



恋知 エピソード1 Love of thinking

1991年 討論塾 討論会

1.社会批判の根拠 2.自我論、真理論 3.現象学の意義



竹田青嗣（44歳） 武田康弘（39歳） 竹内芳郎（67歳）

2022年 5月14日

武田 康弘

白樺教育館

<http://www.shirakaba.gr.jp/>

2022年 5月30日第2版 第1刷



恋知 エピソード1

Love of thinking

1991年 討論塾 現代に生きる討論会

— 竹内芳郎・竹田青嗣・武田康弘 —

竹内芳郎(故人、1924年 - 2016年)は、「[注1](#) 講壇哲学者たちの説く〈現象学〉や〈実存哲学〉にたいして、かぎりない侮蔑と憎悪を抱く人たちだけを、己れの読者として選んでいるのだ。」と語る孤高の哲学者(國學院大學フランス語教授)です。サルトル、メルロ＝ポンティらの訳者・解説者でもあり、若かりし頃の武田康弘(白樺教育館館長)の師でもありました。



竹内芳郎氏(63才) 1987年 竹内氏自宅で
武田康弘(35才) 撮影:佐野力

竹田青嗣は今なおもっとも売れている哲学書の著者です。1991年当時はまだ新進気鋭の文芸批評家で、『現象学入門 1989年』を書いたあとでした。武田はそれを高く評価し、竹内芳郎に紹介しました。人間のあらゆる活動の土台となる認識の原理(難解な現象学)をわかりやすく記述した竹田の著作は、しかし、能動的思想とは異なるために、両者を合わせることで新たな世界が拓けるのではないか、その可能性を考えて討論を企画し、実行したのでした。

以下に紹介するのは、1991年2月17日と、5月19日、および11月10日に開催された「討論塾」の記録(塾報)です。人のあらゆる活動の土台となる「認識の原理(現象学)」について、社会問題に取り組むときに必ず直面する対話(討論)成立の可能性について、現在なお大きな課題となっている問題の深く抉るような討論です。なお、この塾報の文責は、武田康弘です。

今なお、意味深い貴重な討論としますので、以下に載せます。

加えて、武田が、竹田青嗣を竹内芳郎に紹介する前の経緯＝「竹田青嗣さんとの対談」と、「竹内芳郎さんとの出会いと交際」も添付します。興味深い出会いの物語です。

6. および7. は武田による竹内批判、竹田批判と言えるものです。この討論塾での討論は、後の武田による「※恋知(=哲学)提唱」へと繋がるひとつの契機となったので

した。

8. は竹田青嗣の名著「言語的思考へ」の書評(Amazon への書き込み)です。参考までに。

注 1. 竹内芳郎の処女作「サルトル哲学序説 筑摩書房 1972 年 4 月 20 日」の冒頭から

目 次

1. 討論塾 塾報 26 「社会批判の根拠」 1991 年 2 月 17 日 ----- 3 ページ
2. 討論塾 塾報 33 「自我論と真理論」 1991 年 5 月 19 日 ----- 17 ページ
3. 討論塾 塾報 46 「現象学の意義」 1991 年 11 月 10 日 ----- 41 ページ
4. 竹田青嗣さんとの出会いと対談 1990 年 7 月 23 日 ----- 61 ページ
5. 竹内芳郎さんとの出会いと交際 2022 年 4 月 9 日 ----- 65 ページ
6. 体験（明証性）から出発する哲学
- 「具体的経験の哲学」批判Ⅱ - 2011 年 10 月 20 日 ----- 73 ページ
7. 竹田青嗣さんの哲学書読みとしての哲学について
2022 年 4 月 18 日 ----- 77 ページ
8. 解題的紹介 竹田青嗣著「言語的思考へ」 2001 年 4 月 ----- 81 ページ

※ 「恋知」については以下を参照ください。

- ・ 「恋知」事始め http://www.shirakaba.gr.jp/home/tayori/k_tayori179.htm
- ・ 恋知第 1～4 章 http://www.shirakaba.gr.jp/home/tayori/k_tayori205.htm



2022 年 5 月 28 日加筆

2022 年 4 月 18 日 古林 治

1. 討論塾 塾報 26 (91-2.17 「社会批判の根拠」) 1991-3-20

竹田青嗣さんを問題提起者に迎えての第29回討論会は、2月17日(日)狛江市公民館で行われた。テーマは、〈発想の転換-社会批判の根拠〉である。

参加者は、秋本薫、荒川義光、石曾根四方枝、和泉雄一郎、奥田暁子、片岡敏郎、川口泉、金森ひろ子、佐野力、志賀二郎、杉山巖、鈴木太一、鈴木妙香、竹内芳郎、竹田青嗣、武田康弘、中土井鉄信、平田文夫、広瀬和之、藤野吉彦、皆川効之、綿貫信一とオブザーバー参加四名の計26名。進行係および文責は、武田康弘。

討論会開始の前に、当塾の主宰者・竹内芳郎さんより事務局交替について、次のような話があった、「昨年9月より4人で分担するという変則的な形になっていたが、このたび、我孫子市在住の石曾根四方枝(いしぞね・よもえ)さんという方が専従として引き受けて下さることになった。新しい事務局は、紹介者の武田康弘さんを補助として3月からスタートする。」



第29回討論塾「発想の転換—社会批判の根拠」
1991年2月17日 狛江市公民館で。
撮影・佐野力(黒板表記の武田と竹田が逆)

武田： はじめに、竹田さんの簡単な紹介と、この会を企画した意味についてお話ししたい。彼の本業は文芸評論だが、哲学・思想の分野でも幅広く活躍している。現在、和光大学で「現象学」と「民族差別論」を講義。(竹田さんは在日朝鮮人の二世。)また趣味でバンドを組んでコンサートを開いたりもしている。私は、昨年四月偶然本屋で『現象学入門』(NHKブックス)を立ち読みして彼を知った。難解な現象学の意味と意義をこれほど簡明・シャープに説いた本はない。この本の主題をひと口で言えば、〈近代的理性による世界認識は、主観-客観図式を前提としているが、それは背理である〉ということ、そうした近代主義的なものの見方が何をもたらしたかと言うと「歴史の必然が個人の生の意味を規定し、心理学的決定論が人間のタイプを規定し・・・」という様々な倒錯である。平たく言えば、物には最適規格があり、人間には最適生活様式がある(堺屋太一)という思い込みだ。始めに理論や規範があるという逆立ちした思考法が、「社会主義」という人間を抑圧する体制を生み出した。私はこのような「知」の重圧による支配からわたしたちの心を解放すること＝〈発想の転換〉をしなければ、具体的な社会問題の解決も不可能だと思っている。

《問題提起》 【なお参加者は、『自分を知るための哲学入門』(筑摩書房)の終章を読んできている。】

竹田： ぼくは、差別の問題について主に学生と考えてきた。武田さんは、地域の具体的な問題を解決するために苦勞されてきた。その両者に共通する社会批判の方法、その思想的基盤について話したい。

私は大学を卒業した後、就職が出来ずにブラブラしていた時に、フッサールの「現象学の理念」という本に出会った。はじめて近代哲学の基本問題が何なのかがよく分かった。そうすると、それまで理解できなかった他の哲学者たちの言っていることも分かるようになった。

私は大学時代から革命とか人間の解放という理念を信じていたが、連合赤軍事件によって変革への道筋を元から考え直さねばならないと思うようになった。そんなとき現象学を知った。それは、全部行き詰まったときに一から考え直す方法を示唆しているように思えた。

学生時代、ぼく(達)は、社会の「最適規格」＝どんな人間も気持ちよく生きられる一番よい社会のモデルがあると信じていた。それをマルクス主義は、大変精緻に描いていて説得力があった。しかし今考えると、マルクスがすぐれた思想家であったのは、その社会に生きる人々に希望や勇気を

与えたからであって、よいモデルを作ってそこへ向かう道筋をつけるという思想のあり方には疑問がある。

では、そのマルクス主義を否定して出てきた〈現代思想〉(中心はフランス)はどうだろうか？ 現代思想が何を行ったのかを整理してみると、

- (a) どのような決定論も背理であるということを、言葉や価値そのものの破壊によって成し、(世界は言葉ではとらえられない→認識不可能論)
- (b) 制度(権力)と民衆の欲望の対立関係という従来の図式を否定して、この二つは不可分な一体となっていることを示した。＝一元論的社会観-システムそのものが問題、しかし人間はそこに巻き込まれている、だから主体は制度に手をつけられない。

たしかに現代思想のこういう説明には、ある種のリアリティーがあり、また採るべき点もあるのだが、それは同時に人々の元気をなくしてしまう。しかし思想が人間の生の意欲を奪うなら、思想には意味がない。私は現代思想から、一言でいうと〈社会構造は変えられない、しかし反社会的な心情は忘れるな〉というメッセージを受けとった。だがこのような心情＝ロマンをただ持ち続けることには意味がない。

私(の世代)は、絶えず社会問題が引っ掛かっているのだが、若者は社会について考えない。不全感を持っているが、それは他人との恵まれ方の違いだと思わない。私は私のもつ問題意識と、若者のもつ多様な不全感とをどうやってつなげていこうかと考えてきたが、社会の問題を「構造論」として説明すると、構造主義であれ、記号論であれ、ただの「知的ゲーム」としてしか受けとらない。身のまわりの世界がすべてになっているために実感としてはほとんど届かない。「構造論」は、社会変革への暗黙の了解という前提があってはじめて意味を持つものだが、現代の若者にはその前提がない。しかし、社会について考えずに自閉すれば、ただの事実としての人間になってしまう。

たしかに自分の思い＝ロマンや理念を、現実と対立させ自分だけの信念として抱え込めば、ロマン的独我論に陥るが(私は長いことそうだった)、しかし逆に現実の中でそれを失うと、単に生存するだけの人間に落ちこむ。だから緒論としては、〈ロマンや理念は、自分の中でそのまま持ち続けるのではなく、他人(社会)の中で試し、そのことで自我のありようをたえず刷新してゆくこと〉が必要だと言える。

あるべき社会の理想に行き着けねばダメだ、と思うことはない。社会は不断に変え続けてゆける。その可能性を手放さずに、自分の生を社会とのつながりの中で捉え、肯定できるように生きること。そして皆が、そういう通路をもてるような条件を、〈社会＝他人との関係〉の中につくってゆくべきなのだと思う。

最後に差別の問題について。

ぼくは、差別をなくす運動を、告発・糾弾の形でやるのには反対だ。それをやっている、ただの差別の問題(少数者の問題)には触れないでおこうという事になって差別の意識そのものは、いつまでも温存されてしまう。多数者が、差別をするような意識が生まれてくる根を、自分で了解して行く道筋がつけられれば、差別することの愚かしさ・バカバカしさに気づく。そうならないと、差別はなくなる。この事と、先の社会意識を持たない若者と、どう通じて行くのがよいのかという問題は、どこかダブっているように思える。

武田： では、異論・反論の前に、竹田さんの問題提起で、分かりにくかった点や、確かめておきたい事がありましたら、それを出して下さい。

片岡： 竹田さんは、サルトルやメルロ・ポンティなどの、現象学や実存主義を踏まえた「マルクス主義」についても否定するのですか。

竹田： そうです。ダメだと考えます。前衛党があつて大衆を啓蒙して・・・というのは、ぼくの考える一人ひとりが納得を作り出してゆく社会とはまったく違います。

平田： 最適規格の社会のモデルを作って、それに向かって進むのがマルクス主義だとは私は考えていない。竹田さんのマルクス主義の整理には問題がある。

竹田： その表現の問題は一旦保留にしておいて、私の考えを言います。労働と教養を積んでいけば、人倫が社会的に実現してゆく、とヘーゲルは言った。それを受けてマルクスは、労働が疎外され商品が物象化される資本主義社会のシステムを根本的に改めなければ、人間の本質的な関係性は実現されないとした。ここにマルクス思想の重要な点があると私は思っていますが、違いますか。

平田： それはそうだとも思いますが、構造を変えれば、自動的に人間も変わっ

ていくとは、マルクスは言っていないと思う。主体と客体の弁証法もあるし..

武田： その問題は、後で討論のテーマとして取り上げます。他にご質問は？

奥田： 「真・善・美」のとらえかたについて、個人的なものでよいか、普遍化が必要か。

竹田： 単なる趣味ならば個人的なものでよいと思うが、それを越えた普遍性は、対話による人間の関係の中で作りあげてゆくものだと考えている。

奥田： それは、大変な作業ですね。..また普遍化のための絶対的基準は必要ないのですか。

竹田： たしかに手間暇がかかる、しかし絶対的な基準を立てれば、真・善・美は消えてしまう。人間の関係性の中でそれをつくってゆくプロセスそのものが重要だ。始めに絶対的基準を置くと、それにどれだけ近づいたかということになってしまう。基準は人の心の中にあるとしか言えない。真・善・美を感じる基本の能力があるから、これは美しいとか、これはほんとうだとか言い合えるのだ。プロセスにこそ意味がある。

広瀬： 人間の関係性という時、その中身をもっと具体的に明らかにしてゆくことが必要なのではないか。

竹田： これからの課題だと思う。

中土井： 社会を不断に変えていくといっても、その内実がどういうものかつかめない。私は自分を掘り下げていっても突き当たるものがない。もし私のような人間が多いとすれば、社会を変えても、良くなるとも悪くなるとも言いようがない。..はっきりとしたモデルがないと、どうしたらよいか分からない。

竹田： 最適なモデルがあると考えるのがダメだと言ったので、モデルそのものを否定したのではない。

武田： そう、具体的な運動に即してつくるもの。

志賀： 社会への異和感はどうして生じるのか、それが生じるキッカケは何か。

竹田： それは考えてみたことがない。視点は逆になるが、こんなことは言えると思う。自分の異和感を説明するのに、何らかの「物語」をつくる。そこに強いリアリティーがあれば、その「物語」の中で自分を了解していける。人間は、たくさんの言葉で世界をさまざまに編んでいる。それが物事を考える環境としてすでにある。それが思想や文学やの世界だが、そこに何かの

キッカケで魅かれて入っていく。だが、一般的にそのキッカケが何かと言うのは難しい。

平田： 個人と社会との通路(パイプ)とは何か。

竹田： 社会問題を解決していく具体的な道筋のこと。独裁国家ではその通路が閉ざされているが、日本はそうではない。

平田： 議会はそのパイプに入るのか。

竹田： 入ります。

----- 一時限目おわり。-----

武田： では、本格的に〈討論〉を始めます。

平田： 現代の思想状況は危機的だが、皆は平気で生きている。一体なにをよすがに生きているのだろうか。そのことを軸として話しをしていったらどうかと思う。これが前置きで、わたしは、さっき言ったマルクス主義の捉え方の問題から入っていきたい。竹田さんの結論には私は賛成だが(とくに『哲学入門』のP.240 L.2-9)これは、マルクスの言ったことと同じだと思う。マルクス主義を否定して、ポストモダンを総括してという作業をしなくても出てくる結論ではないか。それにマルクス主義が、モデルになる社会像を立てたという竹田さんの整理は間違っている。定式化したものを拒否するのがマルクス主義なのであって・・・

竹田： 弁証法とは妥当を導く方法であり、マルクス主義とは固定したモデルを立てないものであり、私の言っていることと同じだと言うわけですね。もしそのようにマルクスを読めるならそれでもいいでしょうが、私がマルクス主義というのは、さっき言ったようなことです。経済構造を政治権力を取ることで変えていく等のことをマルクスは言わなかったですか。

平田： 特定の集団が大衆の心を代弁するというのは、マルクス主義ではないと思う。私が考えるマルクス主義の一番大切な点は、自覚的な具体的経験を媒介にして認識は発展するものだということ。

竹田： それがマルクス主義だと言うのなら、なにも異論はない。話し合うことはなくなる。

竹内： 今日は発言が多いので、私は控えていたのですが、少し介入させて下さい。マルクス主義の捉え方についてですが、竹田さんの出された前衛党

の問題はレーニン主義などから派生的に出てきたことで、マルクス主義の本質的な問題とは違います。社会主義や共産主義はマルクス以前からあった思想で、どこにマルクスの独自性があったかという、最適な社会のモデルを打ち立てたというのではなく、歴史の過程のなかで歴史法則として実現されるものとした点です。個人の理想・空想ではなく歴史の理論として打ち出したわけですが、おそらくそのことにも竹田さんは反対なのではないですか。

竹田：　そうです。いま竹内さんがマルクス主義について言われたことは、表現が違うだけで基本的には私と同じだと思いますが。

竹内：　マルクス主義からの発想の転換を果たそうとする時、それをマルクス主義以前の社会主義に見られる、単に理想社会の実現を目指したものと歪めてとらえてしまうと、発想の転換そのものがおかしなものになってしまう危険があるでしょう。

次に平田さんにですが、あなたがマルクス主義の核心だとして出されたことはなにを典拠にしているのですか。ごく初期の『経済学・哲学草稿』などに依拠されているように思えますが、『資本論』やエンゲルスの思想を踏まえれば、とてもあなたのようなマルクス理解は出てこないと思います。また、竹田さんの具体的な人間関係(討論や対話)の中で真・善・美を追求するという構えは、マルクスの中にはなかったことで、そこに竹田さんの思想のユニークな点があると私は思います。あなたの言うようにマルクスもそうだったとは、とても思えない。

平田：　私は、資本論を読んでそう思ったのですが。

竹内：　では、今までのマルクス主義に依拠した社会主義運動に対しては、どう思われますか。

平田：　ダメだと思う。スターリン体制の問題がある。

竹内：　いや、ユーゴや中国のような国々もみなダメになっている。スターリニズムに限らず、マルクス主義に依拠した社会主義体制全体が崩壊しているのです。

平田：　正しいマルクス・レーニン主義が実現されたのは、1917～1922年のごく短い期間だ。この期間のことを詳しく調べることが必要だ。その後のスターリン主義についてはマルクスやレーニンに責任はない。また、歴史必然といっても不可避だというのではなく、おおざっぱな見取り図を提示しただけ。

武田： 「客観的可能性」ということですね。

竹内： ルカーチの言葉ですが、それが最も優れたマルクス主義の理解だとされていたものです。

広瀬： ぼくは、マルクス主義と現象学を同時に捉えたいという立場だ。『経哲草稿』の「疎外された労働」の概念が重要だと思っている。

竹内： 疎外された労働をもってマルクス主義だというのは、彼自身が清算した「哲学的良心」への逆もどりではない。やはり歴史の中で実現されていくものという所が核心で、それをのがしたらマルクス主義ではなくなる。少し前までよく言われた〈進歩的・反動的〉という事も、歴史には法則性があるって進むべき道が決まっていると考えられていたからだ。その歴史法則を作るために、資本論で資本主義社会の科学的分析を行ったり、生産力等のさまざまな概念を導入したわけだ。

ところで問題はマルクス主義からどう転換をはかるかだが、私は基本的に竹田さんの提起に賛成する。ただ、ひとつ気になるところがあるので、次に述べたい。

それは、竹田さんの思想の整理の中でサルトルが抜けていることです。サルトルは、あなたの出された発想の転換の問題を彼なりの方法で追求し続けた。それが「全体性」と「全体化」との差異です。

私たちはそれぞれの具体的経験の場で個別的な関心を抱いて生きているが、そこには、潜在的にはあれ人生全体への判断・全人生への選びがある。それが「全体化」である。スターリニズムの「全体性」を物神化したマルクス主義を排して、人間の具体的・個別的に生きている場から発する「全体化」作用において、社会の問題を捉えていこうという発想の転換をしている。が、あなたはそれに対決していらっしやらない。

基本的には、竹田さんの言われていることと、私の『具体的経験の哲学』とは同じなのだが、ひとつ大きく違うのは〈自己客観化〉の問題だ。現象学はコギトから出発するために、ヘタをすると自閉的になる。それを破る必要性をフッサール自身も気づいていた、それが晩年のメタバシス(地盤遷移)の思想だ。それをはっきりさせたのはリクールだが(自己の自己への異化作用・自己からの距離化)、この自己異化の思想があなたにはない。

客観的な世界から出発して自己を規定するという、マルクス主義の間違えを発想転換するところまでは正しいと思うが、では自己の具体的経験から出発しながら、客観的世界をどう取り込んでくるのかが見えない。例えば

あなたはエコロジー問題には関心がないと言っていたが、そういう問題を自己客観化の契機を媒介にして、自分自身の場にとり込む必要はないのか。

竹田： よく分かりました。ぼくの考えを言います。サルトルの思想は、実存から出発していかにか全体に達するかという所が納得できない。個々の人間にとって最大の関心は、自分の生からどれだけエロスをくみとるかということで、そこから離れられない必然を持っている。

竹内： それは解る。

竹田： そこから社会へ、サルトルは論理なしに飛び越している。人間のなかで社会の問題が内面化していく必然性を、ただ全体に達するべきだと言うのではまずい。

竹内： そうは言っていない。全体がまずあってそれに達するというのではなく、自分の生にはいやおうなく世界全体が巻き込まれている。それを自覚・顕在化して自分の思想を少しずつ全体化する必要があるだろうということ。

