

後発近代思想の一典型としての三木哲学 [資料版]

安彦一恵¹

本稿は、日本倫理学会 2013 年度大会（於：愛媛大学）「主題別討議」報告用の『大会報告集』所収レジュメに対する資料的補完稿となるものである。以下、『報告集』に掲載の部分を青字・ボールド体でそのまま転載し、適宜、それに対する脚註というかたちで「補完」的記述を挿入する。（『報告集』拙稿の末尾に「関連資料」と記したものが本稿に当たる。）併せて、末尾に「付記」として拙旧稿の一部を転載する。

後発近代思想の一典型としての三木哲学

安彦一恵（滋賀大学名誉教授）

はじめに

三木清に「真実性」という概念が在る。これは主観の（認知的）意識状態の一つである。彼はこれを「真理性」と別に措定する。それらが言葉にされたものが「思想」であるのだが、三木は、「思想の性格」が前者によって規定されるとしてこれを優位化する²。「真実性」は、

¹ abiko@edu.shiga-u.ac.jp

² 思想がその性格において問題にされるといふことが思想の危機の時代のひとつの特徴である。……価値の見地からみると、或る思想について問題になるのはただ、真であるか偽であるかといふことである。しかるに思想の危機の時代においては一定の思想について何よりもその真偽が問題にされるのではなく、むしろ主としてその思想が善いか悪いか、穏健か危険か、進歩的か反動的か、等々が問題にされる。すべてこの種の言葉は思想の性格を表はすものと見ることができる。思想の価値判断よりも性格批判ともいふべきものが特にこの時代においては問題になるのである。（5:3f.）

無性格な思想といふものは主体的真実性のない思想である。（5:7）

かやうな弁証法的自覚がすぐれた意味におけるロゴスである。かやうなロゴスは性格的である。しかしそれは価値から抽象的に区別された意味で性格的なのではなく、真に歴史的に性格的なのである。生ける思想はすべて歴史的な性格を有し、歴史的な性格において生きる。（5:30）

「真理性」が客体的世界の意識形態であるのに対して、人間の当為の実現過程 — すなわち「事実(Tatsache)」 — としての世界の意識形態である。

本報告は、この「真実性」概念に定位して、これは一体何なのか、何故そうした概念が指定されたのかを問う方向性において、三木思想の特質を解明しようとするものである³。我々はそれを同時に、三木個人の思想としてではなく、したがって同時代の他の諸思想との差異性の解明ではなく、広く近代日本思想の、あるいはさらに広く（適切な形容語がないのでとりあえずこう言うが）後発近代思想の特質解明として展開したい。

1 「真実性」とは何か

論稿「危機意識の哲学的解明」で次のように語られている。

思想の性格は対象的な意味における真理性 *Wahrheit* によって規定されるというよりもむしろ主体的な意味における真実性 *Wahrhaftigkeit* によって形作られる。しかるにそのような真実性は、実をいうと、より根本的な事実的真理もしくは存在論的真理 *ontologische Wahrheit* の主観的な、即ち意識における規定を現わすのである。ちょうど存在論的真理の主観的な、従ってロゴス的な面を現わすものとして、存在論的真理即ち普通にいう真理の概念から区別されて正しさ *Richtigkeit* の概念が規定されるのと同様である。そのような正しさとまこと或いはほんとは即ち主体的真実性とは同じでない。或ることを正しく知るといふこととそれがほんとは分かるということとは別である。一方は客体的な関係を、他方は主体的な関係を意味するであろう。いずれにしても正しさ及びまことは認識の内面的な面を表わしている。これに対して存在論的真理及び存在論的真理の概念は認識の超越的關係を指すものと理解しなければならぬ。他の場合に論じた如く、意識に対して二重の超越が、一面では客体的に「存在」が、他面では主体的に「事実」が考えられるのに相応して、二重の意味における真理の概念が与えられる。超越的なものへの関係を離れて

³ 丸山高司は『ガダマー』（講談社、1997年）で

『歴史哲学』から『構想力の論理』にいたる三木の仕事は、ひたすら人間存在の「歴史性」を分析することをめざしている。……。／ガダマーの仕事も、またそうであった。……。／……。ここではガダマーと三木とが出会っているところに注目することにしたい。そして、それをガダマーを読むさいの基本的な視座にすることにしたい。(35)

と述べているが、我々は（も）、三木の（とくに「真実性」概念の）考え方を下敷きにすることによって、ガダマーだけでなく、ハイデガーを含めて（近代）ドイツ思想全般、あるいはさらに（我々が言う）「後発近代思想」全般 — したがって、（当然）近代日本思想全般を含む — の特質が（より）明らかになると考える。報告タイトルに「後発近代思想の一典型としての三木哲学」と記した所以である。

真理はない。正しさが存在的真理の内在的インデックスであるように、まことは事実的真理の主観的インデックスである。真実性はもとより心理的なものでありながら単に心理的なものと考えられないのは、それが超越的な事実的真理のインデックスにほかならないためである。意識は外において存在によって規定されるのみでなく、内において事実によって規定されている。(5:8f) (三木からの引用は第二次全集の巻数・ページ数のみで箇所を指示する。)

四つの「真」が語られている。「性」を付して「真理性」「真実性」と言われるものは、「意識」の状態である。そして、対応説的にこの両者が規定されているのだが、それぞれが対応している事態が「存在的真理」「事実的真理」(後者はハイデガー的用語法を意識してであろうが「存在論的真理」とも呼ばれる⁴⁾)である。「インデックス」とは(「真理性」「真実性」

⁴ ハイデガーにも文字通り「存在論的真理(ontologische Wahrheit)」という言い廻しが在る。筆者が確認したのは全集第9巻(Wegmarken)であるが、そこでは次のように説かれている。

命題の真理は、そこに存在者[存在するもの]の前述定的 Offenbarkeit が根ざしているところの根源的真理(Unverborgenheit)においては、存在的真理と呼ばれる。存在者のさまざまな仕方・領域に応じてその可能な Offenbarkeit とそれに属する解釈する規定の仕方の性格が変化する。そのように、たとえば、Entdecktheit としての眼前存在者(たとえば物質的事物)の真理は、とくに、我々自身がそれであるところの存在者の真理、つまり実存する現存在の Erschlossenheit から区別される。……存在の Enthülltheit が初めて、存在者の Offenbarkeit を可能にする。この、存在に関する真理としての Enthülltheit は存在論的真理と呼ばれる。(132f.)

存在の Unverborgenheit はしかし、常に、存在者の存在の真理である。……逆に、存在者の Unverborgenheit のうちには、存在の Unverborgenheit が実際すでに横たわっている。存在的真理と存在論的真理とは実際、その存在における諸種の存在者と、存在者の存在とに関係している。両者は、本質的に、存在と存在者との区別(存在論的差異)への連関に基づいて、対をなしているのである。(133f.)

このように、ハイデガー自身においては、「存在論的真理」は「存在的真理」とはいわば次元を異にするのであるが、三木においては、両者は同一次元的なものであるとの前提で、ただ、いわば真なるものとして「存在論的真理」が優位化されている。しかしながら、三宅剛一によれば(註17参照)、実はハイデガー自身において、前者は「本来的」なものとして(したがって或る種同一の次元で)後者から区別されて優位化されている。

三木における「存在論的」「存在的」のこのような(かつハイデガーの「本来性」「非本来性」に対応するような)同一次元的用法は、たとえば次の発言からも窺える。

そのとき我々は「必然性の認識が自由である」といふやうな自由の見方を受け容れることができるであらうか。シェェストフが執拗に問い続けたのも実にかくの如き種類の問題であった。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ふことであつた。或る人々が思想の血肉化或いは思想の人間化といつたのも、かかる問題にほかならない。客観性に対するシェェストフの抗争も、それを通じて我々の主体的中心 — 存在的位置ではなく存在論的中心 — を確立せんがためである。もはや観念論的理想主義で自分を操ることのできなくなつた人間はこのことが必要であつたのである。(11-414f.)

なお、「存在論的」は、普通にも使用される言葉であつて、したがって三木もハイデガーだけを意識してい

の) この対応態のことである。

今日の普通の言い方では「真」は、たとえば言明の真として意識の側について述定されるものである。しかし(私達もそうすることが在るが)三木は事態の側についても「真」を語る。(「存在論的真理即ち普通にいう真理」として三木は逆にこの方を「普通」と述べている。)それは、言ってみれば事態の真相⁵といったものを意味する。

そうだとすると、ここで問題とすべきなのは、「意識」の側の状態について、二つの「真」が区別して措定されていることである。私達が今日(学問的に厳密に)普通に言う「真(truth)」は(三木の言う)「真理性」であるのだが、これに加えて「真実性」が別に措定されている。それは、前者が「正しさ」と呼ばれるのに対して「まこと或いはほんと」とも呼ばれている。しかしそれは、単に「意識」のいわば自己言及の様相として在る(「ほんとに分かる」⁶)も

るのではないのかもしれない。「存在論的真理」の方は特殊ハイデガー的用語であると言われるかもしれないが、たとえばカルナップにも、彼自身の議論コンテキスト内で用いられるテクニカル・タームとしての用法が在る。

⁵ これは、ハイデガー的に「アレーティア(aletheia)」とも換言できる。ちなみに辻村公一は、「それ自身に於てそれ自身を示すもの」というハイデガーの概念に脚註を付して、

「事態そのもの」と言はれても、ハイデッカーの場合には、何か自己を空にして空になった自己の事態の本質が如実に現はれて来るといふやうな趣がある。彼の言ふ「真性」(Wahrheit)には、「自由」と言はれても同じであるが、何処か「如実」とか「真如」と言はれる東洋の真性に合通ふ処があり、……

と述べている(『ハイデッカー論攷』創文社、1971年、146)。

我々としては殊更に「東洋的」なものに結びつける必要はないが、辻村のハイデッカー解釈においても(当然のことだが)「真理」が事態の真相として理解されていることを了解すれば十分である。言うまでもなく、この「真(理)性」が三木においては「真実性」と記されていると了解できる。

ちなみに、同じく「東洋」語(仏教語)に「実相」という概念が在る — それ(さらに)言語的把握を超えたものであると捉えられるとき「無相」という概念も措定される — が、「真相」はこの「実相」と(さらに)換言することもできるであろう。

ここで言う「事態の真相」とは、(しかしながら、) — ハイデガーを意識して言うなら — 「覆われていない」場合の事態の(あくまで)姿(「現出態」)であって、端的に「善」と重ねて — 自体的なものとして — いわば善であるときの「事態」といったことではない。私達もこういう意味で「真相」(「真実」「ほんと)と語ることも在る、たとえば「今日は雨が降っているがここでは晴れているのがほんとである」「今の日本は間違っている。もっと格差の少ないのが日本の真の在り方である」と言ったりすることも在るが、三木が考えているのはそういう自体的真相ではない。

ハイデガーにおいて(そもそも)、「真理」は人間(「現存在」)の存在理解と相関的に、いわば人間に現出するときの世界の姿(「現象」)の次元に措定されるものである。あくまで現れについて真偽が語られているのである。三木(達)にとっても — またヘーゲルにとっても — そうである。いわば世界の展開性とは(自体的展開ではなく)意識に対して現れる、その現出の展開性のことである。そういう意味で「事態」であるとして、その真偽が語られるのである。(しかしそれは、いわゆる(客観と区別される限りでの)意識上の事柄として真偽が語られているのではない。)

⁶ ドイツ語の“Wahrhaftigkeit”をテクニカル・タームとして用いている例としてハーバマスが居るが、彼の場合は — オースティン言語行為論の“sincerity”概念のドイツ語訳として — 日本語では(通常もそうであ

のではない。たとえば「納得している」という（フッサールの言う）意識の信憑的様相（doxische Modalität）（の一樣態）を表わすだけのものではない。それは（同時に）、「真理性」とはまた別の対応状態でもある（したがって我々は「認知状態」と述べた）。

ということは、（それぞれに対応するかたちで）事態が二様のかたちで在ることになるのであるが、すなわちそれが「存在」と「事実」とである。我々が問題にしたいのはこの「事実」概念でもある。

2 「事実」とは何か

「存在」は、私達が通常に言う（「主観」＝「意識」に対する）「客観」を意味する。これに対して「事実」は、「主体的に考えられる」ものと形容されているが、— とりあえず言えばであるが — 「主観」の外に在るものではなく、いわば「主観」の「内」、というか底・奥に在る（したがって「意識」を「超越」している）ものである。

