

A lternative S ystems S tudy B ulletin

第6卷第3号
(1998年8月27日発行)

目 次

まえがき

村上陽一郎の科学論

池田清彦の科学論

佐藤進『科学技術とは何か』を読む

あとがき

編集人 境 毅

連絡先 〒600-8691 京都市下京区東塩小路町 京都中郵私書箱169号
貿易研究会

会 費 正会員 : 年間1口 10万円
賛助会員 : 年間1口 3万円
購読会員 : 年間1口 1万円

会費振込先(郵便振替) (口座名) 資本論研究会
(口座番号) 0190-5-67283

まえがき

言語文化論の意義

前号で言語名称目録観が言語を使う限り、人間の頭の中に生成される、という事態をソシユール説をふまえて文化知の方法で言語価値論を組み立てることで明らかにしました。しかし、まえがきにも書いたように、この作業がどんな意味をもつかについては不明でした。

PC講座では言語論のあと、科学論をとりあげましたが、その際、この意味が明瞭になりました。というのも、科学知とは、そもそもこの言語名称目録観のうちで成立するものであることが判明したからです。

言語名称目録観は、人間が言語を使う限りは必然的に発生する観念であり、転倒された社会的意識です。ここにはプラトンのアイデア説や、科学の客観的真理論の土台があり、そして、言語名称目録観が転倒した社会的意識であるとするれば、科学知もまた転倒した社会的意識の形態であることが導かれてきます。今日色々な方面から、科学知に対する批判がなされていますが、それらは科学・技術の現実的な力（村上陽一郎が指摘している）に対してはあまりにも無力でありすぎました。言語名称目録観が科学知の土台であり、そしてこの観念が転倒したものであることが示されれば、科学知はその土台から批判されることとなります。

ということで文化知から見た言語＝言語文化論の切り拓いた地平の意味は明らかとなりました。そこでひきつづき文化知から見た科学、科学知の批判にとり組もうと、とりあえず、言語論に言及している科学批判を検討してみました。

しかし、あとがきでもふれたように、この作業はあまり実のあるものにはなりません。

んでした。

文化知から見た科学

とりあえず文化知から見た科学についての構想を明らかにしておこう。

言語名称目録観という転倒した社会的意識を生み出す言語の特質を言語のフェティシズムと名付けよう。丸山圭三郎がすでにこの言葉を使っているが、しかし彼の場合、その内容はニセモノが本物にとって代わる、という意味で言語名称目録観の成立の根拠としては捉えられていない。

さて、言語のフェティシズムとは、言語とは対象がもたらす概念を映し出し、記述するという観念のことだった。科学知が対象についての客観的真理を解明しようと自負し得るのも、この言語のフェティシズムの世界の中でのことだ。逆に言えば、言語がフェティシズムの世界をもたざるを得ないということにおいて、哲学や自然科学の論理が成立しえた。

言語がフェティシズムの世界をもつことを言語の歪みと押さえてみよう。文化知は言語名称目録観の生成の必然性を明らかにすることで、言語のフェティシズムとは何かについて解明した。フェティシズムをともしなわない言語は存在しないから、フェティシズム批判は今日の間観、自然観の批判としてしか提起しえない。

というよりも近代科学が発達し、近代的人間観が完成したことが言語のフェティシズムの歪みを人々の前に露呈しはじめた、と見た方がよいのかも知れない。

実践的な提言へ

近代科学の発達が言語のフェティシズムの歪みを露呈したと考えれば、この間の科学・技術の発達についての文化知からの評価が可能となる。

近代科学は人間の思考の延長としての観

測機器を発達させ、宇宙とミクロの領域を人間の感性の対象とした。ミクロの領域は分析と総合という科学知の方法を受けつけないことで、言語のフェティシズムの歪みを露呈させた。

近代科学と技術の発達による工業化は人工物をはびこらせ、地球環境を汚染し、地球生態系が攪乱されてしまう時代を到来させた。ここでは対象が人間と不可分離であることが判明し、対象を客体としてあつかえなくすることで、言語のフェティシズムの歪みを露呈させた。

言語のフェティシズムの根本原因は、自然物を社会的なものである概念の化身とし、自然物を概念という社会的な力をもってものとして形態規定してしまうところにある。とすれば、言語のフェティシズムを無害化するには、社会的な力をそれとして捉えること以外にはありえない。自然物もっているかのように見える概念が社会的な力であることが判明すれば、この社会的な力の形成過程への制御も可能となる。いま言えるのはここまでだ。

村上陽一郎の科学論

1) 村上の問題意識

村上陽一郎は『近代科学を超えて』（講談社学術文庫）の序文で自らの問題意識について「科学理論発展の構造の分析は、科学史という分野を『実験室』としてもつ、哲学的な提案、とりわけ認識論的な探求のための場」（13頁）と捉えることにあると述べている。つまり客観的で普遍的であるとみなされている自然科学が、「実はその根元において、他の領域の場合と同じように、深く近代西欧文化圏特有の思想構造に支配されている」（13頁）ことがわかれば、何故それが客観的で普遍的なものとされるかを解明するためには認識論的な探求を必要とする、というわけである。

この認識論的な探求にはすでに先行者がいた。ハンソンの『科学的発見のパターン』（講談社学術文庫）とクーンの『科学革命の構造』（みすず書房）がそれである。これらの研究で自然科学に所与のものとされていた客観性や普遍性が、実はゆらぎを示すものであり、絶対的に保障されていないということが理論的に示され、科学の相対主義が市民権を得、科学の文化依存性も容認されるようになるや、さまざまな科学批判が登場し、今日の危機の原因をすべて西欧近代科学に転嫁するような極論も出るようになった。これらと一線を画しつつ村上は独自の提案を行なった。

2) 観察の理論負荷性

村上はずまずハンソンによって明らかにされた科学的観察の理論負荷性の説明から入っている。村上には科学にとっては事実こそすべてと考える立場をベーコン主義と名づけ、その内容を次のようにまとめている。

「一般に、自然科学の理論体形の特徴を考える場合、その『即事実性』という点が強調されることが多いように思われる。科学が問題にするのは『事実』の世界である。科学理論は、『事実』<data>からの帰納によって得られる。したがって、新しく理論体系が生まれるためには、従来からの『事実』群があるだけでは不十分である。今までの理論と抵触するような『変則的な』<anomalous>新しい『事実』が、既知の『事実』群に付け加えられることによってはじめて、新しい理論も生まれる。理論的發展がないということは、革命的な新『事実』の発見がないということなのだ。」（20頁）

このような考え方に対して、村上には「事実」を「事実」たらしめるには準拠枠が必要であり、「事実」の方が逆に理論に依存していることを明らかにしている。

さらにケプラーが天体が描く軌道が真円ではなく楕円であることを明らかにした過程を調べていくことで、このデータの理論依存性を具体的に立証し、次のように述べている。

「データは、語義通り、『与えられたもの』であるが、それらを与えるのは人間の認識活動である。そして、認識は、決して、客観的世界を受け取る、という行為ではなく、むしろ、いわゆる『客観的世界』なるものを造り上げるデータを、自らの手で刻みとり、選びとる行為である。そして、その場合、刻みとり選びとるための人間の概念上の道具こそ、理論である。」（52頁）

