

世界システムにおける近代人像の変化：情報社会学と社会思想

Modern Man in World System: Infosociomics and Social Thoughts

山内康英 (Yasuhide YAMANOUCHI)

多摩大学情報社会学研究所 教授

[Abstract] I will consider the epistemological basis of worldview of modern man in world system. Two discontinuities are recognized in the history of modern social thoughts after the 17th century. There was a solid Christian theology at the base of epistemology in Enlightenment Period from the 17th to the 18th century. Next was the absolute idealism in the 19th century and the criticism from materialism against it, after which the scientific worldview substituted the theological basics of epistemology. Those are two discontinuities I will explain in this paper. On the other hand, the identity of reason and reality, which is the framework of epistemological basis has been consistent for modern philosophies since the 17th century and even for the philosophy of mind in the 21st century. The identity between reason and reality is at the core of modern man and confirmation of this identity will continue in principle so long as modernity itself continues. It is possible to plot the above-mentioned social thoughts and changes in worldview consistently onto the S-shaped curve (diffusion curve) of modernization and globalization.

[キーワード]

世界システム、社会思想、近代、認識論、絶対的観念論、認識と存在の同一性、心の哲学

1. はじめに：本論文の概要

本稿では、世界システムと社会思想の関係について考察する。その際に、社会思想史にあらわれる近代人の世界観 (worldview、Weltanschauung) の認識論的根拠およびその変化に着目したい。公文、ウォーラーズテイン¹、ギデンズ²の近代化論は、17世紀以降の西欧的な社会システムのグローバル化を、近代化のプロセスとしてとらえる点で共通している。本稿の主張によれば、17世紀から始まった近代化のなかに、世界認識に関する19世紀的、20世紀的な2度の断続を認めることができる。当然のことではあるが、世界認識の観点からすれば、われわれは17世紀的な啓蒙的近代人ではない。戦後の日本の社会科学には、マックス・ウェーバー研究に依拠して、プロテスタント的なエトスをもつ個人像を近代人のモデルとする知的伝統があるが、これを20世紀的な近代人像と重ねて考えるのは誤りである。

世界システムと社会思想

まずはじめに、情報社会学のコア理論としての近代化の諸段階に関する情勢分析と社会思想の関係について述べたい。情報社会学のコア理論によれば、グローバルな近代化を、一方では国家化、産業化、情報化のS字曲線 (普及曲線) の継起および重畳として、他方では、その制度的な地球規模の普及および貫徹として解釈することができる。³ ここでいう社会思想とは、近代社会の制度の根底をなす諸概念と社会の構成員が共有する理念の集合であって、世界認識 (認識論、存在論)、行動の原則 (社会哲学)、倫理・道德観 (倫理学)、美学や文学理論 (文芸批評) を含んでいる。一方で、近代化を造り出すS字曲線があり、他方では、このS字曲線の各段階に対応する社会思想があるとすれば、近代化の歴史的な推移に対応するかたちで、社会思想史をS字曲線の重畳にプロットすることができる。近代化を西欧を起源とする社会システムのグローバル化だと考えれば、近代化の地理的な対抗・包摂のなかで、間主観的な思想のテキストと概念の束が、あたかもモノのように異なる社会の間を伝播・流通してきた、ということになる。この場合、社会思想とは社会の変化を造り出す物象化した共同主観になる。社会思想に対して物象化 (Versachlichung、reification) というマルクス主義哲学の用語を用いるのは、社会の構成員を拘束し、また社会の構成員が造り出す主観-客観的な社会的構成体 (social facts) のイメージを伝えるためである。⁴ 近代性=モダニティ (modernity) が、どの程度まで西欧に特有なものであるのか、という点について、ギデンズは次のように応えている。

『この問いに答えるには、分析的に区分できるモダニティのさまざまな特長について検討していく必要がある。制度群の面からみれば、《国民国家》と《体系的な資本主義生産》という二つの別個の複合組織体が、モダニティの発達にとってとりわけ重要であった。両者はともに、その起源がヨーロッパ史に固有な特質にあり、ヨーロッパのそれ（およそ17世紀）⁵以前の時代にも、他の文化にも類似するものをほとんど見いだすことができない。かりにこの両者が、互いに緊密に結合して、それ以降世界中にまたたく間に広まっていったとすれば、それは、何よりもまず両者が生みだしてきた権力に帰因している。他のいずれの伝統的社会形態も、この権力に抵抗して、地球規模の発達傾向の影響を受けずに完全な自立性を維持することはできなかったのである。それでは、モダニティは、これら二つの大きな変革作用が育んできた生活様式という点で、はたして西欧に特有な企てであったのだろうか？この問いに素っ気なく答えるとするれば、「そのとおりである」ということになる。』⁶

社会思想を、世界システムの通時的・共時的な推移のなかに位置付ける枠組みは、社会思想史を整合的に解釈し、教科書的に用いるための簡便な図式もしくはモデルを提供する。1960年代の社会思想史の概論は、封建制→資本主義→社会主義という、生産様式や階級闘争史観に基づいたマルクス主義的な図式を説明の枠組みとして用いていた。⁷ これに対して本稿の説明の図式は経済決定論ではなく、またマルクス主義的でもない。社会思想は、社会制度の移植にもなって、不可避的に地理的に伝播する。世界システムのグローバル化は、社会思想の普及・展開過程と重なることになる。この観点からすれば、近代化の社会思想については、それが何であるのかを理解することが、近代化つまり国家化と産業化および情報化にとって不可欠だ、ということになる。

近代的な個人像

近代的な個人をどのように定義するのか、という問題群（*problematic*）は、社会科学の諸領域で、継続的な議論になってきた。⁸ 本稿の主張によれば、近代的な個人像の定義は、その世界観と関連しており、西欧近代の世界観のもっとも大きな特質は、理性（*reason, Vernunft*）と現実性（*reality, Wirklichkeit*）の同一性（*identity, Identität*）にある。人間の理性によって世界をモデル化し、おなじく人間の意思によって世界を改革しようとする能動的、手段的な近代人の行動の根拠は、この概念と現実の同一性の保証に基づいた理念の意志的（志向的）な利用に求められる。理性によって世界をただしく認識・操作できる、という確信からすれば、この世界認識の方法は、次のような活動の根底に共通にあることが分かる。つまり、望ましい社会理念を掲げて政治共同体を統治しようとする政治家、高い収益性と社会貢献を備えた経営理念に基づいて株式会社を運営する企業人、組織のより良い活動理念をもとめてPDCAサイクルやSECIを回す小集団の管理者、実験計画法に基づいて仮説検証を繰り返し新たな事実の発見に至る科学者の活動の根底に、である。⁹

西欧近代の社会思想は、理性と現実性の同一性の根拠付けを、さまざまなバリエーションをもって、しかし一貫して問い続けてきた。近代哲学の出発点となったデカルトにとって、この問いは認識の無限性と神の存在証明に結びついていた。19世紀中葉にプロイセンの国家建設のただなかにあったヘーゲルにとって理性と現実の同一性は社会哲学構築の根拠付けとなった。21世紀の心の哲学（*philosophy of mind*）は、人工知能研究や脳神経科学を参照しながら、意識／心と物理的世界の関係性の哲学的定式化として、この問いを継承している。西欧近代が神学的世界観を離れ、人間の自然化、自然の人間化（*Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur*）¹⁰を志向するプロセスでは、この近代の問いが原理的に継続すると考えることができる。言い換えれば理性と現実性の同一性の根拠付けという問いがアクチュアルである限り近代は継続している。

