

文化論集第7号
1995年11月

精神的世界と学の形成の諸問題 (16)

—— 学問論の更新 ——

峰 島 旭 雄

1

これまで小論においては、精神的世界にかかわる学問の特長、特異性について、さまざまな角度から考察を加えてきたのであるが、ここでは、そのような精神的世界にかかわる学問が、いまや再検討されねばならない時機にきていることに触れ、それはどのような方向づけがなされるべきかについて、若干述べることにしたい。

いまここで、精神的世界にもかかわる学問について再検討の必要があると述べたのは、一つには〈時代の要請〉ということを挙げることができる。その〈時代〉とは、まさしく20世紀から21世紀へと移行行く現時点のことである。この移行行きの意味あいというものを、まず考えてみたい。

いつの時代にも移行行きはある。しかし、その中でも、世紀から世紀への移行行きは、なんといっても大きな節目であることは、認められるであろう。近くは、19世紀から20世紀への移行行きということがあった。その時の状況はいかがであっただろうか。その時はいわゆる〈世紀末〉(fin de siècle)ということがさかんに言われたのである。〈世紀末〉というと、すでにデカダンスという連想が起こるように、もはや世の終わりである、世も末であるという、渾

落の意識と行動が入り乱れたのである。ニヒリズム、ベシミズムといった在来・既存の価値への反抗や拒絶がその時期のしるしとなった。

しかし、時は過ぎゆく。20世紀になると、いうまでもなく、もはや〈世紀末〉は言われず、新しい世紀への期待と実動が始められた。20世紀という新しい世紀は戦争と東西両洋の交流と科学の時代であった。二つの世界大戦は決定的なダメージを与えたが、カントのいう非社会的社交性（die ungesellige Geselligkeit）のように、思わぬプラスの結果をも伴った。それはキリスト教世界としてのヨーロッパ（西欧）の一種の精神的な行詰りとアジアへの関心という形をとった。シェングラール『西洋の没落』（Der Untergang des Abendlandes, 1918-22）が異常なまでの反響を惹起したこともその一つのあらわれであった。ヨーロッパの大学においては、一般研究（一般教育 general study）としてアジア研究が登場する。例えばマックス・ウェーバーは〈比較音楽学〉に相当する論考（Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik, 1921）を著わして、諸民族の音楽を比較し、ヨーロッパ音楽の合理的基礎を明らかにしたが、この傾向は民族音楽学として、これまで音楽、そして音楽学といえバッハでありベートーベンであったのを、アジア関係の音楽をも取り入れた、方法論を伴った比較音楽学へと展開していった。また〈拍子〉という一項を取り上げても、それは西洋音楽のリズムであったのが、「アジアにも音楽があったか」であって、東洋音楽への興味関心が高まり、拍子にしても雅楽の拍子や能における間（ま）といったリズムもリズムとして認められることになる。

19世紀後半から、自然科学の急速な発展とともに、近代的な諸科学（諸学問）が独立し、それに伴って学問論もまた抬頭した。ヴントは1879年に心理学実験室を設立したが、これは、それまで哲学の一部門であった心理学（例えば人間の心理を知情意に三分するテーテンス以来の一種の観念的な分類にもとづくような心理学）から実験的な心理学への移り行きを、象徴するものであった。近代的

な諸科学(諸学問)は、この実験心理学がそうであるように、自然科学をモデルにしてその科学性(学問性)をつくりあげていった。しかし、20世紀にかけて、はたして科学性(学問性)とは自然科学的なもので尽きるのかという疑問が歴史や精神や文化を対象とする科学(学問)の分野から提起され、新カント学派のヴィンデルバントの、歴史の取り扱いをめぐる個性記述的(idiographisch)と法則定立的(nomothetisch)の区別、リッケルトの文化科学(Kulturwissenschaft)と自然科学(Naturwissenschaft)、すなわち、個別化的(individualisierend)と一般化的(generalisierend)の区別、これらの営みを経て、文化科学、精神科学、人文科学、人間科学というような呼称が生じ、科学(学問)は、ほぼ二分(dichotomy)ないし三分(trichotomy)の方向をとるにいたる。根本に自立と文化、自然と精神の対置をもつ自然科学と文化科学、ないし自然科学と精神科学という分類、根本に自然・社会・人間の三基層をもつ自然科学・社会科学・人文科学の分類が成立するのである。これらはギリシア(自然学・倫理学・論理学、パイデイヤ)やローマ(自由の七学科、フマニタス)の伝統を引くものである。

