

ISSN 1349-9904

臨床哲学

11

『臨床哲学』第11号（2010年）

大阪大学大学院文学研究科

臨床哲学研究室

『臨床哲学』第11号 目次

《特集：人文治療学・哲学治療学からの挑戦》

第1回人文治療（学）国際会議参加報告・・・・・・・・・・中岡 成文 3

endgame としての哲学治療学試論

——韓国的 panopticon と diaspora を中心に・・・・・・・・・・李 光來 14

コンフリクトを軽減するソクラテス的対話と実践

——人文治療学の挑戦・・・・・・・・・・金 善姫 28

儒学における正常と病理

——思想と文化治療の可能性・・・・・・・・・・李 基原 44

《活動報告》

小学校で哲学する

——オスカル・ブルニフィエの相互質問法を用いた授業・本間 直樹／高橋 綾 58

空を見つけた傾斜の土地

——ボクの家プロジェクト「再現部」・・・・・・・・・・堀 寛史／小野 暁彦 75

《研究ノート》

可視的変形 (Visible Difference) における理解

——口唇口蓋裂患者とのコミュニケーション技法に対する一考察・・津澤 雅子 105

《ワーキングペーパー》

科学技術コミュニケーションを解きほぐす

・・・・・・・・・・臨床哲学 科学技術コミュニケーション（STC）分科会 119

《翻訳》

生活世界における経験・・・・・・・・・・ラズロ・テンゲイ 151

『臨床哲学』投稿規定・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・168

人文治療学・哲学治療学からの挑戦

2010年2月17日(水)、韓国・江原大学から3名の先生方をお迎えして、大阪大学豊中キャンパス待兼山会館で、GCOE 国際シンポジウム「コンフリクトを軽減する対話と実践——人文治療学の挑戦」Global COE Program International Symposium: “Dialogue and Practice Reducing Conflicts: Challenge of Humanities Therapy” を催した。主催は大阪大学グローバル COE プログラム「コンフリクトの人文学」、共催は大阪大学大学院文学研究科・臨床哲学研究室である。以下にそのおりの発表の原稿を掲載する。掲載をご承知くださった李光來教授、金善姫教授、李基原講師のご厚意に感謝申し上げます。

また、江原大学で創始され、展開されつつある人文治療学と哲学治療学のコンセプトの解説という意味で、2009年9月に同大学で開催されたシンポジウムに臨床哲学を代表して筆者が参加したときの報告をまず最初におかせていただくこととした。読者の理解の一助になり、韓国の治療学と臨床哲学との、あるいは東アジア圏の類似の試みとの、さらなる交流につながれば幸いである。

(中岡成文)

第1回人文治療（学）国際会議参加報告

中岡成文

報告の要点は以下のとおりである。

1. 臨床哲学のコンセプトとの関連（人文治療・哲学治療）
2. 従来の哲学プラクティス（カウンセリング）との関連
3. 大学おこし・学科おこしの手法として（組織面）
4. 社会連携の手法として
5. （大会運営などに見る）国際性・国際連携の点から
6. 今後のコラボレーションの可能性

時系列的叙述を中心とし、その中で以上の6点に適宜光を当てる形で報告する。

事の起こり

韓国の江原道・春川（Chuncheon）市にある江原（Kangwon）大学で開催された「第1回人文治療（学）国際会議」（HT2009=The 1st International Conference on Humanities Therapy）に招待されて参加し、臨床哲学について発表したので、その体験について報告する。臨床哲学の意義とこれまでの展開、さらに今後の展望や協働について、国際的視野で考え直すよい機会を与えられた。

「人文治療（学）」（Humanities Therapy）なるものについてはまったくの初耳（アメリカやカナダの参加者も聞いたことがないと言っていた）で、国際会議への招待もいわば寝耳に水だった。会議は2009年9月18-19日に開催されたわけだが、オーガナイズの実務責任者である江原大学人文学科人文治療セクションのYoung Eui Rhee 准教授から招待のメールが舞い込んだのが同年の4月初めだったと記憶する。人文治療ないし「哲学治療」のコンセプトについては後述するが、私の経歴に関係づければ、欧米の「哲学カウンセリング」（Philosophical Practice、哲学的「実践」とも訳せる）をアレンジした

ものと理解できた。哲学カウンセリングの創始者であるドイツのアーヘンバッハ（Gerd Achenbach）、同じくアメリカの実力者であるマリノフ（Lou Marinoff）も参加・発表の予定と聞いたので、喜んで招待を受けることにしたのだが、前者はその後キャンセルしたとのことだった。（この二人とは、1998年哲学カウンセリングの国際会議がドイツのベルギッシュ・グラートバッハ（ケルン郊外）で開かれ、私がドイツ語で講演したときに初めて会っている。¹）会議言語は英語、つまり発表と討論を当然英語でやる²のだが、ここ2、3年英語を使う機会が増え、多少自信もついてきたので、覚悟を決めることにした。付け加えると、韓国の主催者が私に注目したのは、マリノフの著書『プロザック [抗うつ剤] でなく、プラトンを！——日常の問題に哲学を応用する』（Lou Marinoff, *Plato Not Prozac: Applying Philosophy to Everyday Problems*, Harper Collins, 1999）の巻末補遺に「哲学カウンセラー（実践家）Philosophical Practitioners 一覧表」が載っており、その中に日本人、東洋人として唯一私への言及があるのを見たためと思われる。

「人文治療（学）」との初接触、臨床哲学への関心

9月17日に春川に到着したのだが、その前日の16日、江原大学哲学科の教員で京都大学の教育学研究科に留学し、日本思想史を専攻する李基原講師からメールが舞い込んだ。哲学科の主だった教員たちが私と面談したいと考えているが、時間がとれないかという打診だった。OKの返事に対して、さらに次のメールが届いた。一部引用する。「江原大哲学科では専門科目として現在「哲学治療学」の講義を設けて、哲学治療や哲学相談などに関する研究や教育を行っております。また当大学の人文科学研究所でも去年からは「人文治療」という研究テーマを設定して、すでに多くの研究者が研究をしております。ですので、先生との話す機会は貴重な経験になると確信をもっています。江原日報（江原道の代表的な新聞）の方からも先生と対談会を設けたい希望があります。これは韓国でも「臨床哲学」に関する非常に高い関心の表明だとおもいます」。

会議前夜にあたるこの日、夕食を囲み、この「対談会」が実現した。江原日報がホストとなって、春川市内を見下ろす夜景のきれいなイタリア料理店で行われた。前述の李基原講師（以下、李さん）が通訳になってくれた。その他に江原大学哲学科教員として、李光来、金善姫の両氏が参加された。お二人は李光来先生運転の車でホテルまで迎えに來られ、われわれは車中で自己紹介と対面を済ませた。李光来教授（以下、李教授）は学者らしい

雰囲気を漂わせた年配の男性で、フランス哲学、東アジア思想（古代の日本・朝鮮の仏教思想比較などを含む）、現代哲学、美術哲学、医学哲学、人文治療・哲学治療が専門だと紹介された。世代のためか、日本思想を研究しておられるためか、日本語は相当程度理解できる。他方、金善姬先生はたぶん私よりはある程度年下の女性研究者で、私にドイツ留学経験があることを知ると、さっそくドイツ語に切り替えてきた。彼女自身はベルリンに7年留学していたのだという。国際会議でもドイツ語をしゃべる韓国人の研究者とは何人か出会った。（それも含めて、英語、ドイツ語、もちろん韓国語、さらに一部のゲスト・スピーカーが用いたフランス語、中国語と、春川滞在中はさまざまな外国語にちゃんぽんでさらされた。）

この晩、江原日報からは二人の記者が来ていて、彼らがインタビューする形で対談会は進んだ。このようにマスメディアとチャンネルをもって大学の動きを一般にアピールしようとするところに、人文治療グループの社会連携の積極性がすでに明かである。臨床哲学から理論・実践を学び取りたいということ以外に、江原日報を通じて、人文治療・哲学治療の発信をすることが、この対談会の大きな目的であったようだ。

前日、李さんからのメールに書かれていた私への主な予定質問事項は、（哲学カウンセリングと）心理療法との関係・応用、日本での哲学治療、生活への応用例、なぜ阪大に臨床哲学ができたのか、臨床哲学ではどのような研究者を育てているのか、その将来的展望はどのようなものか、他方哲学治療の展望についてはどう思うか、などであった。「治療」を「カウンセリング」、しかも1対1のそれだとみなすならば、臨床哲学は創設および「哲学カウンセリング」との初遭遇以来11年余のあいだ、「治療」には手を染めてこなかった。そのことは、2009年4月の応用哲学会で「臨床哲学はいかなる実践か」をテーマとするワークショップを企画するにあたり、私が回顧し、確認し、自問したところであった。「臨床哲学はなぜ「苦しみ」への直接的な対処や支援（広い意味でのセラピー）の方向に踏み出さなかったのか」という自問である。

江原大学は、それに対して、「人文治療」（英語ではヒューマニティーズ・セラピーと表現される）あるいは「哲学治療」という理念を掲げてそれを実践している。韓国語（ハングル）を私は習得していないが、「治療」に当たる言葉は漢字で標記する場合は「治療」と書かれ、発音も「ちりょう」にごく近いと思われる。そのプロジェクトの中心は李教授であることが窺われた。

もう一度、人文治療・哲学治療との対比で臨床哲学の特徴を整理すると、臨床哲学は間

接的介入を重要視するといえるのではないか。それは、（１）ケアする人をケアするという意味でも、また（２）ケアされる人の内面で起こること（治療？）を待ち望む（聴き、待つ）という意味でも。治療ないしケアのかかわりにおける能動性と受動性との兼ね合いはたいへん重要かつデリケートな問題で、この会議のあいだもしばしば問題になった。たとえばマリノフは、カウンセラーはいわばクライアントのうちにあったものをクライアントに「想起」させるのだという趣旨のことを言った。「日記セラピー」を提唱するアダムズ（Kathleen Adams）の発表を聞いていると、彼女の役割はクライアントの自己変容あるいはリフレーミングをサポートすることにあると言えるように思った。

哲学治療（人文治療）プロジェクトの経緯や理念

李教授の話から、人文治療・哲学治療の経緯や理念を私はおおむね以下のように理解した。通訳（李さん）を通じての理解なので、事実関係も含めて、不正確・不十分な点が混じることは諒とされたい。哲学治療（学）は去年から始まった。別の大学で医学系の研究者が同じく哲学治療というコンセプトを出してきたが、自分の提案が国（？）に採択されて、研究プロジェクトが始まった。このコンセプトでセンターを立ち上げたいと思っていて、とくに若い人たちがやる気になっている。

哲学治療は、哲学を社会に生かすことを宗としている。刑務所に行ったり、軍人の相談に応じたりすることを構想している。人間には理性と感性の両面があるが、感性から理性に及ぼしていくことが大切である。私は「感性共感時代」を作りたい。たとえば、病院でも、哲学者が医療者と協力して、感性に感動を与えることができる。特定の香りや音楽が有効である。このあたりは、心理学でいう「ラポール」の概念に近いともいえるが、微妙に違う。

人文学はいま危機に直面している。それは人々の感動・共感に寄与しようとしなかったからである。理論と現場が離れていた。中岡先生はいま、「知識基盤社会で、知識の生産―流通―消費というサイクルに全体的にかかわることが重要である」と述べたが、それに賛成で、哲学はマーケティングにかかわり、人々に消費させるようにしなければならない。共感できて、「買いたい」気持ちを起こさせる——それが哲学治療である。そうすると、人々をより身近に感じることができる。

モデルとして実践しているのは、刑務所に行って人を更正させることである（これは李教授自身の活動で、後述の金先生の出所者向けのプロジェクトとは別らしい）。これは全国に広がる可能性がある。ただ、具体的方法論はこれから作らなければならない。うちの

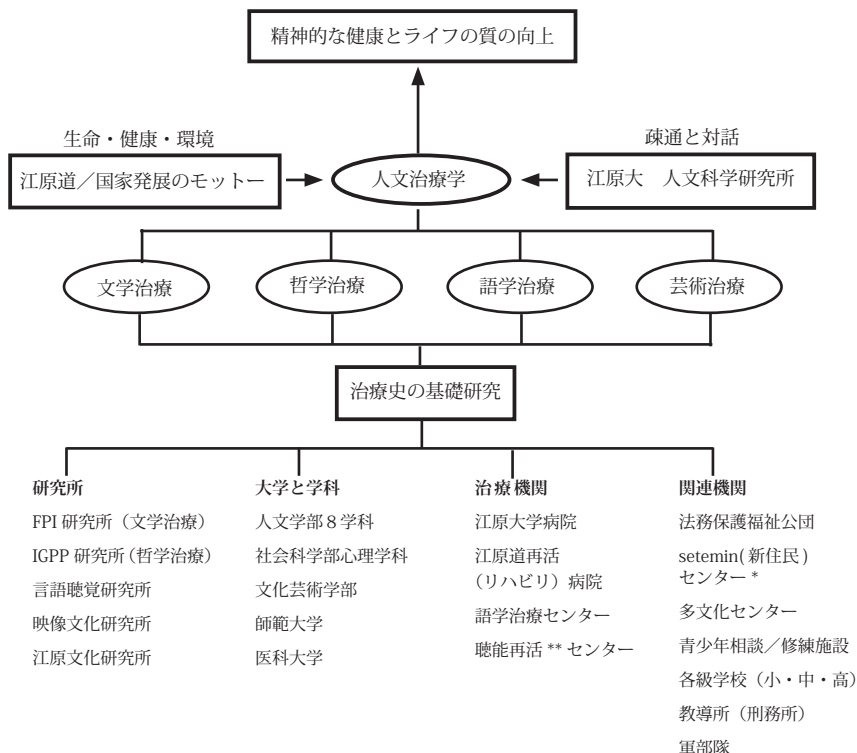
研究所には、「文学治療」や「歴史治療」もあるが……（といて、やや困惑した風。とくに「歴史治療」についてはそれが何でありうるのか、やや懐疑的な議論がこのあと李教授、金先生、李さんの間に交わされたようだ）

私としては、「知識の生産－流通－消費というサイクルに全体的にかかわる」べきことを述べたあと、消費主義には要注意であると付け加えたかったのだが、話の流れでそれに至らなかった。それ以外に、臨床哲学は「問題解決」に一定の距離をおく面がある（したがって、「治療」に対しても同様）とも伝えたかったのだが、これは一言述べただけでは理解されないような気がしたので、控えた。付け加えると、李教授の院生の多くは社会人だそうで、この点でも臨床哲学と似た状況にある。

人文治療の組織面

江原大学における「人文治療」セクションの全貌については、韓国語のパンフレットをもらったので、そこにあった図を邦訳して掲げておく（Kim Hyung Su さんの助けを借りた）。

人文治療（学）は研究目的のプロジェクトで 10 年間お金が下りることになっている（これはたとえば大阪大学のコミュニケーションデザイン・センター（CSCD）が「教育改革」の名目で 11 年間予算がついたのと似たような感じか）こと、一昨年の 11 月に認可され、ほぼ 2 年経ったこと、などを聞いた。仕掛け人である（らしい）李先生によれば、別の大学でも医学系の研究者が哲学治療学に関心をもち、プロジェクトを申請したが、自分たちのほうが採用されたとのこと。李先生は、哲学を社会に生かすという基本姿勢を強調していた。人文治療・哲学治療のプロジェクトと江原大学人文学部の組織との関係についてはよく理解できなかった。たぶんコアとなる関係教員（人文治療・哲学治療の専門研究者）と協力講座教員とがいるのだろう。新しいセンター構想があるとも聞いた。はっきりしているのは、10 年経ったあとでも、一部コア教員は大学に残って仕事を続けられるということである（CSCD も同じ）。



* 脱北者向け。

** 「再活」は生まれながらの障害に対するリハビリ、「自活」は後天的な要因（事故など）による障害に対するリハビリ（と社会復帰への試み）を意味するようである。

人文治療の社会連携活動

9月18日（金）が国際会議の1日目である。

金善姬先生（以下、金先生）と昼食をとりながら、さまざまな意見交換・情報交換をすることができた。先ほどの組織面については、「HT（人文治療）プロジェクトは10年間、国からお金をもらうことになっているが、それは準備としてである。そして10年たった後も、教授は3人ほど（？）残るだろう」と彼女は言っていた。活動面では、刑務所を出た人（出所者）のサポート事業を江原道とタイアップして推進しているそうである。彼

らのリーダーを作るためのトレーニングコースに力を入れているようだった。この活動の中心は、金先生で、江原道の従事者を集めた会議を近々やらなければならない、忙しいと語っていた。

ちなみに、刑務所関連の着眼は韓国グループのオリジナルとは必ずしも言えない。先年亡くなったあるアメリカの女性の哲学カウンセラーは刑務所を訪問する仕事に力を入れていて、私と会ったとき大阪でもやったらと勤めていたし、ドイツのSD（ソクラテックダイアログ）実践家にも刑務所でSDをやっている人がいる。少年院でワークショップをしているベルギーのアントン（Richard Anthon）もこの流れに属すのだろう。より身近なところでは、臨床哲学出身の武田朋士さんも少年院に勤務していて、ワークショップなどの対話をそこでの教育に持ち込み、カフェフィロとコラボしている。

ここで金先生たちの活動をもう一度整理していえば、国（ないし道）と契約を結んで、

（１）上述の刑務所を出た人のためのセンター

（２）将来的には、北朝鮮から来る人のケアをするセンター

を計画しているということである。これ以外にも、軍隊（韓国は徴兵制）でのカウンセリング活動も計画されており、この種のニードは韓国のような政治社会体制をもつ国では大きいようだ。

自治体や企業などと連携してやる事業では、評価の問題が重要になる。この点について聞くと、量的評価の重要性は否定しないし、将来的には付随的にやってもいいと思う。けれども、より重要なのは、このトレーニングを経験した出所者が変化し、本人がそれを認識しているということだと力説していて、このあたりは臨床哲学の感じ方と近いと思われる。

シンポジウムから

ゲストスピーカーの発表から、興味を引いたいくつかのトピックを紹介する。

初日は、マリノフの基調講演と討論で実質的な幕を開けた。彼はクライアントと「対話」することの重要性を強調した。日本で、あるいは臨床哲学で対話といっても、とくに関心と呼び起こさないだろうが、カウンセラーとして自信満々のスキルを競う欧米人実践家がこれをいうのは格別の意義があると感じた。マリノフによれば、相談内容にふさわしい哲学的テキストをカウンセラーが指示するまえに、クライアントはすでに自分の哲学者を（潜在的にせよ）もっている。カウンセラーはただ、それを identify させてあげるだけだ、と

いう。もっとも、彼の経験からいえば、20 人に一人くらいのクライアントは哲学カウンセリングに適性がないそうだ。

このように謙虚な面も見せつつ、やはり哲学カウンセリングを（私の言葉で言えば）実定的に正当化・提唱・宣伝する姿勢もマリノフは色濃く保っている。古典的な哲学的テキストをなぜ使うのか、なぜそれらが有効なのか、なぜ他の分野のテキストではいけないのかは（時間のせいももちろんあるだろう）、説明されなかった。スウェーデンの病院に招かれ、多発性硬化症の患者に哲学カウンセリングを施したときは、ストア派の哲学者エピクテトスを使って、身体の状態がどうであれ人は「心の平安」をもてるということを理解させたそうだ。彼はまたアリストテレスもよく使い、アリストテレスの定義する幸福は「不壊」だというのが、はたしてそのとおりであるのか、カウンセリングによってひとまず安寧を得た人もまた不安定に陥ることはないのかと疑問が湧いた。

私の発表でも触れた社会的引きこもりに彼も注目しているらしく、話の中でわずかに言及した。それは、「心理学者が何もできない」例としてである。たしかにそのような傾向はあるのかもしれないが、それでは哲学者や哲学カウンセラーには何ができるのだろうか。ちなみに彼は、「いじめ」が引きこもりの原因だと信じているようだった。日本の状況に関連していえば、日本では哲学カウンセリングやSD よりも哲学カフェが広まる傾向にある。それがなぜだと思うか、できれば彼の意見を聞いてみたかったのだが、時間がなかった。というのも、カウンセリングに来る人（来談者、クライアント）は自分で選んで（self-elected というらしい）来るわけである。そのようなニーズをもつ人をカウンセラーはサポートする。それに対して、哲学カフェに来る人、語ることを好む人は、はたして「助け」られるべきであるのか。もし彼らが特別なニーズを自ら感じていないとすれば、マリノフのような哲学カウンセラーは彼らにかかわることができるのか、どうなのか。これが私の疑問であった。

アメリカのアダムズは、冒頭に韓国語で比較的長めのあいさつしていた。彼女の教え子が韓国にもいるらしいので、そのような人から教わったのだろう。アダムズはアメリカで、「日記セラピー・センター」(The Center for Journal Therapy)を開設している。彼女の話（質問への答え？）で印象に残っているのは、次のエピソードである。「もう何ヶ月もカウンセリングを受けているのに、ぜんぜん改善（回復）していない」と落胆しているクライアントがいたが、私は彼女が改善（回復）していると感じていた。そこで、「日記を書き始めた最初のときと、1, 2ヶ月たったころの日記と比べてから、来週いらいっしょい」とい

うと、翌週にここにこしながら入ってきた。「あなたのいうことがわかりました。私は依然として同じ問題を抱えてはいるけれども、書き方が前とは違ってきているんですね」と。これはつまり、リフレーミングに成功したということかなと私は解釈した。また、自分のセラピーはいわば「自己セラピー」self-therapyであり、その点で自分はカウンセラーよりもむしろ「教師」でありたいと答えていたことも、胸に残った。

会議言語の「多様」さ

発表者の中で唯一の韓国人、江原大学の Min-Yong Lee は「セラピーとしての Storytelling」について発表した。彼はドイツ文学の研究者で、発表もドイツ語で作成されていた。英語はあまり得意ではないようで、日程の最後のラウンドテーブル(総合討論、マリノフが司会)のとき、英語での発言にすぐ詰まって立ち往生してしまった。逆に言えば、そのように本来「英語使い」でない研究者も英語中心の国際会議にチャレンジしているわけで、この積極姿勢は見習うべきである。もっとも、——ここでついでに会議使用言語のことに触れておくと——会議主催者(オーガナイザー)の意図とたぶん裏腹に、ゲストの中には、ドイツ語を使った上述の Lee 以外に、フランス語を使った発表者が3人いたし、中国語を使った発表者も1人いた。私は、ドイツ語は問題なく、フランス語はある程度理解できたが、中国語は皆目わからず(ご存知の通り簡体字では、いくら表意言語とはいえ、日本人にはあまり見当がつかない)、ディスプレイに映し出される韓国語ももちろん役に立たないので、中国語の発表のときはまったくお手上げだった。欧米からの参加者もきつとそうだっただろう。その点では、会議言語が十分統一されないための相互理解の不足について、主催者の善処を求めたくなった。

では、フロアの韓国人たちはどうだったか。上述したように、英語は別として、ヨーロッパに留学経験のある研究者はドイツ語なり、フランス語なりで話しかけてくる。ただ、どうも英語があまり得意ではない(少なくとも話せない)聴衆がかなりいるように感じられた。初日夜のレセプションのとき、多くの同僚が英語でしゃべれないのでフラストレーションを感じていると、誰かが言っていた。以前からの漠然とした印象で、韓国の人は全体として英語ができる、少なくとも日本人よりは相当うまいと思っていたので、これはやや意外だった。しかし、いやしくもしゃべれる人はどんどん質問してくる。これはやはり日本人とは違うところと感じた。

私は、「治療的活動における聴く、待つ、動く」(Listen, Wait, and Move in Therapeutic

Activities)と題して、臨床哲学の経験を踏まえた発表を、2日目の午前中にした。冒頭にその日覚えたての言い回しを使い、「私は中岡です」と韓国語で挨拶すると、どっと笑い声の起き、拍手が湧いた。「聴く」と「待つ」ことは言うまでもなく鷺田さんのコンセプト、それに対して「動く」ことは田中俊英さん（臨床哲学の博士前期課程修了者、不登校や引きこもりのカウンセラー）の一種対抗的なコンセプトである。半分は臨床哲学の宣伝のつもりで話した。幸いかなりの好評を博したのだと思う。最後のラウンドテーブルのとき、発表者に対するフロアの質問は半分以上私に向けられていたし、それも攻撃的とか、懐疑的なタイプではなく、純粋に興味をもって、もっと細かく聞きたいという質問だった。「聴く」「待つ」と「動く」が一見矛盾した態度であるように見えるが、じつは「弁証法的」に補完し合っているという趣旨も、かなり理解してもらえたようだった。

コラボレーションの可能性

江原大学の関係者は、人文治療の国際会議を今後も2年に1度くらいの割合で続けて開催したいと言っていた。今回の会議には、東アジアでいうと、中国本土だけではなく、台湾からも何人かの参加者があった。日本を含めて、それらの国々で交代に会議を開催できないかと考えているらしい。次回はもう一度江原で開くので、その次は大阪でやってももらえないかという、具体的な申し入れも受けたが、これについては財政的裏付けがない以上、明確な返事をするわけにはもちろんいかなかった。

国際会議はとりえず別としても、私たちが韓国の人文治療・哲学治療グループから学ぶものは少なくないと思われる。臨床哲学を大阪で孤立的にやってきたつもりでいた者としてびっくりしたのは、韓国には前から臨床哲学はありますよ、だから違和感はないです、と言われたことである。それも単に「書を捨てて街に出る」という広い志向の点で共通するだけではなく、「臨床哲学」というそのものずばりの名称を掲げて、もう何十年も前から哲学的活動を展開している人がいるというのである。半信半疑だったが、その人物、金榮振教授とシンポジウム会場で会い、「臨床哲学」について意見交換することもできた。金教授は、オックスフォード大学への留学経験があり、かのストローソンやエヤーと机を並べて勉強したと言っていた。

それ以外にも、大学人として学びたいことは、彼らが李教授を中心として、このコンセプトで資金を獲得し、学内に研究所(?)を設立し、そこに多様な教員・研究者を結集できていることである（自治体からの委託を受けるなど社会連携を積極的に推進している

ことは言うまでもない)。哲学治療のコアになるスタッフ（李教授、金先生など）以外に、広く人文学に関係する同僚（文学、歴史学などの専門）が彼らに協力して「人文治療」を展開している。上述のように、たとえば歴史学という学問をどう「治療」に結びつけるのかという疑問は生じるし、関係者によって「治療」への取り組みに温度差はあるだろうと推測もできるのだが、とまれ学内的にも学外的にも求心力のあるコンセプトを掲げて活躍できていることはすばらしい。阪大でも、広義での「哲学治療」（仮）に哲学科教員を巻き込み、それと狭義の臨床哲学とを分ける形で文学研究科の将来を考えられないものか——これはたんにふと胸をかすめた思いにすぎない。

注

- 1 哲学カウンセリング（プラクティス）の運動と臨床哲学との交流については、『臨床哲学』創刊号、1999年に私が「哲学プラクティス（カウンセリング）国際学会に参加して」を寄稿して以来、『臨床哲学のメチエ』などにもいくつかの報告がある。
- 2 実際にはそうならなかった。後述参照。

Endgame としての哲学治療学試論

李 光來 (韓国, 江原大)

はじめに

エンドゲーム (endgame) とは何か。それは本当に終わりのゲームなのか。そして今何故、エンドゲームを言おうとするのだろうか。振り返ると、ニーチェ以来過ぎ去った一世紀の話頭になった不連続、断絶、没落、死、終末、解体などは、エンドゲームのシグナルである。例えばニーチェの『神は死んだ』(1882)を始め、Oswald Spengler の『西洋の没落』(1918)、Daniel Bell の『イデオロギーの終焉』(1960)、Michel Foucault の『人間の死』(1966)、Jacques Derrida の『人間の終末』(1968)、パリーの 68 学生革命のキャッチフレーズであった「マルクスは死んだ」(1968)、Kim Levin の『モダニズムの終末』(1978)、Thomas Macathy の『哲学の終末』(1987)、Douglas Crimp の『絵の死』(1981)、Arthur C. Danto の『芸術の終末』(1984)、Berel Lang の『芸術の死』(1984)などがそれである。このように思想と、哲学、文化と芸術はエンドゲームの過程であったと言っても言い過ぎではないだろう。

しかしすべての終末は終わりではない。それは新しい事象に対する病理的前兆 (symptom) であり、豫後 (prognosis) である。大体歴史的革新は歴史の疲労と骨折のような病理現象の反対給付として生まれる。それは生命の規範である正常と異常、即ち生理と病理の関係でも同じである。そもそも病理学とは、生理学の発展の出発点でもある。生理学の歴史は、病理学の仲裁と結果を通じて発展してきたからである。生命の規範は、正常状態よりも寧ろ異常 (逸脱) 状態においてもっと良く認識される。治療を通じて病気が治る過程が明らかになれば始めて正常的身体機能についてもよく分かるようになる。人間の極端的なエンドゲームである生と死の関係に対しても違わない。Foucault は沈黙で繰り返される死の中で、生命の機能と規範の土台が作られると主張している。彼が、死とは知識一般の出発点が何かを知ることを反問することもこのためである¹。

エンドゲームは本来西洋将棋のチェスで、キング (king) を捕まえるための最後のゲームを指している。これはミドルゲーム (middle game) とは違ってすべての戦略、特に破

壊的戦略（disruptive strategy）が開放的に動員される。しかしこのようなエンドゲームとその戦略はチェスだけに限ったものではない。つまり Harvard 大ビジネススクールの Chistensen 教授が『革新者のジレンマ』（*The Innovator's Dilemma*）で主張した「破壊的革新」（disruptive innovation）とその方式とそんなに違わないだろう。ハイエンド（high end）に達した先導的企業が存続的革新（sustaining innovation）だけに拘って、結局ローエンド（low end）で、破壊的技術をもって破壊的革新を試みる後発企業の戦略に、追い越される事例がそれである。彼はハイエンドの病的徴候をローエンド市場へと、大胆に降りてこれない弾力性の低下や決断性の不足において求めている。価値ネットワークを簡単にローエンドに移動できないハイエンドでは、高血圧患者の動脈硬化症のように、エンドゲームは展開できないからである²。積もった動脈は血液循環に障害物になるだけで、生理的にすでに動脈ではない事実を分かってないからである。結局 Chistensen がエンドゲームの戦略を自己破壊（self-disruption）において求めようとする理由もそこにあった。

一方このような破壊的革新を要求する病理現象とエンドゲームは、人間事においても同じである。存続的、破壊的革新とエンドゲームは、人生の多かれ少なかれの屈曲—不幸や喜怒哀楽など—が決定づける契機であり方式であるから。しかし人間事においてハイエンドの存続的、病的徴候（例：排他的利己心、慾望など）だけではなく、ローエンドの非破壊的な病的徴候（例：優柔不断と意志麻痺、回避欲求と活力低下、劣等感と敗北主義、無感動と憂鬱症、過去否定と未来の不安、絶望感と自殺衝動など）も自己破壊的革新のエンドゲームでなければ、その病的徴候に対する治療の契機を作することは簡単ではない。身体とうつうの疼痛はすでに生理的感覚ではないから、病的に認知しなければならないし、医学的に治癒しなければならない。死んだ細胞も生理的にすでに死んだ細胞ではないので³、手術のような医学的処置が必要である。人間事で経験する心理的疼痛や心的ネットワークの喪失も同じである。自家治癒が不可能な場合、価値ネットワークを異にする自己破壊的革新（エンドゲーム）が必要になる。専門的な哲学治療を通じる治療と処置がそれであろう。

1. 非常時代と哲学治療学

エンドゲームはアイデンティティー（identity）のゲームである。やむ得ない医学的エンドゲーの決断の閉塞や壊死が、身体的アイデンティティーの毀損で始まったように、精

神的ハイエンドやローエンドで発生する病的徴候や異常現象も自己同一性（self-identity）の缺乏や亀裂で発生したのである。それは何よりも外部環境の急激な変化に対する適応失敗から生じる内外的自我の不一致の衝突、混乱や葛藤の深化が生んだ結果である。特に、正常から非常への連続的な時代的、文化的状況転換は、非自発的非常移民者達（emergency immigrants）を適応不能症候群に悩まされる。これだけではなく、非常状況や非常文化の長期持続は自発的移民者や非常原住民（emergency natives）にさえも、彼らを非常中毒や非常催眠に陥らせる。

1) 非常時代と多衆の病気

今は、非常中である。しかも非常を感じないので、もっと非常中である。非常はずっと前から始まったのである。そのために我々は非常を非常として感じられない。非常に対して無感覚になっているから、正常と区別できない。私たちは非常の長期持続をむしろ「現代」だと呼んでもいる。現代の文化がもっと非常文化である理由も同じである。現代は非常の自画像と言っても可笑しくない。非常の持続が、そして非常の自家撞着と催眠状態が非常文化を持続させてきたからである。非常をコードとして、時代と文化を読むことで、今日が見える理由もそこにある。

今は何故非常中であろうか。今の文化現象はなぜ正常ではなく、非常なのか。一言でいえば、それは移動性（mobility）に原因がある。停止に慣れた欲望が移動しなければならないからである。本来定住民に移動は、停止より不安定で不安である。それで遊牧民において定住が非常であるように、定住民にも移動が非常である。土着の暮らしをする現代人に移動はある種の漂流であり、逸脱である。それは軌道逸脱であり、脱線に違わない。そのために移動する瞬間から我々は緊張する。停止が安定をもたらすように、移動は緊張を同伴するのである。

現代多衆の暮らしはまるで軍隊の非常訓練と似ていく。非常の日常化が多衆の文化まで非常化している。現代人の衣食住をみよう。服や飲食、そして家がみな以前の姿のままではない。定住民の以前の暮らしの姿は、どこにもない。例えばジーンズはどこでも定住しようとする日常人の擬似軍服になっていたことも昔のことである。人種と民族に関係なく、現代人はだれでも正装の代わりに実際の軍服よりももっと丈夫で便利な四季節用の非常服装で着替えたのである。現代若者は casual という臨時勤労者の服装で非常さえも楽しみながら暮らしている。もはや女たちの非常ファッションである「ズボンの姿」も全然

見知らぬでもない。非常の服装の性別区分も不必要である。ましてやにせ軍服 (military look) が流行る現代人は、非常ファッションをより好みにしている。

飲食の非常化も同じである。非 + 常は恒常や普通ではない意味である。それは平常や通常の意味とはかけ離れている。だから非常時には、きちんとした食生活を送るはずがない。非常飲食の特徴は、何よりも正常的な時空間性を無視することにあるからである。平常でなければ、時と場所に似合う飲食文化を期待できない理由もそうである。移動する遊牧民においてスローフードもファーストフードに替えるだろう。多様なインスタント食品の開発で非常食料化している。加工食品が氾濫する理由もそこにあるだろう。飲食物だけではなく、それを入れる容器も非常化されていく。長期間繰り返って使える正常的容器の代わりに、一回用の容器が普遍化されている理由もそうである。定住民の暮らしはいつの間にか遊牧民を真似しているのである。

非常時には、食事する方法の変化もやむ得ない。正常的な食事は、基本的に相手と一緒にする共生意識であり共同生活である。同一の食卓で相手と共にする相互共生 (mutualism) 行為である。それは非常時の食事のように、どの場所でもできる個別行為ではない。従ってそこには相手に対する理解と配慮、共感と共益が伴う礼儀が必要になる。しかし、カップラーメン、ハンバーグ、ピザ、ケバップのようなインスタントと、ファーストフード、路上での食事の狂風は東・西洋を問わず伝統的な食卓礼儀時代の終焉に達しない。

また非常というものに变化していく現代の住居文化もそうである。全国土を非正常的に、無差別的に、無計画的に非常配置しているアパートは、いくら高級化されても定住民の正常的な空間ではない。家を高層化し高級化しても (住居の本質上) アパートは、兵營の宿舍や軍隊のテントと変わらない。現代の都市と農村を構わずあちこちで出現する組立式の住宅も、潜在意識化された定住民の非常性と狂気を反映することも同じである。組み立ては最初から解体のために、そして再組み立てのために作られるからである。それは固定意識の産物というよりさ迷う意識の結果である。アパートだけではなく多様な形態のくぎれった文化が蔓延する理由も同じである。地上ではなく仮想世界でもホームページやブラカーなどの仮想のウサギ部屋が文化生活の日常になったことももう古いのもそのためである。

2) 新しいパンオブティコン (panopticon) 症候群

現代定住民のもう一つの非常症候群は、パンオブティコン不安症候群である。携帯電話

機（mobile phone）のような非常通信体系に馴染まされた定住民、即ちデジタル移民者達（digital immigrants）は、現代むしろその体系からの逸脱や追放を怖がっている。大体の狂人たちのように、非常中毒症（狂気）が正常（正気）恐怖症を誘発する。しかし移民者達にはその不安と恐怖だけがあるわけではない。彼らは新しいパンオプティコン（panopticon）についての愛憎並存に落ちている。

現代の日常が円型収容所（panopticon：一望監視施設）である理由はこれだけではない。閉ざすための多くの装置、即ち暗証番号に閉ざされた日常の条件も、我々の暮らしが自由の生活環境の中で平凡に過ごすことの出来ないことを意味するだろう。戦場のように、我々は自分の暗証番号を忘れては一日も正常的に暮らせない。毎日毎日の秘密的な非常の連続である。個人ごと、家族ごと、集団毎多くの暗証番号に閉ざされている。我々は揺籃から墓まで暗証番号と共に暮らせなければならない。自己の暗証番号は自己の身体よりももって密かに守らなければならない。

非常時には敵の前で体の隠蔽よりもっと大事な自己保護方法がないように、現代の日常で我々は自己存在を暗証番号で隠蔽しなければならない。つまり非常構造の暮らしでは、だれでも固有番号の中で隠れなければならない。しかもべつの主な暮らす場の仮想空間へ進入する度に現在暗証番号よりもっといいID 確認方法はない。暗証番号が我々の暮らしの質と方式を決定するほどである。個人から家族、そして社会に至るまで我々が暮らしている社会構造は、それなりの暗証番号なしでは、自由な疎通と往来が不可能である。社会は、所謂「窓ない社会」（windowless society）になったのもずっと昔のことである。このように我々の日常は、ずっと前から地上でも仮想でもすでに未曾有の巨大な円型収容所になっている。我々は知らないうちに、ソルゼニチンが告発したものとは違う収容所群島の中で暮らしているのである。

しかも現在は、非常の社会構造の中で暮らしているだれでも自分の病気を他者のものと差別化しないようにする。すべてが共有しているからである。にもかかわらずその中には、自分の病気を見つめる鏡がない。我々の日常は、もはや正常か非常かを弁え難いくらい非常と、その非常に馴染んでいる。さらにそれを楽しむ巨大なシミュレーションの構造の中に置かれているのである。同一性の失調（identity dyscrasia）が自己同一性の確認を難しくされるのである。エンドゲームが不可能な理由もそこになる。

にも拘らず現代人の潜在意識には、正常への倦怠と不満がどんどん深くなる。同質と同じ（正常）に対するうんざりが、異質と違い（非常）へ誘惑されることもいやだと思わな

いこともそのためである。タブーより違反がもっと誘惑的な理由も同じである。しかし非常への誘惑は、いつも緊張と不安を同伴する。非常の長期持続が個人だけではなく集団にも非常強迫症やうつ病まで起こす理由もそこにある。非常が時代の徴候であるように、その病気も現実の「非常の群像」を象徴している。非常時代と社会状況が集団的強迫観念や精神異常の徴候を表にしていることもそのためである。精神的不安定が生む色々な思考と病的徴候群としての猟奇的犯罪事件など前例ない非常な社会的逸脱現象の頻繁がそれである。非常構造に馴致された多重の病的徴候が、間歇的に頻発で深化されているにもかかわらず、むしろ構成員の色々な不感症だけが深くなるからである。それは収容所群島や精神病棟で自律的で正常的意識と暮らしを期待できないことと同じである。現在、このような最悪のローエンド (low end) で自己破壊や自己革新のような自家治療が期待難い理由もそうである。現代人は「たぶん終末に近づいてる存在だろう」という Foucault の予言通りの姿であろう。

2. 要請としての哲学治療学

「死は即ち知識一般の出発点」という Foucault の主張は、エンドゲームが知識生産と相関関係にあることを示唆する。状況の変化に従う新しいゲーム戦略は、新しい知識の生産を要求するからである。死、終末、断絶、解体、破壊などが象徴する 20 世紀のエンドゲームが新しい episteme と知識を生産する理由もそこにある。

1) 新しい治療法としての哲学治療学

治癒や治療は、哲学的エンドゲームの新しい戦略であり認識素である。非常時代の多衆はどの時代よりも多様で新しい精神的失調、特にストレスとうつ病に悩まされているからである。多衆は集団的にしても個人的にしてもどの時代よりも「多重的」強迫感の原因で憂鬱である。精神医学、心理生物学、臨床心理など応用分科の単線的、単層の治癒方法が限界に至った理由もそこにある。症勢緩和的な化学薬物療法や状況分析的心理相談が人間の本性と生の本質に対する哲学的思惟の病気を根本的に治癒できないからである。

Schuyler と Katz は 30 年前に、すでに『うつ病』(*The depressive illness*, 1973) で、現代人の中で専門の治療を受けないといけなくらいの深刻なうつ状態を経験したか、経験するだろうと予想される患者が、アメリカの全体人口の 12% になるだろうと推測した

ことがある。同じ年、アメリカの国立精神保健機構の報告書によると、すべての精神科入院患者の75%がうつ病患者で、診療費も一年に9億ドルにも達していると報告した。

このような事情を反映して、うつ状態の生物学的基礎に関する研究、脳内生化学物質に関する研究、科学物質方法に関する研究、精神的表現型に関する遺伝子研究など、様々な研究論文が今までもものすごい数で出ているのである。抗憂鬱剤の開発もそうである。しかしうつ状態に対するこのような研究や化学薬物方法—例えば交感神経興奮剤のC9H13Nのamphetamine調節のように、脳神経系の反応サイクルに参加する高分子の濃度を調節する症状を緩めさえる治療法—このうつ状態発病率を減少させた証拠は、どこにもない。むしろ関連研究者達を戸惑いさせたのは、うつ状態の有病率指標と見なされる自殺率が毎年増加している事実である。

韓国の警視庁の統計によると自殺者は、1997年人口10万人当たり13人であったのが、2007年には27.3人で、OECD国の中で1位である。経済成長率より高いこの統計は、政府の自殺防止対策を始め抗うつ病剤の開発と臨床研究者らの努力が限界に至ったことを意味する。このような対策と努力が絶望感に落ちている自殺患者の自発的回心に、即ち破壊的革新には役に立たない。身体の構造と能力に対する化学的調節だけでは、精神の構造と能力から発生する非正常的や病理的現象までは正常化させないからである。

認知心理学社アロンベークも「広範囲な抗うつ病剤の使用にも拘らず、自殺率が減っていない事実は薬物治療が一時的に自殺危機を解消してくれるかもしれないが、いつか起こる自殺企画に抵抗する力を育て上げる持続的な効果はないように見える。研究によると、自殺患者に大事な問題は、「絶望」（あるいは一般化された否定的期待）である⁴。これは絶望感と挫折感に対する薬物治療より生に対する肯定的期待と希望を持たせるための哲学治療が積極的に要請される理由でもあるだろう。

すでに実存哲学者キルケゴール (S. Kierkegaard) も絶望が即ち「死に至る病」と主張する実存哲学的エンドゲームを強調したこともあった。彼が選択したゲームの戦略は神に対する絶対的信仰である。絶望の治癒は「神への帰依」を決断しなければならないくらい切実だと考えるからである。確かな実存に至ることは知性の問題ではなく、信仰と企投の問題である。しかしそれは哲学治療の最後の代案にすぎない。絶望感に対する「破壊的技術」としてキリスト教的罪悪感（原罪信仰）を扱んだ彼のエンドゲーム戦略は自己破壊的革新の臨界点、即ち実存の三段階（美的—倫理的—宗教的）の中で最後段階で提示したエンドゲームの哲学的対案であるからである。

