

追悼

近代知の陥穽と生死問題

——永安幸正氏の死を悼む——

高瀬 浄

一

高度に文明化された現代社会において、いま「生と死」の問題が新たな課題になっているのはなぜだろうか。生死の問題とは顧みれば誕生と終焉の問題でもあり、人間にとって根源的な問題でもあろう。高齢化社会の到来しているにも拘らず、モノの豊かな社会になってふと気づいてみると、日常的な生活の中で命や死ということが何か取り残され、実生活から遊離している面が少なくなかったのではないか。生死の問題は重たいものであるにも拘らず、いま醒めたような面が少なくない。人間というのは個人のみに限定されるものでなく、人類や宇宙などにも何かと因われるべきことであるにも拘らず、現代人はその面を全く忘れてきたのではないかと思う。そのために命の実感や人の死を悼む気持ち希薄となり、葬儀も簡素化、葬儀の仕方でも多様化し、しのぶ会、無宗教葬が増えている。「命が安い時代」の到来がそれである。

しかし反面、それに抵抗感をもつ人もおり、命や死の問題を改めて見直そうとする気風も、他面では見ら

れる。しかし日本にはいま約八万の寺院があるにも拘らず、日本人の内面にまで十分に宗教が浸透していたかといえば、必ずしもそうではない。宗教自体が余りに葬式仏教化し、宗教からのメッセージが希薄になっている。その面から見ると仏教本来の目的を棚上げし、自己変革への挑戦を失った仏教など果たして宗教の名に値するといえるかどうか疑問が残るが、それは寺側の事情によるものである。すでに人間の生命に関する神秘性が剝奪されつつある今日、社会が大きな曲り角に直面し「文化文明問題」（文化の矮小化と文明の肥大化とのパラドックス）が問われる中で、むしろ逆に命や死とは一体何であるのか改めて見直されつつあるともいえる。葬儀の仕方はいまや混沌としており転換期にある。

それゆえに、命や死という直観的な認識なしには理解できない問題は、もちろん科学者のみならず、哲学、芸術、宗教学といった中で考えなければならぬ問題であるかもしれないが、今日のように生命の神秘性が剝奪されている時代となると、そう単純な問題でなくなっている。「苦」の原因は心の内面だけでなく、社会の側にもあろう。いまや急速な近代化による矛盾を前に、宗教の役割も大きく変わりつつある。人は誰しもいずればあの世へいくものである。その問題に直面することになるのであるが、それでも身近な方や親しい方が亡くなったときには、衝撃や戸惑いが生じることも否めない。いま永安幸正氏の追悼の文を寄せるに当って、いろいろと私の脳裏を去来する。

顧みるに私にとって永安幸正氏は、長い歳月に渡って一緒に学んできた友である。その友である氏があつという間にこの世を去り、何かと当惑することも少なくない。氏との出会いは高崎経済大学以来からのことであり、長いことに及ぶ。麗澤大学に国際経済学部が開設されたさい、経済学集中講義などにも招かれ、氏はいつも階段教室の前の方に席をとられ、学生と一緒に私の話を聴いてくださったことは、今も昨日であつ

たかのように深く印象に残っている。そのほか学者・官僚・ジャーナリストからなる国際政治経済研究会で長いこと共に議論し、学んだことなどいま懐かしく思い返される。

この研究会はごく小人数メンバーに限定したものであり、ジャーナリストといっても論説委員や編集委員クラスの方々、官僚とはいっても局長クラスの方々、学者が数名参加した研究会であった。長く続いた研究会でお互い became になった研究会であった。そのさい永安氏の一貫した問題意識というのは、物心二元論からなる「近代知への懐疑」にあった。このテーマは氏の生涯の課題となったのでないかと思う。そのほか氏は学者として珍しく現実社会に飛び出し、研究を進めるタフな面もあった。その点の期待も大きかった。

氏の最後の遺著となった『経済の哲学』（麗澤大学出版会）を拝読しても、その点が十分に感じ取れる。本書は生の哲学の書であり、例証も多くアクティブな書である。とくに東洋的な人間と自然との一体感、「人間と自然界との根源的な一体感のゆえに存在者として本来的に平等であり、価値的な優劣に関するような絶対的な規準など有り得ない」なども論じられ、かかる地平から「東洋的なものとヨーロッパ的なものとの新たな融合への道」なども模索される。ここに学問の垣根を超えた目も拓かれる。そこには氏が生きようとする、乗り越えようとする、人知を超えようとする意志のようなものも感じ取れる。

