ISSN:2188-1243

総合人間学 第７号

Synthetic Anthropology Vol.7

2013 年

目次

第一部

序文　長谷場　健　4

Ⅰ　3.11以後の科学技術と自然観

3.11以後の科学技術と人間　野家　啓一　8

科学技術と〈農〉―東日本大震災を経て　山村（関）　陽子　17

構造災の社会学―「事務局問題」と責任帰属　松本　三和夫　21

地震・原発・天・鯰―責任とアニミズム的思考　太田　明　32

東日本大震災と宮沢賢治―「順違二面」の自然観・人間観　西郷　竹彦　38

Ⅱ　3.11以後の思いとつながり

3.11のあと―福島から広島へ　求められる地球時代感覚　堀尾　輝久　46

3.11後の直接的，間接的被災者カウンセリング経験　横湯　園子　53
―時系列的に変っていく「必要」の求めに応じて

手の発達のもうひとつの方向―文明の転換のために　平山　満紀　61

Ⅲ　3.11以後の文明の転換

3.11以後の「新たな出発」の意味　尾関　周二　65
―食・農・共生を軸に新たな社会・文明を展望して

「ポストフクシマ」，そしてポスト日本？　シュテッフィ・リヒター　75
―知性の悲観主義，意志の楽観主義（アントニオ・グラムシ）　福井　朗子，オプヒュルス鹿島ライノルト訳

人間らしさの生態的基礎―自己家畜化論の再検討のために　木村　光伸　84

Ⅳ　3.11以後，いま総合人間学を問う

学問としての「総合人間学」の課題―その切り札について　上柿　崇英　93

総合人間学の課題と方法―小林直樹氏の著作を通して考える　三浦　永光　97

第二部

論壇エッセイ

総合人間学の課題―人間不在の時代に抗して　北見　秀司　103

進化と人間の利他主義―生命の樹と聖夜について　平山　朝治　111

一般研究論文

死刑は存置すべきか　菅原　由香　120

日本の届出婚主義と戸籍の拘束　遠藤　正敬　130

―近代国家の「結婚の自由」から考える

人間には何故異質な他者が必要なのか―死の観点から　吉田　健彦　140

投稿報告

『3.11』から人間を考える　小山　芳郎　151

投稿エッセイ

「疑問」―なぜ強い者が弱い者を淘汰するのか　漆田　典子　160

会員による著書紹介　164

『総合人間学』バックナンバー　173

学会会則　175

投稿規定・執筆要綱　178

あとがき　宮坂　琇子　184

第一部

序文
Preface

長谷場　健
HASEBA, Takeshi

未曾有と言われた「3.11」から早二年が過ぎた。平静さはある程度取り戻しつつも，救済，復興への道のりはまだ不透明なままである。被災間もない頃は，想定外の衝撃からその原因・責任論，原子力技術およびエネルギー技術のあり方，人間と自然そして文明のあり方などなどさまざまなレベルで議論がかまびすしく交わされた。しかし，時間の経過と共に被災地に残された深刻な問題，そしてこの災害が現代文明に問いかけた深刻な意味への関心も薄らいできたような感がある。そして何事もなかったように地球の危機に目をつむり，今まで通り経済効率優先の生活を取り戻そうとしているかに見える。犠牲の大きさは「二度と同じことを起こさぬように原因を明らかにして備えよ。備えを十全にするためには，自然を知れ，己を知れ，その関係を知れ」というメッセージの大きさであると私たちはどこまで捉えられているだろうか。この二年間で何が明らかになったのか，どのような有効な対策が講じられたのかあるいは講じられようとしているのか，そして，どのような思想・哲学の転換が行われたのかあるいは行われようとしているのかが今再び問い直される必要がある。

総合人間学会は，生物的・進化的側面と社会的・文化的・歴史的側面をもつ「人間（ヒト）」の総合的理解を基礎にして，これまで人間と自然との関係，人間生活の質と在り方を総合的視点から多角的に検討を行ってきた。とりわけ，科学・技術の在り方を問い，自然との調和的な循環を求め，近現代文明の大転換の必要性を説いてきた。これらの主張の正当性は，不幸にも今回の「3.11」によって裏付けられたといえる。

本学会はこの「3.11」を総合人間学の理論性と実践性が試される極めて重要なテーマとして捉え，災害発生直後に，緊急並びに中・長期的対策を提言した（2011 年 4 月 16 日）。すなわち，緊急対策としては被災者の全面的救済，原発事故被害拡大防止ならびに政府・東電による被害者への速やかなかつ責任ある賠償，中期的には全原発の総点検・万全の安全措置の実施，原発廃止も視野に入れたエネルギー・環境政策の根本的転換，長期的には国家および人類の生き方を構想し，人間にとってより「自然」かつ安全な国作りの企画などである。

さらに，2012 年の総合人間学会第 7 回研究大会（5 月 26，27 日）では，「3.11 と総合人間学―人間（ヒト）・未来への選択」と題するシンポジウムを開催し，二日間に亘って討論を行った。その時，筆者が行ったテーマ設定の趣旨説明は以下の内容であった。

「過去に自然的存在であったヒトは，その進化の過程で道具・技術および言語・抽象的世界を生み出した。そして，自然を加工することによって自らが求める生息環境を人為的に創出し，社会的文化的存在としての人間となった。ヒトに特殊なこ

の進化過程は，人間を他の動物とは異なる社会の法則のもとでの道を歩ませ，地球生態系での支配的な地位に立たせた。さらに，近代における合理主義および科学・技術の発達に伴う生産力の増大は，人口の急激な増加，物質的な豊かさと共に自由および限りない物質的欲望の増大をもたらした。その結果，現代文明は，経済成長を至上とし，巨大科学技術を生み，飽くなき資本の増殖を生んでいる。しかし，その背後での自然の一方的な改造・搾取の増大は環境問題を引き起こし，人間みずからの存在基盤である地球の危機を招いている。また，都市を代表とする近代以降の人工生態系の発展は，人間を益々自然から乖離させ，人間の生物としてのヒト性に極めて不自然な人為淘汰を加えている。このような人間とヒトとの間の矛盾が現代においては個人の心身および社会の病理となって噴出している。本学会は，人類はこのような近現代文明の負の側面を克服できるのかとの不安が高まる中2006年に設立され，人類が地球レベルと種レベルの両面で深刻な危機に遭遇していることに着目して議論を深めて来た。我々はまさにそのような状況の中で「3.11」に遭遇したわけである。この未曽有の自然および人為災害は，単なる想定外の出来事ではなく，これまでの経済発展を優先してきた近現代文明の結果であるともいえる。それは，人間（ヒト）にとってより「自然」な生き方とは何か，真の豊かさとは何か問い直し，より深い自然観に基づいて自然と共生する新たな文明を創出することが焦眉の課題であることを現実を持って我々人間に突き付けたといえる。

総合人間学はこの重大な課題に対して総合的視点からアプローチを試みる必要がある。その基軸となる方法論として，社会的文化的存在であると同時に自然的生物的存在である人間（ヒト）を統合的に理解するためのキーコンセプトとして自己家畜化現象に着目したい。この概念は本学会の会長でもある小原氏により提唱されてきた。すなわち，生物は自然環境に適応しつつ自然淘汰によって進化してきた。家畜は人間の目的に沿って適応し人為淘汰によって野生動物から創出（進化？）された。ヒトは自然を社会化し，その自ら創り出した社会に適応し自己人為淘汰によって人間に進化した。このことは人間の進化過程の特殊性であり，その生物的適応変化（進化）は自己家畜化と呼ばれる。確かに，人間には部分的長毛，性周期の消失など家畜と共通した生理的形態的変化が見られる。もちろん，自己家畜化現象は生理，形態のみならず，社会性（行動，思考，精神）にも表れる。しかし，人間は，自らが自らを家畜化するところが家畜とは異なり，自ら環境を変えその環境によって自らを変える，その相互運動の発展によって自らを進化させる存在である。

今回の3.11では，人間の豊かさ・便利さの追求の結果であり，巨大科学技術の象徴である原子力発電が事故を起こし，その災害を絶望的なものとした。その事故に関しては，東電，原子力村，マスコミ，行政，財界，国の責任がさまざまに問われたが，誰に，何処に，どのような違反，過失，不作為があったのかを公知の形にすべく市民的要求は不全なままである。はたしてその責任追及，賠償は可能なのか。中でも，「原子力技術」は，他の科学技術と異なり科学理論から生産実践までの距離が今までになく大きく，人間には制御はできないのではないかとのかねてからの意見が今回の事故を受けて現実味を帯びている。これまでも近現代文明の負の側面に対する批判は様々に続け

られてきたが，その負の側面は科学技術の進歩と理性で制御できるのか，目指すべき方向は近代化の修正か，脱近代か，それとも文明の本質的転換か，さらに，人間にとってより「自然」な自己家畜化を促す文明への選択的転換は可能か，それともこれまでのような飽くなきエロスの追求そして盲目的自己家畜化によって破滅への道を進むしかないのか。本シンポジウムでは，以上のような問いを背景に『科学・技術の在り方，社会的責任の在り方，自然と人間（ヒト）の在り方，文明の在り方』を総合人間学的に討論し，有機的に関連づけて考察し，3.11 後を展望したい。」

総合人間学会は，以上のようなシンポジウムの成果をふまえて，ここに「3.11 を総合人間学から考える」と題する本書を編集・出版することにした。この本の構成は四部からなり，Ⅰの「3.11 以後の科学技術と自然観」では科学・技術の在り方および社会的責任の在り方に関してまず四名の方に執筆をお願いした。仙台での被災者でもある野家啓一氏（科学・歴史哲学）は「3.11 以後の科学技術と人間」と題する論文で，巨大科学技術を必要とする現代社会をリスク社会と捉え，科学技術の価値判断には専門家による科学的合理性のみならずシビリアンコントロールおよび世代間倫理を組み込んだ社会的合理性が必要と説く。山村陽子氏（環境共生学）は「科学技術と〈農〉―東日本大震災を経て」と題して，野家論文に対してコメントしつつ，〈農〉という技術に自然との関わりを通しての社会的合理性を見る。科学と技術と社会を繋ぐさまざまな制度・関係性の機能不全によって起きる事故を構造災と呼ぶ松本三和夫氏（科学社会学）は「〈構造災〉の科学社会学―発電用原子炉をめぐる決定不全性」で，現代の巨大科学技術事故による責任は実際には負うことのできない無限責任であり，これを有限化する新たな社会制度を構築する必要性を述べる。太田明氏（教育学）は「地震・原発・天・鯰」で，野家，松本両論文にコメントを加えつつ，現代の責任論において因果律的原因追究と応報律的責任追及の不分離が未だ問題として残っていると指摘する。さらに，西郷竹彦氏（文芸学）には，近代化で忘れ去られた宮沢賢治の自然観（人間を育む面と脅威の面）を彼の人間・科学・世界観と共に，「東日本大震災と宮沢賢治―〈順違二面〉の自然観・人間観」で紹介して戴いた。

Ⅱの「3.11 以後の思いとつながり」では，堀尾輝久氏（教育学）が「3.11 のあと―福島から広島へ求められる地球時代感覚」と題して，福島原発事故被災者が表では報道されない権力の利益誘導と嘘と抑圧から立ち上がり，被爆という共通の苦しみを通して広島，世界へとつながる「地球時代感覚」を紹介する。横湯園子氏（臨床心理学）は，幾度も被災地に足を運び被災者の精神的ケアに携わった経験を元に，「3.11 後の直接的，間接的被災者カウンセリング経験―時系列的に変わっていく〈必要〉の求めに応じて」で，被災者の知られざる精神的・心理的状況を自己の戦争体験時のそれらと重ね合わせて紹介し，「忘却こそ被災者の危機」と訴える。平山満紀氏（社会学・身体論）の「手の発達のもうひとつの方向―文明の転換のために」は，現代文明の日常を剥奪された被災者たちが身を寄せ合って助け合う姿を通して，人間の手を道具の使用や技術文明の発達に用いる方向とは別に，お互いに「手当て」に用いる共同性・共生に人間の内なる自然を回復させる文明の可能性を見る。

Ⅲの「3.11 以後の文明の転換」では，尾関周二

氏（環境哲学）の「3.11以後の『新たな出発』の意味―食・農・共生を軸に新たな社会・文明を展望して」と題する論文は，被災地が農山漁村であることに着目し，食・農・共生を軸に脱近代の社会・文明を提示する。シェフティ・リヒター氏（ライプチヒ大学・日本学）の「「ポストフクシマ」，そしてポスト日本？―知性の悲観主義，意志の楽観主義（アントニオ・グラムシ）」は，日本の反原発運動を紹介し，知を行動に移して社会変革につなげる方法として抗議デモの実践性と役割を論じる。唯一自然科学系の論者である木村光伸氏（地域生態論・霊長類学）は，「人間らしさの生態的基礎―自己家畜化論の再検討として」と題する論文で，自然と人間（ヒト）の在り方，文化・文明の在り方について，人間が自己に特有な「終わりなき欲望」に駆られた意図なき「自己家畜化」からの脱却は可能かと問う。

Ⅳの「3.11以後，いま総合人間学を問う」では，「3.11」後に改めて総合人間学の目的と方法論を取り上げた。三浦永光氏（哲学）は「総合人間学の課題と方法―小林直樹氏の著作を通して考える」と題する論文で，総合人間学会創始者の一人である小林氏のいう総合人間学の目的と方法を紹介する。上柿崇英氏（社会哲学）は「学問としての「総合人間学」の課題―その切り札について」と題して，総合人間学を自立した学にするための核となる概念（人間本性論と文明論）と理論的枠組み（自己家畜化論）を提案する。

3.11は近現代文明が蓄積してきた矛盾の噴出であり，何かが変わらなくてはいけない重大なサインである。本書では3.11に関連し，責任，社会制度，科学・技術，自然，共生，共同性，文化・文明，さらには感性，欲望，精神，心理，知識，行動，実践，倫理，思想など各レベルでの話題が提供された。これらの論考が総合人間学の方法論で有機的に総合化される必要がある。今回の特集は人文社会系の内容に少し偏った嫌いがあるが，今後，本書が提起した内容に自然科学と人文社会科学を繋ぐ「自己家畜化」の視点をより深く組み込むことによって，「3.11を総合人間学から考える」というテーマがより広く深く熟成することが予想される。そして，自然と社会の両法則に沿う人間的自然の理解が深まり，人間にとってより「豊か」で「自然」な文明の構図が描き出され，選択され，具現化されることを期待したい。人間は，自らの必然である「自己家畜化」に目的を与え，自分の未来を選択できる唯一の生物種であるのだから。

長谷場　健
（日本医科大学／アルコール医学，法医学）

Ⅰ　3.11 以後の科学技術と自然観
Science & Technology and Nature View since 3.11

3.11 以後の科学技術と人間
Science & Technology and Human Beings after March 11

野家　啓一
NOE, Keiichi

1　「神話」の崩壊

東日本大震災とそれに伴う東京電力福島原子力発電所の過酷事故は，科学技術と現代社会との関わりについて，当事者のみならず一般の市民にまで深刻な反省を迫るものとなった。単なる天災や人災ではなく，文明災（梅原猛）や構造災（松本三和夫），あるいは複合被災（外岡秀俊）といった新たな概念が提起されたのも，その現われにほかならない。とりわけ最悪のレベル 7 にまで達した原発事故は，これまでわれわれが自明のものとして安住してきた幾つかの「神話」を崩壊させるにいたった。具体的には，科学技術に関する「価値中立神話」,「安全神話」,「信頼神話」などが砂上の楼閣にすぎなかったことが，白日のもとに晒されたのである。

ここで「科学技術」という言葉について，一言述べておくことにしたい。日本語では「科学技術」という熟語は日常的に用いられているが，西欧語ではそれに対応する言葉は存在しない。英語では“science and technology”と三語で表現される。もともと科学と技術はその出自を異にしている。技術の歴史は，火の使用や石器など道具の製作にまで遡れば，人類の出現とともに長い。人類の歩みはそのまま技術の発展過程でもある。それに対して，科学が知識体系として制度化されるのは 17 世紀の「科学革命」を通じてであり，前史をたどってもせいぜいバビロニアやギリシアの数学や天文学にまで遡れるにすぎない。まして今日のような社会的制度としての科学は，19 世紀半ばの「第二次科学革命」においてようやく成立したのである。

さらに科学と技術が融合し，「科学に基礎を置いた技術（science based technology)」という意味での科学技術が登場するのは 19 世紀後半のことであり，それが本格的に国家的事業として展開されるのは 20 世紀に入ってからのことと言ってよい。とりわけ第一次世界大戦における新たな軍事技術（戦闘機，潜水艦，戦車，毒ガス等）の開発は，国家が科学技術開発の主導権を握るきっかけとなった。その集大成こそは，科学者・技術者を総動員して原爆開発を押し進めたアメリカ政府の「マンハッタン計画」にほかならない。戦後アメリカの科学技術政策は，このプロジェクトの成功を基盤に，その軍民転換を図ったものであった。アイゼンハワー大統領に

よる「平和のための原子力」演説をはじめ，宇宙開発のアポロ計画やガン撲滅を目指す先端医療プロジェクトなどが，平時の科学動員と言えるものである。こうして20世紀後半には，科学技術の研究開発は産業基盤を支えるものとなり，国家の命運を左右するまでになった。それに伴って，科学技術に関するさまざまな「神話」もまた形成されるにいたったのである。

まず「価値中立神話」とは，科学技術は善悪美醜などの価値に対して中立的であり，それを使用する人間によって善にも悪にもなるという，いわゆる「科学技術＝両刃の剣」説にほかならない。包丁は板前が使えば美味しい料理ができあがるが，強盗が使えば殺人の道具になる，というわけである。たしかに包丁のような単一機能の道具であれば，それがどのように機能し，いかなる社会的影響を及ぼすかは，あらかじめ予測することができる。したがって，防止策もまた立てやすい。1960年代に起った青少年による刺殺テロを契機に全国に広がった「刃物をもたない運動」などはその一例である。

しかしながら，現代の先端的な科学技術については，そのような楽観的な善悪二分法は成り立たない。それというのも，20世紀半ば以降の巨大科学技術は人間が身体的に操作可能な単なる道具ではなく，多くのサブシステムを包括した巨大な社会システムであり，複雑で多様なメカニズムで動いていることから，その影響や帰結を見通すことは著しく困難になっているからである。それゆえ，善意の企図から出発した科学技術の利用が，意図せざる災厄をもたらすことは，今回の原発事故を例に引くまでもなく十分にありうると考えねばならない。いわば現代の科学技術は使用者の善意・悪意に関わらず，否応なく社会的リスクと表裏一体のものなのであり，その意味で「価値中立的」ではありえない。現代社会においてはリスク・ゼロの科学技術は存在しない，と承知すべきであろう。われわれは科学技術というモンスターを，それがもたらす「最悪のシナリオ」を想定したうえで，コントロールせねばならない時代に生きているのである。

次の原子力に関する「安全神話」については，すでにマスコミ等で詳しく報じられている通りである。これもまた，価値中立神話と密接に結びついている。すなわち，原子力自体は中立的な技術であり，核兵器開発などの軍事利用は悪であるが，原子力発電による平和利用は人類の福祉に貢献する善である，というわけである。ヒロシマ・ナガサキの被爆国である日本が，さしたる抵抗もなく原子力平和利用を受け容れたのも，それが文明の進歩に掉さす道であると考えたからにほかならない。いわば日本国民は，被曝国というマイナス札を，無意識裡にせよ，原子力発電という先端技術を通じてプラス札へと転換しようとしたのである[(1)]。

だが，平和利用であっても，核エネルギーの解放と制御にはそれなりの社会的リスクがともなう。それゆえ原子力政策を推し進め，原発立地を容易ならしめるためには，そのリスクを隠蔽するか，少なくとも過少に見積もらねばならない。そうして形作られたのが「安全神話」であった。吉岡斉によれば，原子力安全神話とは「原子炉などの核施設が重大な損傷を受け大量の放射性物質が外部へ放出される事故は現実には決して起らないとする思い込み」を指し，そこには事故は起りえても「リスクがきわめて小さく現実には無視できる」とする留保ヴァージョンも含まれる（吉岡斉 2011：135）。こうした安全神話を浸透させ，支えてきたものこそ，政・財・官・学・マスメディアが一体となった，いわゆる

「原子力ムラ」の存在であった。

さらに地球温暖化防止が喫緊の課題となり，二酸化炭素の排出が問題化されるにつれ，安全神話には原子力発電は火力発電に比べて「安価」であり「クリーン」であるという項目が付け加えられた。しかし，福島原発事故を経た現在，「安全・安価・クリーン」といった言説をまともに口にする者はいないであろう。廃炉費用や損害賠償額を含めればとても原発を「安価」と言えるはずもなく，放射能を撒き散らす施設を「クリーン」とは誰も呼べないからである。もともと安全神話は，「安全であるべし」という当為を「安全である」という事実とすり替え，事実判断と価値判断を意図的に混交することによって形作られてきたものである。しかも，その神話に自縄自縛になることによって，電力会社は必要な安全対策を講じてこなかった。それを「想定外」と言い抜けることはできない。

第三の「信頼神話」の崩壊については，平成 24 年版の『科学技術白書』が如実に物語っている。以下は東日本大震災前後における意識調査の結果である。

「今回の地震・津波や原子力発電所事故により，科学者や技術者に対する国民の信頼は低下したと言わざるを得ない。科学技術政策研究所の調査によると，震災前は 12～15%の国民が『科学者の話は信頼できる』としていたのに対して，震災後は約 6%と半分以下にまで低下している。『どちらかというと信頼できる』を含む肯定的回答の割合を見ても，震災前に 76～85%だったものが，震災後は震災前より 10 ポイント強も低い 65%前後で推移している。」（文部科学省 2012：43）

おそらく，原発事故に際して専門科学者の発言が右往左往したことや，放射性物質の飛散について正確な情報発信がなされなかったことなどが，こうした調査結果に反映しているものと思われる。もう一つ注目すべきは，これまで科学技術の研究開発については「専門家まかせ」であった国民の意識が明らかに変化を見せ始めていることである。同白書では，「震災前は『科学技術の研究開発の方向性は，内容をよく知っている専門家が決めるのがよい』との意見について，『そう思う』と回答した者が 59.1%であったのに対して，震災後は 19.5%へと 1/3 程度まで激減している」（文部科学省 2012：44）と報告されている。これはまぎれもなく「信頼の危機」と呼ぶべき事態である。

もともと「信頼の危機」とは，イギリスで BSE 問題が発生したとき，その経緯を調査した上院科学技術特別委員会の報告書のなかで使われた言葉である[(2)]。BSE 問題については，1989 年にサウスウッド委員会が「人に感染する可能性は非常に小さい」という報告書をまとめていた。イギリス政府はそれを根拠に安全宣言を行ない，当時の農業大臣は娘と一緒にビーフバーガーを食べるという演出まで行なった。ところが 1996 年には牛肉摂取が原因と見られるクロイツフェルト・ヤコブ病の患者が複数見つかったのである。その結果もたらされたのが「信頼の危機」にほかならない。

「このような政策の致命的な誤りによって，政府に対する国民の信頼は大きく失われました。しかし失われたのはそれだけではありません。政府の決定が根拠にしていた『BSE が人に感染する可能性は非常に小さい』という科学の結論そのものが間違っていたため，科学者あるいは科学自体に対

する信頼も大きく失われてしまったのです。この政治と科学に対する二重の不信の広がりこそが，『信頼の危機』なのです。」（平川秀幸 2011：159）

平川が指摘する「政治と科学に対する二重の不信」は，何もイギリスに限ったことではない。福島原発事故によって生じた科学技術に対する国民の意識の変化は，まさに二重の不信以外の何ものでもないであろう。たしかに「価値中立神話」と「安全神話」については，崩壊すべくして崩壊したと言うことができる。だが「信頼神話」については，崩壊するに任せておくわけにはいかない。われわれが生きる現代社会は，科学技術の恩恵なしには一日たりとも持続することはできない。その基盤にあるものこそ政府と科学者に対する「信頼」だからである。ここでは「信頼の危機」を克服する方途を，もう少し広い視野から探ることにしよう。

2　「トランス・サイエンス」と「リスク社会」

BSE 問題についてイギリス政府や科学者たちがことさら安全性を強調したのは，当時の段階では人への感染について確実な科学的証拠が見出されていなかったことに加え，他方では畜産業界や食肉産業への致命的打撃を避けるという思惑も働いていた。つまり，「象牙の塔」の内部で営まれていた 19 世紀のアカデミズム科学とは異なって，産業化した現代の科学技術は，否応なく政治や経済の動向と地続きになっており，それを無視することはできないのである。もちろん，原発問題はその典型と言ってよい。そのような現代社会における科学技術のあり方を，核物理学者の A. ワインバーグは「トランス・サイエンス（領域横断的科学）」と名づけた [(3)]。彼の定義は以下のようなものである。

「科学または技術と社会との相互作用の過程で生じる係争点の多くは――例えば，技術の有害な副作用，あるいは社会問題を科学の手続きで処理しようとする試み――科学に問いかけることはできるが，科学によって答えることのできない諸問題に対する回答を未決のままにしておく。私はこれらの諸問題に対してトランス・サイエンス的という術語を提案する。というのも，それらは認識論的に言えば事実に関する問題であり，科学の言葉で述べることができるのだが，科学によっては答えられないからである。つまり，それらの問題は科学を超え出ているのである。」（Weinberg 1972：209，傍点原文）

要点を繰り返せば，トランス・サイエンスとは「科学に問いかけることはできるが，科学によって答えることのできない諸問題」のことである。ワインバーグは具体例として，低レベル放射線障害の生物学的影響や，極めて起こりそうにない出来事の確率（原子炉の過酷事故，フーバーダムを破壊するような壊滅的地震など）を挙げている。さらにはそこに，先の BSE 問題をはじめ，環境問題，公衆衛生，パンデミック，生殖医療，などを加えることもできる。これらの問題群については，事実認識の領域と価値判断の領域を明確に分けることができず，科学と政治が密接に絡まり合った複合体を形作っている。地球温暖化や生物多様性をめぐる問題を例に引くまでもなく，そこでは事実認識のなかに社会的リスクに関する価値判断が入り込まざるをえないからである。それゆえ，問題の解決に科学者の専門的知識は不可欠だが，だからといって社会的判断を専門家だ

けに委ねるわけにはいかない。トランス・サイエンスの領域では，科学と政治・経済・社会・文化・倫理などの諸領域が重層的に覆い合っており，一刀両断に切り分けることはできないからである。

このような事実と価値が交錯する一種のグレーゾーンの存在については，科学社会学者のジェローム・ラベッツもまた「ポスト・ノーマル・サイエンス」という言葉で指摘している。周知のように，「ノーマル・サイエンス（通常科学）」とは，トマス・クーンが『科学革命の構造』において提起した概念であり，一定のパラダイム（特定の研究領域を成り立たせている暗黙の研究作法）に則って行なわれる科学者の日常的な研究活動のことである。彼はこれを「パズル解き」になぞらえているが，要するに共有された一定のルールに基づいて着実に目標を達成する科学研究と考えてよい。したがって，ノーマル・サイエンスは科学者コミュニティの内部で自己完結的に営まれる研究活動であり，研究成果の評価ももっぱら「同僚評価（peer review）」の形でなされ，直ちに外部社会のあり方と結びつくものではない。

それに対して，ポスト・ノーマル・サイエンスとは，科学研究が科学者コミュニティの内部でのパズル解きに留まらず，新たな社会的課題に直面しているような問題状況を意味する。具体的には「GRAINN 技術や生殖工学は言うまでもなく，グローバルな気候変動，環境ホルモン，核廃棄物の処分，種の絶滅といった問題」（ラベッツ（2010：100）がそれである[(4)]。そこでは科学，技術，政策といった旧来の区分は意味をなさず，したがって「同僚評価」といった科学者コミュニティ内部の基準のみでは問題解決の道筋を見つけることはできない。加えて科学研究に政府や企業から巨額の投資がなされている以上，研究成果については社会的な「説明責任（accountability）」が求められることになる。このような状況に対してラベッツは，専門家以外の市民参加の必要性を強調し，「拡大ピア・コミュニティ」の形成を促している。科学の専門家といえども社会問題については素人であり，専門家の知識が最良の解決を与える，という前提はもはや維持できない。われわれはすでに「解決に科学は必要だが，科学だけでは十分ではない，新しい政策の時代に生きている」（ラベッツ 2010：110）からである。

トランス・サイエンスやポスト・ノーマル・サイエンスと呼ばれる現代科学技術のあり方は，他方でドイツの社会学者ウルリッヒ・ベックが提起した「リスク社会」という概念と不可分の関わりをもっている。むしろ，リスクが社会の近代化と科学技術の発展の帰結だと考えれば，両者は表裏一体の現象にほかならない。まずはベックによるリスク社会の特徴づけを見ておこう。

> 「近代が発展するにつれ富の社会的生産と並行してリスクが社会的に生産されるようになる。貧困社会においては富の分配問題とそれをめぐる争いが存在した。リスク社会ではこれに加えて次のような問題とそれをめぐる争いが発生する。つまり科学技術がリスクを造り出してしまうというリスクの生産の問題，そのようなリスクに該当するのは何かというリスクの定義の問題，そしてこのリスクがどのように分配されているかというリスクの分配の問題である。」（Beck 1986：25，邦訳 1998：23）

ここで「リスク（Risiko，risk）」と「危険（Gefahr，danger）」の区別について，一言述べて

おく必要がある[5]。「危険」は自然災害のように人間の意志や責任とは無関係に外的環境に起因するものであり，地震や津波を例に挙げるまでもなく，制御することは甚だ困難である。それに対して「リスク」の方は事故などの人的災害であり，人間自身の自由な選択や意志決定に起因する。こちらの方は近代社会に特有の事象であり，制御することはかなりの程度可能である。ベックが主題化するのはこの「リスク」であり，19世紀の古典的な産業社会（第一の近代）に対して，科学技術の発展による社会的リスクが顕在化してきた20世紀後半の現代社会を彼は「第二の近代」ないしは「再帰的近代」と呼ぶ。つまり，産業社会においては貧困の克服を目指して「富の再分配」が行なわれてきたが，リスク社会においては「リスクの分配」が国家の主要課題となるのである。その場合のリスクとは，環境破壊や原発事故など，巨大科学技術による社会の自己加害のことにほかならない。

ベックによれば，このようなリスク社会のあり方は，三重の「ない（nicht)」もしくは不可能性によって特徴づけられる。簡単にまとめれば，リスクの「空間的・時間的な限定不可能性」,「責任の所在の特定不可能性」および「被害の補償不可能性」の三つである（Beck 1988：120)。第一の不可能性は，酸性雨が容易に国境を超え，地球温暖化やオゾン層破壊がグローバルな現象であることからも明らかであろう。また，放射性物質の半減期は，人間的な時間のスケールをはるかに超えている。第二は光化学スモッグの発生原因を考えればわかりやすい。「汚染者負担の原則」をとるにしても，その責任が自動車産業にあるのか個々のドライバーにあるのか，特定することは甚だ困難だからである。第三は，現在進行形の東京電力福島原発事故の補償問題を考えれば贅言を要しない。現代のリスク社会は，このような「組織化された無責任」の体制のなかにあるのである。

それのみならず，リスクの分配に当たっては“NIMBY（Not in my backyard)”という原則が働く。リスクの分配は避けられないが「私の裏庭だけはいやだ」という総論賛成・各論反対の立場である。それゆえリスクの克服には「科学的合理性」のみならず「社会的合理性」を考慮することが不可欠となる。いわゆる「安全」と「安心」の両立である。安全の方は，通常「損害の発生確率×損害の大きさ」という形で科学的な計算が可能と考えられている。それに対して「安心」の方には主観的要素が入り込む。ただし，それは単なる心理的問題ではなく，科学技術のシステムに対する信頼性の問題として捉えられねばならない。安心に関わる主観的要素とは，どのような社会が望ましいかについての価値判断にほかならないからである。さもなければ，国民が不安をいだくのは専門的知識が不足しているからだ，という専門家優位の「欠如モデル」に陥ることになる。ベックが指摘するように，「科学技術に対する批判や疑問が生じるのは，批判者が『非合理』だから起こるわけではない。増大するリスクと文明の危機に直面して，科学技術の合理性がもはや機能不全となっているから起こる」（Beck 1986：78，邦訳1998：92）のである。

だとすれば，リスクを伴う科学技術を社会がどのように受け入れるかについては，専門家の科学的合理性のみで決めるわけにはいかない。そこにはステークホルダーである市民および地域住民による社会的合理性を基盤とした「シヴィリアン・コントロール」の視点が必要となる。われわれが直面しているのは，科学の不確実性と技術の不完全性という条件

のもとでの社会的な意志決定である。もちろん，決定に当たって科学の専門知識は不可欠であり，正確な情報公開がなされるべきことは言うまでもない。その上で，科学的合理性と社会的合理性の相補的協働，すなわち専門家の科学的知識と市民の社会的判断力の結合がなされねばならないのである。

3　未来世代への責任

東京電力福島原子力発電所の過酷事故は，まさに「リスク社会」の現実をわれわれに向かって突きつけたといってよい。しかもこの事故は，事後処理の遅滞と情報伝達の不適切さも相まって，最悪の環境破壊をもたらした。すなわち，大気，水，土壌，食糧を放射能で汚染することにより，人間および生物の基本的な生存条件を破壊したのである。さらに原発周辺の市町村のコミュニティや地域文化の崩壊による故郷喪失を考えれば，その影響は子々孫々にまで及ぶと言わねばならない。除染作業も遅々として進まない現在，田畑や山林を汚染した放射性物質の半減期の途方もない長さを考えれば，汚染源である原発と人類との共存は不可能ではないかとの思いを禁じえない。

そもそも原発は，そこから放出される高レベル放射性廃棄物（いわゆる核のゴミ）の処理技術さえ完成していない不完全な技術である。しかも原発のリスクは，受益者である大都市圏ではなく，人口も電力消費量も少ない遠隔地域に偏在している。核廃棄物の一時貯蔵施設となっている青森県の六ヶ所村はその典型である。リスクの公平な分配という観点からしても，このような「受益圏」と「受苦圏」の間の地域間格差は著しく不公平と言わねばならない。この地域間格差と並んで考えねばならないのは，「世代間格差」の問題である。原発による発電の恩恵を享受するのは現存世代であるが，その負債ともいうべき放射性廃棄物の処分と安全管理は未来世代へと丸投げされている。それも，生物に悪影響を及ぼさない自然放射能と同じレベルに達するまでに十万年近くを要するという長期にわたってである。

現在，高レベル放射性廃棄物の地層処分が進められているのは，フィンランドのオルキルオト島に設置された施設「オンカロ」であるが，近年その現状を伝える映画『100,000 年後の安全』が公開された。そこで関係者が最も腐心しているのは，施設の危険性をどのようにして未来世代に伝えるのかという問題だといわれる。十万年後の人類がどのような言語を話しているのか，あるいはいかなるメンタリティをもっているのか予測がつかないからである。関係者の一人は「大きな悩みです。未来の人類への伝達方法がね。きっと言語や文字の表記が違うでしょうから，普遍的な方法を探さなくてはなりません」（マドセン 2011：54）と述べている。それを受けてもう一人は「そこで絵を使います。素朴な方法ですが確実に伝えられます。文字で詳細につたえるよりも感覚に訴えるのです。（中略）感覚に訴える手法として興味深い絵画があります。ムンクの描いた『叫び』です。負の感覚を表現しています」（同前）と続けている。これは冗談を言い合っているわけではなく，第一線の科学者の真面目な発言である。これが核エネルギーというパンドラの箱を開けてしまったわれわれ人類の現在の姿にほかならない。

環境汚染や化石燃料の蕩尽をはじめ，未来世代に負の遺産を残すような問題は，一般に「世代間倫理」と呼ばれている。高レベル放射性廃棄物の処分問題がその一つであることは言うまでもない。だが，世代間倫理をどのような形で実現すべきかについては，きわめて難しい問題が存する。通常の人間社会

の倫理は顔の見える現在世代の間の「双務性」を特徴とする。すなわち，自分が殺されたくなければ，他人も殺してはならない，というわけである。それに対して，世代間倫理は未来世代がいまだ不在であり，彼らとの間に契約を結ぶことができない以上，「片務性」を特徴とせざるをえない。しかもそこには，加藤尚武が指摘するように，民主主義の根幹に関わる問題が孕まれている。

「『現在の世代が未来の世代に不利益な作用を及ぼさないかどうか』の検討・吟味という課題を果たす上で重要なことは，合意形成の仕組みが，現在世代の未来世代への加害を見落としやすい構造になっていないかどうかという点に着目することである。民主主義社会では，社会的に有効な合意は多数決による法律の制定という形をとる。この多数決という制度は，現在世代の合意がたとえ未来世代に大きな負担を強いるものであったとしても有効である，という原則を含んでいる。」（加藤 2011：160）

たしかに，現行の民主主義制度のもとでは，現在世代による未来世代に対する不利益な決定は見過ごされやすい。また，不在の未来世代との合意形成はもとより不可能である。だが，現代日本の喫緊の課題である年金問題や医療問題にせよ，その決定に際しては「顔の見える未来世代」，すなわち子・孫・曾孫といった後続世代に対する配慮が少なからず働いているはずである。要は，その配慮を「顔の見えない未来世代」にまで拡張できるかどうかにかかっている。その意味で，世代間倫理とは，現在世代の基本的合意である「他者危害原則」を未来世代にまで拡張する想像力の問題だと言えよう。その点について，管啓次郎が紹介するアメリカ先住民のしきたりは一つの示唆を与えてくれる。

「きわめて民主的な政治システムを完成していたイロクォイ族（中略）では，部族の会議が開かれるたび，人々はまず自分たちの義務を次のような言葉で誓い合うのだった。『何事を取り決めるにあたっても，われわれの決定が以後の七世代にわたっておよぼすことになる影響をよく考えなくてはならない』と。ある決議事項をめぐって自分が投票するなら，その票は自分だけではなく，まだ生まれていない者たちも含めて，以後の七世代のための一票なのだ。」（管 2011：44）

もちろん，言語や心性の異なる十万年後の世代にまでわれわれの想像力を及ぼすことは不可能に近い。しかし，七世代，すなわち百五十年から二百年ほどの未来世代に対してならば，「顔の見える未来世代」の延長線上に，想像力を及ぼすことは可能であろう。十万年後の未来世代については，一足飛びに議論を飛躍させるのではなく，この「七世代の掟」の継承と積み重ねを通じて考えるほかはない。

もう一つ，アメリカ先住民には「大地は子孫が貸してくれたもの」という格言が伝えられているという。つまり「私たちは自然の所有者なのではない。私たちにはその用益権があるのみなのだ」（ジャン－ピエール・デュピュイ 2011：10）ということである。それからすれば，われわれには大地を汚染や破壊することなく，未来世代に返却する義務があることになろう。この子孫からの貸与という思想は，逆に言えば，世代間倫理を「交換」や「契約」といった双務性においてではなく，未来世代への片務的な「贈与」という観点から捉え直すことにつながる。

「児孫の為に美田を買わず」とは西郷隆盛の言であるが，われわれは子孫のために放射能に汚染されることのない「美田」を贈与する責任があるのである。

3.11 の大震災を経た「災後」の状況は，われわれに科学技術と人間との関係を根本から考え直すことを強いている。それは同時に，われわれ現在世代の「未来世代への責任」を真摯に考えることにほかならないのである。

注

(1)この間の事情については，吉見俊哉（2012）に詳しい分析がある。

(2)BSE 問題についての簡にして要をえた分析は小林傳司（2007b）を参照。

(3)「トランス・サイエンス」の諸側面については，小林傳司（2007a）を参照。

(4)「GRAINN 技術」とは，ジェローム・ラベッツ（2010）によれば，ゲノミクス，ロボット工学，人口知能，神経科学およびナノテクノロジーの頭文字を組み合わせたものである。

(5)「リスク」と「危険」の概念的区別については，島村賢一「訳者解説：ウルリッヒ・ベックの現代社会認識」（ベック『世界リスク社会論』ちくま学芸文庫，2010 所収）に的確な指摘があり，参考にさせていただいた。

参考文献

加藤尚武『災害―安全性工学への疑問』世界思想社，2011。

小林傳司『トランス・サイエンスの時代』NTT 出版，2007a。

小林傳司「BSE の経験」，小林信一・小林傳司・藤垣裕子『社会技術概論』放送大学教育振興会，2007b 所収。

管啓次郎・小池桂一『野生哲学』講談社現代新書，2011。

ジャ - ピエール・デュピュイ『ツナミの小形而上学』嶋崎正樹訳，岩波書店，2011。

平川秀幸「3.11 以降の科学技術コミュニケーションの課題」，飯田泰之＋SYNODOS（編）『もうダマされないための「科学」講義』光文社新書，2011 所収。

マイケル・マドセン『100,000 年後の安全』西尾漠・澤井正子訳，かんき出版，2011。

文部科学省『平成 24 年版　科学技術白書』全国官報販売協同組合，2012。

吉岡斉「原子力安全規制を麻痺させた安全神話」，石橋克彦（編）『原発を終わらせる』岩波新書，2011 所収。

吉見俊哉『夢の原子力』ちくま新書，2012。

ジェローム・ラベッツ『ラベッツ博士の科学論』御代川貴久夫訳，こぶし書房，2010。

Beck, Ulrich, Risikogesellschaft Auf dem Weg in eine andere Moderne, Surkamp, 1986.（東廉・伊藤美登里訳『危険社会』法政大学出版局，1998。）

Beck, Ulrich, Gegengifte： Die organisierte Unverantwortlichkeit, Surhkamp, 1988.

Weinberg, Alvin, “Science and Trans-Science”, Minerva, Vol.10, 1972.

野家　啓一（東北大学／哲学）

科学技術と〈農〉
―東日本大震災を経て―
Science and the Essence of Agriculture: Through the Tohoku Earthquake

山村（関）　陽子
YAMAMURA(SEKI), Yoko

はじめに

東日本大震災以降だれもが「ポスト3.11」を模索しはじめ，自然科学とそれによる技術のあり方がいよいよ真剣に問われるようになったといえる。U.ベックが指摘したように，今日の科学技術はもはや価値中立的とは言えないばかりか，科学技術が高度になればなるほどその「リスク」も甚大になり，科学技術の発達した今日の社会は「リスク社会」であるとみなすこともできる。

ただし，とくに科学社会学（STS）の分野では，震災による原子力発電所の事故以前から，科学技術の「価値中立神話」の崩壊や科学技術の「シヴィリアン・コントロール（非専門家統制）」の重要性などが指摘されていた。「シヴィリアン・コントロール」とは，科学的事実や証拠だけでは結論の出せない事態に対して，社会的意思決定に基づいて科学技術をコントロールするものである。さらに哲学者の野家啓一氏は，科学技術の価値判断を「専門家と市民」だけではなく「未来世代」を含みこんだ人間関係のネットワークによって判断する〈シヴィリアン・コントロール〉を提起し，科学技術の課題を世代間倫理のあり方も含めて問いかけている。

つまり今日の「シヴィリアン・コントロール」には，自然科学そのものの見方やあり方の問い直しという科学哲学的課題に加えて，人間と自然の関係性やコミュニケーションの視点の導入が必要とされているのである。

1　科学の解釈学的転回

「シヴィリアン・コントロール」は，科学研究そのものが社会的価値と結びついている側面があるにもかかわらず，科学技術開発にともなう社会的なリスクが，科学的方法のみによっては評価できないことから注目されてきたものである（野家2005）。そこで，科学は新たに「アカデミズム科学」から「社会のための科学」としてのあり方が求められることになり，経済効率と利便性のための「産業化科学」ではなく，「人間の安全保障のための科学（ポスト・ノーマルサイエンス）」が模索されてきた（野家2011）。

つまり近代の「産業化科学」は，M.ウェーバーに引き付けていえば，「道具的理性」（アドルノ，ホルクハイマー）の従属下にある産業主義の目的合理的な科学であり，その科学理論の合理性（科学的合理性）は，安全や安心のリスク評価に対しては十分寄与してこなかったのである。今後求められる「社会のための科学」には，新たに「人間の安全保障」や「安心」といった精神（心）を充実させうるような

社会的合理性（または社会的役割）が要請されているといえる。

さてこうした現状の中で，野家啓一氏の「科学の解釈学」は，自然科学のあり方を「科学的理性批判」という哲学的課題の中に位置づけ，人文社会科学の方法論を取り込んだ科学知（解釈学的知）の社会的な展開可能性を示している。「科学の解釈学」とは，〈真理〉や〈合理性〉，〈進歩〉といった「科学の論理学」における科学主義的な諸理念を俎上に載せ，それを歴史的・社会的文脈の中で問い直す試み（野家 2007：53 - 54）である。

この中で野家氏は，ハーバーマスらの議論を参照しつつ，自然科学とは「歴史的・社会的に制約された一定の「認識関心」に導かれ媒介された行為」（同書：41）であると述べる。この認識関心とは，技術的操作可能性のみならず「自然（宇宙）の中の人間の位置」の解明と確認とをめざす間主観的理解に対しても向けられ，自然科学とは「人間の自己理解および相互理解の拡張」という実践的認識関心に導かれているものであるという（同書：102）。

さて，この「人間の自己理解および相互理解の拡張」という指摘の中に，自然科学の社会的役割を見出してゆくポイントがあるのではないだろうか。つまり「科学の解釈学」が投げかけるのは，人間主体の位置づけ方の問題であり，自然対人間という従来の対立構図を超えて，人間主体を自然の中に位置付け，経済や社会，政治など人間の原理を相対化して理解することのできる知を提供するように思う。それは，「人間は自然の一部である」という（通常の）自然主義的な知ではなく，「シヴィリアン・コントロール」にとって必要な――自然とどのように関わるのかという倫理的意味を含んだ知である。

2　近代科学と「野生の思考」

ところで「自然科学」といえば，通常は西欧近代科学のことを指しており，もとは西ヨーロッパに興った〝ローカルな〟知識形態や方法論である。すると「科学」の問題を西洋世界に限定しないことは，西洋近代科学の単純な焼き直しではない「ポスト・サイエンス」を構築してゆく上での，必要な手続きの一つではないかと考える。

これに関連して，「構造主義」を提唱した文化人類学者のレヴィ＝ストロースは，西欧社会が〝理性〟や〝合理性〟の埒外にあると見なしてきた未開社会の研究から，地域や時代を超えて人類が共通に持つ思考様式としての「野生の思考」を提示したことで知られている。

「野生の思考」とは，直接の経験の中から感覚知覚がもたらす情報を類推し，自然と人間社会の双方を秩序あるものとして把握することのできる思考である（Levi-Strauss 1962）。つまり関係性の中の自己の位置を理解することができる思考であり，「自然や社会とどのように関わるか」というコミュニケーションを可能にし，「自己の存在の意味」「生きる意味」など，科学を超えた「意味」の世界を開示するのである。

またレヴィ＝ストロースによれば，「野生の思考」とは感性の領域と理性の領域が切り離されることなく，現代科学に劣らず世界（自然）を的確に把握することができる「原始科学」であるという。それは現代科学の知の淵源として，農業，牧畜，製陶，食物の保存方法と調理法など，文明の諸技術にこたえる自然像を構成するという。

「野生の思考」がこのように近代科学の思考と類比的に論じられてきたことからすると，人間が自然を秩序あるものとして理解することを自然科学とい

うならば，科学の方法とは決して西洋近代科学に限定されないことであろう。すると広義の意味での〈自然科学〉とは，単に自然の理解におわる学問活動ではなく，「世界の中の自己の位置」や「自己理解」，ひいては「他者との関わり方」など，コミュニケーションについての理解に直結する営為であると考えられるのである。

3 科学と〈農〉―コミュニケーションできる自然から

さらに話は展開するが，社会哲学者のK.エーダーは，ハーバーマスのコミュニケーション論を批判的に継承し，「野生の思考」によって構成される「自然のシンボル」の社会的機能に注目しつつ「エコロジー的理性批判」を展開している（Eder 1988）。

エコロジー的理性批判とは，自然の過度の搾取や負荷を減少させる功利的理性（実践理性の一種）への批判のことである。エーダーによれば，自然を〝エコロジー的に合理的に利用する〟という功利的理性によっては，自然への支配的関係性を克服したことにはならないという。例えば「エコロジー的近代化論」は，自然を損なうことのない自然の経済的利用を促進するが，（それ自体は有益であるが）資源的自然観それ自体の反省を促すことはない。それは功利的理性に基づく，人間と自然との関係性の問題を迂回した発展理論であるといえる。

こうした状況からエーダーは，「野生の思考」がとりもつ人間と自然との関わり，つまりコミュニケーションできる自然との関係性を担保するエコロジー的実践理性を再構成し，文化主義的な社会発展の理論を提起したのである。彼の社会理論のユニークな点は，自然は利用の対象である以前に有意味なシンボルとして社会の中に構成されており，人間にとって自然の世界とは，他者との「関わり方」を教える道徳的世界であるという見方である。

さて，リスク社会論を展開したベックは，対自然関係の倫理や道徳の問題を経済領域から解放し，新たに「リスクの分配」を社会発展の力として提起した。ただしリスク社会論における自然は「リスク」という意味に収斂されてしまい，エコロジーと社会の間に設けられる倫理領域の課題は，「リスク」分配の公平性，公正性にとどまってしまうことになる。またハーバーマスのコミュニケーション論における了解過程も，自然は生産物の配分の対象として議論されるにすぎず，生活世界における自然との相互関係，コミュニケーションできる自然との関係について注目されることはないのである。

つまるところ，科学技術をめぐる「シヴィリアン・コントロール」に必要なことは，人間と自然との関係性がどうあるべきかについて語りうる（倫理的）領域である。その必要性を突き付けたのが，まさに先の東日本大震災ではなかっただろうか――原子力発電所の事故，津波による壊滅的被害――これらは決して経済的価値やリスクという見方だけにとどまらない自然の見方や関係性について考えることを要求しているのである。これに加え，人間の「自己理解」や「生きる意味」に関わる自然との関係性は，〈農〉を通じて学べることであり，それを〈農〉のもつ意義として注目してゆくべきではないだろうか。

「自然」「人間」「社会」を循環する農林水産業の活動全体を〈農〉として定義するならば，〈農〉は決して生物資源を生産し消費するだけの活動にとどまらない。農林水産業はどのように「生産性を高められるか」という分析的思考と，人々や自然と「どのように関わるべきか」という関係論的思考の両面

から成り立っているからである。合理的近代化にともなう〈農〉の工業化は，生命ある自然を規格化された資源へと矮小化し，市場原理が人間と自然の関係を規定してきた。しかし〈農〉は本来的に，「人間の自己理解」「自然との関わり方」への問いに直結した生活実践として，「シヴィリアン・コントロール」の土台となるものと考える。

東日本大震災を経験した後，科学技術の問題を農林水産業の復興という課題とともに合わせて考えてゆくことの必要性を感じている。この中で「科学の解釈学」による自然科学そのものの再構築，再評価は，「自然との関係性」という倫理的，あるいは人間学的な問いを投げかける科学として，注目されるべきものであろう。

引用文献

野家啓一「科学技術との共―科学技術社会論（STS）の視点から」『人間と社会』16，2005，1 - 10 頁。

野家啓一『科学の解釈学』筑摩書房，2007。

野家啓一「大震災とリスク社会」『學鐙』，2011，26 - 29 頁。

Eder，K.，Die Vergesellschaftung der Natur，Suhrkamp，Frankfurt，1988.（寿福真美訳『自然の社会化―エコロジー的理性批判』法政大学出版局，1992。）

Levi-Strauss,C.，La pensee sauvage，Librairie Plon，Paris，1962.（大橋保夫訳『野生の思考』みすず書房，2008。）

山村（関）　陽子

（芝浦工業大学非常勤講師／環境共生哲学）

構造災の社会学
—「事務局問題」と責任帰属—
Structural Disaster from a Sociological Perspective: Infinite Responsibility Viewed from Fukushima

松本　三和夫
MATSUMOTO, Miwao

はじめに

天災にも，人災にもすべての原因を帰着させることができない，社会のしくみから不特定多数の人に重大な不利益を招いてしまう現象について考えたい。そういった現象に直面するとき，すくなくともふたつの過誤に注意を要する。第一に，元来自然現象でないにもかかわらず，責任の問いようがない天災であるかのような扱いをしてしまう過誤。第二に，特定の個人だけをスケープゴートと見立て，それ以上責任の所在の追及を放棄してしまう過誤。表題に掲げた構造災は，いずれの過誤も退け，問題の解明と解決をはかるための社会学的な枠組みとして考案されている。

東日本大震災・福島第一原発事故（以下，福島事故と略記）に即してながめると，構造災には，すくなくともつぎの五つの特性が状況に応じて複合的に関与しうる（松本 2012：46）。

(1) 先例が間違っているときに先例を踏襲して問題を温存してしまう。

(2) 系の複雑性と相互依存性が問題を増幅する。

(3) 小集団の非公式の規範が公式の規範を長期にわたって空洞化する。

(4) 問題への対応においてその場かぎりの想定による対症療法が増殖する。

(5) 責任の所在を不明瞭にする秘密主義が，セクターを問わず連鎖する。

構造災と聞くと，元来他人事ではないはずなのに，他人事にしてしまうことになるのでは，と懸念する向きがあるかもしれない。否である。社会のしくみに由来する問題であるかぎり，構造災に対する責任から免れることは何人たりともできない。

ただし，同程度の責任が一様に存在するわけではない。構造災を引き起こした制度を設計した主体は，設計された制度のもとで不利益を被る主体よりずっと重い，応分の社会的責任を負っているはずだからである。そうした適切な社会的責任配分が担保されてはじめて，制度は人びとに信頼されることになるからでもある。どういうことだろうか。以下，順をおって説明する。

まず，科学技術と社会の界面にかかわる問題に即して筆者が構造災を定式化した背景をつまびらかにしたい。

1　二重の決定不全性と構造災—科学社会学の視点

科学技術と社会の界面の問題を構造災ととらえるにいたった学問的な背景を知る手がかりは，決定不全性（underdetermination）と呼ばれる事態にある。元来，決定不全性は科学の概念や言明が経験的な証

拠と一対一で対応しない状態をさす。そのこと自体は珍しい状態ではない。たとえば，科学知に含まれる理論的な成分（例，ラグランジアンなどの概念等々）をとおして，解析的手法を学ぶ際に科学者の基礎訓練の過程で登場する。その意味では，科学者の日常感覚にとってはごく普通の事柄と映るであろう。その状態が有意味な問いの源泉となってきたのは，もっぱら科学哲学の文脈においてであった。たとえば，科学理論の予測と合わない観測事実があらわれた場合，それによって科学理論が反証されたとみるべきか，あるいはそれは科学理論から予測が導かれるまでの推論過程で想定されているアドホックな仮定の取り換えを指示しているとみるべきかといった，いわゆるデュエム・クワイン・テーゼ（Quine 1951）にかかわる問題の文脈において問われてきた。

科学理論と観測事実のあいだの関係を科学理論の論理構造の分析をとおして解明することが，そこで想定されている研究プログラムである。科学社会学（sociology of science and technology）の系譜においても，こうした研究プログラムを科学者集団の構造特性に注目して実証的に展開する仕事がある時期に陸続とあらわれる。そして，決定不全性が科学理論の論理的な構造の問題というにとどまらず，より社会学的な要因と密接に関連していることが明らかになる。

たとえば，実験装置の使用法，科学者集団のやりとりの作法や文化，教育訓練課程の微妙な違い，パトロネージュのあり方等々，例は枚挙にいとまがない（Kaiser, Ito & Hall 2004 など）。科学理論の論理構造の問題として問われた決定不全性の論点の外延が，科学者集団の構造特性にかかわる社会学的な要因と関連づけられることによって拡張されたといえる。決定不全性の論点の社会学化といってよい。さらに，科学知についての決定不全性は技術知の開発，利用の局面にも拡張され，おびただしい数の仕事を輩出する。技術の構築主義（social construction of technology）の登場である。

こうした一連の系譜は，科学社会学の研究者にとってはすでによく知られた事柄に属する。ただし，そこに重要な例外がある。科学知や技術知に決定不全性が存在するなら，科学技術の関与する公共政策（例，安全規制基準，環境汚染規制値の設定，リスク予防，生命倫理のガイドライン等々）の立案，実施，評価の過程にはより大きな決定不全性が生じる可能性である。そうした可能性が含まれる過程において，科学技術の関与する公共政策に大きな決定不全性の生じる条件とはどのようなものであり，その社会的帰結は何であるのだろうか。これらが，重要な探究の課題となる。残念ながら，この課題の解明はこれまで科学社会学において見過ごされてきた。この課題が重要なのは，科学知や技術知が公共政策の問題の定義や問題の解決に関与するため，科学知や技術知の決定不全性が公共政策の決定不全性につながるという理由だけによるのではない。なにより，公共政策の立案，実施，評価の過程には，科学知や技術知の決定不全性とはおよそ趣を異にする，別種の決定不全性が関与すると予想されるからである。

たとえば，専門家と素人のあいだの微妙な関係，予算制約，複雑かつ硬直的な予算執行システム，公共政策の立案，実施，評価の全過程への省益，利害関係者の関与，そのような省益，利害関係者どうしの競合，公共空間における組織の体面の保持等々，例は枚挙にいとまがない。かりに科学知や技術知に決定不全性がまったく存在せず，科学技術が公共的な争点に関する問題の定義や解決に唯一解を与える

と仮定しても，その争点について公共政策が導かれる過程にはそうした別種の決定不全性を生むさまざまな要因の関与が避けられない。いいかえると，公共政策とは，科学知や技術知の決定不全性と趣を異にする，政策の立案，実施，評価の過程に特有の決定不全性をなんらかのやり方で抑えこんではじめて決まるとみるほうが無理がない。ここでは，そうした事態を明確にするため，科学知や技術知に関する古典的な決定不全性を第 1 種の決定不全性，公共政策の立案，実施，評価の過程に関与する，それ以外のすべての要因に由来する決定不全性を第 2 種の決定不全性と定義したい（図 1 参照）。

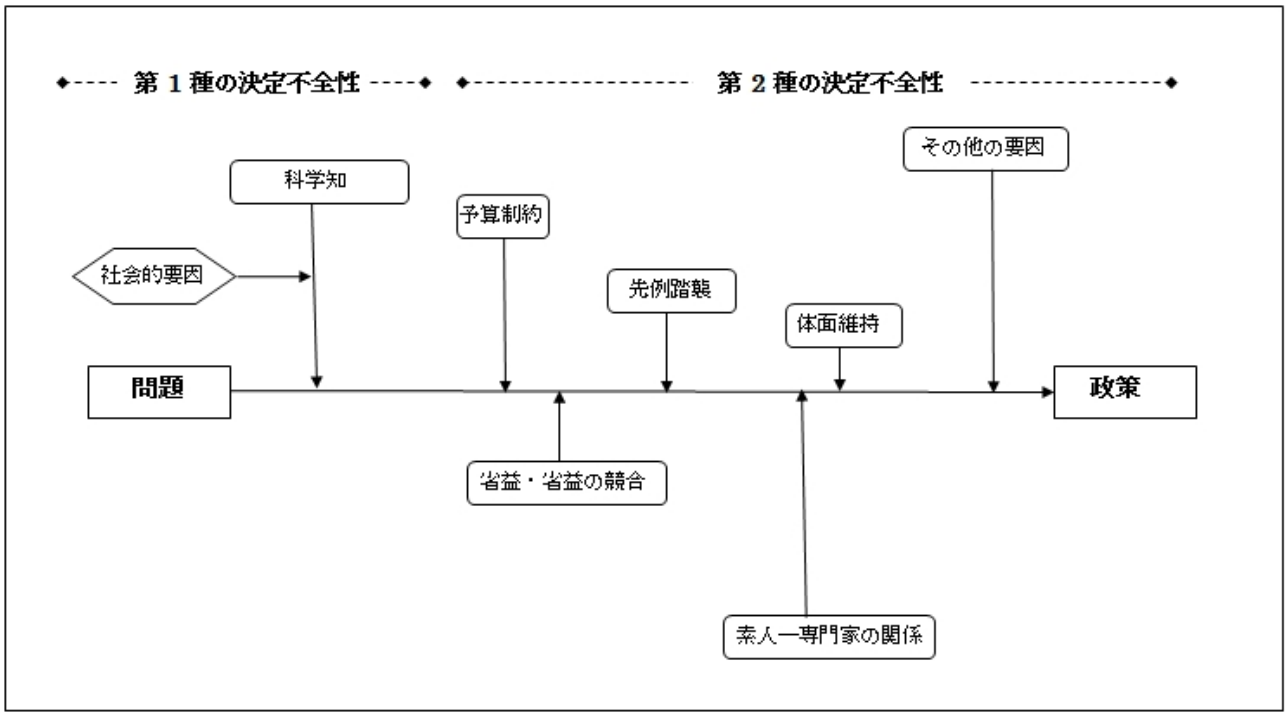


図 1　第 1 種の決定不全性と第 2 種の決定不全性

*Matsumoto (2010), Fig. 2 による。

**わかりやすくするため、あえて線的なイメージを用いて表現しているが、決定不全性の要因がこの順序にしたがって関与するであるとか、あるいは関与の仕方が線形であるという主張をこの概念図は含まない。

このように二重の決定不全性が生じる可能性を見て取り，両者を適切に識別する試みは，その現実的，学問的な重要性にもかかわらず，これまで等閑視されてきた。その結果，公共政策が立案，実施，評価される過程のさまざまな局面において二重の決定不全性がどのようにあらわれ，結果として実現する公共政策の内実にどのような影響を与えるかについての本格的な研究は手つかずのまま残されている。代わりに，テクノクラート的な意思決定対参加型の意思決定といった，とてもわかりやすい二分法が流布することにより，二重の決定不全性の所在ならびに両者の関係が著しくみえにくくなっている。そうし

