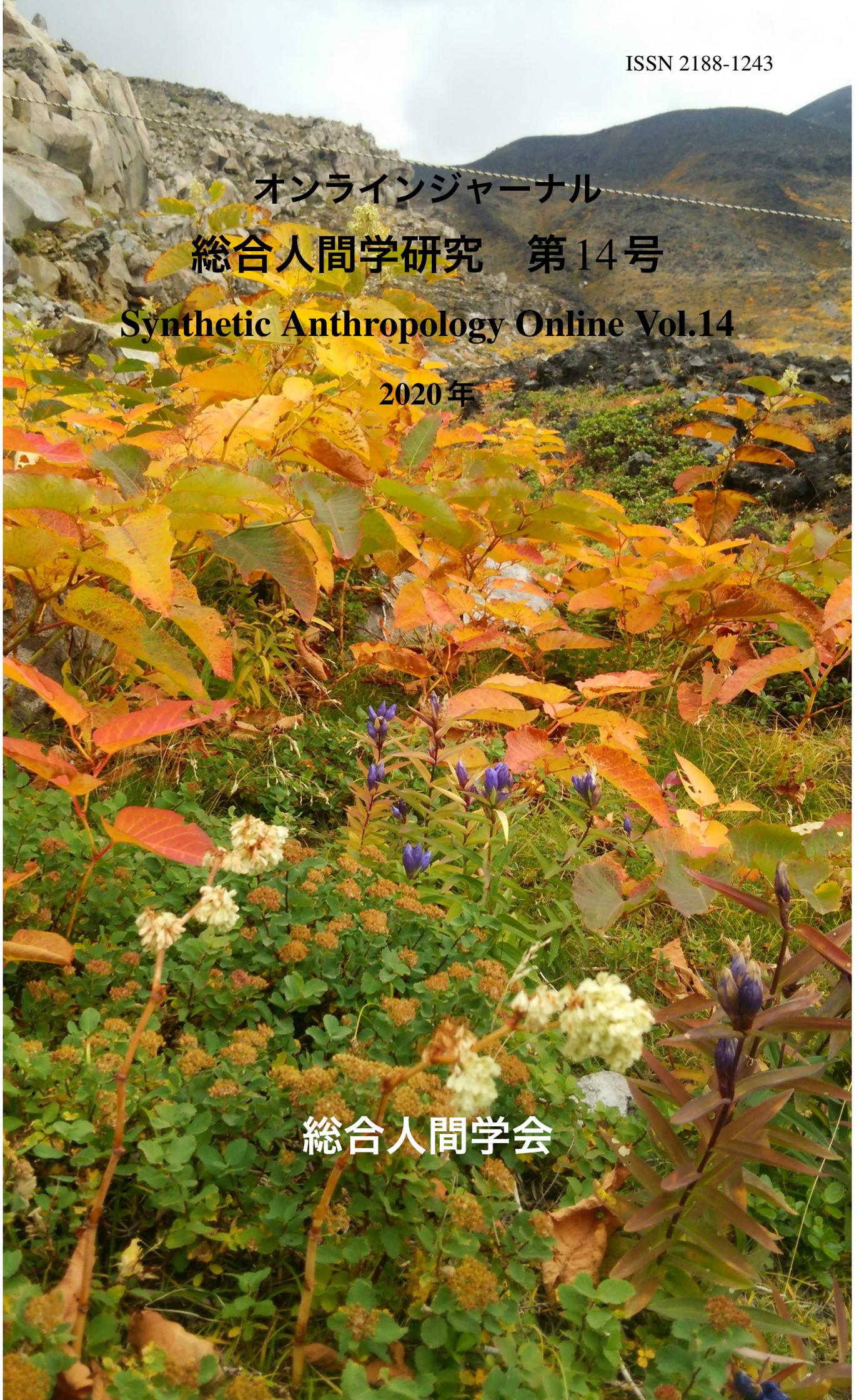


ISSN 2188-1243

オンラインジャーナル
総合人間学研究 第14号
Synthetic Anthropology Online Vol.14

2020年

総合人間学会



目次

投稿論文	1
戦後日本におけるピアノ文化の受容と独自性 –川上と福田の思想を中心として–	本間千尋 . . . 1
身体性のセックス化と超セックス化 –または、性差をめぐるふたつの本質について–	小倉建二 . . . 15
マルクス・ガブリエルの「新しい実在論」	河野 勝彦 . . . 27
V.E. フランクルの実存を構成する自己と他者 –現象学の視点から解く人間構造と共生–	福田鈴子・砂子岳彦 . . . 41
研究ノート	55
実践知とジェンダー –(セクシュアル)ハラスメント相談の経験から–	河上睦子 . . . 55
報告	67
第14回研究大会プレ企画(2018年度第2回談話会)報告 67
第3報告者からの報告:「総合知」と「全体知」 –私たち(本学会)は何を知ろうとしているのか?–	穴見慎一 . . . 69
(緊急報告)危機が問う自然・人間・文明	古沢広祐 . . . 83
第14回研究大会若手シンポジウム報告	91
岐路に立つ知のあり方とそのこれから –若手シンポジウムの報告と総括–	大倉 茂 . . . 91
荻生徂徠の学問論と知の獲得について –共同読書の場合としての「会読」を手がかりに–	徳重公美 . . . 93
福沢諭吉の学問観–「実学」を捉えなおす–	小林加代子 . . . 103
デリダの「大学」論–カント読解に焦点を当てて–	堀内友博 . . . 113
書籍紹介	127
学会情報	131
総合人間学会会則	131
投稿規定・執筆要項	135
あとがき	河野貴美子 . . . 139

戦後日本におけるピアノ文化の受容と独自性 －川上と福田の思想を中心として－

Reception and Originality of Piano Culture in Japan after World War II

－ Focusing on the Thought of Kawakami and Fukuda －

本間千尋

HONMA, Chihiro

はじめに

楽器としてのピアノは南欧フィレンツェで18世紀初めに誕生したが、ピアノ文化は西欧で花開いた。マックス・ヴェーバーによると、自然条件である気候が、室内音楽を楽しむ文化を持つアルプス以北の西欧でピアノ文化を育んだという(Weber 1921=1967:234-238)。ピアノ文化は18世紀末から19世紀前期に西欧で登場した「近代家族」の象徴でもあり、当時は良家の子女が身に着けるべき教養であった。産業によって富を得た市民階級(ブルジョアジー)の人々が、貴族的あるいは上流階級的な意識を持つことを望んだからである。こうしたピアノ文化と富裕層の関係は、その後、フランスの階級社会を背景に持つピエール・ブルデュー(Bourdieu)の「文化資本」概念に連なっていった。

ブルデューによる文化資本の初出は、1973年に発表したジャン＝クロード・パスロンとの共著“Cultural Reproduction and Social Reproduction”である⁽¹⁾。この中でブルデューは文化資本を明確に定義しているわけではないが、1979年に発表した『ディスタンクシオン』では文化資本の獲得様式について触れ、音楽が「実際に演奏されるような家庭(ブルジョワの回想録によく出てくる「音楽をたしなむ母」というのがそれである)に育ったり、ましてや「貴族的な」楽器——とりわけピアノ——を幼少の頃からたしなんだりすれば、少なくとも音楽にそれだけ深い親しみを持つという効果がある(Bourdieu 1979: 81-82=1990: I, 118)と述べ、それはコンサートやレコードだけで音楽に触れた人々とは明確な差があると主張した。ブルデューは家庭環境を通して身に着ける文化的教養を、家庭から相続する文化＝「相続文化資本」と呼び、上層階層出身者ほど相続文化資本が豊かであるうえに、相続した文化資本は教育達成や社会的達成において有利に働くとした(Bourdieu 1979=1990)。すなわちブルデューの文化資本とは、経済資本のように社会生活において利潤を生む一種の資本として機能する様々な文化的要素のことである⁽²⁾。文化資本はブルデューがフランスの階級社会特有の差異化状況を読み解くための概念装置でもあり、ブルデューは階級分類作用がある文化として音楽に注目した。特にピアノを「『貴族的な』楽器」とみなしたのである。

富裕層の家庭内文化であった西欧モダンのピアノ文化が、日本に移入されたのは明治期である。公の音楽教育機関での組織的なピアノ学習の開始は、アメリカ人教師メーソンが来日した 1880 年からである⁽³⁾。舶来文化であるピアノ文化は楽器自体も高価であり、当初ピアノ文化を受容したのは上流階級の限られた人々であった。昭和期になっても戦前のピアノ文化は、高等教育機関で学ぶ人や都市中間層の女学生など一部の人たちの文化であり、先行研究者の水野も、この時期のピアノ文化の受容は「経済・教育・ジェンダー・資本の四つの要因を含む階層的な証であった」（水野 2001:84）と指摘している。戦前日本のピアノ文化の受容は西欧におけるそれと類似し、この時点で日本の独自性は見いだせない。

戦後になるとピアノ文化をめぐる様相は一変した。ピアノ文化は「大衆化」と言われる状況になり、さらに現在は西欧を凌ぐ程の「成熟」期を迎えた。戦後日本のピアノ文化の普及過程を考察することで、ピアノ文化の大衆的普及の根拠が明らかになるが、この考察のうえで欠かせない二人の人物が存在する。1950 年に「ヤマハ」⁽⁴⁾の社長に就任し、高度経済成長期のピアノ文化の大衆化を先導した川上源一（1912-2002）と、1971 年に全日本ピアノ指導者協会（略称ピティナ＝PTNA⁽⁵⁾）を発足させた福田靖子（1933-2001）である。この両者のピアノ文化普及の努力無くして、日本のピアノ文化は今日のような成熟した状況を迎えることはなかった。しかしながら今まで、福田靖子を俎上に載せて日本のピアノ文化の受容が議論されることはなかった。戦後日本のピアノ文化研究において問われてしかるべきは、両者が当該時期の日本社会をどのように認識し、ピアノ文化とどのように関わったのかを明らかにすることであろう。それは現在の日本のピアノ文化を知る上でも重要であり、日本のピアノ文化の研究には不可欠である。本稿の目的は、この二人に焦点をあてて考察し、約 70 年に亘る戦後日本のピアノ文化の受容を考察する。二人の創意に富んだ業績を検討し、この二人の連続的な偉業が、現在の日本のピアノ文化における成熟と独自性をもたらしたことを明らかにする。

1. 高度経済成長期のピアノ文化

1-1 川上源一とヤマハ音楽教室の誕生

日本社会は終戦後の混乱期を経て 1950 年代になると、人口動態や家族形態の変化⁽⁶⁾により、戦前は農村に対する部分として認識されていた都市家族が全国的に一般化する。専業主婦の増加や核家族化は親の子どもに対するまなざしを変容させ、戦前ピアノ文化に触れることができなかった母親たちのピアノへの憧れも後押しとなり、ピアノ文化を受容する家庭が出てきた。こうしたなか 1950 年、ヤマハでは第 3 代社長川上嘉市の後継者に嘉市の息子である源一が選出された。

一方戦後日本の教育制度は占領軍司令部（GHQ）の指示により大きく転換した。義務教育は 9 年間となり、学校音楽教育も変化した。戦前は唱歌中心であったが、1947 年の第一次『学習指導要領（試案）』では器楽教育を中心とした総合教育が導入され、全ての子ども

たちが音楽リテラシーを獲得することが必要となった。しかし戦前からの楽器メーカーであるヤマハは、従来唱歌指導しか行わなかった学校の教師による音楽教育には限界があると判断していた。また、音楽教育の基礎は早期教育にかぎる、という結論にも達していた（社史1977:144-146）。

ここで川上源一について記したい。源一は4人兄弟の長兄として静岡県で生まれた。父嘉市は中規模の農業を営む中農の出身でありながら東京帝国大学まで進み、卒業時には明治天皇から恩師の銀時計を賜ったほどの秀才だった。母方は素封家であったが特に学術に秀でているという家ではなかったようだ。嘉市は東大卒業と同時に東京瓦斯に入社したが、6か月後に請われて住友伸銅場（現住友電工）に移り、1927年、42歳の時に地元浜松からの懇請により日本楽器の社長に就任した。川上家はその当時芦屋に居住し、1924年、源一は阪神間の財閥の子弟が多くいた7年制の甲南高等学校の尋常科へ入学した。甲南は学力が高い者が揃っていたため授業について行くのが容易でなく、また高等学校高等科2年時には左翼運動に関わり退学処分になってしまった。その後源一は、高千穂高等商業（後の高千穂商科大学）に入学した。高千穂高商は甲南と比べて学生たちの学力が相対的に低かったため、特待生になり自信をつけたという。卒業後は大日本人造肥料へ就職したが、1937年、父嘉市の要請で日本楽器に入社し、戦後第4代社長として高度経済成長期の会社経営に携わった（川上1979:15-50）。

社長就任3年後の1953年7月、川上源一（以後川上）は80日間の欧米視察に発った。川上はこの視察で、アメリカのピアノ産業の質の高さと斜陽産業となったヨーロッパのピアノ産業の現実を目にし、さらにサンパウロでは現地日本人の家庭に招かれホームコンサートを披露された。川上は「日本の家庭では楽器演奏に参加することができない。楽器を製造販売するものとして、人々が楽器を気易く使いこなせるようにして、音楽を楽しむ家庭を作りたい」（社史1977:301）と思ったという。

川上が海外視察に行った当時の日本では、人々が戦後の混乱期から少しずつではあるが、暮らしの中で映画や音楽などの文化に目を向ける余裕がようやく生まれ始めていた。当然川上は、家族の生活が子ども中心になってきたことを認識していただろう。そうした時期に川上が見た家族揃って音楽を奏でる姿は、当時の日本人の生活をはるかに超える文化的なものだった。しかし川上は、家族コンサートを楽しむ音楽文化の香り豊かな生活に単に驚いただけではなかった。日本の現状を憂い、そうした音楽文化を日本にも広めたい、日本の人々も求めているはずだと感じた。海外視察での体験は、その後のヤマハを発展させるうえでの問題提起となり、川上は「日本の楽器需要の安定には日本人の多くが楽器を使って音楽を楽しむよう準備しなければ、いつの日か欧州の楽器メーカーの轍を踏む」（川上1979:103）と悟った。楽器メーカーの社長として、ピアノの需要を創出することは不可欠であった。

第一次『学習指導要領（試案）』における音楽教育の目標と川上の海外視察が原動力となり、1954年4月、「幼児のための音楽教育はいかにあるべきか」をテーマにして「ヤマハ音

楽実験教室」がスタートした。実験教室は「ヤマハオルガン教室」(1956)を経て、1959年に現在の名称「ヤマハ音楽教室」になった。教室創設の中心となったのは川上であり、川上は「音楽とはやさしいものだ。ピアノを奏でることは楽しく、誰にでもできることなのだというのを、全国に普遍化しようというところから、ヤマハ音楽教室の設置を思いついた」(社史1977:147)と語っている⁽⁷⁾。ヤマハ音楽教室はグループプレッスンを採用し、1959年の生徒数は20,000人、講師数500人、会場数700であった⁽⁸⁾。しかしながらこの時点でのピアノ文化の受容は大衆化という程の状況ではなく、戦前の階層文化の状況から大衆化の時期への過渡期であった。

1-2 ピアノ文化の大衆化と女性の就業

1960年代になると高度経済成長期の大衆の所得上昇と、親の子どもへのまなざしの変化により情操教育に力を入れる家庭が増加した。加えてこの時期は、敗戦によりアメリカ的な生活様式が一斉に日本に流入し、ピアノはいつか到達したい豊かな山の手風の生活必需品のイメージを付与され、かつてない売れ行きを見せるようになった。そうしたなか、音楽教室は急速に拡大する。幼稚園を会場とする音楽教室を開設した企業戦略も生徒数増加の要因となり、1969年には生徒数270,000人、講師数3,900人、会場数6,000に達した。日本のピアノ文化は楽器メーカーであるヤマハの牽引により大衆化し、高度経済成長期中盤になると、地方でもクラスの女子生徒の半数以上がピアノを習っている状況だった(本間2012:48)。しかしこの時期も含め高度経済成長期のピアノ文化は、高橋が言うように受容者にとってはあくまでも高級文化であり、それは「大衆層」を支持基盤とする「高級文化」であった。受容者層にとっては「大衆文化」からの差異化を図る「高級文化」として表象されていたのである(高橋2001:170-171)。加えてこの時期の受容者の背後には、階層上昇を企図する「差異化」の心理と、階層上昇に乗り遅れたくないという「均質化」の心理が複雑に絡み合っていたことも看過してはならない。「自らの社会的な地位が平均的な豊かさの中にいることを『見せびらかす』ための、『見せびらかしの消費』」(武田2008:108)という一面もあったのである。

以下は1961年11月10日の読売新聞に掲載された広告である。「おとなりの家にピアノが・・・」のフレーズは、一般市民のピアノに対する複雑な心理を如実に物語っている。

ところで音楽教室に対しては対立する二つの見方がある。純粋な音楽普及が目的という見方と、音楽教室を口実にした楽器販売促進という見方である。確かに1956年にはライバル会社である河合楽器も「カワイ音楽教室」を開設しているので、楽器販売促進には音楽教室が定石であることは明白である。しかし音楽教室創設の動機が何であれ、重要なのは川上が実践した音楽普及活動の客観的な評価である。音楽教室の誕生により、1950年代までは一部の人のみが受容した階層文化としてのピアノ文化は、急速に一般家庭に普及するようになった。ヤマハ音楽教室の存在抜きには、戦後日本におけるピアノ文化の急速な普及や、日本の



図1: 読売新聞広告

音楽文化は語りえないと言っても過言ではない（本間 2012：43-45）。

一方高度経済成長期のピアノ文化の普及は、女性に職業的展望を提供したことも見落としてはならない。日本の街の音楽家は、戦前は邦楽関係が多数を占め半数以上は男性だったが、1970（昭45）年には音楽家の総数に対する女性の占有人数は男性のそれを上回った。

表1：年齢別、性別の全国音楽家の数

	年齢	総数	男	女	男 (%)	女 (%)
昭45年	20~24歳	13,730	4,535	9,195	33.0	67.0
	25~29歳	8,665	3,915	4,750	45.2	54.8
	30~34歳	6,075	3,025	3,050	49.8	50.2
	35~39歳	5,670	3,275	2,395	57.8	42.2
	40~44歳	3,975	2,305	1,670	58.0	42.0
	45~49歳	2,545	1,100	1,445	43.2	56.8
昭和50	20~24歳	17,060	4,410	12,650	25.8	74.2
	25~29歳	17,065	6765	10300	39.6	60.4
	30~34歳	8,150	3,610	4,540	44.3	55.7
	35~39歳	6,165	2,760	3,400	44.8	55.2
	40~44歳	5,495	3,055	2,440	55.6	44.4
	45~49歳	3,965	2,140	1,825	54.0	46.0
昭和55	20~24歳	22,559	2,595	19,964	11.5	88.5
	25~29歳	22,572	5,739	16,833	25.4	74.6
	30~34歳	15,902	5,819	10,083	36.6	63.4
	35~39歳	8,542	2,908	5,634	34.0	66.0
	40~44歳	6,416	2,345	4,071	36.6	63.6
	45~49歳	5,474	2,662	2,812	48.6	51.4

国勢調査に基づく表1（本間2012：47）を見ると20歳代の音楽家が多く、さらに1975（昭50）年から1980（昭55）年にかけては著しく増加している。これは高度経済成長期のピアノ文化普及時に誕生し、幼少時からピアノ講師を目指して研鑽を積み音楽大学（以後音大）を卒業した若い音楽家、すなわちピアノ講師が急増したことを示している。日本社会は多くのピアノ指導者を必要としていたため、女子は情操教育としてピアノを学び、音大に進学してピアノ講師の職に就いたのである（本間2012：47-50）。

日本女性の労働力率は現在でもM字型カーブと言われることがあるが、1985年の『男女雇用機会均等法』制定以前の女性は出産、子育てで退職する者が多く、育児が一段落した後の復職が困難であった。その点ピアノ講師は時間的融通も利き、出産後の復職も容易なため、就職市場が限られていた当時の女性の職業として人気があった。従来ピアノ教育にはジェンダー的要因が大きく影響していたが、当時の女性はピアノ教育こそ女性が生涯に携わることが可能な職業と捉えていた。現在音大教員や地方の著名なピアノ講師の多くが女性で占められているのはその証左であろう。またピアノに対するこうした趨勢は、ピアノ教育の基盤整備に大きく貢献した。ピアノという楽器を購入し、演奏技術を習得してさらにそれを教授するという循環が、全国の音楽教室を核としてうまく機能したからである。楽器メーカーによる各地の音楽教室所属のピアノ講師となったものも多く、ピアノ教育の基盤整備が整ったと言えよう。

1-3 川上源一の土着的思考

ヤマハ音楽教室は、歴史的・文化的視座から捉えた場合にも重要な意味を持っている。明治期に日本に移入されたピアノ文化は、川上のピアノ文化に対する独自性の発揮により日本特有のピアノ文化としての道を歩み始めたからである。それでは川上のピアノ文化に対する独自性とは何であろうか。このことを明らかにするために今一度、川上とヤマハ音楽教室について考察したい。

西欧の家庭内文化であるピアノ文化は日本では舶来文化であり、高度経済成長期になっても家庭内で伝えられる程の環境は整っていなかった。そのため日本のピアノ文化は、まず外で学ぶべきお稽古事であった。日本では江戸時代以来、庶民が箏や長唄など様々な芸能を会得する場合、お稽古事として師匠の元へ通い学ぶという習慣がある。ピアノ文化を外で学ぶお稽古事として捉える考え方は、西欧には無い日本独特の土着的な思考である。日本では外で学ぶべき西欧由来のピアノ文化に、川上は日本的思考＝土着的思考に基づいた独自の解釈を加え、音楽を教授する音楽教室を創設した。それは特定の技術獲得を目的として、指導する者とされる者が一か所に集まり学習する「教室」という日本特有の土着の方法であった。

戦後日本では、ヤマハ音楽教室以前にも音楽教室は存在していた。パリのコンセルヴァートル等にあつた桐朋学園による「子供のための音楽教室」などで、これは入学試験を課した少数精鋭の英才教育の場であり、小澤征爾や故中村紘子等を輩出した。しかし川上が創設

したヤマハ音楽教室は、才能や家庭環境などに関係なく、希望する全ての子どもたちに門戸を開いた音楽を学ぶ機会を提供する場＝「教室」であり、それは戦後多くの子どもたちが通った「そろばん教室」「書道教室」などと同じ多人数で学ぶ「教室」であった。川上は、戦前は西欧モダンの模倣であった日本のピアノ文化に土着的思考に根差した解釈を加えて、土着の方法である「教室」という新機軸を見出したのである。

またヤマハ音楽教室には従来ピアノを習う際に必ず通る、先生と生徒という一対一の堅苦しさや敷居の高さを取り除いたという側面もある。それまでのピアノ学習は、親子でピアノ講師の元へ出向き挨拶をするのが慣例であり、さらに一度師事した先生を変えることは憚れる。しかし多人数で学ぶ教室手法は入会・退会も事務的に行われるため、大衆層が敬遠したいピアノ学習時のそうした煩わしさは払拭された。

ヤマハ音楽教室により、戦前から1950年代にかけて一部の人のみが受容したピアノ文化が一般社会に解放され、その結果日本のピアノ文化は階級を超えて西欧を凌ぐほど普及した。その意味においても日本のピアノ文化は、川上の土着的思考によって創設されたヤマハ音楽教室により、日本独自のピアノ文化になったと考えられる。ヤマハ音楽教室は日本独自のピアノ文化の第一歩なのである。

川上は「私が始めた音楽普及の仕事は、楽器を売るからには、これを使ってほしいし、そのため、私には過去の音楽の教え方に別れを告げて、私なりの教育方法を広めたいという、素人の大それた考えからスタートした」(川上1979:1)と語っている。川上はなぜ「私なりの教育方法」＝教室手法を思い立ったのであろうか。この問題に対してはハビトゥスという語を用いて検討したい。ハビトゥスとはブルデューが度々用いた言葉で、日常生活の中で蓄積される潜在的な思考や行為を産む「性向」、すなわちその人の心の持ち方や性質の傾向を意味する。高橋はこの教室手法に対し、川上は音楽教育を受けていないため音楽的ハビトゥスが大衆層のハビトゥスと共通し、それが大衆層に適合した音楽教育システムを生み出した、と延べている(高橋2001:168-170)。しかし音楽的ハビトゥスが大衆層と同じだけでは、ヤマハ音楽教室のような音楽教育システム＝教室手法を生み出すことはあり得ない。川上が中産階級⁽⁹⁾出身であったことも大きな要因ではないだろうか。

先述したように川上は、父親がいわゆる東大銀時計組で母親は素封家の娘であるため、経済的・文化的にかなり恵まれた家庭に育っている。そのうえ高等学校2年までは、日本の財界人を多数輩出している甲南高等学校に在籍した紛れもない中産階級であった。そのため演奏技術の学習に対するハビトゥスは大衆層と共通しても、文化全般に対する感受性は中産階級のハビトゥスだった。川上の中産階級のハビトゥスは、何よりも西欧におけるピアノ文化の限界を鋭く察知した。西欧のピアノ文化は家庭内で伝達され、加えて大衆層にまで普及したものではなく限られた階級内での継承・伝達であるため、文化としての広範な普及と成長が多くは望めないのである。

また川上は、海外視察でホームコンサートを披露された折には、日本の現状に鑑み日本の

音楽文化の将来を推測した。川上が中産階級出身でなければ、終戦後10年未満の時点でこの様な反応を示さなかったであろう。文化資本に恵まれた中産階級出身だからこそ、文化に対する感受性が鋭かったのである。確かに音楽には素人であった川上の大衆的な音楽ハビトゥスはヤマハ音楽教室の創設に直接影響したが、川上が有する中産階級のハビトゥスも間接的にヤマハ音楽教室の創設に影響を及ぼしたことは否定できない。川上が持っていた中産階級のハビトゥスとピアノ文化に対する大衆的ハビトゥス、このどちらが欠けても川上の偉業は成し遂げられなかった。

2. 高度経済成長期終焉以降のピアノ文化

2-1 福田靖子の視線

西欧でピアノ文化が普及した当時、市民階級の女性は平易で愛らしい曲が弾ければ充分だとされていた。女性は男性のサポート役であるため、芸術的素養は限度を超えるべきではないとする女子教育観があったからである(玉川2008:16-20)。日本も高度経済成長期前半頃までは似たような状況で、ピアノ文化は恵まれた家庭の女子の嗜みであり、演奏曲も比較的平易でジェンダー的要素が濃い『乙女の祈り』や『エリーゼのために』などが好まれた。ピアノ文化の普及拡大に伴い学習者の演奏レベルは次第に上がるが、それでもまだ女子のいる家庭ではピアノを差異化の象徴として購入し、とりあえず習わせるといった傾向があった。経済企画庁の調査『家計消費の動向』によると、日本のピアノ世帯普及率は1979年には15.5%で、1987年には20%を超えた(20.9%)。こうした状況に対しPTNAの創設者福田靖子(以後福田)は、川上とは全く異なる視線を向けた。ピアノ文化は誰でも参入できる文化になったものの、ピアノ文化の大衆化が必ずしも全国的な演奏技術の向上に結びついていないことを見抜いた。福田の音楽的ハビトゥスが、ピアノ文化に鋭い洞察力を発揮したのである。

福田は満州で誕生し、満州時代は家に女中がいる恵まれた生活をしてきた。しかし敗戦により満州を引き揚げた後は、自身が群馬県渋川で2年間の女中奉公に出ている。そして福岡県の明善高校、九州学芸大学を経て1959年に東京学芸大学専攻科を終了し東京都内の音楽科教員となった。川上と異なり、福田の音楽に対するハビトゥスは大衆的ハビトゥスではなかった。また福田は教育の価値を知っていた母親から、PTNAの基本精神となっている「教育は高きに流れる」(福田2002:巻末資料2-3)という教えを受け継いだ。それ故福田は演奏技術の向上を目的として、その視線を一般大衆ではなくピアノ学習者とその指導者に向け、1977年、第1回「ピティナ・ピアノコンペティション」を開催したのである。

ピティナ・ピアノコンペティションが開催された背景を、現PTNAの専務理事である福田成康氏は以下のように語っている⁽¹⁰⁾。

「母(福田靖子)の目的はピアノの先生を育成するっていう。(福田は)作曲学科出身なの

で日本人作品を広げたくて、そのために先生を対象にしなくてはいけないって動き始めて。でも日本人の作品ばかり言っていると先生たち集まってこないの、ショパン、ベートーヴェンって始まったんです。ずっとセミナーをやっていたんですけど、そのうちセミナーだけだと実力がつかないって気が付いて、コンクールを始めたって。要は指導力をどう上げるのか、指導力が上がっているのか上がっていないのかをチェックする時に、昔は指導力をチェックする方法がなかった。指導者自身の演奏力ぐらいしかチェックできなかったんです。ヤマハの検定にしたって、指導実績は一切カウントされなくて、指導者自身が即興ができるとか、指導3級とかあるじゃないですか。でも本当に子どもが育っているかどうか、わからないじゃないですか。ピティナの場合は、そこをズバリ見てこうよって。本当に生徒を育てているんなら、その証としてコンクールに出して立証してごらんよって、そういう話なんですよ。演奏家は演奏で評価されるべき、指導者は生徒の育成で評価されるべきだという、すごくシンプルな発想ですね。それでコンクールを始めたって。

ピアノ学習者の技術向上に対する指導者の評価という発想が、福田にコンペティションの開催を決意させたのである。

2-2 ピティナ・ピアノコンペティションとピアノ文化の成熟

高度経済成長期終焉以降の日本のピアノ文化は、少子化などの影響でピアノ学習者の数は増加せず、加えて『男女雇用機会均等法』施行以降、ピアノ講師は大卒女子にとり魅力的な職業ではなくなり、音大進学者も次第に減少傾向を辿った。しかしこの時期は高度な演奏技術を持ったアマチュア＝「高級なアマチュア」⁽¹¹⁾が誕生し、ピアノ文化自体は繁栄した(本間 2014: 85-107)。背景には普通大学のピアノサークルの活躍や、高度な演奏技術を持ったアマチュア(以後高級なアマチュア)のコンクール出場がある。なかでも福田が考案したピアノコンクール＝ピティナ・ピアノコンペティションは、高度経済成長期終焉以降の日本のピアノ文化に大きく影響した。特筆すべきは、このコンペティションはピアノコンクール界の革新を図ったことである。

ピティナ・ピアノコンペティションには元音楽科教員の福田による独自の創意工夫が見られ、その独自性が今日の日本のピアノ文化の成熟をもたらしたと考えられる。それまでの日本のピアノコンクールは西欧と同様に専門家の排出が大きな目的で、参加者はプロを目指す人であった。しかしこのコンペティションは全国のピアノ学習者を対象にし、下は就学前の幼児から上は大人まで、年齢によって参加可能な級を分け⁽¹²⁾、全国300か所以上で予選を行う。また従来の日本のピアノコンクールは西欧のピアノコンクールを踏襲し、密室審査が慣例であった。しかし福田は、地方予選から点数公開性と参加者全員への審査員の直筆採点講評授与に切り替えた。この手法は地方在住でも指導者や学習者が自身のレベルを認識でき、新たな指導方法や学習方法を見出す指針となるうえに、演奏技術の地域差解消にも貢献する。そのため参加者は、2009年には延べ3万人を超えた。これは従来のピアノコンクー

ルでは見られない現象である。こうした状況に対して福田成康氏は次のように語った。

「昔のピアノコンクールっていうのは、ショパン・コンクールは『スター誕生』なんです。ピティナは定期テストなんです。目的が全く違うんですよ。コンクールっていうから、みんな勘違いしてるんですけど、まあ、コンペティションって呼んでいますが。定期テストでは順番を出す、出さないって色々あると思うんですけど、でも実力テストくらいは偏差値って出るじゃないですか。全国ナンバーとか、科目別に出るじゃないですか。あれのピアノだと思っていただければ。陸上競技をやってる人は試合に出るのは当たり前、全力疾走する人でタイム測らない人いないと思うんです。ピアノを一生懸命やっていたら、試合に出るのは当たり前でしょう。勉強していて実力テスト受けない人はいないでしょう。だから受けてないのが不自然だっていうくらい、一生懸命やっていることで。今はセンター試験も点数は公開される、そういう意味では、ピティナは1970年くらいから、かなりオープンな空気は作ってきたのかな、と思います」

ピティナ・ピアノコンペティションは年を追って規模が拡大している。そのため参加者の周辺では、コンペティションで賞を獲得することだけが目的となり、課題曲以外の学習が疎かにされるという批判的な見方もある。しかしこのコンペティションが開催されるようになって、これまで音大進学を目的とするような一部の人に限られていたピアノコンクールが、一般のピアノ学習者にも開放され、ピアノ学習者の演奏レベルが確実に上がった（本間、本間 2016）。その上「コンクールでの受賞は音大進学に代わる演奏技術の証明」（本間 2014：94）となるため、趣味活動としてピアノ演奏を極める人も少なからず存在する。現在の日本におけるアマチュアの演奏技術の向上は、目を見張るものがあるが、それは何よりも福田が創設したピティナ・ピアノコンペティションがもたらしたものであると考えられる。こうした状況は、客観的に日本のピアノ文化への影響という側面から見た場合、ヤマハ音楽教室の開設と共通する部分がある。ヤマハ音楽教室の開設によって、これまで一部のみに限られていたピアノ文化が才能に関係なく全ての人に開放されたように、ピティナ・ピアノコンペティションによってピアノ文化は音大以外でも醸成され、高級なアマチュアが増加する土壌が整えられた。それは日本のピアノ文化の水準が上がり成熟したことでもあり、福田は日本のピアノ文化の成熟に大きく寄与したのである。

福田は生前、戦後日本の実力者の多くが満州生まれなのは、満州の風土で太っ腹な大陸的性格が培われた訳ではなく、その親たちが、大陸に出かけ事業をなすだけの気概と行動力と優秀な資質を持っていたからだと言っていた（福田 2002：巻末資料2）。また自著には「文芸の動き（歴史）をみると、エリートのあいだで盛んになったものを、すごく易しい平俗な動きにして広める。広まった中から、またエリートが生まれる。すなわち先駆者がいて、それを大衆に広める人がいて、初めて歴史に残るものになる」（福田 2002：213-214）と記している。これらは高度経済成長期終焉以降の日本社会とピアノ文化を鋭く察知し、日本独自の

ピアノコンペティションを考案した福田の思考の原点だろう。またヤマハ音楽教室によって大衆化したピアノ文化を受け継いで、さらにレベルアップを図りたいという、福田の信念も読み取れる。福田の生い立ちと人間性、文化の動きに対する眼識、加えて音楽科教員としてのピアノ文化の捉え方が、コンクール界の刷新を企図し、高度経済成長期終焉以降のピアノ文化に、ピティナ・ピアノコンペティションという新機軸を打ち出したのである。

3. 「文化資本」概念と日本のピアノ文化の独自性

ブルデューの「文化資本」概念は、ピアノ文化を検討する上で重要な考察視覚を提供してくれる。先述したように、西欧ではピアノ文化は良家の子女が身に着けるべき教養であった。高橋によれば、ピアノは中産階級のライフスタイルと分かちがたく結びついているため、この階級に到達していないものはピアノを保有する資格が無く、大衆層は自らの住居にピアノを持ち込もうと考えないという（高橋 2001：165）。西欧のピアノ文化は富裕層のライフスタイルの象徴であり、生活水準を示す文化資本なのである。日本でも高度経済成長期中盤頃までは、ピアノ文化は紛れもなく差異化作用を持つ文化資本であった。しかし1977年には、それまでヤマハ音楽教室で学んだ子どもたちの数は300万人に達し（川上 1977：2）、当然ヤマハ以外でピアノを学んでいた子どもたちも多数存在し、高度経済成長期終焉以降、ピアノ文化の文化資本としての差異化機能は揺らいできた。

1980年代になるとピアノの世帯普及率は伸び（1991年には23.3%）、単に趣味として簡単な曲を弾けるだけでは、ピアノ文化は「差異化機能を伴う文化資本」とは言い難くなった。しかしそうした中、ピアノ文化を「差異化機能を伴う文化資本」として受容する人たちが誕生した。社会の高学歴に伴い、教育熱心な家庭ではプラスαの学校外教育としてピアノ文化を選択することが多くなったのである。その結果普通大学へ進学しながら優れたピアノ演奏をする高級なアマチュアが増加し、彼らがピティナ・ピアノコンペティションに代表されるピアノコンクールに参加することも珍しくなくなった。この場合、彼らにとりコンクールに出場する程の演奏技術は、「差異化機能を伴う文化資本」となる。ただこの状況はブルデューが言う、上層階層出身者が「知らないうちに身につけていた」というような相続文化資本としての「差異化機能を伴う文化資本」ではない。ピアノは幼少の子どもが一人で学べるものではないため、レッスンや家庭での長時間の練習に常に付き添う家族（主に母親）の貢献が不可欠であり、そのうえ高度な技術を獲得するためには多額な教育資金が必要である。その成果が高級なアマチュアとしての演奏技術なのである。現在の日本の「差異化機能を伴う文化資本」としてのピアノ文化は、豊富な経済資本と人的資源・時間資源等を結集した多大な家族力の投資が不可欠で、それは西欧のブルジョワジーが体現していた出身階級に基づくものではない。

一方現在ではピアノ文化に差異化機能を期待しない親も多い。インタビュー調査⁽¹³⁾では、ピアノは「昔みたいに憧れを持つものではなくなった」「そんなにステイタス的なもの

ではない」「身近にある一番気楽な音楽」と言う母親たちが多数存在する。興味深いことに、こうした女性たちは当然自身もピアノ経験があり、父親や夫の社会的地位が高く、昔も今も経済的に恵まれた生活をしていることが少なくない。息子に自らピアノを教えたというピアノ講師は「今ではピアノがある家が珍しくないし、やろうと思えば庶民でも誰でも参加できる。楽譜が読めないとね。やはりヤマハと公文だよ」と語る。これらの場合、ピアノ文化は取りあえず音楽リテラシー獲得のための単なる手段、あるいは一度は経験するものであり、「差異化機能を伴わない文化資本」と位置付けられ、親たちもピアノ文化に特別な思い入れは無い。

こうしてみると現在の日本のピアノ文化は西欧のような階層文化ではなく、両極化して個々人にとって「差異化機能の有無が異なる文化資本」となったと言える。個々人の捉え方次第で異なった意味合いを持つ文化になり、それは日本独自の受容のされ方と考えられる。そしてその独自性をもたらした契機が、川上が創設したヤマハ音楽教室と福田の考案によるピティナ・ピアノコンペティションなのである。

海外ではヤマハ音楽教室やピティナ・ピアノコンペティションに見るように、一つの楽器メーカーが、あるいは一人の音楽教育者がその国の音楽文化を左右するような影響力を持つという事例はあまり無い。川上と福田の誕生年には21年の隔りがある。ピアノ文化が普及した高度経済成長期が約20年間であったことを考えると、二人の誕生年におけるこの時間差は日本のピアノ文化の普及を促す時間であったとも思え、日本のピアノ文化発展の牽引役は、社会の変化に伴い川上から福田に引き継がれた。

まとめ

西欧モダンのピアノ文化が日本に移入されてから約140年、現在の日本はピアノ文化後発国の域を脱したが、その発展は戦後日本において、川上源一と福田靖子という二人の人物によって方向づけられた。しかし二人のピアノ文化に対する視線は、決定的に異なっていた。

中産階級のハビトゥスと大衆的な音楽ハビトゥスを併せ持った川上の視線は、高度経済成長期の一般大衆に向けられ、ピアノ文化に土着の方法論に根差した解釈を加え独自の音楽教育システムを見出した。ピアノ教育者である福田のそれは高度経済成長期終焉以降のピアノ学習者に向けられ、従来の西欧の手法を踏襲したピアノコンクールの在り方に風穴を開けた。二人の視線は、ヤマハ音楽教室とピティナ・ピアノコンペティションという形で結実するが、それらは両者が当該時期の日本のピアノ文化の実情に鑑みて、日本社会に適合したオリジナリティーに富む手法を考案した結果、誕生したものに他ならない。

一方西欧のピアノ文化のように、戦前は差異化を伴う文化資本としての機能を持っていた日本のピアノ文化は、戦後川上の登場で大衆化し、文化資本としての差異化機能は薄れていった。しかし文化資本としての差異化機能が希薄になったピアノ文化は、福田の登場で新たな「差異化機能を伴う文化資本」となった。ただこれは経済資本や家族力を結集して演奏

技術の向上を目指した結果であり、ブルデューが言うところの、出身階級に依存する「差異化機能を伴う文化資本」の姿ではない。加えて現在はピアノ文化に敢えて差異化を求めない家庭も多く、ピアノ文化は「差異化機能を伴わない文化資本」としても受容されている。

ピアノ文化の受容を特徴づける「文化資本」概念は、戦後受容される過程で経済の高度成長と社会の高学歴化に伴い変容し、個々人にとって「差異化機能の有無が異なる文化資本」という日本独自のピアノ文化になった。それは西欧モダンのピアノ文化に、川上と福田が「ヤマハ音楽教室」と「ピティナ・ピアノコンペティション」という新機軸を打ち出したことによる結果でもあり、こうした西欧とは異なる日本独自のピアノ文化の受容は、現在の日本のピアノ文化に、本場西欧のピアノ文化を凌ぐ程の成熟をもたらした。

文化は人間の営みであり、世代から世代へと受け継がれていく。前の世代の到達点は次の世代の出発点であり、次の世代は前の世代の文化を礎として新しい文化を創造していく。本稿は、そうした文化の一端を明らかにすべく、異なった時期にピアノ文化と向き合った二人を通して、戦後日本のピアノ文化の社会学的分析を試みた。日本のピアノ文化の受容は日本の都市化と不可分の関係にある。そのためピアノ文化の分析は、戦後の日本社会や、人々の多様な営みとその根底にある思考の特質を読み解く一つの手がかりになると考えられる。ただ今日の日本社会において、身近な楽器であるピアノをめぐる状況は変化し続けている。そのためより深く多側面からの分析が不可欠である。今後の課題としたい。

注

- (1) この中でブルデューは子どもが学校で発揮する能力と出身階層について論じている。
- (2) ブルデューは文化資本を「身体化された文化資本」「客体化された文化資本」「制度化された文化資本」に分類する。詳細は『文化資本の三つの姿』(Bourdieu 1986)を参照のこと。単に文化資本と言う場合、一般的には家庭環境を通して身に着いた「身体化された文化資本」のことを指す場合が多い。
- (3) 日本で初めて本格的なピアノの演奏技術を学んだのは、岩倉使節団に随行した津田梅子らの女子留学生であると言われる。
- (4) ヤマハは医療機械などの修理を手掛けていた山葉寅楠が1889年に興した「山葉風琴製造所」が源流で、1897年から1987年までの社名は日本楽器。
- (5) The Piano Teacher's National Association of Japan, Incorporated by the Japanese Government の略。
- (6) 出生率や産業別就業人口の変化、職任分離、性別役割分業型家族の一般化など。
- (7) 音楽教室のアイデアは『社史』では川上によるとされているが、田中智晃や青木成樹はヤマハ銀座店の小売り担当者金原善徳によるものとしている。
- (8) 生徒数、講師数、会場数は全て(川上1977:巻頭)より引用。
- (9) 労働者階級より資産はあるが、自ら資本家になるほどの資本は所有していない階層。自作農、中商工業者、医師、弁護士、ホワイトカラーなどが含まれる。
- (10) 福田成康氏はPTNAの創設者福田靖子の御子息で、インタビューは2016年1月22日に実施。
- (11) 本間、音大以外の大学に進学した人、普通大学卒業後に音楽関係以外の職業に就いた人で、高度なピアノの演奏技術を持っている人を「高級なアマチュア」と定義した。
- (12) 自分の年齢より上の級は参加可能だが、年齢より下の級は参加不可。
- (13) インタビュー調査は2015年5月実施。

