

伊東俊太郎著

『変容の時代』

——科学・自然・倫理・公共——

立木 教夫

伊東俊太郎博士の講演論文集が出版された。最初に本書の特徴を二点指摘することから、図書紹介を始めた。

最初に本書の特徴を二点指摘することから、図書紹介を始めた。

第一に、本書は『伊東俊太郎著作集』（以下、『著作集』と略す）全十二巻の出版が完了した後に、編集出版された単著だということである。『著作集』の出版は、二〇〇八年一〇月に第七巻からスタートし、八、十、一、六、十一、十二という順序で出版され、二〇一〇年八月に完了した。この間、伊東博士は、著作集全巻の校正を手掛け、すべての文字に目を通された。執筆当時の自分と対話し、自ら構築してきた科

学哲学・科学史・科学社会学・比較文明学等の学問的業績の全体を振り返られたはずである。伊東博士は、巨大な学問的業績の全貌を振り返り、人類の未来を切り拓くためにはさらに述べておかななくてはならないことがあると思われたのではないだろうか。私は、『変容の時代』を読みながらそのようなように感じた。

第二は、各章が講演をもとに執筆された「講演論文」という形式をとっていることである。伊東博士は、周到な準備をして講演に臨まれ、その講演の筆耕原稿に加筆修正を行うことで、口語的雰囲気を残した論文に仕上げられた。この「講演論文」というカテゴリーは伊東博士が切り拓かれた新たな論文形式である。これによるなら、読書の抵抗感を減らすことができるので、より多くの読者にメッセージを届けることができるという、配慮が込められている。

*

人類の未来を切り拓くためにさらに述べておかななくてはならないと思われたこと、また、口語体を残してより多くの読者に届けたいと思われたメッセージの内実は何で

あろうか。そこを捉えていなければ、本書の紹介はできない。もちろん、本書には、多様な問題が取り上げられており、そのどれを取り上げても、そこには伊東博士独自の叡智が表出しているので、それらを掘り上げていけば図書紹介としての役割は十分果たせると思う。がしかし、私は自分の肚に落ちる視座を得たいと思った。しかも、それは本書における伊東博士の議論を統一にとらえることができるものでなければならぬし、また、本書に内在しているものでなければならぬ、と考えた。随分時間がかかったが、漸く、それは「環境革命」ではないかと思えるようになった。

伊東博士は、人類の文明は、人類革命、農業革命、都市革命、精神革命、科学革命を経てきており、次は環境革命であると一貫して主張してこられた。伊東博士は、環境革命が進行する過程で、あらゆることを見直していかなければならないとも指摘してこられたが、本書でその研究成果を公開されたのではないだろうか。これまで、環境革命という言葉は、何度も目にしました耳にしてきたが、ひとたび視座をここに据

えて本書を読み直してみると、多様な議論が見事に組織化され、環境革命を通じていかに人類と地球の未来を切り開いていくか、という議論を構成していることに気づいた。

地球環境問題はすでにさまざまな形で噴出している。われわれはその渦中にいるにもかかわらず、多様な問題に翻弄され、問題の本質を捉えきれない。だが、伊東博士は、長年に亘る学問的研鑽の中から、過去と現在を踏まえて未来を見通し、現在の確に捉えなおす目を獲得されている。

伊東博士は、『変容の時代』で、科学革命の成果のうち、何をどのように変容し、継承していくべきなのかを、指摘しておられる。本書の副題に「科学・自然・倫理・公共」とあるが、これは、科学革命期の科学・自然・倫理・公共をいかに変容し、新たな文明を創出していくかという意味であると思う。

このように見てくると、『変容の時代』は『著作集』のエッセンスを語ったコンパクト版ではないことがはっきりする。本書は、伊東博士の新たな研究成果が盛り込こ

まれた著作であり、また、その内容は、多くの人の心に届けられるべきものであつて、そのために、講演論文という新たな形式を工夫して、執筆されたことがわかる。

ここで、本書の目次を示しておこう。

はじめに

第一章 「科学の倫理学」へ

第二章 創発自己組織系としての自然

第三章 道徳の起源

第四章 「公共」とは何か

第五章 「自然」概念の東西比較

第六章 比較文明論の現在——文明の

転換期

* 各章のエッセンスを、取り上げていくことにしよう。

第一章 「科学の倫理学」へ

現代文明を支える大黒柱は科学である。

今日の文明変容を考えるに当たって、第一に取り上げなければならないのが、科学である。科学は、巨大な発展を遂げ、一面には、多大な恩恵をもたらしたものの、他面

においては、地球環境問題を引き起こし、人類存続を危機に陥れている。われわれは、科学をどのように変容し、受け継いでいけばよいのだろうか。

伊東博士は自身の研究経歴を振り返り、

「科学哲学」、「科学史」、「科学社会学」へと「科学の科学」を研究してきたが、「だ

けどどこでもう一つ考えてみるとですね、科学がそんなふうに社会に規定されていま

すとか、あるいは科学がこういうふう

に社会に影響を与えますという事を言っているだけでは、「だからどうした」という事にな

るわけですよ。こんな大きな影響を与える、だったらどうしなきゃならないのか、

という倫理的課題がまさにそこに登場するわけであつて……」(一一)と、「metasci-

enceの究極」(一二)として「科学の倫理学」があるんだというふうに思うようにな

「り」(一二)、その研究に着手することにしたと述べている。

では、伊東博士は、どのような観点から、「科学の倫理学」に切り込んで行くのだろうか。それは、「科学は倫理から離れ

てこれと無縁になったのは、一体いつからどのようにしてなんだろう」(二三)と問い、「比較科学史的考察」(二三)を通して、「ギリシアの科学」(二五―一七)、「イスラムの科学」(二七―一九)を吟味し、「科学と倫理は別ものじゃなかった」(二三―一九)と見極めている。