た状況に対し，第 1 種の決定不全性から第 2 種の決定不全性を適切に識別しつつ，両者の相互関係を具体的に立ち入って特定し，そのようすを本格的に記述，分析する試みがもとめられる。

専門家と素人のあいだの微妙な関係，予算制約，複雑かつ硬直的な予算執行システム，公共政策の立案，実施，評価の全過程への省益，利害関係者の関与，省益，利害関係者どうしの競合，公共空間における組織の体面の保持等々に由来する第 2 種の決定不全性は，どのような暗黙の想定によって固定化されているのだろうか。そうすることにより，特定の公共的な争点についてひとつの政策はいかにして導かれるのだろうか。さらに，第 1 種の決定不全性はこうした一連の諸問題にいかにかかわり合うのだろうか。これらの設問にこたえうる有意味な分析の枠組みを定めることは，科学技術と社会の界面に介在する問題，たとえば原子力規制機関が原子力推進機関と同一の行政組織に属することの脆弱性が久しく指摘されながら，放置され，かつそうした制度設計の社会的責任を問うような専門家が不在であるといった問題をふまえ，科学技術と社会の適正な関係を探る科学社会学にとって重要な課題たりうる。

こうした観点からながめると，福島事故後の百家争鳴を思わせる状況のなかで，残念ながらいまなおきちんと問われていない問題が存在する。かりに，「事務局問題」と名付けておこう。次節では，「事務局問題」が想定される背景をつまびらかにしたい。問題は，構造災の責任帰属にかかわる。

2　構造災と責任―秘密主義をめぐって

福島事故後に公にされたおもな事故調査報告書は，現在までに四つ存在する（表 1 参照）。そのうち，調査権限をもつのは，国会に設置された事故調査委員会のみである（東京電力福島原子力発電所事故調査委員会 2012）。政府の設置した事故調査・検証委員会（東京電力福島原子力発電所における事故調査・検証委員会 2012）については，調査権限がないにもかかわらず調査報告書が成立した背景に，責任を問わないことを前提とした事実のあることが注目を集めた。そういう調査の仕方が，はたして文明国として適切なものだったかどうか，ここであえて問わない。こたえは，事故を起こした原子炉内部の直接検査，あるいは事故現場の作業員の健康調査がくまなく行われる十数年後，さらに幼子を含む被災地の子どもが成長する数十年後に，明らかになる。

ここでは，別の理由により，政府の調査報告書にあえて注目したい。前節でみた第 2 種の決定不全性を構成する諸要因，とくに省益や利害関係者をめぐる問題を抽出する格好の材料を，同報告書が提供していると思えるからである。問題は，構造災を構成する特性のうち，秘密主義にかかわる。以下，順をおって説明する。

2012 年 1 月 16 日。福島原発事故をめぐって国会に設置された事故調査委員会の大島賢三委員は，政府に設置された事故調査・検証委員会の畑村洋太郎委員長に対し，こう質問する。

> 「国会の事故調は，必要があれば国政調査権というかなり強力なバックアップというものがあります。それから，原則公開で行われる。それに対して畑村先生の委員会は，そういう意味での調査権というようなものはないし，原則非公開でなされた……そういう形で運営されてきている政府の調査委員会であるがゆえに，調査や検証を進められて，制約とかあるいは限界のようなものを感じたことがあるとすれば，それはどういう問題につい

作成主体	報告書公表時点	調査権限
日本再建イニシアティブ	2012.3.11	無
東京電力	2012.6.20	無
政府	2012.7.23	無
国会	2012.9.30	有

表 1　福島事故調査報告書一覧

*日本再建イニシアティブは一般財団法人。

てか……御意見をお聞かせいただければ幸いでございます。」（第二回委員会議事録による）

以下が，それに対する回答である。

「とても答えにくいんです。というのは，本当に思っていることを言っていいのか悪いのかと迷っちゃう質問なんです（中略）全員がきちんと協力してくれたというふうに思っています……しかし（中略）即刻実物が見られないでも，例えば，図面のこれの部分についてこれを出してくださいというのは言いたいとか，そういうことというのは起こります。」（第二回委員会議事録による）

聞き取りの関係者が全員申し分なく協力してくれたとしても，その聞き取りの内容を，たとえば現物あるいは図面という物的証拠の面から独立に裏付ける回路が閉ざされている可能性を示唆する内容である。

政府の事故調査・検証委員会の中間報告の 43 頁によると，福島原発事故によって 232,000 名余りが被曝し，うち福島県が当初全身除染の基準とした 13,000cpm（40 ベクレル／平方センチに相当）をこえる被曝者は 1,003 名存在する。これは，2011 年 10 月 31 日時点でのデータである。もしこのデータに誤りがないなら，今後時間の経過とともに積算被曝線量ならびに被曝者数は増えることこそあれ，けっして減ることはない。

こういう重大な結果をもたらした，IAEA 尺度の 7 という史上最悪の原発事故の原因を文明国が調査，検証し，その結果を内外に向けて公表するには，すくなくとも調査，検証の内容の妥当性を確認する回路が当事者や第三者に対して開かれ，担保されていることが最小限の条件である。当事者や第三者に対して内容の妥当性を確認する回路が開かれてもいなければ担保もされていないにもかかわらず報告内容を信頼せよといわれても，それは理性ある人にとって無理な相談である。たとえ報告内容がいかなるものであろうと，そこで主張されている内容の根拠を点検するための手続を挙示していないかぎり，とにかく謹んで発信者を信じるように，というのとさして選ぶところがないからである。

はたして，2011 年 7 月 8 日付の同委員会のヒアリング方法等についての申し合わせによると，聞き取りは「原則として，非公開」が謳われる。そして，「事務局は，ヒアリングの内容については，調査結

果を取りまとめて委員会に報告する際に必要な範囲で報告する」と定められている。

つまり，当事者や第三者はもとより，政府の事故調査・検証委員会を構成する各委員自身もまた，生の一次資料ではなく，事務局の手によって摘要された聞き取り結果をもとに結論を導く制度設計になっている。希望する委員は，ヒアリングに「参加する」ことはできる。けれども，「ヒアリングによる聴取書については，必要な範囲で開示する」とされる。要するに，委員会を構成する各委員が聞き取り内容をみずから点検するときに不可欠な典拠になる一次資料に立ち帰る追跡可能性（トレーサビリティ）が，事務局の課す複数の留保によって制限されている。政府事故調査・検証委員会の事務局は，内閣官房にある。したがって，政府のみずから設けた留保によって，聞き取り内容の追跡可能性が政府の事故調査・検証委員会に対して制限されていることになる。問題が秘密主義にかかわる，とさきに述べたのは，こういう事態をさす。

さらに，2011 年 5 月 24 日の閣議決定によると，政府の事故調査・検証委員会は「調査・検証を国民の目線に立って開かれた中立的な立場から多角的に」行うとされる。他方，前記のとおり，同じ政府に属する利害関係者の内閣官房が設置主体である。すると，「中立的な立場」と利害関係者が設置主体であるという事実のあいだの緊張関係が，さまざまな仕方で処理される必要性が生じるはずだ。責任の不明瞭化は，そのような処理手続のひとつであろうことは想像にかたくない。事実，政府事故調査・検証委員会の 2011 年 7 月 8 日付の記録によると，ヒアリング結果を「責任追及のために使用しない」旨の申し合わせがなされている。

それゆえ，中立性を標榜しつつ利害関係者が問題解決にあたるという過程に介在する第 2 種の決定不全性の焦点のひとつは，当事者，第三者を含む人類全体に向けて公にされるべき責任の所在をどう扱うかになろう。そうした観点からながめると，政府事故調査・検証委員会は，「責任追及のために使用しない」事故調査，検証の姿をうかがう貴重な見本例を提供している。ここでは，「責任追及のために使用しない」ように事故調査，検証をすすめる際の組織の構造がいかなるものであるかに注目し，ひとつの問題の仮説を提示したい。問題は，構造災を構成する特性のうち，間違った先例の踏襲にかかわる。

3　「事務局問題」の仮説―間違った先例の踏襲

「東京電力福島原子力発電所における事故調査・検証委員会事務局の設置に関する規則」（平成 23 年 5 月 31 日）第一条によると，政府事故調査・検証委員会の事務局はつぎのように位置づけられる。

> 「内閣官房に，「東京電力福島原子力発電所における事故調査・検証委員会」の調査，検証を補佐するとともに，同委員会の事務を処理するため，東京電力福島原子力発電所における事故調査・検証委員会事務局（以下，「事務局」という。）を置く。」

事務局は委員会の「補佐」という位置づけである。他方，同二条によると，事務局には事務局長のほか，参事官，企画官，その他所要の局員をおくとされる。さらに，同三条によると，事務局には政策・技術調査参事をおくことができる。そして，同四条によると，「事務局の内部組織に関し必要な事項は事務局長が定める」とされる。事故調査・検証委員会と別立ての組織が形成されていることがうかがえる。そ

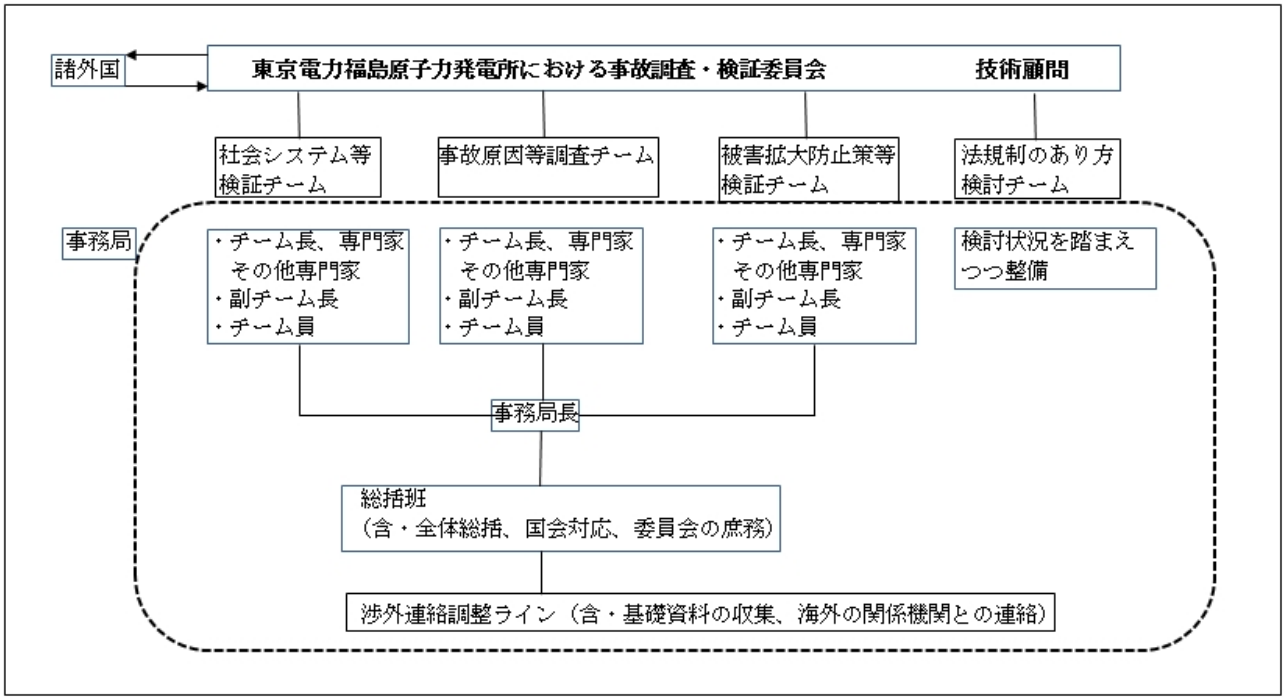


図２　政府事故調査・検証委員会の組織概念図

*東京電力福島原子力発電所における事故調査・検証委員会中間報告（案）資料編、「東京電力福島原子力発電所における事故調査・検証委員会の体制」をもとに作成。

して，その組織構造は，政府の事故調査・検証委員会を構成する四つの検討チームと一対一で対応する，チーム長，専門家，その他専門家，副チーム長，チーム員からなる，四つの事務局専門家グループによって特徴づけられる（図 2 参照）。

史上最悪の原発事故によって引き起こされた重大な結果にかかわる原因調査・検証委員会であってみれば，委員会の「補佐」にあたる事務局に委員会の職務に対応するこのような手当を施すのはけだし当然，と思われることであろう。そのとおりである。ただし，その意味は，慎重に吟味してみる必要がある。なぜなら，図中の点線で囲まれた事務局を構成する主体は利害関係者である内閣官房に属すのに対し，その上に記された事故調査・検証委員会は，「中立的な立場」を標榜する独立の第三者委員会であるからだ。第三者委員会の事務局を利害関係者が承る，という奇妙な組織構造がそこに介在している。はたして，同委員会が，事故調査・検証の結果を「責任追及のために使用しない」仕方で設置，運用されたのは前記のとおりである。すると，そういう組織構造における「補佐」の形式のもとで，第三者委員会が事故調査・検証の結果を「責任追及のために使用しない」という方針から逸脱しないようガイドする役割を事務局が演ずることは，無理なく想定できる。

ここでは，そうした可能性を，「事務局問題」という，より一般的な仮説として提示したい。仮説は，つぎの三つの要素からなる。

(1) 第 2 種の決定不全性の介在する過程，とく

に第三者と利害関係者が抱き合わせになって問題解決に取り組む過程では，「事務局問題」の発生が想定される。ここで「事務局問題」とは，公益に資する第三者の役割遂行にあたって利害関係者が事務局を承ることにより，実質的に利害関係者の誘導によって公益を実現する試みが空洞化する現象をさす。

(2)「事務局問題」は，第三者の役割が問題の原因究明と責任の所在の解明にあるとき，名目的な問題解決と実質的な問題の温存という効果をもちやすく，構造的に同型の問題を際限なく招く可能性がある。

(3)「事務局問題」の解決には，問題の原因に遡って責任の所在を公にし，実質的に責任を負うべき利害関係者が交代した組織構造のもとで問題解決にあたることが望ましい。事務局の構成員に負のフィードバックがかからない構造を改めないかぎり，問題は構造的に解決しない可能性が高いと思われるからである。

むろん，これは，他のさまざまな条件を捨象して仮説的に提示した可能性のひとつの相にとどまる。また，「事務局問題」の具体的な姿は，問題の特性，状況，登場するアクター，セクターの種別によりさまざまでありうる[(1)]。福島事故に関するかぎり，たとえば刷新されたはずの原子力規制委員会の事務局を経済産業省に属す旧原子力安全・保安院の役人が承っていることは，「事務局問題」が温存され，発現する可能性を残す。はたして，原子力安全・保安院の 2011 年 7 月 21 日付「東京電力株式会社福島第一原子力発電所における事故を踏まえた既設の発電用原子炉施設の安全性に関する総合的評価に関する評価手法及び実施計画」によると，大飯原発三号炉，四号炉再稼働の根拠とされる一次ストレステストにおけるシビア・アクシデントマネジメント（重大事故対策）は，福島事故の二十年近く前，すなわち重大事故をなにも経験していない 1992 年 7 月の時点で通商産業省（現経済産業省）の作成した「アクシデント対策の今後の進め方について」を踏襲している。

政治家ならば，選挙で更新されうる。残念ながら，事務局を構成する役人はその種の外部評価を受ける機会に恵まれない。問題は，万人にとっての公益の実現にかかわる。公益を損なったのなら，その責にある人材を交代させるというごく普通の評価システムを適切に適用し，事務局を構成する人員を更新することにより，間違った先例を改めることが肝要である。

ここで公益を損なうとは，既存の制度上の先例を尊重しないことではない。むしろ，間違った先例を踏襲することにより，不特定多数の人の生命と財産を著しく危険にさらす状態をさす。また，ここでいう事務局の構成員には，業務の下請け，孫請け，曾孫請け等々の系列を承る人員も含まれる。たとえば，原子力災害対策指針の改定により避難区域の 30 キロ圏への拡大にともなって想定される発電用原子炉立地点の重大事故による線量予測の際，方位が一度ならず間違って入力され，その間違いが見逃され，結果として正反対の方位に避難区域を設定するなどの誤情報が原子力規制委員会より繰り返し公表された事実は，業務受託にかかわる系列も含む構造に問題が及んでいることをうかがわせる。

こうした問題の仮説にしたがうと，そうした既存の業務系列関係も含む構造をできるところから速やかに更新し，旧来の利害関係から独立，そしてなにより当該の事柄に関する専門能力にじゅうぶん恵ま

れた外部からの人員群をダイナミックに事務局に投入し，事務局全体の公益性と専門性をアップグレードするような外部人材登用型の事務局イノベーションがもとめられる。

むすび―将来をどう展望するか

本稿の結論は，つぎの三点にまとめることができる。

(1) 構造災の観点からながめるかぎり，公益性の高い問題を解決する過程に介在する第2種の決定不全性の空隙を縫って「事務局問題」が生じる余地が存在する。すなわち，第2種の決定不全性を固定するために秘密主義，先例踏襲に訴えることにより，実質的に問題が先送りされ続け，問題が構造的に再生産される余地が存在する。

(2) その場合，公共政策を立案，実行，評価する事務局が第三者と利害関係者を抱き合わせにした組織構造をもつことにより，実質的な問題解決の先送りに棹さす可能性が否定できない。

(3)「事務局問題」の解決，とくに公益を著しく損ないかねない重大な問題の解決に取り組む場合，第三者と利害関係者を同一の事務局に同居させる組織構造とそれに結び付く業務受託構造を速やかに改めることが肝要である。そして，事務局にじゅうぶんな専門能力を備えた適切な外部人材をダイナミックに投入する，抜本的な事務局イノベーションが期待される。

もとより，事務局から利害関係者を完全に排除するのは現実的に不可能に近いといわれることであろう。なるほど，発電用原子炉にかぎらず，巨大科学技術システムの運用にあたっては，気心の知れた利害関係者どうしの緊密かつ非公式な意思疎通のネットワークや，いわばあうんの呼吸で作動する業務受託関係は，現業の遂行にとって重要な条件のひとつである。現場の技術者であれば，巨大科学技術システムが科学技術だけの産物ではありえず，そうした多種多様な社会関係のうえに成り立っていることは周知のことである。科学社会学においても，「異質なものの組み合わせからなる技術」(heterogeneous engineering)，「切れ目のないウェブ」(seamless web) といった一連の概念が提示され，自然と社会が同時に関与する現場の利害関係を不断に調整し，「ずらし」(deplacer) つつ，科学者が仕事をすすめるさまはつとに知られる (Hughes 1986; Latour 2001; Law 2002 など)。

要は，そのような利害関係を多重的に組みこんだ構造が，両刃の剣である点にある。たとえば，巨大科学技術システムがもたらす利益を利害関係者や第三者が共有するような場面では，第三者と利害関係者を抱き合わせにする組織構造のもとで利益配分をはかることは，効率的たりうる。他方，巨大科学技術システムが不利益，とくにフロントエンドにおける重大事故やバックエンドにおける高レベル放射性廃棄物処分のように，時間的に数世代，空間的に文字通りグローバルな不利益の配分を不特定多数の人に余儀なくするような場面では，利害関係者を極力排除して独立性を担保する組織構造のもとで問題の究明と不利益を配分する制度設計を行うことが不可欠である。前者のような利益配分の場面では効率性が，後者のような不利益配分の場面では公正性が制度全体の存続の鍵を握っている。

このように，利益配分の場面と不利益配分の場面では，科学技術と社会の界面の構造を評価する基準の重みが異なり，異なる基準を場面に応じて適切か

つ不断に切り替える必要がある。それは，どのようなマニュアルにも教科書にもおそらく書かれていない。科学技術と社会の界面の構造を決める制度を設計する，根本的な設計思想の次元に属するからである。構造災は，そういう制度設計の根本的な設計思想の次元に立ち帰って，新たな制度のあり方の構想をダイナミックに提示することをもとめていると思う。

さしずめ，社会の地金の変革がもとめられている[(2)]。

謝辞

本稿は，総合人間学会年次大会で行った講演「「構造災」の科学社会学―発電用原子炉をめぐる決定不全性」(2012 年 5 月 26 日，於・日本大学文理学部)，ならびに日本社会学会年次大会研究活動委員会テーマセッションでの発表「構造災の社会学―発電用原子炉をめぐる無限責任」(2012 年 11 月 1 日，於・札幌学院大学）にもとづく。それぞれの場でのやりとりをとおして貴重な示唆を得ることができた。参加者各位に謝意を表したい。

注

(1)アクターとセクターを識別する意味と意義については，松本（2009）を参照。

(2)すなわち，ここで提示した「事務局問題」は福島事故にかぎらず，それ以外のさまざまな構造災に貫通して見て取れる可能性がある。それゆえ，それ以外の構造災においても，外部人材登用型の抜本的な事務局イノベーションの必要性がひとしく想定される。

参考文献

東京電力福島原子力発電所における事故調査・検証委員会 2012 http://www.kantei.go.jp/jp/noda/actions/201207/23kenshou.html（2013 年 3 月 4 日確認)。

東京電力福島原子力発電所事故調査委員会『国会事故調報告書』徳間書店，2012。

松本三和夫『テクノサイエンス・リスクと社会学―科学社会学の新たな展開』東京大学出版会，2009。

松本三和夫『構造災』岩波新書，2012。

Hughes, T. P., 1986, “The seamless web: Technology, science, etcetera, etcetera”, Social Studies of Science, Vol. 16, No. 2, pp. 281-292.

Kaiser, D., Ito, K. & Hall, K., 2004, “Spreading the tools of theory: Feynman diagrams in the USA, Japan, and Soviet Union”, Social Studies of Science, Vol. 34, No. 6, pp. 879-922.

Latour, B., 2001, Les Microbes: Guerre et Paix, suivi de Irreductions (La Decouverte, La Nouvelle Edition).

Law, J., 2002, Aircraft Stories: Decentering the Object in Technoscience (Duke University Press).

Matsumoto, M., 2010, “Theoretical challenges for the current sociology of science and technology: A prospect for its future development”, East Asian Science, Technology & Society: An International Journal, Vol. 4, No. 1, pp. 129-136.

Quine, W. V. O., 1951, “Two dogmas of empiricism”, The Philosophical Review, Vol.

60, pp. 20-43.

松本　三和夫（東京大学／科学社会学）

地震・原発・天・鯰
―責任とアニミズム的思考―
Earthquake, Nuclear Power Plant, Heaven and Catfish: Responsibility and Animistic Thinking

太田　明

OOTA, Akira

地震・原発

2011 年 3 月 11 日に発生した東日本大震災と福島第一原発事故（以下,「震災」および「原発事故」と略記する）については当初からさまざまな捉え方があった。いわく社会災，いわく文明災。これは，震災と原発事故を，〈未曾有〉の出来事（地震と津波）によって引き起こされた〈想定外〉の事故や災害で片付けずに，むしろ近代社会の在り方や近代文明のあり方に主たる原因や理由を見ようというものである。

松本三和夫氏は，今回の原発事故以前に既に「構造災」という科学社会学的概念を提出し，現代における災害のあり方を特徴づけようしてきた。「構造災とは科学と技術と社会をつなぐさまざまなチャンネルの制度設計のあり方や，そこに登場する複数の主体がおりなす仕組みの機能不全に由来する失敗である」[1]。ある種の災害は科学や技術と社会とのインターフェースにおいて発生する。だから科学や技術だけの完全性を目指しても，社会が倫理だけによって規制しようとしても構造的な機能不全が見落とされたままでは，この種の災害の発生は防げないというのである。これに照らしてみれば，福島原発事故はまさに構造災と見なされよう。もう一つの指摘は，原発に不可避的に付随する高レベル放射性廃棄物の処理問題は将来世代に対する現在世代の責任であるが，実際には負うことのできない無限責任だということである。この無限責任を有限責任に変え，さらに現在における社会的責任へと配分していかねばならないとの方向性が示唆される。

野家啓一氏は，ハンス・ヨナスの議論やアメリカ・インディアンのイロコイ族の伝承を引きながら，未来世代への責任という論点を提出する。イロコイ族には，何らかの重大な決定は二百年後の子孫のことを考えて行うべきだとの伝承があった。また，環境倫理学の哲学的古典とも言うべき『責任という原理』で，ヨナスは「人類は存続せよ」を第一命法として，未来において人間が存続するためには現在世代が片務的に責任を負わねばならないと主張した[2]。ヨナスの主張は，近代社会では対等な人間同士の双務的な権利＝義務関係が主になっているが，未来世代との間ではこの関係がそもそも成り立ちえないという洞察に基づいている。現在における決定は未来に対して重大な帰結をもたらすのだから，その決定の責任は現在世代が未来世代に対して一方的に負うべきものなのである。

私自身はこの数年，責任概念の由来と展開を研究テーマとしているが[3]，それはヨナスの議論をより深く理解するために始めたものである。その点で，

野家氏の議論には大いに共感できる。また，松本氏の無限責任の有限化という議論も示唆的である。だが，松本氏と野家氏は「責任」という言葉を用いながら，重要な点で異なっているように思われる。簡潔に言えば，すでに生じた結果に対する対応としての責任と，そうした結果を回避すべく行う配慮としての責任との違いである。あるいは，回顧的責任と展望的責任である[(4)]。こうした点を含めて，責任概念について，その前提や背景を視野に入れた分析が必要になるのではなかろうか。

通常，われわれは災害や事故が発生すると，その原因や理由を問い，それを引き起こした張本人を見つけ，その当人に釈明させ，何としても報いを受けさせたいと考える。しかもそれは法によって制度化されている。今日において「責任」はこれらすべてを包括する用語となっている[(5)]。ここに見られるのは，因果関係を応報に結びつけ，それを責任とする思考である[(6)]。だが，責任を追及する思考は必ずしも現代に限られない。むしろ，太古の人間の思考，あるいはアニミズム的思考にも共通するのではなかろうか。

天

そのような想念を引き出したのは，震災直後になされた石原慎太郎東京都知事（当時）の「天罰」発言である。石原氏は震災と原発事故への国民の対応について報道陣に尋ねられ，「日本人のアイデンティティーは我欲。この津波をうまく利用して我欲を一度洗い落とす必要がある。やっぱり天罰だと思う」と述べた。続けて「アメリカのアイデンティティーは自由，フランスは自由と博愛と平等。日本はそんなものはない。我欲だよ。物欲，金銭欲」，「我欲に縛られて政治もポピュリズムでやっている。それを（津波で）一気に押し流す必要がある。積年溜まった日本人の垢を」と述べ，その一方で「被災者の方々はかわいそうだよ」[(7)]と付け加えた。この発言はすぐに批判にさらされ，翌日には撤回と釈明を余儀なくされる。「日本人全体が堕落し，我欲が横行して政治も引きずられている状況に対する戒めの意味で言った」のであって，「福島県民は天罰を受けるような罪」は「ありません」，「日本人全体の責任だと思います」[(8)]。

石原氏も震災や原発事故が本当に天罰だと考えているわけではなかろう。むしろ，震災や原発事故を口実にした氏一流の政治的発言とみるべきである。しかし，原発事故は「日本人全体の責任」であるという件は，日本人全体が一律に同等の責任があるわけではないとの留保は必要だとしても，見過しにできない部分がある。それは，震災や原発事故を人間の悪行に対して下された天罰，応報にして戒めであって，その責任は人間に帰せられるとする思考である。

鯰

地震を引き起こす張本人は鯰であるという俗説がある。安政2（1855）年10月2日，江戸をおそった安政の大地震は今日ではM6.9であったと推定されている。これによって江戸では火災が十時間以上続き，震災の死者一万人を数えたと言われるが，この大地震の直後に「鯰絵」と呼ばれる錦絵が広まった[(9)]。

鯰絵については1995年の阪神・淡路大震災の際にも言及された。鯰絵は，地震を起こした張本人を鯰とし，その鯰を鹿島大明神が懲らしめ，鯰が謝るというのが基本形であるが，しかし，当時の世相を反映して，さまざまなバリエーションがあり，また

その意味は多分に解釈の余地を残している。たとえば，鯰絵には，幕末の世相を反映する図柄があり，大地震を天譴とみて，これを「世直し」と呼んでいるものがある。天譴は天の戒めであり，大江戸の異常な繁盛振りに対して下されたものと見られている。大地震を世直しと感じたのは，大天災により，これまでの世界が逆転され，新しい世の中が出現するかもしれないという期待に基づいている。そしてそれを惹き起こしたのが，地底に逼塞していた大鯰であった。先の石原発言に通じるところである。しかし，鯰絵の主流は，やはり地震鯰＝悪という観念であり，それゆえに地震制圧の神としての鹿島大明神を筆頭とする神々や民衆による地震の制圧・鯰退治を描いたものがいち早く大量に出回った。すなわち，地震という災害を引き起こした張本人として鯰を特定して，それを制圧し，謝罪をさせ，責任を負わせるという形式である。

ここに鯰を引っ張り出してまで私が言いたいのはこういうことである。災害が起きたとき，われわれは，それが引き起こされた原因や理由を知りたがる。単にそれを知りたいだけではない。誰れか張本人がそれを惹き起こしたのであり，その張本人を明らかにし，謝罪させて，責めを負わせようとする。このことは時代を超えた人間のあり方のように思われるのである。

とはいえ，その理由づけは一通りではない。安政の大地震ならば，地震の張本人は鯰である。だからその張本人は謝らされ，退治されることになる。だが，なぜ鯰が地震を引き起こしたのかといえば，根本には人々の悪行という理由があり，彼らに対する戒めが目的なのである。

だが，現在では，地震に張本人はいない。地震の原因は地球の地殻変動という自然現象に求められる。だから地球に責めを負わせても無意味である。それはわかってはいるが，地震によって惹き起こされた災害を経験してみれば，何となく釈然としない。さらに原発事故に目を向ければ，地震そのものをその原因とはみなしにくい。単純に人間による操作ミスに原因を求めることもできないだろう。では，原因は必要な措置を怠ってきた政府や電力会社にあるだろうか。それともそれを容認してきた国民にあるのだろうか。科学技術と社会のインターフェースの不整合であろうか。あるいはそうしたものに依存する現代文明そのものであろうか。なるほど原因は構造的に複合しているのだろう。しかし，そうであれば，あれだけの被害や苦痛を人々にもたらしながら，どこにも誰にも責めを負わせられない。しかし，どこかに張本人はいるはずであり，張本人は責任を負わねばならないはずなのだ。地震と原発事故に対するわれわれの対応においては，原因追及と責任追及とは十分にかみ合ってはないのである。

責任とアニミズム的思考

この不整合に関して興味深い示唆を与えてくれるのは，20 世紀の法哲学者ハンス・ケルゼンによる人間の範疇的思考に関する研究 (10) である。近代人を自認するわれわれは，自然現象を原因と結果の連鎖として因果律という因果的範疇によって捉え，人間の行為を行いと報いとして応報律という規範的範疇によって捉えている。それに対して，未開人は森羅万象を応報という規範的範疇で捉え，星晨も山川草木も賞罰や報恩あるいは加害と復讐という応報律にしたがって動いていると考える。こうした世界観には，現象の背後にはそれを動かす人格（アニマ）が存在するというアニミズム的思考が付随している。世界は死者の霊魂や精霊に満ちた人格的世界である。

山には山の神がおり，人が山に入って十分な御礼をしなければ，山の神の怒りに触れて，落石に打たれる。山の神の怒りという意思は落石という機関によって実現される。世直しのために地震を起こす鯰，地震の責めを負わされる鯰もまたこのアニマである。

ケルゼンによれば，諸宗教における霊魂不滅や天国＝地獄思想，一神教的な終末論もこうした応報律の要請が作り出したものである。近代人はこうした規範的範疇だけによる世界理解を脱出し，人間には規範的範疇を，自然には因果的範疇を適用して世界を理解している。だが，これは過渡的なものにすぎない。規範的範疇による世界理解は最終的には因果的範疇による世界理解によって克服される。未来人は因果律によって森羅万象を理解するようになる。

規範的思考の核心にあるのは帰責（責任帰属）である。つまり，人間の行為やそれに関わる事柄を評価し，それに賞罰を加えることである。ところがアニミズム的思考の特徴は，帰責の地点に人格を呼び出すことにある。つまり，責任は誰かに帰属されるのである。ところが，それによって本来は観念的な帰属点であるはずの人格が現実の人間と混同される。これは比喩と現実との混同に他ならない。だが，この混同を純化してゆけば，規範的範疇による世界理解は最終的には因果的範疇によって克服されるはずである――これが範疇的思考の観点からするケルゼンの人類史への見通しであった。

ケルゼンの見方からすれば，因果的思考は規範的思考を克服するが，同時にそれは前者が後者に由来するということを意味する。先に触れた，原因追及的な方向と責任追及的な方向との不整合は，因果的思考と規範的思考が分離されずに，われわれにおいてまだ重なり合っていることに由来すると解釈できよう。われわれの思考には多分にアニミズム的思考が含まれているのである。

佐藤節子氏は「近代の人間観からアニミズム的思考へ」と題された報告で次のようなことを述べておられる[11]。現在のわれわれは，人間が自然界を超出して，他の生き物とは異なる位置にあるものと自認している。それゆえに，人間は自然界に存在するすべてのものを自分に役立つように利用する資格と使命を持つものと考えている。こうした思考形式は人間が神の被造物であるとの教えに起源を有するとしても，一神教の神が去った後でもこの形式は維持されている。しかし，これは近代的思考というフィクションに過ぎず，いわば共同主観に過ぎない。人間にはこのような属性は内属していない。しかし，この共同主観を客観と確信することで，そのような属性が内属するものとわれわれは錯認しているのである。この主張は佐藤氏が展開されてきた権利や義務に関する法哲学説と軌を一にするものであろう。しかし報告ではさらに進んで，これを人間中心主義・人間の奢りと捉え，そうした観念からの脱却を主張される。近代的思考のもとを一神教に求めるとしても，一神教以前には多種多様な神々を崇拝する宗教があったことが旧約聖書にすでに記されている。こうした一神教以前の世界における人間の見方へと脱却してゆく必要がある。佐藤氏が結論的に強調するのは，すべての生き物は生命の基本であるDNAを同じくしているという事実であり，新たな文明はすべてここを起点として考えられるべきだということである。そしてこれこそが「アニミズム的思考」である。もちろん，近代的な人間の観念から「アニミズム的思考」への変更には膨大な時間がかかるだろうが，それなくしては人間の存続は覚束ないのである。

私はこの佐藤氏の議論を，今回の震災を目の当た

りにして，地球上の生物のなかで他の生物から超出した特殊地位にあるという自己認識を改め，その原因を短い過去に遡るのではなく，近代的思考の根源にまで遡る射程を有した考察が必要であるとする提言であると理解する。この提言そのものは私もまた十分に首肯できる。しかし，疑問が残るのは，近代の人間観と科学的思考とは不可分ではないかという点である。この点の考察を抜きにして，「アニミズム的思考」への変更を言うことは誤解を生むことになりはしないだろうか。たとえば，すべての生物が DNA を同じくしているという事実は自然科学がもたらした成果であり，ここに働いているのは「アニミズム的思考」ではなく近代的な因果的思考である。「すべての生き物は生命の基本である DNA を同じくしているという事実」を起点とする考え方は万物が人格であるという世界観の復活ではなく，人間が根本的に万物と同じ自然の一部だという世界観・人間観である。むしろ「逆向きのアニミズム的思考」というべきであろう。佐藤氏の提言の眼目がこの「逆向きのアニミズム的思考」であるとすれば，それを「アニミズム的思考」と言うのはミス・リーディングではないだろうか。

他方，すでに述べたように，自然を超出したと自認するわれわれも責任という点ではまだ十分に「アニミズム的思考」のもとにあるのである。

注

(1)松本三和夫『構造災』岩波新書，2012，4 頁。

(2)ハンス・ヨナス『責任という原理―科学技術文明のための倫理学の試み』加藤尚武監訳，東信堂，2001。

(3)太田明「責任概念の由来と展開（１）」『Humanitas』№.2，2011。

(4)もちろん，これ以外の区分も可能である。むしろ，責任概念自体の要素や構造が問題である。

(5)“responsibility”，“responsabilite”，“Verantwortung”が西欧哲学・倫理学の用語として使用されることが確認されるのは 19 世紀後半，1860 年頃と言われている。これについては，今道友信『エコエティカ』（講談社学術文庫，1990）参照。

(6)ヨナスの主張の眼目は，こうした意味での因果的責任とは異なる，「なされるべきことに関する責任」の概念を根拠づけることである。だが，両者が概念的にどのように関連するかは検討を要する。

(7)2011 年 3 月 14 日，朝日新聞インターネット版。

(8)2011 年 3 月 15 日，朝日新聞インターネット版。

(9)コルネリウス・アウエハント『鯰絵』せりか書房，1974。

(10)ハンス・ケルゼン『ハンス・ケルゼン著作集〈5〉ギリシャ思想集』（長尾龍一監訳，慈学社出版，2009），『ハンス・ケルゼン著作集〈6〉神話と宗教』（長尾龍一監訳，慈学社出版，2011），および監訳者の解説を参照。

(11)小論は，もともと総合人間学会第 7 回研究大会シンポジウムにおける佐藤節子氏の報告「近代の人間観からアニミズム的思考へ」に対するコメントとして用意されたものである。以下で言及する佐藤氏の報告内容については研究大会予稿集およびシンポジウム当日の私のメモに基づいている。

［附記］小論は，平成 24 年度科学研究費補助金基盤研究(C)「グローバルかつ長期的な未来世代への責任を志向する教育学の基礎的研究」（課題番号 23531025）による研究成果の一部である。

太田　明（玉川大学／教育学）

東日本大震災と宮沢賢治
〈順違二面〉の自然観・人間観
2011 Tohoku Earthquake and Kenji Miyazawa: His Perspective on ‘Both Side’ of Nature

西郷　竹彦
SAIGO, Takehiko

海は儂らの命

このたびの 3.11 東日本大震災において，かってない激震につづく巨大な津波により沿岸の町や村々は壊滅し，多くのかけがえのない人命が奪われた。

荒廃した廃墟の跡に立つ，一人の老漁夫の姿がテレビで放映された。彼の漁船は丘に打ち上げられ，漁具・漁網もすべて流され，彼は，海によって生きる術のすべてを失ったのであった。しかし，恨み言一つ吐くどころか，今は平穏そのものの海に向かって，低く呟く言葉に私はうたれた。「海は儂らの命じゃから。」

この老漁夫の態度は，彼一人だけのものではない。過去の地震と津波に際しても，海底から打ち上げられた巨石を，漁師達は，魚介類同様，龍神（海の神）の「贈り物」として，注連縄を張り祀るのである。

歌集『悲しみの海』(「東日本大震災詩歌集」富山房，2012）の編者，歌人谷川健一は序文に，記している。「東北の三陸海岸の，家も船も流された漁師が，連日海辺に立ち尽くし，一日も早く漁が再開されるのを待ち望んでいる姿がテレビに映し出されるとき，彼らにとって，自分の同胞の命を奪った海は，自分の生き甲斐を支える有情の海でもある。私もまた漁師の背後に立って，有情と非情の矛盾した心境を交錯させながら，海をみつめる。」

宗教学者山折哲夫は，被災地を訪れた感想を次のように語っている。「そのとき思ったんです。日本列島の自然は，極端な二面性を持っている。恐るべき破壊力を持っている自然という顔と，人間の心を懐深く包み込んでくれる美しい自然という顔，人間の脅威になる一方で，凪いで静まっていると限りなく美しい。二つの素顔を持っている自然と我々の先祖は，何千年とつき合って，生き抜いてきたんです。」「この自然の過酷な二面性とつき合い続けてきた人間が，ほかならぬ我々の先祖なんです。」(宮川匡司編『震災後のことば』日本経済新聞出版社 2012：4)。

被災地の漁民達の津波に対する態度といい，「有情と非情」(谷川）といい，「極端な二面性」，「二つの素顔」(山折）という，すべては，古来からの日本人の自然観であり，それは，実は，岩手県出身の詩人宮沢賢治の自然観でもあった。

宮沢賢治の〈順違二面〉

賢治は，明治 29（1896）年の三陸大津波の年に生まれ，昭和 8（1933）年の三陸大津波の年に死んでいる。賢治の三十七年の生涯は，地震，津波だけではなく，東北の大凶作，干魃，冷害，飢饉に，た

びたび見舞われている。賢治の多くの童話に，自然というものの，「二つの素顔」（山折哲夫）が劇的に描かれているが，そこには農芸化学者としての賢治と，法華経の信奉者としての賢治という，二つの側面が，劇的に表現されていると言えよう。

賢治の信奉した法華経の神髄「諸法実相」（この世のすべて，つまり森羅万象「諸法」は，いずれも真実の相「実相」である）の世界観に拠れば，漁師の命を育てる海も，漁師の命を奪う海も，その「いずれの相も真実の相」である。ものごとを「二者択一的」に考える「二元論的世界観」（「一神教的世界観」）とは，相容れない。法華経の信奉者である賢治は，そのことを〈順違二面〉という言葉で表現している（注・賢治の文の引用は〈　〉に入れる）。

賢治のいう，〈順違二面〉とは，自然は人間に順う面と，違う面との相反する二面を持っている。肝心なことは，そのいずれが自然の真実の姿であるかという二者択一的自然観ではなく，相依（仏教哲学の用語「そうえ」と読む。量子物理学の「相補」と言うことである）的自然観（それは人間観でもある）を，先ほどの三陸の漁師たちは，父祖伝来の長年の漁師としての経験にもとづき，心底から納得しているのであろう。自然は「人間に順う面」と「人間に違う面」と，相反する「二面」をもつ。いずれを「真」とするわけにはいかない。いずれもが「真」である。この賢治の〈順違二面〉の思想をもっとも典型的に具現した童話の一つとして「水仙月の四日」を紹介しよう。

童話「水仙月の四日」の，自然観・人間観

小・中学校国語教育の文藝教材としても知られる童話である。しかしこれまで，この短い童話が賢治の〈順違二面〉という思想を，具現したものとして扱われたことはない。そもそも〈順違二面〉という言葉自体，賢治研究の歴史の中でまったく問題にされてきていないという経緯がある（このことについて述べた論文を寡聞にして私は知らない）。実は，この童話は，きわめて説得的な形で賢治の〈順違二面〉の思想を，見事に，感動的に具現している作品である。まず，この童話をかいつまんで紹介する。厳冬の盛岡と思われる地方の物語である。

一人の子供（男の子）を除いて，すべての自然現象が擬人化されている。冬季，シベリヤから張り出してくる寒気団（高気圧）は〈雪婆んご〉（ゆきばんご），その指揮下（影響下）にある局地気象の人物化は〈雪童子〉（ゆきわらす），吹きあれる吹雪は〈雪狼〉（ゆきおいの）として登場する。雪婆んごに「今日は水仙月の四日だ。ひとの命の一つや二つとってしまえ」と叱咤され，雪童子は雪狼どもを追い立て，子供に吹雪を吹き付ける。子供は吹き倒されても吹き倒されても，必死で立ち上がり歩き出そうとする。この劇的場面を引用しよう（『宮沢賢治全集』筑摩書房）。

峠の雪の中に，赤い毛布をかぶつたさっきの子が，風にかこまれて，もう足を雪から抜けなくなってよろよろ倒れ，雪に手をついて，起きあがらうとして泣いてゐたのです。

「毛布をかぶつて，うつ向けになつておいで。毛布をかぶつて，うつむけになっておいで。ひゆう。」雪童子は走りながら叫びました。けれどもそれは子どもにはただ風の声ときこえ，そのかたちは眼に見えなかつたのです。

「うつむけに倒れておいで。ひゆう。動いちゃいけない。ぢきやむからけつと[(1)]をかぶって倒れておいで。」雪わらすはかけ戻りながら又叫び

ました。子どもはやつぱり起きあがらうとしてもがいてゐました。

「倒れておいで。ひゆう，だまつてうつむけに倒れておいで。今日はそんなに寒くないんだから凍やしない。」

雪童子は，も一ど走り抜けながら叫びました。子どもは口をびくびくまげて泣きながらまた起きあがらうとしました。

「倒れてゐるんだよ。だめだねえ。」雪童子は向かふからわざとひどくつきあたつて子どもを倒しました。

「ひゆう，もつとしっかりやつておくれ。なまけちやいけない。さあ，ひゆう。」

雪婆んごがやつてきました。その裂けたやうに紫な口も尖つた歯もぼんやり見えました。

「おや，おかしな子がゐるね。さうさう，こつちえとつておしまひ。水仙月の四日だもの，一人や二人とつたつていゝんだよ。」

「ええ，さうです。さあ，死んでしまへ。」雪童子はわざとひどくぶつかりながらまたそつと云ひました。

「倒れているんだよ。動いちやいけない。動いちやいけないつたら。」

雪童子は，立ち上がろうとする子供を突き倒す。子供は自然の声を解せず，歩き続け，ついに力尽きて，起きあがれない。雪童子は笑いながら，子供の上に赤い毛布を掛けてつつむ。

やがて，静かな夜明けが近づき，朝日が射す。物語最後の一節である。

雪童子は走つて，あの昨日の子供の埋まつているところへ行きました。

「さあ，ここらの雪をちらしておくれ。」

雪狼どもは，たちまち後足で，そこらの雪をけたてました。風がそれをけむりのやうに飛ばしました。

かんじきをはき毛皮を着た人が，村の方から急いでやつてきました。

子どもの父親が麓からやってくる……子どもの救助を予感させるところで物語は閉じられる……。

雪や氷は，人間（子供）の体温を容赦なく奪い，人間（子供）を死においやる。しかし一方，雪や氷は優れた断熱材でもあり，人間を凍死からまもるものともなる。北極のイヌイットは，氷の家を造り，その中で生活する。氷の家の中は，熱を遮断して内の熱を外へ逃がさないため家の中は，汗ばむほど温かい。我が国の，東北地方で冬，小正月，子供達は雪の「小屋」（かまくら）をこしらえ，来る人々に甘酒などを振る舞う行事がある。雪で囲った「かまくら」の中は温かい。

雪（氷）は，直に肌にふれると人間の体温を奪い，人間を死に至らしめる。しかし，他方，雪（氷）は人間をかばって，その命を守ることもある。冬山での遭難事故の教訓として，吹雪の中でいたずらにさまよってはならない。体温を奪われて凍死してしまう。むしろ雪の「室」を作り，その中に閉じこもり救助をじっと待つ方がいい，と云う。残念ながら，人間（子供）は，自然（雪童子）の言葉（摂理）が分からぬために，自然の言葉に逆らい，自らを死に追いやる愚行を冒すこともある。

ところで，いかにも残酷に見える雪童子の振る舞いは，実は，子供の命を救いたいための慈悲の姿である。雪童子の言葉に逆らい，立ち上がって歩き出す子供の行為は，逆にみずからを死へ追いやるもの

である。この両者の矛盾を孕み揺れ動く姿を賢治は，それぞれ，「雪童子」「雪わらす」，「子供」「子ども」「こども」，という「表記の二相ゆらぎ」によって表現している（雪婆んごの表記は変わらない）。ちなみに，剣を持ち，火炎に包まれた不動明王は，じつは慈悲の仏なのだ（注・拙著『宮沢賢治「二相ゆらぎ」の世界』黎明書房，2009参照）。

自然（ここでは吹雪）は，人（子供）を死に追いやるものでもあるが，反面，人を死から救うものでもある。賢治は，このような自然の矛盾し相反する二面を〈順違二面〉と呼んだ。それだけではない，人間自身も〈順違二面〉的存在である。生きようとして立ち上がる子供の姿は，逆に，己を死に追いやる矛盾した行為でもある。この矛盾を孕む絶妙の摂理を，劇的に構想した童話がある。賢治，三十七歳で生涯を終える前年（1933），『児童文学』に発表された「グスコンブドリの伝記」という中編の童話である。

「グスコンブドリの伝記」の世界観・人間観

実は，この童話のあとに「グスコーブドリの伝記」という類似の童話が書かれ，多くの研究者の間では，こちらを決定稿として扱っているが，筆者は，いずれをも，それぞれに「自立」した作品として扱い，ここでは，本稿のテーマとの関係で，「グスコンブドリの伝記」をとり上げる。これは，核化学者で，原発反対の市民運動をたちあげてきた故高木仁三郎にも，「賢治の科学観というのが一番よく現れているのは『グスコーブドリの伝記』よりも，その初期形となりました『グスコンブドリの伝記』のような気がします」と指摘されている（『宮沢賢治をめぐる冒険』社会思想社，1995）。

物語は，イーハトーヴの森の中で生まれ育った主人公グスコンブドリが，妹のネリと森の中でたのしく遊び暮らしている場面より始まる。ブドリが十二，ネリが九つになったとき〈どうしたわけですかその年はお日さまが春から変に白くぼんやりして，いつもなら雪がとけるとすぐまつしろな鳩のやうな花をいつぱいにつけるマグノリヤという樹も蕾がちよつと膨れただけ，五月になつてもたびたび霰が降り，柿や栗の木も新しい芽を出してもしばらく黄いろですこしものびませんでした。〉〈北の方へたのまれて樹を伐りに行っている人が帰って来て，今年は北の海はまだ氷がいつもの五倍もあって，それがいまはじの方からとけてイーハトーヴの東の方へどんどん流れ出しているといふことを話しました。〉

東北，三陸地方特有の「寒さの夏」の到来である。〈去年撒いた麦もまるで短くて粒の入らない白い穂しかできず〉〈果物も花が咲いただけで小さな青い実が粒のまゝ落ちてしまう〉〈いちばん大切なオリザ（注・稲のこと）といふ穀物が一粒もできませんでした〉〈それでもどうにかその冬は過ぎて次の春になり畑には新しい種も播かれましたがその年もまたすっかり前の年の通りでした。そして秋になるともうほんたうの飢饉になってしまひました〉どうにかその年の冬をやり過ごしたが，春が来た頃にはブドリの父も母も〈ひどい病気のやうなやうすでした。ある日お父さんはじつと頭をかゝへていつまでもいつまでも考へてゐましたが俄に起きあがって「おれは森へ行つて何かさがして来るぞ」と云ひながらよろよろ家を出て行きましたが，まつくらになつても帰つてきませんでした〉。

この地方をたびたび襲う地震，噴火，干魃，冷害によって人々は塗炭の苦しみにあえぐ。ある年の飢

饉で，ブドリの父と母は，森へ出かけると「いつわり」わずかに残った食べ物を二人の子どもに残して，森に身を隠す……。孤児となった二人の上に痛ましい運命が襲う。妹のネリは人攫いに攫われ，ブドリは，森の中での養蚕の仕事や，田畑の仕事などで，冷害や干魃などを農民の一人として身を以て体験することになる。やがて，ブドリは，町へ出て，学校で，「フウフイーボー大博士」の講義を受けることになる。優秀な成績で卒業，大博士の紹介で火山管理局に勤めることになる。初めての日，火山局技師ペンネンネムがブドリに云う。〈ここの仕事といふものはそれはじつに責任のあるものなので半分はいつ噴火するかわからない火山の上で仕事するものなのです。それに火山の癖といふものはなかなかわかることではないのです〉。〈むしろそういふことになると鋭いそして濁らない感覚をもつた人こそわかるのです〉。〈私はもう火山の仕事は四十年もして居りましてまあイーハトーヴ一番の火山学者とか何とか云はれて居りますがいつ爆発するかどつちへ爆発するかといふことになるとそんなにはきはき云へないのです（注・この事情は 21 世紀の今日でも変わらない)。そこでこれからの仕事はあなたは直観で私は学問と経験で，あなたは命をかけて，わたしは命を大事にして共にこのイーハトーヴのためにはたらくものです。」ブドリは悦んではね上がります。「あゝ私はいま火山の上に立つてゐたらそれがいつ爆発するかどつちへ爆発するかわかります。そしてそれがみんな役に立つといふなら何といふ愉快なことでせう。どうかこれから教へて私を使つてください。どんなことでもしますから」〉。

ここには農芸化学者でもあった賢治の覚悟が，またあるべき態度が，示されていると言えよう。それから一ヶ月の間にブドリは，あらゆる機械の見方から，計算の仕様まで教わり，〈イーハトーブぢゆうの三百幾つの火山とその動きはまるで掌の中にあるやうに解るように〉なる。

なかでも，圧巻は，噴火寸前の火山に〈手術〉する場面であろう。大自然の猛威である噴火を人力で防ぐことは不可能である。マグマの動きを科学的に追跡し，地層の薄弱なところを探り，そこに新しく建設された潮流発電所により得られた強力な電力を用いて，ボーリングする。火山の爆発を，サンムトリ市の方角からずらし，海の方へ誘導・噴出させる。自然（潮流）の力によって自然（火山）を制する。この見事な戦略によって，噴火そのものは防げずとも都市は救われる。

するとある日，老技師が，ブドリに言う。

「ブドリ君，あしたわれわれはこの海岸にあるサンムトリに行かなければなるまいよ」「はい今朝から俄に機械に働きだして居ります。」

「さうだ。どうも爆発が近いらしい。それももう二ヶ月ぐらゐのうちでないかと思ふんだ。これに大きなことをやられるとこゝにあるサンムトリの市は全滅するしこの辺のはたけ全部だめになるのだ。今のうちに手術してガスを抜くか溶岩を出させるかしないと危ないと思ふんだ。（中略）この山のうちでいちばん弱いところはかえってサンムトリの市に寄つた方なんだ。今度爆発すれば多分山は三分の一サンムトリの側をはねとばして牛や卓子ぐらゐの岩は厚い灰や瓦斯といつしよにどしどしサンムトリ市に落ちてくる。そこで今のうちにこの海に向いた方のこゝのところにボーリングを入れて傷口をこしらえて置かねばならない。」

次の朝，火山局から工作隊を派遣し，〈火山の手術〉にとりかかる。それは勿論，決死の行為であった。ブドリたちの懸命な努力により，火山は，サンムトリの市ではなく海に向かって噴火し，市とその周辺は無事災害を免れたのであった。

一世紀も前に，賢治は，火山の噴出する溶岩を「誘導」することをフィクションの形ではあるが極めて具体的に描出している（ちなみに「サンムトリ火山」というのは，エーゲ海にあるギリシャの火山島サントリーニに由来する命名であろう）。賢治の「自然の力により自然を制する」というこの発想は，今日において，違った形ではあるが，火山対策の面に生かされている。その一例を挙げよう。1973 年，アイスランドの南西部ヘイマエイ島のエルダフエル火山噴火の時，溶岩流が港町を襲う危険を避けるため，町の人々はポンプで一秒間一トンの割合で海水を汲みあげ放水を続け，溶岩の先端が冷え固まり，溶岩の流れを堰き止め，流れの方向をも変えた。まさに「自然の力で自然の力を制御した」ということであり，自然の力を「人間に順うもの」としたのであり，賢治はこの発想を一世紀も前に具体的に童話の形ではあるが「目にもの見せてくれた」のであった。

やがて，ブドリは火山管理局の技師になる。管理局は，国に進言して，列島の沿岸に二百の潮汐発電所を建設，その巨大な電力によって，火山の噴煙を電気的に処理し，田畑に必要な化学肥料を空から散布することになる。噴煙を有効利用するという，農芸化学者ならではの発想といえよう（周知の事実であるが賢治は，晩年，近隣の農民たちのために膨大な数の肥料設計書を書いている）。

ところで，この物語は，百年前のことであるから，原子力発電というものはない。しかし仮にあったとしても賢治は，（彼の思想から考えて）原発によって，この大事業の遂行を考えはしなかったであろう。作中に，〈潮汐発電〉という言葉の他に賢治独自の〈海力発電〉という語が出てくる。賢治は，潮汐発電だけでなく，海のあらゆる「力」を想定していたであろうことが窺われる。今日では，黒潮，親潮などの海流のエネルギーによってする海流発電をはじめ，寄せては返す波力による発電，また，海面と海底の温度差を利用しての発電などの多様な発電が現実化している。四面海に囲まれた日本列島は，「海力」の宝庫である。それらのエネルギーを総称して「再生可能エネルギー」というが，自然のエネルギーは無限である。しかも国土が汚染されることはない。賢治は既に百年前に〈海力発電〉というアイデアを童話のかたちで「実現」していたといえよう。

文中，〈二百の潮汐発電〉とあることから，日本列島の全域に亘る潮汐発電所の建設で壮大な国家的規模における自然開発のプランであった。なお，〈火山の手術〉という言葉が出てきたが，ここには，地熱などの利用をも当然考えるであろう賢治の自然観がうかがわれる。原発をめぐる賛否の論が激しく飛び交っている今日，賢治が生きていたならば，どのような発言をするであろうか。

ところで，この物語は今を去る百年前に賢治によって発想され書かれたものである。その時代，世界的にみても，潮汐発電というものは存在しない（フランスのランス河口に，世界初の潮汐発電所がある。その建設企画が現実化したのは，ドゴール大統領のもとで国家事業として 1966 年運転開始した時点である。ランス河口をダムで堰き止め干満時の海面の高さの差を利用して二十四基のタービンで発電して

いる。多額の建設費も四十年で償却したという)。

物語の終末において，東北農村における「寒さの夏」のことが出てくる。オホーツク海の流氷が南下して東北三陸海岸は，異例の「寒さの夏」を迎え，物語冒頭にえがかれた飢饉の悲劇が繰り返されようとしている。この状況を救う手だては，ただ一つしかない。大博士が云う。

「きみはどうしてもあきらめることができないのか。それではここにたつた一つの道がある。それはあの火山島のカルボナードだ。あれは今まで度々炭酸瓦斯を吹いたやうだ。僕の計算ではあれはいま地球の上層の気流にすつかり炭酸瓦斯をまぜて地球ぜんたいの温度の放散を防ぎ地球の温度を七度温にする位の力をもつてゐる。もしあれを上層気流の強い日に爆発させるなら瓦斯はすぐ大循環の風にまじつて地球全体を包むだらう。けれどもそれはちやうど猫の首に鈴をつけに行く鼠のやうな相談だ。あれが爆発するときはもう遁げるひまも何もないのだ。」ブドリが云ひました。「私にそれをやらせて下さい。私はきつとやります。そして私はその大循環の風になるのです。あの青ぞらのごみになるのです。」

一世紀も前の当時は，今と違って，温暖化がむしろ望ましい状況であった。また，二酸化炭素が地球温暖化を引きおこすことは農芸化学者である賢治は知っていたのであろう。盛んに上昇気流のある気象条件の下では，噴煙（炭酸ガス）は成層圏にまで達し，北半球では，大循環の偏西風によって地球全体を包み，その「膜」で，地球から宇宙へ逃げる熱を遮断し，地球の温暖化が可能となる――と，いうシナリオを賢治は考えていたのであろう（もっとも，最近の火山学の知見によれば，噴火により放出される炭酸瓦斯は，化石燃料を燃やして出る炭酸瓦斯に比べてたいした量ではないと言われる)。それよりも，噴煙の中の二酸化硫黄が大気中の水と反応し硫酸ミストとなり，それがエアロゾルとして，太陽光を吸収するので，逆に地表の温度低下を招き，『火山の冬』といわれる異常気象となる，とも言われている。今日の科学の見地よりすれば，賢治の提起している具体的な科学技術の方法には一部，疑問もあろう。しかし，「科学の真と文藝の真」（夏目漱石）とは次元が違う。「竹取物語」のかぐや姫は，現代においても，月の世界から来て，また帰って行くのであり，にもかかわらず，人の世の誠に違いはない。童話『グスコンブドリの伝記』の世界における，作者のユニークな発想（自然の力により自然を制御する）にまなび，そこから，火山列島に生きるわれわれの，未来像を描くべきであろう。なによりも，自然というものを〈順違二面〉としてとらえる自然観（人間観でもある）にこそ学ぶべきであろうと考える。

ところで，大博士の提示したそのプランを実現するためには，最後にどうしても一人は火山の現場に踏みとどまらざるを得ない。勿論，それは死を意味する。

ブドリは，自分からその「役」を願い出て，その最後の一人となった。かくて，地球の温暖化により，せまりくる冷害・飢饉から，イーハトーヴの多くの人々の命を救うことになる……。この物語は，次の一節によって閉じられる。

みんなはブドリのために喪章をつけて旗を軒ごとに立てました。そしてそれから三四日の後だん

だん暖かくなってきてたうたう普通の年になりました。ちやうどこのお話のはじまりのやうになる筈のたくさんのブドリやネリといつしよにその冬を明るい薪と暖かい食物で暮らすことができたのです。

注

(1) 賢治は「毛布」「けつと」と表記を変化させている。

参考文献

西郷竹彦『宮沢賢治「二相ゆらぎ」の世界』黎明書房，2009。

西郷　竹彦（文芸教育研究協議会／文芸学）

Ⅱ　3.11 以後の思いとつながり
Feelings and Connections since 3.11

3.11 のあと―福島から広島へ
求められる地球時代感覚
After 3.11 Connecting our Feelings from Fukusima to Hirosima: Asking for a Sense of the Global Age

堀尾　輝久

HORIO, Teruhisa

〈福島からの――武藤類子さんスピーチより〉

皆さん，福島はとても美しいところです。東に紺碧の太平洋を臨む浜通り。桃，梨，りんごと，果物の宝庫の中通り。猪苗代湖と磐梯山のまわりには黄金色の稲穂が垂れる会津平野。そのむこうを深い山々がふちどっています。山は青く，水は清らかな私たちのふるさとです。

