

ISSN 2188-1243

オンラインジャーナル
総合人間学研究 第12号
Synthetic Anthropology Online Vol.12
2018 年

総合人間学会

目次

〈投稿エッセイ〉	1
「総合人間学」構築のために（試論・その1）—自然界における人間存在の位置づけ—	
古沢広祐	1
〈投稿論文〉	7
〈制度的人間〉論 — 環境破壊に学ぶ人間像 —	
穴見 慎一	7
農作の植物世界に与える影響 — 農作を植物の立場からみると —	
岩田好宏	19
コメニウスの人間論 —実行能力を中心にして—	
太田光一	31
政治的自律と Unverfügbarkeit —ハーバーマスの「法」理解に沿って—	
箭内 任	43
〈『総合人間学』第11号合評会コメント〉	53
保育研究者の立場から	
須藤茉衣子	53
〈第12回研究大会若手シンポジウム報告〉	59
現代を見る拠点としての〈身体〉	
浦田（東方）沙由理	59
〈ここ〉からはじまる —フクシマとサガミハラが「身体」に投げかけるもの—	
米田祐介	65
近代的医療化以前の出産における〈身体〉へのまなざし	
—東京都青ヶ島村の事例にみる「触れない」出産介助のあり方—	
松本亜紀	75
産婦の社会的環境に関する論点 — 農村社会学の立場から —	
本多俊貴	83
図書紹介	89
総合人間学会会則	91
投稿規定・執筆要項	93
あとがき	
下地秀樹	97

「総合人間学」構築のために（試論・その1）

—自然界における人間存在の位置づけ—

For the Purpose of Building a “Synthetic Anthropology”

[Tentative essay, part1]:

Locating the Existence of Human Beings in the Natural World

古沢 広祐

FURUSAWA, Koyu

1. はじめに

人間存在への問いかけが、いまほど重い意味を帯びた時代はない。私たち人間という存在が何なのか、改めて人間の存在を問い直すことの意味を「総合人間学」構築の視点から考えてみたい。

物質・エネルギーの起源から人間社会、生物界、地球、宇宙の巨大構造までを認知しはじめた人類は、その認知能力と操作対象を自然の仕組みや生命の設計図（DNA）自体にまで拡張している。気候変動に対する気候システム管理（ジオエンジニアリング）研究から、遺伝子操作・合成生物学を隆盛させており、ロボット技術や人工知能の開発が近未来に人間の能力を超えるとの議論もある。

私たちがいま新しく認識できる世界は、素粒子の世界から宇宙まで含めた世界の全領域に広がってきた。宇宙論そのものの中でも哲学的な問いが浮上し、世界とは何か、あらためて自分たちの存在の意味が、根源的に問われ出している（認識主体としての「人間原理」の問い）。自分たちの存在状況を自ら認識しつつあるということ、それはいったい私たちにとってどんな意味をもつか、深く問いかけられている（青木 2013, 松井 2017）。

たいへんに大きなテーマであり、本稿ではその序論として、簡単なエッセイ風のスケッチを素描することで論点提示としたい。できれば各分野からのコメントを頂くことで、現代に求められている総合人間学の姿を、順次探りだしていくことを試みたい。

2. 基本的な立ち位置と視点

まず学問のあり方として大きくは2つのタイプがある。問題を知り理解することに主眼をおく問題認識型と、問題に対する解決策を何らかの形で提示していく課題対応型である。一般的には基礎と応用ないしは理論研究と実践研究という立場の違いとして、とらえることができる。その点で、総合人間学をどちらの立ち位置として考えるか、あるいはどちらに比重をおくかで、学問のあり方に違いが出てくる可能性がある。学問的には2つのそれぞれの立場において、認識を深めていく意義はどちらにおいても大きい。

しかしながら、筆者の立場としては両者を含みこむ視点ないし方法論が重要だと考える。というのも、漠然とした問題意識で「人間とは何か」という問いかけでは認識を深める契機としては弱いからである。現代の人

間が直面している問題や矛盾を明確に提示してこそ、そこから認識をより深めることができる。問題認識的立場と課題解決的立場とが相互に連動しあうことで、より深く総合という立場を構築していけるのではないかと考える。

現実問題にあてはめれば、目の前で進行する動きとしての急速な「繁栄と発展」において、私たちは地球環境問題を筆頭に自己の存在基盤を突き崩していく事態をひき起こしている。自分たちの存在についての根源的な理解がないまま、自身がこの世界で存続できなくなる事態を引き起こす、こうしたことが自己の存在認識の困難さを象徴している具体例だと思われる。（以下、用語の使いわけでは、個々の存在を意識する際は人間を、集団ないし全体として考える場合は人類を使用する）

人類としての活動は、手足（道具・機械）の延長、頭脳（情報系）の延長、大地の延長（自然改良）として特徴づけられる。人間とは、時空をまたいで世界を認知し、関与し、改変し、そこに集合的な組織と人為的空間としての人間社会（政治・経済・文化複合体）を創り出してきた。しかし世界を対象化し、関与し、操作することは、自分自身をも操作対象としていくことに通じる。それはちょうど人間が野生生物を家畜や作物として囲い込んで飼いならしてきた動きに対比するならば、それは集団内で自己自身を囲い込んで飼いならしていく自己家畜化現象とでもいうべき動きとしてとらえることができる（小原 2000）。

人類は長い進化の道を歩みながら、自己と世界を見出し、編成し、さまざまな姿に構築してきた。その歴史や社会を振り返ると、認知能力を外的関与の力として拡大させながら、不安定で不確定な存在を何とか安定化させる道を進んできたかにみえる。しかしながら、改変する力をより強化（外向的発展）してきた反面で、不安定で脆弱な存在である自己の在り方の限界性に向き合うこと（内向的発展）ができていないのが実態ではなからうか（古沢 2016）。

具体的に、現代の人類が直面している問題（課題）を大きく集約して提示するならば、筆者は以下の4つの課題としてこれまでとらえてきた。

第一は、私たちの生存を基本的にささえている“生存環境の危機”。第二は、私たちの生活をささえている経済システムがはらむ矛盾すなわち“経済的危機”。第三は、社会組織の高度化にともなって生じてきた一種のヒエラルキー化と管理化がもたらす“社会編成の危機”。第四は、現代人の精神世界の稀薄化と人間性の疎外にかかわる“精神的（実存的）危機”である。それぞれについては相互に深く結びついたものとして展開している。その内容については、とくに第一の危機（環境）と第二の危機（経済）に関しては、ある程度の内容の掘り下げをこれまで行ってきた（古沢 1986、1995、2008、2016）。

問題の特定を上記のように4つに分類して提示してきたのだったが、総合人間学を考えるにあたっては、内容を吟味すると3つの次元の問題として整理したほうが全体像を把握しやすいと考えるに至った。すなわち、上記の第二と第三は、人間がつくる社会構成体に関する問題としてひとくくりにとらえることができる。それは社会的存在としての矛盾であり、そこでは社会組織編製の側面と経済関係形成の側面の二つの面で生じている問題ということである。すなわち、まとめて3つの次元として提示しなおすならば、①生存環境の危機、②社会・経済的編成に関する危機、③実存的危機の3つとなる。

この3つに分けた大きな問題設定と連動して、自然界における人間の位置と存在様式をどう認識するかについて、考えていくことにしたい。3つの次元で問題を明確化しつつ、人間存在をとらえなおすことで、問題の核心にせまれるのではないかと考える。

3. 人間存在を3層構造としてとらえる

3つの次元での人間の存在様式は、空間的、時間的なイメージを加味すると、次のように提示できる。

人間（私）が今ここに存在している（個的存在）のは、社会経済的な関係性の上に生活を維持できていること（社会的存在）、さらに生物として物理的に存在する地球・宇宙の中で存在が基礎づけられていること（生物的・物的存在）、こうした組み立ての上に人間は成り立っているのである。

これを、もう少し厳密に表現しなおすと、私たち人間の存在様式は、次の3層として描くことができる。すなわち、①生物・物理化学的存在（いわゆる客観的とされる存在）、②人間集団としての構成体（独自の秩序形成としての社会・経済・政治的存在）としての存在、③私としての存在、すなわち個別に主観的世界をもつ中で、共通性を維持する認識存在（共同主観的世界）であり、「文化・心象的世界」を構築しつつ共有しあう個的存在である。（図1参照）

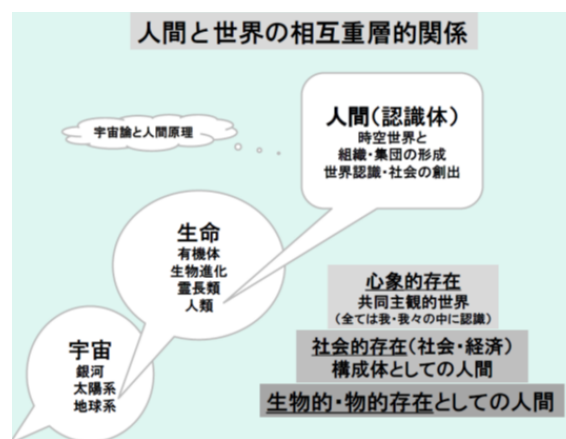


図1

ここで、①と②は比較的理解しやすいとらえ方だが、③は主観と客観のとらえ方という点で矛盾含みの領域である点に注意したい。すなわち、人間自身が自己の存在様式を認識すること（メタ認識）は、根源的困難を伴うことへの自覚である。単純化したイメージ図（図1）で私達の存在様式を示したが、生物的・物的存在の基盤（客観世界）の上に、社会的存在としての人間集団とその構成体の一角において私達一人ひとりが在り、それは共同主観的世界として共時的に構成・共有したものとして世界が形成されていることを示している。

「われ思う、故にわれあり」（デカルト）はよく引用される言葉で、さまざまに解釈されるが、世界はわれわれの認識において成立しているという解釈がなりたつ。この認識世界は、あくまで個人の主観的認識世界において構成され唯一無二の絶対的な存在なのであるが（個としての尊厳性）、それ自体が悠久の歴史的蓄積の上に形成されている通時的存在（個の中に全を含む）でもある。自ら（主体）が働きかけ、創り出している世界（関係性の総体、客体であるとともにある意味で観念的世界でもある）に、自らが逆に組み込まれている存在様式として、ここでは表現しておこう。つまり、主体・客体の無限連鎖系、そこに個ならびに群としてより高次の相関系を形成している存在形態である。こうした存在様式を掌握すること、その困難さについての自覚をまずは基本的出発点としたい。

このイメージ的図式（図1）は、個人という存在を成り立たせている土台としての立体的な構成図式（図中

の右下の3段図)であるが、それは同時にその存在が時間的な歴史性をふまえて成立している様子(図中の丸の図の流れ)を示している点に注意していただきたい。

この3層において人間という存在を位置づけることによって、重層的な存在様式がある程度イメージしやすいのではなかろうか。相互関係をもちつつも、それぞれの領域では独自の秩序形成(構成原理・法則性)が貫かれている様子についても理解することができる。各領域は、いわゆる階層性ないしは大きな断絶を伴っているので、問題認識や状況分析においては、どの領域の問題をどういう立場からとらえているのか、慎重に見きわめて理解をすすめる必要がある。

つぎに時間的な経緯をより明確に理解するために、図2を作成して示しておこう。この図において、各領域は、時間的にも空間的にも巨大な独自の領域性をもっている様子を、私たちの通常感覚としての距離認識の指標で示した。この距離・空間的なイメージを思い描くことで、各領域は階層性ないし大きな断絶をもつことが理解できるだろう。

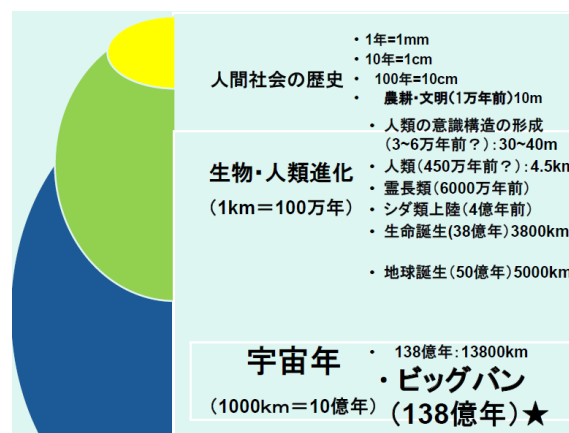


図2

4. 人間(私)を支える3層構造

以上のごとく、人間存在を巨視的な視点から位置づけることで、総合的な人間像を描くことを試みた。こうした理解を、今度は個的な人間存在(私)についてあてはめると、図3のような図式を示すことができる。いわば、個的存在の中に社会的・歴史文化的歩み、人類史的歩みが凝集されて組み立てられている様子を示した図である。

こうした存在図式を思い描くに至った契機は、2011年の東日本大震災とその後の復興をめぐる動きに接してきたことにある。すなわち、人間の在り方には、表層としての日常生活(個的存在)とともに、その底層に脈打っている潜在的在り方(通時的・共的存在)があり、存在が大きく揺らぐ事態においては底層に隠れていた通時的・共的な存在様式が大きな力として出現してくるのではないかということへの気づきである。自分という個的な存在の奥底ないし基底に隠れていた、より深い所にある歴史的・伝統的・文化的な蓄積が再生し蘇るさまを実感することで、自己の狭い枠組みを乗り越えるといったらよいだろうか。自分一人の存在では如何ともし難い状況下で、こうした潜在的な力のもつ可能性が出現してくるということは大変興味深いことである(古沢2014)。

先に示した図1とこの図3とは、相補的な関係にある。図1は客観世界における人間個人についてその成り立ちの在り様を示したものであるのに対し、図3は人間個人の中に世界や宇宙を含み込んでいる様子を示したものである。

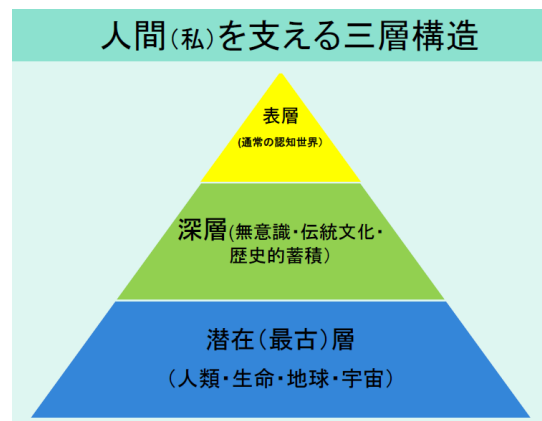


図3

興味深いことに、こうしたとらえ方は、スイスの精神科医カール・グスタフ・ユングが創始した深層心理学理論と共鳴しあう部分が大きい。すなわちユングは、人間心理の深層において集合的無意識の存在や人類が共通に持つ元型の概念を提起している（ユング 1970）。こうした心理学分野での最近の興味深い問題提起としては、ケン・ウィルバーのトランスパーソナル心理学がある。自己拡張と世界認識をめぐる独自の視点を提起しており、別途で詳細に検討したい人物である（ウィルバー 2004）。

人間の存在論的な分析や考察は、これまでも数多く展開されており議論多き分野であり、その全容を理解することは筆者の力量では難しい。今回のエッセイでは、こまかい検討にまで踏み込むことはできず、人間存在をどう位置づけるかに関する私的なラフ・スケッチを提示するにとどまるものである。ここで、ひとまずはラフな論述をいったん中断することにして、次回へのつなぎをもう一言つけくわえておきたい。締めくくりとして、総合人間学をどのように構想するかに関して、既存の学問分野との関連性を、たたき台的な図式として図4を示しておきたい。これは、既述した3つの次元について、既存の学問分野をあてはめて編成してみたものである。それぞれの学問分野については、より詳しく内容を吟味する必要があるのだが、今回はラフ・スケッチとして提示するにとどめる。

以上、あくまでも議論のためのたたき台として、大まかな見取り図ないしはプラットフォーム形成への手がかりを第1段階として描いてみた。今後に向けて、読者からのご批判、補足、コメントを期待したい。

注

本稿に関連する具体例などについて単行本、『食べるってどんなこと？ あなたと考えたい命のつながりあい』（平凡社、2017年11月）、『みんな幸せってどんな世界 共存学のすすめ』（ほんの木、2018年3月）を執筆したので、ご一読頂ければ幸いである。



図4

参考文献

- 青木薫 (2013) 『宇宙はなぜこのような宇宙なのか—人間原理と宇宙論』、講談社
- 小原秀雄 (2000) 『現代ホモサピエンスの変貌』、朝日新聞社
- K.G. ユング (1970) 『こころの構造』(ユング著作集3)、日本教文社
- K. ウィルバー (2004) 『統合心理学への道』松永太郎訳、春秋社
- K. ウィルバー (2008) 『インテグラル・スピリチュアリティ』松永太郎訳、春秋社
- 古沢広祐 (1988) 『共生社会の論理』、学陽書房
- 古沢広祐 (1995) 『地球文明ビジョン』、日本放送出版協会
- 古沢広祐 (2008) 「自然・人間・社会の総体関係をどう見るか—食・農・環境の視点からの考察」『総合人間学 8』、学文社
- 古沢広祐 (2014) 「3.11 震災復興が問う人間・社会・未来」『総合人間学 8』、学文社
- 古沢広祐 (2016) 「人類社会の未来を問う」『総合人間学 10』、学文社
- 松井孝典 (2017) 『文明は<見えない世界>がつくる』、岩波書店

[ふるさわ こうゆう／國學院大学／持続可能社会論]

〈制度的人間〉論 ―環境破壊に学ぶ人間像―

An Essay on “Homo Instituens”: Environmental Destruction as a Lesson in what it Means to be Human

穴見 慎一

ANAMI, Shinichi

はじめに

本小論の目的は、人間とはいかなる存在か、を考えることである。この議論は一つの事実から出発する。それは、人間はこれまで環境破壊を繰り返してきた、という事実である。例えば日本では、ヨーロッパ列強に比肩すべき近代国家の建設が急務とされていた今から120年ほど前に初の公害問題ともいえる「足尾銅山鉍毒事件」が引き起こされた。この問題と文字通りの意味において命がけで格闘し続けた田中正造は、明治45年6月17日付の日記に「真の文明は 山を荒らさず 川を荒らさず 村を破らず 人を殺さざるべし」との至言を残している⁽¹⁾。おそらく、それが環境破壊から私たちが学ぶべきことの全てであろう。

しかし、私たちがその教訓を生かすことはなかった。それから約60年後の戦後しばらくして、日本の公害問題の原点ともいわれる「水俣病事件」が引き起こされたからだ。そこでは、「海が荒らされ 川が荒らされ 村が破られ 人が殺された」。高度経済成長期に引き起こされたこの事件から学ぶことは多く、その後続発する国内の公害問題はもとより、世界各地で引き起こされた水銀汚染事件の解明にも先鞭をつけた。しかしながら、それでも私たちはその教訓を生かすことはできなかった。それは、2011年3月11日の福島第一原子力発電所事故（「フクシマ」）の生き証人である私たちが良く知るところである。三度、「山は荒らされ 川は荒らされ 村は破られ 人が殺された」。

ここ120年間の日本を大雑把に眺めただけでもこれだけのことが繰り返されてきたのだから、人間とは自らの環境を破壊する動物であるという意味で「Homo Demens（狂える人間）」である、とのテーゼを受け入れざるを得ない。ただ、それを認めたからといって、筆者にはこれまでのような環境破壊の繰り返しを容認するつもりは一切ない。むしろ、田中正造が「真の文明」と呼んだものをどのように実現していくのか、環境破壊をどのようにして食い止めるのか、という点に筆者の関心はある。人間とはいかなる存在か、を考えるのもそのためである。その意味において、本小論が明らかにしたいのは、自らの環境を破壊せざるを得ない人間の存在構造、あるいはそのメカニズムである。

1. 「イースター島の教訓」に学ぶ

C. ポンティングの名著『緑の世界史』を読んだ時の衝撃は今でも忘れない。その冒頭にて、ポンティングはイースター島の謎に迫った。その島は太平洋のど真ん中（南米大陸から西へ3,700キロ）にあり、面積は120平方キロ、二日あれば歩いて一周できる程度の広さでしかない。ごく一部を除いて樹木はなく、生物相は貧弱で、河川もない。この取るに足りない絶海の孤島が世界的に有名なのは、そこに謎の巨石文明の遺構があるからだ。

草原には600体以上の巨大石像（高さ六メートル、重さは数十トンに及ぶ。）が転がり、島で唯一の石切り場にはそのモアイと呼ばれる巨大石像が作りかけのまま約300体も放置されている。また、海岸付近には300か所を超える祭祀場があり、巨大石像はそこに立てられていた。小さな島に巨大な石像、そして過剰ともいえる祭祀場の数。それは高度な知識と技術を持つ社会にしか成し得ない文明の証であった。しかし、1722年にこの島を訪れたオランダ人が見たものは、みすばらしい草ぶきの小屋や洞窟で原始的な生活を送り、絶え間のない戦闘に明け暮れる3000人ほどの島民であった。これらの人々が、あの巨大な石像を彫刻し運搬して祭祀場に据えるという、社会的にも技術的にも高度な仕事を成し得たはずはなかった。（ポンティング 1994a：7-10）

この島の歴史はおおよそ次のように知られている。最初の人々が到着したのは5世紀頃、島の最初の住人はポリネシア人である。その起源は東南アジアにあり、AD300年頃にマルケサス諸島（仏領ポリネシア）に到達した子孫の一派がその後イースター島にまで定住を進めたと考えられる。（この時、他の一派はハワイに達した。）絶海の孤島でもあり、厳しい自然環境のため、人々はサツマイモと鶏を中心とする単調な食事を余儀なくされたが、それらの生産にはさほど手間がかからない為に、残った多くの時間を祭礼のための活動に充てたと考えられている。それが巨石文明の始まりの一因だと思われる。最初の移住者が何名だったかは不明だが、島の人口が増加するにつれ、大家族を中心に部族や氏族が形成され、1550年頃には人口7000人に達しその社会は最盛期を迎えた。氏族間の競争も激化し、余力の全てをつぎ込み、競い合って巨大石像を建立していたものと考えられる。（ポンティング 1994a：10-14）

それではなぜ、島の文明は崩壊したのか。無論、氏族間に直接的な武力衝突があった可能性は容易に想像できる。しかし、文明崩壊のより大きな要因は、族長たちが豊富な余暇をもつばら洗練された祭祀と記念碑の建造に振り向けるという、世界的に見ても最も複雑な社会が誕生した点に求められる。そうした島民の膨大な労力を吸収しつくしたのが、その巨大な石像群だった。石像を石切り場から掘り出すことは技術的に難しいものではなく、単に時間のかかる作業にすぎない。問題はむしろ、重さ数十トンの巨大な石像をいかにして島を横断して運び、アフ（祭祀場の要所）の頂上に立てるか、という点にあった。そして、この問題の解決策が島の社会を崩壊に導くことになる。（ポンティング 1994a：15-16）

動力となる家畜を持たなかった島民が石像を運ぶには、丸太をコロ（丸太を敷き詰めた木の道）にして人力で引きずるしかなかった。その木材調達のため、島全体に及ぶ大規模な森林破壊が進行していく。18世紀にヨーロッパ人が見た島の状況はそうした環境悪化の帰結であり、定住が始まった5世紀頃の島は高木を含む豊かな植生に覆われていたのだ。ただ、人口の増加に伴い、生活に必要な木材の消費量は増大しただろう。しかし、それよりも、恐ろしく重い石像を石切り場からアフまで島を横断して運搬する為には一度に大量の木材を要したと考えられる。しかも、それが氏族間競争において同時進行で複数行われていたのである。その結果、1600年頃までには島はほぼすべての森林を失い、石像の建立は多くの作りかけを石切り場に放置したまま停止することになったのだ。（ポンティング 1994a：15-16）

この森林破壊は洗練された儀式を重んじる社会生活に死を告げたばかりか、日常生活全般にわたって劇的な変化をもたらした。材木の不足により、木造家屋の建築が不可能となり多くの島民が洞窟での暮らしを余儀なくされたばかりか、長い航海に耐えられる船の建造も不可能となり、島を脱出することはおろか、漁にも出ることができなくなった。植生の剥奪による土壌の流失が進むと、サツマイモの収量も減り、今や唯一の食糧源となった鶏がかつてなく貴重になると、泥棒が横行し、資源を廻る争いが恒常化していく中で、喰人も始まっていく。人口も激減していく中で、島の社会は次第に未開状態へと逆戻りしていったのだ。環境が収奪の圧力

に屈したとき、社会は瞬く間に崩壊し、未開状態にまで後退したのである。(ポンティング 1994a: 15-16)

それにしても何故、島民は破滅を回避できなかったのか。二日もあれば一周できる程の島の人々であれば、まさに自らの存在そのものが小さな島の有限な資源に依存していることは百も承知していたに違いなく、自分の目で森に何が起きているのかを確かめられたはずである。だが、島民には環境との間で適切な均衡を維持していくようなシステムを作ることができなかった。それどころか、必須の資源を完全に枯渇させるまで消費し続けたのである。資源の限界が見えてきたその時でさえ、氏族の特権と地位を誇示する為に、人々は次から次へと石像を彫り、アフへと運んだのだ。あまりにも多くの未完成の石像が、島の木が枯渇寸前であったことを人々が一顧だにしなかった事実を雄弁に物語っている。(ポンティング 1994a: 17-18)

イースター島に移住してきた彼らの祖先は、島の豊かな植生を見て定住を決めたに違いない。だとすれば、それなのに何故、森林を枯渇させるまで消費したのか。何故、枯渇しないような対策を立てることができなかったのか。その謎は残されたままである。しかし、それを世界の七不思議の一つに数えて済まそうというのであれば、私たちは余りにも自分自身を視ていない、否、視ようとしていない。冒頭で触れた足尾銅山鉱毒事件、水俣病事件、そして「フクシマ」を経ても尚、抜本的な問題解決をおざなりにしたまま原発再稼働を進めようとしている日本の現実、環境破壊による社会危機を認識したからといって、必ずしもその危機を回避する方向への社会変革が起こるわけではないことを雄弁に物語っている。その意味において、陸地の大きさが異なり、収奪に対する環境の抵抗力に差が認められる以外、日本国民とかつてのイースター島民との間にさしたる違いは見当たらない⁽²⁾。

氏族制と民主制という違いはあれ、人間がその社会の制度に従って行為する点は同じである。したがって、その社会が環境破壊的な制度の下に運営されていけば、いかなる時代であれ、それは破滅を免れ得ない。祭礼を重視するイースター島の氏族社会において石像の建立は最重要事であった。それは社会の根幹をなす制度であり、それを止めることは氏族社会の崩壊を意味していた。それ故、それを止めることができなかったのである。経済重視の日本社会において経済成長は最重要事である。資本制こそが社会の根幹をなす制度であり、それを止めることは日本社会の崩壊を意味するものである。それ故、それを止めることができないのである。

今の私たちから見れば、祭礼に明け暮れることで自らの生活の基盤を破壊させた、かつてのイースター島の人々は皆愚か者に映る。それは、私たちがその社会の外部から、異なった社会制度に基づく異なった価値観で彼らを見ているからである。では、今の日本社会の状況はどうか。外部の視点（「他でもある自由」）を持たない限り、その社会制度と価値観に浸りきっている人間には、今そこにある危機ですら見えなくなっているに違いない。その意味において、人間とはその社会制度と価値観に翻弄される生き物なのである。それ故、筆者は、このように繰り返される環境破壊の教訓から示唆される人間像を〈制度的人間〉として語ろうと思うのである⁽³⁾。

2. 人間と制度

ところで、制度を人間の本質的特徴とする考え方自体は筆者に固有のものではなく、「制度的人間」に関しては既に多くが語られてきた。ただ、総合人間学的な視点からすれば、注目すべき議論は自ずと限られてくる。その中の一つが、M. シェーラーの人間学を批判的に継承するドイツの哲学者 A. ゲーレンの議論であることは論をまたない。ゲーレンは、シェーラーの『宇宙における人間の地位』（1928）が人間を神との比較や関係で理解するのではなく、人間と動物の本質上の相違を問う点において、顕著かつ驚くべき人間学の転回を起こした、として高く評価しつつも、次のように論じる。

シェーラーは、人間を人間たらしめるものは知能でも想像でも記憶でもなく、むしろ生全般に対立する原理であるとして、これを「精神」と名付けた。そして、その本質を規定して、人間を生物学的なものの圧迫から、また、生命への依存から解き放ち得ることにあるとした。また、人間は「世界」を持ち、事物の世界、しかも閉鎖されぬ世界を身の回りに持っており、人間は「世界開放的」である、とも指摘している。しかし、そうだとすれば、結局シェーラーは古来からよく知られている二元論の位置をずらしたに過ぎない、とゲーレンは批判する。つまり、今やそれは心身の二元論ではなく、心を持った身体と精神の二元論であり、シェーラーはこの対立を先鋭化して、精神を極めてあからさまに生に対抗させたのであった、と。(ゲーレン 1970: 86-89)

そこでゲーレンは、人間理解の一つの鍵ともなるテーマで、心身問題がそもそも問題となつてこないようなものを見つけることはできないかと試みる。そして、かかる手掛かりとして現れたのが「行為」である。それは人間を、元来まずは「行為する生物」であるとして考える見方である。ここで「行為」とはさしあたっては、人間の目的に合わせて自然に変更を加えることを目指す活動と称して差し支えない、とゲーレンは言う。ただし、これにはプラグマティズムの影響もあるが、それ以外にもシェーラーの主要な二つのテーゼが取り入れられている。その一つは、人間と動物との比較から議論を出発すること。もう一つは、人間が世界に対して開放的であること、すなわち、外界の所与が生物としての人間にとって利害いずれでもなく、否、さらには有害であっても、その如何にかかわりなく、任意の様々な所与からの印象を受け取ることである。(ゲーレン 1970:90)

そうした議論の帰結として、次のような二つの見解が生じてくるとゲーレンは主張する。その一つは、人間と動物とを厳しく区別することの必要であり、もう一つは、「欠陥生物」という性格と自然における人間の特殊的地位、すなわち、人間は現実世界に適応する生まれつきの確実性において欠けるところがあり、自分自身のあやふやな生存可能性を支えるためには、変更を加えられた自然を用いざるを得ないから、「行為」は生物学的に必須の過程である、ということである。またそれ故、人間とは「学習動物」なのであり、それはポルトマンが指摘した人間の生年第一年の特殊性とも連関がある⁽⁴⁾、とゲーレンは強調するのである。(ゲーレン 1970: 91-95)

すなわち、人間に固有の「文化圏」とは、人間によって変更を加えられた自然の圏であり、それが生存に必要なのは、人間には環境に対する動物並の生まれつきの適応が欠けているからである。したがって、武器・道具・小屋・家畜・畑などはすべて変更を加え、加工し、貴重化した自然、知的行為により新たに形成された自然で、この自然が自然自体の構造を変えるための手掛かりや技術的手段を自分から提供している、とゲーレンは指摘し、この「新たに形成された自然」の内には家族や結婚も入るし、社会秩序もまたこれに属するとされる。(ゲーレン 1970: 97)

この様に、人間が世界に対して開いた動物であること、外部の出来事、新しいデータによってその行為を規定されること、その本能の領域では貧弱かつ不確実であることなどが真であるとすれば、人間の誘惑されやすい性質はその主たる特質の一つになる。そこで、人間に指令を与え、その安定化の核を成す機能は道徳と呼ばれる機能で、その機能の意義は人間のとり態度が確実にして妨害を受けないことを相互信頼の基礎の上に保障するところにある、とゲーレンは強調する。そして、これによって明らかになるのは、まず何よりも社会の制度、つまり、その組織や法律や態度様式、あるいはまた経済的・政治的・社会的・宗教的秩序のごとき人間の協同の様式が外からの支えとして、また人間の安定的な結合体として働くということであり、道徳の内面をそれらが初めて確実にすることである、と主張する。つまり、人間の内面は余りにも動揺の多い領域であるから、相互にこの内面を信頼することが出来ず、そこで諸制度が支柱のごとく外からの支えのような働きをする⁽⁵⁾、と言うのである。(ゲーレン: 100)

筆者はゲーレンの主張のすべてに賛成するつもりはない。しかしながら、人間理解における制度の視点の不可欠性を人間性の次元から解き明かす議論展開は、〈制度的人間〉論を試みる本小論にとっては大変魅力的なものに映る。その中でも特に注目されるのは、シェーラーの「哲学的人間学」の試みをデカルト的二元論の亜種にすぎないと喝破し、その主要なテーゼを継承しつつも、同じ轍を踏まぬように問いを立て、ゲーレンが〈行為〉という視座に到達したことである。この「人間——行為するもの」という規定は、「人間の全機能、全達成をつらぬく構造法則であり、(中略)身体的にそうした体制を持つ生物は、行為すればこそ生存もでき、身体から精神に至る全ての人間の遂行に見られる仕組みの法則もそこで与えられる」(ゲーレン 1985: 20)、とされる。その意味で、人間は確かに動物の一種ではあるが、制度の中でのみ生れ、制度の中で死ななければならないのであって、それ故、人間とは「Homo Institutus (制度的人間)」としてのみ存在し得る⁽⁶⁾、と筆者は考える。そしてそれが、人間と他の動物との決定的な相違なのだと思う。

3. A. ゲーレン批判——丸山圭三郎による問題の指摘

ゲーレンの議論は学問的に広範にわたるものだが、その分、批判も少なくない⁽⁷⁾。その中の一つに、言語哲学の丸山圭三郎によるものがある。「二元論の克服」を念頭に置いていたゲーレンに対し、丸山は「人間至上主義の打破」を掲げて独自の人間論を展開する。その意味で両者は「反デカルト」という点では一致しているのだが、丸山の立場(ソシュールの思想)からはゲーレンの議論が不徹底だとされる点が大変興味深い。無論、丸山の指摘は本小論の議論の行方を左右する大変重要なものである。まずは、以下にそのあらましを述べる。

古くはプロタゴラスにまで遡る「哲学的人間学」は19世紀の自然科学の影響の下で「生物学的人間学」(人類学)に席を譲って後退したが、これを本来の姿に戻そうとしたのがM. シェーラーであり、それと前後してゲーレン、ポルトマン、ローレンツ等の試みも互いに呼応しつつ、同じような人間学復権の方向を目指したものと位置付けられ、こうした人々に大きな影響を与えたのがユクスキュルの「環境世界(Umwelt)」理論であった、と丸山は人間学史を大まかに整理する。しかして、19世紀の「生物学的人間学」が到達した結論とは、人間を進化の頂点に置く万物の霊長観であり、それはまた、ロゴス中心主義的ギリシア・ローマの図式とキリスト教思想とが無理なく結びついて準備したホモ・サピエンスなる至高の動物概念と通底する人間至上主義への陥穽でしかなかった、と丸山は批判する。(丸山 2012: 258-260)

その上で、おそらく、真の意味での人間至上主義批判は、安易にヒトと動物との連続性を強調することではなく、むしろヒトと動物との不連続性をギリギリのところまで追究することによって人間文化の本質をその否定面から見直すことである、とし、また言語至上主義の打破も、ヒトと動物とのコトバの共通性・類似性をやみくもに主張することではなく、それとはまさに正反対に、両者の根本的本質の相違を見極めることによって、ヒトのコトバのみが生み出す非自然の世界、共同幻想の世界をこれまたネガティブに捉え直すことにほかならない、とする。そこで丸山は、ヒトと動物との不連続性について語られたそれまでの議論を総括し、以下の三つにタイプ分けすることで自説を述べる。まずは一般的なものとして次の二つの極端な考え方が示される。その第一のものは「シャルダン的オプティミズム」に彩られたもので⁽⁸⁾、「ヒト=動物+ α 」と定式化される。これは、先の批判にあったように、キリスト教と近代ヨーロッパ精神と進化論とを見事に結びつけ生命の世界から人間の世界への移行を生物圏から精神圏への発展と見なし、精神圏こそ生物圏の茎の上に開いた大輪の花として描く「人間文化礼賛論」である、とする。もう一つは「ボードリヤールの立場」とでも言うべきもので、「ヒト=動物- α 」と表現されている。これは文化破壊論やニヒリズムにつながる人間文化否定論で、いわゆる「逆ダーウィニズム」に陥る危険、ユートピアへのノスタルジーに彩られた安価なペシミズムに陥る危険を伴

う、とされる。(丸山 2012: 264)

そして最後に、「ソシユールの視点」として「ヒト＝動物＋ $(-\alpha)$ 」との自説を展開する。これは、ヒトは動物とは異なり「種のゲシュタルト」以外に、「文化のゲシュタルト」の中に生きており、後者は自然からはみ出すもので、「過剰」としての意味で $(+)$ としてマークされねばならない、との基本的考えに基づくものである⁽⁹⁾。しかし、その構造自体に対する価値評価はあくまで否定的にならざるを得ず、 $(-)$ としてマークすべきとも考えられている。つまり、これにより、「過剰としての文化」と「否定的に捉えた文化」という文化の持つ両義性の問題、また文化と自然の間の絶えざる往復運動の必要性が見えてくる、と言うのである。(丸山 2012: 265)