そこで改めて、近代科学において科学と倫理が無縁となった原因を探っていく。伊東博士は、「近代において……特殊な事が起こった」(一九)、それは一七世紀のヨーロッパが「危機の時代」(二〇)にあり、そのような状況で「自然研究に携わる人は……宗教的対立とか倫理的な問題とかいうものから離れてね、そういうものと無関係に自然を研究したいという傾向がだんだん強くなった」(二〇)と、当時の研究者の研究態度の変化を指摘している。その後、これは「科学の困い込み」(二〇)へと進み、「科学の脱倫理化」(二二)を推進していくことになる。

「科学の脱倫理化」には「二つの大きな思想的要因」(二二)があった。第一は、

「デカルトの「機械論的自然観」(二二)であり、第二は、フランシス・ベーコンの「知は力なり」(scientia potentia)」(二二)である。前者により、「思惟する我」と「延長している」物質との間で生命が脱落し……この世界の脱生命化というものが同時に世界に対する脱倫理化というものの深い根にな「り」(二二)、また後者により、「力でもって世界を支配する、支配してそして自然を征服して、それを人間のために利用するんだという考え方をここで出していくんですね。つまり、「自然」は人間によって利用され支配される単なる「資源」になってしまふ。この自然の資源化ということに、科学の脱倫理化のもう一つの根があると思います」(二三)と、近代西欧に特殊な、科学の脱倫理化に基礎を与えた思想的核心が明示されている。

一八世紀には、「知識の「無限の進歩」」(二三)を掲げた「啓蒙思想」(二三)と、「科学の産業化」(二三)を推し進めた「産業革命」(二三)が起こり、一九世紀には、「科学の専門化、professionalization」(二三)、「科学の制度化」(二三)、科学の「産

業化」(二四)が進み、「仲間うちの peer-review」(二四)が行われ、徹底的に科学の脱倫理化が推し進められていく。

伊東博士は「でもこれは知識の本来の姿じゃない」(二四)と確信し、「科学倫理学の必要性」(二四)を説き、自らその開拓に着手している。

「科学倫理学」を構想するに当たり、まず、「倫理とは何でしょう」(二五)と問い、「倫理とは、私の考えは、「他者の人格と生命を自分と同じように尊重すること」(二五)と定義している。

倫理不在の具体例として、「原爆をつくったアメリカの科学者」(二五)を挙げ、「狭い専門化の制度の中に入ってしまつて、ロスアラモスの研究所という科学の檻の中に入って、他の事なんかまったく考えられていない。彼らは果たして、彼ら以外の他者の人格と生命を自分と同じように尊重しているか、明らかにしていない。だから彼らには倫理がない。この科学者たちには倫理がないと、私は思う」(二五―二六)と倫理不在と判定する理由を示している。そしてさらに、今日、この問題の解明が

「曖昧のままになっている」(二六)として、「A」の問題をやはり徹底的に突き詰めなければ科学の未来はあぶない。ですから私は具体的な研究としては、マンハッタン計画というものを科学倫理の立場から徹底的に洗いなおすことが必要だと思っ「す」(二六)と述べている。

さらに、「科学倫理学の現代的課題」(二七)を二つに分類し、第一は「intra-scientificな問題」(二七)として、「人間疎外」(二七)、「激しい競争」(二七)、「データの捏造」(二七)、「剽窃」(二八)があるとし、第二は「extra-scientificな問題」(二八)として、「核科学」(二八)、「化学兵器」(二八)、「生物兵器」(二八)、「脳死」(二八)、「クローン人間」(二八)等があるとしている。

このように多様な倫理的課題を包含する現代科学は、どのような姿を呈しているのだろうか。伊東博士は、ロバート・マーティンの「科学の四つの性格……CUDOS」(二九)を手掛かりに、変貌を遂げた科学の性格を批判的に描き出している。Cは「公有性」(二九)の「Community」(二九)のCとされたが、それは「隠す」(三〇)の

「Concealment」(三〇)のC、Uは「普遍性」(三〇)の「Universality」(三〇)のUとされたが、それは「右にならえ」(三二)の「uniformity」(三二)のU、Dは「無私性」(三〇)の「Disinterestedness」(三〇)のDとされたが、それは「深く利益にこだわっている」(三二)の「Deep interested」(三二)、あるいは「醜さ」(三二)の「Dis-graceful」(三二)のD、OSは「よく組織された懐疑主義」(二九)の「Organized Skepticism」(三〇)のOSではなく、「authorityを持ったボス教授が何か言う」と、皆それに従ってやっている」(三〇)の「authoritarian subordination」(三〇)のOSとされているのではないかと指摘し、科学の性格は「modifyされる必要がある」(三三)と説く。

では、科学はどのように変革していったらよいのだろうか。これに対して伊東博士は、科学者と一般の人びとが共同して「科学の在り方、そもそも科学は何のためにあるのか、科学はどっちの方向に進もうとしているのか——そういう根本的な問いまで含めて、この地球と人類の将来のため

