

A S S B

(オルタナティヴ・システムズ・スタディ・プレティン)

第3巻第4号 (1995年11月30日発行)

目次

- | | |
|---|------|
| 1. 「オウム」と近代の窮迫 (4) | 千田智之 |
| 2. 精神医学の現場から
<i>BORDER/LINE</i> (25) | 平野 啓 |
| 3. イムラー『経済学は自然をどうとらえてきたか』を読む | 安藤一夫 |

編集人 安藤一夫

発行所 ASSB編集委員会
京都市左京区田中門前町42 共生舎

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) 京都9-67283

01090-5-67283 (当分の間上記旧番号も可)

失われた共同体を求めて—見果てぬ夢

ここまで拡散させた議論に今回で一応の区切りをつけておきたい。「オウム真理教」の一連の容疑についての言説の多くは、金融システムの動揺や、世界経済から日本だけが取り残されている現在の国内不況、敗戦後50年の回顧ブームなどから、誰もが「近代」の再検討をテーマとするまでに広がりを見せている。だが、今のところそれらの議論は、例えば数学的に解が存在しないような「発散」状態にある。「議論」を拡散させてしまっているのは筆者だけではない。書店には、オカルトや超常現象に代わって哲学や思想に関する本が目立っている。

小さな教団の反社会的行為の幾つかがマスコミに取り上げられて行く過程で、我々はそれを「狂気」という言葉で裁断できない自分をもどかしくさえ思っていた。このようなことは例えば妄想や小説のレベルであれば意外なことでも何でも無い。また現実には、国家的或いは宗教的な戦争行為や革命運動における権力闘争、或いはスパイ活動のような疑似戦争行為においては、幾つかのことは平然と、場合によってはさらに完璧に行われて来たことに違いないと、誰もが考えている。「サリン」やホスゲンなどの製造、誘拐、監禁、虐殺、洗脳、詐取、リンチ、横領、暗殺、武器調達、武装準備、軍事訓練。どのようにおぞましく、おどろおどろしい「行為」であってもこれまで人類が為し得なかったものはない。それが、神の名においたものであろうとも、国家・前衛党・宗派・民族その他のものによるものであっても、すべて為されて来たことである。その意味においては、「オウム」の独創性の無さは、そのことによって彼等ないし「教祖」を免罪するものではないが、十分記憶に値する。

つまりその限りにおいて、「オウム」がどのような意味においても普遍性を獲得することはあり得ない。それは、宗教的であれ、何であれ、決して「勝利」することはないことを意味している。かつての日本帝国主義が、歴史的にも二流の「帝国」しか形成し得なかったこととよく似ている。従って、さらにその「二流」を真似る愚かは、どのような愚者といえども犯しはしない。吉本隆明はどこかで、彼等の宗教的信念と「現世的な刑罰の受容」が法廷で明確に表明された場合の、将来への影響力を強く危惧していたが、それは過大評価でしかない。恐るべきは我々人類ではないか。その意味では、やはり「オウム」もまた、我々の《鏡》である。我々は鏡に映った自分の「姿」に驚いているに過ぎない。*我々が現にこうして生きていること自体が、歴史的にはそれらの行為を何時か何処かで誰かが経験して来たことを意味している。我々は、それらの恐るべき行為を克服したか、それらに打ち勝ったか、それらから逃げ果せたか、いずれにしても現在までただ生きのびて来たのである。

*《私》の姿は映っていない、とは私は思わない。私も妄想の中では彼らと同じことをしたいと考えたことが一度や二度ではないからだ。では、何故しなかったのか。それはできなかったからであり、しても仕方がないと考えたからに過ぎない。その意味では、《私》はたとえば「南京大虐殺」に立ち会ったかも知れない。従って、私個人が中国国民に謝罪する必要は毛頭ないが、日本国は謝罪すべきだ。或いは、我々は謝罪しない日本国の代表（国家元首＝国民統合の象徴）を弾劾すべきである。

戦後50年ということの一つの「節目」とする合意が成立するなら、日本の国家と（その法的構成員としての）国民にとって最も悔やまれるのは、昭和天皇をその存命中に退位させ得なかったことではないか。さらに、国家という概念を超える存在として主権者としての、つまり憲法制定権力の源としての自由民——人民も同様だが、日本語には本来ない概念である——を想定できるとすれば、「天皇制」を廃絶しなかったことであろう。現憲法が「帝国議会」によって承認されて成立したものであるから、民主主義国家としての日本国と日本国民はどこかで憲法改正の手続きをとらねばならなかったはずである。これが為されなかったことは、護憲イデオロギーに束縛された左派が改憲を提起できなかったという理由があるのかも知れないが、この事態によって国家主義と天皇主義を、右派すらもが区別する根拠を見失うことになった。これは、日本の議会政治が国内政治としても、はては国際政治としても政治的機能を何等果たし得ないことの最大の理由ではないだろうか。「社会主義」的政党のすべてが、天皇制の廃絶を打ち出し得ないことによって、政治性を放棄したのであるから、国会では経済的闘争＝分配の要求ないし是正を巡る闘いが行われるしかなかったのである。

天災・人災にかかわらず、我々の「世界」は危険が満ちている。「社会生活」とは数限りない失敗の連続だ。*従って、現に生きている我々は、統計的な根拠は何もないが、多分これまで生きて来た無数の人類の中でも、比較的臆病で慎重で小心な人たちの子孫に違いない。見知らぬ祖先の中には、初めて海鼠を食した人や初めて飛行を試みた人がいたかも知れないが、その人たちは決して我々の直系の先祖ではない。だが、我々は現にジャンボ・ジェットに乗って旅行し、海鼠の酢の物を食べる。血気、勇猛、果敢、積極、突撃、好奇、冒険などは「生きのびる」ことからほど遠いことに違いない。だが、それも相対的なことだろう。**今や誰も写真に撮られることで「魂」が抜かれるとは思わないのだから。

*このような「失敗」に対する、我々の対策は、社会学でも様々に研究されている。有名なものにはゴフマンの冷却過程論とブルデュエの「社会的老化」論で、これらは同様の含意を持っていると、教育社会学者の竹内洋は、その著『日本のメリトクラシー——構造と心性』（東大出版会刊）で指摘している（同書、p.69～73）。そこでは竹内は、「信用詐欺師にひっかかるのはごく少数の人だが、社会生活は失敗にみちみちて

いる」というフレーズから始めて、アーヴィング・ゴフマンの理論を紹介している。「成功」が語られることは多いが、その多くは真実味に欠ける。「失敗」はどんなつまらないものでも、身につまされるのである。

**ここで言う「相対性」は個々人が立ち向かうという意味のものではない。次のような恐怖、驚愕すべき報告は枚挙の暇がないはずだ。

「たとえばDDTも、敗戦直後の国民全般が不衛生な状態にある時に、占領軍によって導入されて、外地からの引揚者や内地居住者も駅や街頭で頭からDDTをふりかけられたものである。その頃はDDTは衛生上大きな効果を収める、とされていた。そこで(19)47年から日本でも日本曹達が生産をはじめたのである。

しかし、すでに40年代末から、生体内にはいると分解しにくく、体内に残留して濃縮されてゆくことが報告されていた。だが日本で農薬、殺虫剤としてその販売が禁止されるのは、71年まで待たねばならなかった。製造、販売、使用が全面的に禁止されるのは81年のことである」（中山茂『科学技術の戦後史』岩波新書、p.113）。

相対的とはいえ、予見されるリスクを回避しようとしぬ人はいない。「信頼すべき有用な勇気とは、直面する危険を公正に認識するところから生まれる。少しも恐れを知らぬ人間などというものは臆病者よりもあぶなっかしい」（ハーマン・メルビル『白鯨』岩波文庫）ののだが、では、「公正に認識する」にはどうすれば良いのだろうか。確率計算でもすれば良いのだろうか。しかし、公正に認識できる危険などと言うものはリスクでも何でもではないか。この種の“名言”は、所詮同義反復である限りにおいて真実を述べているに過ぎない。

確率論においても非凡な業績を残したケインズは、「十分な結果を引き出すためには将来の長期間を要するような、なにか積極的なことをしようとするわれわれの決意のおそらく大部分は、血気——不活動よりもむしろ活動を欲する自生的衝動——の結果としてのみ行われるものであって、数量的確率を乗じた数量的利益の加重平均の結果としてのみ行われるものではない」（『雇用・利子および貨幣の一般理論』東洋経済新報社刊）と述べている。だから、「したがって、もし血気が鈍り、自生的な楽観が挫け、数学的期待値以外にわれわれの頼るべきものがなくなれば、企業は衰え、死滅するであろう」と言う予言が彼から発せられる。現在の日本経済の不調は、血気盛んな企業のプロフィット・センターの多くが国外に出た結果だろう。

このケインズの洞察——但し、現代に存在する多国籍巨大企業は、ケインズの念頭にはなかっただろう——に従えば、我々の先祖が必ずしも臆病で慎重で小心であったとは言えないことになる。もっとも、我々の社会の経済的繁栄の偏在を見れば、勇猛や血気だけがその根拠であると思えない。いずれにしても、リスクを恐れる性向があることは間違いないとすると、我々はなぜそうなのかと考えざるを得ない。*その最大の理由は、我々の存在の時間性、つまり「時」に規定された存在であること、例えば行為の不可逆性などにあるとすることができるはずだ。アーレントの表現によると、「人間というのは、自分たちが活動によって始めた過程に

については、どんなものでもそれを元に戻すことはできず、それどころか、その過程を安全にコントロールすることさえできないのである」（『人間の条件』、p.365）ということになる。しかも、それは、「いったん行われたことを取り消すことはできないというこの無能力は、いかなる行為の帰結をも予見できず、その行為の動機についてすら確実に知ることができないという、それとほとんど同じくらい完全な無能力に匹敵している」（同、p.365～6）ことを意味する。

＊ルソーは、『社会契約論』（岩波文庫）で、「人間性の第一の掟は、自己の保存に留意することであり、その第一の配慮は、自分自身に対してなされるべき配慮である」（同書、p.16）と述べているが、この説明は理知的であり過ぎる。根源的には、生物的本能だと言ってしまえるのかも知れないが、その意味では「苦痛」の回避というネガティブなものの方が妥当するのではないか。苦痛こそ個別的な現象だと思う。それが意識化されれば「苦悩」になり、それを避けようとするのが人間存在の生物学的意味での本性ではないか。人間の場合、「自己の保存」とは本能的というよりも、かなり目的意識的な行為である。

人間存在が「多数性」を条件としていることから、人類史を繙くまでもなく、人間はその存在を脅かすすべての偶然性リスクをそもその存在条件によって凌いで来たはずである。つまり、「社会」*や「共同体」**を構成することこそが「生きのびる」ための第一の条件でなくてはならない。そうでなくては人類が増加できるはずがないのだから。多様な偶然というリスクは、人々の共同、協同によって、つまり生物学的集団を構成し、その集団が統制と統合化の契機を持続させることによって除去されたり、影響を減じられたりできたのであろう。

*「社会」とは、誰が創ったのか、誰が始めたのかは、もち論わかるはずもない。従って、そのことによる権威を保有するものはいない。しかも、自明的であることで片づけられているから、「神話」の中にすら登場しない。このような事柄が人間の事象の中には幾つかあるのではないか。例えば、市場の原基形態は歴史に登場しないが、交換は明らかに幾つかの神話の中で語られている。我々が使っている日本語では、国家と社会は明らかに異なる言葉によって言い表されているにもかかわらず、判然とは区別し難い。このように、一見自明的な概念ないし観念の「岩盤」を、我々は掘削しなくてはならないのではないか。

**ヘーゲルの「国家」の定義を援用して「共同体」を定義してみよう。そうすると、「ひとつの人間集団は、その所有物と成員とを共同して防衛し、その関係性を維持するように結合されているときにのみ、共同体として成立することができる」と言うことができる。この場合、習俗、言語、信仰などの同一性が人々の結合のためには不可

欠であり、それらによってのみ結合が獲得される、自然的な人間集団を「伝統的共同体」と言うことができるだろう。「共同体」の本質は、直接的な相互依存にある。全員が somebody であって、そのことによって各人は特段の努力なく他者から「承認」されている。さらに、共同体の外からの脅威からそれを防衛するということは、共同体を維持するという観点から「防衛の成功」である限りにおいて、共同体内部の秩序を固定化することになる。変化は外からやって来る。防衛に失敗した時にのみ、共同体は内部変化を遂げることになる。

そこで個別的個体的意識がどのように獲得されたのかは、私には未だ明確にできないが、*論理を端折ってしまうと、偶然的な存在としての自己意識すら必ずしも「伝統的共同体」と相矛盾するものではない。「自己」の保存が必ずしも“第一の条件”ではないが、それがなくては生物的存在すらも獲得されないだろうからである。「個人が個別的な存在としてこの地球上に誕生し、現在の生を生きているのはまったくの偶然である。そこに何の根拠もない」（木村敏『偶然性の精神病理』）のだとしても、理念としての「共同体」は、それ自体が存在の根拠であって、個々の成員を偶然的な存在として疎外することはないだろう。共同体の存在非存在とは関係なく、《私》は私として生きるほかはないとしても、である。木村はここでは、哲学者九鬼周造の『偶然性の問題』（岩波書店刊、1935年）を下敷きにしているのだが、それはヘーゲルの出発点と変わるところがないように思われる。

*比較社会学者の見田宗介（真木悠介）は、15年を要すると本人が言う「自我の比較社会学」なる大構想を明らかにしている（真木悠介『自我の起原—愛とエゴイズムの動物社会学』岩波書店刊、補論1〈自我の比較社会学〉ノート）。

この『自我の起原』という書物は、見田の大構想の第1段階として、生物社会学、生態学、行動学や集団遺伝学の近年の知見に基づいて「動物社会における個体と個体間関係」が論考されている。但し、見田の文章に慣れた人でないと理解できないような語法や語彙が散見されて気になるが、「〈近代〉はこの都市から生まれた。都市の原理の普遍化が近代であった。人間の歴史の中で最大の事件はこの〈都市〉の発生とその主体化である」（同書、p.3）という書き出しは、彼の「大構想」を大いに期待させてくれる。ただ、この文章に続いて「生命の歴史の中でこの〈都市〉の形成と比定しうる事件は、〈個体〉という第2次的な集住系の出現と、その〈主体化〉である」と述べられているが、「集住系」という概念と「個体」がまったく繋がらない。これは人間を含む「多細胞生物」の個体とは、体細胞である真核細胞と異なる生物のウィルスや細菌などの微生物の〈複合=集合〉体であるという認識なのだが、「都市」の形成と比定するには落差があり過ぎるのではないか。しかし、現代哲学が生物学と心理学を決して無視し得ないように、社会学も遺伝学や免疫学の成果に依拠するのは、

