

「思想」(としての) 研究ということについて —— 加藤節ロック研究・拙ヘーゲル研究等を手掛かりに ——

安彦一恵¹

キーワード：学と生、哲学、学説、思想、実存、関心、思想史、再構成：合理的；歴史的、「神学的パラダイム」、「内面的弁証法」、「精神の弁証法」、研究（方法）、真意、内的思考、思考の表出、加藤節、安彦一恵、森村進、岡本裕一郎、小城拓理、中野敏男、井上和雄、栗原隆、一ノ瀬正樹、Locke、Hegel、Kierkegaard、M・Weber、Rorty

筆者の“研究活動”は「ヘーゲル研究」から始まった。大学院時代にその始点を置くとして、その五年間、および、その後のいわゆるオーヴァー・ドクター時代の或るときまで、もっぱらヘーゲルを研究対象としていた。しかし、求めに応じるなど時々にはヘーゲル関係論文を執筆してもきていたが、その後、(或る意味で大きく) 転回して、—— 尋ねられれば「現代倫理学」(等) と答えることも在ったが —— 「倫理学」(研究) としてはもっぱら現代の諸学説を検討するというものになった。かつ、学説史研究というスタイルではなく(自ら) “問題” に定位して、その考察において諸学説にも検討を加えるというかたちを採っていった。

そうだとすると、昨年、或る経緯からであるが、加藤節氏のロック研究の諸論稿を読むことになった。その研究、というか研究視角に触れて、思わずであるが、(本稿) 筆者自身の過去のヘーゲル研究のことを想起することになった。研究方法に強い親近性を感じたからである。どこでかと言うと、一言で言うなら、「思想」としてのロック研究ということにおいてである。

筆者の“専門領域”からして、研究対象となる「学説」とは、主要には、「倫理学説」、あるいは、それを一部として含む「哲学説」であった。さて、この「哲学」(「倫理学」)について、それは一般的に「思想」と呼び代えられてもいるのだが、本稿では、この両者を峻別する。というか、「思想」を、それを展開する「思想者」の「生」との関係から見た「哲学」(説) のことであると規定したい。

¹ abiko@edu.shiga-u.ac.jp

「学説」という場合、かなり限定された“言説”形態を通常も意味することになる。これに対して「思想」の場合、広く、文学や芸術において提示されるもの、あるいは（スタイル的に）エッセーなどのかたちを採る“言説”についても、そう語られることが在る。しかし他方（これとは異なって）、「学説」を説く者、すなわち「人」であるが、その人の生き方との間に強い関係が在るものを「思想」と呼ぶ場合も在る。本稿では、この後者の意味で「思想」という用語を用いることにする。

私自身、過去のヘーゲル稿「G・W・ヘーゲル体系以前期における思想形成の内面的展開——ヘーゲルにおける《理念》と《現実》——」²において、ヘーゲル哲学の（思想としての）理解について、次のように述べていた。

ヘーゲルの思想形成は、ドイツ観念論の展開の一段階、あるいは西洋の哲学史における一段階としても理解され得、あるいはまた、時代の何らかの反映としても理解され得る。しかし、その重要性は承認しつつも、本稿はそうした理解の仕方は採らない。ある者の思想形成は、学説史的に既存の諸思想との（継承、批判の）関連によってのみ規定されるのでも、また、自らの時代の状況によってのみ規定されるのでもない。本稿は、第三の規定要因として《内面的弁証法》とでも言うべきものに着目し、これによって規定されたものとして、ヘーゲルの思想形成の展開の跡をたどってみたい。」（一）73

ここで言う（言った）「内面的」ということは、「哲学」（説）に内在的ということではなく、その「哲学」そのものには外在的でも在りうる）「人が生きるということ」に、簡単に言って「生」に内在するという意味である。ヘーゲルにおいて「哲学」とは、「思想」として、その「生」のためのものでもあった。しかしヘーゲルにおいて「思想」は、いわば真空のうちに形成されたものではなく、「生」の環境である自分の時代の状態——これを《現実》とも表現したのだが——との“対面”において形成されたものである。それはまた、逆に、「対面」に

² 本稿は、1972年提出の同タイトルの修士論文に修正を加えて『哲学研究』第531号（1976年（一））、538号（1978年（二・完））に掲載されたものである。なお、修士論文の一部は、同様修正を加えたものを「ヘーゲルの「近代」論」として『倫理学研究』第6号（1976年）に掲載され、その部分は『哲学研究』掲載論文では、この論稿への参照を求めて省略してある。筆者のヘーゲル関係論稿としては、これらの他に、「ベルン時代におけるヘーゲルの《自由》概念」（『実践哲学研究』第一号、1978年）、「イエナ時代前期におけるヘーゲル哲学の特質」（『関西哲学会紀要』第15冊、1980年）、「ヘーゲル——《よき生活》の探究——」（深谷／寺崎編『善の本質と諸相』昭和堂、1983年）、「ヘーゲルの近代論——現実との和解——」（中埜肇編『ヘーゲル哲学研究』理想社、1986年）、および『ヘーゲル事典』（弘文堂、1992年）所収の、項目「記憶・想起・内（面）化」「近代」などの分担執筆稿が在る。以下、『哲学研究』掲載論文への指示は、（一）（二）のみ付して論文名を省略する。

において（自身のであるが）時代の現実₁に即して、その客観的分析として取り出されたものでもなかった。あくまで時代の現実との対面においてなのだが、それに即して、どのように生きるべきかという一定の《理念》に定位して、それとの関連において形成されていったものであったのである。

しかしながら、この「対面性」のかたちは、ヘーゲルにおいて、（いわば一様ではなく）それ自体のうちに転回を含むものであった。《弁証法》というのも、その転回性を踏まえて採用した表現でもある。したがって、この論稿において、続けて、

ヘーゲルにおいては、この《内面的弁証法》は、我々が副題として提示した《理念》と《現実》——ヘーゲルが抱懐する《理念》とヘーゲルが直面する《現実》——の《弁証法》という形をとる。」（一）73

と纏めて述べることになったのだが、若きヘーゲルは《現実》を否定的に見て——すなわち《理念》の不在態と見て——それに《理想》——上の拙稿サブ・タイトル中では「《理念》と《現実》」と記したが、厳密に言って《理想》とは、《現実》のうちには《理念》は実現されていないとして、その《現実》に対して対置された場合の《理念》様相である——を対置していたのであるが、いくつかの転回を経て、イェナ期において決定的に転回して、《現実》のうちには《理念》の存在を見るようになる。これによってヘーゲルは「青年期」を脱していわば“大人”となる。

「哲学」は、この「それ自体のうち」すなわち「生」におけるこの転回に「規定」されて、その意味では、それ自身（の性格としても）——他の諸「哲学」との関係などによってではなく——「内面的」に展開されていったものであったのである。

しかしながら、そもそもなぜこうしたヘーゲル「哲学」＝「思想」研究の方法を採ったのか。そこには、あるいは、そもそも「哲学」は（「思想」として）そうしたいわば主体的なものである（はずだ）と考えていたのか。そういう面も在って、あるいはさらに私自身のそうした（当時の）「哲学観」に沿っていたからかもしれない。この点は後で問題にするとして、（まずは）こう言うが、基本的には、ヘーゲル「哲学」そのものに転回が（明らかに）認められる、では何故にそう転回していったのかと、いわばその原因を求めて、こうした研究視角を採っていったもので（も）ある。「哲学」（そのもの）の転回に定位して、その原因を「生」の転回に求めていったのである。いわば、「哲学」の主体性を見るべきだということを説いたことにもなるのだが、この限りでは、私自身は「没主体的」にヘーゲル「哲学」を理解しようとしていたとも言うる。

さて本稿は、加藤の主張と関連づけながら、私のヘーゲル研究を、一般的に「学説」はどのように理解すべきかの一つの「方法」を提示するものとして、説明するものである。

一 加藤節ロック論

(現時点での) 主著である『ジョン・ロックの思想世界』(東京大学出版会、1987年)³に即して、加藤氏の基本主張を、しかし、我々の本稿論究観点から見て必要な限りで最小限に引用することから始めたい。(そうであって、解釈史的にロック解釈の個々の論点に関わるのではない。) この観点からは「プロローグ」と各章、特に第一章の初めに記されている、それぞれの(一種)要約が重要である。しかし、この要約からは読み取れない(しかし、我々にとって重要な)記述については、本文からも引用する。以下、(論究の必要上)適宜、記号を付して区切りながら引用提示したい。

「プロローグ ロック像のデッサン」から：

A：一人の歴史的事実としてかつて一七世紀のイギリスに生き、……したジョン・ロックとは、正確なところ、何者であったのであろうか。思想の歴史において特定の役割をになった思想史上のロックではなく、一個の個性的な思想家として自らの歴史を生きたロックは、実際に、何を願い、何をしたのであろうか。(1)

B：最近[加藤註記：「一九六〇年代後半以降」]⁴、徐々に、しかし確実に定着してきた一つの解釈傾向を指摘することができる。「史実の」ロックを、彼自身の自己意識に忠実に「クリスト教思想家」の範疇で捉えようという趨勢がそれであって、……/……本書もまた、その基調においてこうした系譜に連なる作品である。(2)

「第一章 ロックにおける「思考する実存」の形成——神と人間との間——」から：

³ 以下、本書からの引用はページ数のみで出典箇所を指示する。

⁴ 引用文中の[]内は、本稿筆者の加筆である。なお、引用文中の強調点は強調アンダーラインに置き換えた。

C：ジョン・ロックは、通常考えられている以上に「実存的な」思想家であった。……ロックの執拗な思考態度には、「考える自己」を反省することによって絶えず自らの同一性^{アイデンティティ}を確認しようと願う一種実存的なパトスが感じられるからである。(9)

D：けれども、ロックは、最初から「思考する実存」であったのではなく、他の何者かになりうる可能性の中から、「思考する実存」として生きることを自覚的に選択したのであった。その経緯を、神の摂理との一体化による自己同一性の確立過程として論じたのが本章である。そこで特に強調されるのは、ロックにおける「実存的な」思考活動と宗教的エートスとの内的関連に他ならない。(9)

一章冒頭におけるこの要約は、しかし、必ずしも明瞭ではない。本文では次のように記述されてもいる。

E：思想史家の第一義的な任務が、ある「思想家」が言語によって「表出したもの」を通してその「思想家」の「真意」を歴史的に再構成することにあるとすれば、ここでは、その「思想家」を、言語による内的思考の「分節化」とその「表出行為 utterance」とに従事する「思考する実存」として予め前提することが、おそらくは許される……。例えば、トマス・ホブズ……が、その内的思考を社会契約説の用語によって分節化し、それを『リヴァイアサン』のうちに表出した「思考する実存」であったことを疑う必要がないのは、その点に関連している。」(10f.)

F：「けれども、一個の実存がなぜ「思考する実存」になり、なぜある「思想」を表現したいと願う「思想家」になったかは、依然として思想史家に課せられた問題でなければならない。例えば、……スピノザの場合……。スピノザが自らの精神史を回顧して残したこの告白は、ユダヤ教会からの「破門」に始まる若きスピノザの不安にみちた実存的体験が、いかに強くスピノザの「思考する実存」への自己同定を促し、いかに決定的に、……スピノザの「思想」の基本枠組を準備したかを示唆している……。」(11)

G：ロックの「書簡」を、「思考する実存」としてのロックの自己了解とロックの何らかの実存的不安との因果連関という視点から回顧する時、我々はそこに、その問題への貴重な手懸りとなるロックの一つの告白を見出すことができる。(24)

H：一つの告白を見出すことができる。ロックが、一六五九年六月二二日に父親に宛てて認めた「書簡」にみえる「私はこれまで長い間人間に信頼を置かないことを学び知らされてきました」との深いペシミズムを湛えた一節に他ならない。(24)

I：女性との普遍的な相互性を築くことによって、動揺しつつある自己の存在の意味、偶然性の支配の中で喪われた人間への信頼を回復しようと願ったロック……／けれども、……女性との確固たる「愛」の世界を構築し自らの存在の意味を確証しようと願ったロックの誠実な意志は、ついに報われることなく終る運命を免れえなかった。(32f)

J：そこにおいて、あくまでも何ものかになろうと願ったロックの精神は、人間との相互性が織り成す相対的な世界へのある断念の上に、一つの決然たる運動を始めたように思われる。自らを決して裏切ることのない神の摂理との全き一体に他ならない。(33)

「第二章 ロック思想の複雑性——方法論的探究——」から：

K：ロックは、自らの「作品」を「……彼自身を物語るもの」とみなしている。……ロックにとって、内的思考を「作品」へと表出する行為は、……。(43)

「第五章 ロック政治哲学の神学的基礎——「神の作品」の政治学——」から：

L：ロックの政治学は、神の栄光を確証すべき義務を負った「神の作品」としての人間の政治学であった。(153)

M：本書は、こうした視点に立って、……プロパティ論、……等に新たな照明を与えようと試みたものである。(153)

N：ロックの「プロパティ」論をこうした視角から解読する場合、重要な手懸りを与えるのは、ロック自身の意図において、「プロパティ」が狭義の「所有権」だけを意味するものではなく、むしろ、「神の作品」としての人間に「固有のもの^{プロプリエタス}」、創造された「宇宙の秩序」の中で人間と他の被造物とを別つ全人間の本質の総称であったことに他ならない。それは、ロックが、創造に際して精神と身体、「不死なる魂と現世的生」を与えられた人間の全局面に関わる素、すなわち、「自由、生命、健康、資産」を一括して「プロパティ」と呼んでい

る点に明らかであって、ロックのこうした「プロパティ」概念は、例えば、人間を絶対君主の「所有物」に解消するフィルマーの用法や、ロックのそれを貨幣を含む「資産」の「専有権」と捉えるマクファースンの解釈と異なって、確かにロックに独自のものであった。(173f.)

