

国
語

問
題
冊
子

注
意
事
項

試験開始の合図があるまで、この冊子を開けないこと。

- 1 この冊子の本文は10ページまでである。印刷の不明な箇所、ページの脱落などがあった場合は申し出ること。
- 2 解答は、問題ごとに、答案用紙(別紙)の所定の欄に記入すること。
- 3 答案用紙は、その一、その二、の二枚である。それぞれに、受験番号と氏名を記入すること。

記
入
例

受験 番号	氏名
1	大塚 茶織
2	
3	
4	
5	

- 4 答案用紙の解答欄上部の点線枠内には何も記入しないこと。
- 5 この問題冊子及び下書き用紙は持ち帰ること。

次の文章を読んで、問(一)～(七)に答えよ。

フランスのジャン・ピエール・ボー(一九四三年―)という法学者が、身体の法的扱いをめぐる『盗まれた手の事件——肉体の法制史』(一九九三年)と題する本を書き、のちに邦訳も出版された。

ある人が何かの事故で手を切断してしまい、その手を誰かが悪意で持ち去ったとしたら、法はそれをどのように裁くことになるのか。そんな架空の事件を設定して、現在の法制度の不都合をあぶり出し、身体をとりまく現在の新たな状況に対応する法理論を提示しようというのがこの本の^(a)シユシである。

ボーによれば、フランスの法理論では、切断された手を故意に持ち去った者を窃盗で告発することはできないという。窃盗とは、他人の所有物を不法に自分のものにするのだが、フランスの法律は「身体、それは人格である」を金言としており、身体やその一部を〈物〉として扱うこと、したがって所有の対象とみなすことを拒否している。手が〈物〉になるとしたら、それは身体から完全に切り離されたときだが(それには判例がある)、その場合は、不意に出現したこの〈物〉には所有者がなく、たまたまそれを取った者は、無主物に対する先取権を主張できることになる。だとすると「盗まれた手」の被害者を救済する途^{みち}がない。この不都合はどうして生じたのか、そしてどう解決したらよいか。

ボーはそこから西洋の法制度の基礎となっているローマ法に^(b)遡り、法が身体をどう扱ってきたのかを歴史的に検証する。ローマ法は〈人〉と〈物〉との区別を基本としており、ローマ法再発見の中世以降、西洋の法制度はその区別の上に組み立てられてきた。〈物〉は取引や処分の対象になるが、〈人〉はそのような行為の主体である。では〈人〉の身体はと言えば、ローマ法ではそれは取引できない特別な〈物〉として扱われていた。

西洋はこのローマ法の遺産から、法的主体としての〈人格〉という観念を作り上げた。〈人格(ペルソナ)〉とは、この語がかつて劇場でかぶる仮面を意味していたように、法の舞台上で登場する仮構つまりフィクションであり、具体的な人間とは別物だとされている。たとえば法は失踪者に対して、一定期間の不在ののちに「死」を宣告することができる。ただし、そこで「死ぬ」の

は身体的実在とは別の〈人格〉という法的存在である。そのようなフィクションを発案したことによって、西洋世界はじつさいの身体をもたない団体や組織にも、「法人」という資格を与えて法的主体とみなす仕組みを作り出すことができた。そして法の舞台では身体もこの〈人格〉に包摂されるとされ、その結果、法は〈物〉としての身体に向き合う機会を避けてきた。具体的な身体が露^{あつ}になる場面、つまり死や性にまつわる場面は、教会や医学の判定に委ねられ、こうして西洋的伝統は身体に触れない法制度を作り上げてきたというのである。これをポーは「法の脱身体化」と呼んでいる。

身体が〈人格〉によって包摂される時代ならそれでもよかった。けれども二〇世紀に入ってから、まずは輸血に始まり、やがて医療技術の発達で臓器移植などが可能になると、もはや〈人格〉に覆われない剥き出しの身体(その一部や抽出物、分泌物)が法の前に出現するようになる。血液はすでに、利用されるべく採取され、流通し、医薬品の資材にもされ、明らかにそれは〈物〉として扱われている。けれども法学者たちは、身体(またはその一部)を扱う特別の機関を設定し、商用の売買を禁じ、それを単なる〈物〉ではないとみなす立場を固守しようとしてきた。

