

Ⅱ 社会認識の構造（1）

田 中 裕 巳

I 体験と経験

1. 戦争体験論

ひと昔以上も前のこととなったが安田武の『戦争体験』を最初に読んだとき、私はなにか圧倒されるものを感じた。日常性の中では決して意識されることのない死の身近さの異常性とでもいおうか。

「大きな頑丈な石の欄干に遮蔽して、ぼくたちは戦争をつづけた。Aが、右の眼だけをのぞかせて、そこから撃ちまくっている。ぼくもAの陰にかくれ、Aの肩越しに、やはり右の眼だけでうかがいながらヤタラと撃っていた。Bは同じように、ぼくの肩越しに撃っていた。

シツという鋭い音が、ぼくの耳朵をかすめたのと、その時まで、ぼくの肩にもたれるようにしていたBが、ゆっくりと、ぼくの肩からはなれ、そして仰向けにひっくりかえったのと、ほとんど同時であったようにぼくは覚えている。ぼくがふりむいた時、Bは橋の上のけぞり、ぼくがその肩に手をかけた時、もう彼は死んでいた。—中略—

その朝早く、70名近い若者が殺され、苦しい激戦が終って、ホッとした、いわば幕間のようなひとときに、ぼくよりほぼ10廻ほど、右に『位置』していた奴が、声も立てずに死んだ。前にも書いたとおり、それは、昭和20年8月15日の早暁のことであった。」

いま考えてみると、〈戦場体験〉〈戦闘体験〉とでも限定した方がふさわしいこの序章の文章に、あまりにこだわっていた自分が不思議でならない。〈戦場体験〉〈戦闘体験〉が、〈死と直面した日常性〉の中にあることは、あまりにも当然のことではないか。私は、序章のこの文章のところに立ちどまり、安田武が、戦争体験の伝承について、「それを受けつぐか、受けつがないかは、若いゼネレーションの勝手たるべし」と発言していた竹内好の言葉に、ぼくはぼくなり、全く感動的に共鳴するものである¹⁾と述べたことに、まるでかえす言葉をもたなかった。

「1970年への遺書」という大仰な副題のついたこの『戦争体験』をいま、読み返してみると、その戦中派としての居直りのなかに、精根尽きるまで語り続けよ、

という期待と、なにか凝固して決して拡大して行かぬものの無惨さを感じとる。その期待とは、戦争体験の〈死と直面した日常性〉という異常さが、疑似平和の日常性に貪食されて行く己れの姿を映し出す鏡たり得るのではないかということである。その鏡は、今のところ現実との生ける接触を持ち得ていないが故に、可能性としてとどまり、〈わだつみの声〉をシンボル化し、死者の声を発条とした絶えざる自己変革を妨げているところに、同時に「無惨さ」を感じしめるのである。

2. 体験と経験

戦中派にとって、〈戦争体験〉は己れの存在の基底部となって定着して行かざるをえない。総力戦体制の中に美学を郷愁しようと、自己合理化 (self-justification) への断腸の念を反芻しようと、生き残った者の汚辱をひきずって歩こうと、〈そこ〉からの距離で己れの存在を測定する原点をもつ、それが戦中派である。しかし〈遅れてきた世代〉にとって、〈体験〉は、いまだ受け継ぐべきものとしてあり、語るべきものではない。もちろん、未解放部落、沖縄、在日朝鮮人の〈人びと〉のこの30年間にわたる〈体験〉は、語り続けられねばならないし、非当事者は、その告発の声を聞き続けねばならないが。

私は、かつて1年間の〈倫・社〉の授業実践の中から、いかにして生徒の「直感」を授業に活かすことが出来るかを考えようとした。その中で、私は、ベルグソンの「持続において考える」というあの「持続」にヒントをえて、「直感」をいかにして持続において考える「直観」にまで高めうるか、また逆に、「直観」との関係においていかに「直感」を掘りおこしうるか、そのプロセスを明らかにすることを自らの課題としようとした。「先入見」の中にある「合理化されえないものへの固執」が、体験と経験との弁証法をとく鍵であり、自己を中心に据えながら、その自己を絶えず否定しつつけて行くことによって自己と世界を形成して行くプロセスの核になるのではないかと考えたのだ²⁾

