

ごあいさつ

こころの未来研究センターは、いまから10年前に教授4名という小さな組織でスタートしました。その後少しずつメンバーが増え、2016年4月に公共政策学、神経生理学、芸術学の3名の教授が加わって、現在の研究スタッフは、教授6名、准教授3名、助教5名。この10年の間の大きな変化は、センターの活動が、大学や研究者のコミュニティという閉じた空間を超えて、企業、行政、さらに地域に暮らす方たちともさまざまな形でつながり、協働の事業が展開するようになってきたことです。こころのサイエンスである脳科学や行動科学の研究プロジェクトにも「学際」や「連携」や「実践」といった要素が織り込まれ、本号の特集「公共政策」というテーマもその延長線上に自然につながっています。本号の論考や座談会が、これからの私たちの社会の在り方を思い描くヒントになることを願っています。

2017年1月

京都大学こころの未来研究センター長 吉川左紀子

こころの未来

KOKORO RESEARCH CENTER
KYOTO UNIVERSITY

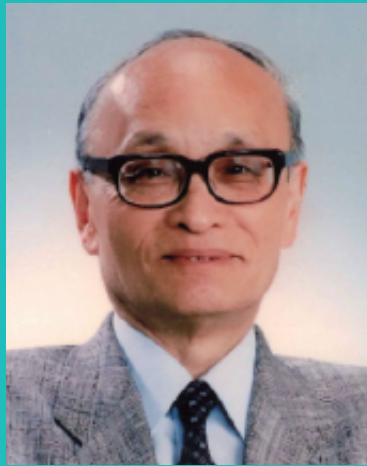
2017 vol.

16

目次

ごあいさつ	吉川左紀子
01 巻頭言 公共性と地球倫理	伊東俊太郎
02 座談会 公共政策と日本社会の未来	吉川左紀子+佐伯啓思+ 広井良典+内田由紀子
論考〈特集 公共政策〉	
15 地球倫理と公共政策——グローバル定常型社会の可能性	広井良典
19 メシア思想と覇権主義	服部英二
23 グローカルな倫理と公共性	山脇直司
27 脳科学と公共政策——橋渡しのロールモデル	山川義徳
32 人生は平等じゃないが、こころは出会い、羽ばたく ——釜ヶ崎芸術大学・コロールームの日々と、友達になること	上田假奈代
研究プロジェクト	
36 研究プロジェクト一覧（平成26年度）	
37 身体疾患・症状に関する心理療法の研究	河合俊雄
38 遂行機能の実行に関わる前頭葉ネットワークの解明	船橋新太郎
39 対人相互作用に関わる認知・感情機能：人とはどのような顔に注目するのか——顔知覚の潜在動機の予備的検討	吉川左紀子+上田祥行
40 不正直な行動の神経生物学的基盤の研究	阿部修士
41 連携MRI研究施設における認知神経科学の教育事業の展開	阿部修士
42 環境要因が潜在的認知に及ぼす影響	上田祥行
43 農業・漁業コミュニティにおける社会関係資本	内田由紀子+竹村幸祐
44 地域の幸福プロジェクト（上廣こころ学部門 幸福感の総合研究）	内田由紀子+福島慎太郎
45 組織文化とこころのあり方：日本における企業調査	内田由紀子
46 こころ観の研究	鎌田東二
47 こころとモノをつなぐワザの研究——伝統芸能・武道における心技体の研究を中心に	鎌田東二
48 生態智の拠点としての聖地文化——こころ・場所・癒しの研究	鎌田東二
49 東日本大震災関連プロジェクト——こころの再生に向けて	鎌田東二
50 こころの古層と現代の意識	河合俊雄
51 子どもの発達障害への心理療法的アプローチ	河合俊雄
52 終末期に対する早期支援	冲永隆子+カール・ベッカー
53 出生をめぐる医療と倫理	赤塚京子+カール・ベッカー
54 発達障害の学習支援・コミュニケーション支援	磯村朋子+小川詩乃+吉川左紀子
55 科学と思想・哲学との対話を通じたこころ観の再構築	熊谷誠慈
56 ヒマラヤ宗教精神の研究	熊谷誠慈
57 国民総幸福（GNH）を支える倫理観・宗教観研究	熊谷誠慈
58 孤立防止のための互助・自助強化プログラム開発研究——京町家「くらしの学び庵」プロジェクト	清家 理
59 倫理的観点に基づく認知症介護の負担改善	清家 理
60 大人の発達障害への心理療法的アプローチ	畑中千紘
61 こころ学創生——教育プロジェクト	吉川左紀子
62 身体と象徴：かたちとちから——力のでる形	木村はるみ
63 高齢者の認知能力に及ぼす運動の影響	積山 薫
64 被災地のこころときずなの再生に芸術実践が果たしうる役割を検証する基盤研究Ⅲ	大西宏志
65 心理療法場面に見られる象徴化機能の現代的問題に関する臨床心理学的研究	前川美行
66 子どもの発達障害と作業療法	長岡千賀
67 自然のもつ文化的・教育的・芸術的価値とは——市民の価値判断を反映したマネジメントに向けて	伊勢武史
68 甲状腺疾患におけるこころの働きとケア	長谷川千紘
69 2015年度仕事一覧	
79 センターの主な動向（2015年10月～2016年3月）	
編集後記	

公共性と地球倫理



Shuntaro ITO

伊東俊太郎（科学史家・文明史家）

1930年東京生まれ。東京大学文学部哲学科卒業、同大学院修士課程修了、ウィスコンシン大学PhD取得。比較文明論・科学史研究の泰斗。東大教養学部教授、国際日本文化研究センター教授、麗澤大学教授、同比較文明文化研究センター初代所長等を歴任。日本科学史学会会長を8年間務め、現在、東京大学名誉教授、国際日本文化研究センター名誉教授、麗澤大学名誉教授、日本比較文明学会名誉会長、国際比較文明学会終身名誉会長、地球システム・倫理学会名誉会長。2009年、瑞宝中綬章を受章。著書に『伊東俊太郎著作集』（全12巻）ほか多数。

今日「公共性」なるものが盛んに論ぜられ、21世紀の中心問題になってきている。それは従来の個人主義も国家主義もともに破綻し、新しい公共の形成が強く求められているからである。

国際的にも、ジョン・ロールズ、マイケル・サンデル、ユルゲン・ハーバーマス、ハンナ・アレントらによって「公共」のあり方が活発に議論され、わが国でも佐々木毅・金泰昌編「公共哲学」叢書をはじめ、山脇直司、広井良典、小林正弥ら諸氏によってユニークな論が展開されている。筆者自身も「公共とは何か」の一文を草し、これまでの公共概念の批判的考察を行った（伊東俊太郎『変容の時代——科学・自然・倫理・公共』麗澤大学出版会、2013）。

そこでは筆者は、公共性の層的な構造を指摘し、個人の確立とともに、それと結びつく家族公共体、地方公共体、企業公共体、国家公共体、地球公共体の層的連関を見てとった。その際、企業や国家は、これまでのような単なる利潤追求集団や権力行使機構ではなく、1つの公共体と捉え直すこと、そしてその地球公共体との結びつきに注目することが重要である。そこでおのずから公共体と地球倫理との関係が問題となる。筆者はそこで「公共体」とは「個人が他者のことを考慮し、他者と一緒になって良き共同（協働）体を実現しようとする社会のあり方であり、その中で自己の生きがいを見出す組織である」と定義したのであるが、この「他者のことを考慮し、他者と一緒になって」と

いうときの他者のなかには、通常の「他の人々」というだけではなく、「自然」も重要な他者のなかに入っている。これまでの「公共論」（ロールズ、サンデルetc.）が、この「自然」の問題をとり上げていないのは、大変不十分である。

今日の「公共論」の第一の新たな問題は、田中正造の言っていた「自然公共の大益」をもとり入れたものでなくてはならず、筆者の言う「環境革命」も、こうした環境公共主義を含むものなのである。このことにより「公共」は、持続可能性が求められる「地球倫理」と結びつく。

「地球倫理」と結びつく第二の新たな問題は、この他者が単にわれわれ同邦のあいだの他者だけではなく、他国の人々、とくに難民、亡命などにより滞在を余儀なくされている異邦の人々を含むということである。このことは21世紀の公共議論にとって極めて重要なものとなるであろう。「公共」は国境を越え、人種を超え、しばしば文化すらも超えてゆく。このことは、「ヘイト・スピーチ」、「難民受け入れの難渋」などわが国の公共問題にも重大な意味をもつ。「公共」を論ずるものに、これらのことは断じて無関心ではありえない。「自然」とともに、このような「異邦」の人々とともに生きる国際公共主義こそ、われわれにとっての大きな課題である。

公共政策と日本社会の未来

出席者：吉川左紀子（京都大学こころの未来研究センター長）

佐伯啓思（同特任教授）

広井良典（同教授）

内田由紀子（同准教授）

学問のパラダイムを超えて

吉川 日本の社会はこれからどうすればもっといい形になっていくのか、といった大きな問題意識があります。希望を持って生きていくことが、何となく難しくなっているような感覚がある。それを少しでもいい形に変えていくための研究者の役割、とくに社会科学の研究者の役割といったことを考えてみたいと思います。

私は認知心理学が専門ですが、以前は自分の研究を社会につなごうとかながたいという意識はそれほどありませんでした。実験をやって、データを分析して、論文を書いて、学会で発表して、と自分のやることの範囲が専門分野の中で完結していた。心理学でも臨床心理学者の多くはカウンセラーなので、社会と直接、接していますけれど、実験系の心理学者は自分の仕事は基礎的な研究をこつこつ積み重ねること、という意

識でいたような気がします。

内田 いまはもう心理学という分野のくくりで考えなくてもいい時代になりました。他の分野の研究者とお話していて、共通の問題意識があると思うことが少なくありません。

広井 私は、もともと科学史、科学哲学が専攻領域でした。学問というのは、パラダイムとか、科学者コミュニティができ上がると、その内部で完結してしまうところがあります。論文を書くのも、研究者コミュニティに向かって書いている。特に日本の場合、それがムラ社会みたいに閉じたものになっているので、社会との乖離が進んでいく。

私は、必ずしも社会に直結しなくても、純粋な真理を追究することは学問の本来のあり方だと思うので、大事にすべきだと思います。ただ、昔、トーマス・クーンが『科学革命の構造』の中で「パズル解きとしての科学」という言い方をしました。その学会で設定されたパズルを解くことに主眼がいつてしまっていて、本来の真理の探究からも、社会的問題の解決からも遠ざかってしまう。そういう危険性は常にあると思います。

だから、ある意味では、公共政策などを意識することで、そういう閉鎖性を打破する学問を拓いていくひとつの契機になりうると思います。

吉川 公共政策は、もともと心理学より開かれた学問分野だったからでしょうか。

広井 公共政策という学問分野自体、まだパラダイムとしても未確立です。一応、公共政策学会がありますし、2000年代に入って公共政策大学院が、国の意向もあってたくさんつくられましたけど、必ずしも学問分野として確立しているわけではない。それが逆に長所かもしれないんですけど。

結局、既存の経済学とか社会学、心理学といった分野に依拠しながらやっていくという感じだと思います。だから、公共政策という学問分野を意識するというより、いまやっている学問的な研究がどういう形で政策にフィードバックしていけるか、そういう少し広い捉え方で見たらいいのではないかと思います。



吉川左紀子センター長

内田 応用科学的側面が強いということですか。

広井 そうですね。

佐伯 アメリカも日本も同じですが、政治学、経済学、社会学、心理学とか、完全に分野分けがされ、パラダイムができてしまって、制度化されている。それではうまくいかないということが、1990年代ぐらいからしきりに言われていました。つまり、いま世の中で問題にされていることは、最初から分野分けされているわけではない。たとえば、いま日本人は幸福なのかを考える場合、幸福とはいったい何なのかということが前提としてあるけれど、それをどの分野が扱うかということがはっきりしない。それぞれの分野なりのアプローチも可能だし、しかし、どの専門分野でも落ち着かない。

そういう問題がずいぶん増えました。グローバリズムだってそうです。経済史の概念の中には、国際貿易はあるけれどグローバリズムはない。政治学では国際関係論に行ってしまう。だから、新しい現象としてのグローバリズムをちゃんと扱うことは既成の分野だと無理なんです。

それで、こころの未来研究センターのようなものがつくられて、まず社会的な問題を設定し、それに対して総合的なアプローチをやろうじゃないかということになってきた。公共政策もそうでしょうね。

広井 大きな枠組みとしては、佐伯先生が言われたとおりだと思います。科学史的にいうと、17世紀にヨーロッパで科学革命が起こって近代科学ができた。19世紀には、工業化社会が展開する中で、科学の制度化というか、いまに続く学問の基本である、物理学、化学、経済学などができました。

次のステップが20世紀後半、今度は「ケインズ政策」が出てきて、政府が科学に研究投資をするようになった。経済成長とともに、科学がさらに制度化される形で縦割りの的に発展していった。しかし、70年代、80年代から、そういう路線だと、格差が生まれたり、環境問題とかいろいろな問題が出てきて、いま学問自体が社会の変化と並行して再編を余儀なくされるという状況があります。

さっきの幸福にしても、内田先生が専門家ですが、脳のあり方とか、生物学的な人間の存在とか、文理融合的なテーマだと思います。いまいろいろな分野で、そういう文理融合的な捉え方をしないといけなくなっている。コミュニティのようなテーマもそうです。



アメリカナイズされた学問

吉川 私は1970年代、学生のころに森有正という当時パリ在住の哲学者の著作にはまってよく読んでいました。同級生のひとは、そのころ京大教養部の教授だった生田耕作というフランス文学者の大ファンで、休講が多くてたまに授業があると（笑）熱心にでていたようですし、思想家の吉本隆明の信奉者もいました。その時代の思想家とか哲学者、文学者のことが学生の日常会話の中にもよく登場していたような気がするんです。

京大の人文科学研究所（人文研）ができたのが1949年です。1950～60年代、たとえば桑原武夫のような、大学人の思想哲学に対する社会全体のリスペクトはいまよりもずっとあったような気がします。分野は違いますが梅棹忠夫の著作も影響力が大きかった。そのころと比べて、いまは人文社会科学系の学者の発言が社会の注目を集めることが少なくなっているのはどうしてなのでしょうね。

佐伯 確かに1950年代から60年代は人文研がすごく力を持ちましたね。勢いもあって社会に影響を与えた。たとえば桑原さんのフランス革命研究とか、ルソー研究そのものが社会的な意味を帯びたんです。それは1つは、日本が戦後の時代に入って、西洋の進歩主義の社会科学がどっと入ってきた。桑原さんのルソー解釈は非常に戦後進歩主義に近い。あれは独特の解釈をしているんです。だけど、ほとんどの人が、その思想を意識しないでも、基本的にバックにしていたから、それが重要な意味を持ったんです。

それに対する反発もあって、たとえば梅棹さんなん



佐伯啓思特任教授

かは、西洋中心の進歩主義的な民主化は嫌だ、マルクス主義も嫌だ、それとは違うものをやりたいという意識が非常に強かった。でも、梅棹さんの『文明の生態史観』は、学術論文としては何の評価もされません。

内田 そうなんですか。

佐伯 一種の評論ですからね。だけど、そういう時代状況の中で、西洋中心の歴史観に対して全然違う見方があるということをぼんと出した。それが社会的に大きな影響を与えたんです。戦後日本の社会がどういうふうに理解されるのかというと、中央にマルクス主義がある、進歩主義がある、西洋中心主義がある。京大の場合には、内藤湖南以来のアジア重視の考え方がある。

だから、そのころの日本全体の社会科学や人文科学全体は、ある思想的な土台があって、その土台を壊そうとするものもいるし、その土台の中で学問をやろうとする人もいる。そういう状況だったんです。だけど、その状況は、80年、90年代に潰れてしまいました。

内田 それは、アメリカからプラグマティズムみたいなのが入ってきたからですか。

広井 善くも悪くもアメリカナイズされた学問が圧倒的な力を持つようになって、パラダイムとしては、非常に一元的になった。経済学も、それ以前はマルクス経済学対近代経済学という対立があったのが、新古典派的なものに統一されていった。だから、以前のほうがオルタナティブな学問ヴィジョンがあったのが、非常に一元化されていったわけです。

佐伯 そうですね。それはこういうことがあるんです。われわれが大学、大学院のころ、日本ではマルク

ス主義の影響がものすごく強かった。それに対して、アメリカから、いわゆる新古典派的近代経済学が入ってきて、これが大きな対抗勢力になった。なぜかという、マルクスは1つの社会主義運動のイデオロギーを背後に持っている。ところが、いわゆる新古典派的経済学の体系は非常に科学的なものであって、数学的に表現されている。だから、価値判断とは別に、これは科学理論として理解できるから、こちらのほうが信頼できるという話になった。

でも、僕はそういうことに反発していたんです。マルクス主義がイデオロギーであることははっきりしているけれども、市場経済理論だってイデオロギーなんです。ある種の前提から出発して、個人主義とか、合理主義とか、あらゆるものは計量できるとか、いくつかの基本前提がある。そこには非常にアメリカの価値観が反映されているのです。

広井 それは根本的な、認識論的な問題に行き着く話で、科学とか客観性とか、データの背後には何らかの価値とか思想といったものが関与しているのではないかという、かなり根本的な問題です。

これが、さっき吉川先生が言われた話とつながるんですけれども、以前はそういう価値や思想が背景にあると考えられていたので、わりと人文系、思想系の人の意味を持ったが、いまはもうそういうのはない。透明な、一元的な、客観的なデータの世界があるだけだということになると、もうデータを出すのが学問だということになって、思想家や哲学者の出る幕はほとんどなくなっているという状況です。

多少希望を込めて言うと、無色透明、データ一元論的な時代だったのが、90年代ぐらいから、内田先生の専門の幸福のテーマとか——これは価値の問題と不可分ですし、ノーベル経済学賞などでも、純然たる新古典派というよりは、アマルティア・センみたいな、規範の問題、価値の問題、コミュニティの問題であり、ダニエル・カーネマンのような、心理学者が経済学賞を受賞したりして、価値とか、ある意味で思想的な部分をもう一度見直すような動きが出てきているというふうにも考えられなくはないです。

佐伯 それはもっともだと思うんですが、それもちょっと危険な感じもするんです。というのは、基本的に、ノーベル賞も含めてオーソドックスなところでは、やっぱりアメリカ・リベラル派の考え方が圧倒的に強いんですね。だから、あれも1つのパラダイムになってしまっていて、市場経済学、市場理論で非常に科学的なものをつくったようだけれども、その背後に、公正な競争は善だとか、人間にとって自由というのは重要だ、あるいは効率を高めることはいいことだといった、ある程度の規範があると思います。その規範を相対化