諸科学の融合と言うよりは、行き詰まりだと思える。科学は人間に戻ったのではなく、人間に行き着いたのである。

見田のまとめと幾つかの指摘には目を見張るものがあるのは間違いない。例えば、生物社会学一般に「利己／利他」という区分けは重要な役割を果たしているが、そこには「自明化された錯視というべき屈折の作用が走っている」(同書、p.31)とか、遺伝子という言葉は原語の gene に対して、「個体中心主義的なドグマから翻訳された日本語である」(p.44、ゴシック文字は原文では強調点が付されている)ため「現在の視点に立つなら、それはこの語の直訳である『生成子』とでもよぶべきものである」(p.45)と述べていることは注目すべきことであろう。

ここでの文脈における関心からは、「進化」の過程における利己や自我の「起原」を扱った、「大構想」の第1段階よりも、その第3段階の「文明諸社会における個我と個我間関係」や次の「近代社会における自我と自我間関係」に興味があるのだが、見田の研究プランからはそれらの発表には10年近くを要すらしい。ただ、その出発点としての認識は、「この数千年来、とりわけ最近の数百年の間、われわれの『自我』の絶対性という傲慢な不幸な美しい幻想を自分じしんの上に折り返して増殖させることとなるこの身体的個という位相は、われわれの実体であるこの重層し連環する共生系の一つの中間的な有期の集住相である」(p.73)にあると読める。

とりあえず、見田が提起していることで、この文脈に関連することを拾い出すと以下のようなになる。

「〈個の意識〉、個体としての〈自己意識〉というものが発生するはるか以前に、意識以前の自己というもの、未だ非意識の戦略主体として作用する個体の力、個体の論理というものがすでに成立していたと考えておいていいはずだ。……このような個体としての〈自我〉の自己中心化という現象は、その起原と根拠とを、『意識』の発生のずっと以前にもっていたはずだ。少なくともこのように仮説を立てておいてよいはずである」(p.82)。

「哺乳類という生命の分岐の特質が、〈自我〉のこのようなテレオノミー的な主体化に至る進化を走り抜いてきたことの条件をもういちどふりかえてみると、それはスリリングな逆説を含んでいることが分かる。第1に哺乳。第2に保育期間の延長。第3に学習能力とシュミレーション能力。第4に群居と社会性。これら『個体』の、生成子のメディアであることからの自立と、〈主体化〉を生み出してきた条件は、個体の自己中心化への力であると同時に、また個体の脱自己中心化への力でもある」(p.96~7)。

「個体という主体であることじたいが、すでに〈さまよい出た〉存在である。ecstasyの状態である。つまり自分が本来あるはずのところの外部に解き放たれてある仕方である。一度さまよい出た者はどこへでもさまよい出ることができる」(p.150)。

見田のこの本はまだ「大構想」の一端であるから、結論的な物言いは避けなくてはならないが、現代の生物学も個体とその意識については因果の解明ができていないことが分かる。見田自身も、我々人類が強固な自己意識を持つ程にまで大脳を発達させたのは、「進化の暴走」run awayなのかどうか結論を避けている。だが、行き過ぎた進化、本来の存在に不必要なまでの機能の獲得という表現自体に「進化」が必然的なプロセスであるとの先験性が感じられる。

しかし、自己存在の保存志向は、何よりも「自己意識」を獲得することから、即ち他者を他者として自己から区別することから始まること以外にはありえない。自己を意識することは同時に他者を意識することである。例えば、ヘーゲルは、人間は自己の確実性(確実な自己同一性=アイデンティティ)を追求することと、同時に共同性を求めることが人間としての本質的な欲求であると見なしていたが、自己の確実性は、現在の自己の正当化——従って、他者からの承認——を先ず必要とするのではないか。つまり、人間は無前提に「共同的であろうとする意志」(ヘーゲル)を持っているとは見せせない。ところで、この正当化という思考はプラス、マイナス両方のイメージにおいて可能である。つまり、プラス志向の場合は、その根拠は自己の能力なり業績にシフトされるだろうし、そうでない場合は、社会や他者その他の所為にできる。と言うことは、この「自己の正当化」思考は、他者存在という偶然性に曝されていることになるが、それは既に「共同体」とは無縁に自己を見出さなくてはならない場合の必然であろう。つまり、自己の正当化は、同時に他者からの差別化であるからだ。

自己を正当化するという心理的なモーメントは、「利己」を前提としており、それは「独善」へと進む可能性を持っている。だが、他者からの評価に《私》が曝されなくてはならない「市場社会」的心理においては、利己に発する独善は常に抑制されることになる。他者の評価を得ずして、独り善であることはまったく確実なことではない。なぜなら、《私》が私であることに何も確実な根拠は内的にはないからである。アーレントは、「われわれが神以外にはだれも人間の心の裸の姿を見ることはできないし、おそらく見ることに耐え切れまいだろう」というとき、この『だれも』のなかには自分自身も含まれているのである。それは明白なりアリティにたいするわれわれの感覚が他人の存在にあまりにも深く結びついているために、自分自身だけが知っていて他の人が知らないものに決して確信をもつことができないというただそれだけの理由による」(『革命について』、p.143)と述べている。*

*他人の心(想念)を覗き見たいという願望は誰にもあるだろう。だが、何の関係性もない他者の心を覗けたとしても実は仕方がない。従ってその願望が、即ち人間の共同性志向であるとは言えないのだ。つまり単に功利的利己的な理由からでも発生するから、過大な評価は避けなくてはならない。としても、他人が《私》をどう見ているかは知りたいものだ。それについては、超能力の「テレパシー」と心理学で言う「ジ

「ジョハリの窓」が思い浮かぶ。

名前は忘れたが、あるアメリカのSF小説で読んだテレパシー保持者（テレパスと呼ばれる）の物語は、結局悲惨な結末を描いたものだった。他者の心を覗くことは詰まるところとんでもない雑念の世界に触れることになってしまうのである。テレパスが街を歩くと、通常我々が目にしたり耳にする「情報」の数倍、数十倍もが脈絡なしに飛び込んで来ることになる。彼はそれらに翻弄されて自己を見失ってしまう。この小説の作家の解釈によると、「思念」の世界では自他の区別が成立しないことになっていた。これは超常的な能力や現象が我々の想像の範囲では存在し難いことの傍証ではあるが、このような「願望」を抱き得るのもまた人間の本性ではあるようだ。

「ジョハリの窓」とは、心理学者のジョセフ・ルフトが考案したものだとされている（石川准『アイデンティティ・ゲーム』新評論刊、参照）。これに関心を持つのは、我々は「自分では気づいていないが、他人には知られている“自分”という存在があるのではないか」という猜疑を持つことがあるということである。そういう事実が果たしてあるのかどうかと言うことよりも、そのような感覚や猜疑心に我々自身が動揺するほど、我々のリアリティは不確かなのだ。

ヘーゲルは、自己省察とそこから生まれる知見にのみ信頼をおく態度を「純粹透見」と呼んだが、それによって果たして何が得られるのだろうか。もし、そのことの有意を認めるとすれば、我々は自身の内に普遍性の根拠を持ってはならない。それは、直接に世界性＝共同性と繋がるものだろう。もっとも、哲学者の西研は、ヘーゲルの言う「純粹透見」とは啓蒙であり、理性の別名であると解説している（『ヘーゲル・大人のなりかた』日本放送出版協会刊、p.159～60）。

意識の出発点が個別的偶然的な自己であり、既に「社会」や世界が回りに確として存在することを認めれば、自己の存在を確たるものと折り合いをつけるためには、自己意識は成長して世界体系と同一化するか、何処かで普遍性と合一しなくてはならない。「純粹透見」が帰結するのが普遍的自己であるなら、それは「神」と変わりはない。主観的には誰もが「神」を僭称できる。しかも、「人権」を「個人の主権」と考えると、少なくとも内面的には我々はそれぞれ我々自身の「神」ということになる。たとえば、思想・信条の「自由」とは、我々の内面の不可侵性を謳うと同時に、我々に自ら「思想」や「信条」を創出することを強制することを意味する。

だが、個人における主権性は、願望としてすら獲得されるものではない。自己の生物的身体ですらそれを拒否するに違いない。つまり、「唯我独尊」とは人間の存在条件と矛盾しているのである。これを解決するのは、信仰としては「真の神」と一体化することであろうし、思想としては歴史の目的論的認識かも知れない。だが、世界と自己の隔絶を埋めるものを人間は求めるであろうし、それが実体として存在の共同性＝多数性を満足させなくてはならないとすれ

ば、「共同体」が希求されるのは必然である。なぜなら、その始源としてのイメージにおいては、それは個別的自己にとって超越的であるだけでなく、包括的で親和的なものだろう。だが、プラトンの「国家」、ルソーの「共和国」、ヘーゲルの「ポリス」などいずれも「何か」を理想化しているに過ぎない。たとえ仮想であったとしても、個別的個体のみならずその自己意識にとっての「完全な共同体」が求められる根拠——それは、我々が「個体」としては不完全で、有限の存在であることにほかならない——はあるが、そのような「共同体」はもともと在るはずもなかったのだ。

近代の近代性とは—社会的個人の窮迫

かつて、社会思想史家の今村仁司は、近代性成立の「構造」を、世界の機械化、前望的時間意識、対自関係、対他関係、対自然関係の5項目に纏めて説明していた（今村編『格闘する現代思想—トランス・モダンへの試み』講談社現代新書1991年刊、序文）。これらはすべてつながりのあるものと今村は述べているが、特に後の3項目については、その言葉だけでは何のことかわからない。説明が必要だろう。

近代の「対自関係」では、反省と分析による自我の内部の対象化と、外部世界を計量的に客体化する対象化が同時に起きる。「計量的な客体化」とは、あらゆるものの質を捨象し、量として測定することであり、量へと還元された要素を量的比率に即して構成することである。こうした操作が可能であるという信念は「科学的精神」とも呼ばれるが、これも一つの近代合理性であり、この「操作」は、機械論的世界像なしにはありえないことになる。

これに対して、「対他関係」では、我々近代人の関係性思考の特徴が次のように現れる。つまり、近代社会の各領域で人々はそれぞれの利害関心につき動かされて行動するのだが、その関心はいつも自己への関心である。しかも、この関心の変化は、物的な基盤の上に成立しており、対自関係のように計算や操作が可能なものを見なされている。抽象化して言うと、それは計算的理性そのものであり、このように対象化する理性が人間関係の媒体であるモノを生産し、「市民的交通」は、自己、他人、関係のすべてを物化する。また、こうした物化なしには合理性も成立しないのである。

従って、「対自然関係」も、近代の構造としての対自関係と対他関係に規定された意味でのことであり、単に自然対人間ということではない。マルクスは、人間の、自然との物質代謝を「労働」と称したが、これは概念を広げ過ぎているように思う。例えば、アーレントも指摘している通り、マルクスは労働理論に関しても近代における最大の理論家であるが、余りに広い概念は混乱を生じさせるのである（『人間の条件』、p.147）。今村は、マルクスのように人間の自然に対する関係行為を「労働」としているが、近代的な労働観の特質は、自然に対して支配と管理の観点から関わることであると言う。こうした観点が成立するのも、自然は機械であり、作ったり解体したりできるという世界観、つまり「世界の機械化」によると言うのが、今

村の「近代性」の定義である。

このような構造的な説明は差し当たり間違っていないだろう。しかし、実は我々が「近代とは」と考える瞬間から「近代性」は我々の内にあると思われる。最近の今村仁司は、さらに近代を反省、或いは懐疑する精神がどのように構造的に関連しているのかを探っている。^{*}しかし、「哲学者の思弁にしろ、天文学者の想像力にしろ、かつて出来事を作り上げたためしはない」（アレント、同、p.417）^{**}のであって、彼らが「近代」を創始した訳ではない。

^{*}今村の近著『近代性の構造—「企て」から「試み」へ』（講談社選書メチエ1、94年2月刊）は、『格闘する現代思想』で示されたモチーフが前提にされており、ここでは、「1968年は、まさに世界的な革命の年であった」として、その年を今なお続く「近代」の切断線だと規定している（後述）。明解な今村の言説に水を差す訳ではないが、「自分以外のことなら、まわりにあるすべての物の自然的本質を知り、決定し、定義づけることのできる私たちが、自分自身についても同じことをなすうというのは、あまりありそうにないことである」（『人間の条件』、p.23）と言うアレントの洞察を捧げておこう。

^{**}アレントは、近代の入口には3つの大きな出来事が並んでおり、「それが近代の性格を決定している」と述べている（前掲、p.403）。それは、アメリカ大陸の発見と大探検時代、教会と修道院の財産を没収することによって個人的収用と社会的富の蓄積という二重の過程を出発させた宗教改革、ガリレオの望遠鏡の発明が地球の自然を宇宙の観点から考えさせるようになった新しい科学の発展、の3つであるとしている。

なるほど、アレントが繰り返し述べているように「世界を変えるのは観念ではなく、出来事である」のかも知れないが、その出来事を意味あることとして認識し得なくては、世界が変わっても我々は変わらないだろう。この認識はほとんどの場合、誰か独創的に優れた個人によってもたらされる。しかし、「この世界に住み、活動する多数者としての人間が、経験を有意義なものにすることができるのは、ただ彼らが相互に語り合い、相互に意味づけているからにほかならない」^{*}（『人間の条件』、p.14）のであって、超越的な「天才」の自我の内に世界の秘密が隠されていることはあり得ないのである。そして、我々はこうした認識と知識の構造をこそ「近代」に特有なものと思わなくてはならないだろう。

^{*}従って、人間のすべての体験は、多数性ないし共同体の経験でしかあり得ない。それは、純粋理性とか純粋な内的体験が存在しないということではなく、我々の実体的な行為や我々が遭遇する出来事はすべて習慣や訓練で形成された記憶の体系や「法則性」に則って認知されているからである。「純粋理性」が依拠せざるを得ない言語で

すら、共通した体験を基に成立しているのではないか。色別能力が欠落している場合にはどんなに平凡な色彩の概念も役には立たないし、色彩の概念を知らないところではどんなに非凡な色別能力も役に立たないだろう。また、我々は生活の場面において、常に過去の経験と入手した知識によって判断しているが、その判断すべき場面が純粋な偶然性に翻弄されているとしても、それら以外に頼るものがないし、数多くの失敗があったとしてもある程度はそれでことが済んで来たがゆえに現実に生きている。それはほとんどの場合、我々が経験世界の法則性に身を任しても差し支えないという事実を語っている。どんなに特異な体験、優れた知性や際立った身体的特徴を持っていたとしても、そのことによって経験的法則性から自由にはなれないのである。

