

死の前の生

——希望を文化に根付かせること（希望のインカルチャーレーション）

ブレンダン・ラヴェット著

序文

希望のことばについて基本的に要求されることの一つは、それが発せられる状況、つまりこの世界の絶望を生み出すあらゆる状況を、完全に把握していることだ。

ロナルド・アロンソン [米歴史家・無神論者] の最近の著作『惨事の弁証法』の副題は「希望への序説」である。この小著の構造も類似の論理を展開する。われわれの状況の歴史的真実に向き合った後にはじめて、希望がそれ自身を創造的に実現することができる。

本書の題名を思いついたのは、ベルファストで印象的な落書きを見かけたからだ。そこには「死の前に生はあるか」とあった。この質問の辛辣さは、あらゆる場所で長く苦しむ人々の中にこだましている。一方、本書の副題はキリスト者として書くという私自身の願望を表わす。つまり自分の人生において、自分の人生を通して、希望を受肉させることを願う者として書くのである。

キリスト者であろうとすることは、人々に望みを置くこと、その人間性、人々が創造的にいのちに応えることができる力に希望を置くことである。しかし創造的に応えられる前にわかっていなくてはならない。人々は自分自身の物語を洞察力と正確さをもって語らなければならない。本書では、人々が自分自身の巻き込まれている歴史プロセスの評価ができるよう助けることにわずかでも貢献することを意図している。

本書はまた、1985年3月にフィリピン、オザミス・シティーで開催された「神学を考える週間（Theological Reflection Week）」（「宗教と文化研究センター」後援）での参加者の関心と洞察を十分に評価しようとするものである。その時のテーマは「インカルチャーレーション——そのチャレンジ」で、主催者側が予想したよりもはるかに深いレベルの省察につながった。

これは参加者の意識レベルに負うものである。彼らの多くは前年までにオザミスで開催されたワークショップの恩恵を受けていた。ワークショップはエンリケ・ドゥセル [1934—アルゼンチン・メキシコの哲学者・作家]（1982）やトマス・ベリー [司祭・エコロジー研究・神学者]（1984）といった人々が企画、指導していた。ベリーによるエコロジーの究極的枠組みのうちにドゥセルが示した批判的で解放的な歴史解釈のおかげで、人々はインカルチャーレーションの問題を厳しい言葉で明確に論じるようになった。

神学週間の省察に対する、カルロス・アベサミス [1934—2008] とショーン・マックドナーの刺激的な意見も喜ばしいものだった。しかしながら本書に書き記したこと

に関して彼らに直接の責任のないことを早々に申上げておきたい。神学週間が本書の生まれるきっかけとなったにすぎない。この主題につながると思われるあらゆる問題を統合し、神学週間で生まれたすべての洞察に適切な枠組みをもたらそうという個人的な試みである。

限られた範囲でこれほど広範な分野に対処しようとする著作は、どんな視点からの批判に対しても弱くなる。それでも物事の意味を解明しようとする私の試みをあえて出版するのは十分な理由がある。それは時代状況が要求するからだ。この点で私はE・P・トンプソン [1924-1993、英国の歴史家・平和運動家] [1982:27] の心情に同調する。知的にとんでもないようにみえるかもしれないけれども、核による破壊、生態系破壊を淡々と受け入れてしまうよりは、はるかにましである。

目次

まえがき (INTRODUCTION)

第1章 文化の中心性 (THE CENTRALITY OF CULTURE)

第2章 現代性へのアプローチ (APPROACHES TO MODERNITY)

第3章 現代の世界システム (THE MODERN WORLD SYSTEM)

第4章 適切で均衡のとれた経験性 (TOWARDS ADEQUATE AND BALANCED EMPIRICALITY)

第5章 歴史の発生の鼓動 (THE GENETIC THROBBING OF HISTORY)

引用 (Citations)

まえがき

インカルチュレーションの問題が発生するのは、特定の民族が自分たちの宗教こそ普遍的正当性があると主張し、その宗教を他の民族に伝達しようとする場合だけである。そうになると、普遍性を主張する宗教と受入れ側の民族の文化との関係に必然的に問題が生じる。

歴史をみればこの問題についておおむね三つの方法が考えられる。第一に当該宗教とそれを生み出した母体文化、つまり布教者または伝道師の文化と一緒に他民族に提示するのである。この方法の痕跡は、パウロが対応に苦慮した、ユダヤ民族化しようとするキリスト者の動きへの新約聖書の記述にみることができる。それは20世紀中ごろまでの近現代のキリスト教布教の流儀であったとさえ言える。選んだというより、無批判に当然とされた「方法」と言えるだろう。その宗教的メッセージは伝道者たちが慣れ親しんでいる文化様式から切り離されたものではない。

第二の方法はもっと慎重な選択に関わるもので、聖パウロのアプローチに典型的に現わ

れている。キリストの福音を他文化に移入するための綿密な戦略といったものはないが、キリストの教えをその母体であるユダヤ文化から区別しようとしている。受入れ側文化に対する姿勢は一貫しない。宗教的表明には断固として不寛容であるのに、他のすべての面では無関心だったりする。

三番目の方法は「文化面に関わらないこと」で、並外れた自己文化の認識が前提となる。このようなことはめったにないので、この方法が広範囲な規模で実践されたことはまだない。その方法を16世紀の二人のイエズス会士、インドで活躍したロベルト・デ・ノビリと中国で布教したマテオ・リッチの姿勢を見ると主張するものもいるが、その主張は時代錯誤的とするものもいる（アマラドス、1980）。この方法は受入れ側文化を研究し、可能な限り共感をもってその中に入り込むことから始まる。そして福音をその文化の外から示すのではなく、内側から述べ伝えようとするのである（ドノバン、1978参照）。

現代のほとんどの人が認めるのは、第三の方法が唯一受入れ可能で、「福音のインカルチュレーション」という表現はこの方法に一致した実践のためにあるべきということだろう。しかし福音を知らない人々にそれをもたらすという伝道状況のモデルは、誤解を招きかねないほど単純である。実際そのような状況は世界のほとんどの地域ではもう存在しない。あるのは文化的にこの上なく複雑な布教後の状態である。そうした場合、キリスト教と文化の関係は問題を含んだままで、解決策のひとつも与えることができていない。黒人神学や解放の神学——両方ともアメリカ大陸〔北・中南米〕起源——が今や南アフリカの状況で独自に有用となっていることを指摘するなら、必要となる答えの複雑さといったものが明らかになるのかもしれない。とはいえ黒人神学と解放の神学の双方が第一の方法に分類される可能性がある。なぜならこれらの神学は福音の文化的受容に直接の関心があるわけではなく、福音の社会的政治的意味合いや現在福音を宣べ伝える、社会的政治的状况に関心があるからである。こうした神学的方式が文化的帝国主義の管理下に入らない理由はすぐにわかる。黒人神学の学者たちの主な主張では、伝統文化への関心は、南アフリカで人々を苦しめる政治的社会的不正とは関係ないとする。さらに〔南アフリカの〕人種差別主義者である少数派による政権が、各民族グループの「まっとうな」諸文化を政権のイデオロギーの道具として強調するやりかたを問題とする。この状況で、黒人神学の神学者たちが福音の「インカルチュレーション」を語ることに懐疑的な理由はたやすく理解できる。

しかしだからといって、そのようなイデオロギー実践によって導かれるべきなのは、福音の本物のインカルチュレーションに関わる批判的理解であって、その用語を簡単に拒否または過剰に制限することではない。われわれが互いに依存する現代の世界で、諸民族の生活と文化を形作っている複雑な歴史の諸勢力を意識することにつながるべきである。われわれには歴史的な文化しかないのだ。ある文化について非歴史的省察にふけることは常にイデオロギー的には退行している。

ある民族の文化を、その歴史的位置を確認しないで真剣に受け止めることは不可能である。民族の文化を省察することは、現在までその文化を強力に形成してきた歴史的諸勢力

を考慮に入れないならば、無意味とまでいえなくても取るに足りないものになる。

上記のような考察は本書で述べようとしているインカルチュレーションの理解を形成する。インカルチュレーションは福音宣教の方法として理解されている。神学の専門のいずれかひとつのレベルではなく、あらゆるレベルが、多岐にわたる布教伝道の課題を極めつつ、活かされる必要がある（ロナガン1972参照）。このテーマに関する最近の著作からは、インカルチュレーションは典礼や儀式の特定の分野に限られ解決困難という印象を得やすいが、それと比較すれば以下に続く議論はかなり広範な領域を扱っていると感じられるだろう。読者にはこのテーマの要求するところから、領域の問題を判断していただきたい。最近の出版物からひとつ挙げると、『インカルチュレーションと現代の挑戦』の著者アゼヴェド (Azevedo) (1981。エブシ・ブラガ Eboussi Boulaga 1983も参照) はインカルチュレーションの領域に対して同様の姿勢を取っている。しかしわれわれが異なるのは、どちらかというと基本的に現代の諸勢力の個々の評価で、私の見解も確かに彼のそれより楽観的ではない。ここでは彼と私がどの点で意見が一致しているかを強調させてほしい。一致点はしっかりしたもので、「政治的経済的手段が西欧の近現代性をほとんどすべての国にもたらし、長い年月を経た諸文化を深く影響し、徹底的に変容させてきた」その方法に関連している。

議論を追って明確にしていくが、私はこの近現代性の歴史プロセスがあらゆる文化にとって破壊的とみる傾向にある。私の関心の大部分は、本当にこの状態が必然的であり続けるかどうか見定めることである。もちろんこの議論は文化という現象をどのように理解するかということによるので、これが第一章のテーマとなっている。しかし、もし文化の現実について私の評価が妥当であるなら、インカルチュレーションについての中心的問題は、歴史プロセスの批判的判断とそれに続く、そのプロセスの変換にならざるをえない。第二章以降で議論されるが、歴史プロセスは現在のあらゆる文化が生き残るかどうかという問題を左右するからである。

第1章

文化の中心性

Meishaa elukunya nalso engeno

ひとつの頭ではすべての知恵はもてない。

マーサイ族のことわざ

文化の定義の数は文化人類学者の想像力によってのみ限定されるというのは本当かもしれない。といっても文化人類学者たちを無視してしまうことはできない。それは人間文化の実証経験的研究こそ、われわれの人間性の理解を革命的に変革し、文化の古典的概念を

決定的に葬ったということがあるからである。(以下参照。ロナガン1967: 252-267、1974: 1-9、1972: xi、124、301)。バーナード・ロナガンは古典主義から現代への文化移行について、強調点の5段階シフトで記述している(第四章参照)。だがほとんどの人はいまだにそのようなシフトの重要性を把握できていないし、古典的価値判断の枠組みで生き続けていることをもロナガンは断言する。そのため人々が文化人類学的に文化を理解することや自分の文化以外の文化を認識し重要性を認めることは不可能なのだ。

文化人類学者から手掛かりを得ていく際、クリフォード・ギアツ [1975: 89] [米文化人類学者1926-2006] の定義は出発点としてふさわしい。それは、文化とは象徴で具現化する意味を歴史的に伝達する様式で、生き方の知識・姿勢を人間が伝え、残し、展開する手段によって象徴的形式に表現される観念を継承する体系である、とする。しかし、多くの人々はこの第一章のタイトルが主張する「文化の中心性」に賛同しなければいけないと思うことなく、この文化の定義を受け入れる。その理由は、人間の知ることについて蔓延する誤解にある。それは、ちょっと見ることで現実のこと、すでにそこにある現実を知るというものである。自分の目の玉の端で始まるものとしての現実というこの通説は、現実とは真の判断において到達するという事実を無視している。この誤解から人々は文化と現実に対立するようになり、対立することで人々に文化は二次的なもの、文化は人々の意図や好みに関係するが、「厳しい」現実とは関係ないと思わせてしまう。

認識論的問題

残念なことに、この素朴な偏見を人々の考えから切り離す簡単な方法はない。しかしそうする必要は急を要し大きなものである。以下に詳述するが、多方面の事象が示しているのは、地球の再生可能なライフシステムすべてをわれわれが徐々に終了させているということだ。過去二百年、また特にこの現代、人間は天然資源を荒らすようなテクノロジーを使って、かつてない規模で地球の化学的構造、地質、生態を変えてしまっている。われわれはこの惑星の空気や水、土壌、陽光、生きるものの形を破壊している。そのダメージの多く、特に生物の種の破壊を見ると過去の時間は取り戻すことができない。この変化の規模の大きさは歴史的時間ではなく、地質学的、生物学的時間でのみ測定できる。このデータを文化の中心性を理解しようとする文脈に持ち込むのは、私の記述が蔓延する文化的病理学というべきものを表そうとするものだからである。われわれの現在の病の兆候が文化の媒介する現実の結果であると理解しないなら、生き方をさらにもっと充実できるかもしれない他の媒介を見えなくしてしまう。

そこで、知ることについての素朴な偏見を切除する簡単な方法がないとしても、人々の創造性の力をフルに使うことで現代の危機に関わるなら、認識論的問題と呼ばれるものに立ち向かわなければならない。ピエール・プラデルヴァンは、われわれは皆、ティエラ・デル・フエゴ原住民 [南アメリカ大陸最南端、ほぼ絶滅] のようだという。彼の言及は、デル・

フェゴ原住民がスペインの征服者たちのガレオン船と最初に出会った時の歴史的状況の説明である。原住民たちのそれまでの経験からは、目の前に存在するものが人間の創作物と認めることはできなかつただろうし、スペイン人たちが小さな手漕ぎボートに乗りこむまでは彼らを人間と認識できなかつただろう。「…(A) ニューヨーク・ウォール街の銀行家がカラハリ砂漠のど真ん中にいきなり投げ出されたら、ブッシュマンに見えるものの十分の一(多めにみるとして)も認識できないだろう。そして24—48時間のうちに死んでしまうだろう。…いのちとは、われわれの認識することや、われわれの感覚的、社会的、知的印象から構成される永続的プロセスである。こうし認識や印象は教育、模倣、提案という三つの基本的なメカニズムを通して構成される。これらによってわれわれは『現実』について自分の概念を形作る…」[1982: 118]。困難が起こるのはわれわれの非常に限られた認識が、その場にあるものを認識するのに(そして是が非でも認識する必要があるのに)不十分な時である。破壊的な原子力の発展について、アルバート・アインシュタインはわれわれのものの考え方以外はすべてが変わったと述べた。われわれにとっての「カラハリ砂漠」つまり全く異なる環境は、そこで生存するための全く新しい概念と認識を要求する。われわれがこの変化する環境で「ウォール街銀行家」の認識のままなら、地球を完全に終了させてしまうのは確実だろう。

文化と現代性

われわれの新しい環境を出現させたのは、特定の文化価値の推進である。この文化を修飾するために「科学的」という言葉が無批判に使ったので、歴史プロセス全体にとって中心的である、人間の価値と文化的先入観の組合せがわかりにくくなった。これによって代わりうるものを独創的に展開させることから人々は妨げられてしまった。必要な洞察はグンナー・ミュルダール[スウェーデンの経済学者1898—1987]が事実について語る中にみられる。

事実に目を向けるだけでは、事実それ自体が概念や理論にまとまるわけではない。確かに概念や理論の枠組みのうち以外には事実は存在せず、混沌があるだけだ。すべての科学研究には必然的に先験的[アプリオリ]な要素がある。答えが与えられる前に問いを発しなければならぬ。問いはすべて世界に対するわれわれの関心の表現である。問いは根本的に評価なのである。[1970: 9 ハーバースマス1974、クーン1970も参照のこと]

文化それぞれがユニークであるのは、人間が自分たちにとって重要で意義のあることについてそれぞれ異なった評価や異なった独創的選択をするためである。その結果として人間は自己実現を果たすと同時に、豊かにある様々な方法でこの世界と関わるのである。このような見方をすると、文化は世界構成の問題であり、それは人間が創造的に世界を形成しながら自分自身の状態に気づく方法である。そこからは、人間の自由が文化プロセスの中心に関連しているとすぐにわかる。もし人々がこの世界に名前を付ける権利を手放してし

まい、自分たちにとって現実が何かということのを他の者に定義させるとしたら、人々は自分の運命の主人であることをやめてしまうことになる。自分自身の人生の意味を自分で定める者ではなくなる。真の教育は常に自由への文化的行為である [(パウロ・) フレイレ 1972 (ブラジルの教育者 1921-1997)]。本当の教育といえる唯一のプロセスでは、人々にある一つの特別な考え方——特に教育者自身の考え方——を持たせようとする目標を避ける。人々に異なる選択のもつあらゆる意味合いがわかるよう試み、人々が自分で自身の考えを決めるように促すのである [プラデルヴァン 1982]。以上の文章をいつときでも思いめぐらせるだけで、どれほど非イデオロギー的な教育プロセスの要求水準が高いかかわかるであろう。

文化と啓蒙主義の偏見

前述のギアツの定義に立ち戻ると、文化は「継承した意味の (シンボルの) システム」であると強調されている。ひとつの世界を与える意味のシステムというものの中にわれわれは生まれてくるのである。自由と文化の本物性とのつながりを上述のように強調することと、文化は継承した意味のシステムであるという事実の間に、独自の先入観ゆえ矛盾を感じる人もいる。そのような人は、継承という事実が表わすのは、個人的な創造性、つまり自由に反するに違いないと考える。しかしここには啓蒙主義の先入観を連想させる大きな見落とし、おそらくその先入観から来ると思われる大きな見落としがある。それは過去の世代の知恵である伝統の意味の、あらゆる「事前の判断」に対する先入観である。これは、継承した意味がわれわれの創造性を実践する可能性の条件であることを理解できていない。人々がこれまで生きてきた人たちの生き方に蓄積された知恵と経験のもとに寄って立とうとするほど、人々は自分自身の理解をさらに深く理解し、創造的に生きることができるのである。

エズラ・パウンドが言葉について述べたことは、文化全体について適切にあてはめることができる。われわれが言葉の形を「電気を通した円錐で、伝統の力、何世紀にもわたる人種意識、合意と交際の力によってチャージされている」[ケナー 1971 : 238-9] ものとして楽しむことだとパウンドは示唆している。

文化と限界

どの文化にも必然的に限界がある。つまりそれは人間のある可能性を、他の可能性を犠牲にして実現化することである。この限界という点だけに集中すると、明白なものを故意に見えなくする。受け入れた文化だけが批判的思考の出現を可能にする。ある言語共同体の社会に適合することが、創造的思考の可能性の条件となる。

そして歴史的プロジェクトとして人間のいずれの文化も、進歩と衰退の弁証法の下にあるのは明らかである。どんな段階にあっても文化の質は、たまたまその文化的伝統のうち実際に生きる人たちの各段階での注意深さ、知性、合理性ならびに責任の存在または欠如

の結果である。ただ過去の洞察を独創的に割り当てることで現在のわれわれの生き方が促進される。批判的に基礎づけられていないが、過去に対する否定的態度は、進歩神話に媚びており文化の中心性の理解を効果的に妨げる。進歩神話の解体を筆者は後記するつもりだが、その際、何が起きていたかもっと明らかにできるかもしれない。ここで強調する論点は、文化的根源を奪われた人々はいのちに創造的に貢献することができないということである。

出現する宇宙物語の中の諸文化

上述の言明の完全な意味が把握できる唯一の文脈は、考えられうる一番広範な文脈、つまり宇宙の物語の文脈であると私は確信している。膨大な時と [種の] 分化のこの45億年の物語は、われわれが自分の物語として尊重するようにならなければならない。この宇宙が意識を得る時点にわれわれはいる。宇宙はわれわれのものではなく、われわれが宇宙に属しているのだ。宇宙出現物語の基本的法則は次である。

- i) [種の] 分化が増大する
- i i) 複雑性 (内面性・主観性) が増大する
- i i i) 交流が増大する

この法則は人間の最近 (四一六百万年か) の出現状況に顕著にあてはまる。種の分化は、意識のレベルにおいて種の内部での分化になる。最近出現したわれわれ人間の状態を強調することで、人間の出現に適した世界が構成されるのにどれだけ長い時間がかかったかに注意を向けたい。地球で最初にいのちが出現したのは35億年前である。その時点から6億年前の脊椎動物出現までに膨大な隔りがある。そして木々や花々も出現、花々はたんぱく質の出現に決定的であり、哺乳動物の出現は六千五百万年前になる。生物のかたちが複雑になるほど、その複雑化プロセスが加速するのはすぐわかることだ [ベリー 1980]。

人間の方の宇宙物語になると、トム・ベリーは部族シャーマン時代が人間の最も創造的の時期であると主張する。この時代には、神秘である宇宙との媒介になる主要シンボルやアーケタイプ [人間の集合的無意識を作る基本的型] が、言語という特別な創造的産物として、それを通して作られる。文化と呼ばれるものは、人々が様々のすばらしい方法でこの世界との仲立ちとなるということにおいて自分自身を作り上げる手段である。歴史的に見るとわれわれの人間性の豊饒さ全体は、多様なグループにおけるこうした創造物の中にまさに存在する。人間の創造性は正真正銘の人間の文化から生じ、それによって条件づけられる。

諸文化が異なることは明白である一方、どのように理にかなった諸文化の比較ができるかということとは——よくある偏見とは逆に——決して明白ではない。単純と複雑、原始的と進歩的、未開と文明などは延々と疑問を招く、蔑視的にもみえるカテゴリーで、論じるべき諸文化についてよりも、そのカテゴリーの使用者について多くを物語る [エヴァンス＝プリチャード 1965 ; ヒルマン 1975 : 57-66]。かつてある種の文化進化論を

信じるのが流行だった。その文化進化論は、比較の価値基準として唱えられたものに全面的に左右されると人々が気づくまで存在した。

たとえば人類の長期生存可能性への貢献度で社会を評価するなら、いわゆる「原始的」社会はいわゆる「文明化」社会より優れているといわなければならない。「文明化」社会の進行は様々な科学的方法で人類を絶滅させることを怖れるまでになっている。それは核・化学・生物兵器による戦争だったり、人間の生命を保持できない環境を招いたり、ヒトという種の遺伝プロセスをいじくったりするのである。[ヒルマン1975:61]

現在生きている諸民族はすべて同時代人で、種の起源からは同様に遠く隔たっているから、全員が何千年もの変容を経験している。われわれの文化と異なる諸文化について当然のようと言えるのは、われわれの文化が選び取ったものとは異なるやり方に特化しているということだけだ。人々が多くの種類の知識を発展させると、多くの無知も発展させ、あらゆる文化がこの法則の影響を受けることになる。様々な思考方法にある実質の進歩を反啓蒙主義的に拒否するべきではない。大事なのはそれぞれの新しい発展の中で失われたものを明らかにしておくようにするだけだ。