するような別の思想を持ってきたら、簡単には受け入れられない。そこは、アメリカ型のイデオロギー、グローバルな世界観がどんどん覆ってきているという印象が僕には強いですね。

広井 おっしゃるとおり、いまの議論で浮かび上がってきたのは、学問や科学といえども、その時代の社会システムとか価値観の枠組みの影響をものに受けるものだということですね。

空気が支配する日本社会

広井 ただ、佐伯先生も『さらば、資本主義』を書かれて、そういういまの学問のベースにある資本主義自体がかなり変質しつつあるというか、リーマンショックも起こって変わらざるを得ない状況になる中で、これまでのリベラリズムといわれた個人の自由をすべての出発点にするような社会像、人間像がいまいろいろな分野で問い直されていて、もっと人間の利他性とか協調行動などが見直されているとお考えではないでしょうか。内田先生の専門の集会的幸福なんかもそうですが、コミュニタリアニズム（共同体主義）というか、個人が利潤を追求するだけではない見方が、いまいろいろな分野で出てきているように思います。

佐伯 そうですね。

内田 ただ、まだメインストリームからは遠いなという感じはします。どうしても、個人主体モデルなんです。まず個人の意思決定なり、行動なり、モチベーションなどが説明の基本単位となっています。その上で、私たちは集会的に規範をつくったり、制度をつくったりするんだけど、個人がいかにこうした規範や集合からフリーになるかというのは、現代社会の1つの大きなメタ的なテーマになっている。集団行動からどうやったら私たちは逃れることができるだろう

かといった研究は、社会心理学の中でもよく見られます。

たとえば、つい人間は同調してしまう。あるいは、つい私たちは人のことをステレオタイプ的な見方をしてしまう。それに気づいて、そこからフリーになるにはどうしたらいいんだろうというようなテーマがある。それはそれで非常に重要なテーマだと思うんです。

反対に、コミュニティをどのようにしてつくって、い

ったいそこから何を得ているんだろうといった視点は研究にはなりにくい。文化とかコミュニティと言った時点で、それはイデオロギーだから、科学的な研究対象にはならないといった反発が来たりすることがあります。

佐伯 山本七平という人が、日本社会の大きな特徴として、空気の支配ということを言いました。つまり、ある種の得体の知れない雰囲気ができ上がって、その雰囲気にみんなが同調して行って、そこで1つの決定がなされる。こういうことは、内田さんのような考え方から心理学的に分析できるんですか。つまり、個人の心理なんだけれども、実は純粋に個人の心理の問題ではないですね。社会的なものとか個人的なものは、どういう形で融合してくるのでしょうか。

内田 文化心理学者としては、文化っていったい何なのかというと、どこかに目に見える実体的存在があって取り出せるものじゃないわけですね。つまり、まさにその空気みたいなものが文化として働くわけです。

最近、学校で調査をしていて面白かったのが、先生がどういう考えを持っているかということが生徒に伝播するんですけど、それが直接的に伝播するわけではないようなのです。たとえば吉川先生が「みんなで和気藹々とやるクラスにしましょう」と言ったとします。そうしたら、生徒がそれを内在化して、「よし、和気藹々なクラスにしましょう」と思うのではなくて、まず先に空気として伝わる。つまり、私は「先生はそう思っているんだな。そして、私がどう思っているかはさて置き、ほかのクラスメイトはきっと先生の言うとおりにしようと思うだろうな」と考えるわけです。その段階がまずあって、その後、自分に内在化していく。

つまり、集団と個人は完全に1対1対応で動くものではなくて、まず場の空気みたいなものが発生する。そ

それは実は単なる共同幻想かもしれない。その後、「自分もやらなきゃいけないんだ」とみんながその共同幻想に従い始めるというメカニズムが存在している。

佐伯 たとえば、アメリカではそういうふうにならないですか。日本では何かが下りてきて、そう言う。そうなってくると、何か文化的なものになってしまうのか、個人の脳のメカニズムの中に2つの可能性があって、どちらが出てくるかは、その状況によって違うから、場合によると変わり得るかもしれないということなのか。

内田 おそらく共同幻想の作られ方のプロセスそのものはあまり文化による違いがないのではないかと思います。実際アメリカでも「みんなが個人主義的で、自由である」という共同幻想が成り立っているということもできます。ただ、日本の場合は社会の流動性が低く、つきあう相手がアメリカよりは固定化されやすいので、相手の状況への敏感さが自ずと増しやすいかと思います。

吉川 基本的に日本は同質性が高いですね。個人的な感覚なんで他の人がどうなのかはわかりませんが、海外に行って町を歩いているときには、周りにいる人たちの様子がそれほど気にならない。その人の喜怒哀楽みたいなものが直に伝わってくる感じはしないんです。でも日本では、たとえば電車の中で周りにいる人がしんどそうだったり苛立ったりしていたりすると、すごく気になって落ち着かなくなってしまう。共鳴度が高いんです。そんなときに、ああ日本は同質性が高い社会だな、と感じます。

広井 日本人が非常に同調性が強いとか、佐伯先生が言われた、なぜそういう違いが生まれるのかの背景として、私は究極的には風土が大きいと思っています。私は比喩的な言い方で「稲作の遺伝子」と言っているんですけども、内田先生の領域でもそういう研究がありますか。稲作と畑作で違うとか。

内田 はい、米作と麦作の違いを調べた研究があります。

広井 稲作というのは、基本的に、わりと恵まれた環境で、比較的小さな集団が生産に当たって、同調性を強く求められるような行動をするので、その中で社会生活を営み、かつ集団の外に対してはやや排他的になる。そういう稲作という生産構造に適応的な形で進化した人間の行動様式、パターン、認知のあり方が形成された。だから、最初から日本人の文化というのがあるわけではなくて、その地域の環境、風土、それから生産構造に適応的な形で、認知や行動パターンが形成されるのが基本ではないかと思います。

それは、地球倫理の話ともつながります。地球倫理は、決してマクドナルド的に世界を均質化させていくよ



広井良典教授

うな考え方ではありません。それぞれの地域ごとに、その風土から来る行動様式や文化が形成される。そういう多様性を認めていくことが地球倫理に結びつくのではないかと思います。

東京は巨大なムラ

吉川 日本の社会は同質性が高くて、あまり「自分」という個を意識しなくてもうまくゆく社会を作ってきた。それが、戦後になって欧米の文化が入ってきたときに、「日本とは違う」と「日本の伝統文化はだめだ」という反応がセットになったように思います。私は大学紛争のすぐ後の世代なんですけど、学生のころ、何か自己主張するときに「私たち」とか「私たち日本人」といった表現をすると、「私たちじゃなくて、私でしょ」といって批判される風潮があった。みんなと同調する意識、集団のなかの一部としての自分という意識を何か卑屈に感じる。個を主張する西洋の文化が上でそれを取り入れないといけないという感覚はどうして生まれたんでしょう。日本は「稲作の遺伝子」をもって、それを善しとしてきたはずなんですけど。

広井 ここが微妙なところで、これもずっとある議論ですけど、ある種の共同体の持つムラ社会的な窮屈さとか、「抑圧」と言ったら言い過ぎかもしれませんが、そういうのがやっぱりあって、同一性を過度に求められる社会はそれはそれで問題で、バランスの問題だと思うんです。

吉川 日本の社会は行き過ぎだったんですかね。

内田 排他的だったのは事実だと思うんです。その社会

の中で、血縁と地縁と、すべてが結びついてた。そこでたとえば人間関係を壊して村八分になると、もうすべてを失うわけです。そういうときに、東京に行っても仕事があるんだということになれば、そのしがらみを捨てて、啖呵を切ってば一つと出ていくこともできるわけです。しかも、そのほうがお金も稼げる、みたいな話になってくる。そういう情報って、あつという間に広まりますよね。そうすると、あえていろいろなことを我慢しながら調整していきましようということに、たぶんインセンティブが働かなくなっていたのではないかなと思うんです。

吉川 それで、大家族で暮らす幸福感より、都会に自分で稼いで生活を作る、という生き方が格好よくて、みんながそれに倣って時代の風潮になったんでしょうね。わたしは子どものころ、60年代ですけど、北海道の田舎に住んでいました。アメリカ文化にあこがれる気持ちや都会に行きたいという気持ちがとても強かった。あの思いはどこからきたんだろうといま考えます。

佐伯 日本は明治以降、近代化の中で西洋的な価値や文化をどんどん受け入れて、日本的な封建的なものはだめだみたいなことでずっとやってきた。戦後、さらにアメリカの文化がどっと入ってきて、第2段階をやりだした。それにもかかわらず、日本は全然個人主義にならないし、民主主義が定着しない。西洋原理的なものは、入ってきても非常に日本化されて入ってくる。いまの東京を見ても、あれは巨大なムラですね(笑)。

広井 まさにそのとおり、ムラです。

佐伯 ムラ社会で動いている都会なんですよ。

内田 日本の会社もある意味ムラなんです。

佐伯 日本の民主政治だって、西洋型は善かれ悪しかれ、相当に激しい討論をしたり、さまざまな手段を使って主張を伝えたりしますが、日本はそこまで行かないで、何となく調整しながら、ちょっとこちらが出てきたら頭をポンと叩いて、「おまえ、引っ込め」みたいなことをやる。非常に日本的共同体的な政治になっているじゃないですか。

戦後の日本にはその両方がある、頭の中では、共同体的な、家社会的な、封建的なものは良くないと思っているから、そういうものが出てくると文句は言うんだけど、実際にやっているのは共同体的なこと(笑)。非常に妙な二重構造になってしまっているんです。

広井 実際には、戦後の日本というのは農村から都市



への人口の大移動だったわけです。都市の中にムラを持ち込んだものが、会社であり家族であった。それぞそれは閉じた共同体で、全体として経済成長のパイが拡大していたときは、それが競争し合って、それなりに機能していた面があった。しかし、もうパイも大きくなって、そういう会社、家族も不安定になった。古い共同体は崩れてしまっているが、まだ新しいコミュニティができていない。個人が孤立した状況になっているのではないかと思います。

内田 いまのところ仮説として思っているのは、ムラにしても会社にしても、日本的な共同体はソーシャル・ネットワークというか、人間のつながりをつくるのはうまい。つまり関係の規範はけっこう提供している。一方で、個を育てるための規範はうまく提供できていない。個人個人で見ると、うまくやっている人は、孤立した個人としての自主性もあるし、人ともううまくつながる。つまり両方を両立できるんです。ところが、会社や地域などの組織レベルで見ると、どうやら両立が難しい。つまり、個人主義的な会社をやろうとすると、そちらの規範ばかり提供してしまい、あげくに関係性の規範を否定したりしてしまっ、途端に会社の共同体が崩壊していく。逆に、家族主義的な会社になると、個人を育てるようなインセンティブをうまく与えるのが難しいみたいです。

組織の中で両方の価値を提供するのは、いまの日本のコミュニティのづくり方では難しいのかもしれない。だから、個人と集団という二つの規範を両立させるためには、個人で学ばないといけなくなってしまっている。つながりは共同体で形成するけれども、革新的な考えとか自立性みたいなものは、共同体とは別のところで学ばないといけないみたいな、ねじれた構造になっているんです。

外資系の会社などを見ると、うまくその両方の価値

を提供しているようです。

「都市型コミュニティ」と 「農村型コミュニティ」

佐伯 仮説的にもものすごく大きな見取り図で言えば、アメリカを含めて西洋社会はまず個人主義がある。最初に神との関係において個人というものが定義されて、その個人が約束をして1つの社会をつくった。アメリカの場合にはコミュニティにしても神を前提にして1つの社会をつくり出すという契約をするわけです。この契約に参加するものはアメリカに来てくれというわけだから、どんどん拡大していく。

内田 神を媒介にしてみながつながり合っている。教会のコミュニティもそれに近いのでしょうね。

佐伯 アメリカの場合は、そこがかなりはっきりしている。一方に個人主義があって、同時に、社会をつくるために、その社会に対してある種の責任を負うという共同意識もある。一方、ヨーロッパの場合、そこまでははっきりした契約でもって社会ができていないから、個人と社会をつなぐ別の原理があるんだろうと思うんです。それはどちらかといえばギリシャ・ローマ的な、いわゆる共和国的な市民意識だという感じがしています。個人主義であり、同時に市民として1つの共同体をつくっているという意識が強いでしょう。

広井 私は「農村型コミュニティ」に対する「都市型コミュニティ」という言い方をしますが、市民、シティズンは都市の住民ということで、ヨーロッパの場合、城壁に囲まれたコミュニティということになります。私の理解では、日本社会はどうしても「農村型コミュニティ」、まさに稲作に傾きがちで、そうではない「都市型コミュニティ」というのは、ある程度、個が立ちながら、ばらばらになるんじゃなくて、コミュニティとしてつながる。

「都市型コミュニティ」と「農村型コミュニティ」は公共ともつながってきます。都市というのはまさに公共性とかパブリックで、「農村型コミュニティ」、ムラ社会は共同性、コモンで、自分の同心円を広げてべたっとくっつくような感じです。

内田さんがさっき言われた、個人が独立しながらコミュニティとしてつながるようなことがどうすれば実現できるかが重要ですね。

佐伯 そうですね。ただ、西洋の場合には公共という観念はある程度成り立ちやすいんです。アメリカも、神との関係で個人があって、契約によってアメリカ社会をつくった。社会の人間としては、その社会における契約を守らないとだめだし、世俗社会に対して一定の義務も果たさないといけない。そこに、「公共性」と

いう観念がしやすい。

ヨーロッパは、いまの「都市型コミュニティ」にしても、一方で、個人の財産が大事だということはあるけれど、同時に、個人の財産を守るためには都市全体を守っていかなければならないという考えがある。それは「公共観念」になるんです。

しかし、そういう意味での「私と公共」みたいなものをきちっと区別しながら両立させるという観念は、日本ではなかなかできない。できないのが悪いわけではないんだけど、歴史的に見て難しいですね。

広井 かなり希望を込めて、私は関係性の進化ということを考えていて、そういう違いは、最初から固定的にあるのではなくて、さっきの稲作に適応的な行動様式が進化したのだと思うんです。

戦後、急激に日本は都市化したけれども、農村の論理を都市の中に持ち込んだので、そこで乖離が生じている。だけど、孤独死とか、無縁社会と言われたりして、いまのままじゃまずいと感じている人は、かなり増えている。都市社会なのにこれだけ個人が閉鎖的ではまずいということを感じる人が多くなっていて、希望を込めて言うと、だんだん公共性みたいなことが大事だということに人々の関心も向かい、いろいろなNPOや活動も生まれていると思います。

主権者教育の前にすべきこと

内田 一方で、日本が「公共」みたいなものをつくったときに、その「公共」が今度は監視役ようになっていく。「公共」のルールに違反したのはどいつだ、みたいな議論になりがちです。最近もネットで炎上騒ぎなどがあります。

広井 村八分。

内田 だれかをバッシングするのも、ものすごく公的な、倫理的な意識みたいなのでやっている。最近は、マタニティ・マークをつけた人がいじめられるという話があります。10年ぐらい前には、マタニティ・ハラスメントは会社でいじめられるレベルでしたけれど、マタニティ・マークをつけて電車に乗っていたら、「妊婦様だと思って偉そうにするな」と言う人がいるらしいんです。

吉川 ええっ、本当？

内田 「あなた、好きで子どもを産んでいるんでしょう？ あなた個人のことでしょ」というふうに。子どもたちは次世代を担う人材だという理解がなく、非常に個人主義的な考え方をもちながら、「だけど、妊婦様のあなたもちゃんとこの公共空間のルールを守りなさい」という「公共の」ルールを成立させ、押しつけるわけです。



内田由紀子准教授

広井 ヨーロッパを美化するわけではないですが、ヨーロッパでは、電車に乗っていて、ベビーカーの人が乗ってきたら、みんなにこっと笑うくらいですね。

内田 そうですね。あやしたりしますよね。

広井 そう。日本はお互い無視し合うみたいな。前に吉川先生と話していて、こういうことは日常的なレベルの話のように思いました。見知らぬ者同士、ちょっと声をかけ合うとか、道を譲り合う、あいさつする、そういう日常の行動様式のレベルで、人と人の関係性とか、基本的な社会と自分の距離感とか、あり方の感覚というのができてくるような感じがします。そういうところから変えていこうというので、「日本あいさつ協会」というのをつくろうと思って（笑）、まだ実現していないんですけど。

吉川 私はうちのマンションで実践しています（笑）。

内田 自分から話すと、だんだんしゃべってくるようになりますね。

佐伯 朝日新聞と一緒にやっている塾でもずっと言っているんだけど、いま主権者教育とか言っているでしょう？ あれは根本的に間違っているの、そんなこと絶対にやるなという話をしています。要するに、主権者教育というのは、すべてのものを政治化するという話なんです。世の中に対して何か文句を言いたいことがあれば、全部政治的に発言してください。政治家にそれをおつけてください、という話です。そうじゃない。本当は、いまおっしゃったように、あいさつひとつで片がつくような話を、権利の話とか、法とか、政治の話に持っていったらだめなんです。その手前のところで、もっとうまく調整して、ある種の慣例みた

いなものをこしらえていく。そういうことを全部政治の話にしないでという風潮がいまは強いんです。

広井 ところで、これも内田先生がご専門ですが、よく言われる話で、日本は世界価値観調査で幸福度43位とか、国連のワールド・ハピネス・レポートでは53位とか、幸福度が低いわけです。文化の違いもあるので、単純に比較はできないし、アメリカ人みたいに、何でも“Are you happy?”とか言うのがいいとは私も思わないですが（笑）。

不思議なのが、日本は長寿という意味では基本的に世界1位なんです。「幸福」と「健康」ってわりと相関していて、経済発展の初期段階では、GDPが上がると「幸福」も「寿命」も、だいたい比例的に上がるけれども、ある段階を過ぎると、ランダムになってきます。GDPが増えれば「幸福」になるとも限らないし「健康」になるとも限らない。アメリカなんか、GDPは1位ですけれども、平均寿命だとWHOで40位とか、かなり低い。だから、日本と似ているんですが、日本は長寿なのに幸福度が低いのは、人と人の関係性みたいな部分が大きいのでしょうか。

内田 ある研究で、ちょっとネガティブな感情を持っているぐらいのほうが、日本人の健康にはいいみたいだというデータがあります。たとえば、神経症だったりすることが、逆にかえってうまくいっているというデータなんです。北山忍先生のグループの最近のデータです。ちょっと神経症的だと、普通は健康状態に悪いと言われている、鬱になったり。アメリカではそうなんです、日本だと、神経症っぽい人のほうが、周りにあわせることさえできれば、意外にうまく適応していることがあるそうです。もしかすると、社会的なリスク、たとえば、村八分にされるリスクの中で、うまく対処する能力として神経症的な傾向が働いている可能性があります。

