

尾関氏の問題提起にかかわって、自著『フロムと神秘主義』 の紹介を少し

A Brief Introduction to My Own Book: *Erich Fromm and
Mysticism* concerned with the Problem-Institution by Mr. Ozeki

清 眞人

KIYOSHI, Mahito

本学会の会長を務めている尾関周二氏の二つの問題提起を読んでいて、つい最近出版したエーリッヒ・フロムの思想の全体像を論じた自著『フロムと神秘主義』（藤原書店、2018、460頁）を会員の皆さんに紹介したくなった。というのも、私はその二つの問題提起とこの拙著とのあいだに強い共振作用が生じていると感じたからである。

尾関氏の問題提起

まず彼の二つの問題提起について触れたい。

一つは、『環境思想・教育研究』誌・第10号に掲載された彼の論文から受け取ったそれである。その論文で彼はこう問題提起していた。まず人間の使用する生産技術を「〈農〉的技術」と「〈工〉的技術」に区分したうえで、これからの人類の未来は、両者の最も適切なる総合によって「農工共生化」を目指す「代替技術」システムを構築し、われわれが「農工共生社会」として人類の社会を再構築できるか否かにかかっている、と。彼は、前者の技術を「環境的条件を調整しながら、対象である動植物・生態系の創造力（生産力）と人間の生産力（創造力）との協力によって食物を中心とする生産物を作り出す技術」であり、「働きかける対象は生命体であることによって客体であると同時に相手〈生命主体〉でもある」と特徴づけ、この主体- 主体の契機を孕む点でひたすらに主体- 客体という関係性だけを生きる「〈工〉的技術」と鋭く区別されるべきだと主張する。（尾関2017：7）

もう一つは、最近校正が済んだものを読ませてもらった論文「晩期マルクスの歴史観と農業・環境問題——環境思想の観点から」で語られているそれである。彼はその

なかで十九世紀末のロシアの農村共同体^{オプチニーナ}の在りようを考察して書かれた晩期マルクスの「ザスーリチへの手紙」に注目し、そこには次の歴史観が披歴されていた、と指摘する。一言でいうなら、ロシアのそれは「アルカイックな平等的な共同体の『自然の生命力』」を残しており、資本主義的工業社会を経なくとも、『共産主義的発展の出発点』（『共産党宣言』ロシア語版第二版序文、1882年）になりうる」という歴史観が披歴されていた、と。（尾関 2019：7）。

さて、この問題も——あとで述べるように——私の注目を引いたのであるが、それに加えて、私の関心を惹きつけたのは尾関氏の次の観点であった。すなわち、そもそもマルクスには「人間と自然の物質代謝の様式」に視点を据え、先史時代から始めて人類史の総体を約一万年前の「農業革命」、次いで約三百年前の「産業（工業）革命」を節目に俯瞰し、この二つの「物質代謝様式」の大転換の孕む問題性を鋭く問う視点があったとする論点、ならびにこうした様式転換は、しかし、つねに前代の様式を完全に絶滅せしめる形で起きるわけではなく、前代の様式をその下層において継承し保存するところのいわば地層の成層的構造を形成しながら生起し、この「物質代謝様式」の成層性には各様式が人間の意識のなかに生みだす世界観的意識の成層性（精神分析的な視点からすれば「無意識」-「意識」の成層性と対応する）が相関するという視点であった。

尾関氏においてこの「物質代謝様式」の成層的構造論が先の未来展望たる「農工共生社会」構想を基礎づける役割を果たしていることは明らかなが、その点でさらに私にとって興味深かったのは、彼が右の観点を人間における「共同体・共同性」への志向性のいわば深層的意識的構造を示唆するものへと展開しようと試みている点であった。人類史の諸段階について、この観点から彼は次のようなシェーマを提出する。いわく、「1 狩猟採集時代における《狩られるヒト（Hunted）から狩るヒト（Hunter）へ》の転換であり、それを担うのは「平等主義、血縁共同体」である。次に来るのが「2 農業革命」であり、それは「支配隷従、地縁共同体」に担われ、そして「3 産業（工業）革命」に至り、そこでの様式は「共同体の解体、形式的平等」として特徴づけられる。そして展望される「4 未来のエコロジー革命＝コミュニズム革命」は「自然主義＝人間主義の統一成就」と特徴づけられる。そして、たとえば彼はこう述べる。

——自分は「人類史を人びとの生活過程の基底にある深層の集合的意識の視点からも捉える必要があると思うようになった。そうすると、さきに通観した人類

史も…〔略〕…農業以前の狩猟採集時代の平等の共同体意識から…〔略〕…農業革命による…〔略〕…身分制的な階級社会の成立、そしてそれに伴う支配隷従の意識の誕生があるが、この生活過程の深層には変容されつつも共同体意識が連続しているのである。そして、その後の現代に至る過程の中での民衆の蜂起や一揆は、既存の身分制の支配－隷従関係のなかでの潜在化、無意識化した原古の共同体意識に伴う平等意識の復活と再生の意味合いをもった歴史と捉えられる…〔略〕…。その第一の大きな現れは、前5世紀頃のヤスパースの言う、いわゆる「枢軸時代」の諸々の普遍宗教の出現であり、これは精神世界における「救済の平等」として理解される…〔略〕…、また支配隷従の身分制度そのものを不合理なものとして打破して万人の平等を宣言したフランス革命に代表される近代政治革命において、第二のこういった深層意識の大きな現れの一面をも見るべきではないかと思う」（尾関 2017：6）。