森有正は「体験とは経験の過去化」であるとして、経験と体験について次のように述べている。

「人間はだれも『経験』をはなれては存在しない。人間はすべて、『経験』を持っているわけですが、あ

る人にとって、その経験の中にある一部分が、特に貴重なものとして固定し、その後の、その人のすべての行動を支配するようになってくる。すなわち経験の中のあるものが過去のなものになったままで、現在に働きかけてくる。そのようなとき、私は体験というのです。³⁾

体験を過去への凝固、経験を未来への解放としてとらえる森有正の経験論は、社会意識における時間論と空間論への端緒である。社会認識が、究極的には<いま><ここ>に生きる<自己>と、<他の時><他の所>に生きる<他者>との関係性の認識であるとすれば、1人1人の体験と経験との弁証法をふまえずして、社会認識の形成はありえない。

森有正は、デカルトの「瞬間」を、ベルグソンのデュレーに延長して行く可能性のあるものとしてとらえている。デカルトの「直観」は瞬間的であり、時間を超越している。したがって、時間的存在としての人間においては、「瞬間」においてしかそれに接することができない。ベルグソンにおけるデュレーは、「内面的な促し」とでも呼ぶべきもので、直観を媒介として経験の再創造を生み出すものである。森有正は、このベルグソンの直観にふまえながら、自分の「経験」を織りなしつつ生きていることを「よく生きること」とするのである。⁴⁾

3. 経験と社会認識

自己の経験を「過去」に凝固せしめることがなく、たえずその意味を問い返し再創造してゆく生において、一定の社会認識が形成されてくる。それは「ひとが生まれる」過程である。

移り行く状況の中において、人間は己れの「体験」や「経験」という辞書の中に記されていない無数の事物や出来事に出会う。その無数の事物や出来事がなんの「抵抗」もなく受け入れられることがあるとすれば、人間にとって教育とか政治は無縁なものとなったであろう。

デュルケームがアノミー(anomy)を、否定的観点からみて「正常」にひきもどすことをめざしたのに対し、オルテガは、アノミーを肯定的なものとしてとらえ、「アノミーを最も深く、かつ徹底して体験し、従来の規範や信念から最も決定的に解放される過程で生まれる新しい確信ないし思想によってはじめて」アノミーの克服が可能になるとした。⁵⁾私はこのオルテガのアノミー論に注目したい。アノミーの徹底化→新しい確信・思想というプロセスが、体験→経験→社会認識というプロセスを解明するものであると思う。

オルテガは『個人と社会——人と人びと』について——において次のように述べている。「人間的生はつねに各人の生であり、個人的もしくは人格的生で

あって、「人間的なるもの」は、「私が自分のからだをもって考え、欲し、感じ、そして遂行する」かぎりの私に起こるものである。「なにかをやる際、それが私にとって意味があるからするならば、つまりそれを理解してするならば、それだけで人間的なのだ。」したがって人間的生は「本質的に孤独である」が、「社会的事実は、孤独としてのわれわれの人間の生の行為ではなく、われわれが他の人間たちと関係を結ぶかぎりにおいて現われてくるものである。」そして、「社会的もしくは集团的生」は「慣習」に基づくものであるがゆえに「そのような生は人間的なものではなく、自然と人間の中間にあるなにか、準—自然」である。⁶⁾「社会」という実在は、「その根からして肯定的な意味と同時に否定的な意味」、すなわち「非社会 disociedad——すなわち友人と敵の共存」という意味を帯びているのである。⁷⁾

