社会臨床雑誌

1996年4月14日　第4巻第1号

はじめに……日本社会臨床学会編集委員会……（　1　）

障害、地域、冤罪（三重の集会・記念講演）……浜田寿美男……（　2　）

ヘルムート・ティエリケのキリスト教倫理学と医療（その1）

……秋葉　聰……（　22　）

「障害」と民族との葛藤のなかで（その1）……大場　雅夫……（　40　）

心理職資格化の流れとその論点……三輪　寿二……（　58　）

〈「映画と本」で考える〉

「ワンス・ウォリアーズ」……浪川　新子……（　68　）

「震災・心のケア」を社会臨床する……大野　光彦……（　70　）

『キャリー・バックの断種手術』を読む……真田　孝昭……（　73　）

『近代日本児童生活史序説』を読む……篠原　睦治……（　83　）

『学校カウンセリングと心理テストを問う』書評……飯島　勤……（　86　）

〈“ここの場所”から〉

この場所から……栗原　彬……（　88　）

非行の臨床に携わって……田中　純夫……（　91　）

第4回総会のお知らせ……（表紙裏）

編集後記……（　94　）

日本社会臨床学会編集

第４回日本社会臨床学会総会のお知らせ

「これからの社会と人間関係を考える」

今春、第４回日本社会臨床学会総会を水戸の地で開きます。今回は、“これからの社会と人間関係を考える”といった内容を全体テーマにして、これまで社臨がこだわり続けてきたこと、そしてこれからの社臨が考えていくことを、シンポジウムのなかで取り上げる予定です。
多くの方々との出会いを心から期待しています。ぜひ、ご参加ください。

期　日：　４月２８日（日）AM10：30　～２９日（月・休）　PM4：00

場　所：　茨城大学　茨苑（しえん）会館　（茨城県水戸市文京２－１－１）

＜連絡先：教育学部山下研究室，TEL.029-228-8316　FAX.029-228-8322＞

参加費：　2000円（全期間通し）　　交流会費：　4000円

第１日目（28日）

定期総会

シンポジウムⅠ「カウンセリングと人間関係」

発題者　榎本哲也（東京新聞社）
　　浪川新子（藤沢市立亀井野小学校）
　　野本三吉（横浜市立大学）
司会　篠原睦治（和光大学）

記念講演「絵空事からのメッセージ」

十河雅典（茨城大学）

交流会　（学内別会場）

第２日目（29日）

シンポジウムⅡ「資格と人間関係」

発題者　高石伸人（直方市社会福祉協議会）
　　寺田敬志（根岸病院）
　　伊藤由子（宮城県色麻中学校）
司会　佐々木賢（日本心理センター）

シンポジウムⅢ「情報機器と人間関係」

発題者　石川　准（静岡県立大学）
　　大谷尚子（茨城大学）
　　林　延哉（茨城大学）
司会　中島浩籌（ＹＭＣＡフリースクール）

はじめに

日本社会臨床学会編集委員会

この場を借りて、前号のお詫びをさせて頂く。前号で原田牧雄さんに社会臨床シリーズ第２巻『学校カウンセリングと心理テストを問う』の書評を寄せていただいたのだが、原田さんの名前を間違えて、「牧男」としてしまった。正しくは「牧雄」でした。訂正させていただくとともに、原田さんに深くお詫び申し上げたい。

第４回総会（水戸）まで秒読み段階に入った。本号でも表紙裏にお知らせを再度掲載した。詳しくは、先日お届けした社臨ニュースで確認して頂ければと思う。最後の詰めで水戸の実行委員会や協力者の方々は大変だと思う。ご苦労さまです。

本号は、「三重の集会」の浜田寿美男さんの記念講演「障害、地域、冤罪」から始まっている。そこでは、本雑誌でも一度掲載したことがある青山正さんの事件を通して、障害と地域と冤罪という３つのファクターが絡み合っていく様相が描かれている。三重では、この集会もきっかけのひとつになって、集まりを続けていくとのこと。さらに話し合いが深化していくことを願いつつ、再び社臨も何らかの形でそこに立ち会っていけたらと思う。「三重の集会」のような関東エリアを離れたところでの集まりを今後も積極的に求めていきたいと考えている。

連載が２本ある。秋葉さんは「ヘルムート・ティエリケのキリスト教倫理学と医療」をはるかアメリカから送ってくれた。連載の第１回。大場さんの「民族と障害のはざまで」は投稿論文。大場さんは、在日朝鮮人で女性聴覚「障害者」の結婚差別問題に関わった体験を通して、幾重にも織り込まれた差別状況のうち、特に民族と障害の問題に焦点を当てて考えている。これも連載の１回目。幾重もの差別状況を主題として論じていくものは、社臨としては初めてのことだが、今後、これを深めていくためにもいろいろな方からのご寄稿をお願いしたいと思っている。

また、第４回総会（水戸）に絡んで、三輪さんの「心理職資格化の流れとその論点」がある。これまで総会に関連していく形で情報機器の問題などを掲載したが、今回はシンポジウム「資格と人間関係」に関係するものとしてこの文章がある。

＜映画と本で考える＞には、５人の方々から文章が寄せられている。浪川さんからは、「ワンス・ウォリアーズ」の映画評が届いている。書評は、まず、「『震災・心のケア』を社会臨床する」大野さん。大野さんは震災関係の本や論評を震災現場のいまと場所から書評しつつ、現在流行の心のケアの問題点を論じている。真田さんは、「『キャリー・バックの断種手術』を読む」で、断種手術と優生思想・政策の問題点を考えている。これは、真田さんのテーマのひとつだ。真田さんは本文中に少々差別的と受け取れる表現があることを気にしていたが、引用文中であるなど話の展開上の問題であり、あえて原著のまま掲載したことをお断りしておきたい。篠原さんは野本三吉著『近代日本児童生活史序説』を書評している。社会臨床シリーズ第２巻『学校カウンセリングと心理テストを問う』の書評は前号に続いて２回目で、今回は飯島さんにお願いした。近日いよいよ待望の第３巻も発行の運びになるので、以前からお知らせしたように、社会臨床シリーズ全４巻と第２回総会（横浜）記録集『他者への眼ざし　異文化と臨床』の社臨編の本の特集号を組む予定でいる。この場を借りて改めて、どの本でも構わないので（もちろん複数の本でも）是非みなさんの感想をお寄せ頂ければと思う。

＜“ここの場所”から＞には、栗原さんと田中さんの２人。栗原さんは、学生との合宿に使う高畠という土地を通して、“ここの場所へ”と向かう流動するここの場所を描いている。田中さんは４月から八千代国際大学に所属が変わる。原稿執筆時は千葉県警に勤務しており、その場所から見えた「非行」を考えている。

２８日・２９日に、水戸の地でお会いできることを楽しみにしています。

〈社会臨床学会・「三重の集会」記念講演〉

障害、地域、冤罪
―ありのままを受けいれることのむずかしさ―

浜田　寿美男（花園大学）

発達心理学にこだわりつつ冤罪事件に関わる

おはようございます。昨日（１９９５年１月１１日）からのこの三重での集会、私も、昨日のシンポジウムから参加して、その延長線上で話ができればよかったんですが、昨夜遅く着いたということで、昨日とのつながりが、十分な形でできないことを、まずお断りしなきゃいけないと思うんですけれども…。

今日は、タイトルとして『障害、地域、冤罪』という、どういう風に結びつけたらいいのか難しい、いわば三題噺ですけれども、うまくつながるかどうか…。

先ほどの『さようならＣＰ』（１９７２）という映画、初めて見させていただいてから、もう２０年が経ってるわけですね。私が大学を卒業したのが６９年で、ちょうど大学が随分もめている時代に卒業して、「どうしようか？」と、私自身、身の振り方に迷っていた、ちょうどその時代の映画で、非常に懐かしく見させていただきました。

当時私は、大学の研究室で心理学を勉強していまして、例の大学闘争の中で、そもそも何のためにこんなことをしてるんだろうかっていう、根本的というのか何というのか、そういう問いに捉われて、勉強することの意味みたいなことを考えながら、結局のところまた大学に戻ってしまうんですけれども、現在も、発達関係の心理学に関わる仕事を続けているということで…。当初から研究者としてやっていこうなんて、あまり思わなかった立場にいまして、どちらかというと、「周辺」から、疑いながら仕事をしてきました。

ですから学会というところにも、基本的にはあまり属さないようにしてきました。この「日本社会臨床学会」っていう学会、私自身にとっては数少ない、会員になっている会の一つなんです。もう一つ「児童精神医学会」ってところと、この二つしか入ってません。もともとあまり入る気はなかったんですが、篠原さん達との義理もあって、「日臨心」から別れた時に、日本でおそらく最小の学会ではなかろうかということで、自分なりに理屈をつけて入らせていただいたということで、こういうところに引き出されるとは全く思ってなかったんですけれども…。

私は大学で「発達心理学」という授業を担当しております。発達と言いますと、世間では、「子供の能力を伸ばす」「障害を克服する」、そういった形で考えられているところがあって、また、ある人達は「発達保障」とか、そういう言い方をされる部分があって、一方ではバラ色のイメージで「発達」が語られながら、片方では、「発達」というものは差別の権化であるかのように言われる部分もある。

そういう中で、なおかつ、まだ「発達心理学」というのを看板に掲げながら、仕事を続けているわけなんです。私自身の思いの中では、当初から持っていた違和感…心理学に対する違和感とか、「発達」という言葉に対する違和感を持ちつつ、それらから距離を取って離れてしまうんじゃなく、その違和感がいったい何であるのかということを、自分なりに見極めていくという仕事をしてきたつもりでおります。

そんな中で、先ほどの『さようならＣＰ』が初めて公開された時代には、私自身、こういう障害関係の仕事に深く入るようになるとは思っていませんでした。直接、障害を持った人達と関わるようになるのは、それから数年先でして、さらにその関わり方も、いわゆる「療育」の現場で関わるというだけではなくて、冤罪事件という裁判の中で障害の問題につき合うという、そういう、私にとっては大きな出発点を得させていただいたということでもあるわけです。

発達心理学が障害の問題に関わると言いますと、基本的には障害克服とかいう問題が前面に出がちなのですが、それとは違った立場からこの問題に関わらせていただいたということで、私にとっては非常にラッキーだったという側面もあるんじゃないか、という風に思ったりもしています。

生身の人間同士の中で「発達的方法」もある

今日は「野田事件」の話をしようと思っています。１９７９年の事件なんですけれども、この事件について、なぜ話をしたいかと言いますと、ここにあげたタイトルが、まさにその通りなんですけれども、地域の中で、在宅生活を送っている知的障害の人達が、周りからどういう目で見られて、どういう社会生活を送らされているのか。また、そういう人達が裁判に巻き込まれた時に、どういう状況を産み出していくことになるのか…。

最近は、障害者に対する意識、あるいはその差別意識に対する闘いといったものも、随分進んできたようではありますけれども、しかし、一つの事件に出会って、そこに深くつき合ってみますと、まだまだ簡単ではないというのか、いろんなものが、まだまだ根深く我々の生活の中に根を下ろしている、ということを見ざるを得ないわけです。その辺を、非常に象徴的に表してくれているという意味で、この「野田事件」の話をさせていただきたいと思っています。

実験室や研究室の中では、本当に一面的な所でしかつき合えないわけですけれども、生活の現場の中で起こった一つの出来事っていうものにつき合ってみますと、その周辺には本当にいろんな問題が絡まってくる、ということに気がつきます。

大学の研究者っていうのは、自分達の関心に従ったところで、自分達の手持ちの方法論で切り込める部分、そこだけを取り出してきて、自分達のコントロールのできる範囲の中で、研究しようということになりがちです。大学で、我々は、まず方法を学んだ上で、その方法で研究できるテーマを、後から選んでくる。そこに、「科学的な方法」を適用することによって、一つの業績を作り上げる、こういうことになるんです。方法が先にあって問題が後から来る。

実は、これは非常に奇妙なことなのです。実際には、我々が日常生活の中で出会う出来事というのは、先に問題があって、その問題にぶつかることで、じゃあ、どういう方法でそれを切り開いたらいいのかっていう風になる筈なんですけども、大学で行われている研究というのは、そこのところが逆立ちしています。

「発達の問題を研究している」と言いますと、非常に評判が良くない部分もあるんですが、「発達」という言葉で言うかどうかはともかく、生まれて無力な赤ちゃんの状態から大人になっていくという事実そのものは変わらないわけですから、そういう子供達、あるいは我々が、生活の現場で出会った問題にどうつき合っていくのか、そういうことを考える一つの側面として、発達ということも、僕自身は考えなきゃいけないんじゃないかっていう風に思っています。発達心理学的な方法が先にあって、それでもって生身の人間を見ていくんじゃなくて、反対に生身の人間どうしがつき合う、この人生の中で出会う出来事一つ一つに対して、どういう見方で迫ったらいいのかということの中に、いろんな方法があるだろうし、その一つとして「発達的方法」ということもあっていいんじゃないかという風に思っています。その辺のところは、今日は、お話しするゆとりはないんですが、私自身が出会った「野田事件」という事件について、一通りお話しすることによって、そこにどういう問題が絡みついているのか、そして、どういう方法で、我々が迫っていったらいいのか、ということをお伝えできれば、という風に思っています。

野田市で幼児猥褻殺人事件が

ここに来られているかなりの方が、「野田事件」のことについてはご存じではないかと思うんですが、全体的には非常にマイナーなというのか、マスコミ等にはあまり取り上げられていない事件です。会場の入口で売っていただいている本の中に、『僕、殺したんじゃねえもの』（筑摩書房、１９９１年）っていうの

があります。これは、私が3年ほど前に「野田事件」についての鑑定書を書いたものを元にして作った本なんですけれども、その時点までの話と、それを書いて以降の裁判の展開あるいは裁判そのものは一応有罪で確定して、もう終わってしまっているんですけれども、それ以降の元被告の青山正さんの生活、その辺りについても、本当に訴えていかなきゃいけない側面がいくつもあります。一般論としての障害者観とか、地域の問題とか、冤罪の問題とかいう以前に、「野田事件」そのものを知っていただきたいという思いも、もう一つありますので、少し事細かな部分に入り込んでの話になるかと思うんですが、お付き合いをお願いしたいと思います。

お手元に配っていますのは、事件のことをご存じない人もいらっしゃるかと思い、現場の様子をパンフにしたものの一部を、図の部分だけ抜き出したものです（図1、2、3）。

これを参考にしながら、まず事件の概要からお話をさせていただきます。

この事件が起こりましたのは、今から15年前、1979年のことです。その年の9月11日、千葉県野田市で、学校帰りの小学1年生の女の子が、行方不明になって、早くからお家の人が心配して捜してたんですけれども、見つからなかった。地域の人達にも呼びかけ、捜索に協力していただいて、行方不明になったその晩の9時頃に、竹林の中の古井戸、といっても井戸ではなくて井戸を埋めた跡で、新しい土を埋め込んで、そこの部分だけが少し陥没しまして1．5mほどの穴になってたんですが、その穴の中に、全裸状態で埋められていたという事件なんです（図1、2、3）。

野田市に、福田第一小学校という学校がありまして、そこから図1の右端の「E子さん宅」というのが被害者のお家なんですが、そこまで歩いて、子供の足で小1時間かかるわけです。その下校路の途中に竹林がありまして、その竹林の拡大図は図3にあげてありますが、風見プロパンというお店から左に折れて、農道に沿ってずっと下りて来て、青山さんのお家の横を通って、右の方に走っている道に出て、お家の方に向かって行くという、こういう経路になっています（図1）。

風見プロパンの所まで女の子が帰って来たのを、そこのお店の奥さんが目撃していて、そこまでは帰って来ただろうと言われています。それ以降、行方が知れずに、竹林の中の「古井戸」と書いてあるその位置（図2）で、死体として発見された…と。古井戸の図（図3）、これは警察官が現場検証の時に描いたものなんですが、直径2m、深さ1．5mほど、それの底に埋められていたんです。近所の人達が、夜、懐中電灯を点けて、この辺の地域を捜し回っていたわけです。もちろん、この時に、もう死んでいるなんて誰も思ってもいないわけですから、行方不明になって、どこかにいないだろうかということで、この竹林の中も捜したわけです。その時に、古井戸に埋められてるなんて誰も思わなかったんですが、念のために、ということで懐中電灯で照らしてみますと、どうも土が新しいということで、その辺の捜索にすでに入っていました警察官に連絡して、お巡りさんがその新しい土をちょっと掻いてみますと、そこから、膝に相当する部分が見えた。ここに埋められているに違いない、ということで、早速縄張りをし、近所の人を外に押しやり、検証が始まるわけです。

土を掻いてみると、深く埋められていたわけじゃな

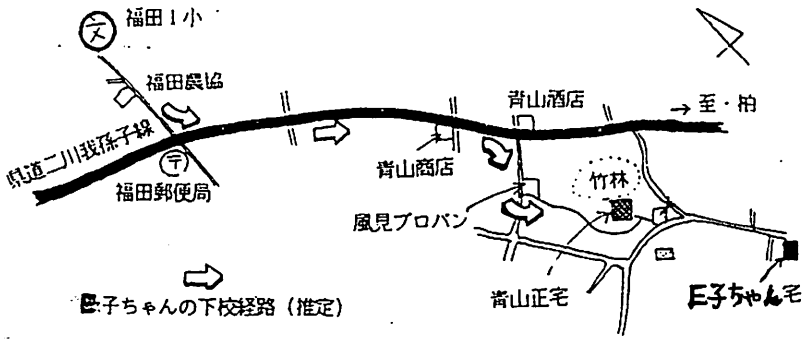


図1　事件関係略図

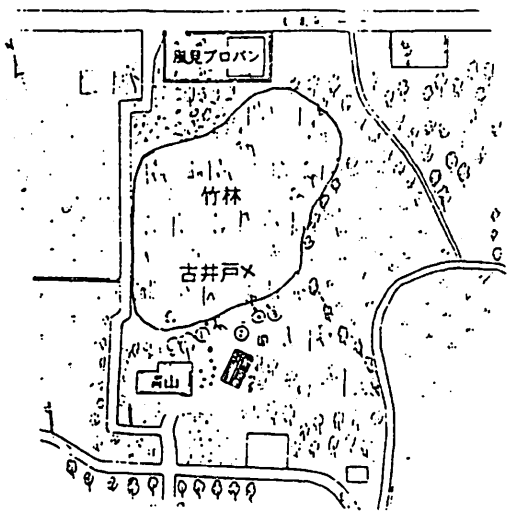


図２　竹林周辺

くて、わずか数センチの土が被せられただけなんですけれども、土を取り去ってみると、底の所に、女の子の、顔の部分に石を載せられた形で死体が出てきたわけです。膝の所をビニール紐でくくられてまして、両手は後手にベーゴマの紐でくくられていた。

口の中に本人の持っていたハンカチがねじ込まれており、さらにハンカチの口側の所に本人のパンティーがねじ込まれていた。死因は窒息死なんです。頭のてっぺんに陥没骨折があったのですが、脳の中の部分には損傷はありませんでしたので、おそらく脳震盪を起こして、気を失うことはあったかもしれませんが、これが死因ではないことははっきりしていたわけです。お尻の所からかなり血が出てまして、肛門に裂傷があったのと、性器にも裂傷があって、解剖の結果、膣内から単３乾電池が２個出てきたということで、猥褻行為の結果であるということは間違いない。このような殺人事件というのは、どの事件であれ陰惨なものですけれども、これも、幼女に対する非常に陰惨な猥褻殺人事件でした。

「印」を付けられていた青山さんの逮捕

野田市は、「市」とはついてますが、事件が起こったのは、純農村地帯と言っていいような場所で、当然ながら大騒ぎになります。翌日の新聞なんかを見ますと、幼女に対する猥褻殺人事件であるということで、「変質者を追え」という感じの見出しの文句が、各紙の紙面をにぎわすという状況でした。

「変質者を探せ」というキャンペーンのなか、この周辺を、時々浮浪していた人達がいたようで、そういう人達が警察に「保護」されるということがあったわけですが、実は、古井戸のいちばん近くにあるのが、青山さんのお家でして、図１を見ていただければ、古井戸のすぐ南側にあります。もともとこの竹林そのものが、この青山さんのお家の持ち物だったんですね。かつては裕福なお家だったんですが、後に被告になる青山さんの、お父さんの代で、この竹林も手放していた状態でした。いちばん近くの、しかも、元の竹林の持ち主であったお家に、「在宅」の知的障害の人がいた…と。

当時、青山さんは３１歳だったと思います。そのことで、地域では、「あそこの子がやったんじゃないか」という噂が、直ちに立ちました。事件が起こったのが９月１１日ですが、翌日には、警察がそういう噂を聞きつけて、青山さんのお家に事情聴取に入っています。普通の事情聴取であれば、お家の人に「どうでしたか？」ということを聞くだけなんでしょうけれども、この時の事情聴取っていうのは非常に奇妙なものでした。

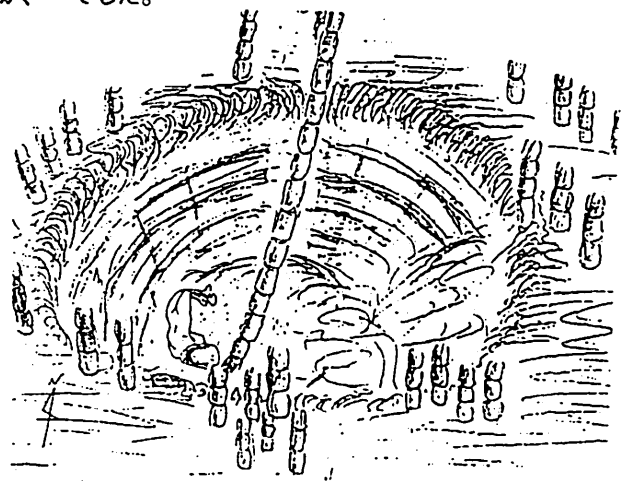


図３　遺体発見状況

青山さんの家族構成は、青山さんとお母さん。お母さんといっても、後妻さんで入った方でして、かなり歳をとってからのお子さんなんですね。当時、もう70歳を越えていたと思うんですが、そのお母さんと、青山さんに4つ年上だったと思いますが、実のお姉さんがいまして、そのお姉さんと一緒に生活をしていました。お姉さんには2人の子どもさんがいて、小学校3年生の男の子と中学校1年生の女の子、合わせて5人なんですが、住んでいる棟が違っていまして、青山さんは「おばあちゃん」と呼んでいた自分のお母さんと一つの棟で、お姉さんとその子どもさん達、ご主人は別居状態でして、母子家庭のような状態で、生活をしていた。かつて裕福だった家庭が親父さんの代で零落して、子供が知的障害で、娘さんもいわば出戻りみたいなことで、地域ではあまり評判のよくない家だったようです。

こういう事件が起こりますと、世間的に、何か「印」のついている人が、まず容疑の線上に上ってしまう。噂に立ってしまう、こういうことがよくあります。冤罪事件で、被疑者・被告になっている人達というのは、例外はありますけれども、その多くは、社会的に被差別的な状況に置かれていた人達が、その槍玉になることが多いわけですね。「狭山事件」の石川さんとか、青山さんの事件に非常によく似た形で、それよりも20年ほど前の事件として、赤堀さんの「島田事件」というのがありました。私自身が関わりました「甲山事件」っていうのも、一つの、女性に対する差別意識が根元にあったという風にも言えるわけで、世間的には、やはり何か、目立った「印」を持った人達があぶり出されてくるということがよくあります。その辺の問題性は、後でまとめて整理したいと思います。

70歳になる青山さんの母親、この「おばあちゃん」も、生活史として見ますと、不遇なところで生きてきて、文字も全く読めない人でした。青山さんは、そのおばあちゃんと、同じ棟の中で、ずっと生活してたわけですが、そこに、刑事が事情聴取に来たわけです。事情聴取のためにやって来た刑事が、ただ玄関先で話をするということじゃなくて、上がり込んで、夜までその場にいて、動静を窺うという感じでした。事情聴取じゃなくて、後に法廷に出てきた時には、「内偵をしていた」と、こう言っています。「内偵」なんて言葉は古いですけれど、スパイ、内部偵察の「内偵」ですね。内偵工作の一環であったということを、法廷で警察官自らが言うことになります。

12日にやって来た警察官は、翌13日にも14日にも15日にも、ずっと毎日のように、朝8時過ぎにやって来て、夜の8時前までいるという、非常に奇妙な事情聴取が、12日から、逮捕の29日まで続きます。ちょっと考えられないような事情聴取をやるわけです。自分が疑われているとは知らない青山さんは非常に人好きな人でして、人とおしゃべりをするのが好きなんですね。お巡りさんがやって来ますと、自分が疑われているとも思わずに、お茶を出したり、お菓子を出したりして、おしゃべりをしたり、テレビを一緒に見たりして、そういう生活を2週間ばかり続けた挙句、逮捕されるということになります。

物的証拠がないときいよいよ自白を迫る

逮捕される時は、当然ながら、証拠がなきゃいかんわけですけれども、確かに、「疑わしい」という風に世間的にも言えるような部分が、あるにはあったわけです。例えば、先ほど、膣内から出てきた乾電池ですね。その乾電池がどこから来たのか、ということが問題になるんですが、青山さんは、内職仕事を近所の人の斡旋でしていまして、その仕事をしながら、トランジスタラジオをしょっ中聞いていたわけです。それも、コンセントから引く形ではなく、電池を入れてるものでして、それを、作業をするすぐ傍に置いていたり、あるいは外でおばあちゃんと一緒に農作業をすることもあるんですけども、農作業をする時には、木に吊してラジオを聞いたりという風に、しょっちゅうラジオを聞いていました。しかも、ラジオの入りが少しでも悪くなりますと、アンテナの具合とかもあるんでしょうが、すぐ電池が切れたと思い、（彼は「薬が切れた」と言ってたようですが）とにかく、すぐに電池を入れ替えるために、電池が随分たくさん要ったようで、おばあちゃんが青山さんのために、毎月1箱買っ

ていたというんですね。４０個入りのものを１箱買い与えていた。

ですから、この事件が起こって、その後、彼が逮捕され、家宅捜索したわけですが、その時も、家の中から、乾電池の使い古しのものが５百何本も出てきた。家の中のあちこちに乾電池が転がっているという状況だったわけです。ごみとして外に捨てていたものもあり、青山さんの家の裏がごみ捨て場になっていて、そのごみ捨て場の方にも乾電池がゴロゴロしてるという状況でした。実際の犯人が、そのごみの中の乾電池を使ったというような可能性も十分考えられるんですが、ともかく状況的に「非常に怪しい」ということで、彼の逮捕につながることになります。

警察は、一応の証拠を用意して彼を逮捕します。冤罪事件にはつきものですけれども、この人が犯人であることが間違いないという決定的証拠があがった上で、逮捕しているのであれば、自白を迫る必要はないわけです。本来、今の刑事訴訟法の考え方に依りますと、「自白しか証拠がなければ、有罪判決が出せない」ということになっています。つまり自白以外の物的証拠が確実な形で存在しない限りは、有罪判決ができないということになっているわけです。その意味では確実な物的証拠があれば、自白を取らなくていい筈なんです。

ところが、冤罪事件といわれるものを見ますと、通常、逮捕した後で、必ず「自白を迫る」ということをやっています。ということは、どういうことかと言いますと、「物的証拠が揃い、犯人だということが確実になったところで、身柄を拘束する」のではなくて、「おおよそ怪しいな、ということが出たところで、身柄を拘束した上で、自白を取る」ことで事件を解決しようとする。つまり「ブツから人へ」というのが、本来の刑事訴訟法の理念であるべきなんですけれども、その逆でして、人を捕まえておいて、そいつを「吐かせる」中で、事件解決を図ろうという風なことがいまだに行なわれているわけです。この青山さんの場合も、そういう状況だったということは明らかです。その当時、問題になりました証拠類の中で、決定的だと言えるものは、今の目で見れば、皆無だと言っていいんじゃないかと思います。

例えば、指紋などが現場に残っていれば、問題はないわけです。竹林の古井戸の底から見つかっているわけですから、犯人は、この古井戸の底にいったん下りなければ、死体を埋めることはできない筈ですね。そうしますと、ここに下りなきゃいけないんですが、青山さんは小さい時に股関節脱臼をしまして、その治療がしてなかったために、片方の足が少し短くて、歩行そのものに障害があったわけです。知的障害もありましたけども、そういう歩行障害もありまして、この1.5ｍの穴についても、飛んで入るなんてことは無理な人なんですね。現場へ行ってみればわかりますが、我々でも、竹につかまって下りるという形になるのが普通です。

現に、その竹からは、指紋が検出されています。刑事のものではないということがはっきりしている指紋も検出されています。しかし、青山さんの指紋は検出されていないわけですね。そういういろんな証拠状況から見ましても、決定的なものはなかったと言わざるを得ないんです。

警察が、その当時注目した証拠として、こういうものがありました。このＥ子ちゃんという被害者が、死体で見つかった時、当然現場検証をしているんですが、全裸で見つかっています。ですから、本人の衣類とか、本人が学校へ行った時の持ち物である鞄（「手提げ鞄」を持っていたようですが）それがどこから出てくるかが、問題になったのですが、死体が発見された直後には、見つからなかった。翌日の現場検証でも、見つかりませんでした。翌々日の９月１３日の朝、現場検証を、再度行うわけですが、現場検証をし始めて２０分ほどして、この死体発見現場から１８ｍほど行った所の草むらに、本人の衣類と鞄が発見されます。死体からそんなに近い所にあったのに、なぜそれまで見つからなかったのか。事件当夜も翌日も、当然ながら、この周辺を隈なく探している筈で、もし１１日の死体発見の時に、すでに捨てられていたならば、見つかっていてもよさそうなものなんですが、見つかりませんでした。

警察は、「現場検証が徹底していなかったために、

見つからなかったんだ」と言うんですけれども、おそらく真犯人が後に捨てたんじゃないか、という風に思えるんですね。と言いますのも、死体発見現場に衣類と手提げ鞄等が発見されなかったことで、第一現場、つまり猥褻行為を行い、殺した現場は別の所ではないか。死体をここに埋めに来ただけではないか。こういうことが当然考えられたわけで、そのことが新聞に載ったんですね。１２日の夕刊だったと思いますが、載った翌日に、衣類と鞄が発見されたということです。手元に置いておいたらヤバイと思った真犯人が、後で捨てに来たという可能性が、十分考えられるわけです。

ところが、もしも青山さんが真犯人だとしますと、ほとんど「内偵」、先ほど言いましたように、青山さんを見張るような形で捜査官が付いてましたから、捨てられないんですね。その意味で、「最初からあった」としないと辻褄が合わないんでしょうけれど。それはともかくとして、そうやって２日後に発見された鞄なんですが、この鞄は、当時流行っていた『キャンディ・キャンディ』のプリントのある赤い手提げ鞄なんです。そのプリントのある表に対して、裏は無地なんですが、その無地の裏側の隅に、お母さんは被害者のＥ子ちゃんの、名前と住所を書いていたようです。

その「名前と住所を書いた部分」が、切り取られていたんですね。８ｃｍ×１６ｃｍぐらいだったと思うんですが、それぐらいの大きさに切り取られていまして、これは奇妙なことですよね。鞄の裏側を、何のために切り取ったのか、いまだによく分からないんですが、切り取られていたという、非常に特徴的なことがありました。

警察はこのことを、報道には知らせませんでした。それは、捜査の一つの常套手段でして、全部を明らかにしてしまえば、容疑者を逮捕した時に、「新聞で知ったから」ということで、自白が「秘密の暴露」にならない。つまり、「真犯人だけが知っている、真犯人以外は知り得ない」という自白の特徴が入っていれば、その自白は信用できるということで、そのチェックのために、肝心な部分を報道には流さないということをよくやるわけです。鞄の布片は、その部分に相当するわけでして、警察はどこにも知らせず、しかし重要な証拠だということで、青山さんを逮捕した時に、青山さんのお家から、この布片が出てくれば間違いないということで、家宅捜索の時の最大の目標として、その布片を探したのです。

ところが、青山さんの家からは布片は見つからなかったわけです。その時に布片が見つかっていれば、「決定打」ということになったのかもしれませんが、そうは出来ないもんですから、警察は、青山さんに対して、自白を迫ることになります。青山さんは３日間は否認で頑張ります。「自分はやっていない」ということを主張します。ところが、４日目に自白をさせられていきます。

証拠的には一応揃っているように見えるが

なぜ無実の人間が、自白をするのかということは、一般の人には非常に疑問に思われやすいのですが、現実には、日本の今の警察組織の中に身柄を取られて、事情聴取を受けると、自白をしない方が珍しい、と言ったほうがいいだろうと思うのです。この辺りについて興味があれば、私の『自白の研究』（三一書房、１９９２年）という本をお読みいただきたいと思います。

私は、こういう事件に関わり始めて、少し一般論的に、自白の問題を研究したいと思って、やり出してみますと、非常に興味深いんです。実際、大抵の人が自白をしてしまいます。その人が特別意志が弱いとか、あるいは警察が拷問でもって苦しめたとか、そういう事情があるから自白をするんじゃないか、などと思われやすいんですが、けっしてそうじゃなく、誰でもやってしまいます。

実際に、再審無罪で、死刑台の手前からシャバに戻ってきた人達が、１９８０年代に４人いました。「免田事件」の免田栄さん、「財田川事件」の谷口さん、「松山事件」の斎藤さん、そして「島田事件」の赤堀さんと、４人いますが、いずれも自白を取られています。免田さんの場合は、極度の拷問を受けていることが明らかで、谷口さんもかなりはっきりした拷問が

あったようです。赤堀さんについては、いろいろ議論があるんですが、しかし斎藤さんについては、極度の拷問と言えるものは、おそらくなかったという風に言っていいと思うんです。しかしながら、それでも自白をしてしまっています。

そういう中で、青山さんも同じような取り調べを受けて、4日後に自白をさせられてしまっているわけです。自白の過程が録音テープに入っていまして、普通の刑事事件では録音テープが開示されることはないんですが、この事件の場合は、青山さんが、かなり重い知的障害があったということで、検察が起訴をして裁判の段階で、自白は任意に取られたものであり、強制によるものじゃないということを示すために、取り調べ中に録っていたテープを法廷で開示するということをしました。つまり、「強引な取り調べはしていない」ということを、録音テープでもって示そうとしたわけですね。

このことが後で問題になるんですが、その中の様子を聞いてみますと、本当に、彼がしんどい思いをさせられて、自白していった過程がよく見えてきます。「本当に死んだ方がましだ」ということを、何回か否認の段階で言っています。その挙句に、自白させられるわけですが、その自白の過程については、先ほど申しました『僕、殺したんじゃねえもの』を、是非見ていただきたいと思います。

私自身は、「自白分析」ということで関わったんですが、この自白を見ますと、およそ真犯人の自白とは言えないようなものです。最初は「やった」ということを言うだけで、具体的な犯行の筋書きは全く語れないというところから始まって、追及を受けていくに従って、徐々に現場の状況に合った自白になっていくという、非常に典型的な「冤罪の自白」だと、私は思うんですが、そういう自白を、彼がさせられた後、「私がやりました」と言った以上は、「鞄の布片はどこへやったんだ」ということが、警察の方では、当然問題になってきますから、ここんところの追及を受けています。

彼は、最初、「川に捨てた」とか、「自分のズボンのポケットに入れた」とか言ってたんですけど、自白が始まって6日目の日に、「ズボンのポケットに入れていた定期入れの中に入れていた。」ということを言い始めます。彼は作業ズボンをいつも履いているんですけども、お風呂が嫌いな人でして、1ヵ月ほども風呂に入らずに、着の身着のままでいつも寝ていたと。こういう状況で、たくさんポケットのある作業ズボンの中に、先ほど言いましたトランジスタラジオとか、拾ってきたお財布とか、それから定期入れとか、いろんな物を入れていたわけです。ある意味では蒐集癖があって、そういう物を一切合財入れていたというわけなんです。その中の定期入れ、これも、もちろん定期券を使うわけじゃなくて、拾ったか何かの物なんですが、「その中に入れた」ということを、供述調書の中で、彼は言っているんですね。

「入れました」というその供述を受けて、捜査官が、その押収していた定期入れを取調室に取り寄せて、本人にその定期入れを開けさせた。すると、その中から布片が出てきた、ということになってるわけです。しかもご丁寧に、開けさせる場面を、写真撮影担当の捜査官に、6枚の連続写真で撮らせている。現に、青山さんが定期入れを開けて布片を出してくる場面を写しているわけです。もしもそれが本当ならば、間違いない決定的な証拠だということになります。後に、裁判の過程の中で、この布片が、彼の有罪の決め手になっていきます。最高裁でも（一昨年の12月に確定してしまいましたけれども）、この布片が決め手ということで、彼の有罪が確定したということがあります。

これだけの話を聞きますと、「冤罪だ」という主張はされていても、証拠的には一応揃っているし、自白もあるし、ということになると、「本当はやったんじゃないか？」と思われるかも知れません。

自白のなかの“決定的な証拠”鞄の布片？

私は、第二審の最後の段階で、自白の鑑定に入ることになります。と言いますのも、第一審で懲役12年の有罪判決が出て、二審の段階で、控訴審の裁判所が、2回の本人尋問だけで結審したのです。つまり、「審理は終わる」と。その時点で、もう「新たな証拠

を見ない」ということになりますと、裁判所が「有罪を維持する」ということは歴然としています。しかしながら、救援してきた人達から見て、この事件は「やっぱりおかしい」。「もう一度、事件そのものを、振出しに戻させる必要がある」。それまで、十分な形では展開していなかった「自白の問題」を「やろう」ということで、私自身も、加わることになりました。

その自白を、私自身、供述調書とか、あるいは録音テープですね、そういうものを元にして分析した結果、「真犯人の自白だとは、けっして言えない」という確信を、私自身持ちました。自白調書というのは、「自分がやりました」という自白なんですけれども、どんな自白でもそうですが、「私がやりました」という自白調書そのものを見ていくと、真犯人の自白とはけっして言えない痕跡が出てきます。つまり、「自白調書そのものがその人の無罪を証明する」ということが、ままあるんですね。そういう観点から見まして、彼の自白調書は、とてもじゃないけど、真犯人のものとは言えないと、私自身判断し、鑑定書を書いたのです。

その中で、こういう事実が明らかになってきたんです。問題の布片なんですが、彼の供述調書の上では、明らかに、自分のポケットの中に入れていた定期入れの中に、その布片を入れたと言うのですが、そもそもこの布片問題に関しては、自白を分析する以前から、いろいろな疑問が呈示されていました。

一つは、逮捕の時点で、先程言いましたように、布片が問題になるだろうということは、捜査官自身が明らかに意識していたわけですね。その布片を持っていることがはっきりすれば、有罪はもう明確であるということで、逮捕のときの家宅捜索の最大目標が、この布片であったわけです。ですから、彼らは、この布片を一所懸命捜した筈なんですね。家中隈なく、トイレの中までちゃんと捜しているわけです。ところが、先程、「定期入れの中に入れた」というその「定期入れ」は、逮捕の時点で、彼が履いていたズボンの中から押収しているわけです。そうすると、押収した物件を、その時点で「見ないで置く」ということが、そもそもあるのかどうか、ということですね。その上、その定期入れというのが、非常に奇妙な物で、僕らが持っている定期入れの古びた物ではあるんですが、それだけでなく、定期入れの周りを「黒のビニルテープでぐるぐる巻きしている」という、いかにも奇妙な物なんです。

見ただけで、「ここに何か入っているんじゃないか？」と考えるような奇妙な代物ですから、押収した時点で、捜査官たちが、それを開けていないということが、あり得るのかどうか、ということです。後に、捜査官側は法廷で、「証拠物件が多かったので、見られなかったんだ」ということを言うんですけれども、ちょっと信じられないわけですね。最大の目標は布片だったのですから。

１０月９日、青山さんは、「そこに入れた」ということで、取り出す場面を、写真に撮られているわけですが、その１０月９日に、押収物保管係というのが捜査とは別にあるのですが、その保管係のところに、捜査官がやって来て、確かに押収物の中から、定期入れを貸し出したという事実は明らかになった。ところが、その保管係をやっていた警察官は、法廷で、「その日は２回貸し出しました」ということを言ったのです。「午前と午後と２回、それぞれ貸し出している。」と。担当捜査官は、「そんなことはない。１回だけです。」と言うんですが、「２回貸し出した」ということを、保管係が言っている。これはどういうことなんだろうか、ということが問題になりました。

それ以外にも、いろいろ問題があったんですね。疑問は疑問としてあったんですが、決定的なものは、わからなかったわけです。

聞き取りづらい録音テープを起こすことから

ところが、自白調書の分析の過程の中で、先程言いましたように、録音テープを分析するということになりました。幸か不幸か、非常に聞き取り辛い録音テープです。１９７９年当時のマイクロテープで、性能が良くなかったんだろうと思います。検察官が、法廷で、全部で１８巻だったと思いますが、開示した。これは、取り調べの全過程ではありません。録音テープ

に収められているのは２０数時間で、取り調べ時間は、少なく見積もっても１００時間は越えているということですから、五分の一くらいしか入っていないわけで、あとの五分の四で、どんな取り調べをしていたかはわからないんですが、ともかく、このテープ、聞き取り辛いんですが、一応、雰囲気としては、強引というか、暴力的・強圧的な取り調べは「していない」という部分を、検察は見せたかったわけですね。

それで法廷で流したのですが、ところどころ、聞き取れるけれども、殆ど「ようわからん」という、ただ雰囲気としては、捜査官が、「お兄ちゃん、お兄ちゃん」と言って、青山さんを取り調べているということで、あまり強引ではなかったんだな、というところだけは伝わったもんですから、一審の判決の中でも、「捜査は、強引に、強圧的に行われたものではない」という認定をしています。ところが、その聞き取り辛い録音テープ、聞き取れるところもあるものですから、「とにかく全部聞き取るという作業をすべきじゃないか」ということで、かなりの苦労をして、救援会のメンバーと一緒に、このテープを、２０数時間分、全部起こしたわけです。

証拠偽造という密室の犯罪

すると、１０月９日、その布片が出てきた日の録音テープが出てきたわけです。もしも、はっきりした録音状態で、この日のもので、こういうことが収まっているということを、検察官が知っていれば、絶対に出さなかったであろう録音テープであることが、後に明らかになるのです。

