

## 本講義資料のご利用にあたって

本講義資料内には、東京大学が第三者より許諾を得て利用している画像等や、各種ライセンスによって提供されている画像等が含まれています。個々の画像等の利用については、それぞれの権利者の定めるところに従ってください。

著作権が東京大学の教員等に帰属する著作物については、非営利かつ教育的な目的に限り再利用することができます。

ご利用にあたっては、以下のクレジットを明記してください。

クレジット：

UTokyo Online Education    学術フロンティア講義 2022 中島隆博



---

# 共生とバイオポリティクス

2022年5月27日

中島隆博

---

## 共生という概念

共生をどう外国語に翻訳するのか。UTCP(2002年発足、共生のための国際哲学研究センター)がCOEを獲得していた時に、この問いを繰り返し問われたことがある。それからずいぶん時間経ったが、いまだによい言葉が見つからない。共存という意味が強いco-existenceや生物の共棲を念頭においたsymbiosisでは、何かしっくりこないからである。

現在のさしあたりの考えでは、co-livingがふさわしいように思われるのだが、歴史を振り返ると、それはそれでいくつか問題があるように見える。

# 共生という概念の歴史



共生という概念の歴史を辿ると、たとえば、法然が唱えた共生をそのひとつの源泉としてみる考え方もできる。ただし、法然がその際念頭に置いていたのは、唐の善導の『往生礼讃』にある「願わくはもろもろの衆生と共に、安楽国に往生せん」であって、共に極楽に往生しようというものであった。

それを共生(ともいき)という形で、捉え直したのが浄土宗増上寺の法主を務めた椎尾弁匡(しいお べんきょう、弁匡上人)で、1922年に共生運動を起こした。

菊山隆嘉「椎尾辨匡師の「共生」思想形成史」によると、「椎尾が仏教を「人間の」、そして「社会の」宗教と捉え、その拠り所となる善導浄土教、殊に凡夫観を研究したことにより、覚醒運動の名を「共生」としたのであろう。ちなみに「共生」の名前は共生結集が開かれるための準備会合において椎尾自身が決めたものである」(菊山隆嘉「椎尾辨匡師の「共生」思想形成史」、『共生文化研究』第二号、東海学園大学、2017年、23頁)とある。





# 大正生命主義

その影響を受けたひとりに、建築家の黒川紀章がいる。黒川は東海高校時代に椎尾の「共生」に影響を受けたという。椎尾の「共生」において特徴的なのは、生命やいのちの強調がある。大正生命主義という時代背景を強く感じさせるものである。

ロマン主義的な議論は、人格の一性と自然の一性とを、ただただ重ねあわせる傾向をもってしまいますが(人格の理念的統一と、自然的統一との平板な重合が特徴になるとおもいます)、人格の一が自然の一と連関したときに、人格にはおさまりきれないその無限を、一種の統合失調的にひきうけることも必然であるとおもえます(ドゥルーズであればそこでヘルダーリンなどを想定します。無限が自己にはいりこむときに、それはすでに狂氣的なかたちをとるほかはありません)。

こう考えていくと、大正生命主義における自然の描き方は、自然の無限性の含む自己分裂・自己分化的契機をいささか看過しすぎているようにおもえます(それは『善の研究』第四章のロジックの甘さと同質です)。普通、そうした自然を生きることはできません。これを突き詰めなければ、そこでの自然主義は、やはりまったくの反社会的装置か、あるいは保守主義的な傾向にべったりとつながってしまうことになりかねないでしょう。(檜垣立哉『西田幾多郎の生命哲学』、講談社学術文庫、2011年、263～264頁)

## 共生共死

時代が降ると、共生同死や同生共死といった表現が「親日傀儡政権下のアジア各国の指導者」において用いられるようになる(上野隆生「歴史にみる「共生」」、『和光大学現代人間学部紀要』第3号、2010年、266頁)。日本とその生死の運命を共にするという意味である。そしてその極点に、沖縄戦での「軍官民共生共死」(同、267頁)がある。それは軍国主義に自らの生死を共に捧げるような共生共死である。法然の共に極楽に往生しようという思いと比べると、真逆のものではないだろうか。