3.11 原発事故を境に，その風景に，目には見えない放射能がふり注ぎ，私たちはヒバクシャとなりました。大混乱のなかで，私たちにはさまざまのことが起こりました。

（中略）

毎日，毎日，否応なくせまられる決断。

逃げる，逃げない

食べる，食べない

洗濯物を外に干す，干さない

子どもにマスクをさせる，させない

畑をたがやす，たがやさない

なにか物申す，黙る

さまざまな苦渋の選択がありました。

そしていま。半年という月日のなかで次第に鮮明になってきたことは，

真実は隠されるのだ

国は国民を守らないのだ

事故はいまだに終わらないのだ

福島県民は核の実験材料にされるのだ

ばくだいな放射能のゴミは残るのだ

大きな犠牲の上になお，原発を推進しようとする勢力があるのだ

私たちは棄てられたのだ

私たちは疲れと，やりきれない悲しみに，深いため息をつきます。でも口をついて出てくる言葉は，

「私たちを馬鹿にするな」

「私たちの命を奪うな」です。

福島県民はいま，怒りと悲しみのなかから静かに立ち上がっています。

（後略）

なにか物申す，黙る

さまざまな苦渋の選択がありました。

そしていま。半年という月日のなかで次第に鮮明になってきたことは，

真実は隠されるのだ

国は国民を守らないのだ

事故はいまだに終わらないのだ

福島県民は核の実験材料にされるのだ

ばくだいな放射能のゴミは残るのだ

大きな犠牲の上になお，原発を推進しようとする勢力があるのだ

私たちは棄てられたのだ

私たちは疲れと，やりきれない悲しみに，深いため息をつきます。でも口をついて出てくる言葉は，

「私たちを馬鹿にするな」

「私たちの命を奪うな」です。

福島県民はいま，怒りと悲しみのなかから静かに立ち上がっています。

（後略）

私はこのエッセイの冒頭で，「9.19さようなら原発集会」での武藤類子さんの，詩のようなスピーチ「いま，ふくしまの思い」から敢えて分ち書きして引用させて頂いた（『世界』2011，11月号，web「原子力発電を考える石巻市民の会」等を参照）。それは，故郷を失った人々の深い悲しみと怒りが，私たちの心をえぐるように伝わってくるからである。そして，離れてある私たちの日常のなかで，高まる安全意識からではあるが，身の周りの商品産地に目を配り，瓦礫県外処理にクレームをつけ，ホットスポットを気にする自分がおり，そこでは福島の人たちのことが，意識の外にあることに，あらためて，この福島からの声が気付かせてくれるからである。

〈私たちはヒバクシャとなり〉〈私たちは棄てられたのだ〉

棄てたのは東電や政府ばかりではない。自分はどうなのか。「怒りと悲しみのなかから静かに立ち上がって」いる人々と，どのように心を通わせ，なにをすることができるのか。なにをするにしてもその「怒りと悲しみ」に感応する心を持ち続けること，何かできることはないか，邪魔にならないように行動することであろう。三陸大災害を二度経験した宮沢賢治（1922，1933）の，「そこに行って」の呼びかけを思い起こして。

造られた安全神話

さて，原発には安全神話，成長神話，そして安保神話の三つの神話が不可分に結びついている。このことを前提にまずは安全神話についてメモしておきたい。

原発は「クリーンで，安全で，安い」。この神話はつぎのように説明されてきた。

〈原発はCO^2を出さず，環境に優しいエネルギーであり，現代日本の科学技術をもってすれば絶対に安全で，低コストなのだ〉

この安全神話を支えてきたのは〈原子力なくしては電力の安定供給はなく，安定供給なくしては経済成長なし〉という経済界の主張である。

神話はタブーをつくりだし，批判を許さない。安全神話とともにつくられていったのが「原子力ムラ」と「原子力村」である。前者は政財官学の複合的結合体であり，安全神話に疑いをはさむものは政

治経済の中軸から外され，批判を持つ科学者たちは「ムラ」から排除されていった。

マスコミのメスも刃がたたず，やがて自らも広告収入がらみで取り込まれていく。大新聞の原発に関する見解の軌跡はそれを物語っている。

教育もまた学習指導要領と教科書検定をとおして，安全神話の再生産に大きな役割を担わされてきた。

中央の「原子力ムラ」は原発立地のための利益誘導システムを通して地域社会を巻き込み，原発地域は「原子力村」となって反対派を村はじき（むら八分）するシステムがつくられ，住民の意識もやがてその「村」にとりこまれていく。その先には雇用拡大と地域活性化の大宣伝のもとで，安全性を無視しての「経済の論理」がまっている。それは地域を破壊し，地域内外の格差をひろげてきた。

そして大災害の後も，安全神話に自らも身をゆだねてきた責任あるひとたちは，事故の真実を覆い，被害をできるだけ少なく報告してきた。SPEEDI の発表を遅らせ，メルトダウンを隠すことによって被害を大きくした。

そんななかで，財界の要望を担っての関西電力大飯原発の再稼働。「私の責任」でゴーサインをだす野田首相，それを支える経産省の役人たち。原子力村は破壊され，無惨な姿を残すばかりだが，「ムラ」はなおも健在，その無責任体制もゆるぎないようにみえる。しかし，安全神話を必要とし，それを創り出す社会的，政治的力学の構造は強力にみえても，自然と真実の前ではもろいものであることを，今回の事態は示してもくれている。

安全神話は科学への信頼から生まれたものではない。経済性，つまりは利益を求めてリスクを「想定外」とし，その枠のなかに科学を閉じ込めてつくりあげたものである。

日本の地震学，地球科学の発展は目覚ましく，その提出する知見は地震や津波の歴史研究と相まって原発立地の不適切性を警告するものばかりである。

原発技術に即して言えば，科学者なら誰でも，メルトダウンの危険性については知っている。使用済み核燃料の処理技術が未開発であることも知っている。六ケ所村の再処理施設が事故続きで機能していないことは衆知の事実である。「トイレの無いマンション」という比喩は的確にその危険性の所在を示している。未完成のトイレからプルトニウムを取り出そうとする発想には，核武装への隠れた野望も見え隠れしている。

再処理は断念し，近年ではモンゴルの砂漠の地下に埋めるという話があると知り，また原発を巨大商品として，ベトナムをはじめアジア，アフリカにもその市場を求めていまも交渉がすすめられていると知って，一人歩きする経済の論理の非人間性に唖然としたが，そこには原発技術保持国間の国際競争という問題も浮かび上がってくる。脱原発には国際的な連帯が不可欠であることもみえてくる。

この 10 月半ば，リトアニアで原発建設を問う国民投票がおこなわれ，反対が 60%を超え日立製作所の原発プラント輸出計画も見直しが求められようと報じられた。またシンガポールではフクシマ後「リスクが利益を上回る」として原発設置に危惧の念が広がり導入が見送られたという（朝日新聞 10 月 16 日，17 日）。それにしても原発の是非についての住民投票を定める条例作りに反対する地方自治体（大阪，東京そして浜岡）の動きには日本の民主主義は名ばかりのものなのかと呆れるばかりである。

原発王国フランスもオランド政権は原発依存を 75%から 50%にする方針を出した。これまでタブー視されていた原発論議もようやく始まったようだ。

フクシマの後，いち早く脱原発に踏み切ったドイツの国営放送は昨年『フクシマの嘘』を放映，いまもYouTubeで見ることができる。ドイツのジャーナリストのヨハネス・ハノ氏のチームが3.11の直後から白衣と防護服で身を守り監視の目をくぐって退去地区に入り映像を撮り，関係者とのインタビューで構成した貴重なドキュメントである。そのなかには菅前首相，佐藤栄佐久前福島知事への聞き取りもある。佐藤知事は原発に感じた疑問を率直に東電に質問するうちに知事追い落としの罠にはめられ，菅首相は脱原発を主張した故に首相の座を失ったという記者のコメントには説得力がある。アメリカのGEから東電に派遣されて定期的に点検を行ってきたケイ・スガオカ氏とのインタビューでは東電が従来から事故を隠し，報告にも修正を求められたことを告発している。点検に責任を持った人物による東電の隠蔽体質への批判は痛烈である。この三十年，告発無視と嘘で固めた安全神話の中で，原子力の「ムラ」と「村」に守られての福島原発であったことが語られていく。

このドイツのジャーナリストは「なによりもこれだけの嘘がいまだに糾弾されずにいる日本の現状が一番怖い」と語り，「つまり黒幕はアメリカだろう」というつぶやきでおわっている。この放送が一般ジャーナリズムでは紹介されず，YouTubeでしか見られないという現状もまた怖いことと言わねばならない。アメリカの原発への圧力もいまや露骨である。

科学者と安全神話

科学技術者が科学者としての精神を持っている限りこの神話に加担することはない。科学者は「原発は絶対に安全だ」などとは決していうことはない。「想定外」は科学者の言葉ではない。分からないことは実験によって問題点を探り，確かめる。しかしその上で，科学と価値をめぐっての態度決定の問題がある。

3.11のあとNHKはアメリカの科学者の声を伝える報道番組を放映した（8月14日）。そこに登場した二人の科学者の発言を紹介しよう。

ケネス・バジョロ氏。彼は原発事故のシミュレーション研究をやってきた。フクシマと同じ事故は必ず起きる。自分のシミュレーションは当たった。福島の人には気の毒だが自分は科学技術者としての誇りをもつ。原発がある限り自分の事故予測研究は有効だ。と語っていた。

デール・ブライデンボー氏。彼は原発の安全性に関する委員会の委員長として，その危険性を警告する報告書（ラスムッセン報告）をまとめたが採用されず辞任。その後も危険性を警告し続けてきた。彼はインタビューに答えて原発はつくるべきではないとはっきりと断言していた。

この二人の科学技術者の違いはどこからくるのか。科学は何のためにあるのか。科学と価値，科学者の人間性の問題といわざるをえない。原爆作成にかかわった科学者たち（アインシュタインを含めて）の内面，その苦悩とも重ねて考えさせられる番組であった。

日本で原発推進の第一歩となったのは1955年前後，アメリカの支持と指示を得ての中曽根，正力グループの動きである。アメリカにとっては平和利用の名による核アレルギー対策であり，日本の保守層にとっては原爆開発への潜在力を手にすることでもあった。

当時の日本の科学者の多くは原子力の平和利用に

は前向きではあったが政府推進派の動きには危惧の念を抱き，湯川秀樹，朝永振一郎，坂田昌一，武谷三男らは政府の委員から身を引いた。あるいは最初から外された。原発，放射能の危険性を訴え続けた次世代の研究者には高木仁三郎，小池裕章，安斉育郎らがいる。彼らに対する大学や学会の処遇も記憶されてよい。内部被曝問題を訴え続けてきた広島の肥田舜太郎医師や素粒子物理学の澤田昭二（いずれも被爆者）のことも忘れてはなるまい。その後に続く世代の科学者たちの声も次第に大きくなってきている。そこには依然として原子力ムラの圧力も強いようだ。地震学者で浜岡原発の危険性を具体的に指摘しその廃炉をめざすべきだと訴えた石橋克彦氏に対して班目春樹原子力安全委員長は「原子物理学会では聞いたことのない人だ」といって無視をした。小佐古敏荘東大教授も同様の発言をしたという（石橋「まさに原発震災だ」『世界』2011，5 月号）。科学者の批判精神に枠をはめる「ムラ」の政治経済学とともに学問社会学的分析が求められている。

つながる福島と広島

今年（2012 年）の 8 月 6 日は特別の日となった。それはヒロシマとフクシマが，その被災者の思いが，「反核」としてむすばれ，それが世界へ向けて発信されたからである。広島市長の平和宣言にも，子どもたちの訴えにも，福島への思いが語られていた。「核と人類は共存できない」という松井市長の提起には反核兵器だけではなく脱原発への思いも込められていた。福島からは浪江町の馬場有町長も参加し広島から学びたいと語っていた。広島の被爆者団体は福島の子どもたちを受け入れる活動に取り組み，市民は福島の被災者を迎えるための住居の確保に取り組んでいる姿もテレビで紹介されていた。絶望的な状況に耐えてここまできた広島の人たちの福島の人たちへの心配りには格別のものがあり，福島の人たちには大きな励ましになっていることは間違いあるまい。

広島と福島がつながるとはどういうことなのか。その心の通い合いを支えているものは，核という共通の苦しみのなかでの連帯ということもできよう。苦しみに耐えてきた生のたくましさに学び励まされる関係であり，励まし合う関係であり，原爆も原発も一つのこととして「反核」へ向けて歩み出そうとする志であり，その苦しみの連帯をこそ日本と世界の人々が共有してほしいと訴えているのだ。原水禁世界大会にも参加した浪江町長の思いもそこにあったのだろうと思う。

核の被害者は日本だけではないことを改めて思う。長崎の原爆資料館には「私たちの声も聞いてください」という一室があり，そこでは核実験によって汚染された地域，アメリカのネバダ，旧ソ連のセミパラチンスク（カザフスタン），マーシャル諸島のビキニ，フランスのムルロア環礁などの周辺住民の被災に苦しむ人々の映像とその声がながされている。旧東ドイツのウラン鉱山の労働者，第五福竜丸の映像も語りかけている。

それに，スリーマイル，チェルノブイリ，フクシマの声もかさなってこよう。東海村 JOC 犠牲者のことも忘れてはなるまい。

原水爆禁止を求める世界の声もフクシマを通して，脱原発をふくめて NO NUKES の声となって運動の幅も深さも増してきている。

大飯原発再稼働を機に，核反対の市民の声は，この夏，毎週金曜日十万人の規模で，首相官邸を取り囲むデモが繰り返され，寒空のもとでも続いている。その声はオスプレイに反対し，基地はいらない，安

保条約を問い直せという沖縄の人たちの声とも重なってこよう。

被害にあった人たち，抑圧され，犠牲を強いられた人たちの声を貫くもの，それこそは人間としての共通の苦しみ（compassion）であり，抑圧を拒む人間に共通の感性（human sentiment）であり，それを結びつけ変革する力となるものこそ人間のもつ開かれた理性（raison ouverte et universelle）の普遍的な力ではなかろうか。

改めて「地球時代」の思考を

私は近著（『未来をつくる君たちへ　地球時代をどう生きるか』清流出版）のあとがきに「大地震と原発災害は3.11として日本史のみならず世界史そして地球史にも刻まれることでしょう」と書いた。

地震や津波は地球は生きて動いていることを，目の前で，にんげんを叩きのめす仕方で示してくれた。「地球にやさしい」というものいいそのものに，にんげんの傲慢さが隠されていることにも気づかせてくれた。地球こそが私たちに優しくもあれば酷しいこともあるのだ。地震や津波そして台風も繰り返しそのことを警告しているのではないか。

日本列島の近くで，あるいはその真下で，四つのプレートが重なり，衝突し，潜り込むプレート運動が引き起こす地震や津波は今日の地震学，地質学，地学のプレートテクトニクス理論によって説明がつく。アルフレート・ヴェーゲナーの『大陸と海洋の起源』（1915）は一度は空論としてしりぞけられたが，いまではプレート理論の先駆的研究として位置づけられている。

地球＝宇宙科学の前進は，私たちに「地球時代としての現代」という時代感覚を求め，日常の生活，地域の人々とのつながりも，国を越えて，世界と結ぶ方向で開いていくことが求められていよう。

科学の前進は，未知の世界のひろがりを教え，真理真実の前に謙虚であることを私たちに求めているのだ。

隣人からの励まし

あの日の直後，韓国の詩人　高銀さんが「日本への礼儀」という詩を書いている。（ハンジョレ新聞2011年3月15日，『世界』2011年5月再録）。

どうしてあの空前絶後の災害に
口をあけ
空言を吐けようか
どうして　あの目の前のまっ暗な破局に
口をつぐみ
顔をそむけられようか
なすすべもなく　ただただ画面を見つめる
　（中略）
人間の安楽とは　いかに不運であることか
人間の文明とは　いかに無明であることか
人間の場とは　いかに虚妄であることか
あの唐山　あのインドネシア
あのハイチ
あのニュージーランド
今日再び　日本の事変で
人類は　人類の不幸で　自らを悟る

しかしながら　日本は今更にうつくしい
決してこの不幸の極限に沈没せず
犯罪も
買い占めも
混乱もなく
相手のことを自分のことと

自分のことを相手のことと思い
この極限を耐えぬいて　ついにうち克つ

今日の日本は
ふたたび明日の日本だ

わが隣人　日本の苦悩よ　その苦痛の次よ
いまの日本をもって
のちの日本　必ずや立ちあがらん

1923 年　関東大震災のことが頭をよぎり，襟を正して，高さんの想いを胸に刻んだ。

いや，高さんのこころざしはもっと高貴だ。

私たちは　あの唐山，あのインドネシア，あのハイチ，あのニュージーランドに，そしてこの夏のトルコ地震に，どのような想いを馳せただろうか。

〈人類は　人類の不幸で　自らを悟る
わが隣人　日本の苦痛よ　その苦痛の次よ
いまの日本をもって
のちの日本　必ずや立ちあがらん〉

高銀（コ　ウン）さん，ありがとうございます。高さんは私と同年生れなのですね。

2012.10.20　チュニジアから帰って

堀尾　輝久（東京大学名誉教授／教育学）

3.11後の直接的，間接的被災者カウンセリング経験
―時系列的に変っていく「必要」の求めに応じて―
The Experience of Indirect and Direct Counseling of 3.11 Victims: Responding to Temporally Shifting Demands

横湯　園子
YOKOYU, Sonoko

はじめに

東北を襲った地震と津波（天災）が，原発事故・放射能汚染という人災・文明災（梅原猛）が玉突きのように起き広がっていく現実を前にして，私は体が硬直，思考は止まっていると同時に全回転しているという状態に陥った。

東北とは登校拒否・不登校，ひきこもり関係をメインに，二十数年のつき合いであり，被災地の知人に連絡がつき状況把握できたのは3月23日だった。

即カウンセリングというよりも，義援金集めの相談をし，以降，朝日新聞に載った精神科医中井久夫氏の「忘却こそ被災者の危機」「『誰かいてくれる』だけで意味」があるという言葉を肝に銘じて，求められていることの中で，私にできることを問いながら動いてきた[(1)]。

「必要」の求めも時系列的に変わっていき，当然，関わりかたもちがっていった。もちろん，一人の心理臨床家として子ども・青年のカウンセリングや子ども・青年に関わっている職種の方々のご苦労にもつき合った。

波にのまれていったひきこもり青年とその家族の実際を前にして，3.11は悲しみと怒りをもって「これは社会災」だと思った。しかし，現在に至っても論文化できる段階には至っていない。その上，緊急相談，介入をせざるを得なかったほどの混乱状態や症状，経緯の諸々は加工のしようもないほどで，個人の尊厳，プライバシーの保護からも事例報告的な記述をさけた。そのため，筆者の内面をたどるなどに紙数をさく部分が多くなった。

1　個人史は日本人の記憶と重なって

その1　暗黒の時代に生を受けて

私は1939年，戦争への道を突き進む暗黒の時代に生まれ，父親を亡くし，空襲の中を生き延びた世代の人間である。3.11に関する報道，特に映像によって記憶の扉が開き，現地での体験が内なる思いを深めていくわけであるが，私と同じ世代である七十歳前後から八十歳，九十歳代の人たちは，ファシズム下での生活や戦争体験，ヒロシマ，ナガサキの原爆投下などと重ねながら，大震災と放射能汚染拡大という現実から過去と未来を考えたのではないか。自身の個人史抜きに語ることはできなかったのではないか。

1917年生まれの母は詩人であった姉の影響を受けて，女学校時代から『令女界』『女人芸術』『プロレタリア科学』『プロレタリア文学』などを読んでいたそうである。その頃は珍しかった西洋映画に夢中で，シナリオライターになるのが夢だったようで，

文学の集まりに参加し，そこで父と出会っている。

1911 年生まれの父は文学サークルを通して社会主義に近づいていった労農運動の活動家だった。治安維持法によって幾度か逮捕，拷問を受け，獄中で結核に冒され仮保釈中に亡くなった。記録によると，全く無権利状態で働かされていた朝鮮人労働者の問題も取りあげ，日当引き上げのストライキ闘争を支援し，失業反対・救済の闘いを進めたそうである。

手元にはノートや原稿用紙に書かれた父の句が残っている。「獄中吟」とある箇所から幾つかをここに記してみた。静岡から千葉に護送。市ヶ谷刑務所の文字もあるので，千葉から東京に移ったのではないかと思うが，当時の人たちが亡き今，定かではない。

雨を来し千葉監獄は桐咲くところ
秋風や囚人墓地の土赤く

母は活動家ではなかったが，父の身元引受人になるために，新聞紙上で獄中結婚宣言し，一族から勘当され世を騒がしたとか。私は父の仮保釈中に生まれ，私が一歳一ヶ月の時に父は亡くなった。出獄して四年目の，二十九歳という早過ぎる死であった。

獄中結婚宣言について知ったのは母が亡くなる数年前だった。母の旧い友人の話から知ったが，思えば，自身の受けた拷問も含めて語る人ではなかった。語らないのではなく，語れなかったのではないか。心的外傷の心理的メカニズムを学んでそう思った。

読む度に，さまざまな連想によって感情が揺さぶられる父の残したノートや原稿用紙であるが，私の好きな句は次の二句になる。

野のあなた
わが郷愁と白き雲と

野のあなたとは母のことだろうと思う。父と結婚したことで一族から勘当されたのはこの頃だったにちがいなく，次の句にも心惹かれるのだった。

朝白く
バラに憂いをみられたる

この句は，「名古屋に受刑中なりし共同被告Ｎ君の訃来る」と記したページにあった。どのような憂いであったのだろうか。バラにみられてしまった憂いとは。

とにかく，母は思想犯の未亡人として職と住かを転々としながら終戦を迎えた。特高，死別，失業，戦火。私の中年まで続いた暗闇恐怖，追い出され不安のような不安感は生い立ちに由来していたのだと，今にして思う。

その 2　記憶の扉は幾度も

被災地訪問の二回目は福島から入って，可能な限り原発事故現場近くまで車を走らせ，津波で壊滅した海岸地帯を北上した。無人地帯に点在する瓦礫は雑草に覆われはじめていて，地球の色であるはずの緑の色が，この地では絶望の色に。私は地球と人類に未来はあるのかという思いにおそわれて，立ち尽くしていた。私に同行した娘との会話は「ひど過ぎる」「地獄だねえ」だけだったと思う。

「グラマン F6F」に狙われる

福島の海辺に立っているときだった。いつの間にか景色が，福島から遠く離れた富士山の裾野に代わっていた。弟を背に私の手を引いている母の姿とそ

の母子をねらうグラマン機，笑っているパイロットの目。「ソノコ逃げて！」と小川に突き飛ばす母の声や溝に転がっていく母の姿が進行形で甦った。「ああ，フラッシュバックだ」と思った。戦争中に戻っている自分と眺めている私をもう一人の私が分析しながら，老年期までを一瞬に生きているという感じであった。

日本の零戦の対戦機であった「グラマンF6F」のパイロットたちは，爆撃を終えた帰路に，狩りをするような遊び感覚で人を殺したそうだ。

日本軍もアジアで人を殺すことに慣れさせるために，初年兵に銃剣練習と称して住民を刺し殺させたという話も残っている。その光景を見ていた子どもも多くいたのではないか。私は幼い少女の頃から「戦争はイヤ」，「暴力が怖い」と思っていた。

悲しみの少年

出会いなおしとなった悲しみの少年の話を。まだ水の引いていない全壊，半壊の家屋群を茫然として見つめている時だった。一角から手に線香をもった数人が現われ，先頭を歩いていた少年が同情に満ちた会釈をするではないか。津波にのまれて逝った人たちの近親者の一人と思ったのかもしれない。

私も会釈を返して見送っているうちに嗚咽が。また記憶の扉が開き，沼津空襲と一夜明けた千本松原に累々と並んでいた焼死体と一人の少年の後ろ姿が現われてきた。

手元に「夕焼けの空は私の追憶を新たにする。空はいつも明るいとは決まっていない。それは，夕焼けのように燃えている，真っ赤な空だった」と書き出した中学三年時の「空」という私の作文がある。五歳の夏の記憶を思い出しての作文である。

空襲下，焼夷弾のふるなかの様を次のように綴っている[(2)]。

……馬のやける臭いで，あたりを見まわすと，どの建物も赤い布で丸められていた。後ろで悲痛な叫ぶ声がする。ふり返ると髪の毛に火がうつって，あばれている女がいる。顔がゆがみ，手足をバタつかせ，火の悪魔が乱舞しているようだった。女も男も老人も子供も横をむいて通りすぎてしまう。そばには一つの水槽もなく，どうすることもできない。その女の飼い犬がワンワーンと悲しい声で助けを求めているだけだった。その鳴き声もしだいに消えていった。肉のやけるようなにおい，赤い灰，白い灰が私をつつんでいる。その中をぼんやりと歩いている。……

以下は一夜明けての千本松原の風景，累々と並んだ焼死体についてである。

……トタンをかぶせてあるものが，松の根元においてあったので，たずねると「仏様です」と答えてくれた。そばの人が腰から上が黒こげで，下の右方はそのまま残っていると話してくれた。（中略）イワシの丸干しをやいたような屍体，らっきょうのように，とがった頭の毛。私はしばらく，めざしをたべなかった。（中略）焼死体となった母親を探しにきた少年に，「それじゃ，ここにあった仏様があんたのおかあさんだよ」と一人の老人が説明をしていた。男の子は目を伏せて松原を出て行った。……

と書いている。

戦火の中を母と共にいる自身の安堵にくらべて，母親に死なれてしまった男の子の悲しみを悲しんで

いる幼い私，それを思い出している中学生の私。少年はその後どうなったのだろうか。不安と恐怖にあるとき，「大丈夫よ」「わかるよ」とうなずいてくれる人がいたら，どんなに安心できることか。

それだけに，父親と思われる男性が横にいて，一緒に歩み去った少年の後ろ姿を見送れてうれしかったのだ。年を経て，東北の地で，千本松原での少年と出合いなおしたのだと思った。二人の少年の思いを忘れまい，そう思った。

この翌日，私は震災孤児になった少年や親を失った少女を含めた小学生のカウンセリングのために被災地に向った。

その 3　死の灰と内部被爆の恐怖

防空壕に落ちた爆弾によって木っ端みじんになった屍体と肉片。千本松原に並んだ累々とした焼死体。現在に至るも，肉片や黒こげになった屍体を連想させる頭，皮，尾のついた焼き魚を食べることができない人間となってしまった私であるが，時を経て，原爆マグロ騒ぎの影響を受けることになった。

1954 年，太平洋のビキニ環礁においてアメリカが実施した水爆実験の放射性降下物，通称「死の灰」に見舞われ，焼津の遠洋マグロ漁船第五福竜丸の乗組員全員が被爆。放射能に汚染されたマグロやサメは東京，大阪，その他の魚市場に。「原爆マグロ」を食した人の不安が広がるが，当時，高校生であった私もその一人であった。

焼き魚などが食卓に並ぶ日は私だけはマグロの刺身だった。私は原爆マグロを食べ続けていたのだ。反核の署名をした日本人は二千万人に達し，原水爆禁止運動は燎原の火のように広がっていくが，私の家族の内部被爆の不安は後々まで残り，私の長女が生まれるまでの不安は大変なものであった。

にもかかわらず，原子力の平和利用の名によって，いつの間にか，原子力発電所の存在や放射能の怖さへの私の認識が薄らいでいっていたのだ。ではあるが，「戦争はダメ」「暴力が怖い」「原爆はダメ」という思いは決して幼稚なものではなく，核兵器の廃絶は人間が生存していくための絶対的条件であるのだという「内なる思い」に涙する，そのような日々であった。

2　被災地でのカウンセリング

その 1　思いはマーブルになって

被災地の学童クラブの指導員の先生たちの被災状況も三者三様であった。子どもたちに会う前に，子どもたちの被災状況と個別の困難内容と気になること，私は何を期待されているのかなどについて打ち合わせを行なった。とにかく，正確な情報把握が大事であった。親を失った子ども以外にも多様な相談を受け関わったがここでは略し，人物像がにじみそうなので地名を記すのも控えた。

災害時の心のケアは初めての私ではあるが，情報理解さえまちがっていなければ，後は場の雰囲気と流れに身を任せ，私なりのなじみのやりかたでいこうと思った。同行した現代美術作家である娘も，流れができたところでそっと加わることにした。

正式に紹介される間もなく，三十名弱の子どもたちの中に入ることになってしまった。子どもたちは私がカウンセラーであるということを知らないが，「被災者に，活動をはじめるにあたって，特に子どもや思春期の人に近づくときは，まず，親や一緒にいる大人には役割を説明し，許可を求めてから話しかけるのがよい」を思い出しながら，指導員の先生たちの判断に従った [(3)]。

スクールバスから子どもたちが部屋に駆け込んで

きた。学校の道具を所定の場所に置いてうろつく子どもたちの姿を見ながら，「〇〇ちゃんは，どこ？」「先生が話していた子はどこに？」などと確認し，不自然にならないように話題にのぼらなかった子どもたちの近くに座り，間合いをみて，話題にのぼった子どもたちのいる場所へと動いた。

側に座るだけでは目線が上過ぎる。そう思った私は半分寝転ぶような姿勢でブロックや積み木遊びをする子どもたちに身を添えていた。その日，私は言葉らしい言葉はおろか声をださなかったが，子どもたちは私を自然に受け入れてくれたようだった。

子どもたちは申し合わせたようにブロック・積み木で二階建ての家をつくり，二階へハシゴを架け，船に綱をかけ柱にむすんでいたが，家が半壊，全壊していても家族が無事だった子どもと親を失った子どもでは「ハシゴ架け」への真剣度がちがっていた。

家族が無事だった子どもたちはグループも流動的で次の遊びに見合った群れを作るが，泣き続けているという震災孤児のA君，決して涙をみせないというBちゃんの二人は「ハシゴ架け」の場から動かない。

子どもたちは私がカウンセラーであることを知らないはずなのに，私が彼らの側にいられるように配慮しているのではないかと感じることもあった。特に孤児になってしまったA君は私の側を離れなかった。亡くなった母親か祖母に似ていたのだろうか。

二人はハシゴ架けに失敗する度に茫然となってしまうのだ。何度，手をかしたいと思ったことか。母から離れなかったという幼女の頃の私，母親の焼死体を探していた千本松原での少年，壊滅状態の福島の海岸で出合った少年への思いがマーブルになって，「今，私はここにいる」と思いながら，心の中で「ハシゴは自分で架けるのよ」と話しかけていた。

時折，事務机からそっと様子をみている指導員に打ち合わせ時に話題に上がった子どもたちの様子を伝えて戻るなど，どれくらいの時間が経ったのであろうか。

A君が「オレ，わかった」と私の耳元で囁きブロックを見せるではないか。うなずく私。ようやく頑丈なハシゴが架かったその直後であった。Bちゃんが，泣いてばかりいるA君に「泣くな。弱虫。泣いてもかえって（還って）こねえゾ」と言うではないか。彼女の横顔の何と凛としていたことか。素直にうなずく彼。耳にした会話はこれだけだった。

そっと，二人から離れてその様子を指導員に伝えた。一時期，マスコミは「泣けば楽になる」の言葉を流し続けていたが，その誤りを痛感した場面でもあった。

夕暮れになって宿に引き上げる時間になった。「先生，今度はいつ来てくれますか」の指導員の問いに手帳を出しながら，「この週もダメね。この月は仙台だわ」とモソモソしている私の頭の後ろから，「『また来るね』というヤツは来ねえ」という声がするではないか。私の近くには決して寄ってこなかった年嵩の少年二人が手帳をのぞいていた。

この時も中井氏の「忘却こそ被災者の危機」「『誰かいてくれる』だけで意味」を思い出した。軽々しく空返事をしないでよかったとぞっとすると同時に，必ず再訪しようと心に決めた場面であった。

次の訪問はかなり後になり，子どもたちの状況にも変化があったが，多くの子どもたちが覚えてくれていて，一斉に学校の宿題を手伝わせるではないか。

Bちゃんは遠くからフラフープダンスをしてみせてくれた。A 君はこの日も，最後まで私から離れず，私は宿題だけでなく予習も手伝った。前回と同様の囁くような声で，耳元で歌をうたってくれた。「何

のお歌？」とたずねると，曲名ではなく短い言葉で，つらい心の内を話してくれた。あまりにつらい心傷む話で，この回も祈りの回となった。

その 2　「土を触りたい」，「草に触りたい」のフクシマの子どもたち

福島がフクシマになってしまった福島。先に記したように内部被曝不安経験者の私である。被爆線量の高い地域の学童クラブの指導員の先生たちからの質問に対して，私の応え方はどうであったのか。今でも身がすくむ。

外部被爆，内部被爆線量を気づかっての室内保育である。「子どもたちが外で遊ぶことができずいらついている」「これは引っ掻き傷の痕です」，「「土を触りたい」，「草に触りたい」と言う子どもたちをどうしたらよいのか」などを相談された時もそうであった。

原発に反対しつつも防げなかった私たち大人の責任を問う言葉を語ったところで，質問に答えたことにはならない。人間は大地の人であって，自然に生かされてきた存在である。その人間の子どもの「土を触りたい」「草に触りたい」という願いは自然の裡であるのだ。それへの理解を共有し合ったところで，即，子どもの願いに応えたことにはならない。しかし，自然の裡を理解しあうことで「ガマンしなさい」が「ガマンしようね」になるにちがいない。そのようなことしか言えない私である。

声のトーンはますます低くなり，「その場凌ぎにしかなりませんが……」と，アートセラピーの好きな私は，粘土での遊びや粘土細工をすすめたのだった。土の感触を味わうことができ，限りなく土色に近い粘土を，と。

帰京した私は，小出裕章氏の『原発のない世界へ』や清水修二氏の『原発になお未来を託せるか』のページを繰りながら涙した。

3　ひきこもり青年，家族が遭遇した社会災波にのまれて逝った青年たちとその家族

早い時期に，若者自立支援をしている岩手県内の NPO の知人や友人から，波にのまれて逝ったひきこもり青年とその家族の様子を知らされていた。

沿岸部との連絡を含めてセンター的役割をしている内陸部の人たち。沿岸部の被災地では，親の会や若者支援の NPO の人たちが，生き延びたひきこもり青年たちと共に被災者救援活動に身を挺していた。

自宅を被災者の連絡場所に提供していた宮古の友人も身内を数人亡くしていた。ひきこもっていた甥は「これだけ悩んだのだから，もう，いい」と逃げることを拒み，一緒にいた家人数人が亡くなったということだった。友人は「家族は彼のひきこもりを理解していたのに」と嘆き，苦しんでいた。

不登校の親の会の世話役の一人であった陸前高田の友人は，ひきこもっていた次男を必死で説得するが，次男は「誰にも会いたくない」と最後まで部屋を出なかったという。あっという間に津波が押しよせ，友人は逃げる準備をしていた長男と二人で車の屋根に。津波に力つきた友人は「一人だけでも生き残って，強く生きて」と長男の手を離し，波にのまれていった。次男は遺体でみつかり，友人は行方不明であった。

大震災から一年余，四度目の被災地訪問の主な目的は，仮設住宅での相談にものってくれという話もあり予定に入れたが，主として，津波にのまれて逝った友人や知人のお位牌にお会いすることであった。

訪れる地，訪れる地で集まってきてくれる親や青年たちの姿に「また，会えてよかった」と言葉につ

まる私であった。相談にのっていた青年，手紙やDVDのやり取りをしていた青年のそれぞれに固有の物語があった。消息のわからなかった少女一家と再会することもできうれしかったが，この回は総じて，死者への旅となった。

病院関係者の死亡について，「私が相談の約束をしていなければ逃げるのに間に合ったはず。私，ずっと，気がふれたようになっていた」「先生，会いにきてくれてありがとう。つらかった」と泣き伏す人もいた。

手紙のやり取りも含めて断続的ではあったがカウンセリングをしていたK家は一家全員が亡くなっていた。寺も墓石も流され菩提先もわからず，私の気持ちを蒼い空に託して去った。陸前高田ではもう一人，3.11の前の年，何かとお世話になった役所の女性が亡くなっていた。それだけに，友人とその次男の遺影とお位牌の前に座ったときは安堵した。友人の夫は妻の遺体確認までを話しながら，「幽霊でもいいから出てきてほしい」と言った。夢で会う，夢が癒す，気配が癒す，邂逅までの道程はどのようになされるのか，胸が痛んだ。

ところで，ひきこもりは症状であって病名ではない。戦争がなければ戦争（戦闘）神経症がないように，ひきこもりは「今」という時代の日本社会と学校，その影響を受けた家庭のあり方を反映した症状である。

私がカウンセリングしてきた多くの子ども・青年がこもっていく背景に，いじめ・暴力被害があった。対人接触を頑なに拒否するケースが多く，ひきこもり状態が長期化している。いじめ・暴力犠牲者である子ども・青年の一部が家に籠るという形で命を護ってきたのであり，その数が積もり積もって六十万人，いや百万人だという時代になった。

「仮設住宅に不登校が増えている。就職ができず引きこもりが高齢化している」「生活の支援だけでなく，心のケアが求められている」という個人的相談や連絡を考えただけでも，それ以上になっているはずである。

もちろん，強い地震に驚いて外に飛び出したのをキッカケに動き出した青年や，「尋常でないことが起きている」とボランティア活動に参加して社会と再会した青年にも会ったが，死者，行方不明者の中に，ひきこもりの青年とその家族がどのくらい含まれていたのか。生と死を分けた凄絶な現場で，最後のライフラインの役割をした医師たちの記録の中に動き出したひきこもり青年の話もあったが，全体像はわからない[(4)]。

実際の数は不明のままだが，私は悲しみと怒りをもって「これは社会災だ」と思った。3.11は社会災を加えて，天災，人災，文明災の複合大震災であることを強調したい。

4　心を癒すこと―支えられ感の意味

緊急対応でのカウンセリングで実感したこと

3月11日から二ヶ月過ぎた頃から，直接的な被害を受けていない首都圏の人たちの中にカウンセリング，治療を求める人が増え，かつ緊急対応を要する相談が入るようになった。

放射能汚染恐怖によると思われる行方不明ケース，過去のいじめ暴力，虐待，体罰などがフラッシュバックして混乱，危機状態に陥っているケースなどだったが，心的外傷を負う事件や生い立ちを背景にもちながらも，本人なりに折り合いをつけて社会生活を送っていた人たちであった。

すでに病院はパンク状態にあった。見捨てる訳にもいかず，治療機関とつながるまでという条件で，

カウンセリングや生活のケアなどをせざるを得なかった。そのような緊急対応で感じたことが幾つかある。

一つに，症状化，重症化していく時期が四月末から五月中旬頃であり，症状が落ち着きあるいは平常にもどり，職場復帰していった時期がほぼ同時期であったこと。二つに，年齢が三十歳前後から四十歳代前後であり，高学歴の専門的なポジションにいる人たちであったこと。三つに，過去に熾烈ないじめ暴力，あるいは虐待，あるいは体罰などの犠牲者であったこと。四つに，孤立無援の中で生き延びてきたとはいえ，社会と人間に対する怯えや不信感が強く，基本的信頼関係が結びにくく，焦燥感，絶望感に苦しんでいたこと。SOS を発しながらも限りない猜疑心で迫ってきた人もいた。

いずれにしても，無力化と離断を生き延びてきたかつての被害者が助けを求めてきたのだ。それに応じる人間がいたという実感が心的外傷から回復していくベースになるはずで，「目の前のこの人」とつき合おうと考えたのだった。

その後も一名が断続中であるが，緊急対応してきた人たちのカウンセリングの終結時，私はその人たちに，次のようなことを語った。

3.11 以降，私は地球と人類に未来はあるのかという絶望感，原爆被害国の日本がいのちと環境破壊の加害国になってしまったことへの罪責感で，行動しつつも暗い気分の日々が続いたこと。絶望をくぐって何を語れるのかを問う日々であったこと。死者の思いと共に生き，共に存在していくとはどういうことなのかを考えていたこと。先人たちの死者と共生，共存，共闘の思想を学び直したいという思いが強くなったこと，などと。

「そこから始まるのです」という応えが返ってきた。治療論的な分析は略すが，このような治療関係を超えたところでの意見の交換に希望の芽があるのではないか。そして思った。「忘却こそ被災者の危機」と併せて，フクシマに対して，私たちは決して「沈黙の民」化してはならない，と。

注

(1)中井久夫『災害がほんとうに襲った時　阪神淡路大震災 50 日間の記録』みすず書房，2011。3.11 直後の 4 月 11 日に発刊された本著を常時ハンドバックに入れて持ち歩き，同月 25 日発刊された同氏の『復興の半ばで』を机上に置き続けた。臨床的に過ちを犯すことを怖れていた私には，この二冊と注(3)に記した手引書はありがたかった。

(2)『子どものつづる志太の生活　50 号記念特集』志太教育協議会，1973。

(3)『災害時のこころのケア　サイコロジカル・ファーストエイド実施の手引き　原書第 2 版』アメリカ国立子どもトラウマティックストレス・ネットワーク，アメリカ国立 PTSD センター，兵庫県こころのケアセンター訳，医学書院，2011。
Psychological First Aid Field Operations Guide 2nd Edition, National Child Traumatic Stress Network and National Center for PTSD.

(4)海堂尊監修『救命　東日本大震災，医師たちの奮闘』新潮社，2011。

横湯　園子
（元北海道大学，元中央大学／臨床心理学）

手の発達のもうひとつの方向
―文明の転換のために―
Another Direction of the Development and Evolution of the Human Hand: For a Reformation of Civilization

平山　満紀
HIRAYAMA, Maki

人間性の鈍磨と人間性の輝き

3.11に際して，多くの人が現代社会に生きる人間の，最も絶望的な姿と，最も希望をもてる姿との両方を見たと感じただろう。

救い難く病んだ人の姿は，原発事故で否応なく公衆に曝された。首都圏の人々の命の危険すら迫る中，東電と政府の事故への対応は信じられないほど鈍かった。さらに東電のトップたちは，多くの人命を危険に陥れ生活を破壊した責任を，全く認識していなかった。原発とは日々の安全管理，自然災害への備えや放射性廃棄物の十万年間にわたる管理など，未来世代へも含めた無限の責任を伴う技術なのだが，経営者達が見せた責任意識はゼロなのだった。安全神話を自他に信じさせてきた欺瞞は，生命を守るためには働くはずの，人間的な思考，行動，感性，つまり人間性を，全面的に鈍磨させることが顕らかになった。人間が作ったはずの巨大技術に人間が支配されると，人間はどんなに身動きが取れなくなって硬直し，屍のように鈍るかが示された。

一方で伝えられた，被災した方達が寒い避難所で身を寄せ合って助け合う姿は，人間的な思考，行動，感性のたくましい力を示し，多くの人に希望を与えた。家族や住まいや仕事を一切失った人達が，できることを見つけ発想力を生かした。自治組織を作って運営した避難所もあった。被災地に災害ユートピアが生まれたような印象すらあって，多数のボランティア達もそれに惹かれて集まったと言える。被災者のそんな姿は，私達が共通に抱いていた最高の人間性を，目に見える形に示したのではないだろうか。

私達が目の当たりにした，人間の最も絶望的な姿と最も希望をもてる姿から，その本質を抽出し，これから目指すべき人間，文明を考える必要があるだろう。

「手当て」―関東大震災に始まった相互治癒の運動

私は3.11後の復興活動を，個人として或いは大学の組織や学生達と共に行う上で，1923年の関東大震災に始まった活動を参考にした。関東大震災は大都市を襲ったので，死者行方不明者は十万人以上と，3.11の数倍に上った。しかも救援は遅滞し，火傷などの外傷のほか，二次災害としての伝染病や感染症，心理的不安などに悩む人が溢れた。

医療の壊滅した現場で，当時十二歳だった野口晴哉（はるちか）（1911～1976）が，具合を悪くした人の身体に本能的に手を当てると治り，それが評判になって門前市をなしたという。野口晴哉の元にはその後も，治療を求めて人々が寄せ来たが，彼は自

分だけが人を癒す方法から転じて，普通の人がお互いに癒しあえる訓練に重点を置くようになった（永沢 2008：1 章）。このように創始された野口整体は，愉気（ゆき）法と呼ばれる「手当て」により治癒を促すが，この行為はじつに大きな可能性をもつと言える。

「手当て」は今では治療全般をさす言葉になっているが，人類史上では実際に手を当てることが治療行為の始まりであり，現在でも私達は本能的にそれを行っている。私達は無自覚のうちに頭が痛いと頭に手をあて，お腹が痛いとお腹にひとりでに手を当て，その結果にも気を留めていないが，殆どの場合それで治癒しているのである。また自分以外の他人の悪い部位にもすっと手が引きつけられる能力ももっており，少し練習すると誰もがこの勘を取り戻すことができる。自他未分の自他の間にあるものによって手が身体に引きつけられる。そして，生きものの身体とは，手を当てるとふわあっと流れが生まれて息づき，自己調整の働きが進んでいくのである。自分で自分に手を当てるよりも人に当ててもらったほうが治りが早いことも経験するとわかる（野口 1977：2 章）。

人の共生関係の原点を表す「手当て」には，人間性のこれまで充分関心を向けられなかった，それだけに逆に，文明の方向転換に寄与する性質が豊かに存すると私は考える。野口晴哉亡き後，この相互治癒の運動は衰退傾向にあったが，被災地の復興において，また巨大科学技術に依存して破綻しつつある文明の次の文明を築く上で，この可能性を最大限に生かそうと私は考えている。

手の発達のもうひとつの方向

そもそも，ヒト化の過程で，人類の祖先は直立歩行で自由になった手を盛んに用いるようになった。手の発達では従来研究されてきたように，道具の使用の機能は重要である。小原秀雄が論じるように，道具の使用は自然への主体的働きかけを高度化させる。しかし道具は次第に人間から独立して自動運動し，遂には道具が人間を支配するに至ることもある（小原 2005：4，5，8，9 章）。原発という人間の作りだした技術・装置が人間の統御を超えてしまったことは，まさにその典型例である。

しかし手の発達は，道具の使用とは別の方向でも起こった。人類の祖先は道具の使用と併行して，具合の悪い部位に手を当て始めたと推測できる。この「手当て」は従来の人間学ではほとんど着目されてこなかったが，道具の使用とは全く異なる結果を導いてきたことは考慮されるとよい。「手当て」という手の使い方は，道具の使用以上に生命に直接影響を及ぼしながら，道具の使用とは異なり，生きた人間や直接の人間関係から独立し離脱する契機をもたない。「手当て」は修練次第で限りなく洗練できるもので，より微細な不調を感じ取り調整するように高度化できるが，生きた身体同士の関係から一分も離れることはない。そして道具の発達が人間の生命力を衰退させることが多いのとは逆に，「手当て」は人間の生命力を活性化させるのである。

「手当て」の人間学的意味をより理解するために，これと関連のある，野口晴哉のもうひとつ特筆すべき着眼，「活元運動」について解説しよう。これは，くしゃみ，咳，思わず吐く，危険な時に反射的に飛び退くとか目をつぶる，寝返りをうつなど，誰もがしている多様な不随意運動をさすが，野口はこれに身心の自己調整運動としての意味を認識した。まさに人の内なる自然の営みである。「手当て」をするとこの「活元運動」が促されて起こることがある。

また身体が鈍って「活元運動」が出にくくなった人が，再び盛んにこれが出せるようになる誘導運動を，野口は開発した（野口 2002：3章）。衰弱した内なる自然を取り戻す方法である。

運動系ともいう錐体路系は，大脳皮質から骨格筋に命令が伝わるが，「活元運動」は経路の異なる錐体外路系の運動で，大脳基底部や中脳，小脳などが関与する。誘導運動をしてポカンとしていると，涙が出たりくしゃみが出たり，身体が寝返りのようにばたばた動いたり，瞼がぴくぴく動くなど，人によってさまざまな運動が自然と起こる。激しくくしゃみを繰り返した末に，子どもの頃鼻に詰めて遊んだ消しゴムの欠片が飛び出す，などということも起こり，自己調整が盛んになる。「活元運動」の間は，脳でコントロールするのとは全く別種の，大きなものに動かされている感覚がある。「活元運動」を充分に出すと誰も，身心の不快な状態が解消し，洗われたような爽快感が得られ，「ただ生きていること」への充足感が非常に深くなる。発汗，毒素・老廃物の排出などが活発になり，反射運動が敏捷になり，総じて生命を損ねることを退け，生命を高めることを敏感に求めるようになる。

思わず悪いところに手を当ててしまう「手当て」は，このような「活元運動」のひとつとも言え，また多様な活元運動をよびさます効果もある。外的自然への働きかけである道具の使用とは全く異なる方向で，人間の生命体としての力を高め，内なる自然を回復する行為である。

文明の転換のために

私は3.11の後，「手当て」を学生や市民が実践できるように，大学や被災地，防災イベント，学校のPTAや教員会などで講習会を行い，また新聞などのメディアでも伝えてきた。被災地で一時は成立したように見えた災害ユートピアは，被災者が無一物でなくなるにつれ損得勘定も現れ，復興途上で崩れた部分もある。しかし，「手当て」ではいつでも，皆が等しく身一つになり，道具も薬も使わずに無一物で癒しあう，共生関係が出現する。

震災前から学生の教育で，私は「手当て」の実習を行ってきた。現代社会は虚構の中に埋め込まれ，若い世代に人間関係を作る能力が乏しい人が増加しているが，「手当て」は虚構の対極にあるリアルな触れあいで，特に若い人が体験することは，虚構からの社会の脱埋め込みのきっかけになるとも考える。

現代資本制社会に目を向けると，社会は欲望の無限の拡大という地球の存続を不可能にする条件を，どう変革していくかの難題を抱えている。欲望の無限の拡大は，生きる不充足感と密に関連していると考えられる。不充足感を満たすために欲望して消費するが充足できないという悪循環が，欲望の無限の拡大の原動力になっている。「ただ生きていること」への充足感を深くすることは，この悪循環からの脱却を可能にすると考える。

人間は道具を発達させ人為的システムで保護的環境を作りあげ，その中で，生命を守るための思考，行動，感性を鈍磨させてきた。冒頭で述べた，東電トップ達の生き物としての鈍りきった姿もその哀れな表れのひとつだ。

「手当て」と「活元運動」は人類史の最初期から人類が，目立たず意識もされない形でめんめんと行ってきた行為・運動である。これをより生かす文明は，人工的環境のように具体的な「形」が見易いものではなく，非常に多様な形をとりうる。しかしその本質は，大脳皮質の偏った発達を休止させ，生命を守るための思考，行動，感性を再び敏感にさせる，

内なる自然が回復する文明である。被災者に見たのと同じ人間性の輝きを私達はそこに見るだろう。

参考文献

小原秀雄『人類は絶滅を選択するのか』明石書店，2005。
永沢哲『野生の哲学　野口晴哉の生命宇宙』ちくま文庫，2008。
野口晴哉『整体法の基礎』全生社，1977。
野口晴哉『整体入門』ちくま文庫，2002。

平山　満紀（明治大学／社会学，身体論）

Ⅲ　3.11以後の文明の転換
Change of the Civilization since 3.11

3.11以後の「新たな出発」の意味
―食・農・共生を軸に新たな社会・文明を展望して―
The Significance of the 'New Start' since 3.11: Prospects for a New Society / Civilization from the Perspective of Food / Agriculture / Kyosei Idea

尾関　周二
OZEKI, Shuji

1　原発震災が提起する食と農の問題

3.11の巨大地震（M9.0）は大津波を伴って甚大な被害をもたらし，さらにそれに加えて福島第一原発のメルトダウンとともに大量の放射能が漏れ出すという最悪の事態を招いた。これらは数万人規模の死者・行方不明者を生み出し，被災地域の農山漁村を壊滅させ，多数の人々を長期の避難民にした。それとともに，その地域の農産物や海産物のみならず，遠く離れた各地にも大きな被害をもたらした。たとえば，神奈川の足柄地域のお茶の葉からも許容量を超える放射線量が観測され，また，汚染された稲わらを食べた汚染牛の食肉の出荷停止が東北各県に及ぶなど，食と〈農〉[(1)]に関して甚大な被害を及ぼした。

また，除染が進まないなかで，外部被曝のみならず，内部被爆が大きな問題になっているが，これまた食の問題ときわめて密接に関わることはいうまでもないであろう。私たちの命と健康を支えているのは食であるが，その食に〈農〉を通じて素材と必要な栄養素をもたらしてくれるのが自然である。その自然が原発震災によって破壊され汚染され，安全・安心な食生活が送れず健康への不安・恐怖がひきおこされている。また，食を通じて将来世代の生活が脅かされており，まさに河上睦子が主張するように，「いのちの連鎖」が破壊される生命・生存の危機といった様相を呈しているのである。

「『食べること』は，人間・自然・環境との共生の営みである。そして，『食べもの』は人間間・動植物・自然・環境という共生の媒介物でもある。その食べ物が原発事故によって放射能汚染され，未来の人々を含む人間間のつながりや，人間と自然や環境とのいのちの連鎖に危機をもたらした。私たちは，食べ物の放射能汚染を通して，自分たちのいのちがいかに自然や環境とつながっているか思い知らされたように思う。原発事故の放射能

は『食』による人間と自然との『いのちの連鎖』を破壊するという危機をもたらしたのである。」（河上 2012：9）

今回の東日本大震災は，さきの神戸淡路大震災と違って，原発事故を伴うことによって，このように食や〈農〉の危機を白日のもとに示した。今回の原発震災は，エネルギー・環境問題とともに，食と〈農〉をめぐってきわめて深刻な問題を提起する形となったのである。

もとより，食とエネルギーは社会の成立の基本にかかわるものであるが，こういったことを含めて，3.11 原発震災は，これまでの日本社会のあり方を反省し，新たな社会のあり方を問いかけることにもなっている。

原発問題は，直接には今後のエネルギー政策の視点から語られ問題にされることが多いが，ただ，その場合にも，戦後の日本社会のあり方に関しては，何ら反省されることなく論じられることが一般的である。しかし，まさに原発はある意味では戦後日本社会の申し子ともいえるものである。エネルギー問題に関して再生可能エネルギーを論じる際にも，まさにこれまでの社会のありかたの抜本的な反省が不可欠ではないだろうか。じつは，食と〈農〉に関しては，戦後農政を考えると，エネルギー以上にこれが重要といえよう。これまでの日本のあり方を真剣に反省し将来社会のあり方を展望するかどうかで，食・〈農〉の政策に対する根本的な視点も変わってこよう。

そして，この視点をふまえてさらに言えば，3.11 以後の「新たな出発」を考えることは，そういった社会の背景をなす日本の近代化のあり方，さらには近現代の文明そのものを根本的に問うことでなければならないであろう。先述のようにいかに原発そのものが食や〈農〉，そして持続可能な社会のあり方と敵対的なものであるかに鑑みれば，原発震災を機縁に構想さるべき社会や文明のあり方には，ここ数年来私が主張している「〈農〉を基礎にする新たな社会や文明」の展望を真剣に考える機会を与えているように思われるのである [(2)]。

もちろん，言うまでもなく，まずなによりは大震災によって破壊・崩壊した農山漁村のコミュニティを復興し，被災者の生活と生業を復興することが課題である。しかし，それをどういう理念や将来構想でもってするかは，今後の日本にとって大きな分岐を形成するであろう。現在，震災の混乱に乗じて，復興特区における規制緩和の提案などにみられるように，新自由主義的な政策が上から推し進められようとしているからである [(3)]（ちなみに，新自由主義の推進者であった小泉首相こそ「原子力立国」を最初に言い出した当人であることを思い起こすことも必要であろう）。つまり，さきに述べたように，戦後の日本社会のこれまでの基本政策や社会のあり方になんら深刻な反省なしにそれを行うかどうか，つまり，明治以来の「富国強兵」に通じる「通商国家」「貿易立国」「工業立国」をスローガンにした日本国のあり方を前提にしてよいかどうかが問われねばならないのである。結局は，これまでのように，〈農〉を犠牲にして自由貿易を拡大していく工業的成長社会を前提して行うか，私がいうような〈農〉を基礎にした脱工業社会や文明を展望するなかで単なる「復興」にとどまらない「新たな出発」になるかどうかは大きな違いがあろう [(4)]。

このように，この小論では，3.11 以後の新たな出発を，資本主義的近代化の転換，さらには脱近代文明の構想と絡ませて考えることが必要であること

を，食や〈農〉の視点を通じて主張したい。そしてその視点を重視して考えると，今日，原発問題とともにTPP問題が脱近代の社会や文明を考えるうえで重なり，これまでの日本のあり方や今後の世界のあり方の問題性も見えてくるのである[5]。

この小論では，以上をふまえて，「新たな出発」にかかわる食と〈農〉の視点の重要性を日本の過去の思想家にもふれながら少し考えてみたい。

2　3.11以後の新たな出発と内村鑑三

3.11以後の新たな出発が復興とともにめざす将来社会は，すでに述べたような背景において，それらの基礎には，近現代日本が見失ってきた〈農〉の復権がなければならないと考える（尾関ほか 2011）。このときわれわれに思い起こされるのは，日本の近代化の初頭に，工業化を中心に「富国強兵」を進めることに大きな違和感をもち，〈農〉を基礎にした平和国家を主張した思想家，内村鑑三である。

日露戦争の開戦にあたり「非戦論」を主張したことで有名な内村鑑三は，明治44（1911）年に『デンマルク国の話』を著したが，この本の背景には当時日清・日露両戦争の影響が深刻な仕方で現れてきて，日本は「戦争に勝って滅びた国」の兆候を示し始めていると考えたことが背景にある。したがって，この本で，日本の将来構想を，西欧列強国の真似をして「富国強兵」による近代化を進めようとしたことに対して，ドイツとの戦争で敗北した小国デンマークの農業立国の経験を挙げることによって対置したといえる。

よく知られているように，内村鑑三は，足尾鉱毒事件で奮闘する田中正造を支援し，彼の案内で被害地を訪問し被害民と交流している[6]。私は以前に田中正造が，自由民権運動を経て足尾鉱毒問題に深く取り組んでいくにつれて，資本主義的近代化の価値観や思想に疑問をもち，彼の自然観や人間観に脱近代の思想の萌芽がみられることを述べた（尾関 2009：第2章）。そしてまさに，内村鑑三もまた足尾鉱毒問題に関心をもち，田中正造や被害民との交流などを通じて，資本主義的近代化への批判的意識をもつようになったのである。

『デンマルク国の話』を書いた十三年後の大正13年に当時の国際状況のもとで，「西洋の模範国デンマルクに就いて」という一文を『国民新聞』に寄稿しているが，そのなかで次のような興味深いことを述べている。

> 「故田中正造君がたびたび言われました，『日光山に植林したのは白河楽翁である。それを古河市兵衛奴が安く政府より払い下げて，足尾銅山を開いて，山を裸にして田畑を荒らしたのである』と。日本の昔の政治家が植林に努力したことは，デンマルク国の今日の政治家が国家の基礎を植林に置かんとすると同一であったと思います。今日の日本の政治家が急速に国を富まし，自家を富まさんと欲して，植林よりも伐採を行い，鉱山事業に着目して植林事業を省みないのは，彼らの心の根柢が昔の政治家とまったく違っているからであると思います。日本にも昔はデンマルク国にあったような平和的愛好者があったのであります。」[7]

内村鑑三が願った〈農〉を基礎にした平和国家は，今日平和憲法をもつわれわれが，資本主義的近代を超えていく新たな文明や社会を構想する際に，ひとつの参照点とすることができるのではないであろうか。そしてこの構想は，なによりも大震災によって崩壊させられた農山漁村を復興する際に重要な参照

点であるのではなかろうか。周知のように，内村鑑三が着目して以来，デンマークは，百年近くの今日に至るまで，グルントヴィなどの思想家による〈農〉を基礎にした民主的社会の思想を背景に，北欧のなかの代表的な福祉国家として環境と福祉の国家を形成してきた（小池 2011）。

私は別稿で，原発推進の背景にある「原子力ムラ」の存在，それは，近代の主要な構成要素である科学技術，資本主義，国民国家の負の諸側面の集積・融合を物語るものだと述べて，そういった近代の負の遺産を克服し脱近代に向かって前進することを主張した（尾関 2012b）。そして〈農〉を基礎にした共生型持続可能社会やエコロジー文明に向かうためにまずは，環境福祉国家ともいうべき福祉国家のバージョンアップを目指すことを主張した。そして，このような環境福祉国家群や世界社会フォーラムのような国際的な市民運動の連携によって，グローバル資本主義を規制する国際的公共圏を形成していくことが重要であることを提唱した（尾関 2012a）。われわれは内村鑑三が生きた時代と違って，彼の理念をグローバルに実現していくための国際的公共圏の形成過程の時代に生きていることも忘れてならないであろう。

20 世紀の後半以降，ソ連東欧の国権的社会主義の崩壊や福祉国家の困難を機縁にして，新自由主義が猛威をふるうことになったが，リーマンショックで，「金融資本主義」と呼ばれるグローバル資本主義の深刻な問題性が露呈した。現代日本は，結局，今後も新自由主義的方向を一層強化し，アジアの隣国との緊張関係をナショナリズムの昂進によって対応していくのか，あるいは，バージョンアップした福祉国家構想の方向に転換して，平和憲法にもとづいて真に平和な関係を構築していくかの大きな岐路に立っているといえる。

「競争」，「格差」，「自己責任」等々の新自由主義的な観念が蔓延するなかで，今回の大震災が起こり，ボランティアや相互扶助の活動のなかで，そういった観念の正当化に疑問を投げかける人間的現実をもわれわれは目の当たりにした。とりわけ若い人々に見られたそれらは，われわれに「新たな出発」への大きな希望を与えるものであった。

3　共生共同の理念と安藤昌益

3.11 以後，「新たな出発」を考えるにあたって，現代社会や近現代文明のあり方をもラディカルに再考することが求められていると述べてきた。人間 - 自然関係，人間 - 人間関係の基本に立ち返って，その理念的思索が求められる。この点に関わっては，すでに 20 世紀の第四・四半世紀以来，現代日本では，人間と自然，人間と人間の関係をともに律する理念として「共生」理念が多くの人々によって語られたが，今改めてその共生理念にもとづき，現代社会のありようを批判し，新たな社会を展望することが必要であるように思われる。

すでに私なりにしばしば著書や論文で指摘してきたように，20 世紀の第四・四半世紀に多く分野の論者によって「共生」が多様に語られ，「共生」概念自身が曖昧になるような事態も生じたが，私はこういう状況のなかで，共生を共同と結びつける「共生共同の理念」という仕方でその意義を独自に語ってきた（尾関 1996）。