3) 科学と価値の問題

村上には単に事実やデータがあればよい、ということではなく、理論がデータを刻みとり選びとっていく、ということを示したうえで次にデータと理論とを介在している

ものとして、価値もしくは意味をあげている。そして「自然科学がトリヴィアルなものとして背後に背負っている多くの価値体系を、一つずつ検討していくことのなかに、科学を考えるための最も大切な手続きが含まれているのではなかろうか」(16頁)と述べている。つまり自然科学が「没価値的」であるとされてきたこの考え方自体も一つの価値体系であることを説明していこう、というわけである。

この問題について村上は近代科学がその最大の強みとしている点からせめていっている。それは近代科学がギリシャ科学や中世科学と決定的に異なる点がその実践的性格、つまりは科学理論とその現実への適用とが有機的に連結しあっているという点である。

この点に関連して、村上がとりあげているのはフランシス・ベーコンの「実験知」である。ベーコンは新しい科学の方法論として、できる限り先入観や予め期待する秩序の感覚を捨てて、できる限り多くの事実をまず枚挙せよと言っているが、しかし村上は過去の歴史上の有名な実験を例に引いて、「厳密に言えば、過去の歴史において、実験は、新しい事実の発見のために試みられたという例はありえない、と断言することができる」(82頁)と述べている。

村上は、実験をしようとする科学者の側に何らの憶測(仮説)が先にあってはじめて実験もあり得ると述べ、科学の没価値性という考え方を批判するとともに、この科学者の憶測のなかに含まれている価値体系を検討することが科学を論じるためには不可欠だということである。

この村上の見解はもっともなものだが、しかしこのような考えは第一線に立っている自然科学者なら、当然にもふまえているものだったろう。にもかかわらず村上が批判の対象にしているような事実論が横行し

ているとすれば、このような論は科学に内在的なものではないだろう。だから村上の作業は、科学についての俗説を、第一線の研究者が捉えている科学論でもって批判した、ということにならないだろうか。

4) 科学的分析への批判

村上の科学批判の論点のうち、科学の内在的批判となり得、文化知の観点から意義をもつものは二つある。ひとつは科学の分析を使つての総合という方法への批判であり、もうひとつは、人間と自然との間に区別をたてるという発想への批判である。

最初の批判についての村上の問題意識は分析と総合という科学的な思考法の前提を疑ってみる作業の必要性ということであり、「それは分析的であることを否定するのではなく、それ以外の自然現象への迫り方を非科学的として頭から峻拒してしまわないという意味である。全体的な現象把握、現象を現象としてそのままとらえる、という方法を、どこかで探さなければならない。」(115頁)と述べられている。

具体的にはこの当時流行したシステム思考を念頭において、分析を使つた総合の問題点をつき出している。

「しかし実はどんな場合でも分析的方法は、分析のための分析ではないことはむしろ当然なのである。分析が総合のための分析であることはだれでも知っている。還元するということの意味は論理的には下位概念や下位法則だけで済ますということであるが、実際的には、下位概念と下位法則とを使つて上位の現象や概念を総合しているのである。そうでない分析などはあり得ない。とすれば、真正な問題は、分析と総合という場合の総合として分析を裏返した総合、あるいは分析を使つての総合以外に求め得るかという点にあることになる。」

(129頁)

ここで村上が考えていることは、現象としてある上位概念を分析をして多くの下位概念に還元し、しかるのちにこれらを組み立てて上位概念を解明する、という科学の方法では、現象に含まれているものとすくい切れない、ということである。そこで次のように、システムの思考に期待することになる。

「そこで、システムの方法論を、上位概念もしくは上位法則によって下位概念を説明する、と定義してみてもうどうだろうか。細胞と組織、組織と器官、器官と個体、個体と社会、社会と人類、人類と生態系、といった関係を考察するときに、前者を使つて後者を説明するというのが分析的思考であるとするなら、後者を使つて前者を説明するというのがシステムの思考、あるいはあえて言えば総合的思考に当たると思われる。

そうした思考をとるとすれば、当然、目的論的説明、機能的説明が、その思考過程のなかであるところを得るはずである。なぜなら因果法則による説明の基本的特徴は、説明される現象なり事項なりが、説明する側よりも理論的抽象化の低い場合に限って成り立つところにあり、その意味で、分析の階段を下降する方向に一致するのに反して、目的論的説明や機能的説明はちょうど因果的説明とは逆の道をたどるところから—それゆえに、擬人主義という批判を浴びて、それらは近代科学から徹底的に排除されようとしてきたのである—総合的思考の方向に一致するのである。」

(130頁)

ここで村上が分析を使つての総合の方法に代わる新たな総合的思考を提案している。その眼目は、近代科学が排除した目的論的説明や機能的説明を復活させることにある。例えば、従来の科学は生命現象から生きる、という最終的な目的を排除し、生

きるという目的に向って全生物系が機能していることにも、眼をつぶったという点で二重に誤りをおかしており、総合的思考によって、生物系のもつあらゆる局面での生きるという目的と、その目的達成のための機能に注目すべきだということである。

5) 人間中心主義の批判

次の批判点については、リン・ホワイトの「現代の生態系学的危機の歴史的源泉」(『機械と神』みすず書房所収)に示唆を受けたと村上は近著『文明のなかの科学』(青土社)で明らかにしている。いまでこそキリスト教と近代科学との通底を「人間中心主義」だと捉える見地はかなり一般化しているが、リン・ホワイトが60年代末にこの見解を発表したときには村上ですらびっくりしたというのである。

リン・ホワイトの説をふまえ、村上は次のように述べている。

「人間と自然との間に区別を立てるといふ知的習慣は、ヨーロッパの母胎の一つであるギリシャをはじめとして、多くの思想圏が共有していなかったものである。ギリシャでも、人間と自然との関係は、たかだか、アナロジーによって対比されることはあっても本来峻別されるべきものではなかった。しかし、ヘブライの自然観だけは、そうした意味では決定的に他と異なった特徴をもっていた。唯一絶対の創造神によって創造された『被造物』としての身分こそ、人間と自然とは共有していたとはいえず、自然は人間のために創られた棲家であり、神の似像として象られた人間は、自然から切り離された特別の存在である、という確信こそ、ヘブライズムからキリスト教を通じて一貫して流れる一つの知的習慣であり、一方においては、観察する主体としての人間と、観察される対象(客体)としての自然という、近代科学の基本構造を導

く大きなモチーフとなったことは、しばしば指摘される通りであろう。

しかし、自然から人間を切り離すという、キリスト教に特有の知的習慣は、単に、客観的世界の成立を促したにとどまらなかった。それは、一方において、人間のみが自然界の『主人』である、という『人本主義』<humanism>の思想を生み出すと同時に、自然界から人間的な要素を追放するという、『非擬人主義』の傾向をも産んだのであった。」(136~7頁)

この批判点はそれとして面白いが、しかし村上がこの批判にもとづいて提起する提案には疑問を感じる。総合的思考の延長で、村上は生命科学をとりあげ、非擬人主義の影響で客体としての人間から「こころ」や生きることが抜き取られてしまったとみなす。

人間と自然との切り離し、対象とされた自然から「こころ」や生きることの排除、というキリスト教に由来するとされる近代自然科学の問題点を解決するために村上が提案するのは「人間」の拡張である。「人間」を自然の方に拡大し、「人間」への愛を旧来の対象の方へと拡大していくことで科学を新しい形而上学と結びつけることが主張されているが、はたしてこれで問題が解決されるだろうか。