参考文献

- 青木成樹 (2002) 「旺盛な競争精神」 竹内宏編 『「浜松企業」強さの秘密』 東洋経済新報社, pp.93-115。
『Our Music』 281号 (2009) 社団法人全日本ピアノ指導者協会。
- 上原一馬 (1988) 『日本音楽教育文化史』 音楽之友社。
- 川上源一 (1977) 『音楽普及の思想』 財団法人ヤマハ音楽振興会。
- 川上源一 (1979) 『狼子虚に吠ゆ 私の履歴書』 日本経済新聞社。
- 経済企画庁調査局 (1959-2004) 『家計消費の動向』 大蔵省印刷局。
- 『社史』 (1977) 日本楽器。
- 高橋一郎 (2001) 「家庭と階級文化——中流文化としてのピアノをめぐる」 柴野昌山編 『文化伝達の社会学』 世界思想社, pp.170-171。
- 武田晴人 (2008) 『高度成長』 シリーズ日本近現代史⑧、岩波書店。
- 田中智晃 (2011) 「日本楽器製造にみられた競争優位性——高度経済成長期のピアノ・オルガン市場を支えたマーケティング戦略」 『経営史学』 第45巻第4号, pp.52-76。
- 玉川裕子 (2008) 「ドイツ市民社会における音楽文化のジェンダー化」 『ドイツ研究』 第42号, pp.15-26。
- 西原稔 (1995) 『ピアノの誕生』 講談社。
- 福田靖子 (2002) 『音楽万歳 働いて働いて、そして働いた』 (株) ショパン。
- 本間千尋 (2012) 「日本におけるピアノ文化の普及 — 高度経済成長期の大衆化を中心として」 『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』 第74号, pp.33-54。
- 本間千尋 (2014) 「1980年代以降のピアノ文化 — ピアノ文化の繁栄と高級なアマチュア」 『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』 第78号, pp.85-107。
- 本間千尋・本間裕大 (2016) 「大規模コンペティションデータを用いた戦後ピアノ教育の基礎的解析— Basic Analysis of Piano Culture After World War II Using Big Size Piano Competition Data」 『生産研究』 第68巻第4号、東京大学生産技術研究所, pp.17-20。
- 前問孝則・岩野裕 (2001) 『日本のピアノ100年 — ピアノづくりに賭けた人々』 草思社。
- 水野宏美 (2001) 「近代の家族生活とピアノ文化」 三田哲学会編集委員会 『哲学』 106集, pp.59-91。
- Bourdieu, Pierre (1979) *La Distinction: Critique Social du Jugement*, Edition de Minuit = 石井洋二郎訳 『ディスタクシオン：社会的判断力批判 (I, II)』 (1990) 藤原書店。
- Bourdieu, Pierre (1986) 「文化資本の三つの姿」 『アクト No.1』 日本エディターズスクール出版部, pp.18-28。
- Weber, Max (1921) *Die rationale und soziologischen Grundlagen der Musik*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) = 安藤英治・池宮英才・角倉一郎訳 『音楽社会学』 (1967) 創文社。

【ほんま ちひろ／慶應義塾大学／社会学】

身体性のセックス化と超セックス化 － または、性差をめぐるふたつの本質について －

Sexualization and Supersexualization of the Body

－ Or, on Two Essences Concerning Sex Difference －

小倉建二

OGURA, Kenji

生殖的な身体性の男女差に何らかの深い意味を認める立場は、家父長的保守主義からラディカル・フェミニズムにいたるまで、広く見受けられる。ジェンダー研究の主流派はそのような「(性差) 最大化論」に反対して、性差よりも個性を尊重し、性差の言説に潜む暴力的政治性を分析することに専念してきた。たしかにこういった批判や懐疑によって社会と学問は鍛え上げられたし、今後もそうである。ところが最大化論は分離主義の危うさをはらみながらも、依然として根強い人気を保つ。保健（生理現象や病気との付き合い）、愛、犯罪などの諸問題では、生殖的・エロスの身体性の男女両極性が圧倒的な現実味を帯びてしまう。くわえて進化生物学は、精子形成型と卵子形成型の違いが、身体にとって個体差に先立つ決定的な「本質」であることを強力に裏付けているかのようである。

本稿の主な目的は、生殖上の男女両極化に絶対的＝自立的な意味を与える進化生物学のあやまちを指摘し、両極化を調節するもうひとつの本質的な身体現象を明らかにすることである。そのために筆者は田中（貴邑）富久子（2004; 2008; 2013）と黒田公美ほか（2016）による脳科学の論考を足掛かりとして、身体性の「性分化」と「性差縮小」がどちらも生物学的・進化的な原理に基づくものであることを主張する。これによって最大化論と最小化論の二つの立場の限界を乗り越えるとともに、双方の強みを保持することができる。

1. 性差に関する先行見解の批判的概観

社会構築主義（social constructionism）のラディカルな立場では、男らしさや女らしさだけでなく、そもそも生物学上の性差自体が文化的・社会的な構築物とみなされる（Delphy, 1981 = 1996; Butler, 1999 [1990] = 1999）。その主張の根拠としてしばしば持ち出されるのが連続論である（Butler, 1999 [1990]: 140 = 1999: 196; 荻野 2002: 100–101; 上野 2008: 26–30 など）。ここでは、オス／メスの判別が染色体や内分泌や生殖器などの複数の次元にかかわる点を重視する。例えば遺伝子は XX 型や XY 型の他に、XXX や XYY などがあり、また内分泌の水準でも、より女性ホルモンの多い個体、もしくはより男性ホルモンの多い個体があるにすぎない。外性器も単純にヴァギナ型／ペニス型と二分できず、所謂「インター

セックス」や「性分化疾患」などの現象を確認できる。ゆえに、重層的で連続的な身体を男女に二分することは暴力的な操作にすぎないとされる。しかしこのような連続論は決して盤石の主張ではない (Cutter, 2006; Tuana, 2005)。なぜならホルモンの連続性や、生殖器の多様性を指摘したところで、統計上、精子形成型と卵子形成型の二つの多数派に分かれている事実は重いからである。Sax (2002: 177) も「人間のセクシュアリティは二分裂であって、連続ではない。人間の 99.98% 以上がオスカメスのどちらかだ」と批判している。

身体的特徴の一つ一つは文脈の中でしかそれ自体として意味を持ちえないので、生物学的な性差を別格扱いするのは政治的な特権化にすぎない、と見る構築主義的接近法 (Butler, 1994: 33-4; 千田 2006: 137) は、進化生物学や進化心理学の台頭によってゆさぶられた (Cocks, 2013: 70)。日本では特に長谷川真理子 (1993; 2008) が有性生殖の進化的な意味を強調し、「ジェンダー論」を攻撃した。

従来通説によると、性の本質は「遺伝物質の混ぜ合わせをし、自分を少しずつ変えてゆく」ことにある (長谷川 1993: 28)。しかし多様で複雑な生殖現象を統一的に説明できる理論は提示されておらず、有性生殖が無性生殖と比べて具体的にどう有益なのかという点については、諸説紛々として定まらない (Cruzan, 2018: 333 ff.; 松浦 2003: 1702)。とはいえ、有性生殖の「意味」が「遺伝的己の伝達」における何らかの「進化的有益性」にあることは確かだろう (高木 2014: 187-188)。自分の「種」としてのアイデンティティを保ったまま、複雑な身体を作り直し、複雑さを積み重ねてゆくことできるのは、有性生殖に特有のしくみである (団 2010)。ヒトの二倍体細胞 (ディプロイド) は減数分裂によって一倍体化してから受精 (再二倍体化) することで、ヒトの枠組みを変えずに緻密な構造を新しく再構成する。そして放出された配偶子にとっては卵子型と精子型に分化していることが、生存率と融合率の両面で、結果的に最も効率性が高い (長谷川 1993: 31-36)。

「性差がなぜ生じるかについては、配偶の機会の獲得をめぐる同性間競争、配偶者選択、雌雄の対立と葛藤の三つの軸から説明がなされる。」 (長谷川 2008: 146)

「『個性』というものの中に、『男であること』『女であること』は、消しがたく深く組み込まれている。それは、社会や文化が強制しているだけの表面的なものではない。生命という存在そのものに根ざした、それほど本質的で深いものである。性は、38 億年の生命の歴史を背負っているのである。」 (長谷川 2008: 152)

性差の存在の「究極要因」を重視する長谷川は、人文社会科学系のジェンダー論が有性生殖の進化的意味について取り上げない点を批判する。たしかに進化の仕組みを無視して、オス/メスの二分法を「生物学者による認知的操作」だの「欠性対立型言語カテゴリーによるジェンダー化」だのと見なす態度 (上野 2008: 27-8; 千田 2006: 137-8) は単純すぎる。

個人主義の良い面が根づきにくい「ムラ社会」的日本では、「個性よりも性差」主義のしづきが深刻である。三砂ちづる著『オニババ化する女たち』(2004) の流行はそれを象徴

する。彼女は近代主義の個人観を批判し、女性性や子宮を生活の基本として受け容れるべきだと主張した。一部のフェミニズム研究者は三砂のセックス論の意味を深刻に受け止め、女性性神話への回収を警戒しつつ、生殖的身体の新しい理論化の必要を強調したのである（河上 2005；金井 2008；海妻 2008）。三砂の主張は、その科学的補強材を長谷川の進化生物学的性差論に求めることができる。ふたりの立場は「赤裸々な本質主義」とでも称すべきもので、三砂が野生的身体経験を賞讃し、長谷川が生命の進化史を重視するところは、動物臭いという意味で丸裸であるが、何より政治的流用に無防備な点でそうなのである。この露骨で生々しい本質主義に対抗できる身体理論を合理的に（しかも市民精神にふさわしい平明さをもって）練り上げることは可能か否か。少なくとも日本の思想界はこの問いを鋭く突きつけられているのではなかろうか。

本質主義（essentialism）という概念は構築主義と同様に多義的である。例えば「生物学の哲学」という分野では、ジェンダー論（あるいはフェミニズム）とまったく異なる使い方をする。ジェンダー論における定義はほぼ一定しており、次の通りである。

「女性のバイオロジーが、彼女たちの社会的立場や価値観や行動様式のもとになるという主張」（Stone, 2007: 140）

「ジェンダーにおいて、女性の（ないし男性の）規定可能な自然本性が存在し、人格、就労傾向、親になりたがる欲求などでの違いとしてあらわれる、という見解をとる。この本質的自然本性は生物学的に決定されていると見なされるのがふつうである。」（Burr, 2002 [1998]: 13）

この意味での本質主義は、ある事柄に関する（有意な）性差が、前社会的原理によるものなのか、社会的要因によるのか、両方の絡み合いの結果なのか、ということ議論する文脈で用いられる。例えばジェンダー・アイデンティティ（特定のジェンダーへの帰属意識）の形成について、生物学的要因を有力視する研究者もいれば、“bio-psycho-social”な過程と見る研究者もいる。また理数系分野の成績や人口比の性差は、非定型発達者（自閉症的天才）の存在を除けば、ジェンダー・バイアスの結果にすぎないとする見方が優勢である。

「女性の本質」に対するフェミニストの態度は次の四つに大別できるだろう。

一、すでに述べた通り、ラディカルな社会構築主義者たちは本質主義を完全に葬り去るべく理論化を試みたが、今日にいたるまで成功していない。J・バトラーはニーチェ流の主語批判をジェンダー論の中に導入した点で画期的であったが、身体の物理的個性自体を、性差もろとも社会的構築物に還元する彼女の企ては失敗に終わったと言わざるをえない。

二、主流派（リベラル・フェミニズムや「穏やかな」社会構築主義）は性や生殖をめぐる身体性の問題を論外に置き、性差よりも個人差を重んじ、本質や自然といった概念が政治的暴力装置としていかに機能してきたかを分析する。そのかわり「赤裸々な本質主義」を跳ね返すだけの身体理論は欠落している。

三、身体的性差の意味を「最大化 maximize」しつつ、男性社会に対するユートピア的分離主義を徹底したのがラディカル・フェミニズムである。例えば荷宮和子（2006）は男女の性行為の生理的な違いを重視し、女にとって「売春（＝慰謝料についての示談が事前に終了している強姦）」ではないセックスが出来る機会は非常にまれなことだ、という命題を引き出す。内容には立ち入らないが、彼女の議論は A・ドウォーキンよりも説得的で啓発的である。ただしラディカル・フェミニズムは、キリスト教コーカソイドとの全面対決を標榜したブラック・ムスリムの運動に似ていて、社会改革よりは意識革命の色彩が強く、地道な運動を支える思想としては有効性を欠く。

四、エコフェミニストの Y・キングや M・ミースたちは、女性の本質を何らかのかたちで認め、女性性神話に陥らないように注意しつつ、本質主義と構築主義の排他的な二項対立図式を乗り越えようとする。社会主義エコフェミニストは、自然および女性を自由財として搾取してきた資本主義を批判し、サブシステム（地に足の着いた持続可能な生業）にもとづく経済体制の必要を説く。輸出用換金作物生産や原発エネルギーへの依存を断ち、「地産地消」型生産体制や再生可能エネルギー・システムの再構築の道を模索する運動は、その力の歴史的・文化的根源（現場の声）を、女性の「生殖＝再生産的 reproductive」身体の中に見出せるのだという。概してエコフェミニズムは「赤裸々な本質主義」と一線を画するものの、女性性神話とどこまで対立し、どこまで重複してしまうのか、という点で曖昧さを残す。ただし M・メラ（1992 = 1993）の母性批判は本稿の立場に近い。

これらの性差観は各々一長一短であり、どれも独特の魅力をもっていて、性差を捉えるわれわれの目を鍛え上げてくれる。ちなみに、専門的な哲学の方面では L・イリガライから後藤浩子にいたる「フェミニン」の理論化の試みがあり、また近年では「新しいマテリアル主義 new materialism」と呼ばれるフェミニズム理論も一部で盛んである⁽¹⁾。しかしこれらの研究はその筋の人たちの間でしか通用しない高踏かつ難解なものであり、市民感覚からすれば全然“reasonable”（お手ごろ＝合理的）ではないため、今は立ち入らない。

有性生殖の進化的な意味を軽視せず、生殖的・エロスの身体の男女両極性を生活の基本条件の一つとして正面から受け止めた場合、「個性よりも性差」主義への傾斜は、必然でないにせよ、その可能性を否定できず、出産奨励主義との共犯関係も成り立ちうる。次節以降は、本質をめぐる様々な立場（社会構築主義からラディカル・フェミニズムまで）の長所をまるごと基礎づける身体理論の練り上げに挑戦し、長谷川流の進化生物学的性差論の一面観を批判的に検討する。

2. 新皮質と超セックス化

ヒトの脳を新しい部分と古い部分に大別する仕方がある⁽²⁾。どの部分を新旧に振り分けるかは研究者によって多少の違いが見られ、二分法の他に三分法や四分法などもある。脳科学者の田中（貴邑）富久子（2004; 2008; 2013）は、新皮質・大脳基底核・大脳髄質などを新脳

とし、間脳・中脳・脳幹などを古脳とするが、「機能的な根拠」から大脳古皮質の海馬を新脳に、大脳旧皮質の扁桃体を古脳に含める。新脳は知的・理性的な機能をつかさどる部分で、とりわけ新皮質はヒトにおいてもっとも巨大化している。他方、古脳は生命維持や本能行動や情動にかかわる。新皮質（前頭前野など）は本能や情動を制御・抑制するものとしても機能しうる（田中・長谷川 2006: 96；黒田ほか 2016: 22）。田中は脳の性差について次のような仮説を提示する。

「古い脳には構造・機能の明らかな性差が存在し、これは出生前に出来上がるセックスであり、新しい脳には出生時には構造・機能の性はないが、その後の養育や教育によって出来上がるジェンダーがある。」（田中 2008: 172）

「新しい脳にはどういうふうにもなりうるというプラスティシティ（可塑性）があつて、生まれてからの経験が構造や機能を決めてゆくので、性差ができてしまうかもしれないし、できないかもしれない」（田中・長谷川 2006: 90）

「古い脳には間違いなく性差があつて、たとえば思春期前の子どもは古い脳そのもので行動しているから、それは男の子の絵だつて黒っぽいもの、戦車だとかを描くし、女の子は人形さんとかを明るい色で描く。（中略）子供のときには古い脳の扁桃体が遊ばせているからそうなるだけ」（田中・長谷川 2006: 100）

田中（2004: 181）によれば、新しい脳にはもともと構造・機能上の「大差」がないという意味で生物学的・生得的な性差がない。しかも生物学的要因によって幼年期に生じる思考・行動様式の性差や認知能力・記憶機能の性差は、新しい脳をめぐる社会環境次第で「縮小」できる（田中 2008: 178）。神経生物学者の C・ヴィダルも同様の見解を示す（Vidal et Benoit-Browaeyns, 2005: 43, 89-90 = 2007: 71, 149-150）。

しかし「古脳＝セックス／新脳＝ジェンダー」という田中の二分法は、いささか強引である。田中（2004: 188）は、新脳に有意な生物学的性差があるとする研究が「信頼に足る証拠」を欠くと述べているが、脳梁や頭頂葉、海馬などの構造・機能上の性差については今なお甲論乙駁で、脳の性差についてはまだまだ分からないことが多い（Arnold and McCarthy, 2016）。脳の性差の有無を調べる普遍的な方法論は確立されていない（坂口 2017: 107）。そもそも「機能的な根拠」から海馬を新脳に含める田中の仕方は、脳部位の新旧区分の指標を曖昧にする。

新しい脳に（有意な）セックスはないと仮定するよりも、新しい脳の最前線である新皮質が「超セックス化 supersexualization」の能力をもっていると見るべきである。まず本論では、各個体が卵子形成型と精子形成型の両極に向かって分化すること、さらにその分化に応じてなんらかの特徴が生得的に振り分けられることを、セックス化と呼ぶ⁽³⁾。その場合に超セックス化は、生殖上のメス／オスの違いに対して新皮質的なヒト（個人と社会）がとる対応や、対応の効果を意味する。接頭辞の「超 super」は桁外れをあらわすことも

あれば (e.g. *super-star*; *super-rich*)、超越的制御をあらわすこともある (e.g. *super-ego*; *super-individual*)。したがって超セックス化という概念も、全く異なる二つの作用に分けられる。ひとつは、雌雄の違いに応じてそれぞれ別個の文化的な意味を与えつつ、セックス化を補強・拡張してゆく過程をさし、本論ではこれを「ジェンダー化」(または「再セックス化」)と称する。もうひとつは、雌雄の別を反映する身の上の不均衡や身持ちの非対称を縮小・予防・無効化してゆく過程をさし、これを「非セックス化」と呼ぶことにする。人間は新皮質を媒介とする社会的生存において必ず超セックス化を行う。

可塑的な新皮質は「知性」や「認知的同感」の基盤である。言語・抽象化・推論などにおいて他の動物を圧倒する人間は、環境や生態系を自分の生存に有利なように改造することができ、その行き過ぎに悩みもする。また、人間はアカの他人の社会的な苦痛に対する同感 (*empathy*) を覚えることもあり、そのさい主に背内側前頭前野 (DMPFC) を活性化させるのだという (Meyer *et al.*, 2013; Wagner *et al.*, 2016; 長谷川 2018)。かくも驚異的な新皮質のもとで、ヒトの「生」と「性」が劇的にならないわけがあるのか。

3. ジェンダー化と非セックス化の具体例

性差医療では「女性医師の長所に注目し、その能力を生かした職場の開発も必要」(松田 2008: 255)とされる。これは女性医師特有の社会的役割を重視する点で、一種のジェンダー化である。また、女子大学の必要性や、階級としての女性の自覚、研究会での男性の排除などは、男性中心の文化を解体するために女性が団結するというかたちでの性差の重視であろう。ラディカル・フェミニズムやエコフェミニズムはセックス化の意味を新皮質的知性によって再定義するもので、われわれの人生観を鍛え上げるジェンダー化=再セックス化といえる。当然ながら、土俵の女人禁制や「男は度胸/女は愛嬌」なども、お馴染みのジェンダー化である。ジェンダー化が良いか悪いかは文脈次第なのである。

他方、非セックス化では、男女間の身の上の様々な不均衡・非対称・一方性が、色々なかたちで均等化されてゆく。「雌性個体が本来、妊娠し、子を産む能力を有する点においては、雄性個体とは絶対的に異なる」(東村 2008: 166)「やはり男の身体は妊娠しない」(金井 2008: 32)といった指摘は多いが、その能力の有無が具体的にどのような生活上の相違につながるのかを検討する必要がある。例えば遺伝的自己を複製できる点ではオスもメスも同じであるから、出産能力の有無は単なる自己複製方式の違いにすぎない。しかし男女間では性欲の仕組みや生殖可能年齢などが異なるし、女性の場合、新自由主義的労働市場に不向きなヴァギナの事情(不妊治療・卵子保存・更年期障害)や出産による就労の中断、マタニティ・ハラメントなどがある。

生殖能力の性差が強調されるのは出産をめぐるままならなさや感動に関して、女と男が同等ではないからである。逆に言えば、もしもエロスの・生殖的な苦楽に男女の違いがなければ、ヴァギナの身体とペニスの身体の構造・機能上の性差は、さしたる意味を持たない。実

のところ、人間社会は生殖的両極化に対し様々な方面でその縮小を試みることができるし、げんに試みている。例えば乳幼児死亡率を下げることは女性の生涯出産数を下げることにつながるので、「産む性」である期間は短くなる。出産に関しては、向精神薬や麻酔やアクティブ・バースなどの様々な苦痛軽減策が発明・改良され、何より産前・分娩中・産後の行き届いた介助体制の整備が進んでいる（安心快適な現場づくり）。月経や更年期障害の主体的制御とそれを支援する環境の整備は、先進国の中で日本が大きく遅れている。共働き・ひとり親家庭の女性でも産みやすく育てやすい体制を整える自治体や企業の努力、マタハラ対策、男性の出産立合や家事・育児参加の一般化などは、生殖をめぐる男女の不均衡の非セックス化に他ならない。

共働き・ひとり親家庭の女性でも産みやすく育てやすい社会をつくること自体が生殖上の性差の縮小を意味する⁽⁴⁾。生殖的身体の構造・機能上の両極性は静的であっても、生殖やエロスをめぐる身体生活の性差は動的である。「女（男）の体に生まれた」というさいの「*Body*」は非セックス化に対して閉鎖的だが、「女（男）の身になって考える」というさいの「*Leib*」は非セックス化に対して開かれている。「男は妊娠しない」「生殖において男女には絶対的な違いがある」といった紋切型の理解は、新皮質の進化的な意味を捉え損なっている。身体生活の性差を可能なかぎり縮めてゆける（反対に可能なかぎり広げてゆける）のが、ヒトの頭脳の進化的な意味であろう。

紙幅の都合上深入りしないが、エロスの身体的性差にかんしては、その生理的な「不均衡」を是正すべく、女性の性的権利と男性の性的義務を規定する議論がある。Victoria C. Woodhull (1874: 40) から田村公江 (2009: 190) まで。また官能的技法の方面では *The Hite Report* が展望を示す (Hite, 1976: 387 ff. = 1977: 523 ff.)。どれも、よりよい非セックス化を模索する新皮質の試みといえる。

共働き・ひとり親家庭の女性が産みにくく育てにくい社会では、男性の身体の周辺部に女性が配置されており、産まない男性と産む女性（産みたい女性）との間に著しい非対称が見られる⁽⁵⁾。そしてレズビアン・フェミニストやE・K・セジウィックによれば、男性中心社会の根本原理は強制的異性愛である（この枠組みの中で女性の蔑視、同性愛の排除、少年愛の嗜好が制度化される）。ゆえに、労働する身体と産み育てる身体が融合しやすい社会をめざすことは、多様な性愛、多様な生き方が優劣なく認められている社会をめざすことにつながる。入れるトイレが男女で違うという非対称は許される。なれる職業が男女で違うという非対称は多くの場合改められてゆく。結婚相手の性が男女で違うという非対称（性生活の非対称）も、他の様々な非対称の是正に伴い、必然的に非セックス化してゆくだろう。

超セックス化という概念装置に、どのような実践的・思想的価値があるのか。それをまとめれば次の通りである。「赤裸々な本質主義」はセックス化のみを身体の生殖的本質と捉えるので、性的少数者の位置づけが怪しくなり、出産奨励や同性婚反対などの規範に直結しかねないし、くわえて男女間の身体経験の非対称を是正する様々な取り組みが単なる社会的な

事柄として位置づけられてしまう。本稿の超セックス化論は非セックス化をもう一つの本質的な身体原理として認識するものなので、男女間の、生得的な「人体」の非対称にかんして可能なかぎりその性差を重視する方向と、日常生活での「憂き身／身軽さ」「身持ち」「身の振り方」の不均衡にかんして可能なかぎりその性差を縮小する方向とを、身体論の地平で統一させることができる。「生物学的な性差も大切だが、基本的人権も大切だ」という程度の考え方では「赤裸々な本質主義」を打ち負かすのは困難である。表向きは文化的・政治的な問題にしか見えないバラバラの出来事（性差医療・育児休暇・同性婚など）が超セックス化によって縫い合わされる。排他的な自然神話を乗り越えるという歴史の意味は、ヒトの身体の進化的な意味にもとづいている。

肝心なことは、ジェンダー化も非セックス化も生物学的な原理（新皮質の可塑性）にもとづく作用なのであって、一方が自然に適っていて、他方がそうでない、という話にはならない点である。裸で生れてきたわれわれにとって裸のまま生活するのが自然に適っている、と考えるひとは稀だろう。ヌーディストから武装警官までの振幅の大きさこそが、ヒトのヒトたるゆえんである⁽⁶⁾。

4. 生物学的セックスはジェンダーである？

従来の生物学・医学の性差観は、「身体／社会」や「生物学的要因／文化要因」といった素朴二元論にもとづいているため、「多様な生活形態を前提にした産みやすく育てやすい社会」の探究を通じて、生殖的・エロスの身体の実質上の男女差が縮まってゆくという現象を、生物学的な事態として捉える視点が欠如している。黒田ほか（2016: 22）の指摘する次の事実はあまりにも自明なので、かえって見落とされる。

「行動の生物学的要因と環境要因という対比は厳密に言えば適切ではなく、現在の行動はすべて現在の脳という生物学的要因の帰結であって、そして現在の脳を形成・制御するうえで過去や現在の環境が影響している部分と、影響していない部分があるというのが正確であろう。（中略）脳自体がもともと、社会のように、複数の相反する欲求や動機を含んでいるものなので、『攻撃衝動を引き起こす脳部位 A をもっているから、攻撃するのは仕方がない』と単純にいうことはできない。攻撃の結果を予測して瞬間的に A を抑える脳部位 B や、また長期的にみずからの環境や行動を制御することによって、攻撃衝動が発動するような状況自体を避けることを可能にする脳部位 C なども、同時に持っているからである。」

新皮質による超セックス化の作用を度外視する記述は、局部照明であり偏向報道である。それは、動物の生得的な養育本能についてだけ記述し、養育放棄の必然的な可能性について触れないことに等しい⁽⁷⁾。偏向報道において述べられるヒトのセックス（つまり従来の生物学や医学において記述されてきたほとんどすべてのセックス）は、人工的な局部照明の産物

という意味で、ジェンダーの一種にすぎない。素朴二元論と局部照明は使い方次第では便利な手段となりえても、適用限界がある。「養育本能」と「養育放棄の可能性」を表裏一体で把握する必要があるように、身体の「セックス化」と「超セックス化」の二つの生物学的な働きも表裏一体で記述しなければいけない。ヒトのセックス化は超セックス化とのかかわりの中でしか現実たりえないからである。

長谷川は「男性＝狩猟者説」を無批判に支持するが、実際の狩猟採集社会では、男女の生殖的相違と社会的分業の対応関係は複雑であり、事実は従来考えられていたよりもずっと柔軟で臨機応変なものであるらしい (Jarvenpa and Brumbach, 2014; 今村 2000)。新皮質は一方で女性の身体を「生物学的宿命」に押し込め、他方で保育や狩猟に男女を等しく動員するのである。すでに触れたように、長谷川は有性生殖の進化の歴史を重視し、性差が個性の中に「消しがたく深く組み込まれている」と主張するが、その議論のなかでは新皮質の進化的な意味について言及していない。性差を縮小しうる新皮質の原理もまた、われわれの個性の奥底に深く組み込まれており、数十万年のホモ・サピエンスの歴史を背負っている。長谷川の性差論は、身体の基本として有性生殖の進化的原理だけを強調し、新皮質による超セックス化の進化的意味を度外視する点で局部照明であり、偏向報道である。ゆえに、長谷川がヒトにかんして記述するセックスはすべてジェンダーに他ならない。

おわりに

男の身体は「オス（精子提供個体）になれたとしてもやがてはオスをやめてゆくとともに、意識的にメス（出産個体）との違いを広げることも縮めることもできる身体」であり、女の身体は「メスになれたとしてもやがてはメスをやめてゆくとともに、意識的にオスとの違いを広げることも縮めることもできる身体」である。繁殖方式の進化の秘密に関わるセックス化や、それを文化的に押し固めるジェンダー化は、身体／脳／心における深刻な現実である。しかし今日、新皮質による非セックス化がヒトの身体経験と生活体系とをいよいよ変革しつつあることも、否定しがたい現実なのである。われわれの身体のセックス化の重みは新皮質による超セックス化の重みと釣り合う。ヒトには性差をめぐる二つの「本質」が存在する。もちろんこの仮説はセックス化を一つの身体的本質として認めるという現実的な選択から出発するものであって、身体と本質については色々な見方が可能である。

現代文明は「多様な生活形態を前提にした産みやすく育てやすい社会」を目指して試行錯誤している。これが実際に「男性中心文化＝強制的異性愛」の解体と並行していることは現象的に明らかである。多様な愛のかたちを認め合うことで、生殖的・エロスの身体の非セックス化は徹底される。

本稿には不十分な点も多い。まずセックス化と超セックス化にかんしては、最新の科学的知見にもとづく、より一層の合理的補強が求められる。生殖技術問題や、所謂「トランスジェンダー」については知識不足のため言及を避けた。また本質主義や進化論をめぐるジェ

ンダー研究の様々な立場や見解は、もっと広く詳細に把握される必要があるだろう。そして何より、身体論は究極的に存在論・認識論・宇宙論でなければ理論として十分とはいえない。J・バトラーが企てた主語批判としての身体批判の意義は計り知れないと筆者は考えるが、この大問題は今後の課題としたい。

注

- (1) 新しいマテリアル主義のフェミニズム版では構築主義によって「言説」の影に追いやられた“matter”（ないし“materiality”）が、ジェンダー／セックスを相対化する本質として捉えられ、解剖学的身体に先立つ本源的・普遍的な活力として重視される（Cf. Sheldon, 2015; Alaimo and Hekman, 2008）。
- (2) 脳の新旧の区別は個体発達の水準では有効でも、系統進化学上は無効である。古脳に新脳が付け加わるという直線的進化モデルは21世紀に入って否定された（Emery and Clayton, 2005）。爬虫類でさえも新皮質に相同する領域をもっている。爬虫類とヒトの脳の違いは、特定部位の有無ではなく、諸部位の発達の割合の違いである。
- (3) 幼児に見られる興味対象の性差や趣味嗜好の性差は、ジェンダー・バイアスの結果というよりも、強く生得的なものであるとされる（坂口 2017: 107-108）。
- (4) 田中（2008: 178）のいう性差縮小とは、ジェンダー・バイアスの排除によって新脳に男女差が形成されないようにすることをさすので、本論の非セックス化よりもかなり限定的である。
- (5) 早い段階で共働き家庭の女性が比較的に産み育てやすい社会になってしまっている地域（例えば北陸地方）は、むしろ保守的な価値観が根強い。この問題には触れない。
- (6) しばしばジェンダー化は非セックス化と結合する。例えば男性の存在を強制的異性愛の権力と関係づけるジェンダー化は、政治的・エロ的な不均衡を非セックス化するための前提となりうる。
- (7) 黒田ほか（2016）によると、ヒトを含む哺乳類の脳のなかに、新生児に対する養育行動をつかさどる神経回路が進化的に保存されているとする仮説は「相当に堅牢で信頼できる」ものであるらしい。他方で、環境ストレス、脳の器質的な損傷、若年出産、オスの交代などの条件によって、メスが養育を放棄する例は動物全般に見られる。つまり養育欲求も養育放棄も、状況次第で発現される生物学的な可能性である。「養育本能」の引き金となる至近要因は、子どもを「かわいらしい」ものとして認識する先天的な仕組みにあるのだという（その究極要因は自己複製原理であろう）。

参考文献

- 今村薫（2000）「ジェンダーから見た狩猟採集社会」『名古屋学院大学論集社会科学篇』37(2), 43-52.
- 上野千鶴子（2008）「ジェンダー概念の意義と効果」『性差とは何か』26-37. 日本学術協力財団.
- 荻野美穂（2002）『ジェンダー化される身体』勁草書房.
- 海妻径子（2008）「フェミニズムは男性身体を語るか」金井淑子編『身体とアイデンティティ・トラブル：ジェンダー／セックスの二元論を超えて』49-68. 明石書店.
- 金井淑子（2008）「フェミニズムと身体論」金井淑子編『身体とアイデンティティ・トラブル：ジェンダー／セックスの二元論を超えて』19-48. 明石書店.
- 河上睦子（2005）「フェミニンな身体性」理論とはなにか『現代の理論』Vol. 5, 115-120.

- 黒田公美ほか (2016) 「子どもの虐待はなぜ起こるのか：親子関係の脳科学」『ここまでわかった！脳とこころ』16–24. 日本評論社.
- 坂口菊恵 (2017) 「「認知の性差」議論の複雑な事情」『Japanese Psychological Review』60(1), 105–110.
- 千田有紀 (2006) 「ブレンダの悲劇が教えるもの」『大航海』No. 57, 134–141.
- 高木由臣 (2014) 『有性生殖論：「性」と「死」はなぜ生まれたのか』NHK 出版.
- 田中（貴邑）富久子 (2004) 『脳の進化学：男女の脳はなぜ違うのか』中央公論新社.
- (2008) 「脳の性差」『性差とは何か』170–180. 日本学術協力財団.
- (2013) 「Think about Women 女性について考える：女性の脳と男性の脳はどう違う」『WHITE』メディカルレビュー社, Vol. 1(1), 52–55.
- 田中富久子・長谷川真理子 (2006) 「生物の性差、ヒトの性差」『大航海』No. 57, 90–110.
- 田村公江 (2009) 「性の商品化：性の自己決定とは」『岩波講座哲学 12：性／愛の哲学』169–203. 岩波書店.
- 団まりな (2010) 『性と進化の秘密：思考する細胞たち』角川学芸出版.
- 東村博子 (2008) 「性差とは何か？」『性差とは何か』153–168. 日本学術協力財団.
- 荷宮和子 (2006) 「男が罪を犯したのではない、男であることが罪なのだ」『大航海』No. 57, 142–159.
- 長谷川真理子 (1993) 『オスとメス＝性の不思議』講談社現代新書.
- (2008) 「性差とジェンダー：進化生物学の視点」『性差とは何か』144–152. 日本学術協力財団.
- (2018) 『世界は美しくて不思議に満ちている：「共感」から考えるヒトの進化』青土社.
- 松浦健二 (2003) 「シロアリにおける単為生殖の進化と適応的意義」『蛋白質核酸酵素』48(12), 1702–1710.
- 松田昌子 (2008) 「性差医療の今後」『性差とは何か』251–262. 日本学術協力財団.
- Alaimo, Stacy and Hekman, Susan (2008) “Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory,” in Stacy Alaimo and Susan Hekman (eds.), *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 1–22.
- Arnold, A. P. and McCarthy, M. M. (2016) “Sexual Differentiation of the Brain and Behavior: A Primer,” in D. W. Pfaff and N. D. Volkow (eds.), *Neuroscience in the 21st Century*. New York: Springer, 2139–2168.
- Burr, Vivien (2002) (1st ed. 1998) *Gender and Social Psychology*. London: Routledge.
- Butler, Judith (1994) “Gender as Performance: An Interview with Judith Butler.” Interviewed by Peter Osborne and Lynne Segal. In: *Radical Philosophy*, 67, 32–39.
- (1999) (1st ed. 1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Tenth Anniversary Edition. New York and London: Routledge. = (1996) 竹村和子訳『ジェンダー・トラブル』青土社.
- Cocks, Harry G. (2013) “Approaches to the History of Sexuality since 1750,” in Toulalan, S. and Fisher, K. (eds.), *The Routledge History of Sex and the Body, 1500 to the Present*. London: Routledge, 38–54.
- Cruzan, Mitchell B. (2018) *Evolutionary Biology: A Plant Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Cutter, Mary Ann Gardell (2006) “On women’s health care: In search of nature and norms,” in Mark J. Cherry (ed.), *The Death of Metaphysics; the Death of Culture: Epistemology, Metaphysics, and Morality*. Dordrecht: Springer, 199–217.
- Delphy, Christine (1981) “Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles,” in *Nouvelle Questions Féministes*, No. 2, Octobre, 59–74. = (1996) 井上たか子ほか訳「家父長制とフェミニズム、

- それに関わる女性知識人』『なにが女性の主要な敵なのか』173–196. 勁草書房.
- Emery, N. J. and Clayton, N. S. (2005) “Evolution of the avian brain and intelligence,” in *Current Biology*, 15, R946–R950.
- Hite, Shere (1976) *The Hite Report: A Nationwide Study on Female Sexuality*. New York: Macmillan. = (1977) 石川弘義訳『ハイト・レポート：新しい女性の愛と性の証言』(Part1, Part2) パンフィカ.
- Jarvenpa, Robert and Brumbach, Hetty J. (2014) “Hunter-Gatherer Gender and Identity,” in Cummings, V., Jordan, P. and Zvelebil, M. (eds.), *The Oxford Handbook of the Archeology and Anthropology of Hunter Gatherers*. New York: Oxford University Press, 1243–1265.
- Mellor, Mary (1992) *Breaking the Boundaries: Towards a Feminist Green Socialism*. London: Virago Press. = (1993) 壽福眞美ほか訳『境界線を破る！』新評論社.
- Meyer, M. L. *et al.* (2003) “Empathy for the social suffering of friends and strangers recruits distinct patterns of brain activation,” in *Scan*, 8, 446–454.
- Sax, Leonard (2002) “How Common Is Intersex? A Response to Anne Fausto-Sterling,” in *The Journal of Sex Research*, 39(3), 174–178.
- Sheldon, Rebekah (2015) “Form/Matter/Chora: Object-Oriented Ontology and Feminist New Materialism,” in Richard Grusin (ed.), *The Nonhuman Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 193–222.
- Stone, Alison (2007) *An Introduction to Feminist Philosophy*. Cambridge: Polity.
- Tuana, Nancy (2005) “Sex and the Body in Science,” in S. Restivo (ed.), *Science, Technology, and Society: An Encyclopedia*. Oxford: Oxford University Press, 562–567.
- Vidal, Catherine et Benoit-Browaey, Dorothée (2005) *Cerveau, Sexe & Pouvoir*. Paris: Belin. = (2007) 金子ゆき子訳『脳と性と能力』集英社新書.
- Wagner, D. D. *et al.* (2016) “The Dorsal Medial Prefrontal Cortex Responds Preferentially to Social Interactions during Natural Viewing,” in *The Journal of Neuroscience*, 36(26), 6917–6925.
- Woodhull, Victoria C. (1874) *Tried as by Fire; or, The True and the False, Socially*. New York: Woodhull & Claflin.

