

共生論再考

曾 和 信 一 *

A Reconsideration on the Theory of Living-Together

Shin-ichi Sowa

本稿では、まず「鶴女房」を素材として、鶴の恩返しと恩送りの問題から出立した。等価交換と密接に関連した「恩返し」と贈与交換と連関した「恩送り」という考え方について、等価交換と贈与交換のバランスをとっていくことの必要性について考察した。それに次いで、「無縁・公界・楽」と「アジール」について論じたが、孤立（死）と関わった無縁社会とは異なり、もうひとつの無縁社会について、網野善彦氏と阿部謹也氏の所論を踏まえて言及したところである。そして、「鶴女房」という民話を題材にして、『夕鶴』という民話劇に翻案した木下順二氏の創作の内実を検討するとともに、現代社会が抱える自然と人間、人間と人間の「共生」というアポリアな課題について考察したところである。

Key words: 恩送り、無縁・公界・楽、アジール、原罪、共生

はじめに — 鶴の「恩返し」と「恩送り」の間で

勝ってうれしい はないちもんめ
 負けてくやしい はないちもんめ
 となりのおばさんちょっと来ておくれ
 鬼がいるから行かれない
 お釜かぶってちょっと来ておくれ
 釜がないから行かれない
 布団かぶってちょっと来ておくれ
 布団破れて行かれない
 あの子がほしい あの子じゃわからん
 この子がほしい この子じゃわからん
 相談しよう そうしよう

「鶴女房」という民話は、今日、多様な内容を有する話として採録されている。その中で最もポピュラーな説話として、生命を助けられた「鶴」が女房となり、機織りをして「恩返し」をするという民衆の間で口承されてきた民話がある。その民話は、人間とは異界の存在である「鶴」と人間とが契りを結ぶという異類婚姻譚でもある。その「鶴

女房」という民譚を創り出した社会的背景には、民衆の土着の宗教習俗ともいえる土俗信仰でもって民衆が自然との一体感を感じ取り、その“マコト”を捧げるという宗教上の問題、自給自足の循環経済の中で自然に依拠するだけに、時には厳しい生活状況に晒されるという社会的問題、「穢れ」と関連したところでの「覗かれ見することを禁止」する禁室型の禁忌 (taboo) という文化的問題などが相互に絡まりあいながら、横たわっているといえよう。

「鶴女房」という民間説話は、「鶴の恩返し」としてよく知られている。そこでいう「恩返し」とは動物報恩譚で、人に助けられた鶴がその受けた恩に報いるために、助けてくれたその人に直接その恩を返すことである。しかしながら、民話を生み出した前近代において、「恩返し」とは、恩を受けた人に直接その恩を返すということに留まるものではないといえる。そうではなくて、目に見えない恩を感じ取ることによって、助けてくれた相手に対してその受けた恩を別の誰かに送り、その誰かがまた別の誰かに送るという形で感謝の繋がりを生み出していくという意味で、「順送りの恩返し」としての「恩送り」という思い (affections) を包摂した言葉である。その文脈 (context) において、「恩返し」という考え方に関して、恩を受けた人に

* 四條畷学園短期大学 保育学科

その恩を報いる必要があると解釈することは、近代主義的な考え方の所産といえよう。

「恩送り」とは、前近代から今日に至るまで、民衆の間で掌から掌に伝えられてきた理念であり、生活上の実践として息づき、根づいてきた考え方である。「鶴女房」に即して言えば、鶴がやってきて、助けてくれた人のために「恩送り」をするという思いを込めて、機織りをして綺麗な布を作り出したということである。言い換えると、それは自然のもたらす恩恵を意味するものである。

思うに、自然界は「贈与(gift)」によって成り立っている世界である。“太陽と水と土”に表される自然の摂理(dispensation of Nature)は、等価交換ではなく、贈与交換の原理によって成立している。そこでいう等価交換とは、社会システムとして等しい価値を有するものを相互に交換することである。しかし、そこには人間が他の人間に対しての繋がり、思いやりや優しさなどが介在する余地はほとんど見受けられないといえる。それに対して、贈与交換とは何の報酬や見返りも求めずに、誰ひとり置き去りにすることもなく、自然の循環によって等しく成り立つ関係の連鎖の相互的なやりとりを意味するものである。

そうして考えてくるとわかるように、「恩返し」という考え方は等価交換と親和性の高いものであり、「恩送り」という概念は贈与交換と関係性の深いものである。とは言っても、等価交換という近代社会のシステムを全否定するのではなくて、社会的関係において、等価交換に全面的に依拠してきた軸足を贈与交換の方にも置いて、そのバランスをとっていくことが問われてくるのではないか。換言すると、トマス・ホップズが著した政治哲学書である『リヴァイアサン』(Leviathan)の中で主張した「万人の万人に対する闘争」(the war of all against all)の状態が席捲してやまないグローバルゼーションの社会の中で、自然の摂理に基づく循環に眼差しを向け、持続可能な社会(sustainable society)の構築と関わって、贈与交換に基づく“自給”のあり方を視野に入れた社会的実践に向けての再考が必要となってくるのではないか。

1 「無縁・公界・楽」と「アジュール」について考える

通りゃんせ 通りゃんせ
ここはどこ細道じゃ
天神さまの細道じゃ
ちっと通して下しゃんせ
御用のないもの 通しゃせぬ
この子の七つのお祝いに
お札を納めにまいります
行きはよいよい 帰りはこわい
こわいながらも通りゃんせ 通りゃんせ