以上のように、人間的生は孤独であり不安であり、課題 *quehacer* であるとしてとらえるオルテガは、「信念」*las creencias* ないし「確信」*las convicciones* を用意しなければならないという。その際、出来合いの思想や他人の意見そのままになるのは、「自己疎外」に陥いることであり、生を偽造することである。「真正の生であり得るためには、われわれは、周囲の諸事物、諸思想に翻弄されずに、一たん世界から身を引いて、自己の内部に入りこみ、自己独りになって沈思熟考し、「自己沈潜」*ensimismamiento* によって、きびしく「自己自身に一致した」意見を立てる必要がある。「既成の多くの思想があるし、様々な考えが浮かんでくるであろう。しかしそれらのうち、どれが私を確信せしめるかどれが真に私の意見であるかを考え抜き、自己の「ゆるぎなき明証性」にもとづいて成立した意見」こそが「自己自身に一致した意見」であり、「信念」であり、「確信」である、とオルテガはいう。⁸⁾

「自己疎外」に対比された「自己沈潜」による「信念」「確信」へというプロセスは、折原浩の *Marginal Man* 理論の積極的意味づけを想起させる。

折原は、「一個人が、開かれた態度で、異質性と感じられるものをとり込み、しかもなお異質性を許容せず、個人としてのコンシステンシーを追求するときにはじめて、またそれが厳格ではげしければそれだけに、鋭い葛藤が、したがって鋭いマージナル・マンの意識が生まれてくるのである」と述べ、「マージナル・マンとしての生き方を徹底させてゆくならば、そこには一つの新しい可能性が生れてくるのではないだろうか」と問題提起をしている。⁹⁾

見田宗介は、「境意人 (*Marginal man*) の境位は、少なくとも潜在的には、近代のすべての人間の宿命である」と述べているが、自己の体験・経験と異質の事

物・状況の場面で生起する「葛藤」を克服して行くプロセスには、無葛藤型と過同調型を左右の軸とした様々な近代の人間類型が考えられる。

E. H. フロムによれば、分離 (separateness) が、「人間のすべての不安の源」であり、「人間のもっとも深い欲求は、その分離を克服し、孤独というその牢獄からのがれるという欲求」である。この実存の問題への完全な解答が、「愛における対人間的合一、もうひとりの人との融合の成就」であるという。¹¹⁾ 人間の実存を「分離」しつつ「他者」との「合一」を希求するパラドックスとしてとらえるフロムの愛の理論は、「個人としてのコンシステンシー」を持続しながら「開かれた態度」で異質なものに対する感覚を研ぎすますことを要求するマージナル・マンのパラドックスと通底しているように思える。

ミンコフスキーは、『生きられる時間1』において、プロイラーの分裂性 (schizödie) と同調性 (syntonie) の観念をとりあげ、同調性は共感を、分裂性は人格的躍動を現象とするといひ、「これら二つの原理は、見かけ上は矛盾対立するように見えるが、排斥しあうことはまったくない。それらはいずれも不可欠なものとして、各々充すべき役割を有し、それらの調和せる共存」こそが現実との生命的接触をもたらすという。そして、人格的躍動の位相において、「ただ単に世界を混淆することを望むだけでなく、世界に適應することを望むだけでなく、さらにわれわれはわれわれの人格を肯定し、最も内的なわれわれの自我を外面化し、人格的な刻印を生成に遺し、われわれの自我を無限なる世界に押付け新しきものを産出し、創造することを望むのである」と述べている。¹²⁾

ミンコフスキーの「分裂性と同調性」への積極的な再評価の上に立った「現実との生命的接触」については、折原浩が、「現実から疎隔された人間の苦悩を、価値あり、調和ある現存の現実からの脱落として——何としてでもおしとどめなければならぬ苦悩として——のみとらえ、新しい発展を準備する苦悩という可能性を重視しない」と批判している。¹³⁾ たしかに「人格的躍動」は、「われわれと周囲との間に溝を穿つもの」とされ、「現実との生命的接触」は「自らのうちに調和と安息とを有つもの」とされているが、この二つの原理は「双方とも劣らず必要」¹⁴⁾と述べられているところからみると、ミンコフスキーの理論を「保守主義的制約」と規定しきれないものがある。

