

季刊

唯物論研究協会編集

思想と現代

特集 ● 身体からだを劈ひらく

自我・世界・他者

1992

30号

〈鼎談〉

身体・言葉・世界

哲学の身体化のために

中村雄二郎 / 竹内敏晴 / 古茂田宏

〈からだ〉と教育実践

身体の私的所有と共同性について

エストの生成と身体

身体論ノート

身体・学校と身体教育の課題

〈古典探訪〉

頭蓋学

フランツ・ヨーゼフ・ガル

吉田和子

竹内章郎

森下直貴

津田雅夫

池谷壽夫

発売元

白石書店

大月書店

東京都文京区本郷2-11-9
電話03(3813)4651<代表>

●歴史観と解放理念の根本を問い直す

46判カバー・2200円(≒310円)

社会主義を哲学する

唯物論研究協会編 ●崩壊から見えてきたもの

現代の社会変動をひきおこすもの
——「資本主義の最高段階(?)」としての大衆社会的資本主義

ベトナムにおける「社会主義の道」の堅持
——古田 元夫

へコミニケーションと変革思想の現代化
——尾関 周二

「二人でいること」と協同の矛盾
——佐藤 和夫

——矛盾の透明化としての社会主義

『資本論』はまちがっていなかったか
——岩崎 信彦

——フェティシズム論——労働価値一元論への疑問

社会主義における市場と民主主義の問題
——碓井 敏正

——新しい社会主義の可能性のために

社会主義の転換と知識人
——石井 伸男

社会主義社会とはどんな社会か
——河村 望

多元主義的世界観の可能性にむけて
——佐藤 春吉

——哲学からの唯物論の再構築

●遊ぶことに引け目を感じてはいないだろうか

遊びと生活の哲学

人間の豊かさと自己確認のために

尾関周二著 46判・予価2000円

「日本の豊かさ」が問われている。私は、十分に働き、かつ遊び、他人と深くコミュニケーションできたとき、それが真に人間らしい豊かな生活であると思う。いまだに「忙しいことは美德だ」という抜きがたい価値感がありはしないか。人間にとって「遊び」のもつ本質的な意義とは何かを考えてみよう

季刊

思想と現代

1992年6月

第30号

唯物論研究協会編集

発売元 白石書店

●季刊 思想と現代 30号 ●

特集

からだ
身体を劈くひら——自我・世界・他者——

■鼎

談

身体・言葉・世界

——哲学の身体化のために——

中村雄二郎

竹内 敏晴

古茂田 宏

6

〈からだ〉と教育実践

吉田 和子

32

身体の私的所有と共同性について

竹内 章郎

45

エトスの生成と身体

——ゲーレンの制度論をめぐって——

森下 直貴

61

身体論ノート

——自然主義の評価をめぐって——

津田 雅夫

76

身体・学校と身体教育の課題

池谷 壽夫

88

■特集論文

■ 古典探訪

頭蓋学

フランツ・ヨーゼフ・ガール

訳／解題 加藤 恒男

100

評書

- 『民族という名の宗教』
- 『人間社会の起源』
- 『物象化と近代主体』

〈評者〉 吉田千秋
 〈評者〉 稲生 勝
 〈評者〉 高田 純

- 『サステイナブル・ディベロップメント』
- 『レギュラシオン・アプローチ』
- 『男性神話』

〈評者〉 川口啓明
 〈評者〉 柳沢 遊
 〈評者〉 小池直人

113

■ 読書ノート

やはりマルクス主義からの離脱か

『社会主義と現代世界』

橋本 剛

124

ヘーゲルを現代に生かす事典

『ヘーゲル用語事典』／『ヘーゲル事典』

牧野 広義

134

■ 現代科学の人間像

システムサイバネティクスの人間観

佐藤 敬三

140

■ 前号批評

いま、エコロジーをめぐる議論で必要なこと

武田 一博

152

装幀 フレッシュ・アップ・スタジオ 渋谷泰彦

特集 ● 身体を劈く

からだ

ひら

—— 自我・世界・他者 ——

特集にあたって

身体、それは、我々がまさにそこに生れ、それを生き、それをとおして他者と世界に触れるという本質的なエレメントである。にもかかわらず、哲学の歴史において身体は鬼子扱いをされることが多かったように思われる。もちろん、全てがそうだったわけではない。まさにこの「身体」を自らの故郷と見なすことによって、哲学史の鬼子たるスタンスをすすんで選びとった人々——すなわち唯物論者——の系譜もまた存在したからだ。しかし奇妙なことに、この唯物論的伝統は、いわゆるマルクス主義哲学には継承されなかったように見える。労働と生産につながる「身体」は賞揚されたものの、そこからつねにはみ出ていく広義のエロス性は注意深く切り捨てられ、問題設定自体が回避されてきたのである。この意味で、「身体」は今もなお新しい哲学的問題であり続けている。

一方、身体を取り巻く現状は、昨今のハイテク化された記号論的風景の中で、危機的な

様相を強く呈しつつある。先年、「幼児誘拐連続殺人」や「コンクリート詰め殺人」といった痛ましい事件があいついで生じたが、それらを単なる猟奇事件と片づけて終りにすることはできない。それらが、いわゆる若者のアニメ文化、三次元コンプレックスなどと言われる現象と不可分に結びついていることから明らかなように、他者と世界に自らを開き、かつ世界と自らを境界づけるこの身体という存在が、抵抗感をもって受け止められなくなってきたことの徴候とも言える。これほど極端な形をとらないまでも、それらと同質の痛ましい身体は普遍化しつつあるのだ。文化的な危機が身体の危機という形をとおして現われてくる以上、「身体」のあり方に目を向けることなくしてこの文化的な危機を克服することは不可能であるだろう。あるいは、これとは位相を異にするが、脳死・臓器移植といった医療技術の最前線から提起されつつある諸問題は、伝統的な身体像への挑戦となっており、それに対する態度決定を日々我々に迫りつつもいる。

こうしたアクチュアルな問題意識から出発しつつ、我々は「身体」を原理的にとらえ直そうと試みた。それは、「身体」の問題に様々な角度から光を当てそれを切り劈く試みであると同時に、自閉した身体を他者と世界に劈く道を探る試みでもある。実りある議論の出発点となれば、と思う。

■特集 身体を劈く——自我・世界・他者

身体・言葉・世界

——哲学の身体化のために——

〈出席者〉

中村雄二郎

竹内 敏晴

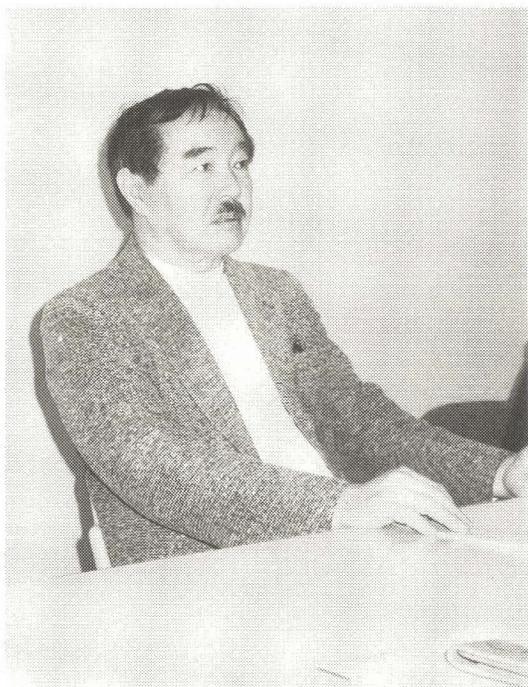
〈編集部〉

古茂田 宏

古茂田 今日、は、〈身体〉について色々とお話しを伺おうと、中村雄二郎、竹内敏晴の両氏においでいただきました。

『感性の覚醒』や『共通感覚論』から最近の『臨床の知とは何か』にいたるまで、一貫して人間の身体性にこだわりながら哲学的なお仕事をされてきた中村さんと、『ことばが劈かれるとき』や『からだごとことばのレッスン』などの著者でもあり、かつ長年にわたって〈治療としてのレッスン〉として竹内演劇研究所の実践をなさってきた竹内さんですが、このお二人が実際に対面されるのは今日がはじめてと聞き、それだけでもちょっとした事件だと喜んでおります（笑い）。さしあたりは、お二人の間で、シナリオなしで自由に話して





いただければと思いますが、その前に少しだけ方向づけのために問題提起をしてみたいと思います。

■〈からだの反乱〉の後に来たもの■

古茂田 まず私が竹内さんの本を読んでショックを受けたことなのですが、竹内さんは、『子どものことばとからだ』の中で、一九六〇年代末期の大学闘争のことを「からだの反乱」とおさえられましたね。圧倒的な管理社会の重圧を前にして、まず大学生のからだが反乱した、と。それが沈静し、大学に

「平穩」が訪れると、今度は高校の校内暴力が噴出するという形で、より若い「からだの反乱」が生じた。「からだの反乱」が若年層に下りてくる。それが一応鎮まると、今度は中学校の校内暴力の嵐——。はじめ私には、このまとめ方はいささか乱暴に思えました。政治的な言葉が反乱したあの大学闘争を、後の無思想的な高校や中学の校内暴力とコミで一筆書きでとらえるとは——と反発を感じたのです。しかし、よく考えてみると、ことの本質は竹内さんの言われたことに近かったのではないかという気が今はしています。少なくとも、「からだの反乱」という切り口から今までは見えなかったものが見えてきた、そういう感じですよ。現在では、一時のような激しい校内暴力は姿を消したかにみえますが、そのエネルギーが内攻して、今度はいじめという陰惨な形をとっているのかもしれない。

それから、例の幼児誘拐連続殺人事件——いわゆる「M君事件」——を見ても、三次元コンプレックスというか、アニメ文化の陥穽を感じます。確かにM君のケースは極端かもしれませんが。しかし、平面的なアニメの世界には性的な快感を含めたりアリティを覚えるのに、生身のからだをもった三次元の異性とはうまくつきあえない……といった若者の話はよ

く聞きます。このあたりの問題をどう考えるか、それをまず竹内さんの方からお話ししていただきたいと思います。

竹内 私はM君と同質のからだは今はいっぱいあると思ってます。ほんのちよつとしたきっかけがあれば、ああいうことをやる。似たようなことはたくさん起こっていると思いますよ。

そこに至るプロセスとして、今出された「からだの反乱」について話しますと、大学が鎮圧された後の高校生のからの反乱は、校内暴力に止まらなかった。教育委員会への突き上げなどが各地で起こっています。それが押さえつけられると、中学に移る。私は南葛飾高校（定時制）に授業に入っていたのですが、あのあたりは中学生非行の中心だったんです。中学で暴れた連中が南葛の定時制に入ってくる。そこで教師とかれらが全身でぶつかりあって人間として成長してゆく姿を見ました（『からだ・演劇・教育』（岩波新書 参照）。それから、その反乱が小学校に及んでいく。管理が厳しくなっていて、いろいろな形で締めつけられて、どんどん下へいく。ところがそうなってくると、より低年齢の子供のからだは反乱を起こすだけの力がないから、いじめ・自傷という形になることを恐れると、当時私は書いたのです。それがいくらか経たな

いうちに本格的に現われてきた。

そのころ知り合いからこんな話を聞きました。幼稚園で男の子と女の子がケンカをして、女の子が泣いた。そこに保育さんがとんできて、「女の子を泣かせてはダメよ、あやまりなさい」と言う。男の子は不服で、いろいろ抵抗するのだけれど、あまり言われるので仕方なく、「ごめんなさい」と言う、この後どうなるのかとみてみると、保育さんは「ああそれでいい、じゃ向こうへ行って遊びましょう」と言って、子どもたちを連れて向こうへ行ってしまった。男の子一人が残ったんだそうです。しかし、この男の子のからだのなかにはどうしようもないものが残されているんですね。私の知り合いは保育さんの指導者みたいな仕事をしていたので、子どもたちにこう質問した。二人の子どもがいます。一人は悪いことをするとすぐごめんなさいと言う。しかしすぐまた同じことをする。そしてまたごめんなさいと言う。それを百べんも繰り返す。もう一人はなかなかごめんなさいと言わない。しかし一度ごめんなさいと言った後は、同じことは二度としない。どっちがいい子だと思いますか、と。そうしたら全員が、ハイと手を上げて、百べんもゴメンナサイを言うのがいい子だと。そういう言語状況があるわけです。

いまの話では、残された男の子のからだがどうなるのかという問題がある。いじめというのは、結局、具体的ないじめの行動の前に、いい子という枠にはまらないからだがはじき出されていくという形なんです。だから、いじめられた方はいじめたと思っていない。いじめたということがはつきり自覚されている場合にはエネルギーのぶつかりあいがある。はつきりしているのだけれど、そうでない形でいまのいじめは進行している。だから見えない。特に「いい子」を作ろうとシャカリキになっている教師や父母には。これは「南北問題」と同じです。それがこわいと私が思ったのが三、四年前です。いまはもう少し先へいっているという感じですよ。

■「ムカツク身体」の時代■

竹内 中村さんは「腹が立つ」という言葉は使っても、「頭にくる」という言葉は、あまり使わないのではないですか。私もそうなんです。多分、昭和二〇年代の終わり頃だと思えますが、「頭にくる」という言葉を戦後はじめて聞いたときはショックでしたね。「腹が立つ」と「頭にくる」では、かたがたまるでちがう。ぐつとがまんをしていると、何かが腹のなかで動く。それを自覚しているのが「腹が立つ」なんて

すが、「頭にくる」というのは、そういうプロセスがなくて、いきなり行動し、しゃべるわけです。だから私はそのとき、そういう言葉を使っている連中を羨ましいと思いましたね。自分はそういう解放のされ方はできないと思いました。

「頭にくる」はその後どんな広がって、大学闘争のころは全盛期だった。と同時にそれが頂点で、その後「腹が立つ」が復活して、七〇年代の終わり頃にはほぼ同じくらいになって、八〇年代に入ると、今度は「頭にくる」はなくなっている。で、「腹が立つ」にもどっていくのかなと思っていたら、違う言葉がでてきた。それが「ムカツク」なんです。いま、若い人はこの言葉ばかり使う。いまは「ムカツクからだの時代」だと思っています。「ムカツク」というのは、吐いてしまえば「ムカツク」ことはなくなるし、呑みこんで消化（こな）してしまえばやはり「ムカツク」ことはなくなるわけ、どっちもしない、あるいはできない、からだが宙吊りになった状態なんです。これがこの先どうなっていくのか、ずっと考えています。

古茂田 その場合、「ムカツキ」の対象は何なのでしょう。上からの管理の重圧に対して「ムカツク」というのか、それともその制度からはずれた者、「汚い者」に対してというのか。

でしょうか……。

竹内 それがほとんど等距離だということが特徴だと思えます。管理が進行してきて、先生たちに対して「ムカツク」というのはたくさんあります。しかしまた、ちよつとそば屋に入ったら、向こうに呑んだくれたおっちゃんがいて「ムカツイタ」というようなこともある。だから何に対してというよりも、閉ざされた自分と外界があるだけで、他者というものが無い。外界から、自分を汚してくるものすべてに対して「ムカツク」という感じがします。

■シミュレートされた世界■

古茂田 非常に興味深いお話ですね。先ほど、「M君」と同質の身体は、現代ではけっして例外的なものではないと言われましたが、そのこともつながることだろうと思います。私のところによくお喋りに来る学生の一人が、こんなことを言うんですね。彼が言うには、現代のエコロジカルな危機も含めて、そもそも人間がこんなに増え過ぎたのはいけない。そうかといって、殺してしまうわけにもいけません。ではどうすればいいかというと、触覚を含めた五感全体を刺激する装置——大掛かりなテレビゲームのようなシミュレーション装

置——をたくさん作って、その中に一人一人を「寝かせて」おくと言うんです。そこで全員、一日中「夢のような」世界に浸ることができ、場所も一人当たり「棺桶一つ分」しか要らず、エネルギーもたいして食わない。これで世界は平和で幸せになる、と——。どこまで本気でどこまで冗談かはさておき、とにかくこういう発想がごく自然に出てくるということに驚いて、ちよつと返事ができませんでした。

中村 山崎哲さんに「M君」を扱った劇があるんですが、そのなかでもしろいなと思ったのは、なぜ「M君」は写真に撮ったのかという話なんです。そこには、実際の生身の女性にたいする恐怖感がある。そうすると子どもなどが対象になるのだが、それでもやはり生身の人間で、そこに恐れがある。自分のものにしたいのだけれど、子どもだってそう簡単に自分のものにすることはできない。写真に撮るといえるのはその疑似行為であって、安直ではあるが、ある満足感をもつことができる。自分の満たされない欲望を満たす代償行為なんです。

これは、映像というものが反乱していることにも関係があるのですが、もう一つ、身体をもった人間同士の関係行為というものが非常に貧しくなってしまう、しかもそれをどう

やっつていいのかわからない、私の言葉で言う、受苦ということの訓練がまったくなくなってしまうことに関係していると思うんです。受苦というのはおおげさな言い方なんです、これはまさにパッションで、私はパッションというものをいろいろな形でこれまで考えてきました。身体をもっているということは、必ず相手との関係があることで、たとえばまなざしにしても、相手から見られるというのは一つのパッションである。極端に言えば生きていくということそのもののなかに、他人を排除しているところがある。何かを言うということも、自分の主張をするわけで、何かを排除しているところがある。そういうお互いの関係のなかで本来ならば相手の苦しみもわかるということがすごく大事なことになるんですね。ところがそういう受苦の関係がなくなりますと、相手が人間である場合はもちろん、動物や植物でも、それらにたいする感受性というものがなくなってしまう。だからまったく映像にたいして働きかけているのと同じになってしまうんです。

以前、「金属バット殴打事件」が起こったとき、私は非常にショックを受けました。最近子どもが簡単に友だちを殺したりする。生物、植物、動物といったリアリティがなくな

っているという問題が、「M君」問題の基本にあるのだと思います。したがって、潜在的には「M君」はどこにでもいる。ただ、社会には良きにつけ悪しきにつけ粹組というものがある。その粹組が一つはずれたり、いくつかの条件が重なったりすると、あのよくな形ででてくるのだと思う。

竹内 人と直に触れることをしたくないというからだですね。外界とのあいだに壁を作って、直に触れることを回避するために写真を撮るといふ行為をとるんでしょうね。

■身体の「反乱」と「石化」の狭間で■

中村 人間というのは単なるモノではない。だから相手に感受性がないと人間関係というのは成立しない。ナマのものにぶつかると自分が傷つくかもしれないが、自分のなかに発見するものもある。だから、たとえば痛みを感じるということは、ただ痛みを感じるのではなく、そのことによって初めて理解できるものがあるということなんです。そういうことを知る機会がなくなっている。そしてそのチャンネルが閉ざされてしまうと、相手にかかわることが恐くなってしまふ。いままでだとそういう機会は自分が意識しなくてもあったのだ

が、この頃はそれがなくてもすんでしまう。先ほどのヴァーチャル・リアリティ（本物そっくり）の考え方は、所詮は疑似リアリティで、私は危険な考え方だと思うんです。全部がセットされた能率的な観光旅行は、歩き回るたびに比べて、一見そう見えるのとは反対に、非常に情報量は貧しい。先ほどの、シミュレーションゲームの部屋に入る話もそうで、それこそ絶対に肉体が反乱すると思いますよ。

竹内 いや、反乱すればむしろいいんですけどね。逆にからだが石化するというか、私はプラスチック化と言ったほうがいいと思うんですが、そういう動きがずっと続いた先に何が出てくるのかと考えると、とてもこわいんです。

人と触れることから逃げたいというのは、これは鬱の方向ですね。それに対し、他者のまなざしがもう少し自分の中に入ってきて、そこから逃げられないという状態になると、今度は分裂病の方向でしょう。そういう、いわゆる狂気、あるいはそれらの断片の噴出というか、そういうことも生じてくると思うのですが、そのエネルギーがどう動くのか、そしてそれが社会的にどうとらえられるのか。

中村 今おっしゃられたことは、傾向としては強くあるし、結果としてもそうだと思いますね。最近の精神医学の状況を

みても、境界例というのがたくさんあって、これからも色々な形で、今まではなかったようなことが人間に起こってくるだろうと思います。けれども、私は基本的には人間がもっている基本的エネルギーがなくなることはないと思っています。いくらコンピュータ的な頭脳をもっても、生命体としての人間のモデルは爬虫類なんで、これを抑圧しているわけなんです。いろいろなシミュレーションが発達してきても、そう簡単にそれで満足するものではない。

竹内 数年前だったら私もそう考えたのですが、いまは、おっしゃるとおりだと言いたいけれど、口ごもってしまう。日本という風土のなかの人間は、それだけの力をもっているのだろうか、人間の崩壊は生物の衰退と次元が違うだろう。六〇年から九〇年にかけての日本の社会の管理の仕方をみると、その点でかなりこわい感じがするんです。

中村 おっしゃるような面もあるけれど、日本人というのは、そういうものを流行らせはするが、あるときまたさっと忘れてしまつて案外けろつとしていっているのではないか。もちろん、個別的には被害者もたくさん出るだろうが、徹底的に傷つくということはないのではないか……。もちろんこのことは、何一つ経験として定着しないまま流されるということ、必ず

しもよいことだとは言えないのですが。

■「タ・パテマータ・マテマータ（経験によって学ぶ）」■

竹内 先ほど、中村さんはパトスについてずっと考えてこられたとおっしゃいましたが、それは一九六〇年代頃からでしょうか。演劇界において身体の問題が芽生えてくるのもその時期です。大学闘争がでてきたような問題と重なっていると思うのですが、そこらへんのことをもう少しがいたい。

中村 はじめ情念と言っていたときと、いまパトスと言うのとでは少し違うんです。演劇というのはまさにパトスなんです。はじめは劇的行為というのが何なのか、よくわからなかった。後になってわかったんですが、能動と受動がはつきり別れたのは近代になってからですね。デカルトでもベールでもそうですが、近代は、人間が能動で、自然は客体、受動だというように、一方的に分けてしまった。しかしこれは、リアリティをつかまえていないとらえ方である。人間は身体をもっている以上、必ず相手から働きかけられるものがある、演劇というのはそういう中で行動である。演劇を見てこれだと思ったのはそのことで、人間をとらえるモデルとして妥当なのではないかと思ったのです。パテマと

いうのは痛みとか苦しみ、病気のことなんです。ケネス・バークが「タ・パテマータ・マテマータ」ということについて書いています。これは「人は経験によって学ぶ」ということを、ギリシャ語ではそう言うんですが、直訳すると、「われわれは苦しみを受けなければ学べない」ということなんです。彼は演劇的な人間だから、パテマータの前にポイエマータがある、つまり、行為があつて受苦があると云ったんです。それを読んで、わが意を得たんです。つまり、行為^{アクシオン}というのは純粹に能動的なもののだと、近代はこう錯覚してしまつて、そのことが——ややあらつぽく言えば——人間の心の破壊を含めた自然破壊にもつながつていったのだということが、だんだんはつきりしてきたわけです。

私は竹内さんと同じ世代なんです。この世代で早熟に文化系に行った人は、日本浪慢派などに行っている。私は、敗戦以前は理科に行くつもりだったんです。だから哲学をやるようになって、西田哲学なんて無関係だと思つていて、デカルトやパスカルをやつてた。で、敗戦を迎えたとき、いまでも覚えていますが、敗戦のあくる日、書店でも何でも看板替えて「平和書房」とかになって、とつても腹立ちましてね（笑）。あのときから私は非常に疑い深くなつた。とく

に知的指導者に対して疑い深くなったんです。

竹内 それはありますね。非常にある。

中村 だから、そう簡単にだまされたくないということが一つあった。戦後は戦後で、今度は合理主義というのがあまりにも安易に唱えられるようになり、どうも変だ。それだけでうまくいくはずがないという思いもあって、それが情念論のきっかけになったんです。やっていくうちに色々な要素が入ってきて、説明するのも簡単ではないのですが、たとえばスピノザも、とてもいいことを言っている。彼は、精神というのは身体の観念だと言ってますね。これははじめ、なんのこともわからなかったんですが、だんだんわかってきました。最近の言葉で言うと、精神というのは活動する身体だということです。スピノザが言ったのは、これと同じことなんです。身体というものを意識する、トータルにつかまえるとき、それが精神なんだというんですね。

■「受動」から「能動」への隘路——日本人の場合■

竹内 ケネス・バークは、「行為・受苦・認識」と言って、その相関性のなかで成り立っていくことを考えています。私も非常に教えられました。しかし、私が悩んできた

ことはそれと関連してもう一つありまして、自分自身もそうなんです。戦後、日本人の行動をみていると、どうも後ろ向きに歴史のなかに入っていくような気がしているんです。自分がないか行動を選んで行動していくというよりも、やむをえず入っていく、完全に受動的なんです。最近、授業中に「夕鶴」の話をするんです。与ひようがつうに「布を織ってくれ」と言えない。つうが「どうしたの」と言うと、「あんなあ、つうよう、言えんでよう」と言う。これを繰り返しているうちに、つうが「じゃあ、あたしが当ててみようか」と言うと、「うん、あててくれ」と言う。つまり、察してもらいたいという形なんです。これは日常生活でもそうです。沖繩が本土復帰をする前に、芥川賞作家の大城立裕さんの小説を劇化する仕事をしたのですが、私はそのとき、沖繩へ入れませんで、これをドラマにするにはどうしたらいいか、一所懸命に考えて案を作って送ったんです。そうすると書き直してくるんですね。それはいいのだけれど、だんだんわからなくなる。ずっとやりとりしているうちにわかってきたのは、要するに、それはヤマトウンチャー（大和人）の方から察してほしいことであって、ウチナンチャー（沖繩人）の方から言うことではないという考え方が一貫しているんです。言っ

てさえくれればわかるのに、わかってほしいという形でこられると、どうにもドラマにならないということがあって、身にこたえたことがあります。

先ほどの「受苦・認識」というのは、非常によくわかるのですが、そこに行為があるということになると、行為というのはどこから始まるのか。能動というものがどのようにして成り立つのが、私には問題なんです。

中村 私の言っていることが、ちょうど裏表で語られているような気がします。日本では、行為がたちまち無責任になる。それは、自分に問い詰めないで行為をしているからで、これは本当は行動ではない。自分で問い詰めるというのは、受苦から出発しないと出てこないし、そこではじめて選択がでてくる。行動するには決断が必要なんです。

以前からすごく気になっていることで、「させていただきます」という言葉があります。私は、この言葉、大嫌いなんです。しかし、ときには言わざるをえない。嫌だなと思っていたら、あるとき分かったんですが、日本の中世に、犯罪者に対して、しかるべき人が罰をくだすというのではなく、自分の方が悪かったという形で罪を被る、「させていただきませう」というのがあるんですね。この言葉は、「させる」は使

役動詞で、「いただく」は謙譲でしょう。これではどこに責任があるかわからない。そういう危ない受動にのみこまれていく構造が、そこにはあるんです。

竹内 受苦がなければ選択はない。しかし、受苦が一応あっても、選択を延ばす、選択しないで形だけ能動の形をとろうということなんでしょうか。

中村 受苦が本当にあれば、選択は迫られるものだと私は思うんです。ごまかせば逃げられるけれど、骨身にしてみれば、動かざるをえない。

■腰を引く握手——「触れる」ことの忌避■

竹内 裏返すと、選択を回避し続けるからだには真の受苦は成り立たないということでしょうね。私は話しかけのレッスンをしているのですが、投げかけられた言葉が途中で引きかえしてしまう例が非常に多い。ところがこれは、今の企業が女子社員に訓練していることなんです。「おはようございます!」とまっすぐにいうのは不作法だとされるんです。元気がいいね、と一応は言うんですが、「ございます」がスボンと上役にかかると、上役は嫌がる。「ます」のところは自分にひき返すように小さく言わねばならない。そう言うと、

なかなかしとやかでいいことになる。直に人に触れることを極力排除することが社会的に管理されている。最後のところは触れてこないような形をとらないと、組織のなかの人間関係というものは安定しないという形になっていることのこわさがあります。

中村 「させていただきます」が嫌なもの、そこなんです。したきやすればいいし、嫌ならしなきゃいいのに、それが何か相手の責任において自分のしたいことをするといった形になっただけで、非常に老獪ですね。

竹内 以前、カール・ロジャースが来たときに、娘さんのナタリーさんと共同でワークショップをやりまして、その中から向こうから来る人に何でもいからふれてみようというエクササイズをやったことがあったんです。来る人ごとに握手をする人が多い。アメリカ人だと握手の後、抱き合ったりするのですが、日本人だと手をつっぱって、お尻を引いて、これ以上は近づけないぞという形の握手をする。考えてみますとおじぎというのは、相手と距離をとって、ここにひかえさせていただきますという形なんです。直にふれるということが社会規範のなかで悪であるという習性がある。こういうなかで、直に触れるということをどうやって回復していくのか、

とても大変だと思えます。

中村 どこまで可能性を信ずるのかということは状況論にもかわりえますから、決めるのが難しいと思うのですが、私はその点では楽観的であろうとつとめています。いくら文明が発達しても、爬虫類から発達した人間の生命史はなくなるなら、それはいろいろな文明の中でおおいかぶされてはいるけれど、何かきっかけがあれば必ずでてくるものだと思うんです。

■リズム・共振・コミュニケーション■

中村 今の小さい子どもたちが、疑似体験にのめりこむ気持ちばかりです。しかしそれは、それよりもっと魅力的な経験がないからであって、自然とか人間はこういうものなんだということがわかりさえすれば、ああいうものだけが世界だと、簡単には思わないのではないですか。

竹内 しかしそのためには、うまいものを食べなければならぬ(笑い)。本当に食い物がなくなると、ああいうものが食いたいという、具体的なイメージがでてこない。戦争中、何も食うものがないと、白米のおにぎりというのはものすごくうまいものだと思います。しかし、鮭とか中華料理なんというものは、イメージとしてでてこないから、欲求そのも

のがなくなってしまう。それと同じようなことが、いま、起こっているのではないでしょうか。このままだと、飢餓感そのものが消えてしまう。

中村 それはありますね。いまは、可能性、選択するチャンスはあるのだけれど、選択しないようになってきている。そこはこわい。しかし、いまはまだ、うまく切りかえさえすれば、ホンモノの良さ、人間や自然の直接的な触れあいが回復できる余裕はある。それには小さいときから、疑似体験でない体験をいっぱいするチャンスを与えないといけない。

わたくしは最近よく現代音楽を聴くのですが、自分の中に眠っているものを呼びさますという点では、芸術の力はすごいですね。

竹内 この前クリスティーナ・オヨスのフラメンコをみたのですが、技術的に非常に高度なだけでなく、それよりも大地との対話と言うか、祈り、呪術のようなものを感じました。そのエネルギーはものすごい。ずっと私の中に眠っていたなにかがゆり動かされた気がしました。

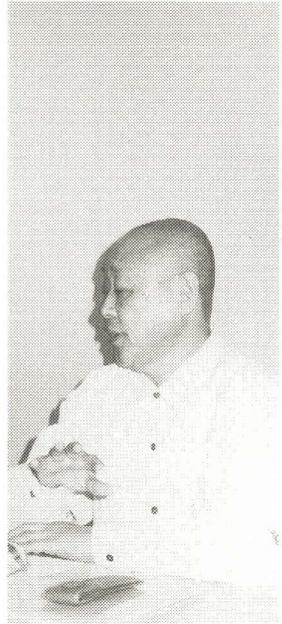
中村 この頃はあまり言わなくなりましたが、しばらく前までは、いい芝居を見ないと身体の調子がよくないとしきりに私は言っていました。この前もお医者さんたちの会合で、

シエクスピアを見なさい、身体にききます(笑)なんて言いましたが、そういうことってありますね。最近では、少しかわって私はリズムということも問題にしている。ある情報を知的にわかったとしても、本当は全然わかっていない。いくら読んでも、話しても頭に入ってこないことってあるでしょう。それはリズムの問題だと思うんです。哲学の本だつてリズムと関係ないと思ったら間違いなんです。

古茂田 ジャズブレイヤーなども集散離合を繰り返しますが、あれも、それこそ脈拍のレベルでのリズムの一致・不一致と関係していると言いますね。その点、一〇〇人も規模のオーケストラの指揮となると、どうなるんでしょうね。

竹内 オーケストラの指揮とか、学校の校長というのは、やはり近代の産物で、工場長のイメージでしょうね。

古茂田 大教室での授業なんていうのは、そもそもコミュニケーションとして非常に制約の多いものなのでしょうが、しかしそれでも、小さな声なのに後ろの方まで届いているなと感じるときがあります。こういうときは、リズムが共有されて共振が起こっているんでしょうね。もつとも逆に、いくら声を張り上げて、全然届いていないと思うときもありませんが。



竹内氏

竹内 リズムというものは以前から「ある」ものじゃない。

共振によって発見されてくるものでしょう。場というものを作りあげるアクションが、一番最初の働きかけとしてどうだったかによるのだと思います。場が成り立たなければ、いくら声を張り上げても駄目でしょうね。私は耳が聞こえなかった人間で、声という問題が大きいのですが、あるとき、はじめて人の声が入ってくるという経験をしたのです。声というのは、自然科学、つまり客観的な唯物論では音波であり、空気の粗密波であり、それが鼓膜を動かし神経系を興奮させて……ということになるんですが、人間にとっての人間の声は、なまなましい、共同主観的なものだ。それを具体的に体験することが、新しい生への合同の一つだと思います。

中村 リズムとか共振というのは、ダイナモ、発電機にもあ

る。それから二つの振り子時計ですね、これも共振する。こうなるともつと大きなスケールでなにか言えるのではないかと、ということを、しばらく考えていたんです。ただ、単純に共振していると危ない面もあるから、そこには別の要素が入ってきますが、近代科学がモノを操作的に扱うようになって忘れられたことからは、リズムとか共振のようなもので、実はそれがないとあらゆるコミュニケーションも信頼感もありえないと思うんです。

芝居でも、観客というのはただ見ているだけではないですね。一緒に動いている。

竹内 何年か前に、新橋演舞場の支配人が、新聞に静かに舞台をみろというような文章を書いていましたが、私は笑ってしまっただ。これは根本的におかしいと思うんです。いまの学校演劇はみんなそうなんです。静かにしろと言って舞台に注目させる。しかし、これではいい役者が育つはずがない。みんながワイワイ騒いでいるなかで、一瞬シーンとさせることがどうしたらできるかというところではじめて芸は成り立つのであって、そのへんの関係が逆になっている。そういう甘ったれた受身の場では受苦なんてうまれようがないんです。

中村 演劇や芸術が教養主義的にとり入れられたせいで、そ

れが本来はらんでいる表現力が圧殺されてしまっているんですね。特に日本の場合、そうです。

■「ほんもの」はどこにあるか■

古茂田 ここでちょっと一休みして、これまでのお話しをまとめさせてもらいます。人間が根本的に身体性を引きずっているということや、その身体性が身に帯びているリズム。これは、受苦的なものをふくんだ人間の共同性とかかわるのでしようが、こういう認識ではお二人とも一致しておられるわけですね。そして、現代社会においてこうした身体性が回避される傾向になるという危機意識においても……。ただ、中村さんの場合は、人間の根源的な自然性は完全に断ち切られることはないという、つまり人間の身体性を信頼するといニ



中村氏

ュアンスがありますが、竹内さんの方は、もう少しペシミスティックに見ておられる……。

この点はもう少し突き詰めて考えてみたいところですが、その前に、なぜいま身体性のレベルが脆くなってきたのかという点をはつきりさせておきたいと思うのです。たとえば、「優しさ」世代などという言葉がありますが、その優しさというのは、先ほどの「腰を引きながらの握手」というようなもので、「受苦」まではいかない形での優しさなのでしょうね。こういうことは、どこから来ているのか。先ほどのお話にも、「ほんもの」との出会いの欠如ということが出てきました。が、そこで具体的にイメージされているものは何なのでしようか。分かりやすいのは、自然的な環境が人間の回りから奪われつつあるといった問題だと思っただけですが……。

中村 自然がなくなりつつあるというのは確かにそうなんです。が、人間同士がいるということは、人間も自然であるわけで、いわゆる「大自然」ももちろん大事ではあるが、それだけではない。私は、人間とでも自然とでも、触れあいと同じだと思っ。それから、ものを買いますね。高いカネをだして、いいものだと思っても、すぐ嫌になるものもあれば、何気なく集めたもので、自分の生活になくはならないものもある。

それは役に立つのではなく、自分のリズムに合うものだと思う。そう考えると、動物や木と話をするというのは変だけれど、そういうものが基本にないと、人間とも話せないのではないか。

竹内 そういう感覚は、非常に微妙だけれど大事だと思う。

僕は、信州の山へ行けば自然があるというのは、錯覚だと思うんだ。あれは、自分が自然だと思っているものを見ていただけで、慣習としての自然を投影しているだけであって、自然と触れていることにはおそくならない。自然と触れるためには、慣習として成り立っている、自分のなかの何かを破っていくものがないと駄目です。

中村 下手をすると、ヴァーチャル・リアリティと同じことになる。

竹内 そうなると思う。シミュレーションゲームをべつ形でやっているだけということになる。自然とは既にある「環境」で、それを受け入れればいい、というものではない。発見するものだ。

古茂田 先生方は、それこそむきだし自然を、たとえば食べるといふことでも、かつて経験されたと思うのですが、しかし私の世代になると、生まれたときからまがいものを食べ

てきたのかもしれない。もっと若い世代になると、この傾向はますます強まっていると思います。疑似体験というのは、自然が前提とされているから「疑似」なのですが、はじめからそれを「自然」と受けとってきた人間からすれば、いくらそれは自然でないと言われても、それ以外にリアリティがないではないかと思っているふしがある。「M君事件」でも、そういう痛ましきを感じるので。

■アナーキズムからの再構成と制度の枠組み■

中村 おっしゃることは分かるんですが、そう悲観的になることもない。ちょっと話は変わりますが、神奈川県教育関係の集まりに行ったときに、教育関係の業者が色々なマニュアルを持っていて、それで校則も作るということ聞いてびっくりしたことがある。そのとき思ったんですが、一度校則をこわしてみたらどうか。アナーキズムみただけけれど、そのなかででてくるのがほんとうの校則ではないかと思うんです。いくら人工化されても、完全に人工化されることはない。私は思っている。ある種の感受性をもっていけば、いくらでも人工化のなかにホンモノを見つめる芽はあると思うんです。

古茂田 それは大変心強い話ではありませんね。

竹内 六〇〜七〇年代は、部分的にはからだの反乱が起こり、一種のアナキズムみたいなところに広がっていった。一九六〇年代の始めと終わりでは、社会的には家族構成が、五人台から三人台に減ってゆく、という凄まじい農村の家族の崩壊があつて、都会にほうり出されてバラバラになった人間たちが、あらためて手を出し合つて、つながりあつていくという動きがおこる。それが新しい人間の結合の始まりだと思ふんですが、しかし、この動きよりはるかに速く、制度の枠組みを強化して、その中に一切を囲い込むことが七〇〜八〇年代に進行した。様々な人間結合の運動がどれだけ常に新しく闘い切れるか。一〇年前と同じ形でやつていては、おそらく間に合わなくなるだろうという気がしています。

中村 もちろん、身体を閉じ込める方向は手が込んできているから、漫然としていたら巻き込まれてしまうおそれはあるけれど。

竹内 日本人には、生物的な生命力や自然治癒力への信頼があります。それは風土や慣習に培われた漠然とした受身のものであつて、現在その根底が問われていると思ひます。人間の生命力とは生きものとしてのそれとは違う。もっともろ

く、ある意味でははるかに強い。

■清潔ファシズム——「異物」排除の思想■

古茂田 竹内さんの危機意識に則して言う恰好になりますが、最近清潔症候群とでも言うのでしょうか、病的なまでにキレイでないと気がすまないという感受性が、特に若者の中にできてくるようです。清潔はいいことにちがいないのですが、度を越すと非常に危険だと思ふんです。アニメーションも非常にきれいで、嫌なところは見せなくてすむ。そこに変なのがでてくるとムカツク。自分の中にもそういうものがあるのが見えてしまうんですね。前に、横浜の少年たちが浮浪者を殺してしまう事件がありましたね。

中村 「ごみ退治」と言つていましたね。あれは象徴的だった。

古茂田 いま、外国人労働者がいっぱい入つてきていて、これに対して日本人がどういう反応を示すかということを考えて、非常にこわいと思ひます。

竹内 外国人労働者が集団暴行をしたというデマがおこりましたね。あれも異質なものに対する恐怖の噴出で、あのようにな閉ざされた暴力の形になっていくのをどうやってこわして

いくのか——。

古茂田 身体をもった人間同士の相互行為が一番きしみを見せるのは、違ったカルチャーをもった人間同士がぶつかったときですからね。

竹内 身体をもった人間同士のふれあいが一番はつきりするのもしれません。

中村 だけど、日本人同士だってほんとうはみんな、他者なんです。結局、自然とか他人と触れあえば、けっしてきれいごとではすまない。部分的に汚いと感ずいてもトータルにはそれをふくんでいるもののほうがより豊かなんです。その点では、きれいなものしか追わないというのは、逃げているのだと思う。これが日本人のあいだだったら、ある程度ごまかしがきくが、外国人労働者などとその問題がばつとでてくる。農村の「フィリピン花嫁」問題もそうです。ただ、色々問題は生じてくるでしょうが、どういっつかけてあれ、他者が入ってくることはいいことだと思います。

■「しなやか」な身体と

「ぎくしゃく」した身体■

古茂田 そのような他者とのぎくしゃくした関係ということこ

ろに、身体のもう一つの問題性があるとみていいのでしようね。竹内さんは、自分の身体を世界にうまく定位できない少年たちの痛ましい身体を描いておられます。たとえば、いわゆる暴走族の少年たちがべったりしゃがみこんでいるような、あの格好のことです。そうかといって、そういう崩れ落ちていく姿勢に対してスパルタ式の体育教師が叫ぶ「しゃんとしろ！」と言う言葉の中にも抑圧があって、とくに現代の管理社会・競争社会の中で「しゃんと」立っていられることの方のグロテスクさも強調されています。崩れ落ちるのでもなく、かといって「右向け右！」的な身体へと硬直するのでもない、しなやかな身体ということについて、もう少し具体的なイメージをお話していただけないでしょうか。

竹内 そういう質問自体がいささか客観主義的ですね（笑）。客観的にしなやかな肉体がいいとは思わないんです。例えばいじめる側といじめられる側を比べたら、のびのびしているのはいじめる側に決まっています。いじめられる方は、必ずぎくしゃくしている。

このあたりは難しいのですが、中村さんの場合、ヨーロッパ的な知性が身体性を発見していくという感じがするんですね。しかし私の場合、もともと言語障害というものがあ

した。言語というものをうまく獲得できない。ですから、からだというものが先に来る。そういうぎくしゃくしたものが、言葉にならないあるものへと動いていく。それがみずからを解き放った瞬間に「しなやかさ」が光るのであって、一見「しなやかな肉体」という客体が価値として想定されたおそろしい。障害をもったもの、肉体についても言語についてもぎくしゃくしているもの。それがそもその人間だ……。

そういう思いがまず先にあつたわけです。たとえば、シモーヌ・ヴェイユにとってからだとは何であつたか。ガンジーにとつてからだとは何であつたか。けつして、のびのび・しなやかな肉体ではなかつたでしょう。私が言う「からだ」とは、心身を含めての、人間の存在の全体性のことであつて、身体性とは少し違うでしょうが。

古茂田 確かにそうでした。竹内さんはエリートたちの身体の「しなやかさ」を、むしろ体制に非常に順応しやすい身体として、常にどう動けばいいかを先読みする身体として描いておられたのです。すると、強調点は、身体とおしてはじめて世界や他者に自らを劈くことができるのだという方向と、しかしそういう身体的なつながりは決してスイスイとつくのではないという方向の、両方にあるのでしょね。「右