に、今や「科学の倫理学」をつくり始めばならないと思います」(三三)と変革の基本的方向性を指し示し、講演を結んでいる。

*

本章のもとになった講演は二〇〇六年六月七日に行われた。その後、二〇一一年三月一日の東日本大震災で福島原発事故が発生した。核の平和利用という名目で冷戦後に日本に導入された原発は、技術的にも倫理的にも問題を曖昧にしたまま民間転用された核技術である。福島原発事故による、環境の放射能汚染は深刻な事態を引き起こしている。日本人は原発では被害者であったが、今や原発では加害者の立場に立ってしまった。

*

本章は、これまで科学倫理学といいつつもその全体像をとらえきれなかった科学界・思想界に対し、比較科学史の観点から科学が倫理と無縁化していった根本的理由を明らかにし、科学倫理学の開拓の必要性、意義、そして探究の領域を指し示したもので、科学倫理学の開拓を目指す人々にとって指針とすべき基本的重要論文となつ

ている。

第二章 創発自己組織系としての自然

本章は、第一章の問題提起を受けて、科学はどのように変容されるべきなのかという議論が展開されている。ここで伊東博士はデカルトの機械論的自然観を乗り越える、創発自己組織系 of 自然観を提示している。現代科学から「宇宙における物質の誕生」と「地球における生命の起源と進化」という二つのテーマを取り上げ、宇宙と生命が、創発自己組織系であることを論じている。現代科学の成果を踏まえて新たな科学的自然観が示されていることが重要である。

*

本章の内容をたどりながら、その展開を見ていくことにしよう。

ここでは、科学の脱倫理化の思想的要因の一つであった、デカルトの「機械論的自然観」(三四)に代わるものとして、「創発自己組織系 of 自然観」(三八)を、科学の内側から提起している。

デカルトの「機械論的自然観」(三四)の

何が一体問題なのだろうか。これについて、伊東博士は、「機械論がやったことは……自然から質的なもの、生命的なもの、意識的なものを取り除いて、一様な延長に還元するのだが、……ここで私が強調したいのはですね、デカルト of 自然学の本質はこうすることによって自然から一切の能动性、自律性を奪ったということなんだろうと思う」(三五)と、問題の核心を抉りだし、「この事はあまりはつきり哲学史も書いていないんじゃないだろうか」(三五)と述べている。そして、「だから人間の数学的設計による機械的操作によって、すべてが解決されると考えるわけですよ」(三五―三六)と、「機械論的自然観」という言葉が使用される理由を示している。

伊東博士は、この「機械論的自然観」に対し、「創発自己組織系 of 自然観」(三八)を提唱する。その特徴は、「自然に自己形成性を認める。自己組織性を認める。……創発システム」(三六)である。ここにある「創発」(emergence)とは、「それまでの基礎にあるものを土台としながらも、その上に環境との相互作用を通して新しい質の

ものができあがってくる」(三六)ことである。伊東博士は、「創発の形成史、生成史」(三六)を「自然史」(三六)と「文明史」(三七)に分け、「人間史が自然史と文明史の両方をつなぐ」(三八)こと、また同じ創発でも、自然史は「自然そのものの創発」(三七)だが、文明史は「人間のほうが入ってくる創発」(三七)と区別している。

本章の目的を、「自然史」のなかの「宇宙史の始まりと生命史の始まりの二つを取り上げて、そのところに焦点を定めて考察することによって、「機械論的自然観」から「創発的自己組織系 of 自然観」へ、変換する手がかりを得たい」(三八)としている。

「宇宙の誕生と形成」(三九―四九)では、まず現代宇宙論の成果を概観する。

一九二九年 エドウィン・ハッブルによる「宇宙の膨張」の発見。

一九二二年 フリードマンがアインシュ

タインの宇宙方程式を解いて膨張宇宙解を発見。

一九四七年 ジョージ・ガモフの「ビッグバン説」登場。

一九六五年 ウイルソンとペジアスによる「3Kの「背景輻射の発見」」。

一九七七年 スティーヴン・ワインバーグによる「ビッグバンの標準理論」の提出。

一九八九年 COBEによる「背景輻射」の観測により、エネルギーや物質の分布に「ゆらぎ」が存在することが発見された。

二〇〇三年 WMAPによるさらに精密な観測により、初期宇宙の「インフレーション」……が間接的に実証され、「ハッブル定数」が決ま「り」、宇宙の年齢が「一三七億年」[*]と決まり、「通常の物質」、「ダークマター」、「ダークエネルギー」の比率が、4対23対73であることが発見された。

*現在、一三八億年と修正されている。このように宇宙論研究の展開を踏まえた

上で、宇宙は「創発自己組織系」(四四)であるという見方が示される。伊東博士は、「宇宙の四つの力(重力、電磁気力、強い力、弱い力)がどのように分岐してきたか」(四四)を取り上げ、ビッグバン以降の環境条件の変化による、「対称性の自発的破れ」(四五)に注目する。つまり、「温度が下がるという環境条件によって対称性が自発的に破れる……そしてまず重力とそうでない力が分かれ、それからまた強い力と重力が、それから最後に弱い力と電磁気力が分かれたということになる」(四五)と。これが「創発」の定義を満たした「自己組織化過程」となっていることを、宇宙形成の「フェーズ0」から「フェーズⅦ」の八段階に分けて吟味し、「このようにして宇宙は形成されるのだから、それは「創発自己組織系」の発展だと言っていると思うんです」(四九)との結論を得ている。

