

ISSN 2188-1243

オンラインジャーナル  
総合人間学研究 第13号  
Synthetic Anthropology Online Vol.13  
2019年

総合人間学会

## 目次

<b>投稿論文</b>	1
〈制度的人間〉論Ⅱ—責任の視座から人間を考える—	穴見慎一 . . . . . 1
1920年代日本におけるアナキズム思想史の再検討—クロボトキンの受容と解 釈を中心として—	蔭木達也 . . . . . 17
二宮尊徳の報徳思想の構造	三浦永光 . . . . . 33
<b>研究動向</b>	49
「総合人間学」構築のために(試論・その2)	
ホモ・サピエンスとホモ・デウス、人新世(アントロポセン)の人間存在 とは?	古沢広祐 . . . . . 49
現代におけるユートピアの意義	菊池理夫 . . . . . 59
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	清 真人 . . . . . 77
<b>『総合人間学』第12号合評会</b>	85
スモール イズ ビューティフル	穴見慎一 . . . . . 85
農山漁村研究の視点から	林田朋幸 . . . . . 95
<b>第13回研究大会若手シンポジウム報告</b>	101
現代社会と社会的な〈生〉	林田朋幸 . . . . . 101
煩悶苦痛からの解脱—佐々木月樵における内観と信仰—	鈴木朋子 . . . . . 107
地域社会における生きづらさと小学校教師 — 部落問題をめぐる長島重三郎の活動を事例に —	真辺 駿 . . . . . 117
女子大学生における“メンタルヘルス・スラング”の使用 —健康生成論の発想からの考察—	松崎良美 . . . . . 131
<b>学会情報</b>	145
総合人間学会会則 . . . . .	145
投稿規定・執筆要項 . . . . .	149
あとがき	下地秀樹 . . . . . 153

## 〈制度的人間〉論Ⅱ —責任の視座から人間を考える—

### An Essay on “Homo Instituens” Ⅱ: What is Human Being from The Viewpoint of Responsibility?

穴見慎一

ANAMI, Shinichi

#### はじめに

〈制度的人間 (Homo Instituens)〉を論じた昨年(2018)の拙稿 (穴見 2018) に引き続き、今回は、責任のあり方を廻る議論を通じて、改めて〈制度的人間〉における人間とはいかなる存在かを考えてみたい。これに関し、責任の視座から水俣病事件の問い直しを試みた環境哲学の澤佳成氏の著作 (澤 2010) は大変示唆に富んでいる<sup>(1)</sup>。そこでは、法哲学の瀧川裕英氏の議論 (瀧川 2003) を導きの糸に、責任の意味と制度のあり方を問う議論が展開され、制度のあり方のみならず、それを支えるエートスの重要性とその社会的涵養の必要にまで踏み込んだ指摘がなされており、筆者の問題関心からしても大変興味深い。

おそらく、その議論には「制度には自からその限界がある」との著者の認識が前提として働いているように思われる。筆者もまたそのテーゼを共有するものである。ただ、残念なのは、「法」という制度の枠内における瀧川氏の議論を参照したためか、「人間にとっての責任」が実践可能な社会のあり方に向けられた澤氏の議論の試みは、責任の制度論に絡み取られてしまっている。

無論、それはそれで重要な指摘であり、社会哲学的な意味においては意義ある議論なのかもしれない。しかしながら、人間学の視点からすればそれは必ずしも十分なものではない。何故ならば、仮に制度一般に限界を認めるのであれば、制度の枠内での責任実践にも自から限界があり、「人間にとっての責任」が果たされていない事態がしばしばおこり得るからである。

その時、如何に行為すべきかを考えること。すなわち、制度を超えたところで果たされるべき責任を考えることによって、初めて浮かび上がる「人間にとっての責任」の地平があるのではないか。また、そこから翻って、人間と制度との関係性を改めて問う作業を通じて浮かび上がる〈制度的人間〉論の地平があるのではないか。それを明らかにすることこそが本小論の目的である。

## 1. 水俣病事件の責任を考える——緒方正人（2001）『チッソは私であった』から

水俣病は知っていても、緒方正人の名前を知らない人は少なくないだろう。緒方氏は1953年に熊本県葦北郡芦北町の網元の家で三男として生まれた。芦北町は水俣市の北方に隣接する漁師町である。幼少の頃に父親を劇症型の水俣病で亡くし、自身も他の家族も程度の差こそあれ全員が水俣病患者である。中学卒業後、当たり前のように漁師への道を選んだ緒方氏であったが、1974年、彼が21歳の時、患者認定申請を行い、それまで距離を置いていた水俣病問題の運動に突如として身を投じる。以来11年間に渡り、運動の先頭に立って、チッソや熊本県や国と謝罪や補償の問題で渡り合うが、1985年に自らの認定申請を取り下げると、患者団体からも離脱してしまう。それ故、一部の人からは「裏切り者」との悪評も被っていたようである。その後しばらくは目立った活動を行わなかったが、1994年に「本願の会」を設立し、水俣病問題に関わる独自の運動を展開し始め、今日に至っている。今でも、現役の漁師である。『チッソは私であった』は、この極端ともいえる緒方氏の半生の重要な一面を描いた著作である。そこには、水俣病問題に水俣病患者としてどのように向き合うべきかとの答えを求めて苦闘する緒方氏の姿があり、そして、その果てにたどり着いた一つの重要な気づきがつづられている。

まだ若い頃に父親を水俣病で失った緒方氏は、自らも水俣病に侵されながら、やがて水俣病事件を巡ってチッソと戦い、熊本県と争い、そして国と対決していく。そして、チッソがその非を認め、県や国が責任を認めざるを得なくなっていく中で、（部分的にはあるにせよ）被害者救済の道が開かれ、定められた制度に基づき、その手続きが進められていくことになる。一見、水俣病事件との闘いに勝利したかのような流れの中で、しかし、彼はある一つの重要なこと

に気づくのである。それは、この世のなかでは、「責任というのが制度化されてしまっている」、ということだ。極端を言えば、「お金を払えばいいんでしょ」、ということである（緒方 2001：41）。

十年以上にわたる闘いの中で、緒方氏が求めてきた相手、チッソが加害者と言いながら、チッソの姿は全く見えてこない。「チッソってどなたさんですか？」と尋ねても、決して「私がチッソです。」という人はいないし、国を尋ねて行っても、「私が国です。」という人はいないのだ。そこに県知事や大臣や組織はあっても、その中心が見えない。要するに構造的な水俣病事件と言われる責任というのが、結局はシステムの責任であり、それを巡って争っていただけだったのである。そこには、人間の責任という一番大事なものが抜け落ちていたのだ。

この気づきは、もう一方で、「お前はどうかんだ？」という問いとして自らに跳ね返っていく。ずっと長い間、問われているのは加害者で、それが当たり前であった。しかし、それは被害者、患者、家族というところからしか水俣病事件を見ていなかったわけであり、立場を逆転して、自分が加害者側にいたらどうしたんだろうかと考えることはそれまで皆無であったということである。「私がチッソの中にいたらどうしたんだろう。同じことをしなかったとは言い切れない」（同：43）。つまり、チッソというのはもう一人の自分であったことに緒方氏は気づくのである。それは、これまで地球環境問題で強調されてきたように、「市民ひとり一人が被害者であり加害者である」というような、企業や行政における責任の所在を曖昧化する安っぽい議論とは異質である。そうではなく、資本主義システムの中では人間の責任は制度化されているのであり、それは人間の責任の根拠である人間の自由意思がもはやそのシステムの中では重要な意味を保持しえないことを示しているのだ。そしてそれが、「物象化」された我々の社会の特徴であり、さまざまな仕組みや制度が「人間として」あるいは「人として」という主体を覆い隠してしまっているのである。

「チッソへの恨みというものが、人への恨みになっていた。チッソの社員は全員悪者になっていて、どっか自分は別枠のところに置いていた」（同：66）、と緒方氏は自らを省みる。そこで、自分自身をチッソの中に置くことによって、彼はその壁を超えるのである。そして、水俣病の認定や補償や、医療の仕組みを作ることでは済まない責任

の行方が、自分に問われ向かってくることを彼は強く感じるようになるのである。彼は、この問題に対し、「一人の人間としての『個』に帰る」(同:69), という仕方で対応することの必要性を主張する。

緒方氏が水俣病事件との格闘の末にたどりついた結論は、大変重要なものである。それは、我々の社会ではさまざまな仕組みや制度が「人間として」あるいは「人として」という主体を覆い隠してしまっており、そこから脱け出し、一人の人間としての「個」に帰る、ということが何より重要だとするものであった。すなわち、加害者であれ被害者であれ、それは巨大なシステムの中での偶然の配置にすぎず、そこにおける責任を巡る争いは無意味ではないにしろ、問題の本質には決して届かないということだ。なぜなら、そうした試みは所詮、人間と人間の関係内でのことであって、その論理は自然には通用しないからである。水俣病の犠牲になったのは決して人間だけではない。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いるのだ。そこには政治の問題ではどうすることもできない問題、政策や制度化してはならない問題があり、そこがやはり私たちの魂に関わる、と緒方氏は言うのである。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、という意味なのだ。「水俣病事件史の中で亡くなった人、あるいは魚、猫、鳥、傷つき倒され殺されていったそういう命の問いかけていることは、亡くなった人の救いということだけではなくて、実は生きている私たちにかけてくれた願いだ」(同:69-70), と緒方氏は言う。「そして水俣病事件が私たちに問いかけていることは、決して制度化されない魂のゆくえ、そこにどう自らが歩みいくのか」(同:70), ということだとする。「『国に責任がある』といいながら、実はそこにあっただのは、主体が見えない、主体の存在しない『システム社会』じゃなかったのか」(同)。「この『システム社会』に魂が閉じ込められ制度化された患者として存在するのではなくて、生きた魂としてもう一度、不知火の海に帰る、水俣に帰る」(同), 魂を持って帰るということこそ、最も大事なことなのだ。水俣病事件から半世紀以上、「私たちを支配し、まるで奴隷下に置くかのようなこの『システム社会』が肥大化してきて、自分の命の源がどこにあって、どういうふうに生きていくのか、もうわからなくなってしまったそのときに、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伴って感じたとき」(同:71), 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。そしてそれこそが、水俣病事件が我々に突きつけている大きな課題であるとするのである。

## 2. 責任概念の諸相——「応答責任論」と制度外責任実践の可能性

澤氏（澤 2010）もまた、水俣病事件における責任追及の在り方の問題を指摘する。それは、日本の司法制度における責任実践のあり方の問題として展開されるが、そこで澤氏は法哲学の瀧川氏（瀧川 2003）の議論（「応答責任論」）に倣い、二つの責任概念に注目する。その一つは、責任の一般的な意味（負うべきこと・もの＝義務）の延長線上に位置づけられる「負担責任」で、「損害や責務を負担すること」を意味する。もう一つは、責任（responsibility）の語源（ラテン語の respondeō = 答える）の延長線上に位置づけられる「応答責任」で、「他者の求めに応じる用意があること」を意味する（澤 2010：82-85）。その特徴とは、前者が外側から押し付けられる責任であるのに対して、後者は自発的な行為に基づくものとして理解される<sup>(2)</sup>。

すなわち、澤氏は、日本の司法における責任実践の在り方が、被告の「負担をいかに回避するか」という姿勢と、原告の「負担をいかに負わせるか」という姿勢との対立に、つまり「負担責任」をめぐる争いに収斂されてしまっているとして、水俣病裁判訴訟の問題点をそこに見ている。したがって、水俣病が単なる偶発的な環境問題ではなく、「水俣病事件」と呼ばれるほどに被害の恣意性が問われ、もはや完全な解決は不可能とさえ言われる事態にまで陥っているのは、「応答責任」ではなく、「負担責任」の視点の上に成立している司法制度の在り方そのものに、その問題の根本的一因があると指摘するのだ（同：85-86）。それは、裏を返せば、「負担責任」のみならず、「応答責任」の視点もまた司法制度に位置づけられるべき、との主張として受け取られるが、それは本当に有効な責任実践を導くことにつながるのだろうか。

確かに、現行のものよりは改善される余地がある、とは言えるだろう。しかし、「制度化された責任」の限界を指摘した緒方正人氏の論調を重視するのであれば、そこに大きな期待を寄せるのは間違いなのかもしれない。何故ならば、責任が制度化されてしまえば、それは強制的なものとなり、そこに自由（自発性）の余地がなくなるからである。だからこそ緒方氏は、「〈個〉に帰る」、「〈個〉に帰って、責任をとる」ことの重要性を主張した。それはまた、「負担」と「応答」という異なる二つの視点が導く責任概念の諸相の豊かな理解と不可分のものなのである。

これに関し、瀧川氏（2003）の主張する「応答責任論（応答規定的責任解釈）」とは、「負担の帰属・配分ではなく、責任を問い責任に応える過程を責任の中心理念として、その観点から責任実践を捉える解釈である。この解釈によれば、『責任』とは、負担のような何らかの実体的なものではなく、問責とそれに対する応答という関係である。（中略）端的に言えば、負担責任論が『負う責任』を中心的理念として責任実践を解釈するのに対し、応答責任論は「応える責任」を中心的理念として責任実践を解釈することができる」（瀧川 2003：127）。その上で、まずもって検討すべき課題として、責任実践の中心理念を構成する「応答」とはいかなるものかという問いが掲げられ、問責に対する応答の仕方として、「暴力応答」、「無応答」、「配慮応答」、「理由応答」の4つ可能性が論じられる。ここで、最初の二つが論外であることは素人目にも明らかで、「問題なのは、配慮応答と責任の関係である」とされる（同：129）。

配慮応答とは、責任を「自己と他者とのつながり・関係を基礎として、他者の期待に応答する配慮である」とする考え方である（同：130）。その意味で、「確かに、責任と配慮との間に一定の関係があることは否定できない」とされる（同）。しかしながら、「それが最も優れた責任実践の解釈であるわけではない」とされ（同）、次の三つの問題点が指摘される。第一に、配慮応答なき責任実践が現実には成立しているわけであり、その意味で「配慮応答は責任実践に不可欠ではない」という点。また、問責者と答責者との敵対関係こそが責任実践の常態であり、したがって、配慮応答の理念から責任実践を解釈することは、「適合性の次元」で、優れた責任実践の解釈ではない、ともされている。第二に、単なる言いがかりに過ぎない問責に対しては、答責者による配慮はむしろ不要であるから、「正当化の次元」で、優れた解釈だとは言えない、とされる。そして第三に、「決定論問題を解く過程で析出された意味的他行為不可能性・理由能力などの理念を説明することができない」からとされている（同：130-131）。

これを踏まえ、最後に問われるのが「理由応答」である。その成立条件の根本は、責任実践における答責者（加害者）の「証し立て」の欲求に求められている。それは「他者が理性的には拒絶できない理由に基づいて自らの行為を正当化したいという欲求」のことである（同：140）。そして、「こうした『証し立て』こそが責任実践の意味であると解釈するのが応答責任論」なのである（同）、とされる。「問われたならば、答えなくてはならない。」それ故、「責任実践において、理由応答は不可避なものとして現出する」のである（同：151）。要するに、「証し立て」の欲求とは、「相互性の原理を

要求する理論内に位置付けることができる」のであり(同:141)<sup>(3)</sup>、その意味において、一方的に加害者に配慮を求める「配慮応答」はその論理外に位置することになるのである。ただし、仮にそうなら、瀧川氏の議論に期待できるのは問責者を起点とする答責者からの単純応答でしかなく、加害者を起点とする応答関係は予め封じられているように思われる。果たしてそれで、相互性を原理とする責任実践が十分に成立すると言い得るのであろうか。というのも、配慮の視点には加害者を起点とする応答関係成立の可能性が残されているからである。にもかかわらず、それを不十分として制度上の責任実践の論理に位置付けることを敢えてしないのであれば、むしろそれを制度外の責任実践の視点として位置付け直すことで、制度上の責任実践を補完することが出来れば、より重層的な応答関係に基づく責任実践も可能となるように思われる。

おそらく、澤氏が責任実践における「配慮応答」の必要を強調し、「〈理由応答—配慮応答の相互作用〉を実現する社会」の重要性を指摘したのも(澤2010:93-94)、同じ理由からだと考えられる。なぜなら、そこでは「市民による様々な取り組みの活性化」を通じて、「自発的な活動の多様化と重層性が、配慮応答と理由応答とを社会にねづかせてゆく」との展望が示されているからである。すなわち、それは「法」という制度内での責任実践のあり方を論じているというよりも、むしろそれを支えるエートスの社会的涵養の議論として理解されるからである。その意味において、それは、瀧川氏が否定した「配慮」の視点を制度外の責任実践の議論に位置付け直そうとした試みとして高く評価されてよい。しかし、澤氏の議論は次の一点で誤っているように思われる。それは、そこで「配慮」が求められているのは依然として答責者に対してであり、問責者がその対象とはなっていない点である。それでは、結局、「法」という制度内で語られてきた「配慮応答」の論理をそのまま制度外に持ち出したに過ぎず、瀧川氏の批判には何一つ答えないまま、ただただ、議論の射程を拡大した試みでしかないように思われる。そうではなく、制度内におけるモノローグ的で、スタティックな「配慮」の視点をダイアログ的でダイナミックなものに読み替えることで、制度外の責任実践の議論に位置付けることこそが、「配慮」の視点の潜在的可能性を活かし、相互性の原理に基づく責任実践の新たな地平を拓くことに寄与するのではないか。

### 3. 制度化されない（してはならない）責任の行方

そのように考えた時、筆者には「二つのサリン事件」と、それに深く関わることとなった「二人の被害者遺族の生き方」の鮮やかなまでの対照が想起されるのである。その一人が、「松本サリン事件」（1994年6月）の被害者遺族である河野義行氏である。この事件は教団の土地利用をめぐる不利な裁判を妨害するために、オウム真理教が長野地裁松本支部の裁判官官舎を狙ったもので、松本市内の住宅街で神経ガスのサリンがまかれ、8名が死亡、約660名が負傷した。それはまた、第一通報者の河野氏が警察とマスコミから犯人扱いされた冤罪未遂・報道被害事件でもあった。無論、河野氏自身も被害者であり、この事件で配偶者を亡くされた被害者遺族である。この事件の真犯人がオウム真理教であると分かったのは、実に、その半年後に起きた「地下鉄サリン事件」の実行犯取り調べ中の自供によるものである。したがって、この事件の被害者である河野氏にとって、加害者の一方にはオウム真理教があり、他方には警察やマスコミが位置づけられ、加害者であるオウム真理教によって冤罪が晴れるという、数奇で複雑な「加害—被害」の三角関係があったことは、予め指摘しておきたい。もう一人は、「地下鉄サリン事件」（1995年3月）の被害者遺族である高橋シズエ氏である。この事件は、複数の犯罪に関与していたオウム真理教が警察の強制捜査を回避するために引き起こしたとされ、朝の通勤時間帯の東京メトロの複数の車両にサリンがまかれ、13名が死亡、約6300名が負傷した。この時、高橋氏は「霞ヶ関駅」の助役であった夫の一正氏を亡くされた被害者遺族であり、長年にわたり、「地下鉄サリン事件被害者の会」の代表世話人として、常に最前線でこの事件と格闘してきた方である<sup>(4)</sup>。

このように、両者は共に「二つのサリン事件」で配偶者を亡くされた被害者遺族である。しかし、これらの事件にかかわる一連の裁判がひと段落した2011年のインタビューへの両者の回答はあまりにも対照的なものであった。「今のお気持ちは？」というマスコミからの質問に対して、河野氏が「特別な思いはない」と答えたのに対し、高橋氏は「辛い事実は終わらない」と回答したのである。この違いはどこから来るのか。それを個性に還元してしまうことは可能だろうし、両者の置かれた具体的状況の差異の帰結が拡大したものとして理解することもできる。例えば、河野氏の奥様は、事件直後に亡くなられた高橋氏の夫とは異なり、サリンの影響で植物状態となりながらも、その後十数年を生きられた。その間、河野氏は奥様のそばにいて、お世話をされていた

たわけで、突然夫を亡くされた高橋氏とは、その状況は大きく異なっている<sup>(5)</sup>。

しかしながら、それ以上に、事件後の両者の人生を対照的と言うほど分けてしまった直接の要因はもっと別のところにある、と筆者は考えている。それは、河野氏が独自に行ってきた加害者との直接交流（対面）である。その事実をTVのドキュメント番組で知った時、筆者は一瞬自分の耳目を疑った。それは拘留中の死刑囚との面会に止まらず、刑期を終え出所した加害者を自宅にまで招く交流へと展開され、さながら親しい友人関係があったかのような付き合いにまで発展している<sup>(6)</sup>。その時インタビューに応えた二人のお子さんにとっても、父親である河野氏のそうした振る舞いは全く理解不能であったようである。そこには、先に指摘した「松本サリン事件」における警察やマスコミも含めた「加害—被害」の数奇で複雑な関係性が影響したことは容易に理解できる。しかし、端的に言えば、交流相手のその加害者は自分の妻を死に追いやったいわば敵である。その敵と友人さながらの交流を重ねることは、筆者の理解をはるかに超えたものであった。ただ一つだけ、筆者にも理解できる確かなことは、河野氏には加害者と応答（対面）する機会が沢山あった<sup>(7)</sup>、ということだ。しかもそれは、誰かに、何かに強制されたものではなく、被害者である河野氏の呼びかけ（配慮）に加害者が応じる形で実現された、ということである。

それを、これこそが瀧川氏の言う応答責任実践だ、と強調するつもりはないし<sup>(8)</sup>、そもそも、それは既に「法」という制度をはみだしている。しかし、少なくともそれは、応答責任実践の前提となる環境（「対面」）を被害者と加害者とが自ら準備したという事実には違いない。そして、そのことが「私の中のサリン事件は、妻が亡くなった時に既に終わっている」との同インタビューへのもう一つの河野氏の回答の背景を成すものであったのだろう。これに対し、高橋氏は、加害者を文字通りの夫の敵として、また、多くの遺族や被害者とその家族の想いを一身に背負って事件に対峙してきた。無論、両者の「敵」にはズレがあり、法的要因から直接交流（対面）実現の難易度は異なっていたのかもしれない。しかしながら、愛する人を奪われた者にとって、そこに加害者との直接交流を考える余地などあろうはずも無い<sup>(9)</sup>。そしてむしろ、そうした姿勢にこそ、筆者は理解を示すことができる。しかしながら、少しだけ視線を楽にして、両者の現状を素直に見れば、応答責任実践の可能性は明らかに河野氏の場合にある。そして、それを被害者である河野氏自身が切り開いた点にその重要な意味があり、そこに「チッソは私であった」との認識に至った緒方正人氏の議論との接点を

見出すことができるように思う。それは、制度から一步出ること、制度の限界を超える責任追及の可能性を拓いて行くということである。おそらくそれが、「〈個〉に帰る」、「〈個〉に帰って、責任をとる」との緒方氏の主張につながっている。すなわち、組織の一員としてではなく、組織を離れた一個人として「他者の求めに応じられる」ということ。しかも、その場合の「他者」には被害者（問責者）のみばかりでなく、加害者（答責者）も含みうる点がここでは重要である。

すなわち、そこでは被害者（問責者）の加害者（答責者）への「配慮」が要請されるのだが、それは相互性の原理に基づく応答としての「配慮」を加害者（答責者）から引き出し得るものであり、それにより重層的な応答関係における責任実践成立の可能性の地平が拓かれるのである。そして、そこにこそ、制度的な「加害—被害」関係における立場を超えた「他者に対する開かれた在り方」としての責任実践の確かな所在が確認されるのではないだろうか。しかし、その様な「配慮」を前提とすることが、果たして本当に有効な責任実践に繋がるのか、疑問をもたれる読者は少なくないであろうし、そもそも、被害者（問責者）に加害者（答責者）への「配慮」を求めること自体、非常識であり、まっとうな責任論としてとても認められないと思われるかもしれない。しかしながら、筆者には、自らの主張の根拠と成り得る一つの歴史的事実を挙げることができる。それは、第二次世界大戦後の中国（共産党）で日本人戦犯に対して行われた「認罪」教育である。

敗戦直後ソ連に抑留された日本兵は60万人ともいわれるが、過酷な強制労働と過度の栄養不良により、その約1割は復員することがかなわなかった。終戦から5年の歳月が流れ、国際関係におけるパワーバランスの変化の中で、中国に急接近するソ連の政治的目論み上の配慮から、シベリアの969名の日本人戦犯が中国「撫順」の戦犯管理所へ移送された。その時、移送された全員がその後待ち受けているだろう自らの過酷な死を覚悟していた。ところが、そこに待っていたのは、「報復の暴力」でもなく、「過酷な強制労働」でもなく、ましてや「理不尽な死」などではなかった。そこには、充実した食事と、行き届いた健康管理、そして、穏やかな生活が用意されていた。それらは全て戦時中の個人的な残虐行為（犯罪）を自認させ、心からの謝罪をもって刑に服すことを促そうとする「認罪」教育のための環境づくりであった。

そこで求められていたのは、正当な裁判のための正確な情報収集であり、その為には、人を殺すことを強要され、深く傷ついた戦犯たちの心を癒し、「鬼」と化した彼ら

をまずは「人間」に戻すことであった。無論、それは戦犯たちに可能な限りの最大の負担責任を負わせるためのものではなかった。そうではなく、自らの罪を認め、心からの謝罪の気持ちが表明されることが、被害者（問責者）にとっても、加害者（答責者）本人にとっても、人間として生き続けるためのミニマムであるとの認識があったからである<sup>(10)</sup>。

#### 4. 〈制度的人間〉を責任の視座から捉え返す

昨年の拙稿（穴見 2018）で筆者は、人間理解の為の本質を「制度」に見出し、人間を〈制度的人間〉として語る必要を主張した。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いた。「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」（穴見 2018：14）。

筆者には〈制度的人間〉に関する以上の記述を変更するつもりは微塵も無い。しかし、「人間にとっての責任」を廻る議論を経た今となっては、そこに人間と制度との関係性のあり方に関する重要な留意点を付け加えねばならないように思う。それは「〈個〉に帰る」との緒方氏の視点に学ばれるものである。すなわち、それは「制度から一步出ること、制度の限界を超える」人間の可能性を示唆するものであり、〈制度的人間〉が制度の奴隷に墮すのではなく、制度の主人であり続ける為の必須の前提条件だと考えられる。つまり、人間が人間であることの証として「制度」はあるのだが、人間が人間であり続けるためには「制度から一步出る」ことも可能でなければならない、ということである。

ただ、それを〈制度的人間〉は「制度」を脱することでしか人間を保つことができないう、とのみ解されてしまうと、少なくない読者に奇異に響くことだろう。つまり、それは「制度」こそが人間理解の為の本質だとすることに反するのではないか、という疑念である。しかし、そうではない、という点は強調しておきたい。すなわち、ここで、人間と制度との関係性を改めて整理してみれば、制度の源泉は人間にあるのであってその逆ではない、ということである。したがって、制度の限界故に、人間が人間でなくなる事態が生起するのであれば、人間は「制度から一步出ること、制度の限界を超

える」仕方で人間に留まらねばならない、のである。また、それができない、というのであれば、「制度」は人間を保証し得ないし、〈制度的人間〉など存在し得ないだろう。

緒方氏の議論に学ぶ、〈制度的人間〉に関するこうした理解は、昨年の拙稿における以下の強調点にも深く関わっている。それは、「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」（同：15）、との指摘だ。その一つは、ここまで論じてきた制度（社会）であり、もう一つは自然である。第1節でも述べたように、緒方氏が「〈個〉に帰る」という場合の「〈個〉」とは、無論、制度から一步出ることができたひとりの人間のことではあるが、それは同時に、自然（自分の命の源）にひとり連なって生かされている実感を得ること——「自然の命に目覚める」ことができた人間のことでもあり、そこには、「人間が二重の意味における枠の中の存在である」と考える〈制度的人間〉との視点の一致が看取される。そして、より重要なのは、人間は制度からは脱し得ても自然からは脱し得ない、とする人間観がそこに示唆される点である。

これは筆者の〈制度的人間〉理解の根幹にかかわる重要な認識である。なぜならば、「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」からである（同：14）。すなわち、人間が〈制度的人間〉であるのは、人間は制度の中でのみ生まれその中で死に得るからであるが、自らの存在の枠である制度の中に閉じこもっている限り、その枠を造り直すことはできないのである。したがって、自らの「条件付け（制度）」を更新する時、人間はその枠（制度）から一步出て、自らを「相対化」する必要がある、それを可能にするのが言葉だということである。そしてそれは同時に、人間が常に自然に立ち返ることの必要を示唆するものでもある<sup>(11)</sup>。なぜならば、制度（社会）から一步出て自然にわが身を投じてみて初めて、自然に対して受け身になることでしか得られない「条件づけられる存在」としての人間への気づきの契機がそこに見出されるからであり、またそこにこそ、自らを条件づける制度（社会）をも「相対化」し得る視点獲得の契機が準備されるからである。つまり、制度（社会）と自然という、人間存在の二つの枠を自由に行き来できること——ひとりの人間としての「他でもある自由」を可能にすること（「〈個〉に帰る」こと）、そのことなしに〈制度的人間〉は在り得ず、したがって人間が人間であり続けることはできないのである。

## おわりに

ここでおそらく、多くの読者がこれまで筆者が繰り返し用いてきた表現——「人間が人間であること」「人間が人間であり続けること」とは一体いかなることなのか、問いただされることであろう。それは、一昨年の拙稿（穴見 2017）で取り上げた、新船海三郎（2016）『戦争は殺すことから始まった——日本文学と加害の諸相』に深く関わっている。その中でも、特に内容的に強い関連を持つと考えられる二つの章（「二、もう「鬼子（クイズ）」とは呼ばない」「三、「かんにんしとくなあれ」と叫ぶ兵」）では、日本軍の加害の諸相を描いた作品を通じて、「人間とは何か」が最も先鋭な仕方で繰り返し問われている。

特に後者では、井上俊夫の『初めて人を殺す老日本兵の戦争論』が取り上げられ、二十歳で招集された井上が、実際の戦闘ではなく、度胸付のためになされた実物の人間を使った銃剣術の刺突訓練において、命令されるがまま、二十代の中国人捕虜を銃剣で突いた体験が紹介されている。無論、井上が罪に問われることはないが、中国人青年を突き刺した事実は残り、その記憶は消えない。まして、刺突を強制された時、同じ初年兵の一人が何度も「かんにんしとくなあれ」と泣き叫び、激しい体罰にも拘らず頑迷に抵抗し続け、ついには上官二人がかりで突く真似をさせられて終わるという場面もあり、この時の体験が井上の心中に苦く重くのしかかるのである。その初年兵はやや愚鈍で、読み書きすら十分に出来ず、彼を軽く見る心が井上になかったとは言えない。その彼が、いよいよのとき命令に抗う。身もだえしながら叫ぶ言葉は、彼が慣れ親しんだ関西弁であり、戦地で押し付けられた軍隊用語ではない。一人の人間として、人間の言葉で拒否する。井上から見れば、彼は何も知らないお百姓である。だが、どちらがその時、普通でまともな人間であったか、あろうとしたか（同：127-128）。

筆者が「人間が人間であること」「人間が人間であり続けること」とする場合の「人間」とは、まさに新船氏がここで語っている「普通でまともな人間」のことである。戦争は人間を「狂気」にする（伊東 2016）。それはもはや「人間」ではなく、「鬼子」なのかもしれない。だが、その場合、「鬼子」に責任を問うことはできず、一方的に理不尽なその死をもって、その罪を贖いさせることで諦めるしかないのか。おそらくそれでは、被害者（問責者）もまた「鬼」と化し、その後の人生を歩まざるを得ない状況に追い込まれる危険がある。人間は過ちを犯す。それ故、「法」という制度がある。しか

しそれは、「人間が人間であること」「人間が人間であり続けること」を手放しで保障するものではない。それ故、〈制度的人間〉が「人間」であり続けるためには、制度から一歩出ることの必要が強調されねばならないのである。

## 注

- (1) 澤佳成氏は現在、本学会の事務局長を務められている。
- (2) 瀧川氏は、「責任」の語源が「応答する」という語であることに触れ、それが応答責任論の正しさを示唆する補強証拠にはなっても、「それだけで応答責任論を正当化する論拠にはなりえない」と指摘している（瀧川 2003：128）。
- (3) 「証し立て」の欲求は、「応答責任論」に関わるもう一つの別の契機とされる「根源的責任」と表裏一体をなして、「理由応答」としての責任実践をその最深部で支える（瀧川 2003：142）、とされている。すなわち、「理由応答」の不可避性の背景にあるのが、「根源的責任」であり、それは「他者への責任こそが倫理の根源にある」と主張した E. レヴィナスの存在論（『全体性と無限』）を基盤とした議論であることが明かされている（同：151）。それはまた、「顔に対する私の責任」とも表され（レヴィナス 2006：76）、それが「理由応答」としての責任実践の原理足り得るのは、瀧川氏も指摘する通り、「顔によって拓かれる本源的な語りの最初の語りは責務なのであって、どのような『内部性』によってもこの責務を避けることはできない。本源的な語りとは語りへと参入することを義務づける語りであり、語りをそもそも開始することである。それこそが合理主義が切実にもとめることがらなのであって、『耳をかたむけようとすらしなひとびと』さえも説得し、かくして理性の真の普遍性を基礎づける『力』だからである（同：46）。そして、「応答責任論」において問責者（被害者）と答責者（加害者）との「対面」が重視されるのもそのためである。
- (4) 「二つのサリン事件」に関する記述は、日本の主要なマスメディア（新聞・TV 等）のこれまでの報道内容に基づき、筆者が独自にその内容を再構成したものを、河野（2008）と高橋（2008）の内容に照らして展開したものである。
- (5) 実際、松本サリン事件から 20 年を経た 2014 年 6 月 25 日放送の MBC 南日本放送のインタビューの中で、妻を元の状態に戻すことはかなわなかったが、それでも事件後 14 年間妻が生きていてくれたことが、自分にとっても、子供たちにとっても心の支えになっていた、と河野氏は述べている。
- (6) 河野（2008）によれば、この加害者とは松本サリン事件でサリンをまいた噴霧車を製作した藤永孝三氏である。獄中で河野氏の手記を読んだ藤永氏は、刑期を終えた 2006 年に直接の謝罪を行うべく、既に河野氏との交流関係があったアレフの信者数名と共に入院中の奥様（澄子さん）を見舞い、河野氏宅を訪問する。その際、獄中で身につけた庭師の資格が話題となり、それを聞いた河野氏が冗談交じりに不在にしがちな自宅の庭の手入れをお願いしたことが契機となり、個人的な交流が始まる。ここで、「さながら親しい友人関係」とは、自宅で家族と共に食事をすることや家の鍵のありかを教えて河野さんが不在の時に宿泊

