

存在と思考および価値をめぐる社会哲学

田村 正勝

目次

はじめに

一 言葉と沈黙

言葉と共同体／沈黙の言葉

二 主体性と客観性

合理主義と人間中心主義／縁起の自覚と主体性

三 知識と知恵

経済主義・物質主義と専門的知識／思索と知恵

四 分厚い時間の「いま」

特殊的时间と普遍的时间／過去・現在・未来

五 価値をめぐる主観と客観

主観と時代の諸星座／世界観と精神類型

六 認識の相対性と客観性

真理とパラダイム／主観主義と客観主義のあいだ

七 パラダイムと「ゆらぎ」ならびに外観と内観

科学と「ゆらぎ」／システムの「非平衡性」と「ゆらぎ」／現

象学と内観的考察

八 意味と時間および空間

日常生活と意味／人格・文化・自然の三位一体

九 生活と認識

流転と不易／科学技術文明の根底——二つの一元論、空仮中の
三諦

はじめに

日本が地震列島とはいえ、千年に一度の大震災に見舞われ、さらにこれが原発崩壊に繋がって、未曾有の悲劇が現実となった。現在の日本で、いったい何故なのか。

哲学者のカール・レーヴィットは、太平洋戦争直前まで東北帝大

で教鞭をとり、この戦争の勃発とともに日本を離れたが、その折に彼は次のように警告した。ヨーロッパでは近代文明の功も罪も熟知されているから、そのマイナスを抑えるべく、近代化を二五〇年から三〇〇年もかけて、ゆっくりと推進してきた。しかし日本は近代化を、西欧の三倍のスピードの一〇〇年足らずで達成しつつあるから、やがて大変な悲劇に遭遇するであろうと。

残念ながらこの予言は的中した。明治維新以来の急激な近代化が、「軍事ナショナリズム」に走らせ、それが「原爆」をもたらした。そして戦後は「経済主義一辺倒の近代化」が「原発崩壊」に繋がった。いずれも未曾有の惨事というほかはない。すでに近代文明は危機的状況に突入しているが、日本は急ぎすぎた近代化の結果、今やこの危機の先端に位置し、それゆえの悲劇だといえよう。

ただし危機 (crisis) は、崩壊 (clash) ではない。クラッシュに至るか、これを避けて新たな方向に転換しうるかという、瀬戸際の分岐点が危機である。それにしても人類はこれまで多くの文明を築き、そして崩壊させたが、その崩壊には決まって次の三つが重なっていた。

第一に生態系の攪乱、第二に社会システムの機能不全、そして第三に人々のモラルの退廃である。いま危機に瀕している近代文明はどうか。

第一の生態系の攪乱は、人間社会と自然界との共生が不可能となり「自然生態的統合 (naturalecological integration)」が崩れることである。具体的には環境問題と資源問題が深刻となる。たとえば

今日の温暖化と異常気象は、誰の目にも明らかだ。現在の温暖化が修正されなければ、CO₂をもっとも吸収している「アマゾン流域の森林」は四〇〇年ほどで消滅する。したがって地球は急カーブで「灼熱異常気象」となり、ハリケーン、台風、豪雨、干ばつ、寒波、豪雪などで人類は四〇〇年以内に絶滅する。

第二の社会システムの機能不全は、「社会的統合 (social integration)」の挫折である。いずれの文明においても、人々は相互に社会関係を形成して共生しうる「社会的統合」の下で生活したが、やがてそれが瓦解した。近代文明も今日では、主として「市場システム」と「民主主義政治」の機能不全により、この社会的統合が崩れつつある。

一方で福祉国家が限界にぶつかり、他方で社会主義が崩壊してグローバルな市場経済が支配的となったが、市場はいまや「カジノ・エコノミー」の跋扈する場をも提供し、リーマン・ショックをはじめ機能障害が目立つ。また政治も、民主主義を推進してきた先進諸国においても、日本ばかりでなく殆どの国において、満足に機能していない。ただしヨーロッパ諸国では、これを補う「経済社会協議会」の制度が敷かれている。

第三のモラルの退廃は、人間の「主体的人間的統合 (subjective human integration)」の崩壊である。各人が欲望と行動とを調整し制御し、真善美聖などの「価値欲求」や普遍的な「人類的価値」の追求を心がける姿勢が、この主体的人間的統合である。しかし、今やこれが難しくなっており、精神を患う人々も増大する一方であ

る。

他方でこれと関連して「企業モラル」の墮落が、とくに問題となってきた。たとえば日本では、「法令遵守（コンプライアンス）」や「企業の社会的責任（CSR）」が声高に叫ばれるが、そのこと自体が企業モラルの退廃の証左だ。一方では、堂々と契約違反的な雇用カットや派遣切りあるいは下請け泣かせ、さらには「やらせ公聴会」や「政官業の癒着」が横行する。

他方で少なからぬ企業が、牛丼屋の値下げ競争に見られるごとく「過当競争」に走り、自企業だけが生き残ろうとする。これらは、経済グローバル化によっても助長され、世界的な傾向となっている。

さて日本の教育および学問も、このような「急ぎすぎる近代化」の要請を受け、これに影響され、同時にそうした教育と学問が、近代化のスピード・アップを助長してきた。

とくに戦前は「近代化」イコール「国家の形成と発展」もしくは「富国強兵」と捉えられ、これに役立つ教育・学問が重視された。そして戦後は「近代化」イコール「経済成長」と理解され、これに貢献する教育と学問が目指された。それゆえ社会をコントロールする社会科学と、自然をコントロールするための自然科学が展開され、これらを応用した「科学技術」が万能視されるに至った。

いまや、こうした学問が根本的に反省されなければ、近代文明の崩壊も避け得ない。

一 言葉と沈黙

言葉と共同体

ギリシャ哲学が、人間の本質を要約して、理性的動物（*zoon logon echon*）であるとか、ポリス的動物（*zoon politikon*）であると語っていることは周知のとおりである。そして前者の理性、つまりロゴスには、言葉という意味も含まれているが、実はこの二つの要約をつなぐキーポイントは、ここにある。

後者が指摘する通り、人間は生きるためにポリス（共同体）を営み、ここで政治を行わなければならないが、利害や心情をともにする、そのような共同体の絆は、何よりまず「言葉」である。したがってこの二つの人間把握は重点の置き処は異なるが、「言葉を語り、それによって共同体を営む動物こそが人間である」という意味で、同じことを言っている。

