

マイケル・ポランニーにおける知識論と社会論

——『意味』を中心として——

小 島 秀 信

- I はじめに
- II 知識論
- III 文芸論・宗教論
- IV おわりに——大らかさの哲学

I はじめに

野中郁次郎らの研究を通じて経営学の領域でも著名なマイケル・ポランニーの暗黙知の理論が、壮大な社会理論の基礎的考察となるものであったということは日本ではあまり論じられていない¹。つまり、ポランニーの暗黙知論は、彼の社会論、芸術論、宗教論、市場論といった他領域の論考と有機的に結び付けて考察されてこなかったと言ってよい。

しかし、ポランニーの暗黙知論が自由社会や宗教の擁護という社会哲学的問題意識と強固に結び付いていたということは明白である。なぜなら、ノーベル賞の受賞が確実視されていた、ポランニーという「世界の化学界のトップの一人が突然に化学界から蒸発」し、「哲学へと旋回」した大きな転機の一つが²、一九三五年のソ連での N・I・ブハーリンとの会談にあったからである。そして、ポランニーにとって、スターリン治下のソ連とはまさしく自由や宗教といった保持すべき諸価値を全否定するニヒリズムの体制に他ならなかった。つまるところ、ブハーリンによって提起されたソ連社会における自由のあり方に衝撃を受けて、ポランニーは暗黙知の研究へと向かったのである³。

-
- 1 近年の日本では、佐藤光『マイケル・ポランニー「暗黙知」と自由の哲学』（講談社、二〇一〇年）が論じているぐらいであろう。
 - 2 慶伊富長「科学者としてのマイケル・ポランニー」『現代思想』第一四巻三号、一九八六年、八六―七頁
ポランニーは、既に一九二八年四月にソ連の科学者アブラム・ヨッフエの招請でソ連を訪問しており、その時、「全ての他の意見をひどいナンセンスだと考える野蛮で愚かな狂言主義があらゆるものに広がっている」と感じていたらしく、ソ連の体制への嫌悪感を早くから抱いていたようである（William Taussig Scott and Martin X. Moleski, *Michael Polanyi: Scientist And Philosopher*, Oxford U.P., 2005, pp.108-109.）。
 - 3 一九三〇年代におけるソ連の科学観とポランニーの反応については、齊藤俊明「科学の計画化と科学の自由——マイケル・ポランニーの自由論」『法学新報』（第一一五巻九・一〇号、二〇〇九年）を参照。

このことは一九六六年の『暗黙の次元』の冒頭で明確に論じられている。ソ連では純粋な科学的探究が否定され、科学者の関心は社会的福祉を目指す五か年計画に沿ってゆくであろうとするブハーリンの発言を受けて、「独立した科学的思考活動の存在そのものに対するこのような否定が、こともあろうに科学の確実さに訴えることによって巨大な説得力を得ようとしている社会主義理論から生み出されたという事実に私は衝撃を受けた」と、そこで吐露していた。ポランニーにとって問題は、社会主義理論そのものというよりも、それに説得力を持たせたかのように見える「科学性」の理解——マルクス主義は「科学的社会主義」を標榜していた——にあるように思われた。しかも、その「科学性」の理解は近代においては当然のごとく広く共有されていたものであり、ソ連での「科学それ自身にはいかなる場所も与えないような機械論的人間観、歴史観」も、「思考活動にいかなる固有の力も認めようとはせず、また思考のための自由を求める主張にいかなる根拠も認めようとはしない」思想も、ポランニーによれば、まさしく近代の「科学的見地」の帰結なのであった。この近代の誤った科学的見地こそが不自由をもたらしたのであり、そこに、人類の解放なり救済などといったユートピアニズム的な「強い道徳的な動機」が融合したのがソ連のイデオロギーである、というのがポランニーの見立てであった。つまり、「歴史の機械的な推移によって普遍的正義がもたらされる」と考える、「一つの新しい懷疑主義的狂信」がソ連のイデオロギーであったのである。

これがソ連に限定されたものであったとするならば、彼の思想は時局的なものに留まっていたであろう。しかし、ポランニーは、不自由をもたらした、近代の誤った「科学的見地」という根幹にある病巣がスターリニズムのみならず「革命運動の外部の近代人(modern man)」全体の苦悩を生み出していると考えた。逆に言えば、科学的発見とは何か、探求とは何か、知識とは何かといった、そうした「科学的見地」の基本的な前提を正しく捉え直すことこそが近代人の苦悩や問題を解く鍵であると考えていたのである。

そのように考えると、ポランニーの知識論が彼の社会や自由に関する問題意識から導き出され、それと結び付いていたことは明白である。むしろ、化学から哲学への旋回点を考えてみれば、自由論や社会論があつての知識論であるということさえ可能であろう。それにもかかわらず、我が国では、ポランニーは暗黙知識のみを切り取られて論じられてきたし、知識論と自由論、社会論との有機的連関はあまり明らかにされてこなかった。ポランニーは、自由や社会の考察のために、知識の考察へと向かっていったのに

4 Polanyi, M., *The Tacit Dimension* (1966), University of Chicago Press, 2009, p.3. [佐藤敬三訳『暗黙知の次元』紀伊國屋書店、一九八〇年、一四頁]

5 *Ibid.*, p.4. [一四頁]

もかかわらずである。

確かに、ポランニーの著作は複雑で難解なものが多く、彼の著作間の繋がりを把握するのは相当に読み込んでいないと困難ではある。しかし、ポランニーは、最晩年の著作『意味（*Meaning*）』（一九七五年）によって、最も統一的に知識の問題、文芸や宗教の問題、自由社会の問題を簡潔に論じており、彼がなぜ自由を擁護するために知識の問題へと入っていかざるをえなかったのかを見通しよく理解することができる。そして、それを読めば、彼の問題意識が決してソ連の不自由な体制の問題にのみ向けられていたのではなく、今日の我々にも当該するような近代の根源的な問題に向けられていたことが分かるであろう。ポランニーの『意味』を検討する意味は、そこにあると言ってよい。⁶

II 知識論

ポランニーによれば、「知的自由」は、ヒトラーやスターリンの压制下のみならず、英米圏においても脅威にさらされてきた。それというのも、物質的安楽や社会的厚生に寄与する研究のみが是とされ、ある意味で、学問の自由な討究が公益に従属すべきだと考えられてきたからである。現在の我が国でも人文社会系の研究が非実用的で役に立たない（社会的厚生に寄与しない）と批判されているのであるから、事態はさほど変わっていないと言えるだろう。

