

Avertissement

Brief Communications

Hideaki NAKATANI

The Instrumental Power of Knowledge and a Classification Scheme of Knowledge.

Tsutomu NAKADA

Homo Sapiens defined by Brain Science

Toshitaka HIDAKA

Humankind as an Animal : Ethological Point of View

Article

Bunkyo KIN

Diverse Social Strata within Kanji Culture States of East Asia.
– A View Point from the Literature

Observations on the Generalized Science of Humanity (I)

HOSHIYAMA, M., KAKIGI, R., KASAI, K., KATSURA, S., NOTOMI, N.,
OGAWA, M., MIKI, M., ICHIKAWA, H., TOKORO, I., IKEMOTO, Y.,
NAKAJIMA, T., UCHIYAMA, K., KAWAI, T., SHIOTSUKI, R., MARUYAMA, T



TOKYO March 2007

GENERALIZED SCIENCE OF HUMANITY SEREIS

総合人間学叢書

Vol. 2

Avertissement

Brief Communications

Hideaki NAKATANI, The Instrumental Power of Knowledge and
a Classification Scheme of Knowledge. (in Japanese)

Tsutomu NAKADA, Homo Sapiens defined by Brain Science

Toshitaka HIDAKA, Humankind as an Animal: Ethological Point of View

Article

Bunkyo KIN, Diverse Social Strata within Kanji Culture States of East Asia:
A View Point from the Literature. (in Japanese)

Observations on the Generalized Science of Humanity (I)

HOSHIYAMA, M., KAKIGI, R., KASAI, K., KATSURA, S., NOTOMI, N., OGAWA, M.,
MIKI, M., ICHIKAWA, H., TOKORO, I., IKEMOTO, Y., NAKAJIMA, T., UCHIYAMA, K.,
KAWAI, T., SHIOTSUKI, R., MARUYAMA, T.



TOKYO 2007

Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa
3-11-1, Asahicho, Fuchu, Tokyo

Generalized Science of Humanity Series, Vol. 2

Tokyo, March, 2007

Editorial Board

Hideaki NAKATANI (Editor-in-Chief, ILCAA)

Koji MIYAZAKI (ILCAA)

Kazuo OHTSUKA (ILCAA)

Makoto MINEGISHI (ILCAA)

Christian DANIELS (ILCAA)

Maurice AYMARD (Maison des Sciences de l'Homme)

Toshitaka HIDAKA (RIHN)

Hajime OKAYAMA (University of Tokyo)

Motomitsu UCHIBORI (University of the Air)

Katsutoshi UCHIYAMA (Kyoto University)

Michael WITZEL (Harvard University)

Published by :

The Joint Research Project "Research on new conceptions of the world and humankind : pursuit of values and a moral, appropriate for the age of world civilization", Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), Tokyo University of Foreign Studies.

3-11-1, Asahi-cho, Fuchu-shi, Tokyo 183-8534

Tel. +81.42.330.5600 Fax. +81.42.330.5610

E-mail kenkyu-zenkoku@tufs.ac.jp

Table of Contents

<u>Avertissement</u>	1
(Japanese translation)	2
<u>Brief Communications</u>	
Hideaki NAKATANI, The Instrumental Power of Knowledge and a Classification Scheme of Knowledge. (in Japanese)	3
Tsutomu NAKADA, Homo Sapiens defined by Brain Science (in Japanese) ...	9
Toshitaka HIDAKA, Humankind as an Animal: Ethological Point of View (in Japanese)	17
<u>Article</u>	
Bunkyo KIN, Diverse Social Strata within Kanji Culture States of East Asia: A View Point from the Literature. (in Japanese)	29
<u>Observations on the Generalized Science of Humanity (I)</u>	
HOSHIYAMA, M., KAKIGI, R., KASAI, K., KATSURA, S., NOTOMI, N., OGAWA, M., MIKI, M., ICHIKAWA, H., TOKORO, I., IKEMOTO, Y., NAKAJIMA, T., UCHIYAMA, K., KAWAI, T., SHIOTSUKI, R., MARUYAMA, T. (in Japanese)	41

目次

<u>緒言</u>	(仏文) ... 1
.....	(和文) ... 2

短 信

道具知力と知の俯瞰.....	中谷 英明... 3
人間の条件—脳科学の知見から.....	中田 力... 9
動物としての人間—動物行動学の視点から.....	日高 敏隆... 17

論 文

東アジア漢字文化圏における文字と文学.....	金 文京... 29
-------------------------	------------

総合人間学をめぐる諸論考 (I)

寶珠山稔・柿木隆介・笠井清登・桂紹隆・納富信留・小川正廣・ 三木雅博・市川裕・床呂郁哉・池本幸生・中島隆博・内山勝利・ 河井徳治・塩月亮子・丸山徹.....	41
--	----

AVERTISSEMENT

Ce second volume de *la Science Généralisée de l'Homme* contient un article signé par B. Kin et deux communications signées par T. Nakada et par T. Hidaka ; ces trois essais résultent des trois conférences données aux 1^{er} et 2nd symposia internationaux consacrés à la science généralisée de l'homme (=SGH).

Il contient également les quinze *rapports* donnés à la suite des recherches collectives effectuées avec une cinquantaine de chercheurs au premier projet de SGH à l'ILCAA pendant trois ans (2004 – 2006), projet nommé 'Recherches sur les compréhensions du monde et de l'humanité pour de nouvelles morales dans un monde globalisé'

Il contient enfin une communication donnée par H. Nakatani qui essaie de récapituler les informations présentées dans ces articles, communications et rapports, en créant une nouvelle échelle des valeurs du savoir.

Il y a trois ans nous avons en effet commencé à tâtonner à définir la SGH et à préciser son objectif, son champ d'étude et sa méthode, ... Depuis, la SGH telle que nous l'avons élaborée dans ces années s'affirme graduellement, même s'il reste encore des points de désaccord plus ou moins graves entre les participants du projet. Ces désaccords nous semblent être, cependant, des signes positifs quant à la bonne marche de notre projet. Le succès de l'élaboration de la SGH dépendra tout d'abord de notre capacité à faire émerger et à confronter ces points de vue incompatibles. C'est pourquoi les idées présentées dans les *rapports* ne sont pas toujours en accord les unes avec les autres et ne convergent pas nécessairement. Examiner ces désaccords et chercher s'il s'en dégage néanmoins une certaine convergence fera partie de notre prochaine tâche.

Notre proposition du second projet triennal portant sur la SGH nommé 'Constitution de la SGH', qui partira 1^{er} avril 2007, a heureusement été retenue par l'ILCAA. Le troisième volume de cette série SGH contiendra les autres *rapports* du premier projet pour la SGH ainsi que les trois articles issus de trois conférences données au second symposium SGH (M. Aymard, J.-F. Rischard, J.-C. Galey).

Nous avons créé un site Web qui rapporte notre projet de SGH : <http://www.classics.jp/GSH/>. Vos commentaires ou avis seront toujours bienvenus à cet URL.

Hideaki NAKATANI

Résponsable du Projet de recherches collectives sur la science généralisée de l'homme,
Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA),
Tokyo University of Foreign Studies

緒 言

この『総合人間学叢書』第2巻は、第1回・第2回の総合人間学国際シンポジウムにおける講演のうち3講演を纏めたものとしての1論文（金文京）と2短信（中田力、日高敏隆）、「総合人間学をめぐる諸論考」15編、およびこれら論文・短信・論考が提示する情報をもとに「知の俯瞰」を試み、新しい知の体系を提案する短信1篇（中谷英明）を収めている。

「総合人間学をめぐる諸論考」は、第1期総合人間学共同研究プロジェクト（「地球文明時代の世界理解と新しい倫理・人間観の研究」2004～2006年度）の成果として、これに参加した研究者がそれぞれの専門の立場から総合人間学を論じたものである。

第1期の3年間は、新しい学術領域として総合人間学をどのように定義するか、その目標、方法などをめぐって暗中模索が続いた。しかし共同研究員やシンポジウム参加者の熱意によってようやくその輪郭が姿を現しつつあるように思う。総合人間学が異なる視点の突き合わせと融合の場であり、常に自らを更新し続けるものであることは研究参加者の共通認識となっている。その意味で、本叢書に収められる論文・報告の趣旨は互いに矛盾していることも稀でない。むしろ鋭く対立する視点をどれほど多く集められるかが総合人間学構築の第一歩なのである。それらは更なる議論を経てやがて落ち着き場所を見出すであろう。

さいわいAA研において第2期プロジェクト「総合人間学の構築」（2007～2009年度）が認められた。本叢書の次巻、第3巻は、今回収まりきらなかった「総合人間学をめぐる諸論考」および第2回シンポジウムの残りの講演原稿（M.エマール、J-F.リシャール、J.-C.ガレー論文）を収める予定である。

総合人間学のウェブ・サイトを設けた。こちらの内容も少しずつ充実させたいと希っている。URLは<http://www.classics.jp/GSH/>である。ご高評やご感想は直接中谷に頂ければ最も有難いが、このURLにもお寄せ下さればうれしく思う。

中谷英明

AA研総合人間学共同研究プロジェクト主査

道具知力と知の俯瞰

中 谷 英 明

東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所

1. 知の俯瞰表について

総合人間学の目的は、すべての人々にとってのよりよい世界を構想するため、人間の知を総合的に再検討し、新たな知の枠組みを構築することである。この知の枠組みについて、中谷は2006年7月27日のAA研総合人間学プロジェクト研究会において「知の俯瞰図」を提案した。研究会では人間の知を認識知と道具知に二分することの適否などについて活発な議論が交わされ、多くの不明瞭であった点が明らかになった(その詳細は『アジア・アフリカ言語文化研究所通信』119号に報告)。議論に参加くださった

皆さんの意見を踏まえ、第二次案として次のような知の俯瞰表を提案することとする。

現在の知の諸領域から重要情報を掘り上げ、それを新たに構造化すること、そして新たな構造の視点から新たな重要情報を掘り上げること、それをまた構造化すること、このような情報の掘り上げと再構造化の繰り返しによって新しい知の枠組みは漸次に構築されると考えられる。専門化し碎片化した現在の知の諸領域を融合して再編するべき新たな知の枠組みは、このような往還作業によってこそ構築し得るであろう。

知の俯瞰表

A. 生物の知

- 1) 知覚の意識を伴わない知覚
- 2) 知覚の意識を伴う知覚
- 3) 人間の世界認識
- 4) 人間の自己認識

【40億年前～現在】

B. 道具知力

- 1) 外的自然に関する知(環世界)
- 2) 内的自然に関する知(人体・精神)

【300万年前～現在】

【10万年前～現在】

【300万年前～現在】

【10万年前～現在】

この俯瞰表は、知の全体を「A. 生物の知」として概括し、同時にその個々の知の自然改変力を「B. 道具知力」として確定することを提案している。すなわち人間の知を諸々の「生物の知」の一つとしてその中に位置づける一方、それらの知が持つ「自然を改変する力」の性質と規模を「道具知力」として析出しようとするものである。

「生物の知」の概括は、人間の知の特性を明確にし、人間の自然な、あるべきあり方を明ら

かにするであろう。「道具知力」の概括は、個々の知がいかに地球環境や人間の本性を変えるかを、人間のあるべきあり方に対する正負の座標軸上に明確にすることによって、未来社会構築に使用可能な素材としての知の性質を特定する。これら両種の概括をもとにして、よりよい未来社会の構想が可能となるであろう。

A. 生物の知

【40億年前～現在】

- 1) 知覚の意識を伴わない知覚

生物が知覚能力を持ち始めて以来、知覚は自

己の生存を確保し、自己複製を実現するという目的を持ったものであったと推定される。生物進化の初期においては知覚された内容(情報)は意識されることはなく、摂食、繁殖、危険回避等のための反射的な行動を促すのみであった。

2) 知覚の意識を伴う知覚

しかしかつて経験したことのない状況に対しては、このような反射的行動では十分に対処できない。このために一時に多数伝わってくる各種の知覚情報を要約・統合するものとしての「意識」と、それを貯蓄する「記憶」が生じた。この意識は新しく起こった事態に関する情報を要約すると同時に、それを記憶の中にある過去の情報要約と対照して判断を下す(要約を統合する)と考えられる。

情報要約・統合的意識はやがて対象に対するより全体的な理解となり、この「理解」が「安心」を生むようになった。説明がつかないうちは警戒し、つくど安心するという習性は、おそらく人類以前の起源を持つであろう。

3) 人間の世界認識 【300万年前～現在】

このような理解が環世界全体についてなされたとき、それは世界認識となる。サバンナに降り立ち大集団で生き始めた人類にとって、世界認識の集団内共有は集団存続のための必須条件であったと推測される。収集された情報は集団の中で共有されて生存の種々の局面(食糧確保・繁殖行為・危険回避・子育て等)において役立てられたであろう。

世界認識の共有は、やがて祭式儀礼や宗教などの形をとって、「みなが信じること」による集団的安心感、「繰り返すこと」による習慣的安心感という、単なる理解以上のより大きな安心をもたらしたと考えられる。

この安心感は極めて大きなものであったので、人の好奇心はひとり立ちし、明確な警戒感を持たない時にも対象の奥に入り込んでいった。これが科学的探究心の起源と考えられる。

4) 人間の自己認識 【10万年前～現在】

人類となってしばらくの後、集団構成員間の認識の交換のために言語が形成される。言語は格段に大量の詳細な情報を収集・蓄積・構造化することを可能にし、人類は世界認識を複雑に体系化し始める。その結果、人類は「自己」という概念を見つけ出し、世界の中に自分自身を位置づけて「理解」しようとする。「自分のところ」および「自身の死」を深く意識して生きるのは人間のみと考えられる。

先に述べたように「理解」からの「安心」の獲得は人類となる以前からの習性であったと考えられるが、「ところ」と「死」を知った人類にとって、そうしたことの理解による安心感はさらに深まったに違いない。このような種類の理解が、その表現としての宗教芸術や哲学思想を生んだと考えられる。

B. 道具知力

1) 外的自然(環世界) 改変に関する知の力 【300万年前～現在】

2) 内的自然(人体・精神) 改変に関する知の力 【10万年前～現在】

生物の知覚能力が生存確保と自己複製という目的を持ったものであったとすれば、知は当初から、無機的自然の中に有機的自然を拡張するというかたちで自然の改変をもたらしていたのである(後に有機物を無機物と廃熱へと分解する微生物も現れ、何らかの均衡が保たれることになるが)。しかしその自然の改変は、地球的規模を持つものではあったが、人類が登場するまで地球環境の変化は極めて緩慢であった。

人類が現れ、石器や火を使い始めて以降、とりわけホモ・サピエンスとなって言語を獲得して以来、自然に対する働きかけの力は飛躍的に増大した。言語を用いて精密に構造化された人間の世界理解は、ことに文明時代に入ってから、外的自然を大きく変容させ(農業・牧畜)、内的自然である人間の身体・精神能力を大幅に拡張した(工芸、工学、物理学・化学、情報科学、分子生物学、ナノテクノロジーな

ど)。そればかりでなく、人間の身体・精神能力そのものを変え、新しい能力を出現させる可能性に迫っている（シャーマニズム、仏教等の宗教、遺伝子学、脳科学、情報科学など）。

個々の知をこのような環世界および人間自身という内外の「自然」を変える力から観察し、「自然の改変力」という基準によって計測された知の力を「道具知力」と呼んで俯瞰するならば、すべての知、わけても巨大な力を持つ現代の先端知を知の長い歴史の中に適切に位置づけ、その特質を適切に知ることができるであろう。道具知力が果たしている、あるいは果たそうとしている自然改変の規模と性質を全体的に把握することは、道具知力を使うか、あるいは場合によってはそれを抑制したり変容を図って自然との関係を再構築して実現すべき、すべての人にとってのよりよい世界の構想に不可欠であろう。

2. 「諸論考」およびシンポジウム講演と「知の俯瞰表」について

本巻に収める「総合人間学をめぐる諸論考」(p. 43以下)は、緒言に述べたとおり、第1期総合人間学共同研究プロジェクト「地球文明時代の世界理解と新しい倫理・人間観の研究」(2004~2006年度)の共同研究者が、それぞれの専門の立場から総合人間学を論じたものである。紙幅の都合上、この第2巻には15編の論考のみを収録した。残りの論考は第3巻に掲載する。各論考は上記の「知の俯瞰表」に沿って並べられている。その概要をここに記す。また、本叢書第1巻のWitzel論文、本巻の3編の論文・短信もここに位置づけを試みた。

もとよりこれらの枠組みと位置づけは素案の域を出ない。今後の(総合人間学の中核である)討論を通じてより適切なものを作ってゆきたいと思う。

A. 1)、2) 「知覚の意識を伴わない知覚」と「知覚の意識を伴う知覚」

クラゲにはクラゲの、ゾウにはゾウの文化(生き方)があるという日高氏(短信3)の指摘は、人間のあり方を客観視するほとんど唯一の視点を提供する。これはしかし、仏教を専門とする筆者にとっては親しいものの見方である。仏教ではこの「文化」を「ダルマ」(漢訳仏典では「法」)と呼び、すべての存在は無始爾来形成されてきた固有のダルマを持つと言う。またダルマは知覚・意識・生き方に他ならないと言う。

宝珠山、柿木、笠井の3氏の論考(論考(1)、(2)、(3))は、それぞれ、統合失調症、認知症、自閉症などの症例を参照しつつ脳の情報処理システムの解明現況を記述する。異なる文化圏では脳は異なる情報処理システムを持つ可能性(宝珠山)、認知症が認知の障害であって知覚の障害ではないこと(柿木)、人類の脳を発達させた要因とも指摘されるいわゆる社会脳の発達と自閉症との関係、すなわち脳神経組織と社会行動との関係(笠井)、などの研究成果の紹介である。桂氏(論考(4))は仏教哲学書における認識記述を素描する。対象全体に関する知覚情報からその一部を抽出して成立する概念知は、文化的基盤を背景として作られることを仏教哲学書は指摘している、という。これは先の、異なる文化がそれぞれ異なる情報処理システムを作り出している可能性の指摘((1)宝珠山)と重なるところがあるように思われる。もしそうならば、人と人、国と国、文明と文明の相互理解は脳の情報処理システムのレベルにまで遡って考えなければならないことになろう。

A. 3) 「人間の世界認識」

鳥類と人類における運動(飛翔と2足歩行)の小脳による非線形制御の発達が、両種における言葉の発声という行為を可能にした、という中田氏(短信2)の指摘は、「運動の非線形制御」という点において人類の「2足歩行」と「言語の発声」とを結びつける重要な指摘でも

ある。人類が森林から草原に降り2足歩行を始めたとき、言語を発するメカニズムもまた用意され始めたことになる。

人類の最大の特徴が、前頭前野を持つことによって「理性によって感情を抑制し、他人を敬い、責任感のある、決断力に富んだ、思考能力を持つことになった哺乳類」(中田(短信2))であるとすれば、それは集団生活の中から生まれたものと推測される。ホモ・サピエンスが20万年前にアフリカの草原に生まれたとき、ひ弱な彼らは大集団を作って生き延びた。したがって人間の子供は周りの多数の年上の子、大人を見て育つという特性を持っている。このような視点からは今日の教育問題が核家族化と深く関わるが見て取れるであろう(日高(短信3))。人間が人間となった当初から集団生活を営む動物であったことは、十分注意されるべき重要な点である。集団生活こそが言語を生み、社会脳をはぐくみ、神話や古典を生んだのであろう。

内山氏(論考(12))が紹介するプロタゴラスの神話によれば、人間は神々から盗んだ「諸技術」とゼウスの恵みによる(集団生活を可能にする)「畏怖心」と「道義心」によってやっと生きられるという。この神話は石器・火と集団生活とによって生き延びた初期人類を髣髴させて興味深い。

我々日本人にとって興味深い指摘は、本叢書第1巻のWitzel氏論文によれば、「天岩戸神話」はおおよそ4千年前の中央アジアに成立し、ギリシア・インド・日本に伝播したということであろう。日本文化の源流がこのように古い時代に遡って具体的に明らかにされつつある。

文明時代に至ると、儒教経典、ヴェーダ聖典、聖書を始めとする各文明の古典と呼ばれる緻密な思考を展開する文献が成立し、厳密に伝承されることとなった。それらは世界と人間、人間と人間の交渉の全体を余すところなく体系的あるいは芸術的に記述しようという強い意図の下に作られたものである。すなわち言葉によ

る精緻な世界認識が文明期には中心的役割を果たすことになる。

納富、小川両氏(論考(5)、(6))はそれぞれギリシア、ローマ、中島氏(論考(11))は中国の古典を素材として、各文明の学術(世界観の体系的表明)のあり方、あるいは社会観・人間観を述べる。「個人」の理性と言論を尊重する社会を志向した古代ギリシア、その理念が実現した場としての古代ローマに対して、古来、「正しい言葉」による共同体の一元支配を目指す「社会」としての中国など、今日のヨーロッパ、中国につながる伝統の特徴が明かされる。ここには触れられていないが、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教、バラモン教等の伝統も含めて、言葉を個人生活あるいは社会生活の中心に据えて世界観を構築することが、この期以降の人類社会の特徴となった。

言葉が文字によって書きとめられるようになった経緯と用法は、文明によって大きく異なる。「文字のないところに文明はない」という命題に対する反証は、インドの例一つで足りるであろう。三千数百年来近代に至るまで、インドでは重要典籍は口承されてきた。これと対照的な伝統は中国に見られる。玄奘などの巡礼僧が苦勞の末に持ち帰った大量の仏教原典は漢訳されるや容赦なく廃棄され、今日、中国本土に古いインド語写本は一点も現存しない。このような漢字の国中国とその周辺(日本、朝鮮・韓国、ヴェトナムなどは東アジア漢字文化圏とも称され、漢字を中軸に据えた文化が展開した(本巻、金氏論文)。中国周辺の国々では「訓読」、「返り点」、「かな」など漢字を自国語に合わせる共通の工夫や、茶と酒の優劣を競う類の「争奇文学」が共通に認められる。漢字を軸に文化圏が形成されたこと自体が漢字という文字の特異で強力な地歩を明らかにしている。

三木氏(論考(7))は継子いじめ譚という文学的話柄から、日中の家族制度の違い(中国における長子相続・日本における女子相続権)を浮き彫りにする。「家族」も人間を考える際

には重要な概念である（上記、日高（短信3）参照）。

市川、床呂、池本の3氏（(8)、(9)、(10)）の論考は現代世界に関わる。市川氏はユダヤ社会を材料として冷戦後の世界を「自己の正義の信奉」や「国家の宗教性」が強まり、逆に人権、共感、慈愛などの価値が弱まった世界として捉える。床呂氏は生産現場（真珠貝養殖）における経験の蓄積と環境変化の相互作用という観点から人間社会全体に一貫する原理を探る。池本氏は硬直したホモ・エコノミクスという経済単位を、多様な価値と可変性を備えたケイパビリティという概念（それはセン氏の精神伝統であるウパニシャッドの概念に合致する）に置き換えて経済学を一新したA. センの仕事を紹介する。イスラエルの政治、日本の生産現場、世界経済と対象が異なるが、いずれも現代の学者による現代世界の把握の仕方として、古典的な世界観と対比したとき「専門性」が際立って興味深い。もちろん総合人間学はこのような「専門性」（一視点性）をもその中に組み込んでゆかなければならない。

A. 4) 「人間の自己認識」

人類の世界観は、最も古くはホモ・サピエンスとなって程なくの頃の神話まで明かされようとしている。本叢書第1巻のWitzel論文は、文献学と遺伝子学、考古学等の成果を付き合わせるという実証的方法によって世界の神話が約10万年前のアフリカに端を発して一方では海岸沿いにオセアニアに達し（6万年前頃）、他方ではやや遅れて（4万年前頃）ユーラシアに流布したという仮説を提出した。ここで興味深いのは、アフリカ・オセアニア神話では世界の創造やその終末が語られることがなく、ユーラシア神話になって初めてそれが一様に語られる、という点である。人の一生が世界の創造と終末に擬せられたとするならば、人類はおおよそ4万年前に至って自己の誕生と死を明瞭に意識し始めたことになる。人間と他の動物との違いは人

間が発見したことである、という日高氏（短信3）の直観は、ここに幾分か実証されたことになるであろう。

人が自身の「こころ」のことをいつから意識し始めたのか筆者は知らない。進化心理学、進化生物学、人類学等の研究者に教えを請いたいと希っている。インドでは最古の文献『リグ・ヴェーダ』（およそ前1200年頃編集）において、こころは既にしっかり考察の対象となっていた（その400～500年後からはこころはブラーフマナやウパニシャッドの中心的関心事になる）。古代ギリシアでは、内山氏（論考（12））によれば、ソクラテスの「無知の知」とは自己の無知の自覚にとどまり続ける意志であり、神に向かったの絶えざる自己陶冶に他ならないという。神を目標とすることはないが、「神」を「最高の理想的状態」と置換するならば、ソクラテスの述べるところは、常に自身の心に目を向け、自分のものの見方を乗り越え続けることをめざす仏陀の考えに酷似する（もちろんそれを実現する方法として、前者は理性による思考を重視し、後者は自然の中における修行生活（身体運動を伴う瞑想）を重視するという違いはあるが）。また外的世界を精神の所産とする考えもインドに近接する。印欧語族として共通の背景があったか、それともこれが本来「人のあるべき姿」なのであろうか。

中国では魂は他者の魂（神）として語られると言う（中島氏論考（11））。六朝期、仏教が中国に本格的に導入されたころ、強制死させられた死者を神不滅を唱えて祀ろうとした仏教に対して、儒家は神滅を唱えて反対したと言う。ところが後に朱熹は祖先祭祀を導入して儒家の哲学を揺るがせてしまった。こころという個人的なものを共同体との関係でまず捉えるところが中国の特徴と思われる。

17世紀、スピノザは「直観知」による十全な個物の認識と、「理性」による個物の特質の単なる共通性の認識とを区別したと言われる（河合氏論考（13））。これは上記仏教認識論（桂氏

論考(4))の「知覚」と「概念知」を想起させる。

シャーマンのあり方は人格変容・超自然的存在との交感・死後の世界の提示などにおいて「近代」と対立的である(塩月氏論考(14))。人間の能力を変え、新しい能力を出現させる点においてそれは人の精神という自然を人為的に改変する、人類史上初の(と言ってもどのくらい遡るか知り得ないくらい古い)試みであったと思われる。そしてそれは、科学史で言うならば現代の先端科学(脳科学、心理学)がようやくその域に達し始めたほど先端的な事象なのである(仏陀、空海、禅、ラマ教などの先端性もここにある)。

丸山氏(論考(15))は12世紀以降における英・仏・独3言語のみにおける非人称表現の出現と近代化達成との並行関係を指摘し、「行為者」と「行為」を分離する傾向(これが非人称表現を生んだ)が近代科学の成立と関わった可

能性を示唆する。言語は人間にとって最も特徴的なものであるだけに、人類史上の大事件である近代科学の成立に言語構造が一定の役割を果たした可能性(あるいは近代科学を成立させた精神が言語構造に反映している可能性)は十分考えられる。重要な発見であるだけに今後の一層精細な論証が期待される。

以上の諸論考や論文からも既に種々の「道具知力」を垣間見ることができであろう。今後さらに諸領域から道具知力に関する重要な情報を収集して「生物の知」についての考察を深めるとともに、「道具知力」を確定する方法についても検討したい。このようにして情報の掘り上げと再構造化を繰り返すことによって、例えば言語や宗教や科学の持つ人類史的意義は、大きく解明されるのではないかと考えている。第2期(2007年度~2009年度)の総合人間学は、このような方法で進めることを提案したい。

人間の条件—脳科学の知見から

中 田 力

新潟大学脳研究所・統合脳機能研究センター長

私は実は歳を取ってから生活しているのはアメリカの方が長いのです。いろいろなことをやるものですから、「お前はいったい誰なんだ」とよくいろいろな人から聞かれます。僕は、そういう時に基本的なアイデンティティとしては、「カリフォルニアの臨床医」だと言っております。ずっとアメリカで臨床を教えて、かつまたいろいろなことをやっておりますが、もう一つのエクストリーム、一番向こう側の分野というのは、実は物理工学です。物を作って脳がどういう風に働いていくかを探れるような状況を作ってから、最終的に人間の脳がどのように働いているかを追いかけてみようというのが、全体から見た私の人生のおくり方みたいなものです。臨床は今でもアメリカでやっていますが、約9年前に日本の学術審議会から、日本に心を科学的にきちんと記載する研究所を作れ、ということ帰ってまいりました。

今日はその脳科学という立場から「総合人間学」に関連した話をせよ、ということ帰ってまいりました。普段は、殆ど数式を使った、こういう立場からこういう解析ができるということ、もしくは臨床的にこのようなことをやっている患者さんにとってどうなるか、と言った二つの大きな部類のことをやっております。もう少し簡単に表現いたしますと、科学者としては、私は複雑系の脳科学の人間であり、複雑系というものがいったいどういうものでどういう風に扱うか、という話からスタートしております。臨床医としては脳を扱う脳外科、脳神経の人間で、臨床的には画像学からいったいどうい

うことが出来上がってきているかという話をよくしております。

今回ここでお会いさせていただいているような方々と話をする機会というのは、おそらく今まで一度もないのではないかと思います。文科系の方々とそういう少し緩い側の話を見せていただくというのは、ある意味で私にとっても大変ありがたいことだと思っております。何を言いたいか。実際に僕は研究としてやってきている実践の話は一切今日はいたしません。もう一つのお約束は、一切数式を出しません。つまり、結論として、脳科学の世界ではどういう風になっているかを、できる限り一般の人でもわかりやすく、説明をさせていただきたいと思っております。そのおかげで途中でいったいこういうことは何なんだろう、とお思いになるところがあると思いますが、そこはわざとごまかしているんだということをご理解いただき、あまり突っ込んでこないで頂きたいと思っております。もちろん、突っ込んでいただければいくらでもご説明いたしましますが、それだけで4時間くらいかかってしまうかもしれませんので、その辺はご勘弁ください。

まず、脳というものがどういうものであるか、ということをご存知ない方もいらっしゃるのではないかと思います。脳というものの一般的な話をさせていただきます。

皆さんご存知のように脳というのは、取り出してくれば、小脳、大脳というものがあって、

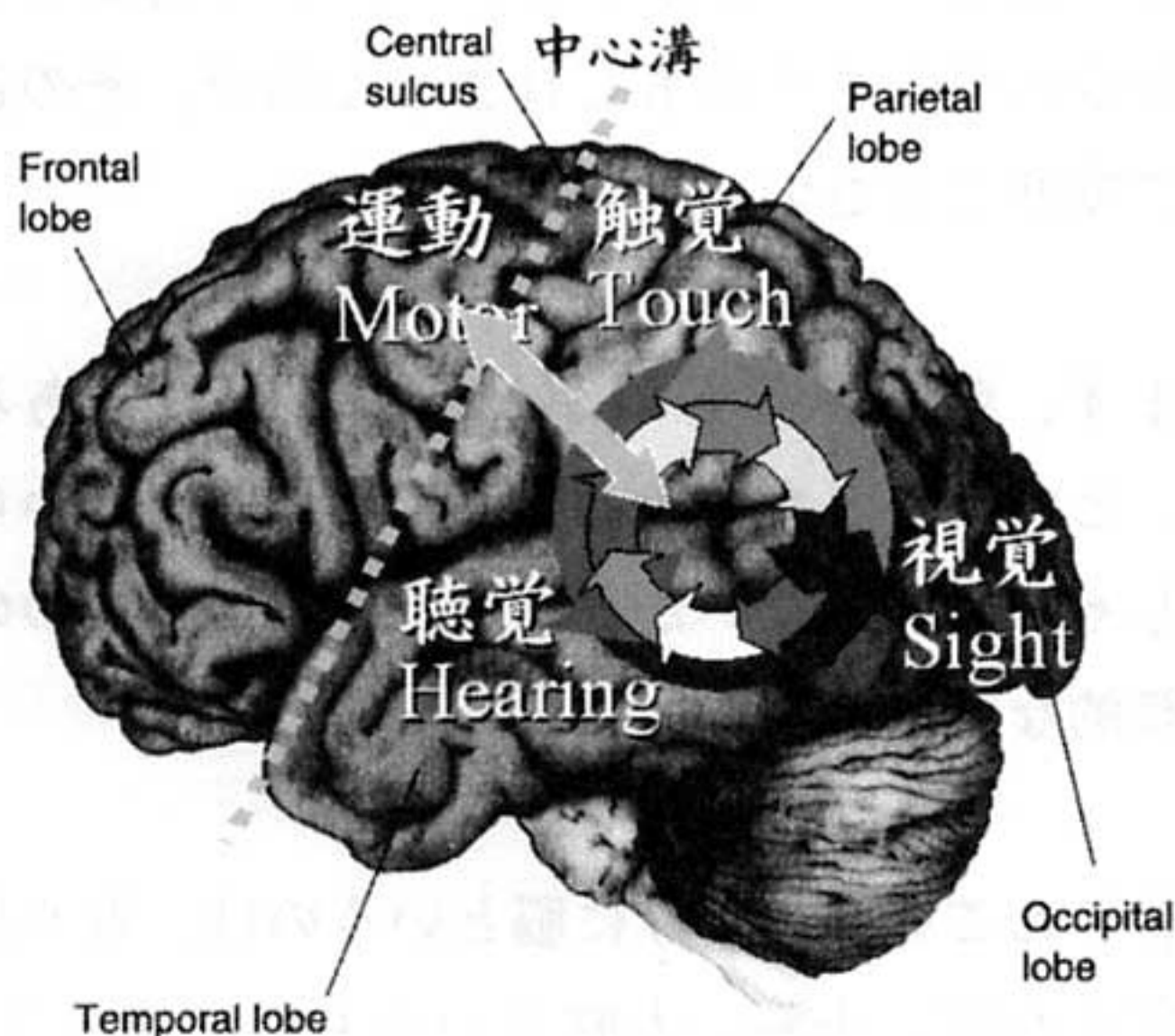
その間をつないでいる脳幹と言ったものがあります。今話されているような人間の機能、つまり心の機能と言われるものは、大脳の機能ということになっています。横にあるものが、側頭葉です。後ろにあるものが後頭葉です。てっぺんにあるものが頭頂葉 (parietal lobe) です。前の方にあるものが前頭葉と称します。真ん中に、中心溝 (central sulcus) というのがあります。後ろと前とに大脳は分かれることになっております。その中心溝を後ろ側にして、人間の脳のこの横側には、人間の感覚で言う聴覚が入ってまいります。後ろ側には視覚、上側には触覚が入ってまいります。その場所のところに入ってきたものたちが、ごちゃごちゃごちゃごちゃとお互いに交錯しながら一つの情報を扱っているというのが、だいたい脳の機能だとお考えいただけるとわかりやすいと思います。

実は一般的には人間が扱っている感覚というのは、五感つまり、視覚、聴覚、触覚、臭覚、味覚というような表現をいたします。味覚というものは存在します。ところが本当のことを言いますと、神経科学的に、一つの単位としての味覚というのは存在しないのです。実は味覚というのは、視覚、聴覚、触覚、臭覚全てを統合して作り上げてゆく連合的な感覚です。簡単な一つの例としては、何でもよいのでジュースみたいなものを、目を瞑って鼻を押さえて飲んでいただく。すると殆どの方が何を飲んでもりん

ごジュースと答えるそうです。つまり殆どが同じ感覚になってしまうのです。ですから、味覚というのは実は総合感覚、高次機能に所属します。

人間の場合は臭覚はそれほど大きな情報源として使いません。臭覚まで入れてしまいますと、三角形の状況がテトラのような、中側の立体状況と考えなくてはいけないので、この際人間は臭覚をぬいてもよいだろうというので、簡単に考えてしまえば、この3つの感覚が入ってくる中で統合的にいろいろと処理をしているのが、人間の脳の情報処理だという風にお考えいただけると解り易いと思います。実際には、臭覚はこの向こう側にあって、ピラミッドのような最終的なもう一箇所を作っているというようにお考になっていただければと思います。

このように見ますと、だいたい人間がしていることの処理はこの辺で終わっている。そうするとこちら側は何だろう、ということになります。それぞれの感覚、基本的な感覚というものが入ってくる一番最初の部分を一次野という表現をいたします。つまり、視覚でしたら、目から入ってきた信号が後頭葉の最初に入ってくる部分を一次視覚野と称します。耳の場合は側頭葉に入ってきて一次聴覚野。そして、触覚という表現は実はかなり一般的な表現でありまして、体性感覚と表現するのが神経科学では正しいことと言われております。触覚というのはただ触っただけの感覚ですが、自分の気持ちの中には上がってこない、例えば手の位置をこう置いてあるとこの手はこの位置にあるという情報は、関節その他から位置情報として頭の中に入ってまいります。それは皮膚が触った、という感覚と全く同じような感じで扱われているのです。だからそれを統合して、神経科学では体性感覚と申します。もう少し正確に言いますと primary sensory cortex は、visual と auditory とその他の sense に体性感覚と聴覚と視覚があ



るということになります。

残りの部分のインフォメーションが統合されている部分を、連合野と称します。脳が心としてやっているものは殆ど全てが連合野で行われているものです。視覚が入ってきたものと、聴覚が入ってきたもの、いろいろなものから自分の情報を処理しています。皆様がおっしゃっている脳の機能と言われているもの全てが、連合野で処理された情報での話なのです。それを神経科学の分野では高次機能 (higher function) と申します。例えば言語もその一つですし、音楽もその一つですが、音として聞いたその全てのものを高次機能と称します。高次機能はものすごく簡単に言ってしまえば連合野の機能です。という話をしますと、だいたいここ（前頭を除いた部分）から後ろの話はけりがつきます。では、前頭葉は何をやっているのかを見ます。

最初に前頭葉の後ろ側に近い、ちょうど中心溝の部分から前の部分というのは運動をやっております。ですから、右手を動かす、しゃべる、その他運動系の仕事はここで行われています。何らかの情報を感覚器の中から人間は獲得してきます。それぞれが一個一個一次野に入ってきて、それが統合された連合野の中で一つの情報として処理され、その情報の処理に基づいて、行動を起こしてくる。それが運動野を中心として動き回る、もしくは何かをするということだけでけりがつく。これがだいたい大脳の機能です。それが神経科学的に見た感覚です。

そういたしますと、もう少し前の部分はいったい何をやっているんだということになります。ここの部分を前頭前野 (prefrontal) と申します。この部分はいったい何をやっているのか。人類 (ホモサピエンス) というものが進化をしてきて、猿よりも脳が大きくなってきたという中で、実は大きくなった脳というのは前頭

前野と小脳です。全体量としては前頭前野が一番大きくなりました。比率としては小脳が一番大きくなりました。ですから、比較解剖学から、人類というものが他の動物よりも違う、という表現をした場合には、前頭前野と小脳、ということになります。残りの部分は基本的に同一です。

ではこの前頭前野がいったい何をやっているのかが問題になります。一般的によく人間は猿と比べて前頭葉が大きいというような表現をしますが、正確には正しい表現ではありません。前頭葉でも運動している部分は同じ大きさを持っています。そうではなくて、人間は前頭葉の中の前頭前野が大きくなったということです。ではこれがいったい何の仕事をしているかは、実は19世紀にフィニアス・ゲージという一人の患者に教えてもらいました。フィニアス・ゲージは、もともとアメリカのバーモント州のキャベンディックスで働いていた、鉄道工事に関わっていた人間です。それがある日発破をかける時に間違っしまい、その瞬間に鉄柱が頭を貫きます。

彼の脳の頭蓋骨が残っており、このように目の下から入って上に抜けたのです。何が起こったかということ、フィニアス・ゲージは一瞬にして前頭前野を無くしたのです。前頭前野を無くして、生き残ります。医者たちにとってもかなりの驚きだったのですが、何が起こったかということ、何も起こりませんでした。つまり、フィニアス・ゲージは人間として、普通の人間のまま残りました。前頭前野が全部一瞬にしてなくなったのだから、例えば麻痺が残るとか、言葉がしゃべれないとか、走れないとか、食べられないとか、何かが起こるだろうと思ったわけですが、全く起こりませんでした。つまり人間として普段言われていること全てをこなすことができる。記憶もちゃんと全部あるのです。何が変わったか。性格だけが変わった。それまでは

非常に従順なクリスチャンで、いつもチャーチにきちっと行く。かつまた人々から尊敬されて、きちっとした指導をしている人間であった。それが突然、教会などどうでも良い、女を追いかけて酒をくらい、しょっちゅう卑猥なことを言って、ある面では少しおかしな人間から、正常な人間になった、という評価もありますけれども（笑）（かつて我々のアメリカの神経学の教室では、おそらく前頭前野を使っている人間はここにはいないだろうと良く話しておりましたが）。ですから、人間的な評価としては、どちらが正しいかは別として、そういう人間になったのです。

ここで強調しておきたいことは、そこに言語というものが入っておりません。それをまず強調したいと思います。つまり、言語を使うということは、人間に特有の機能ではないということです。では、フィニアス・ゲージが教えてくれた前頭前野の機能というのは何かというと、もしも、前頭前野が人間としての機能を果たしている主なものだということを認めるとすれば、これが人という種の定義になると思います。理性を以って感情を抑え、他人を敬い、やさしさを持った、責任感のある、決断力に富んだ、思考能力を持つ哺乳類です。何度も申しますが、言語を使うことも、高い運動機能を持っていることも、入っておりません。つまり、前頭前野がなくても、すばらしい運動選手にはなれるし、言語も使えるということです。

さて、もう一つの小脳は何か、ということになります。人間が小脳を大きくしたことは事実です。では、他の動物に小脳が大きなものはいないのか。実はいるんです。それが鳥類です。鳥というのは皆様ご存知のように爬虫類の生き残りということになっており、人間と同じように非常に大きな小脳を持っています。小脳が大きいですが、大脳は小さいです。この図をご覧になれば鳥の小脳が大脳と比較して如何に大

きいかということがお分かりになると思います。鳥というのはすばらしい小脳を持っています。果たしてそれが何か。

実は人類と鳥類は、ただ二つの種類の動物として非線形の運動制御をすることが可能です。非線形が何であるかということを示すのは、物理学的な定義は簡単なんですけれども、数式を出さないというお約束をしておりますので、大変難しいですが、一つの例としてお見せいたします。

我々は二足歩行をやるというと、最近ロボットでも二足歩行すると言います。もちろん僕が飼っていた犬でも二足歩行くらいできます。ところが、人間のやっている二足歩行と、他の動物たちがやる二足歩行、もしくは、今、人間型のロボットがやっている二足歩行とは全く違います。何が違うか。人間は膝をロックします。一瞬のうちに一本の棒のようにして扱うことができます。膝をロックした瞬間に、それまで連続性のあったものがカクンと変わり、非連続性が生まれます。それまでもコントロールできる、という技術を人間は持っているわけです。実はその技術は現在、工学系の人間は全く持っていません。工学系が、非線形のコントロールをする運動能力のあるロボットを作るには、今の彼らのスピードでやったとするとあと400年かかります。ロケットが飛び、宇宙空間を動いているのも全て線形制御で行っています。非線形制御は不可能です。どういう意味か。非線形にしてしまうと細かいところがわからなくなってくるからです。

では、なぜ人間はやるのか。実は膝をロックすることによって、歩行時もしくは起立時のエネルギーの消費量を60%下げることができます。ですから、もしも、女性の方で、どうしても私はダイエットをしたいという方がいらっしやいましたら、格好悪くても膝を曲げて歩い

ていれば良いのです。膝を曲げて歩いているだけで強烈な消費になります。おそらく普通の人が膝を曲げて歩いていると言われたら、1時間も無理だと思います。

運動選手は必ず膝をロックしちゃいかんと言われます。例えばゴルフをやる時膝をロックしちゃうと細かいことができない。サッカーをやっている最中は必ず膝をちょっと曲げて動け。なぜか。膝を曲げてロックをはずした途端に全てのものが線形 (linea) 制御になります。linea 制御になりますと細かいことを非常に早くできます。ですから運動する時にロックしてはいけないのです。ロックしたままにやると非線形制御になって、いちいち脳の中でいろいろとやらなければいけない。とても追いつかない。逆に今度は人間として生まれてきて非常に高い能力を持って、非線形の制御のできるロッキングはできても、環境として悪い状況におかれて、脳がそれについていけなくなった場合、例えば生まれて初めてスケートを履かされて、氷の上に乗せられる。こうやって立ってられない。しようがないから膝を曲げる。これを言うと女性から石が飛んでくるかもしれませんが、渋谷でとんでもないハイヒールを履いて、慣れてない人が歩いているのを見ると必ず膝を曲げて、こう転ばないように格好悪く歩いています。なぜか。あまりにも難しい環境におかれてしまうと、人間は非線形の二足歩行はできません。これ以上の話になってしまいますと今度は数式を出していろいろな定義をしてからはじめなくてはいけないので、この辺で勘弁して下さい。

鳥は自由飛行をします。工学系で、人間ができる能力のあるものを作り上げてくることによって、人間の脳がどう働くかというのを示そう、というニューラルネット (neural net) という世界があります。その時によく、鳥は飛ぶ。飛行機も飛ぶ。だから鳥は飛行機と同じように飛んでいる、というのはちょっと言いすぎ

だ、と言っておられます。実は、結果として見えることと、実際にやることは別問題なのです。鳥類は自由飛行をします。どういう意味かと言いますと、簡単に言ってしまえば、もしも人間が鳥類と同じだけの飛行能力を持った装置を作ることができたとすると、二度と飛行機は落ちません。あまり鳥が落ちたのを見たこと無いですよ。馬鹿でどこかにぶつかる奴はいるかもしれないが、ちょっと風向きが変わったから、落ちましたというのは、滅多に無いですね。アホドリでさえも大丈夫着地できますね。というふうに非線形制御ができます。実はここから言語と音楽が生まれてまいります。人類と鳥類がどこが違うか。非線形制御を獲得したおかげで、しゃべることも歌うこともできるのです。何が違うか。前頭前野を持っていない鳥はそれが高度化しておりません。人間は、高度な言語と高度な音楽を使える種類なのです。ただ単に言語を使う、音楽を使うということだけでは、実は、鳥でもできるんですね。ご存知のように下手にすると九官鳥だけでなく、カラスだって僕らよりもきれいな言葉をしゃべります。

