

精密科学と厳密科学の区別 －ひとりでしかできない総合について－

Distinguishing between Exact and Strict Science: On the Single-Handed Synthesis

小倉 建二

OGURA, Kenji

拙稿では本学会（総合人間学会 Japan Association of Synthetic Anthropology）の標榜する「総合人間学」の意味について検討する。文明論的全体像を得るための学際的総合や、専門科学者と様々な現場関係者との対話的実践を通じた総合の必要は本学会の共通認識である。これらの「一人ではできない総合」の意義を否定する者は絶無だろう。かかる総合のより良いかたちを模索する試みは本学会に限らず方々で見られる。しかし本学会はそもそも、誰も否定しない「優等生的総合」のみならず、評価が分かれる「異端児的総合」の側面も備えていたはずである。その両面から成る独自性を再認識し、批判的に発展させてゆくことが大切だと筆者は考える。そこで、本学会の源泉を特徴づける「異端」的要素として、1) 宇宙の高みから人間や生き物を見る視点、2) サルトル流の総合精神、3) 厳密科学の追求、の三つに注目し、これらが本来的に「一人ではできない総合」であること、すなわち個別科学の内部で行われる個人の孤独な英雄的努力に基づくものであることを明らかにしたい。

1. 哲学的人間学への批判

本学会設立の旗振り役をつとめた憲法学者の小林直樹（2006: 15）によれば、自分たちの構想する「総合人間学」のさきがけは M・シェーラーたちが唱えた「哲学的人間学 philosophische Anthropologie」である。二〇世紀初頭以来、思想家たちはいよいよ隆盛する実証科学・マルクス主義・進化論・動物行動学・自然人類学・歴史主義などへの対応を迫られ、また「人類」規模の危機（貨幣独裁・大戦・スペイン風邪・恐慌・原水爆など）にも直面した。そこで、カントやフォイエルバッハのアントロポロジーおよび彼ら以前のアントロポロジーを含む、長く複雑な歴史を背負うアントロポロジーの新しい展開として哲学的人間学が登場した。生物界におけるヒトの特異性の再検討（進化論に対する態度決定）、細分化された人間像の再統一、主体的個人と全人類（地球を脅かしつつ自らを脅かす人間＝男 Man という種）との差し向かい。——これらは小林をはじめ本学会の創設者たちの多くが共有する問題意識であり、哲学的人間学を先駆とみなす所以である。しかし小林は哲学的人間学との違いも強調しており、その反ダーウィニズム的傾向を批判している（1995: 66）。たしか

にシェーラー、プレスナー、ゲーレンたちの反ダーウィニズム的姿勢が今日から見れば非科学的であることは疑いを容れない。進化生物学は人間固有の特徴と思われてきたものを、可能なかぎり自然界の連続性のなかに解消する。むろんそれでも人間の特異性を指摘することはできる（直立二足歩行・言語体系・抽象化能力・因果的推論・認知的共感・ルールを内面化した良心など）。しかし首の長いキリンはそれによって偉大なわけでも、「神」から格別に愛されているわけでもないだろう。今日、宗教や道德の起源を適応度・生存価・遺伝子・神経回路で説明しようとする研究が一部で盛んであり、大きな社会的影響を及ぼしている。非血縁者、敵、異なる種への「非血縁利他行動 non-kin altruism」は人間社会に広く散見し、しばしば「進化的論理の制約を超えている」といわれるが、それをも進化的適応の副産物とする見方まである。例えば J. Teehan (2010: 138) によるとイエスの「もう一方の頬を向けよ」式の道德でさえ、神からのご褒美を期待した「間接的互惠」の変種である（敵を愛することで自分は神から愛される）。J・ベリング (2012: 207ff.) は神の客観的・究極的機能を「遺伝的利益に資する適応的錯覚」と捉える。人文社会科学の方面では、理性や尊厳性をそなえた近代的自己への懐疑（主体の否定と人権の非普遍化）がひろまった。

かかる趨勢とは対照的に、哲学的人間学は人間と動物の質的相違を最大限に重視し、精神や自我や人間的身体への信頼を回復させようとしたのである。進化論を全面的に攻撃（および曲解）したシェーラーたちは、われわれの精神的・人格的發展の可能性の基盤を、動物的情動から完全に切り離された、人間固有の——そう彼らが見なした——形而上的存在様式にもとめた。例えばシェーラーは「愛する精神」や「価値の共働産出 Miterzeugen」を「世界開放性 Weltoffenheit」から導き出し、プレスナーは「衝動の過剰な発達（ブロンドの野獣 blonde Bestie）」と「道德的飛躍 sittliche Elan」の両極性を「脱中心的位置 exzentrische Position」によって基礎づけた。一方、進化生物学は、われわれの「向社会的 prosocial」な方向性的发展を生物進化の原理（能動性や偶然の役割を排除しない）のもとで捉えようと試み、人間と動物とのあいだの、連続と非連続の際どい振り分け作業を通じて道德の秘密を探ろうとする。人間と動物の区別は、両者の連続性をぎりぎりまで認識することによってはじめて合理的な意味をもつ。シェーラーたちの哲学的人間学が問題なのは、動物に対する人間固有の特徴を強調した点ではなく、その特徴を生物進化の家系図の中から慎重に探り出そうとする研究精神が欠如していた点であり、また、人間の社会生活の基盤に動物的道德本性を見ようとしなかった点である。

