

哲学と現実をめぐって

牧 野 広 義

はじめに

今日、哲学は人間の生活にとってどのような意味があるのだろうか。哲学は、世界と人間についての根本的な知を求めると言われる。しかしこのような哲学の活動やそれが求める知は、現実世界とどう関わるのであろうか。こうした問題を考えておくことは、哲学を専門的に研究するうえでも決して無意味ではないと思われるが、とりわけ、哲学を教養として教育してゆくうえで、避けて通ることができないことであると思われる。ここではこのような問題を考えるために、まず、哲学の歴史をごくおおまかにたどって、西洋における哲学の起源とその展開のなかで、哲学の本質や、哲学と現実世界との関わりがどのようにとらえられてきたかを見たい。そして、現代においても哲学についてのさまざまなとらえ方があるが、私自身は、現代唯物論の立場から「現実世界の知」としての哲学という考え方を取りたいと思う。しかしまた、現代唯物論のあり方をめぐっても多くの議論がある。その中でも特に、哲学と現実との関わりについての議論を検討しておきたい思う。

1 「愛知」としての哲学

「哲学」とは、そのギリシア語の語源からいって、もともと知識を愛し求めること、すなわち「愛知」を意味する。この *philosophia* や、その動詞形の *philosophein*、さらに *philosophein*する人である *philosophos* という言葉は、古代ギリシアのヘロドトスやツキディデスらの歴史書やピュタゴラスらによっても使われていた。しかしその意味は、それぞれ文字どおり「知識の探求」、

「知識を求める」、「知識を求める人」という意味であって、今日のような「哲学」や「哲学する」や「哲学者」という意味ではない。これらの言葉を今日の意味に近いしかたで使いだしたのは、ソクラテスであると言われる¹⁾。

ソクラテスは、古代ギリシアのアテネに集まった知識人であるソフィスト (sophistēs すなわち「知者」と対立した。ソフィストたちは、アテネの名門の青年たちの教師として、人々を説得する巧みな弁論術と博学な知識を教えた。それは、民主政のもとで青年たちが有能な政治家としての地位を得、活躍するうえで不可欠なものとされた。しかしソクラテスは、青年たちに、地位や名誉や財産などよりも、人間の心や魂のありかたを気遣えと説いた。かれは、青年たちとの問答によって、かれらがよく知っていると思っている事柄 (とりわけ「敬虔」や「勇気」や「正義」など) について問い詰め、かれらが、その何であるかの根本については、結局、無知であることを悟らせようとした。そしてソクラテス自身が、人間や人生の根本について無知であることをだれよりもよく知っており、だからこそ、この根本的な知を求めようとしているというのである。つまり、「無知の知」の自覚のうえで「愛知」としての「哲学」を追求しようとしたのである。ここで *philosophia* は、人間についての根本的な知の探求という独自の意味で語られ、ソクラテスは、その意味での「愛知者」すなわち「哲学者」として生きたのである。ところが、ソクラテスは、ギリシアの神々を否定して鬼神を崇拜したこと、および青年たちを惑わしたという罪で訴えられ、アテネ市民による裁判によって有罪とされ、死刑の判決を受けた。そして脱走を勧める友人に対して、「大切にしなければならないのは、たんに生きるということではなく、よく生きるということだ²⁾」と言って、牢に留まり、従容として毒杯を仰いで死んでいったと言われる。

ソクラテスは、このように、人間とその生き方の根本にかかわる問題に、哲学的な探求を集中させた。しかし、人間存在のあり方やその生き方は、自然や社会を含めた世界をどうとらえるかという問題と密接に関連する。その意味で、世界と人間についての根本的な知の探求という意味での「哲学」は、古代ギリシアにおいてソクラテス以前から既に始まっていた。すなわち、「万物の根元は水である」と言ったタレスから、万物を「原子」(アトモン)と「空虚」(ケ