これに関し興味深いのは、一方では、ユクスキュルの「環境世界」の概念をそのまま人間にも拡張して用いることに否定的である点において、ゲーレンの議論がこのソシユールの立場（「ヒト＝動物＋ $(-\alpha)$ 」）と全く同じに見える、と丸山が認めている点である。しかし、他方では、ヒトと動物との不連続性の源泉に「世界開放性」を見たゲーレンでさえ、文化学的見地からのコトバの本質への照射を怠った点で、その内実においてはソシユールの立場とは異なる、と強調する。その上で、ゲーレンに欠けているのは、「ランガージュ」概念である、と丸山は指摘する。ソシユールによれば、ランガージュとは単に言語能力とか言語活動という訳語の意味をはるかに超えた「シンボル化能力」のことであり、動物のミメシス（模倣）とは本質的に異なるヒトの模倣行為を生み出す源である、とされる。ゲーレンも「行為」という概念に到達し、人間的知能を動物的知能から引き離すものは「予見」と「計画」だとした。ただ、それらがコトバによる思考の産物以外の何物でもないことまでには議論が及ばなかった、と（少し極端すぎるようにも思われるが、）丸山は指摘する。(丸山 2012: 268 - 270)

ゲーレンが人間を「欠陥動物」と規定して、その本能減退が生命の危険の可能性をはらむとすることには賛成する丸山だが、この「欠陥動物」を議論の出発点において人間の精神的な営みをその欠陥を埋めるためのものとする点には賛成できない、と強調する。なぜならば、ゲーレンのこの考え方に従えば、人間はもともと平均のとれたトータルな存在ではなく、その自然的基礎（種のゲシュタルト）の欠陥のために精神（文化のゲシュタルト）を副次的に生み出さねばならなかった存在ということになるが、事態は寧ろ全く逆だ（精神が生まれたからこそ自然的基礎が破壊された）と丸山は考えているからである。この様な視点のズレは、ゲーレンが「人間—欠陥動物」を現実的なものとは考えておらず、M. シューラーのオプティミズムの人間像の乗り越えとしてその出発点を明示するために持ち出した表現に過ぎぬことに由来するのかもしれない、と丸山は言う。そして仮にそうなら、ゲーレンは実はシューラー的オプティミズムを完全に乗り越えてはおらず、「ヒト＝動物－ $\alpha + \alpha'$ 」という第四の図式に示されるがごとく、欠陥を埋めるために登場した「 α' 」によって、人間は十分すぎるほどの代償を得ていることになり、それでは文化の奇形性、人間のデメンス（常規逸脱）性はいささかも説明されないのではないかと批判する。それ故、丸山にしてみれば、ゲーレンの発想は180度転換させねばならないのだ。(丸山 2012: 274 - 276)

こうしたゲーレンの誤りは、コトバの本質、ひいてはこれを根底とする文化の本質を見ないために、モノ（自然）とコト（文化）の断絶に気付かないところから生ずる、と丸山は断じる。そして、関係的存在であるホモ・ロクエンスは、生物学的欲求 *besoin* のみではなく、文化のゲシュタルトがこれを変容させた文化的欲望 *dé sir* によって操作される狂える動物であり、そもそもシンボルの世界としての文化のゲシュタルトは自然的・生理的欲求を満たすために、あるいは自然との間に出来た空隙を埋めるために生じたのではない、とも言う。「不足したから満たす」という発想自体が「欲求中心的な思考」なのであり、コトバは、そしてコトバによって

生まれる文化のゲシュタルトは、自然からのはみ出しであり、過剰物以外の何物でもない、と丸山は強調する。(丸山 2012: 280)

人間は「欠陥動物」として誕生したから、その欠陥を埋めるべく進化して文化圏という過剰を創出したのか、それとも、自らが創出した文化のゲシュタルトが種のゲシュタルトを駆逐した結果として人間は「欠陥動物」になったのか。丸山も認める通り、「出発点そのものをめぐっては絶対的な物的証拠はない」(丸山 2012: 276)。その意味で両者の議論には白黒つけ難いものがある。ただ、丸山の指摘する通り、ゲーレンにとっての「欠陥動物」は必ずしも現実の存在である必要は無かったのかも知れない。何故ならば、それは他の動物との「対比関係に力点をおけばこそそう言えるのであって、それは暫定的な価値はあっても『実体概念』ではない」(ゲーレン 1985: 16)、とされるからだ。しかしながら、そもそも、人間を「欠陥動物」と規定し、文化を非自然(「過剰物」とする両者の基本的視点を議論の前提としてそのまま放置してよいのか、筆者には決して小さくはない違和感が残る。

4. 〈制度的人間〉論——人間の「欠陥」と「過剰」をめぐって

既に見たように、人間の特性を「世界開放性」に認めたゲーレンを高く評価した丸山だが、同時に、ゲーレンはコトバの本質を見ていないとして批判した。それはゲーレンがコトバの持つ「開放性」にのみ注目し、その「拘束性」を見ていないという指摘である。しかしゲーレンは、人間の持つこの「開放性」を両義的なもの(自由と不安定性)と見ていた故に、「行為を外から支える制度の必要」を主張したのであるから、その意味でコトバ(制度)の持つ「拘束性」にはむしろ注目していたのであって、その点で丸山のゲーレン批判は一面的でしかないように思われる。ただし、ゲーレンは制度の持つ「負の拘束性」(例えば、イースター島の悲劇を引き起こしたような)については言及しておらず、その点では確かに丸山の批判は当たっているように思われる。すなわち、この論点に限って言えば、コトバによる世界(環境)の開放性と拘束性に関する両者の議論は共に一面的でしかない、ということである。つまり、丸山は開放性の持つ不安定性には関心を払わなかったし、ゲーレンは拘束性の持つ強制力の危険に無頓着であった、ということである。

それ故、問題はむしろ両者の議論が何故一面的なものに堕したのか、という点にある。おそらく、それは両者が共に「自然(環境)の持つ開放性」の視点に欠けていたからだ、と考えられる。そして、その意味において、両者の議論はデカルト主義からの脱却を目指したにもかかわらず、相変わらず「自然 vs. 文化」の二項対立的図式の中に閉じ込められたままなのである。例えば、ゲーレンの考え方の誤りをコトバの本質を理解していない点に求める丸山は、そもそもシンボルの世界としての〈言分け構造〉(文化のゲシュタルト)は自然的・生理的欲求を満たすために、あるいは自然との間にできた空隙を埋めるために生じたのではない、と強調し、「不足したから満たす」という発想自体が「欲求中心的思考」だとしてゲーレンの議論に釘を刺した。確かに、丸山の指摘する通り、コトバは、そしてコトバによって生まれる〈言分け構造〉は自然からのはみ出しであり、「過剰物」以外の何物でもないのかもしれない。しかしながら、その「過剰物」無しでは、人間が生存することができなかったのはゲーレンが指摘する通りである。人間が「欠陥動物」であるかどうかはともかく、種として生存してきたことは事実であり、そうした視点からすれば、丸山が「過剰物」とするものが生物学的欲求の不足を満たす形で利用されたか否かは大きな問題ではないように思われる。

それでも丸山が〈言分け構造〉を生物学的欲求とは質的に異なる文化的欲望を生む「過剰物」とすることに固執するのは、人間のデメンス性を強調することには役立つのかもしれないが、それらは〈身分け構造〉(種のゲシュタルト)や生物学的欲求と断絶したものとして描かれており、そうした論理の基本構造こそが「自然 vs.

文化」の二項対立的図式の産物に他ならないと思われる。ゲーレンもまた、人間の行為の安定化の為の外的な支点としての制度にしか注目しておらず、そこに自然（環境）との必然的連関を決して見ようとはしない。そのことは、ゲーレンの「原子力」に対する言及が、技術上よりもむしろ道德上の問題として処理されていたり、人間による自然支配が引き起こす問題を過小に評価するかのような表現に顕著であるように思われる（ゲーレン 1970：102）。

ところで、筆者の言う「自然（環境）の持つ開放性」とは何か。疑問を持たれる読者は多いだろう。それは、例えば、魚の遊泳を可能にする水の持つ性質のことであり、鳥の飛翔を可能にする空気を持つ性質のことであり⁽¹⁰⁾。魚も鳥も真空の中を移動しているわけではないのだ。同様に、人間の行為もまた自然を介してのみ可能となる。無論、人間は自然に埋没して生きるわけではないが、ゲーレンも用いる「第二の自然」が象徴するように、人間もまた真空の中で生活しているわけではないのだ。つまり、「行為」の視点からすれば、人間の世界開放性はそれ単独で考えられるべきものではなく、また、単に自然（環境）の拘束性に対立して語られるべきものでもなく、むしろ、「自然（環境）の開放性」によって裏付けられることによってのみ真に理解可能なものだ、ということである。それ故、人間は「欠陥動物」であって、一方では、自然（環境）との間に空隙があり、他方では、その世界開放性ゆえの不安定性を持つのだとしても、それを安定化させ、新たな仕方自然（環境）との再結合を可能にするものは、確かに制度であると共に、その人為（行為）を方向づける「自然（環境）の開放性」の視点であるように思われるのである。

したがって改めて、筆者はここに、人間を〈制度的人間〉として語る必要を主張する。ただしその場合、人間は自らの存在の枠となる「制度」を作る存在でもあり、決して既存の制度に収まり続ける存在ではない点を強調しておきたい。それ故、人間は次の二重の意味において「ホモ・インスティテュエンス」なのである。一つは、自らを「条件づける存在」（社会を作る存在）としての〈制度的人間〉であること。そしてもう一つは、自らが「条件づけられる存在」（社会に作られる存在）としての〈制度的人間〉であること。すなわち、人間とは「自らを条件づける存在」なのであり、その「条件付け（制度）」の絶えざる更新の原動力こそ、「自然と文化」なのであり、それは人間が言葉を操る存在（発話的人間）であることに由来すると考えられる。そして、それは〈制度的人間〉が「発話的人間（Homo Loquens）」に由来することの証左でもあるのだ。

おわりに

筆者同様にイースター島の文明崩壊に衝撃を受け、また同様の問題関心（「なぜ社会がみずから災いを招くような決断で滅びるのか」という視点）からその謎に挑んだ論者の一人がJ. ダイヤモンドである（ダイヤモンド 2005b：217）。その意欲的著作はポンティングの議論から十数年を経て刊行されたこともあり、その間の広範で新たな学問的成果がふんだんに盛り込まれており、ポンティングの記述を改める必要がある箇所は決して少なくない。例えば、島への定住は900年頃に開始され、最大人口は15,000人以上とされる点、そしてモアイ運搬の手段はコロではなく、「カヌー梯子」の改造版（カヌー用の丸太運搬の応用）だとする点もそうだが、島の農業が集約化・大規模化され、専従の管理者を置くことで、多くの島民の農閑期を計画的に作り出し、巨石文明を可能にする条件が整えられていた点は、イースター島の高度に統一された社会を理解する上では大変重要なものと言える（ダイヤモンド 2005a：141-160）。

しかしながら、本小論が仮説とした論点、すなわち、もはや生活資源が底を尽きかけているにもかかわらず、余力の全てを祭礼に充て、最後の樹木を切り倒して島の森林の痕跡が断たれるその瞬間まで、何故モアイを掘り続け、アフまで運び、氏族の栄光を示そうとしたのか、この謎はそのままダイヤモンドと共有できている。

ただ、イースター島が絶海の孤島であったため他の島との争いもなく、小さくてなだらかな地形は隠れる場所もなかったため島内の争いも起きなかったことが、世界に類を見ない高度に統一された祭礼社会を可能にした、とのダイヤモンドの指摘は、本小論の結論において大変重要な意味を持っている（ダイヤモンド 2005a：156-158）。すなわち、イースター島の文明崩壊の直接の原因は祭礼中心の島民の生活様式にあるのだが、そのような文明（生活様式）への方向付けを与えたこの島の自然環境にも原因無とは言えない、ということである。（無論、それが「環境決定論」を意味しないことはここで指摘しておく。）

その意味において、筆者の主張する〈制度的人間〉の視座は、人間が二重の意味における枠の中の存在であることを示唆するものであることを強調しておきたい。その一つは、制度（社会）であり、もう一つは自然である。ただし、〈制度的人間〉である以上、人間にとってより直接的な存在の枠（環境）は社会（制度）であり、自然は間接的な存在の枠（環境）に過ぎない。それ故、人間は前者を重視し、後者を顧みない傾向にある。そして、それは〈制度的人間〉である以上、仕方のないことであると考えられ、イースター島の文明崩壊の原因もそこに認めることができる。

だが、ポンティングもダイヤモンドも、そうした意見には半分しか賛成しないだろう。なぜならば、イースター島の文明崩壊は一方では自然（環境）よりも社会（制度）を重視する〈制度的人間〉としての本性に起因するものであるが、他方ではそれを相対化することができなかった点、つまり、その社会の根本的価値観を自然（環境）に照らして変えることができなかった点に還元される、からである。それ故、イースター島で起こったことは現代社会でも十分に起こり得るのであって、それを回避するためには、まずもって人間とはいかなる存在かを理解することが重要なのだが、そのためにも人間にとって環境とは何かを正確に認識する必要がある。すなわち、人間と環境とを一体のものとして把握する視点無くして、真に〈制度的人間〉の理解に至ることはないし、「真の文明」を構築することも不可能なのである。

注

- (1) 由井正臣・小松裕編『田中正造文集（二）谷中の思想』（岩波文庫、2005）の333頁参照。
- (2) 福島原発の事故後、統原発を決めた日本に対し、ドイツやイタリアでは脱原発に向けた具体的な政策を示し得たわけで、そこに「他でもある自由」の希望を見ることができる。
- (3) 読者によっては、明治維新以降の日本における環境破壊の事例とイースター島の環境破壊とを結んで議論することの必然性を疑う方もおられるであろう。なぜなら、それらを「制度」という視点で捉え返すならば、前者は資本主義という「経済の制度」に、後者は「祭祀の制度」に起因し、両者の共通点をにわかには見出しにくいからである。しかしながら、拙稿の発想はむしろ逆である。すなわち、両者を敢えて「制度」の視点で結んでみたとしたら、そこにどのような人間理解の地平が見出せるのか、それを描こうとするものである。つまり、「制度」の種類をいかに区分するにしても、それらの「制度」と呼ばれる共通の意味が根本の問題である、ということだ。無論、それが成功しているかどうかは、読者の批判を仰ぐ以外にはない。
- (4) ポルトマンの議論を総合人間学の視点から批判的に論じたものとしては、小原由美子の論考「ポルトマンの功罪」『総合人間学3 科学技術を人間学から問う』（学文社、2009）がある。本小論はポルトマンの議論の可否の影響を直接被るものではないが、ゲーレンの「欠陥動物」はポルトマンの議論と深く呼応するものであり、その点を「欲求中心的思考」として批判する丸山圭三郎（1987, 2012）の指摘は、そのままポルトマン批判へ通じているように思われる。それはおそらく、ゲーレンの議論でさえ「生物学的人間学」に止まっており、コトバの本質を見極めることができなければ、総合的な人間理解には達し得ない、と丸山が考えているからであろう。その意味において、小原が人間（霊長類）を頂点とする「直線的・古典的系統観」を批判して、「人間の学習能力・発達の可塑性、あるいは精神性は他の哺乳類に比べるべくもなく高いが、それは歩けない状態で生まれてくることによって保証されているのではなく、大きな脳と言語によっている」（小原 2009：142 - 143）、と指摘している点は大変興味深い。
- (5) 道徳を諸制度が外的に支持する、というゲーレンの議論は筆者に細見佳子の論考「法は人間の行動を変えることがで

きるか」『総合人間学3 科学技術を人間学から問う』（学文社，2009年）を想起させる。そこで細見は，法による介入のみでは人間の行動は変わらないことを認めつつ，しかし，強制力や制裁を伴う法によってしか解決を期待できないことも多い，として，特に人種差別のような問題は，教育と制裁により，差別撤廃のための法を社会的に遵守すべきものとして受け入れる意識を形成して，行動へと導くしかない，とする。ただ，それでも，法で人間を縛り，逸脱者は極刑に処することが，公正で生きやすい人間的な社会といえるのであろうか，と自問している。

(6) 〈制度的人間〉のラテン語表記（Homo Instituens）は中央大学の瀧澤弘和の「制度的人間観——「制度をつくる人間（homo instituens）」の見解に従っている（<http://webmag.nttpub.co.jp/webmagazine/71/>）。ここで瀧澤は，instituo（設置する）の現在分詞 instituens を用いて「制度的」と表現した。ただし，それは「制度をつくる」という側面における「制度的人間」であり，その自らがつくった「制度につくられる」存在としての人間という側面をどのように〈制度的人間（Homo Instituens）〉に含意させるかが筆者の今後の課題である。

(7) ゲーレンへの批判については，ゲーレン（1985）の「補記」（同：571-578）に詳しい。

(8) フランスの古生物学者にして神学者であった，ティヤール・ド・シャルダン（P. Teilhard de Chardin：1881-1955）のこと。

(9) 「ゲシュタルト」とは，そもそもは20世紀初頭に，従来の意識心理学（デカルト主義）の要素観に対する反動として生まれたドイツ（特に，ヴェルトハイマー，ケーラー，コフカ，レヴィンなどのベルリン派）の心理学用語で，「要素に分割し得ない全体としてのまとまり，ないしは構造」のことである。ここで，「種のゲシュタルト」とは動物一般にとつての意味世界のことであるが，それはその動物が世界についての客観的知覚なり意識なりを持っているという意味ではない。動物にいわゆる本能的な行動を促す状況は十分に分節されたものではなく，それが動物に提示するのは，〈実践的な意味＝現象〉だけであり，動物はそれを身体的に認知する。人間という動物だけが〈二重分節構造〉の中に生きており，第一次分節が「種のゲシュタルト」で，これは人間が他の動物と共有する（但し，ゲシュタルトの布置自体は相違する）〈身分け構造〉であり，それはユクスキュルの「環境世界 Umwelt」の概念に重なりとされる。そして，コトバによる第二次分節の結果生ずるのが「文化のゲシュタルト」である〈言分け構造〉であり，その構造を生み出す構造化能力がランゲージであるとされる。以上，（丸山1987：166-172），（丸山2012：267-272）。

(10) このような説明の仕方は直ちに J.J. ギブソンの「アフォーダンス」の議論を読者に想起させることだろう。実際，筆者はデカルト主義の心理学を乗り越えようとしたギブソンの試みを高く評価し，その影響を受けている。ただ，ギブソンの「アフォーダンス」概念は知覚のメカニズムや心理学での議論（自然科学）のレベルに止まるのに対し，筆者の議論には田中正造の示した「真の文明」（例えば，科学技術の力をもって流水を治めることを「治水」とはせず，「水理」＝水の「性」を治めることとし，川の自然力＝流量調整機能を最大限に引き出す思想）に接続する視点があることを強調しておきたい。その意味では，ギブソンの「アフォーダンス」概念を独自に継承・発展させた E.S. リードの議論やそれを引き継ぎ更なる展開を図る日本の研究者集団の存在（村田純一・佐々木正人・河野哲也・染谷昌義編『知の生態学的転回』〔全3巻〕東京大学出版会，2013）は注目に値する。

参考文献

- 穴見慎一（2014a）「〈自己家畜化〉の論理から人間関係のあり方を問う——言語の視点の位置付けを廻って——」総合人間学会編『総合人間学8』（オンラインジャーナル），pp.23-34
- 穴見慎一（2014b）「『自然科学と人間』の射程——〈現代フェティシズム〉批判」『立教女学院短期大学紀要』第46号，pp.133-142
- 丸山圭三郎（1987）『生命と過剰』河出書房新社
- 丸山圭三郎（2012）『ソシユールを読む』講談社学術文庫
- A. ゲーレン（1970）『人間学の探求』亀井裕・滝浦静雄 他訳，紀伊國屋書店
- A. ゲーレン（1985）『人間——その本性および自然界における位置』平野具男訳，法政大学出版局
- A. ゲーレン（1987）『人間の原型と現代の文化』池井望訳，法政大学出版局
- C. ポンティング（1994a）『緑の世界史（上）』石弘之・京都大学環境史研究会訳，朝日新聞社
- C. ポンティング（1994b）『緑の世界史（下）』石弘之・京都大学環境史研究会訳，朝日新聞社

J. ダイヤモンド (2005a) 『文明崩壊——滅亡と存続の命運を分けるもの (上)』 楡井浩一訳, 草思社

J. ダイヤモンド (2005b) 『文明崩壊——滅亡と存続の命運を分けるもの (下)』 楡井浩一訳, 草思社

[あなみ しんいち／立教大学 (非常勤講師)／環境思想]

農作の植物世界に与える影響
—農作を植物の立場からみると—
The Influence of “Plant Kingdom” Farming:
From the Viewpoint of Agricultural Produce

岩田 好宏
IWATA, Yoshihiro

はじめに

農業は、人間の食料獲得の方法としてこれまで重要な位置にあった。それが今後どのように変わるかは、人間の存在のしかたを大きく変えることになる。それは、人間自身にとっても、生物世界にとっても重大な問題を生み出すことになる。それゆえこれまでの農作が人間の生物世界とのかかわりとしてどのような位置にあったかを明らかにし、これからの変化のしかたの効果がどのようなになるかについて考える必要がある。そのためには、農作のこれまでを分析する必要がある。それは人間の立場からだけでなく、植物の立場からも考える必要がある。

表題にもある「農作」とは、‘土地、大気、太陽光を主要な環境条件として、植物を栽培する人間行為’である。これまで常用されてきた「農耕」という語とほぼ同じ意味のものであるが、二つの点で区別する。一つは、農作の中には耕さずに植物を栽培するものがある。二つ目の理由は、日本語辞典の中には、農耕を‘田畑を耕す’としか語釈していないものがあることである。‘地、大気、太陽光・・・’としたのは、のちに述べるようにこれらを主要な条件としない植物栽培があり、それと区別するためである。

「植物の立場から」としたのは、それが「人間の立場から」と対にする考えからであり、農作がその対象である植物の生存についての必然性にどのような影響を与えることになるかを見る視点である。植物は、これまで農作から大きな影響を受けてきており、農作が将来どうなるかによっては、地球上の植物世界全体が大きく変わるような問題になる。

1. 食料獲得の方法としての農作

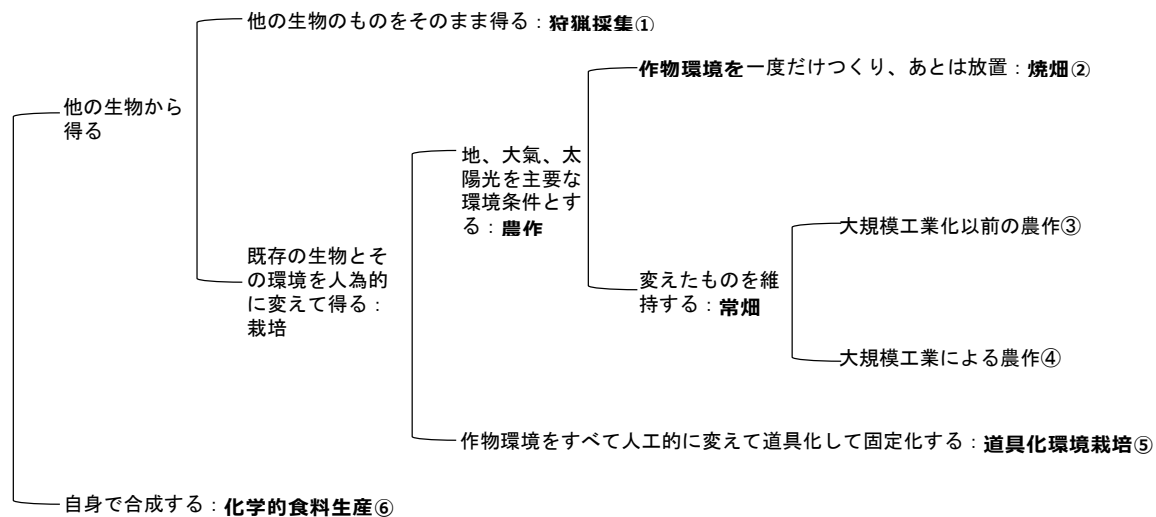
農作を、食料獲得の方法として現在実現されていないが、今後採用されると思われるものをふくめて他の方法と比べてその特徴をみると、次の表1のようになる。

人間の食料獲得の方法は、植物性食料を例にみると、資源のちがいに注目すると、植物から得るものと人間自身が人工的に合成するものに二分できる。後者の人間自身が人工的に栄養物質を合成する方法は、いずれ実験的に可能となるであろうが、現在のところ実現されていない。人工的な容器の中で植物と同じように光を受けて光化学反応を中心とする化学反応によって合成する方法である。

食料が植物に由来する方法は、植物体またはその一部を採取する方法と、植物を栽培して収穫する方法の二つがある。この二つの食料獲得の方法としての基本的なちがいは、栽培が、有用とするある特定の植物の生活環境を、人間が望ましいと判断したものへ意図的に改変してそこで生育させるのに対して、採集は、その環境

表1 食料獲得の方法

①～⑤は、出現してきた順序



* 大規模工業化: 必要な道具類、作物環境の改変に必要な原材料物質を大規模工業によって生産されたものを利用する農作

を意図的に改変することをしないところにある。

栽培による方法は、土地、大気、太陽光を主な環境条件として成立つ農作と、それらとちがう人為的に調達した物質、エネルギー源を主な環境条件として植物を栽培する方法である。プラスチックまたはガラスからなる容器と、植物が必要とするイオン化合物の水溶液、人工光など工業によって生産されたものからなる環境内で栽培する方法であり、通常「植物工場」、あるいは「city farm」とよばれているものである。ここでは、「道具化環境植物栽培」とよぶことにするが、この場合の道具とは、‘人間によって意図的につくられ、人間行為の手段として大きく変更されることなくすぐに利用できる物体’であり、都市環境が道具化されていることから考えると、「都市型栽培」とよぶことは問題ないとする。

この農作と都市型栽培との間には、さまざまな段階の中間的なものがみられる。苗床を水田の一部につくるのではなく浅い箱の中に土などを入れてつくるもの、温室やプラスチック膜で被って保温したもの、その中にボンベから二酸化炭素を注入して高濃度にしたもの、紗で被って光の強さを変えるもの、逆に電光で光照射時間を延ばすもの、水に植物が必要とするイオン化合物を溶かして、土を必要としない水栽培などがその例である。「都市型栽培」は、現在のところ一部の作物栽培にしか利用されていない。

農作は、焼畑と、水田をふくむ常畑に二分できる。焼畑は、常畑に普通にみられる耕し、施肥などはたらかかけを欠き、作物の生育にとって必要な人為的環境改変が単純になっている。そのために長くは農作を続けることができなくなり、農作不能になると放置されて別の場所に農地を造成する方法によるものである。常畑はさらに二分され、1960年以降普及したプラスチック膜、機械、化学肥料、除草剤、殺虫・殺菌剤など大規模工業によって生産された機械、材料、薬剤を欠かせない「大規模工業化農作」と、それ以前の通常「伝統農法」とよばれている方法による農作である。

2. 農作の植物へのはたらきかけ

農作の作業を、焼畑と常畑を比較してみると、焼畑は、日本の場合、それまであった森林の樹木を切り倒し、その後乾燥させて燃えやすい状態にしたあと焼く。そして火が消えて、常温に戻ったところで種子を播く、あるいはいもなどを植えて農作業を終らせて収穫期まで待つ。常畑も、造成するところまでは焼畑と同じで森林伐採・焼却から始まる。現在普通にみられる稲作を例に常畑における農作をみると(岩田2006)、苗代づくりなど苗づくりから始まる。放置していた水田を耕し、生えていた植物を除き、土中に埋め込む。続いて畦の整備がされる。耕しのあとは、「代掻き」と呼ばれる整地を行ない水を入れる。一方苗代をつくって種子を播く。4月下旬から5月始めには田植えをするが、その前後に施肥を行ない、そのうち除草剤、殺虫・殺菌剤を散布する。収穫の時期が近付くと水を抜く。収穫作業は、「コンバイン」とよばれる複合機械が使われ、刈り取り、脱穀、籾摺りを行なって玄米が得られる。

常畑と焼畑の作業の共通しているところから農作の作業の基本をみると、それまであった自然を、作物にとって適した環境と思われる状態に人為的に改変することと、繁殖子の散布または移植と収穫である。このうち作物に適した環境にするというのは、具体的には他の植物を除去することと以後の農作業をしやすくすることであるといえる。貝塚茂樹編の『角川漢和辞典』によれば、「農」という字の意味は「草を除く」ことである。これは栽培される植物の生活のしかたにみられる特徴が関係している。

栽培される作物の多くは、果樹を除けば樹木はほとんどなく、一年生、越年生、多年生の草である。トウモロコシを除けば、いずれも草丈は高くない。多年生の作物はジャガイモなどのいも・球根を食用とする根菜類である。ダイコンなどの根菜類、アブラナ、ハクサイなどの葉菜類は越年生の草である。穀類では、ダイズ、イネが一年生の草であり、秋まきコムギは越年生の草である。

3. 田畑は人間世界

生物群とその環境から成立っている生物世界を人間との関係でみると、人間のはたらきかけによる影響が強いために、その影響がなくなると消失してしまう生物世界、つまり人間のはたらきかけによる助成を受けて存在している生物世界と、そうではなく人間の影響のある・なしに関係なく、自立的・自律的に存在しているものがある。この前者を人間生物世界(人間世界)、後者を野生生物世界(野生世界)とよぶ(岩田2013)。

日本語の「野生」という語は、英語の wild とは意味が異なる(岩田2013)。『広辞苑』では、「野生」は「①動植物が、自然に野山に生息すること。また、その動植物(後略)」となっている(新村2008)。PODの第9版(2009)では、wild は「adj.1(of animals or plants) living or growing in the natural environment.2(of people) not civilized.(以下省略)」となっている。1を直訳すれば、「動物や植物が、自然のままの環境の中で生活している、あるいは生育している」状態をいう。PODが、動植物が生息している環境が「人間の影響を受けていない」という「状態」をいっているのに対して、新村『広辞苑』第六版は、「野山」という生息する景観を示し、それでは不十分であると判断して「自然に」を付け加えていることである。また、現在日本で刊行されている英和辞典の多くは、PODとほぼ同じであり、たとえば(河村1985)は、wild は“(草木、鳥獣など)野生の、飼っていない、(土地など)自然のままの、荒涼とした、人のすまない、野蛮な、未開の、野育ちの、礼儀をわきまえない、乱暴な、むてっぽうな、わがままほうだいな、(天候など)荒れた、狂気の、気が狂いそうな、とっぴな、見当違い”となっている。

日本語辞典の多くでみられるように、日本で通常考えられている「野生」の欠点は、野山には、奥山のような人間に影響の軽微なものと、里山のように人間に影響を強く受けているものとがある。また野には、のちにふれる植生の自然度が10の自然草原であるもののほかに、自然度4、5のような人間によって維持管理されているススキ草原やシバ草原もある。その中のどれが野生でどれが野生以外の植物か判別がつかない。

このようにみると、作物とその環境から成立っている田畑は、人間によってつくり出され、管理によって生存している生物世界であり、人間のはたらきかけがなくなれば焼失するから人間世界である。それだけでなく、表1の②～⑤の栽培によって成立っている作物とその環境も人間世界である。これに対して、①による食物獲得の対象である植物とその環境は、採集によって個体数が減少しても、その後の生物自体の自己増殖によってとの数に回復しているかぎり野生世界である。野生世界の存続は、人間の影響がないか、あるいは軽微であることが絶対的条件である。

表2 原生世界・野生世界・人間世界

野生世界	人為の影響の有無に関係なく自立的に、また自律的に存続できる生物世界*
原生世界	人為の影響を受けていない生物世界(今はほとんど失われた)
現在の野生世界	人為の影響が軽微であることによって自立的自律的に存続している生物世界(現実の野生世界)
人間世界	人為の影響が強く、人為の影響を受けないかぎり存続できない生物世界 人間が放置すると消滅する生物世界

***: 生物群とその環境からなる世界**

人間世界は、人間がいなくなるか、はたらきかけをやめると消滅する。こうしたことは、農村において現実に見ることができる。田畑は、農作をとめて放置すると、作物以外の植物が優勢になり、翌年になると別の植物が優勢になる。さらに放置状態が続くと、低木林になり、やがて高木林に変化していく。この放置した田畑から高木林までの変化の過程を、植物生態学は「二次遷移」といつている(林1990)。これに対して火山爆発や洪水など自然現象によって無植物状態になったところから進行する遷移を「一次遷移」といつている。この二次遷移の過程を、植物と人間との関係からみると、人間世界から野生世界への変化過程とみることができる。放置を続けて、人為的なはたらきかけの痕跡が消え、さらに放置状態が継続していけば、自立的・自律的に存続できる植物世界、つまり野生世界となる。したがって、二次遷移という放置した田畑からの変化の過程は、人間世界から野生世界への転換の過渡期にあるとみることができる。

4. はたらきかけと放置のくりかえしの世界—「動的恒常状態の持続」

二次遷移は、農作を放棄してから始まるのではない。作物を栽培しているさなかに開始する。水田でいえば、田植えが終了して間もなく始まる。普通雑草といわれているイネ以外の植物が芽生え、生育して始まる。畑では、種子を播いた、あるいは苗を植えたあと始まる。しかし農民は、それらの植物の生育に作物に害作用を及

ばす予兆を感じると、草取りをして、二次遷移を中断し、作物だけの植物世界にもどす。この作物への害作用の予兆を見つけないことができず、あるいは見つけたとしても除草をしないと、二次遷移はさらに進行する。筆者は、高校生の農作の授業としてサツマイモ栽培を行なったことがあるが、草取りを夏休みに入って行なわず、9月になって畑を見たらサツマイモの葉はみられず、一面をメヒシバが被っていた。

農作には、このような短期間において「はたらきかけ—放置」のくりかえしがあるほか、1年を通じてのくりかえしもみられる。千葉県中央部の老農の水田稲作を例にすると、9月の末までの収穫作業が終ると、水田は、一部をのぞいて放置される。水がぬかれて現われた地面には、植物が発芽し生育を始め、翌春まで二次遷移が進行して植物で被われる。そして次の耕しによって、それらは破壊され、無植物の世界にもどる(岩田2006)。

二次遷移の進行と中断・もどりのくりかえしは、水田と水田の境界になっている畦や、屋敷と農地を結ぶ道でもみられる。畦は、水田の整備作業の一環として表面の植物と土が剥ぎとられ、あらためて土で塗り固められる。こうして畦の草によるイネの生育の妨げを防ぐ。しかしそのあと放置すれば、草が再生して二次遷移が進行する。道端も通行と作物への妨害がないように草刈りがされて、二次遷移はとめられる。その後放置によって再開する。道の中央部は、農繁期には人と車がはげしく通り、障害を受けて止まっていた二次遷移は、農閑期になれば通行が弱まり進行する。

かつての農村に普通にみられた「萱原」といわれていたススキ草原も、家畜の飼料、作物の肥料、あるいは屋根の材料として刈り取られ、ところによっては秋の終わりには火入れがされて二次遷移がとまるが、翌春生育を始めて進行する。それが毎年くり返されてススキ草原は維持されている。このような植物世界の破壊と再生のくり返しは、「動的恒常状態の持続」ということができる。それは、農民の立場からすれば、農地の維持となるが、植物の側からみれば、ある特定の植物世界の持続ということになる。この「動的恒常状態の持続」は、焼畑地でも薪炭林でもみられる。それまであった森林を焼き払い農作していた焼畑は、5、6年後には栽培不能となって放置される。そして二次遷移が進む。やがて若年ながら森林が再生した頃、再びそれを破壊して農地にする。そうした畑と休閑地のくりかえしの中で焼畑農作は維持されている。森林にもどることは、農民にとっては次の農作の準備として欠かせないが、植物世界からみれば、自然林とは異なる山村特有の若齢森林の持続となる。薪炭林は、炭、薪の材料獲得のために伐採され、その後は放置されて二次遷移が始まる。それは12、3年後にはふたたび、材料獲得の適期となる。