ところで二つの要約をこのように総合すると、それらが人間の本質ばかりではなく、言葉の本質についても語っていることが理解できる。つまり言葉とは、本来的に共同体のなかでのみ存在し得るものであり、利害や心情を共にする者どうしの間でのみ、真の会話が可能であることが示されている。

プラトンが、「書かれたものはかならず誤解される」とか「根本的に理解しえない多くの理解者をもつようになる」と言うのも、この点を突いている。言葉を語り、それを文字にしてみせる相手は、共に共同生活を営み得る人間だけである。ところが書かれたもの

は、そうした人間以外の多数の読者に触れる。しかし彼らはそれを根本的に理解し得ない、ということである。

あるいはもう少し一般的に解釈すると、ものを書く場合、もともとと誰に向けて書くかによって、書き方が違ってくるのに、その向けられた以外の多数の人々が読んでしまうから、根本的に理解しえない多くの不正確な理解者を作り出すということである。しかしこれを突きつめると、先に述べた言葉の本質に行き着くであろう。

ましてや言葉は単なる記号などではない。科学者は専門用語を、この意味の言葉ではなく、記号として使用している。しかし専門用語といえども、決して無色ではありえず、単なる記号以上の意味を本来は含んでいる。

それはともかく、このように言葉が本質的に社会的なものであり、共同体の紐帯である以上、沈黙するものは孤立し、共同体からドロップアウトするほかはない。逆に言葉を発することにより、自分を取り巻く世界と自分との関係を確認することができ、また自分自身の中にある他人にも気づくことができる。したがって語ることによって「明らめる」、つまり明らかとなるがゆえに断念することもある。これこそ人間の根本的特徴の一つである。

沈黙の言葉

ではこれとは対照的に「沈黙すること」は、人間の本質とまったく相容れないものであろうか。われわれはきわめて美しいものに遭遇して感動の絶頂にあつては、ただ目を見張るだけである。また恐

怖の最中にも言葉は出ない。そればかりではない。意識的に沈黙することもあるし、極端な場合には自死という形で永遠の沈黙を選択することもある。

そして共同体におけるこのような沈黙の中には、われわれが「聞く」ことのできる「沈黙」が幾つか含まれている。そのような沈黙と対話することさえできる。この沈黙はもはや言葉に対立するものではない。ここでは逆に沈黙が言葉によって中断される。そのような沈黙こそ、人間と世界の本質に由来する深遠な沈黙にほかならない。この沈黙を聞くために、言葉が使用されて、敢えて沈黙が破られる。

ちなみにモーツァルト父子も世の常のごとく、親子対話はあまりスムーズではなかったらしい。それゆえ、モーツァルトは父親が亡くなったとき「これからは父と本当の対話ができる」と語ったという。存命中は、お互いの言葉が本当の対話を妨げていたのである。

さて、この「深遠な沈黙」を聞くことこそが、哲学の本質にほかならない。もとよりこれを語り尽くす言葉はありえない。「我々は魂を言葉にゆだねるわけにはゆかぬ」(ソクラテス)。このことは、沈黙することができる者だけが、深遠な沈黙を聞き得ることを意味している。しかし沈黙するだけでは、これを捉えられない。その点に関してプラトンは同じ心情をもつ者どうしの共同体における持続的な努力によって、ある日突然に事物の本質が洞察される、と語っている。

さて、独りでなく大学のゼミナールや市民講座などにおいて、古典を学ぶ機会も多いが、その根本的な意味も、このような哲学の本質のアナロジーで考えることができよう。そこにおける共同学習とお互いの触れ合いを通じて、この深遠な沈黙を聞くことこそが主題である。もともとこのような立場に対しては、それは非科学的であり、学問に個人的な人間関係を持ち込むことであり、普遍性を否定するものだという批判が浴びせられよう。

実は一九六〇年代以降の哲学のあらたな展開の主要な一つが、こうした批判にこたえようとする動きである。普遍性を追求するために、哲学の科学化、哲学の非人格化 (Depersonalisierung) を推進している。それは、とりわけ「科学哲学」や「分析哲学」あるいは「言語哲学」の一部に見られるとおりである。

たしかに一面でこうした点を考慮する必要もあるだろう。しかしこれらの立場が、科学主義に陥り、言葉の本質を忘れ、正しく語り沈黙することを忘れて、しゃべりまくる性質を助長するならば、これこそ厳しく検閲されなければならない。なぜなら今日の情報化社会はまさに言葉を単なる記号に陥れて、物事の本質を忘却していく傾向を、ますます強めているからである。

二 主体性と客観性

合理主義と人間中心主義

二十世紀のもっとも大きな特徴の一つは、「客観性の重視」であ

るが、これが合理主義に偏向した価値観を生んだ。したがって合理的な科学を重視する余り、「数量主義」や「感性の軽視」さらには「自然を支配する傾向」を強めたことも否定できない。他方で二十世紀の哲学は、十九世紀的な「歴史の進歩」に対する信仰に代えて、「主体性」を課題としてきたが、それゆえに「人間中心主義 (Anthropozentrismus)」の思想に陥った。これも事実である。

このような「近代の合理主義」と「人間中心主義」の結果、われわれは人工的な物質的な繁栄の中で、外的には自然を喪失し、内的には精神の病理に陥っている。二十世紀を学問上で総括するならば、このように言えよう。

ところで、われわれが主体的に行動するとき、自分以外のあらゆる対象に遭遇しながら、世界の中を突き抜けてゆく。しかし同時にこれは、そのような全ての世界がわれわれの中を突き抜け、貫き通すことにほかならない。

世界の部分も全体もわれわれを貫く。つまり主体的に生きるとは、われわれが主体的に行動すると同時に、世界がわれわれを貫き通すことであり、そうした世界がわれわれをして言葉を語らしめ、あるいは沈黙を強要する。したがって思考を育み、あるいは思考を形成させ変更させもする。こうして世界がわれわれ自身に來たるのである。すなわち主体性は同時に客観性であるほかはない。

それゆえ主体性と思考や思想は、天然自然をも含めた最広義の世界の「過程」に根ざしている。この世界の時間的空間的ダイナミズムが、人間の思考を生み出す。したがってわれわれの全ての思考

は、本来的に人間中心主義の論理を超越しているはずである。これを自覚することが、近代合理主義と人間中心主義を超克するための大前提だといえよう。

倫理や道徳も、いまや人間社会の枠を超えて、あらゆる世界との間柄におけるものでなければならない。世界の中心は人間ではなく、世界全体であり、全ての諸関係である。このように世界の中心は「至る所にある」が、それを時間的空間的に特定することが出来ないから、また「何処にもない」といえよう。