- できるように準備していたこと、そして庭の手入れのお礼にと一緒に溪流釣りに行ったことなどを指している。(同書：4-16)
- (7) 2004年に「犯罪被害者基本法」が、2008年には「オウム真理教被害者救済法」が成立し、刑事裁判への被害者参加制度が実現した。したがって、それ以降は被害者が被告に質問することが可能になったわけで、高橋氏にも加害者との「対面」の機会がなかったわけではない。ただ、それは敵対関係が常態化した法廷(制度内)における対面でしかなく、問責者と答責者との応答関係の成立を促すには程遠い環境であったことは容易に想像できる。数多くの裁判に立ち会われた高橋氏が機会あるごとに発せられた不満が「加害者から謝罪の言葉の一つも聴かれない」ことだったのもそのことと無関係ではないだろう。
- (8) ここで、今一つ釈然としない筆者の議論展開に不満を抱かれる読者もおられることだろう。しかしながら、既に触れた法哲学の瀧川裕英氏の「応答責任論」(瀧川2003)では、「法は責任保証機能を果たす」ものとして位置づけられている。そこには、「責任実践が本質的に非常に脆い実践だから」との認識があるからだ。しかも、「現実の法過程では責任保証機能は十分に果たされていない」との疑念が示され、それが「単なる外在的な要因に基づくのではなく、責任実践の制度化自体に内在する問題」だと指摘されている(同：179-180)。その意味では、瀧川氏はあくまで制度の枠内における責任実践の可能性を追求している。これに対し、「法」という制度の権能と限界を素直に認め、その補完的な意味における制度外の責任実践の可能性を模索するのが本小論の目論みの一つであり、そこに筆者は、瀧川氏の責任実践論との隔たりを認めている。ただし、ニュージーランド等における「修復的司法」の実践例が犯罪によって侵害された被害者・加害者の家族・共同体の関係修復に一定の成果を取めている報告もなされており(同：186)、「法」の限界を見極める議論にはもう少し慎重であるべきかもしれない。また、この問題に関しては、拙稿(穴見2018)の注(4)でも取り上げた細見佳子氏の論考「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)が興味深い。
- (9) 高橋(2008)によれば、千代田線にサリンを散布した林郁夫被告からの謝罪の手紙の受け取りを二度に渡り拒否したことが綴られている。そして、被害者が謝罪の手紙を受け取ったことで情状を酌量されたケースもあったことを後で知り、「私は手紙の受領を断ってよかった」と述べている。(同書：101)
- (10) 「認罪」に関する本文の記述は、伊東秀子氏の『父の遺言——戦争は人間を「狂気」にする』(2016年、花伝社)を参考にしている。ただしそれは、特定箇所からの引用によるものではなく、著作全体から得られた情報に基づいて筆者がその内容を再構成したものである。また、それが必ずしも歴史的事実関係の記載に止まっていないのは、「〈戦争と平和の問題を総合人間学的に考える〉研究会(代表 堀尾輝久氏)」の第8回会合(2017年2月18日、立教大学)において伊東氏を招き、ご本人と直接の意見交換が可能であった経緯の影響が少なくないからである。
- (11) 筆者はここで、例えば『経済学・哲学草稿』における若き日のマルクスの「疎外」論を強く意識している。思想家としてのマルクスが偉大だったのは、当時の賃金労働者の置かれ

た状況を「悲惨である」とか、「哀れである」という言葉で済ませ、あるいは「仕方がない」ものとして、対症療法的な解決を図るのではなく、そうした社会（制度）のあり方そのものを不正とし、自らをもそこに位置付け、それを「疎外」という概念に結晶化させるという、認識のラディカルな「相対化」を実践して見せた点にあると思う。その意味で、マルクスは「人間共通の低み」に立ち得たのであって（花崎 2006：121）、それが可能だったのは、おそらく、マルクスが人類史を自然史の中に位置付けることが出来たからだと考えられる。

## 参考文献

- 穴見慎一（2017）『日本文学と戦争——新船海三郎『戦争は殺すことから始まった——日本文学と加害の諸相』を読む』総合人間学会編『総合人間学研究 11』（オンラインジャーナル：125 - 130）
- 穴見慎一（2018）『〈制度的人間〉論——環境破壊に学ぶ人間像』総合人間学会編『総合人間学研究 12』（オンラインジャーナル：7 - 18）
- 伊東秀子（2016）『父の遺言——戦争は人間を「狂気」にする』花伝社
- 緒方正人（2001）『チッソは私であった』葦書房
- 河野義行（2008）『命あるかぎり——松本サリン事件を超えて』第三文明社
- 澤 佳成（2010）『人間学・環境学からの解剖——人間はひとりで生きてゆけるのか』粹出版社
- 高橋シズエ（2008）『ここにいること——地下鉄サリン事件の遺族として』岩波書店
- 瀧川裕英（2003）『責任の意味と制度——負担から応答へ』勁草書房
- 花崎皋平（2006）『ピープルの思想を紡ぐ』七つ森書館
- E. レヴィナス（2005）『全体性と無限（上）』熊野純彦訳，岩波文庫
- E. レヴィナス（2006）『全体性と無限（下）』熊野純彦訳，岩波文庫

[あなみ しんいち／立教大学（非常勤講師）／環境思想]

## 1920年代日本におけるアナキズム思想史の再検討 — クロポトキンの受容と解釈を中心として —

### Reconsideration of the History of Anarchism in Japan in the 1920's

#### – Focusing on the Acceptance and Interpretation of P. Kropotkin –

蔭木達也

KAGEKI, Tatsuya

1920年代の日本では、大正デモクラシーと呼ばれる機運の中で、労働者や小作人などが自分たちに対する不当な扱いの改善を求め、資本家や地主の抑圧に対抗するための様々な運動が行われた。アナキズムや同時代の社会主義は、そのような闘争の現場での緊張感の中で生まれてきたものである。他方で、従来のアナキズム史論は、大杉栄と山川均の間に交わされたアナ・ボル論争を象徴的な到達点としながら、大杉の死から戦中にかけての社会運動との関わりの中での思想的展開については更なる分析の余地を残している<sup>(1)</sup>。小松隆二の研究は大杉以後の労働運動に携わったアナキストに脚光を当てているが<sup>(2)</sup>、農村に注目したアナキストたちがその裾野をどこまで広げたのかについては十分に論じていない。ジョン・クランプは、サンディカリズムに対して農村の論理を立てて純正アナキズムを主張した八太舟三の思想を論じており<sup>(3)</sup>、農村とアナキズムを結びつけた論者を軸に当時の思想を論じるものとしてはほとんど唯一の研究となっている。しかし、それまで労働運動を中心に携わっていたアナキストの中からなぜ八太のような農村に関心を持つ思想家が出たのかということについて、思想的には明らかにできていない。

そもそも、アナキズムの定義は一様ではなく、その内容も論者によってまちまちである。英語圏の研究では、ロシアなど日本以外のアナキズム思想史によって日本のアナキズムを規定するものがあるが、それらの研究では日本の思想がロシアやフランス、アメリカの思想的文脈に沿って位置付けられており、内在的な思想的展開

については十分に明らかにされていないといえる<sup>(4)</sup>。そこで本論では、1920年以降の日本におけるピョートル・クロポトキンの受容と解釈という文脈に絞って思想的展開を辿ることで、いわゆるアナキズムに関わった人々の間で、どのように論理の展開、運動の戦線の拡大、そして新たな思想の創出が行われたのかということをも明らかにしたい。

## 1. 『労働運動』から『小作人』へ アナーキストと農民運動の関わり

1920年初頭の日本において、未だクロポトキン論は盛り上がっていなかったものの、大杉栄などが翻訳と労働運動におけるその理論的援用を進めた結果、『麵包の略取』や『相互扶助論』、『青年に訴ふ』などクロポトキンの訳書は増加し、アナーキストたちが基本的文献としてそれを読む環境は整っていたといえる。他方で、アナーキズムと農民運動への関わりがどう始まり、どう推移したのか、その経緯はあまり知られていない。先に挙げたクランプの研究は、『労働運動』における農民運動論や雑誌『小作人』を参照していないために、章立てから1923-26年の考察が抜け落ち、八太の「純正アナキズム」の背景にあるものを抽象的な日本の農村像に還元してしまっており、また1910年代にすでにクロポトキンを日本の農民生活に重ね合わせて読むことが一般的であったかのような誤解をしている。

1920年以降、小作争議の高まりなどを受けて農村への関心が高まっていた<sup>(5)</sup>。小作争議はしばしば一ヶ月以上の長期にわたり、農村という地域社会全体を巻き込んだ改革に結びついていった<sup>(6)</sup>。その運動に呼応して、1922年には賀川豊彦らが日本農民組合を結成<sup>(7)</sup>。1925年には農業協同組合の前身である産業組合から『家の光』が創刊されるなど<sup>(8)</sup>、農村を取り巻く運動や言論も増加した。このような時代状況を背景に、1920年以降のアナーキストにおける農村の関わりには二つの流れが生まれた。その一つは、大杉とともに活動していた雑誌『労働運動』同人の中からの動きである。

大杉が1920年以降虐殺の時まで執筆活動の舞台としていた雑誌が、『労働運動』である<sup>(9)</sup>。この雑誌は大杉が「革命直接行動の啓蒙宣伝を狙ったもの」で「アナキスト同志の血の通った合作」<sup>(10)</sup>と望月桂が振り返っているように、この時期のアナーキズム運動とそれに関わるアナーキストたちを代表する雑誌であった。アナーキストにおいてクロポトキンと農村が結びつく契機の一つは、岩佐作太郎が第二次『労働運動』に農民問題に関する欄を設けたことにある(表1)。岩佐は千葉県の高農の三男として

生まれ、13年間の在米生活を通じて社会主義運動に携わり、1914年に帰国。19年に上京し、第二次『労働運動』から同人となった。岩佐は「農民運動」欄を使って富山、岐阜、埼玉など国内各地の農民運動を取り上げ、小作人の連帯と運動を呼びかけた。また、近藤栄蔵（筆名伊井敬）や和田久太郎、近藤憲二などの同人もこの欄に寄稿し、賀川豊彦が設立した日本農民組合への批判や、小作組合の増加を論じている。泉正重（筆名伊豆味正重）の沖縄に関する報告も興味深い。

表1: 『労働運動』における農民運動の記事<sup>(12)</sup>

次	号	年月日	執筆者	「記事名」(掲載面)
第1次	農民運動に関する寄稿なし			
第2次	1号	1921.1.29	岩佐作太郎	「農民問題」(7)
	2号	1921.2.1	(判読不能)	「自分で解決」
			時事新報	「掟米を下げろ」
			大阪毎日	「豊作だとて」
			神戸の兼谷	「地主へ押寄す」
			小川豊明	「難解な智識」
			近藤栄蔵	「農民問題」(5)
	3号	1921.2.10	近藤栄蔵	「農民問題」(5)
	4号	1921.2.20	中島安太郎	「富山県下農民の蜂起」(5)
	5号	1921.3.7	岩佐作太郎	「農民問題」(5)
	7号	1921.3.20	岩佐作太郎	「農民問題」(5)
9号	1921.4.24	岩佐作太郎	「農民問題」(5)	
11号	1921.5.13	岩佐作太郎	「小作人問題」(5)	
第3次	1号	1921.12.26	和田久太郎	「鐘が鳴る—農村争議雑感—」(6)
			いも作(11)	「農村争議 埼玉県下の火の手」(7)
	2号	1922.2.1	和田久太郎	「行為の伝道—農村問題雑感—」(6)
			いも作(11)	「反抗の精神—埼玉県の形勢」(7)
	3号	1922.3.15	近藤憲二	「真個の陣容—農村問題批評—」(6)
		一小作人	「屈従から糞度胸へ」(7)	

第4次	4号	1922.4.15	近藤憲二	「謹んで再び—仁科雄一君へ—」(6) 「農村から」(7)	
	5号	1922.6.1	福田庄太郎	「農村と土地—協調主義の手品—」	
			藤井生	「地主の愚痴」	
			牧野仙太郎	「『名誉』の代償」	
	6号	1922.8.1	和田久太郎	「何んの代表—農村問題雑感—」(6)	
			しろた生	「沖縄から」(6)	
	7号	1922.9.10	泉正重	「琉球農村と製糖会社」(6)	
			山下生	「永久的の減納運動」(7)	
	第5次	11号	1923.2.10	中名生幸力	「藤田農場の小作争議」(11)
		12号	1923.3.10	T生	「日本農民組合第二回大会 —神戸青年会館に於て—」(5)
12号		1925.9.1	岩佐作太郎	「田園雁信」(7)	
第5次	15号	1926.4.1	P生	「広東共産党治下の労働者農民」(6)	
	4号	1927.4	奥谷松治	「新農民運動の目標」(8)	
	7号	1927.7	麻生茂	「農村運動の本質」(20-23頁) 「農村は急迫している」(30-37頁)	

ただし、これらの論はあくまで実際の運動に対する批評であり、クロボトキンや国内外の文献を参照して論じているものはない。農村の運動は自生的であり、当初、『労働運動』同人のアナーキストたちは農民運動に関わっていなかった。そのため、労働組合運動に対してはその旗手となり、運動を牽引し理論を示そうとした『労働運動』であったが、小作組合や農村の運動に対しては、むしろ各地域で様々に生起している運動を後追いで報じる形となっている。「農民問題」の欄を設けた当初、『労働運動』同人は農村に対して示すことのできる運動理論や文献を有していなかったのである。

『労働運動』同人が農村での運動への関わりを深めたのは、1922年9月に広告されている『小作人』の発刊の前後である。この時の『小作人』発行は、第2次である。第1次『小作人』は1号しか発行されなかったが、その創刊はアナーキストと農民運動

とが結びついたきっかけであった<sup>(13)</sup>。

農民運動と『労働運動』同人を結びつけたのは、長島新であった。長島については森田和志による研究があるので、それに基づいて『労働運動』同人と小作運動が結びついた経緯を概観する<sup>(14)</sup>。長島は建設者同盟への所属や日本社会主義同盟創立大会への参加および検挙といった経験を経て、1921年2月、地元埼玉県で小作争議を主導して小作人組合を結成する。そして、同年5月には熊谷寺裏の畑で講演会を開催し、石川三四郎、岩田作太郎、高津正道、和田久太郎らを演者に迎えた。8月にも講演会を開催し、暁民会から杉英郎、労働社から茂野藤吉と後藤謙太郎、他に栗村四郎、中名生幸力、岩佐作太郎が来場。この参加者が第3次『労働運動』第1号に「農村争議 埼玉県下の火の手」を書き、埼玉における小作争議を紹介する。長島はさらに活動を拡大するため、中名生に応援者の派遣を要請した。中名生は早稲田大学の民人同盟会、明治大学のオーロラ協会、暁民会に深く関係し、同年5月に五月会という団体を立ち上げており、アナキストらの人脈を多く有していたのである。中名生の声がけにより、渡邊善寿、塚本恒次郎、古田大次郎が同人となって、長島とともに小作人社を設立することとなった。小松隆二によれば、中名生も実質的な同人であったという<sup>(15)</sup>。小作人社は翌1922年2月6日に『小作人』創刊号を発行した。ここには望月桂の挿絵も載り、アナキストによる農民運動の機関誌としては初めて創刊された雑誌となったが、編集人であった古田は「アナもボルもお構いなし」の方針で編集にあたったという。しかしながら、警察の厳しい干渉や、同人の間の対立により、小作人社は次号を出すことなく活動が停滞してしまう。

そこで、小作人社を解散して再編成する形で生まれたのが、農村運動同盟であった<sup>(16)</sup>。第3次『労働運動』第7号に告知されているのがこれである。農村運動同盟は1922年10月25日に第2次『小作人』の創刊号を発行した。そこには東京の同人として、加藤高寿、後藤謙太郎、渡邊善寿、岩佐作太郎、佐藤護郎、中名生幸力、宮越信一郎の名前が挙げられている<sup>(17)</sup>。のちに中名生が同盟から外され、望月桂が発行人となった。その後震災の痛手などもあり、1926年からは発行人を木下茂とした第3次『小作人』が始まる。この際、岩佐・望月以外の同人は大きく変わり、近藤憲二、山鹿泰次、武良二、渡邊精一、青井潔、副島辰巳、古川時雄、木下茂が名を連ねている<sup>(18)</sup>。

第1次から第3次まで、期間としては1922年より28年まで途切れながらも続けられた雑誌『小作人』は、日本で初めてアナキズムと農民運動を結びつける思想の

舞台となった雑誌である。クロポトキンを農村に結びつける読解も、この雑誌において初めて生まれてきた。例えば、第7号に掲載されたクロポトキン「近代農業の傾向(一)」<sup>(19)</sup>は、底本は不明だが、内容は『田園・工場・仕事場』の農業論と同様のものであり、クロポトキンの農業論に焦点を絞った紹介としては初めて雑誌に載ったものと考えられる。

『小作人』同人にクロポトキンが注目された背景には、労働運動の中にはなかった都会と農村との対立関係の問題がある。それを如実に示しているのは、第3次『小作人』3巻2号の久保による「解放運動上に於ける農村の地位」という1924年の論考である。久保はクロポトキンの『相互扶助論』を参照しながら、ボルシェヴィズムもサンディカリズムも農村問題を解決しないとし、「農工両全の自由コムミュンの建設」を主張する<sup>(20)</sup>。その理由は、「農村が都会に隷属」し、「農民が、都会労働者に隷属」しているという問題意識にあった。労働運動によって経済組織が変革されても、「都会が存続する以上、農民と都会労働者とは、互いに敵ならざるを得ない」。ここに、労働運動と農民運動の間の矛盾が生じる。しかし、クロポトキンの主張する村落共同体としての「自由コムミュン」であれば、労働者と農民との間の矛盾を解決できると考えられたのである。ここにこそ、自身の著作活動の最初期において『労働運動』と『小作人』に多く寄稿した八太舟三が、クロポトキンを重視した「純正アナキズム」の主張を行う理由があったのである。

## 2. 八太舟三の「純正アナキズム」とクロポトキン理解

八太が初めてクロポトキンに言及するのは1926年の第4次『労働運動』第15号に寄稿した「労農国家と農工自由市」である<sup>(21)</sup>。「農工」はクロポトキンの『田園・工場・仕事場』の副題でもある“Industry Combined with Agriculture”、「自由市」は『相互扶助論』で参照される中世の自由都市“free city”から着想を得たものだ。八太はクロポトキンが中世都市を論じる部分でしばしば登場する「コミューン」(“Commune”)という概念も「農工自由市」と類似の意味で使っている。八太が言う「自由コムミュン」は、中世の誓約団体を母体とする都市国家を像としており、その運営を構成員が自由に決定するという意味が込められている。八太が農村とクロポトキンを結びつけて独自のアナキズム論を展開するのは、『小作人』第3次10月号から連載され、のちに『農村社会問題講座』というパンフレットにまとめられる「農民講座」である。八太

はこの中で、「都会の工場労働者と小作人とは利害が相反する」「マルクスの理想は資本主義の延長」としてサンディカリズムやボルシェヴィズムを批判した上で、クロポトキンの“*esprit d'organisation spontan é e que le peuple*”<sup>(22)</sup> という概念に注目する。これを八太は「民衆の内在的組織力」「創造的組織力」と訳し、農村が共同して作業を行うことで繁栄を目指そうとする「村を作る力」を示しているとする。『相互扶助論』などで触れられている“*the village community*”（共産村）のように「農耕と村落を営む」ことが「人間の本性」であると説き、「相互扶助の社会を造り、農村を組織して農耕をなす」ことが自然であるという<sup>(23)</sup>。八太の思想についてはクランプの研究に詳しいのでここでは詳述しないが、クロポトキンから導き出されたアナキズム論は、次のようなものであった。すなわち、アダム・スミスからマルクスに至るまでの経済学者に前提とされていた効率的な「生産」のための中央集権制（「集産制」と略称）に対抗して、クロポトキンが強調する「消費」を基本とした「地方分散的共産制度」（八太はこれを「地方分散制」「分散制」ともいう）を採用すべきである。「アナキズムでは絶対に生産を基本としない」<sup>(24)</sup>。この制度は最小限度で自給自足するコミューンを単位とし、必要に応じて生活必需品の生産や文化的生産を行う<sup>(25)</sup>。そして、その根底を貫く原理が「自由連合主義」である<sup>(26)</sup>。八太はこのように、「消費基本」の「自由コミューン」が「地方分散制」で各地に存在し、それらの「自由連合」によって成立する社会を「純正アナキズム」の理想としたのである。そのために、のちに触れる鎗田の主張のような、農業生産を重視した階級闘争論としての重農主義は批判の対象となる<sup>(27)</sup>。

このような日本の農村に対するアナキズムの適用、そしてクロポトキンの思想を農村に重ねて読解するという八太の思想が、小作争議など農民運動の現場に足を運んだ1921年以後のアナキストの、労働者を組織するサンディカリズムだけでは日本の大部分に広がる農村における社会変革を実現できないという反省の上に登場したものであったことが重要である。そのことこそ、八太がボルシェヴィズムもサンディカリズムも同様に批判の対象としなければならなかった、根本的な理由をなしていたのであった。

### 3. 新しいアナキズムの立ち上がり 『農民』における「自治」

八太による日本の農村と結びつけられた「農工合体」のクロポトキン論は、長島の導きで大杉の主宰する『労働運動』同人であった岩佐や中名生らが農民運動と関わっ

た1921年、そして28年にかけて『小作人』という舞台でアナーキズムと農民運動とが交わる思想が形作られたことを背景に生まれてきた。

同時期に、クロポトキンと農村を結びつける議論が生起されるもう一つの流れがあった。それは、雑誌『農民』を舞台とする思想の系譜である。

『農民』は1927年に創刊され、「農民文芸の研究、制作、普及を目的」<sup>(28)</sup>とした。創刊に至る遠因は1922年のシャルル・ルイ・フィリップ十三周忌記念講演会であり、その後から定期的に行なわれた農民文学研究会（のち農民文芸会と改称）の活動が、『農民』の創刊へとつながった。この雑誌は、高橋春雄が解説するように、同時代の農民文芸の盛り上がりを背景に創刊されたものであり<sup>(29)</sup>、その根底には1920年代の慢性不況と農村の経済的苦境があった。そのため、雑誌には小説や詩に限らず、農村経済論や組合運動論も多く投稿された。創刊号では、東洋経済編集長を務めた高橋亀吉、プロレタリア作家中西伊之助、のちに精神分析の大家となる大槻憲二、英文学者帆足圖南次、そして石川三四郎と鏝田研一、第二号以降でも民俗学者今和次郎などが寄稿し、様々な思想や背景を持った論者が、それぞれの角度から農村問題を論じている。その意味で『農民』はある特定の主義に肩入れすることなく、農村問題という切り口で幅広い論者を迎えて始まった雑誌であった<sup>(30)</sup>。この中で、農村論にクロポトキンを持ち出したのは、鏝田研一であった。大阪でトルストイ研究に取り組んでいた鏝田は、トルストイの思想に「無政府重農主義」を見出す<sup>(31)</sup>。『農民』創刊号で鏝田は、パウル・エルツバッハルの整理を参照しつつ<sup>(32)</sup>、トルストイとクロポトキンは、超個人主義である点、道徳的に相互扶助主義である点、経済的に社会主義を支持する点において共通し、トルストイズムはアナーキズムと全く一致するという。トルストイの描く理想社会は革命以前のロシアのミールを参照しているとし、「無政府重農主義」の観点からトルストイの芸術論を見直さなければならないと締めくくる<sup>(33)</sup>。

鏝田は『農民』に連載する中で、自らを重農主義者でありゆえにアナーキストであると位置付けた上で<sup>(34)</sup>、ルチャルスキーやトロツキーを筆頭に殆ど全てのマルクス主義者が都会のプロレタリアートだけを重視して農民階級の実在を無視しているとして批判し、反マルクス主義の立場に立つ<sup>(35)</sup>。八太と鏝田の相違は、八太がクロポトキンの『相互扶助論』などに登場する「農工」合体の「共産村」を参照したのに対し、鏝田はクロポトキンを意識しながらも、ロシアのミールを念頭に置いたトルストイの「農村」を重視したことにある。

また、鑓田の理論形成に大きな影響を与えたもう一つの雑誌がある。それは『農民自治』である<sup>(36)</sup>。創刊時の第1次『農民』があくまで文芸誌の立場から始まったのに対し、『農民自治』は、その立場を大きく異にしていた。この雑誌は、埼玉の農家の長男であった渋谷定輔が中西伊之助に農民運動の組織化を相談し、ちょうど日本版「非政党同盟」の立ち上げを準備していた下中弥三郎や<sup>(37)</sup>、石川三四郎も加わって1925年に発行母体となる農民自治会を設立し、1926年に創刊された雑誌である<sup>(38)</sup>。その目的は農民運動そのものの立ち上げと支援、そして「非政党同盟」という運動の呼びかけであった。

鑓田は、『農民自治』に関わることで、運動における農民と工場労働者との関係を論じることとなった。そこで鑓田は「農民自治」を自らの「無政府重農主義」の内部に位置付け、それが労働者や都市における運動に先立って始められなければならないとする論理を創出した<sup>(39)</sup>。このことは、鑓田が単にトルストイアンにとどまらず、クロポトキン参照しながら無政府重農主義の理論を精緻化することに繋がる。その中で鑓田は、クロポトキンが社会の組織化について「自由な団体の自由な連合によって、単純性から複雑性へ」と進むことを指摘していることを踏まえ<sup>(40)</sup>、「農業コンミュンとその連合」によって新しい社会を創造する「自由連合主義」を主張するようになる<sup>(41)</sup>。八太と鑓田は両者ともクロポトキンの著作を参照し、同じ「自由連合主義」を主張しながら、八太があくまでクロポトキンの「消費」の論理にこだわり、かつ労働者と農民とが共存する「農工」合体の「自由コンミュン」を目指したのに対し、鑓田は最後まで農業生産に主眼を置いた「農業コンミュン」の同時多発的な独立と連合によって新しい社会を創出することを望み、その対立は解決されることがなかった。

『農民自治』の運動を下敷きにして、鑓田の「無政府重農主義」と「自由連合主義」をトルストイやクロポトキンから切り離して、日本の現状に適合的な技術論に落とし込んだものが、犬田卯の「農民自治主義」であった。犬田が描く「農民自治主義」の社会は次のようなものである。「先ず歴史的、地理的条件によってもっとも緊密に結びつき、相互扶助的な条件をより多くもっている村なり、部落なりが、一個の自治連合体の単位となる。それがお互いに平面的に一つ一つ結びついていって、郡連合、県連合、国連合、世界連合（中略）こうした自由連合体が世界連合体として全地上を覆う」<sup>(42)</sup>。ここには八太あるいは鑓田の自由連合主義と同様のものが現れているように思える。しかし犬田はその後、自らが編集者となって1933年まで発行を継続した『農民』誌上

で、住居や必要な施設、そこでの生活のあり方など具体的な社会構想を展開する。その上で、「クロポトキンの農業進化の僻論の如く、主観的な、我田引水的な、現実歪曲に墮し、如何に現実の動き現実の感情を尊ぼうとしても、それが不可能である」として、アナーキズムに立脚しながらクロポトキンとの決別を宣言し、「農民自治主義はアナルシーの社会を実現する現実的な唯一の方法である」と主張する<sup>(43)</sup>。犬田の「農業自治主義」は、クロポトキン解釈から生まれた理論を統合して日本の実情に合わせた構想へと作り変えることで、クロポトキンを離れた新しい思想を生み出すことになったのである<sup>(44)</sup>。

## まとめ

ここで、本論で辿ってきた思想史を概括したい。1921年以降アナキストが農民運動との関わりを深める中で、労働運動を越えて農村にも通用するアナーキズム論が必要とされた。1926年になると、八太が農業と工業が合体した共産村落の像をクロポトキンの論から導き、純正アナーキズムとして自由コミューンの連合社会を主張した。また、1925年以降渋谷が牽引した「農民自治」の運動や下中の「非政党同盟」の理論を背景に、トルストイアンの鎌田はクロポトキンを参照しつつ「無政府重農主義」を主張する。その主張は1930年以降犬田にも引き継がれ、「農民自治主義」へと結実する。

このように本論では、アナキストにおけるクロポトキン受容の展開を追うことで、今ではあまり論じられることのない雑誌や人々を改めてアナーキズム史の中に連続的に位置づけることができ、またその人々が関わった実際の社会運動との関わりを明らかにすることで、その理論の裾野の広さや解釈の振れ幅を示すことができた。

ここから明らかになったのは、一つには、ある一人の人の思想が、いかに多様に、柔軟に解釈され、展開されるかということである。アナキストたちはクロポトキンをしばしば参照してきたが、そこから引き出されるものは一様ではなかった。当然このことは、マルクスを始め他の思想家を受容する際にも当然起こりうることである。特にクロポトキンの場合、読み手が何語で読んだか（英語、フランス語、日本語訳）、どの著作を読んだかによって、その解釈と用いる単語が大きく変わる事となった。例えばコミューンという単語に注目が集まったのは明らかに1920年以降であり、それは『田園・工場・仕事場』が和訳され読む人が増えたためだろう。逆に1924年以降、クロポトキンからサンディカリズムを読み込む論者が非常に少なくなるが、これは大杉

のようなフランス語文献を参照する読者が減り、CGT などとの関連で読まれなくなったからだと考えられる。

もう一つのポイントとして、その受容の思想史を追っていくと、単にバラバラな解釈が増えていくのではなく、その解釈同士の融合や対立、類推によって、新しい概念や発想が生まれてくるのがわかる。単語が同じでもその定義が異なっていたり、熟語の片方が他のものと入れ替わったりすることで、議論の中身が次々にすり替わっていく。思想史を追う上で、表された概念の内実が固定化されていないことを前提にしながら各人の思想を掘り下げて行くことで、従来は看過されていた、論者が持つ思想の独自性や固有の論理を引き出すことができるだろう。

鎌田や犬田などの個別の論者の思想については、まだ十分に論じた研究が少ない。また『大地に立つ』など、ここでは触れられなかったが、国会図書館などにも収蔵されることなく戦後忘却された雑誌や文献も少なくない。また、現実の小作争議などとの関わりについても、十分に論じることができなかった。1920年代から30年代にかけての思想史を、面的に、そして立体的に論じるために研究すべきことは山積しており、今後の課題としたい。

最後に、『小作人』関連資料を保管している埼玉県立中央図書館および『農民自治』関連資料を保管している富士見市立中央図書館に史料閲覧の便を図っていただいた。ここに明記して感謝する。

## 注

- (1) 例えば、松田 (1963 : 49-50) や大窪 (2010)。
- (2) 小松 (1988) など。
- (3) John Crump (1993)。
- (4) 例えば、Germaine A. Hoston (1994)、Steven G. Marks (2003)、Sho Konishi (2013)。
- (5) 庄司 (1991 : 232-269)。
- (6) 西田 (1991 : 265-301)。小作争議がこのような性格を持ったのは、その指導者が新たな村落支配秩序を目指した篤農的農民であったことが背景にあると林は指摘する (林有一・安田浩 (1985 : 196-7))。本論が示すような20年代後半の農村における「自治」の思想の生長は、従来の農民運動研究が明らかにしてきた、20年代において経営発展を成した小作・自小作農民の経営発展と深い関わりがあるが、この関係の解明については今後の課題としたい。
- (7) 隅谷 (1995)。
- (8) 創刊の経緯については河内 (2011 : 27-39)。

- (9) 雑誌『労働運動』についてのまとまった研究は、大沢正道「労働運動」小史(1973)『大杉栄主幹 無政府主義新聞 労働運動 第一次～第四次完全復刻版』471-472頁を参照のこと。
- (10) 望月桂「『労働運動』について」(1973)『大杉栄主幹 無政府主義新聞 労働運動 第一次～第四次完全復刻版』巻頭。
- (11) 後述の森田論文ではこれを岩佐執筆としているが根拠がない。1921年の6月に生まれた中名生幸力の息子は和田久太郎に「芋作」と命名されており、中名生の筆名である可能性も否定できない。
- (12) 第1次～第4次までは前掲復刻版を、第5次は黒色戦線社、1981年による複製版を参照。
- (13) 雑誌『小作人』については、1989年に黒色戦線社からの復刻版があり、国会図書館にも収蔵されているが、これには4号分の欠号があった。うち3号分についてはのちに見つかり、埼玉県立図書館に所蔵されている復刻版『小作人』には、後ろ見返しに封筒を貼り付けてその複写を収納してある。唯一未発見であった第3次8号、1927年9月1日は、アナキズム文献センターの調査により2011年にアナキストクラブの保管資料から発見された。山田崇正「黒色戦線社発行「小作人」復刻版 欠号分見つかる」アナキズム文献センター、<http://cira-japana.net/pr/?p=4>、2018年6月8日閲覧。
- (14) 森田(1997:69-83)
- (15) 小松(1987:62)
- (16) 渡邊善寿「埼玉小作人社の解散」『小作人』第2次1号、1922年10月25日。参照は(1989)『小作人 復刻版』黒色戦線社による。以下同様。
- (17) 「農村運動同盟」『小作人』第2次1号、1922年10月、1面。
- (18) 「同人」『小作人』第3次1号、1916年10月、4面。
- (19) クロポトキン「近代農業の傾向(一)」『小作人』第2次7号、1923年9月、4面。
- (20) 久保「解放運動上に於ける農村の地位」『小作人』第3次(第3巻)2号、1924年2月、2-3頁。署名は姓のみだが、おそらく久保譲であろう。久保譲は明治大学へ入学し、オーロラ協会、のち五月会へ入会し、岩佐や中名生と交流があり、『労働運動』同人とも面識があった(日本アナキズム運動人名事典編集委員会(2004:225))。
- (21) 八太舟三「労農国家と農工自由市」『労働運動』第4次15号、1926年4月。
- (22) Pierre Kropotkine, *La Conquête du Pain*, Paris: Tresse et Stock, 1892, Chapter 5, Section 3.
- (23) 八太舟三「農村社会問題講座」(初出:全国労農組合自由連合会、1928年)『八太舟三全集 無政府共産主義』黒色戦線社、1981年、233-298頁。
- (24) 八太舟三「社会問題講座(二)」(初出:『黒旗』1930年10月)同書、76頁。
- (25) 八太舟三「われらの経済学を樹立せよ」(初出:『自由連合新聞』37, 38, 40, 41, 42, 45号、1929年7月～1930年3月)同書、115-32頁。
- (26) 八太舟三「自由連合主義について」(初出:『生活思想』創刊号、1930年6月)同書、1981年、1-2頁。
- (27) 八太舟三「重農主義に反対す」初出不明、同書、184-8頁。

- (28) 「農民文芸会規約」『農民』第1次1巻1号、1927年10月、77頁。引用にあたっては、(1990)『復刻版 農民』を参照した。以下同様。
- (29) 高橋春雄「解説」『農民 解説・総目次・索引』(1990)『復刻版 農民』別冊。
- (30) このような雑誌の方向性は、創刊の辞で「大同団結」を掲げた発行人の加藤武雄の意向が反映されたものであった(加藤武雄「創刊の辞」『農民』第1次1巻1号、1927年10月、1頁)。しかし創刊当初から、マルクス主義化するプロレタリア文学を批判した編集者犬田卯の立場や、鎌田研一のマルクス主義批判は、加藤の意図に反して他の運動との連携の機会を遠ざけていた。加藤が外れた第2次『農民』創刊号の編集後記には竹内愛国が「農民文芸」は「プロレタリア文芸」の先を行くのだと主張し、「大同団結」を明確に否定する形となった(竹内愛国「編輯後記」『農民』第2次1巻1号、1928年8月、48頁)。
- (31) 鎌田のトルストイ論については、鎌田研一(1927)。鎌田の思想についてはまだ研究が進んでいないが、日本近代文学館の鎌田研一文庫に関連文献が収められており、今後取り組んでいく予定である。
- (32) エルトツバツヘル(1921)『無政府主義論』。原著は Paul Eltzbacher, *Der Anarchismus*, Berlin: J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung, 1900。また、1908年に英訳が出ている。
- (33) 鎌田研一「トルストイの重農主義」『農民』第1次1巻1号、1927年10月、34-40頁。
- (34) 「重農主義者として、従ってアナキストとして」という表現に現れているように、鎌田の中では無政府主義と重農主義とが共通するものとみなされている。「階級理論としての重農主義(3)」『農民』第1次2巻4号、1928年4月、18頁。
- (35) 鎌田研一「マルクス主義に於ける農業問題の展望及び批判」全2回『農民』第1次1巻2-3号、1927年11-12月及び「階級理論としての重農主義」全5回『農民』第1次2巻2-6号、1928年2-6月。
- (36) 『農民』とは異なり、『農民自治』の創刊号から18号までは復刻されていない。渋谷定輔の生地である埼玉県富士見市の富士見市立中央図書館に、渋谷が所蔵していた『農民自治』原本や関連文書一式が保管されている。
- (37) 下中弥三郎(1925)。
- (38) 詳しい創刊の経緯については、渋谷(1970)を参照のこと。
- (39) 鎌田研一「農民自治の理論と実践」『農民自治』16, 17号、1928年4, 6月。
- (40) ここで鎌田は出典を明記していないが、クロポトキンによるこのような記述は複数挙げられる。例えばブリタニカ百科事典にクロポトキンが執筆した「アナキズム」項目中には次のような記述がある。“True progress lies in the direction of decentralization, both territorial and functional, in the development of the spirit of local and personal initiative, and of free federation from the simple to the compound, in lieu of the present hierarchy from the centre to the periphery.” *Encyclopædia Britannica*, Eleventh Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1911, pp.914-19.
- (41) 鎌田研一「組織・その原理と形態」『農民』第4次1巻1号、1931年10月。
- (42) 犬田卯「農民自治の話(二)」『農民』第3次2巻10号、1930年10月、29頁。

