

# なぜ身体論か

## The necessity of discussion on body theories

梶山人間学研究センター主任研究員  
梶山女学園大学人間関係学部教授

渡邊 毅  
Tsuyoshi Watanabe

梶山人間学研究センターの「総合人間論」プロジェクトは、身体論を中心軸として議論を進めてきた。人間学にとって、なぜ身体論が重要視されなければならないのか、それがなぜ現在なのかを論じることで、プロジェクトのまとめの方向を模索してみたい。

近代文明と呼ばれ、わたしたちの日常生活がどっぷりとその恩恵に浸っている機械文明は、産業革命を契機として発展してきた。その背景には、科学（理学）の発達が横たわっている。コペルニクスの地動説を、天体望遠鏡による観測で実証したガリレオが近代科学の祖に比定されている。ガリレオは、カトリック教会からの弾圧によって、自説を撤回せざるを得なかったが、「それでも地球はまわっている」との真実のつぶやきを残した。まさに、精密な観測を根拠に、中世迷妄を打破する第一歩をしるしたのである。

近代哲学の祖とされ、現代思想の原点とみなされている科学者に、デカルトがいる。意識する主体として人間を位置付け、意識される客体として外界を置く。この外界には人間の身体も含まれる。いわゆる心身二元論の立場が構築され、近代的人間観がスタートする。この立場を局限につき進めると、＜独我論＞が登場することになる。主体の意識の中にす

べての世界が存在する、というのが＜独我論＞だ。意識や論理をつき進めると、このような立場になるのかもしれないが、「それでも地球は存在している」と信じるわたしにとっては、違和感を憶える立場だ。

閑話休題。梶山女学園大学では、毎年、春期ヨーロッパ研修旅行が挙行されている。3年前に引率教員として同行した時の話だ。パリで1日半の自由行動が与えられた。ホテルで観光案内を検討し、3ヶ所を訪問するプランを立てた。1ヶ所は、すでに2回の訪問で大好きになったオルセー美術館、あとの2ヶ所は、人類学博物館とロダン美術館だ。展示内容を知らないまま訪れた人類学博物館で、驚きの出会いが待っていたのだ。フランス語は読めないが、英語の説明文が付いていた。1箇の頭蓋骨が展示され、デカルトのものと伝承されているとの説明があった。線刻で模様が刻まれ、よく磨かれたやや小ぶりの頭蓋骨だ。キリスト教徒なら胸に十字を切るのだろうが、生憎、クリスチャンでないわたしは、思わずデカルトに合掌して頭を垂れた。なお、この時の旅行で訪れたフィレンツェでは、教会大聖堂の中にあるガリレオの墓所にも詣でることができた。予定になかった科学や哲学の大先達とのうれしい出会いだった。

＜独我論＞はさておき、デカルトの心身二元論が近代思考の土台を形成したことは間違いない。心は別として、身体は徹底的に機械論的追究の対象となる。身体は＜モノ＞であり、この立場は＜要素還元主義＞とも呼ばれる。全体は部分から構成される。さらに部分を細分すると要素を見出すことができる。要素が判明すれば、それによって全体も把握できる。この考えは、自然科学、とくに物理学において大成功を収め、現在流行の生命科学でも貫徹している。

＜モノ＞を分解すると、ある段階から肉眼では見えなくなるが、顕微鏡でトレースできる。生物の身体が細胞という要素から成る、というのが近代生物学の出発点だ。当時の顕微鏡の分解能力では、細胞内の構造は見えなかったが、物理学は＜モノ＞の要素として元素を見出し、やがて分子や原子の構造を追究するようになる。原子はさらに素粒子という＜モノ＞で構成され、現在では6種類のクォークが識別されるに至っている。名古屋大学の研究者であった益川氏・小林氏の両氏によるモデルは6種類のクォークを予言し、ノーベル賞を与えられた。

アインシュタインは、20世紀最大の科学者とみなされているが、原子モデルの時代に、＜モノ＞がもつ巨大なエネルギーを $E=mc^2$ という方程式で示した。この巨大なエネルギーが核爆弾として実用化され、日本は世界で唯一の被爆国となってしまった。アインシュタインが関わったマンハッタン計画は、その後のアインシュタインの動きも含めて教育の中で言及すべきだと思う。

心身二元論の立場で走り続けた科学は、核爆弾をもたらし、生命科学においては、臓器

移植や生命操作の技術を発達させ続けている。このような心身二元論への批判や懐疑は、セリエのストレス説（1936）を嚆矢とし、反核の流れの中で強まってきたように思われる。反核の流れは、自然保護の運動とも重なり、今日のエコ・ブームへと続いている。

思想界に生じた変遷を辿ってみると、近代をリードしてきた思想は、科学・技術への信仰に根ざした合理主義であり、モダニズム、あるいはモダンと呼ばれる。当然デカルト主義の流れだ。20世紀後半になると、モダンへの懐疑が強まり、ポストモダンと呼ばれる思想がもてはやされた。その背景には東西冷戦構造の終結、具体的にはソビエト連邦の崩壊に象徴されるマルクス・レーニン主義の退潮があり、イデオロギー対立の無意味化があったとみなされている。人類史における大きな物語が意味を失い、気の早い科学者は『歴史の終焉』（F.フクヤマ）を宣言した。

ポストモダンの論者たちは、大きな物語の骨格を支えてきた＜普遍性＞を疑うことで効果をあげ、人気を博したのだが、批判の先に何を定立するのかを提示できていないようにみえる。混沌の中にあっても現実には現前にある。「それでも世界は動いている」のだ。現実の世界は、『文明の衝突』（ハンチントン）のもとに展開されている。＜文明＞の衝突とは何を意味しているのか。おそらく、ハンチントンは、文明の背後の宗教を意識していたに違いまい。

そもそも、心身二元論の原点は何かを考えると、心とか精神とか魂が神によって人間に与えられた所与とするところにある。デカルトの省察も、つまるところ神の存在証明にあるのだ。人間とは、現世より来世を上におく

ような妄想につき動かされる存在なのかもしれない。

そこで、人類史上最大の問題は、現在において宗教とどう折合いをつけるかにあるのではない。近代合理主義から接近すると、宗教とは中世的迷妄とみなすことができる。唯物論からすればドーキンスが指摘するように、神は妄想の産物以外の何者でもない。しかし、唯物論の呪縛が解けたり、ソビエト連邦解体後のロシアでロシア正教が不死鳥のように甦る。人間にとって、宗教とは何なのか。おそらく、死への恐怖が死後の世界を空想させ、霊の存在を信じさせるのではないか。

＜文明の衝突＞を演出しているのが宗教、とくに一神教であることは、ユダヤ教・キリスト教・イスラム教の間で現出している対立構図を見れば明らかだろう。このような対立を無化するような方法はあるのだろうか。町田宗鳳は『人類は「宗教」に勝てるか』というテーマを考察し、一神教に対して多神教あるいはアニミズムを置くことで、さらには無宗教で世界を変えようと提唱している。わたしたちを取り巻く文明は、ハンチントンによると＜日本教＞と呼ばれるが、まさしくアニミズムに根ざしている。この立場をもっと強力に世界へ向けて発信できないのか。