5. 野生世界も「動的恒常状態の持続」

この「動的恒常状態の持続」は、人為が及ばない野生世界でもみられる。たとえば、二次遷移が行きつく終点にあたる極相林になると、それ以上ほかの森林に変わることはなくなる。しかしこの森林の安定は、変化することなく静的に恒常状態が持続しているのではない。林内の低木や林床の低い植物は、たえず枯死と再生をくりかえして更新している。また高層木も局所的に枯れる。するとその場所だけ林床に強い光が射してそれまで森林の中の低い位置でしか葉を広げていなかったものが繁茂し、地中に埋れていた種子や地中茎、あるいは他所から飛んできた種子が発芽して繁茂し、その場所だけ極相林になるまで遷移が進行する。そのような高層木の枯死にともなう遷移の再開は、極相林の中の各所でかわるがわる起こって、全体として極相林は持続しているのである。

「動的恒常状態の持続」はほかにもある。たとえば、海浜砂丘地の植物群がそうである。海岸砂丘のうち海に向かって最前線に生育しているコウボウムギのような植物は、地表に茎を出さず、葉だけが地中を束ねたように出て地表に広げる(延原1960)。強い風が吹くと砂が移動して植物体を被い、地表の葉は砂に埋もれて枯死

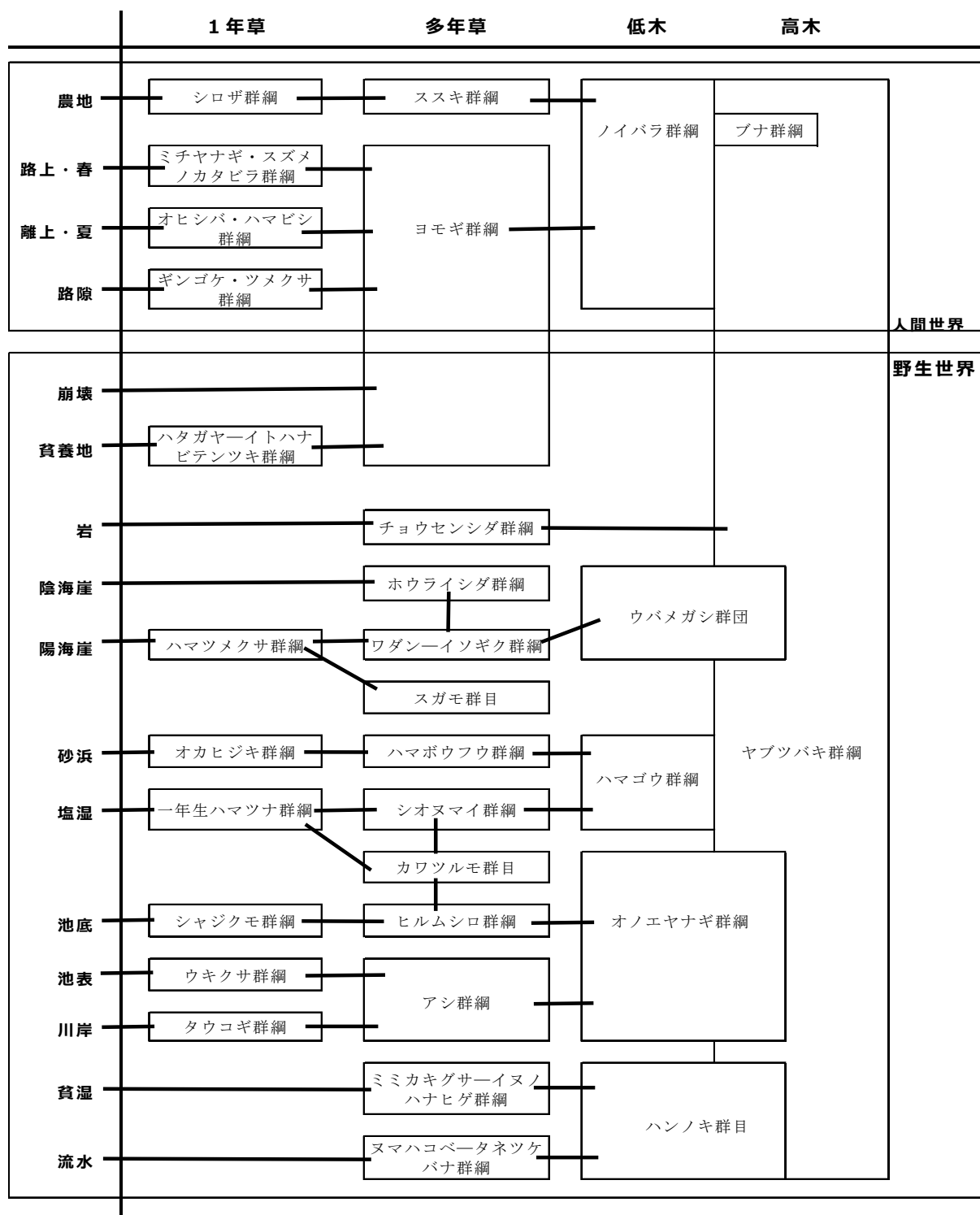


図 環境と生活形の2つの視点からみた生物多様性
 (千葉県史料研究財団編(2003) 千葉県自然誌別篇4 千葉県植物誌』掲載の多軸生態系列図をもとに)

する。しかし根茎が地中深くに分布していて、枯死することは少ない。生き残った根茎から地中茎を地表に向けて伸ばし、強風がおさまり飛砂がとまれば、葉は再生できる。この場合伸びる地中茎は枝分れして放射状に伸長するので、分布域を拡大することになる。こうして砂は固定されて小砂丘ができる。再び強風が吹いて砂が移動すれば、地表の植物体は埋れ、砂丘は破壊される。こうしたことがくりかえされて、砂丘地帯特有の植生が形成される。かりに強風による飛砂が長い期間にわたってなければ、飛来した他の植物の種子が発芽して繁茂する。すると草丈の低いコウボムギはそれらの植物の葉の下になり生育が弱まり、やがて枯死する。海浜砂丘の後方には、コウボムギは見られず、他の草丈の高い植物が優勢になっている。コウボムギは、飛砂が頻繁に起こる場所に限ってみられる。また環境の悪影響の大きさや期間の長短によって、あるいはおだやかな時の長短のちがいが遷移の進行期間の長短のちがいとなって遷移の進み具合が左右されて異なった植物が優勢となる。

山梨県の山中湖の湖畔の植物も動的恒常状態の持続によって存続していた(岩田 1979)。雪解け水が湖に流入して増水すると水位が上がって、湖畔の陸生植物は水没して枯死する。その後減水により水位が下がり、湖畔に新しい無植物の陸地ができる。すると、ツルヨシのようなほふく茎で分布拡大する植物が優勢になる一方で、発芽から開花・結実までを短い期間で実現できる植物がみられる。これらは翌年雪が解けて湖に注ぐと水没する。湖畔の高い場所は水位の低下にともない早い時期に陸地化するので、生育期間が長く、低い場所は、陸地化の時期がおそく、生育できる期間が短い。このことから場所の高低の差によって異なる植物群がみられた。それぞれがちがった「動的恒常状態の維持」がつついていると見ることができる。

このような野生世界の中での遷移の最終段階の極相と、途中の段階での「動的恒常状態の持続」状態とでは原因がちがう。極相での「動的恒常状態の持続」の主な原因は植物群内部の問題である。それに対して、遷移の途中の段階での「動的恒常状態の持続」は、植物と環境との関係の変化が原因であって、環境のきびしい時とおだやかな時とが交代する環境の変動がはげしいところでみられる。人間世界における植物の「動的恒常状態の持続」の原因は、野生世界における環境変動のはげしいところで起きる場合と似ている。人間のはたらきかけが、生物の生育、生存に対して悪影響を及ぼし、遷移を中断してもとにもどしている。前頁の図は、環境のちがい、遷移進行段階のちがいと、それに対応した植物の生活様式のちがいから、形成される植物群の多様さをみたものである。

6. 培育生物・馴化生物・野生生物

農村で生活している生物は、人間と栽培植物だけでなく、動物、菌類、細菌類も生活している。植物もメヒシバ、ハマスゲのような栽培植物にとって害となる草やそうでない植物が生活している。動物ではカイイヌやカイネコのように飼育されているものもいるが、スズメやツバメ、クマネズミのようなそうでない動物もいる。シイタケや味噌をつくるのに欠かせないコウジカビのような培養菌類もいるが、また人間にとって有害な、とくに栽培植物にとって病原菌として重大な菌類もいる。細菌類もさまざまなものが生活している。

これらの生物を人間との関係からみると、いずれも人間世界の一員として生活している点で共通しているが、またちがいがある。もっとも基本的なちがいは、飼育、栽培、培養している生物と、その他の生物のちがいである。前者は総括してよぶ名がこれまでなかったが、岩田(2013)は、「培育生物」と名付け、それに対してその他の生物は、人間世界の生物であるから野生生物ではなく、また培育生物と区別してこれらに対して「里生物」と呼んだ。しかし、「里生物」を字義から解釈すれば、培育生物も里生物と理解されることになり、適当ではない。そこで改めて「馴化生物」とよぶことにした。培育生物とは、人間が、その生物の生存、繁殖に適し

た環境を意図的につくり、そこで生活させる生物をいう。それに対して馴化生物は、人間が意図的に移入したものではなく、自体が人間世界に移住し、存続可能になって定着した生物である。「馴化」には、捕獲した野生生物を家畜にするまでの途中の段階に似たことがみられるが、それは「馴化させる」という人間行為であって、家畜化の1つの過程であるから、この場合の「馴化」とは異なる。またカイイヌにみられるように、まず人間世界に馴化し、それから培育されるという、家畜化の前段階に位置づけられる場合があるが、この場合の馴化は、人間が意図的に特別にはたらきかけて環境をつくりその中に収容するというものではなく、実態はここでいう「馴化」と同じである。野生生物、馴化生物、培育生物について、植物の場合の例を表3に示した。

表3 野生、馴化、培育の植物例

人間との関係でみた生物世界	人間との関係で見た生物	植物の例
野生世界	野生生物	白馬岳のコマクサ、小笠原のムニンノボタン、海浜砂丘のコウボウムギ
人間世界	馴化生物	里山のおミナエシ、道端のスズメノカタビラ、畑のメヒシバ、水田のタイヌビエ、芝生のタンポポ
	培育生物	水田のイネ、畑のジャガイモ、植物園のムニンノボタン

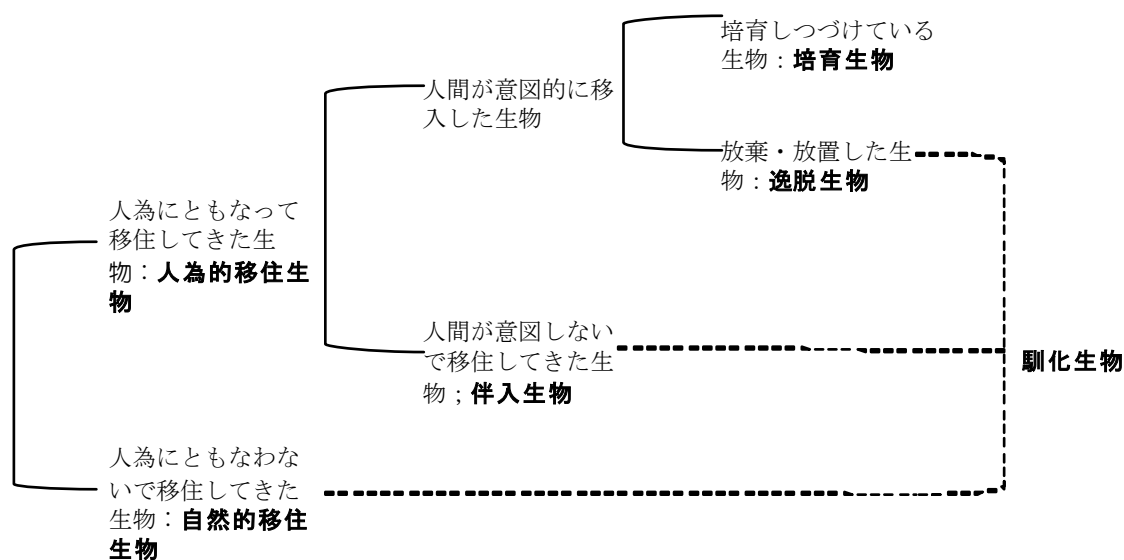
7. 農作と外来植物の移住・定着

人間世界は、すべて他の地域から移住してきた生物によって形成される。その全体は、字義どおりの外来生物の世界であるとみることができる。いうまでもなく、田畑やその他からなる農村の生物世界も外来生物世界である。しかし、そこへの移住、定着の経緯は、それぞれの生物によって異なる。

外来生物の他地域からの移住を、人間と生物世界との関係からみると二つに大別できる。一つは、人間あるいはその行為と密接な関係をもっているもので、もう一つは人間とは無関係なものである。人間と密接な関係があるものは、いうまでもなく培育生物がその例である。人間がその必要性から、他地域から意図的に移入したものであるから、まぎれもなく外来生物である。この培育生物にも二つのものがある。一つは、移住、定着してから今日まで培育生物として存続してきた生物である。二つめのものは、一度培育されたが、人間が収容していた一定の範囲の場所から逸脱して、人間世界の中ではあるが、培育地とは別の区域に移住して定着したものである。これは、培育生物と区別して「逸脱生物」とよぶことにする。これらとは別の、人間行為と結び付いて移住してきたものがもう一つある。人間のからだや移入した物資に付着あるいはまぎれて移住したものである。これは「伴入生物」とよぶことにする(これまで「外来生物」とよび、生物多様性を攪乱する生物とみられてきたものはこれである)。このほか外来生物には、人間行為とは関係なく人間世界に移住してきて定着したものがあがあるが、これは、「自然的移住生物」ということにする(表4)。

これら四種類の外来植物の移住の経緯を、人間との関係からみると同等に考えることはできない。つまり人間はこれまで植物世界に対してどのようなことをしてきたか、そのことが植物世界の存続と多様性にとってどのような意味をもっていたか、これから人間は植物世界に対して何をして何をしてはいけないう課題から考えると、四種の外来植物は人間がかかわって移住してきた三種類とそうでないものとを区別して考える必

表4 外来生物の分類



要がある。

農村の場合、重大と思われる問題として四つのことがある。一つは、それまであった野生世界が破壊され、そこへ外来生物が来て、新しい生物世界ができることである。それは破壊された生物世界とは異なる生物世界となる。第二は、そこに移住した生物は、それらが自生していた場所の環境(原環境)と近似のものであることによって定着して存続できたのであるが、近似であっても同じものではないから、そこでの外来生物の「主体—環境」関係は、原環境の時のものとは異なるということである。しかし、これらのことは野生世界でもみられる。したがって外来そのものが問題なのではない。野生世界においても火山爆発、洪水などによりそれまで成り立っていた植物世界が破壊されたあと、始まる一次遷移の進行にあたる植物は、すべて他所から来たものであるから外来生物である。

第三のことは、すでに述べた遷移の進行・中断と「動的恒常状態の維持」に関係したことである。それは、野生世界における、環境の不安定な状態にあるところにみられることと同じ状況にあるということである。これも特別に問題にすべきことではないように思えるが、人為が及ばねばこうしたことが起こらないところでおこっていることが問題となる。

第四のことは、そうした「動的恒常状態」の新しい生物世界が、ヒトというただ一種の生物が、自身にとって適した環境をうみ出すことを意図したはたらきかけによって形成されることである。野生世界では、数千万種存在していると考えられている地球上の諸生物の相互関係の中で生まれるのとは基本的にちがう。

人間がその歴史の中で人間世界をうみ出したのは、農作を始めた時ではなく、人間の出現と同時であったと考える。しかし、ただ一種の生物によって、野生世界が破壊され、かわって人間世界が出現し、拡大が始まったのは、農作時代に入ってからのことである。その到達点である今日の生物世界の実態の一面を示すと、次の表5のようになる。

これは、1988年度から1992年度にかけて環境省が実施した「第4回自然環境保全基礎調査」の結果である。

表 5 植生の自然度と野生区分

植生の自然度	区分	区分の基準	面積比(%)	野生区分 比(%)	
10	自然草原	高山ハイデ、風衝草原、自然草原など	1.1	野生世界 19.1	
9	自然林	エゾマツ・トドマツ群集、ブナ群集など	18		
8	二次林(自然林に近いもの)	ブナ・ミズナラ再生林、シイ・カシ萌芽林など	5.4	過渡期の生物世界 5.4	
7	二次林	クレーミズナラ群集、クスギ・コナラ群落など	18.7	人間世界 74	農林地 69.8
6	植林地	常緑針葉樹、落葉針葉樹、常緑広葉樹などの植林地	25		
5	二次草原(背の高い草原)	ササ群落、ススキ群落など	1.5		
4	二次草原(背の低い草原)	シバ群落など	1.8		
3	農耕地(樹園地)	果樹園、桑畑、茶園、苗圃など	1.8		
2	農耕地(水田・畑)	畑地、水田など	21		
1	市街地・造成地	市街地、造成地など	4.2		都市 4.2

*：環境省によるもの(1988年～1992年に調査)に野生区分とその比の部分を追加した

**：二次林、二次草原であっても、田畑や森林・草原が放置されて遷移が進行すれば、「過渡期の生物世界」である

***：区分の基準は中部地方の場合

日本にみられる植生をその自然度から 10 の階級を設け、各階級の植生の面積比を現わしたものである。表中、右端の野生区分とその比の欄は、筆者が加えたものである。これを、これまで検討してきた、野生世界、人間世界、人間世界から野生世界への変化の過渡期の三つに区分してみると、野生世界は、全体の 19.1 %、人間世界が 74.0%、過渡期のものが 5.4 % となる。これは、縄文時代の末期から今日までの日本人の野生世界の破壊と人間世界の形成の跡である。

おわりに

これからの農作の、植物世界からみた場合の問題の一つは、その主要部がなくなるのではないかということである。表 1 の⑤、あるいは⑥が農作にかわって食料獲得の方法の主要なものになるのではないかということである。この二つは、作物以外の植物を皆無にすると考えられるからである。「動的恒常状態」の植物世界の中の〈表 5 の 2〉が消失する。

二つ目の問題は、現在普通に進められている大規模工業化した、大量の除草剤、殺虫・殺菌剤の使用による農作とこれらの薬剤使用を基盤とした農作と都市型植物栽培の中間的位置にあるものでは「動的恒常状態」の植物世界が成立できないことである。

第三の問題は、これが最大の問題であるが、表 5 でみたようにこれまでに野生世界が破壊されて著しく縮小され、かわって農林地が拡大したことである。

注

表2、図はそのまま、表4、5は一部改変して以下より引用した。

岩田好宏 (2017) 「野生生物とその保護」『生物多様性保全と持続可能な消費・生産』(認定NPO法人野生生物保全論研究会発行)

参考文献

岩田好宏 (1979) 「ツルヨシとヨシの繁殖様式について」『千葉生物誌』第28巻第2号

岩田好宏 (2006) 「授業実践『農業日誌を読む』の記録」『子どもと自然学会誌』8号、子どもと自然学会

岩田好宏 (2013) 『環境教育とは何か』緑風出版

貝塚茂樹・藤野岩友・小野忍 (1959) 『角川漢和中辞典』角川書店

河村重次郎 (1985)、『新クラウン英和辞典』第4版、三省堂

新村出 (2008) 『広辞苑』第6版、岩波書店

延原肇 (1960) 「海浜におけるコウボウムギの生育」『砂丘』第6巻第2号

林一六 (1990) 『植物地理学』大明堂

[いわた よしひろ／生物教育学、植物誌]

コメニウスの人間論 ―実行能力を中心にして―

J. A. Comenius' Writings on Human Nature: On his Theory of "Facultates Operativae" (Active Power)

太田 光一
OTA, Koichi

1. はじめに

コメニウス (Johannes Amos Comenius (1592-1670)。出身地のチェコの表記ではコメンスキー Jan Amos Komenský) は 17 世紀の教育学者として、主要著書『大教授学』と『世界図絵』と共に、教育学の分野ではよく知られている。すでに戦前から、コメニウスは教育学にとどまらず「広い深い社会改良思想体系の持ち主」と指摘されてきた (佐々木 1939) ⁽¹⁾。とりわけ、20 世紀になってから彼の膨大な遺稿が発見され、それが Consultatio Catholica の題で印刷公刊されてからは、国際的なコメニウス研究は広がりを見せた (De Rerum Humanarum Emendatione Consultatio Catholica, vol. 1, 2. Praha, 1966。『人間に関わる事柄の改善についての総合的熟議』以下『熟議』と略称し、この書からの引用は本文中に巻数と頁数を示す)。

『熟議』は世界の学問と宗教と政治の総合的な改善を目指し、その三分野のそれぞれに国際機関を設立し、その上に世界全体の総会を定期的に開催して代表が集まって熟慮議論しようという提案である。コメニウスは生前にこの著作が七部構成になると予告し、最初の二部だけをごく少数部印刷していたのだが、全体は未完に終わったと長らく信じられていた ⁽²⁾。

『熟議』では教育と学校の改善は学問の改革の一部として位置づけられているにすぎない。『熟議』の公刊から 50 年が経過したが、日本の教育学の概説書には必ずといってよいほどコメニウスが紹介されているものの、『熟議』に踏み込んだ紹介はまだほとんどない ⁽³⁾。また哲学、政治学、宗教学などの研究分野でも『熟議』に言及したものは寡聞にして見受けられない。

2. 『熟議』の構成

全七部からなる『熟議』の全体像を明らかにするのはこの論文ではとても不可能であるから、本稿では彼の人間論の特徴を、人間の魂の本来的な働き (能力) に限定して明らかにしたい。彼の特徴的な人間観は、理性や意志だけでなく実行能力が誰にも共通に生得的に備わっているということである。人間は良いことを認識したらそれを実行しようと決意し、決意しただけでなくそれを実際に実行に移さざるをえない存在なのである。そして改革を実現すべき領域は、学問だけではなく宗教や政治全般に及んでいるということである。

考察に入る前に、どうしても『熟議』の構成を簡単に紹介しておかねばならない。まず最初にヨーロッパの学識者、宗教者、政治権力者に充てたやや長い序文が置かれている。

その後の各部にはすべて、ギリシャ語の πάντες (すべてのこと) に由来する PAN という接頭辞が付けられた、ギリシャ語由来のコメニウスが創作したと思われるタイトルがつけられている。日本語に翻訳するのが難しいので、あえてカタカナ表記のままにしておきたい。

第一部はパンエゲルシア (Panegersia)。ἐγείρω は「目を覚まさせる」という意味であり、目を覚まして世界が墮落している現状を直視しようという呼びかけである。ここでは学問と宗教と政治の分裂と対立という嘆かわしい現状が批判される。

第二部はパンアウギア (Panaugia)。αὐγή は「光」であり、直訳すれば「普遍的光」となる。英語の enlightenment、フランス語の lumière、ドイツ語の Aufklärung はいずれも「啓蒙」と日本語訳されているが元の意味は「光」だ。ここでは墮落した現状を明るく照らして改善するための可能性が述べられる。そのためには、実行の主体である人間の心の働きを検討することが必要であり、この第二部はコメニウスの認識論となっている。

第三部はパンソフィア (Pansophia)。σοφία は「知恵」である。(古代ギリシャ語の発音通りではソフィアではなくソピアーなのだろうが、慣例に従って「ソフィア」と表記しておく。) 実は『熟議』の中ではこの第三部の分量が最も多く、全体の四割を占める。

パンソフィアはさらに八つの世界に細分されている。世界を解明するカテゴリー論から始まり、自然界、人間界、技術界、道德界、靈魂界までも網羅した、一種の百科全書となっている。自然界の中では何と言っても人間の身体と精神の考察が中心である。技術界では、鉱物植物動物を扱う技術の他に、人間に関する技術が論じられ、衣食住の技術や医術の他に、教え学ぶ技術や弁論術についても扱われる。道德界では、人間の思慮の働きが考察され、倫理学や家政学が検討されると同時に、学校や政治形態についても考察される。そしてもっとも大きな部分を占めているのは靈魂界、すなわち神、宗教、教会の検討である。

第四部はパンパイデア (Pampaedia)。ギリシャ語の παιδεία は子どもの教育のことで、ここでは誕生前から死に至るまでの人間の教育課題が詳述される。今日の生涯教育の先駆である (太田 2015)。

第五部はパングロッティア (Panglottia)。γλῶττα は舌・言語・言葉という意味であり、ラテン語に代わる新しい言語の創造について提案される。コメニウスによれば、世界を混乱させている原因の一つは世界共通語が存在しないということであり、ラテン語に代わるもっと単純で誰もがすぐ習得できる言語の必要性が強調される。コメニウスは実際に新しい単語や文章を作成する見本までも提案している。普遍語は後世のライプニッツやザメンホフが追求したことでもあり、この部だけでも検討に値しよう。

第六部はパンオルトシア (Panorthosia)。ギリシャ語の ὀρθός は真直ぐ、正しい、というのが原義で、直訳すれば「正義」あるいは「真正」となるのだろうが、コメニウス自身が Universalis Reformatio と言い換えているので、「普遍的改革」という意味になる。ここでは、学識者と政治家と宗教者がそれぞれ世界会議を持つと同時に、世界中の指導者が一堂に会する世界総会が提案されている。そのためユネスコはコメニウスを国連の先駆者と見なしているのである (U.N.E.S.C.O1957: 15) ⁽⁴⁾。

最後の第七部はパンヌテシア (Pannuthesia)。ギリシャ語の νοουθεσία が励ます、忠告するという意味なので「普遍的勧奨」と訳せるだろう。

その七部作の後に付録としてかなりの分量の「辞典 (Lexicon Reale Pansophicum)」が付けられているが、未完成のままである。

3. 魂の構成—理性、意志、実行能力

コメニウスは第一部のパンエゲルシアで、獣に対する人間の優位性は何かを検討する。人間が獣より優っているのは肉体ではなく魂であり、人間の魂の固有の働き (facultas。以下、能力と訳す) は理性 (ratio) あるいは知性 (intellctus) ⁽⁵⁾、意志 (voluntas)、実行能力 (facultates operativae) だという。

「他の可視的な被造物と違って、人間の魂には生きた神の生きた似姿が内在している。それは、事物の認識すなわち理性、事物の自由裁量すなわち意志、事物への影響力の行使すなわち何にでも広がっていく実行能力、これら三つから成り立っている。存在するものは何でも人間の知性に任されている。善であるものは何でも知性の選択に従属している。可能であるものは何でも実行能力に割り当てられている。(1. 29)」

この第三の能力を、コメニウスはこの章では仕事を遂行する諸能力 (facultates operum exsequutrices)、物を動かす諸能力 (res agendi facultates)、仕事の際の動因 (impetum in opera) などと言い換え、また別な所では単に力 (vires) などと様々に説明しているが、多くの場合は修飾語を付けずに諸能力 (facultates) と表現している。また「私たちの魂は、理解し、欲し、実行するという三つの能力から成り立っている (1. 85)」と述べているから、能力を広くとらえれば理性も意志も含むのだが、狭くとらえれば第三の実行能力だけを指すということになろう。狭い方をただ「能力」と直訳すると意味が通じないので、「実行能力」と訳しておく。

人間の魂をコメニウスのように三分割することは、決して一般的とは思えない。同じ17世紀のベーコンもデカルトも、人間の魂の働きを理性と意志の二つに限定しているのである⁽⁶⁾。

コメニウス自身にとっても、このような三分割は当初から確定していたわけではなかったと推測される。コメニウスの最も成功した著書である『世界図絵』(1658)では「人間の魂 (Anima) は三つから構成されている。第一は精神あるいは知性、第二は意志、第三は Animus である」と説明され、第三の働きの術語に animus を当てている (J.A.Comenius 1970: 122)⁽⁷⁾。そして「Animus は選ばれた善を追求し、拒否された悪から逃げる」とされているから、実行能力を指していることは明らかだが、animus という名称は何とも分かりづらい。animus はより上位の概念である魂 anima の男性形であり、肉体と区別された心一般を指す言葉で、文脈によって精神とも知性とも意志とも意識とも訳すことができるからだ。つまりこの時点では能力を三区分するにしても、まだ第三の名称も内容も未確定であったことがうかがえるのである。

4. 意志の重視

これら三つの能力の説明にもコメニウスの独自性が現れている。

第三部パンソフィアの序でコメニウスはセネカの「人間に固有の善とは、完全な理性である」という格言を挙げておきながら、「なるほどそうではあるが、すべてではない。というのは、完全な意志と完全な力〔引用者注、実行能力のこと〕が残っているからである」という批判的コメントをわざわざ付けているのだ (2. 247)。

また動物に対する人間の特権を理性と言語能力と作業 (ratio, oratio, operatio) の三つだと述べ、こう説明する。

「人間の動物との違いは、理性からよりはむしろ意志から採用されなければならないと考える。理性は意志に、指導者として加えられる。(…中略…) 人間と動物の主要な相違は、αὐτεξουσιότης (自己権力) すなわち好きなことを何でも自分の裁量で行う自由 (arbitrii libertas) と、そしてすべてを、自分自身すら支配する力が、私たちにあるということである。獣は、運動の自由を有しているとはいえ自由裁量ではなく、欲するままに運動を当てはめているわけではない。その運動は、自然の必要に応じて決定されている。意志ではなく自然の衝動に従って動いているのだ。(2. 550)」

つまり理性はそれ自体がすばらしいのではなく、自由な行動を可能にするために賦与されている。「理性は意志に命令するのではなく、松明を差し出して仕えている。神は人間の目的を、理解するのではなく支配することだと表現した」、だから「人間の頂点は理性ではなく意志にある」と断言する (2. 552-553)。

5. 生得の観念、衝動、実行能力

コメニウスは第三部パンソフィアの始めで人間に共通の生れつきの働きは「知る、欲する、できる (scire, velle, posse)」の三つであり、それらは知性、意志、実行能力から来ると述べて、それらがいかにすべての人に共通であり、生得的であるかを力説するのだが、それに先立って第二部のパンアウギアではこう述べる。

「ところで、魂には次のような傑出した力が備わっているということを、まだ十分に検討していなかった。魂には、知性、意志、活動を有害な誤りから予防する、規範ないしは指針が付け加えられているのである。つまり、真理を追求する知性が偽りによって、善に従う意志が悪によって、作業に向かう実行の力が誤りによって、覆い隠されることのないように、そして、正当な概念、愛好、効果の代わりに、概念、愛好、効果の怪物が生じることのないようにしているのだ。たしかに私たちの精神には、自らの内にある種の生得の指針あるいは生得の光があり、それらに従って考えたことをどれでもできるだけ速く決定し、真を偽から識別している。それらはどの人間にも内在しているので、共通観念 (communes notitiae) と呼ばれる。また意志にも、自分の指針あるいは秤が、いわばある種の生得の錘があり、善が提示されるとその秤にてらして意志がすぐに駆け寄り、悪を避けたりしている。これもまたどの人間にも内在しているので、共通衝動 (communes instinctus) と呼ばれる。さらに実行の力にも、活動にうまく適した実行の器官 (organa) があり、それによって理解し欲することを何でも巧みに実行できるのである。そしてこれもまたどの人間にも内在しているので、共通能力 (communes facultates) と呼ばれるに値する。(1. 86)」

知性、意志、実行能力の指針が、観念、衝動、実行能力というのだから、三番目の能力とその指針には同じ名称が当てられていて、不整合のそりを免れないが、おそらくふさわしい名称を考えられなかったのであろう。

コメニウスは生得の観念の例として「全体は部分よりも大きい」「2の2倍は4である」「等しいものに等しくないものを加えたら残りは等しくない」など、また「2足す3は5」を挙げている。それらは「観察や経験から集められるものではなく、自然の本性によって何らかの方法で魂に刻み込まれている」が、「もっとも訓練しなければそれが内在しているとは自覚されない」という留保が付けられている⁽⁸⁾。

共通の衝動については、個々の願望については人それぞれであり共通性がないように思えるが、悪を避け善を求める衝動は誰にでも共通に備わっていると主張する。根源的な願望、すなわち生きていたい、良くありたい、知りたいなどの願望は誰にも共通で生得的なのだ (1. 297)。そのような生得の願望については、第四部のパンパイディアで12項目にわたって再度説明される（この論文では詳細は割愛せざるをえない）。

6. 実行能力

実行能力についてはパンソフィアでこう説明されている。

人間は何か「できる」ためには三つの要件がある。「魂の内部の力、それにつけ加えられた外部の器官、その上につけ加えられた自由、そして妨害から救う許可。要するに力と器官と権利あるいは道理だ (1. 300)」。

足がなければ歩けないし、翼がないから人間はそもそも飛ぶことができない。さらに何かができるためにはその機会が提供されていなければならない。つまり、禁止されていればできないし、拘束されていてもできない。だがそもそも心の中でやろうとする意志が働いていなければ何事もできないわけだ。

コメニウスによれば器官の代表は手と舌である。人間には誰にも共通に生れつき器官（手足や舌など）が備わっており、活動する自由が保証されれば、誰もが望ましい活動を行うのに十分なのだ。ただほとんどの人が

それに気づいていないだけなのだとコメニウスは言う (1-300)。

このように実行能力は三部分から成るわけだから、コメニウスが「実行能力」と称する能力は、100 % 魂の作用というよりも、手や舌などの人間の外部機関の運動をも包摂するきわめて拡張された概念となっていることが分かる。

このような分類も特異である。通常考えでは、魂が担当する部分だけを「意志」と呼んでいるのだから。

例えばデカルトは精神と肉体を厳格に区別した上で、精神の能動と受動の関連を考察している。そして意志には「精神そのもののうちに終結する精神の能動」と「身体において終結する能動、たとえば散歩する意志を持って脚が動き歩行がなされる場合」を挙げている (デカルト 2008 : 21)。このように意志が身体を動かすことを当然ながらデカルトも認めているわけであるが、それに意志と異なる別な能力をわざわざ割り当てたりはしない。だがコメニウスは意志を、善を求め悪を避けるという精神の働きの範囲に止め、それを実際に実行に移す際には「実行能力」と別な能力を充てているのだ。(なるほど人間は善いことと認識し、決意しても、実際に実行には移せないことがたくさんある。だから意志には選択の力だけを割り当て、実行には別な能力を割り当てるのはそれなりに説得力があると言える。)

もともとコメニウスには、物事をただ知るために知るという志向は非常に薄い。『大教授学』の中の「どんな知識を教える場合でも、同時に、それを言語で表現し、手で創作すること、つまり実行に移すことを教えてほしい」(J.A.Comenius1658・1958 : 96) (鈴木 1962 : 204)、「知るとは、何かを精神で、手で、舌で形づくることのできることである」(J.A.Comenius1658 : 94) という表現に見られるように、実践に移すことができ初めて本物の知識とみなしうるのだ。

コメニウス自身にとっても生得の実行能力という考えは新しいと自身で開陳している。

1641 年頃に執筆したとされる『光の道』をようやく 1668 年に公刊するにあたって新たに献辞を書き加え、この書の執筆以降、七部構成の大著に取り組んだと述べ、そこでの新しい観点をこう説明する。

「あらゆる行動にとって必要な条件として、知る、欲する、できる (SCIRE, VELLE, POSSE) という三種の生来の原理 (principia innata) がたしかにすべての人に同じように与えられていることが示されている。つまり、すべての人にすべてを知るための規範 (normae) が共に備わっており、それは共通観念と呼ばれる。そしてすべてを望むための刺激があり、それを私たちは共通衝動と名づける。すべてを為すための器官があり、それを共通能力と呼んでさしつかえないだろう。ご覧あれ、ここで新しいのは共通衝動と共通能力の種類である！ これまで哲学者たちは共通観念についてのみ語ってきた。しかしそれらを順序だてて秩序だてた人は一人もいなかった。それらは分散的に折に触れて誰かに述べられるだけだった。私たちは、知恵のこの最初の流れをその固有の泉にもどし、種類に分けるべきだと考えた。そこで私たちは、観念だけでなく、衝動と能力についても、新しく正確に巧みに、目録に掲げようと試みたのである」(J.A.Comenius1668 : 286) ⁽⁹⁾

7. 感覚、理性、信仰

コメニウスの魂の捉え方には大きな特徴のあることが分かった。理性よりも意志を重視すること、さらに第三の実行能力を加えていることであり、一言で言えば理性の力だけを唯一絶対視せずに相対化するという視点である。理性の相対化は別の面からも検討することができる。

コメニウスは人間が対象を捉える、いわば目に相当するものを三つ挙げる。それが感覚と理性と信仰 (fides) である。

コメニウスは「事物の像が、光の力によって目に運ばれてくるのには三種類ある」という。直線で運ばれる

場合、反射して運ばれる場合、屈折して運ばれる場合だ(1. 166)。それと同じように、人間も事物を認識する場合、事物を五官で直接感じ取る、精神の内部で理性で内省する、そして「感覚や理性では提供できない多数の事柄を認識」する場合がある。