縁起の自覚と主体性

このような「多中心的世界」の認識こそが、近代を超克する論理の核心である。既述のとおり、われわれの思考が本来的に人間中心主義を止揚し超越しているが、この認識と多中心的世界の認識こそが、真の主体性を生み出す。

仏教における「無我」は、まさに一切の関係性の中に「自己」を見いだし、そうした関係性から独立した「自己」は存在しないという自覚である。この自覚こそが本来の主体性を生み出す大前提にほかならない。

これは、独立した固有かつ不変の「自己」は存在しないという自覚ゆえに、「無我」の自覚である。では「自己は無いのか」というとそうではない。一切の他との関係のなかで生まれ、存在し、世界を認識し、自己を考え、行動する主体としての「自己」だけが存在する。これが、仏教思想の核である。

この自覚すなわち「縁起」の自覚によって、相互依存的な全体的生命的世界のなかに、自己を位置づけ、何を為すべきかという自己の役割に目覚めていく。この実践が「菩薩道」であり、これこそが真の主体性にほかならない。こうして小乗仏教における「無我」は、大乘仏教における「菩薩道」としての「我」を必然的に導いている。

要するに、主体性さらには人格（ペルソナ）は、われわれが真理や超越的な存在を見つめるときのみに成立しうるものであり、これは自分ひとりで見つめるほかはない。ただし、この超越的存在は、仏教における縁起の法、キリスト教では神、プラトンではイデア、ヘーゲルでは歴史理性、ハイデガーでは存在などであり、ここでは超越的存在を最広義に考えてよい。

しかし、この人格は決して個人にとどまらず、社会的使命へと結びつかざるをえない。先の「小乗仏教」と「大乘仏教」の関係、あるいはキリスト教における「トミズムの人格」と「オフィチアのペルソナ」、さらにはプラトンの「エロスを見つめるべき人間」と「ポリスの生活を営むべき人間」の考え方などは、いずれもこの点を暗示している。

学問をするということ、とりわけ古典を学ぶということもこれと変わらない。それは一方で真理を見つめ、これと語らう努力をし、他方で自分の社会的使命を考え、これを実行することにはかならない。

三 知識と知恵

経済主義・物質主義と専門的知識

自然科学や社会科学など、およそ近代科学の進歩がわれわれの生活を物質的に豊かにしてきたことについては述べるまでもない。しかしこのことが、ただちに人類の平和と幸福につながるものではない。その点についても、大多数が承認している。なぜか。

この原因や理由についても容易にいくつか考えられるが、それらの中で根本的理由は、「人はパンのみにて生きるにあらず」だからだといってよい。われわれは物質的な基盤に立つてのみ生活しているが、同時にそれだけならば、他の動物と異ならない。

人間の人間たる所以は、そうした生活のなかから真、善、美、聖などの諸価値を追求する点にある。しかし近代社会は、そのような価値の追求よりは、物質的基盤を厚くすることを重視し、社会はますます即物的な「カネの世界」になってきた。これは近代社会の根底が「経済主義」の社会となっているからであるが、この点を突き詰めると「近代社会は知識に富むが、基本的に知恵が無い」と言えるよう。

近代人は専門的知識をたくさん知っている。この点ではいかにも有識者である。この傾向は科学技術の進歩と平行して、ますます強まっている。たとえば最近の日本の学生は、十年前の学生と比較にならないほどの多くの専門知識を、大学に入るまでに勉強し覚えさせられてきた。したがって、今日の学生はいかにも物知りである。

しかし基本的には、首をかしげたくなる者が多い。なぜなら教科書で教えられた専門的知識を用いるための「総合的判断力」を備えていないからである。これは、今日の共通な傾向といえるが、より一般的に経済主義と効率主義に陥っている近代人の特質だといえよう。

総合的判断力とは、細部にわたる点については、たとえ誤認したとしても、大局をあやまらずに察知する能力である。謡に「桐一葉、落ちて天下の秋を知る」という一節がある。葉が一枚落ちたのを見て、天下が秋になったのを悟らなければならない。こうした能力が総合的判断力にほかならない。

しかし、春に葉が虫に食われて落ちるのを見て、天下が秋だと判断するならば、これは総合的判断を誤ったのである。なぜこのような誤謬をおかしたのか。それは、分析的判断つまり専門的知識に欠けたからであろう。したがって総合的判断を誤らないようにするには、確かに専門的知識を身につけることが重要である。けれども、それだけでは総合的判断力すなわち知恵はつかない。

思索と知恵

知恵は思索しなければ得られない。経験を積み、専門的知識を学ぶことも重要であるが、そのうえに思索をすることによって、はじめて知恵がつく。そうした知恵を会得したならば、たとえ専門的知識に欠ける場合にも、大局を見誤らない総合的判断が可能となる。

近代以前の人々は、この意味において知恵者であったのに対し

て、近代人は専門的知識を持ち合わせているにもかかわらず、知恵に欠ける。このために、経済主義の社会を築き、これを発展させ、そして、このままでは「破局しか残されていない状況」にまできてしまった。

さてヘーゲルは、青年は人生の日常的な関心から解放されているゆえ、学問は本来的に青年のものだという。しかし、これとは別の意味において、思索は青年のものとも言える。青年は多情多感であり、かつ貧しいがゆえに常に壁に突き当たる。そして壁に突き当たるたびに、ものを考え知恵がつく。

しかし、今日の社会では青年さえも思索し、悩むことなしに、生きてゆけるようになった。科学技術の発展と物的豊かさのおかげで、青年は苦勞なしに自分の自由を手に入れることが出来るようになった。

こうして近代社会の発展とともに、思索しなくなり、知恵を体得することが難しくなっている。したがって社会全体が大局を正しく見とおす能力に欠け、即物主義に走っている。その結果、青年はさらに思索しなくなる。近代社会はこのような悪循環を続けながら破局に向っている。

われわれはこの悪連鎖をいかにしたら切断できるのか。そのもっとも重要な手だてのひとつが、「古典を学ぶ」ことである。古典を読むことは、巷間に出回っているハウ・トゥーものや皮相な社会科学の本や小説を読むものに比して、はるかに苦勞する。苦勞しながら思索する。古典と読者との間には時間的空間的隔たりがあるから、絶

えず苦勞して読むほかはない。

したがって、おのずと努力し、苦勞し、思索して読むことになる。こうした努力が、大局を見誤らない総合的判断力を養うのである。ただし、総合的判断力を「体得し了る」ないし「体得し切る」ということは本来ありえない。道元は「修証一如」を説く。これは修行している姿が、そのまま証つまり悟りであるという意味である。それゆえ悟ったと思って安心すれば、ただちに悟りも消えてしまふということである。

