

[招待: 総説・レビュー論文]

# 中国研究における客観性と主体性

加々美光行「コ・ビヘイビオリズム」をめぐって

Objectivity and Subjectivity in China Studies  
On “Co-Behaviorism” Advocated by KAGAMI Mitsuyuki

田島 英一

慶應義塾大学総合政策学部教授

Eiichi Tajima

Professor, Faculty of Policy Management, Keio University

Correspondence to: [tjm@sfc.keio.ac.jp](mailto:tjm@sfc.keio.ac.jp)

**Abstract:** かつて加々美光行は、新たな中国研究のあり方として、「中国学」を提唱した。それは、フッサール、サイード、デリダ等の議論を踏まえ、研究者も一主体として、同じ主体としての中国諸アクターとの共同主観性を前提に、研究を進めるという主張であった。だが加々美が向き合っているのは、その議論を大きく超えて、古典哲学や神学にまで関わる問題である。人間が数千年にわたって行ってきた客体化転写と形式知の獲得という、「学」がかかえる問題なのであり、それが社会科学においては集中的に顕在化した結果である。したがって、この問題を何らかの形で解決しようとするれば、「学」という枠を超えた方法を模索せねばならない可能性がある。

KAGAMI Mitsuyuki once advocated “Sinology” as a new way of studying China. His argument was based on the works of Husserl, Said, Derrida and other scholars. He recognized that we should proceed with our research under assumption that each of us is a subject, and therefore the relationship between us and various Chinese actors is co-subjective. However, what Kagami is confronting goes far beyond such a discussion, and it seems to involve issues that extend to classical philosophy and theology. It is related to “science” itself, the objectification and acquisition of explicit knowledge that humans have been engaged in for thousands of years, and it is especially noticeable in the social sciences. Therefore, if we are to solve this problem in some way, we may have to search for a method that goes beyond the framework of “science”.

**Keywords:** 地域研究、中国学、共同主観性、客体化転写、応答  
area studies, sinology, co-subjectivity, objectification, response

## 1. はじめに

SFC 創成期の中国研究における最大の功労者は、かつて総合政策学部学部長を務めた小島朋之であった。そして、個人的な話で恐縮ではあるが、拙いながら中国研究に首を突っ込んだ私が、小島と共に最も強い影響を受けたのが、愛知大学現代中国学部を率いていた、加々美光行であった。共に中国にかかわり続けた二人ではあるが、政府の政策決定に深く関与する小島に対して、自らを農作業へと「下放」し、若輩の私にもその名に憶えのある左翼活動家の武勇伝を茶飲み話の席で始める加々美と、二人は役割上も思想上も正反対の人物に見えた。それでいて小島は、常々「政治

学者」ではなく「地域研究者」を自称していた。加々美に「気難しさ」を感じつつも、加々美から講演等の招きがあれば応じていた。私の理解が間違っていなければ、二人は互いを認め合う地域研究者であった。

その加々美が、2008年、「現代中国学の新たなパラダイム コ・ビヘイビオリズムの提唱」(加々美, 2008a 所収)と題する論文を発表している。それは、2022年に世を去る加々美が、日本の中国研究に残した遺言書とも言うべき提言であった。弟子筋ではないが、門前で経を拝聴する機会を得た者の一人として、この場を借りて、その主張に対して見解を示しておきたい。

## 2. 加々美光行のコ・ピヘイビオリズム

加々美は既出論文において、米国の地域研究が国家の戦略と深く結びついていたことを指摘した上で、日本における中国研究の歴史を、国策への傾斜とオリエンタリズム批判という二つの方向に分裂する過程として回顧する。その上で、中国研究者の間にもオリエンタリズム批判はあったが、不徹底に終わったと指摘する。こうしたオリエンタリズム批判の限界を超えるために、加々美は地域研究への代案として、「国別学」を提唱する。たとえば、中国を対象とした地域研究は、「中国学」として再構築されねばならないと言うのである。そして「中国学」の条件を、共同主観性に見出す。簡単に言えば、「中国」を構成するアクターも研究者自身も、相互に関りを持ちつつも固有の主体として存在しており、一方が他方を客体化することも、主体としての研究者が客体としての「中国」に優位性をもって臨むことも、ましてや操作や利用の対象とすることもできない。そして主体と主体の関係は、動態であって静態ではない。

たとえば中国の公害問題には、様々なアクターが主体として関わっている。研究者は、主体としてその問題に関与するのではなく、それら一切を客体として分析し、国内学会への報告をもって「貢献」とする。だが、加々美の考える「コ・ピヘイビオリズム」においては、研究者もまた公害問題という場を共有する、諸アクターと同格の主体なのである。当然、問題にどう参与するのか、諸アクターにどう向き合うのかが問われるであろうし、その過程で関係の変容も起こるのである。

加々美(2008b)は中国共産党の民族政策について、毛沢東時代も鄧小平時代も、結局はそれぞれの考える「近代」を押しつけていただけなのだを批判する。それは、少数民族を物言わぬ客体として扱うことへの抗議であろうが、加々美は同じ客体化を、日本の地域研究にも見ていたのである。中国を客体化する日本の地域研究が、中国共産党の諸政策を批判することには、ダブル・スタンダードの罠が潜むのだという警告が、そこにはある。個人的には、いただいた電話で、「そもそも『開発』という考え方が間違っていると思う」という趣旨の持論を、しばし拝聴したこともあった。それは、単なる進歩史観批判ではなく、「(～を)開発する」という他動詞性への違和感の表明であった。変える開発も、変えない保護も、相手を客体化しているという点では、同罪である。加々美の課題は、一参与者として、相手の内発的な変化にどう向き合うかであったのであろう。