人間の外部を取り巻いている対象世界を把握するためには、人間はまず五官を働かせる。そして精神の内部に取り入れて理解する働きが理性あるいは知性と呼ばれる。ここまでは古代ギリシャの哲学者から近代のロックやカントに至るまで、まず共通といってよい。ところがコメニウスは、神の啓示は感覚でも理性でもとらえられず、信仰によって把握するというのだ。外部世界を見る目が感覚、人間自身の内部を見つめる目が理性、そして神の言葉が書かれている聖書を読む目が信仰ということになる。

コメニウスは「霊的で永遠な神の啓示」を受け入れるのが信仰であり、「すべての個物を感覚で、すべての普遍物を理性で、すべての啓示を信仰で見通す」と述べているから、信仰が担当するのは神の啓示や聖書といった宗教的事柄だけのように思えるが、信仰が扱うのはそれに限定されずにもっと広い範囲に及んでいるとも見なしうるのだ。

信仰についてコメニウスはこう続ける。

「神の声の証言は、魂の第三の能力とでもいうべきものを私たちに提示している。それを通して、事物がいわば屈折視覚を通すかのように私たちのところにもたらされる。というのは、私たちの感覚や私たちに固有の理性の力の範囲の外には、非常に多くの事柄が存在している(例えば、今のチリ王国に発生したことは平和か戦争か、王は生きているのか病気か、それとも死んだのか。同様にヨーロッパ人には感じることも理性を働かせても分からない事件がある)。私たちにその噂が届いたときに、それらを遠ざけたりその知識を私たちから奪ったりすることのないように、賢明な創造主は、魂に一つの特別な能力を備えさせた。その能力を通して、感覚や理性では提供できない多数のことを認識するのである。それは、他の人々から私たちに語られたすべてを(十分信頼に足ると思える範囲で)嫌がらずに受け入れる傾向性である。それを私たちは信じやすさあるいは信仰と(信ずべき行為を意味するかぎりで)呼ぶ。(1. 168)」

このように、神からの啓示を受け取るだけでなく、他の人間からの報告や伝聞を受け取るのも「fides 信仰」なのであり、この場合の fides は「信用」あるいは「信頼」と訳す方が適切であろう。

このような「信頼」の捉え方を、コメニウスは当初から抱いていたようだ。

最も初期の著作である『開かれた言語の扉』(1631)で「精神」について説明する項目で、理性で正しく把握したものが「知識(Scientia)」であり、そうでないのは誤りや憶測や疑惑であると述べた後に、他人からもたらされたものは「信頼(Fides)」、それがいつそう根拠のある場合は「納得(Persuasio)」さらに証明されていれば「承認(Assensus)」と言うと説明している(J.A.Comenius1631:269)。

この『開かれた言語の扉』は何度か書き直されており、1649年頃の増補版では「感覚で把握する、それは知ることである。理性で把握する、それは理解することである。信仰で把握する、それは信じるということである」と端的に説明している(J.A.Comenius 1649:502)。信頼という働きを排除すべきものとして否定的に捉えているわけではないのだ。だから感覚と理性と信仰は、特に宗教的な事柄に限らず認識の三段階として考えられていると解することができよう。

たしかに私たちが自分の感覚や理性を使って直接体験できる事柄は限られている。また私たちが得る情報のほとんどは、自分で見聞したことよりも他からの伝聞(現代であれば書物やマスメディアなど)である。それを一々疑っていたのでは生活できない。おそらく正しいのだろうと「信頼」して正しいと「信用」して実生活に活かしているのである。

もちろんコメニウスは「信仰の実行とは、感覚にとって拒絶されることであっても、理性にとって愚かと思われることであっても、啓示された事柄をすべて信じるということだ。またそのようにして、精神を信仰の光で照らすということだ (2. 520)」とも強調しているから、神の啓示は絶対であろう。しかし次のように説明しているのである。

「感覚と理性と信仰は互いに助け合うことができるしまたそうせねばならない。もし感覚がどこかで欠けていたり迷ったりしたら、理性か信仰で補われ正されないといけない。また理性に対しては感覚と信仰が、また信仰に対しては理性か感覚が、補い正すのだ。(1. 182)」

例えば、水中の棒が感覚から見れば曲がっているのは、視覚以外の別の感覚や理性が助けねばならない。また「例えば世界の始まりと終わり、世界の外に何があるか、などの問題について」は理性では結論がでないので聖書を信じるしかなく、その場合は信仰の助けを必要とする。「感覚と理性の秤ぬきに何でも聖書からかき集める」のは「狂信的宗教家」である。他人の証言は「感覚と理性で正しく防衛されないと」欺かれてしまうから盲信せず警戒をしないといけない。

プラトンとアリストテレスの時代以来、認識論の大きなテーマは感覚と理性の関連を問うものだった。第三の「信仰」を加える認識論はきわめて異例である。それに、宗教や啓示に関わる問題は、哲学からは分離するのが常であった⁽¹⁰⁾。

8. 哲学、宗教、政治

人間に固有の能力を知性、意志、実行能力の三つに定めた後で、コメニウスはそれらから哲学、宗教、政治が生じるという。

「真理への熱望から哲学が生じる。それは知恵への熱意である。善への願望から宗教が生まれる。それは最高善の崇拝と享受である。事物を自由裁量で強力に配置しようとする欲求、最大の努力から、政治が生じる。それは、たえず様々なことを考え出す人間を、自らの課題を妨げずに助け合うような秩序へと戻すことである。哲学、宗教、政治、これら三つが人間の三つの最高の本業〔引用者注。わざわざギリシャ語で *ἔργα* 仕事、と強調している〕である。その他すべてはたんなる副業 (*πάρεργα*) にすぎない。(1. 30)」

では、哲学、宗教、政治の目標は何か。

コメニウスはこう続ける、「哲学は知恵を追求する」「宗教は神の好意を嘆願する」「政治は人間社会の協調を目指す」。人間にとって最も本質的な事柄とは「精神の知恵、心の敬虔、生活の平穏である。これらを追求し、維持し、広めるのが、哲学、宗教、政治である」。そして単刀直入に「哲学、政治、宗教の目的は、平和である」と断言する (1. 36)。

当然のことながら、観念、衝動、実行能力もそれぞれ哲学、宗教、政治に関連づけられている。

「総合的な哲学の要点は、共通の観念を調和へと戻すこと、またすべての人間が利用できるようにすることだ。そうして事物についての憶測によって、私たちがこれ以上意見が一致しないことがないように、すべての本質について同意するようにさせるのだ。

総合的な宗教は、共通の衝動を調整するだろう。すべての個別的な善の間の最高善を眺め回して求めるためだ。そうすれば、私たちは永遠の目標や手段について対立しないようになるだろう。

総合的な政治は、すべての人間に共通の実行能力を秩序正しく収めるよう努めるだろう。その秩序によって、私たちが熱意や努力について対立せず、誰もが自分の個人的な事柄を平穏に行って、それだけますます公共の平穏を大事にして促進するようになるのだ。(2. 522)」

このような三分割とその対応関係もきわめて異例だといわざるをえない。なぜなら、先に触れたように、そもそもアリストテレスの昔から、人間の学問は理論的・観想的学問（哲学）と実践的学問（倫理学、政治学）に二分されており、政治学に対応するのは意志なのだが、コメニウスでは意志が宗教に対応しているのである。ベーコンも「論理学は知性と理性を論じる。倫理学は意志、欲望、感情を論じる」と、政治学や倫理学を意志に対応させている。それなのに、コメニウスでは意志が宗教に対応し、政治に対応するのが実行能力なのである⁽¹¹⁾。

このようにコメニウスは、理性よりも意志を重視し、さらに第三の能力として実行能力を付け加え、それに政治を割り当てている。すなわち、人間の本来の任務は、善を認識するだけでなく善を選び取り、実際に実行することであり、学問を改革するだけでなく、人間社会全体を改革することなのだ。そしてそのためには、感覚と理性だけではなく、「信仰・信頼」にも頼らないといけない。事物の本質を観想し究明するだけがコメニウスの課題ではないのだ。

9. 政治の改革

それではその政治の改革についてコメニウスの主張を概観してみよう。

先に見たように、コメニウスにとって政治の最終目標は「平和」であり、逆に最悪の政治の結果は「戦争」である。第一部パンエゲルシアでは戦争を激しく非難する。

「あの最も忌むべき破滅的な戦争が、人類にどれだけ大きな災難をもたらしていることか。おお、神よ！ほとんど40年間、ヨーロッパを不幸に焼き尽くした現在のこの戦争を眺めれば、それはまったく明らかだろう。戦争によって多くの都市が壊滅し、多くの地域が荒廃し、人々は打ち倒され、繁栄していた国は破壊され、王国全体は廃虚となった。しかもこの狂気はまだ終わっていない。(1. 55)」

1618年にプラハに端を発した戦争は30年間続き、1648年のウエストファーレン条約後も局地的紛争は収まらず、コメニウスは1656年に亡命先のポーランドで戦火に見舞われたのだった。だからコメニウスは40年間と言っているのである。

コメニウスは、政治(politia)という語は、ギリシャ語の πόλις から由来しているが、さらに πολέω（歩き回る）という意味を有しているので、国家に限らず「人間が賢明に交際する技術、どのような種類のどのような大きさの人間社会でも、思慮深く統治するための技術」という広い意味を有しているという(2. 509)。だから政治の改革には、各個人、家庭、学校、教会、政治それぞれが改善される必要があるのだ(2. 564)。

パンソフィアの中の「道徳界」では、人間を治める技術が、倫理学、家政学、政治学などに区分されて詳述される。個人の行動を賢明に律する技術が倫理学(ethica)であり、家族を治めるのは家政学(oeconomica)、国家を賢明に統治する技術が政治学(politica)である。すなわち、政治とは、広い意味では人間の交際全般、狭い意味では国家の統治、ということになるだろう。

コメニウスによれば狭い意味での政治の改革は、各個人や家庭、学校と教会の改革を伴わなければならない。「政治は学校と教会の容器」であり、政治が改革されなければ学校と教会の改革も実を結ばない(2. 658)。

「民の無事安全がどの国家や王国でも最高法規でなければならない」のだから、国家の政治の課題は第一に戦争の除去であり、第二に殺害の禁止である。第三は宗教の改善であり、これは固有には聖職者の課題でもあるが、政治の課題でもある。宗教の破滅は政治をも破滅させるからだ。第四の重要課題は、裁判制度を正義と法に基づいて確立することである。その他、乞食の禁止やいかがわしい飲食店の禁止も政治の役割とされている(2. 637-639)。

10. 平和の法院

各個人や諸国の政治の改革を前提として、コメニウスは国際会議の設立を提案する。

まず学問と宗教と政治の墮落を改善するために、三つの世界会議を設立する。学識者が集まる「光の学院 (Collegium Lucis)」と聖職者が集まる「神聖教会会議 (Consistorium sanctitatis)」そして政治の権力者が集まる「平和の法院 (Dicasterium Pacis)」である。

「平和の」法院という名前がすでに政治集会の目的を現している。

「平和の法院は、どこかの国民が他の国民に対して決起することがないように、あるいは戦争や武器の製造を教える者が出現することのないように、警戒することであろう。また、どこにも剣や槍が残っておらず、いやそれどころか打ち直して鋤や鎌にするのだ。(2. 536)」

コメニウスはここで旧約聖書のイザヤ書2章4節を引用して非武装の世界平和を訴える。

さらにその三つの国際組織の上に、世界総会 (Concilium Oecumenicum) がもたれる。コメニウスの構想では、この会議は10年ごとに、ヨーロッパ、アジア、アフリカ、アメリカと開催地を順番に選んで開催される。ただし、ヨーロッパ以外の地域との共存ではなく、キリスト教の価値観を共有させるという志向がコメニウスに強いことは否めない。アジア人の中にはすでにキリスト教を知っている者がいるらしいし、中国や日本とも交易がある、アフリカにもキリスト教が普及している、アメリカは最も離れていて人々も粗野だから開催地としては最後になる。そして無宗教者や異教徒がキリスト教に改宗することが目指されている (2. 677)。現在はヨーロッパ内で分裂しているキリスト教会ももちろん統一されねばならない。

振り返ってみれば、コメニウスは幼少期に戦火によって我が家を失い、三十年戦争中は亡命生活を送り、1641年にイングランドに招待されたものの内戦のために長期滞在がかなわず、亡命先の住まいも焼失するなど、戦争に対する嫌悪は誰よりも激しかった。従って、現実政治に影響を与えないような学問の改革はまったく無意味に思えたのであり、教育や学校の改革も、世界平和実現の手段であった。

このように、コメニウスの世界平和構想は今日の視点からすれば問題が残るものの、彼の世界平和を求める熱意は注目に値すると言えよう。コメニウスはこの構想を公表することができなかったし、おそらく当時あまり賛成は得られなかったに違いない⁽¹²⁾。

コメニウスは今日でもまだ実現していない世界平和が、実現可能だと信じていた。その根拠となっていたのは、彼の人間論、すなわち誰にでも共通に諸能力が生得的に備わっており、それを発現させればよいのだという期待であった (もちろんその発現には教育が不可欠なのだが)。実行能力という他の哲学者には見られない能力を強調したのも、その模索の一環であったといえよう。

注

(1) もっともこの書が岩波の「大教育家文庫」シリーズの一冊として企画されたこともあり、本論は「コメニウスの教育思想」に限定されていた。

(2) 他の例で言えば、例えばベーコンは『大革新』という大著を構想し、それは全六部構成となると予告したのだが、完成したのは二部だけであったし (1620)、デカルトも『哲学原理』が六部構成だと予告しつつ、公刊できたのは四部だけだった (1644)。ちなみにホッブズ (1588-1679) は『市民論』『物体論』『人間論』三部作を完成させることができたが、それは彼が長命だったからではないだろうか。

(3) この発表を準備している最中に、相馬伸一著『ヨハネス・コメニウス』(講談社、2017) が出版された。この書は『熟議』の全体を視野に入れており、今後コメニウス研究が飛躍的に広がることが期待される。

- (4) この書には、『熟議』全体の出版に先立って、重要な部分の抄訳（英訳と仏訳）が収録されている。序文はジャン・ピアジェが執筆している。
- (5) コメニウスは理性と知性をほとんど同じ意味で使用している。場合によっては理性的働きを精神（mens）で総称している場合もあり、使い分けは文脈による。
- (6) ベーコンはこう述べている。「人間の魂の使用と対象に関する知識には二つの部門があり、それらはよく知られており、一般に認められている。つまり論理学と倫理学である。……論理学は知性と理性を論じる。倫理学は意志、欲望、感情を論じる。一方は決定をうみ、他方は行動をうむ。」（Francis Bacon 1963：614-615）またデカルトも『哲学原理』や『省察』で知性と意志の二分法を採用している。「我々のうちにはただ二つの思惟の様式、即ち知性の認識と意志の働きしかない」（デカルト 1964：70）。このような考え方は当然コメニウスも知っていた。彼はベーコンの『学問の尊厳と進歩』を『熟議』の中で何度も引用している。またデカルトの著作にも通じており、『熟議』では『情念論』に言及している。
- (7) 井ノ口淳三訳『世界図絵』では animus は「心」と訳されている。
- (8) 私たちはこのような意味での生得観念を、後にジョン・ロック（1632-1704）が徹底的に批判したことを知っている。ロックは主要にはハーバート（Herbert of Cherbury, 1583-1648）の生得観念を槍玉にあげ、なんでも生得原理となってしまうと人々は自分の理性と判断力を失わなくなってしまうと批判している。だから生得原理を信じずに自分の経験を信ぜよというのだ。コメニウスは『熟議』の中で留保付きで何度かハーバートを引用しているから、彼の生得理論から影響を受けていると思われる。ロックは名誉革命後の新しい社会で自分の経験を頼りにすることができたが、コメニウスの周囲の現実には悲観的なことばかりだったから、生得原理に頼るしかなかったといえよう。なお、これまでのところコメニウスとロックの何らかのつながりは確認されていない。
- (9) この誰にも共通で生得的な観念、衝動、実行能力という指摘は、出版に当たって書き加えられた献辞で触れられているだけで、『光の道』の本文にはまったく登場しないから、本文執筆後に新たに着想された概念であることは明らかである。
- (10) 例えばベーコンは、『学問の進歩』において「人間による学問」を検討した後で「神の啓示による学問」についての検討を申し訳程度に付け足して、「神のことばは、理性が抵抗しても、信じなければならない」と述べている。（ベーコン 1974：356）
- (11) 新プラトン主義者のフィチーノが、知性と意志を哲学と宗教に対応させているらしいのだが、詳細は未見である（伊藤 2012：95）。意志の概念をめぐるのは意志の自由の問題や理性と意志の関係などについてスコラ哲学の伝統内でも様々な立場があるが、今回は一言及できなかった。
- (12) 例えばデカルトの批判「コメニウスは宗教と啓示された真理を自然の理性的推論によって獲得される諸学問に過度に結び付けたがっている…」（デカルトからホーヘランデ宛の 1638 年 8 月の書簡）（デカルト 2015：27）。コメニウスとデカルトは 1642 年にオランダで会談しており、デカルトはコメニウスのパンソフィアの構想を知らされていたが、その完成には一貫して懐疑的であった。（相馬 2001）参照。

参考文献

- 伊藤博明（2012）『ルネサンスの神秘思想』講談社（初出 1996）
- J.A. コメニウス（1962）『大教授学』鈴木秀勇訳、明治図書
- J.A. コメニウス（1988）『世界図絵』井ノ口淳三訳、ミネルヴァ書房
- J.A. コメニウス（1995）『世界図絵』井ノ口淳三訳、平凡社
- J.A. コメニウス（2015）『パンパイディア生涯にわたる教育の改善』太田光一訳、東信堂
- 佐々木秀一（1939）『コメニウス』岩波書店
- 相馬伸一（2001）『教育思想とデカルト哲学』ミネルヴァ書房
- デカルト（1964）『哲学原理』岩波文庫
- デカルト（2008）『情念論』岩波文庫
- デカルト（2015）『デカルト全著作集』第三巻、知泉書館
- ベーコン（1974）『学問の進歩』岩波文庫
- Francis Bacon（1963）*De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, R. L. Ellis, J. S. Spedding, D. D. Heath ed., The Works of Francis Bacon, Vol. I

- J.A.Comenius (1658) *Didactica Magna*, Opera Didactica Omnia, vol. 1, Amsterdam, Praha, 1958, reprint
J.A.Comenius (1658) *Novissima Linguarum Methodus*, ibid
J.A.Comenius (1668) *Via Lucis*, Opera Omnia, Jan Amos Komenský Vol. 14, Praha
J.A.Comenius (1631) *Janua Linguarum Reserata*, Opera Didactica Omnia, vol 1
J.A.Comenius (1649) *Janua Linguarum Reserata*, Opera Didactica Omnia, vol 2
J.A.Comenius (1658) *Orbis Sensualium Pictus*, Opera Omnia Jan Amos Komenský Vol.17, Praha
U.N.E.S.C.O (1957) *Jean Amos Comenius, 1592-1670. Hommage de l'Unesco a l'occasion du trois centieme anniversaire de la publication des Opera Didactica Omnia*

[おおた こういち／福島大学特任教授／教育学]

政治的自律と Unverfügbarkeit –ハーバーマスの「法」理解に沿って– Political Autonomy and “Unverfügbarkeit” – Following Habermas’s Understanding of “Law” –

箭内 任

YANAI, Makoto

1. 序論

社会の礎には「法」が存在しており、その法によって社会の統合が果たされている。これは、ある意味正論であろう。法には、人々の自由な自己実現の可能性を保証するものがあると同時に、その自己実現の可能性を、その者が帰属する社会の中に位置づけさせようとするヤヌス的な二面性がある。だからこそ人が法に求め続けているものは、人為を超え自らが恣にすることができない、その姿である。

かつて自然法は、超越的な理性法であった。自然法には、歴史的な変遷や様々な解釈がありはしたが、そこには普遍的でかつ超越への契機があったのは確かである。それゆえ、自然法は、ラートブルフが言うところの「法を超える法」であった。このように自然法には、普遍性と超越性という二つの歴史的な負荷がある。そして、この自然法が正統であることを担保しているのが、Unverfügbarkeit ということになる。それは、人がもはや任意に手を加えることができないもの、恣に処することのできないもののことであり、その根本には、いわば宗教的な意味や形而上学的な思惟があった。それは、最終的なものと絶対的なものの総合的な統一とも考えられ、社会のエートスともなれば、人々を相互に結びつけるものでもあった。Unverfügbarkeit もはや恣意的に処分することが不可能である本質。それが自然法のコアにあったのである。

ならば、自然法は、現代の社会においてどのように解釈されるのか、またその存在意義は何か。現代の世俗化された社会の立脚点を法に求めようとする時、そこにはどのような正統性を問うことができるのか。そして、自然法だけではなく実定法でさえ、その正統性を担保しようとするのであれば、そこに本質的に内在していなければならないとする Unverfügbarkeit は、現代の社会ではどのように理解されなければならないのか。今日、ハーバーマスが問おうとするのは、まさにこれである (Habermas 2005a:16-17)。

この Unverfügbarkeit は、法に立脚する現代社会でどのような意味を持つのか。本稿では、ハーバーマスが、著書『事実性と妥当性』で述べている「政治的自律」という概念を参考とすることから始めたい。「政治的自律」の意味を明らかにした上で、さらに法と道德との関連、ならびに彼のコミュニケーション論による自由と権力について触れておきたい (第2章)。これを踏まえ、伝統的な自然法に見られる Unverfügbarkeit という概念の超越的特性を現代の文脈から理解しようとするハーバーマスの姿勢を示す (第3章)。そして、ハーバーマスの法論は、自然法を「政治的自律」にもとづき刷新させようとする試みであることを明らかにし、それに対する幾つかの論点を提供したい (第4章)。

2. 政治的自律

2.1 私的自律と公的自律

ハーバーマスは、カントの自律概念に限界を見て取り、新たに私的自律と公的自律の相互連関を理論の中枢に位置付けようとするが、彼はその着想をホプズに対するカントの批判から得た (Habermas 1992:12-14)。

ハーバーマスは、カントの批判を次のように再構成した。そもそも社会契約は民主的な手続きに結びつけられ、その手続きで得られた結果にはその手続きに参加した個々人の意思が反映されていなければならない。これにより、自律的な個人の意志にもとづく理性的な合意形成がなされ、それが民主的な手続きにしたがう立法者の政治的な意思形成となる。社会契約が真に意味を持つのは、個々人の主観的な自由を法の原理を介して民主権の原理と結びつける時であり、それによって、道徳的自律を基礎とする人間の権利は、市民の「政治的自律」を通して実定的な形態である「法」となる。人が現代の社会で国家市民として生活しているならば、カントの自律の概念は、現代の社会および政治的な観点から再構成されなければならない、このように再構成された自律が政治的自律であると、ハーバーマスは理解した。

政治的自律は、私的自律と公的自律の双方に関係し、またこの二つの自律は「同根源的 (gleichursprünglich)」である。つまり、社会契約を民主的な手続きとして再構成し理解するためには、私的自律と公的自律とが同根源的であることを根拠とする政治的自律が、そこに存在しなければならない。ここではじめて、社会契約をおこなうにあたって、伝統的な自然法に内在しているとされる正統性が担保されるのだ。

個々人の道徳的な自律は、共同体全員の一般意志である政治的自律に先立つものであり (Habermas 1992:133-134)、この意味で個々人の私的自律はあらかじめ「自然法的」に保証されるものでなければならない。しかしその一方で政治的自律は、個々人がそれぞれの共同体や社会の倫理的な特性を理解し、そのうえで自己決定でき、また自己実現できるものとして理解されなければならない。そのため、政治的自律は私的自律を必要として、また私的自律は政治的自律によって保護される。政治的自律とは、自己能力としての理性的な道徳的自律とは異なり、国家の市民として共同に行為する際に生じ、またその共同体で立法する者にとって共通の自律でもある。この意味で自律の概念は、カントの唱えた自律より包括的なものとなっている (Habermas 1992:665)。

2.2 法と道徳

政治的自律を持った市民は、討議原則 —合理的討議への参加者として考えられる全ての関係者が同意できる行為規範だけが妥当であるとする原則— にしたがって立法を行うが、この行為は、討議により相互に了解を求め意見形成や意思形成を行う一つの言語行為である。この言語行為には発話内の規則があり、その発話内の規則を使用することで討議という行為に理性と意志とが結びつく。この発話内規則がまさに討議原則であり、討議という相互行為には、その行為の規範ともなるべき道徳的な論証形式が現れてこなければならない。

相互の行為はときにコンフリクトを生じさせることにもあるが、そうであったとしても、合意形成へと至るよう調整されなければならない。そのためには、共有された規範原則が必要である。そうすると、法は単にシンボリックなものにとどまらず、合意形成を促す「行為システム」とならなければならない。これがハーバーマスの立論である (Habermas 1992:137-138)。

ハーバーマスは、討議原則で法と道徳とを峻別するが、それは討議原則が、法と道徳に対して中立的だからだ (Habermas 1992:141-143)。彼によれば、討議原則は行為の規範となるべき内容を含んでいなければならない

い。先にも示したように、合理的討議への参加者として考えられる全ての関係者が同意できる行為規範、これが討議原則である。そのため、行為規範を含む討議原則は道徳法則に先行し、また民主主義的な手続きや法の形成過程の前提とならなければならない(Habermas1994:676)。最終的に、討議原則は法と道徳の規範の区別に先立つ普遍的な原則となり、またそれにより民主主義の原理も、正統な法を制定しようとする手続きに依拠し、道徳と同一視されることがなくなる。

討議によって合意へともたらされた法が正統な法であり、この正統性を認められた法が妥当性を要求することができる。その一方、民主主義の原則には、個々人が間主観的に承認されうる他者との関係において自己を決定し自己実現を図るということが意図されていなければならない。そしてその時、真の自由や平等が、個々人の自由な意志による連帯によって実現されることになるが、そこで重要なのは、カントが述べたような道徳にもとづく普遍的原理ではなく、討議によって合意へと至ろうとする際に不可欠な政治的自律なのである。

個々人の権利から共同体を法にしたがい組織化していくには、自由な意志が必要であり、また個々人から成る連帯をもたらすには、それを表現する言語が必要である。これは、当該の事案に自由に参加し、そのなかで真摯に合意を目指し論証を行おうとする者すべてが、語用論を前提とし共同の真理探究に参加しているということである。つまりハーバーマスのよれば、そこには、法にしたがい社会統合を行うといった特有の論証構造があるということになる(Habermas1992:565)。

3. 自由と権力

法と道徳が相互に関連すること、そしてその双方が質的には異なることを指摘したハーバーマスは、さらに政治的自律を「コミュニケーション的自由」に関連させようとする(Habermas 1992:152)⁽¹⁾。ここで言うコミュニケーション的自由とは、ある事案について相互に了解を志向し行為する際、間主観的な承認にもとづいた妥当性を求めることである。そのためこの自由は、相互に妥当性を要求し、かつその妥当性要求を掲げている行為者の間でしか成立しない。また、このコミュニケーション的自由は間主観的な関係にあるため、それぞれが討議原則にしたがい議論し、その意味では公的な政治的自律にしたがって行為を行なっている。

このように考えると、コミュニケーション的自由ではない自由は、本質的には相互行為を通して理解されるような自由ではなく、極めて主観的な自由にすぎないということになる。しかし、法の原理が主観的な自由の権利だけではなく、相互の平等な主観的自由の権利も要求していると考えるのであれば、個人という権利主体も、また制定されるべき法も、コミュニケーション的自由の要求に応えるものでなければならない。つまり、個人の自由は、すべての者の平等な自由と一般的な法規則にしたがって一致していなければならず、それによって初めて実定法として制定されている法も正統化されるのである。その意味でコミュニケーション的自由は法の制定にとって「可能性の制約」であり、この制約があるため、法原理はカントの定式化に倣いつつもそれを超えて一般法則として正統性を帯びることができる。カントが語った定言命法は、その普遍化テストによって主観的行為の自由でさえも正当であると見なすことができた。しかし、カントが考えたように、もし一般法則が主観的行為の自由という次元に留まるのであれば、法が持つ形式的な規定や拘束する力に対して、我々は答える術がない。むしろ、カントの自律概念を敷衍し「法を媒介とした自律」(政治的自律)という概念を持ち込むことによって初めてそれに答えることができるのであり、そうしてはじめて法は自由と結びつき正統性を主張できる。

ハーバーマスは繰り返し述べるが、市民の自己立法という理念は、法の名宛人として法にしたがう者は同時

に法の作成者であるということを意味している。そのため、自己立法の過程には、主観的自由としての道徳的な根拠づけだけではならず、道徳的に立法するにしても政治的自律をとまっていなければならない。これにより法秩序全体が正統性を持つことができる。かりに正統性を主観的な自由によってのみ理解してしまえば、正統性の判断を功利計算や恣意的な判断に帰することになってしまう。市民の自己立法の理念を、個々の人格的道徳的な自己立法に還元してはならず、制定された法とその法が制定される過程および正統性の獲得はおなじ民主主義原理のうちで考えなければならないのである（Habermas 1992:154）。したがって市民と法および法の制定過程は一つの循環過程と理解することができる。

さらに法は、多くの者が公共的に了解し同意したものである以上、一つの「権力（Macht）」と見なされる。コミュニケーション的自由を用いることによって正統な法の発生から生じてくるこの権力は「コミュニケーション的権力」である（Habermas 1992:183-184）。政治的自律にもとづいた市民の集合的な意思決定に始まり、ついでそれが法という拘束力をもって政治や行政のシステムを統制し、最終的にコミュニケーション的行為により「権力」を構築する。この点でコミュニケーション的権力は、一般的な政治的な権力とは異なり、法を媒介とすることによってはじめて行政権力へと展開されるものとなるのである（Habermas 1992:185-186）。

4. 政治的自律の意味内容

以上で見てきたように、国民国家としての社会統合、つまり国家が持つ結合する力としての拘束力や自由な行為の保障、あるいはそれとは反対に制約や制裁の可能性を考えれば、個人の道徳的な観点だけに依拠するカントの自律の考え方は不十分だと、ハーバーマスは指摘した。

共同体や社会で拘束力を持つ規範は、心情的な動機からもたらされることはない。個々人の行為によるコンフリクトは、個々人の道徳的心情的な負担によって解決されることはなく、さらに言えば、その個々人が拠って立つ道徳的な規範でさえ実践的に有効であるためには拘束力を必要としている。それが法である。道徳の規範があくまでも自己内在的あるいは心情的な動機付けの目標であるのに対して、法の規範は政治的な意図にかかわっている。そしてそれは、共同体の集団的な目標でもあり、また実際には政策実現への補助線ともなっている。このため、法をめぐる議論は、道徳的な規範の根拠づけの議論とも、また政治をめぐる議論ともかわり、その意味で「法は政治と道徳の中間にある」（Habermas 1992:566-567）ということになる。道徳は実定法の中に組み込まれはするものの、実定性を超えるかつての自然法のような規範的な命題として現れることはない。道徳は法に刻みこまれ、手続き的な性質を持つものへと自らを変容させなければならないのである。その根本にあるのが、「政治的自律」であった。そしてこの政治的自律は、市民として生きる我々一人ひとりが社会へ参加する際、一方では法へと制度化させていく立法過程に関わり、他方、その法に拘束されるという意味で、立証責任を引き受けなければならないことをも含意しているのである。

5. Unverfügbarkeit

5.1 政治的自律との結節点

ハーバーマスは、法と政治、そして道徳、この三つの結びつきが生じる際に、Unverfügbarkeit が不可欠であると言う（Habermas 1992:582f）。ならば、彼はこの Unverfügbarkeit をどのように捉えようとするのか。

近代に入ると、法を実定化しようとする流れの中で宗教的な世界像は信仰へと後退し、慣習法上の伝承は学識法（Gelehrtes Recht）へと吸収されてしまった。それにより、君主に固有の政治権力は神聖な法という束縛

から解放され、主権化されるにいたった。それまで神学的な意味の強い自然法に依拠していた政治権力は神聖さを剥奪されてしまったが、その欠損を補填するものが必要とされる。今日それにあたるのが、政治的に立法を行う者（国民）の主権的な意思である。そのため Unverfügbarkeit も、従来の伝統的な自然法のそれとは異なってくる。

社会を維持するためには法があり、そしてその法は正統性を持っていなければならない。このため、法を制定し実定化することには、従来の自然法に見られた神聖さに等しいものが含まれていなければならない。かつての自然法は、それが神聖な法であるため権威として認められ、またそうであるがために拘束力があつた。その根拠には、自然法の中にある神聖性に由来する「超越の契機」があつたのである。しかし、今日、形而上学的な Unverfügbarkeit は問われることがなくなってしまう、ただ実定的な形式があるに過ぎない。道徳的な根拠から分離してしまった法は、体系として自らを維持するため、伝統的な神聖性に代わって共同体での個々人の政治的自律を必要とするとハーバーマスは考えたのである。政治的自律は、道徳的意識が伝統的な自然法から世俗の実定法へと移行する際、法と権力を結びつける触媒として作用し、それにより、新たな Unverfügbarkeit を手に入れた理性法が伝統的な自然法に代わりあらわれてくる（Habermas 1992:587-589）。

そして、法の Unverfügbarkeit に関する議論から、政治における Unverfügbarkeit もまた理解することができるようになる。

先の二つの大戦の時代は、法が政治に回収されてしまった時代であつた。法の規範が政治的な立法者の命令に還元されてしまい、政治的な権能が法的に制度化された権力と同義と見なされてしまったのだ。しかし、このように政治によって法がまさしく「処分されてしまう（処分可能なものとなってしまう）」（verfügbar）のであれば、その法は自らの正統性を政治に譲り渡すことになってしまう。それどころか、我々が理解している法と政治という二つの概念の区別が疑わしいものとなってしまう。立法を行おうとする者が正義について応じるべく様々な局面に出くわした際、その者が依拠すべきものは、法なのかそれとも政治なのか。その者が判断し決定していく際にとるべき姿勢は、法の妥当性においてなのか、それとも正統化を行おうとする政治の自己決定においてなのか。法と政治が混同されてしまうと、正統性の観点が著しく揺らいでしまう。

政治的な権能は、法的に制度化された権力に等しい。国家が主権的な立法者としての役割を担い、また法に対し包括的な権能も手に入れる時、これまであつた自然法は、その世俗化の波に洗われ、その根拠にあつた宗教的なもの、あるいは形而上学的な思惟を失ってしまう（Habermas 1992:590f）。しかしだからと言って、法を根拠づけようとするその重要性が消え失せたことはない。

かつてカントは、ホッブズの理論には法の根拠づけとしての道徳的内容が欠落していたとして批判していたが、そのようなカントの姿勢でさえ、ハーバーマスからすれば十分ではない。ホッブズは法の実定性のため法の Unverfügbarkeit を犠牲にした。しかしカントもまた、実践理性からア・プリオリに導かれる道徳的な原理を優先させたため、伝統的な自然法論となんら変わることなく法を道徳に還元させてしまった、というのである。つまり、カントは法の Unverfügbarkeit を道徳的基盤に組みこんでしまったという批判である。その一方、カントは自然法を自律に根拠づけられた理性法へと改めたが、それは、法の根拠を人間の（自然）本性に求めたからだ。ハーバーマスは、こうしたカントの理論は近代自然法の理性が自律的な道徳の実践理性であることを示すものと見なす。近代の自然法の理性が実践的であり自律的であるかぎり、それは規範の一般的な同意を目指す法制定への手続きである。しかし残念ながらカントは、政治と法とを実践理性の法則のもとに従属的に位置づけた。もしそうであるなら、政治が立法的な権限を有するのはなぜか、そしてまた法が実定性を保有するのはなぜか、そのような現代の政治理論や法論にとって要ともなるべき問題に答えることができない。カ

ントはこの問題を、結局は形而上学的な前提へと立ち戻らせてしまっていると、ハーバーマスは批判する⁽²⁾。

ハーバーマスからすれば、法の Unverfügbarkeit を、道徳的・形而上学的な権威に求めず、また先行する高次の法（伝統的自然法）を引き合いに出すことなく考えることができるのは、討議理論にもとづく手続き的な合理性からだけである（Habermas 1992:669）。それにより、伝統的な自然法理解や法実証主義的理解とは異なり、また自然法と実定法という二重の法概念を止揚することも考えることができる。これにより、立法を行う市民が、政治的自律にもとづく理性的に政治的な意見形成や意思形成を自由の遂行として手続き的に行うときに、法は正統性を獲得することができるのである。