17世紀に理性と現実性の同一性の根底にあったキリスト教神学の諸前提は、19世紀後半には社会の世俗化・科学主義化・唯物化によって希釈され喪われている。20世紀前半に、ノイラートやカルナップが主張した科学的世界把握（*Wissenschaftliche Weltauffassung*）と論理経験主義や、ポパーの反証主義的科学哲学は、この世俗化によって喪われた神学の根拠付けを、科学主義と仮説の蓄積によって置き換えようとする試みだ、と解釈することができる。実際にポパーは仮説・反証的な科学哲学の根拠付けを、次のような批判、つまり啓蒙的近代の認識論の本有論（*innate theory*）的な、つまりキリスト教神学的な本質論に対する批判と、これと矛盾するかたちで、その歴史に果たした役割の肯定から始めている。

『かくして、ベーコンやデカルトの楽天的な認識論は、真ではありえない。にもかかわらず、その歴史の中

で最も奇妙なのは、そのように誤った認識論が歴史上比類のない、知的および道徳的な革命を主導してきたということである。それは、人間が自分自身で考えるのを力づけた。知識を介して自分や他人を隷属や悲惨から解放できるという希望を人々に与え、近代科学を可能ならしめた。』¹¹

科学的な理性によって世界をモデル化し、これを個人の意思、あるいは社会的な集合的意思によって改革しようとする能動的、手段的な近代人の行動原理は、世界システムのグローバル化と競争のなかで継続し、さらに強化されている。情報通信技術は、コード＝プログラムという理念が実態として動くという意味で、このモデルにもっとも相応しい。つまりこの理念＝実態というモデルを仮想空間（virtual reality）において——拡張現実（augmented reality）技術では現実空間において擬似的に——実現している。実装の原義の一つが realization だ、というのは意味深長である。¹² まさしく理念が現実化するからである。インターネットの技術者は、その前提——つまり理念と実装が一致するという保証——を running code の原則でいわば先験的なものとする。¹³ インターネットに厄介な伝道師（evangelist）が産まれるのはもっともであろう。

啓蒙の近代の個人像の根底にあった世界観的認識論の転換は、理性の实在性をただ人間のみ置き、人間を理性の尺度とする¹⁴一方で、近代的な不安、根拠の不明な相対化、社会の流動化など、現在のわれわれの根源的な社会病理のひとつの発端を成した。いわば、ある宗教的な前提に基づいて構築したきわめて良く機能する活動的な社会思想と制度の体系が、全般的な世俗化と科学革命のなかで自らその根拠を否定したにもかかわらず、原根拠とは無関係に——科学主義による代置を認めれば無根拠のままに——その現実的対応物を世界に普及・拡大している、ということになる。

もちろん近代科学の確固たる体系は、神学の世界観を代置し、人間もしくは社会集団の理性と現実の同一性を、ほとんど完全に保証している。他方でポパー的な科学主義が、生物学の進化論と同型の仮説・反証主義——つまり事後的な結果選択もしくは帰結主義——を取る限り、そこには世界認識の根拠に対する神学的な支えのあった啓蒙の近代の確実性を保証することはできない。この点で「未完のプロジェクト」としての近代および近代人は、20世紀初頭の科学主義による代置によって決定的な変化を被ったと考えるべきである。¹⁵ 社会的な選択が、事後的な結果選択を必然的に被る、という意味で、ギデンズはこれを再帰的近代（reflexive modernity）と名付けた。一例を挙げれば1918年にボルシェビキが創出したソビエト社会主義共和国連邦——これが一つの近代化の選択である——は、資本主義体制との競合および国内的矛盾の結果として自らを資本主義的な独立国家共同体に再編した。つまり近代化が別の近代化の帰結に reflexive＝反射的／反省的／再帰的に結びついたことになる。

現在までの社会思想史を見る限り、20世紀的近代にともなう不安や動揺は根源的なものであり、なんらかの深刻な副作用を伴わない治癒薬は存在しない、ということわれわれは歴史から学んでいる。また現在のところ考えつく限り、近代科学で根拠性を代置した理性に依拠するというモデルの代替案は存在しない。この問題に前向きに——つまり近代に対する希望の原理（Das Prinzip Hoffnung）をもって——取り組んだ思想家の一人として、エルンスト・ブロッホを挙げることができる。このような思想史的な意味で、われわれは依然として 20世紀的な近代 を生きているということになる。近代の終焉を主張した90年代のポストモダンの社会思想を思想史のなかに置けば、ヘーゲル的な観念論を批判した諸哲学の先鋭化と、19世紀から続くニヒリズム・反近代の系譜に位置付けることができる。

2. 近代人像の認識論的根拠

それでは20世紀的な近代人の認識論と世界観は、どのような関係になっているのだろうか。批判理論の立場から優れた業績を残した今村仁司は、『近代性の構造』のなかで、彼の考える近代人像について次のように述べている。¹⁶

『近代は個人の自律の時代である。それを道徳哲学的に語ると、「私」が「私」に掟と規範を与え、それにしたがう努力をすることが肝心だ。（中略）これがカントのいう自己立法である。自分で自分に法を与える能力を持つ人間こそが真に理性的な存在だといえる。スミスの自己規律もカントの自己立法も理性判断を駆使しうる人格をつくり上げていく。それによって、近代的個人が確立するだけではなく、他人との関係も道徳的にうまく処理できる。（中略）人間の内面構造として、自分で自分を律するという意味での自律的な人格をつくっていかねばいけない。』

今村のこの近代人像は、日本の社会学者が考えてきた西欧的近代人像に合致している。啓蒙的形而上学の根本的課題を自律的自己意識の達成とみる点で彼の理解は正しい。¹⁷ 他方で、ここには世界観的な認識論の根拠付けと啓蒙的近代の変化という二つの問題が積み残しになっている。つまりまず第一点として、このモデルでは自律的自己意識と世界存在の同一性は何によって担保されるのだろうか。次に第二点として、われわれは次のような理念的人間像も、同じく近代的であると感じるであろう。それはラディカルな社会理念を語る革命家、破壊的なイノベーションを指向する企業人、全体主義的な国家体制をつくり出すナショナリスティックな独裁者¹⁸であって、かれらは「極端な時代」としての20世紀をつくり出した。¹⁹ 21世紀から20世紀を振り返るときに際立つのは、啓蒙主義的自律的理性の貫徹ではなく、ロマン主義的な集合的意志の極端さの規模の大きさである。その起源はフランス革命にあるという意味で、ここには緊密な歴史的連続性がある。このようなダイナミックな個人の心理的な傾向性や世界観は、カント的な格率の理性に収斂しようとする啓蒙的個人像と、どのように関係するのだろうか。同じ自律性といっても、啓蒙的近代の個人像と、19世紀、20世紀的近代の個人像は、別のベクトルを持っているのではないだろうか。自律的自己意識を中心とする近代人の idea=理想像も、西欧社会の世俗化とグローバリゼーションのなかで本質的に変化してきたのではないだろうか。

社会思想と西欧神学

ここには次の三つの西欧近代の思想的な問題群が潜んでいる。その起源を列挙すれば、(1) 認識論：デカルトの認識論と神の存在証明、(2) 観念論：絶対的観念論および理念と現実の同一性による社会哲学の根拠付けおよびヘーゲル左派によるその批判、(3) ロマン主義：啓蒙のアンチテーゼとしての近代の第二期の方法論と反近代、であって、以下に順番にこれを概説する。

(1) デカルトの認識論と神の存在証明

近代哲学史の研究者が、その出発点とするのは、デカルトの認識論と神の存在証明である。デカルトの心身二元論的な認識論は、本質的に本有論 (innate theory) 的であって、人間の理性の深奥に神の理性がある、と考える。その根拠は、人間の有限性をもって神の無限性を考えることができる、という点にある。ここからデカルトは、被造物である人間の理性と、全存在を創造した神の理性は、ある種の共通性を持つと考えた。このように個人の自律性の出発点には、分ちがたくキリスト教の神学的な前提があった、と解釈することができる。

