

美意識と尊厳

尊厳死について坂口安吾のようにラディカルに考える試み

中 畑 邦 夫

1. はじめに

本稿では、日本における人間の「尊厳」という概念の可能性について、坂口安吾による日本人の精神性についての論考を手がかりとして検討する。本論に入る前にここで、なぜ人間の尊厳を私が問題にするのか、そして、なぜその問題を考えるに当たって、安吾が手がかりになるのか、この二点について簡単に述べておきたい。

まず、尊厳についてであるが、医療技術の進歩発展に伴い、近年においていわゆる「尊厳死」が大きな問題となっており、これは「生命倫理」や「医療倫理」といった領域でも、活発に議論されている問題の一つである。この問題について論じるためには、医学や法律等の幅広い領域の知識を踏まえる必要があるのだが、問題を法や制度の問題としてではなく、あくまでも倫理的な問題として論じようとするならば、何よりもまず「そもそも尊厳とは何か」ということを考えることから始めなければなるまい。そして、尊厳という概念が歴史上そもそもは西洋で培われてきたものである以上、我が国独自の尊厳の概念とはどのようなものかということも検討しなければなるまい。ところで尊厳死であるが、これは「狭義の安楽死」と規

定されることが多い¹。「安楽死 euthanasia」という言葉は、そもそもギリシャ語の eu (善い、幸せな、美しい、等々) と thanatos (死) から成っている。したがって安楽死とは簡単に言えば、たとえば「善い死」、「幸福な死」、そして「美しい死」といった意味であるということになる。特に尊厳死の問題を考えるにあたって尊厳の概念を検討する場合、「善」、「幸福」、あるいは「美」といった概念を検討する必要があり、そしてそういった概念は時代により文化により異なるものである以上、日本独自の尊厳の概念を検討しようとするならば、こういった概念の日本的な在り方を検討することが不可欠であろう。問題を先取りする形で言えば、特に日本において、それらは「誰にとっての」善であり幸福であり美であるのか、という観点から検討されなければならないのであるが、そのような観点から検討してみると、どうやら日本において尊厳というものが西洋のそれとは全く違った文脈で論じられているらしいということが見えてくるのである。本稿では、特に「美」について、中心的に論じることとする。なぜならば、たとえば西洋で「真・善・美」、また日本でも「清く・正しく・美しく」と言われるように、洋の東西を問わず、美の概念は倫理・道徳を論じる際に不可欠のものだからである。

次に、なぜ安吾が日本における尊厳の問題を考える際に手がかりとなるのか、である。安吾の功績の一つとして、日本人の伝統的な「美意識」の成立過程やその実質について、非常にわかりやすく、そして批判的な分析を加えたことが挙げられよう。中でも太平洋戦争直後に書かれた「墮落論」および「続墮落論」において、安吾は終戦まで日本人の精神を支配し、あるいはその拠り所となっていた倫理観の根底にあるものが日本人独自の美意識であることを示し、さらにそういった倫理観や美意識が、安吾の言うところの「カラクリ」であるということを示したのである²。そして端的に言えば、昨今日本で安楽死や尊厳死について問題とされる際に論じられる内容が、新たな「カラクリ」の構築を志向するものであるように、私には思われるのである。

以下、安吾がいくつかの作品において日本の美意識について論じているところを、そして安吾の言うところの「カラクリ」とはどのようなものであるのかを、概観する。その上で、日本における安楽死および尊厳死についての議論の展開を概観し、安吾の示した観点を通じてこの問題にどのような視野が開かれるのかを示す。

2 「公のカラクリ」としての美意識

安吾は、戦前に書かれた「日本文化私観」において、近代日本における美意識がひとつの「公のカラクリ」として成立したものであるということ指摘していると言える。

ブルーノ・タウトは『日本文化私観 ヨーロッパ人の眼で見た』等の著作において「日本を発見し、その伝統の美を発見した」(108)。近代以降の日本人が祖国の伝統を美しいと感じるようになった背景には、タウトのこのような「発見」があった、さらに言えば「外部」からの「発見」を待って初めて、日本人は日本の伝統を「美しい」と感じる事が出来るようになったのであった。安吾の主張は、端的に言えば、日本の伝統的な芸術作品というものはそもそも脆弱な前提の上に辛うじて成立しているものなのであり、また、本来は美しいと感じられるようなものではなかったのだ、というものなのである。