「エピローグ 一つの悲劇」から：

○：「思考する実存」としてのロックに、例えば、「隠れたる神」との対話に賭けたパスカルのような悲劇性を見出すことは不可能ではない。ロックは、人間に生きるに値する生の指針を与える「神の意志」の合理的論証をめざしながら、人間の可謬性を認める自らの認識論に制約されてそれに挫折したからである。(187)

二 「実存」(ということ) をめぐって

本稿のテーマ上(当然)我々のヘーゲル論との関係を問題にしたいのだが、最初に述べたところとも関連づけながら、次に、上の引用を(さらに)纏め、コメントも付して行きたい。そういうかたちで、具体的に、言い換えて一つのケース・スタディーのかたちで、本稿テーマの論究を進めて行きたい。その方向は、「実存」ということをめぐるものだと纏めることができる。

人々にいわば直接的に与えられているロック思想は(も)、「学説」と呼びうるものである。そのロックの「学説」にはさまざまな部分が含まれているのだが、いわゆる「プロパティ」論(M)もその重要な一つであり、(N)で、学説のこの部分に限って、その内容を引用提示した。それには、加藤の一定の解釈が含まれている。

その解釈は、氏自身言うように、いわゆる「神学的パラダイム」((B)参照)の枠内に在るものだと解釈史的には纏めうる。しかし氏は、その解釈を、ロックの「生」と関連づけて、同時にそこで自解釈の正当性を語るかたちで、展開している。「実存的」というタームが多用されてもいるが、換言するなら、それはロック「哲学」を「実存的」と性格づけるものでもある(C)。

このロック「哲学」の「実存」性は、本書で全体を通して、ロックの思索活動を特徴づけるものとして用いられている。しかし、それは同時に、氏自身のロック解釈作業(ロック研

究)を性格づけるものでもある。論文「ヨーロッパ政治思想史との旅」(『政治思想学会会報』第28号、2009年)では、

P: このように、ロックの思想と内面的な精神の運動との相関を重視する私のロック研究は、しばしばあまりに実存的であるとの批判を受けてきた。しかし、私自身は、一人の思想家の思想を理解する上で、内面的な精神の文脈に注目する私のような方法があってもいいのではないかと考えている。(3f)

と、必ずしも自らそう規定したのではないのだが、そのことを述べていると云う。この論文の導入部分で自らの研究展開過程について語っているところからは明らかにそう了解できる。

しかしながら、この研究の実存性の問題は(一旦は)棚上げにする。換言して、研究対象、それは加藤の場合はロック思想なのだが、その研究対象思想の「実存性」の問題に論点を絞ることにする。そうすると、しかし、そこには(なお)曖昧さが残る。「思想家」を、言語による内的思考の「分節化」とその「表出行為 utterance」とに従事する「思考する実存」として予め前提することが、おそらくは許される。」(E)と述べられているのだが、「思想」を、それはこの場合「学説」と(も)換言できるのであるが、それを「表出する」思想家を「実存」と表現するのは、語「実存」のいわばインフレ的使用ではなかろうか。たしかに、「思想」そのものに先行して「内的思考」があり、そこで漠然としたものが浮上してきており、それを「言語」へと「表出する」というのは「学説」形成一般のプロセスであると言っている。端的には自然科学的言説、たとえばアインシュタインの「相対性理論」(という学説)も、なんらかのアイデアが先行して閃いていて、次いで、それが「言語」化されたのだと了解することがきる。しかしその際、アインシュタインを一人の「実存」者と呼ぶのは(むしろ)不適切であるようにも思われる。

通常の語感からするなら、これに対して、同じく「思考する実存」では(も)あるのだが、それに「なった」者(F)を——その「なった」ということを有意化して——「実存」と呼ぶことは、そう違和感が感じられない。それは、それを「思考する者」へと促した、「生」(そのもの)における或る特定の体験契機ということの存在がいわば限定化的必要条件として想定されているからである。しかし、それはあくまで「特定の」であって、(およそ誰でもが有する)体験性そのものではない。スピノザについては「不安にみちた実存的体験」(F)が語られているが、「不安」そのものでなくてもいいが、そうした「不安」に相当するような特定

の「体験」でなければならないであろう。そして、ホッブスの場合は、そのような「体験」性は不在であって、したがって、スピノザと同じかたちで（は）「実存者」であるとは呼ばなくてもいいことになるのではなかろうか。

加藤は、ロックも（まさしく）スピノザ的レベルで「実存者」であると見ている。したがって、そこに特定の体験性が読み取られているのであるが、ロックの場合それには二つ在る（と加藤は析出している）。一つは「人間への不信」をもたらした体験であり（H）、もう一つは「愛」の挫折の体験である（I）。

そしてさらに、両者はいわば構造化されて（把握されて）いる。すなわち、或る体験でロックは「人間不信」に陥る。それをいわば補償するかたちで女性との「愛」を求める（I）。しかし、これは「真実の愛」であって、それもまた実現されない（32f.）。そして、これが重要なのだが、さらに補償を求めてロックは「神との合一」を求め（J）、そこで最終的な安心を手に入れることになる（cf.36）、と捉えられている。

これが「重要」だと言うのは、もちろんロックは当初から信仰をもっていたであろうが、この挫折の自己体験、そこからの脱出ということが大きなファクターとなっているからである。換言してロックは、信仰心あるいは信仰内容をいわばそのまま「言語化」したというのではなく、この体験を背景にして信仰を深め、そして、いわば重みをもって「思想」を展開していったのである。

したがってまた、ロックは、「考える自己」（C）として、すなわち学者として「自己同定」（F）していくのであるが、それは、単に、いわゆる「職業召命」説の実践としてそうだったというのではないのである。言ってみれば学者として生きるほか「選択」肢（D）はないという思いのうちで「思考」に没頭していったのである。それゆえ加藤自身、次のように記すことになる。

Q：ロックは、少なくとも、思考し研究することを神の摂理によって予定された自らの労働義務として了解し続けた限りにおいて、その下で人となり、それを殆ど自明のものとして呼吸し続けたカルヴィニズムの「職業」倫理に、極めて忠実であったと言ってよい。／けれども、カルヴィニズムの職業倫理とのこうした因果連関は、ロック自身の実存了解にとってなお外的な要因であり、従ってまた、その了解の意味解釈に対しても十分な光を投げかけるものではないと言わねばならない。その因果連関は、確かに、ロックが、思考し研究することを神の「召命」によって課せられた自らの労働義務として生涯に互って果たし続けたその持続的な内的倫理^{モートス}の由来を説明しうるとしても、それは、ロックが、人生のある時期に、複数の可能性の中から何故に他ならぬ思考し研究することを自らの「職業」

として自覚的に選択したかの究極因を、照らし出すものではないからである。(21)

というか、この説明として、(H) — (J) と語られることになるのであるが、「究極因」を、というか（我々はこう見るのだが、むしろ）究極の「選択」プロセスを、加藤は、

R：「思考する実存」としてのロックの自己了解は、自らの存在の意味の確証を求めて人間への不信から神の摂理への信仰にまで展開した実存ロックの「精神の弁証法」…… (34)

とも語っている。この「弁証法」という言い廻し、あるいは単なる言い廻しを越えて、それが「展開」過程を指示する表現でもあることは、まさしく我々のヘーゲル解釈と一致している。

三 加藤ロック論の拙ヘーゲル解釈（等）との照らし合わせから

しかしながら、基本的には「一致」が在るとしても、あるいは微妙であるかもしれないが、そこに相違も在ると感じられる。

上記（P）に関して我々は、加藤の研究そのものの実存性を指摘した。これに対して、ここも「微妙」であるのだが、我々のヘーゲル研究は必ずしも実存的なものではない。あるいは私自身にも研究における実存性が在ったと見た方がいいのかもしれないが、（提示された）ヘーゲル解釈そのものは、最初に「この限りでは、私自身は「没主体的」にヘーゲル学説を理解しようとしていたとも言うる。」と述べたように、そうした研究実存性からは独立である。我々は、ヘーゲル哲学が時期によって大きく転回を示していることに定位して、その規定原因を求めて、ヘーゲルの「生」における《内面的弁証法》に着目したのである。したがって、ヘーゲルにおいて「哲学」（「思想」でもいいのだが）が時期によって転回を示していることを当然の前提としているのであるが、加藤において、これに相当した、ロック「思想」の時期的転回という視点はそう強くはないように思われる。

あるいは加藤が言う「精神の弁証法」（R）は、これに対して、ロック思想形成の前に展開済みのものであって、その展開し切った安定の状態でのロック哲学は提示されていたと言いうる。自身も、「一六六〇年前後から四〇余年間に亘って続けられたロックの思考活動は、いわば最初から辿るべき方向を定められていたと言ってよい。」(185)と語っている。

これに続けて、「それが、一貫して「神学的パラダイム」の枠内で展開されたものであった

とすれば、……」(185)と語られているのであるが、しかしながらそれならば、「精神の弁証法」はロック思想展開において(むしろ)外的だとも言うことができる。そして、そうであるならば、ロック哲学は端的に「神学的哲学」とでも規定されうるのではないか。

加藤は、一貫してロック思想の「個性」(の探究)を語っている。そして、ロックの思想を個性的なものとする「固体化の原理」ということが一つのキータームとして語られている。『ジョン・ロック——神と人間との間』(岩波書店、2018年)⁵では、

このように、「不死なる魂」を持ち、「現世的な生」を送るべく条件づけられた人間の生の理念を神との義務論的な関係のなかで確定しようとする宗教的信条こそが、二つの系譜からなるロックの思想全体の自己同一性を支える「個体化の原理」にはほかならなかったのである。／事実、ロックの生涯をたどった際にみたように、その宗教的信条をロックの精神に定着させた二つの背景があった。一つは、ロックが、家庭教育のなかで、人間の生を中心に神への義務の感覚を置くピューリタニズムに特有の精神態度を身につけていたことであつた。／しかも、そうした精神の原型の延長線上で、ロックがその宗教的信条をより自覚的にいだくに至ったもう一つの背景があった。それは、青年期のロックが、人間、とくに保護者への不信による自己喪失の危機から、神の摂理との一体化による学者としての自己意識の確立へと至った精神のドラマを体験したことであつた。ロックは、その実存的な体験を通して、人間にとって、神が定める摂理に忠実に生きるべき義務をはたすこと以外に善き生の条件はないとする不動の宗教的信条を自分のものとしたからである。(『新書』63f)

と纏めたかたちでは記述されている。これで言うなら、ロックは育ってきた「家庭」内で「ピューリタニズムに特有の精神態度」を身につけ、その「精神の原型の延長線上で……宗教的信条をより自覚的にいだくに至った」のであって、その「自覚」化の背景に「実存的な体験」が在った、と捉えられるのだが、「精神の弁証法」(R)とは、この「自覚」化の過程を指示するものである。そして、再度言うが、ロックは「自覚」(化完了)状態において「思想」を提示していったのである。この「思想」にはそれなりの「転回」は在った(と見てもいい)であろうが、したがってまた、それは(むしろ)深化とでも呼んだ方がいいものでもある。これも再度言うが、これに対してヘーゲルの場合、思想(自身)に転回が見られるのである。

そうだとすると、加藤ロック論そのものとして問題とするなら、言われるところの「個体化

⁵ 以下、本書は『新書』として指示する

の原理」とは（正確に）何なのだろうか。上の引用文をみるなら、それ自身は明瞭に「宗教的信条」である。そうであって、「その宗教的信条をロックの精神に定着させた二つの背景があった。」と補われているのではあるが、「（正確に）補完して言うなら）特殊「自覚」化された「宗教的信条」ではない。それは、（その「自覚」化の原因ともなった）「不信」－「神との合体」体験とは独立である。

「究極因」（Q）ということが語られていた。（仮に）これを（も）「個体化の原理」に関わらせるなら、それは「宗教的信条」一般ではなく、「自覚」によって）強度をもった「信条」（状態）をも内容とするものなのかもしれない。半ば“連想”に留まるが、「個体化の原理」という言い廻しは、スコラ哲学の概念から援用されたものなのだが——「スコラ哲学の伝統的な概念を使っていいかえれば」（『新書』vi）と語られている——、スコラの伝統において「原理」は結局「質料」に求められることになったこととよく適合している、と述べている。質料は性質をもたないものであって、それは「強度」という非性質的量とうまく適合してもいる。

この「不信」の（さらに）原因（の一つ）として「愛」の挫折が語られている。加藤論稿を最初に読んだとき、ヘーゲル拙稿とともに、実はキルケゴール拙稿⁶ともリンクされてきて、この後者に関わっては既視感をもった。いうまでもなく、キルケゴールにおいてレギーネとの関わりが重要な位置を占めている（と解釈上言われている）。しかし、キルケゴールの場合、この「関わり」は彼が思索（公表）活動を始めた後のものである。そして、この（これもまた「愛の挫折」と述べている）「関わり」は、（少なくとも私見では）彼の思想展開を規定するものと必ずしもみなさなくていい（後述参照）。また、ロックの場合、「不信」のもとで、同時に「哲学者」として生きる（生き始める）ことを「選択」したのだが、（丁度）これに相当するかたちで、キルケゴールの場合、有名な「ギーレライエ」体験が在る。これを我々は彼の思索活動の始点に位置づけるのだが、それを彼は次のように述べている。

私の内には、ずっと昔から次のような考えが宿っている。他の人々のために犠牲に供されるということが、つまりイデーをはっきりと示してゆくために、何らかの仕方で他の人々のために犠牲に供されるということが、使命となってしまう人がいるのだということ — そして私は、私に負わせられた十字架によって、まさにその種の人間であるという

⁶ これは1971年提出の「レポート」である。字句の修正のみ加えて「キルケゴールに於ける「人格性」[1971/01]（付：コメント [2012/11]）」として、その時点での「（自己）コメント」を加えて『DIALOGICA』第14.93号、2011年で公開してある。

ことである。」(『日記』) / 「真理とは、イデーのために生きるという以外の何ものでもない。……私はルビコン河を渡るのだ！きっとこの道は私を闘争へと導くだろう。(35年の手記)

解説は省略したいが、「イデーのために生きる」ということは彼の「哲学者」宣言でもある。それは、内容的に、ロックの場合の「相対的な世界へのある断念の上に」(J)に相当するかたちで、世間(社会)を否定し(、しかし、単純に脱世間となるのではなく、それとの「闘争」は帰結するかたちで)、神のみと共に生きるということである。ここで「思索」の方向性は確定されているのであって、「レギーネ関係」がそれに変更を加えるということにはなかった、と我々は見ている。たしかに、キルケゴールの著作には展開が見られる。それをさらに転回と見ることも不可能でないであろう。しかし、そうであるとしても、それはいわば戦略的なものである。展開・転回が在るとしても、それは戦略上のものである(「仮(執筆者)名」の多用がそれを示してもいえるだろうか)。レギーネとの「破婚」も、こうした脱世間的スタンスのゆえに生じたものである。そうであって、それが彼の思想転回の原因となるということにはなかった。

社会の「相対化」ということから言っても、キルケゴールの場合、それは徹底されたものである。これと比べるなら、ロックはいわば穏健である。そうでなければ「政治哲学」など展開することにはならなかったであろう。

「穏健」と言うなら、(キルケゴールに比べて)ヘーゲルの場合もそうである。ロック・ヘーゲルの両者とも、「社会」を批判するとしても——「相対化」しているとも言えるのだが、その「相対化」そのものが、キルケゴールのように絶対的ではなく、いわば相対的な相対化であって——それはあくまで「社会」の存続を前提としたものであった。であるがゆえに、ロックは(そもそも)「政治哲学」を、あるいはそれを包括するかたちで(ただし、「自然(哲学)」に対比されるものとしての(cf.158)「道徳哲学」を展開したのである。(対してキルケゴールの思索は、それを「哲学」と呼ぶとしていわば勝義で宗教哲学である。)言うまでもなくヘーゲルも「政治哲学」を展開している。

(この同等性認識の前提の上で)ヘーゲル(の「生」)において展開されていったものに相当するものを、ロック(に対する加藤の解釈)のうちにもあえて探してみたい。若きヘーゲ

ルは《現実》(の社会)に対して《理想》として古代キリシヤ的共和国を対置した⁷。これに相当すると理解可能なものがロックにも在る(と解釈できる)。加藤は次のように述べている。

ロックが、同時代人のおりなす「狂気の世界」の中に特に深刻な問題として見出した現実に規定され、それに即して展開されざるをえなかったであろう。[／]一つは、「意見の欺瞞性、党派的熱狂」によって、各人がめざすべき「公平無私な真理」への通路が閉ざされている現実であった。(165f)

