

## 世代を貫く生命の絆と教育学イデオロギー

— 身体＝環境系の系統発生と個体発生という視点から —

宮澤 康人

### はじめに

日本では海の中に母があり、フランスでは母の中に海がある。こういう意味のことを三好達治だったかの詩で読んで、ずっと気にかかっていた。今回、生命の世代間連鎖というテーマを設定したとき、それを思い出して手元の辞典を調べてみた。

フランス語の*mère*の語源はラテン語の*mater*であり、*mer*の語源は*mare*である。両者の間に共通する意味の起源があるのかどうかはわからない。フランス語だけの偶然かもしれない。一方、漢字の母は、甲骨文字の象形では、「胸に乳房のある女の形」であり、「子を生んだ母のように物事を生み出す「根源、もと」の意味にも用いる」とある（白川 静『常用字解』,577）。これは納得がいく。ところが、それに続く、海の字解がわからない。「毎は多くの髪飾りをつけた女の姿で、頭上が鬱陶しいような状態をいう」とあって、それに三水がついた海は「「うみ」の意味に用いる」とあるだけである（白川,56）。

*mère*と*mer*、そして母と海を関連づけるのは、文字の形につられた詩人の単なる連想かもしれない。けれども、もしそうだとすると、なんと示唆的な連想かと思う。ラテン語の*mater*には、*producer*の意味もあるが、母を生産者とイメージするのは、人類に一般的な傾向なのであろう。「母なる海」だけでなく、「母なる大地」、「母なるヴォルガ」等々、いくらでも例をあげることができる。

詩人の連想は、人類の無意識の記憶、というよりも、生命そのものの太古の記憶に届いていたのではないか。比較解剖学の三木成夫は、ヒトの胎児を包む羊水の成分が、地球上に生命が誕生した当時の、太古の海と同じであるという事実を早くから強調していた。現代に生きる一人ひとりの女性のなかに、40億年以前の生命の海が保存されているということを、である。

ここまででは事実として認めるとして、その先、こ

の事実をどう解釈するか、どう意味づけるか、そこからどのような物語を紡ぎだすか、それによって、人類や<私>の自己認識は大いに変わってくるであろう。とうぜん、教育の思想も影響を受けないわけにはいかない。

地中海の守護女神の名は、キリスト教の聖母と同じマリアであったという説もあるらしい。ところが、その地中海は、エメラルド色の美しい外見を裏切って、微生物、海草、魚介類の生態系のひどく貧しい、老衰した海となっている。沿海の文明化・開発が早くから進み、海の豊穡に欠かせない、周りの陸地の森林が破壊されたためである。「かつてギリシャ文明が繁栄期にあった頃のクレタ島やペロポネソス半島は、深い落葉のナラやマツの混交林に覆われ、ギリシャは森の国だった。その森を破壊することによって、ギリシャ文明は繁栄した」（石他,115）。

ギリシャは青銅器や陶器を輸出していたので、そうした製品を作るために大量の燃料（木材）を必要としたばかりでなく、製品輸出をする船を造るためにも木材を大量に消費した。森林を破壊しつくすとともにギリシャ文明は衰退する。あとには、灌木もまばらな、白茶けた大地と、生命を育まない海が残された。栄光の古典古代の、自然史から見たもう一つの姿である。パッハオーフェンが紡いだ、母権制から父権制への転換の物語に対応することかもしれない。海とともに、無意識のうちに、<母>を破壊していた、ということはないだろうか。

これは古代で終わる物語ではない。現代のヨーロッパの大河が注ぐ黒海は、大河流域にある工業地帯の産業廃棄物を受け入れるプールとなって、かつて棲息した30種の魚介類のうち残存するのは5種だけになった。アメリカ合衆国東部の数千の湖には、もはや魚が棲んでいない。いずれも、すでに20年も前の事態である。人類文化の発展（工業化と都市化）は、生命を育む森や海の破壊と並行していた。

母と海を関連づける発想は、生命の連鎖を、人間

の世代間関係、微視的には個々の母子関係として見ると同時に、自然の生態史として見る視点を取る。いわゆる個体発生と系統発生を関連づける発想である。しかし、それだけでなく、生命とは、自然生命圏のなかの死と再生の連鎖そのものであることをあらためて想起させてくれる。

こういう視点を設定すると、これまでの教育学が、どれほど狭い時・空間に閉じこめられていたかがわかる。教育学は、人間の一世代期間の発達しか視野に入れることができなかつたのではないか。これではせいぜい人生80年止まりで、国家百年の計にもおよばない。その近視眼的な射程の短さを克服する必要がある。

## I 個の一世代発達論の限界

### — 生命の連鎖という視点が弱い教育学 —

発達心理学の小嶋秀夫さんに誘われたシンポジウムで、「発達心理学と歴史研究—大人と子供の関係史の視点から—」と題する発表をした際に、私は、長年つけてきた、教養小説（Bildungsroman）を読む会の経験を紹介しながら、西洋近代の人間形成の物語と教育思想には、共通して、ヒトが大人になるまでの、人生の前半しか扱わない欠落があることを指摘した。大方の人間形成小説は実質的には青年期小説であり、『エミール』も家族をつくるところで終わっている。生涯発達という考え方がでてくるまでは、人間の一生を山にたとえると、峠のところまでで中断して、あとは視野にいれないという、おかしな尻切れとんぼの見方が通用していたのである（これでは前述の一世代でさえカバーできない）。

そのため、近代の教育学は、人生の後半の問題を、宗教や福祉に預けなければならないという、生涯発達の観点からは致命的ともいうべき構造的欠陥をもつ。そして実はその欠陥が、人生の後半だけの問題にとどまらず、人生の前半を意味づけるのを難しくする要因となる。

たとえば「大人になりたくない症候群」である。どうせ降りなくてはならない山に、なぜ苦勞して登らなくてはいけないのか。生きること自体が無意味でかつたるい、と訴える未成年者の問いに答えるためには、人生に終わり（endは終わりにして目的）があることを積極的に意味づける何らかの根拠を示さなくてはならない。ところが、普遍的な超越者を

抹殺してしまった近代以後を生きる人間にとってそれは容易なことではない。（ちなみに生涯学習も、日々技術更新がすすむ産業社会に取り残されないために強いられる学習という要素が強く、人生の終末を意味づけるものではない。）

このような論旨を、『時間の比較社会学』で真木悠介が展開している、時間意識の歴史的变化の図式に関連づけて提示した。すなわち、原始共同体の反復的な時間意識が、ヘレニズムの円環的な時間意識とヘブライズムの線分的な時間意識を経由して、西洋近代の直線的な時間意識へと変質する、という図式である。こういう文脈のなかでは、まさしくウェーバーが言うように、近代人の死は、古代人が年老い、生きることに満ち足りて死んだのとは対照的に、ただの直線的な量的連続の過程における、偶然の中断でしかない。

