

哲学における社会的実践——コメント——

高橋 文博

シンポジウムの課題は、一九三〇年代が日本思想史においてもつ意義と可能性を、哲学の分野で重要な成果を生んだ京都学派の位置を検討する中で明らかにすることであった。

最初の高坂史朗氏の報告は、明治以後の日本の哲学思想を概観する中で、一九三〇年代の京都学派の哲学思想について整理し、批評するものであった。高坂氏は、一九三〇年代を考えるにあたり、ヘーゲル百年忌である昭和六年・一九三一年を大きな分岐点であるとする。ヘーゲル哲学が三〇年代の京都学派の哲学思想を方向づけたというのである。

こうして、ヘーゲル哲学との格闘を媒介として歴史的

意識と社会的存在論が三〇年代の京都学派の問題圏だということになる。その具体的な成果として、三木清、高坂正顕の歴史哲学、田辺元、務台理作の社会的存在論が紹介され、批評された。京都学派の哲学思想の問題圏が歴史哲学と社会的存在論であることのもつ意義がいかようなものであるかは、それ自体として興味深い問題であるが、高坂氏はそのことには立ち入らなかった。

高坂報告で気になったことは、京都学派の哲学思想に対する評価的言明のありようである。「高坂（正顕）の政治哲学へのアプローチはどう見ても失敗である」という判断は、高坂正顕のアプローチについてのくわしい検討からなされたわけではない。また、高坂氏は、田辺元の

「原理日本」との論争について、「原理日本」のグループははじめから学問的な論争を意図していたのではないとして、「田辺の惨めな敗北」と評する。ここにいう敗北は、社会的意味での敗北であることは、高坂史朗氏も認めるところである。だが、学問に携わるものが、第一義的に戦うことがあるとすれば、学問による外はないであろう。

高坂氏による京都学派の哲学思想の評価が、社会的な次元での評価になることは、この哲学思想の問題圏が歴史と社会にあつたことと深くかかわる。京都学派の哲学思想は、歴史と社会を中心の問題圏としたからこそ、程度の差はあれ、また自発的非自発的の違いはあれ、社会的実践へと向かうことにもなった。だから、その思想が社会的意味で批評されるのも当然ではある。にもかかわらず、その思想としての意義を、ただ社会的次元だけでなく、哲学思想の次元においても評価して欲しかった。というのも、高坂氏の扱う内容は、哲学思想としての問題圏であり、その次元において言い得ることがあるだろうからである。

第二の米谷匡史氏の報告は、京都学派の哲学思想を社会思想として扱うという明確な立場をとった。しかも、きわめて重要な方法的態度として、京都学派の「世界史の哲学」「近代の超克」論、さらには「東亜協同体」論

といった「帝国日本」における日中戦争期の言説が、「植民地朝鮮」においてほぼリアルタイムで批判的に受容・展開されていることに着目して、その言説を分析したのである。

日本思想史を、日本の内部における言説の展開過程としてだけでなく、外部の言説との関連において捉えるという方法的態度は甚だ貴重である。今後、日本の言説を朝鮮、中国などの東アジアの言説や欧米の言説との関連のもとに考察することが、日本思想史の研究において自覚的に採用されていくことで実りある成果を期待し得るであろう。

米谷報告は、日中戦争期の朝鮮における「転向」左派知識人の「世界史の哲学」、「東亜協同体」論の批判的受容は、「帝国日本」の植民地支配を合理化する言説を朝鮮社会の変革の言説への読み替えであるとす。それは、「帝国日本」の植民地支配への武力的抵抗が将来的展望を失った時点で登場したものであり、植民地と帝国との抗争を越えて、朝鮮社会を変革し自立を求める言説だという。帝国支配下の植民地における、帝国の側からする言説に呼応して試みられる社会変革と自立の模索が、支配の単なる受容や抵抗とは異なる複雑な過程であり、それを担う主体に非常な苦渋を伴うことは明らかである。

米谷氏は、そうした植民地朝鮮の「転向」左派知識人の言説を共感をもって紹介した。

それならば、他方で次のことにも留意すべきではあるまいか。「世界史の哲学」や「東亜協同体」論などの「帝国日本」の内部でなされた植民地支配や侵略戦争の合理化が、日本社会の内包する抑圧や暴力性、非道徳性を克服し、道徳性を賦与しようとする営みであったことである。これらの言説は、戦争協力や植民地支配の肯定という形で提示されているが、当時の日本陸軍に代表される軍部や右翼とは明確に異なっており、「帝国日本」への批判と社会変革への志向があった。この言説活動が、植民地の場合とは異なるにせよ、非常な苦渋を伴ったことも確かである。