ノン）によってとらえたデモクリトスにいたる多くの人々によって、哲学的な探求が開始され、展開されていたのである。アリストテレスによれば、タレスは「哲学の創始者³⁾」だとされる。それは、タレスが、自然や人間にかかわる事柄を神々の行為や秩序によって説明しようとした神話的世界観を脱却して、「万物の根元」を合理的な思考によって問い、「水」という素朴な原理によってあれ、世界の統一的な原理を見いだそうとしたからである。こうして、タレス以降、多くの人々が「万物の根元」を探求する思索を展開した後に、デモクリトスの原子論も登場したのである。これはまさの「最初の哲学者たち」の登場であった。かれらの関心は決して自然にだけ向けられたものではなく、デモクリトスらはむしろ人間の生き方にかかわる多くの言葉や、民主政を支持する言葉なども残している。しかしかれらの多くは「万物の根元」への問いに対して自然的物事によって答えたことから、かれらは一般に「自然哲学者」と呼ばれている。

こうして「自然哲学者」による「万物の根元」への探求と、ソクラテスによる人間についての根本的な知の探求を継承しながら、プラトンやアリストテレスは本格的な哲学体系を展開した。こうして「愛知」としての「哲学」が学問として確立したのである。プラトンは、ソクラテスの「魂への気遣い」や物事の究極的な本質を問う探求を継承し深化させ、世界の永遠の本質であり、万物の範型である「イデア」を中心とする哲学体系を形成した。またかれはポリスの統治という実践にも強い関心を示したが、民主政に反対して貴族制を擁護し、哲学者が統治者となる国家論などを展開した。アリストテレスは、プラトンの「イデア」とは「永遠化された感覚物」にすぎないと批判し、現実的な経験をより重視した。そして『自然学』をはじめとした自然の具体的な研究を行い、また存在の公理としての矛盾律や世界の四原因（形相因、目的因、質料因、作動因）や「第一動者」としての神などを論じる『形而上学』を展開し、これらを「理論学」として提示した。またかれは、人間を「ポリ斯的動物」ととらえ、ポリスの学としての倫理学や政治学などを「実践学」として展開した。そしてこれらを技術の学としての「制作学」と区別した。そしてかれは、理論的な観想（theōria）を最高のものと考えた。こうして、今日に至るまで西洋哲学に

決定的な影響力をもち続けてきた古代ギリシアの哲学体系が形成されたのである⁴⁾。私たちは、「愛知」としての哲学の形成において、自然と人間の根本的な知を探求し、自然と社会の中で人間が「よく生きる」ための知を求める活動を確認できるのである。

2 「実践的哲学」と「世界概念」としての哲学

ヨーロッパ中世においては、哲学は「神学の婢」として、キリスト教神学に従属し、これを根拠づける役割を果たした。それは、教会や修道院の付属学校（スコラ）や、後には大学においても、学僧（スコラスティクス）たちによって研究され教えられた哲学として、「スコラ哲学」と言われた。近代の哲学は、このようなスコラ哲学の伝統を踏まえつつも、それへの厳しい批判のうえに展開された。しかも近代の哲学は、自然認識の発展とそれに基づく自然の合理的支配、および近代国家の本質の把握と近代社会の形成という、実践的な問題意識をもったものであった。また、近代哲学は、世の中のすべての人が関心をもたざるをえない問題を、自覚的に探求しようとした。このことを、幾人かの代表的な哲学者の議論から見ておこう。

フランスのデカルトは、『方法序説』（1637年）などで述べているように、一切のものを疑う方法的懐疑をとおして「私は考える、ゆえに私はある⁵⁾」という原理を見いだした。かれはここから出発して、精神と物質との二元論を説く形而上学をつくり、さらに、自然学や人間についての研究を行った。かれは、自らの哲学体系を一本の木にたとえて、根は形而上学であり、幹は自然学であり、枝は医学、機械学、道徳などからなり、この枝から有用な果実が取れると言う⁶⁾。そしてかれによれば、スコラ哲学には論争の余地のない確実な真理はなに一つないだけでなく、それは實際生活に役立たない、たんなる「理論的哲学」（philosophie speculative）にすぎない。それに対して、かれの形而上学の第一原理から導かれた自然学の一般的原理からは、人間生活にとってきわめて有益な認識が得られるのであって、このような「実践的哲学」（philosophie pratique）を見いだすことによって、「われわれ自身を、いわば自然の主人か