血液も臓器も、それが採取される前と後で何ら実質が変わるわけではない。ところがそれは、採取前には〈人格〉と一体視され、採取後にはそれとは関係のない〈物〉として扱われる。ポーは、身体の法的扱いに関する現在の問題はこの不整合に発していると考えた。そして身体に関わる侵害を所有に関する一般的枠組みのなかに置き直すため、身体を端的に〈物〉として認めることを提案する。ただしそれは取引できない〈物〉だとする。要するに、ローマ法の基本に則れということだ。では、取引を禁じる根拠はといえば、それは身体が「神聖な物」だからだという。唐突な論拠だが、このことをポーはローマの風習から説明する。ローマでは神殿や聖地が尊ぶべき〈物〉として扱われていた。身体が尊重されねばならないのは、それが〈人格〉だからではなく、死体や墓地在が尊重されねばならないように、まさにそうではないからだ、と。「神聖さ」を論拠とすることは、合理性を重んじる法的論議になじまないようにも見えるが、身体を忌避し、それを〈物〉とみなすのをタブー視する法学者たちの態度こそが、⁽²⁾逆⁽²⁾に身体の「聖性」を証明しているのではないか、というのがポーの言い分である。

一見、理を尽くした論のようにも見えるが、この議論には論点先取のきらいがないわけではない。ポーは想定した事件を、

あらかじめ「盗まれた手の事件」と呼んでいる。つまり、はじめからそれを「窃盗事件」とみなしているということだ。だとしたらその対象は〈物〉でなければならず、結論ははじめから決まっている。「〈物〉の尊厳」なる観念を引き出す論法にはイヒヨウをつくところもあるが、それも実はタネの見える手品のようなものだと言えなくもない。

ともかく、ここでボーが押し出したのは、「人は自分の身体を所有しており、その権利主体である」という考え方である。それをボーは、「人間を商品棚に並べようとするものでは決してなく」、むしろ「身体の尊重と人間の尊厳のための防壁を作ること」と主張する。そうでなければ、「身体の完全性を侵害する行為（細胞や器官の窃盗など）が正当化されたり、法律が認められた自由（自分の体の一部を提供したり、国によっては、売ったりする自由）に足枷あしなせをはめてしまう」ことになるからだ、と。要するに、身体に関するさまざまな操作が可能になった時代に、それをはつきり〈物〉とみなすことで所有権の対象とする。それが、一方で身体を侵害から守り、他方で自由な処分（自己責任による？）の可能性を確保するための、技術的工夫になるということである。

けれども、身体が全体としても部分としても〈物〉としての法的地位をもつことになったら、きわめて重大な不都合が起きる。身体が〈物〉だとしたら、〈殺人〉とはいったい何だということになるのだろうか。〈殺人〉とは、ローマ法的に言えば〈人〉に対する侵害、それも究極の侵害である。けれども身体が〈人（人格）〉から分離され、〈人〉によって所有される〈物〉だとすると、〈殺人〉は自明なものではなくなる。身体を「壊す」ことなくして人は殺せない。最近の日本の「死の法制化」議論でよく言われるように、人が死ぬのは「身体の機能が停止したとき」だというのだから。その考えに従うなら、〈殺人〉とは、他人の所有物である身体を損傷し、もって当人を死に至らしめること、とでもなるのだろうか。

刃物で人を刺す。その結果、その人を死亡させた。この場合、〈人格〉は「脱身体化」されたフィクションであって物理的に「殺す」ことはできないとすれば、一次的な危害が及ぶのは身体であり、まず身体に対する侵害が問題になるだろう。それは法的主体にとつては、自分の所有物を侵害されたということである。だが、その結果が当人の死を招くとなると、侵害された身体に関して権利を主張するはずの「所有者」は消滅してしまう。だとしたら、この侵害行為は、当の被害者をも抹消してしま