これは換言するなら「理念」であって（cf.2:31etc.7）、「存在」との関係で言うなら、「存在」がそうあるべきだという「当為」態でもある（と我々は理解する）。行為によるその「当為」の実現としても事態はありうるわけであるが、であるがゆえに、事態は、「行為(Tat)」の「事柄(Sache)」という意味で「事実」と表現されるのである⁸。事態は、そういうものとして「世界」のいわば真実相（「事実的真理」「存在論的真理」）であるのである。

3 「歴史哲学」とは何か

三木は（も）「歴史哲学」として、— ここは一定の解釈を前提していると言うべきかもし

るように）「誠実性」と翻訳できるものである。その場合“Wahrhaftigkeit”は、上に言う「自己言及の様相として在る」ものである。

⁷ たとえば以下のような記述を参照して、この語を用いた。

然しながら理念は裸のまま、或はその抽象的普遍相に於て、己れ自身を現実界に実現し得るであらうか。形式的で抽象的でそしてその意味で普遍的なる理性法則は、我々を内面から揺り動かして我々の実際の生命活動を支配することが出来るであらうか。現実を支配する理念、経験を規定する規範はかやうな抽象的普遍的なものでなく、真の具体的普遍従つて真に個性的なものでなければならぬのではないか。……理念は寧ろ自己の内面的必然性に従つて自己を特殊化し個性化してゆくのである。（2:32f.）

⁸ たとえば、こう述べられている。

存在論的決定は事実的なものである。それはまさに事実として、この我々の言葉に当る Faktum, fact, fait — ラテン語の facere（為す）から出た factum にもとづく — などの言葉が表はしてゐるやうに、もともと理論的な決定でなく、却つて行為的な、現実的な決定である。そのやうな意味に於ける事実として、人間は彼等の現実の生活過程に於ておのずから一の存在論的決定をなすに至る。（3:375f.）

れないが —、この真実相を、「世界」をいわば時間的に見て「歴史」として捉えつつその「歴史」の真実相、すなわち「事実としての歴史」として提示している。

三木は三種の「歴史」を区別している。すなわち、「存在としての歴史」「ロゴスとしての歴史」「事実としての歴史」である。第一は「出来事」としての歴史、第二は「出来事の叙述」としての歴史である。通常はこの二つの歴史観念がもたれるだけなのであるが、これに対して三木は第三のもとして「事実としての歴史」をも指定するのである。（『歴史哲学』(6)⁹）

しかしながら「事実としての歴史」とは何か。それは、そのものとしては「存在としての歴史」と別に在るものではない。それは、一つの理念の実現態と捉えられた限りにおける歴史のことである。「真実」態というのはそういうことである。

それは、換言すれば、有意味態としての¹⁰「歴史」である。そもそも「歴史」とは（近代

⁹ 以下のように述べられている。

「歴史」といふ語は、普通に二重の意味を負はされてゐる。……一方では主観的に、「出来事の叙述」 *historiarum rerum gestarum* の意味に於て、そして他方では客観的に、「出来事」 *res gestae* そのものの意味に於て、用ゐられている。後者はまさに存在としての歴史にほかならず、これに反し前者はかかる存在としての歴史に就いての知識及び叙述であり、ロゴスとしての歴史と呼ばれることが出来よう。（6:5）

我々のいふ現在は現代、即ち存在としての歴史の秩序に於て現在と考へられるものであることが出来ない。我々はそれを、存在としての歴史に対して、事実としての歴史と呼ぼうと思ふ。かくて我々は歴史のまさに第三の概念として、事実としての歴史なる概念を得る。（6:18f）

そして、「第三の概念」について、次のように説かれている。

ところで事実としての歴史はまた屢々「生」と称せられてゐる。（25）／形而上学的なものは寧ろあらゆる存在を超えるものといふ意味で事実でなければならぬ。かかる事実としての歴史は、存在としての歴史を超えるものとして原始歴史 *Ur-Geschichte*（オーヴァベック）と呼ばれてもよいであろう。……それは絶えず運動し、発展する。（25）／先ず事実としての歴史は行為のことであると考へられる。（26）／然しながら行為といふとき、行為する「もの」が考へられる。フィヒテの如き観念論の立場にたたない限り、かかる「もの」を離れて行為を考へることは出来ない。……我々は「行為するもの」を事実と称する。そこでは行為と物とが二つでないところから、それは事実 *Tat-Sache* と云はれる。事実としての主体を前提した上で主体も初めて客体的存在であり得るのである。固より事実と存在とは全く無関係ではない。事実の如何なるものであるかも存在を通じてでなければ客観的に認識されることが出来ぬ。（27f.）

¹⁰ ここで言う「有意味」は、たとえばハイデガーが（「道具連関」と絡めて）“bedeutsam”と言う場合のものとは異なる。（そうしたものととの区別において）たとえば「人生の意味」という場合のものであって、「意義」とも換言可能なものである。ちなみに、ガーダマー解釈学を批判して E.D.Hirsch（ハーシュ、ヒルツシュ）が（「テキストの著者が言おうとする」（Hekman,S., “From Epistemology to Ontology”, in: *Human Studies*, 6, 1983, 215）“meaning”と（「著者と或る人との関係としてのそのテキストの」（*ibid.*））“significance”とを混同していると述べているが、我々がここで指摘する「意味」の二義は、これとも関連するであろうか。というか、Hirsch が “significance” として記述（すべきであると）するものはガーダマー（およびハイデガーにおいても）この「意義」であるのではなかろうかというのが、本報告の主張点の一つでもある。

あるいはむしろ、ガーダマー（およびハイデガーにおいて）そもそも「意味」が（他方では）この“significance”的なものとしてあって、かつ、一種物象化的にそれが主体として（ハイデガー的に言って）現出すると考えら

的時間感覚を前提とした¹¹⁾「世界」のそういう(目的論的な)有意味的把握態のことであるとも言う。かつて「宗教」が「世界」を統一的に(cf.コスモス)把握していたとするなら、「宗教」が力を失っていった近代において(三木における「歴史」と「近代」については、cf.6:47)、その機能を(しかし、いわば薄められたリアリティをもって¹²⁾代替するものとし

れているのではなからうか。それは、Hirschの言うように、作品の著者の「意図」においていわば自体的にあるものではなく、解釈者(読者)の解釈と相関的に現出するものであるが、しかしそれでもそれは一つのものの様々な現出というふうに見られていると考えられる。ちなみに、たとえばKisiel,T.,“The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger”,*Man and World*,2-3,1969.がこう述べているのだが、一つの「普遍者(universal)」が「具体的普遍」として(さまざまに)現出(現象)するとヘーゲル的に考えられている。そして、まさしくこの(正しい)現出を保証するもの(枠組み)として(「古典」を伝える)「伝統」が措定されていると見ることができる。

こう述べるなら、『精神の生活 上・思考』(佐藤和夫訳、岩波書店、1994年)におけるアーレントのハイデガー批判には触れざるをえないであろう。彼女はこう説いている。

理性の必要は真理の探究によってではなく意味の探求によって生まれる。そして、真理と意味とは同じではない。あらゆる個別の形而上学的誤謬に先立つ基本的な誤りは意味の解釈に際して真理をモデルにすることである。このことのごく最近の、しかも、いくつかの視点からしてきわめて衝撃的な例は、ハイデガーの『存在と時間』に見られる。この出発点は「**存在**の意味の問いを新たに」立てることから始まっているのである。

(19)

ここで言われる「意味」は、明らかに(たとえば「道具連関」的な意味=<使用意味>ではなくて)我々が上で「意義とも換言可能なもの」と言ったものである。つまり、まず、このアーレントに基づいて(も) — 彼女は「意味の探求」と言っているが — ハイデガーが実際「意義」を問題としていると言っているのである。

しかし次に、問題は、その「意味」性がハイデガーにおいては「真理」性と重ねられているということである。ポイントを絞るなら、こういう発想(等置)が(我々が言う)後発近代思想の特質の一つである、と我々は主張している。この意味=真理のいわば場として「歴史」が在るのもあるが、「後発近代思想」においては、そういう「意味」的な「真理」(事態)として「歴史」が了解されてもいるのである。アーレントは「意味」志向を — 「思考」を促すものとして — 「突き上げてくる欲求」(19)に基づくものと(カント的に)見ているのだが、換言するなら、そうした「欲求」性が「歴史」に読み込まれているのである。平たく言って、「歴史が〇〇でなければ私の意味志向を満たさない」というかたちで歴史の有意味化的認識が出てくることになるのである。

アーレント自身は、「意味」志向それ自身は肯定的に見ている。というか、それを積極的に説いている。そして、それは自己の「アイデンティティ」の確立と一つのこととして語られているのだが、この点については我々は批判的である。

ちなみにレヴィナスが「道具性」に対してより基底的なものとして「享受性」を対置しているが、その「享受」の対象すなわち「糧」であるということ、そうした(端的には食えるか食えないかといった)意味性も、我々が言っている「意味」とは異なる。ハイデガーの言う“Bedeutsamkeit”的なものである。

また、解釈学のE・ベッティが(ブルトマン(等)に即して)語る(Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, Eugen Gobel,1962,S.29)“Bedeutsamkeit”(これは、Hirschでは“significance”となる)は、“Bedeutung”と区別されるものとして、これとは別である。しかし、これに当たるものがハイデガーに欠けているわけではない、と我々は理解してもいるのである。

11 これについては、「歴史」論関係の拙稿、特に「歴史主義について」(『dialogica』第3号、1997年)を参照して頂きたい。

12 かつて人々が(宗教的に)世界を有意味態として見ていたとして、そこではその意味性は — 上のハイデ

でも「歴史」は在る。(たとえばハーバマスの「歴史」規定参照¹³。)この事態を体系的に提示したものの典型がヘーゲル哲学である。

日本の近代思想も、基底的には、この枠組み内に在るものであって、西田においては、「自覚」においてそうした「世界」が「観想」されると説かれている。その西田を三木は批判して「行為」の立場に立ったとも言われているが、したがって三木にとって「事実としての歴史」は行為によって当為の実現として展開されていくものでもあるのだが、しかしそれは、カント的な一種主意主義的な「自由」の事柄ではない。端的に纏めるなら、三木においては、各主体は(その行為が「(社会的)身体」性を介するというかたちで)いわば「歴史」という大文字の主体の自己展開の担い手であり、その主体に促されて — 「パトス」というのはそれを述べたものでもある — その展開に参加するということにこそ真の(=必然と一体である (cf. 「客観的必然性を主体化……」(11:414)) 自由も在る。(この観点で、三木はカントを批判している(18:406)¹⁴。) ¹⁵

ガーの意味での「有意味」と同じレベルのものとして — まさしくリアルなものであった。(端的には「神」は(「道具」あるいは「道具」としての事物と同じく)実在者であった。)これに対して近代における世界では、(人々の、しかし厳密には「歴史主義的感覚」をもつ人々の意識において、)それとの区別において、— 世界そのものは(物的世界として)リアルであったが — その有意味性のリアリティには一定の希薄さが在った。中世の普遍論争を参照して言うなら、意味はかつては「実在」であったのに対して、近代においては、単なる「名前」ではないが、また端的に「実在」でもなく、いわば両者の中間的なものであった。(適切な言葉がないので、そうした存在性を我々は「観念」とも呼んでいる。これについては特に、拙稿「「ヴァーチャル/リアル」という問題」(『情報倫理学研究資料集Ⅲ』2001年)を参照いただきたい。)

したがって、そうした有意味態としての歴史(の有意味性)は「フィクション」であると解されることにもなる。

13 たとえば、

「失われた歴史を求めることは、抽象的な教養のおつとめなどではない。それは道徳的に正当で、政治的に必要な課題である。というのも、肝心なのはこのドイツの共和国の内的連続性の維持であり、また外交政策上の予見可能性だからである。」というシュテルマーの発言に対する、「シュテルマーは、私的な領域へと追いやられた宗教的な信仰の力のかわりに、アイデンティティーと社会的な統合を可能にする、統一された歴史像を求めているのである。／代用宗教としての歴史意識……」

というハーバマスの発言参照(ハーバマス、J./ノルテ、E.他『過ぎ去ろうとしない過去』人文書院1995,65f.)。

14 内田弘は、

三木は……カントたちの「単なる能動主義(Aktivismus)」を批判しています。……人間の行為を「作る」ことをふくめてさまざまな行為の可能性を湛える身体(デュナミス)の発現形態として理解しない、没個性的で抽象的な能動主義の行為論は観念論に終わることを指摘しています。／……三木清は、人間の行為の根本能力を身体においてとらえていました。人間はその根本能力から個性的で多様な形を構想し、それを質料に実現する形相付与的活動をおこなっています。人間の身体は自然史の結果であり、人間の身体の奥には、身体を成立させた自然史があります。／三木はその『『哲学的人間学』の』校異の別の箇所、カントの『実