京都学派の哲学者たちの言動には、「帝国日本」への戦争協力の面があり、そこに社会的・思想的に否定的評価の与えられる理由もある。だが、その戦争の合理化は、戦争協力・植民地支配の肯定につきるものではない。そこには、日本の遂行する戦争の合理化によって、日本の文化、社会、国家を変革しようとする志向もあった。こうした彼らの言動の全体について、その社会的・思想的意義を改めて考究する必要があるだろう。

中岡成文氏の報告は、下村寅太郎らの科学論に焦点を

あてて、バシュユールとの対比で、京都学派の思想の特質を明らかにしようとするものであった。対象の思想構造を分析してその特質を明らかにする行き方は、哲学・倫理学分野における思想史研究の常道である。

中岡氏によると、下村の科学論・数学基礎論は、思考や行為の基準を、先在する根拠や意味に求めず、無・根拠、無・意味の立場をとっている。それは、思考や行為の基準を主体が創造するものとする点で、西洋の「有の論理」を超越しようとする西田幾多郎以来の「無の論理」と共通する。下村にとっての現代科学・数学は、直観において先在する意味や本質を受動的に把握するのではなく、主体の「操作」において観測・測定することで得られた事実の組織化として成立する。そこには主体と客観の相互媒介がある。

このような下村の科学論における無・根拠、無・意味の立場と主体の創造性・能動性の強調との対比で、西田田辺元、近藤洋逸における科学論が無の論理の各バージョンとして差違が語られた。そして、これら下村を含めた京都学派の科学論の特質を、総体として捉える比較の視座を得るために、中岡氏はバシュユールに着目するのである。

中岡氏によると、バシュユールの科学論においては、

物理学者がある一定の事物を研究する場合、作爲的に限定された観点から事物を捉える。こうした科学的認識においては、認識主体としての理性は、固定的ではあり得ず、可動的・多元的であり、また、事物への接近も近似的である。「漸次的客観化を課題とする」科学において、主観・客観はともに独立自存のものではなく、過程的・可塑的なものとして再構成されている。

このとき重要なことは、バシユラルの科学論は、認識する理性には与えられない非合理なものの存在を承認し、非合理性の同化による隠蔽を予め遮断していることである。

これに対して、下村をはじめとする京都学派の科学論は、バシユラルのごとき理性による漸次的・過程的認識とは異なり、科学的認識に主体を定位させ、直観の再獲得を求める点で、非合理なものへの合理化に向かう。科学的認識において、意味・本質がすべり込むのである。このことは、京都学派の科学論における無・根拠、無・意味の無の立場、また、絶対無の哲学への疑念を抱かせたものである。

中岡氏は、絶対無のコンセプト自身に絶対無を有化反転する契機があるとして、絶対無の哲学の理論的性格に問題性を指摘する。絶対無の哲学において、絶対無が有

化反転するといっているのであれば、この哲学は理論的に破産していることになる。そうなのだろうか。

絶対無の哲学は、絶対的なものを有とする西洋哲学の伝統に対して、絶対的なものを無とする。このとき、絶対的なものは有無の対立を超えている。むしろ、絶対的なものを有とする立場においても、その有は有無対立の有ではない。だが、そこでは、相対的有無は絶対的有に規定されるものとして有的なのである。これに対して、絶対無の哲学が絶対的なものを有でなく、あえて無とするのは、絶対的なものを徹底して相対的なものとして捉え、相対的有無をあくまで無とし、また、絶対的なもの自身がその意味での有を離れてはあり得ないとする志向による。有は徹底して無化される。ここでは、真理、価値、意味についての徹底した相対性、過程性の認識があり、そこから無・根拠、無・意味の主張も出て来たのである。

ところが、中岡氏の科学論の検討によると、絶対無の哲学は、その志向を貫徹していないのである。この哲学のどこに問題があったのだろうか。

以上が、三つの報告を聞いた直後に述べたコメントの趣旨を、改めて整理したものである。コメントの後のシンポジウムでのやりとりを聞いて思ったことを一言付け

加える。それは、やはり哲学における社会的実践の問題である。京都学派の哲学者は、一九三〇年代以後、社会的実践にコミットしていった。その際の個々の言動とそれを支える理論について、原理的次元にまで遡って精査していく必要がある。今回のシンポジウムはそのための重要な機縁となるであろう。また、そうであることを願うものである。

(岡山大学教授)