## 3. 問題の哲学的側面

既出論文における加々美の議論は、表面上、おおむね100年規模の広がりを持つと言ってよい。まず、中国を対象とした地域研究の回顧は、フェアバンク(John King Fairbank, 1907-1991)から始まる。また思想面では、フッサール(Edmund Husserl, 1859-1938)から語りはじめ、そのエポケーの先に、サイド(Edward Said)のオリエンタリズム批判や、デリダ(Jacques Derrida)の脱構築を位置づけつつ、共同主観性を説いている。それは加々美の思想が、マルキシズムと並んでポストモダニズムからも、強い影響を受けていることをうかがわせる。それ自体、中国研究にかかわる議論としてはかなり壮大な議論であるが、ここで加々美がふれているのは、実は古典哲学にまで遡りしうる、人類への呪縛とも言うべき問題であり、神学的、仏教的側面さえある問題だと考える。

仮に世界を、神仏のような超越者の次元としての第一層、人間の次元としての第二層、事物の次元としての第三層に分ける。第一層は霊性の次元、第三層は物性の次元だとも言え、霊性と物性は第二層で重なり合うことになる。デカルト(René Descartes)は人間の本質を霊性に認め、それ以外の被造物が属する第三層とは峻別した。第二層では、霊性を主、物性を従としたのである。それは、人間を「神の似姿」とする、キリスト教的伝統に従順な立場であるとも言えた。

学問とは、単純に言えば、フッサールの言う生活世界を客体化し、再構成する作業である。マイケル・ポラニー(Michael Polanyi)は、知を共約可能な形式知と、共約不能な暗黙知とに分けた(ポラニー, 1980)。生活世界における直接体験が生む実践知は暗黙知に属するが、それを形式知として再構成することで、学問が成立する。この過程を、客体化転写と呼んでおく。そして客体化転写の産物には、記号として〈〉を付す。生活世界が生の実現、ありのままの第二層であるとするれば、学問はそれを〈現実〉〈第二層〉として再構成する。暗黙知は知であるが、形式知は〈知〉である。〈第二層〉としての制度世界では、〈知〉における優位性が高い序列を保証する傾向が強い。〈知〉は、富や権力へのアクセスにおいて、大きな便宜となる。ただし、生活世界においては〈知〉が有効性を失い、知に敗北することもしばしば起きる。『史記・廉頗藺相如列伝』に見える「紙上談兵」の故事は、その好例であろう。長平の戦い(262-260BC)で勝利したのは、実戦経験豊富な秦将白起であって、兵法書に精通した趙括ではない。

客体化転写としての自然科学は、直線的な主客関係と、対象の物性という、有利な条件を備えている。人は第二層(主)にいながらにして、第三層(客)を俯瞰しうる。対象の

一方的な客体化が可能であり、自己言及の必要(再帰性)がない。しかも物性の存在は、人と違って、相手によって態度を変えることがない。観察者が何者であるかに関係なく、惑星は惑星であり、中性子は中性子なのである。さらに言えば、観察主体も、観察対象からのバイアスを受けにくい。敵対国と同盟国を見る時に、人が受けるであろう感情的、利害的バイアスの落差が、水星と金星の観察時には発生しない。これらの条件が、自然科学に一定の客観性、共約可能性、法則性、予測可能性を保証している。ラカトシュ (Imre Lakatos) のリサーチ・プログラム論やクーン (Thomas Kuhn) のパラダイム論は、自然科学の共約にも限界があることを示した。しかしそれは、議論の出発点の差異に起因するものであって、観察者が埋めこまれた文脈や、対象の態度変化といったバイアスとは無関係である。

だが、社会科学のように第二層を対象とした学問では、事情が根本的に異なる。第一に、人間は第二層にいながらにして第二層を客体化するという、再帰性のアポリアに直面する。これは、プラトンが「洞窟の比喻」で指摘した問題とも関連する。プラトンは、イデアという超越的視座を設定することによって、この問題を解決しようとした。現実とは所詮、洞窟内で揺らぐ影のように頼りないものであるが、それらを客体として俯瞰しうる超越的視座が、どこかにあると考えたのである。第二層を俯瞰しうる地点の候補地は、第一層をおいて他にない。つまり社会科学は、第一層に理性という名の階梯をかけ、あたかも幽体離脱のように第二層に本体を残したまま精神を第一層に上昇せしめ、そこから本来の主である超越者を放逐して居座り、第二層を再帰的に俯瞰していることになる。だが、この自己神格化の仮構は、本体が第二層に残ったまままだという再帰的構造を隠蔽しこそすれ、消し去ってはくれない。本体が第二層で固有の文脈に埋め込まれている以上、客観性も共約可能性も十分に保証されているとは言えない。

第二に、プラトンの論理に従えば、現実の第二層はろうそくの影のようなものに過ぎず、人工的に再構成された〈現実〉〈第二層〉こそ真実なのだということになる。我々は、このプラトンの忠実な学生を、たとえばソシュール (Ferdinand de Saussure) に見出すことができる。彼は、集団の約束事の束としてのラング (langue)こそ言語の本質であり、現実の発話 (parole) はその不規則なあらわれにすぎないと考えた (ソシュール, 1972)。