少し心というものを考えてみます。工学系では system ですね。今話していたのは一個一個のちょっとした話ですが、システム全体として脳がどういう風に働いているか。それはダイナミカル (dynamical) から考えようという話ですが、少し考えてみます。

心の話をする時は、いつもチャイコフスキーの話からします。おもしろいことに哲学者も科学者も、それから芸術家も、ある程度まで行くと大体同じような表現を受けます。チャイコフスキーもどちらかというところ「あいつは何を言っているのか解らなくて少しおかしい。」というところがあったのです。僕は音楽的才能が無いので、彼がしたこと、完全についていけないのですが、チャイコフスキーがした一つのおもしろい話の中に、悲愴 (Pathetic) の第4楽章

があります。彼は第1、第2バイオリンに旋律と伴奏が動くように作曲しました。現在のオーケストラは第1第2バイオリンが同じところにおりますからたいしたことではないが、その当時のオーケストラは、第1第2バイオリンがステージの左端と右端におりました。そう考えると旋律がこう動くことになります。ところが、99.99%人々は第1バイオリンから旋律、第2バイオリンから伴奏を聴きます。それだけの話をいろいろと作って有名になったダエヌ・ドイチュという人がおり、CDまで出しておりますので、お買いになってお聞きになると解ると思います。実は人間にはこのように移動していく音というのは、どうしても一つの一定化した音と聞きます。それが右利きの人と左利きの人でどちら側にきくかということも解っております。こういうものに対して、心理学の世界では音の群化と申します。それに対抗したのが指揮者のアーサー・ニキッシュです。その時代チャイコフスキーがそのように演奏しろというと、「自分はいやだ」といいます。僕らにとってはどちらでもいいんですね。どうせ聴いている本人にとっては、ちゃんと伴奏を一組がやっていたって、その間に音が移動したって、全く同じに聞こえるのです。もしかするとこの中に一人の方くらい俺たちより才能があり、「いや、それはちがうんだ」という方もいらっしゃるかもしれませんが、今までの神経学の study では99.99%聴衆はそれを区別できません。それなのに、指揮者と作曲家がもめる。大変なけんかをするんですね。そういうけんかが続いた記載があるおかげで、我々素人の科学研究者にも、なるほど、人間の脳はこうやって働くんだというのが届いてまいります。

結論としていいますと、脳は情報を扱います。つまり一つ一つの物理的な機能として働くのではなく、統合された内容を扱うのです。大脳というのは情報を扱っていく器官です。では、情報とは何か、という話になりますが、こ

こに行くとまた数式を出さなければいけないのでやめます。ただ、現在ご存知のようにシャノンが、まだ生きておりますが、情報を数式化しました。ですから現在、情報がある、無い、どのくらい多いか少ないか、というのは実は数式計算ができます。それを、こちらの世界では「シャノンのエントロピー」という表現をします。情報というのは実は確率なのです。

現在人間の心を科学的に記載した場合には、どういうものになるかが解っています。人間の心というのは、非線形情報集合体の動態的活動ということになります。簡単に表現しますと、生きてないと心は生まれません。つまり、脳が動いていることによって活動が出来上がって来る。それが、動態系です。情報というものが一個来てもだめだが、赤ん坊の頃から情報がいろいろな形で入って来た中で、頭の中に固まってまいります。それをベースとして心が出来上がってきます。ただし、その集合体を作っていく作り方が、線形では無くて非線形です。1+1が2になるとは限らない。1+1が8かもしれないし、1+1が49かもしれないし、1+1は2かもしれない。ある意味非線形というのはそういう意味を負います。全てのものをただ足してけば、それを足したものになるのではなくて、一つとその情報がまたインターアクションを起こします。ですから一体何になるか解らない。と言いますと全く何もできないのか、と言われると困りますが、実は1980年以降、とくにウィルソンという人がユニバーサリティというものでノーベル賞を取りました。それ以降我々は実は非線形の形の扱い方も殆ど解っております。数学者の異常な人々は本当に異常で何でもできますので、恐ろしいことをやってくれて、我々はそれを使うことができるのです。そういうところで実はキーワードになるのが、複雑系です。脳は実は複雑系の代表格で、非線形であり、動態系であるコンプレックスシステムです。

もしもご興味があれば、そういう話をわかり易く書け、と言われて一般の人たちに対する本を書きました（中田力『いち・たす・いち』紀伊国屋書店・2001年：編集者注）。その評価は、これ以上易しくは書けないと言ったんですけれども、99%の人が、「よく解らん」とおっしゃってますので、読んでいただいても、わかっただけの保証はできかねます。

心という話をします。実は先程申しました、この後ろ側の連合野のところに、いつもいつも我々は情報を突っ込んでいるということです。現在皆様まだやってらっしゃいます。生きて自分たちが何かをしている限り、情報がどんどんどんどん入って行きます。その情報が非線形という何らかのルールに従って固まってきます。それが心なのです。ある程度最初のうちは少しずつしかたまらないからいろいろと移動します。でもやがて歳とって、僕も今55ですけども、55くらいになるとだいたい塊の中にちょっとした情報が入ってきても全体の形は変わりません。「お前考えが昔から凝り固まりやがって」という話であります。では、人間以外にも、動物たちはここを使えるのだから、どうか。その通りなのです。大脳を持っている限り動物である彼らには心が存在します。人間だけではなく、情報を扱いながら心が存在します。

では、どこが違うか。先程申しましたように、人間には、前頭前野と小脳という二つの機能が大きくなりました。運動系が細かくできるようになったのが小脳のおかげ。つまり非線形作業ができるようになった。情報自体は皆持っているし、皆扱うから、全ての哺乳類は、場合によっては哺乳類以外の動物でも、心を持っているわけです。それを人間は前頭前野を使いながら高度なコントロールができるわけです。前頭前野からのコントロールによって情報の扱い方が、先程申したような非線形の扱い方と全く同

じように、他の動物たちにはできないことができるようになった。これもまたシンプル化して言いますと、実は時空間を超えることができるのです。Abstract thinking（抽象的思考）と表現しますが、人は、自分が見ていない情報を自分の情報として取り込むことができる。かつまた、自分が生きていない時代の情報を情報として取り込むことができる。つまり、そういうことをできるような可能性を生み出してくれたのが、前頭前野なのです。ですから、動物に心というものが存在するかしらないか、という話はどうに動物には存在するということがわかっております。何が違うか。先程言語で示したように、高度な心、高度な言語は人間しか持っていない。ただ、言語音だったら、鳥だってある。心は皆持っている。ただ時空間を超えられる心を他の動物は持っていない。そこが問題なのです。

そこで、よく皆さんに、実は人間は、心の伝承ができる動物だと言っております。つまり心が次の世代に移るのです。どこまでがDNAに組み込まれていて、どこまでが、親から子に伝わる、もしくは社会から子に伝わるものであるかというのは、大変な議論だと思います。人類が誕生してからかなりの年数が経ちますので、ある程度の進化は起こっている可能性は高いと思います。ですから、ある程度まで、人間が当たり前だと言われてきた心は、DNA化している可能性があります。ただし、それがどこまでの程度なされているかは大変な問題で、おそらく我々が生きてるあいだには解決できないと思います。

脳神経学の立場から、いったい全人類としてこれからどういうものを目標としてやっていかなくはいけないのかを定義する、もしくは定義を提言させていただくというのが僕の仕事だと思っております。と考えますと、やはり最終結論は、最初にお話しました前頭前野です。つ

まり人類のおかげで地球は滅びるでしょうし、人類はおそらく最も偉大なるペスト、必要の無い動物だったと思うので、偉い哺乳類だとは思わないが、ちょっと違うことができるようになった哺乳類。ただ、この地球を他の動物たちと一緒に共有している中で、唯一つ違うとすれば、実は前頭前野なのです。小脳は鳥類も持っています。もしも人類自身に存在価値があると定義し、— 存在価値があるかどうかという話は、別問題にさせてください。決して僕は人類に存在価値があるとは言っておりません。— 人類にももしも存在価値があると定義すれば、

前頭前野の仕事をやることが人類に与えられたただ一つの理由です。それは神経学から言える結論だと思います。その結論は、全てここに集約されると思います。言語を使うことも、良いものを創ることも、器用であることも入っておりません。これが、最終的な結論だと思っています。

*本稿は、第1回総合人間学国際シンポジウム「人にとって豊かな生とはなにか」(東京商工会議所国際会議場2005年3月21日)における講演の筆記録をまとめたものである。

動物としての人間—動物行動学の視点から

日 高 敏 隆

総合地球環境学研究所 所長

今これから僕がお話しすることは、動物としての人間という意味で話をしたいと思います。どうしてこういうタイトルをつけたかと申しますと、こういう人間学ということになりますと、まさに人文系というか、思想とか文学とか、あるいは神話とか、そういう話になってしまって、生身の人間である我々のことはどこかにすっ飛んでしまっている。これは非常に困ったことだと思っていますので、そういうことについてお話をしたいと思っています。

皆さんはどういう風におっしゃってるか知りませんが、普通、人間はやはり動物であるということになります。と、必ず、「人間はどこまで動物ですか？」と聞かれます。『人間はどこまで動物か』という大変に好評になった本が昔ありました。あるいは、「人間は動物とどこが違いますか？」ということのを盛んに聞かれます。これも、また非常に困った質問なんです。たくさんそういう質問を受けます。この「人間は、」という言葉を変えてみてですね、例えば、「犬はどこまで動物ですか？」と聞いたとすると、これはナンセンスです。誰もそういうことは聞きません。場合によると、「人間はどこまで猿ですか？」と言う人もいます。それをちょっと言い換えまして、「象はどこまでライオンですか？」と聞いたら非常にナンセンスです。しかしそれと同じようなパターンの質問が、人間についてはできる。それは非常に不思議な話です。人間と動物はどこが違うか、というのを聞かれますけれども、これはまた非常に困るので、人間というのは動物なので、動物の

中の、例えば「猫と犬とはどう違いますか？」というのは解りますけれども、「猫と動物はど

う違いますか？」とは誰も聞きません。ところが、「人間と動物はどこが違いますか」ということはまともに聞かれることなんですね。誰もおかしい質問だとは思わないんです。これは非常に変なことである、ということです。

実は僕、動物学科出身なものですから、いろいろな人から昔からそれに類したことを聞かれました。ところが、ある時、戦後になってだいぶ経ってからですけれども、皆さんよくご存知の文化人類学者のレヴィ＝ストロースという人がしゃべられたことを文章にしたものがありまして、それを見まして、非常にショックを受けました。レヴィ＝ストロースは、人間にはいろいろな文化があるけれども、あれは要するにどちらが進んだ文化だとか、どちらが遅れた文化だとかいうことではなくて、パターンの違いである、ということをはっきりおっしゃっていたんですね。それで僕は動物学をやっていますので、いろいろな動物の事を見てますけれども、生物学者が言いますと、その動物のどれが原始的で、どれが進化してるか、ということばかり言います。例えば、単細胞の動物というのは、これはあきらかに原始的なんだと。それから多細胞のができてきて、そしてだんだんにクラゲなど腔腸動物ができ、それがさらに高等になっていって、というふうにずーっと行きます。どんどん進化して、そして結局最後に脊椎を持った脊椎動物ができ、その脊椎動物の中でも、今度は初めお魚ができ、それから両生類ができ

て、爬虫類ができて、鳥ができて、という風な具合にいて、とうとう哺乳類ができて、哺乳類の中でも霊長類というのはできて、これはお猿ですね、そして Primates という名前はすごい名前ですが、とにかくそういう名前のグループができて、その中でも、その中から人間というのができたということになっています。

ある時代の人々の中には、進化というものの目的は、人間を生み出すことにあったと言っている人さえいたくらいです。ところが、レヴィ＝ストロースは、いろいろな文化は進んでる、遅れてるとか、進化してるとかそういうことではなくて、パターンの違いだと、こういう風にはっきりおっしゃった。その時に僕は正直がっかりしたんですが、文化人類学のほうではそういうことが既にちゃんと解ってるのに、動物学者は何を考えてるんだろうかと思いました。というのは、アメーバなどの単細胞動物が原始的だったならば、そんなものが今頃いっぱいいるはず無いんですよ。ところがそういうものはいっぱい水の中にいますし、あるいは世界中でマラリアを起こしているマラリアの原虫は、原生動物です。そんなものがいまだに人を殺してるわけですね。そういう状態であるとする、原始的なものはいなくなってしまうんじゃないかと、いまだにいる、と。

海に行くとクラゲに刺されます。クラゲというのは非常に原始的な動物です。だけど海にいっぱいいるんです。イソギンチャクもそうです。イソギンチャクというのは、想像されると思いますけれども、海の岩の上かなんかにこういうのが立ってまして、上にこうばーっと花が咲いたみたいな触手を伸ばしている。この触手で魚を捕まえて、食べる。こういう動物ですね。食べた魚は口の中から胃というか腸に入れます。実はこのイソギンチャクというのは口はあるけど肛門が無い。ですから食べた物の滓はまた口からべーっと吐き出すわけです。人間だ

とすれば非常にそれは下品というか、あるいは非常に病的なことなんですがね。ところがイソギンチャクはそれが当たり前なので、そういうふうになって消化をして、滓は口からべーっと出すと、隣のイソギンチャクを見ても、あいつ下品な奴だとかは、誰も思わない。そういう動物は結構たくさんいます。クラゲというのはイソギンチャクがさかさまになったような動物なんで、下から食べてまた下から出します。やはり肛門がありません。

ところが肛門が無いと不便だと思った動物がいるんですかね、ある動物が肛門を発明しました。それで口から始まって、消化管がずーっと行って、そして最後に肛門があって、食べたものはここを通過して、糞として肛門から出る。我々にとってみては当たり前のスタイルになった。そうすると、腸も非常にうまくできてきました。まず一方通行になりますから、食べたものはまずこの入り口のところで処理をして、それからちゃんと消化をして、それからもっとちゃんと消化をして、残った滓はずっともってって、そして糞にして出しちゃう、と。糞がもういっぺん口に入るなんてことは無い。そういう形になりました。ところがそうになると非常に困ったことが起こるんですね。つまり、イソギンチャクみたいに肛門が無い場合には、食べた魚は腸の中でぐちゃぐちゃぐちゃっと消化されます。腸は一つでこうなってます。腸の中で消化された魚の栄養分はもう周りの細胞に全部吸い取られて、触手の中までずーっとそれが入って行って、全部栄養が摂れてしまう。それで実にうまく行って、滓を捨てちゃう。ところが消化管が一方通行になって、そして食物がこう行って入っていきますと、まず入った食道のあたりというのは、消化されてませんから、食道の壁辺りの細胞、腸の細胞からは栄養が吸収できない。真ん中辺では吸収できますけれども、その後の方になるともう滓になりますから、滓が通るだけのところというのはど

うにもならない。そうするとこの辺の細胞は非常に困るわけですね。そこでどうしたらよいかというと、腸のある部分で摂った栄養を体中に運ばなきゃ死んじゃうわけです、全体は。そこで、その肛門を発明した動物は、血管も発明しました。そしてその血管が栄養を運ぶということを始めたんです。もし血管を作らなかったら、この動物は生きていられない、ということですね。

こういう話は大学の講義には全くありませんでしたけども、イソギンチャクやなんかを見たりしているうちに、ああ、そういうもんじゃないかと思いました。で、そうしてみると、これは文化と同じことじゃないかと。文化というものもなんかある文化をこう作ると、まさに self-consistent に、全部が一貫性を持って、繋がっていて、一つの文化が出来上がっている。そこへある変な文化が入り込んできますと、非常に変な混乱が起こる。場合によるとそれにのっとられてしまうとか、元の文化が死んじゃうとかいろいろなことが起こる。そんなふうにしたのは、ずいぶん昔なんですけれども。その頃友達に会いますと、人間は生物学ではわかりません。なぜかといえば人間には文化がありますから、と必ずこう言われるんです。

しかし、今みたいに考えた時に、ある動物の生き方、例えばイソギンチャクなんていう動物は、肛門が無いという形でもってちゃんとまともに生きて、子孫を残しているわけです。何億年も前からイソギンチャクは肛門が無いままで、あのスタイルですずっと生きて増えてきたわけですね。そして今もいる。それもたくさんいる。そうすると、あの生き方というのは、文化、一つの文化だと考えても良い、とあって、動物の生き方を文化と呼ぶことにしたらどうかと思いました。そうするとイソギンチャクとかクラゲとか言うのは、敢えて言えば、肛門の無い文化という文化を持っているんだと、こうい

う風に考えることができる。我々は幸か不幸か肛門のある文化を持っているわけで、ですから肛門のある文化から、肛門の無い文化の動物を見ますと、なんとなく生き方が良くわからないけども、よく考えてみれば解らないことはない。そうしていくと、いろいろな物について僕らは理解ができるでしょう、という風に思ったわけです。

動物というものはそういう具合でいろいろな文化があって、それに応じた体の構造を持ち、逆に言うとその構造に当てはまった文化を持ち、そういう形で生きて、そして子孫を残している。子孫を残していくということが非常に大事なわけですね。それによって遺伝子がずっと代々、何億年も繋がってってるわけですから。これは大事なことです。で、そうすると人間もそのうちの一つであるということになります。人間には文化がある、というけれども、それは言葉としては足りないので、人間には人間の文化がある。それは確かです。しかし人間には文化があるが、動物には無い、という言い方はどこかおかしい、と置いていたわけです。

そうやって動物をいろいろと見てみますと、いろいろな動物があります。今申し上げたように肛門の無いのもあるし、あるいは昆虫みたいにえらい小さくて、体の外側に固い皮膚があって、それで体を支えているという文化を持ったものもあり、脊椎動物みたいに体の中に骨を持っているという動物もあります。その脊椎動物の中でも、またいろいろなものがある。人間はたまたま哺乳類というグループの中に入っているわけですけども、同じ哺乳類の仲間でもいろいろなやつを見てみますと、とんでもなく変なのがいますね。例えば、子供たちが皆好きな象ですね。とにかく呼吸するための鼻をこんな長く大きなものにして、それで何かを巻いて運ぼうとか、草を取ろうとか、あるいはひどい時はそれで水を吸ってシャワーを浴びようとかです

ね、何でそんなことを考えたんでしょうかね。非常に変な動物です。それで全体として consistent であるためには、鼻がこんなになってしまうと、頭もこんなに大きくなり、頭がこんなに大きくなると胴体もこんなに大きくなって、あんな大きな動物ができちゃった、ということになります。それは非常に変な動物です。

そういう風に見ると、他の動物みんなそれぞれ変です。例えばキリンだってあんな首を3メートルも高くして、大変だと思いますね。あんな高いところに脳がありますから、心臓は3メートル下にあるので、そこから血液上げるにはものすごい血圧が必要だと思う。で、心臓から下3メートルのところには足がありますから、足は常にうっ血するはずですが、ところがうっ血してないですし、キリンが脳貧血起こして倒れるところ見たことありません。だからあれはあれでなんかうまくできている。さっきお話のような具合に、それなりのちゃんとした仕組みがあって、全部うまくいっているはずなんです。その仕組みはそれぞれの動物についてちゃんとうまくできているということです。

そうすると、じゃあ人間という動物はいったいどうなんだ、ということになります。改めてみてみますと、人間という動物もまた非常に変な動物だということが解ってきます。まずさっきもお話ありましたが、人間は直立して歩きます。直立して、ということは我々なんでもないように思ってますけども、大変なことだったはずなんです。

頭骨と背椎骨のつながり方、脳と脊髄のつながり方、内蔵をうまくぶら下げるための背骨の湾曲、内臓を下で受けとめるための骨盤の大きさ、肛門や性器の位置、その他その他さまざまなことを変化させて達成したものです。そういうことを人間の祖先はやってきたわけですね。それで今我々はこういう格好になっちゃった。

こうなると元へは戻れません。この格好でしか生きられないわけです。そういう動物です。

そういう意味では、他にこんな動物はいません。さっきもお話がありましたけども、まっすぐ立つということは、たぶんそういう風に遺伝的にプログラムされているんでしょうから、ちゃんとある時期が来ればきちっと立ちます。まっすぐ立つ学習をしなくてもできるはずですが、歩くこともできるんですね。はいはいはもちろんできます。そういう風なことをずっとやって行くわけですが、その時に、プログラムがあって、それに従って行く訳です。ところが、学習が必要かどうかということが一時非常に問題になりました。いろいろな動物は、例えば昆虫なんてのは殆ど学習ということは無い。しかし鳥とか何かになりますといろいろな学習しますし、人間はもう極端にいろいろなことを学習する動物である。人間は脳が優れていて、しかも学習能力が優れているから、やっぱり素晴らしい動物だ、ということが盛んに言われました。高校の教科書の中に、変なグラフが書いてありましてね、動物の行動には、反射と、本能と、それから学習と、とこういうふうにあって、下等な、原始的な動物では殆どは反射だけである、とそれが昆虫あるいは鳥くらいになってくると、殆どが本能になる。そうして人間では本能とか反射とかいうのはうんと少なくなって、殆どが学習になる、という絵がまことしやかに書いてありました。そうすると、あることができるかできないかということが、学習によるものか、それとも遺伝的にもともと決まっているものか、ということが特に教育学者にしてみると、非常に気になるのです。

それは、いくら考えてもわかんないから実験をしなきゃいかん。ではどういう実験をするかというと、経験剥奪実験 (Experience deprivation experiment)、つまり経験や学習ができないようにしてしまったらどうなるかという実験

です。いろいろなことがやられました。人間が立って歩くところまではまだよいんだけど、二つか、二つ半か位になりますと、階段を昇りますね。これに学習は要るか要らないかということ調べた人がいるんですよ。それでいわゆる一卵性双生児を20組くらい持ってきまして、二つに分けて、片方は、全くフラットなところで育てるんですね。そうするとその子供は昇るという経験ができませんから、もし学習が必要ならば、階段を上がれないはずなんです。もう一人の子の方は本とか箱とかいろいろなものを置いておいて、こういう風に登ることができるようにしてやった。それで1年半だか2年経った頃にその一組の一卵性双生児を階段の前に連れて行って置いたら、両方ともちゃんと同じようにうまく階段を上った。その結論は、子供が階段を上るのに学習は必要ない。筋肉系とか神経系がある程度まで成熟すればできる、とこういうことになったんだそうです。何か非常にばかばかしい実験ではないか、というふうに僕には思えるんですが、そんなことを散々議論した時期がありました。その後非常に変なことがありまして、そういう経験剥奪実験というのはやっぱりやってもあまり意味がないということになったんですが、やはり学習というのはどうなっているかということは、どうしても気になります。

そこで研究者たちは、小鳥の囀り、いわゆる song bird の song に学習がどうなっているかを調べ始めた。わかりやすいように鶯を例にして話をしますと、鶯という鳥は大人になると雄はホーホケキョという囀りを歌います。鶯は必ずホーホケキョと歌う。そしてホーホケキョと歌う声を聞けば、僕らはあれは鶯だと思う。この二つはピシッと結びついた話なので、これは本能的に、いわゆる遺伝的に全部決まっているんだろう、雄であれば、大人になったら自然にホーホケキョと鳴けるんだろうと、はじめ皆そう思ったんです。ところが雛を持ってきて、ま

ったく隔離して、何も音を聞かせないで育てますと、その雛は大人になってもホーホケキョはできないということがすぐわかりました。これは学習が要るんだ、ということになって、じゃあ何を聞いてるんだろうかということ、たぶん、鶯の場合ですと、巣があって、親がえさを持って来てる間に、雄の父親がホーホケキョ、ホーホケキョと鳴いて、いわゆるテリトリー・ソングを歌ってますので、それを聞いていくんだろうというふうに思った。そこでその歌をテープにとって、そしてそれを隔離して育てている雛にスピーカーで聞かせてやります。すると雛はそれをじっと聞いてるんですね。ただ喉はできていませんから歌えません。ただ聞いて覚えているらしい。それからしばらくしますと、一人前の巣立ちをします。喉もできて歌い始める。そして前に覚えた歌とモニターしてちょっとずつ直しながら、結局最後にちゃんとホーホケキョを歌うようになります。とこういうことが解ってきました。

そういうことがわかりますと、誰だって考え付くことがありますね。例えば、カラスの声を聞かせたらどうなるか。カーカーと鳴く、変な鶯ができるか、ということです。そこで同じような実験をやってみたら、そういう変な歌には全然関心を持たないそうです。けれど、鶯の声のテープを聞かせてやりますと、今度は熱心に聞くんだそうです。これは変ではないか、と。なぜこっちが本物で、さっきの声はおかしい、とどうしてわかったんだろうか。これは学習してるはずないんです。どこでわかったんだろう？これはやっぱり、遺伝的にそういうプログラムがあるんじゃないかということになります。そこで、考えてみると、囀りは学習しなさい、ということは、遺伝的に決まっていることなので、どこかで教わったことじゃないんですね。その証拠に地鳴きというのがあります。たいていの鳥は囀りと一緒に、大したことないチャチャチャチャとかいう地鳴き (note) と

いうのがありますけれども、そういうのは学習が殆ど要らない。囀り (song) については学習が殆ど必要であるということになってるんですね。そういう具合になっているので、例えば地鳴きには学習はいらない、しかし囀りは学習しなさいよ、ということが遺伝的に決まっているらしい。その時には、こういう声を聞いてそれを学習しなさいという風に、どうもお手本まで遺伝的に決まっているらしいんです。

その辺から考え方が変わって来ました。前は遺伝か、それとも学習か、というふうに考えて、どっちかを決めるためにさっきの経験剥奪実験なんてやってたんですが、そうではなくて、学習というものは、遺伝的プログラムに従って行われるものだということになったのです。これは非常に大事なことでした。それでその時に今度はいろいろな動物の種類を見ますと、その動物の種類によって、その学習の遺伝的プログラムが皆違うんですね。例えば同じ鳥でも鶏というのは、あれはコケコッコと鳴きます。あれは、ある種の囀りです。で、鶏で実験してみますと解ったことは、あの、コケコッコという囀りは、鶏の雛は学習する必要は無いんだそうです。ちゃんと大人になったら学習無しにコケコッコと歌えるんだそうです。それはなぜかということを考えて見ますと、鶏とかあのグループの鳥は変な鳥で、雄と雌がいつも別々にいます。で繁殖期になると一緒になって、雄と雌がするべきことをするわけですね。そうして終わったらば、雌はもう雄なんか要らない。さっさとどっかへ行っちゃいます。人間の場合ですとそういうことがありますと、「あなたはちゃんと保険かけといてよ」とか言う話になるもんなんですが、そんなことは一切言わない。雌はさっさと済んだらそのままどっか行っちゃうんです。そして安全なところへ行って巣を作って卵を産みます。するべきことはしますから、卵は受精卵。それはちゃんと孵ります。雌は一人でその雛を育て上げちゃう。雄は

どこにいるかもわかりません。するとその雛にとって、雄のコケコッコを聞いて学習しなさいという遺伝的プログラムが組まれていたら、雄は悲惨ですね。ですから、そういうふうにはなってないんです。

例えば鳥が飛ぶにも、ふつうは学習が必要なんですね。例えば鶴とかそういう鳥ですと、地上に巣がありますから、そこから出てきた時に、雛は親の後をついて歩いていく。だんだん翼が大きくなってきますと、つい飛びたくなる。つい、飛んでみる。そうすると、20cmくらい、ちょっと飛んで落ちる。落ちるといってももともと地上から始まったんだから、どうってことは無いです。しばらくすると、1m、2mと飛べるようになりますが、飛べなくなったら地面に降りる。それでよいわけです。そのうちに結局飛べるようになって、最後は日本海を渡ってシベリアまで飛んで行っちゃう、ということになります。ところが、啄木鳥とかになりますと、巣は何メートルか上の木の洞にあります。そういう巣で育つ雛が、ちょっと飛ぶ練習をしなきゃっていうんで、例えばまだ15cmしか飛べないときに、ちょっと飛んでみたらどうなるか。どーんと落っこったらそれで終わりですね。ですからこういう鳥は絶対に飛ぶ練習をしません。彼らにはどうやら、ちゃんと飛べるようになるまでは飛ぶな、というむしろそういう遺伝的プログラムが組まれているように思えます。学習の遺伝的プログラムは、このように動物の種類によって、そしてその動物の生きかたによって、皆違うんですね。

人間という動物は、さっきも申しましたとおり非常に変な動物なんですね。変な動物というのは他にもいろいろな意味がありまして、ついでに言っておきますと、象さんは鼻がこんなに長いんですが、人間というは普通は哺乳類で、獣(けもの)で、獣というのは体に毛の生えた動物という意味で、蛇みたいに鱗が生えたりし

てるんじゃない。毛が生えてるんです。だから、獣なんです。ところが、僕らの体というのは、事実上毛は殆ど生えてません。なぜ無くなっちゃったのか、てことはまたいろいろ議論している人がいるんですが、それはたぶん、我々の祖先が、猿とか類人猿とかいう、わりとゆっくり木の上を歩きながら、果物をつまんで食ってるという、そういう動物だったから、そういう動物は、ライオンとかチーターみたいに、だーっと走って、ものを捕まえる。ライオンはあまり走りませんね、でも最後はベツと跳ぶでしょう。ああいう荒っぽいことをして、そして獲物を捕まえるという肉食動物ではないので、体を猛烈に動かして、体が熱くなるということは無いです。だから、発熱装置を、そういうラジエータみたいな機械を持ってないんです。犬なんてやつは、何かのときはだーっと走る、あるいはずーっと歩き回って、そして獲物を探す、ということをやりますから、いつも体が熱くなる可能性があるんです。犬はだから舌垂らして、ハーハーっていつも熱を飛ばして、そしてそののところを通過して冷えた血液が脳に入るようになってるんですね。ところが猿の仲間はそのようなものがないんです。ですから動物園でお猿を捕まえようと思って、追っかけまわしていくと、猿がだーっと逃げて、途端にぼろっとひっくり返って、ひどい時は死んじゃうんですね。それは要するに体ががーっと加熱して、熱くなった血液が、脳にだーっと入っていくものですから、脳がおかしくなっちゃうんです。そういう恐れがある。人間はたぶんそういう動物なんであろうと。つまり急に走ったりする必要が無い動物だったんです。だから、ラジエータ装置を持っていない。ところが、実は人間は、アフリカでもって、草原に出ちゃった。草原に出ると果物なんてものは生ってないですね。柔らかい竹の子とか、そんなものも無い。殆ど棘だらけの木なんです。そんなのは食えない。そこでしょうがないから、そこにいる他の動物を捕まえることになった。そうするとこれは走らなき

やいけないわけです。そうすると体も熱くなる。非常に危ない。そこでどうしたら良いかというんで、いっそのこと毛を落としちゃえ、というんで、無くしちゃったんだろう、と。そこで獣(けもの)でありながら、看板に偽りのある毛の無い獣みたいな変なものができちゃった。これは変な動物なんですよ。獣でいながら毛が無いんですから。ただし人間、実際細かい毛は生えてます。何本毛が生えてるか、つぶさに調べ上げたあるドイツの研究者がいましてね、そうするとゴリラとチンパンジーと人間と比べると、数は人間が一番毛が多いそうです。だから殆ど弱い、柔らかい毛なもんだから、毛が生えているようには見えない、ということだそうです。とにかく、そういう意味でも変な動物です。

さらにもっと変な動物だということがありますが、それは、人間の女の乳房というのが、丸くて大きくて、非常に美しい格好をしている。あんな美しい格好をした乳房を持っている動物って他にいないですね。乳房というのは、生まれた子供に乳をやるための器官です。哺乳するための、器官です。そのためには、乳房に先が長い乳首があって、子供がこれを銜え易いようにできていることが良いことです。ところが、人間の女の乳房というのは、丸くて、乳首は1cmあるかないかです。子供が銜えようと思っても非常に銜えにくい。たいてい初めて子供を産んだお母さんは、非常に苦労するんだそうです。つまり、哺乳器官としては、非常に不便にできている。ところが、もう一つ変なことがあります。哺乳器官というのは、子供が生まれてから乳をやるためにある器官ですね。ところが、その子供ができるより前の段階で、男たちが女の乳房を非常に好きで、見たがったり触りたがったりする。つまり性的な信号になっているわけですね。そういう動物は他にはいないんですね。なぜ人間はそんな変な乳房を作っちゃったのか、っていう話があります。

これもまた説がありましてね、要するに、これは人間の直立二足歩行と関係があるということです。立ってしまうと、目が前に来て、前を向く。男と女が出会った時にも、面と向き合います。ところが、我々の祖先の類人猿ではお尻というのが雌の信号です。そのお尻を見て、これは良いお尻だ、良い雌だ、と思ったら追っかけてくわけですね。人間の場合も確かに人間の女のお尻というのは、やはり非常に魅力のある形をしてるわけですが、実際人が二人立った時には、面と向かっていますから、お尻は決して前の相手の方には向いてないわけですよ。そこで、「私良い女でしょ」と言いようが無いわけですね。そこでお尻の代わりになるものを前向きにつけようとしたのだらう、という説があります。つまり、乳房をお尻に擬態させた。そうするとこれは元々は性的な信号ですから、男が好きになるのも当たり前なんですね。このように、人間という動物はおよそ変な動物なんです。

とにかくそういう動物が、どういう学習の仕方をするようにできているのか、どういう学習の遺伝的プログラムが組み込まれているのかということを考えてみます。とにかく人間は武器が全然無い動物です。角は無い、牙は無いでしょ、爪は無い、何も無いですね。本当に武器というものが殆ど無いですよ。こういう動物が、あのライオンやら何やらがいっぱいいる、恐ろしいアフリカで生き残ってきたんですね。これは考えたら不思議なことですよ。どうして生き残ったかということ、たぶん人間は百人、二百人という位の数の大きな集団を作って、その集団でちゃんと生きていく。そういう集団を作って、それで身を守る、獲物も獲る、というふうなことをして生きてきた、そういう動物ではないか。そうするとその集団の中で子供が生まれますから、子供が周りにいろいろな人を見るわけです。自分の親も見るとはしょうけども、親じゃな

い、他のおじさん、おばさんというのも皆見るわけですね。そういう人たちは何をしているか、そういう人々同士がどう付き合っているか、とかいうことを非常に興味を持ってそれを見て取っていく、どうもそういう形の学習をするように、プログラムされているのではないか、というふうに思えます。

人間の子供というのは本当に学習しないと何もわからないんですね。まず何を食べてよいか、それがわからないから、釘を食べたり画鋲を食べたりして、母親がたいてい大騒ぎをする。それでそのうちにこれは食べられないことがわかるとやめる。こんなことをやってます。でも、チョウチョの幼虫なんてのは、あんな芋虫や毛虫が、何を食べるべきかはちゃんと知ってます。モンシロチョウの幼虫はアブラナ科の植物の葉っぱを食べる。それにはちゃんと物が決まっています、アブラナ科の植物の中のからしのおい物質があって、その物質があれば、食べる。無かったら食べない。こうなっています。からし菜の葉っぱを出してやったら食べる。じゃあほうれん草は？ほうれん草をやったら絶対に食わないです。それはもうはっきりわかっているんですね、連中は。その代わりある意味では、ちょっとあほなところがある。なんでもない、紙切れにからし菜の物質を塗ってやりますと、食べちゃいます。栄養にはもちろんなりません。しばらくしてるとその幼虫は飢え死にします。でも自分は正しいものを食っていると思っているんですね。しかし人間の場合は学習しないとだめである。その時に周りのいろいろな人から学習する。子供同士はどうする、ちょっと年上の他人はどうする、女の人にはどうする、大人同士はどうする、大人に向かってはどうする、おじいさん、おばあさんにどうするというのを周りをこうやって見ながら、取っていく。取れたらたぶんうれしいんでしょうね、きっと。それによってどんどんいろいろなことを覚えていく、そういう動物ではないか、

と思われます。

そういうことを考えてみますと、今の教育で学校の先生方が非常に困っている、つまり子供が学校に来ない、それは僕から見たら当たり前だよ、という気がします。あんなつまらないところに誰が行きますか、そう言っちゃ先生たちに申し訳ないですが、とにかくそういうことになりますね。しかもそういう先生方は、遺伝子に刻印されていない情報を教えるのが教育だと思ってます。これは言葉の使い方が間違っています。まず遺伝子に入っている情報は、非常にわずかなものです。どういう蛋白を作るか、という程度のものしか入って無い。それ以外、どう振舞うかとか、ひとにどうお辞儀をするか、そんな情報は全然入ってません。遺伝子一個が持っている情報というのはそういう風に限られたものです。でも、さっきプログラムというふうに言いましたが、だんだん大人になったらどうするこうする、とか、そういうようなことは遺伝子の集団がじつに複雑なしくみで作られている遺伝的プログラムに含まれているものです。このプログラムがどんなものかというのは、まだわかっていません。いわゆるヒトゲノムがわかったから、ゲノムを見れば大体その人の将来がわかるなんて言いますが、それは、全くそだろうと思います。

問題はそのプログラムの具体化です。例えば学習をきなさい、とプログラムにはある。そうしたら、学習をきなきゃ、実際にプログラムが現実のものにはならない。こういうことです。プログラムのことを、僕はよく例に使ってますが、普通入学式なんかですとここに式次第が下がってます。その式次第に、開式のことば、学長挨拶、来賓祝辞とかいうふうな具合に書いてある。これはプログラムです。これはその集まった式場で皆で、じゃあどうしましょう、一番最初に学長に挨拶してもらいますか、って言ったら、いや、その前にやはり式をやりますって

いうあれが無きゃいかんからとか言って、相談をして決めたものじゃない。つまりその式場に来た人には知らないうちに、もっと前に決まっている。という意味でこれは遺伝的プログラムと似ているといえるでしょう。式は、それに従っていくんですが、ここに書いてあることを皆さんがずっと見ていくと、式が終わるわけじゃない。これは具体的には順番を書いているだけです。最初にその開式の辞、事務局長とか書いてあったら、事務局長がわざわざ出てきて、お辞儀をして、これから何を始めます、と言ってまたお辞儀をして、また戻っていく。ばかばかしいですが、そういうのをやります。やらないと、この最初のプログラムが具体化されない。次に学長が出てきて、何か挨拶をする。学長が出てこなきゃいかんので、風邪ひいてようが何しようが、出てきて何かしゃべらないかん。その時に、ポケットから紙を出して、拡げて読む人もいます。あるいは非常にうまく、皆さん、とか言ってやる人もいます。何をどんな風にしゃべるかは、プログラムには一切書いてない。学長が挨拶をする、ってだけです。でもそれはそうやって学長が出てきて、下手でも何でも良いからしゃべって、帰っていかないと、2番目は具体化されない。で、3番目が来賓祝辞。順番どおりに来賓何かしゃべる。それは皆さん黙って聞いてなきゃいかんのです。終わったら一応、くだらん、と思いつつも拍手しなきゃいかんのですね。そうするとこれが具体化されると。そして最後に、式を終わります、という閉式の辞があって、これで入学式が本当に終わるわけですね。このように、プログラムというものは具体化されなければならないのです。

実は具体化されるときに、そこでいろいろなことが出てくるんですね。例えば、人間の場合ですと、だいたい20代から30代くらいの間に、結婚をして子供を作るというのがプログラムです。3歳でそういうことやる人はまずいませんし、95歳ではじめて、っていう人もいませんか

ら。これが猫なんかですと、生まれて半年したらば、異性との間に子供を作ることになるんですが、人間の場合には20代から30代というふうにはプログラムができています。で、その時に異性と出会い、結婚して子供を作ると、こういうことがさらりと書いてあります。書いてはありますが、これを具体化するのは非常に大変ですね。異性を見つけ、と書いてあるけど見つけられるかどうか。ある職場には女が一人もいないとかですね、いても良いのが全然いないとか。やっと見つけて、じゃあ、どうくどくか、どうやって話をするか、それは大変。僕も経験ありますけれども、金も無いのに一所懸命お茶をおごったりなんかして、話しなんかしていれば少し話ができるようになってよかったかな、と思ったら、ひょこっと実は私好きな人がいるのよ、なんて言われて、あ、終わり。そんなことがどんどん出てくる。それで結局、まあなんとかうまくいったとする。で結婚しましょ、ということになったら、今度は親が猛烈に反対するとか。いろいろなことがあって、なかなか本当に具体化はできません。たいていの人はこれを具体化するために、人生のエネルギーの半分を使ってるんじゃないでしょうか。そういうことになる、この1行書いてあるプログラムを具体化するのは大変なことなんです。どういう女、どういう男を選ぶかということは、何も書いてないですね。それはまさにその時の環境の問題です。環境とか、運、不運なんて話もみな入ってくるんです。でもそうやってやっと結婚して、子供が生まれて、ああよかったよかったという時に、ふっと考えてみたらば、要するにそこに1行か2行さらりと書いてあったプログラムが具体化されているだけなんですね。プログラムには、人間という種の動物は、という意味では一般的なことが書かれています。それを具体化するのは、各個人個人です。その個人個人がやっていく時に、他の動物では、だいたい猫だったら殆ど同じようなことをやってるんですけども、人間の場合には非常に状況が違いま

すので、さまざまなことが起こってきます。

例えば人間はしばらくして、3つか4つか位になりますと、言語をしゃべる。人間は文法構造はちゃんと遺伝的に決まっている。それを具体的な文章にする時に、単語が必要で、その単語は自分の周りの文化の中から学習するわけです。そういう風な形になっていきますので、遺伝的と言うと、ものがかちかちに固まっているみたいに思いますが、そういうものではない。では、学習すれば何でもできるかということ、そんなことはない。遺伝的にプログラムされていないことは、まず絶対にできない。いくら教えてもできない。例えば猫を飼ってらっしゃる方がいらっしゃると思いますけども、猫というのは入ってくる時はドアを勝手に開けて入ってきますけれども、絶対にあとは閉めないでしょ。閉めることを教えようとしても、それはたぶん無理だと思う。人間にもそういうことはたくさんあります。例えば紫外線を見たいと思っても僕らの目の構造がそういうふうにはできてますんで、絶対に見れません。紫外線てどんな色、と聞かれてもそれはどうにもならないのです。これは学習して、一所懸命紫外線見ようと思えば見えるようになるとか、そういうものではない。だから、そこに遺伝的なものがあって、それを具体化してゆくという、そういう話になっています。

言語を作ったところから始まって、人間では言語化された概念が猛烈に発達しています。その概念を扱いながら論理を組み立てていきますと、そこでイリュージョンが出てきます。つまりイリュージョンを持って、それで周りの世界を認識するわけですね。人間以外のあらゆる動物も、ある種のイリュージョンを持ってその世界を認識しています。が、人間のイリュージョンというのはむちゃくちゃに複雑怪奇で、しかも現実には無いものでもかまわない。例えば、死んだあとに、地獄に行くの極楽に行くの、極

楽というのはこういうところで、地獄というのはこういうところだ、と絵にも描いてあったりしますけどね。とにかく誰も見たこと無いんです。実験的証明も何も無い。けれど死後の世界なんてものを皆さんはいろいろ想像している。これがまた人によって、文化によって皆違うですね。でも無いといっちゃうと、ちょっと情けないから、あることにしている。そこからもう嘘が始まってわけですね。こういう嘘を作ることができる動物というのは他にはいないです。それはたぶん、人間が死というものを発見してしまったこととも関係があるのでは。だから人間と他の動物はどこが違うかと聞かれたらば、それは死というものを発見したことだと言えるかもしれません。

そんな具合で、人間という動物は非常に不思議な動物です。そしてその動物が、今いろいろなことをやっていますけども、やはりそれはイリュージョンをベースにしているのです。猛烈に壮大なイリュージョンを作ることができるの

も、脳がものすごく複雑なことができるからです。それが良いことか悪いことかわかりません。ろくでもないイリュージョンを持ったために、世界を支配しようとしている国もありますので。昔のドイツなんてのはまさにそうですね。あれはヒットラーのイリュージョンによって、あんな凄まじい事が起こっちゃったんだと思います。けれど人間は、いろいろな面白いこともやってるし、すばらしい芸術も作ってるし、そういうことは皆やってきましたし、今もやっています。しかし、それは人間という動物が非常に優れているからではなくて、やはりそういうパターンの動物だからなのだ。そういうふうに思って、この不思議な動物を一介の動物としてしっかり見直すことが、今不可欠だと考えています。

*本稿は、第1回総合人間学国際シンポジウム「人にとって豊かな生とはなにか」(東京商工会議所国際会議場2005年3月21日)における講演の筆記録をまとめたものである。

東アジア漢字文化圏における文字と文学

金 文 京

京都大学人文科学研究所長

一 漢字文化圏の特殊性

現代はグローバル化の時代と言われるが、その一方で、グローバル化による地球一体化が実現するひとつの過程としての地域統合が急速に進んでいる時代でもある。ヨーロッパ連合（EU）は、そのもっとも典型的かつ先進的な例であろう。東アジア地域においても、このような世界的潮流に呼応するかたちで、近年いわゆる東アジア共同体構想が浮上しているが、これには周知のごとく、東アジア地域の主要国家である日本、中国、韓国、北朝鮮の間に多くの政治的、経済的問題が横たわっており、前途はきわめて困難な状況にある。現在東アジアが直面する政治的、経済的な問題については、すでに多くの論者がさまざまな立場から論じている。しかしこの地域の文化的諸問題については、最近の映画、アニメ、テレビドラマなどの交流が話題になることはあっても、その歴史的経緯と問題点が顧みられることは比較的少ないように思える。本論はこの点に鑑みて、この地域の文化的特性を漢字文化圏という観点から考えてみようとするものである。

EUが形成された背景に、ヨーロッパという地理的なまとまり、ギリシャ・ローマおよびキリスト教文化を中心とする文化的、歴史的同一性があることは、言うまでもないであろう。すなわちヨーロッパはひとつの文化圏であり、それがEU形成の基礎にあると言えよう。これに対して東アジアは、儒教文化圏、あるいは仏教文化圏とよばれる場合もあるが、儒教、仏教はキリスト教ほどの普遍性を実はもっていないのであって、この地域の文化的同一性をもっとも

よく示すのは、むしろ漢字の使用であると考えられる。したがって、ここではこの地域を漢字文化圏とひとまず措定することにしたい。

漢字文化圏には、中国、日本、朝鮮半島、ベトナムが含まれるが、この文化圏は世界のその他の文化圏に比べても、もっとも長い歴史と密接な交流をもつ文化圏であり、三世紀頃にはすでに漢字を共通の書写言語とするひとつの文化圏が成立していたと言える。しかし現在では、同一の文化圏という意識をこの地域の人々が共有しているとは、残念ながら言い難い状況である。それにはさまざまな原因が考えられるであろう。

まず漢字自体のもつ問題点がある。欧米諸国で広く用いられるローマ字は、もとフェニキア文字に由来するが、ローマ字は表音文字であって、現在この地域の人々が日々の生活の中で、自分たちの使用する文字の起源がフェニキアにあることを意識することは、ほとんどないであろう。これに対して、漢字は表意文字であるため、文字自体、それが作られた中国の文化的メッセージを強く保持している。現在、ベトナムおよび北朝鮮はすでに漢字の使用を廃止し、韓国もそれに近い状態にある。これらの地域で漢字が廃止された理由はさまざまであるが、その共通の背景に、漢字が中国の文字であることへの民族的反発があることは明らかである。試みに漢字使用の是非をめぐって国論が二分される韓国の子供達に、漢字はどこの文字であるかを聞いてみるとよい。おそらく例外なく、中国の文字であるという答えが返ってくるであろう。

この点の唯一の例外は日本である。日本の子

供達に同じ質問をすれば、漢字は日本の文字という答えが多数を占めると予想される。日本は現在、漢字ブームであると言われ、漢字をめぐるさまざまな情報が氾濫しているが、一般に漢字が中国の文字であることが強く意識されることは少なく、ましてそれに対する民族的な反発は皆無に近いであろう。

漢字の使用が中国、日本、それに限定的に韓国だけになってしまった以上、漢字文化圏の一体性はすでに解体したと言える。ただしベトナム語、朝鮮語（韓国語）において、その語彙の大部分は依然として漢字起源のものであり、漢字と完全に縁が切れたわけではない。しかしこの事実はベトナムや北朝鮮、韓国の一般の人々の意識にはさほど登っていないのであって、それには先に述べた中国への民族的反発という側面のほか、この地域で起こった西洋文明の影響による近代化が、近代以前の文化的記憶の多くを薄れさせたという事実があると考えられる。この点を考える例として、以下、韓国の新聞の一節をあげてみよう。

(1) 韓国の新聞を例として

일본이 현재 사용하고 있는 가나문자의 원류는 고대 한국에서 사용됐던 구결일 가능성이 크다는 주장이 일본 학자에 의해 제기됐다.