こういう私の報告に対して、生命の世代間連鎖というテーマに関わって、二つの有益なコメントをいただいた。

ひとつは、関係発達論の鯨岡 峻さんのコメントで、人間はただ大人になるのではなく、次世代を育てる人間になる、つまり育てられる者が育てる者に転換するという循環の関係があることを考慮すべきであるというものであった。

私もかつて、「人間の歴史は、ある意味では、大人と子供の世代間関係の連鎖以外のなにものでもなかった」と、世代の再生産の連続を主題として意識したことがある。しかし、そのときこの「連鎖」に円環性が含まれていることを明示できなかった（宮澤 1998,1）。そのご、鯨岡さんの『関係発達論の構築』その他を熟読して大いに啓発された。

もうひとつは、人生の後半を視野に加えるだけでは不十分ではないか、死後の世界、あの世とこの世の人間関係、あるいは生まれ変わり信仰の問題も発達研究にどうとりいれるか、という課題があるのではないか、という、比較発達心理学のやまだようこさんからのコメントである。

これについても、私自身、「死者・生者関係と共同体」という角度から触れたことはある（『大人と子供の関係史 第一論集』1994年）。キリスト教における死者の身体との関わり、死者の言動の記録である古典との関わり、死者を媒介にした共同体との関わりという三つの側面を提示したが、しかし私は、此岸と彼岸の移行関係や、幽明世界のあいだの循環

までを考慮に入れていたわけではなかった。そのご、やまださんの「たましいのかたち—この世とあの世の移行表象」や「喪失と生成のライフストーリー」などの論考からたくさんの示唆をうけている。

今回の生命の世代間連鎖というテーマは、以上の二つのコメントを再考しながら、年来の「大人と子供の関係史」という枠組みの内容を豊かにすることである。

さて、今を生きる私たち一人ひとりの背後に、というより内部に、約40億年の生命の歴史がある。その時間の流れのなかに置くと、人類史は瞬間にすぎない。その短い人類史の範囲内でも、しかし長い祖先の系列がある。例えば、今この〈私〉が誕生するには、母と父がいた。その母と父にもそれぞれ母と父がいた。これをかりに西暦の元年まで遡るとする。一世代を30年として計算すると、約66世代を遡ることになる。そうすると、その時点における〈私〉の祖先は2の66乗で、28兆を越える。たった2000年を遡っただけでもこの信じられないほどの数である。

これはもちろん計算上の延べの先祖数にすぎない。生物学的にこれがどういう意味をもつか私にはわからない。とはいえ、たった一人の〈私〉の存在も、過去において生きて死んだ、無数の個体生命の大群の連鎖のなかで可能になったことを示している。この事実からはどういう物語が可能なのであろうか。

生命の歴史が現存の私たちにとってもつ意味について、比較解剖学者・三木成夫の洞察は実に示唆的である。

「人類の生命記憶」という副題をもつ『胎児の世界』において三木は、たった一つの細胞である受精卵が発生した時から出産にいたるまで、ヒトは母の胎内で羊水につきり続けるという事実注意到注意をうながす。羊水の成分は、前述のとおり、生命が誕生したときの「太古の海」と同じである。その「太古の海」の中で30億年の進化を経たのちに、脊椎動物となった生命体の一部は、今から10億年まえに海の外への脱出をはかる。それがたいへん危険な試みであったことは、現存する魚が陸上で生存できないのを見れば明らかである。脱出には一億年もかかり、それに失敗した無数の種が絶滅した。両生類はその過渡期の産物の子孫である。

この命をかけた上陸のドラマは、現存する動物の卵細胞の中に記憶されている、と三木は言う。古生代のおわりの「一億年をかけた脊椎動物の上陸のド

ラマ」(三木, 96)が、たとえばニワトリの場合には受精後4日目に再現される。そのことを、たまごを使って検証したのち三木は、ヒトの場合にも、32日から38日目にそれにあたる時期があるという仮説をだしている。

このように、胎児は290日の間に、いわば生命の40億年の進化を追体験する。もちろん無意識のうちに。しかし、その無意識の記憶がどれだけ深い痕跡を残しているかは、まだ人間には全くわかっていない。こういうことまで視野にいられた人間の巨視的な発達論はあるのだろうか。

人間の身体は、まさしく大きな生命圏のなかで生きている。女性の排卵の周期が月の公転のそれに一致するのを誰しも一度は不思議に思う。あれほど遠くにある天体が、どのようにして、体内の奥深くに潜む卵細胞の行動に影響を及ぼしうるのはか。三木は、「卵細胞のもつ地球誌的な生命の記憶」という言い方をする。それだけではない。生物リズムを代表する食と性に関わる臓器はすべて、天体の運行のリズムと交響していると言い、その背景に、「宇宙的な内蔵記憶」があるとも言う(三木, 147-148)。

三木の説には、ルネッサンス期のヘルメス科学が唱えた、人体のミクロコスモス論に通ずるところがある。神秘主義の似非科学とレッテルを貼られ、科学者から無視されてきた人間・世界観である。さらにまた、同様に悪名高い、ヘッケルの反復説にも酷似する。

「個体発生は系統発生を繰り返す」、というヘッケルの反復説は、長い間、生物学者や心理学者にとって、検討の対象として取りあげることさえタブーであった。しかし、S.J.グールドの名著『個体発生と系統発生—進化の観念史と発生学の最前線—』が1977年に出現して以降、状況は変わったように思われる。このような歴史が、歴史家ではなく、「第一級の進化学者」によって書かれたことが重要である<sup>1)</sup>。

個体発生と系統発生を関連づけていえば、「進化とは、要するに「個体発生過程の歴史の変遷」とみなすことができる」と養老孟司は言う。というのも、「現在のわれわれ、すなわちヒトの特定の個体とは、生物の発生以来数億年(ママ)にわたる、膨大な数の個体発生の繰り返しの、とりあえずの最終段階である。当然のことだが、進化は時間的に連続した過程であり、どこも途切れてはおらず、その(連

続のなかの一区切りとしての「時間的単位」が個体発生なのである」（養老, 241）。

ヒトの一生は、受胎に始まり死に終わるが、終わるのは個の体細胞であって、生殖細胞の生命は、次世代の個体のなかに受け継がれる。個体の死は、生命の連鎖の一区切りにすぎない<sup>2)</sup>。

個人史が、人類史の、まして生命進化史の一環であることは実感しにくい。しかし、事実として、個体発生（というミクロの歴史）は系統発生（というマクロの歴史）に、文字どおり包摂されている。その意味で人間は、自然生命圏の進化の範囲内に生きているのであり、エクスキュルとハイデガーがいう「世界内存在」にならなければ、自然生命圏内存在である。人間は生態系の外には与えられない。