2. 総合のための宇宙論的視点

小林は「実証的な諸科学の成果と知見をふまえる」と宣言し、「科学的に見るかぎり、自然もしくは超越的な存在者（神）によってわれわれに明示された、一定の客観的目的がある」と考えることは困難である」（2006: 27）と述べている。「超越的な存在者」を説明原理から斥ける小林にとって、人間生活と文明とを貫く普遍的な意味（＝方向）は何を根拠に合理化

されるのか。

小林は「総合的把握」のための「方法論的基礎」として「進化の三段階」にもとづく三層宇宙論を唱える。彼によると物質が生命を経て精神へと進化したことで宇宙は三層構造をなしている。そして人間精神は宇宙による宇宙の自己認識の契機とされる。本学会では宇宙物理学者の小尾信彌も「今の宇宙は、人間の存在によって自覚している」(2007: 96)と主張する。小林はさらに踏み込んで、「宇宙の自己認識」の契機という驚くべき特異性から、人間の宇宙大の「特権＝義務」を引き出す。特権と表裏をなす義務とは、例えば「自己と宇宙の全体認識に向かう義務」「多様な生物が共存できるシステムの保持」などである。小林はこれを人間の「生物界における“noblesse oblige”」と捉えている(2006: 20)。

三層論の是非は措くとしても、人間の義務や倫理はいちいち宇宙論的視点を持ち出さなければ普遍化できないのだろうか。小尾や小林の「宇宙の自己認識」「自覚する宇宙」といった解釈はたぶん比喩的であり、恣意的な擬人化である。小林は「宇宙がそうした意志や目的をもつという主張は、科学的には立証しえない憶測にとどまる」としながら、「宇宙は他の認識者を数多くつくって、多様な『自己認識』を競わせているのではないか、という想像も駆りたてられる」(2006: 20-1)と述べる。この手の話に拒絶反応をしめす科学者は少なくないだろう。配布冊子の「学会案内」には環境破壊・戦争・経済成長主義・人間中心主義などの問題を解決するうえで「地球に棲息する生きものを宇宙の高みから見る視点が要請」されるとあるが、そこまで大風呂敷を広げる意味が判然としない。なぜなら現代では倫理基盤を霊長類の進化と人間の歴史から導き出そうとするのが普通だからである。

人間の道徳性や社会性は動物の生物学的な進化と密接不可分であるというC・ダーウィンの洞察は、現代の進化生物学や霊長類学によって緻密に裏付けられつつある。道徳的進化は自分勝手な個人が少なからず存在する事実と矛盾しない。食欲も本能的だが、食欲を喪失することや拒食症を患うこともある。栄養補助食品で満足する人もいれば、大枚をはたいて美食を追い求める人もいる。そして人間は誰しも平均期待環境で育てば、おいしいモノを食べたいと思い、味覚体験を隣人と共有したいと思うものである。自分勝手とは無縁の、あくまで優しい人間は少なからず存在するが、道徳性(「共感／不公平忌避」の霊長類的段階から「恥／罪悪感」のヒト的段階まで)を完全に欠いた人間というのは想像することさえ難しい。霊長類の生態がげんに「こうである」こと、共感や道徳の進化過程が「こうである」こと、われわれ人間が「こうすべきである／すべきでない」こと、の三つは分離できない。「自然主義的誤謬」自体の誤謬についてはP・チャーチランド(2013: 262 ff.)が指摘した通りであるし、F・ドゥ・ヴァール(2014: 206 ff.; 301)もまた「である」と「べき」の切断を批判し、「価値観は私たちの在り方に組み込まれている」と述べる。

他方、具体的な政治目標や社会理念は、歴史のなかで鍛え上げられてゆく。フェミニズムや反市場原理主義や環境保護や脱原発などの運動に普遍的な正当性を与えるのは、宇宙論的視点でも特定の宗教体系でもなく、科学的知識と歴史認識である。国連憲章も日本の1946

憲法も、その理念の普遍性を歴史から引き出しているのであって、超越的視点は意図的に排除されている。地上的視点のほかに「宇宙論的視点」が必要となるわけを、小林は十分に合理化できなかったように思われる (Cf. 小林 1995: 38)。彼の宇宙論に関しては、とりあえず次の二つの批判が可能である。一、「宇宙による宇宙の自己認識」という議論が擬人化的比喩の域を出ない。二、人間存在の意味や文明の行方は、宇宙論的視点ではなく、まずもって霊長類学や文化人類学や歴史などの地上的視点から探るべきである。

「宇宙の自己認識」と“noblesse oblige”を両輪とする小林の宇宙論は、まだよちよち歩きの段階にあるか、そもそも間違っているかのどちらかであろう。もちろん宇宙論的視点を失えば、小林および本学会の「総合」の独創性は著しく減ずる。筆者は小林らとはまったく別の理由から、宇宙論的視野による「総合的把握」が必要であると考えているが、これについては紙幅の都合上立ち入らない。