- (43) 農民作家同盟（犬田卯）「空想的・遺物的アナキズムより建設的・現実的農民自治主義へ」『農民』第5次第1巻第9号、1932年12月、1-5頁。
- (44) 犬田の「農民自治主義」の詳細については、船戸（2004：31-42）および平島（2007：227-240）を参照のこと。岩崎（1997：135-137）にも言及がある。

## 参考文献

- 岩崎正弥（1997）『農本思想の社会史——生活と国体の交錯』京都大学出版会
- エルツバツヘル（1921）『無政府主義論』若山健二訳、新人会叢書第4編、聚英閣（原著1900年刊）
- 大窪一志（2010）『アナキズムの再生』にんげん出版
- 河内聡子（2011）「制度とメディア——雑誌『家の光』創刊の経緯に見る」『日本文芸論叢』20巻、東北大学文学部国文学研究室、pp. 27-39
- 小松隆二（1987）「ある忘れられた社会運動家のこと——中名生幸力の生涯と事績——」『三田学会雑誌』80巻2号、慶應義塾経済学会、pp. 54-66
- 小松隆二（1988）『大正自由人物語—望月桂とその周辺』岩波書店
- 渋谷定輔（1970）『農民哀史 野の魂と行動の記録』勁草書房
- 下中弥三郎（1925）『非政党同盟の主張および綱領』啓明パンフレット第二冊
- 庄司俊作（1991）『近代日本農村社会の展開 国家と農村』ミネルヴァ書房
- 隅谷三喜男（1995）『賀川豊彦』岩波書店
- 西田美昭（1991）「戦前日本における労働運動・農民運動の性質」東京大学社会科学研究所編『現代日本社会』第4巻、東京大学出版会、pp. 265-301
- 日本アナキズム運動人名事典編集委員会編（2004）『日本アナキズム運動人名事典』ぱる出版
- 林有一・安田浩（1985）「社会運動の諸相」歴史学研究会・日本史研究会編『講座日本歴史9 近代3』東京大学出版会、pp. 196-197
- 平島敏幸（2007）「雑誌『農民』と農民自治主義（二）」『流通経済大学論集』42巻2号、流通経済大学、pp. 227-240
- 船戸修一（2004）「農民文学とその社会構想 農民文学者・犬田卯の農本思想」『村落社会研究』10巻2号、日本村落研究学会、pp. 31-42
- 松田道雄（1963）「解説」『アナキズム』現代日本思想体系16、筑摩書房、pp. 49-50。
- 森田和志（1997）「アナキストと県下の小作人運動」『埼玉県労働運動史研究』第9号、埼玉県労働運動史研究会、pp. 69-83
- 鎗田研一（1927）『トルストイの新研究 その無政府重農主義について』啓明パンフレット第15冊、啓明会
- Germaine A. Hoston（1994）The State, identity, and the national question in China and Japan, Princeton: Princeton University Press

- John Crump, (1993) *Hatta Shūzō and Pure Anarchism in Interwar Japan*, London: The MacMillan Press (碧川多衣子訳『八太舟三と日本のアナキズム』青木書店、1996年)。
- Sho Konishi (2013) *Anarchist modernity : co-operatism and Japanese-Russian intellectual relations in modern Japan*, Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, distributed by Harvard University Press
- Steven G. Marks (2003) *How Russia shaped the modern world : from art to anti-semitism, ballet to bolshevism*, Princeton: Princeton University Press
- (1973) 『大杉栄主幹 無政府主義新聞 労働運動 第一次～第四次完全復刻版』黒色戦線社
- (1981) 『八太舟三全集 無政府共産主義』黒色戦線社
- (1989) 『小作人 復刻版』黒色戦線社
- (1990) 『復刻版 農民』全5巻、不二出版

[かげき たつや／慶應義塾大学／社会思想史]



## 二宮尊徳の報徳思想の構造

### Structure of the Idea of Returning Virtue for Virtue in NINOMIYA Sontoku

三浦永光

MIURA, Nagamitsu

本論考は尊徳の報徳思想の内的構造の解明を目的とする。尊徳の思想は彼が携わった復興仕法の事業の中から生まれたものであり、彼の思想と事業活動が密接不離の関係にある。したがって彼の報徳思想の構造を解明するためには、たえず彼の活動の場の状況を考慮することが重要である。本論考は筆者が他の学術誌に発表した論文「二宮尊徳の桜町領の復興仕法と報徳思想の形成」<sup>(1)</sup>を前提にしており、本論考で論究が不十分な点については上記の論文を参照していただければ幸いである。

#### 1. 報徳の観念

尊徳(1787-1856)は1821(文政5)年、小田原藩主大久保忠真侯から桜町領の復興を命じられてこれに取り組み、復興事業の終了予定の1831(天保2)年に忠真侯に面謁し、復興の成果を報告したところ、侯は「お前の法は論語にある『徳を以って徳に報いる』である」と嘉賞したという(佐々井1935:136)。尊徳はこの言葉に強い感銘と示唆を受けたと思われる。1834(天保5)年、彼は『三才報徳金毛録』(以下、『金毛録』と略す)を著し、自然哲学と政治・社会倫理・個人道徳を包括する思想を展開した。三才は『中庸』12章にいう天・地・人の力と働きをいう。金毛録は金言集の意である。「三才報徳」とは、天・地・人の三者から受けた恩徳に対して徳を以って報いることである。われに徳を施す主体はまず天地、すなわち太陽と月、空気、山林・田畑、河川・海を含む自然界とその働きである。日毎、季節毎に太陽の光と寒暑、雨と風が田畑の作物を育て、実りをもたらしてくれる。天地が主体となって人に徳と恩恵を与えるという捉え方である。天地が「大父母」と呼ばれ、人格化されている(全集36・791)<sup>(2)</sup>。「萬物生育者在天地慈憫」(万物の生育は天地の慈しみと憐れみに在り)<sup>(3)</sup>ともいわれる(全集1・34)。自然を祖先と同様に敬い感謝する態度がうかがわれる。し

たがって、天地の徳に徳を以って報いるとは、勤労に励み、「天地の化育を賛成する」（『中庸』12章、全集36・754）、すなわち農作業をとおして天地が草木を発育させる働きに協力することである。天地の徳の次に、人の徳がある。祖先は荒地を開墾して田畑に変え、父母はわれを生み育て、われのために善を積んでくれた。祖先と父母、社会の人々の徳に対してわれは徳を以って報い、子孫に徳を施す恩義があるのである。人の徳についてはのちに「人道」の項目の中でまたのべる。

## 2. 天地開闢<sup>かいびやく</sup>および草木鳥獸虫魚と人間の発言（発生）

上で天地の徳についてのべたさいに、尊徳がいかに天地の力と働きを重視しているかを見た。彼は『金毛録』において天地の歴史、すなわち宇宙の生成発展と生命界の出現の模様を儒教の思想的遺産に抛りながら展開する。尊徳の説明によれば、最初、宇宙は「大極」と名づけられた混沌であり、これは鶏卵の中身のような円の図で示されるという。その後、陰陽（気の上昇と下降）、五行（空風火水地）が生じ、天地が分れ（天地開闢）、太陽と月、昼夜と季節（春夏秋冬）の循環が生まれた。この循環から生命が生まれた。すなわち天が種を生み、それが草木、花、実となり、また種を生むという輪廻を繰り返すようになったという。尊徳は『万物発言集草稿』において、人間が地上に生まれた原初期の状態をこうのべている。「春は草木の芽立、秋は果鳥獸虫魚を食となし而経萬歳、其中に人体に為具足、味はひの宜き物は五穀の実法、其品大凡米麦粟稗黍大豆小豆胡麻大角豆の類、又根を食するもの芋大根牛蒡人參蕪蓮根の類、是を撰でこれを作らんがため、水辺湿地を開き畔を立、田と名付て稲を植、乾地をひらき畠と名づけ諸草を植、是則発田のはじめ、法界の根元なり、田畠開て五穀熟し、食物足りて人道定る、…」(全集1・338-339)（春は草木が芽生え、秋は果物鳥獸虫魚を食べて幾万年を経た。そのうちに身体に携行し、味の良いものは五穀の実り、其の品目およそ米、麦、粟、稗（ひえ）、黍（きび）、大豆、小豆、ゴマ、ササゲの類、また根を食べるものとしてイモ、大根、ゴボウ、ニンジン、レンコンの類、これを選んで作るため、水辺や湿地を開き畔を立て、田と名づけ、いろいろな植物を植える。これが田畠の始まり、人間社会の始原である。田畠開いて五穀熟し、食物足りて人の道が定まる）。

『金毛録』の「天命百穀稼穡之節図」（「天が百穀栽培の季節を命ずるの図」）においては、春分、夏至、秋分、冬至の季節の推移にしたがって米、大麦、小麦、稗、粟、大豆、小豆、胡麻、芋、大根などの播種期、田植えの時期、収穫期が円のなかに循環的に

図示されている。農事暦の尊徳版である。また「田徳襲衣食住之解」（「田んぼの徳が衣食住に及ぼす結果の説明」）では、「夫本一円田徳也 無田徳無生民...有田徳故在衣食住 無衣食住非人界 有衣食住故為人界処 人界者無貴於田圃」（全集 1-32）（元来、すべてのものは田畠の恩徳によっている。田畠の恩徳がなければ、人々は生活することができない。...田畠の恩恵があるがゆえに、はじめて衣食住がそろうのであり、衣食住ができなければ、それは人間の社会ではない。衣食住が満足に行ってはじめて人間の社会たることができるのである。この人間社会に生活するものにとって、田畠より貴いものはない）。これらの言葉から明らかなように、尊徳がいかに人間生活と社会における農業の重要性を深く理解していたかが分かると同時に、彼が農業の基盤としての自然界、いや宇宙全体の働きの恩恵を深く認識していたかが知られる。大極とか、天地開闢とかの議論は、読む者には一見唐突で、難解な古典の学問を借りたたんなる飾りにすぎないかのような印象を与えるかもしれない。しかしそうではなく、農事暦が太陽と月の動きに従っているように、また田畑の徳が人間の衣食住にとって不可欠であるように、自然界の絶え間ない運動と多様な作用が農作物の生長と実りに大きな影響を及ぼしていることを解き明かそうとしているのである。だからこそ、彼は、儒教の古典の助けを借りつつ、しかも彼自身の経験にもとづく見方を随所に組み込みながら、宇宙の生成と歴史にまで遡って、宇宙の最初の成り立ちから説き起こす必要を感じたのである。

上に言及した「天地開闢」については、尊徳自身の二つの深い経験が結びついている。一つは、幼少の頃の体験であり、高弟の富田高慶が『報徳記』で伝えるところによれば、「于時寛政三辛亥年、先生（尊徳）僅に五歳、酒匂川洪水大口の堤を破り数ヶ村流亡す。此時利右衛門（金次郎の父）の田圃一畝も残らず悉く石河原となる、素より赤貧、加ふるに此水害に罹り、艱難<sup>いよいよ</sup>弥<sup>いよいよ</sup>迫り三子を養ふに心力を勞すること幾千萬、先生終身言此事に及べば必ず涕泣して、父母の大恩無量なることを云ふ」（全集 36・63-64）。その後、父母が相次いで世を去る。金次郎は親類の萬兵衛に預けられるが、日夜仕事に励む。『報徳記』はいう。「某年（1803年）出水の為に用水堀流失し堀筋変化し古堀不用の地となるものあり。休日に之を開墾し邑民の棄苗を拾い集めて植付しに幸にして壺苞（俵）余の実のりを得たり。喜びて曰凡そ小を積<sup>つみ</sup>て大を致すは自然の道なり、是を以て父祖の家を興し祖先の靈を安<sup>やすん</sup>ぜんこと必<sup>ひつ</sup>せり（決心した）と」（全集 36・69）。こうして彼はたえざる勤勉によって祖先の土地を買い戻すことに成功し

た。洪水による土地の喪失と両親の死のあとに取り残された16歳の金次郎は文字通り無一物状態からの出発をよぎなくされた。それはいわば原野に放り出された孤児の状態であり、彼はそれを十数年にわたる艱難辛苦の末に克服した。これは彼の生涯の原体験となった。もう一つの経験は彼の桜町領におけるものである。彼が桜町領三村の復興に着手するさい、これらの村の荒廃、村民の怠惰と相互の争いの状態を見たとき、彼は自分の復興事業が容易ならぬものであることを察し、その時の覚悟を後年次のようにのべている。「吾れ神代の<sup>いにしえ</sup>古に、豊葦原へ<sup>あまくだ</sup>天降りしと決心し、皇国は皇国の徳沢にて開く道こそ、天照大神の足跡なれと思ひ定めて、一途に開闢元始の大道に抛りて、勉強（努力）せしなり、夫開闢の昔、葦原に一人<sup>あまくだ</sup>天降りしと覚悟する時は、流水に<sup>みそぎ</sup>潔身せし如く、<sup>いさぎよ</sup>潔き事限りなし、何事をなすにも此覚悟を極むれば、依頼心なく、卑怯卑劣の心なく、何を見ても、<sup>うらやまし</sup>浦山敷き事なく、心中清浄なるが故に、願いとして成就せずと云事なきの場に至るなり、この覚悟、事を成すの大本なり、我悟道の極意なり、此覚悟定まれば、衰村を起こすも、廢家を興すもいと易し、只此覚悟一つのみ」（全集36・288）。見られるように、自分がこの領地と領民を復興するのは、あたかも天照大神の命令によって天から豊葦原に降り下った天孫のような心境だったという。葦原を開拓し、人が住み着いて食いつないで行けるような地に変えるために、天照大神と天孫が費やした苦勞と年月を思い、尊徳自身も桜町領で同様な、ゼロからの出発と、誰の援助にも頼らずに復興を成し遂げる覚悟を固めたというのである。尊徳が自然界を考察するさいに、宇宙の生成と天地開闢の歴史から説き起こしたのは、このような自身の経験が背景にあったからであると推測される。

### 3. 天道・人道論

尊徳は自然界の動きと変化を天道（または天理）と呼ぶ。彼はいう。「夫世界は、<sup>それ</sup>旋轉してやまず、寒往けば暑来り、夜明れば昼となり、昼になれば、夜となり、又万物生ずれば滅し、滅すれば生ず…是<sup>すなわち</sup>則天理の常なり」（全集36-202）。それゆえ、「天に善悪なし」という。「夫天に善悪なし故に、<sup>はくさ</sup>稻と莠（ねこじゃらし。雑草の一種）とを分かつたず、種ある者は皆生育せしめ、生氣ある者は皆發生せしむ」。これに対して、人道は天道と異なる。「人道はその天理に<sup>したがう</sup>順といえども、其の内に各區別をなし、<sup>ひえ</sup>稗莠を悪とし、米麦を善とするが如き、皆人身に便利なるを善とし、不便なるを悪となす」（全集36・678）。人間は食べ物に適した植物を選んで、栽培し、収穫する。衣服をまと

い、寒暑と風雨を避け、安全に身を守り、眠るために、衣を作製し、家屋を建てなければならない。自然が与えた条件の下で、自然が与えた材料を利用しながら、生存の必要のために「作為」するのである。「人道は人の立る處」である。季節や地理的・風土的条件などの天道（天理）にしたがいつつ、しかも自然の回転（循環と変転）の勢いに流されず、流れに抗して、創意工夫を凝らすのである。こうして衣食住の必要ばかりでなく、鋤・鎌・犁などの農具の発明と作製、道路、農業用水路、河川の堤防、棚田と段々畑などの整備なども人道の成果であり、蓄積である。「田器勸修補之解」（「農具の修補を勧めることの説明」）において、尊徳は「夫本一円田器也 無田器無萬器 有田器故有萬器」（全集1・33）（そもそもあらゆるものが存在するその根源は農具にある。農具がなければ、いかなる道具や器物も存在しない。農具があるがゆえに、すべての道具や器物がある）。「すべての道具や器物」とは、添えられた図から明らかなように、社会のすべての階層の毎日の生活を支えているもの、家屋、橋、城郭、寺社などの建設、すなわち文明社会の成果すべてを指している。農民が農具を以って農業に精励するからこそ、社会の人々が生き、活動できるのだ、というのである。尊徳は続けていう。「若無田器 得使萬器遂不為萬器乎... 雖彼廢足憂 廢此必厲衆民... 故推其所為 足以保四海」（全集1・33）（もしも農具がなければ、すべての道具や器物が機能を維持することができなくなるであろう。...他の物がなくても、それほど心配する必要はない。しかし農具がなければ、民衆が困る。...だから農具による働きを理解し、それを重んずるならば、国家は安泰に保たれるのである）。農具という人道の産物（人工物）の重要性を、また同時に農業の重要性を強調しているのである。

尊徳が天道と人道の区別、および人道の重要性を強調するのは、時代が戦国の世から徳川幕府の平和な世に変わり、人口の増加とともに農地の開拓が精力的に進められ、17世紀の100年間に全国の農地面積が1.3倍に増大、武蔵国にいたっては1.75倍に拡大したという時代背景がある（水本2015：164-169）。のちに見るように、尊徳は「勤労」を徳行の一つとして強調するのであるが、それは彼自身が手掛けた復興仕法において新田開発と耕作放棄地の農地への回復の労働が大きな比重を占めていたからだと思われる。開拓の勤労が「人道」の主要な推進力であることはあらためていうまでもない。また当時、都市に住む武士と町人の間に生活の衣食住の諸分野にわたって楽しみと贅沢品への欲求が高まり、多彩な文化の開花が見られた。それにともない、貨幣・商品経済が拡大し、商業と手工業が発達し、とくに商人の隆盛が顕著となった。商工

業の発達と都市の繁栄は尊徳のいう「人道」の象徴であるといえよう。しかしこの人道の発展は、のちに見るように、尊徳にとって必ずしも望ましいものばかりとは捉えられていない。

#### 4. 「天道」の「原野」から「人道」の「人界」(法界)への移行

尊徳は『万物発言集草稿』でこういう。「自然為変化、是謂天道、萬物不無道哉。自然得身体、是謂天生、萬物不無生哉。自然受養育、是謂天恵、萬物不無食哉。自然有体敬、是謂天敬、萬物不無敬哉。自然有愛情、是謂天愛、萬物不無敬哉」(全集1・396)(自然に変化を為す、これを天道という、万物に道があるのではないだろうか。自然に身体を得る、これを天から賦与された生命という、万物に生命があるのではないだろうか。自然に養育を受ける、これを天から受けた恵みという、すべての生きものに食べ物があるのではないだろうか。自然に形体への敬意あり、これを天から賦与された敬意という、すべての生きものに敬意が具わっているのではないだろうか。自然に愛情あり、これを天から賦与された愛情という、すべての生きものが愛情〈原文は「敬」であるが、「愛情」を誤記したと解し、「愛情」と訂正した〉を具えているのではないだろうか)。見られるように、天は生きものを生み、身体と生命を与え、食べ物を備えた。天はこのように生きものに対して恩恵を与え、敬意と愛情をもって守っている。またそれによって、生きもの相互の間に敬意、愛情を抱くように導いている。尊徳は別の個所で「夫人同性愛以人性 愛他性以食物、愛犬以食、愛馬以食、... 愛鳥以食」(全集1・396)(そもそも人は人間性をもって人間同士を愛するが、他の生きものを愛するときは食物をもって愛する。食物を与えて犬を愛する、食物を与えて馬を愛する... 食物を与えて鳥を愛する)とのべている。このように人間は自分が天から受けた恩恵から教えられることによって、敬意と愛情をもって人間同士や他の生きものを労わることを学ぶのだと、尊徳は考えている。この言葉から見て取れるのは、天は人間を含む萬物とすべての生きものの造物主であり、また人間の教師であるという思想である。ここに彼の自然観から倫理(人倫および生命界の倫理)への連続的な移行が見られる。いいかえれば、尊徳は自然の中に天の導きを見、そこに倫理の根源を見ている。この意味において、彼の自然観はある程度の宗教的性格を帯びているといえよう。

次に、尊徳の人倫に関する論述を見よう。彼は『金毛録』の「男女五倫之解」において、人が天地間に生まれ出たとき、自然に男女に分かれたという。男女が和合すれば、

父子の別が生まれ、次いで兄弟の別、朋友の区別が生じ、そして君臣の差別が現れるという。この五倫の思想は『孟子』に由来し、夫婦の別、父子の親、長幼の序、朋友の信、君臣の義の五つを人倫の基本としている。尊徳はまた「五常配当之図」において仁義礼智信の徳目（五常）を図示し、社会という円の中に仁を中心として配置している。これら五つの徳目は古来、儒教の古典に個々に現れていたが、漢の時代にまとめて五常と名づけられ、倫理の原理とされた。五倫と五常は権威を重んずる儒教的封建倫理として幕藩体制に取り入れられた。尊徳はこの五倫五常の道徳を原則的に受け入れているわけである。しかし彼がこれらの教えを無批判に自己の行動規範としたのではないことは、のちに見る通りである。

## 5. 士農工商の「上下貫通并用」

尊徳は『金毛録』の「上下貫通并用之解」において社会的身分の区別とその相互関係について論じている。為政者、武士、農民、学校教師、書道家、医者、経理・計算事務担当者、建築家、職人・用人、商人などが各々の職責の遂行を通して社会生活の維持のために交流し貢献していることが一円の中に図示されている。円の中心には天が位置し、天の恩沢による万物の生育が社会の人々の活動の基礎をなしていることが示されている。「貫通并用」とは、さまざまな職業が物資・制作物や便宜を相互に提供し合うことによって相互に役立ち、相互に依存していることを意味する。これは他の人々から受けた徳に自分の徳を以って報いることにほかならない。社会的分業の社会においては、自己の職業に勤勉に励むことが徳行の一つなのである。したがって尊徳は上下の身分社会における相互扶助と相互依存の関係という現実を指摘することによって、上下の差別を超えた、万人の対等な関係を明らかにしているといえる。農工商の庶民が武士階級による秩序維持によって社会の安寧という恩恵を蒙っていると同様に、武士階級も農民・職人・商人の活動と生産物に依存しなければ暮らしていけないというのである。

上に触れたように、「上下貫通」の中には為政者（「帝」）が含まれており、政治と社会と経済が一緒に論じられている。尊徳はいう。「帝威無嚴重不四海安寧拋...四海安寧者在帝威嚴重」（全集1・34）（為政者の権威が厳に保たれなければ、世の中は安定ならず。...世の中の安定は為政者の権威が厳に保たれるにある）。また「国家安寧ぶによう豊饒之解」においては、「聖賢之本有学道 有学明政 明必敬其徳」（全集1・28）（聖人・

賢者の本質は道を学ぶことである。学問が身につけていけば、政治を公明公正に行うことができる。公明公正に行えば、人々は必ずその徳を尊敬する。しかし、「不徳生賊乱之解」(全集1・29)（「不徳が賊乱を生ずることの説明」においては、こういう。「<sup>うとんずる</sup>疎者<sup>あなどり</sup>発衆人<sup>あなどり</sup>謾有<sup>おこたれば</sup>侮怠民稼穡<sup>およぶ</sup>惰穡<sup>おもわば</sup>逮<sup>おもわば</sup>廢田<sup>おもわば</sup>怠<sup>おもわば</sup>廢蕪本上下驕奢有<sup>おもわば</sup>驕民窮有<sup>おもわば</sup>窮民散有<sup>おもわば</sup>散国危」(全集1・29)（〈為政者が〉政治に無関心になれば、人々は〈為政者を〉軽蔑するようになる。為政者を軽蔑すれば、民は農事を怠るようになる。農事を怠れば、田は荒れ、廢田にいたる。荒廢の原因を考えてみれば、それは上下の驕奢である。驕りがあれば、民は困窮する。困窮すれば、民は逃散する。逃散すれば、国が危うくなる）。この言葉を読むと、尊徳は彼の時代の農村の状況を観察し分析していると推測せざるをえない。というのは、江戸中期以後の幕府および諸藩は慢性的な財政危機に苦しんだ。先にも触れたように、平和な安定した世の中では人々の生活に余裕が生じ、生活に奢侈と楽しみへの欲求が生まれる。その需要に応じて多種の商品が市場に供給され、貨幣経済が拡大した。商人階級はこの波に乗って力を増し、幕府・藩の財政および武士の家計を掌握するようになった。幕府、諸藩、旗本領は借財を重ね、財政危機を脱するために、唯一の収入源である知行地からの貢納額（米穀）を引き上げようと試みると、農民は反抗して一揆を起こすか、または村から逃げ出し、都市に流入する者が多かった（武陽1994：79-135）。

尊徳が為政者（領主）の不徳を語るのは、彼の桜町領の復興仕法が進展するうちに、近辺の他の諸領地の農民から彼の報徳仕法を実施してほしいと懇願され、彼らの領主が課す年貢の重さと彼らの窮状の訴えを聞き知ったからであろう。『金毛録』の完成のあと、尊徳は多くの幕領、藩領、旗本領の農民から復興仕法実施の懇請を受けて復興事業に取り組んだが、その自身の経験から上述のような為政者（領主）の誅求と農民の困窮をあらためて知らされるのである（とくに細川藩谷田部領、烏山藩、大久保忠真侯死後の小田原藩など）。

尊徳は『金毛録』の「一心治乱之解」において「乱一心乱十心 治一心治十心」（全集1・27）（一つの心を乱せば、十の心を乱すことになり、一つの心が治まれば、十の心が治まることになる）という。「一つの心」とは為政者の心、「十の心」とは民の心を指している。為政者が民に対する仁恵に富む政治を行うか否かによって、国が安定と豊饒を保てるかどうかが決まるのだという。尊徳は先述の天道と人道の区別を論じるさいに、「政を立、教を立、刑法を定め、礼法を制し、漸く人道は立なり、然<sup>しかる</sup>を天理

自然の道と思うは、大なる誤なり」(全集 36・203)とのべている。人道の産物・制度は天道と異なって、改変可能である。為政者の政治は天道のように必然的法則ではなく、人道であり、変革できるというのである。そうだとすれば、上に見た尊徳の五倫・五常の道德の受容はかなり柔軟なものとして理解し、割り引きして捉えなければならぬと思われる。

## 6. 分度

尊徳はいう。「<sup>およそ</sup>凡事を成さんと欲せば、始めに其の終りを<sup>つまびらか</sup>詳にすべし。…相馬侯、興国の方法依頼の時も、着手より以前に一八〇年の収納を調べて、分度の基礎を立たり。是荒地開拓、出来上がりたる時の用心なり。我方法は分度を定むるを以って本となす、此分度を確乎と立て、之を守る事厳なれば荒地何程あるも、借財何程あるも、何をか懼れ何をか憂へん。我富国安民の法は、分度を定むるの一なればなり」(全集 36・306)。ここでいう分度とは、幕府領、藩領、旗本領のいずれであれ、その経営の危機を救い、財政を建て直し安定させるために、収入額を明らかにし、それに応じて支出の限度を定めることである。領主の収入源はおもに領地の農民からの年貢の収納である。もし何らかの理由で年貢の貢納が減少し、または滞れば、藩の収入はそれだけ減少する。また藩が奢侈で豪勢な生活と浪費に流れ、収納高以上に支出すれば、商人に借財を重ねることになる。尊徳が手掛けた相馬藩の復興仕法の場合、過去 180 年にわたる領地からの収納高の推移を調べ、収納高の低い時期 90 年間の年平均と最近 10 年間の収納平均を加えて二分したものを分度と定めた。もし今後これ以上の収納があれば、これを分度外として領内の貧家の修復、借財返済などに充てる資金とすることにした。藩主と家臣たちはこの報徳仕法を了承し、これに一致協力し、支出を極力抑えた窮乏生活に耐え、藩財政の建て直しを達成したのである(宮西 1994: 189-212)。尊徳の分度思想の特徴は領地の土地の生産力を過去の実績にもとづいて客観的に評価することにある。農業の収穫は当該地域特有の気候風土を基盤とし、これに依存しており、これを超えた収穫量を要求することはできない。分度の思想は領主・家臣による貢租の過大な要求に一定の制限を設け、領民の生活と勤労を保護しようとする姿勢と、藩の奢侈への欲望の自己抑制を内包している。尊徳の同時代に著された『世事見聞録』(1816[文化 13]年)には「かくの如く農業を稼ぐもの、昔の半分になりし故に、種々責め<sup>しいた</sup>虐ぐる道筋は昔より余計になり、第一年貢も古来より高免(重い課税)になり、

殊に領主・地頭（地頭は村の大庄屋）なるもの奢侈に長じ、その失費に（農民を）責め虐げ、また歩役・国役（いずれも賦役）等も昔に替わりて多分に懸かり、臨時の課役、村入用（出費）なども嵩み...」とのべられている（武陽 1994：117）。尊徳の分度の設定はこのような武士階級の苛斂誅求に歯止めをかける制度にもなりうるものであった。

## 7. 勤労・儉約・推譲

尊徳は報徳の教えを簡潔に「勤労、儉約、推譲」と要約している。彼はいう。「我が道は勤儉譲の三つにあり、勤とは衣食住になるべき物品を勤めて産出するにあり、儉とは産出したる物品を費やさざるを云ふ、譲は此の三つを他に及ぼすを云」（全集 36・374）。勤労は生活物資の生産に向けられる行為であり、農業および手工業における労働を指している。尊徳は報徳の教えを農民たちに理解し記憶しやすいように、しばしば道歌を作って与えた。その中から勤労に関する歌を一つ挙げよう。「天つ日の恵みつき（積み）おく無尽蔵 鋤でほり出せ鎌でかりとれ」（全集 36・278）。上に触れたように、尊徳の時代は貨幣経済が社会に浸透し、貨幣を多く蓄積し、辛い労働をせずに暮らす風潮が広がっていた。再び『世事見聞録』から引用しよう。「さて国々の民の風俗、右の如く崩れ、まづ富みたるものは耕作を致さず、村役人等はかれこれ役前の用に名を付けて農業を勧めず、そのほかあるいは商売をいたし、あるいは諸職業をなし、または放埒に遊び暮らし、そのほか種々の手段工夫を設けて民の業を致さず、または困窮に余りて他所へ稼ぎに出で、またそのあとに老爺・老婆・鰥寡（やもめ）孤独の類にて、これまた農業出来かぬるなり。さて右体（右のような）種々の事にて人別（人口）引けて（減少して）、全く民の生業を勤るもの十人の内五、六人にもなりしか」（武陽 1994：117）。このように、辛苦をとまなう農業労働を厭い、農業を離れる者が多い状況にあって、尊徳はこの状況に抗して勤労を天地人の徳に対する報徳の一つとして説いてやまなかった。次に、儉約も勤労と並ぶ徳目である。都市でも農村でも奢侈や賭け事が流行り、借金地獄に苦しむ者が多かった当時の状況においては、儉約は真に重要な指針であったと思われる。

推譲に関しては、尊徳はこう説明している。「譲は種々あり、今年のを来年のために貯うるもすなわち譲なり、それより子孫に譲ると、親戚朋友に譲ると、郷里に譲ると、国家（幕府・藩）に譲るなり、その身その身の分限（富力）によりて勤め行うべし」（全集 36・374）。ここにさまざまな種類の推譲行為が挙げられているが、とくに注

意したいのは郷里への推譲である。郷里、すなわち自分が住む村、または近隣の村々を含む共同体、または個々の困窮家庭に必要なに応じて自家の米や金銭を無償で提供することである。尊徳は村の共同無利息貸し付け基金（「報徳金」）を設立した。最初の資金は藩の支給金または尊徳個人の提供による。借り手は借り受けた金額を元手に借財返済や家の修築、家族の病気の治療費などに使用し、家計を立て直し、約束の期限（数年後）に元金を返済する。返済を終えた人は報徳金に対するお礼として一定の謝礼金（「冥加金」）を基金に寄付する。謝礼金は義務ではない。しかしこれを利子と見立てても、当時の高利貸しの利子よりはずっと低利であった。報徳金は新たな借り手に貸し付けられ、返済と冥加金によって基金は時とともに増大していった。また最初の資金を村人たち自身が共同で積み立てて作る「日掛け縄ない」という方法もあった。毎晩各戸で縄を一房（一把）ない、村全体（たとえば60戸）では60房。一年続ければ、21900房になる。一房は当時の5銭の稼ぎになるから、村全体で一年に16両2分余となる。当時は1両が米1石に相当したから、16石5斗分になる。もし各戸で一日2房をなえば、その2倍になる。これを資金として無利息貸し付けと返済が繰り返されるのである。報徳金の貸し付けは尊徳が復興仕法を行ったすべての領地の村で行われた。推譲を詠んだ尊徳の道歌を挙げよう。「諸ともに無事をそ願ふとし（年）ことにたねかす（種貸す）さと（里）の賤女賤の男」（全集36・279）。翌年の播種期のために貯蔵しておいた種籾にも貧窮のゆえに手を付け、今日食べなければならない家族のために、やはり貧しい近隣農家の人が種籾を貸して、里の家々が皆無事に暮らせるようにと願う様子が思い浮かぶ。

## 8. 尊徳の経済思想の歴史的位置づけ

幕府は政治支配者の道徳的・政治的思想として儒教を掲げていたが、経済思想は必ずしも明らかではなく、抽象的なものにとどまっている。しかし儒教が農を重んじていることは「農は天下の大本なり。民が<sup>たの</sup>待み、以って生きる所なり」（『漢書』文帝紀）からもうかがわれる。また儒教が徳を重んじ、財貨を低く見ていることが、「徳は本なり、財は末なり」、「利をもって利とせず、義をもって利となす」（『大学』6章）から分かる。さらに、徳を尊び、金銭を卑しむ思想も、「貨を賤しみ、徳を貴ぶ」（『中庸』9章）に現れている。幕府は江戸時代初期においては、このような儒教的経済思想を前提に土農工商の身分序列を制度化し、武家政治を敷いていた。

しかし幕府は江戸初期、都市と城下町の集権を固めるために、それまで農村地帯に分散していた武士を都市と城下町へ集住させた結果、そこは大きな消費地となり、農村からの運搬などの商業が不可欠となった。またすでに述べた通り、18世紀に入る頃には、荒地開墾と耕地の拡大が進み、商品作物の栽培が広く行われ、貨幣市場経済が大きく広がり浸透し、町人だけでなく、武士階級も衣食住の生活の中に便利さと快適さ、愉しみと娯楽・遊びの要素を多く取り入れるようになった。しかしこのような変化は商人階級のしたたかな営利活動に負うものであった。幕府・諸藩と武士階級は否応なく貨幣経済の発展の現実を受け入れざるをえなかった。ここに建前としての儒教的価値観と市場経済発展の現実との乖離が生じたのである。このような新たな状況を背景として、海保青陵（1755 - 1817）のように、「金や米の利息を生むは天地の理なり」（『稽古談』）とのべ、いわゆる商取引だけでなく、領主と領民の封建的關係、さらには農民と耕地の關係をも商取引として捉える論者さえ現れた。