近代は進化論によって合理化されてきた。アニミズムは原始的宗教であり、それが進化したものが高等宗教、つまり一神教だと位置付ける。宗教も進化するのだと。果たして、このような認識は正しいのだろうか。内田樹は『日本辺境論』の中で、外来の思想をより秀いでたものとありがたがる日本知識人の習性を論じている。わたしたちは、辺境の思想として、アニミズムの立場で開き直っていい

のではないか。

心身二元論を克服する立場は一元論なのか多元論なのか。根源的な問いかけは、身体論と深く関わっている。身体・間身体を考察する中から、＜第三者の審級＞という概念を導いた社会学者に大澤真幸がいる。宗教の発生を身体論から追究しているのだ。このような議論をもっと深めるべきではないか、とわたしは感じている。

心身問題を一元論の立場から議論している知識人に養老孟司がいる。彼は、その立場を＜唯脳論＞と呼んでいる。その議論は、人工と自然の対比（文化と自然ではない）から、現代の諸問題へと外延されている。重要な提起だとわたしが思うのは、自然の復権であり、自然存在としての子供の復権だ。心身二元論ではない立場から、子供についての議論を深めるべきだと感じている。

わたし自身のテーマとしている身体論は、人間も含めた生物の身体形成（形態形成）だ。この分野での研究は、要素還元主義的思考が支配的ながら、全体論の余地を残している。還元主義批判を展開し、注目されている生物学者に福岡伸一がいる。彼の提唱する＜動的平衡＞という概念は重要だ。個体は＜動的平衡＞を保ちつつ、全体で統合されている。遺伝子発現は場の制約を必要とする。同様のDNA塩基配列であっても、異なる形態がもたらされる。ジャンクDNAが機能を持つことも明らかにされている。生命科学にはまだまだ未知の領域があふれている。生命の理解を深めていこうとすれば、全体論的視野が不可欠になってきているのだ。

身体論からは＜気＞の問題や＜生命倫理＞の問題も派生してくる。可能な限り広い分野

に目配りしながら、身体論の議論を深め、人間学の構築を目指す決意を表明して、稿を閉じたい。



# 身体を考える

## —その根源的な矛盾をこえて—

A reviewal and a perspective of discussion about human body

嵯山女学園大学人間関係学部教授

三井 悦子  
Mii Etsuko

身体というのはほんとうに厄介なものである。そこに住んでいて、その神秘さや従順さや反逆をまさに「身をもって」感じているのに、いざその「身体」について考え、語ろうとした瞬間に、「わたし」とは切り離された「モノ」になってしまう。

しかも「身体」に起こっている合理や論理を超えたことがらについて考え、整理し、語るためには、その合理や論理の世界をいったん通過しなければならない。身体を論じるときには、この厄介さをどう越えていくか、この点がもっとも困難でありしかも重要である。はたしてこれをのり越える手立てはあるのか。ひょっとすると、「身体を考える」ということには根源的な矛盾があるのではないか、とさえ思ってしまう。

「総合人間論」プロジェクトとして、今なぜ身体論か、を考えよとのテーマをいただいた。そのもとには、「人間とはどのような存在か」を考える上で「身体」に着目することが必要不可欠である、という大きなテーゼがあることと思う。

ところで、これまで「身体」に関する研究や論議はすでにさまざまな領域でなされている。にもかかわらず、今なぜ身体論か、というテーマを立てるのはそもそもなぜか。

これまでの身体論にはなにが欠落しているというのか。

これまでの身体をめぐる論議—哲学、社会学、生理学、医学、スポーツ学などの諸科学における身体の解明とはどのようなものであったか。恐れずひと言でいうならば、その多くが本稿の冒頭に書いた「わたし」から切り離された「モノとしての身体」を対象としてきたのではないか。たとえば、より効率的に機能する身体、意志的に動く身体を求め、それへと身体を作り変える技術を推進し、それを支える思想を是としてきた。それが、身体の解明であった。これは、私たちが生きているこの自由競争社会をいかに生き抜くかということのために求められ日々更新されている諸機能と一寸たりとも変わらない。身体はまさしく世界の、社会の縮図である。

では、こうした「モノとしての身体」の解明にとどまらず、それを乗り越える身体論はどのようにしたら可能か。たとえば、身体と精神、肉体と魂、ところとからだといったいろいろな対立項を持ち出し、論じようとしているのは「モノとしての身体」ではなく、はたして生身の身体なのか。残念なことに、こうした対立項をもちだせば、たちまちそのどちらが優位かなどと、人間存在にとってはた

いした意味をもたない論議が繰り出される。知りたいのはそういうことではない。さまざまな二項を立てるのは、その先の「人間とはどのような存在か」を考えるための、ひとつの装置でなければならないはずである。

このように考えると、これまでの身体の解明は、身体が持つ可能性の全体から見ればその一部を見てきたにすぎないといえるだろう。では、身体のもうひとつの可能性とはなにか。それはなぜ見過ごされ、今なぜ見る必要があり、どのようにしたら見ることができるのか。

### ＊

いうまでもなくそれは、身体はモノではないという地点に立つことから始まる。人間はモノではない。このごく当たり前のことを、あらためて声をあげていなければならないくらい、今、私たちの身体を取り巻く状況は悲惨である。

たとえば、医療技術が医学の倫理を凌駕し、農芸技術が農学の範疇を超えている。生命倫理の枠組みを持たないまま、遺伝子組換えによって新しい野菜や食肉が「製造」されていく。人間はこの「製造」された生命を食べて、また新しい生命を「製造」する、とさえいえる。60歳を過ぎてなお子供を生むことのできる身体の登場という驚くべき事態がその現れである。このように私たちの身体（存在）は限りなく「モノ」化しているといっても過言ではない。モノは、誰かに所有され、所有者の意思によって動かされる。モノは誰かのモノと交換され得る。

しかしこの一方で、うれしいことに「もうひとつの身体」の存在について私たちは体験的によく知っている。祭りの熱狂や没頭、水

に溶けるように魚と戯れること、山歩きそれは自然の一部になること、あるいは土俵やグラウンドやピッチで、緊迫と深い集中とプレイへの愛のなかで生まれる、予測不可能で想像もつかない見事な「何か」。あの身体に何が起きているのか。そして、その「何か」が生まれる瞬間を目の当たりにした観客の、その全身を震わせるものはなにか。時空間を共有する身体とはどういうことか。

こうした身体は、科学的に、また論理的に説明のつかない、普遍化することのできない身体である。ヨーロッパ近代に起源をもつ近代科学が隠蔽し排除して（追究することを放棄あるいは断念して）きた身体であり、したがってそれは、無いものにされてきた身体といえる。しかし実際には、たしかに在る。生きている生身の身体は、こうした簡単には説明のつかない、言葉が消え去る至高の瞬間を幾度か体験しているはずである。