ちなみに宇宙的特権をもつ人間は宇宙的義務を負うという論理は、人間の御主人様意識とも取られかねない面がある。じっさい佐藤節子 (2005; 2010) は小林を批判し、人間を特別視する言説では現代の諸問題を解決できないと主張した。彼女も小林と同じく「宇宙の高みから地上の人間をみる」(2005: 54 ff.; 2010: 295) 視点の必要を説くが、「生き物の身体が宇宙や地球の元素からできているのであれば、私たちは身体を構成するその物質を宇宙から借りている」という「レンタル思想」にもとづきながら、小林とは反対に人間固有の尊厳性を否定する。小林の立場では、人間は自然界の王族に生まれる「因縁」から逃れられない以上、その特権を正しく認識し、かつ正しく利用する責務を負う。王家に生まれた子が帝王学を学ばねば、なにかと支障をきたす。また逆に、王子が突如「私は自由な市民として生きる」と言い出せば、やはり混乱が生じる。小林は人間中心主義という批判に対し、「独善」と“noblesse oblige”の区別をもって対抗した。人間中心主義の話にはもはや立ち入らないが、最後に自然人類学者の尾本恵市の言葉を引く。

「ヒトが特異 (ユニーク) というと、西欧の『人間中心主義』が思い出されるためか評判が悪い。しかしヒトを特異な進化の結果生まれた特異な存在ということは、ヒトを『至上』とするイデオロギーとは違うと考えます。ヒトが一番偉いなどとは言いませんが、現代文明の諸問題を解決するためには、他の生物ではなくヒトそのものの科学的理解が絶対に必要だと思います。」(尾本 2019: 91)

3. サルトルの総合人間学

サルトルは『現代 *Les Temps Modernes*』誌の創刊の辞 (1945 年 10 月 1 日) において「総合人間学 *anthropologie synthétique*」の必要を説いた (1975: 22 = 1964: 17)。彼によるとブルジョワ的「分析精神 *esprit d'analyse*」は、社会を普遍的人間本性 (自由や外的連繋など) のそなわったアトム的な個人の合計と見なす。他方、サルトルが掲げる「総合精神 *esprit de*

synthèse」においては、個人を生物的・社会的・歴史的條件から切り離すことはできないし、またそれゆえに、われわれは自らの性的劣等感や政治経済的條件に働きかけねばならないとされる。アトム的なホモ・エコノミクスは、ブルジョワ的分析精神の最高傑作であろう。シカゴ学派の領袖 M・フリードマンの考えでは、人種差別は自由市場によって一掃されるので、黒人の貧困問題はもはや教育投資の格差にすぎず、結局は文化的な選択（勤勉か放埒か）に起因する（Cf. Whitehead, 2006）。かかるブルジョワ精神のもとでは、植民地主義者の暴力と被植民者の暴力は同列に置かれるだろう。しかしサルトルの総合精神では「植民地原住民は怠惰だ」という一般論は神話にすぎず、「消極的な抵抗」としての「サボタージュの一形態」として捉え直されることによって歴史的全体性が回復する（Sartre, 1964: 179 = 1965: 153）。またアルジェリア人のテロ行為とフランス人の抑圧を同等に非難する論理は、普遍性を出来上がったものと捉えるブルジョワ・イデオロギーであって、「普遍性を絶え間なく作り上げてゆくべきこと」が理解されていない、とサルトルは批判した（Sartre, 1972a: 404-5 = 1974a: 298）。『現代』創刊の辞では、生誕・死没・他者依存性などの「形而上的條件」だけが人間の共通属性として認められ、「自然本性 nature」は一切認められない。ここでのサルトルの“anthropologie synthétique”は進化生物学の知見を無視しており、本学会が求める科学的合理性の水準には達していない。しかしブルジョワ的普遍主義に反対するサルトルの「総合的現実観」の意義はきわめて重大であり、小林や本学会に伏在する批判精神を具体化してゆくうえでも不可欠なものだと私は考える。

小林は『暴力の人間学的考察』（2011）において H・アーレントの暴力論の限界を指摘し、むしろファノンやサルトルの暴力論に理解を示す。「解放闘争の『暴力』行動の中に一定の価値実現の志向性があれば、それを無視して抵抗者の『暴力礼讃』の狂気のみを強調し非難する態度は、公正な視座もなく正しい認識も得られない僻目だ。」（2011: 216）小林はファノンらの精神分析学的な暴力論の意味をかなり矮小化しているものの、「暴力『同一性』の主張」（同上: 238）に与さず、状況次第では暴力に「一定の価値実現の志向性」がありうることを認めている点は、サルトルの「総合精神」に通ずるところであろう。自衛隊は「違憲かつ合法」だとする小林の主張（1975）は有名なが、その議論でも異端ぶりが遺憾なく発揮されており、普遍化を急がない柔軟な精神が垣間見られる⁽¹⁾。ただし彼のしなやかな現実感覚は時として議論の論理的整合性を弱め、その壮大な視野は十把一絡げ的な強引さを伴う場合も少なくなかった。例えば小林は死刑廃止に反対の立場をとる（2011: 281-3）。その死刑擁護の論拠はどれも説得力を欠くが、今そこには触れない。問題は彼が他方で「早急な死刑廃止論には反対」と奇妙な言い方をし、「死刑廃止の真摯な情熱は貴重」とも述べているところの曖昧さである。また彼の暴力論は具体的な歴史分析に乏しく、暴力を「アンガージュマン」に照らして主体的に捉える視点も欠けている（大岡裁きの限界）。暴力論にはこれ以上立ち入らない。