## 西田幾多郎

西田幾多郎『善の研究』が出版されたのは1911年であった。明治が終わりを告げ、大正に替わろうとする時であった。その西田がもっとも考えようとしていたひとつがライフ(生、生命、いのち)であった。1902年2月24日の日記に、「学問は畢竟life〔生〕の為なり lifeか第一等の事なり lifeなき学問は無用なり 急いて書物よむへからず」と書かれている。そして、最晩年においても、西田は、遺稿となった「場所的論理と宗教的世界観」とともに、未完に終わった「生命」を書いていたのである。

## 西田の生命論

「行為的直観」と「絶対矛盾的自己同一」によって描かれる世界とは、超越的な原理をどこにも置かず、あらかじめ与えられた私も対象もなく、目的も起源もなく、まさに「無」の上に浮遊するものとして、「個体」と「個体」とが、相互に相互を規定しながら、関係性の全体を内に含みこみ、あらたなものを創出しつづける「ポイエシス」の世界であるからである。

檜垣立哉『西田幾多郎の生命哲学』講談社現代新書、2005年、244頁



## コロナ禍の共生

西田に典型的なのだが、20世紀において生命やいのちという概念は実に強力である。「大切ないのち」、「親から子へつながれるいのち」といった言い方は、わたしたちの無意識にまで染み通っていると言えるだろう。

しかし、それは同時に、強力なバイオポリティクス(生政治)とも親和的である。共生もまた、生命や生の共同体的な増進に向かうほかはない。2020年のcovid-19が示したのは、まさにこうした共生の方向であった。生命や生のためであれば、うちとそとを峻別し、安全安心なうちに立てこもる。それがStay Homeである。

しかし、それは特定の生のための共生かもしれない。つまり、その目的のためであれば、別のあり方をしているものは死んでもやむをえないという可能性を含んでいるということだ。共生共死と似たようなものがここには影を落としている。

このことがもっとも鋭く現れたのが医療と介護の現場ではないだろうか。「エッセンシャル・ワーカー」というカタカナ語で指し示されたのは、安全なうちを守るためにそとで働く人のことであつた。医療と介護に従事する人たちは、自分たちのうちを守ることが難しいばかりか、自分たちの家族が社会的に攻撃され排除されることまで経験させられた。そして、その人たちが働く病院と介護施設は二重に隔離され(そとに出された別のうちとして)、患者や高齢者の家族が面会することもできず、その死に目にも会えず、さらには葬儀において触れることもできなかったのである。いったいいかなる生命や生を守ろうとしているのだろうか。

## ジョルジョ・アガンベンの批判

自分の生が純然たる生物学的なありかたへと縮減され、社会的・政治的な次元のみならず、人間的・情愛的な次元のすべてを失った、ということに彼らは気づいていないのではないかと思えるほどである。永続する緊急事態において生きる社会は、自由な社会ではありえない。私たちが生きているのは事実上、「セキュリティ上の理由」と言われているもののために自由を犠牲にした社会、それゆえ、永続する恐怖状態・セキュリティ不全状態において生きるよう自らを断罪した社会である。(ジョルジョ・アガンベン「説明」、高桑和巳訳、『現代思想』2020年5月号「緊急特集＝感染／パンデミック新型コロナウイルスから考える」、青土社、20～21頁)

ミシェル・フーコーの「生政治」批判を独自の仕方で継承してきたアガンベンであれば、社会的・政治的な次元と人間的・情愛的な次元を湛えた生(バイオス)から、生存のみの「剥き出しの生」(ゾーエー)に人々を縮減していくのは、「生権力」のまさに望んだことということになる。



## ジャン＝リュック・ナンシーによる反論

標的を間違えてはならない。問われているのは、明らかに文明の全体なのだ。存在しているのは、生物、情報、文化の面でのウィルス性の例外化のようなものであり、これが私たちを巻き込んでパンデミック化しているのである。政府はこの例外化の哀れな執行者にすぎない。それゆえ、そのような政府を批判することは、政治的な省察というよりも陽動作戦に似ている。(ジャン＝リュック・ナンシー「ウィルス性の例外化」、伊藤潤一郎訳、『現代思想』2020年5月号「緊急特集＝感染／パンデミック新型コロナウイルスから考える」、青土社、11頁)

政府がナチズムのような仕方で「生権力」を体現するというよりも、「例外化の哀れな執行者にすぎない」という批判は、アガンベン自身が「社会的・政治的な次元」が失われていると主張することと表裏一体をなしている。わたしたちが直面しているのは、生殺与奪の権を握る強力な「生権力」というよりは、脱社会化・脱政治化・脱公共化してしまってプライベートなものが瀰漫した状況ではないのだろうか。