[おぐら けんじ/哲学]

マルクス・ガブリエルの「新しい実在論」

The “New Realism” of Markus Gabriel

河野 勝彦

KONO, Katsuhiko

マルクス・ガブリエルの『なぜ世界は存在しないのか』⁽¹⁾は、本国ドイツにおいてベストセラーになって一躍世界の哲学界で有名になり、日本においても2018年にガブリエル本人がNHKテレビの特集番組に登場して注目されている。本書の基本思想は、「世界は存在しない」ということと、「新しい実在論 (der Neue Realismus)」である。世界は存在しないという「無世界論 (no-world-view)」⁽²⁾と、世界以外のものはすべて存在するという「新しい実在論的存在論 (a new realist ontology)」⁽³⁾からなっている。

1. 新しい実在論——「意味の場の存在論」⁽⁴⁾

ガブリエルは、彼の「新しい実在論」の説明として、次の例から説き起こす。

「アストリートさんがソレントにいてヴェズーヴィオ山を見ているちょうどそのときに、わたしたち（わたしとあなた）はナポリからヴェズーヴィオ山を見ているとすると、形而上学の主張によれば、現実の対象はたったひとつのヴェズーヴィオ山になるが、他方、構築主義によれば、現実の対象などは存在せず、在るのはアストリートさんにとってのヴェズーヴィオ山（アストリートさんの ^{パースペクティブ} 視点）と、わたしのヴェズーヴィオ山（わたしの視点）、そしてあなたのヴェズーヴィオ山（あなたの視点）でしかない。これに対して私の新しい実在論では、これら四つの対象すべてが同じ権利によって存在している。」（マルクス・ガブリエル『なぜ世界は存在しないのか』13～15頁を要約。）

「新しい実在論が想定するのは、わたしたちの思考対象となるさまざまな事実が現実存在しているのはもちろん、それと同じ権利で、それらの事実についてのわたしたちの思考も現実存在している、ということ」⁽⁵⁾である。すなわち、わたしたちの思考対象の存在と同様に、その思考対象についてのわたしたちの思考も同じ権利で存在しているということである。通常、実在論は、観念論が意識や思考から独立の存在の存在を認めないのに対して、意識や思考から独立した実在の存在を認めるが、ガブリエルの「新しい実在論」は、意識から独立の実在の存在とともに、心の存在、意識や思考の存在も認めるのである。その点で、ガブリエルは、心の存在を認めない科学主義的な唯物論に反対する。

新しい実在論においては、社会的存在である「ドイツ連邦共和国も、未来も、数も、わた

しの見るさまざまな夢も、どれも存在している」(16)し、単に「想像されているものも存在している」(132)。ただそれらは、宇宙のなかに現れるとか、物理的・物質的な対象として現れているというわけではないのであり、社会的な領域において、時間的世界や、数学的世界、夢の世界、想像の世界において存在しているということである。ハリー・ポッターのような数多くの「虚構のキャラクターたち」(133)も小説のなかに存在し、魔女のような存在も『ファウスト』や「初期近代の魔女狩り実行者のもっていた表象体系」(同前)のなかに存在するのである。

したがって、あらゆるものが存在するし、一角獣や妖精、魔女などのような「存在しないものも、すべて存在している」(25)のである。しかし、「それらのすべてが同じ領域のなかに存在している」のではなく、物語や「メルヒェン、妄想、精神病院」(同前)のなかに存在しているのである。

たとえばわたしは今、「居間」にいるが、「太陽系の第三惑星」にも存在している。しかし、この「居間と惑星は、けっして同じ対象領域 (Gegenstandsbereich) には属していない」(39)。居間は、わたしたちの生活空間という対象領域に存在し、惑星は物理学の対象領域に存在している。対象領域とは、「特定の種類の諸対象を包摂する領域のこと」(同前)であり、そのさい、「それぞれの対象領域に何が属するかは、それぞれに特定の規則・法則によって定められる」(40)のである。居間は、それを構成する調度や家具などの物体としての組成が問題になるときは物理学の対象領域に属するが、日常生活の領域では物理学は問題とならず、物理学の対象領域には属さない。

ガブリエルは、この対象領域もそれ自身対象であり、それを包摂する対象領域が存在すると考えているが、この「対象領域」の代わりに「意味の場 (Sinnfeld)」の方が彼の实在論を適切に説明することができる概念であると考え。「存在すること＝何らかの意味の場のなかに現れること」(97)、これがガブリエルの新しい实在論の原則、「意味の場の存在論の原則 (Grundsatz der Sinnfeldontologie)」ということになる。「対象領域」よりも「意味の場」の概念の方を採用するというのは、「対象領域は、互いにはっきり区別された多数の加算的な対象からなっている」のに対し、「意味の場は、曖昧であったり、多彩であったり、相対的に規定不足であったりすることがありえる」(99)からであり、「意味の場は、加算的な対象の集まりという意味での対象領域や、数学的に記述できる集合といういっそう精密な意味での対象領域として姿を現すこともありえるが、捉えどころのない多彩な表情をもつさまざまな現象からなることもありえる。このようなことは、対象領域にも集合にも当てはまらない」(100)からであるとガブリエルは言う。

ガブリエルは「場」の概念によって「領域」の概念に代える理由を、『意味の場』では次のように説明している。

「諸々の場は一般的には構築されず、それらの力 (force) はそこに入る諸対象によって感じられる。たとえば電場 (electric field) は、そこに入る物体によって感応されるこ

とができる。我々は、その場と相互作用する時にある諸性質を表示する事物を使用することによって電場を見つけることができる。電場は客観的な構造を提供し、そのなかに現れる諸対象と相互作用する。電場はすでにそこにあり、諸対象はそれを通り抜け、その諸性質を変化させることができる。諸々の場は地平でもパースペクティブでもない。それらは、諸事物がいかにあるかを我々がどのようにして知ることができるかを説明するために導入された認識論的な存在物や対象ではない。諸々の場は、それらなしにはいかなるものも存在することができないということにおいて、事物がいかにあるかということの本質的な部分である」(SF.157-158)。

『なぜ世界は存在しないのか』においても、対象領域ではなく意味の場が問題になる理由として、磁場について次のように言及して、対象領域にはない意味の場の性格を説明している。

「対象領域は、そこに立ち現れてくるのが何なのかを問わない傾向にある。ブルックリンのどこかにある家を考えてみよう。この家についてわかっているのは、七つの部屋があるということだけである。この七つの部屋が対象領域である。いずれの部屋にも、いかなる違いもない。いずれの部屋も、なかに何があろうと、部屋であることに変わりはない。空っぽの部屋であっても、やはり部屋には違いはない。これにたいして意味の場は、そこに現象する対象の配置や秩序なしには理解することができない。それは磁場のようなものである。磁場は眼で見るとは、当の磁場に特定の対象が分布して、磁場の形を描き出してくれなければならない。それと同じように意味の場も、そこに現象する対象によって規定される。意味の場と、そこに現象する対象とは、互いに欠かすことができない。対象も、意味の場の意味に分かちがたく結びついているのである」(127)

こうしてガブリエルは、「存在すること＝何らかの意味の場のなかに現れること」(97)であると主張する。「意味の場の外部には、対象も事実も存在しない。存在するものは、すべて何らかの意味の場のなかに現象する」(103)のである。ガブリエルは、ラテン語の *existere* (存在する) は、「前に立つ (to stand forth)」を意味し、「現れる (to appear)」、「場面に入る (to enter the scene)」を意味する」(SF.166) と言い、存在することは或る意味の場に現れることであると言う。したがって、「場とは存在するもの、場から際立つものの背景 (background)」(同前) であり、意味の場とはこの背景にほかならない。「いずれの対象も、何らかの背景 (Hintergrund) の前に現れなければならない。背景なしには、どんな対象も存在することができない」(120) のである。

ガブリエルは、カントが「存在は、明らかにいかなる実在的な述語でもない (Sein ist offenbar kein reales Prädikat.)、すなわち物の概念に付け加わるような何か或る概念ではない」(カント『純粋理性批判』A.598, B.626) と論じた点に注目し、「存在は固有の性質 (proper

property)ではない」(FS.43)とするのである。カントにおいては、「存在が固有の性質ではなくむしろ世界の性質」(FS.74)であり、「世界は場として、可能的な経験の場」(FS.73)として考えられているのであるが、ガブリエルは、「世界とは、物の総体でも事実の総体でもなく、存在するすべての領域がそのなかに現れてくる領域のこと」(69)であるとし、「存在とは、世界や意味の場のなかにある対象の性質ではなく、むしろ意味の場の性質にほかならないということ、つまり、その意味の場に何か現象しているということ」(105)であると論じるのである。これが、ガブリエルの「存在しているのは、無限に数多くの意味の場だけである」(106)という「意味の場の存在論」である。

2. なぜ世界は存在しないのか——形而上学の不可能性

以上の「意味の場の存在論」によると、「なぜ世界は存在しないのか」がよくわかる。意味の場の存在論は、無世界論、世界の存在の否定を含んでいる。なぜなら、存在することはある意味の場に現れることであるので、もし世界が存在するならば、そのための意味の場が存在しなければならないが、その意味の場が存在するためには、別の意味の場が必要になり、無限に遡及することになって、すべてを包摂する全体としての世界は存在しえないからである。

世界とは、「わたしたちとは無関係に、たんにそのものとして存在しているすべてのもの、わたしたちを取り囲んでいるすべてのものの領域である」(17)と考えられるが、それは、「すべてを包摂する領域、すべての領域の領域」(18)であり、すべてを含む全体としての世界である。しかしこのような世界が存在するためには、その世界を含む領域、意味の場が存在しなければならないが、そこに存在する世界は、それに含まれない意味の場があり、したがってすべてを含む全体そのもの、世界ではないのである。「世界とは、すべての意味の場の意味の場、それ以外のいっさいの意味の場がそのなかに現象している意味の場である」(109)。したがって、存在するいっさいのものは、世界の中に存在していることになるが、世界そのものは、存在しないのである。世界は、背景でしかないのである。

すべてを包摂する全体とは、宇宙であると思われるかもしれないが、宇宙は世界ではない。「宇宙はもっぱら自然科学の——とりわけ物理学の——対象領域にすぎないからである。……宇宙とは、何よりも、自然科学の方法にしたがって実験によって研究することのできるすべてのものがその中に現れるものにほかならない」(41-42)からである。前節でも触れたように、国家などの社会的存在や、数学的世界、夢の世界、想像の世界なども存在するのであるが、これらは宇宙には含まれていないのである。したがってガブリエルは、宇宙のみが、物質のみが存在するという科学主義(Szientismus)や自然主義(Naturalismus)、そして唯物論(Materialismus)に反対する。ただ、ガブリエルは「自然科学は、およそ現実いっさいの基層——ほかならぬ世界それ自体——を認識する」、他の学問は「自然科学の認識に還元されなければならない。あるいは、いずれにせよ自然科学の認識を尺度としなければならない」

(150) と唱える科学主義には反対するが、それだからと言って、科学の意義を認めない反科学主義者ではない。「科学の進歩は、医学上の進歩や、調理技術の進歩、経済的進歩、そればかりか政治的進歩さえもたらす」(同前)からであり、「現代の科学的知識と技術的手段をもった歯科医に看てもらう方が、プラトンの歯科医に看てもらうよりも明らかによい」(148)からである。科学の領域においては、近代科学は飛躍的な進歩を遂げてきたことを否定できないし歓迎すべきである。また科学は、確かな認識方法論、「先入観なしに考える」(151)ということ、科学的認識は、「科学的方法を身につけさえすれば、誰もが追考して再検討することのできる認識である」(同前)ということであり、まさに「民主主義的な企図」、「万人の平等が前提」になっていること、「科学は、原則的に万人の共有財産」(同前)であるということも評価すべきなのである。しかし、だからと言って、自然科学のみを評価し、それ以外の領域を否定し無視する科学主義は、間違っているのである。「学問の進歩は、自然科学の進歩とまったく同じことではなく、社会学、哲学の進歩もある。スケートボード技術の進歩もある」(150)のである。科学を世界像と結びつけることが間違っているのである。

ガブリエルの「新しい実在論」は、「意味の場の存在論」であり、無世界論、「世界は存在しない」ということである。したがって存在しない「世界」を対象とするいかなる世界像、世界観も成立しえない。それらは、存在しないものについて論じていることになるからである。この存在しない世界全体についての理論を展開しようとするのが、形而上学 (Metaphysik) である。

ガブリエルは、存在論 (Ontologie) と形而上学を分ける。存在論とは、「存在しているとはどのようなことか、「存在」という言葉は何を意味しているのかという問いにたいして、体系的に答えようとする理論」(76) のことであるのに対し、形而上学とは、「世界とは何なのか、「世界」という言葉は何を意味しているのかという問いにたいして、体系的に答えようとする理論」(同前) のことであり、したがって存在論が世界の存在を必ずしも前提にしているのに対して、形而上学は世界の存在を前提としている。形而上学は、その言葉の意味の通り、自然的な世界を越えた根源的な存在や世界について論じる多様な形態をとるが、「すべての形而上学理論はほぼ間違いなく、少なくとも、存在するすべてのものがその領域に共存するという事実によって統一される世界、統一された全体的な実在がある」(FS.6) ということを前提している。ガブリエルの新しい実在論は、この世界の存在を認めないことによって、形而上学の成立を否定する。世界は存在しないゆえに、世界を考察対象とする形而上学は存在しえないのである。ガブリエルは、ハイデガーがギリシアに始まる西洋の形而上学が「存在 (Sein)」を問うのではなく、「存在者 (Seiende)」を問う「存在神学 (Ontotheologie)」に陥っていると批判し、存在そのものを問うことこそを求めたのと同様に、「形而上学 (制限されない全体性、世界としての世界の理論) と存在論 (「存在」の意味への体系的な探究) との結合」(FS.22) を批判し否定する。ガブリエルの意味の場の存在論からすると、世界は存在しないので、世界を対象とする形而上学は成り立たず、したがって存在論と形而上学を結

合する存在神学は間違っているのである。科学主義や自然主義、そして唯物論も、特定の存在の領域を「世界」へと拡大する形而上学、存在神学にはかならないのである。

以上、「世界はなぜ存在しないのか」の理由がガブリエルの「意味の場の存在論」から導出されることが分かったであろう。そして世界の存在を前提し、それについての全体的な体系的な理論を展開しようとする形而上学が成り立たないことの理由が分かったであろう。しかし、それには意味の場の存在論について、さらにその内容を検討する必要があるように思える。なぜなら、そこで言われている「意味 (Sinn, sense)」とはどのようなことかを押さえておく必要があるからである。

3. 「意味」とは何か

ガブリエルの「意味の場の存在論」の「意味」は、ゴットロープ・フレーゲの意味 (Sinn) から来ている。フレーゲは、「意味と ^{ジン} 意義 ^{ペドイトウング} について」⁽⁵⁾ において、三角形の各頂点と向かい合う辺の中点を結ぶ三つの直線を a、b、c とした場合に、a と b の交点は b と c の交点と同じであるが、ここからこの同じ点に対して「a と b の交点」と「b と c の交点」という二つの相異なる表示 (名前) をもつことになること、この二つの相異なる表示は、「表示されたものの与えられ方 (die Art des Gegebenseins des Bezeichneten)」を示しているとした上で、記号について次のように総括している。

「今や明白なことであるが、記号 (名前・語結合・文字) には、記号によって指示されるもの——これは記号の意義 (Bedeutung) と呼ぶことができる——のほかに、なお私が記号の意味 (Sinn) と名付けようと思っているもの——ここにはものの与えられ方が含まれている——が結びついていると考えられる。これによると、われわれの例においては、確かに、「a と b の交点」という表現の意義と「b と c の交点」という表現の意義は同じであるが、しかしそれらの意味は同じではないであろう。「宵の明星」と「明けの明星」の意義は同じであるが、意味は同じではないであろう」。(フレーゲ、前掲書、三四頁。)

「明けの明星」と「宵の明星」は、同じ対象「金星」を指示するが、その意味は異なるのである。意義が「指示する対象そのもの」であるのに対し、意味は「指示される対象の与えられ方」であり、その与えられ方は、対象ほど客観的ではないとしても「表象」のようにまったくの主観的なものではなく、対象と表象の中間的なものであるとフレーゲは言って、次のようなアナロジーでこの三者の違いを説明している。

「いま誰かが望遠鏡で月を観察しているものとする。私は月そのものを意義に喩える。月は観察の対象であるが、観察は一般に、望遠鏡の内側にある対物レンズによって投射される実像と観察者の網膜像によって媒介されるものである。実像を私は意味に喩

え、網膜像を表象ないし直観に喩える。望遠鏡の内側にある像はなるほど一面的であり、観察が行われる場所によって異なるが、しかしその像は、多くの観察者が見ることができるといふいみにおいてやはり客観的である。いずれにせよ、多くの人々が同時に利用できるように手はずを整えることができるのである。しかし網膜像に関しては、各人はやはり自分自身の網膜像をもつであろう」。(フレーゲ、前掲書、三八頁。)

ガブリエルは、以上のフレーゲの「意味」と「^{ジエン}意義」の区別を、「意味」と「対象」の区別に対応させている。我々が最初に見たように、ガブリエルの新しい実在論は、ヴェズーヴィオ山そのものの存在と同時に、その複数のパースペクティヴの存在をも認めるのである。しかもそのパースペクティヴは、まったくの主観的なものではなく、客観的なものとして認めるのである。意味は、対象の与えられ方として客観的なものである。ガブリエルは、「与えられ方」としての意味も、それとして存在している……つまり、意味もひとつの対象だということである」(252)と言う。与えられ方としての意味もまた対象として、意味の場に存在しているのである。

こうしてガブリエルは、意味についてのフレーゲの読みから、意味が「第一に、問題になっている対象がどのような種類のものであれ、対象と結びつけられた現れの客観的な様式であり、第二に、対象の諸性質 (properties) であり、対象を見る仕方ではない。私の読みでは、フレーゲにおいてさえ、意味の理論は、第一義的には存在論に位置づけられており、存在の意味 (meaning) の再構築に属している」(FS.12) と、「意味」を実在論的に理解する。パースペクティヴは意味であり、それは主観的なものではなく、客観的なものなのである。ガブリエルの次の主張は、彼の実在論の内容を我々により明確に示してくれる。

「私の立場は、対象が、誰かがその対象についての事実気づくかどうかに関係なく、それについて客観的に成り立つ記述によって個別化されるということである。おおざっぱに言えば、意味は、実在の付属品の一部である。だから実在はそれによってなぜかゆがめられることなく我々に現れることが出来るのである。星が我々の神経生物学的な地球に縛られた標準状態の下でここからごく小さな点のように見えるということは、我々に事物が実際にどのようにあるかを告げているのであり、単に我々にそれらがどのように見えるかについて何かを告げているのではない。これは客観的な光学法則がありうることの理由であり、我々がなぜ「見知らぬ主観性 (alien subjectivity)」への信仰の跳躍をする必要なしに他の種の感覚的装置を研究することが出来るかの理由である」(FS.13)。

4. 実在と現象の区分を否定

ガブリエルの新しい実在論は、タレスに始まるギリシア哲学以来の、感覚で捉えられた「現象の世界」とその背後にあってそれを超越した「真の実在の世界」の区別を廃止し、現象の世界も実在の世界もそれぞれそれ自体存在すると主張する。異なった意味の場においてであるが、同じようにそれぞれの意味の場において存在するのである。

古い形而上学は、現象の世界を否定し、真の実在の世界のみの存在を認め、構築主義は、真の実在の世界なるものを否定し、現象の世界のみを認める。先のヴェズーヴィオ山の例で言えば、1. ヴェズーヴィオ山、2. ソレントから見られているヴェズーヴィオ山（アストリートさんの^{パースペクティブ}視点）、3. ナポリから見られているヴェズーヴィオ山（あなたの視点）、4. ナポリから見られているヴェズーヴィオ山（わたしの視点）について、形而上学は、1.のみを存在と認めるが、ポストモダニズムの構築主義は、1.を否定し、2.3.4.を存在と認めるのである。これに対して、ガブリエルの新しい実在論は、これら4つのすべての存在を認めるのである。

したがってガブリエルの新しい実在論は、カントの「物自体」と「現象」の世界の区別を否定し、現象それ自体も物自体として存在していると主張する。「人間の存在と認識は集団幻覚ではないし、わたしたちが何らかのイメージ世界ないし概念システムに嵌まり込んでいて、その背後に現実の世界があるというわけではない。むしろ新しい実在論の出発点となるのは、それ自体として存在しているような世界をわたしたちは認識しているのだ、ということである」(13)(強調点は引用者)。新しい実在論は、「物および事実それ自体を認識することができる」(169)と主張し、現象そのものも物自体であると主張するのである。

このようにガブリエルは、現象と実在を乖離させずに、ともに実在と見なすのである。

「私が現れ (appearance) と実在 (reality) を対立させてはいないこと、私がただ現れしなくていかなる実在もないと主張していないことに注意してほしい。現れは、どこまでも実在的である。たった今、私のコンピュータは、私の居間の意味の場の中に現れており、こうしてそれは存在している。それは私が今日そこにいなくても私の居間の中に現れていたであろう。誰でもがやってきて、それを見ることが出来る。たった今、あらゆる種類の出来事が、誰も観察することがなくあるいは観察する位置にあることがない宇宙のすべての地域に現れている。このことは、これらの出来事が私のコンピュータよりも実在的でないということの意味しない。そうではなくそれらは、何らかの要因によって我々の視界から隠された大きなスケールの永遠に観察されない超新星のように、まったく実在的である」(FS.168)。

観察されているコンピュータも観察されていないコンピュータも、実在している。ガブリエルは、「現象 (appearance) と実在 (reality) との間の古典的な一般的な区別、それと関連す

る空想 (fiction) と実在 (reality) との一般的区別は、形而上学的な過度な一般化から帰結している。それらは形而上学に関係していて、存在論には関係していない。存在論は、存在することが実在的に存在することであるという考えに関係させられる必要もないしそうされるべきでもない。そこでの「実在的に」という副詞は、何かが架空のものではなくまた単に現象ではないということ強調するために設定されている」(FS.168)として、現象と実在を区別する形而上学の立場を払拭することの重要性を指摘する。「存在 (existence)」、「存在する (exist)」は、実在的 (really) に存在することに限定されるものではなく、現象や架空、空想の世界にも成立するものであって、その点で、「実在 (reality) / 現れ (appearance) の区別は、存在 (existence) / 非存在 (non-existence) の区別と無関係である」(FS.169) というのがガブリエルの意味の場の存在論なのである。感覚の意味の場、物語の意味の場にも対象は存在するのである。「想像されているものも存在している (existieren) し、想像のうちだけに存在しているものも多い」(132) し、「存在するという事は、何かが宇宙のなかに現れてくること、あるいは物理的・物質的な対象であることに、まず第一に結びついているわけではない」(133) のである。小説のなかには虚構のキャラクターたちが存在するのである。

ガブリエルは、我々の感覚知覚の意味の場において現れる対象は、それ自体、物自体であると考え、その点で、我々が知覚するのは、物自体ではなく心的表象でしかないという「心的表象主義 (MENTALEN REPRÄSENTATIONALISMUS)」を批判する。心的表象主義は、我々の感覚知覚の成立を生理学的に説明するアプローチであって、デカルトやジョン・ロックによって唱えられた理論である。ガブリエルは、この理論によると、「自らの身体を取り巻く物理的環境について、わたしたちがもっているいっさいの知識は、わたしたちの末梢神経の刺激によって生じるさまざまな情報を、わたしたち自身が加工することによって得られるものである」(171) と見なす。視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚によって得られる知覚的世界は、外的世界からの外的感覚器官への物理的な刺激が、電気的刺激に変換されて神経を介して大脳皮質の各感覚野へと伝達され、そこで知覚像へと変換されると説明する。わたしたちが果物鉢に盛られたリンゴを見ているとすると、「光子、つまり電子波が、わたしたちの眼に衝突しているとされる。その電磁波が電気的刺激に変換され、わたしたちの脳のどこかで視覚像を結ぶ。わたしたちの頭蓋冠のしたではすべてがまったく闇のなかにあるが、ともかく電気信号が刺激を生み、わたしたちが大脳皮質の視覚野でそれを像として知覚する。このような像を、哲学者たちは「心的表象」と呼んでいる。そもそもわたしたちが見ているのは、果物鉢に盛られたリンゴではなく、ひとつの心的表象であるというわけである」(同前)。

この理論によると、存在するものは物理的な粒子でしかなく、色や光、音、匂い、味、熱や冷、堅さや軟らかさなどの感覚的諸性質は、外的世界には存在せず、心のなかで生みだされたものであるにすぎないと見なされる。この心的表象主義は、「知覚の表象説 (the representative theory of perception)」あるいは「知覚の表象理論 (the representational theory of perception)」とも呼ばれる。「この理論の基本的考えによれば、我々は物自体への直接的

なアクセスを持たない。我々がこのモデルにしたがって直接的なアクセスを持つものは、表象、観念、心的イメージ、あるいは正しい実質的な候補であると想定されている他のすべてのものである。表象への直接的なアクセスを持ち、表象はタイプとしてそれ自身表象ではない何かを表象するという事実により、我々は表象されるものへ間接的なアクセスを持つと想定されている」(FS.331) のである。デカルトもロックも、心が直接知覚する感覚的諸性質は、それ自身外的世界に存在するものではないが、外的世界の物理的な差異を示すものと見なしているのである。これが、彼らに共通する第一性質と第二性質の理論である。しかし、ガブリエルは、この知覚表象説をとらない。ガブリエルは、この理論は馬鹿げていると棄却するのである。なぜなら、この理論によると、「外界は色彩のない素粒子と、いっそう高次の巨視的水準での素粒子の集合体」(同前) でしかなく、リンゴは存在せず、素粒子しか存在しないことになり、リンゴは幻覚 (Illusion) でしかないというような馬鹿げたことになるからである。

「感覚生理学的な構築主義が正しいとすれば、わたしたちの視野に現れてくる対象のいっさいは幻想であることになる。とすると、わたしたちにとって、もはや幻想と通常の知覚との区別はない。わたしがリンゴを見ているのでも、リンゴの幻覚を見ているのでも、どちらでも違いはない。現に見ているはずのリンゴも、結局のところある種の幻覚だからである。神経の刺激 (あるいはほかの何かの刺激) を通じて興奮させられることで、脳 (あるいはほかの何か) がそういう幻覚を作り上げている、というわけである。科学的な測定器具に関しても事態は変わらない。幻覚である。このようなわけで、もはや真である心的表象と、偽である心的表象とを区別することはできないのである」(173)。

ガブリエルは、心的表象主義では、「真である心的表象」と「偽である心的表象」を、区別することはできず、現実には緑色のリンゴの知覚とその幻覚は異なっているのに、両者を区別できないと批判する。なぜならこの理論によると、両者はともに幻覚でしかないからである。しかし、心的表象主義でも、両者、現実に知覚していることと単なる幻覚とを区別していて、この点は少しミスリーディングであるように思える。心的表象主義は、知覚の因果説 (causal theory of perception) を前提しており、現実の知覚が実際に外的な作用によって成立しているのに対して、幻覚や夢は単なる身体内の生理的な異常によって生み出される知覚でしかないとして区別するからである。

ともかくも、ガブリエルが言いたいのは、「わたしが緑色のリンゴを知覚しているのであれば、そこにあるのは緑色のリンゴにほかならない」(174) ということ、「わたしたちが知覚しているのは、果物鉢に盛られたリンゴであって、リンゴの視覚的模像 (Abbild) などではない」(同前) ということである。我々は、「リンゴ」を見ているのであって、「リンゴの像」を見ているのではないと言うのである。

ガブリエルの新しい実在論は、現象と物自体を区別しない。新しい実在論のポイントは、「物それ自体が多様な仕方では現象するということである。それらの現象のいずれもが、それ自身、一つひとつの物それ自体にはかならない。その際重要なのは、どのような意味の場に現象するかということである。現象する仕方が複数あるからといって、それが幻想だということにはならない。現象とは別に存在するハードな事実がこの現実をなしているのではなく、いわばさまざまな物それ自体とその現象とがともにこの現実をなしているのである。そのさい、それぞれの現象はいずれも物それ自体である」(175)。ヴェズーヴィオ山そのものとともに、ヴェズーヴィオ山のさまざまな現れも、同様にヴェズーヴィオ山そのものなのである。

5. 「新しい実在論——意味の場の存在論」をどう考えるか

以上我々は、マルクス・ガブリエルの「新しい実在論——意味の場の存在論」を見てきたが、この実在論をどのように考えればよいのであろうか。本論の冒頭でも触れたように、「新しい実在論が想定するのは、わたしたちの思考対象となるさまざまな事実が現実中存在しているのはもちろん、それと同じ権利で、それらの事実についてのわたしたちの思考も現実中存在している、ということ」(15)である。通常、実在論は、観念論やメイヤスの言う「相関主義」が意識や思考から独立した存在の実在を認めないのに対して、意識や思考から独立の実在の存在を認める立場であるが、ガブリエルの「新しい実在論 (=意味の場の存在論)」は、意識から独立の実在の存在とともに、心の存在だけではなくその心によって思い描かれる世界の存在を認めるのである。

しかし意識から独立に存在するということでの存在と、意識によって思い描かれたものの存在ということが、同じように「存在」と言われるのは、どうであろうか。ガブリエルは、両者はそれぞれの意味の場が異なるのであって、どちらも意味の場に現れるという意味で、存在していると言うのであるが、哲学において実在論ということで議論されてきたのは、意識からの独立の存在を認めるかどうかをめぐってであって、意識の中に存在するという事をもって実在論を唱える論者は、バークリなどの観念論者を除いて、誰もいないであろう。

我々が感覚を通して知覚する果物鉢に盛られたリンゴや、向こうに見える山々や民家、夜空の星々、銀河団、それらを構成する原子や分子など、物質的な諸事物は意識から独立に存在するし、国家や民主主義、株式会社や諸法規、負債などの社会的な存在も人間によって構築されたものであっても意識から独立に存在する。そしてさまざまな文学作品や映画、絵画、彫刻などの芸術作品も意識から独立に現実中存在する。しかし、詩や小説、映画などによって描かれた世界は、ガブリエルにおいては、それもまた意味の場を構成するのでそこに現れる対象はすべて存在しているということになるが、これらの世界は、詩や小説、映画自体の存在するこの現実の世界と「同じ権利」で存在していると言えるのであろうか。もちろん我々は、詩や小説、演劇や映画、テレビドラマを通して、どんな実体験よりも深く強い感動や感銘を受けることがあるし、そのことによってその後の人生に大きな影響を受けること

がある。しかし、それはあくまでフィクションの世界を通してであることに違いはない。

ガブリエルは、「想像されているものも存在しているし、想像のうちにだけ存在しているものも多い」(132)と言って、たとえば魔女は『ファウスト』のなかにも、「初期近代の魔女狩り実行者のもっていた表象体系」(133)のなかにも存在していると言うが、「意味の場の存在論」では確かにそう言えても、实在論の展開として果たして真つ当な立論であるのかどうか疑問でしかないと言わざるをえない。

ただ、構築主義にたいする次のような批判は、实在論の展開として面目躍如たる感を強くする。

「わたしたちは今まさに列車で座席についていて、人々が乗り込んでくるのを見ている（認識している）としよう。この場合、人びとが列車に乗り込んでくるということは、ひとつの事実である。ここでの前提として、わたしたちが見ているのは幻覚ではないとしよう。……とすれば、わたしたちの認知機構（この場合、わたしたちの眼）は、事実の的確な視覚像をもたらしていることになる。こうして目にされて認識されているこの事実は、それ自体として成立している。とはすなわち、この場合には次のことを意味している。仮に、列車に乗り込んでくる人びとを列車内で見ている者がひとりもいなかったとしても、それらの人びとが列車に乗り込んできているという事実に違いはない、ということである。これとまったく同じように、仮にゲーテの『ファウスト』を目にする独文学者がひとりもいなかったとしても、ファウストがグレートヒェンを愛するようになったという事実に違いはない」(63)。

「人びとが列車に乗り込んでくるのを見ている（認識している）とき、わたしの隣に座っている女の人も、わたしが見ているのとまったく同じことを見ている。人びとが列車に乗り込んできているという事実にとっては、それを見ているのが彼女なのか、わたしなのかは問題ではない。

すでに見たように、認識が行われること、つまり認識のプロセスは構築物であると言えるかもしれない、たしかに、隣席の女の人にしても、わたしにしても、脳や感覚器官をもっていなかったら、人びとが列車に乗り込んでくるのを認識することはできない。しかし、認識のプロセスが構築物であり、構築主義者によってある程度は適切に再構築されるものだと主張しうるとしても（わたし自身はこれも疑いたいと思っているが）、それで事実が存在しないと証明されたことにはならない。

つまり、認識のプロセスの条件は、ほとんどの場合、認識されるものの条件とは区別されるということである。わたしが車窓から外を眺めていること、眼を閉じてはいないことは、人びとが列車に乗り込んでくるのをわたしが見る条件である。これにたいして、列車が停まっていること、車両のドアが開いていることは、この人びとが列車に乗り込んでくる条件である。この人びとはわたしが見ているから列車に乗り込んでくるのではない。むしろ、この人びとが列車に乗り込んでくるから、わ

たしがそれを見ているのである。この人びとは、わたしの意識や脳ではなく、ほかならぬ列車に乗り込んできているのである」(66-67)。

認識のプロセスの条件は、認識されるものの条件とは区別されるということである。これは、真性の実在論の主張である。

注

- (1) Markus Gabriel(2013) *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin: Ullstein, マルクス・ガブリエル(2018)『なぜ世界は存在しないのか』清水一浩訳、講談社選書メチエ。本書からの引用は、本文中に翻訳の頁数を記す。但し訳文は、「です・ます」調を「である」調に換えている。
- (2) Markus Gabriel(2015) *Fields of Sense: A New Realist Ontology*, Edinburgh University Press, p.187。本書からの引用は、本文中に FS. の後にその頁数を記す。
- (3) Markus Gabriel, op.cit., p.8。なお、内容は同じであるが、「新しい存在論的実在論 (new ontological realism)」(Gabriel, op.cit., 10) と称されることもある。
- (4) 邦訳は、Sinn をフレーゲの通常訳である「意義」ではなく「意味」と訳し、したがって Sinnfeld を「意味の場」と訳しており、本稿でもこの訳に従いたい。英語表記 fields of sense についても同様である。Bedeutung についても邦訳に従い「意義」と訳す。
- (5) G. フレーゲ(1988)『フレーゲ哲学論集』藤村龍雄訳、岩波書店、33～63頁。なお、先にも述べたように、本稿では、Sinn をフレーゲの通常訳である「意義」ではなく「意味」と訳し、Bedeutung を「意義」と訳す。

【この かつひこ／京都産業大学名誉教授／哲学】

V.E. フランクルの実存を構成する自己と他者 －現象学の視点から解く人間構造と共生－

V.E. Frankl's "Self and Other" Structure of Existence

－Untangling Human Nature through a Phenomenological Perspective－

福田鈴子・砂子岳彦

FUKUDA, Reiko and SUNAKO, Takehiko

1. はじめに

自己を守るために他者を否定し続けようとしていた頃の人類の風潮は、他者を排除することが正論を通す最善の術だと選択していた。V.E. フランクル(1905—1997)は自身が体験した人生の歩みから人が生きる意味を追究し続け、実存の在り方を明確にしようと努めた。これは時を超えた人類に対する自己への問いでもある。「意味は見つけられなければならない。意味は与えられないのである。そして意味は自分自身で、自分自身の良心によって見つけられなければならない」(FM:61)。自己に他者が映ることによって自己はどうあるべきなのか問うのである。

フランクルの問う「人生の意味」は他者という契機が重要な役割を果たしている。フランクルは自身の精神心理学を確立し、第二次大戦下において捕虜収容所での死線をさまよう体験から、自らの実存哲学に確信を得るに至った。「人生の意味」という視点から、実存的な喪失感を克服するフランクルの姿勢は、現代においてもロゴセラピーや実存分析として活用されているばかりでなく、人生の道しるべともなっている。フランクルの業績はこれまで心理療法や教育の分野では研究されてきたが、倫理学や人間学ではほとんど取り上げられてこなかった。雨宮によれば、フランクルの実存分析は臨床のための基礎理論であり、「理論のための理論は彼の関心事ではない」(雨宮 1999:40)。またフランクルの実存分析に対して緻密さに欠ける傾向を、雨宮は指摘している。しかし、多くの臨床的裏付けがあつて、他者に対して「人生の意味」がそこに立ち現れるという、〈我—汝〉の実存的関係が、人間学的に整序された理論として再認識されるならば、「人生の意味」は実存がもたらす人間存在の本質として息を吹き返すことが期待される。

2019年に提示された『総合人間学会趣旨』(総合人間学会 2019)によれば、現代社会は共生社会を理想に掲げる一方で、紛争や環境問題などの「世界問題」(ibid)を発生させていることに鑑み、「『生きる』ことの意味」(ibid)と「人間存在の本質」(ibid)を考える必要性が説かれている。「『生きる』ことの意味」と「人間存在の本質」は、フランクルの体験を通し

て考えられた、というよりも思考を超えた存在領域から論じることができる。フランクによれば「人生の意味」は人間の存在構造と〈他者〉が関わっている。その意味で、人間存在はすでに倫理的である。戦争という歴史の極限状態において、「人間存在の本質」が「人生の意味」に見出されたのである。

本論は、フランクが自らの体験から刻印した自他の関係性に基づく「人生の意味」を、現象学的な視点から分析し、「人間存在の本質」を構造的に明らかにすることによって、共生への道筋を示すのが目的である。

2. フランクの歩みから得た人生の本質

人が人を権力によって支配する争い、その争いに巻き込まれていく人々、そして実存の在り方を見失う人々、フランクは「意味喪失の時代」(FM:61)と表現しているが、今もそれは変わらぬ時代であるといえよう。人は極限に達した時に直面する問いがある。それは人の本質を問う経験である。

アウシュビッツ収容所の生存率は30分の1と言われるが、フランクは運良く労働者として生きながらえ、人間が「典型的な『収容所囚人』になるか、あるいはここにおいてもなお人間としてとどまり、人間としての尊厳を守る一人の人間になるか」(EP:167)を問われ、決断する境遇に投げ込まれた。「人間が強制収容所において、外的にのみならず、その内的生活においても陥って行くあらゆる原始性にも拘わらず、たとえ稀ではあれ著しい内面化への傾向があったということが述べられなければならない」(EP:121)。収容所囚人のなかで、ある若い女性は、死ぬ運命を受け入れつつ晴れやかな表情をしていた。収容所の窓から見える一本の樹が彼女の友達でよく話をすると言うので、不思議に思ったフランクが樹はなんと言っているのか尋ねると、彼女の答えは「あの樹はこう申しましたの。私はここにいる——私は——ここに——いる。私はいるのだ。永遠のいのちだ……」(EP:170-171)であった。被収容者だけでなく、密かに自分のお金で被収容者のための菓を調達していた収容所長ホフマンもいた。フランクの観察によると、内面性を深めていった人間のほうが、精神的のみならず肉体的にも崩壊せずにすんだというのである。これらは当時の心理学では説明しがたい現実であった。

ある朝、収容所から作業場へと行進していたフランクは妻の面影を見る。「そして私の精神は、それが以前の正常な生活では決して知らなかった驚くべき生き生きとした想像の中で作り上げた面影によって満たされていたのである」(EP:123)。そのときフランクは「愛による、そして愛の中の被造物の救い」(EP:123)を体験する。「そして私は次のことを知り、学んだのである。すなわち愛は、一人の人間の身体的存在とはどんなに関係薄く、愛する人間の精神的存在（哲学者の呼ぶ So-sein—本質）とどんなに深く関係しているかということである」(EP:124-125)。

実は、フランクのロゴセラピーは戦前から確立されていた。諸富はフランクの戦前の

論文に着目して、「 فرانクルの思想の骨格は第二次世界大戦以前に、したがって彼が強制収容所に捕らえられる以前に形づくられていた」(諸富 2016:30)と述べている。フランクルは、かつて自ら考究した「人間存在の本質」を、収容所で確認したことになる。

3. 先行研究によるフランクルの実存分析

クリンバーグによれば、「フランクルは、実存分析という語を自分の『人間学』とその哲学的基礎を指すときに用い、ロゴセラピーという語は彼の心理療法上の理論と実践—方法と技法—を指すときに用いた」(Klingberg 2006: II)としている。つまり、治療のための実践的な指針としてのロゴセラピーは、独自の人間観である実存分析に基づいている。フランクルの実存分析は治療のみならず、すべての人間に向けた「人間存在の本質」を解明するものであることを念頭に置く必要がある。

諸富は、「フランクルは、人間の精神の本質的な特徴は『志向性』にある」(諸富 2016: 52)としている。自己超越は、何かへと向かっていく志向性にある。その向かっていく先には誰かがいて、その誰かのもとにいる(Bei-sein)ときに見出される「人生の意味」に、諸富は実存分析の核心を見ている。自己超越は、現実が心の中にあることの投影であるとする、当時のフロイトやアドラーの心理学主義と対峙する。このようなフランクルの姿勢がシェーラーの「現象学的価値論」やハイデガーの『存在と時間』の影響にあることを、諸富は指摘している。自己超越の志向性や他者性は現象学を髣髴とさせるが、これについては後述する。

雨宮は、主観と客観に分裂する以前の在り方としてのBei-sein(もとに一在ること)からフランクルの思想を分析する。雨宮は、自己超越と自己距離化が、「一見したところまったく相反する方向(非対象化と対象化)を示していること、つまりこの矛盾をどのように考えたらよいのか」(雨宮 2000:132)という問題提起のもと、両者とも「各々適用される場面と実現される事柄の違いはありながらも、それでも両者は無意味な苦悩から意味豊かな苦悩へと人間を引き上げるための能力」であるとしている。「自己という実体はない」(雨宮 2000:142)というところから、自己超越、自己意識の消失は、「意識的自己にとっては、自らに先立ってそれ自身を成立させる精神的深層人格の実現は「生じる」としか表現のしようがないもの」(雨宮 1999:39)である。また、雨宮は、フランクルの「コペルニクスの転回」を手がかりとして、「愛の特徴は、自己超越性にあるのだということが、『Bei-sein』にまで遡って説明される。その結果、愛において他者は、主客が分裂する以前の、自己における他者の端的な権限への驚きを通じて、その存在の独自性が看守されるのだ」(雨宮 2008:23)と述べている。

滝沢は、神学的な視点からフランクルの思想を「生命の意味は厳として存在する」、「与えられている意味と無関係に人生が成立することは決してない」、そして「人間が人間であるということの中には、ほんとうの生命の意味を尋ね求めて意味を見出し、その意味を充足する、つまりその意味が生活に現れてくるように努めるということが含まれているので、それが人間の負っている第一の責任であり、そのための人間の自由なのである」という三点にま

とめている(滝沢 1973:433-435)。「人生の意味」といわずに「生命の意味」と滝沢が表現するのは、The meaning of life が、人の思いや功績と異にする次元、人間に属する超越的意味を指しているからである。この点において滝沢は、「残念なことに、超人間的次元と人間的次元は区別されながら一つであり、一つでありながら区別されているという弁証法的関係—この点がフランクフルトではよく見きわめられていないように見える」(滝沢 1973:441)と述べている。

フランクフルトの思想は、当時もそして今なお蔓延する実存的空虚からの救いを目論むものであったため、実存的圏域やロゴセラピーに焦点をあてて論考されている。それによって、活路を見出した人々や研究が少なからず見受けられるが、多くはその解釈に終始している。フランクフルトに影響を与えた思想の研究は十全になされているものの、精神医学以外の諸学にフランクフルトが与える寄与の研究はほとんど見られない⁽¹⁾。つぎにこれらの先行研究をふまえながら、フランクフルトのロゴセラピー・実存分析を検証する。

4. フランクフルトの実存哲学

「逆説志向」と「脱反省」は、フランクフルトのロゴセラピーを代表する二つの治療技術である。逆説志向とは自分が陥っている苦境を意識化することによって却ってそれを手放させる治療法であり⁽²⁾、脱反省とはなんらかの苦境にある「自分」を前景化することをやめる治療法である⁽³⁾。フランクフルトは逆説志向と脱反省をそれぞれ、自己距離化 (Selbst-Distanzierung) と自己超越 (Selbst-Transzendenz) に関連づけている。フランクフルトは自己超越に関して「人間は、本来、ある事柄にまったく専念し、他の人格にまったく献身する場合にのみ全き人間なのである。このような全き自己になるのは、人間が自己自身を無視し、忘れることによってできる」(AS:266)としている。

結論を先取りすれば、自己距離化と自己超越はともに自我を手放し本来の自己に目覚めることであるが、自己超越はより本質的な在り方に視点をおいているものであり、その内実が「人生の意味」である。実存的空虚を充たす「人生の意味」は、一方で〈わたし〉の「価値領域」において充たされ、他方で〈わたし〉の思考のなかから得られるものではなく、人生において現れる他者の方から問われている。ここに、フランクフルトの実存哲学の核心となる愛としての自己超越がある。人間の本性とは愛であり、その本性からもたらされる「人生の意味」が人間らしさを与える。フランクフルトによれば、愛は人間の実存の「根源的現象」であって「二次的現象」ではないとする (AS:27)。「逆説志向」と「脱反省」によってもたらされる自己距離化と自己超越は、フランクフルトによれば、ともに「人間の独自の能力」とされる。「人間の独自の能力」は「人間の本性」として人間の構造に由来する。フランクフルトが「次元的存在構造」と呼ぶ人間の構造から、自己距離化と自己超越の説明を試みる。

フランクフルトは実存を「次元的存在構造」によってとらえている。「次元的存在構造」は精神的層と心理的層と身体的層という三層(三次元)をなす。そして「本来の境界、本質的な

切れ目は心理的なものと精神的なものの中に存する」(フランクフル 2002:82)としている。人間の情動は心理的次元に属し、それに対して態度をとっている主体としてののはたらきを精神とした。「そしてこの自由に決断する主体、すなわち『私』(自我)そのものが、その根源においては必然的に無意識である」(諸富 1997:308)⁽⁴⁾。真の自己は無意識の領圏である精神的層のはたらきであり、そのはたらきの主人公は「根源的には」対象化されえないのである。ゆえに、フランクフルはデカルトの「我思う、故に我あり」を「我思う、故に或るものあり」と言い換える(フランクフル 2002:105)。ゆえに、対象化されない真の主体(自己)に対して、対象化されているのは心理的層における情動の担い手として(真でない)自己ということになる。ここに自己の二つの層に跨る二重化〈自己—対象化された自己〉が見られる。自己が我を忘れてなにかに向けて夢中になっているとき、かえってそこに真の自己が働いている。したがって、「完全な自己反省は不可能であるばかりでなく、それはまたそうすべきでもないのである」(フランクフル 2002:104)。このことから、脱反省は無意識的な真の自己への回帰手段であることが理解できる。

4. 1. 自己距離化

過剰志向に陥る反応性神経症は、過剰志向によって恐れている当のことを却って実現させてしまう。フランクフルは患者の不安発作の状況で逆説志向を適用することにより、「最終的に患者は、自分の不安を笑い飛ばし、そのような仕方不安からますます距離をとることを学ぶようになる」(AS:306)と述べている。

次元的存在構造によって自己距離化の説明を試みるならば次のようになる。神経症状は心理的層における自己と症状の葛藤である。ところが、逆説志向によって症状に向き合うと症状から「距離をとる」(ことで却ってそれを受容する)という実存転調が誘発される。自己距離化とは次元的存在構造における、不安である(心理次元における対象化された)自己を受容することである。受容する自己(主体)は精神的次元にあるので、受容とは、心理的次元と精神的次元とのあいだ、つまり「本来の境界」である「心理的なものと精神的なものの間」における〈自己—対象化された自己〉(あるいは〈自己—症状〉)の距離を与える差異あるいは境界にある。それは、葛藤をもたらす分離ではなく、統合をもたらす同一性でもない、一つの均衡である。したがって、心理的次元における自己からの超越という意味では、自己距離化は自己超越であり、本来の自己としての「人間の独自の能力」である。しかし、次節で自己超越は必ずしも自己距離化ではないことが示される。

4. 2. 自己超越

フランクフルによれば、「実存分析は人間存在をそのもっとも深い根底において責任あるものとみなし、また自らの『責任負担に向かった分析』と考えている」(フランクフル 2002:11)。その一方で〈わたし〉は現存在として贈与されている〈いま・ここ〉における「開け」であ

るから、〈わたし〉と責任が〈いま・ここ〉において同一視される。したがって、責任とは負債に対する負い目などではなく、生きていることそのもの、生命である。フランクは次のように観点の変更を要請する。

ここで必要なのは生命の意味についての問いの観点の変更なのである。すなわち人生から何をわれわれはまだ期待できるかが問題なのではなくて、むしろ人生が何をわれわれから期待しているかが問題なのである (EP:183)。

「生命の意味」は万人に共通する普遍的な意味ではなく、その都度人生から与えられる一回性のものであり、他者への応答責任である。フランクは、シェラーの「状況価値」を受け継いで、「一回性」の愛について次のように述べている。「愛は、相手を単にその人間性の全体においてとらえるだけではなく、それを超えて、その人の一回性と唯一性においてとらえるのである。そしてこのことは、相手を人格としてとらえることを意味している」(AS:267)。諸富は、「意味の呼びかけを感受し、それに応えようとする無自覚の心の働きは、より深い層の心の働き」(諸富 1997:307)であるという。また、フランクの「神の体験 *Gotteserlebnis* とは、まったく根源的な「汝」の体験 *das Erlebnis des Ur-<Du>* に他ならない」(AS:357)という言葉を用い、森岡は「私にたえず問いを立てかけてくる人生とは、ここで言う根源的な「汝」のこと」としている(森岡 2016:16)。したがって、精神的層において根源的な「汝」とそれに応答する「責任」が働いていて、そこにおいて人生の意味が与えられている⁽⁵⁾。

しかし、フランクの次元的存在構造には他者(汝)が顕わになっていない。自己距離化において「汝」は必ずしも主題化されないが、勝義の自己超越には応答責任の対象として根源的な「汝」が決定的な役割を果たす。勝義の自己超越とは、「自己自身を超えて、もはや自己自身ではないなにかへ、つまり、あることまたはある者へ、人間が充たすべき意味あるいは出会うべき他の人間存在へ、指し向けられているという事態である」(AS:266)。したがって、さきに自己距離化は自己超越であると記したが、自己超越が自己距離化とはかぎらない。両者は「人間の独自の能力」であるとしても、自己距離化は心理的層と精神的層の境界における自己受容としての能力であり、勝義の自己超越は精神的層の「より深い層」における超越の能力(愛)である。自己距離化は自己の外なる他者への志向性を必ずしも要請しない。したがって、「人生の意味」は自己距離化というよりも、勝義の自己超越からもたらされる。それは、逆説志向を越えて最高の段階に到達すること、すなわち自己距離化を越えた自己超越があることをフランク自身が記している(AS:325)ことから伺われる。