ポランニーによれば、中でも知的自由を比較的尊重している考え方は実存主義である。サルトルは、価値があるのは自分たちがそれを選んだからであると考えた。つまり、価値があるから、あるものを選ぶのではなく、選んだがゆえに、それには価値があるのだと考え、合理的な選択を前合理的な選択に帰せしめた。略言すれば、我々の選択に理由はないと考えたのである。選択を明確な根拠に基づかせなかった実存主義者たちは、それゆえに全ての判断基準を失い、ブルジョア的な芸術家や思想家たちへの共産党の弾圧すらも受け入れざるをえなくなったのであるが、ポランニー曰く、彼らは「あらゆる選択に対して、決定的な理由を与えることはできないという点では真である」（M: 5）。何かを選択したり判断したりするためには、思考の力を、その根拠を明示化しえなくても暗黙的に受容しなくてはならないはずであるが、我々の思考は自由だという考えが、こうした思考の暗黙的な基盤をも討究の対象、明示化の対象としてしまい、思考の基盤そのものをも深刻な懐疑にさらしてしまったのである。「あるものの妥当性を、それ自体を含め、深刻な疑問に付することができるのは、自由な思考のみである。……思考

6 以下、Polanyi, M. and H. Prosch., *Meaning*, University of Chicago Press, 1975. からの引用は略記号 M を用い、本文中に頁数を付す。『意味』は、ポランニーと米哲学者プロシュとの共著であるため、当然、ポランニーの真意がどれだけ反映されているかは議論の余地がある。

が、それ自体の自由という自己矛盾した概念を、その究極的な帰結にまで追究してしまった時に、思考の自由が破壊されたのである」(M:5)。

確かに、神話や魔術に囚われていた時代であれば、思考の自由を取り戻すために、思考の根拠を批判的に吟味することもある程度は必要であったろう。宗教改革によって熱烈な信仰復興が起き、キリスト教が多くの混乱の原因となり、その中から、思想史的には、宗教的暴力や宗教的熱狂に対する批判としてリベラリズムは興ってきたのである。しかし、このリベラリズムは大陸と英米では異なる性質を持つことになった。英米型リベラリズムは、権威に対抗し、「誰もが自らの信念をはっきりと述べ、他者がそれを聞いて彼ら自身の意見を形成するのを許すこと」を自由とする「自由の反権威主義的信条」を特色としていた。また、それと関連して、宗教的なことにおける真理は権威によって他者に強要できるほど確かなものではないとする「哲学的懐疑」(M:7)も有していた。これは宗教的寛容として諸派の和解を目指すものであったが、他方、大陸では十八世紀に合理主義的啓蒙主義が台頭し、リベラリズムが、同じ宗教的権威への反発から、宗教そのものへの徹底的な懐疑となっていった。

この英米型リベラリズムと大陸型リベラリズムの違いは極めて大きい。英米型リベラリズムは、どんな宗派も権威によって自説を強要できないし、だれもが自らの信念を自由に主張できるべきだとすることで、宗教諸派の「平等の権利」を保障するものであって、宗教を根底的に否定するものではなかった。つまり、ジョン・ロックが宗教的寛容を主張しつつも無神論のみは寛容しなかったように、英米型リベラリズムは、宗教や社会の基本的な道徳的信念にまで懐疑や批判を差し向けることはなかったのである。ポランニーはそれを英米特有の「本能的な躊躇 (an instinctive reluctance)」ないしは「思索の抑制 (this speculative restraint)」, 「論理の文字通りの一時停止 (a veritable suspension of logic)」等々と呼んでいる。それによって、奴隷解放やナチスとの対決、米国が連合国へ武器を貸与する lend-lease 法の成立、米国が敗戦国へ支援するマーシャルプランなどといった功利主義的には説明しえない個を超える道徳的な普遍的行動を英米は取りえたというのである。

しかし、大陸ヨーロッパでは、宗教という道徳的、普遍的な基準にまで懐疑、批判を徹底させたために、ルソーの『告白』の冒頭「わたしひとり」という言葉に端的に示される通り、英米とは逆に、個・唯一性こそが至高であるというロマン主義的思潮が支配的となった。これが国家に適用されて、国家や支配者こそが唯一であるという考えとなり、ファシズムと親和的になってしまったのである。哲学的には、ロマン主義は観念論へと流入し、観念論の大成者ヘーゲルの思考を転倒させたマルクス主義へと展開していったが、これも持てる国と持たざる国に世界を二分し、ある種の階級闘争モデルに依拠していたファシズムに共鳴することになる。「ファシストと国家社会主義者の外交政策

のテキストは、国家間の階級闘争に応用されたマルクス主義の路線に正確に基づいていたのである」（M:13）。

こうして、ポランニーによれば、大陸型リベラリズムは自由の基礎を徹底的に懐疑することで破壊してしまい、不自由なファシズムと結び付いていったのであるが、この思想史理解についてはもちろん賛否あるであろう。しかし、彼が最も問題視していたのはこれがニヒリストを生み出したということであった。マルクス主義では、道徳や真理といったものは、物質的に支配する階級における支配的な思想に他ならず、「支配的な物質的諸関係の観念的表現」にすぎない。これによって、道徳や真理といったものは人間が生み出したものであり、人間の欲望に服するものであるとされ、人間が道徳や真理に服し、責任をもって仕えるというものではなくなったのである。しかし、ここで生まれた「いかなる信念も義務も制限も無しに生きようとするニヒリスト」（M:16）たちは、社会的義務や道徳的完全性に飢えており、労働者を救済し不正義を一掃するための暴力的な共産主義革命に身を投じたり、国際的階級闘争として持たざる国のために戦うファシズムへと熱狂的に参加したりしていくことになる。キリスト教などが伝統的に提示してきた道徳的情熱のはけ口は、ニヒリズムの時代には否定され、代わりに登場してきたマルクス主義とファシズムという唯一の水路へと向けられていったのである。ニヒリストにおいて道徳的熱狂が不道徳を帰結するこうした状況を「*道徳的反転 (moral inversion)*」とポランニーは呼ぶが、これは戦後日本において、暴力を肯定していった新左翼の若者たちが道徳的には極めて真摯であったことにも通底していると言える。端的に言えば、全体主義とは、超越的な道徳や真理に服することに情熱を燃やす宗教とそれを否定する唯物論的懐疑論との対立の中から生まれてきたものであり、階級闘争をモデルにした「党の真理」へと情熱を傾けて服従することを求めることで、この対立を止揚することができるとする思想であった。「近代の全体主義は宗教と懐疑論の対立の極致である。それは、近代の唯物論的な目的という枠組みの中で、道徳的情熱という我々の遺産を具現化することによって、その対立を解消するのである」（M:21）。

ポランニーが、ニヒリズム、そしてその母体であり、全体主義などの二〇世紀の多くの悲劇を生み出した唯物論に対して猛烈な拒否を示し、それへの対決に取り掛かったのは当然であった。一九五六年のハンガリー革命は、「党の真理」を否定するものであり、党やスターリンとは独立した真理、道徳、正義があるのだということを示した点で、ポランニーにとって「転換点」となるものであった。反唯物論へと向かう熱意、つまり「物質的要素へと還元不可能 (irreducible to material elements) な形而上学的実在を情熱的に認めるということ」（M:24）がそこで示されたのである。

