

第21回講義 7月5日(火)

前回の講義においてわれわれが確認したことを、場合によってはそれ以前の議論にまで遡及しつつ、再確認しておきたい。

①後期のハイデッガーは、プラトン以降の形而上学の総体と対決し、その対決の中で「自然」それ自体を生きたもの・豊かさをもったものと見る自然観の復権を企てた。それは、波多野の見た汎神論的自然哲学の基本的モチーフと大きく重なるものであった。前回の講義で、われわれは、このようなハイデッガーの哲学的モチーフを「原型的自然の回復」のモチーフと名付けた。その上で、

②そのような「原型的自然の回復」のモチーフは、「近代」に対する批判としての意味をもつものであった、と言った。波多野宗教哲学の立場は、このような観点に対立するものであったことをここに想起しておく必要がある。即ち、

「自然主義」／ギリシャ的汎神論の立場には、「真偽、善悪等の価値の差別はあり得ず、価値の実現に向ふ人格の自律的な努力、自由なる活動も無意義に終らねばならない……。併るに私達の立つ立場は、個性を重んじ、自由を尊び、価値の実現に赴く人格の努力を尊重する。自然主義に反対し理想主義を主張するものとして、批判的宗教哲学は汎神論を排斥せねばならぬのである」(波多野③ 230 頁)。

「自覚と云ふ点から視ても、価値の実現と云ふ点より考へても、人格の本質が、自己及自己の内容を産出し、実現する、理性の独立にして自由なる活動に存することは明白である。しかしてこのやうな人格的生活と特に密接な関係を保つものが、人格神論の神である。批判的宗教哲学の立場からみれば、私達の人格的生活は神の実在の最直接的な顕現であり、神の実在は、私達の人格的生活の根源として、支持者として、また理想として初めて宗教的意義を獲得するのである(224)る。それ故に私達は人格的であればあるだけ、神に接近し、神に類似し、神の本質を体得し得るのであると云ふことが出来る。然のみならず一步を進めて、私達は神こそ真の人格、完全なる人格なれとも云うべきであろう」(波多野③ 224-225 頁)。

③この「原型的自然の回復」のモチーフの祖型は、ヘーゲル以後に成立を見たものであったとした。この点についての立ち入った説明は、ここでも省略する。ここではただ、

a)ヘーゲルが「形而上学を歴史哲学に変え、哲学者を歴史家に変えた」(つまり存在とは人間の行為の所産であるとされた、アーレント『過去と未来の間』(みすず書房 1994)、36 頁参照) こと、

「キェルケゴールとマルクスとニーチェは、亀裂がやってくる直前、伝統の終りのところに立っている。彼らのすぐ前の先行者はヘーゲルであった。はじめて世界史全体を一つの連続的な発展と見たのは彼であった。この巨大な成果は、彼自身、一切の権威システムと過去の信仰の外部に立っていたということ、彼を支えていたものは歴史それ自身の連続性の糸だけであったということ、を暗示している」(アーレント『過去と未来の間』、34 頁)。

b)そのヘーゲルを批判的に継承したマルクスは、世界は(アーレント『人間の条件』、158 頁参照)、また人間は(すぐ下の引用)、人間の労働の所産だと考えたこと。

c)このようなヘーゲルやマルクスの発想によって、「原型的自然」はいわば人間の理性や労働によって完全に克服され、世界は少なくとも原理上は完全に人間化されたという了解が成立したこと、

d)そのような事態が全く正当なものとされ、そこに人間の栄光があると考えられたこと。

以上のような了解はいわば「人間中心主義的」なものであつて、近代社会の全面的な展開と対応しあっているということが出来る。

マルクスは、「神ではなく労働こそが人間を造ったとか、理性ではなく労働こそが人間を他の動物から区別する」といった「冒流的な観念」を抱いた(『人間の条件』、140 頁)。マルクスの「労働が人間をつくった」という命題は、「第一に、神がではなく労働が人間をつくったということの意味しており、第二に、人間は人間であるかぎり自分自身をつくる(この第一と第二のうちに「作為」の観念の一つの極みが現れている—今井)ということ——つまり人間性は人間自身の活動能力の結果であるということ——を意味している。第三には、人間を動物から区別する種差は理性ではなく労働であること、つまり人間は *animal rartionale*(理性的動物)ではなく、*animal raborans*(労働する動物)であることを意味し、第四に人間性を含んでいるのは、その時まで人間の最高の属性であった理性ではなく、伝統的にもっとも蔑まれてきた人間の活動能力、つまり労働であるということの意味している」(アーレント『過去と未来の間』、25-26 頁)。

ここでついでに言うておけば、田辺や丸山は、このようなマルクスの立脚点——つまり「労働」中心と見る立脚点、あるいは労働と仕事を含めた「制作」の観点——を否定し、政治的実践的行為にこそ「作為」のポイントがあると考えた。「作為」の中での「制作 *work*」——文化主義——から「実践 *action*」——政治主義——へという形での脱マルクス主義化。この点では、田辺や丸山の立場は、アーレントの「政治」の立場に通じるものがある。そのことを、田辺がマルクスに即してではなく、西田哲学に即して論じたのが、次の言葉であった。

「行為的直観」の観念は、「単に芸術的直接的なる文化創造を意味するに止まり、その基底たる国家更新の政治的実践に触れるものでない。それは畢竟非実践的な現状諦念以外の何ものでもない」(「種の論理の意味を明らかにす」、田辺⑥ 472 頁)