そしてまた，共生理念は，〈農〉の問題と深く結びついていることを指摘してきた。このことは，紙数の関係でここでは詳しく述べられないので，共編著『〈農〉と共生の思想』を参照してもらえればとおもう。ここでその端的な一例を挙げれば，「里

山」がそれであり，実際，伝統的な農業社会において，長い歴史における経験知にもとづいて人間‐自然関係の共生を追求し，ある意味でローカルには実現されてきたといえる。しかし，近代以前では，その人間‐自然関係の共生は，フェミニズムが強調するように男女関係を含めて人間‐人間関係における支配・従属関係によってしばしば支えられてきたといえよう。

したがって，〈農〉を基礎とする社会といっても伝統的社会への回帰でなく，脱近代の持続可能な共同社会へ前進するためには，人間‐自然関係の共生とともに，人間‐人間関係の共生をともに実現することが必要と思われるのである（共生理念を近代の平等思想の実質化をはかるものと私は理解しているからである）。そして，非常に興味深いのは，人間と自然，人間と人間の共生を共に実現するような共同社会を伝統社会において自由な構想力によって描いた稀有な思想家がじつは日本には存在するのである。それは，安藤昌益である。さらに興味深いのは，彼はまさに東北の出身であり，当時の飢餓や身分制という「格差社会」の批判が彼の思想の背景にあることである。それで少し安藤昌益の思想のエッセンスをみてみよう。

安藤昌益が生きた江戸時代18世紀は，ある意味で近代への過度期にあたる。封建的身分制社会の下で，農業生産力が高まり貨幣経済の発展によって都市に富が蓄積される一方で，東北地方では「猪飢渇（いのししけがち）」と呼ばれる大飢饉が発生し，餓死者が大量に出た。これは拡大する商品経済のための大豆の植付けによる焼畑の乱開発をきっかけに猪が餌を求めて田畑を荒らした結果生じた生態系の撹乱による大飢饉であった。また，鉱山開発による河川の汚染が故郷（現在の青森県の）二井田村近辺の農民などを苦しめたが，これらの経験が彼のラディカル[8]な思想の背景にあるといえる。

彼の思想の原点には，自然の循環とそれに則って農耕を営む人々の平等で持続的な生活の豊かさがある。宇宙の根元的な実在を「活真」と呼び，それの根源的な運動が，全自然の生命的な循環運動を生み出していると考え，この自然の根源的運動を「自然直耕」と呼んだ（また，宇宙の表現に関して，「天地」は上下関係を連想させるとして，動と静を意味する「転定」という語をつくった）。人間においては「直耕」は，人間の農耕労働に見られるような人間の自然への根本的なかかわりを意味すると共に，人間の直耕は自然直耕の一環であって，直耕する農民こそが，自然の真の道に適う，まさに「転子」（天子）なのであった。

「夫れ転の生生は，転の直耕なり。人之を食して生生する故，人の直耕は転の直耕なり。故に直耕する者は転子なり。」（『統道真伝』岩波文庫版（上）：38）

そして，食の基本である米穀は，天地（転定）の精神の凝結したものであり，天地と人間を媒介し，それを具現するものと考えるのである。

「人の生死は米穀の進退にして人の生死に非ず。転定の精神小に凝（コリ）て米穀と成り，米穀の精神進み見（アラ）われて人と成り，人老いて米穀を食すること能わずして死するは，米穀が転定に退くなり。人死するに非ざるなり。故に米穀進んで人生じ，米穀退いて人死す。故に人の生死は米穀の進退なり。」（同上書：212‐213）

以上みたように，まさに，安藤昌益の哲学こそ，人間と自然の循環の核に食と農を置いた「農の哲学」といえよう。

さて，昌益の哲学を特徴付けるもう一つの重要な概念は，彼独自の用語である「互性」である。「互性」とは，万物の関係の真のありようを意味し，互いに異なりながらもお互いの性質を受け入れ，それによってそれ自身でもあるような，同格・平等な対をなす二つのものの弁証法的な関係性のことである[(9)]。

したがって，「互性」は人間関係においても，身分制社会の根底にある差別と分断を意味する「二別」の関係と違って，互いに区別されながらもお互いの性質を受け入れた対等な相互協力の関係を意味するものである。男女の関係も真実にはこの「互性」の関係にあるとするのであるが，この点は当時においては世界的にも平等思想家として著名なルソーを含めて同時代の思想家にはみられない男女平等の考えなのである。おそらくこの男女平等思想は，平等の根拠をまさに「直耕」としての男女共同の農耕労働においたことによると思われる。さらに，昌益の平等思想が興味深いのは，「万万人にして一人」という言葉で，これは画一的な平等ではなく，多様性の中の平等を示しており，われわれのいう共生理念に近いのである。

こういった「直耕」概念と「互性」概念の結合によって，身分制社会へのラディカルな批判と農耕を基礎にした平等な共同社会の展望が根拠づけられるのである。

以上述べてきた昌益の思想は，われわれが共生型の持続可能な共同社会を構想していく場合，自然循環にもとづく人間と自然の共生の視点のみならず，共生にもとづく人間相互の平等な共同社会を考えていく上で大いに示唆に富むものなのである。

もちろん，現代の状況のもとで，安藤昌益の思想をそのまま生かすことは難しいであろう。封建制下で市場経済が生成しつつある近代への入り口と今日のように市場経済が地球規模で全面化している現代はまったく違うからである。当時の時代状況では，後述するように，農業自身が現代のような近代化とグローバル化した市場のなかでの工業的農業に変身させられることによって食と環境の危機をもたらすとは全く予想されなかったであろう。しかし，同じような「格差社会」の下で，飢餓や環境汚染が深刻化するなかでのラディカルな〈農〉の思想の提起という点では，大きく共通するものがあるのではなかろうか。

4　食と農業の工業化による環境の危機

レイチェル・カーソンの『沈黙の春』(1962) は，20 世紀後半以降の環境問題を鋭く告発したものとしてよく知られている。この著作は，米国で工業をモデルにした工業的農業が押し進められて，DDT をはじめ農薬などの化学薬品が大量に撒かれることによって，農地や生態系が汚染，破壊されている実態を告発し，その影響は後世にまで環境汚染と人体破壊をもたらす危険性があることを警告したものである。つまり，農薬を大量に使用する工業化されたモノカルチャー的なアメリカ農業の問題性の告発を同時に意味しているのである。

さて，大内力は『農業の基本的価値』(1990) という本で，こういった問題性のポイントをわかりやすく明らかにしている。彼によれば，二酸化炭素などの増加による気象異変や生物多様性の破壊などの地球環境問題が語られ，それらの国際的な対応もなされているが，「モノカルチャー化（特定の一種類

の農作物を栽培すること）と地力破壊（＝食料危機)」の問題には，焦点がなかなかあたらないという。それは，一次産品貿易の自由化の問題と結びついていることもあって，国際間の利害対立が絡みあう点で，他の問題と違う複雑な性格をもっているからである。

地球的規模で考えてみれば，一次産品貿易の過度の拡大によるモノカルチャー化の進展が，輸出国においても輸入国においても，自然環境・社会文化環境の破壊をもたらしていることが理解される。この点で考えさせられるのは，日本はいま世界最大といってもよい農産物輸入国になっていることである。その結果，日本の国内農林業が破壊されることになっているが，それは同時に他国民の生活環境をも破壊し，世界的に自然破壊を拡大していることを認識しなければならないのである（大内 1990：187)。

というのは，モノカルチャー農業はもともと生態循環を維持できない経営であるから，輸出国における地力破壊が大きな問題となるが，しかし同時にそれは，しばしば現地の住民に生活・文化破壊あるいは生存条件の破壊，飢えの問題をもたらすのである。途上国などがモノカルチャー構造を押し付けられると，その結果として自国民のために食料生産が行われなくなり，結局，そういう特産物を輸出して食料を輸入するといった経済構造が植えつけられることになる。その結果モノカルチャーによって生産していた農産物の国際価格が下落した場合には，深刻な生存の危機をもたらすことになるのである。

日本においても輸出工業だけが，あるいはそれによってうるおう都市的産業だけが過度に肥大化した不均衡な経済・社会構造になり，いわば「輸出工業モノカルチャー国」になることによって，他方で農山漁村をきわめて困難な状況に追い込み，共同体崩壊を意味する「限界集落」という言葉に象徴される事態になる。そして重大なことはこういった状況のなかで，まさに「村おこし」の名目で原発の導入がはかられてきたのである。原発推進の背景には，戦後日本の〈農〉の崩壊を利用する過程が横たわっているのである。

したがって，一般に日本に象徴されるような過度に農産物を輸入する国の荒廃と農産物を輸出する国の荒廃は深く結び付いて環境問題や生存問題を形成し深刻化しているといえる。自由貿易の無制限の拡大を志向するTPP問題はまさにこういった脈絡において捉えられねばならないのである。

私にとって異様に感じられるのは，日本で脱原発が国民の大多数を占めつつあり，民主党政権が「原発ゼロ」「脱原発依存社会」を語るなかで，他面でリトアニア，ベトナム，トルコなどへの原発輸出の計画が真剣な議論なしに継続されていることである。これまで「貿易立国」「工業立国」の延長上に「原発立国」(2008年）が宣言され，自動車や家電製品と並んで有力な輸出工業製品として原発が期待されてきた。こういった〈農〉を犠牲にしての工業立国化という国家の体制への反省は皆目みられないどころか，「開国」の名のもとに一層従来の路線を推進しようとしているのである。こういった状況で，原発輸出が続けられれば，「原発ゼロ」の目標はいつのまにか曖昧模糊となろう。したがって，脱原発は原発輸出の廃止と一体のものでなければならないし，それはまたTPP反対と結びつくものである。

5　TPPと「食システム」の危機

周知のように生物界には，食物連鎖があり，狩猟採集時代までの人類はそういった食物連鎖のなかに概ね位置づけられていたといえる。それが，一万年

ほど前に「農業革命」が起こり，余剰生産物ができるのと歩調を合わせて，生物世界の食物連鎖とは区別される人類特有の「食物連鎖」ができてきたといえよう。そして，これが近代以降，とりわけ 20 世紀後半の資本主義的グローバル化の中で大きな問題性をはらみはじめたのである。環境・農業経済学をふまえて共生思想を早くから提起している古沢広祐はこれに関して次のような興味深いことを述べている。

「人類の食物連鎖の巨大ピラミッド化とモノカルチャー化は，社会軸とくに経済システムにおいて展開をとげてきたものである。その食物連鎖の姿を，一般の生物世界の食物連鎖と区別する意味でフードチェーンと以下では表記することにしたい。食料の生産・流通・消費の全体はフードシステムと表記する。フードチェーンは急速に成長し発展をとげており，その特徴は，大きく四点ほどあげられる。生産のモノカルチャー化（工業化），食品の多様化，製造・流通・販売の巨大企業化（寡占化），グローバル化として進行している四点である。」（古沢 2008：58）

著名なジャーナリストのポール・ロバーツによる『食の終焉』(2012）は，ある意味で，このフードシステムの構造的特性と問題点を膨大なデータをもとに明らかにした本といえる。ロバーツによれば，今日の世界の「食経済」は，工業化された農場，食料商社，食品メーカー，巨大小売店，農薬・農業機械会社，安価で便利な食を求める消費者など，さまざまなアクターやシステムを包括するグローバルで巨大な「食システム」（古沢のいう「フードシステム」）によって支えられている（ロバーツ 2012：490)。そして，この 20 世紀後半に急速に形成されたグローバル化した「食システム」は，巨大多国籍企業のアグリビジネスが支配しているとして，その実態をデータを交えて詳細に明らかにしようとする。そして，ロバーツは，この「食システム」は病原菌，気象，交通などのさまざまなトラブルによって大混乱し崩壊しかねない非常に脆弱なシステムであることをさまざまな取材をもとに示している。そして，これは人類史においてこれまでにない深刻な事態を引き起こしているとして，次のようにいう。

「食は何千年もの間，人間と物質界と自然界をつなぐ〝へその緒〟のような役割を果たしてきた。この消費と生産の間のつながりを細くしたことで私たちは，自分たちを現実の世界から遠のかせ，その働きや状況を理解して気遣うことができなくなっていった。私たちの多くが，土壌の浸食や硝酸エステルの流失による被害，牛の放牧のために急速に失われるブラジルの森林，あるいはいまだに中国からアメリカに輸出される膨大な量の汚染食品のことを知って，驚きを覚えるという事実こそ，私たち人間にとって最も重要な機能とのつながりを，どれだけ失ってしまったかを如実に物語っているのだ。

このゆっくりと進む分離による損失は，私たちが食べることによって及ぼす，あるいは及ぼすことを許している物質的，経済的影響をはるかに超える。私たちが今直面している社会的，文化的，精神的な問題は肥満かもしれないし，家族関係の荒廃かもしれない。また，もっと大きなものとの結びつきの欠如かもしれない。だが，それらの問題と，私たちが個別に，そして多くの場合，薬理学的に解決しようとしている問題のほとんどは，

私たちの食卓で交差しているのだ。」（ロバーツ 2012：522）

この問題の根本にあるのは，工業やその製品のように市場経済の論理に農業や食がなじまないということにあると思われる。それにもかかわらず，この「食システム」は，20世紀後半以降，グローバルな市場経済の論理に急速に組み入れられ，巨大な資本の価値増殖システムを伴って肥大化している。そして，無制限の自由貿易や国際分業をめざすTPPはこれを一層拡大していくものなのである。

ロバーツは，本の最後の方で，大局的には，「食システム」のグローバル化の方向から転換して逆に「地産地消」の方向をめざさねばならないことを提言しているように思われる。私なりにいえば，安全・安心の食を持続的に確保していくためにも地域の自然循環と地域主権を重視するとともに，同時に高度のIT技術による地球的ネットワークを背景にした地域コミュニティの形成が必要なのである。農工共生社会は，そういったコミュニティのコミュニティとして形成されるものであろう。

おそらく先の環境福祉国家群が連帯してまずなさねばならない重要な課題のひとつは，安全と環境保護を基本とする食政策を通じてのこのグローバル化した食システムのコントロールと縮減であろう。食と〈農〉の問題こそ，環境と福祉の両面にわたる大きな課題の一つだからである。巨大化した食システムを縮減しつつ，持続可能な農林漁業の構築，工業的農業が引き起こす種々の環境破壊の克服，食の安全・安心，フェアトレード，などに向かって共同で取り組む必要があろう。

すでに述べたように，東日本大震災で被害を受けた多くは，まさに農山漁村であるということからも，復興へ向けての新たな出発にとどまらず，同時に，新たな社会・文明へ向けての出発の原点となりうるものである。その際に，以上述べてきたような意味で，戦後の成長的工業国家の新自由主義的バージョンアップをはかろうとする傾向に抗して，農山漁村民の運動，労働運動，市民運動などが連帯して，被災地のコミュニティ形成の支援とともに，環境福祉国家の形成をめざすことが国内的国外的に必要であろう。そして，同時に，そのさきの展望の議論をもわれわれは念頭におくことが必要であろう。そのさきには私としては，脱工業社会としての〈農〉を基礎にした農工共生社会やエコロジー文明を構想する必要があると考えているが，それに関しては詳しくは，すでに言及した幾つかの拙稿を参照して頂きたい。

注

(1)私は〈農〉という表現で，広く農業，農村，農民を包含するとともに，さらに広義には林業や水産業も包括して用いている。

(2)3.11の年に，私は『〈農〉と共生の思想―〈農〉の復権の哲学的探究』(2011）という本を出版したが，それ以前から，〈農〉の人類史的意義を論じ，新たな目指すべき文明を「〈農〉を基礎としたエコロジー文明」と呼んで，それは人類史における第二の大転換である近代文明に続く，第三の大転換と主張してきた（尾関2009，2012)。

(3)田代洋一の次の言葉は，「復興」ということを考えるのに重要であろう。「復興案には増税とか国債の日銀引き受けといった便乗的なものもみられる。また生活よりも産業基盤優先，既存の構造改革路線の押し付けが『創造的復興』の名の下に阪神大震災に際して追求され，中越大震災に引き継がれ，今ま

た東北大震災で頭をもたげているが，何よりもまず被災者の生活と生業が優先されるべきである」（田代 2011：13）。

(4) ここで誤解のないように述べておけば，私がいう〈農〉を基礎にした脱工業社会は，工業を否定するものではなく，工業のあり方の大きな転換をも意味しているのである。その点からすれば，それは「農工共生社会」とも呼べよう。

(5) 本来ならば，ここで現代日本における食や〈農〉をめぐる状況を概観することが必要であるが，紙数の関係があるので，別の拙稿（尾関 2009a）を参照してもらえれば幸いである。

(6) この点に関しては，大竹（2002）参照。またこの節に関係して全般的に参考になる本として三浦（2011）を参照されたい。

(7) 内村鑑三『後世への最大遺物　デンマルク国の話』岩波文庫の鈴木俊郎「解説」より引用。

(8) 以下の本は，この関係で興味深い。いいだもも『猪，鉄砲，安藤昌益』農文協，1996。

(9) したがって，「互性」概念は私が理解する「共生」概念と本質的な点において重なるのである。

引用・参考文献

大内力『農業の基本的価値』家の光協会，1990。

大竹庸悦『内村鑑三と田中正造』流通経済大学出版会，2002。

尾関周二「3.11 原発震災と近代文明の転換―自然観・科学技術・国民国家の論点を中心に」『唯物論』号，2012。

尾関周二「3.11 原発震災と文明への問いかけ―脱近代への条件の探究」尾関周二・武田一博編著『環境哲学のラディカリズム』学文社，2012。

尾関周二・亀山純生・武田一博・穴見慎一編著『〈農〉と共生の思想―〈農〉の復権の哲学的探求』農林統計出版，2011。

尾関周二「〈農〉の思想と持続可能社会」『環境思想・教育研究』3 号，2009。

尾関周二「差別・抑圧のない共同性へ向けて」『共生と共同，連帯の未来』青木書店，2009。

尾関周二『環境思想と人間学の革新』青木書店，2007。

尾関周二『現代コミュニケーションと共生共同』青木書店，1996。

河上睦子「『食』をめぐる『母たちの苦しみ』」岡野・奥田編『希望の倫理学』知泉書館，2012。

小池直人「環境保全型福祉国家と〈農〉の基礎経験―グルントヴィ哲学の射程」尾関・亀山他編著『〈農〉と共生の思想』農林統計出版，2011。

田代洋一『反 TPP の農業再建論』筑摩書房，2011。

古沢広祐「自然・人間・社会の総体をどう見るか」総合人間学会編『総合人間学 2　自然と人間の破壊に抗して』学文社，2008。

ヘンリー・バーンスタイン『食と農の政治経済学』（渡辺雅男訳）桜井書店，2013。

ポール・ロバーツ『食の終焉』（神保哲生訳）ダイヤモンド社，2012。

三浦永光『現代に生きる内村鑑三』御茶の水書房，2011。

尾関　周二（東京農工大学名誉教授／哲学）

「ポストフクシマ」，そしてポスト日本？
—知性の悲観主義，意志の楽観主義（アントニオ・グラムシ）[1]
″Post-Fukushima″ - Japan ?
Pessimism of the Intellect, Optimism of the Will (Gramsci)

シュテッフィ・リヒター
（福井　朗子，オプヒュルス鹿島ライノルト訳）

私は，この論文で，〝「ポストフクシマ」，そしてポスト日本〟という視点で短い見解を示したいと思う。地震学者の石橋克彦は，1997年から「原発震災」という言葉で今回のような地震による原発事故と震災が複合的に絡み合う災害に警鐘を鳴らしてきた。この大事件は，私に日本を含む後期資本主義社会，もしくはポストモダン社会の構造の変化を把握させるきっかけを与えた。それは，たとえば〝原発ジプシー〟，〝原発放浪者〟と呼ばれる労働者なくしては原子炉を稼働できないなど幾つかの理由から，私たちがこれまで認めてこなかった（もしくは無視し，タブー視した）事実や現象を明らかにするために役立つ，新しい概念や新たな枠組みを把握することも含んでいる。よりわかりやすく言うならば，この考察は（批判的な）知識と実践の関係の再定義を目的としている。

私は，「ポストフクシマ，そしてポスト日本」という前提（＝概念）が，「フクシマの後で日本は変わった，もしくは変化している」という結論を証明するために用いられることによって，悪循環に陥る危険性があるということに十分注意しながら，あえてこの視点で考えてみたいと思う。

たとえば，批評家の東浩紀が，「地震以前，日本は衰退に怯える臆病な国家だった。しかし，おそらく，日本人はこの大災害の経験を，新たな信頼によって強固に結ばれた社会を建て直すそのきっかけにできるかもしれない」と述べている。この「～の前と後」という種のレトリックは，私の思考研究において重要な分野でもある。〝震災前の日本と震災後の日本〟に関する声は次のように異なっている。それは，楽観的に「大丈夫，私たちは（復活）できる！」という声から「日本はもうおしまいだ」との悲観的な声，また，押し付けがましい国家主義的な「ガンバレ，日本」という声から，この震災を日本が〈良い共同体〉として新しい体制へと変わる機会と捉え，私たちを奮起させるような励ましの声までさまざまである。

社会学者の宮台真司は，「〈悪い共同体〉は，参加主義でなく権威主義で，知識主義でなく空気主義で，それゆえ〈自立〉的でなく〈依存〉的です。〈良い共同体〉は，権威主義を退けて参加して引き受け，空気主義を退けて知識や科学を基盤とし，それゆえ自明性への〈依存〉という思考停止を退け，共同体保全のための工夫を〈自立〉して展開している」と述べている。

このようなさまざまな声があがるなかで，ここで

は批判的知識人である柄谷行人を取り上げたい。柄谷は，日本において最も有名な思想家の一人というわけではないが，今後，彼を日本研究家として「より広い世界の向こうに」紹介することが，私たちの「仕事」にはなるだろう。ここで重要なのは，柄谷が，その著書『世界共和国へ―資本＝ネーション＝国家を超えて』(2006) で知られるように，ボロメオの環 (2) のように結合した「資本 - ネーション - 国家」にとって代わるため，現実的な野心をもって支配的な考えに対抗しようとしながら，グローバルにもローカルにも考え行動する知識人のひとりである，ということである。言うなれば，柄谷はグラムシのいう「有機的知識人」(3) なのである。私はこのことを二つの例をあげて説明したい。まず，第一に，柄谷自身の日本での最近の反原発運動への理論的で実践的な関わりについてである。その関わり方は，前述した（批判的な）知識と実践の新しい関係のひとつの可能性を示している。柄谷は，「社会は変わる，なぜなら，デモをすることで，『人がデモをする社会』に変わるからだ」と主張している。第二に，「素人の乱」（アマチュアたちの反乱）に焦点をあてながら，どのようにこの柄谷の考えが（一種の体現化されたものとして）全く異なる抗議活動を展開する多くの活動家に支持されたのかを考察したい。

まず，柄谷が「素人の乱」に組織された「原発やめろデモ!!!!!」に初めて参加した直後に発表した記事を引用したい。柄谷は，災害直後に支配的になるのはホッブズ的な自然状態（人が人に対してオオカミとなる状態）ではなく，むしろ相互扶助的な共同体「災害ユートピア」だと主張するレベッカ・ソルニットに部分的に賛同しながら，次のように述べている。

「もっともこれは長くは続きません。……しかし，その時点では今回の震災のことはまったく予想をしていませんでした。実際に起こってみると，……『災害ユートピア』というものとは違うという感じがしました。『災害ユートピア』の面はたしかにありますが，ある意味で，ホッブズがいったような『自然状態』的な面が同時に出てきています。それは原発事故のせいです。そのために，人びとはつながるよりむしろ切り離された。……ソルニットが『災害ユートピア』で書いたことは妥当しないかというと，そんなことはない，と思います。彼女は，国家が介入したとき，災害はホッブズ的な状態をもたらすと書いている。それが福島の原発事故に起こっていたのです……ある意味で，放射性物質とは国家なのです。『放射能＝国家』が人びとを切り離している。さらにいうと，ソルニットはこの本で，自然災害以外の災害（金融破綻など）についても取り上げています。また，そのような災害から政治的革命や社会的改革が生まれたということを。その意味で，私は，この原発災害が日本の社会を変えるきっかけになるのではないか，と考えています。そして，その第一歩が，『デモをしよう』ということです。」（柄谷 2011b：18 - 19）

柄谷は，社会悪を克服する手段のひとつとしての「介入」の可能性に対し懐疑的なことで知られているが，それにもかかわらず抗議のひとつの形として（彼が最近「アセンブリー」「集会」「寄合」と呼んでいるような）デモに希望を託している。

ここにもうひとつ短い引用がある。

「原発に反対すべき理由は，今度の事故で新たに発見されたのではない。それは1950年代においてはっきりしていたのです。しかし，それなら，なぜ原発建設を放置してしまったのか。特に強制があったわけでもないのに，原発に反対することができなくなるような状態があったのです。デモについても，同じことです。デモは別に禁止されてもいないのに，できなくなっていた。では，この状態を突破するには，どうすればいいか。そのことを，僕は考えていました。そこで，デモについていろいろ考え発言したのですが，結局，まず自分がデモをやるほかないんですよ。なぜデモをやらないのかというような『評論』を言ってたってしょうがない。それでは，いつまで経っても，デモがはじまらない。デモが起こったことがニュースになること自体，おかしいと思う。だけど，それをおかしいというためには，現に自分がデモに行くしかない，と思った。」

このような「何かしよう」という姿勢は，柄谷をはじめ多くの批評家の共通点であるようだ。最近，私は従来のメディアと新しいメディアの両方を通じ多くの示唆を得たが，そのなかで，私と同じ文脈をもつひとりを紹介したいと思う。社会心理学者のハラルド・ヴェルツァーは，既存の知識を実践的なものにすることを目指す「フューチャーツー futureTwo（FuturZwei）」と呼ばれるプロジェクトを始めた。ヴェルツァーは，（国家社会主義のもとでの日々の生活と，記憶の中の日々の生活に焦点をあて）どのようにファシストの**過去**は受け入れられるのかという研究で知られている。最近，彼は将来のことを懸念し，気候変動の緊急課題に専念している。ヴェルツァーは，行動や振る舞いの必然性を知ることが，行動を変えることに繋がるかもしれないとの可能性に対しては懐疑的である。それは，彼が私たちに認めるよう訴える「私たちは以前のような生活を続けることができない，しかし，私たちはおそらく以前のような生活を続けるだろう」という，福島第一原発事故に関する震災直後の挑発的な発言からも明らかである。

持続可能性を目的としたプロジェクトのひとつであり，ドイツの財団が後援している「フューチャーツー」（http://futurzwei.org/）は，我々は一体何をなせるだろうかとの考えに基づいている。ヴェルツァーにとって，経済成長は資本主義経済のまさに本質である。この二世紀で，資本主義経済は浸透し，制度的な基盤だけではなく精神的な基盤も敷衍した（これは，資本主義経済が，私たちのアイデンティティの概念を形作り，「レーベンスヴェルト」といわれる私たちの生活世界における全ての行為に入り込んでいることを意味する）。この精神的な基盤が，政府や市民社会の教育機関を通じて，また賞賛される美徳を植え付けられることによって，そして競争や対抗において個々人のパフォーマンスが常に評価されることを通して形成されているのである。このことが，炭素に基づく（つまり化石燃料の）社会の有限性が認識されているにもかかわらず，そのために行動し，持続可能で将来性のある生活――すなわち，「成長」を金科玉条とする姿勢に見切りをつけた経済を前提とする――を形成することを困難にしている。もちろん，私たちは（私たちとは誰だろうか？　という疑問は残るが）チェルノブイリとそして現在の福島第一原発事故から何を学んだのだろうかと，冷静に考えることもできる。しかし，知識を実践に変えることは，全く異なる問題なのである――ヴェルツァーは，もし少しでも知識と実践が結び

ついたとするならば，それはゆるく結びついただけだと言う。ヴェルツァーは柄谷のように「土壇場の」知識が実践に繋がらない限り，知識と実践の結びつきについて懐疑的である。

それにもかかわらず，ヴェルツァーによると，「実践に変わる最も強力な瞬間は，実践するその時である。」――つまり，震災による福島第一原発事故のような出来事がその時になる。

何千もの人々の命を奪うような出来事が，今後さらに多くなることが予想される。たとえば，「アラブの春」の引き金となったチュニジアの行商青年モハメッド・ブウアジジ（Mohamede Bouazizi）の自己犠牲のように，何か新しいことを生み出すきっかけとなる出来事の重要性は，社会学者マウリツィオ・ラッツァラートによって次のように述べられている。

「出来事には，条件によって結果の全てが決まるわけではないという意味で，因果関係による社会決定論に矮小化できない何かがある。（中略）したがって，その出来事がどこで起こるのか，そして歴史のどこに新たに刻まれるのかなど，出来事を歴史から完全に推測することはできないのである。」（ラッツァラート 2011）

「(「ノー！」ということも含め）限界を示すことができない可能性を」生み出しながら，何かが変化しつつある。「（中略）出来事は，自己変化の可能性と政治，社会的な状況を打破する可能性をもつ。出来事に遭遇した人々には新たな世界が開かれ，新たな関係，思考，新たな行動様式，新しい知識やその影響に関わることができる。」最初は考えるよりも感じると予想されるこれらの可能性――多くの人々は自分の存在をおびやかすものと考えているけれど――が，言語や新しい推論的な分野，行動と組織化の新たな方法を生み出させる。「出来事が世界に加わることによって，出来事が欲望と未知の信念の源になる。そして，その出来事はすでにそこにあり，すでに始まっていることを理解しなければならない。出来事とその影響は，世界に何かを与え，既に制度化されているものを変えることができる。政治的な行動は，出来事に含まれる新たな可能性から出発して，何かを変化させるための条件を作り上げる。」（同書）

ここに，**出来事**に伴う社会的，政治的変化に関するラッツァラートの考えとともに，私が福島第一原発事故直後の新たな行動様式として，柄谷とヴェルツァーが示す典型的な「介入」を取り上げる理由がある。福島第一原発事故は，なぜか学術的な考察に役立つような話題とはならなかったが，少なくとも二つの点で考え方の変化を意味し，また変化を必要としている。

1　理論的・分析的側面

長い間，戦後の日本は，比較的均質できわめて裕福な中流階級社会を構築したことから，サクセスストーリーとして語られてきた。戦後の日本のアイデンティティは，主に「技術ナショナリズム」とよばれる技術的進歩を伴った「家庭の電化」によって形成された。よく知られているキーワードとして，輝かしい生活を意味する「明るい豊かな生活」，夫婦と未婚の子だけからなる家族を意味する「核家族」がある――私は，最近，家の熱源を全て電気でまかなうことを意味する「オール電化」という言葉のあ

いまいな意味に気付かされた。この戦後の日本にみられる自己意識は，「私たち／日本人」対「世界／西欧」（つまり「内側」対「外側」）という厳しい分類に基づいている。しかしながら，福島第一原発事故以降，この神話は終わりを迎えた。私たちは，特に原子力文化について論じなければならないだろう。エネルギー産業と原子力産業は，これまでの日本学術界の弱点であった。そのため，国家を超え，文化を越えた文脈において明らかにされ，十分に検討される必要がある。

2　知識の実践的側面

戦後の歴史において，日本では常に反原発運動が存在した（原子力資料情報室のホームページの反原発人名辞典（“Anti Nuke Who’s Who”）というコラムでは，多くの原発反対派の人々をみることができる）。これまで，彼らは無視や排除，抑圧をうけてきた。しかし，今日，メディア技術の発展のおかげというだけではなく，アラブ世界で生じた抗議活動（いわゆるアラブの春）や西欧で生じた抗議活動（「ウォール街を占拠せよ」）のような世界的な出来事の流れの中で，日本の反原発運動は社会変革に乗りだす強い意志を示す機会となった。

原子力資料情報室についてもう少し触れておきたい。1975年に設立された原子力資料情報室[(4)]は，最終的に安全で核のない世界という目的を実現するために，原子力のあらゆる状況について，信頼できる情報と市民向けの教育（公教育）を提供する非営利団体として活動している（詳細については http://cnic.jp/english/cnic/index.html 参照）。しかしながら，3.11以降，そのスタッフと研究者たちは，福島第一原発事故に関する情報を求める何百という電話やｅメールに圧倒させられたのである。信頼できる独立した情報に対しあまりにも多くの要求が寄せられ，原子力資料室の機能が麻痺する恐れがあった（ニコラ・リスクティン2011「腹を立てよ！「フクシマ」，新しいメディア，日本における反核運動」[(5)]Issue 47 No. 1, November 21, 2011）。

原子力資料情報室は，このような状況に直面し，2010年に日本語版も利用可能となったユーストリーム，インターネットテレビ，Twitter，ブログのような幾つかの新しい双方向メディアとコミュニケーション技術にすぐに可能性を見出した。リスクティンによると，これらのニューメディアは，その利用者もしくは視聴者である日本人と日本人以外の何億もの人々に対して，「原子力に関するある種の集中講義という役割を果たした」のである。また，リスクティンは，「原子力資料情報室は，『素人の乱』もしくは『さよなら原発デモ』のような，日本のトップダウン式の民主主義といった政治情勢の転換を求める運動と比較して，確立された政治過程と政治制度を経由して日本のエネルギー政策の転換を求めている」ということを強調している（Liscutin 2011）。

二つ目の例として，新たな抗議運動，特に松本哉がキーパーソンとなる「素人の乱」（アマチュア達の乱）をみていきたい。

「もちろんデモだけでは社会は変わらないかもしれない。いろんな方法を組み合わせることで社会はよくなっていくと思うんです。……やっぱり，意見がある人たちはちゃんと言ったほうがいいんです。デモはある意味瞬発力の運動だと思うんですよ。……とにかく，意見があったら言う。そう

いう意味でも，デモはどんどん，むやみやたらとやるべきです。どうしようかなーって迷ってるヒマがあったら，一刻も早くやったほうがいい。どんどんやっちゃって，いろんなことは後から考えたらいいんです。」（松本 2011：51）

彼らの活動については言うまでもなく，過去一年半の間に現われた全ての反原発集団の数やその質をたどることは容易ではない。「原発やめろデモ!!!!!」のような反原発運動は，「素人の乱」に限定されるのではなく，同質的な一体感が他の集団まで広がっているのである。しかし，私が「素人の乱」の主唱者たち，特に松本哉（1974 年生まれ）に興味を持ったのは二つの点からである。

まず，最初に震災による原発事故のわずか一ヶ月後に自発的な行動を起こしたのが彼らだったからである。彼らは，「原発やめろ!!!」をスローガンとして，東京の高円寺に人々を集めた。高円寺は，彼らが 2005 年から「ボッタクリ経済」に対抗し，それに代わる生活圏を作った場所である。彼らは，茶化しながら「もう頭にきた！　原発あぶねえ！　超巨大反原発 30 万人デモ」の開催を呼びかけた。しかしながら，約一万五千人の人々が高円寺に集った時，彼らは本当に驚いたのである。なぜなら，過去の経験に基づくと，デモ参加者は千人程度だろうと予想していたからである。このデモは，全国的にさらに増加する抗議活動とデモの中心となった。「素人の乱」は他に四つの「原発やめろデモ!!!!!」を組織している。最初の「デモの波」は，9 月 11 日に新宿で開催され，柄谷行人が「デモをしよう！」とスピーチを行った「原発やめろデモ!!!!!」において最高潮に達し，二万人以上の人が集まった。このデモで十二人が逮捕されると，グループは意見の相違により，反原発デモを活発に組織することから一時的に手をひくことになった。しかし，2012 年 6 月に野田首相（当時）が大飯原発の二基を再稼働すると表明したあと，これに反対する「紫陽花革命」で「素人の乱」は復活したのである。つまり，「素人の乱」は，この時「原発やめろデモ!!!!!」だけではなく，「野田やめろ」，「野田首相を止めて下さい」と野田首相の退陣を求めるもうひとつのデモ（「原発やめろ野田やめろデモ!!!!!」）を（7 月に）組織したのである。

（私がこの集団に興味を持った二つ目の理由にもなるのだが）「素人の乱」は，何十年も日本に不在だった路上での抗議活動を呼び戻し，国民の間に蘇らせた。それは，おそらく，松本とその仲間が，ヨーロッパと日本におけるプレカリアート労働運動（precariat）[(6)]から，新しい考えに対応しながらも確実なデモ運動にするため，なじみのある運動実践を用いたからだと思われる。言い換えるならば，「素人の乱」は震災や原発事故からの復興というだけではなく，長い間，小さな地域的な社会運動としても活発に活動していた，ということである（同時に，その小さな地域的な社会運動は，新しいメディアを経由して「世界」とも繋がっていたけれども）。これまでの日本研究において，オルタナティブなライフスタイルの追求はほとんど顧みられなかった。それは，日本研究の焦点が，いまだに同質的な中流階級とその規範や価値観にあるからである。しかし，「素人の乱」の関係者は，多くの人々，特に若い人々を 3.11 以降のデモに動員し，この政治的な抗議活動を，構造改革を達成するための確かな社会運動へと変えたのである。松本哉，木下ちがや，池上善彦とその他の多くのメンバーが 3.11 から始

まった彼らの活動について話し合う場がもたれた[7]。彼らは，いかに集会を組織するのかを伝えるため，他の多くの市民団体から招かれたのである。その結果，「素人の乱」とは，この特定の集団から生じた一つの着想というのではなく，一種の挑戦，すなわち自主的に独立して考え，発言し，行動するための一つの原則となった。

「素人の乱」に関わる人々は誰なのだろうか。東京の高円寺の商店街で，彼らはリサイクルショップ「素人の乱」のほかいくつかの店舗を経営し，インターネットラジオとある種のミニコミ誌も展開している。それは，過剰な消費社会の圧力を避けるためだと言う。松本によると，リサイクル，修理，改造は，モノを消費することでモノに管理される代わりとなるため，ある種の「モノに関する自治」なのである。また，松本は，高齢化や低価格競争によって閉店に追い込まれ，シャッター商店街になろうとしていた商店街の住民たちと自主的な行動とコミュニケーションのための空間を形成した（このようにして，高円寺のこの地域の解体と再建を避けている）。さらに，いわゆる「地下大学」[8]が「素人の乱」の店舗で開催され，日本だけではなく世界的な社会不安と社会変化に関する問題にも取り組んでいる。取り上げる問題は，自己実現を認める労働形態の他に，労働者の尊厳と承認も含んでいる。そのため，「素人の乱」は，2004年から「フリーター全般労働組合（PAFF)」[9]の「自由と生存のメーデー」[10]のデモにも関係している。

2011年10月に，松本とその他のメンバーは，反格差社会デモ「ウォール街を占拠せよ（occupy wall street：OWC)」に参加するためニューヨークへ向かった。「ウォール街を占拠せよ」運動主催の「Flying seminar」において，この運動の「新しい学校」の参加者と「素人の乱」のメンバーにより，日本とアメリカの社会運動の相違点と類似点についての議論がなされた[11]。

私は活動の多くの例を取り上げ，それらの活動が社会に与える新たな意義と展望について分析してきた。つまり，それは，どの方向に向って誰が行動しているのか，彼らにはどんな意図があるのか，どのように他の主導者たちと繋がっているのか，そして，それは日本の地域レベルであるのか，それとも世界的な広がりをもつのかということである。（核兵器または原子力産業のどちらも含む）原子力エネルギーという文脈において，社会運動のネットワーク問題は非常に重要な問題である。なぜならば，2012年2月，ドイツのボンで開催されたシンポジウムにおいて，ドイツ現代思想研究者の三島憲一（現在，東京経済大学教授）が，原子力産業と政治の癒着やそれに関わる利権をめぐる構造を「もたれあいの利害が固まってできたコンクリートの壁」と的確に特徴づけたように，巨大で国家的もしくは国家を超えた権力によって，社会運動や新たな抗議活動は妨害されるからである。また，三島は，（ロベルト・ユンクが1977年に示した）「原子力帝国」，そして，政治家，官僚，産業，学術界，メディアの利害関係で結ばれペンタゴンとも呼ばれる「原子力村」の権力に対抗しうる抗議活動の可能性については，極めて妥当な疑問を示している。しかし，この疑問は，これらの抗議活動を綿密に考察するために重要な視点だと思われる。

注

(1)イタリア共産党の書記長を務めたアントニオ・グラムシの言葉。この言葉は，ロマン・ロランから

影響を受けたともいわれており，その著作『獄中ノート』や『獄中書簡』において繰り返されている。

(2)イタリア・ルネッサンス時代に，ボロメオ家の紋章として用いられた。「ボロメオの輪」とも呼ばれる。三つの輪は互いにしっかりと連結しているものの，二つの輪どうしは連結していないため，どの一つの輪でも欠けると残りの輪はバラバラになってしまう。

(3)「有機的」知識人の対概念は，「伝統的」知識人である。グラムシは，知識人を二つに大別し，近代以前から存続してきたタイプを「伝統的知識人」，近代化に伴って登場した知識人を「有機的知識人」と呼んでいる。「伝統的知識人」とは，「聖職者など，普通に知識人と考えられている人々，ある社会で知的指導という課題を課す人々」（ジェームス・ジョル『グラムシ』岩波書店，1978：126）のことであり，「近代的知識人」とは「社会に積極的に関与し，社会と人々の精神構造の根本的変革を目指す活動家」（エドワード・サイード『知識人とは何か』平凡社，1998）を指す。

(4)原子力資料室については，
http://cnic.jp/english/cnic/index.html を参照。

(5)詳しくは，http://japanfocus.org/-Nicola-Liscutin/3649 を参照。

(6)precariat とは，「Precario（不安定な）」（イタリア語）「(Proletariato（プロレタリアート）」（ドイツ語）を組み合わせた造語。新自由主義経済の市場中心主義，経済のグローバル化の下で不安定な雇用に従事している人々を意味する。2003 年のイタリアで使われ出し，ヨーロッパに広がった用語だといわれている。

(7)2012 年 2 月に東京外国語大学で開催された「レベッカ・ソルニット来日記念連続企画　世界は変えられるという予感　3.11／原発人災／〈占拠〉と街頭の公共性」において，『高円寺「素人の乱」とウォール街を結ぶ』という第 1 企画にて行われた。

(8)進行中のイベントについては，「地下大学」
http://www.chikadaigaku.net/を参照。

(9)Part-timer，Arbeiter，Freeter & Foreign Workers の略称。

(10)ヨーロッパでは既存の労働組合のメーデーとは別にプレカリアートのメーデーであるユーロメーデーが行われており，日本でもプレカリアートが中心となったフリーター全般労働組合（PAFF）が独自に「自由と生存のメーデー」を呼びかけている。

(11)その様子は，
http://www.deliberatelyconsidered.com/2011/10/oct-25-2011-dialogue-with-shiroto-no-ran/で見ることができる。

参考文献

Azuma, Hiroki (2011) “For a Change, Proud to Be Japanese”. In: New York Times, March 16, 2011
(http://www.nytimes.com/2011/03/17/opinion/17azuma.html)

Ishibashi Katsuhiko (1997)「原発震災」『科学』vo..67，10 月，pp. 720-724.

Jungk, Robert (1977) Der Atomstaat. Vom Fortschritt in die Unmenschlichkeit. München: Wilhelm Heyne Verlag.

Karatani Kōjin 柄谷行人 (2006)「世界共和国へ―資本＝ネーション＝国家を超えて」. Tōkyō: Iwanami shinsho.

Karatani Kōjin 柄谷行人 (2011a)「反原発デモが日本を変える」In:

http://www.kojinkaratani.com/jp/essay/post-64.html

Karatani Kōjin 柄谷行人 (2011b)「国家と放射能」『atプラス・思想と活動』9号, pp. 16 - 19.

Karatani Kōjin 柄谷行人 (2012)「人がデモをする社会」『世界』9月号

Lazzarato, Mauricio (2011) "The dynamics of the political event. Process of subjectivation and micropolitics". In: http://eipcp.net/transversal/0811/lazzarato/en

Liscutin, Nicola (2011) "Indignez-Vous! 'Fukushima,' New Media and Anti-Nuclear Activism in Japan". In: The Asia-Pacific Journal Vol 9, Issue 47 No 1, November 21, 2011 http://japanfocus.org/-Nicola-Liscutin/3649

Matsumoto Hajime 松本哉 (2011)『むやみやたらとデモをやるべきです』In: TwitNoNukes 編著:「デモいこ！　声を上げれば世界が変わる。街を歩けば社会が見える」Tôkyô: Kawade shobô shinsha, pp. 50/51.

Matsumoto 松本哉 et al. (2012)『高円寺「素人の乱」とウォール街を結ぶ：記録』In: Quadrante -Areas Cultures and Positions, Vol. 14, March. The Institute of Foreign Affairs, Tokyo University of Foreign Studies, S. 9-33

Miyadai Shinji 宮台真司 (2011)「脱原発が陥りがちな罠にご注意！」(21. 07. 2011, see http://www.miyadai.com/index.php?itemid=947).

Welzer, Harald (2011) "Nach Fukushima. Warum wir so wie bisher nicht mehr weitermachen können-und vermutlich genauso weitermachen werden". In: Kulturpolitische Mitteilungen, Nr. 132, I/2011, S. 20 (http://www.adz-netzwerk.de/Nach-Fukushima.php)

Steffi Richter (ライプチヒ大学／日本学)

人間らしさの生態的基礎
―自己家畜化論の再検討のために―
Ecological Basis of Human Cultural Life

木村　光伸
KIMURA, Koshin

はじめに

時として，あるいは性懲りもなく人間は自分たちの置かれた位置を見失うものである。東日本大震災は「私たちが忘れてきた自然の歴史」と「経験知としての未曾有の大災害」との関係を端無くも暴きだし，文明の脆弱さを顕わにした。いわゆる 3.11 の悲劇についてはすでに多くの識者による見解が氾濫している。それらの中で共通していることは「自然災害と人災（すなわち文明が作り出した巨大事故の構図）を峻別すべきである」ということだろう。同時に識者たちはこれを機に「真に循環的な社会システムを構築すべきである」という。それらの意見を見聞きするにつけ，「その通りだよなぁ」と思う私自身とともに「自然と人間の関係はそんなに簡単に切り分けられるものではないだろう」と自問自答する私がいることに気づかされる。さらに「循環型の自然が必ずしも人にやさしいというわけではない」とも。歴史を振り返れば，人間の手になる技術革新が人間社会のあり方を規定してきたということを理解することはできる。しかし，そのような社会変動の仕組みが，われわれの自覚し得ないところでわれわれ自身の生活を操作しているという現実は，容易には認識できない。ならば 3.11 はわれわれに何を突きつけ，あるいは何を語りかけてきたのだろうか。

個人的な経験から稿を起こしたい。私は霊長類の生態と彼らが生息する自然環境に関心を持って野外研究を続けてきた者であるが，長年にわたって主たる調査地としてきたコロンビア・アマゾンのマカレナ熱帯雨林の中では，しばしば巨大な樹木の終焉に出くわした。真夜中に大音響とともに崩れ落ちる巨木とそれに引きずられるように連動して倒壊する周辺の樹木群は，悠久の時が流れる緑の絨毯に数十メートルにも及ぶ穴を穿ち，風景は激変する。それはサルたちが空中に展開する通り道を分断し，夜の鳥からねぐらを奪い，昼間の鳥たちに休息の場を失わせる。何百万頭もの昆虫たちが，その瞬間から生活の場を新たにするために動き出す。植物たちは光と空間の争奪戦を始め，瞬く間に緑によってその場は埋められていく。すべての生物が生きるための戦略の全面的な変更を迫られるのである。熱帯雨林に生きるものたちにとって，それはまさに宇宙の崩壊なのだ。そしてその崩壊はかれらの新しい生活の始まりでもあり，飛躍のチャンスそのものでもある。考えてみれば人間を取り巻く自然という存在は，そのようにカタストロフィックな変化の繰り返しによって持続している。人類進化の揺り籠とされる東アフリカの乾燥した自然を形成してきた元凶の大地溝帯はそのような変化を 500 万年以上にわたって維持し，いまも毎年少しずつ裂け目を拡大しているという。ただし，そのような環境変化に対する適応などとい

う自覚をもって人類が進化を遂げた（環境を主体的にかぎ分けてきた）わけではないという意味において，人類は崩れ落ちた大木の周囲で右往左往するアリたちと同類なのである。また進化という長大な物語の中では「少しずつ」は「穏やかに」を含意しないということも肝に銘じておかねばなるまい。災害とはそのようにして生じる現象なのだ。

私は3.11を人間生活の愚かさの必然的な帰結だなどと言いたいわけではない。しかし，原子力発電所という夢の巨大装置が引き起こした結果に右往左往していながら，われわれの生活の根本的な見直し以前に自然エネルギーや代替エネルギーに飛びつく姿勢は，人間が自ら形成し発展させてきた「自らの養い方」（これを生活とか文化とか文明という言葉に置き換えても同様である）の根本精神に由来するのではないか。霊長類学者の伊澤紘生がよく言っているように「楽をして旨いものを喰う」のが動物の本性であるとすれば，人間の生き方の現状はその基本線を一歩も超えるものではなく，しかも自らの生活基盤を掘り崩すという点では動物以下であって，そのような「文化」を持つ，あるいはそのような「文化」しか持たない存在としてのわれわれ自身を振り返ってみれば，いったいどのように人間は自己をコントロールしてきたといえるのだろうか。未曾有の大災害に遭遇して，いまや私たちは過去の文明を自らの生活のラディカルな意味における自己否定とともに乗り越えなければならないのである。

人類史の中で

初めに断わっておかねばならないことがある。それはこの稿が「人類再生の道しるべ」となるものではないということである。3.11以降，昨今の巷間の識者の発言を仄聞すると，われわれ現代人とりわけ先進諸国の住人が，地球環境に暮らす生物の中で唯一の不遜で資源独占的行動に奔走する極悪非道な存在であるかに聞こえることが少なくない。しかし，われわれがそのような存在になるに至った経緯を考えるためには，ヒトが辿った生物としての「進化の道筋」と人間が歩みの中で育んできた生活技術や思考としての文化を蓄積させてきた「進歩の過程」の両面から，その結果としての人間存在を省みることが必要である。そのような考察を成就させるための手がかりとして，私は野生霊長類（とくにニホンザルと中南米に生息するオマキザルの仲間）の生態に関心を持ち，同時にいくつかの地で少数民族の暮らしを垣間見てきた。それがそのまま学問的に繋がるかどうかはいまだに判然とはしない。ただ，人間がいまもサルの類でありながら，サルとしての生態的地位を離れて唯一世界を独占する存在となっているという現実は，人間存在を再考する際に忘れてはならず，人類進化をひも解く方程式において重要で未解決な項なのである。最近ではチンパンジーの認知能力をひとつのモデルとして人間の持つ知性の問題に接近しようとする方法もある。京都大学のアイ・プロジェクトなどがそうだ（Matsuzawa et al. 2006など）。

地上を二本足で歩くことから人類の生活は始まった。とはいっても二本足で歩いたからといって生活の質がそのことでただちに変化したわけではなく，その時点でわれわれの祖先は動物そのものであっただろう。ところが生物学的に見てみれば，二本足で歩くという行動様式はただちに身体全体に大きな変化を与え，同時に行動上の変容をもたらしたのだとも考えられる。そのような証拠が近年次々と発見されて人類史が大きく書き換えられつつあるが，そのひとつ，エチオピア・アファール地方の乾燥地帯は

人類誕生の歴史を伝える化石の宝庫だ。いまから440 万年前のラミダス猿人はすでにチンパンジーからヒトの系統へ連なるものへとして存在していたことを窺わせる（Science ed. 2009：特集など）。300 万年前のアファール猿人になるとはっきりとした直立二足歩行が認められるとともに直立性と生活様式の関連性が想定されるようになるようだ（Johanson et al. 1981 など）。自由な活動性を得た手（前肢）はもはや移動器官としてではなく，生活を支える可動器官やマニュピレーションのための道具として日常生活や育児に存分に発揮されていたことだろう。さらに直立した生活は脳を大きくし（こんなに簡単に断定的に記述してよいのかどうか，私個人としては少し躊躇するところがあるのだけれど），結果として知的な活動を増大させたと想定される。そういう意味において，ヒトがサル的な生活から脱却した要因として直立二足歩行が果たした役割は限りなく大きい。ただ，だからといってその時点でヒトがサル的な食物摂取のあり方を脱却して，初期的な採集狩猟経済いわゆる「手から口への経済」に移行したというわけではないだろう。なぜなら，そのためにはヒト間の相互的な社会関係の形成，たとえば食物の分配などの仕組みとコミュニケーションの手段が必要だったからである。

自然を利用し，自然の直接的な脅威を受け続ける存在，つまりは自然そのものとして生きるということは，従属栄養生物としての動物がもつ生活上の一般的な特徴に過ぎないのであるから，生物としてのヒトが人間になるためには自然と人間との間に対立的とまでは言わなくとも相互に向き合う行為が必要であったと言わざるを得ない。それが「自然の社会化」あるいはその結果としての「自然からの疎外」であった。それは人間の行為としては栽培植物や家畜の生産・維持管理などということであり，いわば「意識的で主体的な生物的生産」の始まりなのである。この人間独自の営為は，人間の論理によって形成された二次的環境を生物圏の中に展開することでもあって，その最大の結果が人間活動の集積化・重層化そして都市の誕生というかたちで結実したのである。そのような歴史的過程はホモ・サピエンスの20 万年の歴史に沿って緩やかに進行したのではあろうけれども，とりわけ農耕・牧畜の発生以降のおよそ 1 万年前を考えると，生物原則を離れた急激な変化となり，それは必然的に生活に必要な資源・エネルギー需要の爆発的増大となって現出する。さらに産業革命以来の人間活動は，人間社会全体の共同意志（あるいは幻想）として，あたかも自己の欲望の無限拡大こそが人間の究極的目的であるかの様相を呈して，われわれの現代社会に連なっているのであろう。

このような生物学的な意味でのヒト化すなわち人類進化のプロセスと人間化過程としての文化集積や社会的発展の問題を考察するにあたっては，霊長類各種の行動や生態の理解と人間行動の比較検討が必要である。とはいうものの比較という行為は相同現象の通時的変化を捉えるという視点で展開されるにもかかわらず，ともすればその中に共時的な構造として現れてくる相似（系統的背景をもたない類似性）を包含してしまう可能性をいつも孕んでいる。とりわけヒトを含む霊長類全体に関係するような行動の相同性を，どのようにすれば科学的に明示することができるのかという難問がそこには横たわっているのである。

日本の霊長類学は 1950 年代より社会構造論や文化進化論（現生霊長類の各系統群に発現する萌芽的文化現象の発見）を基軸として展開されてきた。そ

の学史的流れを詳しく紹介する紙幅はないが，要約すれば，そこには人間文化の視点をサル社会に適用したところから始まる共感法という研究手法に起因する問題が常に付き纏っていた。

それでは，サルとヒトを比較することから始まる人類探求と，世界で人間の生活を通暁する調査を通して，私が得たことはいったい何だったのか。そこに私は無意識なる自己人為淘汰に支配された人間を発見するのである。

旅の果てに了解したこと

私の野外調査の大半は中南米熱帯雨林との関係で実施されてきたから，私のイメージする原自然は生物多様性に富んだ森林である。しかし生態学が教えるところによれば，森林と草原を比較してみても単年当たりの一次生産量にはそんなに違いがない。むしろ草地生態系の生産力の高さに驚かされるくらいである。もちろん現存量すなわち植物体としての蓄積からいえば，森林のほうが圧倒的に大きいのだが，それではわれわれ人間の生活と直接的に結びつく生態学的数値からいえば，純生産量か現存量か，どちらが重要視されるのかということを考慮しておく必要があるのではないか。そういう視点で私は熱帯森林調査と併行してアジアの草原地帯を歩き回ってきた。それは主に現在では中国に従属する地域なのであるが，具体的にはチベット自治区，新疆ウイグル自治区，内モンゴル自治区などであって，それぞれに文化的背景や宗教的背景，あるいは民族ごとの社会構造などを異にし，また歴史上の事実として互いに影響されてきたところでもある。森林と草原という生態学的に対比される世界において，そこに定住して生活を営んできた人々の「生活の質」の違いを考察することで，人間にとっての環境とは何かということを考えるヒントが得られるであろうというのが，このような場を選んで旅してきた私の目論見である。

最近の研究（Mann 2005など）は，アマゾン熱帯雨林地域がけっして人跡未到の地や世界最後の処女地などではなくて，長期間にわたって人間がその生活の痕跡を積み上げてきたところであるということを論証しつつある。そのような事実はわれわれが調査してきたコロンビア中部マカレナ地方の熱帯林でもよく知られている。マカレナ調査地は東アンデス山脈がアマゾンへ崩れ落ちた低地熱帯に位置しており，さらに東方の独立したテーブル・マウンテンであるマカレナ山塊との間に熱帯林の絨毯を形成している。熱帯林にはいくつかのパターンが存在するがマカレナはその中で熱帯季節林というカテゴリーに分類される。熱帯季節林には短期間ながらほとんど降雨のない時期があることで，植物の多様性に富み，その結果として昆虫などの種数も際立って多くなっているようだ。そして何よりもここで大切なことは，そのような多様な生物が織りなすネットワークをうまく利用することで地域に密着した人間の生活が展開されてきたということである。われわれはこの地で人間の利用が促進したと思われるいくつかの有用樹種の高密度分布を見出してきた。それは数種のヤシ類，野生のカカオ種などで，同地に長く生活場所を維持してきたと思われるインディヘナの一族（ティニグア族）がその主人公であっただろうと推測されている。われわれが調査を開始した1970年代半ばにはその一族はすでに数人の生存が知られるだけであったが，かれらが残したと思われる河岸の岩に刻まれた動物画，人物画あるいはさまざまな文様が過去の生活を想像させる。また現地では，私はかれらが製作したと思われる石器類を発見しており，そ

こでは石器類とともに大量の剥離屑が存在することから，その場所が石器の利用場所のみならず製作現場であり，あるいはコロンビア・アマゾンを覆い尽くす低地熱帯地域における石器流通の出発点のひとつであった可能性も示唆される。それがいったい何年位前のことなのかはよくわかっていないが，少なくともヨーロッパからの侵略者たちがその地へ到達した後も比較的近年までは，そのような石器を利用した生活が存在したことを窺わせるのである。そしてそのような文化的道具立てがあってこそ，アマゾン地域における人間（ここでは先住民社会）の文化的営為が維持されてきたのであり，その生活が植物や動物の分布や生息密度にさえ少なからぬ影響を及ぼしていたことが窺えるのである。

さてこのような事例は何もマカレナに限ったことではなくてアマゾン，オリノコの二大河川の中上流部ではあたりまえの事態であったのだと思われる。マン（Mann 2005）はもっと極端にアマゾン川流域のおよそ半分は何らかの形で人間の痕跡をとどめており，その中にははっきりと灌漑や農地の造成が認められると述べている。

さてマカレナでは前述のような先住民の生活とは独立に征服者たちの末裔たる現在の住民たちによって形成された社会的な場とそこでのかれらの生活が展開されて現在に至った。先住民社会が長期にわたって蓄積してきた「自然との生き生きとした交流」の歴史やそこから生まれた自然物についての膨大な経験の蓄積あるいは知識といったものは，かれらの狩猟採集民としての生活に依拠して形成され，またそれを支えていたわけだが，それらの大半は現在の生活者にはほとんど継承されることなく消滅していった。散発的に生存している先住民の末裔たちがそのような生活技術の断片を現在の住民に伝えてはいるが，したがって現在の住民たちでさえ私たちのように現代社会の最先端から飛び込んだ人間よりもはるかに多くの自然知識を所有していることは明らかではあるが，それを「自然との生き生きとした交流」の中から学び取った知恵の集積と呼ぶには，先住民に比しても，あまりにも後退したものなのであろう。ここで確認されることは，近代の人間がいかに自然との暮らしを希求しようとも，現実に得られるのは自然との一体感などではなくて，あくまでも自然の利用者・破壊者としての暮らしやそのための知識に過ぎないということなのだ。

他方，アジアの草原地帯や高度地域に目を転じれば，そこには熱帯森林とはまったく趣を異にする生活を営んでいる人々の社会を見ることができる。そのいくつかを管見しつつ，自然と人間の関係をもう一度考えてみることにしよう。

私が経験してきたそれらの地域に共通するのは，そこが中国支配下にある少数民族自治区であるということだ。それは民族固有の文化を抑圧された地であり，自己表現を制限された人々の住む大地でもある。そういった視点をまず持つことが調査にプラスなのかマイナスなのかという吟味をすることも，客観主義的な人類探求としては必要なことなのかもしれないと，私も思う。そう思うのだけれど，そういういわば現実社会が醸し出すイメージを先験的に取り込んだ心性で人々の暮らしを見つめるというのも，ある意味では霊長類研究における共感法にも似た接近態度ではないだろうかとも考えてしまう。結局はきわめて主観的な報告にならざるを得ないのだけれど，多様な人間の多岐にわたる社会のあり方を考察するうえでは，それも大切な視点なのだろうというのが，私なりの方法論にはあるのだ。