ロックが、「狂気の世界」としての同時代の中に見出したもう一つの切実な現実は……人間の「運命」が外から侵入する「政治的なるもの」によって不可避免的に左右され、「我々はそれとともに泳ぐか沈むかしなければならない」冷厳な事実であった。(165)

ロックはこうした「狂気の世界」に対して、自身の在るべき「世界」を対置したのである。それはロックの《理想》であるとも言えるであろう。加藤によるなら、ロックは

S : 生きるに値する人間の生の理念とその認識根拠とを求めて「思考への意志」を貫いた(199)

のであるが、この「理念」は我々のタームで《理想》とも換言可能なものである。

しかしながら、ヘーゲルは、その当初の《理想》を貫徹できなかった。そうした《理想》の追求(ということは《現実》の変革)は無力であると認識し、やがて大きく転回するかたちで(逆の)《現実》の承認へと向かっていった。そして成人したヘーゲルは、その承認を(こそ)哲学として、したがって一つの保守主義的哲学へと展開していった。ロックにはそのようなところは見当たらない。ある意味ではこう断定してもいいかもしれないが、おそらく《理想》の実現可能性はいわば棚上げにして、その《理想》そのものを彫琢することに向かったのであろう。したがって、ここには(実は)生の「弁証法」という(展開)プロセスは存在しなかったと言える。

しかしながら加藤の「エピローグ」を見るなら、そうしたプロセスが晩年には在ったと言えるかもしれない。ロックの「政治哲学」は単なる「政治哲学」ではなく「神学」を背景と

⁷ これについては、特に上記「ベルン時代....」参照。

してもつものである。その「哲学」内容も、基底的には「聖書」内容に合致すべきものであった。そして、ロックは、当初、その「内容」を「理性」によって「論証」しようとしたのだが、その自らの「論証」に確信をもてなかった。そこで、最終的には、その「内容」を（「理性」を越えた）「啓示」の事柄であるとみなすようになった。この事態を加藤は「悲劇」と呼んでもいる（O）。

この過程にはまさしく「弁証法」とも呼びうる「転回」のプロセスが在るとも言えるかもしれない。しかしながら、それは「精神の弁証法」（R）と呼ばれているものとは別である。これが「生」の「弁証法」であるとするなら、「学」の「弁証法」である。もちろん、「学」を「召命」として受け取っていったロックにとって、それは（それ自身で）「生」にとって意味をもつものである。しかしながら、いわば「理性的学」から「啓示に基づく学」への転回というその学的内容そのものが「生」にとって意味をもつというのではない。その転回が意味をもつのは「学」においてであった。ちなみに、ヘーゲルにおいても「学」そのものが、自由の究極の在り方として「生」にとっての意味を有している。しかし、そのこと自身は、「内面的弁証法」として我々が問題にしていることそのものとは別の事柄である。

たしかに、加藤の見るロックにおいては、「学」は「生」において大きな比重を占めている。したがって、その「学」上の転回として晩年のロックが「その思考の基調」を「推論に基づく論証 argumentation」から「証拠に基づく宣言 testification」へと質的に変えたこと（189）は、「生」にとっても意味があるものであろう。しかしながら、それでもそれは、いわば「学的生」の事柄とは言いうるかもしれないが、「生」そのものの事柄ではない。ここで「学」と「生」とは峻別されるべきではないと言われるかもしれない。実際さらに、『新書』では、

これまでの方法は、ロックの思想の複雑性にかかわる諸問題を理論的に処理するための手つづきにとどまっていた点で、ロックが二つの思想系譜 [合理的倫理学、経験的倫理学(56)] を生み出した特定の問題枠組みになぜ固執しつづけたかの理由そのものを説明できない……。／しかも、そうした理由こそが、ロックの思想の基底にあって、それに独自の自己同一性をあたえたものであった。ロックも用いたスコラ哲学の伝統的な概念を使っていいかえれば、それは、多面的なロックの思想を個性的な同一性を持つロックの思想それ自体にした「個体化の原理」にほかならなかった。したがって、ロック解釈の方法をめぐる最後の問題として、ロックの思想をロックに独自のものにした「個体化の原理」そのものに光をあてておかなければならない。(57)

と、「学」上での転回が（本来「生」に即して語られている）「個体化の原理」と結びつけら

れている。

しかしながら、「生」と「学」とのこの区別は加藤の立論的方法的な基礎視角である。氏にとっても、ロックの「生」の事柄は「学」と独立に展開しているのであり、(我々は、その展開は「学」の開始以前に完了済みであることを確認したのであるが、それでも、その)「生」からロック思想を解釈するというのは、氏の基本主張である。実際、『新書』では、「生と知」と名づけられた第四章において、次のように語られている。

カッシーラーが出发点に置いたのは、「カントの場合のような厳密な節制は、この人の生得的な諸傾向に^{かな}適う哲学を要求した」というゲーテの言葉への同意であった。そこから、カッシーラーは、カントにおける「哲学」と「人格」、「学の形式」と「生の形式」との「相互関係」に注目して、「カントが一個の個性的な思想家として何であり、何を意味するか」を理解しようとした。(133)

これは、なにも特殊カント理解についてカッシーラーの方法を評価したということに留まらず、そのカントを例として、およそ「学」(＝「知」)の理解に「生」の理解が——厳密に見て、「学」の理解を「生」の理解としてということではなく、「相互関係」が在るということであるから当然、独立した関係に在る「生」と「学」とをその関係性において、すなわち、「学」を「生」から理解するということが、である——重要である、という含意をもっており、そして、その「方法」を加藤はロック理解に応用したのである。

しかし、上に引用の(S)部分は、この「生」の事柄である「生きるに値する人間の生の理念」の追究と「学」の事柄である「その認識根拠」の追究とが(単純)並置されて(しまつて)いる。

後者については、晩年に(理性的)「論証」の断念というかたちを取ることになると言われていて、そこに「悲劇」性が読み取られているのだが(195)、ここで気になるのは、そのことの確認にすぐ続いて、「その悲劇が、「啓蒙の哲学」の運命を暗示するものか否か」(195)と記されていることである。もし、この言ってみれば「理性主義」、それはもちろん「神学的理性主義」であるのだが、それとの関係でロック思想晩年の転回を理解しようとするなら、それは、——哲史的あるいは社会思想史的理解であつて——「生」に定位した(＝「実存的」)特殊加藤的な理解ということには(到底)ならない。さらに、“追い打ちを掛けるようだが”、「職業」としての「学者」の「選択」ということも、たしかに、ロック思想の「神学的パラダイム」に即した理解ということにはなる——言うまでもなく、「職業」への専念は、いわば

自己義務ではなく、神に対する（その「栄光」の顕示を人間として担うための）義務である（cf. (L)）——が、これも特殊加藤的な理解というものを提示することにはならないであろう。いわば「生」（の「実存」性）への定位の強調は、ロック理解において宙に浮いているとも言いうるのではなからうか。

たしかに、「神学的パラダイム」の下で、（たとえば「プロパティ」論（M）など）神学的な（新）解釈がなされている。そのように解釈される原因を氏はさらに求めて（我々の纏めになるのではあるが）「生」における「キリスト教信仰」を有意化している。しかし、ここには、言ってみれば或る種の同語反復が展開されている——「キリスト教信仰」を「生」においてもっていたので、「学」として「キリスト教的教学」を提示していった、という理解として——ように感じられる。「学」の原因を「生」に求めるとするなら、後者（内の要因）は、学内容とは異なったものでなければならぬのではなからうか。

ここで我々としてこうしたいわば真の原因を（氏の）ロック（論）から取り出してみるなら、「若きロックが身につけていた精神態度」、その「基調」は「静謐主義」だと語られる(161)ののだが⁸、そうした「精神態度（の基調）」がその候補となりうる。ロックは（「生」において）「静謐」を求めていたので「学」として特有の「（神学的）政治哲学」を展開したのだと解釈することが一つの可能性であろう。上（F）でスピノザの「個体化の原理」が語られているのを見たが、加藤は『新書』では、スピノザと共にルソーについても「個体化の原理」を挙げている(59)。そこではスピノザについて「ユダヤ教会から破門され」という「決定的な体験」が挙げられているが(59)、我々としては主著の（方の）「破門」に始まる若きスピノザの

⁸ ちなみに、これについて、

もとより、この精神態度は、それ自体「世界からの退却」を促す傾向を秘めている点で、明らかに、非政治的あるいはむしろ反政治的性格をもっている。(162)

と述べられている。これで言うなら、キルケゴールは明瞭に「世界からの退却」へと——「世界」（世間）との闘争のかたちをもとめるのだが——向かった。

しかし、直ちに「けれども」として、

……もっている。けれども、ロックの静謐主義的な心性は、その反政治的な性格のゆえに、かえって、時代の「嵐」を、「悪しき守護神」に支配されて人間の「運命」を不可避免的に振り曲げるデモニッシュな政治性において捉えることを可能にしたと言ってよい。(162)

と述べられている。その「捉え」としてロック「政治哲学」が展開されるわけである。

このように「世界」（社会）をいわば見放さなかったということは、先に述べた「穏健」ということと関わる。ちなみに、ヘーゲルも同様であって、彼に対しては、同様に《理想》の実現に挫折して（「過激」に）「塔」に閉じ籠る」ことになったヘルダーリンがキルケゴールに相当する位置を占めている。

不安にみちた実存的体験」を（「体験」という個別性のものではなく「不安」（という定常的なもの）として）挙げた方が（ここでは）いいと思う。ルソーについては「放浪生活を通して直観的に身につけた確信」（59）（という定常的なもの）が挙げられている。この「不安」「確信」は、スピノザ、ルソーの思想内容とは（意味的に）独立である。

加藤自身『新書』では、（上でも触れた）「生と知」という一章を置いて、デカルト『方法序説』中の「哲学はもっとも卓越した精神によって幾世紀このかた発展させられてきたにもかかわらず、いまだに何一つとしてそこで論争の種にならぬものはなく、したがって、疑わしくないものは一つもない」という「嘆き」（130f.）に言及しつつ、

哲学においては、厳密な意味で学説の発展をみいだすことが難しく、その結果、哲学の歴史を書くことも容易ではない事情も、哲学という知のそうした相互分裂的な性格に起因しているとしてよい。（130）

として、我々が言う「定常的なもの」のレベルで、「哲学の分裂因」（131）、「哲学が分岐する究極因」（132）を問うている。そして、

フィヒテによれば、「理論的には両体系〔観念論・独断論〕は同等の価値を有して」おり、したがって、哲学者がそれらのどちらを選択するかは、結局のところ、人間としての彼らが持つ「傾向性や関心」の相違に帰着するという。すなわち、フィヒテにとって、「観念論者と独断論者との差異の最終根拠」は、端的に、哲学者が「自己の自由と絶対的自立性と」を信じる人間であるか、そうではないかにもとめられるものであった。（132f.）⁹

⁹ ここはよく知られた箇所である。したがって、こうしたフィヒテ哲学観に触れた論稿は多数在るのだが、ここで——他所の記述にも使えるので——白水土郎「関心と哲学：カントの二律背反の解決をめぐる」『実践哲学研究』第15号、1992年を挙げておく。

同様フィヒテから、しかし加藤の上のとは別所であるが、

人がどういう哲学を選ぶかは、その人がどういう人間であるかによっている。というのは、哲学体系というものはわれわれの好むままに捨てたり取ったりすることのできる家具ではなく、それを持っている人間の心によって生命を与えられているものであるからである。

という『知識学への第一序論』（岩崎武雄訳、中央公論社）の一節を引用している（37）。そして続けて、「しかしこのように結論づけてしまうことは、哲学を単に各人の気質や趣味に基づく高尚なお喋りに貶めてしまわないだろうか。」（37）と（一旦）異論を（仮設）提示しておいて、「哲学の研究者が密かに前提としている各人の気質を問題として、ほとんど暴力的に断罪を下すのはウィリアム・ジェイムズである。」（37f.）として、そのジェイムズから、上のフィヒテと同じ趣旨の、

哲学の歴史はその大部分が人間の気質（temper）の衝突ともいべきものの歴史である。

と、この方が「哲学の相互分裂的な性格の原因に関するより生き生きしたイメージをあたえる」(132)と評価しつつ説いている。この『新書』でもそうなのだが、(我々から見て)加藤の場合、この定常的なものはいわば学的生として(具体的には『人間知性論』と『キリスト教の合理性』との間の一般的な関係)(129)の問題として)想定されている。しかし我々は、この後、上で引いたカッシーラーへの言及がなされる(135)ののだが、そのカッシーラーと同様に、「哲学」の「相互分裂」を(学的生ではなく)「生」そのものにも結びつけている。

我々のヘーゲル解釈と関連づけるなら、我々は、「精神態度」に相当するものとして——加藤流に言うなら「個体化の原理」として——ヘーゲルの「歴史主義」(というか、「生」としてのそうした歴史的感覚)を措定していると言うことができる。こうした感覚のゆえに、若きヘーゲルの革新主義的(理想的)社会哲学は成人に至って一つの保守主義的社会哲学¹⁰へ

という『プラグマティズム』(榊田啓三郎訳、岩波文庫)の一節を引用している。また、

哲学史上和解し難い対立が反復され続けているという事実を直視するならば、論争に加わっている哲学者自身的前提を問い直す作業が、確かに哲学そのものに課せられていると言わねばならない。(38)

と、加藤と同じ(そもそもの)問題設定をしている。

しかしながら、——これは上の「他所」と関わるのだが——白水の上の言・引用は、カント「二律背反」論へのいわば導入である。そして、これについては我々は異論が在るところである。

¹⁰ 厳密に言って、ここで言う「保守主義的」は一つの形式的概念であって、すなわち(自らの)現状(《現実》)に対して肯定的であるということである。この「肯定性」は当然、自らの《現実》認識を前提とするが、ヘーゲルは《現実》を本質的に「近代」と捉えている。したがって、「近代」を肯定していることになる。そうであれば、ヘーゲルはいわば近代主義者であって保守主義者でない、と言われるかもしれないが、そう言うことは、(我々から言わせれば)「保守主義的」を内容的に規定している。その場合、別の時代に在っても、「内容」に即して)或る特定の時代を理想として措定することになる。多くは、過去の時代が理想とされることになる。したがってまた、ヘーゲルを(内容的に)保守主義者と見るとき、そこに前近代的なもの——それは確かに在るのだが——を重視することにもなる。しかし、それは(私見では)ヘーゲルにおいて本質的な部分ではない。本質的な部分は、かつてヘーゲルがそれと格闘していた(当の)「市民社会」であり、それは、それゆえ「近代」を「分裂」態として描き出していたものである。彼は、その「哲学」の核心においては、その「市民社会」を、かつ、その「分裂」をそのまま(しかし意味づけを変えて、精神の自然からの解放として)承認したのであった。上記「内面的」稿他「近代論」、簡単には『事典』所収項目「近代」参照。