これまでヨーロッパ近代の理性は、「個」や「自己」を見つめ続けてきた。それらは「他者」との差異を明確にすることによって意味を持つとされてきた。これは「分ける」ことによって「わかつて」とする考え方の基本どおりである。そして明確な「自己」を形成し統合し実現して、「他者」と差異化されるより確固とした存在へと作り変えていくこと、それこそが人間の成長であるとしてきた。しかし、この一元的な価値の呪縛によって、いま、多くの問題が生じてきていることは、すでに指摘されているとおりで、もうここでいうまでもないだろう。はたして人間はそうした存在に「成長」しなくてはならないのだろうか。生まれてきて、そして死んでいく人間の生きる内実はそこにあるのか。生き

る方法は論理や合理だけが示すものなのだろうか。

確固としたアイデンティティなどない、と玄侑宗久は言う。元侑は、近著『阿修羅』で、一人の人間の中に複数の人格が出現の機会を譲り合いながら同居し行き来している、それが人間であることを描いてみせる。人間の知や智慧は、分析や判断や自己決定などの合理的・理性的な行為によってのみ獲得されるものではない。しかも、喜びや安楽はそれらの領域の外にある。整理のつかない矛盾やそうなってしまうざるをえない非合理、抗いようのないこと、そうした雑多のなか（これを豊饒と呼ぼう）で、どんな志向や価値観にもとらわれない瞬間瞬間の快によっていきづきながら生きている存在、それが生身の人間であろう。

＊

ところで、身体を考えることの厄介さのもうひとつは、その対立項にあげられるそのものの正体もじつはよくわからないということにある。（こうした対立項を立てることによって論議しようとすること自体、ヨーロッパ近代の思考の習慣といえるだろう。玄侑は先の書の後半に第三の人格を登場させている。）たとえば、こころとからだ、という。そして、その心はどこにあるか、という問いがある。

これまでこの問いが投げかけられるたびに、皮膚にある、と私は答えてきた。さらにいうと、皮膚感覚にあると。手で触れ、眼で見、耳で聞き、舌で味わい、鼻でにおい、そして触れ合い、また、エネルギーが枯渇するまで使い果たす、そういう皮膚を介して行われる

ことのすべてが「こころ」というものを作るのだ、と。であるならば、「こころ」と呼ばれて語られていることは、じつは「からだ」のことではないのか。対立項であったはずの二つがじつはひとつつながりになっている。なんのことはない。これは自明である。ひとりの人間、一つの存在の上に生じていることなのだから。それを二つに名づけて立てること自体が、人間の勝手な論理によるものだろう。人間という存在にとって、不毛な議論に陥らず、より重要なことがらに直截的に接近するために、これらを結ぶ第三の視点をもちねばならないだろう。

＊

それは「いのち」であると西谷修はいう。「生命」ではない。「いのち」である。そして、重要なことは「いのち」はどこにあるかということ。「いのち」は、物理的な「モノ」として客観的に理解する対象物＝鏡に映った「あれ」にではなく、生きて動いている生身＝「これ」にある、という。人間を考える、身体を考えるということは、ほかならぬ「これ」を対象にすることであるはずだ、と。ところが、「身体」が問題とされる時、常に対象とされるのは外にある「あれ」になってしまう。そこで、西谷は「いのち」「生存」という概念を用いて、生きている「これ」に接近しようとするのである。

もういちど繰り返しておこう。「生命」ではない。「いのち」である。生命を維持している活動のことではなく、人間をいきづかせるものはなにか、ということである。「生きている」ことを燃え上がるようにありありと感じること、あるいはしみじみとあじわうこ

と、驚きをもって感じる。それを荒川修作は「ひとであるより肉体であるように」といい、今福龍太は「身体其自然」というだろう。野口三千三はすでに「原初生命体としての人間」といった。ジョルジュ・バタイユは「聖なるもの」といい、竹内敏晴は「じか」という。そして稲垣正浩は、これらに通底する「聖なるものへの還元」「動物性への回帰」「祝祭」にスポーツ文化の始原を見る。

\*

私の関心はこうした「もうひとつの身体」の究明にある。そして、いま、上にあげたキーワードのほかにもまだまだ多くの問題が私の中で渦巻いている。「透明（不透明）な身体」「劈かれた身体」「出会い」「共にある場」「インスクリプション」「たましい」「触れる」「祝祭」「消尽」「動物性」「供犠」「ボトラッチ」「互酬」「分有」「からっぽ」「死」「エクスターズ」…など。これらは無関係に点在しているようだが、じつはそうではない。

その関連について詳細に説明する紙幅が残念ながらいまは無い。そこで、最後にひとつだけとりあげておくことにしたい。

荒川修作とマドリン・ギンズ設計による「養老天命反転地」がある。彼らは、現在の人類がおかれた絶望的な状況を希望ある未来へ転換させようとして、この場所をそう名づけた。すなわち、21世紀を生きる私たちの宿命を反転させる「天命反転」である。高度に機械化情報化され、高度に技術の進歩したバーチャルな世界で、どこまでも「モノ」化していくことを余儀なくされている人間が、ひ

とつの生き物として生きることを取り戻す場所である。

コンクリートに固められた道路や平板な床面、そしてそこから垂直にのびるビルや壁。この直線だらけの建造物に囲まれた現在の私たちの生活に反して、その場所は、転びやすく、滑りやすく、道は狭くすれ違いにくいように、わざわざ「不便」が作り出されている。そして、転びそうになったときに、わっと自分が外にとび出る、その感覚が「人間であること」を取り戻させる。狭い道をただただ進んでいく。前から来た人と接触しなければすれ違うことのできない道をどんなふうにするか。こうした「不便」に遭遇したときにふだんは使わずにいる「肉体」の可能性が目覚める。（詳細は本誌前号の拙稿）そして、荒川の「ひとであるより肉体であるように」という言が生まれるのである。これは、生き物として存在すること、原初感覚を目ざすこと、身体其自然を確認すること、と言い換えてもよい。

つぎに、竹内敏晴は絶筆となった書において次のように述べている。「わたしはここであなたの看板に会いたくはない、あなたという人に会いたいのだ」と。これは、「竹内レッスン」のなかの、ある「出会いのレッスン」での竹内の言葉である。「看板」とはある職業の顔、役割上の顔のことと理解してよいだろう。いつもその看板を背負って仕事をし、生活しているんですね、しかし、ここではそんなものは要りません、というわけである。それは昨日のこと、あるいはさっきまでのこと。いうなればその「看板」とは過去のあなた。「いま」「ここで」「生きて」いる「あなた」はどこにいるんだ？とレッスンを

とおして彼は問い続ける。「レッスン」とは日常の生活とは異なる聖なるところ、結界、祝祭の場である。そこでは何が起こるかわからない。いま目の前にいる相手との間にどのような関係が生まれてくるのか、当の本人たちにもやってみないことにはわからないのである。看板をはずして（古い習慣に支えられた自分は外に飛び出して）そこに立つ。そして相手と向きあう。何かがひびき合う。それは静かなやりとりで生まれる共鳴かもしれないし、激しいとっくみ合いの末の共感かも、あるいは決裂かもしれない。何かがひびき合ったとき、その共にいる場で、わたしもあなたとも呼べないひとつの存在となる。劈かれたからっぽの自分がそこにいる。