2) 破壊的技術としての哲学治療

クリステンソンが提示した既存秩序を破壊する新しい技術や新しい事業モデルの中で、

〈存続的技術〉		〈破壊的技術〉
医者	→	専門看護婦
総合病院	→	外来患者クリニック及び自体患者治療
MRI/CT	→	携帯用医療機器

などがある。彼は後者の破壊的技術を通じた革新をやって見たら未来が変わると確信している⁵⁾。しかしこれは身体の病気に対する破壊的技術に過ぎない。精神的、心的病気に悩まされているエンドゲームの失敗可能者たち、即ち強迫神経症、うつ状態や自殺衝動症、社会不適応、過大妄想症、感情鈍麻、気質障碍、中毒症（薬物、アルコール、ホームショーピング、ゲーム、ザット、名品、整形、Ganser 症候群など）患者たちの破壊的革新のための戦略としての技術は見えない。

しかしクリステンソンのように外在的エンドゲームでの破壊的革新を要求するビジネス専門家が提示した対案よりもっと大事なものは、内在的エンドゲームでの破壊的革新を要求する哲学者の対案（共感→相談→治療）である。例えば、

〈存続的技術〉		〈破壊的技術〉
一方診断	→	相互共感
心理相談	→	哲学相談
化学療法治療	→	哲学治療（仏教哲学、儒学思想、ヨーガ、瞑想などの補助療法） （高分子濃度調節法）
または美的段階	→	倫理的段階 → 宗教的段階に誘導療法）
現状的治疗（対症治療）	→	本質的治疗（根源治療）
単層的治疗	→	多層的、総合的治疗

など哲学治療のための新しい破壊的技術とモデルの提示が必要である。すでに精神的、心的病気の治療に対する限界状況に至った「存続的」(sustaining) 治療技術の克服のためにも「破壊的」(disruptive) でなければ革新の期待はできないだろう。

3) 哲学治療のプロセス

「哲学治療の入口」は「共感」(compassion または sympathy) にある⁶。精神的、心的病気は共感の喪失状態を意味するからである。そもそも苦痛と苦惱を本有的条件にして生まれた人間、即ち homo — patiens が誰と情感 (pathos) を共有するのは人間の本性に充実することである。うつ状態や自殺衝動症、または中毒症も共感の希や喪失、また回復不能のような人間本性に関する病気だからである。例えばハイエンドからエンドゲームに失敗したゴルフ皇帝、タイガウズの Ganser's syndrome (性戯と性倒錯症のような性中毒症勢) や、1 月 26 日突然投身自殺した SAMSUNG 電子副社長の場合もそうである。しかしウーズの場合は、ミシシピ州ハティスバーグの性中毒クリニックセンターで婦人と相談治療中なので、共感治療を通しての悔心と破壊的自己革新を試みているのだが、後者の場合は共感治療を試みることもできないまま、三省神話を作り出した彼の天才性も犠牲性させてしまったのである。

このように人間の内在的エンドゲームは、どれでも人間の本性、そして存在理由と議論する真面目な哲学ゲームでなければならない。だからそこには化学的薬物療法よりも誠の破壊的技術として哲学治療の相談要法の加入は当然である。即ちその治療的接近のためには、人間本性の存在理由に対して患者と相談治療者の間に根本的共感帯形成から始めなければならない。

一方「哲学治療の出口」は「生に対する満足 (satisfaction) と回心」(complacency) にある。患者と相談治療者間の共感から出発した哲学治療が患者の満足と回心の過程に至ると、破壊的革新の出口に至ったこととほぼ変わらないだろう。しかし哲学治療の最後の手順は、両者間の相互感動で確認できる。元々人間の社会的本性としての共感相互扶助 (mutual aid) と相互支持 (mutual support) の典型である。ピタクロボトキンによれば、動物の社会では生存競争より相互扶助がもっと本質的である。よく奪う、ソバイバルゲームに没頭する鷹は、その数が減っていく反面、互いに相互扶助する鷹は繁盛する。共同の狩りや食事が鳥類の世界では一般的な習慣だからである。彼によると、相互扶助は鳥類を含め動物の法則だけではなく自然の法則である⁷。

それは人間にも同じである。人間に相互利他性は道德の基盤であり社会的本性、即ち「進化された本性」である。従って共感から感動へ至る治療の哲学的土台、即ち破壊的革新のためのエンドゲームの戦略は、人間の進化された本性としての互惠的利他主義 (reciprocal

altruism) によるものでなければならない。なによりも多衆の健全な生のみドルゲーム (middle game)—親和ゲーム—地域で実行できる契機はそこにあるからである。

3. 哲学治療の二つの劇場

破壊的革新は、それぞれのドラマチックな契機があるわけである。それは「破壊的」(disruptive) という単語と「革新」(innovation) という劇的意味の単語が重なっているからである。またそのエンドゲームは劇的な同一性 (identity) ゲームだから、共感だけでも感動し易い。哲学治療も効果もそのくらい高い。例えば長期間収監生活を終えた出所者の更正ゲームもそうだし、生命と取り替えて死線を越えた脱北者の二重エンドゲーム (double endgame) はさらにそうである。彼らのために哲学治療所が劇場 (劇的 場所) である理由もそのためである。

1) パノプティコンからディアスポラ (panopticon to diaspora)

北朝鮮は地球上に残っている mammoth panopticon である。毎年多くの餓死者が続出しているあの凍土はどんな円型収容所よりももっと悲惨である。命かけて断行する住民たちの脱北ラシーは映画パッピヨンよりももっと必死的であり、ショウセンく脱出よりももっと劇的である。しかしもっと驚く事実は、その巨大な収容所に地上で一番惨酷なミニンオプティコンである政治犯収容所が6箇所も有ることである。その中の5箇所には、収監されると死ぬまで出てこれない地獄のような監獄である。1月20日韓国人権委員会がそこを脱出した人々の証言を基に発表した収容所の惨状は言葉にできない。北朝鮮には現在20万人が収容所で悲惨に死んでいくのである。また1月21日の自由アジア方法も国際基督教宣教団体の Open Doors を引用し、去年北朝鮮では数十人ののキリスト教信者が拷問を受けて死亡や処刑された事実を発表したことがある。

現在1990年代中盤から北朝鮮を脱出して韓国に来ている人々が、2万人くらい暮らしている(まだ10万人くらいは韓国へ入国できず、第3国をさまよっている)。韓国政府は全国各地に所謂「セトミン(新場所に定着した居住民)」という一定した生活空間を作って、彼らに韓国社会へ素早く適応できるように助けてあげている。韓国版ディアスポラ(Diaspora)が生まれたのである。2万人は少なくともパノプティコンから逃げ出した必死的な破壊的革新の補償としてディアスポラ生活が与えられたのであろう。

しかしここに暮らしている北朝鮮離脱住民の多くは何回の死線を越えながら形成された極度の恐怖感が原因で「外傷后ストレス障害」(Post-traumatic Stress Disorder; PTSD)に悩まされている。韓国の政府(統一部)では1月26日始めて彼らに精神的治癒のために脱北者出身7人を含めた30人の専門相談者を彼らの生活空間に配置した。江原大学人文治療事業団にても国内初めて去年5月政府関係機関諒解覚書(MOU)を交換し「北韓離脱住民社会適應プログラム」を運営している。

勿論韓国に来ていた脱北者の身は自由である。ところが心はまだ不自由のままである。彼らの精神状態は、脱北という必死的エンドゲームの後遺症から抜け出していないまま、新しい空間でやってみるべき第2のエンドゲーム、即ち破壊的革新でさまよっているか漂流しているのかのように見えるのである。彼らは今も周辺に対する程過ぎる警戒心を表す。彼らは過剰反応を見せるかと思うと、思考と感情を隠すこともする。特に不確実な未来に対する不安感で、睡眠障害や集中力障害を訴えてくる。彼らの心の中に突然与えられた自由、自律、開放感などが抑圧、規制、監禁、恐怖、死などの痕跡と傷を解消と治癒することができないからである。

しかし化学要法や心理治療だけでもある程度の効果を期待できるこのような精神的葛藤と障害(PTSD:一次外傷性ストレス障害)はそれだけでは終わらない。この「外傷后ストレス障害」は外的に彼らに資本主義体制への適応に障害物になったり、韓国人(native)に対する周縁人(marginal man)であり、移住民(immigrant)という差別意識によって、彼らは予想もしなかった自愧感とストレス、即ち二次外傷性ストレス(STS)に陥らせるのである。

さらにそれは、個人的には人間の本性と自己存在に対する否定的思考と偏見を持つようになり、社会的にも南北韓人の間に葛藤構造まで作り出している。そのために彼らには何よりもまずトラウマ性ストレス(PTSやSTS)についての現象的化学療法治療や心理治療のような対症治療以上の根本的な根源治療、即ち人間の存在問題に関する哲学治療が急先務である。すでに彼らは現象的問題を超え、人間の本性と存在理由に対する深い懷疑と絶望感に落ちているからである。また巨視的にみればこれこそ(韓国全体が破壊的革新すべき)統一以後韓国社会の巨大な葛藤構造化を止める豫備訓練でもある。

2) パノプティコンから保護所へ(panopticon to shelter)

現在江原大学哲学治療チームが行っているもう一つの哲学治療の現場は、被治療者(出

所者) たちの社会適応を助けるために政府(法務部)が運営している更生福祉公団である。これは人生でエンドゲームに失敗の経験を持っている被治療者たちが自発的に破壊的革新を希望して集まってきた更生意志の現場である。ところが彼らの更生の問題は、彼らが覚悟したより簡単ではない。彼らの多くは、「二次外傷性ストレス障害」(Secondary Traumatic Stress Disorder; STSD)によって、所謂「共感疲労症候群」(compassion fatigue syndrome)に掛かっている。すでに彼らの願いとは正反対に長期間の収監によって、経歴消盡(career burnout)を経験しなければいけなかった彼らの潜在意識の中には、他人からの孤立感や社会的疎外感が深く根を下ろしている。そのために彼らは人物、場所、活動を避けようとしている。思考と感情表現も回避しようとするのである。

彼らに対する相談治療の難しさは、積もっていて習慣化された身体的疲労が疲労骨折につながる様に中々共感しようとしめない共感拒否症にある。出所後既存の家族、親戚、同僚らとの人的ネットワークの喪失を確認しながら経験した二次的外傷とそのストレスだけでも彼らの更生意志、即ち破壊的革新のための意気が銷沈されたからである。さらに彼らの社会進入を遮る色々な壁が共感疲労障害を越え疲労骨折に至らせる。その壁は結局再犯衝動と誘惑に負けらせる。彼らはまた深刻なうつ病、自殺衝動、アルコール中毒に溺れやすく、窃盗や強盗などのエンドゲームの痼疾的失敗を繰り返す。つまり二次外傷性ストレスが彼らに再犯の原因として働くのである。

そのために哲学治療チームが実施した2008-9年度の相談治療のプログラムのテーマも共感満足度を診断して、テストのために行われた「私たちの幸福のための私の熱情」(08)と「幸せな出会い」(09)であった。これは一次的に私たちの中で自己(自我)の発見、つまり長い間共同体と断絶された自我を再発見して、自らもう一度繋げる共感意識の訓練課程である。大事なことは被治療者たちを哲学治療の入り口に自発的に踏み出させることである。この課程で多くの被治療者たちは失われた自我を発見し始める。彼らはやっと他者の中で自我を確認して、反省する自己同一性(self-identity)ゲームが始まる。「共感疲労/満足診断テスト」(CF/C Test)もこの課程で自然に行われる。

その次の治療課程は出会いの喜び相互扶助の精神訓練である。人間に幸福の端初が「幸せの出会い」にある意識訓練を通じて、相互扶助と相互支持の生存法則を共感して実践する課程である。これは彼らの自発的社会進入と円満な社会適応を助ける道である。つまり彼らが自ら進化された本性を発見して実践することによって満足と回心、つまり自己破壊的革新のきっかけを持たせるプログラムである。治療者の立場からみれば、これは哲学治

療の出口から出る被治療者たちの満足と覚悟を確認する課程でもある。

結局このプログラムは「共感→満足→回心」のプロセスを経て、相互感動で哲学治療の目標達成を確認するための作業である。これは中々避けがたい生の桎梏 (low end) で繰り返されてきた否定的、依存的エンドゲームを終えて、多くの被治療 (出所者) の日常に肯定的、親和的ミドルゲームゾーン (middle game zone) において成されてほしい互惠的利他主義の実践でもある。

終わりに

この論文は一つの試論である。しかも哲学が治療学 (Therapeutics) としてなぜ必要なのか、そして哲学治療学 (Philosophical Therapeutics) を哲学的エンドゲームの面から考えられるのかについての試論である。

時代精神と哲学との関係からみれば、哲学は時代精神を反映したり診断し豫後することもある。しかし今までの西洋哲学は、時代精神に対する診断と豫後に怠慢ではなかったとしても主に基礎医学的であった。東洋哲学も同じである。世俗の欲望と煩惱によって悩む人間本性に対する内省的自己制御を要求する佛教哲学が病理学的であったとすれば、主に人性論に偏った儒学思想は生理学的であったからである。

しかし現代の精神的状況は、哲学の役割と責任の変化を要求している。哲学も臨床医学的でなければならない。そして哲学は現実に対す保守的で權威的になってはならない。時代は哲学ももはや臨床へ、つまり暮らしの現場に出てほしがっている。哲学の臨場性はどんな時期よりも要求されている。本の中でほっとしていた理論哲学ではなく、臨床哲学 (clinical philosophy) として治療現場での責任と役割を果たすことを願っている。何よりも多元化、多様化、多層化された複雑系としての現実の中で、多衆が経験する精神的病気を精神医学や相談心理学 (対症治療法) だけに頼れない現代の治療的限界があるからである。

従って哲学者は哲学の臨場性を時代的、現実的「要請」として理解せねばならない。いまこそソクラテース以来のアンガジュマン (engagement) に消極的であった哲学者が自己破壊的革新に立ち向かうべきである。時代はなによりも人間の存在問題に対する臨床治療の専門家を必要としている。臨床と治療は哲学に与えられた新しい課題という認識の転換が必要理由もそこになる。従って哲学者は、ハイエンドで存続的革新だけを主張して

きた哲学の価値ネットワークをこの機会に臨床治療学、または哲学治療学へまで拡張せねばならぬ。

T. Macathy も『哲学以後：終末なのか、変形なのか』(*After Philosophy: End or Transformation?*, 1987) を尋ねている。彼は終末が即ち変形であると主張している。現代哲学がやっているエンドゲームは、終わりのゲームのように見えるが、実は変えるゲームである。つまりプラトンからヘーゲルに至る多くの哲学者が作った古い哲学建物を解体しようとする脱構築作業は哲学の終末ではなく、それ自体が変形である。しかし治療学としての哲学の変身は、それとは比較にもできない大きなエンドゲームである。構築から脱構築への変形は存続的革新にすぎない反面、「基礎から臨床」への転換は破壊的革新であるからである。

注

- 1 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 386
- 2 Clayton M. Chsitensen 著、이진원訳『革新企業の 딜렘마』、世宗書籍、2009、p. 130.
- 3 Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, 1966, p. 55.
- 4 Aaron T. Beck, 元浩澤訳『憂鬱症認知治療』、学知社、1996、p.17.
- 5 Clayton M. Chsitensen, 이진원訳『革新企業の 딜렘마』、世宗書籍、2009、pp.34-5.
- 6 com+passion と sym+pathy はみな共通と総合を意味する接頭辞とギリシャ語の pathos を語源とする単語の結合である。
- 7 Peter Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, William Heinemann, 1919, p. 14.

コンフリクトを軽減するソクラテス的対話と実践 ——人文治療学の挑戦

Kim Sun-Hye (金 善姫 江原大学)

目次

- I 生活にかかわる現代人の問題
- II 人文治療学
- III 哲学治療学
- IV 哲学治療学の一基本形態としてのソクラテスの治療
- V ソクラテス的対話
- VI ソクラテス実践
- VII 結論

I 生活に関する現代人の問題

WHO は健康の範囲を、身体的な領域から精神的・社会的領域にまで拡大した。そして、健康の定義の中に、消極的な病気のない状態というよりむしろ積極的に安寧な状態を含めている。それに加え、近頃、日々の生活や治療、カウンセリングの領域において、人びとは、全体として、病気ではなくて健康や幸福のような活動的な分野に関心を増しつつある。

そのような健康パラダイムの変化の理由は、とりわけ、現代人の生活が身体的な側面や消極的な側面における健康パラダイムによっては解決されえない深刻な問題を絶えず引き起こしているという事実にある。とくに、現代社会における自殺率の急な増加やうつ病の増加は、身体的に健康であり、病気のない状態においてさえ起こっている。このことは、身体的な健康や病気のない状態だけでは、安寧な生活を保証しえず、現代人が生活を送ることに於いて致命的な欠落が残る、ということを示している。

健康や治療についてのそのような診断に関係したパラダイム変化の動きは、人文的な次元における全般的な評価を要求する。以前の健康概念において見逃された人文学の予防的、

治療的な力に関する次元が、新しい健康概念の出現とともに、最近、注目されてきている。そのようなレベルにおいて、人間の苦しみに対する議論が、身体的な苦痛においてと同様に、精神的な苦しみにおいても重要であり、そして、その精神的な苦しみの原因は、現代社会の構造上の産物と見なされうるコミュニケーションの崩壊にある。コミュニケーションの欠如や崩壊は、個々人の生活それ自体、人対人の関係、人対社会の関係におけるコンフリクトを生み出す主要な要因となっている。

現代社会がかかえる、健康と幸福を追求するために解決されるべき課題は、まさにそのコンフリクトの解決策を見つけることである。このテーマにおいて、筆者はその問題領域に関する研究、すなわち、解決の方法としての人文治療学、哲学治療学、ソクラテス的治療に関する研究を通して、目下の問題を解決するつもりである。

II 人文治療学

1 定義と範囲

人文治療学は、精神的、情緒的、身体的問題と病気を予防し、治療する理論的、実践的活動として定義される。

それは、人文学のあらゆる分野だけでなく、それに関係する主張と関連をもたせ、そして、人びとを精神衛生と幸福とのバランスのとれた日常生活の活動へ巻き込むことを手助けする治療的内容と機能をもつ学際的な統合をもたらす。

人文治療学におけるこの「人文的」という言葉は、学問分野としての人文学というだけでなく、人間的な価値、つまり精神的な問題を治療するために必要なものが教えられているあらゆる関連する主張も含んでいる。すなわち、その言葉は、文学、言語学、歴史、哲学、宗教に主に基づいている。しかしながら、それは、依然として、心理学、「医療人文学」、そして人文学と同じルーツをもつ芸術のような隣接分野と関連をもっている。

人文治療学における「治療」という言葉は、例えば、執筆療法が関節炎を治療するのと同様に治療と関連する。しかしながら、それは、典型的な治療である外科的治療や医学的治療（薬物療法）は除外する。その境界は、読書療法や音楽療法のような治療の分野に広げられ、実際には、精神的な苦しみから逃れる全般的な治療に加えて、「家族療法」や「カップル療法」に適用されるカウンセリングを含んでいる。

医学的な治療は主に病院で行われるけれども、人文治療学が適用できる場所は、学校、刑務所、カウンセリングセンター、若者センター、福祉センター、ナーシングホーム、韓国リハビリテーション機関（釈放された囚人）、脱北者のための地域定住所と同様に病院やリハビリセンターなどさまざまである。つまり、人文治療学とは、病院の外での幅広い実践を意味するのである。

2 目的

人文治療学の構想と領域によれば、対象とする問題は、精神的な苦しみ、不安定や不安、それらの原因にともなう身体的な問題といった原因によって分類されうる。具体的な問題には次のようなものがある。

1. 人びとの間でのコミュニケーションの困難さにつながっている苦しみや問題
2. 人に存在の危機の経験を引き起こす苦しみや問題
3. 社会的に歪んだ構造によって生じた排除された階級にともなう苦しみや問題
4. 他人と比較し、自信をなくした個々人のもつ苦しみや問題
5. 身体的な病気のためにリハビリや治療をする患者の苦しみや問題
6. 過去におけるトラウマに苦しんでいる人びとの問題
7. 精神的な苦しみによって生じた身体的苦痛や問題

3 方法

人文治療学はどのようになされるのか。その問題を治療するためにどんな方法を築きうるのか。人文治療学は、それが追求する価値（例えば、考えること、話すこと、書くこと、想像すること、感じること）を適用することによって行われ、また、人文学とそれに関連するすべての主張、すなわち、文学、言語学、歴史、哲学、宗教、美学と同様に、芸術、心理学、カウンセリング、教育に由来した有益な結果によってなされうる。

その具体的な方法は、人間的な手法によって計画され、行われる。実際、人文治療学は、最近、構築された治療戦略の結果として生じる、その隣接分野についてのとりわけ詳細な手法をもつ一貫した治療方法である。

4 課題

その課題は次の通りである。第一に、人文治療学の理論的背景を確立すること。第二に、評価基準と治療方法を発展させること。第三に、心理学、精神医学、カウンセリングの分野と区別される独立した地位を獲得すること。人文治療学に密接に関連する文学治療、哲学治療、言語治療、アートセラピーの概念を固めること、そして、表面上でのみ関係した治療よりもむしろ、もっとも重要な目的である最近融合させた治療原理を操る、追加的な課題である理論と方法論を具体化すること。

5 ヴィジョン

人文治療学は、新しい学問分野を切り開くという点で有効であろう。それは、人文治療学を専攻したい学生が、学部と大学院プログラムをもつ人文治療学部やそれに関連する学部に入學する機会をもち、人文治療学と同様に、文学、哲学、言語学における治療者になるための教養を手に入れるだろうという理由で教育を成功させることができる。それはカウンセリングや診療においても言える。それが適用できる場所は、次にあげるように、多く、多様である。病院だけでなく、リハビリセンター、ナーシングホーム、安心センター、韓国リハビリテーション機関、刑務所、ホームレス・センター、青少年カウンセリング・センター、訓練センター、大学の生涯教育センターなどがある。

(『人文治療学』 人文治療学研究グループ：2008)

III 哲学治療学

1 現在の状況

哲学プラクティスの考え方はドイツの G.B. アヘンバッハによって、1981 年にはじめて使われはじめ、哲学プラクティスのための協会 (Gesellschaft für Philosophische Praxis) が 1982 年に設立された。その協会は、1998 年には IGPP (Die Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis) という哲学プラクティスのための国際協会にまで大きくなった。哲学プラクティスは 1981 年にドイツではじまって以来、オランダ、ポー

ランド、イスラエル、U S A、カナダ、フランス、オーストリア、日本、中国、台湾、韓国などに、着実に広がっていく傾向がある。

韓国では、Kim Young-jin が 2004 年にはじめて「哲学的病理」と「臨床的哲学」に注目した著書『哲学的病理への診断と処方：臨床的哲学』を刊行した。それは哲学治療学に関するはじめての出版物であったし、2007 年 7 月の〈韓国哲学カウンセリング学会〉で奨励され、2009 年 6 月に〈韓国哲学プラクティス協会〉が設立し、2010 年 2 月に〈第 1 回哲学カウンセリング治療者のための訓練教育〉が実施される予定である。哲学の治療分野はおおまかに、哲学プラクティス（哲学プラクシス）、哲学的カウンセリング、哲学治療学、臨床的哲学に分けられる。その点についての詳細な議論は紙幅の都合でここでは述べない。

哲学的カウンセリングの例外的な部分と特有の部分をめぐる議論が、哲学的カウンセリングの領域の問題に関するキーポイントである。L. マリノフは、彼の有名な著作“*Plato, Not Prozac*”（『プロザックよりプラトンを！』）において、以下の非常に示唆的な例に従って、うつ病の原因のちがいと、その治療の差異の必要性を分けた。

うつ病の 4 つの顔：うつ病の 1 つのありうる原因は、脳に何か問題があるということである。——つまり、神経化学的な伝達物質が、脳機能の許容範囲を妨害するように、生成、放出されることによる遺伝的な問題である。このタイプのうつ病は、いろいろな種類の他の影響をもつ身体的疾患である。別の種類のうつ病は、引き起こされた脳の状態に起因する。——つまり、これは生物学的ではあるが、遺伝子的ではない。これは薬物乱用の結果——つまり、アンフェタミンやアルコールのような抑制剤の副作用だったりする。この種のうつ病は身体的かつ心理的な依存を意味している。この最初の 2 つの例においては、医療的な配慮をする必要がある。精神医学は、この種の場合においては、投薬治療が症状をうまくコントロールするだろうから非常に良い。しかし、薬物は、根本にある問題を治すことはできない——おそらく遺伝子工学がそのうち治すだろうけれども——だから、トークセラピーはまだ必要であるだろう。うつ病の 3 番目の典型的な原因は、過去の別の問題の解消されていない幼少期のトラウマである。これは明らかにフロイト支持者の（そして、一般に受け入れられている）考えであり、心理学的ではあるが、医療的な問題ではない。3 番目と 4 番目の例においては、トークセラピーが適切な処方箋であるだろう。解決されていない過去の

問題に対して、心理学にできることはたくさんある。もっとも哲学カウンセリングもだが、4番目のようなうつ病は、その人のその時の生活で急に起こった何かに起因する。その何かというのは、職業上の危機かもしれないし、離婚とか破産、道徳的・倫理的ジレンマのような、差し迫った個人的あるいは経済的な問題かもしれない。ここに、身体的にでも心理的にでもなく引き起こされるうつ病がある。つまり、脳の化学物質、薬物乱用、幼少期のトラウマは発端ではない。しかし、4番目のシナリオにおいて、——これはあらゆるシナリオのうちカウンセラーが経験する断然もっともありふれたものだが——、哲学が治療の最短ルートであろう。ある人たちは、どうしてもそんなには哲学的ではないので、他のタイプのカウンセラーとの方がうまくいく。ほとんどの人たちは心理学的な見識から利益を受けることができるが、理解することはそこでは止まらない。もしあなたが自分自身を知らないなら、どのようにして、あなたは正しい行いを知るのだろうか？あなた自身を知ることの一部は、もちろん、身体的だけでなく、心理学的なものである。しかし、究極的には、あなた自身の最も深い本質を発見することは、哲学的な仕事なのである。

IV 哲学的治療の基本的な形態としてのソクラテス的治療

1 ソクラテス的治療の定義

ソクラテス的治療は、哲学に特有の形で備わる治療的要素によって現代の精神病の治療に使われた新しい治療領域である。哲学がもつ特有の治療的要素とは、反省（あるいは内省）、対話、知への愛である。ソクラテス的治療のプロセスは、対話を通して、自己認識に加え、他人に関する気づきを促進することによって、存在者のラポールの技能を手助けする。間主観性による人間の間での共感、現代社会にみられる内的・外的コンフリクトを和らげ、どのように調和して共存するかを学ぶプロセスを意味する。

2 哲学的治療の基本的な活動としての自己認識：自分自身を知れ！

ソクラテスは、人間を通じて自身のメッセージを知らせる神として伝えられるデルポイ

の信託の場所であるデルポイの神殿の手前の部屋の壁に刻まれた七賢人のさまざまな格言の中の一つ、つまり、哲学の根本命題としての「汝自身を知れ」について考えた。神殿を訪れる人が、神殿の巫女であるピュティアからアポロの預言と神託を受け取る前に持たなければならない態度の一つである「汝自身を知れ」は、哲学における自己認識に備わる本質的な意味を示す重要な問題である。

筆者は、自己無知への気づきから出発する自己認識のプロセスとしてのソクラテ斯的治療を、哲学治療学の基本形態としての解釈するつもりである。患者は、何よりもまず、無知への気づきの手続きを通して外的世界への気づきを一旦停止し、それから、気づきがなされる自己の内面に関する反省に向かう。すなわち、彼が世界へ注いだ判断と感情のすべてを抑え、自己の内面に関する自己吟味をおこなう。そのような行為の力は、知への絶えざる愛である。われわれは、自らの知ることに対して謙虚さを求められ、哲学的治療のプロセスにおいて新しく知ることへの終わりのない追求を求められるのである。このことは、知への愛が、目的に対する閉じたプロセスではなくて、絶え間なく開かれた前向きな開放であるということを意味する。患者は、そのような無知の自覚と知への愛からなる自己認識による人生ではなく、自己反省をとまなう自身の人生を考えるための自己認識の時間をもつ。

治療者は、自己認識を通じた自己治療であるソクラテ斯的治療において、産婆の役割を果たす。患者が自分自身の問題を自身で解決する哲学治療学において、ソクラテ斯的産婆が、患者が考え、話すよう促すのではなく、彼が考え、答えるあいだ、患者とともにどまり、待つことが重要である。なぜなら、対話は自己認識のプロセスにおいて重要だからである。とはいえ、対話には時間と忍耐をもとめる苦痛をとまなう自己認識についてのプロセスであるという前提がある。患者自身、つまり、自分自身の方法で参加できる唯一の人は、この吟味を通して自己認識の経験を得るようになる。

患者は、自己認識、つまり、いま探した自分の成果を、対話を通して治療者やグループの他のメンバーと共有することができる。適切な自己吟味は、哲学治療学の中心的な作業である。哲学治療学の成功は、基本的に、自己反省に依拠している。対話は自己反省のための道具にすぎない。希薄な自己認識による対話のプロセスは無意味であるに違いない。それゆえ、哲学カウンセリングのはじまりは、自己認識とその実践の重要性を認めることに集中されなければならない。したがって、手術や薬による治療とは違って、哲学治療学における治療のプロセスにおいて、患者は、その問題それ自体を個人的に探求すること、

そしてそのプロセスに直接に関わることによって、自身の問題を自分で観察し、見分け、解決するのである。

個人的な治療におけるソクラテス的な治療者と患者の関係、あるいは集団治療におけるグループのメンバー同士の関係は、相互的である。哲学カウンセラーや哲学的治療者の場合においては、対話のプロセスは、患者を診断し治療する一方向的で、道具的なプロセスではなく、治療者と患者のあいだの双方向的な対話によって、患者が自分自身を知る目的のあるプロセスである。対話を通して、患者は、自分自身の問題を直接的に理解でき、解決することができる。そのような自己認識のプロセスは、直接的に、他者を認識するプロセスへとつながる。すなわち、哲学治療学は単なる主観的なプロセスではなく、治療者とグループのメンバーとの間の対話による双方向的なプロセスを通じた間主観的なプロセスであるということが示された。

V ソクラテス的対話

1 ソクラテス的治療における治療者と患者の役割

ゼーレン・キルケゴールは『哲学断片』の最初の章を、「真理はどこまで教えられ、学ばれうるか」というソクラテスの問いで始める。そのような問いの前提にあるものは、真理が学ばれ、求められる以上、真理はまだ存在していないという事実である。しかしながら、ここで彼は、ソクラテスが『メノン』において「論争好きな命題」と名づけたアポリアに注意を促す。「人は自分がすでに知っていることを求めることはできない、また同様に、自分がまだ知らないことを求めることもできない、なぜなら、自分が知っていることはもう知ってしまっているのだからそれをこれから求めることはもちろんできないし、また知っていないことは何を求めるべきかも知っていないはずだから、やはりそれを求めることはできない」。キルケゴールはこのアポリアに対するソクラテスの解決を紹介する。すなわち、「学ぶことも、たずね求めることもすべて想起である」。このプロセスによって、キルケゴールは、無知なる者にとって、真理を学ぶ問題に関係した自分がすでに知っていることをよく考えるために、彼のうちにはじめからあるものを思い起こさせることの必要に注目している。この人は、まさに産婆としての哲学的治療者である。

キルケゴールはソクラテスを高く評価した。その理由は、「ソクラテスは産婆であった。

そして産婆たることにとどまっていた。ソクラテスがそのようにしたことが、彼が積極的なものをもっていなかったからではなく、ソクラテスが、一人の人間が他の人間に対して取りうる最高のあり方だと洞察していたからである。ソクラテスは、自分の役割を産婆に限定した。なぜなら、彼の仕事が出産ではなく、他人が子供を産むのを手助けすることにあるということを知っていたからである。この点は、とりわけ哲学治療学において、哲学的治療者と患者の仕事に要求される部分である。

産婆は、教師と生徒の関係同様あらゆる人間の間で真理を学ぶという仕事に関連した唯一の授業である。このことが、キルケゴールが強調するように、ソクラテス的思考の深い意味である。われわれは、ソクラテスが、『テアイテトス』において、教師としてのわれわれは産婆以上であるべきではないという理由を示す時に、産婆としての哲学的治療者の役割に関する規則と同様に、哲学治療学における患者の役割をはっきりと知ることができる。すなわち、教師として誰も産婆以上の役割を引き受けるべきではない。なぜなら、あらゆる問題の究極的な意味は、その受取手がとにかく真理をもたねばならず、自分で真理を獲得しなければならないからである。それゆえ、生徒は、教師が他人に対して真理を示す時でさえ、真理を他人から請うのではなく、産婆の役割に限定された教師の援助だけで、自分で真理を見出さなければならない。つまり、哲学的治療者と患者も同様でなければならない。

2 ソクラテス的対話の特徴

ソクラテスは、ある意味では、ソクラテス的対話をしなかった。その代わりに、彼は議論と論駁に熱心であった。しかし、ソクラテス的対話は、他人に自分の考えを一方的に納得させること、あるいは他人の意見を否定することによって、強制的に他人の考えを促進するプロセスではない。ソクラテス的対話と先にあげた論争や議論との関係は、生殖と繁殖の間の関係とちょうど同じである。ソクラテス的対話は、構想（受胎）と思考を生み出すプロセスに焦点を当てる。対照的に、議論あるいは批判のプロセスは、生まれた思考の繁殖のプロセスである。この両方の関係から見ると、ソクラテス的対話は批判と議論の基礎である。思考の真偽あるいはその結論を引き出すために最初になされなければならないことは、思考それ自体を満足させることである。もしひとが思考の真理と偽りを区別し、あるいは思考それ自体を十分に引き出す前に結論を引き出すならば、思考それ自体を貧し

くし、強制的で誤った結論にいたるだろう。

われわれの思考のあらゆる内容が真と偽に分けられることはできないし、分けられる必要もない。われわれの思考の多くを構成する価値の内容は、それ自体の真偽ではなくて、それ自体を豊かにし多様にする訓練を要求する。現代社会は情報と貧しい思考があふれている時代である。あらゆる情報が与えられるならば、ひとは与えられた情報のマニュアルを通して情報を使うようになるが、情報にかんする音声的な思考活動は徐々に不足する。これらの状況において、ソクラテ斯的対話は、思考の繁殖の前の受胎と出産による思考を豊かにし、各々の判断の手前の理解の重要性を喚起する。

3 ソクラテ斯的対話の治療的な力

ソクラテ斯的治療において、最も根本的で本質的なプロセスである自己反省をもたらし促進する対話は、一方向的な演説ではなく、双方向的な対話による「相互的コミュニケーション」のプロセスである。われわれの社会においてもっとも懸念されるコンフリクトの主な原因は、コミュニケーションの崩壊にある。もちろん、普通に考えられているコミュニケーションは、われわれの社会においても機能している。しかしながら、その通用しているコミュニケーションは、ほとんどが一方的なコミュニケーションである。それは、橋が両方の必要あるいは同意によってではなく、一方の必要あるいは同意によって、一方的に建設される場合に似ている。そして、その造られた橋は、もう一方の側を支配する手段になる。同様に、相互作用が、実際のところ、一方的な相互作用あるいは一方向的な間主観性であるということがしばしば起こる。表面上のコミュニケーションに見られる橋は、多くの場合、まったく表面的なコミュニケーションから生じるコンフリクトを起こすことになる支配のための手段にすぎない。

筆者は、そのような一方的なコミュニケーションがもつ限界を十分に認識するコミュニケーションの形を、相互的なコミュニケーションとして考えようとしている。相互的なコミュニケーションは、コンフリクトを軽減するための根本的な選択でありうる。相互的なコミュニケーションのプロセスは、孤島でさまよっている現代の人びとの孤独な生活をつないでいる踏み石であるだろう。この踏み石を通じて、現代の人びとは互いに出会い、友達になり、コンフリクトを軽減し、孤独を乗り越え、調和と幸福を獲得する。ソクラテ斯的治療のプロセス、つまり、ソクラテ斯的対話とソクラテ斯的実践は、ちょうどそのよう

な相互作用を強める。ソクラテ斯的対話のプロセスそれ自体が、その人とその人との間、その人と他の人との間に「橋をつくること」である。ソクラテ斯的治療は、そのプロセスそれ自体がもつ所属の感覚、あるいは連帯の感情に加えて、存在の感覚を築き上げる。

VI ソクラテ斯的実践

1 ソクラテ斯的実践が登場してきた背景

現代人の生活における哲学の価値にかんする自明な自覚を彼らの生の中に溶かし込むために求められていることは、哲学することに関して嫌な感じやプレッシャーを和らげるための哲学的な道具を開発することである。ソクラテスが哲学者たちにするように勧めた産婆の役割をおこなうために必要なものは、考えることと会話することに対するプレッシャーを和らげることであり、考えることと会話することへの喜びを活気づけ、そして産婆的テクニックや、哲学に特有の精神を十分に具体化するための道具を開発することである。筆者は、ちょうどこのような問題認識における別の方法としてパースペクティブセラピーを提案した。さて、ここで、私は「ソクラテ斯的実践」をその具体的な技法として提案したい。

ソクラテ斯的実践は、哲学や哲学することにおける典型的な障害であるような自己反省と対話という手段を用いて、単一性や抽象性に制限された活動、すなわち、理由に集中した認識を拓けることを目指す。伝統的に哲学することにおいては、人間の感情、身体、そして実定的な時間と空間の使用は、極度に制限されていた。現代の人びとの、思考や対話に対する認知的・精神的なプレッシャーや嫌な感じを克服するための代替プランは、このような制限と密接に結びついていたし、また、どのように感情の問題を対話や反省／内省の問題に結びつけるかにかかっている。

2 ソクラテ斯的実践のソクラテ斯的技法

ソクラテ斯的技法は、すでにある治療的媒体の、哲学的実践、つまり現代社会における哲学することの新しい媒体への適用の一種である。ソクラテ斯的技法の基本的なものは、主に、ソクラテ斯的対話とソクラテ斯的思考である。

1. ソクラテス的な愛称を作る：メイントピックに関係する愛称を作ることを通して、診断的あるいは治療的アイデンティティを調べること。(始まりの前半に適用可能)
2. 指示を出す：指示を出すことによって、実践をおこなうための態度と約束を明らかにさせること。(始まりの前半に適用可能)
3. ソクラテス的な概念遊び：壊れた文章や散らばった思考を集めることと、それらを概念的な言葉の単位で表現することによって、思考の手がかりを見つけること。直面している問題を観察し反省するための第一段階である。(始まりの後半に適用可能)
4. ソクラテス的な文章遊び：散らばった思考を文の構造へ広げることによって思考の手がかりを見つけること。直面している問題を観察し反省するための第二段階である。(始まりの後半に適用可能)
5. ソクラテス的なスクラッチ：時間をかけて線を引くこと、絵を描くこと、スクラッチすることのような美的な活動を通して、グループのメンバーの間でのラポールを高め、彼らが思考プロセスに入っていくことを手助けしながら、心理的負担を取り除くこと。(これは、概念遊びへの準備段階か、文章遊びと組み合わせて使うことができる)
6. ソクラテス的な自由連想：問題状況に関係する混乱した思考と無条件の反省的観念を明らかにすること。；明瞭な思考プロセスを悩ます難しいケースのための前段階。(ソクラテス的な概念遊びとソクラテス的なスクラッチと相互に関係づけることができる。もし患者が先に進むほど十分に知的であるなら、この段階はしなくてもいい)
7. ソクラテス的な創造連想：問題状況に対して自由に連想された概念や文章を反省することによって新しい概念や文章をつくること。(自由連想は、無条件な反省活動だったが、創造連想は、意図的で創造的である。この段階は自由連想の後に位置する)
8. ソクラテス的な記述 (手紙、日記、アフォーリズム)：最近の問題、主題、出来事についての、洞察力のある、自己反省的な記述へ導くこと。手紙を書くことは、たぶん誰かに出会うことにつながるし、日記を書くことは自分自身に出会うことにつながる。アフォーリズムの使用は本人の洞察を向上させる 1 つの方法である。(中間の段階か最後の段階で使用されう)
9. ソクラテス的な適応：患者が、問題状況における固定的な関係を打開することと、外へと広げることを助ける。その問題に関係するストーリーを見つけるように導くことによって、当の問題と現実の間の境界領域を探索するように導くのと同様である。(これは、自省という最終段階へ到達することを助け、中間の段階から最終の段階への

移行に適している。これは、慣れ親しんでいないメンバーのグループに適用されるが、その美的効果は慣れ親しんだメンバーのグループのそれよりも少ない)

10. 歌の言葉をソクラテス的に書き直す：患者に思いついた言葉と文章で新しいパースペクティブに開かせながら、問題に関係する言葉や文章を抜粋することによって、当の問題を探究すると同時に問題を再編成することへ導くこと。メンバーに書き直した言葉と文章による歌を歌わせることによって、認識的、美的経験をもつこと。(後半の段階、すなわち、メンバーの間で関係が形成された後が適切である)
11. ソクラテス的コラージュ：最近の問題に関係するさまざまな新聞や雑誌からの画像や概念的な絵を切り取って貼り付けること。これは芸術における「コラージュ」から借りたもので、目的のために再デザインされたものである。(美的活動を好む人たちが、言語に対しては未成熟で、認識的プロセスを避ける人たちに使われる。問題を解決し、解決のための方法をさぐるために、非言語的あるいはいくぶん言語的な活動と間接的な思考が、言語的な表現あるいは直接的な思考のプロセスよりむしろ、言語における未成熟さの不足のために好まれる)
12. ソクラテス的な漫画を書く：若者が好む娯楽である漫画を描くことをソクラテスの実践に適用し、漫画的な画像と吹き出しの会話スペースを通して彼らに問題を表現させること。話すこと(吹き出しを使って)、考えること(脚本)、状況をつくる(漫画的な絵を使って)ような活動によって、哲学的な喜びへ導くこと。そのような活動は、若者に好まれ、哲学的な負担を乗り越えるのに役立つ。
13. ソクラテス的 Zevenar を書くこと：Zevenar、つまり、簡潔にそして形式的に工夫されたものとして特徴づけられる詩的な記述のスタイルによって、全体として、状況に近づくことへ導くこと。それに加えて、5 W1H が使われる。しかしながら、Zevenar は詩的スタイルであり、さらに認識レベルよりも情緒的側面における問題を分析し、扱うことに利用するという強みを持つ。Zevenar を書くことと読むことは、認識のプロセスを吟味し、情緒的な循環を促進するのに役立つ。
14. ソクラテス的インタビュー：決めた哲学者に決めた議題についての架空のインタビュー、あるいは一般の人びとに哲学的な主題についてインタビューをする。
15. ソクラテス的な役割を書く：特定の状況について想像上の哲学的なシナリオを書くこと
16. ソクラテス的な絵を描く：言語表現を制限する哲学的状況を説明するためのイメー

ジを描くこと。

17. ソクラテス的な自己日誌を書く：人生を哲学することに基づく自己反省を記録すること。根本的な自己反省（起こったことを記録すること：外的な反省の記録）と徹底的な自己反省〔その事象の出現における私の存在（感情、行為、思考）〕（内的な反省の記録）の動きを観察し、記録すること。

ソクラテス実践の適用の対象は、中高生、大学生、市民、釈放された囚人、脱北者などを考えている。このようなソクラテス実践は次のようなメリットをもつ。

1. 年齢、認識の自覚、関心の幅が比較的厳格でない。
2. 容易に没頭を経験できる。
3. プロセスそれ自体が簡単。
4. プロセスが楽しい。
5. 気楽に考え、話せる。
6. 自然に自己反省を刺激する。

3 ソクラテス実践プログラムの例

その実践方法、形式、結果は紙幅のために省略し、プログラムだけ紹介する。

プログラムの名前：哲学とともにじまる「私の人生行路」（グループワーク）

セッション	主題	目的	手法
1	わたしはどのように生きるべきか？	オリエンテーション プログラムへの導入 自己紹介 自己計画 ソクラテス的な関係づくり	ソクラテス的な愛称をつくる／ソクラテス的な自由記述（事前テスト）
2	わたしはだれなのか？	自分のアイデンティティを診断すること	ソクラテス的な概念遊び（ソクラテス的なスクラッチ）
3	わたしは何になるべきか？	自分の理想とするタイプの私を探ること	ソクラテス的な文章遊び（ソクラテス的なコラージュ）
4	自分の将来をデザインすること	自分の人生をデザインすること	ソクラテス的な Zevenar を書くこと
5	目に見える危機を捉えること	自分の人生の目に見える危機を探ること	ソクラテス的な脚本を書くこと