生命の連鎖の気の遠くなるような長い時間を考えると、母と子のあいだには、関係性という風化した抽象的概念ではとらえそこなう、濃密で深い無意識の身体的絆があるはずだ。それは、記号メッセージのやりとりのような、コンピュータモデルの抽象的交信をはるかに越えた、具象的な視覚から身体接触の触覚、そして嗅覚、味覚、さらに、いまだ解明されていない感覚までふくむ、全身体的関わりであろう。

「人間はオッパイを飲み飲む唯一の霊長類」ということである。天敵から襲われない用心からすれば、サッサと飲んで離れた方が、生存可能性の見地からは安全であるのに、それに反することをするのはなぜか。「飲み飲むのは母親の関わりを引き出すためなのです。母親と触れ合って育つことが、遺伝的にプログラミングされているわけです」（瀧井, 216）、と霊長類学者は解釈している。

生存の危機をおかしてまであえて触れ合うという、自然の摂理に逆らうかのような行為を人間の先祖たちはしてきた。それなのに、現代の母親は、テレビに子守をさせる。なかには、幼児の知能の発達に刺激を与えたいという善意に基づくものもあるらしい。

脳の気質的な障碍で、先天的といわれる自閉症とは別の、自閉症とそっくりの症状がある。運動機能や知能の発達に問題がないのに、2歳になっても言葉がほとんどしゃべれない。親と「視線が合わず、呼んでも振り向かないし、指差しもしなかった」幼児の場合、生後6か月から、一日7-8時間のテレビ漬けの毎日であった。

これについて、「テレビやビデオのような一方通

行の刺激だけの世界にはまって言葉が育たなくなってしまうと考えられます。人間として育つには、応答的環境が不可欠なのです」（瀧井, 213）という小児科医師のコメントがある。ただし、その「応答」は、やはり、ヒトの身体による全身的応答でなくてはならないだろう。たとえ双方向交信であっても、コンピュータモデルではだめなのではないか。

瀧井宏臣の『こどもたちのライフハザード』は、このほかにもたくさん、子供たちの危機的状況に注目している。たとえば、ある保育園では、病気でもないのに体温が異常に高い子供が4割もいる。外遊びの不足と家屋の人工的環境化で、外気に触れる機会がなく、暑さ寒さ知らずのために、哺乳類としての体温調節機能が衰弱したためではないかと推測されている。またたとえば、「運動能力の劇的低下」がある。これなどは、前世紀の70年代から指摘されているが、いまや「背筋力の低下」で、自分の体重を支えられず、「授業中にじっと坐ってられない」小学生もあらわれた。さらに、「女子中学生の半数が育児にたえられないレベルまで腰の力が低下している」というデータもある。自分の子供を抱きかかえる姿勢を保つだけの背筋力が育っていないのである（瀧井, 19）。

そのほか、夜更かしによる「生体リズムの攪乱」がある。過食や偏食、運動不足などによる肥満で、糖尿病の低年齢化も進んでいる。特定の物を過剰に食べ過ぎていることからくるアレルギーに三人に一人が侵されている保育園もある。最近の脳科学の調査によると、日本人の幼児の脳の、とりわけ前頭連合野の自然な発育が、中国に比べて遅れているという結果がでている。日中の子供の生活調査を比較すると、テレビ視聴時間と身体を動かす遊びの二点において、大きな違いが見られたが、これだけでは、子供の脳の発育の変化を説明するのは無理だとも言われている。

前頭葉の発育不全の要因のひとつに、「人間関係の重層構造の崩壊がある」という仮説もある（瀧井, 162）。要するに幼児を取り巻く人間関係の単調化である。しかし、要因は何であれ、脳の変化に起因する「こどもの慢性疲労症候群」こそが不登校の最大の原因ではないかと考えて、「不登校は生き方の選択であって、病気ではない」という認識を改めた小児科医もいる（瀧井, 158）。大脳神経は、まぎれもなく身体の一部なのである。

瀧井はこれに関して、「世論は「学力低下」という地表面での現象に右往左往しているようだが、地底の奥深くで静かに進行するこの不気味な地殻変動にこそ目を向けるべきではないだろうか」と訴えている(162)。

子供を襲うライフハザードの根底にあるのは、以上の例が示すように、大脳神経を含む身体の危機である。こういう状況において、「こころの教育」を叫ぶのは見当違いではなかろうか。いま切実なのは、むしろ身体の教育であり、さらに、身体を包む、生命圏という環境を、身体の延長として認識することであろう。それは、いわゆる「こころの教育」の誤認を批判するだけでなく、あれこれの「自己実現」という教育思想の錯謬から、「精神としての身体」という現象学の身体論の倒錯までも批判する課題に連なっていくように思う。その問題を次に考えよう

## II 身体=環境系のなかの自己

身体=環境系という文脈の中で自己を考え直すには、まず、私の身体とはなにか、それを問う必要がある。

「私の身体」は、私にとって自明であるかのようにふつつ思われている。胃が痛いとき、痛むのは私の胃であって、あなたの胃でも彼の胃でもない。他者の痛みは、想像力によってあるていど共感できても、文字通り共有することは不可能である。それどころか、自己と他者を区別する感覚をなくすのは、むしろ異常とみなされる。けれども、身体の自己の境界線はそれほど自明とは言いがたい。

たとえば、中絶権を認める論拠に、女性は子宮の所有者であるから自己の胎盤の処分を、ちょうど盲腸虫様突起を切除するのと同様に、自由に自己決定できるというのがある。これに対して、胎児は生命をもつ一人の人格であるから中絶は殺人である、という批判があることはよく知られている(この対立状況自体が、実は後に論じるように、ホモ・フェーベルやコギトという近代的主体意識が作りだしたものである)。

アメリカ合衆国のフェミニスト法学者、ドゥルシラ・コーネルは、「寸断された自己とさまよえる子宮」という、まさしく現代の女性の「自己」の混迷を象徴するかのようなタイトルの論文を書いている。

コーネルのねらいは、中絶権を、自由権や所有権

という近代主義的概念によって基礎づけるのとは違う仕方を探究することである。したがって、まず、中絶は胎児への殺人であるとする胎児の人権論に対しては当然、批判する立場に立つ。それは「女性をたんなる胎児にとっての環境に還元してしまう」からである。それはいいとしても、その先、コーネルは、女性に、単なる意識の主体性ではない、「自己としての身体のみ」とを与えることの重要性を強調する。女性の「自己性」の構成は、「ひとつの全体的身体としての女性の自己」としてイメージされるべきである。そういう自己こそが自己決定権をもつ主体であると論じる。