しかしこの主張には、いくつかの無理や不都合がある。第一に、フィヒテ (Johann Gottlieb Fichte) や本居宣長の雄弁にもかかわらず、〈ラテン語〉や〈漢語〉がなければ、〈ドイツ語〉も〈日本語〉も生まれていない。およそ国語は「正しい発音」「正しい文法」といった人工的な規範化

の産物であり、ローマン・アルファベットや漢字 (万葉仮名) を用いて発話を客体化転写することで、ようやく規範化が可能になる。酒井直樹の言うように、言文一致運動の本質は「話すように書く」のではなく、「書くように話す」ことにあり、「雑種性を許容する多言語性から、雑種性を異常事態とみる多言語性への移行」が「死産」せしめたのが、国語なのである (酒井, 1996)。ラングは〈ことば〉であって、ことばではない。〈ことば〉の学問としてのソシュール言語学は、経験科学ではなく、形式科学ないし抽象科学に属する。

第二に、アンダーソン (Benedict Anderson) も指摘するように、欧州の民族を実体化する過程では、言語ナショナリズムが大きな役割を果たしている (アンダーソン, 1997)。つまり、「〈ことば〉→民族集団」というナショナリズムの論理と、「民族集団→〈ことば〉」というソシュール言語学の論理は、ニワトリとタマゴにも似た循環関係に陥ってしまう。

第三に、人工的な約束事は、成文法がそうであるように、人工的な改正手続きなしに変化しない。しかし現実のことばは、改正手続きなしに変化する。静態として客体化転写された〈ことば〉は、ことばの動態性をとらえきれないのである。

言語能力の下部構造のみに着目することで、言語学を経験科学にしようとしたチョムスキー (Noam Chomsky) は、ソシュール的な言語観を、いみじくも「プラトン主義」と呼んだ (Chomsky, 1986)。そして上記の不都合を、ある程度まで解決することに成功した。チョムスキーのような立場からすれば、ソシュールは逆立ちしていることになる。自己神格化の仮構を前提とした人工的仮構物こそ真だとする姿勢は、現実の女性たちがとるに足りないイレギュラーで、自身が生み出した女性像こそ真の女性美を表現していると信じる、ピュグマリオンにも似た変態的倒錯である。

第四に、人間は固有の意志を持った霊性の存在であり、「気まぐれ」もあれば、相手によって態度も変える。社会科学に自然科学と同じ「科学性」を持たせようとするれば、それを画一的な習性を持った、物性の生命体として扱わねばならない。社会科学とは、極論すれば、〈ホモ・サピエンス〉の群生を客体化転写する生物学である。当然、これもまた、現実を隠蔽するための仮構にすぎない。だから〈第二層〉を構想する物語は、大抵〈人間〉という生物種の定義から始まる。たとえば、社会契約論は〈人間〉を原初状態の自然人とし、ロールズ (John Rawls) は「無知のヴェール」の前に立つ人々とすることで、人間の固有性、主体性をなかつたことにした。行動主義心理学にいたっては、確信犯的に〈人間〉を迷路学習実験のマウスと同じ扱いとし、

「同一の刺激には同一の反応」を原則として、その行動を予測した。モンテスキュー(Charles-Louis de Montesquieu)の表現を借りれば、本来「叡知的存在」である人間を、諸法則に支配される「自然的世界」の一部として扱ったことになる(モンテスキュー, 1989, p.41)。だが、そのような「みなし画一性」「みなし物性」から、現実を予測することはできない。マッキンタイア(Alasdair MacIntyre)が指摘する、社会科学における予測可能性の欠如は、当然のなりゆきなのである(マッキンタイア, 1993, 第四章、第八章)。

生物に共通するのは、個体保存や種の保存の本能である。社会科学が再構成する〈現実〉の主要な関心(interest)は、個体保存や種の保存を可能にする衣食住を含めた物性の支え、つまり財貨の獲得と分配になる。勢い〈ホモ・サピエンス〉の正体は、財貨を獲得することを第一の衝動とする、〈ホモ・エコノミクス〉だということになる。だから、社会契約論のゴールは common-wealth (みんなの財貨)になるし、一見人道主義的な装いを持つロールズの正義論も、第二原則は財貨の分配を関心対象としている。こうして、動物と〈人間〉、第二層と第三層は、境界を失う。必然的に、社会科学は唯物論を「科学的」だと考える傾向を持つ。

しかも客体化転写は、バーガー(Peter Berger)とルックマン(Thomas Luckmann)が「物象化」と呼んだ副作用を、必然的に伴う。「世界の創造者である人間がその世界の被造物とみなされてしまう。」(バーガー・ルックマン, 2003, p.136-137) 理性の力で「幽体」が神の視座に立ったとしても、第二層に残された「本体」は、客体化転写が生んだ〈第二層〉に支配されることになる。だから商鞅は、自らが定めた法に殺された。人工的仮構物こそ真だと考えるばかりでなく、それに支配されてしまうわけで、ますますもってピュグマリオンに似た、変態的倒錯だということになる。

#### 4. 問題の神学的側面

イエスの寓話にせよ禅問答にせよ、それはことばを介した応答であって、〈ことば〉による客体化転写ではない。「イザヤ書」によれば、神は「あなたの名を呼ぶ者」(第45章)である。神と人間は固有名詞で呼び合う関係にあり、辞書に定義がある普通名詞のような〈ことば〉で、互いを開示する主客関係にはない。信仰とは本来、超越者と人との間主体的な相互応答である。人がそうした信仰を〈ことば〉ないし、それを含めた符号としての〈ロゴス〉によって客体化転写する時、信仰は〈信仰〉＝宗教へと変質する。