市川浩は、「自我意識と他者意識との根源的な相関性」として、「自己把握の深まり、つまり人格性の深まりは、他者把握の深まりと相関的であり、他者把握の深まりは、ふたたび自己把握の深まりをみちびく」と述べている。¹⁵⁾ そして「中心化」と「脱中心化」との

相関性が成熟した「自己化」を達成させるのだが、「われわれの生自身の完全な脱中心化、中心の完全な相対化は、完全な自己中心化がそうであるように、われわれの生を危険におとし入れ、それは「われわれにとって一つの理念にとどまる」¹⁶⁾という。

以上、フロムの「分離」と「合一」、ミンコフスキーの「分裂性」と「同調性」、市川浩の「中心化」と「脱中心化」という人間の実存へのアプローチを見てきた。そこでは2つの対立物の統一として人間の実存をとらえて行こうとするのだが、2つの対立物は、いずれも、決定的に対立しあうものではなく、むしろ相互に補完しあうものとしてあり、その対立物の統一のプロセスこそが、人間の社会認識の形成過程でもある。

自己の体験を伝達可能なものとしての経験にまで高めるといふことは、体験の意味を状況の中で考えぬき、「いま」「ここ」という自己の存在被拘束性を「他の時」「他の所」「他者」への認識を通して超克することによって可能となる。その時、自己の内面は、完全な中心化による生の危険と、完全な脱中心化による生の危険との間を左右にぶれながら生きるという「葛藤」を持続せざるをえないのである。このプロセスを経ることのない自己認識も、社会認識も、オルテガの表現によれば、「自己自身に一致した意見」からはほど遠いものなのである。まさに、「思想の受肉化(自己経験への深まり)と経験のロゴス化(言葉への表出)という両面があってはじめて」¹⁷⁾ 体験→経験→社会認識・思想というプロセス(自己超越と自己内環帰という精神の往復運動)が可能になるのである。

II 社会認識とは何か

1. 自然認識と社会認識

自然科学はその方法が客観的であるから、自然科学それ自体は価値中立である、それに対して、社会科学はその方法があまりに主観的であって「科学」の名に値しない、という謬見がある。このことを疑うことから、社会認識の本質を考えてみよう。

柴谷篤弘(オーストラリア連邦科学産業機構研究員)は、「科学の客観性」「科学の中立性」を次のように批判している。

「科学全体ではなく、個々の分野のパラダイムを考えると、その内部では、科学の研究は客観性をそなえ、価値にとらわれることなく、仕事をすすめるようである。これはクーンのいう「なぞとき」であり、「通常科学」内では、一般に解答の性質は予想されている。その解答が客観性を欠き、価値にとらわれているというのではない。個々の科学者をかり立てて、客観的ななぞときにむかわせるパラダイム、つまり質問の枠組を設定する約束ごとが、客観的でも

なければ、中立性ももたないのである。たとえば、「人種に知能の遺伝的差異があるか？」という質問に対して、一定の手つづきをふんで科学的な解答をだすことは、客観性の基準に照らして問題がないかもしれない。しかし、この種の疑問を、こういう形で提出することが、イデオロギーや政治と無関係でないことを認識せねばならない。」¹⁸⁾

また武谷三男は、『自然科学と社会科学』において、「進化論の中から原初的な主体性を見出せねばならないのです。そうでないと社会科学の主体性は神秘的なものとなってしまいます」¹⁹⁾と述べ、自然科学的認識と社会科学的認識の共通の地盤を、自然科学の「客観主義的方法」にではなく、アトムから人間にいたる「主体的実践活動」の追究に求めている。