佐伯 それと、前に内田さんが言っていたけれども、アンケートをして、「あなたは、10段階でどれぐらいハッピーですか」と尋ねたときに、日本人はだれも9とか10とは言わない。まあ7ぐらいにしておこうという感じ。そういう意味では、そんなに満足していないわけではないんだけど、必ずしもハッピーだと言いたくない。

内田 理想の幸福度が100%の幸福ではないのも、日本らしい特徴です。

高齢者と団塊の世代

吉川 私は、アメリカの文化の影響で、日本人にとってあまり良くなかったのかなと思うのは、アメリカって、若くて、元気で、力強い、ポジティブな思考とい

うのを高く評価する。それが、日本にそのまま入ってきて、いろいろな産業に通じる価値観がみな、「若くて元気」に偏っている。

広井 アンチエイジング（笑）。

吉川 でも、日本では昔から、成長するにつれて知恵と経験を身につけた大人になって、最後はみんなから慕われるおじいさん、おばあさんになって、幸せに暮らす、といったライフステージを想定した価値観があったような気がするんです。昔話に出てくるおじいさん、おばあさんって、全然不幸そうじゃないですね。『桃太郎』のおじいさん、おばあさんとか、『花咲かじいさん』なんか、まさにそうだけど。

内田 たまに意地悪じいさんも出てきますけど（笑）。

吉川 実は私は意地悪じいさんが大好きなんですよ（笑）。日本人は、昔のほうが豊かな人間像をもっていたんじゃないかな。昔話の中では年をとってだんだん元気がなくなるとか弱くなるようなイメージじゃなくて、意地悪なおじいさんもしれば、いいおじいさんもある。どちらも元気でいろんな事件が起こるわけです。もちろん若いときは若いときなりに、鬼退治に行ったり竜宮城に行ったり、成功も失敗もいろんな冒険譚があるのが日本の昔話です。それぞれのライフステージのいろんな面が含まれている。実際の暮らしはもちろんいまよりもずっと大変だったに違いないんですけどね。それにしても、どうして最近では町に不機嫌そうなおじいさんが多いのかなあって思いますね（笑）。

佐伯 昔は、社会的な教育の中でおじいさんの役割があって、おじいさんとはこういうものだというのがあった。いまはみんな労働力で、生産性、効率性で測るから。

吉川 機嫌のいいおじいさんが増える社会をつくる、というのはいい目標になりそうですね（笑）。

佐伯 できるだけ急いでやってください（笑）。

広井 年代の問題と世代の問題があるような気がします。いま、団塊の世代も不機嫌だとよく言われます。

内田 駅の職員の人に、「ここはどうなってんだ！」と怒鳴ったりするのが、けっこう団塊の世代だという話がありますね。

広井 アメリカの価値、近代的価値を一番体現している世代なんでしょうね。

佐伯 それはそうだと思うよ。1960～70年代のころ、全共闘運動をやったり、政治に参加した。あの連中は、確かに非常にアメリカ的な影響を受けているんです。だけど同時に、彼らなりにある種の正義感で運動をやったわけでしょう。その正義感だけ残ってしまっている。それで、若い連中を見ると、おまえら、ぐずぐずしてだらしない。何をやっているんだと怒りたくなってくる（笑）。

企業なんかでも、団塊の世代はもうほとんど退職してしまっただけでも、彼らが管理職だったとき、ものすごくやりにくかったようです。下の者にしっかりしろと言ったりね。最近聞いたのは、団塊の世代が定年でいなくなったら、今度は、団塊よりちょっと下の連中が出てきて、この人たちは、団塊の世代に対する恨みつらみがあって、あいつらがいなくなったというので、もうやりたい放題という（笑）。

広井 それはまた困る。悪循環ですね。拡大成長の時代は、イケイケドンドンで、若いのがいい、健康なのがいい、強いのがいい、経済も大きいのがいいという価値観があった。それがいまはもう人口減少で、経済も低成長ですから、だけど、日本は成功体験が強くて、ジャパン・アズ・ナンバーワンとまで言われたので、なかなか高度成長期のパラダイムから転換するのが難しい。そこで、世代間のギャップがものすごく大きい。

内田 われわれの世代になると、ものすごい勢いの経済成長とか、あまり必要とはしていないんです。いまのレベルを維持することが大事で、ここから落ちると辛いなと思うんですけど、もっと成長したらいいなという感覚はあまり持っていないんじゃないでしょうか。

佐伯 それと、日本は寿命の伸び率が急速ですよ。戦争が終わってしばらくは、平均寿命が60歳ぐらいだったのが、一気に80歳、90歳近くまできた。その間の年のとり方をだれも学習していないんです。

日本人の死生観と自然観

吉川 これから年をとっていったって、自分はどんなふうに最期の日を迎えるのかな、ということを時々考えることがあって。鎌田東二先生が、映画監督の大重潤一郎さんが亡くなったときに、「自分の命を使い切って逝った」と書かれていたんです。大重さんは病を押して『久高オデッセイ』という三部作の最後の作品を完成して間もなく69歳で亡くなりました。その「命を使い切る」という表現がなんというか、胸に響きました。私の亡くなった両親は、頑張っていればいつまでも長生きできるみたいな感覚でいたように思うんです。

広井 私は90年代ぐらいに、できるだけ自然に、あまり延命医療などはしないで亡くなる姿がいいというので、「福祉のターミナル・ケア」という調査研究をしたことがあるんです。それに対して、一部の人からものすごい批判を受けて、特に強い批判を受けたのが、やっぱり団塊の世代だった（笑）。そんな自然の死なんというのはあり得ないとか、人間はずっと生き続けるのがいいんだ、いかに死を乗り越えるかみたいなことで。時代構造と死生観は非常につながっている。

内田 そうですね。自然に対してどう対峙するかという課題があって、科学や工業が発展して、いろいろなことがコントロールできるようになるんじゃないかと、夢を抱いたんですよね。

広井 そうそう。でもそういう意識はアメリカのほうが強いですね。日本の中では団塊の世代ですが。

佐伯 そういう意味では僕は団塊の世代じゃないですね（笑）。僕の親父は戦争の世代なんだけれども、戦争世代の人たちというのは、案外と死について恬淡としているというか、あまり悩まないんです。戦争体験があって、いつも死ぬか生きるかみたいなのところにいたから、生き残ってしまった以上は、生きることだけ考えればいいという意識が強かったですね。

戦後の日本の有名な作家にしろ、小林秀雄のような評論家にしろ、戦争体験をしたり、戦争中に青年時代を送ったりした人は、戦後、ほとんど死について書いていないんです。

団塊の世代はそういうのとは違って、むしろ意図的に死を忘れてしまって、作為的だと思うんです。

広井 そうですね。そのとおりです。

内田 もっと現世的なことで克服していきたい。それで、生をより豊かに長くして、経済も成長する。

佐伯 楽しいことをもっとやろう、それが生きるということじゃないかみたいなのがあったね。

僕は昔から、楽しむことはそんなに大したことでなくて、人間の根本問題は最期をどういうふうに迎えるか、それしかないと思っています。特に個人主義に立てば、絶対的な個人の経験というのは「死」しかないわけです。全部死に方は違うけれど、死ぬということに関してはまったくみんなに共通している。

自分が死ぬということはもう絶対的事実で、そこから遡ってきて、どういうふうに生きるかということを考える以外に、生きるということの意味を論じることにはできないだろうと昔から感じています。

だけど、個人的にはそういうふうに感じる人はいるんだけど、社会全体として1つのモデルがあるかといったら、それはないですね。

広井 日本人にとっては自然というのが大きくて、私の父親は5、6年前に亡くなりましたが、退職後に郊外の農園みたいなのを借りて、そこを「還自園」と名づけて、野菜を育てるのを楽しみにしていました。「自然に還る」、それは農作業が自然に還る行いという意味だけではなくて、たぶん死んだら自然に還るという意味も含まれていたと思います。それは1つの身近な例ですが、死んだら自然に還るという、ある種、死生観、自然信仰、アニミズム、単なる物質的な自然を超えた、スピリチュアルな、生と死を超えた何かみたいな自然観が、けっこう日本では土台にあると思います。

死の意識が文化を生む

吉川 ここ2、3年、自分の仕事の区切りとか、自分の人生の来し方行く末のようなことをけっこうしつこく考えているというか、意識しているんです。たとえば、さっき言った「命を使い切って最期を迎える」ということ。まだ自分自身の死をリアルに意識しているわけではないですけど、自分がいなくなった世界というか、自分のいなくなった場を想定して何を残したらいいのかをあれこれ考えるようになりました。わたしの場合は自分の家族という単位じゃなくて、組織という単位での世代継承です。

2007年にうちのセンターができて、10年やってきた。京大には大小たくさんの研究所やセンターがありますが、こころの未来研究センターはそのどれとも違う。小さいけれど、中にいる研究者の専門分野がとにかく多彩で、独自の文化がある。このセンターの空気というか雰囲気をもっとつないでいきたい。その思いだけだと単なる組織への愛着ですけど、2012年には若手の准教授が3人そろって、私の中にセンターの若い世代のために、できるだけいい研究組織を作りたい、という思いがぐんと強くなりました。これは自分でも不思議でした。こんなふうに言うと怒られるかもしれませんが、センター長の仕事の大半は自分の研究とはまったく関係のない、雑多な仕事の集積です。それまで苦痛でしかたがなかった事務仕事も、良い組織文化を次の世代まで残すために自分がやらなければ、と思うと何とか我慢ができるようになりました（笑）。

後世に何かを残したい、という気持ちが生まれる条件というのは、たぶん、子どもや孫がいるといったような血縁的なものということじゃなくて、自分たちが作りあげてきたものに「高い価値がある」と感じて、その価値を同じように感じる次の世代がいることの嬉しさ、そうした価値が共有される嬉しさみたいなことかな、と思っています。

内田 心理学で「脅威管理理論」と言いますね。自分の命の限りみたいなものを考えたとき、いまある文化とか環境に対してコミットしようとする。人は自分の存在がたとえなくなったとしても、自分が一生懸命力を注いだものが残り、引き継がれていくことで、安心感を感じることができるようになります。人間はたぶん死を意識し始めた時点で、文化をつくったり、それを残していくことに専心するようになります。絵を描いたり、芸術みたいな気持ちと死の意識はけっこう結びついているんじゃないかと言われていますね。

吉川 いろいろな場から自分がいなくなったときの状況については、わりとよく想像しています。この場や

この組織から自分がいなくなったら、みたいなメンタル・シミュレーションはよくしている。たとえば、うちのセンターから自分がいなくなった時のことなんかはここ2、3年よくやっています。そうすると、いまはこっちの方向に進むのがいいんじゃないか、みたいなことがはっきり見えるようになってきました。これは、年齢も関係しているかもしれません。若いときはそんな発想は全然なかったですから。

広井 面白いですね。近代的自我というのはまさにその逆で、自分の意識は完全に独立したものの、実体的なもので、それが持続しないと困るみたいなところがありますが、いまの吉川先生の話は、むしろ自分が世界と浸透し合っている、つながっている、そういうエコロジカルな自己みたいな感じのものなんですかね。

佐伯 自分のやったことが後の人たちにいい影響を与えて、いい形で受け継がれていくのはものすごくうれしいことなんだけれども、われわれは本を書いて、ある程度世に出すという、比較的恵まれたポジションにいるからそういうことができるんじゃないかなあ。

広井 ただ、どういう人でも、小さなことで身周りの人とのつながりみたいなものが大切でしょうね。

内田 農村漁村のフィールド調査に行くと、自分のちょっとした技みたいなものが、それなりにみなさんあるんですね。それを聞いてくれる人、受け止めてくれる人がいるということに喜びがあったり、こういう環境を大事にしたいと思ったりするようです。

広井 それにしても、自分の意識がなくなって無に帰するという恐怖は究極のもので、本当にそれに耐えられるかというのでしょうか。

佐伯 それはそうですね。だけど、そこはマテリアリストになって、脳内で何か妙な物質が出てきて、そういう意識も全部消してくれるだろうと思っています。

吉川 わたしはけっこう単純に考えてまして、人は毎日、夜寝て、朝起きて、夜寝て、朝起きてと繰り返していますけど、あるときに、夜寝て朝起きない日がある、そんなことなんじゃないかと思っています。

佐伯 それは最高ですよ。でも、そんなわけに行かないんだもの（笑）。目が覚めてみたら、生きてはいるけれども手足が動かないということが起こったり。

内田 それが一番辛いですね。

広井 ただ、私もいま母親が認知症的な感じになっているのですが、緩やかな死というか、生と死が連続的で、徐々にフェードアウトしていくのは、もしかしたら幸せなのかもしれないと思うこともあります。

佐伯 象徴的な言い方をすると、僕は、ある程度年をとって弱ってきたら、断食するのが一番いいと思っています。本当に少しずつフェードアウトしていく。ただ、周りに家族や知り合いがいると、やっぱり放っ

ておいてくれないでしょうね。

内田 もっと食べなさいと言われますね。

佐伯 病院へ行くとフェードアウトできないみたいですね。下手をしたら点滴されたりして。尊厳死もそうですが、フェードアウトさせてくれるシステムをどうやってつくるかは大事です。

吉川 「幸せな死ってなんだろう」といったことを、ひとりひとりが自分ごととしてよく考えてみるのは大切ですよね。でもたいていの人はそうしたことを日常の中で避けようとしてしまうから、研究者が人の死生観について研究して世に問うことも必要かもしれないですね。

広井 3、4年前、『文藝春秋』に、作家の五木寛之さんが、「平成のうらやましい死に方」という読者からの投稿をまとめた記事を載せていました。10年前ぐらいにも同じ企画をやったことがあるらしくて、五木さんはずいぶん変化したと書いていました。10年前ごろは、「死」はタブーというか、語られるべきではないような感じだった。いまはわりとあっけらかんと「死」を語ったり、こういう亡くなり方だったみたいなことをお互いに話すような空気が出てきていて、「生き方」ではなく「逝き方」について正面から話せる時代になってきていると感じたと書かれていました。高齢化の1つのプラス面として、そういう兆しも出てきているのではないかと思います。

佐伯 そろそろ死ぬころだと思うと、生きている心構えも多少変わっていくというか、楽になってきますね。できそうにないことは無理にやってもしょうがない。やれる範囲のことをやれるだけやっていこう、そんな気分になってくる。

たとえばブータンのような国の人たちでも、生活そのものはわりと単調で大きな変化はない。そうしたら、やっぱり重要な関心は日常生活を一応そこそこ楽しくやって、そしてうまく死んでいくことです。死ぬということを前提にして、日常生活を組み立てている。

先ほど話に出た、日本人の幸せは7分ぐらいでいい。10まで求める必要はない。10まで求めたら10得られるかもしれないけど、そのためにほかの人を傷つけるかもしれないし、エネルギーを使って、人生を擦り減らしていくのでは何をしているのかわからない。どうせみんな死んで同じになるんだから、現世でちょっと差があってもいいじゃないか。それで、みんな7ぐらいのところで抑えていたというのがもともとあったんじゃないかという気がするんです。

だから、死生観と幸福感は非常に密接につながっていると思います。そういう意味で言えば、死生観とか自然観を失ってしまうと、「幸福」という観念がうまく捉えられなくなってしまう。

自然は地球倫理につながるか

内田 いま、自然に対する畏怖心とか畏敬の念の研究をしているんです。日本だと、学生のデータを取っても、けっこうまだ畏怖心みたいな気持ちが残っているんですね。アメリカだと、大自然のすごい光景を見たら、うわーっとポジティブになる。クリエイティビティが高まるようなんですが。日本では畏怖心は死生観などと重なっているような感じがして、そこに自分ではコントロールできない大きな存在があると、恐怖心と、「ああ、でも美しい」という感動のようなものがない混ぜになった感情があるようです。

アメリカやヨーロッパでも、古くは恐怖心もあったようなんです。それが戦後、「自然はポジティブで、楽しむものだ」みたいになっていった。生や死や、自然との対峙さえもコントロールできるんだという近代的感觉が生まれた。日本もだんだんそうなっていますが、まだ怖さとか、運命に突き動かされている感じが、けっこう20代の若い人でもあるようです。

広井 むしろ強そうですね。

吉川 自然災害がこれだけ多い国に、1億を超える人間が住んで、まずまず幸せに暮らしている。これはある意味すごいことですね。日本人は、生きている間に少なくとも何回かは大きな災害を経験するんじゃない

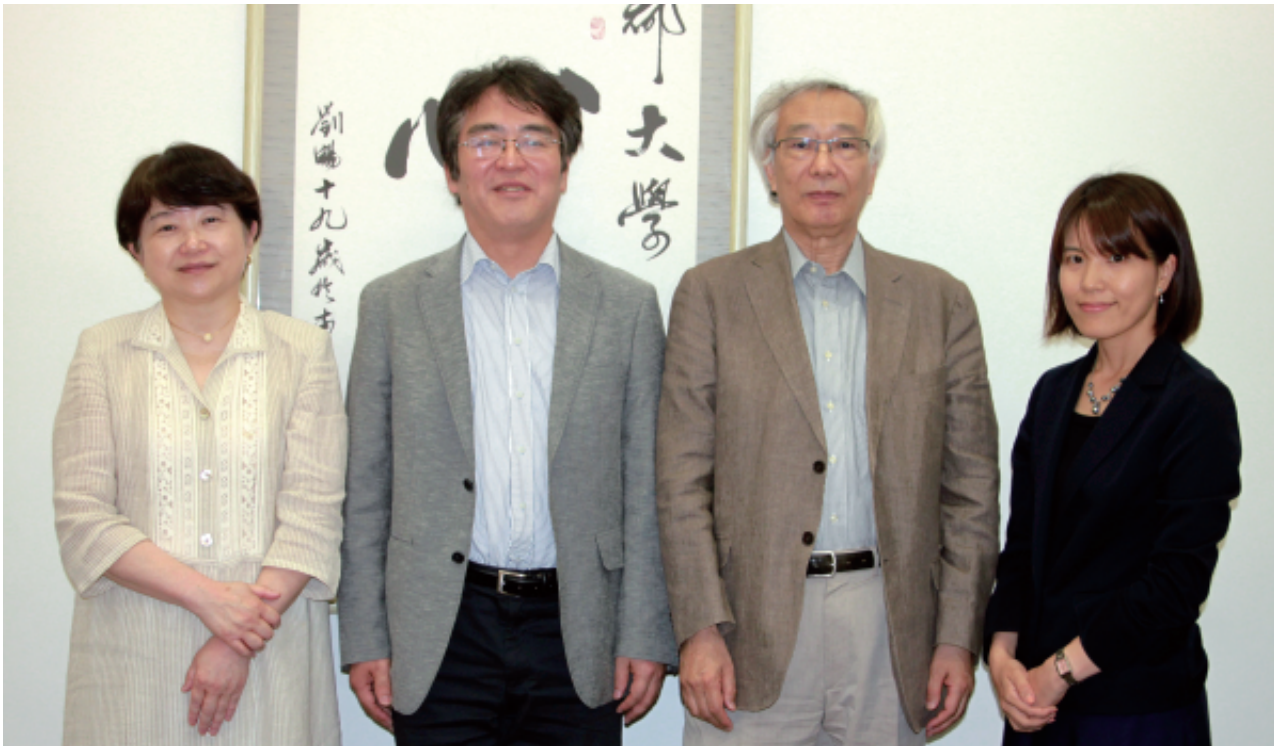
でしょうか。自分は助かったとしても、地震や水害、台風などの災害で大変な目にあった人たちがまわりにいるような環境で暮らしている。それが、自然の美しさに対する親近感だけじゃなくて、自然に対する畏れの感覚や、万物流転のような無常観につながる。これは、若い人たちの中にもあるような気がします。

