

唯物論研究年報

1985年版

唯物論研究協會編

白石書店

創刊の辞

『唯物論研究年報』が誕生しました。

わたしどもは、ことし、新しい季刊の機関誌『思想と現代』を出しはじめて、このほどその第三号を刊行しました。いま、ここに、予定どおりこれとほぼ同じ時期に、『唯物論研究年報』創刊号を世に送るはこびになったものです。

この機会に、『年報』（と略記します）の刊行に託するわたしどもの念願・意図について一言させていただきたい、と存じます。

わたしどもは、これまで一貫して、複雑で矛盾に満ちたこの時代・この社会の実践上・思想上の諸課題の理論的説明に力いっぱい寄与することをねがい、そのなかで唯物論研究そのものを深め発展させることをめざしてきました。わたしどもがこうした一貫した関心ないし課題意識が、『思想と現代』の刊行を推しすすめる動力にもなっていれば、この『年報』を発刊する動機にもなっている、と、まず言っておきたい、と思います。

しかし、この二つの刊行物のあいだには、同じ関心ないし課題意識に支えられているというこうした共通性とともに、重点の置きかた・狙いという点における差異もある、とも言わなければなりません。すなわち、一方、『思想と現代』が、現代社会の危機のただなかに身を置いて、思想上のヘゲモニーをめぐるすではげしくかわされている諸流派のたたかいのなかへこれまでよりも積極的に打って出よう、という姿勢をはっきりとり、その意味

で、どちらかと言えばジャーナリスティックな性格をつよくもっているのにたいして、他方、この『年報』のほうは、その誌名がさししめすとおり、唯物論研究そのものの深化・発展を主目標にする、という点で、——もちろん、世上ふつうの学会誌や大学の紀要などとは根本的に異なっているにせよ、——よい意味でアカデミックな学究的な道を歩もうとしている、と申せましょう。たとえば、唯物論また弁証法のカテゴリー・基本法則などのいっその究明、唯物論の見地にもとづいた重厚な哲学史的研究（それも、対象をヨーロッパ人たちの遺産に限局することなく、日本はもちろん、朝鮮・中国・インド・イスラーム圏などにおける哲学上・思想上の諸達成をも対象として）、現代哲学の諸潮流の立ち入った検討、人間論・社会論・科学論・技術論・文化論・芸術論・宗教論その他の諸分野における意欲的な探求、などなどといった息の長い堅実な学問的努力の成果である力のこもった論稿は、どちらかと言えば『年報』のほうに掲載されるにふさわしいものだ、と考えられるのです。

以上は、わたしなりのイメージ・私見にすぎませんが、いづれにせよ、全国の唯物論研究者の多彩な問題意識と旺盛な研究意欲とが、『思想と現代』の発行とならんで『年報』の刊行をも切実に必要なとしている、ということ、この点にはまったく疑いの余地がない、とわたしは考えます。

わたしどもは、『年報』の創刊にあたって、今後ともその内容をいっそう充実したものにするために力をつくしていく、という決意を新たにするものです。読者諸賢がわたしどものこの努力にあたたかい激励と力づよい支持とを寄せてくださるよう、心から願ってやみません。

一九八五年十月

唯物論研究協会委員長

秋間 実

唯物論研究年報一九八五年版

目次

創刊の辞……………	秋間 実	3
-----------	------	---

特集 唯物論の伝統と現代

「反映」の意味——理論的前進と深化への期待をこめて……………	北村 実	10
--------------------------------	------	----

理性と感情——中村雄二郎氏の仕事の検討を中心に……………	鰐坂 真	28
------------------------------	------	----

三木清の「実践的唯物論」……………	志田 昇	48
-------------------	------	----

宗教と構想力——三木清をめぐって……………	津田 雅夫	69
-----------------------	-------	----

日本における唯物論研究の動向

現代思想と唯物論研究の課題……………	碓井 敏正	86
--------------------	-------	----

哲学史研究

ルートヴィッヒ・フオイエルバッハ著『理性論』（一八二八年）について……………	半田 秀男	95
--	-------	----

ヨーロッパ封建期における哲学的思惟の展開……………	横山れい子	115
---------------------------	-------	-----

ヘーゲルの市民社会論と現実的人間把握……………	橋本 信	142
-------------------------	------	-----

海外文献紹介

マルクス主義的「シェリング研究」の動向——自然哲学をめぐって……………	長島 隆	158
-------------------------------------	------	-----

研究論文

国家主義と仏教……………	田平 暢志	167
--------------	-------	-----

子どもの生活と発達……………	池谷 壽夫	185
----------------	-------	-----

研究ノート

インド研究の動向……………田中

編集を終えて 215

会員研究論文目録 i

特集

唯物論の伝統と現代

「反映」の意味

理論的前進と深化への期待を込めて

北村 実

はじめに

数年前から、われわれ唯物論研究者のあいだで、マルクス主義の唯物論の理解をめぐる熱い論議が交わられてきた。この論議を通じて、われわれの間に、哲学の根本問題をはじめ、「物質」概念、「反映論」といった、唯物論の根幹にか

かわる問題に関して、大きな理解の相違の存在することがひとまず確認された。それゆえ、この論議をいたずらに相違をあげつらう争論におとしめることなく、唯物論理解の前進と

深化への一助としていくには、「実践的唯物論」の是非といった争点にとどまるのではなく、唯物論の死活を制する一連の問題について、たがいに論議を深めていく努力が何よりも求められよう。そこで、この問題群のなかでも古くから論難の的となってきた「反映論」をとくに取り上げ、これへの論難が「反映」の正しい理解を欠いた不当なものであることを私なりに論じてみたい。

あらためていうまでもなく、「反映論」は唯物論の根幹にかかわる問題である。ところが、西欧マルクス主義を志向する論者から、「反映論」に対して、「レーニンの（哲学上と

いうよりはむしろ党史上で重要な著作『唯物論と経験批判論』のなかで教典化されたような、ドグマ的な反映―實在論（シュニット『現代マルクス主義認識論』序論）とか「弁証法的唯物論を、半世紀の永きにわたって『批判哲学以前の子供染みた段階に』ひきさげていた素朴反映観」（同上）とかいった非難が投げかけられている。しかし、残念ながら、このような非難は、「反映論」についての誤った理解にもとづいてなされているといわざるをえない。「反映」の意味を正しく理解するなら、この種の非難がいかに不当なものであるかが明らかとなる。なぜなら、誤った論拠からなされる論難は、自壊するほかないからである。本稿では、マルクス・エンゲルスにおける「反映」の意味を検討し、「反映論」とらえ直しを試みたい。

1

「反映論」に対して古くから繰り返されてきた論難の一つに、「反映論」はレーニンの『唯物論と経験批判論』以後のものであって、マルクス、エンゲルスに由来するものではない、というのがある。はたして、そうであらうか。結論を先取りするならば、否である。たしかに、認識論の理論として定式化された「反映論」はレーニンを待たなくてはならない

が、しかしマルクス・エンゲルスが「反映」やそれとほぼ同義の用語をあちこちで用いていた事実を否定するわけにはいかない。マルクス・エンゲルスの使用例をいくつか見てみよう。

マルクスが「反映」という概念を用いた最も初期の一つに、『ヘーゲル法哲学批判・序説』（一八四四年）がある。少し長くなるが、該当する一節を念のために引用すると、次の通りである。

「古代諸民族が彼らの前史を想像のなかで、神話のなかで、体験したように、われわれドイツ人はわれわれの後史を思想のなかで、哲学のなかで、体験した。われわれは現代の歴史的同時代者であることなしに、その哲学的同時代者である。ドイツ哲学はドイツ史の理念的延長である。したがってわれわれがわれわれの実際の歴史の未完作（*œuvres incomplètes*）のかわりに、われわれの観念的歴史の遺作（*œuvres posthumes*）であるところの哲学を批判するとき、われわれの批判は、それが問題だ（*Thus is question*）と現代が言うところの諸問題のまっただ中にある。進んだ諸国民の場合に現代的国家状態との実践的がみ合いであるところのものは、そのような国家状態そのものがまだ存在しさえしないドイツにおいては、まずそのような状態の哲学的反映との批判的がみ合いである」（傍線、引

用者)。

ここでマルクスが「そのような状態の哲学的反映」(die philosophische Spiegelung dieser Zustände)と云っているのは、いうまでもなく現代的国家状態の存在しないドイツの状態の「反映」である当時のドイツ哲学のことにはかならない。ところで、ここで使われている Spiegelung は、同義語の Widerspiegelung と同じく、語源的には「鏡 (Spiegel) に反射してうつる」という意味の動詞から由来するが、しだいに原義が薄れて、ついには sich (als Wirkung) zeigen といった一般的な意味に転義していったようである。⁽²⁾したがって、いま問題の「哲学的反映」も、もちろん鏡にうつるような、現実の忠実な写しではなく、現実に代わる「理念的延長」としての「反映」なのである。マルクスはこの「哲学的反映」をいいかえて、先の引用に続く節で、「夢物語」(Traumgeschichte)とも呼んでいる。「夢物語」であるドイツ哲学が一つの歴史的状态の「哲学的反映」であるとすれば、古代諸民族の「想像」の所産である「神話」もまた一つの歴史的状态の空想的「反映」ということになろう。

これで明らかにように、マルクスがここで使っている「反映」は、現実の忠実な写しだけでなく、現実に関する「想像」や「理念」をも包摂する広義のものといえる。この「反映」を卑俗な鏡像理論の見地と混同することは許されない。

この文脈からすれば、マルクスのいう「反映」には、哲学を始め、芸術・神話・宗教等がすべて含められることになる。したがって、「人間とはすなわち人間の世界であり、国家であり、世間である。この国家、この世間が世の中というものの一つの倒錯した意識であるところの宗教を生み出す。けだしそのような国家、そのような世界が一つの倒錯した世の中だからである」⁽³⁾とマルクスがいうとき、「意識」に置かえて、「世の中というものの一つの倒錯した反映であるところの宗教」といいかえてもさしつかえなからう。マルクスは宗教を「人民の幻想的幸福」と呼び、人民の置かれている悲惨な現実が「幻想的幸福」という倒錯した「反映」を生み出すのであるから、「彼らの状態に坎するものもろの幻想の廃棄を要求することは、それらの幻想を必要とするような状態の廃棄を要求することである」⁽⁴⁾と主張している。

マルクスのこの主張がフォイエルバハの宗教批判を継承したものであることは、あらためていうまでもなからう。エンゲルスもほぼ同じ頃(一八四四年一月)に執筆した『イギリスの状態』のなかで、「『神』とは、けっきょく、人間自身の多少とも不明瞭な、ゆがめられた模写物(das mehr oder weniger unklare und verzerrte Abbild des Menschen selbst)にすぎない」⁽⁵⁾と云っている。これは完全に「神学の秘密は人間学である」(「哲学改革のための暫定的命題」、一八四

二年」とするフォイエルバハの立場である。だが、マルクスの場合は、宗教の起源を人間のうちに求めるフォイエルバハの人間学的見地を突き抜けて、宗教の起源を人民の置かれている状態、すなわち、歴史的・社会的現実のうちに見ようとしている。ここに早くも社会的意識を社会的存在の反映とみなす唯物論の基本的見地が顔をのぞかせていたといえよう。そして、それは『ドイツ・イデオロギー』（一八四五―四六年）における明確な理論的定式化へと連なっていたのである。

ところで、『ドイツ・イデオロギー』の周知の命題「意識は意識された存在以外の何ものかではありえない」⁽⁶⁾「意識が生活を規定するのではなくて、生活が意識を規定する」⁽⁷⁾は、のちの『経済学批判・序言』（一八五九年）の場合と同様に、イデオロギーの存在被規定性を主張したものであって、これを「反映論」の主張とみなすことは正しくない、そもそも「規定」と「反映」とは同じではない、という批判がしばしばなされる。しかし、この種の批判は、用語に拘泥して、事柄の本質を見誤るものというほかならう。たしかに、「規定する」(bestimmen)と「反映する」(widerspiegeln)とは、文字通りには同じではない。けれども、bestimmenという動詞にもいろいろな意味があつて、feststellen(確定する)、anordnen(指定する)といった意味から、beeinflussen(影響を及ぼす)、veranlassen(誘因となる)といった意味

まで含まれている⁽⁸⁾。とすれば、広義の bestimmen と広義の widerspiegeln との間には、相入れないほど大きな違いは存在しないことになる。用語上の違いに拘泥して、マルクス・エンゲルスの真意を見損なうのは、愚の骨頂というべきであろう。

しかも、じつはマルクス・エンゲルスはこの個所で「イデオロギー的反射と反響」(ideologische Reflexe und Echos)という表現を用いているのである。すなわち、「現実活動している人間たちから出発して彼らの現実的な生活過程からこの生活過程のイデオロギー的反射と反響の展開を明らかにする」⁽⁹⁾と。マルクス・エンゲルスによれば、哲学、宗教、道德等々の意識諸形態は、まさしく「生活過程のイデオロギー的反射と反響」にほかならないのである。「反射」といい、「反響」といい、表現は少しずつ異なるが、いずれも「反映」のいいかえとみなしてよい。したがって、意識諸形態すなわちイデオロギーを現実の生活過程の人間の頭脳への「反映」として説明しよう、というのが、ここでマルクスとエンゲルスとが到達した結論である。そこで、いまとりあえず確認できることは、マルクス・エンゲルスにあつては、「反映」がイデオロギーにかかわる用語として用いられているということである。

このような用法は、初期の著作だけでなく、後期の著作に

も引きつがれている。たとえば、『反デューリング論』（一八七七年）のなかの宗教を論じた有名な個所に、エンゲルスによる次のような用例が見られる。「いっさいの宗教は、人間の日常生活を支配する外的な諸力が、人間の頭のなかに空想的に反映したものにほかならないのであって、この反映においては、地上の諸力が天上の諸力の形態をとる⁽¹⁰⁾」と。ここでエンゲルスは宗教を外的諸力の人間の頭脳への単純な反映ではなく、「空想的な反映」（die phantastische Widerspiegelung）であるとし、人間が外的な自然諸力および社会的諸力に支配されている間は「宗教的反射」（der religiöse Reflex）そのものも存続しつつける、⁽¹¹⁾といている。宗教の廃止・禁止を主張したデューリングに反対して、エンゲルスは「いまなお宗教に反映されている最後の外力が消滅し、それとともに宗教的反映そのものも消滅する。それは、そのときにはもうなにも反映すべきものがなくなるといふ、簡単な理由からである」として、宗教が「自然死」をとげるまで待つべきことを主張したのであった。

『反デューリング論』のこの一節は、「反映」概念の正しい理解にとって見落すことのできない重要性を持っている。エンゲルスはここで Widerspiegelung（反映）とならんで、Rückspiegelung（反映）、religiöser Reflexion（宗教的反射作用）、religiöser Reflex（宗教的反射）といった種々の

表現を駆使しつつ、宗教の本質を論じている。「唯一神そのものもまた抽象的人間の反射（Reflex）にすぎない」という表現もなされている。このように、エンゲルスはいろいろの表現で説明しようと努力しているが、いいなかったことは、要するに、宗教とは外的な自然諸力と社会諸力によって人間が支配されている状態の「空想的反映」にほかならないが、しかしその状態の続くかぎり「宗教的反映」も存続しつつける、ということにつきてあるところだ。ところで、「反映」をキー・コンセプトとして宗教を説明する試みは、若きマルクスがすでに『ヘーゲル法哲学批判・序説』で先鞭をつけていたものであって、若きマルクスと『反デューリング論』のエンゲルスとの間にはこの点での不一致やずれはまったく認められない。そして、これはまた『ドイツ・イデオロギー』に出てくるイデオロギー論とも符合している。したがって、先にとりあえず確認したように、マルクス・エンゲルスにあっては、「反映」という概念が哲学・道徳・宗教・芸術等のイデオロギーにかかわる広義の用語として終始用いられている、と結論づけることがいまや許されるであろう。では、今日認識論の問題として取り上げられる狭義の「反映」概念は、マルクス・エンゲルスには認められないのだろうか。それを次ぎに検討することにしよう。

- (2) Wahrig: Deutsches Wörterbuch, S. 4140.
- (3) MEW, Bd. 1, S. 378.
- (4) ebd.
- (5) MEW, Bd. 1, S. 547.
- (6) Deutsche Ideologie, Probestücke, S. 44.
- (7) ebd. S. 45.
- (8) Wahrig: Deutsches Wörterbuch, S. 670.
- (9) Deutsche Ideologie, Probestücke, S. 45.
- (10) MEW, Bd. 20, S. 294.

2

イデオロギー諸形態にかかわる「反映」の広義の用法とならんで、マルクス・エンゲルスにはもっと狭義の用法が認められる。それはもっぱら認識のアスペクトで「反映」が語られる場合である。この用例の典型はエンゲルスの『反デュリング論』に見られるが、しかしマルクスにも見られる。たとえば、『資本論』第二版への「後書き」（一八七三年）のなかに、その一例がある。マルクスは、彼とヘーゲルとの弁証法的方法の相違を説明して、次のようにいっている。

「私の弁証法的方法は、根本的にヘーゲルのそれと相違するだけでなく、それと正反対のものである。ヘーゲルにとっては、彼が理念と名づけて一つの自立的な主体に転化

させた思考過程が、その外的現象をなすにすぎない現実的なものの工作者である。私にあっては、反対に、理念的なものは人間の頭脳のなかで転換され、翻訳された物質的なもの (das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle) にほかならなく」⁽¹⁾

ここに「反映」という言葉こそ見当たらないが、しかしここでいわれているのは「反映」と呼んでよい事態といつてよからう。というのは、これに先立つ一文に「材料という生命が理念的に反映される……」(das Leben des Stoffs sich spiegelt ideell wider……) という表現がみられるからである。このことから、物質的なものの人間の頭脳への転換・翻訳というのは「反映」という事態をより正確にいいかえたものと解釈することが許されるであろう。すなわち、マルクスにあっては、ヘーゲルとは逆に、理念と呼ばれる思考過程は何ら自立した主体ではなく、物質的なもの (實在) が人間の頭脳のなかで反映 (転換・翻訳) された所産にはかならない、というのが先の一文の真意といえよう。ここではイデオロギーではなく、理念 (観念) と物質 (實在) との関係が問題にされている。マルクスはここで彼の方法の「唯物論的基礎」を明確にしようとしたのであって、それはまさしく認識論の根幹にかかわってくる。とすれば、理念・思考を第一義的なものとみなす客観的観念論者のヘーゲルに対して、物質

的なもの（実在）が第一義的であり、それが人間の頭脳のなかで反映されて理念（観念）となる、というこの一文は明らかに認識論的な次元で「反映」に言及したものであることになる。なお、ここで留意すべきことは、マルクスが「反映」を「転換」「翻訳」といいかえている点である。これは狭義の、すなわち認識にかかわる「反映」を正しく理解するうえで重視しなければならない内容を含んでいる。

ところで、いま見たような狭義の「反映」の用例が最も集中的にみられるのは、いうまでもなく『反デューリング論』と『自然弁証法』（一八七八—八二年）である。ここには、Widerspiegelung とならんで、Abbild, Reflex, Spiegelbild, Widerschein 等の類義語が使われているが、意外なことに、Widerspiegelung は宗教に関する phantastische Widerspiegelung という用例以外ほとんど見受けられない。ただし、『反デューリング論』のための「準備労作」には、次のような使用例がある。

「自然を正しく反映することさえ、はなはだ困難なことであって、長い経験の歴史の産物なのである。（中略）自然力が真に認識されてからはじめて、神々あるいは神は、つぎつぎにその陣地から追い出されてゆく（セッキとその太陽系）。今日では、この過程は理論的にはすでに終結したものと見てよいところまで進んでいる。

社会的な事柄においては、反映はいっそう困難である。

社会は、経済関係、すなわち生産および交換と、さらに歴史的先行条件によって規定される⁽²⁾」

しかし、この用例もかならずしも狭義のものでなく、広義のものともみてよからう。速断は慎まなければならないが、エンゲルスは広狭の「反映」を用語上で区別して使っていたように思われる。『反デューリング論』では、認識論的次元での「反映」には、Widerspiegelung の代わりに、Abbild（模写）と Spiegelbild（映像）とが最も多く使われており、Reflex（反射）および Widerschein（参照）もいくつか使われている。それらの用例の代表的なものを抜き出してみよう。『反デューリング論』は A. D.、『自然弁証法』は D. d. N. と略記する。

(1) Abbild の用例

「事物とその思想的模写である概念…… (Ding und ihre Gedankenbilder, die Begriffe)」(A. D.)

「事物とその概念における模写…… (die Dinge und ihre begrifflichen Abbilder)」(A. D.)

「ヘーゲルは観念論者であった。すなわち、彼の頭脳のなかの思想は、彼には、現実の事物と過程との多かれ少なかれ抽象的な模写 (die mehr oder weniger abstrakten

Abbilder der wirklichen Dinge und Vorgänge)とは考えられないで、逆に、彼には、事物とその発展とが、すでに世界のでき上がる前からどこかに存在していた『理念』の現実化された模写 (die verwirklichten Abbilder) として考えられなかった」(A. D.)

「われわれの住む世界体系の正確な思想的模写 (die Abbildung eines exakten Gedankenbildes des Weltsystems, in dem Wir leben) をへりあげよう……」(A. D.)

これらはいずれも思考による世界の認識に関して使われている。「世界体系の思想的模写」とは「事物の概念における模写」のことであって、それは宗教のような「幻想的反映」とは明らかに異なる。

(2) Spiegelbild 6用例

「すべて理念というものは経験から借りてきたものであって、現実の——正しいにせよ、ゆがんでいるにせよ——映像である (Spiegelbilder——richtig oder verzerrt——der Wirklichkeit)」(Vorarbeiten zum A. D.)

「世界全体や、その発展と人類の発展や、人間頭脳におけるそれらの映像 (Spiegelbild im menschlichen Kopf) を正確に述べること……」(Vorarbeiten zum A. D.)

「自然科学そのものにおいてさえ、われわれは現実の関係を逆立ちさせて映像 (Spiegelbild) を原型とみなしているような理論に、だから、右にいうようにひっくりかえさなければならぬ理論にかなりしばしばぶつかっている」(Alte Vorrede zum A. D.)

「一つの運動形態が他の運動形態から展開されるように、その映像である種々の科学 (ihre Spiegelbilder, die verschiedenen Wissenschaften) も、一つの科学が他の科学から必然的に導き出されるものでなければならぬ」(D. d. N.)

これで見ると、Spiegelbild は Abbild とほぼ同義とみなしてよいように思われる。しかし、他の個所で、宗教を「人間の頭脳における人間の事物の幻想的影像」(das phantastische Spiegelbild der menschlichen Dinge im menschlichen Kopf) と呼んでいる例もあるから、広狭両様に使われているとしたほうが正確であろう。

(3) Reflex 6用例

「これらの自然のおよび歴史的諸過程は、いうまでもなく、思考する脳髓のうちにそれらの反射を有し (ihren Reflex im denkenden Gehirn)」そこにおいて再生される。これは、すでに上述した a×a やその他の例に見ら

れるとおりである」⁽¹²⁾ (Vorarbeiten zum A. D.)

「弁証法、すなわちいわゆる客観的弁証法は、全自然を支配しているが、いわゆる主観的弁証法、すなわち弁証法的思考は、自然のいたるところで行われている運動、その不連続の闘争と、ついには相互にもしくはより高次の形式に転化することによってまさに自然の活動を生み出しているところの諸対立による運動の反射にすぎない」⁽¹³⁾ (D. d. N.) この二例だけでは、かならずしも断言できないが、Reflexはときに Abbild の代りに用いられる場合もみられるが、しかし他の事例を考え合わせると、広く Widerspiegelung の意味で使われているとみなしたほうがよからう。

(4) Widerschein の用例

「頭脳の弁証法は、現実の、すなわち自然ならびに歴史の運動諸形態の反映 (Widerschein der Bewegungsformen) にすぎない」⁽¹⁴⁾ (D. d. N.)

この用例では Abbild の同義語として使われているが、しかし原義的には Reflex の同義語であって、やはり広く Widerspiegelung の意味で使われてさしつかえないように思われる。

以上の用例の検討から、エンゲルスが「反映」の広狭二義

の用語上の明確な区別を行なっていたという断定を下すことは困難である。元来、Widerspiegelung, Abbild, Spiegelbild, Reflex, Widerschein とったドイツ語は、語源の相違に由来する微妙なニュアンスの差を内包するとはいえず、いずれも同義語ないしは類義語とされているものである。しかし、憶断のそしりを恐れず、あえて断言を試みるならば、Widerspiegelung は広義の Spiegelbild, Reflex, Widerschein は広狭両義の Abbild は狭義の「反映」をいいあらわすのに使われている、といえるのではなからうか。もっとも、Abbild には、すでに指摘したように、若きエンゲルスによる広義の用例がある。しかし、『反デューリング論』や『自然弁証法』では、Abbild は狭く限定されて使われているのではなからうか。エンゲルスがどこまで術語として自覚的に使いわけていたかは想像するほかないが、Abbild が「事物の思想的模写」「事物の抽象的模写」「事物の概念における模写」というコンテキストでもっぱら使われていることからしても、それが「反映」一般とは明瞭に区別して使われていることは確かである。そこで、以上のことから、あえて結論を導き出すならば、次のようにならう。

広く「反映」(Widerspiegelung) という場合、宗教のようない「幻想的」なものから科学のような「正しい」ものまで多種多様な形態がある。これに対し、概念的思考による客観

的世界の認識は、もちろん広義の「反映」の一形態ではあるが、とくに区別して「模写」(Abbild)とも呼ばれる。これが狭義の、認識論的次元での「反映」である。——「反映論」をめぐるさまざまな誤解は、この区別を認めず、「反映」を「模写」と同一視し、もっぱら認識論の問題として論じてきたところから生じたといえるのではなからうか。

(1) MEW, Bd. 23, S. 27.

(2) 『反デューリング論』および『自然弁証法』からの引用は、すべて旧 MEGA による。S. 385

- (3) ebd. S. 24.
- (4) ebd. S. 25.
- (5) ebd. S. 26.
- (6) ebd. S. 41f.
- (7) ebd. S. 385.
- (8) ebd. S. 399.
- (9) ebd. S. 463.
- (10) ebd. S. 621.
- (11) ebd. S. 700.
- (12) ebd. S. 388.
- (13) ebd. S. 640.
- (14) ebd. S. 385.

3

「反映論」をもっぱら認識論の問題としてのみとらえる誤

解は、どこから生じたのであろうか。レーニンからであろうか。事柄はそれほど単純ではなさそうである。たしかに、レーニンは『唯物論と経験批判論』(一九〇八年)において認識論を主戦場としている。経験批判論と対決して、弁証法的唯物論の擁護をはかるレーニンにとって、「思想による対象の反映⁽¹⁾の理論⁽²⁾」は死活の重要性を持っていた。レーニンは、「われわれの外に物が存在する、われわれの知覚や観念はその像である、これらの像の検証、真なる像のあやまった像からの区別は、実践によって与えられる」と、くりかえし主張した。しかし、レーニンのこの主張は、エンゲルスの『反デューリング論』と『フォイエルバハ論』を敷衍したものであって、決して彼の創見ではない。

ところで、レーニンがエンゲルスの用語法とその意味内容とを正確に理解していたことは、次の一事からも明らかである。エンゲルスの「現実の世界についてのわれわれの表象と概念とのなかに現実の正しい映像(Spiegelbild)をつくり出す能力」(『フォイエルバハ論』)という一文のロシア語訳をめぐって、Spiegelbild をブレハーノフが「ゼルカリノエ・アトラジューニエ」(鏡像)と訳さず、たんに「アトラジューニエ」(映像、反映)と訳したのは正しくないという非難がなされたのに対して、レーニンは「これはいいがかりである。Spiegelbild はドイツ語でたんに Abbild の意味にも

使われるのである」^(c)といっている。レーニンが使っているロシア語の *otrazhenie* はドイツ語では *Widerspiegelung* に対応するとされているが、むしろ *Abbild* のほうが適切であろう。なぜなら、レーニンはエンゲルスの『反デュリング論』に出てくる *Abbild* の用語法に依拠して、認識論的次元における「模写説」(*Abbildtheorie, Teoria otrazheniya*)を展開したものとみなされうるからである。その際にレーニンがエンゲルスにおける *Abbild* と *Widerspiegelung* との微妙な相違——もしあるとしたら——に気づかず、広義の「反映」にまったく言及しなかったとしても、それはやむをえなかったであろう。レーニンにとっては、何よりも認識論としての「模写説」を力説することが焦眉の課題だったのである。レーニンの主張を認識論的次元における「模写説」としてみるならば、エンゲルスとの間に思想的相違なるものはまったく存在しない。それは、完全にエンゲルスと立場を同じくしている。ただしレーニンのほうがより認識論的見地を強く押し出していることは間違いない。レーニンの置かれた思想状況がそれを要求したからであって、そこに両者の志向の相違を見つけ出そうとしても徒労に終るであろう。この点でレーニンを非難しようとすれば、エンゲルスをも非難しなくてはならなくなる。

レーニンが『唯物論と経験批判論』において認識論として

の「模写説」を鋭く提起し、それに疑問の余地のないほど明確な理論的定式化を与えたことは、高く評価されなければならない。しかし、それはあくまでも狭義の「反映」、すなわち認識と等置される「模写」についてであって、広義の「反映論」の一部分を構成するにすぎない。そこで、まず確認しておかなければならないのは、広義の「反映」概念が狭義の「模写」ないし「認識」を内に含みながらも、はるかに広く多様な形態を包摂する上位概念であるということである。周知のように、従来マルクス主義哲学の文献では、*Widerspiegelung* と *Abbild* は同義語として扱われてきた。東独の『哲学辞典』(一九六四年)も同様である。しかし、十数年前から一部のマルクス主義哲学者によって両者を区別する必要が説かれはじめた。たとえば、I・S・ナルスキーは、一九六九年にすでに次のように主張していた。「ここで私は次の対をなす術語、すなわち『認識に相当する反映』と『認識』、『認識論的模写』と『認識成果』が意味上同一のものとして使われることに注意したい。したがって、認識は反映の特殊例として扱われる……」と。ナルスキーによれば、「認識」はより包括的な「反映」概念の特殊な形態である、というのである。「反映」はより包括的な概念であって、「認識」はその特殊な形態にすぎず、そのほかに「反映」の多様な形態が存在する、と考えるナルスキーは、さらに「反

映は普遍的な性格を持つだけでなく、またさまざまな領域、方向、場面で、さまざまな仕方、具体化される⁽⁵⁾」として、芸術家の「幻想」や「歪められた、虚偽の反映」を「反映」の特殊な事例として挙げている。芸術家の「幻想」はもちろん現実の（認識論的にみて）正しい「反映」ではない。しかし、現実がある特定の芸術家の特殊性を媒介して「反映」される⁽⁶⁾とき、屈折され、デフォルメされて描き出されるということが起こるのである。また「歪められた、虚偽の反映」についても、事情は同様である。このように、ナルスキーは、狭義の「反映」が認識であるとしつつ、真理をメルクマールとする認識に帰属しえない「反映」の多様な形態が存在する事実に注意を喚起したのである。認識論的な反映と他の多様な形態の反映との区別は、「反映論」を認識論の領野以外に広く適用できる道を開くものとして、注目に価しよう。とくに、これは芸術・文学の領域における反映論の具体化にとつてきわめて重要な提起といえよう。

ところで、反映論を芸術・文学の領域に適用し、具体化していくうえで最大の障害になっているのは、反映を認識と同一視し、芸術・文学における反映をもっぱら認識論的に説明しようとする「認識論主義」(Gnoseologismus)である。芸術・文学の領域に認識論を機械的に適用し、芸術・文学に特有の反映の形態を真理をメルクマールとする認識論的「模

写」に還元させてしまおう試みは、何といおうとも、芸術・文学の特殊性を無視する暴論というほかない。このような認識論主義が存続するかぎり、逆に芸術・文学の特殊性を盾に取って、反映論を拒否しようとする主張も跡を絶たない。芸術・文学の領域において反映論を具体化していくには、何としても認識論主義を克服し、芸術・文学の特殊性にふさわしい仕方で反映論を深化し、精密化していくことが必要とされる。そして、その道を開く鍵が反映と認識との同一視の打破、「反映」概念の拡大にあるといつてよい。この方向をめざした努力は一九六〇年代からソ連や東ドイツの哲学・美学・文芸学で着々と積み重ねられていく。だが、残念なことに、日本ではほとんどその紹介も行なわれておらず、依然として五〇年代以前の認識論主義的な見解が根強く残っている。とはいえ、国際的な成果とは独立に、永井潔氏が芸術分野における反映論の具体化に取り組み、『芸術論ノート』とそれに続く『反映と創造』によって、認識論主義の克服に大きく寄与したことは高く評価されてよい。もちろん永井氏の議論のなかに不十分な点やなお精緻化を必要とする点があるのは認めざるをえないが、しかし全体として見るなら、先駆をなす秀れた理論的成果であることは、疑いえない。

永井氏は「客観的現実の反映は主体に左右されない、画一的なものである」といった反映論の機械的理解を批判して、

次のようにいつている。「反映論の核心は、外的対象の直接的知覚の反映性を認めることにあるのではなく、一見外形をもたない感覚や情動など、いわゆる無心象意識や、現実と直接には対応しない空想、幻想、錯覚、等々の意識が、やはり現実の反映にほかならないことを主張する点にこそある。そして、さまざまに異った様相を呈するイデオロギーが、いずれも客観的現実の反映であるが故に異った様相をもつことを主張する点にある」と。永井氏が広義の「反映」概念に立脚して、イデオロギーをも「反映」として把えようと主張しているのは、すでに述べたように、マルクス・エンゲルスの本来の用語法からして、きわめて当然といわなければならぬ。ところが、永井氏を批判する中野徹三氏にとっては、イデオロギーは「反映」ではない、マルクス・エンゲルスは『ドイツ・イデオロギー』で「規定」といつてはいるが、「反映」とはいつていない、ということになるのである。マルクス・エンゲルスを忠実に理解すれば、このような解釈が成り立たないことは、すでに述べたところからも明らかである。訓詁解釈学を得意とする中野氏ともあるう人が同じ個所に「イデオロギーの反射と反響」という表現があることを見落すとは、上手の手から水が漏る、ということであろうか、それとも都合の悪いものは無視するということであろうか。

ところで、中野氏の批判にあつては、すべての意識を現実の反映であるとする永井氏の主張は「汎反映説」であつて、かえつて「反映」を空語化する、ということが強調されている。「反映」概念の拡大に反対してなされるこの種の批判は、かならずしも中野氏が最初ではない。ナルスキーもこの種の批判に対して、「空虚な同語反復に陥いる危険は、カテゴリーの包括的な適用から生じるのではない」といつている⁽¹⁰⁾。だが、中野氏の批判の意図は「反映」の空語化に反対する点にあるのではなく、むしろ芸術の領域から反映論を放逐しようとする点にある。中野氏が最も主張したい点は、「作品はけつして対象的世界の像・反映にとどまらないこと、芸術家が駆使し、創造する表現手段とその特定の体系化は、現実的世界がそれ自体としてはあたえない新しい美的感動を創造する」ということにあるらしい。中野氏は「反映」と「創造」とを不当に対立させ、「創造」の美名のもとに「反映」をミューズの園から追放しようとはかっている。だが、皮肉なことに、中野氏のこのはかりごとは、かえつて中野氏の「反映」の理解がいかに粗末なものであるかを露呈する結果に終わったのである。

(1) 『唯物論と経験批判論』国民文庫、上、一三七ページ。

(2) 前掲書、同ページ。

(3) 前掲書、一一九ページ。

- (4) Проблема противоречия в диалектической логике, 1969, 独訳 Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik, S. 147
- (5) Диалектическое противоречие и логика познания, 1969, 独訳 Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik, S. 289
- (6) ebd.
- (7) 拙稿「文学・芸術と反映論」(『民主文学』一九八三年三月号)と「文学・芸術の特質」(『民主文学』一九八四年七月号)を参照されたい。
- (8) 永井潔『反映と創造』二六ページ。
- (9) 中野徹三『マルクス主義の現代的探求』八一ページ以下。
- (10) Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik, S. 288
- (11) 中野前掲書、一二〇ページ。

4

中野徹三氏は反映論を否定する。中野氏が反映論を正しく理解したうえで、それを否定するのなら、まだしも、氏の場合は反映論を誤解したまま否定するのだから、二重の誤りというほかない。中野氏の反映についての理解がどの程度のものであるかを端的に示している実例を証拠として紹介しておこう。

「再びイデオロギーの問題にもどるならば、例えば旧約聖書に見られる『天地創造』の神話は、そのなかに当時の対象的自然像を『反映』しているというよりも、はるかに多く、この神話を創造したひとびとの、自然との関係および彼ら相互の社会的な生活諸関係、彼らの『社会的存在』を物語っているのである。

さらに、科学的認識活動そのものについても、科学者たちは、作業仮説としてさまざまな構造または実体、モデルなどを想定したり、打消したりするが、科学者の頭脳にあるこうした仮説上の『素粒子』なども、それが意識のひとつであるというだけの理由で、やはり『客観的現実の反映』⁽¹⁾と考えなければならないであろうか？」

旧約聖書の「天地創造」の神話が当時の人々の「幻想的反映」の所産であるというのは、そもそもマルクスの見解である。どうしてそれが「反映」ではなく、古代ユダヤ民族の自然的・社会的諸関係を「物語」ったものとされなければならないのだろうか。どうやら中野氏は「反映」を狭く理解し、想像・空想・幻想などは「反映」ではない、と考えておられるようである。博識を誇る中野氏が若きマルクスの「ヘーゲル法哲学批判・序説」を忘れるはずはないと思うが、もう一度読み直していただきたい。それにしても、中野氏が「神話」を客観的現実の「反映」ではないと強弁するのは、永井

氏が指摘しているように、中野氏が頑なに「客観的現実の反

映は主体に左右されない、画一的なものである」と思い込んでいるゆえなのである。中野氏のこの思い込みこそ、「反映」についての機械的な理解というほかない。しかも、「反映」をまったく受動的なものとし、物語る」という主體的行為と対立させているが、「物語る」行為は「反映」を踏まえてなされるのであって、両者を不当に分離し、対立物に仕立て上げることは明らかに間違いといわざるをえない。

さらに、中野氏は、科学者が科学的認識を進める際に「作業仮説」として想定する「モデル」を「客観的現実の反映」とみなすことに疑問を表明しておられる。だが、仮説はもとより、作業仮説といえども、客観的現実の「反映」であることは、いうまでもない。われわれはすでに獲得された認識をもとにして「仮説」を立てる。「仮説」は既得の知識にもとづく「想定」を含んでいる。この「想定」は、いわば「理念的延長」(マルクス)といつてよからう。「仮説」の基礎をなす既得の知識はいうまでもなく、「想定」をも含めて、「仮説」全体を客観的現実の「反映」といつてよからう。それが客観的現実の「正しい」反映であるかどうかは、その後の実験や観察によって検証される。検証の結果、真と確認された「仮説」は、法則あるいは原理と呼ばれる。すなわち、客観的現実の「正しい」反映であることが証明されたのであ

る。これに比して、「作業仮説」は理論や実験を進めていくための単なる手段として役立つにすぎないが、しかしそれもまた客観的現実をそれなりに「反映」していなければ、役立つはずがない。中野氏がここで言及しているわけではないが、「反映」は鏡像に写るような単なるコピーでなく、現実にもそのまゝの姿・形では存在しない架空のものについてもいる。たとえば、人魚とかユニコンとかは、現実には存在している動物の部分の想像によって合成したものであるが、これも「反映」と呼んでよい。同様のことは、数学上の虚数についてもいえる。

中野氏の主張をよく調べてみると、どうやら氏が「反映」を「同形」(Isomorphie)と考えているらしいことが浮かび上がってくる。画中の人物とモデルとの間に、同形が成立することは確かである。しかし、これは「反映」の極めて特殊な場合であつて、「同形」でない「反映」のほうが一般的である。東独の『マルクス・レーニン主義認識論』は、「認識の反映論」の個所で、「反映」を二つの所与XとX'との間の次のような諸関係、すなわち、(1)XとX'は相互に異なる(同一ではない)、(2)XはX'から独立に存在する、(3)X'はXから独立には存在しない、(4)X'はXに一致する(あるいは、X'はXに照応する、あるいは、X'はXに似ている、あるいは、X'はXに適合している)、という諸関係の全体とみなしてい

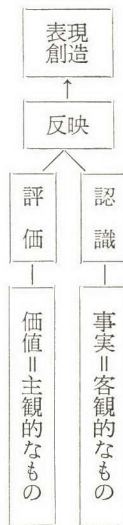
る⁽³⁾。認識における「反映」、すなわち狭義の「模写」にあっても、客観的实在Xとその模写X'との同形は否定されている。また、東独の『哲学辞典』の *Abbildung* の個所で、筆者のクラスウスは、認識論の反映概念をより一般的な集合論の反映概念にもとづいて把握しなおすように提案しつつ、次のように記している。「弁証法的唯物論の理解によれば、模像 (*Abbilder*) は原像 (*Urbilder*) と《一致する (*übereinstimmen*)》ということが、しばしば語られる。この一致は、たとえばマルクス主義以前のイコンの模写説で見かけられるような、したがって、現実の事物の縮小された模像、つまりエイドーラがわれわれの脳のなかにつなぎとめられているような一致ではない。この一致は原像と模像との情報内容と構造とに関して存立するのである。模像は、人間の認識装置が情報を受容し、翻訳し、加工する特別の形式、情報のコード化と貯蔵の特別の方法を所有するかぎり、客観的なものと主観的なものとの統一である⁽⁴⁾」。東独では、反映論がしばしば情報理論と結びつけて議論されることが多く、その先鞭をつけたのがこのクラスウスだったが、いま情報理論への関連づけの当否についてはさておくとしても、クラスウスが「一致」について述べていることは正当である。また、「模写」が客観的なものだけから成り立っているのではなく、客観的なものと主観的なものとの統一であるという理解も正しい。

客観的現実の「正しい」反映をめざす認識に関して、「模写」が客観的なものと主観的なものとの統一であるといえるなら、反映の他の諸形態についてはなおさらそういえる。なぜなら、真理をメルクマールとする認識次元の反映とくらべて、他の反映はいずれもより主観的なものの役割が大きいからである。ところが、中野氏は反映における主観的なものの役割をもっぱら「認識的機能」だけに切りつめておいて、それ以外の主観的なものの機能が不在だと非難する。

「韓国にいるある人物が、『救国宣言』に署名しようと決意するとき、この実践的意識は、一方で朴政権と韓国の現実にたいする彼の現実認識に、他方ではこの現実のなかで『救国宣言』に署名する行為（および、しない行為）にたいする彼の価値評価、価値論的意識に支えられている。このような人間の意識活動の豊富な諸機能を、『客観的現実の反映』一色に塗りつぶすことは、意識の諸機能を認識的機能に一元化することにひとしい⁽⁵⁾」

だが、これは自分の足を自分で払って倒れるようなものである。誰一人として、「反映」から価値評価の機能を閉め出し、認識的機能に一元化するような理解に組していないからである。それどころか、このところ、ソ連や東独では、むしろ反対に、「反映」における認識的機能と評価的機能の統一の把握が強調されている。たとえば、レーデカーは、『反映

と評価」(一九八〇年)と題する著書で、「反映」を狭く認識論の意味にしか理解せず、これを「認識」と同一視するならば、文学・芸術への反映論の適用が不可能となると批判しつつ、文学・芸術における「反映」が現実の「認識」とともに「評価」を含むものであることを力説している。⁽⁶⁾レーデカーの立論のなかには、若干の混乱がみられるが、彼の意図を汲んで、その見解を図式化するなら、次のようになる。⁽⁷⁾



このような見解に対し、二元論的かつ折衷的との批判(来日したN・クレンツリンが筆者に語った)があるようだが、しかしこの「二元性」あるいは「二重性」を否定するならば、認識以外の他の領域に対する反映論の適用を不可能にするであろう。中野氏は、バルトークの『管弦楽のための協奏曲』が「彼の故国ハンガリーや、この曲が書かれた亡命地アメリカのような外的世界を『模写』していると思うひともおそらくいないであろう」といって、音楽が客観的現実の「模写」でない証拠としている。あらためていうまでもなく、音楽は非造形的であり、叙情的であって、およそ叙景には適していない。それでも、標題音楽のなかに、あえて自然の表現

に取り組んだものが確かにある。たとえば、レスピーギの「ローマの泉」がそうである。しかし、それは決して音による叙景ではなく、ローマの最も美しい四つの泉がレスピーギの心のなかに誘起した印象と幻想を表現したものである。また、ベートーヴェンの「田園交響曲」も標題音楽に新生面を切り開いた画期的な作品であるが、「描写」というよりは気分の表現」と添え書きされているように、たんなる田園風景の描写ではない。したがって、中野氏の指摘を待つまでもなく、音楽が客観的現実の「模写」でないことは初めから分っている。にもかかわらず、音楽は客観的現実の「反映」である、と主張できる。なぜなら、広義の「反映」は「模写」だけでなく、芸術の他の多様な表現の可能性を許容しうる概念だからである。中野氏のように、「反映」をたんに「認識」あるいは「模写」と同一視し、客観的現実の単純なコピーとみなすなら、仮説も公理も、神話もSFも、音楽も抽象絵画も、みな「反映論」では説明できないものとなるほかない。このように、中野氏が「反映論」を否定する証拠として持ち出したものは、皮肉にもみずからの「反映」理解の粗雑さを証明する材料に転じてしまった。中野氏の「反映論」理解の程度は、卑俗な鏡像理論の域を大きく超え出るとは思えない。

(1) 中野徹三『マルクス主義の現代的探求』八二ページ。

- (2) 永井潔『反映と創造』三三三ページ。
- (3) Witsch/Gößler/Wagner: Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, S. 123.
- (4) Philosophisches Wörterbuch, I. S. 33.
- (5) 中野、前掲書、八八―八九ページ。
- (6) Abbildung und Wertung, S. 33.
- (7) 拙稿「文学・芸術と反映論」(『民主文学』一九八三年三月号)参照。
- (8) 中野、前掲書、八九ページ。

結びにかえて

「反映」の卑俗な理解にかこつた論難から唯物論を擁護するには、「反映」概念のとらえ直しが必要となる。とはいえ、唯物論の擁護がマルクス・エンゲルスのたんなる祖述に終始するなら、魅力あるものとはなりえない。マルクス・エンゲルスが生きた時代から、すでに一世紀が経過し、われわれを取りまく状況も大きく変った。現代に生きるわれわれは、唯物論の伝統を継承しつつ、現代における理論的發展をはかっていかなければならない。「反映」概念のとらえ直しも、この基本姿勢からなされなければ、たんなる解釈学に成り下がってしまうだろう。本稿は、前半でマルクス・エンゲルスの「反映」概念を整理しなおし、広義の「反映」概念の

理論的意義を論じ、後半で中野徹三氏の「反映論」理解を批判的に検討しながら、私にとって正しいと思われる理解の対置につとめた。本稿がボレミッシュなものとなったのは、唯物論の前進のために、この問題を避けて通ることができないと考えたからである。中野徹三氏をはじめ、「反映論」の深化に関心をいだく同学の士からの応答を期待する。

理性と感情

——中村雄二郎氏の仕事の検討を中心に——

鯨 坂 真

一、はじめに

反理性の大合唱がおこっている。世界的にも言えることだが、とくにわが国の論壇ではいわゆる「ニューアカデミズム」から、刊行中の『新岩波講座・哲学』にいたるまで、反理性の非合理主義への讃美歌が声高に歌われている。小論ではこれら反理性の非合理主義の理論的性格を検討する。

人間理性の不完全さ無力さを強調する非合理主義は、実は

最近にわかに広まったわけではない。近代だけに限ってみても、一九世紀初頭にあらわれたドイツロマン主義、あるいは一九世紀末のニーチェや「生の哲学」など、あるいは今世紀第一次大戦後の実存主義などはそれぞれ非合理主義の傾向をもち反科学論の性格をもっていた。それらはいずれも、人間の理性・知性あるいはロゴスにたいするペシミズムを表明し、感情や気分やパトスあるいは意志などを哲学の主題として持ち出し、理性やロゴスに対置した。

現代日本の非合理主義も、ニューアカデミズム、ポスト構造主義、記号論あるいは経済人類学などのさまざまな呼称で

よばれていても、共通に「知」へのニヒリズム（人間理性不信）の傾向を見せていて、それらは理性に対して感情を、ロゴスに対してパトスを対置している。

これらの傾向を補足あるいは助長する傾向として、新興宗教ブーム、仏教ブーム、密教ブームがあり、さらにオカルトブームなどが顕著である。またフロイトやユングなどのいわゆる深層心理学の流行も、別の角度から人間理性と近代科学の不信をあふりたてる役割をはたしている。

人間理性と近代科学への原理的不信をとнаえるという意味でのこのような非合理主義は一面では現代資本主義が利潤追求のため近代科学をゆがんだ形で発達させていることへの批判といった側面ももっているが、他方で時代の転換点で生じた知的ニヒリズムすなわち全人類の永年にわたる知的遺産の総否定の側面ももっていることを見逃すわけにはいかない。このような知的ニヒリズムは現代世界の深刻な危機の克服の展望を示すのではなく、いたずらに虚無と絶望の気分をつくり出し、そのことによって結局、現状肯定の現実主義を根拠づけることとなっている。

本稿ではこれらの諸潮流の中で近年最も活潑に活躍している一人である中村雄二郎氏の仕事を中心にして検討することにした⁽¹⁾。

二、中村氏にとって「理性」とは

中村雄二郎氏の著作の主要なものをあげてみると次のとおりである。

『現代情念論』一九六二年

『感性の覚醒』一九七五年

『共通感覚論』一九七九年

『魔女ランド考——演劇的知とはなにか』一九八三年

ここに見られるように「情念」「感性」「感覚」「演劇的知」さらにこれに加えて「パトスの知」「受動の知」といった用語が頻繁に使われ、これらのものを主題として中村氏の仕事は展開されているのだが、これら一群の用語はほぼ同義語的に使われており、これらに対して「理性」「科学の知」「ロゴスの知」「能動の知」が対置されている。

この「理性」「科学の知」「ロゴスの知」「能動の知」とは西欧近代の合理主義の思想態度であり、近代の科学技術の認識方法のことだと中村氏は考えている。西洋近代の合理主義と科学技術がいまや行きづまっており、したがっていまやわれわれは「理性」「科学の知」「ロゴスの知」「能動の知」にかえて、「情念」「感性」「感覚」「パトスの知」「受動の知」の権利回復をはからねばならぬと中村氏は主張

する。

中村氏自身の言葉を検討しよう。

「およそ感性の軽視、情念の蔑視がわれわれ人間の生活と精神をどんなに危険な状態に追いこむものであるか、それは、いまや誰の目にも明らかであろう。科学技術の無計画なあるいは非社会的な使い方による自然環境の破壊と平行して、われわれのうちなる自然である感性や情念も荒廃にさらされている。感性や情念はわれわれのもっとも身近かなエレメント、つまり生存の基盤である。だから、それが涸渇し、あるいは荒廃するとき、われわれは感情生活においてだけでなく、知的、理論的活動においても衰退するよりほかはない。」⁽²⁾

これは『感性の覚醒』（一九七五年）の冒頭の一文であるが、ここに中村氏の考えの中心が表現されている。

氏は「自然環境の破壊と平行して、われわれのうちなる自然である感性や情念も荒廃にさらされている」といい、そのことは「いまや誰の目にも明らかであろう」といっている。そのこと自体は事実として認められる。とくに戦後日本における国家独占資本主義の高度経済成長の強行によって、「自然環境の破壊」と人間の「うちなる自然」の荒廃とが深刻化していることは言うまでもない。中村氏はこの事実を論拠として、自己の「情念論」（感性論）にとって都合のよい議論

を組み立てていっている。

ここでまず第一に指摘しておかねばならぬことは、この「自然環境の破壊」と人間の「うちなる自然」の荒廃の原因を、氏は「科学技術の無計画なあるいは非社会的な使い方」にあると言っている点である。氏はこれらの自然の破壊と荒廃の原因を具体的に追求することをしない。したがってこの破壊と荒廃の真の原因である国家独占資本主義とその国際的あらわれである帝国主義の危険な性格を見抜くことができず、結局ただ「科学技術の無計画なあるいは非社会的な使い方」を指摘するだけである。この「非社会的な使い方」という表現で、氏は破壊と荒廃の社会的要因を指摘したつもりであるかもしれないが、このような全く抽象的な表現がなされているだけであり、これでは人間の内的・外的自然の破壊と荒廃をもたらしものは近代の「科学技術」だ、科学技術が悪いと言っているだけである。

要するに中村氏は抽象的に近代の科学技術が悪いと言うだけで、破壊と荒廃の真の原因である資本主義と帝国主義の危険な所業を免罪する結果になってしまっている。現代のような階級社会において「情念論」を展開しようとするときに、このような資本主義批判の観点が欠如しているということは致命的欠陥とならざるを得ない。

第二に指摘しておかねばならぬことは、中村氏が人間の

「うちなる自然」というときに、われわれの「感性や情念」だけが強調され、そこから人間の理性や知的活動の面がすっぽりと抜け落ちていくことである。氏にとって人間の「うちなる自然」とは人間の「感性や情念」の面のことであり、人間の理性や知的活動の面はそこから排除される傾きを示している。いったい人間の感性や情念と理性や知的活動とはどのように単純かつ抽象的に二極対立的な事柄なのであろうか。そして感性や情念だけが、人間の「うちなる自然」と呼ぶに価するものであろうか。

中村氏のこのような傾向は右に見た『感性の覚醒』以後ますます強まり、近年の『共通感覚論』から、『魔女ランダ考』において、一つの明確な形をとるに到ったといえそうである。

氏は一九七九年と八〇年の二回にわたってインドネシアのバリ島を訪ねて、その演劇や音楽に接したのだが、ここで氏は「強い刺激」「カルチュア・ショック」をうける。「そこには、近代科学の知、能動の知とはきわめて対照的な知——あるいは文化複合——が、あまりにもみごとに、緊密かつ刺激的なカタチで見出されたからである。」と氏はいう。

「魔女ランダ」とは「バリ島の文化に深く根をおろし、人気ある演劇の主人公として人々と共に生きている」伝説上の魔女である。

このバリ島の魔女ランダによって体现されていると氏が考えるのが「パトスの知」「演劇的知」である。氏は言う。

「ヘバトスの知」のパトスとは、ただいわるパッションつまり情念だけではなく、受動、受苦、痛み、病いなど、いわば人間の弱さにかかるものを指し、したがってヘバトスの知とは、能動の知、アクションの知である近代科学の知と正反対のものである。人間の強さを前提とする近代科学の知が蔑視してきたものだといってもいい。私たち近・現代人は、近代科学の分析的な知、機械論的な自然観にもとづく知によって、事物と自然とをひたすら対象化し、事物や自然の法則を知ってそれを支配しようとしてきた。そうすることによって、人間の支配圏を拡大し、運命の必然に抗して自由の王国をうち立てようとしてきた。そしてたしかに、そのような近代科学の知にのっとった近代文明は、世界的な規模で人類の生活に大きな変革をもたらした。……ところが……現実や自然から人間は手きびしいしっぺ返しを受けることになった。私たちは誰でも、多かれ少なかれ、へ公害から被害を受けるようになったし、私たちの環境は危険にみちたものになった。⁽³⁾」

ここから次のことを明瞭に見てとることができる。

(1)、中村氏の推奨する「パトスの知」あるいは「情念」や「感性」が、「近代科学の知」あるいは「近代合理主義」と

全面的に対極にあるものとして把握されている。つまりここには氏の近代科学と近代合理主義への敵視が露骨に表現されている。われわれ人類は公害に象徴されるように「現実や自然から手きびしいしっぺ返しを受けることになった」が、その原因はすべて近代科学と近代合理主義にあるというわけである。そしてすでに述べたように、まさにそのような現代社会をつくって来た資本主義の利潤追求のみを至上目的とする基本性格については何の言及もないことを重ねて指摘する必要があるだろう。

(2)、次に中村氏が何故に近代科学を否定的にしか評価しないのかという理由が、ここに述べられている。すなわち近代科学は「分析的な知」「機械論的自然観にもとづく知」であって、これによって「事物と自然とをひたすら対象化」して来たが、ここに近代科学の欠陥の中心があるというわけである。しかし近代科学をこのように「分析的な知」とか「機械論的自然観にもとづく知」だと特徴づけることは極めて一面的な見方だと言わねばならない。そしてこのような見方は実は当節流行の「反科学論」とまったく同じ科学観なのだが、この「近代科学の知」「分析的な知」に対して、「感性」と「情念」と「パトスの知」を対置したところに中村氏の特徴があるといえよう。さらにこのように感性や情念とは「正反對」の位置にある「近代科学の知」は事物や自然を「支配し

よう」とし、「運命の必然に抗して自由の王国をうち立てよう」としてきた」と中村氏はいうが、ここにも氏の一面的な科学観が表われている。「運命の必然に抗して」と氏は表現しているが、近代科学をそのような不遜なものとしてしか中村氏は理解していないことが示されている。

むしろ資本主義が利潤追求のため、近代の科学や技術をゆがめ、そのようなゆがめられた科学技術が自然破壊や人間の内なる自然を荒廃させたのであり、その点で資本主義によってゆがめられたこの科学技術は「天地宇宙」の「摂理」あるいは「ロゴス」に反した振舞いをしているといえるであろうが、そのような事態の中にあつて生態系の破壊や人間の自然の荒廃に抗議し、何よりもそのような破壊や荒廃をもたらす原因となるまでに、科学や技術を歪めている根本原因としての資本主義の徹底的な批判とその現実的克服に従事しつつある現代科学について中村氏はまったく目を閉ざしている。

資本主義によって歪められた科学技術が、さまざまな破壊と荒廃をひきおこしているのも一面の事実であるが、同時にそのような事態に気づき、この事態を根本的に解決しようと努力しつつある科学（社会科学）の活動も厳然たる現代の現実である。

概観しただけでも中村氏の説には以上のような重大な疑問がある。この中村説への疑問を手がかりとして、次の点につ

いて考えていきたい。

(1)、感性とか情念とかパトスとか言われるものは、どういうものか。

(2)、それとの関連で、理性とか、科学的認識とは何であるのか。

(3)、中村氏らをもつばら否定的に描き出す近代科学とか、近代合理主義とかを、われわれはどう評価するのか。

三、感 覚

中村雄二郎氏が、感覚、感性、感情、情念、パトスなどの用語をほとんど同義語的に使っていることは、すでに述べた。これらの用語には微妙に重なり合う部分があって、一般的日常的にも区別をあいまいにして用いられている傾きがあるが、これらの用語の区別と連関とを可能なかぎり明らかにして、議論をすすめる必要がある。中村氏らはことさらにこの点をあいまいにして、これらを理性や科学的認識に対して単純に対置するやり方をとっており、われわれとしては中村氏の説を検討していくうえで、これらの用語の区別と連関を明確にしてとりかかめる必要がある。

しかし、感覚、感性、感情、情念などの人間の意識の諸形態を全面的に解明するのが当面の課題ではなく、中村氏の

「感性論」「情念論」を批判的に検討する上で必要な限度で、これを明らかにすれば足りると思われる。すなわち中村氏らが、ほとんど同義語的に用いているこれらの人間の意識諸形態が、人間理性や科学的認識などといかなる関係にあるかという視点から、これらの意識諸形態の区別と連関を明らかにする作業にとりかかろう。

まず第一に指摘しなければならぬのは、感覚とか感性とかとよばれるものと、感情や情念やパトスとよばれるものは区別される必要があるということである。中村氏らにあってはその区別があいまいである。

感覚 *Sensation* (英)、*Empfindung* (独) とはさしあたり「刺激により、感覚受容器が興奮して生ずる意識経験を言う」あるいは「感覚受容器に対する刺激による興奮に直接的に対応する主體的経験あるいはその過程ないし機能・構造をいう⁽⁴⁾」というように定義される。

感性 *Sensibility* (英)、*sinnlichkeit* (独) はこの感覚の感受性を意味するから、ほぼ重なりあった意味内容をもつと言える。

ところで感覚についての右の定義のうち「刺激による興奮に直接的に対応する主體的経験」とあった部分の「直接的に対応する」とは、刺激による興奮が複雑な中枢の処理をうけて加工される以前の段階を意味している。そのように感覚が

中樞的処理をうけ加工されると、それは知覚とよばれる高次の認識の段階ということになる。

このように、感覚は知覚を構成する基礎部分であり、人間の認識過程と深くかかわりをもっている。すなわち人間の認識は感覚をもつてはじまり、この感覚によって得られたデータに中樞的処理を加えて——伝統的な哲学的表現を使えば、悟性的分析や理性的総合によって加工して——知覚あるいはその他の高次の認識の段階へと高まっていく。人間の認識については、たとえば近代の合理主義と経験主義との対立に見られるように、様々な見解の相違があるのは周知のとおりであるが、しかし知覚を構成する基礎部分が感覚であり、これに対して悟性や理性が働きかけて（心理学的表現をとれば、中樞的処理を加えて）、人間の認識が形成されるという基本的理解においてはおよそその一致が得られていると言いうるであらう。

感覚がこのように知覚あるいは認識の基礎部分をなすものであるのに対して、「情念」や「パトス」「感情」などは異なった意味をもたされている。さらに情緒、情感、情操、情熱、気分などという用語もあり、これらは意味的に様々な重なり合いながら一つのグループをなしている。これらの用語を総括するものが感情 Feeling (英)・Sentiment (仏)・Gefühl (独)であって、まずさしあたり感情とは「経験の

情感的あるいは情緒的な面をあらわす総称的用語である」と定義されよう。⁽⁵⁾

感情は情緒 emotion と部分的に重複している面が多いが、一般には情緒は「急激に生じ、比較的激しい一過性のもの」とされるのに対して、感情は「感覚や観念、心的活動に伴って生じる快―不快の意識状態と定義され、情緒にくらべて穏やかで比較的持続的なものと考えられている」とされる。

気分 Mood は「ある長さをもった感情をさし」、情熱 Passion は「極度に激しく永続的な感情」をさす。情操 Sentiment は「精神的刺激（学問、芸術、宗教など）に対して生じる感情の複合」と考えられている。

中村氏らが好んで用いる「情念」も英語では Passion であるから、心理学的に、あるいは一般的には、情熱と情念はほぼ同義語である。（しかし中村氏は情念をただの情熱ではなく、特別な意味をもたせて、精神的であると同時に肉体的でもある動きとして考えようとしているようであるが、この点については後にふれる。）この情念 Passion にほぼ相当する古代ギリシャ語が「パトス」Pathos であって、中村氏においても情念とパトスは同じ意味で使われている。

このように整理してみると感覚や感性というものと、情念・情緒・情操・情熱などをも含めた感情とはかなり異なる範疇のことがらだということがわかる。すなわちすでに述べた

ように、感覚は知覚や認識の基礎部分であるが、感情はそうではなく、伝統的に人間の精神の三様相を知・情・意と三分してきた場合の情の側面をあらわす意識状態のことである。

もちろん知・情・意というわけ方は伝統的なわけ方であって、さまざまな議論があり、それ自体さらに厳密な検討を要する分野ではあるが、便宜上、この分類を使えば、感覚は「知」の領域（認識の領域）の基礎部分をなすものであるが、感情はまさにそれとは別の領域である「情」の領域のことであることを見てもおく必要がある。