竹田： 確かに、自分の人生は自分の人生であるということの全体性を持っている→(死に限定された全体性)しかしそれと世界の状況全体に関わっているということの間には、大きな開きがある。

竹内： 仏教でさえそれを認めている(縁起思想)人間のみならず、他の生物ともつながっている、それを自覚していく必要があるのではないか。

竹田： 実存論的に言うと、そういう答えは導き出せない。世界全体に、事物的・連鎖的に関わっているのは当然だが、そのことと世界全体がどうあるべきかとは、すぐには結び付かない。

竹内： 世界全体に関わっていることを自覚すれば、その次に自分の人生の選択をする場合に、〈どうあるべきか〉を考慮するようになってくる。

竹田： その考えを、ぼくはおかしいと思っている。実存論的に、自分の人生が大事であるということから、自覚すれば考慮する、には至らない。

竹内： あなたは具体的に生きている場を、あまりに自我論的に限定しすぎる。具体的経験の場には、「自我」が出てこないことも多い。

竹田： ぼくは、自己という場から出発することを立場にしているのです。フッサールは、方法論的に独我論的な考え方をとる必要があるとして、ずっと独我論的視点で発想している。ぼくもそれに倣っているので、それ

を、「どうも独我論的だ」と言われても困ってしまう。

竹内： 竹田さんの発想の転換の根拠は認めるが、「自我」というものは、具体的経験の場の中の一つの実体でしかないのに、それを具体的経験全体の枠のように考えるのは哲学的にいつて成立しないのではないか。

武田： 〈具体的経験のこの意識〉と〈自我〉の違いですね。しかし竹田さんのいう自我は、純粹自我＝実体としての自我ではなく自我の働きそれ自体-のことです。

竹田： ええ、自我という言葉を使ったふうに使っているのです。アイデンティティ（自己同一性）は、現象学的な「純粹自我」の場から出てくる、自己も他者もその場から出てくるわけです。純粹自我の場は、あらゆる経験の第一歩です。

竹内： それは分かりましたが、ただ私のように考えれば、具体的経験としての意識の場に、自己以外にエコロジーや湾岸問題のような直接経験を規定している状況も入ってくるし、自分自身を他者の目で見ること（自己異化）も可能になる。しかしあなたの見方では、自閉的になってゆく危険がある。

竹田： その議論はいずれ時間をかけてやりましょう。

* 《お知らせ》

この〈自我〉と後に出てくる〈真理〉をめぐる討論は、5月19日に『具体的経験の哲学』（竹内著・岩波）の第一、二論文の検討という形で、竹田さんが問題提起を行うことに決まりました。／

竹田： ただ直感的にひとつ言えることは、私の周りには、社会のことなど考えなくて、パチンコばかりやっていたり夫婦げんかばかりしている人たちが多くいるが、その人たちを否定的に見ることはできない。その人たちの人生はそれ自身でちゃんと意味をもっている。その人たちは全体性に達していないとは考えない。

竹内： それも分かります。私も具体的経験はどこまでも尊重しようと言っているので、倫理的命題を外から押し付けようとはしない。ただ相対的にではあれ、どちらの生き方が正しいかは問えるでしょう。あなたの言い方では、いい加減な生き方でもよいということになって、相対主義に陥りますよ。

竹田： いや、相対主義にはなりません。私はそれでよいと言っているのではない。どちらが価値かと考えると、生き方の規範をつくることになってしまう。そうではなく、個々の人生の内側によいか・すぐれているとかは探られるべきもので、そのように実存の側から見なければ、結局、世界全体をより深

く知った人間が一番偉いということになってしまう。

広瀬： 狭い経験の中から出て、社会や世界のことを考えないと〈ほんとう〉はつかめない。やはり対話や討論をする中で自己を異化することが必要だと思う。社会・政治の中で自分が生かされているのだという自覚も大切ではないか。

竹田： その通りだと思う。ただ、自分と他人との具体的関係が大事というそのすぐ外側に、政治や社会の問題が隣接していると考えるのはまずい。少しブレーキを掛けたい。頭から、社会の問題が大事だから考えるべきだと言うと、社会問題を変えてゆく可能性もせばまってしまうからだ。そうではなくて、人間が社会の問題を考えることで他人とつながり、話し合いの中で互いに納得を作りだしてゆけるような(関係性のエロスを持てるような)形になれば、多くの人々がそこに入ってくると思う。

広瀬： そこが出发点になるということは了承します。しかしそうしないと問題が解決しないとするならば、具体的な方策を示すべきではないですか。

竹田： そのこの所は力不足で考えられていないのです。

片岡： 「関係性のエロス」などと言えば、サルなどにも見られる群居性の本能と同じことになる。現象学的な視点から実存論的に見るなどと言っても、これでは結局〈二項対立〉に戻ってしまう。

竹田： いや、自分が自分に問うてみて楽しいかどうかを確かめるのが関係性のエロスであって、客観的に群居本能があるからそうしているという話にはならないでしょう。

片岡： 「関係主義」と「自我主義」をともに乗り越える必要があるのに、竹田さんのように、自我の立場をとるなどと言えば、またスピノザ(客観的にこう言える)が出てきてしまいます。また〈真理合意説〉にしても、自我論の中で発想すれば、合意してくれる他者も幻想の可能性があるので、真の一致・合意は得られない。他者問題は、自我論的には乗り越えられない。まず他者ありきだとする具体的経験からの現象学の方がよい。

竹田： なにが乗り越えられないのですか。

片岡： 自我を破った他者を創設できない、だから「合意」は得られなくなる。

竹田： 合意＝「妥当」というのは-いろいろと話していく中で、彼はこう考えているのだという確信がやってくる-そのことを言っているだけです。真の合一などというのは論理的にはないですよ。関係性というもの、全部自分なりの確

信として成立しているのではないですか。

武田： 自分の意識の外には出られないのだから、他に成立する場所はないでしょう。私の意識の働きが「妥当」をえたというだけの話なのですから。

片岡： えー……ちょっとぼくは分からなくなっていました。

* 現象学の最も重要な概念＝「明証性」と「妥当」については、『現象学入門』NHKブックス・576 の P.157 L.2-18・P.215-216 に分かりやすい説明があります。なお詳しくは、『意味とエロス』（作品社）の P.30-39 を参照、（武田）／

武田： では、他に発言されていない方どうぞ。

綿貫： 社会問題は、やはり自分に関わりがなかったら問題にしていけないと思う。

竹内： 関わりがあると自覚するかどうかが問題。自覚して生きる方が価値としては高い。

武田： 価値だとすぐ言うのはまずい、皆それぞれ、そのように生きざるを得ないという側面が強いのだろう。

竹内： それはそうなのでしょう。が、やはり良い生き方だとか、くだらないなあと思わせる生き方があるのは、認めざるを得ないと思う。

竹田： ただ、それをどのように誰が決めるのか、決められるのかは、大変に難しい問題だ。これば誤解かもしれないが、竹内さんの中に、どこかに「真理」があるんだという思いがあるように感じる。

竹内： 私は、理念としては「真理」を置きますよ。そうでなければ討論は成立しない、あなただって、自分の説の方が正しいと思って話しているのでしょう。

竹田： いいえ違います。なにかに達しようと思って討論しているではありません。互いにその言わんとするところを納得できたらと思い、その可能性を信じるから話すのです。どうも「真理」の捉え方に少し違いがあるように思う。二人が話していて、最終的に一致しなければいけないというのではなく、〈線路があっても行き先は決まっていない。しかしそれを進んでゆけば、どこかに行けるという互いの信頼感、もしかすると一緒に何か生み出せるかもしれないという信憑〉そのことをぼくは「真理」と呼ぶのです。竹内さんの言い方は、駅があつてそこに行けるはずだと感じさせるところがある。

竹内： 私の言い方がまずいかもしれない。いつか『具体的経験の哲学』を下敷きにして討論してみませんか。

竹田： ぜひやりたいですね。

武田： 他の方どうぞ。

川口： 雑誌『状況』のなかで、竹田さんの文だけが浮いている、というご友人のご指摘はその通りだとおもうが、竹田さんは旧態の左翼運動を変えようと思いいになって書かれているのでしょう。

竹田： ぼくは、反動だと言われることもあります。(笑) 今の社会に違和を感じて、エコロジーその他の運動をすることはまったく正しいと思う。ただ、その運動を古い体質の人々(マルクス主義的な考えの人々)が領導していたのではいつまでたってもダメだ。人民というか市民の人たちが、自分の力でその古い形を突き崩して行って新たな、互いに合意を作り出してゆくような運動に変わる必要があると思う。社会変革への可能性がなくなれば、実存的にも人間は枯れてしまう。ところが今のやり方では行き詰ってしまう。もっと多くの人がそこに入ってゆけるようにするにはどうしたらよいか、それを考えられたらと思っているのです。

川口： 話は変わりますが、〈妥当〉というのは、皆が対等な理想の状況の中でなら言えるでしょうが、権力的な上下関係のあるところでは成立しないのではないか、今ある良いとか正しいとかの基準は支配階級の作ったもので、それをマルクスは「イデオロギー論」として暴いたのだと思いますが。

竹田： そうでしょうが、どんな社会でもその社会なりの合意はあるわけです。しかし人間は、それをまた編み直してゆける可能性を必ず持っている。

川口： マルクスはそれをやったのではないですか。

竹田： 確かにマルクスは、自分で世界像を編み直したのですが、しかし一般的にいつてどういう形で人々はその合意を持っているのか、そしてそれを編み直していく根拠はどこにあるかということについては、あまり考えなかったと思う、・・・マルクスの世界像の編み直しは大変すぐれたものだったわけですが、今はもうリアリティーを持ちません。それをどう編み直していったらよいかは現代思想も答を作れませんでした。だからぼくは、そもそも世界像を編み直すとはどういうことなのかという原理の方を考えているのです。

平田： 竹田さんの言う、互いに話し合って妥当を作りだしてゆくというのは確かに良いことだと思うが、私たち労働者の生活はそれが出来るような余裕を持たない。やはりこの社会の制度を変えていかないと、そうした理想も実現できないのではないか。

竹田： 意識と制度の関係は、論理的に言うとニワトリとたまごの関係ではない。社会のありかたを変える条件がどこにあるかといえば、人々が〈こんなふうになれば社会が良くなってゆく可能性があつて、かつそれをするのが自分の生にとって意味がある〉と思うことなのです。それが条件の第一歩なので、制度を変えれば「皆が妥当を作りだして生きてゆくようになる」という言い方は、残念ながら原理上成立しないのです。

武田： もうあまり時間がありません、発言されていない方、感想等を手短かにお願いします。

佐野： 今日は、大変すばらしかった。〈なにが正しいかということは決まっていない、それは私たちの生のありかたから出てくるもので、対話や討論によって作りだすもの〉という話は元気がでる。ただ、実際に会社の経営をしたり社会運動をしていると、即断しなければならぬことも多くて悩むが……

金森： 時間もありませんしね。

鈴木： 佐野さんでも悩むという話を聞いてうれしい。やっぱり人間なんだなあ。(笑)

藤野： ウトウト気持ちよく聞いてしまいました、〈ナンセンス・コミカル〉の路線で生きてきた私も、共感するところばかりでした。

秋本： 時間的などいろいろと限られた条件の中で、話し合いによって妥当を導いていくのは実際には大変です。具体的にどうしたらよいかについて、これから考えていかなければならないと思う。

和泉： 竹田さんのお話は、我孫子でも聞きましたのでよく分かり共感します。やはりこの原理を、自分の身のまわりのことにもあてはめてゆくことが大切だと思います。なかなか難しいことではあります。

竹田： 今日は、皆で私の本を読んでいただいて、こうして話ができ、とてもうれしかったです。二か月に一度ぐらいでよければ、顔を出してみたいと思います。ありがとうございました。

----- 一同、拍手 -----

【文責・塾報作成：武田康弘】

塾報 26 のオリジナルはすべて縦書きでしたが、他の塾報に合わせて以下の変更を加えました。

・横書きに変更 ・漢数字を数字に変更 ・話者名の記述を文末から文頭に変更

古林 治 2009年1月5日

2. 討論塾 塾報 33 (91-5.19 「自我論と真理論」) 1991-8-15

5月19日の第34回討論会は、2月17日の29回討論会（「発想の転換-社会批判の根拠」塾報26）の続編として再び竹田青嗣さんを問題提起者に立て、言語・哲学問題について行われた。テーマは、〈自我論と真理論〉（『具体的経験の哲学』（竹内著、岩波）の第2論文「現象学的言用論のためのエスキース」を下敷きにして）である。

参加者は、阿部憲一、阿見拓男、石曾根四方枝（事務局）、大黒一正、奥田暁子、小坂井和良、佐藤ユミ子、佐野力、杉山巖、鈴木一郎、鈴木太一、竹内芳郎、武士剛、竹田青嗣、武田康弘、中土井鉄信、広瀬大地、根本行雄、皆川効之の19名。進行係および文責は、武田。



第34回討論塾「自我論と真理論」
1991年5月19日 狛江市公民館で。
撮影・阿部憲一

武田： きょうは、去る2月17日の討論会において主に竹内・竹田間で問題となった、『真理』と『自我』をどう捉えるかをめぐっての討論を行います。まず竹田さんが「現象学的言用論のためのエスキース」をレポートしてきていますので、それから始めることにします。

（竹田さんのレポートは、P.14 [後述] にあります。）

武田： 竹田さんの「まとめ」を聞いていてひとつ気になったのは、竹内言語論の特徴＝核心点だと思える「言語の階層性」の捉え方が曖昧なことです。

竹内： うん、そうです。言葉の使い方（機能）の違いに注目して、私は言語の階層化の理論を作ったのです。第二次言語（広義のメタ言語 - 理論言語と文学言語）は、日常言語の疎外（コミュニケーションの挫折）によって初めて出てくる。アーベルやハーバマスは、もっとも彼らに限らずヨーロッパの言語学者はほとんどみなそうですが、すべての発話を論証的討論に収斂させてしまい、発話行為におけるコンテクストを無視してしまう。これは、言語の階層性に無知なことと結び付いている問題なのです。

竹田： それは分かりましたが、その他の点については私のまとめでいいですか？

竹内： 概括的にはいいかもしれないが、つつけばいろいろある。例えばコギトーの扱いかたなども問題だが、それをやっていると大変なので、事前に竹田さんが出されていた質問（P.15を御覧下さい。）にお答えする中で、そうした問題にも触れてゆきたいと思う。

竹田氏の問題提起への回答①〔この部分の文責は竹内〕

私の本にたいする竹田氏の問題提起は、A「言用論」に関するものとB「現象学」に関するものとに二大別でき、しかもそれぞれ四項目づつに分かれているようだが、さし当たってまず、言用論に関する最初の二項目のご質問にお答えしておきたい。

I まず私の言用論研究の「目標」だが、私のこの研究はこれだけ独立したものではなく、『言語・その解体と創造』に始まる多岐にわたった私の言語研究の一環、その現在における一到達点でしかない。では、総体としての私の言語論の「目標」はと云えば、それはあの本の「はじめに」に明記しておいたように、現代を人類文化総体の危機として捉え、その危機を打開する「文化革命」の課題にたいしてまともに答えられるような言語基礎論を構築すること（何しろ、この頃の私には、人間文化の基

礎を形成しているものは言語だと感じられていたのだから)、同時に、こうした文化の危機のさなかを生きる「口舌の徒」=知識人の生存の根拠をも明らかにする、つまり、現代において「書く」とはどういうことかの問いにもまともに答えられるような反省的言語理論を展開すること、であった。しかもこの二重の課題を、「初版まえがき」に記したように、私たちの日本語および日本文化の固有の特性から来る特殊な問題性を深く踏まえながら追求してゆくこと、であった。その結果得られた理論的成果が、すなわち「言語階層論」および「階層流動化論」であったわけだ。(これは **discommunication** を踏まえた **communication** 論という私の言語論が固有に具えているある逆説性が必然に産み出す立体的構造だ)が、これは当時はまだ明確化できなかつたにしろ、今から考えれば明らかに言語総体における「発話」次元での理論的成果であって、その意味で私は初めからすでに、「発話の言語学」としての「言用論」にぞくする仕事をしてきたわけだ。

私はこの言語論のあとで『文化の理論のために』という文化論の仕事をするようになり、そこで人間文化の基底を形成しているものとしての「想像力」のあらたな発掘があり、人間固有の言語活動を下から支えているのも実はこの想像力だということが解ってきた。では、想像力によって支えられた言語とは何かと言えば、それは、「メタファーを核とした言語像」ということになり、では、メタファーの成立するのは言語のどの次元かと言えば、これまた「発話」の次元だということになり、こうしてこの視角からも発話の言語学としての「言用論」が浮かび上らざるを得ぬこととなった。

実際、一口に言語と言っても、文化論（『文化の理論のために』岩波）第四章で明らかにしたように、「語」、「文」、「発話」の三次元は絶対に混同を許さぬ異質の次元であり、そのうち最後の次元こそ言語の生きて働く最も具体的な位相、したがって、私の基礎的な哲学的立場としての「現象学」が、私の言うように「具体的経験の学」だとすれば、言語に関する現象学的研究は、必然に「言用論」ということになるはずであり、この点からしても、私の言語学探究が言用論へと注いで行ったことは、まことに当然だったわけ。

II つぎに「言語学」との関連だが、私は近代の学的世界に成立した個別諸科学の領域区分なぞ全く信用しておらず、したがって今まで、自分個人の関心の赴くままに、つねに「脱領域的」な研究を行ってきた。それだけに、自分の言用論的研究が、既成の個別科学としての「言語学」を刷新するものなのか、それとも相対化するものなのか――そんなこと

を気にしたことは一度もなかった。ただ、個別科学としての言語学自体の最近の趨勢を眺めていると、ソシュールから構造主義言語学までは、大体において「語」次元の言語学だったのが、チョムスキー以後はすっかり「文」次元の言語学に主流が移り、その後はまた「談話の文法」などといった「発話」次元の言語学が登場するようになってきた――この言語学内部の一般的趨勢に私の研究もほぼ照応している、とは言えるように思われる。

〔竹内〕

竹田： 大体のところ今の竹内さんの言用論に異議はありません。では私が言語学に対してどう思っているか、その芯について少し話します。ソシュールを始め幾人かの言語学者の本を読んで感じたのは、「言語本質論」がないということです。彼らが言語について語るのは、近代言語学を「学」としてきちんと体系化しようという意図からのようですが、ぼくはそうした言語学的発想そのものに異和を覚えます。言語を還元して行けば最後に残るのは「意味」ですが、言語学者のように言語の意味を規則の体系として形式化しようとするのは不可能事です。簡単に言えば、自分の感じる痛みと、「イタイ」と発語した言葉との断絶の問題です。「イタイ」と発話したとたん私の固有のいたみは消えてしまう。言葉はデジタル的で有限なものの差異によってしか表せないために、自分の言わんとすること（内言）と原理上必ずズレてしまう。この言葉の本質論をきちんと追求しているのは、フッサールの『論理学研究』だけです。なぜ自分が（広義の）メタ言語を使って他人や社会と関わっていくのかというような問題は、言語学のレベルではいくらやっても分からない。だから私は、言語学に抗して言語の問題を考えてきたのです。それを竹内さんは、文化革命の視点から考えられているようですが。

武田： そう、思いは重なりあっているのです。

竹内： そうですが、ただ「言語学」というのはすべてダメだとは言いきれない。とても変遷が多いのです。だからフッサールだけが言語の本質を解明したと決めつけないで、もう少し余裕のある態度でいた方がよいでしょう。

竹田： それは分かりますが、ただ言語学という構えにはどうしても異和を感じます。

武田： 近代主義的な「学」の世界を、現象学的な視線の変更によって実存論的に見直すということですね。

竹内： それはよく分かる。

竹田： 現代の言語についての最大の問題は、「意味は言葉によってきちんと確定される。だから言葉を正しく積み重ねていけば確実な認識に至る」と考えるか、それともデリダのようにそれを否定して「意味と言葉とのつながりを断ち切っていく」方向で考えるのか、という点にあると思う。

竹内： 私は近代科学としての「言語学」なぞを擁護するつもりは全くないが、あえて言語学者になり変わって言えば、あらゆることを概念化してしか表せないというのは言語学の最初の常識。「イタイ」という私の実感＝黙せるコギトーと言葉とが直接結び付かないというのは、言語学の自明の前提。言語学に限らず近代の個別科学は、人生全体の実存的な問題からその一部を切り取ってその枠内でのみ真偽を問うものだ。デリダのやっていることなぞは言語学とは言えない・となるでしょう。