# 疫病と健康と主権



ホブズはその『市民論』において、「市民的な繋がり(市民社会)」の外にある人間の状態を「自然状態」と名づけ、そこでは万人の万人に対する戦いが繰り広げられると考えていた。そこで登場するリヴァイアサンという主権者は、『リヴァイアサン』の表紙を見ると、ペストで家々が門を閉ざした都市を上から睥睨している。町の中を歩いているのは、武装した衛兵と鳥の嘴を有した防護服を着たペスト防疫の医者だけである。このことをアガンベンはすでにその著書『スタシス』の中で取り上げ、歴史学者であるフランチェスカ・ファルクの解釈を引きながら、こう述べていた。

彼ら〔衛兵と医師〕がエンブレムに姿を見せられているということは「選択と排除を想起させ、疫病と健康と主権をイメージのなかで互いに関連づける」

(Francesca Falk, *Eine gestische Geschichte der Grenze: Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, München: Wilhelm Fink, 2011, p.73)。表象不可能な群がり(マルチチュード)はペスト患者たちの群れにも似て、彼らの服従を監視する衛兵を通じてしか、また彼らを手当てる医師たちを通じてしか表象されえない。(ジョルジョ・アガンベン『スタシス——政治的パラダイムとしての内戦』、高桑和巳訳、青土社、2016年、88頁)



「疫病と健康と主権」こそが17世紀当時の社会の主要関心事なのだ。そして、キケロの「人民の健康が至高の法であるべきであるSalus populi suprema lex esto」をホッブスが引用して、それを「統治者の任務」であるとしていることに、アガンベンは注意を払った。

「疫病と健康と主権」が21世紀の今、17世紀とまったく同じような仕方で主要関心事であり続けているわけではないかもしれない。しかし、それは形を変えて取り憑き続けている。ちょうど百年前に第一次世界大戦といわゆる「スペイン」インフルエンザの流行の後に、世界は現代的な形で「疫病と健康と主権」を実現しようとした。ロバート・N. プロクター『健康帝国ナチス』（宮崎尊訳、草思社、2003年）等が明らかにしてきたように、その一つの結末が全体主義であったのである。では、それに対してどのように抵抗すればよいのだろうか。とりわけ、21世紀が「デジタル全体主義」という形式を取りうるとすれば、さらにその抵抗の仕方は練り上げておかなければならない。

## アデミアとパンデミア

さきほどの『スタシス』には続きがある。その健康を統治の任務にしているはずの「人民」についてこう述べられているのだ。

つまり、人民とは、人民としてけっして現前しえない、したがってただ表象〔代表〕しかされえない絶対的現前者のことである。人民を指すギリシア語の用語である「dēmos」から取って、人民の不在を「アデミア」と呼ぶならば、ホッブズの国家は、あらゆる国家と同じく、永続的アデミアという条件において生きていると言える。（ジョルジョ・アガンベン『スタシス——政治的パラダイムとしての内戦』、高桑和巳訳、青土社、2016年、94頁）

これは重要な箇所、リヴァイアサンは「永続的アデミアという条件において生きている」すなわち、人民は不在でなければならない、というのだ。訳者の高桑和巳が解説で述べるように、このアデミアは、20世紀には「アドルフ・ヒトラーが口にしたという表現（「人民のない空間 (volkloser Raum)」）という形で取りあげられている」（『スタシス——政治的パラダイムとしての内戦』140頁）ものだ。

そうであるならば、リヴァイアサンや20世紀的な全体主義に対抗する一つの可能性は、代理なしの人民の現前になるだろう。つまり、アデミアではなくパンデミア、あるいはその形容詞形でパンデミックであることだろう。

それは、コロナウィルスが蔓延し、デモクラシー自体がパンデミックに陥ってしまったように見える今の時期にはあまりにも不穏当であると思われるかもしれない。カール・シュミットの「例外状態」に陥っていると診断する人々にとって、パンデミックこそがデモクラシーに危機をもたらしているものであるし、またその一方には、パンデミックがデモクラシーの機能不全を明らかにしたので、デモクラシーとは異なる統治のあり方を肯定すべきだと主張している人々もいるからだ。しかし、だからこそパンデミックとしてのデモクラシーの可能性を掘り下げておかなければならない。さもないと、従来の「生政治」もしくは21世紀の「デジタル全体主義」に足をすくわれかねないし、デモクラシーを見捨てることになるからだ。では、パンデミックとしてのデモクラシーすなわちパンデミック・デモクラシーとはいったい何でありうるのか。