そもそも学問というものは通説や常識を覆すことに価値があるものであろう。その面でも氏は立派な仕事をなされてきた。友人の一人として誇りに思う。私と永安氏との間には研究上の問題意識も共有する面があっただけに、もう少し長生きなされて活躍してほしかった。誠に惜しい方を失った。それだけに彼の死を心から悼むものである。いま氏を追悼するにあたって心からご冥福を祈るほかない。その意味を込めて「近代知の陥穽と生死問題」の若干をとりあげ、氏への惜別の言葉に代えたいと思う。

二

私は近代社会を顧みて人類史上特異な時代でなかったかと考えている。西欧での近代は前近代のもろもろの共同体生活と断絶し、そこに一線を画する形で生まれてきたものであった。近代市民社会がそれであった。それがいまではそれを越えるポストモダンが問われている。ポストモダン自体はもう一つの近代社会であることに代わりないとしても、それは近代社会を越えて、やがては次代を目指す過渡的なものである。そのことからすれば「近代社会」そのものも歴史的發展段階の一つにすぎないものである。いまや一つの時代が去り、新しい世界史の段階が問われている。現在の歴史的状况はそのようなことであろう。二〇世紀の繁栄を支えてきた基礎が揺らいでいる今日、改めてこれまでの近代社会の総体とはどのようなものであったのかを考え直してみると、次のようなことがいえるのではなからうか。

ヨーロッパのルネサンス以降、近代化を推進してきた基本的な考え方は要素還元主義からなる物心二元論の世界であり、ガリレイ・ニュートン・デカルト流の「機械論的自然観」による世界像に依拠するものであった。それはすぐれて近代合理主義で理性的な人間中心主義の思想的枠組からなるものであった。その根底にある「近代化精神の基本的思考」を特徴づけたものといえば、何よりフランシス・ベーコンの「知は力なり」という論理であった。それはまさに自然や人間的とを問わず、すべてを機械論的に描写する思潮によるものである。その機械論的な見方は実用的な面のみでなく、精神的なものまで目されたことは、非常に重要なことであった。それだけにそれは、まさに一七世紀における西欧思想の根底を支えるものであった。それゆえに一八世紀後半から一九世紀以降に登場する西欧近代化、すなわち産業革命の機械論的精神を先取りす

るようなものであった。

かかる思想的系譜を受けて一九世紀以降はそれをさらに押し進められ、自然や世界、人間までもが機械論的に描写された。一口で言って数による支配がそれである。それだけに世界を構成するあらゆる要素は同質的なものとされ、差異があるとすればそれは量的差異に過ぎないものであったと考えられた。そこにおける自然であれ人間であれ、すべてが同質的要素からなる量的空間にすぎないものとなる。かかるベーコンの機械論はやがてデカルトによって継承され、発展されたのが、いわゆる『機械論的自然観』という世界観であった。ここに自然支配の論理が確立された。

この機械論的自然観こそがヨーロッパ近代化を象徴するキーワードであり、この機械論的自然観についてはいまやよく知られていることでもあり、ここで長々と述べる必要もないし、ここでは紙幅の制約もあって省略するが、たしかに機械論的な要素還元主義的な画一的均質性を求める方法は、モノの豊かな社会作りでそれなりに有効であったが、複雑化する社会的現象をトータルに捉える上ではなお十全といえるものでなかった。むしろ人間が生きているということは歴史や社会の中のことであり、「木を見て森を見ず」、あるいは「森を見て木を見ず」ということは、許されることではない。それはまさに『近代知のあり方』や「近代知の陥穽」という問題性などがそれである。

それゆえに、そこにおける近代知の自己増殖的な進歩と発展を傍観してよいものかどうか。事態はすでに地球環境問題などからしても、そのあり方は大きく見直される。近代知それ自体は画一、均質的なものであり、「能率と効率と進歩」を支える線形的なアプローチがそれである。しかし地球環境問題や生命系からなる自然界の営みなどはそうでなく非線形的なものであり、多様で複雑系からなるものである。したがっ

て、これら両者のパラドックスをどう理解するか。その点がいまや環境問題や生命系からの問題提起が逼迫しており、「近代知の陥穽」のような問題は避けて通れない状況にある。

たしかに近代知＝科学知のもとではどうしても事態がピースミルエンジニアリング化し、「人間の顔」「自然の顔」「社会の顔」などは見えなくなり、ことが形式化し、いわゆる「機械論的二分法」の世界に落ち込む結果ともなった。ここではまさにデカルトの主客二元論の地平も大きく影を落とすものになる。そのようなことは現代症候群の前、いまや軽視できないことでもある。そのことへの対応が迫られよう。永安氏のいう「近代知の疑念」という問題提起もつまるところその点にあったのでないか。