信仰の第一歩は、超越者から唯一の霊性を持つ被造物としての人に対する、その尊厳の承認である。これを、義の承認と呼んでおく。それはキリスト教において、「あなたは価値高く、貴く、わたしはあなたを愛し、身代わりとして

人(イエス)を与え、国々をあなたの魂の代わりとする」(「イザヤ書」第43章)と表現され、釈迦は人が「天上天下唯我独尊」、つまり唯一無二の尊い存在なのだと言った。人はその霊性ゆえに、「神の似姿」とされ、イエスの贖いを受け入れることで救われる。その「仏性」ゆえに「如来蔵」なのであり、「若有聞法者無一不成佛(教えを聞けばみな仏となる)」(『法華経』)。受洗や念仏は、そうした義の承認に対する人からの応答である。これが原初的応答であるとすれば、それは同じ現実を生きる他者への応答、つまり社会的応答へと連鎖せねばならない。なぜなら、他者もまた義の承認を受ける尊い存在だからである。こうして応答(response)は、信仰の責任(responsibility)となる。

当然、信仰は人間の霊性を健常態とする。物性の誘惑を刺激とし、それに画一的な反応をする〈人間〉は、財貨に支配され、固有性も主体性も失った「罪の奴隷」であり、病態の中にある。サタンは「ヨブ記」で、「ヨブが、利益もないのに神を敬うでしょうか」(第1章)と、神を煽っている。サタンが期待するのは、まさに〈人間〉であった。それは、超越者との応答を通して人格的創発を繰り返すような動態としての主体ではなく、インセンティブ等とも呼ばれる習性に支配された、静態としての客体であった。ファウストが「止まれ」という、自己静態化の叫びを発するのを待っていたのは、悪魔であって神ではない。イエスは「神と富とに仕えることはできない」と言ったが、それは生命維持に必要な財貨の保有まで否定することばではない。要するに、「神に応答しつつ生きることと、悪魔が見せる財貨に支配されて生きること、両立しない」のである。

無政府主義者でもないかぎり、客体化転写自体は、必要悪だと認めねばならないのかもしれない。しかし、ともあれ、自己神格化の仮構、物性の仮構から始まる客体化転写には、応答すべき神を見失い、悪魔の財貨に吸い寄せられるリスクが伴うことになる。そう考えると、知恵の実を食べ、自らを裸体として客体化転写したアダムとイブが神の楽園を追放された理由も、〈ことば〉を介して共約可能性を信じたバベルの人々が、塔を建てれば神の高みに立てると信じたのに、かえって地に散らされてしまったわけも、理解できる。神を見失った者は、神の代替物としての偶像にすぎない。「出エジプト記」で、モーセが神との面会のためシナイ山に向かうと、残された人々は恐慌に陥り、金の子牛像を生み出した。だが偶像の本質は、「像」というその形状にはない。第三層の事物でありながら時に人間を支配する財貨こそが、偶像の正体である。バアル神もアシュタロテ神も、その悪の本質は、豊作や戦勝といった財貨のために幼児をいけにえにするという、その醜悪さにある。超越者は応答の相手であって、財貨をめぐる交易の相手ではない。財貨

の代わりに何かを差し出す交易を求めるのは、すべて悪魔の類である。その意味で、人が過労死しようと島嶼国家が沈もうと成長を優先させる経済学者や、若い兵士の自爆攻撃で民族や国家の財貨を守ろうと主張する者は、すべてサタンに歓迎される偶像崇拝者だということになる。

当然、客体化転写によって起きる信仰の宗教化は、超越者を見失うつまずきとなる。宗教は、〈ことば〉による教義を整備し、宗教施設や像、宗教画といった〈ロゴス〉をもって、第一層と第二層のインターフェイスとする。教義を整備し、運用する聖職者の育成にも、〈ロゴス〉の建設や維持にも、財貨が必要になる。必然的に宗教は、超越者の名によって財貨を徴収し、その見返りとして財貨としての〈救い〉を提供する、交易者としての役割を担うことになる。しかも、国語という〈ことば〉が、たとえば〈我々〉としての〈日本人〉と〈やつら〉としての〈外国人〉の境界を実体化したように、宗教はその宗教が提供する教義＝〈正解〉を受け入れ、財貨を提供する〈我々〉としての〈信徒〉と、その埒外にある〈やつら〉としての〈異端〉〈異教徒〉等との境界を、実体化する。そしてその境界が、民族の境界同様に、紛争のフォルトラインとなる。