フロムにおける「神秘主義」という入射角

では、上に紹介してきた尾関氏の問題提起と拙著とのあいだにどの点で共振作用^{シンクロナイズ}が産みだされたのか？ この点を説明するために、ここで少し拙著『フロムと神秘主義』の話をしたい。

まず結論から述べよう。事はまさに同書のタイトルに登場する「神秘主義」の概念に関わる。

フロムは、『フロイトを超えて』のなかで、人間が抱く「自由、連帯、愛への志向」等の情熱は、「生物学的」という意味ではなく、実存的な意味で「人間存在そのものに根ざした要求あるいは情熱」として捉えられるべきであると注記し強調している。その意味で「社会的・歴史的性格」にも還元できない人間種に特有の情熱である、と。そして、既に『正気の社会』では次のことが強調されていた。すなわち、自分の立てる「社会的性格」概念は「特定の社会の人間のエネルギーを、この社会が持続して働くように型にはめて動かす」ものを指して立てられたものであるが、それを規範的意義を有する「人間の本性」から由来するエネルギー、すなわち前述の本性的な情熱（自由・連帯・愛、等）との相剋ないし同調の「相互関係」のうちに問題設定する観点こそが自

分の一番深い見地である、と。彼にとっては、後者こそが一見支配的な不動の地位を獲得したかに見えた当該社会の「社会的性格」を、あらためてまた人間の根源的な生命的なエネルギーを疎外し抑圧するものとして告発し、より解放的な「社会的性格」の創造を歴史の課題として再提出するに至る、つねなる「力動的要素」なのだ（清 2018：246）。この点で、私の眼には尾関氏の言う「人類に本源的な共同性志向」とフロムがここで言う「自由、連帯、愛への志向」とは実質的に同一のそれだと映るのである。

フロムに戻るなら、この文脈において彼にとっては、「人間の本性」を如何なるものとして認識するかをつねに係争点として形成されてきた「宗教的、政治的、哲学的観念」という「イデオロギー的要素」に関していえば、それらの要素は、それらが誕生し大きな影響力を発揮する歴史的時期の支配的な社会構造・「社会的性格」がたんに「純粹に二次的に投映された体系」の如きものとして捉えられてはならないものののだ。一言でいうなら、われわれはかかる「イデオロギー的要素」のなかに人類史をとおして連綿と語り続けられてきた規範としての「人間の本性」の完璧なる実現というユートピア的＝理想主義的な目標の表現を、またこの目標を己の生の支柱に据える人々の人間主義的な「宗教性」の形を読み取るべきなのである（清 2018：245-247）。

さて、このフロムの主張にかかわって、ここで私が指摘したい問題は次の点にある。

まず第一に、人類の宗教・文化史のなかで洋の東西を問わず連綿と問題とされてきた「神秘主義」という概念はフロムにとってまさにかかる規範的意義を有する本性的概念として問題とされた、という点である。つまり一言でいえば、宇宙自然的宇宙と人類との十全なる応答関係性の実現、これこそが「幸福、調和、愛情、自由」等の人間の本性的欲求・情熱の内実を産みだす不可欠の条件であるとの主張、またウパニシャッド以来ヒンドゥー教や仏教において神秘主義的視点を示す比喻として用いられてきた「太洋と小波」の比喻を使えば、小波としての個人は同時にそのなかに太洋（人類）を映現し全人間性を潜在化している存在（＝「宇宙の人間」）として捉え返され、現代哲学的にいえば本源的に「共同主観」的存在（彼我のあいだに本源的共通性を感じ得る）として捉え返される視点、それを本源的に担う概念として「神秘主義」は機能してきたとの観点、これがフロムの思索の土台をなすという問題である（清 2018：132-138）。

第二は、私の観点からするなら、先に紹介した尾関氏の言う、人間にとって本源的な位置に立つ「人間と自然の物質代謝の様式」が必然的に人間に要求することとなる、人類史を貫通する「深層の集合的意識」と呼び得る「共同体意識」（そこでは諸個人の

自由なる生命実現〔己の生命実現のための生産手段の「個体的所有」〕と相互間の「共同性」との深き相乗的な統合がつねに追求され、かつ個人の人間的成長は何らかの事情から一旦己から疎外しなければならなかった様々な人間的可能性を、他者との豊かな交流と応答の関係を開くことをとおして己の内へと再獲得し、各個人が「全体的人間」へと成長してゆくことにこそあるとの自覚が生まれる——清〕は、フロムの問題とする「神秘主義」とその問題の実質内容において重なる点が大である、という問題である。

まさにこの第二の問題を介して、尾関氏の問題意識に拙著は強く共振する。

なお実は私は、拙著の第Ⅰ部に配置した補注5「マルクーゼの提起する『リビドー的・エロスの合理性』とフロム」のなかで前述の尾関氏の第一の問題提起に言及している。すなわち、この尾関氏の問題提起はマルクーゼの提案する「エロスの合理性」概念と共振する所が大であり、それはマルクスの『経済学・哲学手稿』をエックハルトや禅の掲げる「神秘主義」の視点を導入して自然的宇宙と同胞との十全なる応答関係性を支えとして諸個人の真に生命力溢れる自己実現・自己発現を展望するものと捉えるフロムの見地（言い換えれば、資本主義に帰結する私的所有主義をまさにこの応答関係の実現を疎外するものとして捉え返す）とも深く通底するものだということを。また、ディープ・エコロジーの提唱者として名高いアルネ・ネスの思想形成過程を論じた浦田沙由理氏の論文にも言及し、ネスの主張はフロムならびにマルクーゼの『経済学・哲学手稿』論ときわめて通底するところ大であるとの指摘もおこなった（清 2018：82 - 83）。