20世紀は神話再発見を目の当たりにした [カッシーラー1953 (1924); 1962:72-108]。神話的な意識パターンに支配された生活をする人々を (あたかも時代遅れの劣等の生活様式であるかのよう) に低く見るというのが、近代西欧化した文化様式に影響された人々のかなり長い間の習慣だった。欧米の人々が、詩の優位性を宣言したヴィーコ [イタリアの哲学者1668-1744] の洞察を利用し始めるのに300年かかったのだ。その洞察は、人間精神それ自体がシンボルで表現されること、それは人間精神がそのシンボルの実際の意味を知ることがあるとしても、それを知る以前にシンボルで表現されているということである。[ロナガン、1967:263]。人々が実際の意味に固執すると人間の本質がわかりにくくなり、人間の自発性を圧迫し、自由を制限する。クロード・レヴィ＝ストロースが著作『今日のトーテミズム』『野生の思考』執筆の彼の関心とは、あらゆる人々が自分たちの周りの世界を理解し、知的手段によってその目標に達したいという願いに突き動かされているのを示すことだった。それは「まさに一人の哲学者、または一人の科学者がある程度可能である」ことだった [1978:16]。違うのは考え方で、できるだけ近道で宇宙の全体的理解に達しようとしている。この考え方が示唆するのは、もしすべてを理解しなかったら、何も説明できないということだ。現代科学はこのような全体主義的熱意を放棄し、非常に限られた現象に集中して徐々に進むことで発展してきた。だが人はそれまでの思考方法を本当に捨て去ることはできない。理解が限られてしまう世界でよしとするのは、ばかげたプロジェクトである。すべての人は物語に基づいて生きている。現在の世界で人間が直面する一番重要な問題は何かと問われて、アインシュタインは答えた。「宇宙がフレンドリーかどうかだ。」この問題について、知られているか隠されているかどちらにせよ、自分が物語にどう対応するかということから、

人々はみな自分の生き方、いのちを形作っている。

多様性における豊かさ

人間家族を出現させ、支え続ける、互いに関連するすべての生物種と同様に、人間家族にとっては様々な違いがあることで豊かな実りがある。多くの人々が今注目しているのは、諸文化を平等に扱うことである [一番最近ではシュターブ・ハーゲン 1985 参照]。レイヴン・ストロースは彼の言う「オーバーコミュニケーション」を問題として正に指摘する。この意味は、世界のある一点の場所で世界の他の場所すべてで起きていることを正確に知りようとする傾向を指す。「文化が本当にそれ自身であるために、そして何かを生み出すために、文化とその構成員は彼らの独創性を確信しなければならない。そしてさらにある範囲では他文化より優越していることも確信しなければならない。」 [1978 : 20]。オーバーコミュニケーションは、独創性を全く失うという代償を払って、世界のどこからでもあらゆるものを取りよせて消費するようにさせてしまう。

結論

生きている有機体としての世界——われわれが意識そのものであるところの世界——を構成する種に必要な多様性と、すべての人間と生物を豊かにして、その根本的な生存に必要な文化の多様性と私が信じるものが類似することを私は述べているが、それ以上のことに向けて本章を通してたどってきた。

フィリピンや他地域で、コメとトウモロコシの交雑 [ハイブリッド] 株に関して最近経験されたことは、原種の植物種の「遺伝子プール」を失うのではないかという多くの農業専門家の心配につながった。自然が何百万年もかけて行ってきた植物生存の実験が失われつつある。遺伝子の侵食と多様性破壊に関連するのは、世界の食物安全保障の問題である。多国籍企業が「食物連鎖の最初のリンク」を独占的に支配しようとする絶えざる動きは、現在の特許関連法によって促進されている。こうした多国籍企業は化学肥料や除草剤などの農薬市場をすでに支配している。そうした企業の肥料・農薬製品を必要とするタネだけを農家向けに発売しようとする圧力がかなりの程度存在する。様々な作物の単式農法、単一栽培への傾向は、危険なほど脆弱な同質性を引き起こすことになる。伝染病にやられてしまったら、もっと抵抗力をもった株からの遺伝子が取り入れられることにしか望みがなくなる。そうした遺伝子も手に入らなくなることもありうる。 [マイヤーズ 1985 : 152-159 ; ムーニー 1983]

しかしそれを補う洞察が求められている。

同じことが人類にも起きるかもしれないことにさえ人々は気づいていない。生き残ることに関しての何百万年もの社会的実験と知識は、北の文明のもたらしたハイブリッド株に大地を明け渡しているのだ。 [フーグル・サング 1984 : 61]

これこそが、文化の多様性について重要な論点だと私は考える。バイオサイド [生物を殺すこと] が、人間も他の生物種もすべて含む生命共同体を無視した人間の種の死に容赦なく達せざるをえないように、諸文化の抑圧は人間のドラマに終幕のカーテンを降ろさせることになるにちがいない。

第2章

現代性へのアプローチ

「現代人とは、神は死んだというニーチェの託宣後に生まれたが、それは『抱きしめたい』 [ビートルズの*"I Wanna Hold Your Hand"*] の記録的ヒットよりは前のことだ」

ウッディ・アレン [1980: 85]

他はともかくウッディ・アレンの定義は、「現代的」や「現代化」「現代性」のような言葉の使い方にまつわりがちな恣意性から抜け出せなくなることについてわれわれに注意を呼び起こす一助となるようだ。もちろん恣意的ではない定義もあるが、想像できるようにその主張は対立している。相反する定義を取り上げて私の議論としようと思うが、その様々な観点を公平に扱っていきたい。

はじめに、思想史 (history of ideas) のアプローチによって接近することができる。これによって、ヨーロッパ啓蒙主義、科学的世界観の出現ならびにデカルト的主観転換に由来する歴史批判によって増大した歴史意識の支配のうちに、現代性の挑戦の根拠があると見ることができる。

次なるアプローチは知識社会学から発展した。この分野での古典と認められる著作 [バーガー/ラックマン 1967] の共著者ピーター・バーガーは、最初は宗教社会学 [1971, 1973] に進み、次に現代化プロセスが人間意識をどう構成するか明らかにするための自分の学問領域の妥当性を捉えようとした [1974, 1977a: 11-15; 1977b: 5-80]。このアプローチの少なからぬ成果のひとつは、現代化によって存在意義を踏みつけられた人々の経験する深刻な苦難に光を当て、存在意義の変遷の研究をする必要性を浮かび上がらせたことだ。バーガーは、開発についての討論でイヴァン・イリイチが「分かったぞ、経験」を紹介したことの功績を認めている [1977a: 9]。

歴史上否定された者たちの痛みに接した人々は、当然ながら思想史アプローチに時間を割こうとしない。現代の人種差別、性差別、その他慣行化した抑圧の犠牲者たちはこのアプローチが特別洞察に満ちているとは考えない。そういう人々にとって現代性の挑戦、いやむしろその危機はまず、主観の転換と歴史意識の勃興という認識の危機として説明され

るべきものではない。飢餓、貧困、抑圧、差別そして核破壊の脅威こそ彼らにとって現代性の重要な影響で、それこそ他の何にもまさって説明されるべき影響である。知識社会学アプローチはそのような犠牲者を助けてその痛みの根源のいくつかを告発するが、彼らはそのようなアプローチにも不満である。基本的に社会学は現実に存在することの分析に限られている。現在の事態をもたらした歴史的な理由や要因の評価はその課題にはない。

バーガー [1977: 70] は現代化の核心を、過去数世紀の科学技術革新がもたらした世界変容として定義する。アゼヴェドは政治経済学と文化人類学から学際的記述を導き出す。彼は、科学技術にダイナミックに移し替えられる知識が増大する結果としての世界変容プロセスが現代化であると捉える [1982: 4]。現代化という用語をアゼヴェドが望む中立性をもって使用することは難しい。政治的な現代化論は西洋の開発理論に強く関わり、19世紀の進歩史観的意味合いを持っていることを彼は知っている。それに現代化論も開発理論もマルクス主義の帝国主義理論、さらに最近の従属理論で反撃されている [フランク 1964、1967、1978、1979]。アゼヴェドは現代化論への経済学的アプローチを避け、文化人類学に主要な力点を置く学際的視点を支持する。現代性を文化的現実と捉えている。文化的現実とは、社会的現実を理解・表現・定義し、ゆえに形成もする方法の根拠である意味・シンボル・傾向・洞察・価値が一組になっているものである。

私は現代性を文化的現実の一つとみなす必要性に基本的に同意するが、それが経済学的アプローチの掲げる批判的問題を見過ごすことになるとは考えない。私の見るところ、バーナード・ロナガンの著作 [1957、1972] が用意した種類の方法だけが、実証的に根拠のある現象学的研究と、他の学派の評価・批判の関心を両方を公平に扱うことができると言える。いずれにせよ、ロナガンの方法を以下に追って行こうと思う。

ごく最近まで、現代化プロセスの人間の犠牲のある部分に関して、道徳的懸念の主要な意見（その意見は自らそう表現することを拒否した時にも）はマルクス主義者の流れを汲むものだった。私の関心の大きな部分は、人々が闘う悪そのものを存続するままにしてきた過ちに注目を集めることで、マルクス主義者の流れを汲むその意見に対して建設的に挑戦することである。「時代遅れの、単線的な社会進化という概念」が政治経済的枠組みの中で理解される「現代化」に常に帰属させられてきたというアゼヴェドの主張は正しいが、それはこの枠組みから生じる本当の挑戦を回避する理由としては十分なものではない。

限られたものではあるが、この批判的社会的経済的流れの中にある最近の著作のいくつかについて、本章の残りでも概説したい。

従属理論 (フランク) :

従属理論の出現については先述のように、アンドレ・グンダー・フランクの著作に述べるところとして言及した。その理論の主張は、

i) あらゆる国が同じ経済発展段階パターンを通過すると仮定するのは誤っている。現在の先進資本主義国はこれまで、今日の多くの国々にあるような低開発状態だったこと

はない。

i i) 低開発状態は、[その国々の] 内側から理解することはできない。それは世界の資本主義制度の不可欠な部分を構成している。

i i i) 国の経済状態の「二元的」解釈——経済は、一つは現代的で資本主義世界の影響下、もう一つは孤立し封建的で停滞気味という二つの自律するセクターが構成するという理解——は拒絶しなければならない。世界を構成する制度はあらゆる経済状態を互いに貫いている。

i v) [植民地主義的な] 本国と [本国に依存する] 衛星国の関係はその内側に反映されている。

v) 衛星国が最も発展したのは、本国の中央政権が最も弱体化した時だ。17世紀のスペイン恐慌、19世紀初頭のナポレオン戦争、1930年代の大恐慌と二つの世界大戦がその例である。

v i) 保守的な封建的セクター（国の経済の「離陸」なし）とダイナミックな資本主義セクター（経済の「離陸」がある）という二元論に代わって、 فرانクはあらゆるセクターが商品交換の一般的プロセス、すなわち市場システムに常に参与していることを証明する。つまりラテンアメリカの国々は最初から資本主義的であり、資本主義の世界制度に組み入れられるという依存的本質がその低開発状態の原因であると主張する。

フランクは (i i i) については確かに正しい。地域の「後進性」神話を利用したのはリベラルなエリートたちだった。ヨーロッパ商品との競争の影響のためか、地域が世界市場の原材料生産の役割を果たすべきという要求のためか、あるいはその両方のために地域内部の比較的多様性ある経済が崩壊したのだが、そうした地域の反応を疑わせるためだった [マッコイ 1982 参照]。しかしさらに理論的に厳しいマルクス主義者たちが問題にしたのは (v i) でフランクが市場を特徴ある資本主義とみなすやり方だった [ラクラウ 1979: 15-50]。そのようにみなす場合、資本主義は、世界が新石器時代の昔からみてきたすべてということになる。マルクスにとっては労働力の売買がその違いであり、生産手段 [である労働力] の所有権を直接の生産者が売却すれば結果的に損失を被るのである。マルクスにとって商業資本の蓄積は、最も多様な諸生産様式と両立する。資本は資本主義と混同されるべきものではない。

フランクは資本主義を定義する際、生産に関係することへの言及をすべて省いている。取り去ることによってのみ、彼は自分の望む限りの広範な資本主義概念を獲得できている。彼の主な関心は歴史システム全体に立ち向かって、ある地域のいわゆる封建的後進性と、他の地域でのブルジョワ的ダイナミズムの明白な前進との間にある分離しがたい結合を示すことだ。ラクラウは、「ある生産方式」と「ある経済システム」との間の重要な差異によって、資本主義に特徴的なことがまったく不鮮明になることは回避できるという。マルクス主義者にとって、封建主義は小作農民層を抑圧する、経済以外の強制力の組合せを意味する。その重要な差異を心に留めるなら、農業分野の生産に関係することで封建的特徴を

維持しても、フランクの恐れる二元論における関係は伴わない。ある経済システムには、異なる生産方式を含めることが可能である。封建的生産方式では、資産が直接生産者の所有であり続けるが、資本主義的生産方式では、生産手段の所有は労働力から切り離される。経済システムは「経済の様々な分野間、または様々な生産単位の間相互関係を、地域的、国あるいは世界規模のいずれでも」その呼称として利用できる [1979: 35]。[「生産方式」の呼称はラクラウによるが、私は含めない。彼は1977の追記でそれを不適切と考えると述べているためである]。生産の関係から始まって、なぜ周縁地域の低開発が中央部の発展に不可欠であるかを示すことができる。フランクはこれを全くしていない。議論は以下のように展開する。

- 資本の蓄積は利益率に依拠する
- 後者は剰余価値率ならびに資本の有機的構成によって決定される（有機的構成の増大は資本主義拡大の条件である。なぜなら技術的進歩が低賃金を維持しつつ労働予備力を増大するからである）
- しかし有機的構成の増大が剰余価値率の比例上昇につながらない限り、利益率の下降が起きる
- 埋合せの方法は次の二つである。a) 有機的構成度の高い産業から低い産業への資本移転、b) 低技術、または過度の労働搾取が、先進産業における資本の有機的構成増加を弱める働きをする際の生産単位の拡大 [1979: 37—39]

ここで求められるのは、歴史的に変化する従属の諸パターンに対する感受性である。資本主義について「機械仕掛けの神（救いの手）」のように語るのをやめ、あるひとつの特異な矛盾についてばかり話すことをなくす必要がある。従属の関係は、資本主義という存在の周縁に常に存在してきた。最近の歴史科学研究は、中世の価格レベル格差がいつも地中海東岸地域の犠牲のもとに西欧世界の利益になっていたことを示している。

しかしこの活動は、ヨーロッパ大都市で商業資本蓄積を大いに刺激したが、生産場面での賃金関係の一般化を意味したものでは決してなかった。逆に、封建的制度の拡大につながり、剰余を最大化するため奴隷的關係が頻繁に強化されることがあった。重商主義時代のヨーロッパの拡大は、おそらく世界的規模でのこのプロセスの延長ではなかったのだろうか。その独占的立場からヨーロッパの本国側で海外統治地域での商品価格を定め——その目的は本国側に有利に価格格差を永久的なものとする——その一方で、経済以外の強制力という手段を用いて炭鉱やプランテーションの労働力を搾取した [37]。

この種の従属は、ヨーロッパ拡大の特異な資本主義時代とラクラウが呼びたかったところで支配的だったものとは全く異なっている。前ページに再現されたような分析だけが、従属の現代の形を解明できるのである。ラクラウが願うのは従属の關係の歴史的特異性に注意を向けてほしいということであるが、それは生産の關係を把握することによってのみ

理解できるのだ。

世界システム論（ブローデル／ウォーラステイン）

ウォーラステイン著『近代世界システム——農業資本主義と16世紀「ヨーロッパ世界経済」の成立』に対するラクハウの批判は本質的に同じ考えだ。くりかえすが、「市場で利益をあげるための生産」という全体像への手掛かりを探すことで、生産方式の中心の転換を不鮮明にするところに危険がある[1974:399]。これに基づくと、何回も言うが、世界には資本主義以外には何もなかっただろう。ウォーラステインの著作は実際、ラクハウの引用箇所ひとつが示すよりはるかに特別な意味合いを有すると思う。しかし彼にとって真実なのは、一つのシステムとしての歴史的資本主義を識別するのは、資本がこのシステムにおいて自己拡大という主要目的、つまり「好奇心をもって自己を考える役割」…「さらに多くの資本蓄積」をもって、使用されるようになったという点だ[1983:14]。ラクハウはウォーラステインの議論を、システム結合のために単なる主観的原則を発動させるものとみる[ラクハウ1979:46]。

ラクハウの関心は、資本主義特有の生産方式の本質的決定要因すべてが経済システムのレベルに転換されるから、その生産方式理解は消失するということである。つまり植民地主義は、経済システムの分析的レベルに属する世界経済の様々な部分の間の構造的関係なので、生産方式のレベルに不法に転換されている。ラクハウは世界システムについて何の問題もなく語り、「全体性として考案されたこの（経済）システムの様相は16世紀以降ずっと世界市場と同一視される傾向であるのは明らかだ。」と言う。この世界経済システムはどの程度まで資本主義的だったのか。資本主義生産方式の運動の法則——つまり利益率の変動（自由労働の存在を前提とするので厳密に資本主義の範疇）——が、システム全体を明瞭に述べる運動の法則になる程度まで、である。決定的瞬間は労働力の商品化で、それが特に資本主義の利益発生につながるためである。

世界資本主義システムを語るための条件は、生産関係の特定の類型を別として、経済人（ホモ・エコノミクス）が自己利益を最大化させる傾向によってこのシステムが統合されていることではない。そうではなく、資本主義の範疇として考案された利益率の運動の法則が、システム全体の運動の法則を決定するということである。[1979:42-43]

ラクハウの理論的厳密さへのこだわりを支持することは必要である。フィリピンの状況を最近書いた者たちの側でラテンアメリカについての議論が大きく注目され、彼らの著作の価値が増している。[リベラ1982;ホセ1982;ベッロ1982]。結果的に起こり得たことはシュタウファーの再封建化論に見ることができる。そこでは先進国と後進国の関係に一般的な非マルクス主義モデルを適用することが有意義で啓発的であるとする。[ガルトウング1970、1971;シュタウファー1979:180-218]。

しかしこの点でウォーラステインを批判することは、他の論点での彼の仕事の価値を否定することではない。彼の著作はロバート・ブレナー [アメリカの歴史学者] の本質的に理論的な批判を受け、ブレナー自身による資本主義への移行についての議論が、産業革命前のヨーロッパでの農業階級構造と経済発展についての国際的論争を引き起こした。この論争は決して終わっていない。ペリー・アンダーソン [イギリスの歴史学者] は最近の概説でウォーラステインの著作を「歴史社会学」と分類した。彼はそれを歴史学と哲学の間に近年現れた（どちらかといえばこじつけの）理論的連結点に置いている。彼によると「これ以降マルクス主義者の前進は不可能になった——彼らはいずれの側においても長年前進してきたが。彼らの歴史と理論はあたかも二つの乖離した精神世界で、その二つの間を時たまちょっと好奇心から行き来するにすぎない。理論は今や歴史であり、かつて全くなかったほど深刻で厳格なものになっている…。」[1983:26]。1950年代以降、マルクス主義は英語圏世界の知的勢力として、事実上歴史家たちの仕事と同義であった。その結果、英語圏とヨーロッパの過去についての一般的解釈が変容させられた。その作業すべてが累積して、1970年代には「それ [マルクス主義] 自体の形式的規律をはるかに超えた、威厳ある重みのある規範」[アンダーソン] へと強化された。

マルクスの言う意味で史的唯物論者になるのは不可能で、歴史的な選択についての真剣な関心——文化的変容をもたらす活動——を「主観論的」として切り捨てることは不可能である。その関心によって人々は存在の物質的状态と自分との関係を形作ったのだ。そのような選択のうちに人々は、予見も意図もしない体系の論理に従って自分たちを構造化するための物質的基盤を生み出す。ここには二つの異なる種類の因果関係が関与している。この二つを混同すべきでなく、一つがもう一方に代わると仮定すべきでもない。資本主義システム機能の説明はシステムの論理でされるべきであるというラクハウの主張は正しい。ウォーラステインがこのシステム出現につながった歴史的選択肢を探し求めるのは正しい。諸存在の物質的条件が人々の意識に及ぼす制約は単一原因的、決定論的、非推移的 [非移転的] モデルとするのは、マルクスの容認できる読み方としては全く通らない。ラクハウとウォーラステイン二人の誤りは、それぞれの貢献の限界が見えていないところである。二人とも相互に還元できない方法で歴史的現実全体の理解に貢献している。

過剰に見えるほどの時間をこの問題に費やしてきたが、本書にとって中心的な理由のためである。今日、われわれはこの惑星と人間の生存という厳しい問題に直面している。それは環境保護や軍事的な側面において過去の世代には思いもよらなかったことであり、史的唯物論の伝統を作った者たちを包含する問題である。今日、人間の解放に関心のある者は誰でも、一般的なマルクス主義の伝統的領域を超える問題と取り組まざるをえない [バーロ1984、特に95-121、209-238；メドヴェージェフ1981:29-93；トンプソン1982]。問題なのは、「社会主義的道德性が遅きに失した瞬間」である。女性・平和運動や環境保護運動は想像しうる最も基本的な問題を掲げたが、そうした問題は「階級相互の関係の中というよりその関係を横断して」存在し、マルクス主義の中

心的関心である [アンダーソン 1983 : 104]。史的唯物論が関心とする特徴的な領域の拡大については、次の各章で進める議論の重要な部分となっている。

第3章

現代の世界システム

C-19-20

19世紀。20世紀。ほかには何もなかった。この二つ以前にはなかった。ダンテは彼の生きた時代に“14世紀の真の声”と称賛されることはなかった。クロムウェルも名を轟かせなかった。結局は、キリストの慈悲により、17世紀 [イングランド護国卿クロムウェルの生きた時代] のことになる。

この二つはついに貨物をたくさん載せる一機の飛行機C-19-20になる。いのちを救うことも、じゃますることもありえる。一枚翼の巨大構造物は病院と電気ガトリング砲を備え、反抗的で古風な精神に対峙する。

レス・A・マレー [1983]

前章までで明白と思うが、現代世界システムは最初から資本主義的とする議論に私は関心がない。17世紀をヨーロッパ経済全般の危機の時代とするエリック・ホブズボーム [イギリスの歴史家 1917-2012] の古典的研究の結論は、困難なく受け入れられる。それは資本主義制度に向かう動きを示して、以下のように15-16世紀の貿易パターンを記述した。

ある状況でそうした貿易は、封建的条件のもとであっても、大規模生産をもたらす十分大きい利益の総計を生み出す。たとえば王国や教会など例外的に巨大な組織の要求に応じる場合、そしてある大陸全土に薄く広くみられる需要が、たとえばイタリアやフランドルの繊維産業地などの特化した数か所の産業中心地の実業家の手に集中していた場合、また産業領域の膨大な「横への拡大」が、例えば征服や植民地化がなどで起こる場合……15世紀と16世紀の拡大は、本質的にこうした種類のものだった。そしてそれゆえ本国と海外の両方の市場で、拡大自体がもたらす危機があった。この危機を、「封建制度下の実業家」——封建社会で大儲けするのに一番適していたというだけで最も豊かで力があつた——は克服することができなかつた。[1954 : 411]

だが私の関心があるのは、15世紀に出現し現在まで発展してきた一つの世界システムが役立つようわれわれが語るための連続性の流れを追うことである。出現したシステムが主に明示するのは、あらゆるものが商品化に向かう傾向である。それ以前は、資本の連鎖と呼ばれるようになったつながりの多くを、為政者や道徳的権威者が「市場向け事物」として非合理、不道徳と見做したのかもしれない。また、この時代以前には、こうしたつながりのうち一部は歴史的にみて欠落していたという事実もある。それは金融の形で蓄積されたストック、あるいは使役されるべき労働力、流通業者ネットワークまたは購入する消費者である。こうした要素のうちどれかは「商品化」できなかつた。つまり「市場」を通じた取引が可能とは考えられなかつた。われわれの現代のシステムではプロセス——交換、生産、流通、投資——の商品化が増大した。以前は市場外で行われたプロセスだった。わかってきたのは、どんな社会的取引もこの利己的プロセスから除外されるべきではないということだった。これはいつ始まったのか。ウォーラーステインは次のように意見を述べる。「この歴史的システムが始まったのは15世紀末のヨーロッパで、時とともに空間的に広がり19世紀末までには世界中を覆うまでになった。そして今日も世界を覆っている」[1983: 19]。