竹田： 正にそういうふうに切ってしまうところに、私は言語学の問題を感じるのです。メタ言語に関心のある人はみな、言葉によって一体どこに行き着くのだろうか、ちゃんとした認識に到達するのか？それともコップの中で動き回っているだけで何の合意も作り出せないのか？こういう疑問を持っていると思う。だからこそデリダのような思想がリアリティーを持つのです。ぼくはデリダには与しません、言語の本質論＝「意味と言葉の問題」を深く煮詰めていくことが、思想問題の大きな転換を果たすことになると思います。言語学者が、「そんなことは自明の前提で何をいまさら・・・」というとしたら、それこそが問題でしょう。言語学（個別科学）は、自らが設定した枠・約束事がどういう基礎を持っているかを考えなければダメで、それをしないなら学問そのものに意味はなくなります。

竹内： それは全くその通りです。

竹田： 私たちが言語について考えるのは、「言語を使うことの人間にとっての実存的な意味本質を追求するためだ」というところでは一致して

いることが分かりました。

武田： では竹田さんの質問への答えの続きとして、「言用論」に関する残りの二項目についてお願いします。

竹田氏の問題提起への回答②〔この部分の文責は竹内〕

Ⅲ 残りの二項目のうち、A-3の「真理」問題は後まわしにして、まずA-4のハーバマスらの言用論研究との連関をとり上げよう。たしかに、私は彼らの言用論の展開にたいして、次のようなかなり多岐にわたる、しかもかなり根本的な不満をもっている――

- ① 彼らはすべての対話をひたすら「論証的討論」に収斂してしまうような理論構成をとっており、そこから第一に、発話行為における「発話場」の軽視、私のいわゆる「言語階層論」への盲目性が生まれ、第二に、発話場からの超越を固有の使命とする「理論言語」ですらそれ独自の発話場形成を必要とするということへの無自覚性が生まれ、その結果、結局は旧態依然たるロゴス中心主義＝近代的合理主義の枠内にとどまる言用論でしかないこと。
- ② 言語的コミュニケーションを考察するにしても、言語以外によるコミュニケーションの諸形態をも広く大きく視野に収めてそれを行うべきにもかかわらず、それをすっかり怠ってしまっていること。
- ③ 発話行為のもつ価値性に着目したのはよいが、それをすぐさま規範化する前に、まず発話の原初形態としての「欲望に根ざす他者への訴えかけ」〔拙著 100 ページ参照〕にまで深化させてそれを捉えておくべきなのに、それをしていないこと。
- ④ 人間言語のもつ本質的な虚偽性、および、その虚偽性の自覚的な選択によるその虚偽性の逆説的超克の試みとしての「文学言語」の特性、への全き盲目性。
- ⑤ 「対話」のもつ各人の差異性、相互否定作用にたいする看過。
- ⑥ 「黙せるコギトー」の無視、および「発話次元におけるコギトー」についての具体的考察の欠落。

以上は、私の本のなかでも指摘しておいた彼らにたいする様々な不満点だ（これらは、その後に読んだハーバマスの大著『コミュニケーション行為の理論』のなかで、部分的には解消したものもあるが、やはり根本的には解消されずに残ってしまっている）が、こうした数多くの不満点にもかかわらず、彼らが「論証的討論」に内在する倫理的規範性を明確化し、それによってあらゆる対話、談話のなかでの「討論」なるもの

の固有の特性を刻印してくれた点は、いつまで経っても「討論」の大義に目覚めることのないわれわれ日本人にとっては、やはり貴重だと言わねばならない。

まず、彼らのいわゆる「理想的発話状況」とは、事実として実現されていることはむしろ稀であるにもかかわらず、討論的対話が討論的対話として成立するためには反事実的にせよ、必然に想定せざるを得ぬ発話の本質的条件であり、しかもそれが同時にまた、今ある社会構造を公正なものにまで変革してゆくための倫理的な要請目標ともなっており（「理想的発話状況」はそのまま同時に「理想的生活形態」）、こうしてカントではバラバラになっていた理論的理性と実践的理性との合一がはかられ、またそのことによって、「民主主義」の実現にとって「討論」というものがいかに不可欠の契機であるかが明確化されるにいたった。私はこの点は高く評価する。

第二に、彼らは真理問題を認識対象と認識主観との関係の問題に限定してきたカントから新カント派に至るまでの真理論の地平を大きく突破し、（この点では現象学の動向とも相唱和しつつ）発話における「命題」

の位相に真理論を論定しつつ、明瞭に真理合意説の立場に立ちながら、しかもそれでいて合意すべき「他者」を反事実的に永劫の全人類にまで理念化することで、同時にコンフォイズムの愚劣に墮することをも回避したこと。これも少なくとも基本的には支持できる方向性で、ここから最後に、言用論における「真理」問題への突破口が開かれる。

IV つぎに A-3 の「真理」問題だが、たしかに、真理は客観的实在の問題ではなく、他者とのコミュニケーション行為としての発話のなかの、しかも「命題」部分にのみかかわる価値であって（「黙せるコギトー」はむしろんのこと、「発話次元でのコギトー」つまり行為遂行的動詞または以＝言辞行為の主語も真理価値とは無関係）、それゆえ、必ずしもあらゆる発話において真理価値が重要な意味をもつとはかぎらない。ただ、「命題」部分が発話のなかでドミナントとなる「討論的対話」においてだけは、真理価値の要請は不可欠であって、そのことを否認したら、もはや討論は不可能となってしまふ。

たとえば、親友や恋人とのあいだでお互いの意見や趣味の異同を単にたしかめ合って対話しているような場でなら、いずれの主張が「正しい」かなど、はじめから問題とはならぬ。なにしろその異同の確認をつうじて、お互いの親密度を深め合うことがこの対語の唯一の目的なのだから。ところが二人のあいだで「討論」的対話が交されるようになると、お互いの主張のあいだの異同の確認は、とたんにいずれが「正しい」かの真

理性をめぐる争いへと転化変質するのであって、そうならないような対話は、およそ「討論」的対話とは言えない。ところがこの間の質差が極端に薄れてしまったのが現代日本の思想状況であって、これは私の本の P.111 以下の付記に書いたとおり（「真偽」問題の「趣味」問題への還元）。そしてこの質差を明確化してくれる点では、ハーバマスらのあの狭隘な論理的・倫理的規範主義も、われわれ日本人にとっては貴重な「地の塩」たり得る、というのが私の意見。

とはいえ、ここで言う真理性は、討論を討論として成立させるために反事実的に、しかし必然に要請される理念的規範性であって、どこかに不動・永遠の絶対的真理のかたちで実在するようなものではない。したがって、塾報 26P.10 にあるような、あらかじめ引かれた線路の上のどこかの駅のようなスタティックなイメージで構想されるごときものではない。むしろ、討論塾開設マニフェスト〈二〉に記したような、真理の絶対主義と相対主義とをともにのり越えられるような、他者のみならず自己をも相対化し批判することのできるような「超越性原理」として働く一つの理念なのだ。

実際、人類思想史上にはじめて普遍宗教なるものが胎動し、それによってはじめて超越性原理なるものが登場してくるようになって、またはじめて人間のコミュニケーション史上に「討論」なるものも、「真理」の追求とともに姿をあらわしてきたように思える（たとえばインドの「ウパニシャッド」から仏教や「六師外道」の時代、中国の「諸子百家」時代、ギリシャの「哲学」形成期）。この討論塾でも、機会ある毎に普遍宗教の意義を、ふりかえるようにしているのもこの故であって、そういう意味で、ピラトがイエスに向かって「真理とは何か」と問いかけるヨハネ福音書の記述には、何かしら深い象徴的意味が感じられるのだ。なにしろ、人類がまだ原始共同体や国家共同体のなかに抱きかかえられて、そこから自立していない間は、共同体内の慣習にしたがった利害調整だけが問題で、「真理」もそれを前提とした「討論」も必要がなく、そうしたものから裸形の個人として人間が析出されるようになってはじめて、それを支えるものとして真理や討論的対話が要請されるようになったのだから。こうしたものは、決して人類のコミュニケーション史の初めからあったものではないのだから、その発生事由をよく明察して、その現代的意義を考えてみる必要があるのだ。〔竹内〕



第34回討論塾「自我論と真理論」
1991年5月19日 狛江市公民館で。
撮影・阿部憲一

武田： では、二時限目を始めるにあたって、議論をよく噛み合わせて深めるために、なぜ竹田さんが「真理」の捉え方を変える必要を執拗に問題にするのか？その背後にある思いを話して下さい。

竹田： 私は現代社会の問題を解決していく上で、従来のマルクス主義的な、更に言えば党派的な考え方が、非常に大きな極桎になっていると感じています。だからいっぺんすべて更地に戻して、「妥当（合意）をどう作り出すのか」、その方法を考え直す地点から再出発する必要があると思う。今度竹内さんの「言用論」（『具体的経験の哲学』第2論文）を読み直してみて、私と同じモチーフを持っていることが分かりましたが、中心的な問題である「真理」の捉え方については前回(2.18)同様、ピンと来ないのです。

正しい言語使用を積み重ねていけば真理に至るというギリシア時代以来の伝統と、皆が正しいと言うことが正しいのだという同調主義の双方が、ともにおかしいというところまでは一致していると思うが、ではどのように「真理」を捉えたらよいのか？それがよく見えないのです。

簡単に私の考えを述べておきます。「覆いを取り除くことで隠されている道を発見する」という従来の真理観は、全くおかしい。さまざま異なる思いの人間が、「共生」していく必要から、言葉を編み上げてゆく作業が始まるのだが、この「言葉」の出現によってはじめて

「真理」は問題となる。そこで核心となるのは、「人間は互いに関係を持ちながら生きていく他はない」ことの納得で、そこから個々人は「対話」によって妥当（合意）を導いていくプロセスの重要性を理解する。この前提があつてはじめて相互主観的に「真理」は編み上げられていくことになる。――こんな感じです。

根本： 竹田さんの話はよく分かりますが、ただ実際には、学校教育やマスコミなどを通じてその社会に特有の世界像を強制される面も強いと思う。

竹田： それはその通りですが、どんな社会でもそれがなくなることはない。ただその社会特有の考え方でうまくやっていけなくなった時に、自分の中のその一枚目の価値観（考え方）を、メタ言語によって問い直してみる動機がおとずれるのです。

根本： それは分かりますが、それだけ言っているのは、いつまでたっても出発点に留まるのではないですか。現実の社会では、様々な権力によって人間関係が規定されている。

竹田： しかし、その権力的な人間関係を変えていくにも、変えていこうとする人々の間での妥当（合意）をつくり出すことがまず必要になるはずです。

（注）この問題については、『塾報 26』の P.11 上 L.1～下 L.8 を参照。

根本： だが、世界には血みどろの闘いや悲惨がたくさんある。

竹田： 「だから、あなたのような悠長なやり方ではダメだ。」と言いたいのでしようが、私はずっとその問題を考えてきて、そうするより池に方法はないという覚悟というかフンギリをもって言っているのです。

竹内： 「真理」の話に戻して言いますが、妥当を導くという竹田さんの話は、経験的レベルでは全くその通りですが、その経験を成立させる「理念」的次元についても見ておく必要があると思います。もちろん「形而上学的真理」ではなく、討論という言説が成立するために構造そのものとして含まれる規範性、そういうものとしての「真理」を想定することの必要性です。一例をあげると「我執を去る」ということ。ただ「納得」というと、欲得のレベルでそうしていることもあるが、

その次元を越えて自分の誤りを率直に認めて修正する自己批判の精神＝「真理性」の前での謙虚さを要請するものとしての「理念」が討論には必要でしょう。「真理性」の前で「我」を引っ込めたときの喜び（ベルグソンの区分では *joie*＝歓喜）は、自分の要求が通ったときの喜び（*Plaisir*＝快樂）とは違う。今までの自分から脱皮する喜びがあるわけで、この質差を見ておくことは重要だと思う。

竹田： おおよそは納得できますが、いま竹内さんの言われたことは、「討論」だけではなく、もっと広く「対話」全般についても言えることだと思う。

ただ一つ疑問に感じるのは、P.88（『具体的経験の哲学』）のハーバマスの「理想化された他者」（「自分の人生が人類史と同じ広がりをもっと想定したとき・・・」）の想定。これではカント的「理念」に限りなく近づくことになる。

実は私は、いままで竹内さんの言う「理念」もカント的なものではないか？と聞いていましたが、今日話を聞いてそうではないことが分かりました。「我執を去る」とか「自己批判」という「理念」は、私の哲学の根本原理である「エロス性」に似たものだと思います。——人間は自己拡張のエロスをもっているが、それとは別に真・善・美によって自分の殻が破られることのエロスもある。

ここで大切なのは、人類（史）などの「理念」を先に置き、そこからの倫理的要請として他人や社会を考えるのではなく、逆に、人間は自己のエロスにこだわるからこそ（そこでの挫折から）それを越えた「関係性のエロス」へ向かうのだということ——です。

武田： 両者の思想の芯は共通なのです。

竹内： ええ。ただ私は「エロス」の質の違いをおさえる必要を言っているのです。

竹田： それは分かります。

鈴木一： 竹内先生の言う理念は、普遍宗教とのからみで出てきたものではないですか？

竹内： そう、人類に「真理」なるものを思いつかせたのは、人類史的には「普遍宗教」の功績です。

竹田： 「普遍」を最初に考えるのはやはりまずい。あくまで個々人が生きるうえで何が大切なのかをつなぎ合わせていって、その先に「普遍」や「理念」を導き出していくという順序で考えるべきだと思う。

竹内： 私もハーバマスのような「規範主義」を批判しているのであって、「理念」を先に置くことはしない。本にも書いておいた通り、「発話」の原初形態は、欲望に根ざす他者への訴えかけなのです。根は「欲望」にあるわけで、「真理」問題はそこに根ざしているのですが、しかし「真理」という概念に到達するまでには、人類は長い歴史を迫らなければならなかった。普遍宗教が成立したのには、それだけの社会的条件があったのです。

武田： 竹内さんは、歴史的現実として普遍宗教のもたらした功績と意義を指摘しているだけであって、「普遍」を先に置くことをしているわけではないのです。

竹田： ああ、分かりました。その点は私が誤解していました。では、竹内さんは、ハーバマスのいう「自分の生涯が人類史と同じ広がりをもつ」という想定については、どう思われますか？

竹内： 自分の身の回りに現実にいる他者だけに限って対話していたのでは、同調主義に陥る恐れがつよい。彼らはそれを避け「他者を理念化」するために、こういう反事実的な想定をしたのであり、私は評価している。

竹田： 私はこういう想定はイヤなのです。これだとどうしても人類全体をはじめに置くことになってしまう。

竹内： いや、彼らにも「真理合意説」は前提としてあって、その上でこういう理念を打ち出しているのです。

竹田： ハーバマスらが規範主義的になるのは、個々の人間の実存からの出発ということを徹底させていないからだと思う。そのために社会全体（人類全体）で合意できるような何かがあるはずだという構えになってしまう。

武田： 竹内氏の指摘する、彼らの規範主義・論理中心主義の源泉は、実存の原理の不徹底にあるということですね。

竹内： ああ、そうですか。・・・

竹田： ぼくが物事を考える順序は、個々人の実存のエロスが出発点になって、そこにこそ様々な普遍性や理念の根拠があるとする。そうしないとどこかで必ずひっくり返ってしまう。

竹内： その通りなのだが、それは根本さんも言っていたように、出発点にしかすぎないのではないか？

竹田： それが最大の問題なのです。ある理念の具体的な出発点がどこに根拠をもっているのか？それをちゃんと言えれば問題は解決する（終わる）。それが「原理」の問題なのです。ぼくが竹内さんの本を読んで、大部分は一致しながらも一つ不満なのは、その出発点があいまいで、普遍性や理念をどこから導こうとしているかがよく見えないことです。

阿見： 真理の問題を言うとき、竹内さんは「論証的討論」の場についてのみ語っているようですが？

竹内： その場でしか「真理」は問題にならないからです。

阿見： その点に竹田さんと竹内さんの違いがあります。

武田： そうです。討論だけでなく、もっと広く日常生活の場のなかにも「真理」（さらには善・美）の問題があると、竹田さんは見ているのです。

竹内： ああなるほど。

阿見： ですから、竹内さんの本にある「喜怒哀楽の地平にまでついに降り下ることのない理論は、精緻さを誇れば誇るほどますます空しさを募らせるばかりであろう。」という言葉に従うとすれば、竹田さんの思想の方がより一層徹底していると思えます。竹内さんの「真理」は、作業仮設としての概念のようです。つまり、我執を去るため・コンフォミズム（同調主義）に陥らないための装置のようなものと思える。

竹内： ああ、そうかもしれません。

阿見： 実存の内側から見ていくなら、「我執を去る」という言い方よりも、「関係性のエロス」と言った方がよいと思えます。なぜなら竹内さんの言い方では、そこから段々と広がっていくというふうにはならないで、却って出発点に留まってしまう恐れがあるからです。

武田： 私の考えを述べると、徹底して「我」にこだわるのが大切。自分を最も愛することが大切。本当にそこを立脚点にして生きつづけると、竹内さんの言葉では「我執を去る」ということ、竹田さんの言葉では「関係性のエロス」ということが出てくるのです。

竹田： ええ、ぼくもそうだと思います。独我論を徹底させていったときに独我論は破れるのであって、はじめに独我論がまずいから「関係性」を立てようとする、必ず外から倫理的な要請を持ち込まなければならなくなってくる。そうすると社会の問題も内的には考えられなくなる。

武田： 「教育」実践をとおして実証的にも言えることだが、自己のエロスにこだわることを善きものとして肯定することがなければ(残念ながら現実にもそのように子育てをしている親はほとんどいないが)、子ども(人間)が本当に内的に飛躍することはない。

竹内： そのことは承認します。しかし、竹田さんの「現象学が方法論的に独我論的な構成をとらねばならない」という主張は、フッサールのすぐれた研究者 P リクールも認めているように哲学的に言って成立しない。人によっては、自我が先に立たないこともありうる。「自我」も「他我」も共に世界のなかにある外的な一実体にしかすぎない。純粹自我(各人の具体的経験)が、双方を成立させているのだ。

竹田： 経験的な意味での「自我」は、もちろん他人との関係のなかで出来てくるのであって、それは、ぼくも認めています。

ぼくは、「言用論」ではなく「欲望論」としてずっと考えてきました。人間は生まれたときは癒合的で、自我も他我もありません。赤ちゃんはあるとき、自分の思い通りにならなくても泣かずに「我慢」することを覚えるが、それは「我慢」したときに「よい子ね。」とほ

められるからです。人間の欲望（エロス）は本質的に幻想的なものであり、それはだんだんと「自己」へと中心化されていくのです。このように「欲望論」として考えると、経験的な次元での「自我」が先か「他我」が先かという問題は、ほとんど意味をもちません。

竹内： では、17 ページ^[後述]の注にあるワロンの考え（幼児は「他者体験」が先）についてはどう思いますか？

竹田： 発生論的（＝経験的）にはその通りでしょう。しかし、それはいま問題にしていることとは関係がありません。人間は、自分自身にたいする「自己像」がエロスになり、それは一生つきまとう。はじめに他者を立てて、「人間の根本は〈関係〉にあるのだ」といったのでは、全く説得力がありません。自己のエロスがどこにあるかを探り、そこを基準にしなければ、「関係」を切りとる尺度もなくなります。「起源」と「本質」の問題は違うのです。

竹内： 私も、関係を先に置く〈広松渉〉のような構えはとっていません。だから、「どんな場合でも各自性を失うことはできない。」と書いているのです。ただ、竹田さんのように「エロス」イコール「自己愛」と置くのは問題がある。欲望（エロス）は、他者に向かっても自己に向かってもよいので、まず「自己」への欲望があつて、次に「他者」への欲望に転化すると言うのはまずい。

竹田： 竹内さんはぼくの言わんとすることをつかんでいません。私の用語法がうまく入っていないために、こうした批判が出てきてしまうのでしょうか。・・・

きょうは、「自分の人生や他人・社会との関わりの真・善・美を求め一番おおもとの根拠をどこに置けば、さまざま異なる人間が互いに妥当を導き出していけるのか？」それをずっと議論してきたわけですが、ぼくは、何らかの倫理や規範を出発点にする旧来の考え方（先に「要請」を置く）では、社会問題の解決も全く不可能だと考えている。どうしたら自分自身が楽しく・豊かに・おおきなエロスを持って生きられるか、というところに出発点を求めなくてはならない。

竹内： それはその通りで私も認める。

武田・竹田： それだったら一緒に、対立点はないのです。

竹内： 少しちがうのは、さっきも言ったように、エロスといっても「joie = 歓喜」と「Plaisir = 快樂」の質差があるので、それをおさえることだ。例えば「科学」は人間の生活を安樂にする = Plaisir を満すことだけを考えている。宗教的な conversion（回心）や芸術がもたらしてくるものは、その自己否定があつて、そのとき生命の本源に早急する強烈な joie が得られる。