何が入っていたかと言いますと、１０月９日の午前の取り調べのとき、青山さんは、布片のありかを聞かれています。かなり執拗に聞かれている。それまでの４日間ほど、青山さんは「自分のポケットに入れた」という風に言っています。ところが、捜査官からすると、ポケットに入れたのだったら、逮捕したときに全部調べたんだからわかるだろう、と言う。「そこに入っていないことは、はっきりしているんだ」ということを、青山さんに、諄々と諭している場面がありまして、それが30分ほど入っていたでしょうか。そういうやりとりをしているうちに、やおら、青山さんが、「それじゃ黒いのでョ…ナントカの中に入れてねえかい？」てなことを言ったわけです。「黒いのでョ…ナントカ…」というのは、それだけでは、よくわからない話ですけれど、ところが捜査官の方は、それを聞いた途端に、「じゃ、あの定期入れか？」という風に答えているんですね。つまり捜査官は、証拠を全部、頭の中に入れているわけです。それを聞いただけで「ああ、あの定期入れか」と、こう言っているんです。もし、捜査官が思いも寄らないような所に隠していたと言うのなら、ハッとして、直ちにそれを見に行くところなんでしょうけれど、捜査官は、殆どもう、「またいい加減なことを言ってるんじゃないか」という感じで応対している。

ところが、青山さんは、いったん言い出すと、言い募る人でして、「ポケットに入れた」という話のときにも、「そんなことはない」と言うのを、４日間、「そこに入れた」と言って頑張ったわけですね。だけど、「そんな所にはない筈だ」と、さらに突き詰められ、今度は、「ポケットじゃなくて、定期入れの中に入れた」と言い出すと、捜査官が、「それは信用できん」という感じでやりとりしていても、言い募るわけですね。「あそこに入れてる。間違いない！」と、こう言うわけです。そこで、「まあ、じゃ見てきてやるわ。」という感じで、主任の捜査官が出て行った場面が、テープの中に入っていたわけです。録音テープ上で、４分間ほど間がありまして、その間に、テープが２回ほど切れています。４分間の間、捜査っていうのは複数で行いますから、もう一人の捜査官が、青山さんと、他の話をしている場面が入っていまして、テープ上４分後、実際には、どれ位たっているかはわかりません。主任捜査官が帰って来る場面が入っていまして、「向こうに行って、向こうのおまわりさん（保管係）に、こういうのが、つまり定期入れが、あるかって聞いてみたら、『ある』って言っている。それじゃ、中を開けてみてくれって言って、見たら、『何もなかった』と言っているぞ。」という風に、捜査官が言っているところがテープに入っていたわけです。「『何もなかっ

た」と言っているぞ。」と、こう言っているんですね。

それに対して青山さんは、「そんなことはない、向こうのおまわりさんは、また嘘を言ってるんじゃないか」と言って、また言い募るんです。そういうことで、午前中は、本人は、「そこに入れた」と言って、捜査官は、「見に行ってもなかった」と言って、まるでもう、「また、お前は嘘をついて…」という感じで、捜査官がやりとりしている。

ところが、午後の録音テープを見ますと、供述調書に聴取している場面が入っているんですね。「私は、この中に布片を入れました。」と言うのを、調書に取っている場面が録音テープに入っているわけです。その後、写真を撮る場面はテープに入っていないんですが、カメラ担当の捜査官を呼んできて、定期入れを開けさせている。それは、他の証拠から明らかです。そうなると、「どういうことなんだ？」ということになりますね。午前中は、青山さんが「そこに入れた」と言って、捜査官が「見に行ったら、なかった」。それで、捜査官は青山さんの話を全然信用していない。ところが午後には、まるで、「それは、絶対そこにある」ということがわかっているかのように、調書を取って、しかも、ご丁寧に、写真撮影班を呼んできて、目の前で開けさせてるってわけですね。

普通に考えたら、この午前と午後の間に、「何かが起こった」と、考えざるを得ないわけです。その時点で、証拠の工作が行われたという風に考える以外にないと、われわれは思ったわけです。現に、先程言いましたように、第一審の法廷で出てきた、証拠保管係の捜査官は、「2回貸し出した」と言っている。それがぴったり合うわけですね。

冤罪事件での証拠偽造っていうのは、本当によくあることです。しかしながら、裁判所が、「警察がこういう偽造をした」と認定した例は皆無です。警察がそんなことをする筈はなかろうという思い込みがあるんですね。ですから、証拠偽造っていうのは、なかなか証明し辛いものです。まさに「密室の犯罪」でして、われわれが知らない所で、捜査官が証拠に手を加えてしまうっていうようなことになると、もうそれは、お手挙げってことが多いわけです。

証拠偽造の3つの可能性

しかしながら、ここを崩さない限り、青山さんの無罪は証せないってことで、いろいろ考えていくことになります。証拠偽造の可能性として、3つある。1つは、現物の、真犯人が切り取った布片が、何らかの形で捜査官の手に渡ったという可能性がありますが、これはちょっとわかりません。可能性としては非常に低いだろうと。もしも、青山さんの周辺から出てきたのであれば、その通りに主張すればいいわけで、わざわざ証拠を偽造する必要はありません。別の所から本物が出てくるケースとして、真犯人が送り付けるとか、そういう可能性もなくはないわけですが、それは、もしもあったとしても、これは、私たちの側からは、ちょっと主張し切れない。

もう1つの可能性としては、同じ布地の鞄から、切り取った部分を工作するというもの。これは、いちばん考えやすいことですね。ごく一般的な鞄ですから、同じような生地の物を捜し出せるし、また、鞄が発見されたのは、死体が発見されて2日後ですから、警察の常套的な捜査手続きとして、鞄が発見されるまでに、お母さんから事情を聞いて、同種の鞄を手に入れているということは、十分あり得るわけですね。つまり、本人の鞄を捜し出すために、類似の品を蒐集するということは常套の手続きとしてやっている筈ですから、その時点で、同種の鞄を持っていた可能性がある。そこの布地のところを切り取って工作するっていうことがあり得る。ところが、出てきて法廷に出された布片と、切り取られた鞄本体とを照合しますと、ぴったり合うんですね。定規を当てたようにきれいに切り取っていれば、工作も簡単かも知れませんけれども、ぎざぎざに切れていますから、もし、これを、この通りに工作するとすれば、かなり大変なことです。殆ど不可能だ。糸の織り目まで一緒じゃないと、これだけぴったりな物を工作するのは難しい、ということなんです。

そこで、3つ目の可能性があります。何かと言うと、鞄ごと工作するということです。現場から発見さ

れた鞄は、布片が切り取られているわけですけれど、その鞄はもう捨ててしまって、まったく同一の鞄にすり替える。この『キャンディ・キャンディ』の鞄というのは大変な売れ行きの物でして、当時１００万個売れたっていうんですね。ですから、まったく同一の鞄を入手するのは簡単なわけで、本物の証拠を除けて、鞄ごとすり替えて、その布片の部分に名前を書いて、切り取って、それを工作するという可能性がある。これは、かなり大胆な証拠偽造ってことになりますけれども、可能性としては考えられるっていうことで、一応、これを追求してみようってことで、やってみたわけです。

裁判所の鞄と報道写真のそれは同一ではないのに

そうなると、東京高裁にある鞄は偽物だということになりますから、それを証明することができないかっていうことなんですが、事件のとき、死体が発見されたとき、鞄や衣類が発見されなかったので、新聞で問題になったっていう話は先程しましたけれども、２日後に、鞄が発見されたとき、警察はそれを写真に撮って、マスコミに見せたという経緯がある。警察が撮った写真を壁に貼り付けて、「こういうのが発見されました」ということで、現物は見せなかったんですけれども、写真を見せたということがありました。その警察が発表した写真を、新聞記者が写真に撮っていたわけです。

間接的な写真ですけれど、それが『読売新聞』に載っていたってことはわかっていました。ただ、新聞に載った写真というのは小さいし、目も荒いですから、厳密にはわからないんですね。おおよそ、プリントは同じで、柄も同じ、大きさもほぼ一緒ってことはわかるんですけれど、厳密に同じかどうかということは、その写真だけではよくわからない。

そこで、当時の新聞社が撮ったネガがないかと捜しましたら、出てきました。それを少し調べてみると、「ちょっと違うんじゃないか」ということが出てくるんです。でも、「ちょっと違う」という程度ではっきりしない。まだもう一つ突き切れないな、ということで、こんどはテレビ会社を調べてみた。テレビ局の方も撮ってるんじゃないかっていうことで、調べてみますと、やはり撮っていたんです。Nテレビが、警察の発表した写真を、ビデオカメラで撮っていて、これはカラーでした。このビデオの映像が、比較的はっきりしていて、調べると、いくつか違う点が出てきた。鞄のポケットについているボタンの色が、どうも違う。あるいは、材質が違うように見えるとか、「レインボーライン」という模様が入っているんですが、そのラインが、途中、縫目の所でなくなっている、縫目が上に被さって、ラインがそこで消えているのが、裁判所にあるやつなんですが、ビデオカメラに映っている方は、レインボーラインが端まで行っていて、どうも「縁取り」をしていないらしい。

つまり、同じ種類の鞄だけれども、１００万個単位で出た鞄ですので、海賊版が出ていたようで、それを、被害者が持っていた可能性がある。鞄会社の人に、ビデオに映った鞄を見せると、「これはうちのじゃない」ということを断言しています。写真の鑑定をしましても、裁判所の鞄と写真に映った鞄とは、とても同一の物とは言えないという。写真鑑定の人は、「わざわざ専門家が鑑定するまでもない、こんなの違うじゃないですか」という風に言われたのですが、「まあ、とりあえず、鑑定してください」とお願いした位、歴然と違う、というわけですけれども。

つまり、鞄そのものまで工作したのではないか、という可能性が疑われてきて、この疑いは、かなりはっきりしてきた。そのことが明確になったのが、最高裁の段階です。先程の録音テープ上、「定期入れに入れた」という言葉を聞いた後で、捜査官が見に行って、「開けてもらったら何もなかった」という録音テープの部分は、東京高裁の時点で、こちらが鑑定書の中に書き込んで、「とても信用できない」ということを主張したのですが、裁判所は、「開けて見てくれと言って、開けて貰ったら、なかったと言ってるぞ」という間接的な言い方だし、「そこの部分に、間違いがあった可能性がある」みたいな言い方で、有罪を維持してしまったわけです。ちょっと考えられないことですけれども、もしもそういう疑いがあるなら、もう一度審

理をし直して、と考えるのが自然ですけれども、裁判所はそうはせず、その時点で打ち切ってしまって、有罪としている。

最高裁の段階で、鞄の問題が表に出て、「違うんじゃないか」ってことを、写真の専門家の鑑定も付け、鞄会社の人の事情聴取の証拠も出して反論したのですが、しかし、その上でも、最高裁は、一審・二審の判決に問題はないっていうことで、文字通り「三くだり半」の上告棄却判決を、一昨年の１２月に下したと、こういうことなんですね。

変質者キャンペーンの中で「確信を持って自白を迫る」矛盾

裁判っていうのは、本当に理不尽で、「冤罪」の人に対して非常に冷たい、苦しんでいる人の立場で、審理をやり直そうっていうことを、本当にやってくれない所なんです。証拠関係の話をしていきますと、キリがないんですが、ここでテーマになっていることは、「障害」の問題であり、「地域」の問題ですので、その辺のところに合わせて、一応事件の経緯はこうだったというところを前提にした上で、少し整理してみたいと思うんです。

青山さんが、知的障害であったが故にこうなった、と言わざるを得ない部分がたくさんあります。冤罪一般に共通の問題も確かにあります。青山さんが被疑者でなくとも、同じような自白が出て、有罪判決が出てきた可能性もありますけれども、しかし、いくつか、非常に特徴的な点がありますので、それを、ここでお話ししておきたいと思うんです。

まず第１点は、こういう冤罪事件が起こったときに、「変質者キャペーン」が行われるということです。その中で、青山さんが、早々に容疑の線上に上がったという事実があります。

もう一つ、私自身は冤罪だということを確信しているんですが、そうとすれば、真犯人は別にいるっていうことになります。真犯人が、実は青山さんを意識して、ここにE子ちゃんを捨てたという可能性が否定できないっていうことなんですね。狭山事件でも、被害者を埋めた農道が、被差別部落のすぐ近くにあったということで、被差別部落に向けて、わざわざそこに埋めた可能性があるということですが、青山さんが、この地域で生活していることは、周りの人達はみんな知っていました。乾電池を押し込んでっていう犯行をとったこと自体も、青山さんに容疑を向ける意図があった可能性がある。非常に恐ろしいことですが、ただ、これについては証拠はありませんので、これ以上のことは言えません。

まず第１点としては、「変質者キャペーン」の中で、彼が浮かび上がってきているということですね。人間というのは不思議なもので、何か、確たる証拠があって、初めて何かを確信する、確信するという以上は、何か証拠がなければいかんという風に思いたいところですが、現実には、人間というのは、証拠がなくても、いろいろ確信します。非常に困ったことなんですけれど。捜査官なんかでも、取り調べる被疑者が無実かも知れない、ひょっとしたらやってないかも知れない、と思えば、強引な形で、自白を迫るなんてことはできない筈なんですけれども、自白を迫るときの捜査官っていうのは、実に確固たる態度で、確信を持って調べます。「確信を持って、自白を迫る」っていうのは、本当は自己矛盾なんですね。確信を持っていれば、自白を迫らなくてもいい筈なんですけれども、迫ってしまう。その中で、実際、捜査官自身が、主観的には確信しているっていうことが、どうもあるようなのです。べつに彼らの弁護をしたいわけではないのですが、無実とわかっている人間を、でっち上げるっていうほどの、主観的にもひどいことを、人間ってのはなかなかできないものです。第三者から見るとひどいことに見えても、本人はそれなりの主観的な理由を持っていることが多いわけです。「証拠のない確信」ということを、われわれはえてしてやってしまいます。「あの子がやったんじゃないか」ということで噂が立って、何の証拠もないわけですね。にも拘らず、「あの子に違いない」という風になっていきます。いろいろな事件について、マスコミなんかで容疑者の記事を読んで、そうなると何の証拠もないのに、もう犯人と思ってしまうということがある。「変質者キャンペーン」が行

われて、知的障害の彼が怪しい、と言われただけで、突っ走ってしまう、ということが、第1点、挙げられるだろうと思います。

偽装された新聞切り抜きから「児性愛」診断へ

2つ目、内偵工作的な事情聴取をしたと言いましたけれども、この過程の中で、すでに偽装工作をしていたということが疑われるということです。幼女に対する猥褻殺人事件ということで、青山さんに、「児性愛」があったのではないかということが問題になったのです。「幼女に対する性的欲求を感じる心理特性を持った犯人」ということで、後には、「彼は、児性愛の持ち主だった」という鑑定書まで作られるのですが、その鑑定の一つの決め手になったのが、逮捕されたときに、青山さんが「新聞の切り抜き」を持っていたと言われる点なんですね。「女の子と男の子が、裸でシャワーをかけ合っている」という新聞広告を切り抜いて持っていたというわけで、これは、法廷に提出されています。自白によれば、彼は、その新聞の切り抜きを持っていて、それを見ながらマスターベーションをしていたと、こういうことを自白調書に取られているわけです。

私たちは、仮にもし、そういうことがあったとしても、この事件を起こしたとは言えないと思っていたんですが、その切り抜きについても、非常に奇妙なことがあるんですね。その「シャワーの場面」の切り抜きと、もう一つ、「この事件の、衣類と鞄が発見されたという、その報道写真」の切り抜きと、もう一つは、「パンダの写真」の切り抜きの3枚を、ホッチキスで止めたものを持っていたんですね。組み合わせが、いかにも奇妙ということもあったんですが、それ以上におかしかったのは、彼は、そういう切り抜きをするような習慣を持った人ではなかったということなんです。もしも、そういう習慣を持っているなら、他にもいろいろ切り抜いていてもよさそうなのに、そういう切り抜きは一切ないんですね、押収された物の中には。押収されたのはその3枚だけです。

ずっと「変やなあ」と思っていて、ある時、救援会の会議をやっていて、現物のコピーを見ていますと、新聞広告ですから裏の部分が映っていて、葬儀広告があることに気づいたんです。その日付を見ると、1979年の9月10日の新聞だった。すると、「事件の前日」というわけですね。事件の前日の、シャワーの写真を切り抜いている、っていうことなんです。「数か月前に切り抜いていたやつを見てマスターベーションしていた」っていう自白を取られているわけですが、これはとんでもない嘘だってことが明らかになっただけじゃなく、青山さんは、先程言ったように、おばあちゃんとの生活で、新聞を読むような人じゃないわけです。青山さん自身も、文字は殆ど読めません。おばあちゃんも、文字を読めない。新聞は、棟の違う方の、お姉さんの方で取っていたわけです。

そうすると、切り抜きは、一体、何時したのか、ということになりますね。9月10日の新聞ですから、もしも事件を起こす前に切り抜くとすれば、10日か、または、事件当日の11日に切り抜いたと考える以外にないのですが、実際は、事件後であるという可能性が、極めて高いわけです。

その「事件後」が、どういう状況だったかといえば、内偵にきた捜査官が、家に上がりこんで、お茶を飲んだり、テレビを見たりしている。その中で、切り抜きをした可能性が極めて高いということなんです。事件後に発見された「衣類と鞄の写真」が切り抜かれていたのも、本人の興味で切り抜いたというよりも、捜査官と一緒に、そういうことをやりながら、切り抜いたということが十分考えられる。殆どそれに間違いないんじゃないかとも思えるわけですね。その「シャワーの写真」が、「児性愛」の認定の証拠になっているということなんです。

知的障害ゆえに高をくくられて

さらに、取り調べの過程で、3日間否認して、4日目に自白を取られたと言いましたが、その自白の過程を見ていきますと、捜査官が、ある誤解を持っていたというのか、青山さんが、自分の親戚のことを、いろいろ文句言っている場面が入っていまして、そのこと

がきっかけで、この事件にくっつけられたという可能性が十分考えられるんです。取り調べにおいて、彼はやはり自分を守るだけの力を持っていなかったことは間違いないと思います。

われわれでも、身柄を取られて取り調べを受けますと、守り切れないで、自白をしてしまうということになるのですから、彼の場合も、守り切れなかった、ということははっきりしています。問題は、青山さんの取り調べの際に「立会人がいなかった」ということですね。少年事件において、立会人のことがよく問題になりますけれども、弁護人なり身内護人が立会すべきだという意見が盛んに言われています。個々の人間というのは、捜査組織に取られたときに、個人としての人間が、いかに弱いものかということを考えれば、誰であれ、立会を付けて然るべきところを、Aさんの場合には、さらに、自分を守るところに、弱さを持っていたと言わざるを得ません。そうした中で、自白が取られていっているということなのです。

それから、先程言いました、露骨な証拠偽造です。鞄をすり替えるなんて…。しかも、本人に、定期入れを自分で開けさせて、出させるなんていう証拠偽造は、今まで証拠偽造が疑われている事件はたくさんありますけれども、その中でも、最悪というのか最も露骨なものだ、と言わざるを得ないだろうと思います。もし、彼が知的障害であるっていうことを、意識していなかったならば、知的障害だし、多少のことをやっても自己主張できないだろうし、見破られることもないだろうっていうような、高をくくるってことが、捜査側に、もしもなかったとすれば、こんな露骨なことは、できない筈だと思うのです。

さらに、１２～１３日間かけて、最初は「やりました」としか言えなかったものが、だんだん話が揃ってきて、最終的に、とりあえず一応のストーリーができて、自白ができあがった後にも問題があります。

有罪前提の偏見に満ちた精神鑑定

青山さんの場合、自白は出ても、直ちに起訴はできない。というのは、知的障害がかなり重いので、そもそも訴訟を行うことができるかどうか、「訴訟能力があるかどうか」が問題になります。「責任能力」というのはよくご存じのことと思いますが、「訴訟能力」というのは、あまりお聞きになったことはないかも知れません。

現在の日本の刑事訴訟法では、当事者主義と言いまして、告発する側の検察官と、告発される側の被告人とは、対等な立場で議論をし、それを裁判所が裁く。ですから、相手の告発に対して、被告人が、「自己主張をし、自分を守る弁護の活動ができる」ということが、訴訟の前提になるわけです。その訴訟を行う当事者としての能力が「ない」ということになりますと、裁判ができないということになります。そこで、検察側は、訴訟能力についての鑑定を行うことになります。

中田修という、保安処分の急先鋒で有名な人物がいますが、彼のところに、この鑑定が回りました。彼は、先程言いました新聞の写真、シャワーをしている可愛い写真で、別に猥褻な感じは全然ないんですけれども、そういう写真を元にして、実に杜撰な、本当に驚くような鑑定を行っています。その写真と、成人女性のヌードダンサーの写真と、水着の写真と、何枚かを持ってきて、「どれがいいか？」と聞いているんですね。二つ合わせて、「どっちがいいか？」「こっちがいい」とか言わせているわけです。最後に、結局、女の子のやつを「いい」と言わせているんですね。「だから児性愛だ」と言うんですけれども、こんないい加減な鑑定はない、と私は思います。

この鑑定の結果、これは法廷で言っているんですが、「優秀な弁護人がついていれば、訴訟能力がないとは言えない」ということにされます。

その結果、青山さんは法廷に引き出されることになるのです。中田鑑定は、公表した方がいいと私は思うのですが、実に杜撰であるばかりではなく、偏見に満ちたものでして、読んでみても、「アッとびっくり！」と言うようなものです。まず、「彼が無実である可能性」を一切考慮していない。精神鑑定って大体そうですね。検察から回ってきた鑑定について、「これは無実の可能性がある」なんてことを考えて鑑定している

ようなものは殆どない。有罪前提でやっています。で、「児性愛が動機になっているんだ」っていうことなのです。

それに加えて、「こういう、児性愛を持って、しかも知的障害を持っていて、自己コントロールができない、極めて危険な人物」に対しては、「このまま野放しにするわけにはいかない」と。「例えば、裁判になっても『責任能力云々』ということで釈放される、ないしは精神病院に送られるが、病院の方は独自に判定して、簡単に社会に出してしまうってことがあるじゃないか」と。「そういうのは困るから、去勢をすべきだ」と書いているんですね。ここまで書いている鑑定書っていうのも、珍しいと思うんですが、非常に露骨な、差別の意識に満ちた鑑定書が出されてしまっている。

地域では「帰すな」運動が起こって

さらに言いますと、この鑑定の期間が、2ヵ月ほどかかりました。結果が出るまでの間に、地域では、いろいろな噂が立ったようです。つまり、起訴に持ち込めない段階で、地域の人達は、「訴訟能力があるかないか、責任能力があるかないか、という鑑定がなされているらしい」という噂をし合い、そして、「その結果次第では、彼は、このまま地域に戻ってくるかも知れない」と、こういう噂も流れたようです。

その噂に基づいて、被害者の伯父さんが発起人になり、署名活動を始めたんですね。「青山を地域へ帰すな」という署名活動を行った。青山さんが生活している周辺の全戸を回り、署名をしなかったのは、ただ一人だけだったというんですね。それは、長距離の運転手さんで地域の生活から比較的離れた位置にいた、その人だけが署名しなかったが、他の全員が署名したという事実がある。これは、事件が起こったときに、「彼が怪しい」という噂を立て、「そういう人がうろうろしていてはかなわない」という風に、地域の人は思った、その意識が、そのまま署名活動の中に表れてきているわけです。

裁判でも歴然たる誘導尋問が

さらに、裁判の過程を、つぶさに見ていく中で、いろいろなことが問題になりました。一つは、歴然たる誘導尋問が、裁判所自身の手によってなされているということです。最初に、「実際にやったかどうか」ということで、罪状認否という過程があります。「起訴状でこう言われているけれど、お前はやったかどうか」ということを、裁判所が聞く場面があります。

ところが、青山さんの場合、聞いても、すぐには答えられないものですから、裁判所の方が、起訴状に乗っかって、一つ一つ聞いていっているんですね。「『ここで待っていて捕まえた』と、お前、言っているけれど、そうか？」といった形で聞いていっています。起訴状に従って、最後まで聞いていって、一応、「認めた」という話になっているんですが、後になって法廷での記録を見てみますと、青山さんが言った場面というのは、「うん」とか、「(うなづく)」とか、「はい」とかって、そういうものだけなんです。ですから、青山さんの言葉だけをずっと並べてみても、何を言っているのかさっぱりわからない。

ところが、裁判所の質問を全部つなぐと、起訴状が全部見えてくるようになっているわけなのです。これは、歴然たる誘導なんですね。それがなされていて、しかも、そのことに対して、弁護人が、何の異議も言っておらんという事実があります。これは、普通の裁判であれば許されないことです。

しかも、法廷で、ずいぶん長く裁判が行われたわけですが、残念なことに、裁判所、検察、さらには弁護人も、「彼が無実であるかも知れない」ということに、十分な意識を持っていなかった可能性が高い。弁護人でさえ持っていなかった。有罪心証のままで調べているっていう風に、私たちには見えてしまうのです。

法廷で初めての否認が出たにもかかわらず

こんなことがありました。検察が、一通り事件の流れについて、主尋問で、被告に対して、最初から最後まで聞く場面があるのですが、それが、もう事件から二年ほどたっていたと思います。青山さんも、かな

り、もう忘れていたようで、なかなか事件の場面に入れない。導入で、下校時のところでE子ちゃんを捕まえる場面が、なかなか出てこなくて、百個くらいの質問をしても一向に出てこないんですね。あれやこれやあって、ようやく出てきて、いったん出てきた後は、割合にすらすらと誘導に乗っかって、一通りの筋書きが出来上がりました。検察側としては、これでいいか、というところまで、誘導に基づきながらやったわけです。

弁護人は、そこのところでも、誘導について、明確なチェックはしていません。これも問題であったと思うのですが。自白事件の場合には、検察側は、一通り事件のあらましが出てきますと、次に、「悔悛の情があるかどうか」とか「反省しとるかどうか」ということを、後で、情状酌量のところで使わなければならないことになっていますので、それを聞くことになっています。手続き上、そういうことにしているんです。

そこで、検察官が、一通り犯行の筋書きを言わせた後で、「被害者のE子ちゃんのことを、今、どう思うか」と聞いたわけですね。「どう思う？」と聞かれて、青山さんは、「可哀相だと思う」と、こう言うわけです。「可哀相だと思う」という程度であれば、誰でも言えることですから、ちょっと足らんだろうというので、検察官は「もっと身に引き寄せて考えろ」と言いたかったのだろうと思うのですが、「青山君におばあちゃんがいるように、E子ちゃんには、お父さんやお母さんがいるんだよ。」と、こういう風に言ったわけですね。「それで、どう思う？」と。もっと、自分の身に引き寄せて考えなさいという意味で言ったわけです。

その質問を受けた彼は、しばらく、うつむいて黙っていたようですが、それから、やおら顔を上げて言ったのは、「だって、本当は、僕、殺したんじゃねえもの。」と、こう言ったんです。これが、法廷上での初めての否認だったんです。それを聞いた検察官や、裁判所、弁護人はどうしたか。裁判所は聞き返したんですね。「本当はやってないっていうの？」と。「うん、やってない。」と、こう言うんですね。それでその法廷は終わってしまいました。それ以上、誰も突き詰めなかったんです。弁護人も、そこのところで、さらに広げようとはしなかったのです。

次回法廷が、2～3ヵ月後にあったのですが、前の話は一切無視して、検察側は、もう一回話を聞いている。その聞いた通りに、また自白が出てきました。前のことは、何もなかったかの如くに、話が進んでいきました。

こういうことが、なぜ起こるのか、ということなんです。彼が「自分はやっていない」と言った言葉を、裁判所も、検察も、弁護人も、まともに聴き取らない。後に、彼が、明確な否認をするのは、審理が全て終わった後に、お姉さんが面会に行って、「本当にやってるんだったら、しょうがないけれども、やってないんだったら、そう言ってもらわなければ、困るんよ。」ということを、かなりしつこく追及したようです。その後、初めて、彼は否認に転じることができたんです。こういう問題が、非常に大きいことでした。

東京拘置所に移されたとき、なぜ「ここに居たい」と？

さらに、こういうこともありました。彼は地裁から高裁に移る時点で、収監されている拘置所も変わります。千葉県の松戸の拘置所から、東京の拘置所に移ったときに、東京の拘置所っていうのは、かなり管理が厳しいということで有名と聞いていたものですから、弁護人が心配して、東京拘置所に移されたときに、面会に行って、「どうだ？」と聞いたらしいんですね。「ここはどうだ？」と言うと、彼は、「ここはいい所だ」と。「ずっと居てもいいって言うんだったら、ずっと居てえなあ。」なんてことを言ったというんですね。大体の人は、拘置所なんて大変ですから「ずっと居たい」なんて言う人は、いない筈なんですけれども、彼は、「ずっと居たい」と言うんですね。

裏返して言えば、彼の、それまでの31年間の在宅生活が、拘置所生活以下のものだったということなんです。実際に彼は、言葉があまり十分に喋れない人なんですけれども、逮捕された時点では、自分のことを十分に弁明することはできなかっただろうと思うんです。

ところが、お姉さん自身も、生活上の問題が厳しくて、十分に支え切れなかったということなのですが、２年ぶりか３年ぶりかに面会に行って、そのときに、「びっくりした」と言うんですね。「別人のようでびっくりした。」と言うんです。「ずいぶんしゃべれるようになっている。」と言うんですね。

つまり、おばあちゃんと二人だけの生活の間は、生活ぶりが固定し、パターン化していたために、話すこともなく、言葉の世界の拡がりというのは、本当に限られていたわけなんです。ところが、逮捕されて、「しゃべらざるを得ない立場」に置かれたわけです。一所懸命に、自分のことを語るっていうことをして、病院に鑑定に回されたときにも、いろいろな世話を受けてしゃべる。拘置所に行ったら、職員との間で、いろんな会話を交わす。非常に人の好い人ですから、結構、可愛がられていたようです。そういうこともあって、２年も３年もたつと、もう見違えるほど、しゃべれるようになったというわけです。その彼が、東京の拘置所で、「ずっとここに居たい」という風に言う。裏返して言うと、それまでの彼の生活が、如何なるものであったのか、ということなんですね。

「有罪確定」のままシャバへ、の課題

最後に、現在の問題に絡めて、非常に深刻な問題があります。実は、ここのところが、いちばん訴えたかったところなんですけれども。

彼は、出所しました。一昨年の１２月に、懲役１２年の刑で確定しまして、それまでの拘留期間を12年の中に算入した結果として、昨年の８月１４日で、その刑が切れる。そういうわけで、満期出所という形で、昨年の８月、出所しました。出所のときにも、いろいろと問題が出ました。「有罪確定」で出てくるわけです。

しかも「知的障害を持っていて、幼女に対する猥褻殺人事件」だっていうことになると、ひょっとすると、このままシャバに出るんではなく、刑務所長の通告でもって、精神病院に措置される可能性、強制入院させられる可能性があるということで、救援側が、一所懸命に身元引受人を確保し、「こちらに出せ」ということを主張して、これはうまくいき、うまく出られました。

ところが、その後が問題でして、彼は、ある田舎の方で、作業所をやっている人のところに引き取られることになりました。身体障害を持っている女性が経営しているところだったのですが、そこに行きまして、本当に楽しい生活が始まりました。青山さんさんは、もう４７歳になりますが、「生まれて初めて、こんなに楽しい思いをさせて貰える」と、彼自身が言うほど、新しい、楽しい生活が始まりました。それはそれで本当に良かったんですが、問題は再審なんです。

「再審」を望まない本人と家族の事情にぶつかって

これだけ、証拠が怪しいということが出てきて、私達自身は、無罪であることを確信している中で、シャバに出て来たのはいいけれど、このまま引き下がるっていうのは、やはり気持ちの上ではできない。もちろん、彼の事件ですから、彼が決めなくてはいかんわけですけれども、こんなことがあっては許されないということは、私たちとしても、やはり思ってきました。ですから、再審はしたい。

ところが、お姉さんが、まず再審には大反対です。これは、他の事件でもそうですけれども、有期刑で、もう出て来てしまった事件に関しては、身内の人は、まず、「もう蒸し返してくれるな」っていうのが一般的です。もう、これだけでも、大変な思いをしたのに、再審になって、またマスコミで騒がれて、どうのこうの言われるのは、たまったものじゃないからやめてほしいと言います。青山さんのお姉さんも、本当に大変な思いをしてきました。自分の弟が、こういう事件で、裁判にかけられて、自分の娘や息子も、同じような状況に置かれて、学校にも行き辛い生活を、ずっと送ってきたわけです。だから、もうとてもじゃないけれど、これ以上はやりたくないと、お姉さんは言います。

お姉さんはそう言っても、本人がやりたいと言うならば、問題はないところですが、本人も「やりたくな

い」と言うんですね。彼は、確かに裁判の中で、酷い目に遭ってきました。あんなのを、もう一度やると思っただけでも、耐え難いと思うのかも知れません。それ以上に問題なのは、もし自分が、再審ということを「やる」ということになれば、マスコミでまた取り上げられるかも知れない。そうなった時に、自分が何者であるかということが、今のこの場で、明らかになってしまう。引き受けてくれた経営者の人は、事情を全部知っているんですが、そこに働きに来ている、他の知的障害の人達に対しては、全然言っていないわけです。

もし言ったとすれば、親ごさん達の間で、「あそこで働いているあの子は、小学1年生の子に、猥褻行為をはたらいて、殺した…ということになっている」ということになれば、その場所にいられなくなると。周りの保護者から、そういう話が出たときに、彼自身が、そこにいられなくなるだろうというのは、単なる心配ではなく、現実的な可能性、極めて高い可能性として考えられます。

しかも、青山さん自身、岡崎の医療刑務所が最後だったんですが、その刑務所を出るときに「再審は、すると、自分のためにならん」ということを言われたようなんです。彼の口振りを聞くと、医療刑務所の先生に、そういう類のことを言われたらしい。そのこともあって、「再審を起こすと、あんた、今ここで、人生で初めてという位、楽しい生活をしているかも知れんけれども、それができなくなるよ」と、こう言われる、というのです。

いまも“変な行動”に変な目が続く

これで、もう、再審をどうすべきか、っていうことが問題になります。本人がやれない以上、周りの人間が、いくら言ってもやれないし、またやるべきではないという話になります。そもそもが、事件の出発点において、地域の噂からでっち上げられた人が、鑑定の段階では、「地域に、彼を帰すな」っていうような署名活動までされて、やってきて、有期刑が確定して、今度は再審をしようとすると、またも、地域が壁になってくる、と。こういう状況が、現実にあるということです。

さらに、また、もう一つ問題が出てきました。引き受けてくれた方は、本当に真摯に受け止めてくれまして、「彼が、冤罪であろうとなかろうと、つまり、そういう犯罪を犯した人間であろうとなかろうと、私は、引き受けましょう。」と言ってくれていたのです。

ところが、ある時、彼を連れて、関西の救援会に、出所後、連れて行ったことがあります。その後で、その女性の方と一緒に、ある施設に出かけるということがありました。その時に、その施設に可愛い女の子がいたらしくて、その女の子を見つけて、彼が飛びついて、抱きついたっていうんですね。「その時の目の色が変わっていた」と、その女の方自身が、そう言うんです。彼は、本当に人が好きな人で、大阪に来たときに、私はたまたま、他所で仕事をして、その帰りだったものですから、お土産を買って来て、彼に渡したところ、その時は「ありがとう」で済んだんですが、5～6分してから、やおら立ち上がって、私の所へ来て、キスをしようとしましたので、びっくりしてよけたということがあったんですが、非常に面白い人だなと思いました。

そういう感じの人ですので、女の子に近付いて、抱きつくということがあっても、おかしくはないなと。知的障害があって、そういうことがあって、どこもおかしくはないと思うんですが、それを見た人が、「本当は、やったんじゃないか？」と、思ってしまったんですね。

それ以降、いくつかトラブルがあって、引き受け切れないという状況が、また出てきている。実際に、知的障害を持っている人達が、人と関係をとるときに、常識から考えると、ちょっと変な行動をとるときがあるかも知れないけれども、そのことでもって、直ちに、それまで理解してくれていると思っていた人でも、「やったんじゃないか？」という風な目で、見られてしまうという現実ですね。

「大して変わっていない」現実に戸惑いつつも

問題を、ずっと並べてしまうだけに終わりましたけれども、一つの事件をめぐって、本当に、いろいろな問題が出てきました。われわれ、先程の『さようならＣＰ』の時代からしますと、この２０年間、すいぶん変わってきたように思ってきたところもあります。しかしながら、本当のところは、大して変わっていない現実があるのではないかという風に、私自身、今でも思います。世間の常識っていうようなものは、何処にあるのか知りませんけれども、われわれ自身の、生身の人間どうしとして関わってくる、そういう中で培ってきた感性から考えても、およそ考えられないようなこと、およそ許されないようなことが、まだまだたくさん行われている。自分達の身の周りで見ていると、何となく、「良くなってきているのかな？」という風にも見えなくはないわけですけれども、ちょっと離れたところで、突然、こういう刑事事件に引き込まれた、とかいうことが起こると、古くからの問題が、まだまだ越えられていないんだなということを、強く感じさせられます。

野田事件については、本当に今のところ、デッドロックと言うべき状態に陥ってしまっています。しかしながら、このままで留まっていいとは、決して思っていませんし、今後、再審を行っていく、また青山さん自身の生活の場を、きっちり確保していく作業をしていかなければいけない、という風に思っています。

講演というよりは、救援会のアピールのような話をしてしまいましたけれども、是非、ご協力をお願いしたいと思います。タイトルにふさわしい話にはできなかったんですけれど、また機会があれば、こういう話をしてみたいと思います。

どうも長い間、ご静聴ありがとうございました。

〈救援会連絡先〉

青山正さん救援会：東京都港区新橋２－８－１６　石田ビル　救援連絡センター気付
電話　０３－３５９１－１３０１
青山正さんを救援する関西市民の会：大阪市東淀川区東中島４－１－１５　りぼん社気付
電話　０６－３２３－５５２３

〔本稿は、「日本社会臨床学会・三重の集会」（１９９５年1月１１日・１２日）の中で行われた講演の録音テープを起こしてまとめたものである。「三重の集会」実行委員会の河瀬光さんには、その起こしと整理をお願いした。浜田寿美男さんには、改めて目を通していただいた。お二人のご協力に感謝いたします。なお、小見出しは編集部の責任で付けさせていただいた。　編集委員会〕

ヘルムート・ティエリケのキリスト教倫理学と医療（その1）
——古代ギリシャ哲学からみた現代医療の在り方——

秋葉　聰（コーネル大学）

目次

その一（本号）
はじめに
一　医療の犯す罪と救済
1　ティエリケの神学的前提——科学の多面性と人間の不明瞭性
2　医療の原罪——神の手に委ねられた死の蘇生
3　現代医療の犯す大罪——ティエリケの神学とPKU
二　近代的医療と伝統的医療——医療の目的と限界
1　医療とは何か
2　病と共に生きる近代的医療
3　政治としての伝統的医療
三　「誰が死に、誰が生きるか」を裁く伝統的医療
1　ソクラテスの理想とする医師
2　近代的医療と伝統的医療
四　生と死の不明瞭性——「人間の生命」と「生物学的生命」
1　死の不明瞭性
2　心身二元論と死の概念
3　心身一元論と死の概念
4　生命の意味と価値
注

その二（次号掲載予定）
五　「誰が死に誰が生きるべきか」を裁く現代医療
1　ティエリケの神学における「人間の生命」と「生物学的生命」
2　総体としての個体
六　臓器移植の目的と死の概念
1　レシピエントの選択
2　臓器バンクとしての脳死者
七　人間性とは何か
1　自我と人間性
2　自我の不明瞭性
七　結語

はじめに

1968年5月25日から28日の4日間、「倫理と医療と技術に関するヒューストン会議」が開かれた。(1) 医師、法学者、市民運動指導者、実業家、聖職者（牧師・神父）、哲学者、人類学者、生命科学者、学生などが参加する医療と倫理をめぐる初めての国際会議である。人工妊娠中絶、遺伝子操作、終末医療のあり方、臓器移植など医療技術の進歩がもたらす人間性への脅威を多面的に考察する会議である。

とりわけ、この会議がその数ヵ月後にハーバード大学臨時医療問題調査委員会が発表した新しい死の判定としての「脳死」を支える理論的基礎を提供していることは特筆に値する。1960年代の中葉にヨーロッパに台頭し、1960年代末期から1970年年代初期にかけて高揚をみせた脳死を人の死とみなす運動は生命の価値を相対化する思想に起因しているが、心臓移植を含む広範な臓器移植を支える知的環境がすでにこの国際会議に芽生えていたのである。

講演者には精神科医のロバート・ドリナン（Robert Drinan)、哲学者・社会学者のエマヌエル・メステーン（Emanual Mesthene）の他に、人類学者のマーガレット・ミード（Margaret Mead)、そして今日のバイオエシックスの第一世代を築いたのジョゼフ・フレッチャー（Joeseph Fletcher）とポール・ラムジー（Paul Ramsey)、そしてさらにヘルムート・ティエリケ（Helmut Thielicke）が招聘されている。

西ヴァジニア州の炭坑街に生まれ、神学を学んだフレッチャーはマルクス主義者として炭坑労働運動に活躍し、マッカーシズム時代に非米委員会に喚問された最初のラジカルな神学者だった。彼は、聖書の教えを基礎とした伝統的な倫理学から離れ、功利主義倫理に基づく『医療と倫理』(1954)『状況倫理学』(1966) を唱え、また1920-30年代にかけて活躍したマーガレット・サンガーの受胎調節運動を支持し、1940年代のアメリカ優生運動の指導者として活躍した。フレッチャーは1991年に亡くなくなるまで、人間を中心とする「愛」の倫理学に基づく「生きるに値しない生命」の存在を正当化する「生命資質論」、『人間性論』(1979)、障害児・高齢者を死なせる医療の倫理、人工受精、遺伝子操作、安楽死、脳死・臓器移植を推奨する倫理学を展開した、エピスコパール教会のリベラル・ラジカル倫理学者であった。「医療ケアにおける技術的手段」がフレッチャーの演題である。

ポール・ラムジーは聖戦論の研究者としてオーソドックスな神学を展開し、1960年代以降は保守的な倫理学者として、遺伝子操作と人間性、妊娠中絶、『人造人間』(1970)、『人間としての患者』(1970)、『危機下の生命』(1979）などの医療倫理の諸問題に取り組んでいる。ハーバード大学の報告は「人間を物として扱う功利主義」であるとして、脳死概念を批判する強力な論陣を張ったのは、1988年に亡くなるまでプリンストン大学で神学の教授を勤めたラムジーであった。ヒューストン会議では人間の改造および人造人間をめざす遺伝子操作技術の危険性を警告している。

ティエリケがこの会議の講演者として招待された理由は明らかである。ティエリケは今世紀の最もすぐれたドイツの神学的倫理学者として知られているばかりか、キリスト教倫理学の歴史を通して、ティエリケに匹敵する膨大な著作を残し、また牧師として積極的に活動した人はいないと評価されている。『神学的倫理』(1969年英訳)、『キリストと生命の意味』(1962年英訳）などの代表作がある。