しかし「全体的身体」としての「自己」という言い方は、意識的自己である私=自我を越える自己を想定することであり、様々な困難を呼び込む。

コーネルの議論はたぶん、「女性の自己感覚を不可避的に継続的に掘り崩すような分裂化をしいる」(94)中絶権の否定論に対する批判としては有効である。しかし、身体を他者と見なす、自我の病に陥った近代人、つまり、身体は私である、と感じられなくなった、コギト以後の近代人を念頭におくと、コーネルと逆方向からの議論も必要になるのではないか<sup>3)</sup>。身体を「延長」としての物体と見なすコギト(=近代の私)は、自己の身体まで、私の欲望達成の、もしくは私の福祉の手段化する。それゆえ、他者の(精神はともかく、)身体を道具視するのも容易である。

たしかに、コギトである私にとって、私の思いどおりにならない身体は、内なる他者である。しかも私を苦しめることもある厄介な他者である。たとえば、私の心臓や消化器は私の意志とは無関係に機能し続ける。逆に、私の願望を裏切って、勝手に痛んだり機能不全を起こす。内分泌学の藤田恒夫にいわせると、「腸は実に賢い器官で、脳の命令や調節とは無関係に、(非常に多様で微妙な)内容物の化学的、機械的情報を検出して適切な対応をとりつづける」(藤田, 7)。実際、植物人間の例にも見られるように、「(脳や脊髄の)神経からの連絡を絶たれても、腸は正確に働いてくれる」。それで、神経生物学のガーシオンは、「腸は第一の脳とは別個に独自の神経中枢をそなえ、脳から独立して活動している、第二の脳である」とまで主張する(中村, 348, Gerrshon, 17)。

さらに、私の内臓には、脳に対立する働きをする

ものさえある。たとえば免疫系がそれである。身体には、病原性の微生物が侵入したときにそれをいちはやく感知し、排除する働きがそなわっている。しかし、それは、「単に微生物から体を守る生体防御のための働きではなくて、基本的には「自己」と「自己でないもの（非自己）」を識別して、「非自己」を排除して「自己」の全体性を守るという機構である」（多田，9）。このことがもたらす恐るべき結果を示す衝撃的な実験がある。

ウズラの脳をニワトリに移植すると、ニワトリはウズラの行動様式を起こしはじめる。ところが、数週間以内にすべて死んでしまう。これは、移植されたウズラの脳の中にニワトリの免疫系の細胞が入り込んで脳細胞を破壊するためである。この実験の意味を多田富雄は次のように説明している。

ニワトリの中では、「自分の行動様式を決定する脳の「自己」と、身体の全体性を監視している免疫系の「自己」が共存していた」。ところが、移植されたウズラの脳は、免疫系にとっては異物であり、しかも身体の一部にすぎないので排除の対象となる。しかし脳を破壊された動物もそう長く生き延びることはできない。脳と免疫系の、二つの自己の対立による共倒れ現象ともいえる。

以上のような生物学の事実から理解せざるをえないことは、第一に、個体生命においても自己は一元的とはいいがたい、ということである。脳の自己、腸の自己、免疫の自己、子宮の自己、その他にも、まだ発見されていない自己があるに違いない。第二に、意識の場、精神活動の場であると見られた脳も身体の一部であり、しかも個体生命の全体を支配できない一部にすぎないということである。これはたぶん、コギトの立場から心身を二元化するのとは、位相を異にする問題であろう。

個体生命と全体生命が、共時的にも連続しているという見方は、生態学において早くから主張されていた。コギトの立場からすれば、身体は他者である。その身体観にたいして、生態学的な、身体＝環境観は対極をなすであろう。今西錦司は次のように言う。

「環境とはそこで生物が生活する世界であり、生活の場である。しかしそれは単に生活空間といったような物理的な意味のものでなくて、生物の立場からいえばそれは生物自身が支配している生物自身の延長である。もちろんこういったからといって環境は生物が自由につくり自由に変え得るものではない

のである。環境をどこまでも生物の自由にならない、その意味において生物自身に対立するものと見るならば、その環境はわれわれの身体の中にまで入り込んで来ているばかりでなくて、実はわれわれの身体さえ自由につくり自由に変えることができないという点では、これを環境の延長と見なすこともできるであろう。生物の中に環境の性質が存在し、環境の中に生物的性質が存在するということは生物と環境とが別々の存在でなくて、もとは一つのものから分化発展した、一つの体系に属していることを意味する（今西，73）

「環境はわれわれの身体の中にまで入り込んで来ている」という指摘が、限りなく重要である。生きる個体の自己が、「生命圏内存在」であることを見事に表現している。三木の「地球誌的な生命の記憶」、  
「宇宙的な内蔵記憶」という考え方にも通じるが、それよりも、生物個体の側からの相互性という視点があるだけディアレクティークである。

今西のディアレクティークな生命・自然観は、精神・身体二元論が虚妄にして、しかも必然である根拠を示唆している。それだけでなく、自然のなかにヒトという存在がおかれている悲劇性の根源をも暗示しているように思われる。前出のコーネルの「全体的身体としての自己」という主張は、この悲劇性をどこまで自覚しているのだろうか。むしろ、『ヴァギナモノローグ』のイヴ・エンスラーのほうが、ことの本質を直感的にとらえているような気がする。

生態学的な身体＝環境の思想は、様々な問題を提起する。

たとえば、環境と身体を連続的にとらえる発想は、近代科学以前のアニミズムにすぎない、というレッテルを貼られるであろう。そればかりでなく、自我の確立や個の尊重という思想に裏打ちされた人権の概念を脅かす契機を内蔵する危険な思想である<sup>4)</sup>。

危険ということでは、もっと過激な、生と死の境界線を相対化する思想もある。たとえば、マリー・ボナパルトは、マルキ・ド・サドの、以下のような言葉を引用しながら、フロイトの「有機物の無機物への回帰の理論」を論じている。

「生きとし生けるもののなかで、生の原理と死の原理とは同一のものです。・・（中略以下同じ）われわれが死と呼ぶとき、一切が消滅したように思う。・・しかし、この死は想像上のことで、表面的にそうなので、なんの実在性もありません。物質は・・

そのために破壊されることはなく、ただ形式を変え、朽ちるはするが、運動を保っている証拠はあります。・・つまり、最初のもの（生命）は女性の子宮のなかでできあがった物質の形成によって生み出され、第二のもの（生命）は同じように大地の母胎のなかで再生、再形成される物質から成るのです」（ボナパルト, 24-5）。

こういう理論は、たしかに、個の自己意識の消滅と、その基盤にある個体身体の喪失を過大に考える近代人にとって、死の恐れからの救いをもたらす面はある。そうだとすると、死生を相対化する視点を設定するだけではまだ、死ぬことを積極的に意味づけることにはならない<sup>5)</sup>。

身体＝環境の思想がとりわけ危険視されるのは、環境を重視する「エコロジー」が、ナチズムの思想的系譜に連なるがためであろう。「エコロジー」の思想史を批判的に検討したブラムウェルの著書に対してさえ、左翼系の批評家からの厳しい批判がある、という<sup>6)</sup>。