『実践性批判』の道徳主義を批判します。(『三木清——個性者の構想力——』御茶の水書房、2004年、310)

と述べて、そこで、

カント的道徳主義の行為論は行為をただ自由の概念によって基礎づけようとした。こうして行為の出来事としての意味は理解されず、したがって歴史的行為の意味は理解されない。なぜなら歴史の根本的な意味は出来事ということである〔からである〕(18:406)

という発言を引用している。

15 したがって、京都学派の基本発想もヘーゲル的であると説いていることになるのであるが、これについては若干説明しておく必要が在ろう。まず「ヘーゲル」ということであるが、それは、世界を絶対者の(自己)展開だと主張するかぎりでのヘーゲルであって、そうしたものとして「神による世界創造・支配」を主張するキリスト教神学もその一例とする。

そうだとすると、京都学派の主張もこのヘーゲル的世界観図式に入るということであるが、(初期)西田については微妙である。ベルクソン・ジェームズ的に「純粹経験」を説くものとしての西田であるが、その基本主張はいわゆる主客未分ということであって、それ自身には「展開」ということは含まれていない。(註17で挙げる柄谷行人に即して、この限りでは小林秀雄など当時の文学者と同様に「フランス的」であったと見てもいい。)しかし、「(自己)限定」を説く限りにおいては、それは結局ヘーゲルの「展開」と同じであって、(同じく柄谷的に言って「ドイツ的」であって)ヘーゲル的世界観図式の枠内に収まることになる。

西田は、ヘーゲル(弁証法)を批判して、そうした(西田のタームで言う)一般者の弁証法的展開(「限定」)に対して、個による「限定」を対置して「一般者と個物との相互限定」ということを語るが、しかし、その西田も、そうした「相互限定」(全体)を「無の一般者の自己限定」だと捉えてしまう。そうした「限定」性が真の弁証法だとして、そこにその限定(展開)の主体＝「無の一般者」は弁証法的展開の主体として「弁証法的一般者」とも換言されることになる。「個人」の実践性を強調して、それでもって西田的観想の立場に「行為」を対置する三木でも、結局同じ構図が成立している。

ちなみに、いわば「有」の立場として批判される「過程的弁証法」は、そうした「個(人)」とは独立に世界そのものが(客観的に)弁証法的に展開していくと見るものだとされているのであるが、西田によるなら、ヘーゲル自身だけでなく、唯物論的弁証法もそうである。こうした「有」の立場に対して「無」が対置されているのではあるが、極論するならそれも結局は「有」である。それが「無」だとしうるのは、いわば認識論的に言葉では把握できないという(「無相」という場合の「無」の)意味でのものであって、存在論的には一つの「主体」として「有」である。(ちなみにヘーゲルには、いわば真の存在を概念的なものとするという点ではやはり独自性が在る。)

ちなみにまた、西田を批判して戸坂潤が次のように説いている。(「無の論理」は論理であるか — 西田哲学の方法について『日本イデオロギー論』岩波文庫、1977年)

処で吾々に云わせれば、ここでいう弁証法・自覚の弁証法なるものは、要するに弁証法の自覚でしかない。吾々にとっては弁証法を先ず第一に存在の根本法則と考えなければならぬ理由があり、そして存在と存在の意識とをあくまで区別する必要があるのだが、従って、弁証法そのものと弁証法の意識(自覚)とを区別することがあくまで必要なのであるが、西田哲学で問題になるのは、弁証法の自覚・意識でしかなくて、弁証法それ自身ではない、というのである。即ち弁証法なるものは如何にして意識され得るか — 考え得られるか — という弁証法の意味(それは無論意識・観念されたものである)だけが問題であって、弁証法それ自身は問題になれない。弁証法というものの意味が成立する場所はなる程意識・自覚 — それは要するに無によって裏づけられる — だろう、だがそのことは弁証法そのものの成立する場所が意識や自覚だということにはならない筈ではないか。(244f.)

無の論理は弁証法的に考える論理ではなく、弁証法というものの意味が如何にして考えられるかを解釈する処の論理なのである。(245)

吾々は処で考える、論理は元来存在の論理でなければならぬ。ということは弁証法的論理でなければならぬ

ということである。ヘーゲル哲学や田辺哲学は之を非唯物論的な論理でなければならぬと考えたのだが、西田哲学は之を、思い切って逆さまにして、無的論理にする。(247)

ここで戸坂は、西田が「過程的弁証法」と呼んで(批判して)いるものを(逆に)「弁証法そのもの」と呼んで、それこそが本当の「弁証法」として説いている。そう主張されるのは、いわば前提として、「弁証法」は「存在の根本法則」とであるという基本認識が在る。

しかしながらこれは、少なくとも(当の)ヘーゲル弁証法の理解としては正しくないであろう。戸坂の言い方で言うなら、それは(むしろ)西田同様「自覚の弁証法」である。あるいはむしろ、ヘーゲルにとって「存在」とは、あるいは「存在」そのものが、— 西田が見るのとも異なって — いわば自体的な世界過程ではなく、(個人のではないが)人間の経験の過程である。

これをマルクスが批判して「唯物弁証法」を対置したのであるが、しかしそれは、観念的なものでなく物質的なものが「弁証法」的構造をもつということだけではない。(さらに、)その構造が、人間(経験)と独立に自体的に成立しているということである。戸坂の西田批判もそのことを説いている。

しかしながら、端的にエンゲルスの「自然弁証法」*の場合はそう理解できるが、「存在」として(「自然」ではなく)「社会」(あるいは「歴史」)が対象とされる場合も、そうなるのであろうか。(そうだと見る場合、それはむしろ、ヘーゲルの(すでに)人間主義的であるとして、(超人間的に)神の撰理の過程として「歴史」が在るとするキリスト教的世界観(の方)に近い。)「社会」(「歴史」)は人間の(対)社会(歴史)経験と独立に、(自然と同じように)自立的に「弁証法的」展開を示すものであるのか。そうではなくて、人間(資本主義のもとでは「プロレタリアート」)の経験、それに基づく「実践」によってこそ社会(歴史)は展開するのではなからうか。

(* これによるなら「自然」は、端的には量的変化が質的变化を帰結するというかたちで自然が展開する。この質的变化ということは、やや唐突であるが「創発(emergency)」という観点から捉え直すこともできよう。つまり、「自然弁証法」的発想では、「創発」が自体的な事柄として自然自身が提示するものであるということになるが、これは当の自然科学者において単純にそう見られているところではない。端的には物理学的還元主義を採る場合、「創発」とはむしろ科学が(たとえば化学過程として)方法的に科学者が措定するものである。端的には「生物」について言いうるであろうが、「自然」がそれ自身として「生物」へと展開するというのであれば、ここから見ればそれはむしろ物活論でもあろう。)

マルクス主義陣営内においても、そうしたエンゲルスの客観主義と異なって、ルカーチや、日本においては福本和夫などの別の、実践性を強調する唯物弁証法の見方も出てきている。それが、戦後になると典型的には梅本克己の「主体的唯物論」などを展開させていくことになるのであるが、その傾向は、他方で「京都学派」の影響下で形成されたものである。

それは、特に三木の「主体性」の強調を引き継いでいるのであるが、上で我々は三木も含めて「京都学派」全般がヘーゲル的であると言った。ということは、例えば梅本の「主体的唯物論」においてもそうしたヘーゲルの側面が在るということ(implicitには)説いていることになる。この側面を見るべきだと我々は(むしろ)説きたいのもあるが、端的に言ってそれは、そうした「主体」を「歴史的主体」(『過渡期の意識』現代思潮社、1959年、60)として「歴史」の(自己)展開のうちに位置づけるところに表れている、と我々は見ている。たとえば『唯物論と主体性』(現代思潮社、1961年)では次のように説かれている。

問題はこの階級的全体性と個との関係であり、この個が具体的な階級意識を通して、どのように人間の歴史の中に自己の生存の根を結びつけているかということにある。……自己の属する階級が歴史の進歩をになうものであるという自覚のうちに、主観的でなく客観的な主体性は確立されるが、この自覚の底に個は有限の自己を超えて歴史に結びついている。……主体性の問題は……この階級的個人と歴史との内面的なつながりの自覚の領域に提出される。(51f)

(ちなみに、これに続けて、「唯物史観の主体的な把握もこの領域の裏付けをもっての上でであろう。キリスト教が神を、西田哲学が無をもち出すのもそこにおいてであり、神とか無とかを必要としない。」(52)と語られている。)

(梅本が(後に)いわゆる「新左翼」系に影響を与えていくとして、それとは反対の「旧左翼」系においても、同様に「歴史的主体」的発想を確認することができる。たとえば柳田謙十郎が『著作集 第八巻 人生論』

しかしながら、現実自身に意味が在るわけではない。現実（「行為」的に）まさしくリアルに対しては、そこに「方法」的対応ということに規定された組織的認識態は在るとしても¹⁶、有意味的把握といった認識は出てくるはずがない。三木（達）はいわば「美（学）的」（cf. 柄谷行人¹⁷）スタンスで超現実的（「観想」的）に世界をそう「真実」だと見て

創文社、昭和42年で次のように説いている。

真理は大衆をつかまなくてはならない。その時私たちの歴史ははじめて大きく動きだすであろう。(14)／「これだけは」というような絶対の真理……があるはずだ、それをはっきりとつかみ、自己の生活の第一原理として生かしてゆくところに、はじめて私が一人の人間としてこの世に生まれて来た生き甲斐というものがあると考えたのであります。しかしそうした真理をほんとうに自分のものとしてつかむことは容易なことではありませんでした。(17)／すべての人がその本性によって真実を愛するというなら、そういう人たちが集まってつく社会は、少なくとも真実の方が虚偽よりも優位な社会がでてこなければならないはずです。それがそうならないというにはそこに何らかの理由がなければなりません。諸君はそうした問題を真剣に自己の問題としてとりあげてお考えになったことはありませんか。……私は一人の求道者として数十年この問題ととっくんでなやみつづけて来たのであります、最近になってようやく一つの結論に達することができたのであります。(19)

このように見ることは、しかし他方、梅本的主体性を（キルケゴールだけではなく）カントとも異なるものと見ることを意味する。実際彼は「実存主義」だけでなく、「修正主義」だとして（新）カント派をも批判している。このカント批判は、先に見たように三木においても見られるところである。

このことを換言するなら、キルケゴールやカントにおいては（個別）「主体」は「世界」に対抗し、それを超越するという面をもつものに対して、「京都学派」（的な発想）— そこにはもちろんヘーゲルも含まれる — においては、そうした世界超越性がないということである。そもそもキリスト教（の神）には世界超越性が在る。「奇跡」というのもその一端だと見ることができる。これに対してヘーゲルでは「汎神論」として神＝世界である。個人の主体性はこの世界（過程）を（まさしく主体的に）変更するものである。その意味では神に代って「奇跡」を行なうものだとも言う。カントにおいてはそこに（世界の因果性に支配されない、あるいはその展開を（担うのではなく）打ち破る）「自由」が在る。

続けて言うなら、これは内田が言う「能動主義」（行動主義）と関わるところである。カントの場合、その「自由」は「自律」であって「道徳法則」には拘束されるのであって、いわば端的ではないのであるが、主体がまさしくなにもにも拘束されない状態を想定することができる。その場合、「能動主義」は「決断主義」というかたちを採ることになる。「主体性」を強調する丸山眞男には、（一面ではあるが）C・シュミットを評価するというかたちで存在している、この決断主義的側面を見て取ることも可能である。たとえば宇野重規「丸山眞男における三つの主体像 — 丸山の福沢・トクヴィル理解を手がかりに —」（小林正弥編『丸山眞男論 主体的作為、ファシズム、市民社会』（公共哲学叢書2）、東京大学出版会、2003年、41）の次の発言参照。

一例として『日本政治思想史研究』（1952年）をあげれば、荻生徂徠における聖人の作為論には、ある種の明確な主体像が想定されている。そこに見出されるのは、あらゆる先行規範から自由に、無から秩序を創造するという、ある意味でカール・シュミットのな決断の主体である。

ただし、「理想」「価値（意識）」を語る限りでの丸山は、このような決断主義ではない。たとえば座談会「唯物史観と主体」における発言（『丸山眞男座談 1』岩波書店、1998年）参照。

¹⁶ この点については、たとえばハーバマスの「認識関心」論を念頭に置いている。ちなみに三木にも「関心」性への着目が在るが、それは基本的にこのハーバマスのものとは異なるものである。