フランクは「還元主義こそ、今日のニヒリズムである」(FM:225)として、還元主義によって人間の本質を捉えようとするには注意深い立場をとっている。愛の(フランクの言う意味での)還元不可能性によって、愛を対象化して論及することができないゆえに、愛(自己超越)を反省的に捉えようすると、その解明が困難になる(仮に愛を意味付けし

たとしてもそれは外からの説明になっている)。しかし、この困難を現象学を手掛かりにして乗り越えていくことは無謀な試みではない。すでに現象学において、反省的に捉えられない自己、そして相互内属として内包する他者が議論されているからである。

次に、フランクルの愛（自己超越）を現象学のうえで捉えなおすことによって明らかにしていく。

5. 現象学から捉える人間構造と共生

ハイデガーの「世界内存在」について、フランクルは、次のように述べている。

人間であるということは、ある状況に従事させられ(engaged)、巻き込まれ(entangled)、世界に直面させられているということの意味する。その世界の客観性と現実性は、「世界の内」にいる「存在」の主観性によっても、少しも損なわれることはない。(FM:162)

フランクルにとって「世界内存在」であること(実存)は、主体を巻き込む世界に直面していることであり、世界という入れ物に入っている存在者ではない。つまり、実存は現実に体験されている世界への超越である。その存在(sein)は「主観性」によっても、「少しも損なわれることはない」という意味では、Bei-seinに接近する。

フッサールの現象学に学んだハイデガーにとって、他者は世界内存在としての現存在の存在了解にすでに含まれている(共同現存在)。フッサール現象学はデカルトの方法論的懐疑をさらに推し進めて、超越論的還元によって超越論的主観性を見いだした。超越論的主観性は、もはや「人間的主観性」とは言えず、水谷はこれを「フッサール現象学の性格(エートス)のひとつがこの脱人間学主義にある」と記している(日本倫理学会編1992:4)。主観性を超えた脱人間学主義はハイデガーによってより徹底されていく。脱人間的な圏域は、滝沢の言う「超人間的次元」としてフランクルの実存的構造における精神的次元につながるものである。いずれにしろ、実存は、フッサールの超越論的主観性やハイデガーの現存在によって、現象学的に捉えられる。

超越論的主観性を導いたフッサールが終生の問題としていたのは他者であった。超越論的に還元された主観性が、内在から絶えず逃れる他者にも言えることの「意味」が問題とされていた⁽⁶⁾。そこで、自他の主観は間主観性において記述される。

私の純粋な主観性のうちで起きる間主観的経験が私にとって存在している他者に橋を架けるやいなや、そして両者が一つになって、一方が他方を知るというのではなく、交互にお互いについて知るものとして自分たちを知るやいなや、思惟し、愛し、憎み、欲求し、意思するといったあらゆる仕方の作用は、私たちを交互に結びつける作用として生じることができ、このようにして私たちの主観は主観として結びつくことができるのである(フッサール全集 XIV:402)。

間主観性〈自我—他我〉においては、その結びつきによって自己距離化があるとしても、フランクルの言うところの愛 (Bei-sein) による自己超越をここに視るのは早計である。間主観性〈自我—他我〉の志向性は、フランクルが「自我 (我) は他我 (汝) によってはじめて自我 (我) になる」(AS:26) と述べているように、主観性に関わる心理的層にあって勝義の自己超越ではない。フッサールの超越は〈いま・ここ・わたし〉からの超越であり、いまを超える時間的超越、ここを超える空間的超越、そしてわたしを超える異他的超越であって、ハイデガーの世界内存在とつながる。〈いま・ここ・わたし〉に基づく意識の成立は、その超越によって本来のものとなる。とりわけ、異他的超越こそフランクルにとっては本質的である。その意味でフッサール現象学を発展的に継承したのがフランクルとすると、批判的に継承したのがレヴィナスである。

レヴィナスは、フッサールの間主観性における他我は真の他者ではないと批判し、ハイデガーの存在論の彼方に絶対的他者を主張する。レヴィナスによれば、フッサールの間主観性やハイデガーの存在論では他者は捉えきれないとする。現象学の意識への還元は、意識の同一性に至ることは避けられず、他者の絶対的な異他性のアポリアが宿命付けられることになる。したがって、意識の同一性は心理的層におけるそれである。レヴィナスの意味での超越は、そうした絶対的な他者への (他者のもとでの) 超越である。絶対的他者は、対象化としての自己距離化はなされているとしても、むしろ間主観性〈自我—他我〉そのものからの超越という意味では、間主観性からの距離化である。すると、自己距離化は間主観性あるいはその境界での距離化、そして自己超越は勝義には間主観性の外への超越が他者への応答責任として、あるいはフランクルの「人生の意味」として与えられると考えるのが自然であろう。少なくともフランクルの視点は、他者、責任、超越にあるという点でレヴィナスに接近している。

次元的存在構造は意識の構造として意識に還元しているという点において、フランクルは現象学的な主観性や現存在を視野に入れながらも、レヴィナスと同様に他者をその外に置いてフッサール現象学を越え出ている。

精神的存在者 [精神的に存在するもの] は、他の存在者の「もとに在る」。ただ、このもとに一在る (Bei-Sein) は空間的に表象されてはならない—しかもその理由は、それが空間的なもとに一在ることではなく、「現実的な」もとに一在ることだからである。しかし、この「現実性」は存在的な現実性ではなく、存在論的な現実性である。したがって精神 (Geist) は、存在的な意味でそのつど「外」に在るのではなく、存在論的な意味でそのつどいわば外に在るのである (Frankl 2002:73)。

「外に在る」他者の「もとに在る」ことは、対象化されない自己である〈わたし〉が対象と非対象的かつ非対称的に「在る」ことである。精神的層の自己は存在的ではないために、主語として対象化されるものがない。「外に在る」に対する内は前景化されず、開かれてある

(世界内存在)⁽⁷⁾。したがって、Bei-sein は自己の他者のもとでの (対称的な等根源性というよりも、他者に基づけられた) 根源性と異他性を併せ持っている。フランクルの Bei-sein に関して芝田は、「精神と他の存在者との距離は、存在的には遠いが、存在論的には近い。したがって遠さと近さが同時に成立するという逆説性が表明されている」(芝田 2016:79) と述べている。フランクルにとって、存在論的に差異をもっている自他は「近い」存在者である。

フッサール現象学を跳躍台としたレヴィナスの思想の流れをとらえたときに、フランクルの実存分析もまたその大きな流れの中にある。しかしながら、フッサールの他者は思考の内に他者を見て (間主観性による自己移入)、レヴィナスは思考の外に他者を見ている。フランクルは他者を思考の外におきながら、それでも自他の融合的認知を愛として語っている。フッサールのとらえきれなかった他者をレヴィナスは他なるものとしているが、その他なるものとしてどうして関われるのかを、フランクルは「愛する人間の像に心の底深く身を捧げることによって」なりえる融合的認知を「浄福」として示唆しているところがレヴィナスと異なる。その意味で、フランクルの思想をフッサールの現象学を越え出て、フッサールとレヴィナスのあいだに位置づけることができる。自他の癒合と差異をフランクルの Bei-sein (もとに在る) として捉えるならば、愛とはこの両義性のことである。

フランクルが収容所で視た妻の面影によって、「愛する人間の精神的存在 (哲学者の呼ぶ So-sein—本質) とどんなに深く関係しているか」を体験したとき、「人間は—瞬間でもあれ—愛する人間の像に心の底深く身を捧げることによって浄福になりえるのだということ」(EP:123) がわかったのだという。フランクルが妻の面影を視たときはすでに妻は殺されていたことを後に知ることになる。ここに存在的でなく存在論的な非対称性が示唆されている。非対称性の一方の極に対象化されえない自己、そしてもう一方の極に絶対的他者があり、自己超越としての愛 (他者のもとで (Bei-sein) の自他の融合) が成立する。フランクルは体験を通して、非存在 (死) を他者への超越として看取したと考えられる。

以上の理路を見通し良くするためには、先述したフランクルの次元的存在構造による説明では他者 (汝) が顕になっていない点で限界がある。フランクルは外に閉鎖的なモナドを否定する (FM:122) にもかかわらず、次元的存在構造はモナド的閉鎖性をもっている。そこで、新たな実存的構造を要請する。その実存的構造にはフッサールの言う「窓のあるモナド」、すなわち他者に開いたモナドとしての人間構造が要請される⁽⁸⁾。

6. 内属的共同性から世界平和理論への展望

フランクルが描く次元的存在構造は精神的層と心理的層と身体的層という三層 (三次元) をなしている (図 1)。フランクルの図によると、次元的存在構造は身体的層の上に積み上げられているために、自己同一性が印象付けられる。しかし、「精神と他の存在者との距離は、存在的には遠いが、存在論的には近い」(芝田) というフランクルの構想を十分に反映しているとは言えない。存在的には身体的であり。存在論的には精神的である。したがって、下

層（身体的層）においては遠く、上層（精神的層）においては近いという構造として理解することが可能である（図1）。そしてこの構造図を俯瞰している限り、現象学的態度を脱していることも念頭におく必要がある。

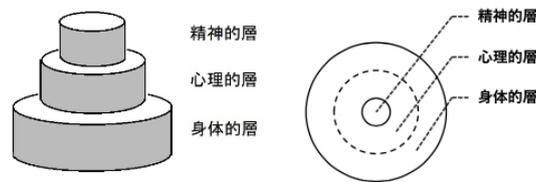


図1: フランクルの次元的存在構造
(層構造の図(フランクル 2002b:82)をもとに筆者作成)

一方、福田・砂子は、間主観性を内蔵する実存的構造を一つの人間構造として提言している(福田・砂子 2018)。それによると、現存在としての自己に加えて、現出としての他我、そしてそれを与える見え姿(アスペクト)を他己とし、一つの人間構造が、自己(現存在)・他己(アスペクト)・(経験的)自我・(経験的)他我に加えて、自己調和という五つの要素によって構成される。これを次元的存在構造に対応づけると、精神的層に自己と他己があり、心理的層に間主観性として(経験的)自我および他我がある。他者の見え姿である他己は能作の無い作用として与えられる精神的次元にあり、他我は想像上の他者であることから心理的次元に位置づけられる。〈自己・他己・自我・他我〉による四項関係の均衡状態は「自己調和」と呼ばれる。自己調和とは、他者の影響を受けて、自己と照らし合わせることにより新たな自己を創り出す調和的な認知である。その定義によると〈真の自己—対象化された自己〉の自己距離化は、〈自己—自我〉であり、自己距離化〈自己—自我〉の均衡は、他者との関わりも含んだ四項関係〈自己・他己・自我・他我〉の均衡状態へと拡張される⁽⁹⁾。すなわち、自己調和は自他の関係に応用された自己距離化の認知である。福田・砂子の人間構造によって次元的存在構造はさらに分解され、他己や他我を含む(その意味で窓のある)一つのモノド〈自者〉が構成されている。それによると、心理的層と精神的層の本来の境界における均衡とは自己調和の場である。フランクルの Bei-sein は、この段階では顕わになっていない。

絶対的な〈他者〉との出会いによって、他者が内属的に投影される(根源的な他者〈汝〉の見え姿(他己)に非本来的な複数のイメージ(他我)が付与されている)。レヴィナスの〈他者〉は主観による認識を超越した「外部」にある。他者は定義上絶対にわかりえない(自者でない)者であり、他我は自己移入して想像されうる者である(自者の内にある)。〈他者〉との関係をふまえて、福田・砂子のモデルに〈他者〉のモノドを「窓」を通して接合させると、新たに改良されたモデルを構成することができる(図2:左の柱が〈自者〉で、右の柱が絶対的〈他者〉)。レヴィナスによって批判されたフッサールの間主観性(心理的層)〈自我—他我〉は、〈自者—他者〉として間モノド的なモデルによって拡張され、上層ほど自他

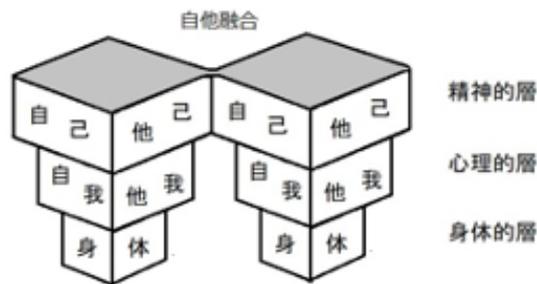


図2: 自己と他者の人間構造 (筆者作成)

が近づく。自他のモノダは、互いに他己（アスペクトとしての窓）を介して、相互に内属する共同性〈自我－他我〉を構成する。自己〈わたし〉は対象化された私自身に先立つ。しかしそれは〈わたし〉以外の者があってはじめてそれを遡及的に知ることができる。間モノダ的モデルによって〈自者－他者〉を超越した視座をもつことによって、モノダ化は自然化を伴っている。本論は自他の関係をいったん間モノダ的モデルによって俯瞰的視座を方法論的にとったのちに、括弧に入れた〈自我－他我〉から遡及される自者を取り戻すことにする。このことによって、対象化されえない自己（精神的層）の認識が新たに遂行される。図1において、自他の融合は Bei-sein として、「より深い精神」である精神層の最上位に位置づけられる。こうした人間構造は、フランクルの自他論との対照考察によってはじめて得られるものであり、人間構造の最上部（最深部）において、他者とつながる倫理的な「人間存在の本質」が構造として浮かび上がる。

以上の構造的な理解は具体的にどのように社会的共生につながるのだろうか。人間構造（図2）として自他は相互に貫入しているので、自他がすでに相互の内属的共同性によって共生する場（間主観的な共同存在）をもっている。社会的共生はこの内属的共同性に基づき、制度や文化を形成する理性において理念的かつ目的指向的に実現すると考えられる。内属的共同性を受容した実存転調（自己調和）が、社会、そして世界へと拡張されるとき、社会的な生活における葛藤の解消が期待できる。これを多数の他者の人間構造を連結していくモデルとして、自他の融合が連鎖する共生が描像できる。内属的な共生が一定の人々に担保され、他者へと波及いくならば、やがて社会的共生へと転換されていく。

フッサールの理念的スローガンは、生存形式の根本的危機を「人間存在の本質」から乗り越えようとするものであった。これはまた、総合人間学の姿勢に通じるものであろう。その（「人間存在の本質」からの転回という）意味で、共生の拡張とは内属的な共生から社会的な共生への転換である。しかしその一方で、世界はなお紛争や殺戮が終わっていないという現実がある。自己存在の本来性において倫理的であっても、本来的でない様相を選択ができるのも（非本来性をもつことも）また人間である（だからこそ倫理的選択の「意味」が価値づけられる）。

フランクルの「意味への意志」によって人類が変容したとまでは言えないまでも、多くの人生に導きや癒しが現実的になされてきた。そのことはフランクルの極限的な体験によって実証されていた。フランクルの実存分析はその意味で脆弱ではない。フランクルの得た知見をより普遍化するにはその構造的な理解が有効である。「次元的存在構造」に他者の要素を加えることによって、フランクルの実存哲学が人間構造（図2）として描像される。自己調和は、窓のあるモナドを通して他者に原理的に反映しているため、調和的な個体が増加するほど他者への影響は大きくなる。このようなボトムアップによる調和的認知の広がりに加え、自己調和の理解が教育等によってトップダウン的になされることも考えられる。いずれにしても、人間構造の理論的提示がその理解を助ける。このモデルによって、フランクルの言う「意味への意志」が自他の関係性から普遍化し、共生、そして社会的共生に向かう方向性が明確化することが期待できる。

7. おわりに

フランクルは声高に世界平和を唱えるのではなく、己の良心に問う。人生の歩みには良い悪いという区別がない。全ては己の良心によって意味を導く。良い選択は後押しされ、悪い選択には圧力がかかる。よって、世界平和は己の良心（「意味への意思」）によって調和され自他融合への連鎖を引き起こすことで形になっていく。そのために人生の意味を問うことは生きる人間にとって必要である。

アウシュビッツは人類に対して、人間存在の意味を根底から問うた。そして、広島・長崎は人間に対して、人類の存在意義を問うた。フランクルはアウシュビッツに捕虜として囚われた一人の人間としてその答えを出し、〈わたし〉から多くの人の人生に影響をあたえたのである。2019年の長崎原爆忌における長崎市長のスピーチは「原爆は『人の手』によってつくられ、『人の上』に落とされました。だからこそ『人の意志』によって、無くすことができます。そして、その意志が生まれる場所は、間違いなく、私たち一人ひとりの心の中です」（読売新聞2019）というものであった。人類共生を政府や国連のみの責任とする態度から、個人、というよりも〈わたし〉の応答責任とする在り方をまず己に問う時期に来ている。

注

- (1) 石橋は応用倫理学の問題としてフランクルの「人生の意味」をとりあげている。（石橋孝明（1998）『今、生きる意味を問う：応用倫理学の諸問題』ナカニシヤ出版：173-213）
- (2) フランクルは不眠症を例にとって、「いっそ、横になって寝入ろうと努めるのではなく、けっしてなにも得ようと努めない、いやおそらくはむしろその逆で、すくなくとも寝つき以外のなにかを得ようと努めたらどうだろうか？すると効果は保証されるだろう」（Frankl 2002a:188）と述べている。
- (3) フランクルは芸術的挫折に陥ったバイオリニストの例を挙げている。よい演奏をしようと意識的になるほどうまく演奏できなくなっているバイオリニストに対して、「無意識への信頼をとりもどさせ

- る必要」(Frankl 2002a:189-190) から、「自己省察への傾向を取り除かねばならなかった」として
いる。よい芸術が、しばしば没頭して忘我の状態にあるときに、生まれることは脱反省の一例で
ある。
- (4) 自由に決断しながらも根源的には無意識であることが、滝沢のいう「超人間的次元と人間的次元は
区別されながら一つであり、一つでありながら区別されているという弁証法的関係」であると理
解できる。それぞれの次元が精神的層と心理的層を分けて表しているフランクルの次元的存在構
造において区別されているが、心理的層にあって自覚的に精神的層における Bei-sein を受け止め
ているとき一つであるという、了解が可能である。
- (5) フランクルは収容所にいたとき、「もはや人生から何もかも期待できない」という絶望から自殺意
図をもらした二人の男を救っている、とフランクルは述べている。フランクルは、一人には科学
者としての使命、愛深いもう一人には彼を待っている子供のことを引き出し、「個々の存在に意味
を与える」(EP:186) だけでよかった。
- (6) この「意味」が、フランクルにあっては、他者への自己超越をもたらす「人生の意味」につながる。
- (7) 愛することの「一回性」と「唯一性」は現存在の様態であり、〈いま・ここ・わたし〉が世界へと開
かれている。
- (8) フッサールは、ライプニッツのモナドの無窓性を改良して、モナドに窓を認める。独在性と他者性
との調停はフッサール現象学のアキレス腱である。フッサールは窓のある間モナド性を提示する
一方で原事実によって独在性に引き戻すようにバランスをとっている。本論はモナドの自己側
にある〈自我—他我〉と、自己が会おう絶対的な他者を問題圏域とし、そのために自他の俯瞰的自他
のモデルを方法論的に使い、必ずしも独在性にこだわるものではない。
- (9) 対人恐怖症の場合、〈自我—他我〉の関係と自己との距離化によって、症状から距離をおくことが
できる。自己距離化とは自我が対象化されて思考の中心になくなるという意味において脱反省的
である。

主な参考文献と略語

- EP: V.E.Frankl, Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager. Verlag für Jugend und Volk, 2 Auflagen,
Wien 1946-1947. (『夜と霧』改訂版 23 刷みすず書房、1999)
- FM: V.E.Frankl, The Feeling of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy and Philosophy by
Viktor Frankl, Edited & with an introduction by Alexander Batt hyany, Courtesy of Viktor Frankl
Institute (『虚無感について』広岡義之訳、青土社、2015)
- AS: V.E.Frankl (2005) Arztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. (『人間と
は何か—心理学と哲学への挑戦』山田邦男監訳、岡本哲雄・雨宮徹・今井伸和訳、春秋社、2011)

参考文献

- 雨宮徹 (1999) 「フランクルにおける「自己超越」の概念について」『大阪府立大学人間文化学研究集
録』8号: 29-40
- 雨宮徹 (2000) 「フランクルにおける「自己超越」と「自己距離化」」『大阪府立大学人間文化学研究集
録』9号: 132 - 143
- 雨宮徹 (2008) 「恋と愛—フランクルの「コペルニクス的転回」を手がかりとして」『大阪河崎リハビリ
テーション大学紀要』2号: 23

- 芝田豊彦 (2016) 「Bei-sein の用法について:遠さと近さの逆説性」『独逸文学』巻 60 : 77-100
- 総合人間学会 (2019) 「Newsletter」37
- 滝沢克己 (1973) 「フランクルのロゴセラピーとキリスト教の福音」『滝沢克己全集』法蔵館 : 433 - 441
- 福田鈴子・砂子岳彦 (2018) 「共生社会へ向けた人間構造の仕組みとその在り方:自己と他者の関係に焦点をあてて」『共生社会システム研究』12号 : 111 - 131
- フッサール全集 XIV : 403
- 水谷正彦 (1992) 「エートスの現象学と現象学のエートス:フッサール現象学における人間主義と拡張主義」『日本倫理学会論集 27 現象学と倫理学』: 4
- 森岡正博 (2016) 「フランクル『夜と霧』における人生の意味のコペルニクスの転回について」The Review of Life Studies 7 : 1 - 19
- 諸富祥彦 (2016) 『知の教科書フランクル』講談社 : 30、52
- 諸富祥彦 (1997) 『フランクル心理学入門—どんな時も人生には意味がある』コスモスライブラリー : 308
- 読売新聞 2019年8月9日付
- Frankl, Viktor E.: Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus Sechsjährigen Jahren. München / Basel: Beltz, 2002. 73. (芝田 2016:77-78 による訳、を引用)
- Frankl, Viktor E. Theorie und Therapie der Neurosen: Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse, München: E. Reinhard (『神経症:その理論と治療』宮本忠雄・小田晋・霜山徳爾訳、みすず書房、2002a)
- Frankl, Viktor E. Theorie und Therapie der Neurosen : Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse, München: E. Reinhard (『神経症 II その理論と治療』宮本忠雄・小田晋・霜山徳爾訳、出版社、2002b)
- Klingberg, H. Jr. When life calls out to us, New York, Notes5, 2001 (『人生があなたを待っている I』赤坂桃子訳、みすず書房、2006 : II)

[ふくだれいこ/常葉大学/異文化コミュニケーション・多文化共生]
[すなこたけひこ/常葉大学/科学基礎論・共生社会システム]

実践知とジェンダー － (セクシュアル) ハラスメント相談の経験から －

Practical Knowledge and Gender

－ From the Experience of (Sexual) Harassment Consultation －

河上睦子

KAWAKAMI, Mutsuko

はじめに

これは、『総合人間学会』2019年度第14回研究大会シンポジウムのテーマ「いのちのゆれの現場から実践知を問う」のためにおこなったプレシンポジウムの報告をもとにしているが、私のこれまでの研究・教育的経験を踏まえた「実践知」に関する知見である。

1. 実践知とジェンダー

1.1 「実践知」について

今日、研究・教育の機関である大学などでは、社会的な問題・課題の解決にかかわる「専門知」の「社会的機能」が問われている。これは専門知の実践化、「実践知」の要請だということができるが、そこでいわれる「実践知」とは、多様な人びとが抱えている現実的問題を解決するために必要な「知」、しかしそれは「当事者中心」の「主観的な」知ではなく、ある種の「客観性」「公正さ」をそなえた「知」であるといえる。そうした意味で実践知とは、一般化される専門知（科学的知や社会的知）を生々の具体的な場（生命と生活）のなかで組み解き「役立つ」ことであるように思われる。たとえば、既存の医学的知見（専門知）を通して、水俣病の患者たちの死苦の病がメチル水銀の被害であることを見抜き、患者たちの治療に実践した原田正純医師のような「知」がそうである。しかしこうした専門知の実践化は、個々の「専門家」によってだけではなく、当事者たち（家族など関係者を含む）や支援者たち（ボランティアを含む）および関係者（機関）等による協同的な知の作業が必要であろう（「協同的実践知」）。総合人間学会の追求する「総合知」とは、このような専門知の「協同的実践知」であると思う。

ところでこの「協同的実践知」の追求には、「対話的实践」が媒介となるように思われる。というのも（容易に解決できない）問題をかかえている当事者と、その周りにいる支援者や専門知の追求者たちとの間には、問題認識におけるある種の距離や齟齬が相互にあり、それらを接合する手段として「対話的实践」が役立つからである。そうした対話的实践は、それぞれの場からの知の相互交わりを通して問題解決をみつけようとする作業だといえる。今

日、日本には、容易に解決できない問題を抱えている多くの人たちがいる。貧困、障がい、難病、被災、難民、ホームレス、被差別、暴力、いじめ、DV、孤人化、家庭崩壊・・・などにある人々は、それぞれが固有の「いのちのゆれ」の場にたちながら、しかも孤立している。このような「場」のなかにいる人びとは、当事者たちしか「知らない」、あるいは当事者たちも「知らない」ような、多くの「不可視化」されている問題を抱えているように思う。こうした問題について、当事者たちと支援者や研究者たちとの「対話的交流」を通して「可視化」し、ともに考えることが必要である。こうした「対話的实践」による「協同的实践知」の追求は、総合人間学会が目標とする「総合知」のあり方を示唆するだろう。

1.2 「ジェンダー」問題

さて以上のような対話的实践による総合知の構築のために、私は「ジェンダー」という視点を取り入れたいと思う。ジェンダーは「社会的文化的性差」(1) と言い換えられるが、これに関する問題は今後の共生社会実現のために重要な問題といえる。にもかかわらずこれは、関連する学問領域を除き、多くの学会でもあまり主題化されてこなかったようである。というのもこの問題が「女性たち」の社会的運動（フェミニズム運動など）から提起されてきたこともあって、その課題の「政治性」「日常性」「当事者性」などの問題から、「知」の客観性や公平性が問われてきたからである。しかしそれだからこそ、つまりジェンダー問題はそういう「実践的な」ものだからこそ、今日「実践知」を追求する（総合人間学会のような）「場」において問われなければならないように思う。

現代社会には、性差のあり様をめぐっては差別、不平等、格差、性暴力、DV、ヘイト、セクシュアルハラスメント、性労働、性犯罪、性奴隷など多くの「ジェンダー問題」があり、そのなかで多くの人たちが苦しみ、「いのちのゆれの現場」におかれている。しかし、そうした当事者たちの周りにも支援者や関連する知の探究者たちがおり、対話的交流や支援活動をおこなっている。そうした試みは、ジェンダー問題に関する「実践知」の追求だと、私は考える。

私は長く大学での(セクシュアル)ハラスメント相談にかかわってきた。これは、ハラスメント被害を訴える相談者との「対話的かわり」を通して「ハラスメント問題」を解決することをめざすものであったが、私にとっては、それは(セクシュアル)ハラスメント相談を通して、ジェンダー問題についての「実践知」の追求であったように思う。ここでは、そうした私の経験を通して、現代日本におけるジェンダー問題の「実践知」のあり方について考えたい。

2. セクシュアルハラスメントについて

2.1 セクシュアルハラスメントの歴史的経緯

私がハラスメント相談にかかわることになったのは、1990年代当時、勤務先の大学にはジェンダー問題（とくに「女性問題」や「セクシュアルな」問題）を専門にする女性学や社会学や臨床系の心理学などの専任教員がいなかった（日本の大学全体でも少数であった）ことからである。私は、専門上から「生命・心身・性や生殖」問題に関係する「生命・応用倫理学」や「社会思想」などの講義も担当していたので、セクシュアルハラスメント（以下セクハラ、SHと略）相談に携わることになった。この研究ノートは、そういう経験を踏まえてのものだが、（セクシュアル）ハラスメント相談は守秘義務をとまなうので、ここでとりあげる内容や問題は基本的に一般に公開された事例をもとにしている。

日本の大学にセクハラ対策が必要とされるようになったのには、次のような歴史的経緯がある。まず1980年代に「セクシュアルハラスメント（セクハラ）」という言葉が日本に入ってくるが（アメリカの日本企業のセクハラ・ニュース等を踏まえて、セクハラという言葉が1989年流行語大賞となった）、それが社会問題化するのには「福岡事件」などの職場のセクハラ裁判や政治家のセクハラ事件が起こった1990年代からである。そして欧米のフェミニズム運動を背景に、日本でも女性に対する「性暴力」「性差別」の問題が社会的問題となり、それらに関係する研究や著作があらわれるようになった。そうしたなかで大学でも「京大矢野元教授事件」をはじめとしてセクハラが問題化して、その対策が必要になり、2000年に「文部省におけるセクシュアルハラスメント防止に関する規程・指針」、文科省2001年「教育の現場におけるセクシュアルハラスメントへの対策について」の指示が出る。これを契機に、大学でも少しずつセクハラのための対策が整備されるようになった。各大学にはセクハラ相談窓口と相談員がおかれ、ガイドライン策定および関連する諸規程などのシステム整備が少しずつなされた。セクシュアルハラスメント相談員（後に「ハラスメント相談員」）は、被害を訴える相談者たちに寄り添い問題解決に努力しつつ、大学などでのセクハラ問題の教育・研修などの企画・指導・調査活動にもかかわり、セクハラに関する自身の研究・研修・法・倫理の学術的知見の習得・社会的活動をおこなったりしてきた（だがこうしたことを実際に「おこなう」相談員は少数である）。

以下にとりあげるのは、私の経験から主にハラスメント問題の中心をなすセクハラである。ただ大学などでは近年、アカデミックハラスメント（アカハラ）やパワーハラスメント（パワハラ）の相談が多くなっているが、アカハラは研究・教育の問題、パワハラは職場（アルバイトや就職など）の問題の比重が大きく、そうした視点を欠かせないので、ここではジェンダー問題が大きくかかわるセクシュアルハラスメントに焦点をあてる。

2.2 セクシュアルハラスメントの現状

最初に「セクシュアルハラスメントとはなにか」の「公的な」見解を確認しておきたい。文科省訓令第13号『セクシュアルハラスメントの防止等に関する規程』(2013)によれば、「セクシュアルハラスメント」とは「職員が他の職員、学生及び関係者を不快にさせる性的な言動ならびに学生等及び関係者が職員を不快にさせる性的な言動」をいう。そして「セクシュアルハラスメントに起因する問題」として「セクシュアルハラスメントのため職員の就労上又は学生などの就学上の環境が害されることおよびセクシュアルハラスメントへの対応に起因して職員が就労上の又は学生が就学上の不利益を受けること」をさす。この見解を踏まえて、多くの大学や研究教育機関ではセクハラへの対策が整備されてきたが、今もなおセクハラがなくならないのは、なぜなのだろうか。

ニュースなどの事例をみると、「行為者」(性的加害をもたらしたとされる者)をはじめ、SHの「精確な知識」をいまだにもっていない大学人(学生も含む)がいることがわかる。そうした人たちは、一般的な知識だけでなく、勤務先や所属場のハラスメントガイドラインや取り組み・システムなどの内容を「知らない」、知ろうとしない、無関心、「自分はSHとは無関係だ」と考え、大学内のハラスメント講習・研修に参加しないことが多いようである。なかには自分はSHについて「既知」だと自認したり、SH禁止に反対・拒否したりする人もいる。セクシュアルな問題は個人の「性的自由」の範疇であるとの考えをもち、セクハラということ自体を性的自由の侵害であり、それは女性運動、「フェミニズム」の考えだとすることもあるようである。しかしSHがなくならないのは、こうした「特殊な個人の問題」ではないようである。

一般にSH問題は、今日の大学や研究・教育の「社会的機能」の変化に対応する大学人の「コンプライアンス」や「倫理」(職業倫理や研究・教育の「倫理」など)の問題だといわれている(河上,2009:17-18)。しかし今日、日本の大学等においては専門領野での研究・教育の成果が第一に求められる「功利主義」「成果主義」「競争主義」が優先され、大学に所属する個々人に研究・教育上の成果が期待され、人間同士の関係が実利的になっている面がある。こうした状況のなかでは、「SH的言動」も「からかい」「冗談」「ふざけ」「うわさ」レベルの言動や他人事として「許される土壌」が残っているかもしれない。SH問題が「人権の問題」「社会倫理の問題」であるという認識は、日本ではいまなお不十分だといえるようである。

それでも最近では、人権意識の薄いといわれる日本でも、SH禁止(という言葉)が社会人の「常識」などと(メディアなどで)いわれるようになってきたが、別の問題も起きている。それは、SH問題はその禁止「規則」に違反した特定の個人の問題であり、SH対策とは結局は「処分問題」として考えられていることである。(この〇〇の性的言動は禁止規定の〇〇にあたるとして)処分の対象と判断されるセクハラは多くは、「対価型セクハラ」という個人的問題で、「環境型セクハラ」と区別されている。しかしこうしたSHの区分は、SH

問題が個人的問題に集約され、SH禁止の「目的」が理解されえないように思う。この点ではSHの区分を含めて、対策自体が問題の本質を見えなくしている面があるようである。また時には「不確かなSH」で行為者への排除や社会的制裁を生みだしかねない。SH行為の「真偽性」も問われねばならないように思う。

だがSH問題は個人の性的言動への処分の問題ではなく、また単なる個人の「コンプライアンス」の問題でもない。重要なのは、研究・教育の場をはじめとする社会的場におけるSH禁止の目的・意味とはなにか、という本質的な問題について考えることである。

2.3 セクシュアルハラスメントの「専門知」の必要性

SH問題の解決のためには、以上のような現実的問題とは別に、「考え方」(知)の問題があるように思う。セクハラ概念の曖昧性、定義の問題、被害の把握(「不快」という意味)、ハラスメント内容の多義性、基準の曖昧性、法令の抽象性、事実認識・調査の問題、被害や加害の「客観性」、処分の妥当性、被害者の回復、行為者の事後の位置づけ、二次被害の範疇、処罰の客観性、行為者を含む人権の問題などが依然として曖昧である。こうしたSH問題の「知」が不明瞭なままで、関係者たちのある意味で「主観的」理解のもとで、「早急な解決」という「実践目的」が優先されて対処されているようである。それゆえ多くは被害者も加害者も「解決」に納得しないという状況が生まれている。SHをなくすには、まずセクハラに関する「実践知」を明確にしていくことが不可欠である。

もちろん性差に関することは、これまでも自然科学、人類学、生物学、保健学、脳生理学、医学などの専門知だけでなく、女性学、社会学、臨床心理学、教育学、政治学、法学などで主題化され研究されてきたが、日本ではそうした性差に関わる「専門知」の実践化はあまりなされてこなかったように思う。というのも主題がもつ複雑性だけでなく、歴史認識や社会や法制度との関連性、さらに女性運動や社会運動との関わりなどから、性差被害や性暴力などの研究(者)に対して、時には学問外からの「イデオロギー攻撃」や「政治的バッシング」を受けることがあるからである(これはすでに慰安婦問題などの研究者に対して起こっている)。こうした点で日本ではまだジェンダー問題にかかわる人権や心身問題などの知や認識の不足が大きいように思う。もちろん性差に関する専門知には多様な見解があるので、研究者の多くは「現実的な問題」には関わらない。だがそれは現代社会に必要なジェンダー問題に関する「実践知」の放棄ではないだろうか。

それでも最近では、SH問題の認識の変化(SH問題とは「男女間の問題」や「女性たちの運動」の問題だけではないとの認識がひろがったこと)や、SH対策の社会的要請の増加から、多様な専門分野からSHに関する学術的研究がなされるようになった。関係する分野の学会でとりあげられたり、学術会議でも主題化されたりしている(2018/9/8「公開シンポジウム」)。SH問題には多様な「専門知」による「総合知」が必要なのである。他方でSH問題は現実の人間関係や社会的場のなかで起こる問題なので、その「問題解決のための方法・

方策」にかかわる実践知も必要である。しかもSH問題は現実の人間関係や生活に直接関係するだけでなく、法や倫理ともかかわりがあるので、一般的な実践知では対応できないことが多い。ここから、SH問題に関する実践知は、相談を始めとする「現場」から考えねばならないといえる。

3. セクハラ相談（員）の「実践知」

3.1 相談員の任務

大学などにおけるSH問題への対応は、まず相談員（「相談窓口」の相談担当者）と相談者の「相談」から始まる。相談員は（大学の）ガイドラインや公的な見解にもとづいて相談にあたるが、セクハラ相談員にとっての実践的な「知」とはどういうものだろうか。

ハラスメント相談員の任務について、文科省の広報資料では次のようにいわれている（これは相談員の人選にもかかわる問題である）。【(1)ハラスメントや人権問題に十分な理解をもっていること、(2)中立的な立場で相談を受け、解決に向けて取り組むことができること、(3)男女共を含む複数者】とされている。ここから分かるのは、相談員にはSH問題の「**精確な知**」が必要であること、SH問題の対応は、相談員の相談者からの相談（訴え）の「聞き取り」から始まるので（一方向性）、その相談内容の受け取りや理解には「**中立性**」（相談者の訴えに偏らないこと）が要求される。しかしこれらの要件（精確な知と中立性をもつこと）は教職員相談員には大変難しいことである。相談員は多くの場合任期制で、大学各部署でバランスよく選出されるが、そのほとんどが「専門外」であるので、現実には、大学のガイドラインや公的機関のSHに関する諸規程を手引きとして任務にあたっている。そしてSH問題の研修をうける人も少ないので、任務に対して消極的にならざるをえない。

こうしたことを受けてか、厚労省は最近、職場を含むSH問題への相談や対応のあり方について、詳細に広報で指示している**(2)**。それらの資料を読むと、SH相談員には任務遂行のための特殊な知力（**実践的知力**）が必要だといえる。それを簡略に言えば、相談員には、(1)問題解決に至るまで相談者（被害者）につき添うこと＝相談者との対話的關係や信頼関係を保持すること、(2)SHの内容を精確な知識のもとで判断し、その対応と問題解決に努めること、(3)大学内の「力」関係からの「独立性」と「中立性」のもとで対応に当たること、という三つの任務遂行能力が求められる。これらはSHへの取り組みや対策にかかわる大学内の教職員に求められるものだが、とくに相談員が身に着けるべきことであるとされている。このような相談員の任務遂行能力の保持のために必要な「実践知」の内容について、さらに考えよう。

3.2 SH相談の問題

相談員の任務は、相談者のSH被害の訴えについて「相談にのること」と「対応すること」とまとめられるが、ここには多くの問題があるように思う。

まず相談者の「SH相談にのること」には、相談者と「対話的応答関係」をもつことが前提される。これには「カウンセリング」という臨床にかかわる「実践知」(対話的応答関係についての実践知の習得)が例に出されるが、SH相談の場合にはそうした専門的臨床知と同じではないように思う。またSH相談は学生相談(多くは教育相談)と類比されるが、それとも違う内容の相談である。SH相談には、SH問題自体に関する「精確な知」およびその「対応・対策」のための「知」が関わっている。それゆえSH相談員は相談に際して、「SH問題」と「その対応」に関する二つの「知」を予め(一定程度)習得しておく必要がある(だが現実にはこの二つの知の習得は難しい)。しかも、そうした「知」(自己が習得している、或いは理解している知)をもって相談には当たらないこと、つまり相談者に対してそうした知をもって誘導・指示・助言・制約したりしないことが課せられている。このことはとくに相談員が自覚しておかなければならないことである。それゆえに、SH相談員にはSH問題についての研修が必要なのである。

さらに相談員は実際の相談において次のような問題をも抱える。(1)被害的事実の確証、(2)相談者の被害の受けとめ方、(3)相談者(被害者)と行為者との関係の確認、(4)相談員と相談者との関係などである(3)。こうしたことは、SH問題についての「専門的実践知」なしには対応できないので、「専門」外の教職員相談員にはとても「困難でハードな業務」であるといえるだろう(4)。それでも多くの教職員相談員は、自身の研究教育活動とは別に、「SH被害」相談に真摯に向き合い、相談者にとっての良き解決の方向性を見つけようと努力する。そして被害を受けた相談者の教育上の配慮措置を大学側(所属の担任や上司などを含む)に依頼するとともに、大学生活のアドバイスをしたりもする。行為者(SH加害を訴えられた者)への対応(加害の調査・認定・処分等の問題)は大学(関連委員会や上部組織など)が担当するのに対して、被害者への対応は基本的に相談員が担当するが、相談員は多くの場合「カウンセリング」「ケア」を専門とする人ではなく、また弁護士でもなく、教職員である。SHと直接関係しない分野の研究者や教員にとって、SH相談は「難しい」任務で、ときには二次被害を受けることもある(上司や大学当局者などから受けることもある)ので、「忌避したい」業務であることはたしかである。

いずれにせよ日本の大学などでは、SH問題の対応や解決は、こうしたあり方で相談員や関係委員会委員の教職員に全委任されているのが、現状なのである。それゆえにSH問題は、総じてその背景や原因への究明なしに、被害を引き起こした行為者個人への指導・処罰・処分で済まされている。その結果、SHの被害の訴えはもとより、被害者の救済もほとんどが「個人的なもの」とみなされている。こうしたSH問題への対応の現況では、SH問題が生じてくる原因や背景も可視化されえないし、SHの予防や防止も形式的なものになっているといわざるをえないだろう。研究・教育の社会的機能が問われている今日の大学において、こうしたSH問題の不可視化こそが問題ではないだろうか。SH問題はある意味で、大学の研究・教育のあり方への問いでもあるといえる。

4. SH問題と「ジェンダー」への視座

4.1 不可視化されるセクシャルハラスメント

SH問題についてとくに私が考えたいと思うのは、性的言動をめぐる**被害の苦しみ**についての日本社会の受けとめである。性的被害、とくに女性の性的被害について、私たちの社会はきちんと受けとめているのだろうかという疑問が、私にはある。これまで日本で慰安婦問題をはじめ、性暴力をうけた被害者たちの声を十分には受けとめてこなかったように思うからである。

今日では少しずつ変化しているが、気になるのは依然として「性(差)」の認識が十分ではないことである。経験を踏まえれば、SH相談をしてくる被害者は決して軽い気持ちで窓口にはこない。それは「いたずら」「からかい」というような軽いものではなく、心身への不安や不調、自己卑下や自己嫌悪、自己評価の低下、自信や意欲の喪失、うつや不眠、自宅や自室への「閉じこもり」、深刻な場合には自殺念慮がある。他方、大学や授業に出たくない思い、欠席の結果の心配、「風評」、成績評価や卒業への不安、同級生や他の教員の「うわさ」などが、SH申告後も、大学の対応の過程でも、処分決定後も解消するどころか、新たに繰り返し起きてくるようである。ほとんどの相談者(被害者)がこれらをもっている。さらにSHの場合には、家族や友人に相談できないとの意識(恥ずかしい感情・親に叱られる心配・事情を聞かれたくない思い等)、行為者との「過去の思い」と怒りの二重感情、男性への不信と恐怖、性的人間関係の将来への不安、孤立と孤独、「性的事柄」の拒否、「生理」や通院・薬の心配、大抵はPTSDなどもある。最近ではSH相談や申告についての匿名による「SNS」への怯えをもつ者も多いという。SH相談員の任務とはこうした相談者の被害に直面することなのである。

こうした相談を通してみえてくるのは、SH問題とはジェンダー(社会的文化的心理的性差)の問題、とくに女性に関する性差(観)の問題である。日本ではSH被害者が圧倒的に「女性である」ということが十分認識されていないように思う(女性の被害は8割を占める)。これは、SHがもともと「女性への暴力」であったことを注視しないことを意味している。セクハラSHが日本で問題化した頃は、それが「**女性への暴力**」として認識されていたが、徐々にそれは変わり、10年前頃から男女共通のハラスメントの一つになり、当初の女性への暴力という認識が薄れてきている。ハラスメント問題は今日セクシュアルハラスメントだけでなく、アカデミックハラスメントやパワーハラスメントや多様なハラスメントまで含むようになったが、そのことで見えなくなってきた、つまり不可視化されてきている問題がある。このことについて考えるために、SHについての歴史を振り返ってみたい。