このように、20世紀始めの学問論においては、必ずしも自然科学一辺倒ではなく、精神科学、文化科学、人文科学側からの揺りもどしはあったけれども、現実には、あいかわらず科学は進展し、科学技術はハイテクと呼ばれるようなきわめて高度な段階に達した。この意味で20世紀は〈科学の時代〉であるといえることができる。

では、20世紀は〈科学の時代〉であって、それ以外の何ものでもなかったが、そうではない。一つ具体的な側を挙げよう。

1969年7月20日、アメリカの打ち上げた宇宙船「アポロ11号」は人類史上初めて月面に達し、アームストロング船長とオルドリン飛行士が人間として初めて月に一步を印した。この報道は、いうまでもなく、大々的になされ、わが国でも、「科学の勝利」「科学技術の最高の進歩」等々の讃辞が各新聞の第一面を

にぎわした。そのさい、日本のみならず外国のいわゆる知識人たちの讃辞が載ったことはいうまでもないが、それらの言葉の中に注目すべき2,3の点のあることに気づかせられた。それは、同じく讃めるにしても、そこにある種の文字通りの‘コメント’が付せられていたということである。まずローマ法王は科学(技術)の進歩を称えるとともに、「神に栄光あれ」とその言葉をとじた。これは宗教の立場からするコメントである。つまり、科学(技術)がこれほどまでに解明し、利用して、この壮挙をなしえたのも、もと、神がそのようにしつらえた宇宙のすばらしさを証(あかし)している、ということにほかならない。G・マルセルかA・トインビーかであったとおもいますが、スペース(宇宙空間)の開発に伴い、あらたに宇宙大の国際的な倫理綱領の制定が求められると述べた。すでに地球大の、グローバルな倫理規定は、少なくとも理念としては、ある程度の相互理解がきずかれていると言ってよからう。ここに、新しく、倫理の領域が宇宙大に拡大されたのである。これは倫理の立場からするコメントである。(ただし、そのことがただちに在来の倫理学の改変となるかどうかは、検討の余地がある。)さらに、詩人の谷川俊太郎は、次のように——このような出来事によって、私どもが幼い頃から眺めていた仲秋の名月、そこでは兎が餅をついているといったイメージ、その実態があばかれてしまった、黒々とした無重力の砂漠のごとき月面。しかし、と谷川は言葉を続ける、私どもはこんどまた仲秋の名月を見上げるとき、そのような科学的事実をそこに見るであろうか、やはり仲秋の名月は名月であり、かのノスタルジアを誘う兎の餅つきのイメージは消えないであろう、と。これは文学・芸術の立場からするコメントである。

ここで注目すべきは、宗教・倫理・文芸の立場からのコメントが、いずれも、一方では科学の進歩を称えるとともに、他方では宗教・倫理・文芸の領域が、それにもかかわらず、縮小させられたり、まして絶滅させられたりはしないことを主張しているということである。科学と宗教、科学と倫理、科学と文芸は、

それぞれその基盤とする次元を異にするのである。

この次元の違いということを、ここで問題としている科学と宗教との関係に当てはめて、考えてみよう。科学が進歩すれば宗教の領域がせばまる、たとえば科学が合理的に宇宙の秘密を解明した場合、その分だけ宗教の信ずる非合理的な面が減少するといったことであれば、科学と宗教とは同じ次元にあることになる。その場合は、科学の合理性といい、宗教の非合理性といい、全く異質的なものではないことになる。合理的にはまだ解明されない非合理性、合理的に解明されえた非合理性は、真の意味で非合理とは言えない。本来の非合理性は、このような合理—非合理を超えた意味で非合理であるのでなければならない。