ティエリケは1968年に開かれたドイツ外科学会で“Wer Darf Leben? Der Arzt als Richter”（誰が生きるべきか？　判事としての医師）と題する講演を行い、その記録がドイツの伝統的なモノグラフとして出版されている。ヒューストン会議では「近代医療における倫理（Ethics in Modern Medicine)」と題してドイツ外科学会と同じ内容の講演を繰り返している。同年、『誰が生き誰が死ぬべきかを裁く判事としての医師』として、英訳が単独の小冊子として出版された。(2) この小冊子は医療と人間性に関するキリスト教倫理学の総決算ともいえる彼の思想が簡潔に集約された著作で、１９７０年代初期に台頭するバイオエシックスの広範な理論、また脳死論争や死ぬ権利を主張するリビングウイルなどの思想の基調とも言える神学的理論を提供している。ティエリケは1983年に亡くなるまで牧師と神学教授と著作活動に専念した。

「この世には何ら新しいものはない」と宣言したのはソクラテス（470?-399 B.C.）である。ソクラテスにとって教育とは教師と生徒との対話（dialog)、すなわち、弁証法（dialectic = dialog）を通して人類の体験を思い起こしながら社会のあり方と生き方を学ぶことである。(3) 歴史とは過去の体験から今日を学ぶことであるが、ある行いを奨励したり、ある考え方や価値判断を生みだす知的環境とか社会風土、すなわちエトスを学ぶことである。(4) それは、同時に、現在の出来事を過去の文脈の中で理解することをも意味している。

本稿は、プラトンの指摘する「伝統的医療」と「近代的医療」を支えるエトスを参照しながら、キリスト教の信仰を支える心身二元論とティエリケの生命論を考察する。ティエリケの生命論の主な倫理的課題は、「人間の生命」から区別された「生物学的生命」と終末医療と臓器移植とのかかわりである。第一章から第四章は古代ギリシャにみられた二つの大きな医療の流れを素描し、ティエリケのキリスト教信仰にねざす人間の「生物学的生命」の史的意味を明らかにする。それ以降の章で、ティエリケの提起する臓器移植、誰が生き誰が死ぬべきかを裁く医師の役割、人間性論を批判的に考察する。

(一) 医療の犯す罪と救済

(1) ティエリケの神学的前提——科学の多面性と人間の不明瞭性

ティエリケは、もはや不可能なものはなくなったかのように見える近代技術と医学の進歩が「人間性と人間の運命を脅かしている」と警告する。(5) われわれは、人間の福利のために創造した技術が人間性の桎梏となり、人間と技術との調和を失い、技術が先行する時代を迎えている。

ティエリケのキリスト教倫理学によると、こうした問題は技術の進歩の不確実性と人間性の多義性に由来する。禁断の果実を口にしてエデンの園から追放されたアダムとイブは、もはや「神の姿（Dei Imago = Image of God）」として創造された人間ではない。神の声を聞き神の言葉に従順な「僕」ではなく、自ら考え判断し、自らの手と足を使い命の糧を生産しなければならなくなった。神への従属から解放され、神と対等の「神の座」についた善悪の知恵をもつ人間は、人間としてのなすべきことを越えて、創造主との関係すら悪用するようになる。神の定めた人間の運命に従うことなく、運命に背く罪深い矛盾をはらんだ存在が人間である。(6) それは従属からの「解放」が支払わらなければならない代償である。サルトルの言葉に従うならば、人間は実存として「自由の判決を受けて」この世に生まれ、人間が人間であることの証として歩まなければならない自由人なのである。

ティエリケはその一例として原爆をめぐる問題を指摘する。ティエリケによると、われわれが抱く原爆の破壊力への恐怖は幻想にすぎない。原爆そのものに対する恐怖は存在しないからである。ティエリケはある講演でジョークとして「原爆を尼僧や神父の家に格納すれば、窓に並んだ鉢のシャボテンと同じように安全だ」と語ったことがある。すると、聴衆の一人が、「しかし、原爆が格納された家に住む人は誰もいないのではないでしょうか」と応えている。問題は、神父や尼僧に代表される聖職者なら信頼できるといったことではなく、「原爆の破壊力が人間の掌中に握られている事実である」とティエリケは主張する。(7) この恐怖は人間性のもつ幾つもの顔、すなわち原爆を開発する「魔性と創造力」をもつ人間性の多面性と不確実性への脅威である。それは「堕落した人間自身の内面にある多義性と不確実性がもたらす脅威である」。ティエリケによると、重要なことは、人間の多義性とは何かとか、それをどのように解決するかということよりも、人間は多義性をもっていることを認識することである。(8) そして、人間は創造とそれがもたらす結果を結び付ける因果関係の「鎖」を断ち切ることはできないばかりか、結果に対して代償を払わなければならない。蒔いた種は刈らなければならないのである。

ティエリケのキリスト教倫理学にみられる原罪への償いはキリスト教以前の古代ギリシャにおける医療の原罪にみられる。

(2) 医療の原罪——神の手に委ねられた死の蘇生

アポロと人間の女性コロニスとの間に生まれたアス

クレピオスは、半人半馬のケンタウロスに医薬と手術を含むすべての医術を学んだ。アポロ、パナセア、ハイジーアとならんでオリンポスで人望をあつめた医の神である。(9)

しかし、詩人ピンダールによると、魔がさして金に目がくらんだアスクレピオスは人間の生死を定める神の秘技を使うといった、医者としてあるまじき医術を乱用した。

知恵ですら富の誘惑に負け
金貨を手にしたアスクレピオスは
死がすでに神に委ねられた男の
命を取り戻すために屈われた。
ゼウスは雷霆を放ち、
命を救った者と命が救われた者の二人の
胸から息をひきとった。(10)

ギリシャの悲劇作家アイスキュロスはアスクレピオスの行き過ぎた医術をただす神の力を描写する。

しかし、命の血が黒ずんだ男が死にかけている。
ひとたび大地を血で染めたら
どのような歌を歌えば血を戻すことができるのだろうか？
死者を蘇えさせた医の達人［アスクレピオス］でもそうすることはできなかった。
ゼウスはそれ以上の悪事を止めさせたからだ。(11)

伝承によると、アスクレピオスが蘇生に使ったのはへびから学んだ禁断の薬草であった。脱皮して若返る生命力の恐怖と魅惑を与えるへびは、死の淵に立つ断末魔に奇跡的な救いの手を差しのべる目に見えない背後の力であった。それは、死と再生、闇と光、善と悪を繰り返しながらこの世に生きる病の力と治癒の力などの矛盾が交錯する神秘の世界を象徴していた。(12) 治癒する術そのものに非道徳的価値観すら暗示するのがへびである。蘇生術を奨励する社会的風土とそれを道徳律として禁止する風土といった二重の意味合いが歴史の変化と呼応して異なった姿をみせている。現在でも医療のシンボルとして病院や薬局にへびが使われている。

すでに黄泉の世界に足を踏み込んだ金持ちの男を蘇生したアスクレピオスは神（ゼウス）の怒りにふれ、神の放つ雷霆によって殺された。へびから学んだ生と死を司る神の秘技を使った罪の代償を払わなければならなかった。人間の運命として避けることのできない死を司る神への反逆は死をもって償わければならない。大金の賄賂に目がくらんで医術を売ったアスクレピオスは不義の快楽に興じようとしたのだろうか。エデンの園でアダムとイブをそそのかしたのもへびだったのは偶然の一致なのだろうか。アスクレピオスは誰に、どのような医術を施すべきかといった医師としての判断を誤ったのである。

しかし、ソクラテスはこのように大金で買収され、死の門口を跨いだ男を生の世界に引き戻し、雷霆に打たれたアスクレピオスをえがく詩や悲劇を信じない。「もし、神の子なら金に目がくらむことはないし。もし、金に目がくらむなら神の子ではない」と。(13)

（3）現代医療の犯す大罪――ティエリケの神学とPKU

現代医療の犯す大罪とは、今日の医療技術の進歩がもたらす功罪であり、キリスト教倫理の直面するディレンマでもある。人間の運命としての生と死を定める神の秘薬を盗んだ医療の原罪はアスクレピオスの殉教死によって精算されたが、蘇生・延命術を手にした現代医療技術の進歩がもたらす大罪は単純ではない。

ティエリケはフェニルケトン尿症（PKU=Phenylketonuria以下、PKUと略す）に代表される遺伝性の精神障害を例証として現代医療の大罪を語る。『ステッドマン医学大辞典』によると、フェニルケトン尿症とは「脳に障害をもたらし、てんかん発作、髄鞘形成遅滞など他の神経学的異常および皮膚の低色素症、湿疹にかかりやすいメラニン生成欠損を伴う重篤な精神発達遅滞を起こす」先天性疾患でユダ人のアシケナージに多い。PKUをもって生まれた子供は、放置しておくと肉体と精神がじわりじわりと蝕む

ように朽ち果てて、思春期まで生き長らえることはほとんどないといわれている。しかし、生涯にわたる管理された食餌療法と適切な医療処置によって、PKU患者を救うことができる。思春期を迎えた患者が子孫を残すこともまれではない。

ティエリケの例証する医療の大罪は二重の罪から構成されている。

その一つは、PKU患者を治療することによって、もって生まれてきた身体よりも衰弱した身体をつくりあげ、そうした生命を維持することである。医療専門家を含む多くの人と社会に依存しなければ生きられない精神障害をもった命を長びかせるだけである。それは、身体の持つ自然に反するばかりか患者への「侵略行為」となる医療にほかならない。現代医療は、「近い将来、大きな病院を、情緒不安定、神経症、奇形児、精神障害者など他人に依存しなければ生きられない人の山であふれさせる」罪を犯している。ティエリケはこうした人の山を生みだす現代医療を「補綴文化(prosthetic culture)」と名づける。(14)

その二は、PKUに代表される劣生遺伝をもった人の延命は遺伝子プールの汚染を招いている事実である。しかも、もしこうした劣生遺伝子をもった「障害者を救い、障害者の発達に援助の手をさしのばすことが責任ある医療であるとするならば、同時に、こうした医療は次の世代に致命的な打撃をあたえることになる。」(15)　劣生遺伝子が今日の社会を汚染するばかりか、こうした遺伝子をかかえた「補綴文化」を後世にまで温存する罪を犯すことになるというのである。(16)

ティエリケによると、目的に反する医療を行うのは不条理であるが、すべての技術がそうであるように、ある行為が引き起こす結果は必ずしも明瞭でない。キリスト教倫理学に従うならば、人間は神によってこの世を管理する信託を受けている。しかし、人間は自然のありのままを受動的に受け入れることはない。自然の外に立つ人間は、自然を原料として人間の福祉に役立てる義務を持っている。このように、人間はPKU患者のありのままの姿で放置することなく延命の医術を施してきた。さらに、ひとたび援助の手をさし延ばしたら、そのまま放置することは許されない。食餌療法で命を救った患者が劣生遺伝子を増殖することを防ぐ責任をとらなければならない。すなわち、このように、キリスト教倫理に根ざす医療は劣生遺伝子をもった人の命を救うと同時に、不妊手術ないし去勢手術を行うことによって後世の汚染を防ぐ責任をもっている。こうした手術は劣生遺伝子をもった「生命自身が社会と次の世代に支払う償いなのである」。(17)

アスクレピオスの犯した医療の原罪とティエリケの現代医療の大罪とその救済に示されるように、蘇生術、延命術、劣生遺伝子をもった人の収容・隔離と不妊術のすべてが医療行為なのである。単なる技術の問題ではない。というよりも、技術を含めた医療が人間の価値を位置づける支配的な社会風土を表現しているといったほうが正確かもしれない。

(二) 近代的医療と伝統的医療——医療の目的と限界

(1) 医療とは何か

医療は、通常、健康な肉体と疾患についての科学的側面をもった理論と知識およびそれを適用する技術から構成されていると理解されている。臨床とは、医療の分野であれ心理の分野であれ、診断、治療、予後を総合した人為的行為である。医師の判断は（1）何ができるか (知識と技術的能力)、（2）どのように (技術の適用)、（3）どこまでできるか (技術の適用の可能性評価)、（4）何処までなすべきか (技術の適用範囲の適切性)、（5）いつ治療するべきか (症状と患者の健康状態に応じた医療技術と知識の適用)、（6）どのような患者を治療するべきか否か (患者の選択)、（7）治療の目的と動機、（8）治療の結果の予測（予後）など一連の判断から成り立っている。こうしたすべての科学的知識、技術、価値判断を包含するのが臨床であって、各々が独立して存在することはない。

アスクレピオス学派の医師の息子として生まれたアリストテレス（384-322 B.C.）は、医学と倫理学との関係をめぐって、「どのような行いをすべきか、どのように富を分配するかを知ることは、何が健康に良いのかを知ることよりも難しい。蜂蜜、ワイン、薬草、傷口を焼くこと、メスを使うことを知るのはやさしいが、それらをどのように、いつ、誰に使うかを身に付

けることは医師になるための難しい仕事である」(18) と指摘する。

医療の父と知られ近代医療倫理の支柱を築いたヒポクラテス（469?-399? B.C.）によると、医療とは「術(art)」ではなく実証的研究に基づく科学である。それは疾患の科学ではなく、疾患をもって苦しむ「患者の歴史」(19)、すなわち疾患がもたらす人間の科学である。「医療科学とは ① 病人の苦悩を完全に除去すること、②より悪質な疾患を緩和すること、③すでに疾患がすべての医術を越えていると判断した場合、治療を行わないこと」である。(20) このように、疾患の悪化状況に対応した三段階の治療を示している。医師の技術と科学的知識の進歩によって変化するが、ヒポクラテスは医療の限界を認める。完全完治できる疾患、完治できない疾患には患者の苦悩を和らげること、苦悩の緩和が不可能な疾患に対しては最初から治療を放棄することである。医療の力を超えた治療によって患者を傷つけない配慮がみられる。ヒポクラテスの誓いに「なかんずく、患者を傷つけるな」との名句はこのことを如実に物語っている。そのためには、予後、すなわち疾患の進行にともなう患者に与える影響と治療がおよぼす効果の正確な理解と的確な判断が要求された。(21) しかし、なすすべがなく治療を控える場合には、医師は患者の精神的苦痛を和らげるための精神的支えとなった。「慰め (compassion)」が医師の残された最後の仕事とみなされていたが、ヒポクラテスは、最後の手段としてへびが放たれた医療のアスクレイオス寺院での祈祷や魔術による治癒を薦めることはなかった。ヒポクラテス派は信仰による治癒から切り離した科学としての医療専門職を誇り、専門性を堅持した。

(2) 病と共に生きる近代医術

診療所と裁判所があちこちに開設されているのを目撃したソクラテスは、教育の貧困を嘆く。というのは、裁判所は精神の病を治療し、診療所が身体の病を治療するが、精神と身体のすべての病は日常生活の不摂生に原因しているからである。それは、貧しい教育の結果にほかならないとみなされていた。

下層階級と肉体労働者だけではなく、高い教育を身につけた知識階級に至るまで、腕の立つ弁護士と医師を必要としている。裁判所で一日中、原告または被告として自分を弁護する生活を送っている人までいるのが実情である。ソクラテスの目には、法律上の問題を事前に解決することができなく、裁判所で権利紛争に巻き込まれること自体が市民としての精神の教育の腐敗を示すもの以外の何物でもないと映ったのである。また「傷とかあたりまえの病のために医師を必要としているだけではなく、われわれが普段怠惰な生活をしているために、淀んだプールのように身体にガスや液体が溜まって、医療の専門家がこうした病に鼓腸とかカタルと病名をつけている。こうしたことは国の恥辱である。」ソクラテスによると、こうした病はアスクレピオスの時代にはなかった。

アスクレピオスの息子たちは、トロイの戦争で負傷したユーリピロスに解熱として使われる小麦とチーズをまぶしたワインを飲ませた女性、もしくは彼を治療した医師のパトロクロスを目撃している。(22) アスクレピオスはこうした妙な治療をしたことがなかった。傷の手当てには軟膏で事足りたのである。

このような例が示しているように、ソクラテスが指摘する近代医療とはアスクレピオスの時代にみられなかった新しい医術の総称で、それは肉体的にも精神的にも不摂生な生活がうみだす病や負傷に対する不必要な反社会的医療であった。ソクラテスが特に非難するのは、ヘロディコスが発明した「病を甘やかす」医術に代表される先端医療である。それは病に侵された身体と共に生きる堕落した精神（魂）を育てる医療で、国の恥辱とみなされた。こうした病について教育する近代医療はヘロディコスに始められた。

ソクラテス 「体操のトレーナーをしていたヘロディコスが健康を損ない、まず彼自身が薬の服用と身体を鍛える体操を併用する療法を始め、その後、多くの人が彼の療法に従ってみじめな生活を送ったのである。」

グラウコン 「どのようにしたのですか？」

ソクラテス 「じわりじわりとやってくる死の影にとらわれた人生を送りながらそうしたのだ。ひたすら、命を蝕む病に心が奪われて、病が進行するまま

に従って生き続けたのだ。私の理解するところによると、彼は治癒することができなかった。彼の生涯は自分自身の看病に追われるだけで、他に何も喜びはなかった。日課となった療養を怠ることすらできなかった。しかし、彼の優れた医によって、老境に達するまでこうした死との闘いに明け暮れることができたのだ。」

グラウコン 「彼の医術は何とすばらしい褒美を手にすることができたことか。」(23)

グラウコンのいう褒美とは長寿を意味している。ソクラテスとの対話で聞き手を演じるグラウコンは長寿をもたらす近代医療のあり方に否定的なソクラテスに同意していない。優れた医術が功を奏したため、生涯、死と闘いながらも長寿に達することができたヘロディコスへの医術と生き方に称賛の言葉を投げかけるのはグラウコンであった。ソクラテスは即座に直接的な反論はしていない。

近代医術は身体の鍛練と医薬を併用しながら長期療養を行う医術である。伝統的療法は「身体に侵入した疾患を追放」する医術であり、近代的医療は医薬では追放することのできない疾患を身体の一部として受け入れ、疾患と共に生きる医療である。また、病を甘やかすという言葉が示すように、近代的医療は疾患を必ずしも退治すべき敵とはみなしていなかった。新しい生命の誕生、病にかかること、健康を回復すること、不治の病と共に生きること、そして病に負けて亡くなること、これらすべてが避けることのできない生命の一コマ一コマとして受け入れられていたのである。

(3) 政治としての伝統的医療

アスクレピオスはヘロディコスの医術を知らなかったわけでもなく、また体験しなかったわけでもなかったが、息子達にこうした医術を伝授したことはない。というのは、アスクレピオスは、「立派に統治された社会には個人にふさわしい仕事があり、病気に罹る暇なんかなかったし、生涯、闘病生活を続けることはできなかったことを理解していたからである。」(24)

ソクラテスは職人階級の大工を例にとってアスクレピオスの伝統的医術を説明し、ソクラテスの理想とする社会秩序との関係で医療のあり方を論じる。伝統的医療は労働者階級に適用されるが、富豪や特権階級にも同様に適用されないとしたら不条理である。

グラウコン 「それはどういうことですか。説明してください。」

ソクラテス 「大工が病気になったとしよう。彼は医者に行き、下剤で下から流したり、嘔吐剤で上から吐き出したり、焼灼ないし手術で病を追い払ってもらうことを期待するものだ。しかし、もし医師が、頭に包帯を巻いて寝込まなければならない長期療養を薦めるようだったら、大工は、おそらく、病気になる時間はないし、病が気になって自分の仕事ができないような人生は生きるに値しない、というだろう。彼は長期療養を薦める医師に別れを告げて、普段の生活に戻るものだ。そして健康を回復しようとする。もし、それでも健康が思わしくない場合には、死んで悩みを解放するものだ。」

グラウコン 「こうした男にとってはふさわしいことだ。」

ソクラテス 「なぜかというと、彼にはする仕事があり、もし、仕事ができなかったら彼は生きるに値しないのだ。」

グラウコン 「まったく、その通りです。」(25)

仕事をする必要のない大金持ちは「徳」をつくすべきだが、病にかかり心気症になってしまうと徳を行うことができなくなってしまう。彼はもう生きるに値しないのだ。さらに、「すべての欲しい食べ物と飲み物、この世の富と権力を持ったとしても、ひとたび健康が衰えてしまったら生きるに値しない。」(26)

アスクレピオスはこうした療法を教え、治療したのである。このように、伝統的医療は、「もともと健康で、普段健康のために養生している人が一時的にある急性疾患にかかったとき、食餌療法、薬、手術などで治療し、正常な生活にもどることによって社会に支障をきたさないようにすることである。しかし、もともと虚弱で普段養生することなく、薬をのみ続けながら不幸な生活を長引かせるための治療とか、その人と同

じ虚弱な子供をつくることを助けるような治療はしなかった。日常生活の身の回りを始末することのできない人のために医療があるのではない。こうした人は、本人にとっても、社会にとっても何ら生きるに値しないからである」。(27) また、ヘロディコスのように、病がすべての人生となり、食べ物、酒、性の肉体的喜びを楽しむことのできない人は「墓場に片足を入れたも同様で」生きるに値しない。(28)

医師と裁判官は共同責任で健康と正義を「維持」しなければならない。まず第一に、今ある健康と正義を維持することである。それは現状を維持することであって、今ない健康と正義を回復したり増進することではない。「というのは医療と裁判は政治概念としての身体と魂を結び付け、裁判官は病んだ魂を癒し、不治の病の場合には死の判決を言い渡す。同様に、医師は病んだ身体を治療するが、不治の病の場合には患者を死なせたのである。」(29)

(三)「誰が死に、誰が生きるか」を裁く医療——伝統的医療の功罪

(1) ソクラテスの理想とする医師

ソクラテスの描く理想国家における医療は、まず第一に、ヘロディコスが始めた不治の慢性病を治療の対象として受け入れる近代医療を一掃することによって、伝統的医療の再建をはかることであった。しかし、この理想には無理があった。というのは、「ヘロディコス医師」(30) はアスクレピオスよりも身体について豊富な知識をもっていた。またヘロディコスの医療はアウクレピオスの国家と個人が統一した機械的な統合論の神話のベールを剥いでいる。すなわち、個人の利益は国家の利益と両立するとは限らないばかりか、人間とは健康と病をもつ複雑な存在であることを明らかにした。心気症をもちながらも長生きを可能にしたヘロディコスの医療を称賛するグラウコンはこうしたことを理解していたようだ。さらに、グラウコンは、健全な精神と身体のみを要求するソクラテスの階級社会にあって、すぐれた医師と判事の必要性とすぐれた医師と判事をみつけることは難しいと悟っていた。

グラウコン 「ところで、ソクラテス、われわれの国はすぐれた医師を必要としているように思うのだが？ 多くの様々な人と交わる経験をもつ判事がすぐれているように、健康な人と病を持った多くの患者を治療する経験をもっている医師がすぐれていると思いますが？」

ソクラテス 「医術を身に付ける最善の方法は、医学の知識を学ぶだけではなく、はやくから重い病をもつ患者を知ることである。さらに、医師自身がすべての病の経験をもち、もともとあまり健康な人でない方が好ましい。というのは、医師は身体で患者を看るのではなく、知的能力を使うのである。もし、この能力がすぐれていなかったらすぐれた治療はできない。」(31)

グラウコンは様々な疾患で苦しむ多くの患者を治療するすぐれた医師を求めていた。ところが、ソクラテスの理想とする医師は治療のための医師ではなかったようだ。身体を使って治療をしない医師は健全な身体を持つ必要はないが、ソクラテスは治療に値する患者と値しない患者をみわけることのできるすぐれた知識と経験をもった医師を求めていたのである。また、理想の医師を求めるアリストテレスは、アスクレピオスがすでに不治の慢性病について体系的な研究をしていることも十分に考慮している。

ソクラテス 「もともと肉体的にも精神的にも健全な市民を治療し、そうでない市民は死ぬままに放置する。そして、精神的な病にかかりそれが不治な場合には、判事は死刑の判決をいい渡す。」(32)

健康な人の健康維持が最も重要な課題とみなされていたアスクレピオスの医療を支持するのはソクラテスだけではなかった。幾分か時代が進んだギリシャ哲学者・伝記作者のプルタークは、「最もすぐれた医師とは患者の苦しみを長引かせないで、できるだけはやく墓場に葬る医師である」としている。(33) このように、

長期療法を必要とする不治の慢性病および病と共に生きる患者を助ける医療には否定的であった。プルタークは、また、

> 食餌と飲み物とすぐれた医術によって、
> 自然がもたらす死を妨げ
> 不治の病をもって長生きする人をわたしは憎む。
> この地に奉仕することができなくなったら
> この世を去り、若者に道を譲るべきなのだ。

としている。(34)

アリストテレスはスパルタ社会に生きるソクラテスの医療のあり方に必ずしも同意しないが、不治の病をもって長期療養を続ける多くの人に複雑な思いを投げかける。「健全な身体とは健康であることである。すなわち、病気にかからず、身体を使うことができる状態のことである。話に聞くヘロディコスが健康であったとすると、多くの人は健康である。しかし、かれらの健康を祝福する人は誰もいない。というのは、なすべき仕事のほとんどすべてを投げ出さなければならないからである。」(35)

(2)　近代的医療と伝統的医療

上述したように、ソクラテスはヘロディコスの医療を「先端医術」とみなしているが、それはアスクレピオスがすでに身に付けていたものである。しかし、アスクレピオスは意識的に、病と共に生きるヘロディコスの医術を息子達（医師を志す人を受け入れた養子を含む）に伝授することはなかった。

技術的にいえば、伝統的医療は食餌療法、医薬（薬草）、手術などいつでも使える既成の「単純」な医術から成り、患者の日常生活に大きな変化を与えない急性疾患のための応急処置を採用していた。それに対して、近代医療はこうした既成の医術に身体の訓練や食餌療法を併用した「複雑」な長期療養を特徴としている。従って、近代医療の採用はヘロディコスの例が示すように、日常の仕事から離れた療養生活を必要とする場合もみられる。また、伝統医療はもともと健全な身体と精神をもつ人に治療がなされたが、近代的医療は健康な体質、虚弱な体質、不治の病（慢性病）などすべての人を患者として受け入れる。さらに、病は追放されるべき敵とみなすのは伝統的医療であった。それに対して、近代医療は、死は戦うべき大敵であったが、病は必ずしも敵とはみなされなかった。「病を甘やかす」とは「病を慈しむ」とも解釈できる言葉が意味するように、病が不治であっても病とともに生きることに大きな価値をみいだし、そのための医術が使われる医療がみられたのである。

このように、近代医療と伝統的医療を峻別する決定的な相異は、前者が後者より技術的に優れていたという事実そのものというよりも、どの医術を誰にどこまで適用するかといった医療のあり方であり、それは人間の価値にかかわる「精神と身体」の関係、「個人と社会」との関係、そして「医師と患者」との関係にみられる医術の文化的政治的意味の違いにあるといえよう。

(a)「精神と身体」　プラトンの『共和国』の全体を通して、アリストテレスは人間にはあたかも身体がないかのように、身体は無視ないし軽視されている。しかし、皮肉なことに、ソクラテスの語る医療は戦場で戦う兵士の教育（体育）の在り方として議論されている。ソクラテスは身体をもつ「二重の存在」であることを認め、精神と身体との関係に触れざるを得ない。ソクラテスによると、「健全な精神が健全な身体を育てる」(36) が、虚弱な体質、障害をもった身体、不治の病をもった身体など、不健全な身体に健全な精神は宿ることはできない。

病にとりつかれたヘロディコスは腐敗した身体の生命を維持するだけの人生で、病が彼の人生のすべてだった。「病が気になって大工や同様な仕事の妨げとなり、徳をつくす義務を怠ることになる。」「最悪なことは、こうした心気症は学問をしたり思いをめぐらしたり瞑想することを難しくしてしまうことである。いつも眩暈がしたり頭痛がしたりして病に心が奪われてしまうと、哲学的思考がじゃまされて、自分の能力を発揮することができなくなってしまう。自分はいつも病にかかっていると考え込んで、健康のことばかり心配するからである。」(37)　もし、ヘロディコスのような

医療が広まると、国の徳は衰退してしまう。本来、精神のために身体が存在するものであるが、ヘロディコスの療法は、あたかも身体のために精神が存在するといった倒錯を招いてしまう。(38) このように知育と体育を目的とした二つの教育は基本的に一つの知育を目指している。体育は病にかからないための日常の訓練に過ぎず、知育が進めば病にかからなくなる。従って、新しい診療所も裁判所も必要でなくなる。(39)

(b) 個人と社会　ソクラテスの政治概念としての医療のあり方は、個人と国家との関係を規律する「自然分業論」(40) に由来する。自然分業論とは、立派に統治された国には天性として与えられたふさわしい仕事があり、その仕事をする義務があるとみなす思想である。それは同時に部分の合計が全体であるとする機械論と交錯する組織論として具体化する。すなわち、個人は全体（国家）の部分を構成する機械的存在とみなされる。個人が病にかかって大工その他の仕事ができなくなると、全体としての国家の機能に支障を来たす。

こうした理論に従うと、個人の利益が国家全体の利益に従属するばかりか、国家全体の利益と一致する限りにおいて個人の利益が存在することになる。個人は則を越えた過度の行動を避け、普段から節度ある生活をしなければならない。この意味でソクラテスの「正義」とは、何にもまして、与えられた仕事を行うことであり、隣人および国家全体を混乱させないことである。(41) 医療は国家のための健全な労働力を確保し、各人の義務をはたす市民を育成する教育として機能した。

医療とは、こうした国家全体の利益を構成する個人の健康を管理し、国家の機能の円滑化をはかる不可欠な潤滑油である。ソクラテスが語るように、生きるに値する生命と生きるに値しない生命を判断し、生きるに値しない人を死なせるアウクレピオスは政治家であった。そうすることは国家のみならず、本人にとっても最善の利益とみなされるからである。

このような見方が支配する社会にあっては、ヘロディコスの始めた、病と共に生きることを奨励する長期療法が存在する余地はない。病で病床に伏す贅沢は許されないからである。

個人の生命の価値は国家への貢献度によって決定されるばかりか、貢献できない人の生命を葬る広義の功利主義に根ざす優生思想と「生命資質論」の萌芽がみられる。

(c) 医師と患者　長期療養を必要とするような不治の病にかかった場合、患者は「苦痛を解放するために死ぬ」とは何を意味するのだろうか。生きるに値しないとして患者自ら命を絶つこと、すなわち自殺を医師が薦めたのだろうか。ソクラテスの描く理想は、裁判官は不治の精神の病をもつ人に死刑を言い渡し、不治の病ないし与えられた仕事に戻ることができない人は治療を行わずに死ぬままに放置することであった。

事実、ソクラテスの時代にあっては自殺は医療行為の一部とみなされていた。病を癒す知識を持つ医師は患者を殺す（死なせる）知識をもっていたことは疑いない。事実、耐え難い苦痛を伴う疾患にかかった患者は苦しみのない死に方を相談することは決して例外でなかった。服毒が最も一般的な自殺の方法であった。ソクラテスは死刑の判決を受けてヘムロックの毒杯を飲んで自殺をはかったことが記録されているが、足がしびれ徐々に意識を失いながら死ぬヘムロックが広く使われていた。こうした毒薬を患者の要求に応じて処方したのである。

また、医師は不治の病にかかった患者に直接自殺を薦めたり、家族にその旨を伝え、苦しまずに死ねる毒薬を与えることもあった。「終わりのない苦悩を解放するための自殺および医師による自殺幇助と案楽死は法的に許されていたばかりか、社会倫理としても受け入れられていた」。(42)

このように、アスクレピオスは社会福祉としての医療を行ったのである。「医療は社会が要求する秩序の僕であった。」(43) かくして、人間の生命を神に委ねたのはギリシャ神話だったが、アスクレピオスとソクラテスの時代にあっては、国家の利益と社会秩序に従属した医療の手によって管理される。その生と死の判決は裁判官であり医師の判断に委ねられていた。

死の世界から死を奪い、この世に生をよびもどす万能の医術をもっていたアスクレピオスは医療の社会的

機能と適切な医術を適用すべき限界を心得ていたのである。「アスクレピオスはなんと優れた為政者だったのだろう!」(44) とグラウコンは驚嘆する。

(四) 生と死の不明瞭性――「人間の生命」と「生物学的生命」

(1) 死の不明瞭性

ギリシャのヘレニズム社会を生きた悲劇詩人にとって、死は避けることのできない最大のテーマの一つであった。ソフォクレスのアンチゴーネに「この世には多くのすばらしいものがあるが、人間ほどすばらしいものはない」とコーラスが歌ったかと思うと、「人間の精神の深底にみる望みなき病は避けることができとしても、避けることができないものがある。避けることのできない唯一のものは死である」と嘆く。(45) 死が近づいた叙情詩人アナクレオンは「死はあまりにもおそろしい。恐れるべきは、ひとたび足を踏み入れるとそこから戻ることはできない黄泉の国（ハデス）の底知れない深さである。」(46)

死ほど確実なものはない。同時に、死ほど不明瞭なものはない。西欧の歴史にみられる死生観の鍵をにぎる中心的な概念は、心身二元論と心身一元論の両者に共通したギリシャ語のプシケ（psyche）である。心理、意識、精神、霊魂、魂などと訳せるプシケは「生命」を意味していた。二元論と一元論のいずれにせよ、生死をわけるのは魂の有無である。しかし、魂の内容と役割をめぐる理解ないし信仰の違いによって様々な死生観をうみだし、異なった死の概念を導いている。

上述したように、大地を血で染めた瀕死の大金持を蘇生したアスクレピオスを描くアイスキュロスの悲劇にみられる死とは、いわば「心臓の停止」であったといえよう。血は魂であり、「命の血」を失う男を死とみなす死生観が伺えるのである。また、おなじアスクレピオスの蘇生を語るピンダールにあっては、「息を引き取ること」が大金持ちの死であった。

アナクジメネスの悲劇に

「われわれの魂、すなわち空気がすべてを結び付けるように、

息と空気がすべての宇宙を取り囲んでいる。」(47)

と語られるように、魂とは大地を覆う大気で、生命を促す呼吸の停止が人間の死と考えられた。大気がすべての命の根源であり、死とは命を与える息が大気に消え去ることである。

ソクラテスにとって、死とは二つのいずれかである。『ソクラテスの弁明』に語る死とは（1） 無、つまり、魂と肉体の破壊、 もしくは （2）この世から来世に移ることのいずれかである。もし、「死者には意識がなく、夢なき眠りにすぎないとするならば、死はすばらしい報酬だ」「あるいは、もし死とはこの世を離れてあの世に行くことならば、そこには死んだすべての人がいる。なんと祝福すべきことか」と死を肯定的にとらえている。(48)

(2) 心身二元論――ピタゴラスの信仰と死

人間とは不滅な魂と死ぬ運命をもった肉体との統合体とする心身二元論は古い歴史をもっている。古代ギリシャの歴史家ヘロドトスによると、ギリシャ文明以前に、魂の不滅性を唱えたのはエジプト人で、人が死ぬと魂が他の人ないし動物として生まれ変わるとする魂の転生ないし精霊再来の信仰をもっていた。紀元前8世紀のホメロス叙事詩が描く魂は「命の息」と「個人の霊」の二つの意味を持っている。死の瞬間に霊が口、傷口、身体から抜け出し、この世に遺体を残す。遺体は克服できない恐ろしい黄泉の世界で気力なくさ迷う「血の気のない影」とみなされた。(49)

今日のキリスト教や西欧に支配的な生命神聖論はピタゴラス（c 582-c 500 B.C.）の心身二元論に根ざしている。魂が生命を意味するように、すべての動物と人間に個性と人格をもった生命を与えるのは魂である。とはいえ、ピタゴラスの魂は神の罰として普遍的な宇宙から追放された「堕落した聖霊で」、この世の朽ち果てる劣等な動物や人間の肉体に閉じ込められた魂である。従って、肉体とは「堕落した聖霊の仮の宿」とみなされる。また、ピタゴラスの信仰によると、すべての被創造物の魂は刑罰として身体に投獄された魂で、神から釈放される前に脱走するともっと恐ろしい罰が与えられると信じていた。肉体を「霊魂の墓」と

みなすオルフェウス教に通じるものがみられる。(50) しかし、汚れた魂を宿す人間は、沈黙・瞑想したり、哲学や数学を学び、血を流さないこと（動物の肉を食べないこと）によって魂を清める機会が与えられている。人間が死ぬと魂が肉体から離れるが、清められた魂は神の普遍的な世界に安息することができる。汚れた魂はこの世に戻り、動物や人間の肉体に罰として監禁される。霊魂再生、すなわち動物や人間の新しい命の誕生である。

死刑の執行として毒杯を飲む直前に弟子たちと最後の哲学を講義するソクラテスは、『ソクラテスの弁明』にみられる曖昧な死の概念をぬぐい去っている。ピタゴラスの魂の不滅を信じるソクラテスは霊魂再来を論理的に実証する。「無から何も生じない」との前提に立って、大小、美醜、長短などの「対」をなすものの「反対はその反対から生まれる」とする法則から演繹的に実証する。要約すると（1） 生きているすべての人間は魂を持っている、（2）死とは魂が身体から離れることである、（3）生の反対は死である、従って、（4）「生は死から生まれ、死は生から生まれる」、（5）肉体を離れた魂はどこかに行き、新しい生命として再来する、よって、（6）魂は不滅である。(51)

また、ケベスの「人が死ぬと魂は煙や息のように消え去ってしまうのではないか」との疑問に対して、ソクラテスは、「少なくとも、秘密に広まった説話によると、われわれ人間は神が看守する留置所（刑務所）の囚人なのだ。人間は自ら自由の身になることも、留置所から脱走することも許されないといわれている。とても神秘的な話で理解に苦しむ。しかし、神はわれわれを世話し、人間は神の所有物の一つであるとするのは正しい」と答えている。(52) この秘密の説話とはいうまでもなく、ピタゴラスの教えによる信仰である。

ケベス　「ところで、なぜ、われわれは命を奪ってはいけないのですか？」

ソクラテス「もし、あなたの所有物、例えば奴隷が、おまえは死んで欲しいとあなた自身の意思表示なしに自殺したら、あなたは怒って奴隷を罰しようとするに違いない。もちろん、罰することができるならばの話しだが。われわれは、神の命令がない限り、自分の命を奪ってはならないのだ。」(53)

このように、神聖な魂をもっている人間は神の所有物で、自殺、自殺幇助、堕胎することは許されない。また、魂を宿す動物を殺すことも神の掟に反する。こうした生命の絶対的価値を信じるピタゴラスの生命神聖論がヒポクラテスの誓いを支える宗教的基礎である。ヒポクラテスの思想を裏付ける唯一の宗教的ドクマはこうしたピタゴラスの信仰といってよい。こうした誓いを信じる医師は不治の病で苦しむ患者に自殺を薦めることはなかった。また患者が毒薬を要求したとしても、自殺のためのヘムロックなどの毒薬を与えることはなかった。(54) さらに、ヘロディコスから病と共に生きる医術を学んだヒポクラテスの医療の在り方はこうした生命観に支えられている。(55) 自殺や堕胎を禁止するピタゴラスの信仰が「寿命は神に与えられたもので、人間は寿命を全うするように命令されている」とするキリスト教として継承されている。(56) 伝統的なカソリックの教義によると、肉体は「魂の器」であり、肉体に住む「住人」が魂である。魂とは神と対話する個人の生命であり人格とみなされる。従って、神の意思を受け入れることのできない肉体、すなわち「精神のない肉体」が人間の死を意味する。

(3) 心身一元論——アリストテレスの実証主義

心身一元論の基本原則に従うと、魂と肉体は異なった二つの存在ではなく、両者は一つで同じである。肉体に魂が宿っている限り人間に生命が存在するとするのは心身二元論とかわりないが、魂の消失が人間の死であり、肉体から離れた魂は人間の死と同時に消滅する。それでは魂とは何か。

(a) アトミズムと心身一元論　宇宙のすべては細分することのできない微粒の原子と空間から構成されているとみなすアトミズムは、物質、肉体、知識、魂、神を含むすべてはある一定の原子とその集合体である分子の作用であるとみなす。アトミズムを唱えたデモクリトス（c 460-370 B.C）によると、魂とは無数の原子からなる「火ないし熱を持った物質のようなものである。」それは、窓から差し込む光線によって目に

見える空中に浮かぶ塵を魂とみなすピタゴラスの思想と対比できる。アトミズムの魂とは、動物や人間の動きをもたらすエネルギーのようなものである。「呼吸が生命の兆候」であり、呼吸の停止が死の兆候とみなされる。(57)

アトミズムに基づく「享楽主義」と「感覚主義」の哲学を確立したのは、デモクリトスの影響を受けたエピキュロス (341-270 B.C.) である。(58) 原子によって構成される「魂と肉体は一つで、両者は同じである」とする一元論を展開するエピキュロスにおける魂とは「身体の全体に散在する微粒分子の総体であり、ある一定の熱をもった風の様なものである。」(59) 魂が感覚をもたらす根源であるとはいえ、「肉体に包まれていない限り、魂は力を発揮することはできない。ひとたび魂が抜け出してしまうと肉体は感覚がなくなってしまう。」(60) 同様に、魂が肉体に宿っている限り、感覚の機能は消滅することはないが、ひとたび、肉体が完全に崩壊してしまうと、魂は拡散して魂の能力を失ってしまう。(61)「われわれの生命は地における生命であり、死が人間の最後の経験である。」死とは個人の消滅、すなわち、魂を構成する原子が消滅・拡散し無に帰することである。人間の死は感覚が永遠に消え去るときに訪れる。(62)

魂の再来を信じないエピキュロスの死生観は、この世における生き方を示す道徳思想の基礎となっている。

「死はわれわれに何らかかわるものではないと信じる習慣を身につけなさい。というのは、すべての善悪は感覚に由来しているからである。..... 愚か者は死を恐れる。死が訪れるときの苦しみではなく、死の到来を恐れるからである。確かに、死はこの世で最も恐ろしい悪である。しかし、死はわれわれに何らかかわりはない。というのは、われわれが存在しているときには死はない、死があるときにはわれわれは存在しないからである。」(63)

エピキュロスの道徳思想は享楽論として知られているが、享楽の基本はこの世における欲望に根差している。欲望には自然な欲望と必要な欲望がある。必要な欲望は（1）幸福に必要な欲望、（2）身体の苦痛を除く欲望、（3）生命に必要な欲望の三つから構成されている。幸福の究極的目標は「身体の健康」と「魂の静寂」である。それは、苦痛と恐怖を避けるための欲望である。

エピキュロスによれば、享楽が幸福の出発点であり最終点である。しかし、われわれはすべての享楽を求めない。事実、「多くの苦痛は享楽よりも好ましい。というのは、苦痛に耐えることによって享楽を味わうことができるからである。すべての享楽は良いが、われわれはそのすべてを求めない。同時に、すべての苦痛は悪であるが、すべての苦痛を避けることはできない。」(64) 真の享楽は官能的な喜びではないばかりか、性的快楽は道徳的に善ではない。(66) 求めるべきは肉体の苦痛と精神的苦悩の解放である。(65)

「肉体の苦痛は長引くことはない。極度の痛みは短期間で治まり、数日間を超えることはまれである。しかし、慢性病は肉体の痛みよりも大きな喜びを与える」からである。(67) ヘロディコスの病を慈しみ病と共に生きる思想と類似するものがみられる。