このことを、一方で安吾は、日本の伝統的な芸術というものが、ある特殊な「約束事」あるいは「制度」の上に成り立っているということ指摘することによって主張している。例えば龍安寺の石庭について、安吾は次のように論じている。

仏とは何ぞや、という。答えて、糞カキベラだという。庭に一つの石を置いて、これは糞カキベラでもあるが、又、仏でもある、という。これは仏かも知れないという風に見てくれば

いけれども、糞カキベラは糞カキベラだと見られたら、おしまいである。実際に於て、糞カキベラは糞カキベラでしかないという当前さには、禪的な約束以上の説得力があるからである。
(122)

つまり、「糞カキベラは糞カキベラでしかない」とする立場を「同一律」の立場、つまり「AはAである」とする立場であるとすれば、日本の伝統的な芸術というものは同一律とは全く異質の前提の上に成り立っているのである。そして同一律ほど「当前」の前提はないのであり、当前であるからこそ説得力をもつのである。実際に、日本の禅僧たちがカトリックの宣教師たちとの議論に負けてしまったことは安吾自身が「イノチガケ」(昭和15年)で描いているところであるが、それは「禪的な約束」が同一律という「当前」を前にした時にいかに無力であるかという事実を示す事態に他ならない。もしも外部の目が、同一律という「当前」の前提の上に立ってなお日本の石庭に美しさを認めるとすれば、それは何らかの勘違いによるか、あるいは文化相対主義的な価値観によるものに過ぎないであろう。

また、他方で安吾はより内在的に、日本の伝統的な芸術というものが美の追求において必然的に「挫折」せざるを得ない性質のものであるということ指摘することによって、このことを主張している。この「挫折」は日本人が本来は作られた作品をではなく、自然そのものを「美しい」とする「思想」に基づくものであることに由来する。たとえば芭蕉はそれを俳句という言葉による芸術において表現したのであるが、それは芭蕉の表現手段が言葉であり、その表現が観念の世界においてなされるものであったからこそ可能だったのである。「芭蕉は庭をでて、大自然のなかに自家の庭を見、又、つくった。(中略)この庭には、意味をもたせた石だの曲がりくねった松の木などなく、それ自体が直接的な風景であるし、同時に、直接的な観念なのである」(123)。しかし、同じことを、寺院や家屋や庭園といった建築において具体的に表現することは、そもそも物理的に不可能なのであ

る。「一本の椎の木や、夏草だけで、現実的に、同じ庭をつくることは全く出来ない相談である」(同上)。

自然を「美しい」とする思想において、その美しさは「永遠なるもの」とされるのであるが、ようするに、寺院や家屋や庭園といった建築において現実的に物理的に「永遠なるもの」を表現することは、そもそも不可能なのである。

だが、逆説的ではあるが、伝統的な日本の美意識は、このような挫折の上に成り立ってきたのである。それが、「無きに如かざる」の精神である。

然しながら、芭蕉の庭を現実的には作り得ないという諦め、人工の限度に対する絶望から、家だの庭だの調度だのというものには全然顧慮しない、という生活態度は、特に日本の実質的な精神生活者には愛用されたのである。(中略) 彼等は貧困に甘んじることをもって生活の本領としたのではない。むしろ、彼等は、その精神に於て、余りにも慾が深すぎ、豪奢でありすぎ、貴族的でありすぎたのだ。即ち、画室や寺が彼等に無意味なのではなく、その絶対のものが有り得ないという立場から、中途半端を排撃し、無きに如かざるの清潔を選んだのだ。(123-124)

だが、無きに如かざるの精神が、批判的な美意識として機能することはあっても、美を産み出す、あるいは芸術作品として何かを具体的に、形あるものとして表現するといったことは、原理的に有り得ない。「無きに如かざるの冷酷なる批評精神は存在しても、無きに如かざるの芸術というものには存在することが出来ない。存在しない芸術などは有る筈はないのである」

(125)。無きに如かざるの精神にとっては、「簡素なる茶室も日光の東照宮も、共に同一の「有」の所産であり、詮ずれば同じ穴の貉なのである。この精神から眺れば、桂離宮が単純、高尚であり、東照宮が俗悪だという区別はない」(124) のであり、形の「有る」具体的なものとして生み出され