科学者としてポランニーは、科学は素晴らしい成果をもたらした一方、全てをそうし

7 マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』（服部文男監訳、新日本出版社、一九九六年）五九頁

た物質的要素へと還元するという誤った唯物論的思考を広めたのも科学であると考えていた。「科学が世間に広まっている誤りの最大にして唯一の源泉になっている」(M: 24)。特に唯物論的近代科学の最大の過ちは、その「還元主義」的思考であった。生物学であれば、生命過程は物理学や化学で説明でき、物理学や化学の原理は原子間の相互作用で説明できるとされる。そうであるとするならば、逆に、ラプラスのように、原子の動きを完全に把握できれば、全ての生命の営みが説明でき、今後どうなるかという予見もできるということになろう。そうした発想においては、人類の全ての営みが原子の相互作用に還元されているのである。原子の相互作用によって全生命過程が説明でき、逆に原子の相互作用を完全に把握できれば人間の全営みも予見可能となるというのであれば、「全ての生命、全ての人間、シェイクスピアのソネットやカントの『純粋理性批判』を含む全ての人間の作品もまた、そのように表されうる」(M: 25)ということになろう。「ラプラスの理想は、宇宙の全知をそれに関する全ての原子の正確な配置図(topography)の中に体现することであったが、これこそが依然として今日の科学に由来する誤りの核心部にあるものなのである」(M: 29)。このことが意味しているのは、人間の全ての営みは物理・化学的作用の結果であり、原子の相互作用の結果であり、そうであるならば、人間の営みにはその人の主体的決断、責任というものが伴わないということである。ある人の決断は、結局のところ物理・化学的作用、原子の相互作用の結果であるとされてしまうのである。「……科学は個人的な責任を認める余地を我々に残さない」(M: 25)。人間の意識や行動が物理・化学的作用に還元されてしまうと、道徳的な行動とか正義の行動といったものは無意味となる。「出来事を想定することも、測定することも、観察することも、どんな行動が道徳的なのか不道徳的なのか、正義なのか不正義なのか、善なのか悪なのかを決定することはできないのである。それゆえ、こうした経験主義の実証主義的な見方においては、何かを不道徳、不正、悪であると呼ぶことは、実験上の意味をもって語っていることにならないのである」(M: 27)。

ポランニーがナチズムやスターリニズムの脅威を目の当たりにし、科学・化学を捨て去ったのもここに原因の一つがあったのであろう。科学の基本的な思考である還元主義がいずれ道徳を破壊し、善悪の区別すらも失わせ、ニヒリズムを生み出すことに彼は気付いたのである。ポランニーは、なぜ私欲のために殺人を犯してはならないのかということに対する道徳的な判断基準を完全に失った、ドストエフスキーの『罪と罰』に登場するラスコリニコフをニヒリストの一人としているが、この姿はナチズムやスターリニズムとオーバーラップするものであった。科学的思考は、普遍的な真理や正義、道徳といったものを破壊し、宗教も非科学的・形而上学的であるとして否定して、ニヒリズムをもたらし、ひいては二〇世紀の悲劇を生み出したのである。ナチズムやスターリニズムを目の当たりにして、彼が科学というものを根底から考え直す必要に迫られたのは必

定であった。

ポランニーは、全てを原子などの要素に還元して理解しようとする還元主義的な科学的思考に対して、言わば、要素の統合という視点から全てを理解しようとする反還元主義的な、つまり「統合」を重視する創発論的な科学的思考を提起したと言ってよい。私見では、科学哲学、宗教、文学・芸術、市場システム等々、そうした多岐にわたるポランニーの全哲学を理解するキー概念は、還元主義批判と、その表裏の関係にある「統合」・「創発」であると思われる。このキー概念から彼の全哲学を統体的に理解することが可能である。⁸

原子の位置や力学的作用が全て分かれば、全てを計算して予測できるというラプラスの見方が間違っているのは、原子の将来の配置図 (topography) が計算で分かったとしても、その意味を解釈し評価するのは、個人的な技量であり、それにもかかわらず、解釈ないしは評価のための非個人的・客観的な基準があるわけではないからである。「個人的で暗黙的な判定と評価は……知を獲得するあらゆる段階で——『科学的』な知においてさえも——必要とされる」(M:31)。医学という科学にしても、個々人に関係なく普遍的な知として存在している教科書的な知がないわけではないが、それを数多く理解するだけで名医になれるわけではなく、「実践的な経験を通して獲得される個人的な技量……のおかげである」(M:31) ことは明らかである。つまり、医療に関わる意味を解釈し、評価するための客観的な基準というものがなく、個人の経験が大きな役割を果たしているからこそ、個々の医師の間に技量の差が生まれ、名医と藪医者が存在するのである。

『個人的知識』によれば、ポランニーにとって、「原子のデータの言葉であらゆる経験を説明すべきだ」とするラプラスの考え方は、非個人的な「厳密に客観的な知という観念」を象徴するものであったのであり、「機械論的世界観のプログラム」を代表するものであった。⁹ 換言すれば、経験を原子のデータに還元してしまい、原子のデータを知れば経験を再構成し予測できると考え、経験を従属的な立場へと追いやってしまったのである。これに対してポランニーは経験の復権を唱えたのであり、ジョン・グレイが指摘したように、「経験の優位というテーゼ」を有していたと言ってよい。¹⁰ ポランニーは、「ラプラス主義の誤りがもつ魔力は今日まで破壊されずに残っている」と考え、この思考様式が政治に適用されて「唯物論的政治観」を形成し、「人格をモノ (things) として

8 暗黙知論と市場論との統体的理解については別稿を準備している。ちなみに佐藤光（前掲書、六二―六四頁）は非形式性という点で統体的理解を試みている。

9 Polanyi, M., *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy* (1958), Routledge, 1998, p.141. [長尾史郎訳『個人的知識』ハーベスト社、一九八五年、一三一頁]

10 Gray, J., *Hayek on Liberty*, 2nd ed., B. Blackwell, 1986, p.14. [照屋佳男・古賀勝次郎訳『増補版ハイエクの自由論』行人社、一九八九年、三四頁]

扱うようなイデオロギーや世界観¹¹が生み出されたと考えた。したがって、ポランニーが何としてもやらねばならないと考えたのは、我々の知にとって、経験というものが、いかに重要な役割を果たしているかということを知ることであった。