エコロジーへの拒否反応には、このほかにも根深い要因がからんでいる。誤解に基づくものもある。しかし、いま私が危惧するのは、エコロジーに潜む全体主義的契機よりも、大気・水・土等々の汚染から、植物、動物への汚染が、静かに深く進行していること、しかも、生き物として鈍感になりきった人類の感覚にはそれが認知されにくい、ということのほうである。汚染はもちろん、人間が作った国境などは無視してグローバル化する。それが、誰にも知覚できるほど深刻化したとき一挙に、思いがけない形態をとったファシズム権力が、国際的に台頭するのではないかということに危惧する。

そのとき、エコ・ファシズムは、エコロジーのイデオロギーとは無関係に、あるいは、それにそむきさえして、むき出しの物理的力を行使するテクノロジー権力として現れるかも知れない。それに先手を打って、環境危機をやわらげる方向へ、現代の工業化・都市化文明を軟着陸させる（一種の文化大革命の）ためのあらゆる方略を練らなくてはならない。

これは、この試論の一部でついでに取りあげるには、あまりにも複雑で難しい問題である。環境問題全般を論ずる素養は私にはない。ただ、この問題に教育が関わるとしたら、工業的・都市的文化（＝現代人の生き方）を容容させるための、一つの核心として、消費者教育の重視とそれを支えるメディア

リテラシーの向上という課題があるのではないかと考えているとだけ一言しておきたい。

身体＝環境系の思想は、たくさんの困難ばかりか、予想もつかぬ危険も背負っている、ともかかわらず、近代主義に囚われた自己の閉塞状態を打ち破るには、危険であるからといって、タブーにしておくだけではすまされない。危険を意識しながら、未知の可能性に挑戦しなくてはならない。

たとえば、前出の中絶の権利論において、子宮を環境と見なすのは、女性の自己にとって否定的なことであった。しかしそれは、環境を自己と断絶、あるいは敵対した他者ととらえているからである。それに対して、環境を、生態学のように身体の延長と見なすことによって、逆に、環境を拡大された自己として重視するという、発想の逆転もあり得る。コーネルの「全体としての身体自己」論も、実はそこへ向かう契機をはらんでいると思う。けれども、自然生命圏を環境として視野に入れずに、問題を人間の「権利と利益の領域」に限定して設定する、人文・社会科学の狭い枠組に囚われている限り、議論が壁にぶつかる事は目に見えている。

そもそも、近代の意識中心主義、主体・客体二元論、心身二元論を克服する必要がはたしてあるのか、という根本的な問いを発することもできる。その克服の必要は、たんに哲学上の理論的難点を克服するためでないことはもちろん、日本を含む工業化・都市化先進社会内部の人間＝社会問題を再解釈もしくは解決するためでもなく、先進国文化とそれに対抗する途上国の文化との対立を調整するためさえないだろう。必要があるのは、人類の文明と、地球生命圏との悲劇的対立を理解し、できることなら、その対立を和らげる方途を探るためであろう。

この対立を、自然と人間の対立と言い換えるのは、ほんとうは不正確である。人間は、自然の一部であるから、自然の外部にある存在として、自然と正面から対等に対立できるわけではない。むしろ、生命圏のなかのごく一部分をなす生命体であるにもかかわらず、生命圏を独占的に享受しようとして、人間以外の生命体と対立するにいたったと言うべきであろう。

人間には、その動機に加えて能力もあった。他の生命体を消費しつくす、あるいは排除することによって、生態系を破壊し、結果として人間自らの生存基盤でもある生命圏を崩壊させる。元はと言えば、人

間の身体も中枢神経も、生命圏が生み出したものである。生命圏が生み出したものが生命圏を破壊する。この構図の中で、人類は、あたかも人体にとってのガン細胞のような位置を占めることになる。人類が生き延びるためには、自らのガン性を制御しなくてはならない。

「ガン性」の根源には、自己の身体自然の制約から解放されようとする人間の欲求と能力があり、それを象徴するのが、ホモ・ファーベルという人間像である。自然を能動的主体的に加工するホモ・ファーベルこそは、『環境の文明史』において、安田喜憲らが示す、環境破壊の主役である。

これまで、IとIIにわたって、個体の一世代発達しか基本的には主題化しえない教育学の狭い枠を越えるために、身体＝環境系の進化という認識枠組みを設定する必要がある、という課題を提示してきた。これに対立するのが、ホモ・エコノミクス、ホモ・ファーベル＝ホモ・エドゥカンスという人間観＝世界観である。

### III ホモ・ファーベルとホモ・エドゥカンス — 人間の創造性神話を脱するために —

不治の病に侵されて、残された短い命を懸命に生きる少女の詩が感銘を呼んだ。しかし、そこにあらわれた、「電池が切れるまで」という生命のイメージの貧しさには暗澹たる気持ちになる。生命が人工物のメタファーで語られてしまうことである。これは、その少女の特異な感覚ではない。B. マズリッシュが、思想的に裏付けた近＝現代の人間・世界観の常識にまさしく対応するイメージなのである。

マズリッシュは、「人間－機械 [マン-マシン] の共進化」という副題をもつ著書において、現代のテクノロジーは、人類が古来抱いてきた、自然をメカニズムとして理解し、それを人為的に操作しようとする野心の最終段階を迎えつつあるのではないか、という仮説を提示した。いまや、人間を機械から区別する最後の境界である「精神」現象が、機械であるコンピュータモデルで説明されつつある。

この思想的系譜のなかには、もちろんマズリッシュが指摘するような、機械に対する期待と恐怖のアンビヴァレンスがあることはたしかであろう。しかし私は、それ以上に、人間の創造性神話がそこにあることを強調しなくてはならないと思う。人間が神

の創造性にとって代わろうとする欲望である。身体＝環境系の思想は、たぶんその神話と対峙する性格をもつ。そういう意味で、近代の能動的・主体の人間像と対立する<sup>7)</sup>。

近代人の理念型の少なくとも一つはホモ・エコノミクスである。ホモ・エコノミクスは、「人間とは本来利己的であり、合理的に自己の経済的利益を求めて行動する動物であるとするもの。スミスの『諸国民の富』(1776)の背後にある人間像」を指す(『社会学小辞典』)。ホモ・エコノミクスはまた、「近代のデカルト主義的合理人(コギト)の経済面での現れである」(同上)とも言われる(もし、損を承知で理由もなしに、同じ商品を高い値段で購入したり、わざわざ利子の安い銀行に預金するなどの(非合理的な)人間がふつうであるとすれば、経済学の理論が成り立たないことは明らかである。)