つ所有者たらしめることができる⁷⁾」とされる。

イギリスのF.ベーコンは、デカルトに比べ形而上学への関心は薄い、しかしデカルトとよく似た学問観をもっていた。かれは、『ノヴム・オルガヌム（新機関）』（1620年）において、人間がもつさまざまな先入見や偏見を「イドラ」（幻影）として批判し、経験と論理を重んじる「実験的哲学」を主張した。そして人間の最高の目的は、人間の人間に対する支配ではなく、自然に対する支配であって、しかもそれは、自然の法則を本当によく知ってこそ達成できる。その意味で「自然は服従することによってのみ支配される」のであり、この意味で「知は力と一致する⁸⁾」とされる。

ベーコンの助手をもつとめたホブズは、デカルトと同時代人でありながら、当時のイギリスの状況を反映して、社会の問題に強い関心をもっていた。かれは、『物体論』『人間論』『市民論』という三部構成による哲学体系を構想した。それは、自然や人間の位階的な構造を否定しきった機械論的唯物論によって、自然・人間・社会を一貫して把握しようとする哲学体系である。しかし、かれは第三部に当たる『市民論』（1642年）を最も早く出版した。その理由を読者に次のように説明している。すなわち、かれが哲学体系についてじっくり時間をかけて考えて構成している間に、イギリスでは「支配の権利や臣民の服従義務の問題」が沸騰した。それは内乱（ピューリタン革命）のまさに前兆であった。これが、他の問題に取りくむことを延期して、この第三部の完成にかれを向かわせた理由である。こうして、「順序からは最後のものが、時間的には最初に現れた⁹⁾」。ここには、政府の支配権の根拠づけや市民の臣民としての服従義務の明確化によって、内乱を防ぎ平和を回復することに役立てたいという、ホブズの現実的な問題関心がよく現れている。ホブズのこの問題関心は、主著『リヴァイアサン』（1651年）においてもきわめて明瞭である。先に述べたデカルトやベーコンの哲学が自然支配については「実践的哲学」であったとすれば、ホブズの哲学は人間社会についての「実践的哲学」であったと言えるであろう。

ドイツのカントは、大陸の合理論とイギリスの経験論を統合し、ニュートンの力学やルソーの人間観からも大きな影響を受けながら、独自の批判哲学を展

開した。かれは『純粹理性批判』（1781年）において、哲学の「学校概念」（Schulbegriff）と「世界概念」（Weltbegriff）とを区別する。「学校概念」としての哲学においては、もっぱら知識の体系的や論理的な完全性など、たんに学問として必要とされる認識の体系が問題になるにすぎない。それに対して「世界概念」としての哲学とは、一切の認識が人間理性の本質的な目的に関係するような学問であり、だれもが必然的に関心をもたざるをえない事柄を探求する学問である。そのような学問の対象とは、自然の必然性を支配する自然法則と、人間の自由を根拠づける道徳法則である。しかし、これらについての理性的な認識である自然の形而上学と道徳の形而上学は、あくまでも人間理性への批判をとおしてこそ可能になる。したがって、そのような哲学は、けっしてできあがった体系ではなく、理性批判をとおして可能となる学問の理念である。その意味で、人はすでにできあがったものとして「哲学」（Philosophie）を学ぶことはできない。そうではなく、ただ「哲学すること」（philosophieren）を学ぶうのみなのである¹⁰。ここに私たちは、世界と時代に開かれた体系としてのカントの哲学観を見ることができよう。カントはまた、『論理学』では、「世界概念」としての哲学を「世界市民的意味」（weltbürgerliche Bedeutung）における哲学とも呼んで、このような哲学は次の四つの問をもつと言う。すなわち、(1) 私は何を知ることができるか、(2) 私は何をなすべきか、(3) 私は何を望むことが許されるか、(4) 人間とは何か、である¹¹。これらは、人間が世界の中で主体的に生きようとするときに問われる、まさに世界観の中心的な問題を示している。

3 「現実的な知」としての哲学と、「変革」の哲学

カントの批判哲学の後、カントの現象と物自体、自然と道徳、必然と自由などの二元論を克服し、一元的な哲学体系を樹立しようとするドイツ観念論の運動が展開された。その到達点が、ヘーゲルの哲学である。