人間の歴史を、たとえば古代・中世・近世・近代と順序立てて見ることが、長い歴史を理解するのに便利だという以外にいったい何の役に立つのかよくわからないが、「近代」の分かれ目は論者と観点によって如何ようにでも立てられるようだ。^{*}たとえば、おおよそその200年間に近代だと見る人なら、フランス革命と人権宣言、産業革命と資本制生産様式の成立などをメルクマールとするだろう。しかし、共有地の囲い込み（エンクロージャ・ムーブメント）や、それに先行する南北アメリカ大陸からの金の収奪によるヨーロッパの壊滅的なインフレの発生、或いは、少し前の中国や現在のインド・アフリカに見られるような、人類史上最初のヨーロッパの人口爆発を挙げてもよい。また、ベーコンやデカルト、ガリレオからルターの宗教改革にまで遡ってはいけないう理由もない。機械式時計、印刷技術や複式簿記の発明、ルネッサンス、もっと遥かに昔のローマ帝国とローマ法の成立にも「近代」と繋がるものがある。我々が知り得る限りの人類の業績がすべて近代を構成していると言っても差し支えないだろう。つまり、歴史の黎明の彼方が本当の古代社会であって、そこでは、自然と人間の共同体とその内部では、対自・対他・対自然関係の意識がまったく必要でなかったと想像される。そのような歴史を人類は、知られている範囲でも数十万年は辿って来ているのだ。従って、アテネの広場にソクラテスが立った瞬間から、或いはナザレのイエスが生誕した時から「近代」が始まったとも言えるだろう。例えばイエスの場合、何故なら、彼が生まれる数百年前から「神」は絶対の神ではなく、人間が神に対して様々な解釈を持ち得るということは、人間自身が世界と社会にある種の疎遠な感覚を抱いた証拠であるからだ。その感覚が原始宗教と近代宗教を明確に区別する。但し、そのことが当の人間たちにとっては長らく「隠された事態」であったとしても、神が人間の都合によるものであることが、観念的に想像されるだけしかない「共同体社会」での「神」、つまり神話の一部に洩れ出て来るような「神さまたち」との違いからわかるのである。

^{*}前掲の『近代性の構造』において今村仁司は、近代を3つに区分することを提起している。つまり、17世紀と18世紀を「第一の近代」、19世紀と20世紀を「第

二の近代」とし、今や「第三の近代」へと突入しようとしていると述べている。^{*}

そこで、彼は近代への懐疑が哲学的な形式をとって現れるのは、1920年代であり、ハイデガーの『存在と時間』(1927年)、ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』(1928年)さらにホワイトヘッドの『過程と実在』(1929年)の3冊をその最も重要な著作として評価している(なぜウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』(1922年)がそこに含まれないかは分からないが)。これらは木田元によれば、第一次世界大戦の衝撃が思想化されたことを意味する(同著『ハイデガーの思想』岩波新書)。

しかし、今村の指摘で重要なことは、「第三の近代」は過渡期ではあるが、未だ近代の終焉ではないということである。近代性はますます強固になり発展して行く一方では、それへの批判と抵抗も一層強く現れて来ると、彼は「ある程度予測できないわけではない」と述べている(同書、p.47)。では、「革命の68年」とは何だったのか。彼によれば、「たしかに、68年は、第二近代の終焉を宣告した。けれども、宣告は宣告でしかなく、我々の現実はまだに第二近代の最先端になっている。過渡期とは、前時代の勢力が絶頂に達する時期でもあるのだ」(同、p.49)ということになる。^{*}若森栄樹は、「カントの〈近代〉」という論文(『日本の歌』所収、後述)の最後の所で、「〈近代〉は常に致命的な試練でありつづける。人間にとってそれはひとつの〈時代〉ではなく、今、ここでということのもつ構造なのではないか。〈近代〉は決して〈時代〉として定義されず、時間にも空間——たとえばヨーロッパという空間——にも属さない〈狂気 Ur-teil〉の一瞬として今後もありつづけるだろう。それだけが〈近代〉をさらに——全く予想もつかないかたちで——前進させ、変質させていくだろうと思われる」(同書、p.164)と述べている。これだけの引用では文脈がわからないのだが、脳天気なポスト・モダンに対する批判としては、若森も今村と同じ地平にいる。我々の通常の感覚では捉えきれず、史実も何も残っていない極めて長い人類の前史から見れば、我々自身が総体として「狂気」に捕らわれていると考えられる。また、我々の理念の構築物の一切が「一瞬」の真理によってのみ支えられている「幻想」なのかも知れない。そのために、我々は「オウム真理教」の教義と行為を狂気として断罪できないのだ。

たとえばアーレントは、「かりに、近代は、超越性や来世への信仰が、突然、不可解にも消滅したことから始まったと認めてもよい。しかしだからといって、このように信仰を失った結果、人間はふたたび世界に投げ返されたということにはならないだろう。それどころか、歴史的証拠を見れば、近代人はこの世界に投げ返されたのではなく、自分自身に投げ返されたのだということが判るのである」(『人間の条件』、p.410)と述べているが、我々が端的に「自我」に召還されたことを知るのは、神や信仰との関わりだけではない。生存や生産の技術と娯楽以外に人間が生み出した「学問」が発生した時点で、世界は自我と疎遠になり、事態は人間の理

解を越えてしまったのである。つまり、「社会」から人々の個体と自意識が切り離されて学問が発生したのではない。不安と動揺は「真理」か、或いはイデオロギーを求める。宗教、倫理、論理、政治、経済、社会、教育、歴史、心理その他の「学問」は、それぞれ発生した時期と根拠を別にするが、いずれも隆盛を極めるにつれて我々はその数多の解釈と説明に混乱を深める。「学問」の前では、世界も現実も決してひとつではないのだ。政治や経済に混乱や変動がなければ、誰も政治学や経済学を究めてみようとは思わない。しかし、「懐疑」から出発したこれらの学問の発展で現実の問題が解決された試しもない。我々は余計に増えて行く手段を持って余すばかりとなる。

ところで、近代社会の特徴の一つを商品制市場経済に求めるならば、それはマルクスが指摘したように、商品や貨幣の物神化による自己疎外、すなわち他者との結びつきの欠如を最大の特徴とするであろう。人間愛よりも貨幣愛が優位に立てば、自己への情熱が他者への同情を発見することはない。しかし、誰もが貨幣を望んでいることが明らかであれば、それは数量化し得るモノである限りにおいて、人間愛や同情よりもはるかに扱い易い。貨幣愛はそれら程に恣意的でも偶然的でもないからである。自己の貨幣愛が充足されるに従って、他者の関心だけでなく信用や崇拜すら獲得できるかも知れない。但し、マルクスが指摘したような市民社会の組織原理である「嫉妬」が露になって来ることは避けがたいとしても、実は、貨幣によって我々は一層相互依存を高め、お互いを緊密にすることになる。

近代社会は先進国においてますます相互依存性を高める。貿易や市場取引において比較優位の原理が成立するためには、我々は最も生産性の高いものを自ら必要とするより遥かに多く産み出し続けなくてはならない。しかも自動車を輸出し得ても、石油が購入できないのでは我々のシステムは成立しない。「相互依存」とは、相互の信頼が前提である。相互に信頼できる、するという事は、まさしく「相互拘束」にほかならない。

卑俗な言い方をすれば、自我に目覚めて、つまり人間とは個人であるという所から近代社会は始まった。個別的自己を認めるということは、すなわちそれは偶然的な存在であることを承認しなくてはならない。^{*}しかも、我々は一人で生きて行くことは決してできないのだから、理念的にしか想定できない「共同体」の本質である相互依存性を別の形で引き受けなくてはならない。ヘーゲルですら既に、市民社会は全面的依存性と欲望の体系であると認識していた。我々の生計・幸福・権利の形態は、すべての他者の生計・幸福・権利の「なかに編み込まれて」おり、この結合によってのみ個々人は現実的に保証されているとまで断定している。それは、アダム・スミスが強調したように、労働と生産の現場では「分業」のスタイルとなる。デュルケムは、この「分業」に社会と個々人の調和の進展を期待したが、分業こそは労働過程の脆弱性を露にするのみならず、個々人の生存としての完結性を破壊してしまったのではない。だが、それが示す最大の問題は、相互拘束そのものであろう。目覚めた「自我」は、現実には相互依存と分業の体系に組み込まれ、個人としての自由も権利も他者に依存したものと確認させられるほかはない。

*精神病理学の一部の学派では、人間に個別的自己という仮象を抱かせてくれる「原理」そのものが障害されている場合を精神分裂病と呼ぶ。自己を「仮象」とする認識には抵抗があるかも知れないが、事実に存在としての個別自己があるにもかかわらず、自己というイメージなり認識が浮かび上がってこない人は、当然他者存在が認識されていないだけでなく、そのような〈存在〉としても人間はあり得るのだということに人間存在の不可思議を感じるほかはない。

木村敏は、「偶然性はそれ自体、なんの根拠ももたない。世界のすべてが偶然であると観ずるとき、ニヒリズムはその極に達する。すべてが偶然であるとき、『同じことの永遠回帰』が成就して、『反復強迫』は止まるところを知らなくなる。そこに科学的あるいは宗教的な真理の入り込む余地はまったくない。一見普遍的な真理の成立しうるのは、個別的自己が実存的に自らを自我として定立し、偶然性を根拠の必然性に繋ぎ止める作業を通じてでしかないという大きな逆説がここに出現することになる。真理とは、虚無に直面した人類が、偶然性における主体の破滅から身を救うために案出した方便にすぎない。そして『自我』とは、われわれの一人ひとりが、偶然性の翻弄から身を護ろうとして発明した虚構にすぎないのではないだろうか」(『偶然性の精神病理』所収「真理・ニヒリズム・主体」、p.64)と述べているが、では、「自我」ではなく、共同性そのものに逃げ込むことはないのだろうか。

自我を仮象や虚構とする木村の仮説は、今のところ生物社会学や大脳生理学が自我の起源として提起している仮説とは異なっている。ここでの文脈から言えば、たとえ「自我」が複雑になりすぎた大脳神経系のパルスにしか根拠を有していないとしても、それが個体としての経験から切り離せるものではなく、唯一つの歴史性を持った存在としてしかあり得ないことを否定することはできない。

我々はどのようにあがいても、人間としての多数性＝共同性から逃れられない。従って、近代社会が構造的法制度的に「個人」をバラバラにしようとも、共同体の代替を求めてしまう。それは、組織であり、結社の形を取る。アーレントが見逃している論点の一つとして挙げておきたいことは、我々は政治的活動のみならず、経済的・社会的、或いは文化的活動においてすら、その生成と存続においては必ず集団を形成するということである。狩猟・採取経済や農業経済の時代と、今や集団組成の方式も考え方もまったく違っても、人間は、人間社会の中にさらに「集団」を形成する。それは、「社会」の自然化によって生じるまさに擬似的な共同体に他ならないのだが、その擬似性と共同性という二つの要素は複合して、我々をそこに依存させるにも関わらず、依存するという行為において我々に満足をもたらさない。ヘーゲルが微かな期待を抱いた「同業組合」は、今や会社＝企業組織そのものであろう。法人資本主義を繁栄させている「会社主義」は、間違いなく共同体主義を基礎においているが、それが擬似的な

のものでしかないために、大きな矛盾を内部に孕む。もち論、急いで付け加えるならその矛盾こそが企業組織のエネルギー源であるが。

我々は、個人として他者から切り離されてしまわないようにするために、即ち世界や社会から排除・差別・疎外されないようにするために「組織」を社会生活のいろいろな場面で幾重にも作り、またそれらに加入しようとする。これらの組織の最大の特徴は、想像される「共同体」にはなかった「権力」*を保有しているということである。

*但し、この「権力」は、その本来の性格、つまり支配・統治・管理などのために自己目的化されるものではなく、あくまで「他者」の承認・了解、場合によっては承認そのものを強要するための根拠としての権力である。我々は日常生活のあらゆる局面において、一々言論と行為によって他者の承認を得るという面倒(コスト)を省いて、何らかの集団の「権力」に縋るのである。この権力は従って自律的ではない。幾人かの論者は「社会的諸権力」という表現をしているが、それが何らかの「擬制的共同体」＝組織や、場合によっては制度化された集団に人々が依拠することで形成されるから、成員としての特定、不特定の個人の権勢が増大することよりも、それらの「組織」そのものが肥大化——成員の内的意識においてなおさら——する性向を常に秘めていることを見逃してはならない。

ここでの文脈とは異なるが、アーレントもまた、英国学士院の創立と初期の歴史にある示唆を感じ取った。つまり、彼女は彼女のことを、「科学者たちが最初から自分たち自身を一つの社会に組織する必要を感じていたということは注目に値する」と述べている。つまり、「政治あるいは政治家に嘆願した科学者の組織であろうとなかろうと、組織というものは常に政治的である。組織する場合、人びとは活動しようとし権力を得ようとするからである」(『人間の条件』、p.509)。その目的が社会*に働きかけてその中で会員に一定の地位を保証してやることであろうとも、「科学的なチームワークは純粋科学ではない」**ことよりも「権力」が必要であり、必ず発生するということが重要である。それは代行的な、たとえばM・フーコーが指摘するようなエージェントとしての権力でも構わない。それは本質的には、特定の他者達からの承認に基づいたものでありさえすればいいのだ。アーレントは続けて、「実際かつてホワイトヘッドが述べたように、『科学の時代が組織の時代に発展したのは偶然ではない』。そして『組織された思想が組織された活動の基礎であるのは』人が考えそうな、思想が活動の基礎であるという理由からではなく、むしろ『思想の組織化』としての近代科学が活動の要素を思考の中に持ち込んだためである」(同、p.509~10)と述べている。アーレントがこの本を書いた50年代末は、「科学は権力である」とジャーナリズムが書き立てていた頃である。

*このすぐ上の、アーレントからの引用文にある社会と言う言葉は、association と

という意味での「社会」であって、原典を確かめた訳ではないが、society が使われているとしても、翻訳技術上は「集団」或いは「団体」と訳すべきだろう。これに続く「社会に働きかけて」もアーレントの文章であるが、前後関係からすると後者が通常我々が使用しているその言葉にほかならない。日本語では、社会という言葉からは、目的と秩序を有する「集団」=団体の意味は汲み取れないだろう。我々の語感では、社会とは自生的な秩序をのみ有する、大きな群としての人間たちとその種々の生活まで含まれていて「境界」が明確ではない。従って、政治学や経済学で使用する「市民社会」という概念は厳密には日本語の「社会」という語感には含まれないだろう。それよりも、フッサールが使用している「生活世界」という概念が我々の使う社会という言葉にぴったりしているように思われる。

**アーレント特有の、誇張を含んだ表現であるが、この文脈に繋がるものとしては、「ニュートンは、自分自身の努力を『実験哲学』と考え、その発見を『天文学者と哲学者』の考察にゆだねたほとんど最後の人であり、同じようにカントは、ある種の天文学者であったと同時に自然科学者でもあった最後の哲学者であった」(同前、p.434)という文章がある。その頃から科学と哲学が袂を分かち、学問も組織=集団に支えられなくては存立し得なくなっていたのだ。