インフレーションが始まる「フェーズⅡ」における、物質と反物質の間の「対称性の自発的破れ」は特に興味深い。「クォークができるためにはどういうことが起こっているか。CP対称性が破れなけ

ればならない。このCはチャージのCで電荷をさし、Pはパリテイなんですけれども、この要するに、電荷の変換とパリテイの変換を同時にやるのがCP変換ですが、これによって物質と反物質の対称性が自発的に破れることが示されます」(四六)と説明し、「物質の世界」(四六)の出現を「小林誠さんの『消えた反物質』」(四六)に言及しながら説明し、また、ここにおける「自発的破れ」という概念の形成には南部陽一郎先生という日本の物理学者の方が大きく貢献しています」(四八)と述べている。伊東博士が、本章のもとになった講演(二〇〇六年一〇月一〇日)でこれらの研究成果に光を当て、その重大な意義を講演で述べたすぐ後に、南部陽一郎博士と益川敏英博士・小林誠博士のノーベル賞授賞が発表されたのであった。私は、この鮮やかな事態の展開に、ひょっとしたら伊東博士はノーベル賞の選考委員の一人なのではないのかと、疑ったほどである。

次は「生命の誕生と進化」(四九)である。まず、「生命とはいったい何なのか」(五〇)と問い、「四つの特性」(五〇)を指摘

する。それらは、「生命には囲いがある。それから自己維持する。そして自己増殖する。そしてさらに進化する」(五三)ということである。

さて、これらの生命の特性は、「創発自己組織系」(五三)とどう関係するのだろうか。

伊東博士は、「分子生物学的基盤や実験的事実について若干述べておきます」(五三)として、一九五三年における、ワトソンとクリックによるDNAの二重らせん構造の解明、セントラルドグマ、DNAとRNAの基本構造、塩基の役割、リボソーム、トランスファーRNA、タンパク質形成、酵素などを解説した後、重要な発見を三つ指摘している。

一九二四年 オパーリンがコアセルベートを発見し、一九三六年に『生命の起源』を出版。

一九五三年 ユーリー・ミラーの実験で「アミノ酸は……化学的に合成できる」(五六)ことが示された。

一九八九年 アルトマンによるRNAの

自己触媒機能、つまり、「RNPワールド」ではRNAはタンパク質形成のためのメッセンジャーとして情報を与えると同時に自身をつくる触媒の役割も果たしていた」(五七)ということが解明された。

伊東博士は、「RNAワールド」と「タンパク質ワールド」が結合して「RNPワールド」ができて上がるのが、生命の誕生」(五八)であるとし、「それはまさに「創発自己組織化」の過程なのだと思う」(五八)と述べている。

さらに、生命の起源から今日に至る過程における出来事をたどった後、「ところで私はこのような過程を通してやはり「対称性」が破れたと思う。……それまでは非生命界の物質界一色だった。その中で生命界が……分かれ出てきて対称性が自発的に破れた。……しかし重要なことは、ここで環境と相互作用しながら、対称性が破れるのであって、地質学的な年代の変化と生物学的な変化は両方とも結びついています」

(六三)と、地球と生物による「創発自己組織過程」であることがしっかりと確認されている。

「創発自己組織系としての自然という概念」(六三)に立脚すると、世界の見え方はどのように変化するのだろうか。伊東博士は、「人間対自然」(六四)、「精神と物質」(六四)、「宗教と科学」(六五)といった対立がなくなり、また、ムーアの「自然主義的誤謬」を覆し「自然主義的倫理」(六五)が可能となると述べている。

*

本章における伊東博士の論敵はデカルトである。伊東博士は、この近代科学の巨人が打ち立てた機械論的自然観を批判するだけでなく、それに替わる新たな「創発的自己組織系としての自然」という見方を示し、これによるなら、人類が抱える現代の難問に解決の手を差し伸べることができる事を示した。

第三章 道徳の起源

伊東博士は、第一章で「科学倫理学」の必要性を論じたときにも「倫理」に言及

し、また、第二章で「創発的自己組織系としての自然」を論じたときにも、「自然主義的倫理」の可能性を指摘している。本章では、「道徳の起源」と「他者理解の問題」を取り上げ、倫理道徳をどのように変容していかなければならないかを深く論じている。

*

伊東博士は「道徳を従来の哲学や倫理学のように、上からア priori に規定するのではなくて」（六九）、「道徳の起源を人間進化の途上に置こう」（七〇）と提案し、このようなアプローチは「二一世紀の人類共同体の道徳論の構築に非常に重要な意味を持つてくるであろうと思う」（七〇）と展望を述べている。

このような倫理を「Evolutionary Ethics」（七〇）と命名し、「進化的倫理学」（七〇）とも「進化倫理」（七〇）とも呼んでいるが、これは前章で言及された「自然主義的倫理」（naturalistic ethics）（六五）の一つである。

伊東博士は、「Evolutionary Ethics」（七〇）の起源をダーウィン（Charles Darwin）

に求めている。ダーウィンの『人間の由来』（*The Descent of Man*）における、第一章から第三章までの記述を吟味し、「道徳観念というのはそういう彼らの社会的生活の在り方と密接につながっているのだということとを述べている」（七三）と、指摘している。