「鶴女房」という民話は、劇作家である木下順二氏によって民話劇の『夕鶴』として再話されることで、人口に膾炙されたものである。そこで、『夕鶴』と関連させつつ、「無縁・公界・楽」と「アジュール」で論じる内容を分析の切り口として、民話の深層において保持してきたものとは何かについて考察していくことにしよう。

1-1 もうひとつの「無縁社会」とは

「無縁」と言えば、多くの人が「無縁社会」という言葉を想起することであろう。その言葉はNHKが2010(平成22)年に制作し報道したTV番組に冠せられた造語である。「無縁社会」という言葉が現代という時代の空気を映し出した社会的背景について考えていくことにする。

かつて農村、山村、漁村等での若年を中心とする大衆が、その地域社会を結節していた血縁と地縁の関係の煩瑣や束縛などからの自由を求め、商品経済の高度成長を担う労働力として都市部へと移住していった。その労働者を受け入れる会社(企業)の方では、長期雇用の慣行である終身雇用が制度化され、年功序列制度とともに日本型雇用の典型的なシステムとして、それらはバブル経済が破綻する90年代初頭まで分配機能として継続すべく、法人として注意を払ったところである。それとともに人々の関心は、血縁と地縁を中心とした成員が感情的に相互に融合し全人格をもって結びついた共同社会(Gemeinschaft)から、社縁を中心にして各自の利益的な関心事に基づいて結合する利益社会(Gesellschaft)へと移行していった。

その後、“失われた20年”といわれる経済の長期停滞の過程で、中国やインドはもとよりアジアの発展途上国の労働者との競争が激化していった。

政府は、その間において、日本型雇用システムである終身雇用制度を維持しては、わが国の資本主義制度が立ち行かなくなると認識し、その制度を解体させていった。

そのことと相まって、わが国の社会的経済的格差は、ジニ係数と呼ばれる所得格差を測る指標で見てもわかるように、この間益々広がっていった。そして、非正規雇用の派遣社員、フリーター、ニートや失業者などが著しく増加し、“孤族”と揶揄され、社会から孤立せざるをえないプレカリアート (precariato) と呼ばれる人々が増加していった。また、年間3万2千人もの人々が孤独死し、身元も判明されずに行旅死亡人として荼毘に付され、無縁墓地に埋葬されるケースも増加していった。そのことと併せて、かかる時代の風潮をビジネスチャンスと捉え、所謂「無縁ビジネス」が横行してきたことも指摘せざるをえないのである。

血縁としての家族、地縁としての地域社会、社縁としての会社などにおける人と人との絆が薄れ、孤立(死)する人が増えている「無縁社会」とは、「共生社会」と対極をなす社会である。しかしながら、社会史から見たもうひとつ別の「無縁社会」がある。それについて、網野史学と称せられる独創的な歴史学を切り開いた研究者である網野善彦氏の所論と関連させつつ、考察していくことにする。

網野氏が指摘する有縁に対する無縁の原理とは、“原無縁”ともいえる「幼な子の魂」に喩えられるほどに、永続してその生命を保持してきており、その原理は子どもの遊びの中にも見受けられるという。思うに子どもとは、引き摺る過去を持ちあわせていないという意味で、その置かれた状況を鋭くストレートに批判するのであり、急進的、根源的な意味でのラディカルな存在である。そのことと併せて、「はないちもんめ」「通りゃんせ」や「かごめかごめ」といった伝承文化の担い手であり、保守的という意味でのコンサーバティブな存在でもある。

ここで、子どもの伝承文化に見られる無縁の原理とは何かという問題意識を持ちながら、網野氏が論じた「無縁・公界・楽」と社会史研究の泰斗である阿部謹也氏が提起した「アジール」の所論を踏まえて、考察していくことにする。

洋の東西を問わず、中世封建社会の中で、世俗権力がその支配を貫徹していくために、民衆の希

求する自由と平和に枷をはめていくことに陰に陽に腐心してやまかった。それに対して、かかる世俗権力からの自衛とともに権力への抵抗を貫徹する中で、社会的に生存する要求を認めさせるべく、権力の側に譲歩を迫っていった。更に言うと、民衆の人間としての尊厳を脅かしかねない世俗権力によって社会的身分の再編がなされた。そのような状況の中で、人間の尊厳を貶めずに「マコトノココロ」(親鸞)をどのようにして保持してきたのかということが問われてくる場所である。

わが国の中世の自由と平和を表現する領域としての“公界”が、時代の変遷とともに何故“苦界”化されていったのかということについて考察していくことにしよう。今日において、わが国が近代化(高度工業化社会を志向した資本主義化)を推し進める中で、公害問題が社会問題として顕在化していった。小説家で詩人の水俣礼道氏が水俣病と向き合い、病者に寄り添って著わした『苦海浄土』の世界(苦海が苦界のまま浄土になる世界)とシンクロするが、歴史学者である上原専祿氏が公害問題を通じて“死者が近代化を裁く”という主旨の発言をしたことに見られるように、分断化された死者と生者を取り結ぶ絆をいかに取り戻すかということが問われてくる。

他方、ヨーロッパ中世では、死者と生者とは河川で結ばれていたと阿部氏は指摘する。そのような河川とはまさに“アジール”(Asyl)のひとつである。そこでいうアジールとは、歴史社会学上の概念であり、犯罪人や債務者などがその報復や制裁などから保護されることを社会慣習として認められた領域を意味するものである。中世のヨーロッパにおける教会、墓地などの聖地、自治都市などがその代表的な例である。それ故に、アジールとは使われる文脈において、「避難所」「聖庇(聖域)」「自由領域」「無縁所」などを意味したものとなっている。