人間達の発明や発見の働きを、自然に対する「人間の版図の拡大」と評価したベーコンが、「知は力なり」と述べたことは有名だが、では、その「知」が虚妄ではないという確信は何によって得られるのか。「近代」の出発点においてすら、例えばアーレントによれば、「パスカルにとってもデカルトにとっても、神は“かくれた神”であって姿を現わさない。しかしその存在と善は、人間生活が夢でなく(デカルトの悪夢がパスカルに現われている)人間の知識が神の欺瞞でない唯一の仮説的保証である」(同前、p.511)とどこにあった。

しかし、我々は既に、確立された「自我」を社会から孤立させたくないがために「組織」——それは同時に他者からの「承認」を意味している——を求めていることに気づいている。近代科学が、我々の裸の感覚や、もって生まれたままの五感や日常の社会生活で馴致された「常識」では届かない所に「真実」を見出してからは、我々は自分が見たもの、聞いたもの、或いは感じたものをそのまま受け入れようとはしなくなっている。*我々は既に社会化されるべき個人であり、社会的個人として自己を他者や社会に振り向け続けるように育てられる。** ここでは、「科学」がある程度その役割を終えて、我々はまさしく万有引力とでも言うべき「権力」によって相互に拘束し、されようとしているのである。権力或いはその代替物だけが自我を支える根拠であると言って差し支えない。

*「常識」common senseとは、哲学者の中村雄二郎によれば、もともとギリシア語の〈コイネー・アイステーシス〉(五感を貫き、統合する共通感覚)に由来し、それが

ラテン語化されて〈センスス・コムニース〉sensus communis となり、その一部が英語化されて、社会の成員に共通する判断力(常識)を意味するものになった、と説明されている(同著『21世紀問題群—人類はどこへ行くのか』岩波書店刊、p.106)。

また、アーレントは、「それ(デカルト的懐疑)は、ただ目に見えるというだけではリアリティの証拠にならないのと同じで、ただ人間の悟性が理解できるというだけでは真理の論証とはならないという点を問題にしていた。この懐疑は、そもそも真理のようなものが存在するかどうかを疑っているのである。この結果、感覚知覚にもとづくか、理性にもとづくか、あるいは神の啓示に対する信仰にもとづくかは別として、真理にかんする伝統的概念が、結局のところ、真に存在するものはそれ自身に従って現われ、人間能力はそれを認めるのに十分であるという二重の仮定にもとづいていることが明らかにされた」*(同前、p.439)と述べているが、今や我々は「細分化された科学」から発せられる様々な知見や情報の前で狼狽しているのではないか。

**この「社会化」過程における社会そのものが、実際には部分的社会である。つまり、それも自己が認識し得る限りの、という意味であるが。その意味ではこの部分性は主体的にも歴史的にも変化する。では、人類社会とか地球市民などという概念とは無縁かと言えばそうでもない。世界的な事象としての同時性や依存性に我々は実体的に取り囲まれていることを知っている。だが、「地動説」が真実ではあっても、日常的には「天動説」で事足りている「生活世界」しか本当には認知されていないのではないか。我々は、自分が知りたい、或いは感じたいと思うことしか認識しないと言う心理的な自己防衛をほとんど意識せずに行っているのである。

※九鬼周造が言う〈偶然/必然〉の論理からすれば、必然とは存在が自己のうちに根拠を持っていることであるから、真理=必然でなければならない。そうすると、我々の科学的、或いは思索的営為の一切は過程的には無意味なことになる。我々が自己の有限の生命と行為に意味を見出すためには真理=必然を否定しなければならないという逆説が生じる。

ここで要求される「組織」や集団は、その意味では「道具としての共同体」にほかならない。我々が自己存在の確かさをそこに求める近代的組織のすべては、たとえば「家庭」*まで含めて、今や擬制の共同体であるということは、その中に自己完結性も自己目的性も持っていないことを意味する。つまり、それはその存在のうちに根拠を有していないのである。従って、社会の中にさらに小さな「社会」を作ることにおいて、それは市場=外部の評価から切り離され、内部に「独善」を保持し得るし、「善」=意志を独占するという意味での独裁を許容し得る。但し、そのことは「道具」として、それ自体が常にその新たな目的と効用を付与し続けることが出来れば、の話ではあるが。「核家族」という組織は、最初から、子ども達は育てば出て行き、夫婦の共同生活の意義を失えば崩壊するものであることが前提されている。この擬制を維持し

続けるためには、所得や財産、あるいは家業の事業やその他のモノを家族的結合に付加しなくてはならない。会社も政党も、或いは宗教団体すらも、その成員や「社会」にとっての道具であるが故に、肥大し続けるか、利益を供与し続けるか、常に新たな結集軸を提示し続けなくては内部権力を維持できない。権力を失えば、他の組織にとって代われ、その関係性は崩壊するだけである。

*中村雄二郎（前掲書、p.103～4）は、「情報ネットワーク社会」は、個人の行動の自由度が飛躍的に大きくなると予測している。そこで彼は、「そのように行動の範囲と自由とが拮抗することは、それ自体としてはいいことである。しかし、そうは言っても、個人はなんらかの拠点あるいは場所を持つことなしには、確固とした存在ではありえない。その場合、有力な拠点になりうるのはまず家庭であろうが、その家庭にしても他の集団や組織にしても、〈情報の相〉のもとに否応なしに問いなおされて、変貌せざるをえないだろう」と述べている。

この論拠に、中村は「文明史の諸段階の観点」から、次のような社会編成をあげている。それは、〈自然社会〉における社会組織は家族と血縁共同体、次の〈農業社会〉では家族・地域共同体・古代国家、さらに〈工業社会〉では家族・職能共同体・国民国家であるが、これからの「情報ネットワーク社会」では前代の社会組織は「非実体化」され、そこでは「底力のある自立した個人、人間的に魅力ある個人の働きに期待される場所が多くなる」（同、p.105）と論考されている。まったく的外れと言う訳ではないが、これは概念主義思考の限界をも示していると思われる。

「自然社会」とは意味不明の言葉であり、「家庭=家族」は、既に歴史的に変貌し続けている。問題は、たとえばオウム真理教の「教祖」なる人物が、この社会の特定の人物たちにとって「底力のある自立した個人」、或いは「人間的に魅力ある個人」に見えてしまい、そのことで「異常な権力」や「行為」が成立するところにあるはずだからである。

但し、ここで言う「社会」と組織や集団との関係は、我々が所詮は今のところ社会と同化・一体化する手段や様式を持っていないということの意味するのではなくて、我々の他者認識が常に somebody と anybody に分裂し、その他者存在の範疇が可変的であること、さらにその認識は、偶然性そのものや、各種の組織と集団相互のダイナミクスによって変動することが前提である。このことは、権力の源が何らかの組織や集団にあるとしても、個別的自己と社会=一般的他者との関係から組織や集団を見ると、それらとその代替物は媒体であり、エージェントでしかないことを意味する。真実唯一の「権力」などは何処にもない。誰も、「国民」ですらも所有していないのである。これは、「媒体の権力化」を生じさせるし、我々個別的自己が様々な組織に多重的に所属し、様々な媒体=メディアに多様に接触することにおいて、我々のう

ちに「人格の多重化」を生じさせる。但し、その人格の多重性を我々が意識的に使い分けているかと言えば、それは無理だろう。我々自身のあるかなきかの権力も媒体を欠いては行使できず、そのことが我々に特定の「人格」を強要するからである。

このように、他者性が即ち、アーレントの言う人間の条件としての「多数性」ではない。多数性は、人々の数だけ人々の多種多様さがあることを前提としているが、そのことは活動と言論がともに成り立つ基本的条件であり、同時に「平等」と「差異」という二重の性格を持っている（『人間の条件』、p.286）。しかも、他者性そのものが「見知らぬ他者」と「見知った他者」に分裂し、前者の anybody が現実には我々それぞれにとって圧倒的多数の「他者」なのである。だが、この関知し得ない程多数の「他者」といっても、物言わぬ「自然環境」のような一般的存在物では決してない。如何なる偶然性によるものか somebody として登場する可能性を常に秘めた存在である。しかも、somebody はいつも自己にとって都合の良い「他者」ではない。これらのことが現実の社会的紐帯として「権力」を発生せしめ、その構造をますます複雑に強化するものと考えられる。

現在、我々が直面している社会問題のほとんどは、部分的社会=「擬制としての共同体」相互の軋轢ではなく、さらにそれらの個々の「社会」内部での成員としての個体的個人とその所属社会との軋轢である。個人の自立や「個性の尊重」などの理念は、遂に個人性・個性性にまで行きついている。しかし、そこでの軋轢が如何に深刻であったとしても、原理的には《自己決定》や《自己責任》以上のものを我々に要求することができないのである。部分的社会相互の、つまり集団や組織の間の争いや衝突、軋轢は、それがどのような性格のものであっても、政治的或いは経済的に解決される。最終的には武力や暴力といった政治力ですら行使されてもそれ自体としては論理的な選択の結果ではある。だが、存在そのもののうちに根拠を有さない「自己」という単位や要素は、自分自身ではこれ以上に分解できないのである。つまり、我々の内部に、自らの行為と言説を真に「決定」し、「責任」を全うする根拠は何もない。「自己決定・自己責任」の原理は、近代社会が最も民主的に進歩したスタイルとして人間主体に要求するものであるが、それは究極には「自己救済」が可能であることを確認できなければ意味のないフィクションにはほかならない。

とは言え、この傾向が止まることはまたあり得ないだろう。我々は、具体的な人間能力と環境を認識することの限界から「部分的社会」を通じてしか社会化されないし、日常生活世界においてはその事態を転覆させる「事件」に遭遇する可能性は低いため、我々の社会的部分性が「人間の条件」としての多数性を経験することはないからである。つまり、掛け替えのない「地球」と唯一無二の「自己」とはその有限性において等価であるとの錯覚を払拭する論理的根拠を近代性は明示できないのである。この近代性を超克し得ると言われる「未来の世代に対する責任」という倫理の陥穽は、永遠の未来に対してこの世界は何ものをも現時点では保証しないというところにある。地球上の有限の資源とエネルギーを未来の世代に残すという命題は、最早再生可能資源以外の何物をも消費してはならないということの意味する。では、その

ことによって未来に生まれ得る人類が減少するかも知れないことは責任の範囲には入らないのだろうか。さらに、この後いずれの時代の人類も同様の命題に拘束されることによって、結局この地球と太陽系が滅亡するまで誰も地球上の資源とエネルギーを消費してはならないということになるのではないか。「未来の世代」こそがレトリカルな存在になるのである。

残念ながら、近代社会はその近代性という構造によって一層窮迫して行く。そのことは社会的な問題ではなく、そこにおける社会的個人としての我々が追い詰められて行くことにほかならない。それは、アーレントの言うように人間が条件づけられているからである。但し、「人間が条件づけられた存在であるという場合、それは、人間が接触するすべてのものがただちに人間存在の条件に変わるという意味だからである」(同前、p.22)のであって、この窮迫化する社会状況もまた存在条件にほかならない。だが、人類の一部が経済的窮乏化を克服し得た代償が「社会的な窮迫化」であるとしても、すべての人類にこの条件が平等に課されることにはならないだろう。だがもし、我々が資本主義的生産の下にガラクタを製造し続けているとしたら、「人間存在にたいする世界のリアリティの影響は、条件づける力として感じられて、受け止められる。世界の客観性——その客観的性格あるいは物的性格——と人間の条件は相互に補完し合っている。つまり、人間存在は条件づけられた存在であるがゆえに、それは物なしでは不可能であり、他方、もし物が人間存在を条件づけるものでないとしたら、物は関係のないがらくたの山、非世界(ノン・ワールド)であろう」(同、p.22)というアーレントの言葉が、たちまち恐ろしい予言のように聞こえて来るではないか。

だが、我々の他者認識が somebody と anybody に分裂しており、自己の内部に anybody を抱えるという困難は、内部に somebody を構築し、外部に somebody をより多く求めるという努力を避ける方向に進んで行くと思われる。我々の存在が今や進化 evolution [展開] の崖っぷちであるのか、「進化の暴走」の結果であるのかは見極め難いが、いずれにしても最も厄介なのはこの somebody の存在であろう。ミーイズムやナルシズムでは、自我が虚立した自我像に自足することになるが、それは自閉症 autism か自己撞着でしかない。自己(auto)そのものに自立の根拠がない。このように厳しい自己発見のリスクは避けられ、自己規定の相対的起源である他者性への回帰 revolution [革命] が安穩な選択であろう。「何ものか」であろうとする衝動にも無意識的 auto-matic な側面が大きいのであるから、これからの我々は、自己の内部の anybody に親和し、了解し合い、そのことに習慣づけられるのではないか。

予見も組織もされない「革命」—我々は何に、何時驚かされるのか

現在とはどういう時代なのか、《私》は何者であり、何を為すべきなのか。こんな問いにいつも我々は心を奪われてばかりいる訳ではない。だが、大震災というような自然の力や「オウム真理教」という集団の凶行に遭遇すれば、《誰》でも根底的な問いに心を振り向けるのではないだろうか。そのような心の動きを「形而上学的衝動」とも言うらしい。心理的にはアイデ

ンティティの危機なのであろう。それは人間にのみ見られる思考だとしても、本能的本質的なものとは思えない。我々は普段はそれを隠しているのではないだろうか。なぜなら、それは未来が見極めのつかない「不確実性の大海」であるばかりでなく、振り返って見ると人間の過去もそんなに明らかな「道」でもないからである。

このまとまりのない論考もそろそろ終えなくてはならないが、「近代」とは何かということを考えるということは、それが“現在”であるかぎり本当は終わりはしないのだろう。只々、筆者の思考と叙述の粘りの問題にほかならない。オウム真理教の事件をきっかけにして、偶々事件の報道が過熱した頃に読んでいたハンナ・アーレントの2冊の著書をベースにこれを書き始めた。しかし、ここでの議論はその「事件」の評価としては的確なものではなかった。宗教や暴力の現在的な意味よりも、議論は、個人と共同体或いは社会との関係に偏ってしまい、しかももしそうならもっと自由や平等や人権などの概念の追求に踏み込むべきであった。ところで、その偏りの原因は筆者の思考・表現能力の限界にあるとしても、実は「日本語」の限界ではないかと随分悩まされたのである。たとえば、後述する若森芳樹という学者は、我々が使用している日本語は「外来語」であるとまで言い切っている。また一部の学者は、日本文化には文化としての二重性、つまり縄文時代以来の「古層」と中国文化や西欧文化の「表層」という構造があり、それが近代でも日本の社会の様々な場面に現れて来るという意見を提起している。確かに、この「文化」と言う言葉一つでも、中国語から輸入した用法を離れた現在では、何らの起源や人間的行為の形を示してくれない。文化住宅や文化生活などの流行言葉は80年前に広がり、言わゆる「西洋風」を揶揄を込めて手っ取り早く表現したものであるが、今でも関西では安物の木質アパートを「ブンカ」と称するくらいで生き残っているに過ぎず、文化人も文人もまた死語になってしまった。さらに我々が使用している輸入概念の複雑さは、大正期にドイツ文学や哲学が風靡して、文化には精神性を、文明には物質性が持たされてしまったところにも現れている。