しかし商業と貨幣を卑し徳を重視する儒教的経済思想と、商業的営利行為を人間のすべての活動原理と見なす一種の思想的重商主義（青陵）とのいずれにも距離をおき、しかも徳と貨幣的商業のいずれにも一定の正当性を認める新たな見方を切り開いたのが尊徳であった<sup>(3)</sup>。彼が創造した復興仕法は「報徳仕法」とも呼ばれ、仕法の実施に従事する農民に与えた教訓が「報徳訓」（全集1・35、1・532-598）であったことからわかるように、尊徳は儒教の教えの一つである報徳に努めることが復興仕法の現場で働く農民にとって本質的に重要であると考えていた。しかし彼は同時に、すでにのべた「報徳金融」から明らかなように、商業と貨幣経済の重要性をも認め、自らこれを活用していた。「報徳訓」の中の「有報商徳者 日夜得商徳...有報銭徳者 日夜得銭徳」（全集1・536-537）（「商徳に報いるあれば、日夜に（たえず）商徳を得る」、「銭徳に報いるあれば、日夜に銭徳を得る」）の言葉が示すとおりである。しかし尊徳は、最終的には、商業と工業に対する農業の根源性を強調してやまなかった。彼はいう。「工は欠くべからざるの職業なりといえども、全国皆工ならば、必ず立べからず、商となるも又同じ、然るに農は大本なるを以つて全国の人民皆農となるも、<sup>つかえ</sup>間（さしつかえ）なく立ち行くべし...然れば農は萬業の大本たる事、是に於いて明了なり...農は大本なり、厚くせずば有可からず、養わずば有可からず、其の元を厚くし、其本を養えば、其末は<sup>おのずと</sup>目 繁栄せん事疑ひなし」（全集36・293）。尊徳は農業と農民を基本に据え、その基盤の上に工業・商業の活動の重要性を認めるという産業構造論を構想し、

全体を勤勉・儉約・推譲などの報徳、すなわち道徳の精神で包摂したのである。尊徳は経済活動と道徳を別々の事柄としてではなく、相互に密接不離の関係にあるものとして捉えているのである。

尊徳の思想史的位置を明らかにするために、熊沢蕃山および安藤昌益と比較してみよう。尊徳が上述のように農民の側に立ちながらも、幕藩体制とそれを支える儒教的道徳を士農工商の身分秩序とともに基本的に受容した。これに対して熊沢蕃山（1619－91）はいっそう根本的に武家支配の変革を説く。蕃山は岡山藩主の側近として仕えた経験にもとづいて晩年に著した『大学或問』（1686〈貞享3〉年）において「諸侯不勝手にて、武士困窮すれば、民に取事つよくて、百姓も困窮す。士民困窮すれば、工商も困窮す」（熊澤1971：439）（諸侯の家計に不足が生じ、武士が困窮すれば、民から取る年貢賦課を増し、百姓も困窮する。武士と百姓が困窮すれば、工商も困窮する）という。またこういう。「如此自然に高免に成て、民の悴<sup>かじけ</sup>たるは士とはなれたる故也。士の在々に在付やうにすべし」（同：440）（このように年貢率が高くなって、民が憔悴したのは、民が武士と離れたからである。武士が農村に住みつくようにすべきである）。江戸初期に武士が農村から離れて城下町や江戸の武家屋敷に住むようになって以来、食料の輸送などの新たな費用がかかり、商人や職人の仕事の必要も増えた。その分だけ農民の年貢負担が重くなったのである。当時の年貢率は五ツ成、すなわち石高の五割が普通であったが、もし武士が農村に住み着けば、「二ツ成にても三ツ成にても足るべし」（同：440）（年貢率は石高の二割か三割で十分であろう）。さらに、「子々孫々に至りては、士共に作人となりて、十一の貢に帰すべし」（同頁 子々孫々にいたれば、武士もともに百姓となって、百姓の年貢は一割になるであろう）。

さらに、安藤昌益（1703-62）は儒教の基本思想を否定する。昌益の著作『稿本自然真営道』によれば、元来、すべての人間は自ら農耕に携わり（「直耕」）、自ら生活の糧を得ていた。しかし当世の社会の大部分の人は「不耕貪食」しているという。将軍も大名も武士も治国の名目の下に自らは耕さず、農民から米穀を年貢の形式の下で盗み取っている。寺院の僧侶、神社の神官、儒学者も商人も寄食者である。今の世は偽りの法の下に盗乱がまかり通っているという。昌益は彼の理想社会である「自然の世」には遠く及ばないが、それに一步近い社会ビジョンを提示する。その社会では為政者に自分の田を耕させる。僧侶・神官・儒学者も同様にさせる。そうすれば、租税貢納は必要なくなる。金銀貨幣の流通も停止し、人々の生活は自然経済と物々交換で足りる。

こうしてすべての人間が農民・漁民・職人となって働き、天地自然の万物生産力の働きに参与し、平和で平等な生活を実現できるというのである（安藤 1981：325-353）。

蕃山も昌益も思想的には幕藩体制の封建的構造を尊徳より一層根源的に批判しているといえよう。しかし尊徳の思想と行動の特色は、彼が幕府・藩の財政的危機の中で領主から復興の命を受けながら、領地の現場で農民の立場に立って「分度」の原則の実施を繰り返し試みた事実にあると思われる。尊徳にとって、分度は武士階級全体に要請された報徳の精神と行動である。尊徳は支配階級に対しては、政治と行政が報徳という精神的なものに支えられなければならないことを主張した。他方で彼は農民や職人・商人に勤労、儉約、推譲の徳行を説き、日常の経済活動の中に報徳という精神的な核を保持することの大切さを訴えた。彼の活動と教えは当時の多くの農民に生活向上への自発的努力と創意工夫の重要性を自覚させ、農民としての社会的自信を与えたのである。

最後に、本論考をまとめるにあたって先行研究の成果を参照し、そこから多くのものを摂取することができたが、本論考の独自の見解として提示したものは、天地開闢の観念の背後に尊徳自身の二つの根源的経験があること、彼が自然の中に「天」の働きを見、そのような自然の中に倫理の根源を見出していること、「上下貫通弁用」という観念によって、封建的身分社会の中で社会的分業を通して土農工商が対等な相互依存の関係を作り出していることを論じていること、幕府と諸藩の財政危機と農民の貧窮・怠惰・逃散との主要原因を、儒教の封建的政治論を徹底することによって、為政者（領主）の責任に求めていること、尊徳が幕府・藩の財政危機の中で領主から再建の命を受けながら、領地の現場で農民の側に立って「分度」の原則の実施を試みた事実などである。

## 注

- (1) 「二宮尊徳の桜町領の復興仕法と報徳思想の形成」『環境思想・教育研究』第11号、環境思想・教育研究会、pp.93-100、2018年。URL：<http://environmentalthought.org/>
- (2) 以下、『二宮尊徳全集』（1997年、龍溪書舎）より引用する場合には、全集と略記し、巻数・ページ数の順に示した。
- (3) 原文を引用した後に付けた現代語訳は、『万物発言集草稿』の場合は筆者訳であり、『三才報徳金毛録』の場合は児玉幸多訳（二宮尊徳 1984）に従ったが、筆者が変更を加えた箇所もある。熊澤蕃山の『大学或問』の場合は筆者訳である。

(4) この点に関しては島崎隆夫（1977）論文から示唆を受けた。

## 参考文献

- 安藤昌益（1981）『稿本 自然真営道』安永寿延・校注、平凡社  
大藤修（2015）『二宮尊徳』吉川弘文館  
熊澤蕃山（1971）家永三郎ほか編『熊澤蕃山』日本思想体系 30、岩波書店  
小林惟司（2009）『二宮尊徳』ミネルヴァ書房  
佐々井信太郎（1935）『二宮尊徳傳』日本評論社  
同（1963）『二宮尊徳の体験と思想』一円融合会  
下程勇吉（1965）『二宮尊徳の人間学的研究』広池学園出版部  
島崎隆夫（1977）「佐藤信淵—人物・思想・ならびに研究史」尾藤正英・島崎隆夫編『安藤昌益・佐藤信淵』、日本思想大系 45、岩波書店  
長倉保（1997）『幕藩体制解体期の史的研究』吉川弘文館  
二宮尊徳全集（1997）第一巻、第三六巻（『報徳記』『二宮翁夜話』を含む）、龍溪書舎  
二宮尊徳（1984）『二宮尊徳』児玉幸多・責任編集、日本の名著 26、中央公論社  
武陽隠士（1994）『世事見聞録』本庄栄次郎校訂、岩波書店  
水本邦彦（2015）『村 百姓たちの近世』岩波書店  
宮西一積（1994）『報徳仕法史』一円融合会

[みうら ながみつ/津田塾大学名誉教授/哲学・社会思想史]



「総合人間学」構築のために(試論・その2)  
ホモ・サピエンスとホモ・デウス、人新世(アントロポセン)  
の人間存在とは？

For the Purpose of Building a “Synthetic Anthropology”

[Tentative essay, part2]:

What is the Position of Human Beings in Anthropocene?

Homo sapiens and Homo deus

古沢広祐

FURUSAWA, Koyu

1. はじめに

前稿(試論・その1)では、現代の人間社会が直面する3つの課題、①生存環境の危機、②社会・経済的編成の危機、③実存的危機を示すとともに、その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(時間軸・空間軸)に関して三層図式による総合的な把握を示した。

本稿では、自然界の中の人類という種すなわちヒトとしての特性について、自然システムから自立的に展開する社会・文化的存在(社会システム)という特徴を中心に考察する。そこでは、人間という存在について、時間的・空間的な座標軸のもとで客観視するメタ認識の獲得という特性(認知革命)の上に、自己を含めて操作対象として自然と人間自身を再編・構築していく存在がもつ大きな可能性と不安定性(可変的・自己創造的存在)について論じる。

本稿の論考の手がかりとしては、地質年代の表記で論点になっている人新世(アントロポセン)をめぐる議論、最近話題となったユヴァル・ノア・ハラリ著『サピエンス全史(上・下)』と続編の『ホモ・デウス(上・下)』とをとりあげ、批判的に検討しつつ人間存在のとらえ方とその未来について考察していく。

## 2. 人新世（アントロポセン）が提起する人間存在をめぐる議論

人新世（Anthropocene）という言葉は、オゾンホールの研究でノーベル化学賞を受賞したパウル・クルッツェン（Paul Crutzen）が2002年に新造語として提唱したもので、環境問題や人類文明を論じる際のキーワードとして最近さまざまな場面において多用されている。1万7000年前に始まった新生代第四紀の完新世の時代において、現生人類（ホモ・サピエンス）の活動が活発化して、急激な変化が地質年代的にも引き起こされるようになった近年の事態への問題提起であった。地球史的な地質年代のスケールでも、人類という存在とその活動が顕著に影響を与えている事態を再認識する動きである。ただし、新用語が地球の地質年代区分として正式に認められるかどうかは、複数の国際的学術団体による承認が必要なことから数年先の結論となりそうである（吉川2017）。

多少気になる点は、完新世という時代は最終氷期を経て地球の気候が温暖化してきた時期であり、それは人類が狩猟採集生活から定住農耕や牧畜生活を始めることで世界大に繁栄をとげていく時期に重なっていることである。人類が農耕時代に入り都市を形成し発展していく時期がまさに完新世の時代であり、その地質年代を土台とした上で、独自の影響力が人類活動によって新たに生じている点をどう評価するかは大きな論点ではないかと思われる。さらには影響力の内容として、とくに産業革命や科学技術文明、あるいは市場経済・資本主義・社会経済システムの創出といった人類の歴史を画する出来事をどう考えて位置づけるかは大きな問題である。

これまでの完新世の時代と明確に区別できる地質学的証拠としては、1950年前後を境にして幾つも生じてきた大変化（Great Acceleration）において提示されている。証拠の筆頭に挙げられるのが核開発（核爆弾、原子力発電）によるプルトニウムなどの放射性物質であるが、それ以外にも化石資源利用による二酸化炭素の濃度変化、成層圏のオゾン濃度減少、海洋の酸性化、地表面の大幅な改変（森林減少、農地・都市の拡大）、生物種の絶滅などが示されている。

筆者としては、幾つもの大変化が指標で明示された点は参考になるが、地質時代の表記とするかどうか以上に重要なことは、地球史あるいは生物進化の経過における人間存在をどう評価し認識するかではないかと考える。人間の活動を歴史的スケールにおいて理解する点では、拙著『地球文明ビジョン』で紹介した人類の活動規模を示し

た図が端的に表現しているのでここに再掲する（図1）（古沢1995）。横軸のラインは百年単位での推移を示しており、4つの指標（人口、エネルギー消費、情報量、交通）の活動規模が長年のゆっくりとした流れから急拡大する様子が一目瞭然でわかる。たとえば人口数では、1900年時点で16億人規模が2000年で約60億人規模となり百年間に4倍近い増加をみせている。

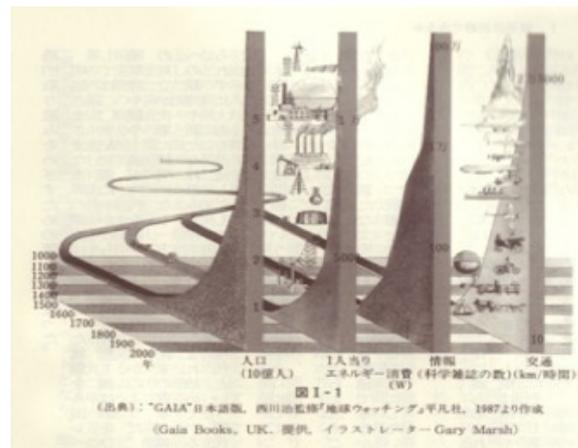


図1: 人類活動の変遷

出所：拙著『地球文明ビジョン』P.10 掲載図

地球表面は、約7割が海域で約3割を陸地が占めている。陸地の3分の1強が農業用地として利用されており（果樹や牧草地を含む）、それ以外は森林地域と荒地（砂漠や極地）が各々約3分の1弱を占めている。森林といっても大半は人間の影響下であり、狩猟採取、木材、燃料、紙の原料などを得る場所として利用されて、手つかずの原生林はごくわずかである。海洋もほとんどの海域は漁業として利用されており、近年では漁獲量が頭打ちとなり資源枯渇が心配されている状況にある。そして人類74億人を養う家畜として、牛が15億頭、羊が12億頭、山羊と豚が10億頭ずつ、鶏が215億羽ほど飼われている（2015年）。

私たちの日常の食生活を見てもわかる通り、世界中の土地でつくられた食料や飼料が世界大で輸送され、加工・販売される仕組みが成立しているのである。普通の多くの生物がその生息域内で食料を獲得している状況と比較するならば、人間は地球上の全域から食料を調達している特別な存在ということが出来る。さらに図1に示されているように、食料以上に各種地下資源を採取して大量のエネルギーを消費しており、

近年は地球大気圏を離脱して月面への進出、さらには火星など惑星間への移動まで実現させる勢いを見せている。その点では、人新世という時代が幕開けしたという見解は傾聴に値する。こうした人類活動の飛躍的拡大の経緯と危機的な事態に関しては、グローバル化の3つの波として、すでに『総合人間学10』でも論じた（古沢2016）。

### 3. 地質学的議論から社会・文化・人間論への展開

最近の人新世をめぐる議論と応用的展開は多岐にわたっており、地質学から生態学や環境科学を含み込む自然科学分野にとどまらず、人類学、地理学、哲学、歴史学、文化理論などの社会科学、そしてフェミニズム、人文学、ポップカルチャー、環境アートに至るまで広範な影響力を及ぼしつつある。その中でも注目しておきたいのは社会科学や人文科学における展開であり、人間による環境変化について、生物種レベルでの議論の枠を超えて歴史的、文化的、政治的な文脈において論じる議論が広がっている。そこでは人新世の開始を新石器時代からと見たり、産業革命を重要な契機とみる見方、そして資本主義的な社会発展と産業編成こそ画期とみる「資本新世」という造語まで提起されている状況がある（イェンセン2017、ボヌイユ・フレソズ2018）。

それらを詳細に論じる余裕はないが、ここではとくに「人新世、資本新世、植民新世、クトゥルー新世」（ハラウェイ2017）を参考にして論考をすすめたい。人新世から派生して生まれる用語に関して論じているダナ・ハラウェイは、生物学から科学史・科学技術論に転じて文化批評、ジェンダー・フェミニズム論を展開する気鋭の思想家で、とくに「サイボーグ宣言」（1985年）からサイボーグ・フェミニズムの提唱者として知られており、ポストヒューマンをめぐる議論に一石を投じている（カリフォルニア州立大学サンタクルス校名誉教授）。人新世に対する興味深い指摘は、人一般を一括りで議論するのではなく、価値増殖（資本蓄積）の拡大が地球全体を覆いつくす「資本新世」というとらえ方や、工場式畜産や広大なモノカルチャー（単一栽培）がグローバルに展開して未曾有の自然収奪を引き起こしているとする「植民新世」などという見方を重視している点である。人新世の中身に、より踏み込んだ問題分析が必要だとして、さらなる新しい造語として「クトゥルー新世」という用語まで提起している。

ハラウェイの議論は、すでに「サイボーグ宣言」「伴侶種宣言」などの提起にみられるように、機械と生物のハイブリッドや動物と人間の共生系（犬、猫など伴侶種）な

ど、境界を超える在り方から既成の価値観や権威性を問い直し、二項対立的な枠組みを打破していく思考法に特徴がある（ハラウェイ 2013）。サイボーグの論点としては、そこに男女の性差から生／死、生物／物質、自然／文化、肉体／精神、公的／私的、テクノロジー、搾取や抑圧、階級など様々な既成概念を超える契機としてサイボーグを論じているのである。「クトゥルー新世」のクトゥルーとは、正体のわからない怪物的生き物、空間や時間（過去・現在・未来）をまたいで活動する可変的存在（想像概念）として示されており、人新世は一種の境界的出来事ないし断絶的事態にすぎず、「クトゥルー新世」はその先を見ようとして提起されているのである（ハラウェイ 2017）。かなり抽象度の高い議論であり、理解しにくいところもあるが人間や生物という存在への挑戦的な在り方を追求している論考として注目したい。

ハラウェイの視点は、上述したようにこれまでは当然のこととして設定していた概念の問い直しであり、枠組みの設定自体を変えていくことで新たな視点を獲得しようとしている点である。その点では、次に取り上げるユヴァル・ノア・ハラリの視点に多少とも通じるところがあるので、次に、ハラリのホモ・サピエンスからホモ・デウスに関する論点について見ていきたい。



図 2: (書籍の写真は筆者撮影)

#### 4. ホモ・サピエンスとホモ・デウス

従来 of 枠組みを超えようとする動きとしては、宇宙史的な視点を踏まえて人間を位置づけ直すビッグ・ヒストリーの提起や、世界史を各国の歴史からではなく広範な相

互関係や総合的視点でとらえるグローバル・ヒストリーの試みが盛んになっている。そうした潮流の一つとして世界的ベストセラーとなった書籍に、ハラリの『サピエンス全史』があり続編ともいえる『ホモ・デウス』がある（ハラリ 2016、2018）。著者はイスラエルのヘブライ大学で歴史学を教えている気鋭の学者だが、広範な知識を駆使し、随所に知的好奇心をくすぐるエピソード（小話）を挿入しながら、独自の視点から人類の歩みを整理して、人類の行く末を大胆に展望したのだった。詳細は、書籍に譲るとして、大きな注目点はホモ・サピエンスという存在を巨視的視点で読み解いて、かつ未来の展望を大胆に描き出した点である。

人新世をめぐる議論とも通じるが、とくにホモ・サピエンスが地球上で特異的繁栄をとげてきた経緯について人間中心主義の成果である点を強調しつつ、その成果自体が人間という存在を変えてしまう可能性を明快に示した。その動向を、ポスト・ヒューマン的な存在になると見通して、全能の神を表わすラテン語のデウスをあてた用語としてホモ・デウスという造語で提示したのだった。

人間中心主義が生み出した多くの成果の最終的帰結として、全ての情報を掌握して操作していく能力の肥大化の極点において、ホモ・デウスが想定されている。それは、従来の自然界の遺伝的進化現象において達成されるのではなく、人間自身が自らを修飾ないしは造り変えていく独自の発展形態として生じるというのである。人間社会の営みや自然界について、次第に全てを掌握していく高度知識社会、その土台を成すデータ中心主義が飛躍的に発展することで、人間自身を変えていくと予想する。すなわち、より精緻な知識とデータの集積が進み、とくに人工知能の飛躍的進歩が相乗的発展をとげていく過程で、そうした状態に適応しながら新たな存在が形成されていくのである。いわば超能力を獲得していく人間の出現を予想しているのだが、それはけっして楽観的未来ではなく、人間自身の存在理由を揺るがす悪夢になる可能性もあるという。

未来の人間像の具体的な姿を描いているわけではないが、近未来的には、人間・機械系のようなサイボーグ的存在かもしれないし、ゲノム編集技術による遺伝子改変が適用された存在として出現するかもしれない。いずれにしても従来のホモ・サピエンスからは大きく逸脱した人間存在が想定されうるのである。すでに現代のデジタル社会においても、若者を中心にスマホ中毒やネット依存症など深刻な症例が顕在化していることを思えば、未来の人間のあり方としては、あながち荒唐無稽な想定ではないだろう。

こうした考え方は、AI革命でのシンギュラリティ（特異点：人間の知的能力をAIが凌駕する近未来予測）やロボット技術、ゲノム編集などの技術革新を是とする時代風潮においては、親和性がある問題提起である。とくに経済界の重鎮の人々からは、著作への高い評価が寄せられている。本稿では、ハラリの著作内容について細かく論評するのではなく、こうした人類の未来史観的な視点をどう受け止めるか、とくに気になる論点を指摘するにとどめたい。

## 5. 人間をとらえる多角的視点と人間存在の根幹のゆらぎ

本稿は短いエッセイで、多くを論じる余裕はないことから、以下では簡潔に要点のみを示す。とくにハラリのホモ・デウスという設定は、細かい論点に入らずに全体展望として見るならば、起こりえる近未来の予測としては興味深いものである。しかしながら、ホモ・デウスという存在自体については、実はそのまま現代世界の実相を映し出したものとして考えると分かりやすい。

すなわち、現代の超人的存在としては、急速な経済のグローバル化を背景に登場しているスーパーリッチと呼ばれる人々が、ホモ・デウスそのものではないだろうか。オックスファムのレポート「1%のための経済」（オックスファム 2017）が明らかにした、世界トップ8人が所有する総資産額が世界人口の下から半分の貧しい人々（36億人）の総資産額に匹敵しているといった状況は、それを象徴的に示している。こうしたスーパーリッチ族は、巨額の資産を土台に超一流エリートを多数雇い入れて、世界中の情報データを集積・管理しながら、企業経営、資産運用（投資）、税金対策（タックスヘイブンの活用）を行い、プライベートジェットで世界を飛び回っている。まさにその姿はホモ・デウス的な存在そのものと言ってよいだろう。

変容していく人間の姿を、象徴的な存在「ホモ・デウス」として思い描くことは一見してわかりやすい。しかしながら、人間をとらえる視点としては、資本新世といった用語で示されるような経済活動（資本の拡大増殖運動）が創り出すダイナミックな構成体としてとらえる批判的視点の方がより重要だと思われる。人間存在とは、各種制度など経済・社会・文化システムに組み込まれて成り立つ超有機体のような姿として相対化してとらえる視点が重要ではないかと思われる。さまざまな論点があり、ハラウェイが提起した従来の枠組みを打破する視点などについても、検討すべき課題は多く残されている。

最後に、世界認識に関して、私なりに重要だと考えている視点を示して本稿を閉じることにはしたい。世界を見る基本的な立場としては、認識の限界性（3つの不確定性）について自覚することが重要だと考える。それは、前回の人間存在の3層構造に示した基本的な成り立ち方ともつながる見方である。

すなわち、一つ目は自然科学の分野で示された不確定性原理（物理学・素粒子論）として実体の不確定性である（自然的存在）。二つ目は、人間が自ら創り出している社会形成的存在（経済を含む）としての不確定性である。人間は、個人と他者との相互関係による集合・社会的な存在であり、相互影響しつつ疎外的な要素を抱えた不確定な存在である（社会的存在）。三つ目は、人間の認知・認識上の限界としての不確定性である（世界内存在、個的・共同主観的な世界における存在）。

わかりやすく別な言葉で言いかえてみよう。定めがたい可塑性と可能性に富んだ未知なる存在として、日々、歴史的に、進化史的に存在を確定しながら生きているのが我々人間である。赤ん坊から成人に育つ過程で、人間はその人格や精神世界をつくりあげてきたのだが、それ自体が安定というより形成途上のものである。實際上、時には精神疾患を隣り合わせにもった不安定で可変的な存在なのである。不確定の中で何を確定していくのか、日々問われつつ、それなりの「自由」において今を生きていると言ってもよい。

人間の存在様式については、詳細には3層の構成体の姿を基盤において改めて検討していく必要を感じており、今後の論考において追究していきたい。尚、本論考は2018年12月15日の研究談話会（第1回研究会）での報告と重なっており、研究談話会での議論をふまえて改訂したものである。

## 注

アントロポセンの訳語には、人新世のほか人類世も使われており、ネット上で解説動画が公開されている。「ようこそ人類世へ」（日本語吹替版）：<http://www.futureearth.org/asiacentre/ja/welcome-anthropocene>

参考情報として宇宙・人類史を1分動画で表現した作品「Our story in 1 minute」も公開されている。<https://www.youtube.com/watch?v=ZSt9tm3RoUU>

放送大学の2019年度特別番組（TV、クロス討論）「“人新世”時代の人類と地球の未来～人類学からの問い（前編・後編）」も参考になる。

## 参考文献

- C.B. イェンセン (2017) 「地球を考える—「人新世」における新しい学問分野の連携に向けて」  
藤田周訳『現代思想 2017年12月号 特集=人新世』青土社
- オックスファム (2017) 「99%のための経済」(格差に関する2017年版報告書) 日本語版ニュース (<http://oxfam.jp/news/cat/press/201799.html>)、最新版(2019)によれば「最富裕者26人の資産が下位半分(38億人)に匹敵」(朝日新聞デジタルニュース 2019年1月22日: <https://www.asahi.com/articles/ASM1Q3PGGM1QUHBI00G.html>)
- D. ハラウェイ (2013) 『犬と人が出会うとき: 異種協働のポリティクス』高橋さきの訳、青土社
- D. ハラウェイ (2017) 「人新世、資本新世、植民新世、クトゥルー新世」高橋さきの訳『現代思想 2017年12月号 特集=人新世』青土社
- Y.N. ハラリ (2016) 『サピエンス全史: 文明の構造と人類の幸福』柴田裕之訳、河出書房新社
- Y.N. ハラリ (2018) 『ホモ・デウス: テクノロジーとサピエンスの未来』柴田裕之訳、河出書房新社
- 古沢広祐 (1996) 『地球文明ビジョン—「環境」が語る脱成長社会』日本放送出版協会
- 古沢広祐 (2016) 「人類社会の未来を問う—危機的世界を見通すために」総合人間学会編『総合人間学10』学文社
- C. ボヌイユ, J.B. フレソズ (2018) 『人新世とは何か—〈地球と人類の時代〉の思想史』野坂しおり訳、青土社
- 吉川浩満 (2017) 「人新世(アントロポセン)における人間とはどのような存在ですか?」10 + 1website、<http://10plus1.jp/monthly/2017/01/issue-09.php> (サイト最終閲覧日、2019年3月31日)

[ふるさわ こうゆう/國學院大学/持続可能社会論]



## 現代におけるユートピアの意義 Significance of Utopia in Modern Society

菊池理夫  
KIKUCHI, Masao

### 〔要約〕

2015年はモアの『ユートピア』出版から500年という記念すべき年であったが、日本で論じられることがなかったのも、ユートピアと思われていたソ連の社会主義が解体したことからユートピアは終焉したと思われているからである。しかし『ユートピア』は決して現在では通説のようにになっている「未来に実現する完全社会」を描いたものではない。そのようなユートピアとしての社会主義はむしろユートピア思想と区別される千年王国思想に基づくものである。未来の完全な理想社会を暴力的にめざす千年王国思想ではないユートピアを構想することが現在求められるユートピアである。この点で、現代のユートピアの意義は「市場全体主義」ともいうべき現在の傾向を批判して、それに代わる市民の政治参加に基づく「共和主義」やベーシック・インカムにつながる社会政策や環境問題に対処する方向性を訴えたものとしてユートピアを評価することが必要である。

### はじめに——モアの『ユートピア』出版500年とユートピアの終焉

2016年はトマス・モアの『ユートピア』出版から500年にあたる記念すべき年であったが、日本の学界や一般のジャーナリズムにおいて、モアの『ユートピア』やユートピア思想一般に関する何の企画もなかった。そのため、私の提案によって2016年3月6日の政治哲学研究会と10月1日の日本政治学会研究大会においてユートピアに関するシンポジウムが開催された。私と政治哲学研究会会長の石崎嘉彦教授によって、この2つのシンポジウムを基にした『ユートピアの再構築——『ユートピア』出版500年に寄せて』（晃洋書房）が2018年1月出版された。

本論説は、基本的にはこの本の内容と環境問題に関心の深い会員のために関して発表した2018年4月21日総合人間学会の第2回談話会の原稿をもとにしたものである。そのため、文献注はとくに付けなかったが、関心のある人は『ユートピアの再構築』とともに、『ユートピア学の再構築のために——「リーマン・ショック」と「三・一一」を契機に』（風行社、2013年）とユートピア思想とは直接関係はないが、私のもう一つの研究対象である現代コミュニタリアニズム（＝「共通善の政治学」）に関する『共通善の政治学——コミュニティをめぐる政治思想』（勁草書房、2011年）を参照してほしい。

さて日本では2016年に『ユートピア』に関して論じられることがなかったのは、20世紀の終わりごろから、とりわけソ連の解体から、「ユートピア」に対する否定的な議論が多くなり、「ユートピアの終焉」の主張が強まっていったからであると思われる。しかし、この終焉したユートピアとは、実際はユートピアではなく、千年王国思想である。

社会科学一般において、千年王国思想のような急進的な革命理論をユートピアと同一視して理解するようになったのは、カール・マンハイムの『イデオロギーとユートピア』からである。マンハイムはイデオロギーと区別されたユートピアについて「現存秩序を破壊する」ものであり、「現存する歴史的現実を・・・変形する」ものとしている。マンハイムは自由主義や保守主義も「ユートピア意識」の類型に入れているが、真っ先に「ユートピア意識」として論じているのは、「再洗礼派の熱狂的至福千年説」であり、モアの『ユートピア』にはまったく言及せず、ドイツ農民戦争の指導者トマス・ミュンツァーの言葉を引用している。マンハイムにとって急進的で、現実を根本的に変革しようとするものが、ユートピアであり、その典型が千年王国思想である。

日本においてユートピアの終焉を主張している者は、ユートピアをもっぱら千年王国思想と同一視し、とりわけソ連のような共産主義と同じものと考え、ユートピアに様々な意味があることを理解していない。ほぼ1世紀前に成立し、解体してから4分の1世紀以上たったソ連という国家から離れて、出版から5世紀後の現在、トマス・モアの『ユートピア』からユートピア思想を考えていくべきである。

## 1. 『ユートピア』の政治・社会思想

### a. 『ユートピア』に対する学会の評価

『ユートピア』やユートピア思想一般に対する関心は私が研究を始めた1970年代は決して低いとはいえ、政治学でもユートピア思想に対して否定的な評価はなかったと思われる。例えば、福田歓一は『近代政治原理成立史序説』（1971年）において、ルソーの『社会契約論』を最も高く評価し、ルソーの社会契約論が「現実と絶縁するところに、かえって問題の本質を示す」ものであり、「ユートピア設定」であると積極的に評価している。升味準之輔によって1976年に出版された西洋政治思想の通史のタイトルは『ユートピアと権力』である。升味によれば、政治思想は「状況」「理想」「権力」の「三つの基本軸」から構成され、「ユートピア」とは「現状に対置された理想状態」である。升味はトマス・モアを取り上げていないが、西洋政治思想において「ユートピア」＝理想の要素が不可欠であることを主張している。

このようなユートピア評価が日本において明白に変化したのは、私の見るところ日本のポストモダン派の雑誌『GS』第1号（1984年）の「反ユートピア」特集からである。そこで四方田犬彦がスターリニズムやナチズムを例にあげて、20世紀において「ユートピア」と「地獄」とが同義語となったと主張する。しかし、スターリニズムやナチズムをユートピア主義と同一視していることに関して私は疑問がある。マルクス主義は、ユートピア思想であるよりも世俗化された千年王国思想であり、ナチズムも世俗化された千年王国思想であるという指摘もある。

日本のポストモダン派によるユートピア批判の背景には、ジャン＝フランソワ・リオタールの『ポストモダンの条件』（1979年）における近代の「大きな物語」批判がある。リオタールはマルクス主義のような批判モデルが「単なる《ユートピア》あるいは《希望》、抗議」になっていると述べている。リオタールの『ポストモダン通信』（1986年）では、ユートピアという言葉は使われていないが、自由主義やマルクス主義などの19世紀から20世紀の「人類の解放」、「自由の約束」を掲げた「理想」の衰退が指摘されている。ただし、リオタールはナチズムやスターリニズムの「全体主義」批判の後で、資本主義も全体主義的なものとして批判していることに注目すべきである。

この点で興味深いのは、このようなポストモダン派の「大きな物語」批判をおそらく意識しながら、ソ連の解体以後に、藤田省三が『全体主義の時代経験』（1994年）に

において、現在の「市場経済全体主義」を批判するためには、「文明の健康な限定設定とそれを担う小社会の形成という目標（ユートピア）」が必要であると語っていることである。この藤田の指摘は、ネオリベリズムという「市場経済全体主義」が強まっている21世紀の現在ますます重要なものになっていると私は考えている。

#### b. ユートピア』に基づく「ユートピア」の定義

ユートピアとは「未来に実現される完全社会である」という「定説」は、モアの『ユートピア』そのものからよりも、500年の歴史のなかで作られたものであり、少なくとも「ユートピア」という言葉の造語者であるモアの『ユートピア』から理解される限りで間違いある。

私は『ユートピア学の再構築のために』のなかで、ユートピアの簡単な定義として「ユートピア」とは「不在の現実的理想（社会）」であるとした。「不在」の理想とは「ユートピア」という言葉「否—場所」の意味でもあり、「善き—場所」の意味でもある掛詞としてモアがギリシア語から造語したことに由来している。モア自身はユートピア社会の制度、とりわけ共有制を現実、あるいは未来に実現させようと主張していないし、しようとしたこともない。「現実的理想（社会）」ということは、ユートピア思想史の研究家であるJ・N・デイヴィスの「理想社会論」の5類型（「アルカディア」「千年王国」「お菓子の国」「完全な道徳国家」「ユートピア」）からヒントを受けて、「ユートピア」がその5類型のなかで最も「現実的なもの」といえるからである。