4.2 セクシュアルハラスメントの歴史

「セクシュアルハラスメント」は1970年代からアメリカを中心に、人種差別や性差別等を告発批判した公民権運動に連動して起こった第二波フェミニズム運動から生まれてきたものであるが、それは1990年代以降、世界的には「**女性への暴力**」の一つとして認識されてきた**(5)**。日本でも1997年の「男女雇用機会均等法改正」で、SHは公的場での「女性」への不当な性差別や性的強要・嫌がらせ等と認識された。第二波フェミニズムでは、SHは**女性であるがゆえに**受けた「男性優位社会における女性に対する性的暴力、性差別、人権侵害」であると捉えられてきた。そしてSHをもたらす根本的な要因には、現代社会の男性優位の社会構造に支えられた「**ジェンダーの不平等**」が関係していると考えられてきた。ここから「ジェンダー」という考え方も、社会の仕組み・構造に規定される性差のあり方を指示するとして使われるようになったといえる。

確認すると、「ジェンダー」は社会的文化的構造的に刻印付けされた性差・性別を意味し、個人の性自認やセクシュアリティ、心理的構造、文化的様相、性観念、性役割、性の階層や性的秩序などの多様な意味を含んでいる。だがジェンダー研究によれば、これまでのジェンダーのあり方は、その社会的仕組みにおいて優位の男性性対受動的女性性という「非対称な」構造をもっており、それが女性へのセクハラや性暴力を生み出す要因となっているといわれてきた（セクハラを起因するジェンダー構造には、性別役割分担意識、女性ジェンダーの劣等視、女性排除と差別、性的自己主張の弱さなどがある）。それゆえ女性へのSHおよび性的暴力の問題は、そうしたジェンダー（社会的性差）の仕組みの解明と無関係に可視化されえないと論じられている。またそこからSHの告発は、女性への暴力への告発として、ジェンダーの不平等な社会への異議申し立てであると考えられてきたのである**(6)**。にもかかわらず日本では、近年、SH被害は女性への暴力被害とは別に考えられているようである。それはどういうことを意味するだろうか。

4.3 セクシュアルハラスメント問題の変容

昨今、日本のSH問題への対応には、従来の考え方とは違う観点が大きくなっているようである。大学や職場など、本来「性（差）の場」ではないところでの性的言動の問題は、「性差」に限定されない、「男女共通」の問題であるといわれるようになった。たとえそれが性的言動をめぐる問題で、圧倒的に女性が被害を受けているとしても、SH問題とは大学の研究教育や職場の問題であり、女性や性差（ジェンダー）やセクシュアリティの問題ではない、と考えられるようになった。それゆえセクハラ被害者も加害者も「性差は問われない」。SH問題は、個人間で生じた性的言動の被害問題ではなく、いわばその性的言動が（大学等の）社会的場にもたらした被害（「リスク」）の問題とされてきている。それゆえここにはSH問題を女性の性の侵害・暴力の問題から、つまり「女性問題」から切り離そうという考え

方（「意向」）がある。セクハラ問題を女性（個人）への性差別や性暴力への禁止という観点ではなく、雇用重視（経済重視）の観点から対応しようという考え方への転換である。

こうしたSH問題への考え方の変容は、SHという性的被害問題（職場などの社会的場における他者に性的被害を起こすこと）を「職場の業務遂行を妨害する」ものとして捉えるということを意味する。ここでは、SH問題とはあくまで社会的な業務や場の妨害である（「リスク」とみなされるゆえに禁止されるべきだとされる。それゆえ行為者の性的言動は、被害者の性的権利や自由や人権を侵害するものとしてよりは、両者が属する研究・教育及び環境を妨害するものとして処分されてきている。ここから、加害者だけでなく**被害者**も、性的問題を引き起こし本来の業務の遂行を妨害した者たちとして処分の対象となってきた。日本では最近セクハラ問題の対応も雇用重視（経済重視）の観点からなされるようになってきたのである（こうした背景には日本社会の新自由主義的経済優先主義がある）。これは、ある意味で個人の「人権」の視点が軽視されつつあることを意味する。SH問題を業務妨害という観点でみることは、セクハラがパワハラに「転移」「回収」されたりしていることでもみえてくるだろう。

もちろんセクハラなどの被害者が女性だけでなく男性や性的マイノリティにも広がり、加害者が男女にも広くあてはめられることは、一見ハラスメント対策が充実してきたようにみえる。しかしそれは裏面ではハラスメント問題の起因や背景でもある「ジェンダー化されている社会」の問題が不可視化されることを意味しているように思う。その結果、SH問題の原因や背景でもあるジェンダーの不平等や差別の問題（セクシュアリティの差異性や暴力性）は問題化されにくくなる。SHの概念拡張が雇用上の観点（多様な働き方や女性の管理職推奨など）からなされるからである。これは同時にハラスメント対策の目的が、性的被害の予防・防止問題ではなく、雇用・就業問題になることを意味している。

こうしたことを踏まえて改めて考えたいのは、行為者および被害者の性的言動を支えている社会の性差観である。それは、社会におけるジェンダーのあり方と無関係ではない。ジェンダーの視点なしには、SH被害者たちの苦しみに対応することはできないように思う。なにしろSH問題は、決して男女の単なる個人的な性的問題ではなく、社会的に（地位や力において）優位におかれた者と劣位におかれた者との「ジェンダーの非対称・不平等な関係性」から生じてくる問題だからである(7)。それゆえ男性>女性、強者>弱者、マジョリティ>マイノリティにみられる「ジェンダーの問題」を含めた社会の**仕組み**を問題化しない限り、ハラスメント問題の方途はみえてこないように思う。

おわりに

SH問題は「ジェンダー問題」が絡んだ、社会的に優位な力をもつ行為者の性的言動による、社会的に劣位にある被害者の「生きること」の「不自由」という問題である。それは、現代社会の「経済第一主義」「成果主義」を背景として、大学や職場のみならず社会のさまざま

まな場のなかで、人間関係の不平等な「力」の「格差」のもとで発生している「苦しみ」の問題でもある。こうした「不自由」や「苦しみ」を社会が受けとめ、そこにあるジェンダー問題を可視化し、被害者たちの「レジリエンス」のために、なにが必要で、可能か、考えることが、今日私たちに要請されている「実践知」ではないだろうか。

註

- (1) ジェンダーとは社会的・文化的に形成される性別であり、変化する。一般に男女の性別を指示しているが、明確に男女に区別されえない性もあるので、ここではそれらを含めて使用する。
- (2) 厚生労働省都道府県労働局雇用環境・均等部（室）「職場におけるセクシュアルハラスメント対策や妊娠・出産・育児休業・介護休業等に関するハラスメント対策は事業主の義務です！！」（平成30年10月）：なおこれ以外にも、厚労省社内研修資料：「職場におけるハラスメント対策マニュアル～予防から事後対応までのサポートガイド～」厚生労働省委託事業、平成29年9月。「窓口担当者的心構え」（29頁）もある。
- (3) 相談員には、第一に守秘義務があり、自身の性的問題への価値観、ジェンダー観、教育観を持ち込まないこと、相談者や行為者だけでなく同僚との関係性や自身の社会的立場性から自由であること、二次被害などに注意することなどの問題がある。
- (4) 大学におけるSHを含むハラスメントの対応には、大学の研究・教育に詳しいことが必要なので、民間のカウンセラーやSH問題への対応機関に委託することは問題がある、と思う。
- (5) 1993年の国連の「女性に対する暴力の撤廃に関する宣言」では、SHは「女性への暴力」の一つであるとされ、北京女性会議でそのことが確立したが、被害の状況が複雑であるところから、日本では認識・理解が定着していないようである。石田尾博夫参照。
- (6) SH問題とは単なる個人の性的言動の問題ではなく、社会における個人間や集団における性的言動の問題である（場・環境の問題でもある）。その点ではSH問題は性差に関する社会的意識やジェンダー問題と結びついている。それらの問題への視点抜きにはSH問題も可視化されないだろう。
- (7) これは日本のジェンダー指数の低さと関係があるように思う。2019年の日本のジェンダー・ギャップ指数は153カ国中121位で、男女平等は先進諸国中、最下位である。

参考文献

- 石田尾博夫(2004)「セクシュアルハラスメントの顕在化とジェンダー問題化」『第一福祉大学研究紀要』1号
- 井上摩耶子(2013)「フェミニストカウンセラーからみるセクシュアルハラスメント」『現代思想』41(15)
- 伊藤詩織(2017)『Black Box』文芸春秋
- ウィメンズ・サポート・オフィス連(2008)『女性とパワーハラスメント：なぜ起きる、どう対処する』地方・小出版流通センター
- 河上睦子(2006)「身体テクノロジー化とジェンダー」『ジェンダー概念がひらく視界』唯物論研究協会編、青木書店
- (2009)「ハラスメントの倫理—セクシュアルハラスメントを中心に」『人間社会研究』第6号、相模女子大学人間社会学部発行
- (2020)「現代日本の〈食〉の問題とジェンダー」『ジェンダー・暴力・権力』鳴子博子編著、晃

洋書房

- 古久保さくら (2007) 「セクシュアル・ハラスメント対応における諸問題」『人権問題研究』7号
- 笹山尚人 (2012) 『それ、パワハラです』公文社新書
- 下河辺宏功 (2001) 「カウンセリングの実際—セクシュアルハラスメントを中心に」『明德雑誌』4(1)
- 三脇康生 (2013) 「ハラスメント対レジリエンスのダブルバインドを斜めに通り抜けるために」『現代思想』41(15)、2013年11月号
- 牟田和恵 (2018) 『ここからセクハラ!』集英社
- 『現代思想』(2018) (特集: 性暴力=セクハラ) 7月号
- 厚生労働省 (2018) 都道府県労働局雇用環境・均等部 (室) 「職場におけるセクシュアルハラスメント対策や妊娠・出産・育児休業・介護休業等に関するハラスメント対策は事業主の義務です!!」(2018 / 10)
- 厚労省 (2017) 社内研修資料: 「職場におけるハラスメント対策マニュアル~予防から事後対応までのサポートガイド~」厚生労働省委託事業、(2017 / 9): 「窓口担当者の心構え」(29頁)
- 国連 (1993) 『女性に対する暴力の撤廃に関する宣言』: 「女性への暴力」の項
- 文部省 (1999) 「セクシュアルハラスメント防止に関する規程・指針」
- 文部科学省 (2001) 「教育の現場におけるセクシュアルハラスメントへの対策について」
- 日本学術会議公開シンポジウム (2018/9/3) 「セクシュアルハラスメントをめぐる法政策の現状と課題」
- 日本哲学会編 (2018) 「ハラスメントとは何か? —哲学・倫理学からのアプローチ」〈哲学特別企画〉『哲学』第69号

[かわかみ むつこ/相模女子大学名誉教授/哲学・社会思想]

第14回研究大会プレ企画（2018年度第2回談話会）報告

Report on the Pre-symposium of the 14th Conference

実施要領 Outline on Implementation

- (1) テーマ：今、対話的实践による「総合知」のあり方を問う
- (2) 趣 旨：

2019年大会シンポジウムは、テーマ「いのちのゆれの現場から実践知を問う」として、4名のパネリストを招き、「総合知」の今日的なあり方について、パネリストからの問題提起に関し参加者同士で認識を深めるための話し合いを行うことが企画されている（シンポジウム趣旨案参照）。4名のパネリストは地域医療、国際ボランティア、障害をもつ者の発達保障教育、「いのちの電話」相談などの専門家として今日の社会における人間の生死にたちあい、当事者を中心にした課題の実践的解決のために尽力されている。したがって、大会参加者にとって本学会の目指す「人間に対する全体知」のあり方や役割を自らに問うまたとない機会であると思われる。

しかし、「専門知」「実践知」「全体知」など多様な「知」のあり方に関する我々の認識はこれまで十分に議論されているとは言い難い。また、大会シンポジウム自体が新しい「総合知」の探求の場となるべく、「対話」を意識したものとなっているが、そもそも「対話」の捉え方自体、会員の間で多様性があり、その必要性についての認識も明確だとは言えない。

そこで、大会に先立ち「専門知」「実践知」「全体知」などについての認識を深め、「対話」とは何かということに関しても認識を深めるための議論の場を持つことが必要だと思われる。その場として3月16日の談話会を大会プレ企画として行うことを提案したい、この企画をとおして参加者やパネリストに大会シンポジウムの課題や意義が共有されるならば、大会の成功のための重要な一步を踏み出すことができると思われる。

(3) アジェンダ

◇期日：2019年3月16日（14:45~17:30）

◇会場：津田塾大学千駄ヶ谷キャンパス SA316 教室

◇主幹：研究・談話委員会・大会企画委員会共催

（以下敬称略）

◇司会：古沢広祐

◇プレ企画主催者からの問題提起（話題提供者各自20分の質疑応答を含め30分）

◎第1報告：中村 俊

シンポジウムテーマ「いのちのゆれの現場から実践知を問う」の意味するもの

◎第2報告：河上睦子

〈実践知とジェンダー〉—ハラスメント相談にかかわって—

◎第3報告：穴見慎一

総合知と全体知—私たち（本学会）は何を知ろうとしているのか？

休憩（10分）

◇自由討論 65分

第3 報告者からの報告 The 3rd Presenter's Report**「総合知」と「全体知」**
－ 私たち（本学会）は何を知ろうとしているのか？ －

“Synthetic Knowledge” and “Overall Knowledge”

－ What are we Trying to Discover as Synthetic Anthropologists? －

穴見慎一

ANAMI, Shinichi

はじめに

2019年6月の第14回研究大会（日本福祉大学）でのシンポジウム企画（「いのちのゆれの現場から実践知を問う」）は、本学会におけるこれまでのシンポジウム実践とは質的に異なるものであるように思われる。なぜならば、後者が既存の諸科学における専門知の総合を試みてきたのに対し、前者は「言語による知」（諸科学における専門知）のみならず、「言語によらない知」をも、議論の対象にする試みだからである。その意味では、それは本学会の目指す学問の「総合」、あるいは人間に対する「全体知」理解深化の重要な契機と成り得るものであろう。

しかしながら、総合人間学の文脈において、必ずしもその試みが単独で意義ある議論になるとは限らない。というのも、そもそも総合人間学における「総合」や「全体知」に関する明確な規定は予め存在せず、それ故、そのシンポジウム実践が本学会の目論み上、どの様に位置付けられ、評価されるのか、会員間でも共通理解が得られるのは難しいと思われるからだ。すなわち、それを「総合」の新たな試みという点では評価できても、それがこれまでのものとどの様に異なり、或は関連し、そしてその先にどの様な展開が可能なのか、私たちの知的活動の全体像が全く見えてこないように思われるのだ。

したがって、今回のこの新たな試みの意義を私たちの総合人間学の文脈において理解し、整理可能なものにするために、まずやるべきことは、私たちがこの十余年間実践してきたシンポジウム企画の意義を「総合」あるいは人間に対する「全体知」理解の文脈において概念的に把握し、整理し直すことだと思われる。本小論はその一助たることを企図したものであり、それ故、議論の中心は過去のシンポジウム実践に向けられている。

以下に、まずは2019年3月16日の談話会報告で用いたレジュメを示し（「1. 2018年度第二回談話会の報告から」）、次に、その時の質疑・応答での議論を通じて考えたこと（「2.

質疑・応答を通じて考えたこと)を述べようと思う。尚、「1. 2018年度第二回談話会の報告から」については、紙幅を制限したレジユメの記述を補い、より理解しやすいものとなるよう加筆している。また、そこで用いる「個別知」とは、「諸科学の個別領域で用いられる専門知」を指し、その意味で、本小論では、「個別知＝専門知」と考えている。

1. 2018年度第二回談話会の報告から

はじめに

本報告では、「総合知」と「全体知」との関係性の議論を通じて、私たち(本学会)が何を知らうとしているのかを考察しようと思う。ただ、「知のあり方」をダイレクトに論じるのではなく、「知的活動のあり方」＝「総合の方法」の議論として展開してみたい。そうすることで、報告者等が第11回大会での「学会創立10周年記念フォーラム」の試み以来続けてきた議論にも接続し、「本学会の目指す『人間に対する全体知』のあり方や役割を問う試み」に寄与できればと願う。

(1) 「総合知」と「全体知」との基本的関係性

① 「学会設立趣意」(2006)に即して考える。

この趣意文を読んで大変興味深いのは、「総合知」という言葉がどこにも出てこない点である。出て来るのは「全体知」(「人間に対する全体知」)であり、それが本学会の目指すところだとされている。しかし、そもそも、目標とされる「全体知」に明確な規定は見当たらず、個別知(「専門知」)に対立する概念として使用されている点のみが確認できる。ただ、それを言い換えた表現はいくつかあり、「人間の統一的把握」、「“人間と世界”の全体像」、そして「全体論的把握」などが「全体知」理解の手懸りとなっている。それでも、「総合知」という言葉が会員間であまり違和感を伴わずに使用されているのは、そこに何らかの一定の理解が共有されている証でもあろう。おそらくそれは、本学会の目指す「全体知」が私たちの知的活動が目指す「理念」目標であり、それを直接知ることはできず、それ故、個別知(「専門知」)を総合する試みを繰り返しながらそれに迫るとするのが本学会の「知的な活動のあり方」だとする理解がそこに成立しているということであろう。

すなわち、本学会が知らうとしているのは、「全体知」なのだが、それはあくまで目標としてたてられていて、実際は「総合知」(「人間に対する総合知」)を得る知的活動が繰り返される中で、その成果を体系的に整序し、目指される「全体知」に接近し続けようとするのが、本学会の「知的な活動のあり方」なのである。つまり、それは個別知

（「専門知」と「全体知」との対立関係を「総合知」を媒介にして調停し、「各分野での個別の研究の積み重ね」（「専門知」）を専門分野の垣根を越えて、「全体知」にも還元する知的活動のルート（「専門知—総合知—全体知」）を切り拓く試みとして理解される。

②「全体知」を問い直す。

しかしながら、何故、「全体知」を直接求めることが予め断念されなければならないのか。その理由はこの「設立趣意」には明らかではない。おそらくそれは、「全体知」の概念規定の問題に深く関わるものであろう。では、一般に「全体知」とはどう語られ、どのような知的活動の文脈で議論されているのか。参考までにネットで検索してみると、いくつかの興味深い議論が展開されている。例えば、産業技術大学院大学の公式HPの「教員連載コラム」の第17回には「部分知と全体知」をテーマにしたものがある。それは情報セキュリティを専門とする瀬戸洋一教授の手によるもので、「群盲、象をなでる」というインドの寓話を下敷きにして、大学教育における「知の細分化」を批判し、IT分野での「全体知」の必要を主張するものである。そこに「総合知」という言葉こそ登場しないが、興味深いのは、そこで語られる「全体知」の特性として、種々の社会問題がそれをもって解決すること、IT分野における物事の本質を見極めるためにそれが必要なこと、そして、それは全体の相関や「総合的ソリューション」を求める、とされている点である。それ故、この大学では情報セキュリティ教育は「全体知」を知って、「部分知」を活かす教育方針をとっている、と結ばれている。

この文脈に従えば、「象」は「全体知」としての情報セキュリティの本質を表し、象の「耳」や「鼻」、「胴体」は「部分知」としての「数学理論」や「リスクマネジメント」、「ITガバナンス」の喩となり、ここでは、まず「象」を知ることが大切だとされ、それは当然知るべきもの、知り得るものとして前提されている。ただ、短文故にか、その場合の「全体知」が何であり、どの様にしてそれを知り得るのかは、具体的に語られてはいない。それはまた、一専門分野の枠内における話でもあり、それ故に成立する議論なのかもしれないが、少なくとも、専門分野の枠を超えた議論を試みる点において、私たちの知的な活動のあり方の前提としては通用しない考え方だと思われる。何故なら、総合人間学の目指す「全体知」は予め把握されるものではないからだ。ただ、それでも、「全体知」を説明する表現の一つに「総合」という言葉が用いられているところに、本小論の参照点として無視し難いものがあるように思われる。

また、以上とは別に、「全体知＝民知」、「部分知＝専門知」として、両者の関係性を建築に喩えて、「全体知」とは何かを示す武田康弘氏（在野の哲学者・白樺文学館初代館長）の試みも興味深い。この場合、「全体知」とは「どのような家を建てるか」を構想する能力のことだとされ、それはそこに住まう私の思い（構想）に始まるとされる。すなわち、それがあって初めて（建築に関する）種々の専門知が機能するというわけであ

る。ただし、そこで重要なのは、その構想のイメージを膨らませ、変容させ、具体化して行くのが専門知の役割として考えられている点である。つまり、両者の関係性は相互に補完的であるということだ。

ところで、この「民知」とは白樺同人が使用するもので、「生活世界の具体的経験から立ち上げ・戻る—そのラセン的な反復の知」とされ、人生や社会のありようについて考え、良い判断（全体的な判断）を下すためのものと考えられている⁽¹⁾。残念ながら、ここでも「総合知」という言葉は出てこないが、「全体知」による判断（「全体的な判断」）は「総合判断」とも呼ばれており、そこに私たちの目指す「全体知」と「総合知」の関係性理解のヒントがあるようにも思われる。それに関し、「民知」は「事実学—技術知」という平面の知ではなく、「意味論—本質論」という立体の知という意味で、専門知とは次元を異にする知（「全体知」）としても規定されており、そのレベルを上げる（「全体知」を鍛える）のが「民知の運動=実践」だとされている点も「実践知」を問う今回の「シンポジウム趣意」との関係で大変興味深い。

③「総合知」とは何か。

では、「総合知」はどのように語られているのか。例えば、コミュニケーション工学の原島博氏（東京大学名誉教授）のブログ（2014年3月）では、いま総合知の重要性が叫ばれており、自身もそれを主張してきた、として、「なぜ総合知なのだろう。」「そもそも総合知とは何なのだろう。」との問いを掲げて、自らそれらに答える試みがなされている。前者に対する理由の一つ目には、「科学の対象が複雑になってきた」点、例えば、環境問題のように従来の専門知の組み合わせでは解決できない事態の出現があげられている。つまり、対象理解のための変数が多くなると、総合知が必要になる、というわけである。そして、二つ目には、「目標の体系が見えにくくなった」点があげられる。すなわち、かつては小目標（各専門の目標）だけを追求すれば、それが人類の幸福という大目標（最終目標）に結びついていたが、今はそこに矛盾が生じ、全体を見る必要が出てきた、というのである。

後者に関しては、第一に、「全体を俯瞰し、その構造を見いだして総合的な判断を可能にする知」であり、「全体を俯瞰することによって初めて見えてくるものがある」とされる。また逆に、それぞれの専門知をそこに位置付けて、それらを新たな視点から見直すことも出来る、と指摘されている。第二に、「総合知は関係知である」とされる。それは各々個別の対象そのものではなく、むしろそれらの関係を問題にすることだ。そこには一見雑多な関係があるようで、実は、その関係には法則がある、とも指摘されている。第三には、「総合知は学際知である」とされる。それは異分野に接することで、各学問を質的に大きく飛躍させる契機として理解されている。そして第四に、「総合知は開放知である」ともいわれる。それは異分野間のみならず、非専門家（市民）にも開

放するという意味である。また、それでこそ新たな展開が可能となる、とも考えられている。その意味で、総合知はロングテール的な集合知（最大多数の参加者による最大集積英知）である、とされている。

以上の議論とは別に、「総合知学会」(The Society of Multidisciplinary Knowledge)の存在も、本学会の活動を見直すうえで大変参考になる。この学会は1998年に設立され、2018年1月の定例研究会までの活動はそのHPに記載があるが、その後1年間の活動状況は定かではない。『学会誌』も2016年度版までしかアップされておらず、近年の研究活動は停滞気味なのかもしれない。これに関し、2017年3月付の「学会憲章」を見る限り、その設立趣意は本学会のものと類似するように思えるが、それだけに、2016年度版『学会誌』の「巻頭言」の内容にはいささか残念なものを感じる。それは上草貞雄氏（技術環境研究所）の手によるものだが、学会創設以来の会員として「総合知」がいかなるものかを記しておきたい、としながらも、そこに語られている内容は、残念ながら、今の筆者の認識と大差のないもののように思われる。

すなわち、そこでは「総合知」のイメージは語られていても、具体的にどの様にすれば「総合知」が得られるのか、そのアプローチの仕方や方法論に関する説明はなく、それが一体どの様な知なのか、結局は曖昧模糊としたまま放置されているように思われるのである。そして、この事実が、「総合知」追求の困難さを雄弁に物語っているように筆者には思われるのである。

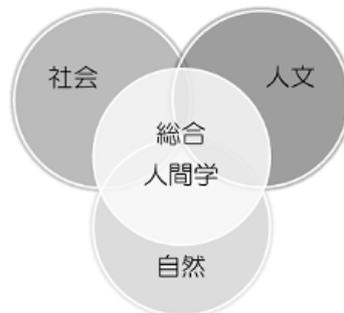
④改めて両者の関係性を問い直す。

上記を一瞥しただけでも、本学会の「設立趣意」も含め、そこには両者に対する一定のイメージが共有されているように思われる。それは第一に、「両者は個別知（専門知）との関係において理解され、それを活かす知である」、ということだ。そして第二に、「両者は現実の問題（社会問題）と格闘する中で得られ、また格闘するための知（実践知）として不可欠である」、ということ。第三に、両者が同時立てて論じられることはないが、「全体知」の説明には「総合」が、「総合知」の説明には「全体」が相互に補完的な仕方で用いられている。

しかしながら、個別知（専門知）がそのまま「全体知」を構成する部分知になるとは限らない。なぜならば、個別知は「全体知」とは無関係な仕方で探究されてきたものであり、それらの「知的な活動のあり方」は別次元の可能性があると考えられるからだ。これに対し、「総合知」の事情はそれとは異なる。なぜならば、個別知の総合が「総合知」を生むとすれば、その場合、「総合知」はその構成部分（個別知）の延長線上に規定されるもの（同次元）となるからだ。また、仮にそうならば、「総合知」と「全体知」とは厳然とした区別を前提に関係づけられる必用がある。

下の図1（吉田健彦氏作）は総合人間学の「知のあり方」のイメージを表現したもの

で、現行の「学会案内パンフレット」に掲載されているものだが、上記の議論を踏まえて改めて見直すと、本学会が目指す「全体知」と「総合知」との関係性を極めて適切かつ明瞭に示していると思われる。すなわち、「全体知」とは「総合知」を媒介として構造化される「知の全体」(図全体)であって、その場合、「総合知」とは「個別知」(人文・社会・自然の各「専門知」)を「総合」することで得られる「諸科学(人文・社会・自然)の知の連関の体系」(「関係知としての総合知」)として理解される。ただし、「個別知」の「総合」と言っても、その方法論は未だ明らかとは言えず、どのような知的活動がそれを可能にするのか、改めて議論する必要がある



(図1)

(2) 「学会創立10周年記念フォーラム」の試みに立ち返る。

①拙稿(穴見2017)を見直す。

「学会創立10周年記念フォーラム」の目論みの一つは、「総合の方法」を過去のシンポジウム実践(特に第7回研究大会)に則して提案することにあつた。そこで筆者は、他のパネリストの議論を踏まえて、「キーワード」(長谷場氏)、「問い」(大倉氏)、そして「中間理論」(上柿氏)のパネリスト間での事前共有がシンポジウムにおける個別知の総合を可能にする条件としてのミニマムではないかと主張した。そして、それら三つの「総合の契機」を直線的に並べて、それらの関係性を各々の議論の複雑さの度合いに還元して整理することを試みた。

例えば、「中間理論」では、そこに「個別知」を接続させることによる「間接的総合」の議論が試みられた。すなわち、「中間理論」を「媒介」にして異分野の「個別知」間の新たな関係性を見いだそうというわけである。そのポイントは、この接続により、個別知そのものの「知のあり方」が変容すると考えられることにある。(無論、その場合、

「中間理論」自体にも何らかの変容が期待される。) そもそも、個別知とは、各々の専門領域でのみ意味を持つ「知のあり方」に従う。したがって、その枠を超えてそれを領域横断的に使用するには、その「意義的拡張」が必須の前提となるだろう。先の「間接的総合」の考え方では、それが「中間理論」や「キーワード」、あるいは「問い」と結合することで達成されると考えられるのである。

しかしながら、そうした「総合の方法」に関する筆者の理解は極めて一面的なものであったことを認めざるを得ない。何故ならば、私たちが追い求める「全体知」とは「人間に対する全体知」のことであり、一般的、抽象的な意味での「全体知」ではないからである。すなわち、私たちは、「人間」理解を中心に構造化された「全体知」や「総合知」を求めているのであって、この視点なしに「総合」の方法論のみを考えても空疎なものになる、ということだ。つまり、「総合」の為の媒介(原理)は何でも良いのではなく、「人間学」の文脈において「意義的拡張」がなされた個別知(原理)でなければならぬということである。しかも、その場合の「人間」とは一般的、抽象的な次元での理解に止まらず、「個別事象」をも含みうる理解に繋がる「人間」である必要があるように思われる。そして、この点にこそ、今回のシンポジウムで問われる「実践知」や「臨床知」、あるいは「ダイアログ」による知の形成の意義が見いだされるように思われるのだ。

②「総合の契機」としての「問い方」の重要性

ではその場合、「総合」とはどのような「知的活動」になるのか。これに関し、哲学の伊藤笏康(1996)『科学の哲学』(Philosophy of Science)は示唆的である。従来の科学哲学(Scientific Philosophy)の流れからすれば、論理実証主義の文脈の下に「形而上学」は真っ先に否定されるのであろうが、この著作がユニークなのは、むしろ教養という知のあり方(「開放知」)の文脈において「形而上学」を要請するところにある。その知的活動の本領は、あらゆるものごとの根本的な意義を問うことである。それ故この立場に立てば、「真の知とは何か」を得るにはどうしたらよいか、またそのために、各々の学問はどのような意義を持つかが探求されることになる。そして、それらの視点はそのまま私たちの「全体知」を求める知的活動にも妥当するわけであって、それが総合人間学に「哲学」(「形而上学」)が要請される理由だとも考えられる⁽²⁾。

そこで重要なのは、どの様にすれば「総合」によって単なる個別知の集合(寄せ集め)ではなく、「総合知」が得られるのかということ。そして、その場合のポイントは、テーマ設定や問題意識、あるいは具体的論点のみを共有して事足りるとするのではなく、「問い方(考え方)」そのものに意識的であることにある。おそらく、その視点無しにいくら「総合」を試みても、個別知から得られるのは「寄せ集めの知」であって、「総合知」ではないように思われる⁽³⁾。

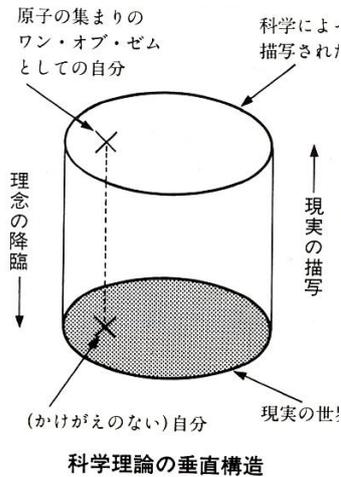
その理由は伊藤(1996)の議論に明らかだ。そこで伊藤は、個別科学と形而上学との

「知のあり方」の質的相違を「垂直」と「水平」という空間的広がりにおける方向性の相違に喩えて、個別知における「私」（個別事象）の不在（図2）と、形而上学的知における「私」（個別事象）の確かな位置づけ（図3）を示して見せた。その場合、個別知の特性を最も明瞭に体現するのが、自然科学における「知のあり方」である。すなわち、自然科学は現実世界を数学を用いて描写する知的活動を営むが、そこでは個別事象が非本質的として捨象され、一般的事象が物事の本質として抽象されることで科学理論が一般性と総体性を備え、さらに体系性も獲得して行く中で、この世界の森羅万象が科学理論の基本法則に従って記述できると考えられるようになることで、逆に、「それでは自分はその世界像のどこに位置するのか」との問題が生起しているのである。つまり、自然科学は現実の世界を説明し、私たちはそれを把握しているにもかかわらず、本来そこに位置付けられるはずの「かけがえなく必然的な」自分をその世界像のどこにも見出すことが出来ないのであり、その「知のあり方」はその元になった現実の世界と大きく乖離（剥離）しているという意味で「垂直」的構造を持つと表現されるのである。

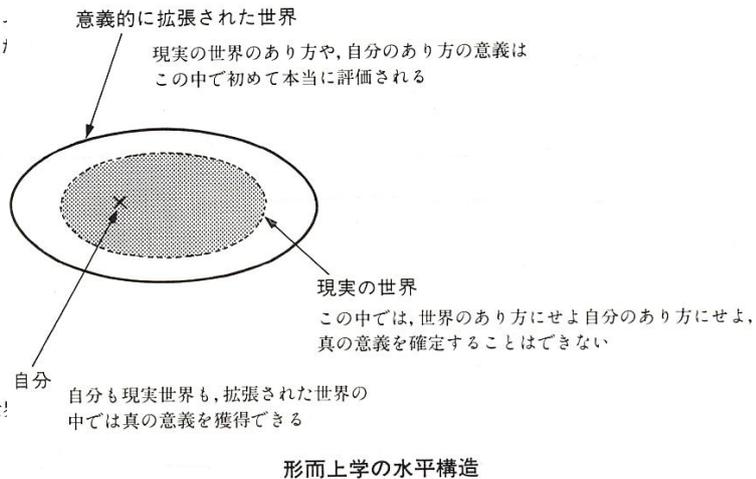
これに対し、形而上学の「知のあり方」を「水平」的構造として描くのは、その知的活動のあり方が現実の世界に説明を与えるものではなく、むしろ現実の世界に意義を与えようとするものだからである。すなわち、それは現実世界のありよう（「世界がこうなっていること」）やわれわれの存在の意義（「自分がここにこうしていること」）を確定するために、現実の世界を意義的に拡張する知的活動であり、それにより生じる高次の世界（「意義的に拡張された世界」）において初めて、自分を内包する現実の世界が相対化され、そのあり方や自分のあり方の意義が評価され得るようになるのだ。それ故、意義的に拡張された世界は現実の世界に対して高次の世界となるのだが、しかしそれは自分を内包する点で、自らの存在の地平の延長線上を成すと言う意味で、現実の世界と乖離（剥離）していない世界なのである。そして、この「知のあり方」こそ、総合人間学が個別知の寄せ集めとは区別する「総合知に求められる不可欠の要素」だと考えられるのである。したがって、総合の名の下に個別知をそのまま如何に関連付けて整序し、体系化しようとも、それが私たちの目指す「総合知」を生むことはないと考えられる。そこに残るのは「個別知の寄せ集め」でしかないのだ。

おわりに

最後に、これまで論じてきた「総合の方法」の文脈で、「実践知」や「臨床知」、そして「ダイアログ」による知的活動のあり方が「総合知」や「全体知」とどの様に関係



(図2)



(図3)

づけられるのか、簡単に触れておこうと思う。既に述べたが、私たちが知ろうとしているのは「人間に対する全体知」であって、それは人間一般にとどまらず、そこに「個別事象」をも含みうる人間理解であった。そうであるならば、それは「ダイアログ」による知的活動無しでは果たし得ない課題であり、また、その意味で、ここでの「知のあり方」が「臨床知」であるとも理解され得る。

先に、「総合知は開放知である」ことを紹介したが、ここでは、それが二重の意味においてであるとの理解が重要だ。すなわち、一つは専門分野の垣根を越えて流通可能であること（個別知の異分野への開放）。もう一つは、アカデミズムの垣根を越えて流通可能であること（個別知の市民への開放）である。その意味において、特定の問題を抱える当事者（市民）とそこに関わる複数の専門家との「ダイアログ」によって成立する「実践知」（「臨床知」）は「開放知」としての「総合知」である、とも言い得るであろう。

「臨床知」はまた「理論知（基礎）」に対する「実践知（応用）」の意味を帯びるが、それは私たちの知的活動のあり方が、現実の世界の問題と格闘する中で展開されるとの理解にも繋がるものである。そこでは、種々の社会問題に取り組む当事者性（当事者意識）が問われるが、それは単に被害者意識や加害者意識、あるいはそれらに対する同情や共感や反感といった主観的な議論に終始するものであってはならない。なぜなら、それは責任の所在をあいまいにする一過性の反省にしかならないからだ。そうではなく、むしろ問題の本質を見極めるためには、自らのことだけではなく、現実世界のことだけでなく、自らを含む現実世界のことを考える必要があるからだ。その為にも、「総合の方法」には、伊藤（1996）の指摘にあった、現実世界を意義的に拡張させる知的活動という意

味での「形而上学」が要請されるように思われるのである。

〔注〕

- (1) その意味では、ここで語られる「全体知」と「部分知」の関係性は、第7回研究大会で野家啓一氏が示された「社会的合理性」と「科学的合理性」の議論を想起させるものである。
- (2) 総合人間学で「哲学」が果たす役割への期待は「設立趣意」にも垣間見られるが、より明示的には小原（2007：74－75）がある。
- (3) 「総合の方法論」の十分な検討無しに試みられる「総合」のほとんどが失敗に終わるとの懸念は半谷（2007）に強調されている。

〔参考文献〕

- 穴見慎一（2017）「学会創立10周年記念フォーラム」のための弁明—今後の10年に向けて」総合人間学会編『総合人間学第11号第1部』pp.3-15（オンラインジャーナル）。
- 伊藤笏康（1996）『科学の哲学—人間に何が分かるか』放送大学教材。
- 小原秀雄（2007）「試（私）論—総合人間学のめざすもの」総合人間学会編『〈総合人間学1〉人間はどこにいくのか』pp.72-84、学文社。
- 半谷高久（2007）「総合人間学会の課題と方法論」総合人間学会編『〈総合人間学1〉人間はどこにいくのか』pp.159-161、学文社。

2. 質疑・応答を通じて考えたこと

今回のシンポジウム企画（提案）が大変好評であったのとは対照的に、本報告は極めて不評であった。その一因は報告者の発表の仕方のまずさにあり、報告者が負うべき責任があったことは素直に認めようと思う。だが、それでも、本報告には極めて重要な意義があると思われるので、その時に呈されたいくつかの疑義に再度応答する仕方、この場を借りて〈弁明〉しようと思う。

第一の論点は、報告内容とシンポジウム企画との間に小さくない隔たりがあり、それを埋める必要があるとの指摘であった。それは、今回のプレ企画の構成への批判であったのかもしれないが、これに関し興味深かったのは、その責務はひとりパネリストである報告者に帰すべきものではなく、会合の参加者全員で負うべきものだ、と指摘された点だ。それはまた、往々にして議論がその方向には向かわず、参加者個人の興味に基づいたパネリストへの一問一答式の質疑・応答に終始してしまうのがシンポジウム企画上の問題点ではないか、とするものでもあった。これはある意味、非常に的を射た指摘であると評価される。というのも、それが報告者の狙いだったからである。すなわち、冒頭でも述べた通り、今回のシンポジウム企画とこれまでのシンポジウム実践とのギャップを埋め、両者を関連させ理解することな

しに、総合人間学の文脈における前者の意義は見だし得ないし、今後の展開もない、と報告者は考えていたからだ。しかも、その段階でシンポジウム企画は未遂であり、両者の断絶が埋まるかどうかはその日（シンポジウム）をまたねば分からない。ただ、一つだけ確かなことは、そうした問題意識がなければ、その課題の達成はあり得ないし、その為にも、これまでの私たちのシンポジウム実践とは何だったのか、事前に整理・把握しておく必要があるということだ。

第二の論点もまた、上記に関するもので、報告者の報告内容が旧態依然としたもので、それがかえってプレ企画の構成としてはよかった、とするものである。すなわち、他のパネリストの斬新な報告内容との鮮やかな対照をなしている点で、参加者の不満を掻き立て、活発な議論を促す効果があった、とするものである。これは皮肉交じりのものでもあり、そうした論調にはまともに受け合おうとは思わないが、しかしここに、報告者が常々感じてきた本学会の根深い病理があるように思われる。それは、過去（これまでの学会活動の成果）を顧みようとしない（反省なき）学問上の姿勢である。これに関し、今回興味深かったのは、これまでの私たちのシンポジウム実践はことごとく失敗してきた、との認識が会合上公に示されたことだ。報告者も常々そう思っており、決してその様な発言が悪いとは思わない。むしろ、正直でよいとさえ思う。しかし、ただ「失敗した」と言うだけではそれは単なる無責任発言でしかない。何が、どう、失敗したのか。また、どうすればそれを成功へと導けるのか。その検証への努力を抜きにして、この発言をすることは許されないと報告者は思う。実は、今回の報告の目論みの中心は、まさにその「検証」作業を準備するためのものであった。すなわち、「総合知」と「全体知」との関係性を改めて問い、本学会が何を探究しようとしているのかを確認することは、「総合の方法」を具体的に考えるための土台（「総合」に関する会員間の共通認識）となるに違いないからだ。無論、報告者の議論は一私見に過ぎず、それに固執するつもりはない。しかしそれは、これまでの私たちの総合人間学の実践に基づく一試論であり、単なる恣意性にまみれた私見ではない。過去の実践を媒介にしてこそ、異なる価値をもつ者同士の議論が可能となるであろうし、新たな実践の意義もより深く理解され得るだろう。それ故、今、私たちには「旧態依然とした議論」が要請されるのであり、それを梃に「総合」とは何かを突き詰めて考える必要があるのである。

第三は、総合人間学における「形而上学」の必要を指摘した報告内容の後半部分に関するもので、その言葉を用いること自体への違和感とそれに関する議論展開の不正、そうした思考様式への疑義を呈するものだ。つまり、「一体何を言い出すのか」、との憤怒の念に似た反応である。これは十分に予想されるものであった。なぜならば、一口に「形而上学」と言っても、それは古代から中世、近世を経て現代に至るまで実に様々な試みがあるだけでなく、哲学においても伝統的「形而上学」はカントによって否定され、現代では論理実証主義の興隆のもとに先細りしてきた無用の学問とのイメージが固定化しているからである。特に、中世のスコラ学以降、古典古代の「形而上学」はキリスト教神学と結びついて啓示神学を支え

てきた経緯もあり、それが果たして哲学なのかを疑う声が根強いのも由無しとは言えず、一学問として非常に理解し難い側面があるのも事実である。報告で参照した議論（伊藤 1996）でもその点は慎重に取り扱われており、「形而上学」は諸科学との対照において、極めて限定した二つの意味においてのみ用いられている。それは、①「世界がこうなっていること」、②「自分がここにこうしていること」、それらの必然性を確定する知的活動のことである。その意味では、ある程度の反発を受ける予測はできていたものの、報告者は不用意に「形而上学」という言葉を用いてしまったし、手短な議論で済ますために、「総合人間学に形而上学が必要だ」としたのはやはり誤りであったと思う。そこで、正確を期して言えば、本当のところは、総合人間学に形而上学が要請されるかどうかは現段階では定かではない。しかし、科学との対照において伊藤（1996）が示した形而上学の学問的特性（現実世界の「説明」ではなく、「意義」の確証）は総合人間学における諸学問（専門知）の「総合」という知的活動理解の大きな手掛かりと成り得る点は再度強調しておきたい。特に、「中間理論」による「間接的総合」を可能とする立場からすれば、そこではいかなる知の変容が生起しているのか、すなわち、「中間理論」に接続された種々の「個別知」の「知のあり方」がどのように変容し、領域横断的な性格を帯びるようになるのか、あるいは逆に、そこから「中間理論」の成立条件に迫ることも可能ではないか、つまり、そこで生起する「総合」という知的活動のメカニズム理解（概念的把握）にとって伊藤（1996）の議論は有用であるように思われるのである。

おわりに

以上、最も印象に残った三つの論点を中心に、会合当日の質疑・応答を通じて考えたことを再構成してみたが、この様な作業を一人で行っている時にいつも思うのは、他の会員の方々（運営委員も含む）が果たして「総合」という知的活動をどのように理解され、「総合知」や「全体知」を求めべくそのアイデアを活かした「総合」の実践をどのように展開されているのか、あるいは展開されようとしているのか、それを是非教えて頂きたい、ということである。と同時に思うのは、実は誰もそのようなアイデアを持ち得ず、否、そもそも、その様な問題意識すら持たず、結局、「総合」とは何かを考えあぐねて悶々としているのは報告者（筆者）だけなのかもしれない、ということだ。無論、その様なことは決してない、と信ずる。というのも、会合の席上ではまだまだ本格的な議論にはならないが、懇親会などではしばしば話題に上っているからだ。

今回の試みでもそうだった。報告にあたり、筆者は二つの反応を予想していた。一つは、「総合知」と「全体知」との関係性の試論に対しては、「何を今更、当たり前のことを言いだすのだ」とするフロアからの反応。もう一つは、既に述べたが、「形而上学」に対する拒絶反応、「一体何を言い出すのか」である。そして、後者に関してはほぼその通りであったと思うが、意外なことに、前者に関してはそうでもなかったのだ。すなわち、筆者が会員間での当然の共通認識だとしていたことが、それがどうやらそうでもない、ということが分かった