(b) アリストテレスと心身一元論　心身一元論を代表する実証主義者アリストテレスは、「自然と神のなす技にはすべてある目的をもっている」(68) との哲学的命題を基礎に魂の概念を位置付ける。すなわち、自然の目的を遂行するために不可欠な特質と機能が魂である。アリストテレスの魂にはピタゴラスやソクラテスのような宗教的神秘性も神聖性もみられない。

魂（＝生命）とはすべての生きているものの実体を示す本質的「機能」の総称である。すなわち、ある物が生物であるために不可欠な実体であり、ある目的をもった活動である。アリストテレスの例えに従って、斧は生き物であると仮定しよう。斧は木を切る目的と機能を本質とする道具である。従って、斧の魂は「鋭い刃」である。同様に、船の機能は航海であることからして、船の魂は船頭である。目の本質的機能はものを見ることであり、目の魂は視力である。換言すると、角膜と視力が備わることによって目が完成する。従って、鋭い刃を失った斧、船頭のいない船、視力を失った目は、斧の死、船の死、目の死を意味する。「視

力を失った目は、目という名前と目の形は残るとしても、もはや絵に劃いた目ないし彫刻された目にすぎない。目は死んでいる。」(69)

アリストテレスの魂とはすべての生物がもつ生命の実体で、それは最も原始的な（1）「栄養摂取」能力ないし機能から、高等な（2）「感覚、動きの」能力、そして最も高等な（3）「思考、理性的判断能力」の三つのカテゴリーに分けられる。(70)

第一の魂は一切の生物に共通した生命機能である。それは、草、木、花などの植物から犬や馬などの動物と人間を含むすべての生物がもつ本質的な機能と活動である。生命維持に必要な「成長、生殖（増殖）、衰え」であるという意味において、「栄養の摂取」能力が生物の魂である。栄養の摂取は最も原始的であるとはいえ、生命維持に不可欠な本質である。この栄養摂取能力（＝生物の魂）とは「生物学的生命」と理解することができるものである。第二に高等な魂は動物と人間がもっている本質的機能で、アリストテレスは「感覚の魂」と名付けている。その典型は五感（視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚）である。すべての動物と人間が五感機能をもっているわけでもなく、また同じ様な機能をもっているとは限らないが、こうした魂は「動物的生命」と考えることができる。さらに、生物学的生命から区別された動物的生命は「動く」本質をももっている。第三に最も高等な魂は人間にのみ備わった本質的な機能で、アリストテレスは「理性的・合理的判断能力」と呼んでいる。これは「人間的生命」と判断できる魂である。

生物学的生命はすべての生物の生命を示す「ヴァイタル・サイン」をもち、動物的生命は肉体の感覚を促す「神経」をもち、人間的生命は「脳」、特に知的判断能力をもっている。

人間はこれらすべての魂をもつ潜在的な動物である。受精卵や胎児は、植物と同じように「生物学的生命」しかもたない人間の潜在的存在である。また、知能が発達していない子供は動物的魂しかもっていない。(71) さらに、アリストテレスによると、人間は平等ではない。というのは、すべての人間は理性的・合理的判断能力をもっているとは限らないからである。理性的な能力をもつことによって、人間が完成されるが、怒りや欲情などの非理性的な動物的な感覚しか持たない人もいる。(72) 「人間は生来政治的動物」であり、国家を構成することによって幸福をみたす存在であるが、(73) 国家の秩序に従うことができず、自分で生計を立てることのできない犯罪人、精神病者、盲人、奇形児・者などは国家の一員としての資格を欠いた「野獣」にすぎない。(74) アリストテレスは、幸福になることのできない、国家の政治に参与する潜在的能力を欠く奇形をもって生まれた子供は育てるべきではないとする優生思想を展開する。(75)

「しかし、生まれたばかりの子供を捨てるべきか否かについていうと、奇形児は育ててはならないとする法律が定められなければならない。しかし、慣習の定めによって生児を捨てることを禁じている場合には、子供が多いという理由で捨ててはならない。むしろ、子供を作る数を制限しなければならない。もし、その制限に反して性交を行い子供ができた場合、知覚や生命が子供に生じる前に堕胎しなければならない。というのは、堕胎が敬虔なことであるか、それとも不敬虔なことであるかは、知覚や生命をもっているかによって決定されるからである。」(76)

アリストテレスにとって、死とは何か。「死ほど恐ろしいものはない。というのは、死とは生命の終焉であって、死者にとってもはや良いことも悪いこともないと考えられるからである。」(77) アリストテレスによれば、「肉体なしに魂は存在しない。また、肉体は魂なしに存在しない。従って、魂は肉体の内部に存在している。」(78) 魂は肉体から分離することができない。というのは、魂の肉体からの分離は生物の死を意味するからである。人間は生物学的生命、動物的生命、人間的生命の三つの生命（魂）をもっているが、最も本質的な生物学的生命が失われてしまうと、後者二つの生命を維持することはできない。従って、アリストテレスの意味する死とは、生物学的な意味における死、すなわち栄養分の摂取、成長、生殖を維持するために不可欠な心臓、呼吸、新陳代謝の機能の永久的停止で

ある。

アリストテレスは、ピタゴラスにみられる魂の転生ないし霊魂再来の信仰をもっていなかった。とはいえ、何らかの魂の連続性を肯定していたことは間違いない。それは、魂の不連続的な継承であり、本人とまったく同じ魂の連続性ではない。生殖による子供は親の何かを受け継ぐといった、遺伝的連続性を暗示しいる。

「死に絶えるものがそのまま連続的に永遠の生命を維持することはできない。というのは、死に絶えるものは、そのものとして同一性を維持することができないからある。連続性は可能であるとはいえ、それは、ある程度の連続性でしかない。まったく同じ個人が連続して存続するのではなく、本人と類似したものとして連続するのである。」(79) 生殖による遺伝がそれである。

(4) 生の意味と価値　心身二元論の信仰をもつにせよ実証主義に基づく心身一元論の哲学を展開するにせよ、動物や人間に生を与えるのは魂である。魂は生命に結び付き、魂の消失した肉体が死を意味した。魂なき生命は存在しない。どの様な時点をもって魂が消失するかは信仰と哲学に支えられた死生観によっ異なる。今日、しばしば大きな問題として議論される「死の兆候」を適用して上述した死の概念を大別すると（1）命を引き取ること（呼吸の永久停止）、（2）血液の流出（心臓の永久停止）、（3）感覚の消失（神経機能）、（4）ヴァイタル・サインの消失（新陳代謝、成長、生殖）などがみられる。

このような死の概念に対応するのが生の概念である。生ないし生命は英語の life に相当するが、ギリシャ語では zoa と bios の二つの異なった言葉が使われている。zoa とは生物学的な意味における生命ですべての生物に共通した生命現象であり、bios は人生、生涯、生活といった動物や人間が生きること、経験すること、人間の歩みなどを意味する。bios は zoa を前提とした概念、もしくは zoa を包含する広義の意味における生命である。

ソクラテスの「生きるに値しない生命」への医療とは、単なる生物学的な意味における生命現象をもった患者を対象としたものでないことは明らかである。社会的・政治的に位置付けられた疾患をもった人間への価値判断に基づく医療の在り方が指摘されているのである。

ソクラテスの医療に対立するのがヒポクラテスとキリスト教の信仰による医療である。生命の神聖性ないし生命の絶対性を信じる「医療はその出発点から道徳的精神が内在する道徳行為である」。(80) 従って、キャメロンによれば、医療の外にある道徳が医療のあり方を規制するのでなく、反道徳的医療は医療ではない。(81)

このように、アリストテレスが概念化する以前にあっては、zoa と bios を区別する必要がなかったばかりか、医療はある一定の生命観に基づく bios にかかわるものであったといえよう。こうした価値観によって死が理解され医療の在り方が規定されたのである。

現代における医療、特に、医師としての「能力の倫理」を語るアルバート・ジョンセンによると、「誰に、そしていつ医の力を使うべきか」、「どこに能力の倫理的限界を求めるべきか」にかかっている。医術の適用の限界は「社会で活動的な生活を回復できるかどうか」といった医師の判断する「思いやり」である。「この思いやりと医術の能力を結び付けることが集中療法の規則である。日常生活にみられる人間関係の回復が期待できる限りにおいて治療はなされるべきである。医術の目的は生命を救うことではなく隣人の回復にある。」(82) ＜続く＞

参考文献

1. ヒューストン会議のすべての講演と質疑応答はKenneth Vaux, ed., Who Shall Live? Medicine, Technology, Ethics, Philadelphia, Fortress Press, 1970 に収録されている。
2. Helmut Thielicke, The Doctor As Judge of Who Shall Live and Who Shall Die, Edward A. Cooperider, tr., Philadelphia : Fortress Press, 1970. この小冊子はかつて私が「生命の意味」と題する政治哲学を受講したときの教科書の一冊だった。「死ぬ権利」の思

想、臓器をスペアパーツとみなす「物」としての生物学的生命論、脳を除く移植に必要な臓器を貯える「臓器バンク」の構想、大脳死を人の死とする思想、心臓移植を含む臓器移植を見通す理論的基礎を提供するティリケの神学に関心をもった。と同時にキリスト教倫理学および医療倫理に疑問を抱き、それ以来、終末医療のあり方と臓器移植をめぐる人間性の問題を研究するようになった。バイオエシックスという新しい言葉をまれに聞くことがあった1973年のことである。

3. 学ぶこととは思いだすことであるとする命題はプラトンの基本的弁証法的哲学を示している。Plato, Meno, 81e ff および Phaedo, 72e-74c. 何か新しいことを学ぶ時、既存の基礎的な知識を論理的に組み立てることによって、一段と高い知識を獲得することである。「徳は学ぶべきものなのか、実行するべきものなのか」と問われたソクラテスは「徳については何もわからない」と答えている。つまり、ソクラテス以前にあって、徳は問題とならなかったばかりか徳を実行した人を知らなかったからである。このように、革命的な新しい知識といえ、真空状態から突如生まれるのではない。また、意表をつく発見や新しい知識を理解できるのは、それに関する何らかの基礎知識をもっているからである。

4. 本稿では、エトスとはある一定の生き方、行動様式、価値観、もののみかたなどを植え込む社会的・精神的風土をいう。さまざまな規則、原理などの「正しい生き方」を示す倫理規範を生みだすのはエトスである。生命の価値を相対化・序列化して、ある生命は生きるに値しないとみなす優生思想・生命資質論はエトスの具体的表現である。また、障害者への差別を否定する倫理観を支える「共に生きる」思想もエトスの具体例と考えることができる。また、「長いものには巻かれよ」とか「個より和を尊べ」、「滅私奉公」を生みだし維持する社会環境、さらに「日本人の精神構造」とか「古代ギリシャ精神」などもエトスとして考えられる。従って、ある具体的価値観を生みだし維持する支配的エトスを明らかにすることによって、医療のあり方を考察することが可能となる。しかし、エトスは抽象的概念であり、またある時代の特定の社会をとってもある生き方を奨励したり、それを忌み嫌う風潮が同時に存在することも否定できない。

5. Helmut Thielicke, The Doctor As Judge of Who Shall Live and Who Shall Die, tr. by Edward A. Cooperider, Philadelphia: Fortress Press, 1970, p.2. 本稿はすべて英訳版をもとにしているので、邦訳はオリジナルと必ずしも一致するとは限らない。従って、引用は意訳として理解していただきたい。

6. ibid, pp.9-10.

7. ibid, p.11.

8. ibid, p. 13.

9. ヒポクラテスの誓いは「医師アポロ、アスクレピウス、パナセア、ハイジーアおよび神と女神」への誓いから始まっている。アポロはアスクレピウスの父で、医療の創始者アスクレピウス、万能薬を意味するパナセア、衛生を意味するハイジーアはすべてアスクレピオスの一族として知られている。Ludwig Edelstein, "The Hippocratic Oath," in Chester Burns, ed., Legacies in Ethics and Medicine, New York: Science History Publications, 1977, 13.

10. Pindar, Third Pythian Ode iii.1-7, 47-60 G. J. Nisetich ed., Pindar's Victory Songs, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980, p. 171. 本稿ではギリシャの古典のその出典を明らかにするために、国際に採用されている著作の頁数と行数を示した。なお、著作のすべては英訳を使った。引用はオリジナルの意訳として理解していただきたい。

11. Aeschylus, "Agamenon," in The Orestia, Robert Fagles tr., Penguin Books, 1966, 1022, p. 142.

12. Charles Kerenyi, Asklepios, New York: Pantheon Books, 1958, p. 34.

13. Plato, Republic, III 408b

14. ibid, pp.5-6.

15. ibid, pp. 6-7.

16. このような主張は決して新しいものではない。19世紀後半から20世紀半ばを支配した優生思想運動が「文明の犯す罪」として社会政策を批判したと

ころである。社会から弾きだされた貧しい人、精神障害者、虚弱な身体をもった人は、本来、自然淘汰されていたはずだが、慈悲の心に支えられた近代文明はこうした人達を救済する病院を作り、貧困救済施設を設けることによって劣生遺伝を温存したとするのである。また、生命の質的向上をはかることなく、劣生遺伝を育てる医療が批判されている。

17. ibid, p. 8.
18. Aristotle, Nichomachean Ethics, 1137a-17.
19. Henry Sigerest, The Great Doctors, New York : Dover Publications, 1933, p. 181
20. Hippocrates, "The Science of Medicine, 3" in J. Chadwick and W. N. Mann, tr. Hippocratic Writings, Harmondsworth, UK : Penguin Books, 1950, 1983, p. 140.
21. Hippocrates, "Diagnosis," in J. Chadwick and W. N. Mann, tr. Hippocratic Writings, Harmondsworth, UK : Penguin Books, 1950, 1983, p. 170.
22. Plato, Republic, 407c-d.
23. ibid, 406b.
24. ibid, 406c.
25. ibid, 406d-e.
26. ibid, 445a
27. ibid, 407d.
28. Plato, Phaedo, 65a.
29. Jacob Howland, The Republics : The Odyssey of Philosophers, New York : Twayne Publishers, 1993, p. 93.
30. Aristotle, Eudemian, 1243b 22. アリストテレスの著作にはヘロディコスの名前が三回ででくるが、いずれも叙述は簡単で医師として扱われている。
31. Plato, Republic, 408c-d.
32. ibid, 410a.
33. Plutarch, Apophthegmata Laconia, 231A.
34. Plutarch, Consolatio ad Apollonium, 15.
35. Aristotle, Rhetoric, Book I, 136b 4-7.
36. ibid, 403d.
37. ibid, 407b-c.
38. Allan Bloom, "Interpretive Essay," in Allan Bloom, tr., The Republic of Plato, New York : Basic Books, 1968, p. 363.
39. 410e.
40. Jacob Howland, The Republic, op. cit., 1993, p. 99.
41. Plato, Republic, 433a-b.
42. Ludwig Edelstein, "The Hippocratic Oath," in Chester Burns, ed., Legacies in Ethics and Medicine, New York : Science History Publications, 1977, p. 19.
43. Desmond Lee, "Translator's Introduction," Plato : The Republic, 2nd rev. ed., Harmondsworth, Penguin Books, 1973, p. 38.
44. Plato, Republic, 407d.
45. Sophocles I, Antigone, 367, 399-399. David Grene, tr., 2nd ed., Chicago : University of Chicago Press, 1991, pp. 174-5.
46. Jacques Chron, Death and Western Thought, New York : Macmilan, 1963, p. 32.
47. Kathleen Freeman, Ancilla to the Presocratic Philosophies : A Complete Translation of Fragments in Diels, Oxford : Basil Blackwell, 1948, p. 19.
48. Plato, Apology, 40c-d, Hugh Tredenick tr., in Edith Hamilton and Huntington Cairns eds., Plato : Collected Dialogues Including Letters, Princeton : Princeton University Press, 1961, p. 25.
49. The Illiad of Homer, XVI 856, XIV 518, tr. by Richmond Lattimore, Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1951.
50. Robert Garland, The Greek Way of Death, Ithaca, NY : Cornell University Press, 1985, pp. 97-98.
51. Plato, Phaedo, 70a-72a. この論法に従うと、生まれたばかりの子供は知的能力がまだ育っていないとはいえ、前世代の魂とその魂が経験したすべてを受け継いでいる。従って、何かを学ということは、すでに経験したものを思い起こすことに他ならない。
52. ibid, 62b.
53. ibid, 62b-c.
54. Ludwin Edelstein, Ancient Medicine : Selected Papers of Ludwig Edelstein, Owsei Temkin and C. Lilian Temkin, ed., and C. Lilian Tempkin, tr., Baltimore, MD :

Johns Hopkins University Press, 1967 p. 17.

55. ibid, p. 138.

56. Robert Garland, The Greek Way of Death, Ithaca,op. cit., p. 98.

57. Aristotle, On the Soul, 404a7.

58. 17世紀に再評価されたエピキュロスは、トーマス・ホッブス、ジョン・ロックのみならず、マルクスの唯物論にも影響を与えている。The Essential Epicurus: Letters, Principal Doctrines, Vatican Sayings, and Fragments, Tr. by Eugene O' Conner, Buffalo, NY: Prometheus Books, 1993, pp. 14-15. エピキュロスの研究は決して少なくないが、彼の著作のこれが唯一の翻訳のようである。

59. Letter to Herodotus 63 ibid, p. 32.

60. ibid, 64. p. 32.

61. ibid, 65.

62. Fragments, no. 86, ibid.

63. Letter to Menoeceus, 124-5, ibid, p. 63.

64. ibid, 128-30 p. 65.

65. ibid, 132, p. 66.

66. Vatican Sayings 51, ibid, p. 82.

67. Principal Doctrines, 4, ibid, p. 69.

68. Aristotle, Nicomachean Ethics, 1115a.

69. On the Soul, 412b, J. A. Smith, tr., in The Complete Works of Aristotle, the Revised Oxford Translation, Ed., by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.

70. Aristotle, On the Soul, 413b.

71. Nicomachean Ethics, 1100a2.

72. Politics, 1334b17-27.

73. ibid, 1253a3-4; Nicomechean Ethics, 1097b11.

74. Aristotle, Politics, 125a29; Nicomachean Ethics, 1145a31, 1148b17, 1148b17, 1150a.

75. Politics, 1335b20.

76. ibid. 当時のギリシャでは、父親は生まれた子供が7週間になるまでに育てるか捨てるかを決定する権利をもっていた。しかし、母親が子供にひとたび乳をふくませた場合には、育てなければならなかった。子供を殺す目的で野性の動物や鳥がやってくる山の麓に捨てる場合もあるが、多くは裕福な家族の家の前ないし、人通りの激しい寺院の前に捨てられ、誰かに育てられる可能性もあった。古典学者はこうした子捨てを「子殺し」として扱っている。多くのギリシャ喜劇はこのような問題をテーマにして、母親と捨てられた子供の愛情関係を描いている。

77. Nicomachean Ethics, 115a.

78. On the Soul, 413a21.

79. ibid, 415c27.

80. Stanley Hauerwas, Suffering Presence, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986, p. 4.

81. Nigel M. de S. Cameron, The New Medicine: Life and Death After Hippocrates, Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1991, p. 49050.

82. Albert R. Jonsen, The New Medicine and The Old Ethics, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, p. 125, 126.

「障害」と民族との葛藤のなかで（その1）
―結婚差別事件訴訟を通じて感じたことのまとめ―

大場　雅夫

Ⅰはじめに

まず民族呼称にかかわる問題であるが、定住外国人に関する研究書には、必ずといっていいほど、民族呼称の定義が行なわれる。簡単に（植民地支配時代を含めて）歴史的経緯から説明するだけで、在日朝鮮人に関する明確な定義に私は出会ったことがない。しかし便宜的には、次のようなタイプの定義が行なわれているようである。すなわち、

①歴史的経緯を重要視するもの (1)
②民族集団を表現する概念として、国家概念を除去するもの (2)
③新しい呼称を提案するもの (3)

というようなものがある。これは、論述しようとする者の思想的な立場も多分に含まれており、これまでの研究の蓄積の結果から出たものといえる。だとすれば、私の立場がかなり問われることになるので、上記の①ないし②を重視しつつ、李氏朝鮮時代（１３９２～１９１０）に成立した地理書『東國輿地勝覧（トングクヨジスンラム）』（１４８１年編纂）に記載されている「東表日出之地」に由来する「朝鮮（チョソン）」という呼称を尊重して (4)、「在日朝鮮人」という用語で統一したいと思う。

さて、本論文での考察の基本としようとする具体的な事例として、１９８４年から１９８９年にわたって争われた在日朝鮮人女性聴覚「障害者」に対する結婚差別事件訴訟 (5)（民事訴訟）は、日本人「障害者」のなかにも民族差別や女性差別が具体的に存在することを示した事例であった。この訴訟の性格とは若干異なるが、法廷で争われたものとして、１９７８年から１９８３年にかけての民族差別による婚約不当破棄に対する損害賠償請求事件 (6)（民事訴訟）がある。これらの民事事件は、あまりにもプライベートな要素が絡んでいたため、運動としてのひろがりをもつことに困難さが必ずつきまとっていたように思えるし、さらに「要因輻輳」というか、さまざまな問題が絡んでいたのも事実である。この民事訴訟は、１９８４年から「在日朝鮮・韓国人『障害者』の人権を考える会」で飯沼二郎氏とともに、私が世話人としてかかわったときのもので、裁判の被告であった在日朝鮮人女性聴覚「障害者」が精神的なストレスに陥りがちなときにサポートした事件であった。彼女がなぜ被告であったかは、後述する。

この結婚差別事件訴訟の取り組みのなかで、私は数多くのことを学びとった。主として、公教育における民族教育のあり方の問題が中心になっていたが、在日朝鮮人社会のあり方にも関係しており、複雑さを極めていたことは否めない事実であった。

日本におけるマイノリティ集団のなかの「障害者」のおかれている立場（心理的なものも含む）の複雑さをどう受けとめていったらよいのかということが、本論文の目的である。そして在日朝鮮人「障害者」に対するカウンセリング活動のなかで、たとえ同じ「障害」をもっているとしても、彼らとどう向き合っていけばよいのか、被差別の立場にある彼らをどこまで理解していけるのか、これまでに大学や学会で学んだ知識をもとにしたとしても、それがいかにむなしいものであるか、さまざまな疑問がでてきたのである。さらに私は、聴覚「障害」をもっているが、あくまでも日本人「障害者」の立場から在日朝鮮人「障害者」をどのように理解しているかを示すに過ぎないことを断っておきたい。

藤林晋一郎という私の筆名ですでに発表したもの(7)を基底（base）に置き、言及しきれなかったことをまとめ、議論を深めていきたいと思う。なお、本論文で差別的なことばをもちいることがあるが、そうしたことばをあえてもちいることにより、私たちのなかにある差別意識がどんなものであるかを明確にすることにつながっていくと思う。

注

（1）「①日本の朝鮮支配・侵略にともなう植民地差別が生んだ朝鮮民族に対する蔑視観や歪んだ朝鮮観、②戦後の在日朝鮮人の法的地位変遷にともなうさまざまな制度的差別、③日本政府の大韓民国・朝鮮民主主義人民共和国に対する外交政策のあり方、等がその時代と情勢に応じて有機的にからみ合いながら差別観念・意識・制度を助長、再生産している。その形態は<同化>と<排外>であり、日本国家・市民社会を貫く人権侵害の歴史体系である」（部落解放研究所編『部落問題事典』、解放出版社、１９８６年、２８６頁）との立場から「在日朝鮮人」として総称することがある。

（2）文化人類学者の立場からは、原尻英樹『在日朝鮮人の生活世界』（弘文堂、１９８８年）iv頁によれば、「民族を表現するものとして、韓族（人）、高麗人、新羅人を使っても差し支えはないが、これらの用語を現代において使えば、古代、高麗時代、統一新羅時代の朝鮮人であると誤解される向きがあろう。また韓国人とすると、既に民族の用語のなかに、『国』を入れていることになり、民族に関する議論から出発していることにはならないので、やはり避ける必要があろう。この文脈から言えば、韓国・朝鮮人、朝鮮・韓国人の用語法も、既に国家の概念を入れた分類法になっているので、避ける必要があるといわなければならない」という。なお国家の概念に言及した後段のことは、尹健次（ユン・コォンチャ）氏のことば、「『在日韓国・朝鮮人』という言葉が南北朝鮮の分断国家の現実を是認した分断的・二分法的思考に基づいていることは論をまたない」（『在日を生きるとは』岩波書店、１９９２年、１７７頁）ということに通じているのである。

（3）たとえば、徐龍達（ソ・ヨンダル）氏はすでに１９９２年に、「統一の視角をさらにおしすすめ、南北の立場を止揚して」（徐龍達先生還暦記念委員会編『アジア市民と韓朝鮮人』（日本評論社、１９９３年）ii～iii頁）、１９９２年9月１１日付『毎日新聞』で「韓と朝鮮は、もとよりヨーロッパ式の二元論的な対立、互いに排斥しあうたぐいの対立ではない。昔からアジア思想の根底には、対立を超越した境地がある。…（中略）…このような考えから、私はあえて『国』を削除し、『韓朝鮮（ハンチョソン）』を統一用語として新しく提案したい。韓には、『一つの』『偉大な』意味が含まれている。南北に左右されない在日の主体性創造のためにも、統一の理想像として、それこそ偉大な、『韓朝鮮人』を実現したいものである」と主張している。

（4）姜在彦『朝鮮の歴史と文化』（大阪書籍、１９８７年）１９頁。

（5）本論文に直接関係する事件の訴訟番号は次の通りである。

京都家裁昭和５９年（家イ）第４３７号及び同第９２１号。

京都地裁昭和６０年（タ）第１６号及び同第２７号。

大阪高裁平成元年（ネ）第４２４号。

なお判例集未登載。

（6）大阪地裁昭和５３年（ワ）第７４５２号、１９８３年3月２４日民事部判決（確定）（判例集未登載）。在日朝鮮人女性が原告で、婚約者だった被告が原告に「帰化してもらわなければ、会社の昇進に差し支える」と言ったことが問題になった。一部勝訴。

（7）藤林晋一郎「『障害者』のなかの民族差別―結婚差別訴訟での意見書より―」差別とたたかう文化会議編『差別とたたかう文化』２期２号（解放出版社、１９９１年）所収９８～１１６頁及び藤林晋一郎「在日朝鮮人『障害者』問題概説」飯沼二郎・藤林晋一郎編著『「障害」と民族のはざまで―在日朝鮮・韓国人聴覚「障害者」のあゆみ―』（解放出版社、１９９４年）所収１３１～２０２頁。

1. 訴訟までのあらすじ

民事訴訟に至るあらすじについては、１９８９年2月１５日京都地裁判決で認容されたものを中心にするが、私がすでにまとめたものがある(1)ので、簡単に説明したいと思う。この民事事件で争点になったのは、「障害者」どうしの婚姻生活のなかに民族差別が存在していたかどうかということであったが、京都地裁判決でほぼ認容された。

原告と被告はともに京都府立聾学校の同級生であった。

１９７９年の春頃、原告が被告に交際を申し込んだときからつきあいが始まった。そして、結婚を前提とする交際に発展していった。しかし、両方の両親は「国籍が異なる」といって、結婚に反対した。それにもかかわらず、それぞれの自分の両親を説得して「結婚」を承諾させた。

ときどき聞かされることであるが、渉外結婚においては、異なる国籍をもつ相手、つまり嫁ぎ先の人々からその国の「国籍」を取得するようにとの圧力がかかってくる。ここで問題になることは、被告が「日本人の妻になるのだから」(2)、日本国籍を取得することは「当然だ」(3)と思ったことである。そのため、「帰化」に強く反対した被告のアボジ（父）をなんとか説得して、「帰化」申請をアボジに行なわせた。

１９８０年１１月１５日に京都市内の高級ホテルである「京都ホテル」で結婚式を行なったが、被告の親戚一同は「被告が肩身の狭い想いをしないように」といって、在日朝鮮人女性全員は祖国の式服であるチマ（スカート）・チョゴリ（上着）の着用を差し控えて、着慣れない和服を着てまで出席したのである。ちなみに披露宴における招待客は、原告側の親族が６人であったのに対し、被告の親族は３５人位であったという。

１９８１年1月上旬、原告がしばしば会社を無断欠勤を繰り返しているという事実が被告に判明した。被告は原告に「本当に会社へ行っているのですか」と追及したが、被告の言動に逆上した原告は、被告に物理的な暴力を働くようになった。そのため、夫婦喧嘩が目立つようになるわけであるが、結局、無断欠勤や就労態度不良などを理由に会社から解雇されることになる。

原告が解雇されてから、被告はかつて勤めていた刺繍会社から仕事を分けてもらい、内職を始めた。その収入は月収にして４万円ほどであった。足りない生活費は原告の両親に援助してもらうことにしていたという。それでも原告は、具体的な求職活動をせず、昼頃まで寝ては、深夜まで遊興するという生活を繰り返していた。被告は、こうした原告の態度に腹を据えかねて、「なんとかまじめに働いてください」と頼み込むことが多くなった。それが却って、夫婦喧嘩のもとになってしまう。

夫婦関係が悪化するなか、原告は、被告が新居の部屋に飾っていた朝鮮民芸品を嫌って、「かたづけろ」と被告に命令することもあり、それも夫婦喧嘩の原因になった。同時期に、被告は、「子どもができれば、原告がまじめに仕事をするかもしれない」と一途に思っていたようで、「早く子どもがほしい」と原告に頼んだ。しかし、原告は「韓国人の血が混じるのはイヤだから、妾に子どもを孕ませて養子に取ればよい」という態度であった。これは京都地方法務局で原告が「子どもは３人ぐらいはほしい」と供述したことに矛盾する。

思い詰めた被告は、ある日決心して、１９８１年4月上旬に京都へやってきた原告の父親に、原告の生活振りや、原告の父親の力で原告を立ち直らせてほしいとの内容の手紙を手渡した。しかしこの事実を知った原告は、被告が自分のことを勝手に告げ口をしたとして立腹して、その日以降、ことあるたびに、この手紙に執着して被告を責め続けるようになった。しかもそれが原因での夫婦喧嘩も途絶えることがなく、被告は一度、実家に戻った。

その後の両家での話し合いで、原告の父親の監視のもとで原告がまじめに働くようにすることに決まった。それにもかかわらず、被告の手紙の件が原告の恨みのもとになっていたようで、しばしば夫婦喧嘩の原

因にもなった。精神的にも追い詰められた被告は、１９８１年５月２０日に自殺未遂を行なっている。

１９８１年７月８日に京都地方法務局より「帰化」許可の通知書が来たが、原告から在日朝鮮人を蔑視するような言動に悩まされていた被告は、この通知が来たことをすなおに喜ぶことはできなかった。

同年７月の間に、原告と被告は、原告の父親が住んでいた東京のマンションの別室を借りて生活を始め、原告は自分の父親の仕事を手伝うようになった。それでも原告の生活態度は改まることがなく、深夜遊興にふけり、朝帰りがしばしばであった。被告の場合、原告や原告の両親に食事を作るなどの家事をすることが日課であったが、慣れない土地での生活であり、近所に親しい友人がおらず、孤独感が募るばかりで、精神的にも安定することができなかった。しかも原告からの暴力は日常茶飯事であった。

被告は、「子どもができれば、原告の生活態度も改まり、自分の淋しさもいくぶんかは解消されるかもしれない」と思い、再三、原告に「子どもを生みたい」と頼み込んでいた。しかし原告は、相変わらず、「韓国人の血が混じるのはイヤだから、妾に子どもを孕ませてから養子にもらえばよい」というような態度を示すだけであった。こうした原告の屈辱的な言動に被告が反発し、夫婦喧嘩になることが一度ならずあった。

このような荒んだ生活が続いたために、精神的にも極度に追い込まれた被告は、１９８２年４月１日に発作的に狂言強盗事件を引き起こすところまで、さらに追い込まれた。この事件は、被告が原告の貯金通帳から１００万円を引き出して、自宅の風呂場の天井裏に隠し、原告や警察に「強盗に金などを盗まれた」という虚偽の通報を行なったというものであった。この狂言強盗事件を契機に、原告と被告との夫婦関係は決定的に悪化することになる。

４月２０日、原告と被告の両親を交えての話し合いが行なわれたが、結局、「もう一回やり直そう」という結論に至った。しかしながら、被告による狂言強盗事件のために、被告に不信感を抱いた原告は、以前にもまして、被告にきつくあたるようになり、夫婦喧嘩もひどくなる一方であった。このような状況のなかで、被告は、原告との関係をつなぎとめようとして、原告に再度「子どもがほしい」と嘆願したのである。ところが、被告との離婚をすでに考えていた原告は、「子ども、子どもばかり言うな。おまえのような韓国人の血がオレの子どもの体のなかに混じるのはイヤだ。日本人の妾に子どもを生ませたら、おまえがその子どもに会ったらよい」などと、侮辱的なことばを被告に浴びせかけた。そのため、激昂した被告は原告に食いかかり、原告と「離婚する」と言いあいながら、物理的な暴力をふるいあう大喧嘩になった。

その翌日、原告と被告は、原告の両親とともに、京都に戻った。当時、被告は「原告と今後の夫婦関係についてを話し合い、原告の気持ちを確かめたい」と思っていた。しかし原告と原告の母親は、すでに被告との離婚を決意していたので、被告を強制的に実家に戻らせることにした。そのため、被告は別居を強いられることになった。これまでの経過をみれば、原告が被告に３００万円の慰謝料を求める離婚請求訴訟を起こしたこと自体が本末を転倒していたことになる。こうした事態はまさに、原告が自分の差別的な態度にまったく無自覚であったことを示している。したがって訴訟の性格として、民族差別による結婚差別であることを明らかにすることが争点となっていったのである。当初、京都家裁へ「夫婦関係調整」を申し立てられた被告は、原告の婚姻生活における差別的な態度の意味を知るにつれて、離婚を決意したのであるが、調停が「不調」になり、裁判沙汰にすることに反対するアボジを恐れて京都地裁へ提訴するかどうかで迷っているうちに、原告に提訴されてしまった。そこで被告は、原告の提訴を受けて立ち、私たちとともに裁判の過程で、原告の民族差別の事実についてを争っていったのである。

注

（１）飯沼・藤林編、前掲書１０５～１０９頁。

（２）被告の１９８５年５月２５日付「陳述書」（乙１号証）７葉。

（３）同上。

2. 訴訟から学んだことの要約

一般的な民事訴訟においては、原告や被告の両方から提出された書面や証人の証言をもとに、具体的に表出されたものを検証していくことができる。ただし、他の訴訟事件を引用して参考することはある。しかし私は、被告の立場にあった在日朝鮮人女性聴覚「障害者」から援助を頼まれ、生活史（life history）を聞き取り、京都地裁へ「意見書」を2通提出した(1)。私の「意見書」では、訴訟以外の事柄も扱っていたので、「障害児」教育などにふれていたのである。これらの「意見書」の要旨は聴覚「障害」がもたらす心理的な側面と民族差別との関連に中心としたものであったので、被告一方に偏ってしまったという事実は否めない。もちろん、婚姻生活における原告と被告の両方の心理的な揺れを見逃すことはできないが、他方で「意見書」や論文で整理しきれなかった課題を数多く残したわけである。ただ、聴覚「障害」がもたらす一般的な心理現象について、数多くの文献で説明されており(2)、既知の事実として黙認される向きがあったように思われる。しかし、当事者である聴覚「障害者」自身による研究書が、私の管見の限り、みあたらなかった。そのためか、当事者である聴覚「障害者」の具体的な心理の動向を知ることができなかった。生活史（life history）というべき「半生記」(3) は何冊か出版されているので、これらにあたってみることは可能である。しかし、筆者の多くが“エリート”という立場にあるので、あまり参考にすることはできなかった。なぜなら、彼女が“在日朝鮮人”という立場であり、しかも“女性”という立場もあるからである。このように考えてみると、マイノリティ集団のなかの「障害」をもつ女性の立場を、私がどのように認識しているのかがかなり問われることになる。

この訴訟の争点の一つとして、養育者の「過保護」の問題が出てきた。こういうことは古くから問われているものであり、別段、新しい問題ではなく、心理学の教科書に必ず取りあげられている(4) し、「障害者」差別の裏返しの形であると決めつけることはきわめて簡単なことである。そして、青年期後期の人生最大の危機としての「結婚」問題に結びつけて考察することも、心理学の面からは、簡単なことであろうと思われる。なぜなら、現象面によく表出され、だれもがみて納得しやすいと思われるからである。

しかし私にとって、よくわからないことや整理しきれないことがかなり残されており、今でも尾をひいている。被告の弱い面と思われるところは在日朝鮮人の「障害者」観の底流にあるものであるが、在日朝鮮人の「障害者」観が在日朝鮮人「障害者」にどのような影響を及ぼし、彼らの歪められた意識にどう結びついていったのかということである。当事者であった彼女は、確かに民族意識を取り戻していったのであるが、在日朝鮮人社会に戻ろうとは考えていないことに、私は衝撃を感じた。そこで、彼女のいう意味をどこまで理解できるかを考えてみた。そして、次の諸問題点が根底をなしているのではないかと考えるようになった。それらを取り上げて、私自身にとっての取り組むべき課題であることとして、率直に述べていきたいと思う。すなわち、

①家庭における民族教育のあり方
②「障害児」教育における民族教育のあり方
③「障害」観の再検討
④父系血統優先主義社会からの思想的訣別

以上の4点を本論文のテーマにしたいと思う。

注

(1) 1987年7月15日付「意見書」及び1988年9月6日付「意見書」。

(2) たとえば、ピェール・オレロン著・住宏平訳『聾唖の生活』（白水社、1955年）、伊東倚祐『ろう教育—君ら音をうばわれて—』（部落問題研究所、1967年）、ディ・カルロ著・谷俊治・小川仁訳『言語障害シリーズ7　聴力障害<ろう>』（日本文化科学社、1970年）、原田政美監修・石戸谷栄一・村井潤一編著『障害児（者）の生涯と教育2　聴覚障害』（福村出版、1978年）、岡田明『聴覚

障害児の心理と教育』（学芸図書、１９８１年）等がある。ほとんどは健聴者の立場で書かれているので、参考しにくい部分もある。それでも綿密な調査や観察の結果に基づいて書かれたものも少なくないから、ある程度の参考になりうる。

（3）村松孝徳『底辺より撃つ』（拓石堂、１９７７年。のちに風媒社、１９７９年）、入谷仙介・林瓢介編『音から隔てられて―難聴者の声―』（岩波書店、１９７５年）、岩淵紀雄『しじみ貝の詩―聴力障害者の体験から―』（日本放送出版協会、１９７９年）等を参照。数冊を拝見したが、聴覚「障害者」の“エリート”の立場で書かれたものであり、しかも日本人の立場によるものである。しかし残念ながら、私の管見の限り、被差別の立場（たとえば、被差別部落、アイヌ人、在日朝鮮人、女性など差別に関わるもの）を明らかにしようとした著作がみあたらず、本論文のテーマに沿って引用できる箇所がない。

（4）安香宏「非行と家族」詫摩武俊・依田明編著『家族心理学』（川島書店、１９７２年）所収１６３頁。依田明『家族の心理』（有斐閣新書、１９７８年）５２頁。依田明「親子関係」小林他編『臨床心理学事典』（岩崎学術出版、１９７９年）所収６０頁。大橋薫『家族病理の社会学』（垣内出版、１９８３年）９８～１０１頁等を参照。

Ⅱ家庭における民族教育のあり方

さきの「訴訟までのあらすじ」でふれたように、彼女が「帰化」を安易にも「当然だ」と思っていたという事実に注目すれば、「日本人男性の妻になるのだから」という意識がどのようにして彼女の意識構造のなかに組み込まれていったのかを考えざるを得ない。そして、私が京都地裁へ提出した「意見書」にふれなかったが、彼女自身が自分の“本名”の読み方をまったく知らされておらず、しかもハングル表記を知らされていなかったという事実に、私は考え込まざるを得なかった。民族の最大の文化遺産である言語すら、意識して覚えようとしなかったことの原因を考えてみると、彼女の生活史、特に幼年期から青年後期にかけて、実家の家計を少しでも支えていかなければならなかった「長女」という立場も影響していたように思われる。ちなみに彼女の弟は、聴覚「障害者」であるが、かなりの民族意識をもち、自分からすすんで“ウリマル”（ハングルで「我々のことば」の意味）を意識して覚えているのである。なぜ姉と弟との間でこんな差が出てくるのかをずいぶん考え込まされた。ここで、在日朝鮮人養育者の“ウリマル”に対する姿勢が問題になるのではなかろうかと思われる。ハンセン病患者だった故兪順凡（ユ・スンボム）氏が「異国での４０年の空白は言語にとっても空白である」(1) と自ら認めているように、在日朝鮮人にとって、“ウリマル”を日常生活でもちいなくなっていることの苛立たしさを当事者本人が感じていると思われる。そこで、在日朝鮮人養育者の“ウリマル”に対する姿勢を取り上げてみたい。ただし「同化」教育との関連で、その影響が在日朝鮮人家庭のなかに及んでいることを忘れてはならないと思う。

注

（1）川野順『狂いたる磁石盤』（新幹社、１９９３年）３５４頁。

１養育者の“ウリマル”に対する姿勢

彼女の生活史によれば、彼女は両親からあまり“ウリマル”を教えてもらえなかったという。“ウリマル”を覚え、“本名”の読み書きができるということは、在日朝鮮人養育者から“民族の最大の文化遺産”を継承することにつながっていくわけであるので、ここで、在日朝鮮人養育者自身が“ウリマル”をどのように評価していたのかが問題であろうと思われる。

（1）簡単な“ことば”の理解・受容・継承

在日朝鮮人の日常生活の次元において、家族共同体が重要な人格形成の場であるのはいうまでもなかろう。その家族共同体のなかで、“ウリマル”を理解し、受容し、継承していくことは、在日朝鮮人にとっての自らの民族アイデンティティを確立していくことにつ

ながっていくはずだと考えられる。この出発点は単位家族を含む親族関係の紐帯のなかにある。ただし、マイノリティ集団である民族共同体のなかでの“ことば”の果たす役割についての実証的な研究は、私の管見の限り、みあたらないので、数多くの在日朝鮮人「障害者」との交流のなかから得た中間的な結論を述べてみたいと思う。

幼年期の子どもたちがまず覚える両親に対する呼称は“アボジ”（またはアッパ、父）と“オモニ”（またはオンマ、母）であるが、これらの呼称は、よほどの民族意識をもっていない限り、子どもたちにそう呼ばせることがきわめて少ないのである。こういうことは在日朝鮮人養育者の“ウリマル”に対する評価の如何にかかわっているわけで、“ウリマル”を優先させるか、日本語を優先させるかによって、左右される。私の知り合いで、ソウル大学を出た在日朝鮮人二世の夫妻はわが子に“アッパ”とか“オンマ”と呼ばせているとのことである。したがって、日本という異国の地で“ウリマル”を優先して教育するということは、在日朝鮮人養育者自身が自らの立場をそれだけ認識していることを意味する。そして、その勇気に敬服せざるを得ない。