¹⁷ 論稿「近代の超克」（『＜戦前＞の思考』文藝春秋、1994年）において柄谷は、1942年に行われたシンポ

ジウム「近代の超克」について、

「近代の超克」の最大の遺産は、私の見るところでは、それが戦争とファシズムのイデオロギーであったことにはなく、戦争とファシズムのイデオロギーにすらなりえなかったこと、思想形成を志して思想喪失を結果したことにあるように思われる。

という竹内好の発言を引用しつつ(99)、

むしろ、京都学派や日本浪漫派のような「近代の超克」の議論の枠組は、ドイツから来ていたといえます。したがって、この会議の特徴は、そうしたドイツ的思考への批判にあるといえます。いいかえれば、この会議での対立は、ある意味で、ドイツ的なものとフランス的なものとの対立である。それは、別の言葉でいえば、文学系と哲学系の争いです。小林秀雄が言っているのはそれです。(101)

だから、文学対哲学というかたちで対立しているのは、本当は二種類の哲学の対立というべきなのです。しかし、逆にいえば、これらは二種類の「文学」あるいは「美学」の対立であるといえます。たとえば、小林秀雄は、ドイツ・ロマン派系統の美学に対して、「ベルグソンの美学」を対置しています。重要なのは、第一に、それらがいずれも「美学」でしかないということです。第二に、ここには、彼らが現に戦争している当の英米が完全に抜け落ちていることですが、それは彼らが「美学」的であるということと密接につながっているのです。(102f)

と述べて、(一部の例外を除いて) 諸論者の発言が(「イデオロギーですらない」「美学」的なものであることを指摘している。

他所(柄谷行人編『近代日本の批評 I』講談社文芸文庫、1997年)では、小林秀雄、保田興重郎について、彼らの「美学」性を確認しつつ、「だが、逆にいえば」として、

彼らが唯一の戦争イデオロギーだった(177)

とも語っている。したがって厳密には、柄谷自身

反政治的な審美主義はべつの意味で強力な政治となりうるのである。(177)

と説いているように、「イデオロギーですらない」というのは、通常義での社会的(政治的、経済的)イデオロギーではない、という意味であると了解すべきである。我々として説明するなら、通常義でのイデオロギーが国家や階級の(集団的)利害に定位するものであるのに対して、「審美主義」的なイデオロギーは利害超越的な(我々の図式に当てはめるならむしろ「意味」志向的に)まさしく「美」に定位するものである。同時に、「英米」というのは、(現実主義的に)利害に定位した存在方を意味しているのであろう。

ただし、そうした美的在り方が「強力な政治となりうる」というのであるが、それは当然(「反政治的」と言われる場合の)いわゆる「政治」とは異なる。ナチズムの「本質」を「国家審美主義」と捉えるラクー＝ラバルトの用語で言うなら、いわゆる政治は“la politique”、「強力な」と形容されている場合の政治は“le politique”(「政治的なもの」と区別できるであろう。なお、このラクー＝ラバルトのナチズム論について、拙稿としては「ラクー＝ラバルトのハイデガー論」(『滋賀大学教育学部紀要 人文科学・社会科学・教育学』第43号、1994年)を参照頂きたい。

我々は、このような意味で三木もまた「美(学)的」と捉えている。ちなみに、拙稿「宗教的美学主義 — ハイデガー的発想についての一考察 — 」(『実践哲学研究』第30号、2007年)では(「京都学派」の)ハイデガー的発想についても同じことが言えると説いた。そこではもっぱら上田閑照、西谷啓治を対象としたが、(三木も含めて)「京都学派」全般に、あるいはマルクス主義を含んで日本思想全般に、そして(我々が仮に言う)「後発近代思想」全般についても同じことが言える、と考えている。

筆者は、柄谷とは独立に「京都学派」(全般)を「美学主義」だと規定している — したがって、柄谷とは(微妙に)異なる点があるかもしれない — のだが、その際の基本的定位点は、「没(実践的)関心性」と「美」を規定するカントの議論である。京都学派の人々は、(場合によっては「実践」を説きながらも、その「実践」

を世界の歴史的展開内に位置づけるというかたちで、そのようにして「実践」一般を論じる＝自分(自身)の「実践」性を捨象するかたちで)世界に対して美的(＝観想)的態度で対しているのである。三木については、拙稿「三木清「哲学」理念の批判 ― その「基礎経験」への定位に焦点を合わせて ― 」(『dialogica』第14.95号、2013年)を参照頂きたい。

三宅剛一(彼は「京都学派」には分類し難い)にもハイデガー(批判)論が在る。『ハイデッガーの哲学』(弘文堂、1975年)だが、その或る箇所ですべてのように述べられている。少し長いがここで引用しておく。

ハイデッガーの哲学では、存在的と存在論的とが区別されている。……いわゆる存在論的なものは、存在的なものの一つの可能性を本質化したものである。ハイデッガーが、その存在論の解釈が一定の存在的理想を「前提」とするというのは、それである。その本質化は存在的な企投であり、同時にまた存在論的なそれである。それは彼の哲学の入口においてすでになされた決定である。現存在の Grundgeschehen なるものは、この企投、この決定なしには成り立たない。だから現存在の根本的出来事を彼の如くに見ることは、この決定が状況的に必然性をもつという前提の下に正当化される。彼はその前提を展開することによってこれを理由づけようとしたのである。その展開は、しかし、その出発点の「可能性」は示してもその唯一性を示すものではない。……哲学の内的歴史の上のジツアチオンに根拠を求めるとき、ハイデッガーは、そのジツアチオンを、したがって哲学の内的歴史なるものを、一義的に決定されたものと「仮定」しているのである。……ハイデッガーの存在論は、現存在が何らかの仕方では存在を理解するというだけの立場ではない。その理解は内容的に根源的なものとそうでないものとに分かたれている。この区別の標準は一つの企投であって、それが存在論の方向を決定するものであるが、それ自身は存在的であり、具体的には歴史のものでもある。その意味で存在論的なものは、どこまでも存在的であり、それに止まるといわねばならぬ。ハイデッガーも、存在論的なものが存在的なものに「根をもつ」というが、いつの間にか存在論的なものがその根を自己のうちに吸収してしまう、あるいは吸収しうかの如き見方にうつり行っている。しかしそこには一つの暗黙の仮定として、内的本質的な歴史なるものが一方向のものであるということが、仮定として意識されることなしに仮定されているのではあるまいか。(82-4)

「真理」という側面から言い替えるなら、この三宅の批判は、ハイデガーはいわば自己定位的な(存在的)「実存的真理」を「存在」そのものの「真理」だとしている、とするものであると言っているが、我々が「美的」だと言っているのは、或る種逆に、存在論的真理(という自己外的な事態)を、自らのを(それを棚上げてして*)それに重ねる(あるいは「存在論的」歴史(を仮構しつつ、それ)に自らをリンクさせるという「企投」、という事態である。「ケーレ」以降については端的にこの事態が成立していると我々は見ている。

(* ちなみに、(棚上げせず、むしろ逆に)自己に拘って、その自己に対する「歴史」の非・真理を説いたのがキルケゴールである。)

「歴史」の「統一性」(世界の統一化的把握)ということの問題とするなら、我々は、たとえばこの三宅が「一つの可能性を本質化」と述べて(批判して)いるところに、それが示されていると理解する。この構造はまたガーダマーにも見られるところである。すなわち、「伝統」を語り、しかし、そのうちで(限定的に)特定の伝統性(「古典」)を優位化するところである。ちなみに、そうした統一化的意味化は、(表面的には批判されているが)そもそも(広義で)「ロマン主義」的なものである。たとえばH・シュネーデルバッハ(加藤篤子/中川明博訳『認識論』晃洋書房、2006年)が

ヘルダーとロマン派によって代表される共感的自己移入としての理解という構想(155)

と述べているが、ガーダマーは、そうした「共感的自己移入」、それによる過去あるいは伝統の(限定化的)意味化を行っているのである。

柄谷の言う「英米対ドイツ」という対比にあるいは似たものと言えるかもしれないが、上記「座談会」で林健太郎が次のように述べている。

丸山さんのいわれた日本で盛んに客観的情勢とか歴史的必然性とかいう言葉が用いられているという場合、ぼくの見るところでは、唯物論的な言葉が観念論的に使われているのであって、そのために丸山さんのいわれるような欠陥が出て来るのだと思います。唯物論そのものの欠陥とはいえないのではないですか。元来、

いるのである。(cf. 「真理」「方法」に関する Gadamer と Husserl¹⁸)

4 なぜ「歴史(哲学)」なのか

「主体」の在り方から見るなら、そこに、いわば自己有意義的にそうした「歴史」と同一化している「主体」を想定できる。三木自身にとっても、「歴史哲学」はこの「同一性(identity)」を確保するため — 冒頭引用の「ほんと」ということも、(一方では)ここに真意が在る¹⁹ — のものである。

そうした、いわば「歴史的主体」^{20 21}は、理念(型)化して言うなら、同じ近代といって

価値哲学や観念論哲学の一番盛んなドイツにナチスが起り、経験主義や唯物論的傾向の多いイギリスやフランスにはファシズムが栄えない。(128f.)

ただし、柄谷のものともそうであろうが、この林の認識(国家型分類)は我々のとは精確には異なる。いわば「観念論的な(言葉遣いの)唯物論」というのは我々からも言いうところであるが、それを我々は、「歴史」として(世界を)「唯物論」的過程と見る — そうでない「唯物論」はいわゆる「俗流唯物論」だとして退ける — 立場だと規定している。同時に、我々の認識では、「観念論」そのものは「歴史」(的世界認識)とは独立である。

18 「付記」参照。

19 論稿「現代階級闘争の文学」で、

然るに認識といふことも分析すれば二つの方面があるであらう。理屈ではその通りであると「知つて」も、さうであるといふことが本心から「分ら」ないといふ風に人々は云ふことがある。……一方は客体的な意味をもち、他方は主体的な意味をもつてゐる。客体的に「正しい」と知つても、主体的に「ほんと」に分らないといふことがある。……或る物の「理論」を正しく知ることと、それがほんとに分り、「思想」としてその人のうちに生きるといふことは別問題である。客観的な「理論」と主体的に捉へられた「思想」とが区別されることが出来る。そして科学の場合とは異り、文学においては理論が単に正しく知られるばかりでなく、それがほんとに分り、いはゆる身をもつて体得され、思想として主体的に生きることが大切である。その時ロゴスなる理論もパトスと結合するであらうし、それによつて主体的な生命を与へられるであらう。…「理論も大衆を捉へるや否や物質的な力となる」とマルクスが云つたことがある。(11:174f.)

と語られるときは、先に言った「意識の信憑の様相(doxische Modalität) (の一樣態)を表わす」ニュアンスが強い。こういうかたちで(も)「真実性」を規定するところにアイデンティティの志向が在ると我々は介している。

20 この語(そのもの)は発見できなかったが、「歴史の主体」という言い廻しが(たとえば)「ネオヒューマニズムの問題と文学」に見られる。

現代文学は、その主観主義的方向も、その客観主義的傾向も、物を、心理を、社会を、流動的、運動的に見ることに於いては一致してゐる。けれども今はそのやうな見方に、単に運動的に見ることはなほ歴史的に見ることはないといふことを付け加へて考ふべき場合である。人間の行為には客観的な物の運動とは違った意味がなければならぬ。人間の歴史性は主体客体の弁証法に基礎附けられてゐる。……主体と客体との統一は、ただ主体の側から考へられることが可能である。主体・客体的な人間をつつむ社会は客体的なものではなく、却つてそれが真に歴史の主体である。(11:242f.)