竹内は言う。「出会いとは、相手を理解することではない。その人に驚かされる。驚かされたたとたん裸になっている。相手の前に見知らぬ自分が立っている。相手に突破されてしまう。そういうことが出会いである」と。

＊

このあたりでひとまず区切りをつけなければならぬ。荒川らの「天命反転地」は、既存の習慣化し固定化した古い身体感覚をいったん壊すように建造された。身体が何らかの新しい体験をするとき、新しい感覚が生まれる。そしてまた次の体験による新しい感覚によって先に獲得された感覚が壊される。こうして次々とみずみずしい感覚が生み出されるときこそ、人間は「生きる」、というのである。それは、竹内の、看板ではなくあなたに会いたい、「じか」に向き合うことによって「からっぽ」にさせられる、そういう驚き

なしに人と人は「出会う」ことができない、という考えと通底しているといえるだろう。先にあげた数々のキーワードは、そのひとつひとつが21世紀の身体を考えていく上での重要な糸口である。と同時に、それらは、大きな問題系にあって、一つにつながっていると思えてならない。

参考文献

- 荒川修作・藤井博巳『生命の建築』水声社 1999
- 荒川修作+マドリン・ギンズ(河本英夫訳)『建築する身体 - 人間を超えていくために』春秋社 2004
- 稲垣正浩『身体論—スポーツ学的アプローチ』叢文社 2006
- 稲垣正浩・今福龍太・西谷修『近代スポーツのミッションは終わったか—身体・メディア・世界』平凡社 2009
- 今福龍太『ブラジルのホモ・ルーデンス—サッカー批評原論』月曜社 2008
- 今福龍太『身体としての書物』東京外国語大学出版会 2009
- 玄侑宗久『阿修羅』講談社 2009
- 竹内敏晴『生きることのレッスン—内発するからだ、目覚めるいのち—』トランスビュー 2007
- 竹内敏晴『「出会う」ということ』藤原書店 2009
- たばこ総合研究センター「談—特集エンボダイメント…人間=機械=動物の身体」 2009
- 中村多仁子・三井悦子『舞踊・武術・スポーツする身体を考える』叢文社 2005
- 西谷 修『世界史の臨界』岩波書店 2000

- 西谷 修『理性の探求』岩波書店 2009
- 野口三千三 『原初生命体としての人間』  
岩波書店 2003（初版 三笠書房 1972）
- 林竹二 竹内敏晴『からだ=魂のドラマ  
ー「生きる力」がめざめるために』藤原書  
店 2003
- 三井悦子「転ぶ、触れる、感覚を味わうー  
「からだの声を聞く」ひとつの試み」梶山  
人間学研究第4号p.107-111 2008
- G・バタイユ『宗教の理論』ちくま学芸文  
庫 2002
- G・バタイユ『呪われた部分 有用性の限  
界』ちくま学芸文庫 2003
- J=L・ナンシー『無為の共同体ー哲学を  
問い直す分有の思考』（西谷修・安原伸  
一郎共訳）以文社 2001

# 武家礼法の身体観

Outlook on body of the manners of the samurai.

嵯山女学園大学人間関係学部教授

山根 一郎  
Ichiro Yamane

今まで、武家礼法（小笠原流礼法）における身体操作法を歩行（下肢）、腰（体幹）、手（上肢）に絞って論じてきた（山根、2007,2008,2009）。本稿ではそれらのまとめとして、武家礼法の身体観と題して、全身のあり方とその作法原理を問題にする。

## 1. 姿勢

小笠原流礼法の教室に入門すると、最初に指導されるのは姿勢である。動作法としての礼法は正しい姿勢を前提とするためである。

指導される姿勢は「生気体」といって“気”が全身に充実した姿である。この場合の“気”とは意識であり、意識を全身（頭から手足の指先まで）にくまなく拡げる。自分がどのような姿勢をとっているかを自覚できる状態である。気（意識）が入った身体箇所は筋肉が一定の緊張状態となる。ただし関節が自然に伸びる程度の状態であり、力んだり、関節が伸びきった状態ではない。逆に気の抜けた姿勢を「死気体」といい、見た目にも悪い姿勢となる。

### 1.1 構えとしての姿勢

武家礼法にとって姿勢は“構え”である。公的儀式のみを対象とする公家礼法と違って、武家礼法が日常の私的空間での一挙手一投足にまで及んでいるのは、礼法を”平時の武

芸”と位置づけているためである（小笠原流では武芸と礼法は一体であり、総称して「<sup>きゅう</sup>糾<sup>ほう</sup>法」という）。武士にとっての平時は、戦時に対する準備状態であり、平時そのものが構えの時なのである。礼法は構えの法といってもよい。

### 1.2 静中動

構えとは、次の不確定の動作に瞬時に至るための未決定な準備状態であり、その不確定の動きを潜在化した一時的な静止姿勢である。すなわち“静中動”を実現した状態であり、構え自体が目的化（静を固定化）してはならない。

### 1.3 立位の基本

構えとしての立位は、まず軽く腰を落とす。すなわち膝と股関節を軽く弛緩させる。すると前傾していた骨盤が水平になる。さらに腰椎の前弯が小さくなり、それによる姿勢反射で腹筋が軽く緊張する（臍のやや上部が凹む形になり、ウエストが小さくなる）、胸椎の反り返りが小さくなり、頸椎の真上に頭部が載るようになる。尻や腹、あるいは胸が突き出た（軍隊式気をつけ）姿勢とは正反対の、緊張・凹凸のない自然で安定した垂直姿勢になる。上体（脊椎）の過度のS字カーブが修正される元は骨盤の水平化であり、それを直

接に可能とするのは膝と股関節の緊張解除である。

膝の自由化はまた、下腿や足先の運動の自由化にもつながり、また背部の緊張解除は、肩甲骨の可動性を最大にし、上肢をも自由にする。このように全身の構えは腰を起点に完成される。

#### 1.4 立位の構え二種

立位において、両足を横に開いて立つ「横構え」と、前後に開いて立つ「縦構え」（いわゆる半身）を使い分けるべきである。

横構えは、バスケットボールや野球の内野手のように左右の移動に対応する構えであり、縦構えは格闘技で使われるように前後に動いて相手との“間合い”を調整する構えである。

逆に見れば、横構えは、前後方向の対処に弱い構えである。両脚の股関節は横方向に間隔があるため、人は横構えの方をとりやすいが、たとえば駅のホームで電車を待つ時は、横構えで立っていると、後ろから押されたり、めまいなどで倒れたりすると、線路に倒れやすく危険である。なので本学の授業では、駅のホームに立つ時は縦構えで立つこと（しかも後足に重心）を教えている。

#### 1.5 坐位の基本

たとえば、動きから最も遠い正座（端座）においても、折り畳んで尻に敷く足は左足を上に右足を下にする。この根拠は両手を重ねる場合のような「左尊思想」（左が右より格上）ではない。脇差を抜刀せざるを得ない緊急時に、いわゆる「居合抜き」で右足を踏み出し、左膝を床に立てるためである（剣術では長時間の正座を前提としないので、足を重