だが、ここでは日本語論や日本人論が本意ではない。そうした地点から近代社会批判をすることに意義がないとは思わないが、そこではさらに政治や経済、法律、教育、文学などのターゲットが明確でなくてはならないだろう。人間論や社会論の場合は今や「日本」が対象ではないように思う。

とは言え、人間の歴史の彼方に「小さくて、それ自体で完結している社会」即ち「共同体」があったのかどうかを調べる術もない。従って、マルクスの言う「共産=共同体」主義やバタイユが夢想した「無為の共同体」を理想的な理念として現実批判の根拠とする方法も執れなかった。かつてのサブカルチャーとしてのコンミュニズムや現在のディープ・エコロジーの一部には、本質的回帰とも言えるような「革命=復古」理念が見られる。「オウム真理教」に集った若者たちの一部には、このような共同体志向が宗教を契機としてあったのかも知れない。「出家」というスタイルで個人生活のすべての時間や現実的力能を一つの集団に傾倒させることは如何にも「共同体」的集団の形成ではある。だが、それは何らの完結性をも集団として見

いだせないのだから、現実的には近代の疎外態の一つでしかない。その意味では、それがどのように理念的に深化されたとしても、「閉ざされた我々」を形成するだけだろう。周囲を無理解と忌避、敵対のみだと判断し、そのように集団内部の秩序形成に集中すれば、組織防衛という枠をはみ出して閉塞性は大きなエネルギーを蓄えるであろうし、そのエネルギーの強さが集団そのものを瓦解させる。20数年前に、「解放区」という自己了解のもとに山岳アジトを転々とした連合赤軍とその局面では相似的だと思う。自家中毒的なエネルギーが何らかの方法で消尽されないと共同体は維持されない。

前に触れた「ディオニュソス」的な、つまり、何らかの集団的エネルギーに自我を投入する「無私」=自己無化の陶醉は、たとえ一時的なものであっても、生命の根源的な流れに人々を接触させるものだという木村敏の指摘は、確かに人間の条件としての「多数性」を感覚的に捉えるものかも知れない。それは出来事としては「開かれた我々」が得られる一つのスタイルとも見えるが、実は凝集された内部エネルギーの発散のために必要なものではなかったろうか。古代の人間集団の完結的な単位でそのような「饗宴」が営まれたとしたら、それは共同体間の交流=交換の一つの形としてのポトラッチとおなじものでなかっただろうか。共同体がそのものとしての維持と防衛を越える剰余の臨界点を抑止する手段を予め用意しておかなくては、その結合が内部から崩壊するか、そのエネルギーを外部に振り向けてしまうのではないか。

もち論、ここで注意しなくてはならないのは、閉塞生/開放性、自立/依存、利己/利他、或いは多数性/全体性などと言う二元論で現実を割り切れないことである。何度も触れた、人間の存在条件としての「多数性」は、決して全体性と同義ではない。多数性は「我々」をひと括りにするようなものでなくて、要素としての1を積み上げたものであるから、《私》を、人類の55億分の1とか、日本人の1億2千万分の1とは措定しない。とは言え、この概念だけで世界認識や社会編成における現実的諸個人の脱落を防止することはできない。つまり、今まで明らかにされている「理念性の領野」においても、《私》という「運動体」を把握することが最も困難なのだ。運動体という言葉も苦し紛れの概念だが、個人という自我を孕んだ特定の实体が不可逆的な時間軸に沿ってその存在と認識の環境と作用と反作用を間断なく繰り返す、従って時の経過と環境と主体との相互・連関作用によって変化して行くというように考えると、諸個人それぞれが「運動体」にほかならない。さらに言えば、この自意識を持った運動体は必ずしも自他の変化を即座に意識化できないという弱点を持っている。だが、個人を取り巻く環境で最も相互に反応が理解されるものが「他者」という環境の主要な要素であろう。変化が意識化された時にはそこには当然《時間差》が生じているから、現実変化の主体への影響は累積的に大きく現れることもあると考えられるが、これは予見・予断からの逸脱と合わせて「驚き」を我々の意識の上に形成する。論理実証主義の「開祖」と言われるウィトゲンシュタインですら、「存在するということそれ自体が驚きである」とか、「神秘的なのは、世界がいかにあるかではなく、世界があるということである」と言ったとされている。この驚愕という体験があらゆる宗教体験・神秘体験の始まりであろう。人々の「驚愕」を随意に引き出すことができ

ば、擬似的であれ「教団」を組織することは容易いと想像される。しかも、その集団が、維持・拡大のために組織的な驚愕、或いは驚愕の強化を求めるといふ不条理に走るとすれば、そこにも「オウム」と「連合赤軍」との局所的な相似性を見なくてはならない。

ところで、同じ時代にたまたま同一の現象に遭遇して、次のような二つの感想が、何の脈絡もなく「現在」に表出されているので、検討して見よう。その現象とは、いわゆる全共闘運動=全国学園闘争——あれは「社会現象」であったと今では考えているが、社会現象も先端部分では必ず政治性を付与され、政治権力闘争の様相を呈するのだろう——である。一つの「感想」は私のもので恐縮なのだが、他に適当なものが見あたらなかった。

——今にして言えることであるが、「闘い」という自覚が当時もし本当にあったのであれば、そこには敗者も勝者もあり、それどころかその目的や過程に無関係の人々や、情勢の変化に被害を受ける人達も必ずいることを想像し得なくてはならなかった。

何よりも「勝利」のイメージと具体化のステップが必要であったにもかかわらず、それらは語られなかった。しかも、そうした自らを毫も疑うことがなかった。そうすると、あの「闘争勝利」というシュプレヒコールは誰に聞かせるためのものだったのだろう。それはわたし自身を鼓舞するものでしかなく、他に何の意味もなかった。

(千田智之「清水先生へのお詫び」、『回想・京都「昭和」私史—清水慶三先生遺稿集』清水先生遺稿集刊行会刊、p.288~9)

——ところが大学三年のとき、いわゆる「東大闘争」が起った。この事件を私は何と名付ければよいのだろうか。私はそれに参加していたが、学生運動のリーダーたち(マルクス主義者たち等)の考えに同調することはできなかった。したがってそれは私にとって「闘争」ではなかった。私がなかば参加しながら観察したところによれば、学生運動家たちも、国家秩序をゆるがし、革命を起すだけの理論も、パトスももっていなかった。彼らにとってもそれは「闘争」ではなかったのではないか。もしそれが本当に「闘争」であったとしたら、あの程度のことで闘争が終息してしまうはずがないだろう。そこにはなにか「真剣さ」が欠けていた。こうして私はなかば好奇心から「闘争」に参加していたのだが、……………。

(若森栄樹「歴史の起源—丸山真男著『忠誠と反逆』を読む」、同著『日本の歌—憲法と署名の権力構造』河出書房新社刊、p.114~5)

哲学者——そのように若森自身が自己規定している訳ではないが——の若森は、上記の書の「略歴」によれば、1946年東京生まれ、71年東京大学文学部卒業となっている。短い略歴から何ほどのことも把握できないが、25歳で大学を卒業——それは一つの「幸運」であると思う——という事実だけでも「好奇心」から参加しただけということでは済まない事態が隠されている。しかし、よく似た「感想」が表明されている。世代的には同じとは言え、生まれ

育った場所も履歴も異なる人間が申し合わせることもなく似たような言説を表出させている。もっとも、この二つには、あの「現象」の主体として、少なくともその一員として関わったことがどんな意味を有しているのかについては欠落が見られるのだが。

ここで明らかにしたいことは、若森と私の出会った「事件」そのものやその結果の「差異」ではない。また、かの「闘争」が若気の至りであるとか、社会の傾向への小児的反発であったかどうかではない。少なくとも、当時の「若者二人」が直面した「現象」が、アクチュアルなものであったということが大事なことである。このアクチュアリティが四半世紀後の二人に上記のような言説＝認識をもたらしているのだが、ところがそこでこのように何かを言い得たとしてもこれはアプリアリには全く無意味なことだ。もち論、現在の私個人や若森にとって、しかも何処かでこの言説に接する誰かにとって無意味という訳ではない。体験を共有することによってのみこの言説は意味を獲得する。だが、このように言論、言説自体はそれを生み出した現実体験と離れていることにおいて、この言説がそれからの反作用だとしても、その「現象」そのものに何の作用をも与えないという意味で無意味だと考える。このような言説には最早何の「驚き」もない。驚くべきなのは、このようなことを述べるのが《今》できると言う、私と若森という存在そのものなのだ。

しかし、言論一般が無意味だという訳ではない。それは、たとえば一定の閉じられた関係性や、アーレントが指摘するように公共性が明らかに規定する政治空間などにおいては有意味であろう。つまり、アクチュアリティとしての言説のみが有効性を保持するのかも知れない。たとえば木村敏は、「科学はこのアクチュアリティを扱うすべを知らない。アクチュアリティは一瞬も固定することができないからである。科学が対象としているのは完了形で固定できるリアリティだけなのだ」（前掲『心の病理を考える』、p.30）と述べている。^{*} その意味でも、あの「現象」は、かつてもそうではなかったように今や「闘争」ではない。だが、当時教師達は事件に狼狽えて、自らの学問という権威を失墜させた。バリケードで断絶された学園の日常性の喪失は社会秩序を動揺させ、その修復に立法行為を伴う国家権力の発動があった。若者達の言論と行為は、たとえ瞬間的であったにせよ一致していたのである。若森はそのことには全く触れていないが、この事態には言い表せない「解放感」があった。

^{*}アクチュアリティとリアリティの区別については、以下に木村の説明を引用しておく。「[「リアリティ」はラテン語の「レス」res つまり「事物」という語から来ていて、事物的・対象的な現実、私たちが勝手に作りだしたり操作したりすることのできない既成の現実を指す場合に用いられるのが原義である。これに対して「アクチュアリティ」のほうは、ラテン語で「行為」「行動」を意味する「アークチオー」actio から来ている。だからそれは現在ただいまの時点で途絶えることなく進行している活動中の現実、対象的な認識によっては捉えることができず、それに関与している人が自分自身のアクティブな行動によって対処する以外ないような現実を指している」（同書、p.29）。

世界中で多くの若者がほぼ同時にあのようなアクチュアリティを獲得したことが実に驚愕すべきことであった。それは誰かが企図し、組織化した「驚愕」ではない。従って、そこにたまたま居合わせた、ひとりひとりの若者達の心理や意向とは関係なく「騒乱」が沸き起こった。だが、そのことでそれを革命と捉えるのは根本的におかしいのである。今村仁司は、「1989年から逆算して20年前が1968年にあたる。この年に、全世界で反乱と革命が起きている。実際には改革、反戦運動も含まれるが、ここでは『革命』とひとくりに呼ぶことにしよう。1968年は、まさに世界的な革命の年であった」（前掲『近代性の構造』）と述べているが、革命における驚愕性はその騒乱の後にこそ生まれるのではないか。

1789年7月14日のパリの夜、フランス国王ルイ16世は、バスティーユが陥落し、蜂起した民衆の攻撃の前に彼の軍隊が敗走したことを聞いた。王は、「これは反乱（レヴォルト）だ」と叫んだ。すると傍らに居たラ・ロシュフコー＝リアンクール公爵は、「いいえ陛下、これは革命（レヴォリュション）です」と、王の誤りを訂正した。この有名な逸話は、アーレントの『革命について』（p.65～66）にも載っている——もっとも史実とは異なるらしく、遺されているルイ16世の日記には「何もなかった」と記されていたと言う——のだが、この場合の「革命」とは、天体の運動のイメージでとらえられており、それは物理的運動の合法則性ということよりも、そのことに対する不可抗力性が強く意識された言葉であった。アーレントは、この言葉のこうした使い方は歴史的にこれで「最後」だったと述べているが、この言葉にこのような含意があることを我々は知り得ない。しかし、このエピソードが事実ならば、人類史上ルイ16世に比肩する「驚愕」を経験した人間はあり得ないのであり、さらに我々が驚くべきは、「人権宣言」を発したフランス革命のその後の悲劇そのものではないか。

解放の騒乱が革命を敗北させるのである。「これこそが革命だ」と叫んだ進歩的知識人やその同伴者に対して、全共闘の学生大衆は明確にこう言うべきだった。「いいえ、これは革命などではありません。強力な抗議という反乱です。我々は、我々もいずれとらわれてしまう不正と偽善を憎悪して破壊しているだけなのだ」と。だがしかし、人間が破壊し得るのは、人間自身の生命を含む《物》だけなのである。従って、驚愕と騒乱の相乗は何ものをも生み出しはしなかった。だが、一瞬にせよ体験された「解放感」によって生じる意識の錯誤は幾つかの落とし穴を生み出しはする。アーレントは、「反乱の目的は解放であるのにたいして、革命の目的は自由の創設であるということを心に銘記すれば、政治学者は、少なくとも歴史家の落とし穴を避ける方法を知ることになるだろう」（『革命について』、p.223）と述べているが、我々の政治認識が自分達の歴史認識の「落とし穴」を避けることを学ばなくてはならない。

敢えて言うまでもなく、学ばなくてはならないことは数限りなくあるのだろう。量子論的宇宙からレトロ・ウィルスまで、それが「世界」だからだ。それは我々の知識にあろうとなかろうと既に在るのである。だが、近代は、「知ること」「学ぶこと」を人類の新しい義務と課し

たが、それも我々が適切に生存するためのことである。としても、かつては多分この義務が意識されなくても人類はその時々適切に生存して来たのではないか。近代的自我がこの厄介な重荷を我々に課している。「デカルト的懐疑の鋭さを完全に理解しようと思えば、この新しい発見が、単に存在と現象をはっきりと分離しただけでなく、それよりもっと悲惨なことに、世界と宇宙にたいする人間の信頼に大打撃を与えたということを理解しさえすればよい」(アーレント『人間の条件』、p.440)ののだとしても、我々は世界不信だけでなく、それが同時に自己不信となることを知らされてしまった。アーレントによれば、バートランド・ラッセルですら1918年に、「そして近代哲学が辿りついたのは、『これ(デカルト)以後、魂の安全な住家は、動かしようもない絶望の固い基盤の上にのみ建てられる』という確信であった」と述べたと言う(同、p.419)。