向け右！」という号令のもとに全員が身体がぱつと反応する、なんていうのは、これは近代社会から出てきた統合のモデルなのでしょねが、竹内さんが一貫して気にしてこられたのは、こういう号令についていけない子ども、はみ出してしまふ人間の身体のことだったのだらうと思います。だから、むしろぎくしゃくした関係の方が人間の相互性や身体性のモデルなのであって、スムーズに全体が統合されることの方が異常な事態なのだ——ということになるのかもしれない。

竹内 「オオカミが来た！」という叫びにみんなが一斉に反応するというのは、これは当たり前なんで、それと「右向け右！」とは違うんですね。

■ 一人で立つ身体、共生する身体 ■

古茂田 先ほど、握手することで結びつくのではなく距離をとる——という話がでしたが、それを競争社会といった現代社会の問題としてとらえる方向のほかに、日本人のかなり根深い文化的な伝統——「間を取る」などと言いますね——という観点から見られないでしょうか。ただ、ちよつとおもしろいと感じたのですが、西欧的な握手の文化に慣れず、常に腰を引く日本文化——という話とは反対のこともありま

すね。人間はどのくらい空間的に近接すると自分の領分を侵犯されたと感じるのかということでは、民族によってかなりの違いがあるといいますが、どちらかというとヨーロッパ人はあまりべたべたされるのを嫌うとも聞きます。その点、日本人はなまなま主義があつて、むしろべったりしている。そういう心理的な緊張関係のゆるみがある一方で、本当のところは近づかせないところもある。そのあたりはどうなっているでしょうか。

竹内 先の受苦の話とつなげると、個人というものが一人で立っていないという問題に、どうしても戻ってしまいますね。一つのサークルのなかでもたれあつてるときはいいけれど、ただ一人立つということがない。いまの若者で言えば、一人になれない。

中村 一人になるというのはほんとうはこわいことで、それができなければ自分を問い詰めたことにはならない。そしてそれがないかぎり、ほんとうの行為というのはない。日本の社会は、そうしなくてすんでしまうところがあつて、そのほうがあたりが良かったりするんです。快適なんですね。

竹内 障害者というのは、その快適さの中に絶対入っていないんです。そうするとその地点で、自分にとって一番大

事なものなんだとさえざるをえない。私はこの頃、自分が障害者であるといことを自覚しておりまして、その視点から見ていくということをはつきりさせなければいけないと思つているんです。

中村 受苦というものの構造は、障害者の場合もそうでない人の場合もみんな同じだと思つてます。人間は完全なものとして生まれてくるわけではないので、いつでもぎくしゃくしているところがある。それを確認しつづけることが必要です。
竹内 いまの社会は、その自覚を回避する装置を一生懸命につくりだしている。「イイヒトごっこ」している。この回避の装置はどこかで破綻するにきまつている。

古茂田 身体をもっているかぎり、言わば人間の条件としてぎくしゃくしているところがあつて、それを鮮烈に経験するのがたとえば障害者であるし、外国人との問題でもでてる。これを回避するのは限度がありますね。

中村 うまくいかなくなって、お手上げになつたとき、問題が噴出する。

竹内 「イイヒトごっこ」の否定は悪か狂気しかないわけだが、たとえば不況に直面した時、ムカツクからだは反乱に至れるかどうか。古茂田さんなどは、七〇年代から今までを見

て、どんなことを考えてきましたか。

■身体と言葉、あるいは理性^{ロゴス}

——身体蔑視の哲学史■

古茂田 私の場合、ダイレクトに身体の問題にはならず、むしろ言葉の問題でした。言語障害というようにはつきりしたものではありませんが、それでも言葉が届かないという感じですね。教員になってからの経験に限っても、まあ教室では大勢に向かってしゃべるわけですが、必死でしゃべっても声が届いていない。ゼミなんかで、四、五人の学生を相手にしているときにもうまくいかないことがある。それがあるとき、ふっとうまくいく瞬間がある。それは何なのかということがずっと気になっていました。今も考えているのですが、先生

の場合には身体からだんだん言葉が出てくるということでしたが、私の場合には逆かなと思いました。言葉が通じて、やっと身体が少しつながるとい感じですね。……いや、しかし、なぜ言葉がつながるかと言えば、それはすでにある種の身体性におけるつながりが成立しているからだとも言えるわけで、このあたりはまだうまく整理がついていないですね。

もっとも教師と学生というのは、どうしても成績を付ける側

と付けられる側という権力関係にありますから、向こうは身構えているし、つながりが難しいということはあります。

竹内 私は五〇歳になってはじめて大学に勤めたんですが、あまりに行儀よく仕立てられてきた学生たちのからだに驚いた。私は「他人のためのからだ」と言うのですが、それをおれらに気づかせ疑いを抱かせることが自分の仕事だと思いついてね、最初の頃は半年か一年でだんだん殻がこわれてきたのですが、この頃では二年くらいかからないと変わらない。よろい^{イテアリズム}が厚くなったという感じがあります。

古茂田 それは、管理教育に落ちこぼれた子は大学にこないという構造があつて、先ほどの意味での「しなやか」な子どもだけが大学に来ているというようなことがあるのかもしれませんがね。

そこで、少し話題を広げて中村さんにお聞きしたいのですが、中村さんは、哲学史の読み直しといますか、これまでのアカデミックな哲学とは趣を異にするお仕事を一貫してなさってこられましたね。身体へのご注目も、そのことと深く関係しているのだと思います。精神と身体というのは、哲学史における古くからの大問題ですが、大雑把な言い方をすればプラトン以来、^{イテアリズム}観念論の伝統の中では常に身体はより低い

もの、精神によつて統制されるべきもの……とされてきたように思うんですね。なぜ身体が蔑視されてきたのかということについてはいろいろ理由があるのでしようが、一つには、たとえばプラトンの場合は露骨ですが、身体は自己のエゴイステイックな欲望につき動かされるだけで、それが全体としての秩序とか制度の原理に合致しない。放っておくとアナキズムになつて個々人が散乱してしまう……という発想があつたと思うのです。プラトンの場合、個人の中の理性と身体——あるいは完成——が、社会における支配者と民衆とパラルに表象されていますから、政治的貴族主義と理性の強調とがセットになつている。これに対して、人間の感性や身体性に定位した形で哲学を組み直していくというのが、アイデアリズムに対抗する路線としてありえたわけで、実際、ソフィストを含む古代の唯物論者にしても、あるいは一八世紀のフランスの唯物論者にしても、そういう路線をとっています。ただ難しいのは、上からのロゴスの号令に身体が服するというのが話としては明快なのに対して、下からの——感性とか身体とかいつたものの——相互行為の中から、一つのまとりや秩序が予定調和的にできあがっていくものなのかどうか、ということなんです。そんな調和なんて必要ない、バラバ

ラで結構というのなら話は一貫するんですが、そこに何らかの秩序を成り立たせようとする限り、下からの不器用な相互行為の中からこういう秩序なり制度なりが形勢されていく論理が見いだされなければならない……。

中村さんが言われてきた共通感覚にせよ、宇宙論理なりズムにせよ、それはおおむねこういうモチーフからのお話であつたかと思うのです。私はそういう方向に共感を覚えるのですが、ただ、その話がエレガントになりすぎると、つまり、下からの身体的な相互行為が生き生きと行われることによつて、自然に調和的なコスモスができあがつていくのだという話があまりにもスムーズに語られることになると、下からの全体主義とでもいつたものに、下手をすると絡めとられてしまわないだろうかとも思うのですが。もちろん管理主義とかスターリン主義といった意味での上からの全体主義には絶対にならないでしょうが……。

中村 制度というのはある意味では管理につながるけれど、一面有用なもので、それがなかったら人間社会は成り立たない。制度や関係性なしにどんどん進んでしまうのはまずいと思う。だから当然相互性というのがなくてはならない。それから個というのも、へたをすると簡単に全体にいつてしまう。

マテリアルリスム
■ 唯物論と身体論 ■

裏返しのロマン主義で全体をつつんでしまう。しかしこれはまずい。これをチェックする機能が逆に全体にはある。両側でチェックしあわなければならないと思います。

古茂田 それは、たとえばルソーの評価のむずかしさと関係していますね。ルソーは社会の中間諸団体を非常に嫌うのですが、あれは恐ろしい。

中村 ルソーのロマン主義があぶないのは、個々全体と簡単になつてしまふところなんです。

古茂田 中世的な中間諸団体は近代になつて一掃されていきますが、それは身体的に可触的な世界だったのだらうと思います。そういう可触的な空間が重層的に積み重なつていたのが中世なのでしょう。だから、中世に戻ればいいなどということではできませんが、触つて確認できるような人間関係の在り方自体は、もう一度探られなければならないのではい

ね。
中村 組織だつてうまく機能すればリアリティをもつんです。だからリアリティというのは、まったくの個人や自然だけではない。しかしそれらがチェックする原理になるわけで、それ抜きに組織が一人歩きするおそれはある。だから身体というものも、あまり狭く限定する必要はないだらうと思う。

古茂田 今回身体論を特集しようとした私たちの方の背景に、一番身体を問題にしてきていいはずの唯物論者たち——それはマルクス主義者と重なるところが大きいのですが——が、なぜこの問題をネグレクトしてきたのかという反省がありました。中村さんや竹内さんは一九七〇年あたりからずっと身体に着目されてこられたわけですが、そしてサルトルやメルロ・ポンティらの現象学も身体論と深くかかわってきたわけですが、なぜマルクス主義の方は、唯物論者の故郷といつていい人間の身体にこだわらなかつたのか。そういう問題意識がありました。今、ソ連・東欧の社会主義体制が崩壊し、マルクス主義者は自らの見ていたリアリティが何であつたのかということとを厳しく問われているわけですが、先生はこの間の事態をどう見ておられるのでしょうか。

中村 そのことは、あなたがたにとつてとても大事な問題だと思つたのですが、今日の社会主義の問題は、欲望をどうつかむかという点にあると思う。従来の社会主義の理論も一面ではつかんでいただけで、結局ある種の生産力の論理の方に落ちてしまつたために、人間の欲望を全体としてつかまえるこ

とができなかった。社会的にこうすれば人間は満足するはずだという思いがあったのでしようが、人間の欲望はそれほど単純なものではなかった。欲望をつかまえさえすればいいという問題ではないでしょうが、リアリティの問題として、まずそのことがある。

それからもう一つ。唯物論というのはマテリアリズムですね。マテリアルといのは狭く物質という意味もあるけれど、もっと、社会の具体的な個々の質料(材料)のことですね。そこから学ぶということが欠けていかなかったんだらうか。

古茂田 マルクス主義は、それこそ社会の具体的なリアリティなりから出発するんだという、そういうスローガンを掲げてきたと思います。ただ、何が具体的なもの、リアルなものであるのかという点で考えなおさなければならぬところがたくさんあるのじゃないか。

もともと唯物論というのは、哲学史においてはスキャンダラスな思想でした。支配的なイデオロギーに対する挑発的な姿勢で一貫していた。今日はあまり議論する準備もできなかったのですが、本当は身体といえはエロスの問題を避けて通れないのですが、そういうエロティックな側面を人間の本質的なものとして押し出すことも、エルヴェシウスなどのフラ

ンス唯物論の連中は白昼堂々とやったわけです。ところが、マルクス主義になると、労働との関係では身体を問題にするけれども、エロスのなものとの関わりとなると、まあパッサリと切り落としてきたと言っているでしょう。ある意味ではお上品になるんですね。そういうことは、むしろ実存主義や現象学の方が問題にする。なぜそうなってしまったのかということを考えているのですが、こういうことを問題にすると、——これは今日の話のなかでもはつきりしたんですが——身体にまつわる様々な「ぎくしゃく」関係があふれだして收拾がつかなくなる……ということがあったんだと思います。そういう「ぎくしゃく」空間はひとまずおいて、というところがある。そういうエロスだのなんだのといったものは非常にパーソナルな関係なのであって、もっと重要なのは生産関係だという具合になり、そこでのリアリティさえつかめば——もっとも、それも果たしてつかんでいたのかということもあります——後は四捨五入できるんだと考えてきた。もちろん生産関係は今でも決定的に重要だと私は考えますが、それだけで成り立っているわけではない。そのところに対する目ということでは、現象学の人たちの観察眼の方が鋭かったという印象を持っています。もっとも、別に弁解するわけで

はないのですが、唯物論だけが身体を軽視したというよりも、哲学のアカデミー全体を見ても、身体を正面から考えという伝統は、あまりないようです……。

中村 ただ、それでは、たとえばデカルトは身体を考えていなかったかということ、そんなことはないんで、どういう言葉を使っただかということ、その背後に何を感ずるかということとはちがう。何を題材にして学ぶかということはあるが、リアリティから学ぶ以外にはなにもない。だから私は、よくなくて哲学なんて歩にあわないことをやっているのかと思うけれど、これもぎくしゃくした形の一つだと思う（笑い）。哲学というのは結局、リアリティから何を学ぶかの手がかりにしかない。

■ 身体を哲学することから、

哲学を身体化することへ ■

竹内 ベルリンの壁の崩壊以後をからだの反乱ととらえてみるとなにが見えて来るかなあ……。私は、哲学にかんしては門外漢で何も言えないんですが、メルロー・ポンティイの文章を読んで一番感じるのは、そこで彼が行動している、世界に触れてゆく、そのことを記述していることなんです。

だから、彼の思想の構造がどうなっているかということには言えないが、彼が思考しているからだというものは、彼にとって現実というものをどうみきわめていくのかという行為そのものを教えられているという感じがする。つねにそこに彼のからだがある。ところが、日本の学者が書いたものを読むと、そういう感じがめつたにしない。現象学についてさえ客観的に論じているにすぎないと感じてしまうことが多い。しかし「主体と客体」とか「間身体性」とかということを客観的に論じてもしかたがないだろうと、思うんです。行為する主体があつて、その目から見ると現実というものはどう見えるかという書き方をしていない。唯物論の場合も典型的にそうだったと思います。

中村 私もそう思います。マルクスの理論というのは、近代哲学の成果を凝縮してつきつめたものだと思うが、それだけにそれぞれの人間が自分の身体のみで具体化するの大変なんです。しかしそのコースをたどらないで、理論があれば勝つというのはダメなんです。

竹内 だけど、マルクスは世界の解釈が問題なのではない、変革することが大切なんだと言ったのでしよう。

古茂田 その通りです。ただ、その言葉を復唱するだけでは

ダメなんです(笑)。

中村 現象学もそうですが、日本の現象学者は原論ばかりやっている。現象学というのは実践なんです。そういう意味では柳田国男なんかのほうがよほど現象学的だと私は言うんです。哲学も「哲学学」ばかりやっていて、哲学をやっていない。

古茂田 確かにそうですね。だいたい論文の書き方を訓練されるときに叩き込まれるのは、「私」を「我々」と複数形にして書いたり、「……と思われる」と主語を曖昧にして体裁を整えるんですが、とにかく「私」というのが、その文章を書いている人間という以上の身体的な剰余を感じさせてはならないことになっているんですね。本当は、プライベートな体験や政治的な立場がその「私」の背後には詰まっています、そういうことはないかのように振る舞うんです。

中村 言語というのは非常に複雑な働きかけをするので、むずかしいけれどもうまく使えば、そういう客観的なものと自分とが両方表現できる。しかし哲学はそういう形で言語を使おうとはしなかった。一方に現象学があり、他方に理論がある。二つになっているが、これは本当はおかしい。理論とか哲学というのは、それ自身に意味があるのではなくて、それに

よって現実を新しく見えるようになるためにある。そうでないと理論も死んでしまいますね。

竹内 演劇の世界、とくに新劇では、戦前からの伝統でマルクシズムが支配的だった。しかし、それに基づく人間の行動、ひいては演技論がほんとにリアルなものではないののではないかと感じて、それ、とくに思考の骨格をなす客観主義をどう克服するかという課題が、一九五〇年代の終りから六〇年代にかけての私たちの課題だったので。真にリアルであることを求めていわゆるリアリズムの否定に至った。「からだ」の発見は、そのじたばたの先に来た。リアリティを発見するということはみずからの「からだ」を発見することだと言いたい気がします。

中村 いままで自己認識といっても抽象的だった。そこには身体をふくめれば、これはきれいごとではすまないし、単純には解決できないたくさんの問題をしょいこむことになる。そういうものを通してやっとわれわれは現実に触れあえる。それが一つの大きな入口ではないだろうか。

古茂田 結局、身体を学問するということから始めて、学問自体を身体化する、ということなのでしょうね。

中村 学問というとおおげさだけれど、それは知と言っても

いい。マテリアリズムというのは、現場を大切にすることだから、いろいろな領域の現場の人に会って、一番困っている問題はなにかを明らかにすると、いま一番大事な問題がでてくる。現場といってもいいし、素材といってもいいが、これから出発しなければダメだと思うんです。

古茂田 マテリアリズムの身体化ということで、一応のオチをつけていただいたようです。議論の余地がたくさん残ってしまいました。これからの議論のきっかけにさせていただきます。あと、つげ加えておきたいことなどがあれば、一言ずつお願いします。

竹内 私は、主体としてのからだを回復することが、というより発見することが一番のポイントだと思っています。普通、意志で手を動かすと言うが、意図しなくても手が出る場合がありますね。「手を出す」ではなくて、「手が出る」。私は、こういうことを含めて一つの主体だと思うのです。しゃべっている言葉が途中で引き返したりしないで、相手にちゃんと触れる。相手にちゃんと話しかけられる自分が見つかったときというのは、やはり世界の見え方が変わるんです。

中村 手をだすのではなく手がでるとするのは、無意識の世界ですね。そこまで自分がコントロールするというか、責任

をもつ。そういう意味では、フロイトに対するユングのように、無意識まで含んだ自己概念が必要になるでしょうね。これは身体が勝手に動けばいいということではないんで、先ほどの受苦をとおした能動ということなのですが……。

古茂田 ありがとうございます。今日はこれまでにしたいと思います。

(なかむらゆうじろう 明治大学・哲学)

(たけうちとしはる 南山短期大学・演劇／人間関係学)

(こもだひろし 千葉大学・哲学)

へからだと教育実践

吉田 和子

はじめに

教育実践としてへからだに着目した契機は、どこにでも転がっている、素朴な疑問からであった。

目の前の高校生に問う。「民主主義って何ですか……。」
「人民の人民による人民のための政治」人民主権のことだよ。」
と得意気に答える。グループ討論で語らせると、「話し合い・多数決で物事を決めていくこと」とか、「自由・平等・人権を大事にする生活ルール・物の考え方・価値観である」と、多様に言い表わす。義務教育十二年間の教科指導の成果が、それなりに言葉のレベルで表現されるといいだろう。

しかし、この言葉で表現されることが、行為・行動として、生活レベルで実行されるかといえば、「否」といわざるを得ない。現に学校民主主義の母体を構成する生徒自治は、風前の灯状況にあり、管理主義教育の蔓延化を許してしまっている。

言葉のレベルで「知っている」「わかる」が、行為・行動のレベルで「わかり」「できる」「へからだ」につながらない、多くの高校生・私を含めた大人のへからだに教育現場で出会いながら、言葉で成り立つ教育実践論に、深い疑いの眼差しを向けざるを得なかった。

言葉「思考と行為・行動が途切れている学校教育のあり様に、実践の事実で異議申し立てを行い、行為・行動を基軸に

すえた教育実践論が、私の焦眉の実践課題として視野の中に入ってきたのは、一九七〇年代初頭の頃である。

それ以来二〇年近く、全国高校生活指導研究協議会（略称「高生研」）の、行為・行動を基軸にすえた「行動とのかかわりによってえられるみとおしの体系を發展させることで思想を形成しようとする」⁽¹⁾実践・研究に依拠しながら、商業高校での私の教育実践は試行錯誤を重ねてきている。

一九七六年、高生研の理論的リーダーである竹内常一氏が提起した「文化としてのからだ」⁽²⁾「自我の祖型としてのからだ」論は、高度成長を経た日本社会の人間発達・教育環境の変容過程の中の「発達の構造的ゆがみ」をへからだの中に読みとり、そのへからだを基軸にすえた、新たな高校生論・教育実践論を展開しており、現場の実践課題意識にリアルに迫るものであった。

「生徒の三無主義的・衝動主義的徴候は高校生Ⅱ三無主義論のいうように、生徒の意識や態度のあり方から派生しているというよりは、生徒における『文化としてのからだ』の未確立、すなわち、からだをとおして自然や社会をつかみ、からだをとおして仲間とひびきあえる『わざ』をうちにふくんだ『文化としてのからだ』の未発達に、その原因をもつてい

る。それはたとえば、自然にはたらくきかけることのできる『巧みな手』、だんどりをたてて仕事をてきばきとこなしていくことのできる労働能力、仲間とひびきあって遊び、運動し、労働できるしなやかなからだ、仲間とともに社会的正義を追求できる『社会的本能』などなどの未発達のことである。この未発達のために、自己中心性からぬけ出しえてない自我である。』⁽²⁾

竹内氏が提起した「文化としてのからだ」⁽²⁾「自我の祖型としてのからだ」論は、生活指導の実践・研究の中に、はじめて実存としての高校生のへからだを登場させたものであったと、私は読みとった。

と同時に、実践者としての教師の「文化としてのからだ」を問うものでもあり、実践者のへからだに焦点をあてた実践分析・へからだ分析がはやりたりしたものである。

この小文は、こうした高生研の実践・研究に学びつつ、教育現場で、高校生のへからだの現実から何を学び、実践の中で考えさせられたことの一部を書き記すにすぎないものであることを最初にお断りしておきたい。

一 「へからだ」と関係性

高生研の実践・研究に出席して間もない頃のことである。正夫の担任となる。

「正夫、少しおかしな子だよ。みんな静かに授業に集中している時、なんともいえない奇声を発しているよ。」

四月中旬すぎ、何人かの先生から声をかけられた。現在、奇声を発する生徒は珍しくない。「ストレスが強すぎて“ガス抜き”をしている」正木健雄）当時、皆目検討がつかず、情報収集から手がかりを得たいと考えた。

正夫は、名前を呼んでも「キョトン」として反応を示さず、身体全体に表情がない生徒であった。クラス内のグループ討論では、黙して語らず、リーダーの発言要請に眼光鋭くした態度で“拒否”を露にしていた。正夫の諸行為はクラスの人間関係を拒否し、心と体を仲間に向きあうこともしない、強固なちからを秘めた生徒として、私に映りはじめた。このちからの正体は何か、漠とした不安を抱いて家庭訪問をした。

プロダクションという正夫のメモを頼りに、家を捜しあて

る。薄暗い路地の奥、低い屋根、一メートル強幅の真中の通路をはさみ、たたきもない三々四畳の部屋が連なり、そこから流れ出てくる雰囲気と出入りする女性の姿に、虚を衝かれたおもいで立ち止ってしまったことを、今でも鮮やかに想い出す。

「プロダクション」といえば、「芸能界」しか浮かんでこない、私自身の世間の狭さを知らされながら、部屋に案内された。

「先生驚いたでしょう！正夫に“高校の先生、どんな人”と聞いても“びつこのババアだ”としかいわないもんだからババアと思うていたら、先生若いのね。よく来てくれたわ……。正夫は中学二年の時、東京に転校してきたけど、担任は一度も来なかったわよ。はぐれグループに入って、わるさばかりしてたらしいけど……。生徒指導にいい先生がいてね……。ちよくちよく来てくれた。その先生のお陰で正夫は高校に行けたもんですよ。」

私の緊張をほぐすかのように、母親は話の種を引き出していつてくれた。クラスで気になっている正夫の行為・行動と、奇声をありのままに伝え、どう正夫とかわわっているのか、わからないでいることを率直に語ると、母親は「正夫も苦し

いんでしよう……”と今までと異なるつぶやきの後、私がたずねたわけでも、お願いしたわけでもないのに、親子の生活史を語ってくれた。

正夫は中学二年生で、母親に引きとられるまでの十年間、愛知の母親の血縁者の間を、たらい回しで育てられてきたという。長しいの実母の入院治療費と正夫の養育費を稼ぐには、学歴なし、手に職なしの女性には、水商売がもつとも手つとりばやい収入源だった。病気がちで床に臥す実母を抱え、身を寄せた親類もカツカツの生活。母親は“カネ”“金”を求めての生活であったと語り、一年前“ようやく実母が死んでくれた時、肩の荷が降り、自分の生活ができると思って、正夫を引き取ったと語った。

正夫との生活の中でも、酒に酔って帰宅する時は、深夜の二・三時前後が多く、ときには男性をともなつて帰宅することもあるという。「わたしの生活が生活ですから、正夫が少しぐらいおかしくなつてもしょうがない、と腹決めています。」と語る母親と向い合つて、黙つて座っているしか能のない私であつたことを思い出す。

家庭訪問は、学校生活の中で人間関係を“拒否”する正夫の強固なちからの起因の一面―現実生活の苦しさ・矛盾を映

し出した「他者性」としての正夫の存在を教えてくれた。この正夫の「他者性」にどう切り結ぶことができるのか。悶々とした日々が過ぎる。家庭訪問後のある日の放課後、はじめて正夫から私に話しかけてきた。「ブタが、ありがとう」といつておけて……」「ブタつて、誰のこと？」「……………」

「お母さんのこと、ブタ呼ばわりしているなら許さないわよ。いいなおしなさい。」私は珍しく語気を荒げる。「ブタは、ブタだから、ブタなんだよ。」例のごとく、眼光鋭くして“拒否”する正夫の視線とへからだに、正面から挑みかかる決意をしながらも、私の心は揺らいでいた。私生児として生まれ“ブタ”としか呼べない母親との関係。悲しみ・怒り・猜疑に、どれほど共感できるだろうか。母親の異性問題にも傷ついている正夫にちがいない。「正夫も苦しいんでしょ。」とつぶやいた母親の姿もちらついていた。でも、母親を“ブタ”と呼ぶことは許せなかった。計らずも、正夫を前にして、私は自分の障害者としての家族との葛藤史を、はじめて語つてしまっていた。また、同じクラスの好子は、母親が蒸発し、父は酒ビタリ。弟は暴走族に。彼女自身は異性の間をただよいつつも、新興宗教に支えられて、家族一人ひとりを気にしていた。この好子の苦悩とも対面させる必要を感じていた。

正夫が見てしまった母親の他者性の闇、生活の苦悩は、彼のみが抱えた問題ではなかった。クラスの仲間たちが抱える多様な苦悩の同質性と異質性をみつめ、共有していける人間関係のあり方（H・R自治）を模索することなくして、正夫の「からだ」は、自己の苦悩から解放されず、他者に「からだ」を開き、自らの生の負性を自己成長に向けて転化していける「文化としてのからだ」獲得の切り口がつかめないように思えたものである。

正夫たちが、お互いの苦悩を共有（気かけながら、互いの他者性を視野の中に入れる）しあい、共生し自己変革を促しえるH・R自治（ホームルーム）（学校生活づくり）は、それまで私が描いていた自治（生活づくり）イメージからの脱皮を考えさせるものであった。当時、丸岡秀子氏がいきった「民主主義とは、苦悩の連帯である。」が、浮かんでは消え、消えては浮かぶ精神状況のもとで、苦悩を背負った生徒たちの、その苦悩をH・R自治の基軸にすえるという、無自覚の実践転換を迫られていた。

このことは、要求の組織化を基本に、学校生活の民主化をイメージした「手段としての自治」から、のちに高生研の竹野間竹松氏によって提示された「存在形態としての自治」を

正夫たちの存在は、実践的に突き出していた。

「実践的に言えば、ホームルームで協同の活動を組織することのなかにある自治である。協同の世界を豊かにふくらませることで、協同の世界を拓いていくことのなかにある自治である。それは、権力と対決することを直接の目的としない。いわば存在形態としての自治である。したがって、それは権力が直接に介入できない世界である。」（・は引用者）⁽³⁾

六月下旬の二泊三日のH・R合宿は、飯盒炊飯と山登り以外は全てH・R討論を企画。正夫がクラスメートに書き記した次の一文を素材とするものであった。

「俺は何のために学校に来ているのか。それは何のことはない。高校卒業資格をもらって職業につくことにある。クラス的面々は、笑い、騒ぐ。それはいずれも独りではない。複数のかたまりの行いである。友だちをつくり、集団生活を過していく。なぜ人は、友だちをつくるのか。独りではやりきれない。寂しい。どうとっても弱い人間のことだ。人間社会なんてものは、だらくしているものさ。

ある者は友情とか、愛とか、青春とか、人生とかぬかしているが、そもそもそれらは、利害関係の上に成り立っている。

人間が生まれる。即ち、楽しいことや、苦しいことがあるたびに、死に近づいていく。ああ、はかないものだ。

だから、俺は友だちを、少なくとも高校生活ではつくらない。独りで生きていく。しいていえば、友だちは己である。

そして人生をやりたい放題やる。己を現在の社会にぶつけてやる。今は人生の岐路を、黙して独りで歩くだけだ。

そして俺と先生、俺とクラスの連中とは、あかの他人のわけだ。俺は俺だけの歴史をつくる。ここで……。

以上が、俺が考えている自己信念である。」

クラスのリーダーたちと、正夫の一文に目を通してながら討論の柱をたてていく。

① 悩みのない人間はいるのだろうか。

② 人間は、どんなに、だらくしているか。

③ 俺たちは、あかの他人か。

④ 何故、人は、友だちをつくるのか。

四月以来のクラスの具体的な行為・行動とのかかわりを素材に、正夫の仲間観Ⅱ人間観にさまざまな視点があてられ、彼の学校生活での全体像が浮き彫りになり、疑問・意見が出された。リーダーたちは、独りで生きることを怖れない正夫

の生きることへの強さを評価しながら、生活の中で身についた屹立したニヒリズムと、人間関係のなさに、疑問を呈していた。十時間に及ぶ討論は、正夫を正面にすえながら、学校生活、クラス仲間の人間関係を浮き上らせ、「自分の生活現実から逃げることなく、自分の悩み・苦しみ・怒りをみつめ、それらを多くの人に支えられながら乗り越える自分を創りたいとおもっている者には、生きることが闘いとして映る」に類するいくつかの発言は、クラスの中の多重の他者性をどううけとめ、いかに自己の中に再統合して生きるかを問い、正夫の「ああ……人生は、はかない」を鋭く問うものになっていた。

H・R合宿後、生徒会行事の球技大会では「正夫の攻撃性を生かす」というリーダー会の方針を射て、正夫は意に反して球技に参加し、クラス仲間とボールを介して「からだ」をひびき合せはじめていた。

二学期の学園祭は、二泊三日のH・R合宿の討論をもとに、クラス演劇に取り組むことになる。脚本作りに誘われる正夫は、五回に一回位の割合で顔出しては、「ああでもない」「こうでもない」とセリフをいじくりまわし、最後には、担当の仲間たちと徹夜をしての脚本仕上げに参加し、出演者の

一人として、舞台にも立ち、文化祭大賞を受賞してしまっていた。

「人間の性格は、他の人と共通した部分よりも、個性的な部分の方が大きいのでから、当然、他の人の意見に賛同した文章には独創性がないので感想は書かない。

しかし、一つだけ書いておく。おとなになっていくということ、社会人になるということは、なれたかもしれない自分のさまざまな可能性を捨てることであり、この可能性を捨てなければならぬ時に、人は悩み苦しむのだ。できれば、俺は一生、今の年齢のままでいたいと思うが、それは不可能である。試練に対して、逃げるのをやめ、それを越えることができるだけの意志と、自分が選んだ可能性に対して、悔いが残らないようにするための正確な判断力を持ちたい」

文化祭後の正夫の文章に目を通しながら、いくつかのクラス仲間との葛藤のドラマを経て、自分の苦悩を背負い、前向きに生きようとする「もう一人の自分」を育くみ選びとろうとしている、正夫の変化が読みとれ、胸を熱くしたものである。

藤本卓氏は、現代社会の「矛盾顕在化の今日的特徴」を「ソシヤル・コンフリクトの社会的矛盾」の「プライベート・トピック私的」問題」への幽閉」と呼ぶべき事態の深化として把握する、という視点⁴⁾を提起し、「より具体的・構造的に把握していくための出発点」⁴⁾を渡辺治氏や斉藤茂男氏の仕事の中に読みとっている。

「矛盾はここ〔今日の日本〕では資本主義経済関係の『基軸』をなす労働資の対抗というかたちでの顕在化を抑止されたまま、資本主義合理化と生産力〔の高度化〕を極限まで貫徹させられた結果として、その『周辺』において深刻に沈没するということかたちをとらざるをえなくなっている。矛盾が、労働者個人の身体・精神、労働者家族の生活の破綻・崩壊と、うかたちで現われるところに、現代の支配の矛盾顕在化の特有の形態がある……」⁵⁾

藤本氏は右記の渡辺氏の発言引用後、次のように指摘する。
「たしかに近年、わたしたちのまわりには、おとなから子どもまで人々の心と体の不調・変調、そしてその家庭の新たな破綻・崩壊が目立っています。

『周辺』へのこの矛盾の沈殿を、わたしたちは、『基軸』での矛盾の抑止の問題と結びつけてとらえていく必要がある、

と思うのです。⁽⁴⁾

〈現代生活指導論・探求のための準備ノート〉として、藤本氏が指摘するこれらの視点を読みつつ、私は、他者と交われない・他者に反応を表わさない「死に体」と称することに惑いを感じなくなりつつある高校生の「へからだ」に出会うたびに、その「へからだ」の背景にある現代という時代性・歴史性というグローバルな見えざる関係性を、目の前の見える関係性の中に、クロスしていく実践構図が求められていることを教えられた。

そのことは、藤本氏自らが次のように実践構図を素描している。

「〈私的问题〉が個々人にかかわる特殊性だけでなく、多くの人々に通有する普遍性をもつものであることが意識され、公の(制度上の)問題として争われるならば、そこに「パブリック・イシュー(争点)」の土俵が設定されたこととなります。そして、その「公的问题」の解決の努力が、社会の構造的基盤に働きかえしていく——ひとまず、こういった回路が想定できるとしよう。⁽⁴⁾

これを、教育実践レベルで考えるならば、日常の行為・行動を対象化して生きていることを通して、現実を超える自覚され

た精神の営みを含みもつ「文化としてのからだ」「自我の祖型としてのからだ」を育くみつつ、認識Ⅱ知のレベルにリンクさせていく実践課題として私は捉えたいと考えている。

二 学校知と「へからだ」

学校教育の授業の中の知は、経済効率を至上とした受験知に向けて、教科書を中心軸に「数量・スピード・画一性」の、知の一次的支配状況下にあるといつてよい。

ここでは、知と生活(行為・行動の世界)が切断されており、学校知の中では、生活知の主体としての「へからだ」の存在感は希薄である。机・椅子・教室に管理されるからだとしての授業のあり様は、学習が「共役」化し、さまざまの身心の「荒れ」「つまづき」を抱えた生徒の出現は、学校知の無力化と同時にあり、学校知を超える知の創造の営みを、前述の実践課題と重ねて、提起していた。

一九七六年、広島・山口を基点とした「平和・地域学習」は、行為・行動を基本にすえた「総合学習」の方向を目指し、地域の生産労働と地元の人々との労働現場での出会いを組織したものである。

この実践から学んだことを当時次のように書き記している。

「生徒一人ひとりの学習成果であるレポートに目を通しながら、深く生徒の心を揺さぶり、なおかつ学習を持続させえているテーマが、山村や漁村、物をつくる作業をテーマに選んだ生徒たちに多いことに気づかされた。」「自分の生産労働に執念を燃やして生きている人たちのもつ、労働のなかでつちかわれた自信と誇りは、感覚のレベルであれ、生徒たちの心を確実に揺さぶりつづけていた。私は生徒がこれほど「人間に感動」できるとは予想もしていなかった。私が以後「生産労働」に着目したのも、このとりくみのなかでのことであつた。」

学校の授業と異なる、学びのあり様をイメージすることができたことは私にとって、貴重な体験であつたと同時に、「地域に根をはり、多面的に豊かに生きている人々のもつ人間的個性に瞳目させられもした。学校という世界が、生徒・教師ともども身体的・精神鎖国状況においている現実、その現実には風穴をあけ既成（学校知）の価値観から抜け出し、ていく一つの視点として地域に息づき生きている「なまみの人間」のもつ一流の教育力を、どう学校教育に組織していくことが大事かを教えられた。」⁽⁶⁾

そのことは、学校知の知の一元化を相対化し、「文化とし

てのからだ」をともなつた多様な「生活知・経験知」がもつ、教育的意味あいを深く考えさせられたといつてもよい。

一九七九年、全員入学の学年団は、入学早々、暴力・恐喝・万引き・盗難・自殺未遂と生徒の荒れはすさまじく、毎日処分会議が開かれる。生活指導主任は、くも膜下出血で倒れ、死の淵を漂い、管理的指導が前面に出てくる揺れを抱えていた。

六月の新潟六日町で予定されているHR合宿、「いま何を学ばせることが、生徒たちが呪縛されているからだ」ところから解放することができるだろうか」に視点をあて、「人間の生きる姿を学ぶ」に焦点をあて、社会科と連携をとり「雪国の生活と産業」をテーマに、現地での調査・体験学習にもつとも重点をおき、地域の生活を切り拓くために苦闘している良質の人々との出会いを多彩に創り出していくことで、学年団の合意形成が成立した。

私のクラスのT子は、入学以前から担任団の話題にのぼり、派手な行為は多くの教師の注視的であった。五月連休明けまわし手紙がみつかる。文面は彼女の日常生活を語っていた。

「本当に真面目な話、イイ男いないかな。きのう、へんな

オジンだったけどミヤシタで知り合ったのね。アタシはみいちゃん達とすぐ帰ったけど、美香のヤツ、二万円もこづかいもらったんだって!! アタシがその男と口きいたのに、帰ってそんしちやった! いまんとこ、彼氏は二人かな? 彼氏っていつまであまり乗り気じゃないから、TELしないの。いつもかかって来るかんじなの。もうはつきり片をつけようと思ってる。……略……あーあ、もう、どうも、アキタの。誰か他に、ぞっこん「ホレタ!!」って言える人に会えないものかしら? 誰かいらない?」

H・R合宿の事前学習も手をぬき、仲間のレポートをそっくり写して参加。そのT子が、H・R合宿後「うまれてはじめてこんなに原稿書いたよ」と興奮気味に提出した『薄荷糖製造について』のレポートは、内容が具体的に聞き取りの確かさを示していた。感想の一部を紹介してみよう。

「私たちの班は、幸運にも薄荷が製造される過程をこの目で確かめ、作ることもできました。予想外だったことが、かなりありました。一つは、薄荷が石油からできるのだとわかった時、これには本当にビックリさせられました。二つ目に

薄荷が他国より輸入されているということ。三つ目は、グラニュー糖・水あめ、薄荷の割合について。四つ目は、水あめを機械に動かすことによつて、空気にふれさせると、あめの色が変化することなど。

夏は暑いのに、高温で煮なければならぬのが、とても大変そうでした。私が思っていたよりずっと大変な仕事でした。そして大津さんの真剣な薄荷糖作りのあの目を、おもいだします。」

彼女はH・R合宿中にも問題を起こすが、この体験学習の中で、はじめて学校で「生活する気になりはじめた」と語った。T子の学校で見せたことのない能動的・主体的な学習は、①事前学習内容と異なる事実の意外性、②想像することのできなかった生産労働を全過程つぶさに五感で確かめたこと、③大津さんの生徒に対する真摯な姿勢・願いが引き出してくれたものである。このT子の少しずつの変身に私は左記のようなコメントをも書き記している。

「T子は、『生産労働』という彼女が棲む世界とまったく異質の“活性化”された世界に主体的に加わるることによつて、物を見る能動的な感性・知性・身体がゆさぶられ、“生まれ

ではじめて”のレポートを書けたのではないだろうか。……略……現実の社会の大地に根をはって、諸問題を抱え精一杯生き闘っている大人たちとの『人格的な出会い』を、行事、H・R、授業に自主編成していくことが、この時ほど重要に思えたことはない。」

この経験は、二年時のわらび座を基点とした民舞と農作業の修学旅行を生み出し、さらに一九八三年の臨時増学級一〇クラスの学年団の中では、「食糧問題」と農業労働にしぼりこんだ、“冬”(新潟十日町の過疎の鉢部落に、年寄りと女子供が雪と闘っている二月に入る)と“秋”(秋田の中仙町の中農以上の農家に十月に泊り込む)の自治と社会認識を基本にすえた「勤労体験学習」実施の実践的土台となっていた。

農業・農家という“ダサイ!暗い!”という生徒たち。この“ダサイ・暗い”農民イメージからは考えられない人間らしい扱いをうけ、ともに農業労働を行う中で、そのゆがんだイメージから解き放され、いままで考えもしなかった農業問題に、関心を持続させる生徒たち。

「……農家に行って初めにやったことは、お米の袋づめでした。結び方や袋の積み方など、長年の経験からこれが一番

良いとされた方法でやっていました。次の稲刈りの作業も同じことがいえませし、全ての作業がよく工夫されています。

稲刈りの時も、僕たちはただ稲を刈ってまとめるだけで、なわで束ねたりはできませんでした。けれど農家の人々は、僕たち五人が刈った稲を一人で、平然と束ねていきました。それを見て僕たちはただすごいと思うだけでした。僕たちが体験した農作業は、ごく一部でした。僕たちには勉強になっても、農家の人にとっては、仕事面でかなりのロスをしているのだと思います。それなのに“よく出来た”“今日は仕事がかどった”とほめてくれた。この農家の人たちの心づかいは、社会的にすごく勉強になったと思います。……略……

農家に行って個人的に興味を持ったのは、豚のことです。豚は交尾をしてから一―五日で、ほぼ日にちにずれがなく産まれると聞きました。そして、三日ずれたら珍しいそうです。豚の体はみかけによらず神秘的だなあと思いました。あと、豚が発情したことを知る方法や、発情のさせ方なども教わりました。豚に関する知識は、今まで以上についたと自分では思っています。……略……

最後に一番印象に残ったことは、自分たちが車に乗りこも

うとした時、農家の人が「帰したくないな……」と言った時に、ふと湧き上がってくるものを感じ、都会にはない人情だと感激しました。この想い出は一生忘れることがありません。社会に出ても恥ずかしくない大人になりたいと思います。

そして、農家の人たちの期待にこたえて、これからも農業問題考えていきたい。……略……」

生徒たちを指導する農民の真摯で飾りけのない姿勢は、農業問題に深く共感し、前向きに「わかろう」とする新たな感性・知性を育んでくれている。そこには、「平等な人格をもつ人間」「ともに苦悩する人間」としての農民発見¹¹人間発見の姿がみえるように思えるのは、おもいすぎだろうか。

十年間の行事自主編成を、どのように整理したらよいのか、正直いつてわからないまま一九八六年の時点で、吉田好秋氏と浜田寿美男氏の論文に学びながら、次のように私はまとめている。

「『五官を最大限働かせて眼前にある生命活動をみてとるだけでなく、さらに、それを通して、背後にある喜びや悲しみに満ちた生活をとらえ、人々が生きていくことの意味や素晴しさを受けとめてはじめて生じる、精神の内的な充実感』⁽⁷⁾

が、学習主体を形成しえたといえるのではないだろうか。

どこにも明るさのない農業情勢のもとで、そこに、よりよく生き抜こうとする農民のエネルギー（要求・欲求）と、農民が獲得している知のありよう、科学知を含みつつも、科学主義に陥ることのない民衆知⁽⁶⁾に生徒も私も魅せられている。」

「『身体は、個別性・協同性という両義性の上で、他者との経験の共有性を確立する』そして『この身体による経験の共有こそ人間の世界の原型であり、またそれゆえ共感世界の原基』⁽⁸⁾である。生徒たちの感想文のなかに、感動をともなつてわかる・できる・発見するということは、必ずそこにへ共生する身体⁽⁹⁾ができていくことがみてとれる。人間の知的・精神的活動は、肉体から離れて存在するものではないはずである。

私は〈へ共生する身体性〉を、実践課題として鮮明化してみる必要があることを、これらの実践の中で考えさせられている。⁽⁶⁾

学校知と異なる多様な民衆知（生活知・経験知）を学校教育に組織することの中で管理されるからだを「文化としてのからだ」「自我の祖型としてのからだ」へ解放する実践を模索しつつづけていたように、いまはふりかえることができる。学