山田慶児は、中国の技術思想を研究し現代中国における三結合の運動に注目するなかから、ヨーロッパ近代の科学技術論の主流であったガリレオ＝ニュートンの方法に対し、ベーコン＝フック的方法への再評価を主張している。ヨーロッパの近代科学においては、「ある問題に対して仮説を作り、そこから演繹的に推論した含意命題をテストして、その仮説を真であるか偽であるか検証する」ガリレオ＝ニュートンの方法が主流であり、あらかじめ原理や仮説を立てず、経験的な知識をまず克明に集めてそこから原理を帰納するベーコン＝フック的方法是傍流であった。しかし、「世界思想史の流れのなかでとらえた場合には、中国のいまの試みは、そういう西欧近代のなかで傍流であった思想の系譜に立つもの」であり、「違った形での知識の獲得の仕方と、知識のまとめ方が、ありうる」²⁰⁾のだということを表わしていると山田はとらえている。この意味においても、先の柴谷篤弘が、科学における「直観的方法」として主張していることが注目される。

1. 対象を要素に分解したうえで、要素ごとの性質をこまかくせんさくすることがない。
2. 対象全体の性質を、部分の完全な理解を介せずに、つかんでいこうとする。
3. 対象への接近について、客観的であろうと努力しない。むしろ自分の感じかたに忠実であろうとする。
4. 結果としては、対象に対するある種の実践的理解に到達し、実用的な予言の能力をもつ。
5. 対象の理解能力を身につけるには、長い時間の訓練と練磨を要するものであって差支えないが、教育による個人間の伝達の可能なものであることが望ましい。」²¹⁾

このように自然を対象とする自然科学は、客観的であり価値中立であるという意見の基盤がつきずされ、方法としての主観や経験のもつ意味が重視されだして

いる状況の中で、それでは、社会科学の方法を自然科学の客観的な方法により近づけようとしたとして範例されるマックス・ウェーバーはどのように評価されるのだろうか。

ウェーバーの価値自由 (Wertfreiheit) という社会科学の方法論は、教壇禁欲という形で理解され、社会的認識に政治的価値判断を導入すべきではないとまで主張される。

たしかにウェーバーは、『職業としての学問』(1919)年において、「講堂では聴講生たちとむかいあっているのだから、教壇に立つ人は、預言者や扇動者としては、沈黙をまもるべきであり、教師として語る義務をもっている。学生たちは成績をとるために教師の講義に出席しなければならず、講堂には、批判をかかえて教師に立ちむかう人間の入場はみとめられない、という事情がある。教師がこの事情を利用して、自分の知識と学問的な経験を聴講生のために役だてよう——これが教師本来の任務である——としないで、かれらに自分の個人的な政見をおしつけようなどとすることは無責任だ、とわたくしは思う」²²⁾と「教壇禁欲」を述べてはいる。しかしそれは、教壇に象徴される高みから預言・扇動することの禁欲であって、社会科学の研究方法としての価値判断すらを排除したものではない。それどころか、安藤英治がすでに指摘しているように、ウェーバーは、1904年の『客観性』という論文においては、人間の思想とか理想とか、それから生まれる政策とかを、意味のあるとりあつかいをしようと思えば、どうしても特定の自分自身が立脚している明確な立場に立って分析しなければならないと述べているのである。このことから、さらに安藤はウェーバーの方法について次のように説明している。

「ウェーバーがいつていることは明確な主体性を確立しなくてよいとか、主体性から離れることが客観性だ、というのではない。価値判断をもたないことが客観性だというのではない。逆に、もっとも明確な価値判断をもち、もっとも強烈な意欲をもち、もっとも強烈な理念を確立させるというこのことが初めて人間の非常に明晰な認識と行動を生み、しかもそういうものが自分はいったい何を考えているのかということに常に自覚する——明確に自分を自覚するというそのことによって自分自身を他人と同じように冷静にながめることができる。したがってそこで客観的に認識できる、ということになるわけです。この要求がウェーバーの要求なのです。」²³⁾

このように、自己認識のプロセスと社会認識のプロセスとが別々のものとして存在するのではなく、それらが相互に補完しあうものとしてあるということ、そこに社会認識の客観性の意味を見出すのが、ウェーバー

の「客観性」である。ウェーバーの価値自由とは、したがって、「認識にあたって特定の価値理念に囚われない自由な態度と、事象を認識するにあたっては特定の価値理念を価値の世界から自由に選択できる態度との二つの自由を意味している」²⁴⁾のである。