直裁に見るなら、ここで語られる「歴史の主体」は、むしろ「歴史という主体」として、先に「いわば「歴史」という大文字の主体」と述べたものに相当する。これに対して言うなら我々は、(正確には、) 引きつづいて「大文字の主体の自己展開の担い手」として述べたものが我々が「歴史的主体」と表記しているものに当たる。そして、そういう主体が三木においても想定されていると我々は考えるのである。

ちなみに、西田、梅本では端的に「歴史的主体」という言い廻しが用いられている。その含意も、我々が言うそれと同じである。

21 三木や、あるいは上に挙げた梅本克己・柳田謙十郎の「歴史的主体」性は、「歴史的主体性」全般のなかのいわば危機的ヴァージョンと限定することができる。したがって、「歴史的主体性」そのものには、そうしたヴァージョン以外のものもありうることになるのだが、次に挙げるニーチェの(批判的)言はそれ(の一ヴァージョン)を表現したものと了解できる。

樹木 [人々] が自らの根に対してもつ幸福感、つまり自分がまったく恣意的・偶然的であるのではなく、過去からの相続人、花そして果実として成長してきており、そのことによって自らの存在において弁明され、さらには正当化されていると知るといふ幸福。— これが、人が今、好んで本来的な歴史的感覚と名づけるものである。(理想者刊『ニーチェ全集』第4巻 121 但し、訳文は一部変更)

この(ネガティブに言うなら)非-危機的ヴァージョン — これはポジティブには、ニーチェもそう呼んでいるのだが「尚古主義」(「懐古趣味」)とすることができる — についても、(我々が言う)「歴史的主体性」を指摘することができる。たとえば、歴史家のミシュレが自書『フランス史』に付した、その長期に渡る執筆過程について語った序文「全体としての生命の復活」の次のような記述から確認することができる。

発見の旅を続けて、心は大きくふくらみ、成長し、もはや目指す地点しか見なかった。完璧に自分のことは忘れていた。私に生じたのはそうした事態だ。熱烈な探究をつねに先へと推し進めながら、私は自らを見失い、自分を忘れてしまった。私は世界のわきを通して、歴史を人生そのものと取り違えてしまった。(大野一道訳『世界史入門』藤原書店、1993年、138)

この記述で語られているのは、筆者ミシュレが「自分ことは忘れて」主体性を失ったということではない。そうであれば、これは後悔の言であることになるが、まったく逆である。それは、直ちに「このようにしてわが人生は過ぎてしまった。だが何一つ悔みはしない。」と続けられているところから明らかであろう。

そして、引き続いて、

私が共に生き、そしてこれほどの哀惜の念とともに、いま別れようとしている愛しいフランスよ！ 何と通じ合った状態で、お前とともに四十年を(十世紀分を)過ごしたのか！ ……フランスよ、……お前のたくましい生命と永遠の若さによって、自分を変えることなく力強いと信じた。(138f.)

というかたちで、まさしく「フランス」の歴史との — 「歴史を人生そのものと取り違えてしま[う]」ほどの — 一体化が語られている。

(ちなみに、ミシュレのこの「序文」中に、我々が「大文字の主体」と言ったものの具体的表現を確認することができる。「私が最初にフランスを一つの魂として、一人の人として眺めたのだ。」(98))

しかしながら、このように「尚古主義」を(我々がここで言う)「歴史的主体性」(という在り方)の一ヴァージョンに位置づけることは、いわば全体性 — 註24で挙げるロールズのタームで言えば「包括性」 — という点で微妙な問題性を含むことになる。この問題性を我々は、(さらに)「尚古主義」それ自身を二ヴァージョンに分けることによって、つまり「全体的な尚古主義」と「非-全体的な尚古主義」とに分けることによって解決したい。具体的に言うならポストモダンの尚古主義は後者である。筆者は「知の理論」から「社会科」教育を問う — 尚古主義的「歴史」に即して(戸田山/出口編『応用哲学を学ぶ人のために』世界思想社、2011年)で、これについて(歴史)教育論を展開したことが在るが、そこで、これを(日本で言うなら)明治期(の尚古主義)(坪井正五郎が典型例)にも見る(たとえば山口昌男)ことに異を唱えておいた。

上の「危機的ヴァージョン」は、その「意識」の側面から拙稿「歴史主義」について」(『dialogica』第3

号、1997年)で以下のように述べたところであるが、「画期的意識」(ヤスパース)と限定できるかもしれない。

例えばヤスパースは、現在の出来事に即して、「歴史意識」を「画期的意識(epochales Bewusstsein)」、すなわち或る出来事をエポック・メイキングなもの＝歴史の流れを創っていくものとして認知する意識(平たく言って、出来事をメリ・ハリをもって認知する意識)と規定している(『現代の精神的状況』理想社、1971、13ff.)。樺俊雄は『歴史と歴史主義』(理想社、1967、148f.)で、これを敷衍して次のように述べている。「歴史意識についてまず第一に言われることは、それが何か時期を区劃して、自己の立つ時代を或る特定の時期と明確に意識することと関連するということである。……少なくとも歴史的意識が十分明確に把握されるためには何か時期を区劃して自己をそのなかの或る特定の時期に属すると考えるような意識が必要である。そのような意識をヤスパースに従って劃期的意識と呼ぶことにするならば、歴史的意識というものとは劃期的意識のないところには明確には現われぬと言うことができるであろう。」因みにヤスパースは、このような意識の成立をフランス革命に見ている(同上、15ff.)。

「歴史的主体性」は、この危機的ヴァージョン・(上のニーチェから示したような)非-危機的ヴァージョンの別とはまた独立に、いわゆる「主体派」「客観主義派」(「主体的(実践的)唯物論」「科学的唯物論」)の両者に共通するものとしても在る、と我々は見ている。あるいは唐突な関連づけになるかもしれないが、たとえば柏原啓一「終末論と救済」(野家啓一他編『新・哲学講義8 歴史と終末論』岩波書店、1998年)が論じている「終末論」というタームで言うなら、両者は共に「終末論」的である。その意味は、「歴史哲学」としてキリスト教的イデオロギー性を越えているが、しかしそのキリスト教と同様に、)歴史の展開のうちに統一性(これを「意味」性と換言しても構わない — もちろんこの場合「意味」は、Betti で言えば“Bedeutsamkeit”の方に当たる —)といったものを見るということである — 我々のターミノロジーでは世界を単に時間的に見たものが「歴史」であるのではなく、そもそもそういうふうに見る見方が歴史(主義)である — 柏原によれば、この終末論において「水平史観」(いわば一様性において一方向性で歴史が展開するものと見る見方)と「垂直史観」(未来を切り開くものとしての「現在」を有意化する見方)との別が在る。すなわち、上の両派は、この同一の「終末論」的世界観の上で、この両史観の別に対応するものである。実際、柏原は、「(「進歩史観」の一例として)マルクスを — ただし、その場合、「客観主義派」と見なされる限りでのマルクスである — 前者の具体例として挙げている(96)。我々としてこれに補完して言うなら、「主体派」は(ブルトマンとも同様なかたちで)「垂直史観」派である。

ただし厳密に言うなら、「統一性を見ること」そのものだけでは、そこに「歴史的主体」は成立していないと言ふべきであろう。しかしながら、「統一性を見る」ということは、(近代においては)言ってみれば「統一性を読み込む」ということであり、その「読み込む」というところにはいわば「入れ込む」という主体性が在る。そうした主体的在り方を併せ持つことによって、そこに「歴史的主体」性が(言説そのものに表現されていなくても)作動していると見ている。

この「歴史的主体」ということで、カントとヘーゲルとの相違に関するアーレントの発言を引用しておく(前掲書、「第一部」末、249f.)。(ヘーゲルがドイツ思想、というか「後発近代思想」の典型であるとして、カントはそうではない、或る種「英米的」とは言ってもいい。)

カントにおいて判断力は……。しかしもしこの能力が、精神の他の能力から分離されるならば。我々は判断力にそれ固有の“手口”(modus operandi)つまりそれ固有の進行の仕方を帰さねばならないだろう。

そしてこのことは近代思想が悩まされている一連の問題全体にとっていささか重要であり、……。ヘーゲルとマルクス以来、こうした問いは歴史の地平において、しかも人類の進歩のようなものがあるという仮定の下で扱われてきた。結局、我々には、これらの事柄のうちにあるただひとつの選択だけが残されるだろう。つまり我々はヘーゲルと共に“世界史は世界法廷である”……と述べて、その究極的判定を成功に委ねるか、あるいはカントと共に、人々の精神が自律しており、ものごとの現状およびそうなった由来から精神が独立できると主張することができるかの、いずれかという選択である。

ここで我々は初めてのことでないが、歴史の概念を問題にしなければならない。……この動詞は歴史[historein]の起源は、また逆にホメロス(『イリアス』第一八巻)にある。そこでは、名詞histor(いわ家[historian])が見いだされ、しかもこのホメロスの歴史家は判定者である。もし判断力が過去を扱うための我々の能力であるならば、歴史家とは過去を語ることによって過去についての反対を下す[sits in judgment(判断を下す)]ところの探究者である。もしそうであるなら、我々は、いわば近代の「歴史」と

もとりわけて（英米に対する独・伊・日本（および旧ソ連） — たとえば社会学者の宮台真司が前者を「連合国型」、後者を「枢軸国型」と呼んで区別している²² — の）後発近代国で優勢なものである。

そうした「歴史的主体」およびその「歴史意識」は、言うまでもなく（近代）「国民国家」の本質的構成要素を成すものでもあった。しかし厳密に見るなら、それは、（国家・民族を「主体」ともする）「（自）国史」意識というかたちで（ナショナリスティックに）「国民」を構築するものというより、そうした歴史的主体・歴史意識が「国民」（意識）構築に「利用」されたのだと見た方が妥当であろう²³。したがって、いわば空間的に世界がまさしく「世界」とし

いう偽りの神から、人間の尊厳の返還を求め取り戻すだろう。それは歴史の重要性を否定することによってではなく、歴史が究極的な判定者であるという権利を否定することによってなされる。私は老カトーと共にこの省察を始めたが、彼は「私は一人にいるときほど孤独でないことはなく、何もしないときほど活動的であることはない」と言っていた。

ここで再度、上記の戸坂から引用する。

一般に無の論理は、事物そのものを処理する代りに、事物のもつ意味を処理するのである。本当は、事物そのものを処理しない限り事物のもつ十全な意味の処理も出来ないわけだが、ここでは事物そのものからは独立に、事物の意味だけが問題とされる。ここでの問題はいつも、事物はどうやったら「考え得られる」かである。事物が実際にどうあるかではなく、どういう「意味」を持ったものがその事物の名に値するかである。社会や歴史や自然がどうあるかではなくて、社会や歴史や自然という概念がどういう意義を有ったものであるか、意味の範疇体系に於てどういう位置を占めるか、が問題である。(246)

我々は、西田あるいはヘーゲル批判としてこれは妥当なものであると考える。彼らの哲学はそうした「世界」の「意味化」であるというのは、その通りである。そこに在る（「解釈」）「主体」が我々が言うところの「歴史的主体」でもある。

しかし問題は、「世界」（あるいは「歴史」）を、それ自体として弁証法的に展開するものだとするとき、そこにも「意味」性がすでに入れ込まれているということである。（日本の）マルクス主義者は（も）概ね、そうしたものとして、つまり（自己にとって）意味性をもつものとして、その世界認識を採っているのである。

22 これは、「自己決定 — 自由と尊厳」『〈性の自己決定〉原論』紀伊國屋書店、1998年、255において、

「消極的自由＝自己決定権」は、「積極的自由＝自己決定能力」の存在がなければ、可能性をくみ尽くせないという思考形式は、「尊厳（自尊心）ある者のみ自由に生きる（自由を行使できる）」という形で、長く論じられてきた。／その中で、消極的自由に、積極的自由の不在を理由に制約を加えることができるかどうかについても議論されてきた。こうした議論の歴史を見ると、「自由」な振る舞いを支えている「尊厳（自尊心）」について、どう考えるかによって、立場が分岐することが分かる。／一つは、人間の尊厳を、国家や民族の本質といった理想的共同体への統合から得られる自尊心を考えるドイツ国家学的立場。もう一つは、尊厳を、社会関係の中での自由な自己表出の成功の積み重ねで得られる自尊心だと考える英国自由主義哲学の立場である。

というかたちで、「自尊」論のコンテキストで提示された国家分類型である。

23 この点は中野報告と（おそらく）異なった了解になると思われるが、氏には、我々のこの見方は妥当でないのか、あるいは（単なる力点の相違として）妥当だと認められる（か否かだけで言うなら認められる）のかお聞きしたいところである。

て把握される場合であっても、いわば「世界史的意識」というかたちでそこには「国民」意識と同質のものが在る。右に旧ソ連をも挙げたが、そこでの公式のインターナショナリズムは、質としては「国民」意識のものである。

これに対して先進近代国では、(相対的にはあるが)これとは別の「主体」が「国家」を構成している。(「国家」について「ドイツ型」に対して「イギリス型」が対置されることも在る。)後にはたとえば丸山眞男が「近代的主体」を模索しているが²⁴、彼の追究に不十分なところが在るとするなら、それはこの対立軸を措定し切れなかったところに在るとも我々は

ちなみに、15年ほど前、朝日新聞(1997年5月17日)で西島健雄氏が「歴史主体論争」と名づけた一連の論争が在った。そこではもっぱら「国民的主体」をめぐる論争のかたちを採ったが(これについては我々も一書を上梓したことが在る(安彦/魚住/中岡編『戦争責任と「われわれ」—「歴史主体」論争」をめぐる—』(ナカニシヤ出版、1999年))、—そして中野氏の立論もそうだと思うが—我々ここでは、これとは異なって、(一国=自国の「歴史」に限定せず、したがって「世界史」を含むことになるのであるが)およそ「歴史」と自己を一体化させる「主体性」を問うている。こう問うことによって、たとえば各種宗教系の「原理主義」も問いの射程に入れることが可能となると考える。ただし我々も、近代の「歴史(的)主体」が—ナショナリズムを支えるものとして—「国民的主体」となりがちであることは認めている。