小林と法哲学者の佐藤節子との間で繰り広げられた「実体化」論争は、サルトルの「総合的現実観」の立場から振り返る必要がある。佐藤（2005;2010）は小林が実体化思考（近代主義）から十分に脱却できずにいると批判した。彼女によれば「法の拘束力」「権利」「理性」「自由な主体」などはどれも発語行為の共同主観的な結果なのであって、非実体という意味で「幻想」である。例えば権利は発語であり、発語から共同主観的に生じる観念であり、観念通りの行為である。それにもかかわらず人間が権利というモノ＝実体を生得的に持つと表現することは、近代主義の呪術に自ら参加するのに等しい。

小林（2010: 111）はこう反論する。——自分は理性や人権を実体化した覚えはなく、それらが「抽象概念」であり「規範的に設定したもの」であることは重々承知しており、「権利を有する」という言い方は「時間がある／流れる」と同じ比喩的表現にすぎず、そこに目くじらを立てるのは筋違いだ。しかしこの反論は佐藤の意図を見誤っている。「もう時間がない」式の実体化を日常の方便と断ずるためには、「時間がある／流れる」式とは全く異なる世界認識・言説体系を科学的・哲学的に確立する必要がある。例えば現代物理学における時間は二つの現象の相関を取るための変数＝道具にすぎないし、ハイデガーにとっては「（世界での）逗留を時めかす *Aufenthalt zeitigen*」という動詞でなければならなかった。佐藤は人権・理性・主体の実体化による弊害が深刻であることを指摘し、実体化思考から完全に脱却するには伝統的な法学の言説に代わる新しい言説の構築が必要だと説いているのである。

佐藤の概念分析は近代的所有権と人間中心主義の解体作業を兼ねている。彼女の主張では「山林に所有権を持つということは、その人と対象物との間に、目に見えない、触ることもできない、その意味で時空を超えた神秘的な性質の絆があるということ」とされ、対象を支配する力と人間の生得的自由とを結びつける「現代の所有権の絆」が「今ではそれが地球の存続を危うくしている」のだという（2010: 311）。生活の必要をこえた強欲な近代的所有意識の蔓延は、権利の実体化に起因し、究極的には、理性的自己の実体化（身体や自然界からの超越）に由来する（2005: 56）。しかし人権も理性的自己も、実は時空的制約下にある発語行為にすぎない。発語行為を行うのは脳である。理性もまた脳の機能であって、脳を超越した自我と一体化する何物かではない。佐藤は心を脳の機能・作用とみなす点で小林に賛同するが、小林の「創発説」は受け容れない。なぜならこの仮説では脳の創発的・オートポイエシス的作用が、超物質的な自我とその自由を生ぜしめるとされるから、自由で理性的な自己を絶対化するデカルト主義的心身二元論と何も変わらない。彼女自身は物理主義一元論（心も意志も脳の物理化学的現象に還元できる）の仮説をとり、形而上学的人格の実体性を徹底的に否定し、自由意志がなくても責任は問えるとの見方を示す。佐藤によれば、人間は他の生物と同じ分子結合体にすぎず、宇宙を思考する能力に人間の特権性を認めてしまうと「知的能力を欠く者が排除される」ので「人間を定義によって人間にするのは間違っている」（2010: 292）。

筆者も創発説には賛成しかねるが、佐藤の議論にも問題点が少なからずあると考える。

第一、自由で理性的な自己（主体・人格）の実体化が、必ずしも所有権の暴走につながるわけではない。欧米や南米は「私的所有 *propriété privée*」を「個体的（不可分体的）所有 *propriété individuelle*」に向けて乗り越えようと努力してきた⁽²⁾。そのさい理性をもつ自由な自己が否定されるわけではない。

第二、佐藤は最低限度の物理的・社会的な「必要」が満たされていない段階では権利実体化の古典的言説を主張することは有効であり、自分も同じ窮状に置かれたなら「そうします」と言う（2005: 52; 2010: 301）。しかし、ありもしない虚構をさもあるかのように基礎に据えるという自己欺瞞が倫理として通用するとは考えにくい。

第三、「人間は人格・人権・尊厳性をもつ」を基盤とする近代主義言説に対し、佐藤は代替言説を構築できなかった。そのことを佐藤本人も自覚しており、ウプサラ学派の試みは失敗し（2010: 305）、佐藤も「欲望の抑制」「足るを知る」という「陳腐この上ない」原則を示すにとどまった（2007: 279）。