「保守主義的」を内容的に規定するのは——本稿では措くが——必ずしも妥当ではないが、しかし、これがいわば常識的理解でもあろう。だが、ヘーゲルはこうした(イデオロギー的とも言う)世界認識の仕方をそもそも採らない。かれは「現実主義」——(我々が言う)「歴史主義」はその別言である——であって、若いときは、自分の《理想》を求めることがそれを上回っていたのだが、やがて、《理想》を追求することを止め、こう言っていると思うが、《現実》を「運命」として受け入れて、それに承認の言葉(哲学)を与えていたのである。詳しくは上記拙稿を参照していただくとして、簡単に説明を加えておく。ここ(承認)には或る「断念」が在る。それは、若いときのギリシア的共和国の《理想》の断念である。その《理想》は、アリストテレスのいわゆる「生活三段階説」で言うなら第二位の「政治」という実践的生活に定位したものである。これに対して「大人」となったヘーゲルは「近代」(という《現実》)を承認するわけだが、それは(アリストテレスの第一位の)「観想」(いわば理論的自由(の生活))に定位したものであって、「社会」(政治・経済)

と——いわば単に「転向」したというのではなく、内的必然性をもって——転回した（と我々は解釈した）のである。ということは（同時に）、彼は（「生」の事柄として）「保守主義的気質」をもっていたので晩年——加藤的に言って、そのことの「自覚」化を通して——「保守主義的」な「（社会）哲学」を展開することになった、というのではなく、「歴史主義」（的感覚）がそうした「保守主義的哲学」への転回をもたらした、ということである。

他方、加藤において、こうした「精神態度」という持続的なもののさらに基底に、そうした態度を形成させたものとして（個別）体験そのものに注目されているとも見ることができる。「不信」（状態）が——これもレヴェル的には「精神態度」と同格とみなせる——重視されているのであったが、さらに、そうした「不信」をもたらした個別体験にも注目されている。ちなみに、キルケゴールで言えば、「破婚」の体験の他に、父親が神を呪ったことが在るのを知ったという体験が、ロックのこれに相当する。

しかしながら、こうした個別的体験のうちに「生」を規定する、そしてまたさらに「学」（内容）を規定するものが在るとすることは、「思想」の理解——厳密に補って、その伝記的理解ではなく一つの「学説」でもあるものとしての理解——としては、或る種行き過ぎであると我々は考える。だが加藤は、むしろ、この個別的体験性を重視している。（Q）がこの点で重要な箇所になるのだが、加藤は「持続的な内的倫理」ではなく、（「究極因」として）個別的な「体験」（人間不信と女性不信とをもたらした「体験」）を重視している。であるならば、「個体化の原理」も（厳密に）そうした個別体験性に求められるべきでは、とも言いたくなるのであるが、そうであるなら「神学的パラダイム」ということもそう重要でないことになってしまうのではなかろうか。我々は、こうした一種究極的還元には否定的である。加藤自身のタームで言うなら「内的倫理」に（、しかし、上で論じたように、より適切には「静謐主義」——これも「倫理」である——に）（こそ）着目すべきであると考え。「哲学」の「個性」を求めて、それを（還元して）その者の「生」に求めるとして、「個性」というのも、「性格」上の事柄として、そうした（定常的な）「内的倫理」レヴェルのものであろう。

ちなみにキルケゴールの場合は、我々の理解では、そうした個別的体験そのものではなく、父親の件については、彼がそうしたところから——しかし、「原因」ということで厳密に言って、それを「機会因」として——（もう説明を措くが）自分には「肉中の棘」が刺さっているという想念を抱くようになった、その（持続的）想念の方が重要であるし、「破婚」も、そうした想念に捉われているがゆえに、（いわば因果逆転的に）その方が原因となって「破婚」

はそれを保証するものとして、いわば手段的に肯定されるのである。

に至ったものである。そしてヘーゲルの場合は、そうした個別的体験は、それが在ったとして、そもそも「生」において重要な位置を占めていないと我々は見ている。

四 「思想」はどう理解されるべきなのか

上の言は、しかし、あくまで「思想」を理解する場合を前提にしたものである。いわば「思想史」的観点の前提が在るのであるが、ちなみに、これに対して伝記や文学に定位する場合、話はまた異なってくるであろう。しかしながら、加藤は明瞭に「思想史」（という学問スタイル）に定位してロックを理解している。たとえば「思想史家の第一義的な任務は」（10）と明瞭に語られている。我々のヘーゲル哲学理解もそうであった。

そうだとすると、その（当の）「思想史」とは何か。それを「思想の歴史」と了解する場合、「歴史」が一般的に出来事の関連体であると了解できるのに対応して、第一には諸思想の関連体を意味し、そして第二に、そうしたものを追究する研究者の関連づけの作業を意味する。この意味での「思想史」は、加藤において、典型的には「神学論争」として纏められているロックのフィルマーへの批判という関連づけ(169-172)としてなされている。

しかしながら、「思想史」は——「史」という文字を踏むのだが、それには（ギリシア語から見るなら）「探究」という意味も在るのであって——単一の「思想」の、それ自身の理解作業をも意味する。加藤のロック研究の基調もここに在るであろう（A等参照）。我々の上記稿もそうであった。

しかしまた、そこには或る限定性が付加されている。それは、言語的に「表出」された「思想」（としての「学説」）の背後に在るものの析出ということである。これについて加藤は、或るコンテクストにおいてだが、「真意」という言葉を用いて、

「思想家」の「真意」を把握する方法は存在する。一つは、……思考・概念用具の連続性に潜む意味内容の時代的転換を識別する鋭敏な歴史感覚を動員する途であり、他の一つは、……ある「思想家」が時代の言説状況の網の中で表現した「思想」を、その表出行為がなされた歴史的-個人的な「文脈 context」と「意図 intention」との光の中で解き明かす操作に他ならない。(13f)

と述べている。

しかしながら、ここには（なお）解明を要する部分がある。それは、端的に言って、——いま「一つは」の方は措くとして——「真意」と「文脈」「意図」との関係である。まず確認しておくが、「intention」には——筆者が言及することも在る「スコラ哲学」から見ても——「志向」（いわば心の中に存在する想念）という意味も在るのだが、加藤の場合それは考えられていないと思われる。そうであれば、この「intention」＝「真意」というふうにも了解できるのであるが、「intention」はあくまで（日本語で言う）「意図」、つまり「つもり」といったものであろう。

そして、この「意図」と「文脈」を知ることによって「真意」を推測するということが狙われているのだと了解しておく。実際、

ロックの場合、注目すべきは、……「思考活動」の文脈と意図とを判別するこうした歴史的方法によってその「思想」の「真意」を読み取る (14)

と語られている。

しかしながら、この「意図」を広義で受け取るなら、そこに、「〇〇といわば（環境）世界を認知して、それを受けて××ということを狙って」という内容性を含ませることができる。ここから言うなら加藤は、このうちの前半部分を（区別して）取り出して「文脈」と言っているように思われる。それはそれで妥当だとも考えられる。「世界の認知」であれば、（この場合、当の）ロックの心にうちに在るのであって、それ自身も“推測”の事柄となってしまうのだが、これに対して「文脈」そのものであれば、そのロックの心中内容以外からも研究者はアクセスすることができる。

これに対して後半部分の（勝義での）「意図」の方は、（まずは）“推測”の事柄である。しかし加藤は、——ロック「思想」あるいは、その心中に在るその「真意」についての第三者によるその「意図」の「証言」といったものもありえ、それも「（環境）世界」内容を構成しうるのであるが——ここで、（「学説」としての）「思想」とは（相対的に）独立なものとして「書簡」（G）に着目する。上の引用に続けて、

……読み取るに当たって、「書簡」が決定的な意味をもっている (14)

と語られている。「書簡」は、言うまでもなく心中に在るものを（それもまた）「表出」した

ものではあるが、それ自身は客観的な存在物である。細かいことを言うなら、「書簡」についても、その「真意」ということの問題にできるのであるが、少しく厳密に言って、加藤は、そうであるとしても、そこで諸テキスト間の「整合性」ということを考え、「学説」の「真意」が「書簡」との整合性ということに即して読み取れるとしているのであろう。

しかしながら、この「意図」の理解の（「真意」理解にとっての）重要性の発言は、それ自体で曖昧である。すなわち、「思想」を、その表出行為がなされた歴史的・個人的な「文脈 context」と「意図 intention」との光の中で解き明かす」と述べられているのであるが、その「光の中で」ということが（なお）曖昧である。我々はこれを、「意図」理解を手段として「真意」を「読み取る」と了解したのだが、しかし、このこと自身が曖昧である。

「意図（して）」＝「つもり（で）」は、一方では、「〇〇の目的で」とも換言できる。加藤において、この「目的性」が重視されている。具体的には「自らの同一性^{アイデンティティ}の確認」（C）を「生」の事柄であるとして、その「生」との関連で「思想」（あるいは「思索活動」）が展開されている、とロックの思索活動が捉えられているのであるが、これは、「同一性の確認」を目的として、そのために思索活動が展開されている、とも換言可能である。

しかし、「意図」＝「つもり」は他方、「〇〇を意味する」（〇〇を意味する「つもり」でこう表現（「表出」）された）」というふうにも了解される。実際、（N）中で、

ロック自身の意図において、「プロパティ」が狭義の「所有権」だけを意味するものではなく、むしろ、「神の作品」としての人間に「固有のもの」、創造された「宇宙の秩序」の中で人間と他の被造物とを別つ全人間的本質の総称であったことに他ならない。

と言われるとき、それは、「プロパティ」はロックの「意図」においては「全人間的本質の総称」を意味する、ということ述べたものである。

加藤において、この両者の未「分節」が存在するとも言うのだが、ここでは註を付して、この問題性について簡単に註記で（試論的に）述べるに留めておきたい。¹¹

¹¹ 或る箇所请加藤は、

「思考活動 thinking activity」は、その「思考主体 agent」に利用可能な「言語装置 linguistic apparatus」に依拠して営まれる「言語行為 linguistic action」の一つである。（13）

と述べ、これに付された註で、

筆者はこの点の理解を、……J.L.Austin, *How to do things with Words*……の圧倒的な影響の下に書かれたダンとスキナーとの次の作品に負っている。……(36,n.5)

と述べている。そして、この註の末尾で「彼らの方法の一端については、註(11)参照。」と述べつつ、その註11で、

彼らの方法論については、……より詳細な検討が必要であり、筆者自身いずれその機会を得たいと考えている。(37)

と、あるいは自身でも(本文中の)曖昧さ・未分節性が在ると考えているとも了解できる発言をしている。この「その機会」が「得」られたのかは、さらに、「得」られたとして、そこで何が語られたのかは、我々はフォローしていないが、ここで我々として、次のように簡単に(試論的に)述べておきたい。

「ヨーロッパ政治思想史との旅」では、

私自身、広義のケンブリッジ学派に属するダンと共同歩調をとったこともあり、またスキナーがコリングウッドの影響下にあったこともあって、スキナー流の方法論に強い共感を覚えたことは事実である。思想史を歴史学にしたいとの強い希望をもつ半澤孝麿氏とともに、スキナーの方法論集の邦訳を手がけたのもそのためであった。しかし、私には、言語行為論に依拠するスキナーの方法論に対する微妙な違和感があった。思想家の思想には、開かれた現れの空間としての歴史の文脈のなかで行われる言語行為という外的な側面だけではなく、閉じられた内面的文脈のなかでひそやかに展開される要素があるのではないかと思われたからである。(3f.)

と述べられている。

ここから推測するなら、もはや「機会」はなかったのかも知れないが、ここであえて(スキナーが依拠している)オースティン(等)に即して、少し考えてみたい。オースティンは「発話」を「発話行為」として捉えて、そのいわば三つの局面を区別して取り出している。いわゆる「発話行為」「発話内行為」「発話(被)媒介行為」である。

「発話行為」とは「何かを〔文法に則って、^{ミーン}意味をもって〕言う」という行為である。加藤は、この(そもそもの)意味が、客観的に決まるものではなく、その真の意味は、その際話者が何を「意図」して(=意味して)述べているのかによって決まる、と一方では説いているように見える。

「発話内行為」とは、「発話行為において遂行されている、発話行為とは別のある行為」である。これには、上の「意味」に加えて、その発話がたとえば「助言」なのか「命令」なのかを示すまた別の部分が含まれている。オースティンはこれを「力」と名づけている。これも併せて、すなわち「意味」+「力」を(たとえば)〈意味〉と表記するとして、ストローソンは、これが「慣習的に決まる」とするオースティン(客観主義)を批判して、それはむしろ話し手の「意図」によって決まるとする(主観主義)。加藤は、このストローソンの方に賛成しているのであろうか。「閉じられた内面的文脈のなかでひそやかに展開される」という上に引用したところは、これと整合的でもある。(が、「ひそやかに」という表現は、それに尽きないものを感じさせる。)

「発話」はさらに、聞き手になんらかの影響を与えるものである。これを話者としては「目的」としているという構造も在る。「発話媒介行為」とは、この次元まで取り込んで見た場合の「発話」であるが、ここから見て、この「目的」志向が話し手の内に在るとみなすことができる。そして、ここにも「意図」を想定することができる。そうだとすると、加藤はこの(方の)意味で「意図」を考えているようにも思われる。本文中では、具体的に「アイデンティティの確認」(のために)ということを加藤発言に確認した。この場合は端的な聞き手がいないのであるが、自分自身も一つの聞き手とみなすことができる。(以上は、直接には拙稿「行為とコミュニケーション」(『新・岩波講座 哲学 第10巻 行為・他我・自由』岩波書店)に基づいている。)

これで言うなら、加藤において、どの意味で「意図」(「つもり」)が語られているのか不分明であるのである。なお、Marcin Matczakに“Three Kinds of Intention in Lawmaking”, in: *Law and Philosophy*, 36, 2017. という論稿が在る。「3種類の意図」とは上のオースティンの「言語行為論」に即したもののだが、一個所だがSkinnerへの言及も在る。

ちなみに、コリングウッドについては、たとえばガーダマーのような解釈学的発想で問題を考えている、とのみ我々として(ここでは)言うておく。ちなみに、スキナーの編書『グランドセオリー』(加藤尚武他訳、

しかしながら、そもそもなぜ「意図」理解が重要なのであろうか。それは（あくまで）テキストの正しい理解のためなのであるとしても、その理解において「意図」的部分は重要なのであろうか。「思想」＝「表出」（K）されたもの（テキスト）の理解が研究者間で相違する場合、なにが「正しい」理解なのかを求めて、その背後に在る「真意」を求めて「意図」が探られていくことにもなるのであって、その、通常もなされる作業が、しかし加藤独自の仕方ではなされているのかもしれない。

だが、再度問うが、そうしたやり方は、果たして必然のものなのだろうか。「正しい」解釈を求めるとして、その「真意」を探求する必然性が在るのだろうか。氏のロック解釈は「実存的すぎる」と批判されてもいるということだが、そうした批判には、そもそもの「思想」理解における「意図性」の非有意化が伴われてもいるのではなかろうか。再度登場させていただくが、たとえばアインシュタインの相対性理論の理解について「それはどういうつもりだったのか」と問うことは重要だと普通はみなされていない。あくまで、テキスト（学説）そのものが焦点であって、それに対する理解が複数在るとしても、その正否は、その理解間で決着が付けられるべきではなかろうか。「意図」（なるもの）の探究が必要なのであろうか。特に、テキスト提示の目的ということとは、在ったとしても付随物でしかないのではなかろうか。