さて，そのような視点から対象地域を眺めてみる

と一つの共通項に気づく。それはチベット人であれ，新疆ウイグル自治区の諸集団であれ，内モンゴルに閉じ込められたモンゴル人であれ，自分たちの生活様式を「最上のもの」として自覚しているということである。「なんだ，あたりまえじゃないか」と思う人は一度，自分の生活についての自己意識を思い返してみればよい。あなたは現代社会の中で自己の位置と社会そのものとの間に存在する乖離感を持ってはいないだろうか。先進諸国住民としての満足感や優越感とともに，自然から遊離した世界で生活することから生じる自己への疎外感を持ちはしないか。そんなことは何も感じないという人は幸せであるが，その一点において，すでに文化的被抑圧者の敵である。自分たちの生活様式を最上のものと自覚する人々もまた，それゆえに他の民族にたいする嫌悪感を持つことが珍しくない。モンゴルの人たちは漢民族のような農耕生活を自分たちの暮らしと比べて一段低いもの，あるいは自分たちは手を染めないものと考えている。それでもツァンパ（麦こがしを水あるいはヤクのバターで練った主食）のためには麦を農耕民から購入する。歴史的に見れば本来が農奴的農耕民であったチベットの人々は自らが生産する裸麦，大麦，小麦などを使用して，同様のツァンパを作る。両者のツァンパには少々違いがないわけでもないが，同系統の文化様式を異なった生業形態を営む民族が共有していることも面白い。そこには国家としての現代中国におけるふたつの少数民族自治区間の比較などと言う視点からは読み取ることのできない何かが存在する。それこそが民族固有の生活実感なのであろう。「豊かさ」という概念が人間生活において必要であるとすれば，それは，このような生活実感を持って生きられるかどうかという点における評価指標としてなのではないだろうか。

上に述べた二つの地域はラマ教（チベット仏教）に支配される地域であるという共通項を持っている。それもまた両地域の歴史的交流あるいは支配関係の結果なのであるが，そういう意味でいうと，民族固有の文化とか地域独自の文化などという定義の仕方にも問題がありそうだということに気づかされる。私がそのことを強く感じたのは新疆ウイグル自治区のウルムチを訪ねた時のことであった。

新疆ウイグル自治区はウイグル族を中心としながらも多数の少数民族が共存する地域である。ここもまた漢民族の移住政策によって，主としてイスラム文化の抑制が強く求められてきた。しかしそのような背景に厳然と存在しているのは文化政策などではなく，中国の経済戦略そのものなのだということを理解しなければならない。同地は地下資源の宝庫である。同時に風力発電の風車が見渡す限りに林立するようなエネルギー拠点でもある。そして沙漠の上を膨大な量のプラスチック廃棄物が舞っているような環境政策皆無の大量消費型ゴミ社会でもある。もともとウルムチの周辺は天山山脈などの万年雪から流下する水を活用した灌漑農業がおこなわれて，農作物や果実の一大生産地であった。今でも桃，葡萄などの産地として名高く，さらにはマーケットなどを覗くと，無限とも思われるほど多品種の南瓜などの野菜類が無選別のままで並べられている。農業生産という視点から見ればまことに面白い現象なのではあるが，それは当地に長く定住してきた人々が農業をそのように，つまり人間の手で支配しつくさないような大らかな手法で，展開してきた結果なのであろう。あとから入ってきた漢民族の人たちはあの広大な土地の中で，集約的な農業に専心した作物づくりをしているように見える。それは前者に比べれば生産効率のよい作業形態であろうし，商品作物と

して優れたものを供給しているのだろう。したがって，当然のようにウイグル人の農業は，収入という点でいえば，漢民族の人々のそれには遠く及ばないのである。そのような状況が経済格差を押し広げる要因であるが，ではウイグルの人々に近代的農業手法を教授することで何もかもが解決できるのだろうか。私はそうは思わない。そこにこそ，生業と文化，生活の総体が，歴史的な所産として抜きがたく合一している民族精神が存在するのであり，経済活動の安易な変革はそのような精神構造を根底から否定してしまうことになりかねないのである。近代化を推し進める国家の中にある少数民族の悲劇はそのように静かに，しかし深く進行しているといってよいのだ。

もうひとつ事例を検討しておきたい。それはタイ北部の少数民族地域である。チェンマイの北西一帯からミャンマーにかけて多数の民族が集中的に生活しているが，それぞれの民族の人口規模は小さい。ここではモン族（メオ族などと呼称されることもある）の人々の小さな村を取り上げてみる。その村はチェンマイ市外からおよそ二時間のドライブで到達できる山岳地にある。いまでこそ二時間だが十数年前までは何度も車を乗り換えてその先は徒歩でしか行き着くことのできない辺鄙な場所であった。いや辺鄙という感想はそこを訪問する者の勝手な印象に過ぎないのであって，そこに住まう人にとってはどうでも良いことであったに違いない。私は 1995 年と 2006 年の二度そこを訪れる機会を得たのだが，そのたった 12 年は，文化変容というか文化破壊というかはともかくとして，人々の暮らしを根底から変化させるに十分な時間だったのである。最初の訪問で，私は山中の急斜面に点々と竹づくりの家屋と小さな動物小屋が展望できる長閑な村に感動したことを今も忘れることができない。村の空き地にはこれも小さな畑があり，時にはそこにケシの花が咲いていたりしたものだ。その後，アヘンの原料としてのケシ栽培は厳禁され，軍による徹底的な焼き払いなどもあって，そのような風景をいまは見ることができない。しかし変貌はそれには止まらなかった。おそらく数少ない換金作物として栽培されてきたケシに代わる収入の道として，人々が考えたのか外部からのそそのかしがあったのかは分からないけれど，住民が選んだのは観光で生きるという方法だった。たった十年ほどで道路は整備され，大型観光バスまでが村にやってくるようになった。村の坂道は土産物屋が並ぶ観光客用の商店街路となり，地元の民族工芸品，チベットやインドや何処のものかと言いたくなるような民芸品？の山に埋もれて片言の英語や日本語や中国語が飛び交い，商品が売れ，喫茶店舗の賑わう光景が日常茶飯事となっている。この変貌ぶりはいったい何を象徴しているのだろう。しかし 12 年ぶりに同地を訪れた私を驚愕させたのは，そのような風景だけではない。たしかに竹づくりの家屋などが消滅し，トタン屋根の密集街と化した村の変貌には落胆したが，それでもいまの世の中は金次第という側面を否定できないから，それはそれで人々の選択なのだ。ただひとつ許せなかったのは自然の音まで壊したことであった。竹の家屋に降る雨は自然の恵みや脅威を感じさせてくれた。しかしトタン板をたたく雨の音はただただ喧しいだけの暴力だ。そのような移り変わりの中で，人々は民族の素朴な音色を忘れ，タイの山中にロックの電子音を響かせることで国際的な生活文化に染まっていくのだろう。それを豊かさの証しなどと，私は呼ばせることができない。

現在世界中に分布している人間諸集団のそれぞれ

固有の文化から，人間がどのように文化的であろうとしたのかということとともに，文明化の過程で何を捨ててきたのかということが明らかとなる。生み出したのは欲望，失ったのは自然との同調性なのだと私は考えている。

自己家畜化と自己人為淘汰

前節で私が言いたかったのは，人間の「文化なるもの」は地域の自然環境との間に交わされた相互交渉の集大成として存在しているということである。もちろんそこには他地域の人間との関係や歴史的なしがらみが大いに関係してくるだろうし，何よりも当事者自身がそのような関係を自覚しているわけではない。この自覚せざる環境との関係性こそが人間のたどった道における人間らしさの源泉となっている。それを自己家畜化という言葉で表現するのであろう。自己家畜化などという言葉を聞くと，何やら人間が自らを意図的に「飼いならし」てきた歴史を指すような錯覚に陥る。しかしわれわれは自らを「飼いならし」たのではない。あたかも自然の存在としての生物種がその生活の場との関係で結果として選択圧を受容してきたのと同様に，人間は自然環境との交わりの中で「飼いならされ」てきたのであり，その後は「飼いならされ」続けることによって生じる次なる環境（それは徐々に人間臭い二次的環境と化す）による「飼いならされ」の過程が進行してきたのだといえる。そういう視点で見る限り，自己家畜化とは人工環境への人類の適応の結果であり，その過程で働くのが自己人為淘汰の法則なのである。

自己人為淘汰という耳慣れない述語はいくつかの前提を包含している。ひとつは人為淘汰であるにもかかわらず，そこに自己の意図が存在しないということであろう。意図なき自己選択にはたしかに意志は存在しない。しかしそのような誘導が生じる動因はある。それが欲望という心的過程なのである。動物はあらゆる意味において欲求を持つ存在だ。人間もその分に漏れない。しかし根本的に違うのは欲求が充足をもって終わる過程であるのにたいして，欲望は終わらない。そういう意味で欲求は動物行動一般が持つある種の鍵刺激と行動そして終息という一連の生物的過程に過ぎないが，欲望は次なる欲望を生み出す前提となる人間に特有な社会的連鎖過程なのであろう。

自己人為淘汰のもうひとつの前提は本稿の前半で述べた「社会化された自然」とその象徴たる「食料などの自己生産システム」として理解されている。それらは人間の従属栄養生物としての生存と人口拡大による生物圏制覇戦略のための装置となったが，その方向性を定めることはなかった。すなわち自己人為淘汰には「実用的目的」も「進むべき方向性」も存在しない。そこにあるのは欲望の限りなき連鎖だけである。それにもかかわらず，人間がいま見るようにある種の繁栄を遂げてきたのは，まさに畢竟の妙だと思わねばなるまい。

われわれの繁栄にもふたつの側面がある。人間としての歴史の前半の時代をわれわれは自然にたいする身体的な克服の時代として経験してきた。そこでも二次的環境への適応があるにはあったのだが，それは相対的にはきわめて小さく，欲望もまた自己完結できるくらいに卑小なものであっただろう。過酷な環境で生き延び，生活域を拡大させることが自己人為淘汰を推し進めたのだ。しかしそれは徐々にそして加速度的に消費生活を膨張させる方向へ変化した。そこからわれわれは生物としてのコントロールを失った自己人為淘汰による欲望の連鎖へと突き進んでしまったのだ。かつてゴーギャンは「われわれ

はどこから来たのか，われわれはなにものなのか，われわれはどこへ行くのか」というタイトルの大作を発表した。光り輝くタヒチにあってなお，求めるものの尽きないような人間生活。それはわれわれの文明が行きつく先を暗示しているかのようである。

3.11 の悲惨な結末は，人間が文明化というスローガンのもとで何を掴んできたのかということを顕わにした。動物からの解放としての自己人為淘汰が人間にもたらした欲望の連鎖。人間は生物圏で人間が生き延びるためには何をしてもよいという自由を獲得した。にもかかわらず，本当に生き延びることができるのかどうかは誰にも分からない。それでも，いや，だからこそなのか，3.11 の被災地では「再建」を求めて「絆」を模索する日々が続いているのである。人間が本当に自己の存在責任を自覚する日はまだまだ遠いようだ。

木村　光伸（名古屋学院大学／霊長類学）

文献

Johanson, D. C. and M. A. Edey, 1981, Lucy, the Beginnings of Humankind, St Albans: Granada.（『ルーシー―謎の女性と人類の進化』渡辺毅訳，どうぶつ社，1986。）

Mann, C. C., 2005, New Revolutions of the Americas before Columbus.（布施由紀子訳『1491―先コロンビア期アメリカ大陸をめぐる新発見』日本放送出版協会，2007。）

Matsuzawa, T., Tomonaga, M., & Tanaka, M.（Eds.）, 2006, Cognitive development in chimpanzees, Springer.

Science（ed.）, 2009, Special edition: Ardipithecus. Science, 326（5949）, 2 October 2009.

Ⅳ　3.11以後，いま総合人間学を問う
Just Now Questioning the Synthetic Anthropology since 3.11

学問としての「総合人間学」の課題
―その切り札について―
The Problem of Synthetic Anthropology as an Academic Discipline: Concerning the most Important Point

上柿　崇英
UEGAKI, Takahide

はじめに

総合人間学会が発足してから七年目を迎えた。多くの知識が細分化され，また人間社会がさまざまな行き詰まりを見せる中，「総合人間学」という言葉には，今でも多くの人を惹きつけるだけの響きがあるだろう。特に3.11は，われわれにとってあらゆる既存の枠組みの再検討を促すだけの力があり，今日この言葉が期待される意味合いはさらに大きくなったと言えるだろう。しかし他方でこの十数年，〝総合〟，〝学際〟，〝文理融合〟といった文言が流行した結果，乱立した新語はまさに玉石混淆の様態を呈している。このような中で「総合人間学」は果たしてひとつの学問として，存在感を持って生き残っていけるだろうか。小論では，同じように新領域を開拓した他の試みを引き合いに出しながら，この「総合人間学」という貴重な学問的試みの可能性を，一会員の目線から考察してみたい。

1　総合人間学のあゆみ

まず「総合人間学」がどこから出発し，何を目指していたのかということは，『シリーズ総合人間学』（全3巻，小林直樹・小原秀雄・柴田義松編，学文社，2006）や『人間はどこに行くのか』（学会誌第一号，総合人間学会編，学文社，2007）から十分に読み取ることができる。中でも目を惹くのは，この学会を構成する研究者がいかに多様かという点であろう。専門分野の幅は物理学から医学，文学から教育学までに至り，しかも多くの研究者は各々の分野で皆著名な方々である。それはまさに第一線で積み重ねられたあらゆる〝知〟を「人間学」へと結集させるべく揚げられた狼煙であったとも言える。

これほど背景が多様なため，「総合人間学」に寄せられた期待は，確かに人それぞれ違っていたかもしれない。とはいえ漠然とした形で多くの方が共有していた問題意識がなかったわけではあるまい。そしてその問題意識は，おそらく初代会長小林直樹氏が指摘した三つの論点で十分フォローできるように

思える。つまり第一に，伝統的な人間学や人類学的知見だけでは今日われわれが直面する人間の問題にアプローチしきれないこと，第二に細分化された専門知が深まるほど総体としてのわれわれ人間自身を捉えられなくなっていること，第三に環境危機や破滅的戦争といった深刻な世界問題を受けてわれわれの文明自身が問われている，ということである（前掲　総合人間学会編，2007：1‐4）。またこの六年間のシンポジウムや学会誌の特集を振り返ってみると，科学技術，自然と人間の破壊，戦争，都市と農村，進化論，平和といったように，学会ではこの問題意識を反映するように，今日人間を考えるにあたって非常に重要な個別テーマが取り上げられてきたということも理解できる。

とはいえ先の問題意識を「総合人間学」というひとつの学問として成長させるためには，次の一歩が必要なのではないだろうか。例えば〝総合〟を目指した試みが陥りやすいのは，特定の対象を複数の観点から論じてみたものの，専門ごとに異なる見解があるという事実以上は何も議論が深まらない，という事態である。新領域がひとつの学問として自立できるかどうかは，おそらくこの必然的な通過点を克服できたかどうかにかかっているのである。

2　〝総合〟の方法をめぐって

ここで少し，いくつかの新領域の事例を見ながら，〝総合〟の方法について考えてみたい。まず一般的に総合的な新領域が現れる際，最も典型的なケースとなるのは，特定の新しい研究対象が現れ，その研究対象を扱うには学際的にならざるを得ないというものである。たとえば今日新領域として十分な市民権を得た「環境諸学」はこのケースであり，おそらく「総合人間学」の出発点も構造的には同じであると考えてよい。しかし「環境諸学」と「総合人間学」には大きな違いがあり，それは前者が常に解決すべき具体的な問題を想定しているのに対して，後者の想定する問題は抽象的で曖昧であるということである。このことから十分に予想できるのは，新しい研究対象であっても対象となる問題が具体的に想定できない場合は，異なる専門知の結合がいっそう難しくなるということである。

別の視点から考えてみたい。同じように新しい研究対象から出発し，しかも問題が抽象的で曖昧であるにもかかわらず，新領域としての自立に成功した事例がある。それは「平和学」である。興味深いのは「平和学」の形成過程には繰り返し引用される「平和」の定義――ヨハン・ガルトゥングの「構造的暴力」の不在としての「積極的平和」概念――が存在し，それが常に参照点として機能してきたという点である（岡本三夫・横山正樹『平和学の現在』，法律文化社，1999）。ここからはもうひとつの教訓が得られるだろう。つまり特定の明快な定義と理論的枠組みが共有されていることは，議論を深めるにあたって非常に重要であるということである。

実はこのこと自体は〝総合〟でなくとも，新領域が出現する際には広く一般的なプロセスである。例えば新領域の「エントロピー経済学」は――筆者の専門分野に身近な例ばかりで恐縮だが――近代経済学ともマルクス経済学とも異なる環境や生命の問題を扱えられる第三の経済学を目指して創始された。しかしそれを可能にしたのはやはり，熱力学的エントロピー概念から経済過程を分析するという，新しい理論的な枠組みが提示されたことであった（室田武・多辺田政弘・槌田敦『循環の経済学』学陽書房，1995）。つまり研究対象の新旧を問わず，新領域を支えるのはあくまで参照点となる新しい枠組みの提

示なのである。

もっともエントロピー経済学の事例からは別の教訓も得ることができる。それは創始直後の特定の枠組みに過度に依存しすぎると，議論が硬直し，結果的には新領域の活力を維持することが難しくなるということである。この点から参考になるのは，「環境社会学」である。「環境社会学」は一方で明確な問題を共有する「環境諸学」のひとつとして理解可能であるが，ここで注目したいのは，それが創始される契機となったのは，やはり独自の理論的枠組みの存在であったということである。さらにここでは「被害の構造分析」や「生活環境主義」といった当初の枠組みに固執することなく，後に「コモンズ論」，「正当性論」といった新しい理論的枠組みを次々に導入し，その都度議論が活性化されてきた（飯島伸子・鳥越皓之・長谷川公一・舩橋晴敏編『講座環境社会学（全5巻）』有斐閣，2001）。ここからわれわれは最後の教訓を得ることができよう。つまり新領域の自立には，参照点となる何らかの理論的枠組みが重要な役割を果たすが，それはひとつである必要はなく，複数を使い分けながら常に更新されていくことが望ましいということである。

以上を踏まえて，「総合人間学」における〝総合〟をいくつかのステップで考えてみよう。まず「総合人間学」は新しい研究対象から出発しているが，扱う問題が抽象的・曖昧であるために，専門知の総合はそもそも容易ではない。ここでひとつの解決方法は，直接〝人間〟を問題にするのではなく，例えば〝科学技術〟や〝戦争〟といった，より具体的なテーマ／キーワードを絞り込み，それを徹底的に〝総合〟的に解明するというものである。しかしこの方法には限界がある。というのもそれらをいくら多角的に論じても，結局「総合人間学」から捉えることで現れる独自な観点が導出できなければ，その成果は既存の学問の成果と何ら変わらないからである。つまり具体的なテーマを論じるにしても，必要なのはやはり「総合人間学」としての独自の理論的枠組みなのである。そしてここからわれわれは，本学会ではこの理論的枠組みに相当するものがこれまでほとんど議論の中心になってこなかった，ということに気づかされるのである。

3　「総合人間学」の切り札になり得るもの―結びにかえて

新領域が新しい学問として成功するためには，〝寄せ集め〟を一歩踏み出した，核となる概念・枠組みの存在が不可欠である。そして「総合人間学」の独自性を活かすためには，どのようなものが考えられるのだろうか。例えば筆者が思いつくのは「人間本性論」と「文明論」である。「人間本性論」とは，人間本性，換言すると人間の〝自然さ〟とは何かを理論的に説明することであり，そこには進化生物学的説明だけでなく，同時に社会的・歴史的・存在論的な説明も必要となろう。まさに〝総合的〟でなければ解くことができないはずである。そして「文明論」とは，そのような本性を持つ人間が作り出す社会システム・文化システムを理論的に説明することであり，それを解明するためにはやはり〝総合的〟でなければならないはずである。

ここには他の学問にはできない，「総合人間学」にしかできないオリジナリティが潜在していると筆者は思う。しかし実は，この「人間本性論」と「文明論」の両方が組み合わさり，しかも多くの会員が参照点として共有できそうな理論的枠組みが，すでに本学会には存在するのである。それは小原秀雄氏の「自己家畜化論」である（小原秀雄『ペット化す

る現代人』NHK ブックス，1995)。「自己家畜化論」は，人間と自然，そして人間が作り出す〝モノ〟の進化論的相互作用によって人間存在を理解する。そしてここから描き出される人間の〝自然さ〟は，生物学的な基礎とは必ずしも一致しない。同論は「人間本性論」と「文明論」を統一的に扱う理論的枠組みをもたらす可能性を秘めているのである。紙面の関係上筆者にこれ以上の考察は許されてはいない。しかし筆者は「総合人間学」に必要なのは最初の〝参照点〟であると確信している。そしてそこに思い切って「自己家畜化論」をすえ，それを〝総合的〟に検討するところから出発してみることを提案したい。

上柿　崇英（大阪府立大学／環境思想）

総合人間学の課題と方法
―小林直樹氏の著作を通して考える―
The Task and Method of Synthetic Anthropology: An Observation with special Regard for the Works of Naoki Kobayashi

三浦　永光
MIURA, Nagamitsu

総合人間学とは何か。それは何を探求し，いかなる方法で研究するのか。この問いに答えることはたやすいことではない。本稿はこの問いに答えるための手がかりとして，総合人間学会の設立者の一人である小林直樹氏の著作・論文のうち，総合人間学に関する議論といくつかの総合人間学的研究を取り上げてみたい。

まず，現代においてすでに無数の学問・科学が存在するのに，なぜさらにもう一つ，「総合人間学」が必要なのか。小林氏はこれに対して『総合人間学の試み』(2006) の中でこういう。20世紀における個別科学の飛躍的増加・専門化と「科学革命」の結果，皮肉にも人間の統一的把握がいっそう困難になった。それゆえ，人間と世界の全体像を得るための研究が必要となるのだと。また，総合人間学は，核戦争の脅威，地球環境の危機，南北問題などを抱えて行き詰まり，統一的人間像を見失っている現代文明を問い直すためにも必要だという。この統一的人間像は，言い換えれば，「汝自身を知れ」という古代人が発した自己への問いに立ち返ることでもある。小林氏はこの問いをさらに「われわれはどこから来たか」，「われわれは何をしてきたか」，「われわれは何か」，「われわれは何をなしうるか」，「何をなすべきか」，「何をなしてはならないか」などの問いへと展開する。そしてこれらの問いを「(人間) 自らの由来，本質，志望，義務，可能性，存在意味」への問いと表現している。

小林氏は，総合人間学の研究はこのような問いの上に立って，現代の実証的な諸科学の成果と知見にもとづいて人間の総合的な認識を目指すものであるという。研究者個人の狭い関心と自己の専門領域の限界を大胆に超え，自然・社会・人文の諸分野の多岐にわたる複雑な知識に好奇の目を広げ，次いでそれらの知識を人間哲学の問題として集中し，把握する。この「哲学的総合」も総合人間学の重要不可欠な部分であるという。

この探求において小林氏が二つの視点を提示していることに注目したい。一つは，宇宙と人間を含む進化に関するものである。すなわち，宇宙の歴史は物質→生命→精神の三段階を辿って発達したという仮説である。人間は物質と生命を前提として含む（人間と物質や他の生物との連続性）だけでなく，他の生物とちがって精神的存在である（他の生物との非連続性）という特色をもっている。ここに人間の由来と，宇宙・自然・生物界における人間の独自の位置が基本的に示される。

もう一つの視点は人間の二元性の見方である。小林氏によれば，「そもそも，動物としての肉体と，

高度な精神とをもつ人間は，霊肉の分裂，善悪・美醜・真偽・聖賤の間にゆれる有限的存在である。欲望と理性，心の中の悪魔と天使のせめぎあいに悩み，その生活と歴史のなかで，創造と破壊を繰り返し，上昇と転落の可能性を常に抱く二元分裂的な生きものである」。このような人間の二元性の理解は小林氏が取り組んだ法，暴力，欲望の人間学的研究の中に色濃く反映されている。これを簡単に見よう。

『法の人間学的考察』(2003) は法の存在と意味を人間学の観点から解明している。小林氏によれば，法・道徳は，人間が他の生物とちがって高度な精神的存在であり，価値意識と規範意識をもつがゆえに創り出したものである。人間は善・正義・平和を求め，悪・不正・闘争を憎むゆえに，行動規範としての法を制定する。しかし他方で，人間はしばしば利己的欲望から悪と不正に走る。そこで立法者は規範としての法を破る者を処罰する制裁法を制定せざるを得ない。ここに右に見た人間の二元的性格に対応した法の両面性，すなわち，規範と制裁（処罰），理念と実力の両面が現れている。小林氏は法の存在論，法の価値論，法の構造論，法の機能論，法の文明論などを詳細に展開する中で法のこの両面性が貫かれていることを明らかにしている。とくに法の文明論において「文明の逆説」を指摘していることが注目に値する。小林氏によれば，人類の文明の発展はたしかに人間生活に多大な恩恵をもたらし，安楽な生活と高い文化を達成したが，他方で不正，犯罪，貧富の格差，紛争，戦争などを増大させてきた。文明は恩恵と害悪の両者を増大させたという意味において，文明の逆説（またはパラドックス）と呼ぶことができるという。そして，これが現代の人類の前に出現した「世界問題」であるという。世界問題とは，一部の国々だけでなく人類全体の存続に関わる危機的諸問題である。すなわち，核戦争の脅威に象徴される軍事問題，世界の貧富格差（南北）問題，地球環境問題，人口・資源問題，科学技術の高度化が引き起こす問題などである。小林氏はここに人間の二元分裂性が最も顕著に現れていると見ている。これらの問題に対して，人間，とくに法学の研究者はどう対処すべきか。小林氏は「文明の逆説は人間の欲望や活動から出たのであり，その克服には人間自身との闘いという困難な課題が課せられる」とのべ，法の実定的コントロール，国民の知る権利や公開討論の拡充，軍縮の推進，ゆるやかな世界連邦，多文化共存などを通して共生の世界システムの構築が必要だという。

小林氏は著書『暴力の人間学的考察』(2011) では個人および集団の暴力という現象を人間の進化の過程から論じ，暴力が文明社会の発達とともに多様化し拡大する経過を辿っている。そして暴力の根本原因が人間の欲望および外的条件に触発される感情にあるという。とくに，社会の中の暴力を規制する任務を負う国家が支配欲に駆られてその権力を必要限度を超えて国内外に拡大し，民衆の抑圧や外国侵略に進む傾向，すなわち権力悪の問題を強く指摘している。また金銭欲・所有欲・利潤の追求が抗争と暴力の原因となる問題にも論及している。そして戦争という暴力については，「核の全面的廃棄」と「兵器と軍隊の廃棄」が必要だという。ここに小林氏の平和主義の主張が明確に表明されている。では，「正当な暴力」はないのだろうか。小林氏は「少数ではあっても，真に〝やむをえない〟暴力もある」として，不当な侵略や非人道的な暴政に抗する暴力は正当であるという（例。ファノン・サルトルの植民地解放闘争正当化論）。この見解は微妙な問題を含んでおり，賛否の議論が出てくることが予想され

る。小林氏はさらに死刑制度を暴力抑制のために必要だと論じ，死刑廃止論を批判している。これもさまざまな議論を呼ぶと思われる。そのほか，非暴力の運動も取り上げられているが，紙数の制限のため省略せざるを得ない。

小林氏はさらに『欲望の人間学』(2012) で人間の欲望というきわめて人間的な，しかも扱いにくいテーマにも取り組み，欲望を基本的（第一次的）欲求（生命維持，安全，種族保存，群居などの欲求），社会的（第二次的）欲求（競争＝闘争，連帯＝親和，所有および金銭，承認と名誉，利他・善行などの欲求），文化価値的（第三次的）欲求（自己充足的快楽，表現欲求，審美的・美的創造欲求，真理探究＝認識欲求，超越者信仰の欲求）の三種に分類している。小林氏によれば，これら三種の欲求は動物からの距離化による低次から高次への配列であり，また低次の欲求のほうが高次のそれよりも必要度と強度の点でも優勢だという。また発生・発展の順序も第一次，第二次，第三次の順に従っている。さらに小林氏は，人類の欲望は文明の進展とともに成長し，近代の工業化以後，西欧諸国は自国の富裕欲から植民地支配を広げ，また第二次大戦後は南北問題を深刻化した。また資本主義は消費者の欲望を人為的に創出することによって利潤追求の欲望を満たしている。環境破壊も過剰な欲望と過剰消費の結果にほかならないという。

小林氏は，元来，生の欲求はすべての生命体に共通する根源的な現象であり，これを充足することが健康な生き方であるという。文明の発展もこの基本欲求の充足を広範な人々に及ぼすために貢献したことは疑いないが，その反面で，右のような「文明の逆説」が出現したのである。ではどうすれば欲望を適切な範囲内に制御できるか。小林氏は古代の聖賢の教えに言及しつつ，節制・克己，「中庸」，欲望の精神化の重要性をのべ，さらに自他共生の原理，法的統制などの多様な方法で欲望の統御に努める必要を説いている。

以上の法，暴力，欲望に関する小林氏の三著を比べると，まず法が人間の両面性に対応して規範と制裁の両面をもつことを論じ，次いで法が制裁の対象とする最も顕著なものである暴力の本質と暴力統御を究明し，最後に暴力などの行為の背後にある人間の欲望の解明を試みていることがわかる。人間の社会的創造物である法から人間の行為である暴力へ，そして行為の原動力としての人間内部の欲望へと考察を進めているのは，人間学的研究の根源に迫ろうとする小林氏の学的探究の軌跡を見る思いがする。

小林氏の人間学的研究に見られる特色の一つは，人間に関する個別科学の知識を超えて人間の総合的把握を目指している関係上，その成果が体系的な性格を帯びているにもかかわらず，それが静態的で完結的な総論の構築に終わらず，現代文明と人類が直面するアクチュアルな「世界問題」に直結し，これを繰り返し強調していることである。このことは小林氏の論文「現代における知の頽廃と再生」(『総合人間学 1　人間はどこにいくのか』2007) においてとくに顕著に現れている。ここで氏は知の頽廃の例として兵器の開発・高度化と軍事戦略に傾けられる知，環境破壊を進める経済知，情報化社会の知の劣化，科学技術の暴走（例。遺伝子操作の逸脱，クローン人間の創出の危険），知の伝達・更新を担うべき教育の破綻などを挙げている。小林氏によれば，知の頽廃と閉塞は，知識や技術が過剰でよこしまな欲望に仕える侍女になり下がり，知の理性的部分が欲望チェックの機能を失った結果として生じたのだという。これは欲望の統御という人間学的な重い課

題が学問と教育にたずさわる者にも課せられていることの指摘である。小林氏は「世界問題」に知の頽廃が関与している状況から脱するためには，人間の総体的認識を得るための分野横断的な共同アプローチによって知の再生をはかることが不可欠であるという。このように小林氏においては，現代の「世界問題」を克服するためには総合人間学的研究が必要であり，また逆に総合人間学の探求は「文明の逆説」としての現代の「世界問題」に突き当たらざるを得ず，これを避けて通ることができない。総合人間学の探求と現代の人類全体が抱える難問とは相互に切り離せない，不可分の関係にあると捉えられている。これは冒頭に触れた「なぜ今，総合人間学が必要なのか」という問いに対する回答にもなっているのである。

ここで小林氏の総合人間学的研究と「3.11」の関連に言及しておきたい。小林氏は「3.11」に関するまとまった論文・著作をまだ発表していない。しかし東日本を襲った地震・津波に関しては，小林氏が展開した「宇宙→生命→精神」の進化の産物としての人間，38 億年の偶然と必然が織り成す歴史を経て誕生した人間，今なお人知を超えた運動を続けている宇宙と地球の中で生存している一生物としての人間の位置づけを想起すれば，東日本の大震災を経験したわれわれ人間を自然の偶然に翻弄される微小なもろい存在として，あらためて恐れと謙虚な態度をもって再認識できる，というのが小林氏の見方ではないかと推測される（もちろん専門家による今後の地震・津波の予知能力の向上と各地域の防災態勢のいっそうの確立の必要を前提した上でのことであるが）。

「3.11」に起こった福島原発事故に関しては，小林氏の 1991 年（福島原発事故の二十年前）の論文「〈原子力〉政策の憲法問題」（『憲法政策論』所収）の中に氏の原発に関する見解が示されている。小林氏はそこで日本の原発政策が「安全性や環境よりも経済の要求を優位に置く発想」にもとづくもので，憲法一三条と二五条の精神に反すると批判している（憲法一三条は「生命，自由及び幸福追求に対する国民の権利」を，二五条はすべての国民の「健康で文化的な最低限度の生活を営む権利」を保障している）。また地震による不測の事故の恐れにも言及していることが注目に値する。小林氏はさらに「エネルギー需要の圧力」による原発推進政策を人間学的な視点から分析し，「核およびその技術の推進が抑制しがたいのは，それがまさに外ならぬ人間の欲求や（国家や企業などの）集団エゴイズムに深く根ざしているからである」と指摘している。また，「3.11」後に出版された前掲書『欲望の人間学』の中では，小林氏は福島原発事故に触れ，「ロシアや日本で生じた〈原発〉の破壊とそれによる甚大な被害は，過剰欲望の産んだ禍いの見本ともいうべきものである」とのべ，原発推進を人間の過剰な欲望に発するものとして批判している。小林氏はこのように発電（エネルギー生産）自体の重要性を認めながらも，一度起これば国民の生命，安全，健康，自然環境に取り返しのつかない大規模な被害をもたらす原子力発電という技術を人間存在とその未来にとって容認しがたいものと捉えている。福島原発事故が被災地の人々の生命・健康・財産・大気・農地・山林・水・多様な生物種に結局，総計して，いったいどのくらいの被害と損失を及ぼすことになるのか，まだ誰にも見通すことができない。小林氏は現代の高度な技術とされている原発がはらむリスクを，小林氏のいう「現代技術社会のパラドックス」の一つと見なすと思われる。

以上，小林氏の総合人間学的研究の一端をきわめて簡略に概観してきたが，これだけを見ても，小林氏の先駆的な研究成果の大きさ，広さ，深さに驚嘆の念を禁じえない。われわれ後進の者は小林氏が示した成果を一つのモデルあるいは座標軸として今後の各自の探求を方向づけることができよう。望蜀の感をのべることが許されるなら，小林氏のいう現代の「世界問題」をどのように克服するか，どのように新たな道を切り開いていくかについては，小林氏は一般的な方向は示してはいるが，もう一歩具体的な方策や提案は少ない。しかしそれはわれわれ自身が小林氏の成果を引き継いで探求すべきことであろう。

三浦　永光（津田塾大学名誉教授／哲学）

第二部

総合人間学の課題
―人間不在の時代に抗して―
Challenge of Synthetic Anthropology Against Today's Tendency to Neglect the Human Beings

北見　秀司
KITAMI, Shuji

2011年3月11日におこった原発事故は何を意味するか。すでに多くの人によって論じられているこの問いから，このエッセイを始めたい。なぜなら事故は全く終熄していない，その兆しすら見えていないからである。とりわけ日本の今日の政治は，決定的に新しい事態がおきているにもかかわらず，旧態依然としたやり方で切り抜けようとしている。そして恐らく，大多数の人々はこの矛盾に気づきながらも，概念化するに至らず，どうしたらいいか分からない状態にいるのではなかろうか。アンケート調査を行えば75%の人々が原発はいらないと答えるが[(1)]，他方で，最も原発を推進してきた政党が選挙で大勝利を収める，これはそのような迷いの現れであるように思われる。とすれば，総合人間学は，この矛盾をどう受け止め，どう向き合うか。そして，何をなし得るか。

そもそも，今回の原発事故は，現代社会が直面しながら直視せず，先送りをし続けてきた矛盾，すなわち資本主義の矛盾の爆発ではなかっただろうか。資本主義とは人命や環境保護よりも利潤の追求を優先する，しかも大資本の，往々にして短期的視点から見られた利益の追求を優先する体制の論理である。このような論理が，一方で，当初より，その計り知れない危険性が指摘されながらも，それを無視して大資本の利潤を優先する原発開発・建設を邁進させた。他方で，この論理は，サブプライムローン問題に端を発する，100年に一度とまで形容された大恐慌と未だ出口を見いだせない世界経済危機に導いた。このように資本主義という視点に立つことで，現代社会の，人命ならびに人々の自由と自然を破壊する根本原因が見えてくるが，しかしながら，とりわけ日本の今日の政治（アベノミックス！）は，この根本原因には決して触れずに，またしても先送りしようと試みている（異常に膨らむ財政赤字！）。とすれば，我々が最初に立てた問いは，まさしく今の政権にとって，原発事故が決して意味してはいけないもの，その限界を超えて進まねばなるまい。原発問題は何を意味するか／意味しないか，問いは優れて政治的である。

そもそも，普遍的人権に則る共和政・民主主義とは万人の生命と自由を保障する社会ではなかったか。しかし，原発事故や様々な環境破壊，失業や不安定雇用の増大といった形で，今日，多くの人の生命と実質的自由が脅かされているとすれば，それは資本主義によって民主主義が形骸化されているからではなかろうか。それゆえ，問題の根本的解決は資本主義を脱した民主主義，より実質的な民主主義政治の実現にあるだろう。

そのためには，資本主義という観念の再定義を含め，今日どのように資本主義が機能し，様々な問題を引き起こしているかを明らかにし，非資本主義的民主主義政治のあり方ならびにそれを実現するための具体的政策を探る必要があろう。さらに，それには新たな政治文化・知性が求められるが，この新たな知性の構築に向けて，総合人間学には貢献できるものが多くあるように思われる[(2)]。

危険の不可視化と可視化するための知性の必要性

そもそもウルリヒ・ベックが指摘したように，今日の生活における危険は，ダイオキシンや環境ホルモン，食品に含まれる有害物質，はては地球温暖化に至るまで，かつてのように，すぐに直接感覚できるものではない。その最たるものが放射能であるが，目に見えず，臭いも音もないこの物質のもたらす危険は不可視化し，この不可視化した危険を見極めるには知性が必要である[(3)]。

また，現代社会に存在する危険を察知するための知性には，総合的視野が要求される。というのも，たとえば，ひとつひとつは有益でも，いくつかの薬を同時に摂ると，有害になりうる，あるいは，空気中の有害物質を吸い，水中の有害物質を飲み，食物中の有害物質を食べれば，それぞれ個別にはまだ危険とは言えないまでも，累積して危険になる可能性があるからである。このように現代社会に潜む危険を察知するには，往々にして，いくつかの専門にまたがる総合的知性が必要とされるのである[(4)]。

資本主義暴力の不可視化と可視化するための知性の必要性

ところで，このような現代社会における危険の不可視化の傾向は，これらの原因である資本主義的暴力・搾取自体が次第に不可視化する傾向と，奇しくも軌を一にしている。確かに，産業資本主義黎明期における資本の本源的蓄積においては，そのためにエンクロージャーが行われ，貧しい農民の農村からの暴力的排除が行われた。また，資本主義的搾取は初期においては絶対的剰余価値の形態，すなわち労働日の延長の形をとって行われた。しかしこれらに対する抵抗もあって，剰余価値の形態は次第に相対的剰余価値の形態に，すなわち生産力の向上による必要労働時間の減少，これによる剰余労働時間の増大という形に移行していく。このような搾取の仕方の変化に伴い，露骨な物理的暴力は次第に振るわれなくなっていく。暴力がなくなったのではなく，暴力が制度と一体化し構造的暴力となることで，見えにくくなったのである。また，相対的剰余価値の形態においては，労働者にとって，どこまでが必要労働時間で，どこからが剰余労働時間であるか不分明であるため，搾取そのものが不可視化していく。こうして搾取そのものの存在を指摘するにも，社会全体の構造を捉えることのできる総合的視野を持った知的作業が要求される[(5)]。

加えて，資本主義社会には二種類のアイデンティティが対立しつつ存在し，この対立が資本主義の矛盾を不可視化する。ここでいう二種類のアイデンティティとは，(1) 総資本と総労働というそれぞれの持つアイデンティティと，(2) 個別資本のアイデンティティあるいはこれとの比喩で考えられた各国家のアイデンティティである。『資本論』においては，総資本 - 総労働というカテゴリーと個別資本のカテゴリーが共に登場するが，後者のカテゴリーが前者のカテゴリーのアイデンティティを隠蔽・破壊するとまでは考えられていなかったように思われる。しかし，19 世紀末の帝国主義段階以降，今日に至る

までの資本主義の歴史は，まさしく，以下に述べるような隠蔽・破壊の歴史であり，これによって資本主義の延命が成功しているように思われる。

まず帝国主義は，19 世紀末ヨーロッパにおこった大不況を受けて労働運動が高揚していった時代に生まれた政策だったが，その社会帝国主義的イデオロギーは，不況の原因をもっぱら国家間競争によるものであるように演出した。すなわち，国家間競争に勝ち，国力を伸ばし，経済成長をしない限り，労働者は貧しさから脱することができない，したがって労働者の福祉のために帝国主義・植民地主義が必要であると，主張した。そして，階級闘争を訴える者は国民全体の存亡がかかっている時に自分たちだけの利益を考える利己主義者であると，宣伝した。およそこのような論理で，資本主義を擁護する勢力は，本来インターナショナルに存在する資本と労働の根本的矛盾を隠蔽し，あるいはその矛盾を国家同士の競争に比べて二次的なものと見なすように，「プロレタリア」である前に「大英帝国」の臣民あるいは「ドイツ人」であるように，人々を仕向けたのである。このイデオロギーは，ある程度の成果を得，資本 - 労働の対立は国家間対立に転化されたが，その結果，後者の対立は止めどなく深刻化し，未曾有の世界大戦を二度も引き起こすに至る。しかし，資本主義の矛盾に目を向けない圧倒的多数の人々にとって，戦争と資本主義との関係は見えないものにとどまった。

第二次世界大戦後においては，共産主義勢力の伸張を防ぐために，社会福祉の充実が図られた。これに高度経済成長が加わり，経済成長の恩恵に中低所得者層も預かることができるようになり，階級闘争を経ずに豊かになる道が人々に開かれた。その結果，資本 - 労働の矛盾は相変わらず存在したが，プロレタリアは収入を大幅に増やし，「無産階級」のイメージから次第に離れていった。日本においては，国家による福祉は微々たるものだったが，その代わりを大企業が受け持った。資本主義の矛盾を自覚した急進的な労働運動をせず，以下に述べるような論理に従い，企業の成長に貢献すれば，大企業はその正社員には終身雇用と福利厚生を約束したのである。すなわち，個別資本同士は市場の中で利潤を追求すべく，互いに競争している状態では，各企業が労資共に一体となって勝たない限り，企業は潰れ，そうなれば労働者にとっても不幸なことだ。反対に，労働者が企業のために努力し，その結果，企業が儲かり，労働者もその恩恵に浴することができれば，労働者にとってもいい。ここでもまた，階級闘争という労使の対立を煽る者は，企業全体の存亡がかかっている際に，企業全体のこと（「みんなのこと」！）を考えず，自分の賃金のことしか考えない利己主義者と見なされる。およそこのような論理で，資本主義の擁護者は，資本と労働の根本的矛盾を隠蔽し，あるいは資本同士の競争に比べれば二次的なものと見なすように人々を仕向けたのである。渡辺治によれば，このような論理による労働者の企業への従属が 1960 年代の高度成長期に実現していった。人々は「プロレタリア」である前に「〇〇企業の社員」となり，あるいは「日本人」になった。ところで，このような論理は，いったんできあがると，高度成長が終わり，不況が訪れても，崩れない。というのも，企業間競争に従業員を動員し，企業ナショナリズムを深化させ，不況に対処することで，この論理は強化されていったからである。

また，このような「企業社会」化の過程は同時に，ベックの言う「個人化」の過程でもあった。人は，「プロレタリア」として労働運動を行うのでなく，

個人的に「企業戦士」として忠実に働き，昇進することで，貧困から逃れる道を選んだ。高度成長期にはこれは十分可能だったのである。こうして貧困は社会構造の問題ではなく，個人の能力・努力の問題と見なされるようになる。後の自己責任論につながる基礎がしかれていった。

かくして「階級なき資本主義という現象[6]」（強調，ベック）が生まれた。すなわち，資本と労働の矛盾は確実に存在しているにもかかわらず，階級というアイデンティティが多くの人々の目には自明のものとして現れなくなったのである。人は資本主義社会に生きていることさえ忘れた。

このような「個人化」現象は根が深く，とりわけ日本においては，バブルがはじけ，20 年に及ぶ構造不況が続き，失業や不安定雇用が深刻化しようとも，これらを資本主義社会の問題として捉え行動する人はごく少数にとどまっている。圧倒的多数の人間はこれらを個人の問題として堪え忍んでいる。資本主義の暴力を自分自身に向け，鬱になり，自殺に至ることもある。あるいは，自分ではなく，外に向けるが，自分の命を押しつぶす巨大な力が見えないために，敵が分からず，無差別殺人に及んだりもする。

以上のような理由と経緯で，資本主義とそのもたらす危険や構造的暴力は不可視化し，史上最大の原発事故，そしていよいよ深刻化する失業・不安定雇用，さらには社会保障費の削減と，資本主義の矛盾が絶頂に達しているにもかかわらず，人は，資本主義には反抗しない。それゆえにこそ，万人の生命と自由を守り持続可能な社会を創るために，幸福が持続可能なものであるために，資本主義を可視化するための知性の構築が，どんな時代にもまして，必要なのである。

なぜ脱資本主義か？

しかし，なぜ脱資本主義なのか。資本主義の範囲にとどまる改革，修正資本主義では不十分と考える理由は何か。なぜ資本主義から脱出することが必要なのか。それは，先進国においては，資本主義的発展が同時に人々のニーズを満たすことができる蜜月の時代は 1970 年代中葉で終わった，と考えられるからである。

資本主義先進国における，かつての高度成長を推進したのは主に重化学工業であり，これにより生産される自動車や電化製品への人々の需要が，高度成長の原動力となっていた。しかし，こうした製品が社会全体に普及すると，利潤率は下がり，高度成長は終わり，二度とそのような成長はおこらなかった。ところで，高度成長はそれ以前の時代に比べて，はるかに人々の暮らしを豊かにしたが，すべての需要を満たしたわけではない。医療，介護など高齢者のためのサービス，教育，中低所得者層のための住宅供給，公害をなくし環境を保全するための事業，これらの需要は当時満たされていなかったし，今日なお深刻である。さらに日本においては，農業など第一次産業で生活していくことの困難は解決していない，否，一層厳しくなっている。このように高度成長を経た後もなお満たされていない需要は多岐にわたるが，これらには一つ共通点がある。すなわち，いずれも利潤追求の論理では解決しないという点である。農業，介護サービス，教育は利潤が重化学工業ほどにはあがらない。また，公害がおこったのは，企業が利潤追求のため，安全や環境保護にかけるべきコストを削減したからである。住宅については，高度成長によって収入が増えたとはいえ，中低所得者層にとってそう簡単に購入できるものではなかった。そして，この部門に利潤追求の論理を野放図に

導入すれば，不動産バブルに陥る，このことは，すでに経験済みである。

とすれば，今日深刻化しているこれらの需要を満たすには，大資本による利潤追求を最優先する論理から離れなければならない，つまり資本主義を脱出する必要がある，と思われる。

大企業の利潤追求を優先すれば，経済成長がおこり，結果的に大多数の人々の生活レベルが上がる，そのような時代は高度成長の終焉と共に終わった，と考えるべきではないか。したがって，大企業の利潤追求ではなく，万人の自由と生命ならびに自然を守ることを政治の第一の目標とする，つまり本来の意味での民主主義を実践する，このような大変革をしなれば，先に挙げたような需要を満たすことはできないのではなかろうか。

それゆえ脱資本主義，非資本主義的民主主義を目指す必要がある。この文脈で，脱原発と省エネ，持続可能なエネルギーの開発も，あるいは経済格差の是正による経済危機の解消も考えられるべきであろう。そして今日の日本においては，逆説的ではあるが，このようにして初めて，経済もうまく回るのではなかろうか。現在，老後や医療費への懸念から，多くの人々は貯金し消費を控えているが，社会保障が充実しこれらの懸念がなくなれば，消費は増えるだろう。また，経済格差が弱まり，中低所得者層の収入が増えれば，これも社会全体の消費を増すことにつながる，というのも高所得者層の収入よりも中低所得者層の収入における方が，消費の占める割合は高いからである。

非資本主義的民主主義のために（1）：非資本主義的市場とは何か？―ブローデルの教訓

かくして脱資本主義が望まれるが，そのための知的作業として市場と資本主義の関係について一言述べておきたい。これは，非資本主義的民主主義社会における市場の位置について考えるために有益であると思われる。

市場は資本主義体制以前から存在した。とすれば非資本主義的市場とはいかなるものなのか。この問題を考えるにあたって，ブローデルを参照したい。

ブローデルは市場経済と資本主義を峻別し，この視点から，15 世紀から 18 世紀に至る世界経済のあり方を考察している。そしてこの相違を明らかにするために，中国を例にとる。この時期の中国において，市場経済はすでにヨーロッパと同じ位，否，凌駕するほどに発達を遂げていた。しかしながら，それは資本主義には転化しなかった。国家がそれを妨げていたのだ，とブローデルは主張する。政府は，余りにも多く富を所有している者に対しては，彼らを道徳にもとる不正な不平等を助長する者と見なし，公共善のためと称して，罰したり税をかけることができた。このような条件下では，利潤を際限なく追求し，資本蓄積を持続して安定的に行うことは，国家機構を除き，できなかった。しかも国家の方は，利潤追求よりも，農業生産の安定を確保する方に関心があった。「中国には堅固な市場経済があった。（…）したがって，底辺では，商取引は活発で，農産物の豊作を第一に考える政府によっても維持され，優遇されていた。しかし，その上では，国家機関による監督が隅々まで行き渡っており，国家機構は『異常に』富を増やすあらゆる人間に対し，あからさまに敵対した」(7)。ところで中国は例外ではない。当時の中国を含む伝統的，前資本主義的社会においては，様々なやり方で経済が政治によって統御され，経済投機なども著しく制限されていたのである。つまり，政治の力によって，市場は非資本主義的なも

のにとどまっていた。市場は使用価値のための市場であり，交換価値の無限増殖のための市場ではない，したがって資本主義的市場ではなかった。これに対し，当時のヨーロッパでは，このような，経済を統御できる政治力が弱く，加えて，様々な理由から，交換価値の無限増殖を許す政策が次第に採用されていき，非資本主義的市場が資本主義的市場に転化したのである。

このブローデルの指摘から，市場が資本主義的であるかどうかを最終的に決定するのは，経済でなく政治である，ということが明らかになる。「資本主義経済」という言葉が示すように，今まで資本主義は主に経済現象として考えられてきた。しかし，脱資本主義を考える上で重要なのは，むしろ今まで資本主義を可能にしてきた政治，資本主義政治ではあるまいか。そしてこのような政治を変えることで，市場を再び非資本主義的市場に戻す，しかし市場を統御するのは，ブローデルの引用するような専制政治ではなく，万人の生命と自由の維持を第一の価値と置く民主主義政治である，このような新たな政治の構想が求められているのではないか。かくして，資本主義を考察する上で，また脱資本主義を考える上でも，経済と政治，さらには倫理をつなぐ総合的思考が必要とされる。総合人間学にふさわしいテーマと言えるだろう。

非資本主義的民主主義のために（2）:「人間」の復権

ところで，非資本主義的民主主義，マルクスの言葉で言う共産主義を生み出す主体は「プロレタリア」である，とマルクスは信じていた。マルクスは，少なくとも『ドイツ・イデオロギー』以降，「人間の本質」という観念を嫌っていた。彼には，それは階級を超越するような抽象的・普遍的人間という観念を意味し，観念論の産物であると映った。そして「人間」でなく「プロレタリア」に革命主体を見いだした。なぜなら，「プロレタリア」の被る苦しみは「普遍的な苦しみ」，人類全体が被っている苦しみであり，他のすべての階級が被っている苦しみを包含している，従ってプロレタリアの解放は人類全体の解放につながると，考えたからである。

だが，果たして「プロレタリア」の被る苦しみは「普遍的な苦しみ」と言えるだろうか。「プロレタリア」が男性か女性かで，その苦しみの質は異なるだろう。そもそも「ブルジョア」「プロレタリア」というカテゴリーに「女性」というジェンダーは解消できない，というのも「ブルジョア」の妻は，離婚すれば，「プロレタリア」の男性より貧しくなることがあり得るからだ，という指摘もある。また，伝統的な労働運動では，環境汚染から来る苦しみは大きな課題とならなかった。

加えて，資本主義の矛盾を資本‐労働の矛盾に，「ブルジョア」と「プロレタリア」の階級対立に還元することができるだろうか。マルクスの予想に反して，中産階級はそう簡単に二極分解しなかった。そして，たとえば，1930 年代の大恐慌に際し，彼らの多くは，インターナショナルな共産主義運動どころか，極右のナショナリズムに走ったのである。

とすれば，次のような問いが問われるべきだろう。すなわち，「プロレタリア」というアイデンティティでは包摂することのできない人々が多くいることが露わになった今，更には「個人化」作用によって大多数の人々が「階級」を実感できないところまで進んでしまった現在，どのようにして広汎な連帯を可能にする観念を創ることができるだろうか，と。

この問いに答えるには，「人間」という観念を復

権させる必要があるのではないか。ここで言う「人間」とは，もちろん，階級を超越するような普遍的人間という観念，「人間の本質」という観念ではありえない。そうではなく，サルトルならば「実存」と名づけるであろう「人間」，すなわち「自由」としての人間である。

サルトルにとって自由とは自分の行動の目的を自分で選択する，あるいは創り出すことを意味する。すなわち，自由とは自律，自己決定能力を意味する。しかもこの意味での自由は抽象的でなく，常に具体的状況の中に存在する。

ところで，この意味での自由，自律・自己決定能力としての自由は，普遍的価値を持っていないだろうか。たとえば，「プロレタリア」というアイデンティティに距離をとるフェミニストの求めたものも女性の自己決定権であった。そして，これは，「プロレタリア」以外のどんな職業の人間も，また第三世界の民衆も先進国の民衆も，認めあえる価値であるように思われる。それぞれの置かれた状況は異なるが，しかし自分の生き方は自分で決める権利がある，私が私の生き方ができる，と同時に，誰もが自分の生き方ができることを，切に願う。かくして「万人の複数の自律」（自由の絶対的複数性を強調するために「複数」という言葉をあえて挿入する，そして，この「万人」には我々が決して出会わない未来の人々も含まれている）が共有できる価値に，そしてこれを実現する真の民主主義が共通の目的になる，このようなことが可能ではなかろうか。

一方で，これを阻むものとして資本主義がある。労働者のみならず，中間層も農民も女性も，先進国の民衆も第三世界の民衆も，資本主義によって，実質的な自由と命の伸びやかな成長を奪われている。環境もまた資本主義の論理によって破壊されてきた。

とすれば，共通の乗り越えるべき社会として資本主義体制があり，また共通の実現すべき目標として，「万人の複数の自律」としての「人類」がある。これに，自然の尊重という目標を加えて，これを広汎な連帯の絆とできないだろうか。99%の人々の連帯を可能にする観念にならないか。

「人類」の尊重の具体的なあり方は，状況の変化と共に変化しよう。ちょうど，「人間」は，生きている限り絶えず変化し，固定したアイデンティティには決して収斂しないが，しかし「人間」であることをやめないように。自由を求める人間が，他の同じく自由を求める人間に共感し，つながり，共に生き，動き始める。かくして，アイデンティティなき人間のアイデンティティが生まれる。

来たるべき総合人間学における「人間」とは，そのようなものであるに違いない。

注

(1)『朝日新聞』2013年1月22日に掲載された世論調査によれば，原発の段階的廃止に賛成する人は75%を占めている。

(2)ここで扱うテーマは，紙数の制約上，極めて凝縮した形で論じざるを得なかった。参照文献を含む，より詳しい説明については，拙著『サルトルとマルクスII』（春風社，2011年）を参照されたい。特に，危険の不可視化については262頁以下を，帝国主義，「個人化」については第2部第2章第7節1を，ブローデルの教訓に関しては276頁以下を，「実存」としての「人間」の復権に関しては214頁以下を，フェミニズムとエコロジーについては第3部第2章第1節を，それぞれ参照されたい。また，非資本主義的民主主義のための，より具体的な政策・モデル

について，第3部第3章で論じておいた。こちらの方も参照してくだされば幸いである。

(3)Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986, S.28ff., S.35ff.; ウルリヒ・ベック，東廉・伊藤美登里訳『危険社会』法政大学出版局，1998年，27頁以下，35頁以下。

(4)Ibid., S.34ff.; 同書，34頁以下。

(5)もっとも，資本蓄積に伴う暴力は，単に本源的蓄積の時期だけに限られるのではなく，資本主義にとって必要不可欠な拡大再生産のために，まだ資本主義化していない社会を資本主義体制に引き込むべく，絶えず恒常的に行われているという，ローザ・ルクセンブルグの指摘は重要である（Rosa Luxemburg, “Die Akkumulation des Kapitals; ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus”, in *Gesammelte Werke*, Band 5, Berlin : Dietz Verlag, 1975, S.309ff.; ローザ・ルクセンブルク，長谷部文雄訳『資本蓄積論』青木文庫，1995年，下，423頁以下)。しかし，この場合でも，少なくとも資本主義的世界システムの中心地域に住む人々にとっては，周縁で行われているこのような暴力は見えにくく，更にそれが中心地域の資本主義的矛盾と関連していることを理解するには，高度な知的作業が必要となる。

(6)Beck, op.cit., S.117; ベック，前掲書，139頁。

(7)Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, Armand Colin, 1979, t.II, p.525.