6	危機を好機に変えること	危機を好機に変える方法を探すこと	ソクラテスのインタビュー
7	わたしは誰と一緒にいるのか？	自分が共存していることを認識すること	ソクラテスの自由連想 概念遊び
8	わたしは誰と一緒にいたいのか？	自分が望んでいること の関係を認識すること	ソクラテスの創造連想 概念遊び
9	わたしは人びとと何がしたいのか？	一人ではなく一緒に送る生活を 活気づける	ソクラテス的な漫画を描くこと
10	わたしはどんな世界に住んでいるのか？	自分の世界を診断する	ソクラテス的な絵を描くこと
11	わたしはどんな世界に住みたいのか？	自分のユートピアを発見すること	ソクラテス的な手紙を書くこと
12	わたしが住みたい世界でわたしは 何がしたいのか？	ユートピアを作ること	ソクラテス的な型をつくること
13	わたし自身にとってわたしとは？	自我とわたしとの関係を 探すこと	ソクラテス的な日記をつけること
14	世界にとってわたしとは？	世界とわたしとの関係を 反省すること	ソクラテスのカクテルパーティー
15	生きる！	セッション終了	ソクラテス的な自己日誌を書くこと (事後テスト)

VII 結論

ソクラテス的実践において、グループの参加者は、活動と対話を通して、自分と他人の視点ないし観点を経験する。ソクラテス的実践における対話から一歩踏み出すことで、参加者は間主観性を経験し、認知レベルでのさまざまな活動だけではなく、さまざまな媒体を通して、ゆっくり自然に、そしてダイナミックに行為する。また、参加者は強力にし、拡大し、変形するための機会を準備する。すなわち、自分自身と他人に関する現在の認識、感情、行為についての視点をフィットさせるのである。

本来のコンフリクトは、こうした相互コミュニケーションにおける間主観性の活性化を通じた自己の経験と他人の経験によって、ゆっくりと緩和されるはずである。ソクラテス的治療は、相互の力を拡大・発展し、わたしとわたしの間、わたしと他人の間にあるギャップを埋め、崩壊に基づくコンフリクトが根本的な次元で緩和されることを手助けする。

ソクラテス的実践は、理論学習としての人文学ではなく、行うことの人文学を通じた人

文治療学の道具的役割も果たす。このことは自然と人文学的な知性と感情のきっかけとなることで、人生におけるさまざまな視点を観察し反省するのに役立つし、自分の視野を広げ、新しい思考、感情、および行為を通じて新たな人生を形成するのに役立つ。このソクラテスの技法を通した治療的、教育的活動の究極目的は、個人のレベルと共通のレベルにおけるコンフリクトを緩和することであり、気づき、感情、行為についての私の視点を反省し、私自身、他人、および世界についての視点を健全にフィットさせることで、幸せな人生を追求することである。

（訳：樫本 直樹）

儒学における正常と病理 —思想と文化治療の可能性—

李 基原（韓国 江原大）

はじめに

現代人は様々な精神（心）的な病気に掛かっている。例えば日本では、引きこもり 163 万 6000 人、その内、30 歳以上の大人は 130 万人にも上回っている（全国ひきこもり KHJ 親の会の調べ）。また 2008 年 6 月 8 日午後、起こった「秋葉原事件」。当時の新聞には、次のような記事が載せられた。「秋葉原の電気街で、赤信号を無視して突っ込んできたトラックに横断者がはねられ、降りてきた運転手に通行人がサバイバルナイフで次々と刺された事件で、死亡は 7 人となった。また警視庁調べによると、加藤智大容疑者（25 歳）が「世の中がいやになった。人を殺すために秋葉原に来た。だれでもよかった」などと供述したことが分かった」。一方犯人の犯行動機に対しては、「不細工だから彼女ができない、親に勉強させられていた」とかなどが理由として挙げられているようである。彼の周りの人々は彼に対して「良い子、頭がいい、真面目、スポーツ万能、穏やか、優等生、気さくに話す」一方、「突然切れる、友達を蹴る、母親にも暴力を振る、窓ガラスを割る、近づけない性格」という面もあったという。このような事件は毎日と言ってもおかしくないくらい発生している。人間性や社会文化は崩壊されつつある。最近 NHK では、日本社会を「無縁社会」と規定し、現代日本社会が抱えている様々な問題を浮き彫りにして、その対策を求めている。

このような「人間」とその人間が作り上げた「文化」を治療することは可能であろうか。今日のシンポジウムのテーマに即して、「哲学治療」の方法論について、「儒学」を主な素材にしてその方法を考えたい。儒学を哲学治療と結びつけて考える場合、人間性治療と社会文化の治療という側面から見ることができる。

混乱、弱肉強食の時代とされる春秋戦国時代（BC770-BC221）を生きた孔子、孟子は崩壊されつつある社会文化や人文精神の喪失を目の前に見ながら、どうすれば世の中は救われるのかを問題とした。彼らが考えたのは理想的人間（人格）と理想的社会文化の姿で

あった¹。個人の人格を始め社会文化及び国家の制度まですべてを癒そうとしたのが儒学である。先秦儒学の道は「六経」に収めている。この先秦儒学をさらに継承発展させ、理気論で世界は説明できると考えたのが宋明時代の朱子学である。朱子学は「四書中心主義」を標榜している。

一方、朝鮮時代に受容した儒学（朱子学）は長い間、韓国人の人間形成に大きな役割りを果たしてきたことは言うまでもない。朝鮮時代の人間は儒学の中で物事を考えてきたと言える。韓国人は儒学を通じて世界と人間を見てきたわけである。日本の場合、江戸時代に受容された儒学は朝鮮時代より大きな影響力をなかったかもしれないが、江戸時代に「学問」といえば儒学を指していたことは言うまでもない。例えば貝原益軒のように儒学書を仮名で書いて流通させた儒者もいた²。また手習塾や藩校などで儒学を学ぶ人が多く存在していた。儒学の中で自己形成をしていた日本人は多く存在していたのである。

また韓国と日本で受容した朱子学を批判し先秦儒学に復古することを主張する儒者が現れる。それを韓国では「実学」といい、日本では「古学」と言う。本稿では、まず儒学における人性、文化治療の可能性を確認して、反朱子学としての「実学」と「古学」の誕生を取り上げ、彼らはいかなる方法で当時の社会文化風俗の治療と人性の治療に当たったのかを考える。本稿は思想や学問が文化風俗と人間性の治療が可能であるのかについての一つの試論になるだろう。

1 儒学における「正常」と「病理」

1) 正常的人間

儒学において「正常」的人間とは何だろうか。これは理想的な人格体の規定問題と関わっている。孟子が、人間の本性を善とする「性善」を主張したことは言うまでもない。孟子によると、人間には「食欲」、「色欲」などの欲望を持っている点では禽獣と同じであるが、人間と禽獣が明らかに区別できるのは、人間には「仁義」（仁義礼知）があるからだとする。善なる「仁義礼知」は人間に本性として備えている。そして「仁義礼知」の発現が「四端」である。「端」とは「端緒」のことであって、何かを起こす原因に当たる。つまり人間であれば、惻隠之心（仁）、羞惡之心（義）、辞讓之心（礼）、是非之心（知）の「四端」を持っているのである。「仁義礼知」の性は人間の本心であって、四端は本心が活動する基本形態である。さらに「四端」は「不忍之心」といって、人間には自分の欲望に従って

何でもしようと思っても他人の目を考えて、勝手にしない「憐れみの心」が常に働く。自分の行為によって他人が不幸になったり痛みや傷つけたりすることをしない心である。他人を自分と同じだと考え、自己を推して他人に至る道德心である。つまり「四端」とは人間が人間である理由である。

儒学で「心」は陰と陽の二気の働きによって作られた。気の運動によって作られた「心」は常に働く。この「心」に対して『孟子』には「操れば則ち存し、舍つれば則ち亡す、出入時無く、其の郷を知る莫しとは、惟れ心の謂か」³、また『論語』には、「七十にして心の欲する所に従って、矩を踰えず」⁴、「子曰く、回や、其の心、三月仁に違わず」がある⁵。ここには一貫する「心」の状態を維持することの大事さ、「心」の持ち方について語られている。さらに「心」の持ち方（存心、養性）については、「孟子曰く、其の心を尽くす者は、其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知る。其の心を存し、其の性を養ふは、天に事ふる所以なり。」「孟子曰く、心を養ふは寡欲より善きは莫し」と⁶。「心」を尽くすことが人間に先天的に備えられている「性」を知ることになり、それが「事天」意識まで繋がっている。つまり、「心」と「天」が連続線上において把握されている。また「養心」することのいい方法は「寡欲」、つまり欲望を節制することである。このように見ると、「仁義礼知」の性は天から人間に与えられた物であって、本性をいかに保存できるかによって、善人か悪人かになる。これに対して『中庸』では、「天の命ずる、之を性と謂ふ、性に率いる、之を道と謂ふ、道を修める、之を教えと謂ふ」とする。天から与えられた「性」によって生きることが「道」であり、その「道」を修めるのが「教」である。

しかし「心」は動くものであって、「心」の動くことによって現れるのが「情」（感情）である。「情」（七情）は『禮記』に「喜怒哀楽愛惡欲」のことを指している。自分勝手にしたいまま、情の欲望に応じて行為しても問題はないだろうか。病理現象はまさに「情」の過不及による。欲望の程度が過ぎたり、程度に達しなかったりすると心の病気に掛かってしまう。だから「心」は常に「中庸」の状態を保たなければならない。そのためには「時に叶う」こと、所謂「時中」が必要になるのである。ある行為をする場合、自分の行為が私欲的であってもその行為をすることによって、周りの人びとには問題（迷惑）にならないのかを考えなければならない。この意味から人に要求されるのは、「独りを慎む（慎独）」ことである。これはほかではなく、常に心の道德性を自覚して実践することである。

孟子の人間学の系譜を持つ朱子学では、すべての人は純性（理）を天から与えられた（本善の性）が、気質の精粗や清濁（気質の性）によって偏ったと考えている。人間は基本的

に善なる存在であって根本的に同一性を持っている。気質の多様性によって形成される人間の差別や差異は人間の本来性ではないので、否定されるものである。人間が指向しなければならないのは、気質の性の多様性ではなく、本然の性という同一性の回復にある。この理由で、朱子学では人欲などによって精粗、清濁されている気質の性は、人性の修養によって「明德」、本然の性に戻る「復初説」を主張している。孔子は弟子の子路が「君子」に対して聞いたとき、「己を修めて以って敬す」と答えた。孔子は、自分の心を常に敬なる状態に保つことを言うのである。「仁義礼知」の性は天から与えられた時の、綺麗で輝く状態を保つことができるなら、その状態を「正常」といえるだろう。孔子はその状態を仁と説明している。仁（愛）なる心は人間が指向すべき最高の徳目であり価値である。

儒学ではすべての人間は、善なる性を持っているからその性を常に保全できるかが問題になっていた。学問が主に修養論に向かっているのもこうした人間観に基づいているのである。

2) 病理の治療

人間が善なる行為をできないのは、本性が悪であるからではない。生物的欲望や感性的行為によって本性が蔽われているからである。良心が生物的欲望を強く抑えれば道徳心は実践できる。では、心の病気はどこから来るだろうか。

中国古典で「心病」についての最初の記述は『周易』『説卦伝』にある。『周易』で「憂える」こと、心配することが「心病」を起こす原因になるとする（「為加憂為心病」）。これについて宋末の丁易東は「為加憂、中陰故加憂也、為心病、心宜虚中実則病也」（『周易象義』）と注解している。心の中が「険しい」状態とは、色んな雑念や欲望によって心配することがどんどん増えてくることを言うだろう。心の中は「虚」の状態が宜しいのだが、険しい状態と同じように、宜しくない物に囲まれている状態を言うだろう。つまり『周易』には「心の病」とは「心の保存」の如何によるとされている。このような認識は『韓非子』や『管子』などでもよく見える。例えば『韓非子』には「憂則疾生」、『管子』には「憂鬱生疾、疾因乃死」とある。このように病気の発生原因を「心」のあり方に求めているのである。善なる本性をそのまま維持することが難しいように、「心」を正しく保つことも簡単ではない。だから孔子も「操れば則ち存し、舍つれば則ち亡す、出入時無く、其の郷を知る莫しとは、惟れ心の謂か」といって、「心」の持ち方の難しさを語っている⁷。「心」を正しく保つこと（尽心）の難しい理由は、「心」は外部の世界の誘惑に陥っているからである。儒学で

は、「心」のあり方が正しくない、或いは偏っている状態を「病理」の状態と考えている。つまり「四端の心」を失った心の状態である。

では、人間はなぜ病理状態になるのだろうか。孟子は自己を傷つける者を「自暴者」といい、自己を捨てて者を「自棄者」といい、仁義を誹謗することが「自暴」、仁義に従うことをしないのを「自棄」とする。「自暴自棄」とは自己の存在価値と意味が分からなくて、人格形成の主体である自己を諦めることである。自己に対しての信用性や頼りが無い状態であろう。ここで孟子の「牛山」の比喻は示唆的である⁸。そもそも「牛山」は草木が茂って美しい山であった。ところが草木を切って持っていく人が増えるとだんだん草木が亡くなって、山の美しさも亡くなった。ところが切られた草木の根からは雨などによって芽生えるようになったのだが、今度は牛や羊が山に来てそれを餌として食べてしまった。結局「牛山」は「濯濯」の山、つまり草木が全く無くなった山になってしまったのである。しかしかつて「牛山」に草木がなかったと言えるだろうか。つまり人間はそもそも善なる本性を持っていたのだが、外の世界の誘惑などに心を失って、本性も失った。孟子は人間が「良心」を失うことになると、徳性の美しさも共に失うことになるとする。それで孟子は「其の心を放して求むるを知らず、哀しいかな。人、雞犬の放すること有れば、則ち之を求むるを知る、心を放すること有りて、求むるを知らず。學問の道は他無し、其の放心を求むるのみ。」(『孟子』「告子上」)とする。人間は自分の鶏とか犬を放れると、探し出すだろうが、自分の心が放れても探そうとはしない。ここで孟子は「放心」、つまり「心を放れる」ことが人間性を失うことになると強調している。

「君子」「小人」論争も同じである。孟子によれば「其の大体を従って大人と為し、其の小体を従って小人と為す」(『孟子』「告子上」)。「大体」は心を指しており、「小体」は「目、耳」などの感覚器官を指している。心は反省ができるのだが、目や耳は見て聞くだけで、考えることができない。目や耳の感覚だけに従うことは、色や音だけを見て聞くことになる。感覚器官に従うと物に覆われて正しいものが見えてこなくなる。判断力に問題が生じる。「喜怒哀楽愛惡欲」の情をいかにして中庸の状態に置くかが鍵になるだろう。

心の修養において、孟子が強調するのは「寡欲」である。欲望を減らすことである。自己の力に及べない欲望は問題になる。欲望を少なくすれば、本心を失うことはないだろうと孟子は見ている。欲望を減らす「寡欲」は「四端」を拡充することにつながる。すべての心の病は「四端の心」を失った状態である。すべての人間は「不忍の心」、即ち「敢てしない心」を持っているので、自己の内に「不忍の心」を拡充すれば、他人に対しての愛

(仁)の心が芽生えてくるだろう。

さらに孟子は「寡欲」とともに「尚志」、つまり志を高くすることを言う。「尚志」の指向は「仁義」であるから、仁義に志を置くことである。それで孟子は「仁は人の安宅、義は人の正路」(『孟子』「離婁上」)とする。仁と義は人の安らぐ「宅」であり、歩むべく「正路」である。「志を高くする」というのは、つねに道德性を自覚することである。これは人間の内面の道德性を常に確認することになる。これを孔子は「心が仁にあって義に従う」(居仁由義)ことと説明している。仁の実践は他人ではなく自身にある。結局儒学は「心」の変化が身体の変化をもたらすと考える、心の強い主体性を想定している。

2 儒学の変容と韓国・日本の、人性と文化治療への視線

儒学(正確に言えば朱子学)は心の強い信頼性に基づいている。朱子学では心に内在している「理」が「本然の性」と見做し、本来的善の根拠となる。心に備わっている「理」を悟ると天地と合一できる。そして朱子学では、求めるべき人間像とは「聖人」である。朱子学はだれも修身すれば聖人になれると考えた。このため朱子学は先秦儒学と違って、学問の社会への実践のために自己修養に尽くす。自己修養を成し遂げた君子が、社会国家の為政者として身を立つことができると考えていた。問題は自己修養(内面の修身)に徹底した結果、内面(心)の世界に溺れたのである。先秦儒学の強い実践力は、疎くなったのである。

ところが朝鮮中期以後(17世紀以後)から朱子学に違和感を感じた儒者が現れた。この儒者群を「実学」と呼ぶ。その頂点に立っていたのが丁若鏞(1762—1836)であった。また江戸時代にも反朱子学が出現している。貝原益軒を始め伊藤仁斎や荻生徂徠など「古学」と呼ばれる儒者が現れた。その頂点に立っていたのが荻生徂徠(1666—1728)であった。朝鮮時代の「実学」と江戸時代の「古学」は、朱子学が本来の儒学(孔孟の儒学)の道から大分離れていたと考えて、朱子学とは違う方法を構想する。それは外でもなく先秦儒学に戻り、そこからもう一遍儒学の本来の道を見つけることの方法、即ち社会文化風俗を癒せる方法の発見であった。

ここでは反朱子学の立場を取っている朝鮮実学派の丁若鏞(1762—1836)と、古学派の荻生徂徠(1666—1728)を取り上げ、朝鮮と日本の社会文化風俗と「人間」の治療法を考える。

1) 丁若鏞の方法

韓国の儒学は「心学的傾向」が強いと言われているように、それは心に対する無限な信頼性に基づき、人間本性や心の問題の解明に集中した。実学はこうした朝鮮朱子学の見直しである。丁若鏞は多くの経書注釈を行った。丁若鏞が経書注釈を行った理由は、当時朝鮮朱子学が孔孟の教えから放れ、正しい儒学の道を捨てたと考えたからである。丁若鏞は本来の儒学の道を求め、経書注釈に取り込んだ。17世紀以後から朝鮮はキリスト教や西学の流入などによって中国を頂点とする中華意識の変化、朝鮮性理学の閉鎖性、社会内部の矛盾と制度の改革要求の高まり、民乱による民心の離反など社会的混乱は深まっていた。丁若鏞はその原因を朝鮮朱子学の歪曲された経書の注釈にあると考えたのである。

朝鮮王朝は危機に対して「正学」（朱子学）を明らかにすれば邪学（キリスト教）は消滅されるという方針を取った⁹。これによって朱子学の世界観をさらに強める方向へと危機の克服政策がなされた。そして「正学」を明らかにするために朱子学者は経書の注釈に全力を尽くすことになった。朱子学者は『四書集注』とそれに関する注釈書を通じて、朱子学的基準の正しさによって自らの学問と思想を正当化していた。朝鮮時代に議論されてきた「四端七情論」や「人物性同異論」なども、このような脈絡で理解できるだろう。この論争を通じて朱子学的世界観は、さらに拡大・再生産されていたのである。

丁若鏞はその朱子学的基準の解体を証明していく、といった思想的課題を背負って経書注釈に立ち向かったと言ってもよい。このようにみえてくると一七世紀以後から朝鮮儒学界が朱子学的世界観をさらに強固にしていく中で、そのような世界観を克服しようとする力が、「経書読み」に向かったと言えるだろう。それは伝統的な性理学的基準と、それとは違う基準の思想的対抗や展開を示している。

丁若鏞は国家の存亡に係わる問題と考える学問と思想に立っていた。つまり「弊法虐政の作は、皆な経旨不明による。故に曰く、治国の要は経を明らかにすることより先なるはなきなり」として、経書の注釈のあり方と政治のあり方が、表裏の関係において捉えられている¹⁰。彼にとって経書の間違った解釈は亡国につながる問題にほかならなかった。そこには政治・制度の標準に当たる基準を、経書を根拠として再確認する試みがあった。その意味で、丁若鏞にとって、経書注釈は切実な儒学の道の実践にほかならない。丁若鏞は経の注釈で独特な「経旨」概念を提示する。経書における「経旨」が明らかにになれば、人性を始め社会文化、国家の制度まですべてが正常的になると考えた。

2) 人性の治療

丁若鏞は朱子学の「徳」、「性」の概念を変えた。朱子学で「性」とは「天理」であり、「心の徳」である。若鏞によれば「四端」が外に発現されたのが「仁義礼智」である¹¹。そして「仁義礼智の名」を「行事の後に成す」と定義しているように、それは内在的原理ではなく、実際の行為（身体の実践行為）によって得られるとする。丁若鏞はなぜ「仁義礼智」が人性に内在している理だとは思わなかったのか。

其所謂上知、或有魯鈍而成徳者、其所謂下愚、或有聰明而喪徳者。以其不移之故謂之上知、非以上知之故不得不不移也。以其不移之故謂之下愚、非以下愚之故不得不不移也。智愚者謀身之工拙、豈性之品乎。『古今注』『陽貨』篇（『全書』6巻、105頁）

丁若鏞の「上知」と「下愚」解釈は興味深い。「上知」にも「魯鈍」の者がいれば、「成徳」の者もいる。「下愚」にも「聰明」の者がいれば、「喪徳」の者もいる。「不移」だから「上知」と「下愚」なのであって、そもそも「上知」と「下愚」だから「不移」なのではない。「上知下愚」とは人間の能力の「巧拙」を謀ることにある。「性の品」に関わるものではないと丁若鏞は強調する。丁若鏞は「上知」と「下愚」の違いは人間本性に原因があるのではなく、個人の優劣にあるとする。それは「下愚」も努力すれば十分「上知」になれるという意味だろう。なぜそう考えたのか。

丁若鏞において「本然の性」とは、朱子学のように万物に同一な「本然の性」（理）が与えられているとは思わなかった。それは「人間は善を楽しみ、悪を恥ずかしく思い、修身して道に向かう」のが人性の本然であり、「犬が夜を守り泥棒に吠えること」が物性の本然であった¹²。つまり人間を含めすべての万物は初めから異なる性を持っている。性において差等性が生じるのは先天的であって、「気質」の差異ではないと丁若鏞は強調するのである。

丁若鏞は「性」を「人心の嗜好」¹³だと主張する。「性」とは「心」の次第である。「心」が悪を「嗜好」するか、あるいは善を「嗜好」するかによって人間の本質が決定される。丁若鏞は「人心の嗜好」としての「性」には「形軀の嗜好」と「靈智の嗜好」があるとする¹⁴。「形軀の嗜好」とは肉体的な欲望などを指しており、それが「人心」である。「靈智の嗜好」とは善なる本性などを指しており、それが「道心」である。そして人間の「心」には「道心」と「人心」の葛藤と戦いが限りなく生じる。従って「道心」と「人心」の葛

藤局面をどのように解消できるかが、丁若鏞が抱えていた人間理解の肝要であった。

丁若鏞が主張する「嗜好の性」の考え方には「性」の善惡への「指向可能性」があるとみなされる¹⁵。ただし人間は「人間は善を楽しみ、惡を恥ずかしく思い、修身して道に向かう」ようにいつも善を楽しむと丁若鏞はみていた。ところが、「人間」がいつも善を「嗜好」するようになっているにもかかわらず、実際には惡なる行為をしている。

そこで丁若鏞は所謂「自主の権」の概念を導入する。「自主の権」とは天が人間に与えた権利である。それは「人間が善を欲すれば善を為す。惡を欲すれば惡を為す。故に善をなすことは自己の功になり、惡をなすことは自己の罪になる」と強く強調されている¹⁶。丁若鏞は善惡の問題を人間の選択の問題として捉えている。なぜならば、個人の選択と意志の結果として、つまり人間の実践行為（「行事」）によって「上知」か「下愚」かが決定される¹⁷。その意味では人間の先天的不平等性は消える。つまり善惡、上知・下愚は人間主体のあり方次第なのである。

ところが丁若鏞は反朱子学の立場を取りながらも、心の信頼性までは否定できなかった。彼も強い心の信頼性に基づいて、世界と人間を見ていたのである。それは心を重視する「心的人間観」として考えられる。つまり心に強い主体性を持つ人間が展望されていたのである。心の強い信頼性に基づいて自己主体意識の涵養とその社会への実践が構想されていたと考えられる。

3) 荻生徂徠の方法

徳川幕府の成立を思想史の観点から見れば、仏教的世界観から儒学的世界観への転換を意味するだろう。徳川幕府の儒官であった林羅山は朱子学の「理」概念を「上下定分の理」として受け入れた¹⁸。朱子学者らは身分秩序の確立を通じた社会秩序の確立の思想的土台を朱子学に求めていた。しかし商品経済が発達する江戸中期になると、朱子学はもはや時代を救う道になれなかった。古学の出現は朱子学の解体過程として理解できる。この朱子学の克服と解体の頂点で出現したのが荻生徂徠であった。

徂徠は朱子学の四書中心主義から離れ、六經中心主義を標榜して、六經に提示されたとする聖人の道を礼樂と見なし、先秦儒学へ復古することを主張していた。徂徠は朱子学的思惟の上で出発した徳川時代を「制度なき時代」と見なし、礼法秩序の上政治社会文化を包括した制度の制定を説いた。そして徂徠が先秦儒学へ戻るための方法として主張したのが古文辞学である。古文辞学は六經に示されたとされる「道」を正確に把握するための方

法である。

徂徠の古文辞学は「訳学」と「古文辞学」という二つの構造で構成されている。中国と日本の空間的差異を解消する方法が「訳学」、古と今の時間的差異を解消する方法が「古文辞学」である。徂徠が中国語の研究を始めたのは言語の背後にある、しかも言語で示された「道の世界」を捉える方法の発見にあったと思われる。六経は古代中国語で書かれており、そもそも言語が異なる日本人が六経を学ぶための方法論の提示が古文辞学の出発点である。このためには何よりも経書を読むための言語の習得が必要になる。

徂徠は中国と日本の言語上の隔たりを克服できる方法を「崎陽の学」に求めている。「崎陽の学」とは長崎通詞が習う中国語学を指している。徂徠はまず「教ふるに俗語を以てし、誦するに華音を以てし、訳するに此の方の俚語を以て」する。つまり漢文を読む際に和訓で和読するのではなく、華音で読み、その意味を日本語の俗語で訳す。二字三字の簡単な句から中国語で読んでいけば、「経子史集四部の書を読まば、勢ひ破竹の如けん。是れ最上乘なり」境地に達することができる¹⁹。中国語が読めるようになれば、六経に古文辞として示されている聖人の道が明らかになると徂徠は考えたのである。

徂徠は、『論語徴』「題言」で「余古文辞を学ぶこと十年、稍稍にして古言有るを知る。古言明らかにしてのち古義定まり、先王の道、得て言ふべきのみ」と述べている²⁰。ここから考えれば、徂徠は古文辞の学習を通じて「古言」を知り、これによって経書の正確な訓詁が明らかになり、六経の世界を知ることができたと要約できる。従って古文辞の学習は「古言」の行方を知ることができ、やがて聖人の道の全貌が分かるように成るのである。徂徠は「古言」を通じて「先王の道、先王の世界」を把握するに重点を置いただろう²¹。孔子が何を学び、何を伝えようとしたのかは、こうした「古言」を通じて知ることができる。

従って言語研究から始まった古文辞学はやがて「古言」や「古文辞」に出会うことによって、始めて先王の道の世界と接することになるのである。徂徠はそこから日本を癒す方法を構想したと言えるだろう。徂徠の古文辞学とは、古代の優れた文化の崩壊（道の崩壊）の原因を朱子学にあったと考えたのである。

4) 人性の治療

徂徠は人性論において「聖人至るべからず」と「気質不変化」説を主張する。これは朱子学の道徳論の根拠を否定していることである²²。

氣質ハ天より稟得、父母よりウミ付候事ニ候。氣質を变化すると申候事ハ、宋儒の妄説にて、ならぬ事を人ニ責候無理之至に候。氣質ハ何としても変化はならぬ物ニ候。

(『答問書』中、194 頁²³⁾)

この言説では、朱子学のように人間の修養によって「本然の性」を回復すれば聖人になるという認識は、全く見られない。徂徠は理を宇宙普遍原理として認められず、従って、性のうちに本然の性を見出すことができなかった。その結果、徂徠が「性」を「生の質」とするように「性」とはそれぞれに多様な「氣質」だけである。

徂徠は、理を宇宙統一原理としてではなく、「我が心を以て之を推度」するもの、つまり人間の主観的判断になるものとして扱う。徂徠は、理が人間の主観に頼ることから、理は宇宙と人間を貫く普遍的同一原理ではなく、主観的判断によって意味を持つと考えた。天と人間を一つの原理(理)によって繋ぐ朱子学的合理主義は、徂徠によって徹底的に否定される。朱子学の道德性の否定である。そして徂徠が人性の修養の方法として考えたのは、心の外側への物理的な力を与える方法であった。

先王の道は礼を以て心を制す。礼を外にして心を治むるの道を語るは、みな私智妄作なり。何となれば、これを治むる者は心なり。治むる所の者は心なり。我が心を以て我が心を治むるは、譬へば狂者みづからその狂を治むるがごとし。いづくんぞ能くこれを治めん。故に後世の心を治むるの説は、みな道を知らざる者なり。『弁道』(『大系』36、27 - 28 頁)

徂徠のように「理」を主観的判断にすぎないとみなすことには、一定の基準(真理)が欠けていることになる。それぞれの主観が万物の判断の基準になれば、その判断から得られる真理は相対的なものとなる。徂徠における基準(真理)は、人の心や人間社会の内側にあるのではなく、超越的に与えられなければならない。それが「天」にもとづいた「聖人」(先王)の制作になる「道」である²⁴⁾。徂徠は人間の「内」なる「心」の自律統制機能を否定して、人間の「外」なる「物」による統制を主張する。その「外」なる「物」が「道=礼楽」である。徂徠は人心の自律統制を否定され、聖人が作為した礼楽をもって外部による人心の統制を図るのである。

気質を本来の性と考える徂徠の立場は、人性の差等性を認めることになる。徂徠の「米はいつまでも米、豆はいつまでも豆にて候」(『答問書』中、194 頁) という命題は、人性の差等性を前提した上で、人間に与えられたそれぞれの「分」を悟ることが何より大事であった。主体性は共同体の中において発揮されるものであった。

おわりに

今まで儒学における人間本性と社会文化の治療の可能性を考えてみた。人間本性を変えられるか、変えられないかの議論よりは、乱れてしまった個人の人間性をいかにして正しい道を見つけ、歩ませるかが鍵であろう。儒学は強い自己実践を強調している。自己実践は二つの方向性を持っている。自分に対する実践と、隣人及び社会共同体に対する実践である。自己に対する実践とは「四端」の認識による道徳性の確認であり、隣人及び社会共同体に対する実践とは、「四端」の社会文化の中での実践である。孔子は自己実践と社会文化への実践を「忠恕」と説明している。「忠恕」とは人に対する思いやりである。「忠」とは「己を尽くすこと」であって、それはある問題があったとしたらまず自己の中を見つめること、つまり「反えて諸れを己に求める」行為である。「成己」のことである。そして「恕」とは「推して物事を考える」ことであって、「推己及人」の姿である。「成物」のことになる。「忠恕」とは己を完成して万物を完成する方法である。この「忠恕」を一言でいえば「己れの欲せざる所を、人に施すこと勿れ」(『論語』「衛霊公」)、「己れ立てんと欲して人を立て、己れ達せんと欲して人を達す」(『論語』「雍也」)になるだろう。自己がしたくないことを他人に強要しない、自己が立ちたいなら、まず他人を立たせ、自己が何かを成したいなら他人も成させることである。これは無関心ではない。自己が大事な存在だと思ふなら他人も大事な存在だと思えないといけない。生命に対する尊重さであろう。

また自己実践はうまく施せるためには、環境の問題も大事である。ここでの環境とは「人的環境」のことである²⁵。小人は君子の徳によって感化され道徳的な人間になる。また正しい人が周りにいると周囲が変わる。人的環境の土台をいかに構成するかによって、家庭を始め社会の共同体が影響される。共同体の暮らしをより豊かにするためには道徳性の自覚と、その実践が大事であった。

このような儒学は朱子学によってやむ得ず変質されるようになる。勿論朱子学も原理上は自己に対する実践と社会文化共同体への実践を目指していて、「修己」と「治人」が有

機体的に深い関連性を持って説かれている。しかし「治人」のためには「修己」が前提になっていて、やむ得ずに内面（心）の修身へ集中したのである。「聖人」になることにもっぱら尽くしたのである。「理」と「気」の解明、宇宙論や存在論などの形而上学的論争に尽くしたことも朱子学が抱えていた問題点であった。朝鮮実学と日本の古学はこうした朱子学への反感の表出である。実学と古学は先秦儒学に戻り、経書に示されている正しい聖人の道を見つけ、乱れてしまった人性及び社会文化風俗を癒そうとしたのである。

思想は「時代」を見つめる。「時代」に対する義務があるからである。実学と古学は「時代」の病的症状を診断し、癒せる方法の積極的な思想の実践とも言えるだろう。

注

- 1 この時代には諸子百家と言われる知識人群が出現していた。例えば道家は個人の修養に集中して社会文化の治療には疎く、兼愛を主張した墨家は社会文化の治療に集中して個人の修養には疎く、法家は国会の改革に集中して個人の修養には疎い。しかしながらもそれぞれの方法を持って春秋戦国時代を癒そうとしたのである。
- 2 辻本雅史『学びの復権』、角川書店、1999 年参照。
- 3 『孟子』「告子上」
- 4 『論語』「為政」
- 5 『論語』「雍也」
- 6 『孟子』「尽心上」、『孟子』「尽心下」
- 7 『孟子』「告子上」
- 8 『孟子』「告子上」
- 9 琴章泰『朝鮮後期の儒学思想』、서울大学校出版部、1998 年、325 - 336 頁参照。
- 10 『経世遺表』「地官修制二」（『全書』15 卷 109 頁）。
- 11 『古今注』「学而」篇（『全書』5 卷、20 - 21 頁）。
- 12 『孟子要義』（『全書』4 卷、531 頁）。
- 13 『孟子要義』（『全書』4 卷 436 頁）。
- 14 「自選墓誌銘」（『全書』2 卷、659 頁）。
- 15 琴章泰『朝鮮後期の儒学思想』、서울大学校出版部、1998 年、393 頁。
- 16 『孟子要義』（『全書』四卷、438 - 439 頁）。

- 17 鄭一均『茶山四書經学研究』、一志社、2000年、367頁。
- 18 衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』、法政大学出版局、1976年。
- 19 前掲荻生徂徠『訳文筌蹄初編卷首』、555頁。
- 20 荻生徂徠『論語徴』「題言」、367～368頁。（『荻生徂徠全集』第3巻、みすず書房、1977年）
- 21 中村春作「荻生徂徠の方法」、『日本学報』5、大阪大学、1986年、5頁。
- 22 拙著「朝鮮儒者と徂徠学」『日本思想史学』、2006年参照。
- 23 『答問書』中（『荻生徂徠全集』6巻、河出書房新社、1973年）。
- 24 辻本雅史「荻生徂徠の人間観—その人材論と教育論の考察」『日本史研究』164号、1976年。小島康敬『徂徠学と反徂徠学』、ぺりかん社、1994年、参照。
- 25 君子之徳、風。小人之徳、草。草上之風、必偃。（『論語』「顔淵」）
哀公問曰、何為則民服、孔子對曰、舉直錯諸枉、則民服。舉枉錯諸直、則民不服。（『論語』「為政」）。

《 実践報告 》

小学校で哲学する

オスカル・ブルニフィエの相互質問法を用いた授業

本間直樹・高橋綾

1 こどもとともに哲学する

私たちがこどもと対話しながら哲学する試みについて知ったのは、1999年、イギリス、オックスフォード大学で開かれた第5回哲学プラクティス国際会議のなかであった。初等教育への哲学の導入は、アメリカ、マシュー・リップマンの「こどものための哲学」がよく知られているが、イギリスでは「こどもとともにする哲学 (Philosophy with Children)」という名称が好まれている。先の国際会議でも、イギリスで主導的立場にあるロジャー・サトクリフとカリン・ムリスによって、こうした活動や教材について発表が行われたほか、絵本を用いた対話ワークショップがウォダムカレッジの中庭で開催され、私たちも青空の下、芝生に座りながらこの対話に参加した。絵本といっても物語は一切紹介されず、大きく拡大された絵だけが提示され、参加者が自由に絵に関する疑問を述べていくという興味深い内容であった。

ネオ・ソクラティックダイアログ (1999年～)、哲学カフェ (2000年～) など、複数人での対話を通して考える試みに日本でも着手し、高校でも対話中心の授業を始め、各現場にて確かな手応えを得た私たちは、2003年に、上記二人の属する「ダイアログワークス (Dialogue Works)」¹ の提供する研修プログラムに参加する。続いて2003年から2004年にかけて、フランス、パリ近郊の小学校において実践されている例 (オスカル・ブルニフィエ、フィリップ・ロワネ) などフランスでの動向について調査を始めた²。その後、オーストラリア、クイーンズランド州のビューランダ小学校を訪問し、大学研究者の協力を得ながら小学校教員が独自の教材と方法を開発するという先進的な事例について調査を行った。

ところで、教室のなかでこどもと対話を重ねながら哲学を探究する試みとして代表的な

のは、マシュー・リップマンの「こどものための哲学 (Philosophy for Children —しばしば "P4C" と略記される)」である。私たちは「こどものための哲学」の老家であるアメリカ、ニュージャージー、モンクレア州立大学「こどものための哲学振興研究所 (Institute for the Advancement of Philosophy for Children)」³を訪問し、近隣の中学校での実践の様子を視察した。この研究所はリップマンらによって作成された教材と教育カリキュラムを国内外の学校へ導入することに力を入れるほか、P4C 教員・大学院生の教育に力を入れている。

リップマンの教材 (『ハリー・ストットルマイヤーの発見』など、こどもを主人公とする哲学小説) は、小学校 6 年間、あるいは中学校も含めた 9 年間のカリキュラムを通して段階的に「考えるスキル (thinking skills)」を学習することを前提に体系的に作成されており、論理的思考の習得がそのベースとなっている⁴。リップマンによれば、論理 (logic) は次の 3 つの意味をもっている。まず、形式論理として哲学的思考を助けること。そして、適切な理由を探すこと。最後に、合理的に振舞うこと、である⁵。また、この教材を使いこなすためには、教員の訓練が不可欠であり、教員もリップマンの作成した大部なマニュアルを使いこなすことを要求される。もっとも、リップマンが最も重視しているのはこども自身による「意味の探究」であり、スキルの習得はあくまでも探究を有効に進めるための手段として考えられていることを忘れてはならない。

リップマンの体系的な教材とカリキュラムは豊富な経験をもとに十分に練られてたものであり、多くの国で採用されている。しかし、その反面、このカリキュラムを活かすためにはこれを学校全体で導入しなければならず、大学教育ですら論理学が十分に教えられていない日本では、初等教育の教員にとってあまりに縁遠いものに思われるだろう。私たちが関心をもち、実際に試みたのは、こうしたリップマンの教材ではなく、ギャレス・マシューズやオーストラリアの小学校での実践のように既存の児童文学を用いた対話であった。マシューズはリップマンと交流を持ちつつも、独自のやり方でこどもと対話を重ね、とくに、こども期 (childhood) 特有の思考の創造性に大きな可能性を求めている⁶。なかでも、「かえるくんとがまくん」の二匹を主人公とするアーノルド・ローベルによる機知に富んだ童話⁷は、大人もこどもともに楽しむことのできる最良の教材となるとマシューズは述べている。私たちも、ローベルの「おちば」のエピソードをとりあげ、大学生から社会人まで広く対話の素材として利用可能であることを確めた。ローベルの童話は、大阪大学での学部生・大学院生を対象とした対話進行役の養成のための教材としても用いられている⁸。

2 「こどもの哲学」のねらい——兵庫県西宮市の小学校にて

私たちは、2004 年より小学校の教員らとともに「こどものための哲学研究会」を数回開催し、マッシュズやビューランダ小学校教員を日本に招いて実地の研修も行うほか、臨床哲学の授業で絵本を使った対話教材の検討を行い、「ともだちや」「おちば」「かえるとさそり」などの絵本や寓話を使った対話の教案を作成した⁹。そして、2006 年度からは、兵庫県西宮市のある小学校の教員とともに、これらの教案をもとに小学校の教室でこどもたちと対話を重ねる試みを毎年続けている。この試みについては、リップマンの教育カリキュラム「こどものための哲学」(P4C)とは異なる点が多いことから、私たちは「こどもの哲学」という新しい名称を掲げることにしている。

実際のところ、この試みのねらいは初等教育へのいわゆる哲学教育の導入ではない。リップマンがもともと意図していたように、対話による意味の探究を通して、こどもや小学校教員が日々の学習や学校生活をより豊かに過ごすことがより重要であると私たちは考えている。ただし、私たちが重点を置くのは、リップマンの「^{シンキング}考えるスキル・アプローチ」ではなく、教室での自由な発話である。発話 (speech) は論理に先行する思考の単位であり、L・S・ヴィゴツキーの優れた研究が示すように、声によって発せられた言葉が相互作用 (コミュニケーション) を通してこどもの思考を拡張し発展させる、と考えられる¹⁰。また、リップマンのカリキュラムでは、1 年生の段階から教室でゆっくりと発話する機会が与えられ、こどもたちが互いの意見に耳を傾ける習慣が作られるように工夫されている。しかし、そのような経験がほとんどない中学年以降のこどもたちにとっては、何よりもまず、教室のなかで自由に自分の考えたことを話してもよい、という環境が重要であるように思われた。

西宮の小学校では、「総合的な学習」あるいは「道徳」の時間を使って授業が実施されている。授業は、通常の授業と同様、担任の教員によって行われ、教材と教案に関しても毎回担任教員と協議して検討がなされている。

2006 年度、5 年生 38 名対象に授業を初めて実施するにあたっては、絵本『ともだちや』¹¹が小学校教員やこどもたちによく知られていることから、この絵本から抜粋した物語が教材として選ばれた。毎回教員によって作成される「学習指導案」によれば、単元名は「みんなで話し合おうーともだちってなに？ー」、ねらいは「1. お互いに疑問を出し合い、それに向き合い楽しんで対話をする。2. 対話を通して、ともだちについての新しい考えをみつけることができる。」とされている。担当した教員は対話の進行役の意義を的確に理

解し、自由に発話する雰囲気をつまようきながら聴き手に徹した。そのおかげで、多くの生徒が発言を求め、どの生徒も熱心に発言し、また、聴いていた生徒も授業のあいだずっと頭をフル回転させたという主旨の感想を多く残している。

さらに 2007 年度には、6 年生 38 名を対象に、フランスの哲学寓話集からとられた物語「かえるとさそり」を用いた対話の研究授業が行われた。(単元名「あなたとわたしで考えよう「かえるとさそり」」。ねらい「1. 自分の考えを自分の言葉で、ゆっくりていねいに話す。2. 対話を通して新しい考えを持つことができる。」) このときには、「問いを立てる」ことに焦点を絞り、教員の導きのもとでこどもたちが実際にいくつも問いを考え、それらを黒板に書き出していった。

2008 年度には、アーノルド・ローベルのかえるくんとがまくんの童話『ふたりはいっしょ』から「おちば」のエピソードを用いて、5 年生 32 名を対象に、2 時限連続で授業が行われた。1 時限目は物語に即して話し合いがなされた後、2 時限目にはこどもたちの手によって「感謝」にテーマが絞られ、感謝をどのように表明すべきかという点について活発に意見が交わされた。また、この年度の冬には、道徳の時間に、5 年生全学年を対象に『ともだちや』を用いた対話の授業が行われた。(単元名「あなたとわたしで考えよう。ーともだちってなに?ー」ねらい「1. 対話を通して、ともだちについての新しい考えをみつけることができる。2. 自分と異なる意見を受け入れ、自分の考えを深める。」)

これらの研究授業では、毎回発言記録がとられ、授業後の感想も残されている。(実際に授業を受けた小学生の発言や感想に基づいた考察は別の機会に譲りたい。) また、研究授業の後に毎回、授業についての研究会が小学校教員全員の参加のもとに行われた。そのなかで、「自由な発話によって何が学習されるのかが分かりにくい」、あるいは「こうした対話型授業の意義は分かるけれども、それをどのように教室で実施すればよいのか、分からない」という教員の意見も少なからずあった。そこで 2009 年度には、再び教員たちと繰り返し協議を重ね、自由な発話ではなくある程度ルールに則って発言する方式を採用すること、また、ある程度教員にも分かりやすい「スキル」に焦点をあてた試みを模索することになった。

3 こどもたちが「相互質問法」に挑戦

以上のことを課題として、2009 年度秋に、同じクラスを対象に 3 回連続で授業ができ

るように計画が練られることになった。これまでは単発の授業でなされることがほとんどであったが、今回は対話の回数が積み重ねられるなかで、こどもたちにどんな学びや変化をもたらすことができるかに重点が置かれた。また、授業を計画した小学校教員の方からの要請として、(1) 参観する他の教員にも対話の進め方がわかりやすいようにしてほしい、(2) 進行の特別な技能がなくても対話を通じて考えることを試してみたいと思えるようにしてほしい、という点があげられた。

私たちが参考にしたのは、経験豊かなフランスの哲学者オスカル・ブルニフィエの教授法である。ブルニフィエは未就学児から小学校、中学校まで幅広く哲学の授業を手がけており、教材も多く出版している¹²。なかでも彼がしばしば用いる「相互質問法 (questionnement mutuel / mutual questioning)」は原理が単純で導入しやすいものに思われた¹³。また、私たちは、2009 年 7 月に開かれたイタリアでの国際会議 (ICPIC)¹⁴ にて、彼のワークショップを実際に体験し、その後日本でも大人向けや少年院での対話ワークショップでも試行し、この方法の有効性を確かめつつあった。

相互質問法は、参加者たちが自分たちで思考を吟味する、議論のすすめ方を学ぶ方法として考案されている。大人数が参加する議論の場所では、複数の人から次々といろいろな意見が出て、一つの意見についてじっくり考えることができないことがしばしばある。この方法ではそうしたことを避けるため、問いに対するある答え (仮説) を一人の参加者が選び、全員でその答えに質問をしながら、その答え (仮説) が意味することやその限界などを考えていくという方式をとっている。小学校の授業では、彼の著した『こども哲学』シリーズから『自分ってなに』『いっしょにいきるって、なに?』を選び、そのなかの 2 つの問いを教材として使用した。実施日と学習のねらい、選ばれた問いは以下の通りである。

実施日	ねらい	問い
2009/11/2 (月) 4 時間目	「質問ゲーム」に慣れる	「はやく大人になりたい?」
2009/11/4 (水) 3 時間目	質問をよく考えてみる	「ぼくたち、みんな平等?」
2009/11/6 (金) 5 時間目	問答を通して相手の主張を理解する	「ぼくたち、みんな平等?」

初めて試みるやり方でもあるので、これまで授業のなかで進行していた担任教員に代わり、高橋が進行役を務めることになった。また、「問い」と「答え」のセットをブルニフィ

工の絵本からあらかじめ準備し、授業では生徒たちが絵本のなかから自分の考えに近い「答え」を選んでもらった。相互質問法ともとの主旨からすれば、「答え」（仮説）はその場で自由に考案してもよい。しかし、時間の制約があり「質問する」ことに比重を置くため、各自が答えを作るプロセスは省略した。

進行役は授業の最初の導入として、「みんなで一緒に考えてみる」、それを「質問ゲーム」という形でやってみよう、という説明をした。また、「質問をする際には、相手の考えていることをもっと理解するための質問をすること」、「疑問に思ったこと、「こんな場合はどうなるの?」ということも聞いてもいいけど、投げっぱなしではなく相手と一緒に考える、ということを忘れないでね」、と説明した。自分の考えていることを言うのではなく、相手とともに考えるための質問をすることは、大人にとっても容易ではない。こどもたちにとっても一度説明しただけでは難しいだろうと思ったが、3回のなかで徐々にそのような質問が出るようになることを目標にしていたので、1回目の授業では質問の仕方、質にはこだわらず、どんどん質問をしてもらった。

(1) 1日目 テーマ「はやく大人になりたい?」——質問ゲームに慣れよう

1回目の授業のテーマは「はやく大人になりたい?」である。初回なので、なんでも思ったことを言える雰囲気味わってもらい、うまく言えなくても自分も発言してみようという動機づけを与えることに重点が置かれた。黒板に書かれた「問い」と「答え」は以下のものである。

問い： はやく大人になりたい?