教育学においてホモ・エコノミクスに対応する人間像は、ホモ・エドゥカンドゥス(homo educandus)である、とイヴァン・イリイチは言う。「知るべきこと、するべきことをすべて何でも教えられなければならない存在」(イリイチ, 96 傍点原著者)である。これは、人間を「教え」の対象として受け身の存在と見るカントの有名な定義や、ヘルバルトの陶冶性の概念にも一脈通じている。

そのようなホモ・エドゥカンスは、「西洋の伝統のそとにあるいかなる社会にも類を見ないもの」(97)であり、そのうえ、西洋においてもそれほど古いものではない。その出現は、「情報とプログラミングを必要とする人間という点から社会が組織されて」くる時代のことであり、とイリイチは指摘したのち、この人間像は、「[ホモ・エコノミクス(経済人)]の歴史の、これまでなおざりにされてきた側面として理解されなければなりません」(93)とわれわれの注意をうながしつつ、ホモ・エドゥカンドゥスの歴史は、「スベテノ人ニ、スベテノコトヲ完全ニ教えるomunibus, omunia omunio docendi 企图」を提唱したコメニウスとともに始まると断言する。

経済学も教育学も、西欧の工業化・都市化文明が必要としたイデオロギーという点において、類似の性格をもつのはなにも不思議ではない。このイデオロギーは、地球生命圏という自然世界を、自らの認識枠組みの外部に放逐して、人間だけで構成されるかのような独善的な知の世界を設定しておきながら、そのことの非現実性を自覚しない。あるいは隠す。



こういう観点から書かれた学説史はまだないような気がする。

ただし、イリイチが想定する教育学的人間像は転倒しているように思う。「合理的に自己の経済的利益を求めて行動する」ホモ・エコノミクスの主体性、能動性に見合うのは、「教えられる」という受動性ではなく、むしろ「教える」という能動性である。現に、イリイチ自身も、「スベテノ人ニ、スベテノコトヲ完全ニ教エル企図」というコメニウスの言葉こそが「ホモ・エドゥカンドゥス」の概念を定義している、と言う（イリイチ、95-96）。そのとおりであるならば、「教育されるべき」という受け身の人間にむしろ先行して、能動的な、「教育する人間」＝教育の主体がいるはずである。そしてそれこそが、人間を受け身の学習者に追い込む主役ということになる。その教育主体をホモ・エドゥカンスと呼ぶことができるのではないか。こういう趣旨のことはすでに別の論文に書いた（宮澤 2004）。

ホモ・エドゥカンスは、ラテン語で文字どおり「教育する人間」を意味し、先のホモ・エドゥカンドゥスの能動形である。ホモ・エドゥカンスの能動性に直接対応するのは、ホモ・エコノミクスではなく、ホモ・ファーベル（制作者）であろう。これも、ホモ・エコノミクスと並んで、近代産業社会を支える主要な人間像である。

ホモ・ファーベルとは、「人間が自然界・人間界から自立して、自然と人間を対象化し、（それに）技術的工学的に立ち向かい、この世界を人間にとって望ましいものに・作り替えるべきである、と考える人間観」である（『平凡社大百科』）。ホモ・ファーベルとホモ・エドゥカンスという人間観には共通して、対象に働きかけて対象を変容させるという人間の能動性の強調がある<sup>8)</sup>。

ホモ・ファーベル＝ホモ・エドゥカンスは、＜私＞以外の世界をすべて対象化し、その対象に働きかけ、それを変えていく。＜私＞を自然の外部に超越する主体であるかのように意識し、自然を利用と加工の対象とみなす。世界は、＜私＞を中核にすえた同心円の拡大としての人類だけによって、構成されているという錯覚をまねく世界観である。ホモ・ファーベルには、人間以外の生物の生命に依存して生きているという意識はもとより、それと共生しているという感覚さえ乏しい。

このような合理的実践主体という近代人のイメー

ジは、自然を計画的に加工していく工業生産者をモデルとしている。近代はまさしく工業文明の時代であるが、交通や通信を含むすべての生活環境を徹底的に人工化していくという意味では、都市化文明ということもできる。工業文明の担い手たちは、自らを加工主体であると認識することによって、自然は加工される客体であると見なすようになる。人間と自然との関係を主体と客体の関係と観る世界観である<sup>9)</sup>。

そういうホモ・ファーベルを意識的に、そして効果的に形成することこそが、近代以降の教育の主要な目的であり、それを担う人間像がホモ・エドゥカンスであった。ホモ・エドゥカンスは、ホモ・ファーベルの教育思想版ととらえることができる。

ここで重要なのは、ホモ・ファーベル＝ホモ・エドゥカンスの対象には、外部環境としての社会と自然だけでなく、実は私自身の身体も含まれることである。そのため、この人間観は、＜私＞を、自己の身体、自然の外部に超越する主体であるかのように錯覚しながら、そのことに気づかない。

「衣食住のなかのからだところ」という副題をもつ、根ヶ山光一・川野健治編著『身体から発達を問う』は、帯に謳うように、「身体＝ところと環境をつなぐインターフェイス リアルな「生」の場に発達を読み解く人間科学の試み」としてユニークな論集である。そのなかに、「身体を作る・見せる」という論文があって、身体装飾や身体加工など「からだを積極的に作り変える現代の風俗」を中心に人類学的分析を試みている。これ自体は興味深いテーマであるが、身体を「作る」とか「作り変える」と聞くと、むしろ私は、人工受精や遺伝子操作を連想してしまう。

以前に、「人工生殖技術」が提起している問題を教育史、教育学の問題ととしてどうひきとることができるか、それを考えたことがある。デカルト、コメニウス以後の教育研究は、ホモ・エドゥカンスの意図を具体化し、その方法を探究する歴史ではなかったか、という仮説を提示したかったからである。ヘルバルトの、方法としての心理学という位置づけ方もこの文脈と無関係なはずはない。児童心理学も、本来の動機はそうでなかったにしても、ホモ・ファーベル＝ホモ・エドゥカンスの観点からすると、加工対象の性質を利用して加工の効率や精度をよくする材料力学と類似して見える。子供を理解する知は、

いつも子供を操作する技術へと転化する水路が近代社会では用意されている。

1978年7月25日は、人類の生殖史上の画期であった、と後世の歴史家は記すに違いない。イングランドのある病院で、いわゆる「試験管ベビー」第一号のルイズ・ブラウンが誕生した日である。彼女は、両親の体外に取りだされた卵子と精液をませあわせて生まれてきた。

この処置は、ふつうの受胎ができない夫婦への救済手段としておこなわれた。しかし、人間の欲望には限界がない。このテクノロジーを不妊問題の解決に利用するだけではとうてい満足できないだろう。不妊でなくとも、たんに妊娠から出産までの苦痛や不便をさけるために「試験管ベビー」を望んでもすこしもふしぎではない。