次に、動物の「社会的生活の在り方」を探るために、「霊長類学（primatology）」、「認知行動学（cognitive ethology）」、「脳神経科学（neuroscience）」、「動物行動学（ethology）」（七四）を踏まえたドゥ・ヴァール（Frans de Waal）の『利己的なサル、他人を思いやるサル—モラルはなぜ生まれたのか』（*Good Natured: The Origin of Right and Wrong in Humans and Other Animals*）を取り上げ、「empathy」（七五）に着目する。伊東博士は「empathy」の意味を「相手の感情の中にはいつていくこと」（七五）とも、「感情を乗り入れるというのか、その向うの感情をこちらに取り入れてくる」（七六）と説明し、「ふつう「感情移入」などと訳されていますが、直訳すれば「入感」でしょうか」（七六）と意味を明確化している。

伊東博士はさらに、「ミラーニューロン」（七六）に注目し、「それこそ「道徳科学」と言われるものの、いわば神経科学的な基礎というものが与えられている。私はア priori に上から降ってくる倫理学ではなくて、下からの実証的事実を積み重ねた倫理学が必要だと言っていたわけで、これは特定の宗教を背景とする倫理学ではなく、全人類に対して、ヒトがヒトであるかぎりにおいて成り立ち得る倫理、それを考えなければいけないわけですから、そういう意味でこれは非常に重要な意味を持つんです」（七七）と述べ、その重要性を、「他者理解」というものの科学的根拠が得られた」（八〇）ことであると指摘する。そして、「ミラーニューロン」とは、「他者の意図や喜びや悲しみを自分が直接に理解するツールを与えるものである」（八〇）と表現し、「他人の感情をどう感じとるか」という点については、「そうしてその感情の中に自分も入っていく。そしてそれを理解し共有する。こういうことはみんな社会の中の相互の関係で起こるので、社会がなかったらそれは起らない」（八二）として、

「社会性」(sociability) (八二)の大切さに結び付けている。

ここから心の問題に展開する。伊東博士は「脳↓心↑社会」(八三)という図式を示し、「私の新しい考え方」(八三)を述べている。つまり、「心」が成立するためには脳の発達、特に大脳新皮質の発達がなければなりません、それだけではなく社会との関係がなくてはなりません」(八三)として、「社会」の重要性を指摘する。

心が創発された時期を「六〇〇〇万年前」(八三)とし、「哺乳類と鳥類の出現によってその源がつけられ、特に一三〇〇万年前以降の霊長類Apesの集団生活の中で発達して人間に至っている」(八三)としている。そして「心が成立する」(八四)ためには、「表象の成立」、「知覚」、「認知」、「感情」、「意志」、「思考」ができてくる必要があるとして、「道徳はこのようにして心で成立する」(八四)ものであり、「結局は社会生活を良く行うためのルールなんです」(八四)としている。

このように道徳を捉えたあと、根源的転回が導入される。伊東博士は、「道徳は宗

教がなくても存在する。……むしろ根源的な「ミラーニューロン」によって明らかにされつつあるような「他者理解」、他者へのempathyというものによって道徳は成立している」(八四)と、上からアブリオリに規定されてきた道徳を覆す。さらに言語の重要性を加え、「人間の倫理道徳はこの言語の議論によって更に深められる。それによって更に磨かれていく」(八五)と述べている。

最後に、「evolutionary ethics」(八五)は、「individualisticなethics」(八六)ではなく、「共同体的なpublic ethics」(八六)でなくてはならないとし、ホッブズの「万人の万人に対する闘い」(bellum omnium contra omnes - Hobbes) (八六)に対し、伊東博士は、「万人の万人への授け」(substitutum omnium pro omnibus) (八六)を掲げ、新たな倫理道徳の目指すべき方向性を指し示すとともに、「公共」の視点を準備している。

第四章 「公共」とは何か

伊東博士は、「公共」概念を、「国家とい

うものがあり、そして個人というものがあ。この間にどんな折り合いを付けようかという話で、実はその間に「公共」という国家に依存しないで、しかも個人が集まって自主的にいろんな私的でない、公共的利益を求めて皆のためになることを一緒にやるということ、そういうもの」(九一)と説明し、このような活動領域が、今世界的に求められていると述べている。そして、「公共」の問題……の私なりに包括的な基礎づけを、この講演でやってみたいと思う」(九三)、「私の見方で位置づけてみたい。そして未来を見てみたい。……そのperspectiveを与えてみたい」(九四)と、本章の目的を明示している。

この公共の議論は、第三章で基礎づけた「自然主義的倫理」(六五)を、「公共的な倫理」(public ethics)として展開したものである。ここでは、近代社会の出発点を築いたホッブズの思想を、「デカルトの『機械論的自然観』の社会版」(九七)と位置づけ、その後の展開を、ロック、ヒューム、ベンサム、ミル父子、そして、現代のジョン・ロールズを取り上げ吟味している。

伊東博士は、ロールズの『正義論』を、「ミルの『自由』と『多様性』の考え方を受け継ぎながらも、『功利主義』そのものを否定する公共倫理を基礎づけようとした」(二〇二)と位置づけている。ロールズは、「彼自身はあまりそのことを言いません」(二〇一)が「ミルを受け継いでいる」(二〇二)とし、その理由を、「自由」を主張し、「多様性」も認めます。だから……私の目にはありありません」(二〇二)と述べている。