広井 私は鎮守の森のことをやっていて、各地の神社やお寺を訪ねるのですが、すると若者がたくさん来ているのが印象的です。茶髪のヤンキー風のカップルが、神妙な顔をして祈っていたりとか。そういう非合理的なものとか、単なる物質を超えた何かみたいなことへの関心は、むしろ強くなっているような感じがします。

内田 いろいろな自然災害も起こりますし、そういうのを目の当たりにして、やっぱりすべて自分たちのコントロール下にあるわけじゃない。そこで、どういうふうにするかみたいなところで、そこにパブリックみたいなものが生まれる可能性があるのかなと思います。

広井 自然というのは、ある意味で普遍的なものなので、個別の閉じた共同体を超える原理になり得るでしょう。テツオ・ナジタさんというシカゴ大学の元教授で日本思想史の研究者の方が、『相互扶助の経済』という本を書いています。江戸時代の二宮尊徳などの思想家や、頼母子講とか無尽講という相互扶助のネットワークのことを取り上げて、日本にはこういうつながりのネットワークがもともとしっかりあった。それが





忘れられていたけれども、震災のときなどにそういうDNAが甦る面があるという。いまの話との関係でいうと、相互扶助のネットワークの原理にあったのが自然という考え方です。日本の自然信仰的なものは、うまく発展させていけば、閉鎖的な共同体を超えて、ある種開かれた、普遍的な原理になり得る。

内田 そうだと思うんです。昔は共同体が自分を守ってくれた。でも、そのルールを逸脱すると村八分になる。だから、生きるか死ぬかは自分が決めるんじゃないで共同が決める。だんだんそれがなくなっていて、自分が生きるか死ぬかを決めるようになった。しかし、それもすごくしんどくなってきて、コミュニティではなくて、もうちょっと大きな自然、ある種の環境などが、自分の生命をコントロールしているという感覚が出てきているのかもしれない。

広井 私の希望を込めて言えば、日本社会が閉鎖的になっていくのを超えていく拠り所となり、それが地球倫理というところまで進化していくとすれば、自然とか、その辺ではないかなと思います。

佐伯 たとえば、ギリシャ人にとって、自然はものすごく大事でした。ピュシス（自然）とノモス（人為）みたいなもので、一応そういう対立をさせるんだけど、ピュシスのほうが大事で、もし人為的なものをつくるのならば、自然の秩序に合わせるのが正しい。

ところが、ギリシャで民主制が発展したのは、逆の原理なんです。人間が人為的に自分の意図や欲望ですべてのものを变えることができるというのがギリシャの民主主義なんです。それに反対したのがソクラテスやプラトンです。ソクラテスやプラトンは、そういう

意味で言えば、もっと自然の原理みたいな、動かさない何かが世の中にあるはずだと考えているんです。政治家はそういうことを知らないのだめだ、それが民主政治なんだと。ただ、それをもっと抽象化して、アイデアとか真理とか、別の言い方をしている。

広井 よく似た対立が同じ時代の中国にもあって、いわゆる儒教と老荘思想です。儒教は極めて都市型の論理で、「和して同ぜず」というのは、人間はべたっと一体になったらだめで、都市的に個人として存在する。一方、老荘の思想は、自然のほうを重視する。

佐伯 その両方が必要だという感じがするんです。

広井 両方大事ですね。ギリシャや中国でそういう思想が出たのは、いまから2500年ぐらい前の枢軸時代、「精神革命」といわれる紀元前5世紀頃です。同じ時代に、奇しくもインドで仏教が生まれ、また、イスラム教やキリスト教のルーツであるユダヤ教というか、旧約思想が登場するのも偶然同じ時代です。当時は農耕文明がかなり環境の限界に行き着いていた時代で、外に向かって発展する方向が限界に行き着いて、もっと内面的な豊かさとか、価値とか、幸福を考えるようになった。いまは工業文明が限界に達して、幸福とか死の問題もそうですが、いままでの時代とは違うテーマが出てきている。それが、まさにこころの未来につながり、公共政策や地球倫理につながっているのだと思うのです。

内田 うまくまとまりました（笑）。

（2016年6月2日、京都大学こころの未来研究センターにて）

地球倫理と公共政策——グローバル定常型社会の可能性

広井良典（京都大学こころの未来研究センター教授）

Yoshinori HIROI



1961年岡山市生まれ。東京大学教養学部卒業（科学史・科学哲学専攻）、同大学院修士課程修了（関連社会科学専攻）。厚生省勤務、千葉大学法経学部助教授、マサチューセッツ工科大学客員研究員、千葉大学法政経学部教授を経て、2016年より京都大学こころの未来研究センター教授。専攻は公共政策・科学哲学。『日本の社会保障』（岩波書店）で第40回エコノミスト賞、『コミュニティを問いなおす』（筑摩書房）で第9回大仏次郎論壇賞受賞。他の著書に『アメリカの医療政策と日本』（勁草書房、吉村賞受賞）、『ケアを問いなおす』（筑摩書房）、『定常型社会 新しい「豊かさ」の構想』（岩波書店）、『死生観を問いなおす』（筑摩書房）、『創造的福祉社会』（同）、『ポスト資本主義 科学・人間・社会の未来』（岩波書店）ほか。

本稿では、「拡大・成長と定常化」という観点から人間の歴史をとらえ直し、そうした経済社会の構造変化が人間の思想や観念、規範意識等に深い影響をもたらすことを確認しつつ、それを踏まえてこれからの社会のありようや新たな価値原理について若干の考察を行ってみたい。

人類史における拡大・成長と定常化

人間の歴史を大きく俯瞰すると、それを人口や経済規模の「拡大・成長」の時代と「定常化」の時代の交代として把握することができ、それにはこれまで3回のサイクルがあったととらえることが可能である。

そうしたことが比較的明瞭に見えるのが人口をめぐる変動であり、この点に関してまず図1をご覧ください。これは世界人口の長期推移について先駆的な研究を行ったアメリカの生態学者ディーヴェイの仮説的な図式を示したもので、世界人口の拡大・成長と成熟ないし定常化に関する3つのサイクルが示されている。ディーヴェイがこうした研究を発表した1960年代以降、超長期の世界人口の推移については多くの研究がなされてきているが（そうした研究の総説の1つとしてCohen, 1995）、これらはその推計内容において大きく異なるものではない。

さて、こうしたサイクルはさしあたり、いわゆる「狩猟・採集社会」、「農耕社会」、「近代ないし工業化（産業化）社会」という3つの局面の生成と成熟化に対応していると考えてよい。すなわち、第1のサイクルは私たちの祖先である現生人類（ホモ・

サピエンス）が約20万年前に地球上に登場して以降の狩猟・採集段階であり、第2のサイクルは約1万年前に農耕が始まって以降の拡大・成長期とその成熟であり、第3のサイクルは、（16世紀前後を始動期としつつ）とりわけ産業革命以降ここ200～300年前後の拡大・成長期である。

さて、ここで特に注目したいのは、人間の歴史における拡大・成長から定常への移行期において、それまでには存在しなかったような何らかの新たな観念ないし思想、あるいは価値と呼べるものが生成したという点だ。

議論をごく駆け足で進めることになるが、しばらく前から人類学や考古学の分野で「心のビッグバン（意識のビッグバン）」あるいは「文化のビッグバン」などと呼ばれている興味深い現象がある。たとえば加工された装飾品、絵画や彫刻などの芸術作品のようなものが今から約5万年前の時期に一気に現れることを指したものである。現生人類ないしホモ・サピエンスが登場したのは先述のように約20万年前とされているので、なぜそうしたタイムラグが存在するのか、どのような背景でそうした変化が生じたのかといった話題が「心のビッグバン」をめぐる議論の中心テーマとなる（海部、2005、クライン他、2004、ミズン、1998等）。

一方、人間の歴史を大きく俯瞰したとき、もう1つ浮かび上がる精神的・文化的な面での大きな革新の時期がある。それはヤスパースが「枢軸時代」、科学史家の伊東俊太郎が「精神革命」と呼んだ、紀元前5世紀前後の時代であり、この時期ある意

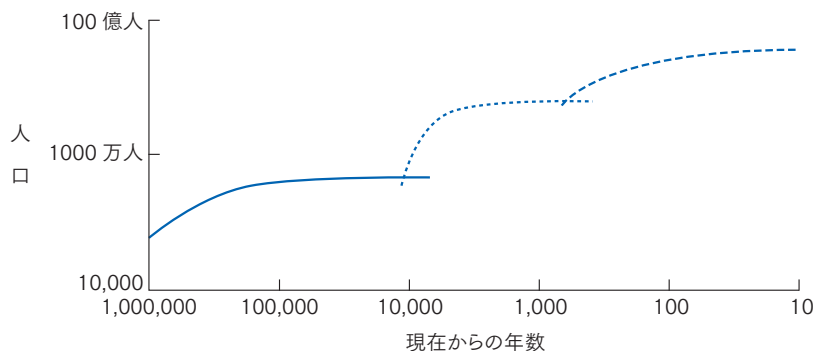


図1 世界人口の超長期推移(ディーヴェイの仮説的図式)[出典:Cohen, 1995]

味で奇妙なことに、現在に続く「普遍的な原理」を志向するような思想が地球上の各地で“同時多発的”に生まれた。インドでの仏教、中国での儒教や老荘思想、ギリシャ哲学、中東での(キリスト教やイスラム教の源流でもある)旧約思想であり、これらは共通して、特定の部族や共同体を超えた「人間」という観念を初めてもつと同時に、何らかの意味での“欲望の内的な規制”あるいは物質的欲求を超えた新たな価値を説いた点に特徴をもつものだった(ヤスパース, 1964、伊東, 1985)。

いま「奇妙なことに」こうした思想群が“同時多発的”に生じたと述べたが、その背景ないし原因は何だったのだろうか。興味深いことに最近の環境史(environmental history)と呼ばれる分野において、この時代、中国やギリシャ、インド等の各地域において、農耕に伴う人口増加や資源消費が進んだ結果として、森林の枯渇や土壌の浸食等が深刻な形で進み、農耕文明が(最初の)資源・環境制約に直面しつつあったということが明らかにされてきている(石他, 2001、ポンティング, 1994参照)。

このように見ていくと、これはなお私の仮説にすぎないが、枢軸時代ないし精神革命に生成した普遍思想／普遍宗教の群は、そうした環境的制約の中で、いわば「物質的生産の量的拡大から精神的・文化的発展へ」という方向を根拠づけるような思想として、あるいは生産の外的拡大に代わる新たな価値や観念を創造する

ものとして、生じたと考えられないだろう。

一方、さらに思考を展開させれば、先ほどの「心のビッグバン」について、それが同様のメカニズム、つまり狩猟採集社会の拡大・成長から定常化への変容の時期に生じたと考えてみるのもあながち不合理ではないと思われる(この両者はいっしょに論じられることがないけれども)。

つまり人間のもっとも原初的な段階としての狩猟採集期の前半において、狩猟採集という生産活動(とその拡大)に伴ってまっばら“外”に向かっていた意識が、何からの形での資源・環境制約にぶつかの中で、いわば“内”へと反転し、そこに現在の私たちが「心」と呼んでいる何かとともに、物質的な有用性を超えた装飾や広義の芸術への志向、ひいては(宗教の原型としての、死の観念を伴う)「自然信仰」が生まれたのではない。

さらに、このように心のビッグバンや精神革命と定常期との関わりを考えることは、「定常」というコンセプトの再定義にもつながるだろう。すなわち、「定常」という表現からはともすれば“変化の止まった退屈な社会”というイメージが伴うかもしれないが、それは誤りであり、ここで見た人間の歴史が示しているように、定常期とはむしろ文化的創造の時代なのである。

以上の議論をまとめると、狩猟採集段階における定常への移行期に「心のビッグバン」が生じ、農耕社会

における同様の時期に枢軸時代／精神革命の諸思想(普遍宗教ないし普遍思想)が生成し、両者は「物質的生産の量的拡大から内的・文化的発展へ」という点において共通していたと考えられるのではない(以上について詳しくは広井, 2011参照)。

同時に、現在が人類史における第3の定常化の時代とすれば、心のビッグバンにおいて生じた自然信仰や、枢軸時代に生成した普遍宗教に匹敵するような、根本的に新しい何らかの価値原理や思想が要請される時代の入り口を私たちは迎えようとしているのではない。こうした点に関するもっとも巨視的な展望をまとめたのが図2である。

地球倫理の可能性

ではそのような新たな倫理あるいは価値とはどのような内容のものであるのか。

ここでまず議論の手がかりになるのは、「第2の定常化」の時代に生成した枢軸時代の諸思想との対比である。

それらが「普遍宗教・普遍思想」と表現されるように、枢軸時代に生成した思想群は、特定の民族や共同体を超えた「人間」あるいは「人類」という観念をはじめて持ち、人間にとっての普遍的な価値原理を提起したという点にその本質的な特徴があった。

この場合、それらの思想や世界観の「内容」は、各々が生まれた地域の風土的環境を反映しつつ、ごく大づかみに言えば、

- 旧約思想(〜キリスト教やイスラム)の場合……“超越者原理”
- 儒教やギリシャ哲学の場合……“人間的原理”
- 仏教の場合……“宇宙的原理”とも呼ぶべき世界観としてそれぞれ大きく異なっていたのだが、「普遍性」への志向という点においては共通していたのである(風土と宗

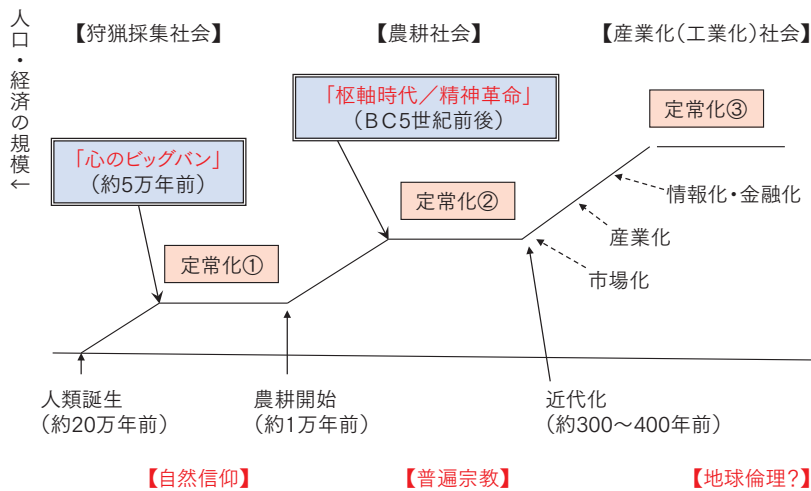


図2 人類史における拡大・成長と定常化

教の相関について鈴木、1976参照）。

ちなみに近年、GDPに代わる「豊かさ」の指標に関する研究とも並行する形で、「幸福」をめぐるテーマへの関心が高まっているが、これらの普遍思想ないし普遍宗教は、ある意味でいずれも（生産や欲望の外的な拡大を超えた）「幸福」の意味を——たとえばキリスト教の愛、仏教における慈悲、儒教やギリシャ思想における「徳」といった形で——説いたものと言ってもよいだろう。

さらに、こうした状況の全体を一步外から見ると、次のような点が指摘できると思われる。すなわちこれらの諸思想は、上記のように特定の民族や共同体の利害や観念を超え出るものとして、そうした複数の民族・文化間の対立を乗り越え融和していく思想としての役割をもった半面、自らの「普遍性」を“自認”するぶん、互いに共存することは困難な性格を持っていたという点だ。

ある意味で逆説的なことだが、自らの考えの「普遍性」を自負し主張する度合いが強ければ強いほど、そうした思想同士は互いに両立が困難になるだろう（これは象徴的には“複数の普遍”は可能か、という問いの形で表現することもできる）。

しかし現実には、そうした問題が深刻な形で生じることは、かなり後の時代になるまでは比較的少なかった。

た。なぜなら近代に至るまで、地球上の各地域間の交易はある程度限定された範囲にとどまっておられ、したがって枢軸時代の諸思想は、それが生まれた地域をベースとして地球上で一定の範囲に浸透していきながらも、互いにある種の“リージョナルな棲み分け”を行うことができたからである。

しかし現在のような時代においては、キリスト教とイスラムの対立を含めて、普遍宗教同士が互いにそのままの形で共存するのはきわめて困難な状況になっている。

「地球倫理」が登場する第1のポイントはこの点にある。つまりそれは、普遍宗教・普遍思想を含め、地球上の各地域における思想や宗教、あるいは自然観、世界観等々の多様性に積極的な関心を向け、しかもそうした多様性をただ網羅的に並列するだけでなく、そのような異なる観念や世界観が生成したその背景や環境、風土までを含めて理解しようとする思考の枠組みだ。

言い換えれば、枢軸時代の普遍宗教・普遍思想がそれぞれの普遍的な“宇宙”^{コスモス}を持っていたという意味で「コスモロジカル」だったとすれば、地球倫理は、思想や観念がそれが生成した背景や風土、環境にさかのぼって把握するという意味で「エコロジカル」と言えるだろう。同時にそ

れは、個々の普遍宗教をメタレベルから俯瞰しつつ架橋するという意味で「地球的公共性」と呼ぶ側面をもっている。

一方、地球倫理が要請されるもう1つのポイントは、地球上の各地域に存在する、「アニミズム」とも呼ばれるような、もっとも原初的な自然信仰との関わりに関してである。

それは自然の具体的な事象の中に、単なる物質的なものを超えた何かを見出すような自然観あるいは世界観であり、「自然のスピリチュアリティ」と呼ぶことも可能で、（第1の定常期における）「心のビッグバン」と深い関わりのあるものと言えるだろう（「自然のスピリチュアリティ」について広井、2003参照）。