なぜかという点、中村氏は感覚も感情も区別せず、先に見たように、「情念」「感性」「感覚」「パトスの知」「受動の知」というように同義語的に用いて、これらを一括して「理性」「科学の知」「ロゴスの知」と対立させて、前者を肯定し、後者を一方的に否定しているからである。

ここで重要なことは、まず第一に感覚は、理性や科学的認識あるいは一般に人間の知的活動と別種のことからなのではなく、またけっしてそれと対立の関係にあるものでもないという点である。すなわち感覚は人間の科学的認識あるいは知的活動の基礎部分なのであり、感覚なくしては知覚も科学的認識もありえず、また感覚はそれ自体で完結したものとして、そのままに止まるものではなく、悟性や理性など中枢機能の働きと結合して、高次の知的・科学的認識へと高まって

いくべきものである。中村氏のように「科学の知」「ロゴスの知」などの知的・理性的な認識は行き詰まったのであり、今日「感性の覚醒」が望まれると言い、感性や感覚と理性や科学的認識や知的活動とを分裂させ対立させて論じることが論理としておかしいといわねばならない。感覚は理性的・科学的認識の基礎部分なのだから、もし理性的・科学的認識が行き詰まった場合に、これを否定して感覚あるいは感性を「覚醒」せしめて、これで局面を開くことができるというものではない。科学的認識の行き詰まりは感覚をも含めた全体の行き詰まりと考えるべきであって、それ自体として全体の過程が再検討されるべきものである。

このように中村氏が感覚や感性を、理性や科学的認識に対立させる考え方がおかしいとしても、感情の方はどうなのであろうか。中村氏の感覚や感性についての考え方はおかしいとしても、感情の方はこれを理性や科学的認識に対して二元的に対立させていいのであろうか。ここに第二の重要な論点がある。詳しくは節を改めて、次に述べるが、結論だけを先に述べると、この感情にしても、中村氏のように理性あるいは一般に人間の知的活動と単純に対置するわけにいかないものであることを明確にする必要があると思う。

四、感情

感情は先にも見たように、知・情・意というときの情の側面のことであるから、人間の知的活動とは相対的に区別して考えられることは当然である。しかしそれはあくまで、相対的に区別されるということであって、中村氏の「パトスの知」のように、「ロゴスの知」（理性の知）「科学の知」に対して、全面的に対立させて考えられるようなものではない。

感情について、心理学上たとえばジェームス・ランゲ説のように、身体的変化が感情に先行する（悲しいから泣くのではなく、泣くから悲しいのである）と考える立場、あるいは、感情は身体的変化あるいは内臓の変化を原因としておこる内発的な本能のごときものであるとして、もっぱらこれを内観的・主観的・個人的なものと考える立場があることは事実であるが、今日の心理学あるいは脳生理学の到達点から見るとこれらの考えはすでに旧いものであるといわねばならない。感情は「その生起の過程および反応の過程において、知覚、記憶、態度、判断、個体差（生理学的条件、パーソナリティ要因）など、さまざまな変数がからみあった複雑な現象」であり、また「状況の知覚が情緒的感情をひきおこす」⁽⁶⁾

といわれるように、感情は知覚や認識など人間の知的活動と深くからみ合った意識現象だという事を見逃すことはできない。中村氏らはこの側面を見ない。

もちろんわれわれは感情を理性から相対的には区別すべきものとして考えるのであって、単純に機械的に客観主義的で合理主義的な考えに固執するものではない。しかし客観的状況あるいは対象の知覚が感情をひきおこすのだという点は堅持さるべきだろう。

この点に関して、哲学史的にはホッブスの感情論が、古典的で素朴ではあるが、重要だと思われる。彼は感情を生命の自己保存の要求と結びついたものと考え、生命運動を促進するものを知覚したとき人間は快の感情を感じ、生命運動を妨げるものを知覚したとき不快の感情が生じると考えた。この生命運動を促進したり、妨げたりするものは、もちろんを外界の事物や客観的状況とばかりはかぎらない。内官に感じられる、例えば空腹や腹痛や眠さやだるさのごときものも、広義の状況であり、これらのものの内官による知覚が感情をひきおこすのである。快―不快という原初的な形態から、さらに複雑な情念が生ずる。人をひきつけるものは「愛」され、そうでないものは「憎」まれる。好ましいものは「喜び」をひきおこし、そうでないものは「悲しみ」をひきおこす。喜びへの展望は「希望」を、悲しみへの展望は「絶望」を与え

る。欲求の対象は「善」であり、嫌悪の対象は「悪」であり、欲求と嫌悪が行動にまで進まず、ためらいが生じるとき、これが「熟慮」である。このようにホッブスは考えた。

このホッブス説は素朴ではあるが、十分に示唆的である。状況の知覚が感情を生むこと、すなわち知覚（認識）と密接な関係のもとにあることを主張している点が重要である。中村氏はこれと全く異なる。氏は感情を理性的・知的認識活動と二極分離的に考える。一応は「パトスの知」というように、パトス（感情）が知的活動を行うもののように言うが、この「パトスの知」はわれわれが考える知的活動・認識活動とは別ものなのである。

五、「パトスの知」とは

中村雄二郎氏は「感性の覚醒」を主張し、近代科学や近代合理主義をのり超えるために、「パトスの知」を推奨するわけであり、その場合にパトス（感情）と理性（ロゴス）が過度に対立・分離されていることの不当さについて述べてきた。

さらにこの場合に近代科学や近代合理主義が不当に引き上げられて、過小評価されていることを指摘しなければならぬだろう。近代科学を古典力学的なイメージに固定しておい

て、また近代合理主義をほとんど一七世紀的な機械論の水準にまで引き上げておいて、これら近代科学や合理主義を思うまま批判するというのがなされている。近代科学や科学方法論が一九世紀から二〇世紀にかけて自己を革新し前進して来た過程とその成果は一切無視され、逆にその間に資本主義によって科学技術がゆがめられてきた側面が近代科学と合理主義の本質的欠陥としてすりかえられる。このようなやり方をとるならばどのような事柄についても思うがままの結論を引き出せるのは当然である。ともあれ中村氏が近代科学をどう見ているのか氏自身の文章を見てみよう。

「科学の知は、事物を対象化して操作する方向で、因果律に即して成り立っている。そしてその際、見るものと見られるものとは分裂し、そこに冷ややかな対立がもたらされる。このように科学の知が操作の知であるのに対して、パトスの知は、環境や世界がわれわれに示すものをいわば読みとり、意味づける方向で、シンボリズム（象徴体系）とコスモロジーに即して成り立っている。いいかえればそれは、すべての物事の徴候、徴し、表現についてそれらにひそむ重層的な意味を問い、私たちの身に襲いかかるさまざまな危険に対処しつつ、濃密な意味をもった空間をつくり出す知である。……科学の知が冷ややかなまなざしの、視覚の知であるのに対して、パトスの知は身体的、体性感覚的な知である。パトス

の知では、視覚が働くときでも、体性感覚と結びついて働くから、その働きは「共通感覚」的であることになる。またこの場合、身体とは生きられる身体、活動する身体のことであるから、パトスの知はここに、「バフォーマンス」とも結びつくのである。活動する身体にのっとった共通感覚によって感じとられ、読みとられるもの、それがなによりも徹しであり、シンボルであり、コスモスであった。そしてこれらのいろいろの性格のすべてからいって、パトスの知は、すぐれて「演劇的な知」なのである。⁽⁷⁾

ここで中村氏が近代科学の知の批判として言っていることは、要するに「科学の知」が「事物を対象化して操作する」知であり、「見るものと見られるものとは分裂し」「冷ややかな対立がもたらされる」「冷ややかなまなざしの、視覚の知」であるからだということである。わかったようでわかりにくい、あいまいな言い方である。戸坂潤の言葉をかりれば「文学主義的」な表現であり、このムード的表現で没論理的に読者に「共感」を押しつけようとしている。しかしこのような論法は実は中村氏独自のものではなく、フッサールやメルロ＝ポンティなど現象学派がすでに半世紀も前から案出してきたものであることは多くの読者がお気づきのことであろう。⁽⁸⁾

中村氏はこのように「科学の知」を「事物を対象化して操

作する方向で、因果律に即して成り立っている」ものだからいけないといっているわけだが、なぜいけないと彼は言うのか、その理由を知りたいわけだが、あまり詳しくは述べられない。わずかに次のような文章を見出しうるのみである。氏は「新しい知の範型」として、「人間の隠された世界の解明を目ざすさまざまな学問領域、つまり精神医学、文化人類学、比較行動学、記号学」などをかかげて、「臨床的な知」とよんでいる。

「臨床やフィールド・ワークを本質とする学問」とは、なにかの既成の理論の応用・適用としての実践的な学問のことではなくて、それぞれ精神医学や文化人類学に代表されるような、臨床やフィールド・ワークという、対象との身体的でかつ相互的な関係が、理論そのものにとって決定的に重要でかつ本質にかかわる学問のことである。

では、そのような広義の「臨床的な学問（あるいは知）」の特色はどこにあるのか。第一に、近代科学の知が原理上客観主義の立場から、事物を対象化し冷ややかに眺めるのに対して、それは、相互主体的かつ相互作用的にみずからコミットする。いいかえれば、物事と自己との間に生き生きとした関係を保つようにする。次に第二には、近代科学の知が普遍主義の立場に立って、物事をもっぱら普遍性（抽象的普遍性）の観点から捉えるのに対して、それは、個々の事例や場

合を重視し、したがってまた、物事の置かれてある場所（トポス）を重視する。いいかえれば、普遍主義の名のもとに自己の責任を解除しない。そして第三には、近代科学の知が分析的、原子論的であり論理主義的であるのに対して、それは、総合的、直観的であり、共通感覚的である。いいかえれば、表層の現実だけでなく深層の現実にも目を向ける⁽⁹⁾。」

氏は近代科学あるいは「科学の知」が、(1)客観主義、(2)普遍主義、(3)分析的・原子論的であり論理主義的であるが故に、これに反対して、「パトスの知」「臨床の知」「演劇的な知」を主張しているのだということがわかる。「科学の知」について氏が批判している右の三点は、はたしてあたっているであろうか。

六、近代科学は「客観主義」か

第一の「客観主義」だという点はどうか。氏は近代科学が「物事を対象化し冷ややかに眺める」とか「冷ややかなまなざし」で物事を見る態度をとるから、この点がいけないというのだが、これはどういう意味だろうか。氏自身はこの点について実はそれ以上詳論してはいないのだが、近代科学を「客観主義」だと批判することは氏自身の発明ではなく、今世紀初頭以来のフッサールなどの現象学派、これと密接な関

係をもつハイデガーらの実存主義、また第二次大戦後のサルトルやメルロ・ポンティなどの観念論諸潮流の基本的主張であった点を見落とすわけにいかない。この思潮は戦後のわが国でも、とくに七〇年代以降において流行中であり、たとえば広松渉氏のようにマルクス主義研究者として出発しながら、近年になってフッサールやハイデガーに急接近するという人物が出て来ている点も見逃がせない。

中村氏が近代科学の欠陥をその「客観主義」の点に見出すのは、広松氏が近代科学の「主観―客観」図式を「超克」せねばならぬと主張するのと全く同じ主張なのである。すなわち広松氏は近代科学が「主観―客観」分離の図式にとらわれて、主観にたいする客観の優位性、意識にたいする物質の根源性（第一次性）を主張する唯物論的な認識論に立脚しているから誤りだといひ、世界の真のあり方は主観と客観との相互依存関係にあると主張する。彼はこのようなマッハ主義的な立場から、主観にたいする客観の優位性はもちろん、ものごとの実体や本質や法則などを把握しようとする観点をすべて否定して、すべてを機能的・関数的関係規定に解消しようとする。このような広松氏の「主観―客観」図式の「超克」論と、まったく瓜二つなのが中村氏の「客観主義」否定論である。氏は近代科学が主観にたいする客観的实在の優位性を前提することを「客観主義」とよんで反対しているからであ

る。近代科学が唯物論哲学と同じ地盤から、主観にたいする客観の優位性を認めている点について、「物事を対象化して冷ややかに眺める」態度だといひ、これにたいして氏のいう「パトスの知」「臨床の知」は「相互主体的かつ相互作用的に」、「物事と自己との間に生き生きとした関係を保つ」のだと言っているのである。

しかし中村氏がこのように近代科学（そして唯物論）を「客観主義」だと批難する点はあたっているであらうか。全くそうではないと言わねばならない。

近代科学はたしかに主観と客観を分離するところから出発する。認識主体である主観が認識対象である世界を客観としてとらえて、これに向きあうことは、けっして中村氏が言うように「物事を対象化して冷ややかに眺める」態度といった事態ではない。人間が「物事と自己との間に生き生きとした関係を保つ」ためには、中村氏や広松氏が言うように主観と客観の区別をなくするのではなく、むしろ人間が自己を認識主観（主体）として自覚し、あらゆる先入観を取り去って、客観（客体）と相対することこそ必要である。人間はたしかに世界（自然）の一部であり、けっして自然の外の存在ではない。その意味ではまさに人間は世界（自然）と一体の存在であり、また人間の認識も主観と客観の一致を目ざしていることは言うまでもない。しかし人間は世界（自然）の中で、

相対的な意味ではあるが、一箇の自立した個体であつて、その意味で人間が世界の中で一箇の主体として生きていることは否定できない事実である。もっと一般的に考えるならば、この「主体―客体」というカテゴリーは、意識をもった存在である人間だけに用いられるものではない。無機的自然でさえ、どの一部分であつてもその部分だけで孤立して存在することはなく、それぞれ他の部分と連関し、共存し、相互作用しながら存在している。この相互連関・相互作用のなから、ある一部を取り上げて考えてみれば、この一部分は主体として考えうるし、この主体と相互連関のもとにある周囲の存在物は客体と考えられる。ある事物（主体）はその環境（客体）との相互連関・相互作用において存在する。

とくにわれわれ人間は意識と自己意識をもった存在であつて、たんなる自然存在とは異なるものであることは言うまでもない。人間が他の自然存在（例えば動物たち）と異なるところは、彼がたんに自然環境に適應するだけでなく、環境を変革して生きているという点である。生産労働による環境変革こそ人間の本質的特徴であり、人間を人間たらしめた根本的要因である。人間は生産労働によって外的世界に働きかける。この労働の中で人間は自己を目的意識をもった主体として自覚するようになるし、また彼をとりまく外的世界（環境）のなかで彼の労働の原料あるいは材料となるものを労働

対象として意識する。主体と客体、あるいは主観と客観という区別はこのような労働と生活の中で人間が歴史的につくりあげてきたカテゴリーであって、中村氏や広松氏が言うような恣意的な「科学の知」や「主観―客観」図式などではない。それは人間にとってまさに普遍的で客観的な事態なのである。中村氏たちがどんなにこれを否定しようとも、これは受け入れざるを得ない事実であり、この事実をありのままに受け入れないのはまさに主観的観念論そのものである。

人間はこの世界のなかで意識と自己意識をもった存在として「主体」たらざるをえないことを自覚し、そしてこの主体とは別に（外部に）「客体」としての世界（自然・環境）が厳然として存在し、主体が意識するといなどにかかわらず、これは客観的な事実であることを承認することこそ、われわれ人間がこの世界（自然）のなかで生きていく基本態度でなければならぬ。人間が主観として客観の世界を認識することとは、中村氏がいいうように「世界を対象化し冷ややかに眺める」という否定的な「客観主義」を意味するものではない。われわれは主観としての自己を自覚することによって、あらゆる先入見を取り去り心を虚しくして、客観的世界の事実を受けいれる態度をとるわけである。そうすることによってこそ真の主観と客観の統一（認識）は可能となる。

日常において、われわれは右のことを忘れて、しばしば主

客一体・未分離のように感じ、振る舞うことがあるが、しかし冷静に世界の中のことがらを正確に理解しようとするならば、自己を主観として保持しつつ、すべての先入観を取り去って客観に對することが必要不可欠なことである。これこそ科学的世界観の基本であり、人類は歴史の中でこのような思考態度を築き上げ、永年かかって「神話から科学へ」の過程を切り開いて来たのであった。中村氏が「物事と自己との間に生き生きとした関連を保つ」ために、たとえ善意で「バトスの知」「臨床の知」を唱えたとしても、右に述べたような科学的世界観の基本を避けて通ったのでは、その意図とは逆に「物事と自己との間に生き生きとした関連を保つ」ことはできず、ただ恣意的にゆがんだ「知」しか得られないのではないだろうか。⁽¹⁰⁾

七、近代科学は「普遍主義」か

第二に、近代科学が「普遍主義」の立場に立っているから、いけないとされる点はどうか。中村氏は「普遍主義」を説明して次のように言う。

「人間は誰でも、生まれながらにして平等に理性を持ち、その理性は唯一の普遍的なものである、と考えられてきた。少なくともそのように想定することによって、人間社会、近

代の人間社会は制度的に秩序づけられてきた。そのような想定なしには民主主義の原理も多数決の原理も成り立ちえないからである。社会的な人間の自由や権利の平等もそれによって支えられている。しかし、その理性がいま、どこまで人間社会の原理でありうるかが問われるようになった。理性の自律と普遍性が認識能力としてだけではなく、社会関係、人間関係のなかでも問われるようになったわけである。⁽¹⁰⁾

理性の自律と普遍性が人間の自由と平等と民主主義の原理であることを、中村氏は認めながら、いまやこの理性の普遍性（万人に理性が共通に所有され妥当すること）が疑われるようになっていると氏はいうのである。その理由を氏は「国家理性」の中に見出す。

「相異なる複数の社会秩序があれば、相異なる複数の理性が形づくられうるということになるのだが、ここに理性はそれぞれ自己を唯一の普遍的なものと考え強い傾向があるため、その相異なる複数の理性は、互いに他のものを『理性』として認めようとしないう、ということがあるのである。そしてさらに相互の了解が不可能であり、差異と対立が決定的であるような場合には、それらは互いに『理性』ではなくて『非理性』あるいは『狂気』とみなされるであろう。それぞれ自己を『理性』として主張するとき、これと相容れない相手は『非理性』あるいは『狂気』とされるからである。⁽¹²⁾」

中村氏はこのように「国家理性」の批判をしながら、「人間は必然的に狂気のうちにあるので、気違いでないことも別の仕方では気違いなのだ」というパスカルの言葉を引き、これをデカルトの『方法叙説』冒頭の「良識つまり理性はこの世のなかでもっとも公平に分配されているものだ」という言葉に對置させて、氏はパスカルの言葉が「デカルトのそれと對峙し、匹敵する重要性をもったもの⁽¹³⁾」であるという。

中村氏が言っているのは、理性はデカルトの言葉のように「公平に分配され」た普遍的なものではなく、「相異なる理性」が存在し、互いに對立する相手を「非理性」あるいは「狂気」としてのしり合う現状が示すように、理性の普遍性は認め難いものだといふのである。

氏のこの議論もまたわれわれは承認できない。なるほど現代社会において分裂した意見があり、相互の了解が不可能な事態はしばしば経験するところである。しかしそのことをもって直ちに理性の普遍性が実在しない論拠とするには相当な無理があると言わねばならない。意見の對立はたんに言葉の行き違いや事実誤認からおこる場合もしばしばである。このようないわば個人レベルの場合は除外したとしても、中村氏が言う「国家理性」の對立のような場合でも、それは理性の普遍性が失われたことを示すとはいえない。国家的・社会的な問題をめぐる對立において、その原因を「相異なる複

の社会秩序があれば、相異なる複数の理性が形づくられる」という抽象的な問題設定で済ましうとは思えない。現代のように階級に分裂した社会にあっては、この階級分裂が原因となつて、社会的意識も分裂せざるを得ない。「複数の社会秩序」があるから、「複数の理性」があるのではない。一つの社会の中で、階級分裂のゆえに（たんに卑俗な階級利害にとどまらず）社会的意識の全体が階級的に分裂せざるをえないのである。中村氏が言うように現代は理性が分裂し、それによって理性の普遍性が失われ、理性と狂気の差異も区別も弁別しがたい状態になっているというのは明らかに言いすぎである。

もちろんデカルトが言ったように「理性はこの世の中でもっとも公平に分配されている」と単純に言いうるかどうか議論の余地はあろう。しかし第一に理性と狂気の区別もなし得ないほどに人々の考え方が分裂してしまっているというのはあまりにもベシミスティックにすぎると言うべきである。第二に、たとえば世界征服を目ざし、あるいはすべてのユダヤ人の地上からの抹殺を正義と考えたナチスドイツの世界観や、帝国主義戦争をアジア諸国民の解放のための正義の戦争だと強弁した日本帝国主義の世界観にはたしかに狂気にも比せらるべきものがあるが、しかしこの場合でも歴史の過程においてその誤謬は明らかにされ、歴史の検証を通して多くの

人々に共通の歴史認識はもたらされるのであって（もちろん一挙にはないが）、その意味でこの歴史的認識はヘーゲル風にいえば「歴史における理性」のレアリティを示すものと言えるであらう。第三に、右にも述べたように「狂気」にも等しい世界観の分裂が時に見られるとしても、それは人間理性に問題があるのではなく、あくまで社会それ自体の階級的分裂と対立がその原因なのだということは重ねて強調さるべきであらう。

八、近代科学は「分析的」か

第三に近代科学の欠陥を「分析的、原子論的であり論理主義的である」点に求める中村氏の議論はどうであらうか。このような議論は当節流行の様々な反科学論に共通に見られる論調であるが、これも一面的な議論であつてとうてい承認しえないものである。

近代初頭の自然科学、たとえばガリレイやニュートンの時代の自然科学が「分析的」で「機械論的」傾向をもっていたのは一面の事実である。また現代の科学の中にこのような機械論的傾向が一部残存するのも事実である。しかしこれら機械論的傾向を近代科学自身がりこえつつある他の一面を無視することはできない。とくに弁証法的唯物論の認識論・科

学方法論に立脚して、多くの自然科学・社会科学の分野でこれらの機械論的傾向は乗りこえられつつあり、この点を見ないのは一面的な議論と言わざるをえない。本稿において弁証法的な認識論・科学方法論を全面的に展開することを目標にしていけないが、ここではまずさしあたり、そのような機械論をのりこえた科学方法論の典型としてマルクスの『資本論』の方法を指摘しておこう。『資本論』は近代科学の伝統の上にしっかりと立脚しながら、しかも機械論的な科学方法論を克服した典型である。

すなわち中村氏の主張は「近代科学の知」すなわち人間理性が本来「分析的」「機械論的」で限界があるから、これとは別種の「パトスの知」「感性の覚醒」が必要だということであるが、これは全く的是はずれの議論だということになる。人間理性が元来「分析的」「機械論的」な制約をもっているのではなく、近代科学が生成する過程で分析的・機械論的段階を経過したのであり、この段階を通過して以後は『資本論』に示されているように、この機械論は克服されていったのである。しかもこの機械論の克服はたんにそれを全面的に否定したのではなく、まさに「克服」「止揚」したのだということも強調しておく必要がある。すなわち弁証法はたんに分析的方法の否定ではなく、それは分析的方法を自己の契機として内に含んだ総合なのであり、その意味で弁証法は機械論の克

服であると同時に、古典力学を含む近代科学の伝統を継承しているのである。

科学史の発展をふりかえってみるならば、古代ギリシャの世界観は概して分析的・機械論的ではなく、事柄全体の運動・移行・連関に多くの注意をむけていた。「しかしながらこの見方は、諸現象の全体の姿の一般的な性格を正しくとらえているとはいえないもの、この全体の姿を構成している個々の事物を説明するには不十分である。そしてわれわれが個々の事物を知らないかぎり、全体の姿もわれわれにとって明らかではないのである。」¹⁴ここで言われているように全体の把握だけが先行してもそれで正しい認識が保証されえないことが述べられている。この段階ではむしろ分析が不足しているのであり、分析が必要なのである。

「ほんとうの自然科学はやつと一五世紀の後半に始まるのであって、その時以来それは加速度的に進歩してきたのである。自然をその個々の部分に分解すること、さまざまな自然過程や自然対象を一定の部類に分けること、生物体の内部をそのさまざまな解剖学的形態について研究すること、これが最近の四〇〇年間に自然を認識するうえでなされた巨大な進歩の根本条件であった」¹⁴。

近代科学は人間理性に欠陥があるから分析的となったのではなく、ここに述べられているように、その歴史的進歩の必然

的過程の一段階として分析的方法の段階を通過したのであった。

「しかし、同時にこの研究方法は、自然物や自然過程を個々ばらばらにして、大きな全体的連関の外でとらえるという習慣、したがって、それらを運動しているものとしてではなく静止しているものとして、本質的に変化するものとしてではなく固定不変のものとして、生きているものとしてではなく、死んだものとしてとらえる習慣をわれわれにのこした⁽¹⁵⁾。」

こうして分析的方法は固定化される傾向が生じ、ここに古典力学を典型とする機械論的世界観が生れた。これは近代科学の発展の過程において不可避の過程であったが、しかしそれはけっして人間理性に欠陥があったからのことではないことを重ねて強調しておこう。人間理性と近代科学自身が機械論の欠陥に気づき、これを克服して弁証法的方法へと進んでいくことになったのである。⁽¹⁶⁾

九、むすびにかえて

以上、見て来たように「近代科学の知」は「客観主義」と「普遍主義」と「機械論」のゆえに欠陥があるという中村氏の主張は、はなはだ一面的な議論である。したがってこのような「近代科学の知」すなわち「人間理性」にとってかえ

て、「パトスの知」「臨床の知」をもってこなければならぬといったことでもないのである。

理性と感情とは、人間の意識活動のうち、相対的には区別される側面ではあるが、本来的には両者は統一されて人間の意識活動を形成しているのであり、区別はあくまで相対的である。したがってこの理性と感情とは中村氏が主張するように対立した異質のものと考えることはできないし、また一方を他方でもってとってかえる必要があるというような事柄でもない。

この点について永井潔氏の『芸術論ノート』の中の考察が重要だと思われる。

「感情のない人はいないし、知性のない人もいない。情と知は密接な相関関係にあるとみなすのが正当だろうと私は思う。つまり低い感情には低い知性がかかわっており、高い知性には高い感情がかかわっているのだ。一見理性によって感情を克服しているようにみえる人は、実はただ理性だけによって感情を克服しているのではなく、理性の高みに相応した高い感情によって低い段階の感情を克服しているとみなしたほうが妥当だろうと私は思う。……」

知、情、意、は互いに作用反作用しあいながら、次第に分化し、全体としての人間意識の高い段階においてそれぞれの独自の高い段階をもまた形成したのであった。

したがって、感情が認識に従属するというのは、感情と認識を別物としてきりはなし、いつでも認識が感情に先行するというような意味では決していない。私にいわせれば、意識の三側面のうち、意識の内容を規定する本質的な側面は『知』的性格だということなのである。意識活動の内容を客観的に一言で規定するとすれば、それは外界の『知』であるというべきであろう。情や意はその『知』を主観の側から見た場合の属性である。情や意は知を人間にとっての人間の知として性格づけるものであって、人間の知に心理的な実質を与える役割をはたしている。」

ここでは知・情・意の相関関係と、その中で知の側面の相対的な優位ということが、実に美事にとらえられている。知・情・意はそれぞれ密接な相関関係にあり、これを対立させてとらえるのは間違ひであること、およびその中で知の側面が人間においては主導的であり優位にあること、このことが重要である。

中村氏は現代における科学・技術とイデオロギーの閉塞状況を、なんとか打開しようと悪戦苦闘するのだが、その場合に現代の閉塞状況を生みだしている真の根拠を見出しえず、「科学の知」と人間の「理性」に問題があるという短絡的な結論を出し、この「理性」にかえて、感情、情念、パトスをもち出し、これによって局面打開をはかろうとする。しかし

これは残念ながら的を射たものとはなっていない。

これまで見て来たように、(1)感情やパトスは理性にとってかわることのできるようなものではなく、理性と感情とは深い相関関係において理解するべきであること。(2)現代科学の現状はまことに憂うべきものであるが、これは理性を否定して解決されるものではなく、現代科学の現状を真に根底的に批判しうるものは、これまさに人間の理性以外にないこと。(3)理性を中村氏のように「客観主義」で「普遍主義」で「分析的・機械論的」だとせまく歪めることは、これまでの人類の知的遺産を総否定する非合理主義の泥沼にはまりこむことを意味するだろう。

(1) 中村雄二郎氏の理論への批判としては、仲本章夫「『パトスの知』の行きつく先」〔文化評論 一九八四年六月号〕がある。関連して仲本章夫『理性の復権』（新日本新書）でも中村氏にふれられている。

(2) 中村雄二郎『感性の覚醒』Vページ。

(3) 中村雄二郎『魔女ランダ考』七〇ページ。

(4) 『心理学事典』（平凡社）参照。

(5) 同右。その他『哲学事典』（平凡社）、スミルノフ監修『心理学』（柴田他訳、明治図書、ルビンシュテイン『心理学』（内藤他訳、青木書店、ルビンシュテイン『存在と意識』（寺沢訳、青木書店）、寺沢恒信『意識論』（大月書店）など参照。

(6) 同右。

(7) 中村雄二郎『魔女ランダ考』七一―七二ページ。

- (8) この点については拙著『現代思想の潮流』（白石書店）な
ど参照されたい。
- (9) 中村雄二郎『魔女ランダ考』一三四ページ。
- (10) この点についても右の拙著『現代思想の潮流』（白石書店）
のⅢの部分参照願えれば幸いである。
- (11) 中村雄二郎『感性の覚醒』二二七ページ。
- (12) 同右、二二八ページ。
- (13) 同右、二三五ページ。
- (14) エンゲルス『空想から科学へ』（新日本文庫）三八ペー
ジ。
- (15) 同右。
- (16) ここでふれた分析的方法と弁証法的方法との関係につい
て、弁証法は単純に分析的方法の否定ではないことを重視する
必要がある。この点について見田石介氏の弁証法理解が重要で
ある。見田石介『資本論の方法』『科学論』その他『見田石介
著作集』の諸論文。
- (17) 永井潔『芸術論ノート』（新日本出版社）六五～六六ペー
ジ。

三木清の「実践的唯物論」

志 田 昇

はじめに

三木清が死んで今年で四〇年になる。第二次世界大戦の末期に、脱獄して逃走中の反戦活動家をかくまったため治安維持法違反で逮捕され、敗戦後一ヶ月以上たった一九四五年九月二六日に獄中で孤独のうちに病死。「ヒューマニズム」と「反ファシズム」の旗をかかげ、「限界状況」を論じた哲学者の生涯を象徴するような悲劇的な最期であった。三木の死

は一つの「事件」となり、そのため占領軍による政治犯の釈放がようやく実現したといわれている。島田豊氏が述べているように「三木清の死は、この日本の歴史のなかでさえついに絶ちぎられはしなかった戦争の非人間性と『限界状況』によって良心を奪いとられなかったものたちの友情のあかし、自由主義者とマルクス主義者との、観念論者と唯物論者との人間的な連帯責任の無言の証言の一つであった。あえて魯迅の表現でいえば、これは『血で書かれた事実』である」（竹内良知編『昭和思想史』、一九五八年夏、ミネルヴァ書房）。三木

は晩年には生涯で最もマルクス主義からはなれたいいわゆる「冬至点」にあったにもかかわらず、マルクス主義者に同情を示したために国家によって生命を奪われた。では、三木が最もマルクス主義に接近した「夏至点」にあった時期には、三木はどのような思想の持ち主であったのか。私が三木の哲学に興味をもったきっかけの一つはこのような疑問であった。一人の自由主義的な実存主義者がマルクス主義に接近する過程——これは三木だけの問題ではない——で生みだした哲学に学び、三木のマルクス主義からの「転向」と獄死とによって挫折した構想の意義と可能性を明らかにすること、そうすることによって私は三木清の死を記念したいと思う。

三木が「唯物史観の人間学的基礎」の研究にとりくんだ、いわゆる「本当の青春」の時期についてこれまでも様々に論じられてきた。一つの傾向として、三木の功績を彼の活動の社会的役割にとめ、唯物史観の解釈の内容については否定的のみ評価する見解がある。たとえば島田氏は「一見ほとんど逆説的な矛盾が昭和初年の条件では事実であった。いわゆる『唯物史観』時代の三木哲学は、理論そのものの性格からいえば、そのうち幾度か第三の道として試みられた実存主義とマルクス主義とを史的存在論として同一視し、接合し、『止揚』しようとする企ての最もラディカルな——おそらく国際的にも——立場での先駆形態であった。また、認識をも

つばら認識主体の状況性から照明しようとする相対主義という面からは、マンハイムの存在被拘束論の理論をはじめ社会的イデオロギー論の国際的展開につらなっていたし、マックス・アドラーからボクダーノフ、さらにはブハーリンの論理を規定する社会心理の理論にいたる反映論を拒否する主観主義的修正ないし社会民主主義的な潮流と歩みを共にしていた。しかし、それにもかかわらず、はたした社会的役割からは、三木哲学はどこまでもそれを『唯物論の現実形態』と主張することによって、彼の後輩ばかりでなく未来を求めた日本知識層に、マルクス主義を哲学的世界観としてとらえるきっかけをあたえ、その歴史的優位を信じさせたし、三木もまたその主張にしたがって、正統マルクス主義の統一的文化運動団体として誕生したプロレタリア科学研究所の哲学部の創設に参加する道を歩みさえた」と述べている。ここで島田氏による評価を批判的にとりあげるのは、それがいわゆる「公式主義」の立場からのものではなく、三木の最も深い理解者の一人からある意味で核心をついた評価だからである。

三木清は社会的な行動と哲学上の立場が、良い悪いは別として、切り離せないタイプの人物であった。このことは、唯物史観研究の時期の「プロレタリア科学研究所」創設への参加（一九二九年）、「理性の権利」の回復を訴えた時期の「学芸自由同盟」結成（一九三三年）、「協同主義の哲学」をとえ

て「昭和研究会」に参加（一九三八年）したこと、などの一連の行動を全体としてみれば明白であろう。もしそうであれば、三木の唯物史観研究時代についても、彼の社会的役割と理論そのものの性格との間には「逆説的な矛盾」があったと考えるより、切り離せない密接な統一があったと考えるほうが自然ではなからうか。「社会的役割」が積極的なものであれば、「理論そのものの性格」にも積極的な要素があったはずだ、と思うのだ。

三木清は、政治的には自由主義から社会主義に、哲学的には、実存主義（ハイデッガーの「解釈学的現象学」）から実践的唯物論に接近、移行した経歴の持ち主である。マルクス主義に「接近」「移行」したと言っても、三木は過去の立場を無条件に「清算」したわけではなく、それをマルクス主義に「接合」「止揚」しようとしたのだが、不幸にもこの「接合」「止揚」の道の途上で三木は挫折するのである。三木の「実践的唯物論」の積極的な内容として、私はまずマルクス主義の立場から、実存哲学をはじめとする現代観念論の諸潮流をマルクス主義に「接合」「止揚」することを試みたことを挙げたい。そもそもマルクス主義と実存主義を「接合」「止揚」する試みの「最もラディカルな立場での先駆形態」であったからこそ、三木哲学は知識層がマルクス主義に移行するための呼び水の役割をはたしたのではないか。第二に、三

木哲学が、「認識論から存在論へ」という当時の国際的な潮流を背景に、新カント派やフッサールの認識論主義を拒否し、ハイデッガーの非歴史的、非社会的な「基礎存在論」をのりこえ、マルクス主義的な歴史的社会的「存在論」を構想したことを評価したい。第三に、認識（とくに社会認識）をもっぱら対象の客観的構造の「反映」（すなわち「模写」）に還元することなく、認識主体の状況性から照明しようとする立場に立って、ディルタイ、ハイデッガーの「解釈学」と「マンハイムの存在被拘束性の理論をはじめ社会学的イデオロギー論の国際的展開」、ルカーチの階級意識論、「ブハーリンの論理を規定する社会心理の理論」などとの「接合」「止揚」、総合をはかったことが評価される。三木はこの点で、一九二七年には最も解釈学的であり、一九二九—三〇年には最もマルクス主義に接近するのである。

それでは三木はマルクス主義者であったのか。答えはイエスであるとともにノーである。一般的にマルクス主義を支持する者という意味では、当時の三木はマルクス主義者であり、世間からもそう見られていた。しかし三木にはそれまでの哲学的教養や生活条件のために、マルクス主義に対して一定の留保が最後まであったのも事実である。そうは言っても、「共産党シンパ」三木を「社会民主主義者」と呼ぶのも奇妙な話である。やはり、三木に一番似合うのは、「同伴者」

という言葉ではなからうか。ところで「同伴者」とは何を意味するのか。宮本顯治氏は、「同伴者作家」(一九三二年三月)の中で次のように説明している。「これらのインテリゲンチア〔同伴者〕の多くは、理論上プロレタリア階級の勝利の必然性を漠然と信じながらも、彼等を取り巻く旧時代の環境や、昨日の心理イデオロギーのために、実践においては不安な動揺を繰り返している。かくて彼等は、プロレタリアートの戦闘的同盟者〔マルクス主義知識人のこと〕ではないが、反動的なブルジョア・イデオログと自己を区別する意味において、プロレタリアートの同伴者である。同伴者とは何か、トロツキーは彼の演説の中で言っている『我々が文学上ないしまた政治上、「同伴者」と呼んでいるのは、我々が諸君と共にあるかに先へと歩んでいるその同じ道を、或る地点まで、びっこをひきよるよろしながらも、歩いて来る者を指すのである。我々と反対の方向にゆく者は、随伴者ではなくって、敵である』(外村・蔵原訳『ロシア共産党の文芸政策』)。このような意味で、三木清は共産主義と唯物論の同伴者であり、信頼すべき同盟者であった。唯物史観に関する論文を雑誌『思想』に発表していたころ(一九二七年)の三木はまだ「解釈」で満足していた。一九二八年、三月一日に共産党に大弾圧(検挙者一六〇〇名)が加えられる。その年の一〇月、三木は親友の歴史学者羽仁五郎とともにマル

クス主義の研究誌『新興科学の旗のもとに』を創刊、翌一九二九年一二月まで通巻一五号を刊行。発行部数は平均五〇〇〇部に達した。この雑誌を通じて、三木は「未来を求めた日本知識層に、マルクス主義を哲学的世界観としてとらえるきっかけを与え、その歴史的優位を信じさせた」のである。一九二九年三月五日、治安維持法改悪に反対した国会議員山本宣治が暗殺される。三木が「時代は右顧左眄する反省ではなく、かえって勇気を、まさに『真理の勇氣』を要求する。私は大胆なる旅に、むしろ果敢なる戦いのほるべき場合となった」と著作『社会科学の予備概念』に書いたのは、その二日後であった。そして、二九年四月一六日、再び共産党に大弾圧が加えられ、中央委員会を含む一〇〇〇名が検挙された。その直後、五月一二日、著作『史的観念論の諸問題』の序文で三木は、この本とともに自分の「過去の決算をしようと思う」と述べ、「人間は彼の生涯に於て幾度か、彼の過去が自分のものでなくむしろ他人のものであるかの如くに見える時機を経験する。いな、彼は時として彼の過去を単に他人のものとしてでなく、かえって敵のものとして経験することさえあるのである。私は今まさにかくのごとき機会に遭遇しているのを感じる」と告白し、「対立と矛盾にみちた現代」の「意義を把握し、実現するため」の「覚悟」を固めるに至る。この覚悟——この時代には牢獄と死も辞さない覚悟を意味した——

―にもとづいて、三木と羽仁は二九年一〇月、秋田雨雀が主宰する「国際文化研究所」（蔵原惟人、小川信一ら）および「産業労働調査所」（野呂栄太郎、井汲卓一ら）と合流し、正統マルクス主義の統一的文化運動団体として誕生した「プロレタリア科学研究所」の創設に参加した。三木は、機関誌『プロレタリア科学』の編集長であるとともに、第二部（哲学・歴史・教育）の部長であり、三〇年五月の第二回総会で「唯物証法研究会」の責任者にもなった。こうして、三木は政府の共産党に対する弾圧が強化されるのと並行して、共産主義と唯物論に対する「同伴」の度を強めていき、ついに正統マルクス主義を代表する哲学者とみなされるに至ったのである。そして、一九三〇年五月、三木は共産党に資金を提供したために、治安維持法違反の容疑で検挙された。

ここで、三木がマルクス主義に接近、移行した動機を単なる個人的な野心から解説する見解について、どうしても触れておきたい。なぜなら、もっともらしい人格的中傷は、ある場合には理論上の批判より大きな影響力をもつからである。

この種の解説の典型は、宮川透氏の『三木清』（一九五八年七月、東大出版）である。宮川氏は三木の友人たち（戸坂潤、林達夫ら）の回想を合成して、三木がマルクス主義に接近した動機について有名な逸話を作り上げた。宮川説を要約すれば、三木氏は「学問好きの未亡人」との「情事」のため、

「当時としては三木の最大の野望であった京都大学文学部で哲学教授の椅子を獲得するという見込み」がほおむりさられた。そのころ「福本和夫の台頭を見てたちまち一種の野心を起し」、「俺でも福本位いのことはできると傲語し」、みずからマルクス主義者を以て任じ、自己をしめだしたアカデミーに対し挑戦する。これが三木の「運命への挑戦」であった。三木の過去に対する訣別の辞が勇ましい一半の理由は以上のような事情から来るものであった。三木はこのような動機から「一種の妖気」をただよわせながら民間ジャーナリズムで活躍していたところ、一九三〇年五月の検挙という「思いがけない事件が待っていた」。そして三木は転向した、というわけである。

宮川説は、昭和初期の歴史的現実を無視して、もっぱら私怨と功名心の面から三木の理論と行動を解説したものである。このような解釈に対しては、我々のように戦後の安全地帯に育った者が言うよりも三木と同じ時代を生きた久野収氏に反論していただくのが適切だろう。久野氏は「私は、三木のマルクス主義への移行に青年らしい功名心が動いていなかったなどというつもりはない。しかし、それだけではなかったといいたいのである。第一に、『治安維持法』が荒れくるい――三木の移行は、三・一五事件、四・一六事件という共産党とその周辺の大弾圧のただ中でおこなわれているのだ――

―、日本共産党がますますはげしく地下の非合法活動におしこめられていく過程と並行しながら、マルクス主義に移行していくことは、たとえ直接的でなくとも、日本共産党やその周辺に関係づけられる結果はまぬかれにくい。この関係づけは、教職からの追放や投獄からはじまって、生命の危険さえも、もたらしかねないのである。こうした前途をある程度、予想した上での移行であってみれば、この移行を功名心だけで解釈する評価はやはり、片手おちをまぬかれないだろう」(『現代日本思想天系³³・三木清』築摩書房、一九六六年五月)と述べている。当時の情勢では弾圧がいずれ三木にも及ぶのは避けられないことであり、三木にもある程度の「覚悟」があったはずである。

しかし、三木が検挙された時期に、正統マルクス主義の陣営から出たのは三木救援の声ではなく、「観念論の粉飾形態」「浮浪的弁証法」「同伴者の観念論」などという三木哲学批判の大合唱であった。プロレタリア科学研究所は、一九三〇年八月「哲学に対する我々の態度――三木哲学に対するテーゼ」を研究所の正式決議として公表。研究所中央委員会の決定として編集長の解任と「唯物弁証法研究会」の責任者の変更を行った。こうして三木清は正統マルクス主義の文化運動から「追放」され、獄中の苦痛と組織的な孤独の中でマルクス主義から「転向」する。

それでは、なぜ三木は、「共産党シンパ」として投獄されたまさにその時期に正統マルクス主義者から批判されなければならなかったのか。三木哲学は実存主義からマルクス主義へ、観念論から唯物論への移行形態であるから、正統派から批判されること自体は当然である。しかし、なぜ敵の弾圧によって投獄された友人に十字砲火をあげせなければならぬのか。この疑問は根本的なものである。私は、三木哲学に対して「社会民主主義」という攻撃がされたことに注目したい。つまり当時、正統マルクス主義者がおちいついた「社民主要打撃論」の誤りが三木哲学に対する組織的批判の最大の原因だったと考えるのである。この問題は重要なので少し詳しく論じることしよう。

三木が「マルクス主義」の理論家として登場したころは、ちょうどコミンテルンの「二七年テーゼ」によって福本和夫が批判され、権威を失った時期であった。テーゼは、福本イズムのセクト主義と理論闘争主義を批判した。またテーゼは社会民主主義を敵視しながらも「統一戦線」戦術の重要性を指摘し、日労党と労農党の合同への努力など積極的な方針を示した。この「二七年テーゼ」はソ連共産党のブハーリン(「右派」)によって起草されたとされている。しかし、ブハーリンと協力して、ソ連共産党の「左派」(トロツキー、ジノヴィエフ)を追放したスターリンは、路線上の失策(中国

における第一次国共合作の失敗、ソ連国内の穀物調達危機）が表面化すると、責任を「右派」におしつけ、極左的な路線転換を開始した。一九二八年七月九月にひらかれたコミンテルン六回大会では「社会民主主義」とくにその「左翼」を主要打撃の対象とする「社民主要打撃論」が定式化される。この決議はブハーリンの原案をスターリンの意向にしたがって「修正」したものであった。一九二九年四月、スターリンはこの修正の事情を次のように暴露した。「ブハーリンのテーゼでは、社会民主主義にたいする闘争は、コミンテルンの支部の基本的任務の一つであるとのべられている。それは、もちろん正しい。だがこれだけでは不十分である。社会民主主義にたいする闘争が成功りにおこなわれるためには、社会民主主義のいわゆる『左』翼との闘争という点に注意を集中しなければならぬ。なぜなら、この『左』翼こそ、『左翼』的言辞をろうし、こうして、労働者をたくみにあざむくことによって、社会民主主義から労働者がはなれさることをさまたげているからである。……ブハーリンのテーゼには右翼偏向に対する闘争の必要についてはのべられているが、右翼の偏向との協調主義にたいする闘争については一言半句ものべられていない」（『ソ同盟共産党（ボ）内の右翼的偏向について』大月書店版『スターリン全集』第十二巻）。同時に六回大会では「労働者農民党」を組織することを禁止する決定がなされた。

これらの決定は、進歩的な民主主義勢力の結集をさまたげるセクツ的な誤った方針であった。このセクト主義はコミンテルンが一九二九年七月に「社会ファシズム」論を採用し、社会民主主義をファシズムの特殊な形態として規定したために、いっそう極端な形をとった。ブハーリンがコミンテルンで失脚したのもこのときのことである。こうして、一九三五年に「反ファシズム人民戦線」が提唱されるまで共産主義者と社会民主主義者の統一戦線は否定されつづける。このセクト主義がドイツにおけるナチスの政権獲得を容易にしたことはよく知られているとおりである。日本では、スターリンのセクト主義に加えて、一九二八年の「三・一五」事件、一九二九年の「四・一六」事件によって、党創立以来の幹部の大半が逮捕され、田中清玄、佐野博など「革命運命の経験の少ない小ブルジョア的活動家」（『日本共産党の五十年』日本共産党中央委員会出版局）が共産党の指導部を占めたことによつて、「科学的社会主義とは無縁な極左冒険主義の誤り」（同上）が生まれた。三木が検挙、起訴をされている時に正統マルクス主義者から集中攻撃を受けた一九三〇年は、まさにその極左冒険主義とセクト主義が頂点に達した年であった。川崎の労働者に竹やりとピストルをもたせた「武装メーデー事件」（三〇年五月）、文化団体の「ボルシェヴィキ化」（大衆団体と党の混同）、第二次労働党（大山郁夫、河上肇などが参

加)の解消運動などはいずれもこの年におきた事件である。また全協(日本労働組合全国協議会)内で、神山茂夫らが指導部の極左的誤りを理由として「全協刷新同盟」をつくったのも三〇年六月であった。そしてこの極左的な誤りは、一九三一年一月に風間丈吉、岩田義道らが共産党指導部を再建することによって克服されたといわれている。

三木がプロレタリア科学研究所を追放されたのもいわゆる「ボルシェヴィキ化」の結果であり、その背景にはセクト主義と極左冒険主義の誤りがあったのである。

それでは前置きはこれぐらいにして本論に入ることにしよう。

一 三木の留学時代と初期の方法論

三木の思想は彼の経験と深く結びついている。家の宗教であった浄土真宗の信仰の中で育ち、西田幾多郎の「善の研究」を読んで哲学を志す。西田のもとで学んだあと、一九二二―二五年にドイツ、フランスに留学し、リッケルトとハイデッガーの指導を受ける。リッケルトのところではマックス・ウェーバー、エミール・ラスクを勉強し、ハイデッガーのいるマールブルクに移ってからは「ほとんど純粹にハイデッセル教授の影響を受け容れた」。またドイツのインフレーション

ョンのおかげで、当時無名だったマンハイム(ハンガリーからの亡命マルクス主義者、知識社会学)、レーヴィット(ハイデッガー左派、人間学)、ガーダマー(解釈学、グロックナー(ヘーゲル研究)など後年の国際的大家を「家庭教師」として雇うという幸運にめぐまれた。特に、レーヴィットの読書指導によって、三木はディルタイをはじめ広くドイツ精神史の世界に案内され、「当時のドイツの青年をとらえた不安の哲学とか不安の文学」の中へ連れていかれる。そのころドイツは第一次大戦での敗北とベルサイユ条件による巨額の賠償金の重荷によって破滅的なインフレーションに苦しみ、大学の中でも左翼と右翼の対立が留学生の目にもはっきりわかるほどであった。当時ドイツには羽仁五郎、大内兵衛などが留学しており、三木はこの友人たちから「ゲエテの百千行の詩からではなく、ドイツ労働者のハムマーから未来のドイツの文化は生れる」といった議論を聞かされることになる。三木はすでにドイツ留学中に、日本では「仏教的、自然主義的汎神論」と「久しく支配している天皇絶対主義が歴史的研究を妨げてきた」(一九二三年五月)と書き、羽仁五郎への手紙(一九二四年五月)の中で「ルーデンドルフ一味の帝国主義的、軍国主義的運動」に対する嫌悪をもらすような、自由主義者になっていた。ドイツでの留学こそ三木清の思想の「基礎経験」であり、当時のドイツの「公共圏」(思想状況)との交

涉から三木哲学は誕生したのである。

フランス留学中にハイデッガーに依拠したバ斯卡ル研究の論文を次々に『思想』に発表した三木は、一九二五年に帰国すると翌年の六月『バスカルにおける人間の研究』を岩波書店から刊行する。この本の中で、彼は自分の方法について、解釈における主要な仕事は「概念の整理ではなくしてその概念を生む基礎経験の理解」であると説明している。また三木は「アントロポロジー」（人間学）は「単に我々が自覚的に生きるために必要であるばかりでなく、すべて他の学問、いわゆる精神科学、或いは文化科学と呼ばれている学問の基礎であるであろう」と述べ、「精神科学」（後にイデオロギーと呼ばれるもの）の基礎に「アントロポロジー」（人間学）があると主張している。三木の有名な図式——「基礎経験」が「人間学」を規定し人間学が「イデオロギー」を規定する——の構想は、すでに最初の著作の中に芽生えていたのである。

三木は二六年暮には西田の推せんで河上肇に協力して『ドイツ・イデオロギー』の研究会のチューターをつとめており、このころにはマルクス主義の研究にもかなり自信を深めていたと思われる。同じころ三木は「解釈学的現象学の基礎概念」（『思想』一九二七年一月号）を発表する。この論文の中で時代の「公共圏」という概念が登場する。「公共圏」と

は「同じ時代に生きる人々が共通に所有し、そしてその中において相互に理解し合っているところの謂わばひとつの客観的な世界」であり、それぞれの公共圏は「その時代の常に常識としてばかりでなく、また学問的意識として、そして最も根本的には哲学的意識として存在する」のである。

三木はこの論文の中で、フッサールの「純粹現象学」でなく、ハイデッガーの「解釈学的現象学」の立場に立つことを明言している。その理由は、我々に与えられている存在「つねに何等かの意味において前提あるいは先入見をみずからのうちに含んでいる」ことにある。こうして三木は、新カント派とフッサールの認識論主義を拒否し、ハイデッガーから学んだ「生の存在論」（人間学および歴史的社会的存在論につながる）と「解釈学」（これがイデオロギー論または知識社会学につながる）の立場を確立する。後にマルクス主義に接近、移行するとき、三木が自然科学的認識論主義的な唯物論を拒否し、「実践的唯物論」の立場を採用する理由もここに

ある。

注目すべきことにこのハイデッガーの解釈学的現象学の立場から書かれた論文の中でさえ三つの点で三木はハイデッガーからマルクスへの道をたどり始めている。第一に、三木は「基礎経験」「公共圏」の歴史性、一般に「生」の歴史性を強調している。この見地から後に基礎経験の歴史的類型、イ

デオロギーの歴史的相対性という考え方が生まれるのである。第二に、ハイデッガーが「公共性」など人間の社会的共同性に由来する事柄を人間の疎外態とみなし、積極的意義をみとめなかったのに対し、三木は最初から人間の社会的共同性を肯定的に論じ、時代の「公共圏」という独自の観点を確立したことが注目される。第三に、この論文の結びで三木は「我々がその中で生きているところの公共圏」「現代の意識」こそが「解釈学的現象学」の「現実の出発点」といっているが、この「現代の意識」とはマルクス主義のことを意味していた。つまり、三木はこの時点で、すでに「解釈学的現象学」にもとづくマルクス研究を企画していたのであり、大きな反響を呼んだ論文「人間学のマルクスの形態」（『思想』一九二七年六月号）は、この予告の線にそって、唯物史観の人間学の基礎を研究したものであった。なおこの年の春、三木は希望していた京大教授のポストをあきらめ、上京して法政大学の教授になった。ここから彼の「本当の青春」が始まるのである。

二 『唯物史観と現代の意識』の時期

(一) 人間学のマルクスの形態

「人間学のマルクスの形態」の中で、三木は、従来の立場

を發展させて次のように述べている。「人間は他の存在と動的双関の関係に立っており、他の存在と人間とは動的双関的にその存在において意味を実現する。存在は我々の交渉において現実的になり、そしてそれに即して我々の存在の現実性は成立する」。解りやすくいえば、人間と自然との実践的・理論的な交渉関係がわれわれの存在に歴史的社会的な「現実性」と「意味」を与えているということである。

一般に、右の動的双関関係の構造の全体が「経験」と呼ばれる。「基礎経験」とは経験のうち「存在に対する人間の交渉の仕方が既に在るロゴスによってあらかじめ強制されることなきもの」を意味する。むしろ、基礎経験はロゴス（言語的思考）を「指導し、要求し、生産する経験」である。

基礎経験に対するロゴスは二つの段階に区別される。基礎経験を直接性において表現する第一次のロゴスが「アントロポロギー」（人間学）である。「人間は彼の生活の過程においてみずからの本質について何らかの仕方で解釈を与えるように余儀なくされる」。アントロポロギーとはこの「人間の自己解釈」のことである。

第二次のロゴスは「イデオロギー」であり、それにはあらゆる種類の「精神科学あるいは歴史的社会科学」が属する。「イデオロギー」と第一次的なロゴスとの相違は、後者が基礎経験をなおその直接性において表現するのに反して、前者

がそれを媒介者を通じて把握するところにある」。この媒介となるものが「その時代の学問的意識、哲学的意識」であって、三木のいう「公共圏」にはかならない。

アントロポロギーは、生の基礎経験から直接生れ、他方ではそれ自身ロゴスであることによって、基礎経験とイデオロギーを媒介する。「このように媒介することによって、アントロポロギーの構造は、イデオロギーの構造を規定することとなる」。ここでの意味では、唯物史観もひとつのイデオロギーである。したがって「アリストテレスやマキアヴェリりの政治学が彼らのアントロポロギー〔人間学〕を除いて理解されないように、唯物史観はアントロポロギーのマルクスの形態を先ず認識することなしには到底完全に理解され得ないのである」。そして『フォイエルバッハに関するテーゼ』において三木は「マルクスの人間学」を発見する。

三木によれば、フォイエルバッハは神学のイデオロギーをその根底に横たわるアントロポロギーに解消した。しかし、フォイエルバッハの分析したのは神学と関係する限りの人間学であった。三木はフォイエルバッハの人間学はヘーゲルとは全く異なる仕方だが、同じ「ロマンティクの基礎経験の表現」であると主張する。よく批判されるように、この「ロマンティクの基礎経験」について三木は明確に規定していない。私の解釈では、それは半封建的、絶対主義的な社会の市

民階級の汎神論的、世界観の根底にある「基礎経験」を示す概念である。

これに対して、マルクスの人間学は、「無産者の基礎経験」の上に立っている。フォイエルバッハが「観想的受動的態度」のみを純粹に人間的なものと見たのに対して、マルクスは無産者基礎経験（労働者の立場）から人間の感性を「実践的な、人間的―感性的な活動」と解した。

第二に、フォイエルバッハは感性的世界を永遠の昔から直接的に与えられた、つねに同一なものであるかのように考える。けれども、最も単純な対象、例えば桜木でさえ、ただ社会的発展、産業と商業的交通によってのみ彼に与えられたのである。マルクスは存在を歴史性において把握する。

第三に、「単に思惟し観照するのみなる人間にとっては、自己の本質を孤独なる存在として解釈することもまた可能であろう。然しながら、実践的な人間は彼等の生産に於てただ自然にはたらかけるのみならず、また人間相互の間にも作用し合う」。実践的である限り人間は社会的である。

以上のようにマルクスの人間学は、「実践的な活動あるいは労働の根源性」であり、「存在の原理的な歴史性」の見地に立っている。このような人間学に規定されつつ、その当時の支配的学問的意識の媒介によって「唯物史観」が成立した、と三木は主張する。

三木はこの基礎経験とイデオロギーの関係について、イデオロギーが「目的、意識的」に経験にはたらきかけ得るためには、基礎経験が「自然、成長的」にそのイデオロギーに向かつて発展する過程にあるのでなければならず、イデオロギーの発展と経験の発展は相互に制約し合う、と主張した。

この論文の最大の功績は、一般的に、イデオロギーの根底には人間学があり、唯物史観の根底にも『フォイエルバッハに関するテーゼ』に示されるような独自の人間学がひそんでいることを明らかにした点にある。三木の主張を認めるならばマルクス主義哲学が新しい発展を実現するためには、現代人の「基礎経験」を深く「把握」「表現」した人間学の現代的形態の探求が不可欠であろう。ところで、この論文では、マルクスの「唯物史観」が論じられているが、三木自身が唯物論の立場をとるのかどうかは明らかにされていないが、この意味で、この論文はまだ過渡的な性格をもっていたが、次の論文「マルクス主義と唯物論」（『思想』一九二七年八月号）で、三木ははっきりと唯物論を志向するようになる。

(二) 実践的唯物論

(1) 労働—物質—意識

三木はまず、マルクス主義の唯物論と、粗雑で粗野な唯物論を区別する。「マルクス主義は、第一に、生理学的唯物論

ではない。それは意識の現象が脳髓の物質的構造そのものから導き出され、若しくは思想が、恰も尿が腎臓から排泄されるように人間の脳髓から分泌されるというが如きことを説くものではない」。第二に、マルクス主義は倫理学的唯物論でもない。マルクス主義は人間の一切の行為を物質的欲望の満足と個人的幸福の追求に従属させるものではない。

マルクス主義の唯物論は「近代、無産者の基礎経験」の中に具体的な根源がある。

この「無産者の基礎経験」の構造を根本的に規定しているのは、「労働」である。労働は「感性的、実践」である。この感性的実践の対象となる物は、「心の映像というが如き観念的なもの」ではありえない。実践はその対象が実践する者とは異なる他の「独立なる」「すなわち意識の外部にあり、実践する者の身体からも独立な」感性的、物質的存在を必要とする。したがって「労働はあらゆる観念論を不可能にする。……心の外に世界が実在するか否か、そしてこの世界が感性的物質的であるか否か、の思弁的な問題は、労働に於て存在と交渉する者にとっては、問題となることさえ出来ぬ、ひとつの原始的なる事実、に於て解決されてある事柄である」。

心の外に世界が実在し、この世界が感性的物質的であるとすれば、人間の「意識」とはいったい何であろうか。三木に

とって、人間は「精神物理的統一体」である。魂が肉体から独立に考えたり、感じたりすることはないし、身体の一部である脳髓だけで考えたり、感じたりするわけではない。三木によれば「意識とは却って全体的な人間存在の具体的なる存在の仕方にはかならない」。この言葉をわかりやすく説明すれば、「全体的な人間存在」（人間の現実的生活過程）が主語であり、意識（自覚的意識）はその「存在の仕方」（述語）である、そして自覚によって人間存在は「具体的」となる、ということである。三木によればマルクスが「意識（das Bewusstsein）とは意識された存在（das bewusste Sein）以外の何物でも決してあり得ない」と言ったのもこの意味に解さねばならないのである。

三木の立場からすれば、精神と物質を人間の生（実践）から分離して、抽象的に対置するところに誤りの根源があるのである。三木は述べている。「総じて精神と物質とを絶対的に対立せしめ、その一を排してその他を樹てる思想は、いずれも抽象的思惟の産物にすぎぬ。実践に於て生きるマルキシストは観念論であり得ないと共に、抽象的な意味における唯物論の把持者であることもできないであろう。かくして唯物論と観念論の問題は、物質から意識を『導出し』、もしくは思惟から存在を『演繹』するというのが如き、それ自身すでに形而上学的見地から放たれて、他の地盤に移されねばなら

ぬ」。

人間は存在と実践的に交渉することを通じて存在を感性的物質的存在として理解するのだが、「人間はまた斯くの如く交渉する仕方に即して直接に自己の本質を把握する」。したがって感性的物質的に実践する者は、自己の本質を感性的物質的と理解せずにはいられないだろう。この意味で、三木は「マルクス主義の唯物論に謂う『物』とはかくして最初には人間の自己解釈の概念（人間学的概念といいかえてよいと思う——筆者）であり……純粋なる物質そのものを意味すべきではないのである」と述べている。

すなわち、三木にとっては「物」（最後まで独立する感性的にして物質的な存在）とは、第一義的には、実践的交渉関係としての「世界」を人間が自己解釈する時に生まれる社会的存在論の概念——三木の好きな表現を使えば自然科学的な「対象」ではなく「交渉的存在」に属する概念——であって人間の生から分離された「純粋な物質そのもの」とはひとまず区分されるのである。

次に唯物論の歴史を三木はマルクスにしたがって以下のようにならべている。フランス唯物論の二つの流れのうち、デカルト起源のものは自然科学に流れこんでしまったのに反して、ロックに由来するものは、直接に社会主義または共産主義に流れこんだ。例えばフーリエは直接にフランスの唯物論

の思想から出発している。マルクスは「人間の本性の善、平等な知的天分、経験、習慣、教育の万能、人間に対する外的境遇の影響、産業の重大な意味等々に関する唯物論の説から、それと共産主義及び社会主義との必然的な連関を洞見するには大なる慧眼を少しも必要としない」と述べた。唯物論の実践哲学が共産主義の基礎であった。しかしながらマルクスは、この実践哲学そのものの欠陥を認識していた。この欠陥は、第一に、十八世紀の機械的唯物論が存在の歴史性について理解しなかったことにある。マルクスは『資本論』の中で「抽象的、自然科学的唯物論の欠陥が歴史的過程を除外するにある」と書いている。これに反して、「唯一の唯物論は、そしてそれ故に学問的な方法」であるマルクス的方法是、現実を歴史的過程に於て把握する。第二に、従来の唯物論の主な欠陥は、「対象、現実性、感性」が「感性的、人間的活動、実践」として把握されないことである。いわゆる「純粹な唯物論者」は人間を静的、観照的存在とみなす。これに反してマルクス主義にとっては、生産行為——人間相互と自然との材料交換行為——が人間存在の、生活の、意識の基底である。人間は思惟する前に行為していた——これがマルクス主義唯物論の根底である。