さらに付言するなら、前述の尾関氏のマルクスの「ザスーリチへの手紙」論とも直にかかわる箇所が拙著にはある。それは第Ⅱ部・第三章「フロムの《マルクス主義》批判」のなかでマックス・ヴェーバーの『ロシア革命論』とフロムのレーニン批判とのかかわりを論じた箇所である（清 2018：310 - 312）。詳論は紙数の関係で差し控えるが、この問題は尾関氏のくだんの人類史に関するシェーマでは西欧文化においてリベラルな「市民社会」観念が果たした途轍もない重要さはどういう形で問題として位置づくのかという疑義、これとかかわる。

拙著を貫く視点としての「神秘主義」

さて、ここで拙著の基底にある問題意識について少し語ろう。

拙著において私が試みたことは、書名にあるとおり、宗教文化の分野で「神秘主義」と呼び慣わされてきた伝統からフロムが何を如何に摂取したのかという問題に焦点をあて、かかる問題の環を梃に彼の思索的営為の全体像を浮かび上がらせ、その問題構造に照明を与えることであった。かくて、おのずと私の本はフロムの宗教論に多大な関心を寄せるものとなった。

思うに、これまで日本におけるフロムへの注目は、多くの場合、彼における精神分析学と社会学との接合の試みが現代人の抱える心理的諸問題の解明に如何に貢献してきたかという側面に集中してきた。しかし、私の今回のフロム論は、その問題側面もさることながら、彼の思索的営為の最も奥深いバックグラウンドをなすものとして彼の「神秘主義」論を取り上げ、またそれに陸続する彼の宗教論の諸局面に光を与えるべく努めた。

たとえば彼の『禅と精神分析』を開いてみよう。その末尾には鈴木大拙の禅解釈に対する絶賛と、「禅の知識や禅への関心は精神分析の理論や技術の上に最も豊かな解明に役立つ影響をあたえる」との見地が披歴され、そのうえで彼は自分の考える「人間主義的な教え」と禅の教えとは「本質的に同じものである」と言い切っている。それほどに禅と精神分析との関係や如何にという問いはフロムにとって決定的な主題なのだ。そして『マルクスの人間観』には、「マルクスの無神論は...[略]...エックハルトや禅宗にはるかに近い、もっとも進歩した形態の合理的神秘論なのである」と記され、『ユダヤ教の人間観』ではフロムは自らの立場を「一種の無神論的神秘主義」と規定し、かくて己の思索の軌跡の総体を振り返る晩年のエッセー集『人生と愛』においては、仏教は「マルクスにおける決定的根底」と同一の思想を語る「宗教ならざる宗教」としても把握される（清 2018：21 - 24）。

拙著において、私はこの問題の環の徹底分析に努め、それを梃にフロム思想の全体構造を照射する試みをおこなった。章の構成は以下の通りである。（なお26個の補注が添えられる。）

はじめに 二つの救済欲求・思想とその架橋

第I部 神秘主義的ヒューマニズムと精神分析。

第一章「『人生の意味』への欲求と『宗教性』——フロムの精神分析的宗教論」、第二章「マルクスの『経済学・哲学手稿』とフロム」、第三章「フロムと神秘主義——『カタルシス的救済』、ヴェーバー、大拙」、第四章「フロムとユダヤ教——『人間主義的

な宗教と倫理』の視点からの『脱構築』的解釈」、第五章「フロムとキリスト教」、第六章「フロムの精神分析的アクチュアリティ——『市場的構え』・『サド・マゾヒズムの性格』・『ネクロフィリア』」。

第II部 フロムを包む対論的磁場。

第一章「サルトルの実存的精神分析学に対するフロムの批判をめぐって」、第二章「ニーチェとフロム——生の自己目的的价值性をめぐって」、第三章「フロムの《マルクス主義》批判」、第四章「ブーバーとフロム——ハシディズム解釈をめぐって」、第五章「初期フロムのキリスト教論——『キリスト論教義の変遷』」、第六章「マルクーゼとフロム——『弁証法的前進』か『退行』の自覚的批判的保持か？」

実は拙著の試みの根底には次の問題意識がある。序論にあたる「はじめに」から幾つかの節を引用する。

《 年来私はこう考えてきたのだ。——人間は、己を根源的自然から離陸させることで「強度の自己意識を備えた文化＝歴史的＝社会的存在」へと形成するがゆえに、つまり固有の意味で人間的存在となるがゆえに、必然的に二つの救済欲求ないし形而上学的欲求をもたざるを得ない。一つは、こうした「文化的＝歴史的＝社会的存在」となるという人間の運命が必然的に人間に課することになる受苦からの救済を、この運命そのものの再否定によって実現しようとする救済欲求である。つまり、人間は脱・文化的＝社会的＝歴史的次元において再度「脱・自己意識的存在」となることによって根源的な宇宙融合へと帰還し、そうすることで魂のカタルシスの救済を得ようとする。

もう一つは、救済をこの運命の最終的な終末論的先端において期待しようとするそれである。つまり、正義、平和、平等な幸福が完璧に実現された「神の国」の到来への政治的希求である。そしてこの希求の強度は、自分たちの社会が内に孕む《悪》の激化によっていまや破滅しつつあるとの危機意識の強度と相関する。世界の終末(カストロフ)の到来はまさに「救世」へと転回＝革命されねばならない。この本質的に革命的性格を帯びる救済欲求は、同時にあらゆる政治的な情熱のいわば神話的＝精神的な薪(たきぎ)ともいべき社会的ユートピア(千年王国)の湧出の宗教的母胎でもある。...〔略〕...