ポランニーは知を構成する有名な二つの意識と四つの側面(構造)¹²について『意味』でも述べているが、文学・芸術論や宗教論においても重要なので、最低限二つの意識については概観しておくことにしよう。いろいろな例を使ってポランニーは説明しているが、『暗黙の次元』における顔の識別の例を用いて説明すれば、我々は友人の顔を他人の顔から識別するとき、必ず友人の目や口などの諸部分を見て確認しているはずであるが、全体としての友人の顔としてしか明示的には認識していない。暗黙のうちに、目や口などのパーツから友人の顔へと注目点を移行させているのである。これをポランニーはオースチン・ファラーに倣って、「からへ」の知(from-to knowledge)と呼ぶ。重要なのは、目や口などの諸部分を見て友人の顔という全体へと注目しているはずであるが、逆に、目をどのように見て、鼻や耳をどのように見て、友人の顔を識別したのか、つまり、部分をどのように全体の意味へと統合したのかを明示的に言うことができないということである。その証拠に、他人の中から友人の顔を識別できる人であっても、友人の顔写真から鼻や耳や目をバラバラに切りとって、他人の顔写真からも同じく鼻や耳や目を切り取って、それらを混在させると、とたんに友人の顔のパーツを選び出すことは困難になるだろう。友人の顔という全体の意味は、顔のパーツから統合されているにもかかわらず、顔のパーツに還元することができないのである。友人の顔という全体の意味は、顔のパーツという部分を暗黙的に統合して形成されているのであって、その統合過程を明示化ないしは言語化することはできないのである。友人の顔を識別する場合、我々が明示的に注目しているのは友人の顔という全体的な意味であり、そこに意識をフォーカスしているので、このことを「焦点的感知(focal awareness)」と呼ぶ。反対に、目や鼻といった各部分は、サブとして暗黙的に意識しているだけで、顔というメインとしての全体に統合されてしまうので「従属的感知(subsidiary awareness)」と呼ぶ。これこそが「暗黙的に知ることの典型的な構造」(M:34)であり、全ての知の基本的な構造でもある。ここで勘違いしてはならないのは、従属的意識は決して無意識的なのではなく、意識しているのだが、あくまで従属的、補助的に意識しているのだということである。

ただし、それに伴って留意が必要なのは、友人の顔という全体的な意味が何から構成されているのかを全く言えないというわけではないという点である。友人の顔は目や

11 Gelwick, R., *The Way of Discovery: An Introduction to the Thought of Michael Polanyi*, Oxford University Press, 1977, p.10. [長尾史郎訳『マイケル・ポランニーの世界』多賀出版、一九八二年、二四頁]

12 暗黙知の四つの側面については栗本慎一郎『意味と生命——暗黙知理論から生命の量子論へ』(青土社、一九八八年、序章第三節)を参照。

鼻、口、耳等々から構成されていると、もちろん言うことはできる。しかし、我々が友人の顔という全体に焦点的に意識を向けず、目という部分に焦点的に意識を向けてしまえば、友人の顔という全体の意味は失われ、今度は友人の目という別の意味が表れるようになってしまう。ピアニストが演奏という全体に意識の焦点を向けずに、それまで演奏という全体的な意味に統合されていた指の動き、足の動き、目の動きなどといった補助的ないしは従属的に意識していたものに意識の焦点を合わせてしまうやいなや、ピアノが弾けなくなり、演奏という全体的な意味は崩壊してしまう。これをポランニーは「感覚喪失 (the sense deprivation)」(M:39) と呼んだ。しかし、おそらく実際には全体的な意味を構成している諸細目を全て列挙し、それらの連関を明示化することは不可能であろう。

このように考えると、経営学が言うように、熟練工のコツやカンが暗黙知だというわけではないことが分かる。全ての感覚はどんなものであれ熟練を必要としているのであり、顔を識別することはもちろんのこと、つまるところ、「からへ (From-to) の構造は、道に沿って歩くことから綱渡りをする事まで、結び目を結ぶことからピアノを弾く事まで、あらゆる熟練を要する行為を含んでいるのである」(M:36)。なぜ、このような熟練を明示的に詳述できないかと言えば、「直接的な経験を通して我々には捉えられないようなレベルで、我々の身体内部での機能に対してさえ従属的感知が存在している」(M:39) からなのである。

ポランニーは、この知の在り方は、人間の存在の仕方でもあると考えている。我々が意味をもって何かを見るということは、網膜や脳や内耳などの身体の細部で作用したものを統合しているということであるからである。当然、あれを見るために網膜をこう動かせといった明示的な意識を我々は持たないので、網膜や脳は従属的に意識されているにすぎず、焦点的にはあれを見るということしか意識されていない。逆に言えば、あれを見るというように我々が焦点的に意識しなければ、網膜や脳がどんなことを感知していても、意味をなさないのである。「焦点的なものに対する従属的なものの関係は、一方を他方へと統合する個人の行為によって形作られる」(M:38)。補助的な細目、焦点的な対象、それを統合する個人、これが「三つ組構造 (a triad)」を形成しているのである。そうであるとするならば、我々人間存在というものは、さまざまな細目を統合して意味を形成する存在であると言えることができる。そして重要なことは、この細部を我々は拡張することができるということである。ポランニー曰く、「我々が相応の存在へと統合している諸細部を身体に同化させることによって、我々は自らの身体を世界に拡大させ続けている¹³」。視覚障害者は白杖を使用して歩行するが、はじめは掌や指に白杖の衝撃を知覚していたものが、慣れてくると、白杖の先を通じて地面の様子を直接触

13 Polanyi, *The Tacit Dimension*, p.29. [五一頁]

れているかのように感じ取ることができるようになる。つまり、白杖を自らに統合した、もっと言えば、「我々は自己をその中に注ぎ込み、それらを我々の一部として同化しているのである」(M:36)。学習の過程というのも、教科書に我々が入り込み、そこに同化していくこととして理解することができる。ポランニーは、この対象との一体化、同化を「潜入 (indwell/dwell in)」と呼んでいる。知が自らの人格、個人そのものを対象へと潜入させることだとするならば、知とは、主客を止揚した個人的な知であるとしか言えなくなる。実在を我々が知るのも、実在が自動的に我々に知を与えてくれるからではない。「潜入による暗黙的推論 (an indwelling tacit inference) を通じて、我々は、諸細部が実在を暗示していることに気付く」(M:61) からなのである。

同様に、他者が何を考えているのかを我々が知るには、他者の行動や顔の表情などに我々が潜入し、それを統合して推論せねばならない。例えば、チェスの名手の心のうちを知るには、名手の打つ手や仕草、表情などから読み解くしかないが、その時、名手を観察している人は、名手の打つ手や仕草、表情などといった細部を従属的に知覚し、それらを通して（それらに潜入して）、そして、それらを統合して、名手の心という全体的な意味を構成しなくてはならない。つまり、理論的に言えば、我々は従属的に細部に潜入して、焦点的である全体的な意味へと細部を統合しているのである。しかも、その過程は、我々の明示的な意志によってではなく、まさしく暗黙的に行っているものである。当然、先述の通り、逆に名手の心をチェスの手や仕草、表情といった全ての細部的要素へと還元し尽くすこともできないのである。そして、ポランニーは、科学的発見も基本的には同じ構造をしており、これが知の根本的な在り方だというのである。

