗外)への愛が対象についてのき
 びしい判断を妨げず、対象についてのきびしい認識が対象へ
 の深い愛を排除することになっていない稀有の文章であるが、
 そのなかで氏は、ある人物のつくつたつまらない狂歌を鷗外
 が高く買っているのをつかまえて、次のように書いている。

「鷗外は眼がきかなかつたのか。またはここで眼に雲が
 懸つたのか。いや、そうとは思われない。たれにも判る平
 易なことを、鷗外ほどの文学者が判りえなかつたはずがな
 い。このとき、鷗外の眼はただ愛情に濡れていたのである
 う。」

中村光夫氏の死にあたって堀田善衛氏が書いた文章がある
 (『誰も不思議に思わない』筑摩書房、一九八九、所収)。堀

田、中村、武田（泰淳）、椎名（麟三）の都合四人で招かれて中国に行った時のこと——「それは一九六一年のことであって、中国としても革命後の初々（ついで）しさがまだ充分に残っていた頃であった」と氏は書いているが——北京で革命劇の『白毛女』を見た（あるいは見せられた）。そのとき堀田氏は、ほんとうに驚いた。隣にいる中村氏の眼から、次から次へと涙の粒が溢れ出てとまらない。それを中村氏は拳骨で払う。堀田氏は、あやうくなぐられそうになった。数日後、堀田氏は中村氏に、「あの芝居はハリウッド映画の『ターザン』みたいなものではなからうか」といった。中村氏はこわい顔をして何もいわなかった……。

その旅行中、堀田氏はもう一度、中村氏に心から驚かされた。それは上海でサーカスを見たときであった。サーカスだからトラがいる。そのトラが皮膚病のためか、毛皮の縞模様のあるところが禿げちよろけであった。「このトラ、禿げちよろけですね」と堀田氏は、この日も隣の席にいた中村氏にいった。すると中村氏は、即座に真面目な顔で答えた——「トラも革命で苦労したんだろうよ」

「氏が若き日にプロレタリア小説を書いたことがあったことは、私も承知していた。氏の若き日の情熱が、革命劇『白

毛女』と『上海のトラ』となって、氏に還帰をして来ていたものであったらうと私は思った」——そう堀田氏はその文章を結んでいる。

美しい話だと思う。愚かしい話、という人があるかもしれない。愚かしいといえれば確かに愚かしいことでもあろうが、その愚かしさが同時にそのまま、人間的に美しいのである。

でも、世の中の事は、それだけでは終わらない。中村氏が上海のトラと長期間、日常的につきあうことを余儀なくされたとすれば、あのような答が氏の口からきかれることは、とつくになくなっていたことだろう。

中国の友と語りて秋深し問わず触らずかの水無月のこと

（名古屋市） 諏訪兼位

これは十一月五日（いうまでもなく一九八九年の）付の朝日歌壇から。中村氏が鬼籍に入ったのはその前年であった。上海のトラは、いったい何のために苦労したのか。「かの水無月のこと」を知らずにすんだことを、私たちは中村氏のために喜ぶべきであるのかもしれない。

宮崎市定氏の史眼

宮崎市定氏は一九〇一年生れの、わが国東洋史学界の大御所である。口を開けば「唯物論と名乗る観念論」というぐあいに、史的唯物論の悪口を叩く。その種のイデオロギーにとらわれていては、事実を事実として正しく見ることができない——そのような有害なイデオロギーの筆頭が「史的唯物論」だ、というのである。

ところで、北山茂夫氏の遺文・書簡をあつめた『向南山書簡集』を読んでいて、宮崎氏と北山氏との間に、儀礼以上の心の交流があつたらしいことを感じて、意外に思った。「意外」というのは、両氏の立場は、どちらもごく広い意味、常識的な意味においてだが、右と左、というふうに分けはなれて見えるからである。宮崎氏が北山氏の旧制三高時代の恩師に当ることを知って、なるほど、とわかつたような気がしたが、それだけではまだ釈然としない何かが残っているような気もし、という次第で気がかりになっているうち、気がついた。何だ、私だつて宮崎氏のファンに近い愛読者ではないか。余りにも専門的な論文・論文集の類は敬遠することにして、諸種の概説書のたぐいから旅行記・随筆集のたぐいまで、論語から史記、そして水滸伝、さらには石上神宮の七支刀銘文や稲荷山古墳出土鉄刀銘文の解など、とにかく氏の

書いたものは好んで読みあさつたし、くりかえして読みもした。あちこちで「唯物論と名乗る観念論」の悪口にぶつかったが、それもこんなぐあいにやられると、かえってサバサバとして気持がよかつた。何よりも「文化大革命」や「水無月のこと」をふくめ、中国における事態の推移そのものが、氏の史眼の確かさを実証するが如くであることに強い印象を受けた。

一例として、胡風批判（一九五三年）についての叙述をあげる。

「どの社会においても建前と本音との間には必ずずれがある。ただ自由社会では、建前は建前として真実、本音は本音のまま真実として、ずれのあるままに報道する。ところが統制社会においては建前の外に本音などある筈がないとして、本音を消して建前だけを表へ出す。

それがそのまま通る場合もあるが、最も深刻な疑問が起るのは芸術、特に文学の場合である。……

胡風によれば芸術は凡て本音を根本として成立するものであって、建前を粹として与えられた中では作者が活動できぬというにある。これに対する党からの批判は、このような芸術はブルジョワ世界の古い芸術であり、そういうも

のは共産主義社会においては毒草であるから存在を許すわけに行かない。共産社会においては文芸家も工、農、兵の大衆の生活に深入し、自己の思想改造を行って新しい芸術を生産する必要がある、それが出来ぬというならば、それは反動的資本階級の手先となった者である、と言うにある。胡風は四方から攻撃を受けて自己批判を行わせられたが、その自己批判も本当でないとされて、追放されてしまった。

多数によって個人に攻撃を集中し、本音を批判して、建前を通すことは表面的には可能であろうが、併し果して本当にそんなことができるであろうか。というのはその後、度々権力家が失脚し、批判した者が新たに批判されるといふ事件が繰返し起きているからである。」（『中国史』岩波全書、下、一九七八年）

よくわかる。そして正論だと思ふ。おかしな言葉づかいが多少ありはするけれど。そして私は、このようなとらえ方が史的唯物論と相いれないものなどとは思わない。相いれないもののように主張する人びと、相いれぬものである故に排除されねばならないと考える人びとが、これまでおおくの社会主義国で支配的な位置についていたということ、そういう人びとが、いま民衆によって排除されつつあるということは

確かな事実であるけれど。

ところで宮崎氏には次のような文章もある。

「日本が開国に踏み切った頃には、まだまだ世界は人種差別の甚しい時代であった。その間に立って日本は我を忘れて欧化に専念した甲斐あつて、何時の間にか準白人の第一号と認められたのである。この待遇を受けるまでに、どれだけ日本が大きな犠牲を払ったかについて、他の非白人は全く考えても見ないであろう。ただ少数のインド人を除いては、である。

併しながら実際には、準白人第一号の出現は決して他の東洋人に無関係ではなかつたのである。近頃漸く人種平等が観念的には世界で普ねく承認され、次第に実績も上りつつある。併しそれは、現実に準白人が出現したという実績があつてのことである。……ヴェルサイユ平和会議の席上で、日本が提出した人種平等法案が葬り去られたのは、そんなに古い昔のことではなかつたのだ。こういうことを歴史の概論書に書く人は外にないであろうが、私は歴史家として、一番大事なことを書かずにはおれない義務を感じる。何故かといえ、ヨーロッパ人に任しておけば誰も書く筈がないからである。」（同）

これはやっぱりまずいのではないでしょうか、宮崎先生。前後をよく読めば先生の真意は疑うべくもないと思えますが、それでもやっぱり、こうしたものの言い方が抵抗なしに書かれ読まれ語られ聴かれるようになることは、たいへん危険だと思います。私のイデオロギーが私にそう思わせるわけですが：。

補足一つ

そこで、十一月五日付朝日歌壇からもう一つだけ。

基地が見え艦船が見え戦争がのつと現れそうな海なり

(横須賀市) 上山暢子

四人の選者中三人までが、一致してこの作品を選んでいる。これが「梅が香にのつと日の出る山路かな」という芭蕉の句、および「戦争が廊下の奥に立っていた」という渡辺白泉の句を意識的にふまえたものであることは確かであろう。ところで、白泉の句は一九三九年のものである。太平洋戦争に突入したのは、そのわずか二年後であった。

(たかた もとむ 労働者教育協会)

「社会生物学」における「人間」の問題

稲 生 勝

1 はじめに

一八七五年、E・O・ウィルソンの『社会生物学 (Sociobiology)』が出版された頃から、この社会生物学と呼ばれるようになった動物社会学、あるいは、動物行動学の一潮流をめぐって、欧米では、生物学界ばかりでなく、社会科学の諸分野や哲学などをも巻き込んで論争がおこなわれた。日本でも、一九八〇年代になると、伊藤嘉昭氏や岸由二氏などの生物学者^①、また、本誌『思想と現代』誌の創刊号では、故鈴木

茂氏がこの論争を紹介、検討している^②。

このように、この社会生物学が生物学者だけでなく、社会学者や哲学者によっても注目されたのは、なによりも、それが動物や生物に限定された議論というよりむしろ、人間、およびその名のとおり人間の社会をもその射程にいれていることにある。

一方からは、動物の親子、雌雄の関係、集団行動など、とくに、あとで検討するが、利他行動の解明など現代進化論研究に画期的な進歩をもたらすものとして賞賛され、それが人間の本性、人間の生物学的基礎を明らかにするだろうという

期待が表明されている。すでに、哲学とかかわるところでは、この社会生物学を踏まえて、「進化的倫理学 (Evolutionary Ethics)」が提唱され、論議を呼んでいる^③。今後、進化的認識論^④などのかかわりをも踏まえて検討されねばならないだろう。

しかし、他方からは、自然選択説の弱点を克服しつつある現代進化論の見地からしても、ダーウィン以上のいわば自然選択万能説を唱えるもので、進化論としても、およそ承認しえないし、また、最近の分子遺伝学の進歩を考えると、遺伝子レベルでの根拠にとぼしいといわざるをえないとされ、まして、それを人間にあてはめるなど、ナチス優生学にも等しいと、きびしい批判がなされている。

その後、日本では、ほとんど論争らしい論争もなかったようにみえるが、今日では、日本でも、社会生物学は、動物生態学や動物行動学の分野をせっけんし、さらに拡大しつつあり、また、たんなる紹介だけではなく、独自の研究成果も現れてきているようである。もっとも、日本では、社会生物学の名称はあまり用いられず、行動生態学を名乗る場合が多いが、また、啓蒙的な書物も出版されてきている^⑤。

本稿は、伊藤氏、鈴木氏らの論稿を踏まえつつも、その後

の社会生物学の展開を考慮したうえで、社会生物学の人間観を検討し、あわせて、人間の生物学的基礎についてその論じかたを考えることを課題とする。

2 進化論と自然選択説

社会生物学は、自然選択説と密接にかかわり、その学派では、「ダーウィンに帰れ！」がスローガンとなっていさえする。ここでは、後論のため、まず、自然選択説の現代進化論のなかでの位置づけを明らかにすることをこころみよう。

生物進化論は、唯物論哲学によってもっとも関心がもたれるべき理論のひとつであろうが、それと同時に、進化論は、唯物論の影響下で展開されてきた。近代的な進化論は、フランス唯物論の影響下で誕生し、自律的に発展する自然という自然観を形成する際に大きな役割を果たした。しかし、フランス唯物論における進化論は、進化論のキーポイントである生物の合目的性を説明できなかった。生物のもつ合目的性を、一切の非物質的原理を排除して、一定程度の説得力をもって説明するのに初めて成功したのは、ダーウィンの自然選択説である。

しかし、ダーウィンは、メンデルの遺伝の法則の発見以前の人物であり、ダーウィンの理論そのものは、遺伝学的な根拠を欠くものであり、ダーウィン自身は、一種の獲得形質の遺伝を主張していた。

そもそも、進化という概念と遺伝という概念は、あい対立している。つまり、進化は、いわば、「トンビがタカを生む」ことであり、親から子へと何世代にも渡って、変化していくことをいうのにたいし、遺伝は、いわば、「カエルの子はカエル」ということであり、親と子の変化のないことをいうのだからである。

自然選択説が遺伝学と結びついていくのは、二〇世紀になってからである。それも、自然選択説が遺伝学と結びついた、いわゆる総合説が主流となるのは、一九四〇年代からである。

それは、遺伝学において、遺伝的変異の存在が発見されたことによる。一九四〇年代に遺伝的変異、とくに突然変異の理論と結びついて理論武装したダーウィン主義・自然選択説は、総合説と呼ばれ、一九六〇年代ころまでは、進化論の主流派であった。しかし、問題がなかったわけではない。例えば、ミッシング・リンクの問題が未解決であった。ある生物から他の生物へ突然変異と自然選択の積み重ねで進化したとする

と、その中間形態の生物がいたはずだが、そのような化石は、ほとんど見つからない。これをミッシング・リンクという。

このような総合説の持つ問題点の克服をめざしたり、生物学の新しい知見に基づいたりして、一九六〇年代にさまざまな学説が提唱された。ミッシング・リンクを解決しうる理論としてグループドとエルドリッジの断続平衡説、生物が生存するのに都合がよくも悪くもない中立な突然変異の存在を主張する木村資生の中立説、複雑な細胞の進化を説明するマーグリスの細胞内共生進化説などがある。これらの中で現れたのである。これらの学説には、それぞれ反論も存在するが、これらの学説の存在自体が自然選択説を万能視することを躊躇させるであろう。

しかし、これらの学説とほぼ同時に登場してきた社会生物学は、むしろ、自然選択説を前面に押し出して議論する。

3 社会生物学とは

社会生物学も、また、ダーウィン以来の自然選択説の問題点のひとつを解決した理論として登場してくる。それは、や

は、ダーウィン自身がその著『種の起源』で指摘した問題であり、一般に「利他行動」といわれる問題である。

この利他行動は、ある個体が自分の生存になんの利益にならないにもかかわらず、場合によっては自分に不利益になるにもかかわらず、他の個体の利益のためになされる行動をいう。

たとえば、ある種のアリマキは、自分が寄生バチに卵を生みつけられ、それに気づくと、まわりの個体から離れ、自殺をする。それは、その卵が孵って自分が食べられるだけでなく、まわりのほかの個体も食べられてしまうからである。また、ミツバチの働きバチは、すべてメスであるが、自分では子供を産むことはない。その一生は、自分の群れのために、とくに、働きバチからみれば他の個体である女王バチの子供を育てることに使われることになる。