「人文系」のテキストの場合は、話はまた別であるということなのであろうか。しかしまた、「人文系」のテキストについても、そうした特殊（著作者の）主体性といったものとは独立に「テキスト」そのものの意味を問うということが主張されてもいる。そこでは、「テキスト」を「真意」からも切り離して、言ってみればその客観的意味を問題にすればいいとも語られている。その場合、「テキスト」が「学」（的テキスト）であるとして、「学」は「生」から独立なものとして理解されるべきだということにもなっている。しかしながら、ここでは、そうした解釈学的問題系には深入りしないことにする。同時に、この問題系を、少し広げて

産業図書、昭和63年）にはガーダマーを扱った論稿が収められている。

なお、本註記では、スキナー自身の「言語行為論」受容は、あえて“無視する”。（当の）スキナーを巡っては、ポーコックなども関わって、イギリス思想史学界で論争が在り、日本でもその紹介がなされているが、本稿は、これらをも“無視”するものである。これに関説することは本稿（テーマ）から離れてしまうと考えられるからである。

そうだとすると、日本での紹介が——単純紹介ではなく、いわば論争に自らも“首を突っ込む”コメントを含むかぎり、一つの「再構成」であるとして——そうした言語行為論受容・論争の「歴史的再構成」であるのに対して、本稿は、そのスキナー派でもある加藤の「合理的再構成」であると言えようか（後述参照）。

「学」（というもの）の位置づけについて論究した関連拙稿¹²への参照を求めておきたい。それでは“不親切”だというなら、「学」の内容によって、「生」と関連づけて理解するのが適切なものと、必ずしもそうではないものとのタイプの相違が在る¹³と述べて、本章を締めくくりにしたい。

12 上記「キェルケゴール」稿の他「『実存哲学』とは何なのか — レヴィナス等に即して、その「哲学」を問う」（『DIALOGICA』第14・94号、2013年）、「『哲学』の使い方 — 大屋雄裕「フィクション」概念に焦点を合せた「『自由』に関する一考察」への補遺 —」（『DIALOGICA』第19号、2018年）など参照。

13 これについては、上記「キェルケゴール」稿の付録「コメント」参照。

註9で、（白水について）「異論も在る」と述べた。それはカント「アンティノミー論」検討への導入として（は）ということであったが、我々の見方では、カントは（相対的に）「生と関連づけする」のが不適切なタイプに属する。たしかに、カッシーラーはカント「学説」をその「生」と関連づけるべきであると説いている（、そして加藤はそれを援用している）のだが、我々は（したがって）これにも異論をもっている。

さてカントの学説のこのような客観的統一性と同時に、ここでカントという人の人格性の統一性もまた立ち現われてくる。すなわち清廉で批判的な真理への感覚と毅然としていかなる疑いによっても惑わされない道徳的な根本確信、思索の冷静な厳密さと意欲の高揚及び感激をもったこの人の性格が、極めて明瞭に我々の前に立ち現れる。（286）

これに対して、行為の諸原則は概念の上に建てられねばならない。「他のあらゆる基礎の上にはただ気紛れが成立しうるだけであり、それは人格に何ら道徳的価値を与えず、いやそれどころか自分自身に対する信頼を与えうることもない。しかしこの信頼なくしては、自己の道徳的心術と道徳的性格の意識、人間における最高善は、まったく成立しえないのである」『実践理性批判』。このような連関において初めて、カント倫理学のしばしば引き合いに出され苦情的となっている「厳格主義」に、完全な光が当てられる。カントの厳格主義は、彼が自らの周囲の到る所で力を振っているのを見た軟弱さや惰弱に対する、彼の徹頭徹尾男性的な考え方の反動[マ]なのである。（287）

『カントの生涯と学説』（みすず書房 1986年、門脇／高橋／浜田監修）でこう説かれている。カント「学説」（「道徳説」）が「厳格主義」として特徴づけられているのだが、それは、彼の「人格性」の、それ自身も「厳格主義」と（も）言いうる「統一性」の「反動」（ここは「反映」と理解する）として説明されている。ここには、我々が上で言った「同語反復的」という事態が成立しているのであるが、「学説」を「生」と関連づけることの“不適切”は、あるいは、このこととも内的に関連しているであろうか。（「同語反復的」に「生」と関連づけられる場合、そこに「学説」の“深い”理解が可能になるとは言いうるが、それは必ずしも「学説」の“新たな”理解ということにはならない。）あるいは、カントの（「生」の）——これはいわゆるピエティスムとも絡むのだが——「厳格性」に（まず）着目して、その上でカント「学説」の核心をそこから「厳格主義」として取り出そうという作業がなされているのではなかろうか。それでは、「生」に着目することが「学説」理解に或る偏向をもたらすことになるのではなかろうか。カント倫理学を（、あるいは（そもそもの）「アンティノミー論」をも、）「自由」の確保ということの中核においてそれを理解する——それはそれとして正当だと思うのが——場合、「生」における「厳格性」からその「自由」を捉えようとするのは、——「自由」を「厳格主義」的に理解することとして——「学説」の理解として問題を含むことになるのではなかろうか。（順番を逆にして）まず「学説」そのものの理解を進め、そこで「カントは何をポイントにおいてどのように説くことになるのか、いわば“額面”からはどうしても理解が完全とはならない」というときに初めて「生」に着目すべきである、ということではなかろうか。拙ヘーゲル稿もこの線で——我々の場合、なぜヘーゲル「学説」に「転回」が見られるのか、その原因を求めるといふものであった——（自己）了解すべきであろう。

五 (そもそも)「思想」をどのように扱うべきか

「理解」という言葉はそれ自身曖昧な言葉である。テキストの理解に限定するとして、その場合でも、「理解する」という側面から言うとして、) その「意味」(何が書かれているのか) が分るという場合と、テキストには著者が居るのだが、——右の場合はそれを捨象して構わないのだが、それと異なって——「その者が(心中で)何を意味しているのか」——つまり「真意」——が分るという場合とに大別できる。

我々は、以上においては、もっぱらこの後者の意味で「理解」という言葉を用いてきた。だが、「テキスト」は必ずしもこの意味での「理解」を目指さなくてもいいのではなかろうか。「テキスト」は、一つのいわば(客体的)物でもあって、そういうものとして、それが何であるかはそれ自体において取り出せる。

しかし、その場合でも、その「何」はいわば自ずと浮かび上がってくるということはなく、それを見る者の関心に依じて措定されてくるものである。理解者(自身)の「関心」によって、どのような意味(有意味性)をもっているのか、ということに多くの場合なる。

いずれにしても、対象の「テキスト」、あるいは、それに示されている「思想」を、(解釈)研究者として(多くは要点を絞って)再提示する場合、それは一種の研究者自身の「構成物」であらざるをえない。加藤も(ロック思想の)「真意」の「再構成」と語っていた(E)。ヘーゲル拙稿を「手掛かり」とした本稿として言うなら、「再提示」は、——加藤は「史実」(B)(これは「実像」とも表現されている⁽¹⁾)の把握ということを目指しているのであるが——場合によっては批判を含みつつ、しかし、「思想史」としては批判はあくまで内在的批判に留めつつ、その内的不整合の整合化といったことを主課題とするであろう。実際、右記拙稿の執筆過程で、私自身、「不整合」の処理に苦労したことが在った。「ヘーゲルのいわば本筋の主張からすればこう記すべきであった」というところが何箇所か在った。

学問論においては、(より基底的に)「再構成」ということそのものが論じられている。本稿は加藤のロック研究を一つの「手掛り」としているので、同じロック研究者でもある森村進氏の『ロック所有論の再生』の第一章「方法序説」を参照したいが、そこでは、「再構成」が——本章全体がそうであるが、R・ローティに即して——「合理的再構成」と「歴史的再構成」との二つに大別されている。こう述べられている。

まず合理的再構成とは、過去の偉大な哲学者の議論を自分自身の問題や語彙によって説明することである。これに対して歴史的再構成とは、過去の哲学者の言葉をあくまでも彼ら

が生きていた知的状況の中で説明しようとする、歴史的知識の探究である。(2)

これで言うて加藤はおそらく、「合理的再構成」を退けて、歴史研究は——「実像」「史実」の把握として——「歴史的再構成」でなければならないと言うであろう。しかし、森村は続けて、

この方法〔歴史的再構成〕を提唱して合理的再構成を批判したのはクエンティン・スキナーだが、ローティは両者の方法は衝突するものではないとする。合理的再構成は、時代錯誤を犯していることを自覚している限り、過去の人々をわれわれの同時代人として取り扱って構わないのである。(2f)

と説いて、これで言えばスキナーに賛同するであろう加藤(cf.13f.)を反批判するかたちで、「合理的再構成」にも権利を与えている。

これについては、後でまた問題とするが、ここでは、ロック（既存）研究にもこうしたもの（あるいは、こうした部分を含むもの）が在るということだけ指摘しておきたい。森村自身そのロック論をそうしたものだとして述べているが、たとえば小城拓理『ロック倫理学の再生』（晃洋書房、2017年）もその一つである。本書は、そもそもタイトルがそれを予示しているのだが、ロックの「現代的意義」(122ff.)を提示することを一課題としている。「本書の目的をもう少し具体的に説明しよう。……第三に、以上の成果を踏まえた上で、ロック倫理学の現代的意義を探求し、これを提示することである。」(7)と説かれている。

「現代的意義」という点に即して、本書の骨組を取り出してみるなら、それは、「信仰」の不在の「現代」にあってロック思想がなお意義をもつものであるとするなら、それは勝義に「倫理学」でなければならない、という認識のもとに、『統治二論』に即して、それが「倫理学の書であることを明らかに」(8)することである。しかしながら、この「明らかにする」は、別所では「証明」(15)とも語られているが、強すぎるのではなかろうか。ここに在る事態については、我々としては後で、いわば“弱める”ことにもなる対案を提示することになるが、小城はここで、端的には、「ロック自身の強固なキリスト教信仰が現代社会に見られない以上、それに依拠するいかなる理論も有効性を失ってしまっている」として『統治二論』の有する現代的意義を否定する」ダン(6)を批判する——これは加藤に対する批判にもなるであろう——かたちで、それが（信仰を前提としない）「倫理学の書であること」——「書として（も）読める」ではなく「書である」に留意——を明らかにしようとしている。しかし、これは、「である」という事実の究明に定位していることであって、相手の研究スタンス＝「歴史的再構

成」に乗ってしまっていることではなかろうか。両「再構成」は峻別されなければならないと我々は考える。¹⁴

14 なお、この問題に関して一ノ瀬正樹『人格知識論の生成——ジョン・ロックの瞬間——』（東京大学出版会、1997年）は、一つの手掛かりとなる発言をしている。

本書は、ロックの考えを整理し解説することを目指したのではなく、「私自身」が考えて述べているというあり方を自覚的に前面に出した書物である。……私の議論は、ロック自身の考えを追うのではなく、ロック哲学に胚胎されている、ロック自身もあるいは気づかなかったような、特有の着想を描き出すことに焦点を合わせている。(iii)

ここで一ノ瀬は、ローティ＝森村のタームで言う「合理的再構成」に権利を与えている。また或る註記において、加藤に関して、

加藤節も……このロックの言葉に注目し、そこに「思考する実存」に定められた「召命」の意識を読みとっている([86] 18)。しかし、私が思うに、こうした言葉に窺われる「労働」の概念を「思考する実存」としてのロック個人に重ね合わせることは、恐らくは的確な指摘であろうが、ロックの「哲学」を理解することにとっては明らかに不十分である。所有権論を読むならば直ちに明らかなように、ロックにとって「労働」や「勤勉」は、ロック個人を越えた、世界把握のための理論的概念であったのであり、この核心的ポイントを脇におくことはロック「哲学」の理解として決して正当とは言えない。とはいえ、加藤は、最終的に、「神の意志」に殉じようとする動機の宗教的純粋性に「プロパティ」の意義を結びつける([86] 180)。そうした議論は、自我と神との関係に力点が片寄りすぎて人格相互の呼応関係が軽視されてはいるものの、私の理解とある共通性があり、私にとって刺激的であった。(345,n2)

と述べていて、或る意味で、逆に「歴史的再構成」を批判している。しかし、ここはそう単純には処理できないところであろう。ポイントは「ロック個人を越えた」という（加藤からは認められないであろう）視点に在る。「人格相互の呼応関係が軽視され」ることになると、その「批判」内容が語られているのであるが、加藤においてそうなるのは「ロック個人に重ね合わせること」の故であるとして、一ノ瀬はそれを、「的確な指摘」として評価しつつ、しかし「不十分」だとしている。この「的確」だが「不十分」であるということの関連性を解明することが問題性の整理において重要であるであろう。簡単にこうだけ言うておくと、この「的確」と「不十分」とは、相互に別の視点からのものであって、その視点の別にまで還元して説明されるべきだと思う。

ちなみに、本一ノ瀬書に対して下川潔氏が「研究ノート」のかたちで検討を加えている（(中部大学)『人文学部研究論集』第2号、1999年）。その導入部分で、次のように記されている。

彼は、……ユニークなロック解釈を展開する。そのロック解釈は、テキストに沿って着実に行なわれるというよりも、むしろ著者自身が哲学的に満足できると思う方向に沿って、ロックの「洞察」や「着想」と彼が見なすものを最大限活かしながら行なわれる。しかし、私の考えでは、著者が哲学的に満足できると考える立場は、ロックのそれとは随分異なっており、しばしばそれと正反対の立場である。本書を読み終えて、私はこれが果たしてロック哲学を深く理解し擁護しようとした本なのか、それともロック哲学の解釈という体裁を取りながらも、実は意図せずしてそれと対立する哲学的立場を擁護した本なのか、と困惑した。(2)

この「困惑」は、我々の上の言と同じ事態を指していると言いうるであろう。しかし、下川は、

もちろん、著者の意図としては、ロック哲学を哲学的に満足できる方向に解釈し、それを擁護したいのである。本書がこのような特徴をもつだけに、これを公平に扱うのであれば、著者の解釈が擁護する哲学的立場それ自体もあわせて考察すべきだろう。しかし、本稿では、この考察はほとんど行なわずに、それがロック哲学として妥当な解釈であるかを問題にしたい。(2)

と続けている。その方向性は我々とは異なっている。下川は——一ノ瀬自身の表現で言えば「ロック個人を越えた」云々というところの妥当性を検討せずに——もっぱら「歴史的再構成」の立場に限定して論を展開して

森村、というか（彼が依拠する）ローティによるなら、さらに他のアプローチも採りうる。森村は、その紹介として、

ローティがあげる四つのジャンルは「合理的再構成」と「歴史的再構成」と「精神史」と「学説史」である。(2)

と述べて、上の二つの「再構成」について説明した後、

第三のジャンルである精神史とは、合理的再構成が行うように特定の問題に対する過去の哲学者の解決策を検討するのではなく、彼らがなぜいかなる問題を真剣に取り上げたかを考慮する。なぜなら哲学者の間には、哲学的問いへの解答だけでなく、そもそも何が哲学的な問いなのかについての徹底した見解の相違も存在するからである。……／……学説史は……。それは「哲学の主要問題」についての標準リストを過去の哲学者たちに押しつける試みである。ローティはこれまでの三つのジャンルと違って学説史は災いでしかないと考える。(2)