る以上、無きに如かざるの精神からすれば「特に払われた一切の注意が、不潔であり、饒舌」なのであって、たとえば「床の間が如何に自然の素朴さを装うにしても、そのために支払われた注意が、すでに、無きに如かざるの物である」(同上)。このように「無きに如かざるの精神」という日本の伝統的な美意識にとっては「簡素なるものも豪華なるものも共に俗悪」なのであり、いずれを志向してもそこに「美しさ」が完全に表現されることは有り得ないのであって、具体的に美しさを表現しようという芸術的試みは必然的に挫折するのである。

我々は「日本を発見するまでもなく、現に日本人」なのであって「説明づけられた精神から日本が生れる筈もなく、又、日本精神というものが説明づけられる筈もない」(108)。ところがタウトによる日本の「美しさ」の発見とそれに伴う近代的な美意識の成立は、日本の伝統的美意識がそもそも内在する脆弱さや挫折といったものを日本人自身に忘却させ、あるいは隠蔽してしまった。さらに言えば、本来の日本の美意識というもの、たとえば「自然そのもの」を「美しい」とする思想、があったとしても、それは外部からの視線によって見出され、あるいは説明されたにすぎない日本的美意識というものによってそれは忘却され隠蔽されてしまったのであるが、それはおそらく、そのことによって同時に、本来の伝統的な日本的美意識に伴う脆弱さや挫折といったものから生じるある種のルサンチマンの忘却や隠蔽が可能であったからであろうし、そのようなルサンチマンに苦しむ日本人、特に文化人や知識人とされる人々にとってはむしろ歓迎すべきことだったのであろう。そのような意味で、近代的な日本的美意識というものは、自己欺瞞的な「公のカラクリ」として成立したのである³。

3 「私のカラクリ」としての美意識

「デカダン文学論」において、安吾は島崎藤村の小説「新生」を徹底的に批判している。そこでの安吾の批判の矛先は「新生」に現れている藤村

の「不誠実さ」に向けられている。ここで言う「不誠実さ」とは、藤村が自らの実存的問題、つまり藤村が取り組まなければならない自身に固有の切実な問題を、「新生」を書く事でむしろ忘却あるいは隠蔽しているということの意味する。さらに、当時の批評家たちの多くはもちろん、一般的に「新生」は、藤村の誠実さ健全さといったものが現れている作品であるとして好意的に評価されたのである。言いかえれば、「新生」という作品は藤村の倫理的・道徳的な「美しさ」が現れている作品であるとされたのである。つまり、安吾は「新生」という作品そのものを藤村の自己欺瞞的な美意識としての「私のカラクリ」として解釈しているのであるが、安吾はそのような作品を書いた藤村を批判するのみならず、藤村の自己欺瞞的な美意識を好意的に受け入れ、さらには共有した人々をも批判するのである。

藤村の作品に対する安吾の立場は、たとえば次に挙げるテキストに端的に表現されている。

藤村の「新生」の問題、叔父と姪との関係は問題自体は不健全だが、小説自体は馬鹿馬鹿しく健全だ。この健全とは合理的だということで、自己破壊がなく、肉体的な論理の思考がない代りに、型の論理が巧みに健康に思考しているという意味なのである。(259-260)

多少説明を要する安吾独自の概念がいくつか並んでいるが、さしあたり、「肉体的な論理」と「型の論理」について補足しておこう。

「肉体的な論理」の立場とは、人が自らの「個性」あるいは「個としての在り方」として捉え、そこから思考しようとする立場であると捉えてよい。

人間の肉体には精神が宿り、本能が宿り、この肉体と精神が織りだす独特の絢は、一般的な解説によって理解し得るものでは

なく、常に各人各様の発見が行われる永遠に独自なる世界である。これを個性と云い、そして生活は個性によるものであり、元来独自なものである。一般的な生活はあり得ない。めいめいが各自の独自なそして誠実な生活をもとめることが人生の目的でなくて、他の何物が人生の目的だろうか。(269)