- 答え： 1. ううん。あかちゃんになりたい。そしたらパパもママももっとかまってくれるから。
2. うん! だっておとなになったら、ひとりでいろいろできるでしょ。
3. ううん。こどものままだいい。あそべなくなるの、やだもん。
4. なりたい! それで、恋人つくるの。
5. いや。だってどんどん年とって、それで、死んじゃうんでしょ。

生徒たちからはどんどん矢継ぎ早に質問が出され、話も途切れることはなかったが、思ったことを質問のかたちになってもなくても言う、というような生徒が多かったので、

そのあとの教員たちとの振り返りでも、質問の精度、質という意味では不十分な点もあり、それを次回改善する必要があるのではという意見が出された。ただし、こどもたちの質問や答えは、表現がつたなかったり、言葉たらずなどところはあるが、その発言でなにが言いたかったのかを考えてみると、「なんでも一人ですることと、そのことのリスク」「自分がしたいと思える勉強と、しなければいけない、させられる勉強の違い」など問いや答えについての重要な観点を含んでいるものが多くみられ、「質問する」という表面上の形式にこだわり過ぎる大人がそれを理解できない可能性があるということも気づかされた。

このテーマは、こどもたちが気軽に話せるだろうとの思いから選ばれたのだが、実際は、こどもにとっての「大人」のイメージは身近な大人、つまり両親のことを思い浮かべていることが多く、それについて話すことはそれぞれの家庭の事情や社会的背景などを浮かび上がらせることも分かった。大人になりたいかどうかの理由について質問をしていくことで、こどもが自分や自分の親を非難されているように思いはしないだろうか、という危惧が担任の教員から示された。これについては、確かにそういった事態も考えられるが、一方で、こどもたちが自分のことや、自分にとって身近な「親子の関係」や「大人になる」というテーマについて、自分の事情や感情を打ち明けるということではなく、そこから一歩離れて、それについての「考え」をクラスの皆が聞いている前で述べる、という機会は案外少ないことにも気づかされた。

(2) 2日目 テーマ「ぼくたち、みんな平等？」——質問をじっくり考えよう

2日目は「じっくり質問を考える」を課題として、生徒たちに質問を先に紙に書いてもらい、それから質問をしてみる、という形式にしてみた。テーマも1回目よりはすこし抽象的な「平等」であったので、生徒たちは1回目よりじっくり時間をとって考えているようだった。再び、黒板に以下のものが提示された。

問い： ぼくたちみんな平等？

答え： 1. うん、みんなおなじ人間だもん。

2. ううん、だってお金もちとびんぼうなひとがいるから。

3. 平等じゃない。みんなよりあたまのいいこもいるし。

4. ちがう。うんのいいことわるいこがいるから。

5. みんなでたすけあって、みんなでわけあえばみんないっしょ。

6. 平等だよ。みんな、おなじ権利をもってるんだから。

生徒たちにきいてみたところ、1 番目の答えから順に検討したい、という意見が出されたので、1 の答えから取り上げるようになった。進行役は「1 の答えを選んで答えたい人」と質問して挙手をさせ、1 人を選び、それから全員に 5 分ほど時間を与えて紙に質問を書かせた。多くの生徒がたくさんの質問を書いており、「同じ人間でも男と女は平等ですか?」「大人と子どもは平等ですか?」「努力をした人と努力をしなかった人を同じに扱うべきか?」というような質問が順になされた。答える側の生徒にはそんなに負担にならぬよう気遣ったこともあり、質問とそれへの応答からもっと平等の意味について掘り下げて考える、というまでにはなかなかならなかったが、それぞれの生徒が、自分の考えていることを質問のかたちにすること、相手の考えを理解しつつ質問をすることの意味をつかみはじめてるように感じられた。

途中で、質問をしようとした男の子が、答える役の人に質問がわからない、と言われて、何度も言い換えているうちに、自分がなにを聞きたかったのか分からなくなって、もう少し質問を考えてみる、と言い出す場面もあった。彼は、もともと自分が聞きたいことがあって手をあげたのだが、それを言葉にして相手とやりとりする中で、自分の質問がまだ十分に練れていなかったことに自ら気づいたのだろう。対話のなかで考える際には、話すこと、聞くことを通して初めて「自分の考え」やそのあいまいだった部分が明確になるということがしばしばある。自分があらかじめ準備していた言葉ではなく、相手と共同で考えを作っていく作業の難しさ、面白さに気づくのは、こうした瞬間にあるのかもしれない。

平等というやや概念的な思考が求められるテーマであったこともあって、個々のやり取りを十分には消化できていないように思われることも何人かいたが、1 回目の感想がいろいろな意見が聞けて楽しかったというものが多かったのに対し、2 回目はよく「考えた」「頭をつかった」という感想が目立った。ほかにも「難しいけど、楽しかった」とか「いつもの勉強とは違う頭を使った」という言葉も聞かれ、自分には理解できない、困難という意味での「難しさ」ではない、人の言葉に耳をかたむけながら考えることの「難しさ」と「楽しさ」を同時に発見していることも多く見受けられた。

2 日目の授業では、1 の「答え」についてしか考えることができなかったのも、次回は2 の「ううん、だってお金もちとびんぼうなひとがいるから」という答えについて考えて

いきます、と予告をし、2の答えの立場に立って、質問を受けたい人を募った。質問を受ける者は文字通り、全員から集中砲火を浴びることになる。だが意外なことに、多くの生徒が答える側に立って、みんなに質問されたいと手をあげた。これまで発言がなかった女生徒が手を挙げていたので、進行役は「じゃあ、次回はあなたが答えてくださいね」となにげなく指名して授業を終えた。ところが授業の最後に配った感想シートを見てみると、この女生徒は、1の答えについての質問でできた「人は誰でも努力すればお金持ちになれるのでは」という質問に反応して、「それを聞いてむかついた」と書いていた。そしてその理由を「どうしてかという、家は母子家庭で、お母さんがパートでがんばって働いているけど、お金持ちにはなれないんだもん、ご飯もいっぱい食べれないんだもん」と述べていた。担任の教員にたずねてみたところ、普段はお金のことや自分の家庭の暮らしのことについて話すことはないが、彼女なりに考えたり、悩んだりしていることもあるのだろう、ということだった。次回は、彼女が「ううん、だってお金もちとびんぼうなひとがいるから。」という立場で質問を受けることになっていたのも、担任と彼女に答える側に立たせてよいかどうか、質問され答えることで傷ついてしまうことになりはしないか、と話し合った。しかし、彼女が授業のなかで積極的に発言したいと言うことも珍しいことだし、本人が大丈夫というのであれば、それを尊重して任せよう、ということになった。

(3) 3日目：テーマ「ぼくたち、みんな平等？」——問答を通して相手の主張を理解する

2の答えについて答える役が当たった女生徒については、担任の教員にも3回目の授業までに、答えたいかどうか、言いたくないことはいわなくてもいい、と確認をしてもらったが、最終的には彼女が「がんばって答えてみる」と言ったこともあり、やはり彼女に答えてもらう運びになった。他の生徒たちからは、やはり「貧乏な人でも頑張ればお金持ちになれるのでは？」というような質問が投げかけられたが、女の子は自分の家のことは一切口に出さず、また腹を立てたようなそぶりも見せず、「個人の頑張りだけでは抜け出せない貧しさがある」という「考え」を一貫して主張し、進行役や先生を驚かせた。他の子どもたちも、彼女の家庭の事情を少しは知っている人もいたらしいが、「平等というのはお金の問題であると思うか？」や「貧しい人でも平等に扱われる権利はあるのでは？」という質問をし、彼女の事情ではなく、「考え」を理解しようとしたり、彼女が想定している状況について一緒に考えようと努力していた。

さらに印象に残ったのは、最後の権利についての質問をしたこどもに対して、「権利」ということが自分には分からないと、彼女が答えたことと、その後6の「平等だよ。みんな、おなじ権利をもってるんだから。」という答えについて質問を募ったときに、授業ではあまり発言することがないという彼女が「権利とはどういうものですか?」という質問をしたことである。この一連のやりとりを見たときに、この女生徒は、「貧しさ」を自分が置かれている個別状況として捉えるのではなく、そこから身をひきはがし、他の人たちと共に考える「問題」として捉え、それに対してどんな「考え」がありうるかを懸命に理解しようとしているのだな、と感じられた。このようなことは大人にとってもそれほど容易なことではないはずであり、これこそが哲学的、倫理的思考の力なのではないか、と考えさせられた。

他にも3の「平等じゃない。みんなよりあたまのいいこもいるし。」という答えに関して「頭のよさにもいろいろあるんじゃない?」や「あなたにもいいところがあるのに、どうしてひとのことをうらやましがなの?」という質問があったり、6の「平等だよ。みんな、おなじ権利をもってるんだから。」という答えに関しては「同じ権利を持っているはずなのに、どうして外国には学校に行けないこどもたちがいるんだろう?」(これについては「学校に行くことは権利なんやー」という驚きの声もあった)や前述の「権利ってなんだろう?」という鋭い質問がだされ、進行役をしていても、それぞれの発言に考えさせられる非常に楽しい回となった。3回というプロセスのなかで、こどもたちは、単に自分の思いついたことを相手にぶつけるのではなく、相手の考えが向いている方向を理解し、相手にも自分にも手応えがある質問のしかたを徐々に工夫していくようになっていた。

全体の感想としても、「質問ゲームは、相手の考えていることを理解することだけでなく、自分の考えていることをうまく相手に伝える勉強でもあったような気がする」とか、「自分が『考えている』ことを感じた」「『みんなで考える』というのはすごく頭を使うから大変だったけど楽しかった」というような感想があり、他人の考えに耳を傾けながら、そのなかで一緒に考えることを体験してもらえたと思う。

この対話からは、貧困や格差のような社会的問題についてこどもたちと話し合うことの意味について考えさせられた。小学校の道徳教育では、貧困や差別などの問題も取り扱われているが、それらはテーマに関する物語を読み、主人公の気持ちに「共感」していくものが多い。小学校の教員によれば、昔はクラスの友人が抱える問題を一緒に話し合うよう

な授業も同和教育のなかで取り入れられていたそうだが、最近は家族のことや自分のおかれている状況などについて直接子どもたちが語り合うことは、プライバシーへの配慮もあって少なくなっているようだ。しかし、今回の対話で子どもたちが実践してみせたように、貧困について自分の家庭の個別的状況を話すことと、貧困についての自分の「考え」を語ることは全く別のことである。前者は自分のことしか見えていないのに対し、後者は、自分の状況を踏まえた上で、自分とは違う他人の「考え」にも目を向け、理解し、それに対して感情的になるのではなく自分の「考え」をもって応答する、という対話における、優れて「公共的なふるまい」を意味している。道徳教育において「共感」型の教材が多く取り入れられているのは、子どもが自分の自分の事情や体験を話して傷つかないように、あるいは、貧困というような社会的問題についていきなり考えることは子どもにとっては難しいだろうという大人や教師の側からの配慮があるのだろう。しかし、今回の話し合いでは、そうした大人の配慮や心配をよそに、子どもたちは貧困について、自分の「考え」を持ち、それを意見の異なる相手に伝え、ともに考えることを行おうとしていた。社会的問題について語ることは子どもにはまだ早いと決めつけず、子どもたちをもっと信頼し、公共的ふるまいの主体として遇すること、彼らの「考え」を話し聞く場所を作ることが重要なのだと強く感じた。

4 教員による相互質問法

2010年1月には、再び5年生を対象にある担任教員が研究授業のなかでこの相互質問法を試行することになった。使われた教材は同じくブルニフィエの「子ども哲学」シリーズで、選ばれた「問い」と「答え」は以下の通りである。当日は、この内容が紙に書かれて最初に黒板に貼つけられた。

問い： ひとにやさしくしようとおもう？

答え： 1. うん。ぼくにやさしくしてくれる子にはね

2. うーん。やさしくしてもらえなくても、やさしくしなきゃ

3. うん。そしたらおかえしがもらえるし

4. ううん。だって、ぼくにいじわるする子だっているし

5. うん。きげんのいいときは

6. しなきゃ。でないと、みんなにきらわれちゃう

この教員は、それぞれが答えを選び、質問が考えやすいように、書き込みシートを生徒に配布し、最初に書き込むための時間を設けた。前年 11 月の授業と同様に、常に半数近い生徒が質問のために手をあげるという状況が今回も見られた。進行は混乱なくルール通りに行われ、教員の介入も最小限度におさえられていた。回答者となったのは 2 名であり、6 の「答え」を選んだ 2 人目の回答者に対しては、30 分間途切れることなく質問が投げかけられたが、長時間であったにもかかわらず、回答者が最後まで返答をやりきったのが大変印象的であった。

授業後に開かれた教員研究会の場で、実施した担当教員が行った説明と他の教員とのやりとりもまた、大変興味深いものであった。それを要約すると以下のようになる。

- ・今日は、子どもたちの実際の行動にみあうもの (1、4、5) が選ばれず、8 割のこどもが 2 の答えを選んだ。また、ふだんは手を挙げないこどももがんばって発言していた。教師の役割としては、「答えはそれでよいか」など、確認する程度におさえ、それ以外はこどもが進めて行った。教師として言葉を投げかけて視点を変えさせることもできたが、それはあえてしなかった。今回は、すべて任せてみようと思った。
- ・以前にこの質問法を教室で試したところ、8 分から 10 分くらいで、一つ回答についての質問は収束に向かうことが分かった。今回も 10 分くらいで収束した。二人目の回答に関しては思いのほか長く続いた。最後もう一つ回答に進もうかと思ったが、あえてそのまま続けた。二人目の回答者であった生徒は哲学が好きなんだ。ふだん算数などでは人前では言葉に詰まるところもあるが、今回は沈黙に終わらず、言葉をつなげるようになった。
- ・(教員からの質問)「もしも～だったら」と、選ばれた答えと異なる状況について問う質問が多くあった。答えた者と質問する者のあいだでずれないようにするためにはどうすればよいか？重箱の隅をつつくような質問が多かったのではないかな？
(担当教員の応答) 自分の意見を言うのではなく、相手がなぜその意見を選んだのかをきくことが目的である。君らが何を知るために質問しあっているのか？と確認するようにした。今回は、野球でいうところの「ボールを触ってみよう」の段階で、みんなが質問してみたいと思うことが達成されたのでこれでよいと思う。確かに「もしも戦争中だっ

たら」「震災時だったら」など、極端な状況設定の質問が多く、回答者の想定からかけ離れたことを議論してしまっていた。しかし、しつこいながらも、質問がたくさん出されるようになったので、いくら多くても質問することが大事と思い、禁止はしなかった。

- ・ オスカルの本に例として書かれているような質問を授業で出したこともある。すると、こどもたちは「すごい!」とびっくりしてしまった。自分たちの質問が(先生に比べて)バカバカしいと思われて、質問する意欲をなくしてはいけない。とにかく手をあげて発表するのが大事だと思った。
- ・ (質問) 教師として「やさしさ」をどう捉えていたのか?
(応答) 私がやさしさをどう捉えているかをこどもたちが知る必要はない。教師として、こどもたちが発言していることに集中した。

私たちは、この教員たちのやり取りから多くのことが教えられたと感じている。私たちも授業を観察しながら、「もしも～だったら」という質問が、回答者の想定外のことがらに踏み出してしまうので、多少なりとももどかしいと感じたのは事実である。しかし、二人目の回答者となった生徒は、それらの質問を受けとめながら、しかし最後まで立場をずらさずに答えを続け、「君の考えているやさしさと僕の考えているやさしさは違う」と相互理解のための出発点をきちんと提起していた。

担当教員も、最小限度の介入にとどめながらも、要所要所で本人の意思を確認することを怠らず、進行役として申し分ない働きを見せていた。30分間も続いた2人目への質問に関しても、回答者の答える様子をよく確かめ、責任ある判断がくだされたように思われる。これは、担任教員だからこそもつことができる生徒との信頼関係あつての判断であつたのだろう。

少なからず教員は、教員が予め想定している答えを生徒に言わせなければならないと信じている。だから鋭敏なこどもたちは教員が言わせようとしている答えを探って答えてしまうだろう。だからこそ、教員は「自分が教えなければならないこと」をあえて白紙にして、相手からそれがやってくることを受け止めなければならない。この担当教員はそのことを深いレベルで理解していたように思われる。

さいごに

これらの質問法の試行から学ばれたことは、「うまい質問」を最初から期待してはいけない、ということである。まずは、発言してみることに始め、質問がうまく相手に届かないことを実際に経験してはじめて、子どもたちは次のステップに進むことができる。失敗する可能性をはじめから摘み取ってしまえば、学習の可能性も失われてしまうだろう。このことは小学校での対話に限らず、大人たちが行う哲学カフェなどの場においてもまったく同じことがいえるのではないだろうか。対話篇で描かれているような、考えに考え抜かれた問答を私たちは期待してしまう。しかし、それはあくまで書かれたフィクションのなかでの対話であり、声をともなう肉体の対話はそのようには決して進まない。生身の対話のなかでは、見かけ上鋭くうつる質問は、却って人を黙らせ、対話を早々に終わらせてしまうのだ。

もう一つ、私たちが痛烈に感じたのは、子どもたちに任せることの大切さである。自分で考えてみることは、実際のところ、簡単にはうまくいくことのない途方もない挑戦なのである。考えてみたこともないところに踏み込むこと——それは授けることも、受けとることもできない。子どもたちが自ら状況を切り開く力を信頼しなければ、「こどもの哲学」がけっして始まることはないのだ。

【資料】

オスカル・ブルニフィエの相互質問法

オスカル・ブルニフィエは、フランスを基点に世界で活躍する哲学者、哲学対話の進行役である。この相互質問法は、進行役の特別な技能や介入によらず、参加者たちが自分たちで議論を組み立てていく、議論のやり方を学ぶ方法として考案された。

議論の場所では、複数の人から次々といろいろな意見が出てくるので、一つの意見についてじっくり考えることができないこともある。この方法ではそうしたことを避けるため、問いに対する答え（仮説）を一人の参加者が立て、全員でその答えに質問をしながら、その答えが意味すること、限界などを考えていくという方式をとっている。

仮説の提案者には、いろいろな質問を聞きながらも、最初に口に出した仮説の立場に徹底して立ち、そこから物事を考えて行くことが要求される。また、質問をする側には、自分の言いたいことはいったん脇におき、提案者の考えていることをよく理解しようと努めること、他人の考え方に沿って考えを展開しながらも、その考えの限界を探ることが求められる。

※相互質問法を行うのに有用な素材

『こども哲学 いいことと、わるいことって、なに?』より

(オスカル・ブルニフィエ著、西宮かおり訳、朝日出版社、2006)

問い: いつでもしたいこととしていいのかな?

答え: うん、したいことしてるほうが楽しいもん。

だめだよ、みんなのじゃまになるときは。

しない。だって、あれしようこれしようって決められるほど、おとなじゃないもん。

うん。よく考えてだったらいいとおもう。

だめっていわれていることはしちゃいけないんだ。

〔進め方〕

(1) 問い(議論の主題)をたてる

ex. いつでもしたいこととしていいのかな?

(2) 問いに対する一つ目の答え(仮説)を定式化する

問いに対する答え(仮説)を、参加者の一人が定式化する。

ex. うん、したいことするのはたのしいもん。

(3) この答え(仮説)の意味は明確であるか、また、それは最初の問いに答えたことになっているかを他の参加者に確認する。このやり取りのなかで、仮説の提案者はそれを作り直し、洗練させることができる。この確認作業が済んだ後、黒板などに仮説を確定させ、記述する。

(4) 一つ目の答え(仮説)の吟味、仮説提案者への質問

答えが定式化されたら、他の参加者はこの答えについて提案者に質問をする。

ex. したいことだけしてたらいいのかな? / 自分のしたいことっていつも自分でわかってる?

それが他の人の迷惑になる場合はどうするの?

この時、他の参加者は、質問するように見せかけて、自分の言いたいことを述べてはいけない。(例: 私はこう思うんですけど、それについてはあなたはどう思います? など)

質問は、仮説の曖昧な点を問う、仮説のなかにある観点を発展させる、反対する原則や事実を挙げる、など、その仮説の「内的批判」(その考えを徹底的に掘り下げ、展開すること)を行う目的でなされる。

(5) 質問に答える

仮説に対する質問に答えるのは、仮説の提案者である。提案者には、質問が明確であるか、自分の答え(仮説)に対してそれが的を得ているかどうかを決める権利があり、質問の作り直しを相手にたのむこと

や質問を却下することもできる。

提案者が質問を受け入れる場合には、それに答える。この答えが明確であるか、質問に対する答えとなっているかどうかは、質問者が判断する。

ここから以降は、最初の質問者がさらに質問をし続ける、他の参加者から質問をつのるなど、いくつかのパターンが考えられる。一つの仮説についての吟味をどこで終えるかを決めるのは、(参加者にも意見を聞くが、そのタイミングも含めて) 進行役の裁量である。

(6) 別の仮説を立てる

進行役は参加者の関心や状況をみて、一つ目の仮説の吟味を終了し、二つ目の仮説を他の参加者に提案させるよう促す。

ex. だめだよ、他の人の迷惑になるときは

この時、可能であれば、二人目の仮説(答え)の提案者に、最初の仮説と自分のものとどこが違うか、その争点はなにかということを述べてもらう。ex. 自分と他人とどちらを優先的に考えるか

(7) 【振り返り】仮説は最初の問いに十分に答えているか、仮説が表している原則や概念とは何か、仮説どうしの関係について振り返って考えてみる。

仮説がうまく言い表された場合には、それはテーマを考える上で重要な原則や概念を含んでいるはずである。その仮説ではどんな原則や概念について検討されたか、それらは最初の問いについてどこまで有効であったか、あるいは一つのテーマに関して複数の仮説(や原則や概念)が登場する場合には、それらの間の関係についても考えてみることができる。

注

- 1 ウェブサイト <http://dialogueworks.co.uk/>
- 2 本間直樹「対話を演ずる——「子どものための哲学」二つの実践から」『臨床哲学』第6号、2004年。
- 3 マシュー・リップマンが1974年に創設。ウェブサイト <http://cehs.montclair.edu/academic/iapc/>
- 4 Matthew Lipman, Ann Margaret Sharp & Frederick S. Oscanyan, *Philosophy in the Classroom*, Temple University Press, Philadelphia, 1984. 日本でも教育学を中心に研究が進められ、「リーズニングスキル」に焦点をあてた「総合的な学習カリキュラム」として調査報告がなされている。『「子どものための哲学」を取り入れた総合的な学習のカリキュラム開発』(研究代表者: 松本伸示、科学研究費平成13~15年研究成果報告書)。

- 5 前掲書 pp.131-152.
- 6 Gareth B. Matthews, *The Philosophy of Childhood*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1994.(倉光修・梨木香歩訳『哲学と子ども』新曜社、1997 年)
- 7 『ふたりはともだち』『ふたりはいつも』『ふたりはいっしょ』アーノルド・ローベル作・絵、三木卓訳、文化出版局。
- 8 本間直樹「哲学対話の諸相と「対話進行役養成プログラム」開発」(平成 19 年度科学研究費補助金・基盤研究 B・研究成果報告書『新しい公共的対話モデルの有効性の検討』、2008 年。)
- 9 こどもの哲学研究会「絵本から、ともに考える」(『平成 17 年京都市高齢者介護等調査研究事業報告書』京都市長寿すこやかセンター発行)
- 10 L.S.Vygotsky, *Thought and Language*, The MIT Press, 1986.
- 11 内田麟太郎・降矢なな『ともだちや』偕成社、1998 年。
- 12 Oscar Brenifier, *Philozenfants*, Nathan.(オスカル・ブルニフィエ『こども哲学』シリーズ、西宮かおり訳、朝日出版社) また、小学校での哲学実践について彼が体系的にまとめた著作には以下のものがある。Oscar Brenifier, *La pratique de la philosophie à l'école primaire*, SEDRAP, 2007.
- 13 「相互質問法 (le questionnement mutuel)」については、Oscar Brenifier, *Enseigner par le débat* (CRDP de Bretagne, 2002.) を参照。また、本論末尾の資料も参照されたい。
- 14 ICPIC(International Council of Philosophical Inquiry with Children) 主催、2009 年イタリア、パドヴァで開催された第十四回国際会議。同会議にて、筆者らは上記の日本での実践に基づいた考察を発表した (ペーパープレゼンテーションのタイトルは "Thinking beyond Evaluation")。

空を見つけた傾斜の土地 ——ボクの家プロジェクト「再現部」

堀 寛史

はじめに ——「展開部」から「再現部」——

ボクの家プロジェクトを宣言してから、3回目の報告である。施主と建築家、つまり、素人と玄人がまず文字を通して概念的な家作りを始め、知識と情報の交換と補完を行い、長い時間をかけ熟成し、形作りという意味での家作りがいよいよ始まった。しかし、この報告を書いているときにはまだ、家は形作られていない。現状では住宅の設計がおおかた決まり、着工のための準備をしている時期（概念と形の間にいる時期）である。

ところで、このプロジェクトはこれまでソナタ形式で報告してきている。ソナタ形式とは提示部—展開部—再現部—終結部（コーダ）という4部構成でなりたっている。今回はその再現部にあたる。再現部では提示部と展開部の主調が再現される。私たちがこれから書き記す内容もそのようになるはずである。

2009年の前半に土地に出会い、それを購入し、実際の家作り（概念から形への移行）がはじまった。今回の報告で私の部分では実践の部分に進むことができ、形を得るという実践の間に根本的な違いを経験した。その経験の中から住むことについて改めて問い、施主の役割が何であるかを考えた。施主こそが住むのであるからその問いから逃げてはならない。つまり、あらかじめ建っているところに移り住むのではなく、住むという目的があるので家作りを行うのである。今回はそのことについて触れることができた。それが私にとっての再現部であったと思う。そして、実際に始まった家作りの経過と苦労話を書いた。家作りにおける理想と現実を垣間見ることができると思う。

小野氏において、これまで2度の報告から得られた知見を押し広げて、制作における重要なキーワード、「新鮮な自然さ／自然な新鮮さ」に導かれたように至った。これまでの思考を再現したことによってなしえたのである。小野氏は以前から「外と内」や「ものとこと」といった相対概念から論理を構成することが多い。それは何かしらの対象（場合によってはぼんやりしたもの）をつかみ取るための方法としてそのように構成してきたの

だと思う。しかし、今回、先のキーワード「新鮮な自然さ／自然な新鮮さ」をあらわすため同じようなアプローチで進んでいくのだが、相対できないものと出会う。それは実際に存在するものとして、また重要なメタファーとして「空^{そら}」の概念である。この概念に至った小野氏の中にどのような形が目覚めたのだろうか。

次回のコーダ（終結部）を書いている頃には実際に住んでいるだろう。そして、そのまま末永くそこに住むことになるだろう。これまで行ってきた協働により家は形になりかけている。ボクの家に住むまであと一步の所にたどり着いた。今の興味は住むために建てた家がどのような形を持つのかである。そしてこのプロジェクト自体がどのような意味を持っているのかである。そこにたどり着くために今回の報告の到達点はお互いにとって、そして何よりもボクの家にとって重要な意味を持つであろう。

イメージから形の間に住む

ボクの家プロジェクト施主編「再現部」

堀 寛史

我々は、住むことを能くする場合にのみ、建てることのできる

マルティン・ハイデガー

1. 住むための家を建てること

幼児的万能感の中にあった壮大な野望や胸躍るような冒険物語を夢見るよりも現実的な自分の存在について強く意識できるようになってからは人生に安定を求めるようになった。親の元を離れ、仕事に就き経済的に自立し、家庭を持ち、人生におけるいくつかの不安から解放されたような気がした。そして人生は安定したかのように思えた。しかし、その安定していると思っている最中には何が安定で何が不安定なのか考えていなかった。単に、社会的地位や収入の中にその価値を置いていた部分が私の中に確かにあり、一部での安定に浸っていた。つまり、不特定の誰かと比べた自分について、安定なのか不安定なのかを判断していたに過ぎないのだ。そう考えるとまだ幼児的万能感の中にいた頃とあまり変わらない自分と出会う。

家を手に入れようと思った当初の理由はおそらく「家を建てること」という行為の方に重点を置いて考えていたと思う。それはステータスシンボル（かつてあるクレジットカードの審査基準に自家保有の項目があった）としての家であり、住むことを主体としていない。単に、保有するために建てる家である。そこに経済的な安定によって家を建てることのできる自分の中に一種のナルシズムを見て取れる。初めの頃どのような家に住むべきかの問いが希薄であり、考えたのはどのくらいの金額で家を建てられるのか、その程度であった。

住むための家を見るより値段を見ていた頃、よくわからない違和感を覚えていた。それを少しでも解消できればと思い、2006年7月12日に一冊のノートを購入し、まだ見ぬ家と向き合うことにした。そのノート（住宅ノート）は「良い家」について時間をかけて

考えていこうという内容からスタートしている。このノートの作成を契機に家を建てられるというナルシシズムから、住むための「家を建てること」へ意味は変化しようとしていた。この変化が真摯に住むことに向き合うことであった。そしてノートのページが埋まっていく経過の中で違和感は少なくなっていく。ただし、違和感の変化に伴い次々に家に対する問いが現れ、それを少しずつ解決していかなければならなくなった。

解決しなくてはならない課題の中心は住むこととは何であるかを明らかにすることである。この課題にこれまで2つの論文^{1,2}を通して考えてきた。今回もそれを避けて通れず、そこに足を踏み入れることから今回の内容に進んでいこうと考える。

2. 住むこととは何か

住むことは普段の私たちの生活の中で当たり前になされている、そう思っているといつて間違いはないだろう。居住する所がどのような形であれ、どこかに住んでいる。それは寝食をする場所にいることであり、暮らすことである。生まれ落ちてから、今までどこかに住んできたのである。そしてこれからもどこかに住むのである。しかしながら今住んでいるからと言って、住むことそのことを十分に理解しているとは言えないだろう。このようなことは当たり前であるからこそ、それを探求し、知りうるには困難を伴う。本節ではその困難の解決に挑戦してみる。その挑戦への足がかりとしてハイデガーの考える住むことを題材として取り上げ、そこから私にとっての住むこととは何であるかを考えてみたい。

ハイデガーは『存在と時間』（1927）第1部第2章第12節の中で「世界内存在」の分析を行い、内存在について「何かの内で存在すること」ではないとし、以下のように述べている。

「内」in は innan- に由来し、これは住む、居住スル、滞在するということであり、「で」an は、私に慣れている、何々と親しんでいる、私は或ることを手がけているという意味である。「内」は、私ハ住ミツクとか私ハ敬愛スルという意味での私ハ世話ヲスルという語義を持っている。――中略――私があるというときの「ある」という表現は「もとで」と連関があり、「私がある」は、これはこれで、私は、何々のもとで、つまり、これこれしかじかに親しまれているものとしての世界のもとの中で住んでいる、滞在していることなのである。「私がある」の不定法として、言いかえれば、事

実範疇として解された存在は、何々のもので住んでいる、何々と親しんでいるということの意味する。したがって内存在は、世界内存在という本質上の機構をもっている現存在の存在を、形式的に実存論的に言いあらわしたもののなのである(傍点原著者)(ハイデガー .2003,pp.138-9)

ここでは内存在は空間的あるいは範疇的な存在ではなく、実存論的存在であると述べられている。注目すべきは「内」の解釈であり、それは住むこととされている点である。「私がある」ことが住むことでもあり、親しまれているものとして住んでいる。また、敬愛スル、世話ヲスルという形で私たちは住んでいるのである。ここでは私の存在と住むこととの関係について述べられており、住むこと自体が私たちの存在を規定していると読み取れる。

このことを踏まえた上で、『存在と時間』の後にハイデガーが分析した住むことを確認していく。そのために「建てる 住む 思考する」(1954)を参照する。これはハイデガーが「ダルムシュタット会話」(1951年)のシンポジウムの中で話したものを論文として発表したものである。その中でハイデガーはまず「すなわち建てることは、単に住むことへの手段や方途ではない。建てることはそれ自体において既に住むことである」(ハイデガー .2009,p.129)と述べている。これは住むことが目的であり、建てるのが手段であるといった二分的な関係性ではなく、住むことそのものに建てるのが従属していることを指している。まずそこに家があるのではなく、住むことがあり、建てるのが出現するのである。内存在の分析において住むことは存在そのものであった。そのことから住むために建てるという関係性は理解できる。

次に、「建てる 住む 思考する」の中で住むことはどのように定義づけられていたのかを確認する。ハイデガーは「住むとは何であるか」との問いについて、住むこと(Wohnen)と建てること(Bauen)との語源の比較から読み取ろうとする。そして、以下のように述べている。

- 1 建てること Bauen は本来、住むこと Wohnen である。
- 2 住むことは Wohnen とは、死すべき子どもが地上にあるその仕方である。
- 3 住むこと Wohnen としての建てること Bauen は、自らを解き開いて、育む Bauen すなわち成長——および建物を築き上げる Bauen である(同上 ,p.132)

そして、「住むことの基本輪郭は赦し免ずること (Schonen)」(同上,p.133) であるとし、「赦し免ずるとは、四なる集い³とその本質において保護すること」(同上,p.135) であると述べている。Schonen の辞書的意味は「いたわる、大事にする」であるため「保護する」との理解が最も適切であると考えられる。つまり、住むとは保護し、世話ヲシ、敬愛スルこととも言えるのである。このことからハイデガーにとって住むことは私たちの存在そのもののあり方であると言え、そして、その存在を成長させることが建てることであるのだ。この考えから、住むために建てるとは、私たちの存在を「保護し育む」、「世話し成長させる」というあり方であることがわかる。

そしてこの住むことは物によってその存在を顕わにされる。「住むことはむしろ、いつでも既に物たちのもとに滞在することである。赦し免ずることとしての住むことは、四なる集いを、死すべき者どもがそのもとに滞在するものの中に、すなわち物たち Dinge の中に保置するのである」(同上,p.135)。この物とは建てることにおいて建物である。この物は数学的(数值的)空間にあるのではなく、場所(ort)にある。この場所とは或る特定の場所であるのだが、私たちにとってそれがそこにあると思わせている場所(想いを向ける場所)である。このような場所に私たちは建てることができる。それは前述の内存在の空間的あるいは範疇的な存在ではなく、実存論的存在であるという部分に関わってくる。

それらを踏まえハイデガーは「我々は、住むことを能くする場合にのみ、建てることができる」(同上, p.144) といったのである。これには単に偶然に滞在するのではなく、その場所で私たちそのものを保護し、育むことができるが故に、居るために建てること許されるのである。ハイデガーにとって死すべき存在である私たちが住むために建てることについて問立て、それについて思考に値する何かとして考え続けることが重要であるのだ。おそらくそれが私たちのひとつの存在のあり方なのであろう。

以上のことからハイデガーにとって住むこととは、物(建物)によって開かれた場所で、自らを解き開いて育むこと、そして死にゆくことであると読める。このあり方をあらかじめ考えることによって建てることができ、そして住むことができるのである。そのことを「住むことは、死すべき者どもがそれに従いつつ在るような、存在の基本輪郭である」(同上,p.145) と述べたのである。

このような解釈は昨年の報告で小野氏が述べていた「Living room / Dying room」の発想に近いのではないかと気づかされた。私たちが生き、そして死にゆく存在であるならば、

必然的に住むことはその中にある。「Living room / Dying room」はその空間機能としての存在ではなく、場所としてあり、その場所を通して私たちの人生を表現する所なのではないだろうか。

ハイデガーの住むことを考えた後に、これから私たちの文化における住むことはどのように考えられているのかを漢字の語源から考えてみる。これはハイデガーの語源を探る試みと同じ意味を持つ。その中から私にとっての住むことは何であるかを明確にしたい。

白川静『常用字解』で「住」を引いてみると以下のように解説される。

形声。音符は主。主は灯火の形で、が灯火が燃えている炎の形で、その下の^{あぶらざら}銚と^{あぶらざら}その台である。灯火の台は直立しており、柱と似ているところがある。柱を並べて建物を建てて人の住む所を住という。それで「すむ、すまう」の意味となり、また「とどまる」の意味があるので、久しく駐まる所を住居（人の住んでいる家や場所）という（白川.2003.p.288）

住は火の付いた灯火（主）の横に人がいる状態を表現している。灯火は古来では長老によって守られる神聖なものであった。そして、直立した「柱」で灯火を守り、先祖を祭る神聖な建物である^{みたまや}廟が「家」である。字の成り立ちから見ると「家」が甲骨文字であり、「主」が金文であるので「家」の方が古い。その後に「住」ができてことになる。想像になるが、人が灯火を自由に使えるようになって初めて「住」という文字が必要とされたのではないだろうか。この灯火の使用により夜の生活が変化し、人類は活動時間を太陽の光に委ねなくても良くなった。また、冬の寒さも火を使って調節し、活動範囲が広がったとも言える。

次に現代における灯火が持つ象徴的な意味について考えてみる。その象徴的なことをマイケル・ローゼンの『悲しい本』（2004）という絵本や荒井良二の『きょうというひ』（2005）という絵本の中に見ることができる。特に『悲しい本』の中で、ローゼンは息子の死を悼み、その悲しみから立ち直るためにろうそくの灯火によって希望を導き出そうとする。ここに灯火が象徴的に希望を意味していることが確認できる。またアンデルセンの「マッチ売りの少女」（1848）も炎の中に希望を見いだした。私たちにとって灯火（炎）は象徴的に希望を含んでいるのではないだろうか。

サイモン・クリッチリーは『哲学者たちの死に方』（2009）の中でガダマーは人間に最

も必要なのは希望であるという到達点に至ったと述べている。希望があるからこそ私たちは生きていけるとガダマーは考えたようである。つまり、希望は人生の足下を照らす灯火のようなものかもしれないのだ。ここまでの飛躍は半ば妄想的かもしれないが、住むと灯火と希望はどこかでつながっており、無関係ではないと私は考えている。

では、結局、住むこととはいったい何なのであろうか。一昨年報告では住むことについて考えるために私自身の物語りを読み込むことが必要であると述べた。また、昨年度の報告で私は住むことを熱の安定であると捉えた。それは量的・質的な熱であり、単純に温度に還元されるのではなく、快適さや調和、美を含意している。そして、今回、ハイデガーから住むことは住むこととは、物（建物）によって開かれた場所で、自らを解き開いて育むこと、そして死にゆくことであると述べた。さらに、「住」の語源から灯火と希望の意味を導き出した。これらを以下のようにつなぎ合わせ、住むことを考えてみる。

まず第1に、「家に住む」との条件が必要である。その家を通して住むが表現されるからである。しかし、住むことをあらかじめ考えて建てる必要がある。第2に、住むのは私であり、家は私の生き様を育む場所である。これまで刻んできた物語りをその場所で受け継ぎ、続けていかなければならない。さらには私の家族にも同様のことがいえるのである。第3にその生き様は快適さで支えられる。快適さとは安定でもあり、その上で日々を育み、希望の中で生きていく。これら3つのことが混じり合う場所が家であり、そこに在ることが私にとっての住むことなのだと考える。

まだ不十分な理解であるが、私にとっての住むことの形が少しできあがってきたように思える。そして、このような想いをもちつつ、2009年の1月から実際の家作りを始めた。それは想い（イメージ）を形に変える作業であり、これまでに打ち立ててきた概念を実践することでもある。その実践をまだ途中であるがこれから報告していくことにする。

3. 土地との出会い

家を手に入れたと考えたとき、多くの場合、理想の家を思い描きつつ施主の年収と事前資金（一般的に頭金と言われるもの）から、どのくらいの資金が準備できるかを考える。多くの場合住宅計画は、まず最初にこの金銭的な枠組みに囲われることから始まる。そして、現在の職場との距離や家族の生活状況（例えば、子供の教育場所）などを考慮して、どの地域に住むか（住むことが可能か）を考える。幅広い選択肢から、ただ一つを選び出