と述べている。さらに、「精神史」「学説史」という二アプローチが在るのである。これと言うなら、加藤のロック論は（むしろ）——ローティの用語法（全体）からはずれるであろうが——「精神史」と呼ぶべきかもしれない（F参照）¹⁵。ここで言われる「なぜ」を求めてロックの「生」の解明を目指しているからである。

いると思われる。

私は本書の実質的内容に着目して、これを「哲学書」としてではなく「ロック哲学の研究書」として扱った。(27)

と述べられていて、いわば「哲学」であることが「研究」の外部に置かれている。（端的には）森村のような、（過去の思想家の）「思想」を（現代の）諸問題の検討に活かすという在り方が排除されているように思われる。

¹⁵ 本稿では検討は措くが、次のようにだけは述べておきたい。そもそもローティにおいて「精神史」は、「標準リストを形成するものとしての精神史」（富田恭彦（編）訳『連帯と自由の哲学』岩波書店、1988年、118）としていわば「学説史」に引き寄せられるかたちで措定されていて、その結果、研究対象の思想家にとっての「問題」という事態がそれ自体として問われなくなる——その当の思想家を対象として「選り出す」（119）という「問題」へとシフトしつつ——というかたちで或る限定化がなされている。それでは、（そもそも）加藤が言うような「精神史」ということが無視されることにもなる。

第四の「学説史」についてはローティ＝森村は否定的である。それは、学説史家（研究者）が諸思想を関連づけ（て、そこに学説「史」＝諸思想の連関体を提示す）るとき、不可避免的に自らの整理枠組みを押し付けることにならざるをえないからであろう。これに対して、当の学説史家は、そうした「連関」は（まず客観的に存在していて、それが）研究のなかでいわば浮かび上がってくるのだ、とでも反論するであろうが、我々としてはそれには批判的である。

「思想史」はこの「学説史」とも等置されて了解されがちであるが、加藤の場合、必ずしもそうではない。「史」には「研究」という意味も在るのであるが、加藤が「思想史家」としてロックを研究しているとしても、それは、ロック思想単独の解明であって、そこでは、他の諸思想との関連づけは必ずしもなされなくていいからである。そしてまた、単独思想であれば、上述の「真意」——その解明が目指されているのだが——は、ロック自身の心中に存在するのに対して、諸思想間の関連づけの「真意」といったものは存在しない。複数の思想を横断するいわば集合的「心」といったものは存在しないからである。研究者の枠組みはその欠如を（ただし、外的に）埋めるものでもある。この「外的」ということに即して言うなら、「学説史」も一つの「合理的再構成」である。そして、それがしかし区別されるのは、「史」ということであろうが一つの実際の歴史の再構成であるかのように看做されているからではなかろうか。だが、ローティ＝森村によって、ここでは「再構成」は「外的」であらざるをえないことが暴露されているとも言うる。「学説史」は、いわば内的矛盾体ではなかろうか。

もっとも、「歴史的再構成」として「思想史」が主張されるとき、（集合的心に関する）いわば実在論的前提を置くのではなく、当時の人々による整理枠組み——それもまた、当の思想（連関）に対して「外的」ではあるのだが——を有意化しているのであろう。だが、（研究者が居る）「現代」から見るなら、この当時の整理枠組みもまた——実在論的前提を採らないのなら——（その「現代」からの推測物として）合理的再構成物であらざるをえない。ここに在る問題性については、我々自身も或る論稿¹⁶で（アルフレート・シュッツに即して）主題的に論じたことが在る。しかし、それについては、註記拙稿への参照を求めるに留めたい。ここで、その思想史が「同時代」の場合であるなら、研究者自身も「人々」の整理枠組みを共有しているという事態が成立していて、それはまた話が違ってくるということにはなる。しかし、「思想史」を「現代思想史」（あるいは厳密に言って「同時代思想史」）に限定すべき

16 「A.シュッツのウェーバー批判 — 「理解」的方法の展開 —」（『倫理学年報』第27号、1978年）、および上記「行為とコミュニケーション」稿参照。

であるという主張はまず見られないところである。

森村は、さらに続けて、

ローティはこれらに加えて、「ある時代に知識人がなしたることに関する記述と、彼らと社会の他の部分との間の相互作用に関する叙述」という、哲学とそれ以外の活動との境界線を問題にしない、もっと広範な歴史のジャンルを「知の歴史」と名づけ、それを「哲学の歴史記述の生^{なま}の材料」であるとしている。(4)

と述べている。ここはちょっと了解が難しいのであるが、たとえば「社会思想史」などはこれに分類されるかもしれない。

森村「方法序説」論稿は、さらに議論展開されて“自前”の結論提示へと進められている。その結論は一種「古典主義」である。そこで森村は、自身この語を使用しているボルヘスなどを援用している。しかしながら、この名称はあるいは不適切であるかもしれない。森村が求めているのは普遍（妥当）的なものであって、その限りで「普遍主義」と呼ぶ方がいいのではなかろうか。ちなみに、文末では幸田露伴が（篠田一士からの孫引きで）引用されていて、そこに「古典感覚」という言葉が用いられているのだが(24)、これは（たとえば、というか代表的なものとして）ガーダマーを想起させる。そのガーダマーにおいては（も）「古典」は規範である。これに対して森村の場合、そのような「規範」性を説いてはいないように思われる。一つの事実として普遍的なものを求めているように思われる——いわばその探求を裏付けるものと言いうるであろうが「超歴史的感覚」(20)ということが語られてもいる——。また、そういう（露伴＝ガーダマー的）「古典主義」であるなら、（私にとっては）「したがって」でもあるが）我々としては異論も在るのだが、氏のスタンス（総体）とも合わないように思う。

最後に、「合理的再構成」について、最近のヘーゲル研究（中の或る傾向）について簡単に述べておきたい。邦語文献としては岡本裕一郎『ヘーゲルと現代思想の臨界』を代表的なものとして取り上げることができる。これは、タイトルから分るように「現代」の観点からヘーゲル思想を読み解こうとするものである。しかし、（そもそもの）タイトルによりピッタリくるのはその第Ⅲ部「現代思想を生きるヘーゲル」である。（これに対して、第Ⅰ部、第Ⅱ部は、「現代」人である筆者の、それなりに「現代」とも関連づけるかたちのものを含むが、基

本的には筆者自身のヘーゲル哲学「歴史的再構成」として位置づけうるものである。）

第Ⅲ部では、筆者自身の現代的関心事と絡み合わせながらヘーゲル哲学が読み解かれている。その多くは、現代の諸哲学・諸思想との対質であるが、その最終章は、現代の諸問題に即して、それをどう考えるかという観点からのヘーゲル哲学読解となっている。しかしながら、ここでは、第11章「ヘーゲルは分析哲学に敗北したか」を取り上げたい。第3節で「ネオ・ヘーゲル主義のピッツバーグ学派」のR・ブランダムとJ・マクダウエルとが、そして、それに加えてローティ、セラーズにも言及されている。

この章の記述は少しく込み入っている。それは、これらの（現代の）分析的学者達がそれぞれヘーゲル哲学の「合理的再構成」を行っているその内容を、岡本自身がいわば現代哲学史として、それら各ヘーゲル論の「歴史的再構成」を提示しているという構造になっているからである。（逆に、これらの各現代分析哲学の、筆者自身の観点からの「合理的再構成」にはなっていないと思われる。）

そうだとすると、これらの（現代）哲学者はそれぞれヘーゲルに対してその「合理的再構成」を行っているとして、（岡本の紹介記述をも参考にしつつ）その作業について、（さらに）我々として簡単にコメントしておきたい。岡本氏自身そうであろうが、中心に置かれるのは上記のようにブランダムとマクダウエルとである。（それゆえとも言えるであろうが、別書『ネオプラグマティズムと何か ポスト分析哲学の新展開』（ナカニシヤ出版、2012年）では、この両者がまさしく主対象となっている。）

彼らのヘーゲル論は、あくまでヘーゲル哲学の——かつ、森村は「おいしい所をつまみ食いすることは一向に構わない」（23）とも述べているが、ヘーゲル哲学全体のまさしく「おいしい所」に限定した（と私は見ている）——「合理的再構成」である。しかるに、彼らのヘーゲル論の読者のなかには、そのなかにはヘーゲル研究者も居られであろうが、これを「歴史的再構成」として理解しようとする人も居るのではないかと危惧している。換言するなら、彼らのヘーゲル論は、極端に言って、ヘーゲルをいわば“だし”にした彼ら自身の「哲学」として了解すべきであって、決してヘーゲル哲学そのものの理解をそこに求めてはならない。

であるから、分析哲学系（研究者）の「哲学史」的研究は（いい加減だと）批判されることにもなっているのだが、ここは注意すべき点である。そのような批判に対しては、そこには、そもそも「哲学」（作業）とは（「哲学史」として）過去の諸「哲学」の「歴史的再構成」であるべきだという前提が在る、とは述べておかなければならない。さらに、「哲学史」としてはそれでいいとしても）「哲学」としては、それは一つの問題性でもあると逆批判してもおきたい。

そうだとすると、この辺で本稿を締めくくりたいのだが、私自身のヘーゲル稿について（半ば自己反省を含めて）、それは「歴史的再構成」であったと位置づけるべきである。逆に言って、私自身の（「現代」的）関心によって規定されたものであるべきではない、ということである。しかるに、加藤のロック論は、或る種この意味での「合理的再構成」性が含意されているようにも見える。そしてさらに、一般的に、（過去の）「哲学」の「歴史的再構成」が、その実、研究者自身の「関心」のもとに営まれていて、いわば密輸入のかたちで「合理的再構成」の部分を含むことになっているものが結構見受けられる、ということも言うておきたい。

しかし他方、なんらの「関心」もなければ、そもそもどの「哲学」を研究するかその選択さえ不可能である。そういう意味で「関心」は哲学研究において一つの超越論的制約であるとも言える。このことは認めなければならない。（「過去」の）「思想」の他の諸思想に対する重要性が、そして、その「思想」の、厳密に言ってその「真意」あるいは「実像」「史実」が、いわば虚心に眺めることによって浮かび上がってくる、といったことはない。

このことを認めるなら——そして、これはローティ＝森村では論じられていないと思うのだが——、およそ「再構成」はすべて「合理的再構成」となるのではないのか、と言われるかもしれない。たしかに、「合理的再構成」について「自分自身の問題や語彙によって説明すること」と語られていたのだが、この（うちの）「問題」はそもそも「関心」と一体となったものだと言える。たしかに、「再構成」する者は、たとえ（過去の）「歴史的再構成」を行っているとして（も）、その作業自身は「自分自身」のものであって、そこになんらかの「関心」が在るはずである。極端に言うなら、過去を忠実に（比喩的な言い方だが）写し取ろうとしているとしても、そこで、そもそも「何」を写すのかを決めるのは作業自身「関心」であると言いうる、さらに、どの側面を写すのかとなるなら、それは、およそ「関心」なしには不可能であろう。

これに対して、ローティ＝森村の「歴史的再構成」論では、どうも、「写し取り」の作業がいわば自ずとなされるかのように了解して（しまつて）いるようにも思われる。少なくとも、“正しい”「写し取り」ということが想定されていて、それは（当然）一つであるので、仮に“作業”に（当初の）複数性の、したがって複数の「関心」の事態が在っても、それはいわば無効化されるとも想定されているように思われる。実際、「歴史的再構成については理想的には歴史家の意見は一致するはずだ」③と語られている。我々は、これに異論を呈していることになるのだが、こうしたローティ＝森村的「再構成」論はいつてみれば素朴すぎると考える。しかしながら、これについては、（そもそもの）ローティの議論について詳細な検討が

求められる——「再構成」論は（ローティのものに対して言うなら）それこそ「再構成」されなければならない——、とのみ（本稿では）述べておいて、「関心」の超越論的制約性の前提の上で、両「再構成」の差異はそのまま認めておくことにする。

そうするとして、「関心」性は不可避なのであるが、それは、密輸入されるのではなく、明示化され、かつ、——“正しい”「再構成」を想定し、それによって結局は「関心」規定性を無化するのではなく——いわば仮言的な「関心」として設定される、換言するなら「方法」としての「関心」として措定されるのでなければならないであろう。「歴史的再構成」——それは、ローティ＝森村が端的に取り出したかたちのものとは同じではないであろうが——も、「関心」のもとで仮説的・方法的に（対象の）哲学・思想を再構成するというかたちで展開されなければならない、あるいは、展開されざるをえない、と我々は考える。

付論：M・ウェーバー学問論に即して

ここでM・ウェーバーの学問論とリンクさせてみるのが有効かもしれない。ウェーバーのタームで言うなら、「関心」に当たるもの、あるいは、それから帰結する）「価値前提」が問題となる。これで言うなら、研究はなんらかの「価値」を「前提」とせざるをえない。しかし我々は、研究において「価値」は、研究者自身が「価値」とするものであるべきではないと主張する。ウェーバーの主張としても、そう理解することができるであろうか。いわゆる「価値自由」の主張からは簡単に言えるが見えるかもしれないが、事態はそう単純ではない。予め言うなら、この「単純ではない」というかたちで、前章末の（一種）結論を換言することができると思う。

たとえば中野敏男「価値自由」（『岩波 哲学・思想事典』）は次のように述べている。

価値自由 ……社会科学において「客観的」に妥当な認識を得ようとしたり、……する際に、その前提として当の認識主体が採るべき態度の公準として、M・ウェーバーによって定式化され主張された。この価値自由は価値に関係しない認識を求める態度と誤解されて「没価値性」などと訳されもしたが、ウェーバーの主張はそれとはやや異なっている。／……事実認識という事柄もまた、その対象を「価値ある」ものとして選んで構成的に確定するということから出発する。すなわち事実認識についても、その「客観性」を、単純に「主観に無関係」であるとか「価値を離れていること」とは理解できないのである。……認識のこの価値関係性から目をそらすことは、認識の妥当の基礎そのものへの無自覚に

他ならず、それは必ず、時々の支配的イデオロギーや社会通念への無反省な依存に帰結するだろう。だから、社会科学的認識の「客観性」は、認識主体が自らの前提にある価値理念や価値判断に対して自覚的に振る舞ってこれを自己制御する、この主体的な態度に裏打ちされねばならない。それ故ウェーバーにおいて価値自由とは、一定の価値前提から出発しつつもそれに囚われないで、自らの前提となる価値理念をも対象にして吟味に付す認識主体のこの自由な態度を指しており、また、そのような態度から生み出された認識のあり方を、まずは意味することになる。(243f.)