このように、他の個体の利益になる行動は、自然選択の原理からすれば、厳しい生存競争のなかで淘汰されてしまうはずである。こうした利他行動が現在の生物のなかで生き残っているのか。自殺する遺伝子など生存競争のなかで生き残るはずがないではないか。働きバチのような行動など子孫を残さないのになぜ進化の過程に残るのか。

行動の遺伝子という把握の問題はあとで触れるとしても、この利他行動の問題は、ミッシング・リンクの問題などならんで、ダーウィン自身も問題としていた問題である。そして、この問題を解決したということが登場してきたのが、血縁関係の強さに着目したハミルトンの血縁度の概念であり、このハミルトンの血縁度の概念は、社会生物学を作り出したといっても過言ではない概念である。

では、利他行動はどう解決されるのか。それは、自然選択の概念を再検討することでなされた。つまり、自然選択は、個体のレベルでも種のレベルでもなく、遺伝子のレベルで起こるのだという説明である。だから、個体に不利であっても、遺伝子に有利であれば、自然選択のなかで勝ち残っていくというのである。いま例に挙げたアリマキの場合は、単為発生で増えているので、その群れのなかの個体の遺伝子が完璧に同一であり、したがって、一個体が死んでも、他の個体が生き残れば、遺伝子のレベルでは、ほとんど影響がないということになり、むしろ、寄生バチの卵が孵り、つぎつぎ個体が食べられるほうが、遺伝子にとっては被害甚大ということになるわけである。この場合は、血縁関係の強さを示す血縁度は、最大値を取る。ミツバチの働きバチの場合も、彼ら（彼

女ら?)が育てる子たちは、働きバチときわめて血縁関係が強いのである。

つまり、利他行動といっても、それは、個体のレベルでみるからで、遺伝子のレベルでみれば、それは、自分の遺伝子と同じ部分のあるものを残す(血縁度が大きい)のだから、利己的な行動となるといえるのである。

さて、利他行動を遺伝子レベルでの自然選択ということでは解決したこの理論は、利他行動だけでなく、生物のさまざまな行動、親子の関係やオスとメスの関係、社会行動、コミュニケーションなどに適用され、いわゆる社会生物学が形成されていく。

自分の肉体すらそのためには犠牲にする遺伝子の利己的なふるまいは、社会生物学では、いわゆるゲーム理論にもとづいて「戦略(Strategy)」とよばれる。遺伝子を残したら勝ちというゲームにすべての生物は、みずからの遺伝子の指令で参加させられ、遺伝子を残すという戦略目標のため、さまざまな戦略を立てており、場合によっては、自分の肉体すら犠牲にするというのが社会生物学の基本的な考えである。この考え方によれば、たとえば、親が子を守るのも、親の遺伝子が子に残されていくからということになり、それは、遺伝

子からすれば、きわめて利己的な行動なのである。

この利己的な遺伝子という考えを、親子やオスとメスの関係、社会行動などに当てはめていこうというのが社会生物学である。

4 オスとメスの社会生物学

自然選択を遺伝子レベルで考えるならば、遺伝子を子孫に伝える際、一般に、生殖行動が重要であることは容易に承認されうであろう。ここでは、日本の代表的な行動生態学者で、啓蒙活動にも熱心な小原嘉明氏にしたがって、生殖行動にかんする社会生物学をみておきたい。

まず、オスとメスとは、生物学的にはどう違うのかをみておこう。それは、簡単にいえば、配偶子の大きさの大小によるのである。精子と卵子の大きさの違いを考えていただきたい。同じ量の遺伝子を伝える(厳密に言えば、細胞質遺伝があるので卵子の遺伝情報のほうがおおい)とは思えないほど、卵子は、精子にくらべて圧倒的に大きい。生物学では、大きい配偶子、あるいは、大きい配偶子をもつ個体をメス、小さい配偶子、あるいは、小さい配偶子をもつ個体をオスという

のである。また、一般には、オスの配偶子は、おたまじゃくしに似ているといわれるように鞭毛をもち、運動性があるのにたいし、メスの配偶子は、鳥類の卵のように円形、あるいは、楕円形で運動性は低い。

このことは、配偶子を作り出すのに注ぐエネルギーに大きな差をもたらす。したがって、一生の間に作り出す配偶子の数にも大きな差をもたらす。わかりやすくするために、比較的良好に知られている人間（ヒト）で考えてみよう。ヒトのオスは、一日に数億の精子を作り出すのにたいし、ヒトのメスは、一月に一つの卵子しか機能しない。

さらに、子を生む場合、とくに、ほ乳動物では、体内での妊娠期間、子が生まれてからの授乳期間を考えると、メスは、オスとは比較にならない長期間を拘束される。ヒトでいえば、ヒトのメスは、一個体の子を生むために、ほぼ一年に近い妊娠期間を必要とする。その間、ヒトのオスは、可能性としては、ヒトのメスにくらべて、無限大ともいえるほどの数の子を作りうる。

このようなオスとメスの差は、社会生物学によれば、オスとメスの間に決定的ともいえるべき生殖行動の違いをもたらすとされる。このオスとメスの生殖行動の違いは、社会生物学

では、オスとメスの戦略の違いとして説明される。

一般に、オスもメスも、その子にたいする血縁度は、ほぼ同じであり、したがって、子を作ることによって得る、遺伝子を残す目的にかんする利益は同じである。しかし、オスは、メスにくらべて、子を作る際のエネルギーがきわめて小さく、また、だからこそ、子をメスよりも多く作る可能性をもっている。したがって、オスのスローガンは、「できるかぎり多くのメスを！」というふうに変式化できる。また、メスは、一個体の子に費やすエネルギーがオスにくらべはるかに大きいのだとすれば、メスのスローガンは、子孫に自分の遺伝子を残すのに有利な遺伝子をもったオスを選び、できるかぎり遺伝子を残す可能性の高い子を作ることになる。

ここから、ゲーム理論にしたがって、さまざまな戦略が生まれる。オスは、メスを獲得するために、メスを探索し、誘引し、他のオスと闘争しなくてはならない。たとえば、メスを探索する場合でも、ただあてずっぽうで探索しているのではない。探索も、最適戦略でなされねばならない。メスもつとも多くいる場所と時間帯があったとしても、その場所や時間帯は、また、ライバルも多く、競争も激しい。したがって、少しずらしたほうがメスを獲得しやすい場合もありうる。

いつでもどこへでかけるべきかを、ゲーム理論にもとづいて計算すると、実際の生物の行動と一致するというのが社会生物学、行動生態学の最近の研究の成果だとされている。なわばり争いもまた、この観点から説明される。

また、代替戦術、スニーカー (sneaker) 戦術というものもある。これは、オスでありながら、他のオスにオスと思わせないようにふるまい、他のオスの攻撃を逃れようという戦術である。たとえば、サケのオスは、繁殖期には、鮮やかな婚姻色を帯び、婚姻色を帯びたサケのオス同士は、メスの近くの位置を占めようと争うが、オスにもかかわらず、婚姻色がなく、他のオスの攻撃を避けるオスがいる。このオスは、身体も他のオスよりも小さく、争っても勝てないのだが、婚姻色が無いから、他のオスの攻撃を受けずにメスの近くに隠れていて、メスが産卵するとすぐに自分の精子をかけることに成功する。

オスは、一般に、他のオスとメスの獲得のために争うばかりでなく、獲得したメスに確実に自分の子を産ませるのでなければ、自分の遺伝子は残せない。そのため、オスは、獲得したメスが他のオスの遺伝子を受けることを避けるため、つねに監視し、メスを確保し続けねばならない。よくいわれる

いつもいっしょにいる仲のいいつがいのいうのは、じつは、オスがメスを確保するためメスについて回っているにすぎないと、社会生物学はいう。

メスの側も、戦略をもっている。メスは、すでに述べたように、生殖を繰り返す能力が低く、自分の遺伝子を残すためには、遺伝子的に見て、よりすぐれたオスを選ばねばならない。そのためには、まず、オスの求めに応じてすぐ交尾をせず、オスを選択する時間を作ることが必要となる。オスの求めにすぐ応じないのは、また、子育てにオスも参加させるためである場合もある。

一般に、生物が子を育てるのは、それほど成功率が高いものではない。子が少なく、また、天敵も多いとすると、オスは、子育てをメスだけに任せ、「できるかぎりの多くのメスを！」とメス獲得だけに専念できない。そんなことをすれば、子が育たず、自分の遺伝子を残せないからである。この場合は、いわゆる一夫一婦制が成立する。

以上のようなオスとメスの戦略は、オスの生殖くりかえし能力がじゅうぶん低いときは、もちろん、オスとメスの戦略は、逆転する。

いずれにしろ、社会生物学では、「遺伝子を残す」ことを

最大の基準として自然選択が行われているのだという論理で戦略が立てられて、生物の行動が規定されているとする。

5 社会生物学における人間と社会

社会生物学における「遺伝子を残す」ための戦略という観点は、オスとメスの関係ばかりに適用されるのではない。すでにみたミツバチのように、集団で生活する生物、いわゆる社会性昆虫などがなぜ集団、あるいは、社会を作るのかという問題も、社会生物学では、やはり、遺伝子を残すという利己的な目的が利己的であるがゆえに利他的な行動となるという論理で説明される。つまり、集団や社会をつくるのも、自分の遺伝子を残すのに有利である場合だという説明である。

このようなオスとメスの関係や社会形成の論理は、人間に適用されることはないのか。E・O・ウィルソンによれば、社会行動をする生物は、群体クラゲから人間まで、社会行動の主な性質にしたがって、四つの段階に分類しうる。群体無脊椎動物、社会性昆虫、人間以外の哺乳類、人間である。これは、進化の段階に呼応しているといえるだろう。この順に、凝集性、利他性、共同性といった社会性を示す性質は、弱ま

っていく。つまり、集団にたいする滅私奉公的な帰属を要求されることは少なくなり、個々の個体は、自分、あるいは、自分の血縁者にたいする利己的な態度が許されるようになるというのである。これは、もちろん、遺伝子を残すという目的のために、最適の戦略を立てても、いや、最適の戦略を立てるからこそ生じる事態である。

ところが、この四段階のうち、人間だけは、例外となっている。たしかに、人間も、自分の個体および個体の血縁者にたいする利己的な態度は、ほかのほ乳動物にくらべても、より多く許容されている。ただ、人間の場合は、同時に、個体（個人）の生存や生殖行動における利己的な態度を犠牲にすることがほとんどなく、ほかのほ乳動物以上に利他性をももち、驚異的な協調性があるとされている。

このようなE・O・ウィルソンの人間観を、鈴木茂氏は、ヒューム主義と呼んでいる^⑦。人間の本質を利己主義に置くのは、ヒュームばかりでなく、ホブズ、ロックらイギリス哲学の伝統であるが、とくに、ヒューム主義だというのは、ホブズ、ロックなどが利己主義的な人間がその利己主義を拡大していくと、結局は、人間社会の不調和を招くというのにたいして、ヒュームの思想と社会生物学は、利己性の拡大が

そのまま利他性をもたらすという点にある。つまり、E・O・ウィルソンの人間観は、利己性と利他性が予定調和的に融合するところにあるといえよう。

このウィルソンの人間観は、やはり「利己的な遺伝子」を主張するドーキンスなどが徹底的に遺伝子的な利己主義を主張して止まないのにくらべると、かなりおとなしいともいえる。しかし、たとえば、宗教などまで、社会生物学で説明して、「宗教の社会生物学化」を主張するのを見ると、どうてもい賛意を表すことはできないだろう。

6 人間（ヒト）のオスとメス

人間にかんするオスとメスの関係も、推論の域を出ていないが、やはり、小原嘉明氏にしたがって、人間の生物学的特殊性として主張されている論点を簡単にみておこう。

ヒトのオスは、オスの一般的な、遺伝子的によいとされている性質をもっている。すなわち、第一に、強い性欲であり、第二に、性的刺激にたいするきわめて早い反応性であり、第三に、メスの処女性、メスの移り氣にたいする神経質さであり、第四に、移り氣な性質である。これらの性質すべてを

生物学的なものだというのは、反論もあろう。第一の性質、第二の性質はともかく、第三の性質、第四の性質は、文化的ではないかと考える向きもあろう。ともかく、ここでは、社会生物学の立場では、どう考えられるかをみておこう。つまり、遺伝子を残すためにどういう性質が有利かという観点で考察される。

第一の性質と第二の性質が遺伝子的によいと考えられるのは、当然であろう。第一の性質により、メスの探索に入り、第二の性質により、すぐに交尾に入るとことは、遺伝子を残すために有効であると考えられる。第三の性質は、メスの獲得というよりメスの確保の性質であろう。第四の性質は、オスのスローガンである「できるかぎり多くのメスを！」にしたがっている。

哺乳類のメスは、一般に、体内に子を宿し、出産後も、みずからの母乳で子を育てねばならず、子育てに大量のエネルギーを消費せねばならない。したがって、生める子の数に限界があるし、子は、きわめて貴重である。その子が生き残り、遺伝子をさらに残していくことが可能であるような遺伝子をもったオスを選ぶことは、よりいっそう重要である。ヒトのメスも、オスを選ぶための性質を備えていると、小原嘉明氏

はい。それは、性にたいする内気な性質だという。しかし、このような性質は、社会的文化的なものだという反発は、当然存在するだろう。

また、女性の生物学者、ヘレン・フィッシャーは、ヒトのメスの、ほかの動物のメスと比較した場合の特徴は、生殖活動がきわめて活発であることであるといっている^⑧。この指摘には、二つの論点がある。一つは、その生殖活動が性周期にかかわりなく可能であることである。ふつう、霊長類のメスは、ほぼ一月を周期とする月経周期があり、その間、生殖活動をおこなうのは十日ぐらいである。ところが、ヒトのメスは、ほとんどいつでも生殖行動が可能であり、その休止期間はないに等しい。もう一つは、ほかの霊長類のメスは、妊娠期間や授乳期間には生殖活動を休止するのたいし、ヒトのメスは、妊娠期間であろうと、授乳期間であろうと、生殖活動を休止することはないということである。

このことを社会生物学的に解釈すると、どうなるのであろうか。ヒトのメスだけがなぜこのような性質をもったのであろうか。それについては、ヒトが二本足歩行を始め、産道が狭まったことに関係があるという。ヒトのメスの出産が困難なもののためとされるが、その結果、子をじゅうぶんに体