し、そこから生涯動かないつもりの方所を決める判断は簡単でない。さらに理想を夢見て、感情的にそこに住みたいと思っても金銭的制限は目の前に強力に立ちはだかる。住宅計画は数多くの理想と数多くの現実のすり合わせが最後まで続く心身に疲労を蓄積させるプロセスであると経験的に断言する。

今回、有る特殊な土地と出会い、土地購入のプロセスを経験した。さらに、家を形作るための施主（家族）と建築家との協議も経験した。いくつかのことについて、過ぎてしまえばたいしたことがなかったように思えるが、プロセスの途中にいるときには多くの葛藤があった。それは、これまで行ってきた単純に「ボクの家」について考えるという「想い（イメージ）」を馳せることから現実的に「形」に変えていく作業への移行の中にあった。その「想い（イメージ）」と「形」には差異があり、多くの葛藤を生んだ。また自分と他者との交渉から自分の理想と家族の理想、建築家の理想との地平が融合するためにはどうすべきなのかということも考えさせられた。さらに土地と建物の現実的な制約の問題を知らしめられ、形や建築コストといった現実を受け入れることにも多くの葛藤があった。

これまで行ってきた2度の活動報告で家について、現実的な作業を通して省みるとそこには理想論しかなかったかのように見える。実際のところ形無いものが形を持つ（形作る）ことに自分の想いがそのまま形になるわけではないと思った。また、自分の想いというものが常に正しいわけではなく、他者の意見によって自分の想いよりもずっと良い形になり、はっと驚かせられるという経験もした。結局のところ、家作りは（当たり前であるが）作り始めてみなければ目に見えてこないものであった。

その土地を見つけたきっかけは努力して探した結果ではなかった。「たまたま見つけた」、その表現以外を使おうと思うと運命的や啓示的といった大げさなものになってしまうため、偶然を採用したい。その偶然とは古くから使っていたテレビが見にくくなり、大型電器量販店のお年玉セールの際に、思った以上の値切りに成功したため購入したテレビがきっかけであった。

最近のテレビはウェブブラウジングができる。せっかくの機能であったため一度くらいは使ってみようと思い、ケーブルを接続し起動してみた。最初から設定してあったサイトは見慣れないものであったが、一般的なポータルサイトの形をとっていたので使い方には困らず、いくつかの項目を見てみようと思った。そこで気になったのが「不動産」の項目であった。その当時、家を建てるのはもう一年先であると考えていた。理由は単純に資金

としての頭金がないためであった。しかし、その「不動産」の項目で見つけた土地は一年先であるという想いを打ち崩した。

これまでインターネットで土地の検索を行ったことは多くあった。しかし、テレビによってつながったサイトはこれまで使用したことがないものであり、半ば導かれたようにその土地を見つけた。サイトで見つけた土地の場所、値段、広さは理想的であった。値段に関してはその周辺の相場に対して 1/5 程度であり、あまりの条件の良さに訝しがらざるを得ない何かを感じた。とにかく、その土地を実際に見て、安さの理由は何であるかを確認することにした。

初めてその土地を見たときは正直なところその傾斜の具合に驚いた。土地のほとんどが川に向かって傾斜しており、どの面に家を建てることができるのかわからなかった。通常の考えからだとそこに家を建てるという発想はなく、あれは宅地ではない、ただの崖であると思うだろう。しかし、土地を見つけて、そして確認してから 1 週間後の住宅ノートを見てみると、小野氏にすでに土地を見てもらいたいと依頼し、またいわゆる金策に悩み、銀行員の友人に相談を持ちかけていたことがわかった。「たまたま見つけた」土地に対する価値判断は早い段階で買いであった。悩んだのは専門的視点からの補強意見があるかどうかとどのようにして購入したらよいのかという方法論についてであった。

その土地の可能性をいわゆる一般の視点から外れたところで見えていたのはこれまでの活動の成果であったと思う。つまり、土地の価値を資産としてのみ読み取ろうとするのではなく、建つであろう形を、土地を見た結果でイメージして、土地の可能性について読み取ることになったのだと思われる。しかし、そのときの間違いなく面白い家になるという思いこみは、その段階では家族にとって喜ばしくない発想であった。

土地を見た瞬間に一つのイメージが目には浮かんだ。それは以前から興味を持っていたスイスの建築家ピーター・ズントー (Peter Zumthor) 作のヴァルスの温泉施設 (Therme Vals) だった。私にとっての傾斜地における建築の理想はこれであった。理想となった理由は風景との一体化であった。それはその敷地にフィットした建築であり、おそらくずっとそこにあることが許される建築であると思ったからである。これから建てるかもしれない家もそのようにあって欲しいとそのとき思った。

小野氏は『ヴィヴィット・テクノロジー』のあとがきの中で「思えば建築家は「見えない風景を見えるようにする」(松山巖) ことが役割だとしたら、可視化した風景とその後こそが建築家の責務が問われる部分であろう」(小野 .2007.p.280) と述べている。私自

身は建築家ではないのだが、そのときに「見えないはずの風景が見えたような気がした」のであった。おそらく写真で見たヴァルスの温泉施設と川に向かって傾いている土地が私のイメージの中で重なり合い、「見えた気がした」のだと思う。このイメージが私の購買意欲を高めたと言って良い。

イメージの惹起によって購入意欲が高まったのだが、購入の決断は一人で決めることはできない。これから行おうとしていることは高額な買い物である。また生活の拠点としてその場所に腰を据えるなどの意味から妻（家族）と十分に話し込まなくてはならなかった。妻においてはこの土地の購入について私のいつもの物を欲しがる一種の癖のように捉えていたようだった。つまり、待っていれば熱はいつか冷めるだろうと思っていたようだ。ところが私の熱は冷めることなく購入の算段が進んでいき、妻とは何度か衝突することとなった。お互いにとってその土地が本当に必要なのかを何度か話し合った。建築家や家づくりサポートを行っている専門家などから意見を聴きつつ、それらの情報を可能な限り包括的に捉えて、購入へ進んでいった（実際のところ妻にとっては私に押し切られたという印象を強く持っているかもしれない）。

妻にとっての一番の不安は安全性であった。住宅ノートに「あんな斜面に家が建つか？」という妻の記述が残っている。これはもっともな意見であり、いくらか建築についてわかってきたとはいえ、構造における安全性について正直なところ全くわかっていなかった。また、河川局から建築を許可するためには 100 年に一度の洪水によって敷地が浚われても自立する家でなければならないという注文を突きつけられていた。このような安全性に関しては私の方から解説できないので、回答を小野氏に依頼した。これは今回のプロジェクトの重要な課題となった。そして、その部分を計算上解決する（その時点では仮の段階であったが）ことで土地を買う流れはズいぶん前進することとなった。

土地によって引き出された私の中のイメージは日々膨らんでいった。そのイメージは現実的な問題としてある予算の制約などがない幻想的なものであった。その幻想は雑誌で掲載されている笑顔で写る家族の食事の場面や窓を開け放ってテラスでくつろいでいる風景と似ていた。どこか非現実的な姿で、生活を写しているようであるが、実は作られたありきたりな固定概念であったかもしれない。住むことは笑顔で止まっている人々のことを指しているわけではない。それは時間的な変化や肌で感じる質的な変化を含んだアクチュアルな出来事によって成り立っている。瞬間的に買うという行為に飲み込まれて幻想が生まれたに過ぎないと今は思うのだが、私たちが思い描く未来とはどこか非現実的な要素を多

分に持っていると思う。2 節で述べた住むことの考察は土地を見た段階ではまだ理想論であったかもしれない。

4. 待つことが施主の仕事

——銀行融資審査と着工までのプロセスからわかったこと——

土地を購入すると決めた後に行うことは金融機関から融資可能かどうかの審査を受けることであった。審査を受けて融資を得ることは、施主が担う家作りにおける重要パートであった。この審査で私は疲弊させられたのだが、家作りにおける施主の実務は実のところこの部分しかないのではないだろうかと思われた。それは重要な仕事であり、返済が可能な額を金融機関から借入れ、その金額をもとにどの程度の規模の建築が可能かを検討することになる。建築家は金額に見合った建築を考え、それを形にするのである。

建築家が形を考えることとは違った種類で、施主はいわゆる金策に苦心惨憺する。その苦心は私だけにおきた個人的なものだったのだろうか。それについて自身が建築家であり、自邸を建てた馬場正尊『「新しい郊外」の家』(2009)を見てみると同様に融資を受けるための審査に苦心していた。その中で馬場氏は融資のための審査の難しさを経験し、許可が下りない度に「まるで大学受験の不合格通知を受け取ったときの気分」(馬場, 2009, p.73)と表現している。私も最初に審査に行った銀行で、融資額0円の査定を受けた。そのために馬場氏のこの表現場身にしみて理解できる。

通常、住宅ローンを借りる際に審査される内容は、完済時の年齢、勤務形態(勤務先)と勤務年数、返済負担率、借入れ申込金額と頭金、健康状態、購入物件であるとされる。これらの内、多くの部分が私自身に対する審査である。もっとも苦心したのはこの私自身を査定されるという部分であった。住宅ローンを組む際の査定は言い換えれば私自身の価値を金銭的に査定されることであったような気がしている。「あなたの現状に対してこの金額までしかお貸しできません」という査定である。これには過去の収入の実績が必要で、未来への可能性で判断されるわけではない。これまでどのくらい稼げたのか、それが私に突きつけられた私の価値であった。

極端に言えばこれまでどのように生きてきたのかを知らせて、それについての査定をされる。ローンの借入れには返済ができるかどうかを調査するのは当たり前であるが、査定を受けている際は今の私を全く見てくれないと言った感覚があり、それに違和感を覚え

た。私自身の何かをひどく刺激され、審査を受けている最中（10 日前後かかる）は精神的に落ち着かない日々が続いた。

全部で 5 つの金融機関の審査を受けた。同時進行での審査もあったが、満額回答は 1 つだけであり、他の 4 つは希望融資額の 8 から 9 割の回答であった。先に述べたように融資不可との回答もあった。これらの結果は私に対する信用に関わっており、そこから、社会的価値が低いという査定を受けたように感じた。妄想的であったかもしれないが、そのときは確かにそれに悩まされた。

この感覚の根底にあるのは 1 節で述べたナルシズムにあるのだと思う。審査に通って当たり前だという過信したナルシズムである。付け加えて、このチャンスを失いたくないという恐怖でもあった。私の中の臆病さが表面化し、それをうまく支配できなかった。「これまで」が査定対象であるためじたばたしても何も変わらないことはわかっている焦り、その焦りに苦しめられた。追い込まれる日々が長くなるにつれてナルシズムを満たされたいとの思いよりもこの苦しみから早く脱したいとの思いが強くなっていった。ここではただ待つことのみが許されていた。

ただ、待つことしかできなかった銀行審査は私に対して苦痛を与えてくれた。感覚に刺激するのではなく、何かすることに意味を持たせず、単に待ちなさいと指示されただけの期間、私の中で根拠をもてない可否の結果が激しく揺れ動いた。結果次第で夢が潰えるため、可であることしか望まないのであるが、否が連続していた中での待つことの中に希望は薄れて行っていた。

今になっては、土地の価値と私の価値のどちらに審査の影響が強く出たのかはわからない。ただし、家を建てることの根本的理由が自身のナルシズムを満たすための部分があったため、私の価値を計られることに苦しめられた。結果的には住宅ローン審査が通って、施主としての重要な仕事を成し遂げたと感じたのだが、突きつけられた私自身の価値の問題は何も解決していない。たまたま受け入れてくれる場所があったという偶然に委ねたという解釈でしかない。

以上のように銀行審査を待つ間は希望の行き先を閉じられる可能性があったため苦痛であった。しかし、待つことは終わらない。施主は家が竣工するまでの期間も待たなくてはならない。現状では土地を見つけてから約 2 年の間待つことを命じられている。ただし、銀行審査の時の待つとは意味も感覚的にも違っている。私たち家族の希望のために待つのである。

この活動の第1回目の報告で、施主が家に対して行うべきことは「建つであろう家の構想を具体的に顕にする」ことであると述べた。この考えは今も揺らいではない。さらに、2節で住むことをある程度明確にし、それを伝えることが施主の家作りなのだと考える。今回、実際の家作りを通して、これらがどこまで実践できたのだろうか。

現状（2010年2月上旬）では、家の設計が終わり、春に建築が始まることになっている。小野氏によって設計された家は特殊な敷地の景観を壊さず、しかし、大胆かつ複雑な形になっている。この設計に行き着くまでに3度の抜本的な変更を余儀なくされた。それは敷地の制約と資金の制約が理由である。

住宅設計の際に建築家は施主の要望のヒヤリングを行い、それを含めた形を作る。どのような形にして欲しいと言うよりも、こんな機能が欲しいという形の注文が多かったと思う。私と妻と子供にとって必要な機能を伝えた。また、少々抽象的な課題への回答を促すような注文もした。小野氏へEメールで送った代表的な注文を以下に示す。

住むことについて考えました。

そこで、出てきたキーワードが快適性・行動性・生産性でした。

これはアクチュアルな住宅に対応します。

1. 快適性：温度・風景・イメージとして柔らかい、家族との快適な距離が保たれている。
2. 行動性：家全体の温度が安定しており、のびのびと行動ができる。

→したいことがあってそれができるようなスペース

3. 生産性：住宅と家族が何かを生み出せる家。

→住宅がエネルギーや野菜を生み出す。家族が何かをプロダクトする。

これら3つのキーワードをつないでいくことがアクチュアルの要素であると思っています（2009年4月27日のEメール）

私にとっての最も重要な注文は以上の3点であった。小野氏がこの注文をどのように解釈するのが私の楽しみであり、逆に不安でもあった。この注文は言葉であり、形を持っていない。それが小野氏によって解釈され、どのような形になるのかはほとんど想像が付かない。ヒヤリングが終われば、あとは待つだけであった。

ところで、待つことの中には何が含まれているのだろうか。おそらくその根底には信頼があるのだと思う。ただし、それは相手を絶対的に信頼するのではなく、相手を信頼しな

くてはならないという信念である。また、相手にこちらの希望を読み取ってもらっているという期待がある。さらに、待つことに終わりが来るだろうという確信が同時にあると考える。

家作りを実際に開始して、待つことが非常に多かった。その根本的理由は一人ではなく、かならず私とは別の誰かの行為があったからだ。その行為の行く末を待っていたのだ。無人島でたった一人の小屋作りの際には待つ必要はない。その理由は家を作る行為の主体が自分であるからである。しかし、通常の家作りは誰かとの協働行為である。そして、施主が実務として行える行為は金策なのである。それ自体も金融機関に判断を委ね待たなければならなかった。

今回見つけた土地には多くの制約があったため待つことは避けられない、その覚悟があり臨んだ家作りなのだが、家の姿が少しずつ見えてくるについて急ぎ足になる自分がある。ふと気づくと新たな生活に夢を馳せている自分がある。これまでの活動の成果がイメージから形になることへの喜びと安心は不安や焦燥といった副作用を呈させる。

私にとって待つことは私の存在を小さくしつつ、誰かに可能性を託すことである。待つことは私から超えてた希望を誰かに探ってもらうことである。いくつもの制約を乗り越えてやがて行き着く終焉を迎える準備のために私は待つのである。

今は家作りから家に住むことへの移行期である。言い換えれば私はイメージから形の移行の間に住んでいる。ここには希望があり、未来に向かう意志がある。

施主である私は住むために建てる私たちの家作りはいよいよ佳境にさしかかったのだ。

注

- 1 堀寛史・小野晁彦 (2008). アクチュアルな住宅をつくるために——ボクの家プロジェクト「施主編プロローグ / 建築家編」—— 臨床哲学 9, pp.61-90.
- 2 堀寛史・小野晁彦 (2009). うちとそとにひらかれた「自分〈たち〉の場所——ボクの家プロジェクト展開部—— 臨床哲学 10, pp.35-80.
- 3 四なる集い (das Geviert) とは、大地と天、神的なものたちと死すべき者の四者の統一を指している。

引用文献

マルティン・ハイデガー, 原佐, 渡邊二郎訳 (2003) 『存在と時間 I』. 中公クラシック W29. 中央公論新社.

マルティン・ハイデガー, 大宮勘一郎訳 (2009) 「建てる 住む 思考する」, ハイデガー 生誕 120 年、危機の時代の思索者, KAWADE 道の手帖, 河出書房新社, pp.128 – 148.

白川静 (2003) 『常用字解』 平凡社.

小野晁彦・門脇哲也・乾陽亮編著 (2007) 『ヴィヴィット・テクノロジー 建築を触発する構造』, 学芸出版社.

馬場正尊 (2009) 『「新しい郊外」の家』, 太田出版.

参考文献

ローゼン作, ブレイク絵, 谷川俊太郎訳 (2004) 『悲しい本』, あかね書房.

荒井良二 (2005) 『きょうというひ』, B L 出版.

アンデルセン, 掛川恭子訳 (2006) 『マッチ売りの少女』, ぼるぶ出版.

サイモン・クリッチリー, 杉本隆久ら訳 (2009) 『哲学者たちの死に方』, 河出出版書房新社.

鷺田清一 (2006) 『「待つ」ということ』, 角川選書.

小野 暁彦

1. 序 ー新鮮な自然さ

「空間の『すがた』（素一形）」¹という文章において私が整理しようとした問題は「経験」と「制作」の間に横たわる深い溝についてであり、それを乗り越える可能性へ向けての軸の探索であった。その際に「こと」と「もの」という分け方、さらには「すがた（素一形）」「かたち」という分け方を利用した。「経験」においては、木村敏が「どのようなことでもすべての物的な姿をおびる」（木村、1982.p.20）と言うように、あらゆる「ものごと」は、様々な「もの」度「こと」度をもつとはいえすべて「もの」と「こと」との混成系であり、さらには「こと」が「もの」を介して現れるのだというふうに言える。

「制作（設計）」が「もの」の配置や構成・構築によって「かたち」をつくり「こと」のフローを調節することだとして、そこで生き生きとした「こと」がほとぼり出てくる時、「かたち」が、（固定的な状態ではなく）流動的な状態である「すがた（素一形）」として機能しているのではないか、という仮説が立てられる。「すがた（素一形）」は「かたち」への方向性やポテンシャルを持ったプレフォルムの状態（つまり「こと」度を最大限保ちつつも「もの」へ傾斜し集束するポテンシャルエネルギーとベクトルを有した状態）であり、その地平においてこそ、設計過程における施主と建築家のコミュニケーション回路の可能性が探求されるべきではないかと考えた。さらには、「制作」行為が形への集束という避けがたい作業を前提としているとはいえ、その中にもまた「仮説」と「検証」という「流動」と「固定」のサーキットが折りたたまれているという意味においては、設計作業における「仮説（経験）」と「検証（制作）」もまたその「すがた（素一形）」という状態において行われるべきであるだろう。

そこでまずは「すがた（素一形）」について考察することが「経験」と「制作」との架橋のアクシスになりうると考えることができた。だがもちろん事はそう簡単ではない。上記の考察の結果は、もともとパラメーターが多い不純な多様体である建築の「制作」と「経

験」をできるだけ単純化することなくそのまま多様体のまま捉えようとすることに近く、それは現象学者が生を、経験を、世界を、できるだけそのまま抽出し言葉に表現しようとしてきたことと同じように困難であろう。だからしばしば建築家は、そしておそらく影響力の大きい建築家であればあるほど、極端かつ先鋭的な「単純化」において「かたち」(もの)を提示し、むしろ「すがた」(こと)との距離や対峙において「こと」を吸引する方法を選んできているように思う(強力な磁力により多様体の磁場を一意的に制御し集中させる方法であるが、しばしば見たこともない鮮烈な空間が生まれているのは確かだ)。もしかしたら「フィット」することだけでなく、離れること、「フィットしないこと」にはそのような力があり、それが「こと」のほとぼしりを誘っているということも考えてみる必要があるのだ。先の私の文章の中にもそのあたりに接続する断片は登場している。例えば、「とはいえ、やはり手の届く範囲は「もの」度が高くなり、届かない範囲はぼんやりと「こと」度が高くなる、と言えるだろう」といった部分などが相当する。

続く「うちをつくる、うちをひらく」²という文章では、「空間の『すがた』(素一形)」の中で記した以下のような部分が中心テーマとして引き継がれているといえる。「ちなみに世界をその都度新鮮に見ようということ、あるいは新鮮に見ることができることは人が生き生きと生きていく上での最も重要な態度・能力だと私は考えている」。つまり、「うち(家)」をつくるということは、すでにあらかじめ内として現れている世界にさらに内をつくるということであるが、それはただ「外」のカオスから離れ「外」を閉ざしひたすら「内」に籠り安定し日常の無感動に墮していくということではなく、それとは正反対に、その「うち」の中心(ダイニング)において絶対の「外」(死)との垂直的な往還のダイナミズムを有し、また外との不可視な接続経路によりすでにあらかじめ内としてその都度現れつづける究極的に新鮮な日常としての内への驚異の念を発見できるようなそのような「うち(家)」をつくることだということである。「うち」は惰性に陥る場所ではなく、「新鮮な自然さ／自然な新鮮さ」を獲得する場である。

かつて私は、指揮者カルロス・クライバーと建築家鈴木了二を「enliven という働き」という点において結びつけた文章の中で次のように述べた。

クライバーは練習で楽員に「内面からの表現力に満ちた音楽」を求めるが、鈴木もまた「内面からの表現力に満ちた」建築である。しかし、それはクライバーの演奏が大きさではなく自然であるのと同じように自然なのである。「物質試行 47」もま

た精緻なコンテキスト読解の骨格の上に受肉した、よく知っているはずなのに初めて体験するような強烈で自然な「新鮮さ」を持ちあわせている。それは数百年後にまた訪れてみたいと思わせるような自然な新鮮さである（小野 .2005.p.26）

鈴木了二は次のように言う。

住宅なら、何よりも「新鮮さ」が一番だ、と思う。もちろんそれが意匠やデザインやアイデアなどの「新規さ」を意味しないのは当然だ。そんなものはすぐ古びてしまう。ここで言おうとしている住宅の「新鮮さ」とは、できあがった最初の瞬間のことではない。瞬間ばかりではなく、いつ何時でも、そしていつまでも、それが常に新鮮であり続けるということだ（鈴木 .2001.p.11）

このあと、鈴木は「新鮮なものは本来は自然に腐っていくもの」とした上で、「ここで話題にしているのは『新鮮さ』という、ある種特別の性質についてである」とする。そしてその性質は「価値概念とは全くの無関係であり、いわば無為に備わった鉱物質の性質ともいうべきものだ」（鈴木 .2001.p.13）と言う。

鈴木はまた別のところ（「物質試行 47 金刀比羅宮プロジェクト」の解説）では以下のよう語る。

この仕事は、あらかじめ見出されていながら、しかし、いまだ誰も目にしたことのない場所＝風景を明らかにすることではなかっただろうか（鈴木 .2004.p.95）

「物質試行 47 金刀比羅宮プロジェクト」を体験した時私は、鋭く真新しいのにずっと前からそこに存在しているかのように感じ、また地中が宙に浮いているようにも感じた。それは鈴木と言う「鉱物質の性質」としての「新鮮さ」を感じ取っていたということであろう（そしてそれを私は「新鮮な自然さ」と呼んでいる。一見穏当な語の組み合わせであるが、「自然さ」が背景への沈み込みを志向するのに対し、「新鮮さ」が前景への浮かび上がりを特質とするという意味においては、背反する語の組み合わせであり、それゆえにダイナミズムをもつ句であると考えている）。

ここまで、「新鮮さ」あるいは「新鮮な自然さ」ということにフォーカスし先の拙論を

補完してきたが、さらにひとつの先達の叙述を一瞥して、その後の展開につなげていきたいと思う。

建築批評の松山巖は、建築家は様々な建物を設計しそれぞれその際にはそれを使う（専門の）人々のふるまいを徹底的に考えるがその専門家になるわけではなく、また施工を想定して図面は描くが工事をするのは施工の専門家であり自身ではないとしたら、果たして建築家は必要なのか、という疑問を提示した上で、建築家の職務を次のような印象的なフレーズでまとめている。

建築家は（中略）、多くの建築の利用者が、多くの職人たちや技術者が見ない風景を見ようとする。その見えない風景を見えるようにする、それが建築家に課された役割だ（松山 .2004.p.87）

2. 風景

さて、ここで着目してみたいのは鈴木、松山両氏が使用している「風景」という言葉である。鈴木は（鉱物質的な新鮮さを擁した）「場所」と同義で用い、松山はメタ経験的な地平を指し示しており一義ではないが、二人が共通して含意するのは「隠れていながら（あるいは離れていながら）賦活するもの」という性質である。先の二つの拙論の中心を抽出し、そこからさらに敷衍あるいは継続して考察すべき課題を導きだすとなると、一つは「フィットしないこと」「離れること」が保証するかもしれない何かについて、そしてもう一つは、あらためて「新鮮な自然さ」について、であろう。それらについて考える際に「風景」という言葉を軸にしてみると、少し物事が整理され重要なポイントが照射されるのではないだろうか。そう思えた大きなきっかけは、言葉遊び的に「風景の中の住宅／住宅の中の風景」というタイトルのなフレーズを走り書きしたことにある。「住宅の中の風景？」。そのようなことを今まであまり意識したことはなかったが、一見普通に思えるその言葉には、今回考察しようとしている（住宅における）「離れること」と「新鮮な自然さ」という両方の要素が含まれているように感じる。また制作の立場において「住宅の中の風景」という言葉を意識して設計している事例というのはどれほどあるのだろうか（それほど無いのではないか）、という素朴な疑問も生じてきて、私にとってはその言葉が「新鮮な自然さ」を持ち始めた。そのことが「風景」をキーワードに選ぶ、ひとまずの理由であるが、「風景

の中の住宅／住宅の中の風景」という言葉に入っていく前に、まず極一般的な「風景」という言葉の使用場面を思い起こすことから始めよう。

私の場合「風景」という言葉を聞くとまずは遠くに山々が見える広い景色が思い浮かぶ。育った環境とは関係ないが、信州のどこかの景色がモチーフになっているのかもしれない。山なのか海なのか川なのか、谷なのか平原なのか、それはそれぞれ個人によって違うだろうが、概ね「風景」と聞いて思い浮かべるのはそのような自然を背景とした、あるいは周囲を自然に囲まれた情景なのではないだろうか。いやもちろん一概にそうは言えないかもしれない。ビル群に囲まれた都心の風景、あるいは公団住宅の住棟間の緑地のような風景かもしれない。しかしいずれにせよ、「外部」の、しかも何かしらの情感を伴った（「美しい」とか「広大な」、あるいは「殺伐とした」とか「懐かしい」など）風景（つまり情景）を思い浮かべていはいないだろうか。ところが「風景」という言葉に「日常」をつけると、つまり「日常風景」と言った途端、散らかった自分の部屋の棚の上だとか、ダイニングテーブルがある部屋、あるいはそのダイニングテーブルの上にあるグラスだとかの「内部」を想起することになる（「外部」を想起するとしてもせいぜいいつも行くコンビニの前に雑然と置かれた自転車だとかそのような光景ではないだろうか）。「風景」と言ってもそこでは大きく言葉の持つ質、あるいは言葉が指し示す対象が異なっている（広辞苑等の辞書においても概ねそのような二種類の意味の記述が見られる）。

3. 風景の中の住宅／住宅の中の風景

ではここで「風景の中の住宅／住宅の中の風景」という言葉に戻ろう。まず「風景の中の住宅」と言ってみる。違和感はない。風景に溶け込んだ落ち着きのよい住宅の姿が思い浮かべられる。ではそれをひっくり返して「住宅の中の風景」と言ってみる。すると幽かに違和感が生じる。「住宅の中から見た風景」ではないのか、つまり住宅の窓から見える景色のことなら思い浮かべることができる。否。では「住宅の中の日常風景」ではないのか、それなら想起できる。それは上に記したような生活の一場面（生活の風景）を切り取れば容易に納得がいく。しかし否である。そうではなく「住宅の中の風景」である。すると、とたんに手持ちの参照項（レファランス）が無くなり、その言葉が何を指し示しているのか特定できなくなってしまう。実際私にもレファランスが無い。つまり住宅の内部において（その内部空間を）「風景を見ている」、と感じながら見ていた経験が無いというこ

とである。しかし考えてみれば、普段の生活において、住宅内にいる時、例えば居間にいる時、かなり多くの時間をぼーっと内部空間を見るときも見ることに費やしているのではないか。例えば川の土手沿いのような外部の風景の中にたたずんで居る時も、もちろん常に風景は対象化されているわけではなく、居間にいる時と同様、ぼんやりと見るときも見ていないという状態が多い。ただ、外部の風景の現れ方にある種の抜け感（透明感）と超越性が感じられるのは、ただスケールだけの問題というわけではないのではないか。その質はおそらく抽出可能（圧縮可能）であり、それを住宅の中に解凍し再配置することは可能だと考えることで、住宅の可能性、建築の可能性の探求の切っ先となるとすればその道を辿ってもよからう。

守られた内部にいる安心感や不動感だけでは人は満足せず、刺激や変化を求めて外に向く。外の風景にある更新作用といったようなものによるマッサージを受けるため近くの川べりに足を運ぶ。しかしそれが住宅内部にて得られてはいけないということはおそらく無い。窓はその重要なディヴァイスの一つだ。周囲の風景に効果的に開けられた開放性の高い窓は十分外のマッサージ力を内に流入させるであろう（住宅の中の猫はよく窓辺で外を見ている。そこが暖かいからだけでなく興味深い刺激のある光景があるからであろう。だが同時に室内はまた猫にとってアドヴェンチュラスな地形でもある）。しかしそうしばしば都合よく風景のフレームとしての窓が確保できる環境が日本にあるわけでもない。その上よほど夜景が美しく広がる場所でもなければ夜の窓は風景のフレームとしての機能を果たすことはできない。夜は特に部屋の風景が浮かび上がる。

人は自ら囲った
空間はあまりに恐ろしく
時間はあまりに悲しかったから

これで安心と人は思った
そこには無限の空間の代りに純白の壁が
無限の時間の代りに柔い寝台があった

しかし扉と窓とは必要だった
扉は親しい友人のために

窓は美しい夏の日のために

屋には外にも青空や乱雲の壁があり

野原や街の寝台があった

しかし夜 人は自ら閉じこめた

(谷川俊太郎「室について」より抜粋 谷川 .2005.pp.65-66)

詩人谷川俊太郎はこの詩において、室（へや＝住宅の中）を「壁」と「寝台」に集約している。そして昼間、外部においてそれらにそれぞれ対応するものとして「青空や乱雲」（壁）と「野原や街」（寝台）を挙げている。この分類と集約は「風景」の構造と、それを住宅の中に圧縮再配置する際の対応関係を理解する上で示唆的である。

4. ^{そら}空をつくる

ところで、上記の詩が念頭にあったわけでもないが、ある日川べりにたたずんでふと風景の中に「空」が占める割合がとても大きいことに気づいた。山は対象化（図化）しておりこれも大きな風景の要素ではあるが、それを前景にわれわれは無限の「地」である空の彼方、光の天蓋を見てもなしに見ている。あまりにも当たり前すぎて気づけないが、空はかなり抽象的である。「遠くを見ること」これは風景に誘導される大きな特質のひとつであろうが、その最大である「空」を見ることは距離の概念が無効化されてしまうため、知覚的に遠くを見ることというよりは意味的に遠くを見ることに還元される（それゆえスケールが問われないとすれば住宅の内部に折りたたむことも可能だ）。そしてこれもまた当たり前すぎて、気づいた時にはそれまで気づいていなかったことに自分で驚いたのだが、風景の最背面には必ず空がある。つまりわれわれは空という背景（地）から逃れることができない。視覚世界において空は風景の基礎付けとして存在しつつそれ自体が圧倒的な表情として画面内に存在する。しかし空はあらゆる前景と決定的に存在形式を異とし、無限に退きながら（身を引きながら）あらゆる前景を賦活しつつける。

鳥は空の嘘を知らない

しかしそれ故にこそ空は鳥のためにある

〈空は青い だが空には何もありません〉

〈空には何もない だがそのおかげで鳥は空を飛ぶことができるのだ〉

(谷川俊太郎「空の嘘」より抜粋 谷川.2005.p.49)

空は前景にフィットしているだろうか。空は私にフィットしているだろうか。空は無限に遠のきつづけることで抽象に近づき、それ故あらゆる前景を「近さ」としつづける。空の無関心もまた「鉱物質的」であり、それ故あらゆる価値概念を超越しながら前景を更新しつづける。

われわれの(視覚)世界において、風景とは空とそれ以外の前景とのセットである。無限の遠近差を持った二つの全く異なった存在様態が当たり前のように画面上に同居していること、おそらくはそのことが風景の根源的な「新鮮な自然さ」の要因である。それが風景の性質であり、空の機能である。様相や兆しは遠く空に現れつつ身を引き、前景は空の様相に成りたがっているかのように揺動する(後で引用する原広司の考察から翻ると、〈空〉－〈前景〉という二項より、例えば〈空〉－〈遠景＋近景〉といった三項で考えた方がよいということになるかもしれないが、それは次回への課題としておく)。

ここまで、住宅は「新鮮な自然さ」を持ち続ける場であるべきだろう、という前提のもと、外の「風景」の更新作用に着目しつつ、その性質の中心とも言える「空」と「前景」との関係、さらには無限に退きながらあらゆる前景を賦活する「空」の機能について抽出してきた。その構造を住宅に折りたたむことができれば、原理的に「新鮮な自然さ」へ接続できるのではないかという仮説に沿って。

おそらくそれは、建築の中に、住宅の中に「空」を作ることができるか、ということに集約される(もちろんそれは実際の空が見えるということとは全く関係がない)。

住宅の中に「空」を構想できるか。

今のところはそのように言葉を投げかけておいてもよいだろう。

空間とは「^{そら}空」と「間」から成る。

5. 建築の中の空の実例

ここまでの考察について少しだけ建築の実例に言及していささか抽象的な議論を補完し

ておきたい。

実体験ではないものの写真で知る住宅の中には内部空間において「住宅の中の空」「住宅の中の風景」を経験できるのではないかとと思われるものはある。篠原一男設計の谷川さんの住宅、原広司設計の原邸（反射性住居）、アトリエワンのハウスアサマ…（ただこのように書きながら、極めて最近実際に経験した住宅が、その時には「住宅の中の風景」という概念を持っていなかったためそのように意識できなかったものの、思い起こせばあの奇妙な経験は「風景を見ていた」というように解釈すればもしかしたら納得できるかもしれないという事例があることに思い当たった。中山英之設計の〇邸である。中央の空間は空であつた〈画像1〉）。住宅ではないが、やや大きな建築においては近い経験を実体験の中から思い起こすことができる。例えば、ルイス・カーン設計のキンベル美術館であり、原広司設計の田崎美術館である。

それらに共通するのは、内部に圧倒的な「手の届かない部分」があり、その部分が情感を湛えながら、離れながら（離れることで、超越することで）空間全体を律動させている点だと言えよう。「律動させる」というのは文字通り「律しながら動かしている」という意味である。それが内部空間における「風景」を形成するベースとしての「空」の特質に相当する。

キンベル美術館の極めて平滑なコンクリート打放しのヴォールト天井（端部で床から約3.6mの高さより始まり頂部で約6mの高さに至るサイクロイド曲線の天井）には、頂部に連続してあいたトップライトからの光が一旦反射装置にバウンドして驚くほど全体的に広がる〈画像2〉。太陽に雲がかかったりすると途端に暗くなり、まるで呼吸しているかのように天井面が変化する。それは「空」以上に「空」であり、光の変化という空の一面面を抽出し全面的に引き受けた、「建築の中の空」の奇跡的な実例である。

おそらく、日本において最も「建築・住宅の中の風景」を意識して設計してきているのは建築家原広司であろう。原は『住居に都市を埋蔵する ことばの発見』という著作の序章に相当する「呼びかける力」という文章の中で次のように言う。

建築には、機能的に装備された〈決定領域〉と人の動きが相対的に自由な〈浮遊領域〉とがある。後になってはっきりしてきた〈ルーフ〉なる概念は、この二種の領域に秩序を与えるもので、それが当時の孔のあいた多面体つまり「有孔体」であつた

(原.1990.p.13)

この頃〈誘導／インダクション〉という概念に気づいた。これは〈決定領域〉にせよ、〈浮遊領域〉にせよ、建築は、人びとの動きや意識を誘導する装置であると考えたからである (原.1990.p.13)

住居を背景とする場面は、おそらく住み手にとって世界風景の要素となる可能性が高い。そのために住居の設計は重要なのである。

それぞれの人が持つ世界風景は、それぞれ独立しているかに見えるが、情景図式の共有されている場合がある。(中略) とすれば、私たちの意識は連続しており、この途方もなく巨大な集積が〈意識の連続体〉である。そして、この連続体の所在がなんらかのはたらきを持っていて、建築の「呼びかける力」の現象を誘起しているのではないだろうか (原.1990.p.24)

原は「機能から様相へ」というテーマで上に挙げた「田崎美術館」を設計している。ここでは建築が「森の様相を変え、再構築することによって自らの様相を獲得する」ための、つまり「森の輸送」のためのいくつかのディヴァイスが導入されている。しかし私が「田崎美術館」において「建築の中の風景」だと(言語化できないながら)感じていたのはそのディヴァイスの部分ではなく、林立する細い柱の先にひっそりとあった深く高く澄んだ空間であった。もしかしたら原は「前景」における様相の設計に意識が集中していたのかもしれないが、主題に向けての操作とは離れた余白に「空」がしっかり存在していたというわけだ。上にあげた3つの引用文において原が指し示そうとしている事柄、それを今私は「^{そら}空」と呼ぼうとしているのかもしれない。「空をつくること」「空の建築」。

ぼくらの生きている間

街でまた村で海で

空は何故

ひとりで暮れていってしまうのか

(谷川俊太郎「空」より抜粋 谷川.2005.pp.77-78)

「離れてあること」、「超越の顕現」、「無限の背景化」、そしてそれらの性質に拠る徹底的な無関心さ。そこから生まれる無限遠の通奏低音上の近さというメロディの現出。そのような関係性を住宅の中に圧縮・解凍（内在・生成）することができるか。この仮説を実践において検証していきたい。



図1 O邸内部



図2 キンベル美術館内部

注

- 1 堀寛史・小野暁彦(2008). アクチュアルな住宅をつくるために——ボクの家プロジェクト「施主編プロローグ/建築家編」—— 臨床哲学 9, pp.61-90. この中の「空間の『すがた』(素一形)」は上記活動・実践報告中の小野執筆分の論文である。そこでは、施主(経験側)と建築家(制作側)との間の避けがたいギャップを越える可能性に向けて、「経験」及び「設計」について日常へ遡及しながら問い直し、それらが会いうる状態についての仮説(素一形 くすがた)が提出されている。
- 2 堀寛史・小野暁彦(2009). うちとそとにひらかれた「自分〈たち〉の場所 ——ボクの家プロジェクト展開部—— 臨床哲学 10, pp.35-80. この中の「うちをつくる、うちをひらく」は上記活動報告中の小野執筆分の論文である。そこでは「うちをつくる」ことが建築家の仕事だというシンプルな確認からスタートしつつ、その「うち」とは一体どういう状態なのかを「ルーム(世界の中の世界)」などの概念に基づき図式化しながら展開し、その「うち」をいかに(いかなる「外」に)ひらくことが住宅にとって重要なのかについて、現代日本の建築家の具体的な言説も交えながら考察している。

引用文献

小野晁彦（2005）「enliven という働き」, 京都造形芸術大学通信教育部誌『雲母』2005 年 2 月号 pp.25-26

木村敏（1982）『時間と自己』, 中公新書

鈴木了二（2001）『建築家の住宅論』, 鹿島出版会

鈴木了二（2009）「山の考古学」『新建築』2004 年 9 月号 pp.94-95

松山巖（2004）『建築はほほえむ 目地 継ぎ目 小さき場』, 西田書店

谷川俊太郎（2005）『谷川俊太郎詩選集 1』, 集英社文庫.

原広司（1990）『住居に都市を埋蔵する ことばの発見』, 住まいの図書出版局.