5.2 内側からの超越

端的に言えば、ハーバーマスは、自然法を、近代という時代を経由させ政治的自律という側面から徹底させたと考えることができる。これは、いわば理性法の刷新である。この理性法はその根拠を実体的な道徳に求めてはいないため超越的な性格はないし、またそこに伝統的な自然法と等しい Unverfügbarkeit もない。とはいえ、法が社会統合の必要十分条件となり、非党派的な判断形成や意思形成の道徳的観点を示すためには、従来の自然法の代替になるものを見いだす必要もある（Habermas 1992:594）。かつて、自然法に由来していた Unverfügbarkeit は、いまやこの観点から読み替えられなければならない。ハーバーマスの法論も、この意味では歴史を引き受け展開されている⁽³⁾。

しかし、いわゆる脱魔術化した近代以降の社会で、神聖なるものやそれに類したものを根拠とし社会的な連帯や社会的な統合を考えることはできない。世俗化の歴史に符合し、またポスト形而上学の時代と呼ばれる現代では、主観的な自由に客観的な強制力を与える権利の体系においてしか統合への道が開かれることはなく、それは、無制約的なものや神といった絶対者を引き合いに出さず統合の意味内容を展開することである。かりに無制約的なものを志向したとしても、それは言語による了解行為において行われる「内側からの超越（Transzendenz von innen）」でなければならない（Habermas 1991:125）。たしかに、形而上学的な思惟や宗教的な思惟には、その言葉によって語られる言語空間がある。だが、その語られる言葉が間主観的な性格を持つのなら、この言語空間は開放され、偏頗な主観性を超え出ることができる。これが、いわば言語を介して脱中心化する「内側からの超越」ということになる⁽⁴⁾。

従来の自然法にあった Unverfügbarkeit を、直接現代の法論に援用することは難しい。しかし、法の正統性を無視して議論を進めることもできない。人は、言語行為という実践を通し政治的自律を行使し社会化され立法過程を歩む。言葉をかえれば、生活世界において言語共同体の一員として討議を遂行することを可能とする言語空間が、そこに開示されるということでもある。この日常実践のなかで、人は自らを法制定の創始者であるとともに、その法の名宛人として責任を引き受け、恣意的な自由を制約する。したがって、我々は、人間の自然本性として刷新された政治的自律にこそ、従来の Unverfügbarkeit に代わりうるものを見いだすことになると、ここで改めて確認できるのである。

6. 結語

ハーバーマスは、Unverfügbarkeit を伝統的な形而上学的思惟や超越的な思考に求めず、日常の言語行為に内在させた。彼は、法を再構成する市民の政治的自律に、自然法の正統性に含まれていた Unverfügbarkeit を認め、自然法の歴史の中に見られた最終的なものと絶対的なものとの総合的な統一を確認したのである。これは、マウスが指摘しているところによれば、ハーバーマスがカントの自然法論に倣い、実質的な自然法論から

手続き的な自然法論への展開を図っているということである。つまりそれは、法の正統性への手続きとその前提自体を正統化の根拠とすることであり、それが法の正統性の新たな雛形になるということを意味している (Maus 1992:159f)。

こうしてハーバーマスは、存在論的形而上学的な思惟であった Unverfügbarkeit を、意味論的言語行為遂行論的な次元で再構成する。それは、Unverfügbarkeit を外在的な超越へと直接求めることをやめ、その意味内実を「事実 (現実)」において「超越」への契機を含むターミノロジーへと「転回」させたということである。

それにより、法に含まれている Unverfügbarkeit を、伝統的な自然法のそれとは異なるコミュニケーション的権力を有する政治的自律に求めたのである。それは、法に正統性を内在させるために法に先行し、かつ法を法たらしめる「内側からの超越」とでも言うべきものであった。

しかし、このハーバーマスの思想の核心にあるものが、伝統的な自然法の核心にある宗教的神学的な様相を払拭しきれているかどうか見極める必要がある。また、そのためハーバーマスのこの理論が「ドグマ」化を回避しているかどうかをも検討しなければならない。というのも、ハーバーマスの議論の核心には神学的な倫理が隠されているといったボンドルフィの批判や (Bondolfi 1997:178)、ハーバーマスの手続き主義は、真の手続き主義ではなく、手続きという衣を纏った実体理論であるとするローゼンフェルドからの異議申し立てなどがあるからだ (Rosenfeld 1998:82-114)。

また、ハーバーマスは、自然法的な表象を法実証主義的な理解で制約した、つまり自然法を実証化したといった批判もある。ハーバーマスは、討議の過程を経由させることによって法規範の合法性を正統性へと結びつけたが、それにより自然法の表象と法実証主義的な理解とが討議を介することによって結びついたとする解釈である (Huang 2007:160)。

だが、ハーバーマスの法論をこのように自然法と法実証主義との「折衷」と見なすのは、内在的な批判としては妥当ではない。というのも、硬直化した実証主義や、ヘゲモニー化した自然主義に直面したとき、実践理性の規範的な特徴があらためて評価されなければならないからだ。実証主義や自然主義に与する思潮が社会の断片化を助長し、社会の統合を妨げるというのであれば、民主的な政治の原則をめぐる合意形成の議論を主題化することはもちろん必要である。それゆえ、ハーバーマスの議論が、旧来の学識法に由来する二分法的な法論の総合や折衷であるとする理解は十分と言えるものではない。むしろ、ハーバーマスは、実践的な理性を公的に使用するという観点から、また討議論的な観点から、非党派的理解を求め、包括的な法論を展開したと考えるほうが適切であろう。

さらに、公共圏における宗教の意味を積極的に展開している昨今のハーバーマスの議論を踏まえ、手続き的な理性をポスト形而上学時代の理性と見なし、そこからハーバーマスの法論に Unverfügbarkeit を認めることも可能である⁽⁵⁾。ハーバーマスの立論からすれば、Unverfügbarkeit や無制約性は、言語論的には世界に内在する方向へと進み、その一方的でその相互了解のコミュニケーション形式のなかで「超越化する力 (transzendierende Macht)」を手に入れている。そして、相互了解の際に媒体となる言語には、妥当性要求を掲げるロゴスとしての力が含まれている。このロゴスの力こそが「主観超越的な力 (transsubjektive Macht)」としての Unverfügbarkeit であり、現代に生きる人間の自己了解そのものである (Schmidt 2009:30)。これは、本稿で試みてきた解釈に極めて近いように思える。

ところで、半世紀も昔、哲学の実現として自然法を実定化させようとするひとつの試みがあった。そこでは、自然法の実定化に先行するものは平等な個々の自律であり、また自然法の規範について合理的に洞察することが正統であると語られていた。法の根源的な定立とは、共通の理性的な洞察によって導かれたすべての自由な

個々人の意志を通して法を保証する力 (die rechtsverbürgend Gewalt) を生み出すことであり、強制的な権能の体系を生み出すためには、制裁的な強制が私的自律による洞察および合意から生じてこなければならないという主張であった。それゆえ、自然法の実定化の端緒となったのは、人間の基本的な諸権利を宣言した「革命」であり、そこにこそ革命の歴史的な意味があった。それは、基本的な規範がいかに合理的な連関のもとで洞察されうるのかを示し、またその規範に対して義務を負う国家権力がいかにしてその権能を持ちうるのかを示すものであった。これこそが、哲学を政治的に実現しようとする一つの理念であり、また哲学的理性から生じる法的な強制力を契約的な自律によって (vertragsautonom) 創出しようとする理念であるとも主張されていた。そしてこのことを述べた者は、これこそが近代の自然法の原則から内在的に帰結した革命概念の真意であると結論づけたのであった。

ここに記したのは、70年代初頭のハーバーマスの姿である (Habermas, 1971: 89-93)。

半世紀を経てなおハーバーマスをしてこの問題に繋ぎ留めているものは何か。それは、人をして公共財である法の創出へと向かわせる「心術の革命」(カント)への期待—自然法を現代という文脈で刷新させようとする弛まぬ思考—であったらうか。

本稿で見てきたように、ハーバーマスがかつて述べていた「哲学的理性から生じる法的な強制力」を持つ契約的な自律とは今や政治的自律であることが明らかになった。そしてそこには内在的超越の契機が、つまりは Unverfügbarkeit が語られていたのである。現代社会における Unverfügbarkeit それは、本稿で論じてきたように、市民としての一人ひとりに内在する政治的自律であると理解することができる。

注

- (1) ハーバーマスは「コミュニケーション的自由」の概念をギュンターの理論をもとに法論に導き入れた。ギュンターは、法とコミュニケーションの権力との関係を発話内行為に結びつけ描き出そうとしたが、ひとつは義務に応じようとする消極的な側面からであり、またもうひとつは自ら権能を与えようとする積極的な側面からである (Günther 1998: 234-254)。
- (2) カントは「法律の共同体」と「倫理的公共体」を分け、前者に行為の適法性を、後者には行為の道徳性をそれぞれ帰し、共同体を外在的な適法性と内的な道徳性との二つの側面から考察した。そのため『宗教論』で語られているように、普遍的な「見えざる教会」を倫理的共同体という概念へと即座に翻訳してしまい、行為に内在する適法性と道徳性との相互連関に関する議論を全くしてはいない。つまり、この時点でカントには、現代の哲学が持つ認知的に概念形成や理論形成を行うという視点がなく、ただ認知的に宗教的伝統の発想に依存してしまっていると、ハーバーマスは理解した (Habermas 2005b: 233-234)。

なお、ハーバーマスの著作については、それぞれの邦訳を参照しつつも、基本的に拙訳をもって示している。

- (3) 法における歴史性については (三島 1967) を参照。

- (4) この言語空間は、ハーバーマスによれば「理由 (根拠) の空間」である。彼はこの概念を、セラーズの「理由の論理的空間 (the logical space of reasons)」から援用している (Habermas 2005b: 168.)。

行為者が、自ら考えた結果として正しいと思ったことを自由に行おうと決心するかぎり、その行為に動機を与える力が理由 (根拠) として生じてくる。自由な行為とは、行為者が自らの意志を理由 (根拠) に結びつけ合理的に処するという条件に制約されているのである。理由 (根拠) というものが常に誰かに対しての理由 (根拠) である以上、そこには共有の言語を媒介とする理由 (根拠) によるコミュニケーションがなされているのだ (Habermas 2005b: 211)。このように、人は言語行為という実践を通し社会化され言語共同体の一員として「理由 (根拠) の空間」に入るのである。

- (5) ハーバーマスは、現代社会の宗教と市民社会との関係を、二律背反的なものではなく相補的であると理解し、その社会を「ポスト世俗化社会 (die postsäkulare Gesellschaft)」と特徴づけた。宗教を今日の公共圏に定位させるため、宗教的な教説 (信仰) と啓蒙 (理性) の伝統との間にある境界設定を新たな反省の次元へともたらす「学習過程 (Lernprozess)」が必要であるとした (Habermas 2005b: 115-117.)。そして、この宗教的意識 (宗教的なメンタリティー) と世俗化された社会 (非宗教的なメンタリティー) の相補的関係である学習過程に見いだされるものが「理性の公共的使用 (der öffentliche Vernunftgebrauch)」である (Habermas 2005b: 146)。

このハーバーマスの社会理論を「ポスト形而上学」的自然法とする新たな論考も出されている。それによれば、現代社会理論の知的源泉としてより包括的な意味を説明するために、ハーバーマスの思考様式の中で自然法論は重要な意味を担っていると言う。それは、現代社会の構造的展開を説明するものとして自然法を理解するのではなく、規範的な源泉を主題化し、現代という時代の自己根拠として理解するものである (Chernilo 2013:254-273)。

参考文献

- 三島淑臣 (1967) 「自然法と法の歴史性の問題：現代ドイツ自然法論の一考察」『法政研究』33、九州大学法政学会、pp.367-397
- A.Bondolfi (1997) Zwischen Faktizität und Geltung : Zur Bedeutung der Habermasschen Rechtsauffassung für die theologische Ethik, in *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*, Edmund Arens (hrsg.), Ferdinand Schöningh.
- D.Chernilo (2013) Jürgen Habermas : Modern social theory as postmetaphysical natural law, in *Journal of Classical Sociology*, Sage.
- K.Günther (1998) Communicative Freedom, Communicative Power, and Jurisgenesis, in *Habermas on Law and Democracy*, M. Rosenfeld, A. Arato (ed.), University of California Press.
- J.Habermas (1971) *Theorie und Praxis*, Suhrkamp (邦訳『理論と実践』細谷貞雄訳、未来社、1975)
- J.Habermas (1991) *Texte und Kontexte*, Suhrkamp. (邦訳『テキストとコンテキスト』佐藤嘉一・井上純一・赤井正二・出口剛司・斎藤真緒訳、晃洋書房、2006)
- J.Habermas (1992) *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp. (邦訳『事実性と妥当性』河上倫逸・耳野健二訳、未来社、上巻2002、下巻2003)
- J.Habermas (1994) *Faktizität und Geltung*, (4. durchgesehene und um Nachwort und Literaturverzeichnis erw. Aufl), Suhrkamp.
- J.Habermas (1996) *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp. (邦訳『他者の受容』高野昌行訳、法政大学出版局、2004)
- J.Habermas, J.Ratzinger (2005a) *Dialektik der Säkularisierung*, Herder. (邦訳『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』三島憲一訳、岩波書店、2007)
- J.Habermas (2005b) *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp. (邦訳『自然主義と宗教の間』庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆夫訳、法政大学出版局、2014)
- J.Habermas (2011) “The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology, in *The Power of Religion in the Public Sphere*, Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen (ed.), Columbia.
- C.Huang (2007) *Das Verhältnis von moralischem Diskurs und rechtlichem Diskurs bei Jürgen Habermas*, Duncker & Humblot.
- I.Maus, (1992) *Zur Aufklärung der Demokratietheorie : Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Suhrkamp.
- M.Rosenfeld (1998) Can Rights, Democracy, and Justice Be Reconciled through Discourse Theory? Reflections on Habermas's Proceduralist Paradigm of Law, in *Habermas on Law and Critical Exchanges*, M.Rosenfeld, A.Arato (ed.), University of California Press.
- T.M.Schmidt (2009) Nachmetaphysische Religionsphilosophie: Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursive Vernunft, in *Moderne Religion : Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, K.Wenzel, T.M.Schmidt, (hrsg.), Herder.

[やない まこと／尚絅学院大学／哲学・倫理学]

保育研究者の立場から From the Viewpoint of a Childcare Researcher

須藤 茉衣子
Suto, Maiko

1. はじめに

私は大学院では国際関係学研究科に所属していましたが、研究テーマは日本の保育や子育て支援政策で、現在の所属先では、母子保健分野の疫学研究や、医療政策に関して学んでいます。教育学の専門ではないので恐縮ですが、私が本誌を読んで考えたことをお話しさせてください。太田明先生が第二部を中心に講評をしてくださったので、私からは、その他の第一部、第三部の論文について話したいと思います。

最初に、宮坂先生の「はじめに」を読んで、教育には、「子どもたち自身の主体的な学びを促すこと」、また一方で、「子どもたちが民主的で持続可能な未来社会を構築する担い手となることを目指すこと」という、二つの役割があることをよく理解することができました。本来であれば、「子ども個人が主体的な学び手になること」と「未来社会を構築する担い手となること」の両者は矛盾しないものであるはずなのに、本誌の第二部で論じられているような、新自由主義グローバリゼーション・新国家主義が問題となる社会状況では、教育政策のあり方を決定する立場にある人たちの意向次第で、「未来社会の構成員を教育する」という目的のために、子どもたち自身が主体的な学び手となることをサポートする、という教育の役割が歪められてしまったり、軽視されたりすることがあるのだと感じました。

このような教育の危機的状況への解決策に関して、北見先生は「あとがき」の中で、今日における教育の危機の解決は、「自由な個人の共生的あり方に求められる」ということが、本誌を通して、形を変えて繰り返されているのだと指摘されています (p157)。私自身も、「自由な個人の共生的あり方の実現を目指す」とはどういうことか、それを実現するための教育の意義や役割とは何であるのかを考えるための貴重な示唆を、第一部、第三部の各論文から得ることができました。

2. 木村先生：人間らしい教育の前提としての生物学的な発達・学習—ヒトの育ちをサルから考える

まず木村先生の論文では、先生ご自身が論文の中で書かれているように、このタイトル自体に「人間とは何か、教育とは何か」という問いの答えが表れていて (p16)、つまり、親や周りの大人、社会によって育てられる前に、子どもは自ら育ち、成長する存在であるということが強調されています。何かを教える以前に、子どもは自ら主体的に学ぶことができる存在である、という視点は、見落とされがちだけれども、非常に重要な指摘だと思いました。

たとえば論文の最後で、特別支援学級に通う女の子の話が紹介されていますが、彼女は友達との関係をつなぎとめるために、自分の手を噛むという自傷行為を行っていました。一般的には、それはやめさせなければい

けない、「リスク行動」と理解されますが、彼女は他者との社会的関係を持続させるために、自分なりに怒りのコントロール方法を学習して、それを実行していたのだと、論文の中で紹介されています (p33)。他の動物とは異なり、「誰かが誰かに何かを教えるというプロセスが社会的な制度として成立している」人間社会においても (p18)、「何かを教える」という以前に、子どもは自ら主体的に学ぶことができる存在で、子どもたちが本来もっている「衝動—行動関係」を理解して、尊重することをまず一番に考える必要があるという点に共感しました。

一方で、「人間の場合には、到達すべき行動の完成点を社会が要請している」(p21)、ともあるように、実際の教育現場では、社会的な完成点をどこに置いて、何を教えるのかということが問題になるわけですが、その時の社会状況次第で、到達すべき完成点は変化すること、また社会が求める完成点に縛られた教育では、子どもが本来持っている自ら学習する力を抑えつけてしまう可能性があることにも、意識的になる必要があると思いました。

3. 竹ノ下先生：人類社会における「教育」の進化—協働的实践としての教育

つづく竹ノ下先生の論文でも、本来霊長類は、その高い学習能力から、他者からの教示がなくても、自らの学習によって知識や技術を効率よく獲得してきたこと、「いわば、霊長類は学習者であって、教育者ではない」と指摘されています (p41)。その上で、学習者であるはずの霊長類から、なぜヒトという教育者が出現したのかについて論じられています。竹ノ下先生は、「他者が知らない情報を伝える」教示という行為は、食物獲得における協力行動と食物配分を基盤とするような、協調的心性の進化によるものだと説明されています。獲物の性質や状況によっては、自分自身が獲物を捕らえることにこだわるよりも、教示によって、他の誰かが獲物を捕らえられるような行動をとったほうが、結果的に自己の資源獲得にも有利に働き得ることがあり、このような「必ずしも自分の利益になるかはわからない中で行動する」という状況が、協調的心性や向社会性の進化につながっていったのだと説明されています (p49)。この点から教育の進化について考えてみると、教示という行為は、たしかに教える側にとって即時的利益をもたらさない「コスト」であるとも言えるけれども、一方で、教示された側が教わった内容を用いて行動することで、双方に利益をもたらす共同行為や協力行動になるのだと説明されます (pp50-51)。

そして、この「教示とは利他的な行為であるだけではなく、利己的な行為でもある」、という点が、私は今回の教育危機というテーマを考えるうえで、とても重要な指摘だと思いました。学習者が自分の学習内容をコントロールすることができる自発的学習とは異なり、教示による学習では、教示者が、学習者が習得する知識・技能の内容や程度に影響を与えるだけではなく、「情報を隠したり事実と異なることを教えたりすることによって、相手の知識や技能を操作し、教示にもとづく協力の結果から得られる利得をより多く自分のものにすることができるようになる」(pp51-52)、つまり利他的な行為であるはずの教示という行為が、まさに利己的な行為に変わってしまうというケースが出てくるという指摘です。竹ノ下先生はその上で、もちろん、発達過程において様々な他者からの操作的教示を受けることは、他者の期待に沿った存在となることで、子どもにとって有利に働く側面もあり、利己と利他という二面性があつたからこそ、教育が発達したということも指摘しています (p53)。

教育は「子どもと社会のため」(p55)ということは、まさに教育基本法の教育の目的にも書かれている通りだと思います。このような教育の利己性、操作性を認識したうえで、子どもが本来持っている学習者としての自ら学ぶ力を生かしながら、ゆたかな共生社会の担い手となるための知識や技能をいかに教えるのか、教育の

専門家による議論と、それを一緒になって考える、市民の理解や協力が必要だと思いました。何をどのように教えるのかに関しては教育の専門家が中心となるべきことだと思いますが、どんな共生社会を目指すのかという点については、より多くの人を巻き込んだ議論が必要で、それがこの学会で目指していることなのだろうと思います。

4. 近藤先生：乳幼児保育の探求と課題

そして第3部、「現場から見た保育・教育の危機」では、保育と大学・高等教育に関して論じられています。まず近藤先生の論文では、戦後の保育制度改革史の中でも大きな転換点となる、子ども・子育て支援新制度が2015年に開始され、乳幼児期を含む教育改革が進められる中で、子ども・親・保育者といった当事者の視点から問題提起を行いたいと述べられています(p114)。具体的には、待機児童問題や、保育士不足と保育士の低賃金・労働条件の問題、幼稚園教育要領・保育所保育指針の改訂における道徳性・規範意識に関する記載内容について説明されています。

北見先生は「あとがき」で、保育現場におけるこれらの現状の背景にも、新自由主義や新国家主義の問題があると指摘しています。教育政策と同じように、保育政策もまた、「子どもの成長・発達や主体性」とは関係なく、その時代の社会経済的な要求によって、その改革が行われてきました。例えば戦後、性別役割分業が一般的であった高度経済成長期や、1970年代の福祉見直しの時代には、「子どもは家庭で母親によって育てられるのが望ましい」とされ、保育対象は抑制される傾向にありました。しかし、1990年代に入って、少子化社会に対する問題意識が広まり、出生力の低下や労働力不足の問題が深刻化すると、今度は、虐待防止といった児童福祉向上の観点からも、保育政策の拡充が進められるようになります。もちろん、男女共同参画や、子ども・子育て支援の目的で、現在のような保育制度の拡充が進められているわけですが、一方で、近藤先生が論文の中で指摘されているように、保育の質が必ずしも確保されていない状況で、待機児童解消を目的とした保育所定員数の増加が図られている現状を考えると(p122)、今の保育政策は、女性の就労率や家計の収入、GDPといった経済的指標によるアウトカムでしか評価されない、単なる「少子化対策」となっているという見方もできます。社会全体で、どのような子育て環境や子どもが育つ環境を目指すのか、本来の子育て支援や児童福祉の視点に立った保育政策のあり方が議論される必要があると思います。

5. 光本先生：大学の組織再編と教養の問題

最後の光本先生の論文は、1990年代以降、大学に対して実践的な能力やスキルの育成が求められるようになり、しだいに大学教育を統制するしくみが整えられつつあることを指摘しています。大学教育の目標は、現代社会を生き抜くために必要な、情報処理、英語の運用、人間関係の調整といった諸能力を身につけることにあるとされ、社会的要請に応えられない、役に立たないとみなされ得る、人文・社会科学分野の縮小が図られていった経緯が説明されています。

私自身は文系の学部・大学院を卒業しましたが、研究の方法論として公衆衛生・疫学を勉強してきました。医療関係のバックグラウンドを持つ人と一緒になる機会も多く、実践的な専門性を身につけている医療者と比べ、自分の専門性とは何か、自分に何ができるのか悩むことも多くあるので、今回の光本先生の論文を非常に興味深く読みました。

文系の学問の役割について、以前、国際保健分野のシンポジウムで聞いた話がとても印象的でした。その会

は、エボラウィルスの発見者で、国連合同エイズ計画の事務局長なども務めたピーター・ピオット氏や、ドキュメンタリー映画「Unseen Enemy」を制作したジャネット・トビアス氏らによる映画上映会とトークショーでしたが⁽¹⁾、今のグローバル時代に、ある地域で発生した感染症が、一瞬で世界的な大流行につながるという、この感染症の脅威をどう防ぐかということが喫緊課題となっている中で、ピオット氏は、「感染症のアウトブレイク（発生）を防ぐことはできないけれど、それがパンデミック（世界的大流行）になることを防ぐことはできる」と述べていました。そして、パンデミックになることを防ぐために何が必要なのかという点について、一つには、世界中の人たちが基本的ヘルスサービスを受けられる程度に最低限の格差の是正を図ること、そして二つ目には、パブリックへの信頼を築くことが必要で、それらは社会科学の役割です、という話がありました。

実践的な知識・技術が必要とされているのと同じように、国内や国際社会での制度・仕組みづくりのための理念、技術革新との付き合い方、倫理観を考える、「教養の学問」が必要とされているのだと思います。また同時に、人文・社会科学の側にも、短期的にすぐには役に立たなくても、現場にどう還元できるかという視点を持つことが求められているのだと思います。

また光本先生は論文の中で、何が「社会的要請」で、誰が大学の分野の種類や規模を決めるのかが重要な論点であるとした上で、大学の組織再編自体が問題なのではなく、その「組織のあり方が、学問をする人びとの主体性を保障しているか」が重要であると指摘しています（p145）。この「学習者の主体性」「主体的な学び」は本学会誌を通してのキーワードであったと思いますが、最後に、学ぶ側の主体性と同時に、教育者や保育者の主体性という点についても考えました。

私は今、医療政策を専門とする先生方から学ぶ機会が多く、とくにイギリスのブレア政権下での保健医療改革の話はとても興味深いものでした。このときの医療改革では、「ゆりかごから墓場まで」の社会主義的制度の良さを保ちながら、いかに「医療の質と安全」を向上させるかが課題とされ、改革の具体的な手段としては、医療者と患者の双方を対象にした診療ガイドラインを作成しています。このガイドラインを作る過程では、システマティックに医学研究の治療や診断効果に関するエビデンスを収集・統合した上で、必ず経済分析を含めた形で最適な診療が提示され、さらに選考を受けた患者や一般市民がその作成委員会に入って、各診療ガイドラインにその価値観を反映させることも重視されたと言います。同時に、各施設の診療成績を継続して監査・評価する仕組みも整えられたということでした（森 2008）。この話を聞いたとき、まさに、教育や医療といった制度資本は、官僚的に管理されても市場的基準によって配分されてもいけない、それらは職業的専門家によって管理・維持されなければならないという、「社会的共通資本」（宇沢 2000：5）の考え方を実現しようとする制度改革だと思いました。病気の治療、健康の維持・向上という、比較的明確な指標でアウトカムを示すことのできる医療と比べ、何をエビデンスとして示すのが非常に難しいのが教育の分野だと思いますが、やはり教育政策や保育政策においても、現場の先生たちや研究者が主体性を持って、それぞれの政策のあり方が考えられるべきで、それに対して、一般市民の理解や協力が得られる環境が必要という点は同じだと思います。

6. おわりに

ここまで私自身が論文を読んで感じたことをまとまりもなく話してきましたのですが、今回の学会誌を通して、教育にかぎらず、医療でも福祉でも、まずはその職業的専門家が自ら主体的に、その対象となる教育やケアの受け手と関わるができるかが重要で、同時に、教育やケアの受け手となる側も、主体的にその学習内容やケア内容を選択できる自立性や能力を身につける必要性を感じました。そして主体的に選択するには、人生の最初の段階で受ける「教育」が重要なはずで、第1章の二つの霊長類学の論文を通して示されていたよ

うに、子どもは本来自ら学習する力を持っていること、教育はそれを生かすことも抑えつけることもできることにより意識的になる必要があると思いました。新自由主義・新国家主義の欠点を超えて、財政的にも持続可能なかたちで、よりよい共生社会をつくるための政策や制度を考えられるか、非常に大きなテーマだと思います。私は、自分が専門としたい保育の分野を中心に、「自由な個人の共生的あり方」を考えていきたいと思っています。

注

(1) CNN 制作「UNSEEN ENEMY」試写会&スペシャルトークショー（於：聖路加国際大学、2017年6月1日）

参考文献

宇沢弘文（2000）『社会的共通資本』岩波新書。

森臨太郎（2008）『イギリスの医療は問いかける―「良きバランス」へ向けた戦略』医学書院。

[すとう まいこ／国立成育医療研究センター政策科学研究部／母子保健・保育]

現代を見る拠点としての〈身体〉 The Body as a Base to Study Contemporary Society

浦田（東方）沙由理
URATA (TOHO), Sayuri

若手シンポジウムではこれまで〈老〉〈幼〉〈病〉といった誰しもが当事者になりうるテーマを扱ってきた。今回もその流れを汲み、私たちが当事者になりかつ社会問題と交錯するテーマを設定した。それが〈身体〉である。

私たちは普段の生活の中で己の〈身体〉を過度に意識することは少ない。しかしこの〈身体〉に異変が生じた場合あるいは先天的な異常を持っている場合、医療にとどまらず社会からの介入や制約を受けることになる。特に社会からの介入や制約を受けるという事は社会の枠組みや社会的価値にさらされることである⁽¹⁾。それゆえそういった事態に直面してはじめて社会の合理性や効率性、そして不条理に向き合うことになるのである。そういう意味で身体というテーマは現実社会との接合の場であるといえよう。

今回タイトルを「語られない〈身体〉」と題した。それは社会的議論の場において語られる身体は議論の対象としての「身体」であり、当事者としての〈身体〉は語られていないのではという問題意識からである。このような構造は己の身体をどう処するかという自己決定権にも反映されており、提示された選択肢の範囲内での決定権は容易に肯定されるが、自己選択としての決定権は肯定されているとはいえないように思われる。それゆえ身体を論ずるとともに自己決定権についても切り込む必要性を感じた。ただ身体は広い幅・領域をもつため、今回は身体の中でも出産に関する事柄に絞ってシンポジウムの内容を構成した。ゆえにサブタイトルを「産む—産まない／産める—産めないを巡る自己決定権の所在から」とした。

本シンポジウムでは同じような問題意識を持ち研究を深めている米田祐介・松本亜紀の両名に報告者として立っていただいた。そして米田には「産む—産まない」の問題を、松本には「産める—産めない」の問題をそれぞれの事例・研究領域から論じていただいた。本特集に両名の報告論文が掲載されているので是非目を通していただきたい。また今回新たな試みとして指定討論として本多俊貴に発言していただき、その本多にも執筆いただいた。報告者とは違った視点から切り込んでいただくことで、全体として層の厚いシンポジウムになったと思っている。本稿では全体を俯瞰するとともに3名によってあぶり出された論点とその意義を整理して提示したい。

まず米田論文はフクシマの核災とサガミハラの障がい者施設での殺傷事件を通して「内なる優生思想」に基づいた〈いのち〉の選別に言及するという現代日本の深層をえぐる報告であった。フクシマの事例では放射能による胎児への影響が懸念される中で新型出生前診断の実施が優生思想を強く意識させる結果となっていること、障がい者は困るという社会的圧力によって、産む—産まないは当事者である妊婦が決めることなくなってしまうことが指摘されている。サガミハラの事件では障がい者の排除という意図が露骨にあらわ

れた事件であるが、そこでは生命を奪うという意味での殺人（生物学的殺人）だけではなく生の尊厳や存在の意味そのものを否定する殺人（実存的殺人）であったという。ここでは生きる—生きないは当事者である施設入居者が決めることではなくなってしまう点が特徴的である。

この2つの事例の共通点は障がいをもって生まれることに対する負のイメージとそれらを人為的にコントロールしようとする意図であり、それらを容認・助長する他者・社会の存在である。このような状況下において自己決定はすでに当事者の手から離れており、ここで語られる自己決定とは社会的価値によって導き出される結論を承認するか否かという選択に陥っている。米田論文はこれらが本当に自由な意思による自己決定といえるのかどうかを問うと同時にその決定＝承認が深く当事者たちを傷つけていると指摘する。それが「妊婦さんの決定だから」という言葉に、返す言葉をもつ人はどれほどいるだろうか」という一文に凝縮されているといえよう。

この米田論文において「内なる優生思想」という言葉と「偶然が必然の舞台へ」という言葉の2つを取り上げ検討してみたい。

まず「内なる優生思想」という言葉である。五体満足に生まれてきて欲しいと願うのは親の自然な願いだろう。しかしそれは「内なる優生思想」と同じ次元の話だろうか。望んだ子であれば母親にとっては五体満足であろうとなかろうと、何よりもまず大切な我が子である⁽²⁾。そこに優生というものさしが強く意識されるのは社会生活、特に肉体労働が共有化されない社会においてである。この点の具体例は本多論文を参考にしたいが、同等の肉体労働に従事する者は身体的差異が労働結果に直結する事を了解しているため、差異に応じた労働というものが互いに了承される。身体的差異が排除へと転じるのは労働者を同じ一つの労働力としてみる管理者の視点からである。それゆえ優生思想とは単に自然発生的なものというよりは労働が分化された社会において発生するものであり、さらにそういった考え方が内面化／社会化されることによって植えつけられる優生思想であるというべきだろう。それを自然発生的なイメージの強い「内なる」と形容していいものかどうか。むしろそれが内面化／社会化された思想であるがゆえに、自然発生的な思いとの境で苦しむのではなかろうか。

次に「偶然が必然の舞台へ」という言葉である。これは自由な意思による自己決定がなされているのかという問題意識の中で米田が出してきたものである。自己決定が社会的価値によって導き出される結論を承認するか否かという選択に陥っていることは先に指摘したが、自由な意思による自己決定という発想を硬直化させている原因は「偶然が必然の舞台へ」あげられたことだと考えられる。しかし偶然を必然の舞台へとあげること、偶然を排除し必然＝確実性を求めていったことは自然の力に左右された生活から抜け出るために人間が行ってきた不可欠な努力であった。その努力の結晶がなぜ個人＝当事者を苦しめることになるのだろうか。それは自ら必然を掴み取る過程の中にある者と否応なく必然の舞台に立たされた者との立場の違いによるものであろう。前者において必然は掴み取った結果にあらわれるが、後者では必然が始まりなのである。始まりに必然という枠組みを提供しているのがこの社会である。この社会の中で生きるがゆえに私たちの自己決定とは社会的価値によって導き出される結論を承認するか否かという選択となるのである。

以上「内なる優生思想」「偶然が必然の舞台へ」という2つの言葉に注目をして内容を検討してきた。ここからあぶり出されてくるのは個人＝当事者と社会＝枠組みの間に生じている軋轢である。その軋轢は社会＝枠組みの側が個人＝当事者の介入それ以外の選択を受け入れる許容がないところから生じている。その結果社会と個人の間に倫理的軋轢を生じさせているのではないだろうか。

社会が産む—産まないだけでなく産める—産めないまで決定しつつある状況——社会的言説——に対し当事

者＝妊婦の側から問題を提起するのが松本論文である。松本は近代的医療化が遅かった東京都青ヶ島村での出産事例に注目し、その実態調査及び分析を行った。それによると出産時の他者の関わり方は分娩・取り上げに関わるような直接介助ではなく産婦の心身の調子を整えたり新生児の誕生後に必要物を揃えたりといった間接介助だったということである。つまり松本論文は産婦が子を産み落とし・取り上げる行為そのものは一人でやっていた＝できたということを示している。しかし近代的医療化施設での出産は分娩・取り上げに直接——積極的に——介入する。具体的には陣痛促進剤の使用、会陰切開、吸引分娩・鉗子分娩、帝王切開等が挙げられるが、それらはすべて出産の牽引である。これらは非常事態に備えたり分娩が早く済むようにという意味もあるが、それ以前に産婦が一人で産めないという考えに基づくものであるように思われる⁽³⁾。そこでここでは松本論文の調査報告より自ら行うお産と現代型のお任せ出産の違いを出産に関わる人の態度・在り方から考えてみたい。

まず松本論文の中で特徴的な存在は出産介助者であるコウマテオヤ＝子産手親の存在である。先に触れたが間接介助を行うのがこのコウマテオヤであり、コウマテオヤはお産に直接介助することはない。ただし産婦との関わりは非常に深い。誕生時にボウトギと呼ばれる仮親に任命された後、幼少期・少女期とその子を見守って過ごし、ハツタビ＝初潮の際にはタビゴヤ＝他火小屋と一緒に入り、「おなごのつとめ」として礼儀作法や起居動作、月経・出産・避妊・中絶等に関わる対処法、集落内の決まり事、島の歴史、農作業の内容等を教えるという。いうなれば女としての生の歩み方を教えるのである。そしてその子が出産の際には駆けつけお産に必要なものをすべて用意・支度し、不便・不調がないよう見守る。これに対し現代の近代的医療化施設でのお産では産婦と介助者との関係は出産の一時だけといってよい。分娩に関する知識も母親学級や育児準備教室等の講習会で学ぶ機会があるが、自分の体質を知った上での体調の整え方や身体の使い方までは教えてくれない⁽⁴⁾。そもそも出産の体制は固定されて（仰臥位姿勢）おり、これは他人が子どもを取り上げるのに楽な形となっている⁽⁵⁾。これらのことから、妊娠—出産という過程を女の大仕事ととらえるか、一時の特別な出来事ととらえるかといった根本的な考え方の違いが見出せる。これらはまた個人と社会／集団の関係の仕方の違いとしてもとらえられる。前者は長い時間をかけて——それこそ誕生から初潮、出産、さらには第2子第3子へ——社会／集団が女の産む力を養っていくのに対し、後者は産む力を養う労力は払わずに極力短い時間で楽にお産を済ませようとする。その結果が間接介助と直接介助という仕方であらわれているのだろう。このことは、社会が個人の能力を高める方策を取るのか、社会が個人の負担を軽減させる方策を取るのかといった言葉としても表せる。社会が個人の負担を軽減させることは悪いことではない。事実、女性が妊娠—出産（—育児）に費やす労力が軽減されることで女性の社会進出につながったともいえる⁽⁶⁾。しかしここで問題にしたいことはそれ——負担を軽減するという方策——が結果的に個人の力を衰退させているという点である。すなわち産める—産めないが社会によって決められているというよりは、社会が産める人に育てていないともいえるのである⁽⁷⁾。