このウェーバーの『客観性』で展開された方法を用いて、内田義彦は『社会認識の歩み』を書いた。内田は、「はじめに 一 問題と方法」において、三つの軸を提示している。

- 「1. 社会科学の歴史上の結節点を、一人一人の人間のなかで社会科学的認識が成長してくる結節点、結節点と対応させて考える。
2. 社会科学的認識の深まりを、社会を成して存在する個体の自覚の深まりを対応させて考える。
3. 1及び2で見た意味での社会科学的認識の成長の結節点、結節点にこれまた対応させながら、本の読み方自体、譬論的にいえば、点、線、面というふうに、先ず断片を断片として読むことから始めて、その都度力点を意識的に変え、古典が現代のわれわれに語りかける諸相を漸次立体的に読みとる実験を進めてゆく。」²⁵⁾

この「社会科学的認識の深まり」と「個体の自覚の深まり」とが相互に補完しあう関係というのは、ウェーバーの『客観性』の方法であるにとどまらず、柴谷篤弘、武谷三男、山田慶児らが自然科学の客観性、中立性を批判する視座でもあった。すなわち、自然科学においても、社会科学においても、人間の主体的実践活動を方法の中核にすえるためには、人間の持続的な主観や経験を重視せざるをえないということになるのである。

2. 「科学的な社会認識」ということ

社会認識は、社会科学的認識とイコールではない。社会科学的認識は社会認識の一つの部分であって、全体ではない。社会認識は、内田義彦の表現をかりれば、「社会科学的認識の深まり」と「個体の自覚の深まり」との相互補完（補強）によって獲得されて行くものだ。すなわち、1人1人の人間が、〈いま〉〈ここ〉に存在している〈自己〉を認識し、〈いま〉〈ここ〉からの脱皮を可能にするものは、〈他の時〉〈他の所〉の〈他己〉〈他者たち〉の〈存在〉と〈まなざし〉を認識して行く過程においてである。その過程は、〈いま〉〈ここ〉の〈自己〉認識と〈他の時〉〈他の所〉の〈他己〉認識との相互媒介性の過程である。自己認識は透徹した社会認識のもとで深まり、社会認識は透徹した自己認識にもとずいてのみ現実的な意味をもつという地平においては、社会認識は、社会科学的認識には還元されえないのである。価値判断を排除した「客観的な社会科学」というものが存在しえないのと同様に、主体性と切りむすぶことのない客観的な社

会認識というものも存在しえないのである。

ところで社会認識は、「科学的な社会認識」でなければならないという主張がある。しかし、そこで用いられている「科学的」という形容詞はどのような内実を想定されているのだろうか。

大槻健は、「社会認識の構造」という論文の中で、「社会認識を、科学的法則の認識だと規定づけることができるのは、社会科学を『科学』の仲間に入れて考えるからである。社会の科学が成り立つためには、自然科学で用いられている科学的な方法を、社会についての研究にもとり入れることが必要である。そのためには、世界が物質でできているという唯物観が基礎になる。そして子どもは、もしおとながとくべつな歪曲を与えなければ、きわめて唯物的な見方をするものである」と述べ、「科学的方法」としての観察、帰納法を指摘している。大槻によれば、真の科学は対象をもの（物質）として究明する自然科学であり、その方法を社会認識にもとり入れねばならないという。

ここには、唯物論を、物質と精神、客体と主体とを切り離した上で物質、客体を第一義とする素朴な実在論に矮小化する立場が感じられる。大槻は、「社会認識の場合にも、人類の自然認識がそうであったように、主体的な価値観を捨象し、それを内包する（表面に顕在化させない）ことによって科学的な論理のすじ道を見出していくことができるのではないか。主体や価値（あるいは生活）をいったん捨象することによって、その法則性を獲得し、その上でふたたびそれらに還って考えていく、というすじ道を、社会認識の形成の場合にも考えていく必要があると思われる」²⁶⁾と述べているが、強調は、「主体や価値」を捨象した「科学的な論理」「法則性」の獲得におかれており、「その上でふたたびそれらに還って考えていく、というすじ道」についてはほとんどふれられていない。前節において述べたように、「主体や価値」を捨象した「科学的な論理」「法則性」がありうるのかどうかはもう問わぬにしても、「主体や価値」を捨象されたところから始まる社会認識の形成とは、人間にとってどういう意味をもつのだろうか。