中村雄二郎は、近代の特徴を〈神の死〉〈個我の不安〉〈科学の細分化〉に要約して見せてくれた。そこにおいて、自我が何の存在基盤も見出せずに偶然性に翻弄されているとすれば、ある若者達が「オウム」を選択することを近代社会は抑止し得ない。彼らにとってその「教団」の真偽には無関係にある種の「必然性」があったことになる。それは彼らにとっては自己回帰的な意味での選択ではあったが、そこに自己投企することが「解放」であって、そのことによって偶然性のプロセスとしての個体生は終結する。或いは、論理としてはそれと錯覚せざるを得ない。そのことは「教団」そのものの目的や真意とは関係がない。革命の論理が自由であり、宗教の論理が救済であったとしても、近代の構造はそれらを必ず倒立させて来たのである。だが、「オウム」は、存在と不安に拘泥せず、「終わりのない日常」を軽く楽しく生きる一般的な他者——「他者」は誰にとっても一般的にそのようにしか見えず、その限りにおいて「他者」はそのように振る舞おうとする——である個体に対する「驚愕」を共生態として形成すること——「共同体」としての evolution——には、最早完全に失敗した。自己と他者を明確に区別する現実行為、つまり数の多寡に関わらず「他者の死」を自らのために徴求することを彼らが選択したからである。

「われわれは認識論的・論理的に見れば『原始偶然』としか言いようのない自己の存在を、生命の観点、行為的实践の観点からは自己自身のうちに十分な根拠を有する必然として生きている。自己の存在を偶然と見るか必然と見るか、この差異が精神医学的にはこの上なく大きな問題なのである」(木村敏『心の病理を考える』、p.12)のだが、我々の人生という偶然性の累積和の唯一絶対の「必然」は死である。そこで偶然性のプロセスは終結するが、それはどのような意味でも「完結」ではないだろう。また、他者と自己の最終的な弁別も死そのものである。私の生は他者存在の累々たる死の上に成り立っているとしても、私の死は他者によって決して代行されない。死の体験は伝達不能であるが故に、個体としての経験ではない。それは一つの事態なのである。

だが、ハイデガーが思惟したように、この人間にとっての唯一の必然的事態を「本来的時間性」の起点として「自己という存在を時間化する」ことと、自分の死から眼を逸らし偶然性＝

不定の可能性に身を任すような存在の仕方は、確かに対照的ではあっても、それだけのことだろう。そのことによって、結局、死を覚悟するとか「一期一会」の決意を持つことなどと言う精神性以上のなにもものをも引き出せない。将来の「必然としての死」から〈現在〉を照射することで、しかも同時に、そのことによって自分の〈過去〉を思い出や忘却ではなく「引き受けなおす」ことができれば、個体生の有期の〈未来〉は存在の完結に向けた確実な活動の時空として享受、満喫されるに違いない。だが、それは思念の中での願望に過ぎないのだ。未来が明らかに限られた時、人々は生きる意欲そのものを自ら失ってしまう。さらに、近代はあまりにも無数の、不自然な「個体死」を構造的継起的に作り出して来てしまった。従って、「個体死」は、既に多数性・共同性における「驚愕」ではなくなった。国家をはじめすべてが個体死を何処かで維持と結合に動員する仕掛けを用意している。「現在の社会」は、我々の「非本来的時間性」に依拠していると見て差し支えないだろう。

国家や社会が人々の何らかの「死」をどのように扱うかによって、その共同性・関係性の実態が測られるであろうということでは、ハイデガーの思惟も意味を獲得すると思う。死を手段とすることが絶対的に悪であるとは思わない。目的の問題であろう。だが、目的が手段を正当化するのはない。手段が正当化されないような目的は正しい目的ではないのだ。では、「死」が手段として正当化されるような「目的」は存在するか。この問いは、自己にとっての個体死を自らも了解し得るような「超越目的」が自分自身にとって在るか、と言い直して見るべきだろう。そして、それが肯定される「領野」においてのみ死は手段として正当化される。しかも、それが偶然のものでない限りにおいて、自らの主体的選択の行為の結果としてのみ「死」は手段となるものではないか。自己の個体生の掛け替えのなさ程に他者の個体生のそれが意識されないことが常態化している社会が、その限りにおいて個体死を手段化することを非難することはできないとしても、そのことにおいてまた自己犠牲と言う最終の「手段」をも埋没させているのである。

しかし、我々は観念や可能性においては「驚愕」することがない。「出来事」だけが、我々を言語の限界へと突進させる。反乱は組織されたとしても、予め定められた「革命」というものはないのだ。確かなことは世界・社会・人類があって私が在ることであり、私は唯一の必然性として「個体死」しか想定できないことである。私という導関数あるいは独立変数は確かに「死」という消失点を有しているのだが、この私を積分して「多数性」を求めることができる〈哲学＝理念〉がいずれ生まれて来るに違いない。と言うのも、これまでの人間の努力は「我々と世界が在ること」をアプリアリの関数とする微分方程式を組むことによって「導関数」の極微の動きを探ろうとするものだった。その努力は近代のものとして依然として続けられるだろうと思う。未だに世界は解明されていないし、この微分計算は解を見つけていないのだから。だが、それを続ける限り、我々の自由の範囲は、世界と社会によって截然と定められた内側の偶然性の交錯でしかない。もとの関数の値が変化すれば導関数も当然変わるのだという認識に自我が満足すべきなのか。だが、世界や社会がリスクとして我々に直面すること自体が

奇妙なことに思える。人間にとって最大のリスクが同じ他人であったり、その集団であることは不条理であって、それが evolution の結果としての多様性とは言えないのではないか。人間が自我の不安を神を殺すことによって手にしてしまったと言うなら、自己の神格化ではない解決、つまり自己を積分して得られる「多数性」を必ず手に入れる日が来るに違いない。

evolution を「進化」と翻訳する感覚に既にある種の価値観、つまり現状と未来の無意識的な肯定が含まれているのであって、それを「展開」という本来の言葉に戻して見ると、そこには「拡散」、「多様化」、「放散」という現在の、人間的社会的な様相が見えてくる。もち論、これまでの歴史でも明らかなように、生物的存在としての拡散はあっても、それで種としての存在的リスクに完全に対応できるものではなかった。しかし、どんな偶然性のリスクを踏み越えても、「拡散」の果ては所詮「生活世界」を超え出すことはできないだろう。その意味では、我々の自我意識も、どこまで多様化しても「認識世界」という限界領域を超えられないことは言うまでもない。だが、我々の現在の存在と自我が、明らかならざる過去を引きずっても、先にも触れたように「究極点」からほとんどの場合逆規定されることがない。非本来的な時間性の中にそれは在る。従って、この現在の我々は、言わば「散漫なニヒリズム」に浮遊しているのである。これは、この evolution というプロセスの「必然」ではないだろうか。この浮遊状態は個々の自我にとっては苦悩そのものであり、社会的には個々の主体をシステム的に窮迫させて行くプロセスのように見える。それが「自然法則」として我々をこの「生活＝認識世界」に縛り付けているのだとしたら、ある若者たちの「オウム」という擬似的共同体への結集とその行為は、evolution への抵抗であり、主観的には真面目なのだが陳腐な revolution なのである。

微分的な科学から積分的な哲学へ、と言うのは、未だ妄想の域を出ない。「散漫なニヒリズム」がもっと社会を覆わなくては見えては来ないはずである。個人の自由という近代的観念が、個体的身体と自我的意識の自由という二極に分岐することが、エントロピーの法則に合った「拡散過程」に見える。自己が他者から産まれて来たにもかかわらず、他者を産みたくないという心性は恣意という意識の過剰でしかないのだが、身体生理とは無関係の意識の活動が社会システムの中で表出され、増幅され、ヴァーチャルなリアリティを持ち始めている。そのことを顕在化させる舞台としての生活領域が随所に芽生え、それを顕彰する自己－他者関係によって所得すらも得られる一方では、具体的身体性を無視して成立する日常的自己－他者関係が強制される。それは同時に、自我、自己意識から独立させられる個性・個別的な身体性、或いは身体的関係性が、社会的市場的現実となることでもある。掛け替えのない自我ではなく、今最も重要だとされる若さ、美しさなどという個体的差異が称揚され、誰もがそれを手にするテクノロジーが開発されている。浮遊する個体と自我、血縁・地縁の崩壊、偶然性を関係性として固定（必然化）させようとする制度や集団化の試みの反進化性、様々な擬制としての「共同体」の内部とその間を浮遊する自己の分裂、〈驚愕〉なき「革命」が頻発する。

(95.10.31.記)

BORDER/LINE 25

平野 啓

文化と生物学

1.前号で、批判的心理学の紹介をしたが、その中で、ヒト属の「社会的本性」が如何に形成されてきたかが解明されていた。以下に紹介する文献では、この点が更に徹底的に論じられており、又その結論の応用領域も広いと思われるので、内容の紹介をしよう。

2.社会人類学者Tim Ingoldは、『CULTURAL DYNAMICS』誌 vol 7nb 2,july 1995号で、クロマニオン人に対する古人類学者の通常の見解を批判し、歴史と進化の二元論、文化と生物学の二元論を批判し、文化的なものは生物学的なものである、という独自の見解を提示している。ここでクロマニオン人を「解剖学的には近代人」である、とする通常の見解は、西欧近代のヒトの特質を過去に投影した分析的フィクションでしかない、とする。クロマニオン人は、1868年に、フランスで見つかり、ネアンデルタール人、ホモ・エレクトスに比べて、解剖学的に進んでいるとされ、事実上、現在のホモ・サピエンス・サピエンスの原型であるとされている。例えば、William Howellsは1959年に「彼らは我々と全く同だ」と述べている。

Ingoldは、クロマニオン人は何故、自転車に乗らなかったのか、という一見奇妙な設問を立て、この設問への常識的答えこそが、現代の進化論・分子生物学の矛盾を体現しているという。その常識的答えとは一クロマニオン人は自転車に乗れる解剖学的資質を欠いていたからではなく、単にそのような環境がなく、自転車に乗る必要がなかったからだというものである。換言すれば、彼らは現代人の行為を遂行する能力はもっていたが、彼らの生活環境のゆえにその能力が発揮されなかったという見解になる。この見解は、結局、文化的なものと生物学的なものを峻別する二元論を前提にしており、その二元論こそが問われるべきであるとする。

3.原文は、a.伝統的見解 b.歩くことと自転車に乗ること c.話すことと書くこと d.ゲノムと遺伝子型 e.形態と発達 f.生物学と文化 g.進化と歴史 に別れている。

章ごとに内容を要約する。

「伝統的見解」の章では、まず前記のHowellの見解の検証がされている。Howellの上記の発言に対し反対する人がいるかもしれない。彼らは結局、都会に住まず、本を読まず、科学論文をかかず、ピアノもひかなかったではないか、と。この反論に対して、二つの反応が予想できる。第一は、この反対は「我々」を西欧中心的にみならず狭量なものであり、前旧石器時代の人間と我々を比較する際には、参照枠は、文化的差異に関わりない、一般的人間性でなければならない、とする。第二の反応は、人々が近代と呼ばれる時代に住んでいる事の意味を明確にすべきだというものである。この反応に従えば、クロマニオンは社会文化的な意味ではなく、解剖学的な意味で我々と同等である。すると、3万年前の「近代人」と我々を分かつものは、進化のプロセスではなく、歴史のプロセスである(ないしは、生物学的進化というよりも文化的発展) 進歩と我々が呼んできたものについては議論があるとはいえ、一般的には、文化の歴史について、その技術的要素の蓄積によって刻印されたという事については合意があると思われる。進歩という概念を拒否する人類学者でさえ、「単純な社会」をイメージするときには「単純」な技術を想定せざるを得ない。

文化の技術的分野だけに限って、その複雑な歴史的発展プロセスを考慮すると、それは前旧石器時代に確立されていた生物学的素質によってのみ可能となったのである。そしてその基本的な生物学的素質は不変の仮に保たれた、とされる。自動車は近代の産物だが、それを運転する人間は、石器時代に装備された生物学的素質をもつ人間であることになる。すると、技術文化の生産物は、それを製作したものの認知的・生物化学的能力の指標としては不適切であることになる。未来の古人類学者が現在の西欧文明を検証して、それを作っただけの人々が、それ以前の人々に比較して、その内的能力において勝っていたと推定することは誤り、ということになる。更に、クロマニオン以前の人類とクロマニオン人が製作した道具を比較すると、その道具が知的・操作的能力の差異を反映していることは疑問の余地がないようにみえる。その変化が脳の大きさと手の構造的変容に証明されている。従って、2百万年前のオールドワン期の人類と「我々」との間に、直線的関係を想定する事はできないが、一方では、クロマニオン人と「我々」との間には、段階的移行関係を想定でき、それは歴史に属する、ということになる。

同様に、歩くことと自転車に乗ることを比較してもよい。歩くことは、人類に普遍的な属性と受け入れられるのに、自転車に乗ることはある文化で獲得された技術である。しかし、解剖学的には自転車に乗れないクロマニオン人は我々と変わらず、生物学的素質としては、両者は同等である。ここで最初に提示した設問に戻ると、クロマニオン人が自転車に乗らなかった理由については、生物学は関わらないということになる。換言すれば、その問題は歴史レベルの事であり、進化レベルの事ではない。

4. 「歩くことと自転車に乗ること」の章では、まず上記の見解を伝統的と押さえることから議論が始まる。彼はこの見解を誤りであるとする。歩くことは「持って生まれた」素質で、自転車に乗ることは文化化の産物である、ということ、つまり前者は内的で、後者は獲得されたものだという暗黙の前提があるが、例えば新生児は歩くことはできないというのが事実である。彼らは他人の助けを借りて歩くことを学習しなければならない。つまり、歩行も又発達のプロセスで各自が社会的に獲得する技術である。そうだとすれば、内的な生物学的装置の普遍性をどのように立証できるのか。既に歩行している他者の助けなしでは、新生児は歩くことが永久にできないだろう。彼は生存さえおぼつかない。将来、新生児は歩行のニーズのない自動車社会や、無重力空間に産み落とされるかもしれない。その時、人間の「内的素質」を想定することがどのような意義をもつのか。Ingoldは、二足歩行の能力は、人間の発達に必要な環境的条件の存在を前提としたときのみ内的と言える主張する。厳密に言えば、有機体との相互規定関係にある環境の文脈なしで有機体の内的属性を規定することはできない。そこでサイクリングに話を戻すと、サイクリングが一定の環境を前提とした技術であることははっきりしている。自転車の買えない社会では、子供は自転車にのる「能力」がない。しかしここから、サイクリングが、歩行に比べて、より限定された獲得能力であるということになるのだろうか。むしろある状況のもとで、二足歩行することがある意味で内的であり、発達段階で発現されるとすれば、サイクリングにも同じ事が言えないのだろうか。逆に、サイクリングが社会的相互作用の文脈のなかに埋め込まれた学習のプロセスに左右されるとすれば、歩行にも同じ事が言えるのではないか。換言すれば、サイクリングが外的に人間に与えられたと仮定することも、歩行が内的に人間に与えられていると仮定することも同等に誤りである。歩行もサイクリングもその子供が環境に関わっていく関係的文脈の中で発現する技術であり、それらの関係によって構成