第三に、右のような欠陥（歴史の捨象、観照的な性格）のために従来の唯物論にもとづく変革的实践は「単にユートピアを描くにとどまり、或はそれ自身は現存の世界の革命的变化に到ることなく単にイデオロギーの理論的変革を要求するにとどまった」。

マルクス主義的唯物論は、第一に、理論を重んじる。それはユートピア的社会主義ではなく、科学的社會主義であり、現実の忠実な歴史的哲学的分析が第一の課題である。第二にこの唯物論は本質的に実践的である。マルクスは言う。「実践的唯物論者、即ち共産主義者にとっては、現存の世界を革命すること、現在の事物に実践的にはたらしかけ、変化することが問題である」。

以上のように、三木は、自然科学的、観照的な唯物論（自然的唯物論と言ってもよいだろう）は社会主義、共産主義と結びつく場合にも啓蒙主義的見解にとどまることを明らかにして、それとの対比で、「実践的唯物論」Ⅱ「共産主義」（科学的社會主義）の立場を説明している。三木の「実践的唯物論」解釈は今日なお新鮮な印象を与えないだろうか。

ところが、次に検討する服部之総の三木哲学批判は、三木とは全く対照的な主張を展開したのである。

三 服部の第一次三木批判

一九二八年一二月、服部之総は、佐伯峻平の筆名で『唯物

弁証法と唯物史観』（『マルクス主義講座』第一、二巻）で三木清の哲学を批判した。序文で服部は福本イズムが「方向転換期の指導理論として出現し、また立派に指導理論にたりえた」が、政治理論として不充分になり、「実践を通じて、立派に清算された」と述べ、福本の歴史的意義を評価している。服部によれば、福本の「労働者階級にたいする外部からのマルキシズムの注入」「目的意識性の主体化」は有意義であったが、当時の条件に制約されて唯物論よりも弁証法に力点がおかれていることは今では欠点となっている。これに対して三木哲学は「本質的に反マルクス主義的であり、……したがってまた反福本主義的」である。かくして服部は「福本主義の清算にあわせて、新興の哲学的社会民主主義〔三木哲学のこと〕の傾向に対して弁証法的唯物論を闘いとること、これこそわが国当面の、マルキシズム哲学上の主要問題であらねばならぬ」と宣言した。

服部は、まず「全唯物論の一般的基礎命題としての哲学的唯物論と、唯物論哲学がおのの史的条件下に採って現われた具体的理論体系」を区別する。「哲学的唯物論」（レーニン）とは、自然または物質の精神に対する本性性を主張することである。本性性という表現をもっとはっきりさせれば「意識の外部、人間感覚の外部に於ける、自然の存在の唯一に範疇的な、唯一に無条件な承認」（レーニン）というこ

とであり、「意識は一般に存在を反映する」（同上）ということである。服部によれば、「すべての観念論はその反対を主張する。實在するものは観念、意識、人間の感覚である。物質はその反映、産物である」。弁証法的唯物論（マルクス主義哲学）は哲学的唯物論を社会にまで適用した唯物論の最も完成された形態である。しかし弁証法的唯物論の固有の敵は観念論である。なぜなら、服部によれば「弁証法的唯物論とそれ以前の唯物論との差異は相対的であり、前者は後者の発展であるが、全唯物論と観念論との差異は絶対的であり、『物から意識へ進む見地』ならびに『意識から物へ進む見地』として、その間にいかなる調停をも許さざるものである」からである。

この立場から服部は、三木とは反対に「物質から意識に至るか、その逆かによって截然と対立する、唯物論および観念論は、実に物質から意識を『導出し』もしくは思惟から存在を『演繹する』——こと以外の何ものでもなかったはずである」と主張する。三木哲学は、自然と人間との動的双関的統一（基礎経験）の原理による「抽象的唯物論」と観念論との対立の止揚を主張した。服部によれば、これこそ、アヴェナリウスや「マッハ主義者」の「原理的並列」論であり、「意識（経験）から物へ方向の見地」すなわち「観念論」なのである。

さらに服部は、三木に反対して「思惟能力の内容をなすところの感覚、意識、観念は、機能的には——かの機械的唯物論が考えたように——脳髓の『分泌物』であるが、内容的には外的環境の反映、映像である」とまで極言した。

三木と服部との対立の根源はマルクス主義哲学における「実践」の位置づけにある。三木にとっては、実践が出发点であるが、服部にとっては実践は「認識論における基準」である。服部にとって唯物論の「端初」「始点」「出发点」の問題は、それが「心ではなくて物である」というところに尽きる。服部によれば「唯物論的には『存在』は『最も原始的には』人間なき自然、人間的実践なき存在であった。」したがって、認識論の基準である「実践」（または「交渉的存在」）を唯物論の「基礎」「出发点」にすりかえる三木哲学は観念論なのである。

この論文で、服部は前年まで支持していたと思われる福本主義については、歴史的意義と限界を指摘しつつ、福本を攻撃する社会民主主義者に対する批判を「マルクス主義の主要問題」としている。しかし、この時点では、服部は唯物史観の研究として「今日までの最高の完成形態として、単なる『通俗教科書』のみにあらざるブハーリンの『史的唯物論の理論』を」挙げている。服部はまだコミンテルン六回大会の中味はよく知らず、『二七年テーゼ』を一応受け容れた

旧福本主義者として、三木に理論闘争をい込んだのであらう。

四 三木の反批判

(一) 公式主義と宗派的分裂主義

この批判に対して、三木は『唯物論とその現実形態』（『新興科学の旗のもとに』一九二九年二月号）で反批判を行っている。

この論文で、三木はまず服部の批判の論理的、政治的性格を「具体的普遍」の弁証法の立場から特徴づける。「特殊性の重視——はまさに弁証法的思惟の特性を形造るものでなければならぬ。もとより特殊は単に特殊としてでなく、普遍をその中に含むことよってのみ現実的に特殊となる。普遍が特殊を自己の契機とすることよって初めて具体的なる普遍になると同様である」。ところで、「公式主義者」（服部などのこと）は「抽象的な真理の土台に固執するマルクス主義」である。そこで「現実の個個の場合に、一定の公式若しくは定義に合致しないものに会おうとき、或いはその形式的な適用ないし応用が不可能にされているのを見出すとき、彼ら公式主義者は直ちに異端呼ばわり、反動呼ばわりを始め

る。これ公式主義者が多くの場合宗派的分裂主義者である所以である。つまり三木は服部の普遍主義的唯物論が政治的には、「宗派的分裂主義」——福本のセクト主義がそう呼ばれていた——に照応すると言っているのである。

(二) 唯物論一般と俗流唯物論

次に、三木は、服部のいう「唯物論の一般的基礎命題」には同意する。「根源的なものは、精神であるかそれとも自然であるか。……この問が答えられる仕方 of 異なるにつれて、哲学者は二大陣営に分裂した。自然に対する精神の根源性を主張した人々は……観念論の陣営を構成した。自然を根源的なものと見なした他の人々は唯物論の種々なる学派に属する。観念論と唯物論なる両つの言葉は根源的にはこれ以外のことを意味するものでない」(エンゲルス)。三木は右のエンゲルスの言葉のうちに、服部のいう「最も抽象的な把握」における、歴史上のあらゆる唯物論に共通する「一般的基礎命題」を認めてもよい、と述べている。三木は、服部が唯物論の普遍的命題を主張したことに反対するのではなく、服部がマルクス主義的唯物論の特殊性を見逃していることに反対するのである。服部は、三木を批判して「唯物論とは物質から意識を導出しもしくは演繹すること以外の何ものでもないはずである」「思惟能力の内容をなすところの感覚、意識、観

念は、機能的には、かの機械的唯物論が考えたように、脳髓の分泌物である」と述べている。三木は、服部の思想が「立派な唯物論」であるが、それは特殊な「ビュヒナー流の唯物論」であって、決してマルクス主義的唯物論でない、と反論するのである。もともと服部が批判した三木の文章は、実はレーニンをふまえたものであった。そこで、三木はレーニンが『唯物論と経験批判論』の中でマルクス主義唯物論の特殊性を強調した箇所を引用する。レーニンは述べている。「この見方は、感覚を物質の運動から演繹し(ableiten)または物質の運動に還元する(reduzieren)することに存するのではなく、却ってむしろ感覚が運動する物質の属性(Eigenschaft)のひとつとして認められるところに存する。この問題に於てディドゥロと見解を共にし、そして彼は『俗学的』唯物論者達、なかならずくフォクト、ビュヒナーおよびモレシヨットから自分を区別している。そのわけは実に彼らがあたかも我々の脳髓は、肝臓が胆汁を分泌するとまさに同様に、思想を分泌するという見方に陥ったためである」(強調は筆者のもの)。レーニンは服部のように「一切の唯物論者を一切の観念論者に対して、自己の側に自由に動員することが出来る」とは考えなかった、と三木は指摘している。ただし、三木は、レーニンが「感覚が運動する物質の属性のひとつ」と言っている点には批判的で、「属性」という語は自然科学的カテゴリー

なので、「存在の仕方」という言葉——ハイデッガーに従って——用いる、と付け加えている。

三木は、反批判の第二の論点として服部が「哲学的唯物論」というレーニンの用語を最も抽象的な唯物論一般の「定義」として使っていることをとりあげ、服部の混乱を批判する。「レーニンが哲学的唯物論と言うとき、それは佐伯氏『服部のこと』の場合の如く『各々の史的条件の下に現われた具体的理論体系』としての唯物論から区別された非歴史的な定義を云っているのではなく、却ってまさにマルクス主義的な——この一定の史的条件のもとに現われた具体的理論体系としての唯物論である。特に哲学的唯物論といわれるのは、史的唯物論若くは唯物史観と区別するためである」。服部の「哲学的唯物論」は「実践」について何も語らない。しかし、レーニンは論文『カール・マルクス』の「哲学的唯物論」の項でも、哲学的唯物論をテーマにした『唯物論と経験批判論』でもマルクス主義の実践的要素についてしばしば力説している。これは、「忠実なレーニン祖述家」を自任する服部の不忠実、少なくとも手落ちだ、と三木は言うのである。

(三) 唯物論の現実形態

それでは、三木にとってマルクス主義的唯物論の歴史的

特殊性はどこにあるのだろうか。三木は、第一に、宗教批判の課題をとりあげる。三木によれば「純粹な觀念論はキリスト教の宗教的体験の地盤の上に於て現われることが可能となったのであり、そしてそれに応じてまた唯物論も自己を明確に形作り得たのである。それだから哲学を一般に觀念論と唯物論との二大類型に分つことは、一定の史的条件のもとに於てのみ妥当する」。キリスト教以前のギリシア哲学も含めてならば、他の対立概念——「自我哲学」と「世界哲学」（クローナー）、「自然概念」と「生の概念」（三木）など——の方が一層一般的分類に役だつように見える。いずれにせよ、「純粹な觀念論の發展が宗教的体験と結合していることは否定できない。それ故に自覚された唯物論哲学は多くの場合宗教批判として現われたのである」。三木の考えによれば、わが国に於て、現代にいかなる形態におけるマルクス主義哲学が形成されるかは、わが国に於ける宗教批判の意義と重要性の程度にかかわるのである。

第二に、考慮すべきものは自然科学の問題である。三木は「エンゲルス、ことにレーニンの唯物論が著しく自然科学的である」「総じてロシアのマルクス主義者の哲学論は自然科学的である。そしてそのことは、私は、近代ロシアにおける理論的意識の公共圏の歴史的的特殊性に基くのではないかと思う」と述べ、レーニンの唯物論が自然科学的なのは、ロシア

の支配的「公共圏」が自然科学だったからだと主張する。

しかし、三木はレーニンの自然科学的傾向よりもマルクスの唯物史観に共感を示している。マルクスの『ドイツ・イデオロギー』の中には「自然科学をも、ひとつのイデオロギーとして、その社会的歴史的性質に於て眺め、人間の社会的歴史的活動の発展のうちにその根源を尋ねようとする見方が現われている。換言すれば、自然科学をも、哲学や芸術などの他のイデオロギーと同じく、まさに史的唯物論の見地から把握するのである恰も同様な見方は唯物論そのものに関しても現われている」と三木は言う。十八世紀のフランス唯物論をマルクスは「当時のフランスの生活の実践的形態（つまり世俗的な享樂と利益を追求する生活）から説明している。そこから、三木は「唯物論そのものといえども社会の一定の構造に應ずるものであり、そしてまたそれが如何なる特定の形態の形態のものとして現実的であるかは、社会構造の歴史的的特殊性に依存する」と結論するのである。

四 三木哲学は観念論か

ところで、服部が三木哲学を観念論と批判したのに対して、三木は次のように反論した。第一に「人間と自然との動的双関的統一」の問題である。服部はこれがアヴェナリウスの「原理的同格説」と同じ主観的観念論だと批判した。三木

はこれに対して、アヴェナリウスの原理的同格説（我と環境との相互関係）が観念論的なのは、彼が「世界要素」として感覚をたてる観念論の根本前提に立っているからで、主客の相互関係をとりあげること自体が観念論ではない、と主張する。また三木は、アヴェナリウスにおいては我と環境の相互関係と言われているのに対し、彼は「人間の存在と自然の存在との動的双関的関係を説くのであり、そして我と云われるときには人間が個人と考えられるに反して、人間の概念はそのままこの存在の社会的規定を含み得る」と三木哲学と主観的観念論とのちがいに注意を促した。さらにマルクスが自然と人間の動的双関的統一を明確に述べていることも三木は強調する。

第二の問題は、「交渉」という語が観念論か否かである。

三木は、存在は交渉によって初めて生じるのではないけれども、交渉は存在が「如何に在るか」を規定する、と述べている。つまり、自然科学的には「存在」は人間の交渉に先だつてあるが、交渉によって存在は「人間的な規定性」をえるのである。

三木はこの区別的重要性を「階級意識の自然成長性」の問題を例にとって説明する。三木は述べている。「ブルジョアもプロレタリアも、自体に於ては——或いは自然科学的に見れば——一の同一の社会に住む人間である。しかるに何故に

この同じ社会に対して両者は階級的に異った、相対立する意識を所有するに到るであろうか。この間は、自然科学的唯物論者のように、意識をもって外界の模像もしくは映像 (Abbild) と見る立場からは到底答えられ得ないように思われる。むしろそれは、存在に対する両者の交渉の仕方の差異ないし対立からして、従って何らかの人間学的なものからして説明されることが出来るのではなからうか。つまり、同じ資本主義社会が意識の対象であるのに、異なる階級意識が生じるのは、対象の自然科学的規定からではなく、階級によって社会に対する交渉の仕方——マルクスのいう「社会的存在」——が異なるからである。三木は、イデオロギーを対象の反映の問題に還元することを拒否し、それを意識主体の状況の面から説明しようとしたのである。

五 論争の第一段階の総括

服部之総による三木哲学批判と三木の反批判とはこの論争の第一段階に位置づけられる。この段階では論争はあくまで個人間の理論闘争の範囲にとどまり、追放キャンペーンにまで発展していない。論争の内容を分析すると、服部の三木批判は、必ずしも三木の弱点をついていない。しかし、服部による批判に刺激されて、三木がそれまであいまいにしてきた

問題に解答を出すようせまられ、以前より一層マルクス主義に接近したことも事実であろう。三木がレーニンについて服部よりずっと深く——かつ批判的に——理解している点にも、三木の勉強ぶりがうかがわれるのである。

最後に簡単に、三木と服部の理論的政治的特徴づけを試みたい。よく三木と福本和夫を一括する見解をみかけるが、私はむしろ、服部と福本主義のつながりの深さに注目する。このことは、服部の福本主義に対する肯定的な評価からもわかることだが、それは理論的必然性でもあった。すなわち、服部の哲学は抽象的な自然科学的唯物論である。歴史的世界（および人間）は物質と意識に分割され、認識論的に対置される。実践は「哲学的唯物論」から除外され、「認識論の基準」に位置づけられる。この非歴史的、認識論主義的な唯物論が社会主義、共産主義に結びつくと、大衆的实践を軽視して、イデオロギーの外部注入によって意識を変えることをめざす啓蒙主義に容易に転化するであろう。服部が哲学的には自然科学的唯物論と「公式主義」、政治的には福本的な啓蒙主義と「宗派的分裂主義」にとらわれているのは理由のあることなのだ。

これに対して、三木は、常に啓蒙主義的傾向に反対して、歴史性と自然発生性を重視したことに特徴がある。しかし、三木の「実践的唯物論」を福本や服部から区別する最大

の特徴は、それが統一戦線⁽³⁾の哲学であることである。三木は唯物史観研究を通じて正統マルクス主義者との「同盟」を追求していた、「彼等〔公式主義者たち〕はみづから強いて偏狭にすることによって、みづからを強いて無力にすることにのみ骨折っているようである」（『唯物論とその現実形態』）という「同伴者」三木の嘆きも、彼の気持が相手につうじないことへのいらだちの現われであった。しかし、この同盟はプロレタリア科学研究所創設によって現実のものになる。当時、三木にとって、共産党は「ヘーゲルにおける唯一なる神」に相当する位置をしめるまでになっていた。三木は述べている。「ヘーゲルに於て唯一なる神は動かぬ神でなく、自己を分化し、発展させる神である。神は彼にとって公式でなく具体的真理であった。あたかもその様に唯一なる党は絶えず抽象的な自己同一にとどまるのではなく、かえって自己を特殊化し、かく特殊化することに於て自己を発展させるが故に、それが具体的な真理なのである」（『弁証法とその俗流化』、『経済往来』一九二九年十一月）。この文章は直接には河上の第二次労働党結成論が共産党（普遍）を無視する「無原理主義」だと批判したものだが、同時に、三木は『唯一なる神』が「宗派的分裂主義」を克服して「自己を特殊化することに於て自己を発展させる」ことを期待していたのである。三木にとってプロレタリア科学研究所の創設はこの

「特殊化」の一つであり、正統マルクス主義者との「同伴者」知識人の統一戦線の場として位置づけられていたと思われる。三木清の「実践的唯物論」は「同伴者」の哲学であり、同時に反ファシズムの統一戦線の哲学だったのである。

(1) 鈴木正『近代日本の理性』勁草書房、一九六七年。

(2) 山田宗睦「三木清」(『日本の思想家下』朝日新聞社、一九七五年。

(3) 松田道雄『在野の思想家たち』岩波書店、一九七六年、参照。

宗教と構想力

——三木清をめぐって——

津 田 雅 夫

一

三木清（一八九七——一九四五）および彼をめぐる当時の唯物論者たちとの論争について、主として宗教論の視角から、その新たな継承を試みることにしたい。われわれがいま彼らと思想的にいかなる意味で結びついているのかは、それほど自明なわけではない。むしろ原点に立ち戻るなかで、改めて問い直されるべき事柄に属する。きわめて不毛なままに終わった彼らの対立にいかなる現在の意義を与えうるのかを考え

るとき、あらゆる《批判》の前提であり、同時に彼らの論争の中心でもあった宗教論の再検討から始めざるをえないであろう。そのさい、ある既存の基準をもって断罪したり、もしくは救済したりすることが主たる目的をなすわけではない。問われるべきは、個々の判定の是非ではなく、むしろそうした判定が成立する可能性の一般的な根拠そのものについてである。言い換えれば、たんにあれこれの《マルクス主義》ではなく、マルクス主義者と非マルクス主義者との持続的な対話から構成された《精神世界》の存立が、そしてその意義が、今や問われているのである。しかしまた、こうした対話

の論議世界の知的生産性が疑われているとき、はたして三木をめぐる過去の論争などが、そもそものいかなる意味をもちうるのであろうか。

三木らの活動はその優れた達成とともに、多くの未成熟のものを残しつつ、時代の激流のなかで未完のままに断ち切られてしまった。戦後さまざまな仕方での継承が図られたわけであるが、今ここで戦前の論争を回顧しようとするとき、たんに部分的な評価ではなく、そうした『精神世界』そのものの再発見としてのみ、回顧は意味をもちうるであろう。その試みは、それゆえ、当事者およびそれに結びつく人々にとって自明の前提であったものを対象化するための適切な距離を必要とする。戦後の長い時間の経過は、こうした作業を容易にしてくれている。そして他方でまた戦前の論争は、マルクス主義が織り成した『精神世界』の再獲得にとって、原型的な位置を占めることがますます明らかになりつつあるのではないのか。たとえ現状においてそうした試みが心もとない状態にあるにせよ、為されるべきは過去の精神世界の多元化・多層化を図るなかで、自らの『伝統』を形成していくことである。過去を忘却せず、それを貧しくしないことが求められている。

ある意味で自明なこうしたことを敢えてここに記したのは、この生きた伝統の形成というテーマこそ、三木が自らに

課した中心のテーマと考えられるからであり、それゆえにまた、『精神世界』の再発見のための示唆がそこに与えられているだろうからである。それでは三木の構想において、そうした示唆はどこに見いだされるのであろうか。ここではそれを、三木のある評論の題名を借りれば「文化の根源と宗教」〔Ⅻ・二〇〕^(註)という問題設定のうちに探ってみることにしたい。この設定において問われているのは、文化と宗教の関連という広大な問題であるが、それを三木に即して限定すれば次のようになる。一つは三木による「近代文化」の位置づけ、およびそのさいの「宗教」の介在に関する捉え方の特徴をめぐってであり、もう一つは、文化と宗教との統一を伝統形成という一点に集約しつつ達成しようとした彼の構想が孕む問題性についてである。周知のように唐木順三は、三木の構想の矛盾を『文化』と『宗教』の対立・不統一のうちに、すなわち『構想力の論理』と『人生論ノート』『親鸞』との間に見いだした。文化の次元での「無限の自己超越の形成の哲学」と宗教の次元での「超越者への全き帰依」との間に横たわる「深淵」が強調された（『三木清』筑摩書房、一八四―五頁）。たとえ文化と宗教が楕円の二つの中心のようにけっして重なり合わないにせよ、むしろ三木にとっての課題は楕円そのものの形成にあったのであり、そのかぎりでの文化と宗教の関連づけが三木に即して問われなければならないであ

ろう。そこでまず、この二つの中心の輪郭を確認しておこう。

大正期の文化・教養主義を背景として、そこから出発しつつも、三木が現実直面した（と考えた）のは、「近代文化」と言われるものの崩壊過程であり、それに代る新たな文化への模索であった。個人主義・自由主義・資本主義といった一連の形容詞で語られる近代文化は、その凝集力を失い、固有の性格を曖昧にしつつ不定形化の途を辿りつつあった。

こうした近代文化のデカダンスを確認しつつ三木は、近代文化の核をなした「科学」の理念の観想性を批判し、新たな文化創造の原理を、より根底的な「技術」の次元に溯って窮めようとした。そこから彼は、人間存在にとつての制作・実践の本質的意義を力説し、その制作・実践の論理として、「形」を生みだす「構想力」の概念把握へと向かうことになる。こうした試みの目的は、近代文化の崩壊によるアモルフな状況のなかで、「虚無」という人間の条件に立ち戻り、そこから新しい「形」の創造として文化を再把握し、その活性化を図ることにあった。

そしてこの試みは同時に、「世界の創造的要素」としての人間の再確立であり、「不安」を克服し「リアリティの回復の自覚」を促すことであった（『歴史の理性』ⅩⅦ・二六七―八）。今や人間はなによりも「形」を構想し文化を形成する「工作

人」なのであって、そのための素材を自然・社会のうちに見だし且つそれらを変形する transform 営みにおいて、否応なしに自然的・社会的存在者であらざるをえないのである。

そしてこうした人間の活動の所産は、歴史的達成として現存し、本質的にポジティブな性格をもつ。三木が西田幾多郎の弁証法の円環性を批判しつつ、しかし同時に唯物弁証法の矛盾的過程性の強調にも反対した背景には、こうした「リアリティの回復」を願望する、ポジティブなものへの強い傾向性が存していた。なによりも三木は、不定形な集積体と化しつつある『近代』の達成に新たな「形」を与えようとしたのである。まさに「不定なもの結合」としての「混合の弁証法」こそ、彼の志向を表明するものであった（『人生論ノート』Ⅰ・二六〇）。

しかし問題は、この不定形な集積体に関する三木の言明における具体的な内実の乏しさである。そこにはある空虚さが感じられ、対象に即しての彼の実感が充分に伝わってこない。例えば近代の人間について、その根本性格としての「不安」が語られ、アノニムで無性格となった近代人の運命が嘆かれる。しかしその言葉が指示する対象そのものは、リアリティを欠き、漠然としている。そこにもどかしさが生じる。同様の事態は、近代の止揚の方途についても妥当する。形成されるべき新しい人間や文化のイメージは曖昧なままにとど

まる。このことは、彼が状況的配慮から意図してストレートに語らなかつたということだけからは説明されえないであらう。

そこでこうしたリアリティの欠如の源泉を探っていくとき、われわれは三木における《宗教》にぶつかるのである。

この場合の宗教の問題性は、唐木が指摘したような文化と宗教の根本対立とは異なる位相に定位するものであって、むしろそうした対置の以前の領域に、すなわち、文化を文化としてポジティブに語りはじめる時点で既に生じているものである。まさに三木にとって宗教は、文化とその形成の主体たる人間とを問うとき、不可避に要請されるものではなかつたのか。そして《不定なもの》としての人間は、文化形成の主体としての人間への転成において、そもそもその転化を阻む重大な支障を自らに内包させてはいなかつたのか。彼のバトス論はそのことを示唆しているように思える。

三木はくりかえしバトスの、もしくは欲求的なものものつ人間学的な意義を力説し、文化や人間を考えるうえでこれらの重視を説いた。しかし彼は同時に、誰よりもバトスや欲求の非合理性に震撼させられ、ロゴスと理性による統制の必要を感じた人間であつた。当時の状況においていかに適切・正当であつたにせよ、そこにはバトスや欲求にたいする恐れもしくは不信が秘められていなかったのか。バトスや欲

求の非合理的契機は、暗い時代状況によって増幅され、理性の統制を越えていく。《幸福の約束》の強調にもかかわらず、バトスや欲求のポジティブな内容、すなわち人間性を構成し人間解放の契機としての側面は、むしろ背後に退いていくように見える。文化の存立の根底に宗教が要請されるのは、たんに一般論としてではなく、こうした恐れと不信の世界からである。上記の評論（「文化の根源と宗教」）において次のように言われる――

今の時代、多くの人々は外部において、社会において抑圧されて内へ、内へと追込められつつあるように見える。彼らは次第にバトスのになり、そして不安のうちにおかれる。ひとはこの道は宗教に到るほかないと云う、そしてそのようなものとしてひとが考える宗教は自己逃避の性質のものである。併しながらバトスの方向において飽くまで深まり「バトスの無」が飛躍的に「絶対的有」として体験され、真に宗教に達したとするならば、人間は創造的精神として生れなければならぬ。

現在多くの人々がほんとに深くバトス的になりつつあるとすれば、そのことは人間の再生の根源に接するに至るものとして意義があるのである。創造的精神は固より文化的精神（生産的精神）と等しくはなく、文化を否定するもの

であるけれども、また文化の創造の根源ともなるものである。今日それによって古き文化は否定され、新しき文化への道が準備されねばならぬ〔Ⅻ・三〇〕。

ここではその結論において、新しい文化創造の根源としての「創造的精神」の確立が説かれ、さらにそれを育む「真の宗教」が期待されている。しかしそこに到る過程でいくつかの問題点が指摘される。一つは、「真の宗教」への接近がパトス的なものの深まりであるにしても、その深まりはあくまでも「抑圧」であり、「不安」であって、そのかぎり否定的で非合理的な契機の増大にはかならないということである。それらがもたらす現実の「自己逃避的」宗教から「真の宗教」への飛躍は、はたして可能なのか。むしろ、恐れと不信の世界を前にして「真の宗教」は、要請としての性格を帯びてくるのではないのか。

そこからさらに、三木の言う《宗教》のリアリティが問われてくる。不定形な集積体としての《近代》のリアリティが疑われたのと同様に、その宗教の内実が問題になる。たしかに三木は自ら「宗教的不安」（『パスカルに於ける人間の研究』Ⅰ・五八）を生きた人間であつたし、宗教的欲求の普遍性を確信し、そうした欲求の現存を自己のうちに深く感受していた。しかしその欲求は、はたしていかなる形を取りえたので

あるうか。例えば当時の宗教運動（いわゆる類似宗教）その他）に対する三木の冷淡さは、たんに逃避型宗教への批判ということだけでは説明されえない要因を含んでいたように見える。

最後にしかし、そうしたリアリティの欠如にもかかわらず、三木が《宗教》に託さざるをえなかった内容が明らかにされなければならぬ。文化の根源をなす「創造的精神」とは何か。それを考えることは同時に、マルクス主義が織り成してきた《精神世界》の射程を問うことになり、その再獲得のための端緒となるであろう。

二

これまで三木における《文化》と《宗教》をめぐる問題性について、すこし先回りしつつ述べてきたので、そこで以下、時期を追いつつ個々の事例に即して検討を進めることにする。ここではまず、一九三〇年を頂点とする服部之総およびプロレタリア科学研究所による三木批判、とりわけ宗教論をめぐる論争を取りあげ、彼らの対立を構成する宗教理解の相違さらにその対立を貫く共通性について考えてみたい。

ところでその前に一言、当時の宗教論争を検討するさいの原点をなすマルクス主義宗教論の性格について触れておこ

う。それは溯ればフオイエルバッハからマルクスへの宗教批判の継承の把握の如何に関わるのであるが、より具体的に、宗教と構想力（想像力）というきわめてフオイエルバッハ的な宗教理解の評価をめぐる問題についてである。戦前の論争において、宗教批判はあらゆる批判の出発点として、文字通り自明の前提と見なされ、それ自体の意義が、とりわけ自らのイデオロギー空間への関わりで反省されることに乏しかった。フオイエルバッハもまた、ヘーゲルからマルクスへの展開における唯物論的契機の導入者としてのみ位置づけられ、その人間学的な宗教批判は解決済みの事柄とされて、さらに深化させられることもなかった。こうしたマルクス主義宗教論の状況が、当時の研究水準とも関連して、三木の問題提起の止揚を難しくしていたのではないのか。

さて「人間学のマルクスの形態」（一九二七年六月）以下の三木のマルクス解釈に対する批判をいち早く敢行した服部は、その親鸞論をめぐる後の対立とも関連して、当時の宗教論争の問題点をよく示してくれている。周知のように服部の論難はなによりも三木の《観念論》に絞られたのであるが、今ここで留意すべきは、こうした観念論の摘発の必要性が政治状況との関わりで説かれていたことである。すなわち「方向転換」の時期を経て、社会民主主義陣営が反動勢力と同盟して「乱舞」する状況下では、「修正主義」の理論根拠をな

す「観念論的マルキシズム」を打破し、「唯物論哲学」としてのマルクス主義を確立することが最優先される（『唯物弁証法と唯物史観』Ⅱ・二六）。それゆえある理論や哲学が観念論と判定された場合、たとえ「他のいかなる長所を有するとも、反無産階級的であり、永遠に葬り去られねばならない代物」と弾劾されることになる（同右、Ⅱ・六五）。

こうした見地からするとき、宗教はいかなる位置づけを与えられるのか。宗教は観念論の最たるものとして、なによりも判定の根拠にされるときに、その本質的・内在的な解明は既に終わったものとして取り扱われることになるであろう。服部にとってイデオロギーの宗教的形態は、本質的に過去のものであって、生きた現実的形態ではありえないのである。たとえ彼自身「宗門」の出身であり、神話・偶像と化した親鸞への疑惑そして否定からマルクス主義に到達したにせよ（『親鸞ノート』Ⅻ・一八）、その過程はもはや完了したものであって、そこに新たな思想的課題があるわけではなかった。後の言葉を借りれば「農民と女人の解放が『科学的・哲学的』に約束されて」いる現在、積極的な意味で「宗教的真理」を語ることとは原理的に不可能なのであって、そこに親鸞とわれわれとの「画時代的な距離」が存する（同右、Ⅻ・四七）。そしてそうした距離を無視して新たな宗教を構想することは、ただちに「科学的真理」との相克に陥り、混乱を招くだけで

あろう。要するに現代において、われわれは世俗化された無宗教の時代を生きているのであって、根本的な虚偽なくしては宗教は成立しえないのである。そこから宗教問題に対する課題として、二つのものが残る。一つは、現実の諸宗教の死せる時代錯誤に対する政治的暴露と、その本質的な偽善性のイデオロギー批判とである。そしてもう一つは、過去において生きていた、すなわち人間的真理の全体を表現しうる唯一の媒体であった宗教についての社会（歴史）科学的な解明である。やがて『親鸞ノート』で服部が試みることになる後者の課題は「親鸞を寺からとり出し、また西欧風の寺であるような日本の『哲学』の額ぶちからもひきはすして、農民のそばに——生きていた親鸞がまさにあったその地位に放つてみる」こととして遂行されるであろう（同右、Ⅷ・一三）。

親鸞論における対比は後でさらに検討することにして、それでは三木の宗教にたいする基本的な態度はどうであったのか。「元来宗教的傾向をもった人間」であることを自認した三木にとって「手記」Ⅷ・一〇四、宗教は彼がマルクス主義に根本的な違和をもった中心的な論点であった。マルクス主義宗教論にたいする三木の反論は、彼がそのマルクス主義解釈において「唯物論の現実形態」を問うたように、宗教の「現実形態」を呼び戻すことにある。すなわち宗教を観念論に還元し、矮小化したうえで否定し去る態度を批判し、宗教

の全体性を回復しようとしたのである。宗教はたんに観念化した「靈魂」の救済にのみ関わる営みではなく、人間の「全存在」の解放を求める行為であって、それゆえまた、現実逃避の幻想であるよりも、変革への「熱烈な闘争」であったことが力説される（同右、Ⅷ・一一三）。

宗教のこうした「現実形態」の強調は、しかし現実の諸宗教との生きた交流を三木のうちに促すよりも、むしろ宗教の本来性もしくは根源性の主張へと三木を導いていく。呼び戻されるのは、現実の宗教ではない。宗教とはなによりも「人間の存在そのもののうちに含まれ」ているものであり、「自然及び社会に関するどのような進歩によっても満足させられることの出来ぬ宗教的要求」として遍在しているものである（同右、Ⅷ・一一〇、および「如何に宗教を批判するか」Ⅷ・八）。彼にとって現実に存在するのは、さしあたりこの漠とした「宗教的要求」だけである。三木は繰り返し宗教と芸術とを対応させ、宗教の存続を説くのであるが（同右）、はたして宗教は芸術作品と芸術要求との間のような親密な関係をもち続けうるのであろうか。

単純化すれば、一方で服部が宗教を過去の遺物として、生命力を失った存在と見なしていたのにたいし、他方で三木は宗教を芸術と同様に永続する、人間固有のものとして捉えていたと言えよう。そこには不毛な抽象的対立があるだけのよ

うに見えるけれども、その対立は外見ほどには決定的ではない。なによりも両者において、現存する諸宗教および宗教的行為が欺瞞的で虚妄な存在であらざるをえないとする評価は一致していた。服部にとって宗教が時代錯誤の幻想であったように、三木にとっても現在の「人間の自己疎外の完成せる社会にあつては宗教は真実に生きる」ことが不可能であつて〔同右、Ⅻ・九〕、そのかぎり既存の宗教は虚偽的なものでしかない。「今日の社会の变革なくして今日の宗教の变革もありえない」が故に〔同右、Ⅻ・五〕、宗教だけの自己浄化は望み難い。ところでこうした既存の宗教への否定的評価は何に由来し、また、彼らのイデオロギー理解といかなる関連をなしているのか。

彼らの宗教に関する言明から受ける第一の印象は、現に営まれている宗教的行為にたいする共感もしくは内在的理解の希薄さである。このことは彼らの宗教にたいする関心の深さからすると、一見奇異に感じられるけれども、これまで述べてきたことからすれば当然のことであらう。服部にとって生きた宗教とは、親鸞の時代に十全な形態で存在しえたのであり、現代において宗教的真理を生きぬくことは原理的に不可能なことでされた。同様に三木においても、真の宗教は将来の無階級の社会にあつて初めて開花しうるものであつた。彼らにとって宗教は、過去に向けてであれ(服部の場合)、未

来に向けてであれ(三木の場合)、既に理念化されたものとなりつつあつた。いずれの場合にせよ、現実の宗教はある退廃的な形態と見なされざるをえない。

問題は、宗教の理念化が現実の宗教の否定に帰結したという確認にあるのではなく、こうした理念化が彼らのイデオロギー理解にいかなる影響を及ぼしたのかにある。すなわちイデオロギーとして生きられた宗教からの遮断は、彼ら自身の現存するイデオロギー空間の確認そしてその概念把握を困難にしたのではなかったかという問いなのである。次節ではこの困難さを三木に即して見ていくことにするが、ここでは両者の対立に関連して、宗教・イデオロギー理解のための両者のカテゴリーの特徴を一瞥し、三木をめぐる当時の論争のうちに位置づけておこう。

服部は三木の言う「交渉的存在」における観念論を、その概念の契機をなす「関心」の主観性のうちに見いだし、三木が「これらの関心そのものを決定した客観的諸関係」の輕視に陥っていると批判する〔『唯物弁証法と唯物史観』Ⅱ・七二〕。そのさい服部の意図は、唯物論の一般原則の擁護にあつただけでなく、「基礎経験」における「交渉の仕方」を規定する「関心」から「アントロポロジー」が生じ、さらには「イデオロギー」が成立してくるさいの「自然生長性」に対する論難がそこに込められていた〔『観念論の粉飾形態』Ⅱ・一五二〕。

すなわち服部の概念装置において、「客観的諸関係」と「目的意識性」とは不可分の結合態をなし、「関心」と「自然生長性」というもう一つの結合態と対置されていた。そして前者のもつ革新的意義を重視した服部にとって、関心や欲求といった言わば人間学的な概念の役割が背景に退くようになったこと、さらにまた、こうした概念を駆使した宗教・イデオロギーの内在的な理解が希薄になったことは、ある意味で当然であろう。

それではしかし三木の場合にはどうであったのか。たしかにその「関心」や「パトス」の重視のうちに、また「アントロポロギー」の媒介的役割の把握を介してイデオロギーの「系譜学」を確立しようとしたその試みにおいて、そうした内在的理解への途はより開かれていたと言える。にもかかわらず宗教・イデオロギーの《理念化》が生じたとすれば、何に由来するのであるうか。彼自身の宗教観については後で見るが、ここではただ、彼の方法の側面に関して、その人間学の解釈学的性格の問題性を指摘しておくにとどめたい。かくして「基礎経験」は彼自身の主張に反して、未だ恣意的な類型概念にとどまった印象を受ける。例えば「プロレタリア的基礎経験」と「ロマンティク的基础経験」との類型対比に見られるように「ヘーゲルとマルクス」Ⅲ・一一九以下、現実の生活過程のリアルな分析であるよりも、むしろ任意の構成の

所産であろう。そのかぎりでは「基礎経験」を恣意的な「思维の上の具体物」だと批判した服部の指摘は当たっている（『唯物弁証法と唯物史観』Ⅱ・七二）。三木が『歴史哲学』以後、「存在の根拠」を問うなかで、改めて歴史形成の主体を探索していくことになるのは、こうした問題点の所在を示唆しているよう。

いずれにせよ両者に共通した宗教・イデオロギー理解のこうした問題性は、しかしさらにプロレタリア科学研究所を中心とした一連の三木批判のうちに、より鮮明に浮かびあがってくる。たしかにその批判は政治状況に左右された判断であったが、かえってそのことのうちに当時の宗教・イデオロギー理解の質がよく示されている。なによりも批判は政治的な状況判断に基づく「政治的態度」の問題として遂行され、三木の思想が「同伴者的な小ブルジョア的インテリゲンチヤのイデオロギー」とされて政治的に排除されたわけである（『哲学に対する我々の態度』Ⅴ・二二二—二三）。しかしそのさい、政治的な状況判断とイデオロギー判定とを現実媒介し、「政治的態度」を決定する主たる要因となったものこそ『宗教批判』にはかならない。なぜなら宗教批判こそ「あらゆる現実批判の入門であり端初」であって、それゆえ「政治的態度」を決定する第一の試金石とされたからである（同右、Ⅴ・二〇八）。そして三木はその「宗教論において全き姿をもって

自己を曝露」し、そこに「致命的な蹟きの石を見出した」とされ〔栗原百寿「相對主義と浮浪的弁証法」『思想』一九三〇年七月号、七八頁〕、それがやがて断罪の決め手となっていくであらう。

ここにおいて宗教批判はある矮小化を被ることになる。すなわち「政治的態度」と短絡してイデオロギー判定の手段と化するとき、その一見しての最重要視にもかかわらず、宗教批判は本来の意義もしくは広がり喪失していったのではないのか。かくして例えば教団内部の矛盾に悩みそこからの脱出をめざす「青年宗教家」に寄せた服部の共感や期待のうちには、未だ宗教批判を介しての思想主体の確立が自らの体験と重ね合わせつつ留保されていたのであるが、今やそうした可能性はまったく否定されることになる〔川内唯彦「マルクス主義者は宗教に如何なる態度をとるか」Ⅴ・二一九〕。ここでは宗教は、他者のイデオロギーの判定の手段としてのみ対象化され、自己とは無縁なものと化している。宗教批判が文字通り「現実批判の入門」たりえたのは、むしろ現存するイデオロギー空間の自己批判的な解明さらに自覚としてであって、そこからまた、批判を介する主体の確立も展望されえたのであった。しかるに宗教が判定対象としての悪しきものとして理念化されるとき、同時に唯物論自身もある理念化を被らざるをえないであらう。その結果、唯物論が自らのイデオロギ

ー性に対する自己反省の柔軟な能力を低下させ、自己の「現実形態」について改めて問われることにもなったのではないのか。

唯物論の「現実形態」に対するこの問いかけは、しかし同時に、三木自身にも、すなわち彼の宗教の「現実形態」にも向けられざるをえない。当時の三木の宗教論を読んでまず感ずるのは、宗教にたいする素朴と言ってよい希求の念であって、それは既述のように、宗教的欲求の普遍性にたいする確信として、また、来たるべき本来の宗教への幻影として、それぞれ表明されていた。こうした宗教肯定の理念性や抽象性は、三木の批判者たちが正当にも指摘するところであった〔同右、Ⅳ・二一五〕。服部もまた、三木の宗教論を「唯物論による宗教の否定ではなくその浄化」の試みだと性格づけて「観念論の粉飾形態」Ⅱ・一三〇、その試みが宗教の「現実形態」を探求する以前の、理念的な模索と見なしたのであった。

宗教に対する三木のこうした理念的態度の由来については、彼の解釈学的方法のほかに、その思想形成との関わりで様々な要因が指摘されるであろうが、ここでは前述の宗教批判の問題性と関連して、宗教の《世俗化 secularization》をめぐる評価について一言しておこう。そのニーチェとの対決の意図に示されたように〔「ハイデッガーと哲学の運命」Ⅹ・三

二〇）、三木のうちには近代人の信仰喪失への痛切な認識があり、またそこから生じる人間の根源的な不安こそ彼を思索に駆りたてる主要なモチーフであったわけであり、まさに宗教の世俗化の帰結がそこで問われていたのである。しかしそのさい、この問題への三木の接近においても少しも欠けたものがあつたとすれば、それは世俗化のポジティブな内容についての了解であつたであらう。世俗化とはきわめて両価的な過程であつて、たしかに人間をニヒリズムに追いやるとともに、しかし同時に人間の成熟を促すものであつた。この後者への十分な了解を欠くとき、現存する人間さらに宗教は、ただ否定的なものとならざるをえないであらう。そして三木の「宗教的不安」は、この現実の否定性をまえに、宗教の理念化を押し進めていったのではないのか。

いずれにせよ三木とその批判者とに見られる宗教・イデオロギー理解の理念性・抽象性そして《宗教批判》の矮小化は、それぞれの側に思想的な困難を課することになる。それはとりわけ、進展する日本ファシズムとの対決のなかで、歴史形成の主体の確定をめぐる緊急の課題と関連して顕在化してくることになる。

三

こうした宗教・イデオロギー理解の問題性は、三木の側について言えば、人間的主体の根本的不在として捉えられた。かくして一九三〇年以後の、宗教と構想力をめぐる三木の思索は、宗教の「現実形態」を模索するなかで、「不安」を克服する新たな主体の創出に集中された。その試みは全体として見れば、ひとつの人間・宗教の確立への途として特徴づけられるものであらう。そしてそれは「虚無」からの創造として至難の（絶望的な）試みであつたとともに、他方、当時の《精神世界》の構造を透視させてくれるものとなつた。

さて満州事変以後、いわゆる「不安」が語られる状況のなかで、三木は「ヒューマニズム」を唱え、人間再生のための新しい人間像の確立を訴えることになる。そのさい彼が意図したのは、歴史形成の主体をただ客観的に確定することではなく、現実の人間の内面に立ち入り、主体成立の内なる根拠・動機を探ることにあつた。すなわち階級対立のうちに「社会の運動の推進力」を承認しつつも、さらにその対立を生きる諸個人の次元で、対立が内面化されていく契機を問いつづけたのである。彼はその根拠を、現実の人間が「どこまでも階級のうちにあると同時にどこまでも階級を越えた」存在者であることのうちに見たわけであるが（「ヒューマニズムの哲学的基礎」Ⅴ・一八五）、いまやその超越の方向が問われることになる。

この超越の具体化は、三木において、マルクス主義およびファシズムへの批判のうちで遂行されていく。従来のマルクス主義の欠陥がその「客観主義的偏向」にあると規定され、たんなる「理論」としてのイデオロギーでは満たされない「思想として主体的に生きることの大切さ」が、今や前面にもち出されてくる（「現代階級闘争の文学」Ⅺ・二七—四）。

したがって三木によれば、マルクス主義はイデオロギーを担う思想主体に関する人間学的な分析を欠落させており、「不安」を克服する新しい主体創出のための必要・十分な資格を具えていないのである（「不安の思想とその超越」Ⅹ・三〇—三）。

こうしたマルクス主義の不備を指摘しつつも、しかし三木の主たる批判の対象は、なによりもファシズム的人間観にあった。なぜならマルクス主義の欠陥が思想理解の方法論を中心としていたのに対して、ファシズムの危険性はまさに「不安の哲学が自己の転化を企てるとき、容易にファシズムの哲学ともなり得る」ことのうちにあるからであった（同右、Ⅹ・三〇—一）。そしてその「転化」を阻む契機を掴むことが彼の眼目をなしたのであり、彼はその課題を「不安の時期における根本問題のひとつは、如何にして客観的必然性を主体化し得るか」というかたちで定式化したのである（「行動的人間について」Ⅺ・四—四）。この定式によって三木は、師ハイデッガーをも巻き込む「ナチスのディオニソスの舞踏」のなかで、な

お「ロゴスの力を、理性の権利」を擁護しようとしたのであった（「ハイデッガーと哲学の運命」Ⅹ・三二〇）。

かくして三木は、マルクス主義に向けて「主体化」の契機を、そしてファシズムに向けて「客観的必然性」の契機を対置させつつ、その統一を可能にする論理とそれを体現する新しい人間像とを模索していく。「構想力の論理」はその一里塚であったわけであるが、しかし、現実の「不安」の人間と新しい人間主体との亀裂はあまりにも深いと言わざるをえない。「不安」のニヒリズムから、構想力による新たな「形」の形成（transformation）への、文字通りの転生、はいかにして可能なのか。いったい構想力の本来は技術的な形成作用のうちに、そうした転化を可能ならしめる威力が具わっているのかどうか。文化を成り立たせる根本の力は、文化そのものの力ではない。三木にとって「宗教は決して単に文化のひとつ」なのではなかった（「文化の根源と宗教」Ⅺ・二九）。そして文化創造の根源たる宗教は、たんに理念としての宗教といったものではありえず、現実の生きた「創造的精神」そのものでなければならぬ。そうした精神の現存を、三木はいかにして証することができるのか。「不安」のニヒリズムから文化形成主体への転生をなしとげる「創造的精神」の所在を問うとき、ここで三木は、改めて《宗教批判》の課題に直面することになる。一九三三年頃より顕著となる日本文化および

「東洋的人間」に関する彼の論評は、この課題の遂行との関連で注目される。それは日本の思想風土への《宗教批判》を紹介する、思想主体の確定への試みであったと言える。そしてこの日本（東洋）文化論における三木の評価の変貌のうちに、彼の宗教把握の意義と限界とが浮かびあがってくる。

まず一九三六年頃までの日本（東洋）文化論の特徴を見てみよう。彼は日本文化の本質を「無形式の形式」と規定し、その根本の働きを形式性の無視のうちにみた（「日本の性格とファシズム」Ⅻ・二五三）。「日本的なものは形のないもの」であって、特定の「形式に拘泥することなく」、所与の様々な形式の間を通り抜けていく。そこには深刻な文化的対立や抵抗もなく、すべては表層レヴェルで推移していく。そしてまた、こうした無形式性のゆえに「あらゆる非合理的なもの」も無批判に受容され、ファシズム的な非合理主義の温床ともなるものであった（同右、Ⅻ・二五八―九）。

かくして「日本的なもの」とは、彼の言う「ヒューマニズム」が実現されるうえで克服されるべき対象を、なによりも指し示すものであった。なぜなら「ヒューマニズムは文化に關してそれを客観的な事態として認めることを要求するもの」なのであって、この「科学の尊重、客観的な形式の尊重はヒューマニズムの欠くことのできぬ要素」をなすからである（同右、Ⅻ・二六六）。そしてこうしたヒューマニズムの未

成立こそ、転向現象がその端的な例証になったように、「科学的真理」と「人間的信念」との深刻な分裂を生じさせる原因であった（「東洋的人間の批判」Ⅻ・二七〇―一）。したがって「日本的なもの」のラディカルな《批判》を通じて、はじめて「ヒューマニズム」実現への途は開かれるのであり、新しい人間主体の確立の前提が築かれるのである。今やまさに「ニーチェが西欧的キリスト教的人間を批判したような熱情をもって東洋的人間を批判することが要求されている」のである（「ヒューマニズムの現代的意義」Ⅻ・二八四）。

しかし三木は、この「批判」の途を歩みつづけることができなかった。彼が一九三八年頃から昭和研究会の活動に關与し、日中戦争の拡大するなかで「日本の行動の『世界史的意味』を発見し、この意味賦与に向って能動的に行動することが要求されている」と自らを位置づけたとき（「知識階級に与う」ⅩⅤ・二四三）、既にそこに根本的な変更が意図されていた。すなわちこの「意味賦与」は、知識階級が「自己自身と日本の現実との肯定から再出発」（『傍点筆者』）すべきことを要求する。これまでの「批判」は消極的性格のものであったとして、ただ否定的に清算されて、今や「自己の思想的現実の批判的肯定」から、また「日本の行動的現実の批判的肯定」から出発すべきことが力説された（同右）。

この「現実の批判的肯定」とは何を意味するのか。その核

心にあるのは「実践に対する己み難い要求」の確認であり、「人間のリアリティについての自覚の回復」への願望であった〔『哲学ノート』X・四四三〕。三木がこうした「肯定」を改めて前面に掲げざるをえなかったのは、もちろん苦悩に満ちた状況的決断によるものであるが、しかし同時に、人間主体の確立における「批判」の無力さの帰結でもあった。すなわち「批判」はもはや、日本（そして自己）の現実との具体的接点を見いだせないからである。三木の求めたものが何であったのかは、次の引用にも示されている――

歴史は人間がそのうちにいて働き、人間が作るものである。そして歴史とは形の変化である。しかるに形が出来てくるためには人間の意欲が加わらねばならず、そこに歴史におけるモラルの問題が存在している〔青年知識層に与う〕XV・三六〇〕。

時代に対する情熱の中から生れる構想力、時代に対する認識と結び附いた構想力、すべての予言者のうちに生きている構想力、そのような構想力が今日の哲学者に必要である〔『哲学ノート』X・四四〇〕。

ここでの彼の意図は、「形」の論理や構想力をただ一般的に説くことにあるのではない。その強調点は、情熱的で予言

者的な構想力の要請にあるのであって、結局は「意欲」や「モラル」の問題に帰着するのである。そして「批判」はこうした意欲やモラルを、またその主体を見いだし形成することができなかった。かくして三木において、「批判」の途は挫折し、日本（東洋）文化とその伝統への新たな接近がはじまる。なぜなら伝統こそ「身体的になった文化、自然の中に沈んだ文化」として、あらゆる意欲やモラルの源泉であり、また原型をなすからである。今や彼は「東亜協同体」の結合原理を「東洋文化の伝統」のうちに見いだすことになる〔知性の改造〕XV・二二一〕。残された途は、この現存する伝統に拠りつつ、新たな意味付与をするなかで、ファシズムの「血の原理」のような非合理性を可能なかぎり排除していくことである。日本（東洋）文化の評価は転換し、その積極的な契機が探られる。以前はただ否定的に捉えられた「形のない主体的な」日本文化は、むしろその「独自の優秀性」が力説される。すなわち日本文化は、なによりも「心の技術」を発展させ、生活と文化との独自の統一体としての「生活文化」を育んできたのである。三木はこうした生活密着型の文化がもつ技術性に注目し、この生活文化のうえに「形の文化」も受容・展開されるべきことを説く〔「歴史の理性」XIV・二六五〕。なぜなら日本文化が「東亜協同体」の思想原理へと止揚されるには、もはや「形のないものに止まることなく、形のある

客観的な文化」へ発展させられなければならないからである
 (『新日本の思想原理』XV・五三二)。

こうした日本文化論の変貌は、たんに状況的選択ではなく、
 《現実》との接点を求め、人間主体の確認を急いだ三木にとって、一つの必然的な決断であった。しかしこの決断によって、彼自身の思想的課題の解決は少しでも確実に前進したのであるうか。すなわち予言者的な構想力をもつ情熱的な人間主体は見いだされ、「創造的精神」の現存は証されたのであるうか。三木の《現実》への接近が痛ましい「意味づけの敗北過程」(久野収)であり、また、その著作のうちに三木自身の「人間を読みとる」ことができない(鶴見俊輔)と断定されるとき、既に否定的な答えが用意されている。唐木順三は『人生論ノート』に触れて、それが孤独な「夜の瞑想」として、三木自身の人間性の滲みでた独自の魅力をもつことを指摘した。たしかにそこには、幸福や怒りや名誉心といった人間的情熱が語られ、また、それらの喪失を嘆く三木の肉声が伝わってくる。しかし三木がそれらの情熱の根本的な意義を説き、その回復を願望するとき、そこにも、どこか、さを覚えるをえない。彼は人間的情熱そのものを、そして彼自身の幸福や怒りや名誉心を、ポジティブには語ってくれない。むしろそのように語らないことのうちに、三木の深い孤独を感じる。

こうした三木の孤独をたんに近代的個我の不安といったものに解消してしまつては、問題の所在が見失われてしまう。ここではまさに、三木自身の宗教が端的に問われている。すなわち彼における「批判」の途の挫折は、同時に、「創造的精神」そのものの不在の証だったのではないのか。この両者の関連が、今や三木に即して探られなければならない。そして最後の『親鸞』においても、彼は自己の宗教を語りえなかったであろうか。

四

服部之総は三木の遺稿『親鸞』について、「無限に屈折した感懷を述べつつ、なおその深い魅力を承認し、それを「三木が親鸞に包摂」されていることの見いだした。換言すれば、三木自身の言葉でもって親鸞の思想が「正しく表現」されていること、したがって「そこには三木哲学の言葉はあるが、いかなる『三木哲学』も存在していない」ことが、その魅力の理由とされた(『親鸞ノート』XIII・二八―三〇)。かくしてまた親鸞および浄土真宗は「この三木の最後の労作によつてはじめて現代哲学としての完全な表現を与えられた」わけである(同右、XIII・五〇)。

ところで服部は、この承認からさらに「三木は親鸞を哲学

的に解釈しただけで、親鸞と信仰をとにもすることはゆるさない」という断定を引き出す〔同右、ⅩⅧ・四七〕。三木がたとえ親鸞を深く理解し巧みに解釈してみせたにせよ、それらはただ哲学次元の再構成にとどまり、信仰に達しなかったというわけである。三木はかくして『親鸞』においても「三木哲学」を、また彼自身の「信仰」を語りえなかったことになる。そして服部自身は、科学的世界観と信仰との非両立性を確信しつつ、親鸞の歴史的研究に向かうのである。

服部の断定については暫く措くとして、また、三木が自らの哲学や宗教をポジティヴに語るに到らなかつたにせよ、問題はそこにあるのではない。むしろここで問われるべきは、言わば信仰の不在における宗教の問題性についてであって、「批判」と「創造的精神」との関わりをめぐって、三木が親鸞を通して語ろうとして十分に語りえなかったものが探られなければならない。

『親鸞』においても三木は、彼の主要モティーフである「自己を時代において自覚」するとは何かを問いつづける〔『親鸞』ⅩⅧ・四五二―三〕。親鸞の場合はどうであったのか。彼はなによりも時代を「末法の世」として捉えた。そこから親鸞は、自己の罪、時代の悪、との重ね合わせて生きることになる。すなわち「自己の罪の自覚において主体的に超越的なものに触れる」ことが可能になるのは、ただ「末法の思想」

を介してのことだからである〔同右、ⅩⅧ・四五八〕。それゆえこの「末法の自覚」を促す「仏法」こそ、真に主体的に生きることが可能にする「超越的な根拠」である。そしてこの「仏法があるによって世間の道も出てくる」のである〔同右ⅩⅧ・五〇〇〕。「仏法」を俟って初めて「世間の道」すなわちモラルも出てくるのであって、その逆ではない。したがってそうした「超越的な根拠」を欠くとき、「自己を時代において自覚」する可能性は失われ、罪はただ「不安」として彷徨うことになる。

信仰はたんに心理的・主観的なものに留まりえず、「超越的なものへの関係」を含まざるをえない。そしてこの宗教的真理の客観性は、ただ「経の言葉」のうちに、その最後の保証をうる。すなわちこの「経の言葉」によって裏打ちされた「仏法」こそ、親鸞の信仰を、その主体性を、究極的に根拠づけているのである。

それでは三木の場合はどうか。彼がこれまで求めてきた宗教は、きわめて理念的な、要請としての性格の強いものであった。また彼は、こうした宗教の理念に照らして、現実の宗教そして日本文化を批判してきた。しかし宗教に対する三木のそうした姿勢が、この「経」の實在に躓くことはないのがあるうか。もしくは「経」に拠ることなく、彼自身の「超越的な根拠」を語りうるのか。ここまで問うとき、三木の宗教

理解の問題性が改めて浮かんできく。宗教を理念的に要請することは、モラルや意欲の創造を訴えるのと同じく、本質的な空虚さを伴う。その内容をいかに規定するのかはともかく、理解の出発点はあくまでも現実の《宗教》であり、その疎外の世界でしかないであろう。三木はその疎外をただ否定的な現象と見なして、彼自身の世界として積極的に捉え直すことに乏しかったように思えるのである。その結果、一方で近代人の不安とニヒリズムが、そして他方で《空虚からの創造》としての人間の自己創造が、それぞれ個別に強調され、媒介する疎外の世界は明確にならなかった。最後に彼が、その媒介を求めて「伝統」に行きついたのは、ある意味で必然であった。しかし伝統への回帰は、宗教の理念的要請のたんなる裏返しであって、疎外の世界への接近とはならないであろう。むしろ途中で放棄された「批判」の途の新たな継承においてこそ、そうした接近は可能ではなかったのか。

けれどもこれは、ただ過去を回顧して言えることである。三木が当面した状況は切迫していた。「批判」は抑圧され、そしてまた、自己の「超越的な根拠」を確立することなく、防備のままに、三木は《現実》に接近せねばならなかった。構想力の論理は、それゆえ新しい「形」を生みだすに到らず、ただ現実の「意味付与」に忙殺された。かくしてその後、出陣する学徒兵に対して「最も宗教的な死も、伝統にお

いて死ぬことである」と説き、「靖国の伝統」への帰順を促したとき（「死と教養とについて」XIV・五七七）、宗教の不在はその悲劇的な結末をむかえることになる。しかし敢えて一言すれば、「靖国の伝統」を説くことの理由として、三木がなによりも知識人と国民大衆との和解の必要性を訴えたとき（同右、XV・五七九）、彼にとって現実の疎外の世界は、「批判」するにあまりに疎遠で酷しかったと言うべきであろう。

困難な状況のなかで三木は、宗教による主体的真理の確立を、科学的・客観的な真理獲得の前提および根拠として位置づけ、それらの相補的な実現を期待した。こうした相補的な発想は河上肇などにも顕著であるが、しかし少なくとも河上には、自らの主体的に獲得した宗教的真理についての自覚もしくは信念が存在した。たしかに三木にはそうしたものが欠けていた。けれども彼は、まさに宗教の不在のなかで、不安そのものを誠実に生きぬくことにおいて、むしろ「自己を時代において自覚」しえたものではなかったのか。「世間の道」へ踏みだす《批判》は、未だ持ち越されている。

（註）以下、左記のものからの出典については、ただその巻数とページ数とを略記する——

- 1 『三木清全集』一九巻、岩波書店。
- 2 『服部之総全集』二四巻、福村出版。
- 3 『プロレタリア科学』（プロレタリア科学研究所機関誌）、法政大学大原社会問題研究所編（覆刻）。

現代思想と唯物論研究の課題

(一九八四年四月～一九八五年六月)

碓井敏正

はじめに

従来『唯物論研究』に掲載されてきた「研究動向」が、同誌が『思想と現代』に改題されるにともない、新刊の『唯物論研究年報』に移されることになった。その第一回目を担当するにあたり、問題の取り上げ方についてあらかじめ一定の観点を明確にしておきたい。と言ってもそれは簡単なことで、要するに唯研の会員を中心とした業績を幅広く紹介することに努め、筆者の個人的なコメントは、論

文の意義を解説する範囲にとどめたということである。業績の是非については、読者一人一人が判断すべきことであり、ここでは研究の全体的な動向を把握し、読者が読み逃した論文について注意を喚起すれば十分だと思われるからである。

さてこの一年間も唯物論研究にとって実り多い年であった。特に今年は昭和六十年、戦後四十年という節目にあたることもあり、戦後思想に関する著書、論文が数は多くはないが、まず目につくところである。また近年の浅田現象をはじめ、記号論、経済人類学等のいわゆるニューアカデ

ミズムに対する分析、批判の論文が多かったことも大きな特徴であった。また平和と民主主義の危機の中で、新しい人間の生き方を理論的に模索する仕事が見われたことも指摘しておかねばならない。以下順を追ってみてゆこう。

一、戦後思想の再検討

中曽根首相が戦後政治の総決算を自らの反動的政治改革の理念にしている現在、戦後を形成してきた思想をあらためて正確に把握し直し、戦前との区別において、引き継ぐべきものと克服すべきものを明確に示すことは、現在の唯物論研究に課せられた一つの課題と言えるであろう。このような課題に応えようとしたのが、吉田傑俊氏による『戦後思想論』（青木書店、一九八四年十二月）である。本書の特徴は戦後思想を三つの潮流、すなわち①デモクラシー思想の成立、②それへの対抗思想としての国家主義的ナショナリズムの再興、③デモクラシー思想の今日における発展形態としてのインターナショナルリズムの生成として捉えるところにある。そして吉田氏は戦後思想の骨格をなすのは平和と民主主義の思想であるとし、それが①と③に一貫して流れる精神であり、①と③の思想的優位性は②に對しても（もちろんその危険な側面を強調しながらも）、基本的