古典の勉強も同様である。そうした生活をしている場合には、大局を見誤ることはない。

四 分厚い時間の「いま」

特殊的时间と普遍的时间

時間とは、いのちである（難波田春夫）。

この「いのち」を、「生活」と読み替えるならば、物理的な「普遍的時間」に対して、各人の生活と結びついた固有の「特殊的时间」を、より本質的な時間概念だとみなすことになる。

デュルケームはこのような立場から、さらに一般的に「時間というカテゴリーの基盤は、社会生活のリズムであり、日、週、月、年などの区分は儀礼、祝祭、祭儀の周期に相応している」と主張した。これは時空を異にしても共通である「普遍的時間」に対して、本来はそれぞれの社会には「固有の時間」があるということであ

る。しかしこのような主張は単に「時間」に関する見解に止まらない。何事につけ普遍性を追求し、これを最重視する近代的思想に対して、本質的な批判を投げかけている。

さてこのような「特殊の時間」を承認するにしても、難波田の言う「いのち」を文字通り「生命」と解釈することもできる。ここでは時間は「生命時間」であり、自分の未来の「死」から逆算して、どれだけの物理的な生命時間が残されているかが問題である。

このような時間解釈においては、時間が、鋭利な実存的課題をわれわれに投げかける。常に死を意識し、死ぬまでの物理的な「普遍的時間」を、私的な固有の「特殊時間」でどのように塗り潰すかを、否応なく考えさせられる。われわれは一気に「死生観」の淵に立つ。

死生観——いかに生き、いかに死ぬか——は、何よりも自分固有の「特殊の時間」を問題にするが、しかし他方で「普遍的時間」を常に意識する。死生観は、自分に残されている普遍的時間との関係において、特殊の時間を問題とする。したがって、普遍的時間と、特殊の時間との交叉が、死生観の立脚点といえよう。

過去・現在・未来

ところで過去は、現在において思い出しうる限りの時間であり、それゆえに心に内面化 (er-innen = Erinnerung) された現在にほかならない。したがって過去は「現在をかじり取り」(ベルクソン)、「現在にしがみついている」(フッサール) などといわれる。

では未来はどうか。時間が否応なくわれわれの死生観を呼び覚まし、死生観は、未来点「死」からの逆算の「普遍的時間」と、私的な「特殊の時間」とに「折り合い」をつけるものである。それゆえ未来もまた、現在をかじり取り、これにしがみついているといえよう。

これまで述べてきた意味で、時間はまさしく「いのち」であり、過去も未来をも含む「分厚い現在」である。物理的には瞬時にすぎない、否、もしくは存在しえない「現在」は、生活時間として、死生観の立脚点として、きわめて「分厚い時間」だといえよう。

一定の普遍的時間は、誰にとっても常に等しい長さである。にもかかわらずこの時間は、同じく誰にとっても、ことに青春を駆け足でやり過ごしてきた後で、次第に短く感じられるようになる。

これに対して「分厚い現在」には、このような一般論は当てはまらない。各人の現在とはみな異なる厚さである。そして「古典を読み思索すること」は、この現在にいつその「厚み」と「うるおい」をもたらすであろう。

古典を学ぶことにより、われわれは、過去を「寛容に理解」して、それを現在に引き戻し、また未来に「感謝に充ちた落ち着き」を期待して、これを現在に手繰り寄せるのである。

五 価値をめぐる主観と客観

主観と時代の諸星座

しばしば最高の価値として真善美あるいは聖があげられるが、いずれも抽象的な概念にすぎない。けれども、これらはそれ自体である種の力をもつ。これらの概念は、生活の中で豊富な内容を獲得し、同時にわれわれを規定する。

たとえば絵画を取り上げよう。画家はそれぞれ独自の素材により、各人固有の「美」を追求するが、画家たちのそのような多様な主観や感覚は、いずれも、いわば「普遍美」に制約され、ここに溶け込んで一つとなる。この場合にのみ画家の主観が「万人にとって美しいもの」になりうる。そうした「普遍美」に溶け込む主観だけが、「美」を形成する。しかしこの「普遍美」は、ただちに具体的内容を持つものではない。けれども、ある種の普遍的内容を包含している。

それゆえ画家の主観は、この「普遍美」なる概念に規定されざるをえず、そうした意味において主観は完全な主観ではない。しかし他方で「普遍美」なる概念の具体的内容は、このような画家の主観を離れてはありえないから、この意味では完全に普遍的な客観的な美もありえない。

ここに「美」の概念もしくは「価値の本質的構造」が理解されよう。否、そればかりでなく、これは「概念」や「価値」一般の本質、具体的には「主観と客観の意味深い関係」が示唆されている。

マックス・ウェーバーは、一方で科学の名において「当為(sollen)」を語ること否定したが、他方で全てが「価値関係(Wertbeziehung)」的であることも承認し、「文化価値に照らして云々」と主張した。この「文化価値」の意味が曖昧なため、ここでの彼の主張全体がいまひとつ明らかとなっていない。だがこの「文化価値」を突き詰めると、先の「美」のとき意味関連、本質構造、より一般に、あの主観と客観の関係が明らかとなる。

実は彼の社会科学方法論に関する「価値自由(Wertfreiheit)」の主張も、かつて訳された「没価値性」ではなく、文字通り「価値自由」ということであり、その意味は、いま述べた「美」における主観と客観のアナロジーによって理解されよう。

すなわち探求者は、探求の前提となる「価値観点」を自由に立てることが出来るが、それは、その時代の「普遍的ともいえる重要な価値観点」に通じていなければならない。ウェーバーはこの価値観点を「諸星座(Gestirne)」と比喩的に表現したが、これはその時代の「文化価値」にはかならない。探求がこれに通じていない場合は、探求プロセスにおいて、探求者は自分の価値観点を、この諸星座に向けて修正を余儀なくされるということである。

世界観と精神類型

主観と客観、主体と客体、特殊と普遍、心の世界と物の世界、いずれも同じことであるが、これらの間の意味深い関係を理解することが哲学に課されている。ひいては心の世界もしくは主体の自由

と、物の世界もしくは客体の必然性、より一般に自由と必然の相互関係をどのように捉えるかが、哲学の根本問題である。

われわれは日常生活では、つねに具体的個別的な事柄に心を砕く。しかし反面で、世界全体に思いを馳せる。特殊な個別的な事象を相互に関連づけ、それらを包括する世界全体を考える。しばしば特殊な事柄を扱う場合にも、このような全体との関係を問う。それは主体と客体、自由と必然との関係についての問いかけに収斂する。これに対する回答が「世界観」といわれるものである。