あとがき

小野 晁彦

今回もまた論文の内容は事前には堀氏とほとんど打ち合わせすることなく、私は堀氏の論文を先に受け取っておきながら自分の論文の完成までは封印し、完成後初めて読むということになった。ここでもやはり驚くべき符牒がいくつかあった。もちろん「再現部」という枠は最初に決めていたから、ということもあるのだが、二人とも過去2つの共同論文を振り返りまとめることから出発している点。それから、「風景」についての松山氏からの引用にお互い言及している点。また「言葉」の意味にこだわり切り込んでいく点も共通していると言えるだろう。今回大きな差異は、堀氏がかなり具体的でプラクティカルな家づくりのプロセスを吐露しているのに対し、私の方は相変わらず「制作」に向けての「論」に終始している点である。

堀邸の計画は、その特殊な敷地条件のため、技術者も工法について相当慎重にならざるを得ない。工事のプロセスの様々なことが見積もりに反映されてきて予想以上に金額が膨れ上がる。とんでもない傾斜地に住むにはまずそこに大地に深くアンカーした揺るぎない拠り所を確保する必要がある。それを保証する基礎工事はかなり特殊となるが、それが無いとそこに家は建てられないのでどうしても上モノへのコストが圧迫されてしまう。そうすると、上モノに関してはどんどんと無駄を捨象して本質的だと思われる要素のみに還元していかななくてはならない。その残さなくてはならない中心要素は何かというのを確認するのが今回の私の作業だったと言える。ゆえに、まだまだ設計過程の制作論の只中なのである。

ソナタ形式の再現部、ということでもあるが、また4楽章構成の第3楽章だとしたら、ロマン派の交響曲で言えばスケルツォとなるだろうか。その時代以前はメヌエットが導入されていたなど、第3楽章は踊りの音楽が入ってくる部分なのだろうが、いずれにせよ最終章の前のお口直しだったり気分転換だったり深呼吸だったり、そのような感じを(様々な交響曲の)この楽章からは受けることが多い。スケルツォは「諧謔・冗談」という意味のようなのだが、もちろん我々はもうちょっと切迫している。それでもてんやわんやの奮闘記(そして堀氏の住宅ノート)を、できあがった静かな空間で振り返る時を徐々にかつ確実に手繰り寄せていこう。

《研究ノート》

可視的変形（Visible Difference）における理解 口唇口蓋裂患者とのコミュニケーション技法に対する一考察

津澤 雅子

はじめに

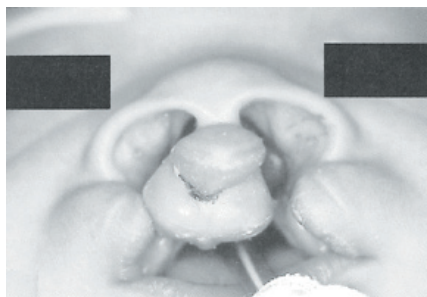
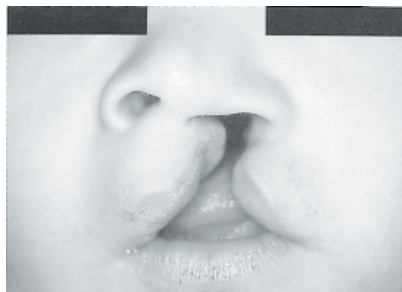
口腔内に認める疾患といえば腫瘍や骨折、のう胞などが含まれ、外科的治療を主に抗癌剤療法、放射線療法を行う。そして、先天的疾患である「口唇口蓋裂」を伴った患者も口腔外科領域である。いわゆる「みつくち」「兎唇（としん）」といった言葉の方が一般にはわかりやすいかもしれないが、口唇口蓋裂を表現するには相応しくなく、現在では差別用語としてタブー視されている。医師・看護師は、学生時代にそれを勉強はしたはずであるが記憶にあまり残らず、その対応に困る場面が少なくない。そして、日本においては専門的にこの治療をおこなっている専門機関は少なく、筆者が看護師として勤務し、日本有数のスペシャリストが揃っている大阪大学歯学部附属病院へ、全国から、さらに海外¹からも治療を受けに多数の方が来院される。

本障害の患者には臓器や染色体などに先天的な障害をもつ症例もあるが、通常は口腔内だけの問題に限定され、いたって健康体であるのが普通である。しかし、出生時より鼻から口、あるいは口腔内に裂け目がある（資料 1）ことから、見た目に強いインパクトを与える。純真無垢の乳児のかわいさを備えている反面、筆者などは口唇口蓋裂を見た時は強い衝撃を受けた。鼻と唇の間の限られた狭い場所に障害が集中しており、手術による複雑な傷跡と歪んだ唇と鼻が残る（可視的変形）。約 20 年もの長きにわたる治療が必要であり、家族、特に母親は出産と同時に我が子の将来を案じ、不安と切実な思いを我々看護師に訴えるのである。しかし、10 日前後の短い入院期間であるために、看護師と患者家族とのかわりは少ない。信頼関係を築くことは容易ではなく患者や母親の思いを知ることは困難であったが、彼らから病気や治療などについての意見をいただけるように心がけた。

口唇口蓋裂患者と接する機会をこれまで多く頂いてきたなかで、多くの医療者の患者と

のかかわり方、とくにコミュニケーションについての配慮のなさに対して、常に疑問に思ってきた。哲学カフェなど臨床哲学の対話活動に参加したり、臨床哲学のメーリングリスト上での対話をめぐる議論に接したりするうちに、この問題意識がしだいにふくらんでいき、平成 20 年度前期の金曜 6 限授業で、「口唇口蓋裂患者との哲学カフェ」をテーマに 2 度発表をさせていただいた。それらを踏まえ、筆者の臨床経験にもとづいて、現状の説明と改善への提言をここに示したい。臨床哲学がかかわってきた対話やコミュニケーションの活動に対して、コミュニケーションに特有の困難を抱える口唇口蓋裂患者の事例は、新たな見方と工夫を迫るものではないかと考えている。

なお、小論中には、差別の現状や心理を指摘したり叙述したりする箇所が少なくない。できるだけ表現には配慮したつもりであるが、口唇口蓋裂を含む障害をもつ方々に不愉快な思いをさせる箇所があるとすれば、心からお詫び申し上げるとともに、今後そのような表現については改善していきたい。また、筆者自身の心の中に潜んでいる（潜んでいるかもしれない）差別意識についても、継続的に自覚を高めていきたい。



（資料 1）高戸毅（監修）、須佐美隆史、米原啓之（編集）『口唇口蓋裂のチーム医療』金原出版、2005 年、12-13 頁より

第1章 口唇口蓋裂とは

第1節 病態生理

「口唇口蓋裂 (cleft lip and palate)」とは顔面全体において最も多い先天的異常で、口唇（くちびる、以下口唇とする）または口蓋（上あご、以下口蓋とする）に裂（裂け目、以下裂とする）がみられる疾患の総称である²。発生頻度は人種によって著しく異なり、日本人における発生率は世界でも最も高い。推定では日本人の出生児約 500 人に 1 人、白人では 800 人に 1 人、黒人では 1500 ～ 2000 人に 1 人とされており、日本人における口唇口蓋裂の発生率が他の人種より高い理由は、現在のところ明らかになっていない³。

口唇口蓋裂という名称は、発生学的な見地から名づけられたもので、裂のみられる部位により口唇裂 (cleft lip) と口蓋裂 (cleft palate) に分けられる⁴が、歯肉（歯ぐき、以下歯肉とする）にも裂が生じることもあり「唇顎口蓋裂」といった呼び方もある。しかし、cleft（裂）という用語は状況を正しく言い当てたものではないとの考えもある。それは、裂けたのではなく元々癒合しないまま出生したためで、「裂」ではなく「形成不全」という用語を用いること、呼称として「裂」は正しくないと主張する意見もある⁵。

第2節 治療方法とその過程

患者への治療の第一歩は、生命を維持するための哺乳対策である。上顎に裂があるために十分な吸綴作用が機能せず、そしてミルクが口から鼻へ漏れてしまうために、ミルクの栄養が消化吸収されず、生命の危機にさらされることになる。そこで、チューリッヒ大学の歯科矯正医マルガレーテ・ホッツ (Margarete Hotz) が考案した上顎の裂に装着する詰め物である口蓋床 (Hotz 床)、いわゆる歯の無い入れ歯を用いることで、

1. 哺乳量速度の増加による哺乳障害の改善
2. 裂幅が拡大するのを防止するための、裂への舌侵入防止
3. 鼻粘膜の潰瘍形成防止
4. 顎の発育促進と正常な方向への誘導

を目的とし、矯正を行いながら成長過程を考慮したうえで外科的治療を行うこととなる。

口唇口蓋裂の治療は、外科的治療と手術後の言語訓練に大別される。口唇裂では、口唇

の裂を閉鎖しバランスのとれた唇の形成を行うこと、そして、先天的な裂による組織欠損と手術により口周辺の成長が妨げられることから鼻全体が歪んでしまう可能性があり、その形成治療が重要となってくる。口蓋裂においては、手術の目的は上顎の裂を閉鎖することだけでなく咽喉周辺にある筋肉などを修復し、正常な言葉を発するための機能を獲得するためでもある。

初めての口唇裂の手術は、生後2～3ヶ月頃に行われる。続いて1回目の口蓋裂手術は11ヶ月頃に、2回目は1歳6ヶ月頃に行われることが多い。2歳頃には多くの児が言葉を発する時期となるために、上顎を閉鎖し、話す時に重要な役割を果たす器官を正常化することによって、今後の良好な構音機能を期待できる。口唇を縫合した瘢痕が明らかになってきたり、鼻の形の変形などを認める場合は、5歳から6歳ごろに1回目の修正術、そして、15歳から18歳ごろに2回目の修正術が行われることとなる。歯肉に裂を認める患者の場合は、歯並びや噛み合わせが望ましい状態でなく、骨盤や他の骨の一部を利用してそれに骨移植手術を行う。そして、上・下顎の発育不全が認められる場合には、外科的矯正手術が行われるなど、口といった狭い空間であるにもかかわらず数回におよぶ手術と長期に渡る治療が必要となってくる。治療に関しては夏休みなど学校の長期の休みを利用して行われることが多いが、そのほかの通院治療は学校を休んで入院せざるを得ないこともある。このため、学業に遅れが生じる可能性が報告されている。また、治療の一環として行われる矯正器具の装着や傷の発生は、本人の心理的適応に大きな影響を与える可能性も指摘されている⁶。

外科的治療と共に並行して行われる治療が言語訓練である。口蓋裂にみられる言語障害は、口の全域にわたる形態異常や言葉に関係する重要な機能が正常に機能せずに構音障害を生じることから、この特徴的な言語は「口蓋裂言語」⁷と呼ばれる。通常、乳幼児は生後2ヶ月ごろより色々な泣き声をだすようになり、次第に「う～」「あ～」などといった「喃語（なんご）」、そして1歳ごろには意味と一致した音声である「始語（しご）」を話し、さらに徐々に語彙数が増えていき3～4歳ごろには日常生活で不自由しない程度の言葉ややりとりができるようになる。そのため、正常な言葉を獲得できなければ人間関係の構築などといった基本的、かつ重要な問題が生じることから、口蓋形成術後には言葉のリハビリを行うことが必要となってくる。歯科医師は言語聴覚士と協力しながら言語療法をすすめていく。まずは、子どもが恐怖感を持たずに通院することに慣れさせ、それから4歳ぐらいまで3ヶ月から6ヶ月に1回の割合で体と言葉の発達を確認、レントゲン撮

影や特殊な器械を使用して専門的な検査を実施するなど術後の経過を観察していくこととなる。継続した訓練を受けても望ましい言語を確立出来ない場合には、ある器官が正常に機能していない場合が多い。そのため、「スピーチエイド」というマウスピースのような器具を口の中に装着して訓練を行うか、状況によっては手術を考慮しなければならない。

第2章 患者・家族が抱えている問題 ー治療の現実と将来への不安ー

第1節 出生時

両親や友人から祝福される結婚や出産は、女性にとってたぐいえない幸せに満ちた至福の時であろう。しかし、出生時に「ご出産おめでとうございます」と言われるその言葉が聞こえず、その場の空気が凍りついたこと、そして「2人目のお子さまに頑張りましょう」と医療スタッフから発せられた声を忘れることができないとある母親が言っていたように、口唇口蓋裂を伴う子どもを出産することは、必ずしもおめでたいことだとは考えられていない。そして、このような差別的態度や発言は倫理的に問題ではあるが、家父長的な日本文化を考慮してみると決して特別な事例ではないと考えられる。

口唇口蓋裂の特殊性は、障害が顔面にあるため一目で人に認識されることである。母親と子どもが初めて対面するときもこの障害を隠すことはできないため、出産と同時に、生まれてきた子どもへの痛切な心配と不安が始まる。担当医は患児の両親とその祖父母へ病状と今後の治療方針などを説明、特に根気強く継続した通院治療が必要で、家族の協力が必要不可欠であることなどを話す。しかし、ひどく落胆し不安を隠しきれない家族を前にして将来への希望を語ることは、容易でないことが推察できよう。

子どもの成長発達段階において、見た目の問題から友達づくりに支障が生じ健全な発育に不可欠な友達との遊びができないことは、心に大きな傷を残すこととなる。口唇口蓋裂の子どもは、子ども社会、友人との遊びなどから疎外されるために、「かたわなおとな」⁸的な幼少一少年（女）一青年期を過ごし、早くおとなに成長を遂げなければならない不完全な存在である。そのような生活のなかで、自己を中心として自分自身をとらえることになり、他方では対人関係にとっても敏感になるであろう。その心理的変化に対応しなければならない家族、特に母親は心労を重ね、そして子どもを産んだ時から自責の念にかられ

る。障害児の親として、あなた（家族）は人生への特別な挑戦をする機会を贈られている⁹との考え方もあるが、生まれた子どもは五体満足という常識のもとでは、口唇裂口蓋裂のわが子を初めてみたときの母親の衝撃は、その後の母子関係に影響することが多い¹⁰。障害がある子どもを受け容れるには時間がかかり、場合によっては一生受け容れることができないこともあるという。育児放棄をする母親がいて看護師がその対応に困ったこともあれば、「この子のせいで離婚寸前だ」、「この子は祖父母から一度も抱かれたことがない」と泣きながら話された母親もいるなど、祝福されるべき我が子の出産がそうでないことがわかった時には、出産と同時に母親も世間の差別や偏見にさらされるのである。このように、父親よりも母親に心身ともに大きな負担がかかることは、障害児に共通する問題であると予想される。

第2節 出生から学童期、成長期

この時期の口唇口蓋裂の治療は、医療技術の進歩により比較的安全、かつ外観上も以前に比べれば目立たない形でできるようになってきた。しかし、一度きりの手術では治療が終了しないことから経済的な負担が大きくなり、受診の遅れや治療放棄などをもたすことがある。そこで、日本では昭和29年に児童福祉法第20条により育成医療を、また、身体障害者福祉法第19条により更生医療を制定し医療費負担の軽減を図った。さらに、平成17年11月から「障害者自立支援法」へ移行したことで、平成18年4月から育成医療、更生医療、精神通院医療を合併し、自立支援医療制度¹¹のもとで口唇口蓋裂の治療も新しくスタートすることになる。そして、全国の口唇口蓋裂の親の会も含め多くの人たちの運動に動かされて、歯科矯正治療に対して昭和57年から健康保険が適用された¹²。歯並びがいわゆる美醜を決める大きな要素であることは周知の事実で、歯自体の美しさだけでなく、顔の輪郭に影響する問題なので、これは大きな変化であった¹³。また、身体障害者福祉法の改正に伴い昭和59年に「音声・言語・咀嚼機能障害」で口唇口蓋裂患者は障害程度等級表4級に承認された。この法律の制定により経済的な負担が軽減されたとはいえ、各家庭の所得金額によって控除額の違いがあることに加え、身体障害者手帳を持たなければならぬこと自体に強い抵抗を感じるとの患者や家族からの意見にも耳を傾けるべきだろう。そして、この医療制度そのものを知らされていない患者もいることから、イラストやグラフが入ったわかりやすい言葉で説明されたパンフレットなどを用いて指導ができ、

そして心配や不安などを傾聴できる、心理的配慮を怠らない専門職者の介入が必要不可欠である¹⁴。

通常、障害を呈示して介助を求めた場合、自分の能力を超える無理な行為を避けることはできる。だが、障害者本人は、介助を頼まなければならない自分に気付かざるを得ないし、「努力の放棄」「人に頼りすぎる」という批判を受けるリスクを背負うことになる。さらに「障害者」というスティグマを刻印されたり、「大変ですね」という同情や、障害について必要以上に詮索されたり、過剰な配慮をされたりする¹⁵こともあるかもしれない。しかし、外出時、身体的な障害者とは違ってガイドヘルパーを依頼する、あるいは階段を昇降する時には力を貸してもらうなどの介助を必要としない障害者は、自分の障害という事情を全然理解されないかもしれないという逆の危惧もあるだろう。そもそも障害とは容易に他者と共有できない、「私的」な事柄である。人前では口にすべきではないというタブー感もあるので、自分のことであっても、障害を口にする事への気まづさがあるかもしれない¹⁶。「中途半端な障害者」¹⁷だと、ある口唇口蓋裂患者が表現することからもわかるとおり、軽度障害者として、重度障害者でもなければ健常者でもないという、どっちつかずのつらさをもっていることがある¹⁸。軽度障害者、特に口唇口蓋裂の場合、ほとんど健康体であっても見た目のインパクトは強く、しかしながらその困難は「重度障害者と比べれば贅沢な悩みだ」「考えすぎだ」とみなされ、「困難」としてさえ受けとめられにくい。そこで同じような困難を抱えた人々が、互いに経験を語り合って共有しあうことによって、困難は「贅沢」や「考えすぎ」ではなく、悩むに値することとして互いに承認しあうことが重要と考えられる¹⁹。「どっちつかず」のつらさを軽減するには、それをもつ者同志のセルフヘルプグループ的な活動²⁰が重要であろう。

第3節 学校生活と社会生活

成長と共に人と接する機会が増えてくると、口唇口蓋裂児には鼻と上唇の狭い間に残る瘢痕や独特の顔貌に起因する審美的問題、構音障害などに悩まされる。特に集団生活においては口唇口蓋裂児に対する偏見は根強く、深刻ないじめに直面することになる。これは、可視的変形（Visible Difference）に根ざす問題と捉えることができるが、それはこの変形を有する人自身の心理的・主観的問題にはとどまらず、それを「変形」とみなす社会の側の問題でもあることを忘れてはならない。「人間、顔ではないよ、心だよ」というのは建

て前にすぎず、人はみな、本心では“見た目のいい異性とつきあう（結ばれる）”ことを望んでいるのではないか²¹。それは、一人間も動物の一種であるが、動物は外見を非常に重視しており²²、異性を魅了する美しい容貌をしている者は、そうでない者に比べるとずっと異性に好まれ、結果として多くの子孫が残せるという説から理解できる²³。特に女性日常的に化粧をする。その理由は単純。化粧をすれば見栄えがよくなり、当然、魅力的になる。異性にとって魅力的に見える個体はそうでない個体に比べて多くの異性に好かれ、早く配偶者を見つけられるので、より多くの子孫が残せるのだ²⁴。つまり、動物としての本能の点からも、私たちは顔の魅力と離れて生きてはいけない²⁵のは事実であろう。

障害が目に見える、可視的であるということは、障害者本人の行動のとり方だけでなく、障害者に対する他者の行動の取り方にも影響を与える²⁶。約2割の患児が容姿や発音などの障害でいじめられた経験がある²⁷との報告があるが、それは患児がよっぽどひどいいじめにあって両親が気付く場合であり、ある研究のデータでは80.2%といった高い割合で患者はいじめを経験している²⁸。いじめはつらく悲しい経験であるが、それでも障害をもつ子どもには、家庭外の、障害をもたない人たちの世界と交流し、同一化する機会が必要である。なぜならば、社会人として、大人としての自分の道を発見しなければならないのは、この世界のなかだから²⁹である。そのためには、障害をもたない子どもたちとの友情、交流をうまく育むように、親はその方法に苦慮しなければならないだろう。学校でいじめを経験している患児に関していえば、口唇口蓋裂と、学校との関係をマイナスに捉えていることとの間に、明白な相関がある³⁰。学校をマイナスに捉えている患者が、卒業時に高等教育への進学を拒否する傾向があること、そして就職においても専門職よりも熟練職に就いている割合が高い³¹ことなどから、過去の辛い経験はその患者の人生において潜在的に影響していると思われる。

第4節 職業、および結婚・出産

職業につくことは社会人として当然、もしくは望ましいとみなされるだけでなく、成人にとって経済的に独立することは重要な条件でもある³²が、先天性の可視的変形者はとりわけ他者からの社会的偏見を受けやすいために、この条件を満たすことが困難になる。就職や結婚などで不当に扱われることはないか、差別は受けないかという心配、そして出産での遺伝性を危惧するために、交通事故などにより鼻と唇の間に傷ができて、患者本

人には未告知であるといったケースもあり、成長に伴い見た目や言葉の問題はより深刻になっていくと推察される。特に女性は障害者を産んだというレッテルを貼られ、家父長制度が根強く残っている現在においても非常に弱い立場であるといえる。ある母親³³は胎児エコーでこの障害が判明した時、すでに妊娠中絶には手遅れの時期であったにもかかわらず「妊娠中絶」の文字が頭をよぎり、堕胎手術ができる産科医を探したと告白していた。最終的には出産することとなったが、生まれた子どもは口唇口蓋裂だけでなく染色体異常や心臓・腸疾患などといった重複障害を伴っていた—このように、涙を浮かべながら出産直後からの思いを話された方と接した経験がある。

出生前診断に伴い裂などといった障害が発見できることをきかっけに、家族への精神的ケア（カウンセリング）などを行う医療機関もあると聞くと、それを実際に受けた家族に会ったことはない。そのような安直なケアにより解決できる範囲はごく限られている。むしろ、一時的な心の平安に対応するだけでなく、将来起こり得る問題や危機の回避³⁴のためには出産前から家族との面談を繰り返し、正しい知識の提供と現在の不安や心配などを表出させることによって、早期から精神的フォローを始める必要があるのではないだろうか。

第3章 見た目と発音に問題がある人とのコミュニケーション

上述のとおり、口唇口蓋裂は、「見た目」と「ことば」という点において特異な意味を持つ。容貌以外の点での疾患においては、美しいか美しくないか、などということは問題にならないが、可視的変形者は先天性疾患やあざ、やけど、事故による傷痕などで見た目の「ふつう」とは異なり、外科的治療をしたとしても傷痕や変形が残るケースが多い。機能的な問題が生じなくても何らかの心理的問題が残る。たとえば顔にほんの少しの傷があっても納得するまで美容整形手術を繰り返す人³⁵、あるいは外出することすらできない人もいる。もっともそれとは対照的に周囲の人が顔を背けたくなるほど重度の容貌の疾患を持っていたり、社会に適応している場合もある。

我々は我々とは「異なる」と感じる障害者を目の前にした時、無意識にその人と視線を合わせることを避けたり、気持ちが動揺したりするが、このような「差異」の認知は障害者の持つ機能障害から来る差異に起因するよりも、可視的変形が大きな要因となっている

と考えられる。このような視覚的認知の傾向は、生を受けた時からすでに始まっており、乳児は複数の顔の中から美しいものを識別するという説がある。彼らはアフリカ系アメリカ人、アジア系アメリカ人、白人の別なく、魅力的な男性、女性、赤ん坊をより長く凝視する。この説は、乳幼児が美しさを感知すること、そして人間の顔には人種的なちがいを超えて共通した普遍的な美の特徴があることを示唆している³⁶と思われる。特に左右非対称のものより左右対称のものを、表面がざらついたものよりなめらかなものを長く見つめる³⁷とされることから判断すると、口唇口蓋裂を伴う顔を長い時間見ることは自然的な傾向としてはないと判断してよいかもしれない。私たちは他人の外見をこのようにしてつねに採点する³⁸のである。可視的変形をもたない者の側からのこのような認識（評価）にさらされることを意識するために、審美的問題がある人は内向的で、人との関わりを極力避ける傾向を発展させざるをえないといえる。問いかけに対して反応が乏しく、満足なコミュニケーションが図れないケースが多いことから、たとえば学校の学級会や集会などで話し合いに参加する場合でも、教師の指導下において半強制的に発言させられているにすぎない可能性も否定できない。それでは自分の意見を自発的に述べる機会がない、あるいは失う、そして他人の意見を進んで聞くことができないことになる。口唇口蓋裂の患者にとって、日常的に自由な発言ができる場があり、「聴く―話す」の経験を丁寧に積み重ねてじっくり考えることができれば、自己の聴く力と話す力を向上させることができ、積極的に社会的役割を果たす姿勢をもつと期待できる。したがって、そのような患者が「健常者」とともに哲学カフェなど、広い意味での公共的対話活動に参加し、自らのコミュニケーション能力を開発することがきわめて重要なのである。

いくらさまざまな技術が発達しても、人間というものは物理的にも心理的にも孤立を恐れるものであり、その意味でコミュニケーションというものがきわめて人間的な行為であることには変わりはない。その背後には、私たち自身の「伝えたい」という欲求や、「知りたい」という欲求が強く働いている³⁹からである。それらは何だったのかを一步下がって考え、相手の要求が自分のやりたいことと矛盾しない点や、相手の中でわだかまっている部分を見つけて、それらを解消する道を一緒に探したりすることが大きな意味をもつ。そのために必要なのがコミュニケーション行為であり、「問題解決能力」⁴⁰であろう。ハーバーマスがいうとおり、日常的コミュニケーションはしばしば直接的な「問題解決」をめざしているのに対して、文学や芸術などは新しい「世界」を「開示」⁴¹する。哲学カフェはそのまま文学や芸術と等価とはいえないが、日常的コミュニケーションや問題解決と

は違う次元を参加者たちに対して開くことが期待される。他方で、哲学カフェは、「アクセス」に関して多くの制限を抱えていることも事実である。少なからぬ身体障害者は、街の哲学カフェに参加するために介助を必要とするであろう。それと同じように、口唇口蓋裂の患者を含む、可視的変形をもつ人々は、たとえ街を移動する物理的障害はもたなくても、哲学カフェで多くの人の目にさらされることに対する心理的圧力を強く感じ、その点でアクセスを阻害されるといい。そのような人たちが対話に参加するためには、多くの障害を取り除かれなければならないのである。逆に言えば、現在の哲学カフェは、そのような障害を感じない人たちが企画・運営・参加している限定された場だとみなすことができる。哲学カフェの運動がさらに発展していくためには、この「限定」をどう考え、どう克服していくかが問われなければならないのではないだろうか。

終わりに

日本においては、沈黙による以心伝心のコミュニケーションが尊重され、禅宗では「不立文字」といって、悟りはことばでは伝えられないものだとしている。つまり、沈黙は美德であり文化なのである。脈々と受け継がれてきた日本人が最も苦手とする「人と話す」ということは、口唇口蓋裂患者のような可視的変形だけでなくすべての人々に共通する問題であろう。哲学カフェは、「哲学者たるもの、街に出て人々と語り合うべきだ」という信念⁴²から考えても理解できるように、公共の場においてどこでも誰でも簡単にそれができることである。しかし、見ず知らずの場所に行くのにも勇気が必要で、危険を恐れずに前進するには誰かが後押ししなければならない。正しい方向へ進むため、あるいは導くには、お互いにコミュニケーションできる環境とその環境についてより理解を深めることが必須であろう。必ずしも哲学カフェが唯一適当な手段であり、場であるかどうかは、現在の筆者は述べることができない。かつて「障害者が／障害者と語れるカフェ」を企画したが、いくつかの問題に出会って、今のところ実現には至っていない。それでも、引き続き哲学カフェをひとつの可能性として模索したいと考えており、筆者がもつこのような意欲と提案をどのように発信するのかを熟慮中である。

注

- 1 平成 18 年 3 月 20 日から 3 月 30 日と平成 19 年 4 月 21 日から 5 月 5 日の 2 回にわたり、外科的治療を目的としてメキシコ合衆国から斜顔裂を伴った患児とその母親が当院に来院した。貧困層の割合が高く先住民の人口比率の高いチアパス州在住者であるために、経済的理由と医療技術の問題から JICA（国際協力機構）の支援を受けての来院である。今回の治療について、「日本で手術できて夢のよう。多くの方々に感謝したい」と母親は述べていたが、スペイン語を話せない我々にとってコミュニケーションは困難であり、母子共に微妙な心理的变化を理解することはできず、精神的サポートができなかったことが非常に残念であった。国によっては、見る・聞く・話すといったコミュニケーションを自由に行使する権利が十分に認められておらず、いまだ国家による規制を受けている国があることを、我々は理解しておく必要がある。今回の症例のように、貧困層に生まれ顔面に重度の障害を伴い、成長するに伴って言葉の問題を生じる可能性が非常に高い子どもとその家族は、メキシコではどのように社会に受けとめられるのか、周囲からの差別や偏見について日本のそれらとの相違や関連性などについては、今後、何らかのコミュニケーションスタイルで考察する。
- 2 高戸毅（監修）、須佐美隆史、米原啓之（編集）『口唇口蓋裂のチーム医療』金原出版、2005 年、11 頁
- 3 前掲書 2、21 頁
- 4 前掲書 2、11 頁
- 5 ポピーナッシュ（著）、安井美和子、峯本佳代子他 5 氏（訳）、中田知恵海（監訳）『口唇口蓋形成不全の研究』かんと出版、2006 年、197 頁
- 6 田垣正晋『障害・病いと「ふつう」のはざままで 軽度障害者 どちらつかずのジレンマを語る』明石書店、2006 年、132 頁
- 7 前掲書 2、57 頁
- 8 岡堂哲雄、坂田三允（編）、小林美子、桜庭繁（著）『入院患者の心理と看護』中央法規、1987 年、17 頁
- 9 V・ハスラー（著）、稲浪正充（訳）『家族のなかの障害児ユング派心理療法師による親への助言』ミネルヴァ書房、1990 年、36 頁
- 10 宮崎正（編）『口蓋裂 その基礎と臨床』医歯薬出版株式会社、1988 年、370 頁
- 11 厚生労働省ホームページ 自立支援医療制度 2009.9.13 <http://www.mhlw.go.jp/bunya/>

shougaihoken/jiritsu/index.html

- 12 なかむら矯正歯科ホームページ 2009.9.13 <http://www.nakamura-kyousei.com/info/5.html>
- 13 陶智子『不美人論』平凡社、2002 年、54 頁
- 14 当病棟では退院指導はパンフレット（B6 サイズ・5 ページ、白黒印刷）を使用し、患者の家族、特に母親に対して退院指導を行っていたが、その内容はあまりに抽象的であり、母親からは具体的な説明を求める声が多かった。そこで、筆者は平成 20 年、当時使用中のパンフレットにおける問題点を明らかにするために、入院中の患者家族への聞き取り調査と退院後のアンケート調査を実施した。それに基づいて、日頃感じている疑問や不安などを明確化し、専門用語をなるべく使用せずにわかりやすい言葉で、具体的に、イラストや表を用いてカラー印刷とした A4 サイズのパンフレットを作成、現在当病棟で使用している。
- 15 前掲書 6、59 頁
- 16 前掲書 6、60 頁
- 17 2008.8.17 ある患者からの発言
- 18 田垣正晋『中途肢体障害者における「障害の意味」の生涯 発達の変化 脊髄損傷者が語るライフストーリー』ナカニシヤ出版、2007 年、98 頁
- 19 前掲書 6、63 頁
- 20 前掲書 6、63 頁
- 21 蔵琢也『ヒトは見かけで判断される 遺伝子は美人を選ぶ』サンマーク出版、2002 年、17 頁
- 22 前掲書 20、2 頁
- 23 前掲書 20、27 頁
- 24 前掲書 20、26 頁
- 25 前掲書 6、18～19 頁
- 26 岡堂哲雄（編）、小林美子、坂田三允、桜庭繁（著）『病気と人間行動』中央法規、1987 年、134 頁
- 27 河合幹（監修）夏日長門、鈴木俊夫（著）『口唇口蓋裂の理解のために すこやかな成長を願って 第2版』医歯薬出版株式会社、2004 年、156 頁
- 28 前掲書 5、92 頁
- 29 前掲書 9、143 頁
- 30 前掲書 5、95 頁
- 31 前掲書 5、97 頁
- 32 前掲書 8、40 頁

- 33 2006.7 ある患児の母親からの発言
- 34 千代豪昭『遺伝カウンセリング 面接の理論と技術』医学書院、2000年、5頁
- 35 河野実、大島みち子『愛と死をみつめて ある純愛の記録』大和出版、1979年、143-144頁には「女は誰でも美しくありたい。美容整形手術のために大金をつぎ込んで、女はかくも美しくありたいものなのか。(大島みち子氏は)左眼に大きなガーゼを貼った顔(悪性腫瘍のため、右顔面半分を切除)、口のゆがんだ顔を鏡にうつす時、やはり情けない私。右半分の顔にコールドクリームを擦り込んでマッサージしている私もまた女性である」と書いてある。
- 36 ナンシー・エトコフ、木村博江(訳)『なぜ美人ばかりが得をするのか』草思社、2001年、44頁
- 37 前掲書 35、44頁
- 38 前掲書 35、19頁
- 39 大田信男他 10氏『コミュニケーション学』大修館書店、1994年、3頁
- 40 山納洋年『人と人とが会おう場のつくりかた コモンカフェ』西日本出版社、2007、131頁
- 41 中岡成文『ハーバーマス コミュニケーション行為』講談社、2003年、200頁
- 42 マルク・ソーテ、堀内ゆかり(訳)『ソクラテスのカフェⅡ』紀伊国屋書店、1998年、287頁

参考文献

- 安積順子他 3氏 2007年『生の技法 家と施設を出て暮らす障害者の社会学』藤原書店
- 池田理知子(編)『現代コミュニケーション学』有斐閣、2006年
- 伊藤良子(監修)、玉井真理子(編集)『遺伝相談と心理臨床』金剛出版、2005年
- 大垣貴志郎『物語 メキシコの歴史 太陽の国の英傑たち』中公新書、2008年
- 岡崎恵子、加藤正子『口蓋裂の言語臨床第2版』医学書院、2005年
- 川野雅資『傾聴とカウンセリング』関西看護出版、2004年
- 瀧本孝雄『カウンセリングへの招待』サイエンス社、2006年
- 谷山暁子『カウンセリングについて』臨牀看護No.21(14)、1995年、11-14頁
- 玉井真理子『遺伝医療とこころのケア 臨床心理士として』日本放送出版教会、2006年
- 馬場謙一・橘玲子『カウンセリング概説』放送大学教育振興会、2005年
- マルク・ソーテ、堀内ゆかり(訳)『ソクラテスのカフェ』紀伊国屋書店、1997年

《ワーキングペーパー》

科学技術コミュニケーションを解きほぐす

臨床哲学 科学技術コミュニケーション（STC）分科会
（家高洋、植田有策、小菅雅行、谷口陽介、橋本亮、和田健太郎）

目次

はじめに	—現在の STC の問題点	小菅雅行
1. STC の紹介		和田健太郎
2. 世界市民会議（World Wide Views）を受けて		谷口陽介
小休止	—STC 手法の思想的位置づけ	小菅雅行
3. 「コミュニケーション」概念の検討—ガダマーの理解を手がかりに—		植田有策
4. 害とコミュニケーション		家高洋
5. STC における「市民参加」概念の再検討—擬似問題を乗り越えるために—		橋本亮
6. STC における双方向性とは何か？		小菅雅行
おわりに	—まとめと今後の課題	小菅雅行

はじめに —現在の STC の問題点

現在の日本における科学技術コミュニケーション(Science Technology Communication: 以下、STC と略)はいくつかの問題をはらんでいる。例えば、STC の効果が明示的でないことや、STC に関わる各アクターにとってのメリットが明確でないこと。またそのために STC に関わる人的・経済的資源が慢性的に不足していること、そして結果として STC が一時的なブームにとどまり、持続的な活動として根付かない危険性があること。こういったことを問題点として挙げるができる。

しかし、最大の問題点でありかつこれらの問題点の根源にあるのは、「STC の意義が明確ではない」という点である。これは、現在の日本において STC の名のもとに行われている活動が、いわば「国策」として、海外から輸入されてきた、ということと大きく関係している。

STC「発祥の地」であるイギリスにおいては、STC は、BSE 問題に端を発して生じた国民の科学への不信感に対する、科学者コミュニティの危機意識から「内発的」に生じてきたものである。一方日本における STC は、確かに阪神淡路大震災やもんじゅの事故などが一種のきっかけの役割を果たしたという側面はあるものの、むしろ欧米諸国における動向に追随して、「外から」輸入してきた、という側面が強い。そして文部科学省の指導と経済的支援を背景にした「トップダウン」的な活動という側面が強く、市民の科学に対する不信感や、科学コミュニティの危機意識といったものに支えられた「ボトムアップ」的な側面は弱い。

もちろんこういった「ボトムアップ」的な活動が日本になかったわけではない。ここ数年来の STC ブーム以前から、草の根的な活動は存在していた。しかし問題なのは、こういった以前から行われてきたボトムアップ的な活動と、最近のトップダウン的な活動との間に一種の断絶があり、有機的な結合はあまり見られないという点である。

現在の日本における STC は、「STC は良いものだ、必要なものだ」という、海外から持ち込まれた「前提」を鵜呑みにしてほぼ無反省に行われている。このような現状の背景には、そういう前提を持ちこまれてしまうと、「空気を読んで」それに従ってしまう、という日本的な国民性が影響している部分もあるかもしれない。

また同時に、そのような無反省の前提なしでは STC が成立しないという側面もある。日本国民の科学に対する不信感がそれほど小さくなく、また日本の科学者の危機意識も希

薄である以上、そういった前提を無反省に受け入れること以外には、あえて STC を実行するというモチベーションは生じ得ない。

しかし、このような現状は本当にあるべき STC の姿といえるだろうか？国民の不信感も科学者の危機意識もないとしたら、本当に STC を行う意義はあるといえるだろうか？「大きな不信感も危機意識もないのなら、あえて STC を行う必要などない」という意見もあって当然である。にもかかわらず、持ち込まれた前提に対し、空気を読んでただ唯々諾々と STC が行われている。厳しい見方をすれば、これが日本における STC の「現状」である。

本ワーキングペーパーは、以上に述べたような STC の現状を、哲学的に再検討することをその目的としている。「STC のことは STC の実践家が論ずればいいのであって、門外漢が語る余地などない」という意見もあるかもしれない。だが、実践活動に没頭すると「流れ」に飲み込まれてしまい、かえって見落としてしまうこともあるはずである。あえて距離をとり、「哲学」という「外部」から見つめることによって、実践家にとって自明と思われる論点を捉えなおす。これが本ワーキングペーパーの目指すところである。1 節では STC について簡単な紹介を行い、2 節では具体的な事例を検討する。そして 3 節から 6 節では「コミュニケーション」「害」「参加」「双方向性」といった、現在の STC 活動においてキーワードとなっている概念について、哲学の視点から問題を提示し直すことを試みている。以上が「科学技術コミュニケーションを解きほぐす」という本稿のタイトルの意味するところである。

なお、本ワーキングペーパーの執筆者は臨床哲学の「科学技術コミュニケーション分科会」のメンバーである。メンバーのうち約半数は STC の活動実践に直接関わった経験を持たない「門外漢」である。門外漢にあれこれと論じられるのは STC の実践家の方々にとっては複雑な思いもあるかと推測されるが、あえて外部から STC を論ずるのが本ワーキングペーパーの目的であるので、この点はご了承ください。また、私が本文以外に「はじめに」と「おわりに」を執筆しているのは、STC の活動に少なからず関わった経験があり、他のメンバーと比較して STC について多くの知見を持っている、という事情があるためである。この点についてもお断りしておく。

(小菅雅行)

1 STC の紹介

本節では STC の紹介をする。以下、STC がうまれた背景としてその起源にあたる SC (Science Communication : 科学コミュニケーション) の展開と、いくつかの具体的な STC の例を紹介する。

1.1 SC の歴史と必要性

SC の長い歴史を持つイギリスを例に SC の展開と必要とされた事情をみていく。17 世紀イギリスでは王立協会によって公開実験がなされていた。これは社会的に信用のある人々を対象に科学の営みの正当性を認知させようとするねらいがあった。一般市民に向けた SC の登場は 19 世紀で、王立研究所によって実験を組み入れた講演会が行われた。1985 年には王立協会の特別委員会が「公衆の科学理解」という報告書を出し、一般市民の科学理解を向上させる必要性和その方法が論じられた。

このようにして築きあげられてきた市民の科学への信頼は 1990 年代の遺伝子組み換え農作物の是非をめぐる論争と BSE 事件によって失われる。BSE とは牛海綿状脳症と呼ばれる牛の病気である。脳組織にスポンジ状に穴があき、脳細胞が破壊される。1986 年にイギリスで最初の感染牛が発見され、1988 年に政府は対策の委員会を設置した。その委員会は 1989 年に「人間には感染しないだろう」という内容の報告書を提出し、これがその後の政府の対策の根拠となる。1990 年には農業大臣がメディアの前でビーフバーガーを食べるなど安全性をアピールしたがその後も感染牛は増え続け、1996 年に人への感染が確認されるとイギリス社会はパニックになった。

アメリカの核物理学者ワインバーグは科学と政治の境界には「科学によって問うことはできるが、科学によって答えることのできない問題群からなるグレーゾーン」があるとし、トランス・サイエンス (trans-science) と呼んだ。なぜトランス・サイエンス的な状況が出現したのか。知識の不確実性が暴かれ、科学 - 政治のかかわりあいが強まってきたからである。例えば運転中の原子力発電所の安全装置がすべて同時に故障する可能性を明確にはじき出すことはできない。なぜなら可能な限り正確なデータをとるには実物大の発電所をつくり、実際に運転させてみなければならないが、そのようなことは実際には無理だからである。またどんな数値なら安全かどうか専門家同士でも意見が異なる。さらには安全性に関する問題は「原子力に依存した生活を望むか、あるいは望まないか」といった政治の

部分ともかかわってくる。

BSE 問題はまさにトランス・サイエンス的な状況が生じた場面だったのである。1989 年に委員会が報告書を出す段階では BSE の原因や人間への感染可能性はまだ明らかでなかった。それにもかかわらず委員会は政府に助言を求められたため、委員会は暫定的な判断を下したが、それが安全性の基準としてそのまま政策に反映されてしまったのである。委員会の科学者たちの報告書は、科学の世界を超えてイギリスの食肉産業という政治の世界にまで影響を与えることになったわけだが、これは科学者だけの手に負える問題ではなかった。科学技術の専門家と市民が科学技術に関して意思疎通をはかる STC は、このようなトランス・サイエンス的な状況に対処するためにうまれてきたのである。

1.2 双方向的な STC の例

双方向的な STC として以下 3 つ例を紹介する。

a. サイエンスカフェ

カフェやバーなど一般市民がアクセスしやすくリラックスできる場所で、科学技術にかかわる話題について、専門家と市民が語り合う試みである。1997 年から 1998 年にかけて、イギリスのリーズとフランスのパリ・リヨンでほぼ同時に発生した。1992 年にパリで始まった哲学カフェにヒントを得て始められた。専門家と参加者、または参加者同士の双方向のコミュニケーションが目的とされ、啓蒙や啓発を目的とする従来型の講演会等とは区別される。現在はイギリス・フランスのほか、イタリア、アメリカ、シンガポール、ブラジルなど世界各国で行われている。日本では 2004 年、文部科学省が科学技術白書で紹介し、同年京都で最初のサイエンスカフェが実施された。

古典的なスタイルとしてイギリス型、フランス型の二つがある。イギリス型は 1 人のゲストが 20 ～ 30 分科学技術にかかわる話題を提供し、10 分程の休憩の後、1 時間程度のディスカッションが行われる。一方フランス型は意見の多様性を確保するため考えの異なるゲストを 2、3 人用意し、ゲストによる話題提供は行わず、すぐにディスカッションに入る。

サイエンスカフェは政府・専門家・市民それぞれにメリットがある。政府は「科学技術白書」において市民が科学技術リテラシーを持つことの必要性について述べ、その向上を目標として掲げているが、サイエンスカフェはこの目標にかなう試みである。専門家にとっ

ては、自分の研究を非専門家の立場から客観的に見直すきっかけになったり、サイエンスカフェでの気づきを自らの研究にフィードバックすることができる。市民にとっては、専門家の知見だけでなく、他の市民の考えを聞ける点がメリットとなる。

b. コンセンサス会議

政治的、社会的利害をめぐって論争状態にある科学技術の話題に関して、市民からなるグループが専門家に質問し、専門家の答えを聞いた後で、この話題に関する合意を形成し、最終的に彼らの見解を記者会見の場で公表するフォーラム。コンセンサス会議という手法は、高額な検査装置をどの患者に用いるか医療専門家の間でコンセンサスを形成する目的としてアメリカで開発された。この手法が 1985 年頃にデンマークで市民と専門家とのコンセンサス形成を目指すものに変容した。日本で最初のコンセンサス会議は 1998 年に遺伝子治療をテーマに開催された。

コンセンサス会議は計画準備段階と、3 日間続く会議を含め、約 6 ヶ月の過程からなり、運営委員会・専門家パネル・市民パネルの 3 つのグループと会議の進行を担うファシリテーターで構成される。市民パネルはコンセンサス会議開催以前に 2 回会合を行い、テーマに関する基礎知識を得た上で、このテーマを討議する際の「鍵となる質問」を決定し、回答を求める専門家を選定する。コンセンサス会議当日、専門家パネルは市民パネルの出した質問に答え、各自の専門的知見、見解を提示する。その後市民パネル内で討論しコンセンサス文書を作成する。コンセンサス文書は専門家の説明文書などとともにレポートとして出版される。

コンセンサス会議は専門家が発見できなかった、あるいは答えることができなかった課題を検出する装置として有意義であるが、一方いくつかの課題もある。コンセンサス会議は社会的に対立しているテーマを扱うので、利害関係者が運営にかかわるとその信頼性は揺らいでしまう。第三者的な機関が主催者となるべきである。また市民のコンセンサス会議に参加する動機を強めるためには、議論された内容がどれだけ実際の政策に影響を与えるかを今後明確に示していく必要がある。

c. サイエンスショップ

身近な環境の汚染など地域社会の状況に問題意識を持っても、市民は「専門的な科学技術の知識」を持っていないのでなかなか問題解決に向けて行動を起こしにくい。そのよう

な市民に対して独立の研究サポートを提供する試みがサイエンスショップである。大学や専門家集団、そして学生たちと社会を結び、コンサルティングや独自の調査研究などの専門的サービスを提供することによって市民活動を支援するのが目的である。サイエンスショップのルーツは二つある。一つは大学の知識生産力を市民に提供しようとした1970年代のオランダの学生運動である。もう一つは先進国による開発の不利益を受けた途上国での民衆運動や、労働者団体の反公害・反労災運動から生まれたアメリカの「コミュニティ・ベイスト・リサーチ」(Community-based Research)である。

サイエンスショップは市民、教員、学生、大学それぞれにメリットをもたらす。まず市民にとってであるが、市民と行政、企業が対立している場合、サイエンスショップは第三者組織なので調査結果が信頼されやすい。教員にとっては市民のニーズを直接聞き取ることができ、新たな研究課題を見つけられる。学生にとっては自分の研究が社会にどのように活かされており、また今後活かさせていけるかを考える契機となる。大学にとっては社会からの評価となる。一方課題は財源不足である。現在サイエンスショップの多くは会費や寄付で運営しているが財源は常に不足がちである。

(和田健太郎)

2 世界市民会議（World Wide Views）を受けて

前節で述べられたサイエンスカフェ・コンセンサス会議・サイエンスショップなど、様々な会議の結果・考察のひとつの具体例として、本節では世界市民会議について記す。

2.1 世界市民会議について

世界市民会議は、2009年12月にデンマークで開催された「COP15（Conference of Parties、気候変動枠組条約締約国会議）」の交渉に当たる政府関係者に対し、世界の市民の声を届けるために企画された市民会議である。企画者はデンマークの「デンマーク技術委員会」と「デンマーク文化協会」である。

世界市民会議は世界38カ国、44会場（一会場約100人ずつ）で9月26日に開催され、日本においては京都議定書を生んだ京都市において開催された。参加する市民は、環境問題の専門家、行政機関や企業等で環境問題を担当している人、環境問題に関するNPOやNGOで活動している人などは除外し、また地域・性別・年齢・職業等の偏りが無いように選出された。