さて、このように考えてくると、20世紀を科学の世紀であるとするのと同時に、宗教の世紀であるということも、可能であるということになる。じじつ、20世紀には、宗教の世紀というにふさわしい宗教の出来事、ないし諸宗教の輩出があった。先述の科学と宗教とのかかわりを、さらに拡充していえば、科学が進歩すればするほど宗教が求められてくる、科学の合理性が宇宙や人間の神秘にメスを入れこれを解明すればするほど、宗教の非合理性が求められ、ときに、やや逸脱した形で、新宗教や新々宗教が求められてくることさえある。日本に約していえば、第2次世界大戦後には、いわゆるニュー・レリジョン（new religion）のブームがあり、1970年代からは新々宗教（カルト宗教 cult religion）がさらに現われた。科学の進展と宗教のブーム、これは先述の〈次元の相異〉を前提にしなければ説明しがたい事柄である。

このような関係をふまえて、20世紀から21世紀への移行行きについてはどうであろうか。そもそも20世紀と21世紀というような区分の仕方が問題であることは、あらためて指摘するまでもない。2000年が2001年になったとたんに事態が急変するわけではない。しかし、少なくとも、そこにいくぶんかの変化・推移があることは事実である。別な例であるが、哲学について、わが国での状況を、

20世紀に関して検証してみよう。1940年代に公にされた『現代哲学』（池上録三）によると、そこに扱われている哲学は新カント学派、現象学、生の哲学、実存主義、プラグマティズムやN・ハルトマンの批判的存在論などであった。これは戦前・戦中のことであった。1950年代、1960年代には、どうであろうか。これは戦後であって、いかなる変化・推移が見られるであろうか。新カント学派、生の哲学、プラグマティズム、ハルトマンの批判的存在論はおそらくリストには載らないであろう。その代りに、科学哲学、分析哲学、解釈学、構造主義、ポスト構造主義、認知科学等々が加わることであろう。これらのあいだをぬって残存するのは現象学と実存主義くらいであろうか。なお、現象学に比べて実存主義のほうが、ポピュラーであったのに、やや影が薄いということを指摘しておきたい。このことは一つの問題を提供するであろう。また、その反面、生の哲学やプラグマティズムなどが、形を変えてある意味では残存していると言えることも、見逃がしてはならない。これはフィロソフィア・ペレンニス（*philosophia perennis* 永遠の哲学）の問題でもある。

このように、1世代ずつ、スペクトルの色どりが少しずつ変わりながら、いわゆる不連続の連続をなしているというのが、世紀間の、さらには世紀内の、移り行きの実態ではなかろうか。

そうであるとすれば、20世紀から21世紀へかけても、20世紀に顕著であった科学と宗教の時代というのはそのままあとをひくのではなかろうか。科学ないし科学技術はますます高度に進展しつつ、それに比例して、あるいはそれに倍して、次元の異なる宗教が、いよいよさかんになる、という事態が、予測されるのである。

20世紀というわれわれの現に生きている時代の終わりにおいて、われわれは、たしかに、〈世紀末〉を体験した、あるいは現に体験しつつある。1995年のいま、顧みると、1980年代頃からさかんに〈終末〉という言葉が口にされた。それは、19世紀末の〈世紀末〉がたぶん情緒的・気分的であったのに比して、

きわめて現実的であり、重量感をもつものであった。日本に関していえば、日本列島沈没という声が聞かれたし、地球規模でいえば、ノストラダムスの予言によってさまざまなカストロフィが言われ、宇宙の終焉という考えも提示された。このようないみでの〈終末〉が囁かれ、ときには公然と主張された。しかし、興味深いことは、21世紀が近づくにつれ、1995年の現在、〈終末〉という考えや主張は、一部の極端な例を除いて、聞かれないということである。20世紀を顧みながらではあるが、かえて「21世紀を語る」といった方式が見られ、来るべき21世紀への期待が述べられるのである。