24 丸山の最も纏まった「主体」論は(松沢弘陽訳)「個人析出のさまざまなパターン—近代日本をケースとして」(『丸山眞男集』、岩波書店、1968年)であろう。そこで「近代的主体」の諸類型が取り出されていて、「近代化」の観点から「内発」型と「発展途上」型との区別がなされている(388)と見ることができる。しかしそれは、必ずしも我々が言う英国型・ドイツ型に対応するものではない。すなわち、仮に「対応」しているとしても、そこに「歴史的主体」性の観点が分析軸として設定されていない。

上の論稿において(も)、ルソー=ジャコバン型に対してギゾー(・福沢)的多元主義が対置され、「結社形成型」の社会が優位化されているが、これに即して言うなら、我々が問題としているのは、そうした(「型」の)社会を担うまさしく「主体」の在り方である。その特質の少なくとも一つとして非・「歴史的」主体性ということを取り出しているのである。

(唐突な関連づけだと思われるかもしれないが)(後期)ロールズが提起する「包括性」の問題も、この「歴史的主体」(という「主体」の在り方)の問題性というかたちで(も)定式化することができる。と考える。

また、そうした「歴史的主体」性の問題性は、たとえば、マルクス主義(勢力)で言うなら、第一次大戦前後のドイツ社会民主党における「カウツキー主義」(教条主義)というかたちで現れている、と見てもできる。「革命的」な主張を掲げながら、それを「お題目」として(祭り上げて)、現実には有効な対応(「実践」)が出来ずにいたわけだが、そこに同時に、そういう(革命的)世界認識にいわば陶酔する²⁵というかたちで、一つの「歴史的主体」性が成立していると我々は見ている。

たまたまであるが『京都新聞』(2013年6月14日、朝刊)で見た中島岳志の次の“護憲派”(の一部)評価にも、このカウツキー主義認識と同じものが読み取れる。

これまで9条は右派、左派それぞれの政治的立場を表すシンボルでした。論壇でも平和の議論というより、憲法を改正すれば、または守れば「勝ち」というような実存的なアイデンティティの問題になっている。

我々は当然「歴史的主体」という「主体」の在り方を退けているわけだが、上のロールズで言えば、これは「政治」性から「包括的教説による政治規定性」を退けるということに相当する。その際ポイントとなるのは、「穏当性(reasonableness)」ということである(“reasonableness”は「道理性」と訳出される場合もあるが、ここで言うのはそれ(そういう場合)とは概念としては別のものとしての“reasonableness”である)。これについては、拙稿「「公共性」についてどう考えるべきか」(『「公共性」の社会倫理学的研究』(平成14年度～平成16年度科学研究費補助金((C)(2))研究成果報告書 報告書)、2005年)参照。

見ている。

こうした事態はいわゆる「戦後思想」においても基本的に存続している。あるいは、存続しながら、いわゆるポストモダン状況のもとで自己変容しつつある。(ナショナリズムという面から見た場合のいわゆる「プチ・ナショナリズム」現象もその表われであろう²⁵。)

国民の意識が「教育」によっても形成されるとして、この事態はとくに教科「社会」構想をめぐる混迷(戦後始められた(米国起源の)「社会科(social studies)」の未貫徹²⁶)のかた

²⁵ ただしこれは、(香山リカ本人ではなく)たとえば苅部直が『歴史という皮膚』(岩波書店、2011年)で、

だが天皇の代替わりののち、日本社会に進んでいったのは、むしろナショナリズムの感情の希薄化であった。香山リカは、『ぶちナショナリズム症候群』(2002年)で、サッカーの国際試合で無邪気に日の丸の旗をうちふり、「屈託なく」日本が好きと口にする若者たちに、危険な傾向を見いだしている。しかし、それがたとえば試合の相手国チームに対する攻撃にむかわなかったことを見れば、むしろ文化と伝統を共有する一体感としてのナショナリズムの感情が、薄まった現われとも言えるのではないか。「国民」としてのアイデンティティが突出するのではなく、同じ友人、同じ家族といった集団への一体感とまったく同じ温度で、「同じ日本人」と感じているのである。したがって、それが皇室や自衛隊といった象徴への傾倒にむかうことは、少数の突発現象を除けばあまりない。問題はむしろ、広く人間関係一般において、同質な「われわれ」を、仲間から日本全体まで伸縮自在な形で漠然と想定してしまうような他者感覚の摩滅であろう。(135)

と述べるときのナショナリズム認識を前提としている。

²⁶ 戦後導入された「社会科」を批判する「歴史教育者協議会」の高橋碩一の次の発言(『高橋碩一著作集』5、あゆみ出版、1984年)には、(我々が言う)「歴史的主体」の強調が明瞭である。

いまの社会科には壁があるのだ。社会科の壁を破るものはなにか。……それは現在の社会科の腐れ縁のような枠をはずして、生徒児童の……生活経験の領域を乗り越えて、現実の段階を過去よりの発展として捉え、「社会改良」を現実の革命的克服として未来への発展的展望を与えること、すなわち科学的な歴史把握、いわば歴史的なものの見方をコース・オブ・スタディー自身が筋金を入れることであり、同時にこれを運用する教師自身が現実の民主革命のなかにあって主体的に行動することによって歴史的発展を実践を通じて学びとることこれである。(162)

現在のわれわれの社会がいかに矛盾に満ちていようと、それはその前の、さらにその前の、もっと矛盾の多い時代を克服し、さらに克服して発展してきた社会なのであるということを総合的に理解することによって、現在の矛盾もまたわれわれの努力によって克服することができるのだという見通しとその確信、そしてそれを主体的に克服して新しい社会を建設しようとする実践的な熱情は、バラバラな知識の集積では出てくるはずがない。／……これを打開するためにはまず社会科自身が歴史的博物館を出て、一貫した科学的体系を筋金にした科学的な歴史把握、歴史的なものの見方のできる教材として再出発することである。……／社会科がかくて真に「社会改良科」として生命力のある内容もちえたとき、それは歴史をふくんで統一された教科として「完成に達する」かもしれない。だがしかしその時は社会科がその実質を歴史科に譲るときなのである。(163f)

また、同じく「革新派」の金沢嘉市の次の発言(『歴史教育の回顧』『地理教育』14号 25f.)も参考になろう。

「先生、日本の歴史を教えてください。」という子どもの声にうながされて……。／……これは彼等の血のなかに流れている民族意識が、いま一つの抵抗を試みようとしているかのように、私には感ずることができた。

／……歴史の学習がだんだんと進むにつれて、子どもたちの眼がいきいきとかがやくようになってきたとき、馬鹿正直の私は、つい人をつかまえては、歴史教育の必要を説いたものであった。／やがて1951年の夏、そのことを知った日教組の教育新聞が、私の不完全な実践記録を少し誇張した表現で発表してしまったことがあった。……／このことが新聞の記事として発表されると、私は何人かの人々から賛成や激励の手紙を受取ったのであるが、なかには／「あなたの意見に大賛成である。皇国の歴史を子どもに教えて忠君愛国の精神を植えつけなくてはならない。」／というような同志(?)もあらわれて、面くらってしまった。

この金沢の発言にも示されているように、「歴史的主体」の強調は「保守派」が主張するところでもあった。また、上の高橋はさらに論稿「小学校における歴史教育」(『著作集5』)で、「歴史教育……は、まさに現代にいきるものとしてもたねばならぬ歴史的自覚をめざめさせ」(208)なければならないと始めつつ、それを、「戦争中の神がかりの「歴史教育」にもまたこの言葉があてはまるかもしれない」(209)、したがってその点は注意しなければいけないとしているが、ここから、(当然であるが)戦前の「皇民主義」においても「歴史的主体」の強調が在ることも読み取ることができる。(高橋はしかし、「わたしたちはなんのために歴史を学ぶのか……。「まさに現代にしかあるべき歴史的自覚」をよびますとは、言葉をかえていえば、わたしたちはどこから来たのか。わたしたちはどこにいるのか。そしてわたしたちはどこへ行くのかそれを学ぶのだということが出来る。」(208f)、と続けて説いている。)

この「戦前の「皇民主義」」の一例として、歴史学者の秋山謙蔵の発言(『歴史の確認』三笠書房、昭和16年)を挙げておく。

昭和一六年十二月八日／紀元二千六百年十二月八日／我等一億同朋待望の日は遂に来たのである。我等日本民族は、いまや二千六百年の歴史を一丸とする総力を捧げて、この「紀元二千六百年十二月八日」を護持するのである。永遠に、この時を我等の光栄の日として銘記する歴史を建設する為に邁進するのである。(361)

ここから「皇民主義」が明らかだと思うが、秋山は同時に、(一部の単語を無視するなら)京都学派、あるいは左派の発言とも了解できる主張を展開している。

……する我々は、この大いなる時代を拓開する契機となつた満洲事変の意義を体認し、それに基づいて日本民族としての錬成をつづけ、その中に、我々の生の原理を体得しなければならぬ。(5f)
歴史とは、舊き時代を探究したり検討することだけではない。我々自らの生命力を昂揚し、民族永遠の興隆に献身することによつて、過去と現在と未来を生きる一体として結ぶ創造を云ふのである。我々の現実が正しく発展し、輝く未来と結びあはれる時、過去は始めて過去として生存することが出来るからである。(41)
歴史、歴史と叫ぶ声は高い。これは「歴史」自体の要請に基づくのであり、当然のことである。過去と現実と未来を一体として結ぶ「歴史」が、我々の「生」を規定する時、いまの世界に於ても同じやうに「歴史」に対する深刻なる反省の要請されるのは当然であらう。(167)

歴史と一体化する、まさしく「歴史的主体」性が説かれている。併せて、「歴史」(そのもの)を(大)「主体」とする発言も為されている。また、これらと並行的に、「科学」(「歴史学」)についても次のように規定されている。

博士[橋田邦彦博士]は、……「日本の科学といふものはない。あるものは世界の科学だけだといふやうなことを考へるのは、抑々自分が生きてゐる自分が生かされてゐる、自分が科学者として働いてゐる根源が何処にあるのかを忘れてゐるからである。」と道破されてゐる。こゝにある科学者の語は、そのまま「歴史家」—歴史研究者に換へて、何等の問題も無いであらう。(202)

似た趣旨の発言はたとえばナチズム下にも見られるものだが、因みに戦後の「左派」の宮原誠一にも—彼だけでなく、当時「無国籍(性)」というのが、左派による「社会科」批判の基本タームであった—、これと同じやうなナショナリスティックな「社会科」批判が在る。

ちで表われてもいる。

*関連資料を *dialogica* 誌 (滋賀大学) (http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/1591.html)で公開している。乞う参照。

付記：本報告は、筆者としては、日本哲学会 1999 年度大会共通課題報告「二つの「合理性」概念——J.McDowell 的「道徳的実在論」の批判的検討——」の延長線上に在るものである。『哲学』第 50 号(1999 年)所収拙稿に対して『*dialogica*』7.91 号で公表した「詳細版」(1999 年)の関連する部分を以下、抜き出して提示しておく：

[68] McDowell はこの途を排除していることになるのだが、では、なぜそうなるのか。我々の解釈ではそれは、直観のもつ実質といったものが重視されているからである。「美」の場合はこの<実質>が恐らく本質であろう。そして道徳においても、<背後>を<捨象>することができるのなら、この<実質>に身を委ねることができる。いわば充実感をもって善を行なうことができる。しかしながらそれは、「美学主義」とでもいった一つの誤りではななかりうか。「美」はそれ自身(相対的に)自律した一領域であるが、「道徳」は——この点では「法」と同様——我々の「生」の、その営みを(対立を含んだ社会の場面で)統制してそれをよき(快適な)ものへと導くいわば手段ではななかりうか。(*681)

社会科は、戦後のいわゆる新教育の無国籍性を代表していたといえる。……/超国家主義・軍国主義的な修身、公民、地理、歴史の廃止は当然であったが、それにかわって、当然、祖国再建のための道徳教育、公民教育、地理教育、歴史教育が開始されなければならなかつた。……/ところが、おどろくべきことに、教育界は、心ある少数の勢力をのぞいて、あげて手ばなしのアメリカ式教育礼讃に日をすごした。そのアメリカ追従の新教育の花形教科が、社会科であった。(274)