竹田： ベルグソンの「歓喜」と「快樂」の二分法は、形而上学的だとは思ふが、言わんとするところはよく分かります。

竹内： 「個我」にとらわれていては、Plaisir しか得られないのだ。

竹田： いや、そういうふうに分けられるものではない。さまざまなエロスを概念的に分けて、これは○、これは×、などと考へて生きている人がいたら、その人の人生は少しも生き生きとしていない。そうではなく、自分がこうしたいと思うそのエロスをどう了解して生きていくか、そのエロスが自分の生にとってどんな意味をもつのだろうか？を考へてみるのが重要なのです。

広瀬： それはよく分かりますが、では、「討論」には一体どんな意味があるのでしょうか？

竹田： 討論をするためには、多少とでも通じ合うところがあると思へることが前提です。もちろん「批判」は大切なのですが、相手の真意をくみとろうという姿勢がまるでないというのでは、「討論」のみならず、すべての「対話」は成立しないでしょう。何かしらのエロスの通い合いがなければ、なにかを生みだせるという希望はもてません。だから、「きちんと正しく言葉を使えば分かるはずだ」というハーバマス（竹内さんの本で知る限りでの彼ですが）の言い方は、ひどい楽天主義に思へる。どんなに反対されても、またなかなか通じ合えなくても、相手が一生懸命に考へて話しているのが分かれば、その誠意はぼくを打ちます。そういうわけで、自分の考へをみなの中に投げ入れて試すことのできる「討論」には大きなエロスがあるのです。

武田： そのように解した「エロス」であれば、竹内さんも異論はないと思ひますが。

竹内： ええ、ないですよ。

皆川： エロスには、奴隷と主人とのエロスや復讐するエロス、三島由紀夫の天皇へのエロスなどもあると思うが、どのようにしたらそうしたエロスを批判できるのか？その中にはまりこんでいたら、批判・脱却はできないのではないか？

竹田： 原理的には、自分で「自分のエロス」を問い直すことです。自分の感受性を絶対化して、即自的なエロス(三島でいえば「天皇が好きだ」)に拘っていたらダメで、それが自分のどこに根をもっているかを考え、また他者に試してもらうことで刷新していくのです。いままでもっていた自分のエロスが破られることには、とても大きなエロスがあるのですから。

竹内： 人殺しにエロスを感じる人間もいる。だからその質を問題にしないといけない。

竹田： 誰が問題にするかです。自分で問題にできなければ終わりです。

武田： 強制ではなく、内発的に問い直すことができなければ、どうしようもないということでしょう。

竹内： 問い直したくない人もたくさんいる。

竹田： それはどうにもできません。「理論」とはそういうものです。個々の人間の生が何であるかについては言えますが、生き方を監視することはできません。

竹内： 人間は、いやでもある種の価値判断は持ってしまおう。

竹田： そうですが、「オレはこれでいいんだ。」とって少しの疑問も持たない人がいたら、決して言葉は通じません。しかし人間はそんなに単純にできてはいない。新しいエロスを感じたときは、必ずそこに魅きつけられる。「言葉で認識はできない」という懐疑論がリアリティーをもたないのは、そのようにして人はみな、小さいときからだんだんと自分のエロスを開発して生きてきたからです。実存的に自分のエロスを深く育てていくというところから出発して、個々の人間は、「関

係や社会」に達することができるのです。この出発点の原理を間違えると、昔やっていた党派的な考え方に必ず戻ってしまう。これがぼくの一番言いたいことです。

広瀬： それはよく分かります。ぼくもその通りだと思います。

武田： では、もう時間がありませんので、今日発言されていない方どうぞ。

武士： 具体的に「社会」を動かすにはどうしたらよいか？についても考えていきたいと思います。

佐藤： 竹田さんの考えを聞いていて、「背伸びしなくていいんだなあ」ということが分かりました。とても楽になりました。いろんな「ものさし」があっていいんですね。

阿部： 竹田さんの考え方だと、遅いようで却ってはやく世の中の変革もできるように思える（笑い）。

佐野： 「討論塾」だけで「真理」を見い出すというのは変な考えで、広く日常の生活のなかで、真・善・美を知るようにすることが大切だと思う。「この場でこそ真理を」とか「メディアを使って思想を発信せよ」とかいうのは無理がある。われわれ一人ひとりが、楽しく充実した生活をすることで、社会も変わってゆくのだろう。人が変わるのは、魅力ある生き方を知ることによってなのだと思う。

武田： そう、ここもひとつの場ですよ。それに力を抜くと力がでるんですよ。

中土井： 「疑似エロス」のようなものからどうやったら抜け出せるのでしょうか？

竹田： 外部からやってこないような、内部だけ、自分の感受性だけに拘るようなエロスは必ず低減する。自分の中に閉じ籠もらずに広く求めようとするれば、必ずより大きなエロスがくる。しかし学生と話していると、手近なところで済まそうとして自己の小さな世界からなかなか抜け出せない。エロスを深めたり広げたりするのにもある種の技術がいる。もっと互いに踏み込んで話をして自分を広げる必要がある。

鈴木太： ぼくは、いつも友達といろいろ面白いことをやってきたのだが、そういうのを哲学的には「エロス」というのだなと分かった。今日は、難しかったけれど面白かった。疑問に思ったことを家に持ちかえってまた考えてみたい。

大黒： 竹田さんの「現象学入門」は、とても分かりやすくてよかったです。今日はお本人にお会いできてうれしかったです。

阿見： 竹内さんと竹田さんの姿勢はすごく似ています。竹内さんの本はとても厳密ですが、分かりやすくて面白いです。今度聞いてみたいのは、「〈理想的発話状況〉における理想化された他者」というものが、具体的にはどのように働くのかということです。

武田： そうした想定は論理上の要請として出てくるのですが、具体的な場でその考え方がどのように役立つのかを知りたいというわけですね。
では他になれば、時間ですのでこのへんにしましょう。

竹田： 今日話したおかげで、竹内さんの考えもずっとよく分かるようになりましたし、自分の弱いところも自覚できました。ぼくも今までずいぶん討論をしてきましたが、今日は相当にうまくいった討論会だったと思います。すごくありがたかったです。

竹内： 違いがあるのはいいことですよ。差異も同一性も、「生産的」になるようにやってゆきましょう。また来ておおいに論じて下さい。
(*この討論会終了後、竹田青嗣さんは、直ちに入塾手続きを取りました。)

(注) なお、ここで中心的な論点となった、自我と他我とコミュニケーションの問題については、滝浦静雄(盛岡短大学長)さんが、分かりやすい大変すぐれた本を出していますので、ぜひご一読下さい。『「自分」と「他人」をどうみるか』(NHK ブックス-596)のとくにⅢ他我の構成、Ⅳ自他の互換性と普遍性。〔武田〕

* 竹田さんの質問 B(「現象学」に関する四項目)については、11月10日に行います。

【文責・塾報作成：武田康弘】



第34回討論塾「自我論と真理論」
1991年5月19日 狛江市公民館で。
撮影・阿部憲一

狛江討論塾

竹内芳郎著『具体的経験の哲学』より

竹田青嗣

「現象学的言用論のためのエスキース」レジュメ

*現象学の方法によって言語論的に「真理論」を考え直すというモチーフ

- I * 現代の情報化社会において多様なメッセージ（情報）が氾濫しているが、この膨大なメッセージからどのように「世界」についての像を形作ればよいか、どのように「合意」を見出せるかという問題。・・・言語論への試み。
- * J・ハーバーマス、K・O・アーベルなどの言語論の検討。
- * 〈アーベル〉「超越論的言用論」の提唱。
- * 「超越論的言用論」とはなにか。言葉は基本的に認識一般に対する「懐疑」や「批判」を可能にするものだ。しかし、そもそもこの「懐疑」や「批判」が有効であるためには、「それ自体は批判しえぬ」言葉のやり取りの条件が成り立っていないなくてはならない。・・・要するに、どういう条件のもとに、言葉は、正当に「認識」や「批判」の働きをもちうるのか、という基礎付け。
- * 「超越論的言用論」をきちんとやると、正しいコミュニケーションの

ための「言語上の一般規則」だけではなく、適切な言語伝達が成立するための発話行為上の「倫理的規範」をも一緒に考えることができる。・・・さらにそれは、「人間のあらゆる倫理的規範の基礎づけ」にもつながる。

- * 〈ハーバーマス〉「普遍的言用論」を提唱。「コミュニケーションにおけるあらゆる可能な相互了解のための普遍的条件」を探る。・・・社会的な人間関係の倫理的基礎づけにつながる。
ハーバーマスの「理想的発話状況」の三条件
- * 責任能力をもった主体であること
 - (1) 発話に含まれた命題が真であること
 - (2) 抑圧のないこと
 - (3) 規則遵守において対等公正
- * 四つの「妥当的要求」

II 〈アーベル〉「超越論的言用論」、〈ハーバーマス〉「普遍的言用論」の問題点。

あまりに性急な規範主義的偏向。——すべての談話を「論証的討論」へ収斂しがち

- (1) コンテキストへの考察足りない。
- (2) ログス中心主義

III 竹内現象学的言用論の提唱

1 言用論の有意義性

「意味が正しく通じる」「コミュニケーションが適切に成立する」、このことは単に形式的言語規範の問題ではなく、話者-聞き手の相互関係の問題。

2 前言語的コミュニケーションの原理

言語活動の根本を「全生物のコミュニケーション発生史の過程」から考え直す。非言語的コミュニケーション活動への考察が必要。身体的表現の意味生産。

3 言語のフィクション性

「嘘」というコンテキスト。日常言語-理論的言語-文学言語。
果して、完全な「合意」というものはあるかどうか。

4 言語行為における「コギトー」の意味

「コギトー」をデカルト的「われ惟う」に還元していいか。
人生における一切の出会いを可能にする具体的経験としての「黙せるコギトー」。・・・各自性をもつ。「発話の次元におけるコギトー」とは。発話

における「真偽」の条件を追いつめると、確実性はなくなる？

5 まとめ

交際的な発語の重要性。言語階層論の立体化。ディスコミュニケーションへの視点。通言辞行為の考察。

前略。

5月19日の討論塾で、竹内さんの『具体的経験の哲学』所収の「現象学的言用論のためのエスキース」をレポートすることになっていましたが、武田さんから、できれば議論のためのレジュメを竹内さんの方にお送りしてほしいということでした。とても簡単なもので恐縮ですが、竹内さんにお聞きしてみたいことや、ぼくなり疑問点などについて以下にまとめてみます。

A

- 1 言用論を、いま何のために、つまりどういうモチーフで問題にするのか。その『目標』はどこに定められるべきか。
- 2 竹内さんの言用論は、現象学の相互主観性の概念によって言語学に新しいパースペクティヴをもたらそうとするものだと思いますが、それは言語学の新しい体系をめざすのか、それとも言語学それ自体を相対化することに力点がかかっているのでしょうか。
- 3 「真の了解」あるいは「真理」という概念をどのように理解すればよいか。
- 4 超越論的言用論の「目標」は、適切な「発話行為の倫理的規範」を打ち立てることにあるのでしょうか。つまり、ハーバーマスの基本目標に同意していいとお考えですか。それともこの基本目標そのものを批判するべきでしょうか。

言用論に関してはこういうことになりますが、そのほかに、竹内さんと僕とで多少ずれている点があるように感じました。

B

- 1 現象学が「絶対的真理」の基礎付けという「目標」をもっている、ということについて。
- 2 現象学が「ロゴス中心主義」である理由について。
- 3 現象学における主観性（自我）の重視を、なぜ、どのように”乗り越える”必要があるのでしょうか。

4 現象学の根本的な”意義”についてどうお考えですか。

* 現代のポスト構造主義にたいする現象学の意義などについては、とても啓発され、同意できる点が多くありました。当日は、哲学になじみのない参加者にもなるべく理解できるようなかたちで話を進められればよいなと思っています。

僕の知り合いも一人か二人参加するかもしれません。どうぞよろしくお願ひします。

早々。

竹内芳郎様

竹田青嗣

(以上の竹田氏の手紙はオリジナルでは縦書きとなっていたが、レイアウトの都合上、横書きにしました。古林治 2009.1.4)

3. 討論塾 塾報 46 (91-11.10 「現象学の意義」) 1992-4.16

91. 11. 10(第41回討論会)。テーマ - 「現象学の意義」。
問題提起者-竹田青嗣、竹内芳郎。進行係・文責・塾報作成-武田康弘。
本討論会は、竹田青嗣を問題提起者とする3回目のもので、一応の完結編である。(参考までに、第1回は、2.17の「発想の転換-社会批判の根拠」、第2回は、5.19の「真理論と自我論」。)当日の参考文献は、『具体的経験の哲学』竹内著(岩波書店)と『現象学入門』竹田著(NHK ブックス)。および『塾報 26』・『塾報 33』。
参加者は、阿見拓男・石曾根四方枝・佐野力・島貫隆光・鈴木一郎・鈴木妙香・竹内芳郎・竹田青嗣・武田康弘・納富昌紀・星野真理・皆川効之・綿貫信一の13名。なお会場は、佐野力が社長を務める渋谷の「日本オラクル(株)研修センター」。

まず始めに40分ほど竹内からの発言があったが、その部分は竹内本人がまとめたものをP.12[後述]に掲載する。



第41回討論塾「現象学の意義」
1991年11月10日 日本オラクル研修センターで。
撮影・武田康弘

竹田氏への竹内からの回答 I

竹田： 竹内さんは今、『具体的経験の哲学』(岩波)の第一論文に書かれたことを繰り返して述べられましたが、ぼくはそれを読んだ上で、〈竹内さんの現象学理解〉を批判したのです〔『現象学入門』(NHK ブックス)〕。竹内さんは、そのぼくの批判に対しては全く答えていません。

まず言えるのは、フッサールは「絶対的真理」の基礎づけに腐心したというのは、全くのウソだということです。竹内さんのみならず、多くの現象学者たちがそう言っているのはよく知っていますが、彼らは、フッサール現象学の核心を捉え損なっているのです。

フッサールは、自分の哲学はカントやヘーゲルらのような偉い人が〈ある種独特の考え方〉を呈示するようなものとは違い、誰でもが「妥当」を導いてゆけるような通路＝道筋を示すことによって〈「学」を絶対的に基礎づける〉と主張していますが、これは確かにヘタをすると、なにか「絶対的真理」を求めているようにも読めてしまいます。

しかしフッサールは、前提として〈「客観」とは背理である〉と書いているのです。言葉によって「客観」を言い当てるといふ伝統的認識論を根本的に否定しています。「客観」は背理だと主張するフッサールが、「絶対的真理」を求めるなどということがあり得るでしょうか？

彼の言う「明証性」や「学を絶対的に基礎づける」ということは、「客観」とか「絶対的真理」への通路などではありません。ある条件が満たされると、人間の心には「確信」＝「信憑がいやでもやってくる。「真理」や「客観」それ自体はないにも関わらず、「これは確かだ。」という確信が生じる。その一番底にある根拠のことを、「明証性」と呼ぶのです。だから「(絶対的)明証性」とは、「現実」それ自体の根拠なのであって、「(絶対的)真理」を構成するものなどではないのです。〔『現象学入門』P.157-158 を参照-(武田)〕次に「学を絶対的に基礎づける」ということについてですが、これは「絶対的真理」とは何の関係もありません。「明証性」から段々と積み上げてゆけば「絶対的な学」に至るというのではなく、人間の心に確信がやってくる根拠は「厳密」に基礎づけられると言っているだけです。『危機』の中にもありますが、「学」というものがそれ自体で自立することは絶対にありえないのです。それは、生活の中での「確信」(明証性)に基礎づけられて始めて成立するものなのです。

以下は、フッサール著『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』（短く『危機』と呼ぶことが多い）第34節よりの抜粋。（中公版 P.494-497）
〔武田〕

生活世界的に存在するものが問われているばあいには、それをまたもや客観的学の意味で存在するものとすりかえたりしてはならない。・・・生活世界の主観的な点と、「客観的」で「真の」世界との対比は次の点にある。すなわち、後者は理論的、論理的構築物であり、原理的には決して知覚できず、また原理的にその固有の自己存在について経験できないものの構築物であるが、他方、生活世界的に主観的なものは、すべての点からみて現実を経験しうる、という点でとくに区別されるという点にある。・・・思想上の構築物であっても、それが一般に真理を要求するかぎり、このような（現実を経験しうる）明証性に立ち帰ることによってのみ、真の真理をもちうるのである。この明証性のもつ根源的権利をはっきりと主張すること、しかもそれが客観的論理的明証性に比べて認識を基礎づける、より高い品位をもつことを明らかにすることは、生活世界を学的に解明するにあたって、最も重要な課題である。客観的理論を形式と内容に従って基礎づけている客観的、論理的能作のあらゆる明証性が究極的に能作している生の中に、いかにそのかくれた基礎づけの源泉をもっているかというところが、完全に解明され、究極的に明証的にされねばならない。・・・われわれすべてが学校で習った客観学的な考え方に迷わされてたえずおかしがちなりちがえから、われわれを解放するためには、めんどろな手続きが必要である。（下線とカッコは、武田）

竹田： 客観主義的な考え方からどうしたら解放されるかという、思想の〈発想の転換〉を行ったのがフッサールなのです。その方法（現象学的還元）の核心は、なぜ自分はある確信を持っているのかを、自分の内側にある条件を検証することによって明らかにすることなのです。それを「方法的独我論」というのであって、フッサールは意識主義だというのは、全くのウソです。わざと独我論的な見方を徹底させることで、人間が知らずに持っている「独我論」を解いてゆくというのが、彼の方法なのです。

竹内： 竹田さんへの第一の反論は、「真理」と「客観」を一つの問題にしていることについてです。絶対的真理を客観にもっていかないというのが、デカルトに始まる大陸系（独、仏）の哲学なのです。確かにカントは、絶対的真理を求めたが、それを客観には求めていない。客観＝物自体とは何か訳の分からないものだ。それをきちんと整理するのが「主観」である。ただし個人の恣意的な主観ではなく、超越論的な主観、それが普遍的なのです。だからカントにまで来れば、絶対的真理と客観とは切れているのです。

竹田： ヘーゲルはどうですか。

竹内：　ヘーゲルはまた転回します。客観的観念論。観念論ではあるが、カントのような主観主義ではない。

竹田：　確かにカントは、物自体＝客観は認識できないとしましたが、実は暗黙のうちに物自体(客観)はあると想定していたのです。「客観世界」という考え方を捨て切れなかったために、もし神の持つような認識なら客観は認識できるはずだという恩が残ったのです。だからカントを受けてヘーゲルは、人間の認識能力に限界があるから客観は捉えられないのなら、限界がなければ捉えられるはずだとし、〈段々と高まってゆく認識能力〉という考え方をくりだすことによって再び「客観」という概念を蘇生させてしまったのです。「人間の主観(意識)の内側の問題に限るならば全部言える」という、このカント哲学のすぐれた部分は逆転されてしまったわけですが、その原因はカントの不徹底さにあるのです。

竹内：　竹田さんのフッサール観についていろいろと疑問があります。確かにフッサールは、真理の根拠は客観にあるとは言っていないが、〈客観を志向することなしに意識はない〉としたのは現象学の大きな功績です。だからある意味ではフッサールは、カントよりもずっと客観主義なのです。客観物を認識する場合の「射映」という考え方もそこから出てくるのです→違った角度から見ることで段々と認識は深まってはゆくが、不十全的だ。それに対して射映ではない内部知覚は十全的な認識が得られる、というのがフッサールの主張です。しかし超越論的還元による内部知覚にしても、決して十全的ではないことが分かってきた。そこでメルローポンティにまでゆく現象学の発展があったのです。その歴史をおさえなければダメです。

竹田：　いま竹内さんの話を聞いていて、フッサールを誤読していることがよく分かりました。例えば重要な概念である「射映」についてですが、竹内さんの捉え方ではカントと同じことになってしまいます。ここに物(客観物)があるから私に見える、そう考えてはダメだとフッサールは繰り返し言っているのです。

竹内：　いやみんな外物なんだから、対象として客観物を措定しなければならぬはずですよ。誰でもそうしていますよ。

竹田：　現象学の考え方の一番大事な点は、客観物を措定しないということ

なのです。

竹内： 知覚意識とは、対象を措定する意識のことです。措定しないというと、知覚を否定してしまうことになる。知覚というのは、自分の外にあるものを措定する意識のことをいはずです。

竹田： うーん。措定という言葉の概念は・・・

武田： 自然的な見方では、当然「知覚物」は外に（始めに）あるわけですが、論理的には、外物の存在妥当は後から定立をうるのです。

（注）想像や想起などと違い、外物（客観物）がいやでもやってくる意識体験のことを〈知覚意識〉と呼ぶのです。／私たちはふつう、まず客観物があってそれを五感によって知覚すると思っていますが、その客観物の存在を論理的に証明しようとする大変ややこしいことになります。誰でもが自分の意識の内に閉じ込められているという原事実から逃れられないために、始めに客観があると置くと論理矛盾をきたすからです。そこで物事の存在の証明は、意識（主観）の内部での或る事情（さまざまな意識体験の中で、知覚意識だけは主観の自由にならないがゆえに、外なる存在を確信しないわけにはゆかなくなる）からしか、論理上は説明できないのです。〔武田〕