改めて確認しておきたいことは、米田論文でもそうだが、妊娠—出産（—育児）が一時の女性の特別な出来事ととらえられるということである。それはまた、妊娠—出産（—育児）を当事者としての女性＝妊婦だけが抱える問題となっていることである。いうなれば妊娠の自己責任化である。子どもをもつ、次の世代を育むということは、本当に母親・夫婦だけの問題だろうか。あるいは親・保育者だけに背負わされる問題だろうか。

この問題に切り込んでいくのが本多が指定討論の中で提示した論点である。本多は地域集団が、人が生の中で直面する諸問題を一人で背負わないための機能・構造を持っていたと指摘する。つまり相互扶助の側面である。本多は一山村での地域集団における社会組織の分析から、その相互扶助的関係は持続的な人間関係・共同関係によって成立していたという。それが「産婦による「産む」のみならず、子が「生きる」ことを含めた長

期的視点が必要だ」という本多の文に現れているのであるが、そこから現在の社会を照射しかえすと、相互扶助＝共同責任が衰退した結果としての自己責任論ともいえよう。とするならば、私たちが考えるべきことは自己責任論に収斂するのではなく、どうすれば共同責任化が可能となるかということである。

以上、3名によってあぶり出された論点とその意義を整理してみた。改めて違った観点からまとめると米田論文は妊娠初期での、松本論文は妊娠後期～新生児の誕生の間の、本多は子の成長まで拡大して、妊婦にとっての出産という話題を取り扱ったともいえよう。その中で明らかになったことは現代社会は自己決定の名の下に問題を一人で背負わせる構造になってしまったことだ。これは本当に個人の尊重といえるのだろうか。

フロアからいくつかの質問をいただいたが、本稿ではそれらの中でも自己決定に関する質問を取り上げさせていただく。

はじめに「自己決定という概念そのものは近代的な概念であるが、近代化以前において自己決定という認識があったのかどうか」という質問である。これは松本への質問であったため松本に答えていただいた。松本は「あった」という回答であったが、この問いをもう少し踏み込んで考えてみたい。そのためにまず、自己決定が近代的な概念であるということは何を意味するのかを明らかにしておかねばならないだろう。その導きの糸となるのが集団と個人との関係である。松本論文で示された通り、近代化以前の生活において集団は個人に積極的に働きかけ、集団の保持していた知識・技・型を継承していた。個人はそれらを拠り所として考え、判断していた。松本論文の冒頭で引用された「当たり前」という感覚がそれである。しかし近代は集団と個人の分離が前提としてある。集団の中ではなく集団の制約を超え出たところでの個人の自律的な自己決定が近代的概念としての自己決定であった。集団と個人が不可分の関係にある中で行われる個人の決定は、真に自己決定といえるだろうか。この点を質問者は聞いてみたかったのではないかと推察する。その上で近代化以前に自己決定という認識があったかどうかを問われれば、私も松本と同様に「あった」と答えたい。なぜならそこでの決定は行為と不可分に結びついており、身体的労苦と責任がともなうからだ。ここに行為と不可分の領域の自己決定と自由（選択）の領域における自己決定とを分けて考える必要が出てくる。前者を不可避的な自己決定、後者を自発的な自己決定と便宜上呼んでおく。前者は不可避であるがゆえに、集団内での責任の分散機能——本多のいう一人で背負わないための構造・機能——があったのではないだろうか。さらにこの区分を米田報告へとつなげると、次のことが見えてくる。妊娠は自発的な自己決定かもしれないが、出産・中絶は不可避の行為である。にもかかわらず、出産・中絶を自発的な自己決定としてみるものが、妊婦への重荷を増幅しているのではないかと。

これに関連して次に「共同責任の下では自己決定という概念そのものがなくなるのか」という質問をとりあげたい。これは本多への質問だったが上記で述べた流れで考えると、個人の自己決定は集団の構成員に身体的労苦および責任の分担を生じさせるため、決定の重みは軽減されるどころか増すように思われる。その理由を説明するために、共同責任という言葉の内実を考えてみたい。私たちが共同責任といった場合、一般に想起するのは結果——過失や損失——に対する共同責任である。しかし肉体労働を中心とした集団内での共同責任とは一つの合意された目的に向かって全員が各々の持ち場で各々の役目を果たすことであり、共同責任はまずは自己に課せられた行為の責任を果たすことだった。特に相違が見られるのは、個人に課せられる責任の量と範囲だろう。共同で肉体労働をとまなう社会では個人は可能な行為や移動範囲等は身体的制約ゆえに限定されていたため、自己責任が課される範囲は自己の力量の範囲内であった。しかし近代化以降、科学技術の発展やエネルギーの使用によって行動の身体的制約は取り払われてきた。その上資本主義的経済社会が引き起こす過度の競争と成果主義が自己の力量以上のものを個人に要求する。その中では成果に対しての責任が重要とみなさ

れる。このような成果主義の文脈の中でいわれる共同責任こそ「自己決定という概念がなくなった中での共同責任」とはいえないだろうか。違った視点からもう一つ加えると、肉体労働をともなう集団内で個人の自己決定が可能となるためには集団の承認を得ることが必要であった。とするならば、集団の承認を得る場において個人の自己決定を通す意味が問われ、また自己決定が集団に影響するためその重みが深く意識されるのではないだろうか。これらのことから、「共同責任の下では自己決定という概念そのものがなくなるのか」という質問は現代的文脈の上で安易に回答しうるような問題でなく様々な角度から深く検討を要する問いなのである。

最後に取り上げる質問は「人間を主体にさせない契機は所有だけか」というものである。これは米田へと向けられた質問である。米田は「私たちが“持つこと”への構えにさせているのはシステムの構造であり、このシステムのもつ暴力装置も問題だ」と回答したが、これとは違った視点を提供したい。そもそも現在私たちがもちうる自己決定権とは私的所有が土台となっており、それゆえ私的所有（物）の範囲によって自己決定の範囲が保障されているといっても過言ではない。そこに自ずと生じるのが私的所有の領域の堅持、すなわち保守性である。この保守性は自己決定に持ちこされ、結果的に自己決定の方向も保守的になる。この点を見落としてはいけないだろう。また個人が私的所有の領域を保守しなければならない理由として共同領域の衰退もあげられる。すなわち集団における相互扶助の意義は集団内における個人の責任の分担・リスクの回避だけでなく、外集団・公権力に対する緩衝帯という意味があった。集団の持つ制約的側面が時として個人の束縛・抑圧を生み出していたことは忘れてはならないが、個人の自由な自己決定を自己責任に委ねられればいいというわけでもない。集団と個人の特質や意義を理解した上で自己決定が尊重される社会の実現はいかにして可能かを模索すべきだろう。

以上、フロアから出された質問のうち、自己決定に関する質問を取り上げて私見を述べさせていただいた。そこからわかったことは自己決定によって不可避的に行為が生じるにも関わらずその面が捨象され自己決定の面のみに議論の焦点があてられることによって、根本的な議論の相違が生じているということである。それが結果として当事者とはかけ離れた所での心ない議論をもたらしている。

改めて確認しておきたいことは、社会の抱えている問題は行為を引き受ける〈身体〉を通してはじめて顕在化してくるということである。それは語られる「身体」の陰にひそむ語られない〈身体〉の中に横たわっている。当事者が〈身体〉を語り出した時、それを一個人の主観的経験に過ぎないとして看過するのではなく、そこから社会の抱えている問題を掘り起こし、共有可能な次元へと引き上げる、そんな仕組みを考えていく必要があるだろう。

注

- (1) それが社会的優劣や上位—下位の価値観と結び付けられると支配—被支配／抑圧—被抑圧の関係が生み出されてしまう。
- (2) 手がかかる／手をかけることと愛情が比例するという訳ではないが、妊娠期間を通して共に生きた分だけ存在を強く感じるのである。
- (3) 病院での妊娠・出産を経験したことがある方は、事前に出産の際に行われるかもしれない医療行為の説明を受けたと思うが、その際それに対する恐怖とそこまでしなければ安全に産めないのかという疑問や不安を感じたことがあるのではないだろうか。
- (4) 悪阻もよっぽどのことがない限り対処してもらえず、時期がくれば治るといわれ、その辛さ・大変さは周囲に容易に理解してもらえない。
- (5) もちろん自由に選ばせてもらえる産院も増えているが、初産の場合は知識が少ない中で産院を選ばなければいけないし、そういった産院を見つけても検診に通い出産の際にも移動が無理のない範囲になくってはならない。それゆえ

- 「出産難民」「お産難民」という言葉まで出てきているのが現状である。
- (6) 第二波フェミニズムでも出産からの解放が掲げられ、ピル＝排卵抑制剤による月経からの解放はますます進み、女性の身体的不調を問題としなくする方向に進んできている。だが女が男並みになることで平等は実現されるものではない。性的役割を引き受けながら男性と対等な扱いを受けることがない限り、妊娠―出産は一時の特別な出来事ととらえる見方からは解放されないだろう。
 - (7) 女性が一人で産めない、産む力がないとされる理由の一つに出産の高齢化があげられるが、この晩婚化・高齢化出産自体も社会が生み出したものであるとっていいのではないだろうか。

[うらた（とうほう）・さゆり／東京家政大学非常勤講師／環境思想・環境教育]

〈ここ〉からはじまる
—フクシマとサガミハラが「身体」に投げかけるもの—
Starting from the "Here" of Living Experience: What Fukushima and
Sagamihara Tell us about the "Body"

米田 祐介
MAITA, Yusuke

はじめに

本報告は、フクシマ（2011年）とサガミハラ（2016年）の〈はざま〉で開始された「新型出生前診断」（2013年）をめぐる生- 権力／構造的暴力の磁場に光をあてたものである。フクシマとサガミハラを〈いのち〉の選別という観点からとらえた時、そこにははからずも私たちの中にある「内なる優生思想」が映し出されてくる。その土壌の上で始まった「新型出生前診断」は〈いのち〉の選別という“構え”を一層強化させるものとなっている。フクシマでは、放射能によって障害児が産まれることを危惧し人しれず中絶を選んだ、いや選ばされた女／母たちがいた。サガミハラでは障害者は「生きるに値しない」というUの主張に賛同・同調する声があった。「内なる優生思想」は私たちの〈身体〉をシステムにとりこみ、〈いのち〉の係留点としての女性身体を管理の拠点として暴力にさらしている。このような事態に対し、私たちはどのように向き合うべきか。

近代資本制システムが要請する効率と光の速度に私たちの自然的身体は取り込まれ、いまや生の〈はじまり〉が、すなわち偶然（＝自然）の舞台であったはずの〈出産〉が、医学的分類による「選択」（＝必然）の場となりつつある。もはや、力（power）に抗して「選ばないことを選ぶ」ことは一層の困難を強いられ、「障害」という一般的名辞の内圧／暴力によっていたるところに地図にない「線」が引かれることになる時代を迎えるだろう。〈いのち〉の係留点としての女性身体は深く、深く、傷つけられようとしている。

それでは如何にして、システムが要請する線引きの暴力に対し、抗いは可能か。近代のシステムに取り込まれつつも、システムを“内破”するのまた身体であるはずである。そこで着目したいのはやはり、個別具体的な〈産む身体〉の契機である。

本報告では、〈いのち〉の選別を主題にすえ、“倫理”と“社会心理”が交差する場からシステムが〈身体〉に向けて要請する構造的暴力の問題を照射した。その場合、あらゆる線引きの“構え”による暴力を広義の優生思想として捉えた。オルタナティブとして、所有から存在への“構え”の再編成を提起するとともに「産む／産ませてもらう」から〈産まれる〉契機に着目する（松本報告へとつなぐ）。それはとりもなおさず、客体化された「身体」——物象化による疎外態——から主体としての〈身体〉の可能性への模索である。

1 フクシマとサガミハラが重なる〈場〉——炙り出される「内なる優生思想」

1-1 フクシマ（2011.3.11・12）

「放射能の影響で先天異常の子どもが生まれるかもしれない。おろしてください——」。2011年6月上旬、ある福島市の病院に取材にはいった『AERA』の記事によれば、こう医師に訴える30代の女性は中絶手術をう

けた。妊娠8週だった。胎児が被曝して先天異常児が生まれるという理由で、婚約者から中絶を強く求められたという。また病院長によれば、原発事故後、妊娠初期の女性はおしなべて、放射能による先天異常や流産の可能性を口にしたという。医師は、そのつど、いまの放射線量では大丈夫だと説明する。だが、どうしても中絶したい、あるいはしなければならぬ、と言われると、医師はどうしても産めとはいえない。こういうことが、この病院に限らずみられた(野村2011:25)。

ちなみに、1986年、チェルノブイリの〈核災〉によって、いわゆる「死の灰」の7割が落とされたベラルーシでは、先天異常をもって生まれた赤ちゃんの割合が事故後の5年後、91年には1000人あたり18.2人と、事故前の1.5倍になった。正確な件数は把握できてはいないが、中絶件数も増加したといわれている(核戦争防止国際医師会議2012:45)。もとよりこのような報告の真偽については判断することができないが、中絶に関することは誰もが証言したくない事柄であり、なかなか公にはなりにくいということだけは確かであろう。とりわけ中絶を罪悪視する社会・文化的状況にあればあるほど〈語り〉は一層沈黙を強いられる。管見の限り日本ではおそらく唯一、かなり立ち入ったものとして、本多創史による報告がある。その概要をみてみよう。

本多創史によれば、原発事故後、いわき市内のある民間団体には次のような相談が妊婦から寄せられたという。中絶するか否か(69件)、子どもの障害が不安だが中絶したくない(21件)、中絶できない時期に至っており仮に障害児が生まれたらどうすれば良いのか(18件)、「不安」の強い夫や義父母から中絶を勧められている(16件)、などである。いずれも、障害児や先天異常(奇形)児が生まれてくるのではないかという「不安」が存在することを示すものであるが、こうしたなかで、実際に中絶した人が少なくとも18人いたということが確認された。このうち、自らの意思で中絶した人が5名、周囲と話しあった結果中絶した人が4名、夫や義父母から勧められて中絶した人が9名であったという(本多2012:116-121)。

ある場面で大橋由香子は、〈核災〉による中絶を危惧して、胎児への中絶が推奨された水俣を引き合いに出し「水俣病が原発事故になりつつあるかもしれない」と述べていたことは示唆的であるが(大橋2012:160)、今回の〈核災〉では行政指導は行われていない。したがって、非強制の、つまり自己選択として中絶が行われたことになるが、ここで次のような課題が浮かび上ってくるのではなかろうか。すなわち、フクシマにおける中絶の自己選択は許容されうる女性の自己決定権の範囲内か。

1-2 サガミハラ(2016.7.26)

この事件の特徴は単なる無差別殺人ではなく、重度の障害者に対する優生思想あるいはヘイトクライム⁽¹⁾にもとづいた選択的／選別的殺人であったという点である。これは人間の肉体的生命を奪う「生物学的殺人」だけでなく、人間の尊厳や生存の意味そのものを、優生思想によって否定する「実存的殺人」であったため、二重の意味での殺人だったといえるだろう。この事件の報道の在り方も特異的であった。容疑者や事件の「異常さ」が強調された——容疑者の「措置入院歴」やナチスとの接合、「施設で平穏に暮らしていた障害者を、精神障害のある容疑者が襲った猟奇的事件」「障害者の間で起こった困った事件」(尾上2016:7)——一方で、被害者は匿名でありかつ被害者を共感の対象とするような情報の提示はごく僅かであった。これは被害者が障害者という特定の他者であることによって、脅威のリアリティ欠如を生み出した。星加良司は次のように述べている。

『テロ』報道に典型的なのは、我々の社会に対する外的な脅威として事件を描く図式である。そのために、加害者側が、理解しがたい思想や心情をもった絶対的な『他者』であることを強調する一方、被害者側には、我々に共感可能なストーリー(夢や生き様、親しい人との関係など)があったことを焦点に当てることで、我々

の社会の『内側』の存在であることを印象付ける。……翻って、相模原での事件に関する報道について振り返ると、被害者を『我々』の側に位置づけようとする姿勢は、初めから決定的に欠けていたように思えてならない。……『実名／匿名報道』の問題も、そうした姿勢の反映であるように思う……事件は『施設』という空間的にも心理的にも『我々の社会』から隔絶した場で起こった出来事であり、被害にあった人びとは『知的障害』という『異質』とされている存在だった。だから、この事件がいかに残忍で卑劣な犯行であったとしても、それが『我々の社会』において『我々』に対して向けられたものだというリアリティを、多くの人は感じなかったということではないだろうか。私が直感的に覚えた違和感の正体は、まずは、この社会が重度障害者をこれほど絶対的に他者化しているという事実を、改めて突き付けられたことへのショックだったのと思う(星加 2016: 88-90)。

もう一つ指摘すべきことは、この事件に対する賛同や同情の声が聞かれたことである。これは二つの種類に分けられる。一つ目は消極的賛成・条件付き同情である。これは「障害者福祉施設で勤務した経験があるが、自分も殺意を感じたことはある」「行動に移すのはよくないが気持ちはよくわかる」といった声である。二つ目は積極的賛同である。「障害者が税金を使うばかりで社会の邪魔になっている」「家族が手に負えなくなって障害者を施設に入れるのだから、容疑者が障害者を殺してくれてよかった」という意見である。これらに共通していることは「障害者は不幸しかつくりださない」という価値規範である。

1-3 提題

私がこのフクシマとサガミハラを通じて課題化したいことは、これまでみてきた「不安」の内実がかりに、障害者は不幸であり生まれにくい方がよい、という価値規範であったとすれば、それははからずもマジョリティの「内なる優生思想」を映し出しているのではないか、ということである⁽²⁾。「こちら側(健常者)」と「あちら側(障害者)」という線引きはサガミハラの内容者への賛同・同情言説の中からさえ見えてくる⁽³⁾。これらの線引きの中で安穩としている者に対し愛と正義によるパターナリスティックな代弁主義では闘えない。むしろこの「内なる優生思想」は障害者の間の中にも巣食っている。横塚晃一は「自分より障害の重い人を見れば『私はあの人より軽くてよかった』と思い、また知能を冒されている人を見れば『自分は体はわるいがあたまは……』と思うのです。／なんとあさましいことでしょう」(横塚 2010: 36-37)と述べている。これらの根底には「下方比較」の螺旋、つまり自分より序列が低いと考えた人間を見下して安心する心理が存在していることが垣間見られる。

この「内なる優生思想」が〈核災〉したフクシマの女たち、母たちにとてつもない「負荷」をかけている。じっさい、いわゆる 100 ミリシーベルト安全言説のその健康概念の内実には、それ以下であれば、障害をもった子どもは生まれてこないがゆえに安心してよいということが前提されていた⁽⁴⁾が、こうした価値規範は、じつは反原発・脱原発を訴える人たちにも、暗に前提・共有されてはいなかったか。たとえば、米津知子は「反原発の理由に『障害児の出生』が繰り返しいわれるとき、障害にまつわる負のイメージが人びとに再確認され、それが障害者排除の実体を強め、差別を深めるのではないか」(米津 2011: 42)との危惧を語り、野崎泰伸も「このような反原発論には、障害者に対する嫌悪感、その中核としての優生思想と、障害のない子どもを女性に期待するという、女性に対する圧力が前提とされているのではないか」(野崎 2012: 14)と述べている。こうした点に、もっと繊細な注意がむけられるべきであろう。

さて、本節でみてきた「内なる優生思想」を確かめるかのように、「新型出生前診断」が開始された。

2 構造化される〈いのち〉の選別——〈はざま〉としての「新型出生前診断」

妊婦血液でダウン症診断 精度99%、来月にも」。2012年8月29日、『読売新聞』は一面トップで新型の出生前診断を報じた。その後、私たちが目にするメディアには、「妊婦血液」「ダウン症」「99%」という三つの言葉が洪水のように溢れかえることになる。こうしたなか、2013年4月から「新型出生前診断」（無侵襲的出生前遺伝学検査）が始まった⁽⁵⁾⁽⁶⁾。21トリソミー（ダウン症）、13トリソミー、18トリソミーの染色体異常が検査可能であり、簡易、安全、99%がうたい文句だ。わずか20ccの採血で妊娠10週から検査をうけることができ、結果がでるまでには2週間がかかるが、中絶が許されている21週6日までには一定の時間があり、「考える時間」が与えられる。また、もし中絶を選ぶにしても、早期であればあるほど、妊婦への身体的な負担（ならびに経済的な負担）は小さくてすむ。このような検査が登場しそれが福音として響く背景には、高齢出産の増加が挙げられる。高齢出産とは、35歳を過ぎて初めて出産することを意味し、染色体異常は母親の年齢が高いほど起きやすい。ダウン症に関していえば、出産年齢が40歳だと60人に1人、35歳では200人に1人となることがわかっている。こうした「リスク」の回避が福音の内実だ。もとよりこの「99%」というのは、たとえばダウン症の胎児が100人いれば99人わかるという意味であり、検査の結果陽性ならば99%の確率で染色体に異常があるというわけではない。

だが、4～6月の間に検査を受けた妊婦が約1500人と当初研究機関の予想に反し1.5倍となり、開始から半年が経過した11月、ある報告が発表された。この時点で、検査を受けた妊婦約3500人。陽性だったのは全体の1.9%にあたる67人。このうち羊水検査など確定診断を受け、陽性が確定し、流産もしなかった妊婦が54人。そのうち、53人が中絶を選んだ（53人の内訳は、ダウン症33人、13トリソミー4人、18トリソミー16人）。一人は、調査時、妊娠を継続するか否かを悩んでいたという。陽性と確定した妊婦から、産むという結論に至る女性がいなかった事実をどうみるべきか。ちなみに、開始から一年間で検査をうけた妊婦は約7800人にいたっている。

確かに、「新型」は国家による露骨な強制ではない。「妊婦さんの決定だから」という言葉に、返す言葉をもつ人はどれほどいるだろうか。だが、個人的な決断が一致するところの集団的結果をみるならば、端的にこれは抑制的優生学であろう。また、そもそも実質的な意味で自由意志による決定となっているのだろうか。

DPI女性障害者ネットワークは、女性が検査を“選択”する背景に目を向ける必要があるとして次のようにいう。「障害をもつ子の子育てが、そうでない場合に比べて困難な中で、検査の方法だけがあり、産むか産まないかの決断を女性が迫られるなら、子が障害をもって生まれることを女性に回避させる圧力となります。自由な意志とはいえません」。日本ダウン症協会もまた、日本産婦人科学会に要望書を提出して、検査が「マス・スクリーニングとして一般化することや、安易に行われることに断固反対」であり、今回の検査が、一般の検査同様、血液検査で行えるからといって、「妊婦に紹介されたり実施されたりすることには、当事者団体として強く異議を申し立てます」と述べた。

それにしてもなぜ、障害児とりわけダウン症の胎児がこれほどまでに狙われるのか。横浜市大の調べによれば、胎児の染色体異常を理由とした中絶の件数が2000年から2009年までの10年間で、その前の10年間に比べて倍に増え、なかでもダウン症を理由に中絶した件数が、368件から1122件と急増している⁽⁷⁾。日本ダウン症協会の玉井邦夫は次のようにいう。「なぜ、ダウン症がここまで、標的になるのか？（中略）なぜなのだろうと考えたときに、ただひとつたどり着ける結論は、彼らが立派に生きるからです」。長く生きるから、生きるからこそ、標的となる。ダウン症の特徴の一つに精神的発達遅滞があるが、生産力至上主義の現代において、

それは費用対効果からみてコストとして指定され、リスクとしてみなされる。合理的・効率的判断のできる自己意識をもった人格が想定されるとき、〈遅れ〉は許されない。高度情報化社会の現在、もはや速度は光の〈速さ〉となった。

いまや検査は「誰もが受けられる検査」から「受けないわけにはいかない検査」に構造化（＝システム化）されつつある。今後、「選ばないことを選ぶ」ことは一層困難となり〈いのち〉の係留点としての女性身体への圧力は増すことが予想される。“人格”から“生”を、あるいは「身体（客体）」から〈身体（主体）〉を奪還することはできないだろうか。

そもそも日本では「優生上の見地から不良な子孫の出生を防止する」ことを目的に掲げた優生保護法が1996年まで続いていた。障害者や関係者の粘り強い運動でようやく廃止されたが、優生保護法下で行われた不妊手術は1万5600件に及ぶ。さらには、優生保護法ですら認めていなかった子宮摘出の手術等も行われ、1980年代半ば障害者入所施設の全国研究大会事例報告まで行われた。これら被害に対する謝罪・補償を政府は未だに行っておらず、国連の人権条約から度々勧告を受けている。直近では、女性差別撤廃委員会から今年三月に勧告がだされた。そのパラグラフ24、25には「強制的な優生手術被害者（70％が女性）の調査、加害者の訴追、有罪となった場合の処罰、正式な謝罪および被害者の法的救済、補償、リハビリテーションなどを提供するよう勧告する」といったことが強い調子で述べられていた。こういった歴史的経緯の上で2013年から「新型出生前診断」が開始された。

この「新型出生前診断」の厄介な問題はそれが「自己決定・選択」という点である。「妊婦さんの決定だから」という言葉は先にも触れたが、議題になるのは「新型出生前診断」による中絶が妊婦の自己決定権として認められるかということと、それが本当に自由な自己決定であるかという二点である。ここでは後者に焦点を絞ってみたい。

フクシマの事例では、確かに出生前診断後、障害の有無を確認した上で中絶をしているわけではない。だが、〈核災〉によって、フクシマの女／母たちは「選ばないことを選ぶ」以前に、否応なく生れてくる子の性質の可能性——じっさいに障害児が生れてくるかどうかは別としても——を切実に観念している。予め知ってしまった、否応なく知らされている。実際、このいわき市の団体によれば、誰にも相談できず中絶してしまい自分で自分を追いつめている人、あるいは中絶を選択肢に入れたことで、自分で自分を責めている人が多くいたという。誰が、何の資格で、女たちの、母たちの悲しみを裁けるのか。

「自己選択」は「自己責任」を意味し、「内なる優生思想」は差別を正当化する。意味／無意味、善い生／悪い生という差別的二分法が温存されるこれらは自ずとヘイト・スピーチ／クライムへと連続していく。

技術の進展にともなって偶然性が選択の舞台に立たされることになると、それらを見る第三者の規範も変化する。

「選択的中絶が個別に行われた結果、出生前診断が可能な特定の病気や障害をもつ子どもの出生が激減する現象が実際に起こっている。そのために、こうした病気や障害をもって生れてきた子どもたちは『中絶を失敗した子ども』『中絶を怠ったために生まれた子ども』という否定的なまなざしにさらされるとともに、専門医の減少などによって社会的支援が受けにくくなる恐れがある」（米本他2000：235）。

「ダウン症の子どもたちの親たちの間で、半ば冗談で、半ば深刻に語られていることがある。ダウン症は『博物館行き』になる運命なのだろうか、と。『昔はいたよね、あんな人たちが』『今ならあんな子を産まなくてすんだのに』と、ちまたでささやかれるような時代が来るのかどうか。『まだあんな子が街をウロウロしている』と、『全国指名手配』されるような時代がくるのかどうか」（玉井・渡部2014：218）。

「障害者に近づくと心が乱されることも、近づきたくない理由かもしれません。単純に、他者として、テンポのずれを受け入れるのは面倒なことです。あるいは、『迷惑』をかけてはいけないと言われて育ち、助けを求められない人たちは、助けられながら生きる障害者を見ているだけで腹が立つこともあるでしょう」(中尾 2016: 81)。

ここには生産力・能力至上主義に基づく社会的背景が存在することを忘れてはならない。「生きるに値しない生命」という考え、自己意識をもった理性的“人格”の想定、パーソン論の道徳的根拠(倫理学説)とどう対峙するのか? ⁽⁸⁾ 〈生〉／〈身体〉そのものの肯定はいかにして可能か?

3 〈ここ〉からはじまる——所有から存在によるシステムの“内破”

その突破口の足掛かりとしてフロムの社会的性格(social character)に着目したい。社会構造／資本制システムが要請する“持つ構え”から“在る構え”への編成は可能だろうか?

エーリッヒ・フロムの社会的性格と“在る構え”

フロムによれば、社会的性格(social character)とは、マルクス＝エンゲルスのいわゆる〈土台—上部構造〉の媒介作用を解明すべく措定した概念であり、諸個人と社会構造との相互作用に注目した社会過程を理解するための鍵となる概念である。それは「個人のもっている特性のうちから、あるものを抜き出したもので、一つの集団の大部分の成員がもっている性格構造の本質的な中核であり、その集団に共同の基本的経験と生活様式の結果発達したもの」(Fromm 1941:277=306ff.)と定義される。その機能は「社会の成員の行動は、社会の型にしたがうべきかどうかを、意識的に決定することではなくて、振舞わざるをえないように振舞おうとし、しかも同時に、文化の要求にあった振る舞いに満足を見いだすようにすることである。つまり、特定の社会の人間のエネルギーを、この社会が持続してはたらくように型にはめて動かすのは、社会的性格の働きなのである」(Fromm 1955:79=293)。社会が個人に対して求める従順さは、内的な努力に転換されねばならず、「かれがしなければならないことを、したいと欲するような特性を発達させる」(Fromm 1941:283=312)。だが、社会的性格とは単に、社会構造の反映による個人の〈同調の様式〉として駆動し社会安定化装置の役割を果たすのみならず、社会内部に矛盾や葛藤が拡大するとき社会構造や体制変革のための「ダイナマイト」としても駆動する。フロムが初期から一貫して念頭においていたのは、このダイナマイトとしての〈創造の様式〉の機能であり、そのうちに如何にして主体の実践の契機を見出すかという点にある。それをフロムは「受動的適応(passive adaptation)」に対し、「力動的適応 dynamic adaptation」と呼んだ。人間は本質的に理性・自己意識をもつがゆえ、諸個人は社会の力=力能(potency)によって主体的に働き返す契機を含意するのである。

社会構造・規範の力=権力(power)によって方向づけられ受動状態におかれている人間は、自己の同一性を担保するため“持つ構え”を強いられる。“持つ構え”で自己を経験するならば、私とは「私の持つ物」となり、他者との関係もまた“持つ構え”で経験することになる。それゆえ、あなたは「あなたの持つ物」となり、ここに物と物との関係が、つまりは経験の疎外態が必然化する。むろん、他者との精神的交通のうちに自己を確証することはできなくなる。

だが、社会的性格の〈創造の様式〉、個人主体の「力動的適応 dynamic adaptation」を念頭におくならば、フロムの意図したこととは次のようなことではなかっただろうか。すなわち、日常生活実践における〈今〉・〈ここ〉で・〈この私〉からはじまる自己の世界に対する態度・経験が、それ自体、社会構造・規範への働き返し(react)を約束する“在る構え”として他者とともに共有され〈発光〉するとき、他者とともに形成される社会的性格は必然的に〈創造の様式〉として〈発火〉し社会構造の再編成=変革を約束し続ける、と。これが、

フロムの言説構造内部にみるユートピアの拠点（オルタナティヴ）であるとともに近代のシステムに対する対抗的メッセージである（米田2010）。

たとえば、〇〇障害のAさん。だが、ここで「の」の“構え”に注意しよう。「の」は所有と帰属へと世界を狭窄する。Aさんのアイデンティティは、障害一般へと回収され実体化される。けれども本来、私たちは〇〇障害「が」在る世界を個別具体的に、そして〈ともに〉生きているのであり、所有から存在へと“構え”という身振りの再編成を通じて“内破”は可能ではなかろうか。そこで着目したいのはやはり、個別具体的な〈産む身体〉の契機である。力＝権力（power）によって働きかけられる「出産」（＝「身体」）から、力＝力能（potency）によって働きかえす〈出産〉（＝〈身体〉）へと折り返そう。それは同時に、社会の「正気（sanity）」をつなぎとめておくぎりぎりの砦であるとともに、いかに近代がシステム化しようとしつくせない〈ここ〉である／はずである。

おわりに

以上、本報告では〈いのち〉の選別を主題にすえ、近代資本制システムが要請する構造的暴力について概観してきた。いまや、生の〈はじまり〉は医学の介入によって必然の舞台となり、偶然〈産まれる〉という“自然”の契機は崩壊しつつある。しかし持つ「身体」を〈ともに〉生きるという個別具体的な〈身体〉を存在の“構え”としてとらえかえすと、そこに変革の契機＝内破の着火点が見出せる。

つづく、松本報告は〈出産〉が近代化される以前の在り方を示すものであり、これまで語られてこなかった存在としての〈身体／出産〉に光を当てたものである。それは同時に、システムによって取り込まれた私たちの「身体」の様態を一気に相対化するものであるとともに、はじまる／めるべき〈生〉の〈ここ〉を照射するものとなるだろう。

注

- (1) ヘイトクライムとは、個別のトラブルや怨恨等を理由とするものではなく、生れながらの人種、民族、宗教、性的指向、障害等の特定の属性を持つ対象への偏見や差別にもとづく憎悪によって引き起こされる暴力、虐待を意味する（保坂2016:8）。
- (2) 本報告では森岡正博の優生思想の定義にしたがう。「優生思想とは、生まれてきてほしい人間の生命と、そうでないものとを区別し、生まれてきてほしくない人間の生命は人工的に生まれないようにしてもかまわないとする考え方のことである。これは、優生思想のもっとも中核的な定義である」（森岡2001：286-356）。
- (3) 杉田俊介は次のように述べている。「優等生的な言い草でメディア批判を行うだけでも、おそらく、足りない。なぜなら、多くの人々は『犯人を批判する優等生的な発言』への自己欺瞞や嘘くささを感じとり、それによって、植松青年の手紙と思想に共感していくようにも見えるからだ」（杉田2016：116）。
- (4) たとえば、日本産婦人科医会研修委員会が発行した「放射能汚染に関する基礎知識と現実的対応」（2011年4月27日版）では、「人間が、放射線を浴びてもまったく健康影響が現れない放射線量は、総線量100ミリシーベルト以下である」とされる。このガイドラインがICRP勧告に忠実に100ミリシーベルトにこだわるのは、それを閾値として、胎児、乳幼児に障害や先天異常（奇形）をひき起こすからである（むろん、真偽は定かではない）。本多創史は言う。「ここには、したがって、中絶は不要であり、妊娠を継続してよい、という意味が込められている。それは換言すれば、障害児や先天異常（児）が生まれることは不幸なことであり生みたくないという広く見られる価値観を下敷きにして、その価値観自体を問い直すことなく、ただそのような「不安」を妊産婦から取り除こうとすることだ。言うまでもなく、このような価値観は、マジョリティのそれである。そして、障害学や障害者運動が批判してきたものであった。……原発事故は、マジョリティの価値観を改めて白日の下にさらすことになったと言えるだろう」（本多2012：108-111）。
- (5) 以下、出生前診断の種類と特徴

	確定的検査	非確定的検査		
	羊水検査	超音波検査 (NT検査)	母体血清マーカー検査	無侵襲的出生前遺伝学検査(新型出生前診断)
検査方法	注射器で羊水を抜き取る	妊婦に超音波を当てて、胎児の首の後ろの膨らみを見る	妊婦の血液を採取	妊婦の血液を採取
危険性	流産率 0.2～0.3%	なし	なし	なし
検査でわかること	ダウン症、13トリソミー、18トリソミーなど	ダウン症を含む染色体異常の可能性	ダウン症、18トリソミーなどの確率	ダウン症、13トリソミー、18トリソミー
検査できる時期	15～18週	11～13週	15～21週	10～22週

(出典) 香山リカ (2013)『新型出生前診断と「命の選択」』祥伝社をもとに作成。

(6) 玉井真理子は、「狭義の出生前診断」と「広義の出生前診断」は概念上区別されうるとし注意を促している。前者は「胎児における特定の疾患およびその可能性を発見するために、人工妊娠中絶が可能な妊娠二週未満に結果が出ることを前提にして行われ」、後者は「胎児の順調な成長や妊婦の健康をサポートするために役立ち、さらに、分娩後の適切かつすみやかな医療的対応のために必要な情報を増やしてくれるものである」(玉井 2005:112)。