では、そのような21世紀というものを、また特長づけるとともに、それが〈学問論〉とどのような関連しあうのか、という問題を、以下において述べることにしたい。

2

これまで述べたような時代把握とその周辺において、われわれの立場から看過できないことは、ややジャーナリスティックな時代把握を通じて、20世紀初頭には、既述のごとき新カント学派ほかによる科学方法論、学問論が提起されているということである。21世紀へかけて、そして21世紀が、すぐれて科学的な科学技術と宗教の時代であるとすれば、ここでもまた、あらたな意味において学問論が現われることが予期されるのである。それは予期されるべくして予期される場所であって、すでにその兆候は見え始めている。

現在のホット・イシューとして生命倫理、バイオエシックスの問題があることは、周知のとおりである。この生命倫理が提起した諸問題については、在来倫理学の枠域では処理できない、という声もあがっている。心臓をはじめ臓器の移植の問題、安楽死ないし尊厳死、そのもとにある脳死を死と認めるかどうかの問題等々。これらは人間の〈生〉のあいだの、人と人のあいだのかかわり方を主たる研究対象とする在来の倫理学によっては、扱えないとされるの

である。一言でいえば、在来の倫理学は〈生の倫理学〉であったのに対して、あらたに求められるのは〈死の倫理学〉なのだと言うことができよう。とりわけ、ヨーロッパに由来する近代学としての倫理学の場合は、どうしても〈生の倫理学〉へ傾く動向があると言えるだろう。近代的な^{せい}生の展開はより多く〈生の倫理学〉を必要としたのであって、20世紀に入り、二つの世界大戦を経て、人間実存の真摯なあり方に焦点が当てられてから、漸く〈死の倫理学〉へも顧慮が払われてきたと言うことができる。

ことたび〈死の倫理学〉が問題となるや、在来の倫理学の枠域内で問題を処理できるかどうかという疑問が、提起されるにいたるのである。このことは、生の問題が倫理学という学問へ影響し、それがまた学問論一般へと影響するいちじるしい事例であるということができようであろう。

ところが、これにとどまらず、倫理学において、もう一つの側面からも、在来の倫理学で処理できるか、という疑問の声があげられるのである。それは、〈世代間倫理〉が在来の倫理学の枠域には見出されないということである。石油資源の問題というような具体的な事柄に関して、統計的にも、現在のわれわれが必要な、あるいは必要以上の、石油資源を用いるならば、将来の世代に対して、やがては石油資源の使用に関して制約を与え、それどころかそれが涸渇することによって、後続の世代に対して反モラル的な結果をもたらすことは必定である、いやそれどころか、後続の世代を殺すことにさえなる、というのである。これまでの倫理学は同時代のレベルでの横の（サンクロニック）倫理は説いたけれども、縦の（ディアクロニック）倫理に欠けるところがあった。それが今や、上記のごとき問題に直面して、在来の枠域においては処理し切れない問題を抱えるにいたった、というのである。

前記の〈生の倫理学〉から〈死の倫理学〉への展開に関しては、さらに、在来の倫理学では扱っていなかった面が現われている。それは人間と自然の関係についてである。人間はこれまで自然に対立し、自然を開発し、人間の用に供

し、科学ないし科学技術の発展とともに、20世紀には、ついにその極に達したといわれる。自然の荒廃、非人間化、地球大のエネルギーの欠損、地球の温暖化等々。いま述べた〈世代間倫理〉にもかかわる諸問題がここに現われるのである。

そこで、以上の、在来の倫理学では処理できないとみなされる事柄を整理すると、結局は、時間と空間とにかかわるものであることが分かる。生と死が時間にかかわることはいうまでもないし、世代間の事柄も時間的である。それに対して、自然と人間とのかかわりは、いわば空間的であるといえよう。しかも、自然の乱開発・乱用がただちに世代間の問題に転ずることを考えれば、空間の問題は時間の問題であり、時間の問題は空間の問題であるだろう。それは、人間なるものが、いかなる問題においても、時間・空間の制約下にあることを示していないだろうか。