この私の定義から、「ユートピア」は以下のようなものと考えべきではない。第1に、ユートピアは完全な社会としては「どこにもない場所」である。このことは特定の時代や場所をユートピアと考えることは間違いであることを意味している。第2に、ユートピアが未来において完全な社会として実現するという「ユートピア理論」は18世紀以後の啓蒙期の進歩主義によって一般化するものである。ソ連のような「社会主義国家」を、肯定的な意味でも、否定的な意味でも、ユートピアであると主張することは第1、第2の意味からも間違いである。第3に、ユートピアが理想社会の他の四類型と区別される最大の特徴は「現実的」である（「現実主義」ではない）ことである。モアのユートピア社会の記述には一般的には「理想社会」とは思われなことが含まれている。例えば、人々が嫌がる労働を強制的に課せられる奴隷も存在し、またユートピア人は戦争を野蛮なものとして嫌いながら、男女ともに戦争に備えて軍事教練も

し、実際に戦争もするのである。

このような描写はユートピア社会が政治権力や支配が存在しないようなたんなる夢物語としての理想社会ではなく、あたかも現実に存在するかのような政治社会とするためであり、その点で『ユートピア』はたんなるフィクションではなく、政治的著作であることを意味している。このようにユートピアが「現実的」であることはそれが実現可能なものであると間違えて理解される原因にもなっている。20世紀のロシア革命でユートピア思想が利用されたのも、それが現実的なものとして実現可能なものと思われたからである。

### c. 500年後の『ユートピア』の意義

モアの『ユートピア』は、異時間の復興、つまり古典古代文芸のルネサンスと当時の異空間の発見、つまり「新大陸」発見という2つの大きな出来事に触発されて成立したものである。『ユートピア』出版の翌年（1517年）から始まる宗教改革によってヨーロッパが大激動の時代になることをモアが予兆したかどうかは別としても、モアが空想したユートピア社会には、当時の政治社会の変動、イギリスのチューダー朝による王権強化の動きや「困い込み」の記述に見られるような経済的変化の動きが反映されている。モアの『ユートピア』は、そのような変化に危惧の念を抱きながら、当時のヨーロッパ社会の現実とは対照的なユートピア社会を具体的に描くことによって、より善い政治社会を読者に探求させる思考実験の書である。

モア自身は北方ヒューマニズム運動の中心人物であり、友人でもあったエラスムスとともに当時のヨーロッパの社会改革を志向したが、革命的变化を求めたわけではない。また、「ユートピア」という社会を一方的に理想として提示しているのではなく、その実現を試みたのでもない。ユートピア社会の記述は、架空の旅行者あるいは哲学者であるラファエル・ヒュトロダエウスが実際に見聞したという架空のユートピア社会について語るモノローグであり、第1巻と第2巻の終わりはこのヒュトロダエウスと実在のアントワープのヒューマニストであるピーター・ヒレスと登場人物としてのモア（以下「モア」と記述）による鼎談という形式をとる。

たしかに、『ユートピア』、とくに第2巻はほとんどヒュトロダエウスの語りであり、彼がこの作品の主人公であることは間違いないが、「モア」もときどきヒュトロダエウスの主張に異議を唱えている。この2人のどちらがモアの真意であるかを巡って論争

もあるが、私は基本的に両者がモアの主張の側面を示していると考えている。いずれにしても、ユートピア社会が「理想社会」であるとしても、それが一方的に賛美されて提出されている作品ではなく、その点で他のユートピア作品から大きく異なっている。その意味ではモアの『ユートピア』は反ユートピアも含んだ作品であるとも考えることも可能である。ただし、私はモアにとって「ユートピア」とは肯定でも否定でもない「アイロニー」的なものであると考えている。

ユートピア社会がアイロニー的なものであるとしても、『ユートピア』が書かれた批判的意図は明白である。イギリスも含めて当時のヨーロッパ社会が近代国家の形成や経済発展に向かおうとしていた時期に、その支配者がもっぱら私的利益を追求し、自国の領土を拡大させ、自らの富を増大させようとしていた。そのために不平等が拡大し、「公共のもの (res publica)」としての「国家」が私的なもののために悪用され、「正義」が追求されていないことが「第一巻」においてヒュトロダエウスの口を借りて批判されている。500年前の状況と現在が同じであるとはいいたいのではないが、藤田が批判するような「市場経済全体主義」は21世紀になってますます強まり、格差社会がいっそう拡大している。このような観点から現在『ユートピア』を再評価すべきであるというのが私の主張である。

この点では、ユートピア社会の政治体制が共和主義であることも現代の観点から評価したい。ユートピアの名祖となったユートプス王が存在していたが、それ以後の国王に関する言及がなく、少なくともヒュトロダエウスがユートピア島を訪れたときには国王は不在である。国王の代わりに存在するのは民衆が指名した4人の候補者から部族長が秘密投票によって選出する都市統領である。都市統領と部族長は「共通の利害」に関することを協議して立法する。また部族長も彼を選んだ住民たちとつねに話し合い、部族長同士も「協議し合う」。その他に「民会」や「全島会議」も存在している。政治制度の記述は簡略であるが、イギリスを含む当時のヨーロッパ諸国と異なり、平等な民衆の同意に基づく世俗的な共和政治であることは間違いない。

役職は「学者のグループ」から選ばれるが、この「学者のグループ」は固定化された身分ではなく、早朝の公開講義に出席し、学問研究に励み、成果をあげたあらゆる身分から選ばれる。このような学問研究者から支配者が選ばれることは、プラトンの理想である哲人王を思い出させるかもしれない。しかし、モアが『ユートピア』第2版と当時に出版した『警句集』では、世襲的な君主政よりも民衆の選挙による貴族政を

むしろ「最善政体」と考え、国王政治よりも「共和政治」が優れたものであると主張している。ユートピアの政治体制もこの「最善政体」としての共和主義である。

ユートピア社会の共和主義に関して、私はプラトンの『国家』における哲人王の理想国家よりも、アリストテレスが『政治学』でいう混合政体としての「最善政体（ポリティア）」としての共和主義に類似すると考えている。この点ではユートピア社会の政治はアリストテレスの「共通の利益」を追求する「共通善の政治学」と呼ぶことができ、現在私が研究している英米の現代コミュニタリアニズム、とりわけその共和主義的な主張と関連する。現在、共和主義ルネサンスという状況が欧米には存在するが、そこには現在ネオリベラリズムという「市場経済全体主義」によって市民の政治参加が衰退しているという危機意識がある。

ただ、ユートピア社会の市民は、政治参加や後でいう労働それ自体を目的としているのではない。ユートピア社会は「公共の必要という点から許されるかぎり最大限の時間を、肉体的労役分から解放し、精神の自由と教養のために確保する」ことが目的である。このような「精神の自由と教養」は一部のものだけでなく、全市民が平等に追求するものである。しかも、ユートピア人のいう「精神の自由と教養」のための活動は公共のための活動と対立するものではない。

現実的な観点から、ユートピア社会は個人の自由を否定する全体主義的なものとしてしばしば批判される。実際、ユートピア社会では、家屋が個人所有でなく、誰でも自由に入居することができることに関して「どこへ行ってもプライバシーがない」といわれている。しかし、共同食事をすることが強制的ではなく、各自の自発性に委ねられ、たいがいは進んで共同食事を取ることに關して欄外の見出しには、次のように書かれている。「自由がどこでもいかに尊重されていることか、だから誰も強制によって行動しない」。このような記述は、親の職業の継承や早朝の公開講義への出席などに関してもあり、個人の自発的な判断によって行動することが強調されている。

いずれにしても、ユートピア社会は「権力」によって直接強制される「管理社会」ではない。ユートピア人の自発的な行動様式は教育や宗教によって形成されたものである。子供の教育は聖職者によって行われるが、「その際、学問への配慮が生活風習や徳への配慮に優先せぬように注意されます」。子供に対して「初めから善い考え、社会の保全に役立つ考えを注入する」ことに「最大の努力」を払って行われる。このような教育が「社会を安定させる」ことに貢献するのである。ユートピア社会の教育は現代の

全体主義国家のように指導者への忠誠を誓うためのものではなく、平等な住民が「共通善」を追求して自らの社会を維持していくために、「徳」を養う公教育である。

現代のリベラルはこのような教育であっても、政治は特定の道徳的価値を追求すべきでないという「反完成主義」の立場から批判する。またポストモダン派は個人の自由だけを主張し、政治における一切の強制力の働きを管理社会・監視社会を産み出すものとして批判する。しかし、そのような主張は実際には教育においても、政治においても、個人の利益追求という市場主義の論理に組み込まれ、政治参加の関心を失わせる結果しかもたらしていない。正しい意味での政治教育（公民教育）を考えるうえでユートピア社会は現在でも十分な意味を持っている。

つぎに、経済体制では貨幣が存在しない共有制となっていることを、とくに現代的な意味から考えていきたい。共有制の主張に関しては『ユートピア』のなかでは、プラトンの『国家』における共有制、キリストの「弟子たちの共有生活」や修道院の共有制について言及されている。その他にも、ヒュトロダエウスが航海をともにしたというアメリカ・ヴェスプッチの『新世界』のなかにも、新大陸においては「私有の財産というものがなく、すべてが共有になって」いるという記述があり、共有制も文字通りのどこにもないユートピアではない。ユートピア社会の共有制の目的は何よりも私益追求ではなく、「公共の必要」としての共通善を追求し、すべての者が豊かで、平等な社会を実現することにある。

ヒュトロダエウスによれば、当時のヨーロッパでは、貴族や高利貸しのようにまともな労働をせずに贅沢な生活をしている現在の言葉ではフリー・ライダーのような者がいるのに対して、一般民衆は「牛馬も耐えられぬほどに絶え間ない労働」をしている。これに対して、ユートピア人は、現代の言葉を使えばワーク・シェアリングとしてすべての人間が勤勉に労働するために、1日6時間労働で十分である。その結果、「あらゆる物資が豊富に満ちあふれ・・・物資はみなに公平に分配され・・・貧乏であるとか、乞食になるとかいうことはありえない」。ヒュトロダエウスによれば、「私有財産制」が廃止されない限り、貧富の格差のような社会の根本問題は解決されない。

これに対して「モア」は共有制では「自己利得という動機から労働に駆り立てられる」ことがなくなり、またすべての人間が平等であれば、「公職の権威者」に対する尊敬心が失われるというアリストテレスやトマス・アクイナスにも認められる批判をする。この点では基本的には「モア」はモアの現実主義的側面を代表し、たしかにモア

は「自己利得」という側面が実際の人間には強いことも認識していたと思われる。しかし、「自己利得」だけでは「善き社会」とはならないことも理解していた。

また「自己利得」だけを求めて労働することが人間の目的ではなく、ユートピア社会ではすでに述べたように「精神の自由と教養」の涵養が目的であり、実際に部族長は怠け者がいないように監督するとともに、苛酷な労働をしないようにも監督する。ただし、人が嫌がる労働を刑罰として奴隷に課すが、自発的に「宗教的動機」から「奴隷以下のしもべ」として働く者もいる。これは現実主義的な「モア」の主張と考えられ、自発的な労働だけでは解決できない労働をする人間が必要となることの認識である。ただし、一般の住民にとっては、労働が労苦ではなく、農業もすべての人が従事するが、それは子供のころから「遊びがてらに」学びという記述もある。また労働が自己目的ではなく、6時間の労働時間以外は自由な時間が多く、その間学問をし、あるいは音楽の演奏のような遊びをして暮らす。ユートピア人の哲学は精神的な快楽を追求する快楽主義であるともいわれている。

このような人間が共和制や共有制を実行しているのである。「モア」が批判するように、このような人間には労働へのインセンティブがあるかどうかや、また貨幣や市場が存在せずに、分配政策が可能かどうかを問うことは別問題である。そのような見方とユートピア人の人間観は別な基盤にある。ユートピア人を動かしている社会原理は、もちろんモアは知ることもないが、現世において完全社会を直ちに目指す千年王国思想の世俗化である共産主義でもなく、世俗内禁欲を追求するプロテスタンティズムの世俗化であり、現在では四半期の短期的な私的快楽（利益）をもっぱら追求する資本主義でもない。

『ユートピア』の研究者J・H・ヘクスターは、モアのユートピアとカルヴァンのジュネーブとの類似を指摘し、ユートピアに共産主義ではなく、資本主義精神の萌芽を認めている。ただ、モアのユートピア社会では勤勉な労働はあくまで手段でしかなく、世俗化されたカルヴァン主義において労働や「自己利得」が自己目的化していくようなものではないと思われる。このように労働を目的とするのではない点で、現在ではソ連型の社会主義としてではなく、むしろベーシック・インカム擁護者からモアの『ユートピア』が評価されていることを紹介したい。

P・ヴァン・パリース『ベーシック・インカムの哲学』は、ヒュトロダエウスによって「歴史上最初の最低保障所得」が主張されたことを評価している。また、ダニエル・

ラヴェントスは『ユートピア』では「原ベーシック・インカム」が主張されていると述べている。ただ、ユートピア社会では6時間の勤勉な労働という条件によって、食糧などが支給されるのであって、現在主張されている誰にでも無条件に一定の貨幣が支給されるベーシック・インカムではない。しかし、ユートピア社会において平等と両立する「精神の自由」が目的とされる点では、現在のベーシック・インカムの主張とはそれほど異なっていないと思われる。なお、最近、読んだRutger Bregman, *Utopia for Realists* (邦題『隷属なき道』)でも、現実的なユートピアとしてベーシック・インカムが主張され、それがモアの夢でもあることが述べられている。

また、モアの『ユートピア』を離れて、ベーシック・インカムやブルース・アッカーマンとアン・アルストットによる21歳の時に支給される「ステークホルダー助成金」が「真のユートピア計画」の一つであるとする論文集もある。ガイ・スタンディングは「ベーシック・インカム」や「ステークホルダー助成金」は自由と平等を両立させる「真のユートピア」であり、「ベーシックな安全」、「資本の共有」と「ベーシックな発言による参加」の要素を持ったものとして評価している。ユートピア社会にはもちろん「資本」という貨幣はないが、生存に不可欠な食糧などは平等に分配され、市民の自由と平等ができる限り尊重されて、国内では平和で幸福に暮らし、政治への参加も平等に保障されている。少なくとも、現在のブラック企業に見られるような過度の労働社会でもなく、また児童の貧困率が13.9% (2015年)である格差社会でもなく、また個人の利益追求が中心で、政治参加率が低い経済社会(非政治社会)でもない。

## 2. 現代のユートピア

### a. 「リベラル・コミュニタリアン論争」とユートピア

現在の私のテーマである現代コミュニタリアニズムとユートピアに関してまず論じたい。ロシア革命の指導者レーニンやスターリンを「ユートピアン」とみなす傾向がある。しかし、レーニンやスターリンは自らの社会主義を「現実的なもの」と考えていたのであり、むしろユートピアに批判的であった。この点では、ロシアの民衆が自発的に形成した「ソビエト」(「会議」の意味である)、そういう意味での「実践としてのユートピア」を権力でもって抑圧し(「すべての権力をソビエトへ」というスローガンとはうらはらに)、解体させたのがレーニンであった。

1980年代末から1990年代初めに、ソ連のような「社会主義」が崩壊した後で、現

在ではグローバル市場を制覇した資本主義がまさに「歴史の終わり」として永遠に続く「ユートピア」のように思われている。「市場主義」を主張する「ネオリベラリズム」が世界中（社会主義を唱える中国でさえも）を制覇しているが、この「市場」とは「完全情報」を得た合理的に行動する個人（「経済人」という「方法論的個人主義」に基づいた「完全市場」であり、現実には「どこにもない」ものである。そういう意味ではまさに「ユートピア」である。現代コミュニタリアニズムを代表するチャールズ・テイラーはイギリスのネオリベラリズムに基づくサッチャー政権をむしろ「ディストピア」と呼んでいる。

テイラーなどのコミュニタリアンが最も批判し、ネオリベラリズムと同一視されることも多いリバタリアニズムを代表する政治哲学者ロバート・ノージックは、彼が肯定する「最小国家」を「ユートピアのための枠組み」と同じものと考え、「多様なコミュニティ」のなかから「自由に自発的に結合して理想的コミュニティのなかで自分自身の善き生のヴィジョンの実現を追求し、試みる」ことを自己選択する「実存的ユートピア主義」を主張している。このノージックの「ユートピア」は特定の文化や伝統をいっさい否定して、自由な個人（テイラーのいう「原子論的個人」、サンデルのいう「負荷なき自我」）のためにだけ存在するものであり、当然コミュニタリアンからは否定されるユートピアである。

これに対してリベラリズムは個人の自由や権利を絶対化して、ユートピア思想を危険なものとして批判する傾向があるが、現代アメリカのリベラリズムを代表するジョン・ロールズは彼の理論をむしろ「現実的ユートピア」とであると主張している。『正義論』の最終稿というべき『公正としての正義 再説』において、彼は政治哲学を「現実的にユートピア的なもの」としている。実際、『政治的リベラリズム』で、彼の『正義論』が「非現実的である」ことに気づき、西欧の歴史的な政治文化に基づく「重なり合う合意」に根拠をおいて『正義論』に修正を加えている。

このようなロールズの主張は、『正義論』の普遍主義からの撤退であるとして批判する者や、また逆にコミュニタリアニズムのロールズ批判によってより現実のコミュニティに基づく正義論になったことを肯定する者もいる。私もすでに述べたように、ユートピアは理想社会論のなかでは「現実的なもの」と考えているために、この点ではむしろ伝統的な政治文化に基づく「現実的ユートピア」であることは肯定できる。

このようにアメリカのリバタリアンもリベラルもその意味は異なるとしても、彼ら

の理論を「ユートピア」であるとしているが、これらを批判する現代コミュニタリアンは「ユートピア」という言葉を私の知る限りあまり使っていない。現実のコミュニティの延長上に彼らの「理想」を語るからである。ただ、現代コミュニタリアニズムを最初に主張したといわれるアラスディア・マッキンタイアは、近年マルクスをアリストテレスの方に読み込む「革命的アリストテレス主義」を唱え、「現在のユートピアニズム」を主張している。

マッキンタイアによれば、近代国家はアリストテレスとアクイナスのいう「いかなる国家の権威よりも以前からあり、独立した自然の正義と自然法」を無視している。この点で、アリストテレスやアクイナスから学ぶべきことは、「われわれの社会的関係は自然法の規定から構造化され」、「われわれはともに共通善をめざす合理的な熟議に従事できる」ことである。しかし、「近代国家は市場と非常にうまく統合され、事実上〈国家—市場〉こそがわれわれの立法者となっている」。このようなアリストテレス—アクイナスに基づく制度は、現代では非現実的な「ユートピア」に思われるかもしれないことをマッキンタイアは認めている。ただ、たしかに「ユートピア」かもしれないが、これは「現在のユートピアニズムであり、未来のユートピアニズムではない」ことを強調する。

つまり、このユートピアニズムは「日常的な闘争」のなかから、「人間の善」が新しい形相となって生まれることである。このようにマッキンタイアのいうユートピアニズムは過去をまったく否定して、未来にユートピアを構想する「進歩主義的」ユートピアニズムではなく、現在の日常的な闘いから生じるものである。ローカルなコミュニティにおける実践のなかに、彼は「われわれの現在の状況の事実」を超えた方向に向かう「希望の徳」を見出している。このことはロシア革命の指導者レーニンの希望であり、またトマス・アクイナスの希望でもあった。つまり、カトリック教とマルクス主義の立場の両方から考えられるユートピアニズムをマッキンタイアは主張している。

もともと「コミュニタリアニズム」という言葉は、19世紀では「社会主義」、とりわけいわゆる「ユートピア社会主義」の意味で用いられ、現在でも英米では「コミュニタリアニズム」は比較的小規模の「実験的ユートピア」（ただし、現在では「意図的なコミュニティ」と呼ばれる）を形成するものとしても使われている。しかし、1980年代から始まる英米の現代コミュニタリアニズムは、このような「意図的なコミュニティ」の伝統ではなく、まず自らに与えられた「所与のコミュニティ」に属している

ことを自覚し、その伝統に基づいて政治哲学の探究を始めるものである。ただし、現代コミュニタリアニズムが「所与のコミュニティ」の価値を絶対化し、それを絶対的に遵守することを主張するのではない。現代のコミュニタリアンは過去の伝統的なコミュニティに問題があることも自覚しており、それを理想的なものと考えているのではない。そういう意味では「ユートピア」とみなしているのではない。他方、伝統とまったく切れたある普遍的な正義の原理に基づいて運営される社会を「理想」、そういう意味でユートピアとするのでもない。また、コミュニティが個人のためにだけ存在するコミュニティ、実際はアソシエーションをユートピアとするのでもない。

所与のコミュニティを仲間の市民とともに「熟議」して少しでも善くしていくこと、つまり、「私益」と区別される「公益」としての「共通善」をともに追求する自治的な「コミュニティ」を実現することが現代コミュニタリアンの「理想」である。このようなコミュニティは市場主義が支配し、政治も利益集団政治が当然とされる現代では、文字通り理想でしかなく、「どこにもない場所」であると思う人が多いかもしれない。しかし、少なくともあるコミュニティが解体せず、存続するためには、私益追求だけではなく、たがいに「共通善」を追求する必要があることを現代コミュニタリアンは主張しているのである。また現代コミュニタリアンは、個人が自分の自由や権利を主張すること自体は否定しない。あくまでもそれらは「共通善」のために行使することを主張しているのである。

#### b. 「リーマン・ショック」と「3・11」を契機とするユートピア再考

ネオリベラルが説くような市場主義ユートピアは、「リーマン・ショック」によって、現在では多くの疑いを持って語られるようになってきている。『ユートピア』においては、当時の「困い込み」によって、コミュニティが解体され、不平等が拡大する傾向が指摘され、それに代わって私有財産が否定され、より平等な「共産主義」社会が描かれている。

もちろん、現在では、平等を追求することが個人の自由を制約するとして、「ユートピア」=社会主義が批判され、モアのユートピア社会も当時の社会から見れば、個人の自発性がかなり尊重されているものの、現在の観点からみれば、かなり個人の自由は制限されたものである。私も平等な社会を追求していると主張されたソ連の「社会主義」自体に問題があると考えており、そのような社会主義を主張するのではないが、

現代の格差社会の進行状況において、「リーマン・ショック」を契機として『ユートピア』を新たに読み直すことが必要であり、そこから「ユートピア」そのものも考え直すことを主張したい。

この市場主義が支配する本拠地であるアメリカにおいて、2010年9月に「ウォール街占拠運動」がおきた。そのときに出された「ニューヨーク市占拠宣言」では「直接民主制の精神で集結するあらゆるコミュニティ」に対して訴えており、この運動は直接民主制の自治的な「コミュニティ」を形成するものであった。規模は違うがロシア革命のときの会議体としての「ソビエト」を思い出させるものである。もちろん、この占拠運動は革命を生み出したわけではなく、強制的に解散を命じられ、社会運動としては現在では沈静化し、過大評価すべきではない。しかし、このような運動がなぜ短命で終わるのかという問題も含めて「ユートピア実践」の問題として考えていく必要がある。

つぎに、「3・11」東日本大震災を契機として、とくに「災害ユートピア」の問題が生じている。レベッカ・ソルニットは、2005年のニュー・オーリンズでのハリケーン・カトリナの際にその住民の間に「無数の利他的な行為」が認められたことから、それ以外の災害時の例も含めて『災害ユートピア』という本を出版している。そのなかで、「災害の後では、人間は利他的で、コミュニタリアン」になり、「災害ユートピア」が生じるのは、災害時以前にどのような「コミュニティが存在していたか」が大きいと指摘している。まさに、所与の伝統的なコミュニティの延長上に、「ユートピア」がある。この「災害ユートピア」を評価するアソシエーションの柄谷行人は、ソルニットが評価するような人々が「コミュニタリアン」になり、伝統的なコミュニティが重要であるという指摘についてまったくふれていない。

しかし、ネオリベラルを批判するナオミ・クラインも、『ショック・ドクトリン』において現在の市場主義のグローバル支配に抵抗するものとして、伝統的コミュニティの重要性を指摘している。彼女は「災害便乗型資本主義」に対するものとして、2004年のスマトラ沖地震の津波の被害の後のタイの漁村の例を引いている。つまり、リゾート企業に土地を売却する政府の計画に対して、政府に何度も裏切られていた「過去の記憶」から、「モーケン族」という先住民が直接参加によって先祖伝来の土地の権利を獲得し、村民自らが漁村を再建したことである。

ソルニットやクラインがいうように、現在の市場主義や自然災害に対して、伝統的

なコミュニティが評価されることは、現在のユートピアを考えるときでも、欠かせない視点である。日本では戦後の近代主義者によって主張された伝統的な「共同体」（コミュニティ）に対する全面的批判が現在でも続き、「共同体」が解体されることが進歩であるという主張がいまだに疑われていない。

私がユートピア論だけでなく、コミュニタリアニズム論においても現在、最も批判しているのは「進歩主義」である。「進歩主義」に基づくユートピアニズムとは、未来において人間や社会は進歩し、優れた完全な社会が必ず実現すると信じ込むことであり、過去の伝統をいっさい否定して、新しい社会をつくるのが正しいと思込むことである。このような「通念」から現在では、ユートピア思想やコミュニタリアニズムが批判されているのである。一般的に言えば、このような「進歩主義」が20世紀において、「社会主義国家」という「地獄」を作り出したのである。

近年、マルクス主義のなかで、伝統的な「コミュニティ」を完全に否定して、自らの自由意思で参加する「アソシエーション」を評価する動きがあるが、このような主張は少なくとも晩年のマルクスの主張とは異なるものである。マルクスは、ロシアの社会主義者ヴェーラ・ザスーリッチへの書簡やその草稿において、ロシアの伝統的な「ミール」（村落共同体）を擁護している。ロシアの「マルクス主義者」（「あなたの弟子」）を自称する人々から「コミュニティは消滅する宿命」にあり、「世界中のすべての国々がかならず資本制生産のすべての段階を通過するという歴史的必然性の理論」が説かれているが、それは果たしてマルクス自身の思想かどうかを彼女は尋ねている。これに対してマルクスによれば、このような「理論」は誤解に基づくものであり、彼の『資本論』から引用して「歴史的宿命」はあくまでも「西ヨーロッパの諸国に限定され」、むしろ「村落共同体」は「ロシアにおける社会的再生の出発点」になる。このような晩年のマルクスの主張の背景には当時の資本主義に対する批判がますます強まっていたことがある。

この資本主義批判には二つの理由がある。一つは当時イギリスの植民地のインドにおいて2千万人以上の死者を出した大飢饉は自然災害が原因であったが、イギリスの支配による産業構造の変化や自由主義経済によって被害が増大したことである。第二に当時の農薬使用のような資本主義的農業が土壌を汚染させてむしろ環境破壊をもたらしていたことがある。マルクスはこのようなことを知っており、そのためにむしろロシアの「自然的肥沃度と土地柄」にあった土地所有を評価し、「ミール」を「ロシア

における社会的再生の出発点」になると主張しているのである。

いずれにしても、マルクス自身は少なくとも晩年は単純な進歩主義者ではなく、既存のコミュニティの延長上に、彼の未来社会を考えていることになる。これに対してスターリンはこのような伝統的コミュニティを破壊し、多くの農民を餓死に追いやった「アソシエーションист」であり、未来に完全な共産主義の実現を求めた「進歩主義者」であった。なお、柄谷行人は「災害ユートピア」が伝統的なコミュニティの問題でもあることを無視したように、このマルクスの農村共同体の評価に関しても、ロシア特有の共同体として、日本の江戸時代の共同体とは違う点を強調し、伝統的な共同体に関する否定的な立場を維持している。しかし、少なくとも彼はマルクスが共同体の解体を西ヨーロッパに限定していたことは無視している。保守的と思われようが、過去を完全に否定した「ユートピア」を未来のために実践することはむしろ問題が多いというべきである。

モアの『ユートピア』においても、伝統的なコミュニティが解体されていくことが批判的に語られ、ユートピア社会では政治的には民衆が公共性を求めて平等に政治に参加し、相互扶助をしていく「共和主義」政体が採用されている。共和主義的あるいは自治的民主主義的なコミュニティはモアの時代においても、都市において存在していたのであり、現在でも完全になくなっていない。

この点では、前節で述べたように、マッキンタイアは普遍的な「ローカルのコミュニティ」の存在から「現在のコミュニタリアニズム」を主張する。彼は最初の現代コミュニタリアンの著作といわれる『美徳なき時代』において、近代以後の思想・哲学や社会をほぼ全面的に批判しているが、現在の「暗黒時代」から脱出するためには、「礼節と知的・道徳的生活を内部で支えるローカルな形態のコミュニティを建設する」ことを主張している。

マッキンタイアによれば、このことは「18世紀の手織り職工や彼らの中世・古代の先行者、同様に、漁業乗組員の団、農業協同体、弦楽四重奏団」の実践であり、「そのような実践において、またそれを通してのみ、市民社会の立場は超越される」。また、「政治・哲学・共通善」という論文では、近代以後に成立したりベラル民主主義は実際には「寡頭政」でしかないと批判して、「古代から現在までの」ローカルなコミュニティにおける民主的な実践を評価している。このようなコミュニティは、現在の資本主義の進展によって危機に瀕しているが、まったく消滅しているのではなく、マッキ

ンタイアはそこに「現在のユートピアニズム」を認めているのである。

### c. ユートピアと環境思想

マルクス自体がエコロジストという研究もあるが（ジョン・ベラミー・フォスター『マルクスのエコロジー』）、イギリスのマルクス主義者でもあるウィリアム・モリスの『ユートピアだより』（1891年）は、当時のベストセラーであり、「一般徴兵制の原則」を応用した産業主義の発展を語るベラミーの『顧りみれば』（1888年）というユートピア小説を批判したものである。『ユートピアだより』は産業社会の進歩を否定し、「手の加えられない自然のままの土地」が豊かに残っていると主張しているように、エコロジー小説でもある。

20世紀になり、ロシア革命を明確に批判したザミーチンの『われら』のような反ユートピア小説が書かれるようになるが、20世紀でもユートピア小説やユートピア理論は登場している。とりわけ、アメリカでは1960年代以後、近代の価値、進歩主義・産業主義・科学主義を批判するフェミニズムやエコロジーの立場から書かれたものが多くなっている。エコロジー的ユートピア小説としてはアーネスト・カレンバックの『エコトピア・レポート』が代表的なものであり、日本の井上ひさし『吉里吉里人』（1981年）もエコロジーユートピア小説といえるであろう。またヒッピーのような文明社会からドロップ・アウトしたユートピア実践もある。

1980年代以後、ネオリベラルの市場主義の世界的支配によって、エコロジー運動や環境主義も勢いを失っているように思われる。ただ最後に、できるだけ現実的な政策として提出しようとする、私の考えるユートピア理論として、1980年代に登場した「ポスト実証主義の政策科学」の環境思想を述べておきたい（『共通善の政治学』第2章、『コミュニタリアニズムのフロンティア』第6章）。これは政策科学者の創設者の一人であるハラルド・D・ラスウェルが主張した「民主主義の政策科学」を彼の死後の1980年代から再評価するなかで生まれたものである。ラスウェルは実証主義的な政治学、シカゴ学派の創設者として知られているが、政策科学の最初の構想では、政策も科学も道徳のための手段にすぎないといい、「人間の尊厳」という「共通善」を追求することが政策科学の目的であると主張していた。この「人間の尊厳」を目指すものが「民主主義の政策科学」であり、一般市民も政策作成に関与することが主張されていた。このラスウェルの主張を展開した代表的論者であるダグラス・トーガソン、ジョ

ン・S・ドライチェック、フランク・フィッシャーはいずれも環境政策の本を出版し、環境問題の解決のために、たんなる投票ではない一般市民の政策作成への参加を訴えている。具体的には日本でも行われている「市民討議会」のような制度化である。このような討議会では、私的利益よりも地域の共益（共通善）が選ばれる可能性が大きいという研究もある。

このような「ポスト実証主義」の「民主主義の政策科学」が現実的ユートピアであるかどうかはともかくとして、やはり1980年代に登場した現代コミュニタリアニズムの「公共政策学」も同様な主張であると私は考えている。つまり、彼らの「共通善の政治学」も、環境問題では環境権とは個人の権利ではなく、基本的には集団の権利でもあり、義務でもあり、「善き環境」とは「共通善」であるという観点から考え、そのために熟議していくものである。そしてこの「共通善」とは地域コミュニティだけでなく、グローバルなものへと拡大していくものでもある。

[きくち まさお / 三重中京大学名誉教授/政治思想史]

## 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 真人

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る、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シ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发点』（『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出す世界観的意識の成層性（精神分析学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だが、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なのだ。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喩として用いられてきた「太洋と小波」の比喩を使えば、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得する）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。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——生の自己目的的価値性をめぐって」、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(カタルシス)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》ということになるろう。

## 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小な地形で、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はなく、「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、山下氏の間人間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<sup>(1)</sup>、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戻り、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、報われることのな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も思わない。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、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ふ、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、最も大事なことだとして、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でき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に気付かない限り、「〈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できない生業である。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]

## 農山漁村研究の視点から From the Viewpoint of a Rural Research

林田朋幸

HAYASHIDA, Tomoyuki

### はじめに

残念ながら、筆者は2017年大会のシンポジウムに参加することが出来なかった。しかし、本書では「現代社会における〈農〉が果たす役割」について、各執筆者の立場から書かれており、農山漁村に関する実証研究に取り組む筆者にとって非常に興味深い議論であった。本報告では、まず本書の章構成に沿って各論文についての所見を述べる。その後、「〈農〉の対象とする範囲」と「小農概念の捉え直し」に着目し、本書全体に関する所見を述べる。

### 1. 序章についての所見

序章に該当する、尾関周二氏の論文「〈農〉を通じて人間と社会を考える——序にかえて——」では、「〈農〉のあり方や人類史的意味を考えながら、現代における豊かさ」と〈農〉との関係、そもそも人間にとっての〈農〉の意味とは何か」(p.6)を考える機会の提供を目的として議論を展開している。「〈農〉は人びとの暮らしの土台として人間と自然の共生領域（たとえば、里山、里海）を多様な仕方につくってきた」(p.7)が、近代に「自然と人間の商品化」(p.8)により「人類史上これまでに例のないような自然生態系からの人間の「切り離し」」(同)がなされてきたことを指摘している。そして、「本来の農業は、「成長型経済から定常型経済への転換を軸とする共生持続可能な社会へと移行していくためにも大きな役割を演じるものと思われる」(p.13)と述べている。「農村都市共生の未来社会」(p.14)や「農工共生社会」(p.16)への展望は、村落や昭和の大合併までの旧村を研究対象とする筆者の想定を超える社会の範囲であり、研究の視野を広げる上で参考にすべき提言である。

## 2. 「I 〈農〉と人間」についての所見

山下惣一氏の「体験的農業論」では、佐賀県唐津市で家族労働力による農業経営を行う山下氏自身の体験談を基に議論が展開されている。農家の長男として育った山下氏の体験と葛藤の記述は、山下氏の主張の理解に役立つだけでなく、山下氏自身に対する筆者の関心を強く引き付けるものであった。特に、山下氏による2度の家出の後の「私が逃げても村も家も農業も残る。誰かが受継いでいかなければならない。逃げ出すのではなく、逃げなくていいような農業と暮らしを自分たちで築いていかなければならない」(p.26)という記述は、山下氏の農家として農村社会で生きることの決意を印象付けるものであった。大規模農業批判と自身の農業経営やロシアの別荘であるダーチャを事例とした小規模農業を薦めたうえで、日本における「新しい農本主義」(p.34)の必要性を提起している点は、北見秀司氏の「あとがき」にあるように「大胆な提案」(p.133)であると同時に、体験と知見を交えた一定の説得力を持つ、と感じた。