(조선일보 2000년11월30일)

これは2001年11月30日の韓国「朝鮮日報」記事の一部を、そのまま書いたもので、すべてハングルである。韓国語を学習したことのない人にとって、この一文は、読むことも、そしてむしろ意味を知ることができないものである。

次に、これをローマ字に転写してみよう。

ilboni hyaenjaj sayonghago inneun kanamun-
jaeui weon (weor) ryuneun godai hangugeseo
sayongdoeteon gugyeolil ganeongseongi keu-
daneun jujangi ilbon hakjae euihai jegidoetta.

(Choseonilbo 2000nyeon11weol30il)

こうすれば、大多数の韓国語未習者にとっても、この一文を少なくとも発音することはできるであろう。ローマ字転写によって発音が分かるということは、とりもなおさず近代以降の西洋文明の影響に他ならない。

次に、この一文の中の漢字起源の語彙をハングルから漢字に転写してみよう。

日本이 現在 사용하고 있는 仮名文字의 源流는 古代 韓國에서 사용됐던 口訣일 가능성이 크다는 主張이 日本 學者에 의해 提起됐다.

(朝鮮日報 2000年11月30日)

こうすれば、ほとんどの日本人あるいは中国人は、漢字によって、この一文の意味、「日本が現在使用している仮名文字の源流は、古代韓国で使用された口訣である可能性が大きい」という主張が、日本の学者に依って提起された」が、おぼろげながら理解できるであろう。そして、語順および「依って」などの用字法（中国語の「依」には、このような用法はない）から、日本人の方が中国人よりも、より容易かつ正確に理解できるに違いない。ただし、ここにもうひとつ字体の問題がある。上記で用いた漢字は、日本と中国で現在使用されている略体字を含む。韓国では現在、漢字をあまり使用しないが、使用する場合には旧体字が原則であり、それによって書き換えると、次のようになる。

日本이 現在 사용하고 있는 假名文字의 源流는 古代 韓國에서 사용됐던 口訣일 가능성이 크다는 主張이 日本 學者에 의해 提起됐다.

(朝鮮日報 2000年11月30日)

ゴシック体にした字が旧字で、略字とは字体が異なるものであるが、このような旧字体を現

在使っているのは、韓国と台湾だけであって、「假」などは、日本、中国の一部の人々には読めないかもしれない。旧字（中国ではふつう繁体字という）は中国大陸でも最近、急速に復活しつつあるが、政府の制定した公式の文字はなお簡体字である。なおここではたまたま日本と中国の略字は一致しているが、よく知られるように、日本の略字と中国のいわゆる簡体字とでは字体の異なるものも多く、このような字体の不統一もまた漢字の問題を複雑なものにしている一因である。

さて以上の例によって明らかのように、日本人、中国人にとって一見理解不能な外国語である韓国語の文章が、漢字を媒介とすることで、ある程度理解可能となる（大多数の人が漢字を知らないベトナムは除外される）。では発音はどうであろうか。今、上記の一文に使用された幾つかの漢字の各国語における発音（中国語は北京語と広東語）を示してみよう。

	韓国	日本（漢音／呉音）	ベトナム	中国（広東語）	中国（北京語）
日	il	jitu/niti	nhat	jat 9	ri 4
月	wol	getu/gatu	ngoat	jyt 9	yue 4
国	guk	koku	quoc	gwok 8	guo 2
学	hak	gaku	hoc	hok 6	xue 2
本	bon	hon	bon	bun 2	ben 3

詳しい説明は省くが、日本語で「つ tu」または「ち ti」で終わる漢字は、韓国語では [l]、ベトナム語と広東語では [t] に対応し、また日本語の「く ku」で終わる漢字は韓国、ベトナム、広東語ではともに「k (c)」、さらに「n」で終わる漢字はすべてに共通するなど、これらの言語における漢字音に共通性があることは容易に理解できるであろう。これはこれらの言語における漢字音が元来は古代中国語の発音に由来し、その後、各国語の影響によって時間的に変化したものであることを思えば、当然である。ちなみにこれらの漢字音において、現在、中国語の公用語（いわゆる普通話）である北京語のみ、他と比べて発音が著しく変化

しているのは、中心部の発音がもっとも大きく変化し、古い発音は多く辺境に残るという言語の一般的法則によって説明できるであろう。なお日本での漢字音のうち、いわゆる訓読みは、中国語に由来するものではなく、一種の翻訳であり、以上で述べた共通性からは除外される。

このような各国語における漢字音の共通性を利用すれば、ある国語の漢字音から他の国語のそれを推定することも、ある程度可能である。たとえば日本語の「仮」が「か」であり、朝鮮語では「ka」あることを知っていれば、日本語で同じ発音の漢字、「家」「加」「佳」「嘉」「可」「架」「価」「嫁」などは、朝鮮語でも「ka」であることが推測できるのである。むしろこのような推測は限定的なものであって、日本語で「か」と読む「下」「何」は朝鮮語では「ha」、「花」「化」は「hua」と同じ発音ではない。もし漢字音の変遷に関する音韻学的な知識があれば、推測をさらに正確なものとするこ

ができるが、それを一般の人に期待するのは無理であろう。なおこのような漢字音の推測は、日本語と朝鮮語の間においてもっとも有効である。なぜなら中国語とベトナム語の発音には声調が含まれるが、声調はきわめて不規則的で予測が困難であるからである。その点、声調言語ではない日本語と朝鮮語の漢字音は、中国語に元来あった声調のうち、促音である入声を除いて、他は捨ててしまったため、推測がより容易である。漢字音の推測は限定的ではあるが、もし異なる発音の基礎漢字数百の各国語における発音を知っていれば、それ以外の漢字の発音の近似値を推測することは可能であり、これらの各国語相互の学習には有効な方法である。

漢字音の推測よりもさらに有効なのは、漢字からなる単語の推測である。周知のごとく、日本語、朝鮮語、ベトナム語における単語の多くは漢字語彙であり、「政治」、「経済」、「国家」など多くの単語が、中国語も含めて実は共通しているのであり、違いは単に漢字の読み方だけである。したがってある漢字語彙の発音を知っていれば、その語彙に使われた漢字を含む他の語彙の発音を類推することができる。たとえば、「国家」と「民族」という単語の発音を知っていれば、「国民」と「家族」は自動的に類推できるわけである。

このように漢字文化圏に属する言語間の相互学習に、漢字を媒介とすることはきわめて有効な方法であると思えるが、現在、この方法はほとんど用いられていない。最近の日本では韓国のテレビドラマの流行にともない韓国語を学ぶ人がふえており、たとえば韓国語で「こんにちは」を意味する「안녕 (annyeong)」という言葉は、多くの人知っている。しかしこの言葉が漢字で書けば、「安寧」であることを知っている人は少ないであろう。これはひとつには、韓国では漢字がほとんど使われず、そもそも韓国人でこの事実を知っている人が少ないことに原因があるが、そのことをも含めて、要するに過去における漢字文化圏の共通性が忘れられているからに他ならない。「안녕」が「安寧」であることが分かれば、「安心」、「安全」、「安保」など日韓で共通の多くの単語の発音が相互に類推できるのであるが、この事実はほとんど顧みられていない。その結果、韓国語で「ありがとう」を意味する「감사합니다 (kamsahamnida、カムサハムニダ)」の「カムサ」が「感謝」と発音が似ていることをかえって不思議に思う人まで出てくることになるのである。

(2) 言語の系統の違いと訓読

東アジアの漢字文化圏がヨーロッパ文化圏と事情が異なるもうひとつの点は、ヨーロッパの諸国語のほとんどがインド・ゲルマン語族に属

する屈折語の同一系統の言語であるのに対して、漢字文化圏では中心となる中国語がシナ・チベット語族に属する孤立語（ベトナム語は中国語と系統は異なるが、やはり孤立語である）、朝鮮語と日本語は広い意味でのアルタイ語に属する膠着語と、言語の系統、仕組みが異なることである。このことは、朝鮮人、日本人が中国語、特にその口語を学ぶのを著しく困難にした。まず自国語にはない中国語の声調を正確に把握するのが難しいし、さらに語順を中心とする文法の相違を理解しなければならない。古代の朝鮮人、日本人が中国の文化を学習した初期段階においては、当然ながら中国語会話能力の習得が必要であったろうが、この会話能力の習得は、朝鮮、中国どちらにおいても早い段階で放棄された。これには習得が困難であるという理由のほか、そもそも中国語の口語と文言がまったくと言ってよいほどかけ離れた言語であり、文言の学習には必ずしも口語の習得を必要としなかったという事情もあるが、ともかくその後の長い歴史の中で、少数の留学生や通訳を例外として、両国の大多数の知識人は、中国語をしゃべれないままに中国の書物を読み、中国文化を学習していたのである。したがって日本人と朝鮮人、あるいは彼らと中国人が、外交などの場で交流する時は、筆談をもって意思疎通するのが近代以前の通例であった。これは世界の他の地域にはない、漢字文化圏の特色であろう。

このようなきわめて異例の言語状況から生まれたのが訓読という、これまた世界に類例を見ない特殊な翻訳法であった。

いわゆる訓読は、二つの側面をもつ。ひとつは個別の漢字を自国語に翻訳して読むこと、たとえば「天」を「阿米 (あめ)」、「土」を「都知 (つち)」と日本語に訳して読むことで、漢字の訓読みがそれである。もうひとつは、中国語の文法によって書かれた漢字の文章（漢文）を自国語の文法によって読み替える、具体的には語順を変え、さらに孤立語である中国語には

ほとんどない助辞（てにをは）や動詞の活用語尾を補足することで、たとえば「読書」を「書を読む」のように変えることである。さらにこれに附随して、語順を変えるための記号（返り点）を用い、助辞などを表記するため、漢字の略字（仮名）を用いる。あるいはさらに早い段階では、両者を兼ねたヲコト点のような方法も用いられた。

訓読は日本独自のもので、日本人の発明であると考えられているが、実はそうではない。それはむしろ中国とその近隣国家、民族が言語系統を異にすることから必然的に生まれもので、中国文化を受容したこの地域のいかなる場所で考案されてもおかしくないであろう。現に、一二世紀に当時の中国の南宋王朝から北方の契丹族の遼朝に使者として赴いた洪邁（1123—1201）は、契丹族の子供たちが中国の漢詩を一種の訓読的方法で読んでいたことを紹介している（『夷堅志』丙志卷十八「契丹誦詩」）。

また韓国では近年、高麗時代に刊行されたお経に、日本の仮名にきわめてよく似た漢字の略体により日本の送り仮名に相当する助辞などを表記し（これを韓国では口訣とよぶ）、さらに漢文を朝鮮語の語順に変える記号が付されている例が報告されており（南豊鉉・沈在箕「旧訳仁王経口訣研究」『東洋学』第6巻）、さらに最近では、先がとがった竹や象牙などのペンにより、紙に窪みをつける角筆によって、日本のヲコト点に類似した記号が印されている例も多数見つかっており、日本の訓読は朝鮮半島から伝わったとする説も提起されている（小林芳規「韓国遺存の角筆文献調査報告」『訓点語と訓点資料』107輯 2001、小林芳規・西村浩子「日本における華嚴経の講説と初期加点資料について」『韓国角筆符號資料 日本訓点資料研究』太學社 ソウル 2003）。また仮名と口訣の関係も研究者の関心を集めており、先にあげた朝鮮日報の記事は、まさにそれを述べたものであった。

このように訓読は中国周辺の東アジア地域に

普遍的な現象であり、決して日本だけのものではない。外国語である中国語を読解、翻訳するために、さまざまな記号を用い、かつそのために漢字の略字体を表音的に用いるという訓読は、世界的にみてもきわめて珍しい例であり、漢字文化圏の一つの特色と言えるであろう（金文京「東アジアの訓読現象」『和漢比較文学研究の諸問題』和漢比較文学叢書第八巻 汲古書院 1988）。

（3）漢字文化圏の文字・文学の階層性

まず以下の三首の漢詩を見てもらいたい。

1 床頭展転夜深更。床の頭に展転として夜深更。

背壁微灯夢不成。壁に背けたる微かなる灯に夢は成らず

早雁寒蜚聞一種、早き雁と寒き蜚を聞くは一種なるに

唯無童子読書声。ただ童子の読書の声なし

2 床前看月光。床の前に月光を看る

疑是地上霜。疑うらくは是れ地上の霜かと

挙頭望山月、頭を挙げて山月を望み

低頭思故郷。頭を低れて故郷を思う

3 水国秋光暮、水国に秋光暮れ

驚寒雁陣高。寒さに驚きて雁陣高し

憂心展転夜、憂心展転の夜

残月照弓刀。残月は弓刀を照らす

この三首の漢詩は、いずれも秋の夜長、一人物思いに沈み眠れぬ作者の様子を描いたもので、全体の気分、また雁や月など季節を彩る風物の使用などきわめて類似していると言えよう。さらに三首とも漢文の正規の文法にのっとり、また押韻、平仄（漢字の声調）の組み合わせも規則どおりであり、典型的な漢詩であると言える。三首の作者は、1が日本の菅原道真、

2が中国の李白、3が朝鮮の李舜臣（豊臣秀吉の朝鮮侵略の時に活躍した水軍の名将）である。これらの詩は、同じ類型、文法、規則によって作られており、もし仮に、作者を知らない人がこの三首を読んだとすれば、どれがどの国の人の作品であるかを見分けることは不可能であろう。これがすなわち狭義の漢文であり、この文体は近代以前の東アジアの知識人の共通言語として、時間と空間の差を超えて、この地域の知識人によって広く共有された規範的文体であった。さればこそ中国、朝鮮の詩であっても、日本風に訓読することが可能となるのである。

このような規範的文体として漢文は、ヨーロッパのラテン語としばしば比較されるが、漢文がラテン語と異なる点は、ラテン語がヨーロッパの知識人の間で口語としても機能したのに対して、漢文が日本と朝鮮、そしてここでは例をあげなかったがベトナムの大多数の知識人にとって、まったくの書記言語であったことであろう。実際、中国語の発音を知らず、したがって声調の調値も知らなかった日本、朝鮮の知識人が、単に発音の分類と声調の区別のみを記した字書の知識だけを頼りに韻を踏み、平仄を合わせて漢詩を創作したというのは、驚くべき事実であろう。この口語からの乖離は、程度の差こそあれ、中国人にとっても同じことで、この文体は実際の中国語の口語とは大きくかけ離れたものであったのである。過去のこの地域の知識人がコミュニケーションを行う場合には、この口語から乖離した規範的な文体によった。すなわち先に述べたごとく筆談という、これまた世界的に稀な方法が通常の状態であった。

このように規範的漢文は、東アジア各国の社会の上層部における、また各国間の知識人同士における思想、意志伝達の手段として用いられたのであるが、その習得には長い時間と多くの努力が必要であり、より広い階層の人々がこの文体によって自らの思想、感情を表現することは困難であった。そのために漢字を本来の機能

とは異なる、あるいは本来の規範からは外れた用法で用いるさまざまな文体が生まれることになる。一般に漢文とは、上記の規範的文体のみを指すのが通例であるが、それだけではこの地域の多様な言語生活を捉えきれないのであって、ここでは漢字を用いたさまざまな文体をも漢文に含め、それを広義の漢文と考えることにしたい。

まず中国では、よく知られるように、口語をより強く反映したいわゆる白話文が後世生まれた。ただし中国は広大であり、一口に口語と言っても地域による方言の差が大きいため、比較的共通性の高い白話文のほか、各地の方言を反映した文体（たとえば上海語や広東語）も後には生まれている。

一方、朝鮮と日本では、漢字をよりダイナミックに応用した文体が考案された。それはおよそ二つの方法に大別される。ひとつは漢文の正規の文法を無視して、自国語の語順で書く方法である。たとえば607年と推定される法隆寺金堂の「薬師仏光背銘」は、

池辺大宮治天下天皇、大御身勞賜時、歳次丙午年。召於大王天皇与太子而誓願賜、我大御病太平欲坐故、将造寺薬師像作仕奉詔…

池辺の大宮の天の下治めす天皇、大御身勞き賜う時、歳は丙午の年に次す。召大王天皇と太子を召して誓い願ひ賜う、我が大御病の太平ならんと欲し坐す故に、将に寺を造り薬師像を作り仕え奉ると詔す。

と、時に日本語の語順や敬語などを交えた変則的な漢文となっている。本来の漢文であれば、「太平欲」は「欲太平」、「将造寺薬師像作仕奉詔」は「詔将造寺作薬師像」のようになるべきであり、また「御」「賜」「坐」「仕奉」などは漢文には不要の日本語の敬語表現を示したものである。このような文体を通常、変体漢文とよぶが、この変体漢文は語順を入れ替え、日本語独自の語成分を加えるという点で、訓読と

表裏一体の関係にある。変体漢文は、当初はあるいは正規の漢文に対する知識が未熟であったために発生したかもしれないが、後には日本人の発想をより適切に表現するために、故意かつ積極的に用いられたのである。

これによく似た文体は、朝鮮半島にも見られる。552年または612年と推定される次の新羅「壬申誓記石」はその好例であろう。

壬申年六月十六日、二人併誓記、天前誓、今自三年以後、忠道執持、過失無誓。若此事失、天大罪得誓。

壬申年六月十六日、二人並びに誓いて記す、天の前に誓う、今より三年以後、忠道を執持し、過失無きを誓う。若し此の事を失えば、天に大罪を得んことを誓う。

この文章は基本的に日本の「薬師仏光背銘」と同じ原理で書かれている。たとえば「今自」は「自今」、「忠道執持」は「執持忠道」のようではならねばならないだろう。このように両者が似ているのは、日本語と朝鮮語の語順が同じであるからに他ならない。このような変体漢文は、後に朝鮮では主に各種の官庁文書、契約文書などに使われた吏吐文、また日本でも候文などによって広い範囲で使用された。

もうひとつの方法は、漢字の意味を捨てて音だけを利用して自国語を表記する方法で、古代朝鮮の郷歌表記や日本の万葉仮名がそれに当たる。たとえば『三国遺事』巻2「武王」に見える「薯童謡」を見てみよう。

善化公主主隱、他密只嫁良置古、薯童房乙、夜矣卯乙抱遣去如。

これを現代のハングルで表記すると、
선화공주님은 남그스지 얼어 두고 맛동방을 밤에 몰안고 간다。

となり、意味は、「善化公主（善化姫）さまは、人知れず結婚していて、薯童の奴を、夜にこっそり抱いて行く」となる。このように漢字を表意文字として使用する場合、漢字本来の音を取る場合と、訓読みの音を利用する場合があり、この歌では、「隱 은（-は）」、「古 고（-て）」、「乙 을（-を）」などは前者、「如 다（動詞終止形）」は後者となる。また「密」、「抱」などは漢字本来の意味で用いているが、音読ではなく訓読みにしている。このような表記法は口訣や吏吐文の一部にも用いられたが、1443年に訓民正音（ハングル）が制定されると、その後、徐々にハングルに取って代わられた。次に万葉仮名の例をあげよう。

茜草指、武良前野逝、標野行、野守者不見哉、君之袖布留。

あかねさす、むらさきのゆき、しめのゆき、のもりはみずや、きみがそでふる

万葉仮名の表記法も、「武良」のような漢字音だけを取った表記、「前」のように訓読みの音を利用した表記、そして「指」のように漢字を訓読みする方法と、基本的に朝鮮の郷歌表記と同じ原理である。万葉仮名は、言うまでもなく後に漢字の略字体である仮名に取って代わられた。

このように朝鮮、日本では、正規の漢文、変体漢文、漢字を表音的に利用した漢文、仮名やハングルによる文体、およびこれらの混合体と、多様な文体が用いられ、かつそれらは、正規の漢文は上層の知識人、変体漢文は官庁の役人など下層の知識人、そして仮名やハングルは主に女性と、社会階層や性別によって複雑に使い分けられた。このような文体、使用文字の階層性は、程度の差こそあれ、ベトナムやさらに中国においても見られ、漢字文化圏の特徴と言えるであろう。中国の湖南省江永県漢民族の間で女性によってのみ使用される「女書」の存在は象徴的であろう。このような文体の階層性を

おおざっぱながら表にしてみると、およそ以下
のようになるだろう。

日本	漢文（漢詩文）	変体漢文（候文など）
	和漢混淆文	和文
韓国	漢文（漢詩文）	変体漢文（吏吐文）
	韓漢混淆文	ハングル文
ベトナム	漢文（漢詩文）	漢字字南混淆文（小説など）
		字南文
中国	文言文（古典）	文言白話混淆文（小説など）
		方言文、女書

現在でも韓国では漢字（少数ではあるが）、ハングル、アルファベットの三種類の文字、日本では漢字、片仮名、平仮名、アルファベットの四種類の文字が使用されており、それらの組み合わせによって多様な文体表現が可能である。このような例を世界の他の地域に見ることができないであろう。

二 東アジアの争奇文学とその背景

次にこのような多様な文体をもつ東アジア漢字文化圏の文学の多様性について考えてみたい。従来の考え方では、この地域における文学の中心は中国であり、周辺諸国は中国の文学を輸入、咀嚼し、その基礎のもとに自国文字の文学を発展させてきたということになる。そのため韓国、日本、ベトナムの文学は、漢文学と自国語による国文学に、また中国文学は文言文学と白話文学に二分されて認識されがちであった。しかし実際には、この両者はいずれの国にあっても不可分の関係にある。さらに中国文学と近隣諸国の文学の関係では、中国文学がいかにかに受容され、変容していったかを中国と自国との二国間の関係において考察するのが通例であった。和漢比較文学研究は、その典型例であろう。しかしこのような見方では、東アジア地域の文学の多様性を正しく捉えることは困難であると思える。今、そのことを示す具体例として、争奇文学という一ジャンルについて考えて

みたい。

(1) 明代末期の文人、鄧志謨の争奇文学作品
中国明代の末期、十七世紀前半は、口語体小説や戯曲が盛んになった面白い時代であるが、その時代に鄧志謨という文人が「争奇」という題の作品を多数書いている。現在残っているものは以下の七種である。

- 1 『花鳥争奇』三巻 萃慶堂刊本（内閣文庫蔵）
- 2-1 『山水争奇』三巻 同右
- 2-2 『山水争奇』三巻 建陽書林楊先春清白堂天啓四年（1624）刊本（杜信孚・杜同書編『全明分省分縣刻書考』p 30 線装書局 福建省）
- 3 『風月争奇』三巻 萃慶堂刊本（内閣文庫蔵）
- 4 『梅雪争奇』三巻 同右
- 5 『蔬果争奇』三巻 同右 天啓四年序
- 6-1 『童婉争奇』三巻 寛永十二年（1635）據萃慶堂刊本所鈔本 有林羅山識語（内閣文庫蔵）
- 6-2 『童婉争奇』三巻 竹添風月主人浪編 天啓四年序 萃慶堂刊本（龍谷大学図書館蔵）
- 7 『茶酒争奇』三巻 建陽書林楊先春清白堂天啓四年刊本（『全明分省分縣刻書考』）
- 8 七種争奇二十巻 以上七種『茶酒争奇』のみ二巻、他は三巻 春語堂刻本（北京国家図書館蔵）

この争奇というのは、たとえば『花鳥争奇』なら、花と鳥とどちらが優れているかという論争である。ただ真面目な論争ではなく、花と月のどちらが優れているかという論争の体裁を取った一種の遊戯文学で、擬人化された花と鳥の代表が出てきて論争する過程で、色々な花や鳥にまつわる話や典故が列挙され、最後にレフリーが出てきて、どちらも優れているというこ

とで引き分けになる、そういうパターンの文学である。鄧志謨はそのようなパターンの作品を七つも創作しているのである。

この七つのうち、花と鳥、山と水、風と月、梅と雪、野菜と果物は、いわゆる文人趣味的な題材であり、そのまま文人画の題材、たとえば花鳥図、山水図などとすることができる。ところがもう一つの『童婉争奇』はこれとは異なり、「童」というのは男色、「婉」というのは女色で、つまり男色と女色とどっちがいいかという話で、文人画の題材になるような風雅の題材ではない。

ところがこの鄧志謨の争奇シリーズは、『茶酒争奇』を除いて全て東京の国立公文書館にあり、元は江戸時代の有名な儒者、林羅山（1581-1657）の旧蔵書であった。その中で『童婉争奇』だけが写本で、他は中国のものと刊本である。その『童婉争奇』の写本には最後に林羅山自筆の識語があり、「乙亥（寛永十二年 正月二十三日之夜一更粗了塗朱 道春法印）」と書いてある。道春法印は羅山の法号である。

つまり寛永十二年（1635）の夜、羅山はこのやまいかがわしい本に朱点を打ちながら読んだということである。ではなぜこれだけが写本なのかということであるが、実はこの本の原刊本は、龍谷大学図書館所蔵の写字台文庫の中にある。こういう本が当時、二部も日本に入ったとは思えないので、羅山は写字台文庫の本を写したのかもしれない。

これは余談になるが、『童婉争奇』は男色と女色とどちらがいいかという異色の作品である。江戸時代は男色文学が非常に盛んであった時代で、その初期の代表作に井原西鶴（1642-93）の『男色大鑑』（1687）がある。その『男色大鑑』の冒頭に、「色は二つの物争ひ」とあるが、この二つというのは、むろん男色と女色のことで、西鶴は羅山より半世紀ほど後の人であることを考えると、『男色大鑑』などの江戸時代の男色文学、いわゆる衆道物には『童婉争奇』など同時代の中国作品の影響があった可能

性もあるのではないかと推測される。鄧志謨の争奇シリーズは中国では明代に出版されて以来、重刊された形跡がないが、日本では『蔬果争奇』、『山水争奇』などの翻刻が出ており、相当広く読まれたらしい。

（2）中国におけるその他の争奇文学

鄧志謨のこの争奇シリーズは、中国文学の中ではかなり特殊な作品であるといえる。このような論争体の遊戯文学で文学史上よく知られている作品には敦煌から出た『茶酒論』と『燕子賦』（『敦煌变文集』）がある。『茶酒論』はお茶とお酒とどちらがいいかという内容で、最後は水が登場し、茶も酒も水がなければできないうんって仲裁し、決着がつくという擬人体の遊戯文学である。『燕子賦』の方は燕と雀が争いで、最後は鳥の王様の鳳凰が仲裁する。

中国文学ではふつうこの二つの作品がよく知られており、それ以外には文学史上有名な作品はないが、しかしまったく存在しないわけではない。たとえば『勸世文茶酒四問』という作品が、日本の京都、天竜寺の妙智院に所蔵されている。妙智院は室町時代に中国の明に使者として行った策彦周良（1501-79）の遺物があることで有名であるが、その妙智院に中国人が書いた『勸世文茶酒四問』が所蔵されており、やはりお茶とお酒の論争であるが、最後に水のほか火が出てくるところに特徴がある。鄧志謨の『茶酒争奇』でもやはり水と火が調停役になっており、このテーマの明代における変化を示している。

そのほか、中国の南、貴州省の少数民族、布依族にも「茶と酒（茶和酒）」（『民間文学』1983年第7期。貴州省興仁地域、布依族の黄利國口述）があるが、これは敦煌のものと同内容で、漢民族から伝播したと考えられる。またチベットにも「茶とお酒が功を誇る（茶酒誇功）」（次仁班覚「浅談『茶酒誇功』及近代藏族俗人文学」『西藏研究』1984年第2期）があり、これも中国からの影響と考えられるが、内容はチベ

ット化して、人名などはむろん、チベットの諺なども入って、チベット文学の一部となっている。

以上は二つの対立するものが論争し、第三者の調停で引き分けるという体裁の作品であるが、これをもう少し広く考えると、三人問答、三人が出てきて各々お国自慢をし、最後に出てきた人が一番優れているので、前の二人は降参をするというパターンの作品がある。これには漢代の司馬相如の『子虚賦』、『上苑賦』（『文選』巻七、八）、三国時代、西晋の左思の『三都賦』（『文選』巻五）、あるいはこれを応用したと思える陶淵明の『形影神』などがある。これらはどれも文学史上有名な作品であるが、このような三人問答も争奇文学のひとつのヴァリエーションであると言えるであろう。

(3) 日本の異類論争文学

日本にはこの種の文学はきわめて多い。まず漢文体では、空海（774-835）の『三教指帰』、これは儒教、道教、仏教の論争で、最後は仏教が一番いいというもので、中国の『子虚賦』、『上苑賦』あるいは『三都賦』などのパターンを踏まえたものである。

中世では、室町時代に『酒茶論』という漢文の作品があり、これには天正四年（1578）の写本、寶暦五年（1755）の刊本が現存する。この作品は妙心寺の蘭叔玄秀という禅僧が書いたもので、お酒の好きな人とお茶の好きな人が論争するという形になっており、最後にそれを横で聞いていた人がお茶もいしいお酒も結構、もう喧嘩は止めろということで終わる。擬人体ではないが、敦煌の『茶酒論』と趣旨はよく似ている。そのため日本の『酒茶論』は、中国の『茶酒論』の影響でできたのだらうと漠然と考えられていたが、渡辺守邦氏の「酒茶論とその周辺」（『大妻女子大学文学部紀要』8 昭和51）によると、『酒茶論』の前に『梅松論』（仁岫宗寿、妙心寺第二十七世で蘭叔玄秀はその法孫）という作品があって、『酒茶論』はこの『梅松

論』をもとに作られたということで、中国文学からの直接の影響は否定されている。その他に、酒と餅が優劣を争う『酒餅論』、また『酒飯論』など漢文ではなく仮名体の作品もあり、かつ後者は一条兼良（1402-81）の作ということで『酒茶論』より古い。そうなるとますます中国の影響とは言えなくなる。また二条良基（1320-88）の作といわれる『餅酒歌合』（応永26年奥書写本、桂宮叢書17）、これは和歌の歌合わせであり、中国とは関係がなく、かつ歌合わせでは勝負がつくので、中国の作品が引き分けになるのとは異なっている。

さらに日本には異類合戦物語と称せられる一群の作品がある。たとえば『精進魚類物語』（伝二條良基作、『群書類聚・雑部』、続帝國文庫32『萬物滑稽合戦記』）は、精進と魚類、つまり野菜と魚が合戦をするという擬人化された物語で、結果は精進軍が勝つことになる。精進が勝つのはおそらく仏教の影響であろう。これらも争奇文学の一ジャンルと見なしうるが、論争ではなく合戦で、かつ勝負がつくところがやはり中国とは異なる。

このようなものでもっとも古い例としては、『万葉集』に、天智天皇の命により春の花と秋の紅葉の優劣を額田王が歌で判定して、紅葉の方がいいとしたことが見える（巻一 16）。このように春と秋の優劣を問題にする発想は中国にはほとんど見られない（大谷雅夫「歌と詩のあいだ」『列島の古代史ひと・もの・こと』6『言語と文字』岩波書店 2006）。論争というのは文学の普遍的なテーマあるいは形式の一つであり、どこが起源かを決めるのは難しい。したがって中国の影響などと簡単には言うことはできないのであって、広い範囲で考える必要があるだろう。

この種の文学でもっとも新しいのは明治時代の中江兆民（1847-1901）の『三酔人経綸問答』（1887）であると思える。これは侵略論者の「東洋豪傑君」、民主化を説く「洋学紳士君」と、現実主義で作者、中江兆民の分身と思える

「南海先生」の問答という形式で、明らかに空海やそれ以前の中国の作品の影響である。

(4) 朝鮮の異類論争文学

朝鮮では『柳與梅争春』、つまり柳と梅が春を争うという作品が十六世紀から二十世紀まで、今知られているだけで八つ存在し、しかも漢文のほかハングルで書いたものもある。これについては韓国の尹柱弼氏に研究がある（『新資料『梅柳争春』類寓言原典批評研究』（『檀國語文論集』1 1995）。この『柳與梅争春』は、その題材からしても中国の争奇文学によく似ており、事実、梅と柳に関する中国文学のさまざまな典故が引用されているが、大きな違いは、最後に梅が勝つという点である。勝負がつくという点では、日本の歌合わせや異類合戦物と共通する。

梅が柳に勝つ理由は三つあるとされている。ひとつは、中国では旅人を送る時に柳の枝を贈る習慣があるので、柳は別離の悲しみを誘うという理由、これは中国起源である。二番目は、柳は楊に通じるが、楊貴妃は国を乱した悪女だという理由である。楊貴妃はむろん中国人だが、中国には楊貴妃は悪女なので柳は悪いという発想はないので、朝鮮独自の考え方であると言える。最後は、柳細工でザルなどを作る職人は賤民だという理由で、これはまったく朝鮮独自の社会状況を反映したものである。このように『柳與梅争春』は中国の同類の作品と似ているところもあるが、違うところもあって、しかも違うところはかえって日本のものと共通する。また漢文とハングルの作品があるところも、日本で漢文と仮名の作品があるのに似ている。

ちなみに朝鮮の古い歴史書『三国史記』の新羅の薛聡の伝、この人は元暁大師（617-686）という有名な華嚴僧の子であるが、そこに花を擬人化した美人と葉を擬人化した老人が王の前で争うという寓話がある。このように花や葉を擬人化した文学作品は中国文学にはほとんど見

ることができない。さらに十六世紀には、『花史』という王から臣下まですべて花を擬人化した花の国の小説というのものもある。このような作品も中国にはないので、さきほどの『万葉集』の春と秋を争いが中国にはないのと同じように、日本や朝鮮には中国とは別にこのような文学の伝統があったとも考えられるのである。ただこれもあるいは中国ではなくなってしまった、あるいは非常にマイナーな伝統が日本や朝鮮の文学にかえって残っているということも考えられないわけではない。例えば宋の周敦頤（1017-73）の「愛蓮説」、これは『古文眞宝』などにも入っている有名な文章であるが、そこに、「菊は花の隠逸なる者なり、牡丹は花の富貴なる者なり、蓮は花の君子なる者なり」と、菊と牡丹と蓮を擬人化し、かつ蓮をもっとも優れたものとする表現がある。これなどは考えようによっては、花の擬人化による論争とも言えるであろう。この考えが正しいかどうかは別として、少なくとも日本や朝鮮の文学を参照すれば、中国文学の作品をこれまでとはちがう新しい観点から読解する可能性が生じる点は注目すべきであろう。

(5) ベトナムの異類論争文学

最後にベトナムの例をあげる。『越南漢文小説叢刊』（陳慶浩・王三慶編 台湾学生書局）を見ると、ベトナムにもやはり同じような作品があることが分かる。たとえば段点（紅霞女史 1705-48）作の『龍虎闘奇記』は、龍と虎の優劣をめぐる論争で、道士の判定により龍の勝ちとなる。また黎朝の聖宗黎思（1442-1497）作『聾瞽判辭』は、目の見えない人と耳の聞こえない人の優劣論争であるが、これは耳が聞こえない方が優れているという判定で、その理由は、目の見えない人は芸能にたずさわるから卑しいという理屈である。次に『両仏闘説記』、これは木の仏と土の仏の争いだが、最後に本当のお釈迦様が出てきて引き分けになる。このようにベトナムにも引き分けになるものと勝負が

つくものの二種類があるようである。

ベトナムは漢字以外に、ベトナム語を表記するために漢字を利用した字喃（チュノム）という、日本の国字のような文字を過去に使用していたが、その字喃で書かれた作品にも同じようなものがある。ベトナムの Trinh Khac Manh（鄭克孟）氏の「越南的寓言喃詩伝概況」（第一回東亜寓言研究国際学会 2005年2月25日ソウル韓国学中央研究院にて開催の発表論文）によると、その中に『花鳥争能』（作者不明、六八言句による韻文体）という作品があり、花と鳥が能を争うということで、これは中国の鄧志謨の『花鳥争奇』とほとんど同じ設定、牡丹と鳳凰が宴会に行つて喧嘩をすることになるので、中国の作品と関係があるように思えるが、結末は牡丹の方が勝つ。牡丹が勝つ理由は、牡丹は富貴の花で金持ちなので、金持ちが勝つということで、一種の社会風刺になっている。つまりベトナムではこの種の文学は単なる娯楽文学ではなく、社会風刺的な意味を担っているのである。字喃本でもう一つ『六畜争功伝』（『歌文詩賦書傳雜編』収）は、牛、馬など六畜が争うという内容であるが、これはいわゆる六部、政府の役所の吏、戸、礼、兵、刑、工の六部を六畜にたとえて、政治を批判した作品であり、やはり風刺的意味をもっている。

（6）東アジアの争奇文学

このように中国の作品はみな引き分けになるのに、日本、朝鮮、ベトナムではそうでないものがある。これはベトナムと朝鮮あるいは日本の中で、中国を飛び越してなにか交流があったのか、それともこの三国に独自にこのような文学的伝統があったのか、あるいは中国ではすでに無くなった、あるいはあってもきわめてマイナーな伝統が周辺に伝わって残ったのか、それは現時点では分からないが、この東アジアの争奇文学作品をめぐる議論は、従来のように中国を中心として一方的な伝播と変容だけを考えるだけでなく、東アジア全体を視野に入れ、

かつ漢文だけではなく、漢字から派生した仮名や字喃、あるいは独自に作られたハングルのような文字で書かれた作品をも含めた広い範囲で、さまざまな考察を行うことが可能であることを示す恰好の例であろう。

なお、この問題についてより詳しくは、金文京「東アジアの異類論争文学」（『文学』第6巻第6号 岩波書店 2005年11.12月号）を参照されたい。

三 結論にかえて

以上、東アジア漢字文化圏、あるいは漢文文化圏と言った方が適切かもしれないが、そこでの多様な文字生活と文学の有り様を概観した。このような文字使用と文学の多様性は、この地域の文化全般に、世界の他の地域にはない独特の彩りを添えているであろう。しかしながら一九世紀末以降、西洋文明の影響による近代化の過程で、このようなかつての多様性および多様性を共有する一体性についての共通認識は急速に失われつつあるのが現状である。今この地域では、前後ほぼ一五〇年に及んだ近代化、西洋化の激動の荒波をくぐり抜け、再びかつての一体性を回復し、新たに再構築しようとする動きが活発である。東アジア共同体構想もそのひとつであろう。そのような動きの中で、われわれの視線はともすれば目前の政治的、経済的問題にのみ奪われがちであるが、むしろかつてこの地域に存在した文化の多様性と共通性を正しく認識することが、来るべき未来の望ましい状況に向けてより必要であると考えられる。過去の文化を正しく認識することなく、グローバル化の大波に吞まれてしまうことは、決して望ましい結果とは言えないであろう。

*第2回総合人間学国際シンポジウム「諸文明から未来世界を構想する」（人間科学館（仏）＝アジア・アフリカ言語文化研究所（日）学術協力協定締結記念・平成17年10月22日（土）・10月23日（日）新宿サンスカイルーム）における講演

総合人間学をめぐる諸論考 (I)

アジア・アフリカ言語文化研究所 第1期総合人間学共同研究プロジェクト
「地球文明時代の世界理解と新しい倫理・人間観の研究」(2004～2006年度)

研究報告集 (I)

2007年3月

総合人間学をめぐる諸論考（Ⅰ）

A. 1) ; 2) 知覚の意識を伴わない知覚

- (1) 「脳における意識的および無意識的な情報処理活動」……………宝珠山稔… 43
(2) 「認知およびその障害とは」……………柿木隆介… 46

A. 2) 知覚の意識を伴う知覚

- (3) 「社会行動の神経科学基盤」……………笠井清登… 51
(4) 「仏教認識論と認知科学」……………桂紹隆… 53

A. 3) 人間の世界認識

- (5) 「古代ギリシアにおける哲学・学問の成立」……………納富信留… 55
(6) 「他者との共生に向かう文明としてのギリシア・ローマ」……………小川正広… 59
(7) 「〈人間と社会〉の視点から日中比較文学研究を捉え直す
—〈継子いじめ譚〉を例として」……………三木雅博… 64
(8) 「せめぎ合う価値の配分：市民と国家と国家を超えるもの
—現代ユダヤ人を鏡として」……………市川浩… 71
(9) 「「もの」の人類学的研究の可能性と課題」……………床呂郁哉… 76
(10) 「幸福と経済学」……………池本幸生… 80

A. 3) ; 4) 人間の世界認識と自己認識

- (11) 「中国哲学から問う三つの問い」……………中島隆博… 93

A. 4) 人間の自己認識

- (12) 「こころという世界」……………内山勝利… 95
(13) 「「生命」のメタフィジックス」……………河合徳治… 98
(14) 「シャーマニズムと近代—意識変容に対する評価の変遷」……………塩月亮子…104
(15) 「非人称構文に関する一考察」……………丸山徹…109

脳における意識的および無意識的な情報処理活動

寶珠山 稔

名古屋大学医学部保健学科

〔要 旨〕

脳が行う情報処理と学習には神経細胞レベルの反応としての adaptation と記憶を介して生じる priming が基本的要素として考えられ、意識的な認知反応や前意識的な逸脱検出反応 (mismatch 反応) と共に脳波や脳磁場の計測により観察が可能である。人の脳が「学習した脳」として情報を処理していく過程では、意識されない adaptation と mismatch 反応、無意識的および意識的な priming、が階層的にあるいは一部が並列的に生じていると考えられる。一方、情報の蓄積によって形成された「学習した脳」が、逆に学習するプロセス (adaptation や priming など) 自体に影響を与え、変化させるか否かが、環境や文化・信条の異なる状況での脳の発達、学習ひいては人間形成に関して極めて重要な問題として提起される。

脳の行う情報処理は、視覚、聴覚、体性感覚、味覚、嗅覚、平衡覚の各モダリティーにおける物理的・化学的な刺激を神経活動に変換し、より高度な情報処理段階へ伝達するプロセスである。そのプロセスは、単に外界からの情報をそのまま伝達するものではなく、ごく最初の段階から自身にとって重要な情報を抽出する処理が含まれる。その後のいくつかの処理段階では、情報の一部を記憶として保持し、一部を意識に上らせるべく更に上位の神経機構に伝達していく。

ごく単純な生物学的反応でも複雑な課題であっても、脳が学習し発達することによって個体は行動や思考を決定することが可能となり、ひいては進化や集団の発展を生じることとなる。この脳の発達の本質は、「時間軸上で、ある事象が繰り返された場合に生じる脳反応の変化」に起因するところが大きい。すなわち、脳が行うどのような情報処理においても、ある事象が

刺激として提示された場合、その後続く次の刺激が前の事象と同じであるか否か、を区別できる神経反応が存在することが必須である。刺激の繰り返しに対する神経反応として、ヒトの脳で観察されているものには adaptation と priming がある。それぞれの語句は研究分野ごとに少しずつ異なった呼び方や意味合いで使われることもあるが、前者は個々の神経細胞あるいは神経細胞群が個別に持っている繰り返し刺激に対する反応パターンであり、後者は記憶を担当する神経細胞 (群) が介在して刺激信号を受け取った細胞 (群) の反応を変化させるものである。

脳反応の adaptation としては、同じ刺激が繰り返し入力されるとその刺激に対する反応成分の大きさは減衰し、反応の潜時 (反応の生じるまでの時間) は短くなる現象が観察される。刺激が同じではない場合には adaptation は生じない。この脳反応の変化は記憶や意識とは無関係

であり、刺激が繰り返されたことが意識に上らなかつたりあるいは意識することができない刺激であつたりしても脳内では自動的に生じている反応である(Hoshiyama et al., 2007)。Adaptationが生じる場合、刺激の同一性を決定する要素は刺激の物理量である。聴覚刺激の場合は音の周波数成分であり、視覚の場合は形態、すなわち刺激の空間的な配置、や色である。

一方、primingはより高次の要素を含んでいる繰り返し変化であると言える。Primingは、同一の内容をもつ事象が繰り返された場合に生じる反応の変化であり反応のパターンは減衰であることも増高であることもある。Primingは新たに示された刺激がその個体に記憶された以前の刺激と比較し同じ意味を含むものか否かを示す反応と考えられる。Primingは刺激の含む内容の同一性について生じるものであり、刺激の内容の理解と記憶がなされない限りは生じない。このprimingは意識される刺激について生じるものと考えられてきたが、近年の研究では、注意を向けても意識することのできない意識閾値以下の刺激量で刺激の提示がされた場合でも生じていることが報告されている。意識閾値以下の刺激で生じるprimingには言語(単語)や描画内容(Hoshiyama et al., 2006a, 2006b)が含まれる。すなわち、Adaptationのみならずprimingの生じる状況、すなわち記憶や記憶との照合には、情報としての刺激が意識されることが必須ではない場合がある、ことが示されている。しかしながら、これまでに脳反応の研究の中で明らかにされている意識閾値以下のprimingは、むしろ特殊な刺激に対して顕著であり、生物としてのヒトにとって重要な顔の刺激あるいは危険や不快を生じる言語的情報などがそれに相当する。

物理的な量として意識ができる刺激量であっても、ヒトは注意を向けるか否かによって刺激が意識される程度に差を生じ、刺激が意識的な記憶に残らない場合は珍しくない。意識できない刺激と意識される刺激の中間的な刺激として

「意識していない刺激」が存在する。意識していない刺激も、記憶として保持されたりその後の記憶との照合により後の脳反応に影響を与えたりするものであり、脳の発達や学習において極めて重要な意味をもつものと考えられる。注意を向けたものについて意識的に記憶したり認識したりする活動は脳が行う学習の中心的なものではあるが、ヒトをとりまく空間では意識を向けた刺激意外にも重要な刺激が同時に呈示されている。注意を向けていない刺激についても脳は自動的に刺激の同一性を検出しており、その脳反応は逸脱反応(mismatch反応)として記録することができる。Mismatch反応は、adaptationのように神経細胞自体が自動的に行う反応ではなく、刺激の痕跡が意識はされないものの記憶として保持され、次の刺激との同一性・逸脱性によって生じる反応である。Mismatch反応が生じるためにはそれより前の情報処理段階でadaptationが生じていることが必要であると考えられる(Hoshiyama et al., 2007)。

このように、ヒトが刺激の同一性を認知する過程には意識されないadaptationとmismatch反応、無意識的あるいは意識的なpriming、が階層的にあるいは一部が並列的に生じていることが考えられる。

一定の情報や刺激が繰り返し呈示され個人や集団としての学習がなされる場合に、これら意識的と無意識的な神経反応がどの程度の割合で寄与し、個人や集団に特徴的な“学習した脳反応”を形成していくのかは重要な点である。これまでの多くの脳研究では、刺激の呈示から段階的に続く情報処理という一方向性(順行性)の神経情報の流れを明らかにすることが中心であり、その解明には今しばらくの時間は必要であろう。これはヒトの脳の生物学的側面を明らかにするものとして重要である。しかし、精神医学的な見地から提起されているもうひとつの問題がある。情報処理において順行性な流れの中では、より初期反応に近いadaptationやprimingのメカニズムに異常が生じればその後の認

知や記憶が様々に障害される可能性は容易に推測されるものであり、実際に種々の失認症状として脳疾患に認められる。しかし一方で、精神的な疾患、例えば統合失調症のようなより高次の情報処理過程の脳機能障害が持続した場合、情報処理の流れではより下位の adaptation や priming 自体に異常が及んでくるのかどうか、が問題となる。統合失調症患者を対象とした priming 反応の測定では反応の異常が指摘されており、この異常は病態の原因であるのか、より高次の脳機能異常が初期の情報処理過程に影響を与えることによって生じた二次的な変化なのか、については結論が得られていない。このことは病態に限らず、一定の刺激環境の中で“学習した脳”によって逆行性に、学習するプロセス (adaptation や priming) 自体が影響を受け、プロセスの反応パターンが変化するかどうか、という問題と同一である。

Adaptation や priming は思考や判断などの高次の脳機能に比較すると極めて生物学的な単純な反応であるが、認知の基本となるこれらのプロセス自体が、環境や文化、時代や習慣の中で形成された脳とその精神的活動によって変化を受けるとすれば、脳の多様性は極めて大きいものとなる。一旦形成された脳にあっても共通性や可塑性は保持されるであろうから、異なった文化圏での脳は互換性の無いほど異なった情報処理プロセスを持つ、というほどではないにせよ、ヒトが置かれた環境によって記憶や思考パ

ターンに一定の差が生じる可能性がある。ヒトを対象とした脳反応の研究は、今のところ基本的な脳機能構築の解明が中心であり、文化や文明などの情報環境による脳の発達や機能的変化について明らかにした報告はほとんどない。生物学的研究の領域にとどまらず、人種や文化に関する微妙な問題を含むものであるから研究は単純ではないが、脳科学による人間の理解という点においては重要な課題であろう。

【文献】

Hoshiyama M, Kakigi R, Takeshima Y, Miki K, Watanabe S. Priority of face perception during subliminal stimulation using a new color-opponent flicker stimulation. *Neurosci Lett*. 2006a Jul 10; 402 (1-2) : 57-61. Epub 2006 Apr 25.