(7) 以下、出生前診断で胎児の異常がわかったことを理由にした中絶件数

	1990～1999年	2000～2009年
無脳症	938件	1,180件
水頭症	123件	173件
胎児水腫	507件	1,341件
NT(頸部浮腫)	526件	1,077件
ダウン症	368件	1,122件
その他	2,919件	6,813件
合計	5,381件	11,706件

横浜市立大学国際先天異常モニタリングセンター調べ(『読売新聞』2011年7月22日付)

(8) パーソン論の代表的な論者エンゲルハートは次のようにのべている。「人格の特徴は、自己を意識することができ、理性的で、賞罰の価値に関心をもちうるという点にある。……すべてのヒトが人格であるわけではない。……胎児、乳児、ひどい知恵遅れの人、不可逆的昏睡状態にあるヒトなどは、人格ではないヒトの例である」。続けて、「厳密な意味での人格である人びとに、不当な経済的、心理的負担をかけないようにすることは、道徳的に根拠がある」(Jr. エンゲルハート, H. トリストラム 1989:133)。

参考文献

- Jr. エンゲルハート, H. トリストラム『バイオエシックスの基礎づけ』(1989) 加藤尚武・飯田亘之訳、朝日出版社
 大橋由香子 (2012)「しがらみ、なりゆき、あきらめの中での、一人ひとりの選択を大切にしたい——母性・フェミニズム・優生思想」近藤和子・大橋由香子編『福島原発事故と女たち——出会いをつなぐ』梨の木舎、pp.136-163
 尾上浩二 (2016)「相模原障害者虐殺事件を生み出した社会——その根底的な変革を」『現代思想——相模原障害者殺傷事件』vol.44-19、青土社、pp.70-77

- 核戦争防止国際医師会議ドイツ支部 (2012) 『チェルノブイリ原発事故がもたらしたこれだけの人体被害——科学的データは何を示している』松崎道幸監訳・矢ヶ崎克馬解題、合同出版
- 杉田俊介 (2016) 「優生は誰を殺すのか」『現代思想——相模原障害者殺傷事件』vol.44-19、青土社、pp.114-125
- 玉井真理子 (2005) 「出生前診断における「機会の平等」——「知らせる必要はない」問題再考」『思想』979、岩波書店、pp.112-125
- 玉井真理子・渡部麻衣子 (2014) 『出生前診断とわたしたち——「新型出生前診断」(NIPT) が問いかけるもの』生活書院
- 中尾悦子 (2016) 「相模原市障害者殺傷事件から見えてくるもの」『現代思想——相模原障害者殺傷事件』vol.44-19、青土社、pp.78-81
- 野崎泰伸 (2012) 「『障害者が生まれるから』原発はいけないのか」『部落解放』655、解放出版社、pp.12-23
- 野村昌二 「放射能と『妊婦の心』」『AERA』24(36)、朝日新聞出版、pp.25-27
- Fromm, E. (1941) *Escape from Freedom*, Holts Rinehart and Winston. =(1965)[1951] 日高六郎訳『自由からの逃走』、東京創元社
- Fromm, E. (1955) *The Sane Society*, Rinehart and Company. =(1979) 懸田克躬訳『正気の社会』『世界の名著：ユング・フロム』、中央公論社
- 保坂展人 (2016) 『相模原事件とヘイトクライム〔岩波ブックレット No.959〕』岩波書店
- 星加良司 (2016) 「『言葉に詰まる自分』と向き合うための初めの一步として」『現代思想——相模原障害者殺傷事件』vol.44-19、青土社、pp.86-92
- 本多創史 (2012) 「再帰する優生思想」赤坂憲雄・小熊英二編『「辺境」からはじまる——東京／東北論』明石書店、p.116、p.121
- 横塚晃一 (2010) 『母よ！ 殺すな〔二版〕』生活書院
- 米田祐介 (2010) 「マルクスからの希望をつなぐ——エーリッヒ・フロムの〈在る〉ことへのまなざし」岩佐茂編『マルクスの構想力——疎外論の射程』社会評論社、pp.272-294
- 森岡正博 (2001) 『生命学に何ができるか——脳死・フェミニズム・優生思想』勁草書房
- 米津知子 (2011) 「『障害は不幸』神話を疑ってみよう」『インパクション』181、インパクト出版会、pp.40-45
- 米本昌平・松原洋子・棚島次郎・市野川容孝 (2000) 『優生学と人間社会——生命科学の世紀はどこへ向かうのか』講談社現代新書

[まいた・ゆうすけ／立正大学非常勤講師／社会哲学]

近代的医療化以前の出産における〈身体〉へのまなざし
—東京都青ヶ島村の事例にみる「触れない」出産介助のあり方—
The Gaze Towards the “Body” in Childbirth Prior to Modern Medicalization:
Aogashima Village, Tokyo, as a Case Study of “No-Contact” Childbirth
Assistance

松本 亜紀
MATSUMOTO, Aki

はじめに

現在、99.8 %の出産が病院などの医療施設で行われているが、それが過半数を占めるようになったのは1960年代以降であり（母子衛生研究会 2015：47）、それ以前の日本人はほとんどが自宅で産んでいた。医学的管理下での出産は周産期死亡率を低下させるなど母子保健に大きく貢献したといわれており、現代において出産は安全性の確保が優先される医療環境のもとで行われるべきである、という意見に疑問は挟まれない。だが、その一方で、女性が「子供は自分で産む」という自信を失ってしまったことも、現代の女性の出産観に影響を及ぼしているとはいえないだろうか。

三砂ちづるは、2003年に埼玉県名栗村（現・飯能市名栗）で行った聞き書き調査において、出産が不安なものであると伝えられず、女性の生理現象ととらえて育った当時80代の女性たちが、「お産は女性の体にとって特別でもなんでもない、当たり前のこと⁽¹⁾」という認識のもと、ほとんどの出産において医療を必要とせず、逆子など、どうしても助けが必要な時以外は、紐とはさみを用意して自分一人で産んでいた、という話を紹介している（三砂 2004：32-34, 53-54）。しかし現代は、出産に対して「楽しみ」や「幸せを感じる」などの肯定的な感情を持つ者がいる一方で、「痛いもの」や「負担」などの不安や恐怖といった否定的な感情を抱く者が増えてきている。そうした出産に対するイメージやマイナス評価が、現代日本で正常産が困難な女性の増加の一因となっていることや、女性が妊娠・出産をためらう要因になっていることが指摘されている（谷津、他 2016：57-67）。実際に、現代の妊産婦が安全な出産を求めて医療者に依存し、「自分で産むもの」から「医療者に産ませてもらう」というお任せ出産傾向が顕在化した結果、妊産婦は「庇護」されるべき対象となってしまった（松嶋 2014：160-171）。このような状況を憂慮し、現在助産師には妊産婦の主体性を引き出す存在としての新たな役割が期待されるようになっている（下敷領 2008：112-113）。

では、病院などの医療施設での出産が一般化する以前の女性たちは、どのように子供を産んできたのだろうか。

本稿の目的は、日本における出産の歴史的変動のうち、近代的医療化以前の出産の実態に注目することで、なぜひとりで子供を産めるが産めないへと変化したのかを明らかにすることである。その際出産介助者の役割にも焦点を当て、出産介助の在り方についても検討を行う。なお、本稿における「ひとりで子供を産む」とは、「誰もいないところで産婦がひとりで子供を産む」という状況に限定した意味ではない。そのような状況もありえるだろうが、主とする意味としては、「出産介助者が、産婦や新生児に触れたり、支えたり、取り上げたり

することなく、産婦自身の娩出力と新生児の生まれようとする力だけで産む」ことを意味する。そう定義する理由は、現代の「医療者に産ませてもらうもの」という価値を相対化することを目指すためである。

1 ひとりでは産めないという社会的言説の検討

出産が研究テーマとして着目されるようになったのは、病院出産における過剰な医療介入問題が表面化した1970年代以降である。それ以前の出産研究は、医学的な視点に依ったものや通過儀礼研究に位置付けられるものであり、近代的医療化以前の出産の実態や人々の実践のありようは着目されず、学術的に記録されることは少なかった（井家 2004：555-556）。至極当然のことながら、介助者を伴わずにひとりで出産するということは、それを観察する者を伴わないため、産婦自身の語り以外に出産の様子を具体的に知ることはできない。管見の限りにおいても、産婦が介助者を求めずひとりで出産する事例は、記録を意図しない状況下では断片的に確認できるものの、詳細に観察・記録した文献や資料は乏少であった。つまり、「ひとりで子供を産む」ことは、これまで議論の俎上に載せられてこなかったのである。

一方、出産介助者については、出土遺物や土器に描かれた出産の様子から、有史以前の出産において介助者を求める習慣が存在していた可能性が指摘されている（杉立 2002：18-25）。なかでも、直立二足歩行と脳の大化に伴う産道確保という相反した適応（Obstetric Dilemma：出産ジレンマ）によって人間の出産は難産となったとする自然人類学の分野の見解が、「人間は介助者なしには出産できない」という言説の有力な根拠とされた（ローゼンバーグ&トリーバスン 2002：44-49）。この説が産科学や助産学だけでなく、学術分野を超えて広く一般にも受容されている（奈良 2012）。だが、災害時や緊急時などで出産介助者の立会いが不可能な場合や、「プライベート出産」などと称して、意図的計画的に出産医介助者の立会いを求めない事例を合わせると、2015年だけでも263人（全出生数の0.026%）もの女性が、出産介助者を伴わず「ひとりで子供を産んで」いる（市川 2017：20）。このようなケースは医師や助産師が立ち会わない中で出産が行われるため、その実態は明らかではないにせよ、この事実は、現代女性も身体的には十分に「ひとりで子供を産める」ことを示しており、「人間は介助者なしには出産できない」という言説は事実と反するように思われる。

2 調査地青ヶ島と出産に関わる特徴

2-1 調査地概要

調査地は伊豆諸島に位置する東京都青ヶ島村である。人口は166人（男性89人、女性77人：2017年11月1日現在）で日本最小の自治体である。東京から南へ約360km、最も近い八丈島からも約70km離れており、1972年に村営連絡船が就航するまでは、定期便が1ヵ月に2〜3便しかなかった。また気候状況によっては船が着岸できず1ヵ月以上も船が来ないこともあった。1959年に青ヶ島に診療所が設置されたが1962年までは無医村であった。女性たちはタビゴヤと呼ばれる産屋（うぶや）⁽²⁾でお産を行い、医師が常駐した後でもタビゴヤや自宅、あるいは屋外（農作業中の畑など）でひとりで産んでいたという（太田 1965：21-22）。タビゴヤは、1920年代半ばまで島内2ヵ所に集落共有のものがあり、1930年代に入ると数戸共有、1950年以降は各戸に設置されるようになった。公的にタビゴヤが廃止・撤去された1968年以降も（青ヶ島教育委員会 1984：405）、出産前に自宅の敷地内に簡易的なタビゴヤを設置したり、納戸や屋外で介助者を伴わずにひとりで出産したりした事例が1970年代後半まで確認されている。現在、同地には出産や入院に対応できる医療体制は整っておらず、1978年の島内での出産を最後に、島外から嫁いだ女性の里帰り出産や島外出産が慣例となり、妊婦検診

や出産のたびに離島を余儀なくされている。特に、産前産後は3ヵ月～半年ものあいだ、生活の場を離れなくてはならず夫婦別居の生活を強いられているという。

青ヶ島村はこの「絶海の孤島」と称される地理的環境と伝統的なタビゴヤの利用によって近代的医療の流入と受容が島民に長く阻まれていた場所だといえるだろう。管見の限り、青ヶ島は日本において出産の近代的医療化への移行がもっとも遅かった地域と推測される。

2-2 調査地における伝統と風習

厳しい自然環境にあつて容易に医療資源に頼ることの出来なかった青ヶ島では巫俗が発達し、ミコ（巫女）やシャニン（社人・舎人）と呼ばれる神役による祭祀集団が形成され、祭文や経文を用いた神仏に対する祈禱や病氣・怪我の快癒を祈願する神事が執り行われてきた（青ヶ島教育委員会 1984：409）。神事に携わる者の禁忌として産穢・血穢を忌む傾向——一般にケガレと呼ばれる——が強く、月経中や産後の女性はタビゴヤに一定期間籠って隔離生活を過ごす慣習が1960年代後半まで続いていたという（青ヶ島教育委員会 1984：588-591）。1950年代初頭に青ヶ島で調査を行った民俗学者の酒井卯作は、当時の青ヶ島で月経中や産後の女性は不浄視され、彼女たちに触れたり近づいたりすることは強く戒められていたと報告している（酒井 1966：160）。

一方、伊豆諸島は成女式（初潮を迎えた少女の成人儀礼）を盛大に行う地域として知られており、八丈島や青ヶ島などの南部の島々では、初潮を迎えた少女の誕生時に擬制的親子関係を結んだボウトギ（大伽）と呼ばれる仮親の年配女性とともに、タビゴヤに籠って月経期間を過ごすのが慣例であった。仮親は、少女にとって生涯にわたる後見人であり、仮親の葬儀には親族席に座るなど、実の親子以上の身近な存在である。そこでは、ボウトギから「おなごのつとめ」として礼儀作法や起居動作、お茶の出し方、裁縫、月経の手当方法、出産時のタビゴヤの使用法、避妊・中絶方法、妊娠中の性生活、集落内の決まり事（春と秋の清掃や共同作業など）、島の歴史、農作業の内容、農閑期の過ごし方、養蚕の仕事など、青ヶ島で生きていく上での女としての知恵や知識を教わるのである。これをハツタビ（初他火）という（高津 1955：102-104）。

初潮は島の繁栄につながる慶事とされていたため、ハツタビを終えて小屋を出ると、少女の家に島内の独身男性たちが招かれ盛大な祝宴が催される。1930年代後半の調査報告によれば、ハツタビは一生のうちでもっとも盛大といわれるほどの行事であったといい、この日のために少女の両親は種々の貯えをし、祝宴に備えて着物を準備し、料理を整えたという（大間知 1951：158）。その後、月事のたびにタビゴヤに行くようになるが、その間家族から離れ、タビゴヤに滞在している他の女性たちとともに煮炊きをして過ごす。ここでの生活は、青ヶ島の女性にとって、日頃の労働や家族の世話から解放されて身体を休める機会となり、時にはおしゃべりに興じたり、息子の結婚相手を探す場となるなど、世代間の交流の場でもあったという。この慣習は、1960年代後半まで行われていたと報告されており、性や生殖に関する知恵の世代間伝承のロールモデルとして紹介されている（八木 2001：75-79）。

以上で述べてきたように、青ヶ島ではケガレが共同体内に及ばぬようにとの理由から月経中の女性や産後の女性を不浄とみなしタビゴヤでの隔離生活を強いる一方で、初潮を盛大に祝い、月経や出産という極めて個人的な生理現象を公に示すなど二律背反する認識が確認される。ところが1970年代を境とする島の近代化と過疎化の中で、これらの慣習や土着の信仰、伝統医療などの民俗知は急激に失われ、タビゴヤも不衛生で悪しき因習として撤去されていくことになる（青ヶ島教育委員会 1984：405）。

2-3 青ヶ島における出産介助者とその役割

青ヶ島には出産に立ち会う出産介助者が存在していた。出産を介助することをコウマテ（子産手）といい、それを担う女性をコウマテオヤ（子産手親）と呼ぶ。出産に際し、コウマテオヤは必ず任命するものとされ、通常はハツタビ時に仮親を務めたボウトギに依頼する（つまりコウマテオヤは基本的にはボウトギと同一人物）。出産の最中コウマテオヤはその経過を見守るだけで、産婦と新生児には一切触れることはない（青ヶ島教育委員会 1984：587）。先述の酒井は、産後の女性が不浄な存在であることを前提に、「コウマテオヤは、産婦にも赤ん坊にも触れたがらないし、本心は出産にあまり関わりたくないという気持ち強い」と述べ、出産介助者であるコウマテオヤが「実際には何もしないから、あまり役に立たない」との見解を示している（酒井 1998：67）。出産後もコウマテオヤが産婦や赤ん坊に触れることはなく、産後に食事を渡す際も産婦の掌に紫陽花の葉やツワブキの葉を載せ、その上に受けさせるという。この行為も酒井は「ケガレの伝染を防ぐため」と説明しており、タビゴヤでの出産が人々にとって忌事として捉えられているかのような記述である（酒井 1998：67-68）。この酒井の報告に従うならばコウマテオヤの存在はケガレが共同体に伝播するのを防ぐ役割であるように思われるが、本当にコウマテオヤの役割はケガレの伝播阻止だったのだろうか。

次節では青ヶ島における医療化以前の出産の実態に関する調査を通して、ひとりでお産を可能にした要因とコウマテオヤの出産介助者としての役割を明らかにしていく。

3 青ヶ島における医療化以前の出産および出産介助の実態に関する調査

3-1 調査方法および調査対象者

本稿で提示する調査データは、筆者が2006年11月から2015年10月まで青ヶ島と隣島の八丈島、島外に居住する青ヶ島出身の女性たちやその関係者に対し継続的に行った聞き書き調査で収集したものである。主な質問項目は、ハツタビおよび月経期間中の生活、妊娠中の生活や出産介助者との関わり方、出産体験と出産介助の内容、産褥期の過ごし方と出産介助者の役割である。

調査対象者は、近代的医療化以前の青ヶ島で出産および出産介助経験を持つ60～90代の女性13名と、自らは出産経験を持たないが近代的医療化以前の青ヶ島で出産介助（コウマテ）の経験を持つ80～90代女性2名、合計15名の女性である。なお、今回の調査で得られた回答数は、1933～1978年までの出産（68件）および出産介助（80件以上）である。

3-2 調査結果の概要

本稿では調査結果の一部を掲載し、より詳細な調査結果は別稿に譲ることとする。調査から得られたのは、大別すると次の三つである。

1. タビゴヤは産婦が出産に集中するための出産場所としてだけでなく、性や生殖に関する知識を含む、一人前の女性として青ヶ島で生きていく方法などを教授する場として機能していた。
2. コウマテオヤは「産婦が出産に集中するため」に必要不可欠な存在であり、産婦が出産に集中できることがひとりで産むことを可能にした。
3. 産婦が誕生してから——ボウトギから——という継続的な関係がコウマテオヤの「産婦と新生児に触れない」出産介助の在り方を可能にした。

これら三つの要因によって青ヶ島ではひとりでの出産が可能となっていたと思われる。以下で各項目について詳しくみていく。

まず注目すべきは1. のタビゴヤの教育機能である。ハツタビの際にボウトギ——後のコウマテオヤ——とともに、タビゴヤに籠り「おなごのつとめ」を教わっていたことは先述した通りである⁽³⁾。身体面においては、幼少期からの日常生活において、骨盤底筋力強化や「冷え」に自覚的であるといった「産婦がひとりで産む」ことに向けた意識づけが図られていた。またそれを支える知恵や慣習が女性たちに共有されていたことが明らかとなった。月事でタビゴヤに滞在する際に時には礼儀作法に対して厳しく指導されることもあったが、仮親以外の年配者からも体調や悩みなどを気に掛けてもらったり、他者の出産体験談や産後の処置方法などに関する話題を耳にしたりする機会も多く、そのような話を聞きながら「お産のコツとか勘みたいなのを感じ取った」という⁽⁴⁾。また、出産は日常生活の延長に位置づけられ、「お産は病気ではない」として特別なことと認識されておらず、調査を通じて青ヶ島の女性たちが出産および出産介助を否定的に捉えている様子はいくつかはわかれなかった⁽⁵⁾。

タビゴヤはその他にも色々な用途で使用された。感染症流行時は乳幼児と妊産婦に対してタビゴヤの利用が優先され、農繁期には子供を預ける保育場として、さらには配偶者の暴力から逃れるためのシェルターとしての機能も有していたという。このようにタビゴヤはケガレを理由に強いられた隔離生活ではなく、女性のための場所であり女性の教育・成長の場所であったのである。

1. のタビゴヤでの経験が産婦がひとりで産めるという確信を身につけさせたのであれば、コウマテオヤは「産婦が出産に集中するための環境整備」役であった。具体的には産婦に提供する食事の準備や水分補給、タビゴヤ内の室温や湿度の管理、さらにはタビゴヤの周囲が静かに安全に保たれるといった実質的な出産環境整備と、産婦の人間関係や夫婦関係の調整、経産婦の場合は上の子の世話や家事といった産婦の不安を取り除くような精神面での配慮である。コウマテオヤは出産の最中は産婦の視界に入らぬよう「黒子に徹し静かに見守る」といい、これ以外にも「大きな音を立てない」とか「タビゴヤに人が入ってこないように見張る」ことに注意し、「お産の流れを断ち切らないよう」配慮して、タビゴヤの出入り口付近でその進行を静観するだけであったという⁽⁶⁾。こういったコウマテオヤの気の使い様から産婦がひとりで産む際、出産に集中することがいかに大事かが推察される。その強い意志が「産むのは私。コウマテオヤはお産の時には側にいるだけで手出し口出しはしない」という言葉に表れるのであろう。

コウマテオヤの役割は単に環境整備に徹することではない。出産の進行状況を見極めることも重要な役割の一つであった。その上で重視されていたことは言葉を介さず産婦の微妙な変化を察知して、産婦が必要としていることを先回りして提供するということであった。具体的には、産婦の汗の掻き方・視線の動き・体温や声量の変化など、目視での観察とともに、介助者自身の〈身体〉に生じた変化まで含めて、出産の進行状況の把握と、産婦に提供する介助内容を判断していたという。これらはコウマテオヤを経験した15名全員に共有されていた。そのうち8名が、「産婦を小さい頃からずっと見ていれば、いつのまにか彼女の考え方や欲していることがわかるようになる」や、「産婦がして欲しいことは、自分もして欲しいこと」として産婦と介助者自身の〈身体〉の同調について発言していた⁽⁷⁾。ここで重要なことはトラブルが生じて、コウマテオヤが妊産婦の微妙な変化を察知できたなら、素早く対応できるはずだということである。それゆえ出産介助者の選定に際し、コウマテオヤ自身の出産経験は問われない。出産介助者にとって最も重要なのは観察力であり、妊産婦が必要とすることを察する力であった。すなわち「相手の思いや動きが自分の事のようにわかるようになる」ことであった。

先述の酒井の報告では、コウマテオヤが産婦と新生児に触れることは強く戒められていたが、ただその行為の理由として酒井が説明するよう、「ケガレの伝染を防ぐため」ではなく、天水に頼らざるを得なかった青ヶ島では、衛生上の問題を重視し、第三者が産婦と新生児にみだりに触れないことで、産褥熱などの原因となる細菌感染を予防する、という極めて現実的で有効な知識を女性たちが共有していたこともうかがわれた。つまり、ケガレの所在が産婦と新生児以外にあることが前提で、出産介助者が産婦と新生児に触れない＝「(産婦と新生児に)ケガレをうつさない」という観点から、ケガレが衛生上、効果的に用いられていたという見解をここに付言しておきたい。

以上からタビゴヤが出産の一時の場ではなく出産に至るまでの教育の場であったこと、コウマテオヤが産婦の出産への集中を促す存在であったこと、産婦の初潮を機に結ばれる擬制的親子関係を軸にした1対1の継続的な関係性に基づくエモーショナルサポートが効果を発揮していたことが明らかとなった。これらが合わさって産婦が「ひとりで子供を産む」ことを可能にしていた。そしてまた出産介助者であるコウマテオヤが、産婦の産む力を信じることで産婦にも強い信念と気概を備えると認識しており、自分を信じて全てを受け入れてくれるコウマテオヤの存在を身近に感じながら、心配や不安を排除して出産に臨むことが、介助者が産婦と新生児に触れない出産を可能にしていたと考えられる。

おわりに

本調査で明らかになったことは出産介助者は存在するものの、産婦と新生児の身体に直接触れることなく、産婦が「ひとりで子供を産んでいた」という事実である。近代的医療化以前の青ヶ島では、産婦は「ひとりで子供を産める」という認識が前提とされており、実際に、介助者が産婦と新生児に触れることなく、産婦がひとりで出産していたことが明らかとなった。それを可能にしていた要因はタビゴヤで受け継がれてきた知識・経験と産婦と出産介助者の継続的かつ社会的な関係性が重要であった。現在それらが失われてしまった結果医療機関でのお任せ出産が多くを占めるようになってしまった。

なお、この産婦とコウマテオヤ——ボウトギからはじまる——の関係性において、出産および出産介助という経験は単なる一点であって、継続的な関係性が出産介助者の本質的な役割として重要であることを示している。そしてこういった関係が役割の内容を変えて生涯（場合によっては死後も）続いていくものであるところに青ヶ島の事例の特徴が見いだせる。つまり、「産む」だけでなく、子が「生まれて」から「育つ」こと、介助者が「老い」て「死ぬ」ことまでもが相互扶助的関係のなかで営まれてきたという事実がある。こういった継続的な関係は本当に悪習だったのか、今一度検討すべきではないだろうか。

最後になるが、執筆にあたって筆者の所感を述べ、まとめとしたい。本稿は、介助なしにひとりで子供を産むことを奨励し、その具体的な方法を提示することを意図したものではない。だが、その一方で、人間が医療の介入や介助者の存在なしには出産できない、という思い込みによって、本来、自らの身体に備わっている「産む力」に目を向けなくなり、医療任せの出産が常態化し、最終的には人間が「出産」という営みそのものを手放すことにも成りかねないことを憂慮する。

本稿で論じてきた青ヶ島の出産および出産介助経験は、離島という閉ざされた空間であったからこそ可能であったという事実は留意しなければならないが、現代の出産をめぐる種々の問題に対応する上で現代的意義を持つと考える。

注

- (1) この発言の本意は女性にとってのお産は自然に行われる生理的現象の一つとしてとらえられていたということであり、女は産むのが当たり前＝産むのが仕事という意味ではないことに注意いただきたい。
- (2) 産屋とは、「出産に伴うとされる穢れを理由に、女性が出産時ないし産後の一定期間を家族と離れて過ごした場の総称」(伏見 2016: 1) であり、全国的には東海地方、志摩半島、敦賀半島、若狭湾沿岸、瀬戸内海沿岸、伊豆諸島などに分布しているものの、全国的にみれば産屋を利用した地域は少なく、産屋が長く存続したケースは「特殊な事例」であるといわれている (伏見 2016: 187)。
- (3) 特に、月経周期が安定する一年ぐらいいは、仮親が体調や月経の手当てなどをこまめに気に掛けていたという。
- (4) 調査ではタビゴヤは他者の出産を観察する場であったという者が6名いた。表向きには、出産にコウマテオヤ以外の者が立ち会うことはないと言明されるが、タビゴヤが各戸に付設されるようになった1950年代以降には、集落内に怒責の声が届くこともあり、他者の出産に居合わせた、あるいは、離れた場所から出産の様子を見学することもあったという。このことは出産経験のない女性にとって、出産の雰囲気を知覚する機会となり、出産の姿勢やいきみの逃し方、呼吸法などを実際に見聞きする好機となっていたようである。
- (5) なお、この認識のあり方は、出産を迎えるにあたっての心構えにも少なからずの影響を及ぼしたのではないかと推測される。というのも、「お産は病気ではない」のだから、産婆や医者がいなくても「子は出てくる」はずで、初産であっても不安や心配は無用だというのである。その理由として、幼い頃から他の女性の出産を「見たり聞いたりしてたから、初めてだけど、知らないことではない」といい、出産に際しても極度の緊張や構えは不要であり、平常心で臨むことで出産に伴うトラブルを回避できると認識していたことからもうかがえる。
- (6) なかには、「介助者がその場にいることで産婦の気が散り、お産が進まなくなる」という者もあり、産婦の産む力を阻害せぬよう、出産に集中するのを助けることが介助者の役割であると認識していたことがうかがわれた。さらには、このようなコウマテオヤの態度は「何もしない」「産婦にも赤ん坊にも触れず、励ましもしない」「ひたすら待つ」「そばにいただけ」と表現されていた。なお、介助者に求められることとして、「待つことに耐える姿勢」が挙げられる。待つことで、結果的に出産時のトラブル回避(逆子や臍帯異常)に至った事例も確認された。また、長引く出産の流れを変えるために、その場に適した処置(換気をする、咳払いや拍手を打つなどして物音を立てる)を施して出産の進行を促すこともあった。
- (7) なかには、互いに気が合わず良好な関係とは言い難い事例も確認されたが、仮親を経験することは人間的成熟さや寛容さを備える好機となり、その経験を重ねることで人間的成長が図られると捉えている者が6名いた。

参考文献

- 青ヶ島村教育委員会・青ヶ島村勢要覧編纂委員会編(1984)『青ヶ島の生活と文化』青ヶ島村役場
- 市川きみえ(2017)「現代の施設化された出産環境下におけるプライベート出産の特徴—プライベート出産体験者のインタビューを基に」『奈良女子大学社会学論集』第24号、pp. 20-36
- 井家晴子(2004)「出産の人類学再考—出産方法の選択の場をめぐる」『民族学研究』68巻4号、pp. 555-568
- 太田典礼(1965)「生きている原始宗教—青ヶ島の神々」『思想の科学』42、pp. 20-28
- 大間知篤三(1951)『八丈島—その民俗と社会』創元社
- 酒井卯作(1966)「東京都青ヶ島」日本民俗学会編『離島生活の研究』、国書刊行会、pp. 151-178
- 酒井卯作(1998)「伊豆青ヶ島記」南島研究会編『南島研究』39、pp. 51-85
- 下敷領須美子(2008)「妊婦から主体性を引き出す技術」『助産雑誌』62巻2号、pp. 112-113
- 杉立義一(2002)『お産の歴史』集英社
- 瀬川清子(1980)『女の民俗誌—そのけがれと神秘』東京書籍
- 高津勉編(1955)『くろしおの子—青ガ島の生活と記録 青ガ島小・中学校生徒作文集—』新日本教育協会、pp. 102-104
- 高津勉(1961)『黒潮のはてに子らありて—青ガ島教師十年の記録』鏡浦書房
- 奈良貴史(2012)『ヒトはなぜ難産なのか—お産からみる人類進化』岩波書店
- 伏見裕子(2016)『近代日本における出産と産屋—香川県伊吹島の出部屋の存続と閉鎖』勁草書房

母子衛生研究会 (2015) 『母子保健の主なる統計 (平成 26 年度版)』 母子保健事業団

松嶋弥生 (2014) 「"庇護性"の視点からみた妊産婦にとっての助産師の関わりの意味」『母性衛生』55(1)、pp.160-171

三砂ちづる (2004) 『オニババ化する女たち』 光文社

八木透 (2001) 『日本の通過儀礼』 思文閣出版

谷津裕子・芥川有理・佐々木美喜・千葉邦子・新田真弓・濱田真由美・山本由香 (2016) 「20 代女性の出産イメージの特徴」『日本助産学会誌』Vol.30 No.1、pp. 57-67

K. R. ローゼンバーグ・W. R. トリーバスン (2002) 「出産の進化」『日経サイエンス』2002 年 4 月号、pp.44-49

[まつもとあき／津田塾大学大学院／歴史学・民俗学]

産婦の社会的環境に関する論点 — 農村社会学の立場から —
Issues Relating to the Social Environment of Pregnant Women and Nursing
Mothers: From the Viewpoint of Rural Sociology

本多 俊貴
HONDA, Toshiki

本シンポジウムでは、人間の身体を論点とし、特に女性の出産（産むこと）に関して、思想と民俗史の視点から、理論的・実証的なアプローチが報告された。私はこれまで、身体・出産の諸問題に取り組む機会を得られてはいないが、山村生活の社会関係を研究する社会学の立場から、現代の出産をめぐる諸問題の要因が、産婦を支える人と人の繋がりにも存在している点を指摘した。ここで指摘した論点は、出産を安心して迎えられない状況下の産婦が、その問題を一人で背負い込まないための社会的環境の必要性である。その結果、シンポジウムのフロアから「社会的環境とは何か」という質問をいただいた。その際、私は「社会的環境とは人間を取り巻く社会関係の網の目及び束」と返答したが、人間を取り巻く社会的環境の説明としては不十分であったにちがいない。したがって、本稿では指定討論者として米田報告・松本報告に行った問題提起を再掲し、フロアから頂いた「社会的環境とは何か」という質問に応答することとしたい。

米田報告と松本報告の重視すべき点は以下の通りである。米田報告にみる「新型出生前診断」の事例では、「内なる優生思想」が「フクシマ」の産婦による胎児の将来予測として顕れており、「障害者が生まれては困る」という悲観的な意識を生み出している。この「内なる優生思想」は、障害者を排除しようとした「サガミハラ」事件とも結びつく問題であった。米田の注目した女性たちの苦悩は、放射能汚染という特殊な状況で鮮明に浮かび上がるものだが、障害者が生まれることに対する不安は、状況の異なる女性達にも潜在した意識であろう。それに対し、松本報告は、産婦の不安や身体感覚を共有する「オヤ」の役割に視点が据えられ、産婦が自らの力で子を産むための望ましい社会関係を描き出している。ここでいう「オヤ」とは、いわゆる擬制的親子である。「コウマテオヤ」の事例は、離島社会（青ヶ島）の女性が「タビゴヤ」という場所で自分達の「産む」技法を培い、産婦と長い年月を共に過ごした「オヤ」が、産婦の安心できる環境を生み出した。

両報告を受け、私は、産婦が出産の問題を一人で背負いこんでしまう社会的環境に注目しながら、より具体的な視点を投げかけた。その視点は、出産にみる産婦の意識や状況を、「子を産む」のみならず、「子が生きる」ないし「子を育てる」といった、長期的視点から理解する必要性を指摘するものである。出産と育児を安心して行う社会的環境に視点を向けることで、産婦の抱える不安により深く接近できるのではないだろうか。

米田報告にみる産婦は、胎児が障害を抱えることを不安に感じており、その背景には「サガミハラ」事件に象徴される社会的排除が存在した。「フクシマ」が「子を産む」ことに対する「内なる優生思想」の問題であるならば、「サガミハラ」は「子が生きる」ことに対する「内なる優生思想」の問題と捉えられよう。こうした産婦の不安をいかに軽減するかは、「子を産む」だけではなく、「子が生きる」ための社会的環境、すなわち母と子を長期的に支えうる社会的環境のあり方にも左右されると考えられる。ただし、米田報告が「フクシマ」を事例とした点は、十分考慮すべきだろう。放射能被害の苦悩は、「核災」の内側に身を置く限り、社会的環境の

あり方にかかわらず産婦を襲い続けるにちがいない。しかし、そうであるからこそ、産婦の苦悩を一人で背負わずに済む、社会的環境の問題が無視できないのではないだろうか。

松本報告の「コウマテオヤ」は、産婦の幼少期より深く関わる村人であり、村の共有施設としての「タビゴヤ」が女性間の関係を育む。「オヤ」は、産婦の身体と自らの身体を通じ合わせるほどに近しい関係であり、「オヤ」と産婦の関係は地域社会で再生産された。青ヶ島では、地域社会で再生産される持続的な共同関係が、産婦を支える望ましい環境を生み出したのである。この報告は、一つの離島社会にみる文化慣行を詳細に記述したものであるが、日本各地に非血縁の「オヤ・コ関係」が息づいていた点は、村落研究史でも明らかであり、出産をめぐる重要な社会関係の考察として評価すべきだろう⁽¹⁾。松本報告に対しては、産婦が出産後の子育てに対する不安をいかに引き受けたのかを質問した。この「オヤ・コ関係」は「子を育てる」ときも持続するのか、または地域内で他の社会関係が形成されるのかを考えることで、産婦を支える地域文化をより深く理解できると思われる。

このように、本稿が両報告に提示する論点は、「子を産む」・「子が生きる」・「子を育てる」ことに関わる社会的環境のあり方である。産婦が出産によって直面する諸問題を一人で背負い込むのではなく、安心して子どもを産み育てるような社会的環境の要因とはいったい何だろうか。ここで注目したい点は、松本報告でも考察された地域社会の共同性である。青ヶ島では、「子を産む」のみならず、「産む」に至る過程——幼少期、ハツタビ、それ以降——を含め、「オヤ・コ」の支え合いが重要な役割を果たしたが、これは何らかの地域的集団で涵養された社会関係だろう。