しかし、これら二つの宗教的救済財は、そもそも人間存在を他の諸存在から区別する本質的な特質(実存の本質規定)に根差す両極性であるがゆえに、一方はなるほど他方に対して傾向的に一方の極を代表するが、しかし他方の契機をまったく欠如する

というわけでは実はない。...〔略〕...

こうした事情が、対決が必然的に対話となり、対話はずねに自己批判の試みになり、そうすることで対話こそが普遍的＝総合的なものへと至る唯一の道となるということの根拠である。つまり、自己批判の契機があるからこそ対話は真剣なものとなり、そうしてまた対話が真剣なものであればあるほど、そこには自己批判の相互性が生き活きと活動し始める。そして、この自己批判の相互性があるからこそ、対話は対話する双方が独力ではなかなか打ち破り難い己自身の存在に貼りついた自己の限界を、まさに対話の力を借りることで、より普遍的＝総合的な地平へと突破しようとする試みとなるのだ。》

私はこうした「より普遍的＝総合的な地平へと突破しようとする試み」のきわめて重要な先行者としてフロムを見だし、いわば彼を梃として、私自身の宗教論的試みを展開しようと思った。その形が私のこの『フロムと神秘主義』なのである。

私は同書のあとがきで、《思考の創造的展開は必ずや「異種交配化合」から生じる》との信念を自分は持してきたと書いた。フロムの場合なら、それは古代ユダヤ教の神秘主義的伝統たるハシディズム、バツハオーフェン、フロイト、マルクス、大拙と彼に学んだ禅仏教、等々の「異種交配化合」である。

思えば、「総合人間学会」とは、私風にいえば《思考の創造展開を下支えする諸思想の「異種交配化合」の磁場を担うために誕生した稀有な学会》ということになろう。

注

尾関周二 2017：研究誌『環境思想・教育研究』第10号、環境思想教育研究会、2017

尾関周二 2019：研究誌『環境思想・教育研究』第12号、環境思想教育研究会、2019

清真人 2018：『フロムと神秘主義』藤原書店、2018

[きよしまひと／元近畿大学教員／哲学]

スモール イズ ビューティフル

“Small is Beautiful”: That might be A Key Concept of Synthetic Anthropology

穴見 慎一
ANAMI, Shinichi

はじめに

報告の冒頭、筆者は次のように口火を切った。「『スモール』、それが今年のシンポジウムから導き出した報告者なりの総合人間学のキーワードだ。そこで今回の書評においては、一旦、本書の章構成を無視することをお許しいただき、まずはパネリストの報告論文をひとまとめにして取り上げることから始めたい。その上で追加された各論文についての所見を述べ、最後に章構成に従った本書全体に関する私見を述べようと思う」。以下に、当日配布した資料からの抜粋を「報告概要」として記す。

1. 報告概要

(1) シンポジウムをどう見たか—パネリストの報告論文を中心に

「〈農〉を問う——真の豊かさを求めて」をテーマにした今年のシンポジウムにおいて、何より感動したのは、農民作家の山下惣一氏に会えたことだ。博士課程在学中に彼の著作『土と日本人』（1986年、NHK ブックス）から多くの示唆を受けていたので、「一体どんな人だろう」、との思いがずっとあったが、「一見してほっとした」、というのが正直な感想だ。筑後地方出身の報告者にとって、隣接する佐賀県在住の山下氏とは方言に共通点もあり、とても親しみやすかったからだ。失礼を承知で言えば、まさに「近所のおじちゃん」感覚で話が出来た気さくな方なのだが、お話を聞くにつれ、その徹底した小農としての生き様が伝わってくる。やはり、「すごい人だ」と思う。

山下氏のお話（「体験的農業論」）をここで詳細に繰り返すつもりはないが、その主張の核にあるのは、体験的に紡ぎだされてきた「大規模農業批判」と、「暮らしを目的

とした身の丈サイズの小規模農業『小農』の勧めである (p.32-34)。それは、社会の変動にも農畜産物の自由化にも耐えられる農業、百姓暮らしの模索であって、国や社会のためではなく自分のための百姓をやる、との決意でもある。それを山下氏は「自己責任でやれる農業」とも呼ばれている (p.32)。「自己責任」という言葉は報告者にとって新自由主義的な嫌な響きを持つが、ここではむしろ、人としての「自律」「自立」の意味で理解されるべきであろう。報告者はこの考えに全面的に賛同する。なぜならば、「食を握る者こそが世界を掴み得る」、と考えられるからだ。そして、それこそが山下氏の目指す「新しい農本主義」なのだと思う (p.34)。