Hoshiyama M, Kakigi R, Takeshima Y, Miki K, Watanabe S. Differential priming effects of color-opponent subliminal stimulation on visual magnetic responses.

Hum Brain Mapp. 2006b Oct; 27(10) : 811-818.

Hoshiyama M, Okamoto H, Kakigi R. Priority of repetitive adaptation to mismatch response following un-discriminable auditory stimulation: A magnetoencephalographic study. *Eur J Neurosci*. 2007 (in press).

認知およびその障害とは

柿木 隆介

自然科学研究機構生理学研究所 統合生理研究系 感覚運動調節研究部門
総合研究大学院大学生命科学研究科生理科学専攻

〔要旨〕

人類にとって、もっとも大きな社会的要素の1つである「認知」および「認知障害」の定義についてまとめてみた。「総合人間学」研究において、けして見過ごす事のできない重要なテーマである。現在、これらの用語は研究分野によっては微妙に異なって使用されている。認知科学、脳（神経）科学、精神医学の3領域においての、「認知」および「認知障害」に関する代表的な考え方を紹介した。英語では perception と recognition という2つの言葉が主として使用されている。私は、脳内情報処理の比較的早い段階の部分（一次感覚野、二次感覚野、そして連合野での初期段階）を perception、連合野におけるより詳細な情報処理を cognition として使用しているが、その相違は明瞭には定義されていない。

はじめに

「認知」あるいは「認知障害」という言葉の正確な定義づけはむづかしい。この言葉自体があいまいであることに加えて、心理学、認知科学あるいは臨床医学などの各研究分野において微妙に解釈や使用法が異なっているからである。そういうことであれば、欧文の教科書あるいは論文を日本語訳すれば良い、という意見もあるかもしれないが、これがまた厄介な問題を含む。諸外国においても、上記したような各研究分野間の相違がある。さらに、英語、フランス語、ドイツ語など各言語間の微妙なニュアンスの相違を完全に理解することは我々には不可能であり、さらにその適切な日本語訳となるとお手上げ状態となる。日本語訳された「認知」に関する外国語の書物を読む時の、違和感と理解の困難さは多くの人を経験していることだろう。やはり、ある程度は日本人が日本語を用いて定義をしなければならないようだ。「認知と

は？」という問いに対して、代表的な3研究分野である「認知科学」、「臨床医学」、「脳（神経）科学」の3分野での認識の代表的な意見を紹介したい¹⁾。

認知科学領域

認知科学の分野では、日本認知科学会会長である公立ほこだて未来大学の中島秀之会長が学会のホームページで以下のように述べられている²⁾。これは難解な部分をわかりやすく述べられていて、分野の異なる方々にも理解しやすい。「認知科学というのは、人間を中心とする脳を持つ動物の心の働きを内側から解明しようとする科学です。外側から解明するというのは、対象の物理的な構造やその機能に注目した、解剖学や神経科学的立場ですが、内側から解明するというのは言語や外界の表象（脳内に作られた外界のモデル）などをその対象にするということです（上記の「人間を中心とする」

ということの意味は、人間が猿より上位にいるという意味でもないし、猿がミミズより偉いという意味でもなく、われわれが人間だからそこ中心に考えるだけです。)。歴史的には認知科学会は心理学、人工知能、言語学、哲学などの学際分野として誕生しました。おのおのの領域はそれぞれの方法で心の働きを探って来ましたが、それらが一緒になることによって互いの方法論や知見を組み合わせたより強力な分野が誕生したわけです。頭の中のプロセスは外から直接見ることはできません。また人間を対象とした心理実験はさまざまな制約が伴います（心を破壊してしまうような実験はできません）。とは言え、内省など、人間が自分で自分の心のプロセスを考えるのにも限界があります。コンピュータプログラムによるシミュレーションなどの間接的手法を組み合わせないとなかなか見たいものが見えて来ません。一時期、こうした方法論が科学的でないとして拒否されていた時期もありますが、方法論が先にあって、それで探れることだけを探っていれば良いというわけでもありません。われわれにとっては、やはり心の働きは知りたい、解明したいことです。それには新しい方法論を探し続けなければなりません。そういった新しいことにチャレンジしている分野が認知科学なのです。』

脳（神経）科学領域

それでは、著者のような脳（神経）科学者は「認知とは何か？」という問いに対してどのように考えているのであろうか。これは明瞭に2つのグループに分けられる。1つはマウスやラットなどの小動物を対象として実験をしている研究者たちであり、もう1つは人間を含む霊長類を対象としているグループである。前者のグループでは、迷路実験などを行い、記憶や学習に対しての薬物効果、脳の様々な部分の刺激や破壊による変化を見る。さらに最近では遺伝子ノックアウト動物を用いた実験も盛んに行われるようになってきた。認知という言葉よりも近年

は高次脳機能という言葉を用いる場合も多い。しかし、本稿では人間を対象とした認知に絞って論議していきたい。人間を対象とする場合には、心理物理学的手法、電気生理学的手法（脳波や脳磁図）、それに血流や代謝を測定する手法（機能的磁気共鳴画像（fMRI）、ポジトロン断層撮影（PET）、近赤外線分光法（NIRS）、シングルフォトン断層撮影（SPECT））を用いる。この分野における「認知」という概念に関しては、認知科学的考え方と臨床医学的考え方の両方を加味したようなものと理解してもらえば良いと思う。そして、各研究者が教育を受けた場所が医学系であれば後者の考え方に近くなるし、医学系以外であれば前者の考え方により近くなると思われる。一般的には、末梢からの感覚入力が大脳の一次感覚野に入力されて以後の脳活動を「認知」と総称している。一次感覚野で情報処理された後、二次感覚野から連合野（感覚連合野、辺縁系連合野、運動連合野）に情報が流れて情報が処理される。ここで、「認知」の定義に関して1つ問題になるのは、*perception* と *cognition* の相違である。日本語では共に「認知」と訳される場合が多いが、*perception* は「知覚」と訳される場合もある。著者は、脳内情報処理の比較的早い段階の部分（一次感覚野、二次感覚野、そして連合野での初期段階）を *perception*、連合野におけるより詳細な情報処理を *cognition* として理解しているが、その中間的な部分（連合野での初期段階）ではかなり重複することも確かであり、まぎらわしさの一因となっている。ただし近年は、一次あるいは二次感覚野においても、以前に考えられていた以上に、重要な認知機能が遂行されていると考えられるようになってきた（これには *cognitive function* も含まれる）。その場合にはさらに *perception* と *cognition* の区別が困難になってくるかもしれない。

脳科学における認知研究の1例として「顔認知機構」について簡単に紹介したい³⁾。脳波の頭皮上あるいは皮質からの直接記録、脳磁図、

PET、fMRI などを用いた研究により、側頭葉下面の紡錘状回に「顔」に特異的に反応する部位があることが報告されてきた。また臨床的にも「相貌失認」と称される特異な症状があり、両側あるいは右側の後頭側頭葉の障害により出現することが知られている。しかし、顔認知に関する情報処理過程の詳細はまだ明らかにされていない。本稿では静止した画像に対する脳磁図反応と「目の動き」認知に関連する脳磁図反応について述べる。

1) 静止顔認知に関与する脳活動

まず、静止した顔を見たときの脳磁図反応を解析した。刺激に用いた画像は、①開眼した顔、②閉眼した顔、③目だけの画像、④無意味図形、⑤手、の5種類とし。脳磁図記録では、すべての被験者で1M（頂点潜時は約120 msec）と2M（頂点潜時は約190msec）の2つの成分が認められた。1Mは両側半球の一次視覚野（V1）、2Mは側頭葉後下部の紡錘状回が活動源であった。2Mは顔と目刺激に対してのみすべての被験者で認められた。「開眼した顔」と「閉眼した顔」に対する反応には、潜時、振幅ともに有意な違いは認められなかったが、目に対する反応は顔に対する反応よりも有意に潜時が延長し振幅が増大していた。これは顔認知の初期過程では、顔の各部分の認知よりも顔であるか否かが先に情報処理されることを示すと同時に、「目」に対する人間の脳の反応がいかに鋭敏で重要なものであるかを示している。また、右半球が左半球より優位であることが明らかとなり、臨床での相貌失認患者での結果と合致した結果であった。

2) 「目の動き」認知に関与する脳活動

私たちは日常生活のなかで、常に他者の動きを読み取りその意味を理解している。特に人の表情や視線の動きを読み取ることで、相手の精神状態や注意の方向を知ることができる。「目の動き」認知に関連する誘発成分に注目して検討を行った。目の動き（EYES）と一般的な動き（RADIAL）に対する活動源は、側頭葉中側

頭部、ヒトのMT/V5野とされる場所に位置推定された。これは筆者らの研究室で行っている運動視に関する研究と一致した所見であった。その位置について統計検定したところ、EYESの電流双極子はRADIALに比較し平均約1 cm程度有意に下方、後方に位置推定された。この結果は、ヒトのMT/V5野の中に刺激特異性の受容野分布があり、特に「目の動き」に特異的な部位が存在する可能性を示唆している。「目の動き」の認知に関しても右半球優位であった。

以上の結果をまとめると、顔刺激も一般的な視覚刺激と同様に先ず第1次視覚野が反応する。ここでその視覚情報がどのような性質のものであるかを識別し、その情報をその処理に特異的な部位に送る。顔の場合には、側頭葉下面の紡錘状回（ventral pathwayと称される）と、側頭葉外側で頭頂葉に向かう経路上のMT/V5野、STS（dorsal pathwayと称される）の2つの経路に分かれて情報伝達される。しかも右半球が優位であり重要な役割を果たしている。ここまでがperceptionあるいは初期のcognitionを含む認知過程である。この2つの部位で詳細に処理された情報は、次に辺縁系、特に海馬や扁桃体に送られ、表情の認知やその顔情報に対する快不快の感情、また以前から知っている顔かどうかという記憶との照会、またその人の名前との照合などが行われる。この認知活動はcognitionと称するべきであろう。ここでは、顔認知についてまとめたが、他の体性感覚、嗅覚、味覚、聴覚なども、経路は異なるが同様の認知過程に基づいて行われていると考えられる。これらの事実は近年の非侵襲的手法の発達によって明らかになってきたが、今後もさらに急速に研究が進むものと思われる。

臨床医学分野

臨床医学、特に精神科領域では、「認知とはなにか？」というよりも「認知障害とは何か？」という問題が優先されてきたし、今後も

同様であろう。特に「痴呆」を「認知症」と呼称変更するようになれば、かなり上記の認知科学分野の考え方とは異なってくるかもしれない。例えば、大阪大学の武田雅俊教授は、中山書店発行の「新世紀の精神科治療」第6巻「認知の科学と臨床」の中で「痴呆と認知障害」については以下のように簡潔にしかもわかりやすく述べられている⁴⁾。

「精神医学がかかわってきた認知障害の代表的疾患はなんといっても痴呆であろう。痴呆は、記憶障害と判断障害があり、そのために社会生活上の障害をきたしている状態と定義されているが、この痴呆の定義は、連合野の障害とすることができよう。基本的な知覚や基本的な運動機能は保持されているにもかかわらず、外界の状況を正しく認知し、外界の状況に即した適切な行動を表出することが困難になった状態である。代表的な痴呆症を例にとりながら連合野の障害が臨床的にどのように観察されるかを説明する。

頭頂連合野は知覚情報の統合と言語機能とに関与する。この部位は Alzheimer 病で比較的初期から障害される部位でもある。Alzheimer 病は後方型痴呆ともいわれ、初期病変は大脳中心溝より後部に出現し、頭頂葉、側頭葉の障害が目立つことが多く、Alzheimer 病の初期症状は頭頂葉障害として理解しているものが多い。頭頂葉は知覚の空間位置関係や物体の空間的操作に関係しているとされており、頭頂葉の障害により身体イメージや身体部位の空間的位置関係の認知が困難になる。そして、頭頂葉障害が優位脳にある場合には、さらに、失語、失認を呈することがある。

海馬を中心とする側頭葉の辺縁系連合野が記憶に重要であることはよく知られている。両側海馬の障害では長期記憶が障害される。片側海馬の障害では記憶障害の現れ方が少しずつ異なる。Alzheimer 病に認められる空間記憶の障害、出来事記憶の障害は海馬を中心とした辺縁系連合野の障害の現れ方と理解される。また側

頭葉辺縁系は情動に関与することも知られている。辺縁系連合野は、前頭葉と側頭葉にまたがって存在する。前頭葉にある前頭眼窩野と前部帯状回は主として情動反応に関与すると考えられている。一次変性痴呆症として前頭側頭型痴呆がある。この疾患では、前頭葉と側頭葉の前部を中心に神経細胞の変性が見られるのであるが、特徴的な症状は、辺縁系連合野の障害に起因すると考えてよい。

前頭葉連合野は認知過程と行動企画に関与する。Alzheimer 病においても病期が進行すると前頭前野の連合野の障害が目立つようになる。また前頭側頭型痴呆、脳血管性痴呆においても主として前頭前野連合野の障害により、無気力、自発性低下、人格変化なども症状を呈するようになる。行為遂行の障害は作業記憶（ワーキングメモリー）の障害と考えられている。作業記憶は、空間的・時間的な遅延を伴う作業課題に要求される機能であり、その場は前頭前野に求められている。]

要するに、認知障害は連合野における高次脳機能障害と考えて良いと思われる。そういう意味においては、perception というよりも cognition の障害である。

おわりに

最後に、本分野における有用と思われるレビュー文献を3編ほど紹介しておきたい⁵⁾⁻⁷⁾。

文献

- 1) 柿木隆介：認知障害とは、分子精神医学、5(3)：249-253, 2005
- 2) 中島秀之：認知科学とは、日本認知科学会ホームページ、2005
- 3) 柿木隆介：認知の神経生理学的基盤。新世紀の精神科治療第6巻「認知の科学と臨床」、武田雅俊(編)、中山書店、東京、pp.43-55, 2002.
- 4) 武田雅俊：刊行にあたって。新世紀の精神科治療第6巻「認知の科学と臨床」、武田雅俊(編)、中山書店、東京、pp.I-V, 2002.

5) 大東祥考：認知の神経心理学的基盤。新世紀の精神科治療第6巻「認知の科学と臨床」、武田雅俊（編）、中山書店、東京、pp.56-69, 2002.

6) 小野武年、西条寿夫：認知の神経回路基盤。新世紀の精神科治療第6巻「認知の科学と臨床」、武田雅

俊（編）、中山書店、東京、pp.70-88, 2002.

7) 安野史彦、須原哲也：脳機能画像からみた認知機能。新世紀の精神科治療第6巻「認知の科学と臨床」、武田雅俊（編）、中山書店、東京、pp.89-100, 2002.

社会行動の神経科学基盤

笠 井 清 登

東京大学医学部附属病院

[要 旨]

ヒトの社会行動は、認知機能・情動などの要素的脳機能を基盤としつつも、他者の思考・感情の理解・共感、道徳性、愛他性などの獲得を通して形成されるものであり、高度に組織化された人間社会の基盤をなすと考えられる。しかしヒトの社会性の脳基盤についての解明は立ち遅れている。社会的認知・行動が中核的に障害される自閉症をモデル疾患とし、ヒト社会行動形成とその障害・修復の脳基盤について、神経画像や分子生物学的手法を用いた統合的理解が必要である。

行動神経科学 (behavioral neuroscience) は cognitive neuroscience、affective neuroscience、social neuroscience の順で発展してきており、図らずもヒトの心理機能が古来、知・情・意と表現されるのとよく対応している。Cognitive neuroscience は外側前頭前皮質、側頭皮質、頭頂皮質などの大脳新皮質が担う狭義の認知機能を扱っており、その障害モデルを提供してきた精神疾患の代表は統合失調症である。Affective neuroscience は不安・恐怖の制御における内側前頭前野 (前部帯状回) と辺縁系 (海馬・扁桃体) の相互作用を明らかにしたが、そのモデルとして貢献したのは心的外傷後ストレス障害 (posttraumatic stress disorder) である。

一方、ヒトの社会行動は、認知機能・情動などの要素的脳機能を基盤としつつも、他者の思考・感情の理解・共感、道徳性、愛他性などの獲得を通して形成されるものであり、高度に組織化された人間社会の基盤をなすと考えられる (Fehr and Fischbacher, 2003)。進化生物学では、他者に関する時系列をもった情報や他者と自己との関係性の把握といった、社会的文脈に

おける複雑な情報処理こそが、ヒトの脳が他の霊長類と比べて高度に進化した要因だとする社会脳仮説 (social brain hypothesis) が提唱されている (Dunbar, 2003)。しかし従来の脳科学では、要素的脳機能の解明に焦点が当てられ、社会・対人的機能の神経基盤については解明が立ち遅れていた (Adolphs, 2003)。こうした背景から、最近急速に発展を遂げているのが social neuroscience である。ヒトの社会行動形成の障害モデルとしては、自閉症が注目される。自閉症は、言語機能を含む認知機能に大きな障害を認めないが対人相互性の異常を特異的に認める高機能自閉症ないしアスペルガー障害を含み、ヒトの社会性の脳基盤解明において非常に貴重なモデルを提供しているが、病態の解明は遅れている。

われわれは、これまで統合失調症やストレス性精神障害をモデルとして、マルチモダリティ神経画像を駆使することにより、ヒトの認知・情動やその障害の脳基盤について検討を進めてきた。こうした要素的脳機能の解明や、最先端の神経画像解析技術の開発の実績から、より高

度でヒト特有な脳機能である「社会脳」やその障害の解明を目指し、自閉症をモデルとした検討を開始し、成果を得つつあるところである。社会脳回路としては、「こころの理論」に対応する外側・内側前頭前野、ミラーニューロンに対応するブローカ野、社会的認知に関連する上側頭溝、顔認知に関連する紡錘状回などが挙げられる。われわれの研究から、これらの領域は、健常人においては協調性の高い個人ほど灰白質体積が大きく、また自閉症患者において健常者に比べて有意に体積減少を認める部位であることが明らかにされつつある。また、性差が大きい部位でもあり、X染色体やホルモンを介した脳機能発達による修飾を受けている可能性が指摘されるとともに、自閉症が男性に圧倒的に多い事実とも符合する。

今後は、自閉症をモデル疾患とし、ヒト社会行動形成とその障害・修復の脳基盤について、神経画像と遺伝子解析を組み合わせて統合的に明らかにすることが必要である。具体的には、

小児・成人の健常者・自閉症者を対象として、「社会脳」回路の発達過程とその障害をマルチモダリティ神経画像 (fMRI、構造MRI、MRS、DTI、EEG・MEG時間周波数解析、NIRS) を用いて明らかにするとともに、遺伝子多型との関連解析を通じて、オキシトシン・エストロゲン受容体遺伝子、モノアミン系関連遺伝子、神経成長因子関連遺伝子、自閉症関連遺伝子 (neurexins, neuroligin, reelin 等) などの遺伝子群が社会行動形成に果たす役割が明らかとなることが期待される。また、双生児法やエピジェネティクス解析を通じて、社会行動形成とその障害に対する遺伝・環境要因の解明につながるであろう。最終的には、自閉症に対する薬理的・非薬理的介入における縦断的検討から、社会行動障害の修復の脳基盤が明らかになろう。こうした社会行動形成における分子レベルから行動レベルまでの総合的理解により、教育学や精神医学・心理学へも意義の波及が期待され、総合人間学の構築への貢献を目指したい。

仏教認識論と認知科学

桂 紹 隆

龍谷大学文学部

7世紀インドの代表的な仏教論理学者であるダルマキールティの認識発生のプロセスを記述することにより、認知科学との接点の可能性を追求したい。

ダルマキールティにとってすべての存在は一瞬間しか存在せず、生じるや否や滅するものである。そして何かが存在するという事は、その瞬間に何らかの因果効力を発揮しなければならない。逆になんら因果効力を発揮しないものは存在とは見なされないのである。私の目の前のテーブルの上にある壺は、水を貯える、花を活けることができるなど複数の因果効力を持つものであるが、認識論の観点から言って最も重要かつ基本的な効力は、その壺独自のイメージを次刹那(t1)に生じる視覚知の中に投げ込むことである。

視覚知は、対象である壺を何の先入観も交えず「ありのままに」捉えるものであるが、その瞬間(t1)には「壺」という観念はいまだ生じていない。壺の視覚知は壺のヴィヴィッドなイメージによって特徴付けられるが、その最大の効力は次刹那(t2)に「壺」という概念知(あるいは、知覚判断)を生じることである。

壺の知覚の直後(t2)に生じる壺の概念知は、多様な因果効力によって特徴付けられるユニークな対象の「ありのままの知」である知覚とは異なり、対象の全体像を把握するものではなく、たとえば「皿」「コップ」「盆」「ワイングラス」などとは異なる「壺」という判断によって特徴付けられるものであり、その意味で対象の限定された像を把握する認識とされる。通常は、壺を見れば、「壺」という判断が生じる

のであるが、たとえば一定量の水を貯える容器を必要としている際には、「テーブル」「本」「パソコン」などとは異なる「貯水容器」という判断が壺の知覚の直後に生じるであろう。また、何か茶色のものを探しているときなら、「赤」「青」「黄」などとは異なる「茶色のもの」という判断が壺の知覚の直後に生じるはずである。「対象の限定された像」とは以上のような意味である。

「壺」という知覚判断・概念知は、対象の部分的な把握であるという意味で「誤謬知」とされる。これに対して、壺の知覚は全面的に「正しい知」である。しかし、単なる壺の知覚は、その直後に「壺」という知覚判断を伴わない限り、目下の対象(壺)に対する有意味な行為を引き起こしえないのである。「壺」という判断が起こって初めて、人はそれに対して取得するなり、破棄するなりの何らかの行為を起こすのである。この意味で、実際的行為という観点からすると、概念知は知覚以上に重要な役割を果たしているのである。

知覚の直後にどのような知覚判断が生じるかは、いくつかの先行条件によって決定されるはずであるが、中でも重要なのは、判断を下す当該の認識者(正確には刹那的に変化し続ける「心の流れ」である)がどのような心的傾向性をもっているかによる。ダルマキールティが好む喩えは、同一の女性を前にして、好き者なら「いい女だ」と思い、犬なら「餌だ」と思い、修行僧なら「骨鎖だ」と思うというわけである。一方、自分の父親が同時に自分の先生でもある場合、同一人物を前にして、時には「父

だ」という思いが生じ、時には「師だ」という思いが生じると言う。これは複数の心的傾向のうち、そのときどれが強力であるかによるのである。これらの心的傾向、言い換えれば習慣性は、経験の繰り返しによって植えつけられるものであるが、輪廻説を前提とするダルマキールティは、このような習慣性は単に現世において蓄積され、強化されるだけでなく、無始時來の過去世に遡ると考えている。

再び壺の例に戻ると、なぜ「壺だ」という判断が生じるのかという問いに対して、インド哲学諸派の普遍実在論者なら、当然当該対象物に「壺性」というこの世に存在するすべての壺に共有される普遍性があるからだと答えるであろう。これに対して仏教徒は、普遍は所詮我々の概念的思惟の構築物に過ぎないと考え、その実在性を認めない。ダルマキールティは、ディグナーガと同様に「壺」という語の適用根拠を普遍性に求めず、世間の人々の間に確立された言語習慣に根拠を求める。少し飛躍すれば、当該言語を話す人々が共有する文化的背景そのものが我々の概念的判断の根拠であるということも

できよう。

直前のコメントは、認知科学の先駆者であった渡辺慧の「醜いアヒルの子の定理」を想起させる。渡辺によると、「二つの客体をどのようにとってきても、それらが共通に持っている述語の数は同じであるということが証明できる」(『知るということ 認識学序説』認知科学選書8 東京大学出版会1986, p.63)、つまり「醜いアヒルの子」(=白鳥)もアヒルも同じだけの共通点を数え上げることができるのである。それにもかかわらず我々が「これは白鳥、あれはアヒル」という判断を下し、グループ分けをするのは、「述語の間に重要度の差がある」(同上, p.65)に起因すると渡辺は考える。そして、何が重要であるか否かの決定は、最終的にそれぞれの文化的背景によると渡辺は考える。換言すれば、我々は常になんらかの「文化的偏見」にもとづいて概念的判断を下しているのである。

「対象認知」の文化的背景に関して、ダルマキールティと渡辺慧の間に大筋の合意が見られるのではないだろうか。

古代ギリシアにおける哲学・学問の成立

納 富 信 留

慶応義塾大学文学部

〔要 旨〕

現代社会における「知識」のあり方を哲学的に考察するにあたり、それが理論的、また、制度的に成立した西洋文明の根源、古代ギリシアを振り返ることは、何よりも肝要である。「哲学」(フィロソフィア)は、知の探求のあり方として、前6～4世紀にかけて「学問」を成立させ、西洋文明に伝統を作った。とりわけ、前4世紀アテナイの学園アカデメイア・リュケイオンにおいて展開された知的運動は、古代から中世、近・現代へと受け継がれ私たちの「知」の枠組みを形作っている。そこで成立した哲学・学問とその影響を、「学問分野・制度・伝統」の三つの視点から分析していくことは、現代日本における新たな知のあり方を模索するヒントとなる。現代日本における哲学の課題は、「知」の可能性への挑戦、「普遍性」の捉え直し、「心」を語る言葉の創出、の三つにまとめられる。

1、古代における「学問」の成立

「学問」が知的活動として人間社会において認められ、役割を果たしてきたのは、西洋古代から中世・近代、そして現代の世界各地へと、学校や大学といった制度を通じて担われたからである。「フィロソフィー」は西洋近代で大学学問の中心であったが、日本では1877(明治10)年に東京大学文学部に「哲学」が置かれて以来、大学の哲学科で専門の人材を育て、外国の思想や独自の思索を社会に提供してきた。それは、学問としての哲学が確固とした成果を積み上げ、世代から世代へ、専門知識人から一般人へと、知と探求を伝え展開する基盤となった。

「哲学」が制度として成立し「学問」を司る伝統の基礎は、前4世紀のギリシアで築かれた。「学問」(episteme, scientia)の体系化に哲学が関わり知的営為の枠組みを形作ったのは、今日なお象徴の意味を帯びる二つの学校

「アカデメイアとリュケイオン」である。そこには、学問分野(discipline)、研究・教育制度(institution)、伝統(tradition)の形成と継承が観取される。これら三つの契機を揃えることで学問を成立させたのが、哲学の役割であった。

2、学問分野(discipline)

古代ギリシアにおける「学問分野」の成立は、それ以前の多様な言論ジャンルを背景とする。前8世紀に成立したホメロス、ヘシオドスの叙事詩(epos)は、知の百科事典や人生の指針として、ギリシア世界で文化と教育に基底的な役割を果たしていた。前6世紀からイオニア地方で展開された「探求」(historia)は、自然と文化の諸事象に向けられた。天文学や幾何学や医学は、専門家集団によって独自に展開されていた。前5世紀後半には弁論術(rhetorike)もアテナイを中心に興隆し、政治論や悲劇・喜劇と結び付いて文化の花形となっている。

「哲学」(philosophia)がそれら諸分野と対抗しつつ独自の形を取るのには、前4世紀、プラトンとその周辺においてであった。「哲学」は、ディシプリンとしては比較的新しいもので、それまで多様に展開されていた知的営為を「科学・学問」として体系化し方法論的に統合した所に、独自の意義が認められる。

哲学成立の以前から、数学・天文学・音楽・医学といった諸分野はオリエント先進文明の遺産の上に既に大きな成果を挙げていた。哲学はそれらに理論的基盤を与え、体系的な整備を加えた。例えば、天体運行のデータはバビロニア以来蓄積されていたが、プラトンは天文学者たちに惑星等の運行を最も単純に説明する数学モデルを探求するという「問題」(problema)を課した、と伝えられる。そして、アリストテレスが『分析論後書』で確立した知識・学問論は、ユークリッドの幾何学体系の基礎となったと推定される。

創作や上演を通じてギリシア文化の中核を担ってきた叙事詩・悲劇・喜劇は、プラトンやアリストテレスにより「詩学」(poetike)という枠組みで理論的に批評されていく。弁論術についても、ソフィストたちによる実践的な技術伝授から言論や心理を扱う理論へと純化され、多様な言論様式はその枠組みで整備されていた。

そういった哲学による学問化により、今日に受け継がれる人文・社会・自然の諸学が総合的な知の営みの中で体系的・組織的に探求されていったのである。

3、研究・教育制度 (institution)

そうして成立した学問を具体的に担ったのは、「制度」としての研究・教育機関である。プラトンが内的な「思考」に「対話」(dialogos)が先行すると捉えたように、哲学や学問は決して孤独な思索ではなく、対話と共同探求によって展開される。哲学の問題は方法論的に整えられた「討論」を通じて多角的に検討さ

れ、書き著された言論は更なる言論での反省を促す。異質な他者との「対話」が哲学の本質であり、それが諸学問の統合と交わりを可能にする。

前6～5世紀の初期ギリシア思想家たちは、恐らく社会の特権階級に属して自由な思索に取り組み、その成果を書物や詩の形で流布させていた。アナクシマンドロス、ヘラクレイトス、パルメニデス、エンペドクレスらは、そういった知的活動を比較的狭いエリート層の間で展開し、後の「学校・学派」とは無縁であった。前5世紀半ばにプロタゴラスによって開始されたソフィスト(sophistes)の活動は、一般市民を生徒とする「講義・講演」によって、より広範に知的影響を浸透させていった。しかし、彼らも学校や学派を形成することはなく、その場に応じた時宜を重視する実践的教育を旨としていた。アリストファネスが『雲』でソクラテスの学校として描いた「魂の思索所」(Phrontisterion)は虚構であり、弁論術を教える「学校」を最初に作ったのは、前390年頃のイソクラテスとされている。

プラトンがアテナイの郊外アカデメイアの地に学園を設立したのは、前385年頃と推定されている。学園アカデメイアは、公共の施設とプラトンの私的な邸宅を用いた、初めての本格的な教育・研究の場であった。それは恐らく、講義など(ソフィスト的な仕方で)教育を受ける機関ではなく、自由な議論を通じて共同の探求を営む開かれた場であった。アカデメイアに各地から集った成員—その中には女性もいたという—は、政治や倫理の研究に勤んだ。そこでは、数学や天文学が教育の基礎とされ、その専門家たちも研究に加わっていた。総合的な学問研究機関のモデルが、「アカデメイア」(Academeia)として西洋に受け継がれることになる。

アカデメイアでの研究は、主に「問題」(problema)と探求プログラムの共有にあり、そこでは、対話(dialogos)を方法論的に純化させた「ディアレクティケー」(dialektike)が用い

られた。他方で、共通の問題を多角的に討論するという探求法の故か、アカデメイアでは一定の教義 (dogma) を受け継ぐ傾向が薄く、スペウシッポスやクセノクラテスら後継者たちも各々の仕方でプラトンのイデア論に反対していた。しかし、方法論や数学的な学問志向において、アカデメイアは西洋近代 (とりわけ、数学を基礎とする物理学・天文学) につながる研究基盤を備えていた。

アカデメイアで若き日に研究生活を送ったアリストテレスは、前335年頃にリュケイオン (Lykeion) に自らの学園を作る。そこではより体系的な講義が与えられ、書き残された「講義録」は『アリストテレス著作集』として、西洋哲学の典型スタイルとなる。彼はプラトン以上に諸学の基礎付けと体系化に腐心し、論理と言論に関する研究・自然と存在に関する研究・倫理と政治に関する研究を区別し整備していく。その中で彼は、「形而上学」(Meta ta physica) と呼ばれる哲学プログラムを提示する。

4、学問の伝統 (tradition)

アリストテレスと弟子テオフラストスは、先行する諸学説を収集整理し、問題の対立軸と論争点を明示するという作業を本格化し、「学説誌」(doxography) の方法を生み出して「哲学史」研究を成立させる。その学問方法論はリュケイオンでの研究態勢に反映され、学問分類・学説誌・自然誌 (動物学・植物学・鉱物学等)・国制誌等で共同調査が行なわれた。今日にパピルスで残る『アテナイ人の国制』はその成果である。この体系的な共同研究は、ヘレニズム期以降学問のモデルとなっていく。

「学校」の成立は、具体的な空間に定位した学問探求を生み出した。学校施設・図書館・博物館がそういった学問の身体であり、そこで会員による共同生活と共同探求が可能になる。社会や政治から隔離されたその空間では、講義や研究の時間が整備され、プログラムに基づき哲学・学問が推進され、その成果は整理・伝承さ

れていった。こうして哲学と学問の伝統が形成され、西洋文明を通じて継承される。

5、現代日本における哲学の課題

古代ギリシア哲学を振り返ることで改めて浮かび上がる現代日本における哲学の課題は、「知」の可能性への挑戦、「普遍性」の捉え直し、そして「心」を語る言葉の創出の三つである。

第一に、現代社会が直面する多様な問題を根源に立ち返って考え、自らの立つ場と時とを普遍性の軸で見据えることが必要である。その時、現代に特殊と思われる数々の問題が、ギリシア以来取り組まれてきた人間本性に根差した哲学的問題であることが判明する。そこで「知」の可能性が、根源から改めて問われる。

プラトンが対決した「ソフィスト」問題の根幹には、「知識」の位置づけをめぐる対立がある。現代社会において「知識」は、様々なメディアで流通し入手する情報、更には、経済的投機の対象とさえ扱われている。しかし、「知」は事物のように獲得したり所持したり、まして他人に注入したりするものではない。それは、自らの内に目を向けることで探求し、その人自身のあり方を形作る、世界把握であり自己了解である。「知の愛求」(philo-sophia) という理念は、「知」(sophia) の意味そのものから、現代の偏見を根源的に転覆させる可能性を秘めている。

第二に、諸学問、とりわけ自然科学を発展させ世界に普及させた西洋文明の「普遍性」(universality) は、ギリシア哲学最大の遺産として問い直されるべきである。西洋を安易に東洋や他者と対比するのではなく、古代ギリシアにおける多様なスタイルの相克、その中で「普遍性」が成立する過程の内に、既に多くの示唆を探る必要がある。プラトンとアリストテレスが打ち立てた「普遍性」の意義は、それに対抗した様々な可能性において再検討されるべきであろう。

第三に、現代の哲学がもっとも真剣に向き合うべきなのは、「心・魂」(psyche)のあり方という、ソクラテスが提起した本来の問題である。現代社会では、心を物理現象へ還元し説明して済ませる態度と、逆に心を神秘化させる態度が、二極化しているように見受けられる。現代が直面する様々な問題は、「心」を改めて、人間として生きることへの問いとして捉え返すことかかっている。そこでは、倫理や論理、存在や宗教をすべて包括し、人間の生と世界を全体として問題とする視座と言葉が求められる。

6、参考文献

納富信留「哲学の成立—古代ギリシアから現代日本に向けて—」、日本哲学会『哲學』58号、2007年(予定):2007年度日本哲学会シンポジウム報告。本研究は、基本的にその論文にまとめた研究に依拠している。

納富信留「ディアレクティケーの理論と実践—アリストテレス『トピカ』第八巻におけるエンドクサと真理—」、九州大学文学部『哲学年報』57、1998年、149—176頁。

納富信留『哲学者の誕生—ソクラテスをめぐる人々』、ちくま新書、2005年。

納富信留『ソフィストとは誰か?』、人文書院、2006年。

廣川洋一『プラトンの学園アカデメイア』、岩波書店、1980年;講談社学術文庫、1999年。

廣川洋一『イソクラテスの修辞学校—西欧的教養の源泉』、岩波書店、1984年;講談社学術文庫、2004年。

G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge University Press, 1979.

G. E. R. Lloyd, *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, University of California Press, 1987.

G. E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, 1990.

J. P. Lynch, *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, 1972.

M. Ostwald and J. P. Lynch, 'The growth of schools and the advance of knowledge', *Cambridge Ancient History VI*, 2nd.ed., Cambridge University Press, 1994, pp. 592-633.