無国籍の社会科をあつかうのに、「近代」ということばはよほど重宝だったに相違ない。(274)
日本社会の現実と日本の国際的な地位とを考えれば、この国の無国籍の社会科が適応主義の社会科になり、そして同時に植民地的社会科になることはあきらかなことである。(274)

(「社会科の功罪」『日本の社会科』1953 年、『社会科教育資料集 4』から引用)

厳密には「ナショナリストティック」というよりは、学問・教育に関する政治性の強調といった方がいいかもしれないが、そうすると、これはいわゆる「党派性」の問題とも関わってくることになる。

(*681) 我々の手段的道德観に対して McDowell 等は「充実感」をもった、その意味で自己目的的な道徳を主張していると言えるのだが、例えば Wiggins ではこのことは、「生活の意義」——原語は“meaning of life”であるが、この“meaning”は「意味」というより「意義」と訳出する方が適切である*——あるいは「生活が意義をもっていること」として説かれている。彼は、「真理の問題と生活の意義の問題とは、道徳哲学の最も基底的な問題に属する」(op. cit., 88)と述べている。そして、道徳的実在論として、道徳的真理が語られるのも、この「生活の意義」との関連においてである。

私が [この論稿において] 見出していくのは、生活の意義の問題は.....真理の問題へと導かれる、また逆でもある、ということであろう(88)

と述べられている。しかしながら我々は——次段落で Gadamer について問題とするが——この場合の「真理(truth)」は日本語ではむしろ「真実」と表記されるのが相応しいものだと見ている。

(* Singer, I. (工藤政司訳) 『人生の意味』法政大学出版局, 1995 は、註で Wiggins への参照を求めつつ「幸福を立派な生の唯一または最高の基準として用いる哲学者は、人間性にとってもっと重要な意味の探求をなおざりにしている」(172)として「幸福」とは別の事柄として「人生の意味」を問うているが、その際さらに次のようにも述べている。

私が提議している多元性は.....。二人の人間がいて、一人は他人の幸福のために働き、もう一人は利己的な自分の快樂しか考えず、おまけに不道徳ときている。しかし、意味のある生き方をしている点では二人は同じだ、と聞かされれば彼らは当惑するだろう。.....自分自身にとって意味があるということは、客観的に見て意味があるということとは違うのではないか。もしある人が瓶の蓋や古風なタバコの空缶集めに凝っているとすれば、最大で最上の収集——『ギネス・ブック』に載るような——を目指す熱意は彼の人生において意味の源泉にもなるだろう。しかし、だからといって我々は、かれが本当に意味のある人生を生きていると言いたくなるだろうか。.....伝統的な叡知は、聖者や英雄の生き方はほかの生き方にくらべ.....より大きな意味があるとなら主張してきた。／これは難しい問題で一考を要する。.....伝統的な解釈は正しくもある。なぜなら、英雄の生き方のほうが優れているとする一種の有意味性——それを意義と呼ぼう——があるからである。／ここで意味と意義の一般的な違いをはっきりさせることが必要になってきたようだ。(148f.)

我々が「意義」と訳出する方が適切だ、としたことは（さらに）、例えばこの Singer の言う「違い」と関係してくるのではなかろうか。つまり、Wiggins が言う "meaning" とは、例えば単に意味論的なものではなくて価値論的な含意をもつというのに留まるのではなく、さらに Singer が言うような「意義」であるのではなかろうか。）

註(*001)で挙げた Lovibond, S. は Wiggins のこの立場に賛同し、かつ我々からすれば共同体主義的なリベラリズム批判と理解しえるものをそれに結び付けて次のように語っている。

Wiggins は講義において、「真理の問題と生活の意義の問題とが本当には道徳哲学の中心問題であるという可能性の探求」に着手している。彼の考えるところでは、これらの [両] 問題は、生活における意義を発見する我々の能力が、しかじかの活動性が（内在的に）価値をもつと断言する命題が真理の身分をもつという想定に依存するという点で、密接に関連している。この見解は、「ナイーヴな非-認知論者」の見解.....と対照を成す。これは、個々人の生活がもちえる唯一の意義は、その生活を構成している活動性の或るものへの「自由に浮動するコミットメント」の実行によって供給される、と考えるものである。.....この「自由に浮動するコミットメント」は、人間はいかなる活動性であってもそれに道徳的にアンガージュできるという説明を行う非-認知説が、そのために引き合いに出すものであるが、それは、非-認知論者が、世界を道徳の余地をもったものにするために依拠する無意識的党派性に過ぎない。——しかしそれは、今や言うが、共同体の生活から切り離された個人の生活との関係において見られたものである。(Realism and Imagination in Ethics, Blackwell, 1983, 7f.)

Lovibond はまた、同様 Wiggins に接続しつつこうも述べている。

David Wiggins が行っている「合理性そのものにとって構成的である共有の生活様式」への言及は.....我々がいま探求している考えを呼び起こすように思われる。この考えとは、合理性は一般に——したがって、**なおさらのこと**道徳的合理性は——制度において身体化された共有の実践に依存している、というものである。倫理に関する我々の実在論的理論によって提示される「道徳的世界」は、或る意味において、この制度の配置と同一である。というのも、道徳的世界は身体をもたない状態では存在しえないからである。このことは、当の共同体の個々のメンバーがそれら各人の身体から離れては存在しえないのと同様である。」(ibid., 82f.)

因みに彼女は、こうした「道徳的世界」をヘーゲルの「人倫性」に親近的なものともみている。(cf.,63,etc.)

なお、Taylor,C.―彼は MacIntyre と並ぶ共同体主義の代表的思想家である―にも、Wiggins と同様の主張がある。星野勉「「自己同一性(self-identity)」と倫理学」『法政大学文学部紀要』n.41,1995 による紹介・論究を参照されたい。

[69] ガーダマーの「真理と方法」という言い方を借用して言うなら、McDowell が求めているのは「真理」、かつガーダマー的な意味での「真理」である(*691)。それは、日本語としてはむしろ「真実」という言葉で表現されるものである。これに対して我々が対置したいのは「方法」としての「道徳」である。しかしガーダマー的な含意を払拭して、―後期フッサールの科学論を念頭において言うのだが―「理念」を措定するとして、それを実体化しない、あくまで常に「方法」に留めようとする道徳である(*692)(*693)。McDowell は、「一致」という点から道徳に対してなお科学の方を模範とする B. Williams を、自体的実在の観念に囚われたものだとして批判しているが(cf., "Critical Notice: B. Williams, Ethics and the Limits of Philosophy", in: Mind, no. 379, 1986)、我々からすれば科学が想定する実在とは―McDowell は Mackie 等を「第一性質モデル」だとして批判するわけだが(178)、その「第一性質」も―本来、「方法」として、かつ(道徳的実在の場合に比べて)生産的な「方法」として科学者間の合意において措定されているものである。そのようにして措定される科学の世界は我々に現象する世界からは遠いものである。その意味で、(McDowell 的意味で)「有意味」でないとと言っても構わない(*694)。だが、それは、その「生」をまさしく生きていくための方法なのである。(*695)(*696)

(*691) Mind and World, With a new Introduction では、何箇所かでガーダマーが肯定的に言及・引用されている。因みに神崎氏の近著『プラトンと反遠近法』新書館, 1999 でも、このことが指摘されている。そのまま引用するが、

マクダウエルは、彼自身の著作『心と世界』において、そのような事態 [「世界とわれわれとを隔てる第三者は、存在しないということ」] を「世界に開かれてあること」と呼んでいるが、言語や習慣、慣習的行為や制度といったものは、決して世界とわれわれの間に介在する第三者ではなく、まさに言語浸透的にわれわれと世界を繋ぐものなのである。(39)

という記述に後註として「この点で、マクダウエルが、ガダマーに言及している」(231)と記

されている。神崎氏のこの（正しい）指摘との関連で言うなら我々の主張は、そうしたいわば認識観の共通性の基礎に、人生の〈有意味性〉への志向が「世界」（そのもの）の見方を規定している、というかさらに、そうした〈有意味性〉を伴って初めて「世界」が成立している、と考える点での共通性が存在しているということである。

(*692)

解釈学の問題は、すでにその歴史的起源からして、近代科学の方法概念によって措定された限界を超えて進む。……解釈学的現象においては、確実な認識の構築が第一義的に問題なのでは少しもない。科学の方法理念にとってはそれで十分なのであるが。しかしながら、解釈学的現象においても認識と真理とが問題である。…… [しかし] それはいかなる認識、いかなる真理なのか。／……理解という現象は、科学の内部においても自律的な妥当性を持ち、それを科学の方法へと改竄させてしまおうという試みに抵抗している。……以下の研究の立場は、科学的方法性の統制領域を超えるような真理経験を全領域において探求しようというものである。

Gadamer は『真理と方法』「序論」において例えばこう述べているが(Wahrheit und Methode, 4. Aufl., J.C.B. Mohr, 1975,

S.XXVII)、「近代科学」がその「方法」という在り方においていわば切り詰めてしまう「真理」——それは、Heidegger の「アレテー」概念をも下敷にした、いわば事柄の〈真(の)相〉とでも言えるものである——を探求しようとするものである。その「真理」は、「芸術」をモデルとするような、それを認識していることがそれ自身目的であるようなものである。そしてそこでは、「方法」は否定的な意味をもっている。

これに対して後期 Husserl においては、恐らく近代科学の同じ事態を「方法」と呼びつつも、科学をまさしく方法的な仮説といった意味で了解して、その実体化を「客観主義」として批判しつつ、同時にそれを「生」の方法という意味で肯定的に把握してもいる。『危機』において例えばこう語られている。

測定術は**実用**のなかで、事実として普遍的に入手可能な経験的な意味で堅い物体に即して具体的に確定された一定の経験的な基本形態を、**尺度**として選び出し、それと物体のその他の形態との間に存立している（ないしは発見できる）関連を介して、この他の形態を間主観的に、そして実用的に一義的に規定する、という可能性を発見する。このことは、最初は比較的狭い諸領域において（例えば**畑地の測定術**において）生じたが、その後、同様

に新しい形態領域に関しても生じた。このようにして理解されるのは、「哲学的な」認識、世界の「真なる」、客観的な意味を規定する認識を求めるといふ活発となっている努力の継続のなかで、**経験的な測定術**と、その経験的・実用的に客観化する機能が、実用的な関心が純粋に理論的な関心に転形されることの下で、**理念化され、そのようにして純粋に幾何学的な思考手続へと移行していった**ということである。(Husserliana, Bd. VI, S. 25)

「数学と数学的自然科学」という理念の衣、あるいは別様に言うなら**シンボルという衣**、つまりシンボリックに数学的な諸理論は、科学者や教養人達に対して、「客観的に現実的で真なる」自然として、生活世界を**代理し**、それを**覆い隠す**すべてのものを含んでいる。この理念という衣は、一つの**方法**であるものを我々をして**真なる存在**であると思込ませる。方法であるというのは、元来は、生活世界における現実の経験や経験可能なものの内部において、ありうる**粗野な予見**を無限に進歩する「科学的なもの」によって改良するためにだけ、ということである。(ibid., S. 52)

我々が主張するのも、この<生のための方法>という意味においてである。

丸山高司氏は

ガダマーが語っている「真理」というのは、「主観と客観の関係」において成立するような真理、対象化された真理、いわゆる「客観的な真理」ではないはずである。誤解をおそれずにいえば、それは「主体と主体との関係」においてはじめて成立してくるような真理、いわば「実存的な真理」といったものであろう。……もともと三木は、「客観的な真理性(Wahrheit)」と「主体的な真実性(Wahrhaftigkeit)」とを統合しようとする「真理」概念を捜し求めていた。……こうして、ガダマーの「真理」概念と三木の「真理」概念とが、たがいに重なり合うことになる。(『ガダマー』講談社, 1997, 238f.)