たしかに、すでに和辻哲郎博士は『風土』（岩波文庫）を著し、ここでは砂漠地帯・乾燥地帯・モンソン地帯からなる類型分析を試み、日本は砂漠でもなく乾燥地帯でもなく、アジア・モンソン地帯に属することを指摘されていた。それはまた生物的多様性によって裏打ちされたものでもあった。さらに戦後になると梅棹忠夫博士の『文明の生態史観』（中央公論社）が刊行され、一層、今日的な意味での展開が試みられた。日本はモンソン地帯であり、中東の砂漠や乾燥地帯であるヨーロッパなども基本的に異なることが論じられた。たしかに指摘するまでもなく日本は、北の亜寒帯から南の亜熱帯に及ぶ自然生態系に恵まれた国である。ここでは機械論的自然観でなく、むしろ生態史観が見直される。人間はとにかく自分が生まれ育った土地、それが都会であろうと田舎であろうと、その風俗習慣がことさら懐かしく感じるものであり、人は皆ふる里をもち、ふる里にあこがれるものだ。

したがって、日本の古代人が考えたように物質と非物質とは、西欧近代のように截然と二分法によって分けられるものではなかった。それゆえに日本から見れば、機械論的自然観というのは一種の西欧型的な近代

化を取り組む上での思い込みに過ぎなかったのではなかったか。地球が大気や温度などを一定の条件に保持してきたというのも、実はホメオスタシス（恒常性維持機能）という役割が大きかった。いまや二〇世紀の繁栄を支えてきた基盤が問われ、いまや生態的な見方が見直しされつつあるともいえる。いまや少なくとも新しい哲学（生命哲学）の登場が不可欠な時代ではないかと思う（野坂昭如編『科学文明に未来はあるか』岩波新書、一九八三年）。それはデカルト流の因果論理ではなく、むしろ生命の多様体としての思考が求められる。それが時代のニーズといえるものではないかと思う。

日本の明治以来の近代化は西欧化という言葉に尽きないほどの工業化、都市化であり、いかに早く工業化社会を定着させるかが目標であった。時間論からみれば、それは直線的な機能的時間を目指すものであった。したがって、科学技術の歴史は見方によると、近現代史短縮の歴史でもあった。いまやその工業化の目標はほぼ成就し、脱工業化へとシフトし、課題は変わってきた。情報化社会がそれである。しかし、かかる近代社会の構造や自然科学的世界像はかつてエドムント・フッサールの生活経済 (Lebenswelt) の立場から厳しい批判をうけていた。そのことの再考も必要があるのではないか（拙稿「ポストモダン論と文化価値の多様性」『高崎経済大学論集』第四九卷第三号）。物質としての身体と非物質としての精神をどう合一化するのか、日本の古代人はすでに指摘してきたように、物質と非物質の両者はそう単純に分けられるものではなかった。まさに物と心はひとつに結ばれていることにこそ心の原風景があった。人と自然の関係は一蓮托生のようなものであった。その意味で西欧の伝統的な二元論とは対照的であったともいえる。

そのほか「近代的自我」ということについてもいえる。西洋における近代的自我の確立の背後にはキリスト教による死生観というものがあつたが、日本はそのようなものがなかった。日本で自然というものは人間

と自然が対立する関係にあるものでなく、一蓮托生に近いものであり、かかる自然観に支えられた日本的な自我は、むしろ他者との隔壁を低くし、生死の隔壁も薄い死生観からなるものであった。したがって西洋において人の死は最終的な終わりを意味するが、日本の生死は連続的であり、死はすべての終わりではなく、むしろ始まりでもあろう。宗教的な「無」とはいつても、それは決して「無い」ということではない。それらは風土や地域に根ざしたものであり、輪廻転生の思想はその点を語る。西欧的な合理主義論とはかなり異なる。農地を耕す行為は英語で *cultivate*、その行為のことを一般に *culture* 文化とよぶとすれば、耕す場、すなわち生態系が異なれば文化も異なることであり、それなりに生活様式も異なってくることになる。