アジールに表象される慣習法(common law)は、近代の法体系の整備とともに消滅の危機に晒されてきた。現代において、統治権力の及ばない場(領域)として、政治亡命を試みる者が第三国の在外公館に駆け込むケースに見られるように、治外法権が認められた在外公館の内部などが慣習法に基づく場として機能している。そのような不可侵の領域こそがアジールであるといえる。

1-2 「無縁・公界・楽」について考える

網野氏は『無縁・公界・楽』という著書の中で、因果を取り結ぶ縁起を絶つという意味での絶縁という問題を、夫婦関係における縁切りと関わらせて、江戸時代に遡及させて考察した。女性の駆け込み寺としての縁切寺とは、アジール（フライウング）の形態をとる場（領域）であるという。世俗権力に表象される「有主」「有縁」に対峙する「無主」「無縁」原理を体現する縁切寺の出自として、禅宗、時宗、及び天皇家、近衛家と所縁のある公方祈願所としての寺院であったと指摘している。

無縁の場（領域）とは、主従制に反することへの罪から免れ、そのことが保障される場としての江嶋などの公界所、身分制の束縛から解放された堺などの自治都市や、規制が緩和され自由な商取引が行われた楽市（場）などを指したものである。そのような各地の無縁の場において、三味聖（火葬、埋葬や墓地の管理にあたった墓守）・勸進上人（人々から寄付を募り、人々の力を結集して公共工事の主たる担い手となった僧侶）・禅律僧（私利私欲を排して禁欲を貫き、寺社の修造や交通路の整備に活躍した僧侶）・山伏（修験道の行者）をはじめ、連歌師（和歌や連歌を詠み指導するとともに、戦国武将間の調停や口利きなどを行った芸能民）・茶人（茶道に通じ、風流を好む人）・桂女（鵜飼いの女性で、鮎売りの商人）など、職人（商工民）をも含む広義の「芸能民」が闊歩した。

その中で括目したいこととして、職人には女性が多いということが挙げられている。つまり、桂女はもとより、平安後期から炭売りの女商人として現れる大原女、神事に奉仕する巫女、歌舞を演じる遊女としての白拍子など、有主に対する無主としての矜持を保持して生きるという意味で、それは“女性の無縁性（自立性）”とも関連しているといえる。

ここで、「無縁」の原理について、網野氏の所説に依拠しながら、考察していくことにする。

まず、一つ目として、「不入権」という原理が挙げられる。不入権とは、本来的には寄進された荘園に検田使が立ち入ることを拒む権利を指したものである。それに対して、無縁の原理としての不入権とは、田島の寄進を世俗権力から受けず、併せて寄進による縁をもたない楽市場などの“無縁所”

への世俗権力の立ち入りを拒否する権利を意味したものである。かかる無縁の場において、芸能民や職人などが自由に活動しえたのである。

二つ目には、「地子、諸役免除」という原理がある。それらは苛税の収奪を拒否する権利を意味する側面を有したものである。ここで着目したいこととして、蠲を貢納する供御人や鑄造を行う工人である鑄物師などは、世俗権力に対する不輸（租）の特権を享受しつつ、朝廷に対しては蠲を貢納したり、朝廷の行事や儀式、政務などの公事に仕えたりしていたという事実があり、天皇家と公界者との所縁を示唆しているのである。

三つ目としては、「自由通行権の保証」という原理がある。中世においてその出自が供御人である公界者や芸能民などが漂泊、遍歴する際に、諸国往反自由の権利が社会慣習として認められていた。とは言っても、自由通行権は無縁の場（領域）そのものに即して保証されるようになるにつれて、彼（女）らは特定の場である無縁所への定着を進めていったのである。

四つ目には、「平和領域」「平和」な集団であることが挙げられる。公界所や自治都市のように、平和領域としてその存在理由（raison d'être）を有していた。そして職人（商工民）を含む広義の芸能民こそが平和の使者たる平和な集団であった。

五つ目として、「私的隷属からの解放」ということが挙げられる。私的主従関係、私的隷属が無縁・公界の場に及び難いことと関連して、公界者、公界往来人もまた私的主従・隷属関係から自由な人々であった。いわば無主、無縁を自らに恃んだ人々であったといえる。

六つ目には、「貸借関係の消滅」ということがその原理としてある。それは前述した「地子、諸役免除」との対応で、世俗の貸借関係の無縁性とともに、債権、債務破棄の政策としての徳政とも関わって、私有、有主の論理に対する無所有、無主の論理から貸借関係の消滅を明確にしたものである。

七つ目として、「連座制の否定」という無縁の原理がある。古代の五保の制（律令制の下において、犯罪の抑止や逃亡の防止、税の収納などへの連帯責任を課した隣保組織）から、近世の下級武士に対する五人組や庶民に対しての十人組に至るまで連綿として続いてきた連座制について、無縁、公

界の場では適用されなかった。それは前述した無縁の原理でもって勘案してみても自明のことであるといえる。

八つ目としては、「老若の組織」ということが挙げられる。その組織とは、未開社会の年齢階梯的な秩序の原理を継承してきたものである。その組織の構成員には平等原理が貫徹していたという。未開社会において、生きがのための即自的な平等の秩序の原理は、無縁社会において自覚的に高められつつ、保ち続けられていったのである。⁽¹⁾

そのように無縁の原理を紡ぎだしていった無縁、公界所ではあるが、鎌倉期から織豊期に至るまで、その社会的現実には峻厳なものがあり、理想郷(Shangri-La)としてそのままに存在したわけではないといえる。世俗権力は彼(女)ら職人や芸能民などの活躍の場を極力制限し、枠を嵌め、囲い込もうと腐心した。その苛烈なほどの政治的圧力に晒され、深刻な内部矛盾すら引き起こさざるをえなかった。また、その権力に聴従し追従しない者に対しては、何らの斟酌も加えないで排除の対象にされ、差別的な身分的社会の仕組みの中に封じ込めようとした。こうして見るとわかるように、世俗権力に庇護を求めず、公界に生きることに自信と矜持をもって平和と自由を享受しようとする事と、飢死や野垂れ死とは背中合わせの現実であったという。⁽²⁾