に失われていないと考える。

本書が優れていると思われるのは、戦後思想を捉える、右のようなそれ自体貴重なシェーマを提供すると同時に、それを六名の思想家の実証的な読みによって裏付けている点にある。思想論の一つのスタイルを示すものとして評価したい。

ところで①の思想の中心的担い手である丸山真男論が、『哲学と現代』八号（名古屋哲学研究会編、一九八五年五月）に掲載されている。小池直人氏の「日本における啓蒙知識人の思想——丸山真男論——」である。氏の丸山真男論の特徴は、マルクス主義に対する批判も含めて、丸山の思想の「可能性とパースペクティブをギリギリまで捉え、継承すべき問題を確認する態度」が求められるとする点にある。これは丸山真男氏の民主主義論における主体的側面の強調に対する評価を前提にしていることであるが、吉田氏が丸山民主主義論の市民主義的限界を批判していたことを想起すると、両者の丸山真男論に若干のニュアンスの違いを感じる。そのニュアンスの相違は、戦後民主主義とそこにおける主体性の問題とのかかわりをどう評価するかという点から生ずるのであるが、これは言い換えれば、民主主義の特殊資本主義的形態と普遍的性格とのからみ合いをどう評価するかということでもあろう。その意味ではこの論

点は、単に丸山真男論にとどまらず、社会主義における民主主義の問題ともかわって今後とも議論されるべきところであろう。

吉田氏が③インターナシヨナリズムの思想家の中心として位置づけたところの加藤周一氏の自由と平等についての理解を批判したものとして、『札幌唯物論』30号（一九八五年四月）所収の吉崎論文がある（「能力と平等をめぐって」）。

これは加藤周一氏の「自由と・または・平等」（『世界』一月号）における主張、すなわち日本では伝統的に平等主義は徹底しているが、少数者の権利と個人の自由の尊重がきわめて不徹底であるという主張に対し、平等論こそその深みにおいて展開する必要があるのではないかという問題意識に立脚して書かれたものである。吉崎氏は、平等概念を単に外的で相対的な内容的価値にかかわることのないものとして捉えるのではなく、能力主義Ⅱ反平等主義との対決を通してより積極的に展開すべきであると言う。「個性の尊重」の美名のもとに、能力主義を貫徹しようという反動的な教育改革が強行されようとしている現在、能力や個性、自由と平等の本質的関係を明らかにしてゆくことは、我々に課せられた実践的な課題であると言えるであろう。それにマルクス主義においても、「自由論」にくらべ、法律のレベル（法の下での平等）を超えた平等論が話題になったこ

とはあまりないように思う。今後、この分野での論文が出ること期待したい。

教育論との関連で、現場の教師の報告、「教師は文化の担い手たりうるか」（鈴木孝子氏「哲学と現代」8号）にも触れておこう。これは能力主義Ⅱ偏差値教育による切り捨てに對抗し、一人一人を大切にすることを構築してゆくには、まず教師集団における民主主義を確立することが前提となることを感じさせる論文である。

二、現代思想の批判

戦後思想はもちろん、時間において現代思想に接続している。しかし近年論壇にぎわせている、いわゆるニューアカデミズムの潮流は、平和と民主主義を基軸とする戦後思想とは明らかに質を異にしている。それを貫くのは非合理主義、神秘主義、不可知論だからである。したがって唯物論の立場から厳しい批判が多くなされたのは当然のことであった。

その点で第一に鯨坂氏による『現代思想の潮流』（白石書店、一九八五年四月）をあげることができる。本書は主に一九八〇年代に各誌に掲載した七篇の論文からなっている。その中心をなすのは、広松渉批判、竹内芳郎批判、新

実証主義（ポパー）批判である。前二者はマルクス主義の言葉を借りながら、非マルクス主義的な非合理主義の思想を説くものとして厳しく論断されている。不透明な思想状況の中で、似非マルクス主義の思想を明確に批判することは、それらが一定の影響力を有している場合には特に欠かさない課題であるだろう。

最近発行されたものに『ニューアカデミズムその虚像と実像』（新日本出版社、一九八五年六月）がある。これは浅田彰氏に代表されるいわゆるニューアカデミズムを分析、批判した論文（各誌に掲載済）をまとめたものである。あらためて唯物論の側からの批判が多かったことを感じさせる時宜を得た出版であった。ニューアカデミズムの底流をなすものが、人間の連帯と社会進歩を信じないところの非合理主義、神秘主義である以上、唯物論の立場からの批判は厳しいものとならざるをえない。

本書は三部からの構成であるが、Ⅰ部では聴濤、足立両氏により、ニューアカデミズムの特徴が総論的に分析、批判されている。Ⅱ部の北村論文では、ニューアカデミズムがもてはやされるに到った経過が分析されている。氏によれば「浅田現象」の仕掛人はマスコミを置いて他にない、したがってその実体は「商品化された思想のファクション化」という新しい社会現象であるという。また北村氏は「記

号論は万能か」の中で、記号論への過大評価を批判している。特に文化論に対しては、「それはもはや文化の記号論的研究ではなく、記号としての文化論への転化であり、それは文化の総体の記号論への全面的な還元にはかならない」として、記号論の守備範囲を明確にすることを要求する。そのような立場から、J・クリスティヴァ（「J・クリスティヴァと記号論の解体」）、ミシェル・フーコー（「ミシェル・フーコーの虚像と実像」）批判を展開している。

第Ⅲ部の尾関論文（「現代の人間観・言語観を問う」）は、浅田彰氏らの思想の底流に存在するペシミスティックな人間観・言語観を批判するにとどまらず、それに対置して自らの人間観・言語観を展開している点で注目される。氏によれば竹内芳郎氏や浅田彰氏の人間観は人間を「ホモ・デメンス」（錯乱のヒト）として捉えるところに特徴があるという。したがってこれらのニヒリスティックな人間観を本質的に否定しきる人間観を、人間の諸科学の成果を踏まえて具体的に呈示しなければならないとする。その際に手掛りとなるのが、チョムスキーの言語生得説と栗田賢三氏の「根源的価値意識」の考え方である。新しい人間観の呈示のためには、何らかの形で人間における普遍的なものを前提することが求められるわけである。栗田氏は人間における不変な面と可変な面を重層構造として捉えたが、

尾関氏はさらにそれらを、見田氏の資本論研究のカテゴリを借りて、価値実体と価値形態として捉えようとする。このような観点から、人間の本源的な姿としての「社会性・共同性」の側面と、大量殺戮や性的倒錯のような形で現われる人間行動の否定的側面の関連を整合的に理解しようというわけである。

ところでこの問題は現代的な課題であると同時に、マルクス主義の人間観にかかわる理論的問題、すなわちフォイエルバッハに関する第六テーゼの解釈に触れるものでもある。この点に関する論文として、鈴木茂氏の「マルクスへ人間概念」の背面にあるもの」（『思想』一九八五年二月号）も興味あるものであった。これはジュラスの著書『マルクスと人間本性——ある伝説の論駁』の書評として書かれたものであるが、ジュラスの第六テーゼの解釈は、一つの見解として興味深いものがある。

さて『ニューアカデミズムその虚像と実像』に戻るが、そこには浅田批判以外にも、経済人類学の栗本慎一郎氏批判（北村実氏）、中村雄二郎氏批判（仲本章夫氏）、山口昌男氏批判（倉沢二郎氏）、柄谷行人氏批判（中村泰行氏）も収められていることを付け加えておこう。

三、新しい人間観と倫理観

現代の非合理主義的思想潮流の底流にニヒリスティックな人間観があるとするならば、これに對置する新しい人間観、倫理観を構築することが唯物論研究者へ課せられた一つの任務になると思われるのだが、このような課題に応えたのが、『現代の倫理』（岩崎允胤編著、白石書店、一九八五年四月）であった。従来倫理的側面はマルクス主義においても研究の遅れがちな分野であったが、日本において多くの研究者（八名）の共同で三百頁を越える本を出したことは、特筆されるべき事実と言えるだろう。しかもこの書は、現代の倫理と名付けられているように、現代における平和や民主主義の精神を倫理に内在化させようとしたところに大きな特徴がある。このような問題意識は巻頭の岩崎論文の中で次のように表現されている。「……マルクス主義の側に身をおくものも、現実の課題に應じきれず、しばしば、過ぎ去った倫理思想の歴史的研究に埋もれている。わたくしは、現代の倫理学の中心課題は平和と民主主義の倫理にあることを提言したい」（「現代倫理学の課題」）このような視点から氏は、人間的価値（倫理的価値）は社会的（共同的）価値と人格的価値の区別と統一において捉え

られねばならないとする。これは人間の有する二つの側面すなわち共同的側面と、人格的自己実現の側面に対応して存在する価値であるが、両者は相互に媒介されねばならないし、また人格的特性を含む人格的価値は、社会的価値との連関で、具体的には平和と民主主義にかかわるかぎりで社会的価値であることができる。その根底にあるのが人間の生の尊厳である。個人と社会の関連の問題は、倫理学を貫く永遠の課題であると言ってよいと思うが、この両者の関係を現代的視点から統一的に把握しようと試みたところに、この書の有する意義がある。

個人と社会の関連の問題をより理論的に深めようとするのが、高田純氏による論文である(Ⅲ「個人と社会」、Ⅳ「倫理的価値」、Ⅴ「倫理的自由」)。高田氏の場合、「人格的価値的自己実現は社会的、共同的なものに解消されない主体的、個性的内容をもっている」という言葉にもあるように、やや主体的、人格的価値にウェイトを置きながら両者の関連を捉えようとする。両要素の区別を明確にしながら統一的に理解する視点が今後一層要求されることになるだろう。これは同時に中世的共同体に対する評価や現代における個人主義の評価、さらには個人の自由にもかかわる問題でもあるだろう。

岩佐茂氏の論文(Ⅰ「人間とその生活」、Ⅱ「生活と倫理」)

では人間の生活の立場から、文化、道徳が捉えられる。氏は文化を次のように定義する。「人間的価値をもった活動の所産とそれをつくりだす人間の活動だけが文化なのである」。そして文化の普遍性は、この人間的価値の普遍性に原因するという。また倫理についてみれば、生活者としての諸個人の生活感覚、生活感情に依拠した「生活倫理」を大切にしなければならないという。平和の問題もそのような生活倫理にまで深めてゆく必要が強調される。文化や倫理を生活との関連で捉えてゆく視点は、唯物論の原則に属すると考えられるが、どのような生活の質を築いてゆくの、また人間の感覚や感情がどこまでブルジョア的イデオロギーによって取りこまれるものなのか、この点は先の人間の「根源的価値意識」ともかわる内容を有しているのではないだろうか。いずれにしても高田、岩佐論文とも意欲的な好論文であった。

倫理に関する出版物として、鯉坂氏を中心に出版された『人間とはなにか』(青木書店、一九八四年四月)がある。『現代の倫理』に比べ、アカデミックな性格が強いが、今後様々な角度から人間観や倫理、文化の問題について総合的な研究が蓄積されることを期待したい。文化の問題では、『哲学と現代』八号(名古屋哲学研究会、一九八五年五月)が、「文化の現在の状況」というテーマで特集を組んで

いることも付け加えておこう。

四、新しいスタイルの哲学啓蒙書

浅田彰現象の背後に、浅田流の「局所的な批判の運動」に一片の魅力を感じるシラケ世代があるとすれば、現代の若者達の関心を非合理主義や人間不信ではなく、社会進歩と人間連帯に結びつける努力が、唯物論の陣営に要求される重要な課題となるであろう。恐らくこのような問題意識から出されたのが、佐藤和夫氏らによる『喫茶店のソクラテス』（汐文社、一九八四年十一月）である。全体として現代の若者の生活感覚を見据えながら、より積極的な価値を模索しようという努力が感じられる。そのことは取り上げたテーマすなわち、都市文化、消費生活、教育、男女問題、友愛に現われている。若者とする意味で生活感覚を共有しながら、彼らのつづやきを社会変革の大道につなげてゆくことは容易ではないが、そのような試みの一つと考えたい。戦後生まれの若い研究者だからこそよくなしえる仕事であると思う。

またこれとは少し異なるが、やはり自己の生活体験を踏まえながら、現代人の意識にせまろうとしたものに、仲本章夫氏の『理性の復権』（新日本出版、一九八五年二月）が

ある。氏自身も述べているように、これは新しいタイプの「哲学入門」書である。「新しい」ということの意味は、まずそれが私の「哲学入門」であるというところにある。このような観点から、生活の中における理性の役割、重要性が分りやすく展開される。後半ではアンチ理性Ⅱ非合理主義の思想として、中村雄二郎氏批判、バラダイム論批判、浅田彰氏批判が含まれている。論理学、認識論の専門家である氏が、専門的な問題意識を、日常人の問題意識に媒介させることによって生み出された作品が『理性の復権』であった。

ところでそのようなスタイルは、高田求氏によっていち早く開拓されたものであった。その意味で前二書は、実は高田氏の叙述スタイルによって大きなインパクトを与えられたものではなかったらうか。日常的思考の中に哲学的発想の重要性を見い出そうとする氏の方法は、『新人生論ノートパートⅡ』（新日本出版、一九八五年一月）においても充分な成果をあげている。高田氏の叙述スタイルの根本にある精神は、イデオロギー批判についての次のような文章によく現われている。「国家をつくりかえるものとして捉える前提で、我々は様々な国家現象・文化現象につきあっていかねばならない。本質還元主義的批判というやり方においてではなく、それらの現象に内在しつつ、そこにふく

まれている要素を未来にむかつてのぼしていくことを中心にすえて……否そうであってこそ真の批判の名に値するだろう」（『国家について』）。『喫茶店のソクラテス』はこのような精神の結実として捉えられるべきであろう。「本質還元主義的批判」（丸山真男氏の用語）と「内在的批判」は批判を構成する二つの要素であると思う。どちらに重点を置くかは、批判の対象の性格の相違によって規定されることになる。したがって複雑なイデオロギー状況の中で、批判すべきイデオロギーの性格を見抜く能力が一層磨かれねばならないということであろう。

五、真下信一氏追悼、その他

本年二月、真下先生が亡くなられた。戦前戦後を通じて唯物論の立場から、精力的な活動を続けてこられた先生に對して、幅広い人々から追悼の文章が寄せられている。先生と生前関係の深かった名古屋の人々を中心に、文集、『俱會一處——真下先生を偲ぶ——』（ともに一処に会すの章——一九八五年五月）が出版されている。寄稿者は実に二百九十七名に及んでいる。これは単に先生の間人関係の豊かさだけでなく、思想の深さと広がりを示すものであろう。創刊号の『思想と現代』にも吉田千秋氏の追悼文と、「哲学

の戦後精神」と題する鈴木正氏の真下信一論が載っている。理性と知性（悟性）のちがいを明確にし、物事の総体的な関連を追求する理性的な全体知の立場を強調された先生の立場こそ、現代の唯物論研究者が自らのものとしなければならぬものであろう。特に非合理主義の思想が、知性の狭い立場の批判を出発点にしている現在においては、一層その感を強くする。

さて最後になるが、東京唯研の機関誌『唯物論』58号（一九八四年九月）では「エコロジーとマルクス主義」というテーマで特集が組まれている。「核の冬」の問題を含め資本主義的生産関係による科学技術のゆがみが、人類の破滅をもたらしかねない現在、エコロジー的な発想をマルクス主義の中に取り込むことは緊急な課題と言えるだろう。触れることはできないが、さらにトータルな視点から文明論を展開した論文も散見される。また鈴木茂氏を中心とした『知識とはなにか』（青木書店、一九八四年四月）、同時に同じ青木書店より出された『市民社会の哲学と現代』もあげておこう。前者には種村完司氏による「現象学と知の問題」が含まれている。現象学を本格的に分析、批判した貴重な論文であるが、現象学が哲学界に占める地位を考えると、この分野の論文がもっと多くてもよいはずである。『市民社会の哲学と現代』については、詳しい書評が

東京『唯物論』58号（竹内章郎氏）に載っている。その他平
子氏による「直接的生産過程における疎外論の発展」（札幌
唯物論30号）も、疎外を同時に陶冶の過程とみるユニ
クな好論文である。それ以外にもここでは取り上げること
のできなかつた、多くの唯物論関係の論文がある。特に筆
者の非力もあり、自然科学系のはほとんど扱うことが
できなかった。この中にはパラダイムをめぐる論争もある
がおわびしたい。

ルートヴィッヒ・フォイエルバッハ著

『理性論』（一八二八年）について

半 田 秀 男

はじめに

本稿が取り扱う対象、考究するテーマは極めて限定されている。

本稿は或る特定の哲学者、すなわち一九世紀ドイツの哲学者ルートヴィッヒ・フォイエルバッハ（一八〇四—一八七二）を取り上げ、かれの或る特定の作品、すなわちかれの初期の習作的作品たる『理性論』について論じるものである。フォイエルバッハは哲学史的に有名かつ重要な人物ではある

が、しかし最高級に偉大な哲学者であるとは必ずしも言えない。ユージン・カメンカはその著書『ルートヴィッヒ・フォイエルバッハの哲学』の「日本語版への序文」において「フォイエルバッハは偉大な哲学者ではなく、重要な哲学者である」と適切にも言っている⁽¹⁾。

本稿はこのように或る特定の哲学者、しかも必ずしも偉大とは言えない哲学者の、或る特定の作品、しかも成熟せる時期のそれではない作品を取り上げて論ずる。しかしさらに本稿は、『理性論』の中でも特に或る特定の問題に的を絞ってこれを考察する。或る特定の問題とは『理性論』において顕

著な比重を占める人間学的諸議論をどのように位置づけて理解すべきかという問題であり、またこれと関連して、「類」

の概念・思想が『理性論』にも明確に存在するか否かという問題である。「類」——あるいは所謂「類的存在」——という、特に『キリスト教の本質』（二八四年）で重要な鍵概念となる概念が既に初期の『理性論』においても、極めて抽象的・観念論的な形においてではあるが明確に現われている、というのが通説であると言ってよいであろうが、これを批判的に検討してみるとというのが本稿の一つの重要な課題である。

本稿が取り扱う問題はこうしてかなり限定されている。それだけに、いまこのような細かな問題に取り組むことがどういう意味をもつか等々についても予め少しは説明しておきたい誘惑に駆られるのであるが、しかし筆者に許された紙数には限りがあるので、こうした問題に言及することは割愛せざるをえない。

(1) ユージン・カメンカ『フォイエルバッハの哲学』、足立幸男訳、紀伊国屋書店、一九七八年、七頁および八頁。原書は Eugene Kamenka: *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, Routledge & Kegan Paul, London 1970.

(2) ここに「所謂『類的存在』」と言っておいたのは通説に従ったまでのことであって、フォイエルバッハ自身には「類的存在」(あるいは「類的本質」) „Gattungswesen“ の用語は術語と

しては決して存在しない。そしてこのことはフォイエルバッハの「類」概念そのものもつ本性にも関わりのあることであって、軽く見てよいことではないと筆者は考えている(『大阪市立大学文学部紀要』人文研究、第三二巻第五分冊所収の拙論「類的存在」としての人間」(四)——一九八〇年——を参照されたい)。

一、『理性論』について

まず『理性論』について極く簡単な説明をしておきたい。

ここに『理性論』と筆者が言うのは、一八二八年、フォイエルバッハが二四歳のときに、エルランゲン大学哲学教授資格取得のためにラテン語で執筆し、印刷・公表した就職論文 *Disseratio Inauguralis* たる “*De ratione, una, universalis, infinita*” のことである。直訳すれば「一にして普遍、無限なる理性について」とでもなるであろうか？ しかしながら原本のタイトル・ページの体裁をよく見ると、“*De ratione*”の部分に “*DE RATIONE*” とゴシック体になっており、しかも “*ratione*” が大書されている⁽¹⁾。これは “*DE RATIONE*” 『理性について』がタイトルの中心的部分であって、“*una, universalis, infinita*” 「一にして普遍、無限なる」は付加的な文言であることを示している。したがって筆者はこの文献を邦訳するときには、ゴシック体で “*DE RATIO-*

NE”とある部分を端的に『理性論』と訳し、他の部分を副題式に追記し、全体として『理性論——一にして普遍、無限なる理性について——』と訳出することになっている。本稿ではこれを簡略化して単に『理性論』と呼ぶことにしたわけである。

さてこの『理性論』は、フォイエルバッハが大学での教授資格を取得するために、かれの「学位取得論文」(Doktorschrift または Doktorarbeit または Doktor Dissertation)を手直しし拡充して印刷・公表したものであり、ドイツ語で言えば、“Habilitationsschrift”である。原型になった“Doktorschrift”の方は“De ratione……”でなく“De infinitate, unitate atque communicata rationis”「理性の無限性、一性ならびに共通性について」と題されている。ところが従来 Habilitationsschrift たる“De ratione……”の方がフォイエルバッハの「学位取得論文」とされてきたのであった。既に存在する“De ratione……”の二種類の邦訳においてもそうである。篠田一人・中桐大有・田中英三編、法律文化社刊『フォイエルバッハ選集』の第三冊『哲学論集』(一九七〇年)所収の向井守訳『統一的・普遍的・無限的理性について』では、その「解題」の冒頭に「フォイエルバッハは、一八二八年この学位論文をエルランゲン大学に提出し、これにより哲学博士の学位を授与され」云々と記さ

れている(二頁)。船山信一訳、福村出版刊『フォイエルバッハ全集』第一卷(一九七四年)所収の邦訳では、その標題は、『理性にかんして——その単一性・一般性・無制限性——哲学博士の学位を取得するための論文——一八二八年——』となっている(一頁)。これはもちろん、これらの邦訳が底本としたところのボーリン＝ヨードル版『ルートヴィヒ・フォイエルバッハ全集』⁽³⁾所収のドイツ語訳テキスト——上記二邦訳はこのドイツ語訳テキストからの重訳である——がこの論文を「学位取得論文」としているのに従ったからにはかない。ボーリン＝ヨードル版『全集』所収のドイツ語訳の見出し部分は次のようになってゐる。Ueber die Vernunft; ihre Einheit, Allgemeinheit, Unbegrenztheit. Dissertation zur Erlangung des philosophischen Doktorates. (SW, Bd. IV, S. 299. 下線は筆者による。船山訳『全集』所収の邦訳の標題はこれをほぼ逐語的に訳したものにほかならない。)さらにこれを収めている『全集』第Ⅳ巻の編集者序文(第Ⅳ巻の編集者はヨードルであった)には、…… die Dissertation: „De Ratione una, universal, infinita,“ „Über die Vernunft, ihre Einheit, Allgemeinheit, Unbegrenztheit,“ mit welcher Feuerbach das philosophische Doktorat der Universität Erlangen erwarb. という文言が見える(S.Ⅲ下線は筆者)。邦訳すれば「フォイエルバッハがそれ

でもってエルランゲン大学の哲学博士号を取得したところの論文 „*De Ratione*.....“ „*Über die Vernunft*.....“ ということになる。

しかしながら、この『全集』を編集・発行したその同じボーリンが、それより数年前にかれ自ら編集・発行した『ルートヴィヒ・フオイエルバッハ往復書簡選』につけた「伝記的序説」において、フオイエルバッハが論文 „*De infinitate*.....“ によってエルランゲン大学の哲学博士号を取得したこと、引き続きこの Doktorschrift を手直しし、加筆・敷衍して „*De ratione*.....“ を書き上げ、これを *Habilitationschrift* として印刷・公表して同大学の教授資格を取得したこと⁽⁴⁾、このことを明確に書いている。『往復書簡選』が出たのが一九〇四年、『全集』第Ⅳ巻が出たのが一九一〇年。この間の不整合、撞着は一体どこから出来たのか？ ボーリンやヨードルの編集者としての信じられないほどの杜撰さに起因したのでなければ、それが何に起因したのか、筆者には想像できない。

いずれにしても筆者が以下において取り上げるのは Doktorschrift たる „*De infinitate*.....“ の方ではなく、*Habilitationschrift* たる „*De ratione*.....“ の方である。それと、いうのも後者の方がより完成度の高い作品であるからにはかない。しかしもちろん論考にあたっては „*De infinitate*.....“

の方をも充分に考慮に入れた。なお以下の論考にあたっては、筆者は主にシュッフェンハウアー版『全集』（すなわち GW）所収のテキストを使い、同時にボーリン・ヨードル版『全集』補巻（ザス編）所収のテキストおよび各種翻訳テキスト [GW(Ü), SW, WsB, 『選集』、『全集』のそれ] をも参照した。

(1) 詳しくは DE/RATIONE/JUNA, UNIVERSAL, INFINITA./DISSERTATIO/INAUGURALIS PHILOSOPHICA/AUCTORE/LUDOVICO ANDREA FEUERBACH/PHIL. DOCT./ERLANGAE MDCCCXXVIII. [理性論——一に就て普遍、無限なる理性に就て。哲学教授就任のための論文。著者 ルートヴィヒ・アンドレアス・フオイエルバッハ、哲学博士。エルランゲン、一八二八年] である（〳は改行のしるし）。

(2) ヴェルナー・シュッフェンハウアー版『ルートヴィヒ・フオイエルバッハ全集』所収のテキストにつけられたドイツ語訳ではこの論文は „Über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft“ となつてゐる。すなわち「一に就て普遍、無限なる理性に就て」というわけである [Ludwig Feuerbachs *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Berlin (DDR), Akademie Verlag; Bd. 1: *Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen* (1828—1834), 1981, S. 3—173. 『ルートヴィヒ・フオイエルバッハ全集』、ヴェルナー・シュッフェンハウアー編、ベルリン（ドイツ民主共和国）、アカデミー出版、第一巻「初期著作・批評・省察集（一八二八—一八三四年）」、一九八一年、三一—七三頁。——なおこの『全集』（所収の原テキスト）については、簡略化のた

め、以後GWと略記することにする。またこのGW所収の“*De ratione*……”のドイツ語訳はGW(U)と略記することにする。しかしこのGWの編集者自身、この訳し方は厳密ではな^く、原題の本意は“*Über die Vernunft—als eine, allgemeine, unendliche*”である²。「第一巻への前書」で断わ^つてゐる(S. LIV)。これをそのまま邦語に訳すことはやや難しいが、GW編集者の言わんとするところは全く適切、正当である。但しGW(U)の訳し方で、“*Vernunft*”がイタリック体にな^ぜれていることについては筆者は異論をもち^てゐる。GW(U)は原文の“*RATIONE*”がゴシック体にな^ぜっているのを単なる強調のためのものと見てこれをイタリック体に訳したものと考えられるが、ここは前述のようにその前の“*DE*”もゴシック体にな^ぜっており、しかも“*RATIONE*”は大書されているのであ^つて、これは“*DE RATIONE*”が著作の主題であることを示^すやうとしているものと解されるのである。——なおエーリッヒ・ティース版『フォイエルバッハ六巻著作集』第一巻所収のドイツ語訳ではこの論文は単刀直入に、“*Über die Vernunft*”『理性につ^{いて}』(または『理性論』)と訳^れば^つら^いな^い [Ludwig Feuerbachs Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Erich Thies, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, Bd. 1: *Frühe Schriften* (1828—1830), 1975, S. 15—76. 「ルートヴィヒ・フォイエルバッハ六巻著作集」エーリッヒ・ティース編、ズールカムプ出版、フランクフルト・アム・マイン、第一巻「初期著作集(一八二八—一八三〇年)」、一九七五年、一五—七六頁。この『著作集』(のドイツ語訳テキスト)につ^{いて}は以後WSBと略記^{する}こと^{とする}。]

(c) Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke, 10 Bände,

herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, Fr. Frommann Verlag, Stuttgart 1903—1911 (Faksimile-Neudruck, 1959—1960)。『ルートヴィヒ・フォイエルバッハ全集』全十巻、ヴィルヘルム・ボーリンおよびフリートリッヒ・ヨードル編、フロマン出版、シエトワットガルト、一九〇三—一九一一年(複写再版、一九五九—一九六〇年)。「この『全集』の第IV巻に“*De ratione*……”のドイツ語訳が収められている(S. 289—356)。この『全集』については以後SWと略記することにする。——なお複写再版にはその後ハンスマルティン・ザスの手によ^つて三巻二冊よりなる補巻が追加^され、結局全十三巻十二冊とな^つてゐる。このうち第XI巻(第一補巻)(一九六二年)には“*De ratione*……”のラテン語原文が収録されている(S. 11—68)。

(4) フォイエルバッハの『往復書簡選』とは詳^しくは *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, herausgegeben von W. Bolin, Otto Wiegand, Leipzig 1904 [『ルートヴィヒ・フォイエルバッハ往復書簡選』W・ボーリン編、オットー・ヴィガント書店、ライプツィヒ、一九〇四年]である。この『書簡選』はザスによ^つて拡充^されてSWのⅨ・Ⅹ巻(第一・二補巻)全一冊として一九六四年に再刊^された。これにつ^{いて}け^られ^てゐるボーリンの「伝記的序説」, *Biographische Einleitung* (“Bd. XI, S. 1—211)を翻訳^したのが、K・レゴット/W・ボーリン『フォイエルバッハ』、斉藤信治/桑山政道訳、福村出版(一九七一年)の中の「フォイエルバッハ——生涯と作品」(三七頁以下)である。——さていま問題の点につ^{いて}はSW, Bd. XI, S. 17—20 [邦訳五八—六一頁]を見^られ^たい^ふ。

二、『理性論』研究と「類」の概念・思想の取扱

『理性論』の本格的研究は国際的に見ても必ずしも多くはない。しかし少なくともフォイエルバッハ研究書・解説書が『理性論』に触れているその限りに見ると、多くの場合、フォイエルバッハが「人間は思惟においてその個性を止揚し普遍者となる」と主張し、そして「思惟こそは人間の絶対的本質である」としているところに特に注目し、フォイエルバッハが既にここで「類」の思想を展開している、但しここではまだ抽象的に「思惟」において、そして「思惟」においてのみ、人間はその「類的本質」を実現するとしている、云々と解釈していることが知られる。

ここに二・三の例を挙げてみたい。

ハンス・ユルク・ブラウンは『L・フォイエルバッハの人間論』（一九七一年）で『理性論』に関して次のように言う。

「思惟と理性は……フォイエルバッハにとっては人間を支配する本質である。かれはそれらを類と同一視し、もって個体をその思惟から分断する。わたくしが思惟する限り、わたくしはもはや特定の個別者および交換不可能者ではなく、個人^{インディビデュウム}人格的諸関連のうちに立ちその中で振舞う一回的存在^{einmalige Existenz}である」

はなくて、わたくしは一なる人間なのであり、ただ『類的存在』という表示のみがそれに適っている」「ヘーゲル体系へのあらゆる敬意にも拘らず、フォイエルバッハにはやはりただ人間的共同性^{eine menschliche Gemeinschaftlichkeit}だけが問題なのであって、この共同性のもとで個体は己れの意味を類への自己止揚のうちに見いだすのである。」このように言いつつ、ブラウンは、これが「De ratione……」の「根本音調 Grundton」であって、人はつねに到るところでこの音調を耳に留めねばならない、とまで言う⁽¹⁾。

またマークス・W・ウーフトフスキーは『フォイエルバッハ』（一九七七年）で次のように言う。

「Dissertation」の二つの読み方が可能」であって、その第一は「歴史的に」「その現在から」「それに先行するヘーゲルの作品と関係づけて」読む読み方であり、第二は「回顧的に」「その未来またはわれわれの現在から」「フォイエルバッハの後続の哲学的発展を知った」うえで「後期の思想の源泉や暗示を発見する」といった読み方である。この二つの読み方に従って「二つの異なった判断が可能」であって、第一の判断は「フォイエルバッハは単純に良きヘーゲル主義者である」というのであり、この場合「特別にフォイエルバッハ的であるのは、おそらく、フォイエルバッハが暗示しているところの、ヘーゲルの『精神現象学』の人間主義的

解釈である」、すなわち「『理性』——一にして普遍、無限な——は人間の本質である」「それは類的本質 a species essenceである」「その具現は個体的意識としてのでなく類的意識 a species consciousness としての人間の意識のうちにある」とする解釈である。第二の読み方によれば、「Disseration」には既に人間の類概念 the species concept (Gattungsbegriff) および類的存在 species being (Gattungswesen) についての議論がある」「我——汝の関係の文脈のなかに、個体の類への関係についての議論がある、——これはそこでは思惟活動のうちにのみある関係として、観念論的——理性論的な形態において理解されているにすぎないが」という判断が示唆される。——このように言いつつウォルトフスキーは自らの議論の支配的原理は回顧的に読む読み方であると述べているのであるが、筆者が注目するのは、どちらの読み方においても、Disseration に関して特に「類」の思想が注目されていることであり、たとえ暗示形態においてであっても、「『理性』は人間の類的本質である」という見解や「『類的存在』としての人間の本質」という議論が Disseration にあるとされていることである。⁽²⁾

以上に、「『理性論』における「類」の思想について語っているやや典型的な例を二つ見たわけであるが、これに留まらず『理性論』に言及している目ぼしい文献の殆どすべてが、

そこに「類」の思想があることを——そのことの評価や位置づけにおいては各文献間に相違があるとしても——論じている。

グレゴール・ニュートリングは『ルートヴィヒ・フォイエルバッハの宗教哲学』(一九六一年第二刷)で言う。「ミヒエレットの形而上学を睥睨すべく強く想起させる……この⁷⁾一性⁸⁾の思弁のうちに、フォイエルバッハ——かれはつねに『我と汝の一性』を強調し、人間の本質は個別的個体においては現実化されないといい、人間は一つの『類的存在』であると言う——の後の共同体哲学 Gemeinschaftsphilosophie の基礎がある。」「初期においては理性がすべての人間を一つの類的存在へと、一つの形而上学的に実在的な一性へと結集させる *zusammenschließen* 一体化の絆である。」⁽³⁾

カルロ・アスケリは『フォイエルバッハ一八四二年』で言う。「人間はこれにたいして「動物と違って」かれの固有の感性的存在の否定を通じて本質へ、思惟へと自らを高める、そこにおいて *genus* [類] の一性は *re vera* [現実] に「現在する。」⁽⁴⁾

ヘンニヒ・オットマンは『ヘーゲルにおける個体と共同体』第一卷(一九七七年)において言う。「……かれ〔フォイエルバッハ〕は青年時代に唯心論的、反個体主義的類概念を展開した、この概念は個体と類の間に橋渡しできぬ境界を

画した。「思惟における感性の否定がはじめて普遍性および類としての他の人間たちの総体に到達することを可能ならしめる……」⁽⁵⁾

J・クリスティーン・ヤノフスキーの『尺度としての人間』(一九八〇年)は『理性論』を取り扱った文献として最もすぐれたものであると筆者は考えるが、彼女はその著作で、「普遍的—人間的理性」と「万物の根底に横たわっている理性」との関係がフォイエルバッハでは「不明瞭」であるとしつつ、前者を「類的理性」と言い換えている。⁽⁶⁾そして結局「万物の根底に横たわっている理性はなるほど活動すなわち思惟ではあるが、しかしこの活動は人間的思惟または人間的類(類的理性)としてのみ考えられ、そのものそれ自体においても考えられるということがない」と、フォイエルバッハの問題点を指摘する文脈において述べている。⁽⁷⁾この問題点の指摘は重要であり、筆者としてもほぼ賛成であるが、ここではさしあたり「理性」が「人間的思惟」として、そしてこの「人間的思惟」が「類的理性」として扱えられている点に注目しておきたい。⁽⁸⁾

(1) Hans-Jürg Braun: *L. Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Fr. Frommann Verlag, Stuttgart 1971, S. 53. 「ハンヌエルク・ブラウン『L・フォイエルバッハの人間論』フロムマン出版、シュトゥットガルト、一九七一年、五三頁。引用文中の傍点は原文の、傍線は筆者の強調。以下同じ。」他のところで

も、「思惟は *genus humanum* (人間的類) の一性 *Einheit* が啓示されたものである」(S. 48)、「類における人間と人間との結合態 *Verbindenheit*」(S. 51)、「個別的人間の個別性の思惟における止揚……、この止揚は人間的類の人類結合態を証示し現美化する」(S. 52) などと言っている。

(2) Marx W. Wartofsky: *Feuerbach*, Cambridge University Press, 1977, pp. 28—29. 「ウォートフスキー『フォイエルバッハ』、二八一—二九頁。なお引用文中「理性」と訳したところは原文では大文字で「Reason」となっているところである。」また別のところでは次のようにも言う。——「十一年後にフォイエルバッハはヘーゲルおよび自らの形式的弁証法を批判するが、しかし「*Dissertation*」においても、フォイエルバッハは『理性』を人間的意識の形式として、人間の類的本質として理解しようとしてゐる。」(p. 41.)

(3) Gregor Niding: *Lehrbuch Feuerbachs Religions Philosophie*, *Die Auflösung der Theologie in Anthropologie*, Zweite Auflage 1961 (Erste Auflage 1936.), Ferdinand Schöningh, Paderborn, S. 29—30. 「グレゴール・ニートリング『ルートヴィヒ・フォイエルバッハの宗教哲学——「神学」の人間学への解消』、第二刷一九六一年(第一刷一九三六年)、フェルディナント・シュレーニング出版、パードルボルン、二九—三〇頁。」

(4) アスケリイの著書はイタリア語で『*Feuerbach 1842: Necessita di un cambiamento*』(1967) 「『フォイエルバッハ』一八四二年——「変革の必然性」』(一九六七年)と云うが、筆者はそのドイツ語訳を使用した。——Carlo Ascheri: *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung* (1842),

- Europäische Verlagsanstalt・Frankfurt/Europa Verlag・Wien 1969, S.13—14.〔カルロ・アスケリ『フォイエエルバッハの思弁との訣別——フォイエエルバッハ著「変革の必然性」(一八四二年)への批判的序説』ヨーロッパ出版協会・フランクフルト/ヨーロッパ出版・ウィーン、一九六九年、一三一—一四頁。〕
- (5) Hennig Ottmann: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*. Bd. I: *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Walter de Gruyter, Berlin 1977, S.47.〔クニニヒ・オットマン『ヘーゲルにおける個体と共同体』、第一巻「諸々の解釈に映しだされたヘーゲル」、ヴァルター・デ・グライター出版・ベルリン、一九七七年、四七頁。〕
- (6) J. Christine Janowski: *Der Mensch als Maß. Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von Ludwig Feuerbachs Werk*, Benziger Verlag, Zürich-Köln 1980, S.140.〔J・クリステイーネ・ヤノフスキー『尺度としての人間——ルートヴィッヒ・フォイエエルバッハの作品の根本思想と構造の研究』、ベンツィガー出版、ツューリッヒ・ケルン、一九八〇年、一四〇頁。〕
- (7) Ibid., S.143—144.〔同前、一四三—一四四頁。〕
- (8) 以上に見てきたのはすべて外国の文献である。『理性論』を多少とも詳しく扱った邦語文献は殆ど皆無に近いのではないかと筆者は思う。そんな中で城塚登『フォイエエルバッハ』(勤草書房、『思想学説全書 3』、一九五八年第一刷)は、専門的研究書ではなく執筆時点も古いという制約をもっているが、『理性論』に一応は触れている点で注目される。この中にも次の一節がある。「思惟においては、私と君とは一つの作用においてとらえられる。『私が思惟する限り、私は個人としてでは

なく、類的本質としての人間なのである』(IV, S.311)。この類的本質という概念は、後の彼の思想において重要な役割を演ずるのであるが、ここでは人間の類としての共同性、私と君との統一を基礎づけるもの、といった単純な内容をもつものとして使用されている。」(三二頁)。この引用文中にフォイエエルバッハの言葉として挙げられているものは、次節で筆者が挙げているフォイエエルバッハの言葉のうちの「二」と同じものである。ただ城塚氏の場合、SW版のドイツ語訳テキストから引いているため(本書の第一刷の時点ではラテン語原文は一般には入手しにくかった)、筆者の引用文とはかなり異なっている。特に原文で“genus humanum”とあるところを「類的本質としての人間(„Mensch als Gattungswesen“——SW)としての人間」などの“Gattungswesen”というタームがフォイエエルバッハには不在であるという点などからしても、些か問題なしとしないであろう。

三、「われ思う、ゆえにわれ万人なり」——

『理性論』の根本思想? 「類」の思想?

確かに『理性論』には前節に見たような理解——『理性論』には「類」の思想・概念が存在するという理解、そしてまた『理性論』が人間学的立場と観点から(も)書かれているとする理解——を促すような思想と議論が貫いている、しかもまさに“Grundton”、と言うにふさわしいような形で貫いている。

われわれが『理性論』を読むとき、われわれは何よりも先ず、フォイエルバッハが「思惟において人間はその個性性を止揚し真の普遍者、一者となる」という思想を繰り返し強調していることに気づかされるであろう。かれは言う。(イ)

「これ『思惟することの形式』は共通性または普遍性の形式である。わたくしが思惟するとき、わたくしは個体たることを止めたのである。そして思惟することとは普遍的であるということと同一なのである。」(I, § 1, S. 8.)⁽¹⁾。(ロ)
「思惟者たるわたくしは、すべての人間たちと結合されて、おり、あるいはむしろ一体である、いやそれどころかわたくし自身がすべての人間たちなのである。」(I, § 3, S. 18.)⁽²⁾。(ハ)
「わたくしが思惟するとき、わたくしはいまや人間たちの本性、あの一性そのものである。」(I, § 6, S. 30.)⁽³⁾。(ニ)
「思惟者たるわたくしは自身が人間的類 *genus humanum* であり、わたくしが感覚し生活し活動するときにそうであるような個別的人間ではなく、また(あれこれの)特定の或る人間でもなく、誰でもないものである。」(Ibid.)⁽⁴⁾。(ホ)
「わたくしが思惟しているあいだ、またその限り、わたくしは人間たちの一にして普遍的な本質へとわたくしを高めており、またそれへと転化しているのであるから、わたくしは第⁽⁵⁾二者 *alter* から乖違しても切り離されてもいないのであって、むしろ、個別的人間にして第二者から切り離されたもの

であるところのわたくし自身から切り離されているという点からして、全く第二者と一体である。」(II, § 17, S. 90—92.)⁽⁷⁾
(ヘ)「いままで……論究されてきたところの思惟の本性についてのあの見解……は、いまやこのように概括され表現されうる、『われ思う、ゆえにわれ万人なり』 *Cogito, ergo omnes sum homines.*」(Ibid, S. 94.)⁽⁸⁾

ざっと以上の如くである。これによって見れば、「思惟における個性性の止揚、普遍性の実現」ということがフォイエルバッハの根本思想とも言うべきものであることが分かる。

しかしここに実は重大問題がある。その第一は、「思惟における人間たちの一性」は人間の(但し個体としてのではなく「類」としての人間の)固有の本性が実現されたもの、したがって本来的に人間的本性のものなのか、それともそれは、人間を越えた一なる「理性」に与ることによって人間が享有する理性的・精神的一性、したがって単なる人間性以上のものなのか、という問題である。第二は、この問題と密接に関係した問題であるが、「思惟における人間たちの一性」を強調してこの一性をこそ「人間の本性」と見るフォイエルバッハの見方を「類」の思想、人間を「類的存在」と見る思想として把えてよいのか、フォイエルバッハ自身が実際にそのように把えているのか、という問題である。

次節以下で、こうした問題をやや詳しく考察することとし

たい。

(1) ローマ数字は原文の章番号、分節記号の次のアラビア数字は節番号——全篇通し——を示し、その次の“S.8”等々となるのはGWの頁数を示す。——Wsb, S.18; SW, S. 302. (『論集』四頁、『全集』七頁。)

(2) 「思惟者たるわたくし」と訳したところの原語は“cogitans”である。“cogitans”は“cogito”「思惟する」の能動現在分詞である。ラテン語の能動現在分詞は「……ingens」「……ens」といった形容詞的な意味をもつが、また「……する者」「……する者」というふうに名詞的にも使われる。筆者はこの“cogitans”を「思惟している者」「思惟者」の意味にとつて主語として訳したわけである。「……たるわたくし」としたのは動詞が“sum”と一人称に一致しているからである。“cogitans sum”という言いまわしは度々でてくるが、各種ドイツ語訳ではこの“cogitans”を副詞的な意味にとつて訳していることが多い。例えば次に引用する(二)の場合“SWは„Sofern ich denke“「わたくしが思惟する限り」と訳しつつ、その(ロ)の場合はGW (U) とWsbが、Denkend bin ich……, “SWが、Als Denker bin ich……, “während”のSWの訳し方(「思惟者としてわたくしは……」)が筆者の訳し方に近いが、筆者は直接にこれに倣ったわけではない。フォイエルバッハ自身が一八四六年に自分の「哲学的発展の道程」を回顧して書いた文章中に「理性論」を振り返って、…… als Denker bin ich nicht Dieser oder Jener, sondern Niemand.「……思惟者としてわたくしは誰かであるのではなく、……誰でもないものである」と言っているのを参考にした次第である。[Fragmente zur Charakteristik mei-

nes philosophischen Entwicklungsgangs. In: SW, Bd. II, S.365. 『わたくしの哲学的発展の道程の特徴づけのための諸断片』、SW第Ⅱ巻、三六五頁。]

(3) Wsb, S.22; SW, S.306. (『選集』八頁、『全集』一三頁。) なおこの一節はS3.の最後の一文であるが、SWはここにつけられた原註の初めの数行のみを原註として欄外に配し、それ以降の部分を「本文」としてこの後のところに繰り入れてるので、この引用の一文が恰もこの節の途中にあるかのような形になっている。しかも本文に繰り入れられた部分というのが「男と女によつて類は構成され保持される」云々とあるところ以降のところ(GW, S. 126f.)であるということとは如何にもボリン＝ヨードらしいやり口である。このような小細工を多数加えることによって、かれらは『理性論』が後期の諸思想に近いものを多くもっていることを人々に印象づけようといっているわけである。

(4) Wsb, S.25; SW, S.311. (『選集』一三頁、『全集』一九頁。)

(5) Wsb, S.26; SW, S.311. (『選集』一三頁、『全集』一九—二〇頁。)

(6) ここに「第三者」と訳出した“alter”は『理性論』において重要な役割を果たす概念である。“alter”というのは本来「二者中の一」「もう一方のもの」を言い、組になったものの「相手側」を言うが、また「第二のもの」「次のもの」をも言う。さらに一連の同類のものうちの「もう一つのもの」「次のもの」ということから「同胞」「隣人」をも意味することになる。人間学好きのフォイエルバッハが重用する所以である。これは単なる「他者」「他人」「alius」とはつきり区別される語

なのである。各種ドイツ語訳では、*„ein Anderer“*、*„der Andere“* などと訳されているが、場合によっては *„Du“* 「汝」と訳されていることもある。特に SW においてそうである。

(7) GW テキストはドイツ語訳と対訳の形になっており、ラテン語テキストは左側の偶数頁にのみ載っているもので、この引用の一文は九〇頁から九二頁へととんでいる。——WSB, S. 48; SW, S. 342. [『選集』三七頁、『全集』六三頁。] なお「人間たちの」に「普遍的な本質」の「人間たちの」*„hominum“* を WSB は *„der menschlichen Gattung“* 「人間的類の」 SW は *„der Gattung“* 「類の」と訳している。

(8) WSB, S. 50; SW, S. 345. [『選集』三八頁、『全集』六六頁。]

四、『理性論』における「人間的諸議論」の位置づけの問題

以下の考察を進めるにあたって、「人間の思惟における一性」を本来的に「人間的、本性のもの」と理解する立場を『理性論』の「人間的読み方」、「単なる人間性以上のものである」と理解する立場を「思弁哲学的読み方」と呼んでおこう。

そうするとブラウンなどは「人間的読み方」に強く傾いている例であると言えよう。なぜならば、既に引用したように、かれは「思惟は人間的類の一性が啓示されたものである」「人間の個別性の思惟における止揚は人間的類の人類

結合態を証示し現実化する」「思惟と理性をフォイエルバッハは類と同一視する」と言い、「フォイエルバッハにはただ人間的共同性だけが問題なのである」と論じているからである。ウォートフスキーが『理性論』の思想を特徴づけて「『理性』——一にして普遍、無限な——は人間の本質である」と言うとき、かれも一面では『理性論』の「人間的読み方」をしているわけである。ヤノフスキーはどちらか一方の読み方に片寄らず、より批判的に読んでいる。その上で、「思惟における一性」が人間的本性のものなのか、思弁哲学的本性のものなのか、フォイエルバッハ自身において「不明瞭」ではあるが、結局のところ「理性の活動が人間的思惟として、または人間的類（人間的類的理性）としてのみ考えられている」というふうに『理性論』の問題点を指摘している。これは前述した通りである。実はウォートフスキーも、『理性論』の理論の核心に人間的主張と思弁哲学的主張の間の「混乱」、いやそれどころか「端的な矛盾」*„flat contradiction“* があると述べている (op.cit., pp.42—43)。

この問題について、筆者の一応の考えを以下に述べておきたい。

まず確認しておかねばならないのは、『理性論』におけるフォイエルバッハ理論の基本的枠組みはやはり「思弁哲学」的なものであるということである。

かれは言う。「理性が諸個体の一にして普遍的な実体なのである」（前書き部分、S. 6.）——この命題は、「理性」を「人間の類の理性」と読めば「人間学的な読み方」と相容れないことはないが、素直に読めば明らかに思弁哲学的な命題であって、⁽²⁾「人間が理性の実体である」とする人間学的考え方とは正反対とも言うべき内容をもっているであろう。さらにかれは言う。「人間たちの、また同じく自然的諸事物の、あらゆる諸関係——これらの諸関係はまさしく理性に基いているのであるが——において、われわれが示したような思惟の本性（すなわち総じて『一者』と『第二者』との一性）は何らかの様態において現われざるをえない」（I. §4 S. 18）。ここでは「理性」は、いや「思惟」ですらもが、単なる人間学的本性のものでは決していないことが明示されている。「思惟」についてはフォイエエルバッハは、ヘーゲルの論証を参照しながらこう言っている。「思惟は或る特殊な力⁽³⁾ではなく、次のような活動＝作用 *actio* である、すなわち全き精神 *tota mens* でありかつその普遍的活動＝作用であるような・あらゆるもののうちに内在しているところのそれ以外のいわゆる諸能力 *facultates* はその活動＝作用の諸規定であるといったような・そういう活動＝作用である」（I. §7, *adnotatio* (23), S. 134. ——なお、*‘adnotatio’* は「註」の⁽⁴⁾と）。次の一節は特に重要であろう。「これまでに述べられ

たすべてのことから、理性は有限なものでも、また総じて人間的なものでもないことは明瞭である」（W. §15, S. 78）。最後に次の一節を引いておこう。「『万物』をつらぬいて、また同様に万人をつらぬいて、己れに絶対的に一致しており相等であるものとしての一個同一の理性が存在する」（W. §21, S. 104. ——ニュートリングはこの一節に関して「この言いまわしは、理性が単に人間の本質としてのみならず、また自然の本質として、宇宙的原理として理解されるべきであることを示唆している」と書いている（*op. cit.*, S. 31）。但しかれば *SW* テキストを使用しているので、かれの言う「言いまわし」は原文のそれと多少違っている。」

以上の諸命題から明らかなのは、フォイエエルバッハ謂うところの「理性」や「思惟」は、これを、面的に人間学的本性のものであると断ずることを許さないものであるということである。⁽⁵⁾

それにも拘らず、ブラウンを典型とし「端的な矛盾」を指摘するウォトフスキーや^{ウンクラール・ペテン シニバタングン アポリニエン}「不明瞭」「緊張」「難問」に注目するヤノフスキー（*op. cit.*, S. 147）をも含めた多くの論者が「理性」や「思惟」を人間学的本性のもの（でもある）として読もうとしているのは一体何故であろうか？

筆者の考えるところ、それはおおそ次のような幾つかの事情によっているであろう。

(1) (論述の比重) 理性の一性とそれに関わる人間の一性を論じる『理性論』において、著者フォイエルバッハの論述は大きく人間の理性の問題に集中しているということ。

(2) (論述の角度) しかもフォイエルバッハの論法は、理性の一性を論じて人間の理性に説き及ぶというのではなく、思惟における人間の理性から説き起こし、この問題の論証に大きく力を注ぎ、そしてここから理性そのものの一性の論証へと上昇していくというふうでも必ずしもなく、後者の一性についてはただ散発的に単なるテーゼを提示するか、その論証が行なわれる場合でも人間の理性の論証と充分に媒介されず、単なる „Räsonierung“ [「理窟づけ」] による論証として全体の論述から孤立しているか (最後の第二三節を見られたい) であるといった趣であること。ブラウンはこうしたフォイエルバッハをヘーゲルと対置して「これに対してヘーゲルにあっては、それ「万物は絶対者のうちで死すること」は個別者の普遍者への、有限者の無限者への止揚として、絶対者の自己媒介の契機なのである」と書いているが (op. cit. S. 53)、フォイエルバッハにあってはこの「絶対者の自己媒介」の論理は殆ど全く展開されないものである。あるのは殆ど専ら人間論的なサイドからする考察と論述なのである。

(3) (人間学的解釈を許す諸命題の存在) 以上のことと関連して、フォイエルバッハの展開する諸々の命題のうちに

は、人間学的な解釈を許すような形に表現されているものが少なくはないということ。先に (イ) から (ヘ) までの六つの引用をしておいたが、これらに即して見るならば、例えば (ハ) に「わたくしが思惟するとき、わたくしはいまや人間たちのあの本性、あの一性そのものである」とある。“(宇宙的) 理性の一性そのものである”と言われず、「人間たちの本性」一性そのものである」と言われるのである。(ニ) には「思惟者たるわたくしは自身が人間的類である」とあり、(ホ) には「わたくしが思惟しているあいだ……、わたくしは人間たちの一にして普遍的な本質へとわたくしを高めている」とある。ここでも「人間的類」とか「人間たちの……本質」とかと言われているのである。「なお、(ニ) の「人間的類」云々という命題は『理性論』の中でも、多くの論者によって最も注目されてきた命題である」。

(4) (回顧的読み方) 『キリスト教の本質』(一八四一年)、すなわち明確に人間学の立場に立ち「類」の概念が鍵概念になっている作品におけるフォイエルバッハの思想と理論を一つのモデルのように見たてて、ここから回顧する形で初期の諸作品にもある人間学的な傾向の思想・概念・命題に特に注目しながら、これら諸作品を読むという読み方が、意識的あるいは無意識的にとられることが多いということ。この回顧的読み方は——ウォートフスキーはこれを初期諸作品読解の

有効な方法としてゐるわけであるが——裏から言えば、かつてルイ・アルテュセルが「目的論的」読み方として厳しく批判したものにはかならないのであって、注意を要する読み方であると言わねばならないであらう。⁽⁹⁾

(5) (SWテキストの影響) SW版ドイツ語訳テキストは初期フォイエルバッハの思想を人間学的なそれに引きつけて訳す傾向を示している[すなわちこのテキストは(4)に指摘したような回顧的読み方をしている](と筆者は考える)が、従来このテキストが初期フォイエルバッハ研究のための定本のように扱われ使用されてきたということが初期フォイエルバッハ解釈に少なからぬ影響を与える結果になったこと。SWテキストは現在では悪名高いものとなっていると言ってもよいであらうが、例えば前掲(ホ)の引用文について見てみると、原文に“*dum et quatenus cogito, ut qui ad unum et universalem hominum essentiam me exulterim, in eamque converterim,……*”とあるのを、既に指摘したように, “*Wenn ich……denke und mich eben dadurch zu dem einheitlichen und allgemeinen Wesen der Gattung erhebe, in dieses gleichsam verwandle,……*”と訳している。⁽¹⁰⁾〔前節註(7)参照〕。さりげない意識にすぎないとも言える。しかし原文で何ら“*genus*”云々と言っていないところを右の例のように, “*Gattung*”という語を充用して訳すとい

うことが度々繰り返されると、読者の印象はかなり異なってくるであらう。次節で考察するように、フォイエルバッハでは、「類」“*genus*”という用語が右のような文脈中で使用されるのはただ一箇所だけ、それも“*genus humanum*”、「人間的類」「人類」という形で使われている。用(ニ)の場合だけなのである(この“*genus humanum*”をSWが“*mensch als Gattungswesen*”「類的存在としての人間」と訳出していることは前述した)。

右のような諸事情のために、『理性論』の思想を人間学的なものとして読む読み方や『理性論』の中の人間学に傾斜した諸議論に特に注目してこれを読む読み方が促進されたものと考えられる。

しかしそれにしても、フォイエルバッハのもう一方の、前述したような理論的枠組み、すなわち人間学的解釈を斥けるはずのそれと、人間学的解釈を許すような議論の形式と内容、すなわちそのような議論の比重、角度、諸命題とは、一体どのような関係にあるものと解されるべきであらうか？

それはウォートフスキーが言うように単なる「混乱」を越えた「端的な矛盾」なのだろうか？ そう断ずるためには、フォイエルバッハが一方で「理性は人間的なものではない」という命題を立てておきながら、他方でウォートフスキーが言うように「『理性』——一にして普遍、無限な——は人間の

本質である」と明確に言い、「『理性』を人間の類の本質として理解し」ていることが立証されなければならないであろう。しかし(3)に指摘した「人間学的解釈を許すような諸命題」にしても、直ちにウォートフスキーが言うような『『理性』は人間の本質である』といった命題に置換できるものではないであろう。フォイエルバッハは第一七節の冒頭に「思惟は……人間たちの絶対的本質である」(“Cogitatio……

hominum absoluta est essentia”)という重要な命題を置いてゐる(W, §17, S. 90)⁽¹¹⁾。これは確かに人間本質論サイドに立った議論の集約的命題である。しかしこれも『『理性』——大文字の——は人間の本質である』という命題とは意味が違つてゐる。「思惟が人間の本質」であり「思惟における一性」が人間の実現された本質であるとしても、それは思惟すること——すなわち人間を越えた『『理性』に与ること——が人間の本性である限りで、「思惟における一性の実現」が人間の本性の実現である、という意味で解されうるし、フォイエルバッハの理論的枠組みを前提すればこのように解されねばならないであろうからである。

このようなわけであるから、「思惟における人間の『一性』」は端的に「人間の固有の一性の表現」であるのでは決していし、それはまた「人間の社会的統合」といったものそのものでもなく、根本的には「理性的・精神的」——いわば「神

秘的」——一性であるだろう。前節の引用(ロ)には「思惟者たるわたくしはすべての人間たちと結合されており」と、確かに一旦は言われているが、しかし直ちに「あるいはむしろ *vd potius* 一体である、いやそれどころか *quin* わたくし自身がすべての人間たちなのである」と言い換えられているのであつて、この言い換えこそわれわれとしては無視しえないと思うのである。フォイエルバッハは原註(54)で「人間は国家 *republica* において生活するものでなければ理性あるいは思惟に到達しない」と述べてゐる(W, §17, adnotatio (54), S. 162)⁽¹²⁾。この原註は全体として極めて注目すべきものであるが、しかし『『理性論』全体の論理とどのように絡み合うのか、まだ検討すべき問題を残していると思われる。だがいづれにしても、ここで言われているのは「個々の人間が思惟に到達するのは社会生活においてである」ということであつて、この「社会生活」自体はやはり「理性そのものから導きだされるべきもの」(Ibid.)なのである。

しかし右のように解釈されるところの場合、必然的に次のような問題が出てくるであろう。すなわち右の場合、人間を越えた普遍的な絶対者のうちへと人間が自己を止揚することが人間の本性であるということになるわけであるが、これでは人間が人間でなくなるときに人間は自己の本質を実現するということになるほかはないということ、これである⁽¹³⁾。人間で

なくなることと本質としている存在は人間ではないであろう。そのような存在が自らの本質を実現しているのを「人間の本質」と呼ぶことは厳密にはできないであろう。これはまさにウォートフスキー謂うところの「『参与』モデルの悪名高い難点」the notorious difficulties of “participation” model⁽¹⁴⁾にはかならないであろう。但しフォイエルバッハではこの難点が鮮明に浮かびあがってるところまで議論は煮つめられていない。人間学臭の強い諸命題がこの難点を覆いつく結果になっているとも言えるであろう。しかしこのことはむしろ全体の論理に隙き間があるということなのである。

もはや紙数も尽きてしまった。結論を急ぎたい。要するに『理性論』においては、思弁哲学的枠組みの中に不調和なまでに人間学的諸議論が比重を占め、思弁哲学的命題になりきっていない人間本質に関する諸命題が随処で立てられているが、これらとてもストレイトに思弁哲学に対立する人間学的命題であるとは言いきれない、というのが真相であろうと筆者は考えるのである。「われ思う、ゆえにわれ万人なり」というのは確かにフォイエルバッハの根本思想ではあるが、「一にして普遍、無限なる理性」というのもまさしくかれの根本思想なのであって、この両者の間には少なからず不協和音が響いてはいるが、しかし「端的な矛盾」があるとはまで言い切れず、後者の大枠の中に前者がやや未消化なままに大

きな比重をもって包含されている」と筆者は考えたいわけである。

- (1) WsB, S.18; SW, S.301.『選集』三頁。『全集』五頁。]
- (2) ヘーゲルは例えば『精神現象学』の序文で、「その実体が高次に立つ精神であるところの個体」「個体の実体をなすところの普遍的精神」云々と言っている(Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. In: *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd.9, S.24—25. 金子武蔵訳『精神の現象学』、岩波書店「上巻」二七—二八頁)。
- (3) WsB, S.22; SW, S.307.『選集』九頁。『全集』一四頁。]
- (4) WsB, S.64; SW, S.314.『選集』五三頁。『全集』二四頁。]
- (5) WsB, S.43; SW, S.335.『選集』三一頁。『全集』五四頁。]
- (6) WsB, S.54; SW, S.349.『選集』四三頁。『全集』七三頁。]
- (7) ミハエル・フォン・ガーゲルンも著書『ルートヴィヒ・フォイエルバッハ』で、「それ〔Dissertation〕はヘーゲルの同一性思维によって刻印されている、すなわち、一にして普遍なる理性、最高の形而上学的原理、あらゆる事物の根本原因、これが現実の全般を規定する。」と書いている。[Michael von Gager: *Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die »Neue Philosophie«*. Anton Pustet, München und Salzburg, 1970, S.31.『ルートヴィヒ・フォイエ

ルバッハ——哲学および宗教の批判。『新・哲学』アントン・ブステト出版、ミュンヘンおよびザルツブルク、一九七〇年、三一頁。』

(8) Louis Althusser: *Pour Marx*, François Maspero, Paris 1967, p. 53. 『河野健一』田村俊訳『『難』のトランス』人文書院、一、七五頁。』

(9) フォイエルバッハ自身の回顧的文獻が影響を与えているという面も留意しておくべきであろう。前節註(2)に言及した『哲学的発展の道程』には『理性論』に言及して『理性は人間たちの人間性、かれらの類である』と言っている箇所がある[SW, Bd. II, S. 364. 『全集』第二巻、二二八頁。]

(10) シモン・ラヴィドヴィッツはこのテキストを「多くのずれと『現代化』を伴った」「『自由な』ドイツ語訳」と言っている[Simon Ravidowicz: *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Zweite Auflage 1964 (Erste Auflage 1931), Walter de Gruyter, Berlin, S. 15, Fußnote 2. 桑山政道訳『ルートヴィヒ・フォイエルバッハの哲学——起源と運命』、新地書房、上巻、補注11、二四六頁。]。WSBのドイツ語訳者マンフレット・ヒルラーは「思想の歩みを再現するの有意義である程度を越えて相当に自由かつ不正確な」訳であるとこれを評している(S. 368)。ウォートフスキーなどは「不完全な、自由な翻案」とまじい言っている(op. cit., p. 434)。

但しウォートフスキーは自身がこのように断じていながら、実際にはその「翻案」テキストを使っている。或るところでかれは「翻案」の不適切な表現をフォイエルバッハ自身のせいにしているが(Idib., p. 33) これなどはかれが原文をしつかり見えない証拠である。かれの著作が力作であるだけに、このよう

な瑕疵があるのはまことに遺憾であるとせざるをえない。なお城塚登氏の『フォイエルバッハ』がこのテキストを何の根拠もなく「忠実な全訳」としている(二八頁)のも遺憾である。

(11) SWの箇所⁴, Das Denken ist das absolute Wesen des Menschen als Gattung⁵, 訳)ついで(S. 341. 『選集』三六頁、『全集』六二頁。) すなわち「人間たちの」を「類としての人間の」としているわけである。

(12) WSB, S. 73; SW, S. 343. 「『選集』六一頁、『全集』六五頁。」

(13) 前節の引用(二)に「思惟者たるわたくしは……誰でもないものである」「“Cognitive sum”……memo”とあるのも、このような論理と繋がりがあることとして注目されるであろう。

(14) Wartofsky: op. cit. p. 42.