6) 科学の「普遍性」を支えるもの

村上はこの論文集をまとめる際に書き下した最終章「新しいパラダイムを求めて」で自然科学が近代西欧に特徴的な考え方を基本としてはじめて成立しうる局地的な性格をそなえているにもかかわらず、なぜそれほど局地的なものが、現在これほど普遍的に地球全体を被い尽くそうとしているのか、またそのこと自体に逆で厳しい反発が起きつつあるのか、そしてその結果として選択できるものであるとすれば、科学の未

来として、われわれは何を選択すべきであるのか、という問題を提起している。

村上によれば、近代科学が今日普遍的で絶対的な意味をもつかのように捉えられている最大の理由はその有効性にあり、そしてその有効性を支えているのは、その体系が、人間認識のある一面と密接に結びついているからだ(204頁)とされている。

この結びつきは、ものごとを時間、空間の枠組みのなかにできるだけ詳しく記述し描写することで保たれてきた。そこで村上によれば次に導き出されるのは、このような一意的法則による時間・空間内の事象の記述ということをもって絶対的要請とみなす近代西欧科学に対して、他の選択肢がありえるか、ということと、もう一つは今日しきりに喧伝されている近代科学の危機という問題意識が、そうした他の可能性の選択肢探しに対してどこまで積極的な意味をもっているのか、ということである。

7) システム思考の提案

村上によれば、近代西欧科学がこの世界を一意的な法則による時間・空間内の事象の記述を行なったにしても、それで世界が十全に把握できるわけではない、ということは、この科学が確立された直後から知られていた。だから科学の発展と軌を一にして、種々の科学批判も展開されてきた。オカルト的発想にまで飛躍しないにしても、この科学の記述の網目から「心」の現象が脱け落ちてしまうことは明白なことだった。

そこで、他の選択肢は何か、という見地から村上は過去の思想を点検していく。とりあげられるものはケプラーの協和音である。一本の弦を二等分、三等分・・・というように整数比に分割していくと協和音程が得られる。さらに一本の弦をつなぎ合わせて正円を作れば、その二等分は円の直径

に、三等分は内接正三角形に、・・・というようになって、協和音程は幾何学的図形に転換できる。

村上が目にするのはこのことに特別な意味を求めたケプラーの神秘主義ではない。協和の理念がもつ同時性、共時性である。和音全体の響きの変化は同時性のなかではじめて起こるものであり、それは同時的、共時的な秩序を示しているのであって、この場合、要素間の関係は同時的、共時的地平の上に載せてはじめてその秩序を問うことができる村上は見ている。そして、この要素間の同時的、共時的な関係は西欧近代科学の「一意的法則による時間・空間内の事象の記述」からは基本的に脱落してしまうと主張している。この同時的、共時的な要素間の関係を村上がシステム思考に期待しているのであるが、その問題意識については次のように述べられるにとどまっている。

「われわれは、そうした種類の秩序を正確に表現できるような数学的な道具をまだ手に入れていない。古典的な表看板のなかでは、それは近似的に解かれていて、またそれで実用上は十分だ、と考えることもできないわけではない。しかし、従来の継時的な秩序の詳細な追究を縦糸とした上で、同時的・共時的な秩序の横糸で、織物を織ることができるのであれば、少なくともこれまでに無視され、気づかれなかった世界の様相の一面が、われわれの知的把握の舞台に姿を現すのではないか、という期待はもってもよいと私は考えている。

このことは、現在われわれが直面するいわゆる『生態学的危機』にも関連する。地球全体を一つの系(システム)と考えたときに、その系に含まれるさまざまな下位系(サブ・システム)の間の共時的・同時的な秩序と、その変化に対する追究の方法論を、古典的な表看板を掲げた科学が持ち合

せていない、という点が、現代の科学の『行きづまり』と呼ばれることがらの、真正な内容ではなかったか。生態学が、現代の救世主のごとき扱いを受けるのも、それが、暗黙の裡に『共時的秩序』の意識を備えているからではないか。

だが、その『意識』を備えるだけでは足りない。そして今、その意識を組織的な探究の場にまで引き上げ、何らかの形に具体化しようとする活動は、わずかに緒についたばかりのように思われる。しかし、もし古典的な科学の表看板と共存しつつそれに代るべき可能性をもつ新しい選択肢を求めるとすれば、私には、差し当り、この線とその周辺とに、ある種の期待を拘かざるを得ないのである。」(213~4頁)

このあと当時流行した反科学主義への批判が展開されているが、それには立ち入らないことにしよう。

8) システム思考から寛容論へ

1970年代初頭に書かれた論文を集めた村上のこの本が現在の村上の主張とどういうにつながっているか、という点について検討しよう。

まずこの本の学術文庫版序文に書かれていることだが、システム思考についての以降への追求はなされてはいない、ということである。それで、ここでは1994年に出版された『文明のなかの科学』(青土社)で提案されている寛容論を紹介しておこう。

村上が新しい本では異文化のコミュニケーションを例にして「普遍的・絶対的・唯一の解」の存在を暗黙のうちに信じている科学や哲学に対し、「つねに摩擦の少ない解」を求めようとする相対主義的立場を寛容と表現している。この相対主義の内容について、村上の哲学批判からみてみよう。

「もちろん、先にも述べたように、そも

そも理論が首尾一貫している、ということ
を求めること自体もまた、われわれが毒さ
れている誤謬である、というのも、一つの
真実であろう。人間の作り出す理論はその
意味で常にプロクルステスのベッドであ
る。そのことは、後にもう一度別の形で確
認することになるだろう。だから、ここで
首尾一貫性を排除して、特権性という葵の
御紋付きの印籠に訴えるのをぎりぎりの最
後まで慎んでおいて、しかし、最後の土壇
場で、一つの特権性を持ち出して解決する
ということが、理論として許されないとは思
わない。」(182頁)

そこで村上がとる哲学批判は、人間が動
けば、自分に委ねられている構造空間を相
対化できることを論理的にはではないが、機
能としては保証してくれる、という事実にも
とづくものであり、この動きの保証に注
目する。

「とにかく、人間には、上に述べたよう
な意味での働きがあって、動きが保証され
ている。それこそが、われわれの知識を、
塑型された標本箱のなかの昆虫や蝶のよう
に、一つの枠組みのなかに塑型されてしま
った擬いものの知識ではなく、生きて実
際に人間を動かし、あるいは人間によって
動かされている知識とするものである。そ
の動きこそ、人間の知識を尊敬すべきもの
とし、人間の歴史を造り出すものとして肯
定させるものである。

ある場合に、その働きをわれわれは『寛
容』という名詞で表現したのもあった。」(188頁)

これはマルクス主義からすれば実践論の
見地から形而上学的世界観を批判するとい
うことと同値にはならないだろうか。村上
は、科学や哲学を出発点に、文明、文化論
を媒介にして、文化知へと接近しようとし
ていると思われる。

池田清彦の科学論

1) はじめに

文化知から見た科学論を構想しようとする
とき、池田清彦の仕事は避けて通れない。
最近では、「科学は錯覚である」と
いったキャッチ・フレーズで社会問題にま
で精力的にキャンペーンを張っていて一風
変わった生物学者というようにしか理解し
ていなかったのであるが、講談社学術文庫
に『構造主義科学論の冒険』が収められて
いて、それを読むと言語と科学の関連につ
いて論じていることが判明した。