(2) 絶対的観念論および理念と現実の同一性

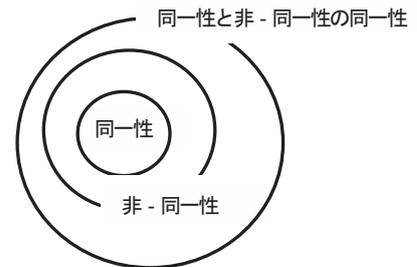
問題群の二つ目は絶対的観念論と近代社会の関係である。²⁰ フィヒテ、シェリング、ヘーゲルを代表とするドイツ観念論の形成の時期は、フランス革命に端を発する政治動乱のなかで、欧州中原の新興プロイセンが、ドイツの国民統合を主導するプロセスと符号していた。²¹ ヘーゲルは1830年にベルリン大学の学長となり、ナポレオン戦争後の立憲君主主義的なプロイセンの思想界を主導した。ヘーゲルの社会哲学全体の背景には、絶対精神としての存在と人間の理性の同一性があり、ここにキリスト教神学のバリエーションを認めることができる。ヘーゲルの後継者（ヘーゲル左派²²）からニーチェに至る絶対的観念論の解体と、これに並行するニヒリズムおよびマルクス主義的な唯物論の形成を、西欧社会が啓蒙的近代の神学的前提を捨てに棄却するプロセスと重ね合わせて理解することができる。カール・レーヴィットは、これを19世紀思想における革命的断絶の展開過程として記述した。²³ これは医学、物理学、進化論など、近代科学の進歩や社会の全般的世俗化と軌を一にしている。この懐疑——思想的な捨れ——を経由して、はじめて20世紀的な近代人が誕生したのである。絶対的観念論についてシュネーデルバッハは、これを次のように要約している。

『本書が観念論以降の哲学を詳しく考察していく際に、この点で念頭に置かれるのはフィヒテ、シェリング、ヘーゲルらの体系によって規定される絶対的観念論 (absolute Idealismus) だけである。先に述べた哲学の同一性危機 (Identitätskrise) は、まさにこの絶対的観念論への信用の失墜によって生じてきた。(中略) 絶対的観念論とは何か。この問いは三つのテーゼを通じて明確になるはずである。その典拠はヘーゲル哲学から取り出される。すなわち、絶対的観念は (1) 存在と思惟の絶対的なものにおける同一 (die Einheit von Sein und Denken in Absoluten)、(2) 真、善、美の絶対的なものにおける同一 (die Einheit des Wahren, Guten und Schönen in Absoluten)、(3) 絶対的なものに関する学問を哲学的なシステムとして立てること (die Wissenschaft von Absoluten als das philosophische System)、というテーゼを擁護するものである。(中略) (ヘーゲルは) 絶対的観念論は存在と真

と善とは置換可能である (ens et verum et bonum convertuntur) というスコラ哲学の命題を復帰させた。ヘーゲルは真なるものを理論的理念と、善を実践的理念と同一視し、それらは絶対的理念への移行のなかにあるのだと明確に述べている。』²⁴

スコラ哲学によるギリシャ諸思想の受容は全面的ではなく、アリストテレス派を受容してエピクロス派を拒否した。なぜなら精神＝靈魂の不滅をプラトンの理念＝ideaの絶対性と結び付けるところに、キリスト教神学の本質があるからである。²⁵ ここにおいてヘーゲルにおける絶対性の理解に関する無限性の前提の根拠が明らかになる。たとえば、ヘーゲルの有名な「同一性と非同一性の同一性」(Identität der Identität und Nichtidentität, Identity of the identity and non-identity)を例にすれば、彼が「図1」のような図式を念頭に置いていたと考えることができる。絶対性を、すべてを包含する神の領域におけば、同一性と非同一性を包含する同一性と非同一性の同一性をあらゆる場合に想定することができるであろう。ここでは弁証法の3段階目を神の絶対性＝無限性に置いていることになる。

『理性と現実の同一性ということを手だ言い換えたものである、世界の事実性と意味の統一性という先述の考えにしたがって、ヘーゲルは自然と歴史の説明のなかに目的論を復帰させた。』²⁶



「図1」

ここから次のように言うことはヒト飛びであって、ここに造物主の真と善に満ちた世界＝全存在を嘉するキリスト教神学の命題が込められている。

存在と真と善とは置換可能である。 ens et verum et bonum convertuntur.

すでにデカルトの方法論は、人間がその本有的な——つまり生まれつき備わった——理性に基づいて、この存在の理解に無限に近づくことができる、ということを保証していた。これは厭離穢土欣求浄土諸行無常悉皆成仏および非-人格神的な因果的世界観を本旨とする仏教徒にとって前提とすることのできない明るい理性＝世界認識である。この世界観は不可知論とは無縁である。

以下に引用するノイラートの主張を、社会思想史のなかに位置付ければ、西欧近代の根底にあったこのような神学的世界観を、客観的に相対化する科学哲学は、1920～30年代の戦間期になって、はじめて明確なかたちで社会科学に登場した、ということになる。

『こうして振り返ると、新しい科学的世界把握の本質が、従来の哲学（すなわちヘーゲルなどの観念論）とは対立するものであることは明白である。固有の「哲学的命題」など提起されず、ただ命題が解明されるだけである。しかもその命題は、前出の様々な問題領域について見たように、経験科学の命題である。(中略) 経験科学の様々な領域と並んで、あるいはそれを超える基礎学または普遍学としての哲学は存在しない、ということである。経験をjおいて、ほかに内容のある認識へ到達する道はない。経験をj超えたところ、あるいはその彼岸に存するような理念の王国 (Reich der Idee) など存在しない。』²⁷

1918年の第一次世界大戦の終結から、1939年のドイツのポーランド侵攻に至る戦間期——E.H.カーの定義を使えば「危機の20年」²⁸——は、1918年のソ連邦の誕生、1929年の世界恐慌、1933年のナチズムの台頭といった、西欧社会の激しい動揺と自己批判の時期である。このなかでヨーロッパ的なもの——すなわち近代とは何か、という深刻な問い掛けがなされた。神学的根拠付けに対する西欧近代思想の本質的発展の自己理解の客観的相対化——哲学用語を使えば即自かつ対自的理解——は、西欧諸学自らに危機をもたらした。この危機に対する哲学的防衛の試みの一つが、フッサールの超越論的現象学である。

『すなわち理性が実際に十分な自覚をもって、自己本来の形であらわになりさえすれば——理性が、必当然的 (apodiktisch) な洞察において進行し、必当然的な方法によって自己を自己自身によって規制する整合的な普遍的哲学という形であらわになりさえすれば——、上述したことは現実とそのとおりだといえるであろう。そのことによって、ヨーロッパの人間性が、絶対的な理念をうちに担っており、たとえば「シナ」

だとか「インド」だとかといった単なる経験的な人類学的類型ではない、ということも決定されるであろう。さらにまた、あらゆる他の人間性のヨーロッパ化という現象が、それ自体において絶対的意味の支配を告げており、それこそが世界の意味であり、世界が偶然そうになったという歴史の意味ではないのだ、ということも決定されるであろう。

われわれはいまや、18世紀の合理主義がここで要求されているヨーロッパ的人間性をして地に足をつけさせようとしたその仕方が、一種の素朴性（本稿の文脈で言えばキリスト教神学的）であったことを確信する。しかしこの18世紀の合理主義が素朴で、その考え方を追ってゆけば背理的でさえあるからといって、合理主義の真正の意味まで捨て去らねばならないものだろうか。そしてあの素朴性とあの背理性をもってはいたが、真摯であった啓蒙主義をどう考えればよいのか、また評判のよい、われわれも押しつけられている非合理主義のもつ合理性をどう考えればよいのか。』²⁹