また、よりすぐれた素質をもつ子を創るために、すぐれた精子を求めるのが当然の成りゆきである。現に、アメリカ合衆国の精子バンクには、ノーベル賞級のIQとオリンピック選手並の身体能力とTVスターふうの容姿をもつ男性の遺伝子を求めて女性がやってくるという。もちろん、精子には、ランクに応じた価格がつく。逆に、精子提供者の男性の側も、受精する卵子に注文をつけるようになる。

そうすると、少数のエリート男女だけが子孫を残す機会が増えていく。もちろん、極端な優生学的状況があらわれるのを押さえようとする法的措置も検討される。しかし、神を葬り去った現代文明には、人工生殖技術を禁止する絶対的根拠は、見つけることができない。

人工生殖技術がはらむ、社会的倫理的葛藤の深刻さは計り知れない。子供は天からの授かりものと受け取っていた時代に比べて、子供を計画的に作る現代の親は、すでに子供から「なぜ産んだのか」と問われるようになったが、人工生殖の場合は、親の意志決定の責任はもっと明白になる。まず子供を存在させる意志決定したのは親であり、しかも親自身の遺伝子を含めて、素質の可能性を選んだのも親である。この場合、親は子供にとって神のごとき立場に立つことになる。芥川龍之介の『河童』のなかに、胎児が、この世に生まれでる意志があるかどうかを訊ねられる場面があった。その話しがにわかに現実味をおびた問題を提起してくる。

病人に死を選ぶ自己決定権が認められ、親に子供を作る自由と権利があるなら、逆に、子供に誕生を

選ぶ自由と権利が、理論的にはある。しかし、その意志を確認する手だてがない。この世代間のジレンマは、科学や技術には、原理的に言って解決不可能なものである<sup>10)</sup>。このジレンマを脱するには、思い切った飛躍が必要であろう。

## おわりに

「瀕死の母と海」を嘆くかのような主題の提示からこの試論をはじめたので、エコフェミニズムの主張と受け取られるかもしれない。それを恐れる理由はないが、ただ、エコロジーは、フェミニズムに対立する要素をもつと思う。とりわけ、個の自己実現という、近代の基本的人権を支える、もしくは導出する思想と感覚に根ざすフェミニズムは、身体自然の受動性に身を託すエコロジーの思想と対立するように思う。個としての女性の解放という思想はやはり、精神とコギトの側にある。

だから、上野千鶴子から嘲笑されたように、エコフェミニズムは、女性を解放するどころか、逆に「自然」とか「生命」という大きなものの全体主義に隷属させるイデオロギーであろう。しかし、全体主義は、いつでもどこでも悪いわけではない。むしろ、世界観としては間違っていない。たとえば、現代科学の「要素還元主義（ないし方法論的個人主義）の暴走」に対抗して、システム論、構造論、複雑系論などの全体論があらわれる。そして今や、全体論のあいまいさや独断性を批判しながらも、主として要素還元論（方法論的個人主義）を、全体論より克服しようとする、「逆システム学」があらわれる。こういう流れがある。

「個の命は地球より重い」という観念は、現実世界ではもちろんまったく通用しない。理念としても、誰も信じてはいない。むしろ、ドストエフスキーが言うように、「一杯のコーヒーのためなら全世界が滅びてもいい」と思う、意識の自己中心性の方にリアリティーがある。

それだからこそ、エコ・フェミニズムの矛盾を意識しつつ、その先の可能性を追究する課題も意味をもつ、と私は考える。自己実現のためだけに母になることを拒む、と明言する若い女性をまのあたりになると、個の自己実現という発想の虚妄性を強調したい気持ちにかられる。

母の崩壊は、市場原理が君臨する現代社会の主要

な病理現象であろう。利潤を求めて戦う機能集団である企業は、ホモ・エコノミクス=ホモ・ファーベルを再生産しつづける。効率至上の加工主体であるホモ・ファーベル=ホモ・エコノミクスにとって、母は足手まとい以外のなにものでもない。

企業の利潤追求とか、それに逆らう個の自己実現とかいうが、いずれにとっても子育ては否定的価値である。しかしヒトは、次世代育成に勝る事業をこれまでにしてきたであろうか。気候の激しい変動からはじまって、自然災害や度重なる疫病、そして戦争という愚行にもかかわらず、人類は生命をつないできた。人類史において、これ以上に、あるいはこれに匹敵するほどの価値ある業績はあったのだろうか。けっきょく、ヒトは、生命のバトンタッチ以上のことはしてこなかったのではないか。

たしかに、私という意識の自己は一世代限りである。かけがえのない個の意識の一代を享受したいのは、意識ある生命体としては、とうぜんの欲求である。ただ、それは、孤立した個の自己実現とは違うであろう。まして、利潤追求を自己目的とするビジネス文化（忙しき文化）に適合する自己実現とは、むしろ対立する。ホモ・エコノミクスのビジネス文化と別の時間感覚をとりもどす自己である。「スロウビューティフル」の文化、ホモ・ファーベルの能動的加工性が発動する攻撃性からも自由な文化、を生きる自己であろう。

「最後のタブーを破り、全米に感動の渦をまき起こした」といわれるイヴ・エンスラーの『ヴァギナ・モノログ』には、エコフェミニズム感覚とでもいうのか、自己の身体を生きる喜びの表現があふれている。これは、身体感覚というより、身体の中の生殖細胞の感覚、世代を貫く生命の絆の感覚と呼びたい気がする。性差別の痛みをのりこえて発見された産む生命の感覚である。

生命の自己を表出した女たちの性器を、花に見立てて視覚表現したジュディー・シカゴの作品がある。サッフォー、ユディットに始まり、ロスヴィータ、トロットウーラを経て、スーザン・アンソニー、ヴァージニア・ウルフに至る個性的な性器の花の絵は、世代を貫く生殖細胞感覚のもうひとつの発見の例であろう。花は植物の顔であると同時に性器である、と認識して、花が多彩に咲き乱れる野山を観ると、自然・世界が違って見えてくることはたしかである。