このようにして、幼年期に家庭で“ウリマル”を身につけた在日朝鮮人は、それなりに民族アイデンティティの自己形成を行なっていくことが少なくない。ただし、民族アイデンティティの自己形成に至るまでには、かなりの心理的葛藤を伴うわけであるから、人生のなかで、少なくとも民族に関する苦悩を味わうのである。そうやって少年期、青年期を過ごしていく。この場合、民族意識を自分で育てていく傾向がみられる。そうでない場合は、民族アイデンティティを無意識的に拒否する傾向がみられるが、奪われた民族アイデンティティを意識的に取り戻そうとするには、大きな犠牲を払わなければならないことになる。そんなケースを直接目のあたりにしたことがある。

したがって、民族アイデンティティをもちえているかどうかは、簡単な“ウリマル”が自然に口から出ているかどうかが尺度になると思われる。これは在日朝鮮人が同胞を“本名”で呼べるかどうかにも関係している。むしろ民族差別に抗して堂々と“本名”で呼びあえる関係をつくっていくことは、“ウリ”（我々）意識（仲間意識）の形成に密接にかかわっている。マジョリティ集団のなかにあって、マイノリティ集団として「民族」を強く意識せざるを得ないから、“ウリ”意識をもたざるを得ないように思われるが、“ウリマル”を拒むことなく、受容できるかどうかが、在日朝鮮人社会に受け入れられるかどうかにかかわっているように思える。こうしたことは在日朝鮮人「障害者」にも同じことがいえるだろうし、厳しい言い方をすると、「民族としての誇りがもてない奴等は仲間ではない」ということにいきついてしまう。このように考えてみると、在日朝鮮人「障害者」にとっての民族意識の内実が在日朝鮮人家庭での養育者の「障害児」に対する“ウリマル”教育のあり方に関連しているように思われる。私は長いこと、在日朝鮮人「障害者」をみてきたが、在日朝鮮人「障害者」同士の物理的な暴力を伴う喧嘩の根抵に、民族アイデンティティの問題が常に伴っていた。精神的に強いストレスを在日朝鮮人「障害者」たちは感じていたのであろう。このストレスのなかに、簡単な“ウリマル”を理解し、受容できなかったことの苛立たしさが含まれていたのである。そしてこれは、“本名”の問題も絡んでくる。

（2）“本名”の読み書き

ここでいう“本名”とは、民族共同体のなかで自分のアイデンティティを再確認するための在日朝鮮人個人の標識を意味する。なお、朝鮮人の姓名について簡単にいえば、「姓不変」の原則が李氏朝鮮時代に確立されてから５００年くらいの歴史しかない(1)が、儒教倫理では、父祖の「姓」を誇り、大切にしなければならないとされている。これは「族譜（チョクボ）」と関係するが、父系血統優先主義社会の名残りである。この“本名”を名乗るべきだと教育の現場でいわれている。在日朝鮮人教師に限らず、日本人教師のなかにもそのように考えているだろう。

しかし“本名”を名乗るべきだという説得材料がなければ、“本名”を名乗らない在日朝鮮人「障害者」は安易に“本名”を受け入れようとしない。こうした傾

向は、“ウリマル”を本気で覚えようとせず、日常生活の次元で「朝鮮（チョソン）」との関わりを意識的に避けている在日朝鮮人「障害者」にみられるし、事実、私に“本名”を明らかにしない。さらに、同じ傾向は幼年期に“ウリマル”を家庭で学ぶ機会を奪われたために、“ウリマル”を全然知らない人たちにもみられる。「なぜ、本名を使わなければならないのか」という疑問を提示しつつ、“本名”を拒否する場合がみられることについて、どのように解釈するか。「日本の社会が民族固有の姓名を拒否しているから」と答えることはたやすいし、事実、日本人「障害者」のなかにも民族固有の姓名を忌避する傾向がみられるのである。その原因については他の文献に譲る(2)として、在日朝鮮人家庭のなかに“本名”を名乗らせない教育が行なわれることが往々にしてみられる(3)。このような“本名”を名乗らない在日朝鮮人「障害者」の存在それ自体が日本人に突きつけた問題提起であると受けとめたいと思う。これは在日朝鮮人社会という民族共同体への参与を自ら拒否することを意味するから、日本が朝鮮に対して行なったその罪の深さを慟哭せざるを得ない。

民族共同体のなかで“ウリマル”を覚えることは、“ウリ意識”を育むための前提条件であり、かつ必要条件であろうと思われるし、民族共同体である在日朝鮮人社会の一員になるパスポートであると思えばいいのであろう。しかし、民族固有の「姓名」の呼称を拒否する社会において、あえて“本名”の正しい読み書きを覚えることは、その意義を本人がどこまで理解できているのかに帰着すると思われる。たとえば、さきの「訴訟までのあらすじ」でふれた被告は、簡単な“ウリマル”をあまり覚えていなかったので、“本名”を正しく読み、書くことすらできなかったのである。彼女は、訴訟が進展するに伴い、私たちと一緒に朝鮮の歴史や文化を学ぶなかで、自分の“本名”を正しく覚えていくようになり、“本名”に誇りをもてるようになった。このようにして「回り道」をしながら、自分にとって“本名”がどのような意味をもっているかを理解できるようになったわけである。そして、在日朝鮮人同胞に自分の“本名”をいえるようになった。だから、在日朝鮮人が民族アイデンティティを取り戻すには、民族そのものの歴史や文化を学べるように、私たち日本人がその環境をつくっていく努力が要求されると思われる。つまり、在日朝鮮人に“本名”を名乗らせることを強いるのではなく、本人自ら“本名”を名乗れるようにしていく環境づくりの努力をしなければならない。そういう姿勢がなければ、在日朝鮮人に日本人が理解されるはずがない。

しかしそれだけにとどまらず、民族共同体としての伝統的な生活スタイルがあるから、在日朝鮮人がそれを理解し、受容し、継承していくことは、“本名”について、どこまで誇りがもてるのかに関係していると思われる。

注

（1）金容漢『韓国の戸籍制度と戸籍法』（日本加除出版、１９７７年）３４頁及び歴史教育者協議会編『知っておきたい韓国・朝鮮』（青木書店、１９９２年）２４頁等を参照。

（2）金一勉『朝鮮人がなぜ「日本名」を名のるか』（三一書房、１９７８年）、宮田節子・金英達・梁泰昊『創氏改名』（明石書店、１９９２年）及び伊地知紀子『双書　在日韓国・朝鮮人の法律問題４　在日朝鮮人の名前』（明石書店、１９９４年）等を参照。

（3）具体的な例として、１９８９年８月１７日付『統一日報』所収の「８・１５、４４周年、今日の在日同胞」及び閔寛植著・金敬得・金容権訳『在日韓国人の現状と未来』（白帝社、１９９４年）２５１～２５２頁等を参照。

2. 民族としての生活慣習の理解・受容・継承

在日朝鮮人社会のなかに一定の生活慣習がある。そのもっとも代表的なものとして、招魂再生儀礼としての祖先崇拝（Ancestor worship）を中心とする祭祀という慣習をあげることができる。この祭祀（チェサ）は、血縁共同体でのもっとも基本的な行事であり、日本という異国の地で、民族共同体の一員であることの意識を育み、さらに民族意識を育むための重要な行事

であるといわれている(1)。これらの行事は、男系を中心とする行事と女系を中心とする行事に分けることができる。前者は儒教の教えを中心とし、後者は道教、仏教やシャーマニズム（Shamanism、黄教）を中心とする。なお、朝鮮のシャーマニズムは、道教と仏教が民間宗教に習合したもので、「巫堂（ムーダン）」と呼ばれるものである。それらの行事のほかに、男性や女性がともに参加できる行事もある。ただし、父系中心の行事を基本にしているから、父系血統を優先し、形式が重んじられる。

在日朝鮮人「障害者」に対する聞き取り調査によれば、その意義を理解していなかったり、参加したくないというケースがみられた。さきの「訴訟までのあらすじ」でふれた被告も、やはり、「家庭で行なわれている行事に参加したくない」ということであった。彼女は、こうした行事に参加することが苦痛だから、「同じ民族の人とは結婚したくない」という感情があった。彼女をしてこのように思わせてしまったのはどういうことか、考えざるを得なかった。そこで、在日朝鮮人が祖国での行事を異国の地で守っている精神を理解することから、彼女が忌避する要素はどこにあるのかを考えてみたいと思う。それは、後述するように、在日朝鮮人の「障害者」観と深く関連するからである。

（1）行事の理解・受容・継承

祭祀（チェサ）は、在日朝鮮人社会のなかにあって、欠くことのできない重要な伝統的行事であり、むしろ、生活の一部だといっても差し支えないと思われる。日本での祭祀はふつう、「法事」と呼ばれている。祭祀には次のようなものがある(2)が、本国でしかできない行事もある（特に、祠堂祭や氏族祭祀の場合）。ただしここでは、喪中の祭祀は省略する。

①祠堂祭（サダンチェ）(3)
②時祭（シチェ）(4)　　（氏族祭祀）
③茶礼（タレ）(5)　　（家内祭祀）
④禰祭（イチェ）(6)
⑤忌祭（キチェ）(7)　　（家内祭祀）
⑥墓祭（ミョチェ）(8)（氏族祭祀）
⑦節祀（チョルチェ）(9)

これらの祖先崇拝を中心とする祭祀の意義は、崔吉城（チェ・キルソン）氏によれば、「祖先崇拝は世代間に生じるジレンマを解決する一つの方法であるといえる。父母は子供たちに持っているものをゆずってやり死の恐怖の世界に入っていくことであり、子供は父母供養の義務を負わなければならないという葛藤がある。このようなことをよく解決するための一つの方法が祖先崇拝といえる(10)」という。そして祖先崇拝は、儒教における「親孝行」の倫理に基づいており、具体的には、次の『孝經』の「喪親章　第二二」(11)にふれている。

「子曰。孝子之喪親也。哭弗依。禮亡容。言弗文。服美弗安。聞樂弗樂。食旨弗甘。此哀慼之情也。三日而食。教民亡以死傷生也。毀不滅性。此聖人之正也。喪不過三年。示民有終也。爲之棺槨衣衾以舉之。陳其簠簋。而哀慼之。哭泣擗踊。哀以送之。卜其宅兆。而安措之。爲之宗廟。以鬼享之。春秋祭祀。以時思之。生事愛敬。死事哀慼。生民之本盡矣。死生之誼備矣。孝子之事終矣。」

（子曰く、「孝子の親に喪するや、哭して依せず、礼は容つくる亡く、言は文らず、美を服して安からず、楽を聞いて楽しまず、旨きを食らひて甘からず、これ哀慼の情なり。三日にして食するは、民に死を以て生を傷る亡きを教ふるなり。毀すれども性を滅せざるは、これ聖人の正なり。喪、三年に過ぎざるは、民に終りあるを示すなり。これが棺槨衣衾を為つて以てこれを挙げ、その簠簋を陳ねて、これを哀し、哭泣擗踊、哀しんで以てこれを送り、その宅兆を卜して、これを安措し、これが宗廟を為つて、鬼を以てこれを享し、春秋に祭祀して、時を以てこれを思ふ。生けるに事ふるには愛敬し、死せるに事ふるには哀慼す。生民の本尽くせり。死生の誼備はれり。孝子の事終れり」と。）

親に対する「孝」の強調は、さまざまな宗教にみら

れ、普遍的なものだといえる。ただしユダヤ教やキリスト教では、「モーゼの十戒（The ten commandments)」の第五戒で「(生きている）父母を敬え（ς ι μ α ς ο ν π α ς ε ρ α κ α ι ς η ν μ η ς ε ρ α）(12)」としているが、きわめて簡単なもので、儒教などのように詳しいというほどのものではない。しかし儒教の教えでは、両親が生きている間に両親への「孝」を尽くすことはもちろん、死後の両親への「孝」を尽くすことにある。朝鮮人にとって、「孝は韓民族の伝統社会の第一の美徳のように考えられており、将来もこれをよく守っていかなければならないように強調される伝統的倫理 (13)」である。したがって、この「孝」の仕組みを理解することは、朝鮮民族の精神構造を理解することにつながっていくといわれている (14)。

こうした儒教イデオロギーに基づく行事は、高麗時代（９１８～１３９２）末期に朱子学が移入され、李氏朝鮮時代に『朱子家礼』による祖先崇拝が両班（ヤンバン）階級（官僚階級）のなかで定着するようになり、その後に庶民の間に普及されたものである。特に、招魂再生儀礼としての祖先崇拝を中心とする祭祀を欠席することは、「死後の父母を世話しない」とみなされ、たいへん失礼な行為とみなされることがある。ある在日朝鮮人男性「障害者」から直接聞いた体験談であるが、祭祀を欠席したために、両親の見ている前で実兄から鉄拳制裁を受けたとのことである。この話からわかるように、祭祀への出席が重要視され、義務づけられているようである。彼は、鉄拳制裁を受けるまで、祭祀への出席の意義を十分に理解できなかったとのことであった。異国の地で、これらの行事を理解し、受容し、継承していくためには、祖先崇拝を中心とする祭祀の意味を在日朝鮮人「障害者」が理解していることが必要であると思われる。なぜなら、これらの行事への参加が民族意識を育むことにつながっているし、多くの在日朝鮮人が語るように、親族共同体の紐帯を確かにする営みでもあるからである。

招魂再生儀礼としての祖先崇拝を中心とする祭祀は、原則として、父系血統の男性子孫が参加することになっているので、女性は祭祀に参列することができず、ただ、準備や後始末に忙殺されるだけである。これが在日朝鮮人女性の不満のもとになっており、恨み節をよく聞かされる。

（２）日常生活における慣習の理解・受容・継承

かつての日本がそうであったように、父系血統優先主義の男性中心の社会は、在日朝鮮人社会のなかでもみられる。そして朝鮮半島南部では、伝統的な価値観念である儒教的三綱（君臣・父子・夫婦の道）五倫（君臣の義・父子の親・夫婦の別・長幼の序・朋友の信）がまだ強く残っている (15) ので、父系血統優先主義社会の伝統的倫理に基づいているのはいうまでもない。日常生活上の規範（Norm）としての倫理観念が儒教イデオロギーに依拠しているので、「礼節」が自然と表にあらわれてくる。それは、朝鮮人家庭のしつけが厳しいからだともいわれているが、祖先崇拝を生活慣習に取り入れているため、「礼」の仕方が細かく定められていることと関連しているのかもしれない。たとえば、たばこは目上の人の前で決して吸わない、酒も目上の人の前で飲まない、“パンマル”（ぞんざいなことば）も目上の人には決して使わないなどの生活上のルールがある。あれこれとうるさそうに感じられるが、朝鮮人の長い生活伝統のなかで確立された慣習である。その反面、このような慣習があっても、心理学者の尹泰林（ユン・テリム）氏が朝鮮人社会を分析して批判しているように、「身分関係を重視する一方、身分のない者、つながりのない者には、苛酷あるいは無関心であるのが常である (16)」とのことである。その原因は、儒教的三綱五倫に拘泥するあまり、「父子・君臣・夫婦など特定の関係にある個人と個人を考えるだけで、社会全体に対する公共的な道徳というものをあまり考えない (17)」というところに求められよう。さらに、男尊女卑の倫理思想も存在しているから、身分的に対等なつきあいがしづらいのかもしれない。

このような生活慣習をよく理解しなければ、在日朝鮮人社会から爪弾きされることもある。だから、家庭での倫理的なしつけの教育がもっとも要求されるわけである。基本的なしつけが身についたとしても、その立居振る舞いの意味をよく知っていなければ、「特定

の関係にある個人と個人」とのつながりをつくることはむずかしいこともある。在日朝鮮人「障害者」のsociometryをみて、sociogramをつくって図にしてみると、対人関係の偏りがみられる。このなかで重視すべき事実は、在日朝鮮人「健全者」との対人関係が希薄なことである。これまでに在日朝鮮人「障害者」の立居振る舞いを観察してきたことと併せて、対人関係が希薄であることの原因を考えてみると、在日朝鮮人「障害者」の場合、在日朝鮮人社会における生活慣習を家庭でじゅうぶんに教わることが少なかったという事実に求められそうである。在日朝鮮人「障害者」に対する生活慣習の教育がなおざりにされていることは、結局、在日朝鮮人「健全者」の「障害者」観に問題を孕んでいることにいきついてしまう。

在日朝鮮人「障害者」が在日朝鮮人の生活慣習を理解し、受容していくには、結局、“ウリマル”を覚え、自分からすすんで理解しようとする姿勢が要求されることになる。狭いつきあいのなかにとどまるのであれば、日本の諺にあるように、「井のなかの蛙」になってしまうだけである。また、生活慣習を理解し、受容しなければ、民族意識が育つはずがなく、民族アイデンティティも堅固としたものになれない。そうなると、さきに述べたように、在日朝鮮人社会から爪弾きにされるだけである。そして、同じ民族だからといっても、うわべだけのつきあいしかできないし、生活慣習のなかにあらわれる「民族の心」を教わる機会も少なくなってしまうだけである。

「民族の心」に関していえば、さまざまなものがあり、日本語に訳すのが困難なことばも少なくない。そのもっとも代表的なことばとして、「恨（ハン）」がある。これは日本語でいう「うらみ」を意味するものではない。確かに「恨（ハン）」は、心理的葛藤の状態をあらわしており、興味のあることばでもある。詳細は崔吉城（チェ・キルソン）氏の著作(18)に譲るとして、「鬼神信仰」に由来しているともいわれている。次に、檀君（タングン）神話にみられる「弘益人間（ホンイクインガン）」ということばがあり、これは「多くの人々に利益を与える人間」という意味であるが、限られた血縁共同体の範囲での意味なのか、国際的な見地に立つ意味なのか、はっきりしないことがある。明るい情緒をあらわすことばとして、統一新羅時代（６６９～９１８）に「花郎（ファラン）精神」が確立され、「モッ」ということばが定着する。これは、日本語に訳すのがたいへんむずかしいが、「粋」とか「風流」とでもいおうか、「かっこいい」とか「すてき」とかのような感じの自然主義に基づいたことばである。ほかに「サルプリ」ということばもあり、厄払いだという意味をもつが、奥が深いので、理解するには時間がかかる。「サルプリ」は、朝鮮シャーマニズムにおけることばであるが、朝鮮人の「障害者」観に深くかかわるものである。以上のような「民族の心」を理解することは、生活慣習を理解するキーポイントであるといえる。そして、これらのことを理解できれば、受容する素地ができると思われる。

以上のことは、本人が家庭や在日朝鮮人社会のなかで学ぶべき事柄であろうが、それでも、在日朝鮮人「障害者」にとっての限界があることを感ぜざるを得ない。そこで、民族教育の重要性が浮かび上がってくることになる。こうしたことは、「障害児」教育のなかで民族教育を行なえるか、それとも、民族学校で「障害児」を受け入れてくれるかという議論につながることになるが、それらについての議論を次にすすめていきたいと思う。

注

（１）原尻、前掲書１４７～１５７頁。
（２）若松實編著『韓国の冠婚葬祭』（高麗書林、１９８２年）２０５頁。
（３）若松、前掲書２０５～２０９頁。
（４）若松、前掲書２０９～２１０頁。
（５）若松、前掲書２１０～２１１頁。
（６）若松、前掲書２１２頁。
（７）若松、前掲書２１２～２１６頁。
（８）若松、前掲書２１７頁。
（９）若松、前掲書２１７～２１８頁。
（１０）崔吉城著・重松真由美訳『韓国の祖先崇拝』（御茶の水書房、１９９２年）１７頁。

（１１）林秀一『孝経』（明徳出版、１９７９年）１０９頁。
（１２）「出エジプト記」２０章１２節、「レビ記」１９章３節、「申命記」５章１６節、「マタイ伝福音書」１５章４節、「マルコ伝福音書」７章１０節及び「エフェソ人への書簡」６章２節。
（１３）崔吉城、前掲書５９頁。
（１４）崔吉城、前掲書６１頁。
（１５）崔吉城、前掲書６９頁。
（１６）尹泰林著・馬越徹・稲葉継雄訳『韓国人―その意識構造―』（高麗書林、１９７５年）８９頁。
（１７）尹泰林、前掲書９０頁。
（１８）崔吉城『韓國人의恨』（수울圖書出版、１９９１）真鍋祐子訳『恨の人類学』（平河出版社、１９９４年）

Ⅲ「障害児」教育における民族教育のあり方

飯沼二郎氏とともに、１９９０年から１９９１年にかけて、在日朝鮮人「障害者」に対する聞き取り調査(1)を不完全ながら実施した。ここで浮かび上がることは、在日朝鮮人「障害者」が受けてきた「障害児」教育のあり方をどのように受けてとめていくかということである。「障害児」教育一般を議論するにしても、被差別部落出身「障害児」の存在を無視できないので、不完全ながら、「同和」教育を「障害児」教育のなかで実施してきたという経緯を無視することはできない。民族学校では、「障害」の明らかな子どもを受け入れることに大きなためらいを感じていたのであろうか、一部の民族学校で「障害児」の受け入れを拒否してきたという事実がある(2)。こうなると、「恩恵」就学許可制(3)のもとで、在日朝鮮人「障害児」を日本の盲・聾・養護学校へ入学させざるを得ないことになってしまう。もっとも、民族学校は１９４０年代後半のＧＨＱ（General Headquarters）及び日本の官憲による教育弾圧を経験している(4)から、自分たちの教育を守るのが精一杯で(5)、在日朝鮮人「障害児」を視野に入れる余裕がなかったことは事実である。さらに民族学校は、学校教育法でいう「一条校」(6)に該当しておらず、「各種学校」扱いのままである(7)。そのため、自分の子どもに民族としての誇りをもたせたいが、「同化」教育を受けさせねばならず、ジレンマに陥る在日朝鮮人養育者の苦悩が存在するはずだと思われる。その点を含めて、論考をすすめていきたいと思う。

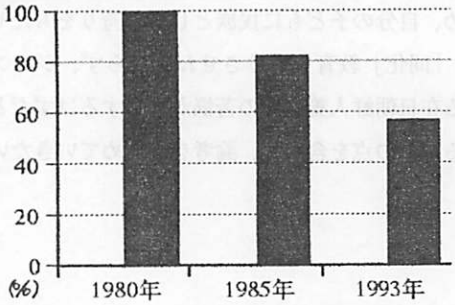
注

（１）飯沼・藤林編、前掲書２～８４頁。
（２）１９５６年生まれの聴覚「障害者」である金博茂（キム・パクモ）氏の証言による。なお、福岡県のある民族学校で聴覚「障害児」を受け入れた例があるので、すべての民族学校が「障害児」を受け入れなかったのではなく、それぞれの民族学校の独自の裁量（理事会の決定あるいは教師集団の承認）に任されていたようである。この裁量に大きな影響をもたらしているのは、その民族学校に在籍する生徒の減少傾向である（金贊汀『在日という感動』（三五館、１９９４年、１３４～１４５頁）。これが在日朝鮮人「障害児」の受け入れに大きく作用していることは否めない。民族学校の経営では、都道府県や市町村からの教育に関する補助金ないし助成金にあまり依存できないので、学資や寄付金による収入に頼らざるを得ない。したがって在籍生徒数を少しでも増やすために、在日朝鮮人「障害児」の受け入れに関係すると思われる。位田浩「朝鮮学校への公的補助の現状」空野佳弘・高贊侑編『在日朝鮮人の生活と人権』（明石書店、１９９５年）所収１５２～１５５頁を参照。

朝鮮総連系民族学校の在籍生徒数の推移（推計）

	在籍生徒数	減少の割合
1980年	31,200	100.00
1985年	25,500	81.73
1993年	17,600	56.41

民族学校在籍生徒数の割合（1980年を100とする）



出典：金賛汀、前掲書１３９頁より作成。

在籍生徒数は金賛汀（キム・チャンジョン）氏による推定であり、彼によれば、朝鮮総連系の民族学校の内部資料に拠ったという。なお、朝鮮総連系の民族学校の在籍生徒数は非公開であるので、調べようがない。

（３）「恩恵」就学許可制ということばは、小沢有作氏の論文からの引用である。小沢有作『在日朝鮮人教育論　歴史編』（亜紀書房、１９７３年）３７４頁。なお詳細については、小沢、前掲書３６９～３７５頁及び飯沼・藤林編、前掲書１５６～１５９頁を参照。

（４）在日朝鮮人学童が官憲に射殺された「阪神教育事件」（１９４８年4月２４日）がその例である。小沢、前掲書２２１～２５２頁、殷宗基『在日朝鮮人の生活と人権』（同成社、１９８６年）１１６～１２０頁、姜徹『在日朝鮮人の人権と日本の法律』（雄山閣、１９８７年。第二版、１９９４年）７５～７９頁、４・２４を記録する会編『阪神教育闘争』（ブレーンセンター、１９８８年）、朴慶植『解放後在日朝鮮人運動史』（三一書房、１９８９年）１８４～２０８頁、森博行「民族教育の現状」床井茂編『いま在日朝鮮人の人権は』（日本評論社、１９９０年）所収８５～８９頁及び李月順「在日朝鮮人の民族教育」朴鐘鳴編『在日朝鮮人―歴史・現状・展望―』（明石書店、１９９５年）所収１５２～１５７頁等を参照。

（５）小沢、前掲書５３７頁。具体的には、１９６５年１２月２８日付文部省事務次官通達（文普振２１０号）で「朝鮮人としての民族性または国民性を涵養することを目的とする朝鮮人学校は、わが国の社会にとって、各種学校の地位を与える積極的意義を有するものとは認められない」とされ、さらに「わが国の利益を害すると認められる教育を行ってはならない」（１９６８年３月国会提出の「外国人学校法案」３条２項）とされたように、在日外国人に「私学設置の自由」を認めようとしなかったことに関係する。この点については、兼子仁『法律学全集１６－Ⅰ　教育法〔新版〕』（有斐閣、１９７８年）２２０頁、姜徹、前掲書８４～８６頁、李月順、前掲論文（朴鐘鳴編、前掲書所収）１６２～１６５頁及び森博行「抑圧される民族教育」（空野・高編、前掲書所収）１４５～１４６頁を参照。

（６）「一条校」とは、学校教育法１条にいう「小学校、中学校、高等学校、大学、高等専門学校、盲学校、聾学校、養護学校及び幼稚園」であり、教育基本法等で「法律に定める学校」（教育基本法６条及び８条等）と呼ばれる。「一条校」としての「認可を受けるためには、文部大臣の検定をパスした教科書を使用し、文部省が作成した学習指導要領に従った教育を行なわなければならない。つまり、日本語の教科書を使って日本語で教えるということ、さらに『日の丸』を揚げ、『君が代』を歌うということが」（森、前掲論文（空野・高編、前掲書所収）１４３頁）条件となる。なお「一条校」として認可された民族学校は、白頭学院建国小・中・高（１９５１年学校法人認可。大阪市）と金剛学園小・中・高（１９８５年学校法人認可。大阪市）の２校しかない。

（７）前注（５）と関連して、文部当局が在日外国人の「私学設置の自由」を認めないとしたので、「各種学校」認可権をもつ都道府県知事に「各種学校」としての民族学校の設置を求めざるを得なかったのである。したがって、法的権利としての民族教育の権利についての議論をさらに進めていく必要がある。小田幸児「権利としての民族教育」（床井編、前掲書所収）８１～８３頁、李月順、前掲論文（朴鐘鳴編、前掲書所収）１８２～１８６頁及び森、前掲論文（空野・高編、前掲書所収）１４５頁。

1.「障害児」教育と「同和」教育

私がこれまでに接してきた在日朝鮮人「障害者」の多くは、聴覚「障害」をもっているので、京都府におけるろう教育を中心に考えてみたい。そして「障害児」教育における民族教育を考える前提として、「障害児」教育の「同和」教育への関わりを取りあげてみたい。

京都府の場合、ろう教育に「同和」教育を取り入れたのは、伊東雋介氏によれば、１９６６年前後と考えられる(1)。この背景は、学校教育における「同和」教育の経過をみることでわかる。京都府教育委員会は、１９６３年１１月５日に『同和教育の基本方針』を発表し(2)、翌１９６４年に「同和加配」教員制度を発足させた。この「同和加配」教員制度は、被差別部落を校区にかかえる一部の小・中学校から始まり、１９６８年より公立高校にも適用されることになった。この動きと関連して、京都府立聾学校に１９６４年4月頃に「同和教育研究委員会」が校長の指示で設置された。その後の試行錯誤の末、ろう教育の一環として「同和」教育が取り入れられるようになった。その時期については不明であるが、当時、在籍した生徒たちの話から総合してみると、前述の１９６６年前後のようである。ただし、私が京都府立嵯峨野高校に在籍した時期は１９７２年4月から１９７５年3月までであるが、「同和」教育を正規の授業の一環として受けていない。専ら課外授業として行なわれていたのであり、生徒会主導の行事やクラブ活動に依存していたようである。したがって、京都府立聾学校の取り組みは早いようである。

ここで重視すべきことは、ろう教育のなかに「同和」教育が取り入れられた過程である。さきの伊東雋介氏によれば、次のようである。

「私共はその技術的領域の相違故にお互いに関心を寄せ合わないし、一般教育の教育論や教育運動ともかけ離れてきた。ともすればこの教育を、単なる言語の特殊教育として把握していた私共の態度が、そこにはあったのである。

したがってこの学校に同和委員会が出来ても、さてこれをどう方向づけていったらよいのか意見がまとまらない。せいぜい部落問題の研究者を招いて講演を聞くくらいである。この問題の研究会に出席する教師でも

『研究会では某校の落書事件や某氏の差別的発言が議題になったが、やっぱりうちの学校とは問題がちがう』

と把えてしまったり、和歌山の盲学校では部落の子供が相当就学していて活溌な運動をやっているといった情報が入ってきても、

『うちの学級には部落の子が居ないから問題はない』

などということになってしまう。」(3)（下線・筆者）

ここに「障害児」教育関係者の一般的な姿勢を垣間見る思いがする。私はかつて京都府立聾学校に在籍したことがあるが、ＰＴＡの母親たちの差別発言、「部落の子どもたちとつきあうな」とか「チョーセンの子どもとつきあうな」などとよく伝え聞いたものである。そして「障害児」の間でも、被差別の立場にある「障害児」をよくいじめていた。こうしたことは、基本的人権を尊重しようとする教育を行なってこなかった結果の反映である。さらに、上記の引用からわかるように、在日朝鮮人「障害児」が教師たちの視野からはずされていたのである。

言語指導に拘泥するろう教育の結果として、差別に基づく「いじめ」の問題が発生していた。このことは、結婚差別事件訴訟で明らかにされているが、金洙栄（キム・スヨン）氏の証言にも具体的に出ている(4)。それによれば、１９６６年頃に在日朝鮮人生徒に対する「いじめ」が発生したという。また聞き取り調査でも、１９６６年以前及びその後の民族差別による「いじめ」が起きていることが明かになっている(5)。このような事実から、日本人聴覚「障害児」は、養育者から「チョーセンの子どもとつきあうな」といわれたり、在日朝鮮人の当時の貧しい生活を知ってか、教師たちの表面的な注意を聞かずに「いじめ」を行なって

いたようである。したがって、耳が聞こえなくても、民族差別の意味を薄々知っていたと思われる。部落差別にしても同様である。これはたんなる推定ではなく、「障害児」教育施設であるろう学校における被差別体験の聞き取り調査の結果によるものであるから、それなりの事実の重みがあるといえる。さらに被差別部落を意味する「四本指」の手話の単語が現実に存在しており、日本人に限らず、在日朝鮮人聴覚「障害者」が私に「四本指」を示して、「つまりあのアレやろ」といわれることがよくある。したがって、「同和」教育がきわめて不十分であることがよくわかる。

このような「いじめ」が発生したことに対して、「障害児」教育のなかに「同和」教育をきちんと位置づけてこなかったと批判することはたやすい。しかし問題の本質は、「障害児」教育のなかにあると考えられる。つまり、「障害児」教育のなかに民族教育が明確に位置づけられていたわけでなく、一般の公教育で実施されてきているように、「同化」教育に重点がおかれているだけのことである。ここでいう「同化」教育とは、「障害児」教育において、「日本社会に溶け込める善良な在日外国人『障害者』」を育成するという意味であり、「君が代」の唱歌を強制し、「日の丸」に敬礼することを強制するような教育を在日外国人「障害児」に施す意味である(6)。そうなれば、民族差別による「いじめ」から逃れるためには、自ら民族意識を捨てて、日本人「障害者」のなかへ「同化」していかざるを得ないところまで追い込まれるのであり、文部省のいう「同化」教育がうまくいくように機能していくことにつながってしまうのである。こうして、日本社会におけるマイノリティ集団の一員としての在日朝鮮人「障害者」の心理的・精神的葛藤を誘引することになる。だとすれば、必然的に彼らの心理的・精神的なサポートのためのカウンセリング活動の必要性が生まれてくることになる。

私の「障害児」教育における経験では、当時、能力主義教育の方針が「障害児」教育に取り入れられており、できる日本人「障害児」が優遇されていたように記憶している。一方で、被差別の立場にある、できない「障害児」はかなり放置されていたようで、さきの聞き取り調査でもその経験が語られている(7)。それに加えて、貧困家庭の「障害児」の場合は、家の手伝いのため、十分な自宅学習ができなかったこともある(8)ので、放置されていたようである。

したがって、「障害児」教育のなかに「同和」教育をどのように位置づけるかによって、ＰＴＡの母親の差別発言の問題や「障害児」のなかの「いじめ」の問題に対する取り組みの濃淡の差が出てくるのではないかと思われる。それは、「障害児」教育のなかに民族教育を取り入れられるかどうかという問題にかかわる。しかしそのことは、必ずしも盲・聾・養護学校の存在を「是」とするという意味ではない。地域の普通学校にしても同じことがいえるからであり、日本人「健全児」による在日朝鮮人「障害児」への「いじめ」の問題が存在しているからである(9)。

注

（1）伊東、前掲書１１７～１１９頁。

（2）京都府教育委員会『同和教育指導資料』（１９８５年）。

（3）伊東、前掲書１１７～１１８頁。

（4）金洙栄の１９８５年9月１日付「供述書」（乙２号証）及び１９８６年4月２４日付第１０回口頭弁論調書。

（5）飯沼・藤林編、前掲書５～１１頁、４６～４７頁及び６４～６７頁。

（6）ここでの定義は私自ら下したものであるが、在日朝鮮人による定義の一例を紹介すると次のとおりである。

「帝国主義者が侵略政策を合理化する手段として、その植民地民族に対し、言語や歴史、文化などを抹殺し、自国の言語や歴史を強要する教育をいう」（姜徹、前掲書８７頁）。

（7）飯沼・藤林編、前掲書３５頁。

（8）飯沼・藤林編、前掲書４１頁、４８頁及び５８～６０頁。

（9）飯沼・藤林編、前掲書６０頁。

2「障害児」教育と民族教育

「障害児」教育における「同和」教育が不十分なときに、差別を伴う「いじめ」が発生しない保証はまったくないことが前述の聞き取り調査で判明している。このことは「障害児」教育にかかわる教師たちにも責任があろうが、教師集団におけるあらゆる差別を許さない「教育社会の新しい自律的な規範形成」(1) がきわめて不十分であったことを示しているのではないかと考えられる。そのことを考えるにあたって、在日朝鮮人「障害者」の「障害児」教育経験に着眼したい。

在日朝鮮人「障害児」の学校における授業内容の理解の度合いに考慮しつつも、彼らが「部落差別」の意味を仄かに理解しているかといえば、彼らの「差別」の捉え方は皮相的にとどまっていた。その典型的な例を下記にあげよう。この例では、少し長くなるが、さきの「訴訟のあらすじ」でふれた被告のことばを引用する。

「当時のろう学校では、高等部にはいってから中学校の教科書をつかいます。小学部1年から3年までは、おもに発声練習に時間をついやしますので、教科書はつかいませんでした。小学部4年になって、はじめて普通の小学校1年生の教科書をつかいます。中学部1年のときは、普通の小学校4年生がつかう教科書をつかいますので、朝鮮についてを学ぶ機会はありませんでした。

ろう学校で、『クサイ』といわれ、机をのけられたりしたことを親たちに話せませんでした。話したいと思っても、話せませんでした。オモニの悲しい姿を毎日みていましたので、話そうとする気がおこりませんでした。『差別』ということばもわからなかった当時のことです。なぜいじめられるかがわかりませんでした。『クサイ』といわれたこと、『貧乏』といわれたことなどは認めます。ただ『ちがう』といえる勇気がなかったのです。でも『なぜ、それでいじめられるのか』がわかりませんでした。

…（中略）…

被差別部落については、学校で先生のほうから話があって、自分たち朝鮮人たちも差別されていることを知りました。クラスの友だちから差別されても、あきらめるというよりもむしろ、がんばって学校へ通いました。オモニにどんな話をしたらいいか、わかりませんでした。オモニをみると、かわいそうにと思ったことがありました。それに、会話をかわす時間もありませんでした。たまに『学校へ行きたくない』とオモニにいうと、おこられます。オモニがこわいので、学校へがんばって通いました。

学校で民族問題を学ぶ機会がなく、家庭のなかでも、『なぜ朝鮮人が日本に来たのか、日本へ来てからどんなふうにくらしていたのか』といった、民族問題に関する説明はありませんでした。アボジは、仕事の問題や家庭の問題をかかえていましたので、私と話す時間はありませんでした。」(2)

なお朝鮮史については、高等部の社会科で学んだようであったが、たんなる歴史事実を簡単に学んだだけであったという (3)。特に、日本人「障害児」は朝鮮の歴史を理解していなかったようである。授業で民族の歴史を学んでも、それを理解できなかったということが「いじめ」につながっていったと推定できよう。これでは、真に民族教育を「障害児」教育のなかに活かそうとする教師集団の努力がまったくみられなかったということになる。そのために、在日朝鮮人「障害児」に朝鮮民族に関する理解をさせることを妨げたということになり、日本人「障害児」からの「いじめ」を甘んじて受けざるを得なくなってしまうようだ。「同和」教育にも同じことがいえる。そして、これらの事実が在日朝鮮人「障害児」の「非行」化を招くことにつながっていく (4) のである。「障害児」教育施設内での在日朝鮮人「障害児」による暴力事件を聞いたことがある (5) が、日本人「障害児」が在日朝鮮人「障害児」に民族差別発言を行なったことが発端となっていたという。前述の「四本指」の手話の単語が現実に公然と日本人及び在日朝鮮人聴覚「障害者」のなかに根強く残っているように、「在日朝鮮人『障害

者」はチョーセンへ帰れ」という意識が日本人聴覚「障害者」のなかに根強く残っているのである。

在日朝鮮人の民族差別に抗議する形態をみるに、朝鮮人の倫理道徳の伝統によれば、相手に「けっして手を出さない」(6)（暴力をふるうなという意味）とされているので、もし相手に「手を出す」ことになれば、あるまじき人間として扱われることがある。したがって、多くの在日朝鮮人は差別に対する怒りをもったとしても、ふつう、暴力行為に訴えることはあまりないようである。差別されたとしたら、「恨（ハン）」という心理的葛藤を味わうことが少なくない。この心理的葛藤は「じっと耐えて、学校に黙々と通う」という形にみられる。もし暴力行為に訴えることがあるとすれば、ひどすぎる差別行為に対してであって、その行動に個人差があるのはいうまでもない。

「障害児」教育における民族教育が不完全でしかなく、さまざまな問題を惹起するわけであるが、儒教的倫理が必ずしも「平等主義」に基づいているわけではないから、民族差別に抗する知識が与えられないことがよくある。ここに、「障害児」教育に関わる日本人教師たちの在日朝鮮人「障害児」に対する民族教育への態度の問題が出てくることになるのである。前節で述べた「同化」教育を否定し、公然と民族教育を「障害児」教育施設で行なう必要があろう。しかし「障害児」教育施設で民族教育をまったく受けられなかった在日朝鮮人「障害者」の場合、どのようにしたらよいのだろうか。この点で考えられるのは、社会教育を地域社会のなかで施す力量を私たち日本人が蓄えていかなければならないことであろう。ただ、このようなことは実現不可能のようであるから、残される問題を考慮すれば、今のところ、カウンセリング活動しかないのかもしれない。

ただし、在日朝鮮人「障害者」の「障害児」教育経験を考慮しながら、カウンセリングを行なわなければならない。さらに、カウンセリングを担当する側が在日朝鮮人問題に関する知識をどれだけもちあわせているのかが問われるのであり、どこまで彼らに関われるのかが問われるのである。

一方で、「障害児」教育のなかで民族教育を実践していくには、教師個人の良心による努力に依存せざるを得ない。この例として、故松尾泰蔵氏が兵庫県立神戸聾学校で試みた民族教育を挙げよう。兵庫県立神戸聾学校の近くに、在日朝鮮人が多数居住する地域があり、在日朝鮮人聴覚「障害児」の何人かが通学している。このろう学校で民族教育を取り入れたのは１９７４年以降のことと思われるが、契機となったのは、兵庫県立湊川高校が兵庫県立神戸聾学校出身の聴覚「障害児」を受け入れたときである(7)。兵庫県立湊川高校は民族教育を積極的に進めている学校として知られているところであり、兵庫県立神戸聾学校に影響を与えたのかもしれない。故松尾泰蔵氏がろう学校で行なった授業の内容を紹介して、この節を締めくくりたい。

「小学部で社会の勉強の時、朝鮮人は日本海を『東海』と言っているという話から、朝鮮・韓国の風俗、生活などからハングルも紹介すると、子供たちは目を光らせ、ハングルを書き、中国語も知りたいといい、朝の始業前に、少しずつ書く練習も続けました。

その前後のことです。一人の子供が、だれもいない時、寄って来て『おじいさん、朝鮮人。ほんま』と言ったのです。顔を見つめると、再び『ほんま』と言うのです。それから一ヵ月ぐらいして、社会の時間に湊川高校の朝鮮語の先生の見学があり、ハングルを教えてもらいました。子供たちは教えてもらったハングルで自分の名前を一生懸命書いていました。こっそり告げて来た子供、異文化接触に瞳を凝らし、朝鮮人教師に集中する子供、そこには秘められている本来の人間の優しさの芽生えさえ感じるのです。」(8)

注

（1）兼子、前掲書３７頁。このことばは「学校慣習法（Schulgewohnheitsrecht）」の関連においてであるが、日本における現行教育制度が「同化」教育を前提とする以上、「法規を改廃する慣習法の生成過程は、事の性質上、当初は形式的に見て“法規違反”

の状態が人々の規範意識に支えられつつ進行することから始まるほかはない」（兼子、前掲書３８頁）ということが参考になる。ただし本来の意味は、教育労働者の学校における自治のあり方や労働条件にかかわることであり、教育法上の「規範意識」に関するものである。しかし現行教育制度のもとで、教師が文部当局のいう「同化」教育を否定し、民族教育を学校で行なうことは「規律違反」とみなされることがある。そのため、民族学級を学校に設置するとき、わざわざ外部から講師を招いている例が少なくない。

（２）飯沼・藤林編、前掲書７～８頁。

（３）飯沼・藤林編、前掲書６頁。

（４）１９６０年代後半の京都府立聾学校での例であるが、「非行」の形態は「怠学」、「窃盗」や「暴行」等であったという。多くは「窃盗」の事例がめだったようである。ただし、補導されるところまで到っていなかったという。

（５）前注（４）と同じ例であるが、民族差別による「いじめ」が発生したとき、在日朝鮮人生徒が差別を起こした日本人生徒に暴行を働いたという。

（６）尹泰林、前掲書２７８頁、李御寧『韓国人の心〔増補　恨の文化論〕』（学生社、１９８２年）８７～９１頁及び植田剛彦『在日韓国人の底力』（日新報道、１９９５年）１６～１７頁。なお朝鮮人のこうした倫理思想は、『論語』「衛霊公」篇の冒頭に「衛霊公問陳於孔子。孔子対曰、俎豆之事、則嘗聞之矣。軍旅之事、未之学事也。明日遂行」（久米旺生訳『論語〔中国の思想　９〕』（徳間書店、１９７３年）２３９頁）とあるように、儒教的平和主義に基づいている。この点については、ドイツの社会学者マックス・ヴェーバーも下記の文献で論じている。

Max Wever, Gesammelte Aufs閣ze zur Religionssoziologie I, Vierte, photomechanisch gedruckte Auflage, T歟ingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)　1947, p457f.