ねない）。

また正座では腰を入れる（腰椎を前弯させる）ことで、上半身の重心が前方に移動するので、足がしびれることはなくなる。この姿勢は生気体であり、気の入った美しい正座姿勢は同時にしびれも防止するのである（上体がだらしなく後弯した死気体が足のしびれをもたらず）。また正座位は大腰筋が弛緩しているため、腰椎を前弯しても立位とちがって骨盤の前傾を伴わず、腰痛（背筋の過度な緊張）を引き起こさない。

#### 1.6 睡眠姿勢

武士は睡眠中も構えを解かない。そもそも武家礼法の源流の1つである禅清規<sup>しんぎ</sup>においては、睡眠姿勢は仰臥ではなく右側臥<sup>うそく</sup>が正しいとされている（禅では行住坐臥すべてが修行である）。これはそもそも釈迦の涅槃像が右側臥であることから、元来は古代インドでの睡眠姿勢である。この姿勢が推奨されるのは、人体の臓器配置の左右不均衡性にもとづいている。右側臥は仰臥にくらべて腰や心臓を圧迫せず、呼吸も楽で、さらに肝臓に血液を送りこみやすい。

武士は旅宿で寝る時は、右側臥で刀を抱えて寝た。伊賀の忍者も刀を抱えて寝るが、心臓を一撃から守るためにあえて左側臥であった。

#### 1.7 手の構え

構えは手にもある。立位でも坐位でも手の指は伸ばしきらず、第一関節を軽く曲げて腿に添える。ただし指の間は空けない。手を腿に揃えるのは、手の存在感を最小にするためでもあるが、瞬時に左手で左腰に差した脇差



の鯉口を切り、右手で鞘を掴んで抜刀するための構えでもある。

武家礼法では、物を片手で持つ場合は左手すなわち利き手でない方で持つことが多い。通常、人は利き手で持ちたがるため、これはあえて襲ないと身につかない。

なぜ利き手でない手で持つのか。そもそも持ち手の作法には、陰陽思想により、陽の道具（香炉など）は左に持つ基準、そして陰陽思想から派生した左尊思想により、主人・貴人への書状は左に持つ基準がある。

だが夜間に廊下を歩く時に、燭台を左手で持つという作法は、利き手の右手を空けておくためである。これは安全の基準である。重い盆を持つ場合も、左手を拡げて底を支え、右手は側面から軽く触れるだけにしておく。すなわち利手である右手は構えの状態にしておく。歩行中に滑ったり、つまづいたりした場合、反射的に身を支えようと手が出るのは利手の方である。だから利手を構えにして、たとえ利手が外れても、持っている物を落とさぬよう左手で下からしっかり支えるのである。転倒して物を破損するという粗相を防止する考え抜かれた所作である。この持ち方は、茶の湯での茶碗の持ち方に応用されている。もちろん高価な茶碗を粗相なく扱うためである。坐して碗を扱うだけの茶の湯の作法しか知らない者は、この所作の真の意味に思い至らないであろう。

## 2. 動作

### 2.1 動中静

構えが“静中動”を実現しているなら、動きはその逆の“動中静”を実現する。動中に

静を保つのは腰である。腰は静中には動き、動中では静止するのである。腰は身体の動きの要（重心）であり、痛みやすい弱点でもある。それゆえ腰を常に下肢と上体の動きの原点として“静”にしておく。原点が動揺しないことで、そこから派生する体幹と四肢の動きはつねに統合されたものとなる。不動点としての腰の作法は前稿（山根、2008）で論じてあるので、それを参照してほしい。

### 2.2 呼吸

歩行も拝礼も一動作一呼吸が基本である。これは他の武術と同じく、禅の影響かもしれない。

問題は呼気と吸気の使い分けである。礼法では武術のように動作と呼気（吐気）を合わせるというわけにはいかない。拝礼の時は口上を述べる時に必然的に呼気となるので、口上後の拝礼動作は吸気とともにする。また歩行でも、マラソンのように左右の踏出しと呼吸とを合わせるので、速く吸ってゆっくり吐くのではなく、吸気と呼気と同じテンポとなる。ただし歩行動作と呼吸とのタイミングは、数種類ある歩行パターン（歩幅と歩速が異なる）によって異なる。いいかえれば、呼吸を止めた動作というものは、少なくとも平時の構えにおいては存在しない。

## 3. 礼法の根拠

身体観の問題とあわせて、いままで論じてきた武家礼法の根拠を問題にしたい。

### 3.1 陰陽思想

動中静・静中動という表現は矛盾律を平気で犯しているようで、西洋的論理では素直に

理解しがたい。この東洋的表現は”無”（非存在）を実体視するという矛盾律の超克（無視）に由来すると思われ、仏教（とりわけ老荘思想の影響を受けた禅）に顕著であるが、”有”の二元論である中国の伝統的な陰陽思想にも見受けられる。この陰陽思想（と五元論の五行思想）は近世までの日本の合理思想であり、礼法とくに儀礼所作の根拠となっていた。陰陽は、たとえば易の卦において陰・陽の二気が複合的に混合する（陰中陽、陽中陰）ことによってダイナミックで創造的な力が生まれるとされる。すなわち動（陽）と陰（静）の一方に偏るのではなく、互いに内包しあい自在に融合することこそが、理想とされる。したがって動中静も静中動も、陰・陽の混合態として、陰・陽いずれの局面にも対応できる動的平衡状態を維持することでもある。

### 3.2 陰陽五行思想の位置

ただ、武家礼法が陰陽（五行）思想に束縛されていたかという点、そうでもない。陰陽思想が礼法の根拠として前面に出るのは、対人的儀礼場面であるが、そのような場面ですら、武家礼法では陰陽五行理論を機械的に適用せず、他の基準によって変更される。

たとえば、仕官時の服（素襖上下）の色は、四季に応じて指定されていた。古代中国では天子の服の色は、春＝青、夏＝赤、土用＝黄、秋＝白、冬＝黒と季節と五色との対応が五行思想そのままである（『礼記：月令』）。ところが、日本の武家礼法では、春＝青（萌黄色）、夏＝水色、秋＝黄、冬＝黒と変更されている（小笠原流礼書『万葉方次第』）。春の萌黄色は、緑を青に分類する日本では広

義には確かに青であるが、新緑の色である。夏が赤でなく水色とまったく異なる色（五行の属さない）にしているのは、赤では暑く感じるので、涼しげな色に替えたのだという。秋の白も使いにくいので、土用の黄を借用し、冬の黒は暖色に分類されるので問題なしという（小笠原流礼書『躰之書』）。すなわち公式な服装規範においても五行よりも色彩心理（色の温冷感）が優先されている。

このように礼法全体では陰陽五行の論理は厳格には適用されず、むしろ他の原理では作法を論理的に構成しにくい場合（儀式場面で左右どちらの手から動かすかなど、本質的にはどちらでもいい場合）に最終基準として利用される。いいかえれば、作法基準としては優先順が最低レベルなのである。ただし陰陽基準は最終基準の論拠として明文化されやすいので、礼法の全体構造を知らない人たちには過大評価されやすい。