丸山圭三郎のソシユール論で構造主義の
コツ(言語体系の共時性とコトバの恣意
性)を会得した池田は柴谷篤弘との出会い
で構造主義生物学の理論を打ち立てる方向
に転じ、1988年に『構造主義生物学とは何
か』、1989年に『構造主義と進化論』(と
もに海鳴社)を出版する。そして、ここで
確立された構造主義理解を科学論にも応用
したものが1990年に出版された『構造主義
科学論の冒険』だった。

これらを通読してみると、池田がそうで
ありたいと願っている科学における多元主
義(ネオ・アナキズム)の展開が見られ
て興味をかりたてられるが、しかし、これ
らの仕事の帰結が何故、「科学は錯覚であ
る」といったワンパターンの批評に結びつ
いてしなうのか、これでは多元主義を実践
してはいないのではないか、という疑問に
とりつかれていた。そして、この批評にお
けるワンパターン化こそ、ソシユールの誤
読(丸山圭三郎のフィルターを通した)に
あることが判明したのである。この点につ
いて私見を述べておくことにしたい。

2) 池田の科学批判

まず池田の科学批判のパターンを示すこ
とから始めよう。すこし長いが『科学論の
迷信』(洋泉社)に収録されている「科学
が生み出した信憑」の全文を引用しておこ
う。

「『科学は脳の機能である』と書いたの
は唯脳論の養老孟司である。唯脳論という
コトバのポレミカルな響きに反発を覚えた
人も少なからずいると思われるが、科学が
脳の機能であることはまず間違いあるま
い。科学はすべて人間が考えたものだから
である。

問題は科学の中身である。私はかつて
『構造主義科学論の冒険』(毎日新聞社)の
中で、原子という同一性は実在しない、と
書いて、吉本隆明に罵詈雑言を浴びせられ
たことがある。私の言い分が正しければ、
人間の出現以前に自然は存在しないことにな
る、と吉本は書いていたが、戦後の代表的
な思想家として知られるこの人が、科学
については実は何にもわかってないことを
知って、私はいささかがっかりしたので
あった。

吉本は個としての原子と普遍としての原
子のレベルはまったく異なるのだ、とい
うごく単純なことがわからなかったのであ
る。あるいはこのような区分けがなぜでき
るのか、ということが、そもそも理解でき
なかったのかも知れない。これでは普通の
科学者と選ぶところがない。

たとえば個としての水素原子が、人間の
存在と独立に存在することは確実であろ
う。しかしそのことは、普遍としての水素
原子が実在することを意味しないのである。
水素原子をひとつひとつつぶさに調べ
ていけば、実は皆それぞれ違うのかも知れ
ないのである。ちょうど個々のネコが皆そ
れぞれ、ちょっとずつ異なるように。水素
原子がすべて同じだ(すなわち原子は個で

しかも普遍である)というのは、物理・化
学の理論がそのようにできているからにす
ぎないのであって、人間の存在と独立の真
理ではない。

すべての個物は異なる、と言ったのはラ
イプニッツであるが、ライプニッツの確信
は、原理的な水準ではいまだに破れていな
い。近代科学は、世界からあいまいさを排
除しようとの試みであったが、その試みの
行きついた先のひとつは、個でしかも普遍
の存在である物質という信憑であった。こ
の信憑がさしあたって破れないのは、我々
のナイーブな感覚によっては原子や分子と
いった個の存在を捉えることができないか
らである。これを捉えるためには様々な実
験装置が要るが、装置はすでにして、原子
や分子は個でしかも普遍であるという理論
によって拘束されている。

理論はもちろん脳の機能であり、した
がって普遍としての原子もまた、脳の機能
である他はないかも知れない。

佐藤文隆『科学と幸福』(岩波書店)は、
かなりのページをこの議論に割いており、
第一線の科学者といえども、わかる人には
ちゃんとわかるのである。もしかしたら、
知らぬは素人ばかりなのかも知れない。

このように考えると、普遍とは宇宙に遍
在するものではなく、人々に共通の主観の
ことである。この主観はかつて様々な神々
を發明し、今は様々な物理法則や理論を発
明している。発見には限度というものがある
が、發明にはそれがない。

だからこそ、浜の真砂は尽きるとも、世
に宗教と科学のタネが尽きることはないの
であろう。」(『科学論の迷信』(126~8
頁)

ここで述べられている。池田の主張を、
取り敢えず順にあげていこう。

- ①科学はすべて人間が考えたものである。
- ②近代科学は個でしかも普遍の存在である

物質という信憑をつくった。

③普遍としての原子は人間がつくったもの。

④物理法則の実在性も科学がつくった信憑。

⑤普遍とは宇宙に遍在するものではなく、人々に共通の主観のことである。

3) 池田の論拠

この池田の主張の論拠は、多分吉本隆明が問題にしたであろう『構造主義科学論の冒険』のマッハについて池田が論じている部分で述べられている。

「レーニンが『唯物論と経験批判論』においてマッハを激しく批判して以来、俗流マルクス主義的な科学者の間では、マッハ主義は悪口の代名詞です。しかし私の考えでは、彼らが観念論だといって批判するところこそ、マッハの最大の長所なのです。たとえばある物理学者は次のように述べています。

『実際自然界にはわれわれ認識主体や意識とは独立した客観的実在的对象が存在し、われわれの認識は試行錯誤をくりかえしながら、それへのより忠実な認識に一步一步近づきつつあるという、今日ほとんどの自然科学者が素朴に認めている立場をマッハの哲学は承認しないことが根本的（な間違い）である』（田中正『物理学的世界像の発展』岩波書店、カッコ内は池田補足）。

素朴实在論を承認しないで科学を構築しようとしたことこそ、実はマッハの最大の業績なのです。第二章で繰り返し論証したように素朴实在論を仮定しなければ自然科学が成立しないという神話は全くのデタラメです。素朴实在論者は論証もしないで、そのことを自明の前提として信じているだけです。素朴实在論を仮定しなくとも、科学は十分に客観的ですし、現象との整合性

を検証されて、その理論構造は徐々に深化していきます。同じ現象を説明するのに、ある仮定をもち込んでもち込まなくともうまく行くとしたら、仮定はない方がよいに決まっています。従って、外部世界の実在性という仮定を持ち込まないで科学を説明してしまう私の理論（構造主義科学論）の方が、その仮定を持ち込まなければ科学が説明できない素朴实在論より、優れた理論であるのは自明でしょう。」（『構造主義科学論の冒険』153～7頁）

「マッハは、色、音、熱、圧力、香り、空間、時間等々を感覚要素と呼び、世界に実在するのは、これらの感覚要素とその複合のみである、と考えました。マッハが、感覚することが可能な経験、すなわち現象のみが実在すると考えたのは、実に正しいことだったと思います。多分マッハの誤りは、感覚要素というような同一性を経験の中に措定することができる、と考えたことにあります。すでにくり返し論証したように、現象の中に不変の同一性があるとの考えは、外部世界に不変の同一性があるという考えと同じくらいひどい錯誤です。不変の同一性は形式以外にはありません。すなわち形式だけが客観的なものです。そして形式は、外部世界の中にも現象の中にもア・プリオリに自存するものではありません。