された発達システムの特質といえる。

更に、これらの技術は文字どおり「肉体化」される。児童の技術は解剖学的に神経・筋肉・などの基本を改変させる。二足歩行できる人間を前提として自転車が製作されているとはいえ、人間の身体はレディーメイドではない。それは絶え間無く改変されていき、サイクリングが必要とする身体と脳髓を形成する。それは最近の実証的研究からも支持される。例えばKandel, Hawkinsは「我々の脳は解剖学的に絶えず変化している」(1992 Scientific American 267;53-60)と結論している。このように考えると、結局、歩行もサイクリングも同一の進化過程つまりそのような諸能力を保証する発達システムの進化過程の中に位置付けることができる。だがこのように有機体の本質規定に発達の環境的文脈を導入するやいなや、環境Aのなかの人間は、環境Bのなかの人間と同一種ではないということになる。だからクロマニオン人は、実際には「我々」とは異なった人類なのである。彼は生物学的にさえ「我々」と同一ではない。遺伝学的ににているかもしれないがそれは別問題である。次に素質の問題を、今度は話すことと書くことの対比で論ずる

5. 「話すことと書くこと」の章では、再びクロマニオン人が比喩として用いられる。クロマニオン人が一人前の言語能力をもっていたことは一般に認められている。だが彼は読むことや書くことはできなかっただろう。伝統的な見解では、言語能力は普遍的で、生来性のものとされており、対比的に、読み書きは色々な地域での様々な言語技術であるとされる。すると、言語能力は進化の産物であり、読み書きは歴史の産物ということになる。換言すると、前者は生来性であり、後者は獲得性である。この見解も、歩くこととサイクリングの項で見たように誤っている。歩くことと同様に、新生児は話す事はできない。それは、段階的に発達する。その発達には、話すことのできる育児者と、高度に分節化された環境が必要である。読み書きの能力も、この条件のもとで発達することは同様だが、後者の場合、紙、鉛筆、等の経済的、文化的環境が必要である。だがその差異にもかかわらず、次のように主張できよう。話す能力も読み書きの能力も、脳の変化を伴う声帯と聴覚、および手と視覚の技術にもとづく身体的改変の一連のプロセスの中で生じ、更にこのことは他者や適当な環境に学習者が積極的に関与する中で生ずる。双方ともに発達システムの産物である。それではチンパンジーの言語能力についてどのように考えるべきか。

Savage-Rumbaughによれば、「自然状態」で育ったチンパンジーは勿論言語能力をもたない。だが人間の環境のもとで育ったチンパンジーは、言語学的なシンタックスと意味論を獲得できる、という。ここからどのような結論が引き出されるか。チンパンジーは、どのような環境で育ったとしてもチンパンジーである。だが他のチンパンジーの中で育ったチンパンジーと人間のなかで育ったチンパンジーとは、同じ動物ではない。種の生物学的規定は、文脈から独立した性格の可能性に左右されるが、言語は種に特有ではないということになる(このIngoldの主張については問題があるが別途論ずる)更に「言語能力」という規定自体に問題がある。伝統的な見解を守るとすれば、普遍的な言語能力は、母国語だけ、つまり「この」言語と「あの」言語を話す能力とは区別されねばならない。つまり、母国語を話す能力は生物学的な資質と言うよりは文化的産物であるということになる。だが、Brunerが仮定したように、新生児は「言語獲得装置」のような内的プログラムをもって生まれるわけではない。なぜなら、その装置が言語獲得過程でどのように展開されるにせよ、それ自体が発達過程で育成されねばならないからである。換言すると、二つの異なった、継時的なプロセスが存在するのではない。子供の言語学的能

力を保証する神経結合が発達するのは、環境の中で話すことを学習することによってである。だから異なった環境で異なった聴覚刺激を受けて育った異なった言語の話し手は、神経学的に異なった構造をもっているといえる。伝統的な見解では、普遍的な「歩く能力」「話す能力」と、獲得されたサイクリング能力、母国語を話す能力を分けるが、これは安易な「分析的抽象」である。だが実際には、双方の能力はモースのいうように「身体技法」である。この結論の意味する所はラディカルである。もはや人間を同一な生物学的素質をもつ地点から出発して、文化的差異を説明することはできない。例えば、伝統的な見解として、ギアーツは「我々は同一の自然的装置を持って生まれたが、異なった文化に住む事になる」と述べたが、Ingoldは反対に、あらゆる生活に共通の予備的装置を人間はもたないという。むしろそのような装置は、人間が各自の生活を送る中で発生する。すると、我々が出発点とするのは、発達システムであり、文化的差異は、それ自体生物学的ということになる。この問題を詳しく見るために今度は遺伝の問題に戻る。

6. 「ゲノムと遺伝子型」; 伝統的な見解に従えば、持って生まれた「歩く能力」「話す能力」は、世代を越えて受け継がれる。現代生物学では、このような文脈非依存的特質についてのコンセプトは、遺伝子型と呼ばれている。それと対照的に、特定の環境で発現する形態と行動パターンは表現型と呼ばれる。新ダーウィン主義の装いをとった進化論の基本的前提は、遺伝子型だけが世代を通じて受け継がれるということである。この前提では、個体発生と系統発生、発達と進化が区別されている。発達とは、個人が生活を展開するプロセスにおいて、遺伝子型が具体的な環境において表現型として「実現される」ことであり、進化とは、継時的な世代的プロセスにおいて遺伝子型自体が変化することとされる。この理論が有効とされるには、新たなライフサイクルの開始と同時に有機体の形態を同等に特質づけるキャリアの存在を仮定することが必要である。DNAの発見によって、そのキャリアが同定されたことと仮定された。DNAの二重螺旋構造と、蛋白合成の一連の過程との関連が発見され、DNAの全体はゲノムとされ、現在その解析が進んでいる。DNAから、蛋白合成にいたる過程をエンコーディングと呼ぶが、その過程を遺伝学者はしばしば情報理論の言語で語る。

いわば、ゲノムは「これこれの有機体を作れ」というメッセージを伝達する。情報理論では、まず情報は、ミニマルの要素に解体されて(デコーディング)から、次に合成されて本来のメッセージとなる。例えば、コミュニケーション・セオリーでは、ミニマルな要素は一つの音であり、その集まりが一つのコンセプトを形成する。遺伝子学では、ミニマルな要素は、一つのDNAに対応する。しかし、情報理論では、コミュニケーション理論に見られるように、コンセプト=精神的なもの、物理的なもの=音を分けるような二元論が支配している(ソシュールの伝達図式に特徴的である) 伝達されるべきメッセージは、まず送り手の心の中にあり、文脈に関係ないような法則にしたがって、物理的媒体に翻訳され、そのメッセージは、今度は受け手の側に送られるが、その解釈は状況に左右されるにもかかわらず、メッセージ自体は正確に同定されねばならない。同様に、ゲノムが情報のキャリアだとすれば、そのミニマルな要素であるDNAの読取は、一意的であるべきだが、実際には、その置かれた細胞環境に左右される。

つまり、遺伝子型は環境的文脈によって様々に「実現」され、表現型につながるとされる。このような説明に於ける問題とは何か。単純な設問をする。遺伝子型はどこにあるのか? 新しい有機体はDNAとともに発生することは認めてもよいが、DNAが何も「特定」しないことは自明である。DNAは、一分子にすぎず、それ自体

は不活性である。

DNAは、研究室で人工的に単離されない限り、それ自体としては存在できない。それは細胞内にあり、細胞は有機体の部分を構成し、それ自体もっと広い文脈のなかにある。DNAが機能できるのは、このような広い文脈が生きているからである。従って、DNAは、エージェントではなく、反応物であり、その特定の反応様式は、有機体全体がどのような文脈の中に位置付けられているかに左右される。別の言い方をすれば、DNAを解読するのは、細胞全体であり、その解読が、その有機体の発達の核心をなす。だから、ゲノムのデコーディングというものは存在しない。発達システムから独立した有機体の特定は存在できない。つまり、上記の設問「遺伝子型はどこに存在するのか」への答えは次のようである。「生物学者の頭の中に」。遺伝子型というコンセプトは、観察に基づいて、生物学者が有機体の発達法則について考え出したアルゴリズムであり、それは、記録された発声のサンプルからシンタクスの法則を抽象した言語学者に似ている。言語学者が、話すことを、話し手の頭の中にあるシンタクス構造の応用とみなしたと同様、生物学者は、有機体の発達と行動パターンの源泉をゲノムにもとめる。双方とも、それらの行為が行われる文脈を抽象して、プログラムの要素を求め、そのプログラムに従って、コミュニケーション、有機体が生産されるとする。ここから、生物学と遺伝学の同一視が生まれる。結局、この同一視は、西欧自然科学の全性格を規定する論理中心主義から由来しており、そこでは、物理的世界の外的現象は理性の作用に裏書されているという前提がある。

7 「形態と発達」; Ingoldは自問する。ゲノムによって、有機体はその形態を刻印されるのではないとすれば、世代を越えて何故、形態が安定しているのか。答は、生物の生命はゲノムも含む他の要素全体によって始まるという事実の中にある。DNAは、いわば卵のなかにあるが、その卵は既に将来の生活のために必要な装置を準備している。

「我々は、DNAからなる遺伝子だけを受け継ぐのではなく、蛋白からなる細胞機械の精密な構造をも受け継ぐ」(Lewontin, 1992) 「再生産にあたって受け継がれるのは、ゲノムと世界の一部である」(Oyama) 形態が発現し維持されるのは、発達システムが作動して有機体と、それ以外の環境が相互作用するからである(Ho, 1991) ここから、一つの要素、例えばDNAだけが、形態を維持するための特権的要素でないことが導かれる。形態自体が全体のシステムの構成要素なのである。システムの一つの要素—それが細胞内であれ、細胞外であれ—変化すれば、形態に重大な変化が起こる。従って、世代を越えた形態維持の説明は、DNAの安定性ではなく、発達が起こる諸関係の全領域の自己組織能力に求められる(Goodwin, 1988)

しかし、この説明を「相互作用主義」者のそれと混同してはいけない。彼らは、各有機体の特質を、遺伝的なものと環境的要因の複合ととらえるが、そこにある仮定は、同一の有機体の存在であり、遺伝子型と表現型の差異、進化と発達の伝統的区別が残っている。だがこの理論で欠けているのは、有機体のライフ・サイクル自体が、進化プロセスの内的要素をなすという考えである。重要なことは有機体の行為ではなく、その再生産能力だとされる。進化論には主体性とかエージェンシーに対する考慮はない。だから進化は有機体によってでなく、有機体の中で起こるとされる。だが既に指摘したところからわかるように、人間の歴史は、有機的な世界の中で起こるプロセスの一部であり、その中で人間は環境も自分をも改変していき、積極的かつ創造的エージェントとして、進化を生産するとともにその産物でもある。

だから、個体発生と系統発生、発達と進化の間に区別は設けられない。ゲノムの存在、その重要性については否定する事はできないが、それが発達と進化で特権的位置を占めているという仮定は妥当性がない。多くの遺伝的変化が形態や行動パターンの変化なしで起こる。逆に、多くの形態学的・行動学的変化が、遺伝的変化無しで起こる。この事実を説明するために、伝統的進化論は文化的次元を導入するが、発達システムによって、諸能力が構成されるとすれば、このような二元論は不要となる。

8. 「生物学と文化」;ある種の文化主義者は、文化の「遺伝」について考察している。例えば、Durhamは「人間は二つの情報システム、遺伝と文化という二つのシステムをもっている」という。文化は、遺伝子型と同様に、象徴システムのなかにエンコードされるという。この文化情報理論においては、象徴体系から、個人が文化的メッセージを受け取り、解読するとされ、その解読は文脈依存的ではない。メッセージを解読した個人は、それから実際の状況でそのメッセージを応用する。このように仮定すると、遺伝学という遺伝子型と表現型の二元論にいた結論が導き出される。文化情報の伝達と、その個人的実現の区別である。文化情報の伝達は、「伝統」と呼ばれるもので、「計画、処方、作法」等のスキーマ(ギアーツ、1973)からなる。例えばサイクリングの場合では、先輩から受け取るものは、この内的スキーマであり、その次に具体的な状況で、個人はそのスキーマを応用する、とされる。だが、実際にはサイクリングや歩行の技術は、ルールやスキーマで整理されているわけではない。たとえそのようなスキーマをプログラムされていたとしても、その個人が実際に「良い」サイクリングができるかどうかは疑問である。むしろ各々の世代が次の世代に渡すものは、適切な行為を生み出すルールやスキーマではなく、次の世代が発達できる生存条件である。言葉や行為はそれ自体では何の意味ももたないことは、DNAがそれじたいでは何の意味ももたないことと同様である。それらは相互作用の世界に意味を持ち込むのではなく、それらは、諸個人が活動しあっている文脈から意味を引き出す。

それゆえ、文脈から独立し、伝統という名で伝達される知というものは、人類学者の頭の名かにしか存在しない。歩くこと、サイクリング、話すこと、書くこと、道具の使用、機械の操作などが問題になるときは、その人間の行為は内的プログラムを行為として表出するものとしてではなく、環境の中での意識的行動として把握すべきである。繰返しになるが、行為の諸能力について、生物学的なものと文化的なものを区別する根拠は存在しない。発達の経験の差異は、解剖学的に刻印されて異なる種類の有機体に結実するのである。

9. 「進化と歴史」最後にIngoldは、進化論の前史から検証して、その一連の発展に潜む、西欧中心主義、ロゴス主義などを暴露し、批判的結論に至っている。1785年、リンネは『自然の体系』において、人間に動物王国の中の特殊な種の座を与えた。彼は猿と人間の間に解剖学的差異を認めることができなかったのも、汝自身を知れという、アドバイスの言葉をもって人間を規定した。自己意識を基準としたのである。このような理性の所有によって、人間は動物と区別される、と。タイラー、モルガンのような19世紀の社会・文化進化論者は、同様の二元論的枠組みで思考した。動物種は、ランクづけられて人間にいたるが、人間は、創造者としての資質と非物質的な意識を持ち、その意識は歴史を通じて発展し、一方、身体は不変のままにとどまることになった。だから、全人間は共通の性格と発達能力をもち、各地域の住民は野蛮から文明にいたる過程で、発達能力の発現形態が異なると仮定