お二人目の佐々木秀夫氏の報告にあった「農福連携」の話は、一昨年 (2016 年) の他学会 (共生社会システム学会) でのシンポジウムで知り、それ以来関心を持っていたが、その実践者にお会いできたことは、それだけで一つの収穫であったように思う。佐々木氏のお話 (「これからの社会福祉と農」) の詳細も繰り返さないが、印象的だったのは「3. この 50 年間の精神障がい福祉の変遷」で語られたことだ (p.39-44)。中でも、次の一節が佐々木氏の主張の基盤をなしているように思われる。「かつて 40 年前の小規模作業所の現場では、精神障がい者と職員や関係者は、同じ時と場を共有していた」 (p.42)。しかし、制度化と福祉サービスに則った昨今の現場においては、職員は精神障がい者を、サービス対象者として、『もの』的に捉える危険があり、その解消のためには、同じ時と場を共有できる農を通じた生活が重要だ、とされるのである。そして、『農を媒介とした小さく緩やかにつながる循環社会』による農山村集落再生、障がい・高齢者に対するセーフティネットの構築、里山、休耕農地、水田など自然の価値を活かしたコンパクトな経済均衡を実現するコミュニティデザインなどが、ポスト近代化の農福連携の姿として求められる」のである (p.48-49)。そこには、宮嶋眞一郎氏による「共働学舎」の試みを彷彿とさせるものがある。

三番手の千賀裕太郎氏の「日本の国土利用構造の転換」をテーマにしたお話のキーワードは「微地形」である (p.72-77)。それは、おおよそ「人工地形を含む規模の微少な地形で、比高 100m 以下、幅・長さ 1,000m 以下程度の地形を指す」ものであり (p.79)、大陸に比べて極小規模な山地、平地等の地形がモザイク状に形成された日本の国土の特徴を表している。それは、一見、生産効率の低い土地だと思われがちだが、そのことがかえって、古代から現代に至るまでの各歴史段階における技術的、経済的レベルに応じた無理のない持続的な開発を可能にしてきた条件でもあったのだ。そこ

に恵まれた気象と豊かな土壌があることで、早くから米、麦などの穀物をはじめとした主要農作物の土地生産性は高く、面積的には小さい国土ながらも世界有数の人口を養える食糧の自給条件を長く維持してきた (p.74)。その意味で、日本は資源大国なのだ。近年、毎年のように水害等の災害で多くの人が亡くなっているが、それを回避する基本的な方法は、利用すべき土地の正しい選択にあり、そこにも「微地形」が関係しているのである。かつては、平地を100%安全な土地とはみなさず、むしろ一定の周期で洪水被害が生じる危険性を備えた場所であることを前提にして、注意深く土地を利用してきたのだが、現代日本の土地利用からは、そうした国土観がすっかり失われ、その視点は大陸化されてしまっている。微地形に富む日本列島に住む私たちは、国土利用の大構造を転換し、その「小構造」を保全しなければならない。

最後の報告は、三浦永光氏である。これまでの論者のキーワードは、各々、「小農」「小規模事業所」「微地形」であった。残念ながら、三浦氏のお話（「農の特質と成長経済」）では、そうした「スモール」に直結する用語は見当たらない。しかし、その主張の端々に成長経済の否定が表明されているのは明らかであり、特に、「国の政策に求められること」に関する次の一文にそれは明らかである。「貿易は『自由化』という成長と競争激化の方向を180度転換し、必要最小限に制限し、国内の一次産業を保護し、維持することである」(p.112)。その意味で、「皆農社会」を主張される山下氏ほど極端ではないが、「成長経済と大資本の圧力に抗して地域社会を粘り強く自給力の高いものに作り上げる」、とされる三浦氏の主張のキーワードは「必要最小限」だと思われ、ここに、『〈農〉の総合人間学』の基本的視点、「スモール イズ ビューティフル」が成立するように思われるのである。

(2) 追加論文についての所見

お一人目の亀山純生氏の論考（「現代の〈孤人（主義）〉・〈人間の危機〉の克服と〈農〉の文明史的復権の意義」）は環境思想を専門とする報告者にとってはなじみの深いものである。そのキーワードは現代社会（日本）における人間の姿としての〈孤人〉であって、その雑多な集団を〈農〉の営みによって結び合わせ、「個人」(individual=undivided members) にすることなしに、人間の危機の克服は難しい、とするのが、その主張の核心であるように思われる。これは労働の視点（「人間- 自然」関係）とコミュニケーションの視点（「人間- 人間」関係）が交叉するところに生起する「人間- 自然- 人間」

関係の論理として理解されるものであり、そこが、〈工〉との対比で語られる〈農〉という人間の営みの特性に由来するものなのであろう (p.51)。その論点はまた、佐々木論文で触れられた「4. 心の病と農」の議論とも深く関わっている (p.44-47)。

二人目のヴィルヘルム・ヨハネス氏の論考（「集落の崩壊と地域活性化に見られる住民の葛藤」）は、事例研究（秋田県北秋田郡上小阿仁村八木沢）を通じて「日本の近代化のあり方」を問い直すものであり、いかにして「限界集落」が作られてきたのか、「社会的脆弱性」批判の観点からそのプロセスを再構成するものである。そこでは、「社会的な合理化」のあり方の視点から、「地域活性化」の名のもとに住民不在で展開される種々の試みに疑問が呈されるが、それはおそらく、それらの背景にある価値観や思想こそが、「限界集落」を作ってきた当のものと同じだからであろう。ヨハネス氏は、それに対抗するものとして伝統的共同体（八木沢）を支えていた「生活の中の曖昧さ」を強調されるが (p.90,p.96)、それこそが〈農〉の営みの中に生まれるものであり、近代（日本の近代：機能主義的合理化）がもっとも苦手とするものなのであろう。

