

〈制度的人間〉論 —環境破壊に学ぶ人間像—

An Essay on “Homo Instituens”: Environmental Destruction as a Lesson in what it Means to be Human

穴見 慎一

ANAMI, Shinichi

はじめに

本小論の目的は、人間とはいかなる存在か、を考えることである。この議論は一つの事実から出発する。それは、人間はこれまで環境破壊を繰り返してきた、という事実である。例えば日本では、ヨーロッパ列強に比肩すべき近代国家の建設が急務とされていた今から 120 年ほど前に初の公害問題ともいえる「足尾銅山鉍毒事件」が引き起こされた。この問題と文字通りの意味において命がけで格闘し続けた田中正造は、明治 45 年 6 月 17 日付の日記に「真の文明は 山を荒らさず 川を荒らさず 村を破らず 人を殺さざるべし」との至言を残している⁽¹⁾。おそらく、それが環境破壊から私たちが学ぶべきことの全てであろう。

しかし、私たちがその教訓を生かすことはなかった。それから約 60 年後の戦後しばらくして、日本の公害問題の原点ともいわれる「水俣病事件」が引き起こされたからだ。そこでは、「海が荒らされ 川が荒らされ 村が破られ 人が殺された」。高度経済成長期に引き起こされたこの事件から学ぶことは多く、その後続発する国内の公害問題はもとより、世界各地で引き起こされた水銀汚染事件の解明にも先鞭をつけた。しかしながら、それでも私たちはその教訓を生かすことはできなかった。それは、2011 年 3 月 11 日の福島第一原子力発電所事故（「フクシマ」）の生き証人である私たちが良く知るところである。三度、「山は荒らされ 川は荒らされ 村は破られ 人が殺された」。

ここ 120 年間の日本を大雑把に眺めただけでもこれだけのことが繰り返されてきたのだから、人間とは自らの環境を破壊する動物であるという意味で「Homo Demens（狂える人間）」である、とのテーゼを受け入れざるを得ない。ただ、それを認めたからといって、筆者にはこれまでのような環境破壊の繰り返しを容認するつもりは一切ない。むしろ、田中正造が「真の文明」と呼んだものをどのように実現していくのか、環境破壊をどのようにして食い止めるのか、という点に筆者の関心はある。人間とはいかなる存在か、を考えるのもそのためである。その意味において、本小論が明らかにしたいのは、自らの環境を破壊せざるを得ない人間の存在構造、あるいはそのメカニズムである。

1. 「イースター島の教訓」に学ぶ

C. ポンティングの名著『緑の世界史』を読んだ時の衝撃は今でも忘れない。その冒頭にて、ポンティングはイースター島の謎に迫った。その島は太平洋のど真ん中（南米大陸から西へ 3,700 キロ）にあり、面積は 120 平方キロ、二日あれば歩いて一周できる程度の広さでしかない。ごく一部を除いて樹木はなく、生物相は貧弱で、河川もない。この取るに足りない絶海の孤島が世界的に有名なのは、そこに謎の巨石文明の遺構があるからだ。

草原には600体以上の巨大石像（高さ六メートル、重さは数十トンに及ぶ。）が転がり、島で唯一の石切り場にはそのモアイと呼ばれる巨大石像が作りかけのまま約300体も放置されている。また、海岸付近には300か所を超える祭祀場があり、巨大石像はそこに立てられていた。小さな島に巨大な石像、そして過剰ともいえる祭祀場の数。それは高度な知識と技術を持つ社会にしか成し得ない文明の証であった。しかし、1722年にこの島を訪れたオランダ人が見たものは、みすばらしい草ぶきの小屋や洞窟で原始的な生活を送り、絶え間のない戦闘に明け暮れる3000人ほどの島民であった。これらの人々が、あの巨大な石像を彫刻し運搬して祭祀場に据えるという、社会的にも技術的にも高度な仕事を成し得たはずはなかった。（ポンティング1994a：7-10）

この島の歴史はおおよそ次のように知られている。最初の人々が到着したのは5世紀頃、島の最初の住人はポリネシア人である。その起源は東南アジアにあり、AD300年頃にマルケサス諸島（仏領ポリネシア）に到達した子孫の一派がその後イースター島にまで定住を進めたと考えられる。（この時、他の一派はハワイに達した。）絶海の孤島でもあり、厳しい自然環境のため、人々はサツマイモと鶏を中心とする単調な食事を余儀なくされたが、それらの生産にはさほど手間がかからない為に、残った多くの時間を祭礼のための活動に充てたと考えられている。それが巨石文明の始まりの一因だと思われる。最初の移住者が何名だったかは不明だが、島の人口が増加するにつれ、大家族を中心に部族や氏族が形成され、1550年頃には人口7000人に達しその社会は最盛期を迎えた。氏族間の競争も激化し、余力の全てをつぎ込み、競い合って巨大石像を建立していたものと考えられる。（ポンティング1994a：10-14）