北見　秀司（津田塾大学）

進化と人間の利他主義
―生命の樹と聖夜について―
Evolution and human altruism
The interpretation of Sephirothic Tree and Holy Night

平山　朝治
HIRAYAMA, Asaji

ダーウィンが描いた生命の樹

2008 年に東京と大阪で開かれたダーウィン展は，2009 年の生誕 200 年に因んで世界中を巡回し，ダーウィンの人生を追体験することによって進化論に対する理解を深めることを意図した展覧会で，私も少なからぬ感銘を受けた。

なかでも，地上のあらゆる生物は共通祖先から生じ，徐々に複雑な特徴を発達させたという説は，ダーウィンの祖父が 1794 年の著書『ズーノミア』で唱えており，彼に影響したはずだという指摘のあとで，孫のダーウィンがノートブック B の 36 ページに“I think”としたためた下に書いた，共通祖先①からの系統樹[(1)]をみた際，進化論の無神論・唯物論的解釈とは全く異なる意味がそこにはあるように感じた。

系統樹とは系図であり，全ての生物の共通祖先はその子孫にとって神的存在だと，祖先祭祀の伝統のある社会に育った私は直観したのだ。そのような進化思想の先達もみつかった。『生誕 100 年　岡本太郎展』（東京近代美術館，2011 年）で，太陽の塔の内部に置かれた生命の樹について，人間は思い上がりを棄てて単細胞生物にまで降りなければならないなどと岡本太郎が語る場面が放映されていた。生きとし生けるものすべての祖先から発する系統樹である生命の樹と自己とを一体化させるような思想を彼は表現し，人類の進歩と調和という大阪万博のテーマと対決したのであろう。

岡本太郎記念館では生誕 100 年を記念して生命の樹の 1／20 レプリカが再現展示されていたので，早速見学に行った（次ページの写真はその際著者が撮影した）。根元の原始生物群には根源的な生命力の充満と躍動が感じられ，下に降りて始原の生命力を取り戻そう，根本に帰って地上の生命の一体性を実感しようと，彼は言いたいようだ。地上の全ての生物は同じ祖先から発したきょうだいであるということを見事に表現した思想が 1970 年の大阪万博においてこのような形で公にされていたことは，現代日本が世界に誇れることの一つであろう。

とはいえ，共通祖先にまで遡って子孫たる集団成員の一体性を喚起しようとする発想は，人間（ホモ・サピエンス）独自のものであろう。他の生物の自己犠牲的利他行動は遺伝的に大きく規定されており，おそらく人間だけが，血縁関係を意識化したうえで柔軟に応用することによって，遺伝的な規定からある程度自由な存在となりえたのであり，だからこそ，地上の生きものはみなきょうだいだという思想を抱くこともできるのだ。

利他主義を進化論的に説明しようとする試みは，血縁に着目する包括適応度の理論が登場して以降，それに対する批判も含めて多い（Nowak[2012]，Boehm[2012]）が，血縁擬制に焦点を当てたものは管見の限り平山［2003a］の他にないようである。

同母異性きょうだいを表わす「イモセ」が夫婦をも意味し，配偶者の父母が実の父母に擬えられるように，実際の血縁から大きく逸脱するような血縁擬制の端緒は，婚姻・姻戚関係という制度の成立に求められるだろう。人間と最も近い現生種であるチンパンジーやボノボは夫婦・家族関係を知らず，複雄複雌の父系（patrilocal）集団を単位とし，子どもの父親はその集団内の雄だが，乱交的なので特定されない。人間と最も近く，10 万年ほど前に中東で交雑し，2 万 8 千年前まで共存していたネアンデルタール人にも家族がなく，数十人単位の「バンド」を形成していたらしいという説（河合［1999］p.105）に従って，平山［2003a］では，ネアンデルタール人と人間の共通祖先に家族はないという前提のもとで婚姻・姻戚関係の起源を考えた。しかし最近，440 万年前のアルディピテクス・ラミダスは雄の犬歯が小さく他の性差も少ないことから，すでに一雄一雌のペアボンドを形成していたとする説（Lovejoy[2009]）が有力視されるようになった。また，早期の離乳による多産化と脳の拡大に伴う子どもの成長の遅れという生活史の変化などからみて人類（ヒト亜族）の家族は 180 万年前のエレクトスの時代に確立したということも通説となっている（山極［2012]）。そこで，それらの新しい知見によって平山［2003a］の議論を修正してみたい。

姻戚関係とインセスト

初期人類アウストラロピテクス・アフリカヌスやパラントロプス・ロブストスの社会もネアンデルタール人の社会も，チンパンジーやボノボと同様に父系だった（Copeland et al.[2011]，Lalueza-Fox et al.[2011]）。したがって，初期の人間社会も父系であったと思われる。しかし，現生類人猿の雌は転出ののち出身集団との関係を失うのに対して，人間の女性は婚出後も生家との繋がりを保ち，生家と婚家，生まれ育った共同体と嫁ぎ先の共同体との関係を媒介する。

ラミダスないしエレクトス以降の人類にペアボンドを伴う家族や，いくつかの家族の集合としての

「バンド」が存在したとしても，女性を媒介として「バンド」間の絆が安定的に維持されることは人間以外にはなかったと思われる。というのは，ネアンデルタール人は長距離交易を行わないのに対して，20万年前に登場した人間は13万年前ころには長距離交易をしており（McBreaty & Brooks[2000] pp.515，532，河合［2007］p.101），長距離交易の基盤として，女性が出身「バンド」と嫁入り先「バンド」とを媒介するネットワークが存在したと考えられる（平山［2008］）からである。

人間の家族は一夫一妻，一夫多妻，一妻多夫，ナヤールの多夫多妻母系など多様だが，婚姻によって二人の生家や親族，王家の国家など，男女それぞれの生まれ育った集団同士の関係が形成されたり強化されるという特色がある。それは人間とネアンデルタール人の共通祖先には希薄であり，人間成立の社会構造上の決定的な指標になると思われる。結婚を二人の個人の結合とする近代核家族イデオロギーはこのことを見えにくくし，ペアボンドの形成を重視して人間家族の起源を考えさせがちだが，両家の儀式とみなす日本などの伝統的な結婚観には，この特色が明瞭に現われている。

姻戚関係成立の背景には，インセストを巡る心理や社会規範が存在すると思われる。

人間にも類人猿にも，同母きょうだいなど，幼いころから一緒に過ごした異性には，生殖可能になった後，性的魅力をあまり感じないという，インセスト回避心理が存在することが示されている（西田［2007］pp.107-18）。しかし，人間のインセスト・タブーには，人間に最も近い現存生物であるチンパンジーやボノボのインセスト回避によっては説明できない点がいくつかある。チンパンジーにおいては，母親が離乳期の男児としばしば性交し，それは断乳の代償となっている（西田［2007］p.109）が，人間においては思春期前であっても母子相姦はたいてい禁じられている。これは人間に関するフロイトの口唇期（2歳まで）や男根期（3〜6歳）と対応させることができる。母と同衾する成年男性が，マカク，チンパンジー，ボノボなどでは育児としてあたりまえに行われている，母と性的に未成熟な息子の性交を嫌い，妨害したであろうという風に，男根期男児の母に対する幼児性欲を父が抑圧するというエディプス・コンプレックスの起源は，進化論的に説明できる。

人間の場合，断乳の代償として母から子に与えられるものとして，禁じられた性交の代わりに音楽や言語によるコミュニケーションが発達してきたと考えることもできる。幼児に歌い聴かせ，ファンタジーを語り聴かせることによってストレスを解消させ，精神的安定を与え，寝かしつけるということが，音楽や言語の発達にとってかなり重要な場面であったと思われる（子守唄については山極［2012］pp.274-6）。芸術や言語を伴う創造的な活動の多くは高揚した性欲が昇華することによって行われるのも，芸術や言語が成立・発達した主な場のひとつがそのようなものだったからではなかろうか？

また，男根期に母との性交が禁じられて抑圧された母子相姦願望が，性的成熟後も影響していることは，人間の男性の多くが女性の乳房に性欲を催して吸いたがり，乳児が母に抱かれるような，顔や乳の見える体位での性交が発達したことに現われている。寝床で前戯を含む長い情交をしたあとで一緒に寝ることが好まれるのも，母子的である。チンパンジーやボノボの社会では娘が成熟すると生まれた集団の外に出るが，母と息子は終生同じ集団に属すのであり，同様に父系集団を形成していたと思われる初期

人類・人間のペアボンドを安定化させるためにも，母息子関係に擬えるのが最も効果的だっただろう。

フロイトが母息子と対称的に考えた父娘関係は，進化論的にみるとどうだろうか。ペアボンドを形成しはじめたころの人類社会においては母親の配偶者と血縁上の父親とが一致する可能性はそれほど高くはないし，母親が配偶者を変える頻度も低くはなかったはずだ。したがって，児と父（母の配偶者）との間に父子の血縁関係がある可能性は高くないのであり，児が生まれたあとで母の配偶者が変わっていれば彼が血縁上の父である可能性は低い。父息子では，血縁の欠如や，自分が父親ではないかもしれないという疑惑は，息子との関係を疎遠ないし敵対的にしがちだが，父娘では，それらは娘を性の対象としてみるよう促すことになる。また，娘は成長とともに性的魅力を増し，若かったころの母親に似てくる。しかし，配偶関係が安定化し，父が母息子相姦を嫌い，妨害したがるようになることと対称的に，あるいはそれを受け入れる交換条件として，母も父娘の性的関係を妨害しようとするだろう。したがって，男児と同様のコンプレックスが女児を巡っても形成されるというフロイトの説はおおむね認めてよいように思われる。しかし，男児の場合は男根期，女児の場合は思春期に，親子相姦願望のピークがあるという違いはあるだろう。思春期不妊のため，チンパンジーやボノボの男根期男児の母との性交と同様，人類の思春期女児の父との性交も近交弱勢の淘汰を免れて一般化する可能性があったはずで，そうはならずにインセスト・タブーが形成された端緒は，夫婦同衾化に伴って父が母息子間性交を，母が父娘間性交を，血縁の有無にかかわらず嫌って妨害したことであろう。その結果，少なくともパートナーの目の前で異性の子と性交することは男女とも控えるようになったと思われる。乱交的な公然性交によって社会関係を調節するボノボと対照的に，他人(ひと)目を避けて性交することで葛藤を回避しようとする人間の習性の発端も，ここにあるのかもしれない。ボノボは雄の攻撃性が少なく，犬歯の性差も人間のように小さい（Dagg and Harding[2012]p.81）が，人類とボノボは性の秘匿化と公然化という正反対のやり方で雄同士の葛藤を抑制するような進化の道を歩んできたことになる。

ところで，チンパンジーの野外観察によれば，隣接集団との接触の機会が少ないと若い雌の他集団への移籍が困難となり，インセストが起こりやすくなる（西田［2007］p.110)。人間への進化の際にも寒冷化に伴う人口減の際には同様の傾向がみられただろう。そのような状況においては，インセストによる出生増加のメリットが近交弱勢のデメリットを上回ってインセストを許容するような遺伝的傾向が自然選択の結果現われえることが理論的にも示されている（青木［2001]）。雌が生まれた集団から出て行かない場合，インセストが起こりやすい傾向はゴリラでも明らかになっており，人間にも受け継がれていると考えられる（山極［2012］pp.153-5)。

インセストへの許容度が，寒冷化・人口減などの環境要因によってかなり強くなった後，温暖化・人口増によって「バンド」が分裂するなどし，女性の他「バンド」への移籍が容易になるとともに，それを奨励すべくインセストを社会的な規範で抑圧するという風にして，インセスト・タブーが成立したと思われる。南極で得られたデータをみると約20万年前に人間が登場する直前の5万年ほどの間は目立った温暖化と寒冷化が2.5サイクルほどみられるように気候変動が目まぐるしかった時期であり（http://www.globalwarmingart.com/wiki/File:Ic

e_Age_Temperature_png)，インセスト回避の範囲や強弱を柔軟に調整できる社会的な規範を形成して草創期の人間はこの時期とそれに続くリス氷期を乗り切ったのではなかろうか。母息子相姦の出生増加効果は希薄なので，異性きょうだい間相姦の許容や禁止が重要だったのではなかろうか。

姉が幼い弟の子守をし，母に倣って性交であやすといったことが，人間社会形成期において最も自然な異性きょうだい相姦で，姉の他「バンド」への移籍が遅滞するうちに二人とも生殖可能になるまで成長して子どもが生まれ，姉弟で子育てをするという風にして，人間夫婦の同衾嗜好と性別役割分業が発達したのではなかろうか（ネアンデルタール人は女性も子どもも狩猟に参加していたように，性別役割分業は未発達のようである)。姉妹が他の男性と交わって出産しても，同居兄弟は子育てを手伝うだろう。昆虫などで発達している役割分業は血縁係数の高い間柄でみられる。父母間に血縁関係がない場合，同母異性きょうだいの血縁係数は異父1／4，同父1／2であるが，近親婚を繰り返すほどきょうだいの平均血縁係数が高まって性別役割分業が発達したのではなかろうか。

異性間恋愛関係が異性きょうだい関係に擬えられることによって夫婦同衾と性別役割分業が異性近親夫婦以外にも普及するようになると，インセスト・タブーの成立とともに，インセストへの傾向が抑圧・昇華されて婚出・移籍した者とその血縁者との間の終生の愛着を生み，それをもとに姻戚関係が形成されたと考えることができる。

きょうだい婚の場合，祖父母と孫との間の血縁係数も高くなるので，祖父母が孫の養育に積極的に参加するような動機を与える。ハミルトンが示したように，近親交配率が高いほど女性比も高くなる。そのような時期に子育てを手伝い，母子に食料などを供給する男性の不足を補うため，祖父母の寿命が延びるような進化が起こったのではないかと思われる。ネアンデルタール人に比べて後期旧石器時代初期(Early Upper Paleolithic)の人間の寿命が著しく長い（Caspari and Lee[2004]）のは，人間においては近親婚の頻出を契機として祖父母の孫養育への支援がはじまり，非近親婚の場合も含めて一般化した結果であろう。また，祖父母・孫関係が結婚生活を始める当初から期待されるようになったことが，結婚を両家の結合と考え，姻戚関係を重視するよう促したと思われる。

リス氷期後の温暖な13〜10万年前ころに発達し，人口増加をもたらした長距離交易は姻戚関係ネットワークによっていると思われ，穿孔した小巻貝のビーズもそのころ現われており（Vanhaerene et al.[2006]，河合［2007］pp.92-4)，寶貝のような貝殻貨幣の源であろう。人間の大脳新皮質の大きさは150人程度の集団サイズに対応しており，それを超える規模の社会を形成するには言語が必要だという説がある（ダンバー［1998］4章）が，150人を超える社会は姻戚関係によって形成されはじめ，同時に長距離交易と言語も発達しはじめたと思われる。あるもので別のものを意味するというシンボルの基本的特徴は，禁じられたインセストを代わりに果たす存在，異性近親の代理として配偶者を意味付ける作用に発し，インセスト願望の昇華として発達したものであろう。社会的なルールによってあるものごとが禁止されると，はけ口を求めた欲望が代償的満足の対象を見いだし，あるいは作りだすという作用が，言語的シンボル形成のもとにあると思われる。とくに，複数の「バンド」にまたがって親族・姻族関係が形成されると，日常的には顔を合わさないよ

うな親族・姻族をシンボルによって表現する必要性が高まる。地名・「バンド」名・家名プラス親族呼称といった風なシンボルの使用とともに，親族・姻族関係が発達したと思われる。

人間が第三者に見られないところで秘め事として性交したがるのは，異性を巡る男性間葛藤を減らしたラミダス以来の習性の一つであろうが，インセスト・タブーの形成とともに，密かに禁忌を侵犯したいというインセスト願望を副産物として生みだし，超自我とイドの葛藤という複雑な心理構造を帰結しただろう。この葛藤が，姻戚関係や言語のほか，宗教・芸術をはじめとする高度な精神文化を創造する原動力になったと思われ，そのことは現代においても変わっていない（平山［2009］4 巻）。また，近親に擬えられる相手と禁忌を犯す真似事をして楽しむという意味付けが性交に与えられ，親子・きょうだい間のような情愛を男女の間にもたらしたと思われる（榎本［1998］）。

多様な家族形態と血縁擬制

以上のように，インセストの許容から禁止への移行を媒介とした姻戚関係の成立は，人間社会を大規模化・広域化するとともに，その構造を一挙に複雑化したため，言語の発達が必要とされたと思われる。姻戚関係のもとには，祖父母が孫の養育に積極的にかかわる慣行があり，その具体的なあり方に規定されて，ペアと未婚の子の 2 世代からなる核家族のほかに，3 世代以上からなる直系家族や父系複合家族，母系家族といった，多様な家族形態が発達したと思われる。人間にとって可能な家族形態や姻戚関係は，遺伝的に決定されないような幅を持ち，社会規範に従って組織され，遺伝的進化よりも柔軟かつ速やかに進化したと思われる。そして，言語によって血縁擬制の多様で柔軟な活用が可能になったと思われる。

血縁擬制は人間社会においてさまざまな集団形成・維持に使われている。儒教圏の宗族などの父系出自集団は，父子の血縁関係の連鎖を重視し，何世代も遡る祖先を父系（男系）で共にする子孫の一体感を作り出す点で，二者間の血縁の濃さによって利他行動を説明する包括適応度の理論から大きく逸脱しており，血縁擬制の面がある。

戦前の日本臣民は天皇の赤子とされたが，『記』『紀』や『新撰姓氏録』では日本人全員が天皇の男系子孫（皇族または皇別）とされているわけではなく，天皇と赤子の関係は非血縁者をも含む血縁擬制であった。また，独身聖職者で実の子などいないはずのローマ教皇はパパと呼ばれ，カトリック信徒はパパの赤子である。地上の全生物は祖先を共にするきょうだいだとか，現生人類はみな 13～20 万年前に生きていたひとりの女性（ミトコンドリアのイヴ）の母系子孫だということは科学的に実証されているだけでなく，単系出自集団の論理によって全人類や全生物の一体感を生み出すことも可能である。

父祖に発する父系出自集団の論理は，排他的で権威主義的な集団を作るのに向いており，その集団の外部の人々はしばしば軽蔑される動物などに擬えられる。これは自分たちの血統上の優位や，外部集団との血縁のなさ，あるいは遠さを主張したもので，自分の属する集団のために自分の命を危険に晒したり棄てるような行動を引き起こすとともに，外部の者を情け容赦なく殺戮することを正当化し，戦争や民族浄化を引き起こす。レーニンはロシア人を軽蔑したが父方祖父からロシア人の血を受け継いでいなかった保証はなく，ヒトラーは父方祖父がユダヤ人かもしれないという家系調査結果を 1930 年頃知らされ，ポル・ポトはきょうだいが王夫人や王宮書記

官になったという家系を隠した。彼らのジェノサイドは，自らの内にも流れている（かもしれない）血統を否認したいという動機から身内（かもしれない）民族や自分と同じ社会階層（都市住民・知識人）に向けられたものと思われる（平山［2003b］3節）。

皇位継承の男系主義は藤原道長より前の平安時代と旧・現皇室典範にしかみられず（平山［2009］5巻），ススサノオが新羅から渡来したとする『日本書紀』一書の説や応神出生譚などから，継体以後の天皇家の父系（男系）は新羅王と同祖であり，応神は即位しておらず，応神五世孫である継体が日本の天皇家に入婿即位したことが読み取れる（平山［2011］［2012］）。これらのことに着目すれば，日本の天皇制は，排他的・民族主義的ナショナリズムから脱し得るように思われる。

血縁擬制は宗族やナショナリズムのように意識して利用されるだけでなく，その社会の家族・親族・姻族・家業経営体のあり方が無意識のうちに人々の行動を強く規定し，社会全体のさまざまな領域・場面においてそれらが反映される（平山［1995］［2009］4巻）。

聖夜

フロイトは，イエスの贖罪死とは父なる神殺しの同害報復であり，それによってキリスト教徒は父なる神の権威から解放されたと説いたが，子なる神を強調するキリスト教も，幼帝が登位して成年に達すると譲位する慣行とともに政治権力を摂関・上皇や武家に握られた日本の天皇も，家父長的な神・教皇・天皇像と矛盾する，反権威主義的特性を社会にもたらしたと言えよう。

イエスの自己犠牲的な贖罪死は全人類に対する自己犠牲的利他とみなされるもので，自分の属する集団のために命を棄てるような父系出自主義の自己犠牲的利他とは質的に異なり，全人類の祖，さらに言えば生きとし生けるものすべての祖の立場に聖母子を置くようなものと言えるだろう。イエスが世界を創造した唯一神の子とされるのも，その利他主義が父系出自主義による限定を超えたものであることを含意していると解釈できるし，無原罪の御宿りの思想はマリアを知恵の樹の実を食べる前のイヴに擬えているとも言える。

自己犠牲を伴う普遍的利他・愛・慈悲は，キリスト教と大乗仏教に共通する思想であり，いずれも紀元1世紀に形を整えた。そのような思想が登場した背景には，中国とインドや，インドとローマ帝国のように，遠方にあって当時の技術水準においては相互に軍事的な脅威とならないような大文明の間の交流が盛んになったことが挙げられ，ローマ帝国とインドとの間では季節風を利用した直接貿易がそのころ殷賑を究め，キリスト教がインドに伝播して大乗仏教の確立など利他精神の高揚をもたらした（平山［2007a］［2007b］）。

現代日本において，クリスマス・イヴは恋人達にとって特別な夜となっている。血縁関係に擬えて性的関係をとらえたことが，人間独自の自己犠牲的利他行動を生み出したとすれば，それを思想的に突き詰めた存在といえるキリストの誕生を祝う聖夜が恋人達のためのものであるのは，その思想の本質をとらえたものであり，これ以上の祝い方はないと思われる。そして，常緑樹・クリスマスツリーは生命の樹の象徴であり，その根元には地上のあらゆる生命の祖が無意識のうちに祀られているのではなかろうか。ドイツではクリスマスツリーの根元にプレゼントを置いてから交換するそうだが，贈与や交換とい

う互酬的利他行動が人間において著しく発達したのも，生命の樹があらわすような普遍的血縁の思想がその裏側で働いているからだと思われる。

注

(1)次のリンク先画像を参照。

http://darwin-online.org.uk/converted/scans/manuscript scans/1837-9_Transmutation/Notebooks/DarwinArchive_1837_NotebookB_CUL-DAR121.-_038.jpg

参考文献

Boehm, C. 2012 *Moral Origins: The Evolution of Virtue*, Altruism, and Shame, Basic Books.

Caspari, R. and S.-H. Lee 2004 "Older age becomes common late in human evolution," *Proceedings of National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol.101.

Copeland, S. R. et al. 2011 "Strontium isotope evidence for landscape use by early hominins," *Nature*, Vol.474.

Dagg, A. I. and L. Harding. 2012 *Human Evolution and Male Aggression: Debunking the Myth of Man and Ape*, Cambria Press.

Lalueza-Fox, C. et al. 2011 "Genetic evidence for patrilocal mating behavior among Neandertal groups," *Proceedings of National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol.108.

Lovejoy, C. O. 2009 "Reexamining human origins in light of Ardipithecus ramidus," *Science*, Vol. 326.

McBrearty, S. and A. S. Brooks 2000 "The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behavior," *Journal of Human Evolution*, Vol.39.

Nowak, M. A. with R. Highfield 2011 *SuperCooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed*, Free Press.

Vanhaeren, M. et al. 2006 "Middle paleolithic shell beads in Israel and Algeria," Science, Vol.312.

青木健一（2001）「『間違い』ではなく『適応』としての近親交配」，川田順造編『近親性交とそのタブー』，藤原書店

榎本知郎（1998）『性・愛・結婚―霊長類学からのアプローチ』丸善ブックス

河合信和（1999）『ネアンデルタールと現代人―ヒトの 500 万年史』文春新書

河合信和（2007）『ホモ・サピエンスの誕生』同成社

ダンバー，R.（1998）『ことばの起源―猿の毛づくろい，人のゴシップ』青土社

西田利貞（2007）『人間性はどこから来たか―サル学からのアプローチ』京都大学学術出版会（学術選書 026）

平山朝治（1995）『イエ社会と個人主義―日本型組織原理の再検討』日本経済新聞社

平山朝治（2003a）「人間社会と精神の起源」平山［2009］1 巻所収

平山朝治（2003b）「社会主義の致命的な誤謬とは何か？」平山［2009］2 巻所収

平山朝治（2007a）「大乗仏教の誕生とキリスト教」平山［2009］3 巻所収

平山朝治（2007b）「1 世紀の思想革命とローマ帝

国・インド間貿易」平山［2009］3 巻所収
平山朝治（2008）「貨幣と市民社会の起源―日本市民社会の源流を探る」平山［2009］3 巻所収
平山朝治（2009）『平山朝治著作集　1 巻～5 巻』中央経済社
平山朝治（2011）「記紀皇統譜の女系原理―天日槍（＝天彦火）王家の復元」『筑波大学経済学論集』第 63 号
平山朝治（2012）「日本神話にみる自由主義のなりたち」『筑波大学経済学論集』第 64 号
山極寿一（2012）『家族進化論』東京大学出版会

平山　朝治（筑波大学人文社会系）

死刑は存置すべきか
Should Death Penalty System Be Maintained?

菅原　由香
SUGAWARA, Yuka

はじめに

わが国の現行刑法には，法定刑に死刑のある犯罪が規定してある[(1)]。このことから，法定刑に死刑のある犯罪を犯したとされ，量刑に死刑が選択された場合には，死刑となる[(2)]。

さて，本年（2012 年）3 月 29 日に，1 年 8 ヶ月ぶりに，3 名の死刑囚の刑を執行したと法務省が発表したことが大きく報道されたように[(3)]，死刑は法律で定められていることであるにもかかわらず，執行が報告されるたびに，社会からは一定の賛否の反応が生じることが常となっている。

小川敏夫法相（当時）は，執行後の記者会見で，死刑は大半の国民が支持しており，裁判員裁判でも死刑が支持されていると指摘し，国民の声を反映するということは重要であり，死刑執行は法相の職責でもあり，職責を果たすべく執行した，等と述べた（2012 年 3 月 29 日付「日本経済新聞」）[(4)]。

この「死刑は大半の国民が支持して」いるというのは，内閣府による 2009 年の「基本的法制度に関する世論調査」による結果のことを指しており，それによると，「どんな場合でも死刑は廃止すべきである。」は 5.7%であるのに対し，「場合によっては死刑もやむを得ない。」は 85.6%となっている。10 年前の 1999 年の総理府（当時）の世論調査では「どんな場合でも死刑は廃止すべきである。」が 8.8%であり，「場合によっては死刑もやむを得ない。」が 79%であったことから，このアンケートによれば死刑を支持する率は 10 年前より上昇していることになる。一方「裁判員裁判でも死刑が支持されている」というのは，2009 年から実施された裁判員裁判で 13 人に死刑判決が出されたことを指している（2012 年 3 月 30 日付「日本経済新聞」）。

しかし，たとえ殺人犯に対してであっても死刑を科すことは許されるのか？　という考えは，小数派とはいえども，根強いものがある。今回の執行にあたって，人権団体などは執行に反発している。例えば，国会議員 78 人が所属する「死刑廃止を推進する議員連盟」や市民団体「死刑廃止国際条約の批准を求めるフォーラム 90」などが今回の執行を受けて，共同で記者会見し抗議声明を発表している。議連の村越祐民事務局長は，「『小川敏夫法相が『（死刑に対する）国民の支持がある』と強調するのは，国民への責任転嫁。（死刑制度の存廃に関する）結論を出さないまま，（法務省の）勉強会を打ち切っておきながら，執行したのは極めておかしい』と発言した。」（2012 年 3 月 30 日付「毎日新聞」）。また，人権団体「アムネスティ・インターナショナル日本」の若林秀樹事務局長は，「小川法相が世論調査で死刑容認派が 85%を占めることなどを執行再開の理由に挙げたことに対し，『人権問題は多数決で決めてはならない。そのことが分からない法相には失望した』と述べた。」（2012 年 3 月 30 日付「読売新聞」）。また，民主党は公約で「死刑存廃の国民的議論を行う」としたのに議論を尽くさないまま執行し

たことに対し，日本弁護士連合会の宇都宮健児会長（当時）は，「『議論が尽くされるどころか，方針も立てられていない中で死刑執行が再開されたことは，極めて遺憾』との声明を出した。」（2012年3月29日付「読売新聞」）。菊田幸一教授（犯罪学・元明治大学）は，「一日でも長く死刑執行停止が続くことを願っていたので，非常に残念だ。1月に就任して間もない小川法相が死刑囚の資料を精査する十分な時間があったとは思えない。2011年度内の執行実績を残したかったのではないかと疑いたくもなる。これで大臣の職責が果たせたと思っているのなら，思い上がりであり大きな間違いだ。」（平成24年3月29日付「京都新聞」）と述べている。

1　対立点の整理

ではこの死刑存廃論についてはどのように考えたらよいのだろうか？　これまでの議論は「信条論・感情論に陥っている」，「議論が噛み合っていない」などの指摘がなされている[(5)]。

学問的には，死刑存廃論は，例えば次のように整理される（藤本哲也2011：74）。

（1）殺人犯人を死刑にすることによって生命を奪うことが許されるかという「法哲学的論点」。

（2）死刑に一般予防効果があるのかどうかという「刑事政策的論点」。

（更に「刑事政策的論点」として，死刑の犯罪抑止力，誤判問題，被害者問題，国民感情・世論，国際的動向等がある（平川宗信1999：63）。）

（3）死刑は憲法にいう「残虐な刑罰」にあたるかどうかという「憲法的論点」。

（4）誤判の場合に取り返しがつかないことを考えれば，生命を奪う手段として，刑事裁判は適正手続であるといえるのかどうかという「適正手続的論点」。

では，両説の対立点の中から主なものをいくつか取り上げて，検討してみることとする。

（1）誤判問題（廃止論者の主張）

廃止論者は，死刑は誤判の場合に取り返しがつかないから廃止すべきだとする。これに対し存置論者は，誤判の問題は他の刑罰でもあり得るのだから，誤判の可能性が否定できないから死刑は廃止すべきだとするのはおかしいとする。むしろ誤判がないようにするにはどうしたらよいかを考えるべきであるとする。確かにもし死刑制度自体がなくてはならないものであるとすれば，誤判の可能性があるから廃止すべきとするのは説得力を欠くかもしれない。懲役刑には誤判を理由に廃止すべきとする議論は見当たらない。しかし，死刑は取り返しのつかない刑罰であるという点では懲役刑とは異なることになるので，誤判の程度がどの程度のものであるのかという現実を踏まえた議論が必要になるものと思われる。

（2）国民感情・世論（存置論者の主張）

存置論者は，世論は存置派が圧倒的多数であることを理由に死刑は存置すべきだという。しかし死刑のように人の生命を国家が奪うことが認められるかどうかという問題を多数決で決めるべきであるかは疑問である。また，廃止論者は世論が存置を求めているというのはアンケートの取り方によって変わり得るものであると反論する[(6)]。また国民には死刑の存廃の判断に必要な情報が与えられていないとの指摘もある。例えば，今年（2012年）3月に執行された3人の死刑囚が今回対象とされた理由を記者会見で質問された小川法相は，「『執行できない客観的状況にある人は除いた。なぜこの3人かという説明

は控えたい』と具体的には答えなかった。」（2012年3月29日付「朝日新聞」）という。また「この時期になった理由については『検討した結果で，特別な理由はない』と述べた。過去4代の法相下で執行がなかった点も『私が論評する立場ではない』とした。」（2012年3月29日付「毎日新聞」）という。執行の順番は確定順ではないのかという疑問が浮かぶことは当然であり，その理由を公開しないことには問題があるように思われる[7]。

（3）国際的動向（廃止論者の主張）

廃止論者は，世界的潮流は死刑廃止の方向にあることを理由に死刑の廃止を訴える。アムネスティ・インターナショナル日本の報告では，「現在，全世界の7割に当たる141カ国が，法律上または事実上死刑を廃止している。アジア太平洋地域においても41カ国のうち28カ国が，法律上または事実上，死刑を廃止している。東アジアでは，韓国が2008年に事実上の死刑廃止国となり，現在まで14年間，執行を停止している。さらに，本年3月13日にはモンゴルが，そして7月5日にはペナンが，『市民的及び政治的権利に関する国際規約』の第2選択議定書（いわゆる死刑廃止議定書）に公式に加入した。」（http：//www.amnesty.or.jp/news/2012/0803_3348.html）という。

しかしこれに対し廃止論者は，諸外国の情勢が死刑廃止の傾向にあるから日本も廃止すべきということにはならないというだろう。確かに諸外国が廃止しているのだから日本でも廃止しなければならないということは，論理的に導くことはできないように思われる。

（4）犯罪抑止効果（存置論者の主張）

存置論者は，死刑には犯罪抑止効果があるから存置すべきだという。しかし廃止論者は，犯罪抑止効果は証明できるものではないと反論する。確かに，この点を科学的に証明することは困難であり，また万人を納得させる証明も困難であるといえる。また，一方他の刑罰による威嚇効果も同様に証明困難であるといえる。しかし，刑罰一般自体には抑止効果があるとの推定の下に成り立っていること自体は了解可能であろう。このように死刑についての威嚇効果の有無によっては，存廃論に決着をつけるのは難しいように思われる。

（5）応報感情・正義等の観点（存置論者の主張）

存置論者は，「凶悪犯罪により侵害された法秩序の回復」，「復讐感情や応報感情の満足」，「人を殺した罪は自己の生命によってしか償うことができない」，「何人殺しても殺人犯の生命だけは守られるということはおかしい」といったことなども死刑存置の理由として挙げる。これらは価値観・世界観の問題となるように思われる。例えば，存置論者は次のように論じている。

植松正教授（元検事・刑法）は，「死刑に犯罪を抑制する力があるならば，その存置によって，少数の犯罪人の生命は奪われようとも，多数の善良な人々の安息が脅されない方がはるかに人道的である。遊興費かせぎのために，平和に眠る一家を惨殺するような犯人の生命を保障することの方が，民衆をこれらの惨害から守るために死刑をもってこの種の犯行を抑制することよりも，人道的だということが，どうしていえるであろうか。」（1955年4月12日付「毎日新聞」）という。

この説は犯罪により失われる生命を守るためには，

犯人を殺すこともやむを得ないのであるから，死刑が非人道的であるとはいえないというのである。しかしこの論証には犯人が死刑を科されるに相当する犯罪を犯していること，凶悪な殺人犯に対しては国家が死刑を科すことに問題のないことが前提とされているので，これらの前提が崩れたならば成り立たないものと思われる。

次に，竹田直平教授（刑法）は，「……立法者としての立場において，死刑の廃止を主張する者は，『私はあなたを殺さないことを一応約束する。しかし，この約束に違反して恣意的にあなたを殺すことがあっても，あなた達は私を殺さないことを約束せよ』と要求するものである。そして，このような要求を承認する法が作られたならば，違法の殺人犯人の生命は，彼の犠牲となった適法な人間の生命よりも，より厚く保護せられ，より価値高く評価せられることを予め法定することになる。このような法は，殺人犯人の動機に次のようなものとして映るであろう。『私は今君を殺すことができる。しかし君の親族も国家も私を殺し得ないことが法律で保証されている』と。これに反して，被害者の立場は次のようである。『君は今適法な私を違法に殺すことができる。しかし君の生命は今の瞬間（正当防衛）を除いては，一切の攻撃から法的に保護されている』ということになる。これは人間の生命の尊厳と平等とを否定する法であるといわねばならない。」（竹田直平 1960：59）という。

この説は殺人犯が人を殺したとしても死刑を科すことができないということは，被害者の生命よりも犯人の生命を保護することになるから，法律がこれを認めることはおかしいというのである。しかしこの説も凶悪な殺人犯に国家による死刑を科すことが何故許されるのかについては答えていない。また，殺人犯を死刑にできないことが被害者よりも殺人犯の生命を保護することになるとする理解は正しくない。この場合の法律は誰をも死刑とすることができないという意味においては国民間は平等であるのであって，ここに不公平・不平等がある訳ではないのである。ただ国民間に犯罪が起こった時に，国家がこれに介入し刑罰を科すのに死刑だけは科せないとすることは，人を殺した犯罪に対する刑罰として不十分になるという主張であろう。しかし廃止論者からすれば，殺人犯であっても国家が人を殺す権利はない等の理由から（森末伸行 2011：165），そもそも死刑は刑罰としてあってはならないものであるのだから，存置論者は何故刑罰の種類として死刑が認められるのかということに答える必要があるであろう。

この点につき，廃止論者は，「殺人犯人であっても国家が人を殺すことに正義はあるのか」というが，存置論者はこれに対し，被害者は何のいわれもなく殺害されているのであるから，まさに，「ある」というだろう。また，廃止論者は，「人を殺すことは人道に反し野蛮である」というが，存置論者は，殺人犯人が被害者を殺害したことが最も野蛮なのだというだろう。また，廃止論者は「被害者遺族の復讐感情の満足よりも遺族への補償を充実させるべきである」というのに対し，存置論者は，加害者の犯した罪は生命でもってしか償わせることはできないというであろう。また，「被害者遺族の感情は死刑によっても癒されないので犯人には一生かけて贖罪させるべきである」というのに対しては，やはり死刑にしなければ刑罰として不十分であるというだろう。また「死刑への執着は復讐と応報という原始的感情以外に何ら支柱を持つものではない。」（木村亀二 1950：187）[8]という主張に対しては，この応報思

想には正義があるといい，「人を殺すことは，たとえ国家の形而上学的な尊厳の維持とか法秩序の回復といった考え方によっても基礎づけることは出来ないのである。」（宮沢浩 1968：282）という主張に対しては，単なる殺人と死刑は違うというであろう。

このような，殺人を伴う残虐な犯罪に見合った刑罰とはいかにあるべきかという問題は，結局は，犯罪と刑罰のあるべき関係の問題となるため，当為の問題になるものと思われる。そして，この問題を集約すれば，残虐な殺人犯の刑罰は死刑でなければならないのか，それとも，いかに残虐な殺人犯であっても死刑だけは科してはならないのかという問題になるといえる。このいわば世界観の対立ともいうべき問題は，わが国では，前者が多くの人により支持され，後者は少数の人により支持されているということになるが，どちらが正しくどちらが間違っているのかを論理的に証明することは困難であり，正しさの面からは決着をつけることは困難であるように思われる。

2　「死刑は存置すべきか」の議論の前に―刑事手続上の問題点

死刑存廃論における以上のような当為の問題に立ち入る前に，この問題を議論するにあたり，刑事手続上無視できない問題があると考える。このため，本論文では，この当為の問題にはこれ以上立ち入らないこととし，「死刑は存置すべきか」の議論の前に立ちはだかっている刑事手続上の問題点についてまず考えてみることとしたい。

まず，そもそも死刑存廃論には，「罪と罰」と「犯罪と刑罰」の混同が見られるところに問題があるように思われる。すなわち，「犯罪と刑罰」はあくまでも法律上の概念であるので，事実上若しくは規範上，観念上の概念である「罪と罰」とは本来異なるものであり，死刑存廃論を議論する際にはこの点を厳格に分けて論じなければならないと考える。

つまり，死刑存廃論にはそもそも死刑が法律上の制度であるという視点への配慮が不足しているところに問題があり，このことを踏まえずに，単に「凶悪犯人を死刑にすべきか」といった議論が先行しているように思われるのである。従って，死刑の問題を考える時には，犯罪という悪に対する当然の制裁としての罰というようにシンプルに問題を捉えることはできず，法律上の概念としての犯罪に対し，国家により執行される刑罰を科すことは認められるのか，として概念を明確に意識しなければならないと考える[(9)]。つまり，存置論者はそもそも死刑を科される根拠となる犯罪が法律上どのように認定されているのかに対する関心が十分でないように思われるところに問題があるものと考える。すなわち，何人殺したとか，どのような残虐性があったのかに関心が先行し，死刑が科せられるとされた犯罪そのものに対する考察・関心は必ずしも大きくないように思われるのである。刑法は結果責任を負わせるものではないのであるから，被告人に負わせるべき責任が何かについては，刑法の責任主義等の基本原則に従って認定されなければならないことは軽視されてはならない。

さて問題点を整理すると，死刑とは「裁判所によって法律に基づいて言い渡された死刑判決の確定を原因として，国家機関によって執行される刑罰」である。冒頭でも述べたように，ある者の特定の行為について，裁判所が犯罪であると認定し，かつ量刑については死刑が選択されたということが前提となる。つまり，「犯罪があった」ということを契機と

して科されるものではなく，「犯罪があったと国家により認定された」ということを契機として科されるものであることが特に意識されなくてはならない。

これに対し存置論者が正義等の観点から死刑制度の存置を主張するときには，死刑に値する罪のあったことが揺るぎないものであることを前提としているものと思われる。しかし，実際に法律上の手続を経て認定される犯罪は，実際の犯罪そのものであり（仮に間違いがあったとしても，死刑判決に影響を及ぼす程度のものではない），裁判所が法定刑の範囲内で決定する量刑も適切なものである（仮に間違いがあったとしても，死刑判決に影響を及ぼす程度のものではない）とは限らないのである。冤罪事件を想起するまでもなく，法律に従って認定された犯罪が間違いのないものであるという保障は，必ずしも当然に認められるものではないのである。このようにいわなくてはならない理由は，ここでは深く立ち入らないが，具体的な犯罪の認定と量刑の決定の過程に存在するものと考える。

ある行為が犯罪とされ刑罰が科せられるためには，犯人と疑われる者の逮捕があり，その者が犯したとされる犯罪の証拠が収集され，検察官が証拠を使って起訴をし，裁判所による有罪の認定と刑の量定が判決により下され，それが確定することが必要となる[(10)]。

では，具体的にその内容を見ていくこととする。例えば，犯人であること自体は広い意味では間違いがないケースであった場合を想定しても，次のような事実が証拠上証明されなければならない。

例えば共犯の殺人事件の場合であれば，被害者の死が被告人らの暴行によるものであることの因果関係が証拠により証明されることが必要となる。また，被害者の殺害について，被告人らに故意があったことも証拠により証明されることが必要となる。

この場合致命傷となった傷がどういうものであり，それがいつ頃付けられたものであるかは証明可能であったとしても（例えば後頭部にある傷がいつ頃どのような物で殴られたものと認められるかに関して，医師の鑑定書があれば，その事実の範囲内においては証明可能といえる），その医師の鑑定書自体は，共犯者のうちの誰のいつの暴行によるものであるかまでを特定することができるものとはなりえないであろう。それ以上の説明については，被告人本人の供述や共犯者の証言によるところが大きくなるものと思われる。このように，医師による鑑定があったとしても，それは犯罪事実があったことの推定にはなりえても，具体的に誰によるものであるかまでを証明するものにまでなるとは限らないのである。結局，証拠の隙間を埋めるものを自白に頼るとなると，例えば強制や拷問等による自白の問題が発生する。

一方共犯事件はその役割に応じて量刑に差がつけられることになるが，証拠によりそれが正しく認定できるのかは，厳密な意味では困難であるといわなくてはならない。例えば共犯者の証言が証拠となって責任をなすりつけあう危険性が生じることが考えられる。また，年長や先輩であるという関係性自体が必ずしも主犯格であったのか従属的な立場であったのかの直接的な証明にはなるとは限らないだろう。主犯格だけは死刑となることもあるとすれば，量刑にも厳格な証明までが必要とされなくてはならないというべきである。

一方殺人の故意については，日頃からの被告人の言動や犯行時の状況等から認定されることになるが（例えば，刃物を心臓に突き付けたことや頭部を鈍器で殴ったことが証拠上認められれば，殺意が認定されやすいだろう），これもまた被告人や証人の記

憶の薄れや表現力の個人差があることもあり，被告人の故意が正確に証明ができるとは限らないことを考慮しなければならない。

以上のようないくつかの点を見ても正確な意味では犯罪の認定を正確に行うことは実際には非常に困難であるといえ，手続が合法的に進められたことだけをもって正しい事実認定ができたとすることは，特に死刑が問題となる事件ではできないように思われるのである。凶悪犯罪は厳しく罰せられなければならないとする思いが強いことで，証明力の弱い証拠での有罪の証明を促進させる危険性を生じさせることはできないことはいうまでもない。

一方量刑の問題であるが，存置論者は，死刑以外には考えられないという事件にのみ死刑判決が出されているはずだと信じていないだろうか。量刑については直接裁判官を拘束する法律はないので，法定刑の範囲内でどの刑を選択するかは裁判官の裁量に委ねられていることになっている。

例えば，渡部保夫元裁判官は，裁判官時代の経験から，「裁判の現実では，天人ともに許し難いというほどでなくても死刑にされてしまうことがある，これは恐ろしいという印象を持ちました。量刑の誤判というか，こういう不当な死刑判決は，最近においても存在しているようであり，死刑制度を残す限りはいつでも生じうるように思っています。」（渡部保夫 1997：14）と述べている。

例えば，今年（2012 年）2 月に第二次最高裁判決で死刑が確定したいわゆる「光市母子殺害事件」では，量刑の判断が，無期懲役（地裁）→無期懲役（高裁）→原審差戻し（最高裁）→死刑（高裁）→死刑・確定（最高裁）と判断が動いており，このように量刑に天地ほどの変更がある場合の「量刑の理由」を見ても，死刑への変更に見合う程度の理由付けがあったとは認められないように思われるのである。第一次一審，第一次二審では，犯行時 18 歳 2 ヶ月の年長少年であったことが重視された結果死刑が回避されたものと認められるが，第二次最高裁の判決では罪質の悪質性・残虐性や原審公判での不合理な弁解があったことを指摘し，被告人には「真摯な反省の情をうかがうことはできない」とし，犯行の結果や態様の諸事情に照らすと，「被告人が犯行時少年であったこと」等の「被告人のために酌むべき事情を十分考慮しても被告人の刑事責任は余りにも重大であり，原判決の死刑の科刑は，当裁判所も是認せざるを得ない。」としているのである（最高裁（一小）平成 24 年 2 月 20 日判決，殺人，強姦致死，窃盗被告事件，平成 20（あ）1136 号）。

このように，同じ事件であるにもかかわらず，無期懲役判決の場合と死刑判決の場合では別の理由付けを採用していることになる。もちろんこのようにある裁判所では無期懲役であった事件を別の裁判所が死刑とすることは何ら違法ではない。しかし無期懲役が覆された事件の死刑判決は，無期懲役の可能性もあり得たのではないかとして死刑以外には考えられない事件ではなかったのではないかと少なくとも被告人には感じられるのではないだろうか。死刑判決は他の刑罰の場合とは違い，少なくとも死刑以外の刑罰は考えられない場合にのみ適用されるべきなのではないだろうか。

そもそも，死刑の適用の基準にはいわゆる永山事件で示された「永山基準 (11)」があるが，これが一律で明確なものであるかも疑問である。つまり永山基準はこれを適用したとしても事件を無期懲役にすることも死刑にすることも可能であるものと見られるため，厳格な意味では死刑適用基準としての機能を十分に果たすものとはなっていないように思われ

るのである。

以上のように犯罪事実の認定や刑の量定には，死刑制度を存置する上で許されないといわなければならない程度の誤差が生じることが避けられない状況にあると見るべきであるため，この点の改善のための法整備がなされない以上，死刑判決及び執行を続けることには問題があるといわざるを得ないと考える。

3　死刑存廃論の展望

存置論者の抱いているイメージとは違い，実際の犯罪事実の認定と量刑の選択が死刑事件の場合であったとしても間違うことがないとはいい難い状況があったとすれば，死刑制度の存置は存置論者にあっても不安を覚える状況にあるといえるのではないだろうか。もしわが国では死刑制度自体はなくてはならないものであったとしても，犯罪の認定と量刑の判断が死刑制度を持つ国として耐えられる程度の精度をもつものに改善されるまでは判決も執行も停止しなければならないという主張は可能であるように思われる。

存置論者は「あなたの家族が殺されたとしても，犯人を死刑に処すべきではないといえますか」と質問する。この問いに対しては，「もちろん，犯人を死刑にしてやりたいと思うし，犯人を殺してやりたいと思う」と答えるだろう。しかし，事実認定や量刑判断の誤りのあり得る状態のまま死刑制度を維持して自己も広い意味での「冤罪」で死刑となり得る可能性を残しておくか，自分や自分の家族は被害者になったとしても犯人を死刑にだけは処せられないかのどちらを選ぶかと問われれば，現段階では，やはり後者によって死刑制度はなくしておくべきであると考えるのである。

注

(1)刑法に12カ条，特別法に7カ条ある。刑法は，内乱罪，外患誘致罪，外患援助罪，現住建造物等放火罪，爆発物破裂罪，現住建造物等浸害罪，汽車転覆等致死罪，往来危険罪の結果的加重犯，水道毒物等混入致死罪，殺人罪，強盗致死罪，強盗強姦致死罪。特別法は，爆発物使用罪，決闘致死罪，航空機強取等致死罪，航空機墜落致死罪，人質殺害罪，組織的殺人罪，海賊行為の処罰及び海賊行為への対処に関する法律。

(2)なお，刑法81条の外患誘致罪は法定刑が死刑のみであるので，外患誘致罪の罪にあたる犯罪を犯したと認められれば死刑となる。

(3)本稿執筆中の本年（2012年）8月3日には，今年2度目の刑の執行がされたが（滝実法相），3月29日の執行から約4ヶ月しかたっていないことが影響したためか，3月の時よりは大きく報道されなかった。

(4)前年（2011年）は，19年ぶりに年間を通じて死刑の執行がゼロであった。小川法相の前々任の江田五月氏は，「震災で大勢の人が亡くなり，国民が静かに命のことを考えたい時だ」として執行の一時停止を公言した。2012年1月まで法相を務めた平岡秀夫氏も「存廃には国民的議論が必要」と消極姿勢だった（2012年3月29日付「信濃毎日新聞」）。

(5)「死刑の存廃をめぐっては，古くから膨大な議論がされている。そこで取り上げられている論点も，極めて多数にのぼる。このような状況を見ると，すでに議論は尽きているようにも見える。それにもかかわらず，死刑存廃論争は，いまだ収束することなく，平行線をたどっている。このような論争状況に対しては，議論が『信念と信念とのぶつかり合い』

と化していて，『水掛け論』『すれ違い論』になっているとの批判も強い。」（平川宗信 2001：11）。

(6)菊田幸一教授は，独自にアンケート調査をした結果を公表している（菊田幸一 1993：序ⅰ）。

(7)3 月に執行された 3 人の死刑囚は，確定から執行までの期間が 3 年 7 ヶ月から 5 年 1 ヶ月までの者であったという。しかし確定から 5 年以上の死刑囚は死刑囚全体の半数近い 61 人に上っているという。ただし，これらの死刑囚の執行が回避されてきたのは，再審請求等の事情があるためだと指摘されている（2012 年 3 月 30 日付「読売新聞」）。

(8)更に木村亀二教授は，憲法が平和主義の見地から戦争を放棄しながら，死刑を肯定することに，「深刻な矛盾」があると指摘する（木村亀二 1950：179）。

(9)王雲海教授は，「……死刑は，国家が事前に設定されたプロセスを通じて公的にかつ強制的に人を死にいたらせる『死』であって，いわば正真正銘の法律制度である。この点は死刑と他の『死』との根本的違いである。」と指摘する（王雲海 2005：2）。

(10)刑事訴訟法 336 条では，「被告事件が罪とならないとき，又は被告事件について犯罪の証明がないときは，判決で無罪の言渡をしなければならない。」とされるので，いわゆる嫌疑がグレーである事件は無罪としなくてはならない。極端にいえば，刑事裁判では，犯罪を犯したかどうかそのものが問題となるのではなくて，“犯罪の証明があったかどうか”が問題となるのである。そして，その犯罪の証明は厳格なものでなければならない。（ただし，量刑については厳格な証明までは必要とされていない。）

(11)いわゆる「永山基準」（1968 年に 4 名の被害者を出した連続ピストル 4 人射殺事件）の第一次上告審判決（最判昭 58・7・8 刑集 37・6・609）で示された死刑の適用基準である。「死刑制度を存置する現行法制の下では，犯行の罪質，動機，態様ことに殺害の手段方法の執拗性・残虐性，結果の重大性ことに殺害された被害者の数，遺族の被害感情，社会的影響，犯人の年齢・前科，犯行後の情状等各般の情状を併せ考察したとき，その罪質が誠に重大であって，罪刑の均衡の見地からも一般予防の見地からも極刑がやむをえないと認められる場合には，死刑の選択も許されるものといわなければならない。」

参考文献

井上達夫（2008）「『死刑』を直視し，国民的欺瞞を克服せよ―忘れられた（法の支配）と民主的立法責任」論座 154 号，朝日新聞社

王雲海（2005）『死刑の比較研究―中国，米国，日本』成文堂

加賀乙彦（1978）『宣告』新潮社

菊田幸一（1993）『死刑と世論』成文堂

木村亀二（1950）「新憲法と死刑の問題」『新憲法と刑事法』法文社

柴嵜雅子（2008）「死刑論議の諸前提」国際研究論叢 22 巻 1 号，大阪国際大学

竹田直平（1960）「立法における死刑―立法上の死刑は廃止すべきでない」甲南法学第 1 巻第 1 号，甲南大学

土本武司（2012）「絞首刑の法的根拠と残虐性」判例時報 2143 号，法律時報社

西原春夫（1983）「死刑制度を考える―永山判決を契機として」法学教室 38 号，有斐閣

平川宗信（1999）「死刑制度と憲法理念（上）―憲法的死刑論の構想」ジュリスト 1100 号，有斐閣

平川宗信（2001）「死刑存廃論の法的理論枠組みに

ついて―憲法的死刑論の展開」現代刑事法 25 号，現代法律出版
藤本哲也（2011）『よくわかる刑事政策』ミネルヴァ書房
曲田統（2011）「死刑制度は保持されうるか」法学新報 118 巻 7・8 号，中央大学法学会
宮澤浩一（1964）「死刑廃止論の立場」法学研究 37 巻 1 号，慶應義塾大学
宮澤浩一（1968）「死刑廃止論の一試論」『矯正論集』矯正協会
森末伸行（2011）「国家は人を殺す権利をもつか―国民国家の変容」『法の理論 30』成文堂
渡部保夫（1997）「シンポジウム死刑存置と廃止の出会い」『死刑―存置と廃止の出会い　年報・死刑廃止 97』インパクト出版

菅原　由香（國學院大學大学院特別研究生）

日本の届出婚主義と戸籍の拘束
―近代国家の「結婚の自由」から考える―
Japanese Marriage System Bound by Family Registration From Viewpoint of Freedom of Marriage in Modern State

遠藤　正敬
ENDO, Masataka

はじめに

結婚は人間にとって自然的にして根源的な結合である。生活様式や価値観の変化とともに個人の結婚観も多様化してきたが，社会制度としての「婚姻」という概念は法律上の手続を要件とする「法律婚」と同一視されてきたといえる。だが，現在，日本や欧米では事実婚が増加し[(1)]，フランスやスウェーデンのように事実婚夫婦にも婚姻の場合とほぼ同等の権利を認める国も増えている。

日本では，民法（1896 年法律第 89 号）第 739 条第 1 項に「婚姻は，戸籍法の定めるところにより届け出ることによって，その効力を生ずる」と定め，明治以来，婚姻届の提出を婚姻成立の要件とする届出婚を堅持し，事実婚は「内縁」として忌むべきものとされてきた。この届出婚は法律婚の一環とみなされがちであるが，日本独特の制度であり，近代ヨーロッパで成立した民事婚とはその沿革および法的構造からみても異質のものである[(2)]。

日本の届出婚制度が異彩を放つのは，戸籍に規律された婚姻制度である点に尽きるであろう。戸籍は日本人の身分関係を家族単位で記載する公文書である。日本における婚姻は，出生や死亡などのように事後報告的に届け出ればよい事件と異なり，当事者の届出が受理されて戸籍に記載されることではじめて法的に有効となる。

婚姻の成立について届出をその要件とすることにより，国家は個人の婚姻関係を文書上把握することができる。だが，それはあくまで管理する側の利点である。儀式によって社会に公示され，あるいは親族や近隣の人間から結婚として承認された結合関係を一片の届出を欠くという一因のみをもって国家の法律的保護の埒外に置くという立法精神は，個人の尊重を身上とする近代国家にふさわしいものであろうか。

そもそも婚姻届は，戸籍の秩序に個人を絡めとるという性格をもつ。戸籍は氏を同じくする夫婦と未婚の子を編製の単位としている。民法は「夫婦は，婚姻の際に定めるところに従い，夫又は妻の氏を称する」（第 750 条）と定め，戸籍法（1947 年法律第 224 号）は，婚姻届は夫婦が同一の氏で届けることを要件としている（第 74 条）。戸籍の編製単位となる夫婦とその未婚の子は同一の氏でなければならないという「同氏同戸の原則」が貫かれている。（「同一の氏」として）夫婦となる者は，夫と妻いずれかのうち新たに編製される戸籍の筆頭者となる方の氏に統一し，これを婚姻届に記載しなければならない。しかし，現実には夫が筆頭者になり，妻が夫の氏に合わせる例が大半である（厚生労働省の 2006 年度統計によれば夫婦の 96.3%が夫の氏を選択している）。この「同氏同戸の原則」も，職場で現在の姓

を維持したいといった現実的な要請から夫婦別姓を望むカップルには心理的障害になっている。

届出婚主義による最大の弊害は「非嫡出子」をめぐる差別問題であろう。これは，民法第900条第4号但書により法定相続分が「嫡出子」の二分の一となるという法的差別と，“内縁の子”として世間から白眼視されるという社会的差別の両面に亘る。その上，一覧して個人の親族関係が縦横に検索できるという戸籍の情報集中性がそうした差別を再生産してきた[(3)]。「日本家族法の父」と呼ばれた穂積重遠は，「私生子」問題の元凶たる届出婚主義について事実と法律との不一致を「一大欠点」として挙げ，「此欠点は今日の我国の法律の一つの持病であると云つて宜いが，其徴候が婚姻制度に最も極端に暴露して居る」[(4)]と評言していた。

個人の結婚という私的領域に国家が介入する合理性はどこにあるのか。古来より個人の身分関係は法よりも宗教，慣習，文化などによって律せられてきた[(5)]。近代国家は家族について，対社会的部分――一夫一婦制の維持や近親婚の禁止など――を統制するにとどめ，生活共同体としての根本的役割に関してはその自治性を尊重すべきとの立場をとってきた[(6)]。美濃部達吉は，婚姻とは「夫婦間の同意に成る行為」であり，「国家に対する意思表示ではあり得ない」[(7)]と述べている。したがって個人の自由な結婚を戸籍が拘束するものとなる届出婚主義は，個人の私的領域に国家が公然かつ過剰に干渉することに他ならない。

このような現実と法との矛盾を抱える届出婚が近代日本において制度化された意味をどう考えるべきか。先行研究では，明治期における法律婚主義の確立について，事実婚主義との拮抗を学説史的に検討したものが目に付く。だが，それらの問題関心は民法上の内縁問題をいかに解決するか[(8)]という法解釈論にほぼ終始しており，届出婚は戸籍が権力として強く作用する婚姻制度である点を問い質さなくてはならない。

本稿では，届出婚主義が近代日本で選択された意味を考える上で，西欧近代国家における婚姻制度の変遷を概観するとともに，個人主義思想が政治思想の本流となった19世紀に結婚はいかなる価値を認められていたのかを把握する。それとの対照において，西欧の法思想を継受して日本が近代国家として出立する明治期に，戸籍法の成立と歩を合わせて，近代個人主義と矛盾する届出婚主義が発出された政治的意義を検討したい。

1　近代西欧における婚姻制度の変遷

(1) 結婚の世俗化，そして契約化へ

古代ヨーロッパにおいては，結婚を貫く道徳観をめぐる対立は，人間の性欲を肯定するか，否定するかという争点に集約される[(9)]。ローマ法は絶対的な性的自由の思想に立って婚姻法を築いた。結婚の形式について干渉することはほとんどなく，内縁も婚姻とならぶ合法的な男女の結合として認め，かつ契約の法理を婚姻にも適用した[(10)]ので，婚姻も離婚も当事者の合意によって自由に行い得た。これに対し，キリスト教的結婚思想は禁欲主義を根本とするスコラ的自然法を基礎としており，結婚の第一義的目的は人類の生殖であるが，これは子の教育と乖離してはならないとしていた[(11)]。

ローマ帝国は4世紀にキリスト教を国教として公認し，カトリック教会の権威が広範に確立されていった。フィッギス（John N.Figgis）が，人類の精神史はカトリック教会を中心としていた[(12)]と切言したように，教会の説く教義は中世ヨーロッパにお

いて人間社会の普遍的道徳として流布した。教会は結婚を社会倫理の淵源とみなしてこれに「秘蹟」という意義を与え，神の恩寵の象徴として人間の自由意思が介在し得ないものへと昇華させた。神の信託に基づく宗教的価値を与えられた婚姻は 10 世紀頃より教会の掌中に置かれ，国家はこれに干渉しえなかった。教会が法の統率者として君臨する基盤となった教会法（Canon Law）はその大部分が婚姻規定に費やされ [13]，男女の結合は貞節を遵守して終生一回限りとする一夫一婦制と婚姻非解消主義が鉄則とされ，離婚や内縁は神意に背く罪とされた [14]。

結婚が宗教権力から解放されていく契機は，人間を「個人」として把握する近代自然法の胚胎であり，それが 16 世紀に始まる宗教改革であった。ルターによる教皇批判は信徒を支配してきた数多の制度的統制と伝統的規律の撤廃を求め，結婚を神の手から人間の手に取り戻そうという「婚姻還俗運動」が展開された。カトリック側でもこれに対抗し，教会法による婚姻を統一的な規格法として発出することで婚姻統制権の維持を図った。教皇の召集するカトリックの公会議である「トレント公会議」では 1563 年会議において婚姻の教令を定め，聖職者の立会いを挙式の要件とし，非解消主義を原則とする宗教婚が法規化された。だが，政教分離の進展により神聖国家体制における教皇と皇帝の二元的な主権論が崩れ，世俗権力としての国家が教会に替わる婚姻制度の統率者となった。

18 世紀後半から，個人の先天的自由を近代自然法原理とする社会契約説が勃興したフランスでは，1791 年 9 月に公布された革命憲法が婚姻契約主義を宣言し，カトリック教会の婚姻における排他的な専管権限は撤廃された。革命下フランスにおける婚姻制度の重大な変革は二点に集約できる。第一に，宗教的拘束を廃した民事婚の確立である。1804 年制定の民法（Code Civil）により結婚は公吏の立会いの下に儀式を行えば成立するものとなった。第二に，離婚の自由化である。1792 年離婚法は当事者間の合意によって離婚が成立するものとした [15]。民法典をはじめとするフランスの革命的法思想は 19 世紀初頭のナポレオン戦争によってヨーロッパ大陸に伝播した。秘蹟から契約へとその本質を転換した婚姻は，法令（主として民法）に則って公吏の立会いの下で行われる契約的民事婚としてドイツ，ベルギー，オランダ，スイスなどで採用されていった [16]。

(2) コモンローにおける婚姻法

ヨーロッパ大陸の諸国がローマ法に席巻されていくなかで，英米の婚姻法はコモンローが大きな礎石となった。コモンローの根幹にあるのは自然権の尊重である。社会契約を結んだ自立的個人の権利として理念化された自然権は，法を個人の利益を保護するための存在ととらえるコモンロー的法理論に適合するものであり [17]，結婚も個人間の自由な契約の一環として把握されたのはローマ法と同様であった。

イギリスでは，1835 年婚姻法が成立した。同法により，挙式の予備的行為として国教会において結婚の公告（banns）を受けるか，登録吏の面前で当事者が結婚の意思を示せば婚姻成立とみなされる民事婚が制度化された。なお「婚姻登録」として登録吏もしくは主教からの結婚許可証あるいは結婚証明書の交付を受けることが必要とされたが，婚姻成立の形式的要件となるのはあくまで当事者の合意と挙式であって登録ではなかった [18]。さらに 1857 年離婚法によって，結婚は土地や証券などの契約と同様，法律に基づいて解消しうるものとなり，イギリスに

おいて結婚は個人の自由意志による契約婚へと転換した。

一方，米国は独立後，コモンローを合衆国憲法の精神に反しない部分に限り継受した。米国では婚姻に関する統一法はなく，州によって法制度は一様でないものの，総じてイギリスよりもゆるやかな法律婚主義を採用した。当事者が結婚の意思を挙式によって公示し，結婚許可状の発給を受ければ，婚姻が成立となる「コモンロー婚（marriage by common law)」が通例となった。ここでも婚姻登録の手続があったが，許可状を発給された者を登録するもので婚姻成立の証拠としての意義を有するにすぎず，婚姻の成立要件ではなかった[19]。

結婚を民事契約としてとらえるコモンロー婚が米国において広範に採用された背景には，アングロサクソンの法思想における徹底した個人主義思想が影響していた[20]。かかる契約的民事婚の流布は，結婚を公的制度や社会秩序の基盤ととらえる旧来の思想を希薄化するものとなった[21]。

2　近代国家と結婚をめぐる政治思想

(1) 自由主義思想における結婚論

個人主義思想の浸透とともに 18 世紀の産業革命を契機として，発展した自由主義思想は，自由と平等を人間が先天的に享有する権利とみなす近代自然法思想を基盤として構築された。ただし，ベンサム（Jeremy Bentham）やミル（James S.Mill）を先駆とする功利主義（utilitarianism）は，個人の幸福と社会の経済的発展が予定調和の関係にあるとみなすオプティミズムが根底にあった。よって，その国家観は，「必要悪」たる国家は私的領域への干渉を必要最小限の領域に抑えるべきとする「自由放任主義」(laissez faire）であった。功利主義的自由主義者は結婚に関して個人主義の所産である契約の原理を適用し，結婚が当事者の合意による契約であると考えれば，一夫一婦制や結婚非解消主義を義務化することは契約の自由に対する国家の干渉ととらえたのである[22]。

だが，功利主義の陥穽は，結婚を契約論でとらえる以上，夫と妻の不平等関係についても解決は当事者間の決定に委ねるものとした点にあった。これは妻の従属的地位も黙認することになり，功利主義の批判者であったスティーブン（James F.Stephen）は，契約婚とは女が妻として夫の随意に従うことが夫の側が結婚を解消するまで続くという不平等契約であることを衝いていた[23]。

こうした功利主義の抱える矛盾に対して，自由主義陣営のなかでも理想主義派（オックスフォード学派）に属するグリーン（Thomas H. Green）は道徳的国家観に立ち，個人の利己主義を抑制する目的で国家の積極的な役割を必要視し，自由放任主義を批判した。キリスト教思想とは異なる意味で結婚の道徳的価値を重視したグリーンは，なにより婦人の解放および保護が婦人の家族形成の権利，そして夫婦の平等に不可分なものとして論じ，一夫一婦制の確立と家父長制の廃止という目的から結婚の規則化の重要性を強調した[24]。