マッハ哲学は本来的には錯誤体系ですが、絶対時間や絶対空間や物体が、外部世界の中に不変の同一性を保つ実在として存在することを認めなかった点で、極めて重要な意義を持っていることは確かです。マッハは、原子というのは仮想の産物であって実在するものではない、として原子仮説を批判しました。素朴实在論に立つ物理学者たちは、原子の実在は実証され、それと共にマッハ哲学も破綻した、と鬼の首でもとったように言います。

確かに原子の実在は実証されました。しかしそれは現象として観察可能になったにすぎないのであって、逆に不変の同一性を保つ実体としての原子はみごとに否定されました。今日の科学からみれば、原子は不変の実体などではさらさらなく、ながれゆく現象にすぎません。核物理学は原子が他の原子に変換することを実証し続けています。その意味で、外部世界に自存する不変の実体としての原子の存在を拒否したマッハの考えは、むしろ正しかったと言わなければならないのです。

外部世界に不変の実在物があるとするすべての構図は、当の実在物が直接観察不能な時だけ有効な擬制にすぎないと思われま。なぜならば観察可能なものは現象であって、現象は不変ではありえないからです。」（前掲書155～7頁）

池田はここでまず素朴实在論の代表として田中正の説をとりあげ、マッハ批判としては間違いだったとしている。池田はマッハ説を素朴实在論を承認しないで科学を構築しようとするものとして積極的な評価を与え、そして、自らの立場を外部世界の実在性という仮定をもち込まないで科学を説明する、というところに置く。

この立場からすると、外部世界のみならず、マッハの言う感覚要素の世界、つまり池田のいう現象の世界にも不変の同一性は形式以外にはなく、この形成は外部世界や現象の中にはア・プリオリに自存していないとされる。

池田の科学論の内容を捉えるためには、次の論点が明らかにされねばならない。a 池田は素朴实在論が、外部世界の実在性を仮定していると述べ、自らは外部世界の実在性を、知りえないものは存在しない、という別の仮定によって否定している。

b 外部世界は池田にあっては捉えどころが

ないので、それが人間の感覚にあらわれる全てを現象と呼び、これの実在性はみとめる。

c 科学がつくり出した理論を言語に起源をもつ構造（形式）を捉え、この形式は不変の同一性を表わすものとみなす。

このように論点を整理すれば、さきに5つに分けた池田の主張のうち、②と④はaとbに関連し、③と⑤はcに関連していることがわかる。そこで、池田のa b cの三つの論点を検討することを通じて、池田の主張を検証してみよう。

4) 素朴实在論の批判

田中正は自然科学者が承認している立場を、認識主体や意識とは独立した客観的実在的对象が存在するというに求めている。

ところが池田は、このような素朴实在論自体、科学が生み出した信憑であると主張している。当然、科学というものが外部世界にある法則を発見することだ、といった考え方も間違いだということになる。

池田はこの説を証明するために外部世界論を二つにわけた。外部世界には①と②にかく私以外のなにかが実在する。③外部世界に不変の実在物がある。

①に関しては、池田は「経験によって感じることでできるすべてのなにか」を現象と名づけ、この現象の実在は認める。そうすると、現象は観念とちがう何かであり、「現象を通して、私には私の外部世界という観念が確実にやってきます」（前掲書75頁）。ここから池田は次のように述べて、①のとにかく私以外のなにかが実在する、という主張の根拠づけを行う。

「厳密に言えば、外部世界自体の実在を保証するものではありません。それはただ信じるだけです。ですから『現象とは私と外部世界が相互に関係して作り出すなにかで

ある』という普通に流通している言い方は間違いで『外部世界は私が現象を通して作り出すなかである』と言わなければなりません。第一義的に実在するのは、観念を除けば、ただ現象だけなのですから。」(前掲書76頁)

ごらんのように、池田は、客体と意識という関係を否定し、客体は意識がつくり出したもの、という独我論の立場に立っている。この独我論の立場から④の外部世界に不変の実在物がある、という言明の誤りについて、次のように述べている。

「一瞬(無限小の時間)の経験などはありませんから、現象はすべて時間を内包します。不変の同一性を保つものは今我々が考えている限りではコトバのシニフィエ(観念)だけです。観念の実在は、私の存在によって根拠づけられるのであって、現象の実在によって根拠づけられるわけではありません。ですから現象は時間を内包し、一方観念は不変であっても、別に矛盾ではありません。

しかるに外部世界は、すでに述べたように、もし実在するにしても、現象によって根拠づけるしか方法がありません。現象は時間を内包しますから、時間を内包しない不変の外部世界の実在物を根拠づける事はできません。」(前掲書77頁)

この池田の言明は、外部世界に不変の実在物があるという言明への批判にはなっていない。というのも、池田の言明の根底には不変の同一性はコトバのシニフィエ(観念)にあり、そしてこの観念の実在性は私の存在によって根拠づけられるという命題があるが、この命題自体が外部世界に不変の実在物がある、という言明をあらかじめ否定しているからである。

さらにまた、外部世界に不変の実在物があるという考え方自体が科学が生み出す観念としてあるのかどうかあやしい。科学

が目的としている客観的真理について池田なりの解釈をしているのだろうが、しかし、この外部世界論は独我論に立つ自らの思想、つまり不変の同一性は観念にあり、観念の実在性は私の存在によって根拠づけられる、という考えの裏返しをもってきているだけではなかろうか。

しかも不変の外部世界は時間を内包しないという前提を立てて、時間を内包する現象からはこれを根拠づけられない、というに到ってはタワゴトもいいたこである。池田が不変の同一性と考えているシニフィエ(観念)も社会的なものであり、歴史があり、時間がある。池田の生物学についてのシニフィエも通時的変化をしてきたのではなかろうか。

5) 人間論の距離

独我論にたった独断を排除してみると、池田の説はフーコーに影響されている。池田の問題提起を生産的に受けとめるため、池田のフーコー論をみておこう。

「不変なるもの(形式、同一性)が、どこに存するかという問題は、ア・プリオリに決定することのできない難問である。それは認識に固有なものか、外部世界にも存するか、もしそうだとすると内部世界と外部世界のどちらの形式がより基底の形式なのか、等々のさまざまな問題群をすべてクリアーして、明確な答を与えることは大変難しい。しかしながら、ひとびとは世界を記述する際に、多くは暗黙裡に、不変なるものの存する場所を仮想している。ミシェル・フーコーは、ひとびとが暗黙裡に仮想している認識論上の立場をエピステーメーの名で呼んだ。フーコーの分類によるエピステーメーは次の三つである。

①、十六世紀までのエピステーメー。不変なるもの(同一性)は、内部世界にも外部世界にも存し、しかもそれはぴったり重

なっている。すなわち言葉(内部)と物(外部)は同一の形式により支配されている。

②、古典主義時代のエピステーメー。同一性は内部世界にのみ存し、外部世界はそれによりコードされる。すなわち物は言葉によって秩序づけられる。

③、十九世紀以後のエピステーメー。同一性は外部世界に自存する。すなわち物には物固有の秩序があり、ア・プリオリに言葉によって捉えられない。

フーコーは『言葉と物』の中で、これらのエピステーメーが時代を規定しているかのごとく記しているが、私が前著で述べたように、エピステーメーは時代を支配したのではなく、各々の時代に支配的だったのにすぎない。換言すれば、各々のエピステーメーは流行したのであり、いつの時代においても反主流のエピステーメーもまた細々と存続していたに違いない。ところで私は、フーコーの三つのエピステーメーに加えて、現代流行のエピステーメーを一つ加えておきたい。