あらゆることの商品化

出現するこのシステムに特徴的なのは、文化的見地で、資本注入の特別に利己的利用である——終りなき循環状態でもっと資本が蓄積される。蓄積のための蓄積という考えは、他の時代や文化の人々には特別素晴らしい、あるいは道徳的な考えに見えなかつただろう。資本連鎖のつながりの一部は以前の社会システムになかつたというだけで、プロセス全体の根底にある文化的価値（またはその無価値性）の本質を曖昧にすべきではない。大事なはそのようなつながりが以前のシステムでは——道徳的理由によって——商品化可能とされなかつただろうということだ。こうした価値の文化的転換をもたらすためには相当の圧力があつた。15世紀の社会で教会はまだ強力な組織だったから、どの程度までこの新しいシステムの出現に責任があつたかという疑問が生じる。ジェイ・W・フォレスターの経済成長の限界についての本格的な研究[1976: 337-353]で、「キリスト教は飛躍的に成長する宗教」という主張を提示している。私はこの主張が正しいと思わないし、その理由は後述する。しかしこのようにキリスト教をわれわれのあらゆる悲哀の源とすることを拒絶しても、新しいシステムが最初促進される際に教会が重要な役割を果たさなかつたことにはならない。中世後期のカトリックは、資本蓄積に向かう価値の急激な変化に対して寛容であつた。

それ以前の13世紀の創造的な時代、トマス・アクイナスはアリストテレスの論じた自然の富（食糧、シェルター）と人工的な富（交換されるお金の形）の区別に気づき、前者への欲望は限界があるのに、後者への欲望は潜在的に限界がないことを述べた。それは理

性の働く無制限の範囲が、物質的財貨の獲得に悪用されることがあるからだ [I-I I、q. 30、art. 4]。トマスはさらに、人間の手の柔軟性が同様に無制限な人間理性の可能性につながって道具を無制限に作り出す可能性となると指摘した [I、q. 76、art. 5 ad 4. q. 91、art. 3 ad 1]。しかしトマスはこうした可能性がどこまで実現されるか予測はできていなかっただろう。高利貸しの利子は罪として咎められたが、誰も経済メカニズムの実際の仕組みに興味がなかった——という仕組みを当然知らなかった。トーニー [イギリスの経済歴史家 1880-1962] は以下のように述べている。

・・・経済理論の方法に対する中世作家たち固有の貢献は、彼らが根拠にしたことほど重要でない。彼らの基本的な仮定は二つだが、両方とも16世紀と17世紀の社会思想に深い痕跡を残すものとなった。それは、経済的利益は救済といういのちの実際の問題に従属すること、経済行動は個人の行いの一つの側面であって、他の部分のように道德の規則によって拘束されていることである。[1947: 31]

14世紀と15世紀は教会も社会も双方の組織があからさまに貪欲な富の追求に完全に逸脱していた。人々はますます生活のためだけではなく、富の蓄積のために働くよう駆り立てられ、それが富の生産をさらに促進した。ラムによって報告された [1978: 299]、ジョン・F・マクガバンの最近の研究は、中世の法律家たちによる労働倫理の提唱をテーマとしている。マクガバンは当時の教会法学者、民間法律家が後世の労働倫理発展を予測していたとするかなりの根拠を明らかにしている。この転換がどれほどかは、ブライアン・ティアニー [中世史学者 1922-] による中世の救貧法の研究と、ショーン・サリバンによる13世紀から19世紀までの私有物防衛目的の殺人に関する道德教育発展の分析を比較することで理解できる。[ティアニー 1959; サリバン 1976]。貧困者が自身の生命保護に必要なものを守るため [いのちあるものを] 殺す権利として始まるもの——生きることの権利のひとつの側面——は、事物の持続を優先するために貧困者を殺す権利へと次第に変異する。

さらに時代が進み、ルターによる中世カトリックの腐敗の攻撃から欲望の制御はできないと考える傾向になる一方で、カルバンは貸金業に対する教父的、スコラ学的禁止措置を批判した。ウェーバーの主張では、カルバンの信奉者たちが勤勉の解釈を神聖なものに仕上げたとする。

弱さの時、思慮のない時を人は償いたくても、それ以外の時間での善意を増すことでは償えない・・・まさに罪、痛悔、償い、解放、それに続く新たな罪という人間的なカトリックの循環に場所はなかった・・・だからふつうの人間の道徳的行為から無計画で非体系的という性格が奪われた・・・絶えず思考することで導かれる生き方だけが、自然のままの状態を克服できるのだろう。この

合理的思考こそが、改革された信仰に独自の禁欲的傾向を与えた・・・単調な苦役それ自体が恩寵の確かさを獲得する手段であった（かのようだ）。[ベンディックス1962：60、64]。

そこで、われわれのシステムの始まりが中世カトリシズムへと立ち戻ると、カルバン主義の倫理の概念的厳密さこそが人々に彼らの奮闘努力の真の重要性を見えなくしていたことになる。それは富の蓄積自体が勤勉さの成果として善であるということだった——その成果を享受しない限り、つまり「ぜいたくな生活」につながらない限りにおいて。マンフオードはこれを印象的に述べてまとめている。

[倫理的厳格さは]金の蛇を取り除き、もっと恐るべき怪獣で置き換えた。それは見るからに欲望を掻き立てるものではなかった。その醜さと残酷さをカルバン主義者は道徳的価値のしるしと誤って解釈した。その怪獣とはそういう機械だった・・・[1973：194]

トニーがわれわれに注目させる中世の道徳の根拠は、労働倫理によって変容させられ、農業生産性や、ルネッサンス重商主義、産業の増大を正当化させるものとなった。現時点まで述べたことは、キリスト教と飛躍的成長の結合についてのフォレスターの主張を立証するとみえるかもしれない。しかしそこには二つの重要な必要条件がある。第一の、最も基本的なことは、考察している時代において、成長は直線的であって、指数関数的な飛躍的増大ではないということである。第二はカトリック、プロテスタント双方の神学が、神の被造物であり神の摂理の下にあるものとしての人間と非人間の本性に対する道徳的、宗教的責任をどれほど強調したかということである。この宗教的価値の枠組みは、経験主義的合理性の出現と広がりがある17世紀と18世紀のあらゆる神聖な構造物の終りを画するまで、新しい傾向になんらかの抑制を働かせた。[ラム1978：272参照]。合理性のこの新しい領域の分析は以下で取り上げる。

あらゆるものの商品化に向かうこのシステムの傾向についての議論を終える前に、なぜこのようなシステムがまず出現したかという疑問が起こる。だれの利益になっていたのだろうか。進歩という神話を軽率に信じる者だけが、すべての者の利益になるという答えを考えるのだろうか。だが過去からの被抑圧者側のただ一つの哲学的意見であるマルクスでさえも進歩の自己正当化イデオロギーの影響を受け、インドでのイギリス植民地政策の「進歩主義的」役割を称賛した。また経済学者ジョン・ロビンソンが、資本主義者の搾取の犠牲になるのはひどいことだが、もっと悪いのはそれほど搾取されなかった人々の運命だとした見解に触れて、ガルブレイスは承認を与えている。[ガルブレイス1982：125でロビンソン1964：45に言及]。われわれの関わるシステムがもつ歴史的にみた否定要素を自分からわかることは難しい。このシステムの最初の百年の人間の代償を理解することさえ困難だ。メキシコの人口は1532年に16,871,408人だったが、1580年に1,891,268人となっている [デュッセル1981：42]。ハンス＝ユル

ゲン・プリーンは新世界の総人口が1492年に1億人であったと推定し、1570年までには1億から1億2千万人の生存者がいたとする [1978: 82]。これは比類のない大虐殺である。このシステムが分配の観点からそんなにも恐ろしい結果をもたらしたというなら、まずもってなぜこのシステムが始まったのか。

ウォーラーステインによればまさにその理由がそれほど悪い分配の結果を確実にするためだという。彼の説明は次のようになる。経済的に封建制ヨーロッパは弱体化していた。平等主義的分配への圧力は強かったし、小作農民たちは生産効率が非常に高かった。支配階級の内輪もめや対立がしばしばあり、カトリシズムの観念的な絆は、平等主義運動からの内的緊張の下にあった。求められた変化の方向は上層階級を愕然とさせた。この危機に対する上層階級の反応に効力があったということが、ウォーラーステインによる二組の数字で示されている。1450年から1650年の200年を見ると、この時期の終りまでに社会のシステムとして実行可能である現在のシステムの基本構造が成立しており、しかも1450年に上層階級だった家族と1650年にその地位を占めていた家族の連続性もかなり保たれていた。1650年から1900年の期間では、1450年時点との比較の大部分が当てはまっていた。平等主義化への傾向は徹底的に覆されていた。[1983: 40-43]。

以下の各セクションで、私はこの新システムの構造的要素のいくつかを、簡潔で申し訳ないが記述する。

労働のプロレタリア化

現代のシステムに先んずる歴史の諸システムでは、ほとんどの労働力の所属は固定され限定されていた。種々の法律や慣習的規則——奴隷制度、借金の束縛、農奴制、恒久的な小作の取決め——によって、ある場合は生産者自身、その一族、または生産者と結託した者たちに属した。固定した労働力が資本蓄積を目的とするプロジェクトには深刻な限定をもたらすのは明らかだ。生産活動が拡大すれば非固定の労働力が必要になる。これが賃金労働制度の基礎となり、労働を売るしかない者たちがプロレタリアと呼ばれる労働市場が機能することになった。われわれの歴史システムの前進は、労働力のプロレタリア化の増大で示された。

ウォーラーステインはこのプロセスが個人レベルでは必ずしもうまくあてはまらないと述べる。むしろ主に世帯レベルに適用されるものとしてみるべきだと言う。それは共有する収入と資本の比較的安定した構造で、その中で個人が生活する傾向があるとする [1983: 23]。この主張が認められるなら、半プロレタリア化が絶対プロレタリア化より資本蓄積のニーズにかなっていたというウォーラーステインのさらなる主張も意味が通るようになる。生存のための生産という経済は継続する必要があったが、広く認める必要はなかった。世界的にも、賃金労働者が半プロレタリア化世帯に存在することは、統計上の基準になっていた。

システムの本質的な性差別

歴史的に知られている文化はすべて女性に対する差別があるが、抑圧の形態はシステム固有の観点で理解すべきで歴史的には不確定である。われわれの現代のシステムの性差別の鍵となるのは、先述の段落の問題に含まれる。これは本当に幅広い対応が求められるが、われわれの目的からすると、労働者階級に「生産的」と「非生産的」労働の区別が課されたことに注目するにとどめなければならない。生産的とされるものはお金を稼げるということである。市場に余剰をもたらすもの以外のすべては「単に生存に必要最低限なもの」として貶められた。女性の労働は社会における力と位置を女性に与えたが、今や非生産的と見なされ、「ほんとうの」仕事としての社会的承認が次第に拒否されるようになっている。そしてそこには「職場」「大黒柱」「主婦」などのことばが出現している。[イリイチの最近の著作『ジェンダー』1983参照]。

世界の労働力の倫理化

性差別を他の歴史的な女性抑圧の形態と融合させるのが誤りであるように、外国人嫌悪の歴史的なかたちを現在の人種差別という現象と混同するのも同様に間違っている。認識すべき関係は、民族性と労働力配分のそれである。人種差別のイデオロギーの主張は、様々な集団の遺伝的特徴と文化的特徴の両方あるいはどちらかが、経済システム下で差別的扱いを受ける原因であるとする。このイデオロギーをあおって、その構造的維持を助けたのは、さらに別のイデオロギーである普遍主義だった。普遍主義は知り得ることについての信念で、知り得ることはどのようにして知ることが可能かについての信念である。それは、われわれには知識があり、他の人々には信念があるという。それは古典主義文化先入観と科学主義の融合から発生した。すなわち、科学を知るとは文化的条件下の課題で、固有の文化的価値の中にあるという理解がない。

普遍主義がこのシステムに役立たせられる有り様は教育的である。普遍的な真実——それはたまたま権力者の真実である——に訴えることは、すべての学校教育事業を支える。その名において、人々はシステム上必須の文化的規範を教えられ、競合する文化規範からは遠ざけられる。そこに関わるのはキリスト教の布教活動、ヨーロッパ言語の強制、道徳規範と法典における変化だった。[これに関してはオーウェン（1984）参照。[フィリピン・] ビコラノ族が蓄積という「自明の」価値を受け容れたがらなかったという歴史的証拠に直面した著者の困惑が明かされる。]

歴史的資本主義下に制度化された教育構造は中央および周辺地域でのエリート養成をもたらし、そのエリートたちにはこのシステムの価値を自明として「受入れさせ」、知的解放という建て前で下層労働者階級の支配を託させる。この歴史的枠組みの見地においてのみ、学校制度と専門職に対する文化批評家イヴァン・イリイチのとどまるところのない非難を人々は正しく評価できると私は思う [1973 a, b ; 1975 ; 1976 ; 1977 a,

b ; 1978]。そのような歴史的な理解は、「何もできなくする専門職」「役に立つ失業」「楽しい苦行」といった好まれるイリイチのカテゴリーから逆説的な響きを取り去るのだ。

国境を越える企業とシステム

二つの基本的なメカニズムが働いてわれわれの歴史的システムの中で利益を増大させた。独占状態の増大と「(企業の) 垂直統合」である。垂直統合とは生産の連鎖の中でどんどん多くの繋がりを所有することである。この後者の装置は、この連鎖のある特定段階では買い手も売り手も同じ取次者になるという都合の良い結果となる。この状態は16世紀から18世紀の特許会社や19世紀の巨大貿易商社、20世紀の多国籍企業でみることができる。「中央」や「周辺」という言葉は利益の流れがどの方向にあるかを示している。商品のつながりが国境を超えるという説明は20世紀と同様16世紀でも真実である。

☆ ☆ ☆

われわれの世界システムについて私がこれまで書いたことの大部分は全く否定的で、不可避的進歩の考えに対する現代の幻滅にもかかわらず、過去4世紀の実際の達成や躍進が公平に扱われていないと思慮深い読者は感じるだろう。この時点で私は以下の分析を提示して、微妙な差異を示し、われわれの歴史的システムにおける不明瞭な成果の根拠を明らかにしたい。

☆ ☆ ☆

経験主義的合理性の発生

合理性は出現する世界システムの際立った点であるというのにはありふれた考えである。分析の必要があるのは、ここにどのような種類の合理性があるかということだ。これは、合理性の意味は意味の支配地平とともに変化するという場合に過ぎない。ロナガンはそのような三つの領域を区別している [1967 : 252-267]。

i) 古典的地平は主体的極が文化的世界の基準と認められる構図で、客体的極はその文化的世界に適合しなければならなかった。そこでアリストテレスはいかなる知識をも、物質的・形式的・効率的・決定的要因の、確実・不変・必要・真実である知識に近づけることで合理性の理想を述べる。あらゆる探求は規範的文化世界の形而上学的範疇を前提としている。

ii) 合理性の現代的地平は、主体的極が基準としての客観的知識の認可された構図を拒否する地平で、そのようなあらゆる構図が——意味の構図であれ価値の構図であれ——物質とエネルギーの世界における立証で支配されなければならないとする。これが「経験主義的合理性」で、物理科学において最初の成功を手に入れた。地理的発見は、古典的文化から経験的に分岐した文化を意識することにつながった。歴史研究は人間世界のあらゆる構図がいかにして経験主義的条件付けに依存しているかを示した。その傾向は、人間科

学の方法を成功した経験主義的自然科学を模範として形成することで、その結果、意識の活動と人間の歴史的世界の構図は次第に自然世界のプロセスへと還元された。それゆえ物理学における経験主義的合理性の莫大な積極的利得は、広がる還元主義、物質主義、実証主義、相対主義、歴史相対主義を伴った。こうした後者の諸プロセスの結果、われわれは現在、意識と文明の世界が核のホロコーストによって物理的世界へと文字どおり還元されるかもしれない深刻な可能性に直面している。

i i i) 現代の意味地平または支配は、主体的極が人間の意識構造を使ってそれにより人間世界と客体的極としての物理的世界のあらゆる知識と行為を相互に関連付けるところである。この地平は、生物と人間科学において見つかるべき理解度の種類に適切な、微妙な差異のある区別化した経験主義的方法を促進する。これをさらに具体化する試みは、次章の内容となる。

現代の経験主義的合理性を構成する意味の支配に注意を向ければ、そこに出現するパターンの把握は簡単で、人間の実践の問題がこの時代全体で覆われるその容易さの理解も簡単になる。何度も引用されるようになった判断の言葉として、ハーバート・バターフィールド [イギリスの歴史家 1900-1979] は「キリスト教の出現以降、17世紀の科学革命と比較されるに値する歴史上の目印はない」[1965:190]と言った。この言葉は、世界歴史上の重要性をもつこのプロセスが出現することになった様々の重要な節目を解放するのに役立つ。

経験主義的合理性の出現

ルネッサンス初期は、資本蓄積の発展と、枢機卿や君主たちが戦争資金を借りるために訪れるメディチ家のような銀行家の出現があった。17世紀までにこうした働きは国民国家や大銀行（1690年のアムステルダム銀行など）に代わられる。リシュリュー [フランス宰相]、ヴァレンシュタイン [ボヘミアの軍人・政治家]、グスタフ2世アドルフ [スウェーデン国王]、クロムウェルの仕事は、重商主義が国家権力と組んで、軍隊の拡大と官僚主義ヒエラルキーのために行った資金調達を表わす。バターフィールドの前述の判断によると、長期的にみれば実際の地位の権力闘争は経験主義的合理性の出現ほど重要ではなかった。経験主義的合理性は新しい自然科学という名目で、コペルニクス、ガリレオ、ケプラー、デカルト、ベーコン、ホッブス、ロック、ニュートン、パスカル、ボイル、ライプニッツなどの人々の業績を通して現れた。もちろん、こうした人々のほとんどが信仰深く、画期的な科学の仕事と同時に神学的探求を行っていた者たちもいた。ニュートンの仕事は二つの世紀にわたって科学的思考の基礎となったが、彼は『プリンキピア』[古典力学の基礎を築いた著作]や『光学』に費やしたよりも多くの時間を三位一体やヨハネの黙示録についての冊子に専念した。また、デカルトは自らの科学的業績によって古い神聖な真理を護っていると主張した。

しかし経験的立証による自然世界の意味支配の成功こそが、結局あらゆる宗教的価値を

世俗主義へと還元することにつながった。この転換はもちろんそれに寄与した歴史要因から離れて起きたのではない。統一していた宗教文化の土台が宗教戦争で破綻し、人間世界での張合う崇拜対象が導かれ、残虐な宗教戦争は思慮深い人々を理神論にあるような自然理性的宗教性に導いた。たとえばデカルトはその体系をまとめるために神を必要としたが、経験主義的合理性は自然世界の理解を得るのに「神という仮説」が必要ないことを発見するのだった。今日われわれはフロイトやマルクスが宗教を集団神経症または社会経済的疎外の投影とする考えにあるような、宗教的価値のあからさまな世俗主義的還元の状況にある。そうでなければ宗教的価値は歴史、心理学、社会学といった経験的探求の観点においてのみ意味があるという世俗主義的主張にあるような、隠された還元状況である。

経験主義的合理性と経済的価値：

本章の前掲箇所への明らかな関心は、経済的価値についての新しい地平の影響である。当初の影響はホブス・ロック・ヒュームの政治哲学によって仲介された。彼らは「自然権」を根拠とする経済理論を発展させたが、その根拠はすべてのものの平等を主張しながら以下の見解も維持するという根本的に曖昧なものだった。

社会は合理性のレベルによって区別される二つの階級から構成される——「勤勉で合理的」で資産を保有する人々と、勤勉でも合理的でもなく、蓄積するのではなく生活するためだけに実際の労働に携わる人々である。[マクファーソン 196：243]。

財産を有する市民はフランス革命時に自由の対象であり、1793年のフランス憲法では自由の内容の主要決定要因が財産である [以下参照。ブロッホ 1966：220-227；メッツ 1977：25-43]。ロックは財産獲得についての制限を取り去った——そこで個人の「価値」はどれほどたくさん所有するかによって測ることになった。普遍的な数学・力学はあらゆる知識の規範になっていた。

自主的な政治経済は啓蒙主義のなかで、古い秩序の宗教的価値に対する正面切っ先の攻撃とつながっていた。ホルバッハ [ドルバック (d'Holbach フランス語読み)] とヒュームには、不可知論的な非・有神論だけが啓蒙された知識、すなわち自己と彼らが発展させている世界についての世俗主義的な経験的理解と両立するものだった。「唯物論者と知覚論者の還元は、聖なるものを世俗的なものに吸収させ、文化を産業に吸収させる力学的概念論の成功を確実にした」[ラム 1978：274]。そこでは啓蒙主義が人間の自立と尊厳を高めるという素晴らしい目標を掲げて出発した一方、その目標に向かう主な手段は経験主義的合理性であり、実際には人間を構成するものから自立や尊厳を除外させていた。古い秩序の価値を攻撃することは合理性をその秩序による過剰な支配から解放するという短期的結果をもたらしたが、長期的結果は唯物論的経済価値を絶対化することになった。

1776年の『国富論』出版は、経済的価値を決定づける上で経験主義的合理性の突破

を示すことになった。アダム・スミスの著作で還元主義パターンは明らかに人と社会の当然の自然本能を経済理論の基礎としている。人々は利益のために交換するという「自然な性向」がある。その一方で社会の「自然な傾向」は一つにまとまろうとすることであった。訓練統制された労働によって生産を増加させるという共通の利益を前提とすることで、スミスはこれがお金や富や所有物を無制限に獲得していくことにつながる一方、いかに重商主義の不確実性を回避するかを示そうとした。しかしスミスは道徳哲学の大学教授職を辞していたが、社会を導く「見えざる手」を語るのにシニカルな態度だったのではない。彼が言及したのは規制する公正の原則で、神の摂理に対する深い信仰を表現していた。ただ仮に経済学を道徳哲学から切り離したのだ。だが彼の意図がなんであれ、その著作は道徳生活という大きな状況から経済を切り離させる強い推進力になった。ニコラス・カルドア [イギリスの経済学者 1908 - 1986] は経済理論が道を踏み外したまさにその瞬間を正確に指摘できると主張する。

私なら『国富論』第一巻第4章の真ん中に書き入れると思うが・・・この章では社会経済でのお金の必要性を議論した後でスミスが突然、貨幣価格、実質価格と交換価値との区別に魅せられて、なんとそれ以降は製品価値と価格と要因はどのように決まるのかという問題にのめり込んでしまった。第4章以降のスミスから、リカルド、ワルラス、マーシャルを経由してドブルーや最も洗練された今日のアメリカ人学者たちにいたるまで、価格理論の継続する発展をおおよそたどることができる。[マクシェーン 1980 : 134による引用]