フッサールの言う『あらゆる他の人間性のヨーロッパ化という現象』が、本稿で言う世界システムの普及・貫徹の認識論的側面に相当する。これはもちろん、キリスト教的世界観が重要ではなくなった、と言っているのではない。1960年代に希望の神学を主導し、これをラテンアメリカの解放の神学に結び付けたドイツの神学者ユルゲン・モルトマンは、彼の神学が政治神学、つまり社会運動と結び付いた社会批判の神学であることを認め、その動機を以下のように述べている。実際、マーティン・ルーサー・キングの公民権運動が示すように、キリスト教神学の認識論に立ちながら広範な社会運動を喚起することは十分に可能である。

『キリスト教世界の希望の神学によって世界に対して真の希望を呼び戻すことが、私の意図でした。わたしはそれによって、エルンスト・ブロッホによってまとめられた「神なき世界」の希望を批判的に受け入れ、それを、ユダヤ教・キリスト教の伝統にある「希望の神」（ローマ15・13）と結びつけたのです。すべてのキリスト教的希望の神学には、三つの主要概念が必要だと、私は信じています。

- ① 「神の約束」の概念
- ② 世界に対する神の約束としての「十字架につけられたキリストのよみがえり」の構想
- ③ 「神の国のミッション」としての人間の歴史の理解』³⁰

(3) ロマン主義的近代

問題群の三つ目はロマン主義と反啓蒙である。次にロマン主義についてアイザイア・バーリンに拠ってやや詳しく述べる。バーリンは『ロマン主義講義』のなかでロマン主義を次のように定義している。³¹

『西欧の思想全体の中心に、少なくとも2000年以上もの間、18世紀の中葉まで存続した古い伝統があり、それは、徳とは知識である、という古い命題であって、それはプラトンの書物のなかでソクラテスによって初めて明確に宣言され、キリスト教の伝統にも共通な命題である。この命題を敷衍すればつぎのようになる。すなわち事物の本性（*natura rerum*）というものがある、もしあなたがその本性を知り、その本性との関係で自分自身を知るならば、あなたはなすべきことを理解するにいたる、ということになる。（中略）これと反対のことは、それこそロマン主義運動が主張したところであるが、次の二つの題目に要約されるであろう。その一つは、屈服することのない意志という概念である。諸々の価値についての知識ではなく、その創造こそが人間の達成することである。あなた方は諸々の価値、目標、目的を創造する。そして最後に、あなた方はあなた方の宇宙観を創造する、まさに芸術家が芸術作品を創造するように——そして、芸術家が芸術作品を創造するまでは、それは存在せず、それはどこにもないのである。（中略）これはフィヒテの哲学であり、ある程度はシェリングの哲学である。』

バーリンは、問題群の二つ目＝絶対的観念論と重なるかたちで19世紀に広範な社会的、文芸的運動としてのロマン主義があり、これが17～18世紀的な啓蒙的近代とは異なるかたちで近代化を推進した、という点を強調している。ロマン主義のロマンとは、文芸批評で言うところの全体小説（Roman, novel）、すなわち世界観を包含する長い物語を意味する。その語源は、一般的な意味でラテン語をローカライズした民族語＝ロマン語を使って叙述した中世の物語——たとえば聖杯の騎士伝説——にある。このロマン主義——つまり全体小説主義³²——

が、世界を理想的に構想する意志の概念と結びつき、ナショナリズムや産業主義を主導する近代化の思想的方法論となり、現実社会を変革するエトスを個人に、また個々の国民国家に提供することになった。本稿では、この近代化の特質を、ロマン主義的近代と名付け、これをそれ以前の啓蒙的近代と区別する。

3. 理性と現実性：19世紀から20世紀の展開

以上概観した多岐にわたる西欧近代の世界観に共通するものとして、理性と現実性の同一性に関する神学的根拠付けと、その宗教的根拠に対する理性的な——あるいは理神論 (deism) 的な——懐疑があった。世俗化によって懐疑の対象となりつつある、理性と存在の同一性に基づいた世界観を再度、神学的に基礎付けることによって、哲学の大系＝システムとしての社会哲学を構築したのがヘーゲルである。彼の意図は次の一節に現れている。

『もう一度神を絶対的に前もってあらゆるものの唯一の根拠として、存在と思考の唯一の原理として哲学の頂点に立てる』³³

フォイエルバッハは、1843年の『将来の哲学の根本命題』でヘーゲル哲学の神学的根拠を次のように確認している。

『ヘーゲル哲学はさかさまの観念論——神学的観念論である。ちょうどスピノザの哲学が神学的唯物論であるように、それは自我の本質を自我の外へ置き、自我から切り離し、実体として、神として対象化した。しかし、スピノザが物質をそうしたように、自我を神の実体の一つの属性または形式としたことによって、再び——それゆえ間接に、さかさまに——自我の神性を言い表した。すなわち、神についての人間の意識は神の自己意識であると。言いかえれば、本質は神に、知は人間に属するのである。しかしヘーゲルにおいては、神の本質とは、その実思考の本質、すなわち自我、思考するものを捨象した思考にほかならない。だから、ヘーゲル哲学は思考を、したがって主体的なものを、といっても主体なしに考えられ、主体から区別された存在として表象された主体的なものを、神的な、絶対的な存在とした。「絶対的」哲学の秘密は、だから神学の秘密である。』³⁴

マルクスとエンゲルスは、1845-46年の『ドイツ・イデオロギー』で、フォイエルバッハの唯物論の重要性を確認しながら、これを批判して次のように述べている。彼らの主張によれば、世界の本質とは実体化した人間社会の相互作用であって、これが人間の内在的な理念を規定する、ということになる。これを言いかえれば存在からの人間主義／理念の拘束ということになるであろう。

『歴史においてはどの段階にあっても、ある物質的な成果、各世代に先行世代から伝授される生産諸力の一総体、歴史的に創造された対自然ならびに諸個人相互間の一関係が見出される。生産諸力・諸資本・環境の一総和、これは、なるほど一面では新しい世代によって変容させられるが、他面では当の世代に対してそれ固有の生活諸条件を指定し、この世代に一定の発展、特殊な一性格を付与する。こうして人間が環境を作るのと同様、環境が人間を作るのである。各個人ならびに各世代が所与のものとして眼前に見出す、生産諸力・諸資本・社会的交通諸形態の総体、これこそが、「実体」とか「人間の本質」とかとして哲学者たちが表象したものの、また彼らが神格化したり挑戦したりしてきたものの、実在的な地盤である。』³⁵

ザフランスキーの判断によれば、絶対的観念論的でロマン主義的な社会運動は、20世紀になっても継続している。世界同時多発的なロマン主義的政治運動の（現在までのところ）最後の隆盛を1968年の学生運動に認めることができる。ザフランスキーによれば、このときに現実原則の観念論を提供したのは、つぎのようなマルクーゼの消費社会論である。

『すなわち、根本的にそれらの幻覚の中で新しい現実原則の概念が表明されたのだ。ここでもヘルベルト・マルクーゼが決定的なキーワードを提供していた。彼の説によれば、資本主義の現実原則がモノのあり余る消費社会へと導き、まさにそれゆえに資本主義は余分なものになった。』³⁶

理性と現実性の同一性の前提にロマン主義的衝動を加味することが重要なのは、これが理性によって世界をモデル化し、これを個人や社会集団の意思によって改革しようとする能動的、手段的な近代人の行動を基礎付けるからである。この世界観は、理性による理念の概念化を現実と同一視し、その実現性 (realization) の根拠を保証する——その活動が成功するかどうかではなく、そのような行動様式の根拠付けと言う意味で、さらにまたその理念と現実の正当性という意味で。この行動様式の根拠付けは、西欧近代の地球的拡大の衝動の正当性の一端を担っていたと考えることができる。この思想は、近代的な社会システムの根底にあり、グローバル化としての近代の地理的拡大にともなって、日本をはじめとする非-西欧諸社会においても、対抗-包摂を繰り返す近代化の過程において、必然的に個人の行動原理とならざるを得ない。