また「ロールズはカンティアンだとよく言われます」(二〇二)と述べ、「義務論」の「正」と「善」を『実践理性批判』で確認した後、「ロールズはちよつとカントを誤解している」(二〇二)と指摘した上で、「でもとにかく、『功利主義』を克服する時に、カントのアプリオリズム (apriorism 先験主義) がほしかったのではないかな、……多分、ロールズはこの功利主義の経験主義を克服するために、カントが引き出されてくる」(二〇二)と、カントを必要とした理由を突き止めている。さらに、ではなぜロールズは、「功利主義の経験主義を克

服する」必要があったのだろうかと問い、「功利主義というのは結局、公正 (fairness) ということを保持できない。だから『公正としての正義』、これがロールズの『正義論』の一番正面に出てくる」(二〇二)と、ロールズの思想的立場が説明されている。

次に、ロールズの正義論の内容が吟味される。

「第一原理」(自由原理)と「第二原理」(格差原理)である。

伊東博士は、第一原理に「自由」と「多様性」が受け継がれていることを確認している(二〇三)。「無知のヴェール」の中に置かれている「原初状態」(the original position)について、「みなを納得させる『ベラリズムの倫理』をつくるために想定していることなんです。……あくまで論理的な前提なのです」(二〇六)という説明している。私自身、以前から、なぜこのような概念装置をもつてくるのか疑問に思っていたが、この箇所を読んで、納得することができた。

次に第二原理である。第二原理は(a)と(b)

からなる。伊東博士は、ロールズの第二原理の(a)については、「面白い」(二〇四、二〇五)という表現を三回も繰り返し、「格差原理」が出てくる理由を説明している(二〇五)。次に、(b)であるが、これは格差に関する条件である。伊東博士は、「この世の中で一番弱い人たち、不利益を被っている人たちの不幸をミニマムに抑えるようになっていなければならない」(二〇四)と表現している。ここで、「自分はこれだけ才能あるんだから、どんなにお金をもうけてもいいじゃないか」(二〇四)という考え方に対する、「否」の立場が導かれる。ここに、倫理的に踏みとどまるべき根拠が明確に示されている。

次に、マイケル・サンデルが取り上げられる。

サンデルのロールズ批判、つまり、「ロールズの正義論は『負荷なき自己』(uncumbered self) というものを前提にしている」(二〇八)という批判を手掛かりに、「communitarianism」(二〇九)を吟味していく。

サンデルはコミュニタリアンと一般的に

は受け取られているが、「自分は「コミュニティリアン」であると言われるのは嫌だ」(二〇九)と言っている点に着目する。伊東博士は、コミュニティリアンの代表であるアミタイ・エツイオーニを手掛かりとして、サンデルの発言に見られるコミュニティリアニズムの問題点を探っていく。エツイオーニのコミュニティリアニズムの思想は、「社会の秩序」と「個人の自律」を「二元的に対立」ととらえ、その間の調和を「黄金律」に求めている(二一〇―二一一)。これに対して、伊東博士は、「社会の規範と個人の自律とはそもそも背反関係にない」(二一一)とする立場から、「私はエツイオーニのコミュニティリズムは、staticであつて、dynamicでないと言いたい」(二二二)と述べ、「動的」なコミュニティリズムの捉え方を提示し、サンデルが「自分は「コミュニティリアン」であると言われるのは嫌だ」と言った理由を突き止めている。

次に、サンデルの思想を取り上げて吟味する。

伊東博士は、サンデルの「功利主義でもなく自由至上主義(リバタリアニズム)で

もなく、公共的「共通善」に基づく政治が必要」(二一四)という立場に賛成したうえで、「しかしこの「共通善」がどういふものかということは十分に展開していない」(二一四)と指摘し、比較文明的視点から、「公共」というのは、決して一様なものではなくて時代や文明圏を異にするに従つて内容も変化していくものです。この見地がどこにもない」(二一四)と述べ、自ら比較思想的・比較文明的展開を手掛けている。

「公共」の歴史」として、ギリシアの「コイノーニア」、ローマの「自然法」、西洋中世の「エクレシア」、イスラム世界の「シャリーア」、儒教の「公」、インドの「ダルマ」、日本の「オオヤケ」を取り上げ、「公共」といっても歴史的・文化的にいろいろな形がある」(二一六)ことを示し、全体を見渡し、「未来まで含んだ公共論」(二一七)を構築するには、深い比較思想的・比較文化的研究を踏まえなければならぬと述べている(二一七)。

次に「公共」という言葉の問題を論じている。まず、英語の public と private の意

味をラテン語にさかのぼって吟味し、「これを簡単に「公」(オオヤケ)と「私」(ワタクシ)と日本語でやってしまうと、本当はいけないのです」(二一九)と注意を促した後、中国語における「公」(gong)と「私」(si)の原義を『説文解字』で明らかにし、日本語の「オオヤケ」(公)と「ワタクシ」(私)の語源を探っている。

最後に、「公共」の未来が論じられている。

伊東博士は、「家族」「自治体」「企業」「国家」、さらに「国連」といったものをみな「公共体」のいろいろな層と捉えていく」(二二六)という未来に向けた構想を示している。伊東博士は、さらに、自然を他者として取り込んだ「地球公共体」を設定し、「環境的公共主義」(二二六)の可能性を論ずることで、環境革命による新たな人類社会を展望している。