1-3 「アジール」について考える

ここでは、アジールについて、阿部謹也氏が著した『ハーメルンの笛吹き男』で展開した論述を参照しながら、考察していくことにしよう。

阿部氏は、その著書で“ハーメルンの笛吹き男”という伝説の探求を通じて、「ヨーロッパ社会史に接近するひとつの突破口となりうる」⁽³⁾と指摘した。就中、都市の自由に論及して、都市に暮らす民衆が「かつて人格的支配を受けていた農村の領主から自由となることを意味していたのみでなく、都市内の様々な生活において領邦君主の恣意的支配下におかれぬ、ということをも意味していた」⁽⁴⁾と言及する。ここには「農村の領主から(の)自由」や「領邦君主の恣意的支配下におかれぬ」ということの中に、関税免除の特権を勝ち得たことも含まれている。かかる自由の獲得や復権について、

安易に手に入れられるものではなく、少なからぬ民衆の尊い犠牲が払われたうえで、それを掌中に収めたのである。

その文脈で、中世都市の舞台に登場するのが“ハーメルンの笛吹き男”の話であった。その話とは次の通りである。鼠に悩まされるハーメルンの町に見知らぬ男が現れ、報酬を条件に鼠退治を請負った。その男は笛を吹き、町中の鼠を集め、川に誘い込んで退治した。しかし、町の人々は高額だった報酬の支払いを値切った。そのことに怒った男はその後再び町に現れると、今度はその笛で町中の子どもを集め、130人の子どもたちと共にどこへともなく失踪した。悲しみにくれるハーメルンの人々はその後の歴史を、「子どもたちが居なくなってから何年」と数えるようになったという。

その失跡伝説が民衆によって語り継がれてきたが、それでは、なぜ1284年頃の伝説が連綿として今日まで受け継がれてきたのであろうか。阿部氏はハーメルンの町の「社会的対立がどのような形にせよ安定化した時、すでに過去となったその対立抗争のなかにおける犠牲者たちに対する思い出が語られ、鎮魂の営みが行なわれたとしても少しも不思議ではない」⁽⁵⁾と想定している。

ここで、遍歴芸人として賤民視化されていく“笛吹き男”について言及していくことにする。13世紀頃、植民請負人(植民先に若者をはじめとする人々を連れていくことを生業とした人)であった彼らは、中世都市での「身分制原理」と「金銭・財力の原理」との確執によって、そのいずれの原理からもはみ出されてしまった。そのような人々が中世都市の下層民に組み込まれることで、被差別民衆として賤視化されていったのである。

その中世ヨーロッパの下層被差別民衆とその姿について、以下において考察していくことにする。

中世において、職人だけではなく、乞食も組合を結成していたが、専門的職業意識をもって同情をひくことを生業としたことから、乞食という行為が立派な「芸術」であったと指摘したうえで、被差別民衆像について次のように活写して、重要な指摘をしている。

癩病者を除けば、これら(乞食、跛、盲人、白痴、淫売婦 — 引用者注)のほとんどすべては都市内部で組合をつくっていたから、中世都市の住民は、常にこうした人々を目の前にしながら日常

生活を営んでいたのである。どんな人間にも白痴の一片、淫売婦の一片はあるし、どんな人間でも乞食になったり、盲目、跛になったりする可能性はある。だから中世都市の住民は現代のようにこれらの悲惨な運命になった人々をまったくの他者として隔離したりせず、自分たちの目にふれるところで見守っていたのである。中世都市には「社会復帰」という概念はなかった。貧民、癩者、乞食、盲人、淫売婦なども含めた多様な人間存在がおりなす生活空間が社会そのものなのであった。⁽⁶⁾

そこにおいて、下層賤民として制度的及び実態的に位置づけられた人々は、「貧民、癩者、乞食、盲人」はもとより、刑吏、牢守、皮剥人などの職業や身分に由来する賤民と、中世社会ではポジティブな地位を持ちえなかった寡婦や未婚の母親たちであった。彼（女）らは慈恵の対象にすらならなかったのである。

それに次いで、「アジール」について、阿部氏はその著書である『中世を旅する人びと』の中で、次のように論じている。

アジールは現代では政治亡命や野戦病院（赤十字）などにその姿を残しているにすぎないが、古代・中世においては大変大きな意味をもった社会的制度であった。現在のように裁判権、警察権が国家に独占されていなかった中世社会においては、各地域の領主や都市共同体が流血裁判権をもち、村落共同体にもそれ以外の下級裁判権があった。しかしこれらの裁判権にはそれに必要な警察力が伴っていなかったから、結局各人は皆みずから自分の体と財産を守らねばならなかった。家は城と同じであり、無断で侵入すれば家長に殺されても仕方がなかった。また自分の縁者を殺された者が、下手人またはその氏族の者に復讐することも公的に認められていたのである。⁽⁷⁾

しかしながら、そのような事態を認めていくと、復讐の連鎖は断ち切り難く広がっていくので、そのような事態を防ぐための緩衝装置 (buffer) として、アジールがあったという。そのようなアジールの場として、家の中はもとより、教会や墓地などの聖域も該当した。だから、アジールとは単に統治権力の及ばない場であるだけにとどまらずに、「古来、森や墓地など、未知の霊などの支配する