Ⅲ 文芸論・宗教論

かつてプラトンは『メノン』において、問題に対して解答を求めるのは不合理であり、なぜなら、求めるものを知っているなら問題など存在しないし、そうでないなら、求めるものを知らないので解答に辿り着くはずがないと指摘した。確かにその通りなのであるが、問題を解くことで科学的発見が起きていることが現実であるとするならば、ポランニーは、求めるものを我々は知っているけれども、明示的に知っているわけではないだけだと考えた。量子論の父と呼ばれ、ノーベル物理学賞を受賞したマックス・プランクが、量子論を発見するために活用した資料やデータは、彼以外の科学者にもアクセス可能なものであったが、彼のみがそこに人類の科学的知見を変革するような大発見が含まれていることを見出した¹⁴。もし、量子論の発見というものが、それを構成するデータや資料に還元されうるとするならば、それにアクセスした科学者は全員プランクの

14 Ibid., p.67. [一〇一頁]

ような発見ができていたはずである。しかし、そうはならなかった。なぜなら、旧来の理論や資料、データなどといった、科学的発見を構成する各要素を統合して、新たな知見という全体的な意味を構成するのは暗黙的なものであり、個人的なものだからである。そこには、我々が仕事や目の動きなどの諸細目・要素を統合して、その人の心という全体的な意味を——包括的な存在を——構成しようとするのと同じ、暗黙知の基本構造がある。「知覚と科学的発見の間にある類縁性 (kinship)」(M: 56) をポランニーが指摘したのも、そのためである。問題は、諸細目・要素を統合して意味ある全体を構成するプロセスを明示化することはできないということであり、もし、完全に明示化できていたとすれば、科学的発見をするためのマニュアルが作成できていたはずである。科学者は、過去の知識や現在のデータなどを知っていくにつれ、後々になって、暗黙的にそれらの中に示された全体的な意味としての実在を掴み取るようになるかもしれないが（それが科学的発見である）、その実在がどのデータから、どうすれば明確に把握できるのかを明示化しえない以上、始めは、その実在の片鱗が「直観 (intuition)」といった形でしか科学者には現れてこない¹⁵。したがって、科学者が直観に従うとしてもそれは博打的なものではない。ポランニーは意図的な統合過程を「想像力 (imagination)」と呼び、「自生的な統合過程 (spontaneous process of integration)」を「直観」と呼んでいるが (M: 60)、科学的発見に伴う直観とは、まさしく過去の知識や現在のデータといった細部に科学者が潜入することで、「自生的」にそれらが統合されて現れた実在の片鱗なのである。ポランニーは、もっと端的に直観を「統合力 (the integrative powers)」(M: 96) とも言い換えている。したがって、直観は明示的な根拠に支えられておらず、研究当初のぼんやりした段階では、科学者は直観を信じ、それを基に想像力を働かせ、研究に献身せねばならない。自然科学とは、客観的に自然を観察し、法則や原理をそこに見出して記述するというような、主体が客体に相対峙した冷徹な学問的営為ではない。対象へと自らを潜入させ、自らの直観や想像力を信じて邁進する、主客の統合した情熱的な営為なのである。

15 だからこそ、科学的発見を形式化＝マニュアル化することは絶対に不可能なのである。「……統合が、知覚ないしは認識による事実を確立することになるにせよ、想像力の産物を生み出すことになるにせよ、その過程は本質的に非形式的 (informal) なものである。統合によって確立された一貫性が、この焦点的な結果を構成するときに用いられる従属的なものには存在していない性質を持つだろうという事実は、それ自体この証左である。なぜなら、形式的な過程においては、結果はそれに先立つ前提の中に既に完全に存在している、つまり、それらと論理的な関係に既にあると考えられるからである。……統合の妥当性を受け入れる、あるいは拒否するための厳密な——つまり形式的な——規則は存在しえないのである」(M: 134)。

16 直観と想像力は一応区別されているが、ポランニー自身、厳密に使い分けていない場合もある。ゲルウィックは「想像力の意図的な行為」を第一段階、「創造的直観の自生的な努力」を第二段階と解しているが (Gelwick, *The Way of Discovery*, p.89. [一二〇頁])、逆であるように思われる。例えばポランニーは、「問題を解決するための隠された資料の存在を感じ取り、その追究にあたって想像力を放つのは、直観なのである」(M: 60) と述べている。

このことが理解できると当然ながら、暗黙知は層を成していると気づく。我々は諸細部・要素を従属的に意識して、それを暗黙的に統合して、全体的な意味を形成し、それを焦点的に意識している。これが不可逆的であるというのであれば、つまり、諸細部・要素から全体的な意味は形成され、全体的な意味は諸細部・要素に還元できないというのであれば、全体的な意味は諸細部・要素の単なる集塊ではなく、それらから創発されたものであるということになる。つまり、諸細部・要素から生み出されつつも（だから諸細部・要素とは断絶されているわけではない！）、全体的な意味は、諸細部・要素とはレベルが違う、もっと言えば上位にあるということになるのである。

この例証として、『暗黙の次元』や『意味』では会話の例が出てくる。会話は、まず発声があり、それが結び付いて単語が形成され、単語が集まって文が形成され、文が集まって文体が形成され、文体が集まって文学作品が形成される。つまり、より細部のレベルから、より包括的なレベルまで、五つのレベルから考えることができるのである。各レベルでは各々のルールがあり、発声は発声学のルール、単語は語彙論のルール、文は文法のルール、文体は文体論のルール、文学作品は文芸批評のルールが支配している。このように、各レベルは各レベルのルールを有しているものであり、それに統御されると同時に、より包括的な存在のルールにも統御されるはずである。単語は上位の文法のルールにも支配され、文法は上位の文体論のルールにも支配される。そして、重要な点は、包括的な存在は、より包括的でない（細部に関する）存在を支配するルールによっては説明できないということである。例えば、文学作品が、より細部に関する（下位の）文法のルールによって説明できないということは明らかであろう。文法的に正しい文章が全て文学作品であるということにはならないのである。「上位のレベルの動きは、諸部分を統御する法則によっては説明されえないのである」(M: 50-1)。

ポランニーがこうした様々なレベルから成る層の理論を重視するのは何と云っても唯物論的科学論への決定的批判になると考えたからであろう。つまり、生命は、物理・化学的なルールから発生学のルール、生理学のルール、動物行動学や心理学のルール、そして倫理学のルールへと、会話同様、各レベルで支配するルールが異なるのであるが、「もし、高位のレベルの作用はそれを構成する個々の諸要素を統御するルールからは導き出しえないという原理を我々が適用するならば、そうしたどんな生命に関する作用も物理・化学の法則によっては説明されえないということになるのである¹⁷」。生命を物理学や化学、機械論的な観点から説明することが近代生物学の使命であったが、それは人間の道徳までも物理学や化学の法則等々に還元することになり、人間の道徳を階級関係や物質的諸関係に還元した唯物論と同じように、道徳を解体し、ニヒリズムを招来してしまう。しかし、ポランニーは、このニヒリズムこそが、人間の本性にそぐわないた