ところで思想家の多様な世界観は、その時代の代表的な「精神類型」を示している。しかしデカルトをはじめ、ルソー、カント、ヘーゲルあるいはマルクス、その他どのような思想も様々な立場から、決定的に論駁されている。にもかかわらずあらゆる反論を乗り越えて、これらの思想が生き永らえているのは、それらがいずれも人間精神の代表的なパターンを示しているからである。

古典を学び社会哲学を深めるとは、こうした精神的類型を学びとること、つまり人間を学ぶこと、それぞれの時代精神と「諸星座」を知ることにはかならない。このようにしてはじめて特殊な事柄を全体的関連で捉え、自由と必然の間で己れの運命を切り開くことが出来よう。

六 認識の相対性と客観性

真理とパラダイム

真理を意味するギリシャ語の *alētheia* は、否定の意で、「カバリー」を意味する *alēōs* の合成語であり、隠されていたものの覆いを取り除かれ、露わになることを意味する。すなわち *discover* や *Entdecken* の語源である。

そして従来の科学は、まさに真理を隠している覆いが一步一步取り除かれていく「進歩史観」に立っていた。ひとたび覆いを取り除かれると、そこに真理が現れ、その真理はそれ以降永久に真理であり続け、この基盤の上に、さらに新たな真理が発見されるといった科学観であった。

ところが、六十年代以降こうした科学観は否定されはじめ、今日ますます強く否定されている。トマス・クーンの「パラダイム論」によると、科学的真理や法則は、一定の枠組み、パラダイムを前提にし、その範囲内で考え出されている。それゆえA理論とB理論の枠組が相互に異なれば、A理論とB理論とは概念的に共約不可能だということである。

したがって科学が、蓄積的漸進的に真理に接近してゆくとは言えない。従来のパラダイムに支配されている規範科学は、やがて別の科学にとって代わられるが、両者は枠組的概念的に別なものであり、どちらが真理をより深く解明しているかは、単純にはいえない。

このような科学に関する新たな見解は、さまざまな領域に影響し、それらと関連して展開される。たとえばダーウィンの進化論に対して、「棲み分け理論」が主張された。すべての生物は最初から同時発生的に存在し、棲み分けをしてきたという。決して自然淘汰的に発展してきたものではない、という見解である。

また特に文化相対主義の考え方も、こうした新たな科学観と結びついている。西欧文化も世界史の中で一定の時間的空間的枠組みにおいて展開されたものに過ぎないから、これを最高に価値のある文化とみなすべきではない。アフリカの部族文化もそれなりに評価されるべきだという見解も強くなっている。要するに西欧を中心とした世界解釈が反省されてきた。そして、イランのホメイニ師を中心とするパン・イスラミズムの動きなどが、これと呼応していた。

このような科学観およびこれと結びついた生態学や文化に関する相対的な見方と実践は、結局のところ近代合理主義と悟性認識に対する反省にはかならない。したがって、これらを特徴とする「近代」を超越する思想だと言えよう。

主観主義と客観主義のあいだ

近代合理主義の反省としてのこうした相対主義は、しかし他方で無制限の主観主義に陥る危険性を秘めている。たとえばフアイヤアーベントの「知的アナキズム論」は、そうした方向性が強い。この理論は、それまで真理とみなされてきた考え方と矛盾する仮説だけが、真理を生み出すという主張であり、これはラディカルに社会

の共通項を否定することになる。

プロタゴラスが「人間は万物の尺度である」というときの人間は、個々の個人を指していた。われわれ一人びとりが、自分の欲するように真理を考え出し、それにしたがって生きれば良いということであった。まさにギリシャのポリスがほころび始めたとき、このようなソフィストの見解がもてはやされた。

このことから明らかなように、完全な主観主義は、社会の価値体系が大きく揺らいでいるときに生まれる思想であり、社会を崩壊に導く思想にはかならない。ここからは決して新たな「建設の哲学」は生まれない。

しかし他方で逆に、客観的な真理もありえない。対象を主観から全く切り離して見ることは不可能である。にもかかわらず、多くの人々や社会に共通な認識は可能である。カントが『純粹理性批判』で「科学的認識とは人間の尺度を、対象に照射して得られる認識だ」というときの尺度は、決して単なる個人的尺度を指していない。人間すべてに共通な尺度（先天的形式）を想定していた。このように共通認識の基盤を探り当てるところに、カントの心髄があった。したがって彼は、「建設の哲学」の樹立を目指していたといえよう。

従来の科学観に見られたような完全な客観主義が反省されなければならないのと同様に、完全な主観主義も排斥されるべきである。心を離れた物はない。同時に、物を離れた心もありえない。こうした主観と客観の本質的関係を認識することが「生 (Leben)」

の大前提である。これを誤ると科学を盲信したり、逆にいたずらに否定したりすることにもなる。

このような認識にもかかわらず、否、これに徹するならば「いま、ここ」という制限状況の下で、今あえて何を為すべきかを考えるをえなくなる。意味のある時代精神の探究へ必然的に導かれよう。このような問題意識なしに古典を読むことは出来ない。

七 パラダイムと「ゆらぎ」ならびに外観と内観

科学と「ゆらぎ」

社会にせよ自然界の秩序にせよ、どのようなシステムにも、支配的な原理から逸れる「ゆらぎ」があるが、それは例外的な現象で無意味であり、削除されるべきだと考えられてきた。しかしプリゴジンの「ゆらぎを通しての秩序」(『混沌からの秩序』)や、われわれの気分を爽快にする α 波が、メロディーやリズムの「ゆらぎ」から生まれるなど、従来の常識に反する事実が知られるようになってきた。したがって最近では、組織の「ゆらぎ」を重視する企業も出てきた。

だが一般的にはなお、とくに社会現象の場合には「ゆらぎ」は、社会全体の進歩の足を引っ張るものだと思われている。ゆらぎは社会を揺るがす可能性もあるから、社会の発展のためには、消滅させることが必要だとさえ考えられている。さらに個人に関しては「ゆらぎ者」は、例外的な人物とかマイノリティー、あるいは逸脱者と

のレッテルが貼られることも少なくはない。

ところで「ゆらぎ」を認定する支配的な原理や平均値は、どのようにして創られるのか。近代以前の「伝統的社会」では、これらは慣習、因習、信仰その他の伝統、要するに生活の積み重ねの中から、自然に形成された。しかし近代以降は、概して科学がこの平均値を決定している。