ヘーゲルは、自らの哲学的立場を確立した『精神現象学』（1807年）の「序文」において、次のように言う。「真理が実存する真の形態は、真理の学問的

な体系にはかならない。哲学を学問の形式に近づけること、——愛知（die Liebe zum Wissen）というその名前を脱却して、現実的な知（wirkliches Wissen）となるという目標に近づけること、このことに寄与しようというのが、私の企てである¹²⁾。このように、ヘーゲルは、学問的な体系こそが真理を叙述すると考え、真理の学問的な体系としての哲学は、もはや「愛知」にとどまるものではなく、「現実的な知」となると主張する。このことを具体的に示すために、『精神現象学』では、意識と対象とが分裂している状態を、意識の経験をとおして克服し、また精神の歴史的な現象形態をとおして、意識と対象との現実的な合致としての「絶対知」に到達することが論じられる。ここで「現実的な知」としての哲学とは、「絶対知」としての真理を「現実的に」獲得している「知」を意味する。つまりここでの「現実的」とは、学問体系として現実世界について真理を把握している「知」の現実性が意味されている。

また、『法哲学』（1821年）の「序文¹³⁾」では、哲学の現実世界との関わりがより明瞭に論じられる。ここでは、「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」という理性と現実との一致が主張される。つまり、人間の主観的な理性によって把握される存在の原理としての理性が、現実世界を支配し貫いているのであって、だから理性的な原理が現実世界のなかに現れるのであり、また現実世界のなかで存在するものは、その本質として理性的な原理をもっている、というのである。ここから哲学と現実との関わりが次のように論じられる。「哲学は理性的なものの根本を究めることであり、だからこそ、現在のかつ現実的なものを把握することであって、彼岸的なものをうち立てることではない」。だから哲学は、イソップ物語に出てくるほら吹きのように、ロドス島から離れた所でロドス島でのかつての大跳躍を自慢するべきではない。「ここがロドスだ、ここで跳べ」。すなわち、哲学の跳躍はけっして現実と時代を超越しえない。哲学は、「その時代を思想のうちにとらえたもの」なのである。以上のように、ヘーゲルの「現実的な知」としての哲学は、現実の時代をとらえた哲学でもあるのである。

ところで、ヘーゲルは、先の慣用句を少し変えて次のように言う。「ここにローゼ（バラ）がある。ここで踊れ」と。そしてこれを次のように説明する。

「理性を現在の十字架におけるバラとして認識し、それによって現在を喜ぶこと。このような理性的な洞察こそ、哲学が人々に得させる現実との和解である」。ここで十字架とは苦しみを、バラは喜びを示す。つまり、哲学は、現実には理性が貫かれていることを認識して、むしろ現実の苦しみを喜びとすることができる。これが、哲学によって得られる現実との和解である、というわけである。しかし、哲学が現実をその思想のうちにとらえきり、このような現実との和解をもたらす知的な王国として登場するためには、現実の方もその形成過程を完了し成熟した姿を現していなくてはならない。「ミネルヴァのフクロウは、やってくるたそがれとにはじめて飛び始める」。つまり、女神ミネルヴァに仕えるフクロウである哲学は、それが生まれた時代の展開と成熟とともに、その思想的把握へと飛び立ち、知的王国を建設する、というのである。

ヘーゲルの以上のような哲学観、つまり真理の学問的体系として現実に存在し、現実の時代をとらえた「現実的な知」であり、かつ現実との和解をもたらすミネルヴァのフクロウとしての哲学は、ヘーゲル自身においては一貫していた。しかし、近代という時代は、幾度も大きな時代の変動を経験してきた。こうした時代の激動のもとで、はたしてヘーゲルの哲学体系が真理として妥当するのか、現実の時代をとらえるということは、はたして現実との和解にとどまるのか、時代の変革こそが「現実的な知」にふさわしいのではないか、といった疑問が当然のこととして起こるのであろう。こうした視点から、鋭くヘーゲルを批判し、独自の哲学を展開したのは、マルクスであった。