会議の目的は、地球温暖化問題について、専門的な知識や関心を持たない「ふつうの」人々が、『今後の地球温暖化問題に対して、世界がどのような目標を立て、どのように問題の克服に取り組むべきか』ということに関して相互に建設的な対話を行い、熟慮し、ひいては合意形成を目指すことだった。

方法としては、世界中の国と地域で、同じ日に、同じ情報資料に基づき、同じ問いについて、同じ手法を用いて議論を行った。またこの会議はテーマ別セッションと提言セッションの2つから構成されていた。

まず、参加者を5～6人ごとのグループにわけ、ファシリテーターの司会にそってテーマ別セッション（日本では午前9時半から午後3時すぎまで）を行った。「先進国はどの程度温室効果ガスを削減すべきか」などのいくつかのテーマについてグループごとに議論を行い、それを踏まえた上で参加者の一人ひとりがいくつかの問いについてのアンケートに答えた（例えば温室効果ガスの削減については、先進国は2020年までに「40%以上削減すべきだ」、「40-25%の間で削減すべきだ」「25%未満にすべきだ」、「必要ない」、「わからない」から一つを選ぶ）。

次に提言セッションでは、COP15交渉担当者に向けたメッセージをグループごとに作

成し（日本では一時間ほど）、その中から一つの提言が参加者全員の投票により選ばれた。アンケートや提言の投票の結果は web を通じて公開されている。

2.2 世界市民会議の結果

では、web で公開されている結果のうちいくつかを取り上げる。まずテーマ別セッションのアンケート結果から取り上げる。世界全体では、参加市民（約 4000 人）全体の 90% が COP15 における世界的な気候取り決めに策定することが緊急の課題であると答えた。また参加市民の全体の 89% が、日・米・EU・オーストラリアなどは、温室効果ガスの短期的排出削減目標を 25 ～ 40% もしくはそれ以上に設定するべきだと考えた。

また個別の国ごとのアンケート結果として、「2020 年までにどの程度、温室効果ガスを削減すべきだと思うか？」という問いに対しての日本とデンマークとアメリカの答えの結果を比較して以下に取り上げてみる。

- ・「40% 以上の削減が必要」 日本 6% アメリカ 31% デンマーク 30%（世界平均 31%）
- ・「25 ～ 40% の削減が必要」日本 70% アメリカ 56% デンマーク 66%（世界平均 58%）
- ・「25% 未満」 日本 22% アメリカ 6% デンマーク 4%（世界平均 18%）

次に提言セッションにおいて、各国で投票で 1 位を獲得した提言（recommendation）を取り上げてみよう。

- ・デンマーク「温室効果ガスの削減を今すぐに！」

すべての国に温室効果ガスの削減にかかわる合意に従わせよ。再生可能エネルギー源の研究を強化せよ。化石燃料への課税を導入せよ。この税収は地球環境資金に組み入れるべし。

- ・アメリカ合衆国（カリフォルニア）「Let's do it! 産業革命以前の二酸化炭素濃度を迅速に達成するための多様な手段」

二酸化炭素レベルを産業革命以前に戻すためのクリーンな排出技術を開発することによって気候変動に取り組むために、今すぐプログラムをデザインし、資金システムを設置し、グローバルな機関によってモニタリングする。まず、石炭、軽油、ジェット燃料、ガソリンを、それぞれの国の資源に応じたものに置き換え、その結果をグローバルな機関に

よってモニタリングすべし。

- ・日本「地球がカゼをひいています！」

熱があと2度あがると重症になります。私たちは治し方を学び、世界の人々に広めます。皆で知恵を出し合って、経済的に、技術的に協力し合って治しましょう。

2.3 世界市民会議の考察

テーマ別セッションにおいて、例えば先進国の温室効果ガス削減目標については世界平均と比べると日本は「25%以下」と答えた人が多く「40%以上」と答えた人が少なくなっているのがわかる。後者は6%だったが、これは全世界で最低の数値だった。また提言セッションにおける日本の提言は、全体的に抽象的で具体性に欠けるものになっていると言える。

今回の日本の会議の結果には、市民の具体的な自覚と責任があらわれたとはいいがたいだろう。ただ「対策しよう」と言うだけで、「具体的にどう削減するか」といった提言が日本では出てこず、ただ聞こえのいいだけのものになっている。これは世間一般でよく聞く話題である地球温暖化に対し、何らかの対処をしなければならないという「空気を読んで」それに従ってしまうばかりで、自発的かつ具体的な危機意識は持てていないことのあらわれではないだろうか。

日本での世界市民会議の実行委員会の委員長である小林傳司・大阪大学コミュニケーションデザイン・センター教授も、日本の提言が欧米に比べてメッセージ性が弱いと考えている。「政策提言を市民が行うという発想は日本の社会ではほとんど定着していない。なので、キャッチコピー的なスローガンを作るところへ努力が行きやすい。しかし今後はそれと同時に政策提言としての強さを表現するような文章力が必要だ。政策提言に関しては、まだまだこれから。いわば今回の会議は第一歩だ。」ということを経彼はNHKかんさい特集で発言している。また彼は「今の日本であれば、仕組みと機会さえあれば、議論ができる人はたくさんいる。日本人が議論下手なのでも、論理的思考が苦手なのでもない。こうした場を作らず、専門家と市民をつなぐチャンネルを作らなかった、日本の社会の問題なのだ」ということも朝日新聞社のインタビューで発言している。

デンマークでは日常的に様々な市民会議が行われており、その意見が政治に反映されて日常生活に影響を与えてくる。それが市民の自覚を促し、自らが積極的に話し合いに参加

する風潮が生まれている。デンマークに比べると、確かに日本の市民は市民会議に不慣れであり、環境問題に対する意識や政策提言の力は未熟であるかもしれない。よって、今後専門家と市民をつなぐチャンネルを作り、広げていくことで日本の市民会議はより充実したものになっていくと確かに言えるかもしれない。

しかしこのままでは問題がある。今後日本で市民と専門家をつないで会議を繰り返しても、今回のような会議を繰り返すならそれは単なる「トップダウン」的な方法にしかない可能性もある。会議を開けば開くほど、日本の市民は会議の必要性を無反省に受け入れてしまうかもしれない。主催者側の意図を前提に受け入れただけの会議、そんなものにはもはや意義などないに等しい。

ではここで、別の視点からこの会議の結果を再評価してみてもどうか。敢えて言うならば、たとえば削減目標が日本のほうがデンマークより低かったからと言って、日本の会議がうまくいかなかったとは言えないのではないかと考えられる。削減目標を低く設定するほうが、より具体的な自覚と責任をむしろ反映しているともいえないだろうか。すなわち、会議がうまくいったかどうかの視点は、議論の結果ではなく議論自体に向けるべきで、しっかりと市民どうして議論されたのであれば結論がどうであれそれはうまくいったとも言えないだろうか。敢えてそのような視点も可能なオープンな立場で議論が可能になることで、単に無反省に前提を受け入れて話し合うだけの会議よりも、逆に危機意識や自覚を生む充実した話し合いができるのではないだろうか。

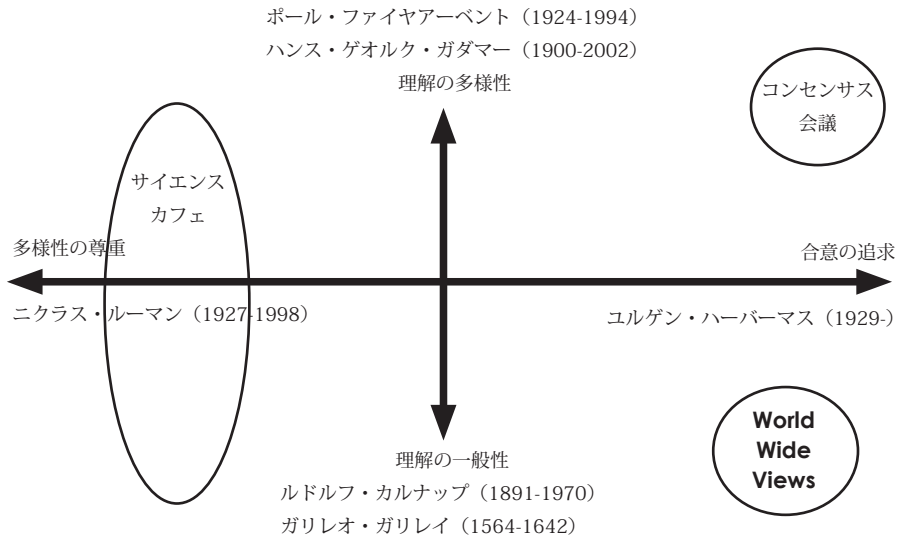
そのためにはファシリテーターの関わり方も大切だ。今回の会議において、ファシリテーターは意見を集めたり、軌道修正したりしていた。たとえば政策提言セッションにおいて、あるグループのファシリテーターは「自分たちはこうする、ということだけではなくて交渉の場に立つ人たちへのメッセージとしてまとめないといけない」と発言し、話し合いの本来の意図に沿った議論ができるようにしていた。だが基本的には市民同士の話し合いを中心に据えた立ち位置にいたと言えるだろう。もしかしたら、ファシリテーターの関わり方を工夫することによっても、より具体的な提言に結びつく可能性があるかもしれない。

以上のような視点も、今後の市民会議をより実りあるものにするヒントになるだろう。

(谷口陽介)

小休止 —STC 手法の思想的位置づけ

やや無謀な試みではあるが、以下に、さまざまな思想家の立場を軸に取った座標平面上に、代表的な STC の手法を配置する。



座標の縦軸は科学知識の扱い方を示し、横軸には議論の方向性を示している。縦軸の上の極は、科学知識の理解の多様性を尊重する立場で、その代表的な論者としては本ワーキングペーパーの3節で扱うガダマーや、科学哲学者ファイヤーアークなどが挙げられる。一方下の極には科学知識は一義的に理解されるものである（また、すべきである）という立場があり、その代表的な論者は物理学者ガリレオ・ガリレイや論理実証主義者カルナップなどが挙げられる。

横軸については、右の極は議論の目的を合意の追及に置く立場で、その代表的な論者としてはハーバーマスが挙げられる。一方左の極は議論の中で現れる多様な意見や立場を尊重し、合意を追求することを目的としない立場で、その代表的な論者としては本ワーキングペーパーの4節で扱うルーマンが挙げられる。

さて、以上のような座標平面上において、STC の手法をどのように配置することが可能であろうか。本ワーキングペーパーの 1 節で紹介したサイエンスカフェとコンセンサス会議、ならびに 2 節で紹介した World Wide Views について、位置づけを試みる。(サイエンスショップはやや特殊な形態の手法であるため、ここでは扱わない。)

まずサイエンスカフェについては、特に参加者の合意を目的にしているわけではないので、左寄りに位置することになる。ただし、科学知識の理解については、多様性が尊重されることもあれば、一義的な理解を前提にすることもある。これはサイエンスカフェ自体の形態の多様性にも関連する。専門家による科学知識の紹介や説明、またその内容を理解するための質疑応答が中心になるような形のカフェにおいては、科学的な知識は一義的な理解が可能である、ということが前提となっており、その理解を促進することを目的としてイベントがデザインされる。一方で、専門家の役割を話題提供のみにとどめ、その話題についての多様な視点からのディスカッションを中心にすえるような形式のカフェにおいては、科学知識に対する理解の多様性が尊重される。

次にコンセンサス会議については、参加者全員の合意の上で作り上げたコンセンサス文書（市民からの提言文書）の作成をその目的とするため、右側の極に近いところに位置する。一方科学知識の理解については、多様な理解が尊重され、参加者である市民が持つさまざまな立場・視点といったものがコンセンサス文書に反映されることになる。それはある意味当然のことである。なぜなら、科学者が持つような一義的な科学知識理解を補完する、多様な視点を科学技術政策などに反映させること自体が、コンセンサス会議の一つの大きな目的となっているからである。

最後に World Wide Views。複数のグループでスローガンをそれぞれ作成した後、各会場で投票を行い、1 位を決定するという手続きを踏むのだが、多数決による合意をとるという点において右側に近いところに位置する。また、このイベントに特徴的なのは、参加者に事前に地球温暖化問題に関する資料を配布し、イベント本番までにそれを読んでくることを求めるという点である。資料を事前に読ませることによって、イベント主催者側が科学知識の理解に一定の方向付けをしてしまう、という側面も否めない。その点において、World Wide Views は平面の下部に位置すると考えられる。

かなり荒っぽい座標の取り方ならびに手法の配置ではあるが、以降のワーキングペーパー各節における議論を理解するうえでの助けとなれば幸いである。

(小菅雅行)

3 「コミュニケーション」概念の検討—ガダマーの理解を手がかりに—

3.1 「コミュニケーション」にまつわる困難

科学技術に対する期待と不安、科学技術がおかしてきた失敗とそれによる科学技術不信、そしてそれに関わらず、私たちは科学技術なしでは生きられないということ。こうした付き合いづらい科学技術とコミュニケーションをするというのが、文字通り科学技術コミュニケーション（STC）とよべるだろうか。とするとこの付き合いづらいもののコミュニケーションをどうとらえればいだろう。

「コミュニケーション」という言葉は積極的な意味合いをもつことが多いように思われる。開かれている、繋がっているという感じがする。だがそのイメージと裏腹に、コミュニケーションはその内部で完結してしまうことが多い。一般論でありすぎるが「コミュニケーション能力」とよばれるものはかなり重要とされているし、そのこと自体それほど疑わしいとはいえない。また、コミュニケーションという言葉は日常語でもあり、かなり曖昧な雰囲気を指していることが多い。「コミュニケーション能力は重要だ」という人に対して、「コミュニケーション能力とは何ですか」と返す人は、場面にもよるが、かなりの程度でコミュニケーション能力がないと見なされるおそれがある。このとき重視されているのはある意味で事の順調さであり、それを妨害するもの、ある種の異質さに対してのコミュニケーションの用意はない、つまりコミュニケーションを開きすぎないように限定することで、内部でコミュニケーションが成立している。これはコミュニケーション能力という話に限った現象でもないだろう。

あるいは次のようにも考えられる。コミュニケーションの成功とは、順調さのような曖昧なものではなく、送り手の情報、意図などが、肯定されようが否定されようがきちんと受け手に伝わること、伝えられることである、と。これを「欠如モデル」とよぼう（概念批判としてはルーマン他にならい「同一性モデル」とよぶのがより適切かもしれない。STCで議論になるいわゆる「欠如モデル」とは、専門家から、知識の欠如した一般市民への正しい知識の伝達ということになるが、さしあたりはその根底にある構造面だけを取り扱いつつも、STCの文脈に引きつけこの呼び方をさせてもらう）。だがこう考えることにも先ほどと同様の落とし穴がある。一方から他方へきちんと意図が伝わるということは、いかにコミュニケーションが複雑なものになろうとも、それ自体二者間の同質性を前提としている、あるいは異質性を隠していることになる。欠如モデルの難点は、それが現実的

なコミュニケーションの複雑さに対応できないということ以上に、一方の論理だけでは重なることのない二者の理解を、一つの理屈で一元化し、それを本来的であったものとしてしまう点にあるといえる。ここでも外部との交渉の可能性は途絶えている。コミュニケーションを可能にしようとする、コミュニケーションが挫折してしまうこの状況から抜け出す手がかりを、ガダマーの解釈学にもとめてみよう。

3.2 ガダマーの「理解」

ガダマーの解釈学は、主として（「欠如モデル」でいうところの）受け手による理解に重心を置いたものでありつつも、その理解の仕組みを「対話的」なものと考えたところに、「欠如モデル」が陥るアポリアを避ける可能性をもつ。ここではガダマーのいう理解を先入見が関わる部分に絞ってみていこう。というのも、ガダマーの解釈学は、彼の主著『真理と方法』の根本意義にまでメスをいければ、ハーバーマスが「ハイデガー的存在論の哲学的代替物へと膨れ上がらせられる」と形容したように、STC を解きほぐすにはあまりにもテーマが大きすぎるだろう。

まず通常正しい理解にとって障害要因と考えられがちな、解釈者の先入見（先行判断、先行把握、等ここでは厳密に区別しない）を、ガダマーは理解の制約としてではなく、理解の成立条件として積極的な意義をもたせる。ここで際立たせたいことは、先入見をもたない理解はありえない、ということであり、高い客観性を持つとされる自然科学であっても、例えばその歴史性などの先入見を、理解の過程からははずすことはできない。次に見るようにこの先入見は理解のうちで変容（あるいは解消？）をとげていくが、特に批判されるべきは先入見をどうにかしようという態度ではなく、客観性を標榜する学問が、自身の方法のうちにもつ先入見に目を蔽うことである。

理解するとは、理解しがたいものを理解するということである。だからもちろん先入見がそれだけで持ち上げられるわけではない。単に先入見が理解を可能にするのであれば、理解することと、自分の理解をおしつけることを区別することが難しくなるだろう。けれども解釈者にとって先入見を先入見として区別することは難しい。先入見は理解の途中で挫折してはじめてそれとして区別される。より厳密には、理解へ導く先入見と誤解へ導く先入見とが区別され、解釈者は改められた先入見で対象に向かう。理解するとはこの運動への参画である。先入見の挫折の際、対象は問いとして現れる。対象は問いでありその問いの答えでもあるわけだが、解釈者がその問いを区別された先入見でもって自分自身で問

うこと、対象が開く地平と解釈者の開く地平が融合するところに理解がある。

3.3 ガダマーの「理解」から再びコミュニケーションを考える

以上、ガダマーの理解を駆け足で追っていったが、このことと冒頭の問題がいかに関わるかを少し考察したい。異質なもののコミュニケーションが原理的には不可能であるという問題を、ポジティブな方向でガダマーはよみかえる。先入見から逃れられないというのは、個人的には常識にかなった考えだと思うが、先入見が異質なものの（完全ではないにしろ）コミュニケーションを可能にする、とするとこれはそれほど自明ではない。先入見でもって対象を理解し、それが失敗し、先入見が改まるという動きを通してそれはいえるだろう。先入見はコミュニケーションを開いたり閉じたりする。先入見から抜け出せないことは、異質なもののコミュニケーションをあきらめることなく、それを可能にすること、とガダマーに倣っていうことができる。しかしガダマーの解釈学を、このように現実的なコミュニケーションにあてはめることは果たして適当だろうか、とここにきて考える。例えばコミュニケーションには、最も（他に解釈する余地がないという意味で）単純な事柄の「理解」の次元があるだろう。あるいは三平方の定理が、時代や言語によって解釈が関わると本当に考えられるだろうか。これらをガダマーの解釈学にもとめると、する必要のない遠回りをしなければならないが、これのどこがよいコミュニケーションなのだろう。なにより問いではないではないか。もっとも定理の発見という歴史性を考える問いといえるかもしれない。だがそうではなく、自身の解釈学が「方法」であることをガダマーが否定するとき、やはりハイデガーの影響を強く受けただけあって、この理解の仕組みが人間という存在者のあり方なのだ、という非常に大きなテーマをあつかっている。このため理論と実践という異質なものがそうそう結びつくことはないだろう。

しかし、それでも STC に引きつけていおうとすれば、解釈学がその姿をあらわすのは、理解の促進のための道具としてではなく、互いに理解しがたい状況があるとき、専門家であれ市民であれ、その困難さをもとにあらたな局面を生み出すところにある。例えばクローン技術の問題を考えると、ざっと思いつくだけでも科学技術のみならず、予見不可能な将来世代への歴史的責任、生命操作にまつわる倫理の見解や宗教の側からの主張、政治的な力学、法体系への組み入れなどが、折衷不可能な形で衝突を起こす。さらにはこれらの主張がもつ各々の基準自体を、それぞれの専門家の特権とすることにも疑義があるだろう。解釈学がその実践に結びつくのはこのような場面といえる。容易な合意に流されず、絶え

ずおのれの先入見を更新していくこと、この厳しさの中にコミュニケーションを開く道があるだろう。

（植田有策）

4 害とコミュニケーション

科学技術の発達によって、社会が科学技術の多大な影響を受けるとともに、科学技術も科学者・技術者だけではなく、その他の様々なセクターからの影響を排除できなくなってきた。その結果、科学的な基準のみによっては適切に捉えられない出来事が増えている。

本節では「科学的に特定されない害」をめぐるコミュニケーションを例にとりて、そこから何が考えられるのかを示してみたい。この「特定されない害」は、科学がいまだ解明できない例外的な事態ではなく、このような事態こそが、「科学技術の社会化」と「社会の科学技術化」（小林傳司）が同時に進行しつつある現在社会の「範例」となる出来事、つまりトランス・サイエンス的な出来事であると考えられるからだ。

現在、このような出来事に関する様々な立場を架橋するために「対話」や「社会的合理性」に依拠し何らかの「合意」を目指す動向が中心になっている。しかしこのことによって、逆に出来事の様々な側面が隠蔽されてしまうことも生じうる。STC は、社会における「合意」よりむしろその「差異」を明らかにする役割を担うことも重要であろう。

4.1 特定化されない害

現在社会特有の「害」「リスク」として社会学者ウルリヒ・ベックは、化学物質等を挙げ、その特徴について主に三点を挙げている。まず、その「害」が見えなくなったこと、そして第二にその害自身の科学的な測定が完全にはなされ得ないこと、さらに、その害はそれをもたらした生産者にも影響を与えること（いわゆる「ブーメラン効果」）である。

社会の科学技術化が急速に進展するなかで、科学技術がもたらす害への対処として、近年リスク・マネジメントが盛んであるが、しかし周知のように、すべての「害」を「リスク」として取り扱うことは不可能である。というのは、狭義の「リスク」とは「その危害の内容が知られ、その発生確率も知られている」事柄であるけれども、ベックの指摘通り、発生確率どころかその危害の内容も知られていない「害」が増えているからである。

このような「害」について社会学者ニクラス・ルーマンは、ベックとはやや異なった観点から論じている。以下、ルーマンの「非知」の概念を見てみたい。

「非知」とは *Nichtwissen*（独語）の訳語であり、「知らない」ということである（*nicht* は英語の *not*、*wissen* は *know* に相当する）。「知らない」という事態は、従来の社会学においては、知へ転換されるべき暫定的で克服される状態として考えられていた。つまり非

知は、客観的な知の不在を意味していたと言える。しかし今日、非知は単純に科学がいつか克服できるであろう状態とは考えられない。つまり、エコロジー等の領域で非知が問題にされているのは、非知が知それ自体の産物であり、その帰結であるということだ。

たとえば、化学的専門知の発展によって生み出された化学物質が、この物質への暴露に関する非知をもたらしていることや、遺伝子工学上の専門知の発展が遺伝子組み替え作物についての非知を生み出す、といった事態が挙げられるであろう。また、そうした数々の非知を認識・評価・修正するための十分な知が科学において欠落しているという洞察が一般に広まっているのが現状である。つまり、逆説的なことではあるが、知の増大は決して、非知の減少を意味するのではなく、逆に、非知の増大を招きうるのだ。

問題は、非知が増えていくことだけではなく、非知の状態において非知について決定を下さなければならないことである。次にその例（ラブキャナル事件）を見てみよう。

4.2 非知の例

1978年夏ニューヨーク州のラブキャナル地域にあった埋め立て地から、人体に有害な化学物質が侵出していることが発覚した。フッカー電気化学会社によって過去に埋め立てられた約2万トンの廃棄物が、このとき初めてその有害性について明確に認識されることになったのである。しかし、住民の健康に甚大な被害が及ぶことが明らかであったにもかかわらず、この化学物質の範囲や影響等の肝心なことについて誰も納得できるような明確な証拠は示されなかった。

この事件で特徴的なことは、化学物質の害について住民自らが決定せざるを得なくなったことである。そのため州の資金補助による移住の範囲設定等をめぐって住民の間で葛藤や亀裂が発生するようになり、住民は「ミニマリスト」と呼べる立場の人々と「マキシマリスト」ともいうべき立場の人々に分かれた。前者は、埋め立てによる汚染はその範囲がきわめて限定されており健康に対する被害もそれほど深刻なものではないと結論し、それゆえ移住すべき範囲を小さく留めようとした。後者は、化学物質はきわめて広い範囲にわたって拡がっており、また現在は症状として現れていなくとも未来の世代への影響を考えればその深刻さは計り知れないと考え、移住すべき範囲は当局による設定よりもはるかに広くしなければならぬと要求した。また前者は、健康被害の可能性について従来の専門医学による診断をあてにするが、後者はそうした専門知を拒否し、みずからで独自の健康調査を行った。

この二つの立場の違いは、実は、年齢と世帯構成によっている。ミニマリストとみなされる人々は、年金を主たる所得源とする比較的高齢の世帯を構成しており、子どもが同居している世帯も少ない。こうした人々にとって最大の関心事は、老後をむかえた自分たちの生活の持続性であり、これまで暮らしていたコミュニティを離れたくないという要望であった。他方、マキシマリストと分類される人々は、主に若い子どもをもつ若い親たちである。彼らの最大の関心事は、子どもたち等の将来世代にとっての健康や環境の保全であって、コミュニティに住み続けることや居住空間の安定性は副次的な問題であった。最終的にこの事件は、マキシマリスト的立場の人々が連邦政府や州当局に対し政治的な圧力をかけることによって、1980年にかなり広い範囲の人々の永久的移住を財政的に支援するための立法措置が約束されることで「解決」された。

4.3 考察

この事件で着目すべきことが二つある。まず第一にコミュニケーションという観点から事態を捉える必要性が示されていることだ。つまり、非知の事態は、社会的な立場によってきわめて別様な仕方では現れるということであり、そして時間の経過にしたがって動的に変化していくということである。非知そのものというよりも、非知をめぐるコミュニケーションが社会の様々な立場の人々を動かし葛藤や亀裂を生じさせているのである。

第二の点は、マキシマリストの意見もミニマリストの意見も一概に誤っているとは言えないが、それゆえに、両者は両立困難な状況にあるということである。このような状況において、人々を無理に合意させることを目的とすると、逆に、事態の様々なあり方を隠蔽することになるとルーマンは言う。事態そのものではなく、その事態についてのコミュニケーションこそが社会の動向に影響を与えるのである以上、無理な合意によって排除される人々を生み出すこと自体が、ある種の「リスク」になる可能性があるのだ。それゆえにルーマンは「互いに意思疎通しなくてはならない人々が有しているそれぞれの信念を取り除いたり彼らを何とかして転向・変化させたりしようとは決してしない、慎み深い社会的スタイル」の重要性を主張する（ルーマン「非知のエコロジー」）。社会の様々な葛藤や亀裂を架橋しようとする「合意」や「対話」を促進しようとする人々に対し、ルーマンはやや距離をおいた姿勢を示している。

このようなルーマンの考え方には、STCにおける基本的な態度に関して重要な示唆が含まれていると思われる。

ルーマンによれば、現在社会は「法システム」「経済システム」「学システム」など多様に機能が分化しており、すべてのシステムを覆うような一元的な価値観や判断基準は存在しない。科学技術も社会のなかでは多様な機能や多様な立場の人々と関わっており、「科学的な真理」のみでは十分に対応できないのである（だからといってルーマンは科学的真理の妥当性を否定しているのではない。「学システム」に属する「科学的真理」は、別のシステムでは別様に理解され、そのシステム特有の活動を生み出すのである）。

このような考えが先述のルーマンの姿勢に示されているのであるが、しかし、ルーマンの立場は、すべての立場を認めるような相対主義的なシニズム（冷笑主義）ではない。そうではなく、コミュニケーションを続け、お互いの違いをお互いに冷静に理解することの重要性をルーマンは主張したいのである。

このように考えれば、「非知のコミュニケーション」は、STCにおける例外的な出来事ではなくて、STCの基礎的な出来事として捉え直されるべきであろう。科学技術についての情報の増大が必ずしもその正確な理解の増大に結びつかないこと。「合意」を求めようとする「社会的合理性」や「対話」によって様々な「差異」が隠され、「リスク」増加の可能性を引き入れてしまうこと。科学技術のこのような逆説的な事態を冷静に踏まえ、社会における「合意」よりむしろ「差異」を明らかにするようなコミュニケーションを地道に継続していくことが、STCへの基本的な信頼を醸成すると考えられるのだ。

（家高洋）

5 STC おける「市民参加」概念の再検討 ―擬似問題を乗り越えるえるために―

5. 1 本節の課題―科学技術への市民参加をめぐる政治学

環境問題や遺伝子組み換え作物など、科学技術が社会に与える影響が極めて大きくなった現代において、科学技術と社会の間で起こる問題は、もはや専門家である科学者や技術者のみによって解決できるものではなくなりつつある。これらの問題の本質は、「科学に問うことはできるが、科学では答えることのできない」からである。であるとすれば、当該問題に答えようとするため、つまり解決を目指すためには、専門家だけでなく科学技術の影響下にある人々（市民）の参加や意見が反映されるしくみが要請されるであろう。このとき、専門家・行政・市民といった様々な利害関係者を含めた意思決定・合意形成・政策提言の場として、公共空間が要請されるのである。STC が果たすべき重要な目的は、このような公共空間における討議や熟議の実現である。第1節で紹介したコンセンサス会議、および第2節で取り上げた世界市民会議は、市民参加を制度的な公共空間のなかに実現させた STC の代表的事例といえよう。

しかし、STC における市民参加は、その「参加」に実質的なものであるか、という観点からみれば、いまだ十分であるとはいえない。というのも、専門家や行政の側から市民へ問題提起や参加要請が行われた場合、問題の本質が隠蔽され、意見誘導や操作が行われる可能性を指摘しうるからである。制度的な市民参加においては、討議空間が形成されるやいなや、意思決定プロセスが形骸化し、全てが「上からの」思惑通りに行われることが期待されてしまうことがある。権力側が市民参加を制度化しようとする限り、市民の主体的なエネルギーが「権力による取り込みの道具となる可能性」を排除できないからである。このように、市民参加のメカニズムは権力があらかじめ用意したシナリオに依存せざるを得ないのではないかという議論は、民主主義の公共空間を実現する上での政治学的課題でもあった。我が国の STC における市民参加も、政府による「上からの」政策的要請であったことを踏まえれば、果たして市民参加が、実質的に市民の手によって実現されているかについては政治学的な観点からの検証が必要であろう。本節では、科学技術への市民参加をめぐる従来の議論の枠組みを俯瞰しつつ、政治学な意味をもつ「参加」という概念自体を問うことで、STC における「市民参加」概念を再検討したい。

5.2 「本当の市民とは誰か」、「本当の参加とは何か」という擬似問題

昨今の STC は、「科学的知識の欠落した市民にきちんとした教育や十分な説明を尽くせば、彼らはこちら側の意見を理解・賛同を示し、政策実施に向けて貢献してくれるであろう」という「欠如モデル」を克服するべき課題としてきた。しかしながら、先述したように市民参加を制度化する次元においては、従来の技術官僚体制の主体である行政や専門家の主導によって、「上からの」討議空間が構築されることが少なくない。すると、市民はその中へいわば「共犯者」として従属的な立場から参加せざるをえない。公共空間の形成が欠如モデルを前提とする限り、議論の各フェーズにおいて、市民の主体性はつねに岐路に立たされることになる。STC は、市民参加を実質化するために科学と社会との対話（双方向的コミュニケーション）から、科学技術の新しい公共的討議空間を模索しようとする試みであるが、いまだ欠如モデル化した文脈から脱却しきれていないのである。このような科学技術への市民参加が抱える難問は、具体的な政策形成・意思決定の場面において、「参加市民の意見」が取りざたされる際に顕在化する。STC の対象である市民自身が、「本当の市民とは誰なのか」、あるいは、「我々は本当に『参加』しているのか」という問いを発する場合を考えてみよう。市民参加に応じて構成されてくる主体としての市民は多種多様であり、利害関係も複雑に入り組んでいることが多い。にもかかわらず、実際に合意形成作業に取りかかると、その過程において少数意見の排除や、「上からの」意見への配慮、過剰な自己抑制を求める場の雰囲気、などが生じることもある。意見を表明できなかった参加者にとっては、自身の「参加」自体への疑念が払拭しきれないものである。一方で、当該問題に関して特定の利害関心（例えば原発推進派／反対派）を持たない市民を意図的に選別して、彼らに積極的に関与するように求めたところで、その結果得られた合意や政策提言が「本当の市民」の意見を代弁しているとも言い難いだろう。さらに言えば、「参加」には政治的責任の問題が付きまとう。市民参加を制度的次元からシステムとして洗練したものにしようとするれば、業務上の手続きや政策形成・意思決定プロセスにおいて行政的・法的な拘束力は強まり、「市民参加」が任意のものではなく行政や専門家と同等の責任を負うことになる。「本当の参加」を望むのであれば、責任主体として政策提言を行う態度が求められるはずであるが、果たして「本当の市民」はそこまで政治的責任を引き受けることを望んでいるであろうか。

このように、市民参加をめぐる政治学的な問題提起を行うこと、すなわち「本当の市民とは誰か」あるいは、「本当の参加とは何か」と問うていくことは、市民参加の実質化

を吟味する上で極めて重要である。しかしながら、私たちはここに一つの陥穽を認めなければならぬ。「本当の市民」や、「本当の参加」をめぐって議論を続けたとしても、「市民参加」にかかわる STC の現場の人々にとっては、決して有意義な答えを与えられないのである。というのも、「本当の市民」や「本当の参加」を議論する前提そのものが、問題構制として矛盾をはらんでいるからである。「本当の市民」とは、非専門家のことであろうか。科学技術の専門家は、ごく一部の専門分野においてのみ「専門家」であるかもしれないが、他の分野の知識に関しては全くの「素人」である。一方で、市民は、日常的実践や身の回りの環境における経験をもとに主張される個別的・具体的な地域固有の現場の知識（ローカルナレッジ）を有するという点では「専門家」である。専門家—市民（非専門家）という従来の二項対立モデルから、「本当の市民」の姿を描きだすことは困難であろう。

「本当の参加」を検討するにしても、17 世紀以来の政治的な責任主体概念としての「市民」は、STC で扱う概念対象としてそのまま適用できるとは言い難い。科学技術と社会をめぐる問題のなかで台頭してくる市民は、自ら望んで、あるいは主体的・積極的に「参加」を表明してきたわけではない。とりわけ、我が国においては、公害など市民運動が展開されるなかで、何らかの形で否応なく巻き込まれてしまったケースが少なくない。一方で、我が国の STC は、国家事業的側面から展開された経緯もあって、主体的に「参加」しようとする市民の実態は、一部の愛好家や STC の必要性を強く感じている専門家が多くを占めている。民主主義の原則としては、政治的参加を求める参加主体に一定の政治的な責任を要求するが、科学技術と社会の問題に期せずして「参加してしまった」人々に、専門家や行政と同等の政治的責任を求めることはできないだろう。以上のように考えていくと、STC において「誰が本当の市民か」あるいは「本当の参加とは何か」という問いは、従来の政治学的な問題構制の枠組みから解決を求める限り、「問うことはできても、答えることはできない」のである。STC の現場にかかわる人々にとって、「市民参加」だけを取り出して本質主義的に問うことはもはや擬似問題といえよう。STC における「市民／参加」の概念が曖昧であり、その内実を政治学的、社会学的に分析し緻密な議論を行うことは、繰り返すように重要な仕事である。しかし、公共空間での問題解決で求められている STC の現場がこのような議論に拘泥してしまうのは、社会的損失であり、市民参加の実質化へは遠く結果となりかねないのである。

5.3 「市民参加」概念の再検討－非制度的次元の可能性

では、以上のようにみてきたSTCにおける「市民参加」を実質化する際に生じるアポリア（難問）を解決する際に、「本当の市民／参加」を問う擬似問題を避けようとする途は可能だろうか。あるとすれば、どのようにして「市民参加」概念を再構築することができるだろうか。先に提示した疑似問題は、制度的次元での市民参加において、そのメカニズム上の実装を図る際に政治学的な限界点を露呈してしまった。制度的次元での試みは、例えば自治体改革における住民投票や、NPO法の制定によって、市民参加を求める運動を権力側が取り入れる形で具体的に制度化する方向が考えられる。しかし、このような制度的次元での解決モデルは、制度化が始まるやいなや「市民参加」をめぐる民主主義のポリティクス、「権力側による取り込み」との批判を受けざるをえない。これでは、疑似問題化以前へと遡行してしまう。

私たちは、「本当の市民参加」が本質規定不可能な概念であることを前節で確認した。とすれば、この不可能性こそが市民参加の本質であると考えられないだろうか。「市民参加」の概念自体は、常に反証可能な状態に置かれているのである。このことは悲観的に解釈すべきではない。政治権力との緊張関係におかれた現場の人々にとって、「これは、本当の市民参加ではない」と断じて参加を拒んだり、権力に対して異議申し立てを行ったりすることは、逆説的に「参加」への途を開くことにつながるからだ。私たちは、人々を市民運動に駆り立てるエネルギー、「声」（それらは例えば、署名活動やデモ行進に反映される）など、制度化される以前の局面にこそ「参加」を成り立たせ、さらなる参加を促す重要な契機があることを見逃してはいないだろうか。否応なく巻き込まれた市民にとって、義務（政治的責任）は予め要求されるものではない。彼らは、自ら発言し異議申し立てを行う権利や、権力との対話を拒否する権利を要求し、「権力への取り込み」に対しては、対抗手段を講じることができる。これはあらかじめ討議空間が成立している制度的次元ではなく、それ以前の非制度的次元から「参加」概念を再構築しようとする試みである。発言をいとわない市民たちが、発言の多様性や異質性を排除せずにむしろ価値があるものとして認めあうことは、欠如モデルの虚構性を否定する。イギリスの工場労働者による「ルーカス・プラン」や、アメリカのエイズ患者の運動である「アクト・アップ」は、こうした市民の自身に対する批判的態度が、最終的に専門家や行政の立場にいる人々に対しても意見や態度の変化をもたらした例である。討議空間において参加者がそれぞれのアイデンティティを主張しあうことを保証することは、制度的な民主主義によって形骸化してしまう傾

向のある、権力との緊張関係を現場の人々に再確認させるだろう。

市民運動は主に科学技術批判という文脈から体制反体制図式で展開されてきた。一方で、STC は政府主導の「理解増進」を目的として欠如モデル的な文脈で語られてきた背景があり、両者は不連続な関係にあるとされている。STC には市民運動にみられたような「痛みの感覚」が欠如しているため、どうしても「生ぬるさ」を感じざるを得ない。「関与 (engagement)」しながらも、同化されない批判精神についての議論が不足しているのである。私たちは、本節において市民参加の反証可能性を認めたくえて、そのインパクトが不断に「参加」概念を破壊し、再定義していく契機をみた。STC に携わる人々にとって、自らの活動を現場の非制度的側面からとらえ直すことは、制度的次元における問題解決の公共空間を再構築する戦略になりうる。従来の制度的な公共空間に対して、根本から異議申し立てを行うことは、「取り上げられるべき課題（アジェンダ）の設定」や「問題解決への指針（フレーミング）」といった認知的なフェーズの議論から、大胆な再設計が必要となることを意味する。STC における「市民参加」は、場合によっては強い自己批判を伴う非制度的側面のエネルギーを受け入れることで、社会の中でその実質性を漸進的に獲得していくものと考えられる。STC の現場に立つ人々が、「これは本当の市民参加ではない」という現状認識を抱き続け、声を上げることが、制度的次元での設計様式に柔軟性を確保するのである。このような STC を〈解きほぐす〉ための荒療治に、現場は誠実かつ勇気をもって臨む態度が求められるのではないだろうか。

（橋本亮）

6 STC における双方向性とは何か？

「双方向」という語は STC を語る際に必ずと言っていいほど表れてくる言葉である。例えば文部科学省は科学技術白書において「今後、科学者等が社会的責任を果たす上で求められるのは、今までの公開講義のような一方的な情報発信ではなく、双方向的なコミュニケーションを実現するアウトリーチ（outreach）活動である。」と述べ、日本学術会議は自らの機能の一つとして、「社会への科学に関する情報発信と、社会の側にある意見や要望を科学の側に的確に伝えるという、双方向コミュニケーションの実現。」を挙げている。このように STC のいわば基本要素とも考えられている双方向性であるが、その語自身について反省の目が向けられることはほとんどない。双方向性はほぼ無条件にもてはやされ、「双方向的であること」自体に意味があると言わんばかりの扱いである。まるで双方向性それ自体が STC の目的であるかのようである。本節はこの「双方向性」について考察を加える。

まず問題になるのは、双方向的コミュニケーションの目的とは何か、という根源的な問いである。なぜ従来のコミュニケーションの方法では不十分で、新しい方法が必要となるのか。この点を考察するにあたって鍵となるのが、「欠如モデル」である。欠如モデルとは、一般市民を「正確な科学知識の欠如した状態」にあるものと捉え、彼らに知識を注入することを専門家と非専門家との間のコミュニケーションの目的とみなす発想である。欠如モデルの下では、正しい知識が注入されれば一般市民の不安や懸念が消え、信頼が醸成される、という筋書きが思い描かれる。しかし、現実にはそのような筋書き通りにはならない、ということが経験的に明らかとなり、欠如モデルからの発想転換が必要となってきた。そこで新しい方法として登場したのが、「双方向的コミュニケーション」である。

欠如モデルの枠内でのコミュニケーションはいくつかの問題点をはらむ。ここでは大きく分けて二種類の問題点を挙げる。

問題点の一つは、「知識の注入のみでは、市民の支持も信頼も得られない」という点である。一方的に知識を振りかざし理解を求める、という方法を推し進めることで得られる成果は、当然ながら一般市民の科学的知識の理解である。しかし、理解は必ずしも支持や信頼の情勢に直結するわけではない。

この点を改善するための方法として行われている STC の例としては、サイエンスカフェなどが挙げられる。すなわち、支持や信頼を得るために、市民の意見を「聞く」という姿

勢を見せるわけである。ここで重要なのはあくまで「姿勢を見せること」であり、その意見を実際の研究活動に反映させる必要は、必ずしもない。また、現実的にも、サイエンスカフェにおける市民の意見によって研究者の研究内容に変化が起こるようなことはまずないといっている。

一見するとこのSTCは「双方向的」であるようにみえるが、実は注意深く見てみると、「双方向的」とはいても、「専門家→非専門家」と「非専門家→専門家」とでは、伝達されるものは異なる。前者が「知識」であるのに対し、後者は「意見」である。つまり、このSTCが「双方向的」であるゆえんは、「専門家→非専門家」と「非専門家→専門家」のやりとりが場所を同じくして、ほぼ同時に行われている、という点にあるのだ。伝達される内容の質の違いがある以上このような双方向的コミュニケーションにも、一種の避けがたい非対称性が存在する。ただし、このような非対称性を解消することは必須だというわけではない。この種の双方向的コミュニケーションは「支持と信頼の醸成」を目的にしているものであり、科学活動自体の変化を目的にしているわけではないのだから、このような非対称性が残存していてもさほど問題ではない。

そしてもう一つの問題点は、「市民の声を積極的に吸い上げる必要性がある」という点である。科学のなかには、科学者達の知見のみでは手に負えない「トランス・サイエンス」的な問題群がある。そういった問題に対処するために必要となるのが、市民の声を吸い上げる方法論としての双方向的コミュニケーションである。

この場合、市民の果たす役割には、二つの側面がある。一つは、「科学以外の分野の専門家」としての側面、もう一つは、「一般市民の平均的サンプル」という側面である。前者の例としては、科学以外のある特定の分野についての専門的知識や、特定の局地的な問題にかかわる知識、いわゆるローカルナレッジなどが例として挙げられる。後者の例としては、一般的な人が科学に対して求めるニーズの把握である。前者と後者では、市民の側から科学者へと伝達される内容の質が異なる。前者が知識という形態をとるのに対し、後者は知識というより、意見という形態をとる。

これも「双方向的」なコミュニケーションではあるが、「双方向的」の含意が先ほどのサイエンスカフェのような形態の双方向的コミュニケーションとは全く異なる。実のところ、こちらは「方向性が逆転した単方向コミュニケーション」である。従来のコミュニケーションが「専門家→非専門家」の方向だったのに対し、これは「非専門家→専門家」の単方向コミュニケーションになっている。すなわち、従来の欠如モデル型単方向コミュニケー