脱構築とは、たとえば〈ことば〉を再発話化する試みでもある。文学は、その実践であると言ってよい。文学は、みなまで語らない。饒舌は、駄作しか生まない。〈正解〉を示さないし、押しつけない。あえて行間に余白を残し、もって百人百様の、主体的想像(イエスの言う「聞く耳」)の余地とする。共約を保証する辞書的な定義は、あえてずらして見せる。定型やメタファーは、そのための技法である。イエスの説教や禪問答が文学的なのは、偶然ではない。イエスは律法のような〈ことば〉による〈正解〉の押しつけを避け、しかも「ヨハネによる福音書」冒頭にもあるように、自らの生きざまそのものを神のロゴスとした。パウロは「コリントの信徒への手紙二」で、「文字は人を殺しますが、霊は人を生かします」(第3章)と言い、神学者トレルチ(Ernst Troeltsch)は、「言葉は燃えかすであって、生そのものではない。文字はひとを殺すことしかしない。われわれが燃えかすからふたたび生を呼び覚ますことができるときにのみ、われわれは文字以上のものを手にしているのである」と言い、「イエスなら何と云うか」を、それぞれの文脈において主体的に考える(つまりイエスに回答する)よう求めた(トレルチ, 1997, p.56, 126)。釈迦は、「ことばで表現されたものを(真実と)考えているだけの人々は、ことばで表現された(世界の)なかに安住し(執着)している。彼らはことばで表現されたもの(の实体)を知らないから、死神にとりつかれてしまう」と言う(長尾ら, 1979, p.442)。いずれも、人を〈人〉として再構成された〈第

二層〉に閉じこめてしまう、〈ことば〉の限界を指摘するものである。

〈ことば〉で語られる〈知〉は、知そのものではない。たとえば、ダボスで高学歴の経済学者が語る〈貧困〉は、就学機会も持てなかったスラムの少年の知る貧困ではない。そもそも彼は、そうした貧困を知らない。「自分は何か知っていると思う人がいたら、その人は、知らねばならぬことをまだ知らない」(「コリントの信徒への手紙一」第8章)のである。知は、〈ことば〉では語れない。サバルタンが語れないのは、リテラシー欠如のせいにはされやすいが、そもそも生々しい体験が生む暗黙知は、客体化転写ができないのである。そして、『見える』とあなたたちは言っている。だから、あなたたちの罪は残る」(「ヨハネによる福音書」第9章)というイエスの警告は、リテラシー弱者よりも、むしろ、客体化転写に長じたりテラシー強者に向けられている。

「ヨブ記」では、この世の不条理と不幸を一身に受けたかのようなヨブが、その「友人」たちによって〈罪人〉に認定される。不条理や不幸は、〈罪〉の報いであるはずだ、と言うのである。『聖書』では、〈ことば〉により人を客体化し、判断を加え、操作や支配の対象とすることを、「裁く」と言う。神はこの「友人」たちの裁きが、大いに不満であった。超越者が望むのは応答であって、裁きではない。「友人」たちがすべきであったのは、ヨブと共に灰をかぶり、泣くことであった。この姿勢は、イエスの伝道でも一貫している。

## 5. 神の冤罪

宗教としてのキリスト教は、カトリック教会をもって典型とする。聖座(Holy See)から小教区へといたる階層構造は、責任者としての聖職者の等級ばかりでなく、帝国の統治構造ともパラレルな関係にある。帝国の税とは別に、十分の一税を徴収する。騎士団のような、暴力装置も擁している。イエスは「神の物は神へ、皇帝の物は皇帝に」と語り、第二層における神への応答と、〈第二層〉における財貨獲得とを、截然と分けた。だが教会と帝国とは、共に〈第二層〉を構成する〈聖〉と〈俗〉として、共棲関係にあった。教会は帝国に統治の合法性を保証し、帝国は教会に財貨と暴力装置を提供した。〈ことば〉は〈ラテン語〉として規範化され、〈正解〉は宗教会議において繰り返し定義される。教会に従順であることをもって救済とし、従順ではない〈やつら〉には滅びを予言するばかりでなく、現世においても、異端審問官や十字軍を送りこんで蹂躪した。(この宗教社会学における大文字のChurchは、19世紀以降の権威主義にモデルを提供することになる。Churchの〈神〉を〈民族〉〈階級〉に換え、教会を「前衛政党」に換えれば、そのまま通俗版カトリックとしての権威主義が完

成するが、それは後の物語である。)

だが、欧州の下部構造の重心が、農業から商業資本主義に移行するにつれ、パラレルな共棲関係が崩れ、〈聖〉に対する〈俗〉の優位性が顕在化する。しかも、宗教改革は万人祭司主義によって〈人〉を再度人として神の前に立たせ、再信仰化を推進することになる。(ただしこの結果生まれた新教は、清教徒の移民によって米国を新たな拠点とし、やがて再信仰化の伝統を守ろうとする主流派教会と、再宗教化現象を見せた福音派教会の分裂を招き、それが米国の分裂にも一役買っているが、これもまた後の物語である。)結果的にカトリック教会のグリップ力は低下し、〈正解〉の押しつけにも徐々に限界が生じる。

経験科学が宗教の干渉から抜け出しつつあることを象徴する事件が、地動説の勝利であった。そもそも第二層から第三層を客体化転写する自然科学には、第一層にかかわる必要がない。宗教の干渉から脱却するということは、言及せずに済む問題に言及しないというだけのことであった。オッカムのウィリアム(William of Ockham)は、聖職者でありながら、宗教になしうことは理性でもできると主張した。誤解を恐れずに言えば、自然科学とは、神に言及することなしに神の偉大さを証明する営みでもあった。「ローマの信徒への手紙」第1章は、「世界が造られたときから、目に見えない神の性質、つまり神の永遠の力と神性は被造物に現れており、これを通して神を知ることができます」と言う。自然科学は、諸法則に神の偉大さに見合う優雅さ(mathematical elegance)を求め、アド・ホックな補足説明を天衣無縫であるべき神の秩序への無様な当て布として嫌った。自然科学が神に言及することは(反証可能性を確保する上でも)なかったが、それでも信仰は、自然科学の暗渠を流れ続けるエトスであった。ガリレイにも、神はいた。