結局のところ、佐藤の主張の深刻な問題は、理性的自己や人間の尊厳性といったものを歴史的運動体として把握しなかった点にあるだろう。例えば自我を含む自己の捉え方はデカルトとフロイトとでは大きく異なる。フロイトによってそれまでの自己がより豊かな自己になった。むしろデカルトも心身の「合一」を「明証的経験」として肯定するなど、柔軟な見方をしていた。自己は言説・科学・状況の展開に応じてたえず捉え直される⁽³⁾。理性も自由も主体も同じだろう。佐藤の主張は人間の普遍性を「普遍化運動の相」のもとで捉えようとしなかった点で、人間やその普遍的属性を完成形として扱ったブルジョワ近代主義のひっくり返しにすぎない、と批判することもできる。さんざん主体を傀儡扱いしたフーコーは、その晩年に「語る権利を持つ主体 *sujet ayant droit à la parole*」を擁護し、「確かに最近、自己の実践によって主体が自らを能動的に構成する仕方について興味がある」と述べた（1994: 592; 719 = 2002: 45; 233）。一方、佐藤の人間観においては、主体や自由といったものはほとんど全く重きをなさない。

サルトルが好んで用いた標語「人間は人間の未来である *l'homme est l'avenir de l'homme*」は本学会では小林よりも、むしろ小原秀雄が強く主張した人間観に近い。その「自己家畜化」論もサルトルの“*le pratico-inerte*”と同じ構図である⁽⁴⁾。小原によると、われわれは発展するモノ（言語や交通や情報など）との関係性（文化的存在様式）のために、単にヒト（生物的自然的存在）であるだけではいられない。「ヒトとしての形質は、人為生態系に適応することによって、淘汰を受ける。」（2006: 227）例えば電磁波過敏症の人は現代の機械環境のもとでは淘汰（ふるい分け）の試練に直面し、不適者となるかもしれないし、別の環境下で適者になるかもしれないし、あるいは技術の改善によってふるい分け自体が無効化されるかもしれない。自然生態系をモノで「人為生態系」に改造し、その中で生活してゆくわれわれは、ヒト化と人間化の不可分状態を体現している。小原はこれを「人間（ヒト）化」と呼ぶ。この考えに従えば、新しいモノ＝言説＝制度によって、その都度新しい人間＝自由＝権利の

輪郭が定まってゆく、と理解することもできる (Cf. 小原 1988)。人間とは人間 (ヒト) 化であり、未来である。

小林・佐藤論争は今まで正面から取り上げられることはなかったが、本学会にとってさらなる発展の足がかりとなるにちがいない。そして小林と佐藤と小原の人間観の緊張関係をサルトルの「総合人間学」の視点から捉え直すことで、われわれ自身の人間観が鍛えられるだろう。

4. 総合としての厳密科学

フッサールとハイデガーは「精密科学 *exakte Wissenschaft*」と「厳密科学 *strenge Wissenschaft*」を区別した。フッサールの場合、概念の意味規定は必ずしも明確でなく、文脈や時期によって大なり小なり異なるが、晩年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』では、精密科学と厳密科学の区別はおおむね「客観的な世界」と「具体的な生活世界」の区別を前提にしている⁽⁵⁾。ここでの厳密科学 (ひとまず現象学の同義語と見てよい) とは「客観的な世界」——つまり「真の世界」と見なされてしまっている数学的・ガリレイ的な世界——を基礎づける「生活世界 *Lebenswelt*」の、その普遍的でアプリアリな構造を解明する知である。

他方、ハイデガーは「すべての厳密科学が必然的に精密科学であるわけではない。精密さ *Exaktheit* は科学の厳密さ *Strenge* の一形式にすぎない」と述べ、厳密さの意味を「方法と事柄の関係の適切さ」と捉える (『ツォリコーン・ゼミナール』の1968年3月8日から16日)。敷衍すれば、「精密さ」を要求される事柄 (衛星打ち上げや毒ガス製造) に関して数学や物理化学を重視するのは「厳密さ」においても合格だ、ということだろう。そして「いてくれる (*es gibt*)」ものとしての「身 *Leib*」が向き合うことになる現場 (精神医療や看護) では、精密さと無縁の「現存在分析」こそが適切な方法であるから、この場合、脳科学や神経生理学を脇役に配置することで厳密さが保障される。

筆者はこれらの区分を踏まえたうえで、精密科学と厳密科学を「価値」に対する態度の違いとして捉え直そうと思う。まず精密科学については二人の見方に従う。精密科学の特徴は、検証方法や算出可能性に合わせて切り取られた世界への、数学的・物理化学的な接近法である。精密科学は節約原則 (*parsimony*) を徹底し、よく定義された簡明な用語から成る代数学的記述によって複雑でふくよかな世界をエレガントなつくりへと磨き上げる。ここでは可能なかぎり価値 (信仰、倫理、歴史の意味、霊性、人権、共通善、生命の尊厳など) が節約され、そうすることで最大の量的効果と数学的満足感が得られる。そして厳密科学とは、筆者の考えでは、「倫理的価値 (の普遍化の努力)」と「精密科学」とのあいだの緊張関係を引き受ける態度である。“*exact*”の語源はラテン語の“*exigere*” (追いつく) の過去分詞形“*exactus*”である。“*strict*”はラテン語の“*stringere*” (きつく引っ張る) の過去分詞“*strictus*”に由来する。“*strictus*”からは *strain*, *stress*, *string*, *strong* など派生した。ゆえに