三

そこで最後に永安氏も常に問題意識の中にあつた「二元論への懐疑」について若干触れておきたい。霊と肉体、魂と体、心的現象と物理的現象……などの問題がそれである。これらの問題は古くて新しい問題でもあり、人間の基本的問題でもある。この点で指摘しておきたいことは関係性、相互依存性を重視する A・N・ホワイトヘッドの思想である。彼の社会哲学は全体性からなる有機体の哲学である。それは生命中心の自然理解であり、エコロジカルな相互連帯を特徴とするものである。それゆえに人間と自然を関根本的に見直すことにある。その主著は『過程と実在』（ホワイトヘッド著作集「過程と実在」上、下、一〇、一一巻）であり、それには「コスモロジー試論」という副題が記されている。ここに展開されているのはいわゆる「二元論世界」の批判であり、永安氏の「二元論への懐疑」への回答ということにもなる。それについてここでは若干

とりあげてみる。なおこの点に関しては氏の生前に読んでみてはどうかと何度か述べたこともあったと思う。

ホワイトヘッドの諸説は以上指摘してきたことでお解りのように、彼の中心課題は自然中心よりさらに生命中心の論理にある。さらにいえば混沌から創造への選択がそれである。「産業社会の価値や尺度は数字であらわす。産業社会では経済的価値として、環境さえも金額ではかり、自然を有効利用するとか自然を征服するなどの言葉も、数字で測った。その結果、人間と自然との共生関係を崩壊した。……人間のこのような自然に対するモラルの低下は、地球環境の悪化という、かつてない危機を迎えてしまった」とみることにある。この点になると西欧哲学者ニーチェも「神は死んだ」と主張し、自らニヒリズムに陥り、遂には「自然への回帰」を訴えていた。マルクスだってそうであったと思う。彼は「宗教はアヘン」と批判しながらも、マルクス初期の思想を顧みれば「自然との対話」を求めていた。冷戦後のマルクス主義者の多くは環境問題などで「自然へ帰る」ことを訴えている。あるいはフランスの人類学者レイヴイーストローヌも『野生の思考』の中で、やはり「自然への回帰」を訴えられる。いまやその他多くの思想家が自然への見直しを訴えるものが増えている。

ところが問題は、「自然への回帰」や「自然との対話」を求められるとしても、その「自然の本質」をどう捉えるかによって事情はおおきく異なってくる。たとえ科学の過信を改め自然を畏敬すると、抽象的に言われてみても、自然それ自体をどう捉えるかによって見解が異なってくる。その点を論じ明らかにしたのがホワイトヘッドであったといえる。彼は何より二分法的アプローチによる自然観を否定し、むしろ止揚することにある。その地平から人間と自然との対立関係でなく、共生関係を提唱することにある。それを彼は

「有機的な哲学」に求めた。機械論より有機体論からすれば事情は大きく異なってくる。そこではあらゆる内外関係現象の相互依存性から解明される。しかし、これまで近代西欧の人々はそうでなく、これまでは依然として自然を征服し、支配することにあつた。その点がいま問われているのではないか。それゆえに、かつて倫理感というのは人間と人間との関係において成り立つ人格的なものであつたが、いまではそうでなくそれを越える対自然との責任倫理が問われる。したがってホワイトヘッドは、これまでの直線的な論理や合理性で割り切る二分法的な描写でなく、それと異なる視線が見直される。いまその流れに組むものとしてはアメリカの「デュープ・エコロジー」などが注目されよう。エコロジー論はこのデュープ・エコロジーによつて見直され、それを契機により新しい人間観・自然観・価値観も模索されることにもなる。自然と人間との関係を表層的な面に留まらず、深層の面からも見直され、一層、物心両面から持続可能な社会に向けての対応が試みられることにもなる。

このような思想自体はノルウェーの哲学者アルネ・ネスによつて、最初に提唱されたものであるが、それはアメリカのエコロジストであるタルド・レオポルドの「土地倫理」(ランド・エシックス)などによる関係で改めて注目される。ここにおける「土地倫理」とはコミュニティの境界領域を拡大して、土壌、水、植物、動物、総称して「土地」にまでも及び倫理の適用を拡大する「提唱などがそれである(アルド・レオポルド著、新島義昭訳『野性のうたが聞こえる』森林書房、一九八六年)。彼のいう生命体・ヒラミッド構想がそれである。もう少し奥深い次元がただされる。それによると人間は多くの命の仲間を支えられて生きているものにほかならない。それにもかかわらず、人間は自らが地球や宇宙の支配者と思ひ込むというのは、むしろ傲慢と映るようにもなる。人間はいまや「大きな政策の転換」が求められる。