これは、ウェーバーの（まず言うが）今日の一つの標準的理解ともなっている。しかし、こう理解するなら、それは我々の（本論の）主張とは整合しない。

（あえて）この記述を手掛かりにして、別様の、すなわち我々の主張と整合的になるウェーバー解釈を試みてみたい。

「事実認識」も「価値前提」を必要とするということだが、それは（我々からしても）当然の事柄である。問題は、「対象」が「自然」ではなく「文化」の場合である。前者の場合は、（事実）認識において「価値」在るものとして一定の対象を研究対象として選んで措定するというに過ぎない。「知るに値する」という言い方をウェーバーはしているが、しかし、それは「認識価値」とは言いうるであろうが、我々が普通「価値」を語る場合の「当為」性を必ずしも含んでいない。しかし「文化」の場合はそうではない、「文化」の場合、研究者が自らの「価値」に基づいて何らかのものを研究対象とするだけでなく、その対象自身の価値性を語ることになる、そしてそれは、研究者自身がその「価値」をまさしく「価値」として主張することになる、と中野は説いているのであろう。

いま「前提」と記したが、たしかに「自然」の場合も、一定のものを「知るに値する」として「前提」しているわけで、その（研究者による）前提（の実行）には価値性が在ると言えるのだが、対象は「価値」（物）ではない。これに対して、対象が「文化」（物）である場合は、それ自身に「価値」性が在る——たとえば「物(Ding)」が「財(Gut)」となるように——。（ここでも一定のものが「選択」されて研究対象となるのだが、）その前提としての「選択」は、その作業が価値性をもつと同時に、対象を「価値」（物）として、かつ認識者の価値観から見てもそうだと、前提するという側面が在るのである。

「文化」とは人間が関わるものに関して現出する事態であるとして、ここには、——人間であっても、端的には行動主義のように一つの「自然」とみなすことができるのであるが、それと異なって——（研究対象となる）人間そのものが価値志向的存在だとみなす、いわゆ

る「反自然主義」ということが関わってくる。そしてこれは、ウェーバーの「理解社会学」で言われるまさしく「理解」ということが問題になるということでもある。そうだとすると、(あえてだが) 上の中野記述中の「主観」を、この対象としての「主観」というふうを読むことが可能である。それは、それ自身「価値」に定位して行為しているのであって、そのことは、その者にとって世界が意味的に現象している——上の「財」ということも、厳密に言って、行為者にとって(主観的に)「物」が「財」＝「価値」という意味性として現出しているということである——ということでもあって、そこに在るその「主観」の「主観的意味(連関)」と研究者がそれを認識しようとして措定する意味(連関)＝客観的意味(連関)との一致の確保ということが課題となってくる。そして、この一致として(研究の)「客観性」を語ることも可能となってくる。

しかし、中野記述をこう読むことは妥当でない。「主観」は(あくまで)研究者自身＝「認識主観」である。すなわち、「文化」に対しても、研究者自身が特定のものを「価値在り」として選択・措定しているのである。ウェーバーがそう説いているのなら、それは我々の主張とは整合しないのである。

ここで(さらに)、——この辺を検討しながら、このテーマでの議論状況を知りたくていくつかの文献を入手したのだが、その一つである——井上和雄「文化科学の価値前提をめぐって：M・ウェーバーとリッケルト」(『大阪府立大学紀要(人文・社会科学)』1969年)から引用するが、

ウェーバーにとって本来「価値」とは、『『妥当性を要求しつつ』我々のもとに立ち現われ、それに応じて、それが我々に『とつての』『価値』として『妥当すること』こと[ママ]が我々『によって』承認され、或いは非認され、或いは又極めて多様に『価値評価』されるような、あるものなのである。(14f)

ある現実には様々な文化価値の交点として把握されていた。それ故、万人に通用する絶対的価値体系が存しない限り、ある現象をある文化価値から照らし出すことは、認識者の価値理念と直接つながってこざるを得ないということの意味する。いいかえると、文化科学における「知るに値する」という素材選択の価値は、自然科学のように単なる「真理価値(認識価値)」という形式的価値にとどまることは出来ないのであり、認識者の価値理念と結びついてくるのである。そして、ウェーバーにおいては、価値関係において前提される「文化意義の観点」は、「研究者と彼の時代とを支配する価値理念」でなければならないのである。(15f)

この部分 [『社会科学方法論』26] でウェーバーは「価値判断自由」の要求をはっきりと、次のように述べている。即ち、それは、事実の科学的論究と評価的論断との「この混同に対して向けられているのであって、自己の理想の主張に対してではない。信念なきことと科学的『客観性』とは何らの内的縁由 *Verwandschaft* ももっていないのである。」(16,n.5)

と説かれている。これもよく纏まった論稿であろうが、中野の記述とは、あるいは微妙かもしれないが、理解の仕方によっては基本的に方向性を異にしている。

そうだとすると、我々が(次に)問題にしたいのは、これでは、その第二文である。対象から或るものを「価値」として選択措定するとして、それはなぜ「認識者[研究者]の価値理念と結びついてくる」のであろうか。第三文中に「理想」というタームが出てきているが、これを(も)借用して、「認識者の価値理念」を「理想」と換言できるとして、なぜ、ここで認識者(研究者)自身の「理想」が(まさしく)前提とならねばならないのであろうか。

第二文では「研究者と彼の時代とを支配する価値理念」と記されている。つまり、「価値措定」は「時代」によるものであってもいい訳である。だが、この「研究者の価値理念」と「時代の価値理論」との(単純)並置は中野は否定するところであろう。しかし事態は込み入っている。この井上論稿も、先行する部分では、リッカート(批判)に即して、「価値」はいわば自体的に存在していて、研究者はそれを事実認識していけばいいという考えを退けて、ウェーバーでは何が「価値」であるかは「価値とみなす」ことによって措定されるものである、と説かれている¹⁷。それはまずは、社会一般の、多くは無意識的ないわば投企であって、(無意識的)であるから物象化的に(単純)「事実」化されてもいるのであるが、中野によるなら、

17 ここは、より一般的に言えば、「リッカートが主張したように、対象構成における準拠枠としての価値の普遍妥当性に基づいて、認識の客観性が獲得されるとは、ウェーバーは考えていない。」(西谷敬『社会科学における探究と認識』(未来社、1990年)ということだが、しかし、これに対して、ウェーバーはむしろリッカートとの基本的相同性の下に「客観性」を考えているという解釈も在る。九鬼一人が代表例であるが、「ウェーバーとリッカート——価値論的視座から見た対照——」(『思想』1993年9月号)などを参照。これ(ら)については、そもそもの(ロツェにまで遡って)「妥当」という概念が、カントとも、そして、(反心理主義を唱える時期の)フッサールや、(初期)ハイデガーの「現象学」的議論展開とも関連づけながら検討しなければならないであろうが、これはまた——本稿のテーマからは外れるということもあって——別の考察を要する。

そうだとすると、(私も含めて)各解釈はそれぞれウェーバー自身の発言を“証拠”としている。これは、端的にはウェーバーが相互に整合的でない主張を行っているとして了解できるのだが、一方で、「歴史的再構成」として、典型的には時期による違いを(細かく)フォローする、あるいは、それぞれの発言をその(他論者の主張の受容、逆に、その批判という対論的)コンテクストを踏まえて理解するという途と、他方での、研究者として何を問題にするのかという観点から「合理的再構成」としてウェーバーの論を検討するという途とが分岐してくることもなる。ちなみに我々はここでは後者の途を探っていると言っている。

ウェーバーにおいて、この投企性の意識化が一つの課題となっており、そして、(個別)研究者=認識者は、この投企性(内容)を批判し、それに対置して自らの別の投企性(内容)を(まさしく)「理想」として掲げるのである¹⁸。この辺りのところは井上(和雄)でも(他所で)語られているのだが、そこではもう少し抑えられた記述となっている。すなわち、いわば研究者自身の「理想」との積極的結びつきが外されている。あるいは、中野がいわば「イデオロギー批判」(イデオロギー暴露)という志向をウェーバーに読み取る(読み込む?)のに対して、そうした理解性が井上には希薄である、とも言えようか。

しかし、中野が記述するとおりであるのなら、(そもそもの)「価値自由」主張と齟齬的でもある。そこで中野は、この投企性に対して、研究者自ら、それに「囚われ」ることなく、自らの「理想」を(も)いわば相対化するというところに「自由」が在ると見ているようである。

これに対して我々自身は、——自分の「理想」のもとで対象を措定してもいいのであるが、

18 この中野の主張は、とりわけ、前掲の「事実認識という事柄もまた、その対象を「価値ある」ものとして選んで構成的に確定するということから出発する。すなわち事実認識についても、その「客観性」を、単純に「主観に無関係」であるとか「価値を離れていること」とは理解できないのである。」という箇所と一つにして理解するなら、井上達夫「科学における事実と価値 — 方法二元論再考」『学術の動向』2007.5)のコンパクトだが纏まった論稿の主張と重なるところが多い。そこで井上は、ウェーバー解釈としてではないが、——ここでは要点となる主張だけ挙げるが——

私はIX0[「事実判断のみから成る前提から価値判断は演繹されえない」(71)]を支持するが、その根拠は、言語分析には求めえず、既存の支配的実践が絶えず批判的に吟味される「開いた社会」を維持発展させるためにIX0が必要不可欠であるという実践的・規範的理由に求められるべきだと考えている。開いた社会においては、支配的な価値観の根拠事実の有無が争われるだけでなく、根拠事実のrelevance自体が問い直される可能性が開かれていなければならない、IX0の意義はまさにその可能性を開く点にある。(73)

この否定的解答(IX0)自体は言語使用に関する事実でも、心理的事実でも、「理性の事実」でもない。それは人間社会の批判的的自己変成を擁護し奨励する一つの価値原理、諸価値の問い直しを求める「二階の価値」に根ざすものである。(73)

この[デイヴィッドソンやドゥオーキンの]解釈理論は「わが理想を完全に満足させることが意味されているはずだ」という自由奔放な願望思考を許すわけではないが、「これまでの実践をかく解釈するなら、他の対抗原理に従うより望ましきもの、まともなものとしてそれは立ち現われるがゆえに、かく解釈する」という「限定的願望思考」を是認するものである。(75)

この[自然科学の]場合、「世界は雑然とした表層の下に、単一の法則によって統制された整然たる美しい深層構造を隠している」という「自然の斉一性」の想定が働いているのではないか。この想定は、……形而上学的にして審美的な(さらには「宗教的」ですらある)価値観に根ざすものと言ってもよいだろうか。(75)

(など)と説いている。

井上のこの主張については、とくに「二階の価値」の身分について検討しなければならないであろうが、中野との関係では、中野も、こうした考え方が(さらに)前提となっているとするのか、あるいは、——井上でも「支配的な価値観」と語られているが——(イデオロギー批判的に)それをこそターゲットとして、したがって、いわば被支配層に定位することを前提に置いているのか、と問われるべきだと思う。

しかしまた、社会の投企性に（それを明示化しつつ）定位してもいい——そうした被投企的価値自体を、しかし一つの問題性としていわば中立的に検討するというかたちで研究がなされるべきであると主張したい。「自由」もそこに在ると了解したい。すなわち、（社会の見方に拘束されない自らの理想の主張における自由ではなく、）そうした自分の理想に対しても自由であるということである。そもそも価値事象（として措定されているもの）であるので、そこでなされる判断は「価値判断」でもあるのだが、それはいわば価値判断一般であって、ここは井上の、ただし、必ずしも他文とは整合的でない第一文中の「承認され、或いは非認され、或いは又極めて多様に」という方に賛成したい。

しかしながら、ここで我々はさらに、——井上に対してはそれを修正するかたちで——まず明示するが、「価値判断」を、いわば「価値関係化的判断」、それは、対象（人間）自身が価値志向的であるとする判断でもあるが、それと、特定の対象を有意化して、それに固有の「価値」を措定しつつ、それに対して判断を下す判断とを区別する。前者は、端的に一つの事実判断である。その「関係化」の妥当性が、（対象の人間の）「事実」によって決まってくるからである。しかし、いわば世界の「本質」を問うのが（そもそも）「科学」であるとして、なんであって研究対象となるというのではなく、まさしく「本質」をなすものに限って、したがって特定の対象を選択して、それを価値関係的に認識するの でなければならない。そこに、その選択性の価値が——そこで選択されたものがまさしく「知るに値する」あるいは「値しない」として——その選択の妥当性として問われてくる。そうだとすると、ここでなされる「判断」——それも当然一つの「価値判断」なのだが——の位置はウェーバー（自身）において微妙である。

中野の場合、これもまた通常の「価値判断」と等置されると、あるいはより厳密には、通常義での（或る特定の対象が「価値」であるという）自分（自身）の「価値判断」のもとで、その特定の対象が世界の「本質」の探究において有意化されてくるのだと、理解しているようである。であるから、「社会」による「価値」主張に対する自らの「価値」主張（対置）が重要なでもあろうが、井上の場合、（前述のように）両価値主張は並置されている。唐突なアナロジーかもしれないが、裁判に例えるなら、中野が被告の主張に定位している、あるいは逆に原告の立場に立っていると言ったほうがいいであろうか、いずれにしても当事者自身の立場に立っている。それに対して井上の場合、この被告（原告）定位性（の位置づけ）が必ずしも明瞭ではない。井上は、第二文中で「事実の科学的論究と評価的論断との「この混同」（の批判）云々として、我々が分節化して取り出した二つのものを含んで「科学」が行う価値判断と、通常の、「理想」判断とも換言できる「価値判断」とを切り離している、とも

言いうる。アナロジーを続けるとして、「科学者」を（当事者ではない）裁判官の立場に立つものとして考えているようでもある。

ウェーバー自身は『社会科学方法論』（恒藤恭校閲、富永祐治／立野保男共訳、岩波文庫、昭和11年）で、——井上が引用・言及している部分を含んで少し広く挙げるが——以下のよう

に説いている。

勿論編輯者が、自己に対しても寄稿者に対しても、彼等を鼓舞してゐる理想を価値判断の中にも表現することをどこまでも禁ずるといふやうなことはできない。たゞそれから二つの重要な義務が出てくる。第一に、……現実を測定し価値判断を導き出すための規準は何かといふことを読者並びに自己自身に対して鋭く意識にもち来すことである。この義務を厳格に果たさへすれば、純科学的なる関心において実践的に判断する態度をとることは単に無害なるのみならず、直接有用であり、むしろそれが命ぜられることさへあり得る。即ち立法者の動機や批判される論者の理想を十分に闡明することは、それらの根柢にある価値規準を他の価値規準と対決せしめ、ついでまた最善の方法としてはすべからず自己自身の価値規準と対決せしめることによつてのみ、瞭然たる仕方で為され得ることが極めて多い。他人の意欲の意味ある評価はいづれも自己の「世界観」からする批判、即ち自己の理想の地盤からする他人の理想との闘争である他はないのである。(25f)

かくてこの雑誌の誌面には……社会科学——事実の思惟的整序——と並んで、社会政策——理想の叙述——も亦掲載されることは已むを得ないであろう。けれども我々はこの種の討究を「科学」だと主張しようとは思はないし、また両者を混同したり、取違へたりせぬやう極力注意するであろう。そこで科学的不偏性の第二の根本命題は、かかる場合には読者（並びに——再びいふ——何よりも自己自身！）に対して、思惟する探究者が語ることをやめて、意欲する人間が発言し始めてゐること及びその箇所を、またその議論が悟性に向つてゐる箇所と感情に懇へてゐる箇所とをいつでも明らかならしめることである。事実の科学的論究と評価的論断との絶えざる混同は、我々の専門的研究において今尚ほ極めてありふれた、しかも最も有害な特色の一つである。この混同に対して以上の論述は向けられたのであつて、自己の理想の主張に対してでない。信念無きことと科学的『客観性』とはなんらの内的縁由をももつてゐない。(26)（以上、旧漢字は新漢字に改めた。）