他者との共生へ向かう文明としてのギリシア・ローマ

小川正廣

名古屋大学文学研究科

〔要旨〕

西洋で他者との対話の精神を最初に体現したのはギリシア人ソクラテスであったが、彼はアテナイの民主政の裁判で死罪に処された。ポリスの言論の自由は精神の自由を意味するものではないことを、この偉大な哲人は自己の生命を賭して明らかにしたと言える。そしてそのソクラテスの根本精神は、コスモポリタニズムのヘレニズム時代に生きた哲学者らを経て、ローマ世界において甦った。ローマ人の多民族・多人種共生の思想は、この民族固有の人間観・社会観に根ざすとともに、ストア哲学を受け継ぐキケロやセネカを代表とするローマの実践的知識人の献身的営為のゆえに普遍化されたのである。

1. 四大文明とギリシア・ローマ

ギリシア・ローマ文明は、世界の四大文明と言われるエジプト文明、メソポタミア文明、インド文明、中国文明と比べるならば明確な個性を持っていない。例えば宗教・文化の側面を見ると、エジプトにはピラミッドに象徴される太陽神崇拝があり、インドには仏教という中心的な宗教哲学があった。また中国では儒教という伝統思想が確立したし、諸民族の移動がとくに激しかったメソポタミアにおいてさえ、最古のシュメール・アッカド時代にさかのぼる宗教と神話文学が楔形文字によって連綿と受け継がれた。四大文明はそれぞれの中核に独創的な宗教・文化を有し、それらの独自の個性を守りながら長い年月の間持続し発展したと言える。

さてこうした四大文明の強烈なアイデンティティーと比較すると、ギリシア・ローマの場合、一貫した独自の中心的思想というものが存在しない。たしかにギリシアではオリュンポス十二神をはじめとする個性豊かな神々が崇拝され、その多神教はローマに継承されて、神々と

人間の世界をテーマとする叙事詩や悲劇などの古典文学も多数生み出された。しかしギリシア・ローマの多神教は、そもそもメソポタミアとエジプトの宗教的コンセプトから強い影響を受けて形成されたものであり、しかも他文明の宗教のように教典化されることはなかった。ギリシアのホメロスやヘシオドス、ローマのウェルギリウスやオウィディウスといった物語作者たちはほぼ同一の神話体系を語ってはいるものの、彼らの作品はあくまでも世俗文化に属し、宗教的な権威となる性質のものではなかったのである。

また、紀元前六世紀から始まり、プラトン、アリストテレスなどを経てローマにもたらされたギリシア哲学も、何らかの特定の教義に結晶するような性格のものではなかった。むしろギリシア哲学はおおむね、そうした一定の教義への偏向を敬遠する傾向を示した。西洋哲学の源流において大転換をもたらしたソクラテス（紀元前四世紀）が残した名言は、「自分は何も知らないというまさにそのこと以外、何も知らな

い」という言葉である（ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』2.32）。「無知の知」という言葉で要約されるこの名言は、教条的な知識体系の権威的確立を拒み、人間の知の限界を論じている。そして自己の無知を自覚したソクラテスは、他者との対話という営為こそが人間としての最善の生き方であることを教えたのである。

2. ソクラテスと民主主義

ところで対話をとおして真の知への到達をめざしたソクラテスは、自由を理想として掲げるギリシアのポリス・アテナイの市民であったが、皮肉にもその民主主義の裁判において異端者として断罪された。この哲学者は、ポリスが認める神々を信じず、新奇な神の信仰をもたらし、青年たちを墮落させているという罪で告発され、民衆裁判の票決の結果死刑になったのである。その時代のアテナイは、大国ペルシアの遠征軍を打ち負かし、政治家ペリクレス（紀元前五世紀）が「我らはギリシア人としてギリシア世界に比類なき支配を築いた」と誇らしげに語った栄光に輝くポリスであった（トゥキディデス『歴史』2.64）。栄光のアテナイはデロス同盟を結成し、例えば自国に反抗するメロス島の平和な民を容赦なく虐殺するなどして（紀元前416年）、エーゲ海周辺地域に対して強力な軍事的支配権を確立しようとした。

ソクラテスの死（紀元前399年）は、民主政のアテナイが政治的野望と物質的欲望に駆られて帝国化の道をひたすら走り、ペロポネソス戦争というギリシア人同士の泥沼の争いを引き起こした末、ついに敵国スパルタに敗れたあとの出来事である。ソクラテスはおそらくこのポリス・アテナイの敗退の真因を見抜いていたであろう。彼の「無知の知」は、人間の知の限界を示すと同時に、他者との出会い、他者との対話をとおして自己を新たに認識していく生き方を説こうとするものであった。

実際、アテナイの民主政においては、異国出

身の人や他ポリスのギリシア人、あるいは奴隷や女性に対して厳しい法的権利の制限が設けられていた。それは、ただアテナイ市民を両親とする純粋な血統の成年男子のみが市民たる特権を享受しうる特殊な政治システムであり、現代の民主主義とは異なる閉鎖的な性格の体制であった。そしてこの閉ざされた世界の中で、ソフィストと呼ばれる職業的知識人が多数活躍し、彼らは真偽の区別を無視した言葉の技術で巧みに民衆を導こうとした。今日歴史学において多面的に検証されているように、他者を極力排除しようとしたこのアテナイ社会は、むしろ男性市民団による「独裁政」ないし「寡頭政」というのがふさわしいであろう。民主主義も場合によっては集団的暴君の政治に陥るのである。こうして盲目の群と化したアテナイ市民が、異質な他者の発見こそが自己認識の不可欠の条件であることを実践的に説いたソクラテスを抹殺したのは必然の成り行きであった。

その後ポリス・アテナイは政治的衰退の一途をたどった。しかしアテナイを含むギリシア全体は、ソクラテスの死によって文化的には救われたと言えるであろう。その理由は第一に、彼の弟子プラトンらによって哲学（*philosophia*）が人間や社会にとっての真の価値をたえず問い続ける営為に生まれ変わったからである。また、さらに重要な理由としては、ソクラテスがギリシア世界にとって他者となり、他者を排除しようとする民主主義の裁判の場で最後まで真実を語ろうとし無実を主張したあと、民衆による死刑の判決を敢然と受け入れたためである。つまり彼は、じつは当時の民主政には欠如していた精神の自由を行使し、自己の自由な意志に従ってポリス社会のために生命を犠牲として捧げた。彼の死は、だからこそギリシア文化の起死回生を促す決定的な契機となりえたのである。古典期アテナイの社会では言論の自由（パッレーシア）が保証され、市民は誰でも公の集会などで自由に発言できたと言われる。しかし言論の自由は、必ずしも精神の自由を意味する

わけではない。なぜなら、たしかに民主政は裁判において被告ソクラテスに自由な公的発言の機会を与えたが、しかし、この異端的人物がたんに弁明を述べるのみならず、進んで死さえも受容して自己の信条と生き方を貫く勇氣を持っているとは誰も予想しなかったからである。

ソクラテスが生命をも代償にして示そうとした哲学者の自由と実践の精神は、その後プラトンやアリストテレスの活動の中にどれほど受け継がれたかは定かではない。むしろソクラテス流の生き生きとした問答は、現実にはプラトンのアカデメイア学園やアリストテレスのリュケイオン学園といった哲学者集団の囲いの中へしだいに閉じこもっていき、思想の深化と多様化とともに対話も内面化して、哲学的営みの形は例えば「対話篇」という実声を伴わない書物に変容していったように思われる。だがソクラテスの精神の核心部は、古代世界からけっして消え去りはしなかった。それは、ディオゲネスらのキュニコス学派やゼノンによって創始されたストア学派などの言説を経て、やがてローマの政治家・知識人の中に甦っていった。

3. ローマ人の共生の思想

古典期のギリシア人にとって、自由とは他者に隷属していない状態を意味した。そのため彼らは、対外的には共同体（ポリス）が異民族や他都市に服従しないことを求め、また対内的には、自由市民と奴隷（大半が異民族ないし他ポリス出身）の身分的区別を厳守した。とりわけ僭主政を覆して民主政を樹立したアテナイでは、そうした自由と隷従の二分法的思考はポリスの構造を規定するイデオロギーの中心にあった。しかしポリスの自主独立を支えるこの共同体の自由の論理は、ソクラテス裁判の結果、市民の思想の自由とは異なることが明らかになった。ソクラテス以後、自由を個人の精神の問題として受けとめ、その新たな自由の概念を主張したのはキュニコス（犬儒）学派である。この学派の創始者として知られ、ソクラテスの弟子

の一人でもあったアンティステネスは、例えば次のような言葉を残している（ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』6.11-12）。

「幸福になるためには、徳だけで足りる。ソクラテスのような強さのほかは、何一つ必要はない。」

「徳は実践の中にあり、多くの言葉や学問を必要としない。」

「賢者は自足している人である。他人が所有しているものは、すべて賢者のものだから。」

「賢者は市民生活を送るに際して、既定の法と習慣ではなく、徳の法に従うだろう。」

「徳とは、男の徳も女の徳も同じものである。」

「徳の法」に従う賢者は、たとえ奴隷の身分になっても主人を支配することができる。同じくキュニコス学派のディオゲネス（紀元前四世紀）は、実際に自分が奴隷として売られたとき、「誰か主人を買いたい者はいるか」と言ったという（同『哲学者列伝』6.29）。

「自由人であるならば奴隷ではない」と述べたストア学派のゼノンも、同じく社会的身分にとらわれない新たな自由の観念を提唱した。ストア学派にとって「自由人」とは賢者のことであり、法的に自由市民に属するかどうかは問題とされていない。

さて、こうした哲学者たちの主張はやがて現実の古代社会に浸透していった。それを促した最大の契機は、紀元前四世紀後半のアレクサンドロス大王によるギリシア世界の拡大である。紀元前三世紀にはヘレニズム文化の中心が北アフリカのアレクサンドリアに移り、その都市で大図書館の館長を務めて世界の地誌を著したエラトステネスは、全人類はギリシア人と野蛮人（バルバロイ）に二分すべきではなく、人間としての性質の善し悪しで区別すべきだと提言した。そして彼はその理由として、「ギリシア人の中には多くの悪い者がいるが、他方インド

人、アリア人、ローマ人、カルタゴ人のように、バルバロイの中にも多くの文明化した民族が存在するからだ」と述べた（ストラボン『地誌』1.4.9）。このエラトステネスの視点からは、ギリシア古典期の自由人（ギリシア人、市民）と隷従の民（異民族、奴隷）という固定的な見方は消え去り、人類は元来対等な多人種・多民族から成り立っていて、個々の集団の優劣はそれぞれの内的な性質と価値によって決まるという新たな世界観が生まれている。これは、ソクラテス以後の哲学者たちの思念がポリスとその連合という小さな枠を越えたギリシア文化の国際化と結合してもたらされた新しい現実認識である。

しかしこうして到来した広域なコスモポリタニズムの社会は、アレクサンドロス大王の死後まもなく政治的には三分割された。その後、多民族共生の理念にもとづいて地中海世界の統合を実現したのは、ギリシア人ではなく、ギリシア人にとってはバルバロイに属するローマであった。ローマ人は紀元前一世紀末にはこの目標の大半を達成したが、その最大の原因は、彼らが多く民族との間の人種的障壁を極力取り除こうと努め、イタリアの他都市の人々や他国民にも積極的に市民権（*civitas*）を与えたことであろう。ラテン語で「市民」を表わす言葉は *civis* である。ギリシア語の *polites* 「市民」が元来「要塞（*polis*）に住む人」すなわち外界から隔離された集団を表わしたのに対して、ラテン語の *civis* は「親しい間柄・親族の関係」を表わす印欧語 **keiwo-* にさかのぼり、そもそも「同じ家族の成員」を指していた。つまり *civis* とは、相互的な友好関係を含意する語であり、他者との法的権利の共有を意味する言葉であった。

またローマでは、ギリシアの場合とは異なり、個々の奴隷の解放が盛んに行なわれ、正式に解放されて自由人になった奴隷（*liberti*, *libertini*）のすべてに対して市民権が与えられた。ギリシア人にとってはポリスの根底を揺さぶる

はずのこの驚くべきポリシーも、ローマ人にとってはさほど不自然ではなかったであろう。なぜなら、ローマ人にとって「家族」（*familia*）とは、元来「同じ家に属する召使い（*famulus*）の集合」を意味し、それゆえ奴隷は、主人の妻や子供と同様に家族社会を構成する身近なメンバーであると認識されていたからである。

そしてローマの政界で活躍した人々の中には、ストア哲学の影響を受けた人物が多かった。その代表の一人が、共和政末期（紀元前一世紀）に自由な政体を生命を賭して守ろうとした弁論家キケロである。彼は、人間であるかぎり、理性を所有している点ではどんな人間も同じであると、次のように述べている。

「人間をどう定義するにせよ、一つの定義がすべての人間にあてはまる。そのことは、人間の中に種別の差がないことを十分に証拠づけるものだ。もし差異があるとすれば、一つの定義があらゆる人間を包括できないだろう。実際、我々はただ理性によってのみ獣にまさり、それによって推論し、論証し、反論し、議論し、何かを解決し、結論を得るが、この理性こそ、たしかに人間すべてが共有するものである。そして理性によって学ぶ内容は異なっているとしても、学ぶ能力は同じなのだ。」（『法律について』1.30）

キケロはまた、理性とともに言語によって、全人類は同じ社会を構成することができると説いている。

「人間の共同体と社会に関して、自然が定めた原理とは何か。その第一の原理は、人類全体の社会に認められるものであり、その絆とは理性と言語である。これらは、教育と学習、あるいは伝達と議論と判断によって、人間同士を結びつけ、自然な社会的融和をもたらす。まさにこの点において、我々は獣の本性から最も隔たっているのである。」

『義務について』 1.50)

ギリシアの哲学者アリストテレスは、理性の所有量に応じて人間を分類した。異民族と奴隷には理性が欠如し、ギリシア人でも女性の理性は不完全であり、完全な理性はギリシアの男性市民のみが具えていると見なしたのである(『政治学』 1252b-1260a)。その差別的人間観は、アテナイの閉鎖的なポリス社会を念頭に置いて説かれたのだが、一方キケロの時代のローマ国家は、一都市をはるかに越えて地中海周辺全域に広がっていた。全人類の共同体という概念は、その現実を見据えて語られており、万人が同等に理性を所有しているという見方は、まさに多民族国家ローマの基本理念にほかならないであろう。

帝政初期(一世紀)の政治家・文人セネカも、やはりストア学派に属する人であり、しばしば他者との融和と共生について語った。次の一節では、ローマの喜劇作家テレンティウスの有名な格言を用いて人間社会のあり方について述べている。

「今ここに見えるものは、神的なものも人間に属するものも、すべて一つである。我々は、大きな体の一部なのだ。自然は我々と同じ材料から、同じ目的のために生んだのだから、我々は親戚同士である。自然は我々に互いに愛し合い、交流し合う習慣を授けた。自然はまた、公正と正義を定め、その定めによって、害をこうむるよりも、他人を害することのほうが、人にとっては不幸なのである。そして自然は、他人に援助の手をいつ

でも差し伸べるよう命じている。さあ、あの詩句を胸の中と口元でたえずつぶやいていよう。『私は人間である。だから人間のことは、何でも他人事だとは思わない』と。」

(『倫理書簡集』 95.52-53)

キケロは、独裁的政治家マルクス・アントニウスと激突し、自由の理念を擁護して世を去った。同様にセネカもまた、皇帝ネロの暴政に挑戦し、個人の意志の自由を貫いてみずからの生命を断った。知の営みにおいて他者との対話を実践したギリシアの哲人ソクラテスの自由な精神は、その後のギリシア哲学の根本をなしたが、ローマ人のキケロやセネカはそれをたんに通俗化したにすぎないと考えるのは誤りであろう。とてつもなく大きなローマ世界に住む多種多様な人間を見つめ、「人間のことは何でも他人事ではない」と終始つぶやきつつ思索して、家族的仁愛を社会の根底に置くローマ的伝統精神を顧みない圧政に対して果敢に拒絶の意志を示したこうしたローマの知識人は、むしろ静謐な学園の中で学問に没頭したプラトンやアリストテレスらに劣らず、ソクラテスの精神を忠実に後世の我々に向かって伝えているのである。

[主な参考文献]

プラトン『ソクラテスの弁明・クリトン』(三嶋輝夫・田中享英訳)、講談社学術文庫
 デイオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』上中下(加来彰俊訳)、岩波文庫
 『キケロー選集』全16巻、岩波書店
 『セネカ哲学全集』全6巻、岩波書店

〈人間と社会〉の視点から日中比較文学研究を捉え直す

— 〈継子いじめ譚〉を例として —

三 木 雅 博

梅花女子大学文学部

〔要 旨〕

本稿は日・中の古代文学における〈継子いじめ譚〉のあり方を比較し、その差異の分析を通じて、そこに当時の中国と日本の社会・家族制度の差異がどのように反映されているかを読み取ろうとしたもので、これまで歴史学や文化人類学の立場から行われてきた、古代の社会や家族の研究に、比較文学の立場からどのようなアプローチが可能であるか、その一端を提示したものである。

はじめに

本共同研究プロジェクトは「総合人間学」という視点から、従来の学術分野の領域を超え、グローバルな視野で〈人間〉を見つめ直すことを、その最大の目標として推進されてきた。筆者が扱っているのは、日本の古典文学と中国古典文学との影響関係を研究する日中比較文学という限られた分野であるが、与えられたこの機会を利用して、筆者なりに、従来の日中比較文学研究の枠組みを超えた、新しい世代の研究手法への提言を行ってみたい。

日中比較文学の分野でも、従来は物語や小説などの筋立てや作品構造・人物造形、あるいは詩歌の表現などに関わって、中国文学から日本文学への影響関係、あるいは日本の文学における中国文学の享受の問題を中心に研究が行われてきた。古典文学のみならず、最近では近代文学においても研究が進み、日本文学に対する中国文学の影響や日本における中国文学の享受の問題については、かなり微細なレベルまで研究の蓄積が行われ、その成果が醸成されてきた。

しかし、その一方では、こうした作品における構造や表現の影響を指摘し、日本側の文学に

おける中国文学の享受の状態を確認して「事足れり」とするような研究は、どの時代・分野の文学においても既に飽和状態を迎えており、これ以上飛躍的な進展が望めないこともまた事実である。このような研究の閉塞感を打ち破るために、今回のプロジェクトのような試みに参加し、領域を超えた研究テーマから、これまでの研究を捉え直す作業は、きわめて有効ではないかと思われる。

小論では、これも筆者が一連の共同研究に関わってきた^(注1)、中国の孝子説話を取り上げ、いくつもの孝子説話が扱う〈継子いじめ〉という題材と、そこにこめられた〈人間と社会〉の問題に注目し、中国の孝子説話と同じように〈継子いじめ〉を扱う日本の古典文学との比較分析を通じて、日中の古代世界における、人間と社会との関係のあり方の差異の一端を論じる。

古い時代の人間と社会の関係のあり方については、従来歴史学では、残された史書・法令・文書などの歴史資料を中心に論じられ、文化人類学では、現代に伝わっている民俗や風習などから論じられてきたが、文学作品を題材に取り

上げ、しかも日中の比較文学の立場からこのようなテーマが扱われることは、これまでほとんど無かったように思われる。その意味で、小論が、今後の日中比較文学研究に、いくらかでも新しい視点を提供できるならば、筆者にとって望外の幸甚である

1. 中国の孝子説話に見られる〈継子いじめ〉の型

中国では、紀元前の漢の時代から、儒教文化が広く統治に利用され、子が常に親を思い、親に従い、真心を尽くしてこれを養うという〈孝〉の思想が、朝廷により称揚され、『孝経』が儒教の重要経典として広く読まれた。その『孝経』には、親に従い親に尽くし家を治める〈孝子〉こそが、ひいては国家においては主君に忠実な臣下となって、天下に有用な人材となり得るという論理が貫かれており、実際、『孝経』の論理にもとづいて、漢代から南北朝時代にかけて、各地方から孝行で名高い人物を推薦し、これを官吏として登用する「孝廉」という制度が存在した。

そして『孝経』に記された〈孝〉の思想を、よりわかりやすく具体的に幼童や一般の民衆に理解させるために、特にすぐれた〈孝〉を行った人物について、その行いやそれに伴う奇瑞を語る「孝子説話」が、これも漢代から盛んに行われていた。後漢の時代には、こうした「孝子説話」を集めた『孝子伝』が作られ始め、南北朝時代にかけて何種類もの『孝子伝』が作られ、また宋代以降には『二十四孝』という形で、これらの「孝子説話」は中国だけでなく、朝鮮や日本など、東アジアの漢字文化圏において、儒教教育の一端を受けて盛んに読まれ、学ばれていく。

注目すべきは、こうした『孝子伝』や『二十四孝』において取り上げられた「孝子説話」の中に、〈継子いじめ〉を扱ったものが多数存在することである。そもそも伝説の太古の五帝の一人で、際だった孝子であったために帝位に就

いたという舜^{しゅん}の説話自体が、一つの典型的な〈継子いじめ譚〉である。幼学書『千字文』の注として日中両国において相当に流布した『纂図附音注千字文』の「推位讓国、有虞陶唐」句注に引かれた舜の説話の冒頭部を紹介しよう。

舜、姓は姚、字は重華。少くして母を喪ふ。父、名は鼓叟、更に後母^{めと}を娶り象を生む。後母常に悪心を行ひ、言にて舜を害す。鼓叟後母の讒言を信じ、象弟等と共に、謀りて舜を殺さんと欲す。

(舜の姓は姚、字は重華。小さいときに母を亡くした。父の名は鼓叟、後妻(継母)を娶り、象が生まれた。継母は常に悪心〈舜を亡き者にして自分の子を家の跡継ぎにしようという心〉でもって行動し、讒言で舜を危めようとした。父の鼓叟は継母の讒言を信じ、弟の象らと共に謀って舜を殺そうとした)

以下、父は舜を倉の屋根に登らせて下から火を付け焼き殺そうとしたり、井戸を浚えさせ、上から土石を落とし埋め殺そうとするが、舜はいずれも事前に察知して逃れ、自活して市場で米を売るようになる。父は失明して一家は零落し、舜は彼と知らずに米を買いに来た継母に、たびたび米や銭を与える。不思議に思った父が継母に連れられ市場に行き、「もしや我が子の舜ではないか」と尋ねると、舜は「そうです」と答え、父と涙ながらに抱擁し、手で父の目を拭うとその目が再び見えるようになる。この話を聞いて感動した堯帝が、二人の娘を舜に嫁がせ、彼に帝位を譲る、と話が続く。

また、周の宣王(紀元前820年頃)の功臣尹吉甫^{いんきつぽ}の子伯奇^{はくき}にも、実母を亡くした後、父が迎えた継母に讒言され、その奸計により家を出、河中に身を投じて死ぬという哀話が伝えられ、春秋時代の晋の献公^{けんせい}の嫡子申生も母を早く亡くし、継母の驪姫^{りき}の讒言奸計により、献公二十一年(紀元前656年)に自ら命を絶つが、この時、弟の重耳^{ちゆうじ}は辛うじて隣国に逃れ、後に苦難の末に晋に帰国し文公となるのは有名な話であ

る。これらの中国の〈継子いじめ譚〉には、次の①～③のような明確な共通点がある。

- ①主人公の継子は皆男子で嫡男である。実母が亡くなり、父が継母（後母）を娶る。
- ②継母に実子が誕生し、それがきっかけで継母が継子を妬み憎むようになり、讒言や奸計を用いて、継子を殺害あるいは家から追放しようとする。
- ③主人公は、継母の讒言や奸計により酷い仕打ちを受けても、なお父親や自分を陥れた継母に従順であろうとする。（ただし伯奇だけは死後に鳥に生まれ変わり、父の力を借りて継母に復讐を遂げる）。

①と②は、古代中国の漢民族の父系制社会において、父から嫡男へと家庭内の権力が受け継がれ、継母の実子は嫡男が居る限り、その権力を受け継ぐ立場に立てないという考え方を強く反映したものと思われる。さらに③の特徴によって、これらの〈継子いじめ譚〉の主人公たちは、同時にすぐれた孝子として認識され、『孝子伝』などの幼童向けの書物にも登場し、広く世間に知られることになる。

こうした①から③のような構造を持った〈継子いじめ譚〉を、仮に「漢族型」の〈継子いじめ譚〉と呼ぶことにする。

2. 女性を主人公とした非「漢族型」の〈継子いじめ〉の話

これに対して、中国では数少ない、女性の継子を主人公とした〈継子いじめ譚〉が、唐の段成式著『酉陽雜俎』に採録された「葉限^{しょうげん}」の話である^(注2)。その梗概をごく簡単に記そう。

秦・漢以前に洞（南方の少数民族の居留地）の主に呉氏という人がいた。両妻を娶ったが、一人の妻が死に葉限という娘が残された。父はこの娘を愛したが、その父も死に、葉限は継母に苦しめられ、樵や水汲みをさせられる。ある時、赤いヒレ、金の目の二寸ばかりの魚を得、盆の中で飼っていたがどんどん大きくなり池に放して飼

う。ところが継母が葉限の留守に魚を殺して食べてしまい、骨を肥の下に隠してしまう。葉限が悲しんでいると、天からざんばら髪に粗末な衣の人が降りてきて、彼女に魚の骨の在処を教え、その骨に欲しい物を祈れば何でも叶えられると告げる。葉限は骨に祈り翠の上衣と金の履を得、それを身につけて洞の祭りに行く。それを見た継母と実の娘が葉限ではないかと疑いだしたので、彼女はあわてて家に帰るが、履を片方残してしまう。その履は毛のように軽く石を踏んでも音を立てない不思議な履で、やがて陀汗国の国王の手に入る。王は履の持ち主を捜し、国中の者にはかせるが合う者はおらず、ようやく葉限を探しだしてはかせるとぴたりと合う。そこで葉限はあらためて翠の上衣を着、その履をはき、王の前に進み出ると天女のような美しさであったので、王は国に連れ帰り后とした。継母と実の娘は石を投げられて死んでしまう。

この話は南方熊楠が最古のシンデレラ物語として紹介した^(注3)もので、著者の段成式が嶺南の役人として赴任中、中国南方の伝説を多く知っていた李士元という使用人から聞き取ったものである。山室静氏の『世界のシンデレラ物語』（新潮選書、1979年）によると、ベトナム・タイ・セレベスなどにもきわめてよく似た話が分布しており、葉限の話は、東南アジアから南アジアにかけて広く語られていた、魚が登場するシンデレラ型の〈継子いじめ譚〉が、非漢族である中国南方の民族を介して唐代の文献にたまたま記録された、希有なケースであることが明らかにされている^(注4)。今、この葉限の物語について、先の中国に古くから行われていた「漢族型」の〈継子いじめ譚〉の①～③の特徴と対比してみると、次のようになる。

- ①主人公の継子は女子である。父が複数の妻を持ち、継子の母が亡くなることにより、他の妻が主人公の継母となる。父も亡くなり、主人公の庇護者がいなくなる。

②継母は主人公を殺害したり、追放したりしようとはせず、家に置いて自分や自分の実子への奉仕者として扱い、過酷な労働を課す。

③主人公は苦しむが、奉仕者としての立場に甘んじ継母に従っている点は、漢族型の〈継子いじめ譚〉と同様である。

両者には主人公の継子が男子か女子かという違いだけでなく、他にも対照的な差異があることがわかるだろう。また「漢族型」の〈継子いじめ譚〉には伯奇や申生のように継母の奸計により継子が悲劇的な最後を遂げる話もあるが、他は舜譚のように、最後は継子の孝心が奇瑞をもたらしたり（王祥、蔣説、孟宗等）、あるいは父親に真実が知れたりして（閔子騫）、ハッピーエンドで終わるものがほとんどである。葉限の話もハッピーエンドではあるが、「漢族型」の〈継子いじめ譚〉が、主人公本人の父や継母への至孝の志が天や人に通じて幸せが訪れるのに対し、葉限の話では、不思議な魚やその骨、天から降りてきた神人など、主人公以外の他者の力により幸せがもたらされる点も、もう一つの対照的な差異に加えてよいであろう。山室氏は前掲『世界のシンデレラ物語』の中で、東南アジア・南アジア地帯をシンデレラ話の大変古い発生地の一つとされ、

シンデレラは農耕を主とした母権社会の、本能的な愛情を主として、きびしい家族や社会の倫理を必要としない社会の産物であり、北シナの漢族はむしろ西方から侵入してきた騎馬民族的な男性中心の社会で、そこでは修身治国の儒教倫理が優先し、家の地位や財産をめぐるお家騒動的な〈継子いじめ〉の話は成立しても、本来のシンデレラ話は成立する地盤がなかったということになるか。

と述べられている。古代の中国と東南アジアにおける社会・家族制度のあり方やその違いについては、より詳細かつ具体的な考察が必要であろうが（たとえば東南アジアなどの社会を「農

耕を主とした母権社会」と単純に一括できるかどうか）、唐代までの中国文献に現れた、男子を主人公とした「漢族型」の〈継子いじめ譚〉と、女子を主人公とした葉限のようなシンデレラ型の〈継子いじめ譚〉との位相差を考えるには、ある程度有効な見方ではないかと思われる。

3. 日本の平安時代の〈継子いじめ〉物語の位相

さて、唐代までの中国の〈継子いじめ〉の様相と、平安朝の日本における〈継子いじめ〉の物語とを対比すると、どんなことが見えてくるのであろう。まず注目すべきは、平安朝前期の10世紀前半までの日本の文学—奈良時代に成立した『古事記』『日本書紀』や『風土記』などの古代文学、および平安朝の10世紀までに成立したと思われる『竹取物語』『伊勢物語』などの初期の物語文学—には、〈継子いじめ〉が扱われていない—そもそも現存の文献資料においては、「ままはは・ままこ」または漢語の「継母・継子」という言葉自体が、10世紀前半までほとんど用いられないという点である。このこと自体が、古代の中国と日本において、それぞれ社会や家族の制度、そしてその中の人間関係のあり方が大きく異なっていたことを物語っているように。

日本では10世紀後半になって、『うつほ物語』の「忠こそ」の巻や『落窪物語』『住吉物語』など、〈継子いじめ〉を扱った物語が突然一斉に現れ始める。

『うつほ物語』の「忠こそ」であるが、これは主人公の継子が男子に設定され、継母の讒言・奸計に遭い、家を出て流離するという「漢族型」の〈継子いじめ譚〉の①②と同様の骨格を持っているように見える。だが「忠こそ」では、〈継子いじめ〉が起こる原因として、継母が継子に邪恋し拒否されたために継子を迫害するという、インドに起源を持つクナラ太子譚に見える話形が採用されている点で、継母に実子

が生まれ、実子を婚家の跡取りとしたいがために継子を迫害するという動機を共通して持つ「漢族型」の〈継子いじめ譚〉とは大きく異なっている。これは、父親から長男（嫡子）へと地位や権力が譲られていく中国の父系性の社会・家族制度と、平安朝の当時の日本の貴族社会の社会・家族制度がかなり隔たっていたために、貴族社会を舞台にした物語においては、漢族型の〈継子いじめ譚〉のような継子迫害の動機を用いることが難しかったためと考える良からう。

一方、『落窪』『住吉』は主人公の継子を女子に設定した物語であり、ともにシンデレラ型の〈継子いじめ〉物語と紹介されることが多いが、両者には大きな相違点もある。まず『落窪』であるが、先に紹介した中国の非「漢族型」の〈継子いじめ譚〉である「葉限」の物語の特徴①～③をすべて有しており、話の基本パターンがまったく同じであることが注意される。主人公の継子は女子であり、父が複数の妻を持っており、一方の妻が死にその娘が残った妻の継子になる点、父は死にはしないものの継子に対して愛情が薄く、継子に父の庇護が全く見られない点、継母が継子を殺害・追放しようとせず奉仕者として酷使する点、継子は虐待に耐えて服従している点などほぼすべてが共通する。

ただし『落窪』には、葉限の話のように、主人公を不思議な力で幸福に導いてくれる魚の骨や天人、また主人公を貴人と結びつける不思議な履などは登場しないが、これは『落窪』が当時の平安貴族社会の現実的な物語として作られているためで、こうした非現実的な要素は意図的に捨象されたものと考えてよからう。魚の骨や天人の超自然的な働きは、亡き母が主人公につけてくれた後見「あこき」の、献身的に主人公に仕えて彼女を守り、貴人に引き合わせようとする行動に置き換えられているのであろう。

これに対して『住吉』は、主人公の継子が継母に迫害されながらも、最後には貴公子に見い

だされて幸せをつかむという大筋では『落窪』と類似しているものの、継母の継子に対する迫害のあり方が、大きく異なっている。『落窪』では継母は継子を家に置いて、いつも縫い物の仕事をさせて酷使しているのだが、『住吉』では、継母は父親に讒言し、奸計を用いて継子が家を出て行かざるを得ないように動いている。これは『住吉』では『落窪』と異なり、父が継母の娘たちよりも美しい主人公に愛情を注ぎ、帝の后に入内させようと考えているためで、継母は継子が実子の姉妹よりも父から厚遇されることへの憎しみ・妬みと危機感を持ち、継子を追放することで、自分の実の娘に対する父の愛情や厚遇を獲得しようとする。ここには、嫡男である主人公の継子が、自分の実の息子より優位な立場にあるのを憎み妬んで、父への讒言・奸計を用いて継子を追放へと追い込んでいく、「漢族型」の男子を主人公とした〈継子いじめ譚〉ときわめて類似した要素が見られる。つまり継母が継子を迫害する動機に限れば、男子を主人公とした「忠こそ」が意図的に「漢族型」を用いず、逆に女子を主人公とした『住吉』が、実子より優位に立つ継子を讒言・奸計という手段で追放するという、「漢族型」の〈継子いじめ譚〉に近い動機を導入しているということになるのである。葉限の話や東南アジア・南アジアとの類話との関係からいうと、女子を主人公とした〈継子いじめ〉の物語としては、『落窪』の方が話形の面では本来的な形を踏襲していることになり、『住吉』で継子の娘が継母の策略に耐えかねて家を出て行くのは、平安期の成立の時点で作者が『孝子伝』などに見える「漢族型」の男子を主人公とした〈継子いじめ譚〉を取り入れたか、あるいは室町時代の〈継子いじめ〉物語の代表格である説経の「しんとく丸」のように、漢族型の〈継子いじめ譚〉が日本でも物語に登場するようになった中世になってから導入された中世的改変の結果か（現存の『住吉物語』は平安時代に成立した作品を中世に改作したものである）など、いくつ

かの可能性が考えられよう。

終わりに

以上、中国古代文学の〈継子いじめ譚〉と比較し、日本の平安時代に登場した〈継子いじめ〉の物語がどのように位置づけられるのか、そのあらましを述べてみた。〈継子いじめ〉を扱った物語といっても、『うつほ物語』の忠こそと『落窪』『住吉』はそれぞれ異なった位相を持っていることが明らかになったと思う。また男子の継子が、実子に家督を相続させたいために継母に迫害される、中国の一般的な「漢族型」の〈継子いじめ〉の物語が、平安時代の〈継子いじめ〉を扱った作品に現れないことも、それ以前の平安前期までの古代日本の文学に〈継子いじめ〉が見えないことと併せて、興味深い問題を私たちに提供していると思われる。

近時進められてきた、日中の古代の家族・親族の比較研究の成果^(注5)を参考にすれば、中国の家族は強い父系性の特徴を示すと共に、女性の地位は実家にいる限り、父や男兄弟に比べて非常に低く、結婚することによって初めて、嫁ぎ先の「婚家」である程度の力を持つことが可能となるのに対し、日本の古代においては、家族・親族は「双方制」、つまり父系・母系双方の関係が入り組んで成り立っており、男子だけでなく、女子にも財産の相続や、自らの「家」を経営する役割や力が認められていた、ということが明らかにされてきている。

こうした日中の古代における家族の形態の差が、そのまま両国の〈継子いじめ〉の物語の形の違いにも反映していることは、ほぼ間違いないであろう。たとえば『落窪物語』では、主人公の落窪の君は、縫い物が得意だということで、継母やその実の娘たちの着物を仕立てるといふ労働に朝から晩まで酷使されている。これは中国の「葉限」や西欧の「シンデレラ」の物語でもまったく同様に興味深い。漢族型の〈継子いじめ〉では、もっぱらこのような過酷な労働をさせられるのは男子であり、そもそも

古代中国文学の世界では、女子の〈継子〉はいじめの対象にさえもならなかったのではないかと思われる。これは前述のように、中国の漢族型の社会では、家庭における女子の地位や存在感がきわめて弱かったことを反映するもので、「どうせ女の子は十数歳で成人すれば、すぐに家からいなくなるもの」という観念が広く行き渡っていたためではないだろうか（実際には継母が後妻として嫁いできた時には、女子は既に結婚して他家に嫁いだり、許嫁者がいたりして他家の人間関係の下に入っており、継母と女の継子という関係が実際にはそれほどたいして問題にならなかったという事情もあるかもしれない）。

また、『落窪』では、落窪の君は、亡き母親が伝領していた土地・屋敷の「券」（権利書）を譲り受けており、男主人公の道頼に救い出されて実家から逃げ出す際、これを持ち出している。継母はそれを知らずに彼女が失踪したのを良いことに、その屋敷を我が物と見なし、勝手に改築して移り住もうとして、「券」を手にした道頼から手痛い仕打ちを受けるのだが、これなどは、平安時代までの日本の社会では、女子にも財産の伝領が認められており、実の父親といえども、娘が母親から譲り受けた財産を勝手に処分することはできなかったことをよく現している。このように家における女子の存在感が中国に比べるとかなり強かったことが、女子を対象とした〈継子いじめ〉の物語の存在と大きく関係してくるであろうし、また女子が他家に嫁ぐのではなく、成人しても家にいて、やがて婿を迎える「婿取り婚」の婚姻形態も、平安時代にはまだ広く行われているから、継母と女の〈継子〉と一緒に過ごす期間も、中国の漢族型の社会に比べるとかなり長かったと思われ、このことも女子を主人公とした〈継子いじめ〉が存在する条件の一つになっているかもしれない。

以上、日中の〈継子いじめ譚〉を比較することによって、古代の日本と中国における社会や

家族のあり方の具体的な違いが明らかになるという一例を紹介してみた。日本の〈継子いじめ〉には、まだまだ謎が多く、前の3章で述べたように、平安前期から奈良時代まで遡ると、「ままこ」や「継子」という言葉自体が見えないという現象や、10世紀後半になると、突然これらの言葉が現れると同時に、継子を主人公にした物語までが一挙に世に広まった理由は、それぞれの時代における社会・家族・人間関係の実態を追究してみないと容易に明らかにはならないであろう。しかし今残っている法令・文書や史書などの歴史資料だけからは、その実態に迫ることは困難である。それにはやはり当時の文学作品を丁寧に解読し、歴史資料と十分に突き合わせて検討していく必要がある。そしてさらに日本の作品の検討だけでなく、中国の文学作品とも比較して、両者の共通点・相違点を洗い出し、それを分析していくことによって、はじめて日本、そして中国の、社会・家族とそれを構成している人間の、興味深い関係が浮き彫りにされてくるのであろう。

注1 共同研究名は「古代幼学書の基礎的研究」(学術振興会科学研究費補助金、基盤研究(B)、2003~2005年)。「日中幼学書の比較文化的研究」(同前、2006~

2008年)。

注2 平凡社東洋文庫401『酉陽雜俎』四に収録される。また葉限の話だけなら、岩波文庫『唐宋傳奇集(下)』(今村与志雄訳、1988年)に注付きの現代語訳が収録されており、手軽に読むことができる。

注3 「西暦九世紀の支那書に載せたるシンダレラ物語」(平凡社版『南方熊楠全集』第二巻、及び河出文庫『南方熊楠コレクションII 南方民俗学』所収)。

注4 君島久子氏の「莊族のシンデレラとその周辺—重葬との関わりにおいて—」(『芸文研究』第54号、1989年3月)に、葉限の原話が南中国の少数民族莊族の伝承であった可能性が高いことが論じられている。またこれらの話と世界中のシンデレラの伝説との関連を神話学的に論じたものに、中沢新一氏『カイエ・ソバージュI 人類最古の哲学』(講談社選書メチェ231、2002年)がある。

注5 成清弘和氏著『日本古代の家族・親族 中国との比較を中心として』(岩田書院、2001年)参照。

〈付記〉

本稿の内容の一部は、前稿「〈継子いじめ〉の物語と中国文学—『うつほ』忠こそ・落窪・住吉の成立を考えるために—」(『国文学 解釈と教材の研究』2005年4月、学燈社)と重複するところがあるが、両者の論旨自体は異なっていることを申し添えておく。

せめぎあう価値の配分：市民と国家と国家を超えるもの

—現代ユダヤ人を鑑として

市川 裕

東京大学大学院・人文社会系研究科

〔要 旨〕

宗教学的価値論の視点から、近現代社会が置かれた価値観の葛藤と調和のあり方についての枠組みと分析を試みる。「宗教学的価値論」は、現代の人類社会を、主権国家が人間の生死を左右する最も強力な権力主体である段階として位置付け、そこでの諸価値の在り方を、古典的伝統的な諸宗教文化の上に、啓蒙主義と反啓蒙主義の近代的諸価値が覆いかぶさる重層的構造として考察する。諸価値の葛藤のありさまは、激動のユダヤ近現代史という具体例から読みとって問題群を抽出し、それを現代の普遍的な焦眉の諸問題として提示し、若干の現状分析を行うものである。総合人間学の中での位置付けは、a) 認識知 2) 世界認識と自己認識 ②社会、である。

I. 宗教学的価値論からの概要

科学とは、真理ではなく、洗練されたコンセンサスである。このことを議論の出発点としたい。先端科学といえども、高度に洗練されたコンセンサスであり、それがいかに一般社会に浸透するかは、受け皿としての社会のコンセンサスのあり方に依存するものである。

先端科学が現代社会に新たな価値を提示しようとするとき、その価値を評価する基礎として、これまでコンセンサスの構築に著しく寄与してきた価値体系が二つある。第一は、世界諸宗教文明におけるコンセンサスである。人間の分際、正義、慈愛、真理、倫理、美意識など、世界観・人間観・死生観と一定の価値判断基準の継承である。これらが、仏教、儒教、キリスト教、イスラーム、ユダヤ教、その他の世界の諸宗教が培った文化において、どのような価値序列を形成し、どのような世界観に基礎付けられ、制度上、教育上どのように実践されてきたかを、個別に検討する必要がある。

第二の価値体系は、近代社会の形成において多大な影響力を及ぼした啓蒙主義とロマン主義である。これらは、互いにせめぎ合いながら、伝統的な価値序列に対抗し、克服し、あるいは増幅すべく、新しい価値を持ち込んできた。

即ち、近現代社会において、一方で、近代国民国家の主権の絶対性を目指した国家中心主義があり、国家的利害、国威の発揚としての先端技術開発などとともに、国民の「幸福」の増進といった功利主義思想も関係する。また、国家の正義の絶対性、それと宗教的熱狂との結合による、ホロコースト、ジェノサイド、暴力の肯定、核兵器による威嚇などが、現実に行われてきた。しかし、他方において、近現代社会は、主権の絶対性を超えた規範の形成、即ち、自由・平等・人権・環境、そして人間の生存権を擁護する普遍的思想を掲げて、社会形成を行ってきた。これを図示すれば、以下の通りである。

近代国民国家のせめぎ合う価値

近代主権国家の絶対性

国家中心主義

国威発揚

国民の幸福増進

暴力・核兵器

⇔

協調・対立・葛藤

国家を超えた普遍性

自由・平等

人権思想

環境権

生存権

本研究は、こうした現代世界の価値的状況において、先端科学をいかにして全体的価値判定の場に持ち込んで正当に判断し評価しえるかを、伝統的なコンセンサスと、新たな近代的諸価値のコンセンサスをどのように調整できるかという視点で考察し、提言を行っていくことを目指す。

II. 個人と近代主権国家の関係—近代におけるユダヤ人解放に沿って

近代的諸価値と伝統的宗教文化との相克という歴史的事態を、もっとも劇的に、かつ如実に反映したのが、西欧近代のユダヤ人社会の命運であった。西欧近代のユダヤ人社会は、「ユダヤ人解放」によって解体を余儀なくされ、近代国家の市民としての忠誠心とユダヤ教への帰属の葛藤を体験する。そして、ホスト社会の反ユダヤ主義、迫害、絶滅の対象とされ、合衆国への移民、さらにはユダヤ人国家の建設へと向かったことは周知の事柄である。激動のユダヤ近現代史に即して、ユダヤ人に突きつけられた現代の焦眉の諸問題を考察することは、現代のすべての主権国家内に生きる宗教的、民族的マイノリティの人々の範例として、現代社会における人間のアイデンティティと宗教の在り方を理解する普遍的枠組みの理論構築に寄与するものと考えられる。

本考察によって総合人間学の構築に寄与する事柄を列举すれば、生命倫理を含む哲学的・神学的考察、社会変動・反ユダヤ主義・ユダヤ人道主義・安全保障などの社会学的考察、大量殺戮・暴力・人種差別に対抗する人権活動、特にアメリカ合衆国におけるエリー・ヴィーゼル

の活動などを網羅して理解することなどである。

ここでは、以上の点に留意しつつ、激動のユダヤ近現代史を素描し、現代の焦眉の諸問題についての展望を概括してみたい。

1. ユダヤ人と近代

ユダヤ人の近代は、西欧における「ユダヤ人解放」に始まる。ここでいう解放とは、ユダヤ人がそれまでの身分制社会でゲトトによって閉鎖された社会から、西欧の自由と平等の市民社会に対等の一員として認められ法的権利義務を取得したことを意味する。これだけを考えれば、まことに喜ばしいことのようなのである。しかし、この解放という出来事は、大きな歴史的変動の一面にすぎず、視点を変えてみれば、それはユダヤ人社会の「解体」であり「断片化」でもあったのであり、現在はその延長線上に位置する。

それまでのユダヤ人は、どこに住もうと、ユダヤ教に則った法によって自治社会を営むことが相当程度認められてきた。ユダヤ人の母親から生まれた男児は、生後8日目に、割礼を施されてユダヤ人の共同体の一員に迎えられ、13歳からは、正式な一員として613の戒律を守る責任を負い、ひいては結婚し家庭を築き、ユダヤの伝統を後世に伝えてきた。社会的には、安息日の遵守が重要である。7日に一度、その日には仕事をやめて、肉体を休息させ、精神を活性化させ、シナゴグを中心に神の教えを学習し祈りを捧げることによって、自分の生き方を反省することが常日頃行われてきた。こうして、ユダヤ人は、歴史的には古代から連綿と続く共同体意識をもつ民族宗教集団であった。

ところが、ユダヤ人解放はこの共同体を解体してしまっただけで、その結果起こったことは、ユダヤ人一人ひとりのアイデンティティの分裂と葛藤である。それは根無し草となる危機であった。私とはだれか。どこに所属するのか。どういう身分なのか。解放されたユダヤ人が所属するのは、新しく成立した近代主権国家であった。これは国民に全面的な忠誠心を要求する。それゆえ、ユダヤ教への忠誠と衝突する事態も起こりえた。しかも、皆が有無を言わず選択の前に立たされた。進んで西欧のキリスト教社会に同化する者、キリスト教へ改宗する者、改革された新しいユダヤ教の組織を作る者、解体した伝統を再興しようとする者、当の西欧社会自体が大変動の中で身分制度を解体し資本主義が台頭する中で、資本家になっていく者もあれば、階級闘争の中に身を投ずる者もあるといった状況である。

こうした、アイデンティティの危機は、ユダヤ人の側ばかりでなく、ホスト社会の側でも同じように起こっていた。そうした状況の中で、ユダヤ人との関係で重大なのが、反ユダヤ主義の台頭の問題である。従来、唯一正しいキリスト教を受け入れない頑迷な異教徒として、あるいはキリストを殺害した者たちの末裔として、憎悪と差別の対象とされてきたユダヤ人が、同等の市民となり、同じ国民となったという状況を想像してみよう。ユダヤ人社会の破壊、略奪、殺害、中傷は、ロシアでのポグロム、フランスでのドレフュス事件、さらにはナチスのショーアーによるユダヤ人大量死を生み、ヨーロッパ大陸でのユダヤ人の生存は壊滅的打撃を受けた。今日、西欧では、英仏といった自由を尊ぶ伝統のある国々にユダヤ人社会は存続しているが、多くは、アメリカ合衆国を筆頭に、移民を受け入れる、開かれた社会に生活の場所を求めている。

こうした展開とは別に、ユダヤ人自身でユダヤ人の国民国家を作ろうとしたのがシオニズム運動であり、そのアイデアは第二次大戦後、イ

スラエル国家の誕生によって実現した。

2. シオニズムの実現としてのイスラエル建国
イスラエルの独立宣言は、2つの言語で書かれているが、英語版では建国の正当性が民族自決という自然権と国連による承認に根拠をもつものに対して、ヘブライ語版には、ヘルツルの預言の成就という表現が見られ、ヘルツルに始まる近代の政治的シオニズムの実現であることを明記している。ここで、現代国民国家の問題も含めて、現代の国内の諸問題を列挙する形で紹介する。

a) イスラエル国家の性格づけ：イスラエルはユダヤ人国家であり、民主主義国家であると自己規定するが、それをいかに調整するかという問題がある。国内に2、3割のアラブ系市民をもち、アラブ人人口の増加率の高さから考えて、ユダヤ人人口が絶えず圧倒的多数を維持するよう移民を奨励することが義務付けられるのである。

b) 国家と宗教のかかわりの問題：イスラエルは世俗の国民国家であるが、新たな近代国家としての統合の求心力と一体化の方策として、国家への忠誠・徴兵制・殉国精神の育成・建国の神話などによる世俗宗教的、あるいは市民宗教的な性格を帯びた国家である。ショーアーの記憶もその一つである。これと宗教がむすびついて、民族主義的、国家主義的な宗教観念も台頭し、他方では、近代に一步も妥協しない中世的伝統を掲げた超正統派ユダヤ教の活動もさかんであり、対立と分裂の危険を常に孕んである。

c) ユダヤ人の定義問題：世界のユダヤ人は、イスラエルへの帰還と同時に市民権を賦与されることが、帰還法によって定められてきた。その際、ユダヤ人か否かの判断が正統派ユダヤ教の専権とされてきたために、世俗国家を掲げるイスラエルがつねに宗教問題を抱えざるをえない。1980年代に、エチオピア・ユダヤ人の大規模移民の際に、ユダヤ性が疑われて浸礼が課されて以来、これが政治問題へと発展してきた。個人レベルでは、生まれはユダヤ人だがキリ