最後の鈴木宣弘氏の論考（「市場原理主義と農的共生システム」）は、一言でいえば、新自由主義批判であろう。それは三浦論文とも呼応するものであり、この点が北見秀司氏の「あとがき」にして、「今回のテーマは〈農〉だが、同じ主題が変奏されている」 (p.132)、と言わしめた主因の一つであろう。その主張の最も重要な部分は「6. 自分たちの安全・安心な食と地域の暮らしは自分たちが守る」にある (p.126-129)。これは一見すると、山下氏の主張と通底するもののようであるが、その根本は大きく異なっていることに留意すべきであろう。そのポイントは二つある。一つは、「自己責任」の用語に象徴されるように、山下氏の原点は「自分の」というところにあり、「自分たちの」とは決して言わないだろう、という点。もう一つは、山下氏にとって農業所得の補助金制度など、人間の「自律」「自立」を奪う敵でしかない、ということである。そう言うと、それは徹底した個人主義の主張に聞こえ、人間の共同性回復を目指す〈農〉の社会の理想からはかけ離れているようにも思えるが、真っ先に被災地に入る災害ボランティアのように、経済的に「自立」した個人でなければ、いざという時、決して他人の役には立てない、とも考えられるのではないだろうか。報告者は、個と共同体とを対立的には捉えず、相互補完的な関係にあるものと理解しているが、それが「もたれ合い」に墮すことなく、「支え合い」の社会を目指すものであるなら、「自律」「自立」した人間像を基底に据えた社会を構想すべきである、と考えている。

ところで、上記三つの論考と報告者がシンポジウムに認めたテーゼ「スモール イズ ビューティフル」とはどのように関わるのか、あるいは関わらないのか。「スモール」に関するキーワードを各論考に具体的に見出すやり方に固執するのであれば、直接的な関わりは認められない、というべきかもしれない。しかし、それは形式的に過ぎず、既に見てきた通り、各論稿がシンポジウムと内容的に深い関わりをもっているのは明らかである。ただ、全ての試みをひっくるめて「スモール イズ ビューティフル」と素直に言えないのは、論者間の「福祉国家的なもの」に対する評価の温度差がそこに見え隠れしているように思われるからである。否、むしろこの点に関しては、山下氏のみが突出して独創的なものかもしれない。

(3) 『総合人間学 12：〈農〉の総合人間学』評

本書全体の評価を述べるのに際し、これまで触れなかった最初の尾関論文（「〈農〉を通じて人間と社会を考える」）について、少し所見を述べておく。尾関周二氏の論文は他の全論文の記述内容への「目配り」と「気配り」が非常に利いた仕上がりとなっている。その内容は、基本的には「シンポジウム趣意」を学術的に深め、理論的に精緻化されたものだと思うのだが、「〈公〉・〈共〉・〈私〉」に関する議論など、元の趣意文には無かった記述内容も盛り込まれ、追加論文の内容にも対応した記述となっている点において、恐らく、全ての論文が出そろった後に、それらを踏まえて最後に書かれたものである、ように思われる。その意味で、それは本書の冒頭を飾るにふさわしい論文であると言い得るだろう。しかし、もしそうした手法が時間的にも可能であったのであれば、大会実行委員長であった尾関氏の手による「序にかえて」ではなく、むしろ「結びにかえて」を望みたいと思うのは報告者だけであろうか。

これは2016年実施の「学会創立10周年記念フォーラム」以来、報告者等が主張してきた総合人間学における「総合」の方法論の一つを意識した提案であるが、一般への発売も目論む本書の学会メディアの位置づけからすれば、報告者の主張はあまりにも内向き（学会の都合重視）であり、異論も多く出されることだろう。確かに、シンポジウムを踏まえねば理解できないような編集のあり方で本書が編まれば、読者を大きく制限する危険性が伴うからだ。それ故これまでも、パネリストの論文をひとまとめにして扱うことはなく、むしろいくつかに区分して、それを編集の柱として据え、そこに何篇かの論文を追加することで、新たな価値を付与する仕方での書籍版『年誌』

が発刊されてきた。そして、それが私たちの活動に付加価値を与える一つの編集のあり方であることは間違いない。しかし、それは同時に、私たちの「総合」の試みに反する側面を内蔵するものとの危惧を報告者は抱いている。なぜならば、シンポジウムとして一旦ひとまとめにした議論の成果を徹底検証することなく（少なくとも、その結果が公表されることはなく）、バラバラにして新たな仕方で再構成する方法に留まっているように思われるからだ。これは決して、現行のような新たな再構成の試みにおける「総合」の可能性を否定しているわけではなく、むしろ、シンポジウムの成果が十分にフィードバックされていない点を惜しんでいるのだ。それ故今回は、本書の章構成を敢えて無視した仕方での報告を試みた。そして、その報告の手順に、報告者の理想の編集のあり方を反映して見せようと思った次第である。その成功の如何は参加者（読者）の皆様の批評に委ねるしかない。