社会関係を考察する社会学の視点から社会的環境を考察すれば、出産にみる医療システムや社会制度、障害者への社会的なまなざし、排除を生む社会意識とともに、地域的集団や家族にも重要な役割を見出さう。社会的環境が多層的に構成されることは想像に難くない。特に、地域的集団とは、最も精密な仕組みを有する社会集団の一つである。地域的集団は、近隣組織・家連合（同族・オヤコ）・村落組織・自治会・PTA・青年団・消防団・祭礼集団等、質的に異なる多様な形態を見出せる。とりわけ農村部は、自治会等の行政制度と関わる組織のみならず、近隣組織・家連合・村落組織といった、住民生活の必要に従って不断に生成・変容する集団が重要な役割を担った。松本報告の「コウマテオヤ」は、住民生活の共同性を涵養する地域的集団（家連合）の一つといえる。以下、産婦が出産をめぐる諸問題を一人で背負い込まず、安心して生きていく社会的環境を考えるために、両報告とかわる一山村の事例を提示したい。

私が調査研究を行った地域社会は、九州山地の峻険な山々が連なる宮崎県諸塚村であり、特に黒葛原区の地域的集団（村落組織）を集中的に考察してきた。諸塚村とは明治の合併で誕生した行政村であるが、昭和・平成の合併を経験していない。2010年の人口は1,882人である。それゆえ、村落組織の自治機能と共同性に支えられた諸塚村自治体は独自性を強く保持しており、1960年代には全村一律の農林業システムを構築した。現在でも、住民たちは村落社会で様々な村仕事や田植えの互助を行い、戸主層のみならず女性・若者を含めた飲み会も頻繁に行われている。

まず、村落という地域的集団がいかなる組織であるのかを、概要的に把握したい。表1に2014年度の黒葛原区にみる村落組織の自治的な活動を示した。2014年の黒葛原区における世帯数は20世帯であるが、1960年代には33世帯を抱えたこともある。資料にみる村落社会の自治機能には、役職——公民館役職——、村落財政——負担金——、共同作業——飲料水管理・道路管理・神社有林管理・葬式組——、祭——春祭・秋祭（氏子）・観音寺祭・月見祭——、慰労旅行——さのぼり——、独自組織運営——協和会——がある。他にも、資料に記載していないが、村落住民の瓦替えや家の建て替えでは、現在でも臨時的に「屋根普請」を行っており、

集落の男性が屋根の瓦落としに集まった（写真1）。村落役員はほぼ全ての世帯に割り振られており、その種類も自治会関係、神社・祭関係から産業関係に至るまで、生活の各側面に対応している。役職のない世帯は、高齢者独居世帯や新規入居世帯もしくは出稼ぎ世帯であった。ここで興味深い事例に村落財政がある。村落財政とはいわゆる自治会費であるが、黒葛原区では「公民館負担金」として徴収され、世帯ごとに差額が発生している。差額の発生した理由は、各世帯の生活実態を村落組織が配慮しながら、負担金を分配するためであり、教育（子育て）費負担の膨大な時期にある世帯や、高齢者のみの世帯は徴収額を低く設定された。負担金の設定に、相互扶助の論理を読み取ることは妥当であろう。また、黒葛原区は、現在でも多様な共同作業を行っている。住民生活に必要な飲み水・道の管理、村落組織の共有財産である神社林の整備は、一年に幾度も共同作業を設定するが、その世帯構成はさらに複数の集団に分かれる場合もあった。共同作業の小規模な集団には、村落のうちとりわけ濃い繋がりが存在する点も特徴だろう。村落住民が亡くなったときは、現在でも火葬場に移動するまでの通夜や葬式を住民自身で行うが、高齢化に伴い、現在の葬式組は村落全世帯の出役へと変容した。



写真1 2016年9月の屋根普請
筆者の参与観察により撮影



写真2 諸塚村にみる貯水槽を利用した子ども用プール

※ 諸塚村役場所蔵『村政四年第6集』より転載

村落は時代状況に応じて柔軟に組織活動のあり方を変えながら、住民生活に必要な自治機能を保持し続けている。こうした村落組織の自治活動は、地域的集団の骨組みといえよう。村落における人と人の支え合いは、自治的な組織活動に留まらず、生活の細部に渡っており、田の「ユイ」・猪肉や蜂の子の「おすそ分け」・「高齢者の送迎」等に日常生活の共同性を捉えることもできる。山村の代表的な地域的集団といえる村落社会は、このような日常生活の細部に渡る共同性を涵養した生活集団と考える必要がある。

ここからさらに、本稿の論点と直接関わる、障害者と出産・子育てに関する三つの事例を提示しよう。一つ目の事例は、障害を持つ若者が、家の代表者として村落の寄合に参加し、道普請の担い手となり、慰労会に参加した事例である。この若者は、精神を患い、コミュニケーションを十分に行えないが、地縁を頼りに諸塚村の林業会社で働いている。村落の道普請では、彼を含めた全成員が、各役割（草刈、溝掘、道掃除）に淡々と取り組み、その後は彼も含めて夜遅くまで慰労会をする。村落生活の一連の行程に若者も身を置きながら、その身体能力の範囲で共同する社会関係が、諸塚村には存在した。

二つ目は、高度経済成長期以前の村の女性が、建設業者や筏流しの山師という外来者と交流し、彼らの子どもを妊娠した事例である。この女性は、誰とも知らぬ者の子を産み、単身で育てた。そこで興味深いのは、この女性が裕福でなくとも、村落社会の扶助を得て子育てを行う点であり、いわゆるシングルマザーの孤立を経験していないことである。諸塚村では現代でも、都会で結婚・出産ののちに離婚した人が、帰村して子どもを育てる場合がある。

三つ目は、1970年代に諸塚村の各村落で事業化された貯水槽の設置を、子どもの遊び場となるプールとして利用した事例である。写真2は、村落組織が飲料水の共同管理を行うため、行政の援助を受けて設置した貯水槽である。貯水槽設置の事業は、1970年に行政から約80万円の補助金を得て行った。この事例で興味深い点は、貯水槽の設置にあたり、夏場は子どものプールとして利用するよう計画したことである。夏休みは、水温を計ったのちにプール利用を許可する旗を掲げ、それを見た子どもが集ったという。子どもの見守りは、母親が持ち回りで行った。

これまで確認してきたように、村落社会では家々の扶助や障害を抱えた人の包摂に留まらず、子ども達を育む組織的な活動を行うことがあった。このように地域的集団は、女性や子どもを支える社会関係を幾重にも備えていたのである。

最後に、私自身の事例を踏まえつつ、本シンポジウムの論点であった、産婦が直面する諸問題を一人で背負い込まない社会的環境の論点を整理しておこう。

現代社会における産婦は、身体をめぐる自己決定に悩むとされる。米田報告が「フクシマ」から考える「内なる優生思想」は、女性達の抱える痛切なまでの不安を掬い取り、身体の自己決定にみる現代的な問題状況を指摘した。松本報告は対称的な関係にある。ここでは非血縁の「オヤ・コ関係」に支えられた産婦が、自らの力で出産を行うのであり、身体感覚の次元で共感が芽生えた共同性の意義を示している。

こうした問題に対して私の提示した論点は、身体をめぐる問題を一人で背負いこまざるをえない人々の社会的環境を、共同性に注目して考察するものである。「内なる優生思想」は、「フクシマ」や「サガミハラ」にのみ存在するのではなく、現代社会に生きる人々の心内に潜んでいるが、この思想が痛切な問題を引き起こすか否かは、社会的環境に左右される部分もあろう。生まれた子が障害者であったとしても、生存・生活に不安の少ない社会的環境が存在したならば、産婦の不安も軽減されたのではないだろうか。諸塚村の共同作業にみる障害を抱えた人物が身体能力の範囲で共同した関係は、こうした論題に接近しうる事例である。そうであるならば、産婦の抱える不安は、「産む」のみならず「子を育てる」ことを含むと考えられる。諸塚村のプールや公民館負担金の事例は、「子を育てる」ための社会関係が、村落社会で組織化されたことの意義を示す。

松本報告にみる「コウマテオヤ」は、現代までに変容・衰退した慣行とされる。確かに、高度経済成長期を転機として、農村の共同的な諸慣行は市場や行政制度に代替された部分もある。しかし、諸塚村の事例が示すように、現代でも生活に必要な共同性は、現代的な形態で保持される場合が珍しくない。ここに地域的集団を考える意義が存在する。現代の諸塚村住民も、体調不良や妊娠の場合は、医療システムに頼る。だが、同時に地域社会の共同性が、生活集団として住民達を支えた。地域的集団を、個人・家族とシステムの間中に存在する共同性の社会的環境と、一先ず捉えることも重要ではないだろうか。農村のみならず、都市でも町内会や消防団、女性の育児コミュニティ、若者の地元仲間など、共同性の単位とみなしうる地域的集団は存在する。

したがって、地域的集団を起点に、産婦が出産の諸問題を一人で背負わずにすむ社会的環境を考える必要性を、本稿では問題提起することとした。

注

- (1) 「オヤ・コ関係」を含む農村生活の共同的な社会関係は、農村社会学に厚い研究史が存在する。その基本的な視点を理解するためには、鳥越皓之『家と村の社会学増補版』（1993年、世界思想社）が有用である。また、専門的な研究書ではあるが、「オヤ・コ関係」に関しては、服部治則『農村社会の研究』（1980年、御茶の水書房）が重要な論点を提起している。

表1 現代の諸塚村黒葛原区における共同作業

	家族成員の公民館役職	氏子	観音寺管理	負担金		協和会	さのぼり	葬式組		飲料水の管理	道路管理	月見祭り主体	神社有林管理
				2014	1956			現在	以前				
A1	氏子総代	○	-	20,000	4,700	黒葛原公民館全住民が参加	上方実行組合として実施	黒葛原公民館	○	○	○	○	※神社有林には川内山と協和の森がある。 原則として黒葛原公民館全住民が参加（川内山共有林管理は中若年層男性が担当）
A2	-	○	-	15,000	5,700			○	○	○	-		
A3	氏子総代長 葬会長	○	-	10,000	2,000			○	○	○	-		
	A4	社会部長	○	-	20,000			4,100	○	○	○	○	
G1	-	○	-	-	-			○	○	○	○		
A5	上方実行組合長 椎茸部会長 団七語り保存会長	○	-	20,000	4,700			○	○	○	-		
	A6	公民館長	○	-	15,000			4,700	○	○	○	○	
A7	産業部長	○	-	20,000	-			○	◎	○	○		
A8	神楽世話 体育部長 婦人部長	○	-	20,000	4,500		●	○	○	○			
	G2	教養部長	○	-	10,000		-	●	○	○	○		
A9	茶部会長	○	-	20,000	4,700		●	○	○	○			
A10	氏子総代	○	-	10,000	1,700		●	○	○	-			
A11	下方実行組合長	○	-	20,000	1,700		●	○	○	○			
A12	副公民館長 評議員 公民館運営審議委員	○	-	20,000	4,500		●	□	◎	○			
	A13	-	○	-	10,000		7,700	●	□	◎	○		
A14	氏子総代 総務部長 栗の尾実行組合長	○	○	20,000	6,700		-	○	●	●	-		
	A15	寺世話	○	○	20,000		5,100	-	○	●	●	-	
A16	-	○	○	10,000	3,900		-	○	●	●	-		
A17	-	○	○	5,000	2,700		-	○	●	●	-		
A18	-	○	○	10,000	1,300		-	○	●	●	-		

※1 2014年度聞き取り調査及びG2所蔵「2014年度黒葛原自治公民館組織總會資料」より筆者作成

※2 「○」「●」「◎」「□」の表示は、共同作業の小グループを区別したものである

図書紹介



著者 岡部光明

書名 人間性と経済学-社会科学の新しいパラダイムをめざして-

出版社 日本評論社

出版年 2017年2月10日

概要 経済学は「社会科学の女王」と言われることがある。これは、人間に関する単純な前提（利己主義的かつ合理的に行動する個人が消費増大を目的として行動する）を置いて理論の精緻化、体系化を進めてきたことによる。しかし、そこでは人間の他の重要な側面（幸福の追及、利他主義的動機の併存、人的きずな等）が全く考慮されていない。本書は、より広い「人間性」を前提にした場合の経済学ないしそれをはみ出した社会科学を構想することを試みた研究書である。

日本帝国の崩壊

人の移動と地域社会の変動

柳沢 遊
倉沢愛子
編著



著者 柳沢遊・倉沢愛子編著

書名 日本帝国の崩壊—人の移動と地域社会の変動

出版社 慶應義塾大学出版会

出版年 2017年7月

概要 本書は、戦時期の日本本国と植民地・滋賀市アジア占領地の地域社会の変動を、在留日本人の動向に焦点を当てて考察した研究書である。「日本帝国」の解体過程を、生存の場の縮小からとらえ返した本書は、日本の帝国主義としての敗北がもたらす支配側と被支配側の人間的荒廃を照射している。



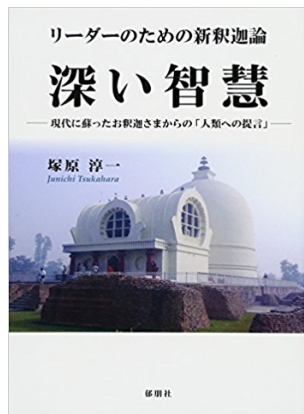
著者 古沢広祐

書名 食べるってどんなこと? あなたと考えたい命のつながりあい

出版社 平凡社

出版年 2017年11月23日

概要 微生物から地球環境、宇宙まで、食がつなぐ世界の姿を質問形式でわかり易く解説しています。農業と人間の関係、食べものはどこから来る、食生活の歴史の変遷、どんな矛盾や弊害・リスクがあるかを多角的に解明しています。さらに、食べ方で未来が変わる、広い視野で考える（原発事故後の食）、食がもつ潜在的な力などにふれました。中学生の質問箱シリーズの1冊ですが、内容は大学生・一般向けです



著者 塚原淳一

書名 リーダーのための新釈迦論 深い智慧—現代に蘇ったお釈迦さまからの「人類への提言」—

出版社 郁朋社

出版年 2018 年 2 月 9 日

概要 確固たる『価値観』を見失ったままに漂流し混迷と混乱を増す人間世界を正すために、人類最初で最高の哲学者・思想家とされるお釈迦さまが現代に蘇って、新しい『人類共通の思想』創出を含む7項目を提言。特に、社会と人々に大きな影響を与えるリーダーが持つ『価値観』は重要であり、政治・経済界と知識人などのリーダー層、そして「リーダーの卵」と「積極的な人生」を目指す若手層に向けて書かれた対話風物語形式の「啓蒙の書」。



著者 古沢広祐

書名 みんな幸せってどんな世界 共存学のすすめ

出版社 ほんの木

出版年 2018 年 3 月 30 日

概要 みんな幸せに生きる共存世界、その道筋を探ります。困難な時代をどう読み解き、未来を展望するか、複雑な人間世界を究明。とくに、持続可能な開発・発展をめぐる歴史的動向、国連新目標（SDGs）の意義を、わかり易く解説しています。世界が抱える諸問題について、多面的な角度から掘り下げて、混迷する現代世界と日本の動向を立体的・重層的に解明、テキスト利用としてもお勧めします。



著者 上柿崇英, 増田敬祐, 吉田健彦

書名 『現代人間学・存在論研究』第1期第3号

出版者 大阪府立大学 環境哲学・人間研究所 現代人間学・存在論研究部会

出版年 2018 年 03 月 31 日

概要 本誌ではこれまで、“人間の学、としての新たな人間学を希求するため、新たな理論的枠組みの構築と展開を試みてきました。人間が生きるということは、意のままにならない他者とともに生きていくということを意味します。本号では「信頼」をテーマとし、“負担、や“抑圧、という、他者と共に在る以上避けられない宿命を負いつつもその信頼がなぜ可能だったのか、そしてそれは人間の本質にとっていかなる意味を持っていたのかを、各執筆者それぞれの立場から探求しています。

総合人間学会会則（2017年6月10日改定）

第1条（名称） この会は総合人間学会 (Japan Association of Synthetic Anthropology) という。

第2条（目的） この会は、人間の総合的研究を進め、その成果の普及をはかることを目的とする。

第3条（事業） この会は、第2条で定めた目的達成のために、つぎの事業を行う。

1. 1年に1回以上の研究大会の開催
2. 研究機関誌の定期的発行
3. 国内外の諸学会、関係諸機関・諸団体との連絡
4. 学会賞の授与
5. その他必要な事業

第4条（会員） この会は、この会の趣旨に賛同し、入会の意志を表明し、入会にあたって会員1名の推薦を受け、理事会の承認を得た者をもって会員とする。会員は一般会員賛助会員とする。会員は、2年以上会費を滞納した場合、理事会において、退会したものとみなすことができる。

第5条（機関） この会は、次の機関をおく。

総会 この会の最高の議決機関であり、次のことを行う。年に1回定例会を開く。また、理事会の決定を受けて臨時会を開くことができる。

1. 活動方針および予算の決定
2. 活動報告および決算の承認
3. 会則の変更
4. 理事の承認
5. 会長・副会長・事務局長・事務局次長・編集委員長・副編集委員長・運営担当理事・監事の承認
6. 名誉会長・顧問の承認
7. 事務局所在地の決定
8. 活動にあたって必要な諸規定の制定
9. その他重要事項の決定

理事会 総会により承認された理事を構成員とし、次のことを行う。

1. 会長・副会長・事務局長・事務局次長・編集委員長・副編集委員長・運営担当理事・監事の候補者選出
2. 名誉会長・顧問の候補者選出
3. 事務局幹事・編集委員・編集事務幹事の選出
4. この会の運営について協議し決定する。
5. その他緊急事項の決定

運営委員会 会長・副会長・事務局長・編集委員長・運営担当理事をもって構成し、この会の運営にあたる。運営委員会は各種委員会等の事業推進に必要な委員会等の委員の選出・委員長を選出を行う。

事務局 代表である事務局長、事務局次長、事務局幹事をもって構成し、この会の事務を執行する。

編集委員会 代表である編集委員長と副編集委員長、編集委員および編集事務幹事をもって構成し、研究機関誌の編集にあたる。

研究談話委員会 本学会の研究活動の企画・実施・研究成果の普及・交流等の活動

広報委員会 本学会の広報活動および会員拡大の推進

研究大会実行委員会 研究大会の企画・実施等の活動

第6条（役員） この会は、次の役員をおく。役員の任期は、名誉会長・顧問を除き2年とし、再任を妨げない。ただし、会長の任期は2期4年を限度とする。

会長 本会を代表し、総会および理事会を招集する。

副会長 会長を補佐し、会長に事故ある場合には代行する。

事務局長 事務局を代表し、事務を統括する。

編集委員長 編集委員会を代表し、学会誌編集事務を統括する。

理事 理事会を構成し、役員の候補者選出、事務局幹事、編集事務幹事選出などこの会の運営についての協議、決

定にあたる。

監事 この会の会務（会計・役員の選考管理など）を監査する。

顧問 理事会の要請を受けてこの会の活動のあり方について意見を述べる。

名誉会長 この会の活動のあり方について意見を述べる。

第 7 条（役員の選挙） この会の次の役員は、以下の方法で選考される。また、候補者選考に関する規定は別に定める。

1. 理事会で理事及び監事候補者名簿を作成し、総会で承認を得る。
2. 理事会で会長・副会長・事務局長・編集委員長・副編集委員長・運営担当理事の候補者名簿を作成し、総会で承認を得る。
 1. 理事：35 名程度
 2. 監事：2 名

第 8 条（会費の金額等） この会の会費の金額等は、付則で定める。

第 9 条（事業年度） この会の事業年度は、毎年総会の翌日から翌年の総会の日までとする。

第 9 条の 2（会計年度） この会の会計年度は、毎年 4 月 1 日から翌年の 3 月 31 日までとする。

第 10 条（会則の変更） この会則は、総会において変更することができる。

付則 1 この会則は、成立した日から効力を発揮する。

- 2 この会則の第 4 条の規定にかかわらず、この会設立当日までに会員になる場合は会員の推薦を必要としない。
- 3 この会則の第 5 条、第 6 条、第 7 条の規定にかかわらず、2006、2007 年度の役員および機関の構成員は、本学会設立準備委員会が提案し、設立総会において選出する。
- 4 この会の会費の金額は、年額一般会員 5,000 円、賛助会員 1 口 20,000 円とする。
(以上、2006 年 5 月 27 日制定)
- 5 第 7 条の規定にかかわらず、第 2 期（2008 年度・2009 年度）の役員の選挙（理事および監査の選挙）は、第 1 期理事会の提案に基づいて 2008 年度総会において実施する。
(2007 年 5 月 26 日制定)
- 6 付則 4 を改め、この会の一般会員会費の金額は、年額一般：7,000 円、学生：4,000 円とする。ただし特別な事情のある会員については、運営委員会の承認により学生会員と同じ扱いとする。
(2008 年 6 月 8 日制定)
(2009 年 6 月 6 日制定)
- 7 会費は、原則的に事業年度単位で納入を受ける。
(2010 年 6 月 5 日改定)
(2011 年 6 月 11 日改定)
(2012 年 5 月 26 日改定)
(2013 年 6 月 8 日改定)
(2014 年 6 月 7 日改定)
- 8 第 5 条に「ただし、会長任期を 2 期 4 年を限度とする」を追加する。
(2016 年 5 月 21 日改定)
- 9 会費を 3 年未納の会員は本人の申し出を待たずに退会とする。ただし、その会員の再入会を妨げるものではない。
(2017 年 6 月 10 日制定)
- 10（設立日） 本学会の設立は 2006 年 5 月 27 日である。
(2017 年 6 月 10 日制定)
- 11（所在地） 本学会の所在地は事務局の所在地とする。
(2017 年 6 月 10 日制定)

投稿規定・執筆要項

執筆に当たっては、下記の執筆要項を熟読し、各項目を厳守すること。執筆要項に従っていない原稿は受理できない場合がある。

1. 投稿および査読について

1-1. 投稿資格

- 1) 総合人間学会会員であること。
- 2) 大会等において過去に研究発表をしていること。あるいは、会員としてすでに2年間経過していること。
- 3) 投稿時点で投稿年度までの学会費を完納していること。
- 4) すでに投稿論文が掲載された者でも、次年度も続けて投稿することができる。すなわち、複数年度にわたり、連続して投稿し、連続して掲載されることも可能である。

1-2. 投稿原稿

- 1) 本学会の趣旨にそうものであること（学会会則参照）。
- 2) 内容は、未公刊の論文、報告、エッセイであり、大会等での研究発表を踏まえたものであること。
 - (a) 「論文」とは、独創性のある学術的な研究成果を展開したもの。
 - (b) 「報告」とは、調査によって得られた資料や聴取記録などに関するユニークなもの。
 - (c) 「エッセイ」とは、必ずしも学術研究でなくとも、独創性に富み、高く評価されるもの。

1-3. 枚数

枚数は論文、報告は400字詰原稿用紙換算で40枚以内、エッセイは同じく15枚以内とする。

1-4. 投稿方法

- (a) 原稿は指定された期日までに、下記の編集事務局宛に電子メールにて送付する（電子メールが使えない場合は、CD-ROM等の電子媒体に記録の上、郵送することも可とする）。なお、上記メールおよび印刷物が期日までに届かなかった場合は不受理とする。
- (b) 原則としてHPの投稿用テンプレートを用い、その書式に従って投稿するものとする。（または、投稿エントリー時にメールにて編集事務局から送られた投稿用テンプレートのファイルを用いることとする。）

1-5. 査読

すべての投稿原稿は匿名査読に付される。最終的な掲載の可否は編集委員会の審査を経て運営委員会にて決定される。査読の結果改稿が求められた場合、改稿の期限は別途編集事務局からの指示に従うこと。期日を過ぎたものは投稿を辞退したものと判断される。

2. レイアウト

2-1. ページ設定

原稿の執筆には原則としてMicrosoft Wordを用い、以下の設定に合わせることをとする（Microsoft Wordが使用できない場合は汎用的なテキスト形式で作成する）。

用紙：A4 横書き

文字数と行数：40文字（E）30行

フォント：英数字以外はMS明朝、英数字はCentury（10.5ポイント）（ない場合は類似のフォントで10～11ポイント）

余白：上下 30mm，左右 25mm

2-2. タイトル，氏名の記載

1 ページ目 1 行目からタイトルを，またサブタイトルがある場合は改行してサブタイトルを記す。

タイトル，サブタイトルは中寄せにして，12 ポイント，太字にする。

英文タイトルを記す

タイトルの次の行に氏名を記す。氏名は右寄せにして，本文と同じ 10.5 ポイントにする。

氏名の英語表記を記す

氏名の下に二行を空け，本文を開始する。

2-3. ページ番号

ページの下に，「ページ数／総ページ数」の形式でページ番号を記す。

2-4. 章構成

基本的には章，節程度までに抑え，あまり階層を深くしないようにする。また，章番号，節番号には半角数字を用い，丸数字（①，②，③……）あるいはローマ数字（I，II，III……）等の環境依存文字は使用しない。

2-5. 引用

本文中での引用は，引用文の後に「…引用文…」（ランシエール 2005：24）。

のように記述する。

2-6. 脚注

脚注はすべて文末脚注とし，本文の後に 1 行空けて「注」と太字で記した上で，次の行から記載すること。

また，注は（1），（2），（3）……の形式で表記し，Microsoft Word 固有の脚注機能を用いないこと。

2-7. 参考文献

参考文献は，文末脚注の後に 1 行空けて「参考文献」と太字で記した上で，次の行から記載すること。

記載は和文献，外国文献の順とし，またそれぞれ執筆者のアイウエオ順，アルファベット順に並べる。

例)

H.M. マクルーハン (1986) 『ゲーテンベルクの銀河系—活字人間の形成』森常治訳、みすず書房

H.M. McLuhan (1962) *The Gutenberg Galaxy: the Making of Typographic Man*, Routledge & Kegan Paul

2-8. 自著の引用等

匿名査読の妨げにならないよう，2-2 における執筆者表記の他は本文中に氏名，所属等，執筆者を同定できる情報を記載してはならない。また，自著を引用する場合にはその他の文献と同様に表記し，「拙著」等の表現は用いないこと。

2-9. 論文の最後に著者名、所属、専門分野を入れる。

例) [きたざと たろう／津田大学／哲学]

3. 本文表記

3-1. 文章は「である」調とし，分かりやすい表現にする。

3-2. 常用漢字，現代かなづかいとする。

3-3. 専門分野の異なる読者にも伝わるように，難解な専門用語は避け，また必要に応じて説明を加える。

3-4. 当該分野でのみ通じる略号は使用しない。

3-5. 年号は原則として西暦年に統一し，半角数字で表記する（数字の後に「年」を追加する必要はない）。

ただし、特に必要がある場合は、それ以外の年号の併記も可とする。

3-6. 数値に関しては半角数字（1, 2, 3.....）で表記する。ただし、「第一，第二，第三.....」，また「一つ，二つ，三つ.....」等については漢数字を用いること。

4. 図表

図表には1, 2, 3.....のように通し番号を振る。また本文中に記載した図表等は、オリジナルデータも提出する。原則として投稿時の電子媒体にて送付することとする。ただし、電子データの総容量が1MBを超える場合は、電子メールではなくCD-ROMまたはUSBメモリ等にデータをコピーした上で郵送すること。

5. その他

5-1. 上記の執筆要項に従っていない原稿は受理できない場合がある。

5-2. 提出された原稿は、その表記に関してのみ、編集事務局にて修正を加える場合がある。

5-3. 掲載された原稿の著作権は、掲載された時点から本学会に帰属する。執筆者本人を除き、本学会の許可なくして複製することを禁ずる。

本規定は、2017年6月10日より実施する。

なお、投稿に当たっては、必ず本学会サイトにて最新の情報を確認すること。

投稿先／連絡先

編集事務局メールアドレス: editor@synthetic-anthropology.org

郵送の場合

〒187-8577 東京都小平市津田町 2-1-1 津田塾大学国際関係学科 北見研究室

編集委員長： 北見 秀司

編集幹事： 鈴木 朋子

あとがき Postscript

下地秀樹

SHIMOJI, Hideki

本誌は、総合人間学会のオンラインジャーナル『総合人間学研究』第12号である。『総合人間学』（書籍）とは別にオンラインジャーナルの刊行（公開）をはじめて6年度目、誌名を『総合人間学研究』にあらためて2年度目を迎えている。

この数年、投稿論考は減少傾向にあったが、今号にはエッセイ一本、論文四本を掲載することができた。投稿規程を若干見直したこともあり、比較的年長世代の会員の投稿を得られた。

ご覧のように、自然界における人間存在の位置、他の生き物（植物）から見た人間（世界）との関係性、環境破壊にまで至る人間の制度（社会）優先という在り様、近代の黎明期に世界平和を構想させた人間理解（コメニウス）、現代の法と政治と社会の関係論における自然法的思惟の意味論的言語行為遂行論的転回（ハーバーマース）、といった論点をめぐる諸論稿が並び、総合人間学の課題が多様な視点を要し奥深いものであること、しかし同時に多彩なアプローチが可能なことを窺わせてくれている。会員諸氏には、著者たちとともにぜひ個性的な議論を拡げていってもらいたい。

なお、学会創設の頃からのベテラン会員を中心に依頼して、毎号掲載を継続してきた「総合人間学の課題と方法」に関する論稿については、今号は準備が整わなかった。ただ、この依頼を検討していた古沢会員からはその前に投稿があり、予定してのことではないが、この企画テーマに相応しいものと考えている。もちろんこの企画は、次号以降また継続していく予定である。

投稿の他には、学会内の諸企画をもとにした論考として、数年間継続している若手シンポジウムの諸報告と、初めて学会誌（書籍）の合評会での講評者から寄せられた講評の概要を掲載した。

2017年度の第12回研究大会の若手シンポジウムでは「語られない〈身体〉—産む・産まない／産める・産めないを巡る自己決定の所在から」と題し、社会的に語られない当事者の〈身体〉の問題に迫るべく、出産に焦点を絞り活発な議論がなされた。具体的には、現代日本の優生思想を抉り出す試みや、近代医療の普及が遅れた地域での実態調査に即し出産の自律性が損なわれていく過程を炙り出す試みが刺激的に展開されている。

学会誌（書籍）『総合人間学 第11号 人間にとって学び・教育とはなにか—未曾有の教育危機に直面して』の合評会は、2017年9月16日（土）に行われた。講評者は本誌に論考を寄せた須藤茉衣子会員と太田明会員で、須藤会員の論考にあるように、須藤会員が主に同書の第一部と第三部を取り上げ、太田会員は第二部を中心に哲学・倫理学の視座から興味深い論点を提起していた。ただ、太田会員は実はもともと予定されていた講評者の代役を急遽果たしたという事情もあり、本誌への寄稿は準備が整わず、またの機会ということになった。

さて、このオンラインジャーナルの刊行にあたっては、過去3年（度）間、毎号何らかの変更を試みてきた。

まず、第10号は書籍『総合人間学』と同様に学会の研究大会よりも前の刊行とし、研究大会から次の研究大会を刊行サイクルとすることを旨とするようにした。それ以前も、これは一つのサイクルとして考えられてはいたが、オンラインジャーナルに書籍とほぼ同じ内容を第1部として掲載していたため、どうしても書籍よりか

なり遅らせての刊行となっていた。これでは、個人研究や若手シンポジウムなどの研究大会での発表をもとにした論稿が、発表から一年半近く経過してからの刊行とならざるを得ない。これを一年以内とするようにあらためたので、初年度である第10号の編集過程にはいくらかの混乱が生じてしまった。

次に、学会創立10周年を区切りとして、書籍とオンラインジャーナルの編集を区別し、書籍とほぼ同内容のオンラインジャーナル第1部は刊行しないことにした。そのかわり、電子媒体としての特性を生かし、書籍のベースとなる大会メインシンポジウム以外の本学会の諸企画をいくらかでも速報する試みとして、年複数回の刊行を旨とすることとし、昨年1月末には最初の別冊として第11号第1部を、5月末には同第2部を刊行した。前者には第11回研究大会の企画「学会10周年記念フォーラム：この10年の試みから総合人間学における〈総合〉を問う」の諸報告と、「若手シンポジウム：〈病〉から考える社会と人間」の諸報告を収め、後者はほぼ従来のオンラインジャーナル第2部の構成を踏襲し、投稿論文などを収録した。その「あとがき」にも記したように、「記念フォーラム」の延長戦となる研究会には前者（第11号第1部）の諸報告を読んだ上で参加した会員があったので、年複数回刊行の意義はあったと思われる。

そして今年度は、以上のように考えながらも、また年複数回の刊行には至らず、この第12号一回の刊行にとどめることになった。先の「あとがき」には、「編集委員会としては、今後も本学会の諸企画からの情報発信を重ね、会員間の継続的な研究交流に資するよう、可能な限り年複数回刊行を試みたいと考えている」と記したが、2年度目にしてこの予告を果たすことができなかった。

例えば、学会の諸企画のうちでも、とくに研究大会については、上記の通り、第11号にフォーラム（この10年の試みから総合人間学における〈総合〉を問う）の諸報告を掲載したこともあり、第12号にも第12回研究大会のフォーラム（憲法と教育—9条の理解を深めるために）の報告をせめても掲載したいと検討したが、残念ながら実現には至らなかった。充実した企画ながら討論の時間が不足したとの感想を寄せる会員もあったので、また何らかの記録の機会を検討したいと考えている。

このように、編集に与った編集委員会副委員長（下地）の力不足により実現に至らず、中途半端に残ってしまった論考が複数あり、学会の諸企画から会員諸氏にあらためて発信するという予告を果たせず、この3年間、毎号刊行形式が異なるという結果になってしまった。責任を痛感している。会員諸氏にお詫びしたい。

さらに、これも毎年度続けている図書紹介（会員による新刊著書）のコーナーで、本来ならば昨年度の新刊著書として第11号に掲載しなければならなかった投稿を見落とすという、あってはならないミスをしてしまった。岡部光明会員の『人間性と経済学—社会科学の新しいパラダイムをめざして—』（日本評論社、2017年2月10日）である。一年遅れで今号に掲載することになったが、取り返しのつかないミスであり、岡部会員には、この場を借りてあらためてお詫びしたい。申しわけございませんでした。

今号の一目瞭然の変更点として、二段組みを廃止したことがある。従来、電子媒体であっても編集側としては学会誌としてなじみのある体裁を採用してきたが、肝心の読者からは二段組みでない方が読みやすいのではないかとの意見が寄せられたので、運営委員会での意見交換を経てご覧の通りに変更することにした。

最後に、失敗を重ねるなかでも、本学会幹事（編集担当）の鈴木朋子会員にはよくご助力をいただいた。また、英文タイトルについては、バージェス氏（Burgess, Christopher James）にチェックしていただいた。おかげで、何とか形にするところまで漕ぎ着けることができた。ここに記して、心からの感謝の意を表したい。

[しもじひでき／立教大学／教育学]

総合人間学研究
第 12 号 (オンラインジャーナル)
Synthetic Anthropology Vol.12
2018 年

ISSN 2188-1243

発行日 2018 年 5 月 31 日 (第 一版)

編集者 総合人間学会編集委員会

発行元 総合人間学会

〒 183-8509 東京都府中市幸町 3 - 5 - 8

東京農工大学農学部 環境哲学 (澤) 研究室

web: <http://synthetic-anthropology.org/>

mail: contact@synthetic-anthropology.org

SYNTHETIC ANTHROPOLOGY ONLINE

CONTENTS

〈Essay〉	1
For the Purpose of Building a “Synthetic Anthropology” [Tentative essay, part1]:	
- Locating the Existence of Human Beings in the Natural World -	FURUSAWA, Koyu 1
〈Articles〉	7
An Essay on “Homo Instituens”:	
Environmental Destruction as a Lesson in what it Means to be Human	ANAMI, Shinichi 7
The Influence of “Plant Kingdom” Farming:	
From the Viewpoint of Agricultural Produce	IWATA, Yoshihiro 19
J. A. Comenius’ Writings on Human Nature:	
On his Theory of “Facultates Operativae” (Active Power)	OTA, Koichi 31
Political Autonomy and “Unverfügbarkeit”	
-Following Habermas’s Understanding of “Law”-	YANAI, Makoto 43
〈Comment on The book “Synthetic Anthropology Vol.11”〉	53
From the Viewpoint of a Childcare Researcher	SUTO, Maiko 53
〈Report on the Young Researcher Symposium〉	59
The Body as a Base to Study Contemporary Society	URATA(TOHO), Sayuri 59
Starting from the “Here” of Living Experience:	
What Fukushima and Sagami-hara Tell us about the “Body”	MAITA, Yusuke 65
The Gaze Towards the “Body” in Childbirth Prior to Modern Medicalization: Aogashima Village, Tokyo,	
as a Case Study of “No-Contact” Childbirth Assistance	MATSUMOTO, Aki 75
Issues Relating to the Social Environment of Pregnant Women and Nursing Mothers:	
From the Viewpoint of Rural Sociology	HONDA, Toshiki 83
Book Review and Notes	89
Postscript	SHIMOJI, Hideki 97

Vol. 12, May 2018

edited by

Japan Association of Synthetic Anthropology