それではなぜ、島の文明は崩壊したのか。無論、氏族間に直接的な武力衝突があった可能性は容易に想像できる。しかし、文明崩壊のより大きな要因は、族長たちが豊富な余暇をもつばら洗練された祭祀と記念碑の建造に振り向けるという、世界的に見ても最も複雑な社会が誕生した点に求められる。そうした島民の膨大な労力を吸収しつくしたのが、その巨大な石像群だった。石像を石切り場から掘り出すことは技術的に難しいものではなく、単に時間のかかる作業にすぎない。問題はむしろ、重さ数十トンの巨大な石像をいかにして島を横断して運び、アフ（祭祀場の要所）の頂上に立てるか、という点にあった。そして、この問題の解決策が島の社会を崩壊に導くことになる。（ポンティング1994a：15-16）

動力となる家畜を持たなかった島民が石像を運ぶには、丸太をコロ（丸太を敷き詰めた木の道）にして人力で引きずるしかなかった。その木材調達のため、島全体に及ぶ大規模な森林破壊が進行していく。18世紀にヨーロッパ人が見た島の状況はそうした環境悪化の帰結であり、定住が始まった5世紀頃の島は高木を含む豊かな植生に覆われていたのだ。ただ、人口の増加に伴い、生活に必要な木材の消費量は増大しただろう。しかし、それよりも、恐ろしく重い石像を石切り場からアフまで島を横断して運搬するには一度に大量の木材を要したと考えられる。しかも、それが氏族間競争において同時進行で複数行われていたのである。その結果、1600年頃までには島はほぼすべての森林を失い、石像の建立は多くの作りかけを石切り場に放置したまま停止することになったのだ。（ポンティング1994a：15-16）

この森林破壊は洗練された儀式を重んじる社会生活に死を告げたばかりか、日常生活全般にわたって劇的な変化をもたらした。材木の不足により、木造家屋の建築が不可能となり多くの島民が洞窟での暮らしを余儀なくされたばかりか、長い航海に耐えられる船の建造も不可能となり、島を脱出することはおろか、漁にも出ることができなくなった。植生の剥奪による土壌の流失が進むと、サツマイモの収量も減り、今や唯一の食糧源となった鶏がかつてなく貴重になると、泥棒が横行し、資源を廻る争いが恒常化していく中で、喰人も始まっていく。人口も激減していく中で、島の社会は次第に未開状態へと逆戻りしていったのだ。環境が収奪の圧力

に屈したとき、社会は瞬く間に崩壊し、未開状態にまで後退したのである。(ポンティング 1994a: 15-16)

それにしても何故、島民は破滅を回避できなかったのか。二日もあれば一周できる程の島の人々であれば、まさに自らの存在そのものが小さな島の有限な資源に依存していることは百も承知していたに違いなく、自分の目で森に何が起きているのかを確かめられたはずである。だが、島民には環境との間で適切な均衡を維持していくようなシステムを作ることができなかった。それどころか、必須の資源を完全に枯渇させるまで消費し続けたのである。資源の限界が見えてきたその時でさえ、氏族の特権と地位を誇示する為に、人々は次から次へと石像を彫り、アフへと運んだのだ。あまりにも多くの未完成の石像が、島の木が枯渇寸前であったことを人々が一顧だにしなかった事実を雄弁に物語っている。(ポンティング 1994a: 17-18)

イースター島に移住してきた彼らの祖先は、島の豊かな植生を見て定住を決めたに違いない。だとすれば、それなのに何故、森林を枯渇させるまで消費したのか。何故、枯渇しないような対策を立てることができなかったのか。その謎は残されたままである。しかし、それを世界の七不思議の一つに数えて済ませようというのであれば、私たちは余りにも自分自身を視ていない、否、視ようとしていない。冒頭で触れた足尾銅山鉍毒事件、水俣病事件、そして「フクシマ」を経ても尚、抜本的な問題解決をおざなりにしたまま原発再稼働を進めようとしている日本の現実、環境破壊による社会危機を認識したからといって、必ずしもその危機を回避する方向への社会変革が起こるわけではないことを雄弁に物語っている。その意味において、陸地の大きさが異なり、収奪に対する環境の抵抗力に差が認められる以外、日本国民とかつてのイースター島民との間にさしたる違いは見当たらない⁽²⁾。

氏族制と民主制という違いはあれ、人間がその社会の制度に従って行為する点は同じである。したがって、その社会が環境破壊的な制度の下に運営されていけば、いかなる時代であれ、それは破滅を免れ得ない。祭礼を重視するイースター島の氏族社会において石像の建立は最重要事であった。それは社会の根幹をなす制度であり、それを止めることは氏族社会の崩壊を意味していた。それ故、それを止めることができなかったのである。経済重視の日本社会において経済成長は最重要事である。資本制こそが社会の根幹をなす制度であり、それを止めることは日本社会の崩壊を意味するものである。それ故、それを止めることができないのである。

今の私たちから見れば、祭礼に明け暮れることで自らの生活の基盤を破壊させた、かつてのイースター島の人々は皆愚か者に映る。それは、私たちがその社会の外部から、異なった社会制度に基づく異なった価値観で彼らを見ているからである。では、今の日本社会の状況はどうか。外部の視点（「他でもある自由」）を持たない限り、その社会制度と価値観に浸りきっている人間には、今そこにある危機ですら見えなくなっているに違いない。その意味において、人間とはその社会制度と価値観に翻弄される生き物なのである。それ故、筆者は、このように繰り返される環境破壊の教訓から示唆される人間像を〈制度的人間〉として語ろうと思うのである⁽³⁾。