## パンデミック・デモクラシー

ウイルスのパンデミックの後に必要なのは、形而上学的なパン・デミックである。万人がすべてを覆う天のもとにいて、そこから逃れることはできない。わたしたちは今も、これからも、地球の一部である。わたしたちは今も、これからも、死すべき存在であり、弱いままであり続ける。

だから、わたしたちは形而上学的なパン・デミックという意味での地球市民・世界市民になろう。他の選択肢を取るとわたしたちは終焉を迎えることになる。そうすると、いかなるウイルス学者であってもわたしたちを救うことはできないのだ。(マルクス・ガブリエル「精神の毒にワクチンを」、マルクス・ガブリエル、中島隆博『全体主義の克服』、集英社新書、2020年、27頁)

ここで述べられているように、パンデミック・デモクラシーとは、端的に言えば、世界市民のデモクラシーを今度こそ実現することである。そのためには、グローバル市民権をはじめとする普遍主義的な理想を鍛え直しておかなければならない。

19世紀的な近代西洋の普遍主義が崩れ始めたのは第一次世界大戦であった。その直前の世界は、現在以上のグローバル経済であり、緊密に相互依存した経済発展がなされていた。ところが、小野塚知二の指摘によると、こうしたグローバル経済によって、「繁栄の中の苦難」と称すべき、地域の衰退、過剰生産、全般的窮乏化がもたらされており、それに対しては社会主義とナショナリズムという解決策が取られたが、すでに「戦争は民衆心理の中で始まっていた」(小野塚知二編『第一次世界大戦開戦原因の再検討——国際分業と民衆心理』、岩波書店、2014年)。そしてその延長に全体主義と第二次世界大戦があったのだ。

グローバル経済が復活したのは、20世紀も後半になって、とりわけ冷戦構造が崩れ始めた後である。そして再び「繁栄の中の苦難」が顕著になり、地域の衰退、過剰生産、全般的窮乏化が世界的に進行していった。グローバル化への嫌悪が広がり、ブロック経済化の兆候が見えていた時に、このコロナウィルスのパンデミックである。国民国家単位で国境を封鎖し、移動を制限している状況を見ると、社会主義とナショナリズムという解決策がもう一度登場する可能性もなくはない。

それでも、百年前の轍を踏むわけにはいかない。この間鍛えてきた哲学的な構想力を今こそ実践すべきである。その中心になるのが、「新しい普遍」である。従来の西洋中心主義的な普遍の弊害は繰り返し指摘されてきた。それに対抗するのに、地域的な特殊性を強調することがしばしば見受けられたが、往々にして西洋中心主義的な普遍を補強するか、別の形で反復することに終わっていた。そうではなく、普遍自体の普遍化が必要であったのだ。つまり、神もしくは理性という根拠に基づく西洋中心主義的な普遍は普遍的なものではなかったのである。そうではなく、感情に貫かれ、身体を通じてその生を生きる、人間という動物に定位した「新しい普遍」が必要であったのだ。グローバルな市民権や人権は、その「新しい普遍」において定義されなければならない。

これは、19世紀的な人間中心主義を見直すことに直結する。動物や植物そして環境に対して、非倫理的で過度な負荷をかけて維持されている人間中心主義的なシステムを、今度こそ変更しなければならないのだ。それは、政治・経済・科学が織り成している現在の社会システムを変え、未来の社会システムを構想することにほかならない。



具体的にこのコロナウィルスのパンデミックから考えてみよう。議論の焦点の一つは、監視社会に陥らずに、しかし適切な情報の共有をどうはかるかにある。最初に見たように、プライベートなものを人々が「自発的」に提供することをそのまま利用すれば、監視社会を作り上げるのはさほど難しいことではない。スコアリングを導入すれば、さらに人々の「自発性」は高まることだろう。問題は、そのようにして実現可能な安全な社会を望むのかということである。ここで問われているのは、人間の生のあり方なのだ。安全に生存できるのであれば、自由や権利がある程度損なわれても仕方がないと考えるのか、それとも安全な生存と自由や権利のトレードオフという枠組み自体を問い直し、人間の生を別の仕方と定義するのか。