### 3.3 普遍原理としての身体力学

実際の礼法（動作法）をコントロールしているのは、礼法とは別個に変化する服装・履物あるいは住居構造など物理的要因である。座敷と和服が端座（正座）を要求したように、礼法はこれらの変化に従属する。ただ、これらの中で変らないのは、地球の引力と骨格構造との関係である。

礼とはそもそも「<sup>よろ</sup>宜しきに從う」（『礼記：曲礼上』）ものである。これを現代風に言い換えれば「最適な所作の選択」である。そこで最適性の基準が問題となる。平時の構えとしての武家礼法が最優先したのは、安全性の確保を第一義とした身体力学であった。安全性が確保された上で、次善なる基準、た

例えば所作の美しさや相手への表敬が考慮された（陰陽の基準は儀式や表敬の記号として使われる）。

礼法（作法）の実践とは最適な所作を追究することである。そのためには、自己の身体と扱う物・空間との対話が必要となる。現代に伝わる武家礼法は先人たちのそれらの真摯な対話の成果なのである。

#### 4.引用文献

- 『礼記：上』 竹内照夫（訳） 明治書院  
1971
- 山根一郎 2007「日本人の歩き方」 梶山人間  
学研究2 47-51
- 山根一郎 2008「腰の作法」 梶山人間学研究  
3 49-53
- 山根一郎 2009「手の作法」 梶山人間学研究  
4 112-117

# E・O・ウィルソンによる人類の未来の予言について

On the Prediction of Human Future by E. O. Wilson

嵯山女学園大学人間関係学部准教授

音喜多 信博  
Nobuhiro Otokita

## 1. はじめに

今日の人間をめぐる進化生物学的研究の進展には目を見張るものがある。イデオロギー的な対立をはらんだ社会生物学論争は終焉をむかえ、社会生物学の人間への適用によって人間の「本性」が明らかになりつつあるように思われる。近年は、人間の行動を対象とした社会生物学から、人間の心理を対象とした進化心理学へと研究は展開している。このような動向に力を得て、社会生物学の泰斗E・O・ウィルソンは自然主義的に諸学問を統合していくプロジェクトを「コンシリエンス (consilience)」と名づけ、それを1998年刊の『知の挑戦』(原題は、*Consilience*)において壮大に展開してみせた。

そのなかでは、人間は徹頭徹尾自然科学的な探求の対象となり、行動や心理の傾向性のみならず、人間独自の領域と考えられてきた道徳・倫理も自然科学的に(つまりは物理学還元主義的に)説明されるべきものとされる。『知の挑戦』のなかでウィルソンは、伝統的な宗教の起源を進化生物学の枠組みのなかで説明することによってその幻想を暴き、また近現代の倫理学者たちは生物学的原理について無知なゆえに無力であると宣告している。

このような議論に対して、科学哲学的な立

場から批判すべきことはたくさんある。たとえば、ウィルソンは、諸学問体系のあいだでの還元関係(たとえば生物学を化学や物理学へと還元すること)について、かなり素朴な考えを抱いている。また、彼はその「遺伝子-文化共進化」の仮説において、「後成規則 (epigenetic rules)」なる概念を持ち出している。後成規則とは、人間の心の発達の方角について遺伝的に決定されている規則のことである。この規則があるために、人間の遺伝子・心・文化は緊密に結びついているとされるものの、「後成規則」概念の科学的な身分は必ずしも明確になっているとはいえない。しかしながら、本稿ではそのような点についての科学哲学的批判を展開するつもりはない。そうではなくて、人間の未来についての思索者としてのウィルソンの「人間観」に焦点をあててみたいのである。

さて、『知の挑戦』のウィルソンは、上記のような還元主義的な人間理解を推し進めようとするとともに、そのような人間理解だけでは不十分であることをも指摘している。ここでは、諸学問の統合のヴィジョンとともに、そうした諸学問をたずさえた人間が進むべき未来の「行き先」が示されている(第12章)。そこでウィルソンは、「倫理がすべてだという根本原理」(C:332/363)について語って

いる。進化の原理が倫理を包括すると述べたあとで、今度は倫理がすべてを包括するというのである。

このような、一見したところ矛盾するウィルソンの言明は何を意味するのであろうか。還元主義的に人間を説明したあとで、何が問題になるというのであろうか。本稿では、人間の未来の道行きについてのウィルソンの見解を追ってみたい。

## 2. 「自然主義のジレンマ」とそれへの回答

さて、哲学や倫理学の分野には「自然主義的誤謬」という概念がある。これはつまり事実（「～である」）から当為（「～べし」）を直接に導き出すことはできない、事実から当為を直接導き出すことは「誤謬」だ、ということである。ウィルソンは、この「自然主義的誤謬」の議論を言葉のうえでだけの議論であると考え、まったく意に介していない。ウィルソンによれば、進化の過程で身につけてきた人間の特性が、（遠い道のりを経てのことではあるが）人間社会の道徳を規定していることは明らかである。つまり、社会生物学によって明らかになった「事実」が、「当為」の解明にも大いに役立つとかなりシンプルに考えている。

しかしながら、ウィルソンは、社会生物学が人間の道徳の領域に侵入するときの問題についてまったく気づいていないわけではない。ウィルソンは、それを「自然主義のジレンマ」と言い表している。『知の挑戦』では、「自然主義的誤謬は、自然主義のジレンマに還元される」（C:280/306）と言われている。

ウィルソンは、すでに『知の挑戦』の20年前に刊行された『人間の本性について』において、自然主義のジレンマとして三つのものをあげている。まずは、そのうちの二つについて見てみよう。

### 【ジレンマ1】

自然主義を推し進めることによって、われわれは宗教や伝統的倫理観の幻想を暴き、その土台を掘り崩してしまう。つまり、「どんな生物も、その遺伝的歴史によって形成された諸規範を超越する目的などというものを持ってはおらず、人間もその例外ではない」（HN:2/16）のだから、道徳には「超越主義者」の言うような永遠の根拠などないということが明らかになる。このような幻想の破壊から帰結することは、一種の道徳的相対主義と、「人間のおかれた条件に関する、ますます大きくなる寄る辺なさの感覚」（HN:195/357）であろう。

しかしながら、ウィルソンはこのような相対主義に居直ることをよしとせず、われわれは「より大きな目的の感覚」（C:295/322）なしに生きることはできない、とも述べている。

### 【ジレンマ2】

つぎにわれわれが直面する問題は、諸々の伝統的道徳の生物学的起源が明らかになり、それらが相対化された後で、われわれはそれらのうちの何を選択するのか、ということである。つまり、われわれは、「われわれの生得的な心的諸傾向の中から意識的にどれかを選択しなければならなくなること」（HN:195-196/358）という課題の前に立たされるのである。