3

いま指摘した時空の問題は、倫理学と限らず、およそ人間の生の営みからする学問の営みにおいて、いたるところに見出されるといわなければならない。しかし、それと同時に、そのような時空的な制約をも乗り越える方向を示すのでなければ、〈学〉の名に値しないとも言えるのではなからうか。

このような点をめぐって、ここでは〈環境倫理学〉(environmental ethics)と呼ばれる、新しい領域について、学問論の立場から、少しく検討してみよう。

このところ、在来の倫理学は〈生の倫理学〉であったが、〈死の倫理学〉もまた説かれなければならないということが、強調されている点については、すでに触れた。それと共に、〈人間の学としての倫理学〉ではあくまで人間中心の倫理学であって、自然・環境を視野に入れない倫理学であるから、今後は自然・環境をも取り込んだ〈環境倫理学〉が新しい領域として登場し、在来の倫理学を改新しなければならない、とされるのである。

環境倫理学については、すでにいくつかのまとまった業績が公にされ、論議的もぼしぼられてきている。ここでは、加藤尚武『環境倫理学のすすめ』および藤原保信『自然観の構造と環境倫理学』を取り上げて、共通する若干の問題点について、コメントすることにした。

前者すなわち『環境倫理学のすすめ』においては、人間中心主義と自然中心主義という表現によって問題点を表明する。人間中心主義は、いうまでもなく、これまでの倫理学の立場である。それは人間の人間たる本分をとらえ、それを自と他との間柄としてどのように展開すればよいかを追求する倫理学であった。しかし、すでに述べたように、その〈他〉が人間ではなく、自然であるように代替されてきたのが、現今の推移である。そのさい、人間に究極の権利がすべて握られてしまうのではなく、人間の取り巻く環境としての自然にも権利があり、発言権があるというのが、その主張であり、これが環境倫理学の核心をなすことは、明らかである。「生命倫理学が、過去の倫理学の平行的な延長という性格をもつものに対して、環境倫理学には、一種の革新的な性格がある。従来の倫理思想の限界を超えようとする。そのもっとも特徴的な局面は、権利という観念を自然物にまで拡張しようとする点にある。」

ところで、後者、すなわち『自然観の構造と環境倫理学』においては、この点についても、重複して言及しているのであるが、注目すべきは、そのさい、次のような発言のあることであろう。「ある種のエコロジストの主張する、動物や植物のみならず森林や河川という自然物の権利ということが問題となる……それはまさに人間の関係における公害補償を自然大に拡大するものであるともいえる。」ここで著者は、人間中心主義と生命中心主義（人間以外の生命をも顧慮して、人間のみの生命を中心とせず、むしろ人間以外の生命に重点を置く立場と解される）という二分法を批判して、そのような場合でも、さらに無生命の自然へ重点を置く場合でも、「われわれは、いかに搾取され攪乱されていようとも、自然そのものをそのような解放と転換の担い手とすることはできない。そ

れは一方向的に人間の側の自己反省と自己修正に委ねられなければならない構造をもっている……」とする。「その点において、これまでその知性を自然の征服に用いてきた人間の責任が問われているのであり、その知性を自然の保護と再生のために最大限用いることが要求されているのである。」つまり、そこには、これまでの人間中心主義は人間の理性を存分に行使して自然を利用してきただけに、こんどはその人間理性が責任をもって自然の保護と再生に努めるべきであるという考え方が読みとれるのである。

後者の著者は、そのさい、もはやこれまでの人間理性の行使ではなく、「かなり異なった様相のもとにあらわれざるをえない」としている。ここで考慮すべきことは、西欧的な理性の行使が今日の問題を引き起こすのにかなりの部分責めがあるとするならば、ふたたび西欧的な意味における理性の行使によって、問題をあるべき方向へもたらし、百パーセント保証できるか、という問題意識が必要ではなかろうか。そのことは、必然的に、一種の〈比較倫理学〉というレベルへの顧慮を導き出す。すなわち、自然ないし人間以外の生命への顧慮が欠如していたときの理性と、こんどは、そのようなものへの顧慮をなささいの理性とのあり方を、根本的に反省的に把握する努力である。そのことは、言語レベルには尽きない一種のメタ倫理学 (meta-ethics) を要求するであろうし、西欧的でない〈知〉のあり方に対する思いを呼び起こすという、〈比較倫理学〉 (comparative ethics) への思いをも呼び起こさざるをえないのではなかろうか。