空間への畏怖から生れた聖域を神聖視する慣習が、法的・社会的制度に転化したものがアジールであると考えられる⁽⁸⁾ と、示唆に富んだ指摘がなされている。

2 『夕鶴』が問いかけるものとは

かごめ かごめ
籠のなかの鳥は いついつ出やる
夜あけの晩に つるつるつべった
うしろの正面だあれ
うしろの正面だあれ
うしろの正面だあれ

『鶴女房』という民話は、民衆によって、掌から掌へと語り継がれてきた。この民話は、民話劇の『夕鶴』として、劇作家である木下順二氏によって蘇生し、新劇女優の山本安英氏という現代の語り部によって、戯曲としての生命が吹き込まれたものである。

2-1 社会科学から見た『夕鶴』について

『夕鶴』の中で、瀕死の状態の「鶴」を何の報いも望まずに、「鶴」に刺さった矢を抜いて助けた与ひょうの行為がある。また、「かごめかごめ」をして、子どもたちと一緒に遊ぼうと与ひょうの姿がある。そのような中で、「人間」に化生した「つう」があらわれてくる。そして、そこで、つうと与ひょうの人間としての関わりが生まれてくるのである。

ここでは、『夕鶴』のもつ現代的意味について考えていくことにしよう。人間が自然に働きかけて「もの」を産み出すことと、人と人の関わりを基底にしての「交通」とが、未分化のままに一体のものになっている共同社会のもとでは、自然経済を土台として、人間の営みが行われていた。自然に制約されつつ、いやむしろそれに制約されるがゆえに、そこに自然と人間、人間と人間の「共生」的な関わりが、人間にとって切実な問題としてあったといえる。

人間は自給自足的な自然経済から産み出された「もの」を拡大して再生産し、一握りの者は生産手段を所有しはじめた。このようにして、自然経済

から商品経済へと移行していく過程で、貨幣経済は一層進展していった。そのことはとりもなおさず人間労働(work)の商品化の過程であり、人間労働は苦役を伴う賃労働(labor)に陥らざるをえないということでもある。そして、それは、人間とその労働の疎外(Entfremdung Arbeit)をもたらすとともに、人間と人間の関係が物と物との関係として立ち現われる現象である物象化(Versachlichung)が進行していく過程でもあった。

社会科学の立場から、経済学者の平田清明氏は次のように解析している。

ひとは、人間と自然との合一をたえず再生産するのであり、つうをみずからの心のうちに、いや、みずからの肉体のうちに、作りださだろう。だが、つくられた物が商品として貨幣にひきとられていくとき、ひとは、みずからの内なるつうが去っていく悲しみを、あじわいつづけなければならない。夕鶴は過去のある暗い日の事件ではなく、私たちの日々の出来事である。⁹⁾『夕鶴』では、「惣ど」と「運ず」に表される「悪」が、商品経済を主とした社会の表舞台にその必然性を伴って登場してくる。その悪とは、勸善懲悪的な意味での悪ではないことはいままでのない。それは、自然と人間、人間と人間の共生的な関わりから疎外された姿を表している。そして、与ひょうを引っぱり、唆してやまない悪が、人間の日常の暮らしの中にまで土足で立ち入ってくるのである。

その当初、与ひょうは惣どと運ずに唆され、自らが何時しか貨幣への欲望の虜とならざるをえなかった。そのことについて、理解を深めていくための経済学の専門用語(jargon)に“限界効用逓減の法則”(law of diminishing marginal utilities)がある。その法則について、人々が入手する商品の数が逓増していくと、その商品が増大したときに感じる満足度は逓減していくことになる。この時、商品を買って得られる満足度を“効用”、商品が一つ増えたときの満足度を“限界効用”というが、商品が増大したときに感じる満足度が段々と減っていくことを限界効用逓減の法則という。つまり、その法則とは、商品を手に入れることで満たされたという感覚になり、充足することで欲望が減少していくというものである。

その限界効用逓増の法則に対して、“収穫逓増の法則”(law of increasing returns)がある。それは、

ITによる商品やサービスは量産が容易で、その販売量が増えれば増えるほど、利益が加速度的に増加するという法則である。とは言っても、貨幣への欲望について、それらの法則は当て嵌まらないといえる。というのは、一般的等価物としての貨幣は具体的な商品やモノではないので、人間にとってその欲望が無制限に反映されるからである。

貨幣は商品交換の際に必然性を伴って生じてきたものだが、それと同時に、貨幣に対して際限のない執着の連鎖が始まっていくといえる。それと引き換えるかのように、人間の疎外(menschliche Entfremdung)と物象化がもたらされるのである。『夕鶴』に即して言えば、「おかね」が介在することで、与ひょうとつうとの「人格的対話」が途絶えてしまった。そこでいう人格的対話とは、人と人との出会いのみずみずしさを分かちあい、自分と他者との間に社会的意味世界としての生活世界を共にしようとする人間的営為である。つうは、与ひょうの間に対話が途絶えてしまったことに深い悲しみを覚え、与ひょうのもとを去っていくのであった。

2-2 キリスト教的原罪観から見た『夕鶴』について

キリスト教的原罪観から見た『夕鶴』について論じていくが、そもそもキリスト教において、原罪(original sin)とは何かについて言及していくことにする。

旧約聖書の創世記3章の中で、イブが蛇(に表される悪魔)に唆され、それに次いでアダムがイブに唆されて禁断の木の実を食した結果、神に罰せられたと記している。聖書では、マリアを除くすべての人間がその罪を生まれながらにして負い、それから脱出する自由を自分ではもたないと説いている。だから原罪は、人間が生まれてから自由意志をもって現実に犯した罪である自罪とは対置された概念であるといえよう。