だが社会科学は、宗教同様に自己神格化の仮構から始まり、第二層を客体化転写する。権威のオブラートで包み隠してはいるが、いずれも偶像としての財貨を駆動力にしている。いわば社会科学と宗教は、出自を同じくする双生児なのであって、だからこそクマノミとイソギンチャクにも似た〈聖〉〈俗〉共棲も成立した。シュミット(Carl Schmitt)が「政治神学」を主張し、アサド(Talal Asad)が「世俗」と「宗教」の間に引かれた境界のいかかわしさを問いただしたのは、実に自然かつ適切であった。

だが、「政治思想の科学化」構想のためにガリレイを訪問したホッブズ(Thomas Hobbes)は、「科学化」の阻害要因を神に転嫁してしまった。彼は『リヴァイアサン』において、『聖書』が書かれた目的は、人々に神の王国を示し、神の従順な僕となるように彼らの心の準備をさせることにあった。したがって、現世とそれにかんする哲学は、自然

理性の行使のために人々の論争にまかされている」との見解を示した(永井, 1979, p.116)。既述のように、出発点が異なる自然科学と社会科学が、同じ「科学性」に到達することはない。しかし彼は、現状における不如意を神に帰し、その隔離をもって「科学性」「客観性」「共約可能性」につなげようとしたのである。政教分離(Separation of Church and State)とは、字義上は単なる政体と教会の分離であるが、ここでは神が退場を命じられた形になっている。そしてこれが、いわば自由主義的な伝統となる。ルソー(Jean-Jacques Rousseau)が『社会契約論』で、「一般意志」という共約を妨害しかねない存在として、協働体(彼の言う「徒党」)とともに敵視したのが、宗教(特に「僧侶の宗教」)であった。ロールズは、「包括的な宗教的・哲学的教説(いわば総体的真理)が公共的理由とされることは排除される」「市民全員にとって共通で入手可能な明白な真理は、市民の共通の理性にとってたやすく利用できるものでなければならない」と述べ(ロールズ, 2004, p.160)、ハーバーマス(Jürgen Habermas)も、公共討議における「世俗的言辞」への翻訳を義務として課した(ハーバーマスら, 2007)。だが、〈聖〉であろうと〈俗〉であろうと、所詮は〈ことば〉自体が、現実の利害や偏差を隠蔽した客体化転写の産物である。テイラー(Charles Taylor)は、神を追い出した後の「世俗」的な〈ことば〉も、様々な価値的バイアスの中にあり、自由主義者が期待するような共約は、幻想にすぎないと言う(Butler et al., 2011)。

しかもこの「冤罪」は、社会科学が生み出す〈第二層〉から道徳性を奪った。統治とは、つまるところ財貨が生み出す権力による、〈人〉の効率的な統御でしかない。ここでは、たとえば不貞行為のような、配偶者の尊厳を傷つける行為も、過失による他者の死亡も、慰謝料や賠償金という財貨で決着させるしかない。しかもその算定には、被害者や加害者の(生涯)所得といった、財貨獲得における序列の情報も参照される。「人命はかけがえがない」「人命ほど尊いものはない」とは、第二層においては真実かもしれないが、〈第二層〉においては偽善以外の何物でもない。『旧約聖書』に見える「目には目を、歯には歯を」ということばは、冷徹な報復原理として引用されやすい。しかし見方を変えれば、「命や尊厳は他の何物をもってしても補えない、財貨での埋め合わせは利かない」という、道徳的命題としても読める。

よく知られるウェーバー(Max Weber)の仮説を乱暴に総括するならば、カルヴァン(Jean Calvin)の予定説が神を見失った時、財貨が偶像として〈人〉に序列化を伴う承認を与え始めたということである。社会契約には、旧約、新約に続く、第三の契約という意味合いがあった。その相

手である海龍リヴァイアサンは、中世において、一種の悪魔だとされていた。カール・ポランニー (Karl Polanyi) は、近代化を功利主義的世界観への「改宗」を迫る「悪魔の告白」であると言ひ、「文化的制度」だけが人間を守ると言った (ポランニー, 2003, 第1, 第2章)。信用貨幣は、財貨偶像の最終形態である。マナと違って、腐らない。電子信号化も可能で、ギデンズ (Anthony Giddens) の言うように、あたかも神のごとく「脈絡の直接性から超越」している (ギデンズ, 1999, p.147)。「権威は倒壊したと思われてはいるが、哲学的には形而上学的概念の形をとって再び現れてくる」と指摘したホルクハイマー (Max Horkheimer) は、近代資本主義を「盲目の経済的メカニズム」「匿名の神」と呼んだ (ホルクハイマー, 1994, p.35, 39)。ハイエク (Friedrich Hayek) は、「貨幣は人によってかつて発明された自由の最大の要具である」と言ったが (ハイエク, 1992, p.116)、「〈人〉は財貨獲得における最大の要具である」と言った方が、実態に近い。