うから犯罪を構成しない、ということになるのではないか(あるいは遺族がその「所有権」の相続人として「逸失利益」をもとに訴えることになるのか)。

これは〈人格〉と〈身体〉との区別を絶対視することからくる倒錯だと言わねばならない。〈人格〉とは法的舞台における仮面なのであって、そこに生きた人間が実在するわけではない。それでも近代の法は、〈人格〉という法的表象に、生きた人間を代表させようとしてきた。だからそこには身体も包摂されるのである。〈人格〉とはそのように曖昧さを含んでいるが、その曖昧さを切り捨てたら、法は絶対的規範として、それ自身の内的合理性にしたがって具体的な存在を裁断することになるだろう。

〈人格〉の曖昧さは、まさに人間社会が、具体的な生存を法の舞台に移し変えて調整するという、演劇的構成に頼って営まれているという事態に由来している。その〈人格〉の範囲は定義できるが、具体的な生存の場面においては、生きている人間は「不可分」なのだ。

たしかに、科学やそれに基づく医療の技術的実践は身体をほとんど〈物〉として扱う。それは科学や技術的実践が、もともと〈物〉の領域を対象として成り立っているからだ。けれども、だからといって身体を法的に〈物〉とみなす理由にはならない。たとえば医療の現場で、たしかに身体はしばしば〈物〉のように扱われる。けれども医師は患者を〈物〉として見るわけではない。医師が救わなければならないのは、〈物〉ではなく患者なのだから。だから「大丈夫か」と声をかけたり、治療の厳しさを心配して「これに耐えたら山は越すから」と勇気づけたりする。生きているのは〈人〉であり、その〈人〉は西洋で「インディヴィデュアル」と言うように「分割不可能(indivisible)」なのだ(周知のように日本語ではこれを個人と訳す)。

「分割不可能」ということは、通常理解されているように、これ以上分けることのできない最小単位を意味するだけではない。つまり、具体的にこの人を、身体として存在する人を二つに分けることはできない、というだけではない。そうではなく〈人〉が不可分だということ、つまり〈人格〉と〈身体〉とを分けることができない、ということをも含んでいなければ十全ではない。その十全性が言いかえれば「生きている」ということでもある。生きているのはつねに個体である。個体には限界がある。つまり〈死〉がある。限界のないものには〈死〉はなく、したがって生き死にも問題にはならない。

それを裏返して言えば、〈身体〉と〈人格〉との不可分性こそが〈生命〉なのである。それが分離したとき〈人〉は死ぬ。だからこそ、〈生命〉はけっして〈物〉としては捉えられず、科学も〈生命〉を捉えることはできないのである。近代生理学の出発点でクロード・ベルナルが明言したように、科学が把握するのは〈物〉としての組織であり、その構成要素であり、その機能であつて、〈生命〉なるものには^(d)コウデイしない。なぜなら、〈生命〉とは個の十全性に担われる、生きているという出来事そのものであるからである。

殺人は、そのように不可分なものとして生きる個体の一体性に触れる。殺人は〈身体〉も〈人格〉も区別していない。それは端的に〈人〉に対する破滅的侵害だが、そこでは〈生命〉が断たれ、〈人〉の一体性が解体される。〈身体〉が〈物〉として露呈するのはその解体によつてである。つまりこの根本的犯罪の単純さが、逆に〈人〉とは何なのかを啓示している。そしてそこで「殺される」ものこそ、法が究極的に守るべきものだろう。そうでなかつたら法には⁽⁴⁾人間的な意味がない。