五、結びにかえて——『理性論』に「類」の概念・思想は存在するか？

もはや筆者に与えられた紙数を越えてしまった。しかしながら『理性論』における「類」の概念・思想の存否の問題を考察することは前節の考察を補強する意味でも重要であるので、いましばらく筆を進めることを是非お許し頂きたい。但しここでは残念ながら最少限の指摘を行なうに留めざるをえない。

(1) 多くの論者が『理性論』における「類」「類的存在」

の概念・思想について語っているが、しかし「思惟における人間の一性」を言う文脈の中でフォイエルバッハが「類」という表現を用いているのはただ一箇所、本稿第三節の引用(二)に見えてゐる“genus humanum”＝「人間的類」「人類」だけである。——“*Cogitans ipse sum genus humanum*.” じこの“genus humanum”は筆者の考えでは、本来は抽象概念として、すなわち単に「思惟されたもの」「*cogitatum*.”としてのみある(論理学的)「類」概念そのものに、わたくしが思惟するときわたくし自身がなっている、わたくし自身が普遍そのものになっている、という「思惟」の不思議をこそ言うために言われているのである。“*ipse*”と“genus”の結合がこの命題の眼目なのである。そしてこの結合は“genus”という概念自体では表示しえない。だからこそフォイエルバッハは「思惟における一性」を一般的に“*genus*”と言ひ表わすことはしないのである。

(2) “genus”は一般的にはまさに単なる抽象概念、単なる「思惟されたもの」として理解されている。だから“*genus*”は一般に物事、自然的事物、動物等々の本質を言ひ表わしてはいるが(この犬、あの犬にたいして、それらの「類」概念たる「イヌ」はそれらの「本質」を言ひ表わしている)、この概念はそれだけでは、「人間の本質」＝「思惟的一性」を言ひ表わすことはできないのである。

これが筆者の一応の理解である。論証にかえてフォイエルバッハ自身のやや長い一節を引用することをお許し頂きたい。かれは第一八節の冒頭部に言う。

「それゆゑ人間たちの理性は一なるものであり、またかれらの一なる本質である。しかし理性は、そのものそれ自体として、端的にかつ完全に、一なるものであるものでなければ、また人間たちの一なる本質であることもできないであろう。すなわち理性は、……或る思惟された抽象的な一性ではなくて、現実、*revera* 一性として存在するような一性である。理性はそれ自身現実態 *actus* であり真実 *veritas* (*Wirklichkeit* 「現実」) であり、言い換えれば思惟に

おいて現実には *act* 理性は一性として現在するのである。というのは思惟者たるわたくしは現実、*revera* 『第二者』から分離されていないからである。こうして理性は、類が様々の動物たちの本質ならびに一性であるのと同じ仕方で人間たちの一性であるのではなく——というのはそれ(類)は物的自然においては類として、現在しはせず現象しはしないから——、「理性は」思惟において一性として現在し理性として現存する——というのは思惟においては個別的で多様な人間たちがただ観念 *notio* にしたがってでなく、現実、に全く止揚されているがゆゑにである——のであるから、理性は、現実に止揚された思惟者たるものとしての人間た

ちに関してのみならず、それ自身に関して、あるいはそのもの、それ自体として、一なるものであって、それゆえに人間たちの一性は理性そのものの、一性以外の何ものをも表現せず表示しないというふうなのである。」(W, §18, S. 96.)
これをもってしても、『理性論』における“人間学”を、
そして「類」の概念・思想を、人は安易に語りうるであらう
か？

抽象的「類」概念自体が、ではなく、理性と思维における
その概念の現実化が、フォイエルバッハの注目点、強調点だった
のである。

この注目と強調とは、もちろん極めて伝統的な観念論的理
性主義の立場と結びついていたが、この立場に立ってフォイ
エルバッハは人間と普遍的理性との結合の可能性を主張し、
そして「主観性の哲学」——カント、シェルツェ、ノヴァー
リス、ヤコービ——と闘ったのである。

(1) WsB, S. 50—51; SW, S. 345—346. [『選集』三九頁、
『全集』六七—六八頁。]

ヨーロッパ封建期における

哲学的思惟の展開

横山 れい子

I 封建社会の発展と哲学的思惟の展開の諸段階

(1) 封建社会の成立と発展

古代の終焉のちルネサンス期に至るまでの時代は、ルネサンスのかた「中世」とよばれ、社会的にも文化的にも停滞した中間期とみられてきたが、今日では、多くの研究の蓄積にもとづいて、この時期の豊かな文化的営為が、歴史的制約をもちながらも、評価されるようになった。本稿は、この西欧中世における哲学的思惟を封建期の哲学としてとらえ、その成立と発展を、封建社会の動向を背景におきながら概観し、そこで論じられた主要な哲学的諸問題を考察したものである。⁽¹⁾

封建制をどのように規定するかについては、これを封建的生産様式の基礎のうえにとらえる見解のほか、たとえば恩貸制と従士制との結合とみる見解等々、多様であるが、本稿では、社会構成史的観点から、封建制を、次のように封建的生産様式を基礎としてその上に成りたつ社会的諸機構としてとらえる。

封建的生産様式の基本は農奴制である。これは、農奴が一定の生産手段（土地、農具など）を所有し、領主に対して一定の封建地代を支払うことを特色とする。この領主⇨農奴関係には、人格的な支配・隷属の関係をつうじての経済外的強制が強くはたらいっており、ここに、経済と政治とが未分離に身分制として機能するという封建制の特色が生まれる。⁽²⁾

さて、封建制の展開の諸段階は、①本源的土地所有のゲルマン的形態の崩壊から漸次的に農奴制が成立する時期（八・九世紀～十世紀）、②封建社会が一応の安定を示す時期（十一～十二世紀）、③封建社会の成熟と農奴制の崩壊過程の開始の時期（十三世紀～十四世紀以降）によって区分することができであろう。以下、若干の説明を加える。

①八・九世紀になると、まず先進地域において、ゲルマン社会内部に形成され移動と征服によってさらに推進された階層分化の方向が進展し、いわゆる古典荘園が成立する。古典荘園においては、農奴は領主に対して労働地代（賦役等々）を課せられ、領主は農奴に対して軍事的階層的編成にもとづいて領主裁判権を行使するなど、強固な経済外的強制の体系が形成され、農奴制は、この古典荘園に典型的に顕われてくる。もとより、古典荘園と並んで種々の非荘園の所領が広範囲に存在しており、また古典荘園内部でも、標準的な農奴の他に、領主層に隷属する奴隷や、小屋住み農民、また自由保

有農民も含まれていたことに注意しておこう。⁽³⁾

この段階の政治と文化の動向に目を向ければ、八世紀末から九世紀にかけてフランク王国のカール大帝がおこなった西ヨーロッパの統一事業は、ゲルマン民族の移動と征服に伴う西欧の混乱に一応の終止符をうち、西欧世界の以後の発展の基を築いたものといえる。封建社会を形成しつつあるゲルマン民族の地に、古典古代の文化とキリスト教の文化とが一体となって根付きはじめ、封建期の文化的発展の歩みがここにはじまることとなった。

②十一世紀に入ると、ノルマン人などの侵入もおさまり、西欧は安定期を迎える。古典荘園も各地に普及、拡大される。グレゴリウス七世の教会改革などをおして、教会内部の組織化が進み、政治的にも、イデオロギーの面でも、ヒエラルヒー的制度が整備されてくる。十二世紀になるとすでに、直営地の解体と借地関係の普及がはじまり、封建地代は労働地代から生産物地代へと移行しはじめる。

③十三世紀には、生産物地代を基軸とする地代荘園がしだいに成立してくる。地代荘園における領主⇨農民関係は、もはや古典荘園におけるような人身的隷属関係を基盤とはせず、契約による土地の借地関係を媒介とする。ここでの農民は、農奴と区別されて、隷農または封建的自営農民とよばれる。ローマ法王権は極盛に達し、文化も成熟期を迎えるが、

同時に、早くも封建制の衰退の徴候がきざしており、世紀の末から十四世紀にかけては、近代への方角を予示する哲学的思维もしだいにみられるようになる。

(2) 哲学的思维の展開の諸段階

以上のような封建社会の成長・発展・衰退を基盤にすえながら、本稿では、この時期の哲学的思维の展開を、次の順序で考察する。

封建期の哲学的思维は、キリスト教的な思维と密接不可分な関係にある。そこで、まず、それへの準備期として、前封建期にはぞくするが、奴隸制を基盤とするローマ帝政期におけるキリスト教的思维の成立と展開とを概観する(Ⅱ)。つづいて、本稿の主題たる封建期の哲学的思维を次の三段階に区分する。第一期(九・十世紀)として、封建制の成立を背景としたカロリング・ルネサンスの文化的高揚(Ⅲ)、第二期(十一・十二世紀)として、封建制の安定を背景としたスコラ哲学的思维の発展(Ⅳ)、第三期(十三・十四世紀)として、封建制の完成とその衰退の徴候を背景としたスコラ哲学的思维の成熟、その批判、そして近代的思维への方角を示す諸思想の展開(Ⅴ)を考察する。

Ⅱ 前封建期におけるキリスト教的・哲学的思维の成立

(1) 教父哲学成立の社会的基盤

キリスト教は、数々の蜂起もことごとく鎮圧され、現実的な解放ののぞみを失っていた奴隸や下層民の、平等をうたう抵抗の宗教として出発した。エンゲルスも次のように書いている。「キリスト教は、発生時には被圧迫者の運動であった。それが最初に現われたのは、奴隸および被解放奴隸の、貧者および無権利者の、ローマによって征服または撃破された民族の宗教としてであった」⁽⁴⁾。

やがて成立した原始キリスト教団では、ローマとユダヤの支配者に対する現実的な抵抗をおこなったイエスの運動の挫折を反映して、現実から逃避し、教団内部で神の国の到来を待つという傾向が濃厚であった。この傾向の中で、パウロは、天上の問題と地上の問題とを峻別し、地上で現実的解放のために闘ったイエスの課題を追究せず、復活したイエス・キリストへの信仰によって人は義とされると説いた。かれは、「すべての人は、上に立つ権威に従うべきである。なぜなら、神によらない権威はなく、おおよそ存在している権威は、すべて神によって立てられたものだからである。したがって、権威に逆らう者は、神の定めにもむく者である」(『ロ

「マナへの手紙」十三・二と述べ、地上におけるローマ帝国の支配を容認する道を開いた。⁽⁵⁾

キリスト教は、当初はなおきびしい迫害を受けたが、パウロによるその基礎づけにみられるように、ローマ帝国の政策と矛盾するものではなくっており、教父たちの護教論の展開を経て、しだいに帝国の体制イデオロギーとして受容されてゆく。

(2) 教父たちの思想

あいつぐ迫害に対抗するために教父たちの展開した護教論は、キリスト教がローマ帝国の繁栄にとって有用であるという見解を含んでいた。⁽⁶⁾そこから、もともと奴隷や下層民の抵抗の宗教として出発し、平等と民族の独立の思想を原点にもっていたキリスト教は、奴隷制を基礎とする帝国の支配階級のイデオロギーの支柱へと変質してゆくのである。そして四世紀には国教としての地位を占める（三一三年ミラノ勅令、三九二年国教化）。教父たちの努力は、万物の創造主である神とその子イエス・キリストへの信仰によって天上における魂の救済を説くことであり、これは、帝国内の現実的諸矛盾から人びとの目をそらせることに役立った。かれらは、ギリシア的思惟を援用しながら、⁽⁷⁾キリスト教の教えを教義として学的に展開することに努めたが、それは、結局のところ、帝

国の支配階級にとつては、支配の論理を理論的に系統だてることを意味していた。このことは、教父たちが確立したキリスト教の基本思想の中によりみとることができ、その観点から、無からの創造と三位一体の思想をとりあげて考察してみよう。

① 無からの創造

この思想は、創世紀における神の創造から出発して、教父エイレナイオス（約一三七／四〇生れ）の頃から説かれはじめ、以後、オリゲネス（一八五／六一二五四／五）やアウグスティヌス（三五四―四三〇）らは、この思想を神学体系の基底にすえようとした。無からの創造（*ex nihilo creatio*）によって、キリスト教の神学思想は、ギリシア哲学の系譜をうけつゝ諸思想、すなわち無からは何も生じない（*ex nihilo nihilo*）という見地を基礎におく諸思想から、決定的に区別される。*ex nihilo nihilo*を基礎としてこそ、自然としての自然を、すなわち現実世界とその運動変化を、超越的な神の介入なしに解明し得るのである。これに反し、*ex nihilo creatio*によつては、現実世界、現実の生活は、超越的な神の全き支配のもとでの従属的なものとみなされるのである。ここに、強大な力をもつローマ帝国内での現実的な支配関係の観念的な投影をみることができる。

②三位一体

神はそれ自身一でありながら、位格(ペルソナ)において三であるという三位一体の思想について

いえば、テルトゥリアヌス(約一六〇生れ)が *trinitas* の語を用いて以来、父、子、聖霊の関係をめぐって論争が続けられたが、三二五年のニカイア公会議と三八一年のコンスタンティノポリス公会議でそれは教義として確定された。アウグスティヌスが展開した『三位一体論』によれば、神とキリストと聖霊とは本質上は同一でありながら、関係上、すなわちペルソナとして異なるとされ、いわば三なるものの弁証法的な統一が考えられる。これによって、一方、一なる神による万物(多)の展開は無からの創造として把握されると共に、他方、子なるキリストに、受肉による仲保者としての役割を帰することによって、救済の問題が解決されることになる。このような三位一体説は、超越的な領域での秘儀にぞくするものとして、人間精神の把握をどこまでも超えており、いいかえれば、それは、庶民の現実の生活のあざかり知らぬ聖なる信仰の事柄とされる。こうして、創造の問題にせよ、救済の問題にせよ、天上世界への地上世界の全き従属という形にすりかえられてゆくのである。ここにも、われわれは、現実的な支配関係の投影をみることができよう。

このほか、教父たちは、その後のキリスト教的思惟の基と

なる重要な思想を提示しており、そのいくつかを次に挙げる。

①光の説

ヨハネ福音書においては、イエス・キリストは「すべての人を照らすまことの光」であると書かれている。アウグスティヌスは、福音書のこの見解を、プロティノスの思想によって解釈し、その後のキリスト教思想を、新プラトン主義の大きな影響の下においた。すなわち、プロティノスにおいては、一者は光源としての太陽にたとえられるが、そのように、アウグスティヌスにあっては、神はそれ自身唯一の不変な光源であり、人間の理性的な魂は、この神の照明(イリュミネーション)によって、その睿智的光(*lumen intelligibile*)の中でのみ、真理を直接に認識し得るのである。この光の説は、この後のアウグスティヌスの伝統の中核を形づくることになる。

②信仰と理性

テルトゥリアヌスは、信仰の絶対的な確実性を説いて「不合理なるがゆえに我信ず(*credo quia absurdum est*)」の言葉を残したが、キリスト教の教義を学的に展開しようとすれば、信仰と理性との関係の問題が問われざるをえない。アウグスティヌスは、「認識するために信ずるのであって、信ずるために認識するのではない」と述べて、人間は謙虚に神の啓示を求めるべきことを言う。とはいっても、信仰は盲目的であってはならない。かれによ

れば、人間は、神の啓示に身を委ねるのと同時に、その啓示の内容を、最高の叡智によって知らなければならない。アウグスティヌスにおいては、このように信仰と理性とは、神をどこまでも希求してゆく内面的営みの中で、区別されながらも自明的なものとして統一されていた。しかし、以後のキリスト教的思惟の展開の中で、信仰と理性との緊張関係は明確になってゆき、くりかえし両者の関係が問われるのである。

③罪と自由意志

罪の問題は、アウグスティヌスの思想の中に深く根づいている。かれの思想は、著書『告白』に明らかのように、自己の体験と内奥の葛藤を深く媒介しており、人間が善を欲しつつも罪をおかざるをえないことをふまえて「原罪」の思想を述べている。しかし、同時にかれは、人間は、自由意志によって善を選びとり、神の恩寵に身を委ね得る自由をもつとする。このように、かれにおいて罪の問題は、自由意志との連関で考察される。すなわち、人間が他の被造物と異なる特性は自由意志をもつことであり、自由意志によって、善も悪も自由に選択することができる。自由意志は悪をなし得る可能性をも内包しているが、しかし自由意志自体は悪ではない。人間が悪を選んだその時に罪が成立する。人間は神より「良心」（道徳的意識）を授けられており、罪をおかすことによって良心は傷つけられる。こうしてアウグスティヌスは、原罪の見解を述べながら

も、罪を、人間の主体的な責任に帰している。以後、悪・罪の問題は、恩寵や意志の問題と連関して、スコラの思惟における重要な倫理的問題の一つをなすことになる。⁽⁹⁾

④創造と時間

アウグスティヌスによれば、子なる神、キリストは、ロゴス、永遠の言葉、理性であって、神はこの永遠の言葉を原型として、世界を「同時にかつ常に」無から創造した。創造は時間を超えた神の永遠の業であり、時間は創造によって生み出される。永遠なる神においては「いっさいが同時 (totā simul)」であり、時間を超えて、いわば永遠の現在である。ところで、創造によって生まれた時間の本性は継起であり、これは、被造物の存在のあり方をなす。時間は常に過ぎ去りゆくもので、過去、現在、未来の三様態において考えられるが、しかし『告白』の有名な時間論によれば、現在のみが存在し、その現在が次々と持続してゆくのであって、人間の魂が期待するとき、その期待が未来つまり「未だ来たらざるものの現在」となり、魂が記憶するとき、その記憶が過去つまり「過ぎ去れるものの現在」となる。この意味で、過去、現在、未来という時間は、人間の魂の内に存在するのみであって、物体の運動の属性として（アリストテレスの時間のように）存在するのではない。このように、アウグスティヌスは、無からの永遠なる創造の思想を根幹にしながら、時間の問題の内面的な考察を行なっ

た。

⑤ 歴史

アウグスティヌスにおいて始めて世界史の理念が明確に現われたとされる。世界史とは、神の救済史を意味する。それは、まず創造と墮罪などを含む前歴史、次に地上での人類の歴史、最後に審判とそれに続く栄光の国を述べる後歴史の三部に分かれ、地上の歴史は、神の国と地の国との交錯の歴史とされる。神の国は信仰に従って生きる者がつくる社会であり、具体的にはイスラエルの民の歴史と次いでキリスト教会に示される。地の国は、当時のローマ帝国を含めた地上のすべての国に示される。かれは、支配と権力に基づく地の国の原理を批判し、神の国にのみ真の平和と秩序があることを説く。アウグスティヌスにおいて、歴史は、神がその摂理をあらわにし、神の国の到来を予示する舞台とみなされた。

以上で考察したように、教父たちは、古典古代の文化を吸収しながら、キリスト教的思维の基を築きあげた。ところで、西ローマ帝国が滅亡した後（四七六年）、社会的混乱はますます著しくなり、文化的荒廃も進んだ。ギリシア・ローマの文化をうけつぐべき担い手はまだ歴史の中に明確な姿をみせていない。この状況下で、古典古代の文化を継承し伝承に努めた数少ないキリスト教的な思想家として、偽ディオニシ

ウス・アレオバギタとボエティウスを挙げることができる。

ディオニシウス・アレオバギタの名で知られる諸著作（五世紀終りないし六世紀初め）は、新プラトン主義者プロクロス（約四一八―四八五）の思想と密接な連関を持ち、新プラトン主義的神秘主義を基盤としたキリスト教理解を特色とする。それによれば、神の絶対的な真理は、すべての束縛から解放放たれる純粋な離脱^{エクスシス}の中で、「神的な闇という超実体的な光明」へと上昇することによって開示される（『神秘神学』）。諸存在を除去し、諸存在を超えるという仕方こそ、いっさいの存在を超えている神へと上昇できる。神へと至るこの「否定の道」の思想は、後のスコトゥス・エリウデナラに大きな影響を与えた。また、かれが構想した天界の諸存在の聖なる秩序^{ヒエラルキア}についての思想（『天上位階論』⁽¹⁰⁾）は、封建期に展開されたヒエラルヒー的世界像（とくにトマス・アキナス）を予表するものであった。

ボエティウス（約四八〇―五二四/五）は、数多くのギリシア文献の翻訳を手がけ、またプラトン、アリストテレスの諸文献すべてのラテン語訳を企てたが、志半ばにして政争にまきこまれて獄死した。有名な『哲学の慰め』の著は、獄中で書かれたものである。かれによるボルビュリオスの『範疇論序説』の翻訳と解説は、後述のようなスコラ哲学における弁証論と普遍論争との展開に対して、唯一ともいえる思想的材

料を提供し、ギリシア思想をラテン世界へと橋わたしする重要な役割を果たしたのである。

Ⅲ 九・十世紀におけるスコラ哲学的思惟の成立

(1) カロリング・ルネサンス

西欧の政治的混乱と文化的衰退の中で、ようやく、新しいキリスト教的な文化の担い手が登場してくる。

フランク王国は、ローマ・カトリック教会と手を結びながら勢力を伸長し、カール大帝の時期には、イングランド、スカンジナビア以外の地域のゲルマン民族を支配し、広大な土地の上に統一国家を築きあげた。八〇〇年には、教皇レオ三世より西ローマ帝国の帝冠をうけたが、これは、かつてのローマ帝国の再建ではなく、ローマ教会と密接な連関をもつところの新しい封建国家の誕生であった。すなわち、一方、ローマ教会は、精神界の指導者の地位におかれたと同時に、教皇領をもつ封建領主として、封建社会発展の一翼を担い（教会と僧侶もまた多くの土地、財産を領有しており、かれら自身封建支配階級にぞくしていた）、他方、カールは、キリスト教を統治政策のために用い、自らを神聖化して権力を伸長した。以後の封建社会は、教会勢力と国家権力との拮抗を軸にして展開することとなる。

カールは、八世紀初め頃からボニファチウスらによって手がけられていたゲルマン民族のキリスト教化をいっそう促進するためにも、文化政策に熱を入れ、諸国から学者を招き、学校を建設するなど、学芸の復興と研究とを奨励した。この文化的運動は「カロリング・ルネサンス」ともよばれ、古典文化の火は、封建社会という新たな燭台にともされ始めた。

カールによって招聘された諸学者の中で当時最大の啓蒙思想家と目されたのは、アルクィヌス（七三〇—約八〇四）である。かれは、旺盛な知識欲をもって古代ギリシアやラテンの諸文献を蒐集、解説し、古代文化の伝承に努めた。かれは、自由学科の修得が聖書のより高い知に到るために必須の道であることを説き、学校の教科と定めたため、以後、自由学科の知識が諸学者たちの前提となった。

キケロ（前一〇六—四三）の時代に端を発する自由学科とは、三科、すなわち文法学、修辞学、弁証法と、四科、すなわち算数学、幾何学、天文学、音楽とから成る。アルクィヌス当時から、この七自由学科の教師はスコラスティクスとよばれていたが、それは「スコラ（学校）に關係のある」という意味で、以後、封建期の学問研究は、学校学問すなわちスコラ学として発展していった。アルクィヌスの尽力によって整えられた学校制度においては、王立学校の他に、修道院附属学校と司教座聖堂附属学校が建設されたが、この後者二つ

は、やがて十三世紀に近く大学へと発展するまで、学問研究の中心となった。こうして、封建期の学問研究そして哲学的思惟（スコラ哲学）は、教会組織の中で大いにいとなまれるのである。

(2) J・スコトゥス・エリウゲナの思想

啓蒙的側面が強かったカロリング・ルネサンスの中でも、卓越した独創的な思想家と目されるのが、J・スコトゥス・エリウゲナ（約八一〇—約八七七）である。ゴリシア語に精通していたかれは、古典古代の文化的遺産や教父たちの諸思想を深く身につけていた。⁽¹²⁾とくに、偽ディオニシウス・アレオパギタの諸著作をラテン語へと翻訳し、以後のスコラ的世界に、新プラトン主義と共に、否定神学、位階層的な神学思想を伝えたことは、特筆すべきである。主著『自然の区分について』には、新プラトン主義とキリスト教とが結合された壮大な哲学＝神学体系が展開されている。

そこにおいて、かれは、「自然」とは、自然界のみならず神的存在をも含めたあらゆる實在のことであるとし、これを四つに区分する。第一に、「創造しかつ創造されない自然」で、これは、創造者としての神を示す。第二に、「創造されかつ創造する自然」で、これは、第一の神から永遠に発出する神の言葉であり、すなわちいっさいの被造物の範型と

なるイデアである。第三に、「創造されかつ創造しない自然」で、これは、第二の自然を分有することによって成り立つ被造物の世界である。第四に、「創造せずかつ創造されない自然」で、これは、万物がそこへと還帰するところの終極としての神である。エリウゲナは、このように四つの自然を区分し連関づけることによって、万物は、神によって創造され再び神へと還帰する永遠の神的な動的過程の中にあることを、主張している。

ここには明らかに汎神論的な自然観がみられ、神の創造は、神が自らを万物の中に顕現することとしてとらえられる。この見解は、当時ようやくスコラ的思惟が成立しはじめた時期にあつて、二重の意味をもつと考えられる。⁽¹³⁾一つは、宇宙万物が神の自己実現として神的な統一体を成すことになり、これは、封建的な中央集権制度をめざしていた当時のフランク王国の政策理念に合致するものであった。その意味で、これは、新興封建勢力の現実的要求を反映した見解であったとみられよう。

しかし他方、エリウゲナの新プラトン主義的な汎神論的見解は、神と万物との連続性を主張している点で、危険思想とみなされる側面をもっていた。たとえば、かれは、人間の精神の最高段階に神の頭れがあるとし、この完成された人間性に、神の降下と人間の絶えざる上昇との接点を見いだす。こ

こには、人の精神が神と合一することのできる可能性を主張する思想がある。⁽¹³⁾かれは、また、人間は永遠に罰をうけるという見解に反対する。悪は本来的に非有であり、人間は罪をおかしたことによって本来のあり方を失ったが、神へと帰還することによって再び本来の自己へともどることができるのである。

さらに、かれは、アウグスティヌスと同様に、哲学と信仰、理性と啓示は、共に神の叡智から出てきたのであるから矛盾しないと考えていたが、そこには、啓示よりも理性を重視する傾向が含まれていた。かれは、もし聖書の権威と理性との間に衝突が生じた場合、理性は本性上先なるもの、権威は時間上先なるものであって、「権威は真なる理性から出てきたが、逆に理性が権威から生ずることはない」とし、理性を重んずる見解を述べている。

このようなエリウゲナの大胆な思想の中に、教会側は危険なものをかきとり、当時すでに異端を宣告されている（八五五、八五九年）。その後も、かれの書物は危険視され、ホノリウス三世は焚書を命じている（一二二五年）。

このように、エリウゲナの思想には、九世紀という時代をこえた進歩的側面が豊富に内在しており（たとえば、土星を除くすべての惑星が太陽のまわりをまわっているという考え方もみられる）、後の封建制批判の諸思想に一つの貴重な素

材を提供したのであるが、同時にやはり、かれは、スコラ哲学的思惟の成立期に活動した思想家として、スコラ哲学の発展の基礎となる思想を構築している。

その一つは、神を「超存在」ととらえることによって、キリスト教の無からの創造説を哲学的に基礎づけたことである。かれには、たしかに汎神論的な傾向もみられるが、同時に、神を、諸存在を超えたもの、アリストテレスのカテゴリーを超えたもの、「超本質、超真理、超叡智」ととらえ、ある意味で、神と被造物との本質的な区別を述べてもいる。こには、偽ディオニシウス・アレオバギタの否定神学の思想が継承されている。エリウゲナによれば、「神は超本質である」と言う場合、それは、神にかんしていつさいのものが肯定されるという意味で神に本質を肯定していると同時に、神は本質という概念では示され得ないという意味で神に本質を否定している。かれは、「超 (super)」という語を神にかんして用いることによって、たんなる肯定でもたんなる否定でもなく、むしろ肯定であると同時に否定でもあるような神のあり方を示した。⁽¹⁴⁾エリウゲナは、このあり方、「言明しがたく到達しえない明瞭性」を「無」ととらえ、偽ディオニシウスをうけついで、キリスト教の無の思想に新プラトン主義的な理論づけを与えたのであった。

IV 十一・十二世紀における哲学的思惟の發展

(1) 法王權の伸長

カール大帝が基礎を築いたヨーロッパ世界は、フランク王国内部の分裂などによる国力の弱体化や、ノルマン人の侵入などにより、再び混乱の状態に陥った。しかし、ほぼ十世紀末を境にして異民族の侵入もおさまリ、ヨーロッパ世界に安定した發展の時期が訪れる。封建的生産様式が広範囲に形成されてゆき、三圃農法や種々の農機具の普及などにより農業生産力も上昇してゆく。

フランク王国以来手をたずさえて封建制を固めてきた国王と法王との緊張関係も、社会的な安定につれて次第に顕在化し、クリュニー修道院の教会改革運動などを経て、法王權は急速に強大化してゆく。

(2) スコラ哲學の發展と弁証論の隆盛

法王權の伸長を反映して、この時期は、スコラ學の發展がめざましく、形態も整えられてくる。前述のように修道院や司教座附属の学校學問としての性格を基本的にもっていたスコラ學においては、キリスト教教義の眞理性を哲學的に裏づけること、また、教義の解釈をめぐって生ずる諸問題を聖書

や教父たちの權威に基づいて解決すること、が主な内容となつた（やがて確立されることになるスコラ的な研究方法は、講義と討論とから成る教育方法から發展したものであり、問題提起、可能な諸解答、その基礎づけがあるいは反論、最後に結論、という一連の論証系列から成り立っている⁽¹⁹⁾）。そのため、よく言われるように、スコラ哲學には、形式主義的で煩瑣な論議に終始するという側面が多くみられる。

しかし、他面において、諸問題の討論のさいに、形式論理的な矛盾をおかさず緻密な推論をすすめることが要求されるために、七自由学科の内の三科、とくに弁証論（*dialectica*）⁽¹⁷⁾が重要視される結果となり、論理學の發展を促す側面があったことが注目される。

ディアレクティカの隆盛は、理性と信仰との関係の問題にも新たな光を投げかけた。すなわち、ディアレクティカこそが眞理を発見することのできる機関であると主張するものが現われた。たとえば、トゥールのベレンガリウス（約一〇〇一—一〇八八）は、教義上重要な「聖體」の教理を、理性命題に反するものとして否定する。それに対して、信仰の優位を主張する反ディアレクティカの運動も高まる。ペトルス・ダミアニ（一〇〇七—一〇七二）は、「〔知識は〕聖書に向かつては、むしろ女主人に対する婢女のように従属的な地位に止まらなければならない」と説いた。いわゆる中世哲學が「神學

の婢女 (ancilla theologiae) 」とよばれるのは、ダミアンの言葉に由来している。

反ディアレクティカの傾向もあるとはいえ、大勢は、ディアレクティカを駆使しながら教義の理解を深める方向、すなわち理性と信仰とを調和させる方向へと進んでゆく。ランフランクス(約1101—1189)は、ディアレクティカの濫用を戒めながらも、それは正しく使用されれば信仰の強化に役立つと主張した。この考えを発展させ、教義に対して厳密な論理的探求を施そうと努め「スコラ哲学の父」と言われているのが、カンタベリのアンセルムス(1033—1109)である。かれは、アウグステイヌスにならって「知らんがために信ずる (credo ut intelligam)」の言葉を残し、信仰の真理を合理的に理解することの必要性をとねえた。

アベラルドゥス(1079—1142)はこの傾向をさらに進め、伝統的な神学的諸学説を賛成と反対とに分類し、この互いに矛盾する命題を合理的に解釈することをおして解決を見いだそうとした。『然りと否』(Sic et non)と題する書物に示されたこの肯定^{プロ}と否定^{コントラ}の方法は、スコラ哲学の方法論が確定されるのに決定的な影響を及ぼした。

この影響下に、ペトルス・ロンバルドゥス(1160没)は『命題集』四巻を編纂したが、これは後に大学の神学教義の教科書として広く使われ、多くの注釈の対象にもなり、さ

らに、このような理論的達成の上にやがてトマスの『神学大全』は書かれるのである。

(3) 普遍論争

ディアレクティカの隆盛を背景として、当時の哲学的な中心問題となったのが、普遍の問題、すなわち普遍の実在性、普遍と個物との関連の問題であった。

普遍と個物にかんする問題は、哲学上の根本的な問題の一つであり、古代においても、プラトン、アリストテレス、プロティノスなどに、粘り強い考察がみられる。プロティノスの弟子ポルピュリオスは、アリストテレスの『範疇論』への『序説』^{ティイゴグ}を書いたが、この書を、ボエティウスが注釈を付してラテン世界へと紹介して以来、これは、アリストテレス論理学を知る数少ない文献の一つとして重んじられた。⁽¹⁸⁾

『序説』において、ポルピュリオスは、類と種、すなわち普遍が、①実在するのか、それともたんなる観念の中にのみあるのか、②実在するとして、物的なものか、それとも非物的なものか、③また、感覚的な事物から離れて存するものか、それとも、感覚的事物の中に、それらのもとに実在するものか、と問題提起をしている。これらの問題がスコラ哲学へとひきつがれたとき、これにどう答えるかが、キリスト教の教義との連関において重要な問題となり、いわゆる普遍

論争がひきおこされるのである。

論争は、普遍は実体として存在するとみる実在論と、個物のみが実在し、普遍は名目にすぎないとみる唯名論との二つの陣営に分かれる。

実在論を主張した代表的人物として、アンセルムスが挙げられる。かれの見解は、『プロスロギオン』におけるいわゆる神の存在の本体論的証明に現われている。かれは、まず神を、「それよりも大なるものは何ものも考えられ得ないようなもの」と規定し、この規定を人が聞いたとき、神の観念が人間の知性の内に存在したことになると言う。ところで、これによれば、先述の神の規定からいって、知性の内に存在するものは、事物の内にも存在しなければならない。なぜなら、事物の内には存在するものの方が、ただ知性の内にしか存在しないものよりも大であるからである。このようにして、かれは、神の観念すなわち普遍から神の実在をひき出す、いわゆる本体論的証明をおこない、普遍が実在することを主張した。

アンセルムスのこの観念から実在をひき出す証明の仕方に對しては、たとえば修道士ガウニロらの反対があったが、理論的な面で、アンセルムスの実在論に対する唯名論の立場の代表者として挙げられるのが、ロスケリヌス（約一〇五〇—一一二〇）である。かれによれば、個物のみが実在するので

あって、普遍はたんに音声 (vox) あるいは音声の息 (flatus vocis) であり、実在性をもたない。さらにかれは、部分と全体との関係について、部分は本性上、その全体よりも先なるものであることを主張し、キリストの三位一体論を、三神論として、すなわち父、子、聖霊がそれぞれ実体であることを意味するものとして解釈した。

ロスケリヌスの唯名論的見解は、具体的な個別の実在を肯定し、教会の権威や教義を空洞化する傾向をもっていたため、一〇九二年、異端とみなされている。かれの見解は、後に十四世紀におけるウィリアム・オッカムを中心とする唯名論とスコラ的思惟批判の思想の、理論的な前提となった。

アンセルムスとロスケリヌスの両端をなす見解に対して、第三のものともいえるのがアベラルドゥスの見解である。

ロスケリヌスの弟子でもあり、つとに透徹したディアレクティカの駆使によって声名高いアベラルドゥスは、実在論に對して鋭い批判を展開した。かれによれば、人とならばとは、共に動物という類にぞくするが、もしこの類すなわち普遍が実在するとすれば、この一つの普遍的実体が、理性的と非理性的という相矛盾する性質をもつことになるが、これは不合理である。その他、かれは、普遍が実在するとすれば、個物の偶性や特性が説明できないことを論証的に示した。このようにしてかれは、諸事物における普遍と個物との密接な連関

をみぬき、實在論的立場では矛盾に陥らざるをえないことを指摘したのである。

アベラルドゥスの鋭い指摘の前に、實在論者たちは見解を和らげ、バスのアデラルルらのように、個物が存在することを認めた上で、類、種などの普遍は、一つの個別的事物の異なる状態 (status) であると主張する説も現われた。たとえばソクラテスは、個物であると同時に種々の「状態」において人間であり (種)、動物である (類)。「状態」としての普遍は、さまざまな異なる個物の内に、異ならないものとして、すなわち「無差別的に」實在するとされる。このような「無差別説」は、普遍が個物に内在的に實在し、両者が密接に連関していることをとらえた点で、實在論を緩和した見解とみなされる。しかし、アベラルドゥスは、個物が「状態」の推移によって特殊にもなれば普遍にもなるというこの無差別説に対しても、数々の論理的矛盾を指摘した。

では、アベラルドゥス自身の見解はどのようなものであるか。かれは、普遍を実体的な實在とする實在論の見解に反対すると共に、普遍を「音声の息」とするロスキリヌスの見解にも反対し、普遍は、意味をもつ言葉、すなわちたんなる vox ではなくて sermo である、と主張する。かれによれば、類、種すなわち普遍は、人間の思惟によって個別的事物から抽象された概念であって、決して實在ではなく、個物間相互

の「相似性」を示すものである。すなわち、普遍は、思惟が個物から抽象するものとして、個別的事物の内にある (universalia in re) と同時に、思惟によって抽象され、人間の思想の内に概念的にあるものとして、個別的事物の後にある (universalia post rem)。同時にかれは、この「相似性」という普遍的概念は、究極的に神の理念の内にその基礎をもつものであるとし、その意味で、普遍は、個別的事物の前にある (universalia ante rem) とする (この立場は概念論といわれる)。

アベラルドゥスの見解は、實在論を批判しながら唯名論の問題性をもついた点で、唯名論を一步前進させたとも解し得るだろう²⁰⁾。とくに、教会側にとっては、個物が實在し普遍は概念であって實在ではないとする説は、神の絶対的な實在性を否定することに通ずるため、異端とみなされ、一二二年、かれの諸著が焚書とされている。

以上のように、十一、十二世紀における普遍論争は、普遍と個物の関係という哲学上の一つの根本問題に正面からとりくんだ点で、注目に値する。教会の保守的な正統派は、おおむね實在論を支持し、唯名論の見解を危険視する傾向にあった。しかし、スコラ哲学発展期の当時において、實在論と唯名論とは決定的に対立してスコラ的思惟をゆるがすまでには至らず、むしろ、事態は、両者の対立点を明確化すること

によってスコラ的方法の論理を鍛えあげる方向へと進んでゆく。じっさい、アベラルドゥスの解答は、後にスコラ哲学の完成者といわれるトマス・アクィナスによって継承・発展されることになる。实在論的見地のもつ保守性に対する唯名論的思惟の革新性が真にその力を発揮するには、十四世紀のウィリアム・オッカムらの出現をまたなければならない。

(4) 十二世紀における古代研究の発展

十二世紀は、また、古代ギリシア・ローマの文化への憧憬が高まった時期でもあった。ホメロス、プラトン、ウェルギリウス、キケロらが重んじられて、古代精神とキリスト教とが自由かつ素朴に結びつけられ、その思想が洗練されたラテン語と優美な文体とによって表現された。当時の学問的中心地の一つ、シャルトル学院のベルナルドゥスは、古代の著作者たちを巨人にたとえ、自らを巨人の肩にのる小人のようなものであると称し、古代研究の重要性を強調した。シャルトルでは、プラトン主義の傾向が強く、またもう一つの中心地、サン・ヴィクトルの修道院では、新プラトン主義的・アウグスティヌス的な神秘主義思想が中心を占めていた。

そうはいっても、当時西欧に知られていた古代の文献はきわめて限られていた。後述するように、十三世紀の西欧は、古典古代の文化的遺産の継承によって独自の発展をとげてい

たイスラム文化の受容をとおして、真に偉大な古典文化の全貌を知ることになるのである。

そのイスラム文化摂取の歩みは、大体において、十二世紀、ギリシア・イスラムの文献のラテン語への翻訳活動の開始によって始まるというてよい。西欧は、はじめ、十字軍によって武力でイスラムと対決していたが、しだいに、イスラム文化の理解と摂取を通じて、イスラムをキリスト教化し、同時に、西欧文化を発展させるべきであるとする傾向が強まり、翻訳活動が始まった。その中心地としては、スペインのトレドやイタリアのシチリア島などが挙げられる。それらの地で、たとえばアリストテレスの『分析論』、『トピカ』、『詭弁論駁論』、『気象論』などがギリシア語から直接にラテン語へと翻訳されたほか、プトレマイオスやエウクレイデス、プロクロスらの古代の重要な諸文献や、アルキンディ、アルファラビ、アヴィチエンナ、アヴェロエスら、イスラムの哲学者たちの著作が、ギリシア語あるいはアラビア語から、ラテン語へと翻訳された。古代ギリシアとイスラムの諸思想が画期的な影響力を発揮するのは次世紀をまつてであるが、ともあれ、十三世紀の知的成熟を前にして、豊かな感受性をもって古典文化へ憧憬のまなざしを向け、多彩な文化的営みをおこなった十二世紀という時期は、しばしば（たとえばC・H・ハスキンス『十二世紀のルネサンス』においての

ように)、近世ルネサンスの精神に比せられてさえもいるのである。

V 十三、十四世紀におけるスコラ哲学的思惟の

成熟と衰退

(1) イスラム思想の摂取とアリストテレス哲学

封建制の安定を基盤にして、十三世紀初めの法王イノセント三世の時期には、ローマ法王権は極盛を誇り、スコラ哲学も完成期を迎える。スコラ哲学が完成されるにあたって、当時、諸大学の組織が整えられたことの意義は大きい。とくに、パリ大学は、法王が積極的に介入して全キリスト教界の学的指導者としての位置を与えられ、各国から多くの学者や学生が集まった。⁽²²⁾パリ大学、とくにその神学部を舞台に、スコラ哲学的思惟が、前世紀から移入されつつあった古代哲学やイスラム思想の批判(対決)と摂取を通じて、成熟をとげた。

前述のように、古代哲学の諸文献は、アラビア語からばかりでなく、直接ギリシア語から翻訳されたものも少なくなかったが、しかし、西欧の人びとが古代哲学を内容的に理解するさいには、イスラムにおけるその解釈が、決定的な影響を及ぼした。ここで、イスラムにおける古代哲学研究の特色に

ついて一言触れておこう。

八世紀後半から十二世紀にかけて、封建的イスラム世界は、プラトン、アリストテレスの哲学、エウクレイデス、アルキメデス、アポロニオス、プトレマイオスらの科学の成果をうけつぐと同時に、イラン、インド、中国などの諸科学を吸収し、東西の文化が融合した高度のイスラム文化を開花させていた。⁽²³⁾ギリシア思想にかんしては、九世紀初め、バグダードに建設された「智の家」とよばれる研究所において、医学、数学、哲学など幅広い分野の大量の文献が、組織的に、あるいはシリア語を介して、あるいはギリシア語から直接に、アラビア語へと翻訳された。

さて、アリストテレスのほとんどの著作がアラビア語に翻訳されたことによつて、イスラムの哲学的思惟の発展にとつて実り多い成果がもたらされたといえよう。しかし、イスラムに受容されたアリストテレス哲学は、著しく新プラトン主義的な色彩を帯びたものであった。それは、プロティノスとプロクロスの著述が誤つてアリストテレスのものとして翻訳され、それがアリストテレス理解に決定的な作用を及ぼしたからである。すなわち、プロティノス『エネアデス』第四卷と六巻からの抜粋が『アリストテレスの神学』の名で、また、プロクロス『神学綱要』からの抜粋が『純粹善論』の名で(後にラテン訳のさいは『原因論』とされた)広められ

た。西欧のキリスト教会にとっては、古代の諸文献とイスラム思想との流入は、一面でそれまで未知であった哲学的視野の拡大であったと同時に、他面でそれは、異教の哲学の受容であり、しかも、その中で、汎神論へと通ずる新プラトン主義のアリストテレス主義が中心を占めているという危険な側面をもっていたのである。

十三世紀における西欧のキリスト教界は、アリストテレスの諸著作を前にして、当初は、急激に開かれた人間の理性的・学的営みの広大な視野にとまどいを覚え、批判、対決を経ながらも、しだいにそれらを摂取し、そこから新たな問題を展開させながら自らのスコラ哲学の体系構築へと向かってゆく。次に、かれらが提起し論争した諸問題をめぐって考察をすすめよう。

(2) スコラ哲学体系の構築とその批判

アリストテレス哲学に対する態度によって、当時の哲学的流派は三つに大別され得るだろう。第一に、本質的にアウグスティヌス主義に依拠しながらも、ある程度までアリストテレスを摂取しようとする立場で、托鉢修道会の一つフランシスコ会がこの立場に立ち、ボナヴェントゥラ（一二二一—七四）に代表される。第二に、アリストテレス哲学をキリスト教の神学の中へ積極的にとりこみ、両者の調和をはかろうと

する立場で、同じく托鉢修道会のドミニコ会がこの立場に立ち、アルベルトゥス・マグヌス（一二〇六—八〇）、トマス・アクィナス（一二二四／五—七四）に代表される（そしてトマスによってスコラ哲学の体系的展開、その集大成が達成される）。ところで、これら二つの立場と著しく対立するのが次の第三の立場、すなわち、アリストテレス研究そのものを目的とし、第二の立場のようにキリスト教神学と調和させようとはしない立場である。これは、基本的にイスラム哲学者アヴェロエスのアリストテレス解釈をうけ入れた点から、ラテン・アヴェロエス派ともよばれ、シゲルス・デ・ブラパンティア（約一二三五—八二）に代表される。

さて、トマスによるスコラ哲学の体系的展開は、主著『神学大全』においてなしとげられる。⁽²⁵⁾この著作でかれは、それまでのキリスト教界における神学的・哲学的諸問題を総括し、アリストテレス哲学をも利用しながらそれらに解答を与え、その集大成した内容を綿密なスコラ的方法によって学的に展開した。

とくに注目すべきは、神を頂点とする一切の存在者のヒエラルヒー的秩序の思想が全面的に展開されたことである。これによれば、神はすべての有 (ens) の究極的な根源として「存在そのもの (esse ipsum)」であり、そこにおいては本質と存在とが一致している。神を除く他のすべての有は、神

の「存在そのもの」を分有することによって存在し得るのであり、その分有の度合に応じて、上から天使、人間、動物、植物、四元素と等級づけられ、世界は目的論的な階層をなしている。天使は非質料的で形相のみから成るが、本質と存在とは神におけるように一体となっていない、両者は分離された上で合成されている。すなわち、神とは異なって純粋な現実体ではなく、一種の可能性が混入している。人間の知的魂も質料的なものを超え出ることができるといふ限りで天使に準ずるが、しかし人間の魂である以上、身体すなわち質料的なものとの密接な連関を必要とする。そして、人間および下位の諸段階はすべて、質料と形相との合成体である。このようにトマスは、封建盛期の思想家にふさわしく、アリストテレスの概念を用いて、キリスト教的なヒエラルヒーの世界像を全面的に展開したのである。

われわれは、トマスの思想の中に、これまでのスコラ的思惟がたどりついた到達点、すなわち神学的な哲学の完成をみることができるといえる。しかし、同時にそれは、すでに当時から、とくにラテン・アヴェロエス派からの反論を伴ったものであり、スコラの思惟の完成は、同時にその解体の萌芽を内にはらんだものであった。次に、トマスの正統派（ないしフランシスコ派）とアヴェロエス派との論争に焦点をしばり、十三世紀の最も主要な哲学的論点とみられる、①信仰と理性、②

創造と世界の永遠性、③魂の不死、④能動理性と人間的思惟の四つの問題をめぐって、対立点を明らかにしよう。アヴェロエス派は正統派に対して、その自然主義的でラディカルな主張を断乎として譲らなかつたため、あいつぐ禁令（パリ司教ステファン・タンピエによる一二七〇年と一二七七年の禁令が有名である）によって弾圧されたのである。

啓示・信仰と理性的思惟との関係の問題は、
①信仰と理性

キリスト教的思惟にとつては、教父期より一貫して問われてきた主要テーマであつたが、今や、アリストテレス哲学という壮大な理性的思惟の体系を目の前にして、両者の関係の問題が再び前面に出てくる。これに対するトマスの解答は、前述のように、哲学を神学体系の中に調和的に位置づける立場である。かれは、師アルベルトゥス・マグヌスの見解をうけつぎ、哲学と神学との区別と連関とを述べる。すなわち、両者の区別にかんじていえば、哲学は「自然の光」の内に成立し、理性をとおして諸事物をそれ自体として考察するのに対して、神学は「恩寵の光」の内に成立し、啓示の導きによって諸事物を神との関係において被造物としてとらえる。両者はこのように区別されながらも、理性は神に由来するのであるから、哲学と神学との間に矛盾が生ずるはずがない。トマスのこの主張は、「恩寵は自然を排除せず完成する」の言葉に端的に現わされる。

フランシスコ会のボナヴェントゥラは、本質的にアウグスティヌスの伝統に立っており、どちらかというと人間の魂の神への上昇、神との究極的な一致に最大の関心をおいているため、信仰と啓示の意義を強調する傾向にある。しかし、だからといって哲学の意義を認めないのではなく、かれの思想には、アリストテレス哲学の受容の跡も数多くみられる。それゆえ、ボナヴェントゥラも、基本的には、トマスと同様、哲学と神学との調和的統一の立場をとっていたとみてよいであらう。

この問題に対するトマスの解答と決定的に袂を分かつのは、ラテン・アヴェロエス派の見解である。イスラム哲学においても、イスラム神学と哲学との関係は中心問題の一つであり、この問題にかんしてアヴェロエスは、哲学と神学との二つの領域をきつぱりと分離し、両者は同一の真理へ向かうという目的をもつにしても、進む道は別であると主張した。しかもかれは、ある命題にかんして哲学と神学とが矛盾した場合、聖文の方に比喩的解釈を施せば矛盾は解決する、と述べたが、これは、哲学的真理の方が啓示よりも優位であるとする思想を内包しているといえよう。アヴェロエスのこの見解を西欧においてひきついだラテン・アヴェロエス派は、たとえ哲学における理性的探求のけっか啓示と矛盾する見解に到達したとしても、それをトマスらのようにあえて啓示と一致

させようとはせず、哲学の領域での帰結を主張して譲らなかつた。それゆえ、F・ファン・ステーンベルヘン⁽²⁶⁾は、かれらを「根底的なアリストテレス主義」とよんでいる。この立場は、教会当局によって二重真理説として異端を宣告された。かれらの見解は、理性的思惟の宗教からの自立を主張することへと通じ、スコラ哲学の崩壊を示唆したものである。

② 創造と世界の永遠性

トマスによれば、神は、自己の内から自由に創造した。この *ex nihilo creatio*こそ、教父以来のキリスト教神学の原点であつた。トマスは、この創造の問題は、三位一体の神秘を前提としており、哲学的探求を超える啓示の領域にかかわるとする。それゆえ、かれは、この問題は哲学的に論証できることではなく、信仰によってとらえられると主張した。フランシスコ派は、創造とは世界が時間的な始まりをもつことであり、これは哲学的に論証できるとはするが、やはり無からの創造を前提としている点で、トマスとの間に基本的な対立点はない。

このトマスの見解と根本的に対立するのが、ラテン・アヴェロエス派の人びとである。かれらは、アリストテレスおよびアヴェロエスに従って、*ex nihilo nihil*の見地に立ち、無からの創造説を否定し、世界における物質とその運動の永遠性を主張して譲らなかつた。

③ 魂の不死

人間の魂の不死は、啓示に説かれる真理であり、トマスはこの見解を保持する。しかし、かれは、アリストテレス的に、人間も、実体形相である理性的な魂と質料である身体との合成であると考えており、もしこのように両者の密接な結びつきを主張するならば、身体が消滅した時でも魂は不死であるといひ得るだろうか。かれによれば、魂は、たしかに身体との結合を不可欠としているとしても、本質的にはそれ自体、身体に依存せず、身体と分離しても活動できるのであるから、身体が消滅によって影響はうけず、不死であるとされる。

この見解に対し、魂は可死的であり、身体が消滅と共に消滅するとするアヴェロエス派の見解は、まっ向から対立するものであった。

④ 能動理性と人間の思惟

能動理性 (intellectus agens) の問題については、アリストテレス『デ・アニマ』第三巻のヌース・ポイエーティコス の解釈から始まって、古代以来、イスラムの哲学においても、哲学的考察が重ねられてきた。そして、十三世紀の西欧キリスト教界において、ヨハネ伝の光の説やアウグスティヌスのな照明説と結びついて、認識の問題や人間の思惟の自立性の問題として、活発な論議の対象となった。

トマスは、有限な人間理性に固有な可能的理性も能動理性

も、共に人間の魂の内に内在すると考え、それによって、人間には自立的に思惟する能力がある——能動理性も究極的には神の知的光の分有であるにせよ——ことを主張した（この点で、トマスの思想は、同じく能動理性を人間にぞくするものとしたフランシスコ派が、むしろこれを人間の思惟の不十分さの主張と結びつけ、だからこそ神の言葉から発する光の照明にたのまなければならないとしたのとは異なる）。トマスは、人間の思惟の自立性と共に、意志の自由をも、能動理性の人間への内在によって基礎づけようと試みたのである。

これに対し、シゲルスらは、アヴェロエスの解釈に従って、すべての人間に共通なただ一つの理性が存在するのみであるという見解（理性単一説）を提起する。トマスは、もしアヴェロエス派の言うようであるならば、人間の思惟は諸個人にぞくさないことになり、思惟の自立性も意志の自由もなりたたなくなると反論した。ところで、これまで、トマスのこの反論やアヴェロエス派に対するステファン・タンピエの禁令の内容から、シゲルスらは意志の自由を否定したという解釈がなされてきた。しかし、禁令からただちにこの解釈をひき出すことは難しいと思われる。むしろ、かれらは、恣意的な意志を否定したのであって、人間の自由な意志を必然性との連関で考えていたと解釈することもできるかもしれない。ともあれ、近年 H・ライが、アヴェロエス派の理性単一

説を、すべての人びとが平等に、能動的な理性をもっていることとの主張であると解釈し、ここに、ヒエラルヒー的に秩序づけられた封建制度に⁽²⁷⁾反対する見解をみているのは、注目すべきであると思われる。

(3) オックスフォード学派の特色

キリスト教界における神学研究の中心としての任務をおびていたパリ大学とは異なつて、オックスフォード大学では、プラトンのアウグスティヌス主義の伝統の上に、ある程度自由にアリストテレス哲学を導入し、独自の学風を築きあげていた。ここでは、アリストテレス哲学の経験主義の側面にくに関心がもたれ、イスラムの諸文献から数学と自然学が積極的に学ばれた。

学派の創始者ロバート・グロステート(約一一七〇—一二五三)は、アウグスティヌス主義の光の説をうけつぎながら、光学によって自然的世界の構造を明らかにしようとした。そのさい、エウクレイデスの幾何学を適用し、自然現象を形や運動の規則に還元して、その結果を実験によって検証することを試みた。

この数学的方法と実験とを結合した自然探求の方法論は、かれの弟子ロジャー・ベーコン(約一二二二—一二九二以降)にひきつがれる。かれは「実験科学」の名を広めた。「すべ

ては実験に依存する」、「もし数学を知らなければこの世界のものとを認識することは不可能である」などの言葉には、実験や観察、厳密な数学的論証を重んずる姿勢が明らかである。さらに、かれは、『オプス・マイウス』において、人間の無知と失敗の原因として權威への服従や一般的偏見などの四つを挙げているが、これは後のフランシス・ベーコンのイドラ説を想起させる。

かれらは、基本的には伝統的なアウグスティヌス主義の思维の枠内にとどまっていいたものの、実験や数学を重んずる経験主義的な学風を築きあげ、ドゥンス・スコトゥス、ウィリアム・オッカムらの近代的思维への方角を示す思想を育くんでいったのである。

(4) スコラの思维の崩壊へ

十三世紀末には貨幣地代が広まり、都市や手工業、交易も発達して最初の資本が蓄積されるなど、封建的生産様式の衰退のきざしが見えはじめてくる。⁽²⁸⁾思想的にも、すでにトマス的な体系的総合に対する批判的見解が提起されており、スコラの思维はしだいに崩壊の過程をたどり、近代的思维の出發が準備されることになる。十三世紀末から十四世紀におけるこの思想傾向を端的に示すものとして、ドゥンス・スコトゥス(一二六五/六—一三〇八)からウィリアム・オッカム(約

一二九〇／一三〇〇—一三四九、そしてオッカム派へと至る、経験を重んじ、具体的事実に立脚しようとする諸見解がとくに注目される。

これらの見解は、オックスフォード学派の数学や実験科学を重視する学風の中で生まれてきたものであって、神学の領域とは異なる経験的事実の独自性を認識し、後者においては事実にくすした探求の姿勢を貫こうとする傾向が強まる。

スコトゥスは、哲学と神学とを厳密に区分し、神学は、啓示と信仰とを対象にするのに対して、哲学は、理性的思维による論証の可能なものを対象とすると考える。たしかに、これにあっては、アヴェロエス派とは異なつて、哲学は究極的には神学に矛盾しないという伝統的見解に基づいており、二重真理説ではない。しかし、かれは、理性のかかわる学問の理想を明証性と確実性に見、幾何学的な学問を厳密な意味での学の模範とし、それを哲学にも適用しようと考えており、神学的要素を除き去つた学的思维の発展に、大きく道を開いた。

学問の理想を明証性と確実性とにみたスコトゥスの見解は、オッカムによつていつその展開をとげる。オッカムの思想は、経験と数学的方法とを重んずるオックスフォードの思想運動の一つの帰着点といつてよい。かれによれば、明証的な認識は、抽象的な觀念の關係にかかわるものではなく、

直観的な感覺的認識にかかわるものである。感覺的認識こそが唯一の確実なものである。この主張は、どんなものも、もしそれが経験的直観によつて確認されないならば、事実として肯定してはならない、という主張に結びつく。したがつて、あるものが他のものの原因であることを確かめるさいにも、両者の關係が経験によつて事実に確かめられることの必要性をかれは説く。なお、かれは、必要のない實在の数をいたずらに増やすことは無駄である、という思维經濟の原理（「オッカムの剃刀」とよばれる）を重視していた。

オッカムは、スコトゥスの個物重視の思想を發展させて、唯名論を主張する。かれによれば、實在するのは個物のみであり、普遍は記号シグナムもしくは個物を代表する名辞テルミヌスとしてとらえられる。すなわち、すでにスコトゥスは、トマスが個別化の原理を質料の内においた（「量的に限定された質料」）のとは異なつて、「このものの性（*haecceitas*）」をもつて個別化の原理とする。とはいへ、かれは、普遍問題にかんしてはトマス説をとり、個物において普遍が實在すると考えていた。この点にかんして、オッカムは、スコトゥスになお残つてゐる實在論的傾向を払拭し、かれの個物重視の思想を唯名論の立場でおしすすめた。この立場に立てば、實在するものは個物のみであるから、スコトゥスの考えるような個別化の原理（「このものの性」）は不必要となる。オッカムによれば、個

物は直覚によってその存在が明確に知られる。普遍とは先述のように知性によって作られた記号であり、個物の代表である。⁽²⁹⁾そして知性はこの普遍を、直覚の後に知性の中にとどまるところの習性に働きかけることによって形成するのである。この見解は、普遍の基礎を客観の側におかないことによって主観主義的であり、後のバークリの考え方にも通ずる側面をもつことについては、三宅剛一氏も指摘するところである。⁽³⁰⁾

オッカムによる唯名論の形成には、初期スコラ学の普遍論争におけるロスケリヌスらの唯名論的見解の継承があるが、しかし、十四世紀に位置するかれの見解には、なによりも、経験的世界における個物を重視し、トマス的なスコラ体系を批判するという革新的な意義が強く含まれていた。それゆえ、この唯名論の思想は当時幅広い広がりをもて、「新しい道」とよばれる哲学潮流をうみ出している。K・マルクスが『聖家族』で示唆するように、唯名論は「一般に唯物論の最初の表現である」と言うことができるであらう。⁽³¹⁾

オッカムの革新的な思想は、科学の領域でも、アリストテレス的・トマスの自然観をうち破る方向に向かっていった。たとえば、オッカムには、性質の変化の内に量的増減をみようとする思想があるが、オッカム派のひとりニコール・オレムは、この量的変化を座標に表示する方法を示した。このよ

うに、アリストテレス的な質的自然観から量的自然観への変化を示す見解は、ガリレオらの近代的な運動論を準備したと考えられる。また、オッカムには、完結もせず終点もない空間的無限を實在とする思想の萌芽があるが、オレムはこれをおしすすめ、後のニュートンの絶対空間を予想する「想像空間」の思想を述べている。さらに、オレムは、運動の相対性の考え方から地動説の可能性をも示唆しており、コペルニクスの思想をある意味で先どりしている。⁽³²⁾

このように、スコトゥス、オッカム、オッカム派と連なる経験的世界と個別的事実の重視の思想は、封建的・スコラ的思惟を崩壊へと導く思想潮流の中で一つの中心的な役割を果たしたといえるであらう。

むすび

最後に、以上で考察してきた西欧封建期における哲学的思惟の特色を次のようにまとめることができる。

第一に、いうまでもなくそれは、キリスト教と密接に結びつき、文字どおりキリスト教の哲学といえるものであった。教会と僧侶が学問の主な担い手であり、神学の発展と哲学的思惟の展開とは不可分な形ですすめられた。ここでは、総じて、キリスト教的思惟があらゆる思考の出发点であり基礎で

あった。

第二に、それは、現実の封建体制に対して肯定的であった。キリスト教はすでに奴隸制を基礎とするローマ帝国において体制イデオロギーの地位を占めていたが、農奴制を基礎とする封建制の展開にさいしては、それはひきつづき支配的イデオロギーとしての機能を十分に果たした。神による無からの創造、三位一体、原罪、恩寵、救済、信・愛・希望などの教説は、人々の目を現実の生活から天上へと向けさせ、現実は今世のためのものであり、生活の意義はひたすら信仰に依存するものとされた。スコラの思惟の崩壊につれて、人びとの関心はようやく経験的世界と自然そのものへと向かうようになったが、封建期の哲学的思惟は、全体としてみれば、とくにそのヒエラルヒーの世界像に顕著にみられるように、現実の封建的秩序を反映するものであった。ここでは、法王や皇帝を頂点とするヒエラルヒー的秩序は、神によってつくられた永遠なものと考えられ、すべてが神聖のベールでつまれていった。

第三に、このようにキリスト教が哲学的思惟を全体として包含していたために、封建制や教会に対する反抗も、宗教的形式をとっておこなわれた。その例として、アヴェエロエス派の二重真理説、また本稿では触れなかったが、エックハルトの神秘主義や、カタリ派などの多くの異端が挙げられる。

第四に、しかしやはりそこには豊かな人間的思惟のいとなみがあった。上述したような、普遍と個物の問題や、一と多、肯定と否定、矛盾と統一などの弁証法の諸問題、自由意志、善、愛などの倫理的諸問題など、哲学者たちは、古代からの思想的問題性をうけつぎながら、封建的なキリスト教的な思惟の制約内で考察をすすめ、人間的 reality に触れる思考もその中で展開させた。エリウゲナはすでに自然への深い関心を示していたが、やがて経験的自然への新たな接近も開始された。こうして、ギリシア・ローマ、イスラムの思惟によって媒介されて展開された封建期中世の多彩な哲学的思惟は、近代における新しい基盤の上での思惟の飛躍的發展に向けて、そのバトンを渡すのである。

(1) 本稿の執筆にあたっては、M・グラープマン、E・シルソン、M・ド・ウルフ、F・コプルストン、W・ヴィンデルバン、岩下莊一、井筒俊彦氏らの諸研究が前提となっている。

(2) 赤沢計真「西ヨーロッパ史研究における『封建制』論」『イギリス中世社会構造論』、青木書店、一九七五年、十三頁を参照。

(3) 芝原拓自『所有と生産様式の理論』、青木書店、一九七二年、一一六―一二九頁、小林良正『西ヨーロッパ封建制の展開』、大月書店、一九七〇年、六二―六九頁を参照。

(4) F・エンゲルス「原始キリスト教史によせて」全集二二巻、四四五頁。

(5) 土井正興『イエス・キリスト』、三一書房、一九六六年、

一九二頁を参照。

- (6) 弓削達『地中海世界』、講談社現代新書、一九七三年、一五九—一六四頁を参照。

(7) たとえばユスティヌス(約一〇〇—約一六四)は、ストア派の種子的ロゴスの説を用い、ヨハネ福音書にあるロゴスの思想を基礎づけた。すなわち、かれは、人間の理性は、人間の内に神の啓示によって種子としてうえつけられたロゴスであり、キリストはこの神のロゴスの完全な実現、理性そのものであるととらえた。

- (8) 三位一体説における弁証法の問題は、後にニコラウス・クザヌスによって思弁的に展開される。

(9) かれはまた、意志の原理は愛であるとする。人間の意志は、善にせよ悪にせよ、何かを愛さざるをえない。何を愛するかは倫理の問題が生ずる。最高の徳は至上者への愛(カリタス)であり、人間はエロースに発現しながら神からの愛(アガペー)にうながされてカリタスへと至る。こうしてアウグスティヌスは、プラトンのエロース論を媒介しながら、キリスト教の愛の思想を展開する。

- (10) *hierarchia* は、ギリシア語の *hieron* と *archē* とから由来し、神聖な秩序を意味することとなる(vgl., J. P. Migne, *Patrologia graeca*, III, 1889, S. 1162)。

- (11) 十二世紀頃までは、七自由学科を学ぶ小学生たちもスコラスティクスとよばれていた。

(12) 古典古代の文化が哲学的レベルで真にゲルマンの地に根づき始めたのは、エリウゲナからであったと思われる。かれは、「古い世界の崩壊しつつある学問と、ようやく新しく築きつつある若い民族〔ゲルマン民族〕の精神生活との間に、ヤヌスの

顔のように」位置づけた(vgl., J. Scotus Erigena, *Über die Einteilung der Natur*, hrsg. v. L. Noack, 1870, S. V)。

- (13) 車銘洲『西欧中世紀哲学概論』天津人民出版社、一九八二年、四九頁を参照。

(14) ジルソンは、新プラトン主義を基盤としてキリスト教的な体系を展開することについての限界をみている(『中世哲学史』渡辺秀訳、エンデルレ書店、一九四九年、三三頁を参照)。

(15) この見解は、十五世紀に、エリウゲナと同様偽ディオニシウスの影響を強くうけたニコラウス・クザヌスにおいて、対立物の一致の思想にまで発展される(岩崎允胤「ニコラウス・クザヌスにおける『対立物の一致』」『北大文学部紀要』第一二号、一九六四年を参照)。

(16) スコラ的方法については、グラープマンの *Geschichte der scholastischen Methode* (1909~11) の研究が重要である(vgl., H. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1957, S. 269)。

(17) 当時、ディアレクティカといえは、アリストテレス的な形式論理を意味していた。ストア派が、論理学的部門の中にディアレクティケーを定着させ、この名がマルチアヌス・カペラやカッシオドロスらによってラテン世界へと伝えられて以来、アリストテレス的な形式論理学は、ディアレクティカの名で論じられた。後に、十二世紀にアリストテレス論理学の全貌が知られるにおよんで、ロギカ(*logica*)の名が前面に出てくる。十三世紀半ばの論理学者ベトルス・ヒスパヌスには、『論理学綱要(*Summulae logicae*)』と題する著作がある(H・シヨルツ『西洋論理学史』山下正男訳、理想社、一九六〇年を参照)。

- (18) 十二世紀以前までは、アリストテレス哲学にかんしては、

いわゆる旧論理学、すなわちアリストテレスの『範疇論』と『命題論』そしてボルビュリオスの『序説』がそれぞれボエティウスの注を付して知られており、あとボエティウス自身の論理学関係の諸著が伝えられているにすぎなかった。

- (19) ガウニロは、たとえば最も美しい島は、考えられさえすればどこかに存在しなくてはいけないことになるが、それは不可能である、と論ずる。それに対してアンセルムスは、神の観念と最も美しい島の観念とを同等に扱うことに問題がある、と反論した。

- (20) 車銘洲はこの立場を「温和な唯名論」とみなしている。

- (21) 十一世紀にスペインで活躍したユダヤ人、アヴィチエブロンの『生命の泉』も、十二世紀半頃ラテン語に訳され、モーゼス・マイモニデスの著作と共に、十三世紀の西欧に多大な影響を与えた。

- (22) 最初の組織的な大学として認可されたのは、ボローニャ大学であり(一一五八年)、ここは法学研究の中心であった。その他、後述するオックスフォード大学が、パリ大学とは異なる学風を発達させる。

- (23) イスラム文化とは、イスラム教思想をその中核とはするが、決してイスラム教徒のみによって築かれたものではなく、宗教的寛容政策のもとで、キリスト教徒やユダヤ教徒たちも、自らの宗教を維持しながら、その発展に努めた。ゆえに、イスラム文化とは、イスラムによって統一された地域においてアラビア語を使用して発展した文化であると規定されよう(伊東俊太郎『近代科学の源流』中央公論社、一九七八年、一三五頁を参照)。

- (24) パリ大学では、アリストテレスの諸著作のうち、新たに知

られたいわゆる新論理学(『分析論前書』『分析論後書』『トピカ』『説弁論駁論』)を含めたオルガノン関係の研究は許可されたが、自然哲学関係や形而上学は禁止の対象となった。しかし、この禁令は空洞化し、じつさいにはその研究はすすめられていた。

- (25) トマス・アクィナスの思想については、稲垣良典『トマス・アクィナス』講談社、一九七九年を参考にした。

- (26) F. Van Steenberghe, *The philosophical Movement in the thirteenth Century*, 青木靖三訳『十三世紀革命』みすず書房、一九六八年、一二七頁。

- (27) H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Bd. 2, 1971, S. 147~188.