これは上記のように地球上の各地域でのもっとも原初的な自然観ないし信仰のかたちであり、ある意味ですべての“「価値」の源泉”とも呼びうる次元だが、枢軸時代ないし精神革命において生成した諸思想においては、一般にこうした自然信仰は不合理で“原始的”なものとして否定的にとらえられた。

たとえば「死生観」にそくして言えば、自然信仰においては、生と死を連続的にとらえ、自然の具体的な事物の中に生と死を超えた何かを見出すといった発想をとる。たとえばそれは、何百年にもわたって立っている1つの大樹を見て、そこに時間を超えた何かを見出すといった感覚あるいは世界観である。

これに対し普遍宗教・普遍思想においては、生と死は明確に区分されて概念化され、かつ死は「永遠」とか「空」といった、より抽象化された理念とともに把握されることになる。それはある意味で洗練され高次化された死生観の体系であるけれども、同時にそこに自然との「切断」が働いているのも確かである。

一方、地球倫理においては、原初にある自然信仰——それは本来的に「ローカル」な性格のものでもある

——の価値を再発見し、それに対して積極的な評価を与える。なぜなら地球倫理の視点からは、「自然信仰／自然のスピリチュアリティ」は、むしろあらゆる宗教や信仰の根源にあるものであり、普遍宗教を含む様々な宗教における異なる「神（神々）」や信仰の姿は、そうした根源にあるものを異なる形で表現したものと考えられるからである。これは先ほど地球倫理について「エコロジカル」と表現した世界観、つまりある思想や信仰、観念等を、それだけを独立させてとらえるのではなく、それが生成した風土や環境との関係性において把握する視点ともつながっている。

いずれにしても、以上のように、地球倫理は一方で個々の普遍宗教と関係するとともに、もっとも根底にある「自然信仰／自然のスピリチュアリティ」と直接につながることになる（図3参照）。

そして最後にもう一步思考を展開させれば、近年の諸科学がビッグバンないしインフレーションからの宇宙の創成、地球システムの形成、生命の誕生、そして人間と意識の生成といった一連の出来事を、生命ないし自然の内発性と重層的な自己組織化という、ひとつの一貫した過程としてとらえるという方向に向かっていくとすれば（こうした把握について伊東、2013参照）、この図の中でもっとも「ローカル」な場所にある自然信仰は、その根源において宇宙的な生命の次元とつながり、それは逆に地球倫理をも包含する位置にあると言えるかもしれない。

おわりに —— グローバル定常型社会の可能性

人口学者のルッツは、「20世紀が人口増加の世紀——世界人口は16億から61億にまで増加した——だったとすれば、21世紀は世界人口の増加の終焉と人口高齢化の世紀となるだろう」と述べている（Lutz et al, 2004）。

もちろん、それは（たとえばアフリ

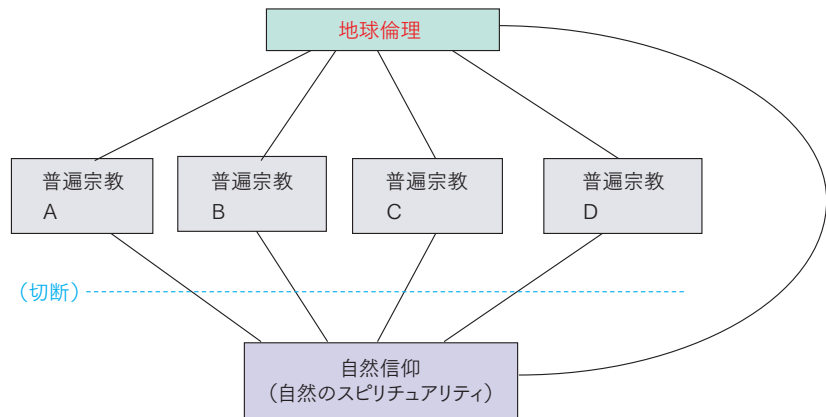


図3 地球倫理をめぐる構造

カの今後の人口動向等について）希望的観測を含むもので予断を許さないし、また工業化等に伴う1人当たりのエネルギー消費の増加を考えれば事態の困難性はさらに高まる。加えてその過程で予想される各種の資源の争奪戦や、地域間での格差あるいは分配の問題を考えれば、それは困難を極める状況であるだろう。

しかしながら、21世紀の後半まで視野に入れて考えた場合、私がこれまで「グローバル定常型社会」と呼んできた姿、つまり「21世紀後半に向けて世界は、高齢化が高度に進み、人口や資源消費も均衡化するような、ある定常点に向かいつつあるし、またそうならなければ持続可能ではない」という認識ないし展望は、ある意味で不可避のものと言えるのである（広井、2009）。

現実には21世紀という時代は、なお限らない「拡大・成長」を志向するベクトルと、成熟そして定常化を志向するベクトルとの、深いレベルでの対立ないし“せめぎ合い”の時代となるだろう。しかし世界の持続可能性や人々の幸福という価値基準をとった場合、定常化あるいは「持続可能な福祉社会」への道こそが、私たちが実現していくべき方向ではないか。“鎮守の森”に象徴されるような自然信仰の伝統を保持し、世界の中で人口減少社会にいち早く移行した日本は、そうした定常型社会のビジョンこそ率先して追求し実現

していくべき立ち位置にあると思うるのである。

参考文献

- 石弘之他（2001）『環境と文明の世界史』、洋泉社新書。
- 伊東俊太郎（1985）『比較文明』、東京大学出版会。
- 同（2013）『変容の時代——科学・自然・倫理・公共』、麗澤大学出版会。
- 海部陽介（2005）『人類がたどってきた道』、日本放送出版協会。
- 鎌田東二（2000）『神道とは何か』、PHP新書。
- リチャード・G・クライン&ブレイク・エドガー（鈴木訳、2004）『5万年前に人類に何が起きたか？』、新書館。
- 鈴木秀夫（1976）『超越者と風土』、大明堂。
- クライブ・ボンティング（石他訳）『緑の世界史（上）』、朝日選書。
- 広井良典（2003）『生命の政治学——福祉国家・エコロジー・生命倫理』、岩波書店。
- 同（2009）『グローバル定常型社会』、岩波書店。
- 同（2011）『創造的福祉社会』、ちくま新書。
- 同（2015）『ポスト資本主義 科学・人間・社会の未来』、岩波新書。
- スティーヴン・ミズン（松浦他訳、1998）『心の先史時代』、青土社。
- カール・ヤスパース（重田訳、1964）『歴史の起源と目標』、理想社。
- Cohen, Joel E. (1995) *How Many People can the Earth Support?* Norton.

メシア思想と覇権主義

服部英二（公益財団法人モラロジー研究所研究センター教授・顧問、元国連教育科学文化機関事務局長特別参与）

Eiji HATTORI



1934年生まれ。京都大学大学院博士課程単位取得後、フランス政府給費留学生としてソルボンヌ大学博士課程留学。1973年よりユネスコ（国連教育科学文化機関）パリ本部勤務、主席広報官、文化担当特別事業部長、1994年帰国、ユネスコ事務局長顧問、麗澤大学及び同大学院教授、日本学術会議（文明誌）構築特別委員会委員、日仏教育学会会長、地球システム・倫理学会会長、国際比較文明学会副会長等を歴任。現在、モラロジー研究所道德科学研究センター顧問、麗澤大学比較文明文化研究センター客員教授、日本比較文明学会名誉理事、世界ユネスコクラブ協会連盟名誉会長、筑波大学大学院外部アドバイザー。1995年、フランス共和国より学術教育功労章オフィシエ位授与。2007年、国連教育科学文化機関より功労メダル授与。2010年、全国日本学士会よりアカデミア賞受賞。著書に、『未来を創る地球倫理——いのちの輝き・こころの世紀へ』、『文明の交差点で考える』、『文明は虹の大河』、『「対話」の文化——言語・宗教・文明』（共著）、『未来世代の権利——地球倫理の先覚者、J.Y.クストー』（編著）など、訳書に『地球との和解——人類と地球にはどんな未来があるか』など。

タナトスの時代

中東を中心に繰り広げられる壮絶な殺戮の戦火は止むことを知らず、もはやだれがだれに対してなのかも分からない過激主義テロの頻発、それに対処するための米・露・欧の暫定的な協調と、「イスラム国」ISに対する空爆、これらが複雑怪奇な憎しみと報復の連鎖を生みだし、その陰で無数の幼い命までが奪われている。そののみか、爆撃に伴う幾多の一般住民の犠牲はその住民親族を過激思想にいざない、自発的にISに忠誠を誓うものや一匹オオカミ的テロリストを創り出している。欧州・北アフリカをはじめとする数十か国からのIS義勇兵は3万人を超えた。

私は世界の現状にフロイトの述べたタナトス（死と破壊の本能）の噴出を見る。あるいは世界は今、前例のない形での第三次世界大戦にすでに突入しているのではないのか？ 姿を見せないテロと戦うのはチョムスキーが指摘したように国家が姿を見せるもう1つのテロだ。この2つは形こそ正反対だが本質を1つにしている。すなわち他者の否定と抹殺である。その底には自己が否定されることへの否定がある。現代的十字軍と、それに対するジハードはともに「聖戦」を掲げる。はたして両者に大義はあるのか？

メシア思想の転移

思い出すのは、数年前、サンクトペテルブルクで行われた国際比較文明学会の会場でロシアの若い女性研

究者と交わした会話だ。

「ロシア人はメシア思想を持っている」

と彼女は言い放った。

「え、それはなぜ？」

「5世紀、西ローマ帝国が崩壊すると、キリスト教会の中心は東ローマ帝国に移った。東方正教会には自らがメシアたらんとする自負が生まれた。ところが15世紀、コンスタンチノーブルがオスマン帝国によって占領されると、メシア思想は北方に移り、ロシア正教会がその意識を受け継いだのよ」

「しかし」と僕は言った。「ロシア正教会は宗教をアヘンと断罪したマルクス・レーニンの共産主義革命によって迫害され、ごく最近まで封鎖されていたじゃないか？」

と、その問いを待っていたかのようにな彼女が声を張り上げたのだ。

「その共産主義こそがメシア思想なのよ！ だからその歌はインターナショナル、ロシアによる世界人民の救済が唱えられたのよ！」

「なるほど〜」と僕は言わざるを得なかった。この理論には一理ある。単なる覇権主義ではなく救済の観念がその底辺にあってこそそのブームだったのだ。確かに20世紀初頭、ジイドを初めとする多くの西欧の知識人が希望の地としてのロシアを訪れている。その多くはのちに失望し共産思想を捨ててゆくのだが……。

しかしメシア思想がもしこのように移転したものだとするならば、もう1つの西ローマ帝国のほうも考えねばなるまい。確かにこの帝国（帝国という言い方自身は後世のものだが）は5世紀末ゲルマン民族の大移動の



ロシア革命の底辺には救済の観念があった[©Everett Historical/Shutterstock.com]

波の中で崩壊する。しかし800年、カール大帝の即位により神聖ローマ帝国として復活したではないか。その後、浮き沈みはあったが、13世紀にはパリのノートルダム大聖堂に象徴されるような一大キリスト教文明を創り出す。スコラ哲学はギリシアの科学とキリスト教神学を融合させた「黄金の知」と言われた。UniversityとはそのUniversalな真理を世界に発信する教学の場であった。真理の伝道である。するとこれまたメシア思想の殿堂ではなかったか？

トマス・アクィナスに代表されるこのキリスト教の教学に陰りが出始めるのは15世紀のことである。それはペストの流行によるのではなく、スコラ哲学そのものが12世紀ルネサンスの産物、すなわちアラビア経由で渡来したギリシアの諸科学の再発見によるものであり、その意味で自然

科学の苗床であったからだ。ヘブライの不条理とギリシアの理性を融合するというこの錬金術的試みは時とともにその内部矛盾に耐えきれなくなっていった。しばらくは教会の真理と科学の真理という二重真理説、すなわち棲み分けにより難題を切りぬけてきたが、この矛盾は16世紀には決定的となり、ついには17世紀の科学革命となって決着がつけられたのである。このとき人間は自然を対象化した。言い換えれば自然と「離婚」したのであった。デカルトの言うとおり、「人間は自然の所有者であり主人」となった。

神の死

実はこのとき父なる神も死んだことに気が付かねばならない。その存在を証明するというが、デカルトにおける神とは限りなく透明な一点であり、ヘブライ＝キリスト教本来の人格神ではない。19世紀、ニーチェが「神は死んだ」と語るが、ニーチェが神を殺したのではない。彼は神が死んでい

たことを明言す



トマス・アクィナス スコラ学の代表的神学者 [wikipediaより]

る勇気を持っていたということだ。

中世の黄昏、教会はまだ地上に建っていたが、その土台は腐食していたのだ。ヨーロッパの中核ともいうべきスコラ哲学の崩壊から2つの流れが生まれた。1つは神をも客体化する人間の確立すなわち人本主義としてのルネサンス、もう1つがキリスト教の原点回帰を叫んだプロテスタント運動である。一方はギリシアの理性に、もう一方はヘブライの信仰に、それぞれ回帰していく。黄金の知によって融合された2つの要素が再分裂していったのである。そして大航海時代、ピューリタンをはじめとするプロテスタントたちは新世界を求めて海を渡る。

注意すべきは、ヘブライ・キリスト教に固有のメシア思想であり、古いヨーロッパでは永らく影を潜めていたそれが、アメリカに渡ったプロテスタントに引き継がれて蘇生することだ。自由と平等という輝かしい理念は、フランス革命の標語であるが、それに先立つアメリカ独立宣言の理念でもあった。民主主義もまたアメリカで生まれた。それはすでに古代ギリシアのアテネに存在し、共和国すなわち民主主義だとする議論もあるが、そうではない。近代的民主主義はヨーロッパのしがらみを断



パリのノートルダム大聖堂 13世紀には一大キリスト教文明が創り出された[©Kiev.Victor/Shutterstock.com]



「独立宣言への署名」(ジョン・特朗ブル画)[wikipediaより]

ち切った新世界でこそ花開くべきものであった。トクヴィルが称賛したように、アメリカは夢と希望の国となった。しかし「自由と民主主義」が絶対かつ普遍的理念として世界を律していくのは、アメリカが二度の大戦の立役者となり、絶対王者として世界に君臨することになって以来である。

ソ連の崩壊後、世界はパクス・ロマーナをしのぐパクス・アメリカナの時代に入った。そのとき世界の警察を自認したアメリカ人の意識の底にあったのは覇者のそれではなく、メシア意識であった、と私は思う。正義はわれにありとの確信をそこに見なければアメリカの行為は理解できない。敗戦国日本の処理もそうであったが、当時第三世界に赴いたアメリカ人の若者の目は善意にあふれていた。それは19世紀のイギリス人の目にも宿っていたものだ。善きものをもたらすために来た、という確信が植民地でも彼らの心を安らかにしていた。しかし同じ行為はやがて「植民地主義」と呼ばれる覇権主義に変身していく。植民地化の最大の罪は、経済的搾取ではない。精神の隷属だ。植民地の民を未開と見なし、啓蒙せんとするのはメシア思想だ。文化的価値に上下関係が生まれ、これは2001年のユネスコによる「文化

の多様性に関する世界宣言」の採択まで続く。

パクス・アメリカナの終焉

ところがいま、地上の最大の強国アメリカのオバマ大統領が「われわれは世界の警察ではない」と語る時代が到来した。それはプーチンという強力な指導者の下でソ連的性格を取り戻してきたロシアに対してだけの言葉ではなく、明らかにもう1つの大国の目覚ましい台頭によって3

極化した世界の事実認識によるものである。

その中国にはメシア思想はあったのか？ 答えは否である。そこにあるのは中原を制し、徐々に東夷・西戎・南蛮・北狄を制覇していった漢民族特有の中華思想である。それは覇権主義なのか？ 確かに始皇帝の秦を破り2300年にわたって徐々に領土を広げていった事実を見れば覇権主義という側面は否定できない。しかしそこには常に華人つまり文化的優越性を自負する者による他民族の同化という側面があった。中華思想は文化的メシア思想である。

いまわれわれが考えなくてはならないのは、メシア思想とコミュニティの関係である。もともとメシア思想とはユダヤ民族に特有なもので、苦難に満ちたこの民族に約束された救い主 Messiah が現れるという思想なのである。ギリシア語ではキリストス=キリスト（いずれも香油を塗られたものの意）となる。それは万人のものではなく、諸民族のなかの特定の民族、すなわち「選民」たるユダヤ民族を救いに来るものでなければならなかった。イエス・キリストがメシアであると信じたものはキリスト



3極を担うロシアのプーチン大統領、中国の習近平国家主席、アメリカのオバマ大統領(2014年、APEC)[©時事]

教徒となり、イエスを単なる預言者の一人とみるユダヤ教徒と区別される。問題はメシアが「選民」のみを救う英邁なる王なのか、である。イエスの教えは革命であった。彼は選民思想を排除し、救いの対象を万人に開いた。そしてヘブライの怒りの神に代えて愛の神を説く。これはヘブライズムの中での180度の神概念の転換であり、キリスト教を一民族の宗教ではない世界宗教に昇華した精神改革であった。

コミュニティの意味

Communityとは捧げもの(Munus)を共にする(Co)人々の集まりである。供物を捧げる対象が大きくコミュニティの性格を左右する。アブラハムの民にとってそれは恐ろしい神ヤーヴェであった。アブラハムにその一人子イサクを生贄に捧げよ、と命じた不条理の神、試練を課す神である。イエスによりその神はアガペーすなわち崇高な無償の愛の本体となる。7世紀、ムハンマドもまた天使ガブリエルから同じ愛の神の啓示を受ける。全能にして万有に顕現する神、そのアラビアでの呼び名はアッラーである。

世界は3極時代に入ったのではない。それに加え今後ますます重要度

を増すに違いない共同体としてのイスラームという1極がある。今世紀中に世界人口の3分の1がイスラム教徒になる、という人もいる。イスラームとは絶対服従の意だが、そのコミュニティはダール・アル・イスラーム(平和の家)で、ダール・アル・ハルブ(戦争の家)に対峙される。その救いの共同体がウンマと呼ばれる。

このイスラームは覇権主義なのか？ムハンマドを奉じた者たちが7世紀半ばから8世紀、中東はもとより西アジア、北アフリカ、イベリア半島までを燎原の火のごとく席卷していった歴史を見れば覇権主義の性格は否定できない。しかしその本当の成功の秘訣はアッラー信仰を武力で強いたのではなく、むしろ各都市に異教徒の共存を許した知恵にあったと考える。特にユダヤ教徒・キリスト教徒は従妹関係を認められていた。信仰の違いは租税の違い以外のものではなかった。