一般には、心的報復または心的体罰を行なうことがふつうである。李圭泰著・尹淑姫・岡田聡訳『韓国人の情緒構造』（新潮社、１９９５年）１６６～１６９頁を参照。

（７）松尾泰蔵『音のない世界』（草風館、１９８７年）１８頁及び１８８頁。

（８）松尾、前掲書９３頁。

心理職資格化の流れとその論点

三輪寿二（東京足立病院）

はじめに

これまで日本社会臨床学会（以下、社臨）は数回にわたり、厚生省の心理職国家資格化（または、精神科ソーシャルワーカーを含むコ・メディカルの国家資格化）について、声明や意見を出してきた(1)。それらの声明や意見は心理職国家資格化に対して批判的、否定的なものであり、社臨の基本的な立場はそれらから読み取れると思う(2)。

心理職国家資格化問題は社臨設立の契機になったものである。それゆえ、社臨として資格化問題に対する緊張関係を維持し続けるためにも、資格化の動きのさまざまな局面で、この問題を問い続けることが必要だろうという認識がある。今年1月、厚生省によって、「精神科ソーシャルワーカー及び臨床心理技術者の業務と資格化に関する研究班」（以下、「資格化研究班」）が発足し、精神科ソーシャルワーカーと心理職の国家資格化が新たな局面を迎えているようにも見える。そこで、資格化の経過をここでいったんまとめ、整理しておくことも必要だろうと考えた。

緊張関係ということで言えば、私たち自身の資格化問題に対する緊張関係ということにとどまらず、この問題に関わる全ての学会、団体、行政との緊張関係の維持という側面も含んでいる。とはいえ、これまでの社臨の資格化批判・反対が資格化問題の流れに現実的な影響をもってきたとは、筆者個人は思っていない。ただ、心理関係諸団体は“資格（制度）そのもの”に対しては、その狙いが異なっても、基本的には肯定的であり、そうであるがゆえに、そうした立場の他団体との緊張関係をいっそう意識し、資格化批判・反対の声は上げ続けなければならないと、筆者は思っている。

さらに、第4回社臨総会（水戸）で、「資格と人間関係」というシンポジウムを準備しており、それとも関連した形で、社臨の根っことも言うべきこの問題をもう一度とりあげたいと考えたのである。

今回は、精神医療現場に携わる心理職の一人として、資格化問題についてまとめておくつもりである。まず、心理職資格化の経過を資料的に振り返り、その後、資格（制度）化問題にまつわるいろいろな論点を紹介しつつ、筆者のこの問題への批判を含めて印象や意見を述べていくつもりである。

なお、国家資格化は精神科ソーシャルワーカー職にも及んでいる現状があり、その問題を含めてまとめていくことが必要であるが、本論では、心理職の資格問題を中心として取り上げていることをあらかじめお断わりしておきたい。

Ⅰ．心理職資格化の推移

＜心理職資格化の原点＞

心理職の資格問題は、１９６０年代後半の日本臨床心理学会（以下、臨心）の資格認定問題にさかのぼることができる。この時は、臨心が中心となって関係心理諸学会と一緒になって、認定機関を新たに作り、心理技術者資格認定機関業務を開始しようとした。資格基礎条件は大学院修士課程修了者で臨床経験1年以上の者とされ、専門性の追求を目指していた。しかし、当時は、「臨床心理学、心理臨床は患者の役に立っているのか」という心理職自身の内部告発もあって、この案件は否定され、その際の理事たちは臨心を脱会していった。そこには、１９６９年の精神医療改革とも連動していく臨心の学会改革のうねりがあり、心理職自身がそれまでなしてきた自らの臨床業務やその背景にある臨床心理学を批判的に自己点検することを迫ら

れる状況があった。そして、１９７１年の学会改革のなかで、資格・専門性の批判的検討を行いつつ、臨床心理学・心理臨床の総点検が始まったのである。

＜日本心理臨床学会と臨床心理士協会認定資格＞

臨心学会改革が始まるなかで臨心を去った理事の一部が中心となって、１９８２年に日本心理臨床学会（以下、心臨）を設立、さらに、日本臨床心理士資格認定協会（以下、認定協会）を組織して、１９８８年に文部省の許認可のもとに臨床心理士資格免許制度を成立させた。そして、１９９０年、認定協会は文部省の認可を得て、財団法人となった。小川捷之（１９８７）は、この資格制度および認定協会づくりの準備期に「性急に国家資格を関係省庁に請求するまえに、まず、わが国の状況に合った理想的な専門性を学会ないし協会などの団体ではっきりと確立し（ディプロマ制）、まずは社会的承認を得てゆこうとすることである。具体的にいえば、心理臨床に関係する諸学会に協力を要請し、協会（上述の認定協会のこと：筆者注）を設立し、そこで臨床心理士の資格認定を行ってゆこうと準備を進めているところである」(3) と述べている。そして、臨床心理士という資格制度の必要性について「…この種の仕事は、人間のこころという、きわめてあいまいなものを対象にするものである。それゆえ、専門家としての揺るぎないアイデンティティの感覚を内的にも外的にも確立してゆくためには、資格は是非とも必要である」(3) と述べている。

また、認定資格づくりに合わせて、その職能団体として日本臨床心理士会（以下、心理士会）が組織された。

しかし、この臨床心理士資格をめぐって、厚生省や日本医師会などから反発が起きた。内容的には、臨床心理士は医療現場にも所属しているにもかかわらず、文部省が厚生省との調整もなく資格を認めたことは越権行為である、あるいは臨床という言葉はすぐれて医学用語であり、心理士に軽々に用いるべきものではないといったものであった。

＜厚生省の心理職国家資格化＞

協会認定の臨床心理士資格が実施されてすぐに、厚生省による心理職国家資格化の動きが活発化した。厚生省は、１９９０年１２月より「臨床心理技術者業務資格制度検討会」を発足させ、翌１９９１年４月には「臨床心理士業務資格制度検討会」（以下、「資格検討会」）と名称を改めて、それまでの医師のみの構成に看護と心理を加えた。この動きを起点とする厚生省心理職国家資格化問題が現在の資格化問題の中心課題となっている。

この厚生省の国家資格化は先述の２つの資格化とは質が異なる。１９６０年代後半の臨心における資格化論議と１９８８年の認定協会資格は、いわゆる政治（政策）課題という性格を持ってはいない。それに対して、厚生省心理職国家資格化は政治課題として現れてきた。すなわち、１９８２年の医療費抑制政策を起点とする保健・医療・福祉行政再編成の一環としてマンパワーの確保のために登場したのである。よりよい医療のためのチーム医療というのも、こうした政治（政策）課題のなかで、心理職を法体系に組み込みつつ身分制ヒエラルキー構造を再構成し直すことが主眼であると考えられる。

さて、この厚生省国家資格化に追従したのが臨心の一部であった。臨心は１９９１年の第２７回総会で、この資格問題を巡って資格推進派と資格反対派が対立し、結局、国家資格化推進の方針を採択した（もちろん、それらの中間的な立場もあった）。この臨心総会の後、資格化反対を表明した者が中心となって、社臨が設立された。

その後、『心理の国家資格化についての日本臨床心理学会運営委員会声明』が提出されたのは、１９９４年２月になってからであった。これが、臨心が学会として心理職国家資格化について出した最初の公式声明であった。あまりに遅いという印象を拭えない対応であり、会員からの求めに追われる形で提出されたのであろう。このなかで、臨心運営委員会は、心理職の国家資格化について、次のような見解を述べている。「本学会は１９９１年の第２７回の学会総会で討論の末、国民医療経済に位置付けられて今回の資格化を否定することは、本学会が模索しながら実践してきたこ

れまでの臨床活動を失する恐れもあると判断しました。また一方、医療現場で現在無資格の心理技術者を資格制度に組み入れることで、医事法制上の整合性を得てその配置を拡大するものと認識し、ぎりぎりの選択として国家資格化を全面的に否定しないとの結論に達しました。」(4)

むしろ、この間の資格化推進のための活動は、１９９３年に設立された全国保健医療福祉心理職能協会（以下、全心協）が担っていたと言える。全心協は、資格化推進を掲げた臨心の会員たちが中心となって設立された職能団体である。したがって、全心協の資格化への基本的なスタンスは臨心と同じである。もっとも、全心協は、厚生省の心理職国家資格化を進めるためだけでなく、資格化後の資格者養成機関や研修機関といった形など、権益獲得をも目的としたものであることは見えやすいところだろう。１９９４年1月、全心協は厚生省に対して、心理の資格化に関して全心協を当事者の窓口として緊密な関係を持って交渉にあたってもらいたいと要望していることなども、そうした資格化後の権益を射程のひとつに入れていたからかもしれない。

話を少し進めると、１９９４年4月に「資格検討委員会」は検討を終えた。そして、１９９４年7月に、全心協と東京臨床心理士会との連携調整が開始されている。

同年８月、「資格検討委員会」の「取りまとめ」を受けて、公衆衛生審議会精神保健部会は意見書をまとめた。その中にも、「精神医療におけるチーム医療を充実するため、臨床心理技術者や精神科ソーシャルワーカーの資格制度の創設について検討すること」という一文があり(5)、この時期、厚生省では、心理職の資格を「医療分野の資格」に限定して、翌年２月国会上程を予定していた。この流れに沿って、厚生省は１０月７日付文書から１１月４日付文書まで、資格化に関する５つの資料を次々に出している。この時点での論議の焦点は、手林佳正（１９９５）によると以下のようなものである(6)。

1）「心理療法」を医師法との関連から「治療の一環として行うもの」と法律次元で定義することについて。

2）「心理相談」を同様に「治療の一環としないもの」とするが、そこに対して「医師の指示」をどのように掛けるか、あるいは掛けないか。

3）児童相談所など、医療以外の分野で既に行われている心理臨床行為を、この法でどう位置づけるか。

4）心理士は名称独占だけとするか、業務独占を入れるかどうか。

5）看護婦の独占業務である診療の補助に「心理療法」を重ねることの是非。

6）心理の開業の扱いについて。

7）医師の行う精神療法と、心理療法の異同について。

8）その他。

その最終結果である１１月４日付の「心理士の国家資格化の検討（試案）」の内容を要約して抜粋しておこう。

定義（案）は、「『心理士』とは、厚生大臣の免許を受けて、心理士の名称を用いて、疾患を有する者について医師の指示の下に心理相談、心理学的援助、心理査定及び心理療法を行うとともに、疾患を有しない者であって心理的問題を有する者について心理相談、心理学的援助及び心理査定を行うことを業とする者をいう。」そして、その他に、①名称独占、②法律上、治療の一環となるものを「心理療法」と呼び、治療の一環にならないものを「心理援助」あるいは「心理学的援助」という用語にすることを検討する、③４年制大学卒業を受験資格の基本にすえる、④単独立法あるいは精神保健法を改正して一章を設ける(6)。

しかし、１１月末、厚生省は、「当事者の合意がまとまらない」ことを理由に、翌年２月に予定していた資格化の国会上程を６月に延期した。この延期の理由について、手林は「１１月２０日の日本臨床心理士会幹事会において... 厚生省の出す各未定稿や試案に、団体として意見をまとめられなかったことによる」(7)と述べている。

＜臨心・全心協路線と心臨・心理士会路線の不一致＞

１９９５年1月、心理士会はそのニュースレター臨時号で「各省庁間にまたがる“横断的”で“基礎的”な『心理士』という国家資格を取得し、その上でより“専門的”な『臨床心理士』などの認定資格を配置し、有機的関連性をもたせる」と述べている。さらに、大塚義孝（１９９５）は、「臨床心理士認定資格は、準国家資格として公的資格の位置づけをもって」おり、「この有資格者の社会的受け皿としての実体は…非常勤形態の職種が多い」との現状認識を示しつつも、「『臨床心理士』の資格制度は、漸次公共的性格を高め、こころの時代の専門的職能者として一般にひろく認知されつつある」と、臨床心理士資格の権威性を主張している(8)。

先に見た小川の意見からも、臨床心理士資格を国家資格にまで持っていきたいというのが心臨・心理士会の希望であることは確かだろう。つまり、心臨関係者からの発言をまとめると、臨床心理士資格に、医師と同じような社会的認知と権威性を求めているわけで、今回の国家資格化によって、臨床心理士が分断され、さらに、医師の指示の下に活動するような状況を認めるわけにはいかないという姿勢がある。しかし、一方で、現状の臨床心理士資格によっては、医療に従事する臨床心理士に具体的な利益を保障するだけの力がないことから、それらの不満をどう処理するのかは問われるところでもある。

他方、臨心・全心協は、臨心運営委員会の声明からすれば、心理職の配置の拡大を目指している。多少付け足しをすれば、病院医療のなかで不採算者としての地位や発言権のなさ、居心地の悪さを資格化によって少しでも好転させたいといったところであろう。しかし、臨心・全心協にしても、医療分野の資格ということになれば、福祉関係職場からの不満に対してどう応えていくかは問われてくるのである。

いずれにせよ、それぞれの当事者団体が求めているものの食い違いは明白であり、調整が難航することは見やすいところである。

＜１９９５年以降の心理職資格化の経過＞

１９９５年になって、厚生省が当事者団体の交渉相手と認定した全心協、全国児童相談所心理判定員協議会（以下、全判協）、日本臨床心理士会（以下、理士会）の３団体が、夏をメドに意見の基本的合意をめざして意見調整に入った。

そして同年５月、「精神保健および精神障害者福祉に関する法律（以下、精神保健福祉法）」が制定された。高橋精神保健課長補佐（１９９５）は、全心協シンポジウム(9)で、この精神保健福祉法の制定にともない当面の精神保健福祉行政の課題を実現していくために、心理職の国家資格化が必要であるとの認識を示している。その理由として、「①人材の確保、②チーム医療を推進してよりよい医療を確保する」ことを挙げている。そして、心理職国家資格化の課題として、「①医師や医療との関係の整理、②看護との関係、③学校教育との関係」を挙げている。

ただし、前提として、心理関係の主要団体の意見が大きく相違している状況にあるから、まずそれを統一することが求められている。しかし、厚生省が認める心理関係団体内部の意見は統一できないまま時間が過ぎていった。

全心協が１９９５年１０月に厚生省精神保健課に提出した要望書の一部を紹介する。ここには全心協と心理士会の見解の相違が明確に示されている。「資格化を進めるための課題」という項目で、以下６点が示されている(10)。

1）保健医療福祉分野に限定した国家資格なのか、厚生・文部（教育相談など）・法務（家庭裁判所や刑務所にいる法務技官など）・労働（産業心理相談など）などの各省庁に、跨がる心理臨床業務の全分野に共通する国家資格なのか。
2）心理業務のうち医師から指示を受ける業務の特定について。
3）臨床心理技術者の開業を認めるか、またその時の条件はなにか。
4）大学における心理学教育に医療科目を入れるときの、既存の教育課程に及ぼす影響について。
5）民間資格「臨床心理士」との関係付けをどうするか。

6）試験機関を、上記の「(財）日本臨床心理士資格認定協会」にするか、「資格の当事者を含めた新団体」にするか、あるいは他の方法かについて。

先に述べた厚生省資料とこの要望書はそもそも提出する団体さえ異なるのだが、それでも2つの資料の内容は重なり合う点も多く、1年経たっても本質的に進んでいないという印象を受ける。

この後も、全心協、心理士会、全判協の調整は精力的に行われているといった報告もあるが、やはり、トータルに見て、心理職国家資格化の動きは停滞したと言わざるを得ない状況であった。こうした具合で、１９９５年はむしろ心理職の国家資格化は前途多難という印象であったが、冒頭でふれたように、１９９６年1月になって厚生省による「資格化研究班」が発足した。この研究班のメンバーの内訳は、日本精神病院協会2名、日本看護協会3名、日本精神科看護技術協会1名、日本精神医学ソーシャルワーカー協会3名、日本医療社会事業協会2名、全国保健医療福祉心理職能協会4名、日本臨床心理士会4名、全国児童相談所心理判定員協議会3名で、8団体の参加になっている。

この経過をどう考えるかは難しい。昨年末まで暗礁に乗り上げたような状況であったが、今年になって、関係者が一応テーブルに着いたわけである。心理職内部のコンセンサスがどう取れたのか、関係諸団体との軋轢はどうなったのか、いずれも明確ではない。

しかし、河合隼雄（１９９５年１２月）は、心理臨床学会で「心理士会は6分野をにらんだ資格を考えていかなければならない」と述べ、大塚（１９９６）は、「医療については、今まで大山鳴動していまだネズミ一匹出てこない。まだまだじっとしている方がよい。」と語っていることから見て、心臨側ではこれまでの姿勢を崩すようには思われない。一方、全心協は、臨床心理士に無条件で受験資格を与えるなどの譲歩をしつつも厚生省試案をほぼ全面的に受入れるといった具合で尻すぼみ的な姿勢を示しているため、当事者間の意見調整は困難な印象が強い。

ついで、関係諸団体の心理職国家資格化についての意見も簡単に見ておこう。日本精神病院協会（以下、日精協）の資格化への対応は、１９９４年1月の懇談会（日精協の呼びかけによって、厚生省・全心協・ＰＳＷ協会の代表者が集まって、心理職・ワーカー職の国家資格化について懇談会をもった）の席で、日精協理事の三村孝一が「日精協としても資格化には積極的に応援したいと考えているので、全国心理協会の努力に期待している」と述べていることからわかる。日精協の思惑は、現状雇用している心理職やワーカー職の業務に対する経営的メリットを期待しているということだろう。現実に雇用してしまっているコ・メディカルが病院経営にいくぶんかでも寄与してくれればという経営的観点からの問題に他ならない。

こうした日精協の経営的思惑とは別に、日本医師会は心理職の国家資格化に難色を示している。日本医師会では、心理療法は全て医療行為に相当し、したがって心理の国家資格化は医師の権限への侵襲であるといった把え方であった。独占業務への侵襲ということでは、日本看護協会も医師会と同じ態度であり、それらの調整がついたとの報告はなされていない。

こうした状況であるから、一気に全員を同じテーブルに無理やり着かせて解決の糸口をつかもうとしているという印象を拭えない。それゆえ、心理職国家資格化については、実際上は物別れに終わる可能性も十分にあるだろうと思う。むしろ、厚生省としては、心理職資格化を優先する根本的な理由はないので、今回の「資格化研究班」では、精神科ソーシャルワーカーの資格化に焦点が当てられているとも考えられる。

Ⅱ．精神科ソーシャルワーカー資格化について

日本ＰＳＷ協会理事の大野和男（１９９５）は、全心協総会シンポジウム(9)で、3点課題(11)の検討が一定の進行をおさめたことを背景として、「精神保健法の改正があり、精神障害者の福祉の問題すなわち、社会復帰の問題がクローズアップされてきたということを契機にして、私たちの責務として資格制度を社会的に位置付けられる必要があるだろうという考え方が明確になっていった」と述べている。そして、資

格化の理由として２点を挙げている。ひとつは、精神保健法改正で、社会復帰施設の職員配置の規定にＰＳＷが明記され「利用者に対するサービスの質」が問題となってきたこと、もうひとつは、社会的入院が３分の１近くいる「社会の中で中心的なマンパワーとして、やはりソーシャルワーカー（ＰＳＷ）が担う必要があるだろう」ということである。

このソーシャルワーカー資格では、日本医療社会事業協会（ＭＳＷ）が推す社会福祉士資格が関係してくる。ＭＳＷとの調整について、大野によれば、「社会福祉士法は医療に一切足を踏み込まないという前提で作られていた」ため、「一緒にやっていくことが無理だという判断があった。…ＭＳＷ協会の主張は『社会福祉士』の中に入れてもらうんだということ一本槍で、それが総会決定であるということで進んで来た...」と語り、ＭＳＷ協会とは別に、単独立法でＰＳＷの資格化を進める道を採った。

現在、資格化に関して問題点は２点ある。医師の指示関係の問題が第１点。地域での生活支援を考えるとき、「医療との関係はありますが、その患者さんは生活が主体とになっているので、医師との指示関係がどうなるのかというところは調整しなければならないところ」と言い、日本医師会との摩擦が生まれてくる。もうひとつは日本看護協会との軋轢である。「看護婦さんの業務独占として主張してきた『療養上の世話』についてもＰＳＷの資格を契機に医師の指示がかかってしまい、それは困るとの反論であった」と大野は述べている。

ソーシャルワーカー関係団体内の調整を別の道を進むという形で決着させ、ＰＳＷ単独で資格化を進める方向性が打ち出されたため、残る懸案は関係諸団体との調整ということになった。１９９４年１０月７日に精神保健福祉士（仮称）資格化に関する厚生省の試案が提出された。厚生省はこうした流れのなかで、１９９５年２月に精神保健法改正に合わせて国会提出の予定としていた。しかし、１９９５年１月の公衆衛生審議会精神保健部会で、日本医師会や日本看護協会からの合意が取れず、２月上程は見送りになった。それ以後、大きな変化は特に報告されていない。

Ⅲ．資格化にまつわる諸々の論点

これまでのところで、心理職資格化の推移を素描してきた。ここでは、既述の推移とも関連しながら、資格化にまつわるさまざまな論点を把えておきたいと思う。

＜資格と雇用の保証・拡大＞

雇用の保証（あるいは、雇用の拡大）の根拠を資格に求めるという論理である。公式に表明されたものを判断材料にする限り、この考えを明確に資格化の根拠にしているのは臨心・全心協である。雇用保証・拡大の根拠を資格に求めることは基本的に筋違いだと言わざるをえないが、百歩譲って、資格に根拠を求めざるをえないとすれば、最低限のこととして、資格がないために“心理職が馘首される”とか“現状では飯が食えない”といった状況が明確にされなければならないだろう。「医療現場で働く心理士のネットワーク」が発行しているＣＰネット通信には雇用の保証について語られている。「数年前は、医療現場での心理士のアイデンティティをどう確立するかが問われていました。今は、どう生き残るかという切実な状況まで追い込まれています・・(中略)・・私達が医療現場で必要な業務をしているのであれば、社会や医療現場に存在する保証を得ることを訴えるのは当然のことではないでしょうか。ただし、社会や医療現場が私達を必要としているのであれば、ですが..」(12)。この団体は臨心や全心協が推進している資格化の方向性にほぼ全面的に賛成しており、資格問題は「心理職の生活のための資格」(12) という位置づけになっている。

どう生き残るかという切実な問題というが、筆者は、現在の精神医療状況から考えて、コ・メディカルが馘になるような場合は、その病院自体の経営がかなり危機的状態にある場合なのではないかと思う。資格化にともなって設置基準にでもなれば話は別だが、心理職の業務が医療点数化されても、パートが常勤になるといった雇用の拡大さえ危ないところで、まして就職難がなくなり心理職採用が促進されるといった雇用の拡大を期待できるような点数化が進むとは到底考えられない。つまり、心理職の不採算性が資格化ととも

に解決されるといった予想はあまりに楽天的に思われるし、したがって採算性と資格を短絡的に結びつける考え方にもあまり説得力が感じられない。

むしろ、「社会や医療現場が心理職を必要」という視点を追いつめて、「患者が心理職を必要」としているのかどうか、その上で患者が心理職に資格の必要性を感じているかどうか、それがまず問われなければならないのではないか。その問いは心理職の臨床行為が患者にとって何であるかを考えることにつながっていく。自分たち自身の臨床を問うこと、そして患者を含めた他者から問われることから始めなければならないのではないだろうか。当たり前の順序や条件があまりに無視されている印象を受ける。

＜資格と権威＞

運転免許などと異なり、心理職の資格が資格者に権威性を与えることは見えやすい。臨床心理士資格が高い社会的ステイタスを求めていることは先にも述べた通りである。その受験資格が基本的には大学院修士修了を求めていることから考えても医師を意識した資格であり、それは明白に権威性と結びついているし、全心協の要望書における個人開業の問題とも絡んでいるだろう。全心協はこの問題については慎重な検討すべき課題としており、心臨側の要望であることは疑いないところだろう。

立派な資格が患者の利益につながるという考え方が幻想に属することはほとんど自明のことであり、逆に、資格化は治療者優位の構造をさらに制度で保証して、その関係の強化、固定を結果することは明らかであろう。それにもかかわらず資格化を求めるならば、権威性が臨床という行為の枠内、特に、患者（クライエント）との関係においてどういう意味合いで必要なのかを明確にしなければならないだろう。

資格化にともなう権威性については、専門性の問題とも絡んでいるので、その点は後述する。

＜資格と専門性＞

先に引用した小川や大塚の発言は、専門性（こころの専門家）と資格が相互に補強しあう関係を描いている。そこでは、専門家としてのアイデンティティを内的にも外的にも確立するための資格、すなわち「専門性の制度的具現としての資格」が求められているのである。心臨・心理士会の資格の基本的な考え方はこの地平にある。

資格と専門性は現実的には結びついてくる。専門性のない資格は考えにくいし、また資格が与えられればそれだけでその領域の専門家と見做されるようになる。さらに、その資格を補強するためにいっそうの専門性追求が行われていく。こうした具合に資格と専門性はお互いに補強しあう循環をつくっていきやすい。こうした資格と専門性の関係を無批判的に受け入れていると、専門性追求にともなう資格の社会的位置づけをより高いものにしていこうとする方向性が容易に形成されるが、それが資格に権威を与えることになるひとつの理由であろう。それゆえ、資格と専門性の補強しあう関係を認めるならば、研究業績主義など専門性追求のなかで行われてきた諸々の問題をきびしく点検することが当然必要とされるだろう。

資格と専門性の結びつきについて、山下恒男（１９８９）は「現実的には資格と専門性が結びついていることを認めるが、原理的にあえて区別する必要を感じている」と述べ、その理由として、「それらが『論理的』にも一致するという立場が最も危険だと考えているから」と書いている(13)。これらの山下の考えは、臨床心理士資格に対して述べられたものであるが、内容的には心理職国家資格をも含めた資格・専門性を考える時の視角といえる。

手林は先述した全心協のシンポジウムの討論のなかで、２人のシンポジストの発言に対して「資格問題と、学としての専門性問題を分離して考える必要があるんだと…これも今日お二方から指摘されて、非常に明快なところかと思います」と述べている。しかし、臨心運営委員会の声明には「資格制度化が…医学とは別な独自の臨床心理学の理念に則って行われるべき」とある。１９９０年頃の臨心では手林らにおいて専門性の充実や資格待望が肯定的に語られる事態が生じていたことから考えて(14)、独自の臨床心理学とは専門性追求の問題として把えざるをえないし、資格と専門

性はひとつの線上で無批判的に受け入れられていく土壌はすでにあると思われる。心臨との違いは、資格化の領域が医療領域かそうでないかといった点であり、そのために日本医師会などの関係諸団体との関係のなかで、専門性追求を前面にどの程度強く押し出せるか、といった程度の差にすぎない。

保坂亨（１９９５）は、「専門性の先に資格という問題を置くことが可能」として「資格は現象学的アプローチをとることをさらにむずかしくする敷居に見えるということである。つまり資格は、もともと対等ではありえないクライエントとセラピストの関係に、より大きな格差をつけてしまうものと考えた」と述べている。したがって、専門性と資格を連続線上で把える保坂は、「専門性や資格がこの対等性（主観的経験における対等性：筆者注）を脅かすものとして映る」として、自らの臨床実践において専門性を前面にたてることにも否定的見解に傾いている(15)。つまり、専門性と資格を絡めた場合、資格を否定的に把えるならば専門性に対しても警戒的にならざるをえないのである。

山下は前述の論文(13)のなかで、心理臨床の専門性が非日常的な場においてのみ発揮されることを指摘し、その場を力で保証する「資格制度」について、「そのような『力』に守られないところで成立する『心理臨床』の可能性を模索しないかぎり、『心の専門家』は永久に『管理のための心理臨床』『制度としての心理臨床』の中で、切り取られた『人間の心』を相手として」いかねばならないと結んでいる。

＜資格制度と利権＞

資格化にともなって、試験、養成講座、資格前・後の研修などを行う機関も必要となる。

また、教育課程やそれに伴うポスト（大学、大学院など）なども新たに要請されるだろう。

こうした具合で、資格化が及ぼす経済的・社会的波及は大きなものがあろう。それは、財団法人協会資格の場合であろうが(16)、国家資格の場合であろうが同じであり、後者の場合などは官僚の天下り先になることさえ考えられる。

心理職の資格化は、これら諸々の利権の拡がりとつながっている。先に抜粋した全心協の要望書での試験機関についての項目が問題となる所以である(17)。もちろん、資格化に賛成し、それを推進しようとする人たちの全てが初めから資格制度と利権のつながりを意識していると言うつもりはない。しかし、理由が何であるにせよ、資格化を推進する立場に立つということは、資格を取るかどうかといった個的選択のレベルを越えて、こうした資本の構造や社会の構造を承認することにつながっているということを自覚しておかなければならないだろう。

＜資格はすでにある＞

渡部淳（１９８７）は「資格はすでにできている」と言う(18)。たとえば、病院に勤務する心理職にはすでに「大学卒、心理学専攻という基準がある。そういうレベルで資格化されて」おり、「実はもう実体として資格化され、定着してしまっている。」そして、「そこをどう把え返すかの方が大きな問題です」と論じている。つまり、すでに実質的に既成の日常となっている資格こそ、まず点検と批判の対象となることを主張している。

＜資格はだれのためのもの＞

先に、資格と専門性の関係のなかで、専門性追求がどうしても起きてくるということを書いたが、その専門性追求には、たいてい「利用者のため（心理職であれば患者・クライエントのため）」といった理由が持ち出される。資格もまた「利用者のため」ということになってくる。もちろん、資格化そのものが「利用者に害を与えないため」ということを制度化の根拠にしている。しかし、これまで述べてきたことからもわかるように、実際は、資格制度化されていけば、「患者（クライエント）の治療のための」技術の研鑽、専門性の尖鋭化が自己目的化していくだろう。

心理職の資格制度を推し進めることは、治療者と被治療者の間の関係を制度で固定し、資格を持つ者（治療者）とそこに関係する者に権威と利権を与え、すでにある資格をさらに強固なものとしていくことに荷担

していくことを自覚する必要があるだろう。専門性の追求とともに、そこには、「資格はだれのためのもの？」という本質的な問いが残り続けていくのだろう。

脚注

（１）厳密にいえば、社会臨床学会総体（会員全て）として批判・反対を発表したわけではない。設立準備委員会として１回（「厚生省『臨床心理士』国家資格化を批判する」　１９９３年　社会臨床雑誌　第１巻１号)、運営委員会として１回（「厚生省『臨床心理技術者』国家資格化を批判する」　１９９４年　社会臨床雑誌第１巻３号)、運営委員個人論文として１回（「心理職国家資格化に反対する声明　社会臨床ニュース８号)、運営委員有志として１回（「精神医療の現況における厚生省コ・メディカル国家資格化の問題」　１９９４年　社会臨床雑誌第２巻３号）である。
また、これらの批判・反対論文に先立つものとして、臨心の有志によって書かれた「厚生省『臨床心理士』国家資格化を批判する」（１９９１年　臨心研第２９巻１号）がある。

（２）前注（１）と同様に、「社会臨床学会総体としての立場」というのは、正確さを欠く表現かもしれない。しかし、社臨が心理職国家資格化批判（反対）のスタンスのなかで成立した経緯は確かなところであると思う。

（３）小川捷之「カウンセラーの養成と資格問題」『こころの科学』１６　１９８７年

（４）臨心運営委員会『心理の国家資格化についての日本臨床心理学会運営委員会声明』１９９４年

（５）公衆衛生審議会「当面の精神保健対策について（意見)」１９９４年8月１０日

（６）手林佳正「国家資格化、その後（４)」臨心研２巻３号　１９９５年　3

（７）手林佳正「国家資格化、その後（５)」臨心研３３巻１号　１９９５年

（８）大塚義孝「『こころの専門家』臨床心理士の条件」『臨床心理士職域ガイド』１９９５年

（９）「全国保健・医療・福祉心理職能協会」シンポジウム記録集　１９９５年

（１０）全心協ニュース１１号　１９９５年

（１１）３点課題とは、①ＰＳＷ業務指針の構築、②精神障害者福祉論の構築、③倫理綱領の制定を指すが、その目的は「ＰＳＷ自身が自ら専門職と言われるにふさわしい専門性を構築する」ことにあった。この筋から考えると、ＰＳＷ資格化は専門性追求の延長線上に浮上してきていると考えざるをえないが、精神保健福祉士資格の内容は、１９８２年に医療ソーシャルワーカー資格制度についてまとめた「基本５点」からの後退も著しいもので、「基本５点」そのものも資格・専門性に対する自己点検の姿勢は脆弱である。

（１２）ＣＰネット通信第５号　１９９５年

（１３）山下恒男「『心の専門家』という虚妄」臨心研２７巻別冊『「心の専門家」は必要なのか』１９８９年所収

（１４）このあたりの臨心の事情については、篠原睦治「日本臨床心理学会改革２０年をふりかえる（1)」(社会臨床雑誌１巻２号　１９９３年）に詳しい。

（１５）保坂　亨「クライエント中心療法の立場から専門性・資格を考える」（臨心研３３巻２号　１９９５年)。無責任な話だが、保坂の議論はもっと丁寧に紹介すべき前提と論理があるので、詳細は原著にあたっていただきたい。ただ、筆者は、保坂が現象学的アプローチを友人の相談事にのるといった日常的関係のよい面を凝縮した全人格的な関わりの方法論であるとして、それを専門性から距離のあるものと考えていることには納得しかねる。凝縮といった事態そのもの、そしてその凝縮された関係を常にクライエントとの関係において保つといったことのなかに、すでに日常からかけ離れた技法性と明確な専門性を感じるからである。

（１６）赤松・我妻・三輪・寺田は、４０００名を越える臨床心理士資格認定料は一件８００００円であり、国家資格化にともなうこの資格の経済的マー

ケットの狭小化は心臨・心理士会にとって死活問題である、と述べている。(「精神医療の現況における厚生省コ・メデイカル国家資格化の問題」 社会臨床雑誌２巻３号　１９９４年)

（１７）もちろん、全心協は試験機関について「新たな団体づくり」を要望している（全心協ニュース１１号)。

（１８）渡部淳「私は資格制度化には反対です」(臨心研２４巻４号　１９８７年)

＜「映画と本」で考える＞

ニュージーランド、リー・タホマリ監督「ワンス・ウォリアーズ」

浪川　新子（小学校教員）

この映画を見たきっかけは三男の酉史である。留年で高校四年生ともいうべき彼は音楽と映画が好きである。彼がたまたま神奈川テレビでこの映画の音楽紹介を見て、「いい映画らしいから、あんた、見たらいいよ。」といってくれた。彼も見たいのだが、東京まで映画を見に行くお金がない。

私は行くことにした。密かに彼の映画センスを気にいっている私は、友人と見にいった。これにはおまけが付いていて、初めは、友人に誘われて、何かの会合と込みだった。ところが映画の時間を間違えて、その時は見られず、再び、藤沢から新宿まで出直すことになってしまったのだ。時間のない生活をしている私にとって執念の賜物である。さて、帰りの小田急の中で私は考え込んでしまった。友人とああでもないこうでもないと一時間余り、喋り通しだった。それで、かなり疲れてしまったのは事実である。

その後もこの映画のことが、しばらく、頭から離れなかった。

「ワンス・ウォリアーズ」は、ニュージーランドの少数民族のマオリの話である。原作は読んでないのだが、聞くところによると、発表当時、その、マオリの描き方で、当のマオリの人々から反発も起こったらしい。

全体が赤っぽい色調で、ニュージーランドの大都市のハイウェイが映し出されカメラは次第にハイウェイ沿いのマオリの人々の住むスラム街に入っていく。主人公ベスはマオリの上流階級の出身だが、元奴隷の血を引くジェイクと結婚して都市に流れてきたらしい。長男のニックは何やら怪しげな仲間に入っていて、イニシエーションを受け、全身入れ墨をしている。このリピート線による入れ墨が見事である。かれらの服装はなんか一昔前のアメリカ黒人のファッションみたいではあるが、十分「暴力的」で、それなりに「カッコ」いいのだと思う。次男のブギーは車の窃盗で更生施設へ送られる。長女のグレイスは弟と妹に本を読んでやったり、物を書いてりしながら母や弟のブギーの面倒を見ている。この一家で唯一家族の気持ちを支える役である。夫ジェイクは酒を飲んでは酒場で喧嘩の強さを自慢し、仲間を家に呼んでは、大騒ぎを起こし、挙げ句の果ては、妻に暴力を振るうの繰り返し。冒頭で失業している。グレイスの友人で橋の下の壊れた車に住んでいるトゥートは 「ここから出られると思う？」というグレイスの質問にこう答える。「分からない。多分、僕が成人して失業手当てをもらったらな。」マオリの失業率は高く、マオリ男性の２５％（非マオリ９％）が失業しているという。映画「ピアノ・レッスン」で英国人入植者に土地を奪われたかっての戦士マオリの近代都市での生活である。

こんな生活の中でグレイスは父親の友人に犯され自殺してしまう。母親ベスは娘の死によって多分「子供達にとってもっといい所」マオリの故郷に帰っていく。酒場でグレイスを犯した友人を半殺しにしたジェイクはベスの後ろ姿に向かって叫ぶ。「どうせ戻ってくる癖に、何が戦士だ！」

次男ブギは厚生施設でマオリの伝統武術に目覚めて

いく。彼は兄ニックの入れ墨の勧めに「僕は心の中にだけにしとくよ。」と答えるのだ。

この映画はベスの自立というテーマに沿って見る事もできるし、マオリの被差別状況を描いたとみることもできる。

貧困、夫の無理解と暴力、子供の非行、強姦、自殺、そこから妻、母親であるベスが自分のアイデンティティを見つけていく。

また、被差別に置かれたマオリが貧困、暴力の世界からマオリとしての誇りに目覚めていく。と、ここまで考えてちょっと待てよと思ってしまう。

この映画はたとえば、アメリカの黒人、日本における在日朝鮮人、非差別部落、アイヌの問題など、被差別の状況の描き方の典型的なステレオタイプではないかと気付いたのである。この映画ではマオリではなく、アメリカの黒人でも良かったし、その場合、ベスが帰るのはアフリカンシズムであろうし、在日朝鮮人であれば祖国統一であろうか。

私はごく大ざっぱに決め付けているわけなので、ひとつひとつに深い問題が潜んでいることは否定しない。しかし、非差別＝貧困、酒、暴力、強姦という描かれかたに疑問を持つのである。そうには違いないが、そこからの脱出は近代ではアメリカが示しているように能力主義による脱出の道しか見えてこないのではないか。映画の途中で密かに勉強の好きなグレイスに心を寄せる観客は多いのだろうが、そのグレイスは映画の中では父親の友人によって強姦され自殺してしまう。これはこの映画の描き方からいって当然で、強姦はどういう形であれ出てきただろう。また、彼女が自殺せず、「強姦なんかされたって、私が悪いわけではないもん」とか、言って、さっさとこの「悲惨さ」から抜け出ていたら、夫に暴力を振るわれながら、お金を貰えば、愛想をふりまくベスは、マオリのほこりを持っていても、男に対しては古い奴隷でしかなく、より精彩のない主人公になっていただろう。また、強姦したブリーがもう少し描かれていたら、マオリの差別状況が典型的にならずにすんだと思う。アメリカ黒人女性作家トニ・モリスンは「青い目が欲しい」の中で、実の娘を犯す父親を父親の側から描き、この救いのないテーマに何よりも人間に対する深い愛を私たちに伝えたのだ。

この映画の結末、無法者の道を選んだニックは母親の制止に暴力を押さえ、ブギはマオリの伝統武術を通じてマオリの精神に帰り、ベスは小さい子供と共にマオリの故郷（そこは徹底的なピラミッド社会なのだ。）へ帰る。彼等に向かって、立ち去らない（立ち去れない？）ジェイクは「どうせここに戻る！」と怒鳴る。遠くパトカーのサイレンが聞こえている。

ニックの暴力はその内、近代の社会機構の中で、どんどん端に追いやられていくだろうし、ブギの伝統武術はあくまでも精神的なものとしてしか残らないだろうし、ベスの小さな子供たちはやはり都市に帰って行くだろう。もう少し、近代に適合した形で。

そういう意味ではこの映画は近代化の道以外のなんらの解決も与えず、しかも、近代が考える典型的な普遍的な被差別状況を描き出した。マオリの社会で物議を醸し出したという内容を私は知らないが、もしかして、この映画はサベツテキナノデハナカロウカなどと思ってしまうのである。

日本もアイヌがいるし、とあらためて思った。アイヌのことは「コタンの口笛」でしか知らない自分に気付く。国会で初めてアイヌ語が話されたのもつい先頃の事である。「しかるべき手続き」なしには私たちは、アイヌ語にも出会わない。

<「映画と本」で考える>

「震災・心のケア」を社会臨床する

大野　光彦（湊川女子短大）

◆「二十日目の宝塚から一報します」

「地震は、全ての人々に等しく襲いかかりました。しかし、被害は、不平等に人々を襲いました。被害の程度は、所得の分配が不平等な社会にあっては、社会的弱者に対し逆進的に作用することを証明しました。……」という書き出しの私信を篠原睦治さんに送った。この度の原稿依頼はそれがきっかけになっている。いま一番気にかかっている「心のケア」について書き留めておこう、と思う。