- (28) F・エンゲルス『封建制度の衰退とブルジョアジーの勃興について』全集二巻、三九四頁を参照。

- (29) 「代表」とは、中世論理学に特有な理論であり、P・ヒスパースによって展開された。それによれば、たとえば同じ「ひと(homo)」が、命題「ひとは走る」では個体を、命題「ひとは種である」では普遍を、命題「ひとは二音節から成る」では音声つまり素材を代表するとされる。オッカムはこの理論を普遍の問題に適用する。

- (30) 三宅剛一『学の形成と自然的世界』、みすず書房、一九七三年、一六一頁を参照。

- (31) K・マルクス『聖家族』全集二巻、一三三頁。

- (32) P・デュアムが、とくに十四世紀のこれらの科学的達成によって近代のガリレオらの科学革命に直接的な影響を与えられたと考えるのに対し、A・コイレは、両者の不連続性を強調する。われわれは、十四世紀の科学的思惟のもつ意義を認めなが

らも、しかし、全体としてはなおアリストテレス的・スコラ的世界観の枠内にとどまっていたために、大きな科学的躍進がはばまれていたと考えるべきであろう（E・グラント『中世の自然学』横山雅彦訳、みすず書房、一九八二年などを参照）。

ヘーゲルの市民社会論と現実的人間把握

橋 本 信

はじめに

現代は「危機の時代」であると言われる。たとえば、「危機の意識」は次のように表明される。「なすべきことと、現実になされていること、この大きな隔りは、われわれ自身の理性の衰退と現状改革の意欲の喪失を示すものという以外にいかにいえるようか。」⁽¹⁾たしかに現代は地球社会がその複雑な錯綜化のなかで、焦燥感をいやましにする危機的様相を、行方も定かでない激動と変貌の様相を呈している時代である。

焦燥感を駆り立てられながら、なおかつ行方も定かではないと見えてくるのは、現実の事態の進行に我々が出し抜かれていのではないかという危惧があるからである。この不安のゆえに、現代の危機的様相は一層深まるばかりである。

事態の進行が我々を出し抜いているのではないかという不安は、しかし実のところ、我々の事態把握の枠組が既にその寿命を終えんとしていることを告げているのではないか。現実把握の枠組がまさに現実において既に分裂をきたしており、我々の日常生活の自明な枠組も既に引き裂かれてしまつて、このような現在の枠組を我々の思考と行動の準拠枠とし

て選り取っていること自体が分裂であり、危機であるのではないか。そうだとすれば、我々が現在の枠組を選択していることそのものが問われなければならない。この問いかけは、我々の選択が本当にこうであって他ではありえないのか、という「自由な選択」への志向でもある。この志向は、現代を反省することによって自己解放を求めている人間たちの生きる意欲を動力としている。

しかし、現代への反省が「自由な選択」を志向すると言っても、それが別の枠組で既成の枠組を取り替えるだけのものであるとすれば、このことは、もうあらかじめ選択の枠組を決定されたものにしてしまうのであるから、もはや「自由な選択」ではなく、強要される選択になってしまうであろう。したがって、「自由な選択」ということが反省され、問われなければならないであろう。

かくして、現代への反省は、現代へ継承されている近代社会の枠組の反省へ我々を向かわせる。「自由な選択」そのものが「自由競争」と短絡される現状において、現代に通底している近代市民社会の自由観と人間観が問われなければならないからである。すなわち、「自由」が「選択の自由」にのみ一面化され、「選択の自由」が「競争の自由」に転じ、「競争の自由」が「競争しない自由」を排除し、「自由な選択」が「自由競争」とみなされる近代市民社会の枠組が問われな

ければならない。

近代市民社会を分裂態として把握する哲学者ヘーゲルは、近代市民社会を生きる諸個人の思考と行動の枠組そのものを問題にする。「分裂をもたらすのは哲学ではない、分裂は既に生起したのであり、哲学は分裂のしるしなのである⁽³⁾」とするヘーゲルは、近代市民社会の自由観と人間観をその分裂の止揚に向けて概念把握しているのである。

我々は、現代に通底する近代の現実的人間の「確信」と「真実態」を解明しているヘーゲルの概念把握の論理を再構成することによって、現代を反省する我々の問いかけを確かなものにすることができるとであろう。

(1) 『現代文明の危機と時代の精神』(岩波書店、一九八四年) 編集部序文。

(2) 見田宗介氏は「論壇時評」(一九八五年三月二八日付朝日新聞夕刊)で、教育の「自由化」論議に関して、「自由といえは自由競争と短絡するのは、人間はすべてエゴイストであるというまずい人間観である」とし、「競争を強いられるほどに過酷な不自由はない」との鋭い指摘をいくつか、問題の性格が「近代世界総体の〈自由〉の観念の実質を、具体的に問い返すことなくしては、解かれることのない構造をもっている」との分析を行っている。私のこの論文は氏の鋭い指摘と分析に触発されている。

(3) Hegel, Philosophie des Rechts : Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. v. Dieter Heinrich,

一、現実的人間の「確信」と「真実態」

近代の「市民社会」を生きる諸個人、現実的人間の自由観をヘーゲルは「恣意」(Willkür)として把握する。すなわち、「人が自由という場合にも、最も普通の表象は恣意の表象である。」 (§15 An. 傍点筆者⁽¹⁾) 現実的人間の「確信」(自己了解)としては「恣意」が「自由」とみなされる。「市民社会」は徹頭徹尾「全体が媒介の地盤」 (§203 Zu.) であり、この媒介の地盤において「一切が個々人の恣意に任されているように見える」 (§189 Zu.) のであり、この「確信」の成立地盤は「市民社会」である。この成立地盤においては、「自由」を「恣意」とみなす現実的人間の「確信」が根付いており、この現実的人間の自由観は「市民社会」において不断に再生産されて自明なものになる。

この自由観は現実的人間の自己了解としての人間観と不可分である。つまり、「市民社会」を規定する「欲求の体系」において、「この欲求の立場では、人が人間と呼ぶものが表象にとって具体的なものである」 (§190 An.) とされる。「欲求の立場」に拠る人間把握が現実的人間の人間観であり、この「欲求の立場」に拠る自由観が「恣意の表象」なのであ

る。

「欲求の立場」とは、「主体がその区別されたあり方にまで規定され、したがって特殊なものとして妥当している相關、関係の立場として、自然的意志の内容が生じる場」 (§123 An.) である。「自然的意志の内容」は「意志の自然と外的現実との諸規定」 (§14) としての所与的内容であり、別言するならば、人間たちが「一つの生きたものであることにも、ばら基⁽²⁾く」 (§123 Zu.) ことによって目的とする諸欲求にはかならない。「自然的意志」はこの所与の欲求としての己れの内容に縛りつけられているが、「欲求の立場」ではこの内容は「自己内反省的意志に属するものとしては、福祉ないし幸福という普遍的目的に高められている。」 (§123 An.) 人間たちは、彼らの生活に即して見い出される諸欲求を「満足の一全体たる幸福」 (§20) という一つの共通な枠にはめ込んで、あれこれの個々の欲求や衝動に左右されてはいないのである。

「欲求の立場」に拠っている諸個人をヘーゲルが「反省的意志」の形態で把握する場合、「反省的意志」は「感性的なもの」と「思考的普遍性」との二つの要素をもっている。⁽³⁾ 後者の要素が所与的内容の素材に「形式的普遍性」をもたらし、かくして「幸福」が自己目的とされる。すなわち、「反省的意志」は所与の内容を幸福の可能的内容として、あれこれの

可能的内容を選択することによって、幸福という目的を実現しようとするのであり、この「反省的意志」には「欲求の立場」に拠る人間把握、つまり、現実的人間の人間観が反映されているのである。

「反省的意志」の立場における「意志の自由」、つまり、幸福の内容とみなされる諸欲求を選択する自由が「恣意」である。幸福の内容に対して、「自分自身のものとして関心をもち、あるいは関心をもつべきものに対して、人間たちは活動的であることを意欲する」 (§123) のであり、このような「形式的自己活動性」 (§15 An.) が「恣意」の本質的要素である。この「自由な自己規定という形式的要素」 (ibid.) が「恣意」に内在していることをヘーゲルはまずは肯定的に強調し、「恣意」は全てを捨象することができるがゆえに選択をすることができる⁽⁴⁾とする。この「自由な自己規定」は「選択の自由」として本質的であり、それゆえに、「自由」の表象としての「恣意」は「選択の自由」に帰着するのである。

こうして、「市民社会」を成立地盤とする現実的人間の「確信」(自己了解)の立場は、「恣意」を「自由」とみなし、「反省的意志」を人間の真実態とみなす「欲求の立場」である。この「表象」の立場をヘーゲルは「概念」の立場に高め、現実的人間の「真実態」を洞察しようとするのである。

る。

「恣意」は全ての所与的内容を捨象することができる「自由な反省」として (§16)、「自由な自己規定」を本質内在的要素としているが、この要素は「恣意」の形式的側面ではなく、内容的側面は「恣意にとって与えられたもの」 (§15 An.) にすぎないのであり、この側面からすれば「恣意」は「内的であれ外的であれ、所与的内容と素材とへの依存性」 (§16) を脱却しないでいる。そこから、ヘーゲルは「恣意は、それが自由であるとされるならば、一つの錯覚と呼ばれる」 (§15 An.) とするのであり、「恣意」は「人間の概念にふさわしくない一つの現実存在に属する」 (§15 An.) とさえ言うのである。

ヘーゲルによれば、人間把握には「二律背反」をなす二つの立場があり、一つは「人間の概念にふさわしくない一つの現実存在に従って人間を総じて自然的存在者として解する」立場であり、一つは「精神としての、自体的に自由なものである人間の概念に固執する」立場であり、この二つの立場が「二律背反」を形成しているとする (§57 An.)。「恣意」はこの「二律背反」をいわば体現しているかぎりでの「意志の自由」であると捉えることができるのであり、そうであるからこそ、ヘーゲルは「恣意」を「矛盾としての意志」 (§15 An.) として把握するのである。

この「二律背反」の止揚、矛盾の止揚として「自由」ないし「自由意志」が開示される。「恣意」の対目的には無規定な、己れの規定性をかの素材に見出す普遍性の真実態は、自己自身を規定する普遍性たる意志であり、自由である。」 (§22) 「自由」ないし「自由意志」とは、「意志が普遍性を、無限な形式としての自己自身を自分の内容とし、対象としている」 (ibid.) ことによって、「自己自身より他のなものにも自己を関係させず、したがって何か他のものへの依存の關係が全て離れ去っている」 (§23) ことである。

「反省的意志」の「真実態」も、「恣意」の「真実態」と同一である。「反省的意志」は「意志をいまだその自由において捉えていない思考の立場、自然的で所与的なものとしての己れの内容について反省する、思考の立場」 (§123 An.) にすぎず、この「反省的意志」の「真実態」として開示される「自由意志」は、「意志の自由」を意欲する「自由な意志」であり、換言すると、「自由意志を意欲する自由意志」 (§22) である。

こうして、ヘーゲルは「自由意志」を現実的人間の「確信」の「真実態」として把握するわけであるが、この「確信」の成立とその「真実態」の開示は、「確信」の成立地盤たる「市民社会」の枠組を問題にすることによって明らかにされる。したがって、我々は以下の論述において、現実的人間の

「確信」が「市民社会」を地盤としていかに成立しているかを論定し、この「確信」が現実的人間の「経験」を通してその「真実態」をいかに呈示してくるかを見届けることによって、現実的人間の「真実態」が我々にとって見えてくる有様を提示することができるであらう。

(1) ヘーゲルからの引用と典拠には、ズールカムプ社版の『ヘーゲル著作集』(全二〇巻)を用いるが、『法の哲学』(第七巻)からの引用は本文中で節番号のみを記す (An. は註解の略記、Zu. はいわゆる追加の略記)。尚、引用中の傍点は断り書きがないかぎり、原文にあるものである。

(2) 周知のこの節註解で「123節註解を参照せよ」とヘーゲルの指示がある。「道徳」が「市民社会」において「固有の在処」を持つことは207節本文で明示されているが、「ブルジョワとしての市民」の自己了解たる「確信」が「道徳的立場」に属し、この「確信」の軌跡と「道徳」論の行程が参照し合うことが、ヘーゲルの指示において示唆されているのである。

(3) これは21節註解において明示されているが、この箇所は「欲求の立場」把握の上で重要である。

(4) この123節と15節とは、とりわけカントの「自律」をヘーゲルがいかに捉えているかの重要な示唆であると思われる。

(5) 「二律背反」を形成する二つの立場は、奴隸制の正当化の主張と絶対的不法性の主張とがそれぞれ依拠する立場であるとしてヘーゲルが挙げているものである。奴隸制の問題と「市民社会」の問題とが実は相関的であるというヘーゲルの現実把握が読み取れる。

二、現実的人間把握と「市民社会」

1 現実的人間の「確信」の成立

現実的人間の「確信」は「欲求の立場」に拠る自由観と人間観であった。「欲求の立場」は「欲求の体系」として「市民社会」の規定的側面を形成している。ヘーゲルは「市民社会」を三つの契機を含む体系として把握するが、「A、諸欲求の体系」に内在しておりながら顕在化しない側面の普遍態と特殊態とをそれぞれ「B、司法活動」と「C、福祉行政と職業組合」として考察しており、「市民社会」が本質的に「欲求の体系」であることを洞察しているのである。したがって、我々は現実的人間の「確信」がこの「欲求の体系」においていかに成立するかを見て行かなければならない。

「欲求の体系」において人間たちは、「諸欲求の一全体」 (§188) とみなされ、諸欲求の全体的満足を自己目的として活動するものとみなされる。人間的自然の直接的発現とみなされる多様な諸欲求の妨げられない享受こそが人間的本性とみなされ、諸欲求の満足の全体としての幸福を追求することが人間的本性に適うものとされ、したがって、幸福追求が諸個人の「自然権」とみなされる。

このように解された人間的本性をヘーゲルは「人間の普遍

性」として捉え返すのである。つまり、動物においては、欲求が本能によって制限されており、欲求充足の手段と方法も同様に制限されており、その活動圏は自然によって制約されている。人間もこの自然への依存性の中で存在しているが、同時に「欲求と手段の多様化」と「具体的欲求の個別的部分と側面との分割と区別立て」によって、「自然への」依存性の超出と人間の普遍性を証示するのである (§190)。

人間の欲求はなるほど衣・食・住という「一定の普遍的欲求」を満たさねばならない「自然必然性」の性格をもっているが、同時にこれらの欲求も「自然的直接性を破壊すること」 (§190 Zu) なくしては持続的に充足されえないがゆえに、その自然的直接性を越えて充足手段を獲得し、このことによって人間の欲求は多様化し分化して行く。このような欲求の無制約性が「人間的本性」とみなされることになる。

人間にこれらの欲求の充足手段を得させるのが労働にはかならない。人間は自然への依存性の不断の超出を労働によって実証する。「労働は「自然との」⁽¹⁾ 分裂の結果であるとともに、分裂の克服でもある。」ヘーゲルによれば、労働は「特殊化された欲求に適合する、同様に特殊化された手段を作製し獲得するための媒介」であり、「自然によって提供された素材をこれらの多面的な目的のために極めて多種多様な過程を通して種別化する」 (§196)。したがって、労働を通して欲

求も新たに生産され、むしろ、欲求と手段の自己産出と多様化という、自然への依存性を超出する無制約性は労働を通してはじめて存立しえるのである。⁽³⁾ここに、ヘーゲルは「労働における解放の契機」 (§194 An.) を見ており、近代市民社会の解放的側面と現実的人間の形成陶冶とがこの「解放の契機」において捉えられているのである。

労働の解放的側面は近代市民社会においては「労働の抽象化」として存立している。すなわち、「労働における普遍的で客観的なものは抽象化にあり、この抽象化は手段と欲求の種別化をひき起こし、したがって同様に生産を種別化し、諸労働の分割(分業)を作り出す。」 (§198)。こうして、「労働の抽象化」は「技能と手段の抽象化」を通して、分業体制を全面化し、「欲求と手段の抽象化」 (§198) の全面的進行として現われる。欲求充足はこの抽象化においてのみ果たされるのであり、かくして「その他の人々との諸欲求の満足のための人間たちの依存性と相互関係」 (§198) が余すところなく完成する。

欲求充足のための人間たちの全面的相互依存関係は、労働と手段及び欲求を本質的に對他関係たらしめる。すなわち、「相互的な生産と交換」 (§201) においては、欲求と手段はもはや自足的ではなく、対他的でしかありえず、充足手段たる「外的諸物」はこれを生産する諸個人の直接的欲求を越え

て、他の人々の欲求を満たすものとなり、⁽³⁾かくして欲求充足は相互制約的となる。ヘーゲルはこの事態を「欲求と手段は実在的な現在存在として他人に対する存在であり、他の人たちの欲求と労働によって満足は相互的に制約されている」 (§198) と述べる。

こうして、この全面的相互依存関係において、欲求の満足はその相互制約的性格を介して一つの全体にとりまとめられ、人間たちはこの満足の一全体を「幸福」として表象するのである。

人間たちの全面的相互依存関係は、労働・手段・欲求の抽象化連関に規定されて「全面的必然性」へと仕上げられる。ヘーゲルはこの抽象化連関が人間の関係態の抽象化と相即していると把握している。つまり、「欲求と手段の一性質になる抽象化はまた諸個人同士の相互的關係の一規定になる。」 (§198) 「抽象化」とは、ヘーゲルによれば、「一つには普遍性の形式、一つには具体的事象の特殊の側面の抽出」 (§119 An.) へられるが、「欲求と手段の抽象化」とは、欲求と手段が對他関係の側面へ集約化されることによって、欲求と手段の対他的側面が普遍性の形式をもつことである。すなわち、欲求が他人にとってのものであり、手段が他人にとって有用であること以外の諸性質は全て捨象されて、對他関係たる他人の有用性という一側面に欲求と手段が帰着させられる

のである。このことによって、手段は普遍性を獲得し、この普遍性の形式が手段の「価値」とされる。⁽⁴⁾ 諸個人は同一の価値を交換する当事者として関係し合い、諸個人の相互的關係はこの同一的側面へ抽象される。換言すれば、価値の所有者としてのみ相互に承認される関係へと人間の關係態が抽象化されるのである。

ヘーゲルはこの關係態の抽象化を「承認された存在」として把握し、「承認された存在としてのこの普遍性が、個別化され抽象化された欲求、手段、充足方法を社会的としての具體的なものたらしめる契機である」⁽⁵⁾ (§192)とする。人間の關係態の抽象化は、諸個人の形式的同一的側面の相互承認に、換言すれば、「物件の価値」の所有者とみなされる「抽象的人格性」としての相互承認に収斂しているのである。⁽⁶⁾ この抽象的人格性としての相互承認によつてはじめて、欲求充足が全面的相互依存関係のもとで可能となるのである。人間たちは各自の幸福の内容を満たそうとするのであるが、その場合、幸福の内容の特殊性を捨象した上で相互承認されている抽象的人格という「社会的契機」⁽⁷⁾ (§194)を介してでなければ、幸福の追求は社会的に承認されず、通用しないのである。つまり、私的なものを社会的なものとして媒介することができるのは、抽象的人格の相互承認なのである。

ここにおいて「特殊なものが普遍性の形式へ高められるべ

きであり、この普遍性の形式においてその存立を求め、持つべきであるという必然性」⁽⁸⁾ (§186)が示されているのである。すなわち、人間たちの全面的相互依存関係がこの「必然性」を本質的性格とすることが証示されている。

ヘーゲルはこのような社会的連関を「原子論の体系」⁽⁶⁾と呼んでいる。この社会的連関は「自立的諸項とそれらの特殊の利害関心との普遍的媒介的連関」⁽⁷⁾であり、人間たちが自立的諸個人（「アトム的個別態」⁽⁸⁾ (§163）として幸福を追求する活動の全面的媒介運動の連関が「社会の必然性の機械制（Mechanik）」⁽⁹⁾とされ、この機械的必然性のもとでは諸個人の欲求充足は偶然的であるという特徴をまとうざるをえない。つまり、「欲求の体系の盲目的必然性」⁽⁹⁾である社会的連関の機械的必然性は、「個々人の満足の確保に関しては、あの必然性の進行は適合的でもありえるし、適合的でないこともありえる」という諸個人にとつての偶然性と照応的なものであり、かくして「原子論の体系」が成立しているのである。

この「市民社会」で生きる諸個人は、彼らの欲求充足の確保を目的としているが、機械的必然性たる「歯車装置全体」⁽¹¹⁾においては、諸個人はまさに個々の歯車として匿名化された機械の部品としていつでも取り換えのきくものとされ、偶然化されている。偶然化された諸個人は否応なしに己れの欲求

充足を自己目的としなければならない。すなわち、諸個人は己れの私的利害の追求をもっぱら自己目的化するようにしむけられているのである。諸個人の特殊の利害関心の一個の全体は「人格性の実在的側面そのもの」⁽¹²⁾たる生命の自己保存に基づくかぎりで、すなわち、抽象的人格の基盤そのものを維持するかぎりで、その充足を正当化されなければならない。幸福の追求が「福祉」の実現としては認められなければならないことになる。それゆえ、ヘーゲルは述べる。「ここでは、個々人は道徳的に正当化された目的である」⁽¹³⁾。

こうして、偶然化された諸個人は、機械的必然性と本質的に相関的である、「意志として在るような偶然性としての恣意」 (§15) を「自由」とみなし、したがって「行為において己れの満足を見い出すこと」を「主観的、自由の権利」 (§124 An.) とし、「主体の権利」 (§123) としてみなし、「道徳との関連において正当化されたものとして表象される」幸福たる「福祉」を自己目的とするのである。したがってまた、個人的福祉を求める意志としての「反省的意志」を人間の真実態とみなすのである。

このようにして、「欲求の体系」に依拠する現実の人間の自由観と人間観が成立しているのである。この人間把握は、人間たちの全面的相互依存関係が社会的連関の機械的必然性と諸個人の偶然性との相関関係として存立し、普遍性の形式

の確立によって特殊性を捨象する関係として存立している、という事態に基づいて成り立っていることが確認されるのである。

2 現実の人間の「経験」

「恣意」は、「市民社会」における機械的必然性に照応する偶然性の領野において成立する現実的諸個人の「自由」の表象であったが、諸個人にとっては「選択の自由」の意義をもつものである。まさに問題なのはこの「選択の自由」であり、「選択の自由」が現実的諸個人の「自由な選択」として実現されるのか否かが問題なのであり、この問題こそが近代市民社会の枠組そのものの反省へ我々を向かわせしめるのである。

ヘーゲルによれば、「市民社会」においては「内的必然性」を介して生起する事態は、同時に恣意によって媒介されているのであり、主観的意識にとっては己れの意志の仕事 (Werk) であるという形態をもつ (§206) のである。全ての事態が諸個人の「恣意」に任されているように見え、諸個人の「自由な選択」によって現存するように見えるのである。ここには、近代社会は諸個人の自由な選択によって形成されるのだ、という近代思想の確信が示されている。しかし、ヘーゲルによれば、「恣意」は「矛盾としての意志」にほかなら

ず、「選択の自由」が矛盾としてあるのであり、このような洞察を通して「市民社会」を越えた次元として「国家」論が設定されることになるのである。さしあたり我々は、近代市民社会を生きる現実の諸個人の「市民生活」に即して、現実の人間の「経験」に照らして、「選択の自由」がいかにして矛盾としてあるのかを見届けなければならない。

「選択の自由」は「恣意」に内在する「自由な自己規定」の側面をその本質としているが、この「自由」の主体として現実の諸個人はいかなる在り方をしているかを明確にしておきたい。「選択の自由」の主体としての諸個人は、さしあたり選択されるべきものに拘束されているのではなく、選択されうる欲求や手段から自立しているものでなければならない。

この自立性は、社会的連関の必然性に照応して偶然化されている諸個人がそのままで自己目的化されている、その自己関係の在り方として存在せざるをえない。ところで、社会的連関に関して言えば、それは諸個人の自己関係的活動の全面的媒介によって存立しているのであり、全面的に媒介し合う自己関係の活動は二つの側面に区別される。一方の側面は普遍的Ⅱ抽象的側面であり、各人が何らかの仕方を選択をすることができるとい同一的側面であり、他方の側面は特殊Ⅱ具体的側面であり、各人は所与的なものとの関わりで実際にそれぞれの選択をしているという差異的側面であり、選択の

主体の二側面をなしている。

この自己関係的活動の普遍的Ⅱ抽象的側面のうちに在るのは、「このものとしての私が全ての面からいって(……)完全に規定されて有限でありながら、端的に純粹な自己への関係であり、有限性のなかでそのように自己を無限なもの、普遍的なもの、自由なものとして知る」 (§35) ということであり、このかぎりでは選択の主体は「人格」である。諸個人は、選択の形式の面でのみ自己へ立ち返っており、⁽¹⁵⁾ 選択の内容を一切捨象して、自己を自由なものとして知っているのである。他方の特殊Ⅱ具体的側面は、己れの生活に即して福祉を目的として選択を実行している諸個人の「特殊的主観的意志」 (§103) であり、選択の動機と内容をなすところのものである。

ところで、あの抽象的人格の相互承認に支えられて、「人間の全ての物件に対する絶対的領有権」 (§41) は「人格性の定在」たる「所有」として権利づけられるのであり、この抽象的人格の相互承認が「抽象法」の社会的成立の基盤をなしており、こうして、「司法活動による所有の保護」 (§208) が確立されるに至るのである。諸個人は「法的人格」という資格を有してこそ「市民社会の成員」たりえるのである。

「抽象法」の成立において、生産と交換の過程はいまや「所

有」と「契約」として成り立っているのであるが、「所有」と「契約」の動機である特殊の利害関心（特殊のⅡ具体的側面）そのものは、「抽象法」の圏外に留まり続けている。それゆえ、「不平、等の地盤は抽象の人格そのものの外に属している」 (§49An.) ことになり、特殊の利害関心は「抽象法」から排除され、特殊の主体の側面が抽象の人格から排除されることになる。したがって、このような諸個人の差異的側面の排除によって、抽象の人格は「排他的個別態」 (§35) としてのみ成立しえていることが判明するのである。

しかし、「所有」における物件と抽象の人格との関係において、「契約」における契約当事者としての抽象の人格同士の関係において、「選択の自由」たる「恣意」がまさに発揮されなければならない。「恣意」はここでは特殊の主体の利害関心に属するものとして、「所有」と「契約」の動機と内容をなしている⁽¹⁶⁾のであるから、諸個人にとっては「所有」と「契約」は手段として現象する。総じて、「抽象法」は特殊の利害関心にとって手段化されることによって、「不法」の可能性を絶えずはらんでおり、「法」と「不法」の対立を前提せざるをえないがゆえに、「抽象法」は「刑罰的正義」 (§103) という強制的性格を持たざるをえないのである。

諸個人は、一方では、相互に排他的な人格であるがゆえに、特殊の利害関心の個別的総体性としての私的福祉を追求

するが、他方では、全面的相互依存関係においてのみ福祉が存立しえるのであるから、「法」との調和をはからざるをえない。つまり、「万人の依存性の全面的錯綜のうちに在る必然性」によって、私的福祉を追求する「主観的我欲」がその追求によってかえって「他の全ての人々の欲求充足の寄与に転化」 (以上, §103) するのであり、自他のこの矛盾に満ちた相互転換の必然性に従って、福祉を求める特殊の主体の活動は「法」の枠内でなされなければならない。かくして、選択の主体としての諸個人は「知と意欲の形式的自由と形式的普遍性」へと「形成陶冶」され (§103)、この「形式的陶冶」によってこそ、現実的諸個人は「他の法的人格との関係において己れの自己保存を媒介する諸個人」 (§206) たりえるのである。

こうして、選択の主体の二つの側面、普遍的Ⅱ抽象的側面と特殊のⅡ具体的側面とは対立しながらも連関し、一致するように見えるが、この一致はどこまでも可能的であり、偶然的であるにすぎない。

「全面的依存性の体系」 (§83) たる社会的連関において、諸個人は万人と絡み合う仕方では他の相互転換を必然的に遂行せざるをえないのであるが、このことは諸個人の「社会的連関への無条件の依存性」⁽¹⁸⁾を証示している。そして、社会的連関の必然性は、それに固有の反面たる偶然性を介し

て、「欲求と手段と享受の無規定な多様化と種別化」を産み出し、このことによって一方では「奢侈」と、他方では「依存と窮乏の無限な増大」という二極分裂をひき起こす (§295)。ヘーゲルによれば、諸個人の社会的連関への無条件の依存は、同時に「普遍的資産」に諸個人が無条件に依存していることを示すものであり、この「普遍的資産」への参与は「諸身分」の「選択の自由」という仕方でなされとともに、選択の主体の特殊の具体的な側面の発現である差異と不平等の全面的展開としてあることによって、まさに無条件の依存という強制的必然性に促されて、この二極分裂において「選択の自由」は「普遍的資産」に参与する「競争の自由」であるわけではないのである。

この二極分裂における競争にとつては、「自由な意志の所有であるという特殊な性格〔私的所有〕筆者」をもつ外的諸手段」は、福祉を支えるものとしてではなく、「無限の妨害をなす物質」として立ち現われてくる (§196)。それゆえ、ヘーゲルは、諸個人が「市民社会においてはまず第一に、欲求と享受の己れに立ち返った特殊性と抽象的な法的普遍性」とに分裂している (§236) と述べて、選択の主体の分裂を特徴づけている。法と福祉の分裂において、「選択の自由」が「競争の自由」として以外にはありえず、したがって、諸個人は否応なしに、「自由競争」へ駆り立てられざるをえないの

である。強制された「選択の自由」は矛盾にほかならないのである。

ヘーゲルは法と福祉の分裂の解消を、外面的秩序としての「福祉行政」に、部分的実現としての「職業組合」のうちに、求めているが、これらは「欲求の体系」に内在する偶然性と特殊性とへの備えでしかなく、「法ならびに福祉の有限性を、したがって偶然性を開示する」 (§126) ものでしかないのである⁽²¹⁾。すなわち、この分裂態においては、「富の過剰」と「貧困の過剰」とは不可避であり (§245)、「労働に束縛された階級」 (§243) と「富者の階級」という社会的分裂Ⅱ階級分裂が生じ、「ここにおいて、市民社会が富の過剰にもかかわらず十分に富んではないことが、すなわち、貧困の過剰と賤民の出現を防止するに足るほどの自前の資産を具えていないことが見えてくる」 (§246) のである。

「自由」の主体であるはずの現実的諸個人はまさにこの近代市民社会の分裂を自ら生きているのであり、この分裂態において、「選択の自由」が「自由な選択」としてではなく、もっぱら「競争の自由」として、全ての選択の主体に「自由競争」を強制させるものとして実現されざるをえない、という矛盾に逢着しているのである。この「万人の万人に対する個人的私的利害関心の戦場」 (§289 An.) において、「恣意」はこの分裂を己れの矛盾として表出している意志にほか

ならない。換言すれば、「選択の自由」が矛盾であることを「恣意」は表出するものであり、この矛盾の表出のゆえに、⁽²²⁾矛盾の止揚を求める意志なのである。

- (1) 『哲学的諸学のエンツェクロペディー』(第十卷) §24 Zu. 3(以下、E.と略記し、節番号のみを挙げる。)
- (2) Vgl., §196
- (3) Vgl., Marx, Das Kapital, MEW Bd. 23, S. 99ff. (『資本論』新日本出版社版第一巻第一分冊、一四四頁以下)
- (4) Vgl., §63
- (5) Vgl., §209
- (6) E., §523
- (7) ibid.
- (8) E., §533
- (9) E., §532 これはまた「事象の没意識的必然性」 (§278 An.) と表現される。
- (10) E., §533
- (11) ibid.
- (12) Notiz zu §217. (127節へのヘーゲルの講義用の自筆覚書), Vgl., §47, §48, §70.
- (13) E., §533
- (14) E., §505
- (15) Vgl., §13, §14, §117.
- (16) Vgl., §45 An., §71 An.
- (17) E., §525
- (18) E., §526
- (19) Vgl., E. 524

(20) Vgl., §199, §200, §201.

(21) 法と福祉の分裂は「道徳的立場」では「危急権」(Nothrecht)として論述されているが、「危急権」はまさに「市民社会」の分裂を端的に表示するものである。

(22) この「経験」の叙述を別の角度で論じたことがあるので、参照されたい。拙稿「ヘーゲル『法の哲学』における『法』と『行為』」(『北海道哲学会会報』第二十六号、一九七九年)、「ヘーゲル『法の哲学』における『行為』と『道徳』」(『哲学の探求』一九七八年版)、「ヘーゲル『法の哲学』における『家族』の論理」(北海道大学哲学会『哲学』第一七号、一九八一年)

三、現実的人間の「真実態」

現実的人間の「経験」に即して、ヘーゲルは「市民社会」を生きる現実的諸個人にとっては自明な既成の枠組そのものを反省にもたしたが、その成果として、自明性の下に隠されている現実的人間の「真実態」が我々に開示されてくるのである。

「市民社会」は、人間たちの全面的相互依存関係が同時に排他的であり、それゆえ相互に敵対的たらざるをえない、という排他的関係の全面的絡み合いとして成立しており、この枠組はヘーゲルによれば、「個々人としての個々人の利害関心が個々人の合一の究極目的である」 (§258 An.) と表現される。相互排他的な私利私欲が諸個人の結合の究極目的とな

れるならば、「個々人の関係は自由の関係ではなく、必然性の関係」すなわち、生存競争へと強制された関係たらざるをえないのである。この競争を強いられた「選択の自由」ほど過酷な自由はないのである。かくして、この「市民社会」の枠組は、自由の名の下に不自由を強要し、「選択の自由」を「自由な選択」の否定に導きながら、諸個人のこの不自由な競争の生存に「自由な生存」の仮象を与えるものである。

この枠組においては、現実的諸個人は、このような分裂と矛盾を「恚意」においていわば生きることの苦悩を感受しているがゆえに表出せざるをえないのであり、おのれの「真実態」を自ら要請せざるをえないのである。こうして、「恚意」は自由と不自由の矛盾を、選択の可能性と現実との背理を表出しているのであり、自由と不自由の意識が交錯している現実的人間の自己意識なのである。それゆえ、「恚意」がこの矛盾の止揚を求める場合、その要求とは、自己分裂を生きている現実的諸個人が不自由からの解放を求めて「自由の主体」への自己形成を志向していることにほかならないのである。この自己形成こそが現実的人間の「真実態」なのである。ヘーゲルは現実的人間の「真実態」としてのこの自己形成を「自由意志」として概念把握している。

ヘーゲルのこの概念把握の論理は「緒論」における「自由

意志」概念の規定に示されているが、「恚意」における二つの側面の分裂の問題性は、そこで論述されている「意志の自由」の普遍性の契機と特殊性の契機との関係問題として考察されることができるのである。すなわち、「意志の自由」とは「自己へ立ち返り、このことによって普遍性へ連れ戻された特殊性」 (§§) であるという関係を手掛りにして、「恚意」の「真実態」として開示される、「自由の主体」への現実的人間の自己形成の論理が明らかにされるのである。

特殊性が普遍性へ連れ戻されるということは、「恚意」に即して言えば、それが選択の遂行において選択の自由を証示することであり、このことが自由な選択にほかならないのである。そして、特殊性が自己へ立ち返ることは、この自由な選択の主体への自己形成を指示しているのである。諸個人は、排他的相互依存関係において選択を実行することによって、この関係枠を再生産することになるが、他方では自己へ立ち返ることによって、選択の実現が選択の可能性の対自化にほかならないという反省に導かれる。そしてこの自己反省においては、選択の可能性が「絶対的抽象化」 (§§) であると捉え返され、このことによって排他的関係を基底とする枠組そのものが選択の可能性の圏内に捉え返されるに至る。こうして、選択の自由は、既存の枠組そのものの選択可能性として捉え返され、もはや所与的關係枠においてこれに準拠

することを強制されるものとしてではなく、この排他的関係からの解放をも選択する可能性として捉えられるのであり、

このような可能性の対自化こそが真の自由な選択たりえるものである。この自由な選択においてのみ、「自由の主体」は自由な主体へ自己形成しえるのであり、したがってまた、自由な諸個人の関係を自己目的となしうるのである。自由な選択とは、自己目的的なものであり、排他的な競争的生存を目的とするのではなくて、自由な諸個人の関係をその内容として対象とすることによって、各人が自由な主体として、この自由な諸個人の関係形成の主体であることを確認することなのである。

このような現実の人間の自己形成こそは、ヘーゲルが近代市民社会の自由観と人間観をその分裂＝矛盾の止揚に向けて概念把握することによって開示した、近代の現実の人間の真実なのである。⁽³⁾

(1) Vgl. E. §508～512

(2) 1819/20, S. 147

(3) ここで「国家」論が問われるのであるが、マルクスとの関連も含めて別稿に譲る。

まとめにかえて

如上のように、ヘーゲルの現実の人間把握を再構成することによって、現代に通底している近代市民社会の自由観と人間観が、それを支えている枠組への反省を通して問題とされ、自由な選択の主体への現実の人間の自己形成こそがその真実態として開示されたわけである。自由な選択とは自由な諸個人の関係そのものを自己目的とすることにはならないのであるが、それゆえにまた、自由な生存とはこの自由な選択として存在することにはならないのである。

現代への反省に向けて、我々は「自由な選択」そのものを問うたのである。すなわち、核兵器の累積された存在が「人類の生存」そのものを否定し、抹消する選択の可能性を内包し、戦争と飢餓はそれぞれ場で生きている諸個人の生存を否定し、脅かしており、「競争しない自由」を排除する「競争の自由」の下で差別され抑圧されて生きる諸個人は、「競争の自由」としての「選択の自由」すらも肯定的には意識できないのであり、かえって選択の可能性すらも抹消せんとするほどである。それゆえ、現代の反省は自由な選択への問いかけを迫っているというよりは、むしろ自由な選択そのものを枠組とすることを迫っているのである。

したがって、我々は自由な選択の枠組に即して、既存の現実把握の枠組を批判的吟味にもたらし、我々の思考と行動の準拠枠となっていて生活の枠組を批判的に克服していかなければならないのである。このことがまさに自由な選択として我々に提起されているのである。

マルクス主義的

「シエリング研究」の動向

——「自然哲学」をめぐる——

長 島 隆

これまでのシエリング研究は軌を一にして後期シエリングに向かっていた。一方では、実存主義の立場からシエリングをその源流として捉えるヤスパース、W・シュルツ等の研究があり、他方では、シエリングを非合理主義の源流と捉えるフォイエルバッハ、G・ルカーチ等の研究がある¹⁾。しかしこの十年来、このような研究傾向とは異なつてシエリングの初期著作、とりわけ「自然哲学」への関心が高まっている。しかも、新たな全集が刊行されつつあり、また西独ゾールカンプ社からはハンディな「著作集」が刊行されて、これまでのシュレーター版（一九世紀中葉刊行さ

れた全集の写真版）よりも、シエリングに近づきやすくなった。そして様々な研究書も刊行されて、「シエリング・ルネサンス」ともいふべき状況を呈している。

とりわけ注目すべきは、このような動向を中心的に担っているのが、東西ドイツのマルクス主義に関心を持つ哲学者たちだ、ということである。彼らに共通な傾向は、第一にマルクス主義古典家たちのシエリングに対する積極的評価を導きの糸としていること、第二に、歴史的思惟を重視し、「自然哲学」を歴史性・社会性において捉え返そうとしていることがあげられよう。このような傾向の根底に

は、資本主義的生産による現代の未曾有の人類の危機——核戦争の危機、生態系の破壊等——に直面したマルクス主義哲学者の営為があるといえよう。彼らの営為は、「自然哲学」研究を介して「自然」を再評価し、人間——社会——自然の総連関を捉え返すことをめざしている。

本稿では、このようなシェリング研究の動向を、東西ドイツの二つの論文集（S・デーチュ編『自然・芸術・神話』アカデミー社一九七八年、H・J・ザントキューラー編『自然と歴史過程』ズールカンブ社一九八四年）を中心にして紹介しよう。⁽²⁾

一

東独の哲学者たちの基本的論調は、すでに指摘したようにマルクス、エンゲルスの評価（そしてハイネのそれ）を指針として、自然弁証法の先駆的形態をシェリング自然哲学にみ、自然弁証法と史的唯物論との連関を説明しようとするものである。このような方向に立ち、総花的に論点を提示したのは、M・ブールであり、彼の議論は以後の研究にも大きな影響を与えている。『理性の要求』（G・イルリッツとの共著）を中心に、彼の議論をみてみよう。彼は、マルクス主義古典家の指示に従い、シェリングの「自

然哲学」にその積極性を見出し、哲学史的に基礎づけるとともに、唯物論的自然観に対するシェリングの意義を明らかにしようとする。哲学史的位置に関するブールの結論は、「シェリングは客観的観念論への移行をあがなうために、フィヒテの先験的事行に内在する革命的定位という課題を犠牲にした⁽³⁾」ということである。このような結論を導く結節点は、フィヒテ、ヘーゲルに対するシェリングの關係の評価である。シェリングはフィヒテの「主観による現実の産出」という思想を継承して、知識学の補完をめざす。つまり、「先験的主体」を意識の発展史として確立しようとする（「自己意識の歴史」）のである。だからシェリングの自然は、「意識の無意識的前史」であり、フィヒテ的主観を自然へ適用するものであった。そして、自然を「根源的産出性」として把握することによって、先験哲学（精神）と自然哲学（自然）との平行性の思想にシェリングは立つことになる。この思想がシェリングをフィヒテおよびヘーゲルから分かつのである。フィヒテを動かしていたのが自由の思想であるとすれば、シェリングを動かしていたのも自由の思想である。が、しかし、まさに「平行性の思想」によって、シェリングにおいては自由は人間と自然との一体性を意味し、その結果、フィヒテの自由観に内在した革命的定位からずれてしまったとブールは主張す

る。ブールは、ヘーゲルとの関係についても、ヘーゲルが「差異」論文において、シェリングの同一性の思想を深部で弁証法的に捉えていることを指摘して、弁証法形成史に對するヘーゲルの思想的優位を明らかにする。しかし、ブールは、シェリングの「平行性の思想」こそが人間と自然との一体性を常に「自然發展の総過程」として開示することになり、ヘーゲルの精神優位の思想よりも、いっそうマルクス主義の發生過程に積極的役割を果たすことになったとする。「その「平行性の思想」ために、シェリングの未熟な客觀的觀念論はこの一点において、ヘーゲルの成就した客觀的觀念論にまさるのである」⁽⁴⁾。

ブールによれば、シェリング自然觀の積極性は次の二点にまとめられる。第一に、当時の自然科学、とりわけ生物学および化学の成果と結びついて形成されていること。第二に、弁証法的自然觀、わけても「發展」と「分極性 (Polarität) の概念を展開し、自然を段階構造として捉えたこと、である。ここでは、第二の点についてみてみよう。シェリングは、自然を「産出性 (Produktivität)」の概念において捉え、しかもその「制限」の原理をフィヒテの非我とは異なつて、自然そのものに内在するとする。そのことによってシェリングは、様々な運動諸形態を自然の自律的展開として、「産出性」の段階的連続において捉え

た。この段階的連続は、ヘーゲルが自然の「發展」を論理的秩序として捉えるのとは異なつて、事的、發展として理解されている。ブールは、ここに、シェリング自然哲学がすぐれて唯物論的「發展」概念を展開した、と考える。そして、この發展の動因をなすのが、(産出性とその制限の具体的表現である)「分極性」の原理であつた。この原理は「いっさいの自然現象を……対立物の統一として把握する見解」⁽⁵⁾である。このようにして、ブールはシェリングを、「自然諸現象をその總体において意識的に弁証的方法の諸原理に従つて考察した最初の哲學者」⁽⁶⁾とするのである。

ブールの所論をうけて、精力的にシェリング研究をおし進めているのは、S・ディイチュである。彼は、とりわけ「自然哲学」を歴史性、社会性において問題化するという視点を内在的に追求し、カント——シェリング関係を重視している。ディイチュは、今日重要なのは「自然哲学を社会理論的に問う可能性」⁽⁸⁾であると主張する。彼によれば、シェリング自然哲学は先驗的哲学と現実との和解の試みであり、自然哲学と現実との和解の試みであり、自然哲学によつてはじめて先驗的思維に歴史哲学が導入される(先驗的主体の發生論的 *genesis* 構成)。この歴史の問題の中心にあるのが、自然の二重性(産出性と制限)に基づく「發展」概念である。この「發展」概念によつて成立するのが

「自然史」の概念である。(人間)歴史は「自然史」を背景に、「自然史」の模写過程として成立する。デューチュは、シェリングの歴史導出と自然——歴史関係との検討を通じて、シェリングの自然——歴史哲学が、人間と自然との関係において成功し(人間)歴史としては背進的過程(regressiver Proceß)となり失敗しているとする。しかし、そこにおいて人間の相対化が成立しているとし、歴史——自然関係におけるシェリングの革命性を指摘する。

「自然に矛盾し不自然になった歴史におけるあらゆる関係の転覆という実践的課題が生ずる」(HIS. 250)。このような検討の中で、デューチュはカントとの関係に言及し、(自然の)産出性の制限を検討し、それがカント図式論を踏まえており、その機能を果たしているのは自然弁証法的な主観——客観構造だと指摘する。また、自然哲学に内在する現実批判の視角を、ルソーそしてカントの課題の実現として捉えている。以上のようなデューチュの研究は、すでにシェリングに潜在していた自然哲学Ⅱ歴史哲学という視座を踏まえ、自然哲学の歴史的基礎づけをはかろうとするものである。彼の見解は、後にふれる西独のザントキューラーの見解と並んで、今日のシェリング研究を代表するものであるといえよう。

さて次に、ヘーゲル——シェリング関係を中心にしてシ

ェリング自然哲学をデューチュよりも具体的に当時の社会連関の中で基礎づけようとするのは、C・ヴァルンケである。彼女はシェリング哲学の根本構造をヘーゲルとの関係で捉え、「自然」概念、とりわけ「有機組織(Organisation)」の概念に、その核心をみている。この概念は、自然に自立的位置を与えることによって生じる自然と自我(精神)との分裂に統一を与える理念である。ヴァルンケによれば、シェリングの「有機組織」の概念は自然の領域における概念であり、社会的歴史的洞察を欠いている。それに対してシェリング自然哲学による客観的観念論への転換の社会的歴史的意義を、深部において捉えたのがヘーゲルであったとする。C・ヴァルンケは、このようにヘーゲル——シェリング関係を把握した上で、自然哲学の意義を近代市民社会の発展そのものに位置づける。その見解によると、シェリングおよびヘーゲルが担ったのは、フランス革命によって現出した時代の要求であり、シェリングの積極性は次のことにあったとされる。「カント・フィヒテの自然概念は、生産力の発展に基づくブルジョワの自然関係が歴史的に時代遅れとなった段階を代表し、その克服は自然概念に従ってなされるべきであることにはじめて気づいた」(S.D60)。このように評価した上で、彼女はシェリングの自然概念を、初期市民的自然概念(自然の独立性)と

ヒュームからカント、フィヒテに至る自然概念（自我による被規定性）との統一と捉えている。そしてシェリング自然哲学の形成史を検討した上で、自然弁証法の歴史において一つの飛躍を行なったことを主張している。「自然弁証法が……方法として歴史的に、実践的な自然獲得が社会的に制約された状態に、すなわち生産諸力の発展段階に依存する」（S.Deb）。このようにC・ヴァルンケの議論は、史的唯物論と自然弁証法の連関に関わるものであり、社会還元論Ⅱ唯物史観主義から区別されるものである。

自然弁証法を中心的に議論しているのは、W・フェルスターである。彼は、自然弁証法に焦点をあて、シェリングの全史においてそれを検討し、「自然哲学」の変質過程を明らかにしようとする。そのことは、後期積極哲学―「啓示の哲学」の自然概念とフォイエルバッハ、マルクスのそれとの連結をはかる議論（J・ハーバマス、M・フランク等）を批判することになる。彼の議論をみてみよう。フェルスターは、シェリング自然哲学の積極性を、a 自然を「発展」において捉え、b 自然の統一性を支持し段階構造をもつ力動的 *dynamisch* 過程と捉えることにみる。しかも、c このような把握から「物質」と「力」との形而上学的分離を止揚したことにみている。さらに、「発展」「運動」の説明において、弁証法に積極的貢献を行なったとす

る。すなわち、d 有限性―無限性の弁証法（産出性と産物の連関構造）、部分と全体、内と外の弁証法（有機体と環境）を解明し、e 矛盾を自然の運動原理として捉えていること、である。しかし、フェルスターは、①「観念論的究極性」を主張すること（『世界靈魂』の原物質Ⅱエーテル）、②「矛盾」の把握が、同一性を優位におくために歪められてしまうこと、にその限界をみている。その結果、③正当な機械論批判にもかかわらず、過度の有機体評価につながるとする。そしてこのようなシェリングの自然把握が、H・ステフェンス、L・オーゲン、K・F・ブルダッハ、K・E・フォン・ベール、H・C・エルシュテッド等を通じて、フォイエルバッハ、マルクスの自然把握につながる（マルクス、父への手紙一八三七年、ステフェンスの聴講の例）。さらに、フェルスターによれば、シェリングの転回以後、シェリングは無制約者の要請的認識と積極的現実認識に向かう初期の思想の枠組を放棄した。つまり、この時期の弁証法は、「弁証法的根本現象としての矛盾が、神の内の世界「創造」以前の発展にとってのみ承認される」（H.J.S. 195）。その結果、シェリングは一八四八年ドイツ革命以前の政治的反動の道具を準備したとされる。フェルスターはこのようなに概観して、この時期の存在概念が経験的存在ではなく、神の内の永遠存在を意味する

とし、唯物論的含意を主張する見解に反対している。

以上四名の東独の哲学者を概観してきたが、そこにはまさしく、自然哲学を歴史の連関の中で捉え返そうとする問題意識がみてとれるのである。そしてそのことは、マルクス主義の体系性の問題を含んでいるように思われる。つまり、史的唯物論を基礎とした自然—人間—社会の総連関の体系を構築することを目ざしていることである。

二

次に西独の哲学者の主張をみてみよう。まず、H・J・ザントキューラーを取りあげる。彼の問題意識は、哲学および哲学史の方法論的基礎づけにある。彼がシェリングを重視するのも、このことが鋭く問われると考えるからである。この点で、彼は「ドイツ観念論」という名称が、その名で呼ばれる哲学運動、とりわけシェリングを総体として捉えられないことを指摘して、「古典的市民的ドイツ哲学の名で捉えるべきことを主張し、その唯物論的基礎づけを行なおうとする。ザントキューラーによれば、歴史全体に対して認識関心を持ち、実践的にふるまう「我々」が歴史叙述の理論と方法に内在する。したがって、諸科学は、「我々」の関わり方から形成されるとする。そこから、哲

学においては、主体間の関係（社会連関）、対象と主体との関係構造（学の構造）、その諸関係の発展における可能性と必然性を解明することが必要であるという。このような方法的把握から、シェリングの自然構想を「唯物論と観念論との矛盾の統一」と捉える。そして、シェリングの試みを、機械的唯物論、検証手段なき形而上学、存在論なき先驗哲学、普遍理論へ展開され得ぬ経験諸科学との対決、とする。したがって、具体的には、ガリレイ、ベーコン以来の「認識の客観性」の問題にシェリングの問題をみ、自然哲学はその弁証法的解決の試みだということである。ここからカント——シェリング関係を重視し、近代自然諸科学と哲学の連関の捉え返しをシェリングにみているのである。そしてブルと同様、精神—自然の「平行論」にその積極性をみつ、「労働」という史的唯物論的カテゴリーの欠如にその限界をみている。しかも、このような自然観と、唯物弁証法の間には、発展する市民社会の対立を確認する。

次に、フランクフルト学派に近いコヴァルチックの所論をみよう。彼はシェリング自然哲学に対する関心の高まりを、今日の経済的工業的發展と生命の基礎としての自然との矛盾が増大していることにみる。そしてそれを指摘するE・フッサール、M・ハイデッガー、フランクフルト学派

トコプフは自然哲学期を同一哲学の時期の自然哲学と区別し、前者にシェリングの独自性をみている。そして、シェリング自然哲学の今日的意義と課題を次のようにまとめる。第一に、自然弁証法について、「矛盾」の概念が重要である。シェリングは「矛盾」を「自然哲学」で「存在矛盾 (Seinswiderspruch)」へと捉え返している。この点の意義を明らかにすることが重要である。第二に、シェリングの「物質と力の構想」。機械論批判の核心的思想であり、物質と力の区別を相対的なものとして統一的に捉えている。第三に、彼は、「円環過程モデル」を挙げる。このモデルをシェリングは、生命の制御過程として捉えている。それでハルトコプフはこのモデルには弁証法とサイバネティクスの連関が示されていると考えている。第四に、彼は、恒常と変化の弁証法が自然弁証法にとって原理的意義を持つと考える。シェリングは持続的生成活動としての「産出性」と「産物」との関係の問題にした。その際、「産物」を「産出性」(力)の均衡状態として捉え、実在的なのは持続的生成だけであるとした。このような運動から恒常的なものを捉える論理をハルトコプフは重視する。以上のような諸点をハルトコプフは挙げている。

三

以上、最近のシェリング研究状況をみてきた。これはほんの一端でしかない。しかし、彼らが現代的な鋭い問題意識にたつてシェリング「自然哲学」の考察に向かっているのは理解できるのではなからうか。これらの研究において問われているのは、第一に、科学と哲学の関係である。科学の歴史性、社会性を問う傾向は、今日の科学論の動向とも共通した傾向である。そこで問題となるのは体系性と歴史性の問題である。一步誤まれば、その傾向は、科学、哲学の相対的独立性を否定した社会還元主義に陥る危険を伴うと言わねばならない。そこに、H・J・ザントキューラーが試みるように、「総体性」の学としての哲学の基礎づけが問われる所以でもある。第二に、自然弁証法と史的唯物論の関係の問題である。G・ルカーチ以来自然弁証法は批判に晒されてきた。しかし、今日自然と人間との関係で問われているのは、自然の自立性の喪失の問題である。そうであるとすれば、自然の自立性を確立して、人間との関係が問われねばならない。まさしく史的唯物論と自然弁証法の関係が問われる所以でもある。第三に弁証法形成史の問題である。今日まさしく、ヘーゲルにとどまらず「ド

「イッ観念論」の総体をマルクス主義の源泉として捉え返すことが、我々の弁証法理解を更に豊かにするといえよう。しかし、シェリング、とりわけ青年期の研究は緒についたばかりである。まして日本においては、ほとんどなされていないといつてよからう。その意味ではシェリング研究は今後我々が取り組まねばならぬ課題として残されている。

(1) K. Jaspers, *Schelling*, Piper & Co, 1955; Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der spätphilosophie Schellings*, Neske, 1975・L・フイエエルバッハ「哲学改革のための暫定命題」『将来の哲学の根本命題』岩波文庫所収、G・ルカーチ『理性の破壊』上、白水社。

(2) 以下ではこの二つの文献は編者のイニシャルをとり、それぞれSD, HJSと略記しページ数のみを示す。

(3) M・ブール『理性の要求』藤野渉訳、松籟社、一九八一年、一六〇ページ。訳文は若干変えている。

(4) 同書一八〇ページ。

(5) 同書一八七ページ。

(6) 同書二〇三ページ、

(7) カント——シェリング関係の重要性はシェリング自身すでに「可能性」論文でフィヒテ——カントの思想連関を解明しフィヒテを当時のカント主義の諸潮流の中で正当な後継者であることを示そうとしていることからも明らかである。しかもシェリングが依拠するのは、『判断力批判』である。

(8) S. Dietsch, "Höhere Natur," in *Schelling*, hrsg. von L. Hasler, fromman holzboog, 1981, S. 161.