西洋の法が、科学のもたらす功利的^(e)ヨウセイに促されて、法的論理の一貫性を守ろうとするとき、身体は〈物〉にされる。けれども〈人〉は身体なしに存在しないし、ましてや「生きる」ことはなく、法的に構成されたフィクションとしての〈人格〉といえども、身体の影響を振り落とすことはできないのである。法的規定、とりわけ機軸となる規定は便宜ではすまされない。それは規範力もち、社会の一般的な考え方を規定するからだ。身体を〈物〉とみなせば、「殺す」と「壊す」ことの区別はもはやつかなくなるだろう。そして⁽⁵⁾「死」もまた視界から消えてゆく。

(西谷修『理性の探求』による。一部改変した。)

注 ○クロード・ベルナル——Claude Bernard(一八一三—一八七八年)。一九世紀フランスの医師・生理学者。

問(一) 傍線(1)「どう解決したらよいのか」とあるが、本文の筆者はその解答をどのように説明しているか。『盗まれた手の事
件——肉体の法制史』という書物の内容に即してまとめよ。

問(二) 傍線(2)「逆に身体の「聖性」を証明しているのではないか」とあるが、なぜ「逆」であると言えるのか、簡潔に説明せよ。

問(三) 傍線(3)「まさに人間社会が、具体的な生存を法の舞台に移し変えて調整するという、演劇的構成に頼って営まれてい
る」とあるが、ここでの「演劇的構成」という比喩はどういうことを表していると考えられるか、簡潔に説明せよ。

問(四) 傍線(4)「法には人間的な意味がない」とあるが、本文の筆者は「法」をどうあるべきものだと捉えているか。本文で言及
される西欧近代の「法」理解との違いを踏まえつつ、簡潔に説明せよ。

問(五) 傍線(5)「(死)もまた視界から消えてゆく」とあるが、それはどういうことか。本文の筆者が考える(死)という概念の意
味を説明したうえでまとめよ。

問(六) 傍線「科学も(生命)を捉えることはできない」とあるが、あなた自身は生命に対して「科学」はどうあるべきだと考えてい
るか。本文全体の内容を踏まえつつ、三〇〇字程度で説明せよ。

問(七) 傍線(a)～(e)について、漢字はその読み方を平仮名で記し、片仮名は漢字に直せ。

次の文章は、ある老年の男が、二十歳ほどの若い女性に恋をして苦しむ話の一部である。これを読んで、問(一)～(五)に答えよ。

夜もすがら思ひ続けぬれば、面影に立ち離れず、胸塞りていも寝られず、苦しさやらむ方なし。「かかることの、年月久しく忘れ侍りにしものを、何ゆゑかかる憂き事のすずろにも出で来にけるぞ」と、人やりならずいとわびし。夜も明けわたりぬれど、同じごと音にのみ泣かれ侍れど、⁽¹⁾似げなきことの恥づかしければ、心一つにつつましく、日に添ひて思ひに堪へねば、かくては死ぬべく思う給へられ侍れど、⁽²⁾「とてもかくてもひたぶるに言ひ出でてこそ、露ばかりも晴るけ侍らめ」と思ふにも、ただ我が齢のみ嘆かしく、若き折にしあらば、文にてもやりてむ。今さら老いの悲しさ、せちに増されば、何くれと紛らせ侍れど、なほも忘るるひまなし。

「いかがはせむ。⁽³⁾ 仏はかかる迷ひをも悟りの道にいざなひ給ふ誓ひの侍るめれば、この苦しみ止め給へと、仏に口説き奉らばや」と、近き御寺にいと尊き大悲者のおはしますに詣でて、「我が思ひ晴らせ給へ」と、夜もすがら念仏して、暁がたにもなりぬれば、しばしまどろみけるに、枕上に物の音しければ、仰ぎ見つるに、錦の御戸を開かせ給うて、大悲者の現れさせ給ふにてぞありける。光清らに、薫りこころ満ちて、むべも仏の御国に至りたらむ心地もかくこそあらめと、有り難さ言ふばかりなく、額づき礼拝す。時に妙なる御声にて、「汝、宿世の縁により、迷ひ深くは侍れど、まことの心の侍ることあはれなれ。汝が願ふ所はひとすぢに、老いたるを嘆くなるべし。大士の力にてこま返らせてむ。取りたる年を、思ふほど我に返せよ」との仰せごとの嬉しさ、おほけなき、⁽⁴⁾ 一、二、十、二十、三十、四十とかぞへつつまゐらす、受け取り給うて、御戸の内に入らせ給ふと思へば、にはかに目も明らかに、耳もうちからず、齒も生ひ、白きも黒髪となり、心もいさましく、飛び立ちぬべくなり侍りぬ。御前の御鏡に向かひて姿を映せば、二十歳ばかりになりけり。