理性と現実性の同一性哲学の根底にあったキリスト教神学的前提は 20 世紀前半には社会の世俗化によって自らを希釈し喪失した。もちろんモルトマンのような神学的前提に立てばこの同一性は今なお揺るがない。他方で論理経験主義的な科学的な世界把握によれば、この前提は近代科学によって代置されなければならない。反証主義的科学哲学によれば仮説の蓄積と、そのなかの十分に長く検証に耐えた部分を、ほぼ無条件に世界解釈のモデルとして受け入れることができる。³⁷ しかしその根拠性に対する不安は残る。吉田民人の言うように物理学や化学のような法則定立的な学問において仮説の蓄積のもつ強靱性は高い。しかし設計科学としての工学の分野では、この強靱性は確率論的根拠に立たざるをえず、社会科学の分野で厳密な仮説反証性に耐えるものはさらに少ない。³⁸ どのようなスパゲッティなシステムのプログラムあるいは社会制度でも動くように作れば動くときは動くからである。しかし非-ガウス分布的につまりブラック・スワンとして起こる大津波に耐える保証は原理的にない。³⁹

科学的な理性によって世界をモデル化し、これを個人のあるいは社会的な集合的意思によって改革しようとする能動的、手段的な近代人の行動原理は、世界システム内のグローバルな競争のなかで、その普及徹底を強いられる。しかし、たとえば中国共産党が主導する社会主義的市場経済体制に見られるように、非-西欧地域に地理的に移植された社会制度と個人のエトスは、啓蒙的近代からロマン主義的近代に移行するさいに生じた神学と関連した認識論的な懐疑とは無縁である。言い換えれば、われわれは本来の土台を欠いた構築物を世界中で建設しており、この点からすれば築地市場の移転問題をめぐる東京都庁の混乱を揶揄することはできない。つまりわれわれは原理的に、この不安とリスクに耐えながら、出来る限り慎重に行動する以外無い。以上のように現段階の近代的個人像を、理性と現実の同一性について本質的な懐疑にもとづいた確信をもつ個人性として要約することができる。

社会思想のグローバリゼーションにおける戦前日本の社会科学の対抗と包摂

植民地化による社会制度と西欧思想の強制的な受容とは別に、ある程度の国家的な自律性と能動性をもって、近代世界システムの包摂・受容のプロセスに 19 世紀後半から参加したという意味で、日本の歴史的経験は特異である。他方で、日本の社会思想の形成が、近代化＝グローバリゼーションのなかで、多くの試行錯誤とともに進んできた、という点から、それは西欧の近代化のコア地域——オランダ、英国、フランスおよびドイツ——以外の、あらゆる地域との共通性を持っている、と考えることができる。一般論として、キャッチアップ過程における思想的懐疑の受容——これが思想的な対抗と包摂の一要素になる——については、その懐疑の前提となる思想の受容と普及が、まずその肯定性を前提とするだけに、これをモデルとなる側の実像に即して遂行するのはいっそう難しい、ということができるであろう。そのような試行錯誤のさなかにあつて、欧州近代の社会思想の神学的前提が、受容者側に一種のアポリア——とくに西欧近代の社会思想が科学主義の体裁を取っていることから生ずる——としてあつたことは想像に難くない。

他方で、国家哲学と宗教、これとマルクス主義的な唯物論の関係について、1930～40 年代の日本の社会思想家は一種の同時代的でグローバルなアクチュアリティをもって議論していた。二度の世界大戦と、その思想的側面が社会思想を巻き込んだのである。マルクスに学んだ北一輝は、ニヒリズムと社会主義を個人主義的な西欧近代の自己矛盾および衰退と考え、国家を超近代的な共同体とする社会体制によって、西欧近代を超克し得ると考えた。⁴⁰ またドイツ観念論、歴史哲学、新カント主義、現象学、実存主義に学んだ京都学派のなかのグループは、大東亜共栄圏のイデオロギーを世界史のなかに正統に位置付けようと試みた。⁴¹

ほぼ同時期、終戦の年の 12 月に東京帝国大学総長に就任する南原繁は、フィヒテの観念論を通して、近代的

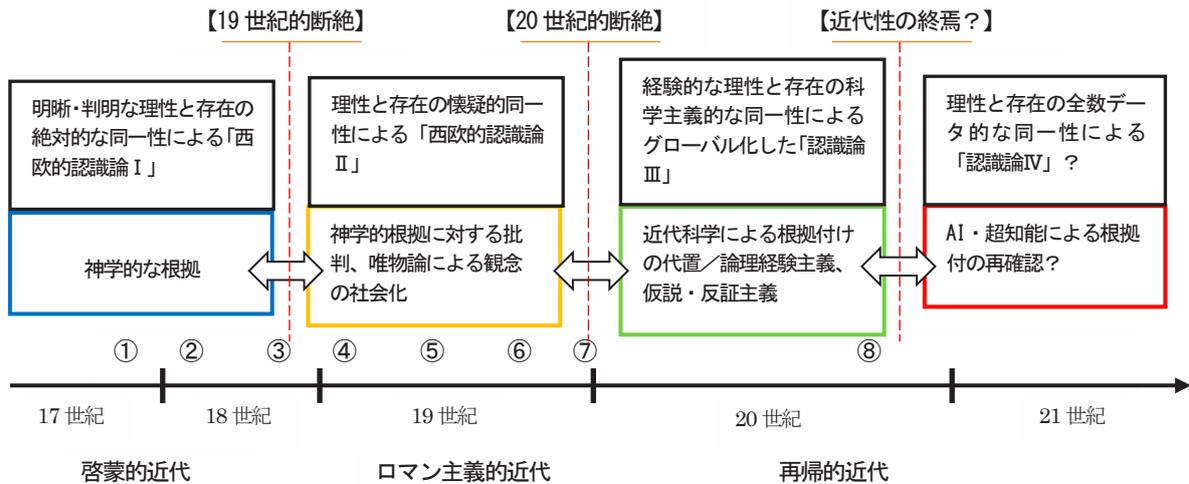
な国家概念や民族意識を日本の社会思想に導入しようとしていた。⁴² 南原は19世紀前半のプロイセンにおける政治哲学のキリスト教的な基盤を次のように的確に理解していた。

『(自由の精神と国家の原理という問題は)、他ならぬドイツ理想主義哲学(本稿の用語では観念論哲学)の流れによって発展せしめられ、カント、フィヒテを経て、就中、ヘーゲルにいたって極まったところの問題である。蓋し、ルッターの精神の継承であり、観念論哲学の地盤に於て構築せられた近世キリスト教的世界観である。それは中世カトリック的キリスト教世界観に対して、新たにプロテスタンティズムの立場に立っての、偉大な文化の総合の試図であり、恰も中世のトーマスの事業に対比されるべき、最も包括的な形而上学の構造と謂えよう。ここに新しく宗教と国家との関係が如何に考えられるか、キリスト教の神の国と古代国家理想との対立の問題が如何に止揚せられるかの、問題の歴史的展開に於る第二の類型を言うことが出来る。前の第一の類型が問題の中世カトリック的解決であったに対し、これは近世プロテスタント哲学の側から敢えて企てられた解答である。』⁴³

南原は、ヘーゲルの絶対的観念論の神学的な基盤に対する19世紀後半のヘーゲル左派の批判と唯物論的弁証法＝社会主義の台頭、およびキリスト教的な西欧的認識論の世界性の理解に立って、仏教哲学に根拠を置く田邊元の絶対的観念論のバリエーションとしての京都学派的な東洋的同一性哲学を批判している。⁴⁴