マルクスは言う。「哲学者たちはたんに世界をさまざまに解釈したにすぎない。肝腎なことはそれを変革することである¹⁰⁾。「フォイエルバッハにかんするテーゼ11」として有名なこの言葉は、マルクスの変革の哲学の立場を端的に示している。かれはまた、エンゲルスとともに執筆した『ドイツ・イデオロギー』において、フォイエルバッハを批判しながら次のように言う。「現実において、そして実践的唯物論者、すなわち共産主義者にとって問題となることは、現存する世界を変革することであり、既成の事態を実践的に攻撃し、変更することである」。「フォイエルバッハは、感性界を、それをつくりあげている諸個人の総体的な生きた感性的活動としてつかむことまでには、どうしてもいたらない。

……だから、まさに共産主義的唯物論者が、産業と社会的編成の変更の必然性と条件をみているところで、観念論へとたちもどらざるをえないのである¹⁵⁾。このように、マルクスらの実践的唯物論者は、現実世界（自然と社会）を諸個人の生きた活動（労働と社会的実践）によって形成されているものにとらえ、現存する世界の変革になによりも関心を寄せた。そしてとりわけ産業と社会編成の変更の必然性と条件を解明しようとしたのである。

マルクスらのこのような実践的唯物論は、社会とその歴史を人間の物質的な生産活動の発展を基礎にしてとらえようとする史的唯物論の形成と直接に結びついた。しかも、マルクスが『資本論』の「第二版後書」（1873年）で述べているように、かれの方法の「唯物論的基礎」（すなわち史的唯物論）の確立は、ヘーゲルの観念論的な弁証法を唯物論的なものにつくりかえ、マルクス自身の「批判的で革命的」な「弁証法的方法」を確立することと不可分であった¹⁶⁾。そしてこのような唯物論的で弁証法的方法の確立は、彼自身はそう呼ばなかったとしても、まさに「弁証法的唯物論」として特徴づけられるにふさわしい哲学的世界観の確立でもあったと言えるであろう。

4 現代唯物論哲学と現実との関わりをめぐって

以上、私たちは、古代と近代の幾人かの代表的な哲学者における、哲学と現実とのかかわりについて見てきた。しかし現代においては、現実とはいったん切り離された純粋な意識の世界や、言語や科学理論の分析の中だけで、哲学の学問性や科学性を確立しようとする立場もある。それらの哲学はカントの言う「学校概念」としての哲学に自らを限定しているようにも見える。また逆に、哲学の学問性や科学性よりも、人間の非合理的感情や意志の役割を重視する哲学的立場もある。さらには、人間の実践を環境への適応にとらえ、行為にとっての有用性を基準とする主張もある。しかしながら、これまでに見たように、「愛知」としての哲学も、近代の「実践的哲学」も、カントの「世界概念」としての哲学も、またヘーゲルの「現実的な知」としての哲学や、マルクスの「変革」の哲学も、哲学の学問性と現実世界との積極的なかかわりとを結合し

てきたと言える。すなわち、人間が世界（自然と社会）をいかに認識し、この世界と実践的にいかにかかわるかということ問い続け、その時代の思想的課題に答えようとすることによってこそ、哲学の学問性も発展してきたのである。哲学的思索が豊かに成長する糧は、現実世界にこそあると言える。そして現代においてもまた、現実世界にかかわる人間の認識と実践の問題を、今日の時代にふさわしい仕方でも問うことが哲学の課題であろう。

私は、このような意味で、人間の現実世界とのかかわりを積極的にとらえようとする哲学を、「現実世界の知」としての哲学と呼びたい。それは「愛知」を出発点にしながらも、現実を超越した純粋な思想の世界へと飛翔するのではなく、理論的な観想を最高のものとするのもでもなく、人間の現実との実践的なかかわりを重視するものである。しかし今日、「実践」が語られるとき、しばしば現実そのものへの理論的探求が軽視されたり、実用主義的な対応が意味されることがある。重要なことは理論と実践との結合である。また現代においても、ヘーゲルの言う真理の学問的体系を求めつつも、同時にカントの「世界概念」としての哲学のような批判性を常に維持しながら、それをより開かれたものにしてゆく必要があるであろう。その意味で、私は、「現実世界の知」としての哲学、という表現を取りたいと思う。そして今日において、「現実世界の知」としての哲学をより発展させる哲学的立場は、タレスに始まりデモクリトスからマルクスにいたる古代から近代の唯物論の歴史を受け継ぐ現代唯物論である、と私は考える。しかし現代唯物論をめぐっても多様な議論があり、多くの論争も交わされている。ここでは、その中から特に、佐藤和夫氏の哲学と現実との関わりについての議論を検討しておきたい。