2. 人間と制度

ところで、制度を人間の本質的特徴とする考え方自体は筆者に固有のものではなく、「制度的人間」に関しては既に多くが語られてきた。ただ、総合人間学的な視点からすれば、注目すべき議論は自ずと限られてくる。その中の一つが、M. シェラーの人間学を批判的に継承するドイツの哲学者 A. ゲーレンの議論であることは論をまたない。ゲーレンは、シェラーの『宇宙における人間の地位』（1928）が人間を神との比較や関係で理解するのではなく、人間と動物の本質上の相違を問う点において、顕著かつ驚くべき人間学の転回を起こした、として高く評価しつつも、次のように論じる。

シェーラーは、人間を人間たらしめるものは知能でも想像でも記憶でもなく、むしろ生全般に対立する原理であるとして、これを「精神」と名付けた。そして、その本質を規定して、人間を生物学的なものの圧迫から、また、生命への依存から解き放ち得ることにあるとした。また、人間は「世界」を持ち、事物の世界、しかも閉鎖されぬ世界を身の回りに持っており、人間は「世界開放的」である、とも指摘している。しかし、そうだとすれば、結局シェーラーは古来からよく知られている二元論の位置をずらしたに過ぎない、とゲーレンは批判する。つまり、今やそれは心身の二元論ではなく、心を持った身体と精神の二元論であり、シェーラーはこの対立を先鋭化して、精神を極めてあからさまに生に対抗させたのであった、と。(ゲーレン 1970:86-89)

そこでゲーレンは、人間理解の一つの鍵ともなるテーマで、心身問題がそもそも問題となつてこないようなものを見つけることはできないかと試みる。そして、かかる手掛かりとして現れたのが「行為」である。それは人間を、元来まずは「行為する生物」であるとして考える見方である。ここで「行為」とはさしあたっては、人間の目的に合わせて自然に変更を加えることを目指す活動と称して差し支えない、とゲーレンは言う。ただし、これにはプラグマティズムの影響もあるが、それ以外にもシェーラーの主要な二つのテーゼが取り入れられている。その一つは、人間と動物との比較から議論を出発すること。もう一つは、人間が世界に対して開放的であること、すなわち、外界の所与が生物としての人間にとって利害いずれでもなく、否、さらには有害であっても、その如何にかかわりなく、任意の様々な所与からの印象を受け取ることである。(ゲーレン 1970:90)

そうした議論の帰結として、次のような二つの見解が生じてくるとゲーレンは主張する。その一つは、人間と動物とを厳しく区別することの必要であり、もう一つは、「欠陥生物」という性格と自然における人間の特殊的地位、すなわち、人間は現実世界に適應する生まれつきの確実性において欠けるところがあり、自分自身のあやふやな生存可能性を支えるためには、変更を加えられた自然を用いざるを得ないから、「行為」は生物学的に必須の過程である、ということである。またそれ故、人間とは「学習動物」なのであり、それはポルトマンが指摘した人間の生年第一年の特殊性とも連関がある⁽⁴⁾、とゲーレンは強調するのである。(ゲーレン 1970:91-95)

すなわち、人間に固有の「文化圏」とは、人間によって変更を加えられた自然の圏であり、それが生存に必要なのは、人間には環境に対する動物並の生まれつきの適應が欠けているからである。したがって、武器・道具・小屋・家畜・畑などはすべて変更を加え、加工し、貴重化した自然、知的行為により新たに形成された自然で、この自然が自然自体の構造を変えるための手掛かりや技術的手段を自分から提供している、とゲーレンは指摘し、この「新たに形成された自然」の内には家族や結婚も入るし、社会秩序もまたこれに属するとされる。(ゲーレン 1970:97)

この様に、人間が世界に対して開いた動物であること、外部の出来事、新しいデータによってその行為を規定されること、その本能の領域では貧弱かつ不確実であることなどが真であるとするれば、人間の誘惑されやすい性質はその主たる特質の一つになる。そこで、人間に指令を与え、その安定化の核を成す機能は道徳と呼ばれる機能で、その機能の意義は人間の取る態度が確実にして妨害を受けないことを相互信頼の基礎の上に保障するところにある、とゲーレンは強調する。そして、これによって明らかになるのは、まず何よりも社会の制度、つまり、その組織や法律や態度様式、あるいはまた経済的・政治的・社会的・宗教的秩序のごとき人間の協同の様式が外からの支えとして、また人間の安定的な結合体として働くということであり、道徳の内面をそれらが初めて確実にすることである、と主張する。つまり、人間の内面は余りにも動揺の多い領域であるから、相互にこの内面を信頼することが出来ず、そこで諸制度が支柱のごとく外からの支えのような働きをする⁽⁵⁾、と言うのである。(ゲーレン:100)