主流の経済理論はこうした「古典的」政治経済の批判を、経済プロセス研究の経験的立証可能な手段開発に関わる分析的経済学の見地だけで構成する。この分析的経済学は、具体的な経済価値のこれまで以上に洗練された数量化を達成したが、そこでは経済価値の概念が、専門化の増大で政治経済学での労働価値説から、価値の限界効用理論の多種多様な理論を通して平衡分析の数量的無差別曲線へと伝わっている。私自身が現在この分野を読むのは、シカゴでの出版物『経済発展と文化変容』の数ページに限定される傾向だが、まさにそこに技術の卓越と展望の貧困というコントラストが最もあからさまである。理性の表れが数量化である限り、本当の問題は見逃され続ける。

「古典的」政治経済の根本的批判は、第一にカール・マルクスの業績と関連づけられる。社会主義による生産手段の専有は、生産の余剰価値をその価値を創った労働者たちに取り戻させ、労働者たちはそれにより疎外状態を捨てる。労働の余剰価値である使用価値を労働者であるその価値創造者に返すことは、商品の物的崇拜のうち、価値の物象化をなくすことになる。次に、経験主義的合理性が還元主義の地平に巻き込まれることで、この批判がどれほど妨げられたかをみてみたいと思う。

産業革命と労働の物象化

19世紀の特徴は産業革命と同時に、自然科学の様式をまとった経済学がさらに表明され、経験主義的合理性が一般に優勢になったことだ。この世紀の経済学者たちの経験主義的に有効である分析的発見は、還元主義的認識論の姿をまといがちであった。これが人間の労働についての考え方にもたらした圧倒的影響はウェイスコップ [アメリカの経済学者] によってうまく表現されている [1955: 66-67]。

労務とは、食糧や必需品を投入することで生み出される生産作業と解釈される。これらの賃金財に投下された労働は商品労働を生み出し、その価値を決定する・・・こうした解釈は政治経済が社会的関係を物象化するという一般傾向を反映している。労務は生産連鎖の中でひとつのつながりにすぎない。交換可能な商品を生産するが、その代わりに交換可能商品によって労務は「生産」される。労働者は商品を生産できるようになるために商品消費する。人々の生活の目的は市場のために生産することだ。経済価値の複合体はこの理論に反映されている——労働と生産は究極の目的である。それゆえ力学と倫理学の展望は、統一された世界の構図のうちにまとめられている。

この時代の宗教制度は経験主義的合理性の肯定的前進とその還元主義的主張を区別できなかったもので、世俗動向全体の自律性を非難することに熱心だった。振り返ってみて歴史の時間的隔たりでわかるのは、自然科学における経験的探求の実際の進歩に細心の注意があったなら、必要とされたその区別にどれほど寄与できたかということである。バターフィールドは『化学における後回しになった科学革命』について述べる。それは妥当な科学の観点から物理のレベルから化学のそれへと移行するのに要した時間のことを言っている。化学は18世紀末になってやっと科学的なものとして出現した。理由は簡単明瞭だ。化学的現実には物理的現実より理解するのが難しい。同様に生物学研究が真に説明的、すなわち科学的観点に移行したのは19世紀だった。コンラート・ローレンツ [オーストリアの動物行動学者1903-1989] が1970年代にノーベル賞 [生理学・医学賞] を受賞したのは動物学が動物についての学問と発見したからだ。マクシェーンは半分冗談で述べた [1980: 88]。ここで得られる洞察は私の議論の中核を成している。それは還元主義的方法論が、発展するわれわれの宇宙のますます複雑になる理解レベルを十分に表わすことができないということだ。われわれは人間についてのふさわしい科学といったものからまだ驚くほど隔たっている。しかしそれが依然として遠い展望でも、われわれは宇宙についてのあらゆる知識を賢明に利用する（または使用しないと決める）ことができる。最終章ではわれわれを前進させるような発見について概略を述べたいが、ここではやむをえず漠然とした感のある本章を閉じねばならない。本章の終わりに、現代における意味の制御が不適切であることを思い起こさせる発見の数々に触れる。

危機の始まり

ここまで考察した経験主義的合理性の形づくる思考は直線的に固定されるため、今日の欧米化文化圏の人々にとって最も困難なことのの一つは、何か善いことをしても、同じことがこれ以上必ずしも善くならないという事実を理解することである [カプラ1982: 41 参照]。価値の最大化という現在の枠組みからわれわれを追い立てるほど巨大な衝撃的経験が必要になる。しかしちょうどそんな経験が20世紀後半に人々に影響を与えた。最初衝撃は、人口爆発の現実と意味を把握し始めた時にやってきた。

しかしさらに衝撃的なことが待っていた。現代世界で最も重宝される考えに疑義を付すところにあった——それは成長が続くという思い込みである。成長は1970年代の先験論争になるところだった [バーネット、ミュラー1974: 334]。2100年まで推定し、人口と生産成長の指数曲線を比較した研究は迫り来る破滅的状况を指し示した。[メドウズ1972, 1973, 1974 参照]。結論は以下になった。

1. 人口と物質生産の飛躍的成長は、現代のほとんどの社会で社会経済的変化の支配的な力である。
2. 現在の成長率は永久に維持されることはない。さらに50年継続するというなら、現在の傾向は重大な物理的限界を確実に超えるほどになるかもしれない。
3. 成長は、地球の限界に順応するか、ないしはその限界を突破して制御できない衰退が起こるかのどちらかによって終りを迎えるのかもしれない。
4. 限界突破の習性は、暗黙の価値観が物理的成長を促進させる限り世界システムの支配的様式である。

以下の研究が解明したのは、必要なのは飛躍的成長からゼロ成長への移行ではなく、差別化された有機的成長への移行であることだ。この洗練された論点は、資源開発された世界の地政経済的 [地経的] 地域にとって重要である。なぜならそうした地域が歴史的な世界システムの犠牲になった結果、直面する現実の危機に対処可能な方法を示すからである。

こうした研究成果に対する各分野の様々な反応から得るものは大きかった。自然科学者たちはその成果を真剣に考慮し、有機体である世界の真理をわれわれが試すことができるようモデルの開発に即座に着手した一方で、経済学者たちは憤慨した。それにW*O*L*Fとプリントアウトしたコンピュータについての話 [ケイスン1972: 660-668] や、悪いニュースの供給過剰についての話 [サイモン1980: 1431-137] もあった。資源と環境への集中に対するマルクス主義者の反応にはさらに激しいものがあった [エンツェンスベルガー1974: 3-31]。何世紀もの経済的思考の傾向として、検討中データには全く注目してこなかった。採掘産業などでの生産高一単位に必要な労働と資本の指標に集中する経済学者たちは、この指標が過去1世紀の間に劇的に減退したと主張する。そしてこれを根拠に資源欠乏の証拠はないと言い立てる。だがその指標が自然

科学者たちを感心させたことは全くない。なぜならそれは残存資源の質と量についても、新技術開発の困難についても何も言わないからだ。経済学者たちは新技術を社会的・環境的に制御するのに必要な組織的複雑さの増大も全く無視する。農業生産のために購入される投入物——燃料、電気、水、肥料、農薬——、つまり現代の農業技術に関連する投入物は現在の支出割合では労働に匹敵するが、問題の指標がカバーする狭い範囲からは外れる。採掘産業で経済学者の指標が無視するのは、公共部門の比例的に増大する支出で、教育、研究、開発、輸送や他の物理的インフラストラクチャーの環境管理もあり、多くの場合防衛費用もあるので、それだけで現代の資源搾取を可能にする。リチャード・B・ノルガーの概説記事 [1984: 525—546] によれば、資源利用の飛躍的成長は続かないという論理を受容して、自然そのものから課されるより前に人間が自分から制限を課すことを論ずる唯一の経済学者は、ハーマン・D・デイリー [1980] だった。

しかしマサチューセッツ工科大学で行われた元の研究を支える経験的データは不明瞭なやり方で蓄積されている。そのデータは現在『地球管理のガイア・アトラス』[マイヤーズ 1985] で整理されているが、ここでは調査の現段階のデータ評価にとって妥当な注意書きをすべて提示した後で、編集長が以下のように述べる。

・・・データは徹底的に明確な意味をもつ。もっとも壊滅的なのは土壌侵食、砂漠化、森林破壊、生物種の消失、汚染の度合を示すデータである。軍事化、暴力の増大、所得の分離、人間の苦難、浪費される潜在力について十分実証された事実も同様である。たとえ推計が変わっても・・・大部分は過大というより過小に見積もられる傾向にある。[259]。

意識的目的という逆説

現実に適合しない合理性ならかなり逆説的な様式で機能せざるをえない。そうなるとうまいことだけするつもりでさえ大きな悪を為す可能性が高い。最近、世界保健機構 (WHO) はボルネオのマラリアを抑制しようと試みた。ふつうは病気を媒介する蚊を殺すために DDT を撒布する。都合のよいことにボルネオ島内陸部のダヤク族は 500 人前後のグループを作って一つ屋根の長屋に一緒に暮らすので、撒布計画はたいへん効率よく進められた。短期的成果は満足いくものだった。人々の健康状態は迅速に劇的に改善した。しかしこの介入の失敗は、生態システムの循環構造を考慮しなかったためだった。

DDT の撒布以前、彼らの草葺き屋根の長屋は、ネコ、ゴキブリ、小さなトカゲも含む様々な種類の有機物すべての居住環境を備えていた。ゴキブリは DDT を吸収し、そのゴキブリはトカゲに食べられる。ネコがそのトカゲを餌にする。食物連鎖のステップを上げるごとに DDT が高濃度になり、トカゲの含有量はトカゲを食したネコを殺すのに十分になっていた。ネコが死ぬとジャングルのネズミたちが村々に侵入し、ノミやシラミや他の寄生虫を持ち込んだ。こうした新しい有機物たちの共同体は村の人々にとって森林の伝染病の形をとった新たな脅威となった。この伝染病発生を防ぐため、生きたネコたちをこの

孤立したダヤク族の村にパラシュート投下してネズミを制御した。新しく到着したネコが新しく登場したネズミに対処する間、DDT撒布の別の影響が発見された。DDTは小さな毛虫を食する動物たちを殺してしまったようだった。その数が効果的に制御されていた間は、小さな毛虫が長屋の屋根に与える損害は最小限に留まっていたが、今や毛虫数は爆発的に増大し、草葺き屋根が崩壊して住人の上に落ちるほどになった。[以下参照。コーツ 1980: 531-532 および参考文献]。

この話は局地的影響のあった小さな介入の様子を記述するだけである。しかしわれわれの工業化社会は、この地球ひとつがもつあらゆるエコシステムを急速に混乱させ破壊している。われわれはまだ発見さえしていない生物の種を絶滅させている。われわれの子どもたちが地球の残骸のただ中でいのちを保てないなら、われわれの意識的な目的で何が間違っているか十分認識する必要があるし、質に対して目をつぶってしまう文化の依存的習性を断ち切る必要がある。[ベイトソン 1970: 3-20; カプラ 1982: 99-262; レイン 1982]

第4章

適切でバランスのとれた経験主義性に向けて

われわれはわかりすぎるくらいわかっていた。

卑劣さを憎悪することさえも

眉をしかつめらしくさせ

不正に対する怒りさえも

声をとげとげしくする。なんということだ、われわれは優しさの基礎を置きたかったのに自分たちを優しくさせることができなかった。

—ブレヒト『後世へ』

レーニンがコップ一杯の水から弁証法を説明できたなら、

なぜ——あなたにできないのか。

ケント州の炭鉱夫 1974

[シャルラットによる引用 1982: 3]

二つの事柄がこの小著の残り部分の中心となる。その二つは互いに関連する。第一は、現代世界の形成のために入り込んだ歴史的な力を正確に描写すること、第二は現代性の挑戦に対して与えられるべき適切な回答である。その回答はもちろんある程度この著書のタ

イトルに含まれる。創造性に富んだ回答は希望を伴わなければならない。だが希望に根拠がないわけではないというなら、つまり無からの創造物でないならば、歴史プロセスに存在する肯定的な可能性に関連していなければならない。どれほど批判を受けるとも、現代性は最終的な分析において肯定的に考え出される場所に開かれていなければならない。前章の記述的データは判断を間違いなく否定的な方向に向けたようにみえるかもしれない。前章までの記述データは、間違いなく否定的方向へと判断を向けさせていた。このデータを真剣に受け取るなら、現代性の肯定的概念は、思想史が歴史と絡み合うそのプロセスをほどこことよってのみ、現れてくる。歴史のプロセスの何であれ人間の偏見が肯定的部分と絡み合い、それを歪曲してしまう様子に焦点を絞ると、この絡み合いをまず失敗と考えてしまうかもしれない。[以下参照。ロナガン1957:227以降;1972:178以降]。その代わりに、そしてもっと楽観的に言えば、「熟成の時間」[マクシェーン1980:158]の見地からその絡み合いを肯定的に考えられるかもしれない。もし誤った信念の発見を高く評価したロナガンに賛同するというなら、歴史プロセスを失敗と解釈するか、それとも成功に向かつての模索とみなすかは驚くほど問題ではない。

希望と空想をもって前進する条件は、現代の歴史で起きたことで、それが現代的であるとするものは何かを包括的に理解することである。そしてそれとともに歴史プロセス全体を完全にわれわれ人間に責任あるものとして「所有する」ことである。前の文章で私の使う「空想」という言葉は、マルクーゼ[アメリカの哲学者1898-1979]の使用法に倣っている：

空想がなければ、あらゆる哲学的知識は未来から切り離された現在または過去に囚われたままである。未来は、哲学と人類の本当の歴史の間の、唯一のつながりである。[1969:155]

予測するなら、そこで多分わかるのは、われわれがまだ時間のかかる、要求の高い課題のほんの最初にいることだ。大げさに言われた知識と科学技術の「爆発」とは、さらに正確に読み込むなら以下のようなになる。

ほとんどは単純な疑いがゆるく繋がっているだけで、そのうち最も好ましいものは、歴史の構図と連鎖の枠組みのうちにもあまりにも性急に客観化されている。[マクシェーン1980:20]

現代性を詳細に述べること

第2章冒頭で現代性を特定する様々な方法について述べた。その中で言及したピーター・バーガーの仕事は、彼によれば方法の探求だという。バーガーには基本的戦略が欠けているので、探し求めている方法は出現していない。現代性の不安と彼の考えるものが克服されるなら、中間構造の必要性についてバーガーはたいへん明確である[1974:213]。こうした中間構造が有益ならそれが何を具体化するかについて、彼は明確でない。

バーナード・ロナガンのライフワークは現代性への招きとして理解される。それは過去

数世紀の間に前進したことを把握するよう招く。彼の基礎的研究『閃き (Insight)』(1957)はそうした招きで、一般化した経験主義的方法の使用を促進した[243-244]。その方法とは「現在の結果と蓄積する結果を生み出す、関連ある反復する働きの規範的パターンであり」・・・「一般化した経験主義的方法は、感覚データと意識データの両方を組み合わせたところで機能する。主体の対応する働きを考慮に入れずに客体を扱わない。対応する客体を考慮に入れないで主体の働きを扱わない。」[1985:140-141、ロナガン1972:3-25も参照]。しかしこの基礎的著作は文脈を説明する必要があったし、必要な文脈説明は『神学の方法』(1972)で準備された。こちらでは現代性の成果を、現代の知的活動にふさわしい方法が生成する状況の8種類の機能的特殊性を通して循環させている。しかしこれは現代の活動にもふさわしいといえる。

無垢の時代には人間の真正さは当然のことでありえた。邪悪さが認められる一方で、自明のこと、必要性、またはカントかコント風の健全な批判哲学を援用することで邪悪さを回避できると思い込んでいた。無垢の時代は終り、決して人間の真正さが当然のことではないのを今われわれは知っている。好むと好まざるに関わらず、われわれが立ち戻ることなく乗り出したのは、真理探究のすべての活動での必要な契機として疑いを解釈するということである。過去において意志より知性に優位を与えた理論と、現在において自動的な進歩を自由に信じることの双方は、学問的世界を人間の生の非合理的なものへの懸念から「自由にした」。無垢の時代の終焉は実践を前面に押し出し、実践は最後の避けがたい問題を掲げる。すなわち、それをどうするつもりか、自分の知識をどんな役に立てるというのか。

経験主義的方法は下から上に向かって動く。経験から理解へ、理解から事実の判断へと向かう。それが可能なのは、経験データが理解可能であり、直接的な理解が把握できる客体も理解可能ということ的前提にできるからである。しかし実践は無垢の時代の終焉を認める。真正さは当然ではないという仮定から出発している。その理解は発見の解釈にも疑いの解釈にも従う・・・だが基本的想定、二重の解釈、真正と真正でないものの識別が、確かな方法を提起する。

この方法は価値の理論的判断と実践的判断の複合したものである。[1985:160-161]

ロナガンはさらに詳細な方法で、古典的文化からわれわれのはっきり現代的な理解の方法、知る方法への移行に関与する転換を特定する。[一番最近の1985:35-54参照]。しかしさらに重要なのは、実践を止揚する状況を主題化するというロナガンの貢献である。その状況とはわれわれの理解すること、知ることのすべてを効果的に位置づける、人間の選択と決意の状況である。マクシェーンが言うように、大事なのは、大事であることの実践を主題化することである[1980:23]。あらゆる科学主義と実証主義に対抗して、ロナガンは真正さがわれわれの知ることと行動することのあらゆるレベルで必要であると強調する。

[われわれの取らなければならない立場は] 真正さのそれで、真正さとともに

知性がわれわれを経験の基礎構造を超えるところに運び、その基礎構造を豊かにし、拡張し、組織するが、決して軽視したりさらにその根本的役割を妨害したりしない。真正さとともに、合理的考察は知性の構築物を超え、占星術と天文学、錬金術と化学、伝説と歴史、魔術と科学、神話と哲学それぞれの間の境界線をはっきりと引く。真正さとともに、道徳的熟考は認識プロセスを超えてわれわれを自由と責任の領域、評価と決意へと連れて行くが、それは理解の経験や事実判断を無効にしたり無視したりするようなやり方ではなく、価値判断のさらなる確かな真理を加え、真正さが当然にはならない状況が要求してくる決意を増すやり方である。[1985:160]

ロナガンは他の人々の主張をすべて考慮しながら、現代性のあらゆる側面、その成功も悲惨な失敗もうまく適切に説明している。本章の表題になっているマクシェーンのことばではロナガンの業績は「適切でバランスのとれた経験主義性に対するさらに増加する敬意と注意、そしてその敬意の主題化」を明示しているとみることができる。[マクシェーン1980:19]。作用している基本的戦略は、経験主義的合理性の充当で、それを知る者が問い、判断の基礎を自らの知性のうちに発見するということである。つまり現代の数学、自然科学、哲学に自ら関わることが、高められた内省を通して現代の世界にある知性の把握と、そう知ることの適切さを構成するものの把握の仲介に必要である。結果として生じる姿勢が仲介すると期待されるのは、増大する真正の不可知論である。われわれが責任ある行いを可能にするため知る必要のあることを実際どれほど知らないかはっきり認識するなら、それは非常に貴重な達成であろう。しかしそれがわかるのは、われわれを現在の状態にたどりつかせた進歩と見落としを苦悩のうちに理解した者たちだけである。

現代性の攻勢のなかで肯定的なのは、適切でバランスのとれた経験主義に向かう動きだった。そのことを受け入れつつ、私は19世紀の諸人間科学の扱い方において特に明らかだった不適切な経験主義が、今日もまだ存在する問題を引き起こした様子を中心に検討していきたい。

構造の真理

私は文化の中心性に最初からこだわり、上記に至ってバーナード・ロナガンの著作が人間主体の真正さに焦点を合わせながら、現代性理解の最良の枠組みを提供していることを提示したが、一般に容認されている科学と哲学の英知を意識的に無視してきた。19—20世紀から継承するものの中には、自由とは幻想だといえるほど社会的・経済的・心理的「法則」が広く機能しているのかという懸念がある。そして社会的決定要素は歴史に対する責任をすべて排除するほど全面的に浸透していないとしても、社会と歴史が示すのは個人のこころの産物ではない構造や傾向や弁証法という疑う余地のない証拠である。[個人のこころから起こる行いで歴史が構成されると考えることはどうして可能なのか。それもこ

ころさえ社会的にそして間主観的に、誰も創出しなかったかかった構造に従って働いているように見える時に。

過去の二つの世紀で発見された圧倒的な真理は、個人の実践的知性の行使が次のもので形成されているということである。その個人がある社会集団の一市民として共有する経験の社会的・歴史的題材。社会的に学んだ意味や技術で、知性の習慣的働きの道具や期待となるもの。社会化した生活様式と連動する感情や欲求のパターン。過去に発見された理論で微妙にほとんど気付かないように使用された理論で、今日の知的活動の包括的ベクトルとして機能しているもの。そして、この社会化プロセスによって行使される、継承した文化を安定不変の永続化へと仕向ける克服できないくらいの圧力、である [メルチン 1985 : 27]。

以前の時代ではそうした決定要因の観点から自由を幻想的とみていた。現在の傾向では、ある程度の自由は残るかもしれないが、そうした決定要因の条件付け機能は歴史、社会、人間責任の適切な説明のための出発点にならなければならない。ロナガンの実践的知性の説明は、主体の知性・理性・責任の行使に集中しながら、現在の傾向からすれば誤って焦点を合わせたようにみえる。

この問題は、先述の第1章の文化の中心性についての議論で説明し、第2章のラクラーウーウォーラーステイン論争の文脈で再出した。この問題の適切な解決には多くの洞察が関わる。基本的なものは、一般化の世界観である出現の蓋然性 (emergent probability)、つまりロナガンが著書『閃き (Insight)』の最初の5章で展開した期待の発見的構造である。出現の蓋然性 (emergent probability) の観点でわれわれの進化する世界の理解可能性を把握することは、ロナガンの最大の貢献の一つと見なされるまでにはなっていないかもしれない。世界プロセスは古典的法則と、ばらばらあるいは同時発生の出来事や法則の相互作用する組合せの双方の特徴を提示するため、ロナガンは二つの発見的構造をまとめたが、それは出来事や関係の体系的に反復する組合せが出現して残存するために必要な環境条件 (環境条件それ自体が統計的蓋然性に従って遂行されている) から、そのような出来事や関係の組合せを区別することでまとめている。上記に引用した著作でメルチンは、彼にとって出現の蓋然性 (emergent probability) の最も印象的な側面とは、無作為性の現存を新しい存在が世界プロセスの場面に出現する条件としてどのように理解できるか説明できることと指摘する。そうした複雑なトピックに簡潔に言及しても物事の解明にほとんどならないのを私はよく理解している。大事なのは、宇宙のその力学的還元主義的モデルだけが科学的に時代遅れなのではなく、いのちの高度な出現形態とそれを条件付ける環境との関係を理解するための発見的モデルがすでに存在することを強調することである。この観点から、世界プロセスの説明は、出来事の反復を支配するより高い次元の統合者の現存に応じた説明レベルの区別を含む。そうでなければ非体系的に反復するプロセスが多数同時発生することになる。[メルチン 1985 : 11 参照]。