グローバル化が叫ばれて久しい。それは実質的にはアメリカ化を意味してきた。しかし、イスラームもま



さまざまなコミュニティが共存する地球[NASA]

た本質的にグローバル化の性格を持つコミュニティだからだ。イスラームが既存の3極に加え第4極として浮上する可能性は高い。イスラーム過激派の中心地を破壊することはできない。バチカンのような本山がないからだ。教皇に当たる聖職者はいない。「イスラム国」の自称カリフ、バグダディはいずれ本拠をメッカに考えているようだが、現状はそれとはほど遠く、アジアからアフリカまでイスラム国はアメーバのように変身して現れ、中東を超えて支配地が次々に生まれる。拡大と拡散である。グローバル・ジハードという言葉が聞こえる。

卑劣なテロとは断固として戦わねばならない。しかし同時にわれわれが反省すべきは、イスラーム文明を消去した世界史を学び、説いてきたことだ。オスマン帝国がヨーロッパに敗れて以来、イスラーム諸国は植民地化され蔑視され続けてきた。だがヨーロッパを列強に仕立てていく近代科学そのものは中世イスラーム世界の貢献、つまり12世紀ルネサンスなくして起こりえなかったものなのだ。中世まで世界をリードしたアラビア圏に行くとその存在を無視されたことに対する深いRessentiment(恨)が見て取れる。文明間対話が今ほど必要な時はない。



サウジアラビアのメッカに巡礼する人々[©Zurijeta/Shutterstock.com]

グローバルな倫理と公共性

山脇直司（星槎大学副学長、東京大学名誉教授）

Naoshi YAMAWAKI



1949年青森県八戸市生まれ。一橋大学経済学部卒業、上智大学大学院哲学研究科修士課程修了。1982年ミュンヘン大学にて哲学博士号を取得。現在、星槎大学副学長・学部長、東京大学名誉教授。東海大学文学部文明学科専任講師、上智大学文学部哲学科助教授、東京大学教養学部社会科学科助教授、同教授、東京大学大学院総合文化研究科国際社会科学専攻教授等を経て現職。「より良き公正な社会を追究」する公共哲学が専門。関心は、市民が創る公共、21世紀にふさわしい哲学・学問論。単著に『ヨーロッパ社会思想史』『公共哲学とは何か』『社会とどうかかわるか』『公共哲学からの応答』『社会思想史を学ぶ』『グローバル公共哲学』など、編著に『科学・技術と社会倫理』など、訳書に『幸福と仁愛』『原子力時代の奢り』など。

私は最近、*Glocal Public Philosophy: Toward Peaceful and Just Societies in the Age of Globalization*（『グローバル公共哲学：グローバル化時代の平和で公正な社会のために』）という英語本を刊行した¹。これは日本語で既発表の英語版ではなく、外国の読者のために書き下ろしたものである。本稿は、その内容を承けながら、「グローバル」でも「ローカル」でもない「グローカル」という和製英語の形容詞がついた倫理と公共という考え方が、科学技術政策のみならず、国際公共政策でもある原子力政策の根本にある「原子力問題」にとってなぜ必要なのかを論じてみたい。

1 グローカルという哲学的概念

1990年代頃からNGOの間で、「グローバルに考え、ローカルに行動せよ」というスローガンが国際的に使われるようになった。他方、日本発の和製英語であるグローカルという言葉も、思想的立場の違いを超えて使われ始めた（『日経グローカル』、新左翼の機関誌『グローカル』、天理教のサイト等々）。その意味合いは必ずしも一義的ではないが、私はこの言葉を、グローバル化の波にさらされる今日、従来の欧米中心主義を乗り越える21世紀の哲学的概念にしたいと思っている。

まず、私なりのグローカル glocal という概念の定義から始めよう。英語の local は、「ある地域の」「特定の場所の」「現地の」などを意味する形容詞で、ラテン語の locus（場所）に由来しており、現代でも英語の locus は「場所」や「活動の中心」などの

意味を持つ。そしてグローバル global は「地球的」という意味の形容詞である。したがって、グローカルとは「特定の現場や地域に即しながら、地球的な」を意味する形容詞だと考えたい。

ではなぜ、グローバルではなくグローカルという概念がいま必要なのかと言えば、グローバルな諸問題を考える際の、「現場や立ち位置」を明確にするためである。たとえば、ビジネスクラスで世界を駆け巡る人間と、明日の生活もままならぬ人間とでは、グローバルな問題も違って見えてくることが多いだろう。かつてのローマクラブのように、食うに困らない人々が地球環境問題を論じていても、食べるだけできゅうきゅうとしている人間にとっては説得力がなく、経済問題のほうがはるかに重要に感じられるのは当然と言える。そうしたギャップや多様性を喚起するのが、地球時代における「グローカルな視座」であり、それに基づく公共哲学（善き公正な社会を追究しつつ、現下の公共的問題を論考する実践哲学）が必要なのである。

ここで、かつての京都学派の哲学を振り返ってみよう。西田幾多郎の哲学の基軸は「場の論理」であり、田辺元の哲学の基軸は「種の論理」であった。西田の言う「場」はいままで place と英訳されることが多かったが、最近はダイナミックなニュアンスを持つ locus と英訳されることもあり、筆者はその訳に賛同する²。他方、西田の「場」の論理に飽き足らず、人間を媒介する社会制度を意味する「種」の論理 logic of species を唱えた田辺は、国家主義に絡めとら

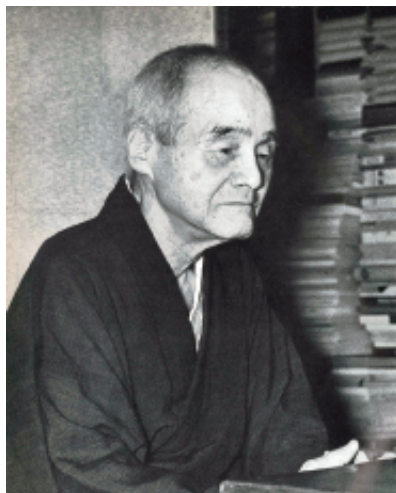


西田幾多郎(提供: 石川県西田幾多郎記念哲学館)

れた反省から、戦後は「懺悔道としての哲学」を唱え、それがphilosophy of metanoetics (回心の哲学) と英訳され、海外でも注目されるようになった。筆者は、こうした巨匠の知の遺産を、過去の骨董品にしてしまうのではなく、不安定なグローバル化時代のいま活かすためには、それを地球的な視野を持った「グローバルな公共哲学」、すなわち「各自が置かれた現場や地域に即しながら、地球的な公共の問題と取り組む実践哲学」へ転化させなければならないと思っている。

2 原子力政策とグローバル倫理

最近の日本で、倫理という言葉は「法令遵守」の意味で使われることが多い。しかしそもそも倫理という言葉の意味はもっと広いはずである。ちなみに、日本の大辞典では、倫理学が「社会的存在としての人間の間で共存の規範・原理を考究する学問」(『広辞苑』第六版)と定義されている。それに則り、グローバルな倫理学(以下、グローバル倫理と略記)を定義すれば、それは「地域や現場の特殊性に即しつつ、地球的な問題の広がりを持つ公共的な価値判断」という意味になるだろう。グローバル倫理は、そうした特殊な場が地球的倫理に関わることを明確にしながら、



田辺元

ら、公共政策を考える指針を提供する。

グローバル倫理が今日扱うべきテーマは数多いが、今回は科学技術政策の焦眉の問題である「原子力(核エネルギー)問題」を取り上げよう。先に挙げた田辺元は晩年、原子力時代を「死の時代」とみなし、国際的原子力競争の矛盾を指摘しつつ、敵をも愛するような「人類実存協同の愛」のみが現状を打破しうると述べていた³。これは、近代啓蒙主義に立脚した戦後民主主義の旗手、南原繁や丸山真男には比較的乏しかった見識であり、とりわけ、福島第一原発事故以降の今日、ますます必要となったグローバル倫理の先駆けと言っ

てよい。原発事故後に、「原爆がどんな結果をもたらすかを知り、世界の良心となって核兵器廃絶を呼びかけながら、どうして日本が原子力に投資し原発を建設してきたのか、疑問に感じました」(朝日新聞2011年5月13日付)と率直な疑問を投げかけたのは、福島原発事故後にメルケル首相が招集した「安全なエネルギー供給に関する倫理委員会」で大きな役割を演じた著名な(今は亡き)社会学者ウルリッヒ・ベックであった。彼の疑問は確かに当たっている。なぜなら、毎年8月に広島と長崎で開かれる記念式典は、原爆の恐ろしさを追憶

し、核兵器廃絶の意志を示す「グローバルな式典」であるのに対し、戦後、「核(原子力)の平和利用 Atoms for Peace」という名で推進された原発は、高木仁三郎など少数の例外を除き、原爆とは無関係と考えられることが多かったからである。しかし今では、双方の連続性にも焦点を合わせなければならない状況に突入している。その連続性の象徴は、原発が生み出す核廃棄物、とりわけ高速増殖炉「もんじゅ」の頓挫後に使い道が途絶え、今では長崎型原爆が数千発も作れるほど貯まったプルトニウムに代表される。日本がいつ核武装してもおかしくないを考える外国人がいるのみならず、脱原発は日本が核武装しないことを中国などに示すが故に反対と公言する政治家が出てくる所以である。

こういう状況の中で、筆者は、原子力政策を考えるためのグローバル倫理を提供する場として、大量の核廃棄物と核廃棄物の再処理工場が存在する「六ヶ所 Rokkasho」を取り上げたい。その理由は、次の2つである。

1つは、六ヶ所に貯蔵された高レベル放射性廃棄物やプルトニウムをどう処分するのかという問題が、日本国民のみならず、「すべての原発保有国の市民や政府の倫理的決断」にかかわることを喚起させるからである。このイシューは、高速増殖炉スーパーフェニックスやフェニックスが挫折した原発大国フランスだけでなく、2022年にすべての原発の停止を決めたドイツにとってさえ未解決な地球的問題であり、その意味で六ヶ所は、フランスの再処理工場地ラ・アーグ、イギリスの再処理工場地セラフィールド、ドイツの中間貯蔵地ゴアレーベンとともに、グローバルな「将来世代に対する責任倫理」の場を提供している。

もう1つの理由は、六ヶ所問題は、「環境的正義」という新たな倫理的概念の導入なしには語り得ない点で



青森県上北郡六ヶ所村にある六ヶ所再処理工場。原子力発電所の使用済燃料を再処理し、ウラン燃料やMOX燃料の原料として使えるようにする[©時事通信フォト/朝日航洋]



六ヶ所村
青森県下北半島の付け根部分の太平洋側に位置する

ある。環境的正義とは、「環境保全と社会的公正の両立」を目指す理念であり、それは当初、北米で貧困層やアフリカ系アメリカ人が住んでいる地域に有害廃棄物処理施設が集中していることに対する抗議や、マイノリティや貧困層などが不当に環境破壊の被害者となりやすい不公平を正す社会運動とともに起こった。そして、1991年に開かれた全米有色人種環境運動指導者サミットが「環境的正義」についての17項目を採択してから本格的に論じられ始め、1992年にリオで開かれた地球サミットを契機として、グローバルな形で考えられるようになった⁴。その意味で環境的正義は、北米の貧しい地域から起こったグローバル倫理と言ってよい。

この環境的正義を六ヶ所問題にあてはめるとすれば、戦後の下北半島という地域の歴史が中央政府の上から目線による地方の翻弄の歴史であったという認識から始めなければならないだろう。中央政府と財界が青森県に空約束した「むつ小川原開発」の頓挫にはじまり、「原子力を恐れる者は、火を恐れる野獣の類」と放言した西堀栄三郎が率先して推し進めた「原子力船むつ」の無残な失敗を経て、六ヶ所村核廃棄物再処理工場誘致とその行き詰まりの主要な責任

は、住民の貧しさにつけ込んだ中央政府とそれへの迎合者にある。したがって、環境保全を理由に原発関連施設を廃止して一切の補助金を打ち切るならば、昔の貧しい生活に舞い戻るという住民の不安をどのようにして取り除くかは、とりわけ脱原発を考える際の、環境的正義に基づく政策倫理的な課題のひとつである⁵。

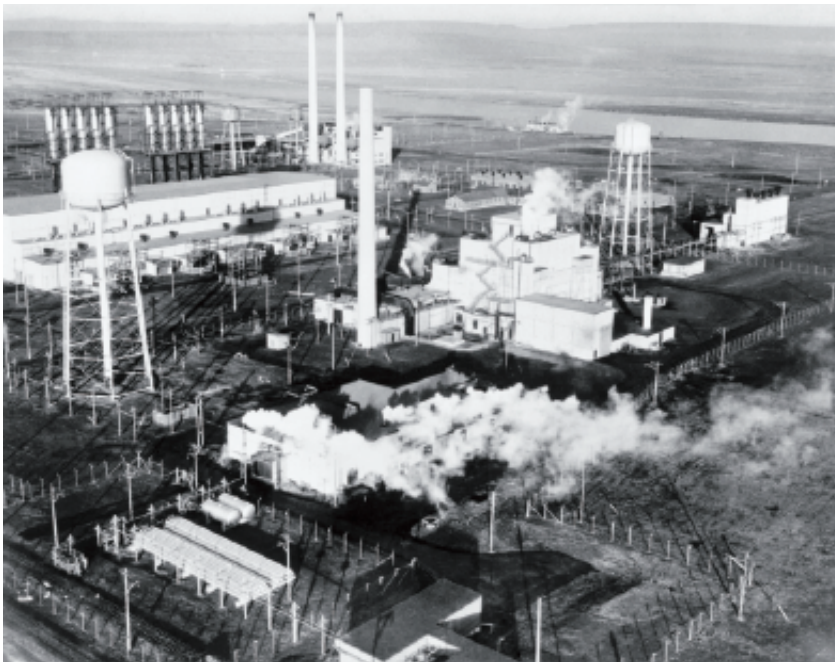
3 原子力問題とグローバルな公共の記憶

さて、原発と並んで原子力問題を地球的規模で考える際に避けられないのは、核兵器（原爆、水爆など）の問題であろう。原発問題と原爆問題が異なることを主張する論者は多いし、1953年のアイゼンハワー米国大統領の「原子力の平和利用 Atoms for Peace」という国連演説に後押しされつつ、1957年に発足したIAEA（国際原子力機関）は、一方で原発推進を容認しつつ、他方で核拡散防止条約を基に核兵器の縮減を目指すというダブルスタンダードをいままって変えていない。しかし筆者は、原爆と原発は、同等視できないとはいえ、上述のプルトニウムや高レベル放射性廃棄物のように明らかな連続性も存在すると考えている。実際、核廃絶を目指すバグウォッシュ会議が、核廃棄物再処理を断念すべきという

声明を出した⁶のは、その意味で理にかなってしよう。そしてその点で、六ヶ所と福島、そして広島、長崎には大いなる接点が存在すると言ってよい。

オバマ米大統領が最近訪れた原爆投下地の広島、そして長崎は「グローバルな公共の記憶の場」としての役割を世界に発信しているが、ようやく2015年、アメリカのマンハッタン計画の場となったロスアラモス、オークリッジ、ハンフォードなどの研究施設がアメリカの国立歴史公園になった。筆者は、これらが、アメリカというナショナルなレベルを超えた「グローバルな公共の記憶の場」となってほしいと強く望んでいる。マンハッタン計画は、戦時の科学技術政策が招いた出来事であり、科学技術のトランスナショナルな公共問題という根源的な問題をいままってわれわれに突き付けているからである⁷。

広く知られるように、物理学者オッペンハイマーの指導のもと遂行されたマンハッタン計画は、ニュー・メキシコ州のロスアラモスを中枢とし、テネシー州オークリッジのウラン濃縮施設でベルギー領コンゴやカナダなどから運んだウラン238からウラン235を取り出し、さらにワシントン州のハンフォードで、物理化学者



プルトニウム239が製造されたワシントン州ハンフォードの核処理施設 [©Everett Historical/Shutterstock.com]



マンハッタン計画に関連する主な施設

グレン・シーボークが発見したプルトニウム239を製造するという大規模な計画であった。自然界にごく稀にしか見出されないことを思えば、プルトニウムは人間によって創造された化学物質であり、さらに核燃料サイクルが破綻しつつある現在、核廃棄物としての使い道が原爆製造しか残されていないことを思えば、極めて処理が厄介な有害物質である。

思想史的に遡れば、技術を通して人間が自然に介入して自然の力を変容させ、それによって人々の福祉を実現することこそ、近代思想の論客フ

ランシス・ベーコンの夢であった。確かに近代の科学技術の進歩は、一方で人々の福祉や便益を向上させた。このことを否定することは誰もできない。しかし他方、ベーコンからマルクス主義までみられる「技術の力による文明の進歩史」観は、20世紀の二度の大戦のみならず、21世紀の今日でも大量破壊兵器や原発問題によって大きく揺らいでいる。実際、技術進歩の約3割が武器などの軍備技術と結びついていることを思えば、それが全面的に人類の幸福を増したとは到底言えないはずである。

「広く社会一般に利害や正義を有する性質」（『広辞苑』第六版）という意味での公共性は、広島、長崎、ロスアラモス、オークリッジ、ハンフォード、六ヶ所などにおいてグローバルな性質を付与され、今後の地球倫理と国際公共政策にインパクトを与えなければならないと強く思う次第である。

注

1 Naoshi Yamawaki, *Glocal Public Philosophy: Toward Peaceful and Just Societies in the Age of Globalization*, Lit Verlag, 2016.