筆者はゲーレンの主張のすべてに賛成するつもりはない。しかしながら、人間理解における制度の視点の不可欠性を人間本性の次元から解き明かす議論展開は、〈制度的人間〉論を試みる本小論にとっては大変魅力的なものに映る。その中でも特に注目されるのは、シェーラーの「哲学的人間学」の試みをデカルト的二元論の亜種にすぎないと喝破し、その主要なテーゼを継承しつつも、同じ轍を踏まぬように問いを立て、ゲーレンが〈行為〉という視座に到達したことである。この「人間——行為するもの」という規定は、「人間の全機能、全達成をつらぬく構造法則であり、(中略)身体的にそうした体制を持つ生物は、行為すればこそ生存もでき、身体から精神に至る全ての人間の遂行に見られる仕組みの法則もそこで与えられる」(ゲーレン 1985:20)、とされる。その意味で、人間は確かに動物の一種ではあるが、制度の中でのみ生れ、制度の中で死ななければならないのであって、それ故、人間とは「Homo Instituens (制度的人間)」としてのみ存在し得る⁽⁶⁾、と筆者は考える。そしてそれが、人間と他の動物との決定的な相違なのだと思う。

3. A. ゲーレン批判——丸山圭三郎による問題の指摘

ゲーレンの議論は学問的に広範にわたるものだが、その分、批判も少なくない⁽⁷⁾。その中の一つに、言語哲学の丸山圭三郎によるものがある。「二元論の克服」を念頭に置いていたゲーレンに対し、丸山は「人間至上主義の打破」を掲げて独自の人間論を展開する。その意味で両者は「反デカルト」という点では一致しているのだが、丸山の立場(ソシュールの思想)からはゲーレンの議論が不徹底だとされる点が大変興味深い。無論、丸山の指摘は本小論の議論の行方を左右する大変重要なものである。まずは、以下にそのあらましを述べる。

古くはプロタゴラスにまで遡る「哲学的人間学」は19世紀の自然科学の影響の下で「生物学的人間学」(人類学)に席を譲って後退したが、これを本来の姿に戻そうとしたのがM.シェーラーであり、それと前後してゲーレン、ポルトマン、ローレンツ等の試みも互いに呼応しつつ、同じような人間学復権の方向を目指したものと位置付けられ、こうした人々に大きな影響を与えたのがユクスキュルの「環境世界(Umwelt)」理論であった、と丸山は人間学史を大まかに整理する。しかして、19世紀の「生物学的人間学」が到達した結論とは、人間を進化の頂点に置く万物の霊長観であり、それはまた、ロゴス中心主義的ギリシア・ローマの図式とキリスト教思想とが無理なく結びついて準備したホモ・サピエンスなる至高の動物概念と通底する人間至上主義への陥穽でしかなかった、と丸山は批判する。(丸山 2012:258-260)

その上で、おそらく、真の意味での人間至上主義批判は、安易にヒトと動物との連続性を強調することではなく、むしろヒトと動物との不連続性をギリギリのところまで追究することによって人間文化の本質をその否定面から見直すことである、とし、また言語至上主義の打破も、ヒトと動物とのコトバの共通性・類似性をやみくもに主張することではなく、それとはまさに正反対に、両者の根本的本質の相違を見極めることによって、ヒトのコトバのみが生み出す非自然の世界、共同幻想の世界をこれまたネガティブに捉え直すことにほかならない、とする。そこで丸山は、ヒトと動物との不連続性について語られたそれまでの議論を総括し、以下の三つにタイプ分けすることで自説を述べる。まずは一般的なものとして次の二つの極端な考え方が示される。その第一のものは「シャルダン的オプティミズム」に彩られたもので⁽⁸⁾、「ヒト=動物+ α 」と定式化される。これは、先の批判にあったように、キリスト教と近代ヨーロッパ精神と進化論とを見事に結びつけ生命の世界から人間の世界への移行を生物圏から精神圏への発展と見なし、精神圏こそ生物圏の茎の上に開いた大輪の花として描く「人間文化礼賛論」である、とする。もう一つは「ボードリヤールの立場」とでも言うべきもので、「ヒト=動物- α 」と表現されている。これは文化破壊論やニヒリズムにつながる人間文化否定論で、いわゆる「逆ダーウィニズム」に陥る危険、ユートピアへのノスタルジーに彩られた安価なペシミズムに陥る危険を伴

う、とされる。(丸山 2012: 264)

そして最後に、「ソシュールの視点」として「ヒト＝動物＋ $(-\alpha)$ 」との自説を展開する。これは、ヒトは動物とは異なり「種のゲシュタルト」以外に、「文化のゲシュタルト」の中に生きており、後者は自然からはみ出すもので、「過剰」としての意味で(+)としてマークされねばならない、との基本的考えに基づくものである⁽⁹⁾。しかし、その構造自体に対する価値評価はあくまで否定的にならざるを得ず、(-)としてマークすべきとも考えられている。つまり、これにより、「過剰としての文化」と「否定的に捉えた文化」という文化の持つ両義性の問題、また文化と自然の間の絶えざる往復運動の必要性が見えてくる、と言うのである。(丸山 2012: 265)