たしかに現代世界はグローバリゼーションを提唱しながら、一神教的な二元的価値観が世界を風靡する傾向にもなっているが、文化とはそもそも多様性からなるものである。人間はいまかかる多様性に気づくことが何より必要なことではないか。「宗教多元主義」を提唱するものもいる（間瀬啓允『宗教多元主義を学ぶ人のために』世界思想社、二〇〇八年）。そのほか人間は自然生態系からの恩恵を経済的価値のみでなく、非経済的な価値をも含めたより広い視野からの評価が求められる。それにも拘らず、これまでとはかく矮小化した経済価値に限定されがちであったといえる。しかし人間の生活は土地の気候風土によっても異なってくる。この点をレオポルドは次のようにも指摘している。

「土地倫理によると、コミュニティの構成メンバーの枠を広げて、土壌、水、植物、動物までも含んだ土地の全体をコミュニティとみなし、これを総称してヘコミュニティ土地共同体と呼んでおり、それらが一体となり、ひとつのコミュニティを形成する。そのメンバーはどれもが特定のライフサイクルによって相互に固く結びあっている。ここでは無生物と生物、物的自然と生命との相互連関、相互依存という考え方がきわめて重要となる。この自然界の営みというのは、すべての生命を包み込むものからなる。かくして土地の土壌から始まり、土壌に依存して生活する動物、植物、そして人間にいたるまでの生命体的な相互連関の考察される」ことが提唱される。

それだけにここでは、土地を単に商品的な経済的価値のみから捉えるのではなく、自然と人間の相互不可侵の問題などからなる広い視野から捉え直すことが考えられる。とりわけ身近な空間（物の世界）から手のとどかない空間（心の世界）とが一對に結びあっている心身一如のようなものが見て取れる。そこにおける人間の営みは、すべて大きな自然の営みの一環として捉えられる。かつてトルストイが「知識人や芸能人は一

介の農夫に学ぶべき」と提唱したことが改めて思い返される。かかるレオポルドの思想は永安氏の「二元論の懷疑」に答えていく上でも極めて参考になるのではないか。永安氏自身も経済学研究において「もともと経済についてのみさまざまな誤解や偏見を解決して、真の経済観を確認し、これからの人類の持続的発展に向けての設計図を描くことにある」と指摘される（永安幸正著『経済の哲学』麗澤大学出版会、前出）。しかもキリスト教の世界で死とは昇天することにあるが、日本ではそうではなく「土の世界へ帰る」ことにある。

その面からみると戦後日本の歩みはどうであったか。わが国で人間の土地に対する基本姿勢は戦後大きく変容し、土地は不動産投資の対象になり、土地に対するかつてのような畏敬がなくなった。無くなったと言っている過ぎなら忘れられてきた。都市化の圧力がそれである。かつては人と土地との結びつきが強かったこともあって土地に根ざす感謝の念や畏敬ということもあった。その意味からすればいまや「故郷喪失」という事態ではないか。戦後の日本は「自由」と「民主主義」を基本とする近代的な自由民主主義は、戦前の日本と断絶する形で再出発してきた。戦争で戦って亡くなった方は敗戦という形で棚上げしてきた。丸山真男氏はこの事態を日本人の「精神的真空」、「精神的虚脱状態」ともいった。

それを何より戦後の占領政策は象徴してきた。アメリカから配給された自由と民主主義を絶対的正義と見なすことにより、戦後の日本は戦前の日本を断ち切ってきたのではないか。ある面で日本は根無し草になったのである。そこで失ってきたことがいま改めて実感として蘇っているのではないか。しかし歴史の歩みは不可逆でもあろう。現代文明が共同体を喪失し、人が特定の居住地との結びつきをもつ経験を失ったことで、人間自身も人間社会も共に大きな影響を蒙った。一種の虚無感のようなことが否めない。政治に対する閉塞的気分をよく現しているのではないか。その点は永安氏も常に考えていたことではなかったかと思う。

どんな人間も自ら生まれた故郷や国を愛するものだ。

それゆえに、いまや近代以来の科学の方法に対する反省も大きく促されつつある。たしかに自然現象の解明を目指してきた科学は、自然を外から観察して客観的に記述するという方法論がそれであった。観察、認識する主体と観察された側の客観・客体との二極対立は止むを得ないものであった。しかしそのような方法が既に袋小路に入りつつある。問題は科学的知識のみならず、科学的思考の方法についても言える。すでにフラクタル幾何学、非平衡状態のもとで表される多様な構造を扱う散逸構造やホロン理論……など、そこには部分と全体、構造変動への知的挑戦などが今日的課題として浮上しつつあるともいえる。自然を解明し克服することを目指してきた科学は、自然との共生が求められている時代へ、この面からも変革が迫られている。そこにいまや科学観に転換の予兆も見えて取れるような気がする。その意味で現在とは大きな転換期にあるといえるのでないかと思う。