国家主義と仏教

— 仏教における国家認識について —

田 平 暢 志

(一)

認識論の構造と国家の構造が密接な関連を持っていることについて、丸山真男氏は天皇制における無責任の体系と「世界認識を合理的に整序せずに『道』を多元的に併存させる思想的『伝統』⁽¹⁾」との関係において指摘している。エンゲルスが批判的に述べているように、国家は「ヘーゲルの主張するような、『人倫的理念の現実性』でも、『理性の似姿および現実性』でもない。それは、むしろ一定の発展段階における

社会の産物⁽²⁾」であるにしても、それが社会的経済的諸条件に規定されながら具体的に形成されるとき、一定の認識の構造に規定されながら構造化されることは否定できないであろう。国家が社会的諸矛盾を調停し、社会を秩序の枠内に引きとめる力を演じるためには、その社会において「伝統」的に形成され、したがってその社会の人々の間に一定の合意と承認を得ている秩序観と価値観すなわち世界認識の構造に基づいて形成されることを必要とする。もちろんその場合にもこの秩序観、価値観は固定的に考えられてはならないのであって、絶えず社会的諸関係の変動につれて変化してゆくもので

はあるが、この変化自体もまた、歴史的に先行するものによって一定の規制を受けるという形で「伝統」は人間の社会生活の内部において根強く保ち続けられるものであることにについても注意しなければならぬであろう。「伝統」は絶えず再生産されて社会に働きかけ続けるのである。

ファシズムの「大衆的基礎」を形成するのに有利な土壌を提供した文化的、哲学的潮流を詳しく検討したグラムシは、「政治はつねにおくれる。経済よりも著しくおくれる。国家機構はしばしば信じうる以上にはるかに大きな抵抗能力をもち、危機の瞬間にも、危機の深刻さが予想されるだけに、いっそう、現制度に忠実な勢力を組織することに成功する。」

と述べている。政治の分野におけるこの変化のゆるやかさを規定しているものは、一定の社会の中に受継がれ、それに基づいて生活を構造化する世界認識の構造が、社会における他の分野ほどには変化が起りにくいということを意味している。わが国における政治的後進性と昨今の国家主義的風潮の復活強化について考えるとき、このような政治動向を基底的に支えているものとして、伝統的な「文化的、哲学的潮流」を国家認識の構造として検討することが必要であると思う。

ところで、わが国においてどのような認識の構造が国家および政治を規定しているかということについては、京極純一氏の『日本の政治』が有効な手掛かりを与えてくれるであら

う。京極氏の論点を要約すれば、人間の実際生活は一定の政治制度の下で展開されるわけであるが、その際に人々は生活の意味を最終的に保証する一つの「意味の宇宙」コスモスの中に生きているということが出来る。「意味の宇宙」を持つことによって始めて、人々は秩序ある生活を営むことが可能となるのである。なぜならば、「もし、すべてのコスモスを拒否すれば、人は意味と絶縁した全く無意味の世界に直面する（ニヒリズム）か、人間とその社会と歴史の無意味を確認したうえで、自分の責任で意味を制定する（実存主義）ことになる」⁽⁴⁾からである。

それでは日本人はどのようなコスモスの中で生きてきたのかといえば、京極氏はそれを「集合体コスモスと、相即コスモス」という二つのコスモスとして考えるのである。第一の集合体コスモスとは、「集合体を永遠の實在」と定める「意味の宇宙」のことであり、一般的に日本文化を規定するとき日本人の特徴として言われる集団主義というのがこれに当る。ここでは個々人の生活の意味は集合体との関係において意味づけられ、集合体の繁栄と存続が集合体の成員の献身と犠牲によって実現すべき行動目標となるのである。このような「意味の宇宙」の内部では当然のこととして個の自立は否定されるであらう。人々は集合体と一体となり、融合することが最善の価値として求められるのである。

第二の相即コスモスというのは、「個々人を始め森羅万象が永遠の實在と相即する」と考えるコスモスのことである。

すなわち實在は現象的世界の彼方に超越的に存在するものではなく、現象的世界の一々がそのまま實在の現われであると考え、實在を言うのである。したがってこのコスモスの内部では生起し、存在する具体的な事物ないし事実の一つ一つはそれぞれがそこに現に存在しているという事実性によって存在が正当化され、その正当性を根拠づける超越者を必要としない。既成事実が正当化される世界であるということが出来るであろう。そしてこの相即コスモスは集合体コスモスの中にもある意味で貫徹し、集合体の融合一致を支えているのである。

このような日本人における世界認識の構造については中村元氏も『日本人の思维方法』において、「日本人の思维方法のうち、かなり基本的なものとして目立つのは、生きるために与えられている環境世界ないし客観的諸条件をそのまま肯定してしまうことである。諸事象の存する現象世界をそのまま絶対者と見なし、現象をはなれた境地に絶対者を認めようとする立場を拒否するにいたる傾きがある。」と述べている。

ところで、このようなコスモスを体系的に示すものが日本人の宗教の世界である。特に日本仏教はこのような相即コス

モスを最も体系的に展開したといえることができる。もともと大乘仏教は「色即是空、空即是色」と説き、現象的世界の事物の一々は差別の相（差異）を持って存在しているけれども、悟りの立場から見れば一切は「空」、つまり無差別であり、差別の一々がそのまま「空」すなわち真如を表していると考えた立場である。日本仏教においてはさらにその立場を徹底させて、「煩惱と菩提、生死と涅槃、あるいは永遠（久遠）と現在（今日）、本質（理）と現象（事）などの二元的分別的な考えを余すところなく突破・超越し、絶対不二の境地をその窮みにまで追及していった。」といわれるような立場を根本としている。

鈴木大拙は理想的信仰者として妙好人浅原才市を紹介しているが、彼の信仰とはたとえば、

久遠とてべち（別）にあるじゃない
この世界くをん（久遠）のせかい。

いちねんぼううき（一念発起）もここにある。

なむあみだぶつ。

というものであった。⁽⁷⁾才市が在るところの世界、つまり現世がそのまま浄土であるということである。日本仏教における相即の世界では、宗教的理想と現実の対立が最終的には取払われてしまうことができる。このような相即論的救済観は仏教に限らずわが国の宗教に広く見られるものであると

いうことについては、対馬路人氏などによる新宗教についての共同研究によっても見ることができであろう。それによれば新宗教が共通に持っている基本構造は「生命主義的救済観」と規定されるもので、宇宙の本体は一個の生命体であり、現実世界はこの宇宙生命の顕現と考えるのである⁽⁸⁾。したがってそこからはこの現実世界はそのまま真実の世界であるという考え方が導き出されるであろう。信仰による意識の転換は現実の相において真実を見る知恵を得ることになるわけである。これもまた相即的な「意味の宇宙」と言うことができるであろう。

われわれは日本人の世界認識の構造を京極氏の「意味の宇宙」というカテゴリーに沿いながら一瞥してきた。そして、日本人の世界認識の構造が宗教に体系的に映し出されていることを見る事ができた。ところで、われわれの問題は日本人の国家認識の構造を伝統的な認識論の構造において考察するところにあつたのであるが、それを宗教における認識論の構造において見ることができであろう。したがってわれわれは近世近代の仏教者の思想において、日本の国家認識の構造がどのようなものであつたかということについて検討してみよう。

(二)

仏教における国家認識の構造を問題とするとき、われわれはR・ベラーの『日本近代化と宗教倫理』を一つの手掛かりとすることができであろう。なぜなら、彼は同書において、日本の価値体系の特色は政治価値が優位なものとされるところにあることを明らかにするとともに、徳川時代における宗教が政治価値を合理化する論理の仕組みを取り上げているのであるが、われわれはそこにおいて仏教の政治および権力に関する認識の構造を見ることができると考えるからである。ところで、ベラーはどのような意味で日本人の価値体系の中で政治価値が優位を占めていると考えたのであろうか。

例えば彼は、日本人の「中心的関心は、生産よりむしろ集合体目標にあり、忠誠が第一の美德である。支配と被支配が『働くこと』よりもずっと重要であり、権力が富よりも重要である⁽⁹⁾。」というように述べている。つまり、日本人の関心の中心は忠誠と権力にあり、それが最高の価値とされるところに政治価値の優位があると考えたのである。そしてこのような政治価値優位の価値体系を生み出した要因として、彼は政治価値に対する宗教の合理化作用に注目する。なぜなら、彼によればそもそも宗教というのは究極的な関心に対する人

間の態度と行為を意味するのであり、したがって宗教的合理化を受けることによって政治価値が日本人の生活の中で優位を与えられることになったと考えるからである。言いかえれば、政治価値を最も重要なものとする宗教の合理化＝正当化作用に支えられて、日本人の価値観において政治価値優位の傾向がもたらされたと考えるわけである。それゆえに彼の関心は徳川時代の宗教による政治および経済における世俗支配の合理化作用に向けられるのである。

徳川時代の宗教というときペラーは儒教思想をも含めて考えているのであるが、彼はそれらの日本の宗教に一貫するものとして次の二つの特徴を指摘している。その第一は政治的上位者や親が儒教における「天」、仏教における「仏」と多少とも同じ神聖なものとして取り扱われるということである。それらに共通しているのはいずれも人間に恩恵を与える力を持った存在であるということであるが、このことから日本の宗教において「恩」の思想が非常に重要な意味を持っていることが分る。「恩」によって宗教的超越者が理解され、また人間と結びつけられるのである。したがって人間の側が行う宗教的行為の中心は、恩恵に対する感謝、「報恩」の努力ということになるであろう。そして、「報恩」の最高の形態は時には死をも含む「献身」である。つまり利己心を一切取り払い、全力をあげて恩義に報いることが最高の宗教的行

為とされるのである。したがってここでは「報恩」は単に倫理的価値にとどまらず、存在論的な意味を賦与されているということができるであろう。ペラーによって日本の宗教の第二の特徴として取りあげられるのは、實在の本質となんらかのかたちで合一することを理想とする宗教的態度である。認識と実践において自と他、主体と客体の区別を取り去り一体となること、自我ないし利己心を滅却して天地自然の理と一体化することである。

ところでこれら日本の宗教を特徴づける二つの傾向は、それぞれが別個に機能しているのではなく密接に関係し合っている。すなわち、「利己心のない信仰は、慈悲深い超從属的存在と『完全な』関係をうちたて、同時に、個人を神と合一させ、神に自己をゆだねさせるのである。この合一を通じて、人は充実した自己の内性を発見する。何故なら、個人の内的本性は、その本質においては神と同一なものであるからだ。」⁽¹⁰⁾ というように超越者への報恩の徹底が、同時に自己を去って實在との合一を実現する。そこに最高の宗教的理想が置かれていたのである。

以上のような特徴を持った日本の宗教が行なう政治＝世俗支配の合理化作用というのはどのようなものであろうか。このことに関してペラーは徳川時代のいくつかの思想的、政治的活動を例にあげながら具体的に論じているが、われわれは

幕末の尊皇思想にその典型を見出すことができるであろう。すなわち、「王政復古」という政治的課題、その限りで世俗支配の論理そのものであるはずのイデオロギーは宗教的合理化を受けることによってその影響力を強化することができたのであるが、その合理化のシステムの中に日本の宗教の特徴が示されるのである。

先にも触れたように日本の宗教の基本的特徴は利己心を捨て、自我を去ることによって宗教的超越者と合一することと最大の宗教的課題とするところにある。しかも、宗教的超越者と同等の神聖性を政治的な上位者や親にも認めてきたということはこの超越者によって与えられた恩恵に対する宗教的实践としての徹底的な自己否定による報恩の行為は、具体的には忠や孝として実践されなければならないということである。つまり世俗的権威たる封建的君主ないし親に対する自己否定的な献身が、宗教的超越者に対する自己否定的な報恩の行為と同等の意義を認められるということである。例えば「尊皇思想」についてベラーは、天皇と『神』は同一化し、人民はこの両者と同一化する。天皇の意志は『神』の意思であり、人民の意志は天皇の意志である。このように、意志の点で天皇と『神』とが結合するということは、『誠実』であり真心をもつこと、などが意味しているものと同一である。したがって、『国体』とは、宗教的実体と政治的実体との同

一化なのである。⁽¹¹⁾「というように捉えている。つまり世俗的権力ないし権威と宗教的超越者＝宗教的実体との同一化、そして宗教的超越者と同質化された世俗的権力への人民における同一化の意志、このような宗教的気分を支えられて「王政復古」という政治的イデオロギーは宗教的に合理化されるというのである。

以上のようにベラーは宗教が日本の政治思想に強い影響を与えたと考えているのであるが、既に明らかなようにベラーは幕末の政治変革における政治思想に対する宗教の影響、つまり宗教による世俗支配の合理化という側面を社会変動における基本的動因とする立場に立っている。それゆえに彼の主要な論点は日本の近代化において宗教の果たした役割を明らかにすることである。つまり彼が考察の前提としているのは、「宗教と近代西欧社会の発展の関係、特に近代の経済の関係について、マックス・ウェーバーの偉大な著作に影響された社会学者は、当然、日本の場合にも宗教的要素が含まれるのかどうかを問題にする。」⁽¹²⁾「問題は、日本の宗教のうちで、何がプロテスタントの倫理と機能的に類似しているかということである。」⁽¹³⁾というものである。社会変動の基本的な要因を宗教に求めるウェーバー流のこのような見解にわれわれは同意することはできない。

幕末、維新の政治思想が宗教による合理化作用を受けるこ

とによって社会變動に強い影響を与えることができたことは事実であるとしても、なにゆえにそのような宗教的合理化が力を持ち得たのか、更にはなぜ宗教がそれほど深く政治にコミットすることになったのかということこそ問われなければならないからである。ベラーのいうように、「経済的合理化と政治的合理化の両過程が、産業社会の発展をみちびくのに効果を発揮し得る以前に、伝統主義からの顕著な度合の解放が要求されなければならない。事実上、この解放が遂げられる唯一の方法は、聖なるものの再解釈を通してであり、したがって合理化の過程に適した価値と『動機づけ』とが正当化され、伝統主義的諸規則が克服されるのである。⁽¹⁴⁾」と考えるのは、「聖なるものの再解釈」への要求そのものが何によってもたらされるかということについての説明を客観的に与えることができないという点で、宗教の果たした役割の理解の仕方として不十分であると言わなければならない。むしろこの問題を考えるためにはエンゲルスが述べているように、「新しい理論というものは、どんなに深くその根を物質的な経済的事実におろしているにしても、さしあたりは、すでに存在している思想上の素材に手がかりを求めなければならなかった⁽¹⁵⁾」という視点から考えなければならないであろう。

しかし、以上のような問題が残るにしても、現象的にはベラーがいうように日本の宗教は現実社会の世俗支配と秩序を

聖化することによって、世俗支配権力を絶対化するとともに、それに反比例する形で支配される者の側に対しては自己の存在の意味が集団への帰属の中にあることを教え、個的存在としての意味を無化せしめるという、京極氏のことばで言えば集合コスモスと相即コスモスという「意味の宇宙」を体系的に構築していったことは事実であると言わなければならない。

(三)

日本における政治価値の優位というベラーの視点を踏まえて、われわれは日本の宗教思想による政治価値の合理化作用について見てきた。政治価値という現世的、世俗的なものが最も優位に価値づけられるために世俗的権威が宗教的権威と同等であり、それはまた抽象的な真理として全ての人間が自我と利己心を捨ててそこに合一することをめざすべき存在の实体と考えられている。つまり一方に自我を捨て利己心を去ることによって真なる実在としての自然との合一をめざすという宗教的理想があり、他方には支配的秩序および支配権力自体が実在としての自然そのものにほかならないと捉える宗教があって、宗教的理想とその実践が政治価値の正当化と忠誠を至上の価値としたのである。

このような宗教における政治価値の優位という現象はペラ
ーも述べているように日本の歴史の中では極めて古くから引
継がれてきた関係である。むしろ部族宗教以来の宗教と政治
との関係が近代における国家と宗教の関係にまで持ちこされ
てきたということができ得るであろう。そしてこのような関係
は、単に宗教と政治の間だけでなく政治と哲学、哲学と宗教
の間にも存在する。つまり宗教によって合理化された政治価
値は、哲学においても最も優位な価値として位置づけられる
のである。

宗教に対する政治価値の優位を明確に表明したものとして
井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」をあげることができ得
であろう。内村鑑三の教育勸語不拝を契機として行った井上の
キリスト教攻撃の基本的論点は国家に対する忠誠心の問題に
あった。「耶蘇教は欧米諸国に行はるる所の宗教なるゆゑ、
之を信ずる者は自然其教の由りて出づる所を本国の如くに思
惟し、却って我邦を外国の如くに見なすの傾向を生ぜざるを
得ず」⁽¹⁶⁾、「耶蘇教は甚だ国家的精神に乏し、つとに国家的精
神に乏しき而已ならず、又国家的精神に反するものあり」⁽¹⁷⁾、
「耶蘇教は非国家主義にして忠君愛国を重んぜず、其徒は己
れの主君も如何なる国の主君も皆之を同一視し、隠然宇宙主
義を取る、是故に到底勸語の精神と相和すること能はず」⁽¹⁸⁾と
いうように井上のキリスト教批判の基調は忠君愛国の教えの

有無にあったのである。井上のこのような考えかたは、単に
キリスト教に対してだけでなく、宗教全体に及ぶものであつ
た。彼は宗教の存在意義を実際生活の有用性という観点から
評価する立場に立っていたのである。また『宗教の将来に関
する意見』（一八九九年）において井上は、「抑々宗教の本体
は人類の行為を規定する主義にして、実践倫理の根本主義と
異なることなきものなり」⁽¹⁹⁾「宗教は、人をして善を行はしむべ
き効力を有し、如何なる社会にも適応せざるることなきものな
り」⁽²⁰⁾と述べている。つまり、宗教の根本は人間の行為を規定す
る実践倫理にあると考えているのである。したがってまた宗
教が旧来の歴史的特殊性を脱却して新しい時代に適応する合
理性を得るためには、もはや宗教という名称では不十分であ
って、「あるいは倫理的宗教といふべきか將た宗教的倫理と
いふべきか」⁽²¹⁾というように、宗教における倫理的側面を重視
しているわけである。そして宗教が一般道徳と比べて優れて
いるのも、経験を超越した實在の觀念に基づいて是非善惡の
規定を知識としてでなくより直接的により確實に人に教える
ことができるからであるという。井上においても宗教におけ
る超越的性格は、現世における人間の行為を規定するとい
う点において初めて意義を与えられるということであり、現世
的意義がその評価の中心に置かれているということである。

宗教をこのように現実世界における有用性との関係におい

て意義づけしようという動きは、明治初期の仏教者の護法運動の中にもうかがうことができる。一八六八年の神仏分離令をきっかけとして起った排仏棄釈運動および切支丹禁制の廃止という仏教をとりまく大きな社会的変動の中で、仏教はその存在理由を護法と護国との一致という主張の中に見出していたのである。たとえば明治元年に仏教者によって結成された「諸宗同徳会盟」は、「皇国の御為に身を惜まず」と誓い、「邪宗防御の為、一同死を期し、尽力致し度き」旨を連署嘆願しているのであるが、これは「当時の仏教僧侶の覚醒を促したものが、国家意識に裏付けられたキリスト教排撃の精神であったこと」⁽²²⁾を示している。更に、真宗の宗門の出身である井上円了も『仏教活論』の中で「護国愛理」を説いて、宗教的真理の探究は国家を護ることになるのだと主張している。つまり、「仏教は智力に本づき、学理に合し、中正を主とし、文明に適し、社会国家の利益を補うの性質あるは、耶蘇教の遠く及ばざるところ」⁽²³⁾、「そもそも余が仏教の改良を主唱するは、私に仏教を愛するにあらずして、その能く真理に合し、開明に適し、国益を助くべきところあればなり」⁽²⁴⁾というのである。仏教のこのような政治価値への傾斜は明治になって現れたものではなく、それ以前から、特に徳川時代における儒教との論争を通じてより明確に自覚されるに至ったということができる。

徳川時代に行われた仏教批判は主要には三つの側面から行なわれている。すなわち倫理主義的立場からするものと政治経済的立場からするものと科学思想的立場からするものの三つである。そして最初の二つに対する批判というのは、仏教の出世間主義というのは人倫を否定するものであるという批判であり、また僧侶というのは非生産的であって、寺領が国家経済に損失を及ぼすということが問題とされているのである。⁽²⁵⁾いずれも現世主義的な立場からの仏教に対する批判であったということができよう。

このような批判に対する仏教者の反論もまた現世主義の立場から行なわれているのを見ることができる。仏教には家國天下を治める道がないという儒教の側からの批判に対して、浄土宗の僧である大我は「吾が仏、始め道を成じて梵網を説きて、父母を孝順せよ、孝を名づけて戒となすといふより、以て終り寂に入りて後、金棺を出でて母氏を問訊し、孝を人に勧むるに至るの間、将んど五十年、日として仁義忠孝を説かざることなし」⁽²⁶⁾と反論している。また真宗の竜温が行なった反論も、「内心に貯へるは往生の因行、表てに専ら勤め行ふは王法、仁義礼智信」⁽²⁷⁾というものであり、いずれも仏教の超俗性の積極的な意義を主張するかわりに、儒教と同様に封建的価値規範を教えるものである点を強調しているのである。つまりそこに仏教が果たしている実際の役割があること

を強調しているわけであるが、それは結局のところ世俗支配としての封建的秩序を肯定し支持することが教義の中心であることを説いているといつてよいであろう。

結局のところ、儒教と仏教との論争は、仏教の世俗倫理化に拍車をかけ、それが近代仏教における政治価値の優位という傾向を生み出すのに大きな影響を与えたといえることができるであろう。仏教の世俗倫理化、つまり現世的価値の積極的評価という変化は、しかし、単に儒教との論争を通じて起ってきたわけではなく、その思想の内面的な変化にもかかわっていることを見落とすことはできない。寺田透氏は「無私についての対話と書簡」において鈴木正三の『仮名法語』や真宗の『妙好人伝』を引きながら、その中で仏教の「無我」の思想が近世仏教において「無私」の思想に置き替わるとともに、「私」を捨てた人間の「美しい行為が、支配者の肝を冷やさせるんじゃない、ますます支配者たちを安泰にする、そういう社会関係が見えすいていく。」と述べている。

つまり『仮名法語』や『妙好人伝』における「無私」のすすめは、「世俗的主に対しては忠節の中に、忠節として無私が生きる」⁽²⁹⁾というように、仏教における「無我」が封建的秩序に対する「無私」の服従に置きかえられているということである。鈴木正三は『盲安杖』の中で無我を説いて、「知べし知べし。元来無常の世なることを。此身、何ものぞや。地水

火風のかりのゑん、合して形をむすぶ、更に我がものにあら⁽³⁰⁾ず。」と述べているが、このような私の否定は一転して「身命主君の物なれば、何をか我がものとせんや。」⁽³¹⁾という忠節の思想と結びつけられるのである。無我というような宗教的真理が無媒介的に世俗倫理と結びつけられるところに、仏教の思惟構造の一つの特徴を見ることができようであろう。そして、このような仏教の世俗倫理化は、既存の社会秩序を合理化するという点において、不可分に政治価値にかかわっているといえるであろう。むしろ現実の支配秩序を合理化することの中に、仏教の存在価値を自認していたということができよう。そしてこれが明治以降の近代仏教において、宗教的な側面から天皇および国家の絶対性を論理化することを試みた仏教思想の歴史的背景をなしているといえるであろう。

(四)

仏教の世俗倫理に関わって市川白弦氏は、「宗教者の生きる場は社会である。宗教もまた倫理をもたざるをえない。政治と宗教とは倫理の場において切り結び、対話を生み出す。両者は具体的現実的な歴史的課題——例えば「国体明徴」「国内思想戦」「大東亜聖戦」⁽³²⁾——のなかで、具体的現実的な出会いをかたをする。」と述べている。われわれもまた具体

的な歴史の場において仏教が政治とどのように切り結び、人々に生きる道筋としての倫理的価値を明らかにしたかということについて次に検討しよう。

日米戦争開始後ちょうど一年目の一九四二年一月に、東大仏教青年会の編集による『国家と仏教』という論文集が出版されている。執筆者は六名からなり、そのうち法学者である小野清一郎と歴史学者の林屋友次郎を除く四名は、宮本正尊、花山信勝、柴野恭堂、横超慧日という当時の代表的な仏教学者であるが、彼らが国家と仏教をどのように論じていたかということを見ることによって、戦争という政治的に最も緊迫した時期において仏教が現実とどのように切り結んだかということを具体的に知ることができるであろう。つまり思想が最も本質をあらわにする舞台である戦時期において、仏教がどのような宗教として存在していたかということを検討する素材として取り上げてみよう。

彼らの論点は大きく分けて二つに整理することができる。

第一は仏教と国家との結びつきの強さを歴史的に実証することであり、第二は仏教が忠君愛国の精神を教え導く宗教であることを明らかにすることにある。日本における国家と仏教の結びつきの強さと深さを論証するときに常に論拠とされるもののひとつが聖徳太子と仏教との関係である。この論集でも全ての執筆者が何らかのかたちで聖徳太子の仏教を取り上

げている。宮本正尊によれば最澄、空海、親鸞、道元、日蓮など日本仏教のいずれの教えも聖徳太子の「一乗精神」に基づくものであり、聖徳太子の仏教こそ諸宗をして「国本の大宗より逸脱せしめざる根幹」⁽³³⁾となっているという。仏教がどのように聖徳太子の教えを基本にしていると強調するのは、いうまでもなく天皇および国家と仏教の因縁の深さを言うためにほかならない。さらに、花山信勝は仏教がわが国への渡来以来一貫して「鎮護国家」思想を持ち続けてきたことを、過去の多くの仏教関係文献から文章を引きながら実証することを試みている。彼によれば奈良、平安仏教だけでなく、一般に国家仏教に対する批判の中から生まれたとされる鎌倉仏教——日蓮はともかくとして、親鸞や道元の仏教をもその本質において鎮護国家の仏教として位置づけるのである。つまり親鸞は最澄の「鎮護国家の仏教精神を報恩感謝の念仏に受け継いだ」⁽³⁴⁾と言い、道元の出家仏教も含めて、彼らの仏教は「個性本具の仏性を開顕し、一個乃至半個の真実僧を養ふこと」によって、「鎮護国家」こそ標榜しなかったけれども、「真実義に徹した国家擁護の日本仏教を打ち建てた」⁽³⁵⁾というのである。したがって、国家を守護し、国民を教導向上させることをめざす根本精神において、仏教は古代以来一貫して変わることがないというのが花山の主張である。われわれはここには宗教が国家から相対的な距離を持つものであるとい

う近代的な宗教観が全く意識されていないことを認めなければならぬ。つまり具体的現実としての国家が宗教的真理と直接的に結びつけられることについて、何らの問題も意識されていないのである。そして宗教的真理と現実の国家との結びつきは仏教における国家論においてより直接的で、無媒介的になる。

臨済宗の柴野恭堂は「護国興禅の理論」というテーマのもとに、禅宗の立場から国家と個人の関係について論じている。柴野によれば国家は個人に対して「絶対普遍者」であり「超越的全体」であるけれども、支配と服従によって立つものではなく、個人が個人としてあるための根源的な原理として、個人の内に自覚されるべきものであると考えられている。また、国家が個人の内に自覚されるというのは、絶対的自己否定をへて個人が自己を「全体的個体」として自覚するということである。したがって、このような個の自覚の成立によって、個人と国家は「歴史的社会的なる具体的生において融合一致する」⁽³⁶⁾というわけである。言いかえれば、個人と国家は矛盾的に対立しあう存在でありながら、個人が全体的個体として自己を普遍にまで高めるならば、個人に対して絶対普遍である国家と一致するということである。ところで、この一致の具体的な内容はどのようなものであるかと言えれば、「個が絶対的に自我を空う」するならば、「その行動は

自ら愛国の至情を根源となしまた忠孝の理に合することとなる」というものであった。⁽³⁷⁾柴野は国家を個人に盲目的服従を求める権力ではなく、「国家の秩序および機能も個人がこれを規定し形成して行く」⁽³⁸⁾と述べているが、彼の言うように普遍化された個は果たして個でありつづけることができるだろうか。このような個のありかたをもって、個人と国家との一致ということができるであろうか。柴野の言う禅の自覚として全体的生命の体験を得た個においては、「忠義孝行は至精至一なる心の本体が現実人間行為の一々に於て基儘に発露することに外ならざるが故に、忠節を尽さんが為には只管私心を放棄して本然の自性に還帰すべきは当然のこと」⁽³⁹⁾とされるのである。言うまでもなく忠義忠節の対象は天皇である。したがって私心を去って天皇に尽くすことが個と国家の一致の現実相に外ならない。柴野は「見性と殉国は同根」であるとも述べている。結局のところ、「忽然心境共忘時、大地山河透脱機、法王法身全体現、時人相對不相知」、つまり禅的な見性が現成すれば王法仏法が共に体現されて君臣一如となるという禅的（宗教的）真理を表明した大応國師の掲げ、天皇のために死ぬことと簡単に結びつけられるわけである。⁽⁴⁰⁾柴野は日中・日米戦争という「具体的な歴史の場」において、宗教的真理の覚醒である見性の具体的実践は、国のために死ぬことと考えたわけである。逆に言えば、忠君愛国という世

俗倫理の宗教的合理性を示すことによって仏教の国家的存在意義を強調したということもできるだろう。

ところで、われわれが問題にしなければならないのは、世俗倫理の宗教的合理化を行なったこのような仏教の前提となっている国家に関する認識についてである。先にも示したように柴野は国家を具体的かつ客観的存在としてでなく、個人の普遍的意志にもとづく行為において実現する存在として考えている。国家は何ら客観的なものではなく、普遍的意志にまで高められた個人によって行為的に自覚される宗教的真理として理解されているのである。これは決して柴野の個人的見解というものではない。広く仏教者の間に行なわれていた国家理解であった。福島和人氏は暁烏敏を引いて彼が同様の国家理解を持っていたことを紹介している。つまり暁烏は、「本願に乗ずると云ふのは、天地の大道に従ふということです。法蔵菩薩は天地の大道に従って浄土を成就された。その浄土は……出来て居るのです。八紘を一字とすと云ふ肇国の日本精神はちゃんと日本に……天照大御神の御精神の中に成就している」と、大無量寿経の浄土観にもとづいた国家観によって、日本という現実の国家をそのまま浄土として観念すべきものと位置づけているわけである。⁽⁴¹⁾ また別の仏教者は、「仏教の最大の使命は、皇国の不可思議莊嚴なる実相を開示して、人心をして国体の仰信に透徹せしむるにある。」⁽⁴²⁾ と述

べている。これらはいずれも宗教的真理を覚醒した者には、現実の国家がそのままその真理の実体として現成すると思われるということである。自己をもその一員として含む現実の国家が宗教的自覚によって明らかにになった実相として捉えかえられるわけである。言うまでもなくこれは政治的現実の宗教的合理化である。しかし、単に現実の合理化というだけに留まらないもっと深い意味を持っているというべきであろう。

なぜならば宗教的な、したがって絶対的な真理を現実そのものにおいて認めるということは、しかもその現実というのが自己をも内に含めた全体であるために、一切の相対化の契機を持たないということにはかならない。つまり、現実を批判的に捉えるための視座がないということである。また、現実に対して主体的に責任を引受ける通路がないということでもある。すなわち個における一切の政治的主体性を奪い取る論理にはかならないわけである。宗教的論理的には個と国家が円融相即させられるのではあるが、現実には個は一切の個としての根拠を失って自己を普遍化し、国家と相即するに至るのであるから、個は減して普遍としての国家のみが残ることになるであろう。したがって、たとえば「君と臣とは対立の関係にありながらも同一である」とは言うものの、臣は「只管私心を放棄して本然の自性に還帰すべき」と言うのであるから、現実には個は否定的契機としてさえも跡形も残す

ことを許されないのである。ナチズム的な全体主義においては個は単に否定されるに留まるが、仏教的な国家観においては個は国家と円融相即させられるからかえって個は跡形もなく消えてしまうであろう。その意味で仏教的な国家観はナチズム以上に全体主義的国家哲学になりうる条件を持っていたということができるのである。そしてこのような仏教的国家哲学をさらに体系的に示したものが西谷哲治の『世界観と国家観』である。

西谷の『世界観と国家観』は一九四一年七月に出版された。この年の一二月には太平洋戦争が始まるわけであるが、それに先立って文部省教学局からは緊迫した政治情勢の下における国民的課題を明らかにしたものとして、『臣民の道』が刊行されている。そこで述べられているのは、「自我功利の思想を排し、国家奉仕を第一義とする皇国臣民の道を昂揚実践することこそ、当面の急務⁽⁴³⁾」であるということ、「我等の生活はすべて天皇に帰一し奉り、国家に奉仕することによって真実の生活となる。」⁽⁴⁴⁾というものである。したがって西谷が『世界観と国家観』において解決しなければならなかった問題も、このような国民的課題に宗教的立場から如何に答えることができるかということであった。それは、国家奉仕といえども個人の意志的自由を根底に持たなければ単なる奴隸的強制に終わってしまうのであるから、国家による強制が個

の自由意志として発動するような論理の仕組みを宗教的立場から明らかにすることである。つまり国民的義務として「滅私奉公」を国家が国民に課するとき、そのような強制の倫理的正当性が国民の自由な判断によって納得される論拠を明らかにするというのが西谷の考察の出発点である。そして、権力と自由という相矛盾しあうものが両立可能になるのは、それぞれが宗教的基礎の上にたてられるときであると考ええるのである。では権力と自由が宗教的基礎の上にたてられるというのはどういうことであろうか。

西谷によれば宗教は「心身脱落の悟道や魂の救済を目的⁽⁴⁵⁾」として普遍的人間性を獲得するところにその目的がある。しかし、それが遁世に終わらないためには現実の歴史的・社会的生活と結びつかなければならないから、宗教は現実の生活においては不可避的に倫理と結びつかなければならない。しかも「倫理の最も具体的なものは国家生活の倫理」であると考えられるから、宗教的自覚によって確立された普遍的人間性は、国家生活の倫理として現象するというのである。つまり宗教は不可避的に「滅私奉公」と結びつくというわけである。他方、国家もまた「権力行使の倫理的正当さ」を国民に示すためには、国家的強制が自由の中からその自由の力によって生み出されるような、そのような自由の立場を含み込むようなものになっていなければならないと考えられる。さも

なければ国家の倫理的正当さは成立しないであろう。したがって、それは国家自身が超国家的な世界性、普遍性を持つことである。つまり、「国家をして真実なる国家たらしめるべき自己否定性」をめぐり抜けることによって、国家は宗教的普遍的立場に立つ。そしてこの普遍性を媒介として「国家倫理的な滅私と宗教的な滅私との函蓋相合うところが現われ得る。」⁽⁴⁶⁾というのである。

ところでわれわれは西谷が用いる「普遍性」の意味に注意しなければならないであろう。なぜなら彼は一般に言われるような抽象性と超越性においてそれを用いてはいない。この語において彼が意味しているのは「無の普遍」ということである。つまり、「国家がそしてまた個人が、その根底に生々たる創造の源泉である無の普遍に立つ時初めて、個人は徹底的に、即ち精神の或は心の底から、国家に結ばれ得る⁽⁴⁷⁾。」と述べているように現実の根底として宗教的に自覚されるべきものではあっても、現実を超越するものとしては考えられていないのである。したがって西谷が言う場合の普遍的立場とは、現実の根底としての「無」を宗教的な自己否定を通して自覚することであって、現実に対する超越性としての、それゆえに時として現実と対立させられるような超越性としての普遍ではないのである。結局のところこのような論理が意味するものは、「倫理実践の主体性を否定即肯定的に生かし

てくること」であって、より实际的に言えば「滅私奉公」において「私」としての「私」を殺すことによって「公」としての「私」を生かすことを教えるということであり、更に言えば「滅私」に宗教的再生の意味を附与することに他ならないであろう⁽⁴⁸⁾。それは現実の宗教化である。

倫理実践の主体性が宗教的に根拠づけられることによって、政治的主体性は完全に国家に包摂されてしまう。ここでも個は国家の現実において国家を内面的に支えながら、しかも国家の主体となることができないだけでなく、国家を客体化する通路をも持ちえないのである。無の立場に立つ宗教的主体は、それゆえに自己の政治性をも無化して一切を国家に委ねるわけである。そして国家は常に現実肯定的に位置づけられることになるのである。

松本三之介氏は吉野作造の国家観を論ずる中で大正デモクラシーないしその知識人の観念性を示すものとして、「国家の基底をなすはずの人間の社会生活が、もっぱら『人格の向上』や『人文の進歩』や『文化創造』等を目標とし理想とする生活として、人格主義的・文化主義的視点からのみ捉えられていた⁽⁴⁹⁾」と述べているが、上に述べた論者たちもまた「国家の基底をなすはずの人間の社会生活」を倫理性においてのみ捉え、それとともに国家を倫理的生活の創造の場として観念化したことができる。それゆえに現実の国家が具体

的人間生活におよぼしている否定的な現象を認識する契機を奪われてしまったのである。そこに世俗倫理へと傾斜した仏教における国家観の問題性を認めることができるであろう。

おわりに

超国家主義と呼ばれたファナティックな国家主義が倒れてから既に四十年を経過した。多大の国民の犠牲を代価にして得た国家主義に対する歴史的経験は今日も生かされていると言えるだろうか。昨今の政治状況を見るととき再び国家がわれわれの生活の上に重くのしかかろうとしているのではないかと思う。しかし、必ずしも国民の間に危機意識が十分広がっているとは言えない。国家予算上で社会保障費を削りながら軍事費を増額していくということは、国家を国民生活の上に置く思想の端的な表明であるにもかかわらず、そのことが最終的に何をもたらすかということについて危機感を持って認識されるに至っていない。むしろ、国家のそのような動きに対する楽観的な無関心が国民の間に広く存在しているように見える。かつての国家主義もこのような状況の中から成長していったのではなかっただろうか。楽観的な無関心と言うよりも、むしろ国家を権力として捉えることのできない認識の構造Ⅱ生活理解の構造を国民の生活意識の中に認めることは

できないだろうか。

この論文を執筆中に手に入れた家永三郎氏の近著『戦争責任』の中の国民の戦争責任を取り上げた章で、家永氏は次のような元兵士の発言を紹介している。「私の場合でいえば、戦争か平和かという無数の可能性がつみ重ねられながら一步一步深みに落ちていった過程を通じて、まず何よりも政治への恐るべき無関心に毒されていたことを指摘しなければならぬ。また国家と国民の関係について、国家の意志のあり方について、自分の問題として具体的に取組んだことはほとんどなかったといっている。」というものである。筆者は同時にこのような無関心は当時の大多数の国民の状態でもあったであろうと述べている。ところで、このような無関心は何によるのであろうか。それを近代的な政治社会の未成熟というだけで済ませることはできないのではないだろうか。国家と政治へと主体的関心が向ってゆくことをさまたげる認識の構造が国民の意識の中に広がっていたとはいえないだろうか。

戦後四十年の時点に立ってあの戦争を考える一つの通路として、国民によって支えられたものとしての国家主義を考える必要があるように思うのである。指導した者の国家主義だけでなく指導された者の国家主義を明らかにするために、それを支えた国民の政治認識の構造を検討することが必要であ

ると考える。宗教はそのような国民的エートスの体系的表現の一つであるという観点から、仏教における超国家主義を支える認識の構造を明らかにすることを試みたわけである。

- (1) 丸山眞男『日本の思想』三七ページ。
- (2) エンゲルス『家族、私有財産および国家の起源』（『マルクス・エンゲルス全集』第二巻所収）一六九ページ。
- (3) グリュックスマン、大津真作訳『グラムシと国家』六〇ページ。
- (4) 京極純一『日本の政治』一一五ページ。
- (5) 中村元『日本人の思维方法』（『東洋人の思维方法』第三巻）一一ページ。
- (6) 田村芳朗『天台本覚論・解説』（『天台本覚論』日本思想大系第九巻）四七八ページ。
- (7) 鈴木大拙『日本の霊性』（岩波文庫）二五一ページ。
- (8) 対馬路人他『新宗教における生命主義的救済観』（『思想』一九七七年一月号）。
- (9) R・N・ペラー、堀一郎・池田昭訳『日本近代化と宗教倫理』三二ページ。
- (10) 同書一一一ページ。
- (11) 同書一五八ページ。
- (12) 同書二八ページ。
- (13) 同書二九ページ。
- (14) 同書三六ページ。
- (15) エンゲルス『空想から科学への社会主義の発展』（『全集』第一九巻）一八一ページ。
- (16) 井上哲次郎『教育と宗教の衝突』（『明治文学全集』第八

〇巻所収）一二七ページ。

- (17) 同書一一一ページ。
- (18) 同書一四七ページ。
- (19) 井上哲次郎『宗教の将来に関する意見』二五〇ページ。
- (20) 同書二五二ページ。
- (21) 同書二五一ページ。
- (22) 『明治文化史第六巻宗教編』一八九ページ。
- (23) 井上四郎『仏教活論序論』（『現代日本思想大系』第七巻所収）一二二ページ。
- (24) 同書一二三ページ。
- (25) 辻善之助『日本仏教史』第一五巻三ページ。
- (26) 『三彝訓』（『近世仏教の思想』日本思想大系第七巻所収）二〇ページ。
- (27) 竜温『総斥排仏弁』（『近世仏教の思想』所収）一四四ページ。
- (28) 寺田透『無私についての対話と書簡』（『講座日本思想』第三巻）四〇二ページ。
- (29) 同書四〇三ページ。
- (30) (31) 鈴木正三道人『盲安状』（『禅宗仮名法語』所収）七四ページ。
- (32) 市川白弦『禅と現代思想』一一一ページ。
- (33) 宮本正尊『仏教と日本』（『国家と仏教』所収）五四ページ。
- (34) 花山信勝『国家と仏教』（上掲書所収）八六ページ。
- (35) 同書八八ページ。
- (36) 柴野恭堂『護国興禅の理論』（上掲書所収）二〇一ページ。
- (37) 同書二〇三ページ。

- (38) 同書二〇一ページ。
- (39) 同書二〇四ページ。
- (40) 同書二〇八ページ。
- (41) 福島和人「真宗仏教徒の戦争観」(『日本における国家と宗教』所収)三四九ページ。
- (42) 市川白弦『日本ファシズム下の宗教』一八七ページ。
- (43) 文部省教学局『臣民の道』(『昭和思想集』・近代日本思想大系第三六卷所収)一五六ページ。
- (44) 同書一八〇ページ。
- (45) 西谷啓二『世界観と国家観』六一ページ。
- (46) 同書六二ページ。
- (47) 同書一〇三ページ。
- (48) 同書一〇六ページ。
- (49) 松本三之介『近代日本の知的状況』一六八ページ。

子どもの生活と発達

池 谷 壽 夫

はじめに

今日の子どもの状況や子どもの発達過程を真にトータルにとらえようとするならば、子どもの生活の問題、したがってまたその背後にある、今日の資本主義社会によって規定されている親の生活の問題を正確にとらえておく必要がある。本稿ではこうした課題にアプローチするために必要な原理的作業として、まず人間（大人）や子どもにとって生活とは何かを原理的に考察し、次にそれをふまえて、子どもの発達およ

び発達段階を考えていくさいの基本的な視点を呈示したいと思う。（なお、現代における人間（大人）や子どもの生活の疎外の問題や家族の問題を分析することは、子どもの発達過程をトータルにとらえようとするれば必要不可欠な作業であるが、ここでは果せなかった。他日を期したい。）

I

（一）人間にとって生活とはそもそも何であり、それはどのような基本的構造をもっているのであろうか。それを考察して

いく上で重要な示唆を与えてくれるのは、マルクス・エンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』第一巻第一篇の「生活過程 (Lebensprozeß)」論である。そこでまずマルクス・エンゲルスの「生活過程」論をみておくことにしたい。

さて『ドイツ・イデオロギー』で彼らの歴史Ⅱ人間把握の出発点となっているのは、純経験的な方法で確かめられるような、「現実的な諸個人、彼らの行為および彼らの物質的生活諸条件——眼前に見出される生活諸条件ならびに彼ら自身の行為によって産み出された生活諸条件——」という現実的な諸前提である。言いかえれば、「現実的に実存している活動的な人間」、「生きた人間的諸個人の生存」である。この前提から彼らの生活手段の生産、物質的生活そのものの生産が、動物から区別される人間の「最初の歴史的所業」としてとらえられる。

マルクス・エンゲルスによれば、この生活手段を生産する様式には次のような意味が含まれている。(1) 諸個人の生産の様式はたんに彼らの肉体的生存の再生産であるばかりではなく、むしろすでに「諸個人の活動のある規定された様式」、「彼らの生活を表明するある規定された様式」、「彼らのある規定された生活様式」である。(2) 諸個人が彼らの生活を表明する仕方が「彼らが存在する仕方」であるから、彼らの何たるかは彼らの生産と一致する。それゆえ、(3) 彼らの何たるかは、

「彼らの生産の物質的諸条件」に依存する。このように諸個人の生産の様式Ⅱ活動の様式Ⅱ生活表明の様式Ⅱ生活様式という規定があるからこそ、「物質的生活の産出」としての生産はまた、「自己活動 (Selbstbetätigung)」という意味をもったものとしてもとらえ返されることになる。

ところでマルクス・エンゲルスによれば、生命・生活の生産は労働における自分の生命・生活の生産ばかりでなく、生殖における他人の生命の生産をも含んでいるが、このいずれの生産もはじめから「自然的な関係」としてばかりでなく、同時に「幾人かの諸個人の協働」といった「社会的関係」としても現われてくる。生産においてはそもそもはじめから「人間たち相互の唯物論的連関」が見られるのである。このように生命・生活の生産がつねに諸個人の協働によって成り立っているのであるから、そこでは同時にまたつねに「諸個人相互の交通 (Verkehr)」、彼ら相互の関係行為 (Verhalten) が行われている。つまり生産はつねに他の個人との協働と交通の中で行われているのである。われわれは先の生産Ⅱ活動Ⅱ生活という規定もこの交通を前提にした規定であることを忘れてはならない。

ではこの交通は何にもとづいているのか。マルクス・エンゲルスによれば、それは、彼らの「必要・欲求 (Bedürfnis)」にである。諸個人は「彼らの諸必要・欲求、それゆえ彼らの

自然・本性およびそれらの必要・欲求を充足する仕方」によつて、「性関係、交換、分業⁽³⁾」というかたちで相互に交通し合わざるをえないのである。

かくてマルクス・エンゲルスにあっては、出発点とすべき現実的にあるがままの諸個人とは、「活動し、物質的に生産し、それゆえ、一定の物質的なそして彼らの恣意から独立した諸制限、諸前提、諸条件の下で活動している」諸個人であつて、まさにこうした彼らの存在とは「彼らの現実的な生活過程」にはかならない、とされるのである。

ところでマルクス・エンゲルスによれば、言語は意識と同じように古いものであつて、両者は「他の人間たちとの交通の欲求 (Bedürfnis)、必要 (Notdurft)」から生じる。「諸理念、諸表象、意識の生産」は最初は直接的に「人間たちの物質的な活動と物質的な交通、現実的な生活の言語」に編み込まれており、「表象すること、思考すること、人間たちの精神的交通」はここではまだ「彼らの物質的な関係行為の流出」として現われている。その後生産性の向上、欲求の増大、およびこれら両者の根底にある人口の増大によつて、自然生的な分業から「物質的労働と精神的労働の分割」が現われるや否や、意識は「存立する実践の意識」とは別物であるかのように思ひ込むことができるようになる。

こうしてマルクス・エンゲルスにあっては、意識は、それ

が実践の意識であれ、イデオロギーであれ、本源的には諸個人の現実的な生活、すなわち物質的活動と物質的交通の中で、その生活の一契機として生成されているものとしてとらえられているのである。それゆえに諸個人の意識や表象は、

(1)「自然に対する彼らの関係」についての表象か、(2)「彼ら相互の関係」についての表象か、あるいは(3)「彼ら自身の性質」についての表象かであつて、「これらいずれの場合にも、これらの表象は、彼らの現実的な諸関係と活動 (Betätigung)、彼らの生産、彼らの交通、彼らの社会的および政治的な関係行為、これらのものの——現実的ないしは幻想的な——意識的な表現なのである」。したがつてまた、「物質的な生産と物質的な交通を發展せしめる人間」が彼らの現実とともに彼らの思考作用や思考の生産物を変化させるのである。この意味において彼らの「生活が意識を規定する」のである。

そうであるからこそ、諸個人の意識や精神の豊かさも、彼らがどれだけ豊かな活動と交通、すなわち生活を営んでいるかに依存することになる。「個人の現実的な精神的豊かさは、全く彼の現実的な諸連繫 (Beziehungen) の豊かさに依存する」。そしてマルクスによれば、豊かな生活を営む個人とは、「その人の生活が多様な諸活動と世界に対する実践的な諸連繫との大きな範囲を包括するような個人、それゆえ多面的な

生活を営む個人」なのであって、その場合その思考はいつでもはじめから「個人の全生活における一つの契機」となっているのである。⁽³⁾

(二)以上の『ド・イデ』の「生活過程」論をふまえながら、ここであらためて活動と交通の問題（両者の関係、交通の本質）に触れておきたい。

まず『ド・イデ』における交通概念についてみると、第一にそこでは交通概念は、性関係・交換・分業などというかたちで営まれている諸個人相互の物質的な関係行為ばかりでなく、その際同時にそれに随伴している、彼らの精神や思考の交流といった「精神的交通」、言いかえればコミュニケーションをも含み込んだものとして広く用いられている。交通はコミュニケーションより広い概念なのである。第二に、生産を中心とした活動概念は主として「人間たちによる自然の加工」の側面、すなわち自然に対する人間の関係を表わしているのに対して、交通概念では「人間たちによる人間たちの加工」の側面、すなわち人間相互の関係の側面が示されている。⁽⁴⁾第三は、個人の発達は生産においてばかりでなく、交通の中でも行われるとされていることである。「個人の発達は、彼が直接あるいは間接に交通している他のすべての個人の発達によって条件づけられている」⁽⁵⁾のである。したがってマルクスやエンゲルスが「全面的発達」という時、そこでは

生産のみならず交通やそれらに伴う意識をも含み込んだ諸個人の生活全体の発達が考えられていることに注意する必要がある。

最後は、『ド・イデ』では交通概念は他の概念と同様、現実的個人とその生活の視点からそれを出発点として、別言すれば「人間の個人的な存在のレベル」⁽⁶⁾から考察されている点である。そしてこの視点から、この個人的存在の背後に社会的関係があり、これによって個人的存在が規定されていることが暴き出されている。それゆえ『ド・イデ』の視点は、中・後期の『経済学批判要綱』や『資本論』で交通概念が使用される場合の視点とは基本的に異なるのである。ここでは視点および出発点は社会的個人であり、交通概念も社会的ないしは世界的な視点から考察されているのである。⁽⁷⁾したがって後者の交通概念と前者のそれとを同じレベルのものとして扱うことは、前者のそれがもっている豊かな内容を見捨てることになる。いわんや『ド・イデ』で「生産関係」の概念は「交通様式」「交通形態」「交通関係」という用語で表わされていたが、その後これらの用語は精確にされて前者にとつてかわられたとする見解は、二重の誤りを犯すものである。第一に、それは後期マルクスから『ド・イデ』を見ると全く無視している。第二に、後期でも交通概念が『ド・イ

デ」とは視点が異なるとはいえ、「生産関係」概念とは違ったものとして用いられていることを無視するものである。

このような『ド・イデ』のとらえ方からしても活動と交通の概念は異なった性格をもつものであることがわかるが、近年活動とは違った特質をもつ交通（ないしは相互作用、コミュニケーション）の問題の重要性が様々な方面から指摘されてきている。⁽⁹⁾ここではとくにB・Φ・ロモフの交通論を紹介しながら、活動と交通の問題、交通の特質などについて考えてみたい。

ロモフは、交通をも後にみるようなA・H・レオンチェフの活動図式で（すなわち動機・目的・行為などの概念で）説明しようとするA・A・レオンチェフに反対して、活動には解消し切れない交通の独自の意義を強調している。⁽¹⁰⁾彼によれば、ソビエト心理学ではこれまでA・H・レオンチェフの活動図式に基づいて活動（例えば遊び・学習・労働など）はもっぱら対象的活動として、主体—客体関係のレベルで考察されてきたが、こうした図式に基づいて交通を活動の種類の一つとして、コミュニケーション活動としてとらえ分析してみても、交通の特質を余すところなくとらえ尽すことにはならない。というのも交通は「人々の相互作用（Взаимодействие）の生きた、現実的な多面的な過程」⁽¹¹⁾（③、38）ないしは「パートナーとして交通に参加している諸主体の相互作用」（127）であっ

て、「《交通》概念は活動とは別の、実際に存在する《主体—主体》諸関係という別のカテゴリーを含んでいる」（③、126）からである。

つまり人々の交通過程では、活動のように一方が主体で他方が客体としてあるわけではなくて、両者がともに主体として相互に働きかけ合っているのである。だから例えばAとBとのコミュニケーション活動で、まずAを主体、Bを客体として、Aのコミュニケーション活動の動機と目的を考察し、それをいくつかの部分からなる行為へと分割し、その後で今度はBを主体、Aを客体としてBの活動を分析するということは、交通の「一方の参加者の活動を他方の参加者の活動から分けて、交通を《切断》すること」であり、「相互交通の分析から遠のくこと」（③、127）になる。

このように活動と交通とは質的に異なるものであるとすれば、交通を活動へと溶かし込み、交通を特殊な種類の活動とみなしてはならない。事実、最近の発達心理学の研究によれば、すでに生後間もない新生児ですら物に対する関係とは異なった反応を人に対して示すことが明らかにされているが、⁽¹²⁾これは、人間がすでに活動とは違った交通という行動パターンをもっていることを示すものであろう。

ところでロモフによれば、他の種類の相互作用と異なつて、交通の特質は、そこに「人々の心理学的質」が現われる

という点にある(82)。もちろんこれは、交通がデュエルゲームのいうように何か純粹に「精神的接触」、「意識の相互作用の領域」であることを意味しはしない。交通は人々の実践的活動(生活活動)に編み込まれた客観的な物質的過程であり、この交通の中で人間の観念的世界(表象や観念など)が形成され、発達し現われるのである(83)。つまり交通で「表象、観念、関心、性格特徴などの相互交換」が行われ、そしてこの相互交換の中で、個人は「人類によって作り上げられた経験」や「他の人々によって創造された(あるいはもっと正確には個人がそれに関わっている)『精神的な豊かさ』」を我がものとすると同時に、「自分の個人的経験において蓄積したもの」をそれに付け加えるのである(84)。

では活動とは異なる交通はいかなる機能をもっているのか。ロモフによれば、第一の機能は情報的—コミュニケーション的機能である。これには情報の伝達—受容ばかりでなく、情報の形成も含まれている。第二は調整的—コミュニケーション的機能である。これは「人々が相互の關係に関して行う行動の調整」であって、これには、交通過程で行われる、交通参加者の行動の目的・動機・プログラムの形成や、行動の相互刺激・相互コントロールなどが含まれている。第三は情動的—コミュニケーション的機能である。交通の諸条件によって情動的緊張が規定されたり、情動的緩和が実現さ

れたりするのである(85)。

さらに異なったレベルからロモフは交通の三つの機能をひき出している。第一の機能は「共同活動の組織化」である。交通の過程で共同活動のプランが形成され、しかもこの活動の途上で「情報の相互交換、行為の相互刺激、行為のコントロールと訂正」が行われ、それによってまた個人の活動が組織される。第二は「人々による相互認識」の機能である。第三は「人格間の諸關係の形成と発達」の機能である。ここで問題となるのは、仲間たること・友情・愛、あるいは逆に敵意・憎悪などが交通の中でどのように形成されるのか、個人の発達においてこれらが果たす役割はいかなるものなのかといったことである(86)。もちろんロモフが注意しているように、以上の二つの交通の機能の分類は、お互いに排除し合うものでもなければ、別のヴァリアントを提起する可能性を排除するものでもない。

ところで注目に値するのは、ロモフが活動と交通を個人の「生活様式(образ жизни)」という概念において統一的にとらえていることである。彼によれば、活動と交通は「人間の社会的存在、彼の生活様式の二つの側面」(87)である。というのも「特定の人間の生活様式が語られる時には、彼が何をそしてどのように行ふかということ(すなわち彼の活動、例えば職業的ならびにあらゆる他の活動)ばかり

でなく、彼が誰とそしてどのようにして交通するのか、彼が誰とそしてどのようにして関係するのか、ということも考慮される」(39, 42)からである。

II

(一)以上の検討をふまえてここで個人の生活を定義づけようとするならば、まず第一に、それを基本的には生命・生活の生産を基底とした活動と交通、およびその中で形成され随伴する意識という三つの基本的な契機からなるものとしてとらえることができよう。この三つの契機の中で活動と交通は意識に対してより根源的なものである。すでにみたように、活動と交通からなる生活が意識を規定しているのであって、これは系統発生的にも個体発生的にもいえる。そこでさしあたり意識を除いた活動と交通を、個人の基礎的な生活(土台としての生活)としてとらえることもできよう。もちろん実際の個人の生活にあつては、さきの三つの契機は相互に切り離しがたく結びあっているし、またこれらの契機で個人の全生活が汲み尽されるわけでもない。これらの契機は基本的なものでしかないのである。

ここで活動と交通について説明すれば、まず活動では集団の中であるいは一人で行われる個人の多様な対象的活動、例

えば乳児期の反射活動や感覚―運動的活動、幼児期の対象的―操作的活動、少年期の学習活動、成年期の労働などが考えられている。これらの活動においては、つねに主体としての個人が客体としての物・対象に関わるといふ関係にある(もちろん乳児期にはまだ主―客融合しており、発達するにしたがつて主体―客体関係へと分化していくのであるが)。

これに対して交通では、それらの活動においてあるいは共同活動や協働、インターパーソナルな関係において営まれている個人間の多様な相互作用ないしは相互関係の過程が考えられている。そしてこの過程を通じて個人間のコミュニケーションばかりでなく、相互理解・相互認識・相互感化・共同体験・共同感情の形成などが行われるのである。⁽¹³⁾

また意識についていえば、これを個人の生活から切り離すことは、生活の客観主義的理解に陥ることになる。意識は活動と交通の基礎的な生活の中で醸成され、それに規定されつつも、それから相対的に自立して、その生活の運営を計画したり調整したりするのである。その中で個性的な活動と交通のシステムが生活様式としてつくりだされる。レーニン⁽¹⁴⁾のいうように、「人間の意識は客観的世界を反映するだけでなく、それを創造しもある」のである。

以上のような個人の生活をさらに関係という視点からみるならば、浜田寿美男氏のようにそれを対自然(対物)関係、

対人（対社会）関係、対自己関係という三つの関係の統一態としてとらえ返すこともできるであろう。⁽¹⁵⁾活動は主として対自然（対物）関係であるし、交通は対人関係の中で行われるし、また意識の中核をなすものは自己意識ないしは自我といつてよいからである。

次に、マルクス・エンゲルスの「生活過程」論から個人の生活をとらえる際の視点を導き出すことができる。第一の視点は、「生きた人間的諸個人の生存」こそすべての人間史の第一の前提であり、最初に確認すべき事実は「これら諸個人の身体組織と、それによって与えられる彼らとその他の自然との関係」であるというマルクス・エンゲルスの指摘から導き出される。すなわち個人の生活をまずもって自然との関係の中で肉体的生存ないしは生命の維持のレベルでとらえる視点である。その際、すでにみたように人間の生命の生産は労働における本人自身の生産と他人の生命の生産を含んでいるように、生命の維持という場合も自分自身の生命の維持ばかりでなく、他人との共同の中で人間を類として生成し育成することもまた含まれている。「生きる」ということは、自然を基礎にして、直接であれ間接であれ他の人々と共同して自他の人間の生命と生活をはぐくみ育てることに他ならない。

第二は、生活の基礎をつねに活動と交通の総体として、別

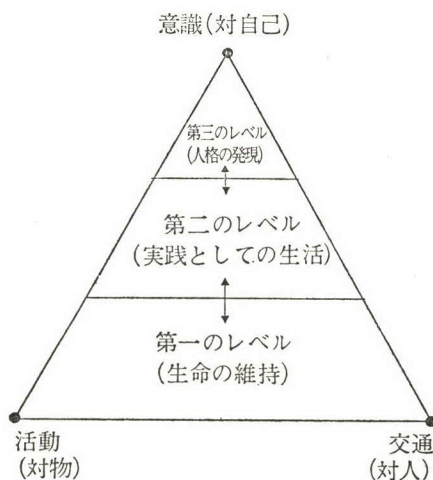
言すれば広義の活動たる実践としてダイナミックにかつ能動的にとらえる視点である。マルクスのいうように「あらゆる社会的生命は本質的に実践的である」。⁽¹⁶⁾これまでの生活論を参考にしつつ、この視点から個人の生活をとらえるならば、それは次の四つの基本的生活活動からなる。第一の活動は職業的活動としての労働である。第二は生命・生活の基礎的再生産活動であり、これは睡眠・休息・食事などの生理的生活と、家事・育児などの家事的生活からなる。第三の活動は社会的・文化的活動であり、これには地域での共同活動や政治的・文化的活動、PTAなどの保育・教育に関する活動、消費者運動、教養娯楽に関する活動などが含まれる。そして第四に、これらの活動を通じて営まれる人々の間での多様な交通・交流のネットワーク（親子の交流、親同士の交流、職場仲間や親友との交流など）がある。⁽¹⁸⁾

第三の視点は、「生命・生活の自由な活動」という視点である。マルクスは私的所有の止揚・廃棄によって眼前に見出される交通と生産諸力が諸個人の生命・生活の自由な活動になると言っているが、この自由な活動としての個人の生活は、今日の資本主義社会においても局限されているとはいえず営まれている。たしかに個人の生活とその諸条件は社会的分業の下では階級所屬によって予め決められ、彼の人格的発達もまたそれによって規定されてくる。諸個人は階級から「彼らの

生活の地位」と「彼らの人格的発達」とを指定されたものとして受け取るのである。⁽²⁰⁾しかし資本主義社会ではこうした階級的な生活と同時に、まがりなりにも「人格的」である生活も成立しており、その範囲内において個人は自己の個性的な能力や素質を発揮して、個性的で人格的な生き方を追求していくこともできる。彼の生活は限定されているとはいえ、まさに彼の個性的な活動と交通のシステムとして、彼の個性と人格の発現なのである。そうであるからこそ「生きがい」や「生きる意欲」も生まれるのである。

ところで以上の三つの視点はそれ自体生活の三つのレベル（ないしは層）としてもとらえられる。つまり生活は少なくとも、(1)生存・生命の維持としての生活、(2)生活活動・実践としての能動的生活、(3)個性と人格の発現としての生活からなる重層的な複合態としてもとらえられるのである。⁽²¹⁾この三者の連関についていえば、(1)の生活は現実的には(2)の生活によって支えられ、(3)の生活によってその真の人間性・人格的意味を獲得することができる。また(3)の生活は(1)と(2)の生活（とりわけ(2)）の中からそれに支えられて作り出され、その中から個人の人生観や価値観がはぐくまれてくる。他方、(3)の生活のありようによっては、(2)の生活も変容を被るし（例えば自分らしい生活を求めている企業の人間からの脱出）、極端な場合には(1)の生活すら自殺によって否定されることにな