内に置かず、未熟なまま出産することで解決せざるを得なかった。いわゆる生理的早産である。この説明には、反対意見もあるが、ここでは、生理的早産についての社会生物学的解釈を見ておこう。生理的早産は、未熟児をともない、ヒトのメスに、子育ての重労働をもたらした。未熟児は、みずから母親にしがみついたりすることはなく、ヒトのメスは、未熟児を抱きかかえなくてはならなかった。それは、外敵からの防御、えさの確保に不利であったであろう。そのため、ヒトのメスがとった戦略は、子育てにオスを参加させ、オスに外敵から守らせ、えさをオスから得ることであった。そのためには、オスをつねに引き付けておかななくてはならない。それは、オスに交尾をかんたんに許さないだけでなく、つねに発情していることでオスを引き付けるといふかたちで具体化されたのだとヘレン・フィッシャーは、いうのである。

いずれにしろ、根拠がうすいという感じは、免れない。オスとメスの関係にしても、社会性にしても、人間にかんしては、社会生物学の研究者のあいだでも、まだ一致した見解はないようであり、いずれにしても、推論の域を出ないといえよう。

社会生物学にたいする批判は、たとえば、「人民の科学派」と呼ばれるS・J・グールド、L・C・レウォンティンら有名な進化生物学者によって、きわめてきびしくなされている。グールド、レウォンティンが、E・O・ウィルソンとおなじハーバート大学に勤めていることもあって、科学ジャーナリズムでもこの論争は、しばしば取り上げられ、注目を浴びた。

批判の論点は、二つある。一つは、社会生物学は、自然選択万能論であり、進化論として受け入れ難いということである。もう一つは、社会生物学は人間的な決定論に導くものだということである。

すでにみたように、社会生物学は、自然選択説と密接に結びつき、自然選択説を最大の根拠としている。自然選択説は、生物の合目的性を説明するうえでは、重要な役割を果たしてきた。また、自然選択が進化において機能していることを否定することはできない。しかし、進化が自然選択ですべて説明できるかという点、疑問であるといわざるを得ない。すでに、自然選択説以外のさまざまな学説が存在することは述べ

た。それらは、自然選択説を全面的に否定するものではなく、むしろ、補完する関係にあるが、たとえば、中立遺伝子進説では、生物の突然変異は、自然選択説のいうようにすべて生物の生存に有利か不利に働くのではなく、有利でも不利でもない中立のものもあり、むしろ、それがほとんどだと主張する。この中立遺伝子進説は、有力な傍証をつぎつぎに得ている。社会生物学は、自然選択説に一面的に依存し、あまりにも強引な論理で、抽象論だという非難は免れないだろう。

行動を遺伝する遺伝子は、少なくとも、現在の分子遺伝学では確定できない。そのかぎり、行動の遺伝や進化にかんする議論がある程度抽象論となるのは止むを得ないであろう。また、行動は、遺伝子の支配をまったく受けないというのは考えにくく、行動の進化は、今後の生物学の課題となろう。

また、人間に生物学の知見を適用する場合、どうしても、ナチスの社会進化論や優生学が想起される。日本でも、そのファシズムの形成に果たした社会進化論の役割は忘れられてはならない。社会生物学にたいする批判も、人間の問題を生物一般の問題に還元するところに集中した。それが危険であるのは、容易に人種差別、性差別につながる点にある。まして、資本主義下で疎外されエゴイズムを剥きだしにした人間

を、むしろ、自然だと主張すれば、あまりにも、社会科学にたいして無知だといわざるを得ない。また、利己主義がヒトの自然だとしても、それがそのまま肯定されてもよいということにならない。

しかし、人間の本性（human nature）を考えると、その生物学的基礎にかんする考察は不可避といえるであろう。

この点で興味深い指摘をしているのは、生物学者、小原秀雄氏である^⑨。小原秀雄氏は、現在の人間論の状況を人間の両極化と呼んでいる。それは、一方で、人間をサルと同一視、あるいは、人間とサルをきわめて近く捉える議論があるが、他方、人間の生物学的基礎を事実上無視し、すべて社会的文化的要因とする議論もまた、存在しているということである。

社会生物学は、典型的な前者の議論である。後者の議論の根拠とされているのは、ヒトの生理的早産であり、証拠とされているのは、乳児がオオカミに育てられ成長したという「オオカミ少女」である。しかし小原秀雄氏によれば、この「オオカミ少女」は、ほとんど信じるに足らない。まず、人間の成長速度とオオカミのそれは、あまりにも差があり、オオカミの乳は、人間の赤ん坊が消化できるものとは考えられず、オオカミが人間の子を育てるのは、生理的に無理であるし、

また、しばしばオオカミ少女の証拠として出される写真は、オオカミには木に登る習性がないのにもかかわらず、野性味を出すためか、木に登っている写真で、信頼できないものである。

では、人間の両極化は、いかに解決されるべきであろうか。人間の生物学的基礎はどう考えられるべきだろうか。

ヘーゲルは、有機的な生の過程を、形態化の過程と同化の過程と、この両者の統一としての類の過程の三つの過程で捉えている^⑩。しかし、人間でない有機体は、類と個の悪無限に陥るとされ、だから自然に歴史はなく、類と個の悪無限を打破するのは、普遍を捉えうる精神とし、歴史は精神のみがもつとした。ヘーゲルは、自然の歴史、進化を否定してしまうという大きな限界をもつたが、学ぶべき点があるといえよう。人間は、動物の同化とはあきらかに異なる労働に基づき、文化、あるいは、人類としての歴史を形成してきた。人間は、自分の情報を遺伝子ばかりではなく、文化の一員として人間の歴史に、さらには、自然の歴史に残す存在である。つまり、人間は、もちろん、形態化、同化、類の過程を自然的存在としてもっていると同時に、それらの諸過程を乗り越え、類と個の矛盾を止揚し、文化を形成する存在でもあるのである。

ここにこそ、解決の糸口があるのではなからうか。

人間の生物学的基礎の問題、自然史的過程における人間の歴史の連続性と非連続性の問題については、それ自体を主題として別稿を期したい。

注

- ① 伊藤嘉昭「日本の生態学」、『日本の科学者』、Vol. 15, No. 5 / 岸田二「社会生物学の系譜」、『自然』、一九八〇年九月号
- ② 鈴木茂「人間・社会・生物」、『思想と現代』、創刊号
- ③ Richards, J. R., A Defense of Evolutionary Ethics, Biology & Philosophy, Vol. 1, No. 3
- ④ 進化的認識論については、すでに紹介検討がされているが、入江重吉「装置の学としての進化的認識論」（唯物論研究協会編『現代思想の境位』、白石書店、一九八八年所収）参照
- ⑤ たとえば、小原嘉明『オスとメス 求愛と生殖行動』、岩波ジュニア新書、一九八六年
- ⑥ 同上書
- ⑦ 鈴木茂「人間・社会・生物」、『思想と現代』、創刊号
- ⑧ ヘレン・フィッシャー『結婚の起源』、伊沢絃生・熊田清子訳、どうぶつ社、一九八三年

⑨ 小原秀雄『教育は人間をつくれるか』、農文協、一九八九年

⑩ ヘーゲルの有機体論については、別稿を期したいが、とりあえず、稻生勝「有機体学」（岩佐・島崎・高田編「ヘーゲル入門辞典」（予定）、未来社より出版予定）、稻生勝「対象としての自然と主体としての自然」、『和光大学人文学部紀要』、24号を参照されたい。

（い）のお まさる 和光大学非常勤講師・哲学・科学論

■書評

吉田傑俊著

『現代思想論』

碓井 敏正

『現代思想論』は、ここ3、4年の間に各雑誌に発表された6本の論文を、三つの編にまとめ上げたもので、著者自身述べているように、前著『戦後思想論』の姉妹編をなすものである。ただ前著では、戦後思想を三つの潮流に分けて、その特質を概括的に論じていたのに対し、『現代思想論』では、まさに現代の保守的、反動的思想潮流と直接切り結ぶ形となっている。

しかも批判される現代思想は、ブレモダン、モダン、ポストモダンという三つの傾向に分類され、それぞれが一つの編を構成している。具体的には次の通りである。

第一編 天皇制イデオロギーの現在—ブレ

モダニズム批判—

第二編 知識人の今日—モダニズム批判—
第三編 「反哲学」の地平—ポストモダニ

ズム批判—

現代思想の一つの特徴は、時代の過渡期的性格を物語るように、近代に対する評価を軸としながら、様々な装いをこらした新旧の諸潮流が混在しているところにある。したがって、現代思想の批判が三つの潮流に対する批判の形をとることは、現代の思想状況を反映したものである。もっともそれは、現代思想を全体的に捉えることができる場合に限られるのであって、それをよくなしえたところに、著者のイデオロギー批判の守備範囲の広さがあると言えるであろう。

全体的な俯瞰はこの位にして、以下各論にわたってみてゆこう。第一編ではブレモダンの思想として、天皇制イデオロギーが問題とされている。ブレモダンの思想を代表するものは、やはり天皇制イデオロギーとそれに結びついた各種の「日本文化論」であろう。特に一昨年から昨年にかけての天皇騒動は、いやが上にもこの問題に対する関心を高めずにはおかなかった。その渦中で書かれたのが、「象徴天皇制の理念と現実」である。

この中で吉田氏は、明治から現代に到るま

での天皇制論を跡付けているが、特に最初に論じられている福沢諭吉の天皇制論を、「今日の象徴天皇制の思想的原型をなし、現今の雑多な天皇制論の射程を越えるもの」として、もっとも重視されているように思う。評者は日本思想には暗いのであるが、この評価は正確であると思う。なぜなら、福沢は人間俗世界の諸活動を越えた、独特の情感的価値として皇室を捉えたのであるが、最近の体制側の天皇論の中に、市民社会の経済活動に本質的にもなう精神的空虚さを補充する機能を、皇室に与えようとする論調が目立つからである。吉田氏は、正當にも権力と権威の相互依存性を強調されているが、ブルジョア権力にとって、皇室の権威の利用価値はこの辺にあるのではないだろうか。これはまた、ブレモダンとポストモダンの融合の、一つの反動的形態ともなりうるものである。

さて、第二編の第1論文（「戦後『啓蒙主義』の危機と再生の問題」）では、佐藤春吉氏による啓蒙思想の本質規定に依拠しつつ、啓蒙主義の墮落を三つの形態において捉えている。それらは、①「現代社会への無批判な日常的意識の容認に墮す」場合（山崎正和）

②「その疎外的状況を一挙に抽象的に廃棄す

る国家への帰順に陥る」場合（江藤淳）③
「その中間を左右する懐疑に満足する」場合
（西部邁）である。

この分類の仕方自体は、ユニークで面白い
ものであると思うが、①はともかく②や③
をたええ墮落形態であるとしても、啓蒙主義
との系譜関係の下に置いてよいのかどうかに
ついては、若干疑問の残るところである。ま
た西部邁氏は、真正保守主義の立場から、①
の立場を徹底的に批判することを自己のアイ
デンティティとしており、①と②の間を左右
する思想家とは考えにくいのであるがどうで
あろうか。

第二編の第2論文（『正義から儀礼へ』は
現代の倫理たりうるか）は、①の潮流を代
表する山崎正和氏の著書、『文化開国への挑
戦』に対する批判である。この中で吉田氏は、
中江兆氏の『三酔人経綸問答』における三者
三様の議論を重ね合わせながら、山崎氏の思
想の基本性格を以下のように規定する。「山
崎氏のイデオロギーは……狭義の強権的国家
イデオロギーではなく、むしろ戦後に形成さ
れた『市民社会』的基盤に内在する現実的イ
デオロギーでありつつ、今日の『新国家主義』
を支える一つの有力なイデオロギー機能を果

たしているものである。」

この規定は、山崎氏流の「消費的個人主義」
に対するものとして、簡潔で、正鵠を得たも
のであると言えるだろう。加えて、「消費的
個人主義」の幸福観の空虚さに対する氏の批
判にも全面的に賛成である。この問題には、
「豊かさ」についての最近の論壇の議論とも
共鳴しあう内容がある。一般に、「幸福」と
か「豊かさ」といったテーマは、従来モラリ
スタが好んで取り上げるところであったが、
唯物論の側からのアプローチがもつとあつて
よいように思われる。

ポストモダンニズム批判の第三編の第1論文
（『近代の超克』哲学の諸問題）では、広
松渉氏がマルクス主義の解釈（物象化論）か
ら出発しながら、いかにしてそれを歪め、「事
物的世界観」の確立から、「近代の超克」を展望
するに到ったかが丹念にたどられ批判される。
そして結局のところ、広松哲学は近代の諸問
題を現実的に解決するものではなく、主観的
に克服しようとするものであり、そのことに
よって近代を免罪し、延命させる点で、反唯
物論、反科学の最悪のブルジョア哲学である
と断じられる。広範囲にわたる広松哲学の全
面的批判として、この論文は恐らくもつとも

まとまったものと言えるのではないだろうか。

第三編の第2論文（『反哲学』イデオロギ
ーの企図と本質）が問題とするのは、新岩
波講座哲学の傾向である。吉田氏は講座の基
本的立脚点を、概念的な世界観と科学的認識
論を全面的に放棄する、「反哲学」、「反イデ
オロギー」と規定する。講座の性格規定とし
ては、これがもつとも重要なポイントである
だろう。そして「反哲学」の中身は、言うま
でもなく非合理主義である。

思うに今日ほど理性が貶められ、非合理主
義があらゆる領域で跳梁している時代も珍し
い。これはまさに現代日本のイデオロギーが、
資本主義の腐朽段階にあることを示すもので
あろう。本書は、そのような時代における唯
物論陣営からの貴重な反撃の書である。しか
も批判が、その対象についての透徹した理解
と、直截な本質把握によって裏づけられてい
るため、読者を納得させずにはおかない。そ
の意味で本書は、現代日本におけるイデオロ
ギー批判の一つのスタイルと、水準を示すも
のととなっている。多くの人々が一読されるこ
とを期待したい。（白石書店 2472円・
税込）