## 註

- 1) 「三木の思想は、わが国の比較形態学に有形無形の影響を与えている」(養老,238)。また、ヘッケルの反復説は「発見法」としての意味をもつ(養老,240)。現代の発進進化の思想は、いわゆる前成説か後(成)[生]説かといった単純な対立をはるかに越えて、新しい地平を開きつつあるらしい。
- 2) 鎖には、金属性のひびきに伴うとはいえ、区切りをつけながら続いていくというイメージがある。「生命の連鎖」は、系統発生と個体発生の連続・不連続の両面を表現する適切なメタファーであろう。
- 3) 逆に、自我にとらわれて他者を拒む身体の問題がある。そのことを女性の立場から扱った作品にエンスラーの『ワギナ・モノログ』がある。これはすでにモノログではなく、ダイアログであるが、ここからさらに、身体を相互に触れあうコミュニケーション共同体へのイメージが広がる。
- 4) コーネルの「全体的身体」の議論も、自分ではロナルド・ドゥオーキンのように「中絶を権利と利益の領域の外にだして、生命の神聖性の項目の下で扱う」ことには同意しないと断っている(85)、論者の意図に反して、そういう傾斜を免れるわけにはいかないだろう。
- 5) 死生一如という思想もあるが、それは、死を消極的に受け入れるにとどまる。これでさえ、空海が説いた、「死の喜び」の思想にはほど遠い。「甘き死よ来たれ」という感覚ともかけ離れているだろう。
- 6) 「ナチス・ドイツこそ熱烈な緑の人々(グリーンズ)からなっていた。ヒトラーは肉食主義者、ヘスはシュタイナーの学生、ヒムラーは生体解剖反対論で実験有機農場をグッハウに設立、アウトバーンをつくったアルヴィン・サイフェルトは土地再開発に反対だった。ナチス・ドイツこそ30年代において森林保護を主張した唯一の国家であった、というのに、この書では分析が不足し、「階級闘争」の観点が抜けている、等々。」(訳者あとがき。プラムウェル、394)
- 7) この問題は、「神の死」、「自己の消滅」、「歴史の終焉」、「本の完結//本の円環閉止」を一連の事態ととらえる、マーク・テイラーの「ポスト・モダンの非神学」の主題とたぶん共通するところがある。私が見るところ、最も根源的ですぐれたポスト・モダン論である本書の主題に、ここでこれ以上、立ち入る余裕はない。
- 8) この人間観の生成には、西洋のキリスト教を背景にし

た、少なくとも二つの独自の文化史的系譜がある。一つは牧畜者の文化（ユダヤ教の司牧文化）であり、もう一つは職人＝制作者の文化（中世都市文化）である（宮澤2001-a,133以下）。

- 9)このことは、農業と工業を対比するとわかりやすい。農業において生産を最終的に左右するのは、人間の労働よりも土地の肥沃度や天候など自然環境である。それに反して工業の場合には、生産者があらかじめ計画した設計図にしたがって自然素材を加工し、それが製品に実現される。
- 10)以上のような問題群の核心の一つに、科学思想家マズリッシュが提起した「人間と機械の共進化」というテーマがある。能動的・合理的主体としてヒトが「加工する」行為の限界問題でもある。人間は生命をどこまで人工化しうるか。そして人間精神と自然物質のあいだの境界線は維持しうるか。これは生命工学と児童心理学を連続的にとらえた上で、教育テクノロジーを再吟味する課題を提起している。

## 引用参考文献

- Bonaparte, Marie, 1952, Chronos, Eros, Thanatos. Press Universitaires de France (佐々木孝次訳, 1992『クロノス・エロス・タナトス』せりか書房)
- Bramwell, Anna, 1989, Ecology in the 20th Century A History (金子 努監訳, 1992『エコロジー』河出書房新社)
- Chicago, Judy, 1979, The Dinner Party: a symbol of our heritage, Anchor Press
- Cornell, D., 1995, Dismembered Selves and Wandering Wombs (The Imaginary domain) (後藤浩子訳, 1998「寸断された自己とさまよえる子宮」『現代思想』1998.8.)
- Enslar, Eve, 1998, The Vagina Monologues (岸本佐知子訳, 2002『ヴァギナ・モノローグ』白水社)
- 藤田恒夫, 1991『腸は考える』岩波書店
- Gershon, M.D., 1998, The Second Brain (古川奈々子訳, 2000『セカンドブレイン』小学館、但し抄訳)
- Gould, Stephen J., 1977, Ontogeny and Phylogeny (仁木帝都・渡辺政隆訳, 1987『個体発生と系統発生』工作社)
- Ilich, I., 1984, The History of Homo Educandus, Tecno Politica (桜井直文訳, 1991『生きる思想』藤原書店)
- 今西錦司, 1972.『生物の世界』講談社 (弘文堂, 1941)
- 石 弘之・安田喜憲・湯浅超男, 2001.『環境と文明の世界史』洋泉社
- 金子 勝・児玉龍彦, 2003.『逆システム学——市場と生命

- のしくみを解き明かす——』岩波書店
- 木村 敏, 2000.「無意識と主体性-遺伝子のゲシュタルトクライス」『偶然性の精神病理学』岩波書店
- 鯨岡 峻, 1999.『関係発達論の構築-間主観的アプローチによる』ミネルヴァ書房
- Mazlish, Bruce, 1993, The Fourth Discontinuity (吉岡 洋訳, 1996『第四の境界』ジャストシステム)
- 三木成夫, 1983.『胎児の世界』中央公論社
- 宮澤康人, 1998.『大人と子供の関係史序説』柏書房
- 宮澤康人, 2001-a.「<関係システム>が生みだす<教育主体>」『大人と子供の関係史 第四論集』大人と子供の関係史研究会
- 宮澤康人, 2001-b.「教育関係のエロス性と教育者の両性具有」根ヶ山光一編著『母性と父性の人間科学』コロナ社
- 宮澤康人, 2004-a. 「教育関係の誤認と教育的無意識」(高橋 勝他編『人間形成論における関係性』川島書店)
- 宮澤康人, 2004-b.「ホモ・エドゥカンスの教育的無意識と<自己>の大きな物語」(藤田英典他編『教育学年報10 教育学の最前線』)
- 中村雄二郎, 2000.『デジタルな時代』岩波書店
- 根ヶ山光一・川野健治編著, 2003.『身体から発達を問う衣食住のなかのからだとところ』新曜社
- Norretranders, Tor, 1991. The User Illusion: Cutting Consciousness down to Size (柴田裕之訳, 2002.『ユーザーイリュージョン 意識という幻想』紀ノ国屋書店)
- 多田富雄, 1998.『免疫・「自己」と「非自己」の科学』日本放送出版協会
- 瀧井宏臣, 2004.『子どもたちのライフハザード』岩波書店
- Taylor, Mark C., 1984. E RRING A Postmodern A/theology (并筒豊子訳, 1991.『さまよう ポストモダンの非/神学』岩波書店)
- 辻 信一, 2001.『スロー・イズ・ビューティフル-遅さとしての文化』平凡社
- 上野千鶴子, 1988.『女遊び』学陽書房
- 柳沢桂子, 1996.『遺伝子医療への警鐘』岩波書店
- 養老孟司, 1991.「個体発生と系統発生」『講座進化』第4巻、東京大学出版
- 湯浅泰雄, 1994.『身体の宇宙性』岩波書店
- (本稿には拙稿「ホモ・エドゥカンスの教育的無意識と<自己>の大きな物語」および「教育関係の誤認と教育的無意識」の一部と重複する記述がある)