これに関し興味深いのは、一方では、ユクスキュルの「環境世界」の概念をそのまま人間にも拡張して用いることに否定的である点において、ゲーレンの議論がこのソシュールの立場(「ヒト＝動物＋ $(-\alpha)$ 」)と全く同じに見える、と丸山が認めている点である。しかし、他方では、ヒトと動物との不連続性の源泉に「世界開放性」を見たゲーレンでさえ、文化学的見地からのコトバの本質への照射を怠った点で、その内実においてはソシュールの立場とは異なる、と強調する。その上で、ゲーレンに欠けているのは、「ランガージュ」概念である、と丸山は指摘する。ソシュールによれば、ランガージュとは単に言語能力とか言語活動という訳語の意味をはるかに超えた「シンボル化能力」のことであり、動物のミメシス(模倣)とは本質的に異なるヒトの模倣行為を生み出す源である、とされる。ゲーレンも「行為」という概念に到達し、人間的知能を動物的知能から引き離すものは「予見」と「計画」だとした。ただ、それらがコトバによる思考の産物以外の何物でもないことまでには議論が及ばなかった、と(少し極端すぎるようにも思われるが、)丸山は指摘する。(丸山 2012: 268 - 270)

ゲーレンが人間を「欠陥動物」と規定して、その本能減退が生命の危険の可能性をはらむとすることには賛成する丸山だが、この「欠陥動物」を議論の出発点において人間の精神的な営みをその欠陥を埋めるためのものとする点には賛成できない、と強調する。なぜならば、ゲーレンのこの考え方に従えば、人間はもともと平均のとれたトータルな存在ではなく、その自然的基礎(種のゲシュタルト)の欠陥のために精神(文化のゲシュタルト)を副次的に生み出さねばならなかった存在ということになるが、事態は寧ろ全く逆だ(精神が生まれたからこそ自然的基礎が破壊された)と丸山は考えているからである。この様な視点のズレは、ゲーレンが「人間—欠陥動物」を現実的なものとは考えておらず、M. シェラーのオプティミズムの人間像の乗り越えとしてその出発点を明示するために持ち出した表現に過ぎぬことに由来するのかもしれない、と丸山は言う。そして仮にそうなら、ゲーレンは実はシェラー的オプティミズムを完全に乗り越えてはおらず、「ヒト＝動物 $-\alpha+\alpha'$ 」という第四の図式に示されるがごとく、欠陥を埋めるために登場した「 α' 」によって、人間は十分すぎるほどの代償を得ていることになり、それでは文化の奇形性、人間のデメンス(常規逸脱)性はいささかも説明されないのではないかと批判する。それ故、丸山にしてみれば、ゲーレンの発想は180度転換させねばならないのだ。(丸山 2012: 274 - 276)

こうしたゲーレンの誤りは、コトバの本質、ひいてはこれを根底とする文化の本質を見ないために、モノ(自然)とコト(文化)の断絶に気付かないところから生ずる、と丸山は断じる。そして、関係的存在であるホモ・ロクエンスは、生物学的欲求 *besoin* のみではなく、文化のゲシュタルトがこれを変容させた文化的欲望 *dé sir* によって操作される狂える動物であり、そもそもシンボルの世界としての文化のゲシュタルトは自然的・生理的欲求を満たすために、あるいは自然との間に出来た空隙を埋めるために生じたのではない、とも言う。「不足したから満たす」という発想自体が「欲求中心的な思考」なのであり、コトバは、そしてコトバによって

生まれる文化のゲシュタルトは、自然からのはみ出しであり、過剰物以外の何物でもない、と丸山は強調する。(丸山 2012: 280)

人間は「欠陥動物」として誕生したから、その欠陥を埋めるべく進化して文化圏という過剰を創出したのか、それとも、自らが創出した文化のゲシュタルトが種のゲシュタルトを駆逐した結果として人間は「欠陥動物」になったのか。丸山も認める通り、「出発点そのものをめぐっては絶対的な物的証拠はない」(丸山 2012: 276)。その意味で両者の議論には白黒つけ難いものがある。ただ、丸山の指摘する通り、ゲーレンにとっての「欠陥動物」は必ずしも現実の存在である必要は無かったのかも知れない。何故ならば、それは他の動物との「対比関係に力点をおけばこそそう言えるのであって、それは暫定的な価値はあっても『実体概念』ではない」(ゲーレン 1985: 16)、とされるからだ。しかしながら、そもそも、人間を「欠陥動物」と規定し、文化を非自然(「過剰物」とする両者の基本的視点を議論の前提としてそのまま放置してよいのか、筆者には決して小さくはない違和感が残る。

4. 〈制度的人間〉論——人間の「欠陥」と「過剰」をめぐって

既に見たように、人間の特性を「世界開放性」に認めたゲーレンを高く評価した丸山だが、同時に、ゲーレンはコトバの本質を見ていないとして批判した。それはゲーレンがコトバの持つ「開放性」にのみ注目し、その「拘束性」を見ていないという指摘である。しかしゲーレンは、人間の持つこの「開放性」を両義的なもの(自由と不安定性)と見ていた故に、「行為を外から支える制度の必要」を主張したのであるから、その意味でコトバ(制度)の持つ「拘束性」にはむしろ注目していたのであって、その点で丸山のゲーレン批判は一面的でしかないように思われる。ただし、ゲーレンは制度の持つ「負の拘束性」(例えば、イースター島の悲劇を引き起こしたような)については言及しておらず、その点では確かに丸山の批判は当たっているように思われる。すなわち、この論点に限って言えば、コトバによる世界(環境)の開放性と拘束性に関する両者の議論は共に一面的でしかない、ということである。つまり、丸山は開放性の持つ不安定性には関心を払わなかったし、ゲーレンは拘束性の持つ強制力の危険に無頓着であった、ということである。