“exact science”は排斥知、“strict science”は緊張知である。

病原根絶や延命治療といった量的価値だけが重要であった近代医学は今や、患者の権利、医療従事者の側の信条、QOL、生命倫理などの質的価値をも尊重する現代医学へと転換しつつある。癌の再発率を限りなく低くすること（乳房切除手術）のみが正しい治療なのではなく、患者の人生観や価値観を統合した治療法を提示すること（乳房温存法を含む選択肢の拡大）が、健康の正しい追求の仕方だと考える時代になった（Savett, 2002: 144）。これは厳密科学としての医学の方向である。精神科医の木村敏（2007）は「精神医学は自然科学ではやれないと思っております。どうしても、『主観的』な感性に基づく判断が必要になってくる」といい、「一種の客観性めいたもの」としての「間主観性」「間身体性 intercorporéité」に注目する。精神医学の「生化学」化の流れを批判し、現象学的接近法を重視する木村の仕事はまさに厳密科学である。

もしも人文社会科学が精密科学のモノマネをしたらどうなるか。典型的な事例は経済学である。本学会で水田洋が「労働価値論は科学ではない」（2007: 191）と攻撃した姿勢は、経済学の精密化の方向であろう。他方、高島善哉は「労働価値論はザインとゾルレンとを混同する前科学的な理論であるというのは浅薄である。なぜなら、自然法はなるほど一方では科学と形而上学との混同をもたらす危険はあったが、しかし他方において科学と思想との不可分な関連を教えるものとして、社会科学の健全な発達に寄与し、示唆するところが甚大であったからである」（1995: 68）と主張した。これは本稿でいう厳密科学としての経済学の方向である。価値の私的主観性と徹底的な私有制を前提にする新古典派理論に対し、「健康的で快適な最低限の生活」「私有が社会的に望ましくない共通資本」といったものを「社会的合意」を通じて設定しようという前提から経済学を組み立てたのが宇沢弘文であった。Joan Robinson の『異端の経済学 *Economic Heresies*』を翻訳した宇沢は、自分自身の立場も異端的であることを自覚していたにちがいない。計量経済学を脱却した宇沢の経済学は私のいう厳密科学の典型に他ならず、その精密な手法と倫理的な価値との劇的な釣り合いが、近代経済学との本質的な相違である。

政治理論における厳密科学のあり方は、例えば本学会の菊池理夫の議論にもうかがえる。菊池（2020）は方法論的个人主義や費用便益分析を重んじるリベラリズム的政治学の主流派に抗い、民衆的熟議にもとづく「共通善」と「コモンズ（共的領域）」の政治学の方向を模索する。そのかぎりでは彼の立場も異端的であろう。政治学や政策学は精密科学のモノマネをし、科学的合理性の名のもとに理論の基礎となる価値や原理を^レケ^レチ^レる。対する共通善の政治学は、まさしく厳密科学の方向に進むものであり、実証性と共通善（算出不可能でも歴史と生活の観察を通じて「普遍的」といいうる正義は論理的に導き出せるとされる）の緊張の上に築かれるものといえよう。ついではながら、下手をすると精密科学は専門バカになり、厳密科学はエセ科学になる。

小原は「総合人間学会の『総合』の一つの特性は、筆者なりにいえば、生活や個人の内面

に生ずる諸問題、人生論や宗教や信念などを対象としての考察にほかならない」(2006: 42 fn. 1) と述べている。その意味は判然としないが、私なりに解釈すれば、精密科学の追求と人間的価値の追求を、理論的に両立・統合させるということであろうか。“synthesis” はギリシア語の “συντεῖναι” (一緒に置く) に由来する。さすれば緊張知の鍛錬は総合の一つのありようとも見ることが出来る。本学会趣旨文には「全体論的把握には、検証不能の領域に踏み込んで科学的認識の範囲を逸脱するという難点もあります」と書かれている。この場合の科学的認識は筆者にとって「精密科学」的認識に相当する。特定の社会的価値の普遍性は、たとえば検証不能であっても歴史認識や合意を通じてその普遍化を進展させることができる。歴史的文化的な世界と精密科学の世界との間の、息をのむような緊張のドラマこそ厳密知である。