④、現代のエピステーメー。内部世界に存する同一性は、外部世界に存する同一性から演繹できるはずであるが、外部世界の同一性は結局のところ、内部世界の同一性によりコードするしか捉える方法がない。すなわち物の秩序は、物の一部である言葉によってしか捉えられない。

このエピステーメーは広義にはフーコーの③のエピステーメーに包摂できるが(というよりは、認識には必ず不変なるものが存するため、同一性が外部世界にのみ自存するとする考えは、論理破綻を来し、結局③と④は同じになるのである)、近代科学の多くは狭義の③のエピステーメーすなわち物の同一性は外部世界にのみ自存することをア・プリオリに認めるという錯誤の上に成りたっているため、戦略的に④を付

け加えておくことにする。」(『構造主義と進化論』60~1頁)

すでに見たように、池田はここで自らがつけ加えたエピステーメ④の立場からも離れている。そのようになっていったのも人間についての池田の特有の把握がある。

フーコーが『言葉と物』の序文で述べた「人間は最近の発明にかかわるものであり、2世紀とたっていない一形象、われわれの知のたんなる折り目にすぎず、知がさらに新しい形態を見出しさえすれば、早晩消えさるものだと考えることは、何とふかい慰めであり、力づけであろうか」(22頁)という言明に対し、池田は「人間は発明されたものではなく、発見されたものである」(『構造主義生物学とは何か』115頁)と批判し、「すべての認識構造は我われの脳内にある。したがって『人間』もすでに可能であった構造が具現化しただけである」(前掲書116頁)と述べている。

ここには、フーコーと池田との間の人間の概念についての距離が示されている。フーコーは、人間の概念をその身体性、社会性において規定すべく、知の考古学を試みた。ところが、池田は今日の人間の概念は、人間の脳内の構造が具現化したものだという。これはチョムスキーの言語論をさらに極端にしたものだが、ここに池田の独我論の出発点があるのかも知れない。

もとの引用文に帰ろう。池田はエピステーメ④をつけ加えたあと、これは村上陽一郎らの規約主義のスキームで、これを批判するには、名は不変の形式でしかも異型の時間を産む形式だ、という考えが必要だとしている。ではどのように批判は提起されるか。

6) 名と時間

池田は『思考するクワガタ』(宝島社)で「名は時間を生み出す形式である」とい

う考えにもとづき、哲学と科学の錯認性について次のように述べている。

「われわれは世界を記述する。記述とはコトバで世界を言い当てることである。そこでコトバは常に何らかの同一性を孕まざるを得ない。同一性。このコトバを書き付けるだけで、私はどうも身ぶるいする。同一性こそ、すべての思想的営為と幻想と科学の根拠であり、かつ夥しい錯認の主犯だからである。

イヌというコトバは必ずある同一性を孕む。人はネコやクマを見て、けっしてイヌとは言わないからである。しかし困ったことに、イヌというコトバの同一性はイヌというコトバ以外によっては表記できない。ここから夥しい誤解が始まる。最も根強い誤解の一つはプラトニズム、他の一つは科学である。

プラトニズムはイヌというコトバの孕む同一性はイヌというアイデアであると考えた。アイデアは物体を離れても自存し、不可視なものとした。見えるものの本質が見えないものであるという立場は、考えようによってはおかしなものであるが、不変の同一性が自存すると考える限り、同一性は見えないものである他はない。なぜならば、見えるもので不変のものはないからである。

分子生物学者はイヌの本質はイヌに固有なDNAであるというかも知れない。DNAもまたアイデアと同じように普通の人には見えない。しかし考えてみれば、この話もおかしなものである。DNAはDNAであってイヌではないからである。どうしてこういうことになるかという、われわれはコトバの中の同一性を外部世界に措定できると錯認するからである。もちろん、この錯認には十分な根拠がある。

イヌというコトバで言い当てられる現象は外部世界に自存する(らしい)。すなわ

ちそこいらへんを歩いているイヌである。そこからただちに、イヌというコトバが孕む同一性もまた外部世界に自存するに違いない、と思ひ込んでしまったらしいのである。それを物質の外に想定したのがプラトニズム、物質の中に想定したのが科学という違いはあるにせよ、いずれにせよひどい思い違いであることに変わりはない。ほとんどの人がこれを思い違いと思わないのは、コトバの中に同一性が存在するという事実が、この思い違いにフィットしているからである。

われわれは世界を観察している。観察している世界は本来的には変なるものであり、不変ではあり得ない。しかし、この世界を記述したとたん、記述には不変の同一性がコトバという形で不可避に孕まれてしまうのである。もし私が信じるように、不変の同一性が外部世界にないのであれば、それはわれわれの内部の形式としてある他はない。われわれはこの内部の形式を使って外部世界を記述する。しかし外部世界は不変ではあり得ず、形式は不変である。これは根源的な矛盾である。さてどうするか。考えられ得る答は、おそらく一つしかない。この形式は時間を生み出す形式なのである。すなわち、『名は時間を生み出す形式である』。この形式が異なれば、世界は異なって記述される。世界を分類するとは単にア・プリオリに与えられている事実としての現象を整理することではなく、実はこの形式を立てることなのである。ところが、多くの人はこのようには考えず、内部世界の同一性の形式を外部世界のものと錯認するため、話はどうもこんがらがってきてしまう。」(『思考するクワガタ』195~7頁)

ここでの池田の主張を整理してみよう。

- ①コトバは常に何らかの同一性を孕む。
- ②同一性こそ科学も含めた全ての思想的営

為の根拠であり、錯認の主犯である。

- ③プラトニズムは同一性をもののアイデアと考えた。
- ④コトバの中の同一性を外部世界に措定できると考えることは錯認である。
- ⑤プラトニズムとちがいで科学は同一性を物質の中に想定する。
- ⑥たえず変化している世界をコトバで記述すると外部世界にはない不変性(同一性)が生じる。
- ⑦変化する外部世界をコトバという不変な内部の形式で記述できるか。
- ⑧上記の矛盾は名は時間を生み出す形式であると見ることによって解決される。

7) スコラ的パラドックス

池田が、名は時間を生み出す形式である、という認識に到達する際の問題意識は変なるもの(現象)を不変なるもの(言葉)でコードできるか、というところにあった。つまり、観察しうる事物は、時間を内包して不可避的に変なるものでしかあり得ないにもかかわらず、それを認知する記述には必ず変なるものが含まれざるを得ない、という事物とその認知をめぐる関係をパラドックスと見ていたのである。

このいさかさスコラ的なパラドックスの設定に、スコラ的な解法が発見された。名とは時間を生み出す形式だ、という命題がそれである。

「これが私の答である。名は形式であるが故に時を含まない。一方、個物は名によって生み出された固有時間を内包する現象なのである。換言すれば、名はその下にある個物を生み出す形式なのである。個物は記述可能でなくとも、形式は記述可能であるから、われわれはこのように考えることにより、記述不可能なものを記述可能なものに包摂すること、すなわち現象を記述する可能性を手に入れることができる。個