佐々木秀夫氏の「これからの社会福祉と農—精神障がい者と地域住民にとり豊かな暮らしを実現できる農福連携とは何か—」では、農福連携の全国的な広がり背景として、「社会福祉と農について、精神障がい者と地域住民にとって豊かな暮らしを実現できる農福連携とは何かという切り口」(p.37)での考察を目的として議論を展開している。佐々木氏は、精神障がい者小規模作業所運動に端を発した地域精神福祉について、当時と現在とでは「『こと』的な関係性が薄れ『もの』的な志向が強まる傾向に変質しつつあるように考える」(p.42)と述べ、対応策として「心の病と農の関係を考えること」(p.44)を提起している。「自身が感じることができ、等身大の自然の循環」と「それを感じることによる自己性の回復」、「生産と生活がつながることを認知できること」などを、農の本質的な意義として捉えている点は(p.47)、理論と実践の両面から農福連携を考察している佐々木氏であるからこそその説得力を感じた。

亀山純生氏の「現代の〈個人(主義)〉・〈人間の危機〉克服と〈農〉の文明史的復権の意義」では、「日本の高度消費社会とともに情報化社会の構造から〈人間の危機〉を改めて位置づけ、その克服における〈農〉の意義を再確認し、併せて従来の近代的疎外論と戦後日本の人間観の見直しを提起」(p.51)することを目的とし、若者の〈孤人(主義)〉化をキーワードにして議論を展開している。「生身の他者の不在化による〈孤人(主義)〉は近代的疎外とは質的に異なる人間疎外の全く新しい段階である。それは、単

に人間性の否定的表現でなく、人間存在そのものを解体する窮極の疎外であり、二重の意味で〈人間の危機〉を示している」(p.57)と指摘し、「〈農〉がもつこの〈孤人(主義)〉からの主体的脱却の契機は、繰り返すが〈農〉が生命的自然とのかかわりと生身の人間共同の結節点であることによるのであり、原理的には他の活動にはない」(p.62)と〈農〉に解決策を見出している点は、尾関氏と同様に本書全体における〈農〉の位置づけを俯瞰的に示していると感じた。

### 3. 「II 〈農〉と社会」についての所見

千賀裕太郎氏の「日本の国土利用構造の転換——豊かな〈農〉を基礎にして——」では、火山性であることや「微地形」が発達したことによる、日本の国土における農業展開の有利性について指摘し、このような恵まれた気象と豊かな土壌が面積的には小さい国土ながらも世界有数の日本の人口を擁する食糧の自給条件を長く維持してきたと述べている。豊かな〈農〉とは何かについて国土利用の点から考察を行う本論文は、自然科学の立場から現代社会における〈農〉の役割について効果的に示しているという印象を受けた。

ヴェルヘルム・ヨハネス氏の「集落の崩壊と地域活性化に見られる住民の葛藤——秋田県北秋田郡上小阿仁村八木沢を事例に——」では、秋田県小阿仁村八木沢の実例を通して、「社会的脆弱性」の観点から現代日本の地方集落の現状を社会的脆弱性の観点から「現在、「活性化」の名の下で行われている取り組みの難しさをいくつかの例を通して掘り起こして」(p.82)行くことを目的としている。調査対象事例を基に、住民の生活を無視した地域活性化への賛美における批判であり、同じく長年にわたり実証研究を行ってきた報告者としても心情は理解できるものである。一方で、現代社会における〈農〉の役割という点では、本書全体の議論に対する位置づけの難しさを感じた。

三浦永光氏の「農の特質と成長経済」では、現代世界と日本社会が「『国民の生活安定と福祉の向上のためには、経済成長が必要であり、すべての問題の解決には何よりも経済成長が前提とされる』という見方が蔓延している状況」(p.99)とし、政府が進める例外なき関税撤廃について農業分野にとっては極めて大きな打撃になると指摘している。三浦氏は、「高度経済成長期のわが国の農業政策は1961年の農業基本法によって定められた。その目的は農業と他産業との生産性の格差を是正し、農業の生産性の

向上、農業者の所得増大を目指して農業の近代化と合理化を図ることである」(p.104)と述べたうえで、「農業は本来、生命を育てる営みであり、工業と同列の一産業として市場経済の中に組み入れることはできない」(p.106)としている。食糧生産としての農業が「基本的に製造業やサービス業よりも優先されるべき政治的・経済的根本課題であることがここからも明らかである」(p.109)と指摘し、「農を基礎とする社会」の重要性を指摘している。農政・環境問題の経過を整理したうえで、現代社会における〈農〉の役割・展望が論じられており、実証研究を中心とする筆者としても参考となる議論である。

鈴木宜弘氏の「市場原理主義と農的共生システム」では、TPPの大欲に位置するものとして「農林水産業を核にした共助・共生システムである」(p.115)を挙げている。コモンズの議論や漁業権を事例に共生システムについて述べたうえで、「一部の利益のために共生システムを破壊しようとする市場原理主義の暴走に対して、農的共生システムこそが、国民の命、環境、地域、国土を守っていけることを実践で示していくことが不可欠」(p.127)と指摘している点で、〈農〉が農山漁村全体で役割を果たすことを提示しているという印象を受けた。

#### 4. 本書全体に関する所見

1点目に、「〈農〉の対象とする範囲」についてである。尾関氏は「ここでは、〈農〉という表現で、広く農業・農村・農民を包含するとともに、さらに広義には林業や水産業など自然生態系と直接関わる種々の営みも包括して用いている。同時にまたしばしばそれらの本来のあり方をも含意させている」(p.17)と述べている。また、亀山氏は「〈農〉とは、〈工〉との対比で、本質的に人間と自然の生命的交流の営みであり、一定の土地で自然の時空的限界の中で自然の生命力を獲得し、あるいは人間に必要な特定の生命機能を自然に則して（自然の生命力との共同において）強化し、自然の生命力を享受する活動を意味する」(p.51)。単に農業だけでなく林業や漁業その他の生身の生産活動をも含み、しかも社会的産業だけでなく、マイナーサブシステムや趣味としてのそれらをも含む」(pp.51-52)と述べている。本書では〈農〉を平場農村だけを対象とするものではなく、山村や漁村も対象としている点で、平場農村とは異なる社会経済構造に着目して山村社会を研究対象とする筆者としても理解しやすかった。一方で、全体的な議論として生産力等に関して平場農村を前提としている部分が一定程

度あるように感じた。〈農〉についての多様な事例を実証研究によって蓄積しながら、〈農〉概念のさらなる整理が求められている段階にあるように感じた。

2点目に、「小農概念の捉え直し」についてである。2016年に小農学会が設立されたことや、2018年の日本村落研究学会大会のセッションテーマが小農であること等、農山漁村研究や実践において小農という用語が注目を浴びている。従来の小農概念は労働力の雇用有無（家族労働に支えられているかどうか）に焦点を当てている。一方で、小農学会の共同代表でもある山下氏は、小農を従来の農家に加えてダーチャに見られる週末農業を行う都市社会の住民までも含めようとしている点で、従来とは異なる新たな小農概念を提起している<sup>(1)</sup>。本書における山下論文以外でも尾関論文において小農という用語が使用されているが、従来用いられてきた小農の意味だけでなく山下氏の用いる小農も対象に含まれていると思われる。また、亀山論文や三浦論文における主張は山下氏による新しい農本主義の提起と共通の視点を持つと思われる。〈農〉の提起する新しい農本主義〈農〉と小農の双方を見据えた議論が今後求められていくと思われる。

最後に、ヨハネス氏の「社会的脆弱性」の議論の本書での位置づけを、筆者は明確にすることが出来なかった。「現在、『活性化』の名の下で行われている取り組みの難しさ」を〈農〉を考察することでどのように克服することが出来るのかという点は、農山漁村研究に取り組む筆者にとっても考えるべき課題であると感じている。

## 注

- (1) 小農学会の創刊号において、山下氏と同じく共同代表である萬田正治氏は小農概念について「高度経済成長を遂げた現代の日本において、小農とは何か、改めて新しい位置づけと定義が必要と考えています。それは小農をこれまでの既存の小農を基軸としながら、これのみに限定せず、農的暮らし、田舎暮らし、菜園家族、定年帰農、市民農園、半農半Xなどで取り組む都市生活者も含めた階層こそが、新しい小農と定義付けたいと思います」（萬田2016：15）と述べ、小農概念の捉え直しの必要性を提起している。

## 参考文献

萬田正治（2016）「小農とは」小農学会編『「小農」創刊号設立総会特集』：15。

[はやしだ ともゆき/帝京大学/農村社会学]



## 現代社会と社会的な〈生〉 Modern Society and “Social Life”

林田朋幸

HAYASHIDA, Tomoyuki

これまでの若手シンポジウムの主題は2013年と2015年が〈老〉、2014年が〈幼〉、2016年が〈病〉、2017年が〈身体〉であり、6回目となった2018年は〈生〉を主題とした。〈生〉は人間社会において近代化以前からの主題であり、決して目新しい概念ではない。しかし、現代社会に生きる我々にとっても、依然として非常に重要な概念であるといえる。例えば、吉野源三郎の著作を原作とした『漫画 君たちはどう生きるか』は2018年に約153万部を売り上げ、2018年の書籍売り上げ第1位を記録している<sup>(1)</sup>。漫画版の人気を受け、1938年に公刊された原作も約41万部を売り上げ、書籍売り上げ第9位を記録している。

現代の日本社会においても〈生〉が主題となる背景として、現代社会における生きづらさを感じる者が多いためであると考えられる。2010年以降の日本における新語・流行語には、「一億総活躍社会」（2015年という社会に対して前向きな用語がみられる一方で、「無縁社会」（2010年）、「終活」（2012年）、「ブラック企業」・「ヘイトスピーチ」（2013年）、「マタハラ」（2014年）、「保育園落ちた日本死ね」（2016年）「忖度」（2017年）のような、社会の生きづらさを象徴する用語が毎年のようにみられる<sup>(2)</sup>。また、現代社会における生きづらさの結果として、2000年代以降になると都市から農山漁村への移住やサラリーマン的な生活とは異なる農林漁業の従事等がより注目を集めるようになった<sup>(3)</sup>。

ところで、本シンポジウムにおける〈生〉とは、単に生命として生きることだけを意味しない。社会のなかで生きることにも含まれる。そして、現代社会において主題化されている〈生〉とは、主に後者の〈社会的な生〉のあり方である。そこで2018年度のシンポジウムでは、「〈社会的な生〉が困難を抱えるなかで、いかに〈社会的な生〉を引き受けるのか」という主題を設定した。そして、日本倫理思想史を専門とする鈴木氏、日本教育史を専門とする真辺氏、疫学・公衆衛生を専門とする松崎氏と、異なる学問分野・研究対象の3名が専門性を活かして報告を行った。本特集に掲載の報告論

文は、当時の発表内容をもとに、質疑応答での助言を踏まえたうえで執筆されている。以下において、各論文の内容を紹介し、司会を務めた筆者の見解を述べる<sup>(4)</sup>。

第一の鈴木論文では、明治後期から大正期にかけて活躍した仏教学者佐々木月樵の修養論について考察することで、現代社会において「いかに生きるべきか」という課題に取り組んでいる。本論文では、立身出世主義に陰りが見え始めた明治30年代以降に修養論が登場し、仏教者である清沢満之とその門弟たちによって刊行された『精神界』も、修養という性格をもつと述べている。そして、清沢の門弟でこれまでほとんど研究の俎上に上げられてこなかった佐々木に着目することで、『精神界』における修養論の全貌と、佐々木の思想を解明することが目指されている。

著者は、清沢や佐々木が重要視する「精神主義」について「金銭や地位・名誉を追い求める競争社会、その結果生じる格差社会に対するアンチテーゼとして提唱」され、多くの若者が共鳴したと述べている。そして、佐々木が当時の若者が抱えた煩悶苦痛に応答し、自己に対する過大評価がその原因とされていることを示している。また、過大に認めていた自己の価値を正していくことが「佐々木における修養」であるとし、最終的に自己は無価値であると自覚され、「修養の到達点」にたどり着いた者は、「無我の境地」に至っていると、佐々木は説いているという。さらに、そのような境地は「如来の靈光との接触」によりもたらされるものであり、「佐々木において修養とは「如来の靈光」と接するための必要条件と位置付けられている」と述べ、「如来の靈光」は自己のありようを照らし出し自己を意味づけると論じている。

最後に、現代社会においても「自己という存在を無条件に認め安心を与えてくれるものを宗教に求める者も少なくない」という点で、佐々木の修養論が見直されるべき時に来ているのではないかと提起している。

本論文の学術上の意義として、修養論に関する研究の蓄積として佐々木に着目したという点はもちろんのこと、修養論登場時の明治30年代の若者と現代社会の若者の苦悩に共通点を見出している点が挙げられる。先述した『君たちはどう生きるか』が再び注目されたことから、現代社会と明治後期から昭和初期の若者は共通の価値観を持つと思われる。今後、修養論を求めた当時の若者と現代の若者の共通点に関する具体的な指摘を期待したい。

第二の真辺論文では、明治後期から昭和初期にかけて神奈川県六浦荘村で小学校教師の職務につきながら被差別部落の問題に取り組んだ長島重三郎に着目することで、

地域社会の生きづらさについて考察している。

著者は、融和運動の団体である神奈川県青和会の1920年代の機関誌に寄稿された青年の被差別体験の事例に対して、青年が「被差別部落が劣っているために差別されたという考えに変化」したこと、またそのような変化は、先行研究において、六浦荘支部長であった長島の考え方の影響が指摘されていることを挙げている。そして、長島の部落問題の認識について、当時の青和会の他の支部長と同様に「啓発の論理（差別する側の問題解消）」だけではなく「部落改善（被差別部落の生活の安定、環境改善、教育の向上など）」も重視していたと述べている。一方、長島が部落改善を「恩恵的」とであると意識しながらも「改善してやるのだ」という気持ではないと主張していたと述べ、その背景として長島が日常的に被差別部落の人々と交流していたことを挙げている。

長島の教育観については、長島の日記をもとに「村の教育の為に地域団体での活動にも尽力すべき」という意識を持っており、地域社会への意識は部落問題への取り組みにも引き継がれていったと述べている。また、小学校教師の薄給を理由とした社会的地位の低下や学校に対する信用の低下に悩む中で、長島が「小学校教師は地域社会を含めた教育を担う者であり、そうした観点から地域社会の部落問題も学校（教師）が取り組む必要があったと感じた」と論じている。

最後に、長島の被差別部落問題への取り組みについて「村全体の教育の充実を志向するなかで地域社会のなかの「生きづらさ」に直面し、その結節点としての〈社会的な生〉を積極的に引き受けていこうとする教師の姿」であったと述べている。そして、2016年成立の「部落差別の解消の推進に関する法律」の第5条に「解消のために教育・啓発を実施すること」が明記されたことを受け、「改めて部落差別の解消のための教育や啓発活動の歴史を掘り起こすことの意義」を指摘している。

本論文の学術上の意義として、被差別部落運動の指導者であった小学校教師の経緯や考え方について機関誌や日記等の一次資料をもとに考察することで、地域社会における被差別部落の問題を捉えようと試みた点にあると考えられる。今後、長島をはじめとした教師が地域社会においてどのように受け入れられていったのか、その過程について更なる考察を期待したい。

第三の松崎論文では、女子大生がメンタルヘルスに関する表現をどのように使用しているのかを聞き取り調査を通して考察することで、現代社会の若者がメンタルヘルスに関連した話題に自分自身を照らし合わせることによって自身に与える影響の解明

に取り組んでいる。著者は精神疾患や精神障害に由来する表現を「メンタルヘルス・スラング（以降、MHS）」と定義し、MHSが若者の間で流行的に用いられているという事実は現代においてメンタルヘルスに関する話題が身近になったことを示す、と述べている。

本論文では、女子大生3名への聞き取り調査から得た結果として、MHSが広く認知されていることを挙げている。また、自分自身を「コミュ障」等のMHSを用いて位置付ける「セルフ・ラベリング」が比較的気軽に行われていると述べている。そして、「主に、本人が不安を感じているとき、MHSのセルフ・ラベリングが行われ、MHSのセルフ・ラベリングによって、いくつかの行動が抑制されるのと引き換えに、一定の安心感が得られていた」という。

このように、MHSのセルフ・ラベリングは女子大生にとって一定の意味を持つが、本人にとって必ずしも肯定的に受け止められているわけではなく、自分自身をMHSが示すものに重ねて想起することは疾病生成論（健康を疾病の有無によって判断し、疾病の原因となる要因を取り除くことに焦点を当てる考え方）の発想に近いと述べている。そして、MHSによるセルフ・ラベリングは「自らの問題を、精神医学的な発想にたって捉えなおし、その解決・海象を精神医学的に求めようとする事」であると指摘している。

また、疾病生成論と対置する概念として健康生成論を挙げ、健康生成論は「健康がいかにか回復され、維持され、増進されるのか、という視点に立つ」と指摘し、ストレッサー（ストレスを引き起こす要因）そのものが健康要因（健康を促進する因子）になり得るという先行研究に着目している。最後に、健康生成論的な発想を受けて「MHSおよびメンタルヘルスに関する知識啓発、環境整備」を今後どのように進めるか検討する必要があると提起している。

本論文の学術上の意義として、MHSの使用が自身にとってどのような意義を持つかについて、聞き取り調査の事例をもとに、疾病生成論と健康生成論という相対する概念で検討している点が挙げられる。今後、調査対象を明確にしたうえでさらなる課題の検討を期待したい。

以上、三者による論文の概要と司会者の見解を述べた。次に、三者の共通点を挙げておく。一点目に、シンポジウムの準備を進める中で、三者は各研究の共通点として〈社会的な生〉を導き出した。さらに言えば、三者とも現代社会の生きづらさを起因と

している点が共通点として挙げられる。鈴木論文と真辺論文は明治後期から昭和初期を主な対象時期としているが、それぞれ若者の苦悩と地域社会における被差別部落問題に関する取り組みという、時代を超えた日本社会の課題に対して歴史的な視点から着目している。松島論文はMHSという現代の流行語を研究対象として捉えることを試みている。

二点目に、それぞれの専門性を生かした丁寧な考察が行われている点が挙げられる。鈴木論文が仏教を対象とした研究史の分析、真辺論文が被差別部落問題を対象とした歴史的資料の分析、松崎論文がメンタルヘルスを対象とした聞き取り調査結果の分析と、三者の主要な研究対象・研究手法を用いての論文となっている。各論文の詳細な考察は、三者の継続的な研究の結果によるものである。

本シンポジウムでは、司会者の未熟さゆえ、各報告者に対する質疑応答の時間を十分に確保できず、残念ながら会場全体を巻き込んだ議論へと発展させることができなかった。しかし、各報告者の研究内容に対する具体的な質問・意見は今回の各論文に大いに活かされている。シンポジウムに参加してくださった皆様に感謝を申し上げるとともに、今回の議論が次回以降の若手シンポジウムで活かされていくことを期待したい。

## 注

- (1) オリコン「2018年書籍売り上げランキング」参照。
- (2) 「ユーキャン新語・流行語大賞」2010年度以降のトップテンを参照。
- (3) 例えば、農山村での生活を志向して林業を選択する都市からの移住者（秋津2002）や、出来高制による林業労働者の農業・地域の扶助活動・余暇活動の選択（林田2016）が挙げられる。
- (4) 2018年度の若手シンポジウムについては、コーディネーターの大倉茂氏と報告者3名が中心となり、3者の専門性を考慮して主題や報告内容について準備が進められた。筆者が若手シンポジウムの準備に携わったのは5月末に行われたシンポジウムの報告リハーサルにおいてからであり、残念ながら主題を巡る構想の段階から参加することができなかった。今回の報告論文に対する見解はコーディネーターとしてではなく司会者としての立場からのものである。また、筆者と各報告者は専門分野・研究対象が異なる。以上のことから、本論文が主に著者の専門分野・関心からの記述となっていることをご容赦いただきたい。

## 参考文献

秋津元輝 (2002) 「I ターン林業労働者の職業と生活：ひとつの職業社会学の試み」『奈良女子大学社会学論集』第9号、奈良女子大学、pp.1-18

林田朋幸 (2016) 「大規模林業経営における林業労働組織の変容過程 — 三重県松阪市飯高町を事例として —」共生社会システム学会編『共生社会システム研究』第10号、共生社会システム学会、pp.121-147

[はやしだ ともゆき/帝京大学/農村社会学]

**煩悶苦痛からの解脱**  
**—佐々木月樵における内観と信仰—**  
Liberation from Anguish  
**—Introspection and Belief on SASAKI Gessho—**

鈴木朋子  
SUZUKI, Tomoko

### はじめに

明治三十年代以後、それまで若者たちが生の指針としてきた立身出世主義に陰りが見えはじめ、いかに生きるべきかと迷い、国家に代わって自己を意味づけるものを求めて苦悩する若者が増えていった。その要因としては、受験戦争が激化し、立身出世を実現するための学歴を得る機会が減少したこと<sup>(1)</sup>、官僚の賃金が低下するとともに大学卒業者の失業という現象が起きたこと、日清・日露戦争の勝利により近代国家の建設という目標がまがりなりにも達成され、青年たちの関心が国家から個人へと移行したこと<sup>(2)</sup>などが挙げられている。そして、様々な人物により、このような青年たちに向けた修養論が盛んに説かれるようになった<sup>(3)</sup>。

1901（明治34）年、浄土真宗の清沢満之（1863—1903）とその門弟である暁烏敏（1877—1954）・佐々木月樵（1875—1926）・多田鼎（1875—1937）らが、彼らの共同生活の場である浩々洞を拠点に創刊した『精神界』も、修養という面をもつものである。この雑誌は、「キリスト教界の『独立雑誌』（内村鑑三）と並んで多くの若い人の心を惹きつけ」（安富1999：204）、そこで提唱された「精神主義」は、「迷悶する若者たちに、仏教的伝統を提示することによって、何らかの解決の方法を与えようとした」（安富1999：192）といわれている。

ところで、従来の『精神界』研究は、主に清沢を中心とし、彼の修養言説は仏教者の修養論を代表する一つとしてとり上げられてきた<sup>(4)</sup>。しかし、雑誌の刊行を発案し編集に携わったのは門弟たちであり<sup>(5)</sup>、清沢は『精神界』が創刊された二年後に他界し

ている。そこで、近年では門弟たちの言説にも射程を拡げた研究が進められつつある(6)。

こうした研究動向を踏まえ、報告者は、暁烏・多田と共に「浩々洞の三羽鳥」と呼ばれながらも、これまでほとんど研究の俎上に上げられてこなかった佐々木に注目し(7)、修養が流行し始めたとされる1903(明治36)年前後(王2018:177)の著作を通じて、彼の修養論について考察した。これにより、『精神界』における修養論の全貌、および佐々木の思想を解明する一助としたい。また、社会状況は異なるにせよ、現代の我々も、いかに生きるべきか、自己をいかに意味づけるか、という問いを突き付けられることがあるだろう。佐々木の修養論は、こうした問いに答えを見出すための手掛かりを示唆してくれるかもしれない。

## 1. 佐々木月樵と「精神主義」

はじめに、佐々木とはいかなる人物であり、「精神主義」とはいかなる思想なのかを述べておく。

### (1) 佐々木月樵略歴(8)

佐々木は、1875(明治8)年、愛知県碧海郡安城町の真宗大谷派・願力寺に山田才相の次男として生まれ(9)、1887(明治10)年、三河育英教校に入学し、18歳のときに得度した。翌年、清沢が校長を務める京都府尋常中学校第二級に編入し、暁烏・多田と出会う。その後、真宗大学に入学、1898(明治31)年に愛知県碧海郡矢作町の上宮寺に婿養子に入り、姓を佐々木と改めた。清沢の居宅で暁烏・多田らと共同生活を始めたのは、1900(明治33)年のことである。

翌年、真宗大学研究院へ進学し、卒業後は真宗大学教授に就任、教育者として尽力するとともに、仏教学者として数々の著作を執筆した。また、1921(大正10)年には、文部次官の沢柳政太郎(1865—1927)を団長とする視察団の一員として、欧米諸国を歴訪し、宗教と教育、仏教研究の状況について、1年近くにわたり視察を行っている。さらに同年、鈴木大拙(1870—1966)らとともに、東方仏教徒協会を設立し、The Eastern Buddhistを刊行するなど、海外への仏教宣揚にも努めた。そして、1924(大正13)年、第三代大谷大学学長に就任するが、二年後にこの世を去った。

## (2) 「精神主義」

「精神主義」とは、阿弥陀仏への帰依を説く真宗の教えをベースとし、自己の外にある有限な物や人を生きる拠り所とするのではなく、絶対無限（如来）を立脚地として生きることを主張するものである。また、清沢は『精神界』創刊号の巻頭に置かれた「精神主義」において、次のように語っている。

精神主義は、吾人の世に処するの実行主義にして、其第一義は、充分なる満足の精神内に求め得べきことを信するにあり。而して其発動する所は、外物他人に対して追従して苦悶せざるにあり。交際協和して人生の幸樂を増進するにあり、完全なる自由と絶対的服従とを双運して以て此間に於ける一切の苦患を払掃するに在り（清沢 1901：4）<sup>(10)</sup>

「精神主義」は、自己の外（客観）ではなく自己の内（主観）に目を向け、そこに充足を求める内観主義・主観主義である。自己の外にある金銭や、他人から与えられる地位・名誉などを追い求めている限り、欲望は尽きることなく、満足や安心を得ることはできない。そのような自己が嫉妬や驕慢に満ちていることを見つめ、自己の精神内に充足を求めることにより、「外物他人」に束縛されることのない「完全なる自由」を得るのである。しかしながら、「精神主義」は「外物他人」と関わることなく世俗社会と断絶する隠遁主義ではない。自己の内に満足を得ることにより、利己心や競争心が捨て去られ、「外物他人」と「交際協和」していくのである。

このように、「精神主義」は、金銭や地位・名誉を追い求める競争社会、その結果生じる格差社会に対するアンチテーゼとして提唱されている。そして、如来を生きる拠り所とすることを説く精神主義に若者たちが共鳴したということは、近代化が進むなかで力を失いつつあった仏教に、再び目が向けられるようになったことを示しているといえる。

## 2. 煩悶苦痛への応答

次に、清沢らとともに「精神主義」を主張した佐々木が、若者たちの抱える煩悶苦痛に対し、いかに応答しているのかを検討する。まず、佐々木は学問をしようとする際に最も必要なことは「所謂、自己を知ること、自身は果して、学問勉強に適するものであるか、どうかを自観することでありませう」（佐々木 1903a：11）と述べ、「人々が

職業を選び、商売代へなどするのもまた、そうであらうと存じます」(佐々木 1903a : 12) と語っている。

また、受験や事業などに失敗し、目的を実現できなかったことに苦しむ者に対しては、「たとひ、その目的は達せられなくても、世に無意味のことはないから必ずどんなか目的を達して成功するものである」(佐々木 1903b : 25) と説く。そして、当初の目的地であったインドに到達できなかったコロンブスが、アメリカを発見したことを例に挙げている。

さらに、自分は何のために生きているのか、しなければならなかったからといってそれが何だというのか、と問い、毎日をつまらぬと感じて過ごしている者には、「是非求むべく、きくべきは、我宗教である」(佐々木 1903a : 172) と、その解決を仏教に求めるよう勧めている。

このような叙述は、何を目指し、いかなる道を進むべきかと迷い、競争に敗れ障壁にぶつかって目的を達成できずに落胆し、人生の意義を見出せず、自己を意味づけるものを求めて悩む若者たちの煩悶苦痛に呼応しているといえる。さらに佐々木は、煩悶苦痛を生み出す原因について、次のように述べている。

私共は、何につけ、彼につけ、時々、心の中に種々様々な煩悶苦痛を感ずることとあります。これも大抵は自己を知ることによつて払ひのける事が出来るものであります。人間が時々苦しんだり、悶えたりするのは、十中が八苦迄は自己の価値を余りに認めすぎて、それがために反つて非常な苦痛煩悶を感じて居るのであります。(佐々木 1903a : 13)

自己を過大に評価し、進路を選択したならば、失敗を招き苦痛を抱えることになりかねない。同様に、様々な煩悶苦痛の原因は、「自己の価値を余りに認めすぎて」いることにあるという。目的を実現できなかったという苦痛には、何事も思い通りにできるはずだという、自己の価値を過大に認める高慢さが潜んでいる。また、自己を意味づけるものを見出せないという苦痛も、自己は価値を有していると認識しており、それを保証するものを希求することから生じるといえる。したがって、進路を選択する際に限らず、煩悶苦痛を取り払うためには、いかに自己の価値を過大に認めていたかを問うことが必要なのである。

### 3. 「何等の価値もない」自己の自覚

自己に対する過大評価が煩悶苦痛の原因だとする佐々木は、修養について次のように述べている。

修養とは、一口にいへば、自己の直段の訂正<sup>つけかえ</sup>である。十を五に、五を三に、漸次その直段をさげ、終に、我は是れ罪惡生死の凡夫、何等の価値もないものであると、所謂自己を零と観ずる人が、即是れ修養の極に達したる人である。仏教に無我といふのは、即ちこの意である。(佐々木 1904a : 21)

過大に認めていた自己の価値を正していくという修養を重ね、最終的に自己には「何等の価値もない」と自覚されることが修養の到達点であり、それは仏教で説かれる無我を意味しているという。あらゆるものは様々な関係性の中で仮にそのようなものとして存在しており、永遠不滅な実体ではない、とするのが仏教の基本的な教えの一つ、無我である。しかし、通常、我々は存在が永続するものであるかのように思い込み、執着している。無価値である自己に値段をつけ、その値段に相応するものを求め、手放すまいとしがみつぎ、「自己の直段」を常に維持したいと執着しているのである。受験や事業の失敗に落胆し、世間の評判を気にして進路の選択に迷い、自己を意味づけるものを希求して苦しむのは、存在の無我性を知らず、みずからがつけた「自己の直段」に執着しているためなのである。

一方、自己には「何等の価値もない」と自覚され、修養の到達点にたどり着いた者は、存在を固定的な実体と認識することのない無我の境地に達しており、執着を離れ、煩悶苦痛を抱えることがない。したがって、「数学の乗法に於て、零に非常な価値があり力がある如く、自己を零観したる仏教の無我には、また非常なる価値と非常なる力とがあるのである」(28)と佐々木は述べている。自己には「何等の価値もない」という自覚は、我々を煩悶苦痛から解脱させるという価値をもち、力をもつのである。

### 4. 「如来の靈光」との接触

佐々木において、「自己の直段」を訂正し、最終的に自己には「何等の価値もない」と自覚されることが、修養の到達点とされていた。しかし、佐々木は「我平生の煩悶

苦痛は、是れ蓋し自己の直段がつけすぎてある為めとまで分つても、なかなか私は自分を無価値と観ずることは出来ないのである。否な、之が出来ぬ位じやない、僅かの直段のつけ下げすら出来なんだのが私の身の上であつたのであります」（佐々木 1904b : 267）と吐露しており、自力による修養がいかに困難であるかを語っている。

それでは、いかにして我々は「自己の直段」を訂正し、自己が「何等の価値もない」という自覚に至ることができるのか。この点について佐々木は、修養の到達点に至った人物として最澄を挙げ、次のように述べている。

大師は内観反省の極、愚が中の極愚、狂が中の極狂と自覚した所で、そこに如来の光明を認め、ここに初めて安心の門が開けたのであります。「松蔭のくらきは月の光かな」月の光あつたればこそ、初めて松蔭のくらきが判つたのである。今や伝教大師が心のうちに、塵禿の有情、底下の最澄といふ自覚の生じたのは、彼が自省の極、遂に如来の靈光に接したからであります。（中略）伝教大師はさきにいふが如く、今日まで買ひかぶつて居た自己が判り、その知恵よりいふも、その力よりも、誠に自己の無なることを自覚したものであります。彼は茲に自己を以て零に比するを得たのであります。（佐々木 1903a : 19-20）

「如来の靈光」は、大いなる知恵と力を放ち、自己が「何等の価値もない」ことを知らしめ、執着を離れた無我の境地へと導く。つまり、我々は修養を重ねた末に、「如来の靈光」のもつ大いなる知恵と力に接することにより、それに比べて「僅かな直段のつけ下げすら」できない自己がいかに無知・無力な存在であり、その点において「何等の価値もない」と自覚されるのである。

## 5. 自己という存在のありよう

佐々木は、修養を重ねた末に「如来の靈光」と接することで、自己が無価値であると知らしめられ、執着を離れた無我の境地に至り、煩悶苦痛から解脱できると説いていた。さらに、佐々木は、無我すなわち関係性によって成立しているという存在のありようを、佐「時間よりいふも、空間よりいふも、万物一として相関せぬものはない、彼此互によりて、一大有機的組織を成して居る」（佐々木 1901 : 28）と説明している。

あらゆるものは、相互に関係しあい一つに結ばれている。そして、「小は、書齋にある一巻の書物より、大は天地に至るまで、一切万有、何一つ、それ自身の為めに、そ

れ自身存在するものはない」(佐々木 1905:43) という。書物は書物のために存在しているのではなく、読者のために存在しているように、あらゆるものは他のために存在しているというのである。そして、私が所有している書物も、原稿を書く筆も私のために存在しているだけでなく、筆を造った筆屋も、筆の穂を造るために必要な兎も、私のために存在しているのであり、「小にしては我書齋にある一巻の書物より、大は天地に至るまで、一切万有、何一つ、我為めに存在せぬものはない」(佐々木 1905:44) という。さらに、「一切すべての事が、今現在、我なしつつある事の為めにあり、また、あつたのであります」(佐々木 1905:45) と、自己にもたらされる事柄も、自己のためにあると述べている。

このように、自己はみずからの値段を下げる知恵も力もなく、「何等の価値もない」ものでありながら、その存在自体が他者のためにある。同時に、あらゆる存在も事柄も自己のためにあり、あらゆる物事は自己に与えられているのである。そして、こうした自己のありようを自覚させるものが宗教である、と佐々木はいう。

ああ、宗教とは、自覚である。自己の存在に就ての自覚は宗教の「アルハ」にして、また「オメガ」である。人々、若し、自は他の為めに存在し、他は自の為めに存在する事を忘れずんば、人生、蓋し得る所少なからざるべし。少くとも、常に明確に、存在の意義を味ふて居る時は、決して如何なる事が起らうとも、泣いたり、苦んだりするやうな事はないのである。(佐々木 1905:45)

自己という存在自体が他者のためにあるのであれば、いかなる職に就いた者も、受験や事業に失敗した者も、その存在意義が失われることはない。また、世間で評判のよい職に就けなくとも、受験や事業に失敗しようとも、それは自己のためであり、自己はあらゆるものを与えられている。このように認識されることで、現在の境遇を肯定的に引き受け、さらには今後何事が起ろうとも、それは自己のためであると受け入れることが可能になり、恐れることなく進んでいくことができる。

このように、自己は他者のために、他者は自己のためにあるという存在のありようが自覚されたならば、煩悶苦痛を抱えることはない。このような自覚をもたらしものが宗教であり、仏教者である佐々木においては「如来の靈光」との接触という宗教体験なのである。

## おわりに

佐々木において修養とは、自己に過大な価値を認めていたかを内観反省し、「自己の直段」を訂正しようとするいとなみであった。そして、そのような修養を重ねた末に「如来の靈光」と接することで、自己が「何等の価値もない」という自覚がもたらされ、無我の境地に至ることができるのである。また、「如来の靈光」は、自己という存在自体が他者のためにあること、あらゆる物事は自己のためであり、自己はあらゆる物事を与えられていることを知らしめるものであった。このような「如来の靈光」との接触により、自己の価値を過大評価することから離れることができ、その存在は意味づけられ、いかなる境遇も受け入れることが可能になり、煩悶苦痛から解脱できるのである。