メルチンの前述の引用で記述された主体の社会化は、実践的理解度の蓋然的出現構造に取って代わることはない。諸社会の否定できないパターン化効果はその傾向を形成することで発揮され、統合行為の様式、すなわちこれから生起する閃きの起こりうる連続を用意するという統合行為の様式で波及する。しかしそれは依然として創造的な閃きの問題である。主体の社会化についてのデータは人間の自由を損ねない。ただ自由が機能する枠組みをわれわれに備える。しかしこれは本質的自由と実際に機能する自由との違いという形における、さらなる閃きの必要を発生させる。

論点の中心にあるのは、社会、歴史、文化、経済の構成要素が、意味のある行為であること、つまり神経多様体の人間主体において、またその人間主体の、認識的に出現を統合することである。意味のある行いならびにその行いと相関関係にある客体は、より高次にある理解の統合機能と乖離して存在するのではない。歴史的決定要因は実践知性の行使を具体化する一方で、社会を人々および社会化した意味や技術にとりなす循環図式間の低次レベルの体系化されたつながりとしては機能しない。自由とは、なんら決定の存在しないところにおいてのみ発見されるような、制限からの自由として構想されるものではない。本質的自由は、ある人の行為の流れが認識的出現の様式に従って構築されうるという事実にある。そしてその構築とは、親の手本に依拠する子供の場合であってさえ常に自己構築である。そうしたパターン化の結果、子供が認識して仲介された統合に関連する蓋然性が、[期待の発見構造である]出現の蓋然性 (a probability of emergence) に転換する。

こうしてロナガンの実践知性の扱いは、主体の認識的な仲介行為に集中しつつ、われわれの引用で言及した圧倒的真理の意味理解を可能にする。それはまさに社会化された意味の反復と関連する蓋然性が高いので、文化プロジェクトはそれぞれの新世代とともにゼロから始める必要がない。先代が労苦して達成したことをしばしば後継者たちは苦も無く得ることになる。しかし気がかりなほど明確なのは、主体の神経多様体に内在する緊急性は大部分、本人の家族や階級、職業や友人仲間のメンバーの動作や応答に潜在的にある意味のパターンで形成されることだ。この世で誰と一緒にいるかが意義あるとされること、つまり意識を残念ながら決定する。マルクスが若い日に『ドイツ観念論』に走り書きしたように、意識とは何かを意識することだ。そしてわれわれが常に意識するものの大事な部分は、われわれの社会的世界での「重要な他者」にとって何であれ重要なことである。これは集団のもつ先入観の問題で、階級意識という慣れ親しんだ題目のもとで以下に分析する。

そこでの問題は「社会的条件付けがあるから自由がない」か「条件付けがないから自由がある」のどちらかではない。本質的自由は、自己を構成する活動が環境的・歴史的条件の形成するかなり狭い範囲内でたいいてい機能するという事実と矛盾しない。

区別のためのもう一つの条件、有効な自由はどうだろう。ここでの焦点は、ロナガンが「回心」の題目のもと、ますます言及するようになった実践知性のその側面である。ロナガンの用語理解では、閃きの生起はどれも回心のひとつの形で、統合パターンで人を把握し、問いに関する経験の多様性の関連要素を「暗黙のうちに定義する」。神経多様体の認識

統合の一回一回は多かれ少なかれ心理的感情状態における人間主体全体の劇的な構造化ないし再構造化である。われわれは、理解可能な内容に目下対処するなど、たいしたことのない効果にだけ注意を向ける傾向がある。そして主体の心理状態をその環境と一緒に全体的に再構造化するという一連の知的仲介行為の大事な効果を見逃しがちである。

行為は主体による変化だけではない。主体における変化、主体の変化でもある。主体の「外的」環境においての変化、その環境の変化でもある。それは「内」と「外」の主体環境間を循環する仕組みの素材を生む。結果的に「外」から「内」への再調停は、もう一つの主体における変化、主体の変化を起こす。その変化の形は、主体の行為の構造だけでなくその行為の宇宙との出会いに由来する絶え間ない修正や変容によって形成される。[メルチン17]。

実践知性のダイナミクスを次々明らかにすることは、それゆえ弁証法的とみなされる。経験の多様性に内在する緊急要件がそこにあり、もうひとつの極には、現在機能している主体の知的予想と知的欲求がある。知的統合的対応の方策を獲得しようとして、主体の知的に仲介された感情のいくらかの変容と、主体が応えていく歴史的世界での一組の変化が続く。後者の変化一組によって、主体の変容した感受性に対する新たな挑戦を起こす。統合集約する試みと、結果的に増す不安定性の間の動きが、弁証法的に働いて連続するが、それにより主体を変容（回心）の持続パターンに投入することになる。

（問題が生起するのは、もっとも知性的行為に起こる回心と、回心という言葉は通常あてはめないような人々の変容との関係においてである。その違いは出来事の構造に見つけるものでなく、生起の蓋然性の異なる度合において見つけられる。言い換えれば、マスターすることが非常に容易に達成できる分野のスキルというものがあり、人間の歴史の変容に関わる大事な回心の出来事がある。それが大事と言えるのはまさに、人間の経験に関わる分野がマスター困難な分野だからである。）

さらに、そのような変容する生き方から生ずる行為は、社会的、歴史的に機能すると理解されなければならない。共同体での実践の傾向を構成し、社会を通して非組織的に波紋を起こす。有効な自由の範囲は、環境的背景が広がれば広がるだけスキルの養成とともに拡大しうる。その社会の結果的変容は三つの異なるあり方で起こる。1) ある人の意図された効果を達成することで系統的に起こる。2) ある人のイニシアチブが社会的・政治的出来事と無作為に相互作用することで非系統的に起こる。3) 主体が全く理解しない、広範に機能する共同体的、経済的、社会的、歴史的構造に従って、系統的だが意図的でなく起こる。[メルチン30-32参照]

しかし上記の説明は、人間の意味ある行為が社会的歴史的条件を決定する制約と実際に両立することをわからせてくれるかもしれないが、個人の責任ある行為は歴史を人間味あるものにするという説明の焦点になるとする主張を正当化するだろうか。人間の意味行為の序列をつけた結果は歴史に残るが、誰にも機能パターンが理解されずに、幾時代も通して機能してきたという広範な構造の存在もある。

ここでの誘惑は、構造全体を理解する者が誰もいないなら、その機能は意識する主体と関わりなく進行するに違いないと考えることだ。そのような見過ごし方は自動的進歩や歴史の弁証法に対するユートピア的希望をもっともらしくしてしまうことになる。だが誰も構造全体を十分理解することもそうした理解を意図することも必要ない。構造がその存在に対する人間の意味行為に依存する必要もない。反復するパターンの系統化を成就する条件は、共通する計画における二つの主体を結び付ける相互関係というつながりがあればよい。計画が展開するたびに迎える実際の成功と見返りは、その計画を続行させるのに十分で、そのような続行は構造の核となる。

このように歴史理解での意味行為の優位性を論ずる上で、意図するところは構造の現実を軽視するのではなく、さらに創造的歴史行為を前進させる体系的洞察の重要性を否定することでもない。第二章の議論に立ち戻ると、ラクラウとウォーラーステインは二人とも関連の事実に触れているが、互いの立場はよく理解していない。それぞれが自分の立場は他方の立場を除外するとみなしている。二人ともテーマにしていないのは、人間行為と結果として生ずるシステムの関係である。

回心は社会的変容の行為であることを理解できないため、教会指導者たちが心の回心を訴えることも社会的反動に見えるように、体制的決定に気を取られた者たちも「社会変革」の幻想にひたることになり、人間味ある試みという名目で人口の大部分の排除を正当化するまでになることがある。自由に意識する行為ではなく、構造が歴史を決定すると信じる者たちは、人々にとって善であると考えることのために人々を操作しがちなのは理解できることだ。

階級構造の真実としての集団偏見

先述のコメントの話に戻ると、社会化機能の完全な意義がわかるのは、必要な現存である他者が、実践知性の働きのうちにもう一つの「二重の」弁証法を発生させると気付く時だけである。他者の現存は、大きく作用する確かな原則として機能し、その蓋然性を、ある特定の社会的文化的実践が現在機能する傾向の蓋然性へとシフトさせる。常に二つの弁証法的活動が進行中である。それは目前の経験的多様体の内在的要求への私の応えと、私の家族、職業・交友関係の面々の生き方に暗示される意味のパターンへの私の応えである。

この二番目の弁証法的動きに関わる圧力を過小評価することは誤りであろう。この問題は自己の受容か拒否の問題であることが一般に見逃されている。われわれは自分の選択や判断で自分自身を作り上げる。意味行為の内容は本質的に自己決定的であるから、もう一人の意味を肯定することは、その人の自己決定という行為に参加することになる。反対に、自分の意味を拒否ないし誤解することは、自分の自己決定活動の固有の価値を疑うことになる。われわれは皆、お互いの自己決定の繋がりに関わっている。

われわれが肯定を求めるのは、自分の自己決定活動の価値についての賛同を必要とするからである。そのような賛同を得ることが叶わないと悲観する場合、不可避の選択に迫ら

れる。相手を正当な主体でないとして拒否するか、または相手の解釈に降参し、それによって知的な責任ある主体としての自分自身の能力に対する信頼をいくぶん失う。時にはさらに徹底的にわれわれは相互性そのものに向かう衝動を否定しようとするが、この否定を選択的に行う場合が多い。すなわち、人々をグループ分けして、そのうち一つのグループのみについて、知的にとりなされる統一に向かう努力に値するとみなすのである。

意味を共有するレベルと、承認を共有する根本的で強力な相互性の双方において主体を結ぶのは、集団における行為の社会化された様式の反復を体系化する繋がりである。したがって、社会的歴史的に機能する実践知性の二重の弁証法は、二つの目標つまり二つの意図的条件に向かうと見ることができる。それは善に向かう行為のプログラムを出現させ、検証し、作動させること、および、相互行為と相互ケアにおける二つの主体の統一である。この相互性の目標が力強く機能して、実践知性の規範と緊急事態を乗り越えるなら、そこにロナガンの「集団偏見 group bias」と呼ぶものが起こる。[メルチン 1985 : 24 傍点筆者]。

マルクスが生産関係の観点から社会階級を物質的根拠に関連づけたことは、上記説明の非決定論の様式で確認される。集団の意味との賛同に服従することが、現実を正しく理解する要求に不可欠な注意力に優先するなら、集団偏見の強化に携わることになる。しかし回心はいつでも可能である。福音の観点からすれば、われわれは年長者たちから教わった真理と価値に注意を払うことができる。年長者たちが実際に生きる中で為すことに注意を向けるのではない。

経済構造の真理

前章では不適切な経験主義の下での経済学の出現について簡単に述べた。ここでも再度述べるが、誤りだったのは構造的洞察の探求ではなく、構造的洞察を社会倫理に関連付けることができないことだった。経済学を人間行為が構成する分野研究であると正しく「位置づけ」できないことであった。最近、[チャールズ・K・] ウィルバーと [ケネス・P・] ジェームソンは経済学の貧困についての調査と称するものを行った。彼らはこの貧困を、主流経済学の非歴史的抽象的分析および人間の本质と制度についての吟味されていない想定の中に見出している。自由放任主義経済派とケインズ派双方の推進者が科学とする理論に反して、それぞれのアプローチは、もはや存在しない特定の歴史的状況への対応であると同時に一つの社会哲学である。いずれの立場も本当は依存する根拠がないことが問題なく示されている。ミルトン・フリードマン学派は、真に実証主義の様式において予測可能性に依存するが、近年は成功した予測がほとんどない。社会状況を無視した、空疎で非歴史的なレトリックが新保守主義 [ネオコン] 経済理論の本当の基盤を構成する。そこで彼らはフリードマンを引用して、「われわれの各々の価値観は共有されるが、個々の価値観を考慮して、一人一人によって個別に計画され、自由な市場での自主的交換によって調整さ

れる」ことに賛同しているかのように述べる。そういう著者たちが指摘するのは、フリードマンにとっては、彼の先人アダム・スミスのように、ただ「ロックフェラーのような富豪も多国籍企業も、帝国主義、環境破壊もなく、生産と交換に従事する小規模な買い手と売り手が多数いて、自分たちの自由と経済的繁栄を最大にしようとしている。政府がその適正な仕事に対処するようにさせるだけで、すべて良しなのだ。そういう世界の見通しは美しいだろうが、それは一つの見通しであり、つまり…われわれがその中で活動しなければならぬ現実とは相容れない見通しである。」[1983:81]。

この著者たちが詳細に探り出すのは、市場が従来行使していたはずの支配力から寡占企業が自らを防護可能にする方法である。それまでインフレーションの解決は、需要減退が価格下落を引き起こす市場の働きにあると考えられていた。寡占企業はその製品価格を引き上げることで、低下した市場需要に対応する。価格競争しない大企業が支配するので、景気後退が失業をもたらすだけでなく、価格上昇つまり彼らの言うところのスタグフレーションが起こる。この背後にある論理は、マークアップ価格設定システムの論理である。このシステムでは、直接経費を計算、利益要求を加え、その上に投資計画が加味される。この第三の要素こそ売上収益の最適な成長を確実にするために設定されている。その投資計画はさらなる成長のための投資資金を準備し、企業は設備投資資金をそのような内部留保に頼るという主張によって正当化される。1980年に企業の内部留保は3330億ドルあったが、個人預貯金はそれよりはるかに少ない1040億ドルだった。

この著者たちの主張では、自由主義市場経済は「歴史的に例外的状況だった。何か不自然なことがあるというなら、それは市場が自己統御する自由主義経済システムである」[166]という。自然だったこと、自然であり続けることは、社会生活という全体的システムの中に経済を組み入れる方法としての、社会による経済の支配である。売出し中の新人理論家たちは人間と制度のなおざりにされた現実には注意を集中させて、ポスト・ケインズ制度学派と呼ばれる。彼らは科学技術、権力分配、社会制度発展における体系的関係、対立、変化に焦点を絞る。著者たちは自身の仕事も含め、以下のように要約する。

これらポスト・ケインズ制度学派（PKI Post-Keynesian Institutionalists）の特徴——総体的、体系的、漸進的——が、権力と対立の中心性を理解し、非合理的な人間行動の重要性を認識することで、PKIを標準的な経済学から区別している。[155]。

彼らの結論では、経済危機は免れがたく道徳的危機の一つであるとする。新しい社会的コンセンサスを創造することだけが、その危機に対応できるのである。基本的なことを言えば、社会倫理から切り離された経済学は常に不適切な経済学である。主流経済理論の不適切さは、社会正義というより大きな問題を避ける傾向と無関係ではない。

しかし社会正義の論点から逃げることだけが主流経済学の問題ではない。経済プロセス分析が適切かどうかという疑問があり、適切な分析の無視は、倫理的関心があっても埋め合わせられない。その一方で、適切な分析があっても、経済システムが有益な働きをする

ことを保証しない。その保証があると考えることは、経済学に対する十九世紀の還元主義的信仰の哀れな遺産である。その信仰は、経済学が正しい科学であることによって商品が間違いなく届けるのであって、モラルや価値観の合意であるとか、人間の品位や賢明な行為への信頼などのようなあいまいな「非科学的」分野と関与しないとするのである。だが、適切な分析は、商品やサービスの流通プロセスを駄目にする不正に対して、われわれが健全な道徳的判断をすることを可能にする。ある時ロナガンが葉書に書いたコメントのように、経済的道徳の基盤は、家族を扶養するに足る賃金という見方でなく、適切な経済分析において見つけるものである [マックシェーン、1980: 133]。生産プロセスの要求についての科学的知識に根差したコンセンサスがある場合にのみ、創造的に前進することが可能になる。現在そのようなコンセンサスはない。これを解説するため議論の流れをいったん中断する。

多国籍企業の世界的展開は、バーネットとミュラーの長期研究の題材を用意した [1974]。それは多国籍企業の目標を論ずることから始まる。多国籍企業にのみ世界を動かす対処能力があるから、そうすることを提案しているという。著者たちはそこで多国籍企業が後進国側にもたらす影響を問題にする。影響がない場合と比べてもさらに後進諸国は絶望的に貧しくされるということである。最後に著者たちは多国籍企業とそのホームグラウンドである米国で何をしているかを問題にする。大部分は米国企業だからである。多国籍企業は後進諸国に対応するのと基本的に同じ方法で米国にも対応する。長期的にみれば影響も基本的に同じである。そのように多国籍企業が世界中に災難を生み出しているというなら、なぜそれが許されているのか。

問題は、多国籍企業に実際何も新しいところがないことである。その狙いは利益最大化だが、それは重商主義革命・産業革命・財政革命がわれわれ人間の事柄を完全に、徹底的に支配するようになって以来、ずっと経済活動が目的とするところだ。利益を生まなければ破産しかない。利益を最大化しないなら非効率でしかない（そこではもちろん、非効率の定義は利益最大化できないことである）。多国籍企業のする唯一のことは利益最大化で、それはある町や都市とか、ある地方や国でのことではなく、世界規模である。労働と原材料を最低価格の国で購入する。その企業信用力は申し分ないので、必要なだけの資金を、それを生み出すことのできるどの銀行や金融市場からでも得ることができる。そのマーケティング機能は世界中に広がる販売ネットワークで、それに対抗する企業はまず自らの世界ネットワークを構築しなければならない。多国籍企業は順調に業績を伸ばしている。どんどん成長拡大している。漸次的だが確実にわれわれの科学技術と経済、社会と文化、さらに理想と実践を何世紀にもわたって形成してきた原則そのものの上に築かれている。長きにわたって受容されている原則が不適切なままだ。そうした原則は根本的な見過ごしによって劣ったものになっている。

[ロナガン、1985：102-3]

長期の下降サイクル。ロナガンがここで注目するのは、集団偏見だけから現代のわれわれの病理を解釈することの明らかな不適切さだ。基本的・一般的偏見があり、それに対処できないことが現在の最深部の問題を持続させている。集団偏見は、権力への固執がなんらかの形で発展や進歩の阻害手段を支えるような集団エゴによって生まれている。それに対して一般的偏見は、一般常識の尊大で錯誤的な全能感に由来し、「もはや機能しないやり方にこだわり、物事を為す唯一の方法はなんとか切り抜けることであると確信している。そして行うべきことを合理的に説明しようとするれば、無意味な理論や空虚な言い回しとして拒絶する」という。[ロナガン、1985：105。以下も参照1957：191-206、218-242]

こうしたはっきり異なる種類の偏見に対応して、ロナガンは長期の下降サイクルと短期の下降サイクルに対する理解を、進歩と衰退の弁証法のうちに発展させる。進歩について、ロナガンは十八世紀の神話にも弁証法的唯物論にも触れず、ただ循環し蓄積するプロセスに言及するが、そこではある状況が閃きを生じさせ、その閃きが政策、事業、計画、行為の道筋を生み出す。行為の道筋は新しい改善状況を引き起こし、さらなる閃きとそれに続く循環サイクルの更新を発生させる。衰退はその正反対の蓄積サイクルである。このときの閃きとそこから生まれる政策や計画は、既得権益やその他の本物ではない人間の在り方に逆らうのである。結果として本物であることの要求と、人間の愚鈍や無責任からくる要求との間での妥協となる。増大する問題に直面せずに急激な合理化が導かれ、さらに現代の知恵とまで皆から誉めそやされる超複雑系合理化システムへとつながる。事態が悪化し、崩壊しそうになると、ただ実践的、効果的であれと主張する非道徳主義が出現する。

ある主要論文で、フレッド・ローレンスはマキャベリ『君主論』から次の不吉な箇所を引用している。

・・・多くの人は現実に見たこともなく存在も知らない共和国や公国を想像してみたことがある。どう生きるかは、どのように生きるべきかということからかけ離れているので、為されるべきことのために為されたことを放棄する者は、自己の保持より自身の破壊をもたらすことになる。あらゆることで善良を商売にしたい者は、たくさんの善良でない者の中にあつて必ず悲しみに暮れることになる。それゆえに自分の立場を維持しようとする君主は、いかに善良でなくられるか学ぶ必要がある。そしてその場合の必要にしたがってこの知識をどう用いるか、どう用いないか学ぶ必要がある。

この箇所にコメントするローレンスが問いかけるのは、われわれの政治理論全体が、ホブズ、ロック、スミスの流れと、ルソーからカント、ヘーゲル、マルクスのもう一つの流れを通っているが、マキャベリのこの選択に根差すことを知るのは衝撃ではないかということだ [1978：239-240]。本書の前章二つは、長期の下降サイクルへのわれわれの関与を概説する試みだったことがこの段階で明確になっていると思う。

経済構造の真実についての考察を再開するために、ロナガンはその生産的な人生の中で『循環分析についての小論』に何回も戻って、原稿の改定を1944、1978、1980、1982の各年に行っている。原稿は未完、未発表のままで、まだ経済学者たちには精査されていない。入手したテキスト（1982年版）の私の限られた理解からでも明らかなのは、ロナガンの明らかにした構造的な真実に、長期下降サイクルの特徴である蓄積のための競争という情熱とは全く反する意味合いがあることである。構造説明の重要性をロナガンは草稿の早い版からの類推で表している。

自動車構造研究が運転手批判の前提につながるのは、運転手とは別に、自動車自体に運転手が尊重しなければならない法則があるからである。だが、もし自動車構造研究が運転手の人間研究をも含むなら、批判は場当たりのものにすぎなくなる。

ロナガンの著作が明らかにするのは、生産プロセスの本質的循環性である。これを上昇、下降のある、おなじみの景気循環と混同しないよう彼は読者に注意する。景気循環はそれ自体が全く前進的な動きである、純粋に循環する需要に人間が順応しないために起こる。ロナガンはこの非順応性を食欲の問題というより、無知の問題としている。彼は経済学の真理に関する教育の政治的意味合いを敏感に認識している。

・・・一時しのぎの後にはまた一時しのぎしかないように、民主主義的経済と全体主義的経済の区別をするのはますます困難になる。

しかし経済学者たちは独裁者か計画委員会のための顧問になれるくらい民主主義の推進者にもなれる。その可能性は歴史の事実が証明する。古い政治経済学者たちは民主主義の推進者だった。彼らの思想の内容が不適切とわかっていても、その民主主義的形式は現在も変わらず有効である。その形式は経済メカニズムの発見にあり、経済の仕組みを利用する上で人々を導く法則を推論するところにあった。それは政府にとっては自由主義経済の法則で、個人にとっては節約と事業の法則だった。現在明らかなのはこうした法則が目的にかなうのは特定の場合のみだが、新しいより満足できる法則が考案されなければならないということはまだ不十分にしか理解されていない。そうした法則がなければ人間の自由は減じる。人間は経済の仕組みを利用する上で自分たち個人々々を導く法則を習得するか、でなければ自由を明け渡して、経済の仕組みとともに中央計画委員会のようなところの支配を受けるのである。

そのジレンマの現実には、価格設定制度からかけはなれた、ある意味でその制度より根本的な経済メカニズムの法則を形成しようとする取り組み（それがどれほど取るに足りない不完全なものでも）の重要性を評価する。そのジレンマが現実であることに今やほとんど異論はない。自然に機能する経済というリベラルの夢は、すべての夢と同じく、ついに砕けてしまったからだ。合理的制御の必要性は問題ではなくなり、問題はその制御が働く場所である。それは上か