図1 個人の生活の構造



る。このようにみえてくると、個人の生活は基本的には意識を伴った活動と交通の個性的なシステムとして、言いかえれば彼の生活様式として形成されていると同時に、今みた三つのレベルの生活の重層的な複合態としてある、と言ってよいだろう。これを図式化すれば、図1のようになる。

(二)ところでこの生活をもう少し詳しくみていくと、そこにはつねに二つのことがみられる。一つは、このシステムの中で個人は自然や社会や他の人々や自分自身に対して多様で多面的な関係をとり結んでいることである。つまり個人の生活

はこれらの多様な諸関係の層をなしているのである。そしてある個人の人格の豊かさも、その個人がどれだけ豊かな諸関係をもつかによって基本的に規定されてくる。もちろんこの個人の現実的な生活諸関係は、社会的諸関係のシステムの中で彼が占める位置（とくに階級的位置）によって基本的に規定されている。しかし個人は客観的な生活諸関係によって規定されつつも、人格として発達するにつれて次第にこれら諸関係を自主的に価値づけ、再編成したり変革しながら自己にとって基本的な価値的諸関係をいわば自己の「態度」として形成し構造化していく。

ところでこの人格の基本的な関係・態度は意識を伴った活動と交通のシステムとしての生活の中で形成されるのであるから、そこにはいうまでもなく交通の中で形成される他の人々に対する関係とその調整も含まれている。この関係と調整は、人格の基本的な関係・態度全体によって規定されるが、その中にあっても独自の位置と意義をもっている。アブリハノワースラフスカヤのいうように、「人間は人々との諸関係の中で、自分の生活上の諸価値を実現する」⁽²²⁾からである。

もう一つは、活動と交通のシステムとしての個人の生活が彼に固有な生活時間によって運営されていることである。言いかえれば、個人の生活には彼が諸活動をどのように時間的に配分して使用するかという論理がつねに働いており、そ

こにはその個人固有の「時間的構造」が作り出されるということである。この時間的構造の主要枠組は、個人の生活そのものが社会的諸関係のシステムの中で彼が占める位置によって基本的に規定されているがゆえに、やはり社会的に規定されている（例えば今日労働者なら社会的労働に一日約8～10時間さかれ、小学生なら約6～7時間授業でさかれてしまうというように）。しかしその残りの「自由」時間をどのように使うかは、様々な制約があるとはいえ、基本的には各人に委ねられている。この点で各個人の時間的構造はその枠組においては客観的に規定されつつも、その個人に特有な時間的構造にもなりうるのである。人格の発達の一部はこの「自由」時間をどのような質のものとして使うかにかかっている、とさえいえる。例えば幼・少年期であれば、子どもが教育施設から帰ってきて、家での「自由」時間を戸外で友達と思い切り身体を動かして遊んで過ごすのか、それとも家の中で一人ぼっちでテレビを見て何となく過ごすのかということが、その子の人格発達に少なからぬ影響を及ぼすのである。⁽²³⁾

ところで生活の中で個人の人格のうちにもう一つの全く別の時間的構造が作り出されてくる。それは、自己意識内における時間的展望とでもいべき心理学的な時間的構造である。すでに別のところで考察したように、⁽²⁴⁾個人は日々の生活経験の中でしばしば過去の「自分」を現在の「自分」の立場

から照射し、過去の「自分」に新たな意味を付与していく、つまりこれまでの「自分」の精神的歩みを、現在の時点で反省し主体的に再構成し直す。そしてその作業を通して、現在の「自分」を解明し、未来の「自分」を展望して歩んでいく。また現在の「自分」の立場から未来の「自分」を展望しもある。このように自己意識の内部で現在の「自分」の立場から過去の「自分」を振り返ったり、未来の「自分」を展望したりしながら、自己意識のうちに「自分」の歴史とでもいうべき「過去—現在—未来」という心理学的な時間的構造が作り上げられていくのである。

この時間的構造が人格の意識を貫く通時的レベル（縦軸）での時間的構造であるとすれば、先にみた時間的構造は共時的レベル（横軸）でのそれであって、両者の関係は発生的には、後者が前者を基本的に規定するという関係にあると思われる。例えば乳幼児期に子どもに時間配分の論理が基本的な生活リズムとして客観的に与えられ、この生活リズムの中からしだいに「きのう—きょう—あす」という時間的展望も形成されてくる。²⁵しかし子どもが発達するにつれて、前者が後者をつくり変える時がしばしばおこる。本来のあるべき「自分」を実現しようとして、現在の自分の生活とそれを貫く時間配分の論理をつくり変えようとする場合である。こうしてみると、子どもが発達するにつれて、前者は後者によって規

定されつつも次第に後者を規定し返すようになると予想してもよいかもしれない。

(三) 以上のような個人（大人）の生活の基本的な構造と特徴は子どもの生活にもほぼあてはまると思われる。しかし子どもにとって生活は大人とは違った特徴や意味をもっている。

まず生活の三つのレベルについていえば、第一に、ふつう子どもは第一のレベルの生活においてはその主体たりえず、まったく親や大人などの他人の生活に依存している。次に第二のレベルにおいても、子どもの生活は大人の生活とはその構成が異なってくる。子どもでは第一の活動は、家事手伝いや保育園・学校での係活動・当番活動などの仕事、あるいは花壇づくり・菜園づくり・物づくりなどの作業である。この活動は大人の労働に近いものではあるが、価値形成的なものではないという点で労働とは質的に異なっている。²⁶第二の活動では、小川太郎氏のいう睡眠・食事・入浴などといった基本的生活が中心になる。第三は遊びで、これは大人の社会的・文化的活動にあたる。第四は主として学校で行われる学習活動である（したがって乳幼児期にはこの活動はあってもわずかである）。そして最後に、これらの活動やその他の活動の中で営まれる交通のネットワーク（親や大人との交流、友だちとの交際、先生との交流など）がある。さらに第三のレベルの生活についても、子どもの生活は、その形態や枠組

が親や大人（したがってまたその背後にある社会）の生活によって基本的に規定されているという点で、子どもの真に個性的な生活とはいえない。

だがそうであるからこそ、生活はとりわけ子どもにとつて、彼の発達を促進したり停滞ないしは遅滞させたりする大きな力をもつのである。子どもは家庭や地域や学校で、いわば大人が設えた生活の中に投げ込まれるが、この生活が対人関係においても対自然関係においてもどれだけ豊かで文化的であるかに、子どもの発達は大きく依存している（例えば乳幼児期にテレビ漬けにされて親や大人との情動的・言語的交流の少なかつた子は、言語発達や情緒発達の面で大きな障害を受けるなど）。また子どもは遊んだり学習したりする生活の中で、現在の彼の活動様式や生活様式と彼の能力の発達水準との間の矛盾にぶつかるが、この生活によって外的に与えられる矛盾の程度やその克服の仕方によって、子どもの発達は大きく左右される。さらに生活のありようによって、子どもの時間的展望や生きる目的や意欲の形成も左右される。以上のような意味で、子どもにとって生活とは、その中で子どもの発達が促進されたり停滞・遅滞されたりするものとして、子どもの発達の土壌であり源泉なのである。⁽²⁸⁾

このように子どもの生活が基本的に親や大人の生活に依存しており、また子どもの発達の土壌という意味をもつとすれ

ば、親や大人は、子どもの生活を発達をはぐくむ豊かな土壌とするためにも、他の人々と共同して自己の生活をより関係性の豊かなものにしていく必要がある。だがそうだととしても、生活は子どもにとって発達の土壌でしかない。その生活が子どもの発達にプラスに作用するかしないかは、子どもが大人たちによって設えられた生活を発達するにつれて自分の生活として主体的に受けとめ、それに能動的に関わっていくかどうか、つまりどれだけ自分の生活の意識的で自立的な主体になっていくかどうかにもかかっている。この意味で子どもがこうした主体となっていくように、大人たちは幼ない頃から援助していくことが大切である。⁽²⁹⁾生活に能動的に関与することによってこそ、その生活は子どもにとって真に発達の源泉という意味をもつてくるのであり、そのかぎりでは彼の真の個性の発現の場ともなるのである。

III

以上のように個人の生活がとらえられるとすれば、そこから子どもの心理的発達や発達段階を考えていく際に必要な基本的命題（ないしは仮説）も導き出されてくる。

（一）まず第一の基本的命題は、子どもの心理的発達は基本的には子どもの生活全体によっていつでも規定されているとい

うものである。個人の基礎的生活（土台としての生活）が活動と交通のシステムとしてあるとすれば、ある個人の発達は彼がどのような活動を行っているかということによってばかりでなく、彼が誰とどのような交通を営んでいるかということによっても規定されている、と言うことができるよう。これを主体の側からいえば、彼がどのような活動と交通を営んでいるかということに、彼の人格が顕現しているということである。

もちろん生活が子どもの心理的発達を規定するという見地は、すでにソビエト心理学では確認されている。例えばその代表者の一人のA・H・レオンチェフは、「子どもの心理の発達を直接的に規定するものは、彼の生活そのもの、この生活の實在的な過程の発達、別言すれば子どもへの外的ならびに内的な活動の発達である」⁽³⁰⁾と述べている。また交通問題の重要性もすでに彼によって指摘されている。「交通はその端初的形態において、共同活動の形態において、あるいは言語的ないしはたんに沈黙的でさえある交通の形態において、社会における人間の発達の必須で特有な条件をなしている」⁽³¹⁾と。にもかかわらず、彼や彼の活動構想を継承している研究者たちにあつては、子どもの生活は活動とそのシステムとして、もっぱら主体—客体関係の中でとらえられていて、活動と交通のシステムとしてはとらえられていない。実際、A・

H・レオンチェフは、生活過程を「相互に交替する諸活動の総体」としてとらえ、これをもっぱら「主体—客体という両極の間での相互移行が行われる過程」⁽³²⁾としてとらえている。それゆえ彼の活動構想では、交通の重要性は指摘されていて、主体—客体関係においてのみ考察される活動図式のゆえに解明される場がないということになる。またアナニエフやA・A・レオンチェフらは交通を活動の種類の一つととらえ、交通活動やコミュニケーション活動について語っている。しかしこれをもA・H・レオンチェフの活動図式で解明しようとするがゆえに、活動とは違った交通の特有な意義を解明することができていない。例えばA・A・レオンチェフは交通を活動と同様、「志向性」「成果」「規範性」という概念によってとらえることができるとしているが、すでにみたようにそれでは主体—主体関係という交通の特殊性をとらえることはできないのである。

こうして結局のところ、A・H・レオンチェフにあつてはたとえ生活の視点がみられ、また人格の形成過程も対象的世界に対する主体の二重の関係（対象的活動と他の人々との交通という）⁽³⁴⁾によって媒介されたものとしてとらえられているとしても、活動はもっぱら個人的労働に原型をもつ対象的活動として、主体—客体関係においてとらえられているのである。その結果、人格の発達の原因は主導的活動の交替にのみ

求められ、人格の発達とは活動のシステムとそれに伴う動機のエエラルヒ³⁴的關係との形成のうちにいわば切り縮められていくことになる。

(二)さて子どもの心理的発達が子どもの生活全体によって規定されるという見地からすれば、A・H・レオンチェフの活動構想に立脚して子どもの発達を主導的活動の交替としてとらえるエリコニンの発達段階論³⁵にも問題があることが、明らかに becoming してくる。

たしかにエリコニンは、これまでの心理的発達理論に見られる、動機的—欲求的圏域の発達と知的（認識的）圏域の発達の二元論（フロイト・新フロイト学派）と平行論（ピアジェ）を克服して、人格の発達をこれら両圏域の矛盾的統一の中でとらえようとはしている。彼は正しくも、「子ども—社会的対象」システムと「子ども—社会的大人」システムは子どもの活動においては統一的な過程であって、そうした社会の中で子どもの人格が形成されていく、と考えている。

にもかかわらず、彼の発達段階論もまた、まだ一種の二元論にまわりつかれているように思われる。それは何よりも、子どもの発達においては一方では主として課題・動機・人々の間の関係の規範の習得が行われ、それに基づいて動機的—欲求的圏域が発達する時期すなわち「子ども—社会的大人」システムが優勢な時期があり、他方では主として対象に

対する社会的に仕上げられた行為様式の習得が行われ、それに基づいて子どもの知的—認識力、操作的—技術的可能性の形成が行われる時期すなわち「子ども—社会的対象」システムの優勢な時期があり、それら両システムにおける主導的活動が交互に交替しながら子どもの発達が進行していくという考え方に端的に示されている。

この考え方ではまず心理が動機的—欲求的圏域と知的—認識的圏域とに二分されており、その上でさらに前者の発達は交通という活動へ、後者の発達は対象的活動へとはっきりと振り分けられて固定され、結局子どもの生活も子どもの発達過程も主導的活動の交替に他ならないと単純化されていくことになる。そしてまたここから、ある発達段階から他のそれへの移行の原因も、子どもの操作的—技術的可能性とそれを基礎にしてこの可能性が形成されたところの活動の課題・動機との間の不一致、およびそこから生じる主導的活動の交替にのみ求められていくことになる。

もちろんエリコニンは、「われわれが主導的活動と、それがあれこれの時期における子どもの発達にとってもつ意義について語る時、それは、同時に他の方向への発達が行われないということをけして意味してはいない」と注意を促している。また各々の時期における子どもの生活は多面的であり、その生活を実現する活動は多様であり、その生活の中で

新しい種類の活動、現実に対する子どもの新たな関係が発生するが、これらの発生とそれらの主導的活動への転化によって、以前に存在していた活動は廃棄されずますます豊かになるのであって、ただ現実に対する子どもの諸関係の一般的なシステムの中でのその活動の位置が変わるのである、とも言われている。しかしそれにもかかわらず、先ほどみたような二元論的傾向は否定しがたいのである。

こうしたエリコニンの発達段階論に対して、近年東ドイツやソビエトでも批判がなされてきている。例えば東ドイツのA・コサコフスキーは二つの点でエリコニンを批判している⁽³⁶⁾。一つは、エリコニンの構想もまた一種の二元論に陥っているということである。彼によれば、「この二元論は一方ではある特定の時期に一つの圏域の発達ドミナンスを想定することのうちに表現され、他方ではある特定の心理的圏域の発達をある特定の形態の内容的―対象的活動へときわめて厳格に結びつけることに表現されている」。第二の批判は、エリコニンが主導的活動の交替の原因を、活動の動機と技術的―操作的可能性との間の矛盾のうちにのみ求めていることに向けられている。彼によれば、この説明の仕方そのものは正しいが、しかしその際すべての発達時期においても同時に、「内的な活動ダイナミックスと、外的な活動条件、ある特定の年齢グループや教育グループのメンバーに対する社会的な

活動要求との間の相互関係」が考慮されない時には、一面的なままである。

そこでコサコフスキーはある発達段階から他のそれへの移行の直接的原因をA・H・レオンチェフやエリコニン同様、主導的活動(コサコフスキーでは「支配的活動」)の変化に求めつつも、その原因を「相互関係」の中で複合的にとらえようとしている。その中でも彼が重視するのは、「具体的社会の中に存在する公式的ならびに非公式的な、ある特定のライフステージのメンバーに対する要求と期待」としての「年齢規範(Altersnormen)」である。というのもこの規範を通じて、「社会的諸関係のシステム内での当該個体群の位置」すなわち「年齢位置(Altersposition)」が確定され、またこの位置によって、その個体群の能動性が運動する枠が境界付けられるからである。こうしてコサコフスキーは、発達段階の移行を示す主導的活動の変化――これをひきおこす本来的原因を、年齢規範とこれに結びついた年齢位置の変化に求めている⁽³⁷⁾。

またソビエトでも、Φ・Γ・レイがロモフの交通論の立場からエリコニンを批判している⁽³⁸⁾。一つは、エリコニンが主導的活動の交替のみによって子どもの発達をとらえようとしている点に向けられている。レイによれば、人間の発達で主導的活動が特別な意義をもつにしても、「全生活機構(Уклада

「Krisis」も人格を形成するのであるから、「主導的活動を説明するためには、所与の具体的人格の生活機構の全側面、全成分の比較分析を行わねばならない」。しかしその際、主導的活動ばかりでなく「交通の主導的圏域（および形態）」も見る必要がある。つまり「人間の心理的発達過程を説明するさいには、主体によって実現される対象的活動のシステムばかりでなく、生活の様々な領域における彼の交通のシステムをも考慮に入れなければならない」であり、「発達の各々の瞬間は、『主体―対象的活動のシステム―交通のシステム』諸関係のプリズムを介して説明されねばならない」のである。

第二の批判は、エリコニンの構想には「人格の認識的圏域の発達と人格の感動的・情動的圏域の発達との分離」が保持されていて、「子どもの主観的―人格的諸関係、彼の心的体験の発達、すなわち『主体の内的世界』と呼ぶことが許されるものの発達」が説明されていないこと、に向けられている。エリコニンでは「諸活動の外的な光景」が与えられているだけなのである。レイによれば、エリコニンのこの欠陥は、「交通が活動の種類の一つとしてのみみなされている」がゆえに、人格の発達段階の考察の際には「両者の一つのみを主導的なものとして規定しようとする」ことにある。そこでエリコニンにあっては、「対象的活動と交通は時間の

中でばらばらにされて」いくことになる。その結果、「子どもが大人との交通の過程の中で経験する印象、心的体験、情動」あるいは子どもの主観的―人格的諸関係が考察されないことになるのである。

このような批判的検討をふまえて、レイは活動・交通・人格の三つのカテゴリーを相互連関において用いることによって「発達の複雑な構造を、『主体―対象的活動のシステム―交通のシステム』の統一において説明する」ことができる、と結論づけている。

このような批判をふまえて、これまでのわれわれの生活のとらえ方を子どもの発達段階論にあてはめるならば、次のように考える方が子どもの発達段階を全体的にとらえることになるのではないだろうか。すなわち、子どもの基礎的生活はつねに活動（対物関係）と交通（対人関係）から成り立っているのであるから、子どものある発達段階においても主導的活動ばかりでなく、主導的交通（形態）もまたつねに形成されており、この両者の全体的な複合と相互作用こそがその段階の個人の基礎的で具体的な生活（様式）を規定し特徴付けている、と。これが第二の基本的命題である。

例えば乳児期についてみれば、今日新生児にもすでに大人たちと交流する能力（共鳴動作・相互同期性）があり、新生児は物に対するのとは違った行動を人に対してとることが知

られて⁽³⁹⁾いるし、他方には乳を吸ったり物を握ったりするいくつかの反射的活動という主導的活動もみられる。とすればこれらの交通と活動（そして後には好奇心に結びついた感覚―運動的活動）が一体となり相互に作用し合いながら、乳児の発達を促すと考えた方がより自然であろう。また児童前期についても、たしかにエリコンが指摘しているように学校での系統的な学習活動が主導的活動となるが、それに劣らず重要なものとしてスポーツ的な遊び（野球やサッカーなど）があり、これが主導的な交通形態ともなっているのである。

このような考え方が許されるとすれば、エリコンのように一定の主導的活動が一定の心理的圏域の発達を規定すると考えるよりも、むしろ主導的活動と主導的交通が複合し合い相互に作用し合いながら子どもの心理的発達全体を基本的に規定する、と考えた方がよいであろう。もちろんそれらは直接に子どもの心理的発達を規定するわけではなくて、生理的・肉体的成熟を基礎にしながら、これまでに達成されてきた子どもの心理的発達や内的諸条件（とくに對自己関係）などを介してである。

ところで幼稚園や学校などの社会的教育機関は、子どもの主導的活動や主導的交通の形成にとくに重要な影響を及ぼす。例えば保育園や幼稚園でのお絵描きや遊戯、小学校に入っている集団での学習活動などによって、子どもの活動や交通

は外から大きく規定されてくる。しかしだからといって、コサコフスキーのようにこの教育的作用形態の意義を強調するあまり、それに重要な影響を及ぼす「年齢規範」とこれに結びついた「年齢位置」の社会的に条件づけられた変化を、主導的活動の本来の原因とみなしてしまうことは、問題がある。

たしかに年齢規範や年齢位置の変化は幼い時には主導的活動や主導的交通をひきおこす重要な要因である。例えば六歳の就学によって、子どもの生活様式は大きく変えられる。この点をコサコフスキーが指摘したことは重要である。しかしその変化が子どもの発達の原因へと転化するためには、それが子どものうちに内部矛盾をひきおこし、それによって子どもがこの活動や交通の変化を自分の生活様式の変化として意識的に受け容れるようになることが必要である。もしそうでなければ、その変化は子どもにとっては単なる外的強制や苦痛としてしか映らず、子どもの発達を阻害するものとなる。この場合大切なのは、われわれの考えでは、子どもの内部矛盾に発達の原動力をみるというコステューク⁽⁴⁰⁾の基本的立場に立ちつつ、年齢規範とこれに結びついた年齢位置の変化による子どもの外的な生活様式の変化がいかに既存の内的条件を介して新たな内的条件へと変化していくのか、を解明していくことであろう。

こうした限定をつけつつこれまでの考え方にもとづくならば、主導的活動と主導的交通の相互作用し合う全体的複合としての基礎的生活（様式）とその変化によって、さしあたりは子どもの心理的発達段階を外的に画すことができるであらう。

う。このような暫定的仮説に基づいて、これまでの先行研究（エリコニン、坂元忠芳⁽⁴¹⁾、金田利子氏らの発達段階論⁽⁴²⁾）の成果を批判的に摂取しながら子どもの発達段階を表わすならば、表1のようになるであらう。

表1 活動と交通を中心にした子どもの発達段階（仮説）⁽⁴³⁾

（一九八四 池谷）

子どもの生活		発達時期 活動と交通のタイプ	乳児期 〇 一歳数ヶ月	幼児前期 一歳数ヶ月 〜二歳	幼児後期 三〜六歳	児童前期 六〜九歳	児童後期 九〜十二歳	少年期 十二〜十五歳	青年前期 十五〜十八歳	青年後期 十八〜二十二歳
主導的活動	主導的交通(形態)	直接的な情動的交流	前役割遊び 集団 並行遊び・一人二役遊び	役割遊び	スポーツ的な遊び (ルール遊び)	一致した目的をめざした自主的集団的交通	親密な人格的交流	自己の形成 友情・恋愛↓	新たな人々との出会い	職業準備のための学習活動 労働
動	栄養摂取・反射活動 感覚運動的活動	対象的—操作活動	前学習的課業活動	具体的思考活動と結びついた系統的な学習活動	形式的操作への準備と移行	抽象的・論理的思考活動と結びついた系統的な学習活動	↓			

(1) テキストとしては、*Die Deutsche Ideologie*, hrsg. von Wataru Hiromatsu, Kawadeshobo-Shinsha Verlag, Tokio, 1974 を使用。なお拙稿「マルクスにおける『人間の本質』と『生活』の概念」(『高知大学学術研究報告』第三二巻、社会科学

学、一九八三年)も参照のこと。
(2) *Marx Engels Werke* (G. MEW 通称), Bd. 3, S. 423.
(3) *MEW*, Bd. 3, S. 246.

- (4) *Die Deutsche Ideologie*, hrsg. von Wataru Hiromatsu, S. 38.
もちろんマルクス・エンゲルスにあつては必ずしもこれほど厳密に区別されているわけではない。筆者のみるところでは、活動は広義には、意識や交通を含み込んだ動的過程としての実践としてとらえられているとともに、狭義には対自然関係においてとらえられている。
- (5) *MEW*, Bd. 3, S. 423.
- (6) *Домов Б. Ф.* Общение и социальная регуляция поведения индивида. — В кн.: Психологические проблемы социальной регуляции поведения. 《Наука》, 1976. с. 72.
- (7) 例えば新 *MEGA*, II, S. 43, I. 2, S. 439—440 参照。
- (8) 例えば *MEW*, Bd. 3 の序文の説明。
- (9) 例えば J・ハーバーマスの「相互行為」論・コミュニケーション論や尾関周二氏の言語・コミュニケーション論、岡本夏木氏のことは論ない。
- (10) 詳しくは拙稿「人格理論の基礎的諸課題(その4)——『活動』と『交通』のカテゴリーをめぐる」(『高知大学教育学部研究報告』第一部第三七号) 参照。
- (11) ロモフからの引用は以下、文献ナンバー、ページ数の順に()の中に記す。
- ① *Домов Б. Ф.* Общение как проблема общей психологии. — В кн.: Методологические проблемы социальной психологии. М., 《Наука》, 1975.
- ② *Домов Б. Ф.* Общение и социальная регуляция поведения индивида. — В кн.: Психологические проблемы социальной регуляции поведения. 《Наука》, 1976.
- ③ *Домов Б. Ф.* Категории деятельности и общения в психологии. — Вopr. Филос. 1979. №8.
- (12) T・G・R・パウアー『ビーマン・ディベロフメント』(鯨岡峻訳、ミネルヴァ書房)、岡本夏木『こどもことば』(岩波書店) など参照。
- (13) 矢川徳光氏も交通を「接触」「共同活動」ととらえているし(『マルクス主義教育学試験』明治図書、八五ページ)、パルイギンも社会心理学の立場から、交通を、個人個人の相互作用の過程、インフォメーション過程、人々の互いの関係、人々の相互感化の過程、人々の共同体験・お互いの相互理解の過程などが同時的におこりうる複雑で多方面にわたる過程としてとらえている(『社会心理学原論』明治図書、一六三ページ)。ちなみにロシア語の《общение》も、メッセージの伝達・受容としての「コミュニケーション」という意味ばかりでなく、「社会的な相互作用」という意味をも含んでいる(『Проблема общения в психологии. 《Наука》, М., 1981. с. 273.)。
- (14) 『レーニン全集』(大月書店) 第三八巻 一八一ページ。
- (15) 浜田寿美男・山口俊郎『子どもの生活世界のはじまり』(ミネルヴァ書房、一九八四年)、二九八ページ以下参照。
- (16) *MEW*, Bd. 3, S. 7.
- (17) 松原治郎「生活とは何か」(『現代のエスプリ』五二号、所収)、古沢友吉・真田是編『現代市民社会全書 4 生活』、青井和夫他『生活構造の理論』(有斐閣)、宮崎礼子・伊藤セツ編『家庭管理論』(有斐閣) など。
- (18) 総じてこれまでの生活論においてはこの交通・交流の意義が十分にとらえ切れていないという弱点がみられる。
- (19) *MEW*, Bd. 3, S. 424.

(20) *Die Deutsche Ideologie*, S. 118.

(21) このような生活のとらえ方は、松原治郎前掲論文や松井正樹「生活の現代的再考」(『現代を生きている思想』汐文社)にもみられる。

(22) Абульханова-Славская К. А. Деятельность и психология личности. «Наука», М., 1980, с. 156.

(23) このように時間的構造が主体的・人格的側面をもつとすれば、セーヴのようにそれを人格の下部構造として社会的・客観的にのみとらえることには問題がある(「1・セーヴ」マルクス主義と人格の理論」法政大学出版局)。

(24) 拙稿「今日における「自分」の問題」(講座哲学1『はたらく・いきる』学習の友社) 参照。

(25) この点については清水民子『乳幼児の発達と保育』青木書店、参照。

(26) この点についてはさしあたり城丸章夫『幼児のあそびと仕事』草土文化、101ページ参照。

(27) 『小川太郎教育学著作集』(青木書店)、第三巻、一四二ページ。なお小川氏の場合にも、子どもの生活における交通の意義はとらえられていない。

(28) さらに矢川徳光氏は前掲書の中で(109ページ)、子どもの発達にとつての生活の意義をとらえていた。なお心理科学研究会編『改訂新版 児童心理学試論』(三和書房)、藤田和也編著『子どもの生活をどうたて直すか』(あゆみ出版)でもこうした生活のとらえ方がなされている。

(29) この生活主体への発達プロセス・生活上の発達課題を、藤田和也氏は「生活の自律→生活の自立→生活の自治」という重なりながら進行していく三段階においてとらえているが(前掲

書「二九四—五ページ」)これは、前向きに検討すべきものであろう。

(30) Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. 4-е изд. Издательство Московского университета, 1981. с. 513. 邦訳『子どもの精神発達』明治図書、四三三ページ。

(31) Там же, с. 422. 邦訳『ソビエト心理学研究』第二巻、一三—四ページ。

(32) Леонтьев А. Н. Деятельность, сознание, личность. Издательство политической литературы, М., 1977, с. 81. 邦訳『活動と意識と人格』明治図書、六八ページ。

(33) Леонтьев А. А. Общенье как объект психологического исследования. — В кн.: Методологические проблемы социальной психологии. «Наука», М., 1975, с. 112.

(34) Леонтьев А. Н. там же, с. 207. 邦訳「六一—六二ページ」。

(35) Эльконин Д. Б. К проблеме периодизации психологического развития в детском возрасте. — Вопросы психологии, 1971, №4.

(36) A. Kossakowski. *Handlungspsychologische Aspekte der Persönlichkeitsentwicklung*, Volk und Wissen, Berlin 1980.

(37) なお東エイトンのシマツ・マツ・ホルロンの二元論的傾向を批判している。

H-D. Schmidt, *Methodologische Probleme der entwicklungs psychologischen Forschung*, Probleme und Ergebnisse der Psychologie. Heft 62/1977.

また拙稿「人格理論の基礎的諸課題(その3)——人格の発達段階をめぐる——」(『高知大学教育学部研究報告』第一部、第三十六号)参照。

(38) Рей Ф. Г. Общение и его значение в разработке проблем личности. — Психологический журнал, Том 4, № 4, 1983.

(39) 註(12)の文献参照。

(40) コスチューク『発達と教育』明治図書、一一四ページ。

(41) 坂元忠芳『子どもの能力と学力』青木書店、一九七六年。

(42) 金田利子「発達段階と生活構造(Ⅰ)」(『静岡大学教育学部研究報告』人文・社会科学編、第三〇号)。

(43) この表について補足すると、第一に、発達は青年期で完成するわけではなくて生涯にわたるものであるが、ここでは発達段階を一応青年期でとめている。第二に発達は男女で異なりうるが、ここでは性差を無視したいわば中性的なものになっている。第三にここでは対自己関係の発達過程も示すことができる。さらに発達途上で子どもが出くわす疎外についてもふれられていない。なお註(37)の拙稿、および拙稿「道徳性の構造と発達」(高知大学現代教育研究会『社会形成と人間の教育』第一法規所収)も参照。

インド研究の動向

田 中 収

一

最近の労作『インド史の社会構造』（一九八一）において、木村雅昭氏は「インド社会の性格とその歴史的特性とを見究めるに際して何より要請されるのは、カースト制度との関連でそれを捉えることである。カーストはインド社会をその根底で規制する一般精神とも目されるもので、その影響は前近代インドに止らず、植民地インド、独立インドの諸分野にその刻印を印してきた。」（一七頁）と述べ（一）カースト制度の本質は何か、（二）それはいかにして成立し、（三）いかにして社会の変動をくぐり抜けて持続し、（四）各時代のインド社会にいかなる影響を及ぼしたかを論ずる。

（一）カーストは経済的物質的な関心に還元しえず、社会的名誉感情に基づくもので、ウェーバーのいう「身分状況」として把握される。この名誉感情はその身分集団の人々に特有の生活様式を要求するとともに、結婚や会食など社会的な交りを身分集団の中に制限する。しかもカーストに独特の色彩を与えるのは、ブーグレやデュモンの説くように、カーストの根底にある浄不浄の観念である。

(二)木村氏によればカースト制度の成立を促したものに宗教的、人種的、政治的の三要因がある。第一にカーストの成立に果したバラモンの役割がある。彼らが儀礼的清浄を保つにはその生活様式が他から聖別されねばならず、バラモンの地位の確立とともに、浄不浄はカーストヒエラルキーを規律する基準となり、他階層に模倣される。第二に人種的要因がある。アーリア人がパンジャップからヒンドスタン平原に進出すると、圧倒的多数の先住民に埋没する危険に直面して、自らの人種的一体感と優越性を維持するため、先住民に種々の儀礼的規制を張りめぐらす。アーリア人の一体性を守護するために展開されたこの浄不浄がアーリア人社会にも上昇する。第三にカースト制度は人為的な社会制度が未発達なところで、それに代って血縁社会の慣行によって社会を組織づけようとするところに、血縁から地縁への移行が未貫徹なところに、現われる(六〇頁)。

(三)こうして成立したカーストが不朽の生命力を発揮してインド社会に持続しえた理由は、第一にバラモンの権威の不壊性であり、かれらの権威が持続しえた根拠は、インドでは聖的権威(バラモン)と俗的権威(クシャトリア)とが截然と区別されていたことであつた。第二に、社会経済の実力と社会的位階のギャップを埋めるため、富を抛り所に、より清浄な生活様式をとり入れることによってカース

ト位階を上昇させようとする、シュリニヴァスのいう「サンスクリティゼーション」が、幾多の社会変動をくぐり抜けてカーストを持続させるのに、重要な役割を果たした。

ところで、カースト成立の根拠が、人種の対立が呪術的畏怖により強化されたことにあり、この障壁が全分野の血統カリスマを増大し維持したこと(深沢宏訳『ヒンドゥ教と仏教』一九八三年、一六〇頁)、インドの諸部族がヒンドゥ教的慣行を採用することにより、「カースト化」したこと(同書二頁)、インドでは祭司権力と政治権力が二元的であり、これが有機体的階層的社会観を生んだこと(同書一八〇頁)、これらはウェーバーの説く所であり、木村氏のカースト論はウェーバーのそれを、デュモン、シュリニヴァス等の説で補完展開したものと言えよう。

(四)社会の歴史的変動にかかわらずカーストが維持されたことが、インド社会の経済・政治に及した影響について、木村氏はイギリス支配前のインド社会、とくにムガル帝国に見られるアジアの専制において、イギリスの植民地支配において、独立後のインドにおいて、論ずる。

二

木村氏は、マルクス・エンゲルスにおいては、一方で水

利灌漑が中央政府の手で行われたこと、他方で孤立した村落共同体が太古から存在していたことが、アジア的専制の基礎と考えられてきた、と指摘し、この説を次のように批判する（一九九頁）。

まず、イスラム諸王朝では大規模灌漑は行われず、ムガル朝でも水利体系の建設は地方的例外であって、灌漑は井戸や溜池に求められていた。他方、十九世紀の初めにはマルクスやメインのごとく、孤立的自足的な小宇宙としての村落共同体が太古から存続し、ここには私的所有が見出されないか、不完全であるとする見解が広がっていたが、メインを批判したベーデン・パウエルによれば「共同所有村落はビハールからインダス河流域の北インドで支配的にすぎず、他の領域では個別所有村落が一般的で」あって、インドでは個別所有こそが極めて古くから認められていた。現存する共同所有村落も後代の所産に他ならず、それは個別所有村落の上に、後ほど侵入し征服したジャットやラージプットといった強い部族的紐帯を誇る集団がうち立てた上級所有権に起源した（二一四頁）。

かくて木村氏によれば、インドのアジア的専制の基礎は、国家の大規模灌漑でも孤立的な村落共同体でもなかった。ハビブの説く如く、村落共同体と専制権力とが無媒介的に対峙しているのではなく、小共同体の上に聳え立つ

中間的権力者こそがムガル支配の末端を構成する真の社会的基盤であった。この土侯はヨーロッパの封建領主と類似する特徴があったが、土侯と耕作人との間に介在して土侯の権力基盤を支える村落ザミンダールと土侯とが、血縁的カースト的紐帯で結ばれていたことは、その忠誠関係を動搖させ、土侯と中央権力との関係および土侯の内部組織を、不安定にし、土侯と村落ザミンダールとの間の争をくりかえさせることとなり、このため土侯は中央権力に対する強力な中間層に成長しえなかった（二五六頁）。

ムガル時代の商工業の発展は、同時代のヨーロッパに劣らなかったが、人々がカーストに分断され、カーストタブーで囲まれて生活したインドの都市では、市民に団結をもたらしした聖餐が行われる余地なく、都市が一つの礼拝共同体となるのも不可能だった。インド商工業者の無力性を信じたのは都市住民へのカーストの影響であった（二八四頁）。

かくてムガル帝国は、ヨーロッパ絶対主義と比べて専制権力を抑制する中間権力を欠くため、むき出しの恣意が統治の隅々まで行き渡った。このことをもたらしたのは、土侯および都市におけるカーストの拘束であった。

ところで、インドの都市がカースト障壁のためヨーロッパ都市のような誓約親睦関係を生じえなかったこと（深沢訳四七頁）、インドの封建制は氏族、支族、部族に基づいて

いたこと（同書六六頁）、総じてインドの停滞を生んだのはカーストであったこと（同書一四四頁）、これらはウェーバーが説いているが、その見解を継承しつつ、インドの歴史の変動がヨーロッパと類似するのは表面のみで、社会構造の内部へ入るとカーストがインドを停滞と専制へと導いており、内発的近代の可能性を与えなかった、木村氏はこう言うのである。

三

東インド会社のコンウォーリスの政策は、私的所有権者を設定し、所有権者の地租額を永久不変とするとともに、定められた地租を払えないときは、土地を他の人々に競売した。この土地制度はインド社会を混乱に陥れた。かつてのザミンダールの取分は慣習によって制限され、古くから村落に住む耕作人の耕作権が剝奪されることはなかった。しかし、一たんイギリス当局に土地所有者とされると、彼らは私的所有権の絶対性を振かざして耕作人の慣習的権利を剝奪した（三四〇頁）。競売で新地主となった商人地主に対しては、旧所有者はカーストの伝統的組織によって反抗し、商人地主およびこれを後押しするイギリス権力を揺がした。インド農村の奥深く潜む不満が一挙に噴出

したのがセボイの反乱であった。反乱鎮圧後、アウドではイギリス当局は、土地所有者と認定した農民から土地を召上げタルクダールへ返却したが、彼らは土地所有権の絶対性を強調して農民から可能な限り掠奪した。イギリス権力が確乎たるものとなるに伴って地主の寄生化が完成し、それとともにこれへの闘争は熾烈となった。

政治が大衆政治の様相をおびるにつれて、カースト意識とカースト対立も激化する。選挙や直接行動に大衆の力を頼みとする政治指導者にとって、カースト的紐帯は大衆動員的手段として機能する一方、カースト集団にとっても政治参加は自らの物質的観念的利益関心を実現するまたとないう機会となった。一九一九年のモンタギューチェムズファド改革、一九三五年のインド統治法とともに、村落パンチャヤット、州議会、国会など各レベルでカースト集団は結束して自分たちの代表者を政界へ送り出そうとした。

四

独立後のインド社会を取巻く難問は増大こそすれ減少しない。土地改革は植民地下で君臨した大地主の勢力をそぐことになったものの、代って登場したのは村落の支配カーストを構成する中小土地所有者であり、彼らは詭計奸計で

自分の権益を守り続けた。インド政府の近代化政策の受益者は貧困な農民大衆ではなく比較的豊かな人々であり、地方や村落の有力者として地域社会や村落の実権を掌握する彼らは、地方の党機関や地方行政の中枢に一族を送り、その地位をテコに村落の開発基金や農工業の振興補助金の大半を自己の懐に取込むのに成功した（五〇六頁）。

独立後のインドに登場したのは、日常の利益配分や党組織運営に堪能な政治家であった。農村で不平不満が拡がり、政界が社会全般の状況に無関心な政治家に牛耳られるとき、現体制への幻滅からより権威主義的な政治体制が求められることもありうる（五一〇頁）。だが、村落が多数のカーストを抱え、カースト間の人間関係に直接の人格的な忠誠関係が生れなかったインドでは、一たび伝統的秩序が弛緩すると忽ちバラバラの集団へ分解する傾向を秘めており、それらを動員するには赤裸々な実力を描いていかなる手段もなく、権威主義的体制は極めて苛酷なものへ転化していくことになる。

他方、インド社会の対立が下からの革命を生ずる可能性もある。農村社会の下層の急進化、都市知識人層や学生の批判的態度の進行によって階級的対立が激化する。しかし独立後のアーンドラの共産主義運動には階級闘争に還元し尽せぬインド的特質があった。アーンドラでは共に耕作カ

ーストたるカムマとレディとの間で抗争があり、反地主闘争はカムマカーストを中心とする運動の性格をもち、共産主義と敵対した会議派はレディカーストの圧倒的な影響下にあった。アーンドラの共産主義運動はこのカースト対立を利用したものであった（四〇六頁）。従ってインドでは階級対立に発する抗争も、それが深まる過程でカーストや宗派の対立へ転轍されていくことになり、階級闘争は今日のインド問題の解決に資するどころか、收拾のつかない混乱の淵へとインドを導くのである（五一七頁）。

五

かくて木村氏によれば、歴史の変動をくぐりぬけてカーストが存続するインドでは、社会の問題や社会対立の解決には、権威主義の方向も階級闘争の方向も、インドの土壌に適合しないのである。ではどこに展望を見出しうるか。

ここで木村氏は「唐突に」（山口博一氏、「史学雑誌」九一篇五号、二六七頁）ガンディーの非暴力主義をもち出す。「暴力ではなく愛、対立ではなく融和によってインドの再生を願ったとき、ガンディーが意図したのは、インドの歴史を蝕んできた血腥い抗争からの浄化であり、放置すれば無数の抗争と分裂へ墮してゆく危険からインドの統一を守

ることであった」(五一七頁)と木村氏は言う。

だがインドの社会対立への対応を「諸階級の融和を説き、富者の自己犠牲によるインドの悲惨の一掃に努めた」ガンディーの非暴力に求めるとき、カーストはどうなるだろう。木村氏は明示しないが、それは、おそらく不朽の生命力で存続し、このカースト対立の融和が説かれるであろう。だが木村氏の説く所ではカーストこそがインド停滞の原因であった。社会的身分としてカースト位階が存在する所では、インド人は富を再生産の場に向けるよりも、社会的権威を買うために投資した。それは植民地インドの農村の停滞の背景たるばかりでなく、インドの経済発展の途上にたちはだかる越え難い文化的障壁となっている(四四〇頁)。ガンディーの非暴力による社会対立の融和がこの側面を含むとすれば、木村氏がガンディーに見出す「世俗的禁欲」も、インドの歴史発展と結びつかず、社会的威信をもつ富者の僅かな自己犠牲と引換に大衆を抑圧する体制自体は変更されることなく、この体制に服従する自己犠牲を大衆に強いる結果となりかねないであろう。

木村氏はモリス・ジョーンズがインドの政治文化とする「聖者の政治」をとりあげる。聖者の政治とは、政治的世界を権力獲得、利益配分の闘争場裡と捉えず無私の自己投企の理想に駆られて行動する人に、人々が与える熱狂的支

持であり、ここにインド政治を急転回させる革命的力が秘められている。

ガンディーの非暴力はかれの個人的カリスマに依拠して展開され、その死と共にその運動も後退したが、それがインドの精神文化的伝統に深く根ざしているなら、その再生の可能性は皆無ではなく、それが再び登場するとき、現代インドの腐敗を浄化し対立を緩和する契機が組込まれている、こう木村氏は言う(五二二頁)。

だが問題は、大衆自身の手で、インドの諸問題を大衆のために解決する具体的方策を見出し、これを実行する組織を大衆自身で運営するプロセスを、大衆の日常的活動の中で具体的にさぐりあてることである。この日常的具体的な活動をぬきにして、聖者の出現を空想的に待望すること、この聖者から「腐敗浄化」「対立緩和」が観念的に説かれることは、現存する体制の維持強化に帰しかねないであろう。

従ってここで次の二つが問題となる。第一に社会論としては、たしかにインドではカーストが存続してきたが、同時にカーストを克服する内的契機とその発展が、いかに見出されるか、ということである。ヨーロッパと形態を異にし、緩慢な過程ながらインドにも歴史的発展が見出され、カーストの存続もこの歴史発展の各段階におけるそれぞれ

の歴史的意味をもつのではないか。第二にガンディー論としては、ガンディーの非暴力主義の実態は何か、それは何故インド民衆に支持されたか、独立後ガンディーは何故会議派内で孤立したか、今後のインド政治にガンディーの非暴力は有効か否か。有効とすれば、それはガンディーの非暴力主義がいかなる形をとったときか、といった問題なのである。

六

小谷汪之『共同体と近代』（一九八二）はインド社会の歴史的発展を考える上で、注目すべきである。氏はバーンダー地区の徴税官H・ローズの報告に見られる共同体の検討を通して、一九世紀北インドに存在した共同体は太古的共同体でなく「土地共同所有者仲間」の共有であり、イギリスが租税の連帯責任のためにこれを利用したり、新たに設定したりしたものであることを明らかにする。そして「土地を共同所有する本源的共同所有社会の存在を想定し、それをアジア的社会と等置する」という、マルクスエンゲルスをも終生捉えて難さなかった歴史認識の構図は、史実上の根拠を欠くものだった」（一〇六頁）と言う。

この点で小谷氏の指摘は、マルクスの共同体論を批判し

た木村氏の見解と軌を一にする。しかし小谷氏はさらに進んで、この共同所有村落における共同所有の歴史的品格を問題とする。小谷氏はベーデンパウエルメイْن批判を取上げ「ベーデンパウエルは一九世紀インドに存在した共同所有村落の土地共有制は、村落全体を支配する地主的階層の土地所有にすぎず歴史的には太古的なものではなく比較的最近形成されたものとみなしており、この点が『共同所有村落』を原始共同体とみなすメイْنと異なる点であった。

この点ではベーデンパウエルが正しくメイْنは事実誤認だった」（二六頁）と言う（ベーデンパウエルの共同所有村落（Joint village）に関する見解は、拙訳『インド北西州の土地制度』『市町村短大社会科学論集』十九号、一九七六年、一二二頁—一二五頁参照）。

小谷氏はまた大塚久雄氏がこの「共同所有村落」をモデルとして部族共同体Ⅱ血縁共同体による土地の共同占取Ⅱ所有を特徴とする「アジア的共同体」概念を作り上げたのは、「ベーデンパウエルの主張およびウェーバーのその要約の内容を正確に伝えるものでなく、基本的にはそれと正反対の方向性をもつものだった」（一四八頁）と批判する。

そして小谷氏はこの共同所有村落の構成とその所有の歴史的品格を次のように説く。

共同所有村落には村落に所属するすべての土地を所有する「土地共同所有者仲間」Ⅱ「持ち分権所有者」の階層と彼らの所有地を借りて耕作する小作人階層とが存在した。持ち分権所有者は各「持ち分権」に応じて村落内の一定面積の土地を私的に占取し、多くの場合自らも耕作した。占取されずに残った土地はかれらの共同所有地とされ、かれらは持ち分権に応じて共同所有地を新たに占取耕作する権利をもっていた。かれらに占取されず残った共同所有地は占有小作人と任意小作人に貸与され耕作された。この小作人は個々の持ち分権所有者の小作人となつたのではなく、村落全体あるいは村落を構成する小区分の共有の小作人であつた。持ち分権所有者はこれらの共有小作人から徴収する小作料など村落の共同収入に対して各持分権に比例した権利をもっていた（一五九頁）。

小谷氏によれば、このような「共同所有」の歴史的性格は、原始共同体の土地共有とは全く違い、封建的所有なのである。「土地所有者の共同体に対立したものが奴隷でなく土地を除くすべての生産手段を所有する隷属的小農民であつたかぎり、この持分権所有者による共同所有は『共同体にもとづく』封建的土地所有すなわち『共同の封建的土地所有』であつて、本質的には私的所有Ⅱ封建的所有である。」

ところで耕作者による封建的土地所有の成立は、人間としての人格的主体性が成立する基礎のあることを示す。それが封建的所有である限り共同体を必要とし、従つて血縁的カーストの共同性を伴うのであるが、このカースト的な連合とオーバーラップしながら、人間としての主体性との主体性に基づく連合とを形成する可能性がここに胎まれている。これはカーストを克服する内的契機であると共に後に触れる「世俗内的禁欲」をやがて生み出していく内的契機でもある。

次に、ガンディー論として注目すべきは、ナンブーデイリッパードウ著大形孝平訳『マハートマとガンディー主義』（一九八五）である。ここで著者はガンディー研究の結論として次の六点をあげる。「第一にガンディーは理想主義者であつた。彼をして民族解放のための非協力を苦心してやり遂げさせ、数えきれぬ民主的主張の闘士たらしめ、最後に民族の統一という高貴な大義の殉死者たらしめたのは、特定の理想への執着であつた。第二に彼の理想主義は眠つていた何百万の農村の貧民を目覚めさせた。ガンディーの社会的、経済的、文化の問題に関する見解は「反動的」だったが、ガンディーをして農民大衆と、近代民族Ⅱ民主主義運動のインテリの代表者や指導者との間に架橋を可能ならしめたのは、ガンディーの反動的理解であつ

た。反動的社會觀のガンディーが農民を近代民族Ⅱ民主主義運動の舞台へ引き出したのは、民族Ⅱ民主主義運動が封建制と結合したブルジョアジーによって指導されたという事実から生れる。第三にこの農民の覚醒はインド及び世界の歴史的発展の結果であって、この覚醒をガンディー個人に帰するのは正しくない。しかしインド農民の覚醒に特異な性格を与える上で個人としてのガンディーの果たした役割を否定してはならない。第四に、農村貧民の大衆を引き入れることで民族Ⅱ民主主義運動を真に民族的な全階級的なものとするにガンディーの演じた役割は賞賛に値するが、しかし彼がつねに農村の貧民が独立した勢力として行動するのを恐れ続けたことを忘れてはならぬ。彼は農村貧民をブルジョアジーにとって安全と考えられる限界内に止めておくようあらゆる手段を工夫した。第五に農村貧民のみならず労働者階級その他の勤労人民についてもガンディーのアプローチは現実の実践においてはブルジョアジーを助けるものであった。最後にブルジョアジーの指導者としてのガンディーの歴史的役割を、彼がつねにあらゆる問題でブルジョアジーと一致していたことを意味すると解すべきではない。ブルジョアジーが帝国主義と闘うために都市および農村の大衆を行動に引きこむと同時に大衆の中に次第に増大しつつある革命的行動への傾向と戦う時期に

は、ブルジョアジーはガンディーの展開した非暴力的抵抗の戦術に訴えるのが極めて有効だった。しかし帝国主義に對する闘争が一たび成功し、ブルジョアジーが國家權力を手に入れると、人民大衆を行動に引込む必要はなくなった。權力についた政治家たちにとってはガンディーが反帝國主義闘争の時期に説いた倫理的諸価値は邪魔ものとなった。ところがガンディーは昔と変りなくその倫理的諸価値に忠実であって、彼の以前の同僚や部下に生じた突然の変化に妥協することができなかった。ここにガンディーの孤立があった。」(二〇二頁)

ところで、ガンディーの非暴力におけるこの歴史的役割と理想主義(倫理性)との結合の中で、ガンディーから何をうけつぎ、何を克服していくかが考えられねばならぬであろう。ガンディーの「世俗内的禁欲」(木村)が言われ、「禁欲」(山折哲雄『インド・人間』一九八〇年、二三七頁)が言われる。だがそれは、ガンディーのエートスの卓越さを受けつぎながら、その方向は、インドの前近代的なるものの弊害はもちろん、その近代的なるものをも乗り越えて、大衆自身の手で大衆の解放をなしとげていくために、社会的主体Ⅱ主体的連合を造りあげるエートス(自己規律)へと進むものたることが求められるであろう。

編集を終えて

何とか創刊号を予定通り送り出すことができ、ほっとしております。昨年の大会で『唯物論研究年報』の創刊が決まり、運営委員としてその編集にあたることになってから、ほぼ一年が経ちました。大会に間にあうよう十月に刊行する予定で準備を進め、運営委員会のたびに編集委員会を持ち、どんな性格・内容のものにするか、といった基本的な事柄をまず相談しました。これについては、唯物論研究の前進と深化に資する本格的な論集にしていこう、と誰もが考えていました。よい意味でのアカデミックな学究的な性格の論集に育てていきたい、というのが、編集を託されたわれわれの一致した考えです。

もちろん、悪しきアカデミズムの後を追いかけるのでは、唯物論の名を恥ずかしめることになりました。とはいえ、唯物論研究を発展させるにはアカデミックな掘り下げがどうしても必要となってきました。また、戦前とは違って、大学のなかでまがりなりにも唯物論の研究ができる今日の条件を生かして、唯物論が大学のなかで知的魅力と権威とを獲得すべく努力していくことも必要です。『年報』がその突破口になるならば、との願いを込めて編集にあたりました。はたして、その願い通りの論集を送り出せたということになると、いろいろ至らない点もあるうかと思えます。率直な御意見をお寄せいただき、今後の編集の改善に役立たせていただければ幸いです。

特集「唯物論の伝統と現代」を組み、他に哲学史研究、一般研究論文、研究ノート、海外文献紹

介、唯物論研究の動向の各欄を設けました。論文数も九編を超え、ひとまず本格的な論集にふさわしいものとなった、と思っています。今後毎年十月刊行をめざして、編集を進めていく予定です。執筆者の選定にあたって、世代、地域、専門等を考慮し、できるかぎり会員全体に機会がゆきわたるように努力していくつもりです。次号の特集テーマは未定ですが、他の常設欄は創刊号を踏襲していこうと考えています。他に、資料として「戦後の思想雑誌」を連載していく計画です。会員、読者の方から御意見、御要望があれば、どしどしお寄せ下さい。

(北村実)

一九八五年十月

編集委員(*印は、委員長)

橋本 剛、北村 実*、鈴木 正、鯉坂 真、鈴木 茂、吉田傑俊

■吉田 傑俊

戦後思想論

青木書店

12月

翻訳 カレン・グロイ「フィヒテとヘーゲル」

鹿児島大学教育学部研究紀要第35巻

3月

■渡辺 峻

現代銀行企業の労働と管理——オフィスオ

ートメーションとホワイトカラーに関する

経営経済学的研究——

千倉書房

3月

企業管理と管理労働——その経営経済学的

な基礎に関する研究——

千倉書房

9月

社会主義と共同占有——「個人的所有の再建」論争と甦るマルクス・エンゲルス—— （田口幸一との共著）	創樹社	2月
宇野弘蔵氏の取得様式論抜きを経済学原理論と《社会主義》学説——現代社会主義論争の展開と宇野経済学の自己破綻について(1)——	阪南大学『阪南論集』（社会科学編）第19巻第3号	1月
取得様式論抜きを経済学派的《マルクス》批判と《エンゲルス》批判の妄想——現代社会主義論争の展開と宇野経済学の自己破綻について(2)——	阪南大学『阪南論集』（社会科学編）第19巻第4号	3月
■藤井 寛治 現代科学への道（共著）	北海道大学図書刊行会	10月
■藤井陽一郎 日本の地震 南部フォッサマグナ地域の地殻歪とそのテクトニックな意義	新日本出版社 『第四紀研究』第23巻第2号	8月 7月
■堀 孝彦 プロテスタンティズムと近代および現代	『トレルチ著作集』第8巻，ヨルダン社	7月
■牧野 広義 「哲学の根本問題」の性格について 知識とはなにか（共著）	京都弁証法研究会編『現代と唯物論』（第8号）文理閣 青木書店	2月 4月
■横山れい子 アリストテレスの倫理学説（下） アリストテレスにおける宇宙論的エロースについて カントの平和思想と道徳哲学	『一橋研究』第8巻第4号 『一橋論叢』第91巻第2号 『一橋研究』第9巻第2号	1月 2月 7月
■吉崎 祥司 民族論ノート 「エスニックなもの」をめぐる	札幌唯物論研究会『唯物論』第29号 北海道教育大学紀要第一部B 社会科学編第三十五巻第一号	4月 9月

■中野 徹三

「物質の哲学概念」の構造と論理（上）
意識の存在論と物質概念（上）
翻訳 Karl Löwith : Curriculum Vitae

札幌商科大学論集（人文篇）No34 1月
『季報唯物論研究』13, 14合併号 7月
札幌商科大学論集（人文篇）No34 1月

■長野 芳明

私教育の新時代に向かって（続）

月刊私教育No60 実生出版 4月

■仲本 章夫

パラダイムか科学的理念か
「パトスの知」の行きつく先
パラダイム論争をめぐる
直観について
（翻訳）ツァレゴロドツェフ 弁証法的唯
物論と医学

日本の科学者 Vol.19 No3 2月
文化評論 5月号 5月
東京唯物論研究会 唯物論No58 9月
東京都立商科短期大学 研究論叢No30 9月
法政大学出版局 9月

■橋本 直樹

『独仏年誌』の「プラン」と「往復書簡」
〔マルクス・エンゲルス研究の新段階⑩〕
（監修・服部文男）J・G・エッカリウ
ス「ロンドンにおける仕立て業」とマルクス

『季刊 科学と思想』第52号 4月
『経済』第246号 10月

■浜林 正夫

現代と史的唯物論
（共訳）ホブズボーム「産業と帝国」
階級闘争史研究の課題
歴史における進歩とは何か

大月書店 2月
未来社 5月
『科学と思想』53号 7月
『唯物論研究』11号 10月

■林田 茂雄

順三と私の四十七年（プロレタリア短歌運
動史）

『新日本歌人』（連載）新日本歌人協会
2～8月

■日隈 威徳

勝共連合

新日本出版社（新日本新書） 9月

■福富 正実

編集・解説『日本歴史読本』（『早川二郎
著作集』第3巻）——加藤喜久代と共編

未来社 2月

ニュー・アカデミズムの流行と知識のファッション化	『青年運動』260号	9月
ピーターパン・シンドロームと現代青年	『青年運動』264号	12月
■古茂田 宏		
エコロジーとマルクス主義（座談会司会・編集）	東京唯物論研究会「唯物論」58号	9月
喫茶店のソクラテス（共著）	汐文社	11月
■佐藤 和夫		
市民社会の哲学と現代（共著）	青木書店	4月
喫茶店のソクラテス（共著）	汐文社	11月
非合理主義と知の解体	『文化評論』No.280	7月
■菅野 礼司		
物理学の論理と方法（下巻）	大月書店	2月
■鈴木 正		
知の在野精神	勁草書房	9月
兆民の井上毅評をめぐって	U P 140号	7月
民主主義の砦はどこに	『思想の科学』42号	1月
古在由重「和魂論ノート」について	『社会科学論集』38号（名古屋経済大学）	12月
永田広志の兆民論をめぐって	『永田広志研究資料集』5号	8月
工藤直太郎「新井奥邃の思想」について	『田中正造の世界』2号	11月
■高取憲一郎		
現代青年の自己像と生活の道程——人格構造論試論——	鳥取大学教育学部研究報告	10月
ソ連保育・幼児教育視察の旅に参加して	『保育情報』No.92	11月
■種村 完司		
現象学と知の問題	青木書店『知識とはなにか』所収	4月
■津田 雅夫		
マルクスの宗教理解について（三）	名古屋大学文学部研究論集X C	3月

■池田 昌昭

国家と民主主義の問題について（著書） 金沢印刷 6月

■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』第10号 4月
 人格理論の基礎的諸課題（その3）——人格の発達段階をめぐって—— 高知大学教育学部研究報告，第1部，第36号 8月
 高知市における子どもの生活実態 '84高知民研所報（1）（高知国民教育研究所） 7月

■稻生 勝

創造論の“復権”と生命科学 『文化評論』No282 9月

■河村 望

片山潜と明治社会学 『科学と思想』51号 1月
 アメリカ〈都市の危機〉 『文化評論』2月号 2月
 社会科学を学ぶ人のために 『青年運動』4月号 4月
 『二つの祖国』にみる日本人論 『文化評論』5月号 5月
 「脱工業社会」論批判 『経済』5月号 5月
 ポスト構造主義とはなにか 『青年運動』6月号 6月
 “Fukutake Tadashi; , Rural Sociologist of Postwar Japan”, Bulletin of Concerned Asian Scholars, Vol.16, No.21 Apr.-June
 資本主義社会と差別問題 『部落問題論究』第9号 7月
 人類学，社会学における『起源』の意義 『経済』10月号 10月
 現代社会論としての「情報化社会」論 『経済』11月号 11月

■北村 実

哲学と人間 白石書店 2月
 Marxism and Revolution by Majority 単行本 Rethinking Marx 所収 Argument-Verlag 2月
 Microelectronics and its impact on society Scientific World 1984 No.1 3月
 栗本慎一郎氏の「経済人類学」とは 『経済』241号 5月
 文学・芸術の特質 『民主文学』224号 7月
 ミシェル・フーコーの虚像と実像 『文化評論』284号 11月
 今，何かと話題の構造主義・記号論とは何か 全国大学生協連書籍部門情報139号 12月
 記号論は万能か 『青年運動』258号 7月

1984年度（1984年1～12月）会員研究論文目録（五十音順）

■ 鯉坂 真

人間とはなにか（共著）	青木書店	4月
科学的社会主義の哲学	『月刊学習』280号～285号	2月～7月
「知の最前線」と科学的社会主義	『青年運動』258号	7月
現代イデオロギー対決の構図	『経済科学通信』43号	10月

■ 乾 孝

乳幼児の人格形成と描画活動（座）	ひとなる	12月
子どもの美意識の現状	美術の教室（駒草）	
第1期保問研から第2期保問研へ——日本の民間保育運動と城戸幡太郎	『城戸幡太郎と現代の保育研究』ささら書房	11月

■ 岩崎 允胤

人間と社会の弁証法	梓出版社	4月
学問・科学と青春	白石書店	3月
現代科学対話（共著）	北海道大学図書刊行会	3月
現代倫理学の基本課題	『科学と思想』52号	4月
野呂栄太郎——その創造的理論と変革の立場（共同執筆）	『科学と思想』52号	4月
“核の冬”をどう考えるか	『平和運動』192号	11月
学問・思想の自由侵す政党法	『文化評論』281号	8月
いま、青年に要求される社会認識とは何か	『教育』443号	9月
古代ギリシア人の知恵	『一橋論叢』91号	2月
平和・軍縮のためのたたかいとマルクス主義の弁証法	『大阪経法大論集』23号	5月
Über den Friedensgedanken von Aristophanes	Hitotsubashi Journal of Social Studies, vol.16, No.1.	4月

■ 池上 惇

管理経済論	有斐閣	5月
減税と地域福祉の論理	三嶺書房	4月

執筆者

北村 実(きたむら みのもる) 早稲田大学・哲学
鯀坂 真(あじさか まこと) 関西大学・哲学
志田 昇(しだ のぼる) 一橋大学大学院
津田 雅夫(つだ まさお) 名古屋大学・哲学
碓井 敏正(うすい としまさ) 橘女子大学・哲学
半田 秀男(はんた ひでお) 大阪市立大学・哲学
横山れい子(よこやま れいこ) 一橋大学大学院
橋本 信(はしもと まこと) 北海道大学大学院
長島 隆(ながしま たかし) 早稲田大学大学院
田平 暢志(たひら のぶゆき) 鹿児島短期大学・日本思想史
田中 収(たなか おさむ) 名古屋経済大学・インド社会思想史
池谷 壽夫(いげや ひさお) 高知大学・哲学／教育哲学

(執筆順)

唯物論研究年報 1985年版

定価はカバーに表示してあります

1985年 10 月 31 日 第1刷発行©

編 者 唯物論研究協会
発行者 白石舜市郎
印刷所 東銀座印刷
製本所 坂本製本

発行所 白石書店

〒101 東京都千代田区神田神保町1-28

電話 03 (291) 7 6 0 1

1010-0129-3355

落丁・乱丁本はおとりかえいたします