デカルトからウィーン学団を経て心の哲学

以上の17世紀以降の思想史的展開として、次のような世界観の基礎付けに関する認識論(Erkenntnistheorie, epistemology)の継起と展開を認めることができる。



「図2」

- ①デカルト：神学的本有論による西欧啓蒙哲学の基礎付け
- ②ロック、ヒューム：経験論によるデカルト的本有論＝生得観念の否定
- ③カント：本有論的理性と経験論的理性の限界性の批判的検討
- ④フィヒテ、ヘーゲル：カントの超越論的な主観性に対する絶対的観念論的な基礎付け
- ⑤フォイエルバッハ、マルクス：ヘーゲルの絶対的観念論の批判と唯物論の展開
- ⑥マルクス、プレハーノフ、レーニン：唯物論と生得的観念の社会的基礎付け
- ⑦ウィーン学団：論理経験主義による認識論的根拠の科学的世界把握による代置
- ⑧分析哲学・心の哲学：科学主義を前提とした認識＝意識と物理的世界の関係性の哲学的定式化

このように見ると、ポパーの仮説・反証主義的科学論は、19世紀後半の唯物論によって、すでに十分に準備されていたことがわかる。すなわち理性の根拠付けを社会的実在と物象化した共同主観に求め、この理路に基づい

て本有論＝生得観念的な神学的前提を科学的世界把握で代置すること、これである。科学革命を物象化したパラダイムの交代から見るクーンの科学哲学は、ここからの一步に過ぎない。ロシアの最初のマルクス主義者であり、スイスに亡命していたレーニンを指導したプレハーノフは、この点について次のように述べている。

『私がそれに属するの名誉を有っている学派（すなわちマルクス主義哲学）の見地から言えば『観念的なものは人間の頭の中で転置され翻訳された物質的なものにほかならぬ』のである。』⁴⁵

この認識論的な推移を時間軸上に図示すれば「図2」のようになり、ここに19世紀的断絶、20世紀的断絶の二つの転機を認めることができる。

ブロッホによる近代人の人間的な根拠付け

ブロッホは、1885年生まれのユダヤ系哲学者で、1938年にナチズムを逃れて米国に移った。1949年に東独に帰国したが、東独の党と政府から修正主義との批判を受け、1961年のベルリンの壁を契機に西独に移住した。ブロッホは、無神論者、神学者で、ユートピア思想や表現主義の影響下に独特のマルクス主義哲学を展開した。⁴⁶ ブロッホは1975年の著書で、近代の社会思想の世界観的な認識論を総括して次のように述べている。

『知とは、誕生する前に観たが、誕生するときに失ったもろもろのアイデアを再び思い起こすことだ、とプラトンは言う。ヘーゲルの場合、まったく固定的な確定性は、自然のうちへ外化するまではまだ抽象的だとは言われるものの、出来上がった論理学となる。（中略）（近代の認識論は）みずからの「もたない」から出発して過程のかたちをとるカテゴリー的な媒介に、近さ（いまや現在としての）に命中する実践に向かう。それゆえに、新しき創世は始めにあるのではなく、予兆を示しながら終わりにある。』⁴⁷

ここでブロッホの言うカテゴリーとは、彼がフッサールの現象学的還元を参照しながら定義した概念で、主観と共同主観の相互作用のなかに生ずる構造生成のパターンであり、予見的な観点から見て形相的な本質態を持つものを指す。パースの言葉を使えば、予見的な結果から原因を推測するという点から、実践的な社会的＝共同主観的なプロセスにおけるアブダクション（*abduction*）すなわち仮説形成法だということになる。ブロッホが強調するのは、このアブダクションが、レヴィ・ストロースのような構造主義者が神話構造について言う不変的なものではなく、予兆を共有することによって共同主観と個人の主観の間の弁証法的な生成から生ずるカテゴリー的なパターンだ、ということである。ここにおいて改めて、キリスト教神学の終末論的未来に到達するユートピアと、マルクスが述べるところの『各人はその能力に応じて（働き）、各人にはその必要に応じて（支払う）』⁴⁸ 社会、つまり搾取も社会的疎外もない、十全に生産性の高い社会のイメージが、到達点として——つまり *die Ontologie des Noch-nicht-Seins* として——二重もしくは同一になる。ブロッホは、このようなダイナミックなプロセスとしてのイメージをカテゴリーと呼び、近代に不可欠のものだと考えるのである。カテゴリーはキリスト教神学的であるかもしれないし、その他の神話的なものであるかもしれない。

『あらゆる現実の運動は、趨勢を帯び帰趨を帯びた完成態であり、繰り返し、実現するものにおける「がある」の突き当たりの実現を目指して道を敷かれている。これがすなわち、世界という実験であり、それはたんに世界についての実験ではなく、世界のうちでの、まさしく世界そのものの現実的実験である。運動総体は、そこに向けて超越なしに超越する。ただし内在のうちへ、到着・同一性・故郷を意味（*Sinn*）として目論見（*in Sinn*）ながら。このことに対応しているのが、ついに強調される、まだ意識されぬもの、まだ成らぬものにおける「まだあらぬ」の存在論であり、この二つが存在するのは趨勢と帰趨のもろもろの展望において、諸カテゴリー（「そこにある」仕方、「そこにある」形式）ならびにその物質の、前方に向けての現実的実験においてのことである。それゆえに、最も大胆なマルクスの展望にならって、そのあらゆる含意とともに内在的に、閉ざすためではなく締めくくりに要求すれば、「人間の自然化、自然の人間化」なのである。』⁴⁹

ここで「人間の自然化、自然の人間化」が登場するのは、次のような理由である。人間は小宇宙（*micro-cosmos*）として、現実の世界＝大宇宙を、一方では感覚的に自然の崇高さとして、他方では科学的手法を用いて理解することができる。この両者は、ともに人間の精神を世界に向けて拡大する。ここでブロッホが依拠しているのは、ユダヤ教聖典タルムードを起源とする「大宇宙であると同時に神のモデル」であるところの巨大な人間（マカン

トロポス) というカテゴリーであって、汎神論と即応する汎人論をもって自然と理性の同一性および世界の理念的な把握を保証しようとするのである。このようにブロッホによる近代人の理性と存在の根拠付けは、終末論のような西欧の神学とカテゴリーとしては同一でありながら、マルクス主義的な根拠と、ポパー的な科学的仮説・反証主義的で、かつ内在的な人間的根拠を持っていることがわかる。ギデンズ——彼自身も批判理論の観点からマルクス主義哲学的立場を取る——は、ブロッホとはほぼ同じ理路に立って、この展望をユートピア的现实主義と名付けている。

『そうではなく、私たちが心に描くべきものは、社会変革の物理的可能性をユートピア的要素と結びつけることに尻込みしない批判過程である。』⁵⁰

4. まとめにかえて：関連する哲学的テーマとポストモダン

本稿では、人間の自律的自己意識の可能性という近代形而上学の根本的課題の根底にある理念と存在の同一性をめぐって、世界観的認識論が近代化のなかで変容する様子を跡付けた。社会科学の研究全般の深化と、社会認識のグローバル化によって、西欧近代の認識論の根底にある神学的根拠付けは、文化的に相対化されている。西欧近代の世界観的認識論の神学的根拠付けは、仮説検証主義的科学主義によって代置されているが、理念と存在の同一性という、その全体構造は維持されている。したがってこの変容に帰因する根本的な懐疑無しに、20世紀的な近代人像を把握することは本来できない。