2 たとえば、Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*, University of California Press, 1986に収められたJames W. HeisigのForeword参照のこと。

3 田辺元「科学、哲学、宗教」『田辺元選集』筑摩書房、1975年、294-354頁。

4 アメリカ発の環境正義の由来に関しては、ASLE-Japan／文学・環境学会のサイト

<http://www.asle-japan.org/> 環境文学用語集／環境正義・環境的正義・環境公正・環境的公正・environmental-justice/を参照のこと。

5 このテーマに関して、筆者はすでに『公共哲学からの応答——3.11の衝撃の後で』筑摩書房、2011年、194-202頁で取り上げた。

6 共同通信の下記のサイト参照。
<http://this.kiji.is/51579231081858554?c=39546741839462401>

7 筆者はこのテーマを、山脇直司編『科学・技術と社会倫理——その統合的思考を探る』東京大学出版会、2015年、所収の拙稿「原子力時代における倫理概念の再構築」215-155頁で詳細に論じたので、関心ある方にご参照願えば幸いである。

脳科学と公共政策——橋渡しのロールモデル

山川義徳（内閣府 ImPACT プログラムマネージャー）

Yoshinori YAMAKAWA



2000年京都大学大学院理学研究科修士課程修了。2000年より日本電気株式会社インターネット事業戦略室、経営企画部主任として新規事業開発に従事。2008年京都大学大学院人間・環境学研究科修了、博士（人間・環境学）。2008年より京都大学情報学研究科GCOE助教としてサービス・イノベーション及びニューロエコノミクスに関する研究・教育に従事。2010年よりNTTデータ経営研究所ニューロマネジメント室長として脳科学を用いた経営コンサルティングに従事。その他、京都大学経営管理大学院非常勤講師、神戸大学経済経営研究所リサーチフェロー。株式会社アラヤ・ブレイン・イメージング代表取締役を兼務。2014年より内閣府革新的研究開発推進プログラム（ImPACT）プログラムマネージャー。

公共政策における脳科学

昨今の社会問題の多くは脳や心に関わることもあり、脳科学研究はそれらの解決に大きな期待がもたれている。一方で脳科学技術の成果を社会課題の解決に結びつけるには、一部の研究者や起業家のビジョンや行動力に頼るだけではなく、公共政策として4つの橋渡し機能の提供が必要と考えられる（図1）。

1つめは、科学技術政策の中心として、脳科学の基盤的知見を、応用を見据えた新技術へと橋渡しする学際研究である。脳科学はさまざまな学問と連携が進み、神経工学やニューロエコノミクスと呼ばれる新たな学問領域の創出や技術基盤の構築がなされつつある。

2つめは、新技術を個別具体的な利用シーンの存在するサービスモデルへと橋渡しする民間企業との産学連携である。脳科学における産学連携としては、すでに脳と機械をつなぐ

ブレイン・マシン・インターフェースを使ったニューロ・リハビリテーションなどが実現されている。

3つめは、個々のサービスモデルをより多様な技術の活用を可能とするプラットフォームへ橋渡しする国際協調である。たとえば、欧米を中心に、脳精神疾患の治療に向けたシミュレーション・プラットフォームの構築などが進められている。

以上の3つは科学技術政策の中に位置づけられる。

さらに4つめとして、科学技術政策を通じて実現された脳科学研究の成果を他の公共政策に展開し、社会生活に導入していく社会実装である。たとえば、脳科学に関する科学技術政策の成果を医療福祉政策に展開して医療費削減を目指したり、情報通信政策と合わせてより効果的な通信インフラを構築したりとさまざまな展開が見られる。

これらの点を踏まえ、本稿では、脳情報に関する内閣府革新的研究開発推進プログラム（Brain ImPACT プロ

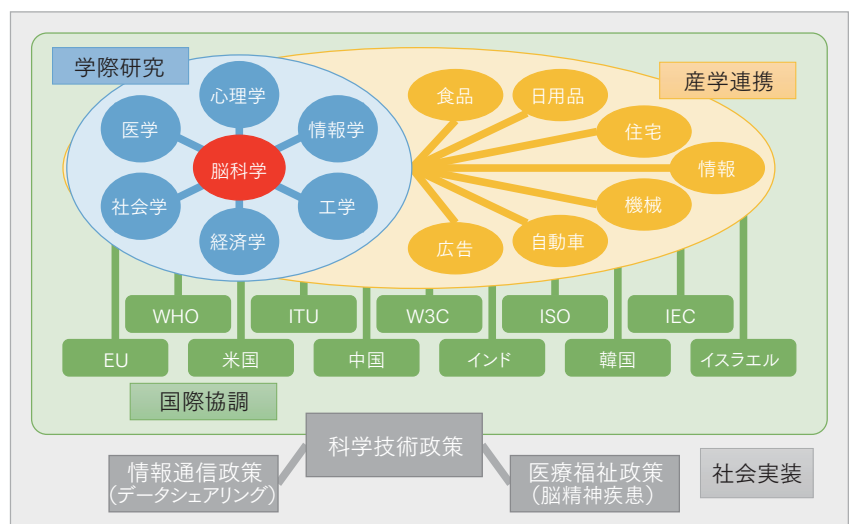


図1 公共政策から見た脳科学の橋渡し領域



図2 Brain ImPACTプログラムの全体像

グラム）で進めている脳科学の産業化に向けた取り組みを、4つの橋渡し機能に照らし合わせ、公共政策における1つのロールモデルとして紹介する。

Brain ImPACT プログラムの概要

社会の高齢化や経済の情報・サービス化が進む中で、手つかずの社会問題を鑑みると、その多くは脳と心に帰属している。このような背景から、日本の先駆的な企業は脳科学の活用を視野に入れているが、脳科学の活用には専門的な知識と莫大な研究費がかかることから、期待されるようなイノベーションはまだ生まれていない現状である。一方、日本の脳科学研究については、脳情報を用いたニューロフィードバック研究やデコーディング研究、ロボティクス研究が世界的にも評価されている。ただし、一部の研究者の取り組みにとどまっており、組織的な活動には広がっていないことに加え、産業化に向けての取り組みも限定的である。すでに欧米などでは、脳科学を用いた産業化、中でも医療分野での創薬

や治療に向けての研究開発が進められている。

このような背景を受け、本プログラムでは、欧米とは異なる非医療分野での脳科学の応用から社会問題を解決する脳情報産業の創出を目標として、健康や教育、情報サービスなど民生分野で脳情報を活用するモデルケースの公開を進めるとともに、それらを支える脳情報のイノベーションエコシステムの構築を目指している（図2）。

サイエンスをテクノロジーへ進展させる学際研究

Brain ImPACTプログラムを進めるにあたって、最初に取り組んでいることは、脳科学研究の成果原理を、実用を見据えた精度を持つテクノロジーへと進展させることである。本プログラムの基盤となる脳科学研究の知見は、MRIなど高性能な機器で計測される脳の活動パターンを本人に伝え精神疾患治療に活用するニューロフィードバックと呼ばれるものである。本プログラムでは、誰もが自由に脳の状態を情報として扱うことができる社会の実現という目的を

掲げ、科学研究で得られた知見の技術化に向け、携帯性、可視化性能、制御性能の3つの技術目標の達成に向けた学際研究（携帯型ブレイン・マシン・インターフェース〔以下、携帯型BMI〕、脳ビッグデータ、脳ロボティクス）を進めている。

携帯型BMIでは、MRIでしか実現できなかった脳情報の可視化と制御を、誰もが使える高性能小型にすることを目指している。このために、脳科学と計算機科学を融合し、MRIで計測される脳活動を簡易な脳計測機器であっても推定可能にすることを進めている。この際には、MRIと簡易脳計測機器を同時に計測し、計算機科学で研究が進んできた機械学習のアルゴリズムを脳情報に応用する。これにより、簡易な機器で計測される少ない脳情報からMRIで計測されるより多くの脳情報も予測可能になる。

さらに、脳ビッグデータ研究では、精神疾患の診断用のバイオマーカーにとどまらず、気分の落ち込みや不安、安心、快適など多様な心理状態の見える化を進めている。そのため、情報科学で研究が進んだビッ

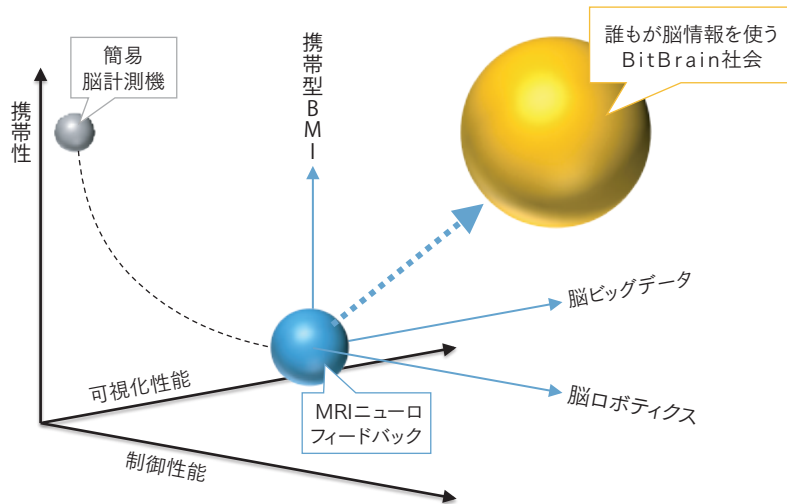


図3 BitBrain 社会へ向けた3つの学際研究の位置づけ

グデータ処理を応用し、一人の実験協力者に対して、従来の10倍以上の実験刺激を処理することで、個人個人の脳活動の違いや個人がどのような心理状態であるかまで分析可能になる。

また、脳ロボティクス研究では、従来は精神疾患患者を対象に視覚的な手法が用いられていたニューロフィードバックを発展させ、一般の人に対して身体的なフィードバックを試みている。このため、ロボット工

学で研究されてきた、人に最適なインターフェースとしてのアンドロイドを応用し、より日常生活の中での身体的な手法を通じてニューロフィードバックを実装することを進めている。

このような目的志向的な学際研究の中で、脳科学の成果を社会に役に立つ技術へ進展させ、BitBrain 社会とも呼べる脳情報を誰もが自由に使える社会の実現が可能になると考えている（図3）。

テクノロジーをサービスモデルへつなげる産学連携

脳科学と他の研究分野の融合を通じて生まれた新たな技術は、BitBrain 社会に向けてさまざまな可能性を持っている一方で、具体的な利用のモデルを有しているわけではない。このため、本プログラムでは、技術の活用領域として健康サービス、教育サービス、情報サービスの3つを想定してきた。脳情報という技術特性と出口領域の課題を照らし合わせ、健康サービスではいつまでも働ける脳、教育サービスでは暗黙知の共有、情報サービスでは新たな能力の獲得を初期のサービスイメージとした。これらは、多様な業種の民間企業が関与していることから、サービスイメージを具体的な利用モデルに昇華させるため、食品・飲料、電気、情報、住宅、広告など多様な企業と対話を重ねた。その結果、健康サービスを優先領域と定め、脳の健康サービス開発を支えるため、業種を問わず共通した脳の健康指標を策定していくに至った。

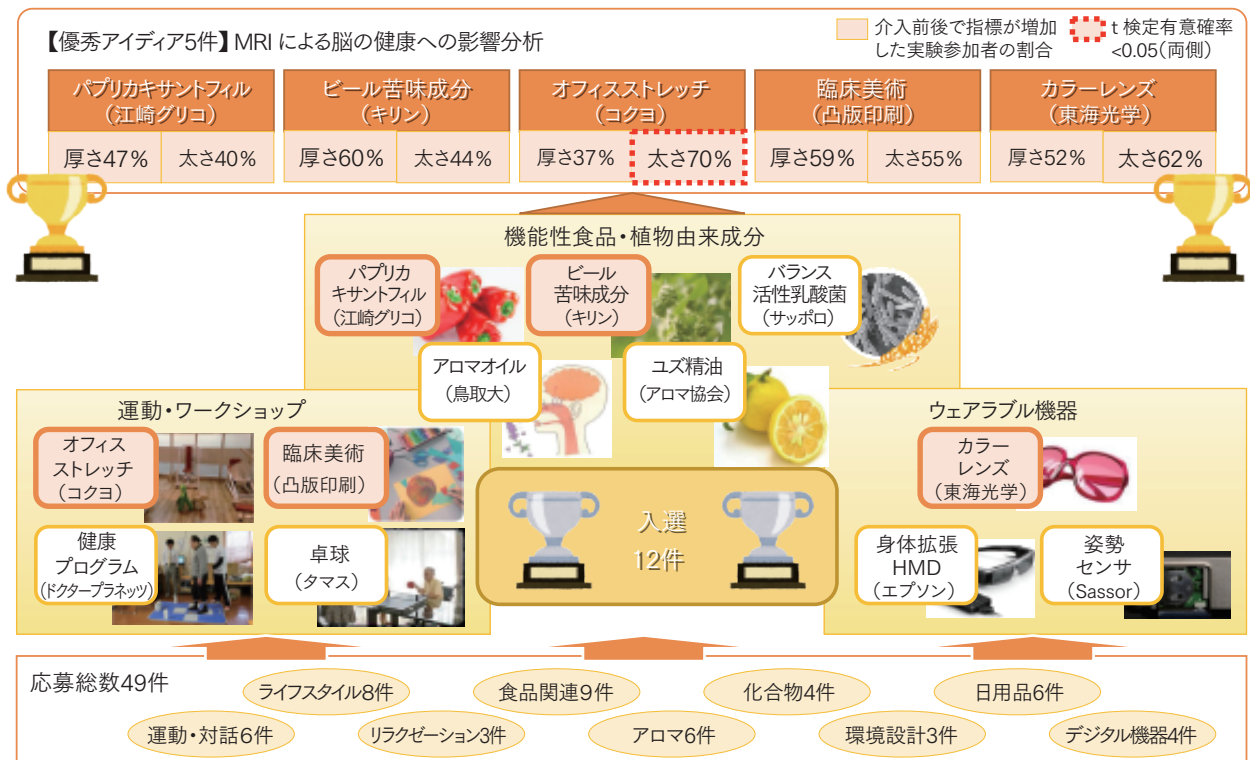


図4 Brain Healthcareチャレンジによる産学連携

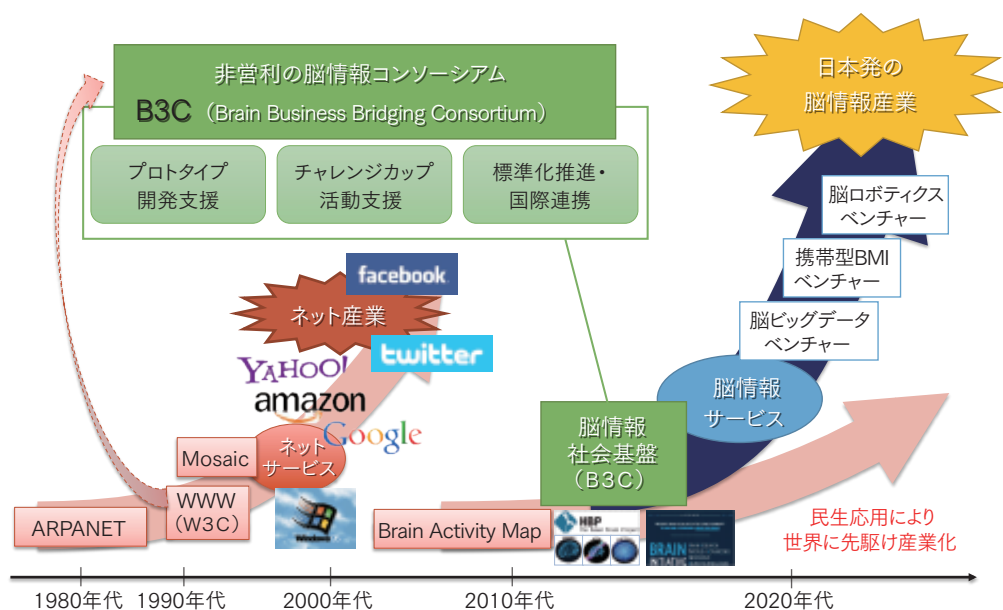


図5 脳情報産業創出に向けた国際標準化の位置づけ

脳の健康指標としては、MRIによる脳計測を用いて、脳の灰白質の厚みから求める脳の構造的萎縮度と、白質の線維の太さから導かれる脳のネットワークの健全度の2つをBHQ (Brain Healthcare Quotients)と規定した。これらのBHQを研究開発へ利用するに先立って、有効性と社会的なニーズを調べる取り組みとして、脳の健康に寄与すると考えられる民間企業の取り組みをオープンに発掘するBrain Healthcare チャレンジを実施している。これによって、たとえばダイエット効果を目的とした運動が認知機能を向上させたり、睡眠環境に配慮した住宅リフォームが社会性を向上させたりする可能性が発見され、脳の健康という観点から商材の価値を再定義することが可能となると考えている。すでに、多様な領域からの応募があり、コンセプトとしての独創性と、過去の脳科学の知見からの可能性の観点から入選作として12件選定した。現在、その中から5件選り、理化学研究所、京都大学、東京大学の協力を得て、1カ月ほどの実証トライアルを実施した。結果、ストレッチによって、神経線維が有意に太くなることが明らかになった。(図4)。この取り組みによって、現在

進めている新しい技術の評価する軸を検証できるだけでなく、すでに存在している商材を評価することで、市場で受け入れる土壌を形成できると考えている。

従来の産学連携では、大学等での研究シーズを企業に渡すという方向のものが多かったが、本プログラムでは、脳情報という融合技術の汎用性と可能性を踏まえ、企業が有する経験も活用し開かれた多面的な連携を通じて、技術を具体的な利用者の見えるサービスモデルへつなげる取り組みを進めている。

サービスモデルをプラットフォームへと展開する国際協調

産学連携の取り組みを加速させていく上では、測定・解析などに専門性を求められる脳情報を、企業や異分野の研究者にとっても簡易に活用できるためのインフラが求められる。そのため本プログラムでは、前述した異業種の民間企業からなるコンソーシアムを起点に、脳情報をより多くの人が活用できるためのプラットフォーム作りと、そのプラットフォームが日本だけに閉じないように国際標準化を進めている。

標準化活動として、国際連合の専

門機関である国際電気通信連合の一部門であるITU-TのStudyGroup16が、近年WHOと連携してeHealthに関する標準化を進めており、その枠組みに対して脳の健康という位置づけで提案を進めている。標準化の対象領域については、より多くの企業や研究者、さらには生活者が安心して自由に脳情報を活用するため、インターネットの黎明期における標

準化内容を参考に、脳情報へのアクセス管理、脳情報の交換プロトコル、脳情報の閲覧および編集の3つを選定した。これらの機能については、すでに、2015年10月に行われた会議にてITU-T SG16の正式なワークアイテムとして承認されており、現在、脳情報を共有・活用する際の公式文書としての発表準備を進めている。加えて、今後は、電子機器の標準化を行うIECや評価の標準化を行うISOなどの国際標準化機関や、それらを通じたさまざまな国々での実証などの連携も進める。

欧米を中心に脳科学研究が加速している状況を鑑みると、今後10年程度でそれらの研究成果が世界的に展開され、国際競争が展開されることが想定される。その中で、日本の取り組みがガラパゴス化し取り残されることがないように、研究開発の初期の段階から国際標準化機関やそれを通じた諸国との連携を進めることで、脳情報の活用を促進するプラットフォームの構築を進めている。これらの取り組みが、ひいては日本の研究や企業の競争優位を保ち、日本発の脳情報産業を興す基盤になると考えている(図5)。