第五章 「自然」概念の東西比較

ここにこの章を配置した理由は何だろうか？ それは、環境革命では「人間と自然との関係を根本的に見直す」(二二二)必要

があり、そのために、ここで自然概念の「比較文明的」考察を行う必要があったのだと思う。

古代ギリシアの「自然」では「ピュシス (physis)」(一三三)が取り上げられる。伊東博士は、ピュシスの意味を探究し、四つに分類したその三番目で、「自然の持っている「秩序」や「力」(二三四)を示し、「成長してきて、そのものの固有の力で大きくなっていく。自己形成して行く」(二三四)と述べている。これは、まさに本書全体を貫く創発自己組織性そのものではないだろうか。このピュシスが「森羅万象全部を統一する概念」(二三五)となった時期を「前五世紀ごろ」(二三五)と推定している。アリストテレスはピュシスを「みずから」のうちに運動の原理を持つ「もの」(二三五)と定義したが、これは、「うちに生成、発展の原理を持った生命的自然」(二三六)である。さらに、この自然と人間、自然と神の関係を探究し、伊東博士は、「神も人間もこのピュシスの中に統合されていた」(一三七)ことを確認し、これを

「汎自然主義」(一三七)、「パンピュシズム」(二三七)と命名している。

ヨーロッパの自然では、ギリシアのピュシスがローマ世界でナトゥーラとなり、これがキリスト教の世界に入って変化し、「パンピュシズムの崩壊」(二三九)が起こったとされている。「中世キリスト教世界の神、人間、自然の階層的分裂」(二三九)が出現し、ここから、人間による自然の「支配」(二三九)が始まり、近代ヨーロッパは「アリストテレス、トマス的なスコラ哲学を否定すると同時にまたネオプラトニズム……「の」自然観を……両方とも否定する」(二四〇)ことになるのである。

「一七世紀の「科学革命」のチャンピオン」としてデカルトとペイコンが、取り上げられている。デカルトが「機械論的自然観」をつくり上げていくプロセスに触れ、伊東博士は、「非常に不思議なことをやったと私は思うんです」(二四一)と述べ、「しかしこれは今まで、すごいことだと言われてきたわけです」(二四一)と続けている。この表現には、デカルトが「やった」「非常に不思議なこと」を強く批判する、

伊東博士の立場が表れているものと思う。

自然が「一様な延長になって脱生命化され」(二四二)たとき、人間はどうなったのだろうか。身体は「延長」、ここでは「思惟」とされた。この二元論には、互いをつなぐものがなく、「生命」が両方から脱落してしまった。ここで、伊東博士は、改めて、「なぜデカルトはこんなに世界を機械論化したかったのだろうか」(二四二)と問う。そして、「自然を機械化することによって自然を所有する」(二四三)ことになったのだと突き止めている。

次にもうひとりのチャンピオンであるペイコンが取り上げられる。伊東博士は、ペイコンは「人間により利用されるべき自然」という新しい概念を登場させた」(二四三)と指摘している。ペイコンは、「自然そのものの原因を明らかにすることによってはじめてそれを支配することができる」(二四三)と考えた。カルヴィニズムの信仰(二四三)の影響もあり、「自然を人間が支配していいという権利を神からもらっている」(二四三)として、「自然の上に「人間の王国」をつくるというスローガンを掲げ

て、これを実践する方法というものをくくっていった」(二四三)。当時のヨーロッパの苦境を救うという意味では「相当程度成功」(二四四)したが、利用され、搾取され、支配され続けた自然は、今や崩壊の危機に瀕している。これが今日の地球環境問題であり、伊東博士が「変容の時代」に到達したと指摘される根拠的要因の一つである。

中国の自然観では、「自然」(ツーラン)の意味が吟味されている。『説文解字』により、「自」は「鼻」であると確認され、「自分のことを鼻を指して言うわけです。ですから、この鼻というものが結局自分という意味になってきた」(二四六)と解き明かし、「然」は状態詞で、結局「自然」というものはまさに自らのまま」(二四六)という「状態を指す」(二四六)副詞ないし形容詞であったと説明している。これを老子が「最初に術語」(二四六)として使い、道家で「天地の自然」(二四七)と使われたが、この場合でも、「自然」はnatureの森羅万象含めて言っているわけではない」(二四八)と述べている。伊東博士は、「自

然という言葉を使うときに注意しなければいけないのは、これが自然性を意味している場合と自然物を意味している場合と二つあります」(二四八)と明確化し、「中国の場合には、この自然は本来自然性を言うのであって、自然物を言うのではなかった」(二四八—二四九)と述べている。しかし、現代の中国語の「自然」は「nature」の意味を持つようになってきている。いつこの変化が生じたのであろうか。この点に関して、伊東博士は、「ちよつと骨を折った」(二四九)と述べている。当時の英華辞典を調査し、「梁啓超の時代を挟んで、変わってるんですね。その前は「天地万物」。だけど、その後に「自然」というふうに出てくるんですね」(二四九)と、この変わり目を突き止めたことが述べられている。

最後に、日本の「自然」が吟味される。「森羅万象の意味で、つまりnatureの訳語として「自然」という言葉を使ったのは、日本においてなのです」(二五〇)と述べた後、「自然」をめぐる精緻な日本思想史的探究が行われている。中国からはいつてきた「自然」を「おのずから」と訓じた『常