◆被災弱者の「ムカつき」（trauma）

いまさら「被災細民」などということばを用いたら四面楚歌になるだろう。「難民」・「棄民」・「弱者」なんと呼ぼうが、要するに被災地の事態はゴッツイ深刻だ、ということをまず言っておきたい．そのヒドさは、後始末に関する公助のあり方に原因があり、決して自助の問題ではないのだ。自助の「自」を補強するために「心のケア」が叫ばれるとすれば、これほど由由しきことはないだろう。

ところで、個の領域、類の領域を問わず社会に生起する事象を読み取り「こと」や「もの」の本質に迫る（社会臨床する）ことを僕らはやってきた。僕らの発想は、篠原さん流に言えばシャバとしての生活を対象化することから出発しているわけだから、阪神・淡路大震災もまた社会臨床にとってすぐれた主題となるはずである。

そもそも地震が予知できないとなれば、そして必ず起こるものであるとすれば、地震それ自体はとりあえず問題ではない。地震によって起こった暮らしの問題について、社会の側のオトシマエに問題があるのだ。シャバとしての生活空間を失い、避難生活が続き、やがて辺鄙で狭隘な仮設住宅に閉じ込められ、配給される救援物資、諸証明書の交付、連絡バスの行列にじっと耐えて並び、ハンデのある者は行列からはじき飛ばされ、それでも怒らず上品に列を乱すことなく並び直す（＝僕の仲間の体験。なんというこの強靭なトレランス）。しかし内心穏やかならず、しっかり怒っているのだ。

若者の常套句に「ムカつく」というのがある。品よく育てられ、「怒る力」とそのベクトルを失い、やり場のないコンフリクトの中にいて、ひたすら「ムカつく」しかない彼らの心性をピタリと表現しているから、おおうけしている。

被災弱者もまた「ムカついて」いる。そしてじっと耐えている。FEMA（アメリカ合衆国緊急事態管理庁）の一行が神戸にきて、残した最後のことばは「日本人たちの悲しみは深いはず。それなのに、なんと辛抱つよく怒らないのだろうか」であった（「朝日新聞」95年2月3日）。彼らは「ムカついて」いる被災弱者の心情がわからなかったのかもしれない。この「ムカつき」を僕はtraumaと翻訳することにしている。

traumaの実体とは、被災弱者の深層に刷り込まれた「ムカつき」という心的現象なのだ。だからこの実体を正確に捉えておかないと精神医学や心理学をやっている連中の勘違いが起こる。どうすれば平静を取り戻せるのか、心理治療というものが可能で有効なものなら、きっちりケリをつけていただこうではないか。今、大流行しているtraumaというコンセプトを精神医学の「心的外傷」などという既成概念に還元し、抽象化してしまってはならない、と思う。

◆「心のケア」の欺瞞

筆者が、ムカっときているのは他ならぬこの「心のケア」という欺瞞である。

保健所などが動きだした。震災後の精神ケアに関する初動はすでに2週間後にあった。神戸市内6ケ所、芦屋、西宮、伊丹につくられたけれども、そんなものクソのツッパリにもなっていなかったのである。死亡者数がほぼ確定した頃、マスコミはしきりに新ネタを追っていた。そして「心のケア」ということばがマスコミに登場したのはその頃であった（「神戸新聞」社説、95年2月2日）。

春はまだ遠かった。避難所にヘンな連中が出入りし始めた。胸には「×××心理治療士」という名札をつけていた。何やらアンケート用紙をくばっている。挙句の果てに成育歴の調査までして帰っていくのだ。どこまで他人のプライバシーに踏み込んだら気がすむのだろう。本気で心理学を勉強した者なら誰でも後ろめたさをもっているが、そんな心情など介していないらしい。無償でやっている（実は無償どころか、きっちり研究業績という見返りを手中にしている）という自負なのか、彼らは、治療者としての自覚と使命感に満ち溢れ自信たっぷりに闖入（ちんにゅう）してくるのである。もう古典になったかもしれない『心理治療を問う』（日本臨床心理学会編）で書かれているメッセージは彼らには届いていないらしい。

外見は謙虚だが、その思想は傲慢である。つまり喜々として親切の押し売りをやっているのだ。「福祉に役立てるから、風呂敷を買ってくれ」と居直る押し売りに似ていてこれはお笑いにもならない。われわれは精神医学の研究成果に即して正しいことをやっているので、感謝されこそすれ、後ろ指差されることはないと信念している。僕が気にかかるのは彼らのビヘイビアーではない。彼らの信念なのである。「これはまぎれもなくカルトだ！」と思う。彼らを操っている臨床心理業界の麻原は誰か、と探りたくなる。賢明な読者なら、誰を特定するかは朝メシ前だろう。

被災した子ども達は「怯えて」いる、「ボーっと」している、「夜泣き」している、「赤ちゃんがえり」している。だからphobiaに罹ったのだ、という。なんと単純でおめでたい庇理屈か。おまけに、あなたのお子さんはPTSD（Post Traumatic Stress Disorder）だと診断し、やれ治療だセラピーだという。とんでもないことなのだ。夜泣きする子はみんなPTSDなのか。冗談はよしてほしい。赤ちゃんがえりして、どこがPTSDなのか。分析派の誰かが退行現象だと説明したではないか。

お節介に干渉されんでも子ども達は、きっちり防衛機制をいっぱい動員させ、尋常でない事態に適応しようとしているのだ。避難所へ行ってみるがよい。子ども達はここぞとばかりにドンチャン騒ぎしている。イイことではないか。

ある心理治療家が、処方箋を書いた。できるだけ肉親がより深く関わってください、母親は子ども達の安全基地となるようボンディングを強めてください、昼間はできるだけ外の空気を吸って遊ばせてください、不規則になりがちな避難所の生活を立て直してください、と。何をネボケたことを言っているのか。「周りのオッサン、ちよっとは静かにしてくれへんか。」子ども達は「ムカつき」始めたのである。

百歩譲ってボランティアを承認したとして、避難所へやってくるお姉ちゃんやお兄ちゃんの方がずっとイイ関わりをしているのだ。無目的な「あそび」を通して精神の安定をとり戻し、自己治癒してきたのだ。勘違いしてはいけない。あんたら「心はどこにあるか」ほんまに知ってんのか、と言いたくなる。

「心のケア」の中身をご存知でないらしいから書いておく。ロス地震における「心のケア」の成功は、被災者への基本的援助、つまり「カネの配分」という物質的基礎の上に成り立っていることを忘れてもらっては困るのだ。

さすが野田正彰ともなれば並みの精神医学者ではない。『災害救援』（95年7月、岩波書店）で示した図式は正当である、と思う。地震がきた→家が壊れた→人

が死んだ→心が傷ついた、この図式を辿りながら後始末をつけることが災害救援の原則でなければならないというわけである。ただしこの本には、本当の精神医療というものがあると書かれているが、ではニセの精神医療は何かについては書かれていない。

◆「社会的弱者」から「震災弱者」へ

その社会が最大のピンチに遭遇したとき、そのピンチの本質を見るには、最も大きな社会的不利にある立場から見るとよいだろう。つまりマイノリティから見る視点が必要だ。その意味で友人・仲間である西脇創一のリポート「震災を生きる障害者」（酒井道雄編『神戸発阪神大震災以後』95年6月、岩波書店）には、最大級の支持を送りたい、と思う。

「住宅の貧困が、障害者の最後の居場所、小規模共同作業所を直撃した。震災死者の半数をこえる2800人が在宅老人だったこととあわせて、『社会的弱者』が即『震災弱者』となり、自立さえ危ぶまれる。」（61頁）かつてジャーナリストであった記者の眼は少しも曇っていなかった。自立生活をめざすハンディキャップトに対する社会的援助の乏しい状態で、小規模作業所は一網打尽に破壊されてしまった。「自立とは、勝手にせえということか」という、彼らの「ムカつき」を西脇はきちんと代弁している。

震災直後から「ボランティア」という名のゲリラが神戸に集まってきた。僕はこれらをボランティアとは呼ばないが、庇理屈ぬきで言えば田中康夫のゲンチャリ活動（『神戸震災日記』新潮社、96年1月）はボランティアなのかもしれない。田中の名誉のために言えば、あれはゲリラではなかった。被災弱者の衣・食・住に関し、たしかに震災助っ人は衣・食の充足に貢献したかも知れない。けれども住に関してはほとんど無力であった。作業所の再建に貢献できたか、ノーである。野田の図式でいえば、住のことは暮らしにとって最も基本的なインフラである。そのインフラを不問に付したまま「心のケア」を強調すれば、幻想か神話の世界をつくりだすことは必然、そんなものに付き合っている暇は被災地には残されていないのだ。

学歴はないが、豊かな子育て経験をもつ町のオバチャンの方が、心の平安はどうすれば取り戻せるか、はるかに正確に知り尽くしている。「あんたら、ご苦労はんなことですな」とそのオバチャンは先のいかがわしい連中に言う。この皮肉を激励と取り違えた連中は、DSM-Ⅳ（僕の手元にはDSM-Ⅲしかない）を片手に意気揚々と引き揚げていく。この紛いものの学術や文化、そしてお粗末なこの風景をどう読むか、である。

トイレを使う権利・入浴する権利・寝る権利を阻害された仮説住宅の生活についても触れたかったが紙幅が尽きてしまった。

「僕らは戦災のPTSDです、別名、非国民という、野村省吾。」の時差年賀が届いた。四人の兄弟姉妹を亡くし家を焼かれた10歳の少年だった僕は、焼け野原・闇市・進駐軍・ララ物資の中で、しかし立派に育った。だが、そのオトシマエはまだつけてもらっていない。近代とは、そういう冷たい構造なのだ。だから、被災弱者もまた同様な仕打ちを受けることだろう。黒田のオッサンも、そうとう頭に来ているらしい。（黒田清『震災と人間』三五館、96年1月）野口武彦（「朝日新聞」、95年2月21日）が言ったように神戸地震は「一億総中流家庭化の外装を、化粧壁をはぎとり、それに蔽われていた階級格差をあらわにした」わけだが、それにしても復興することはイイことだ（復興至上主義）という「復興万歳」だけが聞こえてくると「有産小市民だけが市民ではおまへんで」と小声で呟く、そんな「ムカついて」いる人がいっぱいいるのだ。「これ、どないするねん」という次第である。

<「映画と本」で考える>

『キャリー・バックの断種手術』を読む

真田　孝昭（静岡大学）

スティーヴン・J・グールドの『人間の測りまちがい』(注1）のエピローグは、ヴァージニア断種法の合憲判決とその被害者の紹介にあてられている。そしてその被害者の一人ドリス・バックの言葉が最後に引用されている。「私は泣き叫んだわ。夫と私はとても子どもが欲しかったの。私たちは必死だったわ。彼らが私にしたことを私は知らなかったの。」ドリス・バックは1928年、ヴァージニア断種法のもとで避妊手術を受けさせられた。しかし彼女には何も知らされてはいなかった。盲腸とヘルニアの手術という名目でこの手術は行われていた。ドリスは後に配管工のマチュー・フィギンズと結婚した。彼らは子どもを作ろうと試み、彼女の出産適齢期の間に三つの病院で診察を受けたのだが、輸卵管が切断されたとは誰も考えなかった。「去年ドリス・バック・フィギンズはついに彼女の生涯の苦しみの原因をつき止めた。」とグールドは書いている。

ドリスにその苦しみの原因を教えたのは、ここに紹介しようとしている『キャリー・バックの断種手術』の著者の一人ネルソンである（注2)。「1979年、ネルソン博士は... ドリスの所在をつきとめた。ドリスとマチュー・フィギンズは、なおフロント・ロイアルに住んでいた。彼らは結婚してすでに39年であった。ネルソンは彼らを訪問するにあたり、ドリスが知りたいと思っていた施設（コロニー）の記録のコピーを携えていった。彼はドリスのためにそのファイルのなかから重要な日付を読みあげた。そのなかには彼女が知らなかった誕生日が含まれていた。ネルソンは避妊手術の日付を読んだとき、叫び声を聞くことになった。読んでいた記録から目を上げると、ドリスとマチューがすすり泣いていることに気づいた。リッチモンド・タイムズ・ディスパッチの記事のなかでネルソンは明らかにした。

『彼らは彼女が避妊手術をされていたことを知らなかった。』

1928年16歳のときにリンチバーグの病院で手術室へ運ばれるとき、医者たちはただ盲腸の手術をするだけだといっていたことをドリスはネルソンに語った。」(p.216)

ただし本書の主人公は、ドリス・フィギンズではなく、その姉のキャリー・バック、後に結婚してキャリー・イーグルとなり、夫に先立たれて再婚して最後にキャリー・デタモアになった人である。この事件に関しては既にケルヴィスが簡潔に紹介している（注3)。しかし、ケルヴィスの紹介は正確なのだが、短く要約することによって、重要な証言や出来事の文脈とニュアンスは当然ながら失われてしまっている。したがってこの訴訟事件の文脈を詳しく紹介しているこの本書には資料的価値がある。

バック・対・ベル訴訟の歴史的意義

ヒトラーは『我が闘争』のなかで優生政策について次のように述べている。「欠陥のある人間が、他の同じように欠陥のある子孫を生殖することを不可能にしてしまおうという要求は、もっとも明晰な理性の要求

であり、その要求が計画的に遂行されるならば、それこそ、人類のもっとも人間的な行為を意味する。」（注4）

強制断種手術の歴史を知らない人びとは、ナチスがむしろ優生政策に関してアメリカ合衆国から学んだのだということを知ると驚くかもしれない。フレルクスの『ナチスの優生政策』（注5）には、ここに取り上げるバック・対・ベル訴訟を審理した1927年当時の合衆国最高裁判事の一人であるオリヴァー・ウェンデル・ホームズの判決起案そのものが引用されている。そしてその内容は、ヒトラーの述べていることとほとんど同じであるといってよい。悪名高いニュールンベルグ法、つまりErbgesundheitsrechtといわれるもののモデルはヴァージニアにあったのである。

強制断種・避妊手術が合憲とされて以降、保守的な推定でも合衆国において5万人が手術され、ドイツでは、第二次大戦が始まるまでに、視覚障害者および聴覚障害者4,000人を含むが大部分は精神薄弱を理由に375,000人が強制断種・避妊手術を受けさせられたといわれている（注6）。

したがって、バック・対・ベル訴訟と呼ばれている裁判は歴史的にみて大変重要なものなのである。

ヴァージニアにおける優生政策の推進者たち

キャリーは、1923年秋、養い親のドッブズ夫妻の申し立てによって問題のコロニーへの収容審査を受けることになった。法に規定されている意味での精神薄弱者であるという二人の医師の鑑定の結果、1924年1月に裁判所の判断が下り、収容が決まったのだがこれは延期された。何故なら17歳の彼女は妊娠していたからである。後に、著者たちは知ることになるのだが、キャリーは養い親の親戚の者にレイプされていたのであった。しかしこの審査の過程では、彼女は犯人を明らかにしなかったようである。キャリーの実の母親は、すでにその2年前にこの施設に収容されていた。

アルバート・プリディー医師が1906年以来この施設の初代の所長に任命されていた。プリディーは、ヴァージニア州議会下院議員を1893年から1894年までと1900年から1901年までつとめ、議会の刑務所と精神病患者収容施設に関する委員会の一員であった。

プリディーは、コロニーからの報告書のなかで1915年に次のように述べていた。

「人類にたいして投げかけられているこの暗い影［精神薄弱］は、急速なスピードで大きくなりつつある... もしその増加を促進しているさまざまな影響を抑制するためにいくつかの抜本的な対応策が採用されないとしたら、結果として生じる貧困と犯罪があまりにも重すぎて担いきれなくなるのは時間の問題である。」(p.30)

スミスとネルソンによれば、プリディーは、「道徳的欠陥」と「精神的欠陥」を同義にとらえる傾向があった。

「... 女性魯鈍たちのこの施設への受け入れは、大部分、以前に赤線地域にたどりつき社会にとって危険になった者たちからなっている... もし矯正不能になったすべての女性を州の施設に収容して保護監察下におくという現在の傾向が［存続するならば］、じきにそれは州が担うことのできるよりもはるかに大きな重荷となるであろう。これらの女は、情の面でも知の面でも決して矯正されることはない。何故なら彼女たちは知性と道徳についての考え方の観点からして欠陥をもっているからであり、常に法執行官と正当に任命された保護管理者の監督を受けるべきである。」(p.32)

プリディーは、ラフリン（後出）宛の手紙で次のように書いている。

「私は強制断種法に反対している人びとの自分たちにはそんなことはできないし、するつもりはないという主張のすべてに喜んで譲歩する用意があります。けれども、ヴァージニアの私たちのところでは、それは

厳密な意味で人道的であり経済的な施策なのです。私はヴァージニアにおける唯一の白人用の施設を管理しているのだが、およそ1,600,000人の人口をもつこの州は、100のカウンティー（県）と20の都市にいる相対的にいって一握りとはいえない反社会的な婦人および少女を増税せずに面倒を見ることは財政的に不可能なのです。この女たちは私生児を産み、そして精神的欠陥者の人口を50年後にはどのような数学者も計算できないくらいに増加させることになるのです。

の目的は、およそ10年前から私が試みてきた私うに、この施設を、これらの若い女たちに教育的、産業的および道徳的訓練を施して、さらに不妊化し、自分自身で生活費を稼がせるために送り出し、彼女たちが独立宣言で保証されているような『自由と平和のうちになされる幸福の追求』を享受することを可能にし、この州から計り知れないほど大きな重荷を軽減するための一種の一時収容機関として用いることなのです。」(pp.57-58)

経費節減が、「政治への野心」をもっていたとされるプリディーの重要な政治的目標であった。

プリディーは、ヴァージニア断種法成立以前から骨盤の病気を理由に女性の輪卵管切除を行っていたとされる。スミスらは、ヴァージニア大学法学部のポール・ロンバルドの博士論文のためのフィールド・ワークに基づいて、モロリー・対・プリディー訴訟について報告している。1916年9月の夕方、ジョージ・モロリーは製材所で働くために家を離れていた。この時、家族の二人の友人が訪問していた。数人の警察官が入ってきて、モロリー夫人を売春宿を経営していると咎め、モロリー夫人、9人の子どもたち、訪問中の2人の男性を逮捕した。その後モロリー夫人と二人の娘ナニーとジェシーは、留置場に入れられ、3週間後に精神薄弱者と診断され、プリディーのコロニーに送り込まれた。6ヶ月後、モロリー夫人と娘ジェシーは断種手術を施された上で釈放された。1917年10月、ジョージ・モロリーは、コロニーに留め置かれたあいだに妻が失った賃金と断種手術によってこうむった苦痛の補償を求めて訴訟を起こした。彼はまたナニーのコロニーからの釈放を求めていた。プリディーは、モロリー夫人を合法的にコロニーに収容し、医学的な理由で断種手術を行ったと証言して、陪審員を納得させることに成功した。1918年3月に無罪という判決が下された。けれども、地域にはこの訴訟事件を担当した裁判官が合法的な断種を認めるような法律ができるまでコロニーの患者を断種することはやめたほうがよいと示唆したといううわさが流れた。これがモロリー・対・プリディー訴訟の概要である。不可解な所の多い話である。しかし、はっきりしていることはプリディーが医学的理由を根拠に断種法成立以前に輪卵管切除を行っていたということである。

ヴァージニア断種法の成立において重要な役割を演じたのはオーブリー・ストロードであった。ストロードは1873年に生まれヴァージニア大学で法律を学び、弁護士となり、その後ヴァージニア州議会議員を2度つとめ、その間にヴァージニアの保護監察制度の法案を起草することに参加した。第一次大戦では陸軍法務総監室所属の少佐に任命された。その後大佐となって退役したので本書ではしばしばストロード大佐

呼ばれている。ストロードについては、両親が精神と病ではなかったかという疑問に悩まされていたこと、そして最初の妻の死後ルイザ・ハッバードとの交際を通して優生学に関心をもつようになった経過が紹介されている。スミスとネルソンによると、ストロードは、改革主義者として強制断種の問題を「善き戦い」の一つとして位置づけていたということである。(pp.35-37)

裁判の経過

バック・対・ベル訴訟と呼ばれているこの裁判は、バック・対・プリディー事件として始まった。この裁判は、キャリー・バックにたいする避妊手術が合法的

であるかどうかについて法的な判断を得るという目的でオーブリ・ストロードがヴァージニア・瀕癇・精神薄弱者収容施設の所長であり、医師であるブリディーの側にたった検察側がキャリー・バックを告訴するという形をとっている。キャリー・バックを弁護する側は、その友人のアーヴィング・ホワイトヘッドであった。

初期の段階で三代にわたる精神薄弱という主張を正当化する上で重要な役割を果たしたのはシャーロッテスヴィルの赤十字のソーシャル・ワーカーであるキャロライン・ウィルヘルムという女性であった。

ストロードのウィルヘルムにたいする尋問は次のようであった。

S：「その子はどこにいますか？」

W：「子どもはドッブズ夫妻のところにいます。彼らが子どもをとどめおいたのです。まだ生後8ヶ月になっていません。」

S：「その子について何か印象をもちましたか？」

W：「そんなに幼い子どものこれからの見込みを判断するのは難しいです。でも私にとってはまったくノーマルな赤ん坊のようには見えません。」

S：「あなたは彼女の子どもをノーマルな赤ん坊とはみなさないのですね？」

W：「見かけ上は――私は多分母親についての私の知識がその面で私に偏見をもたせたのかもしれません――でも私はその子をドッブズ夫妻の女の赤ん坊と一緒に見ました。その赤ん坊はこの子よりわずか3日年長である。そして赤ん坊の発達には決定的な違いがあります。それはおよそ2週間前のことでした。」

S：「あなたはその子をノーマルな赤ん坊とは判断しないのですね。」

W：「その子にはまったくノーマルとはいえないような様子があります。しかし私がお話しできるのはただそれだけです。」(pp.107-108)

ホワイトヘッドの反対尋問もむしろ、キャリーにとって不利な証言を引き出そうとするかのようであり、次のように書かれている。

WH：「今あなたが話していたこの赤ん坊はキャリー・バックの赤ん坊のことですね？」

W：「はい、そうです。」

WH：「比較したもう一人の赤ん坊は何ですか？」

W：「ドッブズ夫妻のところの赤ん坊で、ドッブズ夫妻はキャリーを3歳のときから引き取りました。彼らにはキャリーの赤ん坊よりも3日早く生まれた赤ん坊のいる娘がいるのです。」

WH：「あなたはキャリーの赤ん坊がドッブズ夫妻の赤ん坊にはおよばないというのですね？」

W：「近くはないということです。」

WH：「どちらの赤ん坊もしゃべることはできないのでしょう？」

W：「はい」

WH：「歩くことはできるのですか？」

W：「いいえ」

WH：「これらの赤ん坊がどんなふうに違うというのですか？」

W：「ドッブズ夫人の娘の赤ん坊は、反応のよい赤ん坊です。遊んでやったり、注意を引きつけようとすると… 遊んであげることのできる赤ん坊です。もう一人はそうではありません。この赤ん坊は非常に無感情で反応がありません。」(pp.109-110)

一見説得力のある証言なのだが、グールドはウィルヘルムが後にキャリー・バックの赤ん坊、ヴィヴィアンを検査したことを否定したと述べている。(注7)

さらにストートンのウェスタン・ステート・ホスピタルの院長であるデジャーネットが証人として証言した。「精神薄弱」を識別する十分に認められたテストが存在すること、精神薄弱の遺伝がメンデルの法則にしたがっていることを証言した。

次にエスターブルックが登場する。彼は当時、優生記録局の調査員であった。

エスターブルックはダグデールのナム一族を引用し「精神薄弱」の遺伝論を展開した。彼の珍妙な遺伝学説が専門家の証言として取り上げられることになった。

「二人の精神薄弱の親は常に精神薄弱の子どもたちをもつことになります。二人の精神薄弱の親の子どもたちは百パーセント精神薄弱である。一方の親が精神薄弱でもう一方の親が正常なら、私たちは半数の精神薄弱の子どもをもつことになります。もしその親が欠陥をもった系統からきているとすれば。しかしながら、もしこの場合に一方の側の親――正常な親が、精神薄弱の女と結婚するならば――もし正常な親が精神的欠陥のないよい系統の家族から出ているとすれば、第一世代では子どもの誰一人として、精神薄弱には見えませんが、しかしそれらの子どもたちは全員精神薄弱の特性を帯びていることになります。もしそれらの子どもたちの一人がよい系統と再びに結婚することになれば、精神薄弱はなお隠されているいることになります。それは劣性の遺伝子でありますが、しかしもしそれらの子どもたちの一人が悪い系統と結婚するならば、その配偶者が精神薄弱であるか否かとは無関係に、もし彼が悪い系統と結婚するならば子どもたちの四分の一から二分の一が精神薄弱となるのです。いいかえますと、子孫を決定しているのは個人の生殖にかかわる部分である生殖質に存在しているのは特性なのです... 私たちは諸個人を今や単に系統の枝分かれにすぎないものとみなします。生殖質はずっと伝わって行くものなのです。」(pp.129-130)

スミスとネルソンは、この時代の優生学者たちが「単位特性 (unit trait)」という単一の遺伝子群が知能の遺伝を支配していると考えていたことを指摘している。これはまさしく後に心理学の分野において知能の遺伝を主張するシリル・バート、ハンス・アイゼンク、アーサー・ジェンセンが単一の重要な因子としてのg因子を強調するのと軌を一にしている。

最後に、証拠として取り上げられたラフリンの書簡が紹介されている。ラフリンはもともとアイオワで教師をしていたのだが、ダヴェンポートの遺伝学に関する夏期講習を受けたのがきっかけとなって、プリンストンで生物学で博士号をとり、優生記録局でダヴェンポートに次ぐ地位を占めるようになった。優生記録局にたいする信頼は、今日から見ると異様であるが、ラフリンは何も調査した形跡はなく、スミスとネルソンによるとプリディーの見解を一言一句そのまま信用してパラフレーズしただけの書簡にすぎないにもかかわらず、権威ある証言としてとりあつかわれたようである。ラフリンは、精神薄弱が「精神発達の障害の証拠であり、キャリーは、ビネー・シモン・テストのスタンフォード修正版によれば暦年齢で18歳、精神年齢で9歳しかなく、また社会的および経済的不適応の証拠である。これまでの生活のあいだに不道徳、売春、不正直の前歴をもっている。自立した生活をしたことは一度もなく、私生児をもち、この子は今、生後6ヶ月で、知的に欠陥があると想定されている... これらの人びとは南部の反社会的白人という落ち着きがなく、無知で、無価値な階級に属している... 家族史の記録と個別の事例史は... キャリー・バックにおいて描写されている精神薄弱と道徳的非行の遺伝的な性質を示すものである。それ故彼女は社会的に不適切であるかあるいは欠陥をもった子孫の親となる可能性をもっている。」(pp.170-171) と書いた。

数週間後ゴードン判事はキャリー・バックは断種さるべきであると判決した。

1925年1月、プリディーはホジキン病で死亡し、コロニーの新しい所長であるベルが後を引き継ぐことになった。これ以降、バック・対・プリディー訴訟は、バック・対・ベル訴訟となる。

スミスおよびネルソンによると、1925年6月の控訴院にたいするホワイトヘッドの上訴申立書には三つの問題点があげられていた。(1) 正当な法的手続を経ないで州に市民から子どもを奪う権利を認めることになる。(2) 断種法はすべての人間の法のもとでの平等

な保護を要求している第14修正条項に違反している。(3) 冷酷で異常な罰を課すことによって第8修正条項に違反している。

けれども実際の準備書面では、もっぱら正当な手続の問題だけが論じられた。証言がもっぱら伝聞によるものであったこととラフリンの書面が証言として採用されたために弁護側が反対尋問をすることができなかったことが述べられた。

これにたいしてストロードの準備書面は40ページにおよぶ「力作」であったとスミスらは述べている。ジョン・ウェスト判事はヴァージニア控訴院のために意見を執筆し、キャリー・バックを断種するという下級裁判所の決定を支持した。

最後に残されたのは最高裁判所への控訴であった。オーブリー・ストロードは、当初からプリディーがキャリー・バックの断種問題を持ち出したとき、最終的には合憲か違憲かが問題になることを予見していたらしい。

ホワイトヘッドは1926年9月に必要な書面を最高裁判所に提出した。ストロードも同様であった。結果は9対1でヴァージニア断種法は合憲とされたのであった。

こうして最高裁判所におけるウェンデル・ホームズ・ジュニアのよく引用される見解が述べられることになったのである。

「われわれは公共の福祉が最良の市民の生命を要求することがあることを一度ならず見てきた。われわれが無能な人びとによって忙殺されることを防止するために、関心をもっている人びとがしばしば強く感じているように、すでに国の力を衰えさせることになっている人びとにたいしてそれよりも小さな犠牲を求めることができないとすれば、奇妙なことであろう。子孫が犯罪を犯したり、彼らがその痴愚の故に飢えるのを静観しているかわりに、社会が明らかに不適な人々にたいして同じような種類の人間を存続させないようにすることができるならば、全世界にとってよりましなことである。強制的ワクチン接種を支持している原理は、輪卵管を切断することを含むほどに広いものである... 三代にわたる痴愚はもう十分である。」(pp. 177-178)

スミスとネルソンによると、キャリー・バックは1927年10月19日にベル医師によって断種手術された。それぞれの輪卵管の1インチが切除された。

その後明らかになったこと

ところで、娘ヴィヴィアンは、1932年6月に8歳で「腸炎 (enteric colitis)」によって死亡した。スティーヴン・グールドは、1930年9月から1932年5月までの小学校の学籍簿のコピーを公表して、彼女が素行 (deportment) がAであり、成績抜群というわけではないものの優等生名簿に掲載されていたことを明らかにした。キャリー・バックの断種の正当化は真っ赤な嘘に基づいてなされたのだとグールドはいう。(注8)

キャリーは最初37歳年上の保安官助手と結婚した。貧しいなかから施設にいる自分の母親のことを心配して引き取ろうと努力した様子が、残されている手紙からわかる。引用されている手紙のすべてが、いくつか単語の綴りに誤りはあるもののしっかりした文章である。むしろ彼女の書いた手紙はその筆者の知性とやさしさを雄弁に物語っているといえよう。

キャリーがこのようにベル医師とやりとりした手紙は、すべて残されているのだが、そのなかに、私たちから見るとはなはだ冷酷かつ侮辱的なベル医師の手紙も含まれている。これはキャリー（その当時の姓はイーグルになっていた）に送られたものである。

「親愛なるキャリー：

断種の歴史を出版しようとしているカリフォルニアのある紳士が私に、あなたがヴァージニア法のもとで避妊手術を受けた最初の人なので、自分の本のなかにあなたの写真を掲載したいので手に入れて欲しいと頼

んできました。もしこのような写真を撮影してもらって私に送ることができるのでしたら、この本を出版することに関心を持っている人に私が転送します。絵葉書くらいの大きさのコダックの写真で十分だろうと思います。

私はまたあなたがここに来る直前にあなたのところで産まれた幼児の写真も欲しいのです。一枚あったら送ってください。そうでなければ、もしその子がどこにいるかを教えてくだされば、その子の写真を私がどうにかして撮影するつもりです...

このことにはどうぞすぐにとりかかってください...」(pp.210-211)

キャリーはベルの要求に次のように応じている。

「この上なく親愛なるベル様：

数日前に拝受いたしましたあなたのお手紙に関して、本日お答えすることになります... 私はあなたが手紙でお求めのような写真をもってはおりませんが、私は夫と一緒に撮影してもらった写真のネガをもっております。もしあなたがこれを焼き付けして手紙のなかで述べておられた方にお送りくださるのでしたら、私はよろこんでこのネガをあなたに差し上げますので、すぐに返事を書いて私に知らせてください。そうすれば私は直接あなたにこれを送ります...

これに本当にすぐに返事を書いて写真についてどうしたらよいか知らせてください。私はあなたがどこで赤ん坊の写真を撮影できるか知りません。」(pp.211-212)

キャリーは赤ん坊がどこにいるのか知らないと書いていたのだが、ここで紹介している本の著者の一人ロイ・ネルソンにたいして実はヴィヴィアンがどこにいるのか知っており「とっても可愛い」子なのだと語ったと述べられている。キャリーが知っていたのは当然でヴィヴィアンはキャリーの里親であったドッブズ夫妻のもとにそのままとどまっていたのだからである。

ヴィヴィアンの居場所を教えなかったのは大変お人好しの彼女のささやかな抵抗だったのであろうか。

著者たちはキャリーをよく知っていた人びとの証言をとっている。彼女は精神薄弱などではなかった。ここでは ヴァージニア大学法学部のロンバルドのグールド宛の手紙だけを引用しておこう。

「キャリーについてはどうかと申しますと、私が彼女に会ったとき、彼女は毎日、新聞を読んでいましたし、もっと学のある友人と一緒にクロスワード・パズルをする定期的な集まりに加わっていました。彼女は洗練された女性ではありませんし、社交上のたしなみを欠いてはいますが、彼女の晩年に彼女を検査した精神医学の専門家たちは、彼女が精神病でもなければ精神的に遅滞しているわけでもないという私の印象を確認してくれました。」(注9)

たまたま不幸な境遇におかれた結果として残酷な処遇を受けた十分な文章表現力をもっていた彼女が証言者となってくれたことにたいして私たちは感謝しなければならないであろう。

ところでキャリーは子どもを産めなくなったことをどう思っていたのだろうか。新聞記者は残酷な質問をしている。

スミスとネルソンは、The Daily Advance の記事を引用している。キャリー・デタモア夫人はここでは次のように言っている。「私は大家族は望みませんでした。でも私は二、三人は欲しいと思いました... 私はびっくりしました。そう私は怒りました... 私は子どもをもつことを妨げるために手術するなんていう考えを好きではありません。」(p.218) またリッチモンドの新聞は、キャリー・デタモア夫人が、記者にたいして生涯子どもが欲しくてならず、そのため他人の子どもの世話をするのを楽しみにしていたと語ったと伝えている。「私はあの人たちがあそこ（コロニー）で私のことをよいあつかいをしなかったということはできません。あの人たちはできるだけよいあつかいをしたのでした。でも、この手術についてはあの人たちは私に不当なことをしました。あの人たちは私たちみんなに不当なことをしたのです。」(注10)

本書は時代背景、法廷での人びとの証言と処分決定手続の杜撰さ、そしてキャリーのその後の人生と人となりを生き生きと描き出しているのだが、「正しい」判定が行われるのならこのような制度は是認されてよいというふうな読み方をされる危険をいくらかはもっている。1927年にヴァージニア法合憲判決を出した最高裁判事のオリヴァー・ウェンデル・ホームズ・ジュニアの「三代も続く痴愚はもう沢山だ。」という言葉が間違っていたことを指摘するために、キャリーの娘ヴィヴィアンが操行オールAで優等生名簿に掲載されるほどのごく普通の子であったことがあまりに強調されると、キャリー・バックが不当な断種を受けたことだけがハイライトされるように思われてならない。もちろん、ヴィヴィアンが「出来の良い」子であるという事実は事実なのだが、この一件の不当さの問題を離れて考えると、たとえヴィヴィアンが劣等生であっても、ホームズの主張は非人間的で間違っているといわなければならない。そして今日では、素朴だがごく「普通の」女性であったとされるキャリー・バック以外の人が断種されるのもまた同じように不当なのである。

繰り返してよみがえる解決策

スミスとネルソンは、最後の章に「繰り返してよみがえる解決策」というタイトルをつけた。このタイトルは、彼らがこの本を執筆した時点におけるよりももっと深い意味をもつことになっているように思われる。

最近クリントン政権が公衆衛生局医務長官(Surgeon General) の候補者に指名したヘンリー・フォスター・ジュニアは、上院の反対にあって長官になることができなかった。クリントン大統領は1996年1月29日に今年いっぱい長官のポストを空席のままにすると宣言した（注11）。フォスターが支持を得られなかった主たる理由は妊娠中絶を可とする彼の見解であったが、彼が候補者になって以後、彼の過去の活動や論文が問題にされた。特にホワイトハウスが弁明に努めなければならなかったのは、フォスターが1974年に「重いハンディキャップを負った」女性（4人だといわれている）にたいして実施した子宮摘出手術であった。フォスターは1976年のSouthern Medical Journalに「最近、私は重大な精神遅滞をもった患者たちにたいして子宮摘出術を用い始めた... 月経を無くすこと、これは、これらの重大なハンディキャップを負った人びとには重要な衛生上の利益のあることである」と書いていた。これは医学のなかの主流の考え方であり、広く受け入れられた慣行であったのだとホワイトハウスの医務長官指名担当者、ポデスタは弁解した。こうした議論のなかで、『外科的な解決策：強制断種の歴史』を書いたフィリップ・ライリーは、人びとがこの20年のあいだに成長してきた標準をもとに過去の医療行為を裁いているとして、フォスターを擁護している。そしてまた70年代以降、振り子は極端な方向に振れていったのだが、現在また振り子は中央付近にもどってきているのだと述べている。すなわちいわゆる精神的に遅滞した女性の断種は1970年代には、両親や後見人が情報をあたえられた上で同意したとしても、実質的に不可能であったけれども、今日では裁判所がその女性の利益を代表する後見人を任命した上で手続開始を命令するならば、その種の手術は行われるようになっているとライリーは述べている（注12）。財政上の理由、すなわち介護費用の削減のためにこれまで続けられてきたノーマライゼーションとは逆の動きが生じてきているのは残念なことであるといわなければならない。まさに、古い解決策が蘇りつつあるのである（注13）。

わが国においても1989年に岡山の施設で障害者の子宮摘出が行われたことが報道されており（注14）、また1993年にもそのような手術が行われていたことが判明し、全国青い芝の会が反対運動を行い、全国障害者解放運動連絡会議がこの件に関して特別決議を

行っている（注15）。

こうしたことが発生する度に問題となる法的根拠である優生保護法がもとをたどればヴァージニア法にあったのであり、それが極めていかがわしい手続で合憲とされていったことを明らかにしてくれている本書は、法廷での応酬の描写などにいささか脚色のある部分があって歴史記述の仕方に問題があるとはいえ、やはり価値のあるものである。

グールドは、ここに既に数カ所で引用した「キャリー・バックの娘」という記事のサブタイトルに、「通俗的で半・科学的な思想が不正のための強力な道具となりうる」というサブタイトルをつけた。「半・科学」というよりはむしろ「似非・科学」というのがふさわしいように思われるがこの一件の教訓をこの言葉は適切に表現している。知能テストには、人間を「中程度の魯鈍」などというふうに確定できるほどの精度はない。いろいろな問題について「標準化」という少しだけ込み入った手続を行って問題を選別してグループ化しているにすぎない。それは当時も今も変わらない。知的能力の遺伝については現在にいたってもまだ何もわかっていないといってよい。それにもかかわらず当時の優生学者たちは、単純な遺伝決定論を主張し、彼らの生物学と遺伝学を背景にその主張を権威づけたのであった。

人間の遺伝子がすべて解読されつくしていない現在、他人を生殖に値しないと断ずることのできる人がどれほどいるのだろうか。聖書の中ではキリストに「あなたたちの中で罪を犯したことのない人が、まず、この女に石を投げなさい」と言われて人びとは皆立ち去ってしまう。スミスとネルソンが二カ所で述べているのだが（p.168 & p.170）、自分自身が実は石を投げつけられる側の人間であることが皮肉にも判明した人物がこれまでに紹介した人びとのなかにいる。バック・対・ベル訴訟で重要な役割を果たし、また後にはナチスと結びついて人種差別的政策立案に力をふるったラフリンである。彼は遺伝的欠陥者のカテゴリーに浮浪者、乞食、アルコール中毒者、犯罪者、精神薄弱者、狂った者、癲癇者、身体障害者、目の見えない者、耳の聞こえない者を含めていた。ところが彼自身が癲癇であったというのである。ラフリンは自ら断種手術を受けたのだろうか？

注記：原著は次のものである。

Smith, J. David and Nelson, K. Ray : The Sterilization of Carrie Buck : Was She Feebleminded or Society's Pawn. Far Hills, N.J. : New Horizon Press, 1989. 本書からの引用はページのみで示す。

（注1）Gould, Steven Jay［著］鈴木善次／森脇靖子［訳］『人間の測りまちがい』河出書房新社、1989.

（注2）ネルソンは、本書執筆当時、中央ヴァージニア・トレーニング・センター（The Central Virginia Training Center）の所長であった。この施設の前身は、キャリー・バック、その妹ドリス・バック、彼女たちの母親のエンマ・バックを収容していた癲癇者と精神薄弱者のヴァージニア・コロニー（Virginia Colony for Epileptics and Feebleminded）である。

（注3）Kelves, Daniel J.［著］西俣総平［訳］『優生学の名のもとに』朝日新聞社、1993, pp.189-196.

（注4）Hitler, Adolf［著］平野一郎／高柳茂［訳］『完訳我が闘争2』、黎明書房、1961 p.42

（注5）Frercks, Rudolf［著］橋本文夫［訳］『ナチスの優生政策』理想社、1941.

（注6）Gould, Steven Jay Carrie Buck's Daughter, Natural History 96 (7) ,1984,p.14

Smith, J. David ; and Polloway, Edward A. Institutionalization, Involuntary Sterilization, and Mental Retardation : Profiles from the History of Practice. Mental Retardation, Vol.31, No.4, 208-214,1993.

（注7）Gould, Steven Jay 前掲 p.18.

（注8）Gould, Steven Jay 前掲論文.

（注9）Gould, Steven Jay 前掲　p.16.

（注10）Richimond Times-Dispatch, 1989.11.19.

（注11）USA Today, 1996.01.30
Clinton opens campaign against teen pregnancies

（注12）The Washington Post, 1995.02.12.
Writings by Foster Detail Sterilizations White House Defends '70s Operations. by Ann Devroy, David Brown.