スト教へ改宗した者や、正統派ユダヤ教以外の宗派による改宗を経てユダヤ人になった者のユダヤ性への懐疑の問題などがある。

d) 国内法の民族性：建国以来の国家法問題として、英国の委任統治以来、英国法の影響下に法制度が整備されてきたのに対して、ユダヤ民族の伝統的な法体系であるタルムードを市民法といかに接続するかという問題がある。

e) 社会のヒエラルヒーとイデオロギー対立：イスラエル国内のユダヤ人社会の構成に起因する問題として、建国の中心となった東欧の社会主義的なユダヤ人はアシュケナジ系で、中東イスラム圏出身のユダヤ人はスファラディ系・ミズラヒ系であり、生活様式や生活水準などの違いから、国内に階層化が生じた。近年、スファラディ系・ミズラヒ系を代表するユダヤ教正統派が議会に進出し、国内法によって宗教的要求の実現することをめざすため、世俗的ユダヤ市民と正統派ユダヤ教徒との対立が国論を二分するほどに先鋭化し、前者がユダヤ的伝統の全遺産と断絶することが危惧されている。世界的傾向とも共通するが、対立を先鋭化させ妥協を軽視する風潮が強く見られる。

Ⅲ. 宗教学的価値論から見た焦眉の諸問題とその現状分析

現代における諸価値の葛藤のありさまは、激動のユダヤ近現代史から抽出された問題群を超えて、世界的視野から観察するとどのような問題群が抽出されるだろうか。以下、宗教学的な観点から、現代の普遍的な焦眉の諸問題を提示し、若干の現状分析を試みたい。

1. 宗教の定義と人間の内面性

西欧近代を特徴づける二つの巨大な思想は、無神論的な啓蒙主義と個人の主観性を尊ぶロマン主義である。前者に押されて伝統的キリスト教の影響は薄れているが、後者の影響によって一面ではキリスト教は復興する。社会的には、nation-stateによる社会の再編が起こり、主権国家が人々に与えた帰属意識の強さに押され

て、教会の権威は後退し、それに変わって圧倒的な権威をもって人々の信念と行動を方向づけるようになるのが、国民国家という存在である。

近代社会においては、各国の憲法の条文をみればわかるとおり、宗教は人間の内面の自由に関わる最重要の要素として、基本的人権を構成している。宗教は人々の内面にあって、生きる方向性を与える。ここで、宗教の定義を広く取って考えると、宗教とは、当事者の究極的な関心事であって、それによって生きる方向性を与え、その方向に行動を駆り立て、これによって生きる意味や生きがいを与えるものである。したがって、この中には、命がけで守ろうとするものは何でも入る。名誉、名声、地位、美貌、金銭、財産、恋愛、国家、民族、長寿、健康、繁栄、正義、人権、幸福、平和、自由、平等、慈愛など。これらを本尊とする神々の信奉者は、伝統的な宗教に対しては無信仰と答える人の中にも多くいるはずである。そして、今日の個人主義尊重の社会では、自己を主張しその実現に全力を尽くすことは好ましいことであるというロマン主義的な観念が前提にある。

2. 主権国家の市民宗教 Nation-state as a secular religion

特定の教団への所属とは別に、あるひとつの国家に属することが、現代の宗教を考えるうえでは重要な要素となる。なぜなら、近代国家は、それまでの個人の社会帰属の問題、即ちアイデンティティを根底から覆すほどの衝撃をあたえる存在だったからである。

国民国家 nation-state は、一定の領土内で統治権を行使し、国防を旨とする軍隊を備え、自由と平等を謳った憲法を制定して、国民に一律の法を施行し、裁判権を行使する。こうした国家は、多かれ少なかれ宗教的特徴を備えていることが見て取れる。このことは、すでにルソーにとって指摘されたのに始まり、ロバート・ベラーが世俗宗教と概念化したことでも知られる。①国民に包括的な忠誠心を要求する。②国

民を統一する情緒的シンボルを作り出す。③国家の神話が作られ、それにともなう儀礼も作る。④大多数が同一の民族に帰属する場合には、さらに単一民族の神話によるイデオロギーが形成される。——これらによって、国民に一体感が生まれ、国のための命がけで戦う大義も生まれ、それを名誉と思い、またそこに生きることに幸福を感じる。

こうした国民国家というオプションは、第二次世界大戦後、イスラエルの建国にも現れているが、冷戦時代が終焉を迎えた今、再び台頭している。問題なのは、現代は地球化、国際化と言われながら、民族中心・国家中心に物事を考える傾向がいまだに強く、人間として他者に共感できるという人間の資質がないがしろにされる状況が生まれている点である。その結果、複数の人種や民族や宗教集団が混在する地域に統一国家を作る際に、どんな理念によって統一が形成されるか、なにが全体の一体感を生み出せるのかという問いに直面したとき、現実を無視して、民族を分離し浄化するという名目の大量無差別殺戮が指導理念になってしまう現実がある。

3. 冷戦後の神学

現在の国際秩序を支える思想、あるいは神学というものは、冷戦時代と比べるとどうなっているか。冷戦時代は我慢と威嚇の神学であった。西側諸国が共産圏諸国に対して示した核戦略は、自嘲的に「マッド MAD」政策と呼ばれる。これは、「相互の確実な死 Mutual Assured Death」という意味の英語の頭文字で、共産圏から西側のいずれかの領土内へ通常兵器による攻撃が行われた場合には、西側が直ちに核兵器によって対抗するという強い意志の表明であった。この背後にある思想は、西側諸国は、共産化するよりは死を選ぶということ、究極的には

平等より自由を選択するという価値態度を基礎にしている。命をかけて守り通すべき価値として自由を掲げるという信念の実践であった。この教義は、西欧独自の高邁な普遍的価値であって、例外的に限定すべきものとされたが、これが容易に体制護持の道具に転用されることが今日明白である。

冷戦後の神学は、自己の正義の単純な信奉という志向性の強さが際立ってきた。自分が考える正義を絶対視し、それに基づいて不正を発見し、力によって悪を懲らし、体制を一挙に変革できるという単純素朴な発想は根本主義的な過激思想に属す。ここに意見を異にする者への共感はなく、排除の論理が働く。他者の存在は視野の外であるから、民主主義の基本である基本的人権の尊重、伝統的な世界宗教が唱えてきた共感と慈愛という価値は、退けられている。これに対して、国連や NGO を中心に、人道的人権擁護の活動が対抗する。

国家が宗教的性格をもち、国民の全面的な忠誠心の対象となり、国民皆兵・総力戦に発展することが必至の現状では、情緒的な要因が加わって、敵が悪魔として憎悪の対象となり、人間という共通の地平から離れて、命がけの聖戦へと発展する。核による抑止という思考は果たして通用するのか、極めて懐疑的たらざるを得ない。

4. その他の問題群。ここでは項目のみ指摘する。

- a) 実践の哲学：マルクス主義から宗教的原理主義へ from Marxism to fundamentalism?
- b) 非人間性 Dehumanization and Demoralization
- c) 戦争は悪か Is war evil? Or diplomacy extended?
- d) 一神教とエキュメニズム：Pluralism

「もの」の人類学的研究の可能性と課題

—もの・身体・環境—系のダイナミクスから

床 呂 郁 哉

東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所

〔要 旨〕

本稿は総合人間学の主題のひとつである学際的で総合的な人間の理解という課題に、人類学の側からのひとつの応答として、「もの」を切り口とした人類学的研究の試みを紹介するものである。現在、文化人類学においても他の学問領域におけるのと同様に研究領域の多様化に相即するように、個別の研究者の扱うテーマや対象は個別細分化し、地域ごとあるいはテーマごとの棲み分けが良くも悪くも進行しているという観が否めないが、同時に個別細分化を乗り越えるような研究も近年、いくつか試みられてきている。「もの」を主題とする人類学も、「もの」を切り口としながら人間行為者の「身体」、そして人間と「もの」を取り巻く「環境」との相互作用という参照枠を設定することを通じて、人間世界を多角的に把握しようとする試みのひとつとして位置づけることができる。

はじめに

総合人類学の問題意識のひとつとして、ともすると個別細分化しつつある現代の人文社会そして自然科学の諸分野の垣根を乗り越えて総合的・学際的な視点から人間や人間をめぐる現象を研究していくという課題があると筆者は理解している。文化（社会）人類学は本来、まさしくそうした総合人間学の問題意識と極めて近い発想を内在していた分野であったと言えよう。しかしながら現在においては、その文化人類学においても他の学問領域におけるのと同様に、個別の研究者の扱うテーマや対象は個別細分化し、地域ごと（あるいはテーマごと）の細かい棲み分けが良くも悪くも進行しているという観が否めない。もちろんこうしたテーマや対象の細分化などは、各学問分野の発展と研究知見の蓄積に伴って半ば必然的に生起してくる現象でもあり、また限られた個々の研究者と研究者コミュニティの研究資源（予算的、時間的、能力

的なものを含む）を効率的に分配・動員して研究を進展させる上では必要な面もあることは否定できない。

しかしながら、現在のように主として地域ごとに個々の細かなテーマの差異化が極端に進んでいる状況は、やはり文化人類学が潜在的に持つ可能性を最大限に発揮していく上で、一種の制約になっているように見えるのもまた確かである。もちろん、このような文化人類学内部での一種の（地域別の）個別細分化を乗り越えるような共同研究プロジェクトも近年、いくつか試みられてきている。日本国内に絞って見ても、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所（AA研）を中心として実施されてきたいわゆる「資源人類学」研究プロジェクト（正式名称は特定領域研究「資源の分配と共有に関する人類学的統合領域の研究—象徴系と生態系の連関を通して」）も、狭義の文化人類学だけではなく生態人類学系の研究者や関連各分野

(考古学、生態学、思想史、歴史学等)とも連携しながら「資源」をキーワードとして学際的、総合的に人間社会の諸現象を地域横断的に把握し、比較検討する試みとして注目に値するであろう。筆者自身も同プロジェクトの「小生産物班」(代表:小川了AA研教授)の一員として同プロジェクトの共同研究に参加する機会を得たが、現在、同プロジェクトにおける問題意識の一部を継承するかたちで、広義の「もの」ないし物質文化に関する研究プロジェクトを個人的な研究テーマとして進行中であり、来年度からはAA研の共同研究プロジェクトとしても発足させるべく企画・準備中である。以下、総合人間学のプロジェクトとの連関の文脈において、筆者の個人テーマである「もの」の人類学的研究について紹介し、その課題などについても述べたい。

「もの」の人類学的研究の意味

衣・食・住など生活の最も基本的な領域を含めて、およそ人間社会は多種多様の「もの」と関わることなしには成立しえないことは言うまでもないであろう。近代の文化人類学のパラダイムを創出したとされるマリノフスキーの古典的著作『西太平洋の遠洋航海者』も、他ならぬ貝殻製の装飾品という「もの」とその交換(クラ交易)を主題としていたことにはじまり、近年ではA. AppaduraiやN. Thomasらによる研究をはじめとして世界各地の文化・社会的実践における「もの」の重要性を指摘する人類学的研究は徐々に増加している。日本でも先述の資源人類学プロジェクトにおいて「もの」は特に小生産物班などで重要な研究対象のひとつとされている。筆者の個人的テーマとしては、そのうち海産物の生産や利用(特に真珠の養殖過程)について日本や東南アジアさらにオセアニアなど地域横断的に比較しながら実証研究と理論考察を進めている。この「もの」に関する人類学的研究は、近年の人類学の内外の物質文化研究等の動向を踏まえながら、更に従来の人類学の

「もの」研究で必ずしも明示的ではなかった環境や身体とのダイナミクスをキーワードとし、さらに狭義の文化人類学に加えて考古学や霊長類学等の関連分野の研究も含めた学際的研究により「もの」を切り口として分野横断的な視点から人間世界にアプローチするという目的を持っており、その意味においては、総合人類学のプロジェクトと問題意識を共有する面が大きいのではないかと考えている。

「もの」の人類学的研究の事例：真珠養殖をめぐる身体性と環境

もう少し具体的に、現在までに筆者が個人研究として実施してきた真珠の養殖の事例を題材にして「もの」の人類学的研究の成果と理論的な可能性について簡単に紹介したい。筆者は日本各地におけるアコヤ貝真珠養殖の現場ならびに東南アジア、オセアニアの真珠養殖現場(白蝶貝真珠および黒蝶貝真珠)を調査研究しているが、その過程で浮かび上がってきたのは、真珠という「もの」の生産をめぐるのは生産者(養殖技術者)の身体性という問題、次に生産の場をとりまく環境という問題が複雑に相互連関しており、このダイナミクスに然るべき注目を払うべきであるという点であった。

まず真珠養殖をめぐる「身体性」について述べる。各地の真珠養殖をめぐる技能については、真珠養殖技術者のためのマニュアル・教科書的なテキストなども作成されているが、そうした言語化された教科書的知識だけで習得が不可能なのはもちろん、先輩などから挿核作業などについて現場で指導を受けても、それを実際に自分の身体で覚えるまでは完全に習得したことにはならないとされる。実際に「先輩から言葉で聞いただけでは駄目。自分の身体で覚えないと身につかない」といった語りを筆者は真珠養殖現場でしばしば聞かされる。真珠養殖にとって中核的な工程である挿核手術などにおいては、手先の器用さと同時に、貝を目で見て、その貝の体力や状態を見極める鋭敏な感覚など、

養殖の実践を通じて自分の身体で覚えた経験の蓄積が大きく出来映えを左右するのである。真珠養殖に必要な技能は言語化され明示化された知識では限界があり、実践を通じて自分の身体で覚えた、いわば身体化された知識 (embodied knowledge) としての側面を強く持っている。

このように一方で真珠養殖の過程は理論的には伝統的な工芸生産における「職人」的なものづくりをめぐる人類学の議論や、認知科学や教育学等で有名な「実践共同体」や「身体化された心」(embodied mind) の議論などと親和性が高いように見え、実際にその生産者(養殖技術者)の「身体性」ないし身体化された実践知に着目することなしに真珠養殖の過程を理解することは困難である。

ただし真珠の養殖過程においてはこの「身体」という参照軸の他にも「もの」としての真珠の生産において極めて重要なファクターが存在する。それは結論から言うと「環境」という要素である。ここで言う「環境」は何も生態(自然)環境に限らず、真珠養殖や流通をめぐる社会・経済・文化的な環境も含むものであるが、ここではそのうち生態環境に絞って簡略化して述べたい。アコヤ貝にせよ白蝶貝、黒蝶貝などにせよ、いずれも海に全面的に生存を依存し、人間から見ると一見、微細な生態環境の変動にも鋭敏に影響され、場合によっては斃死などに至る繊細な生き物である。

とくに1997年頃から日本のアコヤ真珠養殖現場ではいわゆる大量斃死が大きな問題として浮上してきた。これは愛媛や三重などをはじめ各地のアコヤ貝(とその真珠)へ壊滅的な打撃を与えたものであり、ウイルス説、魚の養殖や密殖、水質汚染の影響など様々な原因が取り沙汰されたが未だに決定的な原因確定には至っていないとされる。こうした斃死率の上昇は海外の真珠養殖現場においても認められ、たとえばフィリピンのパラワン島周辺では地元における違法な漁業(サイアナイト、ダイナマイト漁等)などの要因による漁場環境の劣化や、あるいは

エルニーニョやボルネオ森林火災による煙害と連動しているとされる異常な水温変動などが起きるなかで白蝶貝の斃死率上昇などが報告されている。

こうした状況への対応として、真珠養殖業者の中には、従来とは異なった種類の技術や母貝の導入などを試みる者が増加している。このため、昔(1990年代以前)に比べて現在の方が養殖に関して知らなくていけないことが格段に増加していると指摘される。たとえば日本のアコヤ貝真珠養殖においては、従来の国産の天然の母貝に、(高水温に強いとされる)中国産の母貝を掛け合わせたいわゆる「ハーフ貝」を導入するという技法が一般的になりつつある。そして同じハーフ貝でも母貝販売業者ごとに母貝の性質が微妙に異なり、その特性を知らないと成功しない。この他にも詳細は省くが多くの新技術の導入が真珠養殖現場で試行錯誤的に実施されつつある。

しかし、興味深いのは、こうした養殖技術の変化に対し「ベテランの人ほど逆についてゆけない」という指摘がされている点だ。生態環境の劣化に伴う養殖技術の変化は、ベテラン、熟練した者ほど今までの身体化された経験に囚われて、逆に変化にうまく対応できないという状況もこうして一方では生まれつつあるのである。こうして特に真珠のような環境依存的な「もの」づくりの場合には、いわゆる「実践共同体」論におけるような相対的に固定化されたスキルや技能の身体的習得という視点だけでは限界があり、「環境」の変動に伴った技能の再・最適化といういわば「メタ学習」的な視点への注目が必要となってくる。

今後の展望と課題

以上は筆者が個人的に調査を実施してきた真珠養殖の事例を挙げてみたが、この他の事例でも生産者や利用者など行為者の「身体」、さらには「もの」と人間を取り巻く「環境」との相互作用ないしダイナミクスを把握していくことは

「もの」の人類学的研究においてひとつの重要な参照枠となりうると考えられる。さらに「もの」の人類学のサブテーマを敷衍すれば以下のような項目を挙げる事が出来よう。

(1) 「もの」と人間の関係の通文化的な多様性と共通性の解明していくこと：異なる生態的、文化・社会的環境に応じた「もの」と人間の関係の多様性と共通性の動態を具体的に解明していくこと。(2) 各地の社会・文化的環境における「もの」のローカルな生産や利用の実態に加えて、特定の文化・社会的共同体を越えて(ときにグローバルに)流通し、移動し、越境していく「もの」に関する研究していくこと。(3) 霊長類学や身体実践に焦点を当てた人類学の視点から、「もの」研究の分野に環境

や身体と「もの」のダイナミクスをめぐり多様性と共通性の両方から比較検討すること、などである。

もちろんこのような研究目標を一人の研究者の個人研究として実施するのは遙かに能力を超えるものであり、その遂行には異なる分野の研究者との共同研究や世界各地で調査経験を持つ複数の人類学者ならびに関連分野の共同研究が必要不可欠であろう。この意味で総合人間学プロジェクトや筆者が企画中のAA研での「もの」をめぐる人類学的研究プロジェクトなどでの学際的ないし地域横断的な共同研究の枠組みを今後、構築し活用しながら研究を進めることが求められるであろう。

幸福と経済学¹

池本幸生

東京大学東洋文化研究所

はじめに

欲望への対処の仕方は3つのタイプに分けることができる²。すなわち、①人間を欲望的存在として受け入れる自然欲望型、②社会的存在として人々の欲望を調整しようとする欲望調整型、③宗教的存在として人間の持つ欲望から自由になろうとする欲望超克型である。また幸福感は次の3つの型に分けることができる。すなわち、①個人の幸福のみを追求しようとする個的幸福観、②公共的幸福観、③共生的幸福観である。

主流派経済学が想定する人間像は、「もっぱら経済合理的な考慮から行動する³」経済人(Economic Man, ホモ・エコノミスク Homo oeconomicus)であり、上記の類型に当てはめるなら、自然欲望型であり、個的幸福観に分類されることになろう。その人間像は、物欲に囚われた利己的な存在であり、それがグローバル化の波とともに日本でも広く深く浸透しつつある。「失われた10年」と呼ばれる1990年代に、日本が本当に失ったのは「人間らしい生き方」をすべきだということの根拠であった。リストラや成果主義といった効率至上主義によって、人間はますます富を生み出すための単なる手段と化していった。金儲けをすることが「良さ」の基準となり、札束を数えて、ほくそ笑んでいる嫌な人間こそが素晴らしい人間と見なされるようになる。その考えに根拠を与え、人々を駆り立ててきたのが効率志向の主流派経済学であった。「グローバルスタンダード」などという概念に踊らされていたのは、その90年代の話であった。グローバル化の波は世界中に広がり、

貧困対策の名の下に世界の辺境の地まで及ぼうとしている。タイでタクシン政権がクーデターによって打倒されたのは、金儲け主義に反対する仏教徒からの反撃であったと見ることもできるだろう。

格差社会も、効率を追求するために敢えて取り入れたものであった。格差社会を問題視することは、格差社会の上位にいる者は優れており、下位にいる者は劣っているという判断を忍び込ませることになる。この場合の優劣の判断は金儲けのための効率性である。しかし、だからといって、格差を放置しておくことはできない。格差問題の複雑なところは、この二面性にある。アマルティア・センが『不平等の再検討』を書いて、不平等を単純に所得格差として捉えることの間違いを指摘していても、日本で格差を論じる人たちは理解をしていないようである。

真面目に生き方を考える人たちにとって経済学は何の指針も与えてくれない。「人生の目的は金儲けではない」というだれもが認める真理に立ち戻って、幸福とは何かについてもう一度、考え直すべきではないかという動きが出てくる。そう考える人たちにとって、経済学や「嫌な学問」であり、経済学者は「嫌な奴」であるに違いない。もちろん、「嫌な奴」が多くいることは否定しようもない。学生の多くは、金儲けをしたくて経済学を学んでいるようである。たとえ経済学を学ぶ動機が「貧しい人の暮らしを何とかしたい」という利他的動機であったとしても、経済学の勉強を熱心にすればするほど、やがて「自分自身の効用を最大化する」

という利己的人間観に染まっていく。それでも、この問題を真剣に考えている経済学者はいる。本当に立派な経済学者はそこまで考えているものである。

もともと経済学は人々の幸福を追求する学問であった。その名残は効用最大化原理として生き続けている。「結婚の経済学」や「犯罪の経済学」というものが考えられるのなら、「幸福の経済学」というものがありうるのかと考えてみれば、そのようなものはありえないのに気がつく。それは、もともと経済学が幸福を追求するための学問だからである。それにもかかわらず、経済学が幸福を追求する学問とは見なされないのはなぜなのか。この点について、考察していくことにする。

1. 経済学は幸福をどう捉えるか

経済学は金儲けのための学問という一般の了解とは違って、本当は（建前は）人々の幸福を追求する学問である。経済学者は、経済学を勉強しても、本当は金儲けが上手でないことはよく理解している。それを知らない人は経済学者に対して、「景気はどうですか？」とか「どの株を買うと儲かるでしょう？」と尋ね、それに対して「それが分かるなら学者なんかしていない」と経済学者は心の中でつぶやいている⁴。本当は金儲けのための学問ではなかったのに、どうして金儲けの学問になってしまったのだろうか。マルクス経済学は金儲けの学問とはほど遠く、近代経済学は金儲けの学問として批判していたという構図が冷戦崩壊とともに消え失せてしまったからだろうか。批判するものがいなくなり、金儲けが良さの基準になってしまったからだろうか。

経済学の最も基礎的な前提は、「人は自分自身の効用 Utility を最大化するように行動する」ということである。これは功利主義 Utilitarianism に主流派経済学は基づいていることによる。功利主義とは、「功利を一切の価値の原理と考える説」であり、「功利を道德の基礎とし、

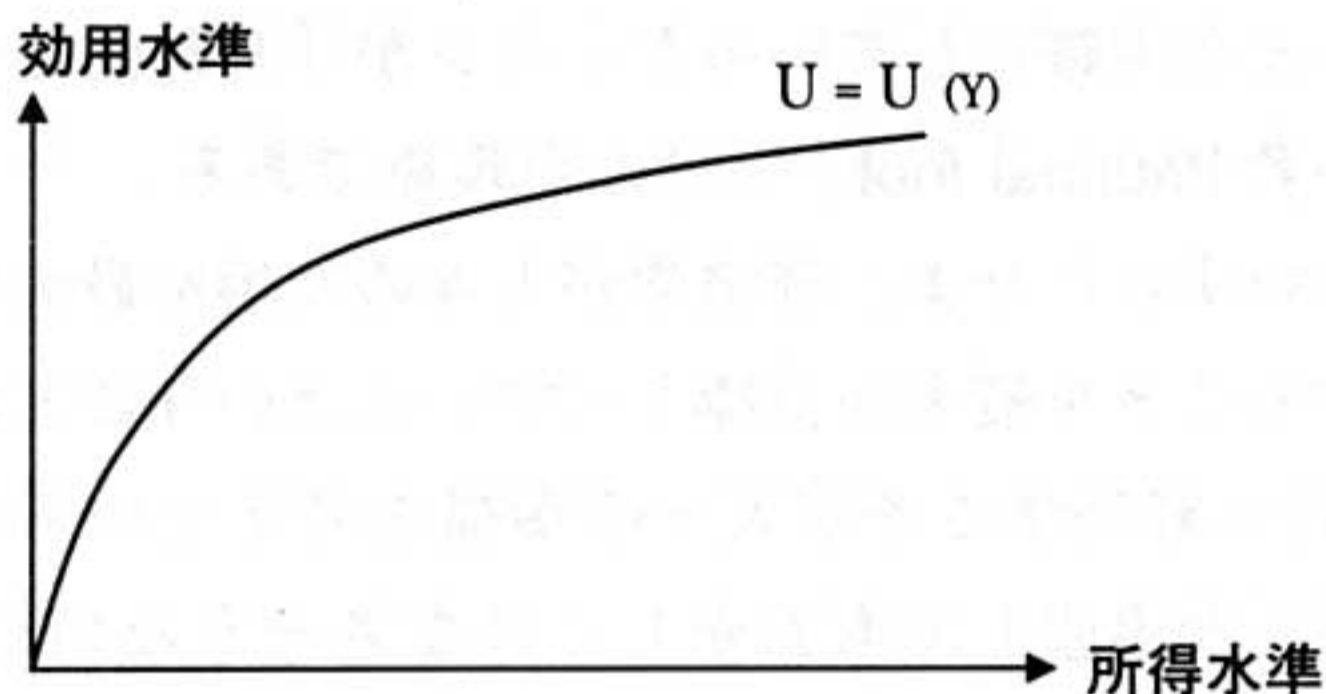
『最大多数の最大幸福』を原理として社会の幸福と個人の幸福との調和を企図し」ていた⁵。効用とは、「財・サービスが人の欲望を満たし得る度合」⁶である。つまり、欲望充足度を高めることこそが道德の基礎であり、道德的判断は人々の効用を高めるかどうかで行なわれることになる。この定義によれば、効用とは欲望従速度であるが、幸福 Happiness のような精神的満足度を意味していただろう。しかし、そのような快樂主義⁷ (Hedonism) 的アプローチには常に反対がつきまとい、その批判に答えるため、たとえば願望成就 Desire fulfillment というような形で様々なものを効用の中に押し込め、効用の解釈を拡大していった。このような拡大解釈によって、効用というひとつの概念に様々な役割を持たせることによって、経済学はシンプルな体系を築くことができたが、効用というひとつの指標に様々な役割を担わせることは、人間の評価や選択の問題をまともに考えることを困難にしていった。センが「合理的な愚か者 Rational fool」と呼んだ現象である。

いずれにせよ、経済学が人々の効用を最大化することを最大の目標としているということから、「経済学こそが人々の幸福を考えているのだ」と主張してもおかしくはなさそうなのに、そう主張する経済学者はほとんどいない。経済学者は金儲けだけを考えていると言うのは正しくないが、幸福を正面から論じようとする経済学者はほとんどいない。その理由として考えられるのは、それを数量化するのが困難だということである。数量化できないものは科学的ではないと考えている。経済学は社会科学の中でもっとも「科学的」であり、数量化こそが科学の要件であると考えられている。数学を使いこなすということは、経済学者のヒエラルキーの中での地位を高めることになる。たとえ、研究している内容はどんなにつまらないことであっても、高度な数式が並んだ論文はありがたがって読まれる。このヒエラルキーの中で、その下に來るのが統計数字を使いこなす人たちであ

り、もっとも下位に置かれるのは、数学も統計も使わない人たちであり、もし幸福を論じる経済学者がいれば、それはその中でもさらに下位(最下層の最下層)に置かれるだろう。

幸福を効用と呼び替えてみたとしても、本来なら効用も同様に捉えにくく、従って非科学的であると見なされるべきである(効用に関するライオネル・ロビンスの批判は後で取り上げる)。しかし、効用はあたかも客観的で計測可能なように扱われてきた。しかも、それは数学的に取り扱うのにふさわしい「行儀の良い」性質を備えていると仮定される。この仮定を導入する段階で、本来、人間の幸福を考えてきたはずの経済学が金儲けにしか関心のない経済学に変わる。すなわち、「人々の効用は所得によって決まる」(効用は所得の関数である)と仮定し、その関数の形状に次のような仮定を置く。

$$U=U(Y), U' > 0, U'' < 0$$



一階の条件 ($U' > 0$) は限界効用は常に正であり、二階の条件は ($U'' < 0$) は限界効用は低減するということを意味している。つまり、どんなに金持ちになったとしても、さらに所得が増えれば満足度は増していく。その満足度の増加分は逡減していくものの、ゼロになることはない。人々はどんなに金持ちになったとしても満足することを知らず、いつまでも所得を追い求めようとする。この仮定によって、幸福を追求する人間は、いつまでも金儲けを追求しようとする強欲な人間に変わる。

人々の効用は所得のみによって決まるという仮定は、人々は札束を数えて喜んでいるように見えるがそうではない。お金は手段に過ぎず、

お金が大事なのは物(財)を買って消費する手段である。本当は効用は財を消費することによって生まれ、お金(所得)はその制約に過ぎない。つまり、人々の行動を数学的に表現すれば：

$$\text{Max. } U = U(x_1, x_2, \dots), U' > 0, U'' < 0$$

$$\text{Subject to } Y = \sum p_i x_i$$

ここで x_i は第 i 財の消費量、 p_i は第 i 財の価格である。

ここでは、札束を数えて喜ぶのではなく、物を消費して喜ぶ人間の姿がある。物が溢れていることを豊かさと呼ぶことをマルクスは物神崇拜(Fetishism)と呼んだ。つまり、経済学が目指す幸福とは、効用の最大化であるものの、実際には際限なく物が溢れることである。経済学における物欲に際限がないのは、上述の仮定 ($U' > 0, U'' < 0$) から直接、導かれる。経済学が、心の豊かさや幸福の追求と相容れないのはこのような仮定を置いているからである。この仮定があるから、経済学者は安心して金儲けを追求することができ、それが人々の「幸福」につながるのだと主張することができ、自分自身の良心を痛めずにすむ。一方、金儲けを追求しようとする人も、経済学が正当化してくれた金儲けに専心することができ、「私が金儲けすることが人々を幸せにすることなのだ」とさえ主張することができる(本当にそう信じているか否かは別として)。

所得は手段に過ぎないのに、所得を究極目的と見なす人たちがいる。このことはよく認識されていて、様々な形で表現されている。所得は究極の目的を達成する手段に過ぎないと思う人たちは、所得が究極の目的であるかのように振舞う人たちを批判するために次のような話が語られる。

フランス人が釣りをしているところにアメリカ人がやってきた。

アメリカ人：網で大量に獲って売りに行けば儲けられるのに。

フランス人：そんなに儲けてどうするのか。

アメリカ人：儲かったらのおんびり釣りでもして過ごす。

フランス人：それだったら、初めから釣りをしてのおんびり暮らせばいい。

この例は、フランス人がアメリカ人の金儲け主義を批判するという状況を表現しているが、様々なバリエーションをもって語られる。われわれは目先の利益にとらわれて、本当に大事なものを忘れていないかという教訓である。何を究極の目的 (Ends) とし、何を手段 (Means) とすべきかと問題である。金儲け主義は所得を究極目標とし、物神崇拜は物 (財) を究極目的とする。経済学が人々の幸福を究極目的として論じるためには、この効用に関する仮定を変えなければならない。

2. 効用主義的解釈の問題点

功利主義的解釈はどの程度まで有効なのだろうか。ここでひとつの例を考えてみたい。ホームから線路上に転落した酔っ払いを助けようとして死んだ人の行為はどう説明されるか、という問題である⁹。「自分自身の効用最大化しか動機を持たない経済人」というモデルに慣れ親しんだ人は、この行為も自己の効用最大化によって説明しようとするかもしれない。すなわち、この人が死んだのは自分自身の効用を最大かするためであると功利主義的に解釈する。自分自身の命を犠牲にするというコストと、人を助けることによって得られる満足感を比較考量した結果、後者の方が大きいから後者を選択したと言うかもしれない。数学的モデルを使ってスマートに「解いてみせる」ことはできるし、解けたことで満足する人もいるかもしれない。しかし、数学的に解けたという事実は、それが真であることを何ら保証するものではない。この説明は、実際に犠牲になった人の判断を表してはいない。この人は自分の命を犠牲にして、自分の快樂を追求しようとしたわけではない。人を助けることが「正しい right」行為だと考え

ていたから、自分の効用を犠牲にしてでも正しい行為を選択したのである。そのような自己を犠牲にして正しい行為を行なったからこそ、犠牲になった人に対してわれわれは敬意を表し、その行為に感動している。しかし、もしその行為が単に自分自身の快樂追求のためであったとしたら、われわれはそんな行為に感動することもなければ、敬意に値するとも思わないだろう。このような解釈は自分を犠牲にした人に対して正当な扱いをしているとは言えない。したがって、このようなケースに功利主義的解釈をすることは正しくない。

もうひとつ例を考えてみよう。その例とは、「すべてを犠牲にして、盗撮をする行為は合理的か？」というものである。経済学的に考えるなら、盗撮をした人は、盗撮することによって得られる快樂と、盗撮がばれて、将来、得られはずの所得を失うことの損失を比較考量し、その結果、盗撮することの快樂が大きいので盗撮することを選択したと解釈できるかもしれない。ばれることの確率を考慮した期待所得の損失という形に数学的に装飾することもできるだろう。この場合もスマートに数学的に解くことができ、したがって彼の行為は全く合理的であると主張できるかもしれない。たとえ彼が本当にどんなに合理的に緻密に計算していたとしても、その行為にだれも納得することはなく、ただ愚かと思うだけである。彼がどんなに合理的であったとしても、それは正しい行為ではない。「犯罪の経済学」が犯罪者の行動を合理的に説明できたとしても、その行為を正当化できるわけではない。

結婚についても、ある人の結婚の決断を功利主義的に説明することはできるだろう。結婚に伴う様々なコストと、結婚によって得られる様々なベネフィットを比較することによって結婚すべきかどうかという判断を行なうというモデルを作ることは可能であろう。しかし、この計算式をパワーポイントで説明して結婚のプロポーズをするならば、プロポーズを受けた相手

は憤慨して、相手をひっぱたいて別れるだろう。結婚がいかにお徳かと、セールスマンのように説明されても、その説明は違うと思うだろう。

この世の中で、功利主義的に合理的な経済計算によって行動することもあるれば、正しいことをするために不合理な行為を選択することもある¹⁰。われわれはしばしば（功利主義の立場からすると）不合理な選択を迫られることがある。ヤーノシュ・コルナイは「亡命すべきか、再入党すべきか、革命の瞬間において何を為すべきかのような大決定を要するドラマティックな瞬間には、事前に与えられた選好など存在しないことを知っている」と述べている¹¹。利他的行為は功利主義的解釈で説明できたとしても、それは正しく捉えたことにはなっていない。利他的行為は、経済学的アプローチに大きな変更を迫る。アマルティア・センの「パレート派リベラルの不可能性定理」はそのことを示している。経済学的体系のシンプルさと美しさは、すべてのものを効用という概念によって扱おうとするところから生まれてくる。しかし、経済学において効用が果たしている様々な役割は本来なら区別されるべきであり、それができないのは「合理的な愚か者」である。ここに経済学の問題があるなら、選択や評価の問題を解きほぐす作業が必要になり、そのためにセンはケイパビリティという概念を提案する。ケイパビリティについては後に取り上げる。

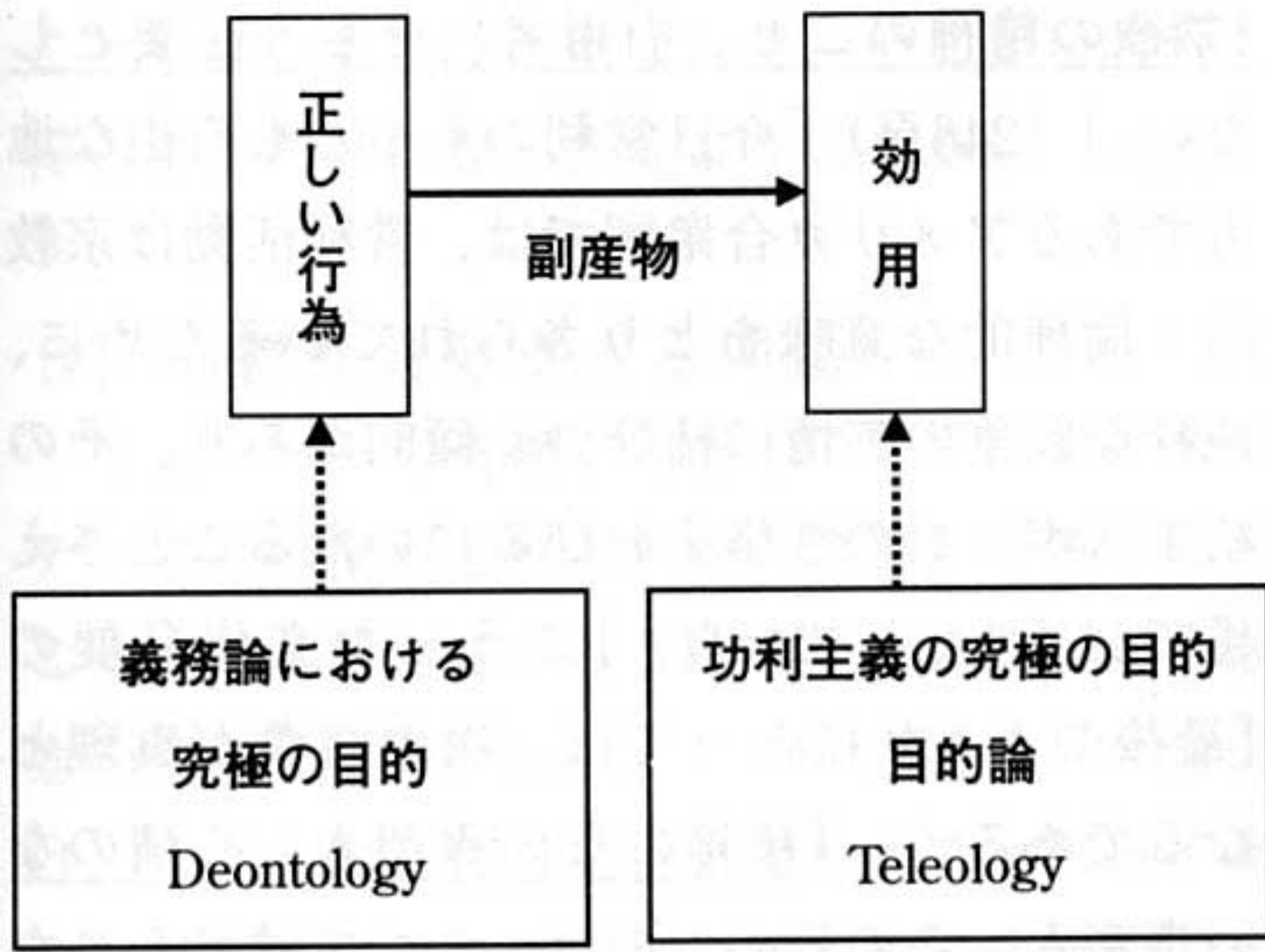
ところで、「犯罪の経済学」や「結婚の経済学」があるとすると、「幸福の経済学」というものはありうるか、と考えるのも無駄ではない。もし「幸福の経済学」というものがあるとすると、それは次のような問題を解くことになろう。すなわち、今、持っている所得や財の制約のもとで自分自身の幸福を最大にするためには、その所得や財をどのように用いるべきか、というものである。しかし、この問題は、典型的な経済学の問題と全く同じである。この意味で、経済学は本来「幸福の経済学」なので

あり、「経済学」の一分野としての「幸福の経済学」などというものはないと言ってもよいだろう。繰り返すが、経済学のおかしい点は、「所得や財が増えれば増えるほど効用が高まる」という仮定にある。

3. 良さ Goodness と正しさ Rightness

功利主義が道德の基礎に据えようとしているのが効用である。それは人々の欲望充足度であり、人々が自分の暮らし振りに対して感じる「良さ goodness」の指標である。人々が「良い」と思うことが社会にとっても望ましいことであり、できるだけ多くの人々が「良い」と思う暮らしができるように政治はなされるべきであるというのは、民主化に向けて社会を変えていこうとするときには人々の心に強く訴えかけ、重要な役割を果たしたであろう。功利主義哲学が歴史的に果たした役割については軽視すべきではないと考えるが、しかし、功利主義ですべてを捉えられるわけではないことも事実である。人を助けるといった行為に見られる「正しさ rightness」は、それで捉えることのできないものである。われわれが「正しいこと」をしようとするのは、それによって効用を得たいためではない。正しいことをして、結果的に満足を得られたとしても、それはあくまでも副産物であって、満足を得ることが究極の目的ではない。満足を得るために正しいことをしたのではない。たとえ自分自身の効用は低下することが予想されたとしても、正しいことを選択することがある。これを功利主義てきには「不合理な愚か者」というだろうが、「正しい」ことの意味を正しく捉えることができないならば、いくら合理的であっても「合理的な愚か者」でしかない¹²。

竹内好は次のように書いている。「善行にはかならず報いがあるという修身科の教えが虚偽であることは、体験からわかっていたが、それでは善の根拠がどこにあるかが私にはナゾであった。¹³」そして「よい結果が来るからよいこ



とをするのではなく、悪い結果が来るから悪いことをしないのではない。¹⁴⁾ という山本有三『生命の冠』の匹田医師のこゝばに納得している。この世の中で必ず善行は報われ、悪行は罰せられるわけではない。要領のいい連中は悪行を重ねていても平気な顔をして大手を振って歩いている。このような不公平はどこかで帳尻あわせが行なわれると信じるしかない。もしこの世で報われないなら、来世で必ず報われるはずだと信じる。来世の存在を信じないなら、この世のどこかでなんらかの形で報いられると信じる。こう考えてくると、功利主義者は目先の効用（幸福）計算ばかりにとらわれているような気がしてくる¹⁵⁾。

4. 手段の目的化、目的の貧困化

所得が目的なのではなく、幸福が究極の目的であり、所得は幸福を追求するための手段に過ぎない。幸福を究極の目標とすることは、一見、まともに見えるので、しばらくはこの説に従って考察を進めることにする。そこで経済学は、幸福（効用）が所得の単調増加関数であるという仮定を置き、この単純な関数関係が問題であることはすでに指摘した。つまり、人々の効用は所得のみによって決まり、所得が増えれば増えるほど人々の効用は増していく。したがって、人々の効用を最大化したいのなら、所得を最大化しなければならず、所得を最大化しさえすれば人々の幸福は保証されると考える。所得の増加は効用増大のための必要十分条件なの

である。この条件の下で、所得を幸福の代理変数として用いることが許される。このようにして手段でしかなかった所得増大が目的化していく。やがて「幸福こそが究極目的である」という前提は忘れ去られ、所得増大こそが人生における唯一の目的となっていく。あるいは、所得を稼ぐことと、それを使うことの間で Dichotomy が発生し、どう使うかをわすれて、まずは所得の最大化に全力を注ぐという生き方が生まれる。働くことは、単に金儲けのための手段であり、働くことは生きることの価値から疎外されていく。

人生は単に自分自身の幸福のみを追求するのではないという人の行為の目的の多様性も忘れ去られていく。利他的行為も利己的な行為として解釈され、儲かるかどうかが良い悪いの基準となる。正しい行為であっても儲からなければ良くない行為と見なされる。Right であることが good ではなくなり、good であることが right になる。

すべてのものを金儲けのための手段にしようとする動きは経済開発の分野でも見られる。そもそも人の行為には様々な意味が込められている。例えば「布を織る」という行為にも様々な意味が込められていた。それが真の価値であり、目的であり、良さの基準であった。しかし、それを「経済開発」の手段としてしまったとき、金儲けのために布を織ることの本来の意味は歪められ、希薄化していき、最終的には、儲からないなら布を織る価値はないと言われる。そして、われわれの生活から「豊かさ」が消えていく。

このように労働から意味が奪われていくという現象は、かつてマックス・ウェーバーが予言していたところであった。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の最後の最後には、資本主義がどのようにして自己増殖を始めるかについての記述がある。かつて働くことは神に奉仕することであった。「生活上他に好機をあたえられない人々の、低賃金に拘泥しな

い、忠実な労働が神の深く悦びたまうものであるという見地は、キリスト教のほとんどすべての派の禁欲文献全体に滲みとおっている。この点では、プロテスタンティズムの禁欲それ自体はなんら新しいものをもっていない。けれども、この見地をこの上もなく掘り下げたばかりではなく、そうした規範に、結局それがあつてのみ規範が影響力を発揮しうるようなもの、すなわち、そうした労働を使命としての職業とみ、また、救いを確信しうるための最良の—— ついにはしばしば唯一の——手段と考えることから生じてくる、あの心理的起動力を創造した。また、他面において、この禁欲は企業家の営利をも使命たる『職業』と考えることによって、この独自の労働意欲の搾取を合法化した。」(マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻、梶山力・大塚久雄訳 岩波書店 1962年、240頁。傍線引用者)

専門の仕事に専念しようとするれば「ファウスト的な人間の全面性」(245頁)を断念せざるをえない。それは「完全で美しい人間性の時代からの断念」(245頁)である。「ピュウリタンは職業人たらんと欲した——われわれは職業人たらざるをえない。何故というに、禁欲は僧房から職業生活のただ中へ移され、世俗内の道徳を支配しはじめるとともに、こんどは、機械的生産の技術的・経済的条件に縛りつけられている近代的経済組織の、あの強力な力をもって、現在その歯車装置の中に入りこんでくる一切の諸個人——直接に経済的営利にたずさわる人々のみでなく——の生活を決定しており、将来もおそらく、化石化した燃料の最後の一片が燃え尽きるまで、それを決定するであろう。……外者についての配慮は、ただ『いつでも脱ぐことのできる薄い外衣』のように聖徒の肩にかかるに止めねばならなかった。それなのに、運命は不幸にもこの外衣を鋼鉄のように堅い外枠と化せしめた。」(245-246頁)「勝利をとげた資本主義は、機械の基礎の上に立って以来、この支柱