物を第一実体として最も重要なものと考えたアリストテレスより、アイデアを個物の上位においたプラトンのほうがすぐれていた、というのはまさにこの意においてに他ならない。」(『構造主義と進化論』44頁)

変化する外部世界をコトバという不変な内部形式で記述することができるのは、名が時間を生み出す形式だからだ、という解法は、パラドックスとしてある矛盾を名の属性にするというきわめて安上がりのごまかしである。「キリンは何故首が長いのか」「その理由はキリンという名にあるのさ」という問答と何らかわらない。

8) 正しい出発点から誤った批判へ

池田は『構造主義科学者の冒険』の学術文庫版前書きで、次のように述べている。

「本書を貫く思想は、科学は何らかの同一性の追求であり、しかもその同一性には根拠がない、という今ではごくあたり前のテーゼである。私の外部に私とは無関係に何らかの現象が存在することを否定する根拠はない。しかしそのことは、外部世界に不変の実体や普遍的な法則が存在することを意味しない。それらは自然の中に実在するものではなく、人間が発明したものなのだ。」(『構造主義科学者の冒険』4~5頁)

池田の科学批判のポイントは要するに、科学が外部世界に存在すると主張している不変の実体や法則なるものは自然の中に実在するものではなく、人間が発明したものだ、ということにつきている。そしてこのポイントを人々に納得させようとして、「科学は錯覚である」という論陣を張ったのである。

ところが、その論陣を張るなかで、池田は次第に「全ての認識構造は我われの脳内にある」という独我論に陥り、そしてこの地平から「知り得ないことは実在しない」

(前掲書187頁)という仮定をたて、外部世界の存在を否定していく。「知り得ないことは存在しない」のなら居眠り運転をしても事故にはならない。

池田が主張している科学批判のポイントには間違っていない。問題は正しい批判点に立ちながら変なやり方で批判してしまい自らを独我論のなかに追い込んでしまっていることにあるのだが、その原因は彼のソシュール誤読にある、ということで、いよいよ当初のもくろみを展開しよう。

9) 池田のソシュール論

池田はソシュールの言語記号の恣意性についての説を自らの言語空間説に翻訳する形で次のように述べている。

「まずシニフィアンとシニフィエの対応恣意性について述べる。我われがイヌという音声を発したとき、我われの脳内に生ずる心的事象はイヌという音声に対応するシーニュである。シーニュは脳内で認識されるかぎりシニフィアンを付着しているけれど、理念上の水準でシニフィアンを除けばシニフィエが現われる。このときイヌという音声によって、最終的に現われるシニフィエは、日本人ならばほぼ決まっているが、この対応関係には何ら根拠がない。これが対応恣意性である。私の今の文章は、もってまわった言い方をしているが大変読みづらいと感じた読者は多いだろう。私もそう思う。しかしソシュールの言語理論が正確になぞると、こういう言い方にならざるを得ない。

私の言語空間という語を使えば、もう少し、わかりやすく言い直せる。言語空間は二つの系列シニフィアンとシニフィエからなる。この二つの系列は連続的または非連続的な心的事象群からなる。シニフィアンは言語空間外に直接的な対応物(音声・文字など)をもつが、シニフィエは言語空間

外に直接的な対応物をもたない。二つの系列の適当なユニットは、不可分に結びつき、シーニュを作る。この際、この結びつき方には、いかなる根拠もない。これがシニフィアンとシニフィエの対応恣意性である。シニフィアンはそれに対応する言語空間外事象を必ずもち、これはシーニュをコードする。」(『構造主義生物学とは何か』49~50頁)

この池田の言語空間にあらわれるシニフィエこそがコトバの同一性とみなされている(『構造主義科学論の冒険』67頁)。

ここで池田が同一性と言っているのは同じコトバが指すシニフィエのことである。しかしこの同一性は単なるトートロジーであり、関係における同一性ではない。

ソシュールは言語の関係における同一性とは何かを追求した。つまり言語記号と指示対象という異なるものの関係において成立している同一性とは何か、ということの問題にしたのである。丸山圭三郎は言語名称目録論へのソシュールの批判については紹介しているが、この同一性については結局は理解しえなかった。

ソシュールが追求した言語記号の同一性を、シニフィエのことだとし、これをコトバがもつ不変の同一性と捉える池田は自らの言語空間説で、シニフィアンとシニフィエとをそれぞれ別の系列として実体化させてしまうことになる。それは言語能力は人間の脳の中に生得的そなわっているという見地からのソシュール説の誤読である。

佐藤進『科学技術とは何か』を読む

1) 疎外論には魅力なし

科学論の本は多いが、言語と科学の関連について論じたものはそんなに多くはない。比較的早い時期のものに、佐藤進『科学技術とは何か』(三一書房)がある。

佐藤は人間と動物とのちがいを労働に求め、労働の意義を人間が対象化された自然=世界をもつことができ、目的意識的な活動をできるところに置いている。

次に言語を労働との関連で捉え、言語が人間が環境との直接的結合から離れて対象化された自然=世界を獲得した過程に対応しているものと捉えている。佐藤によれば言語は間接性、抽象性を特徴とし、この抽象性が思考をうみ、思考は内的対話であり、これは人間の対象化、自己対象化であって、それは自己意識の確立、意識の成立である。こうして「言語の成立した時点が意識の成立した時点であり、言語は意識の現実体」(12頁)である。

佐藤にとってのキー概念は自己対象化であり、科学・技術も自己対象化の産物であると述べている。それでこの自己対象化論について紹介しておこう。

「人間が労働、ついで言語によって環境から分離しはじめ、それを対象化し、対象的世界をもつや否や自然的存在の一部である自己をも対象化することは必然のなりゆきであろう。すなわち、人間は自己自身を対象化し、自己自身と会話する、つまり思惟するに至る。これが人間的感性において最も本質的なもので、人間を動物から区別する自己意識なのである。しかし、人間の労働と言語が社会的・歴史的に発生したことを考えれば、自己意識は孤立したもので

はありえない。それは、人間の社会的諸関係の中にのみ、求められねばならないであろう。」(15~6頁)

この自己対象化の活動(労働)は特定の諸条件下では疎外される。マルクスが明らかにしたように、資本制生産の下では労働は疎外される。このことを確認した上で、佐藤は次のように述べている。

「このように一定の歴史的諸条件の下で発生する疎外状況は、人間の自己対象化の一切の産物にも刻印されることとなる。ここで検討される科学・技術も、その例外はありえず、科学・技術も人間に疎遠な力として、人間を支配するものに転化するであり、近年その傾向がますます増大し深刻な状況が現出しているのである。」(18~9頁)

この労働の疎外ということから、科学・技術の疎外を述べる観点には新しいものは何もない。ここで注目しておかねばならないのは、次に紹介する論点である。

2) 言語論からの科学批判の展開

佐藤は科学的認識の特徴を芸術的認識との対比において明らかにしようとしている。その際科学は明晰だとされる一般通念に対し、人間の感覚という見地から批判を試みている。

「科学は人間にとって何ら明晰さを意味しない。科学は感性を基礎にしながら、それとは一見無縁な客観的な言葉の体系、その極限としての数量的表現(そのためには当然分析が前提とされる)によって自然認識の深さを表現したものにすぎない。数量的表示だからこそ、抽象的であり、人間にとってよそよそしく、何か侵しがたい絶対性を持つように感じられるにすぎない。