では科学はどのように決定するのか。イギリスの有名な天文学者アーサー・エディントンが述べた、次のような「魚類学者の比喩」(『物理学の哲学』)は、科学の本質を言い当てている。魚類学者は毎日、網の目五センチの網を海に投げ、沢山の魚を捕まえて分類し、魚を定義した。第一にあらゆる魚はえらを持つ、第二に直径五センチ以上であると。

科学といえども、無手勝流では真理を把握できないから、何らかの手段を講じるが、その手段はたとえば、この網のようなものにはかならない。三センチの網を使えば、魚の定義は三センチ以上となる。この手段に幾分広い意味を持たせて、これを「科学の枠組み」もしくは「パラダイム」と捉えると、それゆえ平均値は、さらに一般的に真理は、パラダイムによって変わってくると言えよう。

システムの「非平衡性」と「ゆらぎ」

平均値、真理、さらには一般常識がこのような性格であるからには、第一に何事にも「ゆらぎ」があるのは当然であり、そうした「ゆらぎ」を基準として見ることも、簡単には否定できない。その

場合には、一般に受け入れられてきた科学的常識こそが「ゆらぎ」である。

第二に実際に局所的な「ゆらぎ」が次第に全体を動かして、新しい基準となることも不思議ではない。われわれの身体にできるガン細胞は、ゆらぎの一種と考えられるが、これは複製によって増殖し、やがてガン細胞を破壊するところの細胞障害性細胞と対決するようになる。そして細胞障害性細胞は、生きたガン細胞と死んだガン細胞とを混同するようになり、その結果ガン細胞が勝利してしまうと言う。あまり有難くない例だが、このように小さなゆらぎが、全体を良くも悪くも変える可能性は常にある。

これらの点からして、どんなシステムも常にゆらぎを内包しており、したがってシステムは常に非平衡的であり、絶えず変容を遂げている。それゆえ一つの原理だけで、全体が調和し均衡的になることはあり得ない。そうした均衡論的解釈でシステムを捉え、この理解に現実を合わせようとするならば、無理が生じ生態系の破壊や社会的混乱が生まれる。その今日の典型的な例が、たとえば効率主義の「経済主義」と「自由貿易主義」に基づく「世界システム」の理解であり、そのための政策であると言える。

ルーマンの「オート・ポイエーシス論」によると、社会、人間、心臓その他一切の現象はシステムであり、システムは自己をとりまく他のシステムを環境とし、それらの環境と交渉しながら、絶えず自己を再形成するところの「自己組織化」を繰り返すと言う。

現象を「開放系」として捉えるこのような視点は、システムの

「ゆらぎ」と「非平衡性」を理解するのに役立つ。仏教では、一切が「重々無尽」(華嚴經)に関係しあっているとと言うが、これを科学的に説明すると、このオート・ポイエーシスのシステム論となる。

このようなオート・ポイエーシス理論は、システム全体を外側から観察して、事象の相互関係を動態的に捉える立場である。それゆえこの理論や方法は、対象を「客観的に大局的」に捉える点で優れている。

一般に経済学をはじめとする従来の社会科学は、考察対象を「閉鎖系」として捉え、一元的な見方をしてきたから、社会現象全体の関係を理解できず、したがって経済現象自体の十分な理解もできなかった。オート・ポイエーシス理論の立場からこれを修正して、どんな対象も「開放系」として捉え、全体を動態的に考察することが大切である。

しかし、諸現象の真っ直中で生活している人々の目線や問題意識は、「外観的」なこうした考察とは異質な内容も含んでいる。したがってこれを理解するには、オート・ポイエーシスの視点のみでは不十分である。

現象学と内観的考察

フッサールは、科学的見方に侵食されていない各人独自の「生活世界」を主張した。先に見た科学のイデオロギー性を熟知しており、そうした科学の支配が、われわれの生活を画一的に、また内容

空虚にしていくことを恐れたからであろう。

現象学は、各人のそうした「生活世界」を重視し、さらにこれが他人の生活世界とも共通性を持ち、相互に理解されうると捉えている。いずれにせよ現象学のこのような視点は、外観的な観察者の立場から一歩突っ込んで、事態の真っ直中で生活している人々の目線に接近し、現象をいわば「内観的」に理解しようとする。

したがって学問は現象を、外観的な観察者の視点ばかりでなく、現象学のように生活者の目線に接近して、そこから内観的にも把握しなければならない。そして双方の見方の接点を探求し、これを実践することが、学問に課せられている。

たとえば規制緩和がひき起こす諸問題に目をつぶり、専ら市場の効率を求める見解は、閉鎖系的一元的な考察にすぎない。これに対して市場原理ばかりでなく、様々な原理の共存が大切だと主張する見解は、オート・ポイエーシスの考察に基づいている。しかしさらに、規制緩和によって蔓延した「小児喘息」の苦しみは、「現象学的内観的考察」が明らかにする。

そしてこれらの諸原理や考察の中で、現時点で特にいずれを重視すべきかを決定しなければならないが、それには「オート・ポイエーシスの考察」と「現象学的考察」の止揚をはかることが不可欠である。

古典を読むことにより、われわれは人類の思考パターンや、そのときどきの社会が抱えた問題を勉強することができる。それによって「大局的・外観的な観察者」の見方と、「内観的な生活者の視線

に接近する意志や感性」の双方を養うことが大切である。

八 意味と時間および空間

日常生活と意味

原稿に向かって呻吟しているとき、机の上のシクラメンが眼にとまる。赤、ピンク、白のいずれのシクラメンも、それぞれ異なった思い出を呼び覚ます。それぞれが、私にとって独自の意味を持つが、シクラメンに対する私の、そのような意味と結びついた今の認識は、何処から来るのか。

思い出とつなげてシクラメンを見ようとする私の「意識作用」と、そうした意識を引き出すシクラメンとが、相互媒介的にこの認識を創りだし、私は机の上のシクラメンを、そうした意味をこめて眺める。しかしこのような「私にとっての意味」はシクラメンに限らず、私が出会うもの、出会うことの全てについて言える。このような意味の世界の全体が、私の生活を根本的に規定するところの「生活世界」にはかならない。

しかし、われわれは自分にとってのこの意味を、したがって生活世界をいつも認識していることは難しい。日常生活においては、社会の通念や、科学的論理あるいは社会制度に押し流されて、自己のアイデンティティを見失い、自らの気持ちとしっくりしない生活に甘んじがちである。