校知Ⅱ知の一元化は、管理される身体を生み出している。そこからの脱皮の授業実践は、行為・行動を通して多様な他者と出会う自治の視野をとりこむ自主編成にあるのではないかと、考えている。

おわりに

私の実践関心は、八〇年代半ばから、授業にも移ってきている。学校知と異なる知をどう授業で創り出すか。"授業の中に自治を"が今の私の主張である。そのためにも、「生徒がつくる教材を重要視したいと考えている。生徒が経験している『現実』『生活』を語らせ」⁽⁹⁾調査・聞きとり、報告・討論の過程で多様な生活・人々の視点をくぐりぬけて、再構成された『現実』『生活』を自前の言葉で表現していける、自己教育主体を育くむ授業をつくりだしたいと悪戦苦闘をしている。現実の生活に根ざし、多様な人々との出会いの中で、既成の知識に疑いの眼差しでこだわりつづけられることで、見えるものから、みえないものを読みとっていける自前の言葉獲得づくりは、授業の中に、〈からだ〉〈生身の心〉〈生活〉を登場させることなくしてつくりえないように思える。

注

- (1) 全生研編『学級集団づくり入門 第二版』明治図書 一九七二年
 - (2) 竹内常一『教育への構図』高文研 一九七六年
 - (3) 竹野間竹松「学校生活の拠点としてのホームルームを」『高校生活指導』明治図書 一九八九年 九九号
 - (4) 藤本卓「『私的トラブルの幽閉』を深く超える」『生活指導』明治図書 一九八七年 九月号
 - (5) 座談会「戦後日本の変容と変革の展望」中の発言『労働法律旬報』一九八五年一月二五日号
 - (6) 拙論「高校生の学習意欲をひきだす」『教育』国土社 一九八七年 三・九・十・十一月号
 - (7) 吉田千秋「現代文化と国民主体形成」『現代のための哲学 3』青木書店 一九八二年
 - (8) 浜田寿美男「共感とは何か」『高校生活指導』一九八六年 八三号
 - (9) 拙論「現代世界が見えてくる授業」『教育』国土社 一九九〇年 七月号
- (よしだかずこ 都立第四商業教員)

身体の私的所有と共同性について

竹内 章郎

I はじめに——身体を巡る哲学と社会科学——

身体は、「生きられる真の身体」ではなく、精神のための手段と化し、科学技術的な冷たい視線の対象に墮し、病んだ社会に制度化され病んでいる等々、要するに、身体の疎外に関しては、既に多くの哲学的思想的発言がある。同時に、疎外の克服に向けての身体や感性の復権が、自然の復権と併せて、反理性や反知性の立場から感性知や知性的感性の立場にまで至るヴァリエーションをみせつつ主張された。それの中には、安易な身体等の復権論と、現在以上の身体の疎外との接合の問題に留意し、疎外の中に生きる身体の意味を捉え

た慎重な議論もあった。^①しかし、既存の身体論の多くは、疎外されざる身体ないし「真の身体論」と、疎外された身体ないし身体論とを、分断してきたと思われる。ましてや、疎外された身体ないし身体論という否定的内容自体に孕まれる肯定的内容を重視して展開された身体論は殆ど存在しなかったのではなからうか。こうした展開の仕方が何故必要なのか、の一端は以下で示唆するつもりだが、「真の身体論」が自らを誇示しえるとすれば、そこには、疎外された身体等の認識はもとより、疎外を克服した身体等の認識にも留まらず、更には、「真の身体論」としての自らの成立基盤への論及が含まれるべきであろう。というのも、疎外の克服に関して、真の身体像のみを提起することの啓蒙主義的な非現実性を考慮

すべきだからである。そして、既存の哲学的思想的な身体論のこうした問題は、それらと社会科学議論との媒介のなさに、密接に関連しているように思われる。

とりわけ、身体論と私的所有論との媒介がなかったのは問題ではなからうか。確かに、「身体の所有（持つこと）」に触れた身体論もあった。しかし、その場合、所有を否定的にのみ捉えていたように思われる。例えば、身体のみならず凡そ一切の事柄に関して、所有（持つ）存在様式を非難し、「持つ存在様式は、主体と客体との生きた、生産的な過程によって確立されるのではない。それは客体と主体の双方を物にする。その関係は死んだ関係であり、生きた関係ではない」⁽³⁾、とすら言われた。尤も、私的所有論批判に基づく身体論自体は極めて重要であり、このことは、「私たちは身体を持つのではなく、身体を主体とし、身体そのものとして生きている」⁽⁴⁾という身体把握に基づいて、「私がそれを主体として生き、活動する身体は、働きにおいて世界に向って、とくに他者との関係のうちに開かれる。そのかぎり、活動する主体としての身体とは、皮膚によって閉ざされた生理的な身体ではなく、その境界をこえた範囲の拡がりをもって」⁽⁵⁾、といういわば身体の共同性を含意する、疎外されざる真の身体像が提起

されたことにも見られる。しかし、「真の身体論」は疎外された身体像から疎外される身体像に至りうる一定の道筋はいかに、という困難だが重要な課題にも答えるべきである。生理的身体の境界を超えた共同的な身体を把握し、これを実態化するには、困難な課題がある。つまり、共同的な真の身体像が成立するには、活動する主体としての身体における他者との関係自体の内在化や、自己の活動自体の関係自体としての存在などが、明白な「事実」として把握される必要があるが、このことは、所謂、哲学的な沈思黙考のレベルで、「機械論的な身体観のまなざしの囚われから抜け出しさえすれば」⁽⁶⁾可能になることではない。能力主義を始めとする、社会的文化的様相は、身体を自己一身の個体に限定し、従って、活動の主体（＝身体）自体を個別実体的なものに限定することを自明としており、こうした能力主義的状况の展望や、共同性を活動自体や諸能力のレベルにまで深化拡大する展望と一緒にならなければ、「真の身体論」自体も画餅になりかねないからである。

以下で述べるように、身体の私的所有論は、その否定的内容が孕む肯定的内容によって、上記の展望に一定の示唆を与えるように思われる。既に社会科学議論、とりわけ、資本

主義の解剖学を新たな社会主義論へと媒介する議論においては、私的所有論が「所有」自己固有のもの」という観点から個体的所有の再建論へと接続されたこともあった。「自己固有のもの」として身体を位置づける私的所有論は、「真の身体論」にとつても無視しえない。もし、この「自己固有のもの」所有」としての身体の把握と、上記の共同性としての身体の把握が真に媒介できれば、身体論の領域から、人間観一般における個と普通の統一的把握に繋がる原理的論点すら提起できるからである。

本小稿は、大略以上の問題意識に沿って、筆者がテーマとしている平等論構築の一助として、私的所有論の或る側面を媒介に身体の問題の一端を考えようとすものだが、問題意識として今一つ、平等を否定する差別との関連で身体に言及しておきたい。凡そ人間を問う際には、精神や心や理性等々に比べて、個別実体としての身体が最も「自然的なもの」として把握されるが、これと関連して、差別が最も自明で日常的になるのは、「自然的差異」が、従って、個別実体としての身体が差別の根拠として装われる場合である。この点は、優生思想と係わって別稿でも指摘したが、ルソー等を含めた女性抑圧や女性劣位の思想の多くについても言える。例えば、

女の頭蓋が男よりも小さければ、脳の容量が男より少ないとして女を劣位化し、女の頭蓋が男よりも大きければ、男より頭身上子供に近いとしてやはり女を劣位化する、などが一九世紀までで続した。⁽¹⁾従って、差別批判としての平等論は、身体が差別の根拠とされる事態を問う必要があるのだが、これにも、後述のように、身体の私的所有論が一定の有効性を持つように思われる。

Ⅰ節の注

(1) 諸議論につきやや古いが、菅孝行『関係としての身体』一九八一年、同『身体論』一九八三年、共に、れんが書房を参照。尚、本小稿における傍点は全て竹内による。

(2) 周知の、マルクス『資本論』第二版後記の弁証法の規定を想起のこと。

(3) フロム『生きるということ』(佐野訳)紀伊国屋書店、一九七七年、一一三頁。

(4) 中村雄二郎『哲学の現在』岩波新書、一九七七年、九八〜九九頁。因に、フロムの啓蒙主義的道德主義的な疎外の止揚論も見よ。フロム、前掲書、二二五頁以

下を参照。

(5) 平田清明『市民社会と社会主義』岩波書店、一九六九年、一三八頁以下を参照。

(6) 尤も、実際は、「身体的差異に対する直接の差別も、身体的差異それ自体に向けられたり、そこから発しているのではなく、身体的差異という観念を借りている」

〔岡庭昇『身体と差別』せきた書房、一九八四年、一三一頁〕のである。

(7) 竹内章郎「能力と平等についての一視角」藤田勇編『権威的秩序と国家』東大出版会、一九八七年、四九一～五〇三頁、及び、同「いのちを守る」佐藤和夫他共著『生命の倫理を問う』大月書店、一九八八年、一五九～一六八頁を参照。

(8) 金井淑子「『女性の身体』から差別を問う」菅孝行編『いまなぜ差別を問うのか』明石書店、一九八五年などを参照。

(9) 荻野美穂「女の解剖学——近代身体の成立——」共著『制度としての〈女〉』平凡社、一九九〇年、二九頁以下を参照。

Ⅱ 私的所有の対象としての身体

マルクス主義においてすら平等論が不活性であるから、身体論が取り挙げる程の平等論が未だ存在しない、というべきかもしれない。だが、平等に触れた既存の身体論の多くは、私的所有に基づく市民社会や近代的な人間主義は、身体の外を正当化するにすぎないとして、当初から身体論と平等論との連携を拒否してきたように思われる。⁽²⁾

しかし、例えば、古典近代の市民社会論者J・ロックの私的所有論が、単純な私有財産制擁護に尽きるものでなく、パーソンとしての身体の私的所有を位置づけ、⁽³⁾そこから労働全収益論的な人間主義を説き、人間の平等に関して一定の方向性を与えた点は見逃しえない。「土地と一切の下級被造物が全ての人にとって共有であっても、しかし人は誰しも自ら自身（パーソナル）の一身については所有権を持つ。これには、彼以外の誰しもいかなる権利も持たない。彼の身体の労働、彼の手の働きは、まさに彼のものと考えてよい」⁽⁴⁾。この発言は、まずは、身体的所有↓労働の所有↓生産物（財産）の所有という図式によって、財産の封建的で特権的な所有の不当性を主張して

いる。しかし、「同一種、同一ランクの被造物は、無差別に全て同じ自然の利益と同じ能力の使用にふさわしいように生まれついているが故に、服従や従属なしに相互に平等であるはずである」⁽⁵⁾、という主張と接続していることによって、平等な（同じ能力の）被造物であることから帰結する「平等な私的所有主体」の提示に繋がっている。この平等な主体の把握が現代に生活する（沈黙考するのではなく）全ての人にとって一定の意義を持つことは、明らかだろう。

留意すべきは、このロックから約百年後のフランス革命時のシイエスにも一見すると同様の私的所有論があり、自己の人身の私的所有者としての権利上の平等主体が想定されていることである。「かれの人身の所有は、諸権利の中での第一のものである。この始原的権利から、行為の所有と労働の所有が派生する。なぜならば、労働は、彼の能力の有効な使用にほかならないからである。労働は、明らかに、人身と行為の所有から生ずる。外在的事物の所有または物的所有は、同様に、人的所有の延長であり、拡大であるにほかならない」⁽⁶⁾。そして、この主張は、「自然における手段の不平等と権利の平等を対応させ、権利における平等を確立することに法律の必要かつ充分な意義（後見的権威）を見出すシイエス等の平

等の立場⁽⁷⁾と相補的である。勿論、シイエスの立論の根底には、平等の単なる権利上の形式的平等への限定と身体を始めとする必要充足手段の所有における不平等の積極的承認⁽⁸⁾があり、しかも、身体という「自然」が担保する能力の差を私有財産によって測り制限選挙制度を導入して、結局は「自然」という擬制によって私有財産制度を正当化し、実質的平等を否定する論理があつた⁽⁹⁾。また、先のロックの場合も、「正常な身体」の範囲でのみ平等を考えているにすぎず、「白痴や心身欠損者」等が平等の範囲から除かれることは、医者でもあつたロックによって明言されている。

しかし、身体や労働の私的所有論において注目すべきことの第一は、労働主体を含む身体の私的所有主体が、所有対象たる身体自体や労働力と明確に区別され、たとえ抽象的な権利概念にすぎないにしろ、前者の私的所有主体が平等な人間主体として定立された点である⁽¹⁰⁾。換言すれば、所有対象の側に諸個人に属する差異とその可能性のあるもの一切を転移し、所有主体の側には同一性のみが残るようにし、同一性概念を含まなければ不可能な平等思想を成立させた点である。ロックの場合、シイエスと比較して、より被造物としての自然性に依拠してこの平等主体が定立された。しかし、この自然性

を代表する一身の私的所有主体が考えられていることは明白であり、この私的所有主体の内に自然性に担保された平等が内面化している面があるにしても、平等な私的所有主体自体は、身体や労働力等からも区別され、観念的なものとして成立している。⁽¹¹⁾この平等な主体は、なる程、「眞の身体論」からすれば、各諸個人に固有の身体が私有財産制度によって疎外されることと引き換えに登場した、抽象的な平等主体にすぎない。⁽¹²⁾また、所有抜きには人間存在に言及すらできない問題とすべき事態の反映にすぎない。⁽¹³⁾

しかし、古典近代においては、抽象的で観念的なものであったにせよ、ともかくも、後代の反差別論（平等論）として、も一定の意味を持つ平等主体が定立されたのである。⁽¹⁴⁾抽象的で観念的な平等な私的所有主体を成立させる労働や身体の私的所有論に関しては、第二に、土地所有問題と係わり次の点に注意すべきである。ロックが労働の生産力に対して土地を中心とする外的自然の生産力を極めて低く評価したことは、⁽¹⁵⁾まず、封建的で特権的な土地所有論に対する批判を意味するが、今少し考えるべき論点も含んでいる。シイエスとも共通するが、ここには、「土地所有を他の財産所有と同一の原理に従わせ、そのことによって……土地を商品流通一般の法

則に委ね」る発想、つまり土地も同一の交換価値の担い手にすぎないという発想が反映している。この発想は、商品交換に媒介された身体↓労働↓財産という図式と合体しており、こうして土地を代表とする外的世界も身体もが、私的所有の対象⇨交換価値の担い手として同一レヴェルとなる。いわば、土地という特権的な所有対象の消滅により、同一レヴェルの私的所有主体によって所有される対象と、やはり同一レヴェルの当の私的所有主体とに、世界が分割される。所有対象が、身体から外的自然にまで及ぶ一切となれば、これは資本や労働も含み、他方、私的所有主体としては、資本の所有者も労働の所有者も、平等な主体として位置づくことになる。勿論、このことは、労働者における所謂二重の自由の問題から分業と階級の問題にまで至る諸問題を孕んでおり、従ってまたもや、平等主体の観念性や擬制性が問題にはなる。しかし、既述の論理にあたっては、身体からはじまり私的所有主体以外の一切が、私的所有主体とその平等性を屹立させ際立たせることになる。この平等な私的所有主体は、デカルト的な純粹思惟実体や、ヘーゲル的な「単純な無限性への高められた人格」等に通じており、身体のみならず外的自然を含めた具体的な諸規定や諸制限に対置された抽象的なものとして、その

無規定故の無限性や普遍性を示しもする。¹⁷⁾

身体や労働の私的所有論に関しては、第三に、私的所有者が文字通り、共同体や共有のものを「奪われた所有者」として成立した¹⁸⁾という事情に注意すべきである。例えば、直接には、「こうした固有に奪われた所有者（私的所有者）」そのものが存在するのは、彼らが……、共有地の利用から排除され、これを奪われている限りのことである¹⁹⁾、と言われる。共有のものを「奪われた所有者」としての「私的所有者」とは、一般には、共有のもの等は奪われても、最低限身体や労働力だけは、「自己固有のもの」所有²⁰⁾であるが故に、例えば自己労働に基づく生産物に関しては、自らの意思以外の一切の作用を否定しうる主体を意味する。この点は、次節で述べるように無視しえないが、既述のように、生産物（財産）はもとより、労働や身体自身もが、私的所有の対象でありながら、交換価値の担い手でもある面からすれば、事柄は異なってくる。というのも、交換価値の担い手としては、労働や身体自身が価値法則に支配された非自己的なものとならざるをえないからである。つまり、「奪われた」のは、共同体や共有のものに留まらず、抽象的で平等な私的所有主体以外的一切に及ぶ。しかも、奪われた共同体や共有のもの自身が、原理的

には、種々の他の私的所有の対象、交換価値の担い手として価値法則に支配され、本来的な姿を留めていないのであるから、この「奪われた所有者」は、本当のところは自己的個別実体的な対象（能力、身体、労働、生産物等々）に係わることもできない。この限りでは、「奪われた所有者」としての私的所有者自体は、何ら共同性に関与できないだけでなく、或る意味では完全に解体された共同なもの（個別実体的なもの）にも関与しえない。結局、共同性や共有のものを「奪う」ことは、身体をも奪われた私的所有主体という主体的（主観的）世界と、価値法則に支配された交換価値の担い手という客観的世界をもたらすのである。本小論にあつては、とりわけ、私的所有主体から「奪われている」が故に、もはや個別実体的なものではなくなった身体が重要である。主体的に生きることを「奪われた」身体（疎外された身体の極致）は、いわば「無主のものとしての身体」なのであり、私的所有の対象としての身体は、逆説的にも、「無主の身体」となる。

II 節の注

- (1) 竹内章郎「高度成長期の日本マルクス主義における平等論の不活性について」東京唯物論研究会編『マルクス主義思想 どこからどこへ』梓出版社より近刊を参照。
- (2) 所論の震源はフーコーだが、本邦では例えば、岡庭「前掲書、九〇五六頁を参照。」
- (3) 「私が、一般的な名称で、所有と呼ぶ彼らの生命、自由、資産の相互的保持……」(John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. by P. Laslett, Cambridge of the Universe Press, 1967, p. 368. 「他箇所と同じく、ここでの所有は……人々が財産と共に自ら一身について持っている所有を意味する」(J. Locke, *op. cit.* p. 401).)
- (4) J. Locke, *op. cit.*, pp. 304-305.
- (5) J. Locke, *op. cit.*, p. 287.
- (6) Mavidal et Laurent, *Archives parlementaires*, I^{re} série, t. VIII, pp. 257. 訳文は、稲本洋之助「一七八九年の『人および市民の権利の宣言』東大社研編『基本的人権三』東京大学出版会、一九六八年、一一〇頁による重引。
- (7) 稲本、前掲論文、一二二頁。
- (8) ルフェーブル『一七八九年』(高橋他訳) 岩波書店、一九七三年、二四四頁を参照。
- (9) 安藤悠(竹内章郎)「現代平等論にとってのフランス革命」『思想と現代』一六号を参照。
- (10) 抽象的で観念的だとはいえ、この所有問題を媒介した平等主体の定立は、道徳主義的な抽象的ヒューマニズムの説く平等論よりは、具体的ではある。
- (11) 「自然性」への依拠による平等の主張自体が、一つのイデオロギーである。
- (12) 疎外された身体と抽象的な平等主体との同時成立という論点自体は、「近代の合理的精神が個々人に固有の身体を疎外したということは、近代国家が個々人の抽象的ではあれ基本的人権を内なる支えとすることに よって、自らを宗教から切り離しそれを自己の存立の正当性としないうことと同義」(三橋修『差別論ノート』新泉社、一九七三年、一八九頁)だ、という主張と共通する。
- (13) Vgl. MEW. *Ergänzungsband*. Erster Teil, S. 540.

フロム、前掲書、一〇三頁以下を参照。

- (14) こうした古典近代の平等思想と伝統的な民衆思想なしに伝統コミュニティニズムに含まれている平等思想との関連問題に言及すべきであるが、割愛せざるをえない。

- (15) 「その(生産物の)、百分の九九までは全く労働に帰せらるべき」(J. Locke, *op. cit.*, P. 314) だと述べる。自然の生産力への正当な評価を忘却した「ゴータ綱領」に対するマルクスの批判などと比較すると、この主張の歴史の意味はより鮮明になる。

- (16) 稲本、前掲論文、一三七頁。

- (17) Vgl. G.F.W. Hegel *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp Verlag, Bd. 7, S. 93. なお、この本小稿の論立ては、「精神と身体は、この(具体的な生としての精神とも身体ともつかない——竹内)独特の構造の抽象化された一局面」(市川浩『精神としての身体』勁草書房、一九七五年、二五頁)だという主張と、或る意味では共通している。
- (18) 仏語の *privé* (奪う) → *privé* (その過去分詞) Ⅱ 形容詞＝独語の *privat* (私的)。

- (19) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, S. 383. 主旨は異

なるが、平田清明、前掲書、一四二頁以下に示唆を得ている。

Ⅲ 私的所有における分離と共同性

身体の私的所有論によって、身体は物のような所有対象となる(身体の疎外)が、これにより、私的所有主体が差異ある身体と分離され、抽象的に観念的ではあるが平等な主体として定立される、これが前節の主旨である。その含意は、まずは、疎外をもたらす私的所有自体の中に、差別批判、特に、能力を含む身体を差別の正当な根拠とすることへの批判を見る点にある。比喩的に言えば、観念上にせよ、所有する(持つ)に過ぎないものは、当の主体や個人自体ではなく、主体等から分離する(持たない)こともできるが故に、主体等を差別する根拠にならない、というわけである。「彼は、障害を持つ(にすぎない)」という私的所有論に依拠した表現が、障害者差別を否定するニュアンスを濃くする点を想起された¹⁾。しかし、更に、私的所有主体からの身体の分離論としての私的所有論は、以下のように、身体を個人の枠付けから解放するが故に、身体の共同性論の展開をも可能にする。しか

も、この身体の共同性論は、啓蒙主義的な共同性論ではなく、身体を疎外する私的所有によりそい、疎外された身体の内側から或る種内在的に導出される。

この点に言及するためにも、今一つ、近現代社会が自明のものとしてきた能力主義との関連で、諸個人の「自己固有のもの」所有²⁾としての身体を示す、身体の私的所有論に触れておきたい。商品社会や資本主義ないしコミュニケーションの低段階の原理としての能力主義という論点は、割愛せざるを得ないが、それらに共通する能力主義が諸個人の能力の自己責任を強調するのは明白である。この諸個人の自己責任追及は、能力を個別実体的な生理的身体に内在するとする能力観に依拠している。私的所有論からすれば、能力も所有対象にすぎず、平等な私的所有主体とは分離されうるはずである。しかし、諸個人の「自己固有のもの」所有²⁾としての能力や身体を把握する私的所有論の意義も疑えない。近現代社会では、形式的で建前のにせよ殆どの差別禁止が提示されたが、この私的所有論をテコに、「能力による差別」だけは自明視されてきた。つまり、「自己固有のもの」としての身体や能力の把握が、可能態としては諸個人の固有性の豊穰化といった方向性を示しつつも、現実態としては、能力や身体を私的所有

主体を内包する諸個人に直結し、自己固有故の自己責任追及という方向性において否定的に作用してきたのである。

ところで、別稿³⁾で論じたが、広義の意味での「 λ を持つ」という私的所有概念には、所有主体と所有対象との媒介的（分離的）結合という意味がある。この点は、「 λ である」が、主語と補語との無媒介的（直接的）結合のみを意味する点と対比すれば一目瞭然であろう。例えば、既述のように、「彼は λ 障害を持つ」が、「障害を当の彼から分離しうる外面的部分として観念させるのに対して、「彼は λ 障害である」では、当の彼全体が障害は覆われ、彼 \parallel 障害（者）といった無媒介的結合が観念される。しかも、「 λ を持つ」は、単に、分離的側面を表すのみならず、持つ側面としては、所有主体と所有対象との結合的側面をも表し、このことが、自己固有の内面的なものを把握する所有概念の位置づけをも可能にする。ヘーゲルは、知識、能力のみならず、肉体や生命（身体）も、所有体象たる物件^{ゾグ}としてと同時に、自己固有の内面的なものとして規定する、という矛盾を不可避とし、この両者を併せもつ分離的結合として所有概念を把握している。更に、能力や身体を自由な精神に固有のものだとして非物件として把握するか、所有対象一般と同様な物件として把握するかの二者

私一的な悟性的な発想を批判している。⁽⁴⁾

所有概念に対するヘーゲルの、複眼的な接近は現代でも重要であり、上記の分離的結合が示す関係規定を、別稿(注3の拙論)では、抽象的なヒューマニズムや坊主主義的道德主義と、身体や能力の自己責任性を強調する能力主義の双方を批判する意図をもって、平等な人間存在と能力との「弱い結び目」とも表現した。この「弱い結び目」という関係規定が身体の共同性論の展開に関連している、というのが、本小稿の以下での論点である。一方で、結合(弱い結び目)の側面によって、身体があくまで私的所有主体である平等な人間存在に属し、可能態の問題としては主体の自己固有のものとしての身体像へも繋がってゆく。私的所有概念にあつては、この結合の側面を保ちながらも、他方での分離(弱い結び目)の側面が、既述の、差別的根拠としての身体という把握を否定するのに加えて、私的所有主体、更には諸個人各々から分離しているにも拘らず、いやむしろ、分離しているが故に、厳然と存在する能力や身体の共同的な存在様相を告げることにもなる。というのも、まず、前節で見たように、こうした「分離している」能力や身体は、「奪われた」存在として、交換価値の担い手として価値法則に支配され、この限りでは、

個別実体ではなく、私的所有主体や諸個人には属さない「無主の身体」だからである。

この交換価値の担い手として価値法則に支配された「無主の身体」は、まずは、「交換可能な匿名性によって日常性を生きる「身体」⁽⁵⁾」であり、マルクスの言えば、物象化した身体である。しかし、ここ「に登場する身体は、かけがえない主体を宿する身体ではなく、「同じように服を着る「身体」であり、同じようにめざめる「身体」であ」⁽⁶⁾るに留まらない。交換価値の担い手としては、諸個人間の諸関係自体が内在化した身体だからである。つまり、かの分離的結合という把握からすれば、たとえ、この諸関係自体が疎外された資本主義的諸関係であっても、「無主の身体」は、個別実体的な生理的身体であることを超え、しかも、可能態としては、私的所有主体やこれを内包する諸個人に属してもいる。更に、詳論は愛せざるをえないが、交換価値の担い手たりうる身体は、同時に一定の使用価値の実現者でもあり、こうした身体や能力の使用価値ないし有用性も、諸個人に内属しているレヴェルではなく、諸個人自体から分離した諸個人間の関係自体というレヴェルにおいて、付言すれば、社会的文化的関係自体(物との関係の介在も含めて)とそこに成立する一

定の共同性として実現する。⁽⁸⁾ 結局、能力や身体も、単なる感覚知覚の意味を超えた「現実の社会的存在」であるなら、可能態としては主体や個人と結合しながら、たとえ、価値法則に支配され疎外されたものではあっても、関係自体ないし共同性自体として存在せざるをえない。原理的には、社会的「外」では能力や身体が存在が不可能である以上、最も現実的な存在は社会的存在であり、生理的身体等はこの社会的存在からの抽象である。生理的身体から出発すれば、社会的存在に至らないのは、抽象物だけから具体性を求めること一般が不可能なように、当然であろう。⁽⁹⁾

それだけに、上記の使用価値等の実現における関係性は、人間の真の豊穰性を示す真の共同性であるとは限らない。諸個人の繋がり（他人との身体的接触から分業等まで様々）が、他者に対する恐怖や威嚇として身体に内在したり、仕事における生産力としての身体や能力（関係態）が諸個人を疎外するとか、更には、排除する共同性の問題等があるからである。別角度からは、共同性として成立する有用性や使用価値自体が、分裂的要因を孕んでおり、それ故に、有用性等が非共同的に孤立的なものとなり、使用価値の相対性が現象する、ということでもある。⁽¹⁰⁾ それは、身体が個別実体的な生理的身体

に還元され、既述の能力主義を下支える自己責任論的な身体観や能力観を生ぜしめる事態でもある。しかし、この疎外された関係性や共同性は、抽象的な単なる共同性理念や啓蒙主義的な身体観の変更等によって克服されえない。疎外された関係性の内容や排除する共同性の在り方等を、具体的に变革することが展望され、目指すべき関係性や真の共同性としての有用性・使用価値が展望されて初めて、この克服への一歩が記されるのである。

皮膚によって閉ざされない生理的境界を超えて拡がった身体、つまり、共同性としての身体を真に実現するには、以上のような疎外され分裂を生み出す使用価値や共同性の在り方を廃棄し、使用価値や有用性レヴェルでの抑圧や排除を廃棄する展望と合体されるべきである。また、この身体の共同性の実現こそが、以前には、単なる可能性に留まっていた真に自己固有のものとしての身体の実現にも繋がるように思われる。自己固有の身体なることが真に言えるには、能力主義や抑圧や差別等々の廃棄による真の意味での共同性の実現が必要であり、この共同性こそが、単なる可能態としての自己固有の身体を現実態に転化させうるからである。⁽¹¹⁾ 因みに、私的所有論という社会科学との媒介を要する使用価値、有用性、

共同性等の議論を軽視し、尚且つ、啓蒙主義をも拒否して、自己「固有の身体そのものをそのままに復権しよう」と試みるなら、それは、「身体に宿る力を信奉し、その力を發揮させる」主張となる。そして、結局は、「身体に宿る力とは何か。一つには、それ自身で發揮される破壊力＝暴力であり、一つは、両性によって發揮される生殖力である⁽¹²⁾」という、諸々当然の理由から極めて問題の多い結論に至ると思われる。

Ⅲ節の注

- (1) 竹内、前掲「能力と平等についての一視角」、五一―五二四頁を参照。
- (2) 「能力による差別」を自明視する当初の典型として、『人及び市民の諸権利宣言』第六条を参照。
- (3) 竹内、前掲「能力と平等についての一視角」、五一―五二三四頁を参照。
- (4) Vgl. G. W. F. Hegel Werke, a. a. O., S. 104ff.
- (5) 三橋、前掲書、一七八頁。これは、またコシーク『具体性の弁証法』（花崎訳）せりか書房、一九六九年、九〇頁以下と共通する。
- (6) 三橋、前掲書、同頁。
- (7) 使用価値の交換価値による媒介ということでもあるが、さしあたり、真田哲也「マルクスの実体概念と物象化論」『社会思想史学会年報』九号を参照。
- (8) 使用価値や有用性が関係自体や共同性として成立する点につき、竹内章郎「ヘーゲルの有用性論」『岐阜大学教養部研究紀要』二六号、二二―二三頁を参照。
- (9) これは、可能的錯綜体としての身体の提示など、大変優れた市川浩『精神としての身体』（勁草書房、一九七五年）についても言える。例えば、「市川さんは……、生理心理学的な処理が優先するためか、社会の科学が扱っているような、社会存在の論理がなかなか出てこない」『宮川透』（市川浩＋山崎賞選考委員会『身体現象学』（河出書房新社、一九七七年、一七三頁）という当人も認める批判を見よ。
- (10) この詳論につき、竹内、前掲「ヘーゲルの有用性論」二四―二五頁を参照。
- (11) 個体的所有論もこのレヴェルにまで展開されてこそ、その実現が展望できる。
- (12) 三橋、前掲書、二〇〇頁。

皮膚によって閉ざされず生理的境界を超えた身体、つまり、共同性としての身体の把握には社会科学は必要でない、という見解もあろう。この見解に立つ身体の共同性論の基本には、次の二つのタイプがあるように思われる。一つは、本邦でしばしば引用されるメルロー・ポンティの、乳幼児と母との関係に示される身体の共同性、つまり、この両者の間の匿名の集合や未分化の共同性を、個人としての分化以前の本源的なものとする議論である。⁽¹⁾ いま一つは、触覚における触る—触られる関係の原初的一体性に、身体の共同性の原型を見いだし、両者の一体化からの分化（分離ではない）を二次的とみる議論である。⁽²⁾ この二つの議論は、一見したところは、社会的諸関係抜きでも成立しているかのように見える。

だが、前者のメルロー・ポンティの議論は全面的にワロンに依拠しており、ワロンは、母子関係自体の中に一種の社会性を把握し、身体に内閉した対目的関係自体の内に既に社会的諸関係があるとしている。⁽³⁾ 詳論は割愛せざるをえないが、結局は、社会的文化的要因が孕まれているからこそ、身体、共

同性が可能になるという結論である。ポンティの議論を社会的文化的要因抜きに賞揚するのは、根拠のない抽象によって普遍性を求める悪しき哲学主義ではなからうか。確かに、ワロンの言う母子関係の中の社会性は、交換価値やこれに媒介された使用価値に依拠する商品交換や資本主義に基づく社会性と、直ちには合致しないかもしれない。しかし、母子関係と言えども、交換価値等と無関係であるわけではない。例えば、近年徐々に知られてきた教育的マルサス主義が子産み子育ての端緒に介在している点を考えればよい。教育的マルサス主義には能力主義と重なる側面があり、この側面に支配された子産み子育てにあつては、既に妊娠時からワロンのな社会性は壊され、胎児すらも第一義的にはソウシャル・エレヴェイター上における操作対象と見られ、真の意味での母子間共同性等が成立しないからである。換言すれば、ワロンのな意味での母子間共同性自体が、一面では、教育的マルサス主義における能力主義的側面を捨象しつつ、他面では、常識化している母性本能論等に依拠して、教育的マルサス主義にも含まれ、現実が存在しもする交換価値等に依拠した社会性の中の一定の共同性を抽出しているとも言える。

触覚等の身体の共同性に関しては、原始的感觉ともされる

触る―触られる関係を考察の対象としうる。基礎を問うべきである。例えば、日常生活を営む手は、まずは、使用価値等の実現に向けて触っている諸対象を動かし作り変える等して、生活の為に作用している。従って、触る手と触られる手との共同な関係をあらためて考察の対象とするには、それなりに、生活の為に作用するのではない手を見いだす「一定の余裕」、アーレントに従えば、「日常生活から一時的に退却して」可能となる哲学的時間が必要である。⁽⁵⁾この余裕は、使用価値等の実現に向けて一定の共同性が成立し生活が一定安定するが故に可能になる。加えて、生理的身体を超えて、左右両手の共同な関係を把握するには、共同性が端的に成立している領域、つまりは「相互依存性の体系」(ヘーゲル)としての使用価値等の領域が参照される必要がある。つまるところ、左右両手の共同な関係を把握は、使用価値等の実現の問題と密接不可分なのである。もともと、身体論一般に関しては、身体が皮膚一枚で他者の身体や諸対象と切断され、確固とした個別実体的で生理的存在である点を踏まえた上で、かの身体の共同性を捉える必要がある。それには、少なくとも、交換価値や使用価値に係わる社会的文化的諸要因を身体論の本質として捉える必要がある。

また、生理的身体像を真に克服し、身体の共同性を真に論じるのであれば、それは、遺伝病という大問題を孕む遺伝子にまで拡大されるべきである。⁽⁶⁾というのも、そうでない限り、生理的身体像が残り、その分、身体の共同性論にタブーが残るからである。因に、現代遺伝学等からすれば、誰しもが変異遺伝子数個を共有し表面化しないレヴェルで先天「異常」に共通に係わっているだけでなく、遺伝子突然変異による遺伝病者の存在は、人類全体にとって「有用性」の高いものであり、有体には、遺伝病者が所謂健全者の生存を支えている。⁽⁷⁾この点で、遺伝病者と健全者とは、遺伝子レヴェルで既に共同な関係の内にある。だが、このレヴェルでの身体の共同性の把握は、人間の社会と文化が作りだした共同性を、皮膚一枚で他者と切断される個別実体的で生理的な身体にまで貫徹することによって初めて成立する。この遺伝レヴェルでの身体の共同性論は、遺伝病の使用価値の改造、遺伝病者との現実生活における共同性の構築を通じて、能力主義を批判する平等論として大きな意味を持つであろう。社会科学を踏まえた真の哲学的な身体論の成果は、巨大なものであろうが、ここに至るには今尚相当の努力が必要ではなからうか。

IV節の注

- (1) メロロールボンティ『眼と精神』(滝浦他訳)、みみず書房、一九六六年を参照。
- (2) 例えば、中村、前掲書や市川、前掲書を参照。
- (3) ワロン『身体・自我・社会』(浜田訳)、ミネルヴァ書房、一九八〇年を参照。
- (4) 教育的マルサス主義につき、沢山美果子「教育家族の成立」、竹内章郎『よりよく』と『よりよく主義』、叢書『教育』—誕生と終焉、藤原書店、一九九〇年を参照。
- (5) アーレント『精神の生活』(佐藤和夫他訳)、岩波書店より近刊、特に第一部を参照。
- (6) 既存の身体の共同性論が生理的身体の極限とも言える遺伝問題にまで立ち入っていないことと、その社会科学の発想の弱さとは表裏一体のことだと思われる。
- (7) 松井一郎「先天異常の発生予防」増刊・総合特集『ジュリスト』二四号を参照。
(たけうちあきろう 岐負大学・哲学)

謹 訂

前号(29号)におきまして、目次に甚しい誤植、ならびに執筆者の肩書・専門に誤りや不統一がありました。関係者各位に多大な迷惑をおかけしたことに誠に申し訳なく思います。また、読者に対し不誠実であったことを厳しく自覚するものです。

前号(29号)は、以下のように訂正します。

目次：■とぼす「地球サミット」は、環境問題の

根本的解決に向かう契機となるか

←

■とぼす「地球サミット」は、環境問題の根

本的解決に向かう契機となるか

■書評『人間社会の起源』(評者)稲生 勝

←

(削除)

思想と現代編集委員会

白石書店

エトスの生成と身体

——ゲーレンの制度論をめぐって——

森下 直貴

一 自然と文化

身体論が日本において思想として「流行」しだしたのは、七〇年代であったように記憶する。すでに六〇年代のおわりごろから、現代文明によって疎外された身体や自然を回復しようとする関心が生まれ、理性にたいする情念、人間的「自然」、エコロジー、などが問題となっていた。こうしたなかで、それまで戦後の日本の論壇をリードしてきた近代合理主義を、現代文明をうみだした元凶として批判する論調（フランス構造主義、中村雄二郎の一連の著作）がめだちはじめ、そしてこれに連動するかたちで、身体をめぐる哲学的な考察が登場す

る。生きた人間を心身合一の観点から現象学的に解明することをうじて、身体の復権を企図した市川浩の『精神としての身体』。あるいは、西洋対東洋という問題のたてかたをして、修業体験を理論化する東洋的発想の独自性と価値を強調した湯浅泰雄の『身体——東洋的身体論の試み——』。これらが代表的なものであろうか。

ところが、八〇年代もなかなばになると論調は一変する。今度とは反対に、そうした疎外論的な近代批判と身体論を嘲笑することが、思想の「流行」現象（ポストモダン）となる。たとえば、フェミニズムの一方の旗がしら、上野千鶴子の認識^{〔1〕}では、すべては文化的な形成物にすぎず、「あるがままの身体、自然」などはどこにもない。では、現実への疎外論的な

「違和感」はどこからくるのか。こたえは歴史的相対主義にもとめられる。しかしこれは、自然にかわってマテリアルな歴史を具体化する見かたであり、歴史目的論のにおいがする。だからこそ、手荒なやりかたではあるが、個人をうみおとす近代が肯定的に評価されること（私は資本主義の味方）になるのではないか。率直に言って、そうした認識はすこぶる感勢はいいのだが、ふつうの人々の感じや思いからかなり遊離しているようにおもう。

こうして今日、身体をめぐる思想は、一種の悪循環からのがれられない状況にある。「あるがまま」の身体的自然はたしかに想定しがたい。かといって、歴史目的論と近代の手法の評価にはついていけない。なぜなら、身体の疎外という感覚、現代文明への「違和感」をうちけすことができないのだから。とはいえ、やはり「あるがまま」はない。しかし……。こうした観念の堂々めぐりが、エコロジー評価の中途半端さ、煮えきれなさ（二つのオルタナティブとしては好感）⁽²⁾となつてあらわれるのである。そこであらためて、疎外論においてもじつは曖昧なままであった人間の身体的自然（ビュシス）の存在、したがって自然と文化との関係を問いなおして、「違和感」の正体をつきとめなければならない。

II ハビトゥスとエトス

問いなおしにはいるまえに、身体論ないしは人間論の方法論的な限界についてかんがえておきたい。世界と身体にたいする生理学的・心理学的な視点は、個体を抽象化した普遍としての人間を対象にする。だが、そうであるかぎり、たとえば身体性、シンボル・道具、あるいは「同調」「連合」を仲立ちとして持ち出したところで、個をこえる制度・習俗などの社会的存在にはつながらないのでないか。市川の場合、このことはなかなば自覚されている。⁽³⁾湯浅になると、最初から個人身体に視野が限定されている。両者ともに、京都学派の「社会的身体論」「種の論理」の抽象性を回避したい気持ちからであろうが、いずれにせよ、個人の身体論から社会の存在論へという方法論がとられているのである。しかし、そもそも最初から、社会の場の中に身体的自然をおいて考察しないかぎり、現代文明にたいする疎外感、「違和感」はとらえられないのではないか。もしそうだとすれば、身体そのものではなく、むしろその「ふるまい」に視点をあわせるべきだと、私はかんがえる。ここで「ふるまい」をスケッチして

みよう。

(1) われわれの日常的な場面においては、モノや人にかかわる「ふるまい」が直接的にたちあらわれている。「ふるまい」とは、一連の身体動作なり身体表出を一定の方向に秩序づけたもの（行為、情念）である。しかし、こうした分析・分解はあとからの理論的なものであって、その渦中にいる者にとっては端的に「一つの全体」として現出する。したがって同様に、心と身体という対比や、「ある所与がそれ以上のものでして」という記号論的読解も、あとからの説明にすぎない。

(2) ところで、歩きながら（あるいはクルマの運転をしながら）会話をするということはありふれている。この「ながら現象」は、習慣として沈殿した「ふるまい」が、深層・表層というかたちで重層化したものである。また、歩き、会話をしながら、それらを「感じる」だけでなく、さらに、なんらかのものに「おもう」こともしばしばある。この「ものおもう」一般（連想―反省、想起―予期、空想―思考など）において、さまざまな「ふるまい」がたちあらわれる。そしてこれが「感じ」られている「ふるまい」とかさなりあう。こうして「ふるまい」全体が相互に矛盾したまま同時進行したり、中間層の

「ふるまい」がストップしたり、などなどの現象がうまれる。

(3) 個々人の「ふるまい」は通常、他者によってただちに「了解」される。それは、「ふるまい」の「型」、そしてもろもろの「型」のシステムとしての慣習（エトス）がすでに存在し、この共通するエトスのなかで自己も他者も一緒に「ふるまい」あっているからにほかならない。偽り・ふり、犯罪の推理はエトスを利用するものだし、狂気はそれが適用できないことをしめす。

(4) 個々人の「ふるまい」全体の性格（ハビトゥス）は、他者の「ふるまい」に体现された社会的な慣習（エトス）を、模倣（まね、ごっこ）することをおして形成される。つまり、社会の制度は「ふるまい型」のエトス（慣習）として具体的にはたらいっており、このエトスが個々人の身体をおして習得されるなかで、各人なりに、「ふるまい」全体が身体に沈殿し習慣（ハビトゥス）として形成される。こうした個々人の微妙に異なるハビトゥス形成をおして、逆に、エトスの同一性がささえられる。