ら下への絶対主義的制御か。下から上への民主主義的なものか。単純に言えば、経済学は為政者への助言でなく、民衆にうまい言い訳を述べる場合にのみ民主的になれる。官僚の力を増大させる策や計画でなく、人間個人の生き方にあてはまる普遍的法則を告げるのに成功する場合のみ民主的である。それゆえ自然な進歩というリベラルの夢を壊すことは、古い政治経済学者たちの判断の改定を引き起こす。そういう学者たちの偉大さは無意識的〔経済〕行為に対して道徳を超えた専心を助長するのではなく、経済学を発展させ、そこから適切な経済行為の普遍的前提を生んだことである。無意識的〔経済〕行為は朽ち果てた抜け殻のようなもので、それに執着するのは全体主義の深淵に落ち込むことである。古い科学と古い前提はプトレマイオスとニュートンの道筋をたどった。だが新しい科学と新しい前提の可能性を否定することは、民主主義の存続可能性を否定することであると私は信じる。

マルクスと長期の下降サイクル

カール・マルクスは彼の生きた時代でただ一人、資本主義の自然の成り行きに重なった現象として経済循環・経済危機を扱うことを拒否した。実際その時代、景気循環や不況に似た状態は偶然でないとした唯一の首尾一貫した理論構造は、マルクスの分析である。

長期の下降サイクルにわれわれが関与することの最も悲劇的側面は、無意識のうちに当然とするその価値観が、われわれの関わる悪と戦う最も創造的な試みを損なうことがあるということだ。使用価値に対するマルクスの解放的洞察は、彼が生産プロセスを絶対化することで弱められたと私はますます考えるようになっている。マルクスが労働を普遍的な価値基準として確立しようとする試みにおいて、社会的相互作用の価値は自然プロセスと解釈される労働になってしまった。彼の余剰価値理論は、商品の定量化可能な使用価値とその商品の実際の使用プロセスとのマルクス自身による区別を混乱させる。そのためマルクス理論は、定量可能である労働力と、人間固有の活動としての労働との弁証法的内部関係を維持しない。人間固有活動である労働を定量可能労働力に弱めてしまうことで、マルクスは自分が批判しようとしたこと——資本主義における労働という商品の崇拜——を正当化する傾向になる。

マルクスにわかっていなかったのは、生産プロセスにそのような超越的価値を与えることで、資本主義で彼があれほど断固反対した経験主義的合理性の疎外そのものを急進化させたことだ。確かに、生産プロセスにおける人間の本質を位置づけ、人間の価値創造活動をマルクスの余剰価値理論の観点に置こうとする時、マルクスは生産プロセスそのものを十分理解できなかつただけでなく、最も非人道的な犠牲を解放の名の下に正当化してしまうイデオロギーを準備したのだった。

[ラム、1978：280]

十九世紀の還元主義科学の避けがたい影響下でマルクスが考えたのは、生産手段の社会

主義的占有は生産の余剰価値を、それを創った労働者に取り戻させ、それによってあらゆる疎外をなくすことだった。つまり労働の余剰価値の使用価値を労働者に返還することで、商品の物神崇拜の中での価値の具体化を排除することだった。

そのような還元主義科学の制限から解放されたマルクスの洞察力はより適切な表現が可能になる。基本的状況として再確認された人間の創造性の力は、進歩の原則が知性を発展させ、疎外と下降の原則の複雑さを明らかにする。それは i) 個人と集団のエゴイズムおよび、ii) どこでも幅を利かせる一般常識の傲慢さで成り立っている。憎悪でなく、いのちの希望と愛だけが、病んでいる世界の創造的な癒しを促進できる。回復の問題は単に「政治的」として還元的表現はできない。それは誰にでも解答を押し付けるという現代性の意味である。

・・・力への訴えはあきらめの勧告である。解決には決してならず、問題を解決不可能とみなす・・・。というのも常識の一般的偏見は、あらゆる人間の偏見であり、注目すべき程度でその偏見は、考えが感覚的欲望や恐怖で強められない限りは、無視できるという観念によることだ。力の行使は的外れであるということ。誰に対しても確信させるために誰もが、誰に対しても力を行使するというのか。
[ロナガン、1957：632]

短期と長期の両方の下降サイクル、つまり集団偏見と一般的偏見の根源が混同されると、短期サイクルの修正原則が問題のすべてを解決、(受け入れられていない) 長期の下降サイクルも逆転が可能とすぐ想定されてしまう。全体主義的多国籍企業が、進歩や成長は自然に起きるものという無批判、自由で民主的な神話の自然な結果であるように、全体主義的な共産主義国も、階級対立が人間の思いや精神に影響する最深部の弁証法を解決できるとする同じように無批判な虚構の自然な結果である。生きることの活動の方向性を求める上でわれわれを達成へと導く探求の規範的要件に対して忠実であるか不忠実であるかの自然な結果である [ドーラン、1981：220参照、]。

短期の下降サイクルを逆転させようというマルクスの関心は、未来への創造的戦略の一部にならなければならない。それを統合できる方法は、次章で統合的価値基準の構築を試みる私の関心の一部となる。明確なのは、これまで為された以上のことが被抑圧層の社会的実践レベルで為される必要がある。もし彼らの一般的偏見が修正され、創造性の全体がわれわれの世界を癒すために働くものとされるのであるなら。

第5章

歴史の発生の鼓動

「現代の政治とビジネスの支配構造において繁栄しているが、帝国や国家へ

と駆り立てる現代性の大きい愚かさや悪意と絡み合っているのは、極小支配という偽の理論である。その偽理論は、歴史を発生させる鼓動から人間を除外してしまう実験と実行、考え方と生活様式、研究と気晴らし、農耕と食品加工のそれぞれの方法の契機となっている。」

[マックシェーン、1985:29—30]

[自然は] 所有されることはない。より正確に言うなら、われわれがそれを所有しようとする方法によってその生気を失くすことも、精神性がなくなることもない。所有される時、それは消滅する。おそらく所有することへの人間の熱狂や、所有されるものはそれ自身の精神を持ちえないという妄想はどこにもなく、われわれにはさらに有害である…。

林や森を単に科学的、経済的、地形的または美学的に見ることは…この地球におけるほかのあらゆる生命から外部空間へとわれわれが後退していく増大する速さを証しする…現在われわれが地球の森林・自然を破壊していることの精神的な必然の帰結がある。われわれが最も枯らせてしまい、剥奪するに違いないのは、われわれ自身である。

[ジョン・ファウルズ、1983]

長期の下降サイクルの様相のひとつで民主的進歩派とマルクスの双方が共有するのは、工業化と自然に対するテクノロジー支配の拡大を通して際限なく膨張する物質的繁栄という見通しであった。しかし、迫りくる生態系崩壊の観点からいえば、主流経済理論を現代の最も破壊的な批判にさらすことになったのは——生産プロセスとその意味合いについての純粋に循環的な性質を発見できなかったことよりも——この点の見落としであった。それは単純に、現在の経済的思考が種の絶滅や遺伝子多様性の喪失を評価判断できないこと、有毒・放射性廃棄物の集積、森林破壊、土壌侵食の意味を理解できず、世界的気候変動の可能性（むしろそれは単発的な脳損傷の現れであるかのような科学的思考まがいで捉えられる）を把握しないことである。借りを記載しないままなのに「利益」などといえるものが本当にありうるか考えなかったのを思い返すと異常なことで衝撃的である。[ヘーゼル・ヘンダーソン、1984参照]。

生存のための緊急要請が、現金によるつながりを収縮させ、自給自足レベルの非市場関連・非経済的形態を増大させることは大いにありえるように思える。[このことは現代世界の多数の人々にはほとんど違いをもたらさない。しかし例として、どれだけ多くのフィリピン農村人口が、経済学者からこれまで侮られてきた最低生活の形態をずっとしてきたか発見するだけで参考になるだろう。]

現金のつながりから漸進的に離れることに基づく必要生活レベルは、生存の条件になっているように見える。マイナスの成長がなければ、生態系バランスを

保ち、地域間の正義を達成し、人々の平和を涵養することはいずれも不可能である。そしてもちろん当該の政策は富裕国において貧困国よりずっと高い割合で実行されなければならない。おそらく誰もが望みうる最大限のことは、現在最貧国にとって典型的となるレベルで、世界の乏しい資源に対して平等にアクセスできることである。[イリイチ、1982：17]。

この特定の予言がどの程度正確なものになりうるかわからないが、削減の提案は、人生の成功と意味が物質の蓄積と同一視される長期の下降サイクルとの関わりが生み出す文化的期待を侵害することになるのは明瞭だ。イリイチ自身は必要とされる文化的変化の非道さについて幻想をもたない。彼は「庶民の回復」のもとに、この変化を位置づける。

乏しい生産資源と、不備のある配給食糧との区別が冷静に、法的にもわからないなら、来たるべき安定した国家社会は、生態学者たちに支配される、少数独裁で非民主的、権威主義的な専門家政治となる。[1982：19]

この予測はかなり蓋然性があると私は見る。唯一の前進できる創造的方法は、人々が必要な変化を喪失としてではなく、好ましいものとして評価するようになることである。その点に到達するには二つの違う段階がある。第一に、不可欠な人間の善の構造についてこれまでよりさらに一貫した理解をする世代である。第二は、その構造に属するあらゆることの把握・肯定をわれわれに可能にする精神の転向である。

* * *

価値の統合的基準

まず『神学の方法』の暗示的な段落から議論を始めることができるだろう。

[われわれは] 生命に関わる価値、社会的・文化的・個人的・宗教的価値に小さい順で気付くのかもしれない。健康や体力、優しさや活力などの生命に関わる価値は、それらの獲得・維持・回復に関わる仕事・欠乏・苦痛を避けることより通常優先される。共同体全体の生命に関する価値を条件付ける秩序の善などの社会的価値は、共同体の個人構成員の生命にかかわる価値に優先されなければならない。文化的価値は生命にかかわる価値と社会的価値の支えがなければ存在しないが、それにもかかわらずその価値はより高い。人はパンのみにて生きるにあらず。ただ生きて活動するその上に、人は自分の生きること、活動することに意味と価値を見出さなければならない。そのような意味と価値の発見、表現、認証、批判、修正、展開、改善をするのが文化の機能である。個人的価値は自己を超越する、愛し愛されるものとしての人格、自分自身とその周囲における価値の創始者としての人格、他者が同じように行うことを鼓舞し、招くものとなる人格である。最後に、宗教的価値は人間の生き方と人間の世界

の意味および価値の中心にある… [1972:31-2]。

これにより五段階の価値の階層組織が発生する。そうした各層を抱える構図とその関係の詳細説明がなければ、キリスト教にとって世界の贖いと癒しを宣言することが何を意味するか示すのは不可能であろうし、さらにキリスト者にとって自分たちの生を、世界の命のために有効に生き抜くことは不可能になるだろう。

しかしすでに示唆したことだが、われわれ自身について思考するための唯一の適切な、価値判断の現在の基準枠は、出現する宇宙の物語全体、いわゆるビッグ・ピクチャー [世界全体]、ないしはトム・ベリーが「新しい物語」とよぶところのものにはほかならない。それはわれわれが自身の起源のプロセス全体を説明することのできる最初の人間であるという意味で新しいのである。それはどんな方法であろうと完全な説明というわけではないが、驚きと畏れでわれわれの息をのませるのに十分であり、必要な注意を払うならばわれわれを未来へと導くのに十分なものである。

ビッグ・ピクチャーの見地では、あといくつかの価値レベルを加える必要がある。アリストテレスは喜んで人間の [生物学の] 属や種による抽象的定義をしたが、現代の定義は具体的なものになるだろう。人間の出現とともに、「構想内の六段階の物事は実際に連続するものの一部になる」 [マックシェーン、1980:187] ことを認めるだろう。現代の定義は $f(p_i, c_j, b_k, z_l, u_m, r_n)$ のようになる。最初の四つはそれぞれ物理的、化学的、植物学的、動物学的レベルで、各変数は一つのレベルでの同時発生行為に言及する範囲とともに結合した形のレベルを示す。その同時行為は常にひとつ上のレベルに関連づけられる。たとえば c_j で、 j は染色体、筋肉、脳繊維に発生する化合物分子を含有する周期表の範囲に及ぶ。マックシェーンはこのモデルを1971年から提案していると私は記憶するが、彼はこの六段階の階層の理解のみが、閉所恐怖症、化学療法、バイオリズム、渴き、神経症、閃き、静穏、神秘のような多様な現象の意味の理解をわれわれに可能にすると言うのだ。ともかくわれわれは九段階の価値基準が人間の不可欠の善に属することを受け入れなければ、満足に活動することを望めないのである。この点さらに注意深く見る価値がある。

レベル1：われわれ自身と物理レベルで一つである宇宙全体について思考する基礎は、現在の世紀 [二十世紀] において真に、十分に築かれた。真に喜ばしい普及の中には認識論的混乱 [例としてズーフ、1980] 以上の関与もあるが、これは予想通りのことである。それは物理学者自身が、粒子と名付けられたものの一団である研究主題の一貫性を探求する中で、マックシェーンの言う「微妙にユークリッドの想像力のわなにかかっている」ためである。 [混乱を通過する導きにはヒーラン、1965参照]。この物理での革命に追い付くためには、生物および人間科学に従事する者たちはただ機械論的・還元主義的アプローチを超えて全体論的・生態学的見解を展開しなければならないだろう。これを行うにはニュー・フィジックス理論と呼ばれるところと一致していなければならない。すなわち

彼らの研究分野で見出せる理解可能性の少なくとも最も基礎的レベルにふさわしい適切さのレベルで機能するということである。[カプラ、1982: 49ff 参照。]

ニューストーリーのレベル、つまりわれわれの物語としての物理では、宇宙の出現と存続の条件についての極端な繊細さ——ミリセカンド、千分の一秒の単位——に注意を払う必要がある。宇宙の出現の蓋然性を把握することは、プロセスの熱望される最終状態で明らかになる内在の摂理を経験することである。あるいは少なくとも、内在の摂理を経験し始めるのである。なぜならわれわれは物理の物語を原初の瞬間を超えて、われわれは誰であるのかを理解しようと苦闘する現在の瞬間まで持つて行く必要があるからだ。次にあるスウィムからの引用では、感じること、考えること、希望することは身体の神経症のプロセスの精神的な現れ、つまり人間の経験との物理的關係にある神経系を通る電気の流れが精神的に現れるものとみなされる。

・・・物理の視点から・・・異なるイオンの流れは質的に異なる経験をもたらすことになる。また、同様に真実であるのは、質的に異なる状態は神経系においてイオンの異なる活動として現れることである。私が問いたいのはただ次のことだ。イオンの動きを可能にさせるものは何か。もしくは人は何によって思考が可能になるのか。考え、感じ、不思議に思うのはどんな力によるものなのか。

イオンは自らの力では動かない・・・綿密な調査でわかるのは、脳内でエネルギーを十分もった分子がイオンを動かすということだ。さらに綿密に調べると、この分子は人の食べる食物から得たエネルギーによってイオンを動き回らせているのがわかる。食物はそのエネルギーを太陽から得ている。食物は光の粒子（光子・こうし）を網状の分子ネットで捕え、この光子エネルギーは人間の脳内でイオンを押ししたり引いたりして、今の、驚くべき人間の主観性の瞬間を可能にする。現在のこの瞬間、人が太陽から得たエネルギーを組織するその方法によってイオンはこっちに行ったりあっちに流れたりする。

しかしまだそれで終わっていない。光子はどこから来たのか。われわれは太陽の中核での原子核融合によって、太陽の光子が放射されるプロセスにおいて、水素原子からヘリウム原子が作られることを知っている。それでは、光子が水素原子に由来するというなら、水素はその光子をどこで得るのか。そこでわれわれは太古の火の球の出発点まで、創造そのものの瞬間に考えを及ぼすことになる。

太古の火の球は、光の膨大で勢いのある噴出で、最初は高潮にもまれる樹皮の小片であるかのように力強く素粒子を運ぶ。しかし火の球は拡大し続けるうち、その光は鎮められ・・・そのエネルギーレベルは水素原子集団内の電子や陽子に捕まるところまで減退する。水素原子は火の球のエネルギーとともに激しく動き、このエネルギーを全く放棄したがる集団の中で調和あるエネル

ギーの嵐はまとまっている。しかし星の中核では、水素原子は光子の形でそのエネルギーを放出させられる。そしてこの時の始まりからの光子シャワーが人間の思考に力を与える。[1985:168-9]。

であるから時の始まりからの火は現在もわれわれにパワーを与える。われわれは宇宙の火なのだ。われわれは意識を持つにいたった宇宙であり、われわれがそれによって生きるところの精神のエネルギーは宇宙全体のエネルギーにはかならない。

レベル2：星の核には、鉄にいたるまでの周期表元素のすべてが含まれている。その核が十分大きいなら、星そのものを粉々に吹き飛ばすまでになり、爆発によって他の元素すべてを創り、宇宙空間へと送り出す。諸々の鉱物形態と生命体は超新星の爆発によって創出される。曲線状の宇宙をもたらす引力は星に強烈な創造性を起こし、星の崩壊でわれわれの地球がそこに住むあらゆる生命とともに実現した。人間の骨にあるリンと人間のうちにあるすべての元素は「溶岩より百万倍熱い温度で鍛造され、そのひとつひとつの構成原子は星の猛烈な暑さの中で創り出されている」・・・「グリーンランドの片麻岩[変成岩の一種]は結晶形成において、地球がちょうど熔融状態を脱しつつあった四十億年前の地球の物語を捕えている。それぞれの大陸が互いに衝突しながら、スポンジ状のマントルの岩に乗って大洋を漂った旅は、山脈や海や、衝突でできた海溝の中にその痕跡が残されている。」[59、99]。

しかしもっと基本的な閃きでは、生きとし生けるものは皆それぞれの過去の記憶そのものだ。宇宙にとって、記憶とは過去がどう現在において働くかである。残念なことに人間中心観点の一部として、われわれは歴史を、書かれた記録のおそらく六千年で死んだ人間の過去として考える傾向にある。しかしほぼそれはどうでもよいことである。過去の人間は皆、現在のわれわれのようになろうとしてできなかったとわれわれは思い込んでいる。だからわれわれの学ぶことは何もない。「われわれはすっかり現在に生きているので、それによってどれだけわれわれは損なわれているか気付いていない」[102]。過去を忘れることは、われわれを通して生き続けようとする、二百億年発展している宇宙の創造的資源からわれわれ自身を切り離してしまうことである。食物の構成物についての考えがわかりやすい例になる。

何十億年もの巧妙な実験を経て地球が作った自然の食物を食べる代わりに、ピーナッツの殻に詰め込めるより少ない地球についての知識しか持たない多国籍企業が生産するジャンク・フードでわれわれは腹を満たしている。結果として癌、心臓疾患、愚行と関わる不必要な苦痛が生じている・・・何億年もの間、生命体はお互いを糧とすることを学習してきた。これは栄養分を供給する以上のことを意味する。われわれの後成的展開に必須の、情報をもった分子の配列とアミノ酸を供給することを意味する。われわれの身体は、食物に特有なスペクトルを待ち望み、期待するのである。[105]

レベル3と4：レベルの区別があまりうまくいっていないが、伝えたいことの大部分はどのレベルでも他の全レベルから離しては扱えないということである。その最も深い理由は、宇宙と地球が生きている実在とみなしうるという認識にわれわれは立ち向かわされていることで、宇宙と地球のプロセスの中からわれわれ自身を理解しなければならないのだ。この考えを定式化するには莫大な理論的困難があるが、出発点の成功はすでにある [ラブロック1979、1985参照]。スウィムによるとそれは親密さの問題だと言う。つまり、われわれが地球の統合的ダイナミズムの理解に近づけば近づくほど、地球の進化の四十五億年がひとつの巨大な胚形成に似ていることがはっきりしてくるといふ。スウィムは原核生物の例を持ち出す。われわれの惑星の酸素含有量は過去十億年、21パーセントあたりで一定を保っている。地球上の最初の微生物である原核生物の代謝活動が大気に酸素を加え、ゆっくりとその割合を増加させた。そして次第に酸素濃度が過剰なところまで到達した。そこで原核生物は地球上で優勢な生き物であることをやめ、池の底に飛び込むか他の生き物の中に忍び込んだ。だが原核生物が達成したより数パーセントポイント多いか少ないかでは、動物の進化が不可能になることがわかっている。進化を止めさせたのは何だったのか。

原核生物はあるがまま生存していた。生存条件が遺伝子的に定まった限界によって有害になりすぎるまでは……。原核生物は生物圏のマクロ構造について何もわかっていなかった。地球全体のシステムは微生物の中に存在していた。マクロ構造は [微生物という] マイクロ構造に本来備わっている遺伝的限界の中に存在していた。[136-7]。

しかしこの同じ閃きによって、「偶然の」あるいは「不必要な」種はありえないことを考察することになった。現在、地球には一千万の種が生息している。最も正確とされる推計では、人間は二十分ごとに一つの種を全滅させており、今後の十五年で五十万の種を失うという。地球がその生命力を維持することによって、これが何を意味するか誰も知らない。世界で最も明らかな真実は、あらゆる種の新生児は土壌、空気、雨、食物、川から創造されているということだ。もしわれわれがこれらすべてを毒で汚染するなら、まだ生まれていないものたちも毒に変えていくことになる。過去二十年間で人間の出生異常は二倍になっているのだ。

レベル5：ここまでの四段階レベルについて、具体的事実によらなくても、自然の反復の仕組みを配慮することは人間の善の真のあり方であることを十分に示せたはずだ。生命に関わる価値の現在のレベルは、あらゆるレベルの全体的相互関係性を論点とするのに適した場所である。価値基準の階層について語るのが意味をもつのは、因果関係が価値基準の上下両方向に動くのがわかる場面だけである。区別と創造性の上昇する関係がある。条件付けと実施可能性の下降する関係がある。昨年、飢饉にみまわれた [フィリピン] ネグ

ロス島で働いていたカトリックのシスターが私にこんな質問をした。「栄養状態の悪い子供にどうやって踊りを教えることができるでしょうか」と。できるはずはない。

レベル6：社会的価値は秩序の善において把握する価値で、経済システムの価値と政治システムの価値に分化する。生命に関する価値は反復する方法で達成されなければならないし、共同体の人々すべてに対して満たされなければならない。そこで経済的価値は、人々全体の生命の必要性ニーズを反復する適切な方法で満たすことのできるシステムで見出される。しかし、そのようなシステムは本質的に状況変化に対して自動調整しないし、できない。政治システムの価値が見出されるのは、状況変化において経済システムに必要な調整を確実にする秩序で、同様に経済システムが人々の生命の必要性を満足させ続けることを確実にするためである。

レベル7：文化的価値は、自らの人生を生きることの意味と価値を自己決定する人々にある。文化を構成する価値は健全か病的かのどちらかかもしれない。しかし冒頭の章で論じたように、人々は政治的・経済的価値の双方を決める優先権をもたなければならない。共同体に不可欠の弁証法が練り上げられるのはこのレベルである。この弁証法は「連関するが反対する二つの変化の原則の間にある、緊張するバランスの機能である。自然発生的な間主観性と社会秩序の善を設ける実践知性である。実践知性は社会の三つの次元に貢献する。テクノロジー、経済システムと政治秩序である。・・・自然発生的な間主観性と、実践知性の設けるテクノロジー的・経済的・社会的取り決めとの間の弁証法が完全であることの可能性の条件は、文化なのである。日常的・反射的構成要素の両方で、文化である」[ドーラン、1983b：141-2]。ダイナミックな用語で文化的価値を考えることが重要である。社会秩序の機能停止は、受け入れられている文化的価値の単なる再確認以上のものを要求することになる。それは文化的価値が創造的に置き換わることを求めるかもしれない。