(禁欲の精神のこと。引用者)をもう必要としない。」(246頁)「今日営利のもっとも自由な地方であるアメリカ合衆国では、営利活動は宗教的・倫理的な意味をとりさられているために、純粋な競争の感情に結びつく傾向があり、その結果スポーツの性格をおびるにいたることさえ稀ではない。」(246頁)「こうした文化発展の『最後の人々』にとっては、次の言葉が真理となるであろう。『精神のない専門人、心情のない享楽人、この無のものは、かつて達せられたことのない人間性の段階にまですでに登りつめた、と自惚れるのだ』と。」(246-247頁)「一種異常な尊大さをもって粉飾された機械的化石化」(246頁)かもしれない。

『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、資本主義的経済発展にはプロテスタント的労働観が広がる必要があると読まれることが多い。開発経済学分野では、発展途上国が「貧しい」のはプロテスタント的労働観を欠いているからだという解釈をなす学者もいる。しかし、経済発展にとって「プロテスタンティズムの倫理」が必要条件であると主張しているのではなく、歴史的に最初に登場した資本主義にとってはプロテスタントの倫理観が必要であったが、一旦、資本主義の歯車が動き始めるとその勢いを押し留めることはできず、プロテスタントの倫理観は必要ではなくなる。やがて倫理は消え失せ、資本主義の「精神」だけが増殖していく。人間は神に仕えるのではなく、資本主義に仕えるのである。

「私たちは経済法則の奴隷ではない。……経済の優位から擬似必然性の仮面を剥ぎ取り、その価値依存性を暴露すること、そして、経済の優位を生み出すもととなっている私たちの価値観を、批判的自己省察と相互批判的対話によって再編すること」(井上達夫『現代の貧困』岩波書店 2001年)が必要であるとしても、それが容易でないのは資本主義の歯車が動き続けているからである。かくして、われわれは主体として働くことに価値を見出すのではなく、働く

ことを単なる手段と見なして、そこから所得を得ることだけに専心するようになる。

5. 消費社会を支える理論

ウェーバーの理解に従えば、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は働くことこそが神に仕えていることの証であるという観念を広めただけでなく、利益追求（＝金儲け）もどのように神に仕えていることの証であると見なし、そこから罪悪感を取り去った。金儲けをすることも、一般労働と同様に神に仕えていることの証となった。

アダム・スミスの『国富論』は「見えざる手 *Invisible hand*」だけが注目され、利己心こそが社会を発展させる原動力だと見なされるようになった。それは主流派経済学に取り入れられ、人間は利己心のみを動機とする存在となった。人間は、利他的に生きるよりも、利己的に生きることこそが利他的でもあると「証明」した。そして、人々は利己的であることの罪悪感を失うことになった。

ケインズ経済学（ケインズの経済学ではなく）は、消費こそが社会にとって望ましいと主張し、「消費は美德」などという風潮を生んだ。

われわれの行為の根幹にあった様々な道徳的価値観はこうしてひとつひとつ失われていった。われわれの豊かさの基準は物的豊富さや所得水準の高さによって測られるようになった。このことの問題点は十分に認識されている。開発経済学の標準的な教科書でも、「開発」とは所得の増大だけではないと論じ、物的豊かさだけが問題なのではないと論じている。しかし、そう論じるのは教科書の初めだけで、そうは言ってもやはり所得水準によって豊かさは測られるのだという言い訳をして、どうすれば所得水準を引き上げることができるのかということに専念する。これもすべて所得こそが発展や豊かさにつながるという前提によってすり替えが行なわれるからである。

かつては経済発展論と呼ばれていたものが、

いつの頃からか開発経済学と呼ばれるようになった。開発経済学は、開発を押し進め、所得を増やしてくれる学問として人々の期待を集める。所得を増やすためだけの学問であれば勉強するのは後ろめたいだろうが、それが究極的には人々の幸福につながるのだと思えば安心して所得増大に専念できる。そして、人々の幸福につながる最も役に立つ学問としての地位を得ることができる。しかし、それが広めようとしているのはどのような倫理観なのか、労働観なのか、そこまで考えてみる必要がある。ただ単に所得が増えたからそれですべてがうまくいくというものではない。

6. ケイパビリティと幸福

経済学は良し悪しの基準を効用に置くことによって、何が善なのかという判断を行ってきた。古典的な功利主義では、社会全体の状態の良さも人々の幸福を合計することによって判断されると考えてきた。ベンサム「最大多数の最大幸福」の原理である。経済学においては（いつの頃からか）人々の幸福は所得にのみ依存していると仮定するのだから、このことは「総所得を最大化せよ」という命題につながり、経済成長に専心せよということになる。

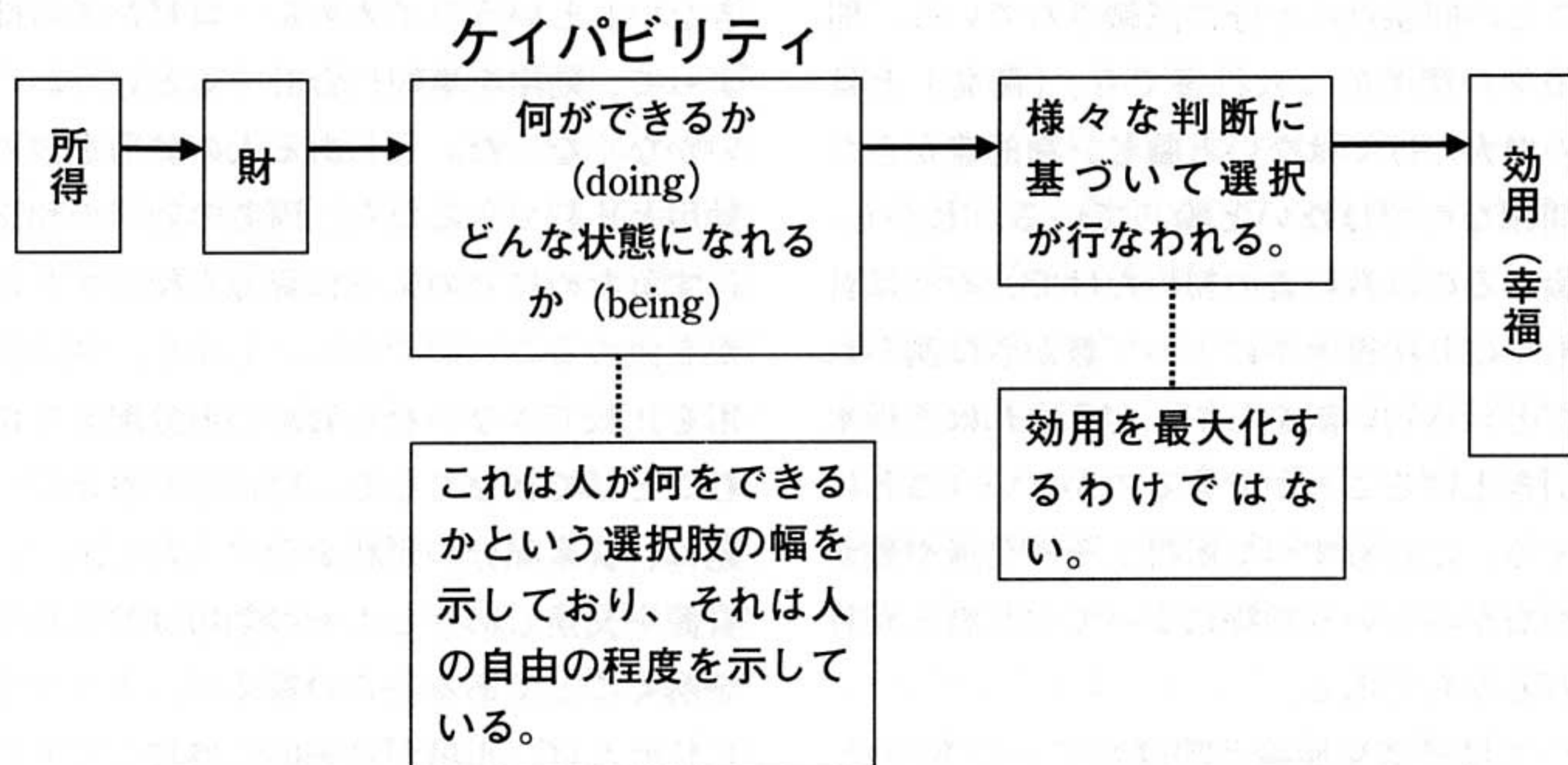
しかし、「最大多数の最大幸福」を人々の効用の総和を最大化するという解釈については、「ある人の効用と他の人の効用を足すことはできない」というライオネル・ロビンズの批判によって、効用を単純に合計するというわけにはいなくなった。もしある人の効用を他の人の効用と比較できるなら、両者の効用の和を最大にするためにどのように資源を配分すればいいかを定めることができる。しかし、個人間で効用を比較できないなら資源の再分配まで踏み込むことはできなくなる。経済学が答えるべき問題は、資産配分の現状を受け入れた上で、どう資源を交換しあうと人々の効用は最大化するかを解くことである。この答えは、すべてを市場に任せれば、市場が効率的に処理してくれると

いう市場メカニズムの礼賛につながり、市場原理主義となっていく。しかし、市場メカニズムが主張していることは、資産配分の現状を受け入れた上で、パレート効率的な配分（だれかの効用を引き下げずに、ある人の効用を引き上げることができない状態）が市場メカニズムを通して達成できかとおいうことであって、複数存在しうるパレート最適な状態の中からどれを選ぶべきかまで答えを出すことはできない。

この限界は、社会的厚生関数（Social Welfare Function）を導入することによって克服できると思われたこともあった。しかし、それも長続きしなかった。そもそも社会的厚生関数などというものが作れないということケネス・アローが証明してしまったからである（アローの不可能性定理）。この定理が、再び経済学を混迷に陥れていく。様々な解決策が提案されたが、その中で中心的な役割を果たしたのがアマルティア・センであった。センが示した解決策のひとつがケイパビリティ（潜在能力）という概念であった。そもそもアローの定理は効用に基づいて組み立てられている。人々の効用は比較可能ではなく、序数的でしかない。この限られた情報だけで社会状態の良さに関して人々が合意しうる順位付けが得られると考えるのがそもそも無理だったのである。評価の判断材料は、序数的な効用ではなく、人々の暮らし振りの良さを示す別の指標でなければならず、ケイ

パビリティとはそのような概念だったのである¹⁶。

ケイパビリティとは、人々が置かれている社会環境の中で、持っている所得や財によって何ができるのか（doing）、どういう状態になれるのか（being）（これらを機能functioningsと呼ぶ）という選択肢の幅を示すものである。同じ所得や財を持っていたとしても、その人の置かれた社会環境（差別など）や能力によって何ができるかは大きく変わってくる。物に注目することの問題点は、この（広い意味での）能力の差を考慮していないことであり、それにも関わらず、物によって「豊かさ」を測ろうとするのは「物神崇拜」的誤りを犯している。焦点変数とすべきは、物ではなく、何ができるのかということであり、それがケイパビリティ・アプローチがアリストテレス的と言われる理由である。われわれが注目しなければならないのは、この何ができるのかという選択肢の幅である。その選択肢から実際にひとつを選択するが、その判断は効用を最大化するというわけではない。その人が価値あると思う選択肢を選択する。その結果として効用が生まれる。したがって、効用は最大化されているとは限らない。だから、効用も「豊かさ」の評価に用いることはできない。ケイパビリティは所得や財と効用の間であって、人々の選択肢の幅、すなわち自由を表すものである。



センは基礎的機能の例として次のような機能を挙げる。

- (1) 必要な栄養を摂ること
- (2) 避けることのできる病気に罹らないこと
- (3) 早すぎる死を回避すること
- (4) 必要な教育を受けていること
- (5) 雨風をしのぐ住まいがあること

しかし、このような基礎的機能だけで本当に「必要最低限の人間らしい生活」ができるわけではない。「健康で文化的な最低限度の生活」は、単に健康的であるだけではなく、文化的でもなければならない。「必要な栄養を摂ること」がサプリメントだけで達成できるとしても、サプリメントだけを飲んでいれば本当に「人間らしい生活」になると言えないだろう。「雨風をしのぐ住まいがある」といっても、強制収用所のような場所であれば「人間らしい生活」とは言えないだろう。これらの基本的な機能だけでは「人間らしさ」は保証されない。人間は奴隷ではないのだから、(例えば、経済発展のため的手段として) 非人間的な働き方を強いられることがあってはならない。人々が(手段としてではなく) 目的として「人間らしく」生きるためには、もっと違うタイプの機能が同時に満たされる必要がある。それをセンは「複雑な機能」と呼び、その例として次のような機能を挙げている¹⁷。

複雑な機能の例

- (1) 社会の活動に参加できること
- (2) 自尊心を持つこと
- (3) 知的水準を向上させること
- (4) 文化的アイデンティティを守ること
- (5) 幸福であること

財とケイパビリティと効用(幸福)の間にはズレが生じる。財をたくさん持っていて、差別を受けているとケイパビリティ(自由)は制約される。ケイパビリティ(自由)は制約されていても、その状態に適応してしまうと、それで

も幸せを感じてしまう(適応型選好)。貧乏でも幸福でありうるし、金持ちでも不幸でありうる。墮落した快樂も含まれれば、悪意に満ちた満足感も含まれる。効用に注目してしまうと、それらを区別することはできない。幸福は重要な要素ではあるが、それに全面的に依存することはできない(厚生主義批判)。だから、人の暮らしの良さは、その人が何をできるか、その選択の幅がどれだけ開かれているか(ケイパビリティ)によって見なければならぬのである。

ケイパビリティとして注目すべき機能は、人間が人間らしい生き方をするために必要な価値ある生活の要素である。何であつても選択肢が広がればケイパビリティも広がるというわけではない。携帯電話の機種がどんなに豊富になつたとしても、それで豊かになるわけではなく、実際にはどれを選べばいいかわからずに無駄に時間を浪費してしまうかもしれない。あくまで「価値のある機能」が大事なのである。

ケイパビリティ・アプローチで幸福を考慮しようとするならば、価値のある機能として「幸福であること」を不可欠の要素としてケイパビリティ集合に加えておくことである。正しいと考えて選択した行為が、最終的には望ましい結果をもたらさないこともある。しかし、結果だけを見れば効用は低下するが、正しい選択をしたという満足感が残る。逆に、姑息な手段を用いて目標を達成したとしても、不正な行為を行ったという後悔はついて回る。ひとつの行為が効用も不効用も同時にもたらすとき、効用を最大化するという事は単純なことではない。不効用を(プラスの)効用によって相殺することはできないからである。

7. ヌスバウムのケイパビリティのリスト

センはケイパビリティをアプローチとして提示しているために、人間が満たすべきケイパビリティのリストを提示することをしない。完全

なりリストを作ることに時間をかけるよりは、具体的な問題に応じて機能を選択する方が実践的であると考えているからであろう。センは「現実が不完全であるなら、理論はその不完全性をとらえるようにすべきである」と主張する。それに対し、マーサ・ヌスバウムは完全なりリストを作ろうとする。ヌスバウムは『女性と人間開発』の中で次のようなりリストを提示している。ヌスバウムは、このリストを普遍的に適用されるべきケイパビリティであると主張しているわけではないし、今後、改善していくべきものであるとしているが、ケイパビリティ・アプローチの射程を示すために最後に掲げておく。

人間の中心的な機能的ケイパビリティ

1. 生命：正常な長さの人生を最後まで全うできること。人生が生きるに値しなくなる前に早死にしないこと。
2. 身体的健康：健康であること（リプロダクティブ・ヘルスを含む）。適切な栄養を摂取できていること。適切な住居に住めること。
3. 身体的保全：自由に移動できること。主権者として扱われる身体的境界を持つこと。つまり性的暴力、子どもに対する性的虐待、家庭内暴力を含む暴力の恐れがないこと。性的満足の機会および生殖に関する事項の選択の機会を持つこと。
4. 感覚・想像力・思考：これらの感覚を使えること。想像し、考え、そして判断が下せること。読み書きや基礎的な数学的科学的訓練を含む（もちろん、これだけに限定されるわけではないが）適切な教育によって養われた“真に人間的な”方法でこれらのことができること。自己の選択や宗教・文学・音楽などの自己表現の作品や活動を行うに際して想像力と思考力を働かせること。政治や芸術の分野での表現の自由と信仰の自由の保証により護られた形で想像力を用いることができること。自分自身のやり方で人生の究極の意味を

追求できること。楽しい経験をし、不必要な痛みを避けられること。

5. 感情：自分自身の回りの物や人に対して愛情を持てること。私たちに愛し世話してくれる人々を愛せること。そのような人がいなくなることを嘆くことができること。一般に、愛せること、嘆けること、切望や感謝や正当な怒りを経験できること。極度の恐怖や不安によって、あるいは虐待や無視がトラウマとなって人の感情的発達に妨げられることがないこと。（このケイパビリティを擁護することは、その発達にとって決定的に重要である人と人との様々な交わりを擁護することを意味している。）
6. 実践理性：良き生活の構想を形づくり、人生計画について批判的に熟考することができること（これは、良心の自由に対する擁護を伴う）。
7. 連帯：
 - A. 他の人々と一緒に、そしてそれらの人々のために生きることができること。他の人々を受け入れ、関心を示すことができること。様々な形の社会的な交わりに参加できること。他の人の立場を想像でき、その立場に同情できること。正義と友情の双方に対するケイパビリティを持てること（このケイパビリティを擁護することは、様々な形の協力関係を形成し育てていく制度を擁護することであり、集会と政治的発言の自由を擁護することを意味する）。
 - B. 自尊心を持ち屈辱を受けることのない社会的基盤を持つこと。他の人々と等しい価値を持つ尊厳のある存在として扱われること。このことは、人種、性別、性的傾向、宗教、カースト、民族、あるいは出身国に基づく差別から護られることを最低限含意する。労働については、人間らしく働くことができること、実践理性を行使し、他の労働者と相互に認め合

う意味のある関係を結ぶことができること。

8. 自然との共生：動物、植物、自然界に関心を持ち、それらと関わって生きること。
9. 遊び：笑い、遊び、レクリエーション活動を楽しめること。
10. 環境のコントロール：
 - A. 政治的：自分の生活を左右する政治的選択に効果的に参加できること。政治的参加の権利を持つこと。言論と結社の自由が護られること。
 - B. 物質的：形式的のみならず真の機会という意味でも、(土地と動産の双方の)資産を持つこと。他の人々と対等の財産権を持つこと。不当な搜索や押収から自由であること。

参考文献

- [1] 池本幸生・新江利彦「貧困政策とケイパビリティ：ベトナムの事例」『財政と公共政策』第27巻・第2号 2005年。
- [2] 井上達夫『現代の貧困』岩波書店 2001年。
- [3] コルナイ、ヤーノシュ、『コルナイ・ヤーノシュ自伝』。
- [4] セン、アマルティア『合理的な愚か者：経済学＝倫理的探求』勁草書房 1989年。
- [5] _____『不平等の再検討——潜在能力と自由——』岩波書店 1999年(池本幸生、野上裕生、佐藤仁 訳)。(Sen, Amartya, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press)。
- [6] _____『自由と経済開発』日本経済新聞社 2000年(石塚雅彦訳)。(Sen, Amartya, *Development as Freedom*, Alfrd A. Knoph, New York, 1999)。
- [7] ヌスバウム、マーサ『女性と人間開発：ケイパビリティ・アプローチ』岩波書店 2005年(池本幸生、田口さつき、坪井ひろみ 訳)。(Nussbaum, Martha, *Women and*

Human Development: The Capability Approach, Cambridge University Press, 2000)。

- [8] マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻、梶山力・大塚久雄訳 岩波書店 1962年。

注

- 1 東京大学の日本・アジア学講座の『アジアから問う幸福』(2006年12月11日～12月15日)において「共生を求めて」と題して行なった講義をまとめたものである。
- 2 以下の類型は、上記講座における丘山報告による。
- 3 広辞苑より。
- 4 おもしろいのは、それが最近では経済学者はどうすれば金儲けができるかを企業に対してアドバイスしようとしていることである。10年前には評判の良かったソニーがどうして落ち目になったのか知りたいところである。
- 5 広辞苑による。さらに「ベンサムとミルとは共に快樂主義に立脚するが、幸福についての考え方を異にする」とある。また、功利とは「他の目的の実現に役立つもの。効用」とあり、そうすると功利主義には別の真の目的があることになる。日本語では、「功利的」とは「その行為が自分の利益になるかどうかを先ず考えるさま。打算的」とあり、功利主義の目指していたものとは大きくずれている可能性がある。
- 6 広辞苑による。
- 7 広辞苑によれば快樂主義とは「人生の目的価値の標準を快樂におき、道徳は快樂を実現するための手段とする立場」であり、その反対は禁欲主義である。
- 8 「金儲けをしてなぜ悪い」という発言は、単なる開き直りではなく、主流派経済学のもたらしたひとつの哲学であったと見ることもできよう。
- 9 2001年にJR新大久保駅で線路に落ちた男性を助けようとして韓国人留学生李秀賢(イスヒョン)さんと日本人カメラマン関根史郎さんが亡くなった。李さんをモデルにした映画「あなたを忘れない」が1月27日から全国で公開される。
- 10 アメリカの映画には選択を迫られる場面が多く出てくる。それほど、自分が自分自身の人生を決める選択権を持っているのか、それとも誰かがどこかで決めてしまっているのかが重要なテーマとなってい

る。映画『カサブランカ』では、「彼のためであるなら、彼にとってひどいことをやっても許されるか」と悩む女性が出てくる。映画『マトリックス』では、コンピュータに操られた世界で安楽に暮らすか、それとも自分自身の人生を自分でコントロールする生き方を選択すべきかがテーマとなっている。ネオは後者を選び、サイファーは仲間を裏切り、安楽なコンピュータの世界に戻ろうとする。

- 11 コルナイ『コルナイ・ヤーノシュ自伝』191頁。
- 12 正しい行為を選択したというところに満足を感じ、その結果はいかなるものであれ受け入れるという判断を功利主義的に表現すると、前者の満足が後者の負の効用を大きく上回ると言うのかもしれない。
- 13 竹内好「無名作家たちの恩寵」『日本読書新聞』1953

年6月1日号、鶴見俊輔『竹内好——ある方法の伝記』39頁。

- 14 鶴見俊輔『竹内好——ある方法の伝記』41頁。
- 15 最近の企業の不祥事は、目先の利益ばかりを追求した結果であるケースが目立つ。かつて日本企業の特徴は長期戦略を立て、長期的関係を重視するところに強さがあり、アメリカ企業の弱点は短期的な利潤追求にあると言われていたが、それが変わってしまった。それも90年代のことだったように思われる。
- 16 A. K. セン『不平等の再検討 — 潜在能力と自由』参照。
- 17 池本幸生・新江利彦「貧困政策とケイパビリティ：ベトナムの事例」『財政と公共政策』第27巻・第2号 2005年より引用。

中国哲学から問う三つの問い

中 島 隆 博

東京大学大学院総合文化研究科

〔要 旨〕

中国哲学を通じて問いを立てるときに、大きく分けて三つの領域に整理することができるだろう。Ⅰ言語と共同体、Ⅱ他者と魂、そしてⅢ歴史性である。Ⅰにおいては、共同体を基礎づけるものとして、伝達可能性を保証する言語が問われてきたが、伝達にのみ還元されない言語、そして伝達可能性を揺るがす他者に開かれた共同体が模索されうる。Ⅱにおいては、人間の他者（他なる人間集団、動物等々）がしばしば魂を異にするものとして表象されてきたが、その様態と限界を考察することで、他者との交わりの現代的可能性を探究する。Ⅲにおいては、政治的な統一体（国家やナショナリズム）を支える歴史性を中国がどのように構想していき、どこでアポリアに陥ったかを考えることによって、複数の歴史性に開かれた系譜学的思考が析出される。

Ⅰ 言語と共同体

中国では古来言語を如何に支配するかについて議論が戦わされてきた。正名と無名あるいは言尽意・言不尽意といった議論がそれである。これは儒家対道家という学派間の争いに還元できるものでもなければ、言語学的な立場の違いでもない。それは、言語を通じた共同体論であった。問うべきことは、いずれの立場に立つにせよ、言語を何らかの仕方で支配することによって、それぞれの思い（とりわけ君主の思い）を他人にスムーズに伝達し、誤謬や虚偽の余地を無くし、共同体における「治」を実現しようという欲望である。言語無しでそれを実現しようとするのか、言語を正して実現しようとするかという違いはあれ、この欲望は一貫して共有されてきたのである。

ところが、言語はそのように支配されるがままにはならないものであった。かえって言語はこの世界の秘密を明らかにし、人間の共同性の

根底を開くことで、たえず政治に批判的な次元を作るものであったからである。現代においても、コミュニケーション理論のように伝達可能な人々の間でのみ成り立つ政治空間を構成してしまう議論があるが、中国哲学の問いを引き受け直すとき、伝達にのみ還元されない言語のあり方が、もう一度問い直される必要があるだろう。たとえば、『莊子』におけるオラリテの次元や、文学言語における隠喩の様態などは、繰り返し議論すべきテーマである。

Ⅱ 他者と魂

Ⅰで見た言語による伝達においても、すでに他者という問題系は登場していた。それを少し詳しく見ておくと、中国では他者のあり方を、「神（魂、精神）」という概念で把握しようとしていた。その際、最も問題になるのは、伝達の共同体をはみ出す他者である。たとえば、強制的に殺された死者はその最たる例であろう。は

たして、伝達の共同体は、どのようにしてこうした死者に向かいうるのか。

中国の思想的な営為の中で、こうした他者はたえずその形而上学を脅かしてきた。六朝時代に仏教が本格的に導入された際に戦わされた神滅不滅論争は、こうした他者を問い直した。すなわち、仏教徒は神不滅を唱えることで、強制死した他者の魂を祀ろうとしたが、神滅を唱えた儒家は、その祖先崇拜にもかかわらず、こうした不穏な他者の存在を消そうとしたのである。このことは、朱子学における鬼神論において再び問い直される。鬼神を自然的な現象に還元し尽くせなかった朱熹は、祖先祭祀を導入することで、その哲学の枠組みを揺るがしてしまったのである。

ここに挙げた例のように、中国哲学は不穏な他者に立ち向かい、他者に対する態度(祭祀、儀礼)を発明してきた。これは、しかし、遠い記憶として博物館に入れればよいものではない。なぜなら、それは、戦争の死者の記憶という現代的な問題と何重にも絡み合っているからである。その際、血縁でも地縁でもない無関係の他者を祀ることの意義に触れていた中国哲学が、今日的な問いに寄与する余地は十分あるはずである。

Ⅲ 歴史性

超越者無しにこの世界を基礎づけるために、中国では歴史に訴えてきた。その代表としてし

ばしば用いられるのが、「道統」や「正統」という概念である。こうした概念無しには、「正史」はそもそも不可能であったことだろう。しかし、まさにその「正史」において、こうした「正統」や「道統」といった根本概念が疑われたのである。とりわけ、明末清初の王夫之によってそれがなされた。すなわち、他なる民族によって支配されたという長い現実を前にして、漢民族にのみ都合の良い概念に訴えることはできない。国はその根底とともに滅びうるし、逆に、国は別の仕方で建てることもできる。このような王夫之に代表される構成的な歴史観は、国家に対する基礎づけになると同時に、その神秘化や自然化に抵抗する根拠ともなり得た。ナショナリズムと自然主義のアマルガムが勢いを持つ現状に対して、中国での歴史性をめぐる苦闘は、それから距離をとる一助になるはずである。

すでに、日本においては、内藤湖南がこの「正統」という概念を問題にしていたが、その内藤ですら、ナショナリズムと自然主義のアマルガムに絡め取られる危険を払拭できなかった。日本でのオリエンタリズムを問い直すときに、歴史性がどのように扱われてきたかを論じることは重要な視角になる。それを踏まえて、如何にして複数の歴史性にかかれた歴史叙述をいま行うのかを構想するのが、わたしたちの課題であろう。

こころという世界

内山 勝利

京都大学名誉教授

〔要 旨〕

世界の問題と「こころ」の問題は別個にあるのではない。世界の問題はすべて「こころ」の問題である。われわれ人間は「こころ」を持つことによって、他のあらゆる自然的存在を超え出た無限の可能性を持った（あるいは抱え込んだ）のであるが、その可能性は無限の善へと開かれているとともに、無限の悪をも実現せずにおかないものでもある。あらゆる問題考察にあたっての、出発点以前のこととして、さしあたりこのことを確認しておきたい。

われわれの「こころ」なるものがまさに無限の多様性と際限のなさを内に秘めたブラック・ボックスとしてあり、いかようにもその本性を見極めがたいものであることを、前5世紀の人ヘラクレイトスは、はじめて「魂（プシューケー）」という概念を明確にしつつ、こう述べている。

「魂の限界は、いくら進んでいっても見つけられないであろう

たとえあらゆる道を辿り尽くしたところで。それほど深いロゴス（尺度・比率）をそれは持っているのだから」（断片45）。

ここには、おそらく身体的・物的なものがあり方が「あらゆる道を辿り尽くす」という二次元的アスペクトで言い表わされているのに対して、魂のありようは「深さ」という異質の次元の尺度の上に（もとより、それ特有の尺度を持つものであるにせよ）対置されて語られている。

そうした魂（＝こころ）の次元は、むしろ宇宙論的規模の中で、その実在と運動性の根拠として捉えられるべきであり、人間ないし生物レ

ベルでの「魂」は、むしろその局限的、派生的なものではないが、さしあたり視野をその些少な領域に限定して、「人間のこころ」について、「あらゆる道を辿り尽くしたところで」見つけられない「深いロゴス」を抱え込んでいることの意味（の一端）を考えておきたい。（われわれは容易に外なる物質世界に内なる精神世界を対立させ、物質文化に精神文化を対置させながら、後者の復権を唱えることに、今日の時代状況を打開する方途を求めようとする。しかし、外なる世界と内なる世界とは、そもそもそのように画然と領域分けできるものだろうか。むしろ感官を通して知覚され思考において構成的に意味付けされて成立する世界とは、すでに精神の所産であり、しかもわれわれは内なる世界からの欲求と意志によって外なる世界を限りなく改変しつづけている。外なる世界は単にそれとして「こころ」に対置されているのではない。むしろその様相のすべてが「こころ」を映し出し、「こころ」のありようを語っているのである。）

人間および魂(=こころ)の持つ特異性について、ソクラテス(およびプラトン)の示唆するところは、今日もなお考察の基盤として、たえず立ち返らなければならないものを多々含んでいるように思われる。

彼らとの対比において、まずソフィスト的人間観を代表するプロタゴラスの立場に触れておこう。彼の語るミュートス(神話的譬話)によれば、他の生き物とはちがって、人間は生まれついたままでは何らの生存手段も持たず、プロメテウスが神々のもとから盗み出した諸技術とゼウスの恵みによる「畏怖心」と「道義心」(社会集団を営むための徳目)とによって、ようやく生存できるようになったのである(プラトン『プロタゴラス』320D-322D)。ここには、いかにわれわれ人間が自然的にはひ弱な存在であり、後天的・文化制度的な要因に依存して生を営んでいるかが、きわめて的確に神話化されている。われわれの生の基盤は他の生き物とは性質を根本的に異にしていること(きわめて「不自然である」とも言えよう)、生物的自然の次元から突出したもの(神々から直接もたらされ、しかも「技術知」は「盗み出された」ものである)とされているのである。

ただし、プロタゴラスは、こうした「人間の条件」をもっぱら肯定的に捉えている。彼は、動物的な野生の生との対比において、文化的存在の優位を唱え、教育(人間形成)の上に立つポリス的生の根拠として提示しているのである。

ソクラテス(およびプラトン)は、ソフィスト的な理念に飽き足りなさを覚え、真にすぐれた、あるいはより大きな人間のあり方を問い求めていく。デルポイのアポロンから下された奇妙な神託を機縁として、彼が「無知の知」という新たな知(すなわち新たな生)のかたちに導かれたことは、広く知られているところであろう。一見それはわれわれの知なるものを否定するだけのものであるかにも思われよう。しかし、そのネガティブな表明に込められているの

は、あくまでも自身を無知の自覚につなぎとめつづける意志、すなわちいかなる既成の知、既成の生にも満足しない態度のことであり、その実は途方もない知と生の充実への貪欲さの表明なのである。

ソクラテスは人間を野獣に対置する(プロタゴラスの人間観はこれだった)代わりに、神という完全者との無限の差異のうちに投げ直す。そのときわれわれは、たえず現実の自己を超え出た高みにさらなる自己実現の可能性を求めつづける衝動に突き動かされることになる。実現されざるものへのやむことのない憧憬による自己陶冶、それが「ピロソピアー(愛知の精神・哲学)」という(新たな)言葉のもとに彼が切り開いた真なる生の領域であった。そして、魂=こころの領域は、およそそれに重なったものであろう。

しかし、同時に彼は、動物の自然性を超え出たところに成立している人間的生の位相のはらむ大きな危険に目を向けてやまない。むしろ、それゆえにこそ、人間存在に神的なものに向けての方向づけを与えているのである。すべての端的な自然存在に優越するわれわれ人間は、悪においても無限の増幅力を内に秘めているからである。ソクラテス(そしてプラトン)は、野獣と神、すなわち自然的制約と全能性との間に宙づりにされつつ無限の可能性を内包した、あるいはむしろ無限の可能性に曝されたわれわれの生の危うさをも過たずに洞見している。

「人間はテュポン(という怪獣)よりもさらに複雑怪奇で、さらに狂暴な一匹の獣なのか、それとももっと温和で単純な生き物であり、いくらかでも神に似たところのある生まれつきをもっているのだろうか」

ソクラテスはそのことを未知なる問いとして投げている(『パイドロス』230A)。それが彼の哲学的思索の核心であった、と言っている。さしあたり彼が描き出した人間の実相としては、われわれの心の内には、キマイラやスキュラに似た巨大な多頭の怪獣と、猛々しい獅子

「生命」のメタ・フィジックス

河井徳治

大阪産業大学人間環境学部

〔要旨〕

今日われわれの自然と人間の理解が抱える問題点は、17世紀西欧における実証的な科学的認識とそれに伴う技術の確立期に、極めてナイーブなかたちではあるが、すでに当時の哲学的考察によって原理的に示されていると考えることができる。とりわけ生命観については、ホッブズにみられる自己保存概念やデカルトの物理的機械論的な生命概念は、自然法や理性に対立する個別を指す概念にすぎない。スピノザは、彼らとは対照的に、また旧来のアニミズムを超えて、精神と身体の二元論を統一する形而上学的生命観を提起し、個別性を孕み活かす普遍原理を提供しようとした。そのゆえんを概述することで、総合人間学構築の一助とする。

I：個別性を捨象し骨抜きにする普遍性

1) 「地球文明時代における世界理解」に基づく「新しい倫理・人間観」を研究するというテーマについて考えるとき、われわれ人間の存在基盤を含む自然の総体について、われわれがどのように意識化するのか、という「世界」の把握の仕方に関する問題と、同じ存在基盤に立ちながら、多様な存在形態を保ちつつ生存する他の動植物を含めた諸生物と一線を画しつつも、それらに依存し、文明と文化を形成して自らの存在を保つわれわれ人間の在り方の、独自性をどのように認識し、われわれの行動を選ぶのか、という問題に行き当たる。あらためて「そもそも人間とは何か」という問いかけに行き着かざるを得ない。この、古くして絶えず改めて繰り返される問いに、いまわれわれが直面するゆえんは、まさにここで「地球文明時代」とよばれている歴史的な事象を推進してきた科学・技術の進展と市場のグローバルイゼーション、つまり「近代化」と称される事態が、従来

の地域的、風土的に特徴づけられた生活圏に特殊化され、そこで培われてきた伝統的な生活形態、価値観と文化形態を、その根底から揺さぶっていることによる。

もともと普遍性は、その語源通り、それがユニバーサルであるべきものならば、その狙いは個別性を尊重しそれを育むものでなければならないが、科学・技術であれグローバルイゼーションであれ、逆に個別性を捨象し骨抜きにするものに転化しているからこそ、問題が起きていることになる。そもそも「近代化」の発端となった17世紀西欧の哲学的視点からすれば、普遍性と個別性の関係は、伝統的な共同体の意識から解放されたミクロ・コスモスとしての個人の意識に見られる個別の経験と普遍的な理性的判断の関係に特化される。つまり、それぞれの個別者の経験が個別性を担い、そうした経験によって裏打ちされる理に適った法則、いわゆる客観的な法則が普遍性を担うという関係で、その両者が結びつく。それに伴って実証的な客観

的認識、それゆえに技術への応用に理論の有効性ないし有益性が結びつく認識の優位が確立した。「知は力なり」(ベーコン)。換言すれば応用力をもたぬ知は知に非ず、ということになる。したがって共同体も、それぞれに特殊化して普遍性を担っていた伝統的な結びつきが解体され否定されて、各人の自然権、つまり自己保存衝動を限定する理性的な自然法に則り、理論上、改めて組織されることになる(ホッブズ)。いわゆる契約社会が共同体の基盤とされることになったわけだ。

II：個別性と対立する普遍性

1) しかしこの場合、自己保存衝動が認められるのは人間だけに限られない。他の生物種にもそれは等しく認められる。生物一般とまでは言わなくても、人間が動物との相違において有する特殊性はどのように考えられるのか。「倫理・人間観」はどのように考えられたのか。同じことをホッブズの場合で言えば、情念の働きに引きずられる自己保存衝動に、理性の働きによる自然法の説得はいかにして有効性を得ることになるのか。ホッブズの場合、理性の呼びかけに耳を貸すことができるようにするのは、契約以前の無法状態に舞い戻る恐怖、自然法つまり普遍的な掟を破る衝動に対抗するより強い反対情念であり、衝動を抑制するより強力な権力であった。理性それ自体ではなかったのである。知はそれ自体では力とはならず、「知は力のために」求められることになる。理に勝る力への信頼がグローバリゼーションにいまも活きるゆえんであろう。

2) 理性を有する人間存在の他の動物に勝る優越性については、デカルトの指摘が常々語られてきた。いかに精巧な器官を有するにせよ、オートマツトでしかない動物にはできなくて、人間にできるのは、相手の言葉の意味を汲み取り応答するために言語を操作し表現する手だてと、器官の配置の仕組みによってではなく認識によって動くという手だての二つ、つまり言語

の理解と表現の意識的操作、並びに理性的な認識を起源にした行動の可能性が挙げられる(『方法序説』第5部)。自己意識の発見によって、思惟する自我が、物的な原理に属する自らの神経系や脳機能を含めた身体存在とは独立に、精神として成り立つとするデカルトの形而上学は、このように一方で心身の実在的な二元論を主張しながら、精神による身体の随意運動や意志的操作を可能にするために、心身の存在としての合一を人間存在に認めざるを得ないという結果になる。

それゆえにデカルトは精神の矜持を保つ「高邁の精神」を倫理的規範に掲げることになる。生命概念は自動機械、つまりオートマツトとみなされる身体の物理的な運動機能の発揮と同一視され、死はその機能の停止であるとみなされた。それにも拘らず、心身の実在的分離と実体的合一のアポリアは、その形而上学からは解かれずに終わる。こうして近世に始まった意識的統覚を重視する西欧倫理思想の伝統は、ライプニッツを経てカントの「理性的存在者」という位置づけにおいて人間存在の倫理的規範を打ち建てる試みに導かれることになる。

いずれにしても、人間存在の特質を浮き彫りにし人間と動物との差異を強調する形而上学は、その背景にキリスト教的伝統を読み取るにせよ、肉食を生活習慣とする狩猟の民から牧畜の生活へと進んだ文化形態を読み取るにせよ、人間に具わる自然の衝動を規制して理に即した規範主義的なストイシズムを強調する倫理を打ち出すことになる。創造神話に由来する「神の似姿」としての人間存在は、理性の要求と自然的衝動、実践的な普遍的要求と現実的な個別的欲求に分裂し、西欧思想に伝統的な主観と客観の分裂に引き裂かれる。

たしかに、実証的で客観的な認識を求める理論形成上の理性の立場は、個別の利害を一旦は捨象しても成り立つ主観(つまりは観察者)に立脚した抽象的な普遍性に基づいてはいる。つまり誰でも実証可能な認識を得ること、それが

目的であるからだ。それゆえに、その認識は再び技術を介して個別の欲求に応えるかたちで個別との結びつきを回復する。科学・技術は否応なくアラジンのランプの役割を引き受けざるをえない。

しかし倫理の場面では事情が異なる。実践的な理性の道徳的な要求に個々の人間が従うことで、普遍性が個別に活かされるためには、個々の人間が理性の要求に従い、自然的衝動を克服して、初めてその結びつきが実現することになるから、倫理の場面では科学・技術の場面に比べて、はるかに困難な事態となろう。自然の認識と比べて倫理的、実践的な認識の困難さは、ひっきょうわれわれ人間存在の自己認識の難しさに帰着するからに他なるまい。

そうであればむしろ、人間存在を、理性を具え自然法をわきまえることで、他の動物に勝るものとして形而上学的に区別し位置づけるよりも、他の動物と伍しつつ、自然の中で他の動物と同様に、その存在を維持する生命体の一つの類として、これにどのような位置づけが得られるのか、また理性が具わることが二足歩行と同様に免れがたいとすれば、人間存在はそれをどのように働かせるべきなのか、という問いを立てる方が賢明であろう。そしてデカルトやホブズと同時代の17世紀に、このような問いかけを起こした哲学者がスピノザであったと、みなすことができるのである。

3) ここで少し現代生物学の考え方についてその一端に触れてみたい。スピノザは自然界のあらゆる存在に自己保存衝動を一般的原理として認めて、その原理をコナトゥス(努力)とよぶが、例えばドーキンスの「DNAの真の〈目的〉は生き延びることであり、それ以上のものでもなければ、それ以下のものでもない」という言葉にも見られるように、生物は遺伝子のための生存機械であり、いわば遺伝子のコナトゥスともよべる自己複製子が生物界を支配しているという考え方は、見方によれば、スピノザの考え方に近いものだとも言える。

しかしドーキンスによれば、動物の一見利他的な行動も、じつは利己的な遺伝子の在り方の現れだと見ることができるが、スピノザにとってコナトゥスはあくまでも生命体として個体を成す個々人には認められても、共同体自体のコナトゥスはあくまでも擬似コナトゥスであるにすぎない。だから犠牲的精神や犠牲的愛といった倫理的徳目をこのような遺伝子レベルの生物学的原理に還元して説明することは、スピノザではできないわけだ。スピノザの場合、共同体の擬似コナトゥスを生命体固有のコナトゥスと取り違えることこそ問題なのであり、共同体は、彼の『国家論』や『神学政治論』にも窺えるように、個別の生命を活かし十全に開花させることに寄与すべきものでしかないのである。

事実、ドーキンスも人間存在の独自性に着目して、人間に独自の遺伝子ないし自己複製子、神の観念などを形成する文化形成的遺伝子ミームが具わると主張せざるをえない。とりわけ「われわれの意識的な先見能力、想像力を駆使して将来の事態を先取りする能力」を取り上げて、「この地上で、唯一われわれだけが、利己的な自己複製子たちの専制支配に反逆できるのである」と主張している。どのような進化のプロセスでこのような「観念形成能力」あるいは「意識的な先見能力」が具わったのか、あるいは機械仕掛けの神のように天下ったのかをここでデネットに倣って詮索することはしない。しかし人間に具わる思惟能力一般の源泉を遺伝子レベルにまで遡及して問うことは、ひっきょう先の理性的・動物という規定のもつ二元論、心身の二元論を、身体的、唯物論的な次元で統一する試みと異ならないであろう。

要するに「生命」概念は、フィジックス(自然学)の枠に閉じ込めて理解できるものではなく、フィジックスの領域から解き放ち、メタ・フィジックス(形而上学)の領域に持ち込んでこそ、初めて理解できるのではなかろうか。求められるのは、生命概念を考察する観点の転換であろう。

ちなみに、挙げられた「意識的な先見能力」について言えば、それはたしかに他の動物の種や個体の自己保存衝動と類縁性を持ちはする。しかし、その起源は、ドーキンスも人間に独自の自己複製子を設定せざるを得なかったように、人間の場合、あくまでも能動的な観念形成能力が具わっている上で発揮される能力であり、その上での類縁性であるにすぎないはずである。もしそうであれば、むしろこれを見て、生命活動そのものに、人間についてはもとより、他の動物についても程度の差はあるにしても、一般的に思惟活動が具わっているのだ、と考えることができるのではないか。もしそれが可能であれば、心身の二元論は、両者を統合する生命原理において、一元的に把握できることになる。またデカルトが残した心身の実在的区別と実体的合一の両立という、先に挙げたアポリアも同時に解決できることになるだろう。

Ⅲ：個別性を孕み活かす普遍性

1) 17世紀の哲学者スピノザが考えた道筋をいま振り返ってみても、ほぼ同じ道筋であったと考えられる。ベーコン、デカルト、ホッブズ、スピノザなど西欧近世哲学の嚆矢者たちは、神学的なドグマから可能な限り離れ、ガリレイ、ボイル、ホイヘンスなどによる実証的な近代科学の基礎的な発見とその方法論の確実性に即しつつ、自然観、社会観、人間観の原理的な考察に勤しんだのであり、今日からすれば極めてナイーブな表現によってではあるが、却って現代にまで及ぶ哲学的諸課題の骨格を鮮明にしてくれている、とも言えるのである。

わけてもスピノザは、西欧の思想的伝統の中では、いわば一種の異性体的特質を具えた形而上学を展開している。因果関係の考察に際してはスコラ的伝統を排し、事物の存立を、その目的因や形相因からでなく、事物が何から成るかという質料因やどんな作用を受けて成るかという起成因ないし作用因によって説明するという姿勢は、上に挙げたいずれの科学者にも哲学者

にも共通している。知が力になる、つまり知が実証性を伴い応用力をもつためには、事物の起成因を正確に捉えていなければならない。例えば円の起成因は平面上の固定された一端から同じ長さの他端を回転させるコンパスの運動として捉えられる。円という観念が平面上の円形を生む起成因ではなく、起成因はあくまでもコンパスの回転運動である。円の観念と平面上の円形という観念の対象との間には一致の関係が因果的に、生成のプロセスとして、それぞれ独立に平行して成立している。このことはよしんば円の作図に当たってコンパスがズレたとしても、そのズレた原因を観念の上で捉えることで一致の関係にもたらしすることができる。事実、われわれの実証的な認識の試行錯誤はこのようにして行われているはずだ。つまり、観念の働きとは、まさにこの起成因の把握にある。