それ故、問題はむしろ両者の議論が何故一面的なものに堕したのか、という点にある。おそらく、それは両者が共に「自然(環境)の持つ開放性」の視点に欠けていたからだ、と考えられる。そして、その意味において、両者の議論はデカルト主義からの脱却を目指したにもかかわらず、相変わらず「自然 vs. 文化」の二項対立的図式の中に閉じ込められたままなのである。例えば、ゲーレンの考え方の誤りをコトバの本質を理解していない点に求める丸山は、そもそもシンボルの世界としての〈言分け構造〉(文化のゲシュタルト)は自然的・生理的欲求を満たすために、あるいは自然との間にできた空隙を埋めるために生じたのではない、と強調し、「不足したから満たす」という発想自体が「欲求中心的思考」だとしてゲーレンの議論に釘を刺した。確かに、丸山の指摘する通り、コトバは、そしてコトバによって生まれる〈言分け構造〉は自然からのはみ出しであり、「過剰物」以外の何物でもないのかもしれない。しかしながら、その「過剰物」無しでは、人間が生存することができなかったのはゲーレンが指摘する通りである。人間が「欠陥動物」であるかどうかはともかく、種として生存してきたことは事実であり、そうした視点からすれば、丸山が「過剰物」とするものが生物学的欲求の不足を満たす形で利用されたか否かは大きな問題ではないように思われる。

それでも丸山が〈言分け構造〉を生物学的欲求とは質的に異なる文化的欲望を生む「過剰物」とすることに固執するのは、人間のデメンス性を強調することには役立つのかもしれないが、それらは〈身分け構造〉(種のゲシュタルト)や生物学的欲求と断絶したものととして描かれており、そうした論理の基本構造こそが「自然 vs.

文化」の二項対立的図式の産物に他ならないと思われる。ゲーレンもまた、人間の行為の安定化の為の外的な支点としての制度にしか注目しておらず、そこに自然（環境）との必然的連関を決して見ようとはしない。そのことは、ゲーレンの「原子力」に対する言及が、技術上よりもむしろ道德上の問題として処理されていたり、人間による自然支配が引き起こす問題を過小に評価するかのような表現に顕著であるように思われる（ゲーレン 1970：102）。

ところで、筆者の言う「自然（環境）の持つ開放性」とは何か。疑問を持たれる読者は多いだろう。それは、例えば、魚の遊泳を可能にする水の持つ性質のことであり、鳥の飛翔を可能にする空気を持つ性質のことであり⁽¹⁰⁾。魚も鳥も真空の中を移動しているわけではないのだ。同様に、人間の行為もまた自然を介してのみ可能となる。無論、人間は自然に埋没して生きるわけではないが、ゲーレンも用いる「第二の自然」が象徴するように、人間もまた真空の中で生活しているわけではないのだ。つまり、「行為」の視点からすれば、人間の世界開放性はそれ単独で考えられるべきものではなく、また、単に自然（環境）の拘束性に対立して語られるべきものでもなく、むしろ、「自然（環境）の開放性」によって裏付けられることによるのみ真に理解可能なものだ、ということである。それ故、人間は「欠陥動物」であって、一方では、自然（環境）との間に空隙があり、他方では、その世界開放性ゆえの不安定性を持つのだとしても、それを安定化させ、新たな仕方自然（環境）との再結合を可能にするものは、確かに制度であると共に、その人為（行為）を方向づける「自然（環境）の開放性」の視点であるように思われるのである。

したがって改めて、筆者はここに、人間を〈制度的人間〉として語る必要を主張する。ただしその場合、人間は自らの存在の枠となる「制度」を作る存在でもあり、決して既存の制度に収まり続ける存在ではない点を強調しておきたい。それ故、人間は次の二重の意味において「ホモ・インスティテュエンス」なのである。一つは、自らを「条件づける存在」（社会を作る存在）としての〈制度的人間〉であること。そしてもう一つは、自らが「条件づけられる存在」（社会に作られる存在）としての〈制度的人間〉であること。すなわち、人間とは「自らを条件づける存在」なのであり、その「条件づけ（制度）」の絶えざる更新の原動力こそ、「自然と文化」なのであり、それは人間が言葉を操る存在（発話的人間）であることに由来すると考えられる。そして、それは〈制度的人間〉が「発話的人間（Homo Loquens）」に由来することの証左でもあるのだ。

おわりに

筆者同様にイースター島の文明崩壊に衝撃を受け、また同様の問題関心（「なぜ社会がみずから災いを招くような決断で滅びるのか」という視点）からその謎に挑んだ論者の一人がJ. ダイヤモンドである（ダイヤモンド 2005b：217）。その意欲的著作はポンティングの議論から十数年を経て刊行されたこともあり、その間の広範で新たな学問的成果がふんだんに盛り込まれており、ポンティングの記述を改める必要がある箇所は決して少なくない。例えば、島への定住は900年頃に開始され、最大人口は15,000人以上とされる点、そしてモアイ運搬の手段はコロではなく、「カヌー梯子」の改造版（カヌー用の丸太運搬の応用）だとする点もそうだが、島の農業が集約化・大規模化され、専従の管理者を置くことで、多くの島民の農閑期を計画的に作り出し、巨石文明を可能にする条件が整えられていた点は、イースター島の高度に統一された社会を理解する上では大変重要なものと言える（ダイヤモンド 2005a：141-160）。