レベル8：どのような文化の命も、その文化を共有する人々が創造性を発揮し、その知識と行為の真正さを達成するところに依存する。個人的な価値は自己超越における人格で、価値を創出し他者を自由へと招くのである。個人的価値が実現される場所では、文化的価値が繁栄しあらゆる困難は克服される。本物ではない個人が広範囲にある場所では、文化はスラムへと劣化する。

レベル9：宗教的価値は長い目で見ると個人的価値を実現可能にするものだ。全宇宙を創造的に支えている偉大な神秘によって無条件に愛されているという事実をどうにか知っている者だけが、歴史の悪をも転覆できるような方法をもってこの世界を愛することができるのである。それは悪を抑圧するのではなく、創造的に良い方向に転換せる方法である。

簡単な概要であるが、以上が九段階の価値の統合的基準である。この観点から前章のいくつかの問題にはさらに明瞭に構成することができる。

一 歴史の現実の理解に対して、非還元主義者的アプローチの概要を提示しようと格闘してきた。価値基準においては、いずれのレベルにおける実現もそのひとつ上位レベルでの真正さが条件である。自由民主主義政治哲学もマルクス主義政治哲学も、宗教的、個人的、文化的価値の自律性に関して無視または懐疑のいずれかを露呈し、実践では生命に関わる価値と社会的価値の基礎レベルに集中する。古典的影響のある宗教的伝統は、その注意を上位の三段階に集中し、日常の文化的、社会的、生命に関わるレベルを軽視しがちである。宗教的伝統は実践に関する回心を強調する一方、マルクス主義的立場は社会構造の変容を求める。生命に関する価値レベルと社会的価値レベルのつながりを理解するのは容易だし、どのように宗教的価値と個人的価値、文化的価値が相互に関係するかも理解しやすい。困難だが必要なことは、どのようにすべてのレベルが関係し合うか理解することである。たとえば人口問題をみてみよう。

この問題の重要性はあらゆる人々が受け入れている。一番関連するのは、産業化された農業は災難であるという認識である（——とりわけ、かけがえない貴重な表土が米国だけで毎年四百億トン喪失させられる。米国ではどの大陸にも比してかつて最も豊穡であった表土の五十パーセントはすでに損なわれている）。生存に必要な最低限は、農業生産の維持が可能なレベルである。生態域の観点から、地球によって長期持続させることが可能なのは何かを考えると、人口のレベルも考慮できる。

だが価値基準の「下から上へ」動くことは、差別化と創造性の動きと言われた。これは新しい文化的価値の創造性に向かわせる。しかし文化的価値が中心的位置を占めることが許されないという現在の状況では、選択されるのは「政治的」解決である。様々な宣伝方策を用いて協力を仕向ける。不合理にも大多数から同意を得ようとして、あらゆることが計画され、ほとんどのものが個人にとって直ちに経済的利益があると強調する。

主張・スタイル・方法は、いのちの自由というよりいのちから守られることを強調する。家族計画が、不道徳から守ることより、生命の深い意味の表現として利用されなければならないようになる。・・・住民全体には理性がない。操ることは可能だが、動機付けができない。個人だけが決めることができ、個人が決断すればするほど、支配できなくなる。自分たちがどれだけ子どもを産むか自由に決定する人々には、政治的制限について新しい動機や願望がある。・・・

[イリイチ、『性的力と政治的可能性』1973a、118-9]

出生数制限は、自分以外の人々を念頭において受け入れる場合のみ、効果的で創造的、継続されることになる。しかし人々がその閃きのレベルに達するなら、たとえ革命的な奮闘努力が持続するまでになっても、彼らが広範な政治活動に創造的に参加し、それに関する規律を受容することを止めるものは何もない。だから人口問題の解決策は社会的価値の転

換によってのみ可能であることであり、転換された価値の実施は、社会での生き方をもたらす文化的価値の変容なしには不可能だとわかるだろう。

二 統合的価値基準の観点では、マルクスが直面し、現在もわれわれが圧倒的に直面する状況がここにある。価値基準が二重に反転するようなかたちで、経済的利益が法的政治的秩序を支配するようになり、政治秩序が文化の働きに取って代わった。政治の役目は抑圧と宣伝活動になり、経済システムの供給するものこそ必要なものであると人々に信じ込ませることになった。政治の真の役割は文化的価値を仲立ちして経済の諸制度を形成することであるべきなのだ。

価値の統合的基準が覆されると、法的政治的制度は資本主義であれ社会主義であれ、ゆがめられた経済の基礎構造を保存するために打ち立てられた誤った上部構造の中で最低段階になる・・・最初に被害をこうむる価値レベル、最初に崩壊する社会の要素は、文化である。美的なるもの、理解できるもの、そして真なるものの追求から発生するであろう意味を公に決定する要因が、社会という領域から立ち退かされる。それらは社会の辺縁へと退去するか、経済的利益の道具になる。法的政治的制度は、社会での生活のあり方を支配する公的な意味の源である文化に取って代わる。そしてこの諸制度はそれ自体経済的利益によって決定づけられるので、社会生活のあり方を左右する意味と価値は最後には経済的なものになる・・・経済的有用性が優位にあるということは、政治的価値も基礎構造から抜け落ちることになり、文化の機能がどんどん奪われ始めることになる・・・[ドーラン、1983a：60-1、斜体強調は引用者]。

マルクスはゆがめられた人間秩序の働きを分析しようとした。「病んだ存在から始めようとする時、人はあえて法律の中に事実を組み込んでしまう」[ドーラン]。これは下降の長期と短期サイクルを融合させて、階級闘争は歴史に対する唯一の解決の鍵であると宣言する時に起きたことを表現するのに良い方法である。マルクスがたいへん明確に分かったことは、個人・集団・一般の偏見が幅を利かせる時に起こりうることであるが、一般的偏見の重要性に触れることなく、マルクスはその事実を歴史の法則レベルに昇格させている。そこでわれわれは社会矛盾を解決する力を獲得することに依存するだけになる。

マルクスは文化と社会の秩序が健全だったら、経済と政治の関係はどうかと問うことは決してなかった。[長期の下降サイクルとしてわれわれが言及してきたことがわかる人にだけ、この問いは可能である]。それゆえマルクスは、政治的価値は社会の下部構造にしっかり所属するという考えを決して享受できなかった。彼はマキャベリとホブスの伝統の内にとしっかりと留まっている。

* * *

精神的回心

そのメッセージは現代性の神話によって圧倒されてしまっているが、古代ギリシャ悲劇が強調するのは、いかなる領域でも拡大には有機的限界があるということだ。その中に表現されたのは、真の人間成長と発展は必然的限界を尊重し受け入れる者だけに可能であるという閃きだった。

繰り返すと、欲望は、知性と判断において存続し、それによって存続する。知るという行為に関わりないことを確認して達成される。もしあらゆる問いが実際のものごとのあり方に集中するなら、そして、もしわれわれが自分の判断で自身をつくりあげるといふなら、すべてのわれわれの努力の本来の意味は、宇宙で起きていることそのものにわれわれがなる、参加するということである。われわれはダンスするためにダンスを習うのだ。精神のプロセス全体は、感情を宇宙の秩序へと解放するプロセスである。われわれが誰であるか、とは宇宙の意識であり、われわれの生じる欲望は、宇宙を愛することで成就される。

まだ存在しないものになろうとすることを認めない感情には成長も、情緒の成熟もない。それが現在進行中の創造というものに参与することである・・・もし存在するものがわれわれに直面するだけというなら、なるべきものになろうとするものを超える方法はない・・・そして存在するものこそ、われわれが肯定するものとしてそれを理解しないなら、われわれに直面する。われわれが対処してこなかったあらゆることがわれわれに直面するように、それはわれわれに直面する。それが直面するということの意味である——忘却したのものたちの悪意ある顔なのである。[ムーア、1985：28]

感情は、その真の意図からは追放されるが、激怒させられる。そこで精神的回心の問題は、いかなる判断に肯定される秩序で情緒をもって生きることである。それはものごとの序列の中への解放というイメージとともに生きることである。[ムーア]

ロバート・ドーランの詳細な創造的研究 [1981] では、一般的偏見が長期の下降サイクルを通して、人間の精神の度重なる軽視をもたらすという。価値・質の秩序の軽視が精神の軽視となるのは避けられない。なぜなら価値というものは、議論や決断によって追求される以前に、情感において重要性が感知されるからである。あらゆることを固有の善と秩序の善という二つの下位レベルに還元することは、生命の動く方向を求める際の繊細な精神の関与を損なうことになる。そして次に生命の動きをゆがめることになり、分断された無関係の奇妙な情動やイメージの複合体が一連の混乱を作ることになる。逆説的に言う、「長期的視点の軽視は、限界の有機的・精神的根源を軽視することで、逆に言うと、限界の軽視は長期的視点の採用を拒否することである。」[139]。価値の秩序を社会的善と固有の善に詰めこむ時、超越の原動力はゆがめられて権力と支配への誇大妄想的原動力になる。もちろん、われわれの届きたいと思う全能力にまで本当に引き延ばすものは、あらゆる創造性の源であるわれわれの身体と精神の限界に注目することだろう。そうしそこ

なうことは、ただ命をのがすことになる。

ムーアは、米国防省企画官のグループが、マイケル・ハワード（オックスフォードの現代史欽定講座教授で戦争の歴史の世界的権威）を訪問した時のことを記述している。ハワードは助言を求める客人たちに、彼らの計画は戦争の現実とは何の関係もなく、自己中心的世界の中で展開される難解な理論化の一片に過ぎず、過去の記憶とも無縁で、いかなる経験にも試されず、試され得ないと語ったが、成果は空しかった。このことからムーアはノヴァーリス〔ドイツの詩人〕が十九世紀の幕開けに発した預言者的言葉を想起した。それは「彼らが集まって計画する時は、そこに宇宙はない」というものだった。

精神的回心は、魂（知的、合理的、思慮深く宗教的な意識）と、精神（感覚的意識）と有機体（無意識）の間で、個人の内的コミュニケーション能力が展開される場所にあるとみられる。精神的回心が「どう」起きるかは、人の心象的・感情的・間主観的自発性によるところの、注意深い、知性と理性ある、実存的責任を負う決断力あるやりとりにある。（そのやりとりの的確なやり方がなければ、人の心象や間主観的自発性への関心は、どこまでも単調な自己分析を続けることになる。そこでは目的も方向性も成果もない、自己陶酔的、浪漫的な苦悩に終わる。限界のない超越が人を偏った自意識の肥大化へと導くように、超越のない限界は意識の緊張を心理的行き詰まりと反対方向へ追いやるが、そこでは終わりなく繰り返す精神の死産しか問題にならない。〔ドーラン〕

われわれの精神状態と、地球にいる哀れな者たちの窮状との間には直接の関係がある。

歴史的にみて、精神は下降の長期サイクルを部分的に構成するが、精神の軽視は志向性とからだが出会う場所を密集したジャングル・・・あるいは火山のようなものにしていく。・・・現代の精神は抑圧され犠牲となっているが、最善のケアをもってアプローチせねばならない。それは、覚醒する精神や地球の被抑圧者たちの心と全く同様に憤っている・・・実際、〔彼らを奴隷としてきた〕社会・経済システムがしたのは、はっきり示された命の動きを主観の内部で軽視することにほかならない。それは歴史の弁証法の中へと“投影された”かのようなであった・・・その精神へのアプローチは、貧しい者たちに対する場合のように、不正を率直に認めることに基礎づけられなければならない。変えようとするだけでなく、人間の現実の次元に尊敬をもって学ぶという真なる態度が必要である。人間の現実の次元では悪の問題に対して、神自身の歴史的解決法であって絶対的に超自然的な解決法を神が知らしめ、最も直接的に有効としているのだ。〔ドーラン、150〕。

ムーアの言うように、そこでは大きな問いは次のようになる。感情が生への活力を再び見つけうる心象はどこにあるのか。その答えは、人類の一つの肉体を神が自らのものとして作ったという事実由来の一つのイメージがあり、そして肉による眼の前で十字架につけられたということであった。「そして秩序の否定のうちに否定された感情のいのちをわれわれは見ることができる。肉体をもった秩序の、苦しみを受け、血を流すからだを見る。

それを見て、見ることで、まるで永劫の失われた時からのように、復活の精神の中に魂が湧き上がるのを知る。」[1985：32]。

そのようなシンボルによって力を得て、われわれは、自分が依存するものを断ち切る助けになる宇宙の展望に達するのかもしれない。生き方を無気力にさせる影響もわかる助けとなるのだろう。少しずつ、輝かしいテクノロジーの観念を真に評価する能力を回復できる。われわれの発明の大部分は有用性が限られている。知恵はその限界を決める能力にある。それゆえE・F・シューマッハは次のように言う。人は第一に知恵の回復のために働かなければ、誰も本当に平和のために働けない[1973：30]。日本での最近の講話の中で、イヴァン・イリイチは簡単な説明をしている。彼の誕生後すぐ、ダルマチア〔クロアチアの沿岸地帯〕の沿岸近くのブラチ島に暮らしていた祖父は孫に会えるよう願った。1926年に赤ちゃんを乗せて島に来た同じ船で、その島で最初に見かけることになるスピーカーもやってきた。

その日まで、すべての男女はほぼ同様の大きな声で話していた。それ以降は状況が変わることになった。マイクへの近さによって、誰の声が拡大されるか決まるのだった。いまや庶民の間の沈黙はなくなった。それはスピーカーが獲得競争するものになった。言葉はそうして現地の人々の共有物から国レベルの意思伝達の資源に変容した。領主たちの囲い込みが、小作農にヒツジ数匹の飼育を許可せず国の生産性を増大させたように、それまで男女ひとりひとりに与えられていた平等なふつうの声を可能にした沈黙は、スピーカーの浸食によって損なわれてしまった。スピーカーが近くになれば、沈黙するしかなくなってしまった。[1985：80-2]

合意によって意味を実現する共同体の力学を阻止することで、共同体の力の基盤を弱める発明はあまり賢い発明ではない。他のどこでも同様だが、ここでの問題は発明でなく、その真の有用性の判断である。新たに出現する意識を道徳上・環境保護上で差別化する思考が端緒になることもある。[エルギン、1982、シューマッハ、1973参照]

* * *

結論としての神学的ではない後記：

この小著で扱う論題の範囲は非常に広範で、結びとなる本章での示唆はどれもわずかなものだけである。だが本書の副題の言葉への明瞭な言及がないことから困惑が当然起きているだろうと感じている。インカルチャーレーションは言うまでもなく、どこで希望が扱われたか。その答えの一部は私が試みたことの基本的性質のうちにある。私が進めてきたとする、その暗黙の扱い方に注意を促したいと思う。

もし曖昧な記述で妥協しないなら、希望について説明する大局的視点が必要である。熱核戦争による全滅が切迫であるという展望が、攻撃における物理、化学、生物の説明にわ

われわれを力強く向かわせた [フロム、1973] ように、われわれには希望によって何を意味するかという説明が必要である。

楽観主義の恣意的あるいは根拠のない感情とは全く違って、希望とは、恵みとしてのいのちが出現するプロセスという深遠な真実が人間意識のうちに生み出す、適切な応答である。神の恵みである命の完全な真実があらゆる認識からゆがめられてしまっている時、人々は希望のないものにされてしまい、創造性の根拠からは断ち切られてしまう。ゆがみをもたらしているこのプロセスに正確な名を付けることだけが、希望と創造性の水源を再び解き放つことになるのだ。

文化への解放という福音メッセージをもたらすことは、人間の価値の統合的基準が尊重される場合にのみ可能になる。現在のように、人間の文化に対する脅威が世界的な場合、インカルチャーレーションはその脅威に対する辛抱強い苦闘においてだけ発生する。この中心となる論点を、私は集中して論じてきた。

「実際の福音伝道は、実質的に古典文化の流儀と焦りに留まっている」[マックシェーン、1985：24] というのは真実かもしれないが、多くの者は今日その問題に創造的なやり方で取り組んでいる [ボフ、1985：89-107、キャドレット、1982、ピエリス、1985、シュライター、1982参照]。

私の説明モデルにあるように、命への脅威と認識・理解される状況にあつて、希望は出現すると私は信じている。その認識と理解を促進しようと努めてきた。同様に、あらゆる生命が絶滅の脅威にさらされている規模に気付く時、福音メッセージが最も今日的意味を帯びると信じている。小著のふさわしい締めくくりとなると思う、ゲルト・タイセン [ドイツのプロテスタント神学者] の考えを以下に紹介する。

英国のある地域の工業化の結果、白樺の木は灰黒色になった。そうならなかったら一番都合の良い保護色と生存の機会があつた胡麻塩色の蛾は、簡単に識別可能になり、敵の餌食になった。そして時として、その蛾の黒い突然変異体が出現していた。白樺が白い間は、自然淘汰の犠牲になっていた。だが今は生存の可能性が増えた。次第にその蛾は黒色を増していった。蛾のその黒い色は機能障害だったのだが、異なる状況では、生存可能性を与えることになった。その説明に教訓を付加したくなつた。つまり、イエスはそのような黒い蛾である。彼は捨て去られたが、その存在のあり方は後に生存の可能性を提供することになった。敵に対するイエスの愛は、これまで世界の歴史においては実行困難な夢想に見えた。だが時が来るだろう——まさにすでにここに来ているが——それは、人間同士の侵略を減らすこと、敵に相対する方法を変えることにどれほど成功するかでわれわれの生存が左右される時だ。[1985：168]。

* * *

Citations 引用

[日本語訳の存在する著書・論文には、”邦訳”として日本語版タイトル（出版社、出版年）を付しました。日本語訳のないものについては、仮のタイトルを訳出しました。]

Allen, Woody, 1980, SIDE EFFECTS, Random House, New York

邦訳 ウッディ・アレン 『ぼくの副作用——ウッディ・アレン短編集』 CBS・ソニー出版
1981年

Amaladoss, Michael, 1980, East Asian Pastoral Review, Vol. XVII, No. 2

(マイケル・アマラドス 「イースト・アジアン・パストラル・レビュー」第17巻第2号)

Anderson, Perry, 1983, IN THE TRACKS OF HISTORICAL MATERIALISM, Verso Books, London (ペリー・アンダーソン 『史的唯物論をたどって』)

Aronson, Ronald, 1983, THE DIALECTICS OF DISASTER: A Preface to Hope, Verso Books, London (ロナルド・アロンソン 『災害の弁証法 - 希望への序説』)

Azevedo, Marcelo de C., 1981, INCULTURATION AND THE CHALLENGES OF MODERNITY, Gregorian University Press, Rome (マルセロ・C・アゼベド 『インカルチャーレーションと現代の挑戦』)

Bahro, Rudolf, 1984, FROM RED TO GREEN, Verso Books, London

(ルドルフ・バーロ 『赤から緑へ』)

邦訳 『東西ドイツを超えて—共産主義からエコロジーへ』 緑風出版 1990年

Barnet, Richard and Ronald Mueller, 1974, GLOBAL REACH: THE POWER OF THE MULTINATIONAL CORPORATIONS, Simon & Schuster, New York

(リチャード・バーネット、ロナルド・ミュラー 『グローバル・リーチ—多国籍企業の力』)

邦訳 『地球企業の脅威』 ダイヤモンド・タイム社 1975年

Bello, Walden et al., 1982, DEVELOPMENT DEBACLE: The World Bank in the Philippines, I.F.D.P., San Francisco

(ウォルデン・ベッロ他 『開発崩壊—フィリピンにおける世銀』)

Bendix, Reinhard, 1962, MAX WEBER, Peter Smith, New York

邦訳 ラインハルト・ベンディクス 『マックス・ウェーバー——その学問の全体像』 中央公論社 1966年

Berger, Peter and Luckmann, T., 1976, THE SOCIAL CONSTRUCTION OF REALITY, Peregrine Books, Harmondsworth

邦訳 ピーター・バーガー、T・ルックマン 『現実の社会的構成—知識社会学論考』 新曜社 2003年

Berger, Peter, 1973, THE SOCIAL REALITY OF RELIGION, Penguin Books, Harmondsworth (ピーター・バーガー 『宗教の社会的現実』)

Berger, Peter, 1974, THE HOMELESS MIND: Modernization and Consciousness. Penguin Books, Harmondsworth ピーター・バーガー

邦訳 『故郷喪失者たち——近代化と日常意識』 新曜社 1977年

Berger, Peter, 1977a, PYRAMIDS OF SACRIFICE: Political Ethics and Social Change, Penguin Books, Harmondsworth. ピーター・バーガー

邦訳 『犠牲のピラミッド——第三世界の現状が問いかけるもの』 紀伊國屋書店 1976年

Berger, Peter, 1977b, FACING UP TO MODERNITY: Excursions in Society, Politics, and Religion, Basic Books, New York (ピーター・バーガー 『現代性との直面—社会、政治、宗教』)

Berry, Thomas, 1980, THE RIVERDALE PAPERS (9 Vols.) The Riverdale Center, New York. (トマス・ベリー 『リバーデール・ペーパーズ』 全9巻)

Bloch, Ernst, 1966, "Man and Citizen According to Marx" in SOCIALIST HUMANISM, Erich Fromm (ed.) pp.220-7 Doubleday Anchor Books, New York.

(エルンスト・ブロッホ 「マルクスによる人間と市民」 エリッヒ・フロム編 『社会主義者のヒューマニズム』 所収)

Boff, Leonardo, 1985, CHURCH: CHARISM & POWER, Crossroad, New York (レオナルド・ボフ 『教会、カリスマと権力』)

Boulaga, F. Eboussi, 1965, CHRISTIANITY WITHOUT FETISHES: An African Critique and Recapture of Christianity. Orbis Books, New York

(エブシ・ブラガ『フェティッシュのないキリスト教—アフリカの批判とキリスト教を捉え直すこと』)

Butterfield, Herbert, 1983, THE ORIGINS OF MODERN SCIENCE, Bell & Sons, Lond.
[1966, Free Press, Glencoe]

邦訳 ハーバート・バターフィールド『近代科学の誕生（上・下）』講談社 [講談社学術文庫] 1978年

Cadorette, Curtis R., 1982, “Christianity and the Aymara: A Case Study” in Motte/Lange eds. MISSION IN DIALOGUE, Orbis Books, New York, pp.500-514.