ただそうなると、社会科学においては人を財貨獲得の習性に基礎づけられた〈人〉としてしか語れなくなり、現実と〈現実〉の乖離に歯止めがかからなくなる。財貨獲得以外の道徳性の動機や、決して金銭には換算できない人格の尊厳 (いわゆる人権) を説明することが、難しくなる。Church を持たなかったがゆえに、神を隔離する必要もなかった米国の『独立宣言』では、それらの根拠を躊躇なく造物主に求めることができた。しかし、神の隔離を徹底したフランス革命では、『人権宣言』において「最高存在」という神のダミー人形にすがるしかなかった。あげくロベスピエールは、最高存在の祭典という、ライシテ劇場の間狂言まで演じた。自然科学に倣い、道徳性を自然主義的に説明する試みもなされた。ロック (John Locke) は、道徳性の根拠を「他人の生命、健康、自由または財産を傷つけるべきではない」と教える理性に求め、自然状態は「自由の状態ではあるけれども、放縱の状態ではない」とした。だが彼も、そもそも理性の力が神に由来すると認めており、神の退場に徹しきれなかった。しかも、理性による自然状態にも「偏頗と暴力」という「不都合」があることを認め、結局は社会契約に解決を求めた (ロック, 1968, p.12, 第二～四章)。ルソーは、「憐み」の存在を主張した。『人間不平等起源論』によれば、理性と憐みが、自然状態における自己愛を、人間愛と美徳に変えるという (ルソー, 1972, 第1部)。しかし、なぜ人には憐みが備わっているのか、そもそも憐れみとは何なのか、それがどういうメカニズムで「人間愛と美徳」に変わるのかなどを説明できず、自然科学の理論仮説とは似ても似つかない同語反復に終始した。そして結局のところ、『社会契約論』において、国家に権利を

明け渡し、「奴隷の自由」に甘んじることを要求し、もって解決とした。ロックもルソーも、ホブズとさして変わらない〈リアリズム〉に着地したことになる。スミス (Adam Smith) は、理性や憐れみといった先天的属性よりも、社会生活における間主体関係に注目した。彼は『道徳感情論』において、持続性のある商行為は、自己と他者の間の共感と、無数の観察者から得られる共感によって成り立っており、そうした共感が自ずと道徳的な抑止力になると主張した。利害関係を持たない観察者が自己の内面に投射され、「公平な観察者」が生まれると言う (スミス 2003)。ある意味、ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) の投射論や、フロイト (Sigmund Freud) の超自我を連想させる話だが、そもそもなぜ人が共感するのは、不明のままである。また、よしんば「公平な観察者」が独占欲を制御できたとして、それが本当に道徳感情なのか、むしろ市場確保の打算や、道義的批判がもたらす不利益に配慮するベンサム調和に由来するのではないかとといった、疑問が残る。利害関係を持たない人々が本当に公平な観察者たりうるのか、それはミル (John Stuart Mill) の言う不熟練労働者のように、「道徳的な警察力」 (ミル, 1971, p.178) を乱用するだけの野次馬なのではないかという疑念もある。

こうした状況を受け、マッキンタイアは、ヒューム (David Hume) もカント (Immanuel Kant) も、普遍的道徳律を情念と理性に基礎づける試みにおいて、ことごとく失敗したと指摘した。そして、我々の時代 (彼の言う「美徳後の時代」) は、もはや道徳に対する一切の根拠を欠いていると嘆くのである (マッキンタイア, 1993, 第8章)。19世紀以降の思想界では、人をこの〈人〉化から救わんとする試みがなされてきた。マルクス (Karl Marx) は、〈第二層〉内にコミュニオンという、人を疎外から救うシェルターの設置を構想し、キェルケゴール (Søren Kierkegaard) は、ある意味、再信仰化というイエスの原点に戻った。「神をもたぬものは自己をもたぬ」と言い、人を再度「単独者」として神の前に立たせ、宗教の再信仰化を試みた (キェルケゴール, 1957)。ハイデガー (Martin Heidegger) は、〈人〉 = 「世人」を救い出す鍵として、死を神の代わりとした (ハイデガー, 1994)。アレントは、「無名状態」の〈人〉を救い出すために、他者の前に立たせようとした。「神の発明」を笑った彼女にとって、キェルケゴールの命題は、「他者をもたぬものは自己をもたぬ」と言い換えられねばならなかった (アレント, 1994)。

この動きは、いわゆる公共性論にもつながった。公共性とはある意味、〈第二層〉による第二層植民地化への防衛的抵抗にとどまらず、〈第二層〉への反攻を試みる、戦略上の積極転換であった。アレントもハーバーマスも、第二

層から〈第二層〉へ出撃するための隧道を掘った。違っていたのは、アレントが幽霊井戸型の隧道、ハーバーマスが〈ロゴス〉型隧道を掘ったという点にある。アレントは、第二層の人を、本来〈人〉からなる〈第二層〉に、異界からの亡霊のように出現させ、〈第二層〉を変えようとした。ただし固有の存在たる人は、相互に共約可能性を持たないため、アレントの公共性は、共約を保証しなかった。一方ハーバーマスは、第二層のことは共約可能な〈ことば〉へと変換し、隧道内で公共討議という共鳴を起こし、それを〈第二層〉に送りこもうとした。ただし、それ自体客体化転写の産物である〈ことば〉が、〈第二層〉をどこまで変えうるのかについては、疑問が残る。そして何より、アレントもハーバーマスも、左派論者にとっては絶好の攻撃材料となるような、階級的偏差を抱えこんでいた。アレントが人出現の事例として扱うのは、古代ギリシャのポリスや建国直後の米国であるが、これらの事例には、基層労働が奴隷によって支えられ、それが有閑市民の出現を可能にしたという、特殊条件がある。またハーバーマスは、公共討議には教育と経済力という「入場料」が存在することを認めている(ハーバーマス, 1994, 第三章)。それは、公共性が富裕な有産階級の奢侈品であることを、見せつけてしまった。