キリスト教神学の教義では、人は原罪によって、神の人間への慈愛を意味する恩寵(the divine grace)を喪失した状態に置かれているという。しかしながら、回心し、キリスト教を信仰し、受洗(バプテスマ)をすることで、そのスティグマ(聖痕)を消し去り、「神の子」として再生(renaissance)

することが求められている。

日本思想史の研究者である武田清子氏は、キリスト教的原罪観という観点から、人間的自然とその関係の喪失の問題を『夕鶴』に寄せて、次のように論じている。

鶴女房であるつうとの何のむくいをも求めず献身する純粋な愛の関係から、与ひょうは、自己愛、この世的欲望、物質への欲求、拝金主義のとりこになってゆく。そして、そのことによって、つう（鶴女房）を愛の対象としてよりも、金儲けの手段、搾取の対象とする態度に与ひょうが墮してゆく。そのことから二人の間に「人格的対話」が断絶してしまう。人格的信頼、愛にもとづく人間関係の喪失—つまり、自己本位のエゴイズムの故に人格的対話の道を失い、ひとり孤独にとり残される—という与ひょうの現実、キリスト教の表現をとれば自己中心的な、自己を絶対とする「罪」の姿、人間の原罪的現実であり、別の表現をとれば、疎外された人間の現実—がそこには見事に描き出されている。民話の中の古いシンボル「鶴女房」の連続において、伝統的人間観は、そのふところ深くに新しい井戸を掘りあてたかのように、ラディカルに新しい光をあてられて人間的現実の深淵を露呈しているように思えるのである。⁽¹⁰⁾

『夕鶴』では、「あなたはあたしの命を助けてくれた。何のむくいも望まないで、ただあたしをかわいそうに思って矢を抜いてくれた。それがほんとに嬉しかったから、あたしはあなたのところに来たのよ。そしてあの布を織ってあげたら、あなたは子供のように喜んでくれた。だからあたしは、苦しいのを我慢して何枚も何枚も織ってあげたのよ。それをあなたは、そのたびに『おかね』っていうものと取りかえてきたのね。」⁽¹¹⁾と、つうは断絶的な対話状況の中で、人格的対話の再生を図ろうとする。

そのようなつうの思いは通じず、与ひょうは「布を織れ。すぐ織れ。今度は前の二枚分も三枚分もの金で売ってやるちゅうだ。何百両だでしょう。」それに対して、つうは「(突然非常な驚愕と狼狽) え？え？何ていったの？今、『布を織れ。すぐ織れ。』—それから何ていったの？」と聞き返す。与ひょうは「何百両でしょう。前の二枚分も三枚分もの金で売ってやるちゅうでしょう。」と言う。つうは

「……？(鳥のように首をかしげていぶかしげに与ひょうを見まもる)」。与ひょうは「あのなあ、今度はなあ、前の二枚分も三枚分もの金で……」と言うのをつうは遮って、「(叫ぶ) 分らない。あなたのいうことがなんにも分らない。さっきの人たちとおんなじだわ。口の動くのが見えるだけ。声が聞こえるだけ。だけど何をいってるんだか…… ああ、あなたは、あなたが、とうとうあなたがあの人たちの言葉を、あたしに分らない世界の言葉を話し出した…… ああ、どうしよう。どうしよう。」⁽¹²⁾と。

つうが織った「鶴の千羽織り」という美しい布を都で売ること、金儲けを企む惣どと運ずるに唆されて、金銭欲の虜となりはじめた与ひょうの言葉は、つうには理解できなくなっていった。そのような与ひょうにとって、つうは「愛の対象」としてよりも、「金儲けの手段」であり「搾取の対象」と見なしていった。その結果、つうにとって与ひょうの言葉は「あたしにわからない世界の言葉」とならざるをえなかった。このような状態こそが旧約聖書でいう「原罪」に匹敵するものではないだろうか。

思うに、私たちは、伝統とポスト・モダンの狭間の中で、現代という時代を生きている。この現代という時代において、管理社会化の進行に伴う人間精神の荒廃には、実に深刻なものがあるといえる。「自己愛、この世的欲望、物質への欲求、拝金主義のとりこ」となっている現実的な風潮の中で、自由な人間精神が衰退してきた。このような状況において、伝統と現代の関わりを明らかにするというのは困難なことである。武田氏の指摘に触れていうと、私たちが暮らしている現代社会の中に、伝統のもつ意味をどのようにして、どこまで批判の対象として捉え、継承していくのかが問われているといえる。

いま、私たちの伝統的な精神風土(ethos)の中に、自由な人間精神を退廃せざるをえなくした現代社会とその暮らしのあり方としての文化をつくり変える方法論を模索していくことが問われているのではないか。その際に、民衆の結合—言い換えると、“結衆”のエートス—の様式(スタイル)であり、制度(システム)としての“共益社会”といえる共同体(Genossenschaft)をして共同体たらしめる求心力として機能する(集合)心性とそのあり

方を明らかにすることが必要だろう。

3 共生論を再考して

しゃぼん玉とんだ 屋根までとんだ
屋根までとんで こわれて消えた
しゃぼん玉きえた 飛ばずに消えた
うまれてすぐに こわれて消えた
かぜかぜ吹くな しゃぼん玉とばそ

ここまで、「鶴女房」という民話に着想を得て、鶴の恩返しと恩送りの問題からはじまり、民衆の間で口承されてきた民話の深層にある集合的無意識の形成を胚胎させる社会のあり様のひとつとして、“無縁社会”の問題について論じてきた。