17 Polanyi, *The Tacit Dimension*, p.37. [六二頁]

めに、道徳性を渴望する人間を道徳的熱狂主義に走らせて、道徳的に高邁な「救世主的暴力（Messianic violence）¹⁸」を掲げるファシズムやスターリニズムを支持させたのだと考えていた。したがって、層の理論によって、そうした物質や物理・化学の法則へと人間存在を還元（解体）しようとする近代科学的思考を批判し、低次の原理への還元不可能性を提唱することで、何物にも還元しえぬ全体的な存在としての人間の復興を企図していたのである。ポランニーが、この還元主義批判から唯物論とは正反対の帰結である宗教論を提示することになるのは必定であった。

*

ポランニーは文芸も宗教も暗黙知の基本構造から説明していく。ポランニーは、意味と名称が対等に経験的に結びついていると考える連合説を批判して、それらが対等ではなく、従属的な関係にあると考える。例えば、連合説では、トラファルガー広場にある像をそれがネルソン像だと言われるのを聞くと、我々はその像と「ネルソン像」という名称を連合させて理解するようになるだろうと考える。しかし、ポランニーによれば、トラファルガー広場でネルソン像を見るとき、我々が焦点的に意識しているのは「ネルソン像」という名称ではなく、像そのもののはずである。ガイドが、あれがネルソン像ですと指さすとき、我々は指に意識の焦点を合わせるのではなく、その指が指し示めている像そのものに焦点的に意識を向けているはずだ。つまり、メインはあくまで像そのものであり、ネルソン像という単語や、それを指し示すガイドの指や標識はサブであり、我々はそれらに従属的に意識しているにすぎない。国旗などの象徴に関しても、少し異なるが、基本は同じである。指示語や名称は、それを従属的に意識して、焦点的にはそれが指し示めているものを意識する。国を体現する国旗などの象徴は、その国の人々や文化、政治経済といったものをその象徴を通して意識する。だからこそ、国旗を燃やすなどの行為は、単なる布を燃やしているのではなく、その国そのものに対する抗議となるのである。したがって、象徴の場合は、国旗に従属的に意識して、それを通じてその国の人々や文化、政治経済を焦点的に意識しているのだ。しかも、その国に関する自らの記憶や経験を国旗という象徴に注ぎ込み、具現化させたのであるから、自らをその象徴に付与させていると言ってよい。これは墓石も同様で、墓石という亡くなった人の象徴は、単なる石ではなく、そこに自らの故人に対する記憶や経験を与えているので、自己付与的（self-giving）である。

文学における隠喩も象徴と同じ構図を有しているが、象徴は、例えば国旗なら布切れとしての旗そのものには意味がないが、隠喩の場合は、隠喩表現そのものにも、それが

18 Polanyi, M., *Knowing and Being: Essays by Michael Polanyi*, edited by Marjorie Grene, University of Chicago Press, 1969, p.14. [佐野・澤田・吉田監訳『知と存在——言語的世界を超えて』晃洋書房、一九八五年、一七頁]

指し示す意味にも、文学的に我々に関心を持つという点が異なる。シェイクスピアの作品でリチャード二世が自分を退位させようとする政敵に対して、自分の権威は奪えないという意味で、「波立つ荒海の水全てをもつてしても、塗油により聖別された王から油を洗い流すことができるものか」と述べた隠喩表現があるが、これを読む者は、その文学的表現にも、王位の不可侵性という隠喩の指し示す意味にも、両方に関心を寄せ、さらに、我々自らの経験や体験を王の悲劇に投影させることで、つまり自らをそこに投ずることで深く感動する。言わば「我々は隠喩に身を任せることで深く感動する」(M: 79) のであるが、その意味では隠喩も自己付与的であると言えるであろう。この隠喩を詳細に分析(解体)し、解説してしまえば、言うまでもなく、隠喩の「意味論的統合(a semantic integration)」は破壊され、いわゆる興醒めとなる。シェイクスピアの文学作品に感動しても、シェイクスピアの研究書に感動しないのはそのためであろう。したがって、隠喩が指し示す意味のみならず、隠喩表現そのものにも、我々は意識を向けているのである。

文学作品も芸術作品も理解するには、想像力が必要である。「……生理的になされる統合から、観念、隠喩、最後には芸術作品を形成するに至るまで我々が上昇していくにつれて、統合はますます多くの想像の努力を必要とする」(M: 84)。芸術家や作家の創造的想像力は卓越しているかもしれないが、それを社会に向かって発信しようとする以上、¹⁹ 作品を理解し作者の考えを推し量ろうとする我々の想像力によって、作品は限界付けられることになる。しかし、芸術家の考えを含んで、我々は作品を鑑賞する必要はない。芸術家の人格から切り離され、他の人格によっても理解されるような、独立した「生きた思想体(a body of living thought)」(M: 85)を創り上げる原理こそが芸術なのである。この芸術家や作家の特定的人格から作品が切り離されるようになるのは「枠組み(frame)」を活用することによってである。例えば、俳句が五七五の枠組みで表現されるからと言って、俳人が日常会話を五七五の枠組みで語ることはない。つまり、五七五という人工的な枠組みで表現することによって、俳句作品を、俳人の日常や個人的な人格などと切り離すことができるのである。詩なども形式や韻といった人工的な枠組みによって表現されることによって、詩人個人や日常性から切り離して詩文を鑑賞することができる。詩の内容と枠組みを我々は統合して詩文の芸術的意味を鑑賞する。この枠組みが日常と芸術内容を厳然と分離してくれるおかげで、演劇を鑑賞しても日常とは混同せずに済むのである。もし、舞台や脚本といった人工的な枠組みが演劇と日常を区別してくれなければ、殺人事件に関係する演劇を見たら観客は警察に通報してしまうであろう。この枠組みは、「我々の経験の通常の流れから作品を区切る」(M: 150)。絵画も

19 ボランニー曰く、「芸術のみが芸術家の想像力を公衆に——続く世代の公衆に——伝えることを目的にしている」(M: 101)。

同じで、平面のキャンバスに遠近法を駆使して立体的な絵を描く。詩の枠組みと内容を統合して全体的意味を我々が構成するように、平面と立体という矛盾する要素を統合して絵画の芸術的意味を我々は暗黙的に構成しているのである。ピレンヌに倣って言えば、その際、平面のキャンバスを我々は「従属的に感知」（M:91）しているわけである。