このような相違はあったものの，自由主義思想が浸透した 18 世紀後半以降のヨーロッパでは，結婚は個人の精神的自由に関わる問題である以上，国家の干渉は否定されるのが思想的趨勢となったのである。

(2)国家有機体説における結婚論

19 世紀後半になると社会環境の変化，ことに労働者階級の出現によって社会政策の要求が高まり，

個人および社会の福祉と秩序のために国家の積極的役割を求める思想が自由主義に対抗するものとなった。新たに噴出した社会問題の解決にあたって教会にはない政策能力と実効的資源を備えた近代国家は，「公共の利益」が要求するとみなせばその役割をあらゆる領域にまで拡大していった。家族制度も国家による統制を免れなかった。国家による私的領域への介入の拡大は，民事婚と離婚，相続と親族関係という問題分野において顕著となった[25]。

1871 年に国家統一を果たし，後発近代国家として強力な中央集権体制の構築が緊要となったドイツでは，個人を始原的存在とみる社会契約説を排撃し，国家は個人の出現以前から存在する歴史的事物であるとする国家有機体説が浸透していった。その第一人者であるブルンチリ（Johann S.Bluntschli）は，近代国家は公共の福祉という点から結婚を規則化するのは当然であるとみなした。彼によれば，結婚というものは公共の負担を要さずに家族を扶養する能力が要求されねばならないからである。だが，規則化が行き過ぎて結婚を国家の恣意的な承認に条件づけようとするならば，個人の権利に対する不当な侵害となる[26]と論じ，過度な国家の干渉を放任するものではなかった。

国家の結婚問題への介入が必要視されるに至った背景には，第一に離婚の増加があった。個人主義に強く立脚した契約婚思想は夫婦関係を簡便化するものとなり，ヨーロッパ諸国および米国では 19 世紀末に離婚率が増大した[27]。国家にとって離婚や事実婚の普及による弊害は，国民の身分関係が的確に把握しにくくなり，徴兵・徴税の賦課や福利の供与に支障となることである。また，家族内問題として，婚外子の相続をめぐる紛争を頻発させる。第二に，近代ナショナリズムの高揚である。国家はかつて教会の専権的領域であった道徳という問題に「国民」の訓育，啓蒙という観点から介入し，家族制度も道徳問題の範疇とされたのである。

しかるに各国の立法をみればフランスの身分登記簿やドイツの婚姻登録簿などはあくまで婚姻として公認された事実の登録であり，国家に対する事後報告にすぎなかった[28]。こうした立法動向に対して米国の哲学者ホフマン（Frank S.Hoffman）は，個人の諸権利は国家の主権に従属する以上，結婚も国家が厳正に管理するべきであると論じ，具体的方法として米国の数州で実施されていた婚姻の強制登録を全州で実施することを主張していた[29]。

いずれにしても国家有機体説が要望するのは法律婚主義であった。個人をあくまで国家の一部としての派生的存在ととらえる国家有機体説は，国家に道徳の教導者たる任務を認め，社会倫理の基礎となる婚姻制度を管理することを必須とみなしたのである。だが，それでも日本の届出婚の如く国家権力の結婚に対する過度な制約を制度化することには総じて謙抑的であった点を看過すべきではない。

3　明治国家における届出婚主義と戸籍

(1) 明治維新と婚姻制度

古来より日本における婚姻は，西欧のような宗教法による拘束はなく，大体において国家や法の規制を受けない事実婚主義が通用していた[30]。柳田国男は，庶民における婚姻成立の要件として，「当の二人の意気投合」「姻族の関係を結ぶこと」「社会の承認」の三つを挙げていた[31]。中世の武家政権成立以降になると，武士と庶民の身分法は分化し，武士の結婚は主君の許可が必要とされた。江戸幕府によって「士農工商」の封建的身分序列が確立されると，結婚は原則として身分を同じくする者同士に限

定されるようになった[32]。

開国以降，高揚する対外的危機意識のなかで近代国家形成への道程を歩み出した日本では，西欧の法文化を普遍的価値として受容しようとする改革意識と，日本固有の習俗や慣例を維持しようという保守意識の綱引きが続いた。そのなかで国家の家族政策は永年の封建的な伝統や慣習と訣別できず，華士族偏重の性格を呈していた。明治政府は民法制定以前は婚姻や親族関係について慣習法に則して処理していた。最初の婚姻法として明治3（1870）年11月4日に公布したのが「縁組規則」である。ここでは，華族及び士族の結婚については太政官への願出ないし伺いを必要としたが，平民は不要とした[33]。この身分的差異は，華族・士族の家の保護を念頭に置くとともに，武士の私的な婚姻は許されないという幕藩体制の因習を踏襲したものであった。

「開国和親」の対外方針を掲げる明治政府は，西欧の自由主義思想もある程度は受容せざるを得ず，“邪教”として禁圧してきたキリスト教信仰も解禁するに至った。西欧のキリスト教的文明観では厳格な一夫一婦制こそが国家と社会の発展の指標となると考えられた[34]。家を存続させる目的から不文律として日本で公認されてきた妾制度はこれと背馳する。だが，明治3（1870）年12月20日最初の刑法典として制定した「新律綱領」（太政官布告第944号）のなかで公法諸制度との関係上，親族範囲を定めた「五等親図」[35]では，妾は妻と並ぶ「二等親」として法律上に公認された。とはいえ，妾は親族として公認こそされ，権利上は妻と差別されたのであり[36]，家の存続を至上目的に置いた封建的身分秩序が家族政策の基底に息づいていた。

(2) 戸籍法成立と届出婚主義の発出

明治政府は1869年に版籍奉還を強行し，中央集権化を進める過程において戸籍は「富国強兵」に動員すべき人的資源の把握のために不可欠とされた。明治国家における近代法典の整備を請け負っていた司法卿江藤新平は，欧米列強と並び立つような「国の富強」の大本は「国民の位置を正すにあり」，これはすなわち「婚姻・出産・死去の法厳に」にすることであると構想した。江藤は欧米における身分登録の立法例に鑑み，「婚姻の法未た立たさるに因て朝に婚て夕に離るゝの情勢に付……家繁昌せしめるの念乏し。……婚するも易く離るゝも易く，焉そ同心協力保家の情あらんや」[37]として，結婚は家をはじめ，公的制度や社会秩序の淵源となるとの認識から戸籍法の主要目的の一つとして結婚の規律化を目論んでいた。この点は，西欧の近代国家が道徳的観点から結婚問題に介入した趣旨と軌を一にするものであった。

戸籍事業を所管する民部省の起草により，1871（明治閏4）年4月4日太政官布告第170号が公布された。ここで全国統一戸籍として編製される壬申戸籍は，皇族を除いた領土内のすべての人民を編入することで近世社会の身分階層を溶解し，これを天皇という神聖君主に従属する「臣民一般」として水平関係の下に凝集するものであった。太政官布告第170号の前文は「戸籍人員ヲ詳ニシテ猥ナラサラシムルハ政務ノ最モ先シ重スル所ナリ。……去レハ其籍ヲ逃レテ其数ニ漏ルルモノハ其保護ヲ受ケサル理ニテ自ラ国民ノ外タルニ近シ。此レ人民戸籍ヲ納メサルヲ得サルノ儀ナリ」[38]（傍点，報告者）と述べ，人民は戸籍への登載によってはじめて「国民」として保護されるという戸籍の徳義を強調し，戸籍への人民の服従を引き出そうとした。

壬申戸籍は「戸」を単位として戸主を筆頭にその戸内の人員を序列的に記載する編製方式を採り，西欧のような個人単位の登録ではなかった。戸主は結婚，出生，死亡など家族の身分変動を戸長に届け出る義務を負った。

この戸籍制度に依拠した届出婚主義の布石として，まず明治 4（1871）年 8 月 23 日太政官布告第 137 号が発令され，「華族ヨリ平民ニ至ル迄」結婚の手続は戸長への届出を踏むべきものとした[39]。そして，明治 7（1874）年 12 月 27 日司法省指令は「相対熟議承諾ノ上ニテ内実夫婦ノ契約ヲ結ヒ既ニ妊娠及フト雖モ素ヨリ官ノ聞届ヲ経サル者ナレハ官ヨリ見ル時ハ夫婦ニ非サル[40]」旨を告げ，つとに西欧で浸透していた契約婚を否定し，届出婚主義の方針を闡明した。

さらに，明治 8（1875）年 12 月 9 日太政官達第 209 号（以下，「209 号」とする）は「婚姻又ハ養子養女ノ取組若クハ其離婚離縁仮令相対熟談ノ上ナリトモ双方ノ戸籍ニ登記セサル内ハ其効力ナキモノト看做スヘク候条」（傍点，筆者）を各府県に指令し，戸籍への届出を婚姻の成立要件とすることを原則化した。この 209 号の基盤となった法制局議案には「我国人民ノ法律ニ慣ハサル戸籍ノ何物タルヲ弁知セサルヨリ願届等モ自然疎漏ニ押移候弊習有之」として「億兆ヲシテ戸籍ノ何物タルヲ弁知セシメ候」[41]旨を繰り返し強調した。届出婚主義は，明治政府が遵法意識の未熟な人民に戸籍という法秩序を啓蒙する手段でもあったことが看取できよう。

届出婚主義は夫と妾の関係にも準用された。明治 8（1875）年 12 月 17 日太政官指令は「双方許諾アリト雖モ妻或ハ妾ノ名ヲ以テ其筋ニ届出送入籍セサル者ハ妻或ハ妾ト公認スヘカラサル儀ト可相心得事」[42]と発し，戸籍への届出があれば夫と妾の関係は「内縁」ではなく公認されるものとした。このような届出婚主義の拡大を通じて個人の身分に関する戸籍の公証力が定立されていった。

ところが，届出婚主義に対する反対の声が司法方面から上がった。届出婚主義に固執すれば，姦通や対尊属犯罪をめぐる刑事裁判上，事実婚夫婦の扱いに困るという地方判事による伺いを受けた司法省は「第209号ノ論達後其登記ヲ怠リシ者アリト雖モ既ニ親族近隣ノ者モ夫婦若クハ養父子ト認メ裁判官ニ於テモ其実アリト認ムル者ハ夫婦若養父子ヲ以テ論スヘキ儀ト相心得ヘシ」との「指令按」を提示し，これを基に明治10（1877）年5月21日太政官指令が発出された[43]。同指令は戸籍の紊乱が目に付く現状に鑑みて，刑事裁判上は未届けの夫婦も婚姻として認める便宜的措置を指令したものである。すなわち，届出主義という戸籍の秩序が国民に浸透するまでの間，処罰対象を広げて司法事件処理を厳格に行うための国家権力による機会主義であり，あくまで事実婚の公認ではなかった。このことは，明治17（1884）年11月25日内務省指令が事実上の夫婦として通用している場合でも「戸籍ニ登記セサル間ハ，戸籍上家族ト看做スヘキ限ニアラサル儀ト可心得事」[44]として届出婚主義の原則を崩さなかった点からも明らかである。

明治 31（1898）年 4 月 27 日公布された民法は第 775 条に「婚姻ハ之ヲ戸籍吏ニ届出ツルニ因リテ其効力ヲ生ス」と規定して届出婚主義を法制化した。さらに第 750 条には「家族カ婚姻又ハ養子縁組ヲ為スニハ戸主ノ同意ヲ得ルコトヲ必要トス」と定め，婚姻の届出は戸主が拒めば戸籍にも記載されず，戸主の同意を得ずして婚姻・縁組をなした者について戸主は離籍，または復籍拒絶ができるという制裁権が設定された。まさしく届出の監督権を占有する戸

主は，戸籍の「玄関番」[45]として家族の一切の身分行為について許否権を握るものとなった。かくも強大な戸主権を中核とする家制度の確立に伴い，個人の結婚の自由は戸籍への拘束を原理とする家に従属することとなったのである。

おわりに

結婚は西欧近代国家において，国民道徳の淵源と目されることで法による管理の必要が合理化された。だが，宗教権力から解放され，寛容の精神を思想的基盤として成立した近代国家は，個人の結婚については契約としての自治性を尊重すべきものという立場をとり，民事婚という形でそれは法制化された。近代政治思想の流れをみても，自由主義思想はもちろん，国家有機体説においてさえも，結婚という私的領域への国家の介入は謙抑的であることが基本とされた。

西欧近代国家の如き個人との緊張関係をもたなかった日本の明治国家では，個人の結婚の自由という観念が発揚されることはなかった。立法面においても，婚姻法を民法のなかに集約した西欧とは相異なり，日本では戸籍法が民法の制定に先行して婚姻を規律する法秩序となった。壬申戸籍は幕末以来，多様化に向かいつつあった民衆の帰属意識を「皇国」へと帰一させ，「一君万民」という形で政治統合を図るものであった。かかる政治的使命をもつ戸籍に規律された婚姻は，個人主義に対峙する「家」という道徳的規範と絡み合い，日本の「醇風美俗」の一環と化していった。明治国家における届出婚主義の確立は，戸籍による人民統制を強化するとともに，天皇の「臣民簿」たる戸籍への編入によって「皇国」の基体となる家の一員として承認されるという統治原理を庶民に貫徹していく契機となったといえよう。

注

(1)内閣府統計局『平成22年度国勢調査』によれば，日本の2010年度の生涯未婚（50歳以上で非婚）率は男性18.9%，女性9.7%とともに上昇しているが，これは事実婚（同性婚も含めて）の増加を反映した数値といえよう。

(2)西村信雄「わが民法の届出婚主義に対する批判（1)」『立命館法学』第37号，p.11.

(3)「嫡出子」の場合は戸籍上，続柄が「長男・長女……」に記載されるのに対し，非嫡出子は「男・女」とのみ記載された。この続柄における婚外子差別は2004年11月の戸籍法改正まで続いた。

(4)穂積重遠『婚姻制度講話』文化生活研究会，1925，pp.44-45.　穂積は届出婚に対する改革案として「同日届出主義」と事実婚主義の復活を提唱していた。同上書，pp.65-70.

(5)William S.Mckechnie, The State and the Individual: an Introduction to Political Science, Glasgow: J.MacLehose and Sons 1896, p.93.

(6)Robert.M.MacIver, The Modern State, Oxford: Oxford University, 1928, pp.181-182.

(7)美濃部達吉『公法と私法』日本評論社，1935，p.194.

(8)松本暉男『近代日本における家族法の展開』弘文堂，1975，p.202の注（1)。

(9)栗生武夫『婚姻法の近代化』弘文堂，1930，p.9.

(10)同上書，pp.10-11.

(11)田中耕太郎「自然法的婚姻及離婚論」，穂積重遠・中川善之助編集『家族制度全集　史論篇Ⅰ　婚姻』河出書房，1937，pp.71-72.

(12)John N.Figgis, Churches in the Modern State. London: Longmans, Green and Co, 1913, p.155.

(13)Thomas A.Lacey, Marriage in Church and State, New York, Samuel R. Leland, 1912, p.139.

(14)随意に離婚した者は流刑や禁固刑などの刑罰が与えられた。Lacey, op.cit, p.172.

(15)ibid, pp.197-198.

(16)William E.H.Lecky, Democracy and Liberty. Vol.II, London: Longmans, Green and Co., 1896, p.184.

(17)Roscoe Pound, The Spirit of the Common Law, Boston: Marshall Jones Co, 1921, p.100.

(18)田中和夫「英吉利婚姻法」台北比較法学会編『比較婚姻法　第一部　婚姻の成立』岩波書店, 1937, p.4.

(19)高柳賢三「北米合衆国婚姻法」, 同上書, pp.236-237.

(20)Pound, op.cit, p.37.

(21)Lacey, op.cit, p.204.

(22)Bernerd Bosanquet, The Philosophical Theory of the State, London, New York: Macmillan, 1899, p.66.

(23)James F.Stephen, Liberty, Equality, Fraternity, London: Smith, Elder, 1874, p.102.

(24)Thomas H.Green; with preface by Bernard Bosanquet. Lectures on the Principles of Political Obligation, London: Longmans, Green, 1895, p.235.

(25)James Q.Dealey, The Development of the State, its Governmental Organization and its Activities, New York: Silver, Burdett, 1909, pp.59-60.

(26)Johann C.Bluntschli, The Theory of State, Oxford: Clarendon Press, 1892, p.201.

(27)James Bryce, Studies in History and Jurisprudence Vol.II, New York: Oxford University Press, American Branch; London: H. Frowde, 1901, pp.840-841.

(28)安平政吉「独逸婚姻法」,『比較婚姻法　第1部　婚姻の成立』, pp.512-513.

(29)Frank S.Hoffman, The Sphere of the State: or, The People as a Body-politic. With Special Consideration of Certain Present Problems, New York: G.P.Putnam's sons, 1894, pp.214-215.

(30)中川善之助『親族法』日本評論社, 1940, p.126.

(31)柳田国男『婚姻の話』岩波書店, 1948, p.126.

(32)石井良助『日本婚姻法史』創文社, 1977, pp.14-17, 228.

(33)『法令全書　明治3年』pp.490-491。

(34)Sheldon Amos, The Science of Politics, London: K.Paul, Trench, 1883, p.159.

(35)『法令全書　明治3年』p.572以下。

(36)例えば, 明治 8 (1875) 年に発足した恩給制度についても明治 11 (1878) 年 2 月 23 日陸軍省は「妾ハ扶助料ヲ受クルノ権利ナシ」と指令した。外岡茂十郎編『明治前期家族法資料』第 2 巻第 2 冊 (上), 早稲田大学, 1969, p.22.

(37)『南白江藤新平遺稿　後集』吉川半七, 1900, p.52.

(38)『法令全書　明治4年』, p.114.

(39)同上書, p.334.

(40)堀内節編『明治前期身分法大全　第3巻　親子編』日本比較法研究所, 1977, pp.9-10.

(41)『明治前期身分法大全　第 1 巻　婚姻編Ⅰ』,

1973, p. 26.

(42)同上書, p. 27.

(43)同上書, pp. 31-32.

(44)『明治前期家族法資料』第 2 巻第 2 冊（下),

1970, p. 296.

(45)我妻栄『家の制度　その倫理と法理』酣燈社,

1948, p. 74.

遠藤　正敬（早稲田大学台湾研究所）

人間には何故異質な他者が必要なのか
―死の観点から―
Why Human Beings Need Disparate Others
The Perspective from Death

吉田　健彦
YOSHIDA, Takehiko

はじめに

急激に，かつ無制限に拡大するグローバル化によって，多元的な規範がかつてない規模で顕在化している。これまで我々が無自覚的にこの私という存在の基盤として依存していた伝統や文化，道徳の共有は，もはや何らかの虚構性なしには成立し得ない。無論，このような共同体を保証する虚構性が現代固有の現象というわけではない。社会はつねにその正統性を担保するため虚構に依存してきたのだし，人間が社会的動物である以上，その虚構性もまたそれ自体として否定し得るものではない[(1)]。そもそもグローバル化自体，人類史の初期段階から見いだされるものだともいえる。

しかし，現代のグローバル化を決定的に特徴づけているのが，歪なまでに進行し，私ときみの関係から人間的な多層性を奪い解体していく資本主義市場経済システムにあることを忘れてはならない。その歪さのなかで，我々から私たちであることへの根拠は失われていく。私はただシステムの交換可能な一部品であり，きみは刹那的な快楽のためだけに消費される。私が他ならぬこの私であるという存在への確信を我々は喪失し，その反動として，私たちという共同体への固執，虚構性の隠蔽もまた捻じれた形で激化していく。それは外部に対しては敵／味方の識別票として機能し，内部に対しては差異を抑圧し単色に塗りつぶす暴力として現れる。私はこの私であるために，それが幻想であったとしても――いや幻想であればこそ――同質性を死守し，異質な他者を排除しなければならない。

共有されない言葉を話し，異質な習俗と規範を持つ「彼ら」を「我々」と断絶した「バルバロス，異邦人，すなわち同じ言葉を話さない人」（ヴィリリオ 2002：42）として恐れるとき，我々は幻想としての古き良き共同体へ偽りの回帰をするよりほかはない。しかしそこには二重の錯誤がある。第一に過去への回帰という言葉自体が持つ錯誤。単純な事実として，我々は決して過去に戻ることはできない。取り戻したように見える過去は，その時点で既に虚構としての創られた現在に過ぎない[(2)]。第二にそもそも回帰すべき理想的な共同体など存在したことはないという錯誤。「コミュニティが失われたとするのは思い違いである――それはかつて一度も生まれたことがない」（デランティ 2009：165）のであり，失われた楽園は「明らかに，わたしたちが目下住んでいる楽園ではないし，経験上知っている楽園でもない。そうであるからこそ，それはまさに楽園」（バウマン 2010：10）なのだ。

そうではなく，人間はそもそもその存在論的な原

理において，異質な他者により，その異質性によってのみ，この私として召喚される。共有する何かがないにもかかわらず，我々はそのような異質な他者たちとともにこの世界に生きている。共有し得ないままになおその断絶に耐え続け，他者とともに在るという事実を受け入れること。その勇気こそが，現代において我々に求められている最大の倫理的要件であると本論は考える。この絶対的な異質性への認識が欠落しているいかなる私ときみの関係性の議論も，そこで生きるひとりひとりの人間存在を捉えきることはできない。

本論は，J-L.ナンシーと A.リンギスによる，死を通して現れる共同体の議論に依拠しつつ，それをこの私ときみの関係として読み直す[(3)]ことを通して，異質な他者としてのきみがこの私の存在論的な条件であるのを示すことを試みる。

1　絶対的な異質性と無媒介の接触

人間は，独りで完成し弧絶した自我主体としてその誕生から死まで一貫しているようなものでは決してない。その事実がもっとも明確に現われるのが，人が死に直面したときである。そしてまた我々が「死に向かって存在している」（ハイデガー2011：247）ということは，無数の差異に曝された我々が唯一共有している（と同時に「この私の死」それ自体は決して共有されない）ものでもある。

ナンシーは『無為の共同体』(2007）において，独立存在としての個人を前提とするような「主体の形而上学」を批判し，「個人主義とは，問われているのは一つの世界なのだということを忘れた辻褄の合わない原子論」（同書：9-10）だという。無論，そこではいわゆる旧来の共同体が正当化されているわけではない。ナンシーにおいて，共同体とは死を通して浮かび上がる存在論的原理として考えられている。しかしそれは，個人の上位に位置し，その死に永遠性と意味を与える（かのような虚構性を持つ）ものではない。確かに死は，独りでは耐えようもないほど度外れなものである。しかし，代替不能な死を通してこそこの私が現われると考えるナンシーにとって，このような共同体はこの私から私であることの根拠を簒奪する全体主義以上のものではない。共同体の名の下に死が正当化されるとき，それは既に共同体を持続させるためだけに永遠性を与えられた，この私という絶対的な固有性の戯画に過ぎない。

ナンシーはバタイユとハイデガーを参照しつつ[(4)]，死を，他の誰でもないこの私にだけ属するもの，唯一絶対の固有性をもったものとして考える。しかし同時に，エピキュロスの言を待たずとも，私はこの私の死を死ぬことができない。死の瞬間，既にそれを経験する当事者であるこの私はいない。私の死は，この私の死――狂おしいほどに迫り来る他の誰でもないこの私の死であるにもかかわらず，つねに未完了形でしか語り得ない。この私が死のうとしている――しかしまだ生きている。そして死が完了したとき，もはや私はどこにもいない。この断絶を，私が経験することは決してない。それ故，死によって完結する私とは，実はこの私として認識される自己のみで閉じた主体とは別のところにあるのだ。

この未完了形としての死，主体としての私を超えた脱自の場において宙吊りにされた死を真に終わらせるために，きみが現われる。私は，この私には引き受けきれない苦痛と重荷としての死を，それを看取るきみとともにしか終わらせることはできない。それは死からその度外れさを奪い，私の固有性と引き換えに永遠性を与える（しかし実際には，その永

遠性は共同体が共同体自らに与えるものなのだが）共同体による死の隠蔽とはまったく異なるものである。

もし主体がそれ自体で完成し独立したものであるのなら，そのときその主体は――円環がそうであるというのと同じ意味において――無限である。完全に充足し自閉した主体を取り巻く環境は既にその主体にとっていっさい関わりはない。しかしそれは幻想でしかない。この私の死に直面したとき，単独で存在していると思い込んでいた私という主体は，実はその終点においてその終点をさえ引き受けられないものであることに気づかざるを得ない。閉じた無限としてのこの私は破れ，死に向かって無限に落ち込んでいく。その無限への私の破れが，私が実は有限であったことを教えるのである。

死に向かい無限に落ち込んでいくとき，私から，私が私であることの根拠であると思っていたあらゆる社会的属性が剥ぎとられていく。私という存在がただ死すべき者としてのみ定義されるその脱自の場において，しかし私はただ独りなのだろうか。そうではない。むしろその場において，その場においてのみ，私ははじめてきみと直接触れ合うことが可能となる。なぜなら，私を鎧っていたあらゆる社会的虚構としての属性を失ったこの私は，そのとき，やはり死すべき存在であるきみと，はじめて，完全な意味において同一になるからである。そしてなお，この私の死の固有性が，私たちを永遠に別っている。すなわち，脱自の場において，私ときみは死という境界によって絶対的に隔てられていると同時に，無媒介に，限界まで直接的に重なりあい，触れあっている。

ナンシーはそれを partage（分割＝分有）と呼ぶ。重要なことは，この分割＝分有がそれに先行する主体によって為されるものではないということだ。そうではなく，この分割＝分有によって，絶対的に別たれかつ無媒介に接したものとして，私ときみが顕現するのである。すなわち私たちは原理的に複数の存在（共‐存在）なのであり[(5)]，ここに，原初的にして唯一の，私ときみの関係がある。死が不可避である以上，この関係性もまた，いかなる時代，いかなる社会状況においても決して失われることはない。

この私の死を引き受けられないにもかかわらず引き受け，辿りつけないにもかかわらず辿りつこうとするとき，私を超えたところにある脱自の場においてきみと触れあうその分割＝分有によってのみ，私は私の生をついに完遂できる。この私と無媒介に触れたきみが，私に，「きみは死んだ」と語りかけてくれる。その極限的なコミュニケーション[(6)]によって，唯一固有の存在としてのこの私がついに完成する。すなわち，「コミュニケーションとは何よりもまず，〈自己の外の存在〉」（同書：44）であり，諸主体間におけるいかなる絆よりも先行して現われる，間主観性などをはるかに超えたものなのである。

その語りかけは何かを生みだすものではない。それはただ死にゆく誰かを死なせるだけのものでしかない，まさに営為（ウーヴル）の対極にある無為のコミュニケーションでしかない。にもかかわらず，死にゆく誰かを看取る私には，語りかけなければならない責務がある。ではその責務とはいったいどこからくるものなのだろうか。

2　この私であるという責務

もしコミュニケーションを通常の意味範囲にしたがって理解するのであれば，結局のところそれは，閉じて完成した自我主体によって操作されるような，

営為としての共同体を導くことにしかならない。しかしコミュニケーションとは本来，そのような道具的側面にのみ留まるものではない。

リンギス（2007）は，通常のコミュニケーションに先行する，より根源的なコミュニケーションについて述べている。通常，我々の共同体はあるコミュニケーション形態を共有している。そこでは共通の規則にしたがってデータが交換され，その解釈もまた共通の規則にしたがって為される。このようなコミュニケーション共同体は，「みなが同じ側に立ち，お互いどうしが〈他者〉ではなく，全員が〈同じ人間〉の別形にすぎない対話者たち」（同書：112）から構成される。原理的に異質な他者を見いだせない者同士の間では，語られる内容のみが重要であって，それが誰によって語られるかは非本質的なことである。この共同体においては私が他の誰でもない固有なこの私であることは必要ではない。むしろそれは，誰がどのように語っても真理はその真理性を失わないというコミュニケーションの前提に対する冒涜か，少なくとも雑音（ノイズ）でしかない。しかし，すべての雑音（固有性）が除去された「透明なコミュニケーション」には二つの問題がある。

第一に，そこには暴力の構造が隠蔽されている。眼前に現れた他者への認識，取引でも交渉でもない手探りの生の交流として始まったコミュニケーションは，しかしその発話が規則として確立されていくにつれ，その規則の外部にある者を「意味をなさない者，迷わされている者，狂人，あるいは獣のような者であると呼び，暴力へと引き渡すようになる」（同書：173）。結局のところそれは，共有されるべき真理の強要という暴力でしかない[7]。

そして第二に，誰がどのように語ろうと語られる内容には影響しないという透明なコミュニケーションによって結ばれている限り，我々は自分自身の固有性を確信することはできない。代替可能性が要求される場において現れるのはつねに交換可能な誰か（誰でも）であって，この私ではない。いまこの場にいる私は私とまったく同じであった他の誰かの跡に入り込んだ影に過ぎず，やがては自分と置き換え可能な誰かに取って代わられることになる。無限に繰り返される置き換えの連鎖のなかで，人はその無貌かつ無名の一部分を占めるに過ぎない。「みんながおなじ目鼻立ちをしていると仮定してみよう。そういう人たちのところに放り込まれれば，わけがわからなくなるだろう」（ヴィトゲンシュタイン 1999：204）。それ故，我々は不安になる。私とはいったい誰なのか，私はいったいどこに存在するのか。透明なコミュニケーションによっては，我々はその確証を得ることはできない。

このようなコミュニケーションの陰画として現われるのが，「本質的なのは，きみ自身，きみが何かを語ること」（リンギス前掲書：151-152），すなわち，語られる内容ではなく，この私が他ならぬこの私の声で語ることによってのみ可能となるコミュニケーションであり，そしてその究極の場が，他者の死を看取るときである。

死にゆく他者を前にして，我々が語るいかなる「普遍的真理」も，死へ向かう他者を，彼あるいは彼女が逃れようもなく直面している苦痛と恐怖を癒すことはできない（もしできるというのであれば，我々はその普遍的真理を記憶させた機械によって，その機械が発する合成された音声によって，死にゆく者を独りにさせておけばよいということになるだろう！）。

死にゆく誰かを前にして，きみは言葉を失う。しかしなお，きみには何かを語ることが要求されてい

る。言葉が力を失うその究極の場において，しかしなお，きみは何かを語らなければならない。きみに向けられた彼あるいは彼女の眼差しに命じられ，きみは手を伸ばす。その手は，何かを為すために差し伸べられるのではない[(8)]。きみには何もできない。きみには耐えられない。できれば，引き留める術もなく死に向かって落ち込んでいくその人から，その剥きだしの苦痛から，いますぐにでも逃げだしたい。それにもかかわらず，きみは死にゆくその人の傍らにいなければならない。なぜなら，きみはその人の死によってはじめて，きみでなければならないその固有性を与えられたからであり，そうである以上，きみはきみである限りにおいて，死にゆくその人を，独りでは引き受けられない死に，辿りつけないと分りつつ向かっていくその人を独りのままにしておくことなど，できるはずもないからである。

しかし，それは決して苦痛と悲しみだけを残して終わるものではない。私が死にゆくとき，他の誰のものでもないにもかかわらず自分では受け取れない死に向かい宙吊りにされたそのただなかで，私を超えたところへと，きみの手が導いてくれる。そしてそれは，この私が独りではなかったことを私に確信させる。私の死は私だけのものであるにもかかわらず，同時に，きみが真の意味で私に触れることを許す唯一のものでもある。「根源的なものに包みこまれそのなかで死ぬこと」（同書：169）の喜び＝享受。それは存在することへの直接的な官能であり，それ故，まさにバタイユのいう「脱自」は「脱自 - 恍惚」なのだ。

そしてまた，死にゆく他者を看取るきみにとっては，それは私が私であり，きみがきみである以上，避けようのない存在論的原理に刻まれた別離の悲しみである。しかし同時にそれは終わりなどではなく，むしろそれこそが，固有の存在としてのこの私ときみの間でのみ可能な，直接的な交感としてのコミュニケーションの始まりなのだ。では，そこではいったい何が受け交わされているのだろうか。

3　異質なきみが遺してくれたもの

我々は，その生において，我々にとって可能な――それが不可能であるという認識への可能性も含んだ――物事を認識し，そのなかの一つを選び，自らをそこに投げ込む（リンギスはそれを「可能性の配列」と呼ぶ）。そのようにして我々は日々を生きていく。

我々が新たな可能性へと跳躍するとき，その方法，その力は，一つの形式として，新たな位置に到達した我々のなかに記録される。我々は日々を重ねるにつれ，その様々な形式を増やしていく。しかし跳躍を続けていくなかで，我々はあるときふと，その力が失われつつあることに気づく。新たな位置へと跳躍する力。その一瞬にのみ現われる眩いばかりのきらめきは，私に残された跳躍の記録には，もはやその痕跡しかない。「ダンスのステップを踏む筋肉を収縮させた力の，目がくらむような軽やかさと宙を舞うような湧きあがりは，そのダンスを公演として再生させるときには，二度と感じられない」（リンギス前掲書：203）。そのとき我々は，我々に残された力が無限ではないことを，すなわち死を感じとることになる。それ故我々は，これ以上の新たな力を必要とするいかなる跳躍をしなくとも済むように，私の眼前に広がる可能性のなかから既に経験したものを選びとる。死んだ形式のみにより繰り返される日常。もし我々が跳躍のためにいっさいの力を必要としないのであれば，我々は永遠に生きることができるであろう。

けれども死が失われたとき，この私もまた既に失われている。死んだ形式によって現実化される可能性とは，要するに誰にでも可能な，共有し得る可能性にすぎず，そもそも不可能性を失ったそれはもはや可能性でさえない。誰でも良い者，すなわち誰でもない者によって永遠に続けられる現実。それは確かに，不死の一つの実現かもしれない。

しかし，自分が他の誰とでも置き換え可能であることに気づくとき，我々のなかに不安が兆す。私はどのような意味においても私ではない。普遍化された無限の形式の連続のなかで，ある日誰かが一つの位置を占め，別のある日にその誰かが死んだあと，同じ顔をした誰かがその位置を占めるだろう。

そのとき我々は，他の誰でもないこの私として，この私でしか為し得ないことをいまだ何も為し得ていないことに気づき，存在していないことへの本源的な孤独を感じる。それが私に，この私がこの私の手で触れなければならない，この私の声で語りかけなければならないあるたった一人のきみを求め，永久に繰り返される匿名の日常を離れ，「はるか遠く離れた砂漠のなか」（同書：210）へと旅立たせるのである。

それは，いままで無限に思われていた可能性の配列を，この私にのみ可能なものという限界によって有限のものへと切り落としていくことでもある。私から無限が失われ，私は死すべき有限の存在となる。しかしそれは，他の誰でもないこの私の死であり，たとえ限られたものであったとしても，この私を存在の明るみへと引きずりだす可能性の地平でもある。その地平，私の死によって私を召喚する境界線が，同時にその向うに在る，私と同様死すべき者として地平に囲まれたきみの輪郭をも顕わにする。

そのとき，私は気づくだろう。この私が持つこの私の可能性の配列が，あるとき不意に無から生まれたものではなかったということに。それは一人ひとりのきみが私に遺してくれたものだった。それは誰にでもできる，代替可能な可能性ではない。ある一人のきみがきみにのみなれたであろう何か――芸術家，革命家，親，あるいは恋人――になることを諦め，それとは別の何かを選択したとき，私に遺してくれた可能性なのだ。無論，それは未だ無形の可能性であり，それを選択する私は私だけに為し得るかたちでそれを為さなければならない。そして私がそれを選択することにより未現出のままに終わった可能性は，私のあとに来るまた別のきみにとっての可能性として遺されていく。

この私の死に向かい進んでいくなかで，少しずつ，私の可能性の地平は狭まっていく。けれども，それは失われるのではなく，私のあとに来るきみへと贈られるのであり，同じように私もまた，私の先をゆくきみから受け取った可能性の地平のなかを歩んできたのだ。それは純粋な贈与[(9)]である。きみは私に，あるいは私はきみに，取引や交換のために可能性を遺したのではなかった。それは純粋な贈与であり，すなわち，私は純粋な贈与としてこの私になるのである。それは私ときみが絶対的に異質であったからこそ現れる原初的な交感であり，一切の思惑も目的も超えた，原生的なコミュニケーションである。死すべき他者によって，その可能性の配列の地平に囲まれることにより他の誰でもないこの私となる私は，死の地平によってきみと結びつけようもなく別たれており，同時に独自の可能性を純粋な贈与として遺しあう者同士として別ちがたく結びつけられている。

死の地平によってこの私を，そしてきみを召還するということは，要するに死に向かって在ることへ

の認識を意味し，それ自体で途轍もない苦痛と不安をともなうだろう。しかしまた，その苦痛と不安なしには，我々はいつまでも交換可能な誰かとして留まることになる。もし我々が我々の生を，取り返しのつかないものとして理解しようとするのであれば，そこでは自らを異質さに曝す勇気が問われることになる。

我々は，他の誰でもないこの私になりたいと願い，他の誰でもないきみに触れたいと願う。だからこそ我々は，代替可能なものによって囲まれ安全を保証された昨日と同じ今日から踏み出し，「それまで一度も会ったことがなく，それ以降も二度と会うことがないであろうひと，つまり他の国から来たひとや，世代の違うひと」（リンギス 2004：162）との接触を求めて旅立つのである。自らと異なる人びとの下へと歩み寄っていく，異質性へと踏みだすその歩みのなかにこそ，この私が存在している。

おわりに

グローバル化によって顕在化した異質な他者。もし我々がその異質性から目を背け続けようとするのであれば，我々はいつまでも幻想としての同質性の檻に囚われたままこの私を生みだすことをできず，ついに誰でもない者として生を終えることになるだろう。もし我々が――いやこの私が，他の誰でもないこの私たろうとするのなら，その異質性にこそ目を向けなければならない。現代社会は既に事実として無数のマイノリティからなる「ハイパーカルチュラリズム(hyperculturalism)」（ヤング 2008：395）にあるという J.ヤングによれば，「これほど多くの人びとがこれほど多くの人びとを目にすることはかつてなかった」。しかし同時に，それは人類史上最も「本質化と固定化の希求」（同書：396）が高まっているときでもある。

しかし虚構としての同質性によっては，私自身の存在もいずれは虚構として消え去るよりほかはない。我々の日常が均質な泥濘のような安寧に埋もれたものであるとすれば，それを掻き乱し沸き立たせるような異質性を持った代替不可能なきみこそが，この私を目覚めさせるのである。

異質な他者はこの私の存在を脅かす存在なのか？いま，我々はむしろ積極的に「然り」と答えなければならない。その脅かしこそ，他の誰にも代替できないこの私を呼び覚ます予兆であり，この世界に私が生みだされるための唯一の条件なのだ。

繰り返していおう，私は存在論的に異質な他者とともに在る。ともに在るものとしてのみ，私たちは存在する。私は，私として既にきみと共にある。他者に対する倫理は，外在的な規範として我々に与えられるのではない。それは私自身の真の名前としてこの私の根源に刻まれ，閉じた私という幻想の外側で，死という絶対的な境界線により隔てられ，かつ無媒介に触れる手によって結ばれた異質なきみとの間に交わされた，果たされずにはいられない約束として現れている。

現在我々が直面している無限の多元化による混乱と対立。しかしその混沌のなかにこそ，私ときみという唯一無二のかたちを浮かび上がらせる，一つの確かな希望が隠されているのだ。

注

(1)多元化する世界において本質としての固有な文化的アイデンティティを持ちだすことには，常に他者の排除と抑圧への危険がともなう。しかしこの「固有なアイデンティティ」は決して自明のものではなく，そこには虚構性が拭いがたくつきまとって

いる。「伝統」の虚構性に関する古典的研究としては E.ホブズボウム（2003）が挙げられる。また，社会の虚構性については小坂井敏晶（2003）による厳密な分析がある。小坂井によれば，「我々」というアイデンティティの虚構性は，人間の認識や記憶の次元にまで組み込まれており，単純に否定できるようなものではない（とはいえ，やはりそれが虚構であることも事実であり，避けがたく見える異質な集団間の対立を揺らがせていく希望があることを小坂井は指摘する）。本論は基本的に小坂井の主張に同意する。しかし本論の目的はあくまで存在論的な観点から他者の異質性を通して根源的な共同性を語ることにあり，「我々」の同一性を安易に前提とするような共同性の議論への批判として以上には，文明論に触れるつもりはない。

(2)I.ウォーラーステイン（2002）によれば，我々の認識する過去と実際の過去との間には越えがたい溝がある。彼は前者を過去性（パーストニス）と呼び，人びとが規範の正統性を問いただす重要な要素であるとする。過去性は極めて現在的な現象であり，現実社会の絶えざる変動にともない，つねに不確定に揺らいでいる。しかしそれは過去として扱われるが故に，その不確定性は隠蔽される。我々が日々を生きている社会から見る限り，そこにはただ我々の認識する過去が存在するのみであり，その過去こそが実在の過去となる。要するに，「ただ想像の共同体(comunauté imaginaires)だけが実在的」（同書：169）なのである。

(3)本論は，ナンシーとリンギスという二人の異なる特異な語り手によって示された，しかしその根底においては深く結びついている人間の根源的な在り方についての言及を，読み直しを通して一つの物語に織り上げることが目指している。その論述は，各々の概念分析を行った上でそれを再定義し，ある対象に適用するというような通常の手続きからは若干逸脱しているが，しかしその最大の理由は，非-知の場において語ることという本論の主題に，形式が避けがたく影響を受けているという点にある。

(4)個人の死の代替不可能性に関しては，バタイユ（2010：169-170），あるいはハイデガー（2011：212-214）を参照。なお，本来であれば私ときみの絶対的で特異な関係性を語るのである以上，M.ブーバー，そして E.レヴィナスの議論を避けて通ることはできないであろう。この点において本論は，残念ながら未だその関係性を素描し得たに過ぎない。

(5)ナンシーは「存在とは単数的に複数でありかつ複数的に単数である(Being is singularly plural and plurally singular)（nancy 2000:28）と定義する。共-存在という言葉は必然的にハイデガーの Mitsein を想起させるかもしれないが，ハイデガーの場合，その「共」はあくまで「Dasein の根源性を確立した後でしか導入しない」（ナンシー2005：78）。しかし共-存在とは，独立した諸主体が同時に現出するような事態を指しているのではない。それは「何も，誰も，到来する他者たちへと，他者たちと共に生まれるのでなければ生まれえない（中略）絶対的に根源的な構造」（同書：128）を意味している。すなわち，ナンシーにとって共-存在とは「存在の最も固有の問題」（同書：79-80）なのである。

(6)ナンシーは，最終的にこの語は支持できない（ナンシー2007：47）としつつも次のようにいう。「私がなおそれを放棄せずにいるのは，この語が「共同体」という語と響き合っているからだが，私は少なくともそれに「分有」という概念を重ね合わせている」（同書：37）。すなわちナンシーにとって

コミュニケーションとは，脱自の場における分割＝分有を，超えがたく同時に無媒介な特異存在同士の接触を意味している。

(7)ここまでの議論からも明らかなように，本論はチャールズ・テイラーに代表されるような多文化主義には批判的である。単純化を怖れずにいえば，そこでは虚構としての伝統／文化が実体視され，そのなかにおける無限の差異，すなわち一人一人の持つ固有性は捨象されてしまっている（多文化主義に対する批判としてはバウマン（2010），ヤング（2008）等を参照)。一方で，本論はユルゲン・ハーバーマスによる公共圏論に賛同するものでもない。それが重要な意義を持つことを認めた上で，そこで普遍的原理として前提されている公的で自由なコミュニケーションによる規範形成は，リンギスが指摘しているようにその形式から外れる異質な他者に対する暴力となる危険性を持っている。しかしいうまでもなく本論はハーバーマス的な理性的コミュニケーションを否定している訳ではない。ここで問われているのは，そのようなコミュニケーションに先行し，あるいはその背後につねに，もう一つのコミュニケーションが存在するということである。その上で，人間社会が本論の示すような非‐知のコミュニケーションによってのみ成立し得るものではない以上，この非‐知の地平から改めて理性的共同体を描き直していくことは，大きな問いとして残されている。

(8)「その接触は，何をするかを知らず，苦しみから逃れるすべをもたない，ひとつの気づかいである。その動きは，企図ではまったくない」（リンギス 2007：221)。このように語るとき，リンギスの描く共同体は確かにナンシーのそれと美しく共鳴している。

(9)それは純粋な贈与である。なぜなら与えた本人がもはやどこにも存在しなくなることを通してのみ，可能性を遺せるからである。単にその代償を受け取れないという事実を超え，代償を受け取れないということそれ自体としてでなければ可能性を遺せないという点にこそ，贈与の純粋性が決定づけられている。

参考文献

小坂井敏晶（2003)『民族という虚構』東京大学出版会

L.ヴィトゲンシュタイン（1999)『反哲学的断章 ―文化と価値』（丘沢静也訳）青土社

P.ヴィリリオ（2002)『情報エネルギー化社会―現実空間の解体と速度が作り出す空間』（土屋進訳）新評論

G.デランティ（2009)『コミュニティ―グローバル化と社会理論の変容』（山之内靖，伊藤茂訳）NTT出版

J-L.ナンシー（2005)『複数にして単数の存在』（加藤恵介訳）松籟社：Jean-Luc Nancy(2000)Being Singular Plural, Stanford University Press, California.

J-L.ナンシー（2007)『無為の共同体―哲学を問い直す分有の思考』（西谷修，安原伸一郎訳）以文社

M.ハイデガー（2010)『存在と時間（上)』（桑木務訳）岩波文庫

M.ハイデガー（2011)『存在と時間（中)』（桑木務訳）岩波文庫

Z.バウマン（2010)『コミュニティ―安全と自由の戦場』（奥井智之訳）筑摩書房

G.バタイユ（2010)『内的体験―無神学大全』（出口

裕弘訳）平凡社ライブラリー
E.バリバール，I.ウォーラーステイン（2002）『人種・国民・階級―揺らぐアイデンティティ』（若森章孝，須田文明，岡田光正，奥西達也訳）大村書店
M.ブランショ（2009）『明かしえぬ共同体』（西谷修訳）ちくま学芸文庫
E.ホブズボウム，T.レンジャー編（2003）『創られた伝統（文化人類学叢書）』（前川啓治他訳）紀伊国屋書店
J.ヤング（2008）『後期近代の眩暈―排除から過剰包摂へ』（木下ちがや，中村好孝，丸山真央訳）青土社：Jock Young(2010)The Vertigo of Late Modernity, Sage, London.
A.リンギス（2004）『汝の敵を愛せ』（中村裕子訳）洛北出版
A.リンギス（2007）『何も共有していない者たちの共同体』（野谷啓二訳）洛北出版：Alphonso Lingis(1994)The Community of Those Who Have Nothing in Common, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

吉田　健彦（東京家政大学非常勤講師）

『3.11』から人間を考える
Considering Humans Through 3.11

小山　芳郎
OYAMA, Yoshiro

はじめに

改めて，「3.11」とは何だったのか。その大惨事の意味を初めに考えたい。

2011年3月11日，マグニチュード9の大地震，最大でおよそ40メートルにも達した大津波，レベル7という最悪の原発事故の，天災と人災の複合災害が東日本を襲った。これは，人類が初めて体験した複合的な大惨事であり，2011年の世界のトップニュースになった所以である。何故，私が敢えて「3.11」の意味を強調するのかというと，(1) この重大な事実がやがて風化し忘れ去られてしまうことを心配する。(2) この複雑な現代社会では，予測のつかないいろんなことが起こりえ，人間は新しいことに気を奪われ，過去のことを忘れてしまう性質を持っている。(3)「3.11」のような大惨事は，今後，原発を持つどこの国でも起こりうることであり，一歩間違えば，地球上の人類の終焉ともなりうることを危惧する。(4)「文明災」，「構造災」ともいわれ，単なる大災害では片付けられない大きな意味を持つものである。(5) 日本人に，地球・自然・災害と人間との関係，エネルギー政策やライフスタイルのあり方など，人間のありようそのものを問いかけている，からである。

「3.11」と日本人をみつめながら人間を考えていきたい。

「3.11」と日本人

「3.11」の惨状のなかで，世界の人々が驚嘆したのが，被災地東北の人々の震災直後の行動と言動だった。2011年3月26日付けのニューヨーク・タイムズ紙は，「日本での混乱の中での，秩序と礼節，悲劇に直面しての冷静さと自己犠牲，静かな勇敢さ。これらはまるで日本人の国民性に織り込まれている特性のようだ」と伝えている。ニューオーリンズのハリケーンのときの略奪や暴動も便乗値上げなどもなかった。CNNの記者は，「略奪，暴動，公然と悲しみと怒りを表すのを見たほかの災害と違って，静かに悲しみ，人々は2〜3本のボトルの水をもらうために秩序正しく，何時間も忍耐強く立っている」（『世界が感嘆する日本人』別冊宝島編集部編，宝島社，2011）と伝え，アラスカ大学の学生新聞 The Northern Light では，「Japan responds to tsunami disaster with dignity（津波災害に尊厳をもって対応する日本）」と題して，「この行動は世界中のほかの国々にとってモデルであり，我々は社会として，将来災害に見舞われたときに，それがテロリストによる攻撃であろうと天災であろうと，自ら進んで日本人と同じように礼儀正しいさまで行動することを望むべきである」（同上）と記している。

「仕方がない」

私は，テレビでの被災者へのインタビューで心に残っていた言葉がある。それは，地震，津波に襲わ

れ，家と親族を失ったある主婦の言葉である。それは「仕方がない」という言葉だった。

よく聞いていれば分かるが，これは，決してギブアップのあきらめの意味ではない。突然襲った悲劇にパニックになることもなく現状を冷静にとらえ，そのうえで前へ進もうという意思の表明である。私は，この言葉は「あきらめない」という意思表示に繋がる言葉であると思っている。「3.11」から 4 ヶ月後の 7 月，女子サッカーワールドカップの決勝戦でなでしこジャパンはアメリカとの試合で一進一退の攻防戦の末，PK 戦で 3 対 1 で優勝。「あきらめない」は，このなでしこジャパンのキャッチフレーズのようにいわれたが，被災者の「仕方がない」→「あきらめない」も日本人特有の精神性ではないかと考えている。

それでも当初，私は，「仕方がない」という言葉は地震・津波の天災被災者の言葉としては理解できるが，人災の原発被災者はとてもいえない言葉と思っていたが，福島の原発被災者もこういったという。「起きてしまったことは仕方ない。でも，この後どうしたらいいのか，それを考えなければいけない」と。

その同じ「シカタガナイ」という言葉を，NHK のドキュメンタリー「渡辺謙　アメリカを行く―“9.11 テロ”に立ち向かった日系人」のなかで聞いた。「9.11」当時，ブッシュ政権下で運輸長官を務めていた日系 2 世のノーマン・ミネタ氏の言葉である。ミネタ氏は，東洋人として初めてアメリカ政府の閣僚になった人物で“9.11 テロ”の後，飛行機の乗客のうちアラブ系，イスラム系の人たちだけ入念に調べる「人種プロファイリング」をマスコミ，政治家と世論も一緒になって支持するなかで，彼は運輸長官の立場から，この差別と偏見に敢然と反対した人物である。それは，彼自身が第二次大戦中，ワイオミング州のハートマウンテン日系人強制収容所で過酷な生活をした体験をもっていたからである。「日系人が財産を没収された上，厳しい強制収容所生活を強いられたなかで耐えることができたその独特の精神力は，どこから来ているのでしょうか」との渡辺の問いにミネタ氏は，それは日系人の日本的な考え方「シカタガナイ」から来ているというのである。「どうしようもない現状」の中で「シカタガナイ」と考え，その上で「最善を尽くす」という考え方だといった。

すなわち，日本人は，目の前に起きた災難を冷静に受け入れ，前向きに対処する強い精神力を文化として日本人の DNA のなかに身につけてきたのである。これは，大乗仏教の「忍辱（にんにく)」，精神的な屈辱や苦難に耐え，自分の道を貫くという考えからきているともいわれている。

フランスのル・モンド紙も「Shikata ga nai」と表現したように，「ツナミ」と同様に外国語になったといっても過言ではなさそうだ。さらに，今回の震災で，米英のマスコミが使った言葉には，「ガマン」という言葉も多かったという。

「シカタガナイ」→「ガマン」→「あきらめない」は，日本人の精神性としてひと繋がりになっているのではないだろうか。

日本人の「無常観」

こうした言葉を口にする日本人の心の底流にあるのは，「諸行無常」という「無常観」ではないだろうか。「地上に永遠なるものは一つもない」「形あるものは必ず壊れる」「人は生きて，やがて死ぬ」という仏教の教えであり，日本の文化でもある。この「無常観」は，「平家物語」の冒頭「祇園精舎の鐘

の声」に代表されるが，この東洋的な思想が，外国人のなかにも世代を超えて共感をもつ人が増えている。1969 年，ノーベル医学生理学賞を受賞したドイツ生まれのアメリカ人分子生物学者のデルブリュック博士が，受賞祝いのお返しに送ったのは「祇園精舎」の英訳文だった。この年の医学生理学賞はデルブリュック博士を含めた3人が受賞したのだが，当初，3 人の同時受賞に違和感を感じ学問の世界での競争のはかなさを感じ「祇園精舎の鐘の声」に共鳴したという。さらに2012年1月12日，国際文化会館にて開催された国際交流基金主催の日本研究の外国人学生によるシンポジウム「3.11：その時どこで何を考えたか」に参加したときのことである。ワルシャワ工科大学のポーランド人学生は，「『諸行無常』を世界の格言にしてはどうか」と発言し，北京外国語大学の中国人学生も「世の中は無常である。人間は誰でも運と不運がある。しかし，常に運を分かち合い，不運を助け合うのが生きていく上では必要である。国と国も同じはずである」と語った。世界が驚いた日本人の精神性の土台にあるものが国籍，老若を問わず，世界の人々に理解されてきていることを痛感する。

科学者と専門家の反省

さて，今回の大震災と原発事故は，科学者と専門家に大きな敗北感をもたらした。近年の専門家集団中心の社会システムが，いわゆる「ムラ」を生み，素人の一般社会との断絶を生んできた。「3.11」をきっかけに，改めて現代の社会システムのあり方を問わなければならない。科学者は自然科学，人文科学，社会科学のそれぞれの専門分野で，また，そのなかでもさらに細分化されたなかで，専門家は，立法，司法，行政の政治家や官僚，また，経済界，マスコミも含めたあらゆる産業分野のそれぞれのなかで安住し，宇宙・地球・人間といった大局的な観点からのものの見方を麻痺させてきたのではないかと思う。

その結果が，今回の政治家や官僚の対応の遅れや専門家の「想定外」発言などを生み出したのではないかと思う。科学者，専門家は，それぞれの専門分野で自分たちにしか分からない専門用語を駆使し，一般社会の素人にも理解してもらうような努力をしてこなかったのではないか。また，情報過多の現代の社会システムの中で一般の人々も，いわば「なんとなく分かったつもり」の「暗黙知」（野中郁次郎一橋大学名誉教授（経営学）の定義による）の世界で安住し，知識が完全に自分のものとなり意見もいえる，いわゆる「形式知」（同上）への昇華とそれに基づく「知恵」を生み出す努力を怠ってきたのではないだろうか。また，専門分化と複雑化するなかで，専門的な事象を国民に分かりやすく伝えるマスコミの役割も改めて問われなければならない。こうしたことが，人間がいろんな局面で判断，対処するために最も大事な「知恵」と「想像力」の欠如をもたらしてきたのではないかと思うのである。

SF映画が問いかけているもの

今回の大津波の映像をテレビで見た殆どの人々が，現実とは違う SF 映画の世界ではと目を疑ったのではないだろうか。フィクションとノンフィクションの境目は何か。私は，長年，NHK でテレビディレクター，プロデューサーとしてニュースやドキュメンタリーの映像の世界で仕事をしてきたこともあり，「3.11」後，無性に過去の SF 映画を検証したいという衝動にかられ国内外のものを数多く，視聴してみた。そして，思ったことは，科学者の監修を得た

ものや過去の災害・事故などを参考にしたもののなかには科学者，専門家にも一般の人々にも教訓に満ちたものが少なくないということである。それは「形式知」に裏付けられた事実に，「知恵」と「想像力」を膨らませた「警告」になっているからである。「3.11」の地震・津波・原発事故は，現代人の「暗黙知」にとらわれた「安全・安心神話」に反省を促すものであった。教訓に満ちた SF 映画をここでは 3 本だけ紹介したい。

1973 年　日本映画「日本沈没」（原作　小松左京）

日本海溝の異変にはじまり東京大地震，富士山の大噴火などにより日本列島が引き裂かれ，やがて沈没するというベストセラー小説を映画化したもの。2～3 年後に，日本列島が沈没するなどということは 100 万年はありえないと，この映画の監修者で地球物理学者の竹内均氏が語っているが，竹内氏の他にも，大崎順彦（耐震工学），奈須紀幸（海洋学），諏訪彰（火山学）の各氏と各分野の科学者が監修を務めている。この小説「日本沈没」を発表したとき，専門家からは「高速道路が倒れるなんてことはありえない」といった指摘を受けたというが，1995 年の阪神・淡路大震災のときに阪神高速の一部が横倒しになり，小松氏自身も，自らの「想像力」が「現実化」したことに衝撃を受けたという。阪神・淡路大震災のことに触れたので紹介するが，実は，この大震災が起きる前まで一般の方々は勿論，学者やマスコミの間でも，科学的根拠もないまま何となく「関西には地震の危険がない」という風説があったことを苦い思い出としてもっている。警鐘を鳴らす学者も一部にはいたのだが……。

2005 年　ドイツ映画「TSUNAMI」

北海の石油掘削基地の海底で，無謀な資源開発を進める巨大企業。海底爆破は大規模な地盤沈下を誘発し，高さ 40 メートルの大津波が陸地をめがけてくるというもの。その危険に気づいて政府も動き始めるが，そのとき，油田基地はすでに武装テロ集団に占拠されていた。この映画を見て気になったのは，現在，世界で石炭，石油，天然ガスなどのエネルギー資源をめぐって国際紛争の火種になるようなことが起きているが，各国が国益を前面に出して競って資源開発競争を進めていって危険はないのかということである。人間が人工的に起こす地震を「人造地震」というが，これまでに 70 件以上の人造地震の発生が報告されている（『図解・地震のメカニズム』都司嘉宣監修，永岡書店，2010）。ダムの造成や鉱山開発，地熱発電利用，石油掘削，原油や天然ガス採取，地下核爆発実験などである。1962 年のアメリカ・コロラド州デンバーで深さ 3.7km の井戸に米軍の軍需工場から出た放射性廃棄物（液体）を捨てたところ地震が発生し，その危険性から 1965 年 9 月，放射性廃棄物の処理計画をストップしたことがあった（同上）。2012 年 4 月には，米地質調査所（USGS）の研究チームが，もともと地震があまり起きたことのないコロラド州とオクラホマ州を含めた米中部でのマグニチュード 3 以上の地震が急増しているのは，日本でも輸入に向けた動きのあるシェールガスや石油の採掘が原因ではないかと発表した。

1979 年　アメリカ映画「チャイナ・シンドローム」

現在，反原発運動家としても知られている女優ジェーン・フォンダの主演で代表作である。TV キャスターとカメラマンが原子力発電所を取材中に“事

故”を目撃したことから物語は始まり，原発事故をもみ消そうとする人々や安全性よりも経済効率を優先する企業の姿勢を厳しく批判した映画で，全米公開 12 日後にスリーマイル島のメルトダウン事故が起きたという，不気味な先見性に満ちた作品である。

「3.11」を体験した日本人は，改めて感受性を研ぎ澄まして SF 映画からフィクションとノンフィクションの間を真摯に見つめるべきである。こうした意味からも多くの人々が「想像力」を形にする「文学的センス」や「芸術的センス」を磨き，「知性」や「理性」だけに偏ることなく，「感性」を研ぎ澄ますことが，今，特に求められているのではないだろうか。近代化が進むなかで感性の大切さを文学作品の中に示してきた宮沢賢治も著書『農民芸術概論綱要』のなかで「誰人もみな芸術家たる感受をなせ」と訴えている。

「文明災」と「構造災」

「『3.11』の原発事故は近代文明の悪をあぶりだした。これは天災であり，人災であり，『文明災』でもある。改めて近代文明の是非を問い直し，復興を通じて新しい文明を築き世界の模範に」（『東洋経済』2011 年 4 月 5 日）と，「文明災」と呼んだのは，仙台生まれの哲学者梅原猛氏である。

私も「3.11」の発生を知ったとき，これは，ベーコンやデカルトに始る西洋近代思想などの西洋文明が牽引してきた，自然を支配し搾取するという文明の災禍ではと直感した。

また，「構造災」と呼んだのは，東京大学大学院人文社会系研究科教授（科学社会学）の松本三和夫氏である。氏は「構造災」とは「科学と技術と社会の間の界面（インターフェイス）で起こる災害」（『サステナ』第 23 号，2012）と定義する。「今回の事故は科学の失敗だけで起こったとは考えにくい。核分裂反応の原理は完全に分かっていたけれど，炉の設計に失敗したのであれば，技術の失敗。けれども，今回は技術の失敗だけではない。それを使った社会の失敗かというと，そう単純な使用者責任の問題でもない。科学と技術と社会をつなぐ複数のチャンネルの制度設計のあり方や機能不全に由来する失敗だ」（同上）という。さらに「こうした災害を防ぐには，インターフェイスの仕組みの部分に実態として何が埋め込まれているかきちんと見直すことが必要。現場で運用されている倫理は，何らかの暗黙のルールや習慣によって変形されて運用されている可能性が少なくない……米スペースシャトル「チャレンジャー号」爆発事故や旧ソ連のチェルノブイリ原発事故後の放射性セシウムの拡散予測などに関する災害社会学のこれまでの知見によると，いわゆる日常業務のしがらみがいっぱい埋まっている状態の複雑性を，現場の暗黙のルールや習慣によって縮減しながら巨大科学技術と社会の界面で人が行動している可能性がある。そういう状況のもとでは，人が入れ替わっても依然として残るような構造的な制度の欠陥があっても見過ごされやすく，その種の暗黙のルールや習慣を尊重した対症療法を重ねることで間に合わされてしまう可能性がある」（同上）と警告を発している。確かに「3.11」は，普段，それぞれの専門分野の組織の中での「暗黙のルールや習慣」と「日常のしがらみ」の葛藤のなかでものごとを判断，行動してきた怖さをも感じさせてくれたように思う。