ウィルソンによれば、「人間の本性とは、

氷河期の狩猟採集民の世界という大幅に姿を消してしまった環境への特殊な遺伝的諸適応の混合体である」(HN:196/358)。現代社会は、そのような進化的な文脈とは異なる環境にあるものの、われわれは遺伝的進化の遺産を継承している以上、そこから全面的に自由であるというわけではない。「そして、第二のジレンマの中心には或る循環性が見いだされることとなる。すなわち、われわれは、人間の本性の諸要素のなかから選択をするときに、進化時代にそれらの諸要素によって形成され、そしていまでは長いこと姿を消してしまっている諸々の価値システムを参照するように強いられているのである」(HN:196/359)。

自然主義の「第二のジレンマ」を前にして何を選択するのかという難題に対して、ウィルソンは、目指すべき「基本的な価値」(HN:196/359)としてつぎの三つをあげることによって答えている。

#### 【価値1】人類の遺伝子の存続 (HN:196/359)

「ある個人のもっているDNAは、過去の任意の世代におけるすべての祖先たちから、ほぼ等量ずつの寄与を受けて形成されているし、また、その個人のDNAは、将来の任意の時期におけるすべての子孫たちに、ほぼ等量ずつ分配されるであろう」(HN:197/360)。たとえば、われわれは1700年当時の人々の中に200人を超す先祖をもっている。さらに、1066年ごろの先祖の数は、最大で数百万人である。このようにして、「進化の長期的な過程をより離れたところから見るならば、われわれは、自然選択の盲目的な意志決定過程を越えてものを見ることが

できるし、また、人類の種全体という偶然の背景を越えて、われわれ自身の遺伝子の歴史と未来を心に描くことができるに違いない」(HN:197/361)。

進化の歴史のなかでは、「人類」全体の存続を目標とする利他性など要求されることはなかった。しかしながら、われわれは「人類」というものの遺伝的な連続性についての生物学的な認識を得ることによって、「人類」という旗印のもとに連帯する可能性をもちうる。このことを、ウィルソンは、人間だけがもつ「高邁さ(nobility)」(HN:197/361)という言葉で表現している。

#### 【価値2】人類の遺伝子プール内の多様性を保持すること (HN:198/362)

生物の示すほとんどの能力は、複数の染色体上の多数の遺伝子の組み合わせによって規定されていると見られる。有性生殖によって両性の遺伝子はランダムにシャッフルされるのであるから、たとえば天才的な才能をもった人物は非常にまれにしか生まれず、しかも、その個人は自らの優れた資質を子どもたちに伝えることができないということが予想される。優劣いずれにせよ、非常に例外的な個体というものは、統計的な分布曲線の両極端のいずれかの部分に位置する。このように、人類に貢献すると見られる天才たちの遺伝的素質は遺伝子プールのなかに分散しているのであり、その出現を予測したり、見積もったりすることはできない。そうである以上、遺伝子プール全体の保存を当座の基本的価値目標としておくべきである。

なお、この項目には以下の但し書きがついている。「人間の遺伝についてほとんど想像を絶するほどの多くの知識を得ることによ

て、民主主義的に考案された優生学という選択肢が、われわれにあたえられるような時が来るまでは「[・・・]」(HN:198/363)。この問題は、以下で自然主義の「第三のジレンマ」として登場するので、そこで振り返りたい。

### 【価値3】 普遍的人権 (HN:198/363)

「われわれの社会は、哺乳類的な設計に基づいたものである。すなわち、個人はまず何よりも自分自身の生殖の成功を求めて、そのつぎに自分の直近の血族の生殖の成功を求めて格闘している。さらなる不承不承の協力的行為は、集団の一員としての利益を享受するために行き当たった妥協の産物を示している」

(HN:199/364)。そのことを認めるならば、人間の社会においては、個人の自由にも最も重きをおくべきである。ウィルソンは、つぎのような例をあげている。アリやミツバチのような社会性昆虫にとっては、個人の自由などという考え方は本質的に有害なものである。アリやミツバチには不妊ワーカーたちがいて、彼らのコロニー（彼らにとっての血族集団）の維持に「〈ハードコアな〉利他性」

(HN:155/284)、つまり自分の生命を賭すほどの利他的行動で貢献しようとする。これに対して、哺乳類も「〈ハードコアな〉利他性」をもつが、それはごく少数の血族に対して発揮されるのであって、それ以外の集団の成員に対する利他性は「〈ソフトコアな〉利他性」(HN:155/285)、つまり相互に利益を得るという条件付きの利他性であるにすぎない。ここから、ウィルソンは、全体主義的な社会は人間の本性に反していると結論づける。そして、個人の人権（つまるところは生殖とそのための資源獲得の権利）を普遍的に

保障するということは、哺乳類の一種としての人間のあり方になっっているのではないかと推測している。

これら三つの基本的な価値に加えて、ウィルソンは、遺伝的適応度の功利的計算では割り切れない「二次的な諸々の価値」

(HN:199/364)をつけ加える。それはすなわち、「探索行動のもたらす熱中と諸感覚の鋭敏化、発見のもたらす高揚、闘いや競争的スポーツにおける勝利の喜び、適切かつ誠実に行使された利他的行為のもたらす安らかな満足感、民族的・国民的プライドに伴う感動、家族の結びつきのもたらす心強さ、動物や生い茂る植物が身近にあることに由来する、安心感をもたらす生物愛好的な喜び」

(HN:199/365)などである。ウィルソンによれば、これらの価値もやはり、自然選択が原動力となって歴史的に形成されてきたものである。

以上のような人間がめざすべき価値目標についてのウィルソンの議論は、自然主義の立場から人間の進むべき未来についての予言をおこなうものであり、大変興味深いものである。その一方で、ウィルソンの議論は少なからぬ飛躍を含み、必ずしも厳密なものであるとは言えない。何よりも、このような議論だけで、「自然主義的誤謬」の問題が解消されたことにされてしまっはかなわな。そうではあるが、ここではメタ倫理学的問題点をあげつらうことは控え、ウィルソンが「第三の」、「最後の精神的ジレンマ」(HN:208/380)と呼ぶ、ヒト遺伝子の改変問題へと議論の場を移したい。

### 3. 人類はどこへ向かうべきなのか—ヒト遺伝子の改変について

現在、生命倫理学の分野で、遺伝的エンハンスメント（能力増強）がホットなトピックとなっていることは周知のとおりである。これは、「積極的優生」と呼ばれることもある。つまり、「消極的優生」が、遺伝病などの「望ましくない」遺伝的傾向をなくしていきこうというものであるのに対して、「積極的優生」は「望ましい」遺伝的特性を遺伝子プールのなかに増やしていきこうというものである。（たとえば、知能・体格・運動能力・審美的特性の向上、協調的性格の昂進などがこれに当たる。）消極的優生は、障害をもった人たちに対する差別につながる可能性があり、その意味で多くの問題をかかえている。それに対して、積極的優生については、よい属性を人間につけ加えていきこうというものであるのだから、差別の問題は生じないとされている。また、今日の積極的優生は、かつてのように国家や社会が優生的処置を個人に強制するものではなく、個人の自己決定にまかせられている限りにおいて、これを絶対的に禁ずる理由に乏しいようにも思われる。このため、今日の優生思想は「リベラル優生思想」と称されることもある。