ごく簡単だが、以上のようにみることができれば、個人身体から社会制度へとむかうのではなく、最初から社会的な「ふるまい」の次元にたち、しかも、個々人のハビトゥス

(習慣)ではなく、「ふるまい型」としてのエトス(慣習)に視点をあわせるべきであろう。こうすることで、個人と社会、心と身体、主体と客体といった問いのたてかたに内在する理論的な困難を、あらかじめ回避することができるのではないか。そのかわり、エトスそれじたいの歴史的・論理的な生成が、ここに問題の中心としてうかびあがってくる。⁽⁵⁾ところで、人間における自然と文化との関係をさぐり、人間学を哲学として確立したと評されるのは、A・ゲーレン(『人間』⁽⁶⁾)である。⁽⁶⁾しかしかれは正當にも、個体身体を普遍化した人間論からは制度論はみちびきだせない⁽⁷⁾と自己批判し(『人間』第四版の最終章、『原始人間と現代文明』のなかで独自の制度論を展開した)。以下、ゲーレンの人間観と制度発生論を概観しながら、エトスの生成を問う視点にたつて、人間の身体的自然の存在、自然と文化の関係を考察することにした。

Ⅲ ゲーレンにおける人間と制度

ゲーレンは一つの本質で定義する形而上学や単純な生物主義をしりぞけ、かわって「生物学的」な方法論をとる。その意味するところは、人間という生物をその独特の生存条件に

おいて問うということである。こうしてあらゆる本質的な特徴の「連関」をうかびあがらせ、これをカテゴリー(N・ハルトマン)として展開する。ここではしかし、「近似」としての認識論や「無邪気」と一部で評される方法論に言及するとはせず、ただちに本論に入ろう。かれの根本直観によると、人間とは、器官において非特殊的で、本能が縮減・退行した「欠陥」生物であり、それゆえに背負われた「過剰衝動」と「世界開放性」の負担を「免除」し安定させるために、外とかかわる「行為」をとおして言語・思考などの高次機能をつくりあげ、形式・文化をみずからに課す存在である。つまり、「未確定動物」である人間は、「訓育動物」として徹底的に「文化的」な存在にほかならない。

制度の発生にかんしては、すでにふれたように、ゲーレン自身が『人間』の第四版で自己批判する。すなわち、人間の過剰衝動に方向性をあたえ、豊かな発展を可能にするためにつくりだされた形式というように、制度を人間論からストリートにはみちびきだせない。こうした「短絡」的な目的論をとるのは、一方では、文化比較(ベネディクト)を一般化して、制度を人間欲求の充足のために存在するとする社会学的機能主義(マリノフスキー)、他方ではなかならず、そうした

道真的合理的知性への反動として、人間の衝動圏に制度（宗教）を直接むすびつけるベルグソン、シェーラーらの「了解」的歴史—心理学である。しかしこれらは、社会的制度や「精神」の客観性・物象性を理解していない。これに接近するためには、非道具的な演出行為と、これによる二次的な客観的合目的性という特別なカテゴリーが不可欠なのである。このように批判するゲーレンであるが、しかし、制度の生成を論じるにさいし、そのカテゴリーや先史時代の諸仮定とあわせて、『人間』における根本直観を前提にしており、けつして否定しているわけではない。そこで、この直観の根拠を検討してみよう。

まず、身体器官・形態学的構造の「非特殊性」あるいは「原始性」について。ゲーレンは、それ「だからこそ」、運動—感覚系の無限の可塑性、すなわち「世界開放性」が可能だとするが、この論拠はどういうものか。「非特殊性」が生物進化の一般法則に矛盾している点は、彼自身が指摘するところである。にもかかわらず、類人猿から人類へと進化する場合にかぎって、ダーウィニズムを否定し、特殊な補助仮説を採用する。それがすなわち、ボルグの「遲滯法則」（幼児

状態の永続化、胎児的状态）である（さらに、これを手直したポルトマンの「世界開放性」「未確定動物」）。この学説を論拠に、非適応で無防備な「欠陥」生物が生存するためにいかに「行動」するのかという、生物学—人間学的な問いかたがうまれる。こうなるとしかし、うまく適応するまでの期間だけ、人類進化のある段階に最善にして偶然の環境（「楽園」「母なる自然のふところ」）を設定せざるをえなくなるのではないか。ボルグの学説の当否はともかくとして、そうした設定は、環境のなかでの「行動」とその連続性を主張するゲーレン自身の方法論に矛盾するものといえる。

つぎに、「本能」における「縮減・残基・無差別化」。いまみた形態学的な「非特殊性」との照応関係がその第一の論拠であるが、第二は、人間の衝動構造が可塑性と抑制可能性（内部）をもつこと、つまり世界開放的であることにある。「世界開放性」であるから、外なるものの堅固さを導入する「行動」をとおして、衝動・欲求が意識性を獲得し、いかなる動機・目的にもむすびつく「関心」にたかまることができる。こうした衝動構造であればこそ、素質—環境説（行動心理学）や根本衝動説（フロイト、クラッゲス）がしりぞけられるとともに、前提条件として「本能」がこわれているのでな

ければならない。ここで注目すべき点は、「本能縮減・残基」がそれじたいで指摘されているわけではなく、べつの事態から推論・遡及されていることである。この点は、人間の常態が安定した「性格」を形成しており、利他的行動ではないという第三の論拠でもかわらない。ここには連関という名の完結した循環論法が成立している。おなじような推論は、さらに、「本能縮減」の論拠となった衝動・欲求の「世界開放性」、あるいは「過剰衝動」説にもいえる。欲求の慢性常態、発達の延引（遅滞）、負担免除のプロセスとともに、今度は反対に、「本能縮減」を論拠にそれが、保証されているからである。

形態の非特殊性 ↑↓ 本能縮減 ↑↓ 過剰衝動・世界開放性
↑↓ 行動・負担免除原則 ↑↓ 形式的強制（文化）。こうした
カテゴリー間の必然的照応関係は、むしろ、ゲーレンの抑制
された認識論（「近似」）にもとづいている。だから、機能概念
であるはずのものを「実体」化したという批判は正しくない。
また、諸特徴の連関づけはよくかんがえられたもので見
事というほかない。しかし、にもかかわらず、連関全体の説
得力に疑問がのこる。ゲーレン自身、制度崩壊後の退廃した
過剰衝動と、制度発生の前提条件としての過剰衝動との区別

を指摘しているが、かれが実際に区別できているという保証はどこにもないのである。

この連関全体は、ゲーレン自身が言及するように、ニーチエ流の「未確定動物」観にささえられている。そして、これにつらなる系譜として名をあげられているのは、ショーペンハウエル、なかんずくヘルダー、それにカントである。したがって、あきらかに、ゲーレンの根本直観の背景には、神にも野獣にも成れる人間の未確定性を強調するルネッサンス以来の思想的伝統（ピコ・デラ・ミランドラ）がひかえているといえよう。この伝統は、また、かれのユクスキュル批判にも反映している。環境世界説をたかく評価しながらも、これを人間にあてはめることを批判して、かれはあくまで人間の「世界開放性」に固執するのである。ところで、「未確定」という発想が意味するのは、人間と文化の存在基盤が、生物的・進化的な意味で、無根拠・無前提にして恣意的であること（いわば無からの創造・生成）にはかならない。このことは、しかし、文化・社会制度の自立性・客観性を自覚した『人間』第四版の水準、すなわち、制度の発生を主題にする『原始人間と現代文明』でも同様にいえることだろうか？

そのなかでゲーレンはまず、「道具的行動」から制度が発生する論理を展開する。過剰衝動・世界開放性を出発点に、ミクロな個人において「習慣」が形成され、このなかで「行動」の目的が最初の動機から自立・超越する。ここに自立した目的が他者の関心をひきつけ、さらに相互に関心が交差・循環しあうことをとおして、マクロな社会制度が物象化するにいたる。そののち、制度は新しい動機とつぎつぎにむすびついて自己展開していく。ところが、こうしたミクロからマクロへのいわば機械論的・積分的な論理は、ただちに否定される。なぜなら、社会の基本的な制度は、道具的行動からではなく、「演出的―前呪術的行動」からのみ可能であり、これによって発生したのちの洗練化のプロセスにおいてだけ、合理的・実験的な前者の行動が関与するにすぎないからである。

演出的―前呪術的行動もまた、「本能縮減」と「過剰衝動」という人間学的カテゴリーから出発する。行動をうしなつた本能残基的な情動複合は、圧倒的かつありそうにもない喚起的データに直面すると、「不定の義務づけ」という強制された感情、つまり両義的な「聖なるもの」の感情（オートー）に変容する。とりわけ、人間の生と死に直結する、死体や大

型獣が「聖なるもの」になる。それにたいして人間は、前兆命名のほかに、肉体による演出という模倣行動によって、安定化・固定化をめざす。こうした一連のかかわりのなかに、霊魂が共感しあう世界観がねざしているのである。では、この行動から制度はどのように生成するのか。

動物への変身、あるいは動物の模倣・体現は、体現された存在とは異なるものとして、間接的な自己意識を可能にする。さらに、複数の個人が同一の対象を一緒に模倣することは、一人ひとりが他者をまねることであり、このことによって間接的な集団意識が醸成される。そしてこの模倣儀礼が反復されるなかで、これじたいが義務として意識されるようになり、最終的には永続的な外的支持物とむすびつけられるにいたる。これがトーテミズムにはかならない。要するに、内的安定と外的閉鎖性をおびた「一つの集団」という存在が、模倣儀礼の反復から生成するのである。トーテミズムの成立によって、集団内の仲間同士の食人風習が克服され、これがさらに近隣集団との接触にもおよぼされることで、人類社会の安定がはじめて確保される。

しかし、問題となつている社会の基本的な制度はいまだ生成していない。トーテミズムを呪術への墮落からすくい、社

会制度を根源的に発生させるのは、自然の目的を自己目的として自覚すること、つまり「二次的な客観的合目的性」を発見しこれを利用することなのである。ここがゲーレンの自己批判の核心である。自然目的のうちの一つは生殖・性的きずなどである。集団間の緊張関係を解消するために、それが女性の交換というかたちで操作される。ここに外婚制を原則とする親族制度が生成する。もう一つは食料獲得である。トーマ動物・植物の祭儀的保有（飼育・栽培、儀礼的殺害と共食をとおした一体化が転じて、食料として育成することじたいが追及されるようになる。ここに農耕・牧畜の生産様式が生成する。こうしてひとたび発生した制度を洗練し、さらに制度的虚構をつくりだしていくところに、さきにもた合理的・実験的行動が関与するのである。

以上のように、先史時代の研究成果を吸収したゲーレンの理論は、たしかに首尾一貫したものであり、そこにはすぐれた着眼点がちりばめられている。とはいえその奥に、具体的な社会関係がすけてみえてこない。たとえば、親族制度の発生にしても、集団内外における男性と男性、男性と女性といったグループ間の緊張関係が欠落している。また、ゲーレン

にとつてトーマテム成立以前の狩猟社会は、まったくもって暗く凄惨な状態ではない。さらに、支配、保護、競争、闘争、性的結合、母子結合、仲間・友情など、多様な社会的行動のうち、平等につながる「相互性」「互恵性」しかとりあげられていない。これらの問題点は、進化の歴史のながれにおける連続性と非連続性のなかで、人類のエトスが把握されるのではなく、そこに恣意的な断絶がもちこまれていられることをしめすのではなからうか。こうして結局、制度ないしエトスの基盤が無根拠であるという大前提は、一次的・直接的な目的論をしりぞけ、二次的な目的論を導入したことによって放棄されるどころか、堅持された人間存在の無根拠性とあいまつて、かえって強化されているといえよう。

Ⅳ エトスの無根拠性？

ゲーレンの人間学と制度論を批判する論者には、たとえば、日本では丸山圭三郎、ドイツではハーバーマス、ペーラー、アーベルたちがいる。

丸山によれば、⁽⁸⁾頭デッカチのサルがあるとき、ほかの動物と共通する「身分け」(ユクスキュル、市川)の世界から、シン

ボル化能力による「言分け」の世界にはみだした。このはみだし（折れ線グラフの曲がり）によって、それまで存在したこともなかった欲望の「過剰」として文化が発生し、その結果、動物的な「身分け」構造すなわち「人間の自然」は、生理的な本能をのこしてすべてこわれてしまう。こうして発生した文化あるいはコスモスは、丸山独自のソシユール解釈をふまえて、徹底的に「無根拠」にして「恣意的」なものとなる。コスモスが発生する現場での分節・差異は多義的・流動的なものだが、これが必然的にコード化されることで、一義的・機能的なノモス（制度）へと物象化する。だから、必然的に物象化するノモスをたえず発生現場へとひきもどす「方向なき恣意的な運動」こそが、かれの実践ということになる。

この見地にたつてかれは、「非特殊性」と「本能縮減」を出発点にし、シンボル化能力をあとから導出するゲーレンのやりかたを批判する。しかし第一に、そう批判する丸山じしんにも、出発点としてのシンボル化能力それじたいの生成の謎が、どこまでもついてまわる。第二に、そもそも人間論から制度論がストレートにだされている。第三に、およそ制度が運動の硬直化（物象化）というかたちで把握されているが、

こういう見かただと、実践といつても具体性を欠いたものにならざるをえない。これらの難点はともかくとして、ゲーレンと丸山との表面的な対立の根底には、文化の基盤の「無根拠性」という共通した発想がある。

ハーバーマス、ベラー、アーペルたちは、おなじ啓蒙主義の立場から、ゲーレンのカテゴリ把握の獨創性は評価しつつも、その方法論上の問題点（「無邪気」「経験主義・生物主義」）を指摘する。しかし、なんといつても批判のまとなにしているのは、制度的安定性を絶対視する観点から、近代の主観主義（個人の自由）を否定し、これとは対照的に、古代における制度とモラルを肯定する立場である。『原始人間と現代文明』以降はつきりとうちだされ、「人間学者から歴史哲学者への転向」と評されるこの立場の背後には、啓蒙主義への不信がある。それゆえ、「ブルジョワじしんの自己憎悪としてのホップズのニヒリズム」「批判的ベシミズム」「ヘーゲルの観念論的形而上学のうつけいかえとしての生物学的形而上学」、というレッテルがつきつきに貼られることになる。たしかに、かれらのいうように、啓蒙の時代がうみだした公共的普遍主義をになう個人と、そのちに脱政治化され私私世界におしこめられた個人とは、区別されてしかるべきであ

る（しかし、二つの個人主義は無関係なのだろうか？）。とはいえもちろん、啓蒙主義にも「主観主義」という弱点がともなうから、これを改良するために、抑圧なき理想的な対話・論議の公共空間が設定されなければならない。これは啓蒙主義の継承であり発展（「哲学の言語論的転回」）なのである。

近代の啓蒙主義・普遍主義の個人主義の問題点は、その主観主義的なせまきにあるだけではない。これを間主観的な言語の広場に拡大したとしても、なお問題はのこる。理想的な対話という倫理の「形式」の重要性には異論はないが、しかし、「形式」だけからは、個人の尊重を徹底した延長線上に、対話しうる人格の尊重はでてきても、生命の尊重、さらにはかの生物への配慮は原理的にでてこない。⁽¹¹⁾のみならず、現代における制度的な欲望のとどまることをしらぬ肥大化を、なんらかのかたちで抑制し方向づける機構と運動の展望もでてこない（ゲーレンの制度尊重の背後には、こうした禁欲の問題がひかえていた）。ともかく、啓蒙主義をひきついで、個人による「制度の変革」を強調したり、ゲーレンのすぐれた分析を「制度的仮構」の方向に発展させようとするかれらの立場においても、制度の基盤の無根拠性は自明の前提とされ、いかなる反省の対象にもなっていないのである。

ゲーレンと批判者たちとに共通する「無根拠性」は、すでに指摘したように、けつして強力な論拠にもとづくものではなく、むしろ根拠薄弱とさえいえる。そもそも、「ふるまい」という社会的な行動・情念の「型」（のシステム）としてのエトスに視点をあわせるならば、集団の歴史のとだえることなき連続性のなかでのみ切断・非連続が意味をもつてくるのであり、無からの創造ということはありえない。では、ユクスキュルやローレンツの研究をふまえながら、ゲーレンが注意するように、これを性急に人間に適用する誤りをさける方向に、人間学と制度論を転回させることはできるのだろうか。わたしは哲学的人間学としては、たとえばロータッカーの業績に注目しているのだが、ここでは社会学・人類学者であるタイガー／フォックスの『帝国を創る動物』をとりあげよう。⁽¹²⁾

V 人類の二つの普遍的エトス

本能（根本衝動）説はいうまでもなく、動物（自然・本能）と人間（文化・シンボル）とを対立させる「文化主義」もまた、単純にすぎるのではなからうか。この点では、行動心理学・文化人類学における受動的な白紙状態であろうと、ゲーレン

流の能動主義であろうと、おなじことである。この見地からは文化の多様性しかみえてこないが、たとえば、婚姻制度の多様性をつらぬいて、普遍的に姦通が存在し、しかも罰せられるのは女性であるというような「規則性」は無視されてしまふ。こうかんがえるタイガーとフォックスは、人間の社会的行動にみられる規則性を、バイオグラマー（生物行動文法。これにのっとってすべての行動素 \equiv バイオグラムが生起する。）としてとらえ、これを進化のプロセスにむすびつける。「一つの種」としての特徴は、しばしば援用される生理的・解剖学的要素（ゲレン、丸山）よりも、はるかによく行動様式にあらわれる。それは、進化において、社会的行動というものが社会関係のなかではたらきだすように、遺伝的にプログラミングされてきたからである。そうした普遍的な規則・エトスの「変奏」というかたちで、すべての社会にみられる多様なエトスがある。もつとも、バイオグラマーを探究するさいに

注意すべき点は、昆虫や鳥類などの特定の生物社会をモデルに、人間のそれを推断しないことである（ウィルソン、ドーキンス。ローレンツも？）。これをさけるためには、霊長類学と文化人類学・社会科学のふかい素養が必要になる。

かれらの基本的な構想をわたしなりに解釈すると、以下の

ような図式になる。人類の出発点が特殊な霊長類であるかぎり、①霊長類的バイオグラマーの遺産が根底にある。母子全体をオス全体で保護すること（哺乳類の遺産）を核とした集団のなかで、オス同士が支配をもとめて競争し、メスたちは上位のオスにひかれ、さらに全体がたえずリーダーを注視するという構造のグラマーである。ところが、採集・小型獣狩猟の中間段階をへて、⁽¹⁴⁾集団のオスたちが大型獣の狩猟にのりだすと、これにともない集団のありかたに変化がおこる。男たちの協力、女と支配をめぐる男たちの競争、年上の男と年下の男との緊張、採集を中心にする女たちと男たちとの分業、腕のいい男や上位の男にひかれる女たち、特定の男と女のきずなのつよまり、など。こうした構造変化に対応するかたちで、特定のバイオグラムの強調・抑制をとおして旧来のバイオグラマーが変容されて、②新しい狩猟社会のグラマーができあがる。もつとも、これはあくまで①の変奏にすぎない。

そのうち、集団がくりかえし分裂するなかで、集団間の小規模な関係が生まれ、狩猟をめぐる対立・葛藤も、シンボル化能力の芽生えと萌芽的・散発的なかたちでの女の交換によって、部分的に解消されることがおこななる。ながいときが経過して、集団間の規模があるレベルをこえて拡大するように

なると、③発達したシンボル操作による組織的な調整が要請されるにいたり、ここに外婚制（≡近親婚のタブー）を原則とする親族制度がみだされる。こうして人類は血族社会から部族社会に突入する。しかし、ひとたびシンボルに依存しただすと、とどまることをしらぬ洗練化がはじまる。音楽、神話、軍隊、医療、交易など、現前する現象をこえて創造されたさまざまな「帝国」。戦争・霊能・栽培・牧畜などの職能専門集団がうみだされつつ、集団間の支配・従属をとおして国家と差別が形成される……。

狩猟社会の時代は人類史の九九%に相当する。したがって、小集団を基盤にした人類のバイオグラマーである②は、ここで完成する。かれらによれば、これが「人間の自然」にほかならない。この普遍的なエトスの構造を決定しているのは、私たち・母子たち・未成年の男たち、それぞれのブロック間の緊張関係であり、このなかで、性と政治をめぐる男たちとの平等と不平等、男と女の性的きざなと保護者のかかわりとの矛盾（この解消のやりかたからうまれる親族制度の多様性）、男たちと女たちとの関心・興味のちがいがい、ともども進展する暴力と愛、などが展開される。しかし、③以降は、②が小集団をこえて「帝国主義的」に拡張されたものすぎず、人類

のバイオグラマーにつけくわえたものはほとんどない。したがって現代、たとえば官僚制への反発、正義の要求、フェミニズムなどにみられるように、「人間の自然」との緊張・矛盾が生活のいたるところで発生するのである。それゆえ、かれらの実践的な立場は、以上のような「自己」の進化的な認識をふかめることにより、「自然」な②と折りあう方向に、それじたい正当な「平等」の理念をゆつくりと実現していくものであって、けっして狩猟人に回帰するユートピアでも、合理的な改造をめざす文化主義のユートピアでもない。

かれらの見かたで評価すべき点は、細部はともかく、集団における社会的行動に視点をあわせて、この歴史の連続性と不連続性がおさえられ、しかも、シンボル化能力の発達や大脳化が、この集団形成のプロセスに連関づけられていることである。とはいえ、③以降の歴史的≡論理的な展開が把握されておらず、したがって文化の多様性の生成のみならず、とりわけ近代の特異性の説明がなされていない。このことは、方法論の限界としてかれらにおいてもいちおう自覚されている。しかし、残念ながら、②の狩猟社会のエトスが歴史のながれの外に固定されざるをえないのである。そこで私見で

あるが、N・エリアスを拡大解釈するならば、そもそも③の出発点ですでに、人と人とのからみあいが大規模に集中化Ⅱ機能分化していくプロセスのスタートはきられている。この緊密化の進展につれて、集中—分散の動き（集権—封建）がくりかえされ、ますます社会関係は高度に連関する。このプロセスは個々人の「ふるまい」の次元に、「文明化」（合理化と内面化）というかたちで反映する。②の狩猟社会の普遍的エトスを基盤にしてこれに集中—分散の運動がかかわるなかで、①風土に根をおろした民族エトス、②これにおおいかぶさる（古代的あるいは）近世的国家Ⅱ民族の伝統的エトス、③この伝統的エトスの否定として登場した近代国家Ⅱ国民のエトス、がつぎつぎと織りあげられていく。④伝統的エトスのうちには、②普遍的エトスが①風土Ⅱ民族エトスに織りこまれ、あいまって基層・深層として存在している。この④の独占体制を否定するたたいのなかで、普遍主義的な個人主義が成立するのだが、これはいつその集中化Ⅱ機能分化をめざす集団の運動によって、まもなく空洞化されてしまう。その最後の純粋なプロセスは「近代化」とよばれるが、運動全体の本質的特徴は、「無差別的な合理性」にある。画一的な官僚制、等価交換の市場経済、超感覚的な科学技術という制

度に具現されつつ、現代にいたってこの「合理性」は社会と個々人の全面におよんでくる（ポストモダン）⁽¹⁷⁾。こうして今日、社会構造の次元で、生物的な普遍的エトスを織りこんだ伝統的エトスと、徹底的に純化した脱生物学的な普遍的エトスとが葛藤しつづけている。もしこうみることがゆるされるならば、冒頭の「違和感」とは、個々人の「ふるまい」のハビトゥス（身体に沈殿した習慣）の次元に、そのよな葛藤があらわれたものと解することができるだろう。以上、やむをえず性急な論のはこびとなったが、この「違和感」を解消するためには、生物的な普遍的エトスが織りこまれた伝統的エトスの内部にたちつつ、伝統的エトス、古典的な普遍主義、近代エトスの三者を、よりたかい公共性の水準で統一することが必要ではないかと、わたしはかんがえている。

注

- (1) 「フェミニズムとマテリアリズム」(『思想と現代』一九〇年 No.22 Pp.16-17)。
- (2) 同書 (pp.15-16)。
- (3) 『身体現象学』(河出書房新社、一九七七年 Pp.173-175)。
- (4) トミズムを背景にする稲垣良典『習慣の哲学』(創文社、一九八一年)の「ハビトゥス」も、「機能主義」にたつ土屋俊『心の科学は可能か』(東大出版会、一九八六年)の「文脈依存性」もここでいうエトスにはとどいていない。
- (5) ブルデューの「ハビトゥス」概念にはエトスとのつながりが明瞭にあるが、廣松渉も指摘するように発生論がない(「ハビトゥス・戦略・権力」、『ビエール・ブルデュー』、加藤晴久編著、藤原書店、一九九〇年)。とはいえ、そう批判する廣松の発生論も、関係の一次性としての役割期待の受動性から出発するが、役割のとらえかたに具体性が欠けており、あとでみるゲーレンたちのような歴史的理論的発生論ではない(「跋文にかえて」、『現象学的社会学の展開』、西原和久編著、青土社、一九九二年)。また、『現象学的社会学の展開』、西原和久編著、青土社、一九九二年)。また、『現象学的社会学の展開』のなかに行為をおいている和辻哲郎
- (6) 『倫理学』でも、歴史が近代国家Ⅱ国民の段階で永遠化・絶対化されている。
- (7) Der Mensch, 1986 (13), 1940 (1), 1951(4), 平野具男訳『人間』(法政大学出版局、一九八五年)。
- (8) Urmensch und Spätkultur, 1986 (5), 1656 (1), 邦訳は二つある。池井望訳『人間の原型と現代の文化』(法政大学出版局、一九八七年)。平野具男訳『原始人と現代文明』(思案社、一九八七年)。
- (9) 「欲望のデイスコンストラクション」(山本哲士監修『欲望のアナトミア 人の巻 消費の幻視人』、ポラ文化研究所、一九八五年)。
- (10) ハーバーマス『哲学的・政治的プロフィール(上)』、小牧・村上訳、未来社、一九八四年。ベラー『ゲーレンⅡ行為と制度』『大哲学者の根本問題』『現代Ⅱ』、J・シュベック編、針生他訳、富士書店、一九八三年。Apel, K.-O., "Arnold Gehlens 《Philosophie der Institutionen》 und die Metainstitution der Sprache", in: Transformation der Philosophie, B.I, Suhrkamp, 1976。
- (11) もっとも、ベラーはこの点で異なり、不信は初期から一貫しているとみる。

- (11) 形式主義を徹底した例としては、エンゲルハート『パ
イオエシックスの基礎づけ』（加藤・飯田監訳、朝日出版社、
一九八九年）がある。
- (12) 『人間学のすすめ』（谷口茂訳、思索社、一九八三年）。
- (13) Tiger & Fox, *The imperial animal*, 1971.（河野徹訳、
思索社、一九七五年。）なお、邦訳名『帝王的動物』は内
容の誤解をまねくものであり、適切ではない。
- (14) この段階の設定については、渡辺仁『ヒトはなぜ立ち
あがったか』（東京大学出版会、一九八五年）を参照。本書
では社会関係は論じられていないが、その生態学的構造
モデルは十分な考慮にあたいする。
- (15) 『文明化の過程』（赤井ほか訳、法政大学出版局、一九七七
—七八年）。
- (16) たとえば、大森荘蔵『学問と知識の構造—知の陥穽と
呪縛』（放送大学教材、一九八五年）では、近代化は「略画
から密画へ」という知性の必然的傾向とされるが、その
知性の運動じたいの社会的・歴史的根源は十分に考慮さ
れているとはいえない。
- (17) 主流であるこの「実利的モダン」と、これによってう
みだされつつ対立する「美的モダン」との緊張、それに

後者の展開については、M・カリネスク『モダンの五つ
の顔（富山・梅共訳、せりか書房、一九八九年）が参考にな
る。また二つの「モダン」の関係については、ペラー等
の『心の習慣—アメリカ個人主義の運命』（島園・中村共
訳みず書房、一九九一年）でも同様の把握がみられる。

（もりしたなおき 浜松医科大学・倫理学）

身体論ノート

——〈自然主義〉の評価をめぐって——

津田 雅夫

(I)

与えられたテーマは、身体論をめぐる哲学史的な検討、とりわけマルクスを中心にした考察ということであるが、しかしながらこの小論で扱うには大きすぎるテーマであるし、また、準備(能力)不足で結論的な事項を簡潔に提示するほど整理されていない。そこでやむをえず、研究史をすこし振り返りながら、そこにおける問題を若干指摘することでもって責を果たすことにしたい。

マルクスの身体論というところに念頭に浮かんでくるのは、若きマルクスの『経済学・哲学草稿』に見られるような人間

主義——自然主義の情熱的なマニフェストであり、身体存在として世界に開かれた新しい感性的人間像の提示であろう。ここではフォイエルバッハ人間学と微妙に交錯しつつも、独自の実践哲学が表明されていた。もしくはまた『資本論』体系における、労働力として析出される社会的身体のある方をめぐる論議であろう。そこにおいて、資本の支配のもとでの身体の社会的な管理・統制——物象化とそこからの解放が語られている。

ここで主として検討しようと思うのは、初期マルクスの哲学構想における身体存在の位置づけについてであり、とりわけフォイエルバッハとの関わりをめぐって、感性概念および身体的・自然的存在としての人間把握における両者の相違を

どのように評価したらよいのかという周知の問題についてである。もちろんこのテーマをめぐって、これまで多くの研究がなされてきた。フョイエルバッハから若きマルクスへの飛躍・発展を説くもの、もしくは、両者の基本的な同一性を確認したうえで、そのことを肯定したり否定したりするもの、さらには逆に、マルクスにたいするフョイエルバッハの優位を強調するものなど、さまざまな言説が生み出され、評価は錯綜しているといつてよい。

そうしたなかここでは、新たな言説を提出するというよりも、むしろこうした多くの既存の言説を素材にして、そこにおける論及の仕方を検討しつつ、若干の問題点を指摘しておきたい。論点は、フョイエルバッハや若きマルクスの「へ自然主義」そのものの評価をめぐって提起される。なぜなら、彼らの身体論や自然観を問う場合、今日そのアプローチや立論の仕方が既にきわめて問題的なものとならざるをえず、ただ対象を素朴に論じているわけにいかないからである。すなわち「へ自然」に関する深刻な危機意識のなかで、われわれはもはや彼らとストレートに繋っているわけではなく、彼らの自然哲学の構想そのものを根底から批判的に解明することが求められている。

そうした焦眉の問題を別にして、論議を近代西欧哲学のなかでの評価に限定しても、彼らの身体論や自然観を位置づけることは、なかなか難しい。そもそも彼らの記述そのものが、きわめて断片的であつて、また、ロマン主義的(?)とも呼べる言明は多義的で曖昧である。そしてさらに、こうした多義性の因つてきたる所以を考えてみるならば、彼らの構想における近代西欧哲学からの「逸脱」がある。それはきわめて概念的に言えば、支配的な二元論的な概念枠組からの脱却であり、認識論中心主義からの離反の志向である。その結果、彼らの用いる概念や言明は、つねにある曖昧さに取りつかれることになる。例えば、「感性」や「実践」といった中心概念を定義しようとすると、哲学的・伝統的な理解を越えた、もしくはそうした了解をたえず崩そうとする志向性が働いていることに突き当たらざるをえない。[IV-310]

(II)

それでは、そうした諸困難を承知のうえで彼らの構想を振り返ってみよう。取り上げてみたいのは、マルクスにたいするフョイエルバッハの優位を説くような評価の一傾向について

てである。こうした流れを選ぶのは、それが彼らの身体論なり自然観の問題点をもっともよく示してくれているように思われるからである。こうした傾向は、そもそも遡れば若きマルクスと対立した「真正社会主義者」あたりに淵源するのであるが、しかしそこまで検討するには及ばないであろう。ここで対象とするのは、もっと最近の研究動向であって、さしあたりA・シュミットあたりから出発したい。彼から論じはじめるのは、以後こうしたフォイエルバッハ優位の評価にかなりの影響を与えているようだからである。

『マルクス学説における自然概念』（一九六二年）でもって登場したシュミットは、以後そこでのフォイエルバッハ評価を大きく変えることになる。最初彼は、なによりも「媒介」概念の欠落のゆえにフォイエルバッハをきびしく批判していた。すなわち、媒介概念を放逐した結果、フォイエルバッハにおいては「自然的諸性質を付与された類的存在者たる人間が空虚なままの主観性として、死せる客観性としての自然に、実践的・活動的ではなく受動的・直観的に対比」させられることになったというわけである。[・12]かくしてフォイエルバッハは「無反省に、たんに全体性に固執することによって、素朴実在論的に『純粹自然』の神話」に落ち込むこと

になり[・12]、「ヘーゲルの観念論におけるよりもはるかに抽象的原理の名のもとに、ヘーゲルの抽象性を非難」せざるをえなくなったのである。結局、彼の「自然二元論」は、「外的自然の優位」を素朴実在論的に述べるだけの「抽象的・存在論的性格」を脱することができなかったということになる。[・13]

こうしたいささか紋切り型のフォイエルバッハ評価は、しかし次の段階において一八〇度転回することになる。六〇年代後半以後の一連のフォイエルバッハ研究（「フォイエルバッハの新しい読解のために」一九六七年、『解放的感性』一九七三年）においてシュミットは、まさに「ほかならぬ『媒介的実践』の概念をフォイエルバッハ自身に大いに負うている」ことを論証しようと試みる。[・27]今やフォイエルバッハは「平板な感覺主義や実証主義」の代弁人としてではなく、むしろその敵対者＝批判者として登場する。すなわち彼は、これまでの近代認識論の前提そのものに根本的な懐疑を呈したのであって、その先駆的な「メタ哲学的もしくは反哲学的」な反省に基づいて、「批判的実在論」の構想を提示したと位置づけられることになる。[・19]

最初の論文のほうでは、まだマルクス（主義）への展開を

つよく意識しながらフォイエルバッハを再評価するという色彩が濃厚であつて、そうした見取り図のなかで、**Vormärz**の哲学論争のパラダイムを規定したフォイエルバッハ人間学の思想史的意義が強調されていた。したがつてフォイエルバッハにおける「質的な自然」や「感性的直観」といった鍵概念も、全体としてはあくまでマルクスへの継承・発展という観点から、マルクスをして観念論の「活動的側面」へ着目させ、「感性的実践」の概念を彫琢するうえで触媒の役割を果たしたものと評価されていた。

しかしながら七三年の著作においては、マルクス（主義）との関わりを念頭におきつつも、フォイエルバッハ人間学の独自の意義が力説されるようになる。その議論は多くの論点にわたっているが、ここでそのすべてに触れる必要はない。ただ身体論に関わつて、本書の題名ともなっている「解放的感性」というテーマをめぐつて、その中心的な言明を見ておこう。

その主張は、そもそもH・マルクーゼなどの論議に触発されながら提起されているわけであるが、シュミットはフォイエルバッハの感性概念の核心を、ほかならぬ「身体 **Leib**」のうちに見いだす。「感性的 **sinnlich**」であるといふこ

とは、たんに認識論的な意味での主観的能力ということ以上の意義をもつのであつて、文字通り「人間学的」な本質規定なのである。すなわち「感性的」であるということは、たんに認識主観として受動的に世界を知覚するといったことではなく、なによりもまず「身体存在 **leibliches Wesen**」として「実存」しているという人間の根源的な事実を表明するものなのである。——「身体は人間の実存である。身体をうることは実存をうることである。感性的でないものもはや存在しないものである。」（フォイエルバッハ）

ところで、この身体存在として実存するということは、そのまま「世界」のなかに錨を下ろしていることを意味する。われわれは身体的であることによつて、不可避的に世界のかなかに巻き込まれ、その一部を構成するものとして、まさに「世界に開かれた」ものとして存在する。なによりもまず身体存在として「世界内存在」なのである。そしてさらに、こうした身体存在として世界内的に営まれる人間生命の具体相を提示してくれるものが、「欲求 **Bedürfnis**」であつた。われわれはさまざまな欲求を介して、世界と不可分に結びついているのであつて、人間の全本性は「諸欲求の総体」として表現されることになる。

人間存在を第一義的に「身体とそれに伴う諸欲求」をもつた〈世界内存在〉として捉える見方——シュミットはそれを「身体性の実存主義」もしくは「物質的 material」実存主義」と呼んでいるわけであるが——は、それではマルクスの場合にはどうであつたのか。結論だけを述べれば、フォイエルバッハの影響の顕著な一連のバリ草稿のうちには、若干の重要な修正を加えつつも、明らかにそうした見方の継承を窺うことができるであろう。さらにまた『ドイツ・イデオロギー』以後の段階においても、くりかえし人間本性が諸欲求において把握され、そのことが自然存在としての人間理解の核心をなしていたことが確認されるように思われる。

こうした身体存在の把握における継承は、しかしながら、ここでの主たるテーマではない。問題はこうしたたんなる継承の確認ではなく、マルクスにたいするフォイエルバッハの〈優位〉についてであつて、その内実が何かということである。ここでシュミットは、フォイエルバッハの〈感性的直観〉の概念の再評価を試みることになる。なぜならこの概念こそ、周知のフォイエルバッハ・テーゼが雄弁に語るように、マルクスに比してのフォイエルバッハの立ち遅れを端的に表明するものとされてきたからである。

そもそもフォイエルバッハによる〈直観〉の強調が、既存の支配的な〈実践〉の在り方にたいするつよい批判的意識から生じてきたことは確かであろう。こうした側面をシュミットは抽出し、新たな意味付与を試みる。すなわちこれまでのような実践の意義にたいする過度の強調は、ややもすれば対象をたんに〈支配〉や〈獲得〉の客体としてのみ見るような態度と結びついてきた。人間は対象的自然にたいして、ひたすら功利的な態度で臨み、そこから自己の欲望を満たす諸手段を引き出すことだけしか考えない。その結果、自然は一方的な搾取の対象としてのみ捉えられ、その固有性において自然を観照し尊重する態度は背景に退いてしまう。

自然にたいする功利主義的態度（＝「支配の驕り Hybris」）は、フォイエルバッハが激しく嫌悪した態度であつた。そしてこのような態度との対比において、対象をありのままに、その固有性と力動性とにおいて捉える〈直観〉的態度が推奨されることになった。もちろんマルクスも、たんに対象をむさぼるだけの貪欲で利己的な〈ユダヤ的実践〉（この差別的な表現をさしあたり許容するならば）と区別して、「類的存在者」としての人間による理性的・普遍的な「対象的实践」の概念を対置したわけである——この二つの実践概念の区別自身が

フョイエルバッハに由来するものではあったが——。しかしながら、マルクスの対象的实践の強調は、ややもすればこの区別を曖昧にさせ、対象変革的な側面（「革命的实践」！）のみを浮き上がらせることになった。そこには、へ実践のユートピアとして、対象支配のヒュブリスがまったくなかったとは言えないであろう。

これにたいしてフョイエルバッハにおいては、身体存在を媒体とした自然との統一・調和の側面がたえず強調されていた。すなわち「多孔質の自我」は、自然とたえず多角的・多層的に交流し、その過程で内的自然と外的自然との固定的な区別は乗り越えられ、人間は自然の有機的・調和的な一員として存在するものと捉えられた。ここでは対象変革的な集団実践のユートピアの代わりに、身体存在としてあくまでも有限な個体存在に固執しつつ、しかも世界との調和的・有機的・一体性が同じくやはりユートピア的に希求されていたと言える。

さらにまた、その曖昧さがたびたび批判されてきた「普遍的感性」の概念も、たしかに認識発展の動的構造についての洞察を欠くとはいえず、その本来の意図は、狭義の認識論レヴェルの問題ではなく、むしろ人間学的な本質規定をめぐる問

いとして、とりわけ美学的な性格の事柄として理解されるべきものであった。感覚の全面的な陶冶をつうじて人間は、対象により深く「理論的・実践的に」参入し、普遍的な自然存在としての自己を証しする。それゆえシュミットの強調するように、フョイエルバッハが感性的直観を重視し実践に疎遠なのは、自然を無制限に支配しようとする（功利主義）にたいして、来たるべき「美的実践」という観点のもとに批判的距離を取るがゆえにであった。

（III）

シュミットに見るように、マルクスにたいするフョイエルバッハの優位が説かれるとき、多くは身体（個体存在）論や自然主義の評価をめぐって主張されるわけであるが、こうした傾向は、われわれの身近の論者のうちにも確認することができる。紹介を兼ねて、すこし見ておこう。

山之内靖はその力作『現代社会の歴史的位相』（一九八二年）の中心課題を「フョイエルバッハ疎外論に即して既存の社会科学理論を再検討する」と規定し、西欧近代批判としてフョイエルバッハ疎外論の「根源的意義」を回復しようとする

試みられる。[Ⅳ・x] 山之内はシュミットを評価しつつも、マルクス思想におけるヘーゲルの契機とフォイエルバッハ的契機との区別と連関がまだ十分につけられていないとして、独自の評価を加えられる。一つは「受苦的存在 *leidendes Wesen*」としての人間観をめぐってである。すなわち、有限な部分存在であるがゆえの苦悩を無視したようなユートピア構想からまったく断絶した地点にフォイエルバッハは立っていたのであって、まさにこの地点に「自覚的に立ちつくそう」とするところに、はじめて真の相互主体性も成立すると説かれる。こうした有限な個体認識の徹底性においてマルクスはフォイエルバッハに比して「粗略」であった。[Ⅳ・47]

そしてもう一つが、〈自然主義〉の評価をめぐってである。氏によれば「フォイエルバッハには、今日という生態系 (ecology) とどう言葉こそ欠けていたけれども、地上の自然が複雑に相関し合った生命有機体の連鎖として存在している」という認識「があったとされる。そして、人間もまたこの複雑な連鎖の一環として「相互交渉関係」のうちにあるのであって、この関係が織り成す「微妙な均衡」は、自然をたんに征服対象とみなすような利己的で無反省な労働によって破壊されてしまう。[Ⅳ・52-3] こうした独自の自然主義はマルク

スのうちにも受け継がれたわけであるが、しかし背景に退いて、これまで十分に注目されてこなかった。

かくしてフォイエルバッハは、この受肉した有限な人間存在への徹底した内在の立場からキリスト教批判を敢行したのであって、こうした独自のキリスト教批判の意義がこれまで十分に受け止められてこなかったと氏は力説する。すなわち「フォイエルバッハはキリスト教の批判を西欧文明の抑圧的性格に対する告発」として遂行したのであって、その抑圧性は今日、人間の内的・外的な自然にたいする、また身体とその欲求にたいする、さらに他者との現実的な共同にたいする排除もしくは軽視として現われているとされる。なぜなら、そもそもこうした結果が生れてくる根底に「類の本質として現われる神に対し、自己を一体化しようとする」キリスト教信仰が存しているのであって、このことをフォイエルバッハは明らかにしようとしたわけである。[Ⅳ・58]

類としての神との絶対的同一化が生み出す排他性は、すべて地上の有限な存在者をして手段と化せしめ、その固有性を剥奪し、たんなる征服の対象としてしまう。ここにおいて、いまや〈類的〉普遍は主体化され、個人はその普遍の媒介によってはじめて〈個人〉として措定され、確立される。

こうしたキリスト教からヘーゲルに至る立場にたいして、フ
ォイエルバッハは根本的なアンチ・テーゼを立てたのであつ
て、「個体の立場に徹していき、個体の有限性・部分性がそ
のもののゆえにもつ相互主体性の原理を発見することによつ
て、普遍を個体の立場から統御」しようとしたのであつた。

〔V・60〕要するにフォイエルバッハは、人間をその身体性に
おいて徹底して自然のなかに埋め込まれた存在として捉え、
そこから、有限で部分的な（したがって補完的で共同的な）人
間の立場から西欧文明の宿痾ともいふべき普遍的理性の実体
化＝主体化の危険性と虚妄を衝いたというわけである。

こうした評価は、たしかにフォイエルバッハ人間学の現代
的意義を鮮明にしたものと言えるであろうし、またそうした
観点からのマルクスの捉え直しを迫るものであろう。しかし
ながら、フォイエルバッハの思想的な位置づけはしばらく
措くとしても「その人間学の多面性を勘案すれば、当然も
うすこし異なった評価も生じてこよう。例えば彼の思想に顕著
な啓蒙主義をどのように見ればよいのであろうか」、その
〈自然主義〉の評価はいささか楽観的すぎるように思われる。
われわれは、人間をも含めた自然の調和的な「相互交渉関係」
といったものを安易に前提にすることはできないであろうし、