これに対し、芸術的認識は、具体的であり、個性的である。具体性は普遍性の現象形態ではあるが、しばしばそれを内に秘めて外に姿を表わさない。それ故、芸術的認

識は直接的には明晰ではあるが、一般性、普遍性を万人に判るように顕示しないという意味において明晰さを欠く。

要するに、科学的認識と芸術的認識は、人間的認識として互いに相補的なものである。両者はともに欠くべからざるものとして、人間の世界認識を成立せしめているものなのである。しかるに、科学的認識、とりわけ近代科学が、その数量的性格の故に技術と結びつき、有用性のみを志向し、芸術が個性の遊戯から怪奇へと向かうとき、つまり科学的認識と芸術的認識とが互いに背を向け始め人間内部で統一の契機を失ったとき、悲劇が始まるのである。」(25頁)

科学的認識と芸術的認識が人間認識として互いに相補的だとしたうえで、さらに佐藤は、科学がその成果としてほこっている客観的真理についての批判をも試みる。

「そもそも客観的真理とは何なのか。客観的認識とは何なのか。すでに述べたように、認識とは人間にあっては常に言語による認識である。とすれば、認識は言語=概念を用いることなしには成立しない。言語は主観的なものである。たとえそれが人間労働によって発生した、それ故歴史的・社会的に形成されたものであるとしても、主体としての人間の側に属する。すなわち、言語=概念は、カントの言うように先験的なものではなく、歴史的・社会的に獲得されたものではあるが、主体人間と客体=自然の関係においては主体の側にある。

このように、認識が主体の側に属する言語を媒介とする以上、認識には常に主体が組み込まれざるをえない。認識は単なる模写反映ではありえず、対象的世界の客観的実在を認めながらも、それと主体との緊張関係の中で主体が反映した形でのみ成立する。」(25頁)

ここで佐藤は、人間の認識が常に言語に

よる認識であり、そして言語は主観的なものだから、対象世界を単に模写したかのように主張される客観的真理自体主体的なものだとみなしている。つまり、科学自体が人間の自己対象化の産物であるが、この人間の活動の外在化されたものがあたかも客観的なものであるかのように振る舞う、という意味で、科学はイデオロギーであるということなのだ。

佐藤はこの地平から、自然の構造と認識の論理とを同一視することで打ち立てられた武谷三男の三段階論(現象論的段階・実体論的段階・本質的段階)の批判を、思考形式と言語の関連をふまえたように提起している。

「元来、弁証法は論理学であった。自然についての思考形式であった。人間はこのような思考形式によって、形式論理学=数学だけでは解きえない自然のベールを一枚一枚はがしていくことに幾分成功したのである。ここに弁証法の意義がある。しかるに、自然についての思考形式と自然の構造を同一化するときドグマが始まる。もちろん、自然についての思考形式は、自然の構造と全く無縁ではないであろう。言語=概念は、人間の労働とともに生まれ、自然との相克の中で発生したのだから、言語=概念も自然=対象的世界に基礎をおいていることは疑いを入れない。しかし言語=概念も、思考形式もそれ以上のものではありえない。今日、数学に関する哲学が、数学は自然の構造を反映しているものなのか、それとも単なる思考の形式=分析的手段かが問われているが、これも愚問の部類に属する。数学は思考の形式である。しかも科学的認識をうるのに絶大な力をもつ。数学はまた同時に人間言語の特殊形態として、人工言語として自然界と関わりをもつという意味で対象世界と無縁ではない。言語は、特殊な人工言語も含めて、一定の社会的実

践にもとづいて歴史的に形成されたものであり、それ故言語に客観的実在のある種の反映がなされるのは当然なのである。しかし、幾度も繰り返すようにその反映は単なる模写ではありえず人間実践の歴史的・社会的な刻印がきざみつけられているのである。つまり、言語は客観的実在と関わりをもちつつも、人間実践が生みだしたものであり、直接的には人間の思考形式となっているということが肝心の点なのである。」

(30~1頁)

3) 佐藤の科学批判の意義

佐藤の提起のうち、積極的なものは何だったのだろうか。一つは言語の主観性から、科学がその成果とする客観的真理というもののイデオロギー性を批判したことであ

る。

次に人間の認識を自己対象化の活動、つまりは実践として捉えることによって、客観的実在と科学的認識との間に主体と客体との緊張関係を設定し、認識論における模写論を批判したことである。

そして最後に言語=概念を思考形式として捉えることで、客観的実在に基礎をおきながらもそれを主体的、実践的なものとして捉えたことである。

ところで佐藤の言語論は日本でソシュールが流行する以前のものであり、言語名称目録観の批判はなされていない。とまれ言語と実践の問題から科学批判を試み、とりわけ武谷三段階論の批判に成功したことについては記憶にとどめておくべきだろう。

あとがき

マルクスが商品の価値形態の解説に用いた方法を抽出し、それを言語や国家といった他の社会関係に代入することによって、従来の科学の方法では解明できていなかった問題を解く、この新しい知を文化知と名づけ、文化知の立場から科学知の限界を規定しようと意図して科学論を検討してみた。

文化知の方法で言語を分析すれば、ソシュールが始めた言語名称目録観の批判を完成させることができる。人間は言語を用いることで、必然的に言語名称目録観にとられることが明らかにされたのである。

(本誌前号参照)。そこで判明したのは科学知とは、この言語名称目録観の内でのみ成立しうる知の形態だ、ということだった。

今回とりあげた三人はこの文化知の立場からの科学批判につながる問題提起をしている。佐藤進は、言語の主観性という立場から、科学が目指している客観的真理についての批判を行なった。また村上陽一郎は、科学知の起源をギリシャの自然哲学とキリスト教の人間主義に求めているが、これらの二つの思想こそは、言語名称目録観を永遠の真理として体系化したものであった。他方で池田清彦は丸山圭三郎のソシュール解釈に依拠して独特の構造主義科学論を展開した。

一番期待していたのは池田であった。彼の歯切れのよい科学批判と、個々の文節では明快な論旨にひかれ、池田説を検討すれば、文化知にとって何か積極的なものが得られるのではないかと考えたのである。しかし、それは期待はずれに終わった。池田の哲学は結局は独我論であり、人間を社会関係の総体として捉える見地を欠いていた。だから、個々の文節では明確な論旨が全体としては脈絡を欠いているのである。とりわけ同一性についてのスコラ的こだわりによって、絶対的同一性という概念としてしか受けとめられない同一性についての論理展開は、自らかかっている構造の分析を不可能にしている。もっとも池田にあっては、構造を絶対的同一性と捉え、諸関係のなかに秘められたこの構造を発見することが構造主義科学論なのかも知れないが。

しかし文化知の立場からすれば、必要なことはこの「不変の同一性」たる構造そのものの分析であり、シニフィエがシーニエの名指す指示対象自体を自らの化身としていることを暴露することにある。とまれ独我論はいま元気である。科学の限界が科学知への批判を生み、それが共同主観性自体のあやうさへの批判となっているが故に、独我論が流布しているのであろう。そして、独我論を支えているものこそは商品の自己意識ではなかろうか。とすれば文化知による商品の批判を、あらゆる社会関係の批判へと展開し切ることがますます重要となってきているということだろう。