（うすいとしまさ 京都橘女子大学・哲学）

■書評

刊行委員会編

『加藤 正著作集』第一巻

石井 伸男

加藤正は、戦前の唯研を主な舞台として活動した（一九四九年没）ユニークな唯物論哲学者であった。その仕事の全貌を伝える『著作集』が全二巻で企画され、今回目の目を見たのが、この第一巻である。加藤の著作集は一度六〇年代はじめに山田宗睦氏の編集で出されたことがあったが、不完全であり、かつとくに絶版になっている。今回井上康氏を中心に編集された著作集は「加藤の執筆にかかる文章のすべてを収録する」ことを目指すもので、緻密に編集されており、価値が高い。この第一巻には、生前発表された哲学論文が、初出稿を定本として発表順に収録されている。各論文に詳しい編者註もつけられており、多くの論争的な性格をもつ論文がどうい

う状況のもとで発表されたものか、かなりわかるようになってきている。

それにしても、いま、九〇年代に入り、昨年の嵐のような、スターリン主義に主導されてきた「社会主義」の瓦解のうえに立って、これらの論文を読むと、一種奇妙な感慨が湧いてくるのである。

加藤の立場は首尾一貫明確であった。彼は唯物論が唯物論たるゆえんを、人々の「理論的意識」が「科学」であって、「客観的真理」をとらえる、ということの上に置き、当時さまざまなに表明された、真理を把握するためになんらかの特殊な「認識主観」が必要だという諸見解を、首尾一貫して批判した。この立場は必然的に、スターリン・ミーチン流のソビエト哲学とそれを受容した唯研主流派（船山信一、山田坂仁、永田廣志ら）との対立に進むこととなった。

「わが辯証法的唯物論の回顧と展望」（三年四月）は、その「党派性論争」に火をつけたものであり、また『フォイエルバッハについて』第一テーゼの「一解釈」（三六年四月・五月）は、マルクスのテーゼの分析をつうじて「党派性」と「真理性」の関係問題にせまるもので、ともに水準が高く、今読んでも

教えられるところがある。

「階級が生み出した理論であり、党派が生み出した理論であるという理由で、その理論の階級性及び党派性を云為し、その階級その党派のために、他の理論に対してこの理論を擁護しなければならぬ」としたら、そんな理論は宗教と扱ふところはない。」（『理論の党派性について梯氏に』、本書一六頁）——これは加藤の「科学主義者」、「客観主義者」としての信念であったが、どうだろうか、これは「宗教」に墮した「マルクス・レーニン主義」の行く末を予言した言葉ではなかったろうか。

だが、では、加藤が提唱した科学主義的唯物論が、現代にそのまま生かされるべきかというなら、私にはそうとは考えられない。そもそも事柄を「あるがままにとらえる」、「純粋思惟」とはなにものなのだろうか？ 対象のみが実践によって制約されて、対象の世界に存する我々の主体（主観でも同じ）が歴史的な制約をうけないということがありうるのだろうか。……いろいろな思いが巡ってくるのである。

（ユニテ 税込み七〇〇円）
（いしい のぶお 高崎経済大学・哲学）

■書評

井上尚美著

『言語論理教育入門』
— 国語科における思考 —

鶴見 勉

我々日本人は、物事について論理的に討論を深め、よりよい人間の解決を見いだして行くことが、余りにも下手である。すぐに感情になり相手に言い勝とうとする。しかも、我々はこの問題に対して何等の具体的対応策も持っていないのではあるまいか。

ここに紹介する井上尚美氏の『言語論理教育入門』は、この緊急にして重要な問題に対して、その責任の一半は国語教育にあるとし、国語教育を革新することによって解決を図ろうという、考えてみれば極めてオーソドックスな方法論を以て、教育的実践への計画書を示している。井上氏の御労作と熱意に敬意を表し、内容の一部を紹介させて頂く。

井上氏の提唱する『言語論理教育』の目的は、

情報化社会にあつて「真に役立つ情報を主体的・批判的に取捨選択でき、主張を論理的・説得的に述べる能力を持った人間に教育したい」（一三頁）という、極めて現代的なものである。文学教育に偏した日本の国語教育に、「論理的思考」を教科内容として取り入れることによって、それを実現しようとするのである。

氏の言う「論理的思考」とは、アメリカの母国語教育における「批判的思考（Critical thinking）」に学んだものである。氏は、「批判的」という言葉は日本では「他を非難する」意味で用いられるので避け、「論理的思考」の語を用いる。（二〇頁）氏の言う論理的思考とは、形式論理だけではなく、「一般意味論」による思考である。一般意味論は、文章の意味内容に関する論理、文の意味と対象の関係、話し手と聞き手の関係も研究する。批判的思考と一般意味論に関しては、アメリカを中心にした研究とその教育への波及について、歴史とそれぞれの内容が紹介されている。

ハヤカワの一般意味論の描く理想的人間像は、「シナヤカな柔軟性のある人間」であり、その特徴は、自己の才能をフルに発揮し、真実を見抜き、個々の経験の真実を重んじる人間であり、そういう人間は最も深い意味で倫

理的であると言う。（一四三頁）一般意味論は、事実第一主義、概念（言葉）と実際の違いの認識、ものの独自性を謙虚に認め言葉で総ては尽くせないことを知る、独善的・閉鎖的・自己本位な態度を避け謙遜な態度の必要性を訓練するという、論理学以上の人間性を重んじた思想的内容を含んでいる。これら多くの内容についての、具体的な《扱い方の例》と《狙い》が示されている。（一四五頁）

「論理的主張の構造」研究や、「レトリック」の研究とそれを言語教育に取り入れた教科内容も紹介されていて、井上氏の教育実践への具体化の熱意が伺われる。

一つ疑問を感じたのは、最終章の井上氏御自身の「言語論理教育のプログラム」に、アメリカの批判的思考や一般意味論の人間的内容の豊かさが余りなく、論理的形式性が感じられることである。「論理的思考」の語は価値批判を含まないから、原語を生かして「批評的思考」とすべきか。批評から創造への重要な意味があるのである。形式に流れやすい日本での実践の困難さに深く思いを致した。

（明治図書 八一〇円・税込）

（つるみ つとむ 木更津高専・国語）

■書評

M・クーリー著

『人間復興のテクノロジ』

広井 敏男

「カロシ」という言葉が世界で通用している。もちろん過労死のことである。日本語がそのまま、国際語として使われるようになったのは、それが示す現象が特殊日本的だからであろう。少なくとも海外ではそうみているためと思われる。

マイクロエレクトロニクス化を中心とした技術革新のことも進んだ国の一つ日本では、労働時間は先進資本主義諸国中もっとも長く、しかもその一時間一時間につめこまれる労働量は超過密である。労働者は、心身ともにへとへとに疲れ、あげくの果てに死に至る人も少なくないという。実際それをうらづける資料もある。技術革新のもとの長時間過密労働とは、奇妙な表現であり、形容矛盾

とすら受けとれる。科学・技術は本来、人類をさまざまな桎梏から解放し、社会進歩を推し進める強力な武器のほゞである。コンピュータの基礎理論となったサイバネティクスの創始者N・ウィナーは、そのねらいを「人間の肉体的な使用」とうたっている。

本来、人類に恩恵をもたらす、人間らしさを確かなものとしてくれるはずの技術が、今日のコンピュータ社会においては、人々の労働から人間らしさを、創造性を失わさせている現実はどこに原因があるのか、これが本書のテーマである。そして、現代の技術ニューテクノロジに貫徹している近代科学の原理とは異なる原理にもとづく技術への転換を提案する。

原題は、「建築家がミツバチか」で、マルクスの「資本論」のなかのつぎの一節に由来する。そしてこれが本書の立場である。

「蜜蜂はその蜂房の構造によって多くの人間の建築師を赤面させる。しかし、もともと最悪の建築師でさえ、最良の蜜蜂にまきついている。というのは、建築師は蜜蜂を蝨で築く前にすでに頭のなかで築いているからである。」

著者クーリーは、本書「はしがき」によれば、航空宇宙産業分野の設計などを専門とす

るエンジニアで、イギリス屈指の航空機製作会社の労働運動を指導している。この経験のなかで、本書でもとりあげている「ルーカス・プラン」と呼ばれる「もうひとつの生産——社会的に有用でエコロジカルに健全な生産物を」なるプランを編み出している。このほかにもさまざまな分野で活躍をつづけてきており、一九八一年には、「人間中心のコンピュータをベースとするシステム」の分野の業績により「もうひとつのノーベル賞」を受賞している。この賞は、ノーベル賞が「人類の幸福に寄与する研究」というノーベルの理想とは無関係な人に多く与えられていることに驚いたスウェーデンの貴族が設けたものだという。

本書はもともととは出版するために書かれたものではないという。それは「産業活動、労働組合活動、学術活動、政治活動の各分野の実践から生まれ、特異な体験から得られたスケッチと観察、経験と分析の単なる寄せ集めなのである。」だが、一貫した立場がある。一つは「常に機械よりも人間を優先すべき」だという主張、二つは、人間の能力や才能に對し素直に驚き、喜ぶ立場である。

著者はまた、「問題を明確に、鋭く、時に

は論争的に見定めることだけでは十分」ではなく、「それらの問題に取り組む大きな責任がある」との立場を明確に宣言する。「評論家」ではないのである。この姿勢は、これまでの著者の経歴によってうらうちされているのはもちろんである。

では、本書で展開されている著者の主張のいくつかを要約しておこう。

まず、著者はニューテクノロジーの下で、労働が大きく変容したことをとりあげる。コンピュータ化の進行とともに肉体労働ばかりか精神労働の分野にまでも科学的管理と称するテラー・システムの思想が導入され、重要なのは機械であり、人間はそれに適合するように選ばれる。人間はシステムの部品であり、それがもつとも価値のある属性は抑圧される。このような疎外された労働、あるいは人間の疎外は人間の頭脳資源の二重の浪費につながっていく。つまり、利用可能な資源を利用しないこと、その品質を劣化させることである。

このような労働の非人間化、人間疎外の現状を著者は鋭く批判する一方、人間中心のシステムを対置する。それが先にも触れた「ルーカス・プラン」で二章に亘って論述する。

それは一ことでいえば、社会的に有用で、エコロジカルに健全な製品の生産システムであり、労働者の創意と工夫が存分に活用されるものである。

技術革新下での人間疎外を論じる時、科学技術の誤用ないし悪用論と近代科学と結びついた思想にこそ原因があるとする議論が対立する。このように裁断すれば著者は後者の立場に立つ。

著者は、科学や技術は中立ではなく、それが生み出された社会の多くのイデオロギイ的仮定をそれ自身のなかに体现しているとみる。当然、「歴史的に規定された男性的な諸価値」

——「白人男子の戦士の価値」を組み込んでいるから、たとえば女性差別が構造化されており、また第三世界の文化的、社会的構造とは両立できないものとなる。ニューテクノロジーの下での人間疎外もこのようなコンテキストでとらえるから、ニューテクノロジーのいわば脱近代化——人間復権のテクノロジーの構築は、近代科学の原理の転換なしにはすまされない。このなかで著者が強く主張するのは、M・ボラニイが提唱した暗黙知の重視である。科学的というとき、人間の判断、主観的なもの、非言語的認識、あるいは計量不

可能なものを除くという意味が含まれているというのが大方のとらえ方であるが、このような考えが近代科学をゆがんだものにしているともみる。そして、科学的知識の対極にある暗黙知に支えられた知識を組み入れることを主張する。このような主張の根拠は、たとえば職人の技能、カンなどにも求められる。

本書は、以上垣間見てきたように、科学や技術のあり方を根底的に問い直し、人間との共生可能なそれへの転換を主張したものである。いくつかももう少し詰めた論議のほしい箇所も散見されるが、(著者自身のいう覚え書き的なことのためにであろう)、科学論、技術論の分野からも注目すべきものといえよう。

本書は以下の九つの章から構成されている。
一、問題の明確化、二、労働の変容、三、人間と機械、四、能力、技能、「トレーニング」、五、可能性と現実、六、ニューテクノロジーの政治的な含意、七、ルーカス・プラン、八、ルーカス・プラン——一〇年のあゆみ、九、社会的展望と技術的展望

大変、読みやすい訳文である。

(御茶の水書房 三二九六円)

(ひろい) としお 東京経済大学・生態学

ポストモダンの認識論批判

渡 部 正 元

一 ポストモダニストたちの近代の合理的 理性批判

ポストモダニストたちの近代の合理的理性批判の共通点は、近代哲学が理性と感性のアンチノミーにおちいりいきまらなかった原因は、すべてを合理的理性に還元してしまった結果だととらえ、このブラックボックスから脱出する唯一の方法は、理性を排除し（したがって否定し）、感性的なもの（非理性的なもの）のモメントの復権を主張することにある。そして、この主張はヨーロッパ近代の理性批判だけにとどまらない。

古くはギリシアにおけるアポロンのなもの（理性）を否定して、デオニソスのなもの（非理性）を肯定しており、また、近代哲学の理性と感性のアンチノミーを止揚したとする弁証法的唯物論（マルクス主義哲学）も、最近の社会主義・共産主義の否定的現象からみて、この近代の合理的理性を克服することはできなかった、と断罪している。では、ポストモダニストたちの近代的理性克服のための感性的モメント復権の主張は、真の理性の構築をもたらすのであろうか。そのことをこれから説明しようと思うが、結論を先にいえば、それは真の理性の構築どころか、そのまったく反対の非合理主義の

主張にある。

今日、この非合理主義思想を主張することは何を意味するであろうか。それは、過去の非合理主義の一側面がそうであったように、今日の社会が解決を迫られている焦眉の課題——核兵器廃絶、地球環境保全、すべての国家や民族の平等と真に民主的な政治の確立、飢餓や貧困の解決と富の公平な分配など——から人々の目をそらせ、多くの人々が大同団結して進歩を獲得することにたいする無力感を助長することにはかならない。

ではまず、カンギレムから見てみよう。かれは『正常と病理』で、近代生理学や解剖学は病気を有機体や生命全体の問題として把握するよりも、部分的分析的レベル（量的平均値と数的多数性）においてとらえる性癖があった。たとえば、病気とか病理的なものは以前の生理学的に健康なもの、正常なものからの逸脱であるが、しかし以前の段階に回復できなくても、生命体として環境への適応がなされるかぎり、それはその生命的・有機的活動の次元で健康なものであり、正常なものである。しかるに、過去の生理学は健康やとくに正常なものの概念を絶対化して、この新しい状況に対応した生命活動を看過してしまった。そして、このことからそれを批判

するあまり、それらと臨床の問題を対立させ、臨床は生理学や解剖学を利用するときでさえ科学ではないとか、生命への規範は科学的に規定されるものではないとか、客観的病理学は存在しないとかいつている。これは、分析的・悟性的認識にたいする総合的・理性的認識の形成に際して、前者のモメントを否定することを意味している。それゆえ、カンギレムにあつては、アンチ科学の「価値の哲学」がきけばれるのだ。