有限な部分存在の承認においてすぐさま相補的な共同性を説
くことにも躊躇を覚えざるをえない。

山之内の主張とかなり重なりつつも、しかし微妙な交錯を
示しているのが服部健二の見解（『歴史における自然の論理』一
九九〇年）である。服部もまたフォイエルバッハのなかにマ
ルクスに優位する論点を、とりわけ自然観をめぐって、エコ
ロジ的な視角から提起される。問題となる鍵概念は、シュ
ミットと同じく〈美的直観〉の概念である。すなわちマルク
スの実践概念がともすれば「近代科学技術の外面的合目的性
の立場」に繋がりがちであつたのにたいして、「フォイエル
バッハが、近代自然科学は自然を意志の所産とするユダヤ・
キリスト教の立場と結びつくことによって、人々から『自然
の身になって感じたり考えたりする能力』を奪ったのだとい
った時、自然科学がそれだけで自立すればよいと考えていた
のではなかった。自然についての美的直観の立場にたつ新し
い哲学と同盟すべきだと考えていたのである。」〔VI・220〕

自然をそれ自身において内的合目的性のもとに把握する
「美的直観の立場」は、対象を外的合目的性のもとに征服対
象とみなす〈ユダヤ的实践〉と鋭く対立する。しかしそれは、
実践一般と敵対するわけではなく、むしろ理論としての美的

直観が「真の客観的な実践の源泉」となることが期待されているのである。そして、こうした美的直観に導かれた実践によって、「自己目的としての自然と目的活動の主体としての人間との一種の共生的関係」がめざされることになる。[W・58]

ここまでは大きくは山之内の立論と重なるわけであるが、しかし服部はこの「共生的関係」について、もうすこし醒めた限定を付せられる。すなわちフォイエルバッハにおいては自然と人間の共生の実在性についていまだ素朴に措定され、人間の類的存在（その目的活動）において自然目的が解放し実現されるように信じられていたのにたいし、いまやそうした素朴な信念は失われている。服部の言によれば、「共生を課題とする構想力が、自然が人間において自己を意識するかのように考えることによって、その歴史的实践を個性化し、その実践をとうして、共生という自然の自己回帰的關係を産出するのである。」[W・302-3]

山之内においてはトータルな西欧文明批判という巨視的な文脈のなかで、有限な部分存在の共同と自然の調和性が際立たせられて強調されている。それにたいして服部は、「共生」があくまで統制理念であって未存在のものであることに注

意を促しつつ、むしろマルクスのいう「資本の文明化作用」の二義性の評価についてはより慎重な態度を取り、その二義性の内面化し自覚のうちに猶も解放の可能性を探られる。すなわち「かのように」とは、たんにカント的な主観的性格のものではなく、「文明化作用」という実在的基盤のうえに構想されるものであって、その作用のうちにはじめてわれわれは〈自然〉とその意味を発見することになる。しかしその場合、たとえ痛みをもって感知されるような性格のものであるにせよ、それがわれわれによって構成された〈自然〉であることに変わりはない。

(IV)

問題は、フォイエルバッハによるあらゆる〈形而上学〉からの訣別に発する。その訣別は、たんに神学およびヘーゲルの精神からだけでなく、あらゆる普遍的な〈主体〉からの絶縁でもあった。シュティルナーとの論争からも明らかかなように、もはや〈人間〉のカテゴリーはそのままでは存続しえなくなつた。さしあたり言えることは、われわれはいまや有限な身体をもつた存在者として自然世界のうちに事実存在して

いるということだけである。そして、すべてはそこから始まる。

しかしわれわれは、事実存在としての自然と身体の次元に止まるわけにはいかない。文明化され変容された身体と自然は、既に意味的存在であつて、そうしたものとして文節化されることを待っている。われわれは再びカテゴリーとしての「自然」に参入することになる。かくしてまたわれわれは、文明世界のなかで「自然」と「野蠻」との区別および連関をつけるという厄介な課題を否応なく強いられる。

フォイエルバッハにおける美的直観および自然主体の問題に戻れば、やはりそこに限界と曖昧さを指摘せざるをえない。形而上学からの脱却と美的直観の成立との関係は不明のままである。むしろ彼の彼の直観のうちには、旧来の「観照」(テオリア)「重視の伝統的態度を確認せざるをえないし、彼の樂觀的な啓蒙主義に基づく文明観は、「自然」と「野蠻」の区別を無媒介に止揚してしまつていふように思われる。ヘウダヤの実践」への嫌悪は明白に語られているにせよ、しかしそこには、「教養 Bildung」がもたらす自然の変容(「搾取」そのもの)にたいする深刻な危機意識(もしくは予感)は窺えない。

自然の側に立つて考えるということは、人間において自然が自らを意識し、その目的を遂げる(「自己を完結させる」ということを意味しない。人間を自然の最終の管理責任者とするなすことは、たえず神の位置に人間を据えることを誘発することになる。われわれは「自然の牧者」ではない。それはある神学的思考の名残りであらうし、われわれ自身がたえず自然を疎外する(自然から逃れ去る)存在者であることを不明にするものである。すくなくともわれわれの構想は、人間が「自然の牧者」とはなれないという正当な反論を許容するような立論でなければならぬであらう。

ここにおいて問題の焦点の一つは、疎外論の性格づけに関わつてこよう。フォイエルバッハや若きマルクスは、その疎外論的な批判構想において、原点としての自然や身体(欲求)を見いだし、そのうえに現実的な諸個人を基礎づけた。多くの論者もまた自然や身体(欲求)に基づく社会批判を展開し、最終的な疎外止揚の展望を自然と人間の調和・統一のうちに求めることになった。そしてそのときの鍵概念が、まさに「美的直観」であつたわけであり、それは人間と自然との和解の徴憑であつた。

ここでシュミットに立ち戻れば、彼の美的直観の再評価は

そもそもマルクーゼに由来するものであったわけであるが、その当のマルクーゼの変節(?)は参考になろう。もう紹介する紙数はなくなつたが、周知のようにマルクーゼはその最晩年の著作(『美的次元』一九七七年)において、それまでの近代芸術の疎外的性格についての評価を転換させ、むしろ「美的形式」のもつ「疎外作用」に期待を寄せるようになる。カウンター・カルチャーや反芸術のような直接的な和解の試みは放棄される。そうした和解は美と自然の完成ではなく、その破壊でしかない。同様な経過は、アドルノにおいても指摘されよう。〈政治Ⅱ革命〉による直接的な和解にたいする拒絶と〈避難所〉としての芸術の位置づけとは、既に早くからアドルノのうちに萌していたわけであるが、最後になるほどより鮮明になっていく。(『美の理論』一九七〇・VIII・391, 426 etc)

〈美と自然〉という鍵概念をめぐって思索を深めてきた二人の思想家の帰結は、たんに保守回帰といつて済ますわけにはいかないであろう。美と自然の直接的和解は遠のき、遙かなユートピアと化している。求められているのは、疎外の止揚であるよりも、疎外そのものを自覚的に生きることであり、そのための「生活の技術」(フョィエルバッハ)といったもの

である。全体を予測した調和的な有限存在ではなく、不透明な全体のなかでの有限存在として疎外を生きることである。そしてそのとき必要となるのは、自然の〈形而上学〉ではなく、〈自然〉と〈野蠻〉の暫定的な(しかし基本的な)区別である。しかしその自覚的な生の営みにおいて、われわれは一步一步〈自然〉に近づくのであり、まったくの〈野蠻〉と化することから守られていよう。

参考文献

「文中その頁数のみを（邦訳のあるものはその頁数を）記した。」

ハ・マルクス・梯明秀を中心に』新泉社、一九九〇年。

I A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Europäische Verlagsanstalt, 1962, Neuauflage 1971.

『マルクスの自然概念』元浜晴海訳、法政大学出版局。

VIII H. Marcuse, Die Permanenz der Kunst, Wider eine bestimnte Ästhetik, Carl Hanser Verlag, 1977. 『美的次元』生松敬三訳、河出書房新社。

II ———, Einleitung für eine Lektüre Feuerbachs, in : Anthropologischer Materialismus, Europäische Verlagsanstalt, 1967.

VIII T. Adorno, Ästhetische Theorie, Suhrkamp, 1970. 『美の理論』大久保健治訳、河出書房新社。

III ———, Emanzipatorische Sinnlichkeit, Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, Carl Hanser Verlag, 1973 .

IV L. Landgrebe, Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus, in : Phänomenologie und Marxismus, Suhrkamp, 1977.

V 山之内靖 『現代社会の歴史的位相』日本評論社、一九八二年。

VI 服部健二 『歴史における自然の論理——フョイエルバツ

『現象学とマルクス主義 II』白水社、所収。

『現象学とマルクス主義 II』白水社、所収。

『現象学とマルクス主義 II』白水社、所収。

『現象学とマルクス主義 II』白水社、所収。

身体・学校と身体教育の課題

池谷 壽夫

子どもの「からだのおかしさ」は六〇年代頃から指摘されてきたが（毛利子来『現代日本小児保健史』ドメス出版、一九七二年）、その背景には、言うまでもなく、これまでの「反自然」的とも言える人間の生産と文明のあり方の問題がある。本稿ではこの問題を念頭におきつつも、主として人格の基礎としての身体の意義、現代の社会・学校のもつへ身体の政治学」という二つの視点から、身体教育の視点と課題を考えてみたい。

一 人格としての身体

かつて筆者は、具体的な個人の活動・交通・意識という三

つの契機を含み込んだ「生活」が人格の第一の基礎カテゴリーとして人格を基礎づけるものであり、人格を広義には「自らの生活の意識的で自立的な主体」ととらえる必要性があることを強調した（「マルクス主義人格概念の検討」、『社会科学研究年報一九八五年度版』）。今日子どもの身体の問題を考える時にも、こうしたトータルな生活の主体としての人格という視点が必要ではないかと思われる。というのも、身体は人格の担い手でありながら、人格の原型を基礎づけているからでもある。以下、交通・認識・性の三つの側面から人格と身体の関係を見ていくことにする。

①交通（コミュニケーション）の原基としての身体

まず交通（コミュニケーション）の原型とも呼べるものとしては、生後間もなくの新生児にすでに見られる「共鳴動作（co-action）」や「相互シンクロニー（interactional synchrony）」

がある。前者は、例えば大人が赤ちゃんをあやそうとして赤ちゃんの顔の前で口をゆっくり開け閉めしたり、舌を出したり引つ込めたりすると、赤ちゃんがそれをまねてするというものである。後者は、大人のことばの語りかけに対して、生まれて間もない子どもがスピーチのもつ各音節にきわめてよく同調したりズムで身体を動かして呼応するというものである。このように、言語的コミュニケーション以前に、赤ちゃんは人の働きかけに応じて身体的な応答をしているのである（岡本夏木）『子どもとことば』岩波新書、T・G・R・パウアー『ヒューマン・ディベロプメント』ミネルヴァ書房など、参照。

こうしたものと似たものとしては、さらに「微笑の共有」「視線の共有」などもあるが、とくに言語的コミュニケーションとことばの獲得に重要な役割を果たすと見られているものに、「指さし」行動がある。指さしは、〈大人―モノ―子ども〉の三項関係の中で、大人と子どもが視線を共有して、同一の対象に向かうというだけのものではない。ここでは指示するもの（指先）とそれによって指示される物とが子どもに

おいてはじめて分化し、その間に意味的關係が成り立っているのである。

以上の幼児期の交通としての身体的行動は、主としてことばの獲得に先行して、言語的コミュニケーションを準備するものとしてあるから、ことばの獲得によって消失してしまうようにも見える。だがそうではない。

例えば、先の相互シンクロニーは、大人の間でも起こっている。二人の大人のコミュニケーションにおいては、①発話者のからだが発話者の自身の音声の、単音、音節、語などからなる五層のリズムに同期して、動きの層を形成するばかりでなく（「自己シンクロニー」、②自己シンクロニーの波が発話者自身のからだを越えて、コミュニケーションの相手のからだにも伝わっているのである。これは「コミュニケーション・ダンス」と呼ばれている。佐々木正人によれば、このような相互シンクロニーの現象は、我々の身体が外界の姿を忠実に再現することを示す現象であり、そこでは外界は、あらゆる「判断」に先立ってまずそれに共鳴し同期する身体に写しとられているのである（『からだ―認識の原点』東大出版会、一九八七年）。このような「コミュニケーション・ダンス」ばかりではな

い。大人でも子どもでも、ことばで旨く表現できないけれど、何とかそれを言い表したい時、それを探るように自然に身体が動く。あるいは表現できない部分を身体で補い表現することもある。こうしたことが起こるのは、そもそも我々の身体そのものが、メルロー＝ポンティや竹内敏晴を引合いに出すまでもなく、人間の関係性の中に铸込まれているからであるし、話しことばもともと、そうした関係性の中での「からだの語るコトバ」の一部だからである。しかし身体がこのようなものであるためには、「通じ合うことへの要求」（岡本夏木、前掲書）、「他の人間たちとの交通の欲求、必要」（マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』河出書房新社、広松渉訳）が当の人間たちの間になければならない。

②認識の原点としての身体

佐々木は、認識の起源となる身体的なものとして、二つのアクシオンを挙げている。「なぞり」アクシオンと「むかう」アクシオンである。前者は、対象の姿をなぞるように、その輪郭に同調して起こるアクシオンで、図形の形を見えるようにする眼球の動き、イメージを浮かび上がらせる空書、空間のナビゲーションなどに見られるものである。これに対して

後者は、からだのより深部にあつて認識の発生を支えている「動く」「動かす」といった動的な成分で、能動・受動空書、脳性マヒの知覚の問題などに見られるという。

そして佐々木は、この両者の関係についておおよそ次のように言っている。我々の認識は、外の世界、対象に向かうからだ、すなわち発達の最初期に「姿勢」（ワロン）として現れるような、モノに働きかける「むかう」アクシオンから出発する。「むかう」アクシオンは、初期の認識世界をつくり出すと同時に、外界を分節化できるからだをもつくりあげる。そして、このように「むかう」アクシオンを基盤としてかたちづくられた道具的なからだは、認識のエージェントとして、対象に共振・共鳴し、なぞるように動きはじめる。「なぞり」アクシオンは、このように「むかう」アクシオンを地として発生する、いわば図としてのアクシオンである（「からだと認識」、岩波講座『教育の方法』8 からだと教育』一九八八年）。

また、子どもの認識を補うようなものに「ジェスチャー」がある。例えば、チャーチとゴードインメドウによるピアジェの保存課題の実験では、子どもたち（五〜八歳）は各問題（毎の保存判断（変形後も同じか違うのか）の後に、そう判断した理由を言葉で説明するよう求められたが、その際、八割を

越える子どもたちが、保存課題と関連するジェスチャーを行っている。そのビデオの分析の結果、次のようなことが明らかにになったという。すなわち保存の説明にあたって、ことばでは説明できなくても、ジェスチャーは保存の達成に向かう理解の深まりの徴候を示していたというのである。このように、身体は認識の様態をことばと同時に、補い表現するばかりではない。むしろそれは、ことばに先立って、我々の認識の姿を表現する場でもあるのである（佐々木、前掲書）。

③セクシュアリティとしての身体

我々は初めての人に会った時、無意識に女であるか男であるかという枠組で相手を認識したり、評価している。また何か行動する時には、自分をこうした枠組で見てもいる。このような自我認識の最も基礎となる「女である／男である」という「中核的性別自己同一性」（R・ストラ）は、フロイトの説とは異なり、二〜三歳以前の「前オイディプス期」に形成され、いったん確立すると変更不可能となること、今日ほぼ明らかにされている。

渡辺恒夫は、この同一性形成の要因として次の三つを挙げている。第一は、胎児段階で脳がホルモンシャワーを浴びて

男性型に組織されるか女性型にとどまるかなどの生物学的要因であり、第二は、出生直後の性認定にもとづいて採られる、両親など養育者の子どもに関わる態度である。第三は身体像、とりわけ性器から発するものが重要で、養育者の態度とあいまって身体的なものの輪郭が定められてゆく。そしてこれら三要因がダイナミックに相互作用することで、三歳ごろまでに中核的性別自己同一性が確立するという（「イヴ原則とアンドロジニーを超えて」、渡辺恒夫編『男性学の挑戦』新曜社、一九八九年）。

J・マナーらによれば、子どもは、ごく幼い時期から、「お前は男の子」「お前は女の子」という二つの方向づけのうちの一方を示唆するような多種多様な記号に連続的にさらされ、それら諸記号になじんでゆき、諸記号の示唆する方向づけを解読してゆくに従って、性別役割・方向づけを確立してゆく。しかし、その中でも最も強力な記号となるのは、性器の外観だという（「刷り込みとジェンダー・ロールの確立」、渡辺編、前掲書）。

子どもたちは、こうした中核的性別自己同一性を基礎としながら、成長する中で自らの性を、良かれ悪しかれ社会から要請される性別役割（ジェンダー・ロール）によって次第に強

化していく。つまりそれに基づいた価値観（「女らしさ」「男らしさ」）を多かれ少なかれ受け入れることによって、身体的にも精神的にも一方の「らしさ」を強化し他方の「らしさ」を抑圧し、自己を形成していくことになるのである。こうした意味で性は人格を本質的に規定しているともいえる。

ところで、性としての身体と人格の関係を考える際、もう一つ大切なのは、「性的な触れ合い」とでもいふべきエロスの問題である（エロスのな身体と交流）。エロスとは、「根本的に自己以外の対象と合一しようとする欲求」（中村雄二郎『術語集』岩波新書）、あるいは「すべての人間の根底にある人とのゆるぎない性的なふれあい」（山本直英「創刊の辞」、『ヒューマン・セクシュアリティ』創刊号）とでもいふべきものであるが、このエロスは大人にばかりでなく子どもにもある。このエロスのな知覚は、身体をつうじて他人の身体を志向するものとしてあるが（メルロー・ポンティ『知覚の現象学』みすず書房、竹内芳郎他訳）、それはまず「心地よい触覚」として、皮膚に散在している。野口三千三によれば、この触覚は他のすべての感覚の根源的なものであり、皮膚は「すべての感覚受容器（視・聴・嗅・味・触）をふくむ総合的感覚受容器」なのである（『原初生命体としての人間』三笠書房）。

この皮膚のなかでも、とりわけ手は人間にとって重要な意味を持っている。他の人と互いに手を握り合う中で、「触れる―触れられる」という〈主―客〉の合一した一体的な関係が、この手においてお互いに感じられるからである。だから、本田和子が言うように、子どもたちにとって、「手」とは、他者と共に生き、お互いに愛し合う、その喜びの具現する場所ともなるのである（『異文化としての子ども』紀伊国屋書店）。

以上、交通・認識・セクシュアリティの側面にわたって人格にとつての身体の意義を見てきたが、そのいづれにおいても身体は我々の人格の基底的なものとして働き、人格の原型を形成し規定する場であるばかりでなく、人格の関係性が具体的に確認される場でもあった。この意味において、身体とはまさに「人格の原基」であると言える。

しかし人格と身体の関係はそれに尽きるものではない。人格の心理的在り様やその人となり、自らの身体の立居振舞いにも表現されてくるからである。この点からすると、身体は「人格の本質」そのものと言ってもよいであろう。かつてフォイエルバッハが言ったように、「その総体性における身体が、私の自我、私の本質そのものである」（『将来の哲学の根本問題』岩波文庫、松村一人・和田案訳）。

二 子どもの身体と学校

ところで人格にとって身体がこのような意味を持つにもかかわらず（いな逆にそうであるからこそ、とても言うべきか）、子どもたちの身体は学校の中でさまざまな拘束を受けている。

①監視され、規律・訓練される身体

——従順な身体の形成

まず学校では、子どもの身体はその細かな所作に至るまで管理されている。箸や鉛筆の持ち方、食べ方、ノートの書き方、起立・礼・着席、姿勢、挙手の仕方、発言の仕方（「私は……だと思えます」「つけたします」）、集団行動の仕方、一日の生活の仕方に至るまで、一定の所作と振舞い方が強制されている。⁽¹⁾

そうした所作を子どもたちの身体に刻み込むために、子どもたちは学校・学級内は言うに及ばず、その外でも、絶えず教師によって監視され評価されることになる。そしてこの評価によって、子どもたちの間には序列が作り出され、子どもたちが個々に分断されていく。子どもたちのために良かれと

思って始められた「生活点検」もこうした監視の網の目に組み込まれてしまう。

ところでここで重要なことは、「可視性の領域を押しつけられ、その事態を承知する者は、みずから権力による強制に責任をもち、自発的にその強制を自分自身へ働かせる。しかもそこでは自分が同時に二役を演じる権力的関係を自分に組込んで、自分がみずからの服従強制の本源になる」（M・フーコー『監獄の誕生』新潮社、田村仮訳）ということである。つまり子どもは、絶えず教師によって監視されているその視線自身を自らに内面化して、その眼差しの自己強制の中で、教師に自発的に服従するようになるというのである。

しかもその上、時間割によって子どもたちの身体的活動とその流れも分断されている。パッケージ化されたカリキュラムの中では、子どもたちは自分の身体の主人ではありえず、絶えず子どもたちの身体は時間によって駆り立てられていくことになる。

こうしたことが行われるのは、効率よく子どもたちを管理し教え込むためであるが、このために子どもたちの身体とその活動は、自由に溢れ出る活動を自らの身体の内は無理やり押し込めながら（ムズムズする身体）、教師に自発的に服従し

ようとして画一的なものとなっていく。

②脱セクシユアリティ化される身体

ところでそうした管理の際に、邪魔になるものが、言うまでもなく子どもたちの身体が持つセクシユアリティである。それは、「子どもたちが性的なもの（エッチなこと）にうつつを抜かすことは勉強の妨げになる」という禁欲的な言説に端的に表現されている。セクシユアリティは子どもの身体を乱す余計なものだというわけである。そこで子どもたちの身体とその関係から、できるかぎりセクシユアリティそのものが排除されることになる。

まず子どもたちから排除されるのは、「気持ちいいこと・いい気持ちになること」である。つまり「快楽」が授業の場から排除されるのである。あるいは「触れ合う」「ざわり合う」「戯れ合う」ことの排除である。それは休み時間にしか保証されない。

机の位置からして、そのような触れ合いを奪うものとなっている。寺子屋では、子どもたちの机の配置はきわめて多様であったが、明治の一斉授業方式の採用以来、黒板・掛図を背にして立つ教師に対して、一人一人の子どもが向かうよう

にさせられている（江森一郎、「寺子屋では机をどう並べたか」『勉強』時代の幕あけ』平凡社、一九九〇年）。ここでは、子どもはよそ見したり隣の子とも相談し合うことは極力否定され、教師に対してつねに顔を向け、教師に應對していかねばならない。ということは、子どもの身体はお互いに向かい合うことなく引き離され、子ども同士の触れ合いの関係は基本的に否定されているということでもある。

次に、男女はできるだけ引き離される（中学校以後の体育や家庭科での別学）ばかりでなく、男女交際もいまだ「不純異性交遊」として児童・生徒にふさわしくないものと見なされている。そして思春期にもなれば身体から溢れ出てくるセクシユアリティが、無理やり男女ともに制服の中に押し込められる。とりわけ女子には、化粧や華美な髪型・服装・装飾品などいわゆる「セックス・アピール」を誇示するようなものは、校則で禁止される。マスタベーションについても、今日の性指導においてはもはや手淫や自洗として病気扱いされてはいないが、必ずしも肯定的にはとらえられているわけではない。⁽²⁾今年度から小学校で新たに使われる保健の教科書でも、「精通」は出てきても、マスタベーションについては全く触れていないという状況である（電話相談の質問が、一番多いに

もかかわらず)。また部活動でも、非科学的にも、子どもの身体をたくたくたに疲れさせて、「性非行」を起こさせないようしようとする。

こうして子どもの身体は次第に脱セクシュアリティ化されていくが、しかしその一方で、学校は、建前としての男女平等教育とは裏腹に、既成の社会的性別役割とその観念を子どもたちに押し付け強化さえしている。すなわち、教科書や生徒指導を通じて、①「女は家事・育児、男は仕事」という性別分業観、②「女は文化系、男は理数系が得意」、③「男の方が女より能力が優れている」といった能力観、④「男はたくましく、勇敢で、意志が強い」、⑤「女は優しく、素直で、よく気がつく」といった「らしさ」概念、が子どもたちの身体に押し付けられていくのである。子どもたちは、身体的振舞いにおいてもまた精神的にも一方の「らしさ」を受容・強化し、他方の「らしさ」を抑圧していくことになる(もちろんさまざまな矛盾・葛藤を感じながらではあるが)。

③ 計量化される身体・精神主義化される身体

また今日の体育、とりわけ「体力づくり」「体力測定」においては、子どもたちの身体が、まず他の子ども(の身体)

との関わりから切り離され、ついでその精神的部分からも切り離されて、もっぱら身体の各部分が測定化・計量化され、その子の「体力・運動能力」が診断・評価されている。ここでは、「全力で走るのは友だちとの関係でまずいな」といった子ども同士の関係とか、その日の「あまりやる気がしないな」といった気分などとは関係なしに、その子どもの「体力・運動能力」が測定・評価されているのである。

そして「体力づくり」の具体的対策としてよく用いられるのが、「がんばりカード」「挑戦カード」などである。例えば、毎日自発的に走って、東海道五三次のどこまで来たかをカードに色ぬりしていくようにさせるといった具合にである。これによって子どもたちは他の子どもと競い合って、自発的に「体力づくり」に励むようにさせられていく。このカードは、子どもたちに、一方では測定されたものが自分の体力であることを知らしめると共に、他方ではがんばりによって「ねばり強くやり抜く気力」を育てようともしているのである(岡崎勝『身体教育の神話と構造』れんが書房新社、第一章、参照)。

こうして子どもたちの身体は一方では部分的なモノとして計量化されると共に、他方では精神主義化され、結果として

心と身体とに引き裂かれて扱われることになるのである。

もちろん、以上のような身体の拘束に対して、子どもたちの身体は無条件に服従しているわけではない。無意識的にはあれ、さまざまな身体的反応を伴って抗っているのである。例えば、管理に対しては、いわゆる「不登校」の子どもたちに典型的に見られるように、子どもたち自身の身体が身体の痛みや「すくみ」反応などのかたちで「抵抗」しているし、拘束による身体的拘束に対しては、さまざまな「逸脱」した身体的表現で「抵抗」してもいる。ジェンダーの押し付けに對しても、女の子に見られるように、いわゆる「性的非行」というかたちで表現してもいるのである。

三 身体教育の視点と課題

①身体教育の視点

子どもたちの身体をめぐる状況が以上のようなものであるとすれば、身体教育はまず何よりも、こうした状況から子どもたちの身体を解放するという視点を持つ必要があるのではないだろうか。すなわち、①学校・学級の監視と規律・訓練の構造およびセクシズムの構造の変革と切り結んだ身体教育

という視点、②なかでも対人関係、とりわけ〈教師—子ども〉関係の変革という視点、③さまざまな身体的触れ合いを伴った「エロスの身体とその交流」とでも言うべき視点、である。もちろん真に身体を解放するためには、菅孝行が指摘しているように（『関係としての身体』れんが書房新社、一九八一年）、身体を拘束する社会的関係そのものの変革が必要不可欠である。例えば、「エロスの身体とその交流」を真に我がものとするためには、男からエロスを奪い、それをもつばら女に当てがう社会的な性別分業を廃止しなければならないのである。こうした社会的変革という視点を保持しつつ、以上の三つの視点について、簡単に触れておきたい。

子どもたちの身体を解放するという立場に立つならば、まず①の視点は避けて通ることができない。少なくとも学級そのものが、子どもたち同士、教師と子ども同士が、男の子も女の子も性の区別なく、生き生きと身体を動かし声を交わし合う場となっていないなければならないであろう。

②の視点について言えば、とくに教師と子どもとの関係は、〈垂直的—「強制」的〉な関係として存在している（拙稿「子ども・発達・教育の見直しを」、池谷他『競争の教育から共同の教育へ』青木書店、一九八八年）。そこでは多くの場合、子ども

もはもつばら指導される対象とみなされ、教師の望む価値観なり考え方が子どもたちに「強制」され、子どもたちは「自発的」にそれに服従している。この関係では子どもたちは、絶えず教師の言うことを読み取り、それにいち早く反応する身体的姿勢（身構え）を取らざるを得ないのである。そこでこうした関係に潜む「強制」を自覚的に突き崩していくこと、そしてその上で、子ども同士の間の身体的・対話的な交流を意識的に促していくことが必要となる。⁴

最後に、体育その他の場面で、子どもたちが自然や物と、また子どもたち同士が身体的に触れ合うような、そうした「エロスの交流の体験」をとりたてて追及する必要がある。例えば、坂口せつ子の保健指導は、こうした視点を持つものであろう。坂口は、子どもたちが皮膚の触覚を学び、その触覚を通して友だちとかかわることをしながら、「人と交流する快感」を実感させている（「ふれあいの感動を——『からだの科学』から」、『ヒューマン・セクシュアリティ』No.114）。この授業の中で、ある女の子は「人間とは、その人とはだ（手など）とかふれ合ってはじめてうれしかったのしいとか、おもしろいと感じるのだと思います」と書いている。

②身体教育の課題

さて今日の民主的な身体教育の大きな潮流としては、およそ次の三つがあろう。すなわち①学校体育同志会や教育学研究会「身体と教育」部会などを中心とした民主的体育の潮流、②京都の藤原義隆らを中心とした「生活点検」運動、③「関係としてのからだ教育」とでも呼ぶべき竹内敏晴の理論とそれに基づいた実践、である。問題は、これらの潮流が先の三つの視点をどれだけ自覚的に保持しているかにある。

まず②の「生活点検」運動も広い意味での身体教育の中に入れてよいと思うが、この運動の一番の問題点は、先にも示唆したように、子どもたちの生活リズムを取り戻し勉強を「よりよく」しようとして、かえって子どもと親の生活とそのプライバシーを敢えて侵害していくこと、子どもたちの身体と生活を監視していくことを「合理化」していくことになってしまった点である。

たしかに藤原は「家庭の領域まで学校が扱うのは、過干渉だ。プライバシーの侵害だ」という意見があることは十二分に承知している。にもかかわらず、彼はそうした議論は一般論としては正しいけれども、そうした形式論では「日本民族が初めて体験する異常事態」（正木健雄）にある子どもを救う

ことはできない、だから専門職である教師が援助の手を差し伸べるのは当然であると主張して、生活点検がはらむ問題を合理化してしまうことになる（『子どもの生活リズム』大月書店、一九八二年）⁽⁵⁾。この点でこの運動は、学校がもつ監視と規律・訓練による身体抑圧の構造をほとんど自覚し得ていない、と言わざるを得ない。

次に、①の民主的体育はどうであろうか。最近では②や③の視点を自覚的に追及した実践が出てきている。たとえば、依田節夫『自分のからだ対話する』（太郎次郎社）や出原泰明『体育の学習集団論』（明治図書）では、「できない子」を中心に据えて「できない子」に学ぶ実践、あるいは「できない子」と「できる子」とが交流し合う実践が行われている。子どもたちが互いに学び育ち合う授業が目指されているといえよう。また民舞の授業実践も積極的に行われており、ここでは子どもたちが踊りの中で自分と出会うことが目指されていると同時に、子ども同士のエロスの発散と交流もなされているであろう（依田節夫、前掲書）。さらに、評価・序列化に対する反省も行われ、子ども自身による評価、子どもと親と教師が共有する評価が目指されてもいる（中森孜郎『体育ぎらいの子』岩波書店）。しかし、筆者の乏しい見聞の限りでは、

①の視点が自覚的にふまえられているようには思われない。最後に、竹内の実践と理論は言うまでもなく、②③の視点を保持しているし、近代学校に対する一定の批判も行われている。しかしその理論と実践と問題となるのは、へ垂直的―「強制」的―関係が竹内においてどれだけ自覚化されているかどうかということである。彼の実践で言えば、へ治癒する者―治癒される者への関係に生じるであろうへ支配―被支配への関係に対して、どれだけ竹内が自覚的に取り組んでいるかということである。もう一つは、彼のからだ教育が「治癒」で完結してしまうのではないか、という疑問である。例えば、対人不信の人が、仮りにレッスンを心をひらくことができたとしても、それはレッスンの場のことだけであって、現実の社会へ戻った時には、再び対人不信に陥ってしまうことは、大いにあり得ることである。この問題を竹内はどうか考えているのであろうか。⁽⁶⁾

以上三つの潮流の問題点を指摘したが、思わぬ誤解があるかもしれない。これらの潮流の教育内容にまで立ち入った詳細な検討は、紙数の関係で割愛せざるを得なかった。今後の課題としたい。

註

(1) 例えば、ある学校では「挙手は右腕を約七〇度前方へ挙げ、五指をそろえて手のひらを前に向ける」と規定されている。日弁連『学校生活と子どもの人権』一九八五年、参照。

(2) 例えば、黒川義和・福本絹子『これからの性教育(上)』(東山書房、一九八七年)では「自慰という孤独なオーガズムに馴れると人間の性の特質である連帯性が身につかず、ひいては人間形成上にも影響をおよぼす」(八一ページ)、と書かれている。

(3) この点については、木村涼子「ジェンダーと学校文化」(長尾彰夫・池田寛編『学校文化』東信堂、一九九〇年所収)、館かおる・亀田温子「学校におけるセクシズムと女性学教育」(『講座女性学4 女の目で見える』勁草書房、一九八七年所収)、参照。

(4) 授業における対話の意義とそのあり方については、坂元忠芳『対話の教育への誘い』(新日本出版社、一九九一年)参照。

(5) なお拙稿「戦後高知県子どもたちの歴史」(高知大学教育学部教育学教室〈戦後高知県地域学校史研究〉プロジェクト

トチーム『地域と学校』、一九九〇年、所収)も参照。

(6) なお竹内に対する批判としては、菅孝行『関係としての身体』、佐藤みちよ「身体論の位相——治癒と解放のはざままで——」(岡村達雄編『教育の現在 第二巻 現代の教育理論』社会評論社、一九八八年所収)、参照。

(いけやひさお 高知大学・教育哲学)

頭蓋学

〈抄訳〉

フランツ・ヨーゼフ・ガル

訳／解題 加藤 恒男

I 頭蓋学について

私の目的は全体として脳の構造一般、および特に脳の構成要素を規定することである。頭部ないしは頭蓋の卓越した研究によって多くの能力と性向が実際に認識されるが、能力と性向の認識から医学のために、倫理学のために、教育や立法等々のために、そして一般により詳しい人間知識のために生み出されるきわめて重要な真理および帰結を明らかにすることが私の目的である。

私が頭部ないしは頭蓋という場合は唯一脳の腔を除いた頭部の骨ないしは頭蓋の骨だけを意味しているが、ま

たときにはその中の直接脳の腔に触れている部分だけの意味していることもある。私はカント的な用語を使用しない¹⁾。私は色々と研究しているが洞察と明敏の特別な器官や、観念能力の原理の器官や、判断能力の様々な種類の器官を発見するほどに進んではいけないのである……。

能力と性向は、人間でも動物でも生まれつきそなわっているものである。

人間は動物のような本能的な能力の他に言語能力と非常に高い教育能力を持っている。これらは無尺蔵の知識と動機との二つの源泉である。人間は真理と誤謬のセンス、正と不正のセンス、自立した存在という觀念のセンスを持ってゐる。過去と未来とが人間の行為を導く。人間には道德の感情と明瞭な意識という天賦の才能がある。人間はこれらを武器として諸性向とたたかうのである。諸性向はなるほど常にまだ人間を誘惑する刺激である。そうではあるが、対立したものとかなり強いものによつて鈍くされ抑えられないということはないのだ。

能力と性向は脳のうちにその根拠をもっている。その証拠を示そう。一、靈魂の機能は脳の損傷によつて侵害されるが、身体その他の部分の損傷によつて直接に侵害されるのではない。二、脳は生命のために必要ではない。しかし自然がその他何もなさないのでから、脳は十分にある別の目的を持っている、すなわち、三、人間と動物の精神の属性および感情の属性は、あるいは能力および性向は、何倍にもされたり高尚にされたりする。そ

れは、脳が容積に比例して、特に神経の容積に比例して段階的に増加するのと正比例してである。

能力は性向とは本質的に違つていて独立しているだけでなく、個々の能力も個々の性向もそれぞれ互いに本質的に異なつていて、独立している。したがつて両者は脳の異なつた独立した部分にその根拠がある。

様々な器官の様々な割当および様々な器官の様々な発
展からは脳の様々な形態が生じるのである。

特定の器官の構成と発展から、あるいは脳全体の特定の形態が生じ、あるいは脳の個々の部分または部位が生じる。

頭部の骨の生成からはじまつて最高齡にいたるまで頭

蓋の内側面の形態は脳の外側面の形態によって規定されている。したがって、頭蓋の外側面が内側面と一致するかまたはよく知られた異常と同じである限り、ある能力と性向とが推論されるのである。

私の研究対象は脳であるが、頭蓋は、それが脳の外側面の忠実な表現である限りでのみ研究対象である。したがって、それは主要な研究対象の一部にすぎない。

Ⅱ 人間学について

すべての民族の人間はすべて同じ本質的な脳の構成部分を持っている。まさしくこの理由からたえず観察すれば常にすべての民族において同じ性向、同じ素質、同じ霊魂的な性質、同じ精神的な性質が観察されるのである。それらの相違は、脳の組織の相違が一時的な変異であるにすぎないのと同じように、一時の変異であるにすぎない。脳のある部分が一般にある民族において発展が強いとか弱いとかのばあい、脳のある部分の発展の強弱こそ

が、ある民族に著しく備わっていたり欠けていたりする民族的特性とか素質を規定している。……全ての人間の脳は、生まれつききざがなないと前提すれば、同じ部分と同じ主要な脳回転とを特っている。それらは互いに違っていて、前者は後者とただ脳回転の比率によってだけ違っており、また隣の脳回転の中のちよつとした違いによっても違っている。ただこの理由によってだけ、脳は全ての国々と全ての時代に同じ性向と同じ能力とをもっているが、このことは本質的なことに関わっている。この点にかんして存在している全ての相違はたんなるニュアンスに還元される。したがって、私は黒人の脳のうちにヨーロッパ人の脳のうちにでと同じような部分を発見したのである。こうして、私が黒人の脳のうちにヨーロッパ人の脳のうちでと同じ部分を発見したのであるから、黒人とヨーロッパ人は動物王国の階梯の同じ段階を占めているのである……。

結論をひきだしうるためには目の前に少数の頭蓋を持つていれば十分であるということが、当然だと考えられ

ている。同一の民族を構成するすべての個人の靈魂的および精神的な性格が同じであるばあいには、少数の頭蓋を持つていれば、十分だということが当然だというのは事実本当であろう。私とシュプルトツハイムの観察によれば、本当この点に関して、話題になつてゐる民族の特性を当然備へてゐる住民たちにおいてすら、個人間に非常におおきな違いがあるものである。

シュプルトツハイム氏はロンドンにおいて一二人の中国人を見て、ヨーロッパ人たちが互いに違つてゐるのと同じように、彼らが互いにちがつてゐるのを発見した。ある人と他の人との相似性は姿形に関して起こり、何よりもただ目の位置に関してだけ起こる。デアルト氏は⁽²⁾私に海峡の岸への洞窟のなかで発見された二個の頭を送つてきた。私が同じ發展段階に到達してゐる子孫にたいする愛と所有の感情との器官を除く場合は別の器官は著しい違いを見せてゐる。黒人は互いに口と鼻が常に似てゐるにもかかわらずこれと同じ違いがあることがわかる。シュプルトツハイム氏がロンドン市内のレストランにおいて見た三人の黒人のなかに、異常な才能を備へた非常に好ましい姿をした一八歳の男性が発見された。私自身、目

鼻だちが非常に好ましい多数の黒人男女を見たことがある。ある人間がフランス人であるか、ドイツ人であるか、イタリア人であるか、スペイン人であるか、イギリス人であるかどうかを区別することは不可能だろうというわけ、私は違う民族の複数の個人において同じ形態を見るのである。まさしくこの理由から、すべての民族において、同じ身体的および精神的な特性をもつた諸個人が発見されるのである。したがつてある民族の一般的特性をわずかな数の頭蓋から解きあかすことができると思はるたびに、われわれは軽率な判断をすることになる。

この一般的な性格を発見するためには、ある多数の個人を、大衆全体を、民族全体を、可能な限り、研究しなければならぬ。そのような色々な可能性があるので器官学者にとっては、頭蓋の構造のなかにある民族に固有の性格を発見することは、簡単なことであろう。したがつて、一般的に言えば、黒人はヨーロッパの住民たちより頭が小さくてほんの少し脳量が少いのである。イギリス人とフランス人とはイタリア人とドイツ人とに比べて音楽の才能は少ないということは、一般に真理である。したがつて、一般的に言えば、音感の器官はイギリスと

フランスの民族においてはイタリアとドイツの民族においてよりも発展していかないのである。頭の形態を比較することによってわれわれはさらに、なぜ一般にイギリス人とドイツ人とが原因と結果とのあいだの結びつきを研究するのによりふさわしくないか、また、他方一般にフランス人が個々の事実に頼ってかつ抽象と一般化等々を軽蔑するかということを明らかにできる。

民族の頭の形態の研究は器官学にとって役立ちうるということとは、このことに関連している。したがって今やこの領域について非常に興味深い研究をおこなうことができるだろう。一般的な民族の特性は気候の影響や生活様式の影響やその他の事情に依存しているとか、それはまた栄養とか統治形態とか宗教とか元来の部族とかに依存しているとかいうことは、生理学にとつてはたいして重要ではない。というのは、大部分の場合、その疑問は十分解決できないだろうから。気候はある非常に著しい影響を及ぼすということを否定することは、ときにはきわめて簡単であろう。すべての時代の歴史と全ての民族の歴史は、最も目立った対立が身体的な美しさに関してもならびに精神的な能力に関してでもどこでも互いに全く

ゆるんでしまうということを教えている。こうして、例えばある民族は何千年ものあいだ文明も生まれつきの特性もそなえることなしに、ある土地に住んでいるのである。他方では、統治形態の変化および宗教の変化が民族の特性をも変えたということを言うように求められたこともあるだろう。しかし実際は民族の特性は変わらなくて単に支配されたり一時的に他の習慣を受け入れたりしたのである。諸君がある民族を見る場合に、今日は宗教的な熱狂にとらわれ、明日は支配者の情熱のまえに力なくさせられ、あさつては自由への熱望に興奮するということがある。そしてついに全ての時代に、ある瞬間から他の瞬間に民族の意見や願望は変化するのである。かつて芸術と学問の揺籠の地であった同じ民族が、今日怠慢と感性のままに衰えたとしても、その民族の器官の素質と特性とが変化させられたのだと言わないように用心せよ。おなじ民族においてあるいはこの器官があるいは他の器官が威力を及ぼすということは、自然の計画のなかに存在しているのであるかのうに思われるのである。

III 精神病学について

精神病学を指導したり狂気について文章を書いた人々の全てが、感官障害のことを靈魂と精神の病気であつて身体は少しも関与していないと考えるようになったのは、ほんの二、三年來のことにすぎない。かつては、感官障害の直接の原因は胸や下腹の内蔵のなかにあるとされていた。このような一般的な信仰は、ただこの病気の本当の原因から注意をそらしただけではなくて、それに加えて精神病院の医者たちからもまたこの病気の本当の性質や基礎能力を発見するために十分価値があつてみのりある手段の一つを奪つていたのである。その結果、部分的な精神病とか一物狂とかは脳器官の対称性およびその部分的な苦悩と照応するのと同じように心の変化と脳の変化との間にどんな関連があるのかを研究するための手段が失われ、さらについてはまだすべての大学において公然と教えられているこのような哲学者の精神病学説の⁽⁴⁾ばけの皮をはがすための手段が失われていたのである。

私は、このようなわが著名な權威者たちの誤りを攻撃した第一人者であつたことを喜んでゐるし、かつ私は、精神病の本質の研究においてだけでなくその治療においても非常に幸運な革命が実現したことを喜んでゐる……。