と述べて、ガダマーのうちに我々が確認したのと同じ「真理」概念を、しかし我々とは逆に肯定的に読み取り、そしてそれが三木清によっても説かれていることを指摘している。我々もここで、この三木において「真理」がどう語られているのかを見ておきたい。

三木は例えば論稿『危機意識の哲学的解明』でこう語っている。

思想の性格は対象的な意味における真理性 Wahrheit によって規定されるといふよりもむしろ主体的な意味における真実性 Wahrhaftigkeit によって形作られる。しかるにそのよう

な真実性は、実をいふと、より根本的な事実的真理もしくは存在論的真理の主観的な、即ち意識における規定を現はすのである。ちやうど存在的真理の主観的な、従ってロゴス的な面を現はすものとして、存在的真理即ち普通にいふ真理の概念から区別されて正しさ **Richtigkeit** の概念が規定されるのと同様である。そのやうな正しさと [、] まこと或ひはほんと即ち主体的真実性 [、] とは同じでない。或ることを正しく知るといふこととそれがほんとに分かるといふこととは別である。一方は客体的な関係を、他方は主体的な関係を意味するであろう。いずれにしても正しさ及びまことは認識の内在的な面を表はしてゐる。これに対して存在的真理及び存在論的真理の概念は認識の超越的關係を指すものと理解しなければならぬ。.....意識に対して二重の超越が、一面では客体的に「存在」が、他面では主体的に「事実」が考へられるのに相応して、二重の意味における真理の概念が与えられる。超越的なものへの関係を離れて真理はない。正しさが存在的真理の内在的インデックスであるように、まことは事実的真理の主観的インデックスである。真実性はもとより心理的なものでありながら単に心理的なものと考へられないのは、それが超越的な事実的真理のインデックスにほかならぬためである。意識は外において存在によって規定されるのみでなく、内にいて事実によって規定されてゐる。正しいと知っただけではなほ行為的に動かされない、ほんとに分つたときはじめて主体的にはたらきかけられ、かやうにして実践に促され、或ひは自己において自己自身の思想を孕まされるのである。(『全集5』岩波書店,1967,8f.)

すなわち三木は、「普通にいふ真理」であるとも換言しつつ「対象的な意味における真理性」を措定し、これとの区別において「主体的真実性」を強調する。しかし厳密には、前者を「存在的真理」とも換言しつつ、それ自身ではなく、いわば、その主観における意識としての「正しさ」の状態を措定しつつ、それとの対比で、それと区別されるものとして「主体的真実性」を想定する。これは「まこと或ひはほんと」とも換言されるが、前者が(三木ではなく)普通に言う**事実的**真理であるとして、それに対する**當為的**理念といったものではない。したがって、前者が客観的であるのに対して後者が主観的であるわけではない。「主観的」というなら、両者は、それぞれ一定の、前者は「存在的真理」という、後者は「存在論的真理」という「超越」者の「意識における規定」として共に「主観的」である。ここで認識を対応説的に語るとして、前者の場合は「正しく知る」として、後者の場合は「ほんとに分かる」として両者がそれぞれ真であるのは、それぞれが「超越」者に対して対応の「関係」にあるときである。この両関係は、「一方は客体的な関係を、他方は主体的な関係を意味する」とも言われているが、この「客体的」「主体的」は「客観的」「主観的」と決して同義ではない。

しかしながら、そうではあっても、「存在的真理」は「存在」、「存在論的真理」は「事実」と呼ばれて区別され、かつ「意識は外において存在によって規定されるのみでなく、内にいて事実によって規定されてゐる」と語られている。共に「超越」者であるとしても、前者が「存在」であるのに対して後者は――「事実」とは言われているが、カントにも「理性の事実」という言い方があるのであって――やはり当為であるのではなからうか。我々の読みでは、そう言うこと自身は必ずしも誤りでないが、言うとすれば、この当為も一つの「存在」である。『表現に於ける真理』では次のように説かれている。

行為の立場に於て[は、]我々に対する客観的世界と云はれるものは既に表現的世界である。この世界に於て物は個別的なもの、独立なものとして既に表現的なものである。この世界に於ける一切のものは創造されたものの意味を有する。それらは表現的なものとして我々の表現的活動に呼び掛ける。この呼び掛けに絶えず応ずることによつて我々の表現的活動は現実性を、従つて真理性を得るのである。(同上,137f.)

すなわち、当為あるいは「事実」とは、「存在」と別のものではなく、いわば「行為の立場に於て」対された「存在」そのものである。であるから、ここでは、「事実」＝「存在論的真理」の主體的対応物（「真実性」）が「[いわば高次の] 真理性」とも言われるのである。（『構想力の論理』では、「善とは対象の側においても主観の側においても真実のあるべき存在を意味し、かくして主観と客観との間の必然的な親和を作り出すものが善である。」（『全集8』,1987,77）として、同じことが善＝存在というかたちでも説かれている。）

我々は、三木がこのようなものとして語る「[高次の] 真理性」がガーダマーの言う「真理」であり、そして McDowell の言う「実在」でもあると考えているのである。そうであるとしてさらに、上に註(*681)で確認したように、McDowell 的道德観では「真理」が「生活の意義」と重ね合わされているのであるが、まさしくこの重ね合わせが三木においても「性格」概念を用いて示されていると我々は解釈している。例えばこう語られている。

思想がその性格において問題にされるといふことが思想の危機の時代のひとつの特徴である。..... [認識] 価値の見地からみると、或る思想について問題になるのはただ、真であるか偽であるかといふことである。しかるに思想の危機の時代においては一定の思想について何よりもその真偽が問題にされるのではなく、むしろ主としてその思想が善いか悪いか、穏健か危険か、進歩的か反動的か、等々が問題にされる。すべてこの種の言葉は思想の性格を表はすものと見ることができる。思想の価値判断よりも性格批判ともいふべきものが

特にこの時代においては問題になるのである。(『全集5』,3f.)

思想の性格は対象的な意味における真理性 *Wahrheit* によって規定されるといふよりもむしろ主体的な意味における真実性 *Wahrhaftigkeit* によって形作られる。(同,8)

として、「思想の性格 [性]」というところから先の真理論も展開されることになるのである。

「レトリック論」の側面から三木を高く評価する小畑清剛氏は、――「真理性」に対してさらに「真実性」を説くものとして(我々同様)三木を理解しつつも――「丸山は、三木とガダマー哲学の親縁性を重視するが、三木が「弁証法(弁証法的推論)」である「レトリック」を、一方で「分析的推論」である「形式的論理学(純粹に論理的な思考)」と対置し、他方で「有機体説」である「ヘルメノイティーク(解釈学)」と対置するという二正面作戦を展開していることに注目するならば、やはり三木とガダマーの思想は基本的に相容れないと考えるべきであろう。」(『魂のゆくえ』ナカニシヤ出版,1997,14)と述べられている。これは我々としても検討しなければならないところであると考えているが、ここでは(取り敢えず)「真実性」の主張の点での共通性は(やはり)言えるとだけ述べておく。

(*693) Mackie は「道徳は発見されるべきものではなく、作られるべきものである」(op.cit.,106)と述べているが、「方法」としての「道徳」という見方をする我々からすれば、この規定は――<では、何のために「作られる」のか>という問いを伴うかたちで、道徳を超える目的の存在を含意するものとして――評価できるところである。因みに Wiggins は、我々のこの<方法としての道徳>をまさに正面から批判している。こう述べられている。

道徳を人間の福祉(welfare)の道具あるいは手段とみなすことはもはや不可能である。人間の福祉の機能なら、他の道具や手段によっても等しく同様に果たされるであろう。(354)

単純化して言うなら、ここにあるのは<(自己)目的としての道徳>なのである。

しかしながら、Wiggins がこう言うとき、一定の前提がある。すなわち先行してこう語られている。

人間が関わっている出来事はよりよくではなくより悪いことになる傾向をもっており、人間はこうした傾向と戦わなければならない。道徳の内容はこの必要によって制約されている。G.J.Warnock のような著者達は、こうした事態に言及している。[しかしながら、]そうした言及がなされるとき、認知論者は次のように主張する。ここで「よりよい」「より悪

い」が何を意味するのかは、社会の道徳や社会の慣習そのものの実際の内容に言及することを取り込むという仕方をしないでは、我々は完全には言うことができない。このことにはもはや何の問題もない。我々の道徳観念はすでにそう言える地点に達している。我々はこの発見によって強く影響を受けるべきである、と。(op.cit.,353f.)

例えば Warnock のような論者達は、いわば中立的に善悪（福祉）に関する人間の必要というものを確定し、それによって制約されたものとして道徳を考えるのだが、それは実は間違っているのであって、そもそも何が善悪（福祉）であるのかが（逆に）道徳によって規定されているのである。さらに言うなら、道徳が「福祉」の具体的内容を措定しているのである。

道徳とそれ以外の実践との関係を、Mackie は上に引用した箇所が続くところで、「狭義の道徳」と「広義の道徳」との関係として問題としている。こう述べられている。

なされるべき一つの区別が存在する。広義においては道徳は、行ないに関する一般的で包括的な理論であろう。すなわち或る人が賛成する道徳は、その人が自分の行為を選択する際に、それを嚮導あるいは決定することを最終的に依拠させる諸原理の何らかの総体であろう。狭義においては道徳は、行ないに対する或る特定の種類の諸制約の体系である。その諸制約の中心的任務は、当人以外の人々の利益を守ることであって、したがって諸制約は、当人に対して、当人がもつ行為への自然的傾向あるいは自発的傾向を抑制するものとして現われる。(106)

そして Mackie はこの両者について、

大事なのは、両者を混同しないことである。我々が（狭義において）特別に道徳的な考慮点(considerations)だと認めるものを、（広義の道徳へと転用して）我々の行為に関して必ず最終的に権威をもつものだと考えたりしないことである。(107)

と語る。これは、まさしく Wiggins が批判するところであり、社会契約論的発想を批判して「[自分の幸福を求める] 利口(prudence)は、強制装置を伴うホップズの解決と結び付けられるときでも不十分である。したがって、道徳的理由に即して行為する広範な傾向が存在するということが重要である。」(124)と述べるとき、Mackie は自分でもその限界性に気づいている。

しかしながら、我々の論点は Wiggins 的批判を超えたところにある。Mackie の用語で言っ

て Wiggins の説くように「狭義の道徳」が「広義の道徳」の内容をも（実は）規定しているとしても、その「狭義の道徳」が人によって一かつ、そこに対立を結果するかたちで一異なっているということを、我々は問題としているからである。この問題状況にあっては、Wiggins はもはや答えを有しないのである。Wittgenstein なら「説得だけ」と語るようになるが、Wiggins は結局、いわばよりよい方が「時の試練(test)」（161）に耐えて残って行くであろうと述べるだけである。上に引用したところに続いて、

しかし、このことは、道徳という装置に関する最良の可能な**内容**が、各行為者がたまたまもっている特定の道徳的感覚によって供給されるということを意味しはしない。また、それが私がいま拒否しているところのものである。（124）

と述べるとき、Mackie も我々と同じ問題認識を有している。

McDowell は MacIntyre と共通するところが大きいと我々は見ているが、MacIntyre なら我々の主張を「道徳的道具主義」として批判するであろう。彼は、「道徳的道具主義の操作的様式が支配的である全体的環境と、[H.ジェイムズの]『ヨーロッパ人』に描かれているニュー・イングランドのような、そうではない全体的環境との区別」を道徳観上の基本的な相違であると見ている（After Virtue, Univ. of Notre Dame Pr., 1984, 24. 邦訳：篠崎榮訳『美徳なき時代』みすず書房, 1993）。前者は「情動主義がもつ社会的**内容**」（23）として、「情動主義」が相応しい「全体的環境」＝「社会」としても把握されている。そして、この「情動主義」に即して次のようにも語られている。

我々自身の時代において情動主義は、次のような**キャラクター達**において体现されている理論である。すなわち、その全員が、合理的ディスコースと非合理的ディスコースとの間の区別という情動主義的見解を共有するが、非常に様々な社会的諸コンテキストにおいてその区別の体现を示している。これらのもののうちの二つに我々はすでに注目した。すなわち、豊かな審美家と管理者である。（30）

我々が住んでいる社会は、官僚制と個人主義とが対立すると同時にパートナーでもあるような社会である。そして、情動主義的**自己**が当然のこととして我が家にいるのは、この官僚制的な個人主義の文化風土においてである。（35）

この「官僚制的個人主義」として表現されたカテゴリーは、我々もまたベンサム論において一「科学主義」と「快楽主義」との本質的結合として一確認したものである（「ベンサ

ムの（もう一つの）科学主義」『実践哲学研究』第 20 号,1997)。このベンサムを典型として功利主義においては道徳は、「管理」と同様、快楽（それは、通常理解とは異なってむしろ逆に、「審美」を含むものである）という目的のためのまさしく手段である。これに対して MacIntyre は、そして McDowell も後者の在り方（「そうではない全体的環境」）——それは道徳のうちに、我々が本文で言う〈実質〉を求めるものでもある——を説くのであるが、我々はここに、道徳をめぐる基本的な対立軸があるのではないのだろうかと考えている。（因みに、「方法」ということとの関係で言うなら、Sypher, W.（野島秀勝訳）『文学とテクノロジー』研究社,1972,40）に「ジェレミー・ベンタムこそ方法の制覇を確立した」という見方があること（だけ）を挙げておく。）

version 1.00

あびこ かずよし （滋賀大学名誉教授）

（ 本号目次ページに戻る = http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/16.html ）