つぎに、このカンギレムの影響を少なからず受けて自己の理論を展開した、フーコーの見解をとりあげよう。かれは『狂気の歴史』で、西欧の知は近代以前にはその根底に狂気や非理性と浅からぬ結びつきを保っていた。ところが、近代産業社会の有用性の確立にともない、理性万能の時代が訪れると、理性は狂気や非理性を断罪し、それらにまったく関与しなくなった。その結果、知はその深遠さを失い、ドグマ化された、とのべ、両者の本来のバイブを回復するためには、理性は己の内なる狂気に視座をすえなければならぬとして、高らかに狂気の復権を説くのである。このことは結局、新たな理性の構築を主張しながら、その構築に際して狂気（非理性）のモメントを過大視し、合理的理性を排斥するものである。

さて第三に、カンギレムやフーコーと思潮を同じくし、わが国でその思想を精力的に展開している、中村雄二郎にややくわしく言及しよう。

中村氏の近代的理性の袋小路からの脱出方法は、「共通感覚」による「知の組みかえ」である。「共通感覚」とは簡潔に言えば、諸感覚の統合と常識の二つの側面からなり、かれは前者を重視する。(かれは、戸坂潤は「共通感覚」を常識の側面だけで考察し、諸感覚の統合の側面を看過した、と批判している。)そして、感覚を勝木保次にしたがって、特殊感覚、体性感覚、内臓感覚に分類し、^{*}認識の問題として近代哲学は特殊感覚にふくまれる視覚にすべての諸感覚を服従させたために現在の知の画一化をもたらしたのであり、それを打破するには内臓感覚はともかくとして、体性感覚にふくまれる触覚を重視し、これを認識の土台としなければならぬことを強調する。またこの場合に、中村氏にあつては視覚には意識が、触覚には無意識が対応しているのであるから、畢竟意識にたいする無意識が強調されることになる。さらに、触覚を土台として視覚が組みかえられ、諸感覚が統合されて「共通感覚」が形成される過程はこの内的過程自体によって遂行され、外部からの論理的思考の働きかけや媒介は不必要

とされる。

^{*} 特殊感覚(視覚、聴覚、嗅覚、味覚、平衡感覚)。体性感覚(触覚、圧覚、温覚、冷覚、痛覚、運動感覚)。内臓感覚(臓器感覚、内臓感覚)。

それゆえ、この「共通感覚」自動形成説は、複雑な反映活動としての人間の認識活動を、生物諸器官のメカニカルな機能としてとりあつかう身体論と必然的に結びつく。事実中村氏は、ベルグソンの運動図式、メルロー・ポンティの身体図式、フッサールのギネステーゼ、ポランニーの暗黙知に言及し、諸感覚の体性感覚(触覚)的統合として、ベルグソンの運動図式は「人間の身体のもつ受動的かつ能動的という両義的なあり方がそれほど突つこんで捉えられ」^{*}ておらず、メルロー・ポンティの身体図式は「体性感覚のさらに深部にあると思われる内臓感覚については、未だこれを取り込んではいない」^{**}が、フッサールのギネステーゼは「体性感覚的統合」とまったく同じものではないにしても、ここには両者(感覚するものとされるもの——引用者注)に共通する可能的な活動的身体のもつ「基底的」で「地平的」な性格がよく捉えられている^{**}といっている。また、ポランニーについては、「知的

であろうと実践的であろうと、外界についてのわれわれのすべての知識にとって、その究極的な装置はわれわれの身体である^{***}ということばを引用している。さらに中村氏は、西田幾多郎の場の行為的直観を身体論的共通感覚を考察したものとしている。

* 『共通感覚論』（岩波現代選書、一一三ページ）

** 前掲書、一一四ページ

*** 前掲書、一一六ページ

**** 『術語集』（岩波新書、一八ページ）

たしかに、認識はわれわれの身体の認識装置によって遂行される。すなわち、感覚諸器官からの刺激が末梢神経を経て中枢神経へ、そして脳およびそのフィードバックというように。それはまさに部分と全体が即有機的に組み合わせられ、構成されている。だが、そのことと人間の認識の問題はまったく別の問題である。

われわれの認識はまず悟性的・分析的思考によって部分（認識所与）を正確に規定し、その規定をふまえて理性的・総合的思考を駆使して、事物の全体を構成する。この構成はたとえ直観による飛躍をふくむにしても、基本的には語り、

規定しうるもの、つまり言語を、概念を媒介として対象に近似的に接近する。個別諸科学は往々部分的（悟性的・分析的）思考の段階にとどまり、全体的（理性的・総合的）思考の段階に発展することを躊躇する。また、近代的思考（カントに典型的な）もこの段階にとどまった。このことから、科学的思考は全体を認識することができず、それを可能にするのは部分と全体を即有機的に結合している、われわれの身体の認識装置だということは許されない。なぜならこれを百万遍くりかえしても、問題は一つも解決されないからである。すなわち、すでにのべたように、第一に悟性的認識の規定をふまえて理性的認識を駆使して事物の全体を構成する課題を放棄するからだ。つぎに、認識（全体的）は直観による飛躍をともないながらもあくまでも言語や概念を媒介として、ジグザグに近似的に発展する過程であるが、その一つのモメントである非言語的・非概念的直観を過大視するからだ。では、部分的・悟性的認識を批判するあまり、それを否定して全体的・理性的認識を一挙に可能とする方法はどこに導くか。それは神秘的な身体論的直観でしかありえない。まさに、ポランニーのいう「われわれは語りうることより多くのことを知ることができるといふことだ。それゆえ、中村氏の身体論的共

通感覚論は、知（哲学）の再生として近代の合理的理性を批判するあまり、感性的なものの統合過程から知や論理的思考の介添を排除しようとするものである。

＊ 前掲書、十六ページ

ところで、カンギレムやフーコー、そして中村氏がかくも批判する近代の合理的理性とは、とりもなおさず悟性的認識をさす。アリストテレスは思考の質的区分を最初に定式化した人であるが、かれは理性を受動的なものと能動的なものに分けた。これがドイツ古典哲学以来今日一般に使用されている悟性（受動的）と理性（能動的）である。ヘーゲルは、悟性は規定しそれに固執するが、これに反して理性は否定的である、とのべた。これはそれらの認識の特徴をよくとらえている。悟性的認識は対象を直観的（観照的）「あるがまま」に認識し、その可能性と限界の自覚なしに対象を把握すべくあたえられた図式やカテゴリーの形式にしたがって抽象的思考を操作する。それゆえ、ここではきわめて厳密な規定的・数量的認識が獲得される。この悟性を否定する高次の理性的認識は、世界を変革する人間の実践的活動の目的にそって創

造的能動的に認識し、諸概念の自覚的な使用、諸概念の本性の検討、最高度にまで達する認識の総合を前提とする。たが、この高次の創造的能動的認識は規定的・数量的認識のたんなる否定ではない。それは否定の否定（肯定）であるため、悟性的認識を保持してその思考を展開する。（悟性を保持しない理性的認識は曖昧なものとなり、体系性と厳密性が失われる。）そして、科学的認識の発展がつねにそうであるように、形成された理性的認識はやがては悟性的認識に転化し、両者はその相互作用を無限にくり返す。

ドイツ古典哲学における主観的観念論から客観的観念論への移行は、カントの「直観的悟性」にもとづく美的カテゴリーを契機として、シラーとともにシェリングによって達成された。このことは同時に、カントが現実的な人間の思考としては存在せず、あくまでも仮説として提起したこのカテゴリーを現実的な人間の思考とすることによって、カントの形而上学的思考にかわる弁証法的思考が形成されたことを意味する。しかし、シェリングにあつては弁証法が直観的認識（「知的直観」、「美的直観」）のレベルにとどまり、悟性を絶対化する形而上学的思考から理性的弁証法的思考への移行にさいして、前者の契機を否定してしまったために、真に弁証

法的理性を確立することができず、のちに対立・矛盾の止揚を絶対者にゆだねる神秘主義・非合理主義の思想におちいたのである。悟性から理性への移行に際して、悟性的契機を否定することなく、否定の否定として肯定したヘーゲルこそ弁証法的理性を確立することができたのである。^{*}

* ルカーチは『理性と破壊』で、「悟性、そして悟性の限界の認識を、認識一般の制限と等置すること、理性的認識への前進が可能であり必然的であるような場所に（直観などの）「超理性」を設置すること——これらが哲学的非合理主義のもっとも一般的な徴表である」ときびしく指摘している。

カンギレムやフーコー、中村氏にしても創造的能動的である理性は批判していない。いやむしろ積極的に肯定している。だが、ドイツ古典哲学についていま展開したように、近代の合理的理性にかわる新たな理性の形成に際して、悟性的認識の契機を否定しているため、真の弁証法的理性の確立にいたらず、カンギレムにあっては反科学の「価値の哲学」、フーコーにあっては狂気の復権による知の構築、中村氏にあっては「共通感覚」として、その理性は直観的な段階にとどまっている。このレベルにとどまる理性はどこにいきつくか。そ

れは、シェリングが論理的には形式論理的展開から一步もふみだすことができなかつたことと、同様の結果におちいつている。

二 直観的レベルにとどまる理性の帰結

真の弁証法的理性の形成において、このような直観的レベルにとどまる理性の帰結はいかに。このことを、中村氏とフーコーの諸見解を通して見ていこう。

まず中村氏の見解であるが、かれにあっては、ロゴスとはとりもなおさず論理ではなく、ことばの論理なのである。そして、従来の弁証法の考えではこの言語の論理の側面が看過されていたとして、弁証法における言語の論理の回復を力説する。このことを展開するとき、中村氏はデカルト・チョムスキー学派が言語活動をもつばら普遍的理性（概念）の立場から考察したことを批判し、ソシュールが統合関係（話線にそって語と語を文として統合する、すなわち主語＋述語プラスの関係。概念コミュニケーション重視。）と連合関係（発話における意味や音による類似や相反の選択結合。イメージコミュニケーション重視。）の二つの形態において問題を全面的に

予見的にとらえた」と評価しつつ、ソシュールのこの予見はヤコブソンによって比喩の次元に移されてたちいって把握されたとして、このヤコブソンのモデル化にもとづいて遂行している。

ソシュールの統合関係と連合関係は、ヤコブソンによって隣接関係と類似関係としてとらえなおされて比喩の次元に移され、換喩（メトニミー）と隠喩（メタファ）という形でモデル化された*。中村氏はこのモデル形式をさまざまな領域に適用する。たとえば、科学と芸術の規定に関していえば、前者は換喩的であるのにたいして後者は隠喩的であり、芸術において抒情詩、ロマン主義や象徴主義の小説、シュールレアリズムの絵画は隠喩的で、叙事詩、写実主義の小説、キュヴェイズムの絵は換喩的である。また、人間の欲望については充たされる欲望は換喩的であるが、充たされない欲望（夢、妄想、幻覚）は隠喩的である、というように。そして、このモデル形式は弁証法の領域にも適用される。

* 中村氏は、比喩はなにも換喩と隠喩にかぎらず、提喩（シネキドッキ）もあれば反語法（アイロニー）もあるため、このヤコブソンのモデル化には少し不満であるが、この骨太の理論はまだまだ発展の可能性をもっている、と高く評価している。

中村氏が力説しようとする弁証法における言語の回復とは、なによりも弁証法が概念とイメージをともにふくみ、近代哲学の分析的理性が駆逐したイメージの全体性を「あくまでも論理のかたちをとりながら救い出したものであった*」からだ。だが、それは論理のかたちに固執するために、往々にして「その論理が恣意的になったり、また逆に固定化してドグマ化したりしやすいのである。*」したがって、この恣意性やドグマ化の回避は、弁証法が言語の論理に徹してそのイメージの全体性を「真に」回復することにある。ところが、弁証法は換喩的な言語の論理であるため、すなわち概念にそつてのイメージの全体化の方法であるため、慣習、習俗、感性などの無意識の象徴的世界をとらえることができない。それゆえ、無意識の世界の把握は、隠喩的な言語の論理である構造主義の方法によってはじめて可能なのである。***

* 前掲書、一九六ページ

** 前掲書、一九六ページ

*** この構造論的方法もしくは方法としての構造主義は、中村氏にいわせれば、自然言語の隠れた無意識の体系をモデルとしているため（隠喩的な連合関係にそつてのイメージ分節化の方法であるため）、在来の構造主義とは異なる

いうのであるが。

以上のことから、中村氏の弁証法とは、まずロゴス（理性）をことばの論理とすることにはじまって、弁証法を言語の論理としてとらえ、ヤコブソンの言語モデル形式の分析を引用して、弁証法は概念にそった換喩的言語の論理であり、それによっては無意識の世界をキャッチすることはできないとして、それを把握できるとする隠喩的言語の論理——構造主義の方法——を提唱していることである。このことは、理性（ロゴス）、弁証法を言語学主義に還元し、言語的モデル形式にしたがって処理しようとするものであり、しかもその形式的モデル化である構造主義の方法によって弁証法（理性）を「再生」しようとするものである。これこそ、カントの分析的理性にかえて弁証法的理性をうちだしたシェリングが、直観的な弁証法のレベルにとどまったために、論理的な展開としては形式論理学の次元を一步もふみだすことができず、弁証法的論理展開にいたらなかったことと同じ結果を示すものである。わたしは、言語学的分析およびそのモデル化一般を否定するつもりは毛頭ない。無意識的感性的世界をとらえる場合、論理的概念的思考との媒介（統一）においてではな

く、それを否定する（遠ざける）非弁証法的な言語学主義とその形式的展開に反対なのである。

中村氏のこの理性（ロゴス）をことばの論理とする見解や、無意識の世界把握を言語学還元する見解には、フーコーの哲学の影響がある（氏自身フーコーのこの種の著書を翻訳しているくらいだから）。

フーコーの『言葉と物』は、思想史を学説（科学）によってではなく、言説（言語）によって考察したものである。この見地をかれは知の考古学といっているのだが、すなわちかれ自身、学説などは考古学的出来事の表層的現象にすぎないと言明している。この主張は学説にたいする言説のアンチテーゼを示している。そして、言語を表象の分析から解放し、また認識（思考）の諸形態にたいして透明なものにすることは、同時にその意味をもつ以前の純粋な形態を最小限語らざるをえなくするとして、この形式化は同時に解釈、積義、注釈をともしなう、といっている。かれによれば、このことは「言語の客体レベルにおける水平化の代償となった批評による言語の引き上げ」ということであるが、この「批評による言語の引き上げ」（これは解釈学的方法であるが）は言語の混入しない、純粋な認識行為だけでなく、われわれの言説の