精神の病気は脳の病気である……我々は脳とその皮質および骨質の被膜にそつて非常に多様で目に見える変化を見出す。

精神病が短期間続く場合には、狂気がある長時間あらわれるという仕方を目立たないで發展した場合を除いて、頭蓋はまだ病的な変化の僅かな痕跡すら示さない。精神病のこの最初の兆候はしばしばわれわれが見落とすことがある。実際はたんに脳のある病気の最初の症状であることが、気まぐれとか、矛盾とか、性格の変化とかとられるのである。しかし精神病がながびくと、脳中には長期間病気で衰弱した神経について観察されると同じ現

象が見いだされる。坐骨神経痛が長期間続いた後でついには神経が萎縮して、神経が備えているすべての部分が萎縮に協力する。脳の生命力が長期間傷つけられると脳においても同じことが起こる。緩慢に続く坐骨神経痛の後に神経が萎縮し、その神経が管轄する部分すべてが、萎縮を開始する。これと同じことが脳の生命力が長時間損傷を被った場合に、脳の内部において進行する。乏しい脳回転はより乏しくなって脳はやせてゆき、緊張を失う。脳全体はより小さくなり、老人における場合と同様に、今や脳の収縮にしたがって頭蓋の内部板が生じる。頭蓋のこぶは密になるが、しかしそれは老人において海綿状となって軽くなるのは違って、全く反対に濃く小さく重くなって象牙質に近づく。

靈魂および精神の諸能力をそなえた器官は、特定の点において身体の他の器官が被るのと同じ障害を被る。筋肉や四肢や眼や耳等々がある持続的な緊張を経験すると、この部分の過敏性が高められる。そこから痙攣やひきつりや震えが起きるようになるが、意志はこうした絶え間

ない運動を止めさせる力をもっていない。我々には少し前にまだ我々の注意深いまなざしを押しえつけていたいくつかの色が見える。また、我々には少し前まだ我々を喜ばせていた音楽が聞こえる。

我々が自ら経験した感覚や観念にも同じことが起きる。感覚や観念を引き起こした諸々の対象はもはや直接我々に影響することがないにもかかわらず、感覚や観念はお長い間我々につきまとう。我々が感覚や愛するものの観念に無条件に没頭する場合には、それから離れることは常に困難となるだろう。というのも、遊び状態にある器官は、自由な衝動から規則的な活動へと至ることは不可能となるような程度の過敏性を獲得しているのだから。人間が自ら特定の感覚によって支配されていることが分かるのは、こういう方法においてなのである。

IV 精神病の定義について

精神病は、全ての靈魂的な能力と精神的な能力の機能が妨げられた場合には全般的であって、こうした障害が単にひとつあるいは多数の器官の内部で生ずる場合には

部分的である。精神病は、それが全般的であろうと部分的であろうと、持続的であるか間欠的であるかのどちらかである可能性がある。

全般的で持続的か、全般的で永続的な精神病は、ある非常に確かな方法で現れるのでそれが現にあるということについて我々が欺かれることはありえない。つまり、こうした状態で行われた行為を自由な意志行為とみなしそれらの行為の張本人を自由な意志行為に帰するという危険はまったくないのである。

ロックによって与えられた、狂気は判断と知性の障害のうちにあるという定義が妥当するのはたんにこのような種類の精神病だけではない。他の著者たちが精神病であると特徴づけるのは、自己自身の意識が全然ない状態である。しかしこの定義は明らかに間違っている。というのも、このような自己自身の意識の不在状態は精神病のどんな種類においても証明されえないからである。もし個人が再び知性に到達するとしても、彼の過去の狂気の記憶をなにももっていないとすれば、この記憶の中断

はいつでも起こることおよび第二にこの記憶の中断はたんに自己自身の意識が精神の障害の間にはもはや存在していないかったということを証明しているにすぎないのだと私は答えよう。私はこの誤ったあるいは欠陥のある考えを正すように努力する。というのもそれらの考えはより多くの行為についての誤った判断を下させることに非常に役立つているのだから。それらはある本当の精神病の結果としてだけみなさなねばならない行為のうちに処罰されるべきことがあることを前提しているのである。

しかし、私が、精神病は全般的であろうと部分的であろうと観念ないしは感覚がある規則的な組織体の法則と一致することがなくて外的な事物の実際的な状態と一致することもない場合に起きると言う場合には、私の定義は、全ての種類の精神病に適用される。同時にその定義は、個人は存在しない事物を考えだすとか、あるいはは事物をそれらがあるのとは違ったふう想像するとかいうことを示している。その定義は「精神障害」および「精神病」という表現の適用を正当化する。

V 認識論と方法論について

我々が命題を証明する数多くの事実は、経験を何倍にもする必要を我々がどんなに確信しているかということを示している。しかし、我々がどんなものであれ個々のものにこだわったままでいるのだとしたら、我々は命題を証明するすべての事実を通じてたかだか不謹慎な好奇心を満足させるにすぎないだろう。我々がそれらの事実相互を比較しないで、偶然的なものや個別的なものを共通のものや本質的なものから引き離すならば、そして一般的な原則や法則を手に入れようとしなければ、数多くの事実は一層不謹慎な好奇心を満足させるにすぎないだろう。ただ数多くの事実によって命題を証明するという目的のためにだけ我々は観察の蓄積を欠かせないものとみなしている。個別の事例で満足する者は、個別の事例を無限に増やす可能性はある。それでも増加された個別の事例にとっては成果がないであろう。彼には増加された個別の事例は間近に似た事例を予測したり提示したりすることには決して役立たない。彼は、本質的なこと

を偶然的なことから区別しないし、それゆえまだ見ていないできごととのどんなことに対しても、初めて自然の現場に立った人と同じように、疎いままであるだろう。彼の知はこせこせしたつぎはぎ細工のままでありつづける。彼は個々の事実の総合から生まれてくる全体をみない。彼は対象の自由な哲学的な鳥瞰に到達しないし、こうしたやり方の固定した性格は、決して新しい見方へ導かず、したがって決して発見に導かないのである……。

もし原則というものの正しさが、単に多くの個々の事例から引き出されたということからだけ疑われるとすれば、そのときは全ての我々の知識からいったい何が生じるのか。一般に物理学者はどこから、化学者はどこから、医者等々はどこから己れの原則をもってくるのか？ある原則は現象の予言において我々にとって正しい場合には、全幅の信頼に値する。その上我々が原則によって現象をもたらし、現在の条件において必然的な結論ひきだし、現在の結論において条件の本性へ到達しうるばあいは、特に信頼に値するのだが。庭師は木々の不用部分をあまり切りとりすぎると、木々がクロホ病にかかって樹脂漏れにいたることを知っている。農婦はどんな餌を与え

ば雌牛が最良の乳を最も多量に出すかを知っている。こうして庭師も農婦も、一般的な諸命題に木を切らせることもできないし乳を出させることもできない哲学者たちを笑うだろう。

動物と人間との知的および精神的な素質についての研究を哲学的自然研究者以上に誰が行っているか、人間が単なる精神ではないかぎり、人間についての本当の学説を誰に期待せよと言うのか。現世の生活においては靈魂は己れ物質的道具なしにはどんな力も發揮できないということはどうしても確かだ。哲学的神経解剖学者によって指導されないかぎり、単なる形而上学者が行うすべてのことは、永遠に危険な幻想に留まる。

我々が神経組織の、とくに脳の、本質的なあり方と活動方法とを、説明しようとしていると自惚れているのだということ（カント哲学の追隨者である）敵はいつも前提にしている。しかし、動物の生命においても有機体の生命においても同じような現象の最初の原因については何も知ることはできないということ（我々はどこでもい

つでも主張してきた。また、我々は、精神と身体の結合および精神が物質的な器官の媒介によってその諸力を發揮する方法は我々にまったく知られていないということ（我々は）を主張してきた。しかし非常に多くの、もちろん詭弁ではなくて多数の事実のきちんとした比較でもってどんな条件のもとでも現象は生きた有機体のなかで現象可能であるということをついに確定することができる。君は、どのようにして目が君の精神に光を明らかにするかを、経験しないだろう。しかし君はこの器官によってだけ見るということを知っている。同じように確かに君は、君がたんに脳によってのみ感覚と観念とを受け取ることができるということを知っている。そうして、医者が病気の目と健康な目との条件を研究するように、我々は脳の活動が、病気であれ健康であれ可能であるような条件を研究する。いったい現象の最初の原因の説明と条件との違いの確定を理解するのが非常に難しいので、脳の生理学の創始者はつねにこのナンセンスに打ち倒されるのかあるいは（カント哲学の追隨者である）敵には、我々の真実の意見と争う根拠が欠けているのか。

もし常に知ることができると知ることができない

こととの間に限界をしっかりと設定しておけば、空虚な仮説ばかりをするとか爽りのない仕事ばかりをするなどということは、めったにないだろう。我々は動物の生命現象に限定しているだけではなくてまったくどこでも単なる物質的な条件にも限定しているのである。心臓が血液を循環させれば、それが別の運動を生じさせるのが見えるということはもちろんである。しかし我々は血液の特殊な刺激について何を知っているのか。我々は、筋肉繊維の構造についても神経繊維の構造についても何の仮説も知らないのではないか……。

我々は物質の本質についても精神の本質について知ることでもできないし知ろうともしない。永久に物質と精神の相互の結合の秘密を理由づける研究を全て諦める。さらに我々が物質と精神の諸力の活動の物質的な諸条件を研究して明らかにするためにこうした洞察をまったく必要としない……。

もし私が靈魂の唯一の能力を認めないでより多くの根本能力を認めるといふ理由で私を唯物論者であるのだと

するならば、私は次のように問おう。靈魂の諸能力が通常知性や意志や注意や記憶や判断や観念やに分けられるということは、感情の動きと情熱とにおける唯一つの根本属性を表現しているのか、と。人々が全てのこうした能力はたんに唯一の能力の変形にすぎないのだというとするれば、誰が私と同じ事柄を私が認める能力だと主張することを妨げるだろうか？なるほど我々が人間において様々な精神のおよび靈魂の特徴を認めるということは、明らかである。したがって靈魂が様々な能力から構成されているということか、あるいは一つと同じ靈魂が様々な器官の助力で様々な現象をもたらすということか、どっちかが、必然的である。初めから唯物論は私の学説が拒否する悪夢ではないということよりも、終極的に靈魂の統一を考えることの方が今やきわめて容易である。

私の見解ではたんに思考し意志する一つの同じ原理が存在するにすぎない。しかし、この原理が光と音を意識するためには、この原理が感じとり、味わい、触れることができるためには、この原理が己れの様々な種類の思考と性向とを表明することができるためには、様々な物質的道具を必要とするし、物質的道具なしには全ての能

力の發揮は不可能である。

〈訳注〉

(1) ガルは医者としてカント哲学の用語を用いないだけでなく、カントが脳の機能や精神病の事実に基づく研究を行っておらず、したがってカント哲学の諸用語が実証的に裏付けられていないと考えていたようである。

(2) ガルの友人、詳細は不明。

(3) 以上に見られるように、ガルは頭部の研究を諸民族や人種をこえて行うことよって正しい結論を導きだそうとする。これに対してカントは、黒人を「ばかげたものをこえる何の感情も持っていない」と言う問題が多い。「美と崇高の感情に関する考察」と言う問題が多い。

理想社版『カント全集』第三卷六七頁

(4) カントの『人間学』（全集第十四卷）における精神病学説と思われる。

(5) ロックは、『人間知性論』において「脳、いかえれば感覚の座」と述べ、また「狂信は、理知にも神の啓示にも基づかず、のぼせた頭脳の、あるいは、

思いあがった頭脳のうぬぼれから起きる」(『世界の名著27』中央公論社、一八五頁および九一頁)と言っており、ガルの脳についての学説とよく似ている。但し、ここで訳出した部分と同じ表現は見当たらない。

解題

ガル (Franz Joseph Gall, 1758 ~ 1829) はドイツで医学教育を受けたのち解剖学に関心をもってウィーンで研究を続けた。ここでは唯物論を理由に、および宗教と道徳への敵対を理由に講演と出版を禁止されてしまったので、ヨーロッパ各地へ講演と研究のために旅行に旅立った。ヴァイマル等ではゲーテに会って見解の一致を確認して感激したこともあった。その後バリに移り学術研究会や医学会で講演するなどの活躍をし、没したのはパリにおいてであった。彼の頭蓋は、彼の指示で弟子が解剖し彼の頭蓋蒐集のなかに入れられた。解剖学研究の当初から彼の研究の基準は当時流行のカント哲学の思弁性を排して臨床観察と経験的な事実の蒐集として確立していた。学説内容としては進化論および身体的能力を脳の

発達に結びつける考え方であった。また彼は精神病院で患者を系統的に研究し死体を解剖し、動物園の動物を観察しその頭蓋骨を集めて研究した。彼は自ら自説を頭蓋骨 (Schadel [ヤブ、正しくは Schadel] Lehre) なし器官学 (Organologie) と名付けていたが、骨相学 (phrenologie) とするのは後になって彼の弟子のヨハン・カスパー・シュプルツハイム (1775~1832) が名付けたものである。骨相学は、それはそれでイギリスでも北アメリカでも一つの潮流となって発展して、その後の心理学とや精神医学の一流流となったと言える。ウィーンでガルは聴衆の前で頭蓋を見せて講演をおこない、頭に手で触って調べたり、触診したりして、評判になった。彼は骨質の頭蓋の瘤や隆起からその下にある脳の領域やその人の特殊な精神や靈魂の性質を推論できると信じていた。

ヘーゲルが『精神現象学』において批判しているのはこの点に関してであり、これがガルの弱点だったといえる。ここに大小の見出しを付して訳出したのは、余り知られていないガルの学説の一部である。1は当時のウィーンの検閱官のヨーゼフ・フランツ・レッツァーに宛てた手紙 (1798年10月1日付) の抄訳であって、ガルがその研究

の目的と内容を説明したものである。Ⅱ、Ⅲ、Ⅳは『脳および脳の部分の機能について』(1822~1825)の抄訳である。ⅤはⅡと同じ研究および『神経組織一般および特に脳の解剖学と生理学』(1810)、『神経組織一般およびキストは、エルナ・レスキー編著の『フランツ・ヨーゼフ・ガル、自然研究者および人間学者』(ウィーン、1979)に収録されているものである。

(かとうつねお 中京女子大・哲学)

■書評
なだいなだ著

『民族という名の宗教』

〈評者〉 吉田千秋

というのは宗教とおなじく、人を大きくまとめるために作りだされたフィクションであること、社会主義はこの枠組みを越える思想をもっているかぎりいまだ希望の原理たりうることである。

まず前者の柱について。ぼくらは民族というものが歴史的に形成されたものであることをすでに知っている。その際の了解の仕方はたいてい、資本主義市場の展開、民族主義の高揚とともにつくられた国家の枠組みにもとづいている。そこで支配的な民族といくつかの少数民族というぐあいに。他方、どの集団レベルを民族というのかについては、じつにあいまいであることにも気づいている。ユーゴのクロアチア人、フランスのブルターニュ人、スペインのカタルニア人、シベリア地方のツングース系の人々などは民族なのか。イギリス民族、スイス民族、アメリカ民族は存在しない。そうしたら、その国家を構成している民族という集団はあるのか。

なだ氏によれば、このような了解と発想は、民族を現に存在するなんらかの実体的なものにとらえていることにもとづいている。だが、実在するのはさまざまな経路をたどって形成された部族集団と、その部族意識を乗り越えて近代国家に組みこまれた成員、国民だけである。民族というのは、この国民国家をなりたたせていくためにもたらされたイデオロギ―にすぎない。つまり、身体的特徴や言語や宗教や風習のなんらかの同質性にもとづいて、人々を「同じ人間だ」と意識させ、強力にまとめる力をもつものとしてのフィクションなのである。

このことを歴史的にあきらかにするために、氏は「人はどのようにしてまとめられてきたのか」を、はるか人類の始原から現代にいたるまで説く。ここの叙述は、理論構成上で疑問がいくらかあるが、氏の独特な対話形式の妙もてつだって興味深い。人間が他の動物より強力になったのは道具をつくりだしたことよりも集団としてまとまった力をもったこと、民族というのも血族を核にしているわけではないこと、世界帝国の時代には「人をまとめる原理」として世界宗教がうみだされたこと、神話やコーランに象徴されるように言葉が強力に人をまとめる力になることなど。要は、この延長線上に民族が登場させられたわけである。

だいなだ氏は、人を「まとめる」ということは、「まとめられる」という強制力が働く

ぼくらはいま、民族という得体のしれないものについて、あらためて考えざるをえないようだ。東欧社会主義瓦解後の、ドイツ民族の統一、チェコ人とスロバキア人との軋轢、ルーマニア内のハンガリー人への圧迫、そしてソビエト連邦からの諸民族の独立と内紛、さらにユーゴスラビア内の民族間紛争。「社会主義は民族問題を解決した」というのはやはり嘘だった、という醒めた受けとりかたと、日々伝えられてくる血なまぐさい民族間紛争への気がかりとがなймаぜになり、いったいこれは何なのだとまじめ顔になってくる。

本書はこれに答えて、民族とはなにか、社会主義はそれとどう関係するのかを正面からあつかっている。結論から紹介すると、民族

ということである。それは異質の共存という状態を人為的・権力的に同質化させ、対外的には「排除する」原理とセットになっている。まとめられる側、排除される側からすれば、民族というもののフィクション性ははつきりするが、戦争をはじめとする危機要因がある場合はそうでもない。民族というものの危なかしさがここにある。

なだ氏のこうした主張はじつに気味がよい。内線状態にまで陥っているユーゴスラビアの事態の説明などはあざやかでさえある。とはいえ、もうひとつつきりしない部分も残る。たとえば、近代国家の成員として単一化される過程と、民族というフィクションがもちだされてくる事態とのからみである。後者にかめとられないで前者が進展し、部族意識を克服して国民化すればよしと受けとれるが、それでよいのか。国民化は単一民族化ではないにしろ、現実には民族とおなじような機能をもたられされているのではなからうか。たぶんこの疑問こそ、第二の柱である社会主義の可能性と関係がある。

氏は社会主義も、人をまとめる原理としてのイデオロギーのひとつであるとす。ただしそれは民族という国民国家の枠内で人をま

とめようとしたのでなく、国境を越えてひとをまとめようとした。「万国の労働者団結せよ」というスローガンが、ぐさつと人の心をつかまえたのである。国家と国家が競争の原理で対決し、必然的に戦争をおこして民衆に悲惨をくりかえしもたらしめているとき、社会主義者だけが国家の枠を越えて平和を主張したのである。氏はここに社会主義の歴史的な実績があるとし、宇宙的視野、国際連帯感情の必要な今日、今後も社会主義が抵抗の思想として生きていく価値があると唱える。

だが一方で、社会主義の実際の経過については、塩辛い調子でぼくらを触発する。いわく、ユーゴにおいてみられたように、社会主義も部族を越えてネイションとして人をまとめようとした。つまりナショナリズムだったわけで、それも一定期間成功したといえる。だが、未来を約束する宗教になりきれなかったのだ、と。社会主義は現実の悲惨からまぬがれる夢を民衆にみさせる。それを科学的理論と称するのはぎまんであつて、権力奪取を目的にしたことももつてのほかだ、とも。

なだ氏独特のシニカルなこのような表現も、まじめにとりくまねばならない大きな課題であることに気づかされる。民族を越えること

をはじめ、夢は一時去つたが、希望の原理としての社会主義はいまだ生きている。本書はこの考えに立つてさらにしつこく、社会主義をおっかけていくことをうながしてくれる。そうさせるポイントが、氏のスタンスにあるようだ。「思想を述べた人の方に身を寄せて考える人は多い。だが、思想を受け取った人の方に身を寄せて考えるものは、意外と少ない。ぼくは自分が、その少ない人間の一人になれば幸いだと思つている」と、氏は書いている。なるほどぼくもそうありたいと願う一読者である。

(岩波新書五五〇円)
岐卓大学・哲学)

■書評

ユ・イ・セミョーノフ 著
新堀友行・金光不二夫 訳

『人間社会の起源』

〈評者〉 稻生 勝

人間とその社会が自然史的過程からいかに生じてきたかは、いまなお探究中の課題であり、未解決の問題もおおいといえるだろう。本書は、この課題に唯物論の立場の哲学者が取り組んだ興味深い書物である。

著者、ユ・イ・セミョーノフは、本書に付けられた紹介によれば、モスクワ工科大学哲学担当教授となっているが、現況は評者には不明である。

著者は、前著『人間社会の形成』（原著一九六六年／日本語訳 法政大学出版社、一九七七年）でも人類の発生（アントロポ・ゲネシス）と社会の発生（ソシオ・ゲネシス）について論じているが、著者自身がいうように、本書はこの前著の改訂版といったもので

はなく、内容、構成ともまったく新しい別著である。それは、この間の自然科学および社会科学のめざましい進展、とくに自然状態の類人猿やサルへの行動研究、原始生産関係の経済学的研究などの帰結でもある。ということとは、ぎやくにいえば、本書は、関連諸科学の最新の成果をふんだんに取り入れ、哲学者ではじめて可能となるような総合的な叙述となっており、それが本書の魅力のひとつになっている。事実、四百頁ちかい大部にもかかわらず、知的刺激に満ち、読みあきることがない。

著者は、動物には社会が存在しないといいた切ったうえで、人間の本質を社会的諸関係の総体とし、人類の起源と社会の起源を単一の過程の二側面と捉えることをその出発点とする。そして、動物的結合体から形成しつつある社会（プラノプシチェストヴォ）への移行と、それから社会への移行とを二つの飛躍とする二段飛躍説を唱える。著者によれば、第一の飛躍は、いまから約百六十万年前の南アフリカのオールドヴァイ文化Aを残している後期前人にはじまり、第二の飛躍は、約三・五万年前の新人の出現である。この二つの飛躍の間の形成しつつある社会は、物質の生物学

的運動形態と社会的運動形態の中間段階とされ、社会の存在と非存在の統一としての運動形態をもつとされている。そして、このような飛躍の原動力は、生産活動に求められ、それが生物学的運動形態としての動物結合体の中に生産関係を形成し、社会を作っていくとする。それとの関係で、性関係、家族、タブーなどから、さらに埋葬文化、トーテム、呪術、芸術などの起源が論じられているのだが、こういった議論は、最新諸科学の成果に基づいており、今後のわれわれの議論の前提としたい。

翻訳者による人類紀編年表、訳注図、適切な訳注などたいへん便利であり、訳文もわかりやすく、訳者の努力を多としたい。

最後に、こうしたすぐれたソ連、東欧圏の研究が今後埋もれることがないように、すくなくとも日本への紹介があることを祈りたい。

（築地書館七九三―円）

（いのおまさる 一橋大学OD・哲学／科学論）

■書評

永井務・福山隆夫

長島隆編 著

『物象化と近代主体』

〈評者〉 高田 純

「物象化と主体」というテーマは現代思想にとって、また近代思想とのその関係の点で重要なものである。近年このテーマはポスト・モダン派によっても取り上げられている。彼らによれば、現代人は物象化されたシステム網の目からめとられており、これを克服すべき主体なるものはずでに解体されている。そもそも、対象のなかで自分を実現する主体を想定するモダンの立場が放棄されなければならぬ。マルクス主義については、労働による世界の歴史的産出というその思想がモダンの発想に呪縛されたものとして批判される。このようにして、物象化と主体との関係は現代思想の主要な論争点となっている。本書は、石関敏三氏のゼミナールに参加した七名の若

手執筆者によるものであるが、各人の個人的な考察の背景にはこのような問題意識があるように思われる。本書は現代思想への展望という幅広い点でも、近代思想への溯及という奥深さの点でもスケールの大きいものとなっている。

ポスト・モダン派を正面から扱っているのは、永井務氏の「ポスト・モダンにおける時間—空間論」である。氏によれば、ポスト・モダン派は、物象化の相のもとの資本主義の変化（資本主義の高度化、産業の高度化、脱資本蓄積）にたいするそれなりの問題意識から出発している。ポスト・モダン（歴史の終焉）という時代認識は（新）保守主義にもみられ、それはこのような現代資本主義を歴史の終局とみなしつつ、これをベシミスティックに受けとる。これに対してポスト・モダン派はしばしば左翼的形態をとるが、未来への兆候のなかに一瞬自分を見出すにすぎず、ベシシズムや「楽しげなニヒリズム」におちいつている。氏はポスト・モダン派とハイデッガーとの関係も指摘している。

氏は、今日社会的生産における物質的富の比重が低下し、これにかわり美的なものが生産を嚮導する可能性に着目する。清真人氏も

「労働とエロスとのあいだで」で、マルクーゼを題材としつつ、美的、エロスのものを重視している。マルクーゼは労働を中心とした初期の立場から芸術の自律性を強調する後期の立場へ転換しているが、後期にも、初期に研究したマルクスの『経済学・哲学草稿』における「自然と人間との統一」のモチーフを継承し、これを主体としての自然にたいする人間の美的、エロスの関係、自然と人間の和解としてとらえ直している。清氏が「労働の他者」としての美的、エロスのものに注目するのは、従来のマルクス主義のなかにあった労働一元論——自然の支配、解放的運動の画一的統一——を克服しようという問題意識からであると思われる。

「物象化と主体」というテーマに先鞭をつけたのはルカーチであるが、福山隆夫氏は「物象化論の哲学的基礎づけ」で、ルカーチがこのテーマを扱った哲学的背景を多角的に分析している。ルカーチは資本主義社会の物象化とともに、そこにおける近代的意識の一面化をも批判した。ポスト・モダンの問題との関係で注目し得るのは、近代における美的調和への追求が挫折したあとで登場した、近代の美的超克のユートピズムを彼が批判してい

ることである。このような批判は、ニーチェの影響を受けたポスト・モダン派にも妥当する先駆的なものであることを福山氏は指摘する。

初期マルクスは、労働による自然の変革と人間の自己形成は自然連関の一環として、自然史の延長としておこなわれることを明らかにした。マルクゼも重視する人間と自然との和解についてのこのような思想は、シェリングの思想に連なるであろう。長島隆氏は「近代的自我と絶対者」で、シェリングが近代哲学における自我と主体中心の理解の狭さを克服しようとした点を、初期の思想形成史に即して詳細に考察している。デカルトによって明確化された近代的自我の能動性はフィヒテによって頂点へ高められたが、このため自我は自然から切り離された空虚なものとなった。これに対して、シェリングによれば、自我はその発生基盤を自然のなかにもちつつ、歴史をつうじて自己を形成していくのであって、このように自然を基礎とし、自然と一体化することによってはじめて自我の能動性は確保されるのである。

北澤恒人氏も「近代的個人の存立根拠」でシェリングをとりあげている。後期シェリン

グのなかに実存主義の先駆思想を見出そうとする論者は、後期への移行をなす『自由論』をこのような脈絡で解釈しようとするが、北澤氏は『自由論』においても初期の自然哲学がふまえられていることを明らかにする。

『自由論』では、人間の自由につきまとう悪とその克服を、キリスト的な神の啓示と結合しており、ここに初期の汎神論から後期の神智学への転換がみられるが、そのさいにも自然が人間の実存の根拠とされていることを氏は重視する。人間は自然の支配者をめざし、自然との結合を破壊するが、このことは自分の存立根拠を破壊することである。人間における悪の克服と自己の回復は自然との結合の回復によって実現される。長島氏は初期のシェリングにおける自然史と人類史との連関についての思想を評価するが、北澤氏も『自由論』にこのような思想が継承されていることを重視する。

日暮雅夫氏は「近代的主観性のアポリア」で、ヘーゲルの『精神現象学』におけるカント道徳への批判を丹念に検討している。氏によれば、近代的主観のアポリアは、近代社会における全体（公共）と個人（私）との、普遍と個別との分裂を背景としている。理性と

感性、存在と当為とを厳しく対立させるカントの道徳においては、近代的主観の分裂が先鋭化されている。ヘーゲルによるカント批判の第一の意義は、この点を指摘したことであると日暮氏はとらえる。このように近代的主観の分裂の克服は全体と個人との結合の回復という社会的脈絡で理解されなければならずこのことによって「物象化と近代的主体」というテーマと結合することになる。

仲島陽一氏は「近代的自我と社会倫理想」でパスカルを考察している。氏によれば、パスカルにはリアルで冷徹な社会認識（私有を寡奪によるものとみなし、国家を強者の意志にもとづくものとみなす等）があるが、このような認識は、ジャンセニウスに由来するベシミスティックな人間観と結合しており、このため、その社会批判があいまいとなってしまう。デカルトが近代における認識上の個人主義の先覚者であるとするれば、パスカルは倫理上の個人主義の先駆者であるが、そのパスカルにおいて人間観と社会観とにあいだにはこのような緊張関係があることに仲島氏は注目する。

（創風社一九〇〇円）
（たかだまこと 札幌大学・哲学）

■書評

林智・西村忠行・本谷勲

西川栄一著

『サステイナブル・ディベロップメント』

〈評者〉 川口啓明

サステイナブル・ディベロップメント（略称SD）は、一般的には「持続可能な開発」と訳される。この言葉は、とりわけ地球規模の環境問題の深刻化とともに「現在の開発行為が、子孫の生存基盤、生活基盤、向上の基盤を侵すようなものであってはならない」という強い問題提起」（本書四頁）から使用されるようになったものである。

しかし、環境問題への対応の仕方についての基本的な考え方の違いから、SDの内容をどうとらえるかには、現在、次のような微妙な違いが見られる。

環境問題への対応には三つのタイプがある（一九七頁）。第一は生産規模拡大型で、環境問題を環境の規模を拡大することで緩和し

て、生産の拡大を続けようとするものである。第二は問題対応型で、省エネ運動などのように、起こっている歪みだけを是正しようというものである。第三は環境保全型で、現在の持続可能な開発から持続可能な開発へ、開発のあり方を根本的に替えようというものである。これらの三タイプに応じてSDは「持続的な経済成長」、「経済成長と環境保全の妥協」、「環境保全を優先する開発」などを意味するものとして使用されている。

本書の著者たちは、SD概念が意図的に歪められていることを批判し、環境保全型の立場から本来のSDのあり方を論じている。本書は五章からなり、林智が「第I章 地球環境と私たち」と「第V章 SDの世界システム実現をめざして」を、西村忠行が「第II章 人類の生き残りの道を探る」を、本谷勲が「第III章 野生の自然の保全はなぜ必要か？」を、西川栄一が「第IV章 環境保全型技術への展望」を執筆している。

本書は「開発」についての優れた問題提起の書である。しかし、総論の組立てをいそぐあまりか、細部でのかなり強引な論理展開が目立つ。「利便憧憬」（五一頁）や「子のために生きる」（二六三頁）などの人間の本性に

ついでの見方、科学と技術の関係（とりわけ現代の科学技術の特徴についての検討）、住民や科学者の役割（どの程度まで重要でありうるのか）、環境教育の有効性などについては、もっと丁寧な議論が必要であろう。また、人類が本来のSDの道をとるためには、人々が価値観を転換し、欲望を抑えることが必要で、それには環境教育が重要であるというのが本書の基本的な主張だが、これについても充分に説得的な印象を受けない。このような方向こそ、社会主義国で失敗したものでないのだろうか。

さらにいちばんの根本に戻れば、SDを考察する際の本書の基本的な立場は、人類が「億年の単位で」（二二三頁）「未来の世代にまでわたって永遠に生き続け」（二一五頁）で発展しなければならず、これは自然弁証法の考え方からも（六八頁）、自然史から見ても妥当である（一六六頁）というものである。本当だろうか。三十億年以上の地球上の生命の歴史のなかで、人類は数百万年の歴史しかない。あまりにも人間中心主義的なのにも思える。

（法律文化社二三六九頁）
（かわぐちひろあき 科学ジャーナリスト）

■書評

山田鋭夫 著

『レギュラシオン・アプローチ』

〈評者〉 柳沢 遊

一九七〇年代に、日本を除く先進資本主義国を襲った経済的停滞と社会転換を背景として新古典派、ケインズ派、マルクス派を問わず既成の経済学派において「経済学の危機」がもたらされた。この危機に際し、現代資本主義の歴史的位相を説明する斬新な理論的潮流が登場した。レギュラシオン理論がそれである。本書は、日本人研究者によるレギュラシオン理論の初めての体系的解説書である。レギュラシオン理論における核心的課題とは「経済的・社会的動態の時間的・空間的可変性」を説明することであるが、その際に「経済主義」に陥ることなく、制度・機構などの社会的動態を有機的に包摂した理論構築と現実認識を志向するところに特徴がある。

ここで用いられる媒介概念は、「蓄積体制」「調整様式」「制度諸形態」「危機」の4種類である。「蓄積体制」とは、資本主義社会がその矛盾や歪みを吸収・解消し回路づけつつ長期間にわたってその再生産に蓄積を規則的に遂行していくあり方を示し、労働過程の編成様式、第I部門と第II部門との関連、生産性上昇の大小が規則性の核心をなす。「調整様式」とは諸アクターの「相剋」「闘争」と「統合」「統一」にかかわる「ゲームのルール」の総体である。すなわちある蓄積体制はそれに適合的な調整様式に媒介され操縦されることによってはじめてその安定的・恒常的な再生産が保証される。さらに「調整様式」はより具体的には特定の「制度諸形態」と「危機」の諸水準により構成される。次にレギュラシオン学派の歴史認識の枠組を概観しよう。一九世紀資本主義は資本による労働の包摂が、労働過程・消費過程の両面で形式的なものにとどまる「外延的蓄積体制」段階にあり、その再生産を媒介していたのが「競争的調整様式」であった。これに対して二〇世紀資本主義では、「構想と実行の分離」を特徴とするテラー主義プラス機械化の労働編成が中心となる。これをフォード・シス

テムとよぶが、この大量生産と大量消費が結合した成長体制においてはじめて労働者は、労働過程・消費過程の両面で資本のもとに実質的に包摂される。フォード・システムは、一九七〇年代初頭以降長期の構造的危機に陥った。著者によれば、その要因は、テラー・フォード主義的労働編成の帰結としての「労働の非人間化」が生産性確保メカニズムの機能麻痺をもたらし、医療・教育など高コストの社会的サービスと下方硬直的賃金が生産性分配機構の変調を招来したことによるという。以上のように、レギュラシオン理論は、現代資本主義の複合的・多次元的性格を照射しうる概念装置を開拓しつつあり、その歴史認識枠組も、たとえばかつての国家独占資本主義論に比べてはるかに説得的である。だが本書の第四・五章を読んだ読者は、「ポスト・フォードイズム」論、「国民的軌道の多様性」論などをはじめとして、各国資本主義の実証分析と「接合」するためになお多くの理論的営為が加えられなければならないことにも気が付くはずである。

(藤原書店二二〇〇円)
(やなぎさわあそぶ 東京農工大・経済史)

■書評

彦坂 諦 著

『男性神話』

〔評者〕 小池直人

かつての十五年間にわたる日本の侵略戦争の十分な反省がなされないまま、五〇年近く経過し、評者も含めて大半の日本国民が戦後世代となっている今日において、どう戦争を認識・批判し、平和の内実を築いていくのか、大きなテーマである。その点で「従軍慰安婦」の問題は戦争の本質と現代的意味を再考するうえで見逃すことができない手がかりである。評者はある青年向け週刊誌上の対談で、小宮悦子がこの問題を報道したときに自らの無知に悔しくてニュースが読めなかった、と書いていたことを思い出した。過去に対する無知の克服は大前提であるが、同時に繰り返し戦争を問い返すことが現代の知性の活力源でもある。とくにアジア侵略の問い返しはまだ緒に

ついたばかりであり、さらに多くの事実の発掘が待たれるところである。

本書はこのような意味にふさわしい視点を提供してくれるユニークな好著である。全体は七つの部分からなっているが、二つの側面が有機的に関係づけられている。つまり第一に、旧日本軍の兵士の性を「従軍慰安婦」動員、「戦時買春」、「戦時強姦」の資料や文学作品を題材として論じた歴史批評であり、第二に「男の性欲処理」やレイプなど、女に対する男の支配のイデオロギーを歴史汎通的問題として論じた社会批判である。著者は様々な資料や軍隊体験者との対談、文学作品などから、男が女を「ものにする」ことによって失われた主体性を回復するという「男性神話」と、「それはみんながやったこと」という日本の集団同調主義との結びつきに悲劇を生み出す要因を考えている。著者にとって性とは精神的、肉体的な意味で全人的な交わりを意味し、男女の相互的な関係である。しかし、それとは逆の性支配に対してこれまで十分反省がなされてこなかったことが「神話」を支えているとして、個々人の自覚を促している。問題の根深さという点では、「戦時強姦」を批判し、「従軍慰安婦」に同情を寄せ

る告発者や文学者、批評家でさえ、「神話」と無縁ではないことが指摘されていることである。この「神話」が戦時期はいうに及ばず、現代社会の基本的価値コードであるがゆえに、「いまげんにあるこの社会全体を、私たちの生のありよう全体を否認する」というラディカルな結論も導き出されるのである。

本書を一読して、評者個人は「慰安婦」の暴力的動員、旧日本軍の「戦時強姦」の悪辣さ、「慰安婦」を扱った文学作品の存在や今日出海の三木論の読み方など多くを教えられたが、それ以上に対象へのアプローチの斬新さと鋭い問題提起に刺激を受けた。ただ、著者がレイプや「性器への侮辱」は被害者にとって「屈辱」でないと力説する点は、もうひとつ納得できなかった。その論理では「戦時強姦」や「従軍慰安婦」問題を告発する固有の意味が消えてしまわないだろうか。著者の考えをもう少し展開して欲しかったと思う。とはいえ、本書が戦争論の新しい地平を開くものとして多くの読者に注目され、議論されることを切に期待したい。

(徑書房二〇六〇円)

(こいけなおと 名古屋大学・社会思想史)

●短評
本間照光 著

『保険の社会学』

勁草書房 二二〇頁 三九一四円

著者のいうように、現代社会で保険から自由な人はいない。では、その保険がそれを必要とする人々の生活の安定に役立っているだろうか。本書は、民間の各種保険（民間医療保険、原子力保険など）を具体的に分析、検討しながら、資本主義の下での民間保険の本質をあきらかにしている。扱われている個々のトピックスは興味深く、全体として、保険という切り口から現代社会を分析したのものとなっている。

社会的厄災を共同して防ぎ、回避するうえで、私的保険は社会的保険に変わりえないという著者の基本主張は、現在のような社会情況のなかでこそ強調され、確認されるべきだろう。日本の現実がこうした主張に逆行し、保険の金融商品化をますます進行させているなかで、本書は、「保険を買う」ことの意味を見つめ直させてくれる。

●短評
中川鶴太郎 著

『ラヴォアジエ』

清水書院 二二二頁 六二〇円

思想家の入門的な解説書のシリーズのひとつとして出版された。近代化学の創立者といわれ、化学元素の概念を確立したラヴォアジエの評価である。しかし、ラヴォアジエのたんなる科学偉人伝ではなく、ラヴォアジエの生きた一八世紀フランスの歴史と文化のなかでラヴォアジエを描いている。それは、ヨーロッパのはじまりや錬金術の歴史にまで触れているというだけではない。ラヴォアジエに対するコンディヤックの影響、フランス革命、その際のメートル法の制定への努力、重農派の財政家としての仕事、その後、断頭台に消えていくラヴォアジエ。まさに、一八世紀フランス人、ラヴォアジエが描かれており、また、ラヴォアジエ以後の化学的原子論などの展開にも触れられている。なお著者は、以前、社会科学と自然科学の見事な統一である『ゴム物語』（大月書店）も著している。

●短評
鯉坂 真著

『哲学入門』

学習の友社 二二四頁 一五〇〇円

これまでこの欄にとりあげられたシリーズ「社会を科学する」の一冊で、語りかけるような口調のつつきやすい哲学入門書。ところどころに配されたイラストも親しみやすさを増している。「生きること・働くこと」という副題があるように、人生や青年の問題から説きおこし、人間論、自由論などを論じたうえで、真理論、唯物論と観念論の対立、科学とヒューマニズムの関係、歴史の法則性へと展開し、最後に、天皇制と新国家主義の問題を論じている。話の素材として、環境破壊、「社会主義崩壊論」、セク・ハラ、ジャパン・パッシングなどの身近な今日の話題が積極的にとりあげられ、より親しみやすいものとなっている一方、今日の観念論や非合理主義にたいする批判がつねに意識されており、唯物論の立場からの今日的な哲学入門書となっているといえるだろう。

●短評
大西 広 著

『資本主義以前の「社会主義」
と資本主義以後の社会主義』

大月書店 一八九頁 一八〇〇円

ソ連共産党の解体は両手をあげて歓迎だが、旧ソ連の資本主義化は歴史の逆流である、という政治主義的見方に対して、著者が提起するのは、旧ソ連の資本主義化とは「社会主義から資本主義への転化」つまり歴史の逆流ではなくて、〈開発独裁から「普通の資本主義」への発展〉という進歩なのであり、この見地こそが歴史を法則として説明する史的唯物論の立場に合致しているという主張である。

また社会主義を国家による集権経済イメージではなくて、国家の縮小のイメージとしてとらえる点、「ソフト化社会」は社会主義の前後としてとらえる点などはじめとして、著者の論理は斬新かつ魅力的である。

現代日本資本主義後の社会主義の展望を考えるすべての人々にとって、真剣に検討されるべき名著といえよう。

●短評
岩崎允胤 著

『日本思想史序説』

新日本出版社 五四七頁 五〇〇〇円

著者の日本思想史に関する初の著作。「まづもって明治維新を境にして、それ以前と以後とに分け、さらに前者を二分して、室町幕府の崩壊・織豊幕藩体制の成立を目処に、それ以前と以後とに区切ったうえで、とりあえず、前者―すなわち、縄文・弥生につらなる遠い昔から戦国時代の終結まで―を当面の対象とさだめ」叙述したのが本書である。具体的には、「記紀」神話と古代人の思惟、『万葉集』の思想、聖徳太子と憲法十七条の思想、最澄とその思想、空海とその思想、平安末期から南北朝期までにおける歴史思想、鎌倉期の新仏教とその基本性格、室町時代の狂言とその美意識、室町時代の能とその美意識、室町時代の茶の湯、とくに草庵茶とその美意識の全十章から成っている。「日本文化論」批判だけでなく「われわれの日本文化論」をつくろうとする博識な著者の意欲作である。

●短評
牧野広義 著

『弁証法的矛盾の論理構造』

文理閣 二七三頁 三二〇〇円

本書は、弁証法的唯物論の立場から、弁証法の基本カテゴリーである矛盾の概念を本格的に論じたものであり、第一部「弁証法的矛盾のカテゴリー」及び第二部「現実的矛盾と論理的矛盾」よりなる。第一部（一―二章）ではヘーゲル及び従来の弁証法的唯物論の矛盾論（毛沢東、ソヴェト『哲学教程』、シュタイラー、松村一人、見田石介）が再検討され、第二部（三―七章）ではわが国の五〇年代論理学論争及び七〇年代矛盾論争が取り扱われている。後者の論争は、見田氏が「現実の矛盾はその本質において論理的矛盾である」と問題提起して以来、賛否を巡って活発な議論が起こったものである。著者は論争点を手際よく整理し、形式論理学と弁証法、分析的方法と弁証法、力学的運動の矛盾等について見解を述べている。いまだ未決着のこの論争への大きな寄与をなすものといえる。

●短評

田口富久治・山川曉夫・加藤哲郎
 稲子恒夫・有田秀生 著

『短い20世紀の総括』

教育史料出版 二二二頁 一七五二円

ソ連の解体は、世界の民主主義運動と革命運動にとって重大な問題を提起しているが、加えて諸外国の共産党・労働者党の多くがソ連追従であったということは、今や全世界にとって大きな悲劇である。アメリカ帝国主義の新戦略とそれへの追従やファッショ的傾向の台頭という事態にいかに対処するかの問題は、諸外国においても緊急切実であるが、ソ連の解体ショックにより、対応は十分とは言えない。このような状況に対して、社会主義とは何だったのかという問いを投げかけるのがこの本の総括の視点であるようだ。二十世紀の短い総括となっているが、著者たちは諸外国での動きに敏感に反応しつつ、主に、ソ連成立後の社会主義と資本主義世界を総括しようとする。二十世紀全体の歴史の評価と総括は、直接には語られていないが、そのため一つの検討材料となるだろう。