このように考えると、芸術としての絵画は、むしろ写真のごとき現実そのものであってはならないということになる。それは俳句や詩が日常会話で記述されてはならないし、殺人事件に関係する演劇で実際に殺人が行われてはならないのと同じである。「芸術作品は想像上のある事実を表現している」（M:92）。芸術家は特定の個人の日常的経験から切り離されているがゆえに、普遍的な重要性を持ちうるし、その芸術家以外の我々も感動することができるのである。そして、それができるのも、先述のように、我々が枠組みというものを受容するからである。

しかし、ボードレールやランボーらによる近代の芸術的革新は、この枠組みや形式を破壊していった。

新しい詩と芸術は、矛盾した断片が幻想的に続くことから構成されているので、我々の社会的存在の非一貫性を攻撃することに非常に容易く身を投じる。『悪の華』も冒頭はそうであった。ボヘミアニズムの見解が形成され、ボードレールとランボーがその一因となったのもこの時であった。ボヘミアニズムは現行の道德原理を軽蔑すると公言していた。その理由は、自ら創り出したのではないいかなる価値も（つまり、ある社会で既に支持されているいかなる価値も）、それを受け入れることは知的に不誠実だというものであった……。その世紀の終わりまでに、ボヘミアニズムはニーチェの影響によって深められ、哲学的ニヒリズム（philosophic nihilism）へと発展していった（M:115）。

この芸術的革新による伝統的枠組みの破壊は、既存の価値の破壊へと徹底化され、ニヒリズムへと墮していった。当然ながら、ニヒリズムを回避するためには、この枠組みの再認識が必要となるのであるが、宗教こそ、まさしくこうした枠組みに依拠していたのである。既述の通り、この枠組みの人工性によって我々は私的な日常経験から切り離され、芸術へと没頭することができる。宗教の儀式も、これと同じ役割を持っている。聖餐などの儀式は宗教的事象を体現し、それと類似させることで意味を高めるという点では象徴的かつ隠喩的であると言えるのであるが、儀式はその人工性によって、芸術と同様に日常性と切り離される。芸術と違うところは、儀式にはオリジナリティが求められず、伝統的な形式を繰り返すことが重視されるという点である。我々になじみ深い儀

式としては誕生日のお祝いがあるが、毎年繰り返すことで自らの生というものに意味を持たせるのである。葬式も同様で、葬式という人工的な儀式を執り行うことで、故人を偲び、思い出に浸り、日常の時間から切り離されて過去に戻り、大切な人の死に対して意味を持たせる。誕生日の祝いや葬式といった式典がなければ、生や死はすぐに忘れ去られ、「小道でつまずいた石ないしは地下鉄で無くしたコインほどの意義しかなくなってしまう」(M: 119)。ポランニーはむしろ伝統的形式は「創られた伝統」(E・ポズボウム)であるからこそ、日常から切り離され、生や死を永遠の相の下に意味づけることができると考えているのである。

葬式のように、神話と儀式を共有することによって、人々は共通の高揚した感情 (conviviality 共愉性 M: 152) をもつことができ、他者や先祖と結び付くことができる。「神話を通じて、我々は偉大な時間 (Great Time) にさしあたって潜入し、お互いに、そして我が父たちと一つになるだけでなく、全て (the All) と一つになる。そして我々は事物の究極的な意味へと参与するのである」(M: 153)。現世代や先祖を含む諸個人の様々な経験を統合するものこそ儀式であり、宗教なのである。

ポランニーは、先述したようなキャンパスの平面性と遠近法による立体性という矛盾を統合した芸術と同様に、宗教も、「少なくとも儀式や式典や神話に関して、このような矛盾するものが融合することの一つ (one of these fusions of incompatibles)」(M: 153) であると捉える。例えば、魂の教化・発達のために断食が薦められている一方、肉体の発達のためには食事が不可欠なのであるが、この矛盾は聖餐の儀式において融合されるし、一つのものを肉でありパンであるとし、血でありワインであるとする矛盾もそこで融合されている。そうした儀式を従属的に我々は意識して、それを通じて (それに潜入して)、神という包括的な意味を焦点的に意識する。「我々の統合的、創造的な努力を通じて、我々は神を、宗教的实践に関わる全ての矛盾を意味へと融合させる焦点 (the focal point) として見るのである」(M: 156)。これは、卑近化して言えば、目や耳や輪郭を我々は従属的に意識して、それらを通じて、友人の顔という包括的な意味を焦点的に意識するのと構造的には同じである。

矛盾の統合、これこそが宗教の意義である。なぜなら、我々は常に愛と憎しみ、苦痛と快樂、自らの能力とやらねばならぬこと、こうした諸矛盾の中に生きているのであり、宗教によってこれらが統合されていなければ、矛盾は分裂し、絶望の中に陥ってしまうからである。弱さと強さを人間は持っているが、これを統合させられずに弱さを拒否してしまえば、誇大妄想に陥るし、希望と絶望を人間は持っているが、これを統合させられずに希望を捨ててしまえば自死を選んでしまう。近代の科学主義が知の統合という側面を看過し、知の解体、知の分析、知の要素還元化を突き進めたがゆえに、宗教は否定され、その結果、自らの限界と可能性という人間の矛盾を統合させられずに、人間

の限界を捨て去って可能性のみを叫んで傲慢に陥ったマルクス主義や、自由と義務という矛盾を統合させられずに、義務を捨て去って自由のみを唱えたサルトルの哲学や、希望と絶望という矛盾を統合させられずに、希望を捨て去ったカミュの絶望の思想が、近代において猛威を振るうことになったのである。反対に、宗教は、人間の限界とともに神の救済についても語っており、それによって自らの限界に悩むことから解放されると同時に、自らの罪と義務から自由になったわけでもなく、独善的にもなりえない。その意味で、宗教というものは、人間の内在的な矛盾をうまく統合していたのである。

IV おわりに——大らかさの哲学

ポランニーの社会論と宗教論と知識論を「統合」というキーワードから統合的に解釈してきたわけであるが、この統合のプロセスを我々は明示化しえず、したがってそれは暗黙的でしかありえないというのがポランニーの暗黙知論の要諦の一つであった。これは、全てを要素に還元することで、合理的かつ明証的に全てを把握しようと努めてきた近代科学の姿勢とは先鋭に対立するものである。逆に言うと、近代は、宗教や社会制度などの明証化、明示化しえない伝統を非合理的であるとして拒否してきたのであり、これは、ある意味で近代というものが、非合理と合理、暗黙と明証が統合的に共存してきた古代や中世からの、合理と明証への徹底的な純化であり、純潔主義、完全主義の帰結であるということになる。