ハイデッガーの議論は、われわれの論脈を踏まえて言えば、「自然」と「作為」という二項図式を前提とした議論であると言つていい。このハイデッガーの議論は、丸山の議論と

同様に、「自然」は「自然主義的」なものあるいは「汎神論的なもの」として理解し、「作為」は人間の主体性とそれに立脚する「行為」、「……すること」、「……つくること」と理解している。だが、その次が違ふ。丸山は、このように理解された「自然」の段階を克服して、すべての人間は自覚的に「作為」の立場に立つべきことを、近代的な国家秩序・社会的秩序を構築すべきだという課題意識から、説いていた。いわば、前近代から近代への展開を遂げよ、と説いていた。事実上は上で示した限りでの波多野の立場の踏襲。

ここには、「近代」の克服は、「自然」による克服としてではなく、欲望の主体としての人間を軸にして考えられた社会＝自由主義的社会に、自己犠牲的＝自己実現的行為の主体をそれによって構成される政治的共同体による克服として考えようとする観点が呈示されている。そしてその基礎に **national** なものが位置づけられている。

戦後の丸山は、このような立場を近代主義的なものとして再構築していく。といて、「自然」と「作為」という枠組それ自体にはいささかの動揺もない。このような丸山の「近代主義」の立場は、戦後（1947年『潮流』1月号）「新学問論」というテーマで行われた座談会で中心的役割を果たした丸山自身の発言によって、鮮明に表現される。その丸山の発言の枝葉を刈り込んで、中心的な主張を浮かび上がらせてみよう。

封建社会の「色々な学問」や「イデオロギー」は、「共通した特長」をもっている。その一つに「人間の自己意識」（＝主体的意識）の「欠如」がある。その「欠如」は、自己が「自然環境」に埋没してそれと連続的／同一的なものと了解され、「環境」が「客体」として理解されていないことに現れる。その場合、「社会的な環境」も「自然環境」に吸収されて一体のもの、「運命的な」（＝人為による変革の不可能な）「自然秩序」と理解される。しかも、「秩序」＝自然は人間より高い価値をもち、人間の義務はそれを前提としそれに適応していくことにある、とされる。倫理は、人間が自己の外にある自分より高いこの自然的秩序に適応していくことを眼目として成立するというわけである。このような事情を権威化して説くことが、その社会における学問の中心的な仕事となる（但徠学研究における朱子学の位置を想起せよ）。

この段階を越えて「主体意識」が成熟してくるのは、人間が「環境との間に乖離を感じ」「主体と客体と…の分裂」が生れる時である――戦前の丸山は、このような「分裂」を「危機の時代」に固有のものと捉えていたが、いまや近代の成立期のものと理解するようになる。この点に戦前の丸山と戦後の丸山の断絶があるといえる――。その時、「自然」は「身体とひとつづき」であることをやめて「客体」化され、「客観的科学」の対象となる。「純粹の客観的自然メカニズム」として把握されるわけである。その時、「自然」を「人間に従属」させて「利用」していくという人間と自然との関係のあり方が同時に成立する。ここに、価値関係のコペルニクス的ともいべき逆転が生ずる（ここに「作為」が成立するといってもいい――今井）。この人間と自然との関係についての考え方が社会にも適用され、社会も「人間の主体的意思」に担われ、「人間の便宜、人間の目的のために改変され得るもの」と理解される――そのことを理論的に表現したところに「社会契約説」の意味があった――。人間は、まず「自然に対して」、次に「政治社会」に対して、「自分の主体性」を「確立」するというわけである（『丸山座談①』、28-29頁）。

このような丸山の議論には、デカルト的な主客の二元論を前提とする「人間中心主義的な精神」が体現されているといえることができる。

だが、これに対してハイデッガーは、そのようなデカルト哲学的な、あるいはそれによって切り開かれる近代哲学的な「作為」の立場は、今こそ克服されるべきだ、と説いている。「自然」を、人間の「作為」の単なる質料（「作為」する彫刻家にとっての、単なる塊としての大理石を考えよ）の位置にあるものとして、それに「形相」を（例えば「美」のアイデアを具現するヴィーナスの身体がまとう形）与えるものは人間であるとするプラトン以降の哲学的立場によって克服されてしまったという事態は、再逆転させる必要があるというわけである。人間の「作為」の単なる質料としての自然ではない「原型的自然」。

一方がバック・ストレッチを走っている時に、他方はホーム・ストレッチを走っていて、反対の方向へ向けて走っているように見える。ここに、「ニーチェが掘り起こしてくる……古代ギリシアの自然観」は、丸山が『古事記』の冒頭の天地創生神話を手がかりに掘り起こしている……古代日本人の自然観」に似ていると言っていることの意味がある。

このズレは、丸山によっては、次のような形で意識されていた。そこには、しかし、「作為」論の挫折に近い心情が吐露されているように私には見える。

「眼を「西欧的」世界に転ずると、「神は死んだ」とニーチェがくちばしってから一世紀たつて、そこでの様相はどうやら右のような日本の情景（「もともと歴史的相対主義の繁茂に有利なわれわれの土壌」が、「なりゆき」の流動性と「つぎつぎ」の推移との底知れない泥沼に化）しつとあるという情景――今井）にますます似て来ているように見える。もしかすると、われわれの歴史意識を特徴づける「変化の持続」は、その側面においても、現代日本を世界の最先進国に位置づける要因になっているかもしれない。このパラドックスを世界史における「理性の狡智」のもう一つの現われとみるべきか、それとも、それは急速に終幕に向かっているコメディなのか。――だが、文明論は所詮、この小稿の場ではない」（「歴史意識の古層」、丸山⑩ 64頁）。