■投稿論文の公募と要領

『思想と現代』では、編集委員会による企画論文とは別に、唯物論研究協会会員全体に投稿論文を公募しています。投稿論文は編集委員会の責任において審査した上、採用されたものは随時掲載されます。本誌は季刊のため締切りは特に設けず、受理・審査した時点から可能な号に掲載するようにしています。投稿の要領は以下のとおり。

- 一枚数 四〇〇字詰め原稿用紙に換算して三〇枚以内。
- 一様式 B5判四〇〇字詰め原稿用紙に縦書き。ワープロ使用の場合も縦書きとすること。ワープロ原稿の字数行数設定は自由でよいが、一頁が何字詰めかを明記のこと。
- 一部数 原稿は正一部、副二部の計三部提出すること。
 (副はコピーで可。)
- 一採否 審査終了時に通知。不採用の場合は正原稿のみ返却。
- 一宛先 白石書店(〒一〇一 東京都千代田区神田神保町一―二八) 気付、
 『思想と現代』編集委員会。
 (「投稿論文在中」と朱書のこと。)

『社会主義と現代世界』 平子友長 著

やはりマルクス主義

からの離脱か

橋本 剛

はじめに

この本については昨年の一〇月に、『RASS通信』という名の研究会報にごく短い書評を書き送ったことがある。与えられた紙幅の狭さのために、そこではこの書の第三部「ベルンシュタイン理論の再評価と社会民主主義の基本性格」を主としてとり上げ、私自身としての十分な説明の余裕のないままに次ような舌足らずの結語を述べ、これにたいしては友人や知人から賛否相半ばする評を受け取る結果となった。

——「われわれはベルンシュタインの問題提起のなかにわれわれの継承すべき積極的なものが含まれていること（とくに、

民主主義問題にかんして）を認めないわけではない。しかしだからといって、その承認とともに、ベルンシュタインの資本主義擁護論やマルクス主義歪曲にまで加担しなければならぬといった義理はなんら負ってはいない。だが、著者（平子氏）は、はつきりとそこまで踏み込んでおり、〈社会主義Ⅱ建設〉対〈共産主義Ⅱ破壊〉といった、マルクスとは無縁な二分法によるベルンシュタイン的なマルクス批判を積極的に受け容れたうえであらためて自分自身の言葉で、『流民化した貧困者層のメンタリティーを代弁しているのが共産主義である』とか、社会主義は『分業や私有財産制度をも社会関係の物象化をも、それが生産力の発展に不可欠の制度であるかぎり許容する』だとか放言するまでに至っている。この論文で著者は、しばしば深い洞察力のほどを窺わせたきた柔軟かつ着実なヘーゲル—マルクス—研究者というこれまでの顔付きを一挙にかなぐり捨てている。どうやら著者はこの書を、マルクス主義との訣別の記念碑とがっているようである。」

右の指摘で私は著者が言ってもいいことまであげつらつて著者に帰しているわけではない。にもかかわらず私の友人・知人の一部が私のこうした批評に必ずしも同意を示さなかったとすれば、それは、私がこの書の第三部のみを問題にして、

第二部で著者が展開している「すぐれた」「貴重な」諸分析をなんら注目していないという点にかんしてであった。このように指摘されてみれば、たしかにそのとおりで、私は、私その書評がこの書を代表するもつとも重要な中心部分を作っている第二部をほとんど素通りしてしまつたという点で、借りを負つたことになる。したがつて当然、今回の読書ノートはこの負債に多少とも対応できるようにと意図されている。すなわち、今回は第二部を主たる検討の対象としてみたい。

「人間解放」論からの訣別

しかし、まずはこの書の全体構成をざつと概観しておこう。B六版で約三七〇頁のこの書は三部構成になつており、第一部は「社会主義の危機の内実」という表題をもち、これには「一九八九年東欧革命の渦中における考察」という副題が添えられ、そこに含まれている四つの章はそれぞれ一〇頁前後の時事的論文である。第三部は上述したとおりベルンシュタイン理論の再評価を意図した論文で、約一〇〇頁に及ぶこの論文はもつとも最近に書きおろされたものようである。

問題の第二部だが、「社会主義の危機と唯物史観の再検討」という表題をもち、約二三〇頁の分量を擁するこの第二部に

は、八章にわたる本文の部分と四編の補論が含まれている。本文の部分は、いずれも一九九〇年に本誌『思想と現代』二三号と『唯物論』六三号（東京唯物論研究会編）にそれぞれに分けて発表された論文をもとに編成されており、補論のうち二編、「疎外論と物象化論」と「資本の直接的生産過程における疎外と物象化」とはそれぞれ一九八四年と一九八五年の論文である。これら七、八年前に遡る論文を著書の中心をなす第二部のなかに補論としてあえて組み入れた著者の意図は、本文の部分（以下、第三論文と呼ぶ）の理論展開が既存社会主義諸国の崩壊の後追いとしてはじめて着想されたわけではなく、著者自身の七、八年来の研究の成果に支えられたものであるということを示そうという点に存していると思われる。

もちろん、補論1（以下、第一論文と呼ぶ）と補論2（以下、第二論文と呼ぶ）と第三論文との間には変化は見られる。しかしたしかに、現時点から見ての、研究姿勢あるいは研究視点の連続性ないしそれなりの一貫性をわれわれもまた再確認することはできる。われわれはこの点をあらためて重視したい。そして、この連続性・一貫性にもかかわらず、なぜに第一論文と第三論文とではマルクスの「共産主義」概念にたい

する正反対の対応が見られるのか、を問いただせてみたい。
その連続性とは何かを見るまえに、いま指摘した対立点の
方をまず確認しておこう。

(A) 「それ〔商品、価値、貨幣、資本などの私的所有そのも
のの内部における形態的区別をあえて捨象して、それらを
一括して〔他人の労働にたいする物象の支配〕と規定した
こと〕は、第一草稿執筆時のマルクスの経済学的認識が未
熟であったことに由来する視野の狭さではない。近代市民
社会の達成物にたいして分節化した態度決定をしてゆこう
とする社会主義、したがって、資本―賃労働関係は非難し
つつも私的所有と分業、商品交換関係は、生産力と人間の
自由の基礎としてむしろ擁護してゆこうとする社会主義に
たいして、近代市民社会のあらゆる構成要素の共犯関係を
論証し、……市民社会のトータルな止揚を構想した共産主
義の立場をマルクスがえらびとったことの必然的帰結なの
である。分節化することなく近代市民社会のメカニズム
を単一の原理に還元してゆくことが、共産主義の理論的基
礎づけのためにはどうしても必要だったのである。」(二〇

〇頁)

(B) 「筆者は初期マルクスが定式化した〔解放の弁証法〕

(外化を自分の内にとり戻してゆく運動) そのものに批判的見
解をもっており、初期マルクスのな意味での〔疎外の止揚〕
については意識的に沈黙した。」(一一一頁)「筆者は、人間

と自然との矛盾、人間と人間との矛盾、個と類との矛盾が
究極的には解決され存在しなくなることを前提とした〔解
放の戦略〕は放棄されるべきであると考えている。」(一一

三頁)

右の(A)は第一論文から、(B)は第三論文からの引用である。

(A)はマルクスの「共産主義」概念の肯定的意義を、少なくとも
も否定してはいない。(B)で「解放の戦略」と呼ばれているも
のは、『経・哲草稿』におけるマルクスの「共産主義」概念
を念頭においたものである。(B)では疑問の余地なく、マルク
スの「共産主義」概念は著者によって拒否されている。この
態度は、先に見た、著者のほぼ全面的なベルンシュタイン擁
護論、にそのまま直結していると言つてよい。

どこからこの転換は生じたのか。十分に追跡しなおす余裕
をここでは与えられてはいないが、読み返してみれば、この
転換の素地が第一論文自身のなかで準備されていたことがわ

かる。第一論文は次の二つの基本的観点から成り立っていると言ふことができる。すなわち、①フォイエルバッハの「個体内在性としての」〈類〉概念およびこれと裏腹の關係にあるフォイエルバッハ的な〈疎外〉概念、にたいする批判の観点と、②「疎外論の不可欠の前提としての物象化論」という著者独自の了解、そして疎外の肯定的側面（陶冶としての）にたいする積極的受容の姿勢である。

第一論文から第三論文までをつうじて一貫しているこの二つの観点は、そもそもは第一論文で、アルチュセールや広松渉氏らの初期マルクスとその疎外論とに対する批判への反批判としての意味をも担って確立されたものであった。疎外論をたんなる科学以前として後期マルクスから切離し切り捨てたアルチュセールにたいする、マルクスの思想および理論における疎外論と人間主義の一貫性の擁護を意図したルイスの論争は有名であるが、広松批判の形をとって疎外論の救出（というより、むしろ積極的受容）をめざしている平子氏の第一論文の立脚点はルイスのそれともちがっている。どのような理解なのか。これについては、著者自身の以下のことばがコンパクトなまとめとなっている。

「疎外論と物象化論とは近代市民社会批判の学としてのマルクスの経済学批判の両軸の方法である。両者は、一方から他方へと二者択一の關係にあるのではない。しかし両者は、疎外論が抽象的一般理論、物象化論が具体的特殊の理論、というように、一方が他方を論理的に包摂する關係にあるわけでもない。物象化論において資本を主体とする体制としての近代市民社会が構想されるとすれば、疎外論においては労働者個体を主体とした行為の複合体としての近代市民社会が構想される。両者はむしろ客体分析の方法（物象化論）と主体分析の方法（疎外論）として、方法として激しく対抗しあいながら両者を方法的對抗軸とすることによって、マルクスの経済学批判が構想されたものとみるべきである。」（二〇二頁）

ここに示されている把握は、この著者自身のヘーゲル精神現象学研究に裏打ちされたものとなっている。そういえば、「主体分析の方法（疎外論）」と「客体分析の方法（物象化論）」とを両軸ないし両側面とするその統一としてのマルクスの経済学批判の方法、という捉え方は、主観的觀念論と客観的觀念論という対立項の総合統一としての絶対的觀念論という（ヘーゲルの自己了解にもとづく）図式を連想させる。この図

式を唯物論の側へ裏返せば、ここでの平子氏のマルクス解釈が成立するというわけである。

著者のこの新解釈は、一見、マルクス自身に即したマルクス解釈として成功しているようにも見える。だが、よく見れば、小手先だけで辻褄を合わせただけのようにも思える。こゝはまさに解釈の分かれるところで、性急な決着は用心すべきなのだろうが、私の見方からすれば、著者のこの新解釈は、マルクス自身にとってのもつとも基本的な観点を欠落させて（少なくとも、背後に押しやられてしまつて）いる。その第一は、マルクスがバリ草稿の時点でヘーゲル精神現象学における〈主と奴〉の弁証法から（おそらくルソーをも念頭におきながら）引き継いだ貴重なもの、すなわち、この世における〈支配―隷属〉の論理そのものの究極的超克への志向、であり、第二は、マルクスがフョイエルバッハから継承・発展させるべきものと自己了解していたはずの現実的人間主義の観点である。

〈主と奴〉の弁証法は、人間存在の本質をなす自由な主体としての生がその本質にふさわしい現実性を真の意味でわがものとなしうるのは〈支配―隷属〉関係ののり超えとしての「相互承認」関係の確立のもとにおいてこそであることをわれわれに明らかにしてくれていた。また、現実的人間主義は、

現実の人間が人間自身の所産であるあらゆる社会的存在にとつてのたんなる客体、たんなる素材、たんなる手段、たんなる述語等々に終ることを本来的な関係の転倒として拒否する。人間の類的本質の外在化は、国家やもろもろの産業組織や法体系や宗教に至るまで、さまざまな形態をとりうる。だが、いずれにせよ、それら類的本質の諸形態は現実の生身の人間の述語たるべきものであつて、現実の人間の方こそがこの述語にたいする主語たるべきことを、現実的人間主義はどこまでも要求する。

若きマルクスはフョイエルバッハの宗教批判のうちにこの現実的人間主義の原型あるいは出発点たりうるものを見いだした。類的本質の外在化は、本来的な〈主語―述語〉関係の転倒と結合することをつうじて固定化され、かくして現実の人間との分離や対立へと決定づけられる。これがフョイエルバッハの「疎外」概念であるだろう。フョイエルバッハからの示唆を受け取つたマルクスは、さらに歩をすすめて、こうした転倒、こうした疎外を決定づけるものがたんなる観念内のことがらではなく社会的現実、しかも支配と隷属の体系として、それ、にほかならないことに新たな注意をむけるに至る。

この観点を抜きにしてはマルクスの疎外論は無きに等しい。

ところが平子氏は、マルクスの疎外論をいわば物象化論のたんなる裏面と位置づけることのなかでその基本観点を脱落させているのである。ただし、第一論文では、先にわれわれが引用した(A)の発言内容によって(理論展開ぬきの結論だけという形でではあれ)かろうじて、マルクスの基本的観点への通路を未だ閉ざしてはいない。脱落がはつきりしてくるのは、その翌年の第二論文においてである。この点での代表的な発言は、たとえばこうだ。——「疎外論は、個別的主体にたいする物象化された関係の社会的位相としての優越性を承認し、主体性喪失という代償を払ってもなおかつ物象化された関係に主体的にコミットし、物象の人格化として機能することによって、社会的機能を主体的に体得すること(＝陶冶)に価値を見いだしてゆく。疎外論は、……物象化された関係が内包している社会的機能と同格的な地平に立ちうる普遍的に陶冶された主体の形成を意図する。」(二二八頁)

ここに示されている見解は、まったく耳新しい独自のものというわけではない。疎外そのもののなかに陶冶としての肯定的意義もまた含まれていることをおそらく最初に強調したのは、『疎外とヒューマニズム』(青木書店)におけるアルフ

レート・クレラであった。ところで、陶冶すなわち人間の自己形成ということのうちには、たしかに否定的契機が含まれている。すなわち、陶冶されるべき主体が身に纏っている既得の技能的水準や知識の限界性、あるいはたんなる主観的願望や手前勝手な意向といったもの等々が否定されることなしには、いかなる陶冶も果たされえない。そしてこの否定は、当の主体が客体性(一方では、主体がはたらきかける対象世界として、他方では、諸個体を包み込む各種の組織的結合体として)のなかになんらか一旦は身をゆだねるといふ仕方でのみ遂行されるだろう。この否定をみずから引き受けざるをえないということとは、それを引き受ける主体自身にとってそれ相應の苦痛でないわけにはいかないだろう。しかし、ここでこのような自己形成的・自己産出的否定をもわれわれは「疎外」と呼ぶべきだろうか。この問題ではルカーチとイッポリットとの間に交わされたかつての論争が思い出される。ルカーチは、対象化や対象化をつうじての自己形成のうちに含まれる否定的契機までも「疎外」と呼ぶことは、マルクスが重視した、その全体において見た疎外そのものの人間的に否定的な意義を曖昧にすることにつうずる、として批判した(『若きヘーゲル』)。これにたいして、『ヘーゲルとマルクス』(法政大

学出版局)におけるイッポリットの議論は、対象化や自己形成といった全体としての人間的肯定的な活動も一時的にせよなんらかの仕方で自己との分離あるいは否定的な対立を不可欠の契機として含むとすれば、この否定的契機は当の主体自身にとってはやはり自己の存立を賭けた危機なのであり、なぜこれを「疎外」と呼んではいけないのか、といった程度のものであった。

ここではルカーチ、クレラおよびイッポリットのそれぞれの論述に詳細に立ち入る余裕はないが、私はマルクス理解としてはルカーチを支持したい。マルクスにおいて、対象化が疎外となるのは、たんに否定的契機がそこに含まれているということによってなのではなく、対象化における肯定的なものすべてが否定的なものに固定的に従属せしめられ、逆に否定的なものもたんなる契機に貶められてしまう、ということによってなのである。念をおして言えば、人間の自己形成や自己確証の行為がこれまでのところ疎外の形式のもとで遂行されざるをえないという事態を事実として認めることと、疎外自身のなかに肯定的なものを見いだして、そのかぎり疎外そのものに半面の受容的対応を示すことは同じではない。この違いがしっかりとおさえられていない疎外論は、少なく

ともマルクス(初期マルクスに限定されない)に適合的とは言えない。

ウェーバー的「近代官僚制」論への屈服

さて、わが平子氏における疎外論理解は、指摘したとおり、第一論文の段階からいま右に述べた意味においてマルクスの基盤を実際にはすでに離脱していたのである。そして第一論文から第二論文へ、さらに第三論文へとすすむにしたがって、疎外にたいする半面的受容の比重は平子氏のなかでますます大きくなってゆき、気が付いてみればいつのまにか氏の疎外論理解は、先の(B)におけるように、マルクスとの離反を公然たるもの、決定的なものたらしめているのである。

もつとも、だれの理論にせよ、いかなる解釈にせよ、マルクスとちがっているということだけでそれらの真意や優劣が判定されてしまっているというだけではない。理論や解釈はそれらが内包している現実認識の深さや幅、理論的整合性の確かさ、その説得力等々によって判定されるべきであろう。マルクスもまた無謬ではありえない以上、かれの理論に欠陥が含まれているならば、それを批判し、正してこそ、よりマルクス主義的であるということもありうるわけである。だから私は、

平子氏の議論がマルクスと違ってきているからという点でだけ批判しようとしているのではない。氏の議論が問題なのは、私から見て、まずなによりも氏のマルクス解釈それ自身の不適切さであり、さらには、氏が、先の(B)における発言の場合とは別として、一般には、氏のマルクスからの離脱をかならずしも自他ともに明確にしていな点である。私はマルクスの思想の心髄、そのもつとも価値あるものは、現実的人間解放と人間的自由の真の実現をめざす現実的人間主義のうちに存し、この現実的人間主義は疎外の批判との不離一体性においてのみ成立していると了解している。

ところが、第三論文では平子氏は、マルクス主義のこの心髄を脱落させてしまったうえで、たとえばマルクスの『資本論』第一巻第四編「相対的剰余価値の生産」に登場してくる「資本のもとへの労働の実質的包摂」、「資本の生産力」および「資本の人格化としての資本家」等々の概念の解釈を試みており、そこでの氏の分析視角からの必然的な帰結として、資本の論理にたいする人間主義的批判をほとんど棚上げするところまで歩をすすめているのである。『資本論』第一巻第三編「絶対的剰余価値の生産」で取り上げられている「資本の形態的包摂」の概念では、諸労働力の社会的生産力として

の編成の問題は捨象したうえで一方の側に労働力が置かれ、他方の側に、これにたいする収奪者としての資本が対置されているだけ（資本の形態的包摂）であり、これは高度な資本主義の現実を見るためにはまったく不十分な抽象的対置だが、しかしこれも資本の非人間的な本質をまず明確にしておくためには必要な抽象なのである。そしてここで資本の本質把握は、相対的剰余価値の生産の発展という資本主義の発展のより高度な段階に足を踏み入れることになっても、四囲の状況の複雑さに攪乱されてはならないだろう。ところが平子氏は、みずから故意になのかどうか、攪乱されてしまっている。

たんなる「形態的包摂」の概念とは異なり、「資本の実質的包摂」の概念は、資本が生産力にたいしてたんなる外的な包摂者として立っているにすぎないのではなく、個々の労働力を社会的生産力として編成する原理そのものとして、すなわち、いわば生産力自身の形相因として機能するものであることを明らかにしている。平子氏がマルクスのこの把握を重視し、マルクス主義者たちの少なからぬ部分が「形態的包摂」にたいする「実質的包摂」の違いの意味を十分に汲み取れないできた点を批判しているのは適切である。だが問題はその

先にある。すなわち、氏のその批判はいつしか「絶対的剰余価値」論における資本の本質把握にたいする軽視、あるいはその曖昧化へ、さらには資本の「合理的魂」なるものの殆ど無差別的な積極的評価へ、と進路をとりはじめるのである。

ここでは著者の思考は第一論文中のあの(A)における見解とはちょうど逆の経路をたどり、逆の結論へと向かう。その一部分は先の引用(B)のうちにわれわれはすでに確認したが、既存の「社会主義」の敗退の根本原因の科学的究明とマルクス主義そのものの公然たる再検討とを課題に掲げているこの第三論文の新たな特徴は、マックス・ウェーバーの「近代的官僚制」論の積極的意義を肯定的に見直そうという点に現れている。この観点は当然ながら、労働者の自主管理の方向に社会主義の人間主義的達成の可能性を求めつけようとする見解をかたんに扱い箱にしてしまう著者の態度と対をなしている。

個々の労働力（生身の人間）を社会的生産力として合理的・効率的に編成するさいのイニシアティブを資本のうちにしか見いだすことができない（というより、見いだそうとしない）この著者は、その合理的編成を労働者たち自身が人間の立場に立って能動的に担いうるようになる可能性については徹頭

徹尾見切りをつけてしまっており、合理性の遂行を資本の意向の体现者たる専門的な企業官僚の独占物たらしめている。

この著者は、専門家と「しろうと」との間、精神的労働と肉体的労働との間の壁は永久に越え得ないものだとして決めてかかっており、社会主義的な労働者の自主管理は絶対に専門家を排除するもの以外ではありえず、したがって、非合理的で非能率的な「しろうとの運営」たらざるを得ないので、頑なに思い込んでしまっているのである。さらにこの著者の考え方のなかで一層問題なのは、生産組織における指揮系統や指導・被指導の関係を支配と隷属の関係と当然のようにして完全に等置してしまっている点である。この考えによれば、生産の効率性の追求と職場内の支配と隷属の関係の強化とは不離一体のものとなり、したがってこうした考えからは「職場の民主化」といった問題意識は生まれようもなく、そもそも、社会主義問題を取り扱うこの著者の姿勢のなかには一貫して、民主主義論への観点がほとんど欠落しているのである。

この著者は、既存の「社会主義」が敗退した最大の要因の一つをそこの民主主義の窒息死のうちに見る見解を簡単に退ける。著者によれば、社会主義が敗退したのはなによりもまず、とどのつまりは、あのM・ウェーバーの言う「脱人間

化された」人的マシーンとしての近代的官僚制の確立に失敗したためである。効率性に徹する厳格な近代的官僚組織の存在こそ生産力発展の鍵だとされる。

ヘーゲルは、官僚を私的・特殊的利害にとらわれずに国家の普遍性の立場に立ちうるところの普遍的身分として位置づけた。この官僚制美化論にたいする若きマルクスの適切な批判（『ヘーゲル国法論批判』における）を今ここに紹介するゆとりはないが、「近代的官僚制」のウェーバー的理念型はヘーゲルの官僚論の系譜の近代主義的継承と見なされえよう。この理念型のなかでは効率性とか正確さとか一義性や統一性等々は百パーセント理想化されている。現実の官僚や官僚制がその理念型どおりだとすれば、この人的マシーンにおける「脱人間化」とは、マシンを動かすものが反人間的な権力や資本のような支配の原理であるならば、たんなる「非人間化」にはかならないだろう。

しかしそれにしても、平子氏は、ウェーバーによる官僚制の理念型は額面どおりに難なく受け容れながら、なぜに（民主的理念の実践的担い手として陶冶された集団）の理念型や理念型としての（労働者の自主管理）には一顧だに与えようとしないのだろうか。氏は、ユーゴにおける労働者自主管理

の実験の失敗にかんする多少とも立ち入った検討もなしに、その失敗の例をもって労働者自主管理一般の不可能性が証明済みとなったと見なそうとしている。失敗の教訓を将来の成功にどう結びつけていくかといった姿勢はどこにも見られないのである。

さて、紙数をすでに大幅に超過してしまったので、しめくくりをこれ以上先に引き延ばすのは断念しなければならぬ。私としてはなお言葉足らずではあるが、当初に掲げた課題、すなわち、この書の第三部における著者のベルンシュタイン解釈の姿勢が（われわれの言う、第一論文、第二論文、第三論文を含む）第二部において開かれた地平からの必然的な所産にほかならないことを明示するという課題は、一応は果たされたものと信ずる。したがって、この書にたいする私の批評を性急なりとする批判者諸氏の御忠告にもかかわらず、この書が著者にとってマルクス主義との訣別の記念碑となっているとする私の見方はそのまま生きつづけることになる。

（はしもとつよし 北海学園大・社会思想史）

■ 読書ノートⅡ

岩茂・島崎隆・高田純編 『ヘーゲル用語事典』

加藤武・久陽一・辛津堅・高山守・滝口清榮・山口誠編

『ヘーゲル事典』

ヘーゲルを現代に生かす事典

牧野 広義

はじめに

現代世界の激動は、生きた現実を深くとらえる弁証法的思考のいっそうの発展を求めている。また、現代唯物論のより新しい発展のためにも、近代世界の原理を思想においてとらえ、かつ現実をトータルに把握するための論理を展開したヘーゲルから学ぶことはまだまだ多いと言える。しかしヘーゲルの著作はきわめて難解であり、個々の用語も容易には理解したいものが多い。しかも専門的なヘーゲル研究は、若きヘーゲルから体系期にわたって、文献学的にも哲学的にも緻密になっているが、それだけにますます細分化され、ヘーゲ

ル哲学の全体像はかえってつかみにくくなっているとも言える。

こうした状況のもとで、『ヘーゲル用語事典』（一九九一年七月発行）と『ヘーゲル事典』（一九九二年二月発行）が相次いで刊行されたことの意義は極めて大きい。

一 『ヘーゲル用語事典』について

まず『ヘーゲル用語事典』は、現代のヘーゲル研究の成果を積極的に生かしながら、ヘーゲルの基本用語を専門外の人にもわかりやすく解説し、しかも現代的観点からヘーゲルの全体像を呈示しようとしている。そして本書の三名の編者を含めた一三名の執筆者に共通すると思われる現代的観点とは、現実をトータルにかつ批判的にとらえる弁証法的思考の再構築と、人間的自由と共同性の実現のための思想の確立にあると言えるであろう。

本書の特徴は、まず、たんに個々の用語を引くための事典ではなく、通読するためのものとして編集されていることである。そのため、用語事典といっても「あいいうえお順」の配列は取らず、Ⅰ「人間と現実のあいだ」、Ⅱ「弁証法的思考の基礎」、Ⅲ「弁証法的カテゴリーの体系」、Ⅳ「自然の弁証

法」、V「精神と共同体の有機組織」、VI「歴史のダイナミズム」、VII「絶対精神と文化」という七つの大きなテーマのもとに合計九〇項目の基本用語が配列されている。しかもこれらの一次項目のもとにさらに多くの二次項目も掲げられて（例えば「労働」の項目では「欲求」「手段」「陶冶」のように）、各用語相互の関連にも十分な考慮がはらわれている。各用語の相互関連ということでは、「弁証法」や「精神」、「自由」等のごく基本的な項目でヘーゲルの主要著作にわたった解説が行われていることは当然なことであろうが、例えば「相関関係」という項目でもその論理的な意味だけでなく、實在哲学との関係にも触れられるといった考慮が随所で見られ、有益である。

また各用語の解説にあたっては、『精神現象学』および体系期の諸著作における用語の意味を中心としながらも、それ以前における若きヘーゲルの思想形成にも言及し、また各用語の哲学的な一般的意味や哲学史的背景についても適宜説明が加えられている。さらにマルクスらがヘーゲル哲学をいかに批判的に継承しているかについても多くの箇所で簡潔に述べられ、日本のマルクス主義者では見田石介氏の業績も取りあげられている。

こうして本書は、現代的観点からのヘーゲル哲学入門としても大変すぐれたものになっており、コンパクトな事典であるが、内容は極めて充実したものといえる。

二 『ヘーゲル事典』について

『ヘーゲル事典』は、ヘーゲルの哲学用語、伝記的事項、研究史、他の哲学者との関係などの項目を網羅した我が国初めての本格的な事典である。本書は、「ヘーゲル情報の総合的な全体像の中から、……有益な情報を、最も厳密な資料にもとづいて引き出し、平明簡潔に記述して、自由に検索できる状態にすること」を目的として編集されている。実際、五名の編集委員のもとで百名の研究者によってヘーゲルに関連する項目が網羅的に取り上げられ、参考文献やヘーゲル執筆年代表（クロノロジー）、ヘーゲル詳細年譜など、資料も極めて充実している。この事典の刊行によって、ヘーゲルについてのより正確な理解が我が国で普及することが十分に期待できると思われる。この『ヘーゲル事典』の内容について少し触れておきたい。

本書は、本格的な事典にふさわしく、ヘーゲル哲学の全体にわたる基本用語については、初期から体系期への変遷を含

め詳しく解説され、その用語の伝統的意味に対するヘーゲル独自の把握とそのアクチュアリティなどが論じられている。この点で私には「市民社会」「歴史」「理性」などの項目はすぐれた記述になっていると思われる。特に「歴史」の項目では通常歴史哲学ではあまり評価されない「理性の狡智」のもつ現実的な意味や、ヘーゲルにおいてなぜ歴史が終わるとされるのかなどについて、説得的な解釈が示されている。

また、より小さな項目では、たとえば『精神現象学』など主要著作の一部の解説に当たるような「主人と奴隷」「高貴な意識と下賤な意識」「絶対知」などや、さらに「フランス革命」などでも分かりやすくて確な記述が行われている。ヘーゲルのいう「自己疎外的精神」の内容については「疎外」などの項目よりも、「高貴な意識と下賤な意識」の項目の方がよくわかるであろう。また「実体は主体である」ということの現実的な意味については、後にも取り上げる「実体と主体」の項目よりも「絶対知」の項目の方がよくわかるであろう。その他、従来のヘーゲル研究では手薄であった自然哲学の分野でも多くの項目が置かれ、豊富な情報の提供が行われている。さらに、「ドイツのヘーゲル研究」を始め、フランス、英米、ソ連・東欧、日本などにおけるヘーゲル研究の

歴史と動向の紹介は、大変有益なものである。また、「プラトン」「アリストテレス」「デカルト」「カント」「マルクスとマルクス主義」「キルケゴール」などの項目をたどると、ヘーゲルを中心としてとらえた哲学史が見えてくるであろう。

以上のように、この事典のすぐれた点は多くあるが、同時に、一読して感じられた問題点にも触れておきたい。それは、各項目間の統一や内容的な調整・練り上げが十分はかられていないと思われる点である。そのために、必ずしも適確とは言えない各執筆者の独自の叙述や解釈が前面に出すぎている項目がある。ここではヘーゲル哲学の理解にとって決定的に重要と思われる項目の中から、特に「実体と主体」「自由」「矛盾」についてとりあげておきたい。

(1) 実体と主体について

「実体と主体」(中壘肇氏執筆)はヘーゲル哲学の根本にかわり、この項目の字数も多い。しかし、ここではテキストとしては『精神現象学』序文から二箇所がドイツ語原文で引用され、「ヘーゲルが実体と主体との関連について考えかつ主張しようとしたことは、含蓄的には、この二文によってほぼ尽きている」と断定される。そしてこれについての文章論的な問題や実体と主体の同一化などについて論じられたうえ

で、ようやく「ヘーゲルの体系においては、真なるもの（絶対者・精神・神など）はまさに自らを否定して他者となり、他者であることにおいて（それを否定して）自らである運動体である」という主体についてのやや平板な解釈が述べられているにすぎない。そこでは、先に触れた「絶対知」におけるような『精神現象学』本文の「人倫的実体」の展開を踏まえたような記述はない。しかもこの「実体と主体」の項目のすぐ前の「実体（性）・属性・偶有性」の項目では、『実体』と「主体／概念」の密接な関係は『大論理学』においていっそう明確化されている」という指摘もあるが、そのような視点はまったく言っていないほど考慮されていない。

しかし、私（牧野）は、「実体の完成はもはや実体そのものではなく、より高次なものであり、概念であり主体である」などの『大論理学』の命題をも踏まえて、実体と主体との関係をとらえるべきであると思う。そのことよって、「真なるもの」を単に実体的な同一性や実体間の因果的ないし交互作用的な連関においてとらえることにとどまらず、実体の自己限定と他者への関係をおしてその自己分裂をも含みながら、むしろ自己を展開し発展させる、まさに「生きた実体」としての主体の論理を明らかにできるであろう。しかもそれ

が自由の論理の解明にもなっていることはヘーゲルの「概念論」の叙述からも明白であろう。

なお「実体と主体」の項目では「実体・主体説」の歴史に触れる中で「カントは超越論的統覚において、デカルトにもつながるような仕方では、主体を実体化してもいた」と述べられている。しかし、これは極めて誤解を与える表現である。カント自身はデカルトのような自我の実体化を厳しく批判したのであり、おそらくこのような解説は『カント事典』ならばありえないことであろう。

（2）自由について

次に「自由」（加藤尚武氏執筆）の項目もかなり独特な記述になっている。その冒頭の「ヘーゲル哲学は根本的に自由の哲学である」という言葉には誰しも同意するであろう。ところがこの自由は次のように規定されている。「自由とは、自分の本質を自覚して、本当の自分に従って生き、他のいかなるものにも左右されないことである」と。しかしヘーゲル自身による自由の最も基本的な表現は、本事典の「精神」「承認」「絶対知」など多くの項目でも述べられているように、「他在において自己自身のもとにあること」である。先の方の規定ではこの「他在において」という契機が不明確にな

っているのである。このことは「自由」の項目の中で自由と必然性との関係がまったく触れられないことにも関連するであろう（「必然性」の項目では必然性と自由との関係が一応論じられている）。しかしヘーゲルの自由概念を自然や社会の必然性との関係を抜きに語ることはできないであろう。しかも、ヘーゲル自身が「必然性から自由への移行は……最も困難なことである。……必然性の思惟が……かの困難の解決である」と述べ、これをエンゲルスが「ヘーゲルにとっては自由とは必然性の洞察である」として受け入れたというヘーゲル受容の歴史もあるのである。これらの点では、「ヘーゲル情報の総合的な全体像」を踏まえるという本事典の趣旨からいっても問題が残ると言わなければならないであろう。

しかも「自由」の項目では、『法哲学』の緒論において意志の概念が抽象的普遍性（第五節）、特殊性（第六節）、個別性ないし具体的普遍性（第七節）の三契機から論じられている個所に、それぞれ「内面的な自由」「行動的な自由」「社会的な自由」を読み込むという解釈が行われている。しかし、この解釈にはかなり無理があると言わなければならない。まず第五節では、ヘーゲル自身が「インド的な純粹瞑想の狂信」だけでなく、「いっさいの既存の社会的秩序の粉碎の狂信」を

論じているように、ここでは単に「内面的な自由」だけが問題になっているのではない。また第六節では、意志の規定が「自然によって与えられたものとしてであろうと、精神の概念から生み出されたものとしてであろうと」特殊化されることが問題なのであって、「行動的な自由」が問題にされているわけではないであろう。さらに、第七節において、意志の概念の確定を踏まえて本来の意志の自由が論じられるのである。そこでは確かに意志の自由の実現としての「社会的な自由」が主要な問題となるのであるが、しかし、ヘーゲルは自然との関係における自由をけっして軽視している訳ではない。実際、本事典の「目的論」の項目では、労働における人間の自然に対する「理性の狡智」を踏まえて、「目的論は自由な関係である」とされているのである。

自由はヘーゲルにとって根本概念であるだけに、より充実した叙述を期待したいものである。

（3）矛盾について

最後に「矛盾」（高山守氏執筆）の項目を取り上げておきたい。ここでは「眞理」の探求は不可避免的に、命題 Ψ と、その否定命題 $\neg\Psi$ との両立を介して、この両者の「矛盾」ゆえの否定へと、さらには、この『矛盾』するがゆえに否定される

両命題を基礎とする新たな〈真理〉の定立へと、進展する」とされる。しかしこれはむしろ形式論理学の矛盾律に基づく認識の前進を述べたものであって、この程度の理解は既にカントにおいてもあったであろうし、ヘーゲルに対して否定的なポバーらでさえ歓迎する理解であろう。つまりこの「矛盾」の項目では、「矛盾はあらゆる運動と生命性の根本である」とか「自立的な反省規定相互の相互包含と相互排斥による自己自身の自立性の排斥」などとして定式されたヘーゲル的な弁証法的矛盾はまったく述べられていないのである。しかもここではヘーゲルの「反省」概念も「『思考』をめぐらすこと」と理解されている。(同じ執筆者による「対立」の項目でも、対立は「相異なる捉え方」に解消されている。)これらの記述は、本事典の「反省」の項目における「相関係にあるもの関係構造」とか「絶対者の運動構造」という「反省」についての記述や、さらにそこにおける対立や矛盾などの「反省規定」の理解ともまったく異なることになる。もちろん、「反省」の項目の方がヘーゲルに忠実であるが、しかし同じ事典の中でこれほどの食い違いもめずらしいのではないだろうか。ともかく、論理学関係の項目は全体としてより厳密な叙述が望まれる。

以上で取り上げた『ヘーゲル用語事典』と『ヘーゲル事典』とは、それぞれ以上のような特色があり、相互に補いあいながらヘーゲルを現代に生かす手引きとして大いに活用されることが期待される。

(まきのひろよし 大阪経済法科大学・哲学)

システムサイバネティクスの間人観

佐藤 敬三

一 システムサイバネティクスの現況

一九九一年に出版された『目標定式化の科学』(S. A. Umpleby, V. N. Sadovsky eds., "A Science of Goal Formulation", Hemisphere Publishing)は「米ソによるサイバネティクスとシステム理論に関するディスカッション」(American and Soviet Discussions of Cybernetics and Systems Theory)という副題をもつ論文集であるが、それはシステムサイバネティクスを取り巻く状況を含め、さまざまなことをわれわれに語ってくれる。

今世紀半ば、ほぼ独立に誕生したサイバネティクスとシステム論は、その後、次第に融合し、今日では相互に不可分の

関係にある。この論文集は、まず、この両者の密接な関係を例証している。筆者は久しく、両者を一括してシステムサイバネティクスと呼んできたが、それが見当はずれでないことは、今後さらに明らかにされていくだろう。

また、システムサイバネティクスは、今世紀前半の科学を代表する相対論や量子論に代わり、今世紀後半における科学・技術の主役の地位を占めていることも伺い知れよう。この点についても付言すれば、筆者はさらに進んで、一七世紀にデカルト、ニュートンらにより確立されたと言われ現在に至る三百年以上もの間、絶大な影響力を発揮してきたいわゆる物理学中心の近代科学の体系に代わり、今後の数世紀において支配的な役割を果すほどの重要性をもつものとして、システ

ムサイバネティクスを考えている。サイバネティクスとシステム論について、米國とソ連の学者で議論が戦わされるのも当然であろう。

サイバネティクスもシステム論も共に、今世紀中葉に誕生したが、日本では前者がコミュニケーションとコントロールの総合的理論として、誕生して数年後にはすでに知られ盛んに論議されたのに対し、後者は不思議なことに、一九七〇年代頃から少しづつ話題になり始め、かなり知られるようになったのは比較的最近のことといってよい。そして、早くから知られていたサイバネティクスに対しては、さして成果もあげずにすでに消滅し過去のものとなった、といった論評が聞かれるのも決して最近に始まることではない。しかし先述の論文集の出版は、サイバネティクスの研究がシステム論と結びついて、今日ますます隆盛を見ている状況を雄弁に物語っている。

しかし、サイバネティクスが消滅どころか、システム論と結合していつそう活発に研究されている、と言って喜んでもいられない。サイバネティクスが盛んであるにしても、国際的に現実有望ましい方向に向かっているとは言いがたく、むしろさまざまな局面で危機はより深まっており、サイバネティ

クスが活用され事態の改善に貢献している、といった状況ではない。しかも、件の論文集が、サイバネティクスの米ソにまたがる研究を伝えるにしても、両陣営の一方たるソ連は今では消滅して存在しない。あの論文集は、実は一九八五年の会議の報告を収めたものだが、その当時、数年後に起こる大激変は予想もされなかったことだろうし、この激変はサイバネティクスが誇りとしうるものでもないだろう。

このように、この一冊の論文集は読者にさまざまな想いを抱かせるが、しかし、おそらく確実に言えることは、近代化を阻んでいたとされる社会主義に解体が生じ近代化が進むと想定されるにせよ、近代化なるもの自体が問題にされており、また、されて当然である、ということである。この近代化にシステムサイバネティクスはいかなる係わりをもつのか、そしてその中でシステムサイバネティクスがいかなる人間像をうちだすのが問題になる。

二 近代化と近代科学批判

いくつかの社会主義国が崩壊し近代化が促進されると期待されている一方で、近代の行き詰まりを得意げに宣言するような議論も多くなってきた。近代とか近代化とかがな

を意味するのかを定めなければまともな議論はできぬし、近代や近代化の本格的分析が本稿の目的でもないが、近代科学が、近代の社会や思想に巨大な影響力を及ぼしてきたことは、おそらくだれもが認めるだろう。

その近代科学に関してなにより注目すべきことは、最近、その思想や方法について疑問や不信が強まり広がっていることである。科学論を専攻する筆者には、これは旧知ともいえることだが、最近、とくに際立って驚かされたのは、新聞紙面で「科学論の限界」という見出しのついたコラムで、ソニーの創立者井深大氏がインタビューに答え語っていることである。(毎日新聞、92年3月22日朝刊)

彼は、科学がすべてを解決するかのように考える科学論は誤っているが、それが医学、心理学、社会学、経済学などに害を及ぼしていること、モヤモヤしたものを切り捨て、はっきり説明できることだけを示していることとしたデカルト、ニュートンらの科学論は、対象を要素に細分して捉える還元論や、心、感情を無視する人間機械説に墮しており、こうした科学論は限界にきていること、科学的に説明できないという理由だけで葬りさらされるものがあつてはならないとわれわれは考えるべきこと、などを主張している。

還元論、機械論は近代科学の科学論を語るときには無視できぬだけでなく、今世紀にいたつてすら、欧米科学哲学の主流はこれを支えともしてきた。日本でも、筆者が大学で学んだ一九六〇〜七〇年代には、科学哲学界では還元論、機械論が強固に信奉されており、これに反対する者は異端視されるような気配があつた。井深大氏の主張もおそらく一笑に付されたことだろう。

当時と今日とで大変な変化であるが、これはなぜなのだろうか。当時、篤く信頼されていた近代科学が、今では、単にそのマイナス面が吹き出してきたというのではなく、本性からして非難に値すると糾弾する風の論評もまれではなく、科学の性善説から性悪説への掌を返すようなこの変化は驚くばかりである。そもそも筆者は、還元主義や機械論は科学論内部の問題であるだけでなく、近代の資本主義的な社会の運営と緊密に結びつくものと考え、その還元主義、機械論を経営界の長老が告発するにいたつては、これは事態の深刻さを物語っており、これは保守的な科学哲学者にとつても看過しえぬことだろう。

形式論理を盾に還元主義、機械論を主張した往時の科学哲学に抵抗したのは弁証法の立場であつたが、その後、サイバ

ネティクスやシステム論がいわばそれをひきとり、還元主義、機械論の批判を展開した。近代科学の軸たる還元主義、機械論への今日の広範な不信は、近代科学の行き詰まりを意味すると同時に、近代科学批判の一定の成果であるといえる。しかし、科学はまるで、還元主義と機械論に支配された近代科学の他には存在せぬかのように考え、その科学論の限界から、もっぱら科学ならざる他のものに期待を移すのは早計である。還元主義、機械論を脱し、その意味で現代化を果しつつある新たな科学的動向を忘れてはならない。この動向における主役がシステムサイバネティクスである。

三 還元主義と機械論について

ニュートンの近代物理学に対し、今世紀初めの量子論や相対論などの現代物理学の登場は、決定的に新たな転換をもたらした、と言われることがある。筆者はむしろ、はるかに大きな科学的転換は、今世紀半ばのサイバネティクスやシステム論の登場による、と主張したい。サイバネティクスは、通信と制御の問題に統計力学的視点を加え、生物、人間、社会などのいわば自然に形成されたシステムと、機械など工学的に作られた人工システムの双方を視野に収めた総合的理