佐藤和夫氏は「ミネルヴァのふくろうは夜明けに向けて何を行わねばならないのか」という論文で、ヘーゲルの言葉を引きながら現代における哲学の課題を論じている。その中で、マルクス主義の哲学観には基本的に二つの対立する考え方が存在するとされる。すなわち、「一方は、哲学を人間生活の一環の活動としてとらえ、生活のなかでの意義に応じて哲学を考えようとする立場である。この考え方に従えば、現実の世界が変動し、生活が変われば、それに応じて哲学の目的や任務も異なることになる。もう一方の考え方によれば、哲学は

個々の時代にそれほど拘束されず、世界把握の基本を確定するものとして存在する。たとえば、唯物論か観念論かを決定するとか、弁証法的論理学のカテゴリーの研究を行うとかがそれである。ヘーゲルのミネルヴァのふくろうの考え方は基本的には前者に近い考え方である。……それに対して、従来の論理的な研究を進める人々の考え方は一般に後者であろう¹⁸⁾。しかしこの議論には、次のような疑問を感じざるをえない。

第一に、マルクス主義哲学ないし現代唯物論において、果たしてこのような二つの対立する考え方が成立するのだろうか。哲学を時代のなかで、人間生活の一環としてとらえることと、世界把握の基本を確定することとは、少なくとも現代唯物論においては、なんら対立するものではないであろう。むしろ、哲学が人間生活の一環として現実の課題に取り組むことは、その時代にふさわしい世界観のあり方や論理的思考のあり方を提示することでもあるはずである。その意味では、唯物論や観念論について問い、弁証法的な論理学を研究することは、けっして時代を超越することでも現実生活から遊離することでもないはずである。

第二に、ヘーゲル自身が、『精神現象学』の「序文」や『エンチュクロペディ』の「客観性に対する思想の三つの立場」などにおいて明瞭に述べているように、とりわけ近代哲学におけるさまざまな観念論や唯物論との対決をとおして、自らの「絶対的観念論」という哲学的立場を確立したのである。それがヘーゲルにとって「時代を思想のうちに把握する」うでで決定的に重要だった「世界把握の基本」である。また、ヘーゲル自身が弁証法的論理学の確立者である。佐藤氏は、弁証法的なカテゴリーの研究が有効であるためには、「人間の思想構造なり言語構造なりが相対的にであるにせよ安定していること」が想定されねばならず、諸科学と人間生活の激動期におけるカテゴリーの概念的把握は「有害に働くことだってありうる」などと述べて、激動期における論理学研究の意義を否定的にしかとらえない。しかし、フランス革命後のヨーロッパの激動期に、今日から見ても貴重な成果である弁証法的論理学を確立したのが、ヘーゲルその人であり、このこと自体が、佐藤氏の先のような議論に対する有力な反証になっているのではないだろうか。

第三に、にもかかわらず、佐藤氏が先のような対立をあえて持ち込み、自らを第一の立場に位置づけているのは、佐藤氏自身の哲学観によると思われる。それは、現代の哲学の課題を「文化批判」ととらえ、唯物論か観念論かなどの理論的な対立よりも、哲学的立場を問わず、「人類生存、平和、反抑圧、共同」といった人類の大きな目標に向けて真に有効な思想とは何かをさぐりなおして「みる」ことに哲学の第一義的な課題を見るからである。つまり、哲学の理論的対立にこだわらず、むしろそれを棚上げにして、もはや古くなったとされる認識論や論理学などの理論的問題などよりも、現代社会の文化問題を直接的に論じたり、平和や反抑圧の運動に直接結びつく思想をさぐるべきだというわけである。しかも、このような課題からすると、唯物論の研究を目的とする「唯物論研究協会」という学会の名称や性格さえも不適當であり、佐藤氏は、その名称変更ないし性格変更をさえ提起するのである。