社会科を「科学的な認識」を与える科学教材として行くことを主張する小笠原英三郎は、大槻健と同じような視点から教科内容の配列・構成について次のように述べている。

「……こうした分析・総合方式を内容編成の基本原則とすれば、教科内容の配列・構成は『単純から複雑へ』『抽象から具体へ』『一般から特殊へ』という諸原則に導かれることになる。さらにこれを地理、歴史、政治、経済の学習対象に適用すれば、「静的から動的へ』『自然から人文へ』『全体から関係へ』

『概観から微細へ』などの原則が派生してくる。」

「以上のことから、小・中・高の社会科の内容は、おおよそ次のように構成することがのぞましい。

- (1) 社会現象を規定するもっとも卓越した要因。
歴史でいえば、全世界の人間のすべての歴史を規定するもっとも普遍的な法則性（普遍性）
- (2) 一定の時代、一定の地域を規定する個別的な法則性（個別性）
- (3) 現代社会をどう生き、未来社会をどう創造するかという主体の問題（主体性）

この3つは小学校から高校にかけて、しだいに重点を移動させてゆくべき内容編成の視点である。」

ここでは、「単純から複雑へ」「抽象から具体へ」「一般から特殊へ」の、まさに逆のプロセスを科学の方法として問い返してみる姿勢が欠落しており、個別性、具体性にふまえた社会認識は、むしろ社会科を「科学教科化」してゆく上での遠景におしやられている。

「全世界の人間のすべての歴史を規定するもっとも普遍的な法則性」とはなんなのだろうか。「人間は生産労働をとおして自分自身を創造し発展させた」という文脈から判断すると、「サルから人間への進化に果した労働の役割」というエンゲルスの「自然弁証法」が念頭におかれているようである。近来、エンゲルスの自然弁証法は、モノーには animism, アルフレート・シュミットには hylosoism(物活論)として批判されている。²⁸⁾ また竹内良知が「人間にとって客観的現実として現われ、認識される自然のなかに弁証法的な連関が見出されることはたしかである。いかえれば、弁証法は対象(客体)そのもののなかにも見出される。しかし、その客体、客観的な現象そのものが、人間の実践——つまり主体と客体の関係によって規定されているのであり、実践をはなれて自然(対象)の弁証法は基礎をもたないのである」²⁹⁾と述べているように、人間の労働(実践)とのかかわりにおいて、その「普遍的な法則性」の普遍性の意味を限定してみる必要があるのではないか。普遍性は、個別性、具体性の中にあるのである。

小笠原のいうところの(2)の「個別性」とのかかわりになるのだが、たとえば、文明(culture)の起源としての農耕(agriculture)の開始ということが「普遍性」として指摘できるにしても、そこには農耕一般があるのではなく、風土的な規定を受けた具体的な農耕があるのである。一口に農耕といっても、根菜農耕文化と雑穀・マメのサバンナ農耕文化との生産様式、生活様式は全く異なるのである。³⁰⁾人間の生産労働を具体的に、様々な風土的規制のなかでの主体的な営みとしてとらえないかぎり、人間の労働(実践)は、彼の意志や認識とは全く無関係の動物的なものになってしまう

うであろう。

社会認識は、自己の〈いま〉〈ここ〉という存在被拘束性を突き破る想像力をいきいきと与え、自己と社会の相関性と相対性の認識を与えるものでなくてはならない。そのためには、社会認識を、「社会科学的認識」やいわゆる「科学的社會認識」に短絡させるわけにはゆかない。