それぞれのうちに認識されないもの、すなわち無意識のなかにも食い込むことを意味する、とのべ、この形式化と解釈が近代的分析形態であり、ここに構造主義と現象学の共通の基礎がある、といっている。そして、思想史の具体的分析を通して随所に表明された、このような見解（知の考古学）を整理、体系化したものが、中村氏の翻訳した『知の考古学』、『言語表現の秩序』である。

三 想像や無意識の世界把握の問題

ルビンシュテインは『一般心理学の基礎』で、想像・創造活動について、創造があつて想像が形成されるとしたうえで、像の反映である想像活動は不変な、死んだものではなく、力動的な、つねに変化する形成物であり、像の固有性は容易な改造にある。だが、その改造は方向性をもたない、たんなる点滅状態ではなく、現実を変革して意識的に像を改造しようとする人格的作用によって方向づけられたものである、といっている。

また、ヴィゴツキーは、『児童心理学講義』でフロイトやピアジェが子供本来の想像活動を無意識的活動とみなしたこ

とにたいし、事実的研究はまったくその逆の結果を示しており、想像は無意識的どころか、完全に現実認識的、意識的志向性をもったものである、と反駁した。

さらに、ワロンは『精神病理の心理学』で精神分析的観点からこの問題に言及し、意識（思考）と無意識（イメージ、表象）は現象的には対立しあい、前者による後者の把握は容易ではないが、意識の感覚点を横ぎる印象がなんらかの仕方
で持続しており、そして場面がたまたまその印象を要求するならば、それらは自動的にひきだされ、認知される。だが、この努力がゆるみ、思考が散漫になると、イメージや表象が無差別にひろがっていく、と指摘している。

したがって、ルビンシュテイン、ヴィゴツキー、ワロンたちは、創造・想像活動は意識的なものと無意識的なものとの複雑な交互作用のもとにあり、後者の世界を把握・コントロールすることは容易ではないが、しかし現実を変革しようとする現実認識的、目的意識的な思考作用の媒介なしにはそれは不可能である、という見解を第一義的な問題として表明している。^{*}

* 坂野登は『意識とはなにか』において、意識と無意識はそれ

それが階層構造をもちつつ、複雑な対応・相互関係にあることを、ソビエト心理学の成果をふまえて論じている。

そこで、まず無意識の諸相を(一)意識のない、意識を失った状態としての無意識(二)注意のむけられていない過程としての無意識(三)内的プログラミングとしての無意識(四)非言語的処理様式としての無意識(五)記憶痕跡としての無意識(六)反省意識をとまわらない無意識の行動(七)行為の比較照合過程における無意識の七つにまとめ、そして(一)(二)の無意識には主として自発的意識が、(三)(四)には対象意識と反省意識が、(五)には主に対象意識が、(六)(七)には反省意識が主に関係している、と分析している。

また氏は、このような意識と無意識の相互関係の過程は、ルリアによる三つの脳ブロック系(第一ブロック皮質下部、第二皮質後部、第三皮質前部)の観点をベースとして考察しなければならぬとし、それはつぎのごとくである、とのべている。

(これはわたしが機械的に要約したものである。)第一ブロック——自発的意識——(一)(二)(四)(五)(七)、第二ブロック——対象意識——(三)(四)(七)、第三ブロック——反省意識——(二)(三)(四)(七)。

それゆえ、中村氏が、想像活動や無意識の世界把握を目的意識的、概念的思考との媒介ではなしに、共通感覚(無意識)それ自体によって可能だとしていることはおよそ不可能なことであり、またその意識的なものと無意識的なものとの交互作用のなかに正しく位置づけられない言語モデル化は、その有効

性を失い、形式主義的な展開となることはあきらかである。(前述したごとく、科学と芸術の規定、芸術の種々のジャンルの規定などはまさに形式主義的な類推であった。また、フーコーにおいて、思想史を学説〈科学〉ではなく、言説〈言語〉によって考察し、理性をことばの論理とする見解や、無意識の世界把握を言語学に還元する見解も、同様な形式主義的な類推である。)

ところで、「共通感覚」論はまた感情の問題でもある。中村氏は、ここでも感覚論と同じように、理性(とりもなおさず悟性)と感情をアンチノミー的に考察している。すなわち、理性はもつばら諸感覚相互の形式や秩序にかかわるものであるから、往々内容との結びつきを失って形式化しやすいが、それに反して感情は「さまざまの具体的な感覚内容との結びつきを断たずそれらを保存しつつ、感性的なものがみずからまとまり、高次の秩序をつくる場合がある」*点を強調する。そして、この自己内形成力をもつ感覚は、「私たち一人一人のうちで下意識的な統御をとまない、高度の知覚や判断の力も含んでいる心の統合的な働きである」*とする。

* 前掲書、一八九ページ

*** 前掲書、一九〇ページ

ルビンシュテインは、人類の感情の発達は三つの段階をたどるとした（『一般心理学の基礎』）。第一段階は生理的な水準で、知的局面が未発達なため、いまだ対象的・認識的モメントと情動的モメントが未分化な状態にあるレベル。第二段階は知的局面の発達にもなつて、対象的・認識的モメントと情動的モメントの分化、矛盾が生じ、また両者が相互浸透して感情が対象認識の機能を果たすが、まだ特殊な状態にとらわれているレベル。第三段階は、知的なモメントと情動的モメントがさらに高度の次元で相互浸透し、抽象的思考に類似する特殊な状態を脱した、一般的・世界観的感情である。

したがって、中村氏が感情について「感性的なものがみずからまとまり、高次の秩序をつくる場合がある」とか、「下意識的な統御をとめない、高度の知覚や判断力を含んでいる心の働きである」とするとき、ルビンシュテインの第一段階ではなく、第二、第三段階の感情のレベルを問題にしていることは明白である。すなわち、知的、抽象的思考に媒介された感情のレベルの問題を。しかし、かれのレトリックはそうはなっていない。理性（とくに悟性）はもっぱら諸感覚相

互の形式や秩序にかかわり、形骸化しやすい、と叙述したすぐあとの、この感情の自己形成力のモメントの強調である。

それゆえ、ここにおいても、またしても、前述した悟性的認識から理性的認識への移行に際して前者のモメントを否定するために、その理性は直観的なレベルにとどまり、真の創造的能動的理性の確立にはいたらないという問題である。すなわち、「感性的なものがみずからまとまり、高次の秩序をつくり、「高度の知覚や判断力を含んでいる心の働き」それ自体の独自性のモメントを否定してはならないが、しかしそれが真に開花するためには、悟性的理性のたんなる否定ではなく、否定の否定としてまさにアウフヘーベンしなければならぬ、という問題である。この理性に媒介されない感情の終着駅はどこか。それはいうまでもなく、一見鋭くはあるが、形式論理的展開から一步もふみだすことができなかつたような、従来の秩序のなかで堂々回りをくりかえす、非合理的感情にほかならない。

（わたなべ まさもと 法政大学非常勤講師・感情と認識）

〈読書ノート〉

「豊かさ」をめぐる経済学と哲学との対話

暉峻淑子著 『豊かさとは何か』

東京唯研編 『豊かさを哲学する』

豊泉 周治

「金ピカ」と言われた日本の八十年代がリクルート事件で終わったように、いまや日本の「豊かさ」のもつ欺瞞と権力は誰の目にも明らかであろう。経済大国ニッポンの貧しい生活小国ぶりもいよいよ内外に露呈してきている。自分たちの生活の「貧しい」現実を「ほんとうはみんな知っているはずなのだ」。だが、にもかかわらず「豊かさ」を基軸に据えたこの国の経済Ⅱ社会は、ますます堅調な発展を見せて、世界経済を席卷し続けている。八十年代は、そうした「豊かさ」と「貧しさ」との奇妙なコントラストが見事に浮き彫りにされた時代であった。そして、八十年代も終わろうとする昨秋、

「豊かさとは何か」を正面から論じた標記二著が刊行された。

日本経済が高度成長を果たして以来、「豊かさ」の幻想性や「豊かさのなかの貧困」を指摘する議論は従来からも少なくなかった。しかし、そうした議論の多くは「豊かさ」を問うよりも、「ほんとうは『まだ』豊かではない」とするところに力点があったように思う。一方、八十年代の「豊かさ」論の主調は、『豊かさを哲学する』（以下『哲学する』）所収の志田論文と伊藤論文がそれぞれ簡潔に論じているように、消費社会の「成熟」を背景として、近代と大衆社会の貧困を克服するポストモダン消費社会の幻想を演出してみた。しかし、そこでいう「差異化」や「個性化」が実は「階層化」や「自己喪失」でしかなく、いつそうの「貧困化」にはかならないことは、ある意味では八十年代後半の議論と現実とによってすでに実証済みである。消費社会の「豊かさ」が直接に「貧しさ」と同居しうるそうした現実が、一般にはしばしば「モノは豊かになったが、心は貧しくなった」と受け入れられる現実であり、いま「豊かさとは何か」を問うた二つの著作が共有する出発点である。

現代日本の「豊かさ」の現状については、すでに暉峻氏の一連の評論活動もあって、広く共有された認識が成り立って

いると思う。『哲学する』の所論によれば、それは「商品の量が豊かさの尺度となる社会」の縮図であり、「パンとサーカス」の豊かさ」で覆われた社会である（佐藤論文）。そうした消費文化の世界には、能力主義的に分断された労働世界における職業社会の不在と労働疎外状況の「受容」とが対応し（光岡論文）、また物質的な豊かさと利便性の追求から帰結する環境問題に対する、著しい認識の貧困が生まれる（本谷論文）。都市生活の現実からすれば、それは私化された生活と公共性の受動的消費による共同性の崩壊であろう（市川論文）。問題は、商品と消費に集約された「豊かさ」の現実であり、それを支える文化の構造である。

もとより「カネとモノさえあれば、豊かな生活が送れると考えている人は、たぶん、どこにもいないだろう」（暉峻）。「その歪んだ構造はあまりに明らかだ」（佐藤）。だとすれば、いま「豊かさ」を問うことの意味は、なぜ「みんな知っていないはず」の「貧しい」現実がある種の「満足」を含む形で再生産されつつづけているのか、ということであろう。言い換えればそれは、真の豊かさへの入口をそれぞれに自己発見してゆく道筋を探ってゆくことでもある。『哲学する』に収められた三氏（暉峻、中村、志田）の座談会（以下「対話」）は、

そうしたところから経済学と哲学との対話をはじめている。おおむね共通の基盤に立ちながらも、しかしアプローチの違いが微妙な認識の差異を見せて、真の豊かさの多様な内包を示唆して興味深い。ここでは、その「微妙な差異」に注目して、「豊かさとは何か」をめぐる経済学と哲学の対話に立ち入ってみたい。

「対話」のなかで差異が端的に現れてくるのは、豊かさを「安心（安定）」と捉えるか、「自由」と捉えるか、という違いである。さしあたりその違いは対立的なわけではないが、生活経済学と哲学との視点の違いが、豊かさの内容規定にも及んでいる。それは、生活水準論と疎外論との違いだと言ってもよい。

暉峻氏は『豊かさとは何か』のなかで、カネとモノに集約される現代日本の「豊かさ」が、まさにそれゆえに、個人の貧困な生活水準を帰結していることを、具体的かつ説得的に論じている。「まだ豊かではない」のではなく、空前の「豊かさ」のなかで、「豊かさへの道を踏みまちがえた日本」の逆説が、西ドイツとの比較のなかで明らかにされている。たとえば「カネの豊かさが住の豊かさを亡ぼした」と言われるように、「豊かだが、ゆとりがない」という現実は、たんに

「ゆとり」を犠牲にしているというだけでなく、ますます個人の生活の基本的な水準を貧しくしているという。しかもそこには、そうした「豊かさ」から排除されることに対する絶えざる不安が、社会全体を維持する精神構造として組み込まれているのである。モノとカネで評価される効率至上主義のこの社会では、「いざとなっても、誰からも助けてもらえない不安と、ひとなみから排除されてしまう不安」のなかで、子どもも大人も、絶えず「不安にせきたてられた能動的ニヒリズム」に陥る。それは、伊藤氏の指摘するポストモダン消費社会のボードリヤールのなニヒリズムとも通底するだろう。もとよりそこに、生活の自立や自由、あるいは豊かな自己実現の可能性が生まれるはずもない。

日本人の「貯蓄好き」の例がわかりやすい。貯蓄額の大きいことがしばしば「豊かさ」の象徴と見られるが、貯蓄の目的が病気や老後の備え、あるいは教育費や住宅費用であることを考えれば、むしろ「貯蓄好き」が恒常的な「不安」の証左でしかないことは明らかである。しかも、その貯蓄が金融機関を介して地価の高騰を生み、いっそう住宅不安を大きくするとう皮膚肉をわたしたちは目の当たりにしてきた。だから暉峻氏が豊かさの基本に「安心」を据えて論じ、生活水準の

基本に社会保障や社会資本といった「共通の生活基盤」の充実を置いていることは、実感としても大変わかりやすい。「社会保障や住宅問題の貧しきを通して知ることができるのは、人間にとって最も大切な生活の土台が保障されていないことである。そのために生活はくずれやすく、もろくなっている」。

その点で七十年代後半以降の日本の行政が何をしてきたか（何をしてこなかったか）、いまさら言うまでもなからう。

豊かさについてある種の相対主義が浮上してきているなかで（「モノの豊かさより、ココロの豊かさを！」）、「豊かさは、それぞれ個人の生き方の問題であると同時に、社会や政治の問題と切り離すことができない」という視点の現実性が、そこにはあると思う。だから当然その現実性は、ある種の普遍性の要求と結び付いている。暉峻氏はそれをおおむね「共存」という言葉で語っているが、そこでは、人間と人間とだけでなく、人間と自然との関わりをも含み込んだ豊かな共同と共生の価値観が、ごく日常的な具体的経験のなかから、示されている。たとえば「男の人にはわからないかもしれないけれど、共存の原理は「生活のなかで子どもを育てる中で、肌身にしてみわかっている」ことだという。暉峻氏がサントクロースの絵本に託して語ったのも、そうした普遍性の