ションとセットになって初めて、この種のコミュニケーションは「双方向的コミュニケーション」としての態をなすのである。また、科学者と市民との間で伝達される内容は同質であることもあれば、異質であることもある。すなわち、市民が「科学以外の分野の専門家」としての側面を持つ場合は双方とも知識という同質な内容であるのに対し、一方で市民が「一般市民の平均的サンプル」としての側面を持つ場合は知識・意見という異質な内容がそれぞれ伝達される。

つまり、実は性質の異なる別種の活動が双方向的コミュニケーションという単一の名で呼ばれているのである。「双方向性」という語は、「欠如モデル型単方向的コミュニケーション」に対してのコントラストを引き立たせるためだけに用いられているにすぎず、それ自体で積極的な意味を持っているわけではない。それが何を示すかは不定である。この言葉の含意は、「欠如モデル的ではない何か」という一点にとどまっており、それ以上でもそれ以下でもない。

「双方向的であること」自体のみでは、何ら STC の成功にはつながらない。「双方向的である」ということは単に「欠如モデル的ではない」ということに過ぎず、それ自体では何らの価値をも持たない。双方向的コミュニケーションが何らかの積極的な意味を持つのは、何らかの目的、すなわち欠如モデル的コミュニケーションが持つ問題点の解決に寄与するときのみである。双方向性それ自体は目的たり得ない。双方向性はそれが何らかの目的を果たすための手段として機能したときにはじめて、意味を持つのだ。

(小菅雅行)

おわりに ―まとめと今後の課題

以上、本ワーキングペーパーを通じて、私たちは STC におけるいくつかの論点を哲学の視点から捉えなおすという作業を行ってきた。

1 節ではイントロダクションとして STC の歴史と実例を紹介した。2 節では世界市民会議を題材に、市民の危機意識に基礎を置くことなく、空気を読むような仕方でもトップダウン的に行われている日本の STC の現状を批判的に描写するとともに、ファシリテーションの工夫による STC の充実化の可能性を示唆した。3 節ではガダマーの解釈学を手がかりに、異なる先入見を持つ専門家と市民とがコミュニケーションを開く道は、容易な合意に流されず絶えずおのれの先入見を更新していく厳しさの中にある、ということを指摘した。4 節ではルーマンの「非知」概念を手がかりに「特定されない害」をめぐるコミュニケーションを考察し、「合意」を求めようとする社会的合理性や対話によって様々な「差異」が隠されるという逆説的な事態を踏まえれば、「合意」よりむしろ「差異」を明らかにするコミュニケーションの継続が信頼醸成に必要であることを説いた。5 節では市民参加モデルを再検討し、専門家や行政主導で市民が従属の立場におかれている現状を批判するとともに、「本当の参加／市民」を問うことは擬似問題に陥るということを指摘し、市民参加が実質性を獲得するためには制度的次元のみでは不可能であり、非制度的側面を受け入れ、現場が自己批判へと向き合うことが不可欠であると説いた。6 節では「双方向性」は欠如モデルの否定以外に積極的な意味を持たず、それが何らかの目的を果たすための手段として機能したときにはじめて意味を持つということを指摘した。

一方で課題として残った点もある。それは新たなモデルや、代替案の提示である。現状の STC の再検討に終始し、STC の未来像を提示するに至らなかった。この点は今後の課題とさせていただきたい。

最後に、年の瀬のご多忙な時期、本ワーキングペーパーの不備の目立つ草稿をお読みいただき、数々の的確なご指摘を下された大阪大学実践教育センター准教授の中村征樹先生に感謝の意を述べさせていただきたい。ご協力ありがとうございました。

(小菅雅行)

参考文献

第1節

金森修・中島秀人編『科学論の現在』、勁草書房 (2002 年)

小林信一・小林傳司・藤垣裕子編『社会技術概論』、放送大学教育振興会 (2007 年)

小林傳司編『公共のための科学技術』、玉川大学出版部 (2002 年)

小林傳司『トランス・サイエンスの時代』、NTT 出版 (2007 年)

第2節

WWViews in JAPAN ウェブサイト

<http://www-japan.net/>

朝日新聞社 アスパラクラブ (記者：朝日新聞生活グループ 大村美香氏)

<https://aspara.asahi.com/blog/ngoblog/entry/Wj5viDXmMB>

NHK かんさい特集 10 月 16 日放送分

第3節

ハンス＝ゲオルク・ガダマー『真理と方法』〔饒田収、巻田悦郎訳〕、法政大学出版局 (2008 年)

ジョージア・ウォーンキー『ガダマーの世界 解釈学の射程』〔佐々木一也訳〕、紀伊国屋書店 (2000 年)

ユルゲン・ハーバーマス『道徳意識とコミュニケーション行為』〔三島憲一他訳〕、岩波書店 (1991 年)

第4節

小林傳司「科学技術と公共性」、小林編『公共のための科学技術』玉川大学出版部 (2002 年) 所収

ウルリヒ・ベック『危険社会』〔東廉・伊藤美登里訳〕、法政大学出版局 (1998 年)

小松丈晃『リスク論のルーマン』、勁草書房 (2003 年)

ニクラス・ルーマン「非知のエコロジー」、ルーマン『近代の観察』〔馬場靖雄訳〕法政大学出版局 (2003 年) 所収

第5節

小林傳司『トランス・サイエンスの時代』、NTT 出版 (2007 年)

中村征樹「科学技術と市民参加—参加の実質化とその課題」、『待兼山論叢第』42 号、大阪大学文学会 (2008

年) 所収

藤垣裕子「市民参加と科学コミュニケーション」、藤垣裕子・廣野喜幸編『科学コミュニケーション論』

東京大学出版会 (2008 年) 所収

藤垣裕子『専門知と公共性 科学技術社会論の構築へ向けて』、東京大学出版会 (2003 年)

村田純一『技術の倫理学』、丸善 (2006 年)

第 6 節

小林傳司『トランス・サイエンスの時代』、NTT 出版 (2007 年)

日本学術会議『日本学術会議の在り方について』、(2003 年)

文部科学省『平成 16 年版科学技術白書』、(2004 年)

生活世界における経験

ラズロ・テンゲイ（ドイツ・ヴッパータール大学）

フッサールは生活世界における経験を「主観的」かつ「相対的」と呼んだ。というのも、この経験に属する真理は「日常的・実践的な状況真理」として「学問的な真理」に対立されるからである¹。そこで考えられていたのは、特定の状況には当てはまるが、状況が異なればそのままでは転用できないような真理であった。状況を越えて広がるような真理は、経験の多様な状況がもつ或る同質性を初めから前提しているはずであろう。しかし、この同質的なものは理念化の産物でしかなく、その理念化は生活世界の限界を超えていくような操作なのである。それゆえ、生活世界の経験はドクサとして、エピステーメである客観的な学問に対立することになる²。ドクサはいつも状況に制約されており、エピステーメにして初めて状況にもはや制約を受けないような真理が属することになる。

しかし、このように理解されたドクサをプラトン以来優位に置かれてきたエピステーメに対して復権させるように、フッサールをその思索の最後の局面で動かしたのは、どのような理由からであろうか。

さしあたり、生活世界と学問の間に或る根拠づけ連関を洞察したことにその理由を見ようとなることが考えられる。生活世界の経験はフッサールによって、あらゆる学問の最後の「明証源泉」あるいは「基礎付け源泉」と呼ばれているからである³。それによると、エピステーメは言わばドクサからその証明の力を汲んでいることになる。ここで、アインシュタインが「マイケルソンの実験と他の研究者によるその追試と」を特殊相対性理論の根拠として使い、それによって日常的な真理状況の全体的文脈を想定していたことを、フッサール自身が例として引用していたのを思い出すであろう⁴。

しかしながら、生活世界と学問の間のそのような根拠づけ連関は、二つの理由からして疑わしい。一つの理由は、学問的な経験知が人工的に設定されたという性格にある。なるほど、「アインシュタインやあらゆる研究者が人間として、また彼のすべての研究活動の

間も、そのうちにあると分かっている一つの普遍的な経験世界」⁵が、学問にとって不問の前提とされている、という命題はもっともなことである。しかし、にもかかわらず、方法的に厳密に制御された観察やしばしばきわめて創造的に準備された実験が、学問的な成果を保証するのにはふさわしいものであるとしても、それらは単純に生活世界的な経験として格付けされるには程遠いものである。というのも、それらは多くの場合、それら自身が学問的な理論を前提しているからである。もう一つの理由は、生活世界と学問の間の形式的な基礎付け連関に反対するもので、学問の成果は、日常生活世界とのなかに再び「流入」し、これを広範囲に変形させてしまっている、というフッサール自身によって定式化された主張に基づくものである。まさにそれゆえに、学問に対して根拠と真の明証源泉を提供できるであろうような「前学問的世界」なるものは、デヴィッド・カーがすでに30年前にはっきり指摘したように、見出すのも弁別するのも困難なのである。

しかし、おそらく生活世界と学問の間の連関は、別様にも理解することができよう。例えば「幾何学の起源」のようなテキストから出発すると、あるいはまた、『危機』書の歴史的な部分を詳しく見ると、生活世界の経験はフッサールによって本来、精密な学問のための基礎付けの審級として少なくとも、言葉の普通の意味で「学問的な成果の基礎づけ」として一要請されているわけではないことが分かる。むしろ、生活世界の経験は、彼によって、「生産的に進行する生き生きした意味形成」⁶の担い手であり、それが学問伝統全体とその対象の「理念化する原創設」⁷のための土台を用意するものと見なされている。この命題は、経験的な学問のみならず、数学にも当てはまる。さもないと、フッサールは幾何学をアприオリな学問と見なしていたので、「幾何学の起源」について語ることは困難なことになったであろう。それゆえ、『危機』書やそれと同時期に執筆された研究草稿で生活世界と学問の間の関連を規定している概念は、基礎付けや実証ではなく、むしろ意味形成や意味創設なのである。

以上を明確にすることから、生活世界の経験という概念に関わる重要な帰結が導かれることになる。すなわち、自ずから意味が形成される（spontane Sinnbildung）場として理解されねばならないような経験が、何よりも重要なのである。

1. 自ずから意味が形成される場としての生活世界の経験

自ずから意味が形成されるということ考えているのは、志向的意識によって、意味付

与に余すところなく帰されてしまうことのないような意味形成体の生成である。フッサールによれば、例えば測量術の場合のように、理念化と極限への移行によって幾何学的な図形の産出に至るような意味形成の過程のことを考えてもらいたい。このような意味形成の過程は、いつも感覚的に知覚できる図形のみを視野にしているような、そのつどの測量器の志向的作用を明らかに越えて行く。それゆえにこそ、この意味形成の過程は新たな知の伝統やその対象の原創設のための土台を準備することができるのである。

生活世界における経験が、自ずから意味が形成される場だとすると、それは志向的な体験には還元されえない。というのも、それは何か志向されないもの、意識志向性から導かれえないもの、一言で言えば、あらゆる意識志向性に対する余剰を含んでいるからである。それは、志向的な意識によっては先取りされえないような歩みをもった意味形成によって貫かれているのである。したがって、生活世界の経験は、志向的な作用をうちに含んでいるが、志向的な作用ではないのである。それは全体としてはおよそ作用ではなく、むしろ、出来事 (*Ereignis*) なのである。

それは出来事として新たなもの、予見できないもの、不意にやって来るものを伴っている。それが、予測された考えや場合によっては一見根拠づけられ動機づけられた先取りを抹消することによって、志向的な意識を驚かすのは稀ではない。ガダマーが、経験という名に値する経験はすべて期待を裏切るものである、と述べたのは正しい。

その際、生活世界の経験は明確な受動性によって特徴づけられている。しかし、生活世界の経験がもつ受動性は、現象学的に改訂された連合理論の意味での受動的総合に帰せられるわけではない。私たちは一「注意する我」として一受動的総合において「一つの意識所与から別の意識所与へと向けられている」⁸ ことを見出す、ということをフッサールは強調している。しかもここではいつも、「或るものが別のものを指示する—まだ指示や指標という本来の関係がないにもかかわらず」⁹ と言われうると彼は付け足している。まだ記号とそれによって指示されたものとの間の関係ではないような、この連関は、私たち一「注意する我」としての私たち一にそれ自身から何かを指し示している。それは突然に目立ってきて、私たちの意識に初めて入り込んでくる。生活世界的経験の受動性は、フッサールによって詳述された受動的総合とこの根本特徴を共有している。しかし、この共通の根本特徴は、根本的な差異があることについて私たちを欺くことはできない。フッサールがいま引用した箇所で記述している指示連関は、初めから、能動的志向性によって捉えられるようにはならない。それは意識に入り込んで来るやいなや、まったく同価値の志向性と

して本性を現してしまう。それゆえ、それは意識によって、記号とそれによって指示されたものとの間の関係に困難なく変換せられる。自ずから意味が形成される過程において通用している傾向は、これとは事情が異なる。それは、意識志向性の先行形態であるのみならず、決して確定した指示連関としては捉えられえない。すなわち、ここで問題なのは、いかなる一義的な目標方向をも帰することができないような傾向なのである。フッサールが、晩年のテキストにおいて、遡って問うことの方法的な意義をあれほど強調したのもゆえなきことではない。すでに確立された—あるいは、フッサールが好んで言ったように、「沈殿した」—原創設からして初めて、その根底にある意味形成の過程へ遡る道が開かれるのである。しかし、原創設は、深淵を跳び越えることにより新たな意味を産出するような生産的な作用なのではない。それゆえ、原創設の根底にある意味形成の過程を貫いている傾向は、いつもただ後から、はっきりと際立ってくることになる。

遡って問うという方法的なやり方が必然的にもつ、この本質的な事後性は同時に、生活世界的経験によく理解された歴史性という性格を与えることになる。ここでこの用語によって考えられているのは、世界歴史への帰属性ということではなく、自ずから意味が形成されるという性格である。つまり、考えられているのは、志向的意識によって意味形成へと連れ戻されるような、意味の発生なのである。「幾何学の起源」についての考察においてフッサールは次のように述べている。「歴史は初めから、根源的な意味形成と意味沈殿の共存と絡み合いとの生き生きした運動以外のなにものでもない」¹⁰。この意味で、フッサールにとって歴史は、ルードヴィヒ・ラントグレーベが『事実性と個人』で強調したように、20年代の初めから、「絶対的事実」と考えられていた。

以上によって、生活世界的経験の5つの根本特徴が際立たせられた。それは自ずから意味が形成される場の担い手として特徴づけられ、その出来事性、新奇可能性、受動性、そして歴史性が指摘された。これらの特徴には、最晩年の発展段階におけるフッサール現象学の転換が暗示されている。確かに、『危機』書では、あいかわらず、志向的な分析とそれを導いている「普遍的な相関のアプリオリ」の意義が強調されている。しかし、意味形成と意味創設の間—あるいは、意味形成と意味沈殿の間—の生き生きした関係は、志向的な相関分析によっては答えられないような問いを投げかけている。しかし、遡って問うという方法によって、新たな問いの次元に対応する方法的なやり方が明らかにされている。フッサール現象学のこのような転換こそが、例えば「幾何学の起源」についての短いテキストが、モーリス・メルロ＝ポンティ、ジャック・デリダ、マルク・リシールといった重

要な思想家によって詳細な分析の対象とされたことの理由でもあった。『危機』書のための二巻にわたる補巻が、フッサール全集のシリーズですでに公開されたのも偶然ではない。もっとも、フッサールはその死の前に、彼の現象学の遅まきながらの改革からすべての帰結を引き出すのに十分な時間があっただろうか、と問うのは当然だろう。以下では、『危機』書のテキストでは暗示されただけで、もはや十分に仕上げられることのなかった多くの帰結を指摘することにした。最初に、生活世界の経験がもつ世界関係性が際立たせられる。それから次に、生活世界の経験がもつ固有のカテゴリーという問題を論じることができるようになるだろう。

2. 生活世界の経験がもつ世界関係性

『危機』書のフッサールは、それ以前の著作よりもはっきりと、志向的な相関分析によっては十分に明らかにされえないような区別に注意を向けていた。それは、事物と世界の間の区別である。

確かに、志向的な相関分析は、事物と世界についての考察においても重要な基礎となっている。それに応じて、『危機』書において、何よりも事物知覚と世界意識の間の区別が指摘されている。その際、「事物」という用語は広く捉えられている。それは、単に持続的に存立する実体事物だけではなく、その性質や関係をも指し、更には事件、出来事、過程をも指している。それに対して世界は現象学的には、そのように解された事物の総体としてではなく、あらゆる経験の「普遍地平」として規定されている¹¹。経験には「絶えず流れる地平性」が属しているというフッサールの洞察は、同様に志向分析的に与えられている。それは、あらゆる対象志向には地平志向性の領野が属しているという観察に基づいている。この思想は、『デカルト的省察』においては特に明確に定式化されている。「志向的な分析は、あらゆるコギトは意識として確かに最も広い意味では思念されたものの思念であるが、この思念されたものはどの瞬間においてもそのつどの瞬間において明瞭に思念されたものとしてそこにあるもの以上のもの（より以上をもって思念されたもの）である、という根本認識によって導かれている」¹²。彼はこう付け加えている。「いずれの意識にも含まれているこの自らを越えて思念することは、意識の本質契機と見なされねばならない」¹³。「地平志向性」は、この「より多くを思念すること」に対する別名にすぎな

い¹⁴。

にもかかわらず、フッサールは事物と世界についての考察のなかで、はっきりと志向的な相関分析を越えていくことになる。そのことをもっとも容易に確信することができるのは、私たちが、フッサールにおいて世界を事物から根本的に分け隔てている二つの区別する特徴に目を向ける時である。すなわち、— a) 二つの特徴のうちの一つは、世界があらかじめ与えられていること¹⁵である。この概念のうちには、事物はいつも世界という土台の上でのみ経験される、あるいは、もっと正確に言えば、世界のうちの事物として経験されることができる、という観察が表現されている。彼はこう述べている。「事物、客観……は、そのつど（なんらかの存在確信の様態において）私たちににとって妥当するものとして、しかし原理的には、それは世界地平の内の事物、客観として意識されるという仕方

で“与えられる”のである」¹⁶。— b) 世界を事物から隔てる第二の区別する特徴は、世界の唯一性である。フッサールは述べる。「他方で、世界は存在者のように、客観のように存在するのではなく、それにとって複数が無意味であるような唯一性において存在する」¹⁷。ここでは特に、事物と世界の間の区別は事物知覚と世界意識の間の区別に決して還元されていない、ということが明らかになる。世界は「存在者のように、客観のように存在するのではない」とフッサールが強調するのもゆえなきではないし、それゆえ、存在仕方の区別について語るのも無駄なことではない。彼は次のように付け加えている。「世界の内の客観と世界そのものの存在仕方の差異は、両者に明らかに根本的に異なる相関的な意識仕方を指定することになる」と¹⁸。

このことによって、フッサールの晩年の現象学がもつ、現象学的存在論への舵取りとして捉えられることのできる次元が明らかとなる。『危機』書では、この次元は「生活世界の存在論」と呼ばれている。その際、生活世界の本質類型を捉えるのを課題とするような一つの学問がフッサールの念頭にあった。それにしても、それによって、『危機』書における事物と世界についての考察に固有の重心を与えるような突進からすべての帰結が導かれるかどうかは、疑わしい。すなわち、その考察においては事物と世界の間の差異が提示されていて、それは一志向的な相関分析という根本原理に反して一対応する意識仕方の差異からは導き出すことができず、まさに反対に、それ自身が対応する意識仕方を基礎づけているのである。それによって、志向的な相関分析は、それ自身を超えていくような、遡って問うという方法と結びついているのである。事物知覚と世界意識との間の差異が現象学的に明らかにされたあとで、それを制約している存在論的な差異が遡及され遡って捉えら

れることになるのである。

以上によって、おそらくこう呼んでもいいだろうが、遡及的 (regressiv) な、あるいはもっとよく言えば、回帰的 (rekursiv) な存在論の概略が、私達の目の前に描かれることになった。ここで「立ち帰るような」という語で表しているのは、この存在論がもつ、相関的な意識仕方から遡って問うことから生じてくる、という固有性それだけである。もちろん『危機』書では、伝統的な存在論、つまり、ドゥンス・スコトゥスから始まって、フランシスコ・スアレスによって強い影響を受けた学校形而上学において、ますます明らかに、或るもの一般についての曖昧でそのためにかしとところで抽象的な理論となり、それゆえまた一ジャン＝フランソワ・クルティヌやその他のフランスの哲学史家の言葉では、一〈何か〉の学 (Tinologie) となった伝統的な存在論に帰ることが問題になっているわけではない。フッサールが「存在仕方の差異」と言うとき、彼がハイデガーの基礎的存在論を研究したことがどれだけ痕跡を残したのかは、容易に決定できない。しかし、この問いは、生活世界の回帰的存在論がフッサールにおいては、ハイデガーと何ら共有するところのない現象学的形而上学というフッサール特有の理念と結びついている限り、大きな射程をもってはいないだろう。

その際に問題になっている形而上学とは、一始まりが 1920 年代の初頭にまで遡る長い成熟の過程のあとで一特に『デカルト的省察』や 1930 年代の研究草稿のなかで展開されているような形而上学である。この形而上学の根本理念は、超越論的現象学によって明るみにもたらされるすべての形相的な本質形式は、或る「原事実」を前提しており、それゆえ、「原偶然的なものの核」を自らのうちに蔵している、という洞察から生まれている。フッサールは 1930 年代の研究草稿においてこう記している。「我々は究極的な“事実”に、一原事実、に、究極的な必然性、原必然性に一至る」¹⁹。彼はさらにこう記している。「しかし、私がそれを考えるのであり、私が遡って問い、私がすでに“もっている”世界から結局そこへと至るのである。……私はこの歩みにおいて原事実であり、私が事実に遡って問うことにおいて本質変様などの私の事実的な能力には、私に固有のかくかくの原存立が生じており、しかもそれは私の事実性の原構造としてである、ということを私は知る。そしてまた、私は本質形式において、可能な機能という形式において、原偶然的なものの核を内にもっており、世界の本質必然性はそこに基づいているのである」²⁰。フッサールが「思弁的な陶醉」²¹のゆえに拒否した伝統的形而上学とは対立して、彼はこの究極的な事実から出発して、それを最初の原因やその他の始まりの根拠に遡ったり、こういう仕方では

ば除いて説明したりすることはないのである。その際、彼が原事実と考えるのは、自我主観の存在だけでは決してなく、世界が与えられていることもまたそうなのである。上に引用した箇所においても、「世界を持つこと」—フッサールは主観にとって世界があらかじめ与えられていることをそう呼ぶのであるが—がほのめかされていた。『危機』書やそれと関連する研究草稿で展開されている、生活世界の回帰的存在論は、世界を持つという形而上学的な原事実を考慮に入れる試みであり、しかも、—古代末期や中世の見本にしたがって一流出理論や創造理論から導き出そうとすることも、—古典古代にしたがって—永遠なるものや必然的なものの刻印を押すこともなく、そうする試みなのである。

それにしても、事物と世界との存在仕方における差異の規定は、生活世界の回帰的存在論への道における最初の歩みに過ぎない。フッサールは、生活世界の経験がその固有のカテゴリーを持つことを強調することによって、その先の歩みを暗示している。

3. 生活世界の経験を持つカテゴリー

ここで問題になるのは、生活世界の普遍的な構造が整理されるようなカテゴリーである。フッサールは述べている。「生活世界としての世界はすでに前学問的に、客観的な学問がアプリアリな構造として前提し体系的にアプリアリな学問において展開するのと“同じ”構造を持っている」²²。それゆえ、世界は前学問的にすでに「空間時間的な世界」であり、「物体」をうちに含み、またすでに因果連関を含んでいる²³。フッサールがわざわざ指摘しているように、「空間時間的な無限性」²⁴についても同様である。それゆえ、生活世界の枠内で空間、時間、物体的実体、因果性、空間時間的な無限のようなカテゴリーを探求することには、まったくもって意味がある。しかし、フッサールは付け加える。「生活世界のカテゴリーは〔学問的なカテゴリーと〕同じ名前を持っているが、幾何学者や物理学者がするような言わば理論的な理念化や仮説的な基礎構築に気を遣うことはない」²⁵と。

この命題から、生活世界の経験がもつ本来的なカテゴリーにどのようにして近づくことができるのかが明らかになる。そこに導く道は、あらゆる理念化の産物と客観的学問の「理論的・論理的基礎構築」全体を括弧に入れ、遮断することを必要とする。生活世界にも確かに空間が存在するが、この空間においては、フッサールが言うように、「理念的な数学的点や、“純粋な”直線・平面や、数学的に無限小の連続であるとか、幾何学的なアプリ

オリの意味に属するような“精密さ”といったことは問題にならない」のである²⁶。同じことが、他のカテゴリーについても当てはまる。したがって、生活世界の回帰的存在論の理念は、あらゆる理念化と学問的な客観性の理論的・論理的な基礎構築全体とを断念したうえで、空間、時間、物的実体、因果性、空間時間的無限、等々といったものを記述し、純粋現象学的な分析に委ねることを要求するのである。

生活世界のそのようなカテゴリーの分析が学問的成果の基礎付けという意義を導かねばならないと考えるのは誤解であろう。フッサールは確かに生活世界の問題を最初は、客観的な学問の基礎付けというテーマ全体の中での部分問題とみなしていた²⁷。しかしまもなく彼は、「この生活世界がその内に生きている人間にとってもつ固有で固定的な存在意味を問うこと」は、すでにそれだけで「よい意味を持って」²⁸いて、しかも、「客観的な学問のテーマ全体を呑み込む」²⁹ような資格をもっているということに気づいた。それゆえ、それがもつ意義は、学問論的というよりもむしろ、普遍哲学的（或る意味で形而上学的）なのである。

しかし同様に、生活世界のカテゴリーの分析がもつこの普遍哲学的（あるいは形而上学的）な意義が、いまや事物の真の自体存在を捉えることにある、と考えるのも単なる誤解にすぎないであろう。この真の自体存在という理念はまさに学問的な客観性の理論的・論理的な基礎構築に属しており、生活世界の経験を現象学的に解明するときにはそれを括弧に入れ遮断することが必要なことを忘れてはならない。生活世界の空間に還帰することは、この空間のみがそれだけで存在するのであって、それに対して、幾何学的な空間は単なる理念化の産物であるということによって基礎づけられるわけではない。逆に、アインシュタインのそのような学問的理論のみが、それ自体で存在する空間を規定するという要求を掲げることができるのである。私たちが生活世界における空間とともに持つような、常に単に主観的で相対的な経験は、その本性からして、そのようなことにはおよそふさわしくないのである。それにもかかわらず、生活世界的に経験される空間の存立は一つの究極的な事実—フッサールが現象学的形而上学への端緒においてこの語に与えた意味における一つの原事実に一留まるのである。

『危機』書やそれに類する著作の理解において困難なことは、現象学的なカテゴリーの分析が読者を確かに生活世界の経験という原事実と直面させはするが、事物の真の自体存在を露呈するという要求を掲げることとは決してないということにある。フッサールは、この逆説的な事態を捉えるために「生活世界のアプリオリ」という表現を使い、それを精

密な学問のもつ「客観的アプリオリ」という概念と対立させている³⁰。

この対立は、—今日まさに優勢となっている—自然主義に対する現象学の理解に光を当てることになる。現象学は、事物の真の自体存在を捉えるという自然主義の要求に対して、この自体存在についての別の非自然主義的な規定を対立させるわけではない。それゆえ、—否定しがたく、この方向を示しているような、フッサールについての多くの見解や傾向にもかかわらず—自然主義に対して、同様に客観主義的でありながら反意味的な立場として対立されうるような観念論の一種として現象学を理解するのは、結局のところ、誤謬である。現象学は意識を身体や脳なしにもそれだけで存在しうるような精神的実体と見なすものではない。それはいかなる客観主義的な立場を取るものではなく、意識を生活世界にとって特徴的な常にただ主観的で相対的な経験の原事実として考察するのである。それゆえ、現象学と自然主義を対立させることは、適切ではない。実のところ両者の関係がどこにあるかと言えば、自然科学の素朴な形而上学としての自然主義は、現象学が生活世界の回帰的存在論としてそこから出発する原事実を、除いて説明しようとするというところにある。まさにそれゆえに、フッサールが自然主義的な客観主義と闘うのは、ふつう人が自分の立場に対立する立場と闘うようにしてではない。むしろ、彼は、客観的な学問の原創設にとって打ち消しがたく根底にあるような、生活世界の経験の原事実へと遡っていくことによって、客観主義の背後を問うことになる。

この原事実に基づく生活世界の回帰的存在論は、超越論的現象学の根本原理に異議を唱えることないまま、その展開と革新を伴っている。フッサールはなるほど、生活世界の普遍構造がすでに自然的態度において詳細な研究の対象にされることができると、はっきり主張していた³¹。しかしながら、だからと言って、生活世界存在論は同様によく—あるいはよりよく—現象学的な態度の土台の上で仕上げることができる、というわけでは決していない。まさに、まったく反対なのである。フッサールは確かに、生活世界はエポケーにおいて「単なる超越論的な“現象”」に転換されると主張するが、それに加えてこう述べる。「それ〔生活世界〕は、その固有の本質において、それがもとあったままに留まる」³²と。さらにテキストにはこうある。「エポケーの内部で、一貫して我々の眼差しをもつばこの生活世界に、ないしはそのアプリオリな形式にのみ向けるということは、我々の自由になることである」³³と。

にもかかわらず、生活世界の経験がもつカテゴリーの分析は、超越論的現象学の内部で一つの新しい次元を開くことになる。それは、志向的な相関考察という次元には還元され

えないような次元である。このことは特に、生活世界の経験がもつカテゴリーの分析が客観的な学問とどのような関係にあるかを考慮するとき、明らかになる。フッサールは、この関係を規定するために、生活世界のアプリオリと客観的なアプリオリとの区別に立ち返ることになる。「或る理念化する働きこそが、生活世界のアプリオリに基づきつつ、数学的およびあらゆる客観的なアプリオリの高次の意味形成と意味妥当とをもたらすのである」³⁴。それとともに、客観的な学問との現象学的な対決への具体的な端緒が暗示されている。この対決のプログラムは、作業の三つの局面を予想している。最初の二つの局面は、すでに周知のものである。最初の局面で問題になるのは、理念化する働きを知の伝統とその対象の原創設として捉えることである。次に第二の局面では、生活世界のアプリオリへの還帰において意味形成過程が露呈され、これがこの創設をそもそも可能にし、その根底にあるのだが、文字通りの意味において「基礎づけて」いる、すなわち、必然的にしているわけではない。しかしフッサールは、この二つの局面を越えて、客観的なアプリオリの「高次の意味形成と意味妥当」に入っていくような、第三の局面を暗示している。それによって、原創設が或る生活世界的な意味形成過程によって制約されているだけではなく、これはこれで同時に、「高次の意味形成」に余地を与えており、それがすでに存立している知の伝統の内部で、固有の「意味形成」をもった対象をさらに創設することへ導く、ということが際立てられる。

『危機』書のガリレイ章で、この第三の局面に対応するのは、「あらゆるおよそ考えられる理念的な形態を、アプリオリですべてを包摂する体系的な方法において構築的に一義的に産出する可能性」³⁵を繰り返し指示していることである。フッサールは、すでに原創設によって進行が始まった知の伝統が固有の生を発展させ、そのうちで、高次の意味形成過程が一度獲得された成果に更に遂行される仕上げの全体的スタイルを規定している、ということをはっきりと見ていた。それゆえ彼は、原創設の根底にある生活世界の意味形成過程を方法的に遡って問うことで明らかにするという課題を現象学に与えるだけではなく、同様に、すでに存立している知の伝統の固有な生をなしている高次の意味形成過程を追っていくという、まったく別種の課題をも与えている一たとえ、高次の意味形成過程を生活世界における意味形成過程へと遡って関係づけ、それによって生活世界のアプリオリに投錨させるという意図をもってのみであるにしても。

以上によって、志向的な意識の意味付与する作用にのみ関心があるのではなく、絶えず

「ジグザグ」に前進したり後退したりしながら³⁶、「根源的な意味形成と意味沈殿の共存と絡み合いの生き生きした運動」を掴まえるという目標をも—あるいは、もっとそれを—追及するような、超越論的現象学の概略が我々の目の前に描かれることになった。現象学運動においては、この取り組みはさまざまな仕方でさらに進められることになった。ここで私は、モーリス・メルロ＝ポンティとマルク・リシールを指示するだけで満足することにして。彼らには、客観的な学問との現象学的な対決の、後期フッサールによって発見された可能性が、他の文化形象にも転用されうる、ということをはっきりと認識したという功績が帰せられる。特にマルク・リシールにあっては、自ずから意味が形成されることの現象学が、このような仕方で、批判的に始められた文化の哲学へと発展して行った。

しかしながら、フッサールの後期哲学の核心的思想は、生活世界の回帰的存在論という思想であった。この思想はこれまで、私の見る限り、十分に適切な仕方で捉えられ、更に先に進めて仕上げられることがまだ決まっていなかった。ここでは、それを原事実の現象学的形而上学というフッサールの理念と結びつけることが問題であった。それによって初めて、生活世界存在論は、超越論的現象学の根本学となるという要求を掲げることができる、ということが明らかになった。「存在論」という用語は、フッサールの思想の後期局面において、まったく新しい意味を得ることになった。それは単に、『論理学研究』の意味での「形式的存在論」でもなく、『イデー』の意味での「領域的」存在論でもないからである。この存在論の決定的に新しいところは、むしろ、それが事物の真の自体存在を際立たせるような努力はせず、ただもっぱら、生活世界の経験がもつ原事実を確定し照明を当てようとする、というところにある。それゆえ、それは、現象学的形而上学というフッサールの理念の具体化にほかならないのである。

(訳：浜渦 辰二)

注

- 1 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: Husserliana, Bd. VI, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1976, S. 135.
- 2 Ebd., S. 129.
- 3 Ebd.
- 4 Ebd., S. 128.

- 5 Ebd.
- 6 Ebd., S. 375.
- 7 Ebd., S. 386.
- 8 E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, in: *Husserliana*, Bd. XI, hrsg. von M. Fleischer, Den Haag: M. Nijhoff 1966, S. 121.
- 9 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana*, Bd. VI, a. a. O., S. 121.
- 10 Ebd., S. 380.
- 11 Ebd., S. 147.
- 12 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. von E. Ströker, Hamburg: Meiner, 1987, S. 48.
- 13 A. a. O., S. 49.
- 14 Ebd.
- 15 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana*, Bd. VI, a. a. O., S. 112 f. und S. 145 f.
- 16 Ebd., S. 146.
- 17 Ebd., S. 146.
- 18 Ebd.
- 19 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil: 1929–1935; in: *Husserliana*, Bd. XV, hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag 1973, S. 385 (Text Nr. 22).
- 20 Ebd., S. 386 (Text Nr. 22).
- 21 Ebd.
- 22 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana*, Bd. VI, a. a. O., S. 142.
- 23 Ebd.
- 24 Ebd.
- 25 Ebd., S. 142 f.
- 26 Ebd., S. 142.
- 27 Ebd., S. 125.
- 28 Ebd.
- 29 Ebd., S. 126.

30 Ebd., S. 143.

31 Ebd., S. 176.

32 Ebd., S. 177.

33 Ebd.

34 Ebd., S. 143.

35 Ebd., S. 24; vgl. S. 30.

36 Ebd., S. 59.

〔解題〕

本稿は、2009年3月17日、大阪大学待兼山会館にて行われた講演会の発表原稿を訳したものである（本人の承諾を得て、ここに掲載する）。

私＝訳者（浜渦）は、本誌『臨床哲学』前号掲載の拙稿「私の考える臨床哲学～私はどこから来て、どこへ行くのか～」の末尾で、当面は「ケアの現象学」というテーマを軸に、教育と研究のなかで「私の考える臨床哲学」を展開することを考えていると述べ、また、その少し前では、スウェーデンの2人の研究者、「現象学と医学」を専門にしている Fredrik Svenaeus 教授、「現象学とケアリング」を専門にしている Karin Dahlberg 教授とお会いして、情報交換・意見交換してくる予定である、とも記しておいた。その後、これらスウェーデンの研究者との交流のなかから生まれた企画をもとに、科研「北欧ケアの実地調査に基づく理論的基礎と哲学的背景の探求」（代表：浜渦ほか、共同研究者9名）が採択され、今年度から3年間の共同研究が始まることになった。この北欧ケアのキーワードとして私が考えているのが「生活世界ケア（life-world led care）」という概念であり、また、それとも関係づけながら、今年度前期には「フッサール生活世界論のゆくえ」という講義を始めており、後期には一昨年刊行されたばかりの、フッサールの遺稿から編集された『生活世界—あらかじめ与えられた世界とその構成の解釈／遺稿（1916-1937）からのテキスト』（フッサール著作集、第39巻、2008年）を使った演習を予定している。このような背景から、当面は「私の考える臨床哲学」となる「ケアの現象学」を展開するための一つの足がかりとして、本誌前号の掲載には間に合わなかった、このテンゲイ教授の講演「生活世界における経験」の原稿を今号に掲載いただくことにした。

本稿において、生活世界の経験は、「出来事（Ereignis）として新たなもの、予見できないもの、不意にやって来るものを伴っている」ことの指摘や、「事物の真の自体存在を際立たせるような努力はせず、ただもっぱら、生活世界の経験がもつ原事実を確定し照明を当てようとする」ところにフッサールの「生活世界の存在論」を見ようとする指摘は、新しいフランス現象学の展開をも踏まえた解釈を示しており、フッサールの生活世界論を考察するのに新しい示唆を与えてくれる、と言えよう。

ラズロ・テンゲイ（Laszlo Tengelyi）氏は、現在ドイツを代表する現象学者の一人で、フッサールの専門家として高く評価されるとともに、レヴィナス、リクール、アンリ、リシール、マリオンなどフランスでの現象学の独特の展開について、優れた仕事を数多く発表し

てきている。簡単に略歴と近著を紹介しておく。

1954 年ブダペスト生まれで、国籍はハンガリー。ブダペスト大学で哲学、古典文献学、歴史学を学び、1986 年に博士論文「カント倫理学の基礎」により博士号を取得後、教授資格論文「運命の出来事としての罪―カントおよびカント以後の哲学における悪」で資格を取得。ルーヴァン、ヴッパタール、ボッフム、パリに長期留学、ウィーンとワシントン D.C. に短期留学。ブダペスト大学で講師、後に教授として長期間教壇に立った後、2001 年からヴッパタール大学の教授となる（長い間、『生き生きとした現在』『ヘラクレイトス、パルメニデス、哲学と学問の始まり』ほかの著者として有名なクラウス・ヘルト教授が就任していたポストの後任）。1998-2000 年ポワチエ大学（フランス）、2003 年ニース大学（フランス）で、客員教授。2003-2005 年、ドイツ現象学会会長。現在は、ドイツ現象学会の学術顧問。学術雑誌 *Husserl Studies* および *Annales de Phénoménologie* の学術顧問。2005 年から現在まで、ヴッパタール大学の現象学研究所の所長を勤めている。主な研究領野は、古代ギリシア、カントとドイツ観念論。ドイツとフランスの現象学。主な近著として次がある。

- ・ *Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern, Coll. Phaenomenologica*, Springer, 2007
- ・ *L'expérience retrouvée*, L'Harmattan, 2006
- ・ *The Wild Region in Life-History*, Northwestern Univ. Press, 2004

また、昨年 3 月に来日し、各地で次のような四つの講演を行った。

- ①「経験とは何か？ 現象学的経験概念の批判的再検討」（Was ist Erfahrung? Kritische Auseinandersetzung mit dem phänomenologischen Erfahrungsbegriff）、第 8 回フッサール研究会、シンポジウム特集「経験とは何か？ 現象学的経験概念の批判的再検討」にて提題、3 月 14 日（土）、八王子セミナーハウス。その後、ラズロ・テンゲイ「見いだされた経験」（訳：秋葉剛史・植村玄輝・八重樫徹）として、『フッサール研究 第八号』に掲載された。
- ②「生活世界における経験」（Die Erfahrung in der Lebenswelt）、3 月 17 日（火）、大阪大学豊中キャンパス待兼山会館にて（本稿）。
- ③「隔たりの経験と歴史的記憶」（L'expérience de distance et la mémoire historique）、3 月 18 日（水）、京都大学文学部新館第一講義室にて。
- ④「第一哲学としての現象学―フッサールにおける原事実の形而上学について」

(Phänomenologie als Erste Philosophie - Zu Husserls Metaphysik der Urtatsachen)、3月
19日(木)、立命館大学衣笠キャンパス創思館カンファレンス・ルームにて。

『臨床哲学』投稿規定

・雑誌の名称と目的

本誌は『臨床哲学』と称し、臨床哲学に関連する研究・活動成果を発表し、またそれに関する情報を提供することを目的とする。

・投稿資格

本誌への投稿は、臨床哲学の理念や活動に関心を持つものであれば誰でも可能である。

・掲載原稿

掲載原稿には以下のような種類がある。

1. 論文（主に、新しい研究成果の発表、総説論文の二種）
2. 活動・実践報告（論文に準ずるもの、資料の提供）
3. 研究ノート（論文に準ずるもの、フィールドノート、ワーキングペーパーなど）
4. その他（書評・批評、研究・活動の展望、エッセイなど）

＊ 1,2 は 16000 字程度、3 の研究ノートは 8000 字程度、ワーキングペーパーは 16000 字程度。4 はそのつど決定される。

＊ 原稿は、原則としてワープロ、コンピューターを用いて作成することとする。

＊ 査読用原稿は、電子ファイル（テキスト形式ないしはワード形式）で次のところに送付するものとする。

＊ 原稿の送付先：okita@let.osaka-u.ac.jp

＊ 投稿締切は、9 月末日とする。

＊ 詳細な書式については、掲載決定後通知する。また著者による校正は一回のみとし、誤植などの訂正に限る。

＊ 掲載原稿については、著作権のうち、複製権、翻訳・翻案権、公衆送信・伝達権を編集委員会に譲渡していただきます。

・掲載の可否

投稿原稿の掲載に関しては、大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室の教員を中心に

に構成される編集委員会によって査読の上、決定される。査読の結果、原稿の修正を依頼する場合もある。掲載の可否は、決定後、編集委員会より通知する。掲載が決定した原稿は、執筆要項に従い書式を設定しプリントアウトしたものと、電子データ（テキストファイル）を CD-ROM に入れて編集委員会まで送付すること。電子データのみ、メールで添付して送付してもよい。

＊編集委員会の住所

560-8532

豊中市待兼山町 1 番 5 号

大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室内

『臨床哲学』編集委員会

＊メールアドレス

okita@let.osaka-u.ac.jp

この規定は 2007 年 4 月 1 日より施行する。(2009 年 3 月一部改正)

執筆者（執筆順。所属等は執筆時のものである）

中岡 成文（大阪大学大学院文学研究科 教授）

李 光來（Lee Kwang Rae、江原大学哲学科 教授／韓国日本思想史学 会長）

金 善姬（Kim Sun Hye、江原大学人文学部 研究教授）

樫本 直樹（大阪大学大学院文学研究科 博士後期課程在籍）

李 基原（Lee Kiwon、江原大学哲学科 講師）

本間 直樹（大阪大学大学院文学研究科／コミュニケーションデザイン・センター
准教授）

高橋 綾（大阪大学コミュニケーションデザインセンター 招へい講師）

堀 寛史（藍野大学医療保健学部 講師）

小野 暁彦（京都造形芸術大学通信教育部 准教授／小野暁彦建築設計事務所 主宰）

津澤 雅子（大阪大学歯学部附属病院 看護師）

家高 洋（大阪大学大学院文学研究科 助教）

植田 有策（大阪大学大学院文学研究科 博士前期課程修了）

小菅 雅行（大阪大学大学院文学研究科 博士後期課程在籍）

谷口 陽介（大阪大学大学院文学研究科 博士前期課程在籍）

橋本 亮（大阪大学文学部 倫理学専修在籍）

和田 健太郎（大阪大学大学院文学研究科 博士前期課程在籍）

ラズロ・テンゲイ（ヴッパタール大学 教授）

浜渦 辰二（大阪大学大学院文学研究科 教授）

『臨床哲学』第11号

2010年6月30日 発行

編集・発行

大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室

560-8532 豊中市待兼山町1番5号

TEL/FAX 06-6850-5099

メール okita@let.osaka-u.ac.jp