報告者はここ十年来、本学会の事務・運営に関わってきた。しかし、学会誌の編集には全く関わってこなかった。それ故、その分野には疎く、編集に関わってこられた方々のご苦勞を十分に理解出来てないように思う。その意味において、今回の勝手な発言をご容赦頂きたいと共に、報告者からの批判・提案が積極的な方向で議論されることを願っている。

2. 質疑応答で考えていたこと

以上の報告を踏まえ、質疑が行われたが、正直なところ、そこで何が語られ、筆者が何を語ったかあまり詳しくは覚えていない。ただ、自らの問題意識に直結するいくつかの指摘事項は今でも鮮明に覚えている。それらはいずれも山下氏の「小農主義」の主張に関わるものである。「それは、社会の変動にも農畜産物の自由化にも耐えられる農業、百姓暮らしの模索であって、国や社会のためではなく自分のための百姓をやる、との決意でもある」と前節で述べたが、その場合の「自分」とは私個人のことでなく、「家族」にまで拡大できるとした筆者の見解に対して、それは「地域」にまで拡大して理解すべきではないか、とする指摘がその一つである。確かに、自らの主張を広げるべく、「小農学会」を立ち上げるなどの山下氏の活動を踏まえれば、そこに学び合いや助け合いの精神を認めることができるので、山下氏の「自分のため」を「地域のため」と読み替えても差し支えないのかもしれない。またその意味では、それが「社会のため」、ひいては「国のため」と波及していくことも決して否定され得ないのかも

しれない。しかしながら、山下氏の「小農」とは「自己責任でやれる農業」とも表現されており、国や社会の動向に左右されない自給自足型の生活の基盤を支える農業を意味しているのであって、その点で強く意識されているのは「家族」という生活の単位であることを再度強調しておきたい。「地域」が成り立つのも、生産のみならず、再生産装置としての家族あればこそであって、その場合、それを飛び越える仕方での議論には筆者は賛成できない。

また、これに関し、山下氏は「自分の」とは言っても、「自分**たち**の」とは決して言わないだろう、と筆者は強調した。それは山下氏の「自己責任」が人間の「自立」「自律」を意味するものであり、その意味では個人主義的なのだが、そうした個人（個）無しでは共同体の助け合いや支え合いも単なるもたれ合いに堕してしまうと考えられるからであった。すなわち、この場合の個人（個）とは共同体と相互補完的な関係にあるとするのが筆者の理解である。しかし、これに対し、山下氏の人間像は近代的な個人よりはむしろ前近代的なものではないか⁽¹⁾、とする反論があった。それは、若き頃の山下氏が「農家になれ」との父親からの押し付けに反発して家出を繰り返したにもかかわらず、結局は自らの意志で家に帰り、農家を継いだからであり、その後は農民指導者の松田喜一の教えにすがって一人前の百姓になろうと努力し、またその教えに近づけているとの自負が山下氏にはあったからである。しかも、その教えとは、明治末期以来、報われることの無い労働に黙々と励む夫を国が育成しようとした国策の精神を受け継ぐものでしかなかったからである。

筆者もまた、山下氏が近代の個人を人間像の理想としているとは思わない。しかし同時に、山下氏が前近代的な人間像を引きずっているとは思わない。なぜならば、山下氏の議論には、両者を批判的に捉えた人間像を垣間見ることができるからである。すなわち、かつての家出で得た一時的な都会暮らしの経験の中で知ることになった、文学は冗長に論じることができても、その日のバーの飲み代さえ支払えない憧れの大学生の存在のふがいなさと、自らが得意げに話していた松田思想がかつての軍国少年を育てたものと同じであり、自分がそれらに踊らされていたことに山下氏は気づいたからである。しかも、それらの疑念は1996年の四国ミカン農家の国家賠償を求める訴訟経験で確信へと変わる。すなわち、予算をつけてまで国が米を作れと言うから米を作り、ミカンが儲かると言うからミカン栽培にも農家は手を出しているのに、ある時から米の減反政策が始まり、オレンジや果汁の自由化が開始され、価格維持のために生

産現場では大量のミカンが廃棄され、農家は赤字へと転落するのだが、それは農家の自業自得であるとされたのだ。つまり、何があっても国に責任は無いというのであって、仮にそうなら、もはや国や社会を当てにせず、自己責任でやれる農業にする、自分のための百姓をやる。それが暮らしを目的とした身の丈サイズの小規模農業「小農」の主張であって、そこに筆者は、物象化された人間からの脱却と福祉国家的なものへの陥穽を避け得る生き方を見出すのであり、それを「脱近代」の新たな人間像の理想として描こうと思うのである。

3. 後日改めて考えたこと

「自己責任でやれる農業」という山下氏の主張が重要だとする理由の一つは、拙稿（穴見 2019）でも触れた水俣の漁師、緒方正人氏の生き方に筆者が強く共感しているからかもしれない。緒方氏は成人後、水俣病患者として水俣病事件の責任を廻る闘争運動に身を置くが、10年余りの活動を経て、そこで追求されていた責任というものが、結局は保証金を得て終わるという、顔のないシステム上での責任追及でしかないことに気づき、この事件における「加害—被害」関係もシステム上の偶然の配置に過ぎず、自分がチッソの側にいたら同じことをしなかったとは言いきれないとして、「私はチッソであった」という結論に至る。そして、自らの患者認定申請を取り下げ、患者団体からも離脱して、「〈個〉に帰る」、「〈個〉に帰って、責任をとる」ことが重要だとして、水俣病の責任を廻る独自の活動（例：「本願の会」の結成等）を展開してこられた。それは、人間の責任までもがシステムに絡み取られ、物象化されていることへのアンチテーゼの態度表明として理解されるものである。