人間は肉体や精神や本能といったものからなる多元的な存在であるが、それでも一つの「個」として存在している。多元的なものがその中で互いに影響を与えつつ、個として存在している。その相互作用のあり様が「肉体と精神が織りだす独特の絢」となるのであり、なぜそのような模様となったのかは、各人各様の「永遠に独自なる世界」において決まることなのであって、一般的に説明できるものなどではない。そして「誠実である」とは、人が自らの固有な「個」としての在り方に向き合うことを意味するのである。それに対して「型の論理」の立場とは、まさにその逆であり、一般的な説明がまずあって、その説明に基づいて自らのあり方を説明しようとする立場なのである。

ここで「型」とは、いわゆる世間一般の道徳性だとか倫理性だとか言われるものである。

論理の定型性（「型の論理」論者）というものは、一般世間の道徳とか正しい生活などと称せられるものの基本をなす贗物の生命力であって、すべて世の謹厳なる道徳家だの健全なる思想家などというものは例外なしに贗物と信じて差支えはない。本当の倫理は健全ではないものだ。そこには必ず倫理自体の自己破壊が行われており、現実に対する反逆が精神の基調をなしているからである。(259)

個としてあることに誠実に向き合おうとする者にとっては、一般性の中

に自らを置くこと、あるいは一般性に自らを適合させることが自らへの誠実さに背くことを意味するといったこともある。そこで自らへの誠実さに忠実であろうとすれば「型」への誠実さ、つまり世間一般的な道徳性や倫理性といったものに対する誠実さへと「反逆」することになるのであって、それは「個」としてあることの倫理性（「本当の倫理性」）と「型」としての倫理性との闘争なのであり、二つの倫理性の相互の「自己破壊」なのである。このような自己破壊という事態が生じるのも、人が個としてあることに誠実に向き合おうとすることが大前提としてあると同時に、このような自己破壊へと至ることそれ自体が、真に倫理的であることの結果なのである。ところが藤村のような作家をはじめ、世間一般的な倫理性や道徳性といったものに忠実であろうとする人々は、その逆を善しとするのである。

彼等にとって倫理は自ら行うことではなく、論理的に弄ばれているにすぎないということで、要するに彼等はある型によって思考しており、肉体的な論理によって思考してはいないことを意味している。彼等の論理の主点はそれ自らの合理性ということで、理論自体が自己破壊を行うことも、盲目的な自己展開を行うことも有り得ないのである。(259)

つまり「合理性」とは、「型」という一般的な倫理や道徳において辻褃があっていることを意味するのであり、藤村の「新生」もそのような意味での合理性に忠実であるだけの作品であるに過ぎない。「彼が真実怖れ悩んでいることは決して文学自体の自己探求による悩みではなく、単に世間ということであり、対世間、対名誉、それだけの「健康」なものだった」(260)。つまり、一般的には不道徳であり不健全であるとされる姪との関係も、それを単に自責の念を表現する物語としてしまえば、あえてそのようなことを告白したということ自体が立派に倫理的・道徳的に健全なこととして世間一般に受け入れられ、名誉は保たれるのである、言いかえれば、世間一

一般的な倫理性・道徳性という「型」に対する「合理性」は保たれるわけである。

世間一般的な倫理性・道徳性という「型」に対する合理性を保つことが優先された時、「個」としてあることから生じる問題、実存的な問題は忘却され、隠蔽される。安吾によれば、藤村が真摯に誠実に向き合うべきであった問題とは、そもそも姪と関係を持たざるを得なかった藤村の自らの在り方そのものなのであって、それをどのように「型」への「合理性」へと適合させるかという問題ではなかったのである。根本的な問題を隠蔽するという意味で、藤村にとっては自己欺瞞の構造として、そして「新生」を倫理的・道徳的に健全であると評価することによって「型」への「合理性」を倫理的・道徳的に健全であり「美しい」ものであるとし、同時にまたおそらくは各々の実存的問題を忘却し、あるいは隠蔽した人々にとって、文学という領域は自己に対する欺瞞的な美意識という「私のカラクリ」が成立する場だったのである⁴。

4 「美意識」は「尊厳」となり得るか？

これまで安吾の作品を読み解くことにより、近代日本における美意識というものが自己欺瞞的な「カラクリ」として成立したことを見てきたわけだが、私がこのような美意識の在り方と尊厳死の問題をリンクさせて考えるきっかけとなったのは、中島みち氏の『「尊厳死」に尊厳はあるか』⁵の中に、次に挙げるある医師の言葉を読んだことがきっかけであった。多少長くなるが全文を引用しよう。