しかしながら、本小論が仮説とした論点、すなわち、もはや生活資源が底を尽きかけているにもかかわらず、余力の全てを祭礼に充て、最後の樹木を切り倒して島の森林の痕跡が断たれるその瞬間まで、何故モアイを掘り続け、アフまで運び、氏族の栄光を示そうとしたのか、この謎はそのままダイヤモンドと共有できている。

ただ、イースター島が絶海の孤島であったため他の島との争いもなく、小さくてなだらかな地形は隠れる場所もなかったため島内の争いも起きなかったことが、世界に類を見ない高度に統一された祭礼社会を可能にした、とのダイヤモンドの指摘は、本小論の結論において大変重要な意味を持っている（ダイヤモンド 2005a：156-158）。すなわち、イースター島の文明崩壊の直接の原因は祭礼中心の島民の生活様式にあるのだが、そのような文明（生活様式）への方向付けを与えたこの島の自然環境にも原因無とは言えない、ということである。（無論、それが「環境決定論」を意味しないことはここで指摘しておく。）

その意味において、筆者の主張する〈制度的人間〉の視座は、人間が二重の意味における枠の中の存在であることを示唆するものであることを強調しておきたい。その一つは、制度（社会）であり、もう一つは自然である。ただし、〈制度的人間〉である以上、人間にとってより直接的な存在の枠（環境）は社会（制度）であり、自然は間接的な存在の枠（環境）に過ぎない。それ故、人間は前者を重視し、後者を顧みない傾向にある。そして、それは〈制度的人間〉である以上、仕方のないことであると考えられ、イースター島の文明崩壊の原因もそこに認めることができる。

だが、ポンティングもダイヤモンドも、そうした意見には半分しか賛成しないだろう。なぜならば、イースター島の文明崩壊は一方では自然（環境）よりも社会（制度）を重視する〈制度的人間〉としての本性に起因するものであるが、他方ではそれを相対化することができなかつた点、つまり、その社会の根本的価値観を自然（環境）に照らして変えることができなかつた点に還元される、からである。それ故、イースター島で起こったことは現代社会でも十分に起こり得るのであって、それを回避するためには、まずもって人間とはいかなる存在かを理解することが重要なのだが、そのためにも人間にとって環境とは何かを正確に認識する必要がある。すなわち、人間と環境とを一体のものとして把握する視点無くして、真に〈制度的人間〉の理解に至ることはないし、「真の文明」を構築することも不可能なのである。

注

- (1) 由井正臣・小松裕編『田中正造文集（二）谷中の思想』（岩波文庫、2005）の333頁参照。
- (2) 福島原発の事故後、統原発を決めた日本に対し、ドイツやイタリアでは脱原発に向けた具体的な政策を示し得たわけで、そこに「他でもある自由」の希望を見ることができる。
- (3) 読者によっては、明治維新以降の日本における環境破壊の事例とイースター島の環境破壊とを結んで議論することの必然性を疑う方もおられるであろう。なぜなら、それらを「制度」という視点で捉え返すならば、前者は資本主義という「経済の制度」に、後者は「祭祀の制度」に起因し、両者の共通点をにわかには見出しにくいからである。しかしながら、拙稿の発想はむしろ逆である。すなわち、両者を敢えて「制度」の視点で結んでみたとしたら、そこにどのような人間理解の地平が見出せるのか、それを描こうとするものである。つまり、「制度」の種類をいかに区分するにしても、それらの「制度」と呼ばれる共通の意味が根本の問題である、ということだ。無論、それが成功しているかどうかは、読者の批判を仰ぐ以外にはない。
- (4) ポルトマンの議論を総合人間学の視点から批判的に論じたものとしては、小原由美子の論考「ポルトマンの功罪」『総合人間学3 科学技術を人間学から問う』（学文社、2009）がある。本小論はポルトマンの議論の当否の影響を直接被るものではないが、ゲーレンの「欠陥動物」はポルトマンの議論と深く呼応するものであり、その点を「欲求中心的思考」として批判する丸山圭三郎（1987, 2012）の指摘は、そのままポルトマン批判へ通じているように思われる。それはおそらく、ゲーレンの議論でさえ「生物学的人間学」に止まっており、コトバの本質を見極めることができなければ、総合的な人間理解には達し得ない、と丸山が考えているからであろう。その意味において、小原が人間（霊長類）を頂点とする「直線的・古典的系統観」を批判して、「人間の学習能力・発達の可塑性、あるいは精神性は他の哺乳類に比べるべくもなく高いが、それは歩けない状態で生まれてくることによって保証されているのではなく、大きな脳と言語によっている」（小原 2009：142-143）、と指摘している点は大変興味深い。
- (5) 道徳を諸制度が外的に支持する、というゲーレンの議論は筆者に細見佳子の論考「法は人間の行動を変えることがで