いずれにせよ、人を〈人〉化から救い出すプロジェクトは、いまだ途上にある。加々美が引用したフッサール、サイード、デリダ等も、大きく言えば、この実存回復のための数千年規模の道程の中に、位置づけることができるのである。

## 6. おわりに

加々美の議論に触れた時、マリノフスキー(Bronisław Malinowski)が体験したであろう気まずさをも連想した。彼の参与観察は、人を客体としての〈人〉に貶めるのではなく、あくまでも間主体的な関係の中から暗黙知を汲み上げようとする、斬新かつ野心的な手法であったと思う。文脈に深く沈潜するためであろう、彼は、調査ノートさえ現地の人々のことばを用いて記録した。しかし研究者としての彼は、結局のところ、ロンドン等の学会において、共約可能な〈ことば〉としての英語を用い、現場を知らない人々にもわかる形式知として発表をせねばならなかった。加々美の主張する「中国学」も、それが「学」である限り、この自家撞着を免れることは難しいのではないだろうか。徹底して中国の人々と、同じ主体として同じ第二層で向き合おうとするのであれば、それは「学」と言うより、社会運動の様相を呈せざるをえない。

このアポリアを解くヒントを、このSFCにおいて、私は少なくともひとつ目撃している。それは、かつて環境情

報学部教授(現名誉教授)として、メキシコを主なフィールドとしたフェア・トレード研究に従事していた、山本純一の事績である。山本は研究者であるとともに、メキシコの農場に赴き、日本へのフェア・トレード販路を開拓するような、実践者でもある。山本が「学」を通して生み出すのは、〈ロゴス〉であってロゴスではない。ただしその〈ロゴス〉は、常に現地の人々への社会的応答を通じた検証に開かれている。その検証が、「学」にフィードバックされ、〈ロゴス〉の再構築につながる。それは、構築と脱構築が表裏をなす循環ないし反復運動であったと言ってもよい。思えば信仰も、〈信仰〉としての宗教の枠を超えようとするれば、その検証が社会的応答へと開かれることになった。それが、たとえばアッシジのフランチェスコであり、主流派教会の社会事業であり、解放の神学であり、東南アジア上座部仏教の開発(かいほつ)僧であった。我々自身が第二層を内部から構成している以上、社会科学に到達点としての「客観」は存在しないであろう。できるのはせいぜい、共に第二層を構成する人々への真摯な応答と参与、到達点なき無限の反復運動と、〈知〉の再構築である。それは自由が、たえず自由であろうとする企図と努力以上のものではないのに、似ている。そして、それに絶望する必要はない。絶望は、本来自分は神仏たりえた、第二層を客体として俯瞰しえたという、傲慢な自己認識を前提としているように思われるからである。

無論、これは私の「中国学」理解である。加々美には、無限の過程にとどまらない到達点が、見えていた可能性もある。そして今となっては、それを加々美に尋ねようもないのが、最大の遺憾である。

## 参考文献

- Butler, J. et al. (2011) *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University Press.  
 Chomsky, N. (1986) *Knowledge of Language. Its Nature, Origin, and Use*, New York: Praeger Publishers.  
 アレント, H. (1994) 『人間の条件』 筑摩書房.  
 アンダーソン, B. (1997) 『増補想像の共同体 ナショナリズムの起源と流行』 NTT 出版.  
 加々美光行編(2008a) 『中国の新たな発見』 日本評論社.  
 加々美光行(2008b) 『中国の民族問題 危機の本質』 岩波書店.  
 キェルケゴール, S. A. (1957) 『死に至る病』 岩波書店.  
 ギデンズ, A. (1999) 『国民国家と暴力』 而立書房.  
 酒井直樹(1996) 『死産される日本語・日本人』 新曜社.  
 スミス, A. (2003) 『道徳感情論(上)(下)』 岩波書店.  
 ソシュール, F. (1972) 『一般言語学講義』 岩波書店.  
 トレルチ, E. (1997) 『信仰論』 教文館.  
 永井道雄編(1979) 『ホップズ』 中央公論社.  
 長尾雅人他編(1979) 『パラモン経典 原始仏教』 中央公論社.  
 バーガー, P., ルックマン, T. (2003) 『現実の社会的構成 知識社会学論考』 新曜社.  
 ハーバーマス, J. (1994) 『公共性の構造転換—市民社会の一カテゴリーについての研究』 未来社.  
 ハーバーマス, J. 他(2007) 『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』 岩波書店.

- ハイエク, F. A. (1992) 『隷従への道 全体主義と自由』 東京創元社.  
ハイデガー, M. (1994) 『存在と時間(上)(下)』 筑摩書房.  
ボラニー, M. (1980) 『暗黙知の次元 言語から非言語へ』 紀伊國屋書店.  
ボランニー, K. (2003) 『経済の文明史』 筑摩書房.  
ホルクハイマー, M. (1994) 『批判的社会理論』 恒星社厚生閣.  
マッキンタイア, A. (1993) 『美徳なき時代』 みすず書房.  
ミル, J. S. (1971) 『自由論』 岩波書店.  
モンテスキュー, C. (1989) 『法の精神 上』 岩波書店.  
ルソー, J. J. (1972) 『人間不平等起源論』 岩波書店.  
ロールズ, J. (2004) 『公正としての正義 再説』 岩波書店.  
ロック, J. (1968) 『市民政府論』 岩波書店.

〔受付日 2025. 9. 20〕