20世紀初頭の近代哲学と神学の緊張関係は、1960年代まで重要な社会科学の問題群として残っていた。しかしその後、社会思想の研究の関心がフランス構造主義とポスト構造主義に移るに従い、多くの社会科学者の関心から痕跡を絶ったように見える。⁵¹ アルチュセールのようなマルクス主義的構造主義者によれば、この問題は唯物論の段階で止揚された、ということになるであろう。世界システムと社会思想史の通時的な点検は、この問題群の変遷をあらためて浮き彫りにする。他方で、ウィーン学団の系譜を引く英米系の分析哲学の関心は、科学哲学による世界認識の根拠付けに決定的に移った。とくに重要な試みは、アルゴリズム的な操作によって存在に対する同一性を保証する世界認識を形式的に理念の側に作り出そうとする演繹論理学——フレーゲに始まる——と、これに触発された帰納論理学であった。⁵²

現在の哲学の主流が、①マルクス主義哲学、②分析哲学/科学哲学、③現象学/実存主義哲学、に区別される、と言う点についておおかたの研究者は一致するであろう。⁵³ 現時点で考えると、この3学派とも、神学と近代哲学の切断、すなわちヨーロッパ諸学の危機を止揚するかたちで、その創始者たちが19世紀後半から20世紀初頭に研究を開始したものであることが分かる。⁵⁴ 90年代のポストモダンの哲学は、分析哲学を除く2学派の発展的統合として、世界観的認識論の断続から派生した懐疑に基づく極端な相対主義および権力論と関係づけた唯物論的な社会観念の構築主義に、1968年的なマルクーゼの消費社会論およびリオタールのポスト産業主義論を根拠付けしたものだ、ということになるであろう。しかしポストモダンの哲学によるこの統合は、すでに2度変容を遂げている世界システムにおける20世紀的近代人の認識論の解釈について新しい知見を提起するものではない。つまりわれわれは——とすることがフッサールの人間性のヨーロッパ化という現象にしたがって許されるならば——19世紀前半に神学的前提を希釈した時点で、すでに絶対的な根拠を失い、その後は一方向的・継続的に世俗化・科学化・相対化・流動化している。このような推移のなかで、どのように世界と希望を繋ぐのが、20世紀以降の西欧的な——あるいはグローバルな——世界観と近代哲学および宗教哲学のテーマになっている。ポスト産業主義について村上泰亮は、『反古典の政治経済学』のなかで、現段階の産業化を(i)トランス産業化と(ii)スーパー産業化に分類し、現在の情報通信技術が主導する第3次産業革命の進行を前提とすれば、リオタールが前提とした70年代のダニエル・ベルなどのポスト産業主義論は誤りであった、と指摘している。⁵⁵ 以上によって90年代のポストモダン哲学の総合的評価とすることができる。

分析哲学/言語哲学のなかから、人工知能研究の認識論的前提を批判的に検討する心の哲学があらわれた。心の哲学の問題関心は、『説明において原初的であり、物理的なもの(=現実性/世界)と現象的なもの(=理性/意識)のギャップに架橋するような原理が、我々がもとめる説明において常に必要』⁵⁶であるとの点に集中している。サルは主観的意識の物理的世界における特殊性から、形式的規則によるプログラム型の人工知能で人間の心的状態を再現するのは不可能だ、と結論付けた。⁵⁷ 他方で、理性と存在性の全数データ主義的な同一性が

人工知能によって達成されれば、近代性のこの問題群は解決されるかもしれない。しかしその達成時期は不明である。これは世界観的認識論において、汎神論→汎心論→汎人論をたどってきた近代化における人間の自然化、自然の人間化のバリエーションであろう。心の哲学は、理念と存在の同一性問題が、情報社会においてもかたちを変えてアクチュアルな問題群であることを示している。

- 1 ウォーラーステインは近代および世界システム (world-system) の出発を 16 世紀の西欧に置く。その当初の範囲はポーランドとハンガリーを含むが、ロシアとトルコを含まない。I. ウォーラーステイン『近代世界システム I—農業資本主義と「ヨーロッパ世界経済」の成立』川北稔訳、名古屋大学出版会、2013 年。
- 2 『手始めに、「モダニティ」とは、およそ 17 世紀以降のヨーロッパに出現し、その後ほぼ世界中に影響が及んでいった社会生活や社会組織の様式のことをいう』アンソニー・ギデンズ『近代とはいかなる時代か?—モダニティの帰結』松尾精文、小幡正敏訳、而立書房、1993 年、13 頁。
- 3 公文俊平「プラットフォーム化の 21 世紀と新文明への兆し」総合研究開発機構『NIRA 研究報告書』2015 年。http://www.nira.or.jp/outgoing/report/entry/n151009_789.html
- 4 廣松渉『世界の共同主観的存在構造』講談社学術文庫、1991 年。
- 5 本稿で『』で示す引用文のなかの () は執筆者の注釈を示すものとする。強調や翻訳については適宜変更した。
- 6 ギデンズ、前掲書、216 頁。
- 7 高島義哉、水田洋、平田清明『社会思想史概論』岩波書店、1962 年。手元にある 1997 年の同書は第 30 刷になっている。次の著書はマルクス主義的な生産様式とポラニーの構造主義的な交換様式を組み合わせた説明図式を用いている。柄谷行人『世界史の構造』岩波現代文庫、2015 年。
- 8 経済学的な個人像を再検討したダニエル・カーネマンの研究は、2002 年のノーベル経済学賞を受賞している。
- 9 科学者が正しい評価を受けるためには、さらに実験結果を論文にまとめて英文専門誌に投稿し、同じ専門分野の研究者による追試を待たなければならない。
- 10 後述のプロッホを参照。『経済学・哲学草稿』でマルクスはこれを次のように表現している。『人間の自然主義の達成と自然の人間主義の達成』(der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.)
- 11 カール・R・ポパー「知識と無知の根源について」『推測と反駁—科学的知識の発展』藤本隆志他訳、法政大学出版会、1980 年、12 頁。
- 12 システムのプラグラムで、realization は implementation よりも実装すべきビジョンの解釈により近い段階と考える。
- 13 "We reject kings, presidents and voting. We believe in rough consensus and running code." Paul Hoffman, "The Tao of IETF: A Novice's Guide to the Internet Engineering Task Force" <https://www.ietf.org/tao.html>
- 14 ルードヴィヒ・フォイエルバッハ『将来の哲学の根本命題』村松一人、和田楽訳、岩波文庫、1967 年、88 頁。
- 15 ユルゲン・ハーバーマス『近代—未完のプロジェクト』三島憲一訳、岩波現代文庫、2000 年。
- 16 今村仁司『近代性の構造』講談社選書メチエ、1994 年。今村は近代を三つに区分している。今村仁司『近代の思想構造』人文書院、1998 年。
- 17 日本の社会学者が捉えてきたこのような西欧的近代人像は、ウェーバーに依拠した大塚久雄の近代人像の系譜に属している。このモデルは個人主義的な西欧的近代人像と、集団主義的で他人指向的な日本人像を批判的に対比させる場合に都合が良い。大塚による近代人像はつぎの通りである。『人間類型の問題の奥底あるいは中心には、エートス (倫理的人間類型) の問題が横たわっていることは筆者がしばしば指摘したところであったが、近代西欧的エートスとアジア的エートスを対比しつつ、マックス・ウェーバーは、前者を「内面的尊厳」innerliche Würde の倫理と特徴づけ、これと対比しつつ後者をば「外面的尊厳」äußerliche Würde の倫理と特

徴づけている。』大塚久雄「近代的人間類型の創出—政治的主体の民衆的基盤の問題」『近代化の人間の基礎』筑摩叢書、1968年。

18 ピーター F. ドラッカー『「経済人」の終わり—全体主義はなぜ生まれたか』上田惇生訳、ダイヤモンド社、1997年。

19 エリック・ホブズボーム『20世紀の歴史—極端な時代』河合秀和訳、三省堂、1996年。

20 絶対的観念論の理解は以下に拠る。ヘルベルト・シュネーデルバッハ『ドイツ哲学史：1831-1933』舟山俊明他訳、法政大学出版会、2009年。同書は、著者（元ドイツ哲学学会会長）が英国で行った講演をもとにしたもので、非ドイツ語圏の読者の理解を助ける。同書の英語版の出版は1984年、ドイツ語版は1983年。

21 フィヒテとシェリングの絶対知は、ともに絶対者の存在を前提としている。長島隆「フィヒテとシェリング—「絶対知について」大橋良介編『ドイツ観念論を学ぶ人のために』世界思想社、2006年、38頁。

22 良知力『ヘーゲル左派と初期マルクス』岩波書店、2001年。

23 カール・レーヴィット『ヘーゲルからニーチェへ：十九世紀思想における革命的断絶』三島憲一訳、岩波文庫、2015年。

24 シュネーデルバッハ、前掲書、7～11頁。原文は以下から引用した。Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*, Shurkamp, 2013.