ポランニーが危惧したのは、この完全主義が人間社会に適用されるとき、破滅的な事態を招来してしまうということであった。人間や社会とは道徳的に不完全な部分もあれば、高潔な部分もある、まさしく矛盾の統合体であった。しかし、近代人は、社会秩序に対してもユートピア的な道徳的完全主義を求め、既存の秩序を不完全なもの、不潔なものに見なして否定するようになるだろう。ユートピア的な道徳的完全主義は「正しく、純粹で、それらの源泉であるヨリ粗野な要素によるあらゆる汚染から自由になった」というイメージに基づくものであり、「そうした世界の道徳的完全性（moral perfection）は我々に手招きをし、それによって我々は、我々自身の道徳的欠落、そして我々の社会の道徳的欠落を我慢できないようにさせるであろう」（M: 215）。こうした完全な高潔さを求める人々は社会の腐敗を許せず、既存の秩序の一扫を唱えるファシズムや共産主義の暴力的変革の支持者へと容易に転化——「道徳的反転」——させられる。だからこそ、ポランニーは、我々人間も肉体があつてはじめて道徳的たりうるように、「人間の低い生理学的水準（the lower physiological level of man）」（M: 214）があつてはじめて道徳的な水準が存在しうるものであり、それゆえに人間の社会においては、完全に高潔な道徳的社会というものは実現しえないと繰り返し述べたのである。「我々は何と

かして、自由社会を理解することを学ばねばならないし、自由社会を破壊するのではなく、寛容 (tolerate) することも学ばねばならない」(M:216)。

ポランニーによれば、宗教はそのためにも不可欠なものであった。確かに高潔で完全な世界を宗教は提示するが、その反面、神の前での人間の不完全性を自覚させ、神の恩寵によって不完全な人間は、完全性の世界の平安と希望の中に「潜入」することができる。つまり、宗教によってのみ、人間の不完全性を否定することなく、完全性の世界と結び付くこと——矛盾の統合 (the fusion of these incompatibles) としての宗教 (M:154) ——が可能となるのである。「聖パウロによれば、自らの神が宣いて曰く、『私は汝らの欠陥を取り除かないであろう。なぜなら、私の強さは弱さの中でこそ完全にされるからである』」(M:215)。

ポランニーの統合の哲学は、それゆえ、不完全性を捨て去れない宿命的な近代の人間存在が、完全性を追い求めて苦しむのではなく、不完全な社会を一定程度寛容することを説く大らかさの哲学であったと言える。知も完全に明証的でないと受け入れられないという近代人の狭隘な完全主義的思考が、実は知の理解に失敗しており、知とは人間には明証的に理解できない暗黙的な統合のプロセスであるということを述べたポランニーの暗黙知論は、知の詳記不能性を寛容に受け入れることを説くものでもあった。確かに、このことを近代人が受け入れることはますます困難になってきていると言わざるをえまい。近年の電子工学や AI (人工知能) などの急速な発展によって、顔を識別する機械、自転車に乗る機械、チェスで人間を打ち負かす機械などが開発され、人間は暗黙的であった知的プロセスをますます明示化することに成功したかのように思える。その意味ではポランニーの暗黙知論は全くの時代遅れであるかのように思える。しかし、それは全くの誤りなのである。なぜなら、機械が顔を識別し、自転車に乗り、チェスで相手を打ち負かしたそのプロセスを我々は明示的に理解して実行することは依然としてできないからである。その証拠に、機械が自転車に乗れるのであれば、そのプロセスをマニュアル化して、自転車に乗れない人に読ませてみればよい。おそらく乗れないであろう。機械がチェスで名人を打ち負かすのであれば、その仕方をマニュアル化して素人に読ませてみればよい。おそらく機械のように勝てないだろう。つまり、最も重要なことは、我々の知的能力は機械の情報処理能力に比べて極めて限定付けられているのであり、依然として我々にとって知的プロセスの大部分は暗黙的たらざるをえない、もっと言えば、暗黙的にすることによって、我々は自らの知的処理能力の限界を補完しているということなのである。合理的根拠が我々には理解できない慣習や伝統に従うことによって、人間の知的処理能力の限界が補完され、それによって我々はスムーズに日常を送ることができる。慣習や伝統といったものを全否定し、慣習や伝統が暗黙裡に処理してくれていた知的プロセスを完全に明示化しようとするれば、我々は、すぐに自らの知的処

理能力をオーバーフローさせてしまい、全く身動きが取れなくなってしまうであろう。しかし、我々近代人は、伝統や慣習こそ不合理的だとして全否定し、全てを完全に明証化することこそ、科学の進歩であり、啓蒙であると考えてきたのではなかったか。

十八世紀フランスの啓蒙主義者たちがそうであったように、自分たちに理解できないものを全否定して、全てを明証的、合理的なものに基づかせようとする完全主義的心性は、近代においてますます強くなっていると言えるのではないだろうか。少なくともそれは、ポランニーの時代診断の一つであったように思われる。不完全性を認める大らかさないしは寛容性を失えば、先述の通り、完全性を求める近代人は、完全たりえない人間社会を変革する道徳的熱狂に駆られて暴力や革命を支持し、その帰結としての全体主義を招来してしまうであろう。バークがフランス革命を批判する書簡の中で、「不完全な善は依然として善²⁰」であるとし、不完全たらざるをえない人間存在が完全な善を革命的に目指すことに対して警鐘を鳴らしていたように、M・オークショットの言う「不完全性の消失という幻想（the illusion of the evanescence of imperfection）」を忌避するイギリス経験主義の冷静な「不完全性の政治学（the politics of imperfection）」（A・クイントン）の伝統にポランニーも一定程度立脚していたことは明らかである。バークを尊敬し、ポランニーとも交流していた二〇世紀最大の自由主義者の一人であるF・A・ハイエクも、論理は違えども、「個人の理性によって意識的に統御されていない如何なるものも尊重しないという近代精神のおこがましき²¹（the presumption of the modern mind）」が、市場過程の明示化とその思想的帰結としての経済過程の意識的統御という計画経済主義を生み出し、自由が窒息させられ、全体主義へと結び付いたのだと論じていたのであり、同様に、全てに明証性を求める「近代精神のおこがましき」を批判していたポランニーの暗黙知論も、単なる科学哲学や知識論に矮小化されるものではなく、ブハーリンとの会談の衝撃に端を発するポランニーの全体主義批判と自由の擁護という問題意識と密接に結びつくものであったということを忘れてはならないであろう。その核心的メッセージの一つというのは、奇しくもバークやハイエクの結論とも通底する、人間の知的限界性の認識、つまり、人間の謙虚さこそが自由社会の基礎であるというものであったように思われる。そして、その謙虚さこそ、人間の明示的意識以上の存在も原理を認めることができなくなった、宗教なき、神なき近代人の失った最たるものであったのである。

20 Burke to Depont (November 1789), in *The Correspondence of Edmund Burke*, VI, The University of Chicago Press, 1967, p.48.

21 Hayek, F. A., *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, 1948, p.32. [田中真晴・田中秀夫編訳『市場・知識・自由——自由主義の経済思想』ミネルヴァ書房、一九八六年、四一頁]