竹田氏への竹内からの回答Ⅱ [P.14](#) [後述] をご覧下さい。

竹内： ひとつ質問ですが、塾報 33 の P.10 下にある、「自我の起源と本質の問題は違う」ということの意味についてお聞きしたい。

竹田： 自我の問題とは、分かりやすく言い換えれば、人間の自己中心性をどうやって乗り越えるかということですが、その解決のために、幼児は自我認識より他我認識の方が先だという経験的事実（起源）を持ち出しても意味がないということです。誰もがすでに持っている自我意識をどうするのか（本質）が問題なのですから。

竹内： 分かりました。／ 私は、経験的ではなく哲学的次元において〈自我〉などというものが必要なのかを問いたい。私にとっての出発点は、自我ではなく「具体的経験」だが、それは他者にも自我にも出会う場なのです。だから「個人あって経験があるのではなく、経験あって個人がある」とした西田哲学は、その限りでは正しいし、サルトルの相剋にしても出会いの地平があって始めて成立するのです。もちろん自我はいつでもよいと言っているのではなく、それを根源的な哲学的カテゴリーとするのでは、近代哲

学を越えることができないと考えるのです。

竹田：　いま竹内さんが言われたことには大きな齟齬はありません。たしかに経験があつて「私」という意識が生じてくるのだとぼくも思っています。ただ一つ大事なのは、自我の問題と言っても、①デカルトやカントやヘーゲルらの哲学者と呼ばれる人たちが問題にしてきたことと、②ふつうの人々にとって問題になっていることとは違うということです。ぼくも青年期には、サルトルの、「自我というものは意識の対象である - そう考えれば自分も他人も同じだ」という言い方に感心したものです。若い頃は特に自分に拘るものですが、そういう時にサルトルの考え方はある種の解放感をもたらしてくれます。そこから更に「私はすでに世界の状況の中に投げ入れられている。だから、世界を深く知るようにすれば、自分(人間)の生きる意味は社会(変革)に参加することだ」という考え方にまで進むわけですが、しかしこれは一部の学生やインテリには説得力があつたとしても、ぼくの両親を含むふつうの人々にとっては説得力を持ちません。意識の対象として見れば、たしかに私も他人も同じです、どんな人でも「各自性」を持っていて、私という中心性から離れることはできないのです。誰でもが持つこの「自己中心性」というところに立脚して考えを進めなければ、哲学は実情からズレて観念化してしまいます。そうなれば納得をつくりだすことに失敗し、必ずどこかで、「こうあるべきだから、こう行為すべきだ。」を押しつけるようなものになってしまうのです。

竹内：　そう言うと、人間のあらゆる行為はエゴイズムから出ていることになるが、そうでない人間もいるのです。本当に愛他的な人も。

竹田：　愛他的な行為も、本当にそうしたいというその人のエロスから出ているものでなければ、ぼくは欺瞞性を感じます。

竹内：　私のエロス、とおっしゃるけれど、私のをつけなければいけませんか。

武田：　私のを外せば、竹田さんの主張に同意するということですか。

竹内：　まあそうですが・・・／　まず自我を立て、そこからの感情移入によって他我を知るというのではなく、自分が見られているという被視体験が自我をつくるとした方がよいのです。具体的経験の中のドラマとして自他の相互入れ替わりの中から自我の構成を考えた方が哲学的にスムーズな理論にな

ると思います。／またエロスにしても目がける対象があるわけですから、志向性を持ったものと考えなくてはダメです。エロスそれ自体が何かをするわけではないのですから。

竹田： もし自我(純粹自我)を置かないとすれば、その志向性とは一体なんですか？ぼくは、志向性の極のことを自我(純粹自我)とか主観とか呼んでいるのです。

竹内： ないんですよ。無なんです。認識するときには「私」はない。あるのは志向している対象だけです。自我が出てくるのは、その認識関係をもう一度反省にかけた時です。ただその時にはまた認識する自分はなくなってしまうのですが。

竹田： フッサールのいう自我(純粹自我＝超越論的自我)とは、竹内さんのいう対象となった自我(經驗的な自我)について言っているのではなく、志向性＝何かに感じている主体のことを指しているのです。

竹内： そういうもの(超越論的自我)はいらないのです。

武田： 整理すると、「おれは太郎だ。」というふつうの(經驗的な)意味での〈自我〉を特権化しないところまでは一致しているわけです。問題はその先で、世界に意味付与する意識＝何らかの対象を志向している意識の中心に「超越論的自我＝純粹自我」を置く必要があるというのが竹田さんの主張であり、それは必要ないというのが竹内さんの考えなのです。

{(注) 竹田さん(フッサール)のいう「純粹自我」とは、自我という名前がついていますが、実在物ではなく〈作用＝働き〉のことを指します。
外から与えられたものではない内なるはたらきそれ自体のことです。}

ただ經驗的な自我を特権化しないという共通理解にしても、それが理論の次元やそこからの要請に留まらずに、どうしたら具体的現実の中で実現できるかを実情に即して探ることに最大のウェイトを置いている竹田さんと、理論(第二次言語)家としての使命に殉ずることを己れのレーズンデールだと信じている竹内さんとの間には、明示化しにくいのですが、大きな差があるようです。

鈴木一： 竹内さんは外部を重視し、竹田さんは内部を重視しているということですか。

竹田： いや、外部を重視しないのではなく、外部は自己の信憑として成立すると言っているだけです。

鈴木一： それはよく分かりますが、「普遍性」等の外部にある価値を否定するのはおかしいと思います。主・客問題は、西洋なら分かりますが、日本では大した問題ではないでしょう。「普遍性」や「絶対的理念」は、日本では必要です。だから、主・客問題を重視してエロスによって乗り越えるという主張にはリアリティーを感じないのです。竹内さんのように外部に価値を設ける方がよいと思います。

竹田： 規範を作ることがいけないのではなく、いかにして、どういうものを、どういう根拠で置くのかが問題なのです。／ 主・客の問題は、日本でもここ20数年に渡って大問題だったのです。〈マルクス主義は真理である。客観的・科学的な世界認識なのだから、それをよく知ることが正しく生きるための道だ。〉そういう考えが大きな力をもっていたのです。だから、主・客問題を十分に考えてちゃんと反省しておくのは大切なことなのです。

鈴木一： それは分かりましたが、マルクス主義も日本的な精神風土の中に移入されたのですから、基準を立てない・曖昧にってしまうという〈日本の問題〉が土台にあるはずですよ。ところが竹田さんの書き方(『現象学入門』)では、客観や普遍はすべてダメだと読めてしまいます。

竹田： あなたの言わんとすることはよく分かります。ぼくも、言葉では何も言えないという認識不可能論や、思想、主体の死という現代思想には、大きな異和をもっています。ただそれがうまく書けていないという指摘はありがたく受けとめます。

武田： 理論を考える上で、ひとつ押さえておかなければならないことは、原理的な次元(純粹に学的なもの)と、広い意味での思想(イデオロギー)の次元の区分けです。

もちろん絶対の区分けはできませんが、『現象学入門』は前者なのです。人間や社会についての解釈ではなくて、原理的なレベルでの認識の仕組みについて書かれたものです。本当の意味での〈学〉としての哲学であり、いわば数学のようなものです。この次元では経験・実践による検証はできません。言葉の論理として詰めてゆく他はないのです。それに対して、ふつういわれている意味での思想(イデオロギー)の場合は、社会的実践の場での不断の検証こそが問題となるわけです。

竹内： ぼくの場合は、哲学の原理の発想そのものが、はっきりと日本的なメンタリティーとの対決にあるのです。現実の批判にならないような哲学はやってもしようがない。だから現実との対決ができるような原理を立てる必要があるのです。

竹田： 哲学とは単なる論理ではなく、自分のある切実さから出発しているということについてならば同感です。

武田： 何かしらの疎外感が、追求のエネルギーとなるというのはその通りです。理論に向かう端緒として、この日本的現実をなんとかしたいという思いがあるということには何の問題もありませんが、原理の中に自分の持つイデオロギーを入れるのだとしたらダメです。それは論理としての徹底性に欠けます。また認識論と存在論(解釈)の区分けの問題も極めて重要です。

竹内： ああ、原理の問題は原理の次元で考えるということについては分かりました。

竹田： ええ、武田さんの言う通りだと思います。日本的現実から思想への動機を汲んでいるのだが、原理をやるときは、他国の人にも通じるようなものとするべきです。

竹田氏への竹内からの回答Ⅲ P.15 [後述] をご覧下さい。

竹田： ぼくは、マルクス主義を現象学によって批判してきましたが、現象学だけやっていると、学生のとき考えていた「社会をよくしたい」ということがどこかにいってしまふ。だから、たしかに〈自己異化〉は重要なのです。ただ問題は、その契機をどこから得るかという点です。へたをすれば、ただある世代が別の世代に文句を言っているだけということにもなりかねません。ぼくは、被差別者として差別の問題を考えてきましたが、これは大変象徴的な問題だと思います。日本人の朝鮮人への差別は、あまり自覚しないままに行われているために、ふつうの人々はその事を考える動機をもちません。そのときに「差別は歴史的なものであなたたち皆の責任だ。」と言えば、それで終わりになってしまうでしょう。そうではなく、「あなたも生活の中で、例えばチビとかブスとか言われたことがあるでしょう。その問題を一緒に考えてみませんか。」と言えば、多少とも通路が開かれることになります。誰でもみな自分が大事なのです。そこから出発して、自分の狭い殻を、

生活の中での挫折に動機づけられて破っていくのです。自己異化が必要だから異化しなさいと言ってもダメです。

竹内： それはその通りだと思います。

鈴木一： ただ竹田さんば、塾報 33-P.7 下にあるように、根本さんの「世界には悲惨がたくさんある。」に対して「・・・そうするより他にはない。」と答えています。ここに自分の主観の中に閉じこもるとい現象学の影響が出ていると思います。

竹田： 何を問題にしているのかよく分かりませんが。

武田： 鈴木君は文脈に沿ってちゃんと読んで下さい。そのすぐ上のところの「(社会問題を解決してゆくにも)変えていこうとする人々の間での妥当をつくりだすことがまず必要となるはずです。」という発言の続きなのですから。変える方法について述べているのであって、悲惨を無視しているのではないのです。

鈴木一： はい、分かりました。／ また質問ですが、竹内さんは討論についての理念をはっきりと打ち出していますが、竹田さんは日常性を重視するために討論の理念がはっきりしません。

竹田： 生活次元と討論次元を切ることの方に問題があるのです。竹内さんの「我執を去って真理が目がける」という言い方からは、一番正しいもの(ベスト)という印象を受けます。そうではなくて、どう考え行為したらよりよいか(ベター)を話し合うことが大切なのです。至高のものを希求する欲望が人間のなかにあることをぼくも認めますが、しかし何が一番なのかに拘って生きる人は、必ず生活をスポイルすることになります。人間の関係性を狭めたり壊したりするとか。だから、例えば男女の関係性の問題でいえば、熱狂的な恋愛の場面ではなく、現実と一緒に暮らしてゆく中でどうよりよい関係をつくり上げるのかを考えるべきなのです。

竹内： よりよいということを行うためには、よいという価値基準を設定せざるをえない。

竹田： 論理上は、確かにそうですね。

竹内： それに、夫婦の問題のような例を出すのには危惧を感じる。真理なんかどうでもよく、仲よくするためにはどうするかという功利的な話し合いになることが多い。人を納得させるにもいろいろある。愛撫によって納得させることもあるが、討論においては説得という方法を使うしかない。そして説得のためには「真理」を基準として立てる必要がある。

武田： 竹内さんのいう「真理」とは〈かけ引きのような話し合い〉に陥らないために必要な「目標」のようなものでしょう。もしそうなら、夫婦間でも「真理」は大いに問題ですよ。どうしたら戦争をなくせるかを考えることと、自分たち夫婦がどうしたらよりよい家庭生活を築いていけるかを考えることは、本質的には同じです。

竹内： いや、夫(妻)とは何か？を考えるのならば真理追求になるが、功利的な話し合いにしかならないことが多い。それに愛撫で解決することもある。

武田： それは、竹内さんの夫婦観がおかしいのです。当然いろいろな次元があるが、いま竹田さんの言っている夫婦間の話し合いとは、どうしたらよりよいかを考える次元についてですよ。

竹田： もし、日常世界のレベルと討論のレベルを切るとすれば、結局は〈理論を持っている人間が決める〉ということになってしまいます。どんなに世界的な問題でも、それを自分の頭でちゃんと考えるときには、その根拠は自分の生活の中にあるのです。それ以外のどこからも持ってくることはできません。なぜ竹内さんは二つを切る必要をいうのですか？

竹内： 切るというのではなく、具体的経験を相対化する契機は、討論という純化された真理追求の中にあるということです。人間のコミュニケーションにはいろいろあるが、何がドミナントになるかを考えることです。夫婦の場合だったら愛撫がドミナントになることが多いが、戦争の問題を考えるときには討論による真理追求がドミナントになるわけです。

竹田： いまの話は全く説得力をもちません。竹内さんは、一体どこからどんな方法で「真理」や「普遍性」を導こうとしているのですか？自分の家庭生活をよりよいものにしたり、身の回りの問題を解決したりすることの中に、唯一、社会問題を正しく考え、普遍的なものたらしめる方法や根拠があるのです。どんなに理論的な話のときでも、頼りにするもの(基準)は、生活の中での「これはよいごとだな」というおもいなのです。

竹内： 具体的経験を絶対化する傾向が現象学にはあります。それを相対化するためには討論が必要なのです。何がドミナントになるかを考えることです。

竹田： そんなことを聞いているわけではありません。「真理」を根拠づけるものは何なんですか？

納富： 竹内さんば、真理は遥か彼方の北極星のごとくだと言っているようです。そしてその方向を目指して討論をしてゆくことが真理だというのでしょう。それに対して、生活の中で実際に私たちが「何が正しいか」を考えて一応の結論を得る。それがそのつどの「真理」だとすれば、それ以上の何か形而上的な真理は必要ないというのが竹田さんの主張だと思いました。／ 私は労働組合の運動もしていますが、従来のように集団をマスとして捉えて全体を動かすにはどうするかを考えるのではなく、本当に一人ひとりに動いてもらうにはどんな言葉(思考)が必要なのかを考えたいと思っています。そのへんが「現象学の意義」だと感じます。

竹田： ええ、そうだと思います。竹内さんに重ねて聞きますが、真理性を追求するという「討論」と「日常の生活」の二項の関係はどうとらえるのですか。

竹内： 具体的経験の挫折によって具体的経験を捉え直すことになるわけだが、その挫折を克服するにはいろいろな方法がある。例えば夫婦間では愛撫によって克服することもある。真理性を追求する討論もその方法の一つだ。討論をできるだけ純化させてやってみる。その中で自己鍛練することが日本社会においてはとりわけ重要である。

武田： 討論(塾)という二次的な場で得られた自己鍛練の成果は、夫婦間を含む日常の生活に役立つはずです。

竹内： 夫婦は他の方法で結びつくこともできる。真理性を媒介にしないのはよくない夫婦だとは思わない。生活に役立つなら結構だが、別に役立たなくてもかまわない。

武田： 何かしらの形で現実生活にプラスになって始めて二次的な場での討論というものに価値＝意味は生じるのです。そうでないなら一体何の意味があるのですか。

竹田： その通りだと思います。ぼくも討論の重要性をはっきりと認めているから、こうして討論会に参加しているのですが、さっきから何度も聞いているのは、具体的な経験＝生活の中で「真理」が根拠づけられないのならば、どこで根拠づけられるのかということです。

竹内： それは、具体的経験の挫折によるわけです。・・・

竹田： そんなことを聞いているわけではありません。

阿見： 竹内さん、ケーススタディーをやってみて下さい。みなが談笑しているところに、一強盗が入ってきたとします。強盗が去った後、警察がみなに犯人の特徴を聞きます。しかし一人ひとりの言うことが一致しません。居合わせた人が話し合う(討論する)のですが、なかなかまとまりません。こういう時にどうしたらよいかです。

竹内： それは、お互いが真理性の前で謙虚にならなければダメです。

阿見： もちろん理念としてはその通りですが、問題は、具体的な経験の場でどのようにしたらその理念(我執を去る)の方向に踏み出せるか？を考えることではないですか。「我執を去れ」「自己異化が必要だ」と言ってみてもどうにもならないはずです。具体的に即してその方法を考えてゆくのが本当の哲学なのであって、理念を繰り返して言ってみても何の役にも立たないと思います。

竹内： それも分かりますが、純化した討論がやはり必要なのです。

竹田： 純化した討論が必要ないなどとは言っていません。ぼくは、ふつうに生活している人間が我執を去った討論を始めることの根拠はどこにあるのかを聞いているのです。それを明確に言わなければ哲学ではありません。

竹内： 真理性を追求して問題を解決しようとする意志が生じた時に、いやでも我執を去ることが出てくるのです。いやらしいと感じる人間の言ったことでも、「正しいな」と思ったら従うことになるわけです。真理性追求の意志があると我執を去ることにエロスを感じるようになってゆくのです。そういう討論が日本人に一番欠けているのですから。

皆川： 家庭というと始めに社会通念上の枠があります。差異を際立たせる「討論

塾」でのような討論は日常の場ではなかなかできません。そこにこの塾の存在意義があると思います。

鈴木一： 今の思想界の状況を見たとき、純粹化させた討論によって真理性を見出し出していこうというのはとても重要なことだと思います。

竹田： それが必要なことはぼくも十分に認めています。しかし今一番やらなければならないのは、ふつうの人々が〈こうやって考えれば、世の中をよくしてゆける可能性があるんだ〉という根拠をはっきりとした形で示すことだと思います。竹内さんのいう日本的なものうんぬんというのは、ぼくもそうだと思いますが、そればかり繰り返されるとイヤな感じがします。みなが本当に変わってゆくためには、そんな言い方ではなく、「ほんとう」を見い出す希望をどう作り出すかを生活に即して語ることだと思います。

武田： 竹田さんは、討論塾のような会をつくって討論することの価値を十分認めているのです。ただそれが自分の取り組むべき最重要な課題ではないと言っているだけです。

竹内： ああ、よく分かりました。

石曾根： 私は、「夫婦間の問題は愛撫でも解決することができる。」という竹内さんの発言、その根底にあるニュアンスにいやなものを感じました。いま若い夫婦の解体がどんどん進んでいます。そういう場でこそ、幸福とは？家庭とは？について話し合うことが必要でしょう。「討論とは何のためにするのか」を考えることは、こうした現実の問題をもっとよく知って、そこから始めなくてはいけないと思います。身の回りの人たちとの対話によって、真理＝ほんとうの追求をすることが一番大切ではないでしょうか。哲学をするためには、生活者の感覚を持つことが必要だと思います。竹内さんの話は、観念的で固定した言葉の繰り返しでしかなく、心に迫ってくるものがありません。それが何故なのかをよく考えてみるのが、大きな課題ではないでしょうか。

佐野： 特別な場所をつくって「考える」ことにも、もちろん意味はあるでしょう。ただそれ以上に大切なことは、日々、切実な問題を突きつけられる〈家庭〉や〈地域〉や〈職場〉の中で、何が本当なのかを考えたり語り合ったりすることではないですか。もしそれをしないなら(二次的な)討論会には何の意味もありません。/ また、なにをするにも楽しいとか明るいということは大切で

すね。いつも竹田さんの話からは生き生きとしたものを感じます・日本人に一番欠けているのは、そういう一人ひとりの輝きとか自由ではないかと、思いますよ。

武田： では、このへんで終わりにしましょう。食事にしたいと思いますので、隣室にどうぞ。ワインは佐野さんのおごりですので、遠慮なくやってください(笑)。

【文責・塾報作成:武田康弘】

竹田氏への竹内からの回答（I）

A 始めに----

①今日の **thema** は竹田氏の問題提起〔塾報 33・P.15〕中の **B1・2・3・4** への回答。つまりは現象学をめぐる討論。②ただし、竹田氏がここで「現象学」と言っているのは、明らかに **Husserl** の現象学だけと思われるので、そのように限定。③関連文献は私に関する限り、『具体的経験の哲学』の第二論文でなく第一論文。