しかしながら、このような主張は、哲学を現実の実践的課題に結びつけようとするあまり、哲学の理論的探求や基礎的研究の意義を軽視することになり、結局、哲学が時代の課題に応えることにとっても、決してプラスにはならないと思われる。とりわけ、これまで重視されたきた世界観の根本問題や認識論や論理学の研究に反発するあまり、これらの研究に対して否定的態度をとることによって、哲学研究を底の浅いものにしかねないであろう。例えば、佐藤氏自身が「今日の唯物論」とか「主体」とか「矛盾」などの、世界観のないし論理的な言葉を使っているが、それらの概念の確定やより深い研究もなしに、本来、明確な議論やより深い探求はできないはずである。また、これまでの歴史上の重要な哲学においても、それらがその時代の問題に真剣に取り組み、思想的な解答を与えるためにこそ、哲学的立場が問われ続けてきたのであり、思想構成の基礎となるカテゴリーや論理の問題が反省されてきたのである。また、思想の異なる者同士が現実の問題において協同できるのも、決してそれぞれの哲学や理論的立場を棚上げにすることによってではないであろう。むしろ、お互いの思想を尊重し合いつつ、現実の課題に対して自らが最善と考える思想的立場から全力を発揮して取り組むことによってこそ、相互の信頼や協同も可能になるのではないだろうか。今日、現代唯物論は、時代の課題に応えるために

も、その世界観、認識論、論理学、社会理論、倫理学などの全面にわたって、
いっそうの理論的展開を必要としているのである。

注

- 1) 出隆「フィロソフィアの由来と古代における『哲学』の概念」『岩波講座哲学Ⅶ 哲学の概念と方法』1968年、所収、参照。
- 2) プラトン『クリトン』田中美知太郎訳、『プラトン全集』第1巻、岩波書店、133頁。
- 3) アリストテレス『形而上学』出隆訳、岩波文庫、上、32頁。
- 4) 以上について、藤沢令夫「哲学の形成と確立—タレスからアリストテレスまで—」『岩波講座哲学XⅥ 哲学の歴史Ⅰ』1968年、参照。
- 5) デカルト『方法序説』野田又夫訳『世界の名著デカルト』中央公論社、188頁。
- 6) 同上『哲学原理』仏語版序文、井上庄七・水野和久訳、同上、325頁、参照。
- 7) 同上『方法序説』同上、210頁。
- 8) フランシス・ベーコン『ノヴム・オルガヌム』服部英次郎訳『世界の大思想ベーコン』河出書房新社、231頁。
- 9) Cf. Thomas Hobbes, *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, Thomas Hobbes English Works Vol. II., p. XX.
- 10) カント『純粋理性批判』高峰一愚訳、『世界の大思想カント』上、河出書房新社、524—5頁
- 11) Immanuel Kant, *Logik*, Kant Schriften zur Metaphysik und Logik 2, Suhrkamp, S.447f. なお『純粋理性批判』同訳書、507頁も参照。ただし、ここでは(4)の問はない。
- 12) ヘーゲル『精神の現象学』金子武蔵訳、岩波書店、7頁。
- 13) 同『法の哲学』藤野渉・赤沢正敏訳『世界の名著ヘーゲル』中央公論社、特に168—174頁。訳者による注の説明も有益である。
- 14) 『マルクス、エンゲルス全集』第3巻、大月書店、5頁。
- 15) マルクス、エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』花崎皋平訳、合同新書、47—48頁。
- 16) 同、53頁。
- 17) マルクス『資本論』新日本出版社、第1分冊、24—29頁。
- 18) 唯物論研究協会編集『唯物論研究』第7号、汐文社、1982年10月、44頁。なお、佐藤和夫氏は近年にも「89年以降の哲学と実践的唯物論論争」東京唯物論研究会編『マルクス思想どこからどこへ』時潮社、1992年、109頁、で同様の議論をしている。