在り方だと言つてよい。そして、そうした普遍性を構築する営みが日本の哲学には足りなかったのではないか。暉峻氏の哲学に対する率直な批判である。言い換えればそれは、従来の人間疎外論の欠落部分に対する一つの問題提起でもある。

一方、「対話」のなかで哲学の立場から中村氏は、豊かさを「生活活動総体の豊かさ」と捉え、その基準を「自由」と規定している。その点で「安定」は「豊かさの一部にすぎない」とする。「対話」の限りで見れば、「自由」か「安定」かという問題は、相互に概念規定の行き違いもあつて、展望される豊かさの内実に決定的な差異をあたえているには見えない。とはいえ、疎外論についての評価を勘案すると、そこには質的ともいえる相違が隠れていることがわかる。

中村氏の規定によれば、人間の生活活動に外的束縛がなく、個人が自分の生活の主体になること、自由に自己決定できることが豊かなことであり、そうした自由と主体性が奪われることが「疎外」であり、生活の「貧しさ」である。そこでは、歴史の進歩を「自由の拡大」とするヘーゲルの視点が踏まえられており、いわゆる疎外論の典型的な構図がうかがえる。また、暉峻氏により近い視点で、豊かさの内核に「人間の共同」を問う佐藤論文でも、物質的・生理的次元の「必然

性の領域」（疎外された自由の領域）から人間的共同の「自由の領域」へ、という構図のなかで、「疎外の必然的形態」としての消費文化（にせの「豊かさ」）が批判されている。マルクスの『経済学哲学草稿』（以下『草稿』）にしたがつて、疎外された労働から人間関係そのものの疎外へ、そして疎外された文化へ、という構図である。

こうした疎外論が現代の人間疎外に対して鋭い光を投げかけていることは言うまでもない。労働疎外だけでなく、家族や子ども、青年をめぐる問題など、生活全般にわたつて疎外状況が深刻化していることは、おそらく大方の実感とすところであろう。その点で、こんにちの疎外論はいつそう射程を広げるものでなければならぬ。そのうえで暉峻氏の指摘するとともに戻れば、それは一つには、現代の「豊かさ」（貧しさ）を「自由の疎外」と把握することで、そこにエコロジカルな豊かさ（「第一の自然」とも言われる）への視点が欠落することにならないか、二つには、その結果として、疎外論が生活の現実に対する「狭くネガティブなとらえ方」に止まるのではないか、ということである。そうした指摘の背景には、光岡論文も指摘しているように、戦後日本の労働組合運動が多くは物質的要求に重点を置いて、日本型の資本

主義（企業社会）に対して真に対抗的な価値観（「豊かさのイメージ」）を形成してこなかったのではないか、という疑問がある。

労働疎外を雛型とする疎外論のそうした困難に対して、「人間の自由は、孤立からではなく、連帯する生活基盤があって、はじめて可能だから」という点で、あらためて「自由」の前に「共存」を原理とするのが暉峻氏の主張である。もとより疎外論の構図においても、「最高の共同は最高の自由である」（ヘーゲル）と言われる通り、自由と共存（共同）の結合は必然的な課題である。ただしそれは、共同が自由の目標であり、言わば自由の彼方に共同があるという点で、共同が自由の前提となる議論とは逆である。またその点に、共同（最高の自由）のための自由の制限という周知の矛盾が内包されていることは、おそらく暉峻氏の主張の別の極にある問題である。

率直に見て、「対話」のなかでは、そうした問題の在り方はかならずしも明瞭に焦点を結んでいるわけではない。議論のすれ違いも少なくない。しかし、哲学の側から豊かさの問題をいま考えるうえで、「対話」のなかから浮かび上がったきた問題がもはやけつして無視できない問題であることは、

やはり『哲学する』所収の多くの論文のなかに、はつきりと見てとることができる。たとえば、ウェーバーの「意味喪失」の議論をマルクスの疎外論と出会わせて、生活世界の豊かさという点から疎外論の展開を試みた平子論文、あるいはシスモンディの生産力主義批判や「幸福」「富」の思想を、マルクス主義思想史の忘れられた遺産として掘り起こそうとした岩本論文、そして、マルクスにおける「富（豊かさ）」の概念をフォイエルバッハを光源としていま一度問い返そうとした清論文。なかでも清論文は、ここで述べてきた問題に対していっそう自覚的に、かつ哲学的に問いを発している点で興味深い。それは、生活経済学の視点から「豊かさ」を問うて、暉峻氏が哲学に対して提起した問題に対する、一つの応答として読むこともできる。

清氏によれば、いま「富（豊かさ）」の概念を哲学的に批判しようとするとき、『草稿』を中心とした初期マルクスの疎外論の意義は、ブルジョア社会における「富」の物的な「对象的形態」を、人間の関係的な本質の貧困化として把握しうる視点を提供している点にある。ところで、そうした視点の設定は、あらゆる存在を本質的に関係的存在と把握するフォイエルバッハの人間学的唯物論に由来するものであり、

疎外論の〈対象—主体的本質〉の論理は、「関係」（存在）の本質をへエロスの「美的関係性」と捉えるフォイエルバッハの〈愛〉の原理にまで遡ることができ。〈愛〉の原理とは、愛の心理学的関係ではなく、人間相互の関係に止まらず一切の対象的存在に関係する人間の、肯定的かつ自己肯定的な関係であるという。「愛は、それが必然的に関係する対象をへかけがえのないもの」という意味で絶対的価値として定立することによって、媒介的に自己を絶対的に根拠づける。自己の存在を肯定するのに、この具体的で有限な世界を——かけがえのない個別性に満ち溢れているが故に——ならぬ超出する必要がないことを確認させる経験、それがフォイエルバッハにとつての愛である。

清氏はこれをへ世界のうちにおける人間のエロスの「美的自己肯定の思想」と特徴づけて、その思想が「たんに人間同士の間を支配すべき原理であるばかりか、人間と自然との関係をも規定すべき原理として考えられていること」に注目している。氏はそこに、ブルジョア的「富」の関係性の貧困化を超えて、新しい「富」の概念（「新しい生活意識」）を獲得してゆく「一つの光源」を見いだしている。そして、逆にその光に照らして、マルクスがフォイエルバッハの「観想的

態度」を批判し、「産業的労働」を基軸に〈対象—主体的本質〉の論理を「実践的活動」と把握したことを問い返す。マルクスのフォイエルバッハ批判は、その決定的な卓越性にもかかわらず、「逆説的にも、ある種の限界を彼に課さなかつたかどうか」。

よく指摘されるように、後のマルクスにおいては、「草稿」における自然主義「ヒューマンイズム」という多分にフォイエルバッハ的なヴィジョンが後退して、〈脱・自然化〉の契機が強くなると言われる。だとすれば、自然支配（「産業」という人間の「実践的活動」＝「主体的本質」の把握は、「自然とのエロスの」美的関係性から決裂するという原理的性格」をはじめから内蔵していたのではないか。その限りで、マルクスによるフォイエルバッハの「克服」は、「観想的性格」の人間の意味の洞察という点において、フォイエルバッハからの「後退」という一面をもつのではないか。清氏は、そうした問いを通して、マルクス（疎外論）を問い返すための一つの視点を提起しようとしている。

このように見れば、清氏の議論が暉峻氏の提起した問題に見事に符合していることがわかる。「自由」の前提に人間相互の、そして自然との「共存」を踏まえようとする暉峻氏の

議論は、清氏がフオイエルバッハに見るヘエロスの「美的関係性」の思想と多くを共有するよう思える。「共存」ないし「愛」の原理は、いずれも、疎外論が明らかにする疎外された現実の貧困と「悪無限的な自己超出」のニヒリズムを、「実践的活動（自由）」あるいは「労働」の「手前」ないし基層にある「自然」の肯定的な関係性のなかで問い返し、克服しようとする。「豊かさとは何か」を問うた経済学と哲学とが、いま問われるべき真の豊かさをめぐって、ここでは共通の認識の戸口に立っていると言うことができよう。もとよりそれは、一つの幸運な対話のはじまりである以上に、日本の社会の貧困と疎外とがいよいよ基層の「自然」（「第一の自然」）にまで及んでいることの証左だと言うべきであろうが。

以上、標記二つの著作の接点を暉峻氏と清氏の議論の接点にもとめて、現在の「豊かさ」をめぐる対話の焦点を評者なりにまとめてみた。当然ながらこうした問題の扱いに対してはある種の危惧が伴うはずである。すなわち「愛」や「共存」という共同性の原理を「自然」とし、実践の先行要件として承認することは、実践が逆に共同性に封じ込められる危険を内包しないかどうか。あるいは同じことだが、疎外論のモダニズムを超えようとする発想（ポスト・モダニズム）が、む

しろブレ・モダンの深淵に陥る危険はないかどうか。清氏も確認しているように、述べてきた議論によって、フオイエルバッハのロマン主義的限界に対するマルクスの批判自体が失効したわけではけっしてない。とりわけ日本の「文化的土壌」を考えるなら、その点についてはとりわけ警戒的でなければならない。言い換えれば、豊かさの内実として共同性が論じられるとき、実践の「手前」に共同性の先行性が確認されるだけでは不十分であり、そのうえで、実践と共同性との関係がさらに問い返されなければならないのである。島崎隆著『対話の哲学』に関する古茂田氏の書評論文、柄谷行人の最近の仕事論じた藤谷論文がこの問題に関係しているが、とくに柄谷における「社会性」と「共同性」の区別に対して藤谷氏がくださった解釈は、「共同性」の先行性をふたたび「実践」のうちに懐胎させようとする試みとして、今後の議論にとって示唆的であるように思われる。

なお指摘すべき点は少なくないに違いない。また評者の枠組みゆえに、ふれられなかった点も多いと思う。ご容赦を願いたい。いずれにしても、対話はまだ始まったばかりだ。

〈前号批評〉

理論と自己一身上の問題、または、公と私

——〈文明批判〉としての家族・子ども・老人について——

竹内章郎

まず、「〈文明批判〉」としての家族・子ども・老人」という前号の座談会及び特集の表題自身に共感した。ここでは、家族等々が単なる個別問題ではなく、文明という普遍的事柄を照射することが明確に表明されているからだ。だから、もっと哲学自体と係わる表題であつてもよかつたとは思ふ反面、この表題の座談会（山田太一、浅野富美枝、津田雅夫）については、後述のように、大筋は哲学自体の在り方の変革をも含む極めて大切な問題提起となつていふと思われた。尤も、この表題のそうした意味が哲学者（単なる哲学学者かもしれないが）に、本当に受けとめられるのかどうか、評者には大いなる疑問ではある。

家族論や子ども論や老人論、また「障害者」論に、更には、そうした当の事柄自体に本気で取り組んでいるとは思えないからである。これらについての哲学者の散発的論文は長続きせず、たまさか興味を抱いたが故のものばかりではないか。佐藤和夫論文「批判の原点としての『親密圏』」の主張を借りれば、現代日本の論者、それも唯物論者の多くでさえ、哲学研究なり哲学的啓蒙なりの営みは、公的空間での仕事としての営みであり、「自分の私的空間でそのため（仕事）の条件を整えることを家族等々への「しわよせ（例え、無自覚にせよ）」として位置付けてしまつてはいないか。そのために、哲学を支える自ら「私的空間」を本気で哲学の対象とすること

ができないのみならず、このことがもたらす哲学そのものの貧困さに無自覚なままに、恰も普遍的な主張（哲学）をしているかのような錯誤に陥いることが多いのではなからうか。

以上の点に関しては、『高齢者憲章』の積極的な内容の紹介や現政府の高齢者行政の批判のみならず、高齢者のありうべきレーベンを具体的に提起している仲本章夫論文「人生、老境、そして死」は、興味深いつと同時に考えさせる。というのも、そこでは、「外挿的に高齢者の問題にあれこれと発言するということであつてはならない」、「自分自身一人の人間として、まさに人間の問題として取り組む」べきことを主張し、ここに高齢者問題への哲学の専門家としての関与のあり方を見ているからである。家族論について「論ずる人間が自分を棚にあげることが難しい」（山田）と言われるように、特集表題等々の問題は、謂わば自己一身上の問題を掘下げなくては、実はうわつた把握しかできないのである。だが、自己一身上の線だけで、これらの問題についての「社会科学の無力」（浅野）を克服して、哲学的ないし理論的な議論が構築できるかといえは、それほど簡単ではないのであ

つて、そこでの困難自体には大きいものがある。この点で、「仕事も家庭も人間も」と、この基本的な要求の活動が男女とも自由に選べることを主題とした村越洋子論文「性別役割分業意識を超えた家庭を」は、自らの家庭生活や研究生活の在り方を踏まえて、大学での女性学の学生教育という自己の実践を考察し、そこからの将来家庭像・将来人間像を予感させるものであり、この自己一身上の問題を全ての人の実感につなげ、これを更に理論的課題として彫琢しようとする点で興味深いものである。ただ、かの役割分業意識で充足している人や現下企業社会における労働及び生活諸条件（長時間通勤や極悪の住宅事情等々）への視角を欠くため、この充足意識と基本的な要求の活動を「自由に選ぶ」ととの関連や、全ての家庭がこれらを「自由に選ぶ」ことへの契機を問いくくしているように思われる。尤も、この点は、現実の結婚から出産・育児・家庭の維持等々に関する実感的で自己一身上の線での優れた批判と優れた理論的視角とを繋ぐ環の大切さと難しさを教えてくれるものでもある。

さて、著名なシナリオ作家の山田太一氏がゲストに迎えた座談会は、氏が多領域に渉る

業績に関する素養を全く欠く評者としては、氏の発言が意外なもの（ファンタスティックな内容を人間の現実の寂しさを表現するものとしている最近の仕事からすれば意外なものではないようだが）に感じられた。T・V・岸辺のアルバム」の最終シーンの濁流に流されかけんとする家から持ち出すものが、家庭関係が崩れかけてはいても「家族のアルバム」であったことに典型的に表現されている（と思っていたのだが）ように、また、「コミュニケーションの獲得」に氏の作品の意義がみいだされるように（浅野）、評者は、野放図な楽天的な進歩観ではないにせよ、「戦後民主主義の良き部分をしつかり」持った上で（津田）、未分化や寂しさを哀れきの中に未来への契機を捉えるのが山田作品である、と考えていた。意外だというのは、座談会での氏の発言が、夫婦の関係でも「どうしようもなく変わらない部分がある」、「人間の関係というものは発展的なものではない」、「近代の発展思想を信じないところがある」といった、謂わば変化や未来を否定するものであったからである。しかし、そうした謂わば現在に内在する把握は、これが同時に、「一般的な教育論が通用しないところを（現にある——竹