ところで、現代の日本においては、生産性・有用性という点によって人々の価値が測られ、「勝ち組」「負け組」というカテゴリーに振り分けられている。また、宗教に対しては、オウム真理教事件などの影響により、マイナスのイメージが広がっている。しかしながら、自己という存在を無条件に認め、安心を与えてくれるものを、宗教に求める者も少なくない。こうした現代社会において、「如来の靈光」という超越的なはたらきによって修養の到達点へと至り、煩悶苦痛から解脱されると説く佐々木の思想は、見直すべき時にきているのではないだろうか。

## 註

- (1) 竹内 (2015: 74) によると、明治 32 年頃まではほぼ 2 倍以内だった高等学校入試倍率が、三十年代後半からは 2・5 から 3・5 倍になり、四十年代には 5 倍近くになっているという。また、E.H. キンモンス (1995: 174) によると、高等学校合格率が、明治 28 年 67 %、明治 34 年 34 %、明治 41 年 20 % と下降していったことが示されている。
- (2) この点を挙げているのは、岡 (1967a) (1967b)、神島 (1971) 等である。一方、E.H. キンモンスはこうした見解に否定的であり、立身出世主義が揺らぎ煩悶する若者が出現した原因は「高学歴青年の就職市場の変化」(キンモンス 1995: 193) にあると主張する。
- (3) 升 (2015: 93) によると、「修養」を国立国会図書館デジタルコレクションで検索すると、1890 年から 1899 年には 29 点の図書・資料が表示されるのに対し、1900 年から 1909 年には 420 件、1910 年から 1919 年では 1120 件に倍増しているという。
- (4) 王 (2004)、筒井 (2009)、栗田 (2015)、升 (2014) (2015) 等。清沢の修養論を主題とし

た研究には、宮川（1971）、安富（1994）が挙げられる。

- (5) 『精神界』は、「現代に実際生活にかみくだいて仏教の精神を書いてある雑誌がない、私は是非それがほしいと思ふ、幸ひ、今、清沢先生が東京においでになるから、私たちが先生の麾下に集つて仏教的な雑誌を一つ出したい」（暁烏 1926：515）という暁烏の要望により創刊された。『精神界』というタイトルは佐々木の発案によるものであり、創刊当初は、多田が編集、暁烏が庶務、佐々木が会計を担当した。
- (6) 近藤（2013）、春近（2015）（2016）、山本（2011）等。
- (7) 管見では、織田（2002）、山田（1992）のみである。
- (8) 佐々木の生誕は明治7年11月11日だが、年を越して出生届けの提出がなされたため、戸籍上の生誕は明治8年4月13日となっている。（佐々木 2004：127）
- (9) 以下、引用文は旧字体を新字体に改め、傍点を削除するなど、適宜表記を改変した。なお、『精神界』から引用する際は、暁烏敏・金子大栄・曾我量深編『精神界 復刻版』（全20巻、法蔵館、1986年）を用いた。

## 参考文献

- 暁烏敏（1926）「佐々木月樵君のこと」福嶋寛隆・赤松徹真編『資料 清沢満之<資料篇>』「浩々洞と『精神界』」、同朋舎出版、1991年、pp.514-517。
- 王成（2004）「近代日本における<修養>概念の成立」『日本研究』第29集、国際日本文化研究センター、pp.117-145。
- 王成（2018）「新渡戸稲造と近代日本の<修養>」『アルテスリベラレス：岩手大学人文社会科学部紀要』第102号、岩手大学教養部、pp.175-183。
- 岡義武（1967a）「日露戦争後における新しい世代の成長（上）—明治38年～大正3年」『思想』第512号、岩波書店、pp.1-13。
- 岡義武（1967b）「日露戦争後における新しい世代の成長（下）—明治38年～大正3年」『思想』第513号、岩波書店、pp.89-104。
- 織田顕祐（2002）「佐々木月樵における「宗」と「学」—『大谷大学樹立の精神』を中心に—」『真宗教学研究』第23号、真宗教学学会、pp.42-54。
- 神島二郎（1971）「明治の終焉」橋本文三・松本三之介編『近代日本思想史大系3 近代日本政治思想史I』有斐閣、pp.381-424。
- 清沢満之（1901）「精神主義」『精神界』第1巻第1号、精神界発行所、pp.3-4。
- E.H. キンモンズ（1995）『立身出世の社会史—サムライからサラリーマンへ』玉川大学出版部。
- 栗田英彦（2015）「明治30年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」『宗教研究』第89巻第3輯、第384号、日本宗教学会、pp.51-74。
- 近藤俊太郎（2013）『天皇制国家と「精神主義」—清沢満之とその門下—』法蔵館。

- 佐々木月樵（1901）「職業」『精神界』第1巻第8号、前掲、pp.26-29。
- 佐々木月樵（1903a）『実験の宗教』佐々木月樵全集刊行会編『佐々木月樵全集（6）』図書刊行会、1973年、pp.1-202。
- 佐々木月樵（1903b）「成功の人生」『精神界』第3巻第4号、前掲、pp.23-27。
- 佐々木月樵（1904a）「修養とは自己の直段の訂正なり」『精神界』第4巻第5号、前掲、pp.19-21。
- 佐々木月樵（1904b）『救済観』佐々木月樵全集刊行会編『佐々木月樵全集（6）』前掲、pp.203-286。
- 佐々木月樵（1905）「存在」『無盡燈』第10巻第6号、無盡燈社、pp.42-45。
- 佐々木宣祐（2004）「佐々木月樵関連年表」『蓮如上人如光上人五百回御遠忌記念 よみがえる上宮寺の法宝物』太子山上宮寺、pp.125-127。
- 竹内洋（2015）『立志・苦学・出世 受験生の社会史』講談社学術文庫。
- 筒井清忠（2009）『日本型「教養」の運命—歴史社会学的考察』岩波書店。
- 春近敬（2015）「清沢満之門下の「信念」—清沢没年前後を中心として—」『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』第31号、武蔵野大学、pp.1-19。
- 春近敬（2016）『「精神界」論文にみる清沢満之の応答性』『現代と親鸞』第33号、親鸞仏教センター、pp.124-149。
- 升信夫（2014）「「修養」、「教養」、paideia—清沢満之、新渡戸稲造、ソクラテス—」『桐蔭法学』第21巻第1号、桐蔭横浜大学法学会、pp.1-46。
- 升信夫（2015）「明治中期「修養」の類型化」『桐蔭法学』第22巻第1号、前掲、pp.93-136。
- 宮川透（1971）「日本思想史における〈修養〉思想—清沢満之の「精神主義」を中心に—」古田光・作田啓一・生松敬三編『近代日本思想史大系2 近代日本社会思想史II』有斐閣、pp.71-87。
- 安富信哉（1994）「信仰と自律—清沢満之における「修養」の位置—」『大谷学報』第73巻第2号、大谷学会、pp.18-30。
- 安富信哉（1999）『清沢満之と個の思想』法蔵館。
- 山田亮賢（1992）『佐々木月樵先生』法蔵館。
- 山本伸裕（2011）『「精神主義」は誰の思想か』法蔵館。

〈付記〉本報告は、上廣倫理財団平成29年度研究助成による成果の一部である。

[すずき ともこ/お茶の水女子大学グローバルリーダーシップ研究所/日本倫理思想史]

**地域社会における生きづらさと小学校教師  
—部落問題をめぐる長島重三郎の活動を事例に—**  
Difficulties in Life in the Community and Elementary  
School Teachers :  
A Case Study of NAGASHIMA Jūzaburou's activity on Buraku  
Problem

真辺 駿  
MANABE, Shun

### はじめに

本稿の目的は、地域社会における部落問題に対して小学校教師がいかに関わっていたのかを「生きづらさ」という観点から明らかにすることにある。具体的には、神奈川県久良岐郡六浦荘村のなかで長島重三郎が部落差別をめぐる状況にどのように対応していったのか、長島が村内の小学校教師であったことに着目して明らかにする。

本稿で対象とする長島重三郎(1878-1967)は、神奈川県久良岐郡三分村(のちに六浦荘村へ合併)に生まれ、1895(明治28)年に代用教員として村立三分小学校に勤めるようになってから1931(昭和6)年まで長きにわたり教師としての職務にあたっていた。その傍、1922(大正11)年には神奈川県の地方改善常務委員に就任し、本格的に部落問題に取り組むようになる。教員を退職して以降、大道区長(長島が居住する集落)、大道町内会会長、方面委員など社会事業を軸として活動していった。

長島重三郎に関しては、融和運動<sup>(1)</sup>の団体である神奈川県青和会の六浦荘支部長としての活躍が部落史研究の分野で指摘されている。大高俊一郎によると、被差別部落が少数で「寝た子を起こすな」意識が強い神奈川県にあって、融和運動の指導者であった長島が、融和運動を足がかりとして、学校・社会教化活動・村政の各方面から地域社会の主導権を掌握していったことが明らかにされている(大高2009)。神奈川県では、1922(大正11)年の「地方改善奨励規程」「地方改善委員設置規程」によって本格

的に部落問題対策が着手され、その後1924（大正13）年に融和団体「青和会」（翌年「神奈川県青和会」に改称）が創設されている（「神奈川の部落史」編集委員会2007：140-142）。神奈川県青和会の1920年代の活動は講演や講習による啓発活動が主な方針とされ、「教化網」（地域の教化団体との連携）を活用するなかで、部落問題が「差別する側の問題」として認識されるようになった（大高2004）。しかし、各地域の支部長クラスの指導者は、啓発の論理を受容しつつも、部落改善（被差別部落の生活の安定、環境改善、教育の向上など）を重視し、この部落問題認識は1910年代の部落改善運動にみられる部落差別の原因を被差別部落側の劣位性にもとめる認識と通底していた（「神奈川の部落史」編集委員会2007：150-152）。ここで注目すべきは長島重三郎も六浦荘支部長として部落改善を重要視していたことである。そうした部落史での研究の蓄積を踏まえつつ、本論文では長島重三郎が融和運動の担い手以前に小学校教師であったことに焦点を当てることとする。長島を小学校教師の観点から研究したものとしては、真辺駿の成果が挙げられる（真辺2018）。そこでは、長島重三郎が校長とともに、20世紀初頭の地方改良運動<sup>(2)</sup>という地方再編の時期に、村の「和順」を徹底するために学校教育のみならず地域社会に対する教化活動に尽力したことが描出されている。しかし、そうした小学校教師として勤務にあたっていた長島がいかにして部落問題へと取り組むようになるのかについては十分に言及されているとはいえない。

そこで、本稿では総合人間学会第13回研究大会若手シンポジウムのテーマである「〈社会的な生〉とどう向き合うか」との関連から、地域社会における「生きづらさ」という視点で長島重三郎について考察してみたい。ここで言う「生きづらさ」とは、個々人の内面における心理的感覚だけを指しているのではなく、当該社会のなかで生起する葛藤や困難さ、延いては社会的な差別をめぐる状況を表している。地域社会の部落差別と対峙するなかで、小学校教師である長島重三郎がどのように向き合っていくのか、主に長島の日記史料を手がかりに、この問いへと迫っていきたい。まず、六浦荘村における部落差別をめぐる状況を確認し、部落問題に対して長島重三郎がどのようななかかわりをもっていたのかを描出したのち、小学校教師としての長島の意識を射程に入れながら地域社会における「生きづらさ」と小学校教師の関係を考察する。

## 1. 地域社会における「生きづらさ」—部落差別をめぐる状況—

神奈川県久良岐郡六浦荘村は、1889（明治22）年に三分村と釜利谷村が合併して誕生した。その後、1897（明治30）年に鎌倉町の峠を編入する。主な地域産業は農業であったが、横浜と横須賀に挟まれた立地の影響を受け、徐々に商品経済が浸透することになる。特に横須賀海軍工廠との接点が多く、日露戦後に拡充される横須賀海軍工廠に職工を輩出していく地域であり、明治末期には村のほぼ半数の青年が職工として勤務していたとされている（内田1987：49）。

村内の被差別部落は、1937（昭和12）年の調査報告では戸数が50戸（国勢調査世帯数は67戸）あり、村全体の平均戸数割に占める部落平均戸数割の比率は1934（昭和9）年度が19.36%、1935（昭和10）年度が19.74%、1936（昭和11）年度が21.40%であった（植木1937：2）。1937年段階の職業構成をみると、耕作可能な土地が少ないため農業は少なく、海軍職工と推察される職工も一定数存在し、部落産業といわれる履物関係の職業が特徴的であり、竹皮商や草履表の製造などもみられる<sup>(3)</sup>。

六浦荘村における部落差別の問題に対する先駆的な取り組みとして、平田恒吉（1863-1915）という人物が挙げられる。平田は1892（明治25）年に同村内にあった三分小学校の訓導兼校長に就任し、その当時被差別部落からの就学児童が非常に少数で他の児童と同席することも困難な状況であったのを憂い、旧六浦藩主の米倉氏に被差別部落の児童と同席させることを懇願し、部落差別の解消に努めたとされる（神奈川県民部県史編集室1983：703-704）<sup>(4)</sup>。こうした平田の事績は、長島重三郎によって1927（昭和2）年に作成された「郷土より得たる修身科教育資料」という学校資料において平田恒吉の「融和問題」という項目のなかで言及されている。そこでは「主トシテ教師ノ参考ニ資セントスルモノニシテ強イテ児童ニ授ケントスルモノニアラズ<sup>(3)</sup>」という附言があり、修身科の教育資料において教師が認識しておくべき問題として長島が位置づけていたことは注目に値する。

この学校資料が作成されたのが1927（昭和2）年であり、先述の神奈川県青和会の啓発活動が1920年代に盛んにおこなわれたことから、依然として同村には差別意識が根付いていたことがわかる。具体的なものとして、神奈川県青和会の機関誌である『青和』に寄稿された、「TN生」（本名不明）という六浦荘村の被差別部落の人による差別の告発を見てみたい<sup>(6)</sup>。1928（昭和3）年4月18日、友人の見舞いのため病院

を訪れていた。そこで女性が差別的発言をしていたため、彼が注意を与えた。その会話を聞いていた「紳士風」の男性が割り込んできて「この婦人が〇〇（原文ママ、以下同）の乞食と言ったことに対して君は興奮していたが、君はどこの者だ」と聞いてきたため答えると、「それでは君は部落民ではないか。だから〇〇という言葉聞いて興奮したのだろう」「どこまで行っても〇〇は〇〇だ」と言われた。今まで「幾多の差別的言辞も聞いた。そして侮蔑を受けた」という彼にとって耐え難い悲痛な被差別体験であったという。

この事件後、「TN生」は被差別部落が劣っているために差別されるという考えに変化する。そして、横須賀海軍工廠に勤めていた彼は、真剣に社会的・経済的向上による差別からの解放を実践し、その勉強の無理がたたって25歳でこの世を去ることになる。この認識の変化に関して、大高俊一郎は六浦荘支部長である長島重三郎の考え方が影響しているとし、彼の死は「被差別部落が社会的・経済的に向上しなければ差別されてもやむを得ないという考え方（能力主義）」や「自己責任を押し付けることの暴力性を象徴的に示す事件」であると述べている（大高2013：61-62）。それでは、長島の部落問題認識はどのようなものであったのだろうか。

## 2. 部落問題に対する長島重三郎のかかわり

### 2-1. 長島重三郎の部落問題認識

先述の通り、神奈川県青和会の1920年代の基本方針は啓発活動にあったが、各支部長クラスの指導者は依然として部落改善（被差別部落の生活の安定、環境改善、教育の向上など）も重視していた。長島重三郎も啓発の論理（差別する側の問題解消）を受容しつつも、六浦荘支部長として同様の認識を示していた。神奈川県青和会の六浦荘支部が設立されたのは1925（大正14）年8月22日であるが（「神奈川の部落史」編集委員会2007：143）、長島はそれ以前の1922（大正11）年から地方改善常務委員として部落改善事業に取り組み、部落改善を重視していたことが以下の「日記」から窺える。

追々研究を重ね、改善事業に親しみが出て来るに従って、いよいよ彼の人達に気の毒な感じが強くなって来て、どうか速く実の上るやうにあせりたくなる。要するに、他の部の人の誤解を解くと共に、その部の人たちの実力養成と品性の向上との外にない。そうするには、外見上の改善と経済の向上と風儀の改善

とに力めなければならない。即ち下水路の改修工事、納税貯金の実行、青年団の訓練、学童の奨励等に着手したのが其の意味である。尚ほ職業上の何か良改善方案がありさうなものと考へて居る。兎に角予（長島重三郎—引用者）は之を今後畢生の事業として彼の人達に「此れでこそ」という喜びを得させるやうにしたい<sup>(7)</sup>。

本格的に部落問題に取り組むようになった長島重三郎は、「他の部の人の誤解を解く」とともに「その部の人たちの実力養成と品性の向上」のほかにはと強調している。そのためには「外見上の改善」「経済の向上」「風儀の改善」に努めることが大事で、「下水路の改修工事」「納税貯金の実行」「青年団の訓練、学童の奨励等」の事業に着手してきたと綴られている。これは1910年代の部落改善運動における被差別部落の状態が改善されなければ部落差別はなくなるとする認識と共通するものであった。

長島重三郎は被差別部落の「劣位な状態を『一段下』にみるという部落問題認識と訣別することはできなかつた」（大高2009：235）とはいえ、その問題性について全く意識していなかつたというわけではなかつた。長島は神奈川県青和会の支部長になり、その機関誌『青和』に「所謂改善の必要」と題した記事を書いている。そこでは、「改善といふ言葉其のものが既に、其の村なり部落なり人なりを一段下に見て居る差別的の言葉である。そして少しばかり恩恵的施設で、益々其の人達を卑屈にする」と主張する人がいることに触れ、それに対して「一体生活を改善したり、衛生的設備をよくしたり、教育産業の奨励を計ったり、精神修養に努めたりして不断向上を企図することは、何処の村での誰でも世の進運に伴って、必ずせねばならぬ大切な事である」と述べ、「何々委員などといふ人達には、『改善してやるのだ』といふやうな心持ちでする者は勿論無い。只真面目に真剣に相談相手の一人といふ考を持って当つて居る。要するに改善といふことが融和を助けこそすれ、決して妨げとはならぬと思ふ」と書いている<sup>(8)</sup>。「改善」という言葉が「一段下に見て居る差別的」な言葉であり「恩恵的」で「其の人達を卑屈にする」ことを認識しながら、「改善してやるのだ」という「恩恵的」な気持ちで部落改善に取り組んでいるわけではないと主張していたのである。

## 2-2. 被差別部落とのかかわり

「改善してやるのだ」という恩恵的な気持ちではないと主張していた長島重三郎であるが、実際に被差別部落の人びとさまざまな接点があったことが関係していると思われる。長島は日常的に被差別部落の人びとと関係を結んでいた。父親が役場の吏員として税金の徴収に被差別部落に赴いており、そのため息子である重三郎自身も知人が多く、小学校教師であった長島に「学校に用事の出来た時は其事が予（長島重三郎—引用者）の責任以外の事でも一度予を介して申込むといふ風であった」という<sup>(9)</sup>。また、小学校の手工科用の材料を購入しに長島自身も被差別部落に赴いていた<sup>(10)</sup>。

一方、長島が地方改善常務委員の委嘱を受け、改善事業に取り組んでいる最中、病気で入院することになる。そこで、被差別部落の人が見舞いに来て、「若し病気の為め常務委員を辞したいやうな事になるとせつかく改善の緒につきかけたのが逆転すると思ひわづらつて居られる人もあるらしい<sup>(11)</sup>」ことを長島に伝えている。被差別部落の人びとの総意ではないだろうが、日常的なかかわりを持っていた長島の改善事業に関して期待を寄せていた側面もあったことがわかる。

そして、先述の通り、平田恒吉の部落問題をめぐる教育実践の影響が挙げられる。平田は、差別的言動が公然となされ、保護者が教育の必要性や効果を認めていない状況を憂慮し、旧六浦藩主の米倉氏に懇願しその娘と部落の女の子を同席させ、保護者に教育の必要・効果を認知させるために教育者の立場から不就学児童の就学・出席奨励や家庭教育の注意喚起のため夜間に部下職員と役場員とともに各地域に出張していた（真辺 2017：32-33）。こうした取り組みに、長島重三郎も一緒に同行していたのである。

長島は、平田恒吉を「第二の父」と呼ぶほど慕っており、平田の没後には「先師（平田恒吉—引用者）は実にえらかった。人格が実に高かった。号令ばかりかけて居ないで、身を以て我等を率ひて下された。先師報恩のため、吾村教育の為に尽きり<sup>(12)</sup>」と綴っているほどである。平田は常々「経済的に恵まれない吾々は財を投じての公益は到底為し得ないが人として此の世に生れ出でた以上只人の世話のみになるだけにはすまぬから如何に小さくとも良いから社会の利するような仕事をしておきたい<sup>(13)</sup>」と述べていたという。このような平田の考え方は、長島重三郎の村の教育の為に尽したいという教育観に多大な影響を及ぼしていると考えられるのである。

### 3. 地域社会の結節点としての小学校教師

#### 3-1. 村全体を含めた教育の充実

被差別部落の人びとと交流しながら、村の教育振興に努めていた長島重三郎であるが、小学校教師としての長島の教育観はどのようなものであったか。長島は一貫して村の教育の為に尽そうという意識があり、「田舎の小学教師はどうしても、教室内の教師、学校の教師では駄目である。村に重きをなさなくては駄目である。(中略)畢竟後進子弟の指導と、村良風の維持作興を思ふの念に他ならぬ<sup>(14)</sup>」と綴っている。このような教育観を書き綴るようになるのは、平田恒吉が亡くなった1915(大正4)年以降に増えており、そのことから平田の影響が窺い知れるのである。

例えば、「本校教育成績向上策」として長島は「日記」に「校訓徹底」「教材研究」「教員の充実」「手工科教授の覚醒」「標本図書の善用」「社会教化事業に尽力せよ」という六項目を挙げ持論を展開している<sup>(15)</sup>。特に注目したいのが「校訓徹底」と「社会教化事業」についての項目である。校訓は平田校長によって1904(明治37)年に制定されたもので、長島は特に「勤儉和順」に関する校訓を学校や地域社会での活動において徹底していく(真辺2018:9-10)。この「勤儉和順」という校訓は「一村既有ノ美風」である「勤儉和順」を六浦荘村において保護して拡張していくことが「緊要有力ノコト」であり、これを児童に自覚させることが最も効果があると述べられている(同上)。

こうした地域社会に対する意識が、「社会教化事業に尽力せよ」という項目においても見られ、学校教育の効果を向上させるために地域組織(青年会、同窓会など)にも取り組むべきであることが書かれている<sup>(16)</sup>。それぞれの団体で長島は講話活動などをしており、それが歓迎されているのは「修養」のおかげであるとし、「真に社会の為に—とまで行かなくともせめて—一村の為に思つて真摯の努力」をしてくれる人を長島は望んでいた<sup>(17)</sup>。神奈川県青和会の啓発活動において全国レベルに先駆けて「教化網」が活用されていたことが指摘されているが(大高2004)、平田校長の意志を継いで村の教育の為に地域団体での活動にも尽力すべきだという長島の意識は、部落問題への取り組みにも引き継がれていったと考えられる。

### 3-2. 小学校教師の社会的地位の動揺

こうした地域社会への意識は、長島重三郎の小学校教師としての社会的地位にかかわる問題としても意識されるようになる。大正期の教員史研究において、米騒動（1918年）をめぐる物価騰貴により経済的な圧迫を強いられ教員が生活難に陥り、職業に対する自尊心の喪失や増俸運動に発展したことが明らかになっており（唐沢 1955、石戸谷 1958）、一方で、生活難や増俸運動の問題を、経済的な側面だけではなく社会的地位や威信の問題として捉えることが指摘されている（陣内 1988）。

長島も同様に物価騰貴による経済的圧迫と社会的威信の動揺に対する危惧を「日記」に吐露するようになる。

物価騰貴にて世間が狭い心地す。されど此の附近は、造兵部職工多く臨時昇級割増等にて景気益好し、現下の状態にては下級労働者は一般に有福にて、中流官吏等は割合に生計困難なり<sup>(18)</sup>。

小学教師に権威なきは俸給薄く遠く職工以下にあり現今世間収入の多少を以て人を評価する傾向を生ずるの時勢薄給の小学教師は社会より低く見らるゝ事必然なり。国家経論の根本策ハ小学教師を優遇するになりといふ事に帰結す<sup>(19)</sup>。

「此の附近」である六浦荘村では海軍工廠の造兵部職工が多く臨時の増給があり景気が良いことを言及しているのに対して、小学校教師の薄給を「職工以下」とであると比べており、それは「収入の多少を以て人を評価する傾向」があるから小学校教師が「社会より低く」見られ権威が失墜してしまうことを慨嘆している。

また、この時期に村の青年たちの風紀頹廃が見られ、長島は「現代と道徳的改造」という題目で諷刺を加えているものの、「本村の青年風紀の頹廃に傾きつゝあるのも校長の悪評も一因をなして居る。（中略）其影響として父兄の学校に対する信用がうすらいで児童の教師に対する尊敬心がうすくなった。校規が余程くづれた」と「日記」に綴っている<sup>(20)</sup>。そして、「聞く処に依ると職工連は工廠通勤の往復に非常に学校の風紀紊乱を気にして憤慨するものあり。現校長退任後の校長に団結して予（長島重三郎—引用者）を押さうと申し合わせ居るものもある<sup>(21)</sup>」という。

実際に六浦荘村という地域で過ごしている長島にとって、小学校教師の権威や学校への信用が、「経済的な観点」と「校長の悪評の観点」から危惧されていた。長島自身も

薄給による生活難であり、そうした経済的な格差が社会から低くみられるという意識と、校長の悪評によって学校に対する住民の信用低下が青年の風紀を乱している現状を憂っていた長島は「飽くまで本村教育の為に尽瘁しやう<sup>(22)</sup>」と綴るのである。とはいえ、長島は校長になることはなく、そうした状況のなかで地方改善常務委員の委嘱を受けるのである。

### 3-3. 地方改善常務委員の委嘱

こうした長島自身の経済的困窮と地域社会での学校や教師の社会的地位の動揺をきたす時期に、地方改善常務委員の依頼が郡役所から降りてくる。この依頼に関して長島が「日記」に以下のように綴っている。

亡師（平田恒吉—引用者）が大いに部落改善に意があて、それとなく、感化の方法を採られたが、一般的方法であって未だ徹底的でなかった。恩師が意があった関係上これは学校の教化範囲に入れないと物足りない。学校内で受諾しないとすると、役場か坊さんになる。役場の人では規則的になり、坊さんでは余りに抹香臭くて浮世に遠い感がある。彼此勘考して見ると、学校が最も適任である<sup>(23)</sup>。

ここでも平田恒吉の存在が表出しており、恩師の平田が部落改善に携わっていた以上、部落問題は「学校の教化範囲」に入れないと物足りないとし、役場や坊さんではなく「学校が最も適任」であると述べている。これは、先述の修身科の学校資料の附言からもわかるように、学校で授業を行うという意味ではなく、部落問題を学校や教師が担う必要のある問題として捉えている。そして、「一応村当局部落の意志を探った上で、それ等がよいとなったら受けやうという事に返辞して<sup>(24)</sup>」おり、実際に1922（大正11）年12月23日に地方改善常務委員に就任する。

## おわりに

本稿では、地域社会における部落問題に対して小学校教師であった長島重三郎がいかにして関わっていったのかを「生きづらさ」という視点から明らかにしてきた。

改めて確認するが、ここでの「生きづらさ」とは、個人的な心理状態だけではなく、社会のなかで生起する葛藤や困難さ、社会的な差別状況を表している。六浦荘村には

部落差別が存在し、そのために被差別部落の就学児童がわずかであり、平田恒吉はその解消に向けて先駆的な教育実践をおこなっていた。しかし、そうした差別解消への取り組みが行われ就学率も上昇してはいたものの（真辺 2017：29-33）、「TN生」の告発にみられるように昭和期に入っても差別的な言動が公然となされていた。

そうした地域において長島重三郎は地方改善常務委員や神奈川県青和会の六浦荘支部長として、差別の不当性を訴える啓発の論理を受容しながらも、一貫して部落改善の認識を持っており、それは被差別部落自身の社会的・経済的向上を強いることになり、これは能力主義や自己責任の暴力性を示すものでもあった。しかし、被差別部落の劣位性を一段下に見る認識があったとはいえ、長島にとって部落改善が「恩恵的」であることを意識しつつ、それでも生活改善、衛生設備、教育産業の奨励、精神修養といったさまざまな側面から「不断向上」していくことが大切であるとし、それは「改善してやるのだ」という心持ではないと主張していた。こうした主張は、長島が日常的に被差別部落の人びとと交流していたことも影響していると考えられる。役場の吏員として交流があった父親の影響や、長島自身も学校教材を購入するために関係を結んでいた。また、地方改善常務委員として被差別部落の人びとの期待が寄せられていたこともあった。

そして、部落差別解消に取り組み「社会の利するような仕事をしたい」という平田恒吉の影響が、長島の小学校教師として村の教育の為に尽したいという意識を形成したといっても過言ではない。長島は一貫して村全体を含めた教育の充実を志向しており、そこで平田の制定した校訓「勤儉和順」を徹底し、教育の効果を向上させるためにさまざまな地域団体と連携しそこで講話活動などに取り組んでいった。しかし、小学校教師として地域社会で活動するなかで、長島自身も「生きづらさ」を実感するようになる。六浦荘村の海軍職員の増給と小学校教師の薄給を比較し、経済的な格差によって社会から低くみられ権威が失われることを長島は危惧する。また、同時期に校長の悪評が住民の話題となり、学校に対する信用が低下していることに対しても悩んでいた。そうした状況のなか、地方改善常務委員の委嘱を受け、恩師である平田の意があった以上「学校が最も適任である」として就任することになった。

長島重三郎にとって小学校教師は地域社会を含めた教育を担う者であり、そうした観点から地域社会の部落問題も学校（教師）が取り組む必要があったと感じたと思われる。それは、平田恒吉の影響や、日常的に被差別部落の人びととかわるなかで生

じた必要性であったのだろう。そして、一貫して部落改善を重視し、被差別部落の経済的・社会的向上を目指すという能力主義や自己責任としての論理は、長島自身が経済的圧迫への危機と学校や教師への信用低下によって、社会から低くみられるという「一段下」に見られることに対する懸念があったからこそ重視された認識でもあったのではないだろうか。村全体の教育の充実を志向するなかで地域社会のなかの「生きづらさ」に直面し、その結節点としての〈社会的な生〉を積極的に引き受けていこうとする教師の姿であった。

本稿の問題点としては、長島重三郎の史料を主に活用したことによって、ある意味積極的な側面が照射されている結論になっているため、史料の幅を広げより具体的な地域の実態に迫ることが今後の課題点である。とはいえ、2016（平成28）年に「部落差別の解消の推進に関する法律」（部落差別解消法）が成立し、第五条に解消のために教育・啓発を実施することが明記されたことを勘案すると、改めて部落差別の解消のための教育や啓発活動の歴史を掘り起こすことの意義があるのではないだろうか。

## 注

- (1) 融和運動は、被差別部落の人びとが解放運動（水平運動）に向かうのを抑制する行政側からの運動であるとして、戦後の研究において否定的な評価を受けてきたが、融和運動を独自の部落差別撤廃運動としてとらえる視点からの再評価がなされている（藤野 1984）。
- (2) 内務省主導で実施された地方改良運動（1908年～1914年）は、日露戦後に資本主義経済が浸透し経済的な疲弊を余儀なくされ、寄生地主制の進行によって動揺していた農村の地域秩序を再編強化するためにおこなわれた町村振興政策である。詳しくは、宮地（1973）、大島（1994）、笠間（2003）を参照されたい。
- (3) 単位は戸数であるかは不明だがその内訳は、農業2、職工16、土工日雇22、行商9、雑業5、草履表製造7、職人7、竹皮商2となっている（植木 1937）。
- (4) 平田恒吉に関して、真辺駿は部落差別の解消とも関連しながら、地域団体における講話や不就学児童の資金援助などの取り組みを通して就学・出席奨励を実施していたことを明らかにしている（真辺 2017）。
- (5) 六浦荘尋常高等小学校「郷土より得たる修身科教育資料」（1927年、横浜市立六浦小学校歴史資料室所蔵）。
- (6) 「TN生」の差別の告発の記述に関して特に断りがない場合、大高俊一郎「近代における神奈川の部落史から学ぶこと」（部落史ブックレット編集委員会編『部落史ブックレット No.1 部落の歴史に学ぶ』〔神奈川部落史研究会、2013年〕）の意識を参考にしている（原文はTN生「或る夜の悩み」〔『青和』38号、1928年6月〕）。

- (7) 長島重三郎「長島重三郎日記」(1924年4月28日、以下「日記」)。
- (8) 長島重三郎「融和の促進」『青和』(7号、1925年11月)。
- (9) 長島重三郎「回想録」(1947年)。
- (10) 「日記」(1922年2月14日)。村に海軍職工が増加してくるにあたって、六浦荘村立三分小学校では1912(明治45)年に高等科の加設科目として「手工科」を導入している。村の職工増加と「手工科」設置に関しては、真辺(2017)を参照されたい。
- (11) 「日記」(1924年4月30日)。
- (12) 「日記」(1917年2月5日)。
- (13) 注(5)参照、「郷土より得たる修身科教育資料」。
- (14) 「日記」(1919年3月16日)。
- (15) 「日記」(1919年8月18日)。
- (16) 「日記」(1919年8月18日)。
- (17) 「日記」(1919年8月18日)。
- (18) 「日記」(1918年9月9日)。
- (19) 「日記」(1919年1月17日)。
- (20) 「日記」(1922年7月29日)。
- (21) 「日記」(1922年5月7日)。
- (22) 「日記」(1922年7月29日)。
- (23) 「日記」(1922年11月10日)。
- (24) 「日記」(1922年11月10日)。

## 参考文献

- 石戸谷哲夫(1958)『日本教員史研究』講談社。
- 植木俊助編(1937)『六浦町融和事業概要』神奈川県青和会。
- 内田四方蔵(1987)『金沢の100年——六浦県から海の公園まで』横浜市金沢図書館。
- 大島美津子(1994)『明治国家と地域社会』東京大学出版会。
- 大高俊一郎(2004)「1920年代の融和運動と地域の部落問題——神奈川県青和会の活動を手がかりに」『日本史研究』第505号、日本史研究会、pp.16-39。
- 大高俊一郎(2009)「1920～1930年代の部落問題と地域社会——神奈川県久良岐郡六浦荘村・長島重三郎の活動——」黒川みどり・藤野豊編著『近現代部落史 再編される差別の構造』有志舎、pp.224-249。
- 笠間賢二(2003)『地方改良運動期における小学校と地域社会——「教化ノ中心」としての小学校』日本図書センター。
- 神奈川県県民部県史編集室(1983)『神奈川県史』各論編1政治・行政、神奈川県。
- 「神奈川の部落史」編集委員会編著(2007)『神奈川の部落史』不二出版。
- 唐沢富太郎(1955)『教師の歴史』創文社。

陣内靖彦（1988）『日本の教員社会—歴史社会学の視野—』東洋館出版。

藤野豊（1984）『同和政策の歴史』解放出版社。

真辺駿（2017）「20世紀初頭横浜金沢の地域社会と小学校—久良岐郡六浦荘村立三分小学校校長平田恒吉に着目して—」『横浜国立大学教育学会研究論集』第4号、横浜国立大学教育学会、pp.25-36。

真辺駿（2018）「20世紀初頭神奈川県六浦における地域社会の再編成—三分小学校訓導長島重三郎の活動を通して—」『日本教育史学会紀要』第八巻、日本教育史学会、pp.1-20。