過去の積極的優生政策は、優れた属性をもった者同士の結婚の推奨などという手段をとっていたが、近未来の積極的優生は生殖細胞系列の遺伝子操作という手段をとることになる。ヒト遺伝子の操作に反対する慎重派からは、遺伝子操作の安全性が確立されていない、エンハンスメント的処置を施した者だけが社会的に有利な立場につくことになり、社会的

不平等が生じる、などといった批判が出されている。これに対して、仮に安全性が完全に確立されるならば、個人の自律や自由というリベラリズムの根幹を崩さない程度の処置（老化の遅延、免疫系の強化、記憶力の増大など）であれば、エンハンスメントは認められるのではないかと、というのが今日のリベラリズムや功利主義の大枠の考え方であるように思われる。

さらにここで、積極的優生に対するもうひとつの批判を考えてみたい。それは、「人間の本性」に訴える慎重論である。それによれば、現在の人間の特性は、約400万年という人類進化の歴史、つまりは地球環境への適応の歴史のなかで形成されてきた。さらに言えば、人間のDNAは約38億年という長い生物進化の産物である。このような歴史をもつ「人間の本性」を変えてしまうことは許されないのではないか、というのである。

このような「人間の本性」論には、ある程度の説得力があるものの、絶対に維持できるものではないということが、生命倫理学者たちによって指摘されている。現在われわれが考えている「人間の本性」というものは、あくまで現代の人類の特徴を指すのであるが、この状態を維持することが絶対の「善」であるという根拠は薄弱である。たとえば、ある種の遺伝病が現在も人類を苦しめている。さらに、人類の遺伝子プールはこれまでさまざまに変化してきたものであり、また、今後も進化の過程で変化していく可能性がある。とすれば、なぜ現在の遺伝子プールの状態だけを「人間の本性」を形づくるものとして特権化し、それを保持する必要があるのだろうか。なぜ、150万年前の遺伝子プールではな



いのか、また、なぜ未来のある時点の遺伝子プールであってはならないのか。そもそも、事実から当為を導き出すことは誤謬であるのだから、生物学的に人間はこのようなもの「である」という「事実」を根拠に、その人間の特性を変える「べき」ではないという「当為」を導き出すことはできないはずではないか。

このようなエンハンスメントをめぐる議論に対するウィルソンの立場はどのようなものであろうか。たとえば、ウィルソンはつぎのように述べている。

「私は、未来の世代は遺伝に関して保守的であろうと予想している。彼らは、障害となる欠陥を修正するほかは、遺伝の変化に抵抗するだろう。彼らは情動や心的発達の後成規則を救うためにそうするのであり、なぜなら、これらの要素は種の自然な精神を構成するからである」(C:309/339)。こうして見ると、ウィルソンの議論は「人間の本性」に基づく慎重論の一種であると言える。

さきに、ウィルソンは自然主義の立場から宗教や伝統的な倫理観に対して異を唱えているということを見てきた。その彼が、ヒト遺伝子の改変という問題に関しては、保守主義的な立場を表明していることは興味深い。このような慎重論をとる背景には、彼の生物学者としての謙虚さがある。ウィルソンは、そもそも「われわれは人間の存在意義を知らない」のだから、「何百万年にもおよぶ生物学的な試行錯誤によってつくられた、種の存在を定義づける核をどうして放棄しなくてはならないのか」(C:309/339)との疑問を呈している。人間の進化に関するわれわれの知はきわめて限定されたものであり、いわんや

「人間の存在意義」については、ほとんど何も分かっていないに等しい。そのような状態である以上、長い進化の歴史のなかで形成されてきた人間の生物学的特性を尊重するというのが、賢明な選択であろう。ウィルソンは、「人間の本性」に関するわれわれの知の限界に思いを致すように警鐘を鳴らしているのである。

そもそも、われわれがそのような知を完全なかたちで所有する日は永遠に來ないのかもしれない。しかし、もしその時が来たらどうなるのであろうか。ウィルソンはつぎのように述べている。

「人類は、氷河時代への諸適応という、部分的にはもはや時代遅れの安普請の基盤の上でためらいながらも、同一のままとどまろうとするのであろうか。それとも、情動的反応の能力を強化—あるいは弱化—しつつ、一段と高い知能や創造性へと向かって押し進もうとするのであろうか。新しい社会性のパターンを少しずつ人間に導入することも可能となるかもしれない。[・・・]だが、ここでわれわれはまさに人間性の本質について語っているのである。ことによると、そのような変化を引き起こすことを一切阻止しようという何ものかが、すでにわれわれの本性の中に存在しているのかもしれない」(HN:208/380-381)。

つまり、われわれの情動や心的発達の後成規則を守ること自体が、われわれの本性のなかに（つまりは遺伝子のなかに）存在するのではないかというのである。

このようなウィルソンの仮説を支持する明確な証拠はない。しかし、回答のひとつとして十分に考察に値するものである。たしかに

遺伝子は保守的である。変異が起こらない限り、自らの「コピー」をつくるのが遺伝子の傾向性である。遺伝子の乗り物であるわれわれの脳には、遺伝子保守主義が植えつけられているのかもしれない。このような遺伝的保守の傾向を人為によって断ち切り、人間自らが自分の属性を遺伝子工学的に変えていくこと、言いかえるならば「意志による進化」(C:305/334)に身を委ねてしまうことは許されるのだろうか。ウィルソンの答えは、それを望まないことがわれわれの本性だということである。

ウィルソンの回答は楽天的すぎるのかもしれない。それでも、われわれは彼に耳を傾けるべきである。われわれは自然主義者ウィルソンの楽天的ヒューマニズムとでも呼ぶべき立場のなかに、ある種の健全性を見てとることもできる。エンハンスメントをめぐる生命倫理的な議論なかで、ある意味ロジックのうえだけで論じられている事柄について、ウィルソンの言説がもういちど直観的な基盤をあたえてくれる可能性はある。(これは、「バイオフィリア」仮説をもって、自然環境(とくに生物多様性)保護の正当性を訴える活動家としてのウィルソンにも通ずる側面である。)

私としては、ウィルソンがやすやすと「事実」と「当為」の溝を飛び越えてしまっていることに危惧の念を抱きつつも、人間の未来についての思索者としてのウィルソン、自然主義のジレンマに当面してひとり佇んでいるウィルソンの言に、耳を傾け続けていきたいと思うのである。

## 【文献】

引用にあたっては、以下の略号を用いて著作名を示し、略号のあとに原著と邦訳のページを、スラッシュ(/)をはさんで記した。引用にあたっては既刊の邦訳を参照したが、訳語の統一の都合上、筆者が表現を改めた箇所がある。

**C:** Wilson, E.O., *Consilience: The Unity of Knowledge*, Abacus, 1999 (Originally published in 1998 by Alfred Knopf).

(E・O・ウィルソン『知の挑戦—科学的知性と文化的知性の統合』山下篤子訳、角川書店、2002年。)

**HN:** Wilson, E.O., *On Human Nature*, Harvard University Press, 1978.

(E・O・ウィルソン『人間の本性について』岸由二訳、ちくま学芸文庫、1997年。)