のだ。つまり、「総合知」や「全体知」への理解は会員間で相当なズレを持っている可能性がある、ということだ。無論、それはそれでよい、と思う。しかし、そうした差異に関する相互理解がなければ、共同実践としての「総合」は成り立たないのではないかと筆者は考えている。なぜならば、「何を問うのか」という「問いの内容」と「どう問うのか」という「問いの方法」とは相互に規定されるものであると理解されるからだ。そしてそれが、今回の拙い報告の根底にあった筆者からのメッセージであり、この問題を真正面から是非一緒に考えて頂きたいとの切なる願いなのである。

【あなみ しんいち／立教大学（非常勤講師）／環境思想】

(緊急報告)

コロナ危機が問う自然・人間・文明

The Questions Raised by the COVID-19 Crisis Concerning Nature, Humans,
and Civilization

古沢広祐

FURUSAWA, Koyu

はじめに

2020 年に入って間もなく、人間社会は未曾有の新型コロナウイルス感染症 (COVID-19) のパンデミック (世界的感染爆発) に襲われた。世界保健機関 (WHO) がパンデミックと認定した 3 月 11 日時点では、感染者数が約 5 万人で死者数が 4 千人余りとなりその約 4 分の 3 は中国国内であった (武漢市の封鎖は 1 月 23 日)。それが 1 か月半ほどで世界中に感染が拡大し (約 300 万人規模)、死者数が 20 万 3044 人 (2 万人をこえる死者数の国は、米の 5 万 4 千人を筆頭に伊、西、仏、英の 5 カ国) となった (米ジョンズ・ホプキンス大学システム科学工学センター集計、4 月 26 日時点)。この間の国別の感染者の推移は図 1 の通りであり、データの不確かさはあるものの事態がいかに急速に拡大したかがわかる。

事態の推移は、まさに現在進行中であり予断を許さないが、この度の危機の深刻さは人間社会を様々な側面から大きく揺るがす極めて奥深いものである。この事態を総合人間学会としてどう受け止めるか、まさに学会の存在意義がとわれる事態ではなかろうか。すでに多くの識者が深刻さを「コロナ危機」と受けとめて、多様な問題提起を発信し始めている。総合人間学会としても今後、総力を挙げてこの危機に対する見識を深めるべきではないかと考え、ここに緊急報告するものである。コロナ危機という未曾有の事態に全世界が翻弄される最中、現時点での状況認識ではあるが、危機が内在する自然・人間・文明のあり方への根源的な問いかけに関して報告したい。今後の学会活動において、進行中のコロナ危機に関する学会の諸研究が多面的・多角的に展開していく契機になれば幸いである。

さまざまな角度からコロナ危機をめぐっては多種多彩な問題提起がなされているが、総合人間学というトータルな視点からのアプローチを重視する意味から、まずは出来るだけ全体状況を把握しつつ、さまざまな論点や視点を俯瞰することから始めたい。筆者としては、様々な立場の諸論の単に寄せ集めるだけでは全体状況への深い理解には至らないと考える。そのため、ここでは人間存在を 3 層構造でとらえる視点をベースにして報告させていただき

たい。

人間存在の3層構造とは、1)〔底層〕自然・生物的土台、2)〔中層〕社会・経済的土台、3)〔上層〕精神・文化的土台として重層的にとらえる視点である。人間という存在は、生物的存在として悠久の時空間（宇宙）的スケールの一端に位置している存在であるが、同時に現代の社会経済システムとして現在進行形的に社会を編成・形成している存在でもあり、さらにそのことを認知・共有する世界認識主体（精神・文化的存在）として現に在る（私の中に世界があり世界の中に私もある）ということである（古沢 2018）。

コロナ危機は、以下に見ていくように、この3つの土台を大きく揺さぶる事態を生じている。さまざまな論点を分かりやすく整理する意味で、3つの土台に対応する項目立てとして、(1) 自然・生命系における論点、(2) 社会経済システムにおける論点、(3) 精神・文化的な論点の3つの視点から、コロナ危機について詳しく見ていくことにしよう。

今後については、状況分析とともに危機の後に現れる世界として、大きく3つのシナリオが想定できるだろう。すなわち、悪循環的な危機の進行、現状維持と回復、従来システムの改善や根本的変革である。実際上は、この3つがまだら模様のように展開し、当面は流動的な事態が進展していくだろう。期待としては、危機を契機に諸矛盾の見直しや根本的変革を展望したいのだが、危機がさらなる矛盾を拡大させ破局的事態を招くことも懸念される。

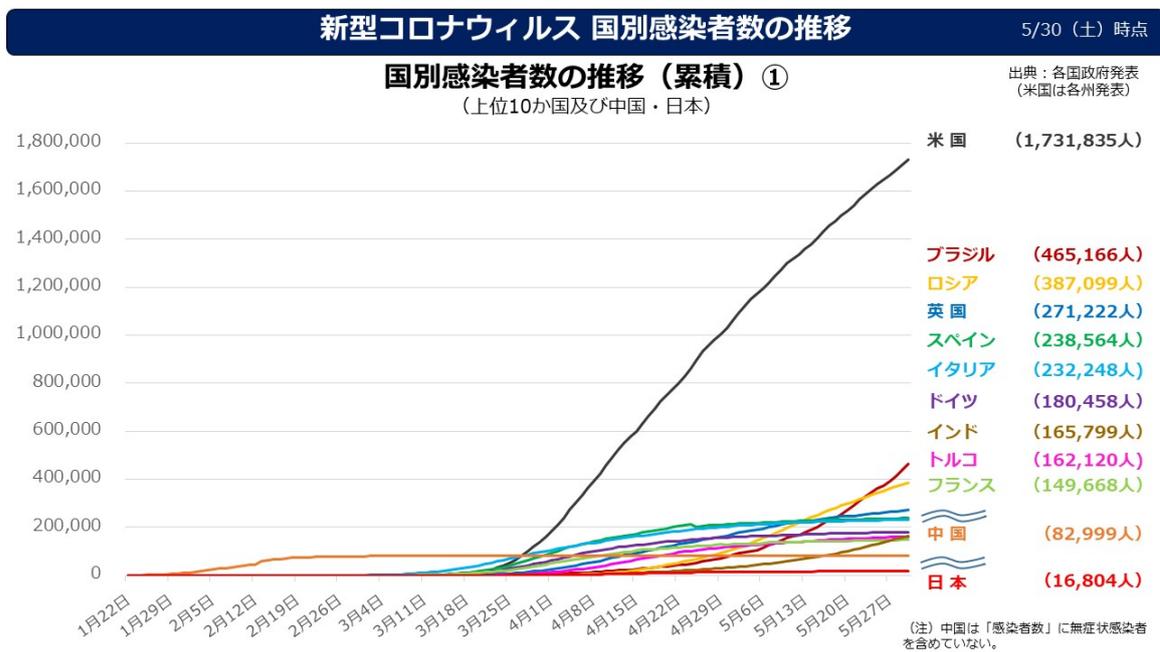


図 1: 世界の感染者の推移

出典：外務省ホームページ：https://www.anzen.mofa.go.jp/covid19/country_count.html (閲覧日 2020 年 4 月 27 日)

1. 自然・生命系において問われる論点

新型コロナの爆発的感染拡大に、私たちの世界は震撼した。わずか数か月でこれだけの事態が出現することは大方の予想を超えた出来事である。しかし徴候的には、新型インフルエンザ（1918年スペインかぜを筆頭に何度も流行）、エボラ出血熱（1976年）、エイズ（後天性免疫不全症候群・HIV、1981年）、SARS（重症急性呼吸器症候群、2003年）、MERS（中東呼吸器症候群、2012年）、鳥インフルエンザ（2013年）などが、新型・新興感染症の出現として警戒されていた。とくに新興感染症の多くが動物由来感染症であり、今回の新型コロナ感染症（COVID-19、ウイルス名はSARSに近いとしてSARS-CoV-2）の起源としてはコウモリやセンザンコウなどが疑われている。

もともと人類の歴史は、長らく感染症との戦いの歴史であったと指摘されてきた。その過程では、動物由来の感染症との長い付き合いがあり、文化・風習の形成や、人間集団の勢力圏の攻防においても大きな影響を与えてきた。近代以降、急激な人口増加における人類の大繁栄は、栄養改善とともに公衆衛生や抗生物質の利用による感染症の克服が大きく貢献した。それはここ二百年余りでの出来事であり、ワクチン開発が1798年、細菌の発見が1876年、ウイルスの発見が1898年（電子顕微鏡による実物確認は1932年）、抗生物質の発見が1928年であった。こうした近代医療の発展と普及が大きな効果を発揮したことで、一時期には人間は感染症との戦いに勝利したとの楽観論も現れた。だが、最近はその楽観論は影をひそめている。それどころか、抗生物質への耐性菌問題の出現や、変異する感染ウイルスの脅威を前にして、ウイルスの反乱（ヘニッグ1996）、ウイルスとの戦い、人類の天敵ウイルスなどの言説が生まれたり、恐怖心や敵視する風潮も出始めている。⁽¹⁾

他方、新たな感染症の出現は、人間自身が問題を深刻化させてきた側面も指摘されている。たとえば「感染症が多発する原因の第一に、人間による自然破壊を挙げなければならない」（石2014,2018）などの指摘がある。大規模な自然破壊での生息地を失った野生動物が病原体を拡散する事態や、従来は隔たりを維持してきた野生の自然への大幅な介入が誘因となったとの指摘である。また近年の野生生物の商業的取引・利用拡大（ペット他）も引き金になっている懸念もあり、自然保護団体からの規制強化をもとめる動きが起きている。さらに、野生生物への過度な危険視や排除（駆除）の動きも生じている。これらの動きは、人間と感染症、細菌やウイルスとの関係を狭い利害関係や対抗関係でのみとらえる傾向をもつ。だが、他方ではより根源的に状況をとらえ直して、従来の生命・自然観を問い直す視点も新たに生まれている。⁽²⁾

従来の狭い人間中心主義に対する問い直しである。それは近年さまざまな視点から提起されており、たとえば腸内細菌をはじめ土壌や海洋の無数の微生物たちが想像以上の巨大な世界を構成していることへの再認識であり、コペルニクス的世界観の変革とでも言うべき動きである。例えば人間を構成する細胞数の約37兆個に対して、体内・体表面には約100兆個

もの細菌や菌類が住み着いており、複雑な共生・共存・対抗関係の中で私たちはバランスを保っている存在ではないかとの認識である。海の中でも海洋生物の全体の半分以上9割近くを微生物が占めているという（ブレイザー 2015、モントゴメリー 2016）。自己増殖できない超微細なウイルスに関しては未知なことが多いが、その不可思議さとともに巧妙な働きが明らかにされつつある。その量的な試算での興味深い指摘としては、「海のウイルス全体に含まれる炭素の量は2億トン、シロナガスクジラ7500万頭に相当する膨大なものになる。仮にウイルスをつなげると、全体の長さは1000万年光年になる」というのである。(3)

ウイルスの起源や働きに関しては研究が活発化しており、微生物から大型生物まで種の壁をこえて遺伝子を伝搬させる働き（遺伝子の水平伝搬）があること、その働きに注目してウイルス進化説まで登場するなど、不可思議な働きをめぐって議論が続いている。ウイルス感染で進化が起きるのではないかとの実例としては、哺乳類が胎盤形成を獲得した過程でウイルス感染が関与していた事例が明らかにされている。さらに真核生物の誕生・進化に巨大ウイルスが関与していた可能性も指摘されており、議論は尽きないのが今日の状況である（武村 2017）。(4)

悠久の生物進化のドラマにおいては、私たちの日常世界の常識を超えたダイナミズムが内在していること、こうした認識をもつことは、既述した人間存在の底層の世界認識に新たな視点を提示することでもある。実際のウイルス感染で甚大な被害を生じる事態への対処は、人類の英知を結集して取り組まねばならない。その視点は、既述した中層レベルでの人間世界内の立場として当然のあり方である。そうした対処を前提としつつも、一歩さがってウイルス危機の事態をどう受け止めるかについては、私たちの存在の底層部分（悠久の世界）において新たな視点を獲得する契機なのかもしれない。人間存在に関し、従来の枠組み（世界観）を超えた生命観や自然に対するより深い認識をもつことで、未来を生きるための新たな世界観への道が開かれる。それは危機に対する向き合い方の土台の再構築であり、次なる地平を拓くための新視点となるのではなかろうか。

2. 社会・経済・政治システムにおける対応

今回の新型コロナウイルスは、現代のグローバル社会にまさしく適合（フィット）して直撃し、猛威をふるっている。それは、急拡大するグローバリゼーションへの警鐘でもあり、従来の発展のあり方に質的転換ないし構造変革を迫る出来事である。近年、同時多発テロ（2001年）、リーマンショック（世界金融危機、2008年）、東日本大震災と原発事故（2011年）、多発する自然災害（気候変動関連）、今回のコロナ危機と、グローバル危機と呼ぶべき事態が続発している。各出来事は背景や性格は異なるが、現代世界の発展様式に深く根差した矛盾の発現として見ることができる。

とくにコロナ危機が明らかにしたことは、従来の経済発展のあり方への問い直しであった。この危機の甚大さは今後の行方にかかっているが、すでにリーマンショック以上の1930

年代の大恐慌に匹敵するとの懸念も出されている。問い直しの視点とは、これまでの世界が経済利益と効率中心に都市化が加速され、グローバルな世界都市の形成を頂点に周辺地域が「中心—周辺」的に編成されてきた世界に対する批判的視座である。詳細は省くが、一極集中、無限成長・拡大型システムから分権・自立システムへの軌道修正（脱巨大都市化）へ、個人主義的な物的消費による拡大・膨張経済から適正規模のコミュニティ経済へ、利己・自己中心から社会配慮・公正や協働的価値の重視へ、といった発展様式への問い直しが起きている。地域のあり方としては、農山漁村が大都市に従属するのではなく、里山・里海ルネッサンス的な展開方向、自立・分権・コミュニティ重視の「グローバル」社会の形成、産業構造としては、第1次産業を基本におく多元的価値を実現する自然共生社会の見直しへの契機となり得るかが問われている（古沢 2020）。

コロナ危機後に現れる政治体制については、歴史学者のユヴァル・ハラリが指摘するように、中国のような強権的な全体主義（統制・監視）社会に向かうか、民主・市民（自立自治）型社会に向かうか、大きな岐路に立つと考える。危機への迅速で効果的対応として、個人情報・スマホ利用等でのデジタル情報活用が効果を発揮したことから、今後はデジタル経済やオンラインでの諸活動が急速に普及すると思われる。それが権力集中（監視社会）へと傾斜するのか、民主・市民自治型に展開しうるか、選択が迫られる。民主・市民型と言っても、市場経済的対応（個人主義・ビジネス重視）か社会民主的対応（自治・コミュニティ・連帯重視）かで異なるだろう。当面は政治・経済体制の違いで、その対応や制度がどう機能したかの結果が問われることになる。その際、社会が内在していた諸矛盾がコロナ危機を通して浮き彫りになることで、社会的対立が激化するかもしれない。⁽⁵⁾

さらに、リスク対応や矛盾の深刻化をめぐって、現在の資本主義経済の見直しに至るかもしれない。危機対応と脱却にむけての取り組みについては、グローバルショックにより被った巨額の経済的損失の補償について、各国対応を基本としつつも、経済恐慌に陥らないよう抜本的な国際連帯・協調対応が必要となることも予想される。

具体的には、巨額の軍事費を削減して経済支援に振り向ける新ニューディール（平和の配当）政策などが検討されてよからう。グローバル経済で築かれ蓄積されてきた富の再分配政策が求められるのである。すでに T・ピケティ等が提起してきた国際的な資産課税の強化や金融取引税の整備など、グローバル再分配政策とも言うべき対応である（グローバル税財政変革、ピケティ 2014）。つまり 1930 年代の世界恐慌期に打ち出されたニューディール政策の新バージョンであり、抜本的な制度変革としてグローバルリスクへのグローバル対応策が必要とされる時代が予想されるのである（アタリ 2018）。しかし、ここでも分岐が起きて、排他主義や自国優先による負の連鎖（共倒れ）に傾斜していくことが危惧される。

3. 精神・文化的な対応について

危機を前にして人間の奥底に潜む醜さと尊さが現れるというが、改めてカミュの小説『ペスト』（1947年）などが世界的に再評価されている。社会的危機が人々の心理や行動に大きく影響する事態が、コロナ危機でも顕在化している。昔から疫病などの目に見えない恐怖が、人々の不安心理を増幅させ、差別や他者攻撃（排斥、暴力）を誘発してきた歴史は数多くあった。今回のコロナ危機でも内外で垣間見られている。身近な例では、人々の通常行動や開店店舗などに過敏に反応する「自粛警察」（過剰注意）といった行為や、SNS上での偏見・非難・中傷行為も話題になっており、感染者や親族のみならず医療関係者への差別的な行為も生じている。国際的にも外国人・民族差別的な行為が報道されている。⁽⁶⁾

他方で、冷静に危機を見つめ、人間社会のあり方を問いかける発言が世界的に共感を呼んでおり、希望の灯を感じさせる。その一例を挙げて、本稿を閉じることにしたい。本稿は、緊急報告である制約から精神・文化面での対応に関しては未検討部分が多くあるため、導入的な提起、報告にとどめる。今後の学会活動において、学会員からの多彩な問題提起や論点提示を期待したい。

以下は、中国・武漢在住の女性作家、方方さんの「武漢日記」からの引用である。⁽⁷⁾

「……ひとしきりの疫病で、無数の人間模様が暴露されました。そして中国各地の役人の基本的レベルもあらわになりました。さらにわれわれの社会の疾病も露呈しました。これは、今回のコロナウイルスよりもたちが悪く、いつまでも治らない疾病です……」（1月30日）。

「……一つの国家が文明的かどうかを計る尺度は、高層ビルが多いとか、車が速いとか、強大な武器や軍隊を持つとか、発達した科学技術、優れた芸術、派手な会議や光り輝く花火や、全世界を豪遊し、モノを買いあさる観光客が多いかどうかではない。尺度はたった一つ。それは、その国の弱者に対する態度なのです……」（2月24日）

注

(1) 國井修「人類と感染症、闘いと共存の歴史（全文）」Newsweek 緊急公開、Yahoo!ニュース、2020.03.30

<https://headlines.yahoo.co.jp/article?a=20200330-00010009-newsweek-int>
新型コロナウイルス感染症について（日本ウイルス学会）：

<http://jsv.umin.jp/news/news200210.html>,

<http://jsv.umin.jp/news/news200410.html>

人獣共通感染症・連続講座（日本獣医学会）：

<https://www.jsvetsci.jp/veterinary/zoonoses/index.php>

(2) 石弘之「人類の天敵ウイルス（2）：感染症の続発要因は自然破壊と過密社会」Nippon.com 記事、

- 2020.03.27 <https://www.nippon.com/ja/in-depth/a06602/>
「感染症と野生生物 新型コロナウイルスの問題によせて」2020.02.27
<https://www.wwf.or.jp/staffblog/activity/4256.html>
コロナ危機と環境に関する国際情報サイト：ジュネーブ環境ネットワーク（GEN）、Updates on COVID-19 and the Environment：
<https://www.genevaenvironmentnetwork.org/covid19.html>
【ダニ博士が語る】新型コロナウイルス発生の際にある“自然からの警告” 動画 17分
https://m.youtube.com/watch?feature=share&v=1g3Y36z772Q&fbclid=IwAR3X_Sa2sIwGXVb9Rcc-iAvNX8E1SOX-h08G_G91RxOCSic7TImg0TTE0VA
- (3) 山内一也「自然界でのウイルスの生態」連続講座・人獣共通感染症、第169回、2006.02.02
https://www.jsvetsci.jp/05_byouki/prion/pf169.html
- (4) 武村政春「巨大ウイルスが生物進化に深く関わっていた!? 研究最前線レポート」現代ビジネス・記事、2017.05.07 <https://gendai.ismedia.jp/articles/-/51643>
永井俊哉「ウイルス進化説は正しいか」永井俊哉ドットコム、2017.03.25
<https://www.nagaitoshiya.com/ja/2017/horizontal-gene-transfer-in-evolution/>
- (5) ユヴァル・ノア・ハラリ「新型コロナウイルス後の世界とは？」FINANCIAL TIMES 紙記事、全文翻訳を公開。 <http://web.kawade.co.jp/bungei/3473/>
藤原辰史「パンデミックを生きる指針—歴史研究のアプローチ」B面の岩波新書、2020.04.02
<https://www.iwanamishinsho80.com/post/pandemic>
James Riney「新型コロナウイルス後の世界を予想する（1）：逆都市化」Coral Insights、2020.03.31 <https://www.coralcap.co/2020/03/predicting-life-after-covid-19/>
岡田充「“新型コロナ後の世界”に2大変化。強権政府の復権とグローバルリーダーアメリカの退場」BUSINESS INSIDER JAPAN、2020.04.08
<https://www.businessinsider.jp/post-210714>
津田大介「コロナ禍でこそ連帯の意味、我々は知る」朝日新聞・論壇時評、朝刊 2020.04.30
<https://www.asahi.com/articles/DA3S14460039>.
知の巨人ジャック・アタリ氏が語る「コロナ後の世界」-YouTube 2020.04.28
<https://www.youtube.com/watch?v=H72gYXzM-bQ>
知の巨人イアン・ブレマー氏が語る「コロナ後の世界」-YouTube 2020.04.29
<https://www.youtube.com/watch?v=nu0Eyzokgo&feature=youtu.be>
「コロナ危機と文明の転換」公開動画（ゲーテ・インスティトゥート東京）、第3回「コロナ危機による国内回帰とグローバリゼーション」2020.04.17
<https://www.goethe.de/ins/jp/ja/kul/sup/202.html>
【特集】新型コロナウイルス関連記事・コンテンツ（東京財団）：https://www.tkfd.or.jp/research/detail.php?id=3385&utm_source=mailmaga_20200423&utm_medium=email
- (6) 「強まる偏見、感染防止の妨げに 専門家「敵はウイルス」」日本経済新聞、朝刊 2020.04.22
<https://www.nikkei.com/article/DGXMZ058342110S0A420C2CE0000/>
河合薫「新型コロナが引き出した大衆の深層心理の闇」日経ビジネス・記事、2020.03.10
<https://business.nikkei.com/atcl/seminar/19/00118/00065/>
- (7) 【地球コラム】「封鎖解除の武漢、コロナ「記憶」は消し去られるのか」時事ドットコム、2020.04.12 <https://www.jiji.com/jc/article?k=2020040800766&g=int>
（ネット情報の最終閲覧日は2020年4月30日）

参考文献

- 石弘之 (2014) 『感染症の世界史』 洋泉社。(角川ソフィア文庫版、2018年)。
- ジャック・アタリ (2018) 『新世界秩序』 山本規雄訳、作品社。
- 武村政春 (2017) 『生物はウイルスが進化させた 巨大ウイルスが語る新たな生命像』 講談社 (ブルーバックス)。
- デイビッド・モントゴメリー/アン・ビクレー (2016) 『土と内臓 微生物がつくる世界』 片岡夏実訳、築地書館。
- トマ・ピケティ (2014) 『21世紀の資本』 山形浩生訳、みすず書房。
- 古沢広祐 (2018) 「「総合人間学」構築のために (試論・その1) —自然界における人間存在の位置づけ」 『総合人間学研究』 第12号 (オンラインジャーナル)。
- 古沢広祐 (2020) 「逆転した産業ピラミッドを正し、第1次産業を基本とした自然共生社会へ」 『新型コロナ19氏の意見』 農文協ブックレット、農山漁村文化協会。
- マーティン・J・ブレイザー (2015) 『失われてゆく、我々の内なる細菌』 山本太郎訳、みすず書房。
- 山本太郎 (2011) 『感染症と文明』 岩波新書。
- ロビン・マランツ・ヘニッグ (1996) 『ウイルスの反乱』 長野敬・赤松真紀訳、青土社。

[ふるさわ こうゆう/國學院大學客員教授/環境社会経済学・持続可能社会論]

岐路に立つ知のあり方とそのこれから

－ 若手シンポジウムの報告と総括 －

Knowledge at the Crossroads Now and in the Future
－ Report and Summary on the Young Researcher Symposium －

大倉 茂
OHKURA, Shigeru

総合人間学会第14回研究大会の2日目に若手シンポジウム「岐路に立つ知のあり方とそのこれから」が催された。本稿につづく、3つの論考はそのシンポジウムの報告論文となっている。本稿は、その若手シンポジウムの趣意を紹介し、それぞれの報告論文の若干の紹介をすることを通して、若手シンポジウムの報告と総括としたい。

現代社会は、しばしば閉塞や先の見えないといった言葉がその形容語として使用される。多くのひとが、さまざまな場面で、行き詰まりを感じてのことと考えられる。

そういった行き詰まりを抱えていることのひとつに、知、その拠点、そして知の流通のあり方があるように思われる。一方で、反知性主義など知性、あるいは知それ自体、ないしは知識人への不信感が顕わにされ、他方で人文学軽視の風潮の中で、知のあり方が根底から問われている。このように知のあり方が揺さぶりをかけられていることと連動しつつ、国家の財政問題との関連の中で知の拠点としての大学の変容が迫られており、同時に「出版不況」とインターネットの普及の中で出版に支えられてきた知の流通のあり方にも反省が求められている。

そこで今回の若手シンポジウムでは、過去に知のあり方の見直しのようなことがなかったか、これから知はどのようにあるべきか、これからの知の拠点はどのようにあるべきかなどの問いを考えていきたい。

徳重公美による「荻生徂徠の学問論と知の獲得について——共同読書の場合としての「会読」を手がかりに——」は、討論の場である会読が主題である。一方的な教授法とひとりの世界に入ることのどちらも批判する荻生徂徠を取り上げる。特に、恣意的な解釈を回避する場としての会読を取り上げることで、現代的な知の手段化ともいえるべき状況を批判的に捉える報告であった。

小林加代子による「福沢諭吉の学問観——「実学」を捉えなおす——」は、福沢「実学」の捉え直しが主題である。丸山真男は福沢「実学」における精神の改革をその革新性と見るが、福沢「実学」は、「物事の道理を求めて今日の用を達す」ことを目的とする。「すぐに目に見える目標を掲げてすぐに現れる結果を求める傾向は本来の学問の成果ではない」と結論

づけ、学問の手段化を批判する。

最後に、堀内友博による「J. デリダの「大学」論——カント読解に焦点を当てて——」は、デリダの大学論が主題である。「国民に強力で持続的な影響力を持つ手段」である上級学部と、「学問自身の利害関心しかもたない」下級学部の対比を踏まえて、デリダは『哲学への権利』では「(哲学部は) つねに何かに奉仕する可能性を秘めている」という。そういった流れにおいて、上級学部と下級学部との争いによって学問の展開がなされるというのが堀内報告の結論と言えよう。

本稿も含め、以下に続く、三者の論文が先に挙げた現代社会における〈知〉をめぐる問題にどれだけ応えられているかについては読み手である皆さまの判断に委ねたい。しかしながら、総合人間学会として第 11 回研究大会のフォーラム、第 13 回研究大会のシンポジウム、第 14 回研究大会のシンポジウムと〈知〉にかかわる議論が続いている。個別の報告はそれぞれなされるとしても、本若手シンポジウムの一連の報告がこれまでの議論の蓄積を反省する機会となれば幸いである。

[おおくら しげる／立教大学／哲学・倫理学]

荻生徂徠の学問論と知の獲得について － 共同読書の場としての「会読」を手がかりに －

Ogyu Sorai's Theory on the Acquisition of Knowledge
－ Hints from “Kaidoku” Reading and Discussion Circles －

徳重公美
TOKUSHIGE, Kumi

はじめに

近世日本における教育機関は多岐にわたった。藩校、郷校、私学校（半官半民）、私塾、寺子屋、さらに広い意味で学習の場をとらえようとするれば有志でなされる読書会もあげることができるであろうか。そして、教授される内容も多岐にわたる。時代的な隆盛から儒学が圧倒的多数であったが、国学、蘭学なども門戸をはり、儒学内部においても分裂した学派が各々私塾をかまえた。本論は、学派・学問、経営実態としての公／私学校を問わず広く用いられた「会読」（後述するが、「会読」とは同一のテキストを複数人で読み、討論する場のこと）に焦点をあて、とくにその教育方法の創始と考えられた荻生徂徠（1666-1728）⁽¹⁾の学問論を取り上げながら、そこで行われた知の深化と方法を考えたい。

姫路藩の例を以て、公私学校における教育の一例を紹介する。

姫路藩の藩校に好古堂がある。好古堂は、前橋藩主・酒井忠挙（ただたか）が会津藩主保科正之の好学に触発されて、元禄4（1691）年に前橋の藩校として設けたものであったが、寛永2（1749）年に9代藩主・酒井忠恭（ただずみ）が、転封の命をうけて上野前橋から姫路に移った際、好古堂も姫路藩へと移った。好古堂で重んじられたのは朱子学であり、具体的には四書・小学・近思録を用いた講義が行われ、五経・三礼を用いて会読が行われた。史記・通鑑綱目を以て歴史を学び、その他、諸子百家、国学、武芸（剣術・槍術）全般を教えた。明和、安永期（1764～1781）の頃には林家塾で学んだ伊藤蘭斎や、闇齋学派の玉田黙翁に師事した合田佐七郎が好古堂の教育を務めた。後に、河合隼之助（寸翁、1767-1841）をはじめとする重臣たちも林家塾へ入り、文化13年には、好古堂で教鞭をとるものは林家塾へ入門していること、と明文化されるなどしている。

藩士の人材教育を志し、私学校の経営を試みた人物に河合隼之助（寸翁・1767-1841）がいる。その学校は仁寿山黌といい、文政4（1821）年から天保13（1842）年に藩の助成金を受けながら運営された。藩主からの信任の厚かった隼之助は、第四代姫路藩主・酒井忠実（ただみつ）より飾東区阿保山が与えられ、同所に私財を投じて仁寿山黌を開校した⁽²⁾。そ

の蔵書は、儒教、仏教、医学、本草学など、自身が所持していたものを母体としたことが分かっている。隼之助は仁寿山巒を、藩校をたすける機関として位置づけ⁽³⁾、藩校に通えないものを生徒として受け入れたり、藩校では招聘しない教師を招いたり、全寮制の学校としたりするなどして、独自の人材教育を試みた。隼之助自身が林家塾で学びまた闇齋学の教えも継いでいたという経緯もあって、その学風は朱子学を主としたが一派に固執することはなかったようである。程朱の学に通じた教授のほか、山陽道を往来する学者・文人を賓師として招き、江戸の堤鴻佐（つつみこうさ）、京都の齋藤拙堂（さいとうせつどう）や猪飼敬所（いかいけいしょ）、頼山陽などが仁寿山巒を訪れ、儒学のほか史学、天文学などが様々に講義された。その他教育方法においては素読・質疑応答・会読を導入している。好古堂、仁寿山巒いずれも、朱子学を主としながら素読・講釈・会読などの方法を用いていた。

1. 学問方法としての「会読」

会読とは、集団読書の方法である。テキストをさだめ、複数人で同じ書を読み、その読みや解釈を検討し、また討論する。多くの場合、会読のテキストは中国古典、いわば外国の書物であったから、会読は討論を伴う共同翻訳の場であった。

まずは徂徠学内部からこの方法の意義と必要性について取り上げたい。

「道」の探究こそ儒学を通じての根本課題であるが、荻生徂徠の儒学説において、「道」とは「先王の道」であった。そしてそれは「六経」と不可分であると考えられている。

道なる者は統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建つる所の者を挙げて、合わせてこれに命づくるなり。礼楽刑政を離れて別にいわゆる道なる者あるに非ざるなり。（『弁道』3：13）

六経は物なり。道にここに存す。（『学則』2：192）

徂徠は、「事物当行の理」（朱子学）や「天地自然の道」（老荘）といった「道」の定義を否定する（『徂徠先生答問書』下：202-203。『徂徠先生答問書』は、以下『答問書』と略記する）。先の引用には、「理」の朱子学的理解に対する否定や、「道」は作られたものである、という徂徠の思想の極めて重要な主張を含むが、ここでは「道」の探求が「六経」と不可分であることに注目したい。

「六経」とは、詩・書・礼・楽・易・春秋の六書であって⁽⁴⁾、それらは「物」、客観的事実（歴史・制度・礼儀作法）をおさめた書物である。徂徠においてのこれらの書物は、卓越した知性で以て人間の基準（「中庸」）を作り出した古先王⁽⁵⁾の事跡とともに、その制作物（主として統治の方法・「国天下を治候仕様」『答問書』下：203）を伝えるものと考えられている。したがって、徂徠の学問においてはこの六経を読むことこそが、「道」を探求するための重要な方法となってくるのであるが、それは異国の言語でかかれていて（中国語）、且つ過去の言葉（古語）である。そこで徂徠は、古典中国語に通じるために老・荘・列・孟・荀

といった六経以外の古典の併読をすすめて古語の言語体系（古文辞）に慣れることを説き⁶⁾、訓読を二次的なものとして無点のテキストに取り組むことを推奨し、当時の学問方法の主流であった訓読による読解を退けようとした。中国語を最初から日本語で理解しようとするれば、文章の本質を誤読すると考えたからである。

徂徠はさらに、講義風に学問の伝授がなされる「講釈」についても、二つの点から批判を加えている。一つは、講釈において朱子学が一般的な指針として用いられていたこと、もう一つは、講釈という方法が自分で考える機会を奪うものと考えられることである。

時代の主流であった朱子学を正統としない徂徠の批判は、次のとおりである。

今ノ世ノ陋習ニ、講釈ト云モノアリテ、学問ヲスルトイヘバ、貴賤トモニ必講釈ヲ聴コトニスルナリ。其講釈ノ仕様ニ一定ノ法有テ、四書・近思録ナドヲ次第シテヨムコトナリ。ソノ四書・近思録ナドヲ次第シテミルト云ハ、宋儒ノ学問ノ流ニテ、聖人ニナル修行ナリ。（『太平策』：455）

四書、近思録を読み進めることを以て学問とする行為は、朱子学の流儀にのっとり孔子の教えを理解しようとする試みであり、その学問が結果として教えるのは「聖人ニナル」ことである。朱子学でいう「聖人」とは、私利私欲のない人格的完成者のことを言うが、「聖人」の定義（注5を参照）や「道」の定義に朱子とは異なるものを見出していた徂徠は、「道とは、聖人になることである」という先入観を抱かずに学問する機会を、当時の学問方針の中に見出せなかった。朱子の儒学理解によらず、孔子の学問（「先王の道」）に接近することを志した徂徠の学問論においては、疑いなく朱子学に順ずる学風は改善すべき大きな課題だったのである。

そして、講釈という教育方法についても次のようにも批判される。

人ニ教ヘラレタル理屈ハ、皆ツケヤキバニテ、用に立ヌモノ也。一切ノコト、我身ニナサズシテ其理ヲ知ルコトハ、決シテナキコトナリ。（『太平策』：455）

惣して学問と申候物ハ、自身ニわれと合点いたし候事にて御座候。…今時之講釈などハ、一座之上にて能申取候を詮に仕候故、疑もつき不申候。得益少く候。久敷承候へは、一種のこハぐるしき理屈たち候而、其害甚敷候。（『答問書』上：177）

学問は、ただ知識を得るということだけを目的としない。六経に書かれた「道」を知り、そこに内在するその目的（徂徠にとっては「仁」「民を安んずる」こと）を知り、諒解すること（「自身ニわれと合点」）であった。この達成に不可欠なものとして徂徠は「思ふこと」⁷⁾、すなわち自分自身で考えること（そのうえで納得し、あるいは体得する）ことを取り上げる。講釈（講義）という一方的な教授の方法は、その営みを放棄させ、与えられる理屈をうのみにさせるというのである。たとえ、与えられた理屈や知識がその場では納得できたとしても、自身で深く吟味しない限りそれは「ツケヤキバ」にすぎず、応用するにはいたらな

い。当時一般的に用いられていた教育方法としての「講釈」は、徂徠においてはそのような方法として反省されたのである。

以上のような、訓読という問題、講釈への批判を含めて考案されたのが、原典を共同で読書し、討論する場としての「会読」という方法であった。

同郷にて候得は、朋友聚候て会読なといたし候得は、東を被云候て西の合点参候事も有之候得共、遠境無朋友之助学問はか参問敷候。(『答問書』下：203)

師教よりハ朋友の切磋にて知見を博め学問ハ進候事ニ候。(同上：202)

ここで、徂徠の「性」に関する考察を補足しておく。徂徠の思想の特徴的なものの一つに、人間の本質としての「性」に対する理解がある。徂徠は「性は人人殊なり」(『弁名』徳 1：48)と言う。『政談』では「凡ソ人タル者ノ生レ附、其器量・才智、人々各別ナル者ニテ、一様ナル人ハ天地ノ間ニ無之」(375)とも述べて、人間の本質的特殊性を主張する。生まれながらの「性」は特殊で、それに由来して身につける技術・能力としての「徳」も各人に異なっていてかまわない(むしろその多様性こそが治国平天下の実践をたすける)と、徂徠は考え、「人皆聖人たれ」と説く朱子学に対立したのである。

徂徠は「性」の特殊性を肯定的にとらえると同時に、そのもう一つの側面にも注目した。それは、人間は本質的に恣意的思考に陥りやすい(「人の見る所は、おのおのその性を以て殊なり。…人おのおのその見る所を見て、その見ざる所を見ず、故に殊なるなり。」「弁名」理気人欲 1：150)、ということであった。先の引用文にある「朋友之助」や朋友と切磋琢磨することによって「知見を博め」るとは、偏りや限界を持つ自己性を、多様性でもって乗り越えてゆくという意図を含んでいると考えられる。質問や発言を許可しない講釈は、聞き手が聞きたいように受け取るという問題を常に持っていた。これは、自身で熟考する場合も同様で、徂徠はその問題点を朱子学の成立を論じながら、「我物ずきを立」て、「我知見にて聖人の意を会得せん」として「自己流」に陥ることだと指摘する⁽⁸⁾。学問の肝要な点としての「思ふこと」は達成しつつも、徂徠が前提とする特殊な「性」ゆえに、自身の考えをたくましくして文章を正しく読み取ることを軽視することが危惧された。その結果陥りやすい状態を「私知」(『弁名』仁 1：56)、「私意妄作」(『弁名』学 4：168)として、徂徠はこれを批判する。徂徠においては、その最たる例が朱子(朱子学)であり、朱子はその卓越した想像力によって「物」(六経)を離れ、「人皆聖人たれ」を標榜する独自の「道」を見出し、それを孔子の学問とするという誤謬を犯した。当時の基本的な学問方法は、〈朱子学の講釈〉であったから、内容においても方法においても、徂徠の目には問題の多いものとしてうつったのである。

「会読」はその問題を解消し得ると考えられたと言えよう。人が集まるということは、それだけ多様な見方が揃うということに他ならない。それは限界と偏りのある自己の見方を広げる(「知見を博め」る)方法に他ならなかった。このことは、徂徠の直弟子である太宰春台の会読に関する理解の仕方により鮮明に実感されている。

凡学者ハ師ナクンハアルベカラズ。亦友ナクンハアルベカラズ。師ハ道ヲ問ヒ。業ヲ受ケ。惑ヲ解ク者ナレドモ。尊厳ナル者ナレバ。平日ノ助ニナリガタシ。友ヲ会シテ講習討論スレバ。見聞ヲ広クスル益尤多シ。…師ニ学ブノミニテ。友ノ助ナキ者ハ。学業成就シガタシ。サレバ曾子ノ言ニ。君子以文会友。以友輔仁トアリ。学記ニハ独学而无友。則固陋寡聞トイヘリ。(太宰春台『倭読要領』卷下)⁽⁹⁾

したがって「会読」とは、テキストを読み、考え、疑い、他者の意見に耳を傾けることによって恣意的な解釈に陥ることを避けながら、六経に明らかにされている「道」に自ら合致していく方法のことであった。そこでは、書籍である「物」が唯一の基準を持ち、そこにより忠実に接近することを互いが助け合う。新規のアイデアを練ることよりは、どれだけ「物」を精確に把握するかが目指され、その目的に対して全員で考えを深めてゆく。これが翻訳の場として相応しかった事は想像に難くないであろう。徂徠にとっての学問とは、読書という営みを通して六経に書かれている事実に自ら接近することである⁽¹⁰⁾。その接近は、中国語・古語による原典読解の努力のほかに、自ら考えを深めつつ、会読という集団読書による恣意的な解釈の回避という方法によって達成されると考えられたと言えよう。徂徠の思想内容でやや補足すれば、六経にかかっている「民を治める」方法としての「先王の道」(礼楽制度)を知り、その核心たる「民の父母」という心(仁)を会得する、あるいはそれを補佐する他の「徳」(「材」とも)を養い、発揮するということになる。

2. 身体的学びとしての教え—「中庸」

さて徂徠は、すべての人間が、上述のような学問の方法を可能にするとは考えなかった。さらに徂徠における「道」の定義の、政治的側面(治国平天下や安民、法制度など)に着目すると、学問は為政者など一部の人間にしか必要ないのではないかと思うかもしれないが、そうではない。前傾のような学びの主体は「君子」と呼ばれるが、君子・小人を含めたすべての人間がのつとるべき教えが、徂徠の考える学問の中には含まれている。

先王之教には孝・悌・忠・信を中庸之徳行として民の務むべき事ニいたし有之候。上たる人の学可申君子之道も是を土台にいたし候而、此上に君子之大道を学候事にて御座候(『答問書』下:201)

君子の学びの先にはその時代に適した形の「礼楽制度」が再生産されること(あるいは政治的行為の執行)が目指されている。「六経」に記述された内容とそれを読む自分との地域の異なり・時代の異なりは、その学問論において認識された断絶であったが、学問することによってそれを乗り越えて接近してゆくということは、このことを含意するのである。徂徠は、古代中国の法制度や礼儀行為を当代の社会においてそのまま再現することを目指したのではない。過去を基準としながらも、時代に合うべく調整され、改められることを目指した

のである。そうして再生産された「道」（礼楽制度）の中に包括されることで、人間はみな「仁」（治国平天下）の実践を助けると考えたのである。その方法を「中庸」と言う。

「道」には、徂徠が「天下の民をしてみなこれに由りて以て行はしむ」（『弁名』中庸和衷 1：108）、「知者は思ひて得、愚者は知らずして由る。賢者は俯して就き、不肖者は企ちて及ぶ」（『弁道』22：32）とも表現するような平均的基準としての行いが含まれており、徂徠はこれを「孝悌忠信」「中庸之徳行」であるとした。「孝悌忠信」は親・兄弟・君主・朋友に対する、利他性を伴った親身な行動を言い⁽¹¹⁾、自らが関わりを持つ人間関係を限界としてその実践に励む人物は「小人」と呼ばれるが、彼らは、「物」としての六経を讀書しないことはもちろん、「道」の目的に対しても自覚的でなくてかまわない。徂徠において「道」とは、最も理想的な形においては、そのようにさせられているということを実感させない「術」⁽¹²⁾である。小人における無自覚は、徂徠においては、人間の本性に沿っているということの証明に他ならず、そのような「道」を、強制せずに人間本来の特性を養い引き出すという「術」だと表現するのである。そして、この平均的基準としての教えは、その実践を通して人々の持つ「中和の気」⁽¹³⁾あるいは「親愛生養の性」（『弁道』7：18）と言われる、他者に対する親和的な心を喚起し、養うと考えるのである。「親愛生養の性」は人間の本性は個々に特殊であると考えた徂徠の考えの中であって「人の性然り」と定義された、すべての人間に共通するはたらきである⁽¹⁴⁾。行為の形式・基準としての「孝悌忠信」「中庸の徳行」という礼儀の実践は、人間関係の節度をただし、他者と親和的に協力したいという本来的な性質を成就させるというのが、徂徠における広義の学問であった。

徂徠は「聖人の道は... 小人をして以て自然に善に遷り悪に遠ざかりて以てその俗を成すことあらしむ。」（『弁道』20：29）と言う。「思ふこと」ではなく、身体的な実践（礼の実践的学問）を通じて無自覚のうちに他者に対する親和性を成長（「長養」『弁名』性情才 1：137）させることも、徂徠学における学びの様態としてあげることができよう。