論である。集約的に述べれば、それは三つの科学を柱にしている。それらは、制御理論 (Control Theory)、通信理論 (Communication Theory)、計算理論 (Computation or Calculation Theory) であり、三者とも、英語ではCで始まるので、まとめて三つのCと呼ぶこともできよう。

筆者の主張は、この三つのCがサイバネティクスの主要な構成要素であること、しかしサイバネティクス自身はこのいざれでもこの三者の総和でもなく、それを越えるなにかであること、そして三つのCは科学、それも現代科学であるのに対し、サイバネティクスはもはや科学ではなく、端的にサイバネティクスであること、などである。かつて、サイバネティクスは科学か方法かとか、哲学か技術かとかが議論されたが、サイバネティクスはこれらいわば近代まで使われてきたいずれの概念にも納まり難いといえるだろう。

この見地からすれば、三つのCは現代科学であっても、サイバネティクスはそうではなく、従って、厳密にいえば、「現代科学からの人間像」としてサイバネティクスによる人間像を掲げるわけにはいかなくなるが、その点は容赦を願い、最後の節でそれを取り上げたい。その前に、三つのC自身ですでに、現代科学として相当に近代科学からの脱却を果して

いることを明らかにしておきたい。このことは、さらに、サイバネティクスが、三つのCの脱近代性とは異なる独自の脱近代性をもつことを見るためにも必要なことである。

三つのCがサイバネティクスの重要な構成要素であることはすでに述べたが、しかし三つのCのいずれかであれ三者の総和であれ、それがサイバネティクスではないということは繰り返し強調しておきたい。というのは、たとえば、サイバネティクスとはフィードバック原理による自動制御の理論であるとか、電子頭脳としてのコンピュータの理論である、といった誤解が多いからであり、そして、それらを近代科学の枠内にとどまると見做し、その結果、サイバネティクスも近代科学を越えてはいない、と一蹴する論評が少なくないからである。サイバネティクスがどのように三つのCのいずれかともその総和とも異なるのかは後述するが、まず、三つのCについて、それらがいずれも近代科学の枠を出ていないと考えること自体、誤解であることを示したい。そのためにはまず、近代科学における近代性について触れておく必要があるだろう。

「近代科学の誕生」から「近代科学再考」まで、近代科学に関する文献は多く、近代科学論もさまざまに提示されてお

り、本稿でそれらを全面的に扱おうものでもないもので、ここでは、とくに筆者の着眼点を略述したい。井深大氏がターゲットとしたいいわゆるデカルト、ニュートンの還元主義、機械論は近代科学の中樞をなすと見做されるものだが、ここでさらに、厳密にデカルトやニュートンが実際に説いたことに縛られず、その後の過程で通念として成立している限りでの近代科学の哲学を考えるならば、それは(1)自然観としての実体的原子論と、方法としての要素分析主義、(2)計量的、決定的論的、因果論的説明、(3)心身分離、主客分離の二元論、と要約されよう。(1)が一口でいえば還元主義、(2)と(3)が機械論に当たるであろうか。

この哲学は近代科学における近代性の集約とも考えられるが、もちろん近代科学はその思想と方法において、多くを古代ギリシャ科学に負っている。そのさいたるものとして、数学や論理学を学問の範とする知識の演繹的完全性の思想がある。これは古代から近代にまで及ぶ合理主義を貫くものと見られ、真の知識とは確実な基礎から演繹され、公理と呼ばれるその基礎は普遍的で絶対的な真理であり、あらゆる真理がそれによって基礎づけられる、という思想である。この演繹体系の完全性の思想は、アリストテレスからデカルトまで

二千年以上もの学問の流れを貫き、現在でもこの思想を強固に抱く科学哲学者は少なくない。しかし、これが古代と近代に連続するものではあっても、近代に入つて時代を経るにつれ、近代特有の事情に規定された姿をとるにいたつたことが見逃せない。

この近代特有な事情とは、知識の実利性に優位を置く思想の登場である。それは、古代と近代というよりも中世と近代の非連続性を示すものだが、十三、四世紀に始まるヨーロッパにおけるテクノロジーのきわめて近代的な開発と応用の急激な進展、それを背景とする大航海による世界進出、その後資本主義社会の商業、産業活動の展開と照応している。F・ベイコンはもとより、デカルトでもこの知識の実利性の思想の中で生まれたのであつて、それを彼らが十七世紀の科学革命時に創出したものではほとんどないことが注目される。つまり、ここで強調したいことは、西欧におけるテクノロジー主義の、科学に対する先行性と優位であり、合理的科学よりもテクノロジー的産業社会の創出こそが近代ヨーロッパ文明のオリジナリティであり、アイデンティティをなすもの、ということである。その機運の中でベイコン、デカルトが生まれたのであつて、彼らの科学上の開拓者の活動がその後、

科学の技術的応用の機運を導き出した、ということではない。このテクノロジー主導型産業主義文化が近代ヨーロッパの本体であり、従つて、古代から近代へと連続して哲学、科学に通底したあの演繹的合理思想も、今や、以前とは甚だ異なる近代の社会的コンテクストの中に置かれ、特有の近代性を帯びることになつたと考えられる。それが、一元的演繹体系思想の俗化形態としての還元主義、機械論である。それは、全体的連関から部分を分離し局所的解決を図つて全体を顧みず、また、事象の明在的で計量可能な側面にのみ注目して因果関係発見に専念しようとする思想に他ならない。これは科学研究で支配的であると考えられているが、それ以上に、近代社会のあらゆる局面で威圧的に機能する思想として、ヨーロッパを越えグローバルに波及しつつあることも注意されてよい。

従つて、還元主義、機械論は科学のみに帰すべき問題ではない。確かに一面では、科学の発展のいわば内的必然からそれが生じたことは否定できない。アリストテレスからデカルトまで、哲学と未分化であつた科学は、ニュートンにいたり、自然哲学、実験哲学など哲学の名称は付されながらも、急激に科学独自の性格を強め始めた。アリストテレスからデカルト

トまで、形而上学と科学を同一の人物が担いえたのに対し、ヒューム、カントではもはや科学者と形而上学者ははっきり別れたことにそれは端的に現れている。従って、いわゆるデカルトとニュートンとで近代科学の壮大な枠組が敷設されたといつて誤りでないにしても、両者間の非連続は無視できない。

科学の探究はデカルトが考えたほど、一大演繹体系の完全化に向かって順調には進まなかった。ニュートン以後は、諸対象領域が演繹的に結びつけられるよりは、いわば各領域の予想を上回るそれぞれの奥深さのために、科学者は各々、そのいずれかの領域の奥へ奥へと誘い込まれることになり、そうした状況の中で還元主義、機械論が研究の指針として機能したことであろう。壮大な演繹体系は単に理念として空高く位置し、一方、科学研究の実際は細部に向かってトーマス・クーンのいうノーマル・サイエンス的な仕方で行われた。還元主義、機械論は多分にこうした科学自体の事情と結びついており、それにはまた、科学の制度化という科学社会学的根拠も認められよう。

しかし、還元主義、機械論の批判は、科学だけを標的にしてなされるべきではない。対象を小範囲に局限して部分的解

決を急ぐ即決主義、質を量に還元し多様な事態に少数の原則を適用して機械的に処理しようとする画一主義などの形をとった還元主義、機械論は、社会生活から日常生活まで、さまざまなレベルで近代的な活動に優位性を与える有力な原理である。それを等閑に付し科学論に対してのみ責任を追及する事は公平でない。もし科学論に責任があるとすれば、それはなにより、還元主義や機械論に対して科学の名による権威を与え、法外に正当化することにあるだろう。しかし、そうした権威化や法外な正当化は真に創造的な科学者にも賢明な科学論者にも、概して見られない。

さらに、井深氏のように科学論の限界を指摘するだけでは済まないのは、科学の現代的発展の中に、還元主義や機械論を越える無視しえぬ潮流が台頭し定着してきたからである。それはサイバネティクスやシステム論に顕著に認められ、たとえば、一般システム論の創唱者ベルタランフィらの論文を集めたケストラー編『還元主義を越えて』にはシステム論による還元主義批判が見られるし、サイバネティクスの創立者ウィーナーの『人間機械論』はこの不適切な邦訳書名で誤解されがちだが、その原題“The Human Use of Human Beings”（人間存在の人間的使用）が示すような反機械論の書である。

これらについては最後の節で述べ、次の節では、サイバネティクスの構成成分であり、それ自体、現代科学の花形である先述の三つのCも、かなり、脱近代的性格を示していることを見ておきたい。

四 近代科学から現代科学へ

三つのCとは通信理論、制御理論、計算理論であるが、これらの総和もそのいずれの一つもサイバネティクスではないことはすでに述べた。しかし、あたかもそうであるかに論じた上で、それらがいずれも近代科学的であることをもってサイバネティクスそのものの近代性を指摘する論評が盛んになされている。

たとえば、通信理論については、その理論的中軸をなすシャノンの情報理論を取り上げ、それがあたかもサイバネティクスそのものであるかに捉えた上で、情報理論は情報の意味内容を捨象し、質を量に還元する点で近代的性格を脱していないとされる。また、制御理論についても、フィードバック原理による自動制御論がサイバネティクスと同一視された上で、それは近代合理主義的管理の思想に依拠していると見做されることが多い。最後に、計算機理論については、人間の

知的活動はすべて計算機も行うことができ、人間は計算機械に他ならないとする人間機械論がサイバネティクスの立場であると唱えられる。

ところで、三つのCが、多分に近代的な出自をもつことを筆者は否定するものではない。近代ヨーロッパの全体としての固有な特質はテクノロジー主導の産業文明にあることは述べたが、三つのCの起源はいずれも、テクノロジーや工学(Engineering)と因縁が深い。

情報理論はもともとシャノンによって「通信の数学的理論」として呈示され、電信電話などの通信業務の経費の節約という経済性の観点からの要請に応えるものであった。自動制御理論は、車輪の回転速度や化学装置の温度等、諸変数を外的攪乱にもかかわらず維持しようとする実質的な目的に寄与する。計算機理論は、人手に余る大量の情報処理を実行する機械装置を提供する。これらは近代初期の火薬、羅針盤、印刷機以来のテクノロジー優位のヨーロッパ文明の伝統においてのみ、達成されえた偉大な成果と見なければならぬ。しかし、こうした近代的出自をもちながら、三つのCが、近代科学を脱した現代科学として、近代科学から現代科学への転換を先導している事態も見逃せないのである。

まず、通信理論について見れば、シャノンの情報理論で定式化された情報の概念にそれが認められるが、手短かにその要点を述べて見たい。記号、単語、文など、情報を担うものを一括してメッセージと呼ぶことにすると、情報理論では、あるメッセージが担う情報の量は、そのメッセージが単独で所有しているものではなく、それがいかなるメッセージの集合から選ばれたかに依存している。選ばれる可能性のあるメッセージが多く、いわばそのレパートリーが大きいほど、その中から選ばれたメッセージは多くの情報をもつ。メッセージの担う情報の量は、メッセージそれ自体が単独でもつものではなく、それが属する集合全体との関係ではじめて定まる量であるということは、全体を最小の単位へと分解し、その要素的実体の属性を他の実体と無関係にそれ自体において捉えうるとする近代の分析的、要素論的還元主義の否定を意味するものと言えよう。要素は全体と切り離すことができず、全体の中でのみ捉えられるのである。

次に制御理論について見れば、近代の自然支配の思想は、機械と見做された外界の因果法則を見出し、それをを用いて外界に働きかけ、目的を遂げるといふものだが、自動制御のフーイドバック原理はそれとは甚だ趣を異にしている。という

のは、それは、外界からいつどのような攪乱を受けても、その作用に応じた反応によって自己同一性を按配しようとするものであり、合理的予測通りにふるまう機械としてのデカルト的な外界の観念の限界を認識し、外界の偶発性、不透明性を前提とした調整の思想に基づいているからである。

計算機理論については、一方で、その発展は先述したように、近代産業社会からの要請という面があるが、他方でそれは別に、古代ギリシャ以来の、人間の知的活動の精髓としての数理論理の理念に沿い、合理的な演繹体系の厳密な確立をめざす流れがある。それはユークリッドからデカルトを経て、十九世紀半ば頃からの数学基礎論に引き継がれ、今世紀では計算機の基礎理論とも見做しうる証明論、計算可能性論などメタ数学として精力的に研究された。筆者がここに近代を脱する動きを見るのは、それが演繹的公理体系の不完全性を証明したゲーデルの定理に帰着したからである。これは、近代性からの脱却というよりもむしろ、古代から連続と続いた伝統に転機をもたらす画期的な事態と考えられてよい。第三節で、近代科学の進展につれ現実の科学では研究が細分化される中で、壮大な一元的演繹体系は理念として上空に位置するにすぎぬものとなったと述べたが、ここに来てそれは理

念としても維持し難いものとなったのである。この事態をいかに引き取るかについては次節で述べたい。

このように三つのCは、若干瞥見するだけでも、近代性を脱する現代科学としての性格を伺わせるものだが、従って、今日、科学によって人間像が描かれる場合に、こうした事情は当然反映されるはずである。現にこの三つのCが通信、制御、計算を主題としていること自体、科学の視座が大きく移動したことを意味している。つまり、近代の科学の支柱をなすのが物理学であり、それは物質の運動、位置変化の学、ホワイトヘッドがシンプルロケーションなる語で表現し、M・ボラニーがトボグラフィと名づけたものだが、しかし三つのCの対象たる制御、通信、計算は運動、変化ではなく、活動、働きであり、単に「動く」ことではなくなにかを「する」ことである。近代化の進行につれてしばしば指摘されてきたのは、「実体概念から関数概念へ」の転換だが、物理学から三つのCへの転換における、いわば、この「動く」ことから「する」ことへの関心の移行は、「実体から関数へ」の転換にもまして注目されてよいだろう。

以上で見たように、三つのCには現代科学への無視しえぬ進展が認められるが、サイバネティクスはこれらを統合して

いつそうその現代性を発展させ、さらに、システム論と結合したシステムサイバネティクスとして、現代的な人間像の形成に寄与している。それを見るのが最後の節の課題である。

五 システムサイバネティクスの

ポストモダンヒューマニズム

ウィーナーは「通信と制御と統計力学を中心とする一連の問題が、それが機械であろうと、生体組織内のことであろうと、本質的に統一されるう」ことに気づき、この分野を指す名称として、そして将来の発展も含まれるように、サイバネティクスという語を考案した。ここで、統計力学への言及がサイバネティクスにとり本質的なことである。

統計力学の基本概念であるエントロピーに関する法則として、エントロピー増大の法則、つまり、自然の閉じた系は、組織や形態をもつ状態から混沌、一様な状態に転化する、という法則がある。ウィーナーは、しかし、宇宙全体が混沌へ向かうにせよ、それは逆向きに変化して組織性がある程度一時的に増大する局所的な飛び地が存在し、生命はそうした飛び地に住む、と述べ、このような観点こそサイバネティクスの核心である、と『人間機械論』の序文で明言している。

自然哲学的ともいえるこうした観点は三つのCにはない。

ところで、サイバネティクスが、混沌にむかう外界の流れに對峙し逆らうような反エントロピー的存在として生物等のシステムを特徴づけることに對し、あらゆる存在間の相互作用と調和を説くシステム論からは批判もあろう。その点でシステム論の見地との融合が必要だが、しかし、単に相互作用一般を説くだけでは空虚である。およそなかが存在しうるのは、それが他者との関係において自己同一性を貫こうとすることを通じてのことである、と見る必要がある。そして、その際になされる活動こそ、本質的に通信や制御に他ならない。システムが他のシステムとの関係で存在し発展、進化する事情を、制御や通信という「働き」を通じて捉えようとするサイバネティクスにより、システム論は豊かになるが、これこそが、両者がシステムサイバネティクスとして統合される理由である。

ここで「する」と「ある」に関して述べれば、デカルトの「われ」も、単に「惟う」だけでは「ある」ことが可能とはならず、制御や通信を必要としたはずである、といえよう。

「する」を「動く」や「ある」に還元するのが機械論である。現代の思想にも、そうした流れが存在し、その典型は行

動主義である。M・ポラニーほどの学者も、サイバネティクスを行動主義的と誤解したが、サイバネティクスは、「する」を「動く」に還元するような行動主義を退け、意識や意図を認め、目的的行動の概念を科学的に定式化した。認知科学が行動主義から解放され最近の発展を見たのはサイバネティクスによるところが大きい。

サイバネティクスは単に定められた目的を達成する手段を研究するだけの機械論である、という批判もある。この批判は制御理論にはある程度当たるにせよ、サイバネティクスには当たらない。『人間機械論』で明言されているように、サイバネティクスにとつては、目標を「いかに」達成するかにもまして、「なにを」目標とするかが問題とされ、そのさい、目標自体の考察が、機械にも他の動物にも不可能な人間の特質と見られている。

行動主義と類似の立場に、アメリカの哲学者H・L・ドライファスが認知主義(cognitivism)と呼ぶものがある。これは、人間の思考はすべて計算、つまり規則に従った記号の機械的変換に帰着しうる、という思想で、H・A・サイモンやJ・マッカーシーなど、人工知能の推進者に見られ、人間にできることはすべて機械にもできる、と主張する。しかしウ

イーターは、われわれが機械にしてもらいたいと望むことを、形式化された仕方では完全に命じることができないことを指摘し、人間と機械の相違をサイバネティクスで強調した。認知主義は、先述した演繹体系の完全性の思想が現代計算機の発展に力を得てより強力に主張されたものといえる。これは、近代合理主義や機械論を脱することとは逆に、徹底してそれらを推し進めようとしており、その点で行動主義と同系である。こうした流れとサイバネティクスが混同されてはならない。

演繹体系の不完全性が証明されたことは先に述べたが、この不完全性も単にマージナルな場面に響くだけで、実質的な大部分の問題領域には影響せぬと考え、ひるまず問題の数理論理的定式化に全力を注ぐ流れがある。しかしこれこそ、「モヤモヤしたものを切り捨て、はつきりしたものだけを示す」と井深氏が攻撃した近代の科学論に墮しがちである。計算機の父と仰がれるノイマンに伺えるこの傾向は、ウィーターには見られない。三つのCへの対応にしても、サイバネティクスはそれらを単に近代社会の欲求充足に奉仕させるテクノロジーと見ることを超え、還元主義や機械論を脱した人間研究のための現代的科学理論として期待している。

ウィーターは、完全な演繹体系の概念に懐疑的だが、それは、完全な演繹論理系に限らず、総じて固定的な体系に懐疑的であったことによる。その点で彼は、最終状態が想定できぬ連続的過程の目で世界を見る進化論者であった。このような進化の見地もシステムサイバネティクスの根幹をなすもので、それはシステムを過程と進化の動的視点で捉える。

人間は神の被造物ではなく、自然史総体の産物であり、自然こそ人間の畏敬と感謝の対象であるべきだろう。しかし、この自然的過程の中で、生命個体はもちろん、種も地球の全生命圏も、いずれは滅びる。この宿命に人間らしく対面することをウィーターは提唱した。この人間らしさとは固定されたなにかではなく、模索され続けるものである。システムサイバネティクスにおける人間像は、人間らしさを他のなにかに解消させることを科学的であるかに誤解する還元主義や機械論を脱し、進化の渦中で活動しつつ模索される。

(さとうけいぞう 埼玉大・科学論／システムサイバネティクス論)

いま、エコロジーをめぐる議論で必要なこと

武田 一博

I

エコロジー運動はたしかに今、曲がり角をむかえている。地球的規模で進行する環境汚染や自然破壊をまえにして、資源の節約やリサイクルの運動が広がりを見せ、「地球にやさしい生活スタイルを」とか「環境と調和する持続的発展を」といったスローガンを大企業でさえ声高に叫びはじめている。反面、肝心の環境汚染や自然破壊は深刻化する一方である。「日本では環境問題はすでに終わっており、日本の経験と取組は世界に役立つだろう」と、日本政府は「地球サミット」へのレポーターで宣言しているが（〈資料〉掲載）、残念な

がらそれを裏づける数値は統計的には表れてはおらず、環境悪化による健康破壊は国民全体におよびつつあるのが実状である。その最大の原因は、岩淵論文が指摘するように、わが国をはじめ先進工業国でいずれも、相変わらず経済成長が追求され、大量の商品開発や消費に歯止めがかかっていないことである。しかし、エコロジーが真に社会や生活の原理となるためには、編集部の〈まえがき〉に記されているとおり、「我々ひとりひとりの人間の暮らし方や、それによって規定される欲望のあり方にまで食い入る形で、この環境危機を促進するシステムが構造化している」ことをどこまで人々が自覚し、変革できるかにかかっていると云える。しかもその変革は、

政治体制だけでなく、生産やテクノロジーのあり方から、さらに生活スタイルや価値観までふくめ、社会システム全体を根本的に転換することである（この点から、今日エコロジーこそ社会革命の内容をなすものである、と私は考えている）。しかし、生産や生活をいまだに支配しつづける産業主義・成長至上主義を変換することができなければ、エコロジーは絵に書いた餅でしかないのだが、エコロジーを模索する人々の間で今、なぜ根本的転換がなしえないのか、何がその障害となっているのか、はたして理論的、運動論的に鮮明になっているのだろうか。

II

この問題を考える際にもっとも重要な手掛かりとなると思われるものは、R・ドーキングの「BBC定理」批判である（『延長された表現型』、日高敏隆訳、紀伊国屋書店、一九八七）。「BBC定理」とは、簡単に言うと、世界全体は相互関係の緊密なネットワークをなしており、人間もそのネット・ワーカーの一員として全体の善のために奉仕すべきであると、自然との共生や依存関係を盾に

「自然のバランスを壊してはならない」ということをほとんど宗教的に強調する、BBC好みの「ポップ・エコロジー」のことである。この「定理」が誤りであるのは、ドーキンスによれば、ネット・ワークが存在するとしても（しかし、ドーキンスは地球が一つの生命体をなすという考え——たとえばラヴロックのガイア仮説——は非科学的と強く拒否する）、その関係は個々の（個体の、血縁集団の——究極的には遺伝子にもとづく）利己的行動の結果としてのみみだされているのであって、その逆ではないからである。したがって、「生態系のバランス」（の最適値）がどこにあるのかを独断的には示しえないし、ましてやそれを一方的に「守れ！」と人間の行動原理として義務づけることも、非科学的にしか言えないというわけである。

識をその方向へ転換するための力とはなりえないということである（ちなみに、特集のタイトルがラヴロックから影響されてつけられたものでないことを願う）。第二に、（私はかなり共感的であるが、それがドーキンスの言うように、自己複製子としての遺伝子にもとづくかどうかは別に）人間の行動も利己的であることを免れないし、エコロジーが一般に正しいとしても、それがどのようにわれわれ個々人の生存にとって現実に有利な戦略となりうるか（そうでなければ、どのようにわれわれの生存に不利・有害となりうるか）を、具体的に、ある意味では直感的に理解できる仕方では示さなければ、それは個々の要求・行動原理とはならないということである。このことは、環境問題に強く関心をよせ、自己の生活スタイルを根本的に転換し、運動に参加している人たちの多くが、実際に環境汚染によって自分や家族の健康を破壊された経験をもつ人たちであることからも言える（そして、この点では、本谷氏が環境問題は「自分の問題」だと言われるのは、まったく賛成である）。

III

これらのことから言えば、たとえば先の政府レポートに対抗して作成された市民レポート「地球のなかの私、私のなかの地球」（92国連ブラジル会議市民連絡会）が、「自らの浪費的な生活を改めること」や「南の国の人々と「同じ地平にたった新しい生き方を模索」することを強調するのは大いに共感できるとしても、それがいったいなぜ、どのような具体的根拠から求められねばならないかに関しては抽象論の域を出ていず、説得力を欠くと言わざるをえない。というのもそれは、「環境と産業の調和」や「地球上の生命系の共通性、生物の多様性の重要性」を単に、「私たちは近代の文明が物質的豊かさを重視して、精神的価値を軽視し過ぎている」という面からのみ説くからである（これとの関連で言うと、本谷論文もまた、生物の多様性保護の必要性を「自然の法則性の認識」から求めている）。しかし、生物の多様性や「新しい生き方、新しい価値体系、新しい経済・社会システム」（本谷氏の言い方では、「便利さを拒むライフスタイル」）が求められねばなら

ないのは、他の人たちや生物とのつながりを自覚する「精神循環」が断ち切られているからでも、「精神的な喜びや悲しみといった感情を含めた実感として理解できるようになることが大切」だからでも、自然の法則性の認識にとつて必要だからでもない（それらを全面否定するつもりはないが）。岩淵氏が言われるように、まさに現代の産業と経済システムそのものによって、われわれ個人すべてが生存が脅かされているからである。人工化され、単純化された環境のなかでは、われわれの生存が健全に維持できないのである。この視点をもたないエコロジー論議こそ「BBC定理」にはかならず、よそいきの、スローガンだけの、非科学的で観念論的エコロジーである。

こうしたエコロジー議論は（とえば、市民レポートに対する強すぎる批判であるかもしれないが）、「地球環境保全と生存のために援助を必要としている人たちにその財力を使うべき」であると、あたかも自らが生存の危機にさらされてないかのような傍観者の見方となったり、「私たちは、地球生態系の中ではぐくまれ、他の生物の関わりと物質循環の中で生活していることに感謝の気持ちを持

ちたい」と、坊主くさい説教を行なったりすることになる——もちろん、私も宗教的エコロジーの成立可能性は認める。しかし、それだけでは普偏性をもちえないし、goodは出てこない。岩淵氏は論文の冒頭でやけに共感されているが、魚を食べることに「命をいただかせていただきます」と言つて手をあわせることを、すくなくともすべての人に要求することはできないであろう——。そしてそれはまた、「野生生物を保護するためには、野生生物を原料とした製品を一切使わない」と、実現不可能な提案を行なうことにもなるのである。「野生」の科学的定義や、野生でなければ、たとえばプラスチックや合成繊維ならいいのか、といった問題の厳密な検討がなければ、「自然との共生」が一方的に善としてもちだされても、それだけでは「価値観の相違」ということになってしまうであろう。

IV

問題は、くどいようだが、産業化社会や「便利で快適な生活」がわれわれの生存（および、その公正さと自律性）をどのように触み、損なっているかということである。このことが自分の問題として、かつ科学的で具体的にあきらかにならなければ、本谷氏の言う、「環境問題も人間の彼岸の問題ではなくて、人間の（それも個々人の）此岸の問題」となることはないだろう。

このことを逆から言えば、内山節氏が対談で言われるように、「人間はどんな環境でも生きていける」とか、「本当は病気の状態で生きていても悪いことではない」、「自然がこわれようがその条件下で人間は存在している」という視点からはけつてエコロジーは問題となることはない、すくなくとも自らの問題としてエコロジーがたち現れることはないということである。それでも内山氏がエコロジーを志向するとすれば、単なる自然回復への願望からでない。

もっとも、内山氏は「人間は自然から離脱した存在だと考えて」おり、自然と人間の関係も、共生ではなく労働を介した交通であるとマルクス主義的にとらえている。したがつて彼にとつては、「環境問題を考える場合に、自然と自然との交通の世界、自然と人間との交通の世界、人間と人間との交通の世界、この三つの交通をうまくバランスをとれるような状態にしていけるか」と

いうことが最重要課題である。しかし、いくら病気であっても人間の存在には変わりはないとすれば、そのようなバランスはあるはずがない。実際、「そのバランスをとるとはどいうことなのか」ということを、純粹に理論的につめていって答えをだすことは困難であるだけでなく、そもそも「バランスのとれた三つの交通ということと自体が、不確定なもの」とあつまり否定されてしまう。バランス論がだめなら（といっても、先のように言っただけで、）「数千年にわたって自然と人間とのバランスのとれている時代があった」とか「かつて自然と人間のバランスを保ってきたのは、この技術体系だった」と、しつこく「バランス」に固執されるが、残るところは理想化された自然への回帰の願望である。だが、もちろん「本当の自然とは何か」ということは、バランス以上に不確定なものであることは、内山氏も認めておりである。しかし、対談相手の市川氏がもちだすように、環境問題は「放置しておく人類全体が死滅しかねない」という「生き残り戦略、サバイバルの問題」でない、とすれば、「自然の回復」はいったい何のためにもちだされるのか。それは畢竟、単なる理念上の問題、価値観（選

択）の問題でしかないであろう——これとの関係でふれると、内山氏は貨幣経済への移行は、「量をもとにして価値を計っていく合理性を人間が受け入れる」という価値転換、「時代精神」！によって行なわれたと理解される。「もちろん精神が社会を作っていると言いきれない」と留保されるものの、これはあきらかに観念史観である——。しかし、いかに価値転換を説こうとも、そこに現実の實在の関係が存在しなければ、移行は起りえない。それゆえ内山氏は突然声高に「私たちがいまめざめなければならぬことは、自然をふくむ他者との関係のなかの個人を回復すること」と、個人を強調する。環境問題は個人の問題である——生活スタイルが根本的に転換されなければ、環境問題も解決しない——ということからすれば、もちろん内山氏の議論は評価されてよいのであるが、問題はそれがどのような「関係」のなかであるかである。

内山氏は、「いまの社会がもっているトータルな問題を変革する」ためには、「われわれはそれぞれの場で、自分が一番見える世界でその闘いをおこなっていけばいい、そのうちいろいろな試みがどこかで結ばれていくだろう」と提言する。この、非マルクス主義的で「市民主義的」発想に、私は賛成である。市川氏のように、高度産業社会のなかでの産業労働者による変革を中心とするかぎり、「悲観的」とならざるをえない。企業で働く労働者や労働組合が自分の企業の生産活動や生産物を告発することはきわめて稀であるだけでなく、そうすることは（たとえば、自動車産業で働く労働者が脱自動車社会を志向するというように）労働者や組合の自己否定でしかないだろうし、そういうことは（脱サラでもしなければ）起りそうもないことだからである。とすれば、環境問題の解決——それは産業社会のシステム全体の変革なしには可能でない——は、産業労働とはべつの領域で起こる以外にはないだろう。

しかし、「山村を自分の生活圏としてきちんと位置づける」（市川氏）といった形で自然を理念的に回復しようとする仕方でも、問題は片づかないのである。山村留学も田舎暮らしも、もちろん環境問題に対する個人の一つの解決の仕方ではあるが——かく言う私も子どものアレルギーの解決もあって沖繩に転居したのであるが——山村にも農薬や食品添加物による汚染はあるし、農村部のほうが自

動車社会がより深刻という状況もあるのである。われわれの生存をおびやかすものは何であり、健康な生命や生活を生みだしていくためには何がどう求められねばならないのかということの科学的自覚と共同の努力のないころでは、真の解決はないと言える。問題は、都市がだめなら農村でという単純な二者択一ではなく、人間が自己の生存（およびその公正と自律）をとりもどそうとする、主体の問題でもあることになる。

V

このことを、小木曾論文は都市を舞台に明快に論じている。私はこの論文を高く評価したいが、それを論じるスペースはまったくない。重要な論点と思われるものを以下ピックアップする。

「都市の環境問題は、都市環境……に対する住民の集団的管理能力の問題」（自治能力の問題）であり、「この管理主体として形成される関係は恣意的あるいは選択的なものではなく、一定範囲の土地利用と空間的秩序に規定された生活をしている（へ全）住民の共通問題を契機として形成される関係」として、

公共的な（論理の創出過程の）問題である。したがって、たとえばゴミの分別収集にしても、住民に十分な認識と合意があり、生活規範・ライフスタイルとして形成されている時のみうまくいくのである。そのことは、個人のレベルで言えば、「自分自身の生活を律する公共的論理を生み出せるか否かが、都市の今後の環境問題を左右する」ということである。

だが、「社会の発展そのものが必然的に環境と相容れないとする感覚的捉え方」が人々の心の根底にあるために、環境問題のひきおこす結果の恐ろしさに関心はむけられても、その真の原因である現実の生産や生活のあり方に関心はむかわない。構造的認識という点では、高度経済成長期よりも今日の「環境ブーム」の時代の方が後退していると言えらる。

そして、この構造的認識の後退は、大都市という空間的秩序（無秩序）と、その中での商品や情報に過度に依存し、個別化した生活によってもたらされたのである。大量消費や利便性をおいもとめる私生活主義は、資本への隷属を強め、自立を損なうだけである。

それゆえ、「現代の都市の環境問題は基本

的に生活問題」であり、「それを規定する都市の構造問題」である。したがって、解決の方向も「都市のあり方（構造）を規定していくような住民全体を見いだすこと」（「創りだすこと」の内にこそある）。

以上の論点からもうかがえるように、エコロジーは人間や社会の全体あるいは深部にかかわる問題である。エコロジー社会の実現は人間の存在全体（生存・公正・自律）をかけた闘いである。このことを科学的・主体的にどこまで明らかにしうるか、これが現代思想に課せられた最大の課題であるが、残念ながらその点に関しては、（前号に限って言うても）唯物論哲学は、全体としては議論が立ち遅れている。しかし、問題の性格はまさに人間の実在的なあり方にかかわるものであり、唯物論がこの点で優位性を発揮できないはずがない、と私は思う。本誌のさらなる取り組みを期待する。

（たけだかずひろ 沖繩国際大・哲学）

季刊 思想と現代

定価・年間定期購読料金改訂のお知らせ

季刊・思想と現代をご愛読いただき、ありがとうございます。
さて、私共は読者の皆様のご要望にかなったより良いものをお届けするべく努力を続けておりますが、現在、出版をめぐる諸状況はきわめてきびしいものになっています。特に印刷・製本・運送業界は慢性的な人手不足による経営困難に直面しており、関係諸料金の高騰から、私共も本誌定価ならびに年間定期購読料金を以下のとおりに改訂せざるを得なくなりました。

- ◆29号から……………定価1442円(本体1400円・税42円)
- ◆29号からの新規お申し込み年間定期購読料金(含送料)……6808円

今後も読者の皆様によりご満足いただけるよう努力を重ねる所存ですので引き続き本誌をご愛読くださいますようお願いいたします。

株式会社 白石書店

宗教を読む

日隈威徳著

新刊

いま、宗教者と語る

日隈威徳対話集

二十二人の宗教家と平和と
民主主義を縦横に論じる
誠実なる対話集刊行!

1545円

現代宗教論

日隈威徳著

1854円

新興宗教の系譜

佐木秋夫著

1854円

宗教と時代

佐木秋夫著

1854円

宗教の課題と実践

中濃教篤著

2266円

民衆宗教の原流

佐々木千代松著

3090円

牧師が読む般若心経

橋本左内著

親鸞の思想と生涯

林田茂雄著

1545円 1751円

白石書店

千代田区神田神保町一―二八
TEL(03)3291-7601

思想と現代 第29号

特集 大地(カイア)と都市

―共生の可能性を求めて―

〔対談〕自然と人間

間、人間と人間 環境問題の背景にある哲学的問題 1 内山節、市川達人 / 筆者 岩淵剛、岩見良太郎、小木曾洋司、本谷勲他

唯物論研究会編集

定価1442円

ソビエト研究 第7号

特集 一九二〇年代のソビエト文化

〔論説〕八月政変の歴史的文脈 / ソ連の連邦制とその解体 / ソ連社会主義とその時代をめぐって / 複数クーデタのコンピニーション 〔特別講演〕ベレストロイカと歴史の見直し 他収録

ソビエト研究所編集

定価1236円

平野義太郎著作

についての書評集

平野文庫編 付別冊 平野義太郎著作目録

マルクス主義法学の先駆者平野の A5判上製函入呈内容見本 業績を著名研究者が解明する。 定価8240円 310

現代日本文化論の研究

―天皇制イデオロギーと新京都学派―

鯨坂真 / 上田浩 / 黒田治夫 / 釘貫

保守派文化論の本質を鮮やかに解明!!

千代田区神田 白石書店 ☎03(3291)7601
神保町1-28 振・東京2-16824

千代田区神田 白石書店 ☎03(3291)7601
神保町1-28 振・東京2-16824

東京都千代田区神田神保町1-28 白石書店 ☎03(3291)7601

現代思想論

ブレモダン
ポストモダン 批判

吉田傑俊著

プレモダン、モダン、ポストモダン思想と政治・社会との対応関係を批判的に分析。 2472円

現代思想の潮流

鯨坂 真著

広松渉、竹内芳郎、浅田彰、K・ポパーなど現代の「流行」思想を分析、批判する。 2575円

「新しい思考」と

史的唯物論

岩崎允胤著

ゴルバチョフの「新しい政治思考」を哲学的に分析。 2369円

日本科学的

社会主義序説

守屋典郎著

日本におけるマルクス主義理論の形成と発展の過程。 9270円

協同組合資本論

服部知治著

豊富な史実と新しい資本概念を駆使し協同組合資本の新たな方向性を提言する。 8240円

守屋典郎編・解説

各巻共定価5150円

平野義太郎選集 全六巻

日本におけるマルクス主義理論の発展に多大な影響をおよぼした平野義太郎の重要な著作を取録。

第一巻 マルクス主義法学

第二巻 国家論

第三巻 ブルジョア民主主義革命論

第四巻 土地改革とその歴史的形態

第五巻 社会主義・民主主義

第六巻 平和に生きる権利

A5判上製函入 内容見本呈

平和の思想——その歴史的系譜

平野義太郎著 日本と世界の平和・社会運動に大きな足跡を残した著者が、古代から現代までの戦争と平和の歴史的性格を分析した画期的書。定価1648円

日本科学的社会主义序説

守屋典郎著 日本におけるマルクス主義理論の生成、発展の歴史的過程を分析し、その理論の発展・継承を促した大著。定価9270円

白石新書 平和と民主主義シリーズ②

ザ・代用監獄

自由法曹団編 えん罪や人権無視の取り調べの温床となっている代用監獄の実態を告発し、その廃止を訴える。今話題の本。定価824円

白石書店

〒101 東京都千代田区神田神保町1-28
☎03(3291)7601 振替 東京 2-16824

女性の本

結婚・離婚の深層

秋山さと子・増本敏子著 離婚問題の実例を女性弁護士と心理学者が分析

1236円

愛に渴いた人々

円より子著 現代家族のさまざまな葛藤と崩壊の姿を多くのケースから見る。

1339円

女性論の森へ

浅野富美枝著 女性・家族・民主主義 科学的で新たな視点で女性の問題を解明。

2060円

現代婦人論入門

伊藤セツ著 歴史、用語や婦人労働から運動の動向まで、婦人問題の好入門書

1648円

ワーキングガールのマナー講座

来栖琴子著 現代の働く女性の職場と家庭のマナーを教えます。定価1236円

1236円

新・女性のための話し方専科

来栖琴子著 挨拶や電話の受け方、敬語から結婚式のスピーチをアドバイス。

1236円

ひとりりで歩く女は美しい

下重暁子著 元NHKアナウンサーが女性のために綴ったステキなエッセイ集

978円

女ひとりのわくわくライフ

生活問題研究会編著 ひとり暮らしを始めるあなたに実用的なお手伝い。

896円

現代思想

研究会編著 第8号 大特集 性 欲望と制度 対談 中山千夏

1236円

第20号 文明批判としての家族・子ども 対談 山田太一

1236円

季刊 思想 第21号 フェミニズムと唯物論 対談 上野千鶴子

1236円

千代田区神田神保町1-28

白石書店

03(3291)7601

■編集後記

◆今号の特集「身体」は、これまで本誌の特集で取り上げられたことがないテーマです。しかしながら、問題としては常に存在していましたし、別の仕方では検討の対象となってきたともいえます。心身関係の問題においてはもちろんのこと、精神の考察においても、哲学の根本問題の考察においても、さらに認識論や美学においても、身体が直接間接に検討の対象となったことでありましよう。身体そのものについて唯物論を研究対象とする学会や雑誌が特集を組まなかったことのほうが不思議なくらいです。期待されていたものが一気に噴出してこの特集に結実したのかもしれない。そんなこともあって、今回の特集論文は広い領域を見通せる好論文揃いでたいそうおもしろいものとなったと思います。原稿の集まりが順調で、この点は、快適な編集作業でした。執筆者のみなさんには改めて御礼申し上げます。なお、文化時評は、今回は休みます

が次号から再び中河豊氏に筆をふるっていただきます。

◆前々号につづいて再び会員外哲学者を対談にお招きすることになりましたが、お忙しいなか参加していただいたお二人に心から御礼申し上げます。中村雄二郎氏は、今後の協働にも前向きな姿勢を示してくださいました。氏からの要望としては、弁証法の問題をどうするのか、その研究の発展の期待というようなことがありました。現代の唯物論の課題としてあげられていたものを見出しが必要になっていくこととして受けとめるべきだと思います。竹内敏晴氏は、「自閉」的状态が三十年もつづいてからある日常如としてことばを話される（劈かれる）ことになったという希有な経験の持ち主として、身体の実現についてのお話はたいへん興味深いものでした。また、（共に東大在学中にも会ったことがないという）お二人が初対面というのよまるで旧知の方同士の開きの時にように話し込まれる（！）のには驚嘆

しました。こういう機会の提供は、本誌からお二人へのささやかな贈りものといえるでしょう。

◆今日健康に生きることだけでも決してやさしいことではありませんが、その問題の中心に身体が座っているのだと思います。現代の自然環境問題や「老い」の問題、フェミニズム、子どもと発達・教育、生命の倫理、豊かさ、生活等々と哲学的テーマにもなっている諸問題の考察のためには、人間の身体の問題が不可欠となっています。本誌の特集がこれらの問題の検討のために少しでも意義あるものとなれば幸いです。

◆今号の発売が前号の発売からごく短期間しかたっていないという結果になりましたが、これは夏休みを目前に本号を遅らせることができないこと、および前号の発売が予定より遅れたことによるものです。お詫びします。今後、予定の発売時期を厳守するよう努力したいと思います。

（加藤）

『思想と現代』第30号◎

編集 唯物論研究協会

発行所 唯物論研究協会

発売元 株式会社白石書店

印刷所 東銀座印刷出版株式会社

1992年6月25日発行（季刊）定価1442円（本体1400円・税42円）

埼玉県所沢市並木2-2-3-504

発行人 古田 光

東京都千代田区神田神保町1-28 〒101 ☎03-3291-7601

製本所 坂本製本

7月刊行
予約受付中!!



【大特色】

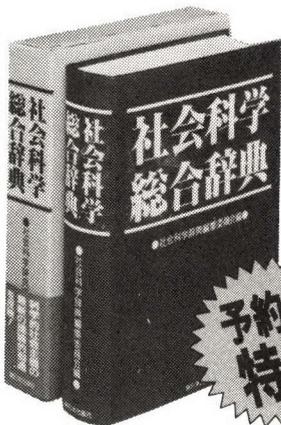
●社会科学辞典編集委員会編●

社会科学 総合辞典

- ❖ 時代を生き、考えるうえで頼りになるこの一冊。我が国唯一、社会科学の総合辞典。
- ❖ 激変する内外情勢と最新の理論的到達を反映した画期的内容。
- ❖ 社会科学諸分野の基本用語から人物・文献まで、世界的・歴史的視野で網羅。
- ❖ 新しい項目を大幅、大胆に採録、複雑な概念規定も正確でわかりやすく記述。
- ❖ 新時代を解きあかす精選三〇〇〇項目、豊富な索引、欧文略語の一覧付。
- ❖ 目にもやさしく読みやすい大きな文字。重厚感あふれる造本・装丁。
- ❖ 外国の主な共産党・戦線の最新の動向を別冊付録で解説。

世界情勢の激変のもとで、時代を見通すこの一冊！
科学的社会主義の立場から、総合辞典として
画期的に規模・内容を充実！

- ▼ B5判・上製・カバー装・箱入
- ▼ 800ページ(予定)
- ▼ 定価10,000円(税込)
- ▼ 特別定価9,500円(9年12月まで)



予約者
特典

6月末日まで
お申込みの方に
最新
世界全国
(ケース入り)
を贈呈

現世 思想 と

季刊

定価1,442円(本体1,400円・税42円)

ISBN4-7866-1041-0 C1010 P1442E