25 エピキュロス派の原子論は、心・身の一元的物理還元論であって、端的に靈魂の不滅を否定する。エピキュロス学派は、カトリック＝ローマ教会の激しい中傷と攻撃を受け、ルネッサンスに至る間、完全に姿を消していた。他方でこの間にアリストテレスの哲学と倫理学は、キリスト教の理論的バックボーンとなった。カトリックによるギリシャ哲学の取捨選択を興味深く記述した読み物として、スティーヴン・グリーンブラット『一四一七年、その一冊がすべてを変えた』河野 純治訳、柏書房、2012年。

26 シュネーデルバッハ、前掲書、10頁。

27 オットー・ノイラート『科学的世界把握—ウィーン学団』翻訳は以下のwebに拠る。

http://www.geocities.jp/mickindex/neurath/nrt_WWA_jp.html

28 E.H.カー『危機の二十年—理想と現実』原彬久訳、岩波文庫、2011年。

29 エドムント・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫、木田元訳、1973年、中央公論社、30～31頁。

30 ユルゲン・モルトマン『わが足を広きところに—モルトマン自伝』蓮見幸恵、蓮見和男訳、新教出版社、2012年、145頁。

31 アイザイア・バーリン『ロマン主義講義』田中治男訳、岩波書店、2010年、181～183頁。

32 全体小説 (roman total) はサルトルの言葉である。日本で全体小説を指向したのは中村真一郎や野間宏などの戦後派であった。中村真一郎『小説とは本当は何か』河合文化教育研究所、1992年。小田実『崇高について』河合文化教育研究所、1999年。彼らは、辰野隆が主導した東京帝国大学仏文科の人脈に属し、戦前から継続するアカデミックな文芸批評のなかで小説を捉え、この時期の西欧の文芸実践との同時代的な問題意識に即して、日本文化に基づく作品を執筆しようとした。この点で文芸における戦後派は、哲学における京都学派と同じ運動——社会思想における世界システムの対抗と包摂——に属している。

33 ワルター・シュルツ『近代形而上学の神』岩波哲男訳、早稲田大学出版部、1986年、112頁。『ヘーゲルは汎神論の立場に立つことによって徹底した現実的態度を貫徹しながらも、同時に神学的態度をも徹底しえたのである。』許萬元『弁証法の理論—ヘーゲル弁証法の本質』創風社、1988年、14頁。

34 フォイエルバッハ、前掲書、48～49頁。

35 カール・マルクス、フリードリッヒ・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』廣松渉編訳、小林昌人補訳、岩波文庫、2002年、88～89頁。

36 リュディガー・ザフランスキー『ロマン主義—あるドイツ的な事件』津山拓也訳、法政大学出版会、2010年、420頁。

37 カール・R. ポパー『客観的知識：進化論的アプローチ』森博訳、木鐸社、2004年。

- 38 吉田民人「情報社会の科学革命」公文俊平編著『情報社会学概論』NTT出版、2011年。
- 39 非-ガウス分布的な確率過程については以下を参照。山内康英、小松正「SNS 言語空間のベキ法則と安定分布」情報社会学会編『情報社会学会誌』2016年、Vol.11 No.1。 <http://infosocio.org/vol11no3.pdf>
- 40 北一輝『日本改造法案大綱』中公文庫、2014年。
- 41 大橋良介『京都学派と日本海軍—新資料「大島メモ」をめぐって』PHP新書、2001年、35頁。
- 42 南原繁『フィヒテの政治哲学』1959年、岩波書店。南原は自由主義思想家で敬虔なクリスチャンであった。
- 43 南原繁『国家と宗教』岩波書店、1942年。引用は1948年の第4版（増補版）。これには1945年9月の第3版序が付されている。引用は仮名遣いを改めた。
- 44 南原、前掲書、295～309頁。
- 45 ゲオルギー・プレハーノフ『近代唯物論』榎本謙輔訳、東京同人社、1928年、4頁。
- 46 <https://ja.wikipedia.org/wiki/エルンスト・ブロッホ> ジンメルで紹介でルカーチと親交を結んだほか、ヴェーバーやベンヤミンとも交友をもっていた。代表作である『ユートピアの精神』や『希望の原理』は、1968年前後の学生運動や解放の神学などにも影響力をもった。
- 47 エルンスト・ブロッホ『世界という実験—問い、取り出しのカテゴリー、実践』小田智敏訳、法政大学出版会、1999年、330頁。
- 48 カール・マルクス「ゴータ綱領批判」『マルクス・コレクション VI フランスの内乱・ゴータ綱領批判・時局論（上）』辰巳伸知訳、筑摩書房、2005年、86頁。
- 49 ブロッホ、前掲書、331頁。
- 50 アンソニー・ギデンズ『国民国家と暴力』松尾精文、小幡正敏訳、而立書房、1999年、384頁。ギデンズ、前掲書、192頁も参照。ユートピアとはブロッホの言葉であろう。エルンスト・ブロッホ『ユートピアの精神』好村富士彦訳、白水社、1997年。次の世界認識もブロッホに近い。『現実性を保持しうる真の認識とは現実そのものの前進とともに前進しかつそれをいっそう促進させる実践的な認識であろう』許萬元『ヘーゲルにおける現実性と概念的把握の論理（増補版）』1987年、23頁。
- 51 ビッグバンなど宇宙の起源に関する研究と人工知能研究に触発されて、自然科学・哲学と神学の関係はふたたび注目を集めている。ジム・ホルト『世界はなぜ「ある」のか？：実存をめぐる科学・哲学的探索』寺町朋子訳、早川書房、2013年。
- 52 ヒラリー・パトナム『理性・真理・歴史—内在的實在論の展開』野本和幸、中川大、三上勝生、金子洋之訳、法政大学出版会、1994年、186～187頁。
- 53 廣松渉+五木寛之『哲学に何ができるか：現代哲学講義』朝日出版社、1978年、199頁。廣松は、唯物論による主-客図式の乗り越え=物象化論によって、デカルトの認識論を超越しているのはマルクス主義哲学のみだ、と主張しているが、本稿の図式によれば正当である。
- 54 これもレーヴィットの強調するところである。
- 55 村上泰亮『反古典の政治経済学』中央公論社、1992年。
- 56 デイヴィッド・J・チャーマーズ『意識の諸相（上）』太田紘・源河亨・左金武・佐藤亮司・前田高弘・山口尚訳、春秋社、2016年、143頁。チャーマーズは同書のなかで、物理的なものと現象的なもののギャップの架橋には、タイプF一元論（ラッセル的中性一元論）として一種の汎心論（panprotopsyhism）が有望だとしている。同書の分類によればデカルトの認識論はタイプD二元論に分類される。
- 57 ジョン・サール『心・脳・科学』土屋俊訳、岩波文庫、2015年、51頁。ここから汎用AIの研究方針は人間の脳を模倣するアプローチが有望になる。

(2017年6月18日受理)