わたし自身は、今こそテクノロジーの出番であり、人間の生の条件を豊かに整えることで、安全な生存と自由や権利の普遍化を同時に実現することを望みたい。つまり、監視に導かず、単純化した判断をさせないような、高度なテクノロジーを実現することである。

3.11の後に、科学や技術に対する深刻な不信が広がったことを思い出そう。その核にあったのは、科学や技術が安全な生存を主張すればするほど、それが人間の生の条件を損なっているのではないかという疑問であった。原子力によって作られる電気が、社会的な貨幣となり、それを欲望させる回路ができていたのだが、はたしてそれは人間の生を豊かにしたのか、逆に人間の生を損なう方向性を開いてしまったのではないのか。まき散らされた放射線だけが人間の生を損なったのではなく、当時の科学や技術が前提にしていた「安全で安心」というイデオロギーが人間の生を深く損なったのではないのか。

それは経済のあり方とも連動している。今日の資本主義は、過剰消費のサイクルを無理に回すために、モノやコトにおいて差異を作り上げ欲望を惹起し続けている。それを支えるマインドセットや言説と科学や技術が連動することで、決して実現することのないイノベーションへの信仰が生まれもしたのである。

こうしたなかで、人間の生は、科学や技術そして経済による管理対象になってしまった。しかし、科学や技術そして経済は本来、人間の生の条件を豊かにするものではなかったのだろうか。そして、それらにはそれだけの力が備わっているのではないのだろうか。

コロナウィルスという「未知」なるもののパンデミックは、このようにすでにわかっていた「既知」の問題をあぶり出している。格差、貧困、差別、非倫理的な大量消費、制度疲弊、神話化された科学主義の弊害はすでに十分知られていた。ところが、わたしたちは、それらに対する手当てを怠り続けてきたのである。

## 来るべき生の形式

アガンベンは、生の形式として、かつての修道院規則に言及していた(ジョルジョ・アガンベン『いと高き貧しさ——修道院規則と生の形式』、上村忠男・太田綾子訳、みすず書房、2014年)。「いと高き貧しさ」を追求する生の形式は、その後の所有権を中心とした生の形式とはまったく異なるものだ。また、マイケル・ピュエット(マイケル ピュエット&クリスティーン グロス＝ロー『ハーバードの人生が変わる東洋哲学 悩めるエリートを熱狂させた超人気講義』、熊谷淳子訳、早川書房、2016年)のように、中国の「礼」という概念を再定義し、感情に基づき感情を陶冶するリチュアルを生の形式として生きることの意義を示している人もいる。



それはどちらも、感情に貫かれ、身体を通じてその生を生きる、人間という動物に定位した普遍的な生の形式を言祝ぐものだ。こうした生の形式は、日本でも道元がその禅寺の規則(たとえば清規など)を通じて開こうとしたものでもある。それは、プライベートなものをそのままに拡張することではない。プライベートなものが生の形式を通じて変容することが必要なのだ。それをひとまずパーソナルなものの成立だと考えてみたい。アガンベンと類比的に言うならば、剥き出しの欲望に定位するプライベートなものに対して、パーソナルなものはより社会的であり共感的なあり方を示している。

## 現代的な連帯としての共生

わたしはそのパーソナルなあり方をHuman Co-becomingすなわち「他者とともに人間的になる」あり方として考えようとしている。それはHuman Beingという、存在者として人間を捉えるアプローチとは異なるものだ。後者は、主体、主権、所有権といった近代的な概念系にあまりにも囚われており、人間中心主義を支えてきたものである。

人間は放っておいても人間的になるわけではない。それは他者とともに人間的になっていくほかはないのだ。そして、これは孔子以降、「仁」という新しい概念のもとで、繰り返し問われてきたことにほかならない。

「朋あり遠方より来る、また楽しからずや」。コロナウィルスのパンデミックにおいてこそ、わたしたちはこうした連帯が必要なのだ。パンデミック・デモクラシーは友愛としての連帯の現代的なあり方であり、共生の可能性なのである。

## 参考文献

中島隆博「パンデミック・デモクラシー」、筑摩書房編集部『コロナ後の世界いま、この地点から考える』、筑摩書房、2020年

中島隆博「わたしたちの共生 —— パーソナルなものをめぐって」、『世界思想』特集 共生、48号、2021年春号、世界思想社、2021年