(カーチス・カドレット「キリスト教とアイマラーケーススタディ」モッテ、ランゲ編『対話する布教』所収)

Capra, Fritjof, 1982, THE TRUNING POINT: Science, Society and the Rising Culture. Simon Schuster, New York

邦訳 フリッチョフ・カプラ 『新ターニング・ポイント』工作舎 1995年

Cassirer, Ernst, 1953, LANGUAGE & MYTH, Dover Publications, New York

邦訳 エルンスト・カッシーラー 『言語と神話』 [国文社](#) 1972年

Cassirer, Ernst, 1962, AN ESSAY ON MAN, Yale University Press, New haven

邦訳 エルンスト・カッシーラー 『人間——シンボルを操るもの』岩波文庫 1997年

Clark, William, 1985, “The Bad Neighbours” in IFDA *Dossier* 50, p.65 (ウィリアム・クラーク「バッド・ネイバーズ（悪い隣人）」IFDA ドシエ 50 所収)

Gary J. Coates, 1981, “Planning and the Paradox of Conscious Purpose” in Coates (ed.) in RESETTLING AMERICA, Brick House Publishing Co., Andover, Ma. pp 501-542 (ゲイリー・J・コーツ「計画と故意のパラドックス」、コーツ編『アメリカの再定住』所収)

Crollius, Ary R./Nkeramihigo, 1984, WHAT IS SO NEW ABOUT INCULTURATION? Gregorian University Press, Rome. (エイリー・R・クロリウス、T・ヌケラミヒゴ『インカルチャーレーションの何が新しいのか』)

Daly, Herman E., 1980, ECONOMICS, ECOLOGY AND ETHICS: Essays

Toward a Steady-state Economy, Freeman, San Francisco. (ハーマン・デイリー『経済・エコロジー・倫理』)

Donovan, Vincent J., 1978, CHRISTIANITY REDISCOVERED, Paulist Press [1983, Orbis Books, New York] (ヴィンセント・J・ドノヴァン『キリスト教再発見』)

Doran, Robert, 1981, PSYCHIC CONVERSION AND THEOLOGICAL FOUNDATIONS: Toward a Reorientation of the Human Sciences. Scholars Press, Chico, Calif. (ロバート・ドーラン『心象的回心と神学的基礎』)

Doran, Robert, 1983a, "Suffering Servanthood and the Scale of Values" in *Loneragan Workshop*, Vol. IV, 41-67. Scholars Press, Chico, Calif. (ロバート・ドーラン「苦しむしもべであることと価値尺度」、『ロナガン・ワークショップ』第4巻所収)

Doran, Robert, 1983b, "Education for Cosmopolis" in *Method: Journal of Loneragan Studies*, Vol. 1, No.2, pp134-157. (ロバート・ドーラン「コスモポリスのための教育」、『方法・ロナガン研究』第1巻第2号所収)

Dussel, Enrique, 1981, A HISTORY OF THE CHURCH IN LATIN AMERICA: Colonialism to Liberation. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan. (エンリケ・デュッセル『ラテンアメリカ教会の歴史』)

Elgin, Duane, 1982, VOLUNTARY SIMPLICITY, Bantam New Age Books, New York (ドゥエイン・エルギン『自発的な簡素さ』)

Enzensberger, H.M., 1974, "A Critique of Political Ecology" in *New Left Review*, 62, pp.3-31. (ハンス・マグヌス・エンツェンスベルガー「政治的エコロジー批判」、『ニューレフト・レビュー』62所収)

Evans-Prichard, E.E., 1965, THEORIES OF PRIMITIVE RELIGION, Oxford University Press, Oxford. (E.E. エヴァンズ＝プリチャード『原始的宗教の理論』)

Forrester, Jay W., 1976, "Churches at the Transition between Growth and World Equilibrium" in TOWARD GLOBAL EQUILIBRIUM (Collected Papers ed. By

D.L. Meadows and D.H. Meadows), Cambridge Mass. (337-353). (ジェイ・W・フォレスター「成長から世界均衡の移行時にある教会」メドウズ編『グローバルな均衡に向けて』所収)

Fowles, John, 1983, THE TREE, The Ecco Press, New York. (ジョン・ファウルズ『木』)

Frank, Andre G., 1964, ON THE MECHANISM OF IMPERIALISM, Ann Arbor, Michigan. (アンドレ・グンダー・フランク『帝国主義のメカニズムについて』)

Frank, Andre G., 1976, CAPITALISM AND UNDERDEVELOPMENT IN LATIN AMERICA. Monthly Review Press, New York. (アンドレ・グンダー・フランク『ラテンアメリカの資本主義と低開発』)

Frank, Andre G., 1978, WORLD ACCUMULATION, 1492-1789, Monthly Review Press, New York. (アンドレ・グンダー・フランク『世界の蓄積 1492-1789』)

Frank, Andre G., 1979, DEPENDENT ACCUMULATION AND UNDERDEVELOPMENT, Monthly Review Press, New York..
邦訳 アンドレ・グンダー・フランク『従属的蓄積と低開発』岩波書店 1980年

Freire, Paulo, 1972, CULTURAL ACTION FOR FREEDOM, Penguin Books, Harmondsworth.
邦訳 パウロ・フレイレ『自由のための文化行動』亜紀書店 1984年

Fromm, Erich, 1966 (ed.), SOCIALIST HUMANISM, Doubleday Anchor Books, New York.
邦訳 エーリヒ・フロム(編)『社会主義・ヒューマニズム』紀伊国屋書店 1967年

Fromm, Erich, 1973, THE ANATOMY OF HUMAN DESTRUCTIVENESS, Fawcett Crest Books, New York.
邦訳 エーリヒ・フロム『破壊・人間性の解剖』紀伊国屋書店 1975年

Fromm, Erich, 1976, TO HAVE OR TO BE, Harper & Row, N.Y.
邦訳 エーリヒ・フロム『生きるということ』紀伊国屋書店 1977年

Fuglesang, Andreas, 1984, "The Myth of People's Ignorance" in *Development Dialogue*, pp.42-62 (アンドレアス・フーグルサング「人々の無知の神話」、『開発対話』所収)

Galbraith, John K., 1982, DIE ARROGANZ DER SATTEN, Goldman Verlag [Original English title: THE NATURE OF MASS POVERTY, 1979]

邦訳 ジョン・K・ガルブレイス 『大衆的貧困の本質』ティビーエス・ブリタニカ 1979年

Galtung, Johan, 1970, "Feudal Systems, Structural Theory of Revolutions," *IPRA Studies in Peace Research* 1, 110-188. (ヨハン・ガルトゥング「封建的システム、革命の構造的理論」『IPRA 平和研究』1 所収)

Galtung, Johan, 1971, "A Structural Theory of Imperialism," *Journal of Peace Research* 2, 81-118. (ヨハン・ガルトゥング「帝国主義の構造的理論」『平和研究ジャーナル』2 所収)

Geertz, Clifford, 1975, THE INTERPRETATION OF CULTURES, London [1973 Basic Books, New York]

邦訳 クリフォード・ギアツ 『文化の解釈学 (1・2)』岩波書店 1987年

Goulet, Denis, 1974, A NEW MORAL ORDER: Development Ethics and Liberation Theology, Orbis Books, New York. (デニス・グーレ『新しい道徳的秩序——開発倫理と解放の神学』)

Habermas, Jurgen, 1974, THEORY AND PRACTICE, Heinemann, London

邦訳 ユルゲン・ハーバーマス 『理論と実践——社会哲学論集』未来社 1999年

Heelan, Patrick, 1965, QUANTUM MECHANICS AND OBJECTIVITY: A Study of the Physical Philosophy of Werner Heisenberg. Martinus Nijhoff, The Hague. (パトリック・ヒーラン 『量子力学と客観性——ヴェルナー・ハイゼンベルクの物理哲学研究』)

Henderson, Hazel, 1985, "The Warp and the Weft: The Coming Synthesis of Eco-Philosophy and Eco-Feminism" in *Development*, 1984:4, pp.64-68. (ヘイゼ

ル・ヘンダーソン「たて糸とよこ糸——エコ哲学とエコフェミニズムの来たるべき統合」『開発』1984:4 所収)

Hillman, Eugene, 1976, POLYGAMY RECONSIDERED, Orbis Books, New York.
(ユージン・ヒルマン 『一夫多妻制再考』)

Hobsbawm, Eric, 1954, "The Crisis of the 17th Century," *Past and Present*, No. 5, May (エリック・ホブズボーム「十七世紀の危機」『過去と未来』第5号五月号所収)

Illich, Ivan, 1973a, CELEBRATION OF AWARENESS. Penguin books, Harmondsworth.

邦訳 イヴァン・イリイチ『オルターナティヴズ——制度変革の提唱』新評論 1985年

Illich, Ivan, 1973b, DESCHOOLING SOCIETY. Penguin books, Harmondsworth.

邦訳 イヴァン・イリイチ『脱学校の社会』東京創元社 1977年

Illich, Ivan, 1975, TOOLS FOR CONVIVIALITY. Fontana/Collins, London.

邦訳 イヴァン・イリイチ『自由の奪回——現代社会における「のびやかさ」を求めて』東京創元社 1979年

Illich, Ivan, 1977a, LIMITS TO MEDICINE: Medical Nemesis – The Expropriation of Health. Penguin Books, Harmondsworth.

邦訳 イヴァン・イリイチ『脱病院化社会——医療の限界』晶文社 1979年

Illich, Ivan, 1977b, DISABLING PROFESSIONS. Marion Boyars, London.

邦訳 イヴァン・イリイチ『専門家時代の幻想』新評論 1984年

Illich, Ivan, 1978, THE RIGHT TO USEFUL UNEMPLOYMENT. Marion Boyars, London. (イヴァン・イリイチ『有用な失業状態の権利』)

Illich, Ivan, 1980, TOWARDS A HISTORY OF NEEDS. Bantam Books, New York. (イヴァン・イリイチ『必要性の歴史をめざして』)

Illich, Ivan, 1983, GENDER, Pantheon Books, New York.

邦訳 イヴァン・イリイチ『ジェンダー——女と男の世界』 岩波書店 1984年

Illich, Ivan, 1985, "Silence is a Commons" in *Development*, 1985: 1, pp.80-82
(イヴァン・イリイチ「沈黙は庶民」『開発』1985:1 所収)

Jose, Vivencio (eds.), 1982, MORTGAGING THE FUTURE: The World Bank and the IMF in the Philippines. Foundation for Nationalist Studies, Quezon City.
(ヴィヴェンシオ・ホセ編『未来を担保にする——フィリピンにおける世界銀行と国際通貨基金』)

Kaysen, Carl, 1972, "The Computer That Printed Out W*O*L*F," *Foreign Affairs* (July), pp.660-668. (カール・ケイセン「W*O*L*F とプリントアウトしたコンピュータ」『外交』7月)

Kenner, Hugh, 1971, THE POUND ERA, University of California Press. (ヒュー・ケナー『ポンドの時代』)

Kuhn, Thomas S., 1970, THE STRUCTURE OF SCIENTIFIC REVOLUTIONS. University of Chicago Press, Chicago.

邦訳 トーマス・クーン『科学革命の構造』みすず書房 1971年

Laclau, Ernesto, 1979, POLITICS AND IDEOLOGY IN MARXIST THEORY. Verso Editions, London.

邦訳 エルネスト・ラクラウ『資本主義・ファシズム・ポピュリズム——マルクス主義理論における政治とイデオロギー』 柘植書房 1985年

Laing, R.D., 1982, THE VOICE OF EXPERIENCE: Experience, Science and Psychiatry. AllenLane, London. (R.D. レイン 『経験の声——経験、科学、精神医学』)

Lamb, Matthew L., 1978, "The Production Process and Exponential Growth – A Study in Socio-Economics and Theology," *Loneragan Workshop*, Vol. I, pp.257-307. (マシュー・L・ラム 「生産プロセスと急激な成長——社会経済学と神学の研究」『ロナガン・ワークショップ』第1巻)

Lawrence, Fred, 1978, "Political Theology and "The Longer Cycle of Decline," *Loneragan Workshop*, Vol. I, pp.223-256. (フレッド・ローレンス「政治神学と下降の長期サイクル」)

『ロナガン・ワークショップ』第1巻)

Levi-Strauss, Claude, 1978, MYTH AND MEANING, Routledge & Kegan Paul, London.
邦訳 クロード・レヴィ＝ストロース 『神話と意味』 みすず書房 1996年

Lonergan, Bernard, 1957, INSIGHT, Longmans, London.
(バーナード・ロナガン 『閃き』)

Lonergan, Bernard, 1967, COLLECTION, Herder and Herder, New York.
(バーナード・ロナガン 『著作集』)

Lonergan, Bernard, 1972, METHOD IN THEOLOGY, Darton, Longman & Todd, London.
(バーナード・ロナガン 『神学の方法』)

Lonergan, Bernard, 1975, A SECOND COLLECTION. The Westminster Press, Philadelphia.
(バーナード・ロナガン 『著作集2』)

Lonergan, Bernard, 1985, A THIRD COLLECTION, Paulist Press/Chapman, N.Y.
(バーナード・ロナガン 『著作集3』)

Lovelock, James, 1979, GAIA: A NEW LOOK AT LIFE ON EARTH, Oxford University Press, Oxford.
邦訳 ジェームズ・ラブロック 『地球生命圏——ガイアの科学』 工作舎 1984年

Lovelock, James, 1985, “Geophysiology: A New Look at Earth Science” in *Development Forum*, July-August and September editions.
(ジェームズ・ラブロック 「地球生理学——地球科学の新しい見方」『開発フォーラム』 7-8月号、9月号)

Macpherson, C.B., 1962, THE POLITICAL THEORY OF POSSESSIVE INDIVIDUALISM, O.U.P., Oxford.
邦訳 C・B・マクファーソン 『所有的个人主義の政治理論』 合同出版 1980年

Marcuse, Herbert, 1969, NEGATIONS: Essays in Critical Theory. Beacon Press, Boston

(ヘルベルト・マルクーゼ 『否定——批判理論についてのエッセイ』)

McCoy, A./de Jesus, Ed., 1982, PHILIPPINE SOCIAL HISTORY: Global Trade and Local Transformations. Ateneo de Manila Univ. Press. (A. マッコイ他編『フィリピン社会史——グローバルな貿易とローカルな変容』)

McShane, Philip, 1980, LONERGAN'S CHALLENGE TO THE UNIVERSITY AND THE ECONOMY, University Press of America, Washington, D.C. (フィリップ・マクシェーン『大学と経済へのロナガンの挑戦』)

McShane, Philip, 1985, "Systematics, Communications, Actual Contexts" – paper read at the 1985 Boston Lonergan Workshop, not yet published. (フィリップ・マクシェーン『システムティクス、コミュニケーション、実際の文脈』——1985年ボストン・ロナガン・ワークショップでの発表論文、未刊)

Meadows, Dennis L. (ed.), 1972, LIMITS TO GROWTH, New American Library, New York.

邦訳 D・L・メドウズ編 『成長の限界——ローマ・クラブ「人類の危機」レポート』 ダイヤモンド社 1972年

Meadows, Dennis L. (ed.), 1973, TOWARD GLOBAL EQUILIBRIUM: COLLECTED PAPERS, Wiley, Cambridge, Mass. (D・L・メドウズ編 『グローバルな均衡に向けて——論文集』)

Meadows, Dennis L. (ed.), 1974, THE DYNAMICS OF GROWTH IN A FINITE WORLD, Wiley, Cambridge, Mass. (D・L・メドウズ編 『有限な世界における成長のダイナミクス』)

Medvedev, Roy, 1981, LENINISM AND WESTERN SOCIALISM. Verso Editions London. (ロイ・メドヴェージェフ『レーニン主義と西欧社会主義』)

Melchin, Kenneth R., 1985, "History, Ethics and Emergent Probability," a paper read at the 1985 Boston Lonergan Workshop on the *Crisis of the Human Good*. Not yet published. [published in 1988, University Press of America]

(ケネス・R・メルチン 『歴史、倫理、出現する蓋然性』「人間の善の危機についての1985年ボストン・ロナガン・ワークショップ」での発表論文。未刊) [1988年刊行 University

Press of America]

Metz, Johann Baptist, 1977, GLAUBE IN GESCHICHTE UND GESELLSCHAFT, Gruenewald Verlag, Mainz. (ヨハン・バプティスト・メッツ 『歴史と社会への信仰』)

Mooney, Pat Roy, 1983, THE LAW OF THE SEED, special issue of *Development Dialogue Uppsala*. (パット・ロイ・ムーニー 『種の法』)

Moore, Sebastian, 1985, "The Affirmation of Order: Therapy for Modernity in Lonergan's Analysis of Judgment," a paper read at the Boston Lonergan Workshop. Not yet published. (セバスチャン・ムーア 『秩序の確認——ロナガンの判断分析における現代性のためのセラピー』「ボストン・ロナガン・ワークショップ」での発表論文。未刊)

Motte/Lang eds., 1982, MISSION IN DIALOGUE, Orbis Books, New York. (モッテ/ラング編 『対話する伝道』)

Mumford, Lewis, 1973 [1944], THE CONDITION OF MAN, Harcourt, Bruce, N.Y.

邦訳 レイス・マンフォード 『人間の条件』弘文堂 1971年

Murray, Les, 1983, THE PEOPLE'S OTHERWORLD, Angus and Robertson, Sydney, Melbourne. (レス・マレー 『人々の空想の世界』)

Myers, Norman, 1985, GAIA: AN ATLAS OF PLANET MANAGEMENT, Pan Books, London and Sydney.

邦訳 ノーマン・マイヤーズ 『地球ウォッチング：50億人のためのガイアアトラス』平凡社 1987年

Myrdal, Gunnar, 1970, OBJECTIVITY IN SOCIAL RESEARCH, Duckworth, London.

邦訳 グンナー・ミュルダール 『社会科学と価値判断』竹内書店 1971年

Norgaard, Richard B., 1984, "Coevolutionary Agricultural Development," *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 32, No. 3, pp.523-546. Univ. of Chicago Press (リチャード・B・ノルガルド「共進化農業開発」『経済開発と文化変容』32巻3号)

Owen, Norman, 1984, PROSPERITY WITHOUT PROGRESS, Ateneo de Manila University Press, Quezon City. (ノーマン・オーウェン 『進歩なき繁栄』)

Pieris, Aloysius, 1982, "Western models of inculturation: How far are they applicable in non-Semitic Asia?" *East Asian Pastoral Review*, pp.116-124. (アロイジウス・ピエリス 「インカルチャーレーションの西欧モデル——非セム系アジアでどこまで適用可能か」『東アジア・パストラルレビュー』)

Pradervand, Pierre, 1982, *DEVELOPMENT EDUCATION: The 20th Century Survival and Fulfilment Skill*. Service Ecole Tiers Monde. Lausanne. (ピエール・プラデルヴァン 『開発教育——20世紀の生き残り達成のスキル』)

Prien, Hans-Juergen, 1978, *DIE GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS IN LATEINAMERIKA*. Vandenhoeck u. Ruprecht, Goettingen. (ハンス＝ユルゲン・プリエン 『ラテンアメリカのキリスト教史』)

Rivera, Temario et al., 1982, *FEUDALISM AND CAPITALISM IN THE PHILIPPINES: Trends and Implications*, Foundation for Nationalist Studies, Quezon City. (テマリオ・リヴェラ他 『フィリピンの封建的制度和資本主義——傾向とその意味』)

Robinson, Joan, 1964, *ECONOMIC PHILOSOPHY*, Garden City, New York.
邦訳 ジョーン・ロビンソン 『経済学の考え方』 岩波書店 1966年

Rosenberg, David A. (eds.), 1979, *MARCOS AND MARTIAL LAW IN THE PHILIPPINES*, Cornell University Press, Ithaca and London. (デビッド・ローゼンバーグ編 『マルコスとフィリピンの戒厳令』)

Schreiter, Robert, 1982, "A Framework for a Discussion of Inculturation" in Motte/Lang (eds.) *MISSION IN DIALOGUE*, pp.544-554. (ロバート・シュライター 「インカルチャーレーションの議論のための枠組み」 モッテ/ラング編 『対話する伝道』 所収)

Schumacher, E.F., 1973, *SMALL IS BEAUTIFUL: Economics as if People Mattered*. Harper & Row, New York.
邦訳 E・F・シューマッハー 『スモール イズ ビューティフル』 講談社 1986年

Sharratt, Bernard, 1982, *READING RELATIONS: Structures of Literary Production*. Harvester Press, London. (バーナード・シャラット 『関係を読む——文芸制作の構造』)

Simon, Julian L., 1980, "Resources, Population, Environment: an Oversupply of False Bad News" in *Science*, No. 208 (June) pp. 1431-37 (ジュリアン・L・サイモン「資源、人口、環境——悪い誤りのニュース」『サイエンス』208号(7月)所収)

Stauffer, Robert B., 1979, "The Political Economy of Refeudalization" in Rosenberg (eds.), *MARCOS AND MARTIAL LAW IN THE PHILIPPINES*, pp.180-218. (ロバート・B・シュタウファー「再封建化の政治経済」ローゼンバーグ編『マルコスとフィリピンの戒厳令』所収)

Stavenhagen, Rodolfo, 1985, "The indigenous problematique," *IFDA Dossier* 50, pp.3-14. (ロドルフォ・スタヴェンハーゲン「先住民問題」『IFDA ドシエ』50所収)

Sullivan, Shaun J., 1976, *KILLING IN DEFENSE OF PRIVATE PROPERTY: The Development of a Roman Catholic Moral Teaching - Thirteenth to Nineteenth Centuries*. Scholars Press, Missoula, Montana. (ショーン・J・サリバン『私的所有権防衛のための殺し——ローマカトリックの道德教育の発展、十三世紀から十九世紀』)

Swimme, Brian, 1985, *THE UNIVERSE IS A GREEN DRAGON*, Bear & Co., Santa Fe, NM. (ブライアン・スウィム『宇宙は緑のドラゴン』)

Tawney, R.H., 1947, *RELIGION AND THE RISE OF CAPITALISM*, Smith, New York.
邦訳 R・H・トーニー『宗教と資本主義の興隆(上・下)』岩波文庫 1959年

Theissen, Gerd, 1985, *BIBLICAL FAITH: AN EVOLUTIONARY APPROACH*, Fortress Press, Philadelphia. (ゲルト・タイセン『聖書の信仰——進化論的アプローチ』)

Thompson, Edward et al., 1982, *EXTREMISM AND COLD WAR*. Verso Editions, London. (エドワード・トムソン他『過激思想と冷戦』)

Tierney, Brian, 1959, *MEDIEVAL POOR LAW*, Univ. of California Press, Berkeley and Los Angeles. (ブライアン・ティアニー『中世貧困者法』)

Wallerstein, I., 1983, *HISTORICAL CAPITALISM*, Verso Editions, London.
邦訳 I・ウォーラーズテイン『史的システムとしての資本主義』岩波書店 1985年

Walterstein, I., 1984, *THE POLITICS OF THE WORLD ECONOMY*. Cambridge

University Press, London.

邦訳 I・ウォーラーステイン『世界経済の政治学——国家・運動・文明』 同文館出版
1991年

Weisskopf, Walter A., 1955, THE PSYCHOLOGY OF ECONOMICS, University of
Chicago Press, Chicago. (ウォルター・A・ヴァイスコプフ『経済の心理学』)

Wilber, C.K./Jameson, K.P., 1984, AN INQUIRY INTO THE POVERTY OF
ECONOMICS, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame. (ウィルバー/ジェームソン『貧
困の経済学探求』)

Zukav, Gary, 1980, THE DANCING Wu-Li Masters: An Overview of the New Physics.
Bantam New Age Books, New York. (ゲイリー・ズーカフ『踊るウーリー（物理）マスタ
ーズ——新しい物理学概観』)