この傾向が、近代文明の進展にともなって加速化した。とくに最

近の情報化社会にあつては、情報に押しながされ、論理にとらわれて自由に思考することが難しく、不安感を抱くことが多くなっている。そこで自分を取り戻し、自らが納得のいく生活をするためには、仮に日常生活を括弧でくくって、自らの生活世界を探り当てるのが、大切となってきた。

日常的な功利論や因果論を離れて、自分の人格を追求する「哲学的態度」を企画することが重要である。自分が関わっている「歴史と文化形成の意味」および「自分の意識」を鮮明にしなければならぬ。情報文明の落とし穴に陥らないためには、それゆえ、いわば「意味的世界」に深く身を沈めて、この「意味的世界」との関係で、日常生活を考え直すことが大切であるが、これこそが日常生活の核となる「生活世界」にほかならない。

人格・文化・自然の三位一体

そのような「生活世界」は、このように自分にとつての「意味的世界」であり、第一義的には自分固有の世界である。しかしそれは、広がりをもたないとは限らない。むしろ他人の「生活世界」との共通性をもつはずである。なぜなら生活の意味を考え、意味ある生活を心がけることは、「人格形成」にほかならないが、人間である以上は、こうした人格に共通性もあるはずだからである。

このような人格に根ざした共通な「生活世界」を、意識的に形成する努力によつてはじめて、経済主義や科学主義に汚染された生活から、少しずつ足を洗うことができよう。この場合に、生き生きと

した主体的な生を、多くの人が共有できる。が、それにしても生活の意味を常に考え、「意味的世界」に心身を置いて、人格を陶冶するにはどうしたら良いか。

そもそも世界とは、われわれが心に描く「世界像」であり、固定した普遍的な世界が実在するわけではない。瞬間々々変わり続ける実在の世界と、われわれの思考とが相互媒介的に関係しあつて「心に描かれる像」、これが一般に「世界」といわれるものである。

したがって「意味的世界」も、われわれが心に描く一つの像であり、自由に描くことができる。ただしこの像が真に有意味であるためには、ひとりよがりの孤立した像であつてはならない。この「意味的世界」は、決して孤立した世界ではない。また意味は必然的に、自分の思い出と希望に関係しているから、過去、現在、未来にわたる「時間的世界」と無関係な「意味的世界」はありえない。

そしてこの個人的な「時間的世界」も、さらに文化の継承・形成・伝達の社会的な時間と関係しているから、「時間的世界」の軸は、そうした社会的な文化時間である。このような社会および文化と結ぶ「時間的世界」を離れて、「意味的世界」の形成はありえない。

またこれまで見てきたところから既に明らかなように、この二つの世界はともに、意味の展開される場所、時間の経過する場としての「空間的世界」と結合している。この「空間的世界」は、個人にとつて先ずは外的環境たる「社会」と「自然」にほかならない。われわれは社会的環境と、自然的環境の双方と交渉しながら、空間に

関する像を形成していく。

それは思考する心と、感覚的に空間を捉えることができる「身体」との働きによるものである。したがって「空間的世界」は、心と体と環境が三位一体となった世界像にほかならない。

このように見てくると「生活世界」には、「意味的世界」と「時間的世界」および「空間的世界」が三位一体的に入り込んでいる。それゆえこれらに対応する「人格」「文化および社会」「自然」が三位一体となって形成するところの、自分にとってばかりでなく、他人とも共通の「意味の世界」が、われわれの「生活世界」だといえるよう。

文明の一大転換期の今、古典を読むことの意味は、古典の内容を、ここで展開されたような現象学的認識や現象学的還元とつなげ、生活世界を自分なりに考えることにある。

九 生活と認識

流転と不易

ヘラクレイトスは「人は同じ川を二度と渡らない」という。再び足を踏み入れる間に水は流れ、また足を踏み入れる人間自身も瞬時に変化してゆく。まことに「万物流転」である。しかし人間は本性として理性を神によって贈られているゆえに、これを使って流転の不安から抜け出そうとし、自分を救済しようとする。けれどもそれは不可能であるばかりか、そうすることが逆に人間を悪魔にも仕立

てる。それゆえヘラクレイトスは「人間の本性、真の姿が人間にとってダイモーンであり、人間の本性は宿命である」ともいう。

この宿命とは何か。世界の一切は絶え間なく変化する。或るものが「有る」と言っても、その「有」は次の何分の一秒間には、すでにその前にあったものではない。ペンを走らせている自分も、一回かぎりの自分にすぎない。ここに、「有とはいったい何か」が問題となる。認識の対象を、現実の生起・転変の流れから引き離してのみ、それが有るといえる。したがって「有」は対象の現実性を奪った「抽象的な認識の産物」にすぎない。

このように自分を含めて世界の一切が不可解なもの、断定できないものだとする、われわれは「生 (Leben)」の根拠をどこに求めればよいのか。これに関して今まで二つの道が考えられてきた。一つは日常的に経験している無常なるものの中に、これを求めることはできないとする立場である。この場合には、そうした一切の無常な生起の背後にある無常でないもの「不易なもの」だけが現実的であるということになるであろう。

では現象の背後にある不易、「無制約的な常在なるもの」とは何か。それが神である。ただしこの無制約的な本質ゆえに「神は認識すべからざるもの」(アウグスティヌス)であり、「最高普遍者であって、非なるものと叙しうるのみである」(スコトゥス・エリウゲナ J. Scotus Erigena)。積極的に規定されれば、神はもはやその限りでの能者にすぎず、しかじかのものにすぎないからだ。したがって「神は何であるかというよりは、むしろ神は何でないかが示され

る」(トマス・アクィナス)。すなわち神はこのような「積極的無」にほかならない。

科学技術文明の根底——二つの一元論

われわれの理性は、しかし、物事を明白にしなければ満足しえない。不安でたまらない。人間理性はきわめて疑り深いから、こうした積極的な無によって、自分の根拠を確信することはできない。

そこで近代になると、理性の企ての一つが、移りゆく現実を細分化して、この現実の生起にもかかわらず、永久に不変だと考えられる原子や素粒子を取り出し、これこそ真の現実であるとみなした。喜びも悲しみも、恐怖もすべて幻影にすぎず、真に存在するのは原子や素粒子だけである。それゆえ感性に惑わされることなく、世界のすべてがこれらに還元されることを知れば、不安も生じ得ない。理性はこうして唯物論の世界像を成立させた。

理性のもうひとつの近代的な企ては、これとは正反對のものである。形あるものは必ず消滅する。したがって形体を持たない理念・不変の概念こそが永遠不変な常在なるものだとする観念論である。