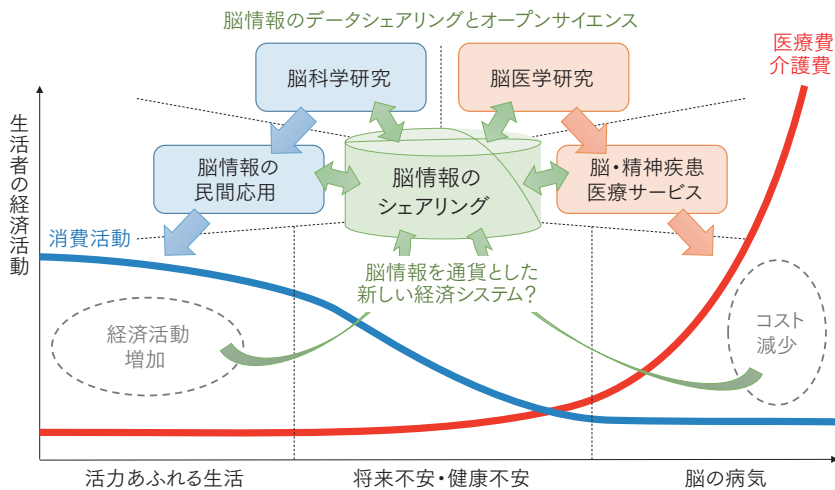


図6 脳情報のシェアリングを通じた新産業創出

プラットフォームをエコシステムへと醸成させる社会実装

科学技術政策を通じて新たな公共サービスやビジネスが社会に展開されていくためには、標準化されたプラットフォームを実際にさまざまな利用者を引き付けるものへと醸成させることが重要になる。そのため、現在進めている脳科学の研究開発についても、科学技術政策に留まらず医療や経済などの幅広い政策の扱う社会課題と連携することで、プラットフォームが異分野の研究者や起業家、さらには生活者を引き付け、数多くの新しいイノベーションを生む脳情報産業の生態系（エコシステム）へと醸成されると考えている。

これらの取り組みを進める上で、本プログラムでは科学技術政策と情報通信政策の交点となるオープンサイエンスやデータシェアリングを基に脳情報のシェアリングという新たな取り組みを推進している。脳情報のデータシェアリングを進めることで、医療福祉政策に対しては、脳精神疾患の医療費を抑制する新たなサービスの創出、情報通信政策に対しては、国際競争が激しさを増すAIやIoTについて脳の健康という付加価値をもたらす脳情報インフラの提供、といった政策をまたいだ連携による社会実装も考えられる。

このような政策的な連携は科学技術政策の社会実装を進める上で有力な青写真となるが、実際に進めることは非常に困難でもある。しかし、日本には世界でもまれな検診システムである脳ドックが存在し、年間数十万人の健康な人の脳情報が蓄積される環境がすでに整備されていることから、それらのインフラを用いることで脳情報のデータシェアリングを通じた政策連携も実現できるのではないかと考えている。すでにこれらのインフラが整備されている点は欧米の取り組みに対する競争優位になると考えられ、本プログラムでも脳ドック学会との実証取り組みを進めている。まだ仮説段階ではあるが、このような取り組みを進めることで、科学技術政策で対象としたイノベーションエコシステムを政策連携によって新産業を創出する社会インフラとして実装させることができ

ないかと考えている（図6）。

まとめ

本稿では、脳情報に関する学際研究から産学連携、国際協調、社会実装と4つの橋渡しの取り組みについて、現在の取り組みを事例として紹介した。学際研究については、これまでの多くがさまざまな可能性を模索することが目的となり出口に向かわないことが多かったといえる。このような中でも出口を設定し、そのための連携を進めることが重要になると考えられる。産学連携については、逆に目先の目的に囚われてしまうことが多く、結果として産学連携をしなくても民間だけでできるようなことに陥りがちである。このときにこそ、開放的な精神の中で多面的な可能性を探索する必要があると考えられる。一方、社会に展開していく上で、国際協調には関係機関との網羅的な取り組みが、社会実装では目標を絞った選択的な取り組みが求められる。このように橋渡しにはさまざまなアプローチが必要であり、かつそれぞれが段階的に行われるだけではなく、同時並行的にも進むことから、非常に難しいものであるといえる（図7）。今回紹介した脳科学と公共政策の橋渡しが、できればロールモデルとして、さもなければ反面教師としてでも、参考になれば幸いである。

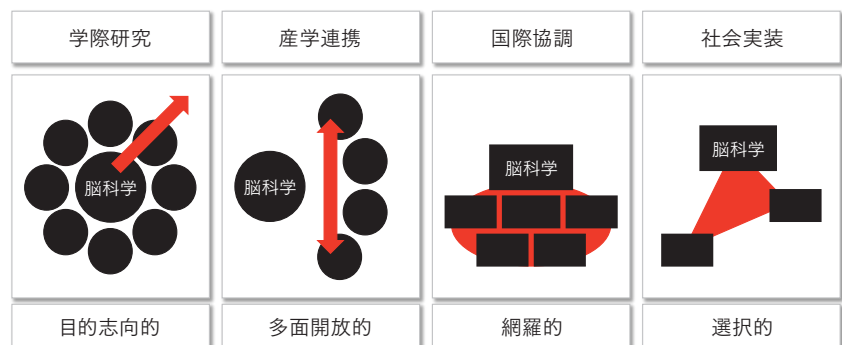


図7 橋渡しの4つのモデル

人生は平等じゃないが、こころは出会い、羽ばたく ——釜ヶ崎芸術大学・ココルームの日々と、友達になること

上田假奈代（詩人、NPO 法人こえとことばとこころの部屋（ココルーム）代表理事）

Kanayo UEDA



（写真 鈴木育郎）

1969年生まれ。3歳より詩作、17歳から朗読をはじめる。1992年から詩のワークショップを手がける。2001年「詩業家宣言」を行い、さまざまなワークショップメソッドを開発し、全国で活動。2003年ココルームをたちあげ、「表現と自律と仕事と社会」をテーマに社会と表現の関わりをさぐる。2008年から西成区（通称・釜ヶ崎）で喫茶店のふりをしている。「ヨコハマトリエンナーレ2014」に釜ヶ崎芸術大学として参加。NPO 法人こえとことばとこころの部屋（ココルーム）代表。大阪市立大学都市研究プラザ研究員。2014年度文化庁芸術選奨文部科学大臣新人賞。 www.cocoroom.org

地図にない街・釜ヶ崎

「釜ヶ崎はどこですか？」とよく聞かれる。「人によって違うですよ、イメージなんですね」と答える。地図にはない。わたしは、釜ヶ崎とは状況なんじゃないかと思う。偏見にまみれ、不平等の人生を生きて、死んでいく街。日本に釜ヶ崎が増えてきたように思う。ちなみに「あいりん」も地図にはないが、それを指す簡易宿泊所街は0.62km²の範囲である。人口は25,000人。人口密度、結核の多さ、寿命の短さなど、さまざまな日本一の記録を持つ。

現在の釜ヶ崎の地域としての性質を決めたものとして、1960年代からの「暴動」に対処するために採られた「あいりん対策」があげられよう。対策は家族を形成している労働者には釜ヶ崎からの分散化が行われ、単

身男性の日雇労働者に対しては、逆に釜ヶ崎への流入を促進させた。労働力不足を補うための政策でもあったのだ。この政策の帰結として、釜ヶ崎は1950年代とはまったく異なる地域へと変容する。それまでは、女性や家族、子どもなど、多様な人々が、貧困のなかで集住し共存していた。「対策」を経た1970年代において、釜ヶ崎の人口のほとんどは男性の単身日雇労働者によって占められるようになった。

そして、1990年代、釜ヶ崎において日雇労働市場が縮小し、高齢化した日雇労働者が野宿生活を余儀なくされ、2000年頃から生活保護受給者となる人も増えたが、多くは家族をもたない単身者であるため孤住の傾向にある。

釜ヶ崎の地域内においては、コミュニティとしての統一性は阻まれ、むしろ分断されるという状態が再生産され続けた。1960年代以降、暴動



写真1 窓1つが1部屋。3畳一間のドヤ街。



写真2 今はないフェスティバルゲート。



写真3 フェスゲ時代のココルーム。舞台とカフェがあり、最大100人程収容できた。

の多発からメディアによって「釜ヶ崎」「西成」という地名にマイナスのイメージが付与され、地域全体が被差別状況に陥っていた。

その後も、2002年ホームレス自立支援法、2010年代の西成特区構想、高齢化、バックパッカーの宿泊増、中国人のカラオケ居酒屋の急増など、街は目まぐるしく変化している。

喫茶店のふりをしているアートNPO ココルーム

ココルームは、浪速区にあるフェスティバルゲート（フェスゲ）という娯楽ビルの空き店舗を活用した大阪市の現代芸術拠点形成事業「新世界アーツパーク事業」に参画したことに端を発する。誘いを受けたわたしは「生きる現代文学」をしたいと願い、2003年4月に元中華料理屋に入居。翌年NPO法人化した。詩人として仕事を作りたかった。どうすればいいかはわからないから、走りながら考えることにした。そんな利己的な思いから始めたが、家賃水光熱費を行政が負担する公設地民営という変わった仕組みの中で、公共性について考える羽目になった。そこで、いろんな人に使ってもらえる場にする事で公共性を高めようと考えた。人件費も事業費もないから、

カフェとライブや芝居のできる舞台を作り、毎日オープンすることを目指した。アート活動を生業としたい若者たちを仲間に迎え、毎日まかないご飯をスタッフとお客さんと食べた。少ないお給料で生きてゆくための工夫だった。そして、ご飯と一緒に食べたりする中で、いろんな人の話——悩み事やつぶやきを聞くことになり、それが事業のヒントになった。就労支援カフェや障害を持つ人との舞台活動などもおしゃべりの中から生まれた事業だ。こうした他分野に踏み込んだり、協働することはとても勉強になった。制度や仕組みが違うこともあり、共通言語がないこともある。そんな中で揺れながら、小さなパッチワークを編んでゆくことは、自分自身の弱さや情けなさを認め、ゆるしてゆくような、ほどけていくような感覚があった。

隣町は釜ヶ崎だった。20メートルほどしか離れていなかったが、人々がタブー視しているのはすぐにわかったし、そしてほんとうに行く用事がなかった。けれど、釜ヶ崎も変わり目を迎えていたようで、活動する人たちがココルームカフェをよく使ってくれるようになり、釜ヶ崎に関心を持ち、行き来が始まった。生活保護を受けながら紙芝居劇をするグ

ループ、野宿しながら表現活動に関心を持つ人々のマネジメントも手伝った。ここでも、住まいやお金のない人たちとどのような関係を取り結ぶのか、悩みは尽きなかった。何かの制度を活用した事業でもなく、専門家でもないから、ただ出会った人としての振る舞いをするから、こうなるのだが。自分たちのことを「素人のプロ」と呼びながら、「多様性を大事に、と世間では言うけど、ほんまに多様を大事にするのは大変やな」と一人ごち、さまざまなトラブルに目を丸くし、悩む。それは今も変わらない。

そして、私が関心を持ったのは、釜ヶ崎の歴史と社会との関係、そしてこの街で生きてきた人たちのことが次の社会への視座になるのではないかという直感だった。そして、それを思いついた時に、「ことばを聴く」とはどういうことか、と考え込んでしまった。質問すれば答えてもらえるものではないし、そもそも聞いてどうするのか。そう思うと躊躇してしまうのだが、でも聴きたい気持ちもまた正直なのだ。ココルームがカフェで聞いたことから事業を考えるという姿勢も聴くことから始まっている。また、わたしは詩作の手法を編み出し、ワークショップでも



写真4 ヨコハマトリエンナーレ2014で展示の前で集合した。

展開した。「こころのたねとして」と名づけた手法は2人1組のペアを作り、お互いに数分間取材をして聞いたことから詩を作るというものだ。

やがて2005年あたりから、大阪市の文化政策の迷走が始まり、2007年に新世界アーツパーク事業は検証もされず終了する。その間、政策や自治、文化政策、仕組みなどについて学び、個人の営みと社会の関わりについても考えるようになった。

釜ヶ崎で表現について学んだこと

2008年1月にココルームは釜ヶ崎の端っこにある動物園前商店街で喫茶店を開いた。釜ヶ崎にはNPOや諸活動はたくさんあるが、アート系がなかったので、もしかしたらできることがあるかも、という思いからだ。今度は、元スナックでカウンター6席と四畳半の畳の小上がりがある小さな空間。スタッフは全員退職し、新しいスタートとなった。やって来る人も変わった。多様性はさらに複雑になり、生きてるって奇跡なんだなあと、さらに「日々劇場」のような毎日となった。とびきりミ

ラクルな瞬間も出会いもあれば、暴力、警察沙汰もある。

オープンの初日から毎日来るAさんというおじいさんがいる。1日に5、6回来ては、何も注文せず騒ぐ、店内にいるおとなしい人に絡む。毎日トラブル続きで、スタッフも堪りかねて「出入り禁止にしてほしい」と言うほど。なんとかスタッフには収めてもらう。わたしは店内で行っているワークショップに誘うが、「わしはいらん!」。1年半経った頃、「手紙を書く会」に、断られると思いがながらも「Aさん、やってみーひん?」と誘うと「やる」と返事。わたしの横に座り、鉛筆を舐めながら書き始めた。やがて手が止まりひらがなの字の書き方を聞かれた。Aさんが字を書けなかったということにわたしは気づく。口が達者だったので、想像が及んでいなかった。手紙の宛先は赤ちゃんの頃から育った福祉施設の施設長さん。そのことも聞いたことはなかった。Aさんの気持ちを思うとこれまでワークショップを断ってきたのはよく分かる。自分が字を書けないことなんてバレてほしくない。でも、この場では字が書けない

ことが分かって、誰も馬鹿にしないし、笑ったりもしないと、彼がそう思うまで問われつづけていた。表現が大事だと言ってきたけれど、表現の前に大切なことをAさんに教わった。そこにいる人が、自分の存在をみんなが認めてくれていると、心から思える場を作れているか、そういう他者として生きているか、ということ。

この手紙の会のあたりからAさんは変わった。これまで言えなかった「ありがとう」と「ごめんなさい」を言うようになった。やがて、ココルームでお金を払ってご飯を食べようになり、すぐに感情的になり暴力を振るうのだが、前より少しは冷静を取り戻すのが早くなった。疑りぶかくてヘルパーがお金を盗むと言って何度もヘルパーをすぐクビにするのに、ココルームにお金を預けるようになった、など。しかし、この話が評価の対象になることにも違和感がある。Aさんとは今でも本気で喧嘩をするし、いい人になってもらいたくて、関わってきたのではないからだ。関係性の中にあることを評価の対象にはできない。なので、Aさ

んにはAさんならではの表現をしてもらって、わたしたちを笑わせてもらいたいと思っている。

商店街からまちの中へ

2008年の秋にリーマンショックがあり、年末年始に東京で年越し派遣村があった。その年から日本全体が釜ヶ崎化したと思う。そう見ると、日本のほうは個人が分断され、釜ヶ崎のほうはさまざまな知恵を集積しているように思えた。いろんな相談窓口、炊き出し、夜回り、シェルター、おせっかいな人たちも多い。この知恵を世間にもつなぎたいと思い、ささやかな窓口としての釜ヶ崎メディアセンターを作ろうと思った。助成金の採択も決まり、向かいの物件を借りることもできた。オープン2週間前に商店街の会長から「看板に『釜ヶ崎』を使うのをやめてほしい」と言われた。複雑な地域の事情が見える。わたしは地域と外をつなごうと考えていたが、さらに地域内のお会いなおしの場になることを願って「カマン！メディアセンター」と名づけた。商店街の中でコクルームとカマン！は向かい合って、扉を開けて「日々劇場」を繰り広げていたが、2010年頃から商店街を歩く人が減った。高齢化だ。

待っていても仕方がないと思い、2つの事業に挑戦した。1つは地域内にある45室のマンションの管理業務。ほとんどが生活保護受給者で孤住だ。2年間携わったが、本当に大変だった。孤独死に数週間気づかなかったこともあった。もう1つは地域内の社会福祉法人に協力いただき、施設を会場にして月1回の表現ワークショップを9カ月連続で行うというもの。扉の向こうに野宿者の蒲団が敷いてあるような場所での実施だった。この時、断酒を始めたばかりのアルコール依存のおじさんが毎回参加し、「酒は抗酒剤でやめるんやない。生きてるんが楽しいと思わん



写真5 TAKIDASHIカフェ。みなとみらいにブルーシートの炊き出し小屋出現！

と」と言った。そして「月1回というのが、とても長い。死んでるかもしれん」と言ったそうだ。この台詞を聞いたスタッフが、講座を生活のリズムになるように開催し、地域内の幾つかの施設を会場とすることでおじさんたちが行きやすい「釜ヶ崎芸術大学」(釜芸)というプロジェクトを思いついた。初年度は40講座を開催し、3年後に講座数は倍になり、「ヨコハマトリエナーレ2014」(ヨコトリ)に参加することになった。

自分のことばで表すこと、旅する釜ヶ崎芸術大学

ヨコトリでは、出張講座を開いた。TAKIDASHIカフェでは2日間で1,100食を配食。日本の三大寄せ場のひとつ・コトブキにも声をかけ、普段は美術館には行かないような人々と美術館の関係者たちがブルーシートのテントの中で食事をした。後にメールが届いた。釜芸の展示室の監視担当の方からだった。この日は休みを取って参加してくれたそうだ。美術館では日頃、働く部署が違うとなかなか話すこともない。清掃や警備担当の方や館長と一緒にカレーライスを食べている風景は釜芸の出会い直しに重なった、というものだった。

ヨコトリに参加してから、メディア

の注目が高まった。その頃、わたしはなんだか浮かない顔をしていた。ぱっくりとイメージづけられることへの違和感だった。そして、翌年ヨコトリのディレクターであり、釜芸の芸術の講師である森村泰昌さんと話をして「自分のことばで美を語る、釜ヶ崎から美を語る」という大学院美学学会を立ち上げることにした。研究会を開き、遠出をして講演会や展覧会などに行くことにした。釜ヶ崎から出て、おじさんたちと旅しようと考えた。おじさんたちはお金もあまり持ってないし、体調もすぐれないから、無茶ではあるのだけれど、旅するとおじさんたちは背筋が伸びるし、受け入れてくださった方たちも出会いが刺激になるようだし、わたしたちもおじさんたちと時間を過ごし、優しさに触れるのだった。友達のように。その後なんとかして、八戸、鳥取、吉野など、わたしたちは旅した。

幸せってなんだろうと思う。家族を捨て、あるいは捨てられ、仕事もなく、お金もなく、あてもなく生き、蔑まれ、墓もない。人生は不平等だと言う。旅の終着点はどこだろう。あの空なら、結構。空なら、なお良し。友達にそっと、小さなころのたねを渡してくれる。