きるか』『総合人間学3 科学技術を人間学から問う』(学文社, 2009年)を想起させる。そこで細見は、法による介入のみでは人間の行動は変わらないことを認めつつ、しかし、強制力や制裁を伴う法によってしか解決を期待できないことも多い、として、特に人種差別のような問題は、教育と制裁により、差別撤廃のための法を社会的に遵守すべきものとして受け入れる意識を形成して、行動へと導くしかない、とする。ただ、それでも、法で人間を縛り、逸脱者は極刑に処することが、公正で生きやすい人間的な社会といえるのであろうか、と自問している。

(6)〈制度的人間〉のラテン語表記(Homo Instituens)は中央大学の瀧澤弘和の「制度的人間観——「制度をつくる人間(homo instituens)」の見解に従っている(<http://webmag.nttpub.co.jp/webmagazine/71/>)。ここで瀧澤は、instituo(設置する)の現在分詞 instituens を用いて「制度的」と表現した。ただし、それは「制度をつくる」という側面における「制度的人間」であり、その自らがつくった「制度につくられる」存在としての人間という側面をどのように〈制度的人間(Homo Instituens)〉に含意させるかが筆者の今後の課題である。

(7) ゲーレンへの批判については、ゲーレン(1985)の「補記」(同:571-578)に詳しい。

(8) フランスの古生物学者にして神学者であった、ティヤール・ド・シャルダン(P. Teilhard de Chardin:1881-1955)のこと。

(9)「ゲシュタルト」とは、そもそもは20世紀初頭に、従来の意識心理学(デカルト主義)の要素観に対する反動として生まれたドイツ(特に、ヴェルトハイマー、ケーラー、コフカ、レヴィンなどのベルリン派)の心理学用語で、「要素に分割し得ない全体としてのまとまり、ないしは構造」のことである。ここで、「種のゲシュタルト」とは動物一般にとっての意味世界のことであるが、それはその動物が世界についての客観的知覚なり意識なりを持っているという意味ではない。動物にいわゆる本能的な行動を促す状況は十分に分節されたものではなく、それが動物に提示するのは、〈実践的な意味=現象〉だけであり、動物はそれを身体的に認知する。人間という動物だけが〈二重分節構造〉の中に生きており、第一次分節が「種のゲシュタルト」で、これは人間が他の動物と共有する(但し、ゲシュタルトの布置自体は相違する)〈身分け構造〉であり、それはユクスキュルの「環境世界 Umwelt」の概念に重なることされる。そして、コトバによる第二次分節の結果生ずるのが「文化のゲシュタルト」である〈言分け構造〉であり、その構造を生み出す構造化能力がランガージュであるとされる。以上、(丸山1987:166-172)、(丸山2012:267-272)。

(10) このような説明の仕方は直ちに J.J. ギブソンの「アフォーダンス」の議論を読者に想起させることだろう。実際、筆者はデカルト主義の心理学を乗り越えようとしたギブソンの試みを高く評価し、その影響を受けている。ただ、ギブソンの「アフォーダンス」概念は知覚のメカニズムや心理学での議論(自然科学)のレベルに止まるのに対し、筆者の議論には田中正造の示した「真の文明」(例えば、科学技術の力をもって流水を治めることを「治水」とはせず、「水理」=水の「性」を治めることとし、川の自然力=流量調整機能を最大限に引き出す思想)に接続する視点があることを強調しておきたい。その意味では、ギブソンの「アフォーダンス」概念を独自に継承・発展させた E.S. リードの議論やそれを引き継ぎ更なる展開を図る日本の研究者集団の存在(村田純一・佐々木正人・河野哲也・染谷昌義編『知の生態学的転回』〔全3巻〕東京大学出版会、2013)は注目に値する。

参考文献

- 穴見慎一(2014a)「〈自己家畜化〉の論理から人間関係のあり方を問う——言語の視点の位置付けを廻って——」総合人間学会編『総合人間学8』(オンラインジャーナル),pp.23-34
- 穴見慎一(2014b)「『自然科学と人間』の射程——〈現代フェティシズム〉批判」『立教女学院短期大学紀要』第46号,pp.133-142
- 丸山圭三郎(1987)『生命と過剰』河出書房新社
- 丸山圭三郎(2012)『ソシユールを読む』講談社学術文庫
- A. ゲーレン(1970)『人間学の探求』亀井裕・滝浦静雄 他訳, 紀伊國屋書店
- A. ゲーレン(1985)『人間——その本性および自然界における位置』平野具男訳, 法政大学出版局
- A. ゲーレン(1987)『人間の原型と現代の文化』池井望訳, 法政大学出版局
- C. ポンティング(1994a)『緑の世界史(上)』石弘之・京都大学環境史研究会訳, 朝日新聞社
- C. ポンティング(1994b)『緑の世界史(下)』石弘之・京都大学環境史研究会訳, 朝日新聞社

J. ダイヤモンド (2005a) 『文明崩壊——滅亡と存続の命運を分けるもの (上)』 楡井浩一訳, 草思社

J. ダイヤモンド (2005b) 『文明崩壊——滅亡と存続の命運を分けるもの (下)』 楡井浩一訳, 草思社

[あなみ しんいち / 立教大学 (非常勤講師) / 環境思想]