3. 儒学者における「学問」の展開

最後に、丸山眞男が取り上げた徂徠の学問論に言及しながら、学問するということとそこで得たものを実践するということについての、徂徠の態度を取り上げたい。

丸山が指摘した徂徠の説く「学問」の一側面に「私」性がある。丸山の定義する「私」は「非治国平天下的」（丸山 1983：112）、「個人的・内面的」（丸山 1983：106）なものであり、「公」は「政治的＝社会的＝対外的」を意味し、丸山は政治的束縛から解放された学問の在りようを徂徠の叙述の中に見、高く評価した。先述したように、徂徠の主眼は六経を学習することにあつたが、その学びを補助するものとして老荘や孟子、荀子などの広い学問を許容していた。或いは次のような記述もある。

学問の道は思ふことを貴ぶ。思ふの時に方りて、老・仏といへども、みな吾が助けと

なるに足る。何ぞいはんや宋儒および諸家の説をや。(『弁道』25:36)

老荘、宋儒からは、徂徠の見出した「道」は説かれませんが、それを学問することを禁止することはしなかった。古代中国の言語に沈潜する方法として中国古典の読書が推奨されるだけでなく、学問する上での肝要な働きである「考える」ということにおいて、儒学にこだわらない学びが益をもたらすと言うのである。この場合、学問の目的は「国天下を治候仕様」としての「道」の追究からやや退き、熟考するという学問の営為それ自体となっていると言えるだろうか。丸山は「学文ハ公儀ノ勤トハ違テ、畢竟内証ゴトナレバ」(『太平策』・傍点は丸山による)という徂徠の叙述を引いて、決して学問の本来の目的が政治にないこと、学問が政治の手段化されていないことを取り上げる⁽¹⁵⁾。しかし、「道」の本意を明らかにするや(それは、徂徠においては「安民」であり、その方法であったから)、その実践は政治(丸山の言う「公」)に直結せざるを得ない。したがって儒学者は、それ自体が公儀ではないという意味において「私」的に学問を行いながら、その実践においては徂徠自身がそうであったように、実際の為政者に対して助言を与えたり、文学研究の域を超えてその著述が政治論に及んだりするということが行われた。無論、医者の子である徂徠が幕府の重臣になろうとしたのではない。だが、それを補佐しうる役割を儒者に見出しているのである。

丸山は儒学者という存在における公私の二重性に言及しつつ、徂徠の儒学者論については「道を認識し之を叙述することのみが学者の業であり、道を実践し乃至は道を作することはもつぱら政治的支配者の任務に委譲せられる」(丸山1983:114)と結論するが、徂徠における狭義の「学問」は常に学問それ自体以外のものを予想すると言える。徂徠が「思ふ」ことに重点を置くのは、その応用を前提としているからではなかったか。講釈が否定され、広い学びが最終的には朱子学の孔子の教えとの乖離に気づいてゆくことだとすれば、丸山の公私の定義をもってしても私にとどまるとは言い難い。これは、徂徠における学問が、おのずから実践を要求することの現われではないだろうかと考えられる。

おわりに

集団読書という「会読」の方法は、姫路藩の例で示したように、藩学として朱子学を採択した場合でも有効なものとして機能した。これは、徂徠の思想内容が流行して逆に朱子学が新鮮味を帯びてきた頃、徂徠学を乗り越えてゆくために朱子学を忠実にフォローする方法として採択されたものであると、頼春水・尾藤二洲・古賀精里ら昌平覺書生寮に属した朱子学者を例に前田勉は指摘する⁽¹⁶⁾。まさに徂徠が求めた営みによって、今度は朱子学理解に対する徂徠の恣意性が論じられることになったのだと言えよう。

また自ら考え、疑い、それを他者とともに討論する場でもあった「会読」は、この方面がよりおし進められて、藩校によっては、討論による優劣の判定が行われたり、議論することそれ自体を目的として正答を導きださない(だせない)ことを前提にした会読が行われたり

した。そして、議論の活性化を求めて職位の高い者を含むより多くの人間の参加が推奨されるなどとした。この発展は、丸山のいう学問の私的側面が強調されていった結果と言えよう。結果として、会読には相手を説きふせることを善し（「勝」とする）ような傾向が生まれ、着地点を必要としない理屈合戦や、討論のために討論するといった問題を生み出す。こういった傾向の萌芽は、徂徠の護園塾にもすでにみられるのであるが、その場合は言うまでもなく、多様性に触れることによる自己性の反省や生来的限界の突破という本来の役割が背後に退くことになる。

原典理解を共同で追究する場としての「会読」の役割は、教育現場に対する実効性にはやや欠けるかもしれない。しかしながら、昨今の義務教育の現場を見れば、自由研究や調べ学習の重視、弁論大会やビブリオ・バトルの実施など、多読や討論の機会が多数あり、生涯学習の現場においても共同読書の実施は見られる。それぞれの現場において、討議の様子で優劣をつけたり、プレゼンテーションの上手さが高く評価されたりする傾向に対しては、有益な視点をもたらすのではないだろうか。

注

○本稿における荻生徂徠の著作からの引用は次のとおりとし、文中にページ数を記した。

『弁名』『弁道』『学則』『政談』『太平策』：『日本思想大系 33 荻生徂徠』（岩波書店）

『徂徠先生答問書』：『荻生徂徠全集』第 6 卷（河出書房新社）

『中庸解』：『荻生徂徠全集』第 2 卷（河出書房新社）

- (1) 会読の本質を問答や討論と捉えるならば、徂徠に先立つ伊藤仁斎などの著作『童子問』にも、その教育方法は見出すことができる。子弟の問答形式で著述される本書は、仁斎の私塾・古義堂での教育方法が活かされていると考えられるが、「本邦にても会読之初めは、徂徠より始候と承り及申候。」（金沢藩藩校明倫館教官・大島桃年、嘉永元年）というのが世間の認識であった。
- (2) 阿保山には、第三代藩主・忠道より『論語』雍也篇の「仁者寿（仁者はいのちながし）」にちなんで「仁寿山」という名が与えられていた。
- (3) 「仁寿山校学事一任願」で、好古堂を「御人材を取立之御花畑」、仁寿山巒を好古堂の「御植溜下畠」と表現している。
- (4) ただし『楽経』は早々に失われており、より厳密な意味での「六経」の研究は不可能であった。「六経残欠せり」（『学則』7：196）
- (5) 徂徠において「聖人」は堯・舜・禹・湯・文・武を限定して指す。例外的に周公・孔子が含まれる。（『弁名』聖 1：63-64）
- (6) 「文字は中華人の言語に候。日本の言語とハ詞のたちはに替有之候事二候。且又中華ニても詞に古今の替有之候。宋儒の註解ハ失古言候。古言ハ其時代の書籍にて推候得は知れ申候。後世の注解ハ違多候。依之老・莊・列之類も益有之候事に候。」（『答問書』下：203）
- (7) 『弁名』思謀慮 1（149）「思なる者は思惟なり。論語に曰く、「学んで思はざればすなはち罔し」と。…学問の道は、思ふことを貴しとなすなり。…これ人の人たる所以も、またその能く思ふを以てのみ。後儒の、深遠の思ひなき、すなはち三思を以て大いに過ぐとなる。妄なるかな。」
- (8) 「聖人の道は聖人の教法に順はずして可得様曾而無之候。其教法ハ書籍に有之候故つまる所是又文章に帰し申候。然る所文章も字義も時代に隨而致展転候所眼の付所にて候ニ、後世儒者我者ずき

- を立候故、道徳は尊く文章は卑き事なりと思ひとり、文章を軽看し候...我知見にて聖人の意を会得せんとする故皆自己流に罷成候。」(『答問書』下：204)
- (9) 吉川幸次郎・小川憲之・戸川芳郎 編 1979『漢語文典叢書』第3巻：455-456
- (10) たとえば『答問書』下(204)に「惣而学問の道ハ文章の外無之候。古人の道ハ書籍に有之候。書籍は文章ニ候。能文章を会得して、書籍の儘濟し候而我意を少も雜え不申候得は古人の意は明に候。聖人の道は聖人の教法に順はずして可得様曾而無之。」とある。
- (11) 「孝は父母によくつかへ候事、弟ハ兄長によくつかへ候事、忠ハ君につかゆるにても、又たれニても、人のためになし候事をハ我身の事のごとくに如在なく身にかけて申候事ニ候。信と申候ハ、朋友其外あまねくの人にまじはり申候には言語を慎み偽り違候事なきやうに致し候を申候。是にて父母・兄弟・君臣・朋友の道こもり申候故、五倫と申候も、中庸と申候も、孝・弟・忠・信と申候も、ひとつ事に而御座候。」(『答問書』中：195)
- (12) 『太平策』では先王の道やその治のことを「大道術」(473)と言う。「聖人ノ治メハ...ワザノ仕カケニヨリテ、自然ト移リユクコト」(同)であるとも表現される。更に言えば、人間が本来的にもっていると考えた他者に対する親和性を発揮させ得るのが、武士土着論や封建制であるのだが(『政談』)、本論はその是非には立ち入らない。
- (13) 「礼楽の教、大いに天下に行はれて、民の俗於に變じ、時れ雍ぎ、以て天地中和の氣に感召するを謂ふなり。」(『中庸解』：408)
- (14) 「かつや相親しみ相愛し相生じ相成し相輔け相養ひ相匡し相救ふ者は、人の性然りとなす。...その親愛生養の性を遂げしむる者は、先王の道なり。」(『弁道』7：17-18)
- (15) 丸山はこれを「近代的なもの」の標徴であると言う。徂徠の学問論に「文化的営為における公的な領域の独立、従ってまた私的な領域の解放」の役割を見、評価する。
- (16) 前田(2009a)

参考文献

- 今中寛司・奈良本辰也 編(1978)『荻生徂徠全集』第2巻、河出書房新社。
 ———(1973)『荻生徂徠全集』第6巻、河出書房新社。
 河原国男(2004)『徂徠学の教育思想史的研究』溪水社。
 辻本雅史(1990)『近世教育思想史の研究』思文閣出版。
 姫路市史編集専門委員会 編(2009)『姫路市史』第4巻 本編 近世2、姫路市。
 ———(1999)『姫路市史』第11巻下 資料編 近世3、姫路市。
 前田勉(2009a)『江戸の読書会』ペリかん社。
 ———(2009b)『江戸後期の思想空間』ペリかん社。
 ———(2016)『江戸教育思想史研究』思文閣出版。
 丸山眞男(1983)『日本政治思想史研究』新装版、東京大学出版会。
 吉川幸次郎・小川憲之・戸川芳郎編(1979)『漢語文典叢書』第3巻、汲古書院。
 吉川幸次郎・丸山眞男・西田太一郎・辻達也校注(1973)『日本思想大系33 荻生徂徠』岩波書店。

【とくしげ くみ/姫路文学館/日本倫理思想史】

福沢諭吉の学問観 – 「実学」を捉えなおす –

Reassessing Fukuzawa Yukichi's Scholarly Perspective on "Practical Learning"

小林加代子

KOBAYASHI, Kayoko

序

福沢諭吉(1834～1901)が日本の近代化の過程に大きな功績を残したことは言うまでもないが、なかでも資本主義の発展と教育事業への寄与はその代表的なものであろう。丸山眞男(1914～1996)は福沢を「幕末から明治初期にかけての最大の啓蒙思想家」(丸山 2001b: 7)と呼び、和辻哲郎(1889～1960)は「明治の先覚者たる福沢の思想」として、それが当時「事新しく人心を風靡した」と述べた(和辻 1962: 484)。

福沢の思想を象徴する語は「独立自尊」、「実学」、そして「文明」であるといえる。慶應義塾の子弟たちによって編集された福沢の教訓である「修身要領」では、第一条で「吾党の男女は、独立自尊の主義を以て修身処世の要領と為なし、之を服膺して、人たるの本分を全うす可きものなり」(福沢 1971: 353)と述べられ、以下、個々人の「独立自尊」を基盤として社会・国家のあり方が説かれている。また第二十八条では「人の世に生るゝ、智愚強弱の差なきを得ず。智強の数を増し愚弱の数を減ずるは教育の力に在り。教育は即ち人に独立自尊の道を教へて之を躬行実践するの工風を啓くものなり」(福沢 1971: 356)として、教育の重要性が述べられている。「独立自尊」の獲得は生来のものではなく、教育によってなしとげられるのである。

では、「独立自尊」を確立するための教育とはいかなるものなのか。それがふたつめのキーワードである「実学」である。『学問ノス、メ』初編で福沢は以下のような学問観を主張している。

学問とは、ただむずかしき字を知り、解し難き古文を読み、和歌を楽しみ、詩を作るなど、世上に実のなき文学を言うにあらず。これらの文学もおのずから人の心を悦ばしめずいぶん調法なるものなれども、古来、世間の儒者・和学者などの申すよう、さまであがめ貴むべきものにあらず。古来、漢学者に世帯持ちの上手なる者も少なく、和歌をよくして商売に巧者などの町人もまれなり。これがため心ある町人・百姓は、その子の学問に出精するを見て、やがて身代を持ち崩すならんとて親心に心配する者あり。無理ならぬことなり。畢竟その学問の実に遠くして日用の間に合わぬ証拠なり。(福沢 2002a: 7)

福沢は旧来行われてきた学問が、難解な文章を読み解くことを主眼としてきたことに問題があったと考えており、学問の本来の趣旨が読書だけであってはならないと主張する。人々に必要であるのは「人間普通の実学」であり、「人たる者は貴賤上下の区別なく、みなことごとくたしなむべき心得なれば、この心得ありて後に、士農工商おのおのその分を尽くし、銘々の家業を営み、身も独立し、家も独立し、天下国家も独立すべきなり」（福沢 2002a：8）とされる。それまでの日本では行われてこなかった「実学」教育が、すなわちこれまでの日本人に欠けている「独立自尊」の精神を獲得するための要なのである。

さて、このように述べられた福沢の言葉は、当時の日本中に広く流布し、「実学」という語は世間一般によく知られることとなったようだ。それというのも、いわゆる士農工商という身分制のもとで生きていた者たちにとって、貴賤上下というような区別がないなかで行われ、それによって身をたてることのできるという「実学」はたいへんに魅力的であったと想像される。福沢の標榜する「独立」には、「独立とは自分にて自分の身を支配し他によりする心なきを言う。みずから物事の理非を弁別して処置を誤ることなき者は、他人の智恵によらざる独立なり。みずから心身を勞して私立の活計をなす者は、他人の財によらざる独立なり」（福沢 2002a：28）というように、個人の経済的独立が含まれている。当時、この考え方に魅了されたのはいわゆる経済人だけではなく、一般民衆であった。そもそも『学問ノス、メ』は、旧来の学問の主たる対象が士族階級であったのに対し、一般民衆に向けて説かれたのであるから、しかるべき現象であっただろう。しかし福沢について一定以上の知識を持つ人であれば想像に難くないように、独立というのはただ自分の食い扶持は自分で稼ぐべしということだけを指すのではない。福沢によればそのような考え方は鳥や獣と同じで、人間として生まれた以上、経済的独立のみでは足りず、すなわちそれは福沢の考える「独立」の主幹であるとは到底言えない。

丸山はこのことについて、「福沢学が実業学としてのみ普及して行ったことは、同時に、福沢の学問観に於けるもう一つの—むしろヨリ根本的な—「革命」を見失わしめる危険を生んだ」（丸山 2001a：41）と嘆いた。この「実業学としてのみ普及して行った」という視点は、実は現代においてより重要性を増している。なぜなら学問を志す者のおそらく多くが感じたことのあるように、「実学」と「実業（学）」との区別がほぼ無くなってきているためである。福沢は「勤むべきは人間普通日用に近き実学なり」（福沢 2002a：7）と述べた。そしてこの福沢の奨励が、日本の資本主義の発展に大きく貢献したことは確かであろうし、現代の経済人たちをも鼓舞していることもまた事実であろう。

以上をふまえ、本報告では丸山による福沢の「実学」評を用いながら、福沢の標榜した「実学」の何たるかについて見直しを行う。そのうえで、現代における知と教育のあり方について一石を投じてみたいと思う。

1. 丸山眞男の福沢理解

本章ではまず、丸山による福沢理解を取り上げ、「実学」解釈の一例としたい。前章で触れたとおり、丸山は福沢の「実学」は正しく理解されていないと指摘しており、そのことによって「福沢学全体を卑俗な現実的功利精神と見る俗見」（丸山 2001a：41）すら生じていると述べる。

和辻哲郎もこういった「俗見」を展開したひとりであった。和辻は『学問ノスゝメ』を「功利主義的個人主義的思想の通俗的紹介に過ぎ」ぬとし、福沢を「明治の先覚者たる」としながらも「その本質に於て井原西鶴や三井高房や石田梅岩のそれと毫も変るところのないのは当然である」と述べた（和辻 1962：487）。この和辻の指摘は、福沢の解釈としても西鶴の解釈としても疑問が残るものなのだが、しかし福沢がこのように理解されているのは事実である。

それでは丸山の理解はいかなるものであったのか。丸山は、福沢の学問はいわゆる修身齊家の学問、「倫理」の実学」として捉えられねばなるまいと主張する。

丸山によれば、福沢の「実学」を単に学問の実用性ととらえると、その革新性が見逃されてしまうという。なぜなら、そのような「実学」であれば、前時代から充分さかんに唱えられていた。

たとえば山鹿素行（1622～1685）は、正しい学問の筋にかなっていない者は、たとえ言行正しく難しい文言をそらんじることができても、それは雑学にすぎず、聖学を身につけているとは言えないと論じ、日用のことにつとめられない「文字の学者」を批判した。そして聖学を心得て日常生活において道徳的実践を行うことが真の学問であり、「実学」であるとした⁽¹⁾。また、古学などで唱える学問の日常的実践としての実学が武士階級を対象としたのに対し、福沢の「実学」は庶民への学問の奨励であったことが指摘されうるが、近世にも石門心学⁽²⁾を代表とする庶民のための実学が存在しており、この点においてもとくに革新的であるとはいえない。

丸山は、「福沢の実学に於ける真の革命的転回は、実は、学問と生活との結合、学問の実用性の主張自体にあるのではなく、むしろ学問と生活とがいかなる仕方で結びつけられるかという点に問題の核心が存する」（丸山 2001a：44）とし、旧来の実学と福沢の「実学」とでは、学問の本質構造が異なると指摘する。

『福翁自伝』で著された以下の学問観は、福沢の思想を論じる際に必ずと言ってよいほど取り上げられるため、とても有名であろう。

国勢の大体より見れば富国強兵、最大多数最大幸福の一段に至れば、東洋国は西洋国の下に居らねばならぬ。国勢の如何は果して国民の教育より来るものとするれば、双方の教育法に相違がなくてはならぬ。ソコで、東洋の儒教主義と西洋の文明主義と比較

して見るに、東洋になきものは、有形に於て数理学と、無形に於て独立心と此二点である。(福沢 1978 : 206)

西洋的学問は「数理学 (物理学)」がその中核であるが、東洋はそうではないとする一説である。丸山はこれに付言することで、自らの解釈を展開していく。いわく、日本の旧体制下において学問の中核的地位を占めたのは、修身齊家の学問である。福沢は、日本人は物理学を学ばねばならないとしたが、それは人間と世界の中心的価値を「精神」から「物質」に置き換えることでも、学問的関心の重点を人倫から自然界に移すことでもない。むしろ福沢の掲げた「独立自尊」は、自然科学ではなく倫理の問題である。

以上をふまえて丸山は次のように論じる。

福沢にとっては、我国の近代化の課題はなによりも文明の「精神」の把握の問題として捉えられた。「文明の外形」たる物質文明の採用に組み組として、「文明の精神をば捨て、問は」ざる当時の文明開化の風潮に対する警告こそが、まさに『文明論之概略』の根本動機ではなかったか。物理学を学問の原型に置いたことは、「倫理」と「精神」の軽視ではなくして、逆に、新たなる倫理と精神の確立の前提なのである。彼の関心を惹いたのは、(略) 根本的には近代的自然科学を産み出す様な人間精神の在り方であった。(丸山 2001a : 47)

つまり丸山によれば、福沢「実学」の革新性とは、「道」を教える学問を産み出す「精神」を近代の数理的物理学を産み出す「精神」へと改革しようとしたことにある。

しかしながら、旧体制下の学問においてこのような精神が生まれなかったことは、丸山に言わせれば当然の現象であった。いわく、「個人が社会的環境を離れて直接自然と向かい合うという意識は成熟しない」土壤であった。というのも旧来日本に根付いている道徳観において、人間というのは自然に隷属した状態にあり、社会秩序と自然秩序の自同性のもとに生きてきた。そのためまず、「社会からの個人の独立は同時に社会からの自然の独立」であり、「客観的自然、一切の主観的価値移入を除去した純粋に外的な自然の成立」そして「環境に対する主体性を自覚した精神」を要すると捉えた(丸山 2001a : 47)。「独立」とはつまり社会秩序の先天性が払拭されないことには成立しえないのである。

このように帰結したうえで丸山はさらに福沢の「哲学」に踏み込もうとする。福沢はいわゆる思想家ではなく、時事評論を中心に行ってきた批評家である。そのため著作では、自身の思想のみを明確に示そうとするのではなく、何事も時事との関連において論じられる。福沢が明確にしなかったけれども常に心に抱いて—無意識であるかもしれないが—言論に反映させてきた思想を「感知」して論じたのがこの丸山論であった。福沢本人もここまで整理できていたかどうかと思うほど、いかにも華麗な帰結に思われる。

しかしこの後、丸山の福沢理解には少々問題が生じてくる。丸山は『文明論之概略』における価値判断の一節について次のように述べている。

事物の善悪とか真偽とか美醜とか軽重とかいう価値判断はそれ自体孤立して絶対的に下しうるものではなく、必ずやほかのものとの関連において比較的のみ決定される。我々の前に具体的に与えられているのは、決して究極的な真理や絶対的な善ではなく、ヨリ善きものとヨリ悪しきものとの間、ヨリ重要なものと、ヨリ重要ならざるものとの間、ヨリ是なるものとヨリ非なるものとの間の選択であり、我々の行為はそうした不断の比較考量の上に成り立っている。(丸山 2001a : 71)

これは確かに福沢の述べていることなのであるが、丸山はこの価値判断の在り方を福沢の思想の要であるとし「議論の本位を定めるとはすなわち、この様に問題を具体的状況に定着させることにほかならない」(丸山 2001a : 71)と解釈する。「議論の本位」の問題については次節で詳しく論じるが、丸山は福沢の思想に「根底においてプラグマティックな流動性」を見出し、それによって精神の主体性を得るのだと理解した。

しかしながら、丸山が福沢に見た実学の思想とは、丸山自身も述べていたように「つねに「真理原則」に基づいて予量し、計画する人間の育成」ではなかったか。「福沢が決して客観的真理そのものを否定したのではない」ことが導き出されているのに、「そうした「真理原則」は前もって静止し固定した存在」であることがなぜ否定されるのか。

以下では、福沢の著作からその学問観＝実学思想を再検討していくとともに、この丸山の誤認—とは言い過ぎかもしれないが—について解明していく。

2. 福沢諭吉の学問観

では次に、福沢の述べる「実学」の内容について再考したい。福沢において「独立自尊」と「実学」とに密接なかかわりのあることは先に述べたとおりである。すなわち「独立自尊」をかなえるのが「実学」である。日本国民には独立心が無いとし、それを身につけるために各々学問することを奨励する。

学問をする際、福沢はまず「分限を知ること」が肝要であるとする。これは一見、天は人の上に人を造らず云々と述べた福沢自身の言葉に反するようであるが、そうではなく「天の道理に基づき人の情に従い、他人の妨げをなさずしてわが一身の自由を達する」(福沢 2002a : 8) ことが分限を知ることであるという。日本国民はながらく土農工商という身分制の下に生きてきた。その状態に対して不満はあったにせよ、それはそういうしきたりであるとして自然に慣れ親しんでいた。しかし福沢はそのしきたりこそが日本人に独立できない要因のひとつであり、見苦しいものだと断じる。そしてこのたび身分制が撤廃されたことは開闢以来の美事であり、「今より後は日本国中の人民に、生まれながらその身につきたる位などと申すはまずなき姿にて、ただその人の才徳とその居処とによりて位もあるもの」(福沢 2002a : 10) となったのである。

それまで決まった身分のもとに生きることを強いてきた制度・風俗は浅ましく撤廃される

べきものであり、それらがなくなった世の中で「分限」をそなえた国民は「かりそめにも政府に対して不平をいやくことあらば、これを包みかくして暗に上を怨むることなく、その路を求め、その筋により静かにこれを訴えて遠慮なくすべし」（福沢 2002a：11）とするのである。

しかし、身分制度がなくなったとしても、当時において日本国民はまだそれができような状態ではなかった。『学問ノスゝメ』では「今わが日本国においてもこの人民ありてこの政治あるなり」（福沢 2002a：12）とするにとどまるが、『文明論之概略』では、そのような日本国民はまだまだ半開にして野蛮であると説明されている（福沢 2002b：22）。

「分限」とは「職分」とも表現され、学問をすることでそれを身につけることができる。いわく「学問とは広き言葉にて、無形の学問もあり、有形の学問もあり。心学、神学、理学等は形なき学問なり。天文、地理、窮理、化学等は形ある学問なり。いずれにてもみな知識見聞の領分を広くして、物事の道理をわきまえ、人たる者の職分を知ることなり」（福沢 2002b：22）。つまり、みな学問に取り組み、「物事の道理」を知るようになることで、徐々に半開を脱し、日本国民としての独立がかなうのである。

学問に取り組み、物事の道理を知ること。これを福沢は「文明の風に赴く」（福沢 2002a：13）と表現する。「文明」も、福沢の学問観を語るうえで重要なキーワードとして初めに挙げた。福沢において「文明」とは、それによってもたらされた結果が目に見える形をもって評価されるものでは。ちょうど日本は文明開化の声とともに学校制度を改めたり工業を勧めたり、陸海軍の体制を整えるなど、「文明の形」だけは整備が進んでいた。しかしそこにはまだ「文明の精神と云うべき至大至重のもの」が備わっておらず、そのままではいくら形を整えても無用の長物として終わってしまうことが危惧された。そして「文明の精神と云うべき至大至重のもの」とは、「人民独立の気力、すなわちこれなり」とする（福沢 2002b：21-27）。

ところで、なぜ日本には「独立の気力」がないのであろうか。このことについては次のように説明している。

古の政府は力を用い、今の政府は力と智とを用ゆ。古の政府は民を御するの術に乏しく、今の政府はこれに富めり。古の政府は民の力を挫くじき、今の政府はその心を奪う。古の政府は民の外を犯し、今の政府はその内を制す。古の民は政府を視みること鬼のごとくし、今の民はこれを視ること神のごとくす。古の民は政府を恐れ、今の民は政府を拜む。（福沢 2002a：54）

福沢によれば日本は数千年も昔からずっと政府が権勢を一手に引き受け、人民はただ政府がこうせよというがままに生活してきた。人民はそれに疑問をさしはさむことなく、あたかも食客かのようなであった。自身の国のありようやゆくすえについて深切に考えることもなく、そのような気概をあらわす機会も得ず、ついに全国的に国政などは他人事かのような気風となってしまった。「日本にては開闢の初より国体⁽³⁾を改むることなし。国君⁽⁴⁾の血統

も亦連綿として絶えることなり。唯政統に至りては屢々大に変革あり」(福沢 2002b : 44) というように、日本においては政権者が変わることがあっても、国体が失われるという事態に見舞われることはなかった。ここでの「国体」の内容について触れるのは控えるが、これまで維持できていた「国体」も人民が他人事のような態度であってはいよいよ危ぶまれてしまう。世の物事には「進まざる者は必ず退き、退かざる者は必ず進む。進まず退かずして滞滞する者はあるべからざるの理」(福沢 2002a : 53) がある。政府は政府で国政を進め、人民は人民でそのもとで安穩と暮らす状態は、一見安定しているかのように思われるが、それは安定ではなく減退なのである。そのため今、日本国民の義務とはまず「この国体を保つの一箇条のみ。国体を保つとは自国の政権を失わざること」(福沢 2002b : 47) であり、「政権を失わざらんとするには人民の智力を進めざるべからず」(福沢 2002b : 47) として、ここからまた学問の重要性についての主張に行きつく。

福沢はこのように、政治を司る政権者ではなく国民に対して自国の政権を失わぬようと説くのであるが、それは福沢の著作が政権者ではなく国民に向けて書かれたものであるためではない。そもそも福沢において、政治に重要なものはなによりも「衆論」であった。これは、君主たるもの人民の意に添うべしというような政権者の側の心がけの問題ではなく、ただ多勢に無勢であるためだと説明される。政権者に失策が生じた場合、古くは長官である君主の非をただすことを緊要としたが、福沢の考えはそうではない。一般の気風たる衆論—その出どころは定かでないといわれるが—の非を糾す必要がある。だからこそみなが怠ることなく学問をしなければならないのである。

さて、福沢の勤める学問の目標が日本の経済発展ではないことはここまででも明らかであるのだが、注目したいのは「天の道理」や「物事の道理」というように、学問を論じるにあたって持ち出される「道理」の存在である。いわく、「人の一身も一国も、天の道理に基づきて不羈自由なるもの」、そしてすでに四民は平等とされたのであるから「ただ天理に従いて存分に事をなすべし」であり、「身に才徳を備えんとするには物事の理を知らざるべからず」と。(福沢 2002a : 11-12)

また次のようにも言う。

正理を守りて身を棄つるとは、天の道理を信じて疑わず、いかなる暴政の下に居ていかなる苛酷の法に窘めらるるも、その苦痛を忍びてわが志を挫くじくことなく、一寸の兵器を携えず片手の力を用いず、ただ正理を唱えて政府に迫ることなり(福沢 2002a : 78-79)

これが実現されうるには、「君臣の倫を以て人の天性と称し」(福沢 2002b : 68) ているようでは足りない。君と臣というのは人と人との関係であり、その関係に条理を見出すのが常となっているようであるが、それは「偶ま世に君臣なるもの有て然る後に出来たるもの」(福沢 2002b : 67) であって、君臣という関係がない場合には存在しない価値観である。よって

君臣の倫は道理であるとはいえない。

「道理」の問題についてもう少し詳しく見てみよう。『文明論之概略』は、「議論の本位を定る事」を第一に章立てている。同書は文明論を展開することを目的としているため、学問をすることの意義について直接的に論じているわけではないが、福沢の学問観が十分に反映されている。それが「道理の本位」、「定則」と表現されるものである。福沢はまず、物事の価値判断について次のように述べる。

軽重、長短、善悪、是非等の字は相對したる考より生じたるものなり。輕あらざれば重あるべからず、善あらざれば惡あるべからず。故に輕とは重よりも輕し、善とは惡よりも善しと云うことにて、此と彼と相對せざれば輕重善惡を論ずべからず。斯の如く相對して重と定り善と定りたるものを議論の本位と名く。(福沢 2002b : 10)

あらゆることの価値判断はその置かれた状況を鑑みてなされるべきだとする。これは、ただやみくもに比較考量すべしということではなく、「事物を詮索するには枝末を払てそのに遡り、止まる所の本位を求め」(福沢 2002b : 10) 必要がある。ここで福沢は万有引力の例を用い、「凡そ物、一度び動けば動て止まらず、一度び止まれば、止まりて動かずと、明にその定則を立てより、世界万物運動の理、皆これに由らざるはなし」として、での相対的判断の必要を主張する(福沢 2002b : 10-11)。つまり、物事の価値判断をするうえで見据えておくべき本源=真理が福沢の「道理」であるといえる。

このようにみていくと、福沢の「道理」はいかにして見据えられるのかという問題が浮上してくる。それは「智慧はもって物の道理を發明し」(福沢 2002a : 84) と言われるように学問によって発見されていくものであり、少なくとも、すでにわれわれの眼前に明確に存在するようなものではない。それは次の一節に明らかである。

文明の進歩は、天地の間にある有形の物にても、無形の人事にても、その働きの趣を詮索して真實を發明するにあり。西洋諸国の人民が今日の文明に達したるその源を尋ぬれば、疑いの一点より出でざるものなし。ガリレオが天文の旧説を疑いて地動を發明し、ガルハニが蟻の脚のちくじゃくするを疑いて動物のエレキを發明し、ニュートンが林檎の落つるを見て重力の理に疑いを起こし、ワットが鉄瓶の湯気を弄んで蒸気の働きの疑いを生じたるがごとく、いずれもみな疑いの路によりて真理の奥に達したるものと言うべし。(福沢 2002a : 162)

また、次のようにも説明される。

古来文明の進歩、その初は皆所謂異端妄説に起らざるものなし。「アダムスミス」が始て經濟の論を解きしときは世人皆これを妄説として駁したるに非ずや。「ガリレヲ」が地動の論を唱えしときは異端と稱して罪せられたるに非ずや。異説争論年又年を重ね、世間通常の群民は恰も智者の鞭撻を受て知らず識らずその範囲に入り、今日の文

明に至ては学校の童子と雖も経済地動の論を怪む者なし。嘗にこれを怪まざるのみならず、この議論の定則を疑うものあれば却てこれを愚人として世間に齒いせしめざるの勢いに及べり。(福沢 2002b : 19)

はじめに述べた「学問の本趣意は読書のみならず」という学問観もこの真理の探究という目的に行きつくもので、「オブセルヴェーション」すなわち物事の観察、観察のうえで「リーゾニング」すなわち物事の道理を探究して自分の説を確立する。この一連が福沢の言う「実学」なのである。

結

福沢は、古来の儒学者や和学者が貴んだような難しい古文漢文を解釈し、和歌を楽しみ、詩を作るなどの学問を「世上に実のなき文学」、「日用に間に合わぬ」ものとし、「人間普通日用に近き実学」を奨励していた。具体的内容として「いろは四十七文字を習い、手紙の文言、帳合いの仕方、算盤の稽古、天秤の取扱い等」が挙げられているためそこにばかり注目されがちであるが、これらは手段にすぎない。また、学問を勤めて物事をよく知る者は貴人・富人となるが、それも学問を勤めることのみならず、形としてあらわれた結果のひとつにすぎない。「実学」とは「一科一学も実事を押え、その事につきその物に従い、近く物事の道理を求めて今日の用を達す」(福沢 2002a : 8) ことを目的としているのである。

福沢にとって道理とは、時代や状況によって左右されない絶対的な真理であった。君臣の例をとるならば、人間世界に父子夫婦・長幼朋友はかならず存在するが、君臣などというものは存在しない国も時代もあるという説明がなされるように(福沢 2002b : 68)。またそれは「物事の道理は人数の多少によりて変ずべからず」(福沢 2002a : 26) 等というように状況によって左右されるものでもない。

時代状況によって左右されない真理。真理そのものの追究が学問である。それは何かの役に立つことを目的に据えて行うものなのではなく、真理の追究を何事にも左右されず行えば、かならず人の役に立つものになる。この意味でそれは「実学」と称されたのである。これまでの福沢学は、その目的を取り違えていたといえよう。真理を見据えていなければ、物事に良いも悪いもない。丸山は福沢の思惟方法について、価値基準の流動性から精神の主体性が得られると理解しており、現代においても福沢の思想はプラグマティックな面ばかりが強調されがちであるが、福沢の本来の思想的立場はむしろ絶対主義であったのではないだろうか。

また福沢は進歩主義者としてとらえられることもままある。この姿は誤認であるとはいえないだろう。実際に福沢は「文明」として日本国の進歩を推進していたのだから。ただし福沢を単なる進歩主義者とカテゴライズするのはやはり違和感がある。進歩を推奨していたのはもちろんであるけれども、そのような発展も、福沢においては各々が学問をつとめること

で漸次結果として生じてゆくことなのである。進歩的であることが目的なのではない。福沢の主張した「進まざる者は必ず退き、退かざる者は必ず進む。進まず退かずして滞滞する者はあるべからざるの理」がここでまた姿を現してくるのである。文明開化の折、外形だけが整備されていった日本の様子を福沢は訝しんだ。現代の大学に見られるような、すぐに目に見える目標を掲げてすぐに現れる結果を求める傾向は本来的な学問の成果ではない、と結論付けるのは少々手荒だろうか。しかし、福沢の掲げた「実学」は学問のあり方として大変に誠実だと考えられ、それが誤認されている現在の状況が好ましいとは到底言いがたい。

注

- (1) 素行は『配所残筆』(1675)において「たとひ言行正敷身を修、千言万句をそらんじ申候者にてても、是は雑学にて、聖学之筋にて無之候と分明にしれ候」(素行 2012: 90)として、「日用大いにくらき者とし、そういった学問を行う学舎たちと「文字の学者」と批判した。そして「聖学之筋には文字も学問も不入、今日承候て今日之用事得心参候」(素行 2012: 90)が真の学問であるとし、これを「実学」と呼んでいる。
- (2) 石田梅岩(1685~1744)『都鄙問答』(1739)では、「家業に疎からず財宝は入を量りて出すことを知り、法を守りて家を治む」(梅岩 2016: 28)るようになるのが真実の学問であるとされ、当時主流であったような「身代を持崩す」様な学者の学問に対する不信を述べている。そしてとくに商人に対して学問を奨励し、日常的経済生活への学問の浸透を主張している。
- (3) 「国体」とは次のように説明されている。「一種族の人民相集て憂楽を共にし、他国人に対して自他の別を作り、自から互に視ること他国人を視るよりも厚くし、自から互に力を尽すこと他国人の為にするよりも勉め、一政府の下に居て自から支配し他の政府の制御を受るを好まず、禍福共に自から担当して独立する者を云うなり。」(福沢 2002b: 39)
- (4) 「国君」については「国君の血統も亦連綿として絶たることなし。唯政統に至ては屢々大に変革あり。初は国君自らから政を為し、次で外戚の輔相なる者...」 「我国の皇統は国体と共に連綿として今日に至る」(福沢 2002b: 44)とあるように、皇室を指すと思われる。

参考文献

- 石田梅岩(1739)『都鄙問答』(2016年)岩波書店。
 福沢諭吉(1971)「修身要領」(1901年)『福沢諭吉全集第21巻』岩波書店。
 福沢諭吉(1978)『福翁自伝』(1898年)岩波書店。
 福沢諭吉(2002a)『学問のすゝめ』(1872~1876年)『福沢諭吉著作集第3巻』慶應義塾大学出版会。
 ————(2002b)『文明論之概略』(1875年)『福沢諭吉著作集第4巻』慶應義塾大学出版会。
 丸山眞男(2001a)「福沢に於ける「実学」の転回」(1947年)『福沢諭吉の哲学』岩波書店。
 ————(2001b)「福沢諭吉の儒教批判」(1976年)『福沢諭吉の哲学』岩波書店。
 山鹿素行(1675)『配所残筆』(2012年)岩波書店。
 和辻哲郎(1962)「現代日本と町人根性」(1935年)『和辻哲郎全集第四巻』岩波書店。

[こばやし かよこ/中京大学/日本倫理思想史]

J. デリダの「大学」論 – カント読解に焦点を当てて –

Derrida's Theory of University – Focusing on the Readings of Kant –

堀内友博

HORIUCHI, Tomohiro

はじめに

本稿の目的は、ジャック・デリダ (Jacques Derrida, 1930-2004) が一連の哲学教育運動⁽¹⁾のなかで展開した〈大学〉についての考察を、彼が基盤に置いたカント読解に遡って検討することにある。より具体的にいえば、なぜデリダはカントに着目するのか、そして大学の責任とはなんなのかを検討していく。

デリダにおいて哲学と大学とは不可分のものである。それは哲学が大学のありかたを規定しているためである。西山 (2009) がいうように、大学の存在理念を哲学の統一性が保証するという点、およびそのロゴス中心主義的なありかたをデリダは批判したのであった。近代の大学の起源にはカント晩年の大学論である『諸学部の争い』(1798年)と、フンボルトの名で知られるベルリン大学の設立とがあり、デリダはカントを読みなおすことで、近代の大学のありかたについて考察し、知の中心である大学の責任について語ったのである。

デリダの哲学教育運動をめぐっては、堀内 (2019) が明らかにしているように、デリダが哲学教育にかかわった背景に彼の出発点であるフッサール現象学、ことにその晩年に顕著な〈学問にたいする責任〉の批判的継承がある。また、長坂 (2012) は、デリダのいう〈来るべきデモクラシー〉——すなわち将来的にではなくいまここで猶予なく来るべきものであり、非実在的にとどまりつつも現実的であるデモクラシー——の根源に、カント (およびフッサール) の継承を読みとっている。さらに、デリダにおける〈グローバル化〉が「フッサールにおいて独自に『カント的意味における理念』と呼ばれる、哲学の無限の課題の実現のメルクマールとしてのヨーロッパ、さらには全人類の『ヨーロッパ化』の概念とも切り離すことができない」ことが指摘されており (長坂 2012: 125)、デリダ思想におけるカント読解の重要性が十分に認められる。

本シンポジウムの主題である「〈知〉のあり方」が問われる現代にあって、知の中心である大学とはいったいなんなのか、大学が果たすべき責任とはなにかということを問うことは意義があるようにおもわれる。デリダの〈権利〉論を考察した中田 (2008) がいうように、複雑・多様な現実にたいして、旧来の理論的思惟を吸収しつつ、それにかわるなものかを提示していくことが実践論的展開の時代の学問的な責任である。とすれば、大学について語つ

たデリダを読んでいくことが、大学ひいては知の今後を考え、実践していくわたしたちの一助になるだろう。

1. なぜカントなのか

デリダは哲学教育運動のなかで〈大学〉についてしばしば言及するが、その際引き合いに出されるのがカント (Immanuel Kant, 1724-1804) である。では、デリダはそもそもなぜカントに着目するのだろうか。言葉をかえると、デリダが見ているカントとはどのような人物なのか。カントより前時代のデカルト (René Descartes, 1596-1650) と対比させるかたちで、デリダはカントの特徴を明らかにしていく。デカルトは「教育にかんする問いをたて、〈論述〉のためのレトリックを分析した」哲学者ではあるものの⁽²⁾、「公務員」としてそうした分析、論述を行ったわけではない (DP: 343f./II65)。周知のように、デカルトは大学教授ではなく、各地を遍歴し、晩年にはスウェーデン女王クリスティーナに仕えるなど、大学での地位を持つことのなかった哲学者である。ひるがえってカントは「国立大学における公務員哲学者」(ibid.) である。いまでこそ哲学は大学で教授されるものという印象が流布しているが、それはかならずしも自明のことではなく、デリダは大学をめぐる状況が変化するなかで出来たものであることに目を向けるようにうながす。

「わたしたちがいま関心を抱いているのは、この新しい空間の構成であり、国立大学における哲学と哲学者公務員の姿です。当然のことながら、そのような変化は哲学的言説自体、その手順およびその内容にたいして外在的でありつづけることはできません」(DP: 344/II66)

デリダは、なにごとにも影響を受けない「それ自体としての」哲学というものを考えるのには慎重である。文体や言語、学校といった、一般的に哲学に外在的な哲学の〈制度〉——デリダが社会科学高等研究院で担当していたのはまさに「哲学の諸制度」であった——についてばかり論じるデリダに反発する向きにたいして、「哲学への権利 *droit à la philosophie*」が「哲学へとまっすぐに」とも読めることから、先まわりしてたしなめていた点を想起すべきである。「『哲学へとまっすぐに』進むためには、少なくともなんらかの言語を通過し、数多くの下位コードを通過しなければなりません」(DP: 51/II41)。デリダにとって哲学をめぐる制度や状況は、それ自体哲学的な考察の対象になるということである。それゆえに、カントが国立大学の「公務員哲学者」として教鞭をとっていたということは、カント哲学の内容そのものと同様にデリダの関心を惹くものであり、哲学の制度を考察するデリダにとってはこのうえない範例であったといえよう。

制度としての大学をめぐる状況について見ていこう。近代の大学の雛形には、カント晩年の大学論『諸学部争い』(1798年)と、その約十年後、ヴィルヘルム・フォン・フンボルト (Wilhelm von Humboldt, 1767-1835) の主導によって設立されたベルリン大学 (1810年)

という起源があるとデリダは見ている (DP: 406f./II130)。

ベルリン大学の設立が以降の大学・高等教育に多大な影響を与えたこと、および〈フンボルト理念〉として知られるその基本原理が「学問の自由」と「研究と教育の統一」にあったことはよく知られている⁽³⁾。その根底にある「研究と教育の統一」とはなにか。それは、すでに知られている事柄を伝授することではなく、まだ知られていない事柄の探求すなわち研究を通して教育が行われるというものである。「大学で教えることができるのは『唯一の』真理ではなく、ただ研究することそれ自体であると考えなければならない」(シュネーデルバッハ 2009: 37)。〈教養=人間形成 Bildung〉の理念のもと、学問を通じた人間形成がそこではめざされているのである。そして、すでに知られている事柄——すなわちスコラ学のように一般に認められた権威者の著作に求められるような知——、すなわち静態的な知、真理の伝達に重点が置かれていったのが、カント『諸学部の争い』でいうところの「上級学部」ということになる。