〔註〕①安田武『戦争体験』(未来社) P. 10

②拙稿「生徒の「直感」をどう生かすか」(名古屋大学教育学部附属中・高等学校紀要第19集) P. 70～71

③森有正『生きることと考えること』(講談社現代新書) P. 96

④同上, P. 191

⑤折原浩「アノミー」(『危機における人間と学問』未来社) P. 26

⑥オルテガ・イ・ガセット『個人と社会——《人と人びと》について——』(白水社) P. 9～14

⑦同上 P. 187

⑧オルテガ・イ・ガセット『大学の使命』(桂書房) 訳者井上正の註より, P. 152～155

⑨折原浩「マージナル・マン——その立場と可能性の問題をめぐるノート——」(前掲書) P. 41

⑩見田宗介(真木悠介)『人間解放の理論のために』(筑摩書房) P. 121

⑪E. H. Fromm: The Art Of Loving (『愛するということ』紀伊国屋書店) P. 10, P. 24

⑫E. Minkowski: Le Temps Vecu (『生きられる時間』1.みすず書房) P. 94～98

⑬折原浩, ⑨参照 P. 98

⑭ミンコフスキー 前掲書 P. 99

⑮市川浩『精神としての身体』(勁草書房) P. 85～88

⑯同上 P. 100～103, 120

⑰伊藤勝彦『対話・思想の発生』(番町書房) P. 3

⑱柴谷篤弘『反科学論』(みすず書房) P. 73

⑲武谷三男『自然科学と社会科学 武谷三男著作集5』 P. 117

⑳対談・山田慶児・中岡哲郎「科学体系が示唆する中国のめざすもの」(『科学と労働を結ぶ教育改革』朝日新聞社) P. 169～172

㉑柴谷篤弘 前掲書 P. 76～77 柴谷はこのような「方法」がそれほど奇異なものではなく、アメリカやオーストラリアの自然科学者の主張としてもみられるということの例として、T. R. Blackburn "Sensuous-intellectual complementarity in science" を紹介している。ブラックバーンは次のように主張している。

- 「1. 対象がいかに複雑であろうとも、これを知るためのもっともたしかな、かつ効果的な方法は、心を空しくして、じかにこれとぶつかっていくことである。自然は信頼してまちががなく、直接の、直観的・感性的な知識は、自由に自然からいくつでも得られる。
2. 自然を知るための感性的接近法から当然期待できるように、人間の体も信頼してまちががなく、自然・人間環境にたいして、体が鋭敏にはたらくようにしておくべきである。自己および環境はともに完全に説明はできないが、周囲にたいする自分の反応に鋭敏であることによって、これを理解する道がひらかれる。
3. このような自然の理解法は、だれにもできるものであるから、いわゆる専門家というものは、大いにあやしい。かれの専門知識はいずれも複雑な現象の抽象化にのみ限られるために、自分の技量を発揮しやすい

ように、鋭敏な複雑な問題を単純化してしまう。」(柴谷, 前掲書, P. 85～86)

- ②M. ウェーバー『職業としての学問』(『ウェーバーの思想』河出書房新社 世界思想教養全集 18) P. 154
- ②安藤英治『ウェーバーの思想と学問』(『ウェーバーの思想と学問』風媒社) P. 27～35
- ②住谷一彦『マックス・ヴェーバー』(NHKブックス) P. 188
- ②内田義彦『社会認識の歩み』(岩波新書) P. 12
- ②大槻健『社会認識の構造』(『社会科学と教育1』岩波現代教育学12) P. 179～182
- ②小笠原英三郎『科学としての社会科教育』(『科学としての教科教育学』明治図書) P. 132
- ②森田桐郎『マルクスと「マルクス主義」』(『社会認識と歴史理論』日本評論社) P. 8
- ②竹内良知『マルクス主義の哲学と人間』(盛田書店) P. 99～100
- ②中尾佐助『栽培植物と農耕の起源』(岩波新書) 飯沼二郎『風土と歴史』(同)