B 問題提起 B1・2 への回答

竹田氏の質問は、1. 現象学が「絶対的真理」の基礎付けという「目標」をもっている、ということについて。2. 現象学が「ロゴス中心主義」である理由について。

Husserl 現象学が **apriori** な絶対的真理の追求の構えをもっており、且つ **logos** 中心主義的であることは、私にはまず疑えないように見える。その理由----
①最初期の『現象学の理念』で早くも彼は「現象学」を **Descartes** の懐疑→**cogito** の絶対的明証性から **Kant** の認識批判の学に至る（超越論的観念論）の系譜を継承するものとして位置づけ、現象学的研究分野の特徴を、「純粹明証性の領域」「絶対的自己所与性内部の **apriori**」「絶対的認識の分野」と呼び、その使命を「あらゆる（学）知の絶対に確実な地盤を獲得すること」としている。②主著 **Ideen I** の記述仕方を見ても、絶対知を追求した **Descartes** の **cogito** が現象学成立に決定的役割を果していることは明らかで、『**Descartes** 的省察』でもこれを明言、己の現象学を **Neu-Cartesianismus** と規定している。「われわれは学問を絶対的に基礎づけるという目標を決して放棄しない」というわけ。③『厳密学としての哲学』でも、**Dilthey** の「世界観としての哲学」の歴史主義・相対主義を峻拒し、極めて理性主義的・絶対主義的な哲学の理念を呈示している。

④なるほど、晩年の『危機』においては、彼は **Lebenswelt**（生の世界）を哲学的思索の基準に据えることで、如上の理性主義的・絶対主義的な知の性格を脱ぎ棄てたかに見えるが、しかし完全にそうしたわけではなく、そこにはかなり深刻な狐疑逡巡や内的矛盾の見られることを指摘したのが私の **text P.21** の文章で、ここを理解していただくには、**Merleau-Ponty**『知覚の現象学』（みすず）**P.237** や新田義弘『現象学とは何か』**P.145** などを参照下さい。text となるのは『経験と判断』。⑤また『危機』段階でも彼がヨーロッパ中心主義の合理主義的観念論の枠に囚われたままだったことについては、『思想』誌 83 年 5 月号の山崎カヲル論文を読みたい。⑥また彼の言語論における **logos** 中心主義的性格については、

私の text P.60-2 を参照下さい。

以上の Husserl 現象学観は、私だけでなく、P.Ricoeur をはじめとする大多数の Husserl 研究家の大筋で一致した見解だと思うが、しかしここで重要なことは、Husserl 現象学をめぐる私の見解と竹田氏の見解との何れが正しいかを争うことではなく(そんなことは学会とか研究会とかで実際に Husserl の text を前にしてすればよい)、むしろ、そこから出発して私が形成した私独自の現象学観を氏はどう判断するか？私と氏それぞれの独自の現象学観の異同はどこにあるか？今それを明確化することだ。そこで以下、私自身の現象学観を、それもまず始めには〈真理〉問題をめぐる部分だけに限定して述べよう----

問題の焦点は、*cogito*＝純粹意識＝具体的経験の地平に〈真理性〉や〈明証性〉の証しを求めてきた Descartes 以来の伝統ときっぱりと訣別し、その地平に全く新しい〈実存的〉意義を付与すること。私の text P.22 の Merleau-Ponty の言葉『真理と誤謬との手前にあって、その何れをも可能にするもの』→P.24『真理が真理としての意味をもつ場、したがってまた逆に誤謬が誤謬としての意味をもつ場、しかもその究極の場』→P.25 の Ricoeur の表現「存在論的優位性と認識論的劣位性の *paradoxe*」を参照されたい。その限りでは、Vico の次の Descartes 批判は正しかった(現代日本における Vico 悪用は別にして)「*cogito* の確実性は意識 *conscientia* の確実性であって、知 *scientia* の確実性ではない」。

では、なぜ *cogito* に知の確実性が求められぬのか？根本的には、*cogito*＝意識の「自己への現前」は、同時に「自己脱出」でしかない〔text P.22-3〕からだが、さらに、これを顕在知にまでもたらず「現象学的還元」＝「浄化的反省」の操作が「極めて困難」「完全には不可能」だからである〔同 P.23〕。もっとも、私も『サルトル哲学序説』の序章「現象学的存在論の形成」を書いていた＝時代には、対象の「何」を把える「超越的知覚」(「射映」を通じた不十全な知)と対立する、対象の「如何に」(対象の存在仕方＝意識の指向仕方)を把える「内在的知覚」の確実性・十全性を信じていた〔同書 P.16-27〕。だが、「還元」の不完全さを知った今ではこの確信もゆらぎ、*cogito* や具体的経験の場に〈真理性〉の証しを求めることは一切禁欲することにした。なお、このことは言語論的考察からも言えることで、これについては、text P.108-9 を参照されたい。

〔竹内〕

(注) フッサール哲学の変遷ということに関しては、次に上げるレヴィナスの見方が正しいと、私(武田)には思われる。

「たしかに超越論的観念論は、『論理学研究』ではまだ自らを意識していないし、多くのテキストはこの解釈に対立するようにさえ見える。『論理学研究』から『イデー』への発展があったということをわれわれは否定しない。・・・しかし、この発展はとりわけ、フッサールにとって、『論理学研究』で述べた

テーゼが要求することすべてを自覚し、明示化することに存したのである。

・・フッサールの探求の漸次的歩みは一種の上昇であり、その上昇過程においては発見された各々のことが、上昇に応じて、より完全な全体の中に、より広い地平の中に、位置づけられるのである。」(ユニベルシタス 357:『フッサール現象学の直観理論』P.146)

竹田氏への竹内からの回答 (Ⅱ)

C 問題提起 B3 への回答

竹田氏の質問は 3. 現象学における主観性(自我)の重視を、なぜ、どのように乗り越える必要があるのか。

私は現象学の発掘した純粹意識＝具体的経験から〈真理性〉の根拠を消去すると同時に、また〈自我〉をもそこから追放すべきだと考えている。つまり、竹田氏のように「Husserl の方法的独我論」なるものに追随する必要はないと考えている。その理由 ----まず、近代的自我主義からいかにして脱却するかが、現代哲学にひとしく課せられた、逃すべからざる課題であり、現象学もこの課題を果たすべく、Husserl 以後それなりに多くの努力が重ねられてきている。事実、『Descartes 的省察』における Husserl の Einfühlung (自己投入)による他我構成論は、まず自我認識の直接的明証性を前提とし、そこから出発して他我をその自我による構成的対象とみなすもので、木田元氏のように、「こんな他我は、マネキンに投影された自我でしかなく、全く他我ではない」とまで言うのは酷評かもしれぬが、とにかくひどく説得力を欠くものだった。

この点、初期 Sartre の『自我の超越』や「Husserl 現象学の根本理念」に見られる、「超越論的意識」から自我を追放し、自我を少しも特権化しない考え方は、戦後に生きる私には極めて鮮烈なものにみえた。また、『存在と無』における、自我の受動化、対象化の体験を通じて主体としての他者の存在を確認するという他者論の方が、Husserl の「自己投入」による他者構成論よりもはるかに説得力あるものに映じた。現代における個別諸科学の成果 ----例えば H.Wallon の発達心理学や G.H.Mead 以来の symbolic 相互作用論などの成果を踏まえて考えても、この方がより斉合的だろう。また Ricoeur も認めているように、Marx 主義から来た ideology 批判と Freud 以来の精神分析の営為をこれに加重してくれば、自我の内省的認識など、他我の客観的認識にもましてあやふやで当てにならぬことが、誰の目にも明らかとなってくるだろう。

要するに、自我とは他我と等しく世界のなかの外的な一実体でしかなく、各人の具体的経験にとって何の特権ももたず、この点に関する限り、「個人あって経験あるに非ず、経験あって個人があるのである」と言う西田幾多郎の言は、Descartes

や Husserl よりも正しいと思う。また M.Buber が「すべての真の生は出会いである」と言うのも正しく、まことに〈具体的経験〉とは、そこで自分が他者とも自我とも出会い、共存をも孤独を斉しく経験する、純粋な〈出会い〉の地平だと思う〔text P.17,19〕。〔竹内〕

竹田氏への竹内からの回答（Ⅲ）

D 問題提起 B4 への回答

竹田氏の質問は、4. 現象学の根本的な意義について。

以上のように、私は Husserl の現象学から、その真理性の根拠としての性格と自我主義的性格との二つを除去した上、更に最晩年の彼の *metabasis* の思想を拡大発展させて、具体的経験それ自体の〈自己＝異化〉の作業をも可能にしようとするものだ。text P.25,27-8 を参照。だが、なぜそうするのか？その理由 ---- 私もまた竹田氏の感じている、外なる客観的状況から出発して自己を規定してゆこうとする旧 Marx 主義への強い反発は、実によく解るし、全く同感だ。しかし同時に、現代日本の、特に若者たちに多く見られる自閉的な *me-ism* なるものも実に困ったものだと思っており、これではますます世界から日本人は軽蔑されるばかりだと感じている。そこで、少なくとも思想次元で何とか両者をのり超えられるようにと、あくまで具体的経験から出発しつつも、それが自らの力で自らを〈異化する〉----そうした道をつけようとした次第。多分、ここは氏とかなり大きく対立する点かもしれない。

以上三つの修正点を付加した上で、私は現象学が発掘した〈具体的経験〉の思想をどこまでも継承するものであり、そのことの現代的意義は、text P.29 以下で三つにまとめて呈示しておいた通りだ（追加的には更に P.39 以下の Arthusser 派批判、P.42 以下の Levi-Strauss 批判をも参照）。これらの点について、竹田氏の方からのご感想を伺いたい。〔竹内〕

以下は、『自分を知るための哲学入門』竹田青嗣著（筑摩書房）よりの要約
- 抜粋です。文責は、武田。

「個人の中の内的な信念、「正しさ」は、それ自体として生き延ばされても何の意味も持たない。それは、具体的な人間関係の中でつねにその妥当を試される時にだけ、またそういう努力の中でだけ、はじめて意味を持

つ。そのように現象学は教えるのである。なんらかの真理(=信念)によってひとびとや現実を判断-裁定するのではなく、自分の信念の方をひとびとや現実によって試すこと。このプロセスにおいてのみ、人間の脳裡に棲みついている「正しさ」は《独我論》を抜け出すことができるのである。あらかじめそれ自体として保証された「正しさ」などどこにもないからだ。--現象学のこういう視線は、思想というものの本来的な意味合いをも、はっきりと解き明かしている。思想とは、自分の正しい「立場」を打ちたてるものでも、隠された奥深く高尚な「真理」を告げるものでもない。思想とは、立場の違った人間どうしが、生の意識のヒューマンな核(欲望)に訴えて、互いの信念を編み変え、新しい了解の通路をつけるような新しい言葉をつなごうとする営みである。--思想の本性とはそういうものだ。」

4. 竹田青嗣さんとの出会いと対談

(竹田さん 44 才 武田 38 才) 1990 年 7 月 23 日

これは、わたしと竹田青嗣さんとの出会い(竹田著のNHKブックス『現象学入門』が出た後)を記したのですが、当時、竹内芳郎さんが始めた『討論塾』(主にわたしの影響で竹内さんが大学教授を辞め、わたしは全面的に協力し支えましたが、後に別れることになる)の塾生全員に郵送でお配りしたものです。ただし、内容は、竹田青嗣さんの校閲を経たものではありませんので、文責はすべて武田です。なお《 》の中の文章は、後に付けくわえました。

武田: 我孫子での竹内芳郎の講演(テープ)を聞いての感想は?

《注・後に筑摩書房から「ポストモダンと天皇教の現在」として出版された》

竹田: 結論としての主張には同意するが、一つのフィクションである「地球の危機」から出発するのには抵抗がある。私なら、どのようにしてよい人間関係をつくりあげていくか、楽しく豊かな人間のつきあいを広げていくかという方法を考えるところを出発点にする。

武田: それは私自身の生き方でもある。私塾も住民運動も哲研も皆そこを出発点にしている。だから竹田さんの言うことはよく分かる。・・・私と竹内氏とでは生き方の形は大きく違っている。

だが氏は、ひとつの極にいる人間だ。私が竹内氏に学び、親交を深めてきたのは、自分を異化するためだ。その手強さと対峙することは、自己の破壊であると同時に創造である。これほど生産的なことはない。

竹田: あー、なるほど。ただ、私は竹内氏のように対抗イデオロギーを作って闘うということには疑問がある。存在論のもたらす原事実を基軸にしていくべきだと思う。イデオロギーに、対抗イデオロギーを作ってぶつけるというのは、・・・

武田: 原理的には、それが正解かもしれない。「対抗イデオロギー」なしでやっていたら、それにこしたことはない。しかし少なくとも現状では、対抗イデオロギーはどうしても必要だ。私は〈教育問題〉に取り組んできたが、伝統主義・保守主義のイデオログと戦うために、そしてそのイデオロギーに呪縛されている人々をそこから解放するために、竹内イデオロギーはすばらしく役に立つ。

竹田： なるほど、それは分かりました。では、こんど竹内さんとお会いしたとき何を話せばよいでしょうか。私は文芸評論が仕事で、哲学や思想についての知識はあまり持っていません。竹内さんはマルクス主義者で、たくさんの知識がありますし。

武田： いや、竹内芳郎の出発点もフッサール・サルトル、ハイデガーなのです。それは、『サルトル哲学序説』(特に P.45-59)を読めば分かります。ただ彼は、現象学-実存哲学によって「近代主義」の根本的な批判を果たした上で、対抗イデオロギー(建造物)をつくりあげてきたのです。その集大成が、『文化の理論のために』(岩波)です。・・・土台は現象学的存在論で、マルクス主義者と自称しているのは、自己誤認だと私は思っています。

竹田： 私は、きちんと読んでいないのです。竹内さんの本は難しいです。・・・竹内さんの言わんとすることは分かりますし、結論はわりあい共通していると思っていますが、そこに至るまでの過程というか、切り口は、ずいぶん違っているように感じます。

武田： その通りだと思います。だからこそ竹内氏と対語する意味があるのです。私には、なにか新たなものの始まりが予感されます。

竹田： 武田さんにそう言われると、私もそういう気になってきました。(笑)

武田： ところで、語は変わりますが、ハイデガーの「死」について竹田さんは書かれています。少し疑問があります。竹内さんの書いたこの所を読んでください。(『マルクス主義における人間の問題』の、死の実存的な会得なるものが存在するのかどうか怪しいものであって・・・の部分)

竹田： あー、これは竹内さんの考えに賛成します。実は私が「死」への直面を言ったのは、日常的な共同体への埋没から抜け出るための手段としてなのです。やはり竹内さんが言うように、他を排して一を選ばざるを得ない有限性というところに重点を置いた方がよいと思います。

武田： では次にもうひとつ。私は竹田さんの言うように、サルトルの即自・対自を物と心の二元論だとは考えていません。また意識主義だということにも疑問があるのです。

竹田： それは、もしかすればそうなのかも知れません。私は、学問的に決着を

着ける力はありません。ただサルトルとハイデガーの両方を読んで、ハイデガーの方に分があると思っただけなのです。ただハイデガーの良いのは『存在と時間』だけで、後期のものは全部ダメだと思いますが。

・・・武田さんがサルトルから、私がフッサールやハイデガーから読みとった良きものと同じようなものを読みとったとすれば、それでいいと思います。どちらが正しいかは分かりません。更に言えば、現実の問題に役立つように読めばそれでいいのではないのでしょうか。

武田： それは、私も実践を基準にして本を使うというやり方が正しいと思っているので、まったく同感です。ただ思想は、それが与える社会的影響について考慮する(責任をとる)必要があるはずです。ハイデガーのナチス加担の事実をどう考えますか。

《竹田さんの処女作『意味とエロス』の自己紹介欄で、竹田さんは、「ハイデガーを神とする」と書いています。》

竹田： それは分かります。ただ私は、その問題をよくは知らないので触れませんでした。また作品は、作品として読むということが正しいと考えています。

武田： もちろん文学言語や理論言語は、第二次言語として発話場から相対的に自立しているわけですので、竹田さんの言うことはもっともです。しかし、それを絶対的に自立させてしまうのには、問題があります。ふつうは誰でも「ハイデガーは偉い哲学者だと言うけれど、ナチスの正体も見抜けず、その後も全然反省もしない人間が〈哲学者〉だとは何なのか？」と思いますよ。(哲学者とは、哲学することでバカになった人種のことだ！?)したがって、その問題に答える必要が当然生じるはずですが。彼の哲学自体にやはり歪みがあったのではないですか。

竹田： そのところは、今後考えていかなければならないと思います。

《注・5年後に竹田さんは「ハイデガー入門」講談社選書メチエ、を書き約束を果たしてくれました。》

竹内さんとの三者会談のとき、その問題を出して下さい。

ぼくは今、筑摩書房から出す『哲学入門』を書いているところです。《「自分を知るための哲学入門」として刊行されました。現在はちくま文庫になっています。》

武田： それは、実にいいことです。ひとつ注文があります。いわゆる〈現代思想〉は、マルクス主義への反発から、すべてを「物語」だと言っ

て排除してしまいますが、これはとんでもない間違いです。特定のイデオロギーに固執することへの批判が、イデオロギー一般への批判へとすり変えられたために、自分の頭で何も構築しないで体制に流されること・イコール・偏っていないくて正しい。批判精神を持っていること・イコール・イデオロギーを持っているから悪。という考え方がはびこって、どうしようもない状況を生みだしているのです。人間が人間をやめない限り、イデオロギーから離れられないという原事実を、まずしっかり分かってもらうことが前提です。

竹田： なるほど。そうなふうになっていますか。私も武田さんの批判に賛同します。

武田： 最後に、竹田さんは「現象学は役に立たない。」と書いていましたが、大変に役に立ちますよ。私の主張を深いところで裏付けてくれますし、また社会運動の推進のためにもすごい力を発揮します。

竹田： そうであればとてもうれしいです。(笑)

1990.7.23 新宿・滝本で(文責・武田康弘)



武田宅で 1990年9月24日
「ほんとう」とは何か＝竹田講演会の後で。
竹田青嗣(43歳)、佐野力(49歳)武田康弘(38歳)
佐野力は、武田主宰の哲研主要メンバーで当時、
日本オラクル社長。



竹田青嗣と夫人、武田宅を来訪
1992年10月17日
竹田青嗣(45歳)、佐野力(51歳)、
武田康弘(40歳)

5. 竹内芳郎さんとの出会いと交際

わたしは、竹内芳郎の『サルトル哲学序説』を高校生の時に知り、愛読書としていましたが、著者の竹内さんと面接して話しをしてみようとは思いませんでした。

それがなぜ大変親しい仲になったのか？ 教え子の綿貫信一君(1968年生まれ)のせいです。笑

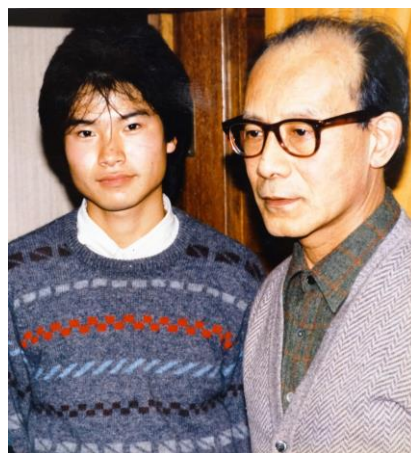
綿貫君は、小学4年生から5年生になる間の春休みに、隣に住む友人の吉川渉君に案内されて、わたしの主宰する私塾に遊びに来ました。綿貫君＝信ちゃんは、わたしのことを気に入り、塾に入ることになりました。10歳の時です。

彼は、高校2年生のおわりに、教室の書棚にあった『サルトル哲学序説』を取り出して読み始め、面白いと言い質問してきました。わたしは、こんな難しい本をよくもまあ、と驚きました。

綿貫君が高校3年生のとき、「竹内さんがどこの大学で教えているのか知りたい」と聞かれましたので、わたしは、発行元の筑摩書房に電話をかけましたが、わたしの話を聞いて、「それでは竹内先生の電話をお教えしますので、直接、お聞きください」とのことでした。

わたしは、すぐに電話をして事情を話しましたが、「ほ～、そんな子がいるのですか、ぜひ、武田さんと一緒に拙宅に遊びにきませんか？」とお誘いを受けたので、行くことにしたのです。

それがきっかけで竹内さんと親しい交際に発展することになりました。綿貫君は東洋大学の哲学科に進みましたが、「竹内さんの国学院大学での授業を受けたい」と言い、「武田先生も一緒に行きましょう！」と強く誘われましたので、その旨を竹内さんにお伝えしたところ、大変喜んで、「武田さんも参加される



最初の竹内宅来訪、1986年12月7日
綿貫信一君(18歳)と竹内芳郎さん(62歳)
撮影 武田



竹内夫妻、武田宅を来訪、1987年11月21日
竹内芳郎さん(63歳)武田弘人(7歳・1年生)

のでは緊張するな～～」と言われました。

1987年と88年の2年間にわたり毎週月曜日に、綿貫君と一緒に国学院大学まで通いました。1年目は「文学言語とは何か」、2年目は「言語とは何か」で、言語論を学びましたが、これは見事な授業で大きな得をしました。竹内さんの許可をとり、2年間の授業はすべてカセットテープに収めもしました。授業後の興奮！のやりとりもそのまま収録されています。