（注13）Chicago Tribune, 1994.11.13 にはフィラデルフィアで母親が26歳になる娘の断種手術を依頼しようとしているのに対して法的後見人が最高裁判所に手術の緊急中止訴えたが棄却されたことが報じられている。

（注14）朝日新聞　1989.11.18 朝刊

（注15）毎日新聞　1993.06.12 夕刊
毎日新聞　1993.06.17 朝刊（大阪）
毎日新聞　1993.09.06 朝刊など

<「映画と本」で考える>

『近代日本児童生活史序説』を読む

篠原　睦治（和光大学）

昨年の春、野本三吉さんが、表記の本を社会評論社から出した。面白かったし、読みやすかった。そこで紹介する。

野本さんの、子どもたちの世界との本格的な出会いは、大学生時代に始まる。小学校の警備員をしながら、学内では「児童文化」のサークルを結成している。そして、小学校の先生になる。今は大学の教員だが、子どもたちや若者たちとの関わりはいまもずっと続いている。(以下、野本と呼ぶ。彼と言うのも著者と言うのもしっくりこないのである。)

野本の幾つもの作品群は、このような場での体験と思索に基づいて作りだされてきた。ぼくが野本と出会うきっかけになった思い出の本、『裸足の原始人たち－寿地区の子ども』は、彼が横浜のドヤ街、寿町の生活館で活動していたときのものである。

野本は、子どもたちの生活世界を時代や社会の中でリアルに描くことが得意である。つまり、彼の「子ども」論はただちに「家族・学校・地域」論にもなっている。

とすれば、野本の関心が、それらの歴史に向けられていくことは必然である。野本にはすでに『戦後児童生活史』があるが、それ以前に遡って論じた歴史モノはなかった。

このたび、野本は、明治初期における近代公教育の発足前後を起点に、敗戦までの『近代日本生活史序説』を著わした。彼は、「ペンを執りながら、少なからぬ興奮と緊張が、ぼくの中に渦巻いているのを感じている。」と記しているが、このテーマにとうとう接近できた感動が伝わってくる書き出しになっている。そして、野本は、自分の生活実感にそった、"いま、ここ"の問題意識を繰り返し確認しながら、書き進める。

野本の危機意識は、戦後における「子ども集団の崩壊過程」にある。野本は、にもかかわらず、「子ども集団」の発掘と創造に賭けているのだが、本書は、その淵源とモデルを探そうとする旅である。

と言って、野本は、戦前におけるそれらを摘み食いしようとしているのではない。律儀にも、明治初期に出発する近代学校の前提にあった寺子屋、藩校、郷学校に遡って順番に論じ出している。野本は、資料を分析しながら、農民の子どもたちすべてに寺子屋は開かれており、身分制にとらわれない対応が行なわれていたとし、そこは「民衆が求めた学校」であったとしている。

勿論、野本は、寺子屋も徳川幕府による教化政策の一環であると承知している。にもかかわらず、そこにも「自立的学びへの可能性」を見届けようとしている。

実は、このような両義的な見方は、近代以降の学校のとらえ方に於いても、一貫している。例えば、遠足や運動会など学校行事は、国家のイデオロギーを子どもたちに浸透させていく役割を持っていたと指摘しつつも、一方で、「しかし、学校建設に反対し、打ち壊しまで行なった民衆の思いとどこかで手を結ばなければ、学校教育が成立しなかったことも事実で、ぼくには、学芸会や遠足（修学旅行）、運動会などに見られる学校行事は、いわば地域の人々の生活文化を学校の中に取り入れなければならない妥協の産物として誕生したのではないか、という気もしているのである。」と述べている。

野本は、そのせめぎ合いの様子を、近代国家のための教育に抵抗して、相次いで全国各地で生起した、学校打ち壊し事件、焼き打ち事件において描くことから始める。就学督促と学費の家族負担は、貧しい民衆にとって踏んだり蹴ったりの事態だったのであった。

しかし、こどもたちは、次第に学校に囲い込まれていく。「敗退」の事態とも言える。「子守学校」も成立する。だが、ここでも、子どもたちは、したたかに、学校を体験していく。野本の祖母もその体験者である。祖母は孫の野本に「昔はね、子守学校というのがあってね、子どもを背負って学校に行ったもんだよ。時間は少ししかやらなかったけど、他の子と友だちになったり、歌ったり楽しかったよ。うれしく休まず行ったもんだよ。」と語り聞かせた。その背景には、祖母の子ども時代の“貧しさ”がある。しかし、その時代においても、子どもたちは、どこかに楽しみと歓びを見い出しつつ、したたかに生きたのだと想像することができる。

このように、野本の、民衆の生活をめぐる理解は経済的、政治的構造を射程に置きつつも、民衆の心性にしっかり立ち寄って、その生活を描こうとする。また、子どもたちの世界を大人の世界と切り結んで描くことにこだわっている。

例えば、野本は、昭和初年に東京で子ども時代を過ごしたブリキ屋の娘、豊田正子の作品『粘土のお面』を通して、彼女一家の生活を紹介している。貧困、夫婦喧嘩、夜逃げなどに巻き込まれていく彼女は、“不幸”であると言わざるを得ないのだろうが、野本は、この「少女に、父も母も対等にぶつかって生きている光景が目に浮かんでくる」と、大人が主語になる表現で、少女の世界を思いやっていく。そして、「こうした体験を通して、子どもは人間の生きざまを学びつつ大人になっていくのである。」と。

かくて、野本は、あらゆる場面を人間の生き、かつ学ぶ姿として描こうとしている。そして、その中で、子どももその歴史と現実を生き抜いてきたと厳しくも暖かく論じている。

野本のこのような姿勢は、東京大空襲で失った妹、直子との思い出とともに培われてきたものでもある。「当時三歳であったぼくも、妹の死の重みを抱えながら、時代そのものに押し流されながら生きていたのである」と述懐している。本書における野本の手法は、自分の生活史と現在の問題意識を手掛かりに、また、それらをさらに解明しようとして、当該のテーマを説き明かす格好の資料に出会おうと手探りすることから出発する。

例えばこんな風である。野本の父親は、年若くして、母、父と順に亡くしている。その間に関東大震災が襲い、不況の波に翻弄される。野本はこの話を父親から聞くにつれて、「あらためて大正時代の子どもの生活史を丁寧にたどってみたいと思う。」「こうした思いで資料を探していたぼくにとって、日本農業史、経済史の研究者である古島敏雄さん（東大名誉教授）が書かれた『子どもたちの大正時代～田舎町の生活誌』（平凡社、1982年）は、とても興味深い書物であった。」と記している。

このような段取りは数箇所に及んでいる。野本の律儀な研究態度と方法論である。

ここまででも明らかだと思うが、野本は、生活の場、学びの場としての学校の可能性を探りながら、国家支配の装置としての学校のあり方に抵抗してきた。しかし、今日の学校には失望している様子である。民衆の生活に見合う新たな学びの場を創造する道筋を探しているようにも見える。本書は、そのことに踏み込んでいないが、そんな風に感じられるのである。

例えば、野本は、「明治時代においては、学校よりも、家庭や地域での生活、労働の現実のほうが、はるかに生き生きとしており、子どもたちへの影響力も大きかったということは、明確になってきたような気がする」と明治時代のことを総括しているのだが、今日

においても同様に言える、という含みが感じられる。

実は、70年代から80年代にかけて、野本らが始めた「寿夜間学校」は、寿町の人々にとって「学びの場」であったと同時に、「新しい世界と出会う『交流の場』でもあった」と述べているが、これは、明治における子どもたちの生き、学ぶ場と対応している。言うまでもなく、この際、この場は、老若が共存し、せめぎ合う世界なのである。

「どの子も地域の学校へ」を願い主張しながら、ぼくは、学校の内外に「交流の場」を幾つも発掘しながらも、学校における「教え学ぶ」世界を限りなく相対化しつつ、それでも生活世界としての学校にこだわってきた。学校に対する、野本の視角とは微妙に違っているようだ。この「微妙さ」を大切にして語らいを続けたい。

ぼくは、今日を生きる「野本」という著者像を浮かび上がらせることができたであろうか。野本は、家族、地域、学校の内外で、人々と共に、暮らし学び続ける、魅惑的な人物である。本なるものは、著者と出会う入り口でもあるとすれば、野本と出会うには、幾冊もの入り口がある。本書もエキサイティングなそれであると、ぼくは心からそう思う。

（社会評論社、２５７５円）

<「映画と本」で考える>

社会臨床シリーズ第2巻『学校カウンセリングと心理テストを問う』書評

飯島　勤（山梨県立やまびこ養護学校）

学校って一体何なんだ。このところ、そんなことをずっと考えてきて、結局、学校はもうおしまいなんじゃないか、と思っている。学校があるおかげで飯を食っている自分が、こんなことを言うとおかしいが、仕方ないかなと思う。もっとも、学校というものにそれほどの思い入れをすること自体、間違いなのかもしれない。思い起こす一つの言葉がある。「地上に学校というものさえなかったら、私はあんなにも泣かなくって済んだだろう。」大逆（朴烈）事件で捕らわれ、獄死した、金子ふみ子の「何が私をそうさせたのか」の一節である。「苦学して偉い人になるのを唯一の目標とし」ながら、貧しさゆえに「挫折」した彼女の、学歴社会への怨念とも言える言葉だ。学校というものは、今も昔も、そんなものではないだろうか。

「学校」という漢字は「様々な人か交わりあって学ぶところ」といった意味の文字からなりたっていると聞いたことがある。そんなイメージは、どこをひねっても出てきそうにない。また、学校とは「とりあえずいくところ」だとか「共に生きる生活の場」だとかいう言い方もある。肩の力を抜こうと見せながら、それでも、ずいぶん無理した言い方だなあと思う。

学校とは、少しでも高い学歴を得て、自分の社会的地位を高めようとするために行くところだ。それもできるだけ知名度の高いところに行けば鼻高々に生きられる。そんな処世的打算以外の何があるだろうか。だから、あのように空しい点取り競争にも、しのぎを削ることができるのである、学校教育における選別と管理の構造は、学校の性格そのものの中にあるのであろうか。たしかに、学校というものが、自分たちのある種の文化的欲求を満たし、こどもたちの生活の場として様々な出逢いやドラマを生みだしてきたことは、否定出来ない。だが、それは学校の持つホンネとそうあってはならないというタテマエとが、激しく葛藤する主題を持ち得たときの面影ではないだろうか。かつては、学校の持つ根本的な矛盾に対し、あるべき希望や理想が生真面目に語られたこともあった。そうした実践が噴き出す空間もある程度あった。

もう学校にはそうした矛盾葛藤をひきおこす情熱も論理もないのではないだろうか。むしろ、ホンネはホンネとしてますます露骨になり、タテマエはタテマエとしてかぎりなく飾られていく。このいかんともしがたい乖離にたじろぎ、「学校はもうおしまいだ」とつぶやかざるをえないのである。

受験地獄、おちこぼれ、障害児排除、校内暴力、非行、登校拒否、いじめ、こどもの自殺・・・、こうした様々な現象が、ふってわく一方で、おとなたちは、それと真正面から葛藤し傷つくことをさけようよしている。だから、心豊かな教育、ゆとりの重視、個性の尊重、自己教育力、新しい学力観・・・ありとあらゆる美辞麗句を、しゃあしゃあと並べたてて、教育改革の指標としながら、それをこれっぽっちも、自分たちのホンネに向き合わせようとしない。こどもたちは、その嘘を見抜き、様々に抵抗する。だが、その抵抗は、自分自身を傷つける・・・あまりにもせつないものである。

さて、ここで自分は、日本社会臨床学会から出た、「社会臨床シリーズ」第2巻『学校カウンセリングと心理テストを問う』の書評を書くつもりであった。こ

うしてつらつらと学校教育の問題を考えていた自分に、この書物は、まるで追い討ちをかけるかのように迫ってきた。

ここには、学校教育の中に導入されている心理テストやカウンセリングの問題が、生涯学習路線などと関連させながら、論じられている。「だれでも、どこでも、いつでも学べる」ことをめざす生涯学習の理論には、自由で主体的な学びのイメージがあるかもしれない。学校教育の重苦しさを、ことばの上では忘れさせるような響きがある。しかし、それは、結局、「教師に手を焼かせず、すすんで枠組みにはまってくれ」といった、新しい管理教育のいでたちしかない。

科学的なこどもの理解の方法として吹聴される心理テストにしても、ものわかりのよい柔和なポーズをとるカウンセリングにしてもやはり同じことだ。

第Ⅰ章「生涯学習路線とカウンセリング」では、中島浩籌さんが、生涯学習の鍵概念である「自己教育力」とからめて、カウンセリングの問題点を論じている。「自己教育力」もカウセリングも、一見、こどもの自主性を重んじ、内面を見つめさせるようなおもむきがある。しかし、そうした、ソフトなイメージとはうらはらにこどもの内面さえも不断にコントロールしてしまう管理的な意味合いがあると指摘している。

第Ⅱ章の「学校カウンセリングの現状と問題」では、篠原睦治さんが日教組養護教員部の行った「心理テスト・カウンセリングに関する実態調査」から感じたことを、カウンセリングという手法が、学校教育そのものの矛盾を見つめず、こどもの個々を問題視する方向で普及していることを警告する。

第Ⅲ章は、「心理テストと教師の心性」という、佐々木賢さんの論文である。こどもを「理解する」技術を精密化することが科学信仰を強めはしてもかえって、人間理解を困難にしていくという、逆説的な現象を指摘し、それを教師の心情と関連させて批判している。

第Ⅳ章は、「学校教育相談と生徒指導の戦後史」について、小沢牧子さんが執筆している。教育相談と生徒（生活）指導の戦後史をふりかえりながら、それが、なぜ、学校教育にとりいれられてきたかを考察し、ハト派的でソフトなこども管理術になっているさまを批判している。

いずれの論考も、資料や事実にもとづいて詳細な分析を行っている。学校カウンセリングや心理テストの問題点があらためてよくわかるのではないかと思う。カウンセリングや心理テストの持つ問題は、一つの象徴にすぎない。現在の学校教育には、これと根っこを同じくした問題が、様々なかたちをとって、蔓延している。教育問題全般を考えるためにも、この書物は、きっと、参考になるだろう。

「学校はもうおしまいだ」と、自分は言ったが、それではどうするかということは、そう簡単には見えてこない。学校というものにあきれかえっていながら、自分は学校のおかげで教師としてのうのうと学校に勤め、わが子さえも、毎日そこへおくりだしている。そうした矛盾を生きるもどかしさを苦渋のなかで、今の学校教育にかわる新しい「学び」を、自分たちははたして創造できるのだろうか。そのいとぐちは、どこにあるのだろうか、あるいは、また、それすらも幻想なのだろうか・・・。

この書物の内容は、そうしたところにまでは及んでいないので、他の社会臨床シリーズの各巻などと読み合わせると、また面白いだろう。だが、この書物の終章に、「『ではどうするか』という問いに、我々は当たり前の人間関係を考えている。誰も分けないで、共に生きる道はないだろうか。」とあるように、どうしたら新たな「学び」を、創造できるのかという問いかけは、この書物の投げかける大きなテーマになっている。日本社会臨床学会のこれらの様々な活動においても、このテーマは、多くの方々と共に模索してゆかなければならないものになるだろう。

＜“ここの場所”から＞

この場所から

栗原　彬（立教大学）

「ここの場所から」という問題の立て方が今の私のからだにはしっくりこない。「ここの場所から」といえるような何らかの場所を私はもっているだろうか。きわめて疑わしいと思う。私のからだの傾きでいえば、むしろ「ここの場所へ」、しかもどこまで行っても決して到達しそうにない複数の散乱する「ここの場所へ」の、焦慮に充ちた無限の運動があるように感じられる。

「ここの場所へ」といえるような場所。たとえば、毎夏、大学の政治社会学演習のゼミ生たちと山形県高畠町に援農合宿に出かける。民俗資料館に泊まって朝晩自炊し、昼間は有機農家への援農、夜はゼミに星寛治さんら有機農業家を招いて話を聞き、討論を行う。農作業は農家によって異なるけれども、多く田のひえ抜き、畑の草取り、ぶどう摘み、果樹園の仕事などが多い。楽しみ方もいろいろある。援農先での語らいが楽しい。外は暑い日差し。それでも星寛治さんが詩を書く書斎を、さわやかな風が吹き抜ける。毎夕、農作業のあと、クルマを連ねて風呂替わりの温泉に行く。夜中に満天の星の峠に立ったり、洞穴探検に出かける学生もいる。最後の日はたいてい史跡めぐりをする。

「何のために？」「なぜ政治社会学のゼミが高畠に？」「援農合宿の意味は？　効用は？」何年か前ならゼミの学生にさえ聞かれたことがあった。高畠町の町役場の職員に問われたこともある。もちろん、アカデミズム一筋の社会学者にもいぶかしげに聞かれたことがあった。私はタテマエの答を用意している。「効用」ならいくらだって並べ立てることができる。「いやー、まず自然との共生っていうことをからだで感じ取るっていうことですかね。日常と異なる他者との出会いということもあるし、有機農業の中にクラフトとコンピュータ制御の機械をドッキングさせた環境持続型の産業のあり方を見て取ることもできるんですよ」といった具合。しかし、私も学生もそれとは別の「高畠の誘惑」ということを感じ取っていながら、それは語らないでおくという黙契が成り立っているように思う。それが、「場所」という感覚に近いことは確かである。しかも、「ここの場所へ！」という動きのある感覚。

そういえば、1995年に高畠を訪れたとき、民俗資料館の1室に1人の若者が住みついていた。彼は学生で、生まれたときからずっと浅草に住んでいた。しかし、80年代の地上げで彼の住まいの近辺は光景が一変してしまった。彼はそれを「路地が消えた」という。路地がなくなったら、自分はここに住む理由はない。もうどこに住むのも同じだと考えて、大学に行かなくなり、旅に出るようになった。福島県から山形県へ抜けて、高畠がどういう場所かということを全く知らずに高畠へ入ったとたん、何かが他の場所と違うことを感じたという。「あ、ここに路地がある！」彼はここに住みたいと強く願う。町役場の職員採用試験を受けることに決めて、上和田有機米生産者組合の好意で民俗資料館に泊めてもらい、受験の準備をしているとのことだった。（後に彼は試験に合格して今は高畠の住人になったという知らせをもらった。）

もとより、見かけでいえば都会の狭い路地に当たる光景は高畠のどこを探してもない。逆に高畠の緑と水と山（森）は路地と似ても似つかない光景である。ということは、場所のもつ精神の風景、内的な風景が似ているということにほかならないだろう。そこには共

通に人や他の生命系の息づかいが聞こえるにちがいない。田の畦道に立って、山の稜線に落ちる夕陽を美しいと感じることと、狭い路地に見上げる夕暮時の雲の変化に眼が吸い寄せられることとは、通い合う精神の振動がある。闇の訪れと共に濃くなる草いきれや甘い堆肥の匂いは、路地に漂い出す煮物のしょうゆの匂いに共振している。

彼のように高畠に「場所」を見いだした若者が現在30名を超えるという。私のゼミの元学生も2人、現在高畠に住んで有機米を作っている。高畠は本当にふところが深い。流れ寄る人々を排除しない。このやさしさはどこから来るのだろう。星さんの案内で草木塔を見た。藪の中に草に埋もれるようにして1メートル30センチほどの石の塔が立っており、表にただ「草木塔」とだけ刻んである。江戸時代から現代にいたるまでこの置賜地方にだけ見られるという。ある草木塔には「草木国土悉皆成仏」という仏典のことばが見られる。つまり、草も木もすべての生命系は皆仏に成ることができるという意味である。鯨を漁って生業を営んでいた漁師たちが鯨塚を立て、馬を使役していた人々が馬頭観音を立てたように、草木に仏を見るやさしい人々がいたし、今もいるのだ。考えるまでもなく全ての人間が自己生産者としての草木類なしに生きることはできない。草木に生命を感じ取る感受性がこの地の有機農業家の精神に脈々と受け継がれていることは疑いない。

しかし、私が「ここの場所へ」引き寄せられるとき、私は今は失われた過去の場所へ、望郷と郷愁の念をもって後ずさりしているのだろうか。そうではないように思える。失われた豊かなものへの郷愁どころではないのだ。昔の貧困と苛斂誅求（かれんちゅうきゅう）は豊かな過去という幻想を断ち切る。しかも、今ここでの生の何と厳しいこと。冷害、旱魃（かんばつ）はもとより自由化の波は日本農業を呑みこもうとしている。専業農家への打撃はきわめて大きい。兼業農家は農業を廃止する方向へ動くだろう。唯一可能性のあるのが有機農業だ。現代有機農業は昔の第一次産業への後戻りではない。むしろ、地域の新しい共同体づくりと生態環境の創造に貢献する。最先端に立つ新しい産業、奥行きの深い未来の産業。つまり、第四次産業ないし第零次産業が形成されつつあるといってよい。

有機農業は未来の時間と共振している。泥まみれになって田のひえ抜きをしている燃えているからだが感じるのは、何か未生の時間、ないし今生まれつつある時間との共振としかいいようがないものである。だから、高畠という「ここの場所へ」私たちが歩み入るとき、未踏の場所へ通り抜けていく運動感覚を伴う。「ここの場所へ」至るとその場所は未来へずれていく。「ここの場所へ」至ると、再びその場所は私たちの手をその先へすり抜けていく。カードを少しずつずらしながら重ね合わせていく。そのことによって「ここの場所」の＜共生＞ということが純化されてくるか、といえばそうではない。むしろ、＜共生＞ということの両義性が浮かび上がってきて、だからこそ＜共生＞のリアリティ度が増してくるといった風なのだ。

たとえば、上和田有機米生産者組合は、完全無農薬の生産者だけでなく、低農薬の生産者を含んでいる。低農薬から始めて少しずつ農薬の種類も回数も減らしていく。こうして、農薬の空中散布を必要とする目印の旗を立てた田が年を追ってめっきり減ってきた。（この文章を書いているつい3日前、星寛治さんから、この1月高畠町の町長が空中散布をやめると明言したというほやほやのニュースを聞いた。農薬の空中散布は予算にも組み込まれていないから、その中止が実現するのは間違いない。）もし、無農薬の厳密主義を取っていたら、そこから排除される生産者は必ずや空中散布を続けていたはずである。あいまいなものを含むことによって、かえってそれをてこに生産者総体が安全な米づくりの方へ越境していく。

有機農業の有志家たちは命令のことば、価値剥奪のことば、否定のことば、扇動のことばを用いない。「農薬の空中散布反対！」と叫ぶ代わりに、彼らはこんな

風にいう。「低農薬にしたらのどのひりひりがなくなった」「有機肥料で作った米はうまいぞ」「低農薬にしても収穫は全然変わらないよ」「有機農法だと田んぼの水の温度が3度ちがうよ（＝冷害に耐える）」いわば、「まほろばの里」の日常のことばによって時間をかけて現実を変えていく人々の戦略が浮かび上がる。これは都市型社会の市民運動と農村型の住民運動とのちがいといったことではない。人権、分権、市民の行政参加、NPO、NPO法、NGO、マネジメント、サービスといった用語によって身をよそった市民運動とボランティア活動は、民衆運動の生活世界から臨床の知と感性を学び直さない限り、空疎なことばと共に舞い上がって、いずれ行政の補完活動に成り下がっていくしかない。くり返し「ここの場所へ」行き直すこと。「ここの場所へ」という心の動きを保つこと。「ここの場所へ」ということばは、学生や、卒業後も高畠を訪れるゼミのOBと共に、私が稲田を渡る風の中で「じねんと」（ゆっくり、自然に）自分の中に聞くことばである。

＜“ここの場所”から＞

非行の臨床に携わって

田中　純夫（千葉県警察少年相談専門員）

1 はじめに

警察での少年相談業務に従事して、丸6年が経過しました。ようやく児童期を脱したところでしょうか。この稿での私の役割は、私の職場の様子と私自身の仕事に対する姿勢とを示すことにあるのでしょうが、まだ専門職としては、個人としてもシステムとしても充分に成熟していないことや、私の職務内容が行政的施策や企画の方へと比重が移行していることから、今回は、非行の実務に携わるものとしての基本姿勢や留意点について、少し整理することで役割を果たさせていただきたいと思います。

2 非行がなぜ臨床の対象となるのか？

さて、非行臨床とは言うけれど、「非行」は、そもそも臨床心理学的な概念ではなく、法律的な概念であって、次に示すような実にあいまいな意味内容を指しています。①20歳未満のものが行った刑罰法令に違背する行為（未成年に対しては、いずれの場合も刑罰ではなく保護的な処分が主に加えられるが、14歳以上の場合は、それは成人と同様に「犯罪」と呼ばれ、14歳未満では「触法行為」と呼ばれる）②20歳未満のものが行った行為で、その性格や環境に照らして、将来、犯罪または触法行為をするようなおそれがあるもの。①は「犯罪」であり、②は「虞犯行為」と言われるもので、したがって「非行」というのは、犯罪よりずっと広い概念であり、また、未成年にだけ適用されるものです。臨床心理学が「非行」を対象とするのは、まさにここに理由があるわけで、対象が犯罪だけなら、それに対して加えられるものは、純然たる法的規制で、その操作に臨床心理学の入り込む余地はあまりないといえるでしょう。虞犯行為のような、曖昧で多義的な行為をも対象とし、また行為者である少年が、人格発達あるいはその変容においてまだ充分に可塑性を持っていることが臨床の対象となる理由といえるでしょう。言い替えれば、パーソナリティになんらかの問題があってその非行が起こっている、そういうものだけが臨床の対象となるということです。また、非行は、周囲や社会が困る行為で、自分だけが悩んでいるというものは皆無といっていいでしょう。そのために対象者は自ら進んで非行臨床家の前に現れることはなく、むりやりに連れてこられるわけです。非行への処方が社会が困らない方向へだけの舵取りに傾く危険性があるので、対象者がより十全に発達する方向で解決がはかられなければ「臨床」にはならないことを繰り返し確認すべきなのでしょう。

非行の領域で働く心理臨床家は、他のどの領域よりも多いのではないでしょうか。児童相談所、教護院、警察、家庭裁判所、少年鑑別所、少年院、保護観察所など、さまざまな機関に所属し、各機関の持つ法的・行政的機能を背景としながら、相談、心理判定、社会調査、矯正教育など多岐にわたる活動を展開しています。この領域の専門家は、臨床心理学のテスト技法を身につけていたこと、また入ってきたところが主に非行少年を集めて収容しておくところであったことから、まず対象者の心理特性を測定することが仕事の中心となり、次に、心理療法などによる人格変容（とても怖い表現ですが）のための操作へと移っていきます。ここで注意すべきは、測定された特性が、対象者

が行った非行やそれを繰り返させる傾性を本当に捉えているか、また、どのような人格に変容させることが本質的な更生なのかという吟味を十二分に行うことであり、非行臨床家が常に背負わなければならない課題と言えます。

3　少年警察活動の範囲

さて、非行に関する実務を行う機関のなかでも、対象となる行為や行為者を発見して、それを最初に扱うところが警察です。少年警察活動は主に以下の3つの領域からなります。

(1) 少年補導活動：街頭補導、犯罪少年の捜査・検挙、触法・虞犯少年の調査及び補導活動、少年相談活動、家出少年の発見保護

(2) 有害環境浄化活動：少年を取り巻く有害環境の浄化活動、福祉犯（少年を虐待し、酷使し、その他少年の福祉を害し、または少年に有害な影響を与える犯罪）の捜査・検挙

(3) 地域協力活動：関係機関、団体（学警連、職警連など）との協力、地域住民、ボランティア（警察が委嘱するもの）との協力

わたしが、主に従事するのは、少年相談であり、いわば、第1次予防を主眼とする活動と言えます。明確に司法手続きの進まない多くの問題行動を対象とするので、ここでの対応如何が、少年の予後をかなり左右するといえます。警察段階で、相談や資質鑑別の専門職を配置することが近年進められてきた背景は、こうした事情が大きいといえます。

4　現代の非行はかわったか

相談業務という限られた視野からですが、近年感じている雑感に基づいて、非行の現代的な側面を少し考えてみましょう。近年、警察白書でも非行少年の補導数が減少していると報告されていますが、本当に少年非行は減っているのでしょうか。本格的犯罪の形をとる非行は確かに減っているのかもしれませんが、家庭や学校等の保護領域内の暴力はむしろ増加していると思われるし、性規範の緩みや乱れによる性的逸脱の裾野が広がっていることは事実です。多くの非行臨床家が指摘するように、現代型非行の特質は、「非社会的な」色彩にあると考えています。とにかく活動性、能動性の低下した、人と人の結びつきや社会との接点が希薄な特質が、非行少年の多くに見て取れるように思われます。相談室では、非行と認定されたものばかりでなく、その他の問題行動についての相談も寄せられるため、こうした印象がより強いのかも知れません。むしろ非行とははっきり認定されない行動、言ってしまえば、一般の子どもたちの生活構造の基盤自体に何か妙な問題性が出ているのではないかという印象があります。現代型非行を、のんきに遊び惚けていることの延長上の逸脱と捉えて「遊び型非行」という言葉で形容されていた時期がありますが、それらの行為を生起させる体験的側面は、むしろ真の遊びの少なさにあるという見解が今では主流になっています。現代の若者たちは、一見多くの遊びを体験しているように見えても、それらは、コマーシャリズムがしつらえたお仕着せの遊びであったり、人間や自然とのふれ合いを欠いた機械相手のものであったり、持続的な充足感を得られるようなものではさらさらないことが多いようです。実際、非行にはしった者の小学生時代の遊び体験が乏しかったという明白な調査結果が示されています。このような状況から少年の心性に何が招来されるかといえば、①対人的接触や対人関心の希薄さ②ゆとりを失った奇妙な合理性③能動性や積極性を失った「引きこもり」の状態④幼児的な激情性に裏打ちされた耐性の欠如など、言ってみれば「境界例」的心性に通じる状態像といえるかもしれません。

5　非行臨床家は何を目指すのか

非行を扱う機関が何よりも目指さなければならないことは、非行やその行為者に対する処遇の質の向上であると思われます。事件数が減っているために、裁判所や法務省の専門家が関与する数も減り、それによって機械的に予算が削られるという非行少年を扱う公的機関の宿命を打破するためにも、処遇の向上が非行少年、突き詰めては非行の現状の改善をもたらすことを実証する必要があります。また、特に警察が心得ておかなければならないことは、先にも述べたとおり、街頭補導など警察だけの扱いになるケースは比較的多いので、それに対する措置がいかに再非行防止に有効かを実証的に把握することです。経験則をもう少し体系的に思惟する姿勢が警察にも求められているといえます。また、法制上、絶対的優位に立つものが、その対象にいかなる種類の暴力をも向けてはならないことを肝に命じておくことは言うまでもないことです。

6　おわりに

結局、当り前のことを述べたにすぎず、「常識だろう」と言われてしまえばそれまでなのですが、この領域との接点の少ない方々には、普段とは少し違った視座が提供できて、何より自分自身の自戒のために、頭を整理してみようと思ってこの稿を書いてみました。

蛇足ですが、「社会臨床」という言葉には、どこかひかれる思いがあります。少年を前にして、社会的「物差し」が実に多い世界に自分はいるものだと痛感させられることも多く、自分のやっていることが、はたして「臨床」といえるのかという懐疑が生じることもしばしばあります。常に、自己と対象と社会とのバランスを意識させられる「社会臨床」という語感が、今の私の心境にはとてもフィットしています。

（なお、田中さんは4月より八千代国際大学に所属が変わっています ── 編集部）

編集後記

今回も当初の期限を大幅に遅れながら、遅れた期限にかけこみ的に編集作業を終えた。第２期からは、平井さんがアンカーで最後の締めをやってくれている。申し訳ないと思いつつ、いつもこうなってしまう。さらに、僕は“少し”気を緩めるということができず、“大幅に”気を緩めてしまうので、あちらこちらでミスをしてしまう。著者や協力してくれる方々や読者に迷惑をかけて申し訳ないと感じているのだが、なかなかよくならない。それでも、総会前に何とか仕上がりそうだから、ほっとしながらこの編集後記を書いている。

ほっとしたためか、隣の部屋の静かな妻の寝息がかすかに聞こえてくる。春が近づき少し暖かくなると、寝息もいくぶん安らかな感じに聞こえ、先日の彼女とのやりとりが浮かんでくる。

彼女は、季節的にやってくる僕の編集作業を半分は諦めの気持ちで、半分は僕にとって意味のあるしごとだという気持ちで迎えるらしいのだが、前号の編集後記のことを中島さんから聞いてめずらしく社会臨床雑誌を読んだらしい。

「暖かいところへ旅するって、いつ私にいってくれたっけ？」

少し記憶を辿るような、どこか無邪気な表情で彼女は僕に尋ねた。それは、たびたびある僕のろくでもない行為に、代償を求めない時の妻の表情だ。

「うん、一度言いかけたけど、言いそびれていた。」

それは、きちんと約束を守り切る自信がないときに、僕がよく使うせりふだ。

「ふーん、それならいいわ」と、妻は矛先を納めてくれた。

うーん、やっぱり、どこか旅しないとね．．．。

急いで付け加えておきますが、雑誌の編集作業が“ろくでもない”と言っているわけではありませんので、あしからず。

（三輪）

あとこの編集後記を私が書き終えたら、４巻１号も無事印刷に出せます。もう時間がありません。ニュースの発送作業に行かなくてはならないのでスペースがもったいないのですが、これで終わりとします。

（平井）

社会臨床雑誌　第４巻第１号　Vol.4, No.1
発行年月日◆１９９６年４月１４日
発行者◆日本社会臨床学会（代表　加藤彰彦）
事務局：神奈川県横浜市鶴見区東寺尾中台37-13　林　延哉気付
電話&FAX：045-572-9002
E-Mail（電子メール）：PBA00140@niftyserve.or.jp
郵便振替：東京7-707357（または、00170-9-707357）
銀行口座：あさひ銀行花畑支店普通472-1032602
印刷所◆有限会社ケイエム・プリント
東京都文京区白山3-3-13
電話：03-3813-7921

現代書館

東京都千代田区三崎町2－2－12
電話03(3261)0778振00120-3-83725

＊定価は悪税込みです

林　延哉 著
増殖するコンピュータ
―変化する教育と生活
コンピュータを代表とするデジタルメディアの理想と現在。実際に社臨の事務局でコンピュータをどのように使っているかも分かる。
2060円

山下恒男 著
子どもという不安―情報社会の「リアル」
オトナの子ども観と現実の子どもとの亀裂が修復不可能なほど拡大している中で、オトナに不安を生じさせる存在となっている「子どもという不安」を考えてみた。情報化の中での両者の葛藤を解く。
3090円

子どもの健康を考える会 編
今なぜ、学校カウンセリングか〈新装版〉
10年前から「会」では、不登校、いじめ等に対して学校へのカウンセリング導入など精神・心理治療で解決しようとする文部省に対して異議を唱えてきた。その施策が強まる現在、再度問題を提起する。
1854円

FOR BEGINNERS シリーズ㉓
障害者
文・後藤安彦
絵・貝原　浩
障害を持つ人々への差別や偏見、無理解はどこから生まれたのか。障害者の生活、施設・医療、家族、文化等を歴史・現在の問題から明らかにし、誰もが制約なく主体的に生きる社会を障害者から提起。
1236円

ビル・ウォーレル 著／河東田博 訳編
ピープル・ファースト・支援者のための手引き
―当事者活動の支援と当事者参加・参画推進のために
「知恵遅れ」のレッテルを拒否し、あたり前の生活をめざす当事者たちの自己信頼、仲間との協力、社会変革のパワーを導き出す支援とは。
1545円

■障害者・保育・教育の総合誌
季刊福祉労働70号
編集長　石毛鍈子
特集・養護学校義務化から17年―あらためて「共に学ぶ」とは
養護学校の専門性＝障害・能力の程度で分ける教育の問題点を現場から明らかにし、あたり前に普通に居る「共に学ぶ」現在を検証。
1236円

全国の住民・市民運動をむすび、くらしを足元から見つめる

月刊むすぶ
―自治・ひと・くらし―

定期購読者大募集中！

本文80頁／年間購読料８４００円(送料込み、1冊700円)

倉刊千刊は1970年。それから26年、一貫して住民・市民運動を担う人たちの声を掲載しています。『月刊むすぶ－自治・ひと・くらし－』の輪に、是非あなたも加わって下さい。そして一緒に考えて下さい。一体どんな国が、人が、暮らしが「やさしい」のか。あなたの考える「やさしさ」と、私の考える「やさしさ」は同じかも知れないし、違うかも知れない。あなたと私、そして全国とをこの雑誌を通してむすびます。

◇今年の特集
96年１号　戦後補償裁判－問われる国家、企業の責任－　（既刊）
96年２号　からだにやさしい住宅II　高齢者住宅・木の住まい　（既刊）
96年３号　死刑廃止にむけて　（既刊）
◇95年11号　ビッグイベントから運動会まで　体育・スポーツへの疑問
95年11号　影山　健　ビッグイベントから運動会まで
江沢　正雄　長野冬季オリンピックを返上しよう！
森山　昭雄　「大祭司」としての天皇と「国体」
岡崎　勝　体育は、なぜ「きちんと並ぶ」ことにこだわるのか
長縄　弘子　これでいいのか！　部活
柿田憲広＆和恵＆和茂　部活といじめ　他の皆さん

お問い合わせ
お申し込みは
―― ロシナンテ社　〒606 京都市左京区田中門前町96-2
☎・Fax 075-721-0647
郵便振替01080-6-42151

ゆみる出版

歴史のなかの「癩者」

藤野豊・編／小林茂文／鈴木則子／後藤悦子

「らい予防法」廃止の行方をみすえながら、歴史のなかにハンセン病患者の存在を深く刻み込むという、未踏の領野に挑んだ待望の書き下ろし作品。なぜハンセン病患者は差別されたのか。本書は、古代から現代までの患者の生活、治療、救済と対策、そして差別の実態を通観することで、ハンセン病患者のいのちの軌跡を浮かびあがらせる。

Ⅰ古代・中世の「癩者」と宗教　Ⅱ近世癩者観の形成と展開　Ⅲ隔絶のなかのハンセン病患者
Ⅳ「戦後民主主義」のなかのハンセン病患者
Ⅴ法的差別の撤廃に向けて

A5判・二八〇〇円

病棄て

●思想としての隔離　島田等

日本におけるらいの隔離は、「医学」の名のもとにおこなわれた棄民政策であった。発病によって否応なくらい行政に組み込まれ、無念の想いにその生涯を果てた著者が、らい処遇の歴史と文化の根源に鋭く迫った歴史的証言。

一四四二円

隔離

●らいを病んだ故郷の人たち　徳永進

家や故郷を失い、今も続く隔離のなかで病んだ人が語るかみ殺してきた言葉、隠し続けてきた真実。一四四二円

〒160 東京都新宿区新宿1-7-10-504 TEL03(3352)2313 振替00120-6-37316 ※定価は税込

平成版・少年少女論

―成熟とは何か、大人とは誰か―

今、子ども論ではなく、あえて少年少女を問う。少年とは、少女とは。成熟と大人の意味を問う。

△第Ⅰ部▽フォーラム
浜田寿美男／村瀬学／高岡健／畑律江／小林昌廣

△第Ⅱ部▽少年少女をめぐって
「平成青春の光と影」由紀草一／「〈受難した子ども〉の眼差しと私たち」清眞人／「王国はいかに亡びゆくか」関口宏／「いじめ、被害者意識からの脱出」黒岩秩子／「少年期をめぐる光景」松宮満ほか

◎9月刊行　◎A5判　◎二三二頁　◎定価二〇六〇円（税込）

精神医療・文化総合誌『ら・るな』第3号

特集　学校と子どもたち

△対談▽「学校と子どもたちの現在」浜田寿美男＋斎藤次郎／「根をたたれて―浮遊する子どもたち―」野本三吉／「教師たちの学校」岡崎勝ほか
△連載▽村瀬学、松岡正剛、川村邦光、宮迫千鶴、生村吾郎ほか

◎10月刊行　◎B5判　◎約一三〇頁　◎定価二〇〇〇円（税込）

ブックレット◇文学フォーラム―太宰治―

規範と逸脱をめぐって

『人間失格』から規範と逸脱を、時代とその可能性を考える

村瀬学（評論家）＋門眞一郎（児童精神科医）

◎A5判　◎48頁　◎定価五〇〇円　＊本書は書店では取り扱っていません。「るな書房」宛直接お申し込みください。

発行　るな書房（地球の子ども舎）　発売　星雲社

〒565 吹田市千里山西1-3-3-102　TEL・FAX06-338-0277

されど、海 存亡のオホーツク

土本典昭著

乱獲、密漁の横行、核廃棄物の墓場となったオホーツク。水俣病の記録映画で不知火海に海の病む時代を見た著者の、北方四島からオホーツクへの二年に及ぶ記録。写真多数。￥3605

宮澤賢治——遠くからの知恵

簾内敬司著

就職・セールス活動の苦闘、妹の死、そして農民への不眠不休の技術指導。一方で「銀河鉄道の夜」をはじめとする驚異的な創造世界。賢治の〝修羅〟像を独自の視点で描く。￥1854

自生への情熱 韓国の政治囚から人権運動家へ

徐俊植著
西村誠編訳

一七年間政治犯として韓国の獄に囚われ、出獄後も人権抑圧の現場で人権運動に変らぬ熾烈さで献身しながら、人間のあるべき姿を未来に向けて模索する著者の文章17篇収録。￥2575

棄てられた皇軍 朝鮮・台湾の軍人・軍属たち

伊藤孝司著

植民地で〝日本人〟とされ、日本のために戦った四五万人の朝鮮・台湾人。戦後見棄てられたままの元日本兵九〇人を原地で取材。写真と証言で五〇年前の戦争の実態を衝く。￥2575

日本社会臨床学会編

社会臨床シリーズ 全4巻 【既刊3冊】

【2】学校カウンセリングと心理テストを問う 最新刊

【「生涯学習路線」を問いつつ】生涯学習社会を出現させようとする国家の意図の中で学校でのカウンセリングや心理テストの意味と実態を問う。

【1】「開かれた病」への模索

人間のこころを対象とする「臨床」をさまざまな角度から捉え返し、その現代的意味、生活における臨床、社会的分脈における臨床を考える。

【4】人間・臨床・社会

精神医療の現状を現場から報告しながら、「精神病」を「開かれた病」へとするための実践と思索の困難な過程を多角的に呈示する。

四六判上製各￥2884　続刊【3】施設と街のはざまで "ノーマライゼーション"のいま

164 東京都中野区中野5-24-16 中野第二コーポ201号 影書房 Phone 03-3389-0533-4 Fax 3389-0535 振替00170-4-85078 【価格は税込】

Vol. 4 No. 1 April, 1996

THE SHAKAI RINSHO REVIEW

The Japan Shakai Rinsho Association

Editorial and Publication Office :

c/o N. Hayashi, 37-13, Higashiterao-Nakadai, Tsurumi-Ku, Yokohama-Shi,

Kanagawa-Pref. 230, JAPAN

CONTENTS

Prologue _____ The Editorial Committee, The Association _____ (1)

Disability,Community and False Charge _____ Hamada, S. _____ (2)

Herumut Teielicke's Christian Ethics and Medical Treatment in U.S.A.(1)

_____ Akiba, S. _____ (22)

In the Complicantions between "Disability" and Race (1) _____ Oba, M. _____ (40)

The History and Problems of the Licensing of Clinical Psychologisists

_____ Miwa, S. _____ (58)

Film & Book Reviews

Namikawa, S.(68) Ohno, M.(70) Sanada, T.(73) Shinohara, M.(83)

Iijima, T.(86)

"Where We're At"

Kurihara, A.(88) Tanaka, S.(91)

The Announcement of the 4th Convention of the Association _____ (0)

The Editor's Comment _____ (94)

The Japanese term *Shakai Rinsho* literally means clinical work on society. However, the meaning is still vaguely defined by our association and we refrain from giving it a precise English equivalent at this time.