ここで注目すべきは、緒方氏が「〈個〉に帰る」という場合の「〈個〉」とは如何なる人間存在を指しているのか、ということである。それが組織人としての人間ではなく、制度上の位置づけも持たず、しかし、「顔を持つ人間」であることは上述の文脈から容易に理解される。だが、緒方氏の「〈個〉」はそうした社会的存在としての規定のみならず、自然との関係でも語られている点がここでは重要である。例えば、水俣病の犠牲になったのは人間だけでなく、海にまで毒を飲ませ食わせたこと、そのことへの罪の自覚、そのことに向き合っていくことが自分自身に問われており、そこがやはり私たちの魂に関わる、と緒方氏は強調し、本当に向き合う対象は政治や仕組みではなくて「魂のゆくえ」であり、それが一人の人間としての「〈個〉に帰る」という意味だと

する。そして、制度化された患者として存在するのではなく、生きた魂としてもう一度不知火の海に帰る、水俣に帰る、魂を持って帰るということこそ、最も大事なことで、生まれ育った不知火の海と、そこに連なる山々や天草の島々、その連なる世界の中に、自分がひとり連なって生かされているという実感をもって感じた時、自然を壊していることの痛みを感じ、自然の命に目覚めるのだと、緒方氏は言う。

こうした議論の背景には漁師に固有の「アニミズムの思考法」が認められるように思われる。それは「自然を自分から分離して引き離すのではなく、自然との間に一種の『キアスム（交差）』関係をつくりながら、なかば受け身の状態を保ちながら生活していく精神性」とでもいうべきものである（中沢 2012：230）。このキアスムの構造は人間同士の間にも形成される、とされるが、注目すべきは、自然と人間との間に形成されたキアスム関係の方に、より重要な意味が付与されている点である。それは漁師のように、自然に対して受け身にならなければならない生業に従事する人びとにとっては、ごく当たり前のように生じる構造なのであろうが、そうではない大多数の人にとっては失われてしまっているものでもある。そして、この「受け身になる」ことが生活において積極的な意味を持つ構造を保持することで、自らを相対化できる人間の主体性が獲得されるわけであって、そうであるからこそ、緒方氏は「〈個〉に帰って、責任をとる」ことの重要性を指摘し得たのだと思う。すなわち、システム化された世界において自らが疎外されている事実気付かない限り、「〈個〉に帰って、責任をとる」という発想は生まれてこない、ということである。それはちょうど、「人間は自然の一部である」という事実のみが重要なのではなく、人間はそれを認識できるという事実こそが重要だ、とする理解に等しいように思われる。

その意味で、筆者は、緒方氏の「〈個〉」が山下氏の「自己責任」に通じている、と考える。すなわち、山下氏の「小農主義」の主張とは「〈個〉でやれる農業」の主張だということだ。無論、山下氏は漁師ではないし、それ故上記の論理をもって、彼に「アニミズムの思考法」があるとは到底言えない。しかし、農業もまた自然を相手にした労働であり、自然に対して受け身にならなければならない生業である。その意味では、そもそも農業に国や政治は関係ないのである。それ故にか、山下氏には今の日本の農業が「天災」よりも「人災」に左右されている点で疎外されたものになっている事実が認識されている。それは、農業が人間生活の基盤であるにもかかわらず、戦後は、政治や貿易上の取引の都合でどうとでもなるマイナーな産業の一つでしかないような取

り扱いを受け続けてきた事実を反映した認識である。ならば、自然とは無関係な仕方
で国や政治が決めた経済活動の歪な枠の中に農業を閉じ込めておく正当な理由など
ここにもないわけであって、したがって、「〈個〉に帰って、農業をする」だけのことな
のだろう。そして、この〈個〉に始まる自由な農業が家族の生活を支え、地域の暮ら
しを支えることが、山下氏の「小農主義」の主張の基調にあるものだと理解されるの
である。また、そこにこそ、全面的に商品化された社会に生きる人間であっても、決
して完全には物象化されない可能性の契機が宿るものと思われる。その様な〈個〉と
しての人間存在とは、いわゆる近代的な個人ではなく、ましてや前近代的な人間の在
り様ともおおよそ異質のものであろう。

注

- (1) 「前近代」という表現には注意が必要である。それは、「近代」の対語として用いられるが、
「中世」や「古代」、或はそれ以前の時代も論理的には指示可能だからである。無論、多くの
場合、それは近代前夜の「封建制の時代」を指すのであろうから、ここでの使用もそれに倣
おうと思う。

参考文献

- 穴見慎一 (2019) 「〈制度的人間〉論Ⅱ——責任の視座から人間を考える」 総合人間学会編『総合
人間学研究 13』(オンラインジャーナル)
緒方正人 (2001) 『チッソは私であった』葦書房
中沢新一 (2012) 『野生の科学』講談社

[あなみ しんいち／立教大学 (非常勤講師)／環境思想]