陸風土記』から始め、『万葉集』では、「おのずから」と「みずから」の問題を解きあかし、空海の「自然」は「ジネン」であり「サンスクリット語の訳で、「スヴァブハーヴァ」を訳した言葉だろう」(二五一)と指摘し、『源氏物語』や『枕草子』では、ジネンは副詞や形容詞として用いられているとしている。次に、親鸞と安藤昌益が取り上げられる。親鸞は「自然」を「おのずからしからしむ」と動詞的に読み……ただただ阿弥陀如来の衆生を救済するという誓いによっておのずからに救われる」と解釈したのは「親鸞の類まれな独創じゃないかと思いました」(二五二)と述べている。安藤昌益では、「江戸の儒学になってジネンはシゼンになりました」(二五二)とし、昌益の「自然」の特徴を、「人生的なことよりも対象的世界」(二五四)にもちいたこと、「独立の名詞」(二五四)としてもちいたことであるとし、さらに彼の「自然論」を「宇宙全体を自立、自行する生命の実在が積極的な自己形成を遂げるホリスティックなシステムとして捉えた優れた思想的営為として高く評価される」(二五五)として

いる。このあと、稲村三伯が『波留麻和解』で「オランダ語のナチュラルに対して「自然」という訳語を与えた」（二五五）ことが指摘されている。しかし、この言葉が日本語として定着するには時間がかかり、「明治二〇年代から三〇年代にかけて……定着する」（二五六）としている。

歴史的に「自然」という言葉が持つ意味の変遷を明らかにした上で、伊東博士は、「日本人の伝統的自然観とは一体何か」と問い、それは「私が「自然と人間との根源的紐帯」という言葉で言っていることなんです」（二五六）と答えている。

さらに、ヨーロッパにおける機械論的自然観に対する反省と自己組織的自然観の台頭を踏まえて、「日本の伝統というものをヨーロッパとの対比において新しく捉え直すことによって、……「人類の思想」をもにつくり上げていく時ではないだろうか」（二五八）と結んでいる。

第六章 比較文明論の現在——文明の転換期

本章で、伊東博士は、「私の考えでは、

世界の文明というものは、……共通の変換、トランスフォーメーション、これを行って今日に至っていると思う」（二六二）と述べ、「五つの大きな変革期」（二六二）、すなわち、「人類革命」、「農業革命」、「都市革命」、「精神革命」、「科学革命」を経て今日に至っていることを指摘したあと、現在は「六番目の「環境革命」という文明の大転換期に今われわれは改めて遭遇していて、その渦中にあるというのが私の比較文明論の構図です」（二六二）述べている。

「人類革命」から「科学革命」について、それぞれの「what」、「where」、「when」を取り上げて説明が行われている。

「環境革命」では、「何が今の変換期において必要なのか」（二七六）と問い、「科学技術の進路変更」、「自然観の変革」、「文明の転換」の三つを挙げ、説明が行われている。

「科学技術の進路変更」（二七六）では、「科学革命」という、知識の革命が、人間と地球の生を重んじる叡智の革命にならないといけない。つまり、科学者は自分のやっていることの社会的意味とか、あるい

は地球の意味、環境的な意味、こういうものをいつも考えていなければいけない」（二七七一七八）として、「サイエンティスト（知識の人）は、その知識のいく先、使われ方、影響、そういうものまで考えるサピエンティスト（叡智の人）にならないなければならない」（二七八）と指摘している。

「自然観の変革」（二七八）では、「近代科学」の根底にある「世界観」を指摘し、「自然はそれ自体が生き物だ、機械なんかではない」（二七八）、「私は、地球も宇宙も生きていると思う」（二七九）と述べている。伊東博士は、「機械論的自然観」(mechanistic view of nature) を「これから」「生世界的自然観」(bio-world view of nature) に移していかなければいけない」（二七九）とし、「自然の支配」(dominance over nature) と「この考え方ではなく、「自然との共生」(convivence with nature) ということにならないといけない」（二七九―一八〇）と、「自然観の根本的転換」（一八〇）を説いている。

「文明の転換」（二八〇）では、「もっともっと」の論理」（二八一）から、「もっと

ステイブルなシビリゼーションに移らなければいけない。もっと「定常型」の安定した成熟文明に移っていく転換期にある」（二八二）と、われわれの現在と、転換の方向性を指示している。

伊東博士は、人類の文明史の中に現在の状況を位置づけ、今まさに第六の変革期にあると見きわめ、それを「環境革命」と呼んだ。この変革において求められているものは何であろうか。伊東博士は、「環境革命」とは、結局「人間の生き方」の変革を求めている「人間革命」なのです」（二八二）と、述べて講演を終えている。

*

現在、人類は環境革命の中にいる。これまでの変革と同様に、環境革命もそれ以前の変革における成果を受け継ぎながら、新たな変革を成し遂げていくことになる。環境革命は、科学革命の成果を継承することになる。しかし、科学革命の成果は「変容」を加えた上でなければ、継承できない——なぜなら、それは前の変革を崩壊に導きつつある要因となっているからである。

本書は、二十一世紀に入り、混沌の度を

ましつつある人類に対し、「変容」を通じて人類と文明と地球の未来を切り開くための洞察と叡智を開示した名著であり、是非、多くの方々に一読をお勧めしたい。

また、本書は、日本語で著述されているが、その内容は人類全体に向けて発せられたものである。いろいろな外国語、とりわけ英語に翻訳され、世界の人々が伊東博士のメッセージを共有できるようにすることを願っている。

〔麗澤大学出版会、平成二十五（二〇一三）年十月十日〕