1988年10月9日、わたしは、竹内さんをお願いして、我孫子市民会館で【盗まれた自由】と題する講演会をして頂きました。この講演会は、わたしが友人の福嶋裕彦市議に提案して二人でつくることになった『緑と市民自治』紙（新聞折込で我孫子市全域に配付）に竹内哲学を解説・紹介した文章を載せ、朝日新聞にも大きく案内を出してもらいました。



89.3.19 竹内芳郎を囲む会

竹内芳郎を囲む会＝主宰・武田康弘
1989年3月19日 新宿で。



『緑と市民自治』紙 2号
(1988年10月2日)
竹内哲学を解説・紹介した文章
です。70～72ページに新聞の
本文をテキストにして載せてお
きます。

その講演文が、翌年89年4月に筑
摩書房から『ポストモダンと天皇教の
現在』(題名は武田による)として出版

されましたが、これは大学入試にも幾度か出題されるほど評判を呼びました。(この本の最初のページを後に載せておきます。)

この本の出版を祝うパネルディスカッションが同年89年7月2日に、東京パンセホールで「いま日本を考える」と題して、竹内芳郎さん、海老坂武さん、古茂田宏さん、わたしの4名のパネラーにより行なわれました。司会は、編集者の久保覚さんでした。



パネル・ディスカッション
「いま、日本を考える」
1989年7月2日 東京 パンセホール

まったく孤独に学的世界に生きて、第二次言語に集中してきた竹内さんは、なまの現実については疎く、右往左往でしたが、とにかくそれは93歳の死の間際まで続きました。わたしは、竹内哲学のよいも悪いも知り、ぶつかりもし、途中長い空白もありましたが、89歳の竹内さんと再び論争できたのは貴重な思い出です。純粋で厳しいやりとりは、わたしの思想の内容を強く豊かにしてくれました。改めて感謝の気持ちでいっぱいです。

竹内さん、いつか浄土でまた議論しましょう～～～

武田康弘

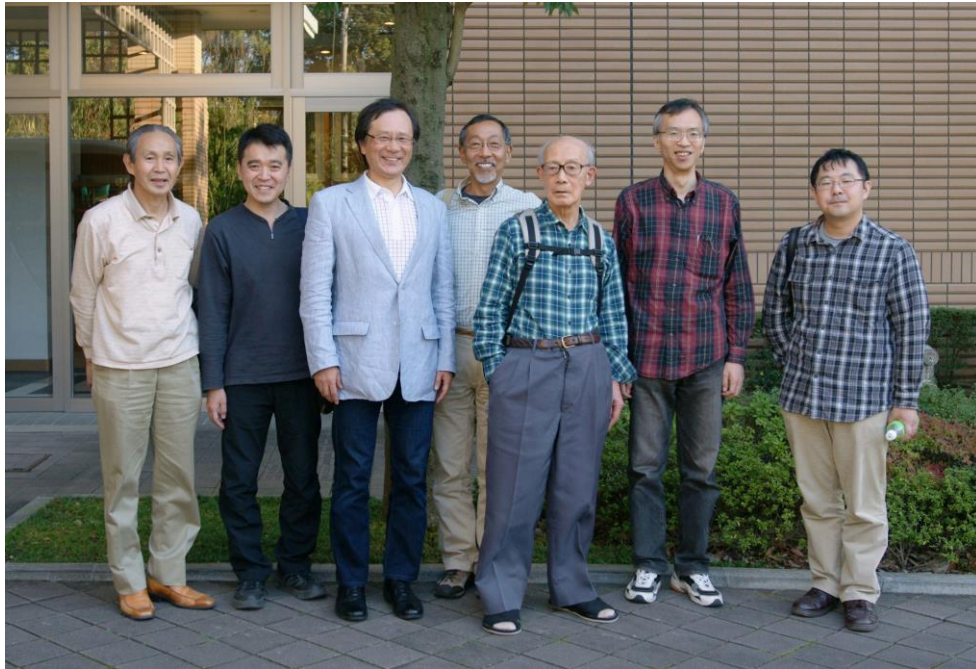


武田康弘—2022年4月9日
(70歳になる年に)。

それと時期が相前後しますが、竹内さんは、「あなたの仕事や活動を見て、わたしもやりたくなった。今までは書物に集中する人生を選んできたが、これからは、直接対話の実践をしたいから、いろいろと教えてほしい」と言われ、電話や手紙で頻繁なやりとりになりました。そうして竹内さんは大学を辞め、89年8月27日から「討論塾」を始めることになったのです。



1989年8月27日
第1回討論塾 狛江市 貸し学習塾で。
生活世界の中で「哲学する(=恋知)」ことを選んだ武田の生き方に触発され、竹内氏は大学の籍を辞し、「討論塾」を開くことになった。



2011年6月19日の討論塾 神奈川県 秦野
左2番目から、内田卓志(45歳) 武田康弘(59歳) 古林治(56歳) 竹内芳郎(87歳)

I 序論 「盗まれた自由」

— 教育問題・エコロジー・天皇教

武田康弘氏の主宰する「我孫子哲学研究会」主催のもとに、一九八八年十月九日、我孫子市民会館でおこなった同題名の講演の草稿を土台として、同年十二月あらたに執筆して成ったもの。講演後の質疑応答も要約して収録した。ただし題名は、古田武彦『盗まれた神話』に感動した武田氏が、その題名をパロディ化して付したものだ。なお、副題はあとから添加。

I 序論 「盗まれた自由」

私は武田さんの存在を知ってからまだ二年にもならない、ごく短いおつき合いでしかないのですが、武田さんは慶応大学の哲学科に学んだのち、固く意を決してこの我孫子の地に深く根をおろしつつ、教育活動および住民運動を精力的に推進される一方、「我孫子哲学研究会」を組織して在野の立場に徹しつつ真の意味のフィロゾフィーレンを続行しようといふ意気さである、たいへん「志のある」方ですね。今の日本では、志のある人なぞめったにおめにかかれるものではない。とりわけ大学や学会などいふところは、「大学闘争」以後、そんな人はほとんどいなくなると言っているほど、惨憺たる

3

出版された

「ポスト=モダンと天皇教の現在 -現代文明崩壊期に臨んで-」
(筑摩書房)の最初のページ。

『緑と市民自治』紙 2号

1988年10月2日より(P.66 画像参照)

竹内芳郎(哲学者)講演&対話の会

10月9日(日)PM1:30~5:00 市民会館第2・3会議室

主催・我孫子哲学研究会

思想界の別格的な存在

1924年岐阜に生まれる。43年東大に入学。法学部に在籍していたが故の特権を一切放棄し、最下等の一兵卒として死を覚悟で出征。52年文学部を卒業。

現実に関与せずアカデミズム内に自閉する哲学を根底から否定。

現在、早稲田大学法学部で「社会思想史」を、国学院大学文学部で「言語論」「文学概論」「フランス語」を独自の参加方式で教えている。

この一人頭抜けた明晰な哲人は、自然を愛し土に親しむ心優しき「愛妻家」でもある。

テーマ 盗まれた自由 人間ロボット化の管理社会を問う

現代の管理社会は、各人が主体性を放棄して手に入れた物質的豊かさの中で、次に個人のエネルギーを喪失し、緩慢な死へと向かっているかのようです。

「多数派に同調をうながし全体を金縛りにする」という新たな支配のメカニズムは、個人から自由を奪い去ることで社会を退廃へと導きます。

いつの時代でも、人間の生に活気を与え、危機を打開し、新たな目標を提示し得たのは、組織ではなく個人—その熱意、創意、決断—であったことを忘れてはならないでしょう。

今、世の流れを甘ったるく肯定するだけの無個性＝無責任な思想が跋扈する中で、私たちは「頭脳を征服するのではなく、頭脳を感動させる」ような思想と実践を作り上げ

たいと考えています。決定された理論というものは存在しません。一人ひとりの市民の「考える力」を集結させることによって歩むべき方向を見出してゆきたいと思います。

等身大の思想を

竹内哲学に触れた時、ひとは誰でも、自分の寄りかかっている常識の矮小さを感じないではいられないでしょう。

この透徹した明断さと深い全体性の精神は、一人ひとりの生を疎外する社会構造を、その最深の基盤から批判します。

誰もが「なる程、本当の学問とはこういうものだったのか」と戦慄とともに覚醒することでしょう。

私達現代人は、大量の情報に操られる惰性化された存在に墮落しています。

本当に自分の頭で考えることの威力と重要性を学ぶことで、精神の能動性を作り出したいと思います。

巨大思想に寄りかかって自分を放棄するのではなく、各自の具体的経験から出発して「等身大の思想」を創る必要を氏は訴えます。

目的は、人間の自由と主体性の回復です。

著書・訳書の紹介

氏の著作は、すでに多くが現代の古典となっています。

背骨のないファッション思想や浅薄な科学主義の風潮が蔓延する日本思想界の中で、氏はほとんど例外的に、強靱で凝縮した文章—思想を示し続けてきました。

今年六月新刊の宗教論「**意味への渇き**」筑摩は、宗教表象の変転を記号学的に解明することで、各宗教の秘密を赤裸々に露呈させることに成功しました。更に全宗教の

階層化を明確化した上で、日本人の思想－生き方の問題性の根源を掘り当てています。衝撃的な力作です。

十数冊に上る著書、十冊を越える訳垂日・編著のうち、紙面の制約上、幾冊かについてのみ素描してみましょう。

まず、魅惑的な処女作「サルトル哲学序説」1956年 筑摩叢書 196 は、近代主義を根底から超克する哲学的基盤を提示、人を遥かな広野へと導きます。「国家と文明」75年岩波は、新たな市民的共同体を構築するための感動的な歴史＝社会理論です。85年に増補版となった「言語その解体と創造」筑摩は、科学的合理主義を超えた新たな意味論的合理主義を構想する立場から、言語総体の階層化と流動化を実現、言語論の金字塔と評されます。「文化の理論のために」81年岩波は、現代の人類が逢着している「文明転換」の課題に、しっかりとした理論的基盤を与えるもので、多分野の膨大な知識の集積による驚くべき著作です。

訳書には、最も難解な哲学書のひとつ、サルトルの「弁証法的理性批判」Iをはじめ、メルロー・ポンティやバルグソンのものがあります。

〔文と写真、武田康弘〕

6. 体験（明証性）から出発する哲学

——「具体的経験の哲学」批判Ⅱ——

わたしは、高校3年生の時、竹内芳郎著の『サルトル哲学序説』に出会い、深い喜びを得ました。それ以降、この意味の塊のような本は、わたしの思想の基点となりました。

しかし、わたしは竹内さんとは異なり、高校・大学時代の一時期を除いてマルクス主義には懐疑的です。巨大理論は生理的に受けつけないからです。わたしにとっては、自らの心身の声に従う生き方（自然・自由・ふつう・健康）以外の生はあり得ませんので、体系的な哲学や社会理論には魅力を感じません。というよりも、そのような理論構築物は、日々を創造しながら生きるこの今の「私」を抑圧する無用の長物としか思えないのです。

1986年に出版された『具体的経験の哲学』（竹内著・岩波書店）は、その標題に惹かれました。わたしは、『サルトル哲学序説』をはじめどのような本を読むときも、自らの体験に照らしてその意味を汲み取るという習慣を持ちますので、「具体的経験」という概念＝言葉はわたしにピッタリなものでした。けれども、わたしは、竹内さんの「具体的経験」が「理論を賦活させるために理論のなかに不断に復元されるべき或る種の次元でしかない」（はしがき2ページ）というのには、なにか釈然としないものを感じました。竹内さんは、「自分の具体的経験は、自己異化の作用をはじめから含んでいるからだ」と説明し、それは、「マルクス主義という客観主義的な理論体系と切り結ぶ」ためだと言います。

わたしは、人間の生き方や社会のありようについて考える時、「客観主義的な」思想は成立しないと見ています。それは認識論の原理（現象学）を踏まえれば分かります。もちろん社会の構造的理解は必要であり可能ですが、そこから「よい生



竹内宅来訪 1988年8月28日
各大学の哲学教師を連れて。
武田(36歳)竹内(64歳)

き方」や「どのような社会が望ましいか」を導くことは不可能です。よい生を拓くことと、社会の構造的な理解や歴史解釈とは、別次元の話ですから。いま私たちがどのように生き、どのような関係をもてば生産的になるかを考えるための条件は、互いの主観性を尊重することにあります。人が内的に通じ合い相互性を得るには、まずは、主観性に徹することが必要です。徹することではじめて意識の地下水脈が通じるのです。だから「民主的倫理」(自然な人間性を肯定する倫理)の基盤は、互いの主観性の肯定・尊重・開発にあると言えるでしょう。

「客観主義的」な考えが有効性をもつのは自然を対象とした学問や技術の分野であり、人間の生き方や社会のありようについて考察するときは、「主観性の知」によらなければならないはず、それがわたしの不動の確信です。右であれ左であれ、「客観的な正しさ」という想念は必ず他者を抑圧し、権威主義・管理主義を招来します。民が主体の民主主義は、互いの自由(主観性)を承認し合うという土台の上に成立するルール社会です。民主主義という社会思想と、民主的な生き方という関係性の倫理は、「主観性の知」にその基盤をもつのです。

さて、いよいよ本題です。

具体的経験には、本を読んだりテレビを見たりという「間接経験」と自分の五感で直接経験する「体験」の双方が含まれますが、わたしは、この両者の違いをよく意識することが重要だと考えてきました。それが、20年前の『竹内芳郎「具体的経験の哲学」批判』6000字(91. 10. 30)のテーマでした。

今年の『白樺教育館』のパンフレットには、その時に書いたものを簡略化して載せていますので、以下にコピーします。

「情報化された知 と 心身全体での会得」

「活字・音声・映像の溢れるような情報の中で、私たち現代人は、〈情報化された知〉と〈心身全体での会得〉との相違をあまり自覚しなくなっているようです。

このことが、子どもたちの教育の場において深刻な問題を生みだしています。

現代は、受験主義の手法が支配しているために、なまの直接経験をもつ余裕がなく、記号や観念の操作が優先されます。しかし、〈五感〉を使つての認識や思考錯誤がおろそかになると、現実と観念が遊離する結果、自分の力で「意味をつかむ」ことが出来なくなります。

「心身全体による会得」という知の方法を身につけないと、当否を確かめる最終の根拠である内在が希薄化し、生き生きとした現実感が消えるのです。これは、実に恐ろしい現代の病と言えましょう。」

物事の確かめの最終の根拠は、体験＝心身全体を用いての確かめ（認識論では「内在」と言う）にあります。それは「客観的真理」だというのではなく、人間の認識にとってこれ以上は遡れないという意味で、「明証性」が得られるとよびます。

この「明証性」は、よく五感を働かせて確かめる直接経験（体験）がないと得られませんので、情報化された知（活字や映像や人伝ての話し・・・）を基にした生き方をしていると、内的な確信はやってきません。内的な確信がなければ人は権威に頼る生き方をするほかなくなります。それが現代の専門知の権威による支配（＝官僚集団による支配）を導く深因なのです。クリアーな実感、イキイキ・アリアリとした現実感、知識以前の直接経験（体験）がつくる「明証性」の領域ですので、これが失われれば、人間の自発性・主体性も消えてしまいます。そうなれば、一人ひとりの内的な欲望から出発するまっとうな生は始まらず、外なる規範と要請によって生きる外的人間に陥ります。

現代人が抱く不全感や疎外感、自分の内側からの声と衝動がないために、何事においても内的な追求ができないところに生じるのですが、心身の奥から湧き上がる内発的な生という基盤が失われてしまうという根源的な不幸は、なまの直接経験の重大性を知らず、記号や観念の操作を優先する小賢しくかつ脆弱な「知」（単なる事実学の総和）から生じているのです。

その意味で受験主義の勉強は、人間性を元から奪い、深い不幸をつくる根源悪と断じるほかありません。「東大病」の克服は必須です。

話を戻しますが、

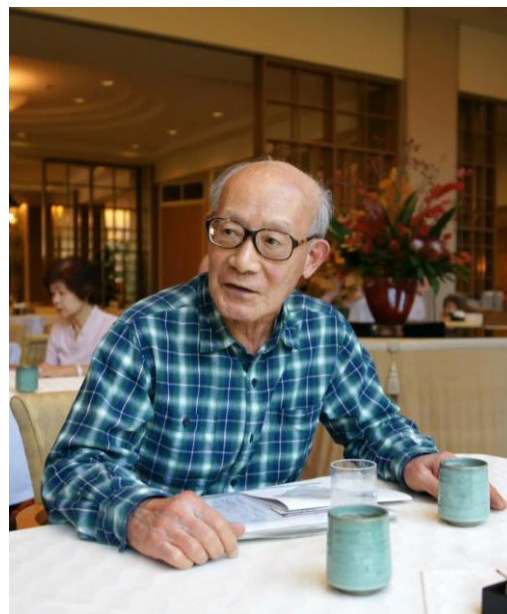
意識存在である人間が、心身ともに健康に生きるための基盤は、クリアな実感、イキイキ・アリアリとした現実感をもてることにありますが、それは体験がつくる明証性の領域のことでした。したがって、哲学の土台・基盤とは、「体験」なのです。日々のさまざまな体験を流れゆくままにしないで「私」に根付かせること、体験を意識化する作業は、意識存在である人間が よく生きるための絶対条件です。

哲学的な理論好きが哲学者なのではありません。知識の有無は関係なく、体験をよく省察する人が哲学者なのです。哲学とは絶対的真理を求めることではなく、また、世俗を超越することでもありません。哲学とは、自らの内側から内発的に生きることを可能にする根源知＝意味論としての知なのです。その知のためには、体験によって得られた明証性の領域を省察し、同時にそれを吟味する対話が必要です。各自の異なる体験により得られた明証性を示し合うことが、豊かな認識をもたらす条件になります。哲学(人間の生)に客観的真理はありませんから、認識は「正しさ」の追求ではなく、「豊かさ」の追求なのです。目的はよく生きること。イキイキ・アリアリとした現実感の基に、囚われなく、自由に、自然に、健康に、自分自身として内発的に生きることです。

わたしは、竹内芳郎さんのいう【具体的経験の哲学】をさらに還元して、【体験から出発する哲学】(学としての哲学とは異なるほんらいの哲学)を提唱しています。それは、明証性から出発し、明証性に戻る哲学とも言えます。「理論としての哲学」ではなく、「いまを生きる哲学」(日々の体験を哲学する実践)です。

武田康弘

2011-10-20 ブログ「思索の日記」より



写真は、10月16日サンシャイン神奈川のレストランで 竹内芳郎さん・87歳(クリックで拡大します)
撮影・武田康弘

7. 竹田青嗣さんの哲学書読みとしての哲学について

思想・哲学の読書趣味としては、史上最強なのが旧友の竹田青嗣さんの著作でしょう。分明で、かつ推理小説のように読者を引っ張りますので、愛読者が多いです。

ただし、あくまでも「生きられたフィロソフィー」ではなく、※『言語的思考へ』です。対して、わたしの哲学は、イマジネーションを重視し、現実に応答する哲学です。

それだからでしょうが、彼の読者は、現実問題にはあまり興味を持ちませんし（高校教師をしているが教育問題には関心はない、と彼の読書会に参加する熱心な竹田ファンは言いました）、社会活動をしていた人は、彼の本を読むことで問題が解決！？してしまい、実践的活動はしなくなります（笑・ホントウ）。

見事なまでに個人としての人間から牙を抜く哲学読解ですから、平和が訪れます（笑）。みな既成の秩序内に収まり、保守派にはありがたい哲学となっています。彼はイラク戦争を支持しましたし、「学校は国家空間であり、生徒や教師の自由はない」とする『プロ教師の会』の本を朝日新聞で称揚しました。現実問題については、テレビや新聞を見て判断すると言い、自分で調べることはしないとします。また、日本社会は、このままで、左右に振れなければよいと竹内芳郎氏主宰の討論塾で話していましたので、改革とは無縁です。

哲学本の読解に優れている竹田さんは、現実の社会問題には疎く、かつ関心が薄いのです。「哲学は100年の計で考えるので」というのが、わたしとの共同の仕事（参議院行政監視委員会調査室客員調査員）での発言です。彼はわたしが企画実行した1991年の討論塾での討論会の後で、自信を付けて文芸批評から哲学専門になりましたが、それと共にイマジネールや直観的な世界から離れていきました。



第29回討論塾「発想の転換—社会批判の根拠」
1991年2月17日 狛江市公民館で。
撮影・佐野力（黒板表記の武田と竹田が逆）

哲学は言語ゲームであると宣言する竹田さんは、西洋の哲学書を読むことを趣味と

するとも語っていましたが、現実の人間(自他)の生や教育や社会のありようを考え、諸問題に応答しようというわたしとは大きく違います。わたしが提唱し実践してきた恋知(Love of thinking)とは異質です。