我々は（まず）「科学」における「価値判断」を上（二種の）ように了解したのであるが、これはこの引用文でも「第一の義務」中の「現実を測定し価値判断を導き出すための規準」

の探究として語られていると理解したい。しかし問題は、(研究対象の選択の価値性ではなく、その選択された) 対象自身の「価値」に関する判断も退けられていないところに在る。そして、その对象的「価値」は「理想」とも等置されている。第一文では、「規準」の探究をいわば限定化して、この「理想」を明示化することが有意化されている。そして、その「理想」の扱い方は、中野の記述の線での主張となっている。だが他方、井上が確認しているように、「理想の叙述」も含めて「理想」(主張)の「討究」は、第二文ではあきらかに「科学」とは区別されている。それだけでなく、そうした「理想の討究」と「科学」との「混同」が戒められている。しかし、それは「理想の主張」そのものを退けるものではなく、そこに、一方の「科学」と他方の「理想の主張」——その場合「理想」は「信念」とも換言されている——との相互に別の二つのスタンスが説かれていることにもなる。ここに、「思惟する探究者」と「意欲する人間」との区別、換言して「理論的」スタンスと「実践的」スタンスの区別が説かれることにもなるのであって、実際、日本のウェーバー解釈はこのラインの上に在ったと、たとえば三笥利幸「『価値自由』論研究の系譜 戦後ヴェーバー研究の展開と現代」(『社会文化研究所紀要』第63巻、2001年)が総括している。井上のウェーバー理解もこの線に在ると了解できる。

だが我々は、こうした“二元論”——それは、研究者(学者・認識者)と政治家・政策評論家とを“使い分ける”とでもいったことである——でウェーバーが自足しているとは考えない。やはり、「科学」においても「理想」主張が考察の対象となっていると理解したい。この点では中野の方に賛成したい。

しかしながら、それは限定付きである。その(「科学」が扱う)場合の「理想」と(「社会政策的」)「討究」における「理想」とは(実は)異なっていると考えたい。ここから我々自身のウェーバー理解となるのだが、では、どう異なるのか。我々は、「理想」内容の別ではなく——「内容」の相違であるなら、そもそも「混同」ということにはならない——、「理想」の意識の仕方に相違が在るのだと理解したい。上の第二引用文にも(幸い)そうした理解の手掛かりが在る。「その議論が悟性に向つてある箇所と感情に懇へてある箇所とをいつでも明らかならしめる」というところである。とりわけ「信念」という在り方を採るとき、その「理想」内容に対して強い「感情」性が伴っていると考えられる。しかし、その同じ「理想」内容について語る場合であっても、「科学」としてはいわば没感情的に「悟性」的に扱われなければならないのである。(フッサールの言つて)その「理想」内容に対する「信憑」様態に相違が在るのである。「純科学的なる関心において実践的に判断する態度をとること」とウェーバーは(も)語っているが、これは一見、「理論的関心における実践的態度」とでもいったものとして矛盾的である。続くところを読むと、「実践的態度」は、(実践的に自らの

「理想」を説くという態度ではなく、(自分自身を含めて) 対象 (人間) の言説行為を、その「動機」を通してその者の実践的態度として理解するという「実践関係化的態度」といったものとして (も) 了解できるのだが、しかし、それに続くところで、それを端的な「実践的態度」へと (再) 変換してしまっている。この辺りは、我々 (フッサール) のように正確に語り直すことが可能だと考えたい。上の比喻をさらに用いるなら、我々は弁護士に当たるものとして「科学者」を考えていることになる。弁護士は裁判官と違って被告の立場に立つ。被告と (内容的に) 同じ主張をすることになる。しかしそれは、あくまで、いわば法廷論理に従うというかたちで「悟性的」にである、とでも言えようか。

これは、中野はおそらく認めないであろう。彼は——「自由」を確保すべく——自己の理想への反省の必要も語っているのだが、それはいわば“自己否定的”であって、自己の「理想」を批判するとしても、それは「感情的」である。「理想」主張の場合と (向きは逆になるのだが) 同じ質のものが在る。ここには、典型的には折原浩的ないわば主体的ウェーバー理解が在ると感じられる。ここでニーチェに関わらせるなら、そのニヒリズム論が“トーン”としては (信仰的) 理想主義と同質であるのと類比的である。そもそも「価値」を求めるから、それが見い出せないとしてニヒリズムに陥るのだが、これに対しては我々は——「科学」としては——その「価値」を (再びフッサールの言うように) エポケーすべきであると述べていることになる。神の存在を主張することと、その逆を主張することとのその両方に対して、フッサールにおいては神は「ノエマ」であった。

我々も「理想の闡明 (化)」を目指しているのだと言いうる。これについて上の第一引用文末尾でウェーバー自身が語っているやり方は、それ自身「実践的」である。それは、いわゆる「神々の争い」 (としての「理想」闘争) にも繋がるものである。中野の理解もその線上に在ると見ることが出来る。正確に見て、中野記述は、「もっとも、このような主体的態度としての価値自由には、それを支える方法的裏付けが必要である。ウェーバーは、この方法的裏付けを、選択された事柄の文化意義を明らかにしてそれを価値討議に付す手続きに求める。この方法的手続きにより価値自由は、個別主体の倫理的態度のみに依存するのではなく、相互批判をなす諸主体の協働的な営みに支えられることになる。」と結ばれている。そこで一つの (自己のも含めて) 「理想」の相対化がなされてはいるのだが、しかし、それはなお「実践的」である。細かく見て、「個別主体の倫理的態度のみに依存するのではなく」と述べられているが、「協働」において、「倫理的態度」のまま、その当初の「倫理内容」を改めて、そこに共通の「内容」のものを創出するというかたちで、その「個別」性をいわば止揚するといった格好になっている。これに対して我々は、「科学」においては「倫理的態度」そのものをエポケーすべきであると主張しているのである。だが、この中野とは異なって、ウェーバ

一自身においては、(一見、形容矛盾的であるのだが) その「実践」性は「理論的」であって、その本来の性格を希薄化したものであるのではなかろうか。であるからこそ、「純科学的なる関心における実践的態度」という(ミスリーディングでもある)言い方がされているのではなかろうか。我々は、「鮮明(化)」も、理論的に(冷静に)分析することで展開できると考えているのである。ウェーバーはこうした(「科学の」)在り方を(も)説いているのではなかろうか。

このようにウェーバーを理解するなら、それは、我々が本論中で述べた、「仮設的」「方法的」であるべきだ、ということと整合的である。我々は、「科学」として「価値判断」を下すとしても、このようなかたちにおいてでなければならない、と主張したい。その作業はいわば(「理想」の研究という)「仕事」であって「理想の主張」ではないとでも言えようか¹⁹。そして、ウェーバーも『職業としての学問 [=科学]』(など)では、そのような研究観を採っていたと理解可能であると見ている。なお、この『学問』では「科学=学問」は「宗教」と峻別されているのだが、その区別の仕方は、まさしく「理想」内容ではなく、それに対す

19 しかしながら、我々自身の学問論としては、これには“続き”が在る。拙稿「学の脱「フィクション」化に向けて」(『世界思想』第38号(2011年春号))では我々は、「仕事」(としての学問)を「趣味」(としての学問)——これは必ずしも適切なネーミングではないのだが、「美的」立場との共通性が在るので、(カントの「趣味判断」論をも念頭に置いて、)こう呼んだ——と対比した。後者でなされる判断も本来の「実践的」判断ではない。かといって、前者でなされる判断とは異なる。詳しくは上記拙稿(など)を参照して頂くとして、ここでは次のようにだけ述べておく。「理論」を原義のギリシア語「テオリア」(観想)——なお、ヘーゲルにおいては「哲学の知」(次註参照)がこれに相当する——として考えてみる。それは、(今日で言う)「仕事」とは、そのスタンスは同じく「理論的」ではあるのだが、かなりの相違が在る。そこには、「仕事」の場合にはないものとして「享受性」という要素が在る。比喩的に言うが、「仕事」の場合、対象との距離といったものが在るのに対して、それとの間に“近さ”が在る。言い換えて、「仕事」の場合、その判断ではもっぱら「真偽」だけが問題であって、それが「偽」と分かる場合、容易に撤回できるのに対して、「趣味」の場合、それが難しいというところが在る。対象が「〇〇である」と言う(判断する)とき、その「〇〇である」ということは判断者にとって(生きる上での)「意味」をもつものである。「趣味」というのは、この「享受性」「意味性」に即して採用した用語でもある。

しかし他方、「趣味」は、意味性をもつとしても、その点では同じである「理想の主張」というスタンスとは異なる。「理想の主張」には「享受性」がない。とりわけ「実存的」に理想が主張されるときがそうである。「神々の争い」と言うときウェーバーが意識している在り方の場合もそうであろう。しかしまた、——これを気をつけなければならないと我々は一貫して主張しているのだが——この「理想の主張」というスタンスが多くは無意識的に「趣味」に転形することが在る。「争い」の場合であっても、いわばそれを「楽しむ」というかたちに転形することも在りえる。(ここは、いわゆる「悲劇の快」ということが関係している。「実存的」に世界に対するとき、そこには悲劇的相が出てくるのもあるが、「趣味」においては、その悲劇(的世界展開)に「快」を感じるというところが在る。)

ヘーゲルにもこのような「趣味」性が在ると我々は見ている。ここで補って言うが、「現実」に「承認」の言葉を与える彼の(大人期の)立場(上記 p.14 参照)は——「趣味性」の一限定態として——「フモール」と呼べるものである。ちなみに、ヘーゲルのこの特徴は、キルケゴールの「イロニー」の立場——それは、まさしく「理想の主張」である——とは基底的に対立する質である。そうではあるが、拙「内面的展開」稿の段階では、その機制についての分析にまでは至っておらず、したがって本稿でもテーマ化しなかったところである。

る意識の相違に定位するものである。これが含意するところも含めて、拙稿「ウェーバー「ideellな利害」概念をめぐる」(『DIALOGICA』第18号、2017年)末尾では少しく詳しく論じてある²⁰。

本稿テーマの話として(ここでも)纏めるなら、我々はヘーゲル「思想」(を研究対象として、それ)を、それ自身「生」から規定——「理想」性による規定はその一形態である——されたものであると理解したのであるが、我々自身としては、その「生」そのものには中立的に、したがってまた、「生」からより適切に(と我々は——一つの価値判断を伴いつつ——解釈したのだが)理解されうる、その「思想」そのものに対しても中立的であったのである。いわゆる「発見の文脈」と「正当化の文脈」とを我々は区別しているのだとも言えようか。我々のヘーゲル「思想」理解は、その「哲学」を(「思想」として)「発見の文脈」において理解したのであるが、——そうした「思想」理解の仕方の「正当性」は(暗黙には)主張したのではあるが——ヘーゲル思想そのものの「正当性」を説いた訳ではないのである。²¹

20 しかし、前註中の「距離」云々に関して、一部だけ(尾高邦雄訳『職業としての学問』岩波クラシックス、1982年)から引用しておく。

かくてまた、神学にとって問題は、これらの端的に承認されるべき諸前提は、ひとつの全体的世界像の[Gesamtweltbildes]なかでどのようにして意義あるものと解されうるであろうか、ということである。ところで、あたかもこの前提こそが神学にとって「学問」であることの彼岸にあるものなのである。それは、普通の意味の「知識」ではなくて「所有」である。——そして、このウェーバーの言に対して我々は、(さらにウェーバーの別の箇所を挙げつつ)次の説明を加えた。[「知識」が対象との或る距離をもつとして、「所有」の場合はその距離が欠如している。であるから、「知識」の場合は偽であると分かるときは放棄されうるのに対して、「所有」物はそれが困難である。それが(「知識」のように)言ってみれば命題化できるとしても信仰箇条としてである。そして、以下を先取りして言うが、(形式的に)「学問」であるものもそこに「意味」が付される場合、一つの「所有」物となるのである。](68f.)

21 栗原隆は、まさしく「生きてゆく力としての弁証法」というサブ・タイトルを付した著書『ヘーゲル』(NHK出版、2004年)の末尾で、「生きることを学ぶ」(111)と名づけられた一節を置いて、「一八〇一年冬の『哲学入門』」(111)におけるヘーゲルの発言を引用している。(112)

どうして私たちは哲学を求めるとかということに関して、哲学は人生に対してどのような関連を持つのかという問いに答える形で、明確にお答えしようと思います。その問いとは、哲学はどの程度、実践的であるか、という問いと同じです。なぜなら、哲学の本当の欲求というのは、他でもありません、哲学によって、哲学を通して、生きることを学ぶことを目指すからです。

この発言は、その引用によって、「哲学」を「思想」として「生」に関連づけるという研究視角を栗原も採っていることを示すとともに、ヘーゲル自身の発言として、我々の「そうしたヘーゲル「思想」理解の仕方の「正当性」」の主張を裏付けるものともなっている。(厳密には、「歴史的再構成」としては)と言わなければならないかもしれない。「合理的再構成」を試みる場合、そうした「生」との関連づけは、すべての場合ではなか

(本号目次ページに戻る = http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/20.html)

http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/abiko-philosophy.pdf

ろうが——本稿は(『哲学研究』稿とも異なつて)一つのかたちでの「歴史的再構成」ということをいわばメタ的に「合理的再構成」として問うてもいる、という側面をもっているが、この場合はその例外となるであろう——基本的に意味をもたないであろう。)

そして、ではどういう(内容の)「哲学」なのかを問うなら、その答えに当たる記述として、栗原は次のように述べている。

もとより、自己完結的な夢に酔うなら、無媒介的なまま安らうこともできよう。しかし、「死を避け、荒廃から純粹に身を清めていようとする生ではなく、死を耐え、死の只中に自らを維持する生である精神の生」……においてこそ、主体は成立すると[ヘーゲルは]いう。つまり、安らかな自然的な調和から、自ら離脱してこそ、一人前の主体たり得るといふ認識である。ここで想起されるのは、ヘーゲルの親友、ヘルダーリンの運命である。……帰り来ぬ親しき世界への帰一を願ったヘルダーリンは、近代の病弊をめぐって思索の広野に彷徨い、悲劇的な恋愛とフランス革命への幻滅もあつて、生きて精神の夜の虜囚となつた。[これに対して、]「精神がその本当の姿を獲得するのは、ひとえに絶対的に身を引き裂かれるような状態にあつて、自らを見出すからである」……と『精神の現象学』でヘーゲルが書いたとき、その胸に去来したのは、概念の労苦の半ばにして、アポロに撃たれ、心の闇に閉ざされた友の後を承けて、哲学的な思索を貫徹することによって、生き抜いて、分離や分裂を克服し、哲学知において調和を再建しようという決意ではなかつたらうか。(110f.)

我々も、ヘーゲル(大人期の)「哲学」内容について、基本的に同じ認識を上で提示していたところである。