あれからずっと、我々が非難されるような世の中の動きばかりなのが不思議でなりません。私には、その理由が分からず、苦しい期間が続きました。いったい何故、何故なんだろう。理解してくれる人は沢山いるはずなのに、みんな黙っている。でも、この頃や

っと思うようになりました。結局、あの問題では、この世の中のどこにも、生きている人の側には、誰も困る人はいない。誰も損しない。もし、これが医療過誤であれば、患者家族は黙っているでしょうか？しかし、この問題では、もしこれが、医師の悪意のもとになされたとなれば、患者家族もまた困る。家族にとっても、あくまでも医師がいい人でなければならない。呼吸器を取り外したことの他の医師にとっても、そうでしょう。尊厳死という言葉の陰には、(周りの人間の)「早く終わりにしたい」という隠された動機が見え隠れするように思います。(同上 116 傍点論者)

中島氏は本書において、2006年3月に富山県の射水市で起きた人工呼吸器取り外し事件をテーマとしつつ、昨今の日本における尊厳死の論じられ方に対する危惧を表明しておられる。たとえばこの事件においても、実際に呼吸器を取り外した医師は、マスコミ等による好意的な取材などを通じて、世間一般には現代の「赤ひげ先生」などと称されることもあるほどの善人として周知されていった。中島氏はそのような風潮に大いに危機感を抱いておられるのである。上に挙げた言葉は、事件発覚当時、射水市民病院の院長を務めていた麻野井医師の言葉である。麻野井医師は、マスコミ等の取材を通じて、事件を起こした医師に敵対する言わば「悪役」として一般には捉えられていた。患者家族の願いを聞き入れてくれる善い先生を処罰する古い融通の利かない医師、といったところだろうか。そのように一方的に、言わばレッテルを貼られながらも、麻野井医師は沈黙を守り、公の場で弁明をすることもなかった。中島氏のインタビューに対しても多くは語らなかつたようで、上に挙げた言葉は、麻野井医師の貴重な言葉である。

「この世の中のどこにも、生きている人の側には、誰も困る人はいない。誰も損しない」、「尊厳死という言葉の陰には、(周りの人間の)「早く終わりにしたい」という隠された動機が見え隠れするように思います」、もしも

このような言葉が無視されたうえで尊厳死を許容するような法が制定されるならば、それは医師や患者家族にとって自己欺瞞的な美意識から成り立つ「公のカラクリ」となろう。つまり医者が自らの手で患者を尊厳死させることが「美しい」行為とされ、遺族は患者を「美しい」ままで死なせてあげた、ということになってしまうであろう。中島氏も、「尊厳死」という言葉が「どっちみち死ぬ者はさっさと片付けてもらう」という本音を「美しく」覆う表現として用いられるようになりつつあるのではないかと、危機感を表明しておられる(同上 179)。また他方で、尊厳死をめぐる昨今の報道等において、人工呼吸器等の延命治療＝無駄な治療ということをあたかも印象付けようとするかのような報じ方が多くみられることについても危機感を表明しておられる(同上 148-158、特に 152-153)。こういった報道がされる際には、延命治療を受けている患者の姿が、あたかも見るに耐えないものであるかのように、言いかえれば「醜い」つまり「美しく」ないものででもあるかのように、テレビ等の画面に映し出される場合も多々ある。穿った見方をすれば、このような報道の在り方もまた、安楽死・尊厳死をめぐる法制化を急ぐ人々による、美意識に逆説的に訴えかける戦略なのではないかと、そのようにも思えてくる。

現在、日本尊厳死協会の会員数は12万人を超える。つまり、単純に考えてそれだけの数の人々が同協会の発行するリビング・ウィルを所持しているということであり、将来的に自らの尊厳死を望んでいるということの意味するであろう。このような現状が、たとえば上に述べた偏向的報道の結果のみによるものだとは、私はもちろん言うつもりはない。日本にも、たとえば星野一正氏のように、すでに長期に渡って尊厳死をめぐる啓蒙的な活動を真摯に続けておられる方がいることも確かである⁶。しかし、自ら尊厳死を望むということが、欺瞞的美意識という「私のカラクリ」に基づいて下された判断である、ということが無いと言い切れるだろうか。中島氏は昨今の尊厳死をめぐる法制化の動きについて、次のようにご自身の印象を述べておられる。