この点については、前者の著者も若干言及してはいる。たとえば、「人間を自然物よりも上位に置く思想は儒教にもある。しかし、伝統的な観念体系は、同時に人間に限りない謙虚さを要求しているものでもあって、現在の自然破壊を伝統的な宗教や影響が大きい日本のような国でも自然破壊は存在するのである。自然破壊は、伝統的な宗教などの教義の影響力が衰えた後で起こっている。自然破壊の前に、伝統破壊があった。」と述べて、やや東洋的な伝統を弁護し

ているかにみえる。そしてさらに具体的には、「モミの木を植えるものは、彼がどんなに若くても、それが大きくなったら切り倒すという希望をもつわけには行かない。それにもかかわらず、このモミの林を植え代えて、もたせておくことは聖なる努め (sacred obligation) である。われわれが額に汗して後人の利益を作り出しても足りないのなら、先人の努力の結果を刈り取るときに (足りない) 不平を言ってはならない。」というように、引用したうで (ポッターの論文からと断って) 著者は、この引用で「自分の努力だって足りないのだから先人の遺産にも不平を言うな」という形になっているのが残念であるとし、むしろ「先人の遺産を刈り取る時の感謝の気持ちは、後人に遺産を残すことで返礼として表現しなければならない」という趣旨にすべきであるとコメントしている。ここで著者は「恩を受ける」「恩を返す」という東洋的なありようを引合いに出し、「このような世代間の相互性という特殊な概念は、日本の概念である〈恩〉のなかにいっそうはっきりと現われている。」とするキャラハン『責務』からの引用をもって自己の主張に代え、この「世代間相互性の日本の概念」(the Japanese notion of intergenerational reciprocity) で世代間の「社会契約」が可能になるだろう、というフレチェット女史の言葉を引用している。

ここで、やや安易に〈恩〉の概念が用いられていることをコメントしておきたい。そもそも〈恩〉とは儒教において、そして仏教において、どのような意味で用いられているのであろうか。この点については、少なくともそれぞれの原典に当たって確かめる必要があろう。そして、〈恩〉の概念が真に西欧的な環境倫理、とりわけ世代間倫理において、少なくとも補完的な意義を有するものかどうかを、検討する必要があるだろう。これは比較倫理学の基本的な手続きといえるのである。またフレチェット女史が〈恩〉のことを契約という概念に移し変えている点も、見逃してはならない。

さらに、両著において、意外に欠如しているのは、倫理的意識の実存論的解明である。世代間相互性の〈契約〉をなすにしても、人間の側の自己反省と自

已修正に委ねるにしても、そのさいの人の倫理意識がそれを「汝なすべし」と命ずるのでなければ、そのような契約や反省・修正も外的な所作にとどまるであろう。第一の著書の著者がそれ以上の追究を試みていないけれどもさらに応用倫理学へと視野を拡げていることも、第二の著書の著者が環境倫理学からむしろ環境経済学・環境政治学・環境法学へと言及し、この面での社会科学の責任を論じていることも、それはそれとして評価されるべき事柄ではあるが、むしろ立ち戻って、倫理的意識の実存論的把握という、倫理学のいわば原点へと溯及していないのは、残念である。さきほど触れた比較倫理、メタ倫理もまた、このような実存的な倫理的意識に根をもっているのである。

新しい学問論もまた、このような原点からして、再構築されなければならない。

ここでは、倫理学を一例として、21世紀に見られるであろう、あるいは、見られるべき、新しい学問論、学問論の更新を垣間見てみた。これを一例として、他の諸学、とりわけ精神にかかわる諸学の学問論を再吟味し、〈心の時代〉とか〈宗教の時代〉とかいわれる21世紀に対して、その学的（哲学的）基礎づけに努めなければならないだろう。