やがて帰り申して、急ぎかの家にまかりて、我が思ひしことを恥ながら言ひ出でばやと、走りつつ行きて見るに、四十年余りの昔なれば、家もあらず、もとより女もなし。足摺をして嘆けどもかひなし。「いかがはせむ」とうめきたる声にて、我とうち驚かれて、夢覚めぬ。あたりを見れば、はじめ詣で来し御寺にて、夜もはや明けはなれぬ。

(阪昌周「老の幸」による。一部改変した。)

注

○人やりならず——誰のせいにもできないことなので。 ○口説き奉らばや——祈願申し上げよう。

○大悲者——観音菩薩ぼんざうのこと。「近き御寺」の本尊仏。 ○宿世の縁——前世からの因縁。

○大士——菩薩のこと。 ○こま返らせてむ——若返らせよう。

○おほけなさ——かたじけなさ。 ○足摺をして——地団駄を踏んで。

問(一) 傍線(1)を、「似げなきこと」の内容を明らかにしつつ現代語訳せよ。

問(二) 傍線(2)を現代語訳せよ。

問(三) 傍線(3)に、私は迷いに陥った者をも悟りに導くとあるが、この話では観音菩薩はどのようにそれを果たしていることになるか、説明せよ。

問(四) 傍線(4)で、次第に数字が増えていくのは、男のどのような心情の現れと考えられるか。

問(五) 二重傍線(a)～(c)について、文法的に説明せよ。

(例)完了の助動詞「たり」の連体形

次の文章を読んで、問(一)～(四)に答えよ。

許允婦、是阮衛尉女、德如妹。奇醜。交礼竟、允無復入理、家人深以為憂。会允有客至、婦令婢視之、還答曰、「是桓郎。」桓郎者、桓範也。婦云、「無憂、桓必勸入。」桓果語許云、「阮家既嫁醜女与卿。故当有意。卿宜察之。」許便回入内、既見婦、即欲出。婦料其此出、無復入理、便捉裾停之。許因謂曰、「婦有四德、卿有其幾。」婦曰、「新妇所乏唯容耳。然士有百行、君有幾。」許云、「皆備。」婦曰、「夫百行以德为首。君好色不好德、何谓皆備。」允有慙色、遂相敬重。

(劉義慶『世說新語』による)

注

- 許允——三国時代の魏の大臣。 ○阮衛尉——阮共、衛尉は官職名。
- 徳如——阮侃、字は徳如。阮共の息子。 ○交礼——婚礼。
- 入理——(花嫁の部屋に)入ろうという気持ちの整理。 ○郎——若様。
- 桓範——三国時代の魏の大臣。 ○卿——二人称の敬称。
- 四徳——婦人の備えるべき四つの資質として、徳・言(言葉)・容(容姿)・功(手仕事)がある。
- 百行——士人の備えるべき資質。 ○敬重——敬い重んじる。

問(一) 傍線(1)「令」、(2)「幾」、(3)「唯」の読みを記せ。

問(二) 傍線(ア)「卿宜察之」をすべて平仮名で書き下せ。現代仮名遣いでよい。

問(三) 傍線(イ)「婦料其此出、無復入理、便捉裾停之」を現代語訳せよ。

問(四) 傍線(ウ)「允有慙色」とあるが、許允が恥ずかしくなった理由を説明せよ。