先に、スピノザの形而上学が西欧の思想的伝統の中で一種の異性体的特質をもつと言ったのは、彼が創造の始源である神についても、この起成因の捉え方を徹底し、超越的な創造者としての神を認めず、所産的自然に、その内在的な起成因として働く能産的自然、いわば「自然化する自然 *Natura naturans*」を神としたことによる。これがいわゆる「神即自然」という表現になったが、スピノザによれば、所産的自然、つまり「自然化した自然 *Natura naturata*」である森羅万象が直ちに神ではなく、森羅万象に能産的自然が内在する、ということをお願いわけである。

それは、古来のアニミズムの復興ではないのか、という疑問が生ずる。デカルトが心身の実在的区別を主張し、身体は延長性つまり空間的広がりという属性をもって機械的力学的に組成されて存在し、他の夾雑物を一切排除して明晰判明に認識可能であり、精神は思惟するという属性において成り立ち、これまた明晰判明に認識可能な実体であるとした、その成果を再び曖昧模糊にすることになるのではないか、という疑問が生ずる。実証的な近代科学は、まさに主

観と客観の峻別に成り立つ。アニミズムはまさに乗り越えられて然るべき考え方でなくてなんであろうか、と。

2) このような危惧はスピノザには当てはまらない。デカルトの心身の実在的区別はむしろスピノザにおいてより徹底していると断言できるからである。デカルトは意志の自由を確保するために、精神の肉体に及ぼす因果的連関を脳の働きに認めざるを得なかったが、これをスピノザは、先の起成因的因果連関から、観念が観念の対象に原因として作用することはない、と徹底して批判し、心身の実在的区別に固執した。その上で心身は、存在としては一体である、つまり心身は実体的に合一している、と主張する。そもそも能産的自然は唯一であるが、その自然の源泉には延長する力と思惟する力がともに属する、と考える。いわば自然は広がりを生み、同時に思考を生む力をもつものだ、ということである。いやそれどころか、延長と思惟だけが能産的自然に属するだけではなく、われわれには知られない無限に多くの他の属性も、本来それに属している、とみなすのである。スピノザが自然の始源、つまり哲学的な意味での神を「絶対に無限な実有」と考えた論理的帰結からしてそうなるのであるが、この無限数の属性を統一する力が「自然の一部」として存立している個々の人間に内在し、その心身を合一する力として働いていると見る。つまり先に述べた内在論を構成しているわけである。

したがって、事象の因果的な原因と結果がその観念の論理的な前提と帰結に平行している、と考える二元的思考に曖昧な混同はなく、しかも両者の合一が同時に成り立っている、と見ることが出来るわけだ。このことは、われわれの生命活動の実践、つまり生きること自体を振り返れば、より鮮明になるであろう。心身を合一せしめる統一力が生命であり、その始源である能産的自然こそ、生命活動の源泉に他ならないことになる。

3) スピノザは、この統一力をコナトゥスと

呼んだ。だからコナトゥスはすべての所産的自然に宿り、そのものが何であるかという、そのものの現実的な本質を成すことになる。所産的自然に属するすべての個々のものは「自己の有に固執する」。しかしその固執の努力の仕方は、それぞれに所与の能力によって極めて多様である。小石を投げれば小石は慣性的運動を保ち、植物は植物で、動物は動物で、それぞれの個体が、それぞれに異なる環境や状況に適応しつつ「自己の有に固執する」努力を重ねる開いた系だと、スピノザは考える。いわば生態学的な視点で自然を見ていると言ってもよい。彼には進化の観念はまだないが、知覚機能を具え、運動機能を具えるなどの機能の相違、状況の相違に応じて、自ずとその努力の仕方が異なってくることは認識していた。

人間の場合はどうか。スピノザにとって「人間が思惟する」ということは、無証明の前提である（『エチカ』第2部公理2）。受動的な刺激による知覚機能にだまされず、それを反省し認識にまでもたらず能動的な思惟活動が、もともと身に付いていると見る。もっともその認識が対象の本質を正しく捉えているとは限らない。そこで「自己の有に固執する」仕方は、さまざまな欲望のかたちをとり、成功と失敗の経験を重ねるわけだ。その仕方こそが、各人の「現実的本質」でありコナトゥスなのである。「生き方」の相違、「自己の有に固執する」在り方の相違がそのときどきの各人の本質を示し、その相違は生活習慣の相違を生み、「善く生きる」倫理的な価値を生むと考える。思いに照らして生きる存在が人間なのである。

4) 倫理の原理は、当然のことながら存在の原理を超えることができない。「善く生きる」には、「自己の有に固執する」仕方を改める他にない。ひとは、利己的な欲求を離れて自他に共通の利益を育む共同体に属することで、自己の有がより優れて保たれ、充実されるのだ、という認識に至りうる。ひとは、圧倒的な自然の力に抗してなにがなんでも現に在る「自己の

有」に固執しようとするれば、却って本来の「自己の有」を失うことになるのだ、という認識に至りうる。こうしたことは、命ぜられなくても認識できる。本来の自己の有とは、自己の生命的統一の源泉が現象の中には無く、能産的自然が自らのうちに内在し、現象としての自己の存在を統一しているのだ、という自覚によってもたらされることになろう。

スピノザは、それを「永遠の相の下で」の個物の認識、いわゆる直観知と称したが、この直観知は、われわれが理性の認識として知っている「事物の特質についての共通概念」を形成する認識とは別だ。共通概念の認識の下では個物の生命的統一の認識には至り得ないのである。理性の認識は、直観知に至る補助的役割にすぎない。直観知は、生成のプロセスを起成因から辿る認識であるから、それはむしろ当然のことであろう。つまり、生命概念は物的な延長の下で形成され、認識されるものでもなければ、延長を離れて精神の思惟活動だけで形成され、認識されるものでもなく、両者の統一である能産的自然に遡って、自他すべてのものに形成され、個物それぞれについて認識されるものであり、それを導きだしてこそ、直観知なのであ

る。個々の「生命」は、自然の生命活動こそ真の普遍者であり、それが自然界のすべてに個別の生命活動を生み、個々の生命はその本源から導かれ、そこに結びついているという直観によって、はじめて認識されるのである。「善く生きる」すべは、したがって自他の生命活動の十全な開花に求められる。それは、自他の生命の尊重によって得る他にない。

以上の概説を通して、スピノザによる生命のメタフィジックスが、現代思考の道筋からは陰に隠れて見えなくなっている一面なりとも、照らし出してくれるのではないかと、いくばくかの期待を寄せてみたい。

(参考文献)

- (1) 拙論「コナトゥス概念の原理的諸相」、『スピノザーナ』第7号、学樹書院2006。
- (2) デネット『ダーウィンの危険な思想』山口泰司鑑訳、青土社、2000。
- (3) 拙著『スピノザ哲学論攷—自然の生命的統一について—』、創文社、1994。
- (4) リチャード・ドーキンス『利己的な遺伝子』日高敏隆他訳、紀伊国屋、1991、原著1976。

シャーマニズムと近代

—意識変容に対する評価の変遷—

塩 月 亮 子

日本橋学館大学人文経営学部

〔要 旨〕

シャーマン、およびシャーマンが体験する意識変容は、近代化が進行するなかで否定的に捉えられてきた。しかし、近代化の行き詰まりが指摘される現在、シャーマニズムはカウンセリングの一種で癒しをもたらす宗教の望ましい形態、あるいは民族アイデンティティの表象として、復活・再評価されつつある。それは、シャーマニズムのもつ「非一貫性」、「柔軟性」、「超自我性」、「超国家性」、「超地域性」、「反体制性」、「民衆性」、「「あの世」性」という特徴に拠るところが大きい。このようなシャーマニズムの特質を抽出することは、逆に近代が自己の一貫性を重視し、人間や世界の多重性を是認しない特質をもつということを示すことに繋がる。近代化が推し進められた時代、それに反する性格をもつシャーマニズムは、秩序を乱すものとして徹底的に弾圧された。だが、シャーマニズムのもつ反近代的な性格こそが、現在、再びシャーマンを陽のあたる場所に押し出した大きな要因だと推察できるのである。

はじめに

ひとは従来、神や祖先霊など超自然的な存在と交流すること、あるいは交流時に非日常的意識状態を経験することに対し、畏れと憧れというアンビバレントな感覚を抱いてきた。この非日常的意識状態は意識変容状態、または変性意識状態、もしくは無意識の状態とも言い換えられるだろう。古今東西、為政者にとっては、このような意識変容や、それをを用いて占いや託宣などをおこなうとされる呪術—宗教的職能者は、統治を助けるものであったのと同時に、禁制の対象でもあった。意識変容、およびその実践者は、ひとびとにとって遠ざけたいものでもあるし、近づきたいものでもある。このことは、二律背反的で矛盾をはらむだけに、人間とは何かを考えるうえで、非常にその根本に触れる重要な問題であるといえる。

ここでは、意識変容やその専門家であるシャーマンに対し、ひとびとはどのような態度をとってきたのか、特に近代化が推進された時代、それらはどのように扱われ、現在はどのようにみなされているのかという、社会的評価の変遷を明らかにしていく。それによりまた、われわれが体験している近代とはどのような特徴をもつのかということも、逆照射されると考える。

1. シャーマニズム研究のルネッサンス
意識変容の実践者とされるシャーマン（シャーマン）の語源は、ツングース系のひとびとの呪術—宗教的職能者であるサマンというフォークタムからきているといわれる。シャーマニズムの定義は研究者により多様だが、一般に欧米の研究者は、シャーマンを魂を他界に飛翔させ

て超自然的存在と交流するとされる脱魂型に限定しがちで、憑依型のシャーマンを霊媒として分類することが多い。それに対し、日本をはじめとするアジアの研究者は、シャーマンに憑依型も含めることが多い。これには、調査地の相違や、それぞれの宗教・文化的背景が関係すると考えられる。キリスト教文化圏である欧米では、憑依は普通、悪魔が憑いたとされ、身体は統御不可能に陥るとされる。だが、憑依を統御できるようになってはじめて一人前のシャーマンと認められることが多いアジアでは、彼女(彼)らをシャーマンとみなすことが一般的である。例えば、日本におけるシャーマニズム研究の第一人者である佐々木宏幹は、「シャーマニズムとは、通常トランスのような異常心理状態において、超自然的存在(神、精霊、死霊など)と直接接触・交流し、この過程で予言、託宣、ト占、治療行為などの役割をはたす人物(シャーマン)を中心とする呪術-宗教形態」¹⁾というように、シャーマニズムを広く定義している。

このようなシャーマンの定義や分類をめぐる研究は一時期盛んになされたが、それも議論が出尽くされると、次第に下火になっていった。しかし、1980年代以降、シャーマニズム研究は従来とは異なる文脈で再燃し、「シャーマニズム研究のルネッサンス」²⁾といわれるようになった。それは、これまでの進化論や文化史的視点、あるいは本質論や類型論ではなく、シャーマンの体験する意識変容やシャーマンのセラピーメカニズム(シャーマニック・ヒーリング)、環境問題とも関連する霊性(spirituality)の代替形態としてのシャーマニズム、政治・ジェンダー・パフォーマンスなどといったコンテクストにおけるシャーマニズムに焦点が当てられたことによる。シャーマニズムは、現代の問題とも非常にリンクすると認識され始めたのである。

2. シャーマニズム復興

シャーマニズム研究の再活性化の背景には、近代化が進むなか、これまで滅びつつある信仰形態とみなされてきたシャーマニズムが、世界各地で復活しているという現象がある。日本でも、シャーマニズム信仰が盛んな沖縄で、ユタとよばれるシャーマンは民族アイデンティティ、あるいは癒し(心理療法)という表象と結び付きながら、その勢いを増している。筆者が調査をしている沖縄本島本部町備瀬村落でも、ユタ(いわゆるシャーマンで、その多くは女性)の人口は増加し、彼女たちのもとには、村内外のクライアントが絶えず訪ねて来るなど、活気ある状況を呈している。あるユタは、自分の後継者として、カミダリー(巫病)になった親戚の若い女性と一緒に住ませ、ハンジ(託宣)や儀礼のやり方を学ばせている。これは、村落の神行事を司る神人(女性祭司)たちがみな高齢となり、後継者を選出できずにその勢いを無くしつつあるのとは対照的である³⁾。さらに、ニューエイジ文化やオカルト・ブーム、サブカルチャーにおけるシャーマニズム・ブームも、このような活況を後押ししている。また、最近の精神医学や心理学において、シャーマンや彼らが体験する意識変容状態が、創造性や癒しなどにつながる面もあるという積極的・肯定的な評価を得たことにより、シャーマニズムに対する注目度が増したことは、想像に難くない。

しかし、歴史的にみれば、シャーマンはこれまで時の権力者や国家などにより弾圧・禁止されてきたという経緯がある。日本でも、青森のイタコや沖縄のユタといったシャーマンたちは、迷信・邪教を広め、人心を幻惑し秩序を乱す者として取り締まられてきた。特に近代化が進められる過程では、シャーマンや意識変容は、理性や合理性などとはあいいれないものとして、禁圧の対象とされてきた。それは、たとえば沖縄では「ユタ禁圧」や「ユタ征伐」などという新聞や警察の言葉にも表れている⁴⁾。近

代化以前、シャーマンの体験する意識変容は「神聖な狂気」として崇められこそすれ、ほとんど排除・弾圧されなかった。ところが近代に入ると、一転して否定・弾圧されることとなる。その後、いわゆる「狂気の有用性」⁵⁾が唱えられたことで、またその評価が肯定へと逆転するのである。

こうしたシャーマニズムや意識変容に対する肯定、否定、再肯定の流れを押さえつつ、次に、現在のシャーマニズムに対する文化人類学・心理学・精神医学・生理学などからの多角的アプローチに関して述べてみたい。

3. 文化人類学的分析視角と精神医学・心理学・生理学的分析視角

現在、シャーマニズムは様々な分野から学際的に研究されている。ここでは、そのなかでも文化人類学などが主としておこなってきた社会構造からの説明、および精神医学や心理学、脳生理学からの説明を紹介する。

社会構造とシャーマニズムの関係については、従来の分類にならい脱魂型と憑依型に大別すると、次のような二項対立が浮かび上がる。脱魂型シャーマンはアメリカ大陸やアフリカの一部の狩猟採集社会に多く見られ、その大部分は男性であり、彼らは幻覚性植物（シロシビンの含まれるキノコやウバタマサボテン、アヤワスカなど）を摂取し、修行することで成巫していく。社会的地位は、村のリーダー的存在になるなど高いといえる。一方、憑依型シャーマンはアジアなどの農耕社会に多くみられ、その大部分は女性である。彼女たちは特に何も摂取せず、歌や太鼓を用いたりしながら自然に意識変容状態に入っていく。社会的地位は低いことが一般的で、弾圧を受けてきた歴史がある。

シャーマニズムを心理学や精神医学・脳生理学から研究する場合、その多くは意識変容に着目している。すなわち、シャーマンが儀礼時などに用いる単調な音楽や断食・断眠などの修行、幻覚性植物とセロトニンやドーパミンとい

った脳内物質との分子構造の類似性、さらには臨死体験とシャーマンの意識変容体験の比較をおこない、脳のメカニズムの解明を試みている。また、シャーマンが成巫時などに妄想や幻覚を体験することは優れた能力で、それが治療の一手段ともなることを指摘したりしている。

4. シャーマニズムからみえてくるもの

現在のシャーマニズム研究の動向を鑑み、筆者はこのような研究からみえてくるものとして、次の二点を指摘したい。ひとつはインターネットなどを通して、巫病の苦しみや不登校の悩みなど、各人がもつ痛みの共有化を目指す動きである。これは、マイノリティによる相互扶助共同体の出現であり、いわゆる「痛みのネットワーク」形成が始まったということもできる⁶⁾。

もうひとつは、シャーマニズムが近代に対する批判のまなざしを提供するという点である。近代の特徴に関しては、情報化や効率化、合理化、市場経済化など、様々な面からの指摘がなされてきた。筆者は、そのなかでも近代の一貫性や国家中心性、官僚制、「この世」性という側面に注目する。なぜなら、シャーマニズムはこれらの特徴に対して正反対の性格を備えており、その結果、無意図的であるにせよ、近代的思考に批判をなげかけるからである。ここでいう一貫性とは、近代は個々人がつねに一貫した人格をもつことを前提としており、憑依や脱魂などにみられる個人の人格や自我の消滅、あるいは複数性・多元性を認めないことを指す。しかしながら、シャーマンは、脱魂や憑依を通じて人格が変容するという非一貫性、あるいは柔軟性、超自我性を備えていると考えられる。また、国家中心性に関しては、近代は基本的には国家をまず第一義とし、それを超えたものをその上に設定してはならないとする。だが、シャーマニズムは超自然的存在の声を聞いたり、自身がそれらと一体化することで、超国家性あるいは超地域性、ひいては反体制性や脱制度性

を兼ね備えることとなる。さらに、近代は官僚（あるいは政治家、軍人など）が民衆を支配するシステムであるのに対し、シャーマンは常に民衆により沿い、その支持を得ながら民衆の声を代弁する者でもあったといえる。最後に、近代は死後の世界や神の世界より、今生きる「この世」を最も重視するのに対し、シャーマンはいわゆる死後の世界や神の世界を含む「あの世」性を重視し、その世界をひとびとに提示してみせる。

このように、シャーマニズムの特質を分析することはまた、近代の特質を捉えなおすことにも繋がるのである。

おわりに

近代は何を否定・排除の対象としたのか。また、今日、近代化の行き詰まりが叫ばれるなか、否定・排除の対象となったものが再び必要視され始めたのはなぜか。これらを考察することは、われわれが今後、近代化のマイナス面をいかに克服し、どのような価値を打ちたて、どの方向に進んでいったらよいのかということに対する、重要な示唆を与えてくれる。

近代化が進行するなかで、秩序を乱すものとして弾圧されてきたシャーマニズムは現在、その形態や世界観を柔軟に変容させながら、カウンセリングの一種で癒しをもたらす宗教の望ましい形態、あるいは民族アイデンティティの表象として復活してきた。これは、近代化によるシャーマニズムの衰退、消滅、あるいは残存ではなく、人々に生き生きと実践されているというシャーマニズムの持続・生成・復興とみなせる。

シャーマニズムの重要な特徴には、死との連関、すなわち「あの世」性が挙げられる。ここでいう「あの世」は死の世界のみならず、神や精霊の世界も含む。そして、そこに到達するには、実際に意識変容しているかしていないかは別として、トランスといわれるような意識変容が必要とされる。シャーマンは超自然的存在と

直接交流することによって、日常の自我を超えた「あの世」の存在になるとされる。これは、いわばシャーマンのもつ超自我性ということができる。そのことが、自己の一貫性を重視し、人間や世界の多重性を是認しない近代においては弾圧の対象となり、現在においてはユタとクライアント双方の癒しの手法として肯定的な評価を得る要因となったのである。このように、シャーマンは絶えず死と連関し、自我を壊し変容させるという「あの世」的な性格をもつ。だからこそ、民衆の支持を受け続けてきたと考えられるのである。

以上のようなシャーマニズムの特徴を抽出することは、近代化で否定されてきたものを明らかにすることに繋がる。先に特徴として挙げた「非一貫性」、「柔軟性」、「超自我性」、あるいは「超国家性」、「超地域性」、「反体制性」、さらには「民衆性」、「「あの世」性」はみな、近代化を進めるにあたり国家など権力側から否定されてきたものである。近代においてはこれらとは逆の「一貫性」、「国家中心性」、「官僚制」、「体制性」、「「この世」性」などの概念が重視されるのである。

従って、近代化が推し進められた時代、それとは反する性格をもつシャーマニズムは、秩序を乱すものとして徹底的に弾圧されてきた。だが現在は、近代化の行き詰まりを背景として、グローバル化とそれに伴うローカル化の動きのなか、シャーマニズムのもつ反近代的な性格が、再びシャーマンを陽のあたる場所に押し上げたと推察できる。

今後は、さらにシャーマニズムと近代の関連性についての研究を深め、近代の行き詰まりへの打開策とより望ましい未来へのあり方を模索していくことが、重要な課題となる。

注

- 1) 佐々木宏幹 1980 『シャーマニズム—エクスタシーと憑霊の文化』中公新書 p.41.
- 2) J. M. Atkinson, *Shamanisms Today*, *Annual*

Reviews of Anthropology, 1992, 21: 307-330.

3) 塩月亮子 1999 「女たちの生活ポリテイクスー沖縄村落の統合と葛藤の政治人類学ー」『生活学論叢』4: 3-13参照.

4) ユタの禁圧・弾圧に関しては、大橋英寿 1998 『沖縄シャーマニズムの社会心理学的研究』弘文堂、および 塩月亮子・渋谷美芽 2000 「巫女と遊女の統制史ー明治期から昭和初期までの沖縄近代化政策をめぐってー」『日本女子大学人間社会学部紀要』10: 133-145を参照.

5) 「狂気の有用性」に関しては、高畑直彦・七田博文・内潟一郎 1994『憑依と精神病ー精神病理学的・文化精神医学的検討』北海道大学図書刊行会 参照.

6) 塩月亮子 2002 「ユタ的女性祭司による霊性ネットワークの創出」『宗教と社会』8: 141-147、および 塩月亮子・佐藤壮広 2003 「インターネットにみる今日のシャーマニズムー霊性のネットワークー」『日本橋学館大学紀要』2: 79-88を参照.

非人称構文に関する一考察

丸山 徹

南山大学人文学部

〔要 旨〕

本論はいわゆる「非人称構文」に関連するいくつかの話題を取り上げる中、それを「記号体系としての言語」の外から眺めてみることを試みるものである。その中で考えられることのひとつは、日本語を世界の他の諸言語と比べたり、印欧語を他の諸言語と比べて議論する視点に加え、近代英独仏語とそれ以外の（すべての）言語を（通時的にも共時的にも）対照してみることにによりそこから見えてくるものもあるのではないかということである。

はじめに

2006年度第2回研究会（東京外国語大学本郷サテライト2006.3.16.）に参加、講演中の次のことばが印象に残った—「とにかく（その先を）知りたいというただそれだけ、そこには倫理なんてない、どうでもいい、というのが正直な気持ち」—これは私を含む多くの研究者も抱くところの「正直な気持ち」ではないだろうか。そうした（押さえ込むことのできない）気持ちを無下に否定するのではなくそれを認めるところから出発したい。

同じ研究会で中谷英明氏は次のように話された—

1. 仏教の深層心理に主語はない、だから他人について悪く言う（他人を傷つける）、あるいは他人の不幸を願うということは、取りも直さず、自分について悪く言い（自分を傷つけ）、自分の不幸を願うことに通ずる。
2. 人は自分の言語的世界から言語をもって（言語を通して）抜け出すことはできない。

そこから抜け出すには身体行為（→修行）がいる。

しかし私たちに（少なくとも私に）修行はできない。言語との関連で私にできることは精々、自分の言語を世界の諸言語の中に「相対化」しその個性を自覚することであろう。上記研究会において印象に残った他の出席者の方々の発言—「(日々) どんどんせきたて (急きたて) られている」「すでに走り出しているの、もう止められないでしょ」など—にも実は「主語」はない。しかし日本語を母語とする私にはお二人の発言の趣旨はよくわかった。こうした日本語の「状況依存性」とでも呼ぶべき性格は、実は、先の中谷氏のお話に繋がるものがある。これは一歩誤ると「成り行き主義」に行き着く、しかし一方で「無私の自覚」に到達する可能性もある。それが「自然のリズムを感得するところまで深められたとき、われわれのすぐれた先達の到達した境地が現成する」（磯部忠正『「無常」の構造』）。はじめに引用したご講演中の言葉もそうした文脈の中で考え直してみ

たい。(上記研究会における諸氏の発言はすべて私の記憶に基くもので文責はすべて私にあることをここに申し添える)。

生き方のパターン

日高敏隆氏の次のような発言にも耳を傾ける必要がある。

人間は時間や空間を超越した存在ではなく、哺乳類型の身体的構造をもった動物の一種に過ぎないが、言語や概念形成、論理などの能力がやたらと発達し、さまざまな形で自然を支配して生きようとする生きかたをする動物になった。この動物が構築する環世界は、他の動物が構築する環世界よりも遙かに多様なイリュージョンによって成り立っている。問題はこのような人間の生きかたのパターンの基本を知り、何が人間にとって望ましく、何が望ましくないかを探っていくことであって、各専門分野におけるその詳細を知ることはないと思う。(AA研共同研究プロジェクト「地球文明時代における世界理解と新しい倫理・人間観の研究」シンポジウム、レジュメより)

各専門分野における諸問題をしっかりと詰めておくこと、後の時代の研究者につなげることのできる研究を残し、資料を整理しておくこと、こうしたことの重要性はどんなに強調してもしすぎることはない。しかし一方で上記引用にあるような「各専門領域を超えた視点に立ってみる」ことも時に大切なことであると私は考える。

天候表現

非人称構文をもちいる典型表現「天候表現」を見てみることにする。

1. It rains. (英) 2. Il pleut. (仏)

3. Es regnet. (独)

⇔ 4. Chove. (= (it) rains) (ポルトガル語)

天候表現には大まかに次の三つの表現法がある。

1. (近代) 英独仏語のように非人称主語を用いる。
2. イタリア語、ポルトガル語のように述語表現だけで示す。
3. 日本語・中国語のように「雨」や「雷」のような名詞を析出する。

これらの類型には興味をそそられる。ただしどのタイプの言語も古く遡ると限りなく述語表現のみに近づくのは興味深い。中世よりまえの英独仏語天候(や時の)表現も「非人称主語」はなく述語のみであるし、中国語も現代語は「下雨」「下雪」などだが、古くはたとえば「雨」だけで「雨」(名詞)の意味も「雨が降る」(動詞)の意味も表した。これは「主語が神様であるから主語は表現しない」などと説明されることもあるという。これと関連しラテン語は上記2のタイプだが、古くは“Juppiter tonans”(ユピテールが雷をならして)のように「神」が主語になる「天候表現」もあり、そうした(行為者としてあらわされていた天や神の)存在の意識が薄れて(上記2のタイプの)ラテン語表現になったと考えられている。日本語の場合、述語のみの表現にまで遡ることは文献上できないが「神」と天候表現との関連では以下のような語の存在もここに留めておく必要がある。

- ・「雨」＝「天」(あめ)
- ・「雷(かみなり)」(＝神鳴)＝「いかつち」(＝巖(いか)つ霊(ち))
＝「はたたがみ」(＝「はたはたがみ」あるいは「羽撃(はたたく)神)」
＝「かむとけ」(＝「雷解け」または「神解け」、ただし「落雷」の意)

また中米インディアン諸語中、ユート・アステック語族 (Uto-Aztecan) に属するユート語 (Ute) では、名詞の「雨」「風」「雪」はすべて動詞が名詞化されたもの (nominalization) であるという。こうした天候表現は古くは多くの言語で述語表現のみ、あるいは神と関連付けた述語で表現されるものであったらしい。

いわゆる「代名詞削除」(Pro-drop)

まず (すでによく知られてはいるが) 次の話の紹介から始めたい。

今から十五年ほど昔、パリ東洋語学校で日本語を習い始めていた私は、日本の戦争映画の一シーンに奇妙な感動を覚えたことを記憶している。危険が迫ってきたにもかかわらず、持ち場を離れたくないという看護婦がいる。医者が理由を尋ねる。彼女はしばらく黙っているが、とつぜん、目はそむけたまま、医者に「好きです」と言う。字幕は *je vous aime* [=I love you]。…ところが日本語の文章には、代名詞もなければ語尾変化もなく、誰が誰を愛しているかを示しうるような主語、目的語はいっさいない。おまけに、女性が問題の男性のほうを見ているわけでもない。この文章は、その場面中のどこかに、ある種の愛の感情が存在していること以外、なにも示してはいなかったのである。(オギュスタン・ベルク『空間の日本文化』pp.31-32 [] 内は引用者の補い)

別に恋愛関連に限ったことではない。

…朝、書斎に入ると、庭先の塀の上に雪が10センチ近く積もっているのが目に入りました。「寒い」と私はつぶやきます。「寒い」。この日本語表現には主語がありません。私は、私を包んでいる部屋の空気、それに浸されている私の体、寒がり、萎縮しそうになっている私の気力—そうした全

体的状況を、主語のない述部だけによる慣例的日本語によって、「寒い」と表現したのです。しかし、この同一事態をフランス語で言おうとするとたんに、私が日本語で全一的にとらえていた状況は、フランス語そのものの構造によってたちまち統一性を破られ、より細かく分節化されざるをえません。「外気が寒い *Il fait froid*」か、「私が寒い *J'ai froid*」か、それとも「私の仕事をする気がなくなるほど寒い *J'ai trop froid pour travailler*」とか、にです。(中川久定「古典学への期待」『古典学の再構築』第9号 p.58)

これは日本語が動詞の形から主格の人称が決定できる言語でないにもかかわらず、いわゆる「代名詞削除」(pro-drop) を許容する(あるいはむしろはじめから主格を補語としてしか認めない、さらにはもともと無人称的であったというべきか) 言語であることが大いに関係する。「好きです」「寒い」と言った時、日本語では主格補語を析出しなくとも十分に表現として成り立つ。

言語と世界観

昨年度、大学から与えられた一年間通しての仕事に、中国人留学生に日本語を教えるということがあった。授業中に学生から日本語に関するいくつかの興味深い指摘を受ける。そのひとつに、なぜ日本人は「結婚することになりました」と言うのですか、自分が結婚するのになぜ「結婚することになった」なのですか、「結婚します」と言えばいいのに、というのがあった。

こうしたこととその母語話者の世界観を直接結びつけることには慎重でなければならない(時に何でも言えてしまうから…)。でも正直のところ、何かあるような気がしてならない。(古代) トゥピ語では自然物(木、土地)に所有格代名詞をつけることはできないという。「*私の木」(**xe ybyrá*) とは言えないわけだ。

「木」とか「土地」は本来個人の所有物ではないかららしい。「*あなたの魚」(*nde pirá)も認められないようだ。様々な違った言語を見ても認めることは自分とは違った世界の切り取り方、見方を知るうえで必須のことである、私自身、トゥピ語のこの事実を知ったときには少なからずところを動かされた。ヨーロッパにおいても本来 natura ということばは「自ら生み出す力」に繋がりうる意味を持っていたのではないか、それが対象化され、先程の日高氏のことばにある「(人間が) さまざまな形で自然を支配して生きようとする生きかたをする動物になった」というのはむしろそれほど古いことではないのではあるまいか。

いわゆる「主語」について

今ここで「主語」とは何かについて議論する気はない。様々な定義が可能であり、そのどれもがすべての人を満足させるものではない。ただ次のような歌に、日本語を母語とする私は、大いに共感する。

「主語を省かず意志鮮明に伝へきて深く疲れき英語の国に」(渡辺幸一)

(中日新聞 2004.5.13「けさのことば」より)

たしかに英語圏で生活していると常に「主語」を意識して話をせねばならず、三人称単数なら必ず he か she あるいは it を用いなければならない、省くことは原則としてできないのである。

一方で日本語を母語としない、主として西洋語の話し手は、日本語の「主語がはっきりしない」ことに大いに苛立つ。ダニエル・カール氏の「主語をはっきり」(『日本語教育新聞』2006.1.1.)という、日本人への希望を述べた新聞寄稿でも、それは文題にまでなっているし、有名な「ラガナ氏の戸惑い」の日本語は、私にも「そりゃ日本語を母語としない西洋人は戸惑うだろうなあ」と思わせる。

このうちに相違ないが、どこからはいいか、勝手口がなかった。

(幸田 文『流れる』)

ドメニコ・ラガナ氏の解釈は次のようなものであったという(池上嘉彦『「日本語論」への招待』p.239)。

ある場所に家が一軒(あるいは数軒)在る。その家は現在では、何か別のもの、おそらく別の家と相違していない(あるいは、昔とは変わらない)。だれかがだれかにむかってこう質問する。だれかが(あるいはだれが)、あるいは何かが(あるいは何が)どこから入っていいか、と。飛躍。過去には、勝手口がなかった。

日本語の各文に「主語」を捜そうとするとういうことになる。乱暴な言い方になるかもしれないが、一言で言うなら、日本語に(英語のような)「主語」はなく、また日本語は「状況依存性」の極めて高い言語である。そしてそうした日本語のような言語は(あるいはそのような言語の方が)世界に多いのではあるまいか。

仏教と「主語」

仏教の言語観によると、その「主語」観は私たちが考えるものとは些か異なる。それを一般のわれわれ素人にもわかりやすく解説してくれている定方 晟氏の『空と無我』に基づき、その概略のそのまたほんの一部を紹介することにする。ナーガールジュナは西暦150年から250年の間に生存したとされる南インド出身の仏教僧であるが、その代表作『中論』第二章に次のような一節があるという。

行くものが行くということが
 どうしてありえよう
 行くことなしには

行くものはないのだから（第九
偈）

われわれの言語生活は次のような表現から成り
立っている。

太郎は行く。
太郎は帰る。
太郎は泣く。
太郎は笑う。

…

そしてわれわれはその中から「太郎」という
「不変の存在」を抽出する。しかしそうした抽
象的な「太郎」はどこにも存在しない、存在す
るのは「行く太郎」か「泣く太郎」か「…する
太郎」でしかありえないのに、われわれはそう
でない抽象的な「太郎」が存在するかのごとく
思い込んでいる。

また一方、次のような表現を試みる。

太郎が行く。
花子が行く。
ポチが行く。
電車が行く。

…

ここでも「行く」という「普遍的な動作」を抽
出する。「行く」という動作そのものなどない
のに、つねに何ものかが行くのにもかかわらず
…。こうして「AがBする」という日常的言
説を通じて、実体の概念がわれわれの頭にしみ
つく。「このことは主語+述語という言語構造
をもつ現代欧米語においていちじるしい」と定
方氏は言う。言われるごとく「言語構造」から
見るなら（拙論でも繰り返し述べている）近代
英独仏語を代表とする「現代欧米語」において
著しいということになる。ただその淵源はア
リストテレスの実体・属性の（概念）区別にま
で遡りうるものなのだろう。つまり次の藤沢氏

の発言にあるように私たちは長い間そうした世
界観をもって（あるいはそうした世界観に影響
されて）生きてきたのである。それはなにも言
語研究の世界に限ったことではない。

…われわれが批判の対象として取り上げ
てきた世界観というのは、遠く古くギリシ
ャに現われ近世に入って実験的・定量的に
確立され補強されてきた、その長い歴史と
伝統に加えて、さらに、人間の生存と行動
の有効性のための機構にまでつながるよう
なものでありますから、それだけの巨大な
重みをはね返して別の可能性を探るのは、
並たいていの仕事ではないということにも
なります。（藤沢 令夫『ギリシャ哲学と
現代』p.98）

ただここで忘れてならないのは、ギリシャも最
初期（前6世紀くらい）まで遡れば、たとえば
アナクシメネスの哲学など、中国やインドの思
想と酷似しているということある。「〈プシュ
ケー〉（生氣、魂）と〈プネウマ〉（氣息、精
霊、ラテン語で *spiritus*）による、自然万有
（大宇宙）と人間（小宇宙）との一体的統一」
は（藤沢氏によれば）中国、インドの古典医書
の基底に見られる思想と相通しているという。

近代西洋のほうが「特別」（MINORITY）

小論における議論は、巷でよく話題になる一
連の日本語・日本文化論と共通する部分もあ
る。それらと異なる点は、それらが概して日本
（日本語・日本文化）を主に近代西洋と比べ
「日本は他とは違う」と主張するのに対し、「違
う」のはむしろ近代西洋であると考え、そのほ
んの一例について言語の観点から論じようと試
みるのが小論の立場である。近代西洋（英独
仏）を一方の極に据えるなら、それと比べ日本
は、「自然」の見方を含め、確かにある意味で
もう一方の極にあると言えるのかもしれない。
しかし他の言語・文化圏がすべて近代西洋に近

いととても言えまい。古代ギリシャなど（「自然」の見方、あるいは文法において後に「主語」と捉えられるようになる側面に関し）もともとはむしろ日本に近い面もあるのではあるまいか。「特別」とか「特殊」ということばの使用には慎重でなければならないが、もしそうしたことばを言語に関して敢えて使うとすれば「特別」であったり「特殊」であったりするものはむしろ近代西洋（英独仏）であり、これまで主としてそれに基き「文法」の構築されてきたことを反省すべき時期に来ているともいえよう（峰岸真琴氏の「だれのための言語科学かー普遍文法という幻想」『誰が世界を翻訳するのか』に耳を傾けねばならない）。もちろんそうした流れの中で数百年かかって構築されてきた文法に対置させうるものを築き上げるのは容易なことではない。「主語」という概念ひとつとっても、それをすべての言語に想定してみることによりそれを通して見えてくるものは決して小さくはない。しかしその一方でそうした眼鏡をいちどはずして諸言語を見るという態度も必要とされよう。もちろんすでに何十年も前から個別言語にはそれぞれ個別の文法が必要なのだという主張はあちこちでなされている。小論の夢想する立場はそれとも少し異なる。それは主として近代の英独仏語に基いた、あるいは大きく影響された（と私が考える）文法ではない別の文法、しかも個別語文法の寄せ集めでもない、諸言語の諸類型を包み込むような文法は考えられまいかとするものである。

ここで日高氏のはじめの発言に立ち戻ったとき、何が見えてくるか —（それを認めていただくとして）日本語をはじめとする多くの言語が本来持っていたと思われる「状況依存性」と呼ぶべき性格は、一步誤ると「成り行き主義」「日和見主義」に行き着く、しかし一方で「無私の自覚」に到達する可能性もある。日本語話者に限らず、本来、人間とはそうした（つまり状況に大きく依存しながら言語を発する）ものだったのではなからうか。「私」を自覚し

たとき何かが変わったとは言えまいか。

歴史との関連

英独仏三言語においても古く「非人称主語」はなかった。現れたのは中世12世紀以降である。「古代」から「中世」への時代シフトは、エジプト・メソポタミア・ギリシアといった東地中海世界から現在のフランス・ドイツ・イギリスといった西ヨーロッパへ文明の中心が移ったということになる（山本 雅男『ヨーロッパ「近代」の終焉』）。そして（西ヨーロッパの）十一・十二世紀以後の政治的事件・文化状況はキリスト教抜きには語るができない。たとえば西欧で「個人」が生まれたのは十二世紀で、そのきっかけはカトリック教会における告解の普及と都市の成立であった（阿部 謹也『学問と「世間」』）。

言語学者による言語体系外への言及

非人称構文に関し、厳密な意味での「記号体系としての言語」を超えた（とも解釈できる）言及が、言語学者によってこれまでまったくなされてこなかったわけではない。たとえばヴァルトブルク著『フランス語の進化と構造』（pp. 135-137）は次のように言っている。

表現において行為者と行為を分離しようとする傾向が非人称構文を発達させた

同書によれば、フランス語においては1400年ごろ動詞活用語尾の衰退（子音母音の脱落）により古フランス語では区別されていた *chant*、*chantes*、*chantet*、*chantent*（それぞれ「私が歌う」「君が歌う」「彼が歌う」「彼らが歌う」）が発音上同じものになり（それまでもかなり頻繁に動詞の前に置かれていた）主語代名詞の使用が一般化され、ついには動詞に欠くことのできないものとなる。そして「表現において行為者と行為を分離しようとするこの傾向が非人称構文を大きく発展させることになる」。この解

積は必ずしも「記号体系としての言語」を超えた視点からなされているわけではなく、むしろ一般動詞活用語尾の衰退という形態変化が非人称構文発達に密接に関連することを述べているに過ぎないとも言える。しかし一般動詞活用語尾衰退に伴う主語代名詞の義務化を「表現における行為者と行為の分離」と解釈（表現）していることは（すくなくとも今の私にとって）注目に値する。そして主語代名詞が義務化される前もそれ（主語代名詞）が「かなり頻繁に動詞前に置かれていた」ということも忘れてはならない。もちろんこれとて主語代名詞がアクセントを持っていたこと、古フランス語は無強勢の語で文を始めることがなかったこと、動詞が文中第二番目の位置を与えられていたことなど、言語体系内のさまざまな要因が関係することではあろうが、そのもっと深いところに「表現における行為者と行為の分離」という傾向が潜んでいたとは言えないであろうか。

英語・ドイツ語についても同様のことを考える。つまり主語代名詞の義務化には言語体系内のさまざまな要因があったにせよ、中世以降どこかに「表現における行為者と行為の分離」という傾向が潜んでいたのではないだろうか。そしてこうした傾向を認めていただいたとして、それと対置される流れは「仏教に主語はない」（中谷）や「行くものは行かず」（ナーガールジュナ、定方）などに表れるインドの考え方であろう。ある意味で西洋・東洋の対立とも言える。しかし先にも述べたように、もともとは古代ギリシャの考え方も中国・インドのそれに近いものがあったことを忘れてはならない。そして「表現において行為者と行為を分離しようとする傾向」の強くなるのが英独仏語圏においてさえ中世以降であるとすれば、大きく対置せらるべきは、「近代英独仏語圏 対 それ以外の時代・地域」なのではあるまいか。

おわりに

これまで散漫に述べきたったことをまとめる

と次のようなことになる。こうした諸事実に関連性—互いに繋がり得る何らかの意味—はまったくないのであろうか

1. 「非人称主語」を持つのは英独仏ヨーロッパ現代主要三言語など限られた近代のヨーロッパ語だけである。世界の言語の中にあって極めてめずらしい文法的特徴である。
2. 上記三言語においても古く「非人称主語」はなかった。現れたのは中世それもほぼ12世紀以降である。
3. 「非人称主語」が現れるに先立ちこれら三言語では「人称主語」（英語の I, you, he, she など）が文構成上必須の要素となるが、これにはもちろん一般動詞活用語尾の衰退という形態変化が密接に関連すると思われる。
4. 一方で「表現において行為者と行為を分離しようとする傾向が非人称構文を発達させた」とも言える（ではなぜことさら近代英独仏語圏でそうした傾向が強かったのか?）。
5. それらの地域は一神教（キリスト教）の地域で、一神教諸文明の中にあり唯一「近代化」を成功させている。
6. ヨーロッパで「個人」の概念が確立するのも12世紀以降である。

（さらには…本論では言及していないが…）

7. （時代はずっと下り）17世紀になって「主語」という概念が西欧の文法学に導入される。

8. この文明圏からデカルトのような哲学者が出現する。

大まかには近代ヨーロッパ主要三言語にしか見られない「非人称主語」という文法的特徴の持つ意味を、記号体系としての言語の中においてだけでなく一歩その外へ出て考えてみたいという誘惑には—それがいかに多くの言語学者の規範に照らし倫理に悖るものであろうと—抗し難いものがある。そしてこれまで言語の世界では漠然とごくおおまかにではあるが「西洋諸語」対「東洋諸語」(外国語対日本語もその中に含む)あるいはまた「印欧語」対「それ以外の言語」の対比せられることがしばしばあったように思われるが、それを一度「近代英独仏語」対「それ以外の言語」という視点から捉えなおしてみることもひとつの試みとして意味のあることではないかということを示したかった、ただそれだけである(Dahl, Östen “Standard Average European as an exotic language” *Toward a Typology of European Languages* も参照すべき文献)。

最後に、本文で述べた「代名詞削除」(pro-drop)ということに関連してもう一言だけ申し上げるなら、世界の言語は、日本語や中国語のようにはじめから人称代名詞を必要としない、しかも動詞の形からは人称を確定することができない「無人称的」な多くの言語、そしてポルトガル語やイタリア語のように動詞の形から人称が確定でき、いわゆる「代名詞削除」(pro-drop)を認めるやはり数多くの言語、さらには現代英独仏語のように「代名詞削除」(pro-drop)を認めない(世界で)極めて少数の言

語、この三タイプに分類できるのではないかとと思われる。そしてこの第三のタイプは中世から近代に掛け(極めて限られた言語に)現れたもので、それは一般動詞の活用語尾衰退にともなう人称代名詞の義務化と密接に関連するものではあろうが、また一方で「表現において行為者と行為を分離しようとする傾向」とも関係するものであろう。そして第一の「動詞の形によって人称の示されることのない無人称的言語」と第二の「動詞の形によって人称の示される(有人称的)言語」の大別こそ、人間言語のひとつの大きな分類として捉えられるべきものではないだろうか。さらにそのどちらが言語のもともとの姿であったかというに(文献上の確たる証拠はないが)第一の「無人称的言語」こそ言語本来の姿だったのではないかと愚考する。

【付記1】すでに許された紙幅を大きく超えているので、本来記すべき注も参考文献もすべて省いた。下記の拙論もご参照いただければ幸いです。

「非人称構文に関する一考察」『南山大学日本文化学科論集』第7号(2007年3月刊行予定)

【付記2】「総合人間学」の英語表現は Generalized Science of Humanity になったようだが、私は過日、中谷先生に Comprehensive Human Studies をご提案した。先生のご賛同は得られなかったが、今でも Generalized Science より Comprehensive (Human) Studies の方がよいと思っていることを申し添える。

Generalized Science of Humanity Series Vol. 2
総合人間学叢書 第2巻

編集委員：中谷英明（委員長・AA研） 宮崎恒二（AA研）
大塚和夫（AA研） 峰岸真琴（AA研）
Christian DANIELS（AA研） 日高敏隆（総合地球環境学研究所）
内山勝利（京都大学） 内堀基光（放送大学）
丘山新（東京大学）
Maurice AYMARD（パリ人間科学館（仏））
Michael WITZEL（ハーヴァード大学（米））

発行：東京外国語大学 アジア・アフリカ言語文化研究所
共同研究プロジェクト
「地球文明時代の世界理解と新しい倫理・人間観の研究」
〒183-8534 東京都府中市朝日町3-11-1
電話 042-3-330-5600 Fax. 042-330-5610

発行日：2007年3月発行

印刷：藤原印刷株式会社
〒101-0052 東京都千代田区神田小川町1-6-1

ISBN 978-4-87297-941-9