宮地正人（1973）『日露戦後政治史の研究』東京大学出版会。

〈付記〉長島家文書の閲覧・活用にあたっては、長島嘉昭氏（神奈川県横浜市金沢区）のご厚意にあずかった。とくに記して感謝の意を表する。

[まなべ しゅん／東京学芸大学連合大学院／日本教育史]



## 女子大学生における“メンタルヘルス・スラング”の使用 —健康生成論の発想からの考察—

### “Mental Health Slang” among Young Women in College — A Study of Salutogenesis approach —

松崎良美

MATSUZAKI, Yoshimi

#### 1. はじめに

近年、我が国におけるメンタルヘルスへの関心は高い。厚生労働省においても分かりやすくこころの健康や病気、支援やサービスに関するウェブサイトが開設されているほか、多くのマス・メディア、インターネットを通じてメンタルヘルスの情報が提供されている。実際に、精神科患者の数は1999年以降急速に増加していることが患者調査でも報告され（平成26年）、精神科診療所やメンタル・クリニック、カウンセリング・センターなどの開設も増加してきた（松本2015: 193-194）。メンタルヘルスに関連する多くの情報が広く提供されることで、個々人が持つ心の健康や不安が“医学的に対処しうる問題”であると認識され、早期発見・早期介入を実現することにつながる。

そもそも、我が国の現在に至る精神保健福祉施策は、1980年代の精神障害者に対する人権侵害問題や社会運動の流れを受けて、治安対策的意味合いの強かった精神科医療体制への反省を通じて確立されてきた。例えば、2004年に掲げられた「精神保健福祉施策の改革ビジョン」では、主要な項目として二つの目標が立てられた。第一に「精神疾患は生活習慣病と同じく誰もがかかりうる病気であることについての認知度を90%以上とする」、第二に「精神疾患を正しく理解し、態度を変え行動するという変化がおきるよう、精神疾患を自分自身の問題として考える者の増加を促す」の二つである。

現在実施されてきている精神保健およびメンタルヘルスに関連する啓発活動は、以上のような背景のうえで実施されてきた。また、「精神保健福祉施策の改革ビジョン」

で掲げられた目標も、一定程度達成されたとみなせよう。一方で、患者数の増加のほかにも、精神疾患や精神障害を自称する集団の存在についても現場から報告され、その対応等について雑誌などで特集が組まれるような事態にも至っている。一連の報告は、心身の不調をメンタルヘルスや心の病気と捉え、治療や診断の場に訪れるようになった傾向を、必ずしも肯定的に評価しているわけではない。むしろ、“問題”や“課題”として提示されることも少なくない。多くの場合、治療や診断の対象にはならないような、いわば“グレーゾーン”の「患者」が、医療提供者に対応を求めるケースがあまりにも多い、多くなった、ということの問題としている。

こうした現状の背景には、メンタルヘルスに関する話題が、大変身近になったということが挙げられるだろう。例えば吉野は、『うつ』という言葉が“市民権を獲得”し、その結果、街中で若者が自分のなんとなくブルーな気分を『プチうつ』『マジうつ』という言葉で表現するなど、『うつ』という言葉があまりにも軽く使われ始めている」（吉野 2014：30）と指摘している。「雑談が苦手な人」、「場の雰囲気や空気を読めない人」、「コミュニケーションに自信が持たなくて引きこもっている人」、「人付き合いが苦手な人」という意味を込めて「コミュニケーション障害」に由来する“コミュ障”や「アスペルガー障害（Asperger disorder）」に由来する「アスペ」という表現が「なんとなく自分がやりとりしづらい状況や相手」に対して用いられることが多いようだ、と指摘する者もいる（村上 2017：14）。村上は、こうした表現は、本来の精神医学的な意味とは異なる形で用いられているともしているが、実際にこうした表現を使っている本人たちが、必ずしもこころの健康について話題にしているとは基本的には考えにくい。しかし、「プチうつ」や「マジうつ」、「コミュ障」、「アスペ」などといった表現は、精神疾患や精神障害から派生した表現である。そしてこうした表現が若者の間で流行語的に用いられるほどに、こころの健康やメンタルヘルスに関する話題は身近になった、とみなせる。

精神疾患や精神障害に由来する表現を“メンタルヘルス・スラング”（以下、MHS）と定義し、女子大学生における認知の度合いを調べた調査は、実際に様々なMHSが幅広く知られていたことを示している（松崎 2017）。また、MHSを用いて自分自身のことを説明、表現する者も決して少なくないことも明らかになった。精神疾患や精神障害に関する知識が身近になったことは、精神科医療への敷居を下げ得た点で評価できるであろう。しかし、MHSを用いて自分自身をラベリングしてしまえるような状況

は、肯定的に評価できることばかりなのであろうか。

遠藤は、「アダルトチルドレン」という表現が「流行語」的に扱われることについて言及をしている（遠藤 1997）。遠藤は「アダルトチルドレン」と名乗る人達が、成育史上に問題を抱え、それが今日の生きづらさの原因となっていると捉えているようにあることを受け、次のように述べている。青春期という時期は、すべての人が「健康な当たり前の発達過程として脱愛着をめぐる対親葛藤を経験し、自分を見つめて希望と絶望の間を揺れ動いて自己を確立していく」時期であって、その「青春期の葛藤はそれ自体が人間の成熟と発達にとって重要な課題」となる。ところが、「この葛藤に耐えられず、何か特別なこととして名前が与えられれば楽になると考える人も出てくる。こうした人にとっては、AC<sup>(1)</sup>のラベルはかえって当たり前の成長を阻害してしまうのではないか」（遠藤 1997：402-404）。

他にも、山下は、「本や新聞に書かれている病気の様子も自覚症状が中心になるので、不安な気持ちで読むと、だれでも多少とも思い当たることが出てくる」（山下 2002:20-24）、「日常生活で体感するちょっとした『落ち込み』が『うつ病』という病名に私たちに誘う。そのような目で、病院、診療所、クリニックのホームページを見れば、誰も相談相手のいないような青年なら自分も「その種の病気」なのではないかと思ひ、サプリメントのように気軽にクスリを飲んでみようか、といった気持ちに駆られるであろう」（松本 2015：187-188）といった指摘がある。メンタルヘルスに関連した話題に自分自身を照らし合わせて考えることは、頻繁に起こり得ることと理解できよう。しかしながら、そうした“ラベリング”が、その本人にどのような影響を与えているのか、その本人にとってどのような意味を持つのかは、あまり言及されてこなかった。

本論文では、実際に MHS がどのように用いられているのか、そしてそれがその本人たちにとってどのような意味を持ち、どのような影響を与えているといえそうか、質的調査を通じて検討を行う。

## 2. “メンタルヘルス・スラング”の使用—質的調査の実施

### 2-1. 対象者

都内に所在する女子大学の学部生 3 名を対象とした。対象者となった女子大学生が所属する女子大学は、都内に所在する中小規模の私立大学である。

質的調査対象者 3 名のうち、1 名が学部 1 年生、2 名が 3 年生であった。

## 2-2. 調査の実施

質的調査は、2016年2月18日から22日にかけて実施したもので、それぞれ1時間から1時間半程度の時間をかけて行った。MHSとして位置づけた10の表現（「プチうつ」、「アスペ」、「コミュ障」、「かまってちゃん」、「アダルトチルドレン」、「多動」、「メンヘラ／メンヘル」、「依存症」、「PTSD」、「対人恐怖症」）を提示し、その印象を尋ねた。

また、実際にいずれかのMHSを用いた経験がある者には、その具体的な使い方、どのようなタイミングで用いることがあるか、どのような意図をもって用いることがあるかを尋ねた。

## 2-3. 調査の結果

### 事例1. Aさん（学部1年生 2016年2月18日実施）

提示した精神疾患や精神障害に由来する用語について、「ほとんどすべての用語を知っているが、実際に使うことはない。使わない人にとっては本当に縁がないものだと思う」という印象を述べていた。

ただし、他者が使っているのを耳にしたことがあり、特に「アスペ」という表現が用いられている場面に遭遇することが多いとしていた。

「アスペ」という言葉をよく使う人が周りにいる。その人は、自分のことを「アスペ」ということもあれば、他人に対して「アスペ」と表現することもある。

変な言動の理由を「アスペだから」、「やっぱり私ってアスペだよね」みたいに使っている。それを聞いて自分はイラっとしてしまう。「アスペだからこういうことしちゃうんだよね」というセリフは、とても軽いノリで使われていて、全く“重く”ない。実際にアスペだとは全く思えない。「こんなことやっちゃったんだ（笑）、やっぱり私って変だよね」のようなノリ。何のためにそういう発言をしているのかといえば、構ってほしいからなのではないかと思ってしまう。

Aさんは、「アスペ」という用語が他者に対しても、自分自身に対してもラベリングがされているような場面に遭遇した経験を話していた。Aさん自身はそうした用語の使われ方に対して不快感を持ち、使用者が他者の関心を惹くために、「アスペ」という

用語を用いてセルフ・ラベリングを行っているのではないかと指摘していた。

また、Aさんが「アスペ」という表現がセルフ・ラベリングされた際に不快感を持った理由として、

本当にその病気、症状を持つ人たちにとって失礼だと思うから。

自分はそういった言葉を使わないし、なかなか使えないと思うのは、自分の身近なところに本当に具合の悪い人や病気の人がいたからかもしれない。軽い気持ちではなかなか使えない、と思っている。

と説明していた。

#### 事例2. Bさん（学部3年生 2016年2月19日実施）

MHSとして提示した10語について、「なんとなく知っている」が、実際に口にしてある人は見たことがない、という回答を得た。Bさんは、MHSを目にすることがあるのは主にTwitterであるとしていた。具体的にどのようなツイート（発言）がされているのか尋ねると、「コミュ障」という用語を用いたセルフ・ラベリングを行う2名の知人を挙げ、以下のような発言がされた。

先輩で就職した人で、ものすごく病んでいる人はいる。「自分はコミュ障だから仕事を覚えられないんだ」とかつぶやいていて、それを見ると引きずられそうで困ってしまう。というのは、自分も将来こんなふうになっちゃうのかなあ、病むのかなあ、と思うから。

Bさんの先輩にあたる人物は、自分が「仕事を覚えられない」理由として、「コミュ障だから」とセルフ・ラベリングを行っていた。そして、このツイートを受けて、Bさん自身も、将来に不安を感じてしまうと述べていた。

Bさんが挙げた知人のもう一人は、Bさん自身の友人である。

友達で、「コミュ障」が口癖の子がいる。その子のツイートは読んでいてあまりにもかかわいそうな気持ちになるのであまり見ていない。ただ最近「レポートができない自分はだめだ、生きていても仕方ない」みたいな内容のツイートをしていた。

自己肯定感の低さを連想させるツイートの中で、「コミュ障」という用語が用いられていることがわかった。

また、Bさん自身が、セルフ・ラベリングを行ってしまうような事例も挙げられた。背景には、親しい友人の一人がうつ病になってしまったことが説明された。

自分の仲良かった友達の一人がうつ病になってしまい、ゼミの単位も落としたし、最寄りの駅までも行けなくなってしまったということがあって、自分も「うつ」なのではないか？ と思ってしまうようなことが増えた。実際に「うつ」のセルフチェックなどをして、その傾向があると出たりすると、「危ない危ない、気を付けよう。今日はお風呂に長めに入ろう」とか思う。でも本当に「うつ」の診断がついたら、それで「うつ」になっちゃうと思う。もしも「うつ」になったらどうなるか、という先のことが読めてしまうから、「うつ」になってしまう。例えば、電車に乗れなくて就活できなくなっちゃうかもしれないし、ゼミの単位も落としてしまうかも、と思うから。ちょっと「うつ」の可能性があると出ると、明日の予定をキャンセルしたり、防衛のための対策をとったりする。

身近な友人がうつ病の診断を受けたことで、自身の精神的健康状況について意識的になったことが述べられた。友人のうつ病の罹患や具体的なエピソードを受けて、そもそも感じている不安要素がより増大していることが示された。また、セルフチェックなどを通じて事前の対策をとるなど、行動が抑制されていた。

また、「アスペ」という用語についても触れられ、一時期周囲で「アスペ診断」が流行ったことがあり、その結果として「アスペ」という言葉を知った人も多かったのではないかと話していた。また、診断の結果を友人同士で報告しあったとも話していた。この「アスペ診断」で「アスペ傾向」と出たBさんの友人は、その診断後、「自分はアスペだから」と発言することがみられたという。

### 事例3. Cさん（学部3年生 2006年2月22日実施）

Cさんは、Bさんの友人である。Bさんのインタビューの中で、Twitterで「コミュ障」という表現を用いたセルフ・ラベリングをしているとして挙げられた人物である。

インタビューを通じて、Cさんが自身を「コミュ障」と捉えるようになった背景や、具体的にどういった場面で自分が「コミュ障」であることを意識するのか、自分が「コ

ミュ障」であることについてどのように捉えているのか、などが語られた。

Cさんが、自身を「コミュ障」と具体的な言葉で表現するようになったのは、高校生からのようで、

「コミュ障」という言葉を知ったきっかけはおそらく高校時代の友人からだったと思う。高校時代の唯一の友人で、彼女と二人の世界みたいなものを作っていたのですが、「コミュ障って辛いね」と言って過ごしていました。

としていた。

中学生の頃から、「コミュ障」という言葉を使っていたわけではなくて、たぶん「人見知り」とかそういう理解をしていたのだと思う。

とも述べていたが、Cさんにとっては、自分が「コミュ障」であるという感覚は、中学生ごろからあったのではないかと振り返られていた。

「中学生になって、“ちょっと怖い感じの人たち”も入ってきて、ビクビクして挙動不審みたいになり、「自分は地味なほうだった、ということもあって、ちょっといじめられたりすることもあった」という。

自分は言葉選びが苦手という認識があります。なんか失言をしてしまうんです。例えば、素直に「かわいいね」と言えればいいのに、「意外にかわいいね」とか余計なことを言ってしまう。そういうことに対して、言った相手に何か言われた、ということではないんですが...どちらかという、周りの人が「それはちょっとひどくない？」と言っていて、傷つけてしまったのかなあ、と思う。そういうことがあって、何と言ったらいいかすごくためらってしまうというか。

自分が特に意識せずにした発言が、実際にどうであったかはかかわりなく、「相手を傷つけてしまったかもしれない」と思い至るような経験があった、ということが「コミュニケーションが苦手」と意識するきっかけの一つとして語られた。

コミュ障の原因かな、と思うことに、父との関係があるような気がします。高校生の時に、傘が無くて父に車で迎えに来てもらったことがあるんですけど、他にも雨宿りをしている子がいたんです。で、父が「その子もせっかくだから送ってあげよう」と。ただ、父が声をかけるのはちょっとおかしいかもしれな

いから、私が声をかけるように言われて。でも知っている子じゃないし。結局声はかけられなかったんですけど、そのあと父にすごく怒られて。なんだか自分はコミュニケーションがうまく取れないんだなとすごく思わされたというトラウマのような経験になってしまったような気がしています。

直接の知り合いではない人物に対して声をかけることを躊躇したことで、父親から叱責を受けたことが、人とのコミュニケーションが苦手であるという意識を強める結果になったのではないかと振り返られた。

Cさんは、自分自身を「コミュ障」であると認識し、頻繁にセルフ・ラベリングを行っているとしていた。「バイトの面接」や「就職活動での面接」、「サークルに新入生が加入してくること」など具体的な課題や予測される不安を前にしたときに、“自分は「コミュ障」である”という認識を理由に悲観的な発想に至っていた。

「コミュ障」とはいつても、もうそれで振り切ってしまうと普通に話もできるし、大丈夫なのかもしれないのですが、英語のオーラルコミュニケーションの時などに、「やっぱり私はコミュ障」って実感してしまいます。英語がそもそも得意ではないということもあって、苦手なことが組み合わさって余計にそう感じてしまう、ということもあるのかもしれない。二人でペアになって、という授業も本当に苦手です。相手が嫌だと感じてしまったらどうしよう、などと考えてしまう。初対面の人と接しなくてはいけない時など、本当に挙動不審になってしまう。相手が素っ気なかったりすると余計にうまく対応できなくなってしまう。

上述のCさんの発言にもあるとおり、実はCさんは深刻にコミュニケーションの問題を抱えているわけではなさそうであった。「サークルとかでは安心できる仲間たちがいるから、あまり気にしないでいられます。周りから『うるさい』と注意されるくらい。言葉に詰まったりせずに好きなようにおしゃべりすることができます」という発言もあった。ただ、自分の言動が悪い方向につながるのではないかと、ということを特に恐れているようであった。

(オーラルコミュニケーションの)先生は、失敗してもいいと言ってくれるし、実際、失敗とかしてもいいのだと思うのだけど、他のクラスメイトなどに「やー

い、まちがえた」とか思われてしまうかもなどと考えてしまって、失敗するのが怖い。クラスメイトの目がどうしても気になってしまう。

Cさんは、自分自身が「コミュ障」である、ということについて、

何かをできない理由にしてしまっている、ということは本当にあると思う。そうすると世界がどんどん狭くなっていってしまうというか。それはやっぱり自分でもどうにかしなきゃな、と思う。

とも述べている。具体的な行動として、Twitterでの発言がされていたことも説明された。Cさんによれば、ツイートをする目的を敢えて挙げるとしたら、「同じ失敗を繰り返さないよう学習するためかも」しれないという。「かまってほしいとか、そういうことのためにつぶやくのではなく、『こういう時に、こういう失敗をした。でも、このことはこうすれば大丈夫だと分かった』という感じで記録をつける感覚。自信をつけるためにつぶやいているような気がする」のだという。

それ以外にも、インターネットを活用して、自身の「コミュ障」と向き合おうとしていることが説明された。

「コミュ障」については、仲間を見つけて安心したいときとかに「コミュ障 あるある」などで検索してみたりする。あとは「コミュ障 治し方」とか。他には「コミュニケーション力 向上」とかでいろいろ探すことはある。

また、診断名を得ることを具体的に検討した経験も述べられた。

「コミュ障」というのは性格の一つだとも思っているんですけど、ちゃんと診断を受けてみようか迷って来たこともありましたが。結局精神科の先生に診てもらおうというところには至らなかったですが。というのは、やっぱり日常に大きな支障などが出たわけではないからだと思います。診断を受けてみようかなと思ったりするのは、就活とか考えているときが多いです。やりたい職種とか、そういうこと以前に、面接を受けなきゃいけないんだよなあと思うと、私、「コミュ障」なのに、どうしようという気持ちになって、面接という高いハードルを越えられないような気持ちになってしまう。

一度ADHDを疑って診断を受けようと思ったことがあったけど、そのときは落

ち着きがなかったり集中力がなかったりするとか、話の途中で全然流れと関係のないことを突然言ってしまったったりすることがあって、自分がそうなのかなと思ったりすることがありました。(自分の発言が空気を読めていないかもしれない、ということ) 自覚はしているということなんですけど。もともとはテレビなどで ADHD のことについて特集された番組を見たことがきっかけになっています。「世界仰天ニュース」などの番組の再現ドラマを見て、似ているかもと思って調べたり。

診断名がついたら安心するかもと思って受診を迷ったことはありましたが、そのときはやっぱり診断名がついたら「できなくても診断名がついているのだから、しょうがないや」と思えると思ったからなのかもしれないです。診断名がいざついたら、その戸惑いもあると思いますが、ついたらついでに安心するのだろう、という気持ちが両方あるように思います。

Cさんが実際に診断の場に向かった、ということは結果的にはなかった。診断名がつくことで戸惑いが生まれるだろう、とはしながらも、「診断名がもし得られれば良い」という思いが強いことが伺われた。

Cさんは、19日に実施したBさんを通じて紹介を受け、調査実施に至っており、このインタビューで初めて顔を合わせた。Cさんは、自身は「コミュ障」と位置づけてはいたものの、以上のとおり、多くのエピソードと想いをお話くださり、実際には充実したインタビューが行われたこととなる。

3名へのインタビューからは、MHSを実際に使用しているか、否かを問わず、MHSそのものに対して広く認知されていることが明らかとなった。診断を受けた知人の例や、ある精神的不調について特集されたテレビ番組を受けて、MHSによるセルフ・ラベリングを行った、とする経緯からは、MHSによるセルフ・ラベリングを行うことの敷居は低く、比較的気軽に行われていることが分かる。また、本人に何らかの不安があるとき、自身をMHSが示すものに重ねて想起されていた。

### 3. 健康生成論の発想から考える

質的調査の結果からは、主に、本人が不安を感じているとき、MHSのセルフ・ラベリングが行われ、MHSのセルフ・ラベリングによって、いくつかの行動が抑制される

のと引き換えに、一定の安心感が得られていた、ということが示された。

困難な状況に直面した本人が、MHSによってセルフ・ラベリングすることで、一定の意味を見出していたことは事実である。MHSによるセルフ・ラベリングが習慣化しているとしたら、それは本人がその行為に何らかのメリットを見出しているからということに他ならない。しかし、Cさんの「何かをできない理由にしている、ということは本当にあると思う。そうすると世界がどんどん狭くなっていってしまうとか。それはやっぱり自分でもどうにかしなきゃな、と思う」という発言にもみられるとおり、MHSのセルフ・ラベリングは、その本人にとっても、全く肯定的に受け止められているわけではないことも示された。

自分自身をMHSが示すものに重ねて想起することは、疾病生成論の発想に近いものといえる。疾病生成論とは、健康を疾病の有無によって判断し、疾病の原因となる要因を取り除くことに焦点を当てる考え方だ。MHSによるセルフ・ラベリングはいわば、自らの問題を、精神医学的な発想にたって捉えなおし、その解決・解消を精神医学的に求めようとするということといえよう。

疾病生成論と対置する健康観を持つ発想として示された概念がある。ユダヤ系アメリカ人の医療社会学・健康社会学者 Aaron Antonovsky によって提起された健康生成論だ（山崎 2008）。この概念においては、人々の健康状態は多次元的な健康—健康破綻の連続体上のどこかに位置づけられるものと考えられる。疾病生成論が、疾病の要因を見出そうとするのに対し、健康生成論は、健康がいかにか回復され、維持され、増進されるのか、という視点に立つ。つまり健康を促進する因子（健康要因）が注目される。

健康生成論は、当時 Antonovsky が実施していた、イスラエルに住むさまざまなエスニック集団の女性たちの更年期の適応に関する研究がきっかけとなって生まれた。対象者の中には、ホロコーストの悲惨な環境下を生き延びた女性たちが含まれており、強制収容所からの生還者とそうでない対照群との情緒的な健康度の比較も実施された。結果として、強制収容所からの生還者群は、対照群と比較して、0.1%未満の有意水準で情緒的な健康度が低いことが示されたが、一方で生還者群の29%もの女性が情緒的な健康が「かなり良好」であることも同時に示された。つまり、「収容所での想像を絶するような恐怖を経験し、その後何年も難民であり続け、3つの[中東]戦争を目の当たりにした国、つまりイスラエルで人生を立て直し... それでいてなお良好な健康状態を保っている」(アントノフスキー 2001: xvii) た、という結果であり、これは Antonovsky

にとっての衝撃的な発見となった。精神的健康が悪くなるような要因に十分に曝露してきたと思われる集団が「かなり良好」な健康度を保っていた、という事実は、疾病生成論では説明しきれない「健康」のありようを示唆したのである。

Antonovsky は、「人はストレッサー<sup>(2)</sup>に直面すれば、処理しなければならない緊張状態に陥る。その結果が病的 (pathological) なものになるか、中立的 (neutral) なものになるか、それとも健康的 (salutary) なものになるかは、緊張をどう処理するかという、その適切さによる。この緊張処理 (tension management) を左右する要因の研究が、健康科学の重要な問題になってくる」(山崎・戸ヶ里・坂野 2008:5) と述べている。そして、その緊張状態の処理を助けるものが、健康要因として提示され、その探求が必要であるとした。

先行研究では、さまざまな健康要因の存在が指摘されてきている<sup>(3)</sup>。が、ここで Antonovsky はストレッサーそのものが、健康要因になりうると指摘していたことに着目したい。Antonovsky は、ストレッサーを生きていくうえで一般に避けられないもの、それどころか、「嵐は若木を鍛える」など多くの格言にみられるように、それらは疾病発現可能性とともに、成長促進可能性を持っており、それと向き合うことなしに人間の成長はないという見地にたっていた (山崎・戸ヶ里・坂野 2008: 8)。

#### 4. おわりに

MHS のセルフ・ラベリングは、本人が何らかの不安や課題に直面した際に用いられているようであることが、質的調査の結果から示された。我が国の精神保健福祉施策においても、自身の直面する心身の不調を精神医学的に捉えることの重要性が啓発され、その際に必要となる精神医学的な知識が提供されてきたように思われる。MHS でセルフ・ラベリングが行われることは、以上のような啓発活動の経緯を踏まえれば自然であり、啓発活動が成功したようにも捉えられる。

しかし、MHS によってセルフ・ラベリングすることで、「何かをできない理由にしてしまっている」と感じたり、「世界がどんどん狭くなっていってしまう」という実感を持つことについてどう捉えればよいただろうか。健康生成論の発想がこの問題を考える上でヒントを示しているようにも思える。健康生成論の発想は、不安や課題、緊張を対処する際に、精神医学的な発想に立つばかりではなく、身近な資源—健康促進要因を運用していくこと、そのための社会環境を考えることを提案する。ストレッサー

や課題に対処するための社会環境とは、個々人がストレスや課題に対処していく経験の蓄積によって反映され育っていく側面も大きいのではないだろうか。個々人が生きた経験が、他の社会成員に還元されていくような生のあり方を、健康生成論的な発想は示している。それを受けて、今後どのように MHS およびメンタルヘルスに関する知識啓発、環境整備を進めていくか、さらに検討を深めていく必要がある。

## 注

- (1) アダルト・チルドレンの略称。
- (2) ストレッサーとは、ストレスを引き起こす要因となるものを意味する。
- (3) 本人の持つ性格や教育、経済的状況、労働状況、ソーシャルサポート、文化的帰属などの心理社会的・遺伝的な資源（汎抵抗資源; generalized resistance resources: GRRs）が挙げられるほか、幼少期・若年期の経験の重要性が指摘されている。

## 参考文献

- アーロン・アントノフスキー著, 山崎喜比古・吉井清子監訳 (2001) 『健康の謎を解く—ストレス対処と健康保持のメカニズム』有信堂高文社
- 江口重幸 (2002) 「精神科の敷居は低くなったか—精神科受診と「治療文化」の変容—」『こころの科学』No.106, 日本評論社, pp20-24
- 遠藤優子 (1997) 「自分のルーツを探るとのこと」『アディクションと家族』第14巻第4号、家族機能研究所, pp402-404
- 科学評論社 (2011) 「特集自称〇〇障害とほんものをどう見分けるか」『精神科』第18巻第3号, 科学評論社
- 加藤正明監修 (1989) 『精神保健実践講座① 精神保健の基礎理解』中央法規出版
- 香山リカ (2008) 『「私ほうつ」と言いたがる人たち』PHP 出版
- 北中淳子 (2014) 『うつのはたらき』日本評論社
- 厚生労働省『平成26年 患者調査』
- 厚生労働省みんなのメンタルヘルス総合サイト <https://www.mhlw.go.jp/kokoro/>  
(2018/12/22 last accessed)
- 精神保健福祉対策本部 (2004) 『精神保健医療福祉の改革ビジョン』
- 松崎良美 (2017) 「“メンタルヘルス・スラング”を定義する—都内女子大生を対象とした横断研究より—」『津田塾大学紀要』vol49, 津田塾大学全学研修・紀要委員会, pp.197-216
- 松本雅彦 (2015) 『日本の精神医学この50年』みすず書房
- 村上由美 (2017) 「コミュニケーション障害とは何か」『こころの科学』第191巻1号, 日本評

- 論社, pp.14-20
- 山崎喜比古, 戸ヶ里泰典, 坂野純子編 (2008) 『ストレス対処能力 SOC』有信堂高文社
- 山下格 (2002) 「セルフチェック—その効用と限界—こころの病気の自己診断とは」『こころの科学』No.106, 日本評論社, pp.20-24
- 吉野聡 (2014) 『間違いだらけの企業の「職場うつ」対策 それってホントに「うつ」?』講談社α新書
- Anthony F. Jorm 'Mental Health Literacy Empowering the Community to Take Action for Better Mental Health' "American Psychologist" vol.67 No.3, 2012, pp.231-243.
- Cladude-Helene Mayer, Chritian Bonesss (2011) "Interventions to promoting sense of coherence and transcultural competences in educational contexts" International Review of Psychiatry, 23 (6) pp.516-524.
- Honkinen, P.L., Suominen, S., Helenius, H., et al. (2008) "Stability of the sense of coherence in adolescence." International Journal of Adolescent Medicine and Health", 20, pp.85-91.
- Monica Eriksson, Bengt Lindstrom (2006) "Antonovsky's sense of coherence scale and the relation with health: a systematic review" Journal of Epidemiology & Community Health, 60 (5), pp.376-381.

[まつぎき よしみ／津田塾大学／疫学・公衆衛生]

## 総合人間学会会則（2018年6月18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）**

1. 入会

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、理事会の承認をえた者をもって会員とする。入会希望者は、別に定める様式の入会申込書を事務局に提出する。会員は一般会員と賛助会員とする。

2. 会費

- 一 会員は、総会において定められた会費を、事業年度ごとに納入しなければならない。会費の額は、付則に定める。
- 二 納入した会費等は返還しない。

3. 退会

- 一 退会を希望する会員は、所定の退会届に必要事項を記入し、事務局に提出する。理事会は、当該の退会届を審議のうえ退会を承認する。退会が承認された会員は、会費の未納分を納入しなければならない。
- 二 理事会は、会員が死去し、または賛助会員である団体が解散したとき、退会を承認する。
- 三 会費を3年間滞納した会員は、自動的に退会扱いとする。
- 四 会費滞納により退会となった者も、理事会の承認を得て再度入会することができる。ただし、理事会での承認は、未納となっている3年分の会費が支払われることを原則とする。

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

**第8条の2（会計年度）** この会の会計年度は、毎年の4月1日から翌年の3月31日までとする。

**第9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日改定)
  - 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 本学会の設立は2006年5月27日である。  
(2017年6月10日制定)
  - 10 この団体を次の所在地におく。  
〒183-8509 東京都府中市幸町3-5-8 東京農工大学農学部 澤研究室
  - 11 第4条を改定する。それに伴い「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。」を削除する。また、のこりの条項を繰り上げる。  
(以上、2018年6月16日改定)



## 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ものとする

(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×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

〒323-8586 栃木県小山市駅東通り2-2-2 白鷗大学法学部（阿部信行研究室）

編集委員長：阿部信行

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13号である。早いもので、『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7年度目、誌名を『総合人間学研究』にあらためて3年度目を迎えた。ここ2、3年、投稿減少傾向が指摘され危惧されていたが、研究大会の発表者を中心に危惧を振り払う投稿があり、結果として一般投稿論文3本、しかもベテラン、中堅、若手と世代が多様な力作を掲載することができた。蔭木会員の論文は若手研究者奨励賞受賞作ともなった。学会誌として、まずは投稿論文を重要な舞台として確認し続けていく必要がある。その際、本学会の趣旨である「人間の総合的研究」に相応しい論文とはどのようなものなのか、各専門分野との関わりでそれはどんな意義を有することになるのか、審査体制とも関わるこうした課題に対し、編集委員会、運営委員会は会員諸氏ともども、今後も一層、試行錯誤していくことが求められている。

投稿の他には、学会内の諸企画、研究談話会での報告を元にした論考として、古沢会員による昨号に続く論考と菊池会員の論文、そして清会員の自著紹介を兼ねたエッセイを掲載している。これまで続けて来た「総合人間学の課題と方法」に関する論稿は、昨号では準備が整わず中断となり、今号でもまた準備が整わなかったが、古沢会員の連作論稿はこれを継続させるものだろう。また、オンラインジャーナルではずっと続いていた「図書紹介」（会員の最新著書紹介）は、残念ながら今号には一件も情報が寄せられなかった。清会員のエッセイは尾関会長の問題提起とも絡み、「図書紹介」欄を設けられなかった間隙をいくらか埋めるものとなっている。今後また、このような会員による問題提起に応答する試みが続けば、本学会の趣旨に連なる興味深い議論が期待できると思われる。

昨号より始めた、学会誌（書籍）の合評会での講評者による論考を、本号では講評者

---

二名ともから得て掲載することができた。穴見会員のコメントには、本学会と会員諸氏の発表そして研究交流の場をめぐる提言が盛り込まれている。本学会の大きな特色と言っても過言ではない、研究大会での「若手シンポジウム」の諸報告、および総括に関わる論考の掲載も続けることができている。

このように本ジャーナルは、今後とも研究大会から研究大会を一サイクルとして、学会内の研究資源を少しでも活用し、どんなにささやかでも「人間を総合的に捉える」議論を活性化する舞台であり続けることを使命としている。

最後に、まことに拙い編集責任者であるが、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。英文タイトルについては、畏友である篠原康正氏(元文部科学省専門官)にご助言いただいた。また、表紙の写真は穴見眞一会員に提供していただき、編集工程は太田明会員が担当された。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 13 号 (オンラインジャーナル)  
Synthetic Anthropology Vol.13  
2019 年

ISSN 2188-1243

発行日 2019 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](mailto:contact@synthetic-anthropology.org)

---

# SYNTHETIC ANTHROPOLOGY ONLINE

## CONTENTS

<b>〈Articles〉</b>	<b>1</b>
What is Human Being from The Viewpoint of Responsibility? ANAMI, Shinichi . . . .	1
Reconsideration of the History of Anarchism in Japan in the 1920's	
– Focusing on the Acceptance and Interpretation of P. Kropotkin – KAGEKI, Tatsuya . . . .	17
Structure of the Idea of Returning Virtue for Virtue in NINOMIYA Sontoku	
	MIURA, Nagamitsu . . . . . 33
<b>〈Research Trends〉</b>	<b>49</b>
For the Purpose of Building a “Synthetic Anthropology” [Tentativeessay, part2]:	
– What is the Position of Human Beings in Anthropocene? Homo sapiens and Homo deus –	
	FURUSAWA, Koyu . . . . . 49
Significance of Utopia in Modern Society	KIKUCH, Masao . . . . . 59
A Brief Introduction to My Own Book: <i>Erich Fromm and Mysticism</i> ,	
concerned with the problem-institution by Mr. Ozeki	KIYOSHI, Mahito . . . . . 77
<b>〈Comment on <i>The book Synthetic Anthropology Vol.12</i>〉</b>	<b>85</b>
“Small is Beautiful” : That might be A Key Concept of Synthetic Anthropology.	
	ANAMI, Shinichi . . . . . 85
From the Viewpoint of a Rural Research	HAYASHIDA, Tomoyuki . . . . . 95
<b>〈The 13th Conference of JASA : Young Researcher Symposium〉</b>	<b>101</b>
Modern Society and “Social Life”	HAYASHIDA, Tomoyuki . . . . . 101
Liberation from Anguish – Introspection and Belief on SASAKI Gessho –	
	SUZUKI, Tomoko . . . . . 107
Difficulties in Life in the Community and Elementary School Teachers :	
A Case Study of NAGASHIMA Jūzaburou’s activity on Buraku Problem	
	MANABE, Shun . . . . . 117
“Mental Health Slang” among Young Women in College :	
A study of Salutogenesis approach	Matsuzaki, Yoshimi . . . . . 131
<b>〈Informations〉</b>	<b>145</b>
Postscript	SHIMOJI, Hideki . . . . . 153

---

**Vol. 13, May 2019**  
edited by  
**Japan Association of Synthetic Anthlopology**