その社会問題について、若者を中心にした人々は、血縁と地縁を基底として形作られてきた農村、山村、漁村といった共同社会を維持発展させんがための「社会的束縛(bind)」を忌避し、その相互監視をするような息苦しさからの自由を求めて、都市部へと移動していった。しかしながら、都市部で彼(女)らを待ち受けていたものは、地域の繋がりをほとんど求めず、「社会的無関心(apathy)」と呼ばれる社会意識と関わっての冷めた人間関係であった。そのような社会環境において、孤立死に見られる問題が顕在化した社会問題となってきた。

現代社会において、共同社会における社会的束縛と利益社会における社会的無関心の間にある繋がりととしての緩やかさやしなやかさが求められているのではないか。私たち一人ひとりが社会的関係を取り結んで生きるということは、ある種相互に迷惑を掛けあって生きるということでもあろう。そのことを自覚し認識しつつ、「お互いさま」ということで、「程よく」迷惑を掛けあって生きられる寛容な社会を、どこまでどのように構築していけるのかが問われてこよう。

その社会問題としての無縁社会の問題を切り口にして、社会史としてのアジールといえる無縁社会の問題を論じたところである。その結語において、「世俗権力に庇護を求めず、公界に生きることによって自信と矜持をもって平和と自由を享受しようとする」と、飢死や野垂れ死とは背中合わせの現実であった」と言及した。思うに、アジールとし

ての無縁社会とは、前近代の封建社会において脈絡として息づいていた「資本主義の原像」を想起する社会ではないか。なお、そこでいう「資本主義」とは、今日の新自由主義の政策的なイデオロギーの下において、金融と雇用の規制緩和が進み、グローバル化の潮流と交錯する中で出現した“強欲資本主義”とは一線を画すところの「節度を保った」社会のシステムである。

ここで問われてくることとして、そもそも“公共圏(Öffentlichkeit)”とは何であり、その担い手をどのようにして見出していくのかということである。その公共圏とは、人間が社会生活を営む中で、他者や社会と相互に関わりあいを持つ時間や空間、あるいは制度的な空間と私的な空間の間に介在する領域を指したものである。思うに、時の政府や地方(自治体)行政が必ずしも公共性を体現するとは限らない。時と場合によっては、公共性(公益性)の主張の下に、ホームレス(野宿者)など社会的に排除された人々の生存すら脅かすこともあるだろう。

行政の対応だけではなくて、ホームレスが路上で横たわっているところを、通行する人々は彼らが存在しないかのように振る舞い、通り過ぎていく場面に出くわすことがよくある。そのような行為こそ、人間的な関係性を取り結ぶことを峻拒する表れだといえよう。さらに、今日において、ネットカフェ難民、不安定な就労を強いられるシングルマザー、ひきこもりの若者たちや独居の高齢者など、「見えないホームレス」が地域社会の中で密やかに暮らしている現実がある。彼(女)らに生きづらさを強いる社会とは、誰にとっても生きづらい排除型の社会をつくり変え、新たな公共圏を創り出すという大切な役割の一端を担っているといえる。そして、彼(女)らを含めて、私たち一人ひとりが“支援から支縁へ”とその関係性を発展させていくことが問われてくるのである。

その言説に次いで、木下氏の民話劇である『夕鶴』を素材にして、その試論を展開してきたところである。

木下氏は、『夕鶴』の上演を記念して、「時代に流されぬ本質—『夕鶴』上演1000回に思う」という次の一文を「朝日新聞」に投稿した。

民話劇という名前は、民話を素材とする戯曲

にいつの間にか世間がつけてくれた呼び名で、『夕鶴』はその“民話劇”に、いわば近代劇的な手法を加えて書いた戯曲だが、その一番のものが民話であることに間違いはない。そして民話のすべてがとは決していわない、むしろ時たま、民話の中には、われら日本人の祖先が時間をかけてつくり出した、“動くことのない本質”が含まれている。つたない小品である『夕鶴』が、この数十年を“時代と共に歩いて来る”ことが多少ともできたとすれば、他にいろいろな条件があったとしても、一番本質的にはやはりそのものが民話であったということ、別な言葉で言い換えれば、われらの祖先とのそれが合作であったからだといえるのではないかと考える。⁽¹³⁾

木下氏が提起した「時代に流されぬ本質」「動くことのない本質」ということについて、歴史貫通的な視座と織りなす空間的共時性に基づいて、人間の「自立と共生」の関係のあり方を明らかにすることこそが問われてくる。更に言うと、民話に見られる社会的集合意識に根ざした共生の係性をどのように紡ぎだしていくのかということが問題となってこよう。

また、キリスト教的原罪観から見た『夕鶴』について、武田氏の所論に依拠しながら、原罪について考察した。その民話劇を著した木下氏は、その“原罪”について、次のように言及している。

日本の近代というものを考えてみようとするとき、いつも私の念頭にあるのは、かつて藤島宇内の「日本の三つの原罪」という一文から受けた衝撃である。

この文章のタイトルは、「日本の」というより「近代日本の三つの原罪」としたほうがいいかと思われる。三つとは朝鮮人問題と未解放部落の問題と沖縄問題、つまり三つの差別、いずれも近代以前からの問題であるけれど、直接われわれを刺すのは近代の問題としてだからである。“原罪”というのは注するまでもないが、人間の祖先、アダムとイヴが犯した罪の責任をわれわれ子孫が直接負ういわれはないけれど、しかし負わねばならぬところの、避けることが許されない根源的な罪、ということだ。⁽¹⁴⁾