された。1871年、ダーウインの『人類の起源』の発表とともに、この人間の普遍性、人類の精神的統一性の教義は挑戦を受けた。諸文明の住民の違いは解剖学的差異、なかんずく脳のサイズと複雑性に帰属させられた。トーマス・ハックスレイは、西欧人の優位を、猿と違わない小さな脳をもつとされた野蛮人と比較して合理化した。ここからあけすけな人種主義が生まれた。次に人類学が登場して、再び、人間の普遍性を再主張し、解剖学的な差異があろうとも、歴史と文化の発展には些細なことであるとした。確かに、生物学的差異が遺伝的要素によると仮定される限り、文化的なものから生物学的差異を区別しなくては、人種主義の主張は避けられない。しかし人類学的普遍主義は、逆の面から人種主義を擁護することになる。人間は再び二重の能力、一つは自然の一つの種としての能力、一つは自然世界から解放され、それら全部を自己の対象にするという能力をもつとされた。西欧文明の象徴である科学は、文化的・文明化過程の産物であり、生物学的進化とは別個に考えられた。知は加算的に成長するが、我々の自然的本性には影響しないというのである。こうして、オーストラピテクスから始まり、ホモ・ハビツス、ホモ・エレクツス、ネアンデルタール人に至る一連の仮定は生物学的進化のラインに、クロマニオン人に始まる文化過程は歴史に属することになった。あとはクロマニオン人が、その隠れた力量を発現する過程を歴史の進展として叙述すればよいが、その展開過程が行われるのは西欧なのである。それゆえ、クロマニオンという「近代人」は、近代西欧の思考の産物ということになる。だが既に論じたように、進化と歴史の伝統的区別は支持し難い。人間が、その活動によって発達の文脈を形成するものとして歴史をみるならば、歴史は、有機的世界で進行している進化過程の別名であることになる。有機体は、自らの進化の条件を形成する。とするならば、進化の終わりとは歴史の始まりをポイントできなくなるし、「真の人間性」をも特定できない。このプロセスの中で生じたことは、遺伝的な変化でもなく、文化情報の伝達でもない。それはむしろ、人間が色々な環境に参与する過程で生じた発達システムの力動的な展開である。伝統的な見解では、進化には、それに照応する遺伝型の変化があり、その種は環境の关系的文脈から独立して、完全に同定できるとした。だがそのように同定されるべき実体は観察者の頭の中にならなく、観察者は、その同定から、心と世界、理性と自然、を存在論的なアプリアリとして区別するにいたる。実際には、種に特異的なもの、人間性の本質なるもの、解剖学的な近代人は存在しない。关系的発達環境の差異によって、異なる種類の有機体が生ずる。だから文化的なものは事実上生物学的なものであるが、それは人種主義者の主張とは異なる。人種主義者はむしろ19世紀の二元論の世界に固執している。

初期マルクスのおさらいの観があるが、Ingoldは、実証的にマルクスの思想を検証した上で、セントラル・ドグマから出発する現代分子生物学、諸遺伝学、人類学の主流にあえて異議を提起したのである。

イムラー『経済学は自然をどうとらえてきたか』を読む

安藤一夫

1) イムラーへの異和感

先日は討論する機会をつくって下さり、ありがとうございました。そのとき、準備のため、イムラー『経済学は自然をどうとらえてきたか』（農文協）の第6章カール・マルクスを読みました。忘れないうちにイムラーへのコメントを作成し、討論の補足にします。

御存知のように、イムラーは「価値なき自然という前提は、物象的自然の生産的占有が無条件かつ不滅的に自由であるという限りにおいて、ブルジョア社会内部においても妥当する」（326頁）という極めて正しい見地から出発しています。そして、生態系の危機が明らかとなり、自然が有限なものであることが明確となってきている今日、「価値に関する政治経済学だけでなく、自然に関する政治経済学が必要とされる」（376頁）という考えにもとづいて、マルクスの経済学を批判しようとしています。イムラーはマルクスを結構深く研究し、マルクスの理論の理解については一流ですが、しかし、どこかひっかかるのです。とりあえず異和感を感じる部分を引用してみましょう。

「使用価値、つまり自然に対するマルクス主義の政治経済学の無関心さが、労働生産性の上昇と並んで自然諸力の根底における破壊が並行して進み、一般的に言って、そこから引き起こされる生態系の危機と生産力発展に関するマルクス主義のモデルとはもはや相容れることはありえない、ということを見過ごさせることになったのである。マルクス主義の政治経済学はその認識領域から自然を排除することによって、この経済学は『自然の危機』を社会的実践活動の本質的な要素として認識する機会を自らの手で奪い去ってしまったのである。」（376頁）

ここでイムラーは二つの問題を提出しています。一つは今日の生態系の危機とマルクス主義のモデルとが相容れなくなっている、という指摘であり、もう一つは、その原因として、マルクスが価値のない自然を経済学の対象からはずしてしまったことにある、という主張です。

最初の点については当たっていると思いますが、第二の点については的はずれではないか、というのが私の異和感です。もちろん、マルクスは色々なことを言っていますから、最初の点についても福富正実『経済学と自然哲学』（世界書院）がやったように反論することができます。しかし、私はそのような作業よりも、むしろ、イムラーとは逆に、マルクスが価値のない自然を経済学の対象からはずしたことによって、ブルジョア社会の経済的運動法則を明らかにすることができたのであり、イムラーが自らの課題としている「自然の政治経済学」も、このマルクスの理論を土台にすることなくしては解明できない、ということを示したいのです。

2) 理論をモデルと混同

イムラーの思いは自然の政治経済学の確立をはかり、生態系の危機についての学問的

把握をもとに、危機を回避する方法を提案したい、というところにあるのでしょうか。これは全く正当なものです。だからといって、自然を経済学の対象とすることで、解決するのでしょうか。

イムラーが、経済学者たちが自然をどのようにあつかってきたかについて詳細な研究を行ったことは非常に時宜にかなった試みとして大きく評価したいのですが、マルクスの章を読む限り、彼は批判しなくてもよいところを批判してしまい、その結果迷路に迷い込んでいるような気がするのです。

イムラーの批判を見てみましょう。彼はマルクスの商品の分析に異議をとらえ、次のように問題をたてます。

「マルクスは商品を使用価値と交換価値の二つの視点から問題にしている。ただし次に述べる二つのことは意外に思われる。すなわち、第一は、マルクスが商品を使用価値と交換価値へ区分するにあたってこの区分がいかなる事情によって生ずるのかということに叙述していないことである。彼はアリストテレスを参照するように指示しているが、この指示は商品のこの区別を解明してくれることにはならず、この問題についての疑問をいっそう強めるだけである。商品経済のもとにおいて自然的・効用的な概念としての使用価値と抽象的・量的大きさとしての交換価値へこの分解はどのようにして生ずるのであろうか。第二は、使用価値の概念は、交換価値の概念に対置すると、比較的簡単に取り扱われていることである。マルクスが述べているように、使用価値の中には有用性、人間が欲求するもの、生きてゆくための手段が表れている。だが、この有用性や人間が欲求するものはいかなる自然的な特性によって根拠づけられているのであろうか。使用価値が生産手段、生きてゆくための手段であるとするならば、まさしく使用価値の中には人間の外的自然に対する人間の本性が、したがって、商品生産の内部において人間と自然を媒介する諸形態が確認されはしないであろうか。使用価値の中に交換経済における自然関係を認識する端緒が見出されないであろうか。」（312頁）

商品が使用価値と交換価値とをもつことはブルジョア社会によって与えられた所与のものでしょう。だからその意味を問うことは科学の任ではないと考えます。もし、マルクスの理論がブルジョア経済についての科学ではなく、ヘーゲルが展開しているような思弁であるとするなら、自らが措定した使用価値と交換価値という概念について双方を関連づけて意味を明らかにすることが問われたことでしょうか。

このように意味を問うことからするとイムラーは、経済的運動法則を明らかにするためのマルクスの分析を、概念の体系、あるいはモデルとして捉えようとしているのではないか、という危惧を感じます。イムラーの批判をさらにたどってみましょう。

「労働価値学説は、この学説においては使用価値は交換価値に比べて随意的に取り扱われ、どうしてもよいものであるとされているのであるが、どうしてそうなのかということほとんど納得させることはできない。交換価値の大きさは使用価値とはなんらかかわりがないということは、究極においては、経済的価値は物象的自然にはなんら依存していないということを必然的に含意している。これが自然に対する経済学的非合理性にとって中心的な局面をなすのである。」（316頁）

「政治経済学に対するマルクス主義の批判の決定的な欠陥は、商品の分析にあたって

次のこと、すなわち、この批判は商品の使用価値をまったく孤立した存在と見なしていること、さらにすべての使用価値は自然総体に対する一定の物質的關係——この関係にとっては一定の占有様式をも必要とする——の中で使用価値として存在し続けるということを見損なったということの中に見出される。」(318~9頁)

マルクスの分析が単なるモデルか、概念の体系にすぎないのなら、現実と合っていない、という批判も当たるかもしれません。しかしマルクスが商品の使用価値が交換において抽象され、抽象的労働に還元されるとしたのは、現実のブルジョア経済がそのようになっていると分析したものなのです。使用価値をないがしろにし、自然を非合理的に扱うのは、ブルジョア経済であり、マルクスはブルジョア経済がそのような運動を行うことを商品の分析で示したのではないのでしょうか。

マルクスが経済モデルをつくらうとし、そしてそれが自然をないがしろにしている体系だ、というのなら、イムラーの批判も妥当するでしょう。だがマルクスは経済モデルを述べたのではなくブルジョア経済が日々行っている運動の運動法則を明らかにしたのです。ブルジョア経済それ自体が、使用価値の自然的質には意義を見出さず、ただそれを交換価値の担い手としてしか見ていない、このようにマルクスは主張したのですから、イムラーの批判は全般的をはずしているのではないのでしょうか。

3) モデルに意味があるか

もうすこし、イムラーにつき合ってみましょう。マルクスが「使用価値は、たとえ社会的欲望の対象であり、したがってまた社会的関連の中にあるとはいえ、すこしも社会的生産関係を表現するものではない」と述べているところを引用したうえで、イムラーは次のようにコメントしています。

「現実に行われている社会的生産関係はたんに交換価値だけを起点として形成されるのではなく、使用価値を起点としても形成されるのである。その場合、交換価値計算が使用価値のあれやこれやの形態をもたらすということは確実である。しかし、そのことが問題なのではない。政治経済学批判の中でマルクスは使用価値と自然は社会的生産関係にとってどうでもよいと主張しているのであるが、使用価値と自然はけっしてそのようなものではないということを示すことだけがむしろ問題なのである。マルクスがこのように言うのは、彼は使用価値を問題にしているのではなく、資本の内的運動の論理を示そうとしているのだ、という異議はなんら人を満足させるものではない。この運動のためにも使用価値と自然の形成諸形態が無条件に必要なのである。交換価値計算というものは一定の仕方においてのみ使用価値を考慮に入れ、その他の自然属性に対しては無関心の態度をとるものであるということを示す理由として、政治経済学批判が交換価値に対する使用価値の無関与性という間違っただけの考え方を引き継ぎ、商品の分析において商品の使用価値と交換価値の間に現実存在している矛盾を暴き出すことを断念するということがあってはならないはずである。自然に対するすべてのマルクス主義的・社会主義的経済学の要点がこの点にあることは明らかである。使用価値と自然それ自体が商品分析と価値分析の一つの範疇として理解され、使用価値と自然が社会の生産諸関係および生

活諸関係に対して持っているところの無条件、かつ実存的に重要な影響力が認識されているという意味において、政治経済学批判において、あるいは社会主義諸国の現実の経済の中において、使用価値と自然が一つの役割を演じたということはないのである。」

(319~20頁)

マルクスが、使用価値は社会的生産関係を表現するものではない、と述べているところを、イムラーは使用価値と自然は社会的生産関係にとってどうでもよいと主張していると受け取っています。

使用価値が社会的生産関係を表現していない、ということは、マルクスの主張ではなくて、ブルジョア経済の現実であり、だからこのシステムでは使用価値の質の低下もおきてくるのではないのでしょうか。

イムラーは恐らく自然が有限なものとして認識され、生態系の危機に直面している今日使用価値と自然の役割を重要視する視点を経済学に導入しようとしているのでしょうか、そういう経済モデルをつくれればそれが現実になるとも考えているのでしょうか。でも、そのような経済モデルをつくらうとすれば、現在のシステムを否定することが必要だろうし、現在のシステムが使用価値と自然とをないがしろにするシステムであることをマルクスと共に確認するところからしか出発できないのではないのでしょうか。

もしそうしないとすれば、現在の経済システムを土台として、自然の再生産に必要な費用なり、代替資源開発の費用なりを価値に上乗せするモデルをつくり、それを市場に強制する、ということにしかありませんが、その場合、誰が市場に強制するのでしょうか。

4) イムラーの使用価値論

イムラーは社会的生産関係が使用価値を起点としても形成されると主張しました。使用価値と自然が商品分析と価値分析の一つの範疇として理解され、それらが社会の生産諸関係および生活諸関係に対して持っている無条件かつ実存的に重要な影響力が認識されなければならない、というわけです。この点についてイムラーが述べているところをもうすこし引用してみましょう。

「抽象的労働を概念規定するにあたって、マルクスは交換価値と使用価値の徹底した分離から出発する。この二つの領域が——一つは純粋に社会的な領域であり、他は単なる物的領域であるが——経済学者たちによってごたませにされるとき、彼は冷笑的かつ攻撃的な姿をとって現れる。『真珠やダイヤモンドのなかに交換価値を発見した化学者はまだ一人もいない』。だが、マルクスに固有の誤りは、彼が価値からいっさいの自然を捨象する際に生じる矛盾を正当に評価せず、そのため外的自然を、リカードウと同様に、すべての労働の不可欠の前提にしてしまうこと、しかし、彼は外的自然をたんなる物性、素材、非歴史的な物質として扱うが、価値の源泉としては扱わないということである。このため、マルクスは、自然素材それ自体、その本源的形態および加工された形態の中にも、社会的関係が表現されており、それは価値領域に対しても決定的な影響を及ぼすこと、そして、この逆もまた真であることを見逃すことになった。外的自然の使

用価値は価値に関してまったく関係がないというブルジョア的抽象化と虚構は、物象的な現実によって打ち碎かれる。『自然の倉庫』がいっぱいになっているのかそうでないのかということは価値とその大きさにとってどうでもよいことではなく、その逆であり、経済的な関心はつねにまず自然資源の最良の部分に注がれるのである。」(327頁)

ここから知れるように、イムラーは資源を有限とすれば、使用価値自体に社会的関係が表現されることになり、また価値領域にも影響を与えるということを考えていますが、現実には、有限な資源を採取するとき、それが少なくなればなるほどより多くの労働を必要とし、その結果、その資源を利用した商品の価値を高めるといった関係があるのではないのでしょうか。この場合でも、自然の変化は労働量の変化を通してしか、価値に反映しないのです。

ではどうすればよいのでしょうか。持続可能な経済の設計は恐らく経済学のなし得るところではないのでしょうか。

今日の経済システムがたえず商品の使用価値を抽象し、交換価値の面だけでその社会的評価を行っている、という現実があるとき、それを批判するためには商品の使用価値を抽象作用からすくい出さなければなりません。この作業は生産者と消費者とが商品の使用価値をめぐるコミュニケーションを開始することからしか始まらないでしょう。そのような活動を始めるとき、指針となるべきものは何でしょうか。それはイムラーが想定するような、自然をも価値の源泉とみなす経済学ではなく、今日の経済システムの批判にもとづいた、人間科学なのではないのでしょうか。