患者を死に至らしめる医師の行為の許容要件がひとたび法律となれば、医師側にとっては、心に痛みを伴わずに済むマニュアル化していき、患者側にとっては、家族や社会など周りの負担を軽くするという配慮を患者本人に強いる圧力として機能するに至ることは必定と考えます。(同上 192)

人は実際に死が間近に迫るまで、死を前にして何を想うかということがわかるはずもなかろう。終末期医療の現場を多く見てきた中島氏の次のような言葉は重く受け取られるべきだと私は思う。

死んでいく人は10人が10人、死が近づくほどに、この世への別れ惜しみの心が強くなり、もっと前の段階では、いざとなったら、これこれの方法で楽に死なせてくれるよう医師に頼んでほしいと、その手順まで具体的に指示していた人でさえもが、傍からは「いよいよそのとき」と思われたときに、なお苦しみの向こうに明日があると信じているかのように、生きるための努力を放棄しなかったことも思い出されました。(同上 175-176)

つまり、本人は、本心では出来得る手段は全て尽くしてでも自らの生命はつなぎ止めたいと思っていたとしても、家族や社会といった「世間体」に負けて、自ら尊厳ある死を、言いかえれば「美しい」死を望むことが美德なのであるといった考え方で本心を隠蔽し忘却せざるを得ないような状況にもなり得るのではないだろうか。

しかし、尊厳死にかんする法制化について今後どのような方向へと議論が向うとしても、私は一方で、次の麻野井医師の言葉に見られるような、医師の努力しようという意欲を萎縮させるような方向に議論を運ぶことは

決して避けなければならないと思う。

呼吸器を外すことがいかに残酷な行為であるか。人間息ができないことほど苦しい状況はない。水に溺れる状態を想像してほしい。せめて心臓が動いている間くらいは酸素を送ってあげよう。生命活動を支える最も重要な物質である酸素だけは命のつきるまでは送り続けよう。あとわずかの時間を、出来る限り患者の尊厳を保つよう心を込めてケアしながら、大切に見守ろう。命の灯が自然に消えるのを一緒に待とうと家族を説得して欲しい。どうせ死ぬ、助からない、だからといって私たちが死ぬ時間を決めてよいのでしょうか。(麻野井院長が事件の後に看護師たちに語っていた言葉。 同上 119)

また他方で、安楽死・尊厳死の問題を単に法や制度の問題として論じるのではなく、あくまでも「倫理」の問題として論じようとするならば、日本人の本性的な在り方に批判的な眼を向けた安吾のスタンスを共有し、この問題をラディカルに考えなければならないと思うのである。

安吾のテキストからの引用に際しては『墮落論・日本文化私観 他二十二編』(岩波文庫、2008年)の頁数をカッコ内に示した。

参考文献等

- 宮川俊行著 『安楽死の倫理と論理』 東京大学出版会 1979年
星野一正著 『わたしの生命はだれのもの』 大蔵省印刷局 1996年 348頁
中島みち著 『尊厳死に尊厳はあるか ある呼吸器外し事件から』 岩波新書
2007年

- ¹ たとえば宮川氏前掲書等を参照されたい。
- ² 「カラクリ」については拙論「政治思想」と「人間の実相」—柄谷行人の安吾解釈に寄せて—（『麗澤学際ジャーナル』第19巻第2号、2011年、45頁～58頁）、および「墮落」と「救い」の逆説—坂口安吾「墮落論」について—（『麗澤大学紀要』第92巻、2011年、147頁～164頁）を参照されたい。
- ³ 「本来の日本の美意識というものがあつたとしても」と歯切れの悪い書き方をしたのは、本稿の意図とは離れるので詳細には論じないが、「日本文化私観」における安吾の主要な努力が、そもそも美意識や芸術といったこととは無関係なところに、さらに言えばそれらを否定したところに、真の「美しさ」が見出されるということを示すことだったからである。
- ⁴ 「デカダン文学論」における安吾の藤村批判は、安吾が自らの文学論を展開するための、いわば叩き台にすぎないのであって、安吾にとって文学というものゝここに論じたような消極的なものにすぎないというわけでは、もちろんない。しかしながら、これは本稿の趣旨からは離れることなので、ここでは論じない。
- ⁵ 中島氏前掲書。
- ⁶ たとえば星野氏前掲書を参照されたい。