2011 年という年

2011 年 1 月，NHK ラジオで，2006 年のベストセ

ラー「国家の品格」の著者で常に日本人に警鐘を鳴らしてきた数学者の藤原正彦氏に「2011 年の日本」と題してインタビューをしたとき，私は，「2011 年は，ある種，人間にとっての節目の年。世界的に人間のあるべき姿が問われる年になるのではないか」と言った。

その根拠は，2011 年は，ノルウェーの冒険家アムンセンが，地球の果てを求め探険し人類初の南極点到達からちょうど 100 年。旧ソ連の宇宙飛行士ガガーリンが人類初の有人宇宙飛行に成功してから，ちょうど 50 年。以後，米ソが冷戦構造のなかで宇宙開発，原子力開発などにしのぎを削ることになるが，両国ともに科学技術の行方に暗雲をもたらす二大事故を引き起こすことになる。「構造災」のところでも触れた，米スペースシャトル「チャレンジャー号」爆発事故と旧ソ連のチェルノブリ原発事故である。この二大事故から 25 年という年だったのである。

そしてこの年の「3.11」である。人類史上初のトリプルショックは，人間が地球という大自然の前にいかに小さな存在か，地球の掟を無視し，思い上がり，科学技術を過信し安全神話を勝手に作り上げてきた人間の愚かさを象徴的に示したものといえるのではないだろうか。

18 世紀の後半，イギリスで「産業革命」が始まり，ワットが発明した蒸気機関車を石炭や石油を燃やして動力として使い始め，やがて 20 世紀には，電気がエネルギーの主流となって現在に至っている。その電気エネルギーの資源も全て有限のものである。化石燃料の石油，石炭，天然ガスは何億年もの時間をかけて地球が作り出したもの。原子力発電に使われるウランは，地球誕生のころに宇宙から降ってきた隕石に含まれていたものである。

今のペースで使っていけば，石油は 41～45 年，石炭は 230～300 年，天然ガスは 60～62 年，ウランは 64～100 年で地球上からなくなるといわれている。日本では，これらの資源が殆どなく，外国からの輸入に頼っている。

日本で一般に電気が使われだしたのは，わずか 120 年前のことだ。そして，人類はここ 100 年という短い期間に科学技術を駆使して宇宙と地球と深海をフロンティアと称して探索，開発をしてきたのだ。

改めて問う。地震大国の日本列島に 54 基もの原子力発電所をもつ世界第 3 の原発推進国の道はこのままでいいのか。今回の原発事故について推進派，反対派の双方の原子力研究者から「もっと安全面などについて強く主張をすればよかった。力不足を感じた」という真摯な反省の弁も見聞きした。日本は，少子化に向かって電力需要も減少していくことが予測されるにもかかわらず，「オール電化」とか「不夜城」などという企業の経営論理や現代人の自然に反する欲望が優先されすぎてきたのではないだろうか。地球温暖化や酸性雨などのことも考えながら，太陽光，風力，地熱や海洋などの自然エネルギーやバイオマスエネルギーや燃料電池などの新エネルギーを既存のエネルギーと組み合わせてどう効果的に使っていくべきか。

もしも，日本がパワーポリティックスの安全保障の面からいざというときの核開発の潜在能力を示すために，また，日本の原子力研究者の技術力を後発の原発所有国などの火急のときのためなどに維持する必要であるというのなら，可能な限り安心・安全な原子力発電所を 1～2 基に限定することも考えなければならないだろう。

大事なことは，有限な地球上で人間として心豊かな幸福な生き方をどのように構築するかを，

「3.11」を体験した日本人全員が，今こそオール・ジャパンで考えるべきだということである。

さらに危惧すべきことは，2011年10月に，人類の危機ともいわれてきた「地球人口 70 億人」を突破してしまったことである。アメリカの環境学者で，毎年，「地球白書」を出版してきたワールド・ウォッチ研究所の創設者レスター・ブラウン氏は，地球が養える人口は食糧，水，エネルギーなどから 70 億人が限界と警鐘を鳴らし続けてきた。

ここで，先ほども触れたNHKラジオ番組の藤原正彦氏のご意見で特に共感を覚えた言葉を紹介したい。「現代の最大の危機は，政治家も官僚も国民も全て改革の能力を失ってしまったことである。皆，危機感を感じ頑張っている。しかし，大局的な長期的な視野で羅針盤を指し示す人がいないということだ。そうした人物がいなくなった理由は，日本人の教養が低下してしまったことにある。読書や活字文化の衰退である。教養がないと大局観は生まれない。芸術，文化，思想，音楽，歴史など何の役にも立たないような教養がないと大局観は生まれない。テレビやインターネットやケータイをいくらやっても駄目だ。……今は，命懸けで考える人がいない。皆で会議をやっているだけだ」。

「3.11」が起きる2ヶ月前の言葉である。

「3.11」を日本の休日“ノー電気デー”に

今こそ，「3.11」の天災・人災と「人口 70 億突破」の意味を真剣に考え，日本から世界に向け人類存続のため，持続可能な地球のために提言をしていかなければならない。

言葉だけではなく，痛みを伴う実践をすることである。そこで，3 月 11 日を日本の“ノー電気デー”の休日として，政治，経済，学術，マスコミなど，あらゆる職種の大人から子どもまで全ての日本人が家庭で「人間・地球・自然・文明」を考え，話し合う日とすることを提唱したい。年に一度，生命に関わる医療機関などの一部の例外を除いて全ての電気をストップ。テレビもパソコンもケータイもやめ，近代文明を代表する“電気”が日本 に登場する以前の，百数十年前の江戸時代の暮らしに思いをはせながら，20 世紀の科学技術の進歩とともに享受してきた成長と繁栄，生活の便利さ，快適さのプラス面と，それと引き換えに失った多くのマイナス面を語り合い，「真に幸せな生活とは何か」やエネルギー，環境問題などの意見集約の国民運動にしたい。やがて，民主的な国民投票的なものに発展していけば，政治家や官僚，学者，マスコミなどの専門家に任せきりにしない，一人一人の日本国民の世論を代表するものとなろう。人類存続のためには，“連帯”，“共生”を旨としながら， 自己犠牲も伴う“自制”の精神を世界各国が共有，実践しなければ人類に未来はないと思うからである。“和”の精神と“倹約”，“我慢”，“質素”を美徳としてきた日本。“自制”を形で考える「ノー電気デー」の日本モデルを世界に示そう。日本発「ノー電気デー」の日は，またの名を「江戸の日」としよう。日本のため，世界のため，地球のため，未来世代のために，「3.11」のとき世界が驚嘆した日本人の精神性と「世のため人のためなら」という統一的な「ガマン」の精神を今一度世界に示そう。“自制”こそが，人類存続のキーワードである。

「ぼくらは欲望のままに物質の豊かさを求めて，わき目もふらず突っ走ってきましたが，いまがここらで立ち止まって周りを見渡す最後のチャンスではないかと思います。」（これは 1989 年に他界した医学博士で漫画家の手塚治虫氏の生前の言葉であ

る。）

東西文明のいいとこどりの日本が世界を救う

日本は，明治維新以来，西洋文明を追い求め，西洋の科学技術を取り入れ，アジアで唯一，近代化に成功し，以来，ひたすら成長と繁栄，大量生産，大量消費，大量廃棄の道を突き進んできた。当初は，「和魂洋才」を旨としていたがいつしか「無魂洋才」になってしまったと揶揄される昨今である。しかし，日本には東西の文明に学び，独自の文明を築いてきた誇るべき歴史がある。明治維新のとき，岩倉使節団を 2 年近く，欧米に派遣して西洋文明を学んだ日本は，それ以前に 2000 年に及ぶ中国との交流から東洋思想を含めた東洋文明を学んでいるのである。東洋文明と西洋文明双方の光と影を最もよく知り，世界に例のない文明を築いてきた日本という国をもう一度，日本人自らが原点から見つめなおすこと――そこから全ては始まると考える。そのヒントとなるのは，江戸時代の日本と日本人の暮らしである。江戸の人々は，「人は皆，仏の化身」としてお互いに尊重すべきという人間観と，「草主人従」という言葉に象徴される，「草（自然）が主人，人はそれに従うもの」というエコロジー思想が根底にあり，共生社会を理想としていた。江戸時代の暮らしは，現代の 100 分の 1 しかエネルギーを消費していなかったといわれる。生活の基本は，宇宙の太陽，地球上の自然とともに生活をしていたということである。そして，この頃，全国に 5 万の寺子屋が作られ，私塾や藩校，幕府が作った旗本，御家人のための学校・昌平坂学問所などがあり，当時の日本の教育水準は極めて高かった。幕末から明治の初めにかけて日本を訪れた外国人が，日本という国と日本人に新鮮な驚きを感じているのだ。

「皆，笑顔をもち，誠実で礼儀正しく親切」「町は塵ひとつなく，清潔」「一見，貧しそうに見えるが，皆，幸せそうだ」（『逝きし世の面影』渡辺京二，平凡社ライブラリー，2005）。今こそ「温故知新」。江戸システムに学ぶときである。

勿論，当時と今では，社会構造も人口も違い，職種も生活スタイルも違うのは重々承知の上で敢えて申し上げたいのである。

人類存続のために

私が親交をもってきた，日本の DNA 研究の草分けで，7 年前（2007 年）に 90 歳でこの世を去った分子生物学者渡邊格氏が 37 年前（1976 年）に出版した「人間の終焉」という本がある。氏は，この本の中でこのまま欲望のまま，繁栄と成長の道を突き進んでいけば，2050 年の人類 100 億人（現在は，91 億人に下方修正）時代を前にして強者のみが生き残る「弱肉強食の恥ずべき生存」か，あるいは今のままの生き方を変えずに突き進み，弱者も強者も手を携えて終焉を迎える「尊厳なる終焉」かの二者択一ではないかと警鐘を鳴らしていた。しかし，その後，氏は，第三の道を提起している。それは，人類 100 億時代にも人類がサバイブできる生き方として，いわゆる「ぶらぶら人間」の登場に期待をかけている。人間集団を三つのグループに分ける。第一のグループは，世界の衣食住をまかなう産業界やそれを管理する政治家など，人口を支えるための生産活動をする働き手としての少数の人間集団。第二のグループは，心身障害者や老人のようなマイナス要素を背負った，生産活動の出来ない多数の人間集団。第三のグループが，生産活動や産業活動をする能力はあっても人類存続のため，地球環境維持のため，余計なエネルギーを消費せず趣味や芸術，学問などの生活

をする，氏がいう，いわゆる「ぶらぶら人間」の集団。この第三のグループの人間が大多数であるほどよい，と訴える。江戸時代の日本には，そうした「ぶらぶら人間」のような職人の集団が彫り物とか塗り物など芸術的なものを生み出したり，戦後の日本の産業に寄与した高い技術をもった職工を生み出してきた。「ぶらぶら人間」が世界に冠たる新しい技術や芸術を生んできたのである。

おわりに

私の故郷は岩手県一関市。「3.11」は，陸前高田市在住の高校時代の同級生の生命を奪ってしまった。「3.11」の後，ハーバード大学のマイケル・サンデル教授は，「日本への世界の共感が，共同体意識が芽生えるキッカケとなり，『世界市民』の意識が強くなることを期待したい」(2011年4月22日，米ハーバード大学学生主催シンポジウム）と語っている。やがて，アメリカも中国も，そして全ての国が年に一度，“ノー電気デー”を実施するとき，地球市民として宇宙船地球号を皆で守ろうと心が一つになり地球は持続可能なものとなるだろう。そうなれば2万人に近い「3.11」の犠牲者も浮かばれることだろう。しかし，一部の権力を持った「利己主義者」と，大多数の「無関心主義者」に世界が占拠されたなら地球と人類に未来はない。

3月11日，暗闇のなかに今まで見えなかったものが見えてくるに違いない。

参考文献

阿部治ほか（2007)『あなたの暮らしが世界を変える』山と渓谷社
石川英輔，田中優子（1999)『大江戸　生活体験事情』講談社
小松左京（2006)『天変地異の黙示録』日本文芸社
越川禮子，林田明大（2006)『「江戸しぐさ」完全理解』三五館
J.ダイアモンド（2000)『銃・病原菌・鉄』(倉骨彰訳）草思社
竹内均（1975)『地球との対話』東京図書
田中優（2007)『地球温暖化／人類滅亡のシナリオは回避できるか』扶桑社
都司嘉宣監修（2010)『図解・地震のメカニズム』永岡書店
手塚治虫（1996)『ガラスの地球を救え』光文社
利根川進他（2009）　渡邊格追悼文集『われわれ人間は進化できない』DNA研究所
新潟江戸しぐさ研究会（2007)『「江戸しぐさ」入門』三五館
別冊宝島編集部編（2011)『世界が感嘆する日本人』宝島社
M.サンデル（2011)『マイケル・サンデル大震災特別講義　私たちはどう生きるのか』NHK出版
松本三和夫（2012)『構造災』岩波書店
山折哲雄（2010)『わたしが死について語るなら』ポプラ社
渡邊格（1976)『人間の終焉』朝日出版社
渡辺京二（2005)『逝きし世の面影』平凡社
レスター・ブラウン（2005)『フードセキュリティー―だれが世界を養うのか』(福岡克也監訳）ワールドウォッチジャパン

小山　芳郎（ジャーナリスト・元NHKプロデューサー）

「疑問」
―なぜ強い者が弱い者を淘汰するのか―
"Question":
Why Do the Strong Dominate Over the Weak?

漆田　典子

URUSHIDA, Noriko

はじめに

いつの時代も，世の中には多くの疑問が存在する。

現代という時代を 70 年以上生きてきた私の最大の疑問は，「なぜ強い者が弱い者を淘汰するのか」という人間現象に対する疑問である。

この疑問は，侵略に侵略を繰り返してきた人類史の延長上にある今日の軍事的力主義に対する疑問であり，更には競争原理で成り立つ現代の経済的力主義に対する疑問でもある。しかし，この疑問は未だ解明されていない。我々は，これから一体どのように，この疑問を解き明かしていくのだろうか。

そこで注目したのが，時を遡って，ニュートンの「なぜリンゴが木から落ちるのか」という自然現象に対する疑問が解明されて，そこから実際に自然界の抽象的な自然原理が導き出されている歴史的事実である。この歴史的事実から類推して，人間現象に対する「疑問」も解明できる筈であり，そこから人間界の抽象的な人間原理も導き出せる筈だと予測したのである。

このエッセイは，この予測の下に，既に解明されているニュートンの自然現象に対する「疑問」と未だ解明できない先の人間現象に対する「疑問」とを対峙させて，人間現象に対する疑問が未だ解明できない原因とその社会的背景を具体的に探ろうとするものである。

1　求められる発想の転換

私は，子供の頃に，有名なニュートンの逸話に対して「リンゴが上から下へ落ちるのは当然ではないか。どうして疑問に感じるのだろうか」と不思議に思った記憶がある。しかし，その記憶とは裏腹に，ニュートンの疑問から人間の目に見えない自然現象の背後にある自然界の抽象世界が解明され，実際にそこから力学的法則などが導き出されている。それらは既に学問として確立されており，今日では，自然現象に疑問を感じない人々が「自然現象の背後にある抽象世界などは分からない」と主張できない，人間社会全体での共通の認識を持てる時代になっている。もしニュートンのような自然現象に疑問を持つ人々が，人間の目に見えない自然界の抽象世界を科学的に解明していなければ，自然現象に疑問を感じない人々は，現代でも「自然現象の背後にある抽象世界などは分からない」とする，現代流に言えば「自然不可知論」を主張していたに違いない。この私自身の自然界に対する記憶や認識から推し量って，「人間」が未だ解明されていない世の中には，「強い者が弱い者を淘汰するのは当然ではないか」と考える人々が大勢存在していて，もしかしたら，それ

らの人々が人間現象の背後にある目に見えない抽象世界などは分からないとして「人間不可知論」を主張しているのではないか，そして，それらの主張を間違いだとする共通の認識も我々が未だ持てない時代なのではないか，と，そのように直観的に感じたのである。

次に述べる自然界への疑問と人間界への疑問を対峙させるという奇異な発想は，この直観を理性的に具体化させたものである。

2　人間の目に見えない二つの抽象世界

(1) 自然現象（なぜリンゴが木から落ちるのか）の背後にある抽象世界

一般論として，リンゴが下から上へ向かうのではなく，上から下へ向かうのは当然の自然現象である。それでは，この当然の現象に，なぜニュートンのように疑問を感じる人々が存在するのか。それは自然現象の背後にある抽象的な世界を無媒介的な直観で把握できる感性を先天的に備えている人々が存在しているからだと思う。この人間の目に見えない自然界の抽象世界を把握する直観的能力を「自然感性」とする。そして，この感性の実体を「自然精神」とする。この「自然感性」と「自然精神」によって自然現象の背後にある人間の目に見えない抽象的な世界は解明されていく。そこから導き出された自然界の根底を貫く力学的法則などの自然原理は，実際に，巨大な飛行機の構造設計や超高層ビルの構造設計などに現在も実践的に応用されている。また多くの自然現象に対する疑問が解明されている現代は，日食などの自然現象を「神の怒り」と考えるような迷信に誰も支配されなくなっている。

(2) 人間現象（なぜ強い者が弱い者を淘汰するのか）の背後にある抽象世界

一般論として，弱い者が強い者を淘汰するのではなく，強い者が弱い者を淘汰するのは当然の人間現象である。それでは，なぜこの当然の人間現象に疑問を感じる人々が存在するのか。これも人間現象の背後にある抽象的な世界を無媒介的な直観で把握できる感性を先天的に備えている人々が存在しているからだと思う。この人間の目に見えない人間界の抽象世界を把握する直観的能力を「人間感性」とする。そして，この感性の実体を「人間精神」とする。しかし，この「人間感性」と「人間精神」によって解明される筈の人間現象の背後にある抽象世界は未だ解明されていない。またそこから導き出される筈の人間界の根底を貫く人間原理も未だ導き出されていない。その結果，我々人間は，現代に至っても，強い者に不当に淘汰されるという人間に対する疑心暗鬼の妄想的な恐怖意識から抜け出すことができないのである。そして，世界中の国々が軍事的侵略の脅威に怯えながら，貴重な命を戦争（聖戦）に捧げる蛮行に未だ支配されざるを得ないのだと思う。

以上のように自然界への疑問と人間界への疑問を対峙させることで，世の中には，同じ感性という言葉を使用していても，自然に対する「自然感性」と人間に対する「人間感性」との全く異質の二つの感性が存在していることや，また同じ精神という言葉を使用していても，自然現象の背後にある抽象世界を直観で捉える「自然精神」と人間現象の背後にある抽象世界を直観で捉える「人間精神」との全く異質の二つの精神が存在していることを辛うじて理解できるようになると思うのである。

この異質の感性と異質の精神を有する二つの実在とを対峙させて「人間」を理解できるようにならな

い限り，我々は「人間現象の背後にある抽象世界は分からない」とする人々が唱える「人間不可知論」の誤りを永久に糺すことができないと思う。

3　西田幾多郎の根源的な人間観を問う

それでは，ニュートンのような自然現象に疑問を持つ人々が人間の目に見えない自然現象の背後にある抽象世界を解明して，そこから実践的に社会に役立つ自然界の原理原則を導き出しているのに，人間の動きに疑問を持つ人々が，なぜ現代に至っても人間の目に見えない人間現象の背後にある抽象世界を解明して，そこから実践的に社会に役立つ人間界の原理原則を導き出すことができないのだろうか。その最大の理由は，我々が自分という「人間」を客観的に捉えることができないことにあると思う。即ち，精神葛藤を繰り返して自己意識の根底まで掘り下げて導き出した人間観も，それぞれの人間が，それぞれ自分の自然精神（唯物論的精神），あるいは自分の人間精神（唯心論的精神や観念論的精神）を基盤に導き出した自己中心的な人間観であり，それらはそれぞれの人間にとっては正しい人間観であっても，全人類共通の人間観には至らないということである。歴史に残る偉大な哲学者の人間観も例外ではない。

次に，西田幾多郎著『善の研究』（岩波文庫 1980 年第 49 刷）」の中の一節を取り上げて，この著名な哲学者の人間観について具体的に考えてみたい。

> 我々と全く意識の根源を異にせるものがあったならばとにかく，凡ての人間に共通なる理性を具した人間であるならば，必ず同一に考え，同一に求めなければならぬと思う。勿論人類最大の要求が場合に由っては単に可能性に止まって，現実となって動かぬこともあるであろう。しかしかかる場合でも要求がないのではない。蔽われているのである。自己が真の自己を知らないのである。
> （同書：205 頁）

この西田幾多郎の視点は，現在の我々人間に共通する視点だと思う。それでは，もし西田幾多郎が主張するように，我々が同一に考え，同一に求める存在者であるならば，これまでの偉大な哲学者が導き出してきた根源的な人間観が，なぜ全人類共通の人間観に未だつながっていかないのだろうか。その原因こそ，「<u>我々と全く意識の根源を異にせるものがあったならばともかく</u>，凡ての人間に……」というアンダーラインで示した西田幾多郎の人間観を根本から覆す人間の存在，即ち，「我々と全く意識の根源を異にせるもの」が実際に存在しているという証ではないだろうか。その結果，一方の自然精神で自然界の抽象的な世界を解明していく人々の求める人間観と，もう一方の人間精神で人間界の抽象的な世界を解明していく人々の求める人間観とが必然的に異なってしまうばかりか，根源的に対立してしまうのではないだろうか。実際に，哲学史の中には，この仮説を実証するような個々の人間によって根源的に異なる人間観や根源的に対立してしまう人間観が数多く存在する。例えば，精神に対する物質の根源性を主張する立場の唯物論的な人間観と，物質に対する精神の根源性を主張する立場の唯心論的（観念論的）な人間観の対立などは最も顕著な例だと思う。私はこれらの対立を意識の根源を異にする二種の実在からの対立だと理解している。しかし西田幾多郎は，この両者の対立を次のように解釈している。

> 精神現象，物体現象の区別というのも決して二種の実在があるのではない。精神現象というのは

統一的方面即ち主観の方から見たので，物体現象とは統一せらるる者即ち客観の方から見たのである。ただ同一実在を相反する両方面より見たのにすぎない。それで統一の方より見れば凡てが主観に属して精神現象となり，統一を除いて考えれば凡てが客観的物体現象となる（唯心論，唯物論の対立はかくの如き両方面の一を固執せるより起こるのである)。(同書：99 頁)

この解釈は，精神の根源性，或いは物質の根源性のどちらかを本性的に真実と考えている者にとって，到底納得できるものではないだろう。先に西田幾多郎が示した精神現象と物体現象の区別は，本文で対峙させてきた人間現象への根源的な疑問を持つ実在と自然現象への根源的な疑問を持つ実在との二種の異なる実在からの区別であり，唯心論と唯物論の対立はその異なる実在からの本性的な対立になっていると私は理解する。しかし，人間界への疑問が解明されていない現在，人間を自分と同一実在と見なす人間観（これを天動説的人間観とする）を基盤としたこの類の解釈に反論する術は全くない。

最後に，これに反論する術として，人間を自分と同一実在と見なす人間観から，二種の実在（自然現象の背後にある抽象世界を捉える精神を持つ実在と人間現象の背後にある抽象世界を捉える精神を持つ実在）を対峙させて理解する人間観（これを地動説的人間観とする）への発想の転換を是非提案したい。因みに，歴史的に有名なコペルニクス的な発想の転換は，自然界に対する発想の転換であり，この人間界に対する発想の転換は未だ残されたままなのである。その意味で，人間現象への疑問が未だ何一つ我々人間の共通認識として解明されていない現代という時代は，自然現象への疑問が解明されていない中で，天動説的自然観が強力に支配していた中世の暗黒時代に匹敵する第二の暗黒時代といえるのではないだろうか。

人類の危機は，この暗黒時代に生きる我々人間の動きの必然的な帰結だと思う。

参考文献

漆田典子，川村京子（1990)『人間精神の科学的解明』岩波出版サービスセンター制作

漆田典子，川村京子（1995)『人間の研究』岩波出版サービスセンター制作

河辺六男責任編集（1979)『世界の名著 31　ニュートン』中央公論社

島尾永康（1996)『ニュートン』岩波新書

西田幾多郎（1980)『善の研究』岩波文庫

漆田　典子（一般会員　人間の研究）

会員による著書紹介
2011 年～2012 年

『環境教育とは何か―良質な環境を求めて』岩田好宏著

出版社：緑風出版

発行日：2013 年 02 月

定価：¥2,100（税込）

ISBN-13：978-4846113056

「良質な環境を求めて」を環境論と教育論から考えたものです。第 1 部で，農村・都市の環境と野生世界との比較で良質な環境を求め，第 2 部で環境教育と自然教育，農業教育，SD 教育，地域教育との比較をした。

『子どもと自然大事典』子どもと自然学会大事典編集委員会（編集委員会代表　岩田好宏）

出版社：ルック社

発行日：2011 年 02 月

定価：¥5,250（税込）

ISBN-13：978-4861210884

5 部，19 章，328 項目からなる総ページ 542，小学生から 90 歳の教育学者まで 124 名の執筆による。序章　子どもと自然，その支える人たち／第 1 部子どもと生きもの／第 2 部　子どもとモノ／第 3 部子どもとは／第 4 部　子どもと学校／第 5 部子どもと自然，社会／終章　子どもと自然学会顧問との対談（子どもと自然，明日に向けて）

『環境哲学のラディカリズム―3.11 をうけとめ脱近代へ向けて』尾関周二・武田一博編著（他，会員としてオプヒュルス鹿島ライノルト，穴見愼一，大倉茂，東方沙由理，永谷敏之，布施元，吉田健彦が執筆）

出版社：学文社

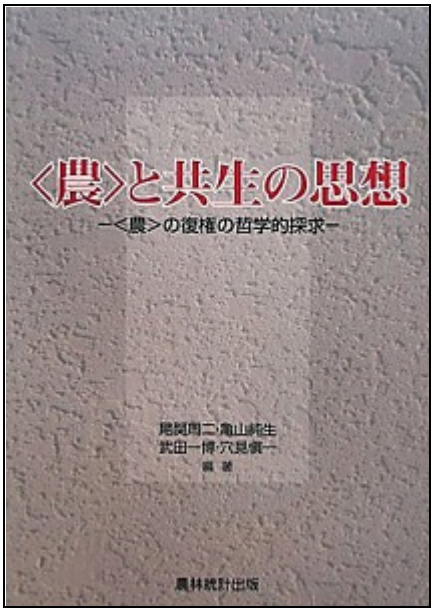
発行日：2012 年 10 月

定価：¥2,625（税込）

ISBN-13：978-4762023200

東日本大震災とその後に発生した福島第一原発の事故による衝撃は，環境・エコロジーをめぐる現代の主要課題となった。こうした事態を契機として，背後にある現代社会の構造を深く見定め，根底にある近現代文明を鋭く問いながら，〈脱近代〉を展望することを通じて，従来の環境哲学の潮流を再検討し，新たな環境哲学をラディカルに構想する。人間と自然の関係性を多様な視点から考察し，その共生の可能性と人間存在を多元的に探求する意欲作！（総合人間学会会員　布施元　記）

『〈農〉と共生の思想―〈農〉の復権の哲学的探求』尾関周二・亀山純生・武田一博・穴見愼一共編著（他，会員として上柿崇英，大倉茂，岡谷大，澤佳成，関陽子，東方沙由理，永谷敏之，福井朗子，布施元，増田啓祐，吉田健彦，吉田哲郎が執筆）



出版社：農林統計出版

発行日：2011 年 10 月

定価：¥3,150（税込）

ISBN-13：978-4897322292

紀元前一万年に開始された農業は，単なる食料生産の活動でなく，社会を根底から支える最も重要な文化的営みであり，自然と人間が共生してきた証しでもある。そこには自然に媒介された人間相互の関係が刻印されており，それは持続可能な社会構築における人間学的視点と社会哲学的視点を統合する主要な契機をなす。現代的問題意識を背景に，〈農〉を哲学・思想の観点からアプローチする本書は，現代社会のラディカルな見直しを欲する人々に必読の書である。（総合人間学会会員　穴見愼一　記）

「食文化から見る日本の近代化―福澤諭吉と森鷗外の西洋食論」河上睦子『戦争と近代』（石塚正英他編著）pp. 148-164

出版社：社会評論社

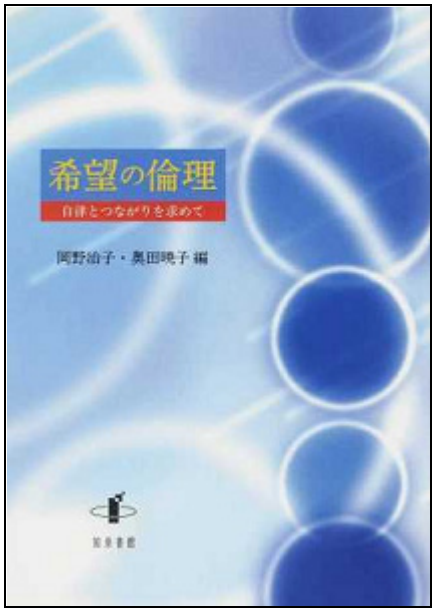
発行日：2011 年 09 月

定価：¥2,520（税込）

ISBN-13：978-4784515073

この本はフランス革命後の日本を踏まえた近代国民国家のあり様を，社会思想，文学，哲学等の観点から考察したものです。私が執筆した章は，明治における西洋食（パンと肉食）の受容過程を通して，日本の近代化の特質を考察したものです。福澤諭吉の受容論，森鷗外の消極論を取り上げ，とくに鷗外の理論は脚気論争からナウマン論争へと連続し，ナショナリズム論となっていることをあきらかにしたものです。

「『食』をめぐる母たちの『苦しみ』―フクシマとミナマタ」河上睦子『希望の倫理―自律とつながりを求めて』（岡野治子・奥田暁子編）pp. 5-36



出版社：知泉書館

発行日：2012 年 10 月

定価：¥3,675（税込）

ISBN-13：978-4862851420

この本は 3.11 の大震災と原発事故によって弱い立場の人々や集団，地域にしわ寄せが向けられている現実に対して，フェミニズムの視点から既成観念を批判し，未来を構想すべく書かれたものです。私が執筆した第 1 章は，3.11 によってフクシマに起きた食環境への放射能汚染がもたらした「母たちの苦しみ」とは何か，ミナマタの胎児性水俣病の母たちを参考にしながら，それが女性たちのリプロダクティブ・ヘルスの問題であり，またエコフェミニズム思想の課題であることをあきらかにしています。そして母たちの放射能汚染等の環境運動に対するフェミニズム運動の批判を取り上げ，両者の対立の超克可能性を示したものです。

『ドイツのなぞなぞ』木下康光編訳

出版社：同学社

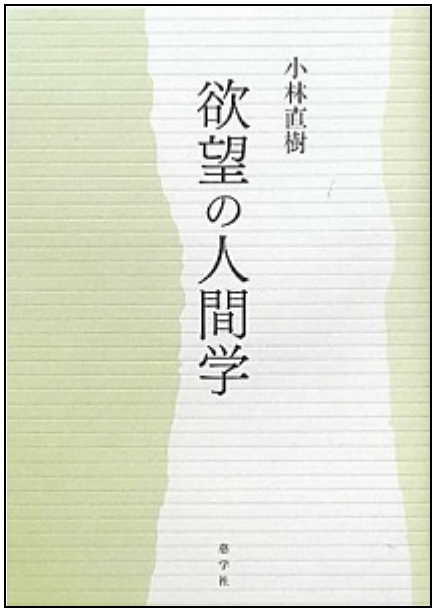
発行日：2012 年 02 月

定価：¥1,680（税込）

ISBN-13：978-4810202335

なぞなぞはことわざなどと同様に口承（誦）性の強い民間文芸であるが，口承文芸一般がそうであるように近代産業社会の進展とともに衰退して行った。この人類の貴重な文化遺産を現代に再生させたいという願いから本書は生まれている。ドイツ語のなぞなぞから 324 のなぞなぞを択んで 3 部構成とし，翻訳にあたっては詩と知と遊びが一体となったなぞなぞの特性を日本語においても発揮できるよう意を用いたつもりである。

『欲望の人間学』小林直樹著



出版社：慈学社出版

発行日：2012 年 04 月

定価：¥3,990（税込）

ISBN-13：978-4903425733

『欲望の人間学』については，本書 p96 に，本学会理事の三浦永光氏による詳細な論考がございます。ぜひそちらをご参照ください。［編集部］

『増補 名詩の美学』西郷竹彦著

出版社：黎明書房

発行日：2011 年 08 月

定価：¥4,200（税込）

ISBN-13：978-4654076253

詩における美とは，虚構された美である。宮沢賢治，三好達治，谷川俊太郎など，40 数名の近・現代の名詩を分析し，詩の文芸としての美の本質・構造，詩の持つ多様な美について語る。

『啄木名歌の美学―歌として詠み，詩として読む三行書き形式の文芸学的考察』西郷竹彦著

出版社：黎明書房

発行日：2012 年 12 月

定価：¥6,825（税込）

ISBN-13：978-4654076284

啄木の三行書き短歌は，歌でもあり詩でもある。没後 100 年にして三行書きの謎を解明。啄木短歌の読み方を一変させる名著，ついに刊行！

『〈核発電〉を問う：3・11 後の平和学』戸田清著

出版社：法律文化社

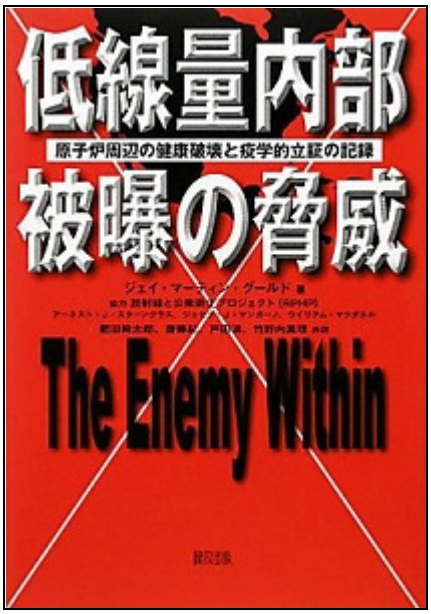
発行日：2012 年 01 月

定価：¥2,415（税込）

ISBN-13：978-4589033888

「福島第一原子力発電所事故」のことを，中国語では「福岛第一核电站事故」または「福島第一核電廠事故」あるいは「福島第一核電廠核災」「福島核災」という。nuclear weapon は核兵器だが，nuclear power は原発あるいは核戦力と訳せる。書名に「核発電」を用いた本邦初の書籍であり，30 年来のライフワークである核発電問題について体系的に考察した。4 冊目の単著である。

『低線量内部被曝の脅威―原子炉周辺の健康破壊と疫学的立証の記録』ジェイ・マーティン グールド著，肥田舜太郎，齋藤紀，戸田清，竹野内真理訳



出版社：緑風出版

発行日：2011 年 4 月

定価：¥5,460（税込）

ISBN-13：978-4846111052

福島核災で，「米国政府が 80 キロ圏内の滞日米国人に避難指示」が大きな話題となったことは記憶に新しい。米国は，レベル 5 のスリーマイル島原発事故をはじめ小事故，トラブルの多発した核発電大国だが，小事故プラス平常運転でも，80 キロ圏内の乳癌増加など健康影響は統計的に有意に検出されている。米政府疫学調査のデータを再分析した故グールド博士の労作である。

『原発閉鎖が子どもを救う　乳歯の放射能汚染とガン』ジョセフ・ジェームズ・マンガーノ著，戸田清，竹野内真理訳

出版社：緑風出版

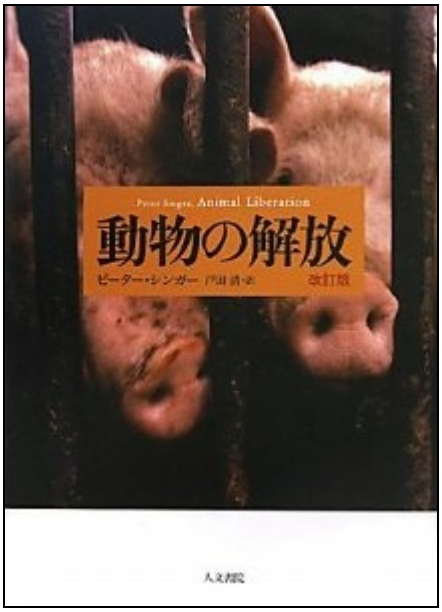
発行日：2012 年 02 月

定価：¥2,730（税込）

ISBN-13：978-4846111212

2012 年 12 月の福島県議会。子どもの乳歯の放射能汚染を調査して今後の対策の参考資料にすべきではないかという自民党女性県議の質問に対して，県当局は必要なしと答えた。米国では，大気圏内核実験および核発電運転に伴い乳歯のストロンチウム汚染の増大が報告され，大きな議論となっている。この問題を平易に解説。

『動物の解放　改訂版』ピーター シンガー著，戸田清訳



出版社：人文書院

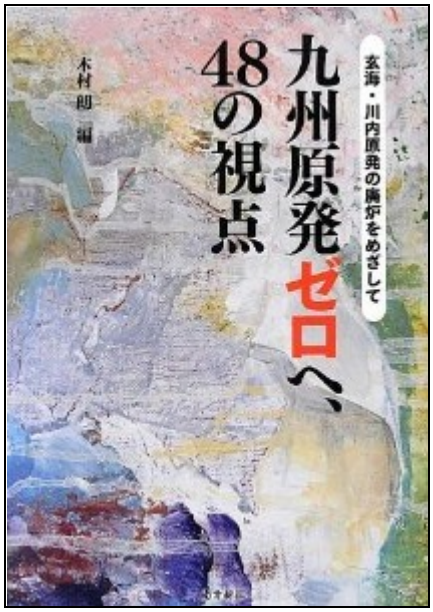
発行日：2011 年 05 月

定価：¥4,620（税込）

ISBN-13：978-4409030783

オーストラリアの哲学者シンガーの「動物の解放」1975 年，は動物実験，工場畜産など動物問題考察の古典として知られる。その改訂版の邦訳。もちろん訳者はシンガーの「優生思想」に同意するわけではない。

『九州原発ゼロへ，48 の視点―玄海・川内原発の廃炉をめざして』木村朗編，戸田清ほか合計 48 名の共著



出版社：南方新社

発行日：2013 年 01 月

定価：¥2,100（税込）

ISBN-13：978-4861242632

川内原発近隣の海岸でのサメ，ウミガメ死亡漂着の多発など，全国ニュースで話題とならない情報も多く紹介されている。

『ひと・まち・ものづくりの経済学―現代産業論の新地平』十名直喜著

出版社：法律文化社

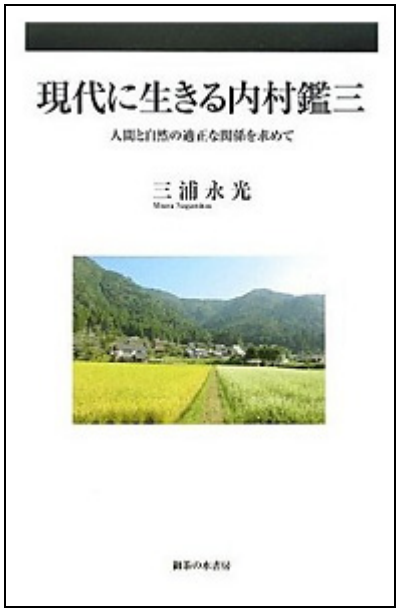
発行日：2012 年 07 月

定価：¥2,940（税込）

ISBN-13：978-4589034458

日本には，芸や技を「型」に凝縮しシンプル化して捉えるという文化の伝統がある。この視点から，ものづくりにアプローチし，まちづくり・ひとづくりの三位一体の視点から，さらには農業・工業・サービス業にまたがる広義の視点から，捉え直す。現場に根ざし，人間発達の視点を織り込んだ本書は，社会・技術・文化にまたがるものづくり，さらには日本型システムのイノベーションを図ろうとするものである。

『現代に生きる内村鑑三―人間と自然の適正な関係を求めて』三浦永光著



出版社：御茶の水書房

発行日：2011 年 11 月

定価：¥4,620（税込）

ISBN-13：978-4275009531

内村の足尾鉱毒事件との関わり，また科学の進歩と人類の退歩，進化論とキリスト教信仰の親近性と葛藤，農を基礎とする社会などのテーマに関する内村の思想を考察。補論 1 として，「福島原発事故に直面して内村鑑三の言葉を想い起こす」，補論 2 として，「矢内原忠雄における学問・信仰・政治―1930 年代を中心に」を付す。

『名前をうばわれたなかまたち』タシエス著，横湯園子訳

出版社：さえら書房

発行日：2011 年 05 月

定価：¥1,575（税込）

ISBN-13：978-4378041292

偶然，美術館で原画に出合った。加害者のターゲットにされた犠牲者は恐怖にさらされ，死の崖っぷちに立っている。明日はわからないが今日は生きていようというように。いじめの構造，心理，「生」への再生までのプロセスが彫刻的なリアルなタッチで描がいていたのだ。社会問題に強い関心をもつタシエスがいじめ暴力の根絶を願って，スペインの学校を舞台に描いたもの。カバー袖の「犠牲者，いじめる人，君はどちら？」に象徴されるように文字の力もすごい。

編集委員会では，会員の皆様のご執筆なされたご著書の紹介文を随時募集しております。2013 年に出版されたご著書がございましたら，下記編集事務局までぜひお知らせください。お待ちしております。紹介文には，(1)著者名，(2)書籍タイトル，(3)出版社名，(4)発行年月日，(5)概要（200 文字前後）の 5 点をお書きください。また，執筆者の方のご専門等もお書きいただけましたら幸いです。

連絡先：総合人間学会編集事務局（editor@synthetic-anthropology.org）

『総合人間学』バックナンバー

人間はどこにいくのか　総合人間学１　263 頁　本体価格 2800 円

学会誌発刊の辞 (小林直樹)
特集Ⅰ　知の頽廃と再生―人間はどこにいくのか
加藤周一＊小林直樹＊池内了＊坂本百大＊柴田義松
特集Ⅱ　総合人間学がめざすもの
小原秀雄＊小尾信彌＊長野敬＊西郷竹彦＊佐藤節子＊尾関周二＊半谷高久
講演記録　小柴昌俊 (2006 年学会設立記念講演)＊木村敏 (2005 年初夏シンポジウム)＊水田洋 (2006 年学会設立記念関西講演)
エッセイ　江原昭善＊木村光伸＊清眞人＊木下康光＊吉澤五郎＊堀尾輝久＊松永澄夫＊竹内章郎＊齊藤寿一＊正木健雄＊岩田好宏＊三浦永光

自然と人間の破壊に抗して　総合人間学２　240 頁　本体価格 2600 円

特集Ⅰ　環境破壊から生命と生活を守るために
小原秀雄＊宮本憲一＊戸田清＊古沢広祐
特集Ⅱ　人間にとって教育とは何か―いじめにふれつつ
大田堯＊山極寿一＊佐藤和夫＊横湯園子＊麻生信子
エッセイ　野家啓一＊古茂田宏＊黒須三恵＊藤江昌嗣＊内野正幸＊小林直樹
一般研究論文　島田修一＊野井真吾・正木健雄・斉建国・賈志勇・徐剛・肖彤嶺・楊霞＊北村実＊武田一博＊北村和夫＊内藤淳

科学技術を人間学から問う　総合人間学３　238 頁　本体価格 2600 円

特集Ⅰ　いのちの人間学―人体操作を考える
藤田哲也＊齊藤寿一＊金城清子＊黒須三恵＊竹内章郎
特集Ⅱ　現代の科学技術と人間
長野敬＊堀尾正靱＊江原昭善
エッセイ　西郷竹彦＊菅野盾樹＊種村完司＊河野勝彦＊小原由美子＊永井治
海外寄稿　オブヒュルス鹿島ライノルト＊王青
一般研究論文　中村博雄＊上柿崇英＊村岡到＊澤佳成＊細見佳子

戦争を総合人間学から考える　総合人間学４　256 頁　本体価格 2800 円

特集　戦争を総合人間学から考える
山極寿一＊吉澤五郎＊野田正彰＊堀尾輝久＊小林直樹＊岩田靖夫
海外特別寄稿　アラン・ゲイ＊車仁錫
エッセイ　市川光雄＊木村光伸＊入江重吉＊高取憲一郎＊加藤恒男
一般研究論文　船木祝＊宮嶋俊一＊竹内久顕＊五十川雅彦＊亓岩＊野沢淳史＊穴見愼一＊武田一博

人間にとっての都市と農村　総合人間学５　212 頁　本体価格 2800 円

特集　人間にとっての都市と農村
末原達郎＊岡田知弘＊神吉紀世子＊古沢広祐＊碓井敏正＊千賀裕太郎
一般研究論文　河上睦子＊布施元＊牧野広義＊河上暁弘＊高橋在也＊大倉茂＊神藤佳奈
海外特別寄稿　ジョン・クラーク
エッセイ　藤谷秀＊宮坂琇子＊秋間実＊漆田典子

進化論と平和の人間学的考察　総合人間学６　248 頁　本体価格 3000 円

特集Ⅰ　進化論と人間観
長野敬＊斎藤成也＊入江重吉
特集Ⅱ　平和の総合人間学的考察
水島朝穂＊山形孝夫＊西川潤
人間学研究　降旗信一＊澤佳成＊熊坂元大＊近藤幹生＊竹内久顕＊十名直喜＊東方沙由理＊森末伸行＊中井富美子＊小館貴幸＊竹内潔
海外特別寄稿　マッシモ・ネグロッティ＊ジョン・クラーク

『総合人間学』バックナンバー注文書

学会誌『総合人間学』のバックナンバーのご購入をご希望なさる場合は，下記の必要項目をご記入の上，総合人間学会事務局まで，郵送，あるいはメールにてご送付ください。メールの場合は，本用紙の必要項目をメール本文にご記入ください。

氏名（ふりがな）	
送付先住所	
連絡先 (Tel / Fax / e-mail)	

バックナンバータイトル	定価（税込）	購入冊数
学会誌創刊号『人間はどこにいくのか』	2,940 円	冊
学会誌第 2 号『自然と人間の破壊に抗して』	2,790 円	冊
学会誌第 3 号『科学技術を人間学から問う』	2,730 円	冊
学会誌第 4 号『戦争を総合人間学から考える』	2,940 円	冊
学会誌第 5 号『人間にとっての都市と農村』	2,625 円	冊
学会誌第 6 号『進化論と平和の人間学的考察』	3,150 円	冊
学会誌第 7 号『3・11 を総合人間学から考える』	1,995 円	冊

注文書送付先：

〒160-8402　東京都新宿区新宿 6-1-1

東京医科大学生命倫理学教室　総合人間学会事務局

メールアドレス: contact@synthetic-anthropology.org

総合人間学会会則

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. その他必要な事業

第4条（会員）

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

第5条（機関）

この会は，次の機関をおく。

総会

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

a. 活動方針および予算の決定
b. 活動報告および決算の承認
c. 会則の変更
d. 理事の承認
e. 会長・副会長・事務局長・事務局長代行・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
f. 名誉会長・顧問の承認
g. 事務局所在地の決定
h. 活動にあたって必要な諸規定の制定
i. 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。

a. 会長・副会長・事務局長・事務局長代行・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
b. 名誉会長・顧問の候補者選出
c. 事務局幹事・編集委員・編集事務幹事の選出
d. この会の運営について協議し決定する
e. 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。

運営委員会は研究企画推進委員会・会員拡大委員会・談話会・研究大会実行委員会等の事業推進に必要な委員会等の委員の選出・委員長の選出を行う。

事務局
代表である事務局長と事務局長代行，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。

研究企画推進委員会・談話会
本学会の研究活動の企画・実施・研究成果の普及・交流の活動

会員拡大委員会
本学会の会員拡大の推進

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。
会長
本会を代表し，総会および理事会を招集する
副会長
会長を補佐し，会長に事故ある場合には代行する
事務局長
事務局を代表し，事務を統括する
編集委員長
編集委員会を代表し，学会誌編集事務を統括する
理事
理事会を構成し，役員の候補者選出，事務局幹事，編集事務幹事の選出などこの会の運営についての協議，決定にあたる
監事
この会の会務（会計・役員の選考管理など）を監査する
顧問
理事会の要請を受けてこの会の活動にあり方について意見を述べる
名誉会長
この会の活動のあり方について意見を述べる

第 7 条（役員の選挙）
この会の次の役員は，以下の方法で選考される。また，候補者選考に関する規定は別に定める。
a. 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。
b. 理事会で会長・副会長・事務局長・事務局長代行・編集委員長・副編集委員長・運営担当理事の候補者名簿を作成し，総会で承認を得る。
1. 理事：35 名程度
2. 監事：2 名

第 8 条（会費の金額等）
この会の会費の金額等は，付則で定める。

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

第 9 条の 2（会計年度）
この会の会計年度は，毎年の 5 月 1 日から翌年の 4 月 30 日までとする。

第 10 条（会則の変更）
この会則は，総会において変更することができる。

付則
1 この会則は，成立した日から効力を発揮する。
2 この会則の第 4 条の規定にかかわらず，この会設立当日までに会員になる場合は会員の推薦を必要としない。
3 この会則の第 5 条，第 6 条，第 7 条の規定にかかわらず，2006，2007 年度の役員および機関の構成員は，本学会設立準備委員会が提案し，設立総会において選出する。
4 この会の会費の金額は，年額一般会員 5,000 円，賛助会員 1 口 20,000 円とする。（以上，2006 年 5 月 27 日制定）
5 第 7 条の規定にかかわらず，第 2 期（2008 年度・2009 年度）の役員の選挙（理事および監査の選挙）は，第 1 期理事会の提案に基づいて 2008 年度総会において実施する。
（2007 年 5 月 26 日制定）

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。

会費は，原則的に事業年度単位で納入を受ける。

（2011 年 6 月 11 日改定）

投稿規定・執筆要綱

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。

3) 投稿時点で投稿年度までの学会費を完納していること。

4) すでに投稿論文が掲載された者でも，次年度も続けて投稿することができる。すなわち，複数年度にわたり，連続して投稿し，連続して掲載されることも可能である。

1-2. 投稿原稿

1) 本学会の趣旨にそうものであること（学会会則参照)。

2) 内容は，未公刊の論文，報告，エッセイであり，大会等での研究発表を踏まえたものであること。

(a)「論文」とは，独創性のある学術的な研究成果を展開したもの。

(b)「報告」とは，調査によって得られた資料や聴取記録などに関するユニークなもの。

(c)「エッセイ」とは，必ずしも学術研究でなくとも，独創性に富み，高く評価されるもの。

1-3. 枚数

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

1-4. 投稿方法

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)。同時に，印刷した原稿を 3 部，下記の編集事務局宛てに送付する。郵送時には封筒の表に「第 n 号投稿論文（報告／エッセイ）在中」と明記すること（n は該当する号数)。

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。

1-5. 査読

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

2. レイアウト

2-1. ページ設定

原稿の執筆には原則として Microsoft Word を用い，以下の設定に合わせることとする（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：MS 明朝（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。

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)『グ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。

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が望ましいが，電子データが存在しない場合は印刷物の郵送でも構わない。また，総容量が 1M 未満の場合はメールに添付してもかまわ

ない。

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，2013 年 06 月 01 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

〒160-8402 東京都新宿区新宿 6-1-1

東京医科大学生命倫理学教室

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

編集事務局メールアドレス

editor@synthetic-anthropology.org

SYNTHETIC ANTHROPOLOGY Vol.7
AN INTERDISPLINARY JOURNAL DEDICATED TO THE ASPECTS OF HUMAN PROBLEMS

CONTENTS

PART I

Special Issue Considering the 3.11 from the Synthetic Anthropology

Preface	HASEBA, Takeshi	4
[I] Science & Technology and Nature View since 3.11		
Science & Technology and Human Beings after March 11	NOE, Keiichi	8
Science and the Essence of Agriculture: Through the Tohoku Earthquake	YAMAMURA(SEKI), Yoko	17
Structural Disaster from a Sociological Perspective: Infinite Responsibility Viewed from Fukushima	MATSUMOTO, Miwao	21
Earthquake, Nuclear Power Plant, Heaven and Catfish: Responsibility and Animistic Thinking	OOTA, Akira	32
2011 Tohoku Earthquake and Kenji Miyazawa: His Perspective on 'Both Side' of Nature	SAIGO, Takehiko	38
[II] Feelings and Connections since 3.11		
After 3.11 Connecting our Feelings from Fukusima to Hirosima: Asking for a Sense of the Global Age	HORIO, Teruhisa	46
The Experience of Indirect and Direct Counseling of 3·11 Victims:	YOKOYU, Sonoko	53

Responding to Temporarily Shifting Demands

Another Direction of the Development and Evolution of the Human Hand: For a Reformation of Civilization — HIRAYAMA, Maki — 61

[III] Change of the Civilization since 3.11

The Significance of the 'New Start' since 3.11: Prospects for a New Society / Civilization from the Perspective of Food / Agriculture / Kyosei Idea — OZEKI, Shuji — 65

"Post-Fukushima" - Japan ? Pessimism of the Intellect, Optimism of the Will (Gramsci) — Steffi Richter — 75

Ecological Basis of Human Cultural Life — KIMURA, Koshin — 84

[IV] Just Now Questioning the Synthetic Anthropology since 3.11

The Problem of Synthetic Anthropology as an Academic Discipline: Concerning the most Important Point — UEGAKI, Takahide — 93

The Task and Method of Synthetic Anthropology: An Observation with special Regard for the Works of Naoki Kobayashi — MIURA, Nagamitsu — 97

PART II

Essays for the World of Criticism

Challenge of Synthetic Anthropology: Against Today's Tendency to Neglect the Human Beings — KITAMI, Shuji — 103

Evolution and human altruism: The interpretation of Sephirothic Tree and — HIRAYAMA, Asaji — 111

Holy Night

Articles

Should Death Penalty System Be Maintained? SUGAWARA, Yuka 120

Japanese Marriage System Bound by Family Registration: From Viewpoint of Freedom of Marriage in Modern State ENDO, Masataka 130

Why Human Beings Need Disparate Others: The Perspective From Death YOSHIDA, Takehiko 140

Report

Considering on Humans Through 3.11 OYAMA, Yoshiro 151

Essay

"Question": Why Do the Strong Dominate Over the Weak? URUSHIDA, Noriko 160

Postscript MIYASAKA, Yuko 184

あとがき
Postscript

宮坂　琇子
MIYASAKA, Yuko

総合人間学会では，このたび学会誌『総合人間学 第7号』の発行にあたり，はじめて電子ジャーナルの形態を採用した。デジタルメディア時代を迎えて，学会誌，学術誌の電子化は世界的な流れとなりつつあり，研究のグローバル化も急速に進んでいる。

電子ジャーナルは，頁数や紙の質など，紙媒体の書籍のもつさまざまな制約から自由であり，紙媒体の書籍ほどパッケージとしての個性を主張せずに，コンテンツの柔軟な構成を可能とする。当学会が学会誌の電子ジャーナル化に踏み切ったのは，主としてこのような特性に着目してのことであるが，今後さらに，本学会誌がインターネットを通して国内外の研究者との広範な学術交流や議論のたたき台となることを望んでいる。

本学会誌『総合人間学 第 7 号』は，第一部と第二部で構成されている。以下にそれぞれの内容を概観してみる。

第一部は，2012 年 5 月に開催した総合人間学会第 7 回大会のテーマ「3.11 と総合人間学―人間（ヒト）・未来への選択」に基づき，大会シンポジスト，コメンテーターほか，上記のテーマに関するさまざまな論者の主張，思いを集めたもので構成されている。この第一部については会員，非会員を問わずご高覧いただくことを願って，『3.11 を総合人間学から考える』と題して，学文社から書籍としても出版した。

総合人間学会は 2006 年 5 月に発足して以来，人間社会，地球未来に関わる諸問題を会員間で共有し，「人間はどこからきてどこへ行くのか」「人間とは何か」を問い続けてきた。さまざまな学問分野の専門家や人間の織りなす諸問題に関心をもつ方々で構成された当学会では，それぞれの専門知，経験知を活かして喫緊の諸問題を考察してきた。未曾有の災害「3.11」はまさに当学会のめざす多角的，総合的なアプローチを必要不可欠とする問題であり，第 7 回大会でもそれを取り上げた次第である。

第一部のⅠ～Ⅲでは，「3.11」とその後に関する大会時のシンポジスト，コメンテーターほか，さまざまな論者の主張，思いを集めたもので，拠って立つ学問分野は，社会学，霊長類学，哲学，環境思想，文芸学，教育学，臨床心理学，ドイツの日本学等々，本学会の特性を反映して実に多様である。その共通の論点は，「3.11」という大災害をどうとらえ，露呈したさまざまな深刻な問題をどのような観点からどのように解決すべきか，ということにある。Ⅱのなかには，被災地の人々の悲しみ，怒り，呻きを感じ取り，その心と向き合い，思いを共有し合うことを願ってその切実な現実を描き出したエッセイ，論文がある。そこで語られているのは，再び原発を推進しようとする動きに抗うことなく座視するに忍びない，被災者たちのあまりにも厳しい現実である。

Ⅱの一部，Ⅲの論文で指摘されているように，今

まさに文明全体の大転換期とすべき時代であるといえるが，「3.11」は図らずもそれを裏づけるものとなった。3.11 を経験した今こそ，地球，生態系，人間をまもるために，エネルギー・ライフスタイル・産業構造等々，生活の根幹から見直すべきときであり，その方向性が問われている。その再構築の視点と方法の考察は本学会においても重要な課題となっている。

Ⅳに関して――当学会は，発足以来，初代会長（現名誉会長）小林直樹氏による問題提起を契機として，「総合人間学」のパラダイムを追究してきた。今回は現会長小原秀雄氏の「自己家畜化論」を理論的枠組みに据えて総合人間学の課題を考察したものと，小林氏の二冊の新刊書を通してその課題と方法を論じたものとの二編を掲載した。総合人間学会は，地球，生態系にとって持続可能な環境を構築し，人間のありようを深く考察するための理論的基盤となるような，総合人間学の課題と方法の追究を今後も続けていく所存である。

なお，本学会第７回大会でシンポジストを務められた佐藤節子氏は昨年逝去された。ここに謹んで哀悼の意を表するとともに，これまでの学会に対する多大なる貢献に感謝申し上げたい。（佐藤氏の論文は当学会誌第１巻，及び『総合人間学の試み』〈「シリーズ総合人間学」第１巻，学文社〉に掲載されている。）

第二部は会員の方からの投稿論文・エッセイ・報告を中心に構成されている。さらにこの第７号から新たなコーナーとして，「論壇エッセイ」のジャンルを設けた。このジャンルは，論文とエッセイの中間的形態に位置づけられるもので，この提案者である本学会副会長，尾関周二氏は，このコーナーの，「総合人間学の課題や論点を自由に提起して論じるフォーラム的ジャンル」としての活用に期待を寄せている。

今回は新規に入会された二氏の論考を掲載した。いずれもきわめて読み応えのあるもので，「論壇エッセイ」の名にふさわしい，大いに啓発される重厚な内容となっている。

また，もう一つの新しい企画として，会員の新刊書紹介コーナーを設けた。これも電子ジャーナルの特性ゆえに実現したことである。

一般会員からの投稿による論文・エッセイ・報告は，本学会の厳正なる査読を通過したものである。査読の結果，掲載に至った論文３篇，エッセイ，報告各一篇ずつの五編は，それぞれの専門分野や関心から人間学的現象に向き合い，独自の視点から分析や理論の構築を試みている。当学会は，その性格上，多様な関心，多様な専門分野の方で構成されており，それぞれの関心，専門を越えて異なる分野の視座，知見を学ぶことのできる場でもある。会員の方々が，論壇エッセイはもとより，論文・エッセイ・報告，あるいはまた会員の著作を通して，互いに刺激し合い，活発に学び合うことができれば幸いである。

なお，書き手のニーズに配慮したコンテンツの調整が可能である電子ジャーナルの利点を活かし，次号より，学会誌に投稿される論文・エッセイ・報告それぞれの枚数上限を引き上げることになった（詳細は投稿規程等を参照されたい）。これは，会員の方から，十分に主張を展開するにはもう少し枚数が欲しいとの声があったための措置である。これを機にできるだけ多くの会員の方に，本学会誌を自身の研究成果発表の場として位置づけ，積極的に投稿し

ていただくことを願っている。また，若手研究者を対象として優れた投稿論文に対する「若手研究者奨励賞」を新設したので，該当する会員の方は奮って応募していただきたい。

最後に，本学会誌のはじめての電子ジャーナル化，およびその編集は，ひとえに当学会編集幹事，吉田健彦氏のご尽力によって実現したものであることをご報告し，同氏に心より感謝の意を表したい。

宮坂　琇子
（東海大学名誉教授・本学会編集委員会委員長
／教育心理学）

総合人間学 第 7 号(電子ジャーナル版)
Synthetic Anthropology Vol.7
2013 年
ISSN:2188-1243

発行日 2013 年 9 月 31 日（第一版）
編集者 総合人間学会編集委員会
発行元 総合人間学会
〒160-8402 東京都新宿区新宿 6-1-1
東京医科大学 生命倫理学教室
web: http://synthetic-anthropology.org/
mail: contact@synthetic-anthropology.org