カントが教鞭をとったケーニヒスベルク大学は、中世以来の伝統的な学問区分に基づいた学部構成を保持していた。それはまさにカントの大学論『諸学部の争い』で分析された、神学・法学・医学の三学部からなる上級学部と自由七科をふくむ下級学部からなるものであった(牧野 1994: 296)。

カントによれば「上級学部」とは、政府、すなわち国家が国民に直接影響を与えるものであり、「国民に強力で持続的な影響力を持つ手段」であるという。神学部は「各人の永遠の幸せ」を、法学部は「市民的な幸せ」を、医学部は長寿と健康を通じた「身体的な幸せ」をそれぞれ目的としている。これらの学部は、政府の影響力が国民に直接反映されるがゆえに「上級学部」と呼ばれるのである。それは、聖職者や法曹、医師といった国民に直接関係を持ち、生活上不可欠な人材を国家による大学のもとで育成し、世間にその影響力が及んでいくということである。

これにたいして、「下級学部」とは「哲学部」のことである。カントのいう「哲学部」とは、今日の我々が想像するような〈哲学〉に限定されず、より広汎な学問領域を扱うものであり、ちょうど〈人文学 humanities〉に相当するといえよう(宮崎 2009: 32)。では、なぜ哲学部は下級学部とされるのだろうか。自由七科は、中世の大学において上級学部進学のための予備課程として扱われており、カントのケーニヒスベルク大学は中世の容貌を色濃くのこす大学であり、それが『諸学部の争い』の考察に影響を与えたことは想像に難くない。カントによれば、哲学部が下級学部である所以は、下級学部が学問自身の利害関心、つまり真理への関心しかもたないためである。すなわち、上級学部が政府の関心に応答したり、国民の幸福のために従事したりするものであるとすれば、下級学部である哲学部は、学問の関心事にのみ配慮し、真理であるか否かにのみ関心を向け、理性的であることが求められるのである。政府という権威に従うのではなく、みずからの理性にのみその判断の根拠を置くということである。政府の命令や上級学部の学説からひとまず距離をおいたところで、それらが

妥当するものであるかどうか、真理であるかどうかを判定するという自由をもつため、上級学部と下級学部とのあいだには真理をめぐって争いも起こりうる。

さて、カントは 1798 年に『諸学部の争い』を著したのであるが、フンボルトがカントの著作に通じていたことはよく知られている——フンボルトはカントの著作を愛読し、全著作を三度にわたって読破したともいわれる——。それゆえに、フンボルトの大学理念はカント、とりわけその大学論において準備されていたといえよう。両者に共通していたのは、旧態依然の大学の姿——カントですら講義は自身の目から見て旧時代的なヴォルフ学派の教科書を用いて行っていた——を転換し、学問的自律性、理性にその根拠を置く「近代の大学」をめざすことにあった。ただしカントにおいては、上級学部は国家の統制に服すが、下級学部と呼ばれた哲学部は国家の統制から自由でなければならないという主張であったのにたいして、フンボルトはその主張を大学全体に拡張しているという違いがある（斎藤 2009：66）。

デリダは「この雛形 [=ベルリン大学] にもとづいて、少なくとも本質的な特徴のうちで、西洋のあらゆる主要な大学はおよそ 1800 年と 1850 年の間にいわば再-創設されています」という（DP：407/III130）。今日の我々がゼミナールという制度を自明のものみなしているかのように、大学という場を当然視してしまうが、大学はいうまでもなく構築物、人工物であり、ある理念——フンボルト理念でいえば学問研究を通じた人間形成——のもとに構築されたものである。それゆえ、脱構築が可能となるのであるが、デリダはそのうえで、大学の近代的概念と一定の形而上学とを切りはなすことはできないと指摘する。それが哲学にとって〈制度〉が外在的ではありえないこととおなじであることはすでに確認してきたとおりである。こうした前提のもと、デリダはカントの大学論『諸学部の争い』の読解を行っていく。

2. 「大学の責任とはなにか」のまえに

デリダのいうとおり、西洋の大半の大学がベルリン大学に則って 19 世紀前半に再-創設されたとすれば、それによってなにが生じたのだろうか。デリダは大学の責任についてカントを引き合いにして思考を展開していく。

デリダは、カントが『諸学部の争い』序言で、プロイセン国王フリードリヒ・ヴィルヘルム 2 世（在位 1786-1797）にたいして弁明を行っている点に着目する。国王はカントの著作『たんなる理性の限界内における宗教』（1793 年）を、哲学を悪用し、いくつかの教義を歪曲し、貶下したとして断罪し、カントに宗教に関しての講述を禁じたのであった。『諸学部の争い』冒頭でカントは、国王から受け取った手紙を一言一句引用し、それにたいする弁明を行う。デリダはこうしたカントの姿勢に〈責任-応答可能性 responsabilité〉を看取する⁽⁴⁾。すなわち、カントは教えるという立場に立っており、一方では教師として若者を導くことにたいして、もう一方では法を定める国王にたいしてという二重の責任を負っているということである。しかし、とデリダはつづける。

「今日ひとはこれとおなじことを語るができるでしょうか。わたしたちはともに大学固有の責任について議論するために、たがいに理解しあうことができるのでしょうか。わたしたちがこの主題について合意を得ることができるのか、あるいはたんにこれを明示することができるのかと自問しているわけではありません。わたしがまずもって問うているのは、わたしたちが〈わたしたち〉と叫ぶのか、共通言語でこの分野における責任の一般的な形式についてともに討論しうるのか、ということなのです」(DP: 403/III126)

カントの時代、責任は、特定しうる「だれか」のまえで、「なにごとか」にたいして負うべきものであると信じるのが可能だったとデリダは指摘する。言葉をかえると、〈責任〉という語がなにを示しているのか、だれに、なににたいして...、ということが不明瞭になっているのが現代ということになる。

「もしわたしたちがわたしたちとすることができるのであれば（しかしすでにそうってしまったのでは?）、わたしたちはどこにいるのか、と自問するかもしれません。見たところわたしたちがいる大学において、わたしたちとは一体だれなのでしょう。なにを表しているのでしょうか。だれを代表しているのでしょうか。わたしたちは責任があるのでしょうか。なにについて、だれのまえででしょうか。大学の責任があるとすれば、すくなくともこれらの問いを理解し、自分自身に引きうけて答える必然性が生じた瞬間にこの責任が始まります。このような応答の命法が第一の形式であり、最小限の要件です。たしかにひとはつねに答えずにいられますし、責任にたいする呼びかけや訴えを拒むことができます。かならずしも沈黙せずにそうすることさえ可能です。しかし、責任にたいするこの呼びかけの構造は、あらゆる可能な応答に先立っているもの、当の応答がいわばわたしたちのなかの他者からやってくるために独立した非対称なもので、したがって応答しないことですらアプリアリに責任を負うというものなのです」(DP: 397/III19)

デリダにおける〈責任〉概念は、彼の学問的出発点であるフッサール (Edmund Husserl, 1858-1938) の現象学研究以来、思考の導き手であった。デリダはじめての出版は、フッサールの遺稿である『幾何学の起源』を仏訳し、長大な序文をつけた『幾何学の起源「序説」』(1962年)であるが、そのなかでデリダは、フッサールが晩年「幾何学の起源」という歴史に遡って数学的対象の絶対性を基礎づけようとした意味が、起源を自覚することは同時に、科学および哲学の意味に責任をもつことにあるとし、フッサール現象学の有する〈学問にたいする責任〉を看取したのであった。デリダが哲学教育に関与し、そのなかで「大学の責任とはなにか」と問う際に、フッサールがナチスの台頭するさなかにあっても、数学的対象の絶対性を基礎づけようと孤独に思索を重ねた姿勢——その結晶こそが遺稿『幾何学の起源』である——が念頭にあったといえよう (堀内 2019: 55)。

しかしながら、〈責任〉概念をめぐるさらにはさらに慎重な考察が求められる。というのも、デカルトの〈コギト〉に端を発する近代的な主体——カントでいえば純粹実践理性——が、責任を負うというのはかならずしも自明のことではないからである。「責任と主体のこうした結びつきは永遠に切りはなしえないものではありません。それは自然なものではなく、ひとつの歴史を有しています」(DP: 408/III131)。先述のフッサールに見いだした〈学問にたいする責任〉も、近代的主体の延長線上で考えられており、「大学の責任とはなにか」と問うにあたってデリダは近代的な〈責任〉概念の更新をも企てているのである。

では、それはどのような〈責任〉でありうるのか。ひとつ方途になるのは、デリダとおなじくフッサールを学問的出発点にもち、〈責任〉概念を論じたレヴィナス (Emmanuel Lévinas, 1906-1995) との突合である。レヴィナスは、哲学——とりわけ近代哲学——が〈同〉という同一性のもとに成り立っており、他者、他なるものを〈同〉による自己同一の運動に巻きこんで把握してきたことを批判した。すでに確認したとおり、近代的主体を基盤とする責任は、〈わたし〉がなにごとかにたいして自律的に負うものである。しかし、レヴィナスのように他者からの「呼びかけ」を出発点とし、その応答を責任とした場合、自己意識としての〈わたし〉が責任主体であるという伝統的理解は限定されたものにならざるをえない (高橋 1998: 174)。わたしがわたしであるという責任主体においては、自由かつ自律的に責任を果たすことが可能になる。しかし、他者からの呼びかけにたいしてはそれを無視するとしても、無視することそのものが応答以前の応答、すなわち〈責任〉となってしまうのである。それゆえ〈責任〉とは他者への責任となるのである。

「大学と社会の諸関係のなかで、さまざまな知と技術——技術としての知——の生産や構造、アーカイブ化、伝達のなかで、知のさまざまな政治的争点において、知と真理の観念そのものにおいて、なにかまったく他なるものが到来したのです。とすれば、責任をとること、なににたいして、だれのまえて応答するのかという問いは、おそらくかつてないほど今日的で正統なものになるでしょう。しかし、『なに』や『だれ』はこれまでとはまったくべつのしかたで考えられるべきものでしょう」(DP: 406/III129)

「責任の危機」、すなわち「だれに」「なにに」たいして責任を負うのか、という問いが不明瞭なのは、高等教育の大衆化に象徴的なように知のありかた、大学のありかたがカントの時代とは異なるものになってしまったからにはほかならない。それゆえに、あらためて責任とはなんなのか、「だれに」「なにを」と問うことが——「過去一世紀のあいだに生じたこと、とりわけ第二次大戦後に起きたことが、責任についての言説の公理系、あるいは責任の言説、責任ある言説の公理系そのものを破壊してしまった」(DP: 405f./III128f.) ために——今日のかつ正統的なものとなるのである。

こうした分析を経てなお、「大学の責任とはなにか」という問いは、カントに立ちもどる

ことになる。

「そのように問いを立てることで、わたしは依然として伝統的な責任にたいして責任をもつ守衛あるいは受託者としてふるまうこととなります。実際、カントはわたしたちに述べているのは、どのような条件のもとで理性的大学一般は可能であったことになるのだろうか、ということです」(DP: 409/II132)

「大学の責任とはなにか」と問うデリダにあってすら、「大学それ自体に未来があるのかさえ不明瞭ですが」(DP: 410/II133) というように「不確実性」のなかで語っているが、それは、大学に責任がある「かのように」語るということであり、語るということが大学の責任を生じさせるということなのである。

「Philosophiam profiteri とは、哲学を教授する＝公言する professor ことを意味し、それは、たんに哲学者であること、哲学を適切なしかたで実践し、教えることではなく、公的なかたちで身を捧げること、哲学に従事すること、証言すること、さらには哲学のために戦うことを公的な約束によって誓約することです。ここで重要なのはこうした約束であり、責任の誓約です」(UC: 35f./32)

デリダは、「教授する」という語が「公言する」という意味をあわせもつことに目を向けるようにうながすが、それは、哲学者として語るということが自己を拘束 engagement し、責任を生み出すことであるということにほかならない。大学の責任について語ることは、「つねにあるべき、あるいは体現しなければならなかったものという意味で大学を参照する」(UC: 33/30) ことであり、カントの語る大学、すなわち〈起源〉においてそうでなければなかったものを参照することなのである。この点は、すでにふれておいた、デリダが『幾何学の起源「序説」』においてフッサールに見いだした〈学問にたいする責任〉と同様の構造である。「わたしがみなさんとともに『諸学部の争い』を再読してみようと考えたのは、そこに責任という事実が、近代の大学の起源に、その前夜、前-創設的言説のうち書きこまれているようにおもわれたためです」(DP: 407/II130)。ただしそれは、カントの理念を現代においてたんに再活性化させるということではなく、現代の問題を検討するにあたって現在の問題がどのようにして構成されてきたかを分析するためのものなのである。

3. 大学の責任とはなにか

それゆえ、カントを読みなおすという作業は、たんに〈起源〉としてのカントの時代にもどるということを中心とするものではなく、あくまで現在のことがらを問いに付すということなのである。「いまの時代に、なにがカントの言説のような言説を超えうるのでしょうか。さらには、超えなければならないのでしょうか」(DPC: 19/177)。

デリダは「事実、総じて大学には、非大学の審級をまえにした責任があるのです」(DP:

401/III124) という。「非-大学の審級」とはなにか。たとえば、デリダがカントの国王にたいする姿勢に見出したように、大学には国家にたいする責任がある。いうまでもなく国立大学を設置しているのは、国家である。しかし、それはかならずしも大学が国家の言いなりになることを意味してはいない。すでに確認してきたように、とりわけ下級学部である哲学部は、国家の言説をそのまま受容するのではなく、判断を真理であるか否か、理性にのみその判断の基準を置くのであった。カントは、政府が大学という組織を整備し、それが理性理念と合致していることを指摘しつつも、「政府に誤りが無いなどと政府の肩をもつつもりはない」としていたのであった。

国家が大学を設置しているということは、なにを意味しているのだろうか。すなわち国家と大学との関係とはどのようなものであるのか。大学が〈自治権 *autonomie*〉を持つ、すなわち自律しているということは、学問的評価、すなわち学者のみが学者について判断できる公理によって正当化されるということである。それはまさに知が知である所以である。にもかかわらず、こうした学問の自律性から、それが公にされていく際には、大学はもはや自身の権威を抛り所にするには不可能であり、ある種の〈行為遂行性 *performativité*〉によって基準が設けられ、国家によってその権限が認可されているとデリダは指摘する。

「学問的評価の自律は絶対的で無条件なものでありえますが、その正当化の政治的な効果は、ごく厳密に当の学問的評価から区別されうると仮定したとしても、それでもやはり、大学にたいして外在的な権力によって制御され、測定され、監視されます。こうした権力にかんして、大学の自治＝自律は、他律の状態にあるのです」(DP: 401/III123)

哲学部といえども、大学の外部とまったくかわりをもたないでいるということはありません。大学はそれゆえ、大学の外部にたいして責任があるといえるのである。それはまさに、「哲学へとまっすぐに」進んでいくことを拒否し、哲学をめぐる状況や制度にも目を向けてつづけたデリダならではの分析である。おなじことが、真理にのみ関心を寄せているはずの下級学部、すなわち哲学部についても指摘される。

「それ自体において大学空間の総体についての理論的概念をもたらしている学部〔＝哲学部〕が、特殊な居場所を割り当てられており、かつ当のおなじ空間内で他の諸学部とそれらが代表している政府との政治的権威に服しているということです」(DP: 429f./III153)

自律を主張すべき国立大学が、じつは国の権威によって支えられていることは、すでに見てきたとおりである。たしかに下級学部が真理にのみ関心を向け、そのことが問題になっている場合には、いかなる権力であれそれを妨害することは許されず、政府はそうした自由を保障しなければならない。それゆえ自律とは、みずから真理を真理として認める哲学的理性

のことであり、判断の自由こそが大学の無条件性であり、上級学部のように実際の影響力を持たないとされる哲学部が下級学部とされる所以であった。デリダにいわせれば、自律している、あるいは自律しているべき哲学部も例外ではなく、哲学部が大学において特定の場所を有しており、他学部とともに政府の権威のもとにある点は留意しなければならない点である。

しかしながらそれは、くりかえしになるが、国家に服するという意味ではありえない。デリダは、哲学(部)あるいは哲学的真理が、国家から自律し、完全に自由であるべきとする近代の批判的主張にたいして、具体的な制度や状況をとまなわな「それ自体としての」哲学に留保をつけたように、むしろどんな〈自〉も〈他〉をもつ実態に即して、国家あるいは権力として象徴された「支配」概念の脱構築的解体を通じて、自由な真理主体であるべき哲学であっても〈他〉あるいは〈他〉からの呼びかけをもつことを明らかにしてみせたといえよう。国家の全否定が知の完全な自律につながるという想定は、実態を飛びこした抽象論にすぎず、それでは一緒に〈知〉の〈責任〉すなわち外部にたいする応答をも空無化してしまわざるをえないのである。つまり、大学が国家という外部をもつということは、権威に服するという側面のみならず、国家に象徴的なように外部にたいする〈責任〉を、現代においてもなお大学=哲学が有しているのである。

それゆえデリダは、上級学部/下級学部の区別、下級学部の自律性を主張したカントをふまつつも、つぎのようにいう。

「この唯一のカントの規準(国家権力とそれを支える諸権力を代表すること)を保持するとすれば、今日人は上級学部と下級学部との間の境界について確証を持てるのでしょうか? 以前と同様に上級学部を、神学部、法学部、医学部に限定しうるのでしょうか? 下級学部はカントによれば政府の命令からきっぱりと独立していなければならないとされましたが、そこにはいかなる権力の関心や代理表象の痕跡も見出されえないのでしょうか?」(DP:426/II150)

デリダはこのように問うが、「哲学部はもはや自律性を主張することができない」という(DP:483/II208)。哲学部の自律性とは、カントにしたがえば、研究が「なにごとかのために」という〈目的〉をもつ「有用化 utilisation」あるいは「合目的化 finalisation」(DP:364/II86)からのがれたところにあり、なんらかの権力が及ぶ外部においてのみ真理の探求に勤しむことができる、そのようなものであった。

大学は非-大学にたいする責任があるとデリダが考えていたことはすでにみてきたとおりである。とりわけその典型例が国家であった。さらにいえば、大学という場の境界上には、大学行政の責任者、文書保管の経営・管理者、出版関係者、ジャーナリストといった人々が存在する(DP:484/II209)。それは、大学での成果を外部に公表にする際には、こうした大学外の権力にもしたがわざるをえないということを意味しているが、いうまでもなくそれ

は、哲学＝大学が外部という他者をもち、他者にたいしてのみ責任を果たしていくことができるという点とパラレルである。

さらにデリダは「研究の合目的化」について思考を展開していく。カントのいう哲学部で考えられていたような研究は、権力の影響が及ばないようなものであった。とくに純粋数学、形而上学などのように、理性にしたがって真理を探求する、そのようなものは「基礎研究」(DP: 479/II205)として、あらかじめ目的が設定されているのではなく、「なにごとかのために」という利害関心から離れたものであるとされてきた。

目的をもたない基礎研究と目的をもつ合目的化、有用化された研究との二者は、しかしながら、「現実的であっても限られた妥当性しか持たない」ものであり (DP: 480/II206)、厳密に区別されるものではない。どのような研究であれ合目的化、とりわけ軍事目的化されうることによりデリダは警鐘を鳴らす。デリダは「研究の合目的化には際限がなく、そこではすべてが技術的かつ道具的確証を『目指して』働く」という (DP: 482/II207)。

「戦争と国家のおよび国際的な安全保障に奉仕するため、研究プログラムはまた、情報、知識の貯蔵、言語および全記号体系の機能、それゆえまた、それらの本質のあらゆる領野にかかわらなければなりません。すなわち、翻訳、コード化とその解説、現前と不在の戯れ、解釈学、意味論、構造言語学および生成言語学、語用論、修辞学といった領野です」(ibid.)

どのような研究であれ、一見無用なものからなんらかの恩恵を導き出すことは可能である。物理学や生物学、医学といった領域のみならず、下級学部である哲学部でなされていることでさえ、つねになにかに奉仕する可能性を秘めている、そうデリダは指摘するのである。それは、デリダの学問的出発点であるフッサールの現象学的時間論をふまえるならば、学問創設時の目的や理念とされるものがあくまで現在から見出されたものでしかなく、なかったものが創出されたり、逆に含有されていたものが喪失するという点と同様の構造である (堀内 2019: 54)。

デリダは「諸々の合目的性を評価し、可能ならばそれらすべての目的のなかから選択することもできるように、新たな分析を準備することになる新たな組織編成が必要であることを明確にしておきたい」という (DP: 489/II214)。「なにごとかのために」という合目的化そのものが悪であるということではない。そうではなくて、さまざまな目的のうちから最善と思われるものを見出していくことが、大学、哲学者、科学者の責任として求められるのである。そこにはやはり、フッサール『幾何学の起源』における、学問の起源に見出される〈目的〉をその都度現在から読みなおし、その目的をみずからもそこに関与し貫徹してみせるといった〈学問にたいする責任〉のデリダ的な継承が看取されるのである。

哲学部すなわち人文学は、カントがいったようにいかなる権力の関心や代理表象の痕跡も見出されえないということはない。ただしそれは、哲学が閉塞した〈自〉の運動にとどまら

ず、外部という〈他〉をもち、それゆえにこそ〈責任〉が果たされうるという意味である。上級学部と下級学部との間の境界について確証をもつことも困難であり——蛇足になるが、今日においては、さらなる学問の細分化により学部それ自体も増えている——、カント『諸学部の争い』が提示した上級学部と下級学部のモデルは、デリダにとって時代遅れのものであったとてよい。「大学なるものは閉止しようとしています。カントのこうした議論を取りあげるには、もう遅すぎて、あまりに手遅れなのです——たぶんそれがわたしのいいなかったことです」(DP:434/III157)。しかしながら、デリダはそのさきにある「神学者、法律家、医者、技術者との争い、あるいは彼らが養成した実務家との争いの実質そのもの」(ibid.)に目を向けるようにうながす。

大学が〈創設〉された、そのことにあらためてデリダは目を向ける。では、創設とはなにか。デリダは『法の力』(1994年)において、〈法=権利 *droit*〉の開始がある種の暴力であることを指摘しているが、それは創設という出来事が、創設するものの論理から抜け出ていくものであるということである。「哲学的制度の創設以上に哲学的なことはなにもないようにおもわれますが、哲学的制度——大学であれ哲学の学派や学部であれ——の創設はそれ自体としては厳密にはすでに哲学的ではありえないのです」(DP:435/III158)。ふりかえっておけば、〈起源〉として見出されたカント『諸学部の争い』とベルリン大学とが、近代の大学の雛形となっていたのであった。

大学にも法=権利の開始と同様のことがいえよう。大学が創設されたということは、大学の内部だけで完結することではなく、レヴィナスをふまえていうならば〈他〉という外部をもつのである。大学の〈創設=基礎づけ *foundation*〉は、その都度新たな責任を背負うことになる。デリダはいうが、その責任とはどのようなものか。デリダは「大学についていかにして語らないか」と、消極的な条件を提示し、新たな責任にどのような方向づけがなされるのか、という問いにとどめる。

デリダはここで、カントが持ち出した上級学部と下級学部との対立に遡り、方向づけるためには議会における右派と左派のような対立関係が必要であるという。「大学は、右と左の両足で歩かねばなりません。そして片方の足は、一歩ごとに身体を持ちあげて踏みだすあいだ、もう片方の足を支えていなければなりません」とデリダはいう(DP:437/III160)。それは、哲学部ひいては大学が進んでいくための外部をもつ必要があるということである。たしかに上級学部と下級学部との区別は厳密にできるものではないが、その「実質」とはどちらか一方に偏ることなく、つねに「上級学部」と「下級学部」との「要素」が争いつづけ、共存しつつけるということであろう。

むすびに

大学がその外部とどのように付きあっていくか、言葉をかえれば大学の自律とはなにか、デリダはカントをふまえて考察してきたのであった。デリダが「哲学部はもはや自律性を主

張ることができない」といったのは、完全な自律が不可能——カント風にいえば統制的理念といってもよい——であるが、自律性の制限はむしろ、大学の外部からの呼びかけにたいして応答し、責任を果たす好機でもあるとしたようにおもわれる。とすれば、やはりわたしたちも大学の境界を思考しつづけ、〈知〉のありかたについてその都度論じることが、責任を生み出し、それを果たしていくことになるのではないだろうか。

謝辞

若手シンポジウムでは、拙報告にたいして、貴重な意見や批判をいただきました。本稿にはそれらに負う箇所が多数存在します。この場を借りて参加者のみなさま、とりわけ拙報告に意見や感想を寄せてくださった方々にお礼申し上げます。

注

- (1) 以下「哲学教育運動」とは、デリダが 1970 年代以降に繰り広げた哲学教育への関与を指すこととする（堀内 2019：47）。発端は 1968 年の学生運動、五月革命に遡ることができる。フランスでは高等学校（lycée）最終学年において科目「哲学」が文系・理系を問わず必修科目として設置されており、中等教育の仕上げとして、自由に考え、発言する市民の育成が目指されている。五月革命の経過を見たフランス政府は、科目「哲学」の授業時間数や教員数を削減し、哲学教育を縮小する方向へと舵を切り、その総決算が一連の「アビ改革」である。高等学校最終学年の必修科目であった哲学は、その前学年の選択科目に成り下がろうとしていた。デリダはこうした哲学教育縮小の動向に抗して、1974 年に GREPH（Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique, 哲学教育研究グループ）を結成し、大学の哲学の教授や高校教員だけでなく、学生、一般市民をも巻きこんで哲学についての理論的考察を深めるとともに、具体的な運動を展開していった。さらに左派ミッテラン政権が成立すると、その支援のもとでデリダは 1983 年に国際哲学コレージュ（Collège international de philosophie）を創設し、現行の制度に収まりきれない哲学の研究、教育などに尽力した。以上のようにデリダは、哲学教育にかんして実践的な活動に身を投じたのである。
- (2) デリダは『哲学への権利』において、哲学の制度である〈言語〉を分析するにあたって、デカルト『方法序説』が日常語であるフランス語から伝統的・規範的言語であるラテン語に再度翻訳されたことに着目した分析を行っているが、その筆者なりの考察は別稿を期したい。「翻訳したほうがよいとすれば I / II」（『哲学への権利』所収 DP：283-341/ II5-63）参照。
- (3) もっとも、近年、潮木（2008）など「フンボルト理念」の影響の大きさを疑問視する研究も提出されている。
- (4) 以下、煩雑さを避けるためにたんに「責任」とするが、責任という語が「応答可能性」という側面をもちあわせている点に留意されたい。「責任 responsabilité」を語源的に遡ると、「応答 réponse」と「可能性 abilité」から成りたっている。

参考文献

- （略号を用いた文献は略号を併記する。外語文献を引用する際には原典、邦訳の頁数の順で指示する。）
齊藤渉（2009）「フンボルトにおける大学と教養」西山雄二編『哲学と大学』未来社、50-77。
潮木守一（2008）『フンボルト理念の終焉？——現代大学の新たな次元』東信堂。
シュネーデルバッハ、H.（船山俊明・朴順南・内藤貴・渡邊福太郎訳）（2009）『ドイツ哲学史

- 1831-1933』法政大学出版局。
- 高橋哲哉 (1998) 『デリダ——脱構築』講談社。
- 長坂真澄 (2012) 「デリダによる超越論的病理論——カント、フッサールを導きの糸とする「来たるべきデモクラシー」考」『表象』(6), 表象文化論学会, 125-139。
- 中田光雄 (2008) 『正義, 法-権利, 脱-構築——現代フランス実践思想研究』創文社。
- 西山雄二 (2009) 「ジャック・デリダにおける哲学と大学」西山雄二編『哲学と大学』未來社, 187-204。
- 堀内友博 (2019) 「デリダの哲学教育への関与の意味——思想展開における位置づけと哲学のありかたをめぐって」『学校教育学研究論集』第 40 号, 東京学芸大学大学院連合学校教育学研究科, 47-59。
- 牧野英二 (1994) 「カントの大学論——「諸学部の争い」の現代的射程」『現代思想』第 22 巻第 4 号, 青土社, 295-305。
- 宮崎祐助 (2009) 「秘密への権利としての哲学と大学——カント『諸学部の争い』における大学論」西山雄二編『哲学と大学』未來社, 26-49。
- Derrida, J. (1990) *Du droit à la philosophie*, Galilée. = 西山雄二・立花史・馬場智一訳 (2014) 『哲学への権利 1』みすず書房／西山雄二・立花史・馬場智一・宮崎裕助・藤田尚志・津崎良典訳 (2015) 『哲学への権利 2』みすず書房。[DP]
- Derrida, J. (1997) *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Éditions Unesco / Verdier. = 西山雄二訳 (2009) 「世界市民的見地における哲学への権利」『現代思想』第 37 巻第 14 号, 青土社, 174-189。[DPC]
- Derrida, J. (2001) *L'université sans condition*, Galilée. = 西山雄二訳 (2008) 『条件なき大学』月曜社。[UC]

【ほりうち ともひろ／東京学芸大学大学院連合学校教育学研究科博士課程／教育哲学】

書籍紹介



著者 清真人

書名 高橋和巳論 宗教と文学の格闘的契り

出版社 藤原書店

出版年 2020年4月10日

概要 高橋和巳を、「共苦 vs 怨恨的復讐」をキーワードとし「宗教と文学との格闘的契り」という視点から論ずる。第Ⅰ部『『悲の器』としての人間』は、高橋文学の基底に置かれた彼の実存体験に根差す人間観とそこから生まれる小説構築方法論の特質をテーマとする。第Ⅱ部『救済と革命』は、二つの革命、すなわち己の実存の在りようの革命（救済）と社会革命、その可能性をめぐって20世紀が経験した悲劇、これを彼が如何に作品化したかを探る。第Ⅲ部『女たちの星座』は、彼の作品において女性登場人物たちが如何なる問題の担い手として登場しどのような星座的配置をとるかを分析する。



著者 井ノ口淳三

書名 コメニウスの生涯と謎を追う - 通説の疑問を歩いて考える

出版社 文理閣

出版年 2020年3月1日

概要 17世紀チェコの教育者で、哲学者、宗教者でもあるコメニウス(1592-1670)は、貧富、身分、性、居住地、民族等の差異に関わらず、すべての人に学ぶ機会を設けることを提案した。30年戦争に翻弄されながらも信念を貫いた彼の生涯には、実は幾つもの謎や不明な点がある。本書は、コメニウスが滞在したチェコ、スロヴァキア、ドイツ、ポーランド、イギリス、スウェーデン、ハンガリー、オランダなどのゆかりの地を探訪した多くのカラー写真を添えて、通説の疑問について考えた著作である。



著者は、鉄鋼マンとして製鉄所21年、大学教員として大学28年にわたり、「働きつつ学び研究する」という「働・学・研」協同の生き方を貫いてきた。本書には、その歩みと理論・思想・ノウハウが示されている。
仕事や生き方を研究対象として青・壮・老を生き抜くロマンと挑戦とは何かを明らかにする。多忙なビジネスパーソンにこそ、ぜひ一読を薦めたい本である。

北尾吉孝 (SDIホールディングス代表取締役社長、SDI大学院学長)
社会評論社

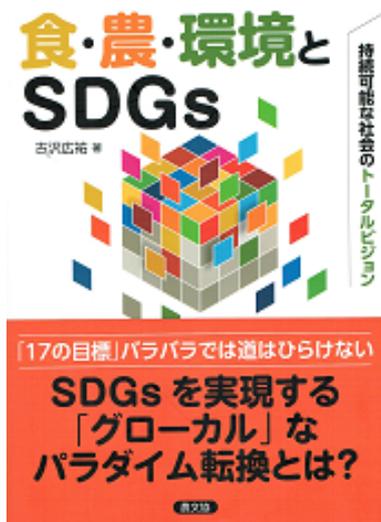
著者 十名直喜

書名 人生のロマンと挑戦－「働・学・研」協同の理念と生き方

出版社 社会評論社

出版年 2020年2月10日

概要 本書は、半世紀にわたる仕事・研究・人生に光をあて、「働・学・研」協同の視点からまとめたものである。プロローグ：人生とロマンの探求序章：仕事・研究・人生の意味と「協同」のダイナミズム第1部：働き学ぶロマン—製鉄所と基礎研で育まれた仕事・研究の夢とスタイル第2部：「働・学・研」協同の理念と半世紀の挑戦—仕事・研究・人生への創造的アプローチ終章：青・壮・老を生き抜く「働・学・研」協同—生きがい創造と熟年への視座エピローグ：「自己」の探求と邂逅第1部と第2部は、それぞれ製鉄所と大学を主な舞台にした実践編、序章と終章はその思想・理論編にあたり、プロローグとエピローグは人生論で締める。



「17の目標」バラバラでは道はひらけない

SDGsを実現する
「グローバル」な
パラダイム転換とは？

農文協

著者 古沢広祐

書名 食・農・環境とSDGs 持続可能な社会のトータルビジョン

出版社 農山漁村文化協会(農文協)

出版年 2020年2月28日

概要 食・農・環境を軸に世界の将来展望。3部構成で、持続可能な社会へのビジョン、システムの変革の道標を示す。人類活動は深刻な地球環境問題と、格差や社会的軋轢を生みながら、グローバルな社会経済システムを形成してきた。国際分業と大競争が地域性と自然の循環を切断して大地との離反を促すのに対し、地球環境問題の深刻化を阻止するエコロジー運動、地域コミュニティ・地域循環(調和)型社会を形成する動きが展開している。ローカルからグローバルまで、様々な調整・拮抗的なバランス力の創出からパラダイム変革を展望する。

古沢広祐

エシカルに 暮らすための12条

——地球市民として生きる知恵

金曜日

著者 古沢広祐

書名 エシカルに暮らすための12条 地球市民として生きる知恵

出版者 週刊金曜日、Kindle版

出版年 2019年7月29日

概要 グローバル社会の問題点を分かり易く紹介。目次：①グリーンからエシカルへ、②ファッションだってエシカルに、③鰻を食べて大丈夫かな？④有機＝エシカル？オーガニック認証、⑤森のエコラベル、⑥動物福祉—アニマルウェルフェア、⑦町ぐるみでエシカルめざすフェアトレードタウン、⑧過熱するペットビジネス輸入ペットの動向、⑨日本にもある現代の奴隷制度、⑩つくる責任・つかう責任、⑪銀行・投融資を変えるエシカルなお金って？⑫『バナナと日本人』のその後、補論：日本でのエシカルの広がり。

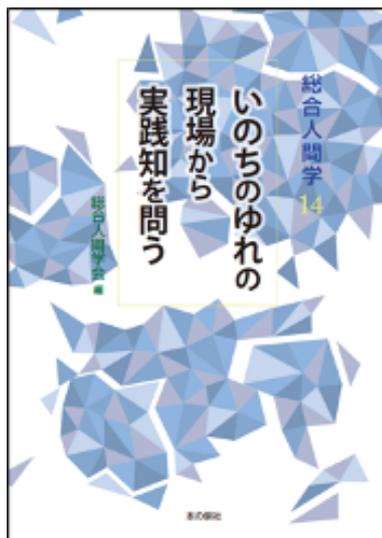
『総合人間学 第14号』のご案内

書名 いのちのゆれの現場から 実践知を問う

出版者 本の泉社

出版年 2020年6月

概要 下記目次参照



いのちのゆれとの対話から発見する豊かさ	中村 俊	5
地域医療の現場から	藤井博之	16
重い障害のある人の発達保障実践から 「ゆれ。ゆらぎ」と対話について考える	白石恵理子	32
「臨床宗教師」誕生が意味するもの	大曾俊幸	50
「いのちの電話」活動における実践知・総合知の形成	種村亮司	70
総合知と「自分（私）」——当事者性の視座から「知のあり方」を問う	穴見慎一	87
対話／熟議の場を生成するファシリテーション	徳田太郎	110
共通善の政治学——民主政治の再建、福祉・環境政策のために	菊池理夫	141
総合人間学 14 いのちのゆれの現場から実践知を問う（目次）		

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な事項を記入し、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、研究ノート、エッセイであり、大会等での研究発表を踏まえたものであること。
 - (a) 「論文」とは、独創性のある学術的な研究成果を展開したもの。
 - (b) 「報告」とは、調査によって得られた資料や聴取記録などに関するユニークなもの。
 - (c) 「研究ノート」とは、研究を発展・活性化させる知見、問題提起、展望、資料紹介など。
 - (d) 「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、研究ノートは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

総合人間学会編集委員会

編集事務局メールアドレス:

editor@synthetic-anthropology.org

(編集幹事: 鈴木 朋子)

郵送ご希望の場合はお問い合わせください。

あとがき
Postscript

河野貴美子
KAWANO, Kimiko

総合人間学会発行のオンラインジャーナル『総合人間学研究』第14号をお届けします。

このジャーナルの編集まとめ役を前任者から引き継ぎ、新たにお受けしたものの、私自身は今までもっぱら医療系、理工系の実験内容中心の論文に関わることが多く、この学会におけるような内容を十分に把握しているとは言えず、大変戸惑っているというのが正直なところである。それはともかく、ここ2、3年、このジャーナルへの投稿数は減少傾向にある。今回も初回、7篇のエントリーがあったものの、投稿辞退、査読後の辞退などで2篇となり、急遽今回のみの特例措置として秋に第2次募集を行った。2次募集にも当初は5篇のエントリーがあったが、投稿されたのは3篇、そして最終的に本号に掲載された投稿論文は全4篇のみとなった。

今回からさらに、投稿種別の見直しも行い、今までの「論文」、「報告」、「エッセイ」に加えて、「研究ノート」のカテゴリーを設けた。「研究ノート」とは、研究を発展・活性化させる知見、問題提起、展望、資料紹介などで、字数は論文、報告と同様としている。詳しくは投稿規定をご覧ください。研究大会におけるシンポジウムを中心とした内容は、書籍版としてすでにオンラインジャーナルからは切り離されているが、今年度からその業務も「出版プロジェクト」として別途立ち上がり、編集委員会はこのオンラインジャーナルの発行が主たる任務となった。委員も体制も年々変わっていく編集委員会にあつて、スムーズな引き継ぎ体制とともに投稿規定など、細部にわたる見直しを行う時期かと思われる。2020年度の課題としたいと考えている。さまざまな問題を抱えながらも、編集における先輩諸氏にアドバイスをいただきつつ進めていたところ、想定外の新型コロナウイルス感染拡大問題。不慣れな上に、集まって顔を合わせての会議ができず、発刊に手間取ってしまったことをまずはお詫びしたい。

そのような中で、早くからご投稿いただいた今号の論文はそれぞれ特徴的な内容でどれも興味深い。本間氏は西欧で花開いたピアノ文化が日本においてどのように根付いていったか、富裕層のものから大衆化していく過程を、その中心となった2名に焦点を当てて論じている。小倉氏は、多くの研究者の言を引用しながら、生物的なセックスや社会的なジェンダー論だけではなく、脳の視点も取り入れて、セックス化、超セックス化さらに再セックス化、非セックス化などさまざまな論を展開した。次の河野氏はマルクス・ガブリエルの著者「なぜ世界は存在しないのか」について詳しく検討し、彼の新実在論をわかりやすく解説している。福田・砂子論文は、V.E. フランクルにおける実存を彼の特異な収容所体験やその著書から、「人生の意味」、「人間存在の本質」などを説き、自他の関係性などモデル化するこ

とで、共生への方向性を明確化する試みを行ったものである。続く「研究ノート」は前述したように本号から追加したカテゴリーで、投稿規定に“研究を発展・活性化させる知見、問題提起、展望、資料紹介など”としているように、論文より気軽に時宜を得た話題を論じていただけるものとして設けたもので、今回は河上氏にご自身の経験と第14回研究大会のプレシンポジウムにおける報告をもとにした投稿をしていただいた。

この「プレシンポジウム」とは、次の「報告」のカテゴリーの中で、穴見氏が詳しく説明しているが、第14回研究大会のシンポジウム（テーマ「いのちのゆれの現場から実践知を問う」）に対するプレ企画として大会の3ヶ月ほど前に行われたもので「今、対話的实践による「総合知」のあり方を問う」として3名の報告者がそれぞれ話されたものである。

その報告者の一人、穴見氏はその中から、本ジャーナルにおける「報告」として「総合知」、「全体知」、さらに専門知や個別知など、総合人間学会としての「知」のあり方をあらためて会員に問いかけている。

また、研究談話委員会からの「緊急報告」として、古沢氏が現在社会を震撼させている新型コロナウイルスについて、総合人間学会の見地からの様々な見解、そしてそこから今後の学会活動への提起を展開している。武漢在住の女性作家、方方さんの「武漢日記」からの引用が印象的で、今後学会としてどのように活動していくか考えるべき提起であろう。

さらに、若手シンポジウムは「岐路に立つ知のあり方とそのこれから」のテーマのもとに報告された3篇および大倉氏の総括を掲載した。大倉氏のまとめた報告があるので、ここに詳しくは述べないが、それぞれに過去における賢人の実例から「知のあり方」について論じていて興味深い。徳重氏は荻生徂徠の「会読」からその学問論を、小林氏は福沢諭吉の「実学」を捉え直し、堀内氏はデリダの「大学」論を主題に大学の、そして知のあり方を論じたものである。

他には会員の最新著書5点、並びに本学会編集の書籍「総合人間学14」が紹介されているので、これを参考にして、ぜひ手に取ってみたい。

今年に入って急速に広がった（発生は2019年）新型コロナウイルス感染症（COVID-19）。その蔓延により、2020年6月に予定されていた研究大会開催は中止せざるをえなくなった。これに伴い、研究大会において「一般研究発表」を予定されていた会員は今年度の口頭発表の場を失うことになってしまったわけであるが、オンラインジャーナル15号は発行の方向で考えている。今後の総合人間学会からのお知らせ（ニュースレターやホームページにおける掲載など）をご覧の上、誌上発表、次回研究大会発表（2021年6月の予定であるが、さらに延期もありうる）など、ご検討いただければ幸いである。

最後に、慣れない編集で戸惑いながらでしたが、周りの編集委員に助けられ、さらに本学会幹事（編集担当）の鈴木朋子会員には多くのご助力をいただきました。ここに心からの感謝の意を表します。

【かわの きみこ／国際総合研究機構／脳科学】

総合人間学研究

第 14 号 (オンラインジャーナル)

Synthetic Anthropology Vol.14

2020 年

ISSN 2188-1243

発行日 2020 年 6 月 10 日 (第一版)

編集者 総合人間学会編集委員会

発行元 総合人間学会

〒183-8509 東京都府中市幸町 3-5-8

東京農工大学農学部 環境哲学(澤)研究室

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

mail: contact@synthetic-anthropology.org

SYNTHETIC ANTHROPOLOGY ONLINE

CONTENTS

〈Articles〉	1
Reception and Originality of Piano Culture in Japan after World War II – Focusing on the Thought of Kawakami and Fukuda – HONMA, Chihiro	1
Sexualization and Supersexualization of the Body – Or, on Two Essences Concerning Sex Difference – OGURA, Kenji	15
The “New Realism” of Markus Gabriel KONO, Katsuhiko	27
V. E. Frankl’s “Self and Other” Structure of Existence – Untangling Human Nature through a Phenomenological Perspective – FUKUDA, Reiko and SUNAKO, Takehiko	41
〈Research Note〉	55
Practical Knowledge and Gender – From the Experience of (Sexual) Harassment Consultation – KAWAKAMI, Mutsuko	55
〈Reports〉	67
Report on the Pre-symposium of the 14 th Conference	67
The 3rd. Presenter’s Report : “Synthetic Knowledge” and “Overall Knowledge” ? – What are we Trying to Discover as Synthetic Anthropologists ? – ANAMI, Shinichi	69
(Emergency report)	
The Questions Raised by the COVID-19 Crisis Concerning Nature, Humans, and Civilization FURUSAWA, Koyu	83
〈The 14th Conference of JASA : Young Researcher Symposium〉	91
Knowledge at the Crossroads Now and in the Future – Report and Summary on the Young Researcher Symposium – OHKURA, Shigeru	91
Ogyu Sorai’s Theory on the Acquisition of Knowledge – Hints from “Kaidoku” Reading and Discussion Circles – TOKUSHIGE, Kumi	93
Reassessing Fukuzawa Yukichi’s Scholarly Perspective on “Practical Learning” KOBAYASHI, Kayoko	103
Derrida’s Theory of University – Focusing on the Readings of Kant – HORIUCHI, Tomohiro	113
〈Book Reviews〉	127
〈Informations〉	131
Postscript KAWANO, Kimiko	139

Vol. 14, June 2020

edited by

Japan Association of Synthetic Anthropology