おわりに

「一人でしかできない総合」と「一人ではできない総合」とを截然と区別することには異論も出るだろう。これは「一人で生きる」と「共に生きる」の区別に似ている。前者は経済的自立から無人島生活まで、色々なかたちがある。また「共に生きる」ことの中に「一人で生きる」ことが含まれている場合もある。例えば夫婦共働きや、家事もこなす夫など。「一人で」と「共に」の概念に対して厳格な一義的規定を行うよりは、概念に柔軟性を与えた方が実践上有効であろう。社会や生態系の中で暮しているわれわれが、完全な意味で「一人で生きる」ことは不可能である。かといって「一人で生きる」と「共に生きる」の区別が無意味なわけでもない。「総合」についても同じ。「一人でしかできない総合」には色々なかたちがあり、本稿では「宇宙論的視点」「サルトル的综合」「厳密科学」の三つに注目した。もちろん「一人でしか」と「一人では」の総合の区別が通用しにくい分野もある。現在の精神医学や看護学においては、現象学的視点の導入(精密知から緊張知へ)が個人水準でも学際水準でも行われており、もはや二つの水準を区別する意味は失われ、そのような総合の試みにかつてほどの異端さはない。市民の文化的健康にかんする価値規範の追求と数学的経済分析との総合による「社会的共通資本」の理論化も、学際的研究で推進しうるだろう。しかしどれも、もともとは木村敏やP・ベナー(現象学的看護理論)や宇沢弘文たちの孤独な(=異端的な)鍛錬によって方向づけられたものであることを失念してはならない。歴史学や哲学や法学における厳密科学の追求は依然として「一人でしかできない総合」の性格が濃い。一例を挙げれば、パワー・ポリティクスや社会経済史的分析を相対化し、「理念」と「主体性」の歴史的役割を再発見しようとしたI・ドイッチャーや後期E・H・カーの仕事(精密知と理想主義との総合)は学際的共同研究によって発展する性質のものではない(Cf. 溪内 2000: 289ff.)。また、ブルジョワ普遍主義を批判する「サルトル的综合」も、一人々々の知的態度に根本的な問い直しを迫るものであって、学際的連繫以前の問題といえる。繰り返すが、「宇宙論的視点」の積極的な意味とその総合のありようについての筆者の考えは、紙幅の都合上これを省く。

「学会案内」には「総合はひとりではできません」と記されているが、この断定は早計にすぎる。「一人ではできない総合」と「一人でしかできない総合」とをひとまず区別することによって、様々な総合のあり方を歴史的・関係的に捉えることができる。精密化＝専門分化の大勢に抗し、個別科学を厳密科学に高めてゆく作業はほんらい科学者の一人一人の孤独な努力にかかっていると私は思う。「魂が自分自身を相手におこなう対話」（プラトン著『ソピステス』264B 及び『テアイテトス』189E）は、「一人ではできない総合」（学際的共同研究や、科学者と現場関係者の連繋）を導くもの、あるいはその限界を補うものといえるのではないか。

注

- (1) 小林（1975）によれば、自衛隊が形式上合法的に存在するかぎり、その文民統制の欠如、隊員間の人権侵害、隠蔽体質、クーデタ正当化論、秘密警察化などを法的に改善・監視してゆく「合法性」水準での対策を怠って、そもそも論からその違憲性を糾弾するだけでは、現実に行進している反民主的な組織化が野放しになる。自衛隊の民主化は、九条以外の憲法上の基本原理を自衛隊の内部に要請することでもありと彼はいう。
- (2) この対概念の成立事情については省略する。その具体的な意味は私の理解するかぎり次の通り。イギリスやカナダなどには住居系市街地における樹木保護の法令がある。私有地の樹木の（所有者による）無断伐採は禁じられ、樹木の公共的性格を重んじなければならない。これは「われわれであるわれ」としての所有（個体的所有）である。今の日本では「俺の土地の樹を切ろうが切るまいが、俺の勝手だ」という「私有」意識＝制度の方が根強い。登録建築物制度や自然アクセス権の問題も同じ。また津田（2012）によれば、スペイン・モンドragon協同組合やイタリア製鉄業労働者協同組合などは「労働者による資本所有が個人所有と共同所有の混合」（2012: 48）であり、「共同所有と個人所有に関するインセンティブの長所・短所のバランスや協同組合における全体と個の調和という最適システムの議論としても興味深い」（2012: 144）。今日このようなシステムは「社会的連帯経済 Social and Solidarity Economy」などと呼ばれ、「個人の自由・自律・結合に基づきながらも、平等や相互扶助といった（規範的）価値を重視し、むしろコモンの維持・拡大に貢献することを目指している」（立見 2018: 21）とされる。
- (3) これは見方次第でどうにもでもなるといういい加減な話ではなく、多面的な自己へと発展的に鍛え上げられてゆく方向と、それぞれの文脈・言説に応じて最も適切な自己・主体が配役されるという形での、適用限界をもつ普遍性を確立して行く方向をさす。
- (4) サルトルは「厳格に客体的な素材によって媒介された人間活動（その素材が人間活動を客体性へと送り返す）」を「le pratico-inerte 実践的＝惰性的なるもの」と呼ぶ（1972b: 85 = 1974b: 68）。例えば、われわれは格安航空を選ぶという自由な選択によって、劣悪なサービスと座席環境を自ら引きよせ、しかも新自由主義的な暴力構造の歯車に自ら化す。客体的な素材を介する自由な活動が自由な活動として貫徹されずに、その反対物に転化してしまう。後期サルトルはこのような人間の活動が言語伝達、歴史、生産などの広範な水準を基礎づけているとし、この現実的側面から人間の真の自由を見出すべく全努力を傾注した。
- (5) 同書でフッサールは「超越論的主観性的方法」こそ「最も厳密な strengsten 方法」とであるといい（72 節）、カントの超越論的哲学体系は「厳密科学」（日本語では一般に「厳密な学」と訳される）を目指す（27 節）。これに対置されるのは「精密科学」（1 節）「数学的自然科学