このように無常なるものの背後に永遠不変な世界を見ようとする理性は、「唯物論的一元論の世界観」と「理念的一元論の世界観」とに分裂した。したがって物の世界と心の世界、肉体と精神との分裂をもたらし、それゆえに「物と心の結合」「必然と自由の結合」の仕方を誤ってしまった。ここに諸刃の剣としての近代文明、科学技術文明の出現は必然的であった。

空仮中の三諦くうけちゅうさんたい

このような理性の宿命は、真理を移ろいゆく世界の背後に求めることに根差していると言えよう。しかし、この宿命から免れるためには、無常な世界そのものの中に真理を求めなければならない。生起する日常的世界から決して目をそらさずに、この一切の在り方を問わなければならない。これが自分の根拠を求めるもう一つの立場である。おそらくここに仏教でいう「無常無我」の世界が明らかとなるであろう。

自分を自分たらしめているのは、自分以外の一切のものであり、そのような自分も世界とともに移りゆく。そればかりか、世界の一切が相互に「重々無尽」に関係しあって、瞬時瞬間に生起し消滅する。このような「即非律」(金剛般若経)の世界を自覚するならば、自分がほかの一切のものによって生かされている事を知るゆえに、感謝と報恩の念が生まれ、報恩の思想ともなる。したがって執着をこえて現実を肯定することもできるよう。

ただし、それは「無常無我」の世界を達観して、無条件で現実を肯定することではない。即非律の真理の光を見た者は、それゆえ現実に戻って、つねに自己変革および社会の変革と蘇生に努めなければならない。報恩とは、このような超越と内在の往還である。仏教でいう「從仮入空」と同時に「從空入仮」は、このような実践の思想である。

一切は移ろい変化し、したがって固定した実体はない。仏教では、このことを「空諦くうたい」という。しかしこの限りなく変化する世界

を、仮に固定した世界として捉えなければ、われわれの生活が成り立たない。にもかかわらず、この日常の現実世界は、仮に固定させて理解した世界であるゆえ、「仮の世界」であるから、これを「仮諦^な」という。

われわれは仮諦に生きるほかはないが、折に触れて本当の世界である「空諦」を認識することも大切である。仏教は、正しくは「空諦」にも「仮諦」にも偏らずに生活することだといひ、そのような生き方を「中諦」という。これが天台の『摩訶止観』の「空仮中の三諦^{さんたい}」の教義である。

社会哲学の本質もここにある。現実から常に目を逸らさず、現実と真摯に取り組むと同時に、現実の背後の真理を見つめる努力を怠らないことが、その第一歩であり終着点でもある。

参考文献

(一)言葉と沈黙

Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 「クラクレイトス」『ソクラテス以前の哲学者断片集B』内山訳、岩波書店、一九五一年。
Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, 1962. 『科学革命の構造』中山訳、みすず書房、一九七一年。

クワイン「ことばと対象」双書プロブレマータ、勁草書房、一九八四年。
カール・R・ポパー『科学的発見の論理』大内ほか訳、恒星社恒星閣、一九七一年。

プラトン『バイドロス』『ティマイオス』『国家』『饗宴』『ソクラテスの弁明』(プラトン全集、岩波書店)。

(二)主体性と客観性

Heidegger, M., *Sein und Zeit*. 『存在と時間』岩波文庫。

プラトン『饗宴』プラトン全集、岩波書店。

『阿含経典』全六巻、筑摩書房、一九八七年。

(三)知識と知恵

Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. G. Las.

四分厚の時間の「ふち」

Augustinus, *De civitate Dei*, VI, 6. 『神の国』(著作集) 教文館。

Durkheim, E., *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York, 1912, 1965.

ステイブン・カーン『時間の文化史』浅野敏夫訳、法政大学出版局、一九九三年。

難波田春夫『近代の超克』行人社、一九九二年。

拙著『新時代の社会哲学』早稲田大学出版部、二〇〇〇年。

(五)価値をめぐる主観と客観

Weber, M., "Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis." 『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波文庫。

ミルダール『社会科学と価値判断』丸尾訳、竹内書房、一九七一年。

拙著『社会科学原論講義』早稲田大学出版部、二〇〇七年。

(六)認識の相対性と客観性

R. Hanson, N., *Patterns Discovery*, Cambridge, 1961.

Feyerabend, P., *Against Method*, London, 1975.

Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, 1962. 『科学革命の構造』中山訳、みすず書房、一九七一年。

カール・R・ポパー『科学的発見の論理』大内ほか訳、恒星社恒星閣、一九七一年。

カント『純粹理性批判』河出書房(世界の大思想)。

(七)パラダイムと「ゆらぎ」ならびに外観と内観

Eddington, Arthur, *The Philosophy of Physical Science*, 1933. 『物理学の哲学』大滝武訳、創元社、一九三九年。

Husserl, E., *Cartesischen Meditation*, 1929. 『デカルト的省察』『世界の名著62』中央公論社。

Husserl, E., *Ideen Zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913.

ゲオルク・クニール、アルミン・ナセヒ『ルーマン 社会システムの理論』館野ほか訳、新泉社、一九九五年。

ブリゴジン、スタンジェール『混沌からの秩序』伏見ほか訳、みすず書房、一九八七年。

ルーマン『社会システムのメタ理論』土方訳、新泉社、一九八四年。

田村正勝・白井陽一郎『世界システムの「ゆらぎ」の構造』早稲田大学出版部、一九九八年。

(ハ)意味と時間および空間

Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 『コミュニケーシヨンの行為の理論』河上ほか訳、未来社、一九八五年。

Husserl, E., *Ideen Zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913.

カール・R・ポパー『自我と脳』西脇訳、思索社、一九八六年。

フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細田ほか訳、中央公論社、一九七四年。

メルローポンティ『人間の科学と現象学』『メルローポンティ・コレクション』木田訳、みすず書房、二〇〇一年。

拙著『新時代の社会哲学』早稲田大学出版部、二〇〇〇年。

拙著『社会科学原論講義』早稲田大学出版部、二〇〇七年。

(九)生活と認識

Augustinus, *De civitate Dei*, VI, 6, 『神の国』(著作集) 教文館。

Diels, H., W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 内山訳「ヘラクレイトス」『ソクラテス以前の哲学者断片集B』岩波書店、一九五一年。

関口真大校注『摩訶止観』(岩波文庫)。

トマス・アクィナス『神学大全』第一部、高田訳、創文社。

(本論は「社会科学古典研究演習」が毎年上梓するゼミ論集『社会科学古典研究』における、各号の拙稿の一部を加筆修正した論考である。)