内）家族の場で僕たちは思い知る」こと（山田）、現時点での「モノの背後にいる人間というものに想像力を巡らせる」ことや「闇に葬つておいた部分を想い起こす通路」の重視（津田）に繋がっており、当為の直接的提起ではなくて、例えば、「現にあるところのもの概念把握」（ヘーゲル）こそが却って謂わば「革新的」となる、という視点を示しているように思われた。社会の基準が相変わらず「健康で若い男性」におかれていることへの批判（浅野）、能力主義との対置で「年功序列」を「一つの価値観で裁かない知恵」として「合理性とは別の価値感」に組込む主張（山田）、「現にある——竹内」個別というのはまさに存在的な価値」だとする観点（津田）等々は、当為ではなくて、上記のように現に存在するもの自体の内に新たなものを発見する形態として理論となるべきものである。だが、存在的な価値を属性ではなくて「存在そのものかけがえのなさ」に見る人間把握（津田）、合理性とは別の「価値観との共存の必要性」の主張（山田）、老人や子ども存在のみならずか弱生き物を含めた「そういう生きる力に支えられて今日の人類の高度な活動が成立していることを忘れては

いけない」（浅野）等々といったレヴェルでは、上記の理論を獲得するにはまだまだ前途遼遠と言わねばならない。というのも、そうした「存在そのもの」や「共存」等々が、確かに要点ではあるが、その内容・機能等々が文化や社会の在り方を媒介に具体的に（少なくともその糸口が）明示されなくては、弱者への共感が「お涙頂戴式」のその場限りの発言となりかねないように（例えば、灰谷健次郎の「弱者」論の一部にみられる）、インテリの自己満足という無理論に終わるからである。こうした理論化への契機を与え、そのために必要となる（と評者は考える）将来家族像や将来社会像への展望を提示する座談会であったならば、家制度と高度成長期前後の市民意識との関連、モノと人間関係との関連、家族愛の積極的評価等々の他の重要な論点もひとつと焦点を結んだものとなったと思われる。尚、蛇足ながら、評者の言う将来家族像等は、現実の生活過程や運動が日々生み出す志向や現実認識を支える理念を統合したものであり、長期にわたる普遍性を焦点としていると同時に、「いま」と「ここ」を支えるものでもある。現代は、家族等のみならず非常に多くの領域・分野において、こうした意味での将来

像の比重が高い時代なのであって、未来を空想的に語るのではない等と将来像抜きに尤もらしく語られる現実認識や「現在と明日の問題」は、一見現実的に見えるが、その実、現実追隨の浅薄な内容しか持ち得ない墮落したものになりかねないのではなからうか。

この将来を展望する点で考えさせるのが、成瀬龍夫論文「現代文明と家族コミュニケーション」である。この論文は、老人と子ども供とのコミュニケーションの在り方を巡って、一方で現代家族におけるその困難を把握しながらも、他方で、実体験と代理体験との関係をも射程に納めて、将来社会における「愛」と「知」を中心とした新たなコミュニケーションの創造の可能性を提起している点で、新たな議論として興味深い。しかし、コミュニケーションとこれに関する科学や技術の問題のみならず、共同性概念自身も殆ど機能主義的に捉えられ、そこにある権力や制度の問題、更には、教育家族の中にも浸透している業績主義の問題等々が看過されている（これは、トフラーの家族や共同体の把握が全面的に受容されている点とも関係していると思われる）ため、将来を或る種の技術的必然に依拠して語るスタイルとなつていようように思わ

れた。

ところで、記述の佐藤和夫論文と中山一樹論文「現代の子どもの『受苦』から新たな共同へ」は、自己一身上の問題と繋がった評者の理論的関心からすれば、非常に興味深いものであった。前者は、家族を始めとする親密圏を「社会生活の究極的原点」「困難をかかえた人間同士の共同生活」として積極的に把握し返し、これを社会的・公共的空間での能動的・主体的活動にとっては私的・受動的でありながら基盤としては規定的な空間であるとし、両空間の両立を後者の空間の持つ現実批判の意義を強調しつつ哲学史上の議論とも重ねあわせた論文である。親密圏からの社会変革の展望を双方の相対的分離性を射程に納めて与え、傾聴に値する見解を示している。後者は、「登校拒否」問題が単なる一部の問題ではなく「時代の診断に関わる問題」である点を納得させる論文であり、学校コードからすれば見えないにも拘らず教育構造を最も深くにおいて規定している家族を、建物や家庭内空間の仕切りといったモノや日常生活の在り方にまで立ち入って把握することを踏まえて、親と子の価値観の相違に見られる「公」と「私」の複雑なからみの問題から「閉じた」

「一端私化された家族内の関係」を「自前の共同関係へと開いてゆく」ことの意義を論じており、広義の教育論や家族論が現代の理論全般に持つ位置を示唆している点でも興味深い。両論文は、「私」と「公」とのからみを非常に大切に考え、このからみの中から両者の相互性と新たな共同性を説く点で共通している。しかし、その基本発想ないし現状認識（同時に自己認識）において決定的な違いもあると思われる。佐藤論文では、私的空間・親密圏が、一方では「助け合いの依拠の場」として必然性の領域として現に自立的に存立しているとされながら、他方では商品経済や高度成長によって公共的空間の論理に従属したものとなっているとされており、どちらかと言えば前者の側面が強調されながらも、現に存在する家族等の「私」が批判の原点として自立的に成立するか否かについては理論的不整合があるように思われる。この点、「私」的領域である家族の中に、『公的』シンボルが何らかの形でセットされている」ことの重視や、「私」や家族の自存を認めない把握で、中山論文は一貫しており、この点では評者も中山論文に近い発想をしている。しかし、そうした把握故の「新たな自前の共同性の構築」

が、「登校拒否児」の「親の会」における「苦悩の語りあい」とそこにある反省的契機に求められている点には、兆候的レヴェルとしては頷けるものの疑問の余地がある。というのも、そうした反省的契機は、容易に現状肯定の中での「慰め合い」と「哀れみ合い」という疑似共同性に終わりがかねないからである。私見では、「公」と「私」といった規定（例えば、「公」は一方では、商品経済などと無関与な自由な政治空間のように捉えられ、他方では社会的空間としては商品経済などに巻き込まれたものとなっている等）を現代的により厳密にするためには、例えば、権力や政治を教育家族にあるようなミクロのレヴェルにおいても問い、同時に、共同性なり「公」を人間諸個人の能力レヴェルでも問うといった作業を経て、通常「私」として想定されている事柄の中に内在している「社会」を徹底して明らかにすべきだ、ということになる。そのようにして把握された「批判の原点としての『親密圏』」こそ、評者の求めるものだからである。

以上、評者は、初期ヘーゲルが提示したような「批判の相互性」という観点とこれがもたらす議論の場の豊かさを念頭において前号

の特集を評し、従ってこの評のブーメラン効果をも自覚しつつ文字を記してきたつもりではあるが、礼を失した非常識な評になったことも疑いえない。批判と非難を受けとめる責任は果たすことを記した上で御寛恕を乞う。非礼を重ねる感想を一言。自己一身上の問題での受苦（→情熱）を抱え、これを文字として読み手に感じさせてくれるような方が多く登場されるとよかったと思う。評者の力不足のため、既に許された紙数を大幅に超過し、特集以外の論文については述べられなくなつた。力作を寄せられた方々にはお詫びしたい。

（たけうち あきろう 岐阜大学教養部・哲学）

■編集後記

● 今回の特集では、まず、ドイツ（フイヒテ、ヘーゲル、マルクス、ハーバーマスら）、イギリス（ロツク、ヒューム、スミス）、フランス（コンディヤック）の哲学的伝統を素材として、コミュニケーションについて展開された。もちろん各論文とも、現代から過去の哲学的遺産をよみ返らせようと試みている。

● だが、コミュニケーションを云々するとき、狭い意味での哲学の内部にとどまっているわけにはいかない。ほとんどあらゆる方向へこの問題は通じているのだが、今回の特集では、さらに、日本のコミュニケーションが「象徴交換」というトゥールで分析され、また、コミュニケーションが障害児教育との関わりで論じられている。言葉も十分に話せない障害児とのコミュニケーションのなかで、おそらく人と人の根源的な関係が開かれるのであろう。

● あまたあるコミュニケーション論に対し、屋上屋を重ねるつもりはな

い。今回の特集はささやかながら、流行のコミュニケーション論へのアンチ・テーゼなのである。

● 昨今のコミュニケーション論には、コミュニケーションを社会や歴史といった幅広いつながりで捉えたり、さらにまた、社会生活のなかで生じたさまざまな問題を実践的に解決するといった視点がまことに希薄である。たとえば、このことは、これほどコミュニケーション論が盛んなのに、実践的な課題をしつかりと担った論争が知的世界でほとんど起こらないことに現れている。今回の特集は、コミュニケーション論にあらたな社会的・実践的な観点を導入することを意図している。（島崎）

● 本号で、現在の編集委員会が発足してちょうど折り返し点になります。そこで気分新たに、この号から、新シリーズとして、「運動の中の思想」と、「トボス」を発足させました。

● 前者の「運動の中の思想」は、最近、何人かの唯研の関係者が従来とは一味違った比較的小規模なさまざま

な社会運動に積極的に参加、或は、かわらざるを得なくなったりという状況があるようで、当事者にそうした運動に対する自分なりの思想的意味づけをエッセイ風に語ってもらうことを意図したものです。

● 後者の「トボス」は、それはギリシャ語で「場所」、「論点」を意味しますが、激動する現代により密着するために、リアルタイムに進展する話題や注目すべき出来事を取り上げ、その中にある思想的論点を短いながらも鋭くえぐり出してもらうというものです。

● なお、これまで連載してきました「もう一つの思想家像」は、しばらく休載することになりました。現在、これまでの蓄積をもとに単行本の企画を進めています。（尾関）

● 本号発刊の直前に古在由重先生の急逝をお聞きした。編集委員一同、心から御悔を申し上げます。

『思想と現代』第21号©

編集 唯物論研究協会

発行所 唯物論研究協会

発売元 株式会社白石書店

印刷所 東銀座印刷出版株式会社

1990年3月30日発行（季刊）定価1236円（本体1200円・税36円）

東京都小平市喜平町3-3-16-304

発行人 秋間 実

東京都千代田区神田神保町1-28 〒101 ☎03-291-7601

製本所 坂本製本

哲学を学ぶ人のために

唯物論研究協会編

哲学史から現代哲学の重要な問題まで、これから哲学を学ぶ人々に必要な基礎知識が、読みすすむなかで自然に身につくよう、また写真を多く入れ叙述スタイルも座談・対話・手紙体と、読みやすいように編集した。現代人のための哲学入門書。

○内容から I 哲学とはなにか——座談会 II 哲学史から学ぶ：古代ギリシアの哲学の誕生と展開／自由と人権の問題の展開／近代の認識論——科学と哲学の接点／マルクス主義哲学の研究的アプローチ／対話でたどる日本の唯物論の歴史 III 現代の哲学 史的唯物論——人間と歴史／自然、自然科学、社会／実践論——人間と自由／現象学・構造主義／言語・その哲学的問題性 定価1700円

白石書店

東京都千代田区神田神保町1-28

振替東京2-16824

◆現代の「思想」を問う！

現代思想論

プレモダン・モダン・ポストモダン批判

吉田傑俊著

現代日本の思想状況をプレモダン、モダン、ポストモダンの思想の三重構造で捉え、それぞれへの分析・批判・解明を行う。 定価2472円

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

▲あなたも女性論の森へ！

女性論の森へ

女性・家族・民主主義

浅野富美枝著

「オンナの流行」とは何でしょう？
女性論の森へ一歩足を踏み入れ、新たな視点で女性の問題を解き明かす
意欲作！ 定価2060円

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

日本文化論と深層分析

流行の
深層文化論・
深層心理学へ
の体系的批判

岩崎允胤著

四六判上製 / 1800円 ¥260

日本文化や日本人の思想の深層にあるとされる「原型」・「原像」が、さまざまな学問的装いをもって唱えられている。現代文明の「危機」を救う原理として提唱される「和の思想」や「縄文の魂」—— 靈魂やアニミズムまでも持ち上げ、人びとを無限の非合理主義や天皇賛美に誘い込むその危険な論述を、現代の学問の到達にたてらして緻密に批判・分析する。

現代の反動思想と観念論

足立正恒著

四六判上製 / 1854円 ¥260

今日の思想闘争の焦点の問題を解明する。

臨教審と日本人・日本文化論

森田俊男著

四六判上製 / 1854円 ¥260

反動的教育改革を克服する道を示す。

「日本文化論」と天皇制イデオロギー

土方和雄著

四六判上製 / 1751円 ¥260

天皇制イデオロギーの歴史的系譜をたどる。

定価は税込です

新日本出版社 東京・渋谷・千駄ヶ谷4-25 03(423)8402(営)
振替東京3-13681 151 03(423)9323(編)

新日本文庫 各210円
●定価はすべて税込

現代の 社会民主主義政党論

社会民主主義の性格・
役割を歴史的に解明！

日本共産党

380円

ソ連のフルシチョフらとの国際論争のなかで科学的社会主義の立場からの解明として先駆的役割を果たした無署名論文「現代修正主義者の社会民主主義政党論」を文庫化。あわせて、「最近の社会民主主義」「再評価」論の特徴や、レーニンの実践と理論を明らかにした論文も収録。

社会主義と民族自決権

佐々木一司・聴濤 弘編著

540円

民族自決権についての科学的社会主義の理論とレーニンの外交政策などの歴史的経験を詳細に検討し、社会主義の原点を明らかにする。ソ連や中国などの社会主義の名による自決権の侵害を厳しく批判し、脱却がなせられるかを解明。

科学的社会主義と自由・民主主義(増補版)

科学的社会主義と日本人類学的価値優先論

『新しい思考』の協調主義理論の誤りを説く批判 400円

日本共産党のソ連共産党への反論

日本共産党の自主独立の立場を明らかにした論文 340円

世界平和と民族自決権についての国際論争

民族自決権について理論の到達を示す論文 540円

新日本出版社 東京・渋谷・千駄ヶ谷4-25 03(423)8402(営)
振替東京3-13681 151 03(423)9323(編)

現世
思想
と

季刊

定価1,236円(本体1,200円・税36円)

ISBN4-7866-1032-1 C1010 P1236E