の精密性」(57節)「精密自然科学」(61節)「精密な因果性」(62節注1)である。同書は「厳密」の語法に一貫性を欠き、精密(科)学と厳密(科)学の相違を図式化することもないが、大きく見れば両者は明確に区別されている。

参考文献

- 小原秀雄(1988)「人間のからだのゆくすえ：それは人間自身の手握られている」『日本体育学会第39回大会号B』。
- (2006)「自然「学」的見地から見た人間、総合人間学」小林直樹編『総合人間学の試み』学文社。
- 小尾信彌(2007)「人間の現代的な理解」総合人間学会編『人間はどこにいくのか』学文社。
- 尾本恵市(2019)「人類学の新たな総合化をめざして」総合人間学会編『総合人間学13』ハーベスト社。
- 菊池理夫(2020)「共通善の政治学」総合人間学会編『総合人間学14』本の泉社。
- 木村敏(2007)「精神医学から見た正常と異常」総合人間学会編『人間はどこにいくのか』学文社。
- 小林直樹(1975)「防衛問題の新状況」有斐閣編『ジュリスト』586号。
- (1995)「人間の科学と哲学(1)」『法学協会雑誌』112巻1号。
- (2006)「総合人間学の課題と方法」小林直樹編『総合人間学の試み』学文社。
- (2010)「「法の人間学」をめぐる若干の問題：佐藤節子教授の提起と批判に答えて」『専修大学社会科学年報』44号。
- (2011)『暴力の人間学的考察』岩波書店。
- 佐藤節子(2005)「小林直樹著『法の人間学的考察』の紹介と批判」『青山法学論集』46巻4号。
- (2007)「近代の人間観を問い直す」『同上』49巻1号。
- (2010)「試論：もう一つの「法の人間学」」『同上』52巻2号。
- 高島善哉(1995)『価値論の復位』こぶし書房。
- 立見淳哉(2018)「フランスにおける社会連帯経済の展開」『経営研究』69巻2号。
- 溪内謙(2000)「E・H・カー氏のソヴィエト・ロシア史研究について」E・H・カー『ロシア革命』塩川伸明訳、岩波現代文庫。
- チャーチランド、パトリシア・S(2013)『脳がつくる倫理』信原幸弘ほか訳、化学同人。
- 津田直則(2012)『社会変革の協同組合と連帯システム』晃洋書房。
- ドゥ・ヴァール、フランス(2014)『道徳性の起源』柴田裕之訳、紀伊國屋書店。
- ベリング、ジェシー(2012)『ヒトはなぜ神を信じるのか』鈴木光太郎訳、化学同人。
- 水田洋(2007)「近代人の形成と解体」総合人間学会編『人間はどこにいくのか』学文社。
- Foucault, M. (1994) *Dits et écrits*, IV. Paris: Gallimard. = フーコー、ミシェル(2002)『ミシェル・フーコー思考集成：X(倫理／道徳／啓蒙)』蓮實重彦・渡辺守章監修、筑摩書房。
- Sartre, J.-P. (1964) “«Les damnés de la terre»,” in *Situations*, V. Paris: Gallimard. = サルトル、ジャン＝ポール(1965)『『飢えたる者』』『シチュアシオンV』鈴木道彦・海老坂武訳、人文書院。
- (1972a) “Les intellectuels,” in *Situations*, VIII. Paris: Gallimard. = (1974a)「知識人の擁護」『シチュアシオンVIII』岩崎力ほか訳、人文書院。
- (1972b) “L’anthropologie,” in *Situations*, IX. Paris: Gallimard. = (1974b)「人間科学について」『シチュアシオンIX』海老坂武訳、人文書院。
- (1975) “Présentation des Temps modernes,” in *Situations*, II. Paris: Gallimard. = (1964)「「レ・タン・モデルヌ」創刊の辞」『シチュアシオンII』伊吹武彦訳、人文書院。
- Savett, Laurence A. (2002) *The Human Side of Medicine: Learning What It’s Like to Be a Patient and*

- What It's Like to Be a Physician*. Westport, CONN: Auburn House.
- Teehan, John (2010) *In the Name of God: The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence*.
Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Whitehead, John (2006) "Racial Economic Inequality and Discrimination: Conservative and Liberal
Paradigms Revisited," in Cecilia Conrad et al. (eds.), *African Americans in the U.S. Economy*.
Lanham, MD: Rowman& Littlefield.

[おぐら けんじ／哲学]