木下氏は、朝鮮に対する“植民地支配”、中国をはじめとするアジア諸国への“侵略戦争”を通して、アジアの人々への蔑視と差別（意識）、被差別部落

大衆への“差別”や沖縄人（ウチナーンチュ）への“差別”の問題を、マジョリティである日本人が近代に背負った原罪といった。自罪ではなく、原罪である故に、現在に生きる日本人の誰ひとりといえども、過去の歴史に責任がないとはいえないと指摘したのである。

木下氏が言及した「避けることが許されない根源的な罪」について、ドイツ連邦共和国（西独）のリヒャルト・フォン・ヴァイツゼッカー（Richard von Weizsäcker）大統領（当時）がドイツの敗戦40周年を“記念”して、1985年に連邦議会で行った次のような演説に触発されたものである。

罪の有無、老幼いずれを問わず、われわれ全員が過去を引き受けなければなりません。全員が過去からの帰結に関り合っており、過去に対する責任を負わされているのであります。心に刻みつづけることがなぜかくも重要であるかを理解するため、老幼たがいに助け合わなければなりません。また助けあえるのであります。問題は過去を克服することではありません。さようなことができるわけはありません。後になって過去を変えたり、起こらなかったことにするわけにはまいりません。しかし過去に目を閉ざす者は結局のところ現在にも盲目^(マブ)となります（拍手）。非人間的な行為を心に刻もうとしない者は、またそうした危険に陥りやすいのです。⁽¹⁵⁾

わが国の場合、1945（昭和20）年8月6日と9日の広島と長崎への原爆投下と都市部への大空襲によって、同年8月15日に国際法上の「終戦」を迎えたが、戦争の被害体験が語り伝えられ、今なおその社会意識が根強く残っている。それに対して、ドイツの場合、「終戦」を「ナチズムからの解放」と位置づけるとともに、今日に至るまでアドルフ・ヒトラー統治下のドイツ第三帝国による加害責任と向きあい続けてきたといえる。日独両国の歴史認識の違いは顕著であるが、日本国は、中国をはじめとするアジア諸国を「侵略」する戦争を仕掛けたという面では加害国であるといえる。そのことを踏まえて、日本国民は戦争の被害者であると同時に加害者でもあるという歴史認識をどのように捉えるのかということが、アジアの国々とそこで暮らす人々と“共生”していく際の試金石となってくるのである。

木下氏は、ヴァイツゼッカー大統領の「過去に目を閉ざす者は結局のところ現在にも盲目となり(ママ)ます」という演説にもう一つつけ足して、「現在と、そして未来へも目を閉ざすことになる」⁽¹⁶⁾と論じている。時間軸から現在を基軸にして、過去と未来というダイナミックな時の流れの中で、「時代に流されぬ本質」を「見るべきほどのこととして見る」ことで、人と人との共生のあり様を問い直していきたいものである。

【注】

- (1) 網野善彦『無縁・公界・楽 — 日本中世の自由と平和 —』平凡社、116～125頁、1978年。
- (2) 網野善彦『前掲書』126頁。
- (3) 阿部謹也『ハーメルンの笛吹き男 — 伝説とその世界』平凡社、33頁、1974年。
- (4) 阿部謹也『前掲書』51頁。
- (5) 阿部謹也『前掲書』60頁。
- (6) 阿部謹也『前掲書』99頁。
- (7) 阿部謹也『中世を旅する人びと』平凡社、41頁、1978年。
- (8) 阿部謹也『前掲書』42頁。
- (9) 平田清明『市民社会と社会主義』岩波書店、1969年、2頁。
- (10) 武田清子『正統と異端の“あいだ”』東京大学出版会、1976年、9頁。
- (11) 木下順二『夕鶴／木下順二作品集I』未来社、1962年、76頁。
- (12) 木下順二『前掲書』84～85頁。
- (13) 木下順二『議論しのこしたこと』福武書店、1986年、310～311頁。
- (14) 木下順二『無用文字』潮出版社、1996年、122頁。
- (15) リヒャルト・フォン・ヴァイツゼッカー（永井清彦訳）『荒れ野の40年』岩波書店、1986年、16頁。
- (16) 木下順二『前掲書』127頁。

《補注》

本稿の中で、「癡病者」「乞食」「跛」「盲人」「白痴」「淫売婦」といったように、その当事者にとって強い怒りと深い悲しみを惹起する差別表現がある。しかし、その文脈において、彼（女）等に対して、社会意識としての差別意識を煽り、偏見を抱き、蔑視する感情を有しているか否かという視点から勘案した結果、その意識が認められないと引用者が判断して、その文章を引用したところである。

【参考文献】

- (1) 矢川澄子著、赤羽末吉画『つるによぼう』(日本傑作絵本シリーズ) 福音館書店、1979年。

- (2) 田中優子、辻信一『降りる思想 江戸・ブータンに学ぶ』大月書店、2012年。
- (3) NHK「無縁社会プロジェクト」取材班『無縁社会 “無縁死” 三万二千人の衝撃』文藝春秋、2010年。
- (4) 石牟礼道子『苦海浄土 — わが水俣病』講談社、1969年。
- (5) 上原専禄『死者・生者 — 日蓮認識への発想と視点』未来社、1974年。
- (6) 網野善彦、阿部謹也『対談 中世の再発見 — 市・贈与・宴会 —』平凡社、1982年。
- (7) 曾和信一『人権問題と多文化社会 — 自立と共生の視点から —』明石書店、1996年。
- (8) ユルゲン・ハーバーマス（細谷貞雄、山田正行訳）『公共性の構造転換 — 市民社会の一カテゴリーについての探究』未来社、1994年。
- (9) 木下順二『あの過ぎ去った日々』講談社 1992年。

— 2015. 3.10 受稿、2015. 3.10 受理 —