2022年4月18日

以下は、以前に「竹田教授の哲学講義」について書いたアマゾンレビューです。

ギリシャ哲学と近代ヨーロッパ哲学についての解説書として、本書は秀逸です。哲学書の読解が、思想の本質を探るという「意味論」として提示されていて、深く納得できます。

各哲学説の核心的な内容を軸としての解説本であり、一般教養としての哲学の履修にも、哲学を専攻する学生にも、一押し「教科書」です。

また、竹田さんの哲学の解釈は首尾一貫して大河のようであり、ギリシャ哲学と近代ヨーロッパ哲学のもつ価値を闡明にしますので、哲学教師にも大いに参考になるはずです。

(注意) けれども、竹田さんとは違い純然たる哲学科教授で、ハイデガーなどの翻訳者でもある木田元さんの意味論としての西洋哲学通史＝「反哲学史」とは見方の違いも大きいので、それも知らないと片手落ちになります。

ただ、注意しなければならないのは、竹田解釈が現代に生きる人(特に若者)の日常感覚に見事にフィットするために、竹田さんとそのグループによる哲学書読解の成果(現在進行中の「完全読解」シリーズ等)を後追いする営みが、「哲学する」の代わりになってしまうことです。

日々、自分が生きている現場・現実において、自分の生を自分で考え・つくる能動的営みこそ「哲学する」ことなのですから、哲学書の読解を「生きて哲学するエロース」と混同しないように注意すべし！です。それを意識して読まない、ただの「哲学書オタク」になってしまいます。

大学の哲学教師でない大多数の人にとっては、自分の日常の「仕事」「生活」を踏まえて、生の意味や価値を考え・生きるのですから、哲学は、それに役立つよう

に遇さなければ意味がありません(哲学が人生をスポイルしたのでは、笑えない笑い話)。

実はここからが本題なのですが、わたしは竹田さんとは旧知の仲で参議院ではわたしがお誘いして一緒に仕事をしましたし、昔昔、彼の優れた「現象学理解」を後押しする催しを我孫子市で開催しましたし、竹内芳郎さんとの討論会を企画して3回実現させましたが(他に、わたしが中心の会にも2回参加)、彼がずっと続けている哲学書の読書会は「言語・論理ゲーム」としての哲学で、実践を含む広大なフィロソフィー(恋知)の世界ではない、という認識を竹田さんらは持っていないのです。そこが困りもの、とわたしは思い、幾度もその違いを闡明するように伝えてきました。

「言語ゲームとしての哲学」に限定することが哲学という態度が、いつまでもサルトルを理解→了解できない深因でもあると思います。

以下に簡明に俯瞰してみましよう。

キリスト教会は、ギリシャ哲学を換骨奪胎することで膨大な神学体系をつくりました。スコラ哲学と呼ばれますが、その改革として出てきたのが17世紀のデカルトに始まる近代西ヨーロッパ哲学です。西欧の学問を明治に直輸入した日本では、哲学といえば、この思想を指しますが、それでは一面的な思想の見方になります。「神学の改革としての哲学」と言えども、よく知られている通り、デカルトは代表作の「方法序説」の二部では、神の存在証明を書いています。

近代西欧哲学は、本質的にキリスト教の世俗化としての理論体系ですので、スコラ哲学がめがけたもの＝人間存在と世界の全体をトータルに解明し叙述しようとする意思を受け継いでいます。そのために、理論は複雑で難解となる宿命をもち、言語の構築物としての論理の体系となり、カントからヘーゲルに至るドイツ観念論



「新しい公共」について考える
パネル・ディスカッション
参議院(行政監視委員会調査室、
内閣委員会調査室)主催
撮影: 古林 2010年6月24日

でピークに達しました。人間存在と世界の全体をトータルに解明し叙述するというのは、宗教のご宣託のようなものでない限り出来えない不可能事ですが、その出来えないことの努力を続けたのが西欧の「近代哲学」だとも言えます。その歴史は、20世紀最大の哲学者といわれたハイデガーが1966年に行ったシュピーゲル対話で幕を閉じたと言えるでしょう。

シュピーゲル対話では、ハイデガーは、哲学にはもはや何も期待できないと言い、従来の哲学の地位はサイバネティクスが占め、諸科学が哲学の替わりをする、と主張しました。哲学は無力だと繰り返し述べ、われわれ人類にできることは、何百年後かに現れる「神」のようなものを待つだけだ、と言いましたが、これは、ハイデガーの存在論(人間と世界のトータルな解明)の挫折であり、「哲学の敗北宣言」と言えます。

17世紀に始まり20世紀に終わったのが西欧近代哲学と言えますが、この西欧哲学(キリスト教という一神教がバックボーンにある)は、ルネサンスの運動で明らかのように、古代エーゲ海文明への憧れに端を発していて、ギリシャのフィロソフィー(恋知)を換骨奪胎してキリスト教神学をつくり、その上に乗ったものでしたから、相当な無理の上に建てられた思想の建造物であったわけです。

21世紀以降のフィロソフィーは、「言語的世界へ」(竹田言語論の結語)ではなく、イマジネールに着目し、言語の呪縛を超えて、でないと困ります。広大な想像力次元への着目で新しい世界を拓くには、恋知=Love of thinking という発想と態度への転回が必要です。優れた論理の演繹を更に延ばせばよい、ではないのです。

2011年4月1日

8. 解題的紹介 竹田青嗣著「言語的思考へ」

径書房（2001年12月）

2002年2月 武田康弘

現代思想は、その主張の論拠を〈言語理論〉に置いています。したがって、現代の哲学思想問題は、言語理論の検討を必須のものとして要請します。

しかし、単なる言語学(言語を分析する科学)の対象となる言語(これを竹田さんは「一般言語表象」と呼ぶ)をいくらがんばって追いかけてみても、生きた現実の言語について知ることはできません。

言語問題の中心にある言葉の意味とはなにか？を明らかにするためには、現象学の方法を徹底させることが必要です。なぜなら、現実の生活世界から立ち上る意識—言語を問題としなければ、言葉の意味を確定することはできないからです。

同一の語や文も異なる状況の中で多様な意味を持ちますが、生きた実際の発話の場(文学や理論の言語もそれぞれ独自の発話場をもつ)を踏まえれば、意味を決定することができます。

言葉を人間のそのつどの関心、・欲望から切り離して科学的な分析の対象としてしまうと、意味は多様となり決定不可能性に陥ります。言語学の祖・ソシュール、ヴァイトゲンシュタイン、現代思想のデリダまで従来の言語理論は、形式論理によって言語を分析してきた為に、言葉の意味が確定できないという「言語の謎」に逢着(ほうちやく)してしまいました。

現象学による現実言語の解明ではなく、形式論理の言語学による言語分析(一般言語表象)では、この「謎」を解くことができません。そのために言語理論に依拠する現代思想は、「何事もすべて決定不可能」という結論に導かれてしまったのです。こうして現代思想は、従来の思想を批判するだけで、新たな思想の原理を提示することが出来ない事態となり、終焉する運命になったのです。

人間や社会問題の原理的な解明のためには、実存論(現象学的存在論)の立場に

よる分析が必須ですが、当然のことながら言語論もその例外ではないことを証明したのが、竹田青嗣著の「言語的思考へ」です。

明治以来、日本ではじめて誕生した世界水準を抜く哲学思想の書に、乾杯！
ただし、表題の「言語的思考へ」は、内容からは少しズレています。「言語学の概念を超えて」なのですから。

広大なイマジネーションの世界が言語使用も可能としている点を明晰にすれば、本書はさらにスケール豊かになり、新たな哲学を拓く礎となれたでしょう。

=====



—古代の実存思想—

ソクラテス 前469 ~ 399
 ブッダ 前463 ~ 383 (中村元)
 老子 前320 ~ 250 (保立)

ブッダ (釈迦) の中心思想は「天上天下唯我独尊」。SMAPの「世界に一つだけの花」は、その分かりやすい現代バージョン。すべては「縁」により起こると言う真実を明らかにし、拠り所は自分自身と法則であると説いた。慈悲に満ちている。ほぼ同時代に活躍したソクラテスは、エロース (恋愛) を動力源として個人の考える力と善美に憧れ真実を求める生き方を至高とした。問答法により、思慮の点では、知識人は、ふつうの人に劣っていることを示した為に恨みを買った。女性原理につく中国の老子は、水のようなしなやかさを理想とし、悠然と道を歩み、内から湧れるパワーある徳を説き、孔子の道徳を批判した。女男の性愛による結びつきを重視し、そこから公共や国を考えたと。[学を絶てば憂いなし]

恋知

φιλοσοφία
 プロソピア
 Philosophy



Love of thinking

事象学ではなく意味論の世界へ。
 (受験知) (本質論)

ネオテニー (幼態成熟) - 人間の生物としての特性

neos (若さ) + teine (延長) ヒトは、大人にはならない。
 20世紀の人類学者・モンターギュー
 競争原理から納得原理へ。
 それが人類進化のほんらいの方向。



他力念仏の法然門徒は、後鳥羽上皇らにより弾圧され、親鸞は佐渡に高流しとなり、4人が死罪となる。
 親鸞は、中世日本の実存思想の中心。「善人でさえ往生できる (救われる) のだから、悪人はなおのこと」浄土真宗はわが国最大の宗派で、晩年のハイデガーは、西欧哲学から離れ、親鸞思想に傾倒、心酔した。



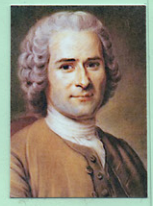
親鸞 1173 ~ 1262

「不滅の恋人」に象徴されるように、恋愛はベートーヴェンの創作の源泉。自由と平等の【共和制】(王や貴族はいない) による人類の解放と個々人のよるこびを歌う交響曲9番「合唱」は、全世界で最も敬愛されてきた傑作。今なお現代的・未来性をもつ作品も多い。



ベートーヴェン 1770 ~ 1827

第九よるこびの歌



生前は、恋愛小説家として著名。同時に発表された「エミール」(教育論の古典といわれる大著) と「社会契約論」(古代アテネの直接民主制に範をとり、人民主権による社会の原理を示した) は、近代民主主義を拓いた名著。

ルソー 1712 ~ 1778



Greatest Love of all



作詞 Ringo 1948-1986 歌ホイトニー 1963-2012 アリの自伝映画 1942-2016

ホイトニー・ヒューストンの一番愛した歌
 「自分自身を愛することを学ばば、それは、最も偉大な愛となる」
 (リングオ、訳タケダ)

世界に一つだけの花

SMAPの皆が愛した最大のヒット曲。
 (作詩・作曲・横原啓之)



「感じ 想い 考える 私」が座標軸

意味をつかみ、真実・truthを探求する。

人間の価値は、知識・履歴・財産の所有ではなく、存在の魅力にあります。そこにいるだけでよいのです。

外的 (世間的) 価値に合わせ従うのではなく、内的真実と意味充実の生を歩むのが、人間のほんらいの姿です。

沈思と自問自答、静かに自己を見つめ、内から内発的に思考する。その土台のない「対話」は無意味です。

序列と形の日本文化を超えて、内容と意味にあふれる世界へ!

武田康弘

青空を見る習慣を! 創立 1976年 ~

原上天外創設会 1979年 ~ ~ 1976年 ~ ~ ~ 2015年 第40回式典懇話会 (63歳)



2008年1月参議院での討論会 (55歳) 白樺教育館 2014年 白樺教育館・新館落成10周年 (62歳)

実存は、本質に先立つ

人間は、自由から逃げることはできない。実存的倫理、実存的精神分析。20世紀フランスの実存主義者サルトルは、ノーベル文学賞を辞退。日本での受容は竹内芳郎が中心。

サルトル 1905 ~ 1980.

私と共和制
 楽しい公共社会を生むために
 十人集思の三分割と参加

武田康弘
 白樺教育館

天皇は、国事行為から解放され、文化と国際親善に専念。人権の回復と共和制へのスムーズな移行が必要。
 江戸城ではなく、ほんらいの住まいである京都御所に戻れることが求められる。

武田 康弘 プロフィール (ウィキペディアより引用)

武田 康弘 (たけだ やすひろ、1952年5月14日 -) とは、日本の哲学者 (恋知者)、教育者。白樺教育館館長、白樺文学館のコンセプト立案者及び初代館長。

現代の大学などで教えられる一学問としての哲学を批判し、ソクラテスによって生み出されて定義された本来の意味として、哲学を捉えなおす恋知思想の提唱^[1]や、現在の公務員制度を維持する思想的土台への批判とその観点による参議院の現職公務員に対する講義^{[2][3][4]}、中学生等に対する丸刈り強制(丸刈り校則)に象徴される管理教育への批判や体罰問題等の是正を行った活動^[5]などで知られる。また、2009年に参議院事務総長より参議院行政監視委員会の客員調査員に任命され、国会に勤務する官僚へ日本国憲法の哲学的土台について講義を行う^[6]。

略 歴

1952年、東京都 千代田区神田須田町生まれ。

学生時代より大学内哲学に疑問を抱いており、これがのちの思想形成に繋がる。

1976年に千葉県 我孫子市に私塾を開設、同時に『我孫子教育研究会』を主宰し児童教育の在り方を模索するかたわら、1982年にジャン＝ポール・サルトル やメルロ・ポンティ等の邦訳者・紹介者として知られる哲学者、竹内芳郎に師事する。

1987年、自身の手で『我孫子哲学研究会』を、1989年には竹内と共に『討論塾』を立ち上げ、市民の政治参加のための新しい思想 (公共思想) を考え、またそれを支える市民同士の対話文化を生むための活動などを行う^[2]。この時の活動と思想は、第8・9・10代 千葉県我孫子市長である福嶋浩彦による我孫子市政運営の、思想的土台となった。また同時期に我孫子市の中学校で行われていた管理教育を是正する運動を行い、体罰問題などの是正を行う^[5]。

1999年、我孫子の地に『白樺文学館』を創設する構想を練り、武田哲学に賛同して



武田康弘(2011年1月撮影)

生誕 1952年5月14日

日本 東京都千代田区神田

時代 20世紀 - 21世紀

地域 現代思想

学派 在野

研究分野 哲学

主な概念 恋知

影響を受けた人物:

ソクラテス、プラトン、
ブッダ、老子、親鸞、
柳宗悦、ジャン＝ポール・
サルトル、アシュレー・
モンタギュー、竹内芳郎

影響を与えた人物:

福嶋浩彦、佐野力

いた佐野力(日本オラクル)の資金協力の元、白樺文学館の建物や収蔵品の選定と収集、また館内の展示等全コンセプトの設計を行い、白樺文学館初代館長に就任する。

2004年に自身の私塾を発展させた『白樺教育館』を創建し、小学生から大人までの全年齢を対象とした『意味論による教科の学習』と『対話方式による哲学授業(恋知)』を行っている[2]。

参議院での活動

2008年1月22日、公共哲学論争を巻き起こした武田と、公共哲学運動の中心人物である金泰昌(公共哲学共働研究所所長)、山脇直司(東京大学大学院教授)、また現職の公務員である荒井達夫(参議院総務委員会調査室)を合わせた4名でのパネルディスカッションが、参議院内にて行われた[3][7]。

この時武田が示した「国家公務員法第96条の理念を哲学的に説明する公務員倫理の原理」(武田思想)は、後に行政監視委員会調査室が注目する竹田青嗣の「公共的良心の概念」(竹田思想)と共に、『公務員制度・公務員倫理について「主権在民」の原理を徹底し公務を正常化させる為不可欠である』との意見調査書が行政監視委員会調査室により纏められている[8]。

主な思想

氏は哲学書の読解に終始する既存の哲学に対して問題提起を行っており、その実践として積極的な思想提言・発信をしている。以下に主な思想を提示する。

- ・ 氏の思想的土台として、既存の大学内哲学を批判し、人間のネオテニーとしての特性(アシュレー・モンタギュー)に着目して、『体験に基づき自分の頭で考える』という意味で哲学を再定義する為に、恋知(れんち)思想を提唱している。
詳細は「恋知」を参照
- ・ 近代西洋哲学は、キリスト教神学=スコラ哲学の改革として、デカルトに始まりハイデガーにより終焉した思想史であると指摘する。それを超える為には、近代西洋哲学と異なる発想に立つ必要性があり、同時にキリスト教等の一神教的思想世界とも決別した上で、新たに哲学的思想を発展させて行く他に無いと指摘する。古代の実存思想(アテナイのソクラテス、インドのブッダ、中国の老子)に学ぶ必要性を指摘し、それを実践する”恋知の営み”を提案している[9][10][11]。

- 人権思想について、キリスト教圏で育まれた唯一神の存在を必要とする思想ではなく、幼子の存在を前にした時の自然な愛情を淵源とする、より普遍的な思想として人権思想を再定義し直す事が必須であると指摘する^[12]。
- 日本社会における集団同調的社会風土や、教育の本質を「受験を目的とする学習」とする現状等の現代日本社会が抱える諸問題の深因は、根強く残る戦前思想にあると指摘し、厳しく批判している^[13]。明治政府が作成した、天皇を絶対的な中心に据え上下倫理に重きを置く近代天皇制(大日本帝国憲法下の天皇制)の道德観念には根本的な問題があると指摘し、この道德観念が亡霊のように現代社会に生き続ける限り、総合的判断力としての個人の理性を獲得できない、即ち道德を獲得できないとする。武田は、白樺派の文豪である志賀直哉の『こんな奇妙なものが無ければならないのかしら？天皇というのはおそらく人間ではあるまい、単に無形の名らしい。』^[14]』という見方を自身の思想と重なるものとして紹介し、“天皇という記号”により生まれる“タブーを含む社会”は、無意識領域まで管理され思考しない人間を生んでしまうと指摘する。この事は現代日本人の人生観や生き方にも大きく影響していると指摘し、これを超克する必要性を訴え、より善い市民社会の実現と豊かな人間性を開花させる為の実存思想として、“恋知”を思想的土台とする事を提唱している^[13]。
- 唯一神への信仰である一神教やその亜流である西欧哲学を前提とした人権思想・民主主義思想を改めた上で、“恋知”を元に天皇制から共和制への移行が必要であると指摘している^[15]。

出典・脚注

1. ^ 金 泰昌 『ともに公共哲学するー日本での対話・共働・開新』 東京大学出版会、2010年。ISBN 978-4130101172。
2. ^ a b c 参議院事務局企画調整室 『立法と調査 別冊』 参議院事務局企画調整室、2008年2月。ISSN 0915-1338。
3. ^ a b 参議院事務局企画調整室 『立法と調査 別冊』 参議院事務局企画調整室、2008年4月。ISSN 0915-1338。
4. ^ 参議院事務局企画調整室 『立法と調査 別冊』 参議院事務局企画調整室、2008年11月。ISSN 0915-1338。
5. ^ a b 岩波書店 (1992-08), 『世界』, 岩波書店, ISSN 05824532
6. ^ “社会人-第58話「街の哲学 人を動かす」”. 日本経済新聞. (2009年11月22日朝刊)
7. ^ [パネルディスカッション「公共哲学と公務員倫理」～民主制国家における公務員の本質](#)

～平成 20 年 2 月 20 日内閣委員会調査室・総務委員会調査室・行政監視委員会調査室

8. ^ [キャリアシステムと公共哲学 ～行政運営の思想的土台について考える～](#)平成 21 年 10 月 1 日 行政監視委員会調査室
 9. ^ 『人類思想の三分類 「儒教・儒学」、「ソクラテス・ブッダ・老子の実存思想」、「キリスト教・イスラム教などの一神教」と「恋知』』 [1]
 10. ^ Three Schools Of Thought That Have Impacted Humans Up Till The Present[2]
 11. ^ Three Schools Of Thought That Have Impacted Humans Up To The Present [3]
 12. ^ 『人権思想の淵源は宗教ではない』 [4]
 13. ^ a b 『明治政府がつくった 天皇という記号』 [5]
 14. ^ 志賀直哉 『志賀直哉全集 補巻 5 補巻五 手帳・ノート(一)』 岩波書店、2002 年 2 月 5 日。ISBN 978- 4000922371。
 15. ^ 『私と共和制 楽しい公共社会を生むために』 [6]
-

関連項目

- ・ [恋知](#)
- ・ [竹内芳郎](#)
- ・ [アシュレー・モンタギュー](#)
- ・ [参議院](#)

カテゴリ:

日本の哲学者 | 日本の教育者 | 東京都区部出身の人物 | 1952 年生 | 存命人物

最終更新 2021 年 1 月 4 日

恋知 エピソード 1
Love of thinking

1991 年 討論塾 討論会
— 竹内芳郎・竹田青嗣・武田康弘 —

2022 年 5 月 14 日初版 第 1 刷
2022 年 5 月 30 日第 2 版 第 1 刷

定価 500 円

発行:白樺教育館
千葉県 我孫子市 寿 1-20-1
☎ 04-7184-9392

Mail: shirakaba2002@k.email.ne.jp

ホームページ:<http://www.shirakaba.gr.jp>

