

ISSN 1349-9904

臨床哲学

14-1

『臨床哲学』第14-1号(2012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14-1号 目次

〈論文〉

和辻哲郎の「人間学としての倫理学」 ——日本におけるドイツ哲学の受容・・・・・・・・・・・・・・・・・・	浜渦 辰二	2
哲学者の実践としての〈探究のコミュニティ〉・・・・・・・・・・・・・・・・	本間 直樹	16
中日における禁忌穴の伝承と臨床倫理・・・・・・・・・・・・・・・・・・	武 彦	32

〈合評会〉

中岡成文著『試練と成熟 —自己変容の哲学—』(大阪大学出版会、2012) 合評会	48
合評会配付資料・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	80
臨床哲学研究会記録・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	88
『臨床哲学』投稿規定・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	93
執筆者一覧・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	95

和辻哲郎の「人間学としての倫理学」

—日本におけるドイツ哲学の受容¹

浜渦 辰二

はじめに

私の研究の出発点は、ドイツでの2年間の留学から帰ったのちに執筆した博士論文をもとにして、1995年に出版された拙著『フッサール間主観性の現象学』²でした。私は5年前に大阪大学に着任するまで、静岡大学で人間学 (Philosophische Anthropologie) という講座に所属していましたが、現在は、大阪大学にて倫理学および臨床哲学 (Ethik & Klinische Philosophie) という講座で教育と研究に携わっています。倫理学では、間主観性の問題について講義をしていますが、それは倫理学の捉え方としては和辻哲郎のものに近いと私は考えています。私は最近、フッサール全集のうちの三巻本として刊行されている『間主観性の現象学』の重要なテキストを選んだ日本語訳³を出版したところで、本日は、生活世界における間主観性の現象学というフッサールのアイデアの先駆者として和辻の倫理学を考察したいと思います。

日本語のみならずドイツ語でも、和辻の倫理学や、和辻とドイツの哲学者とりわけハイデガーの関係を扱った多くの書物や論文がすでに発表されています⁴。しかし、私は和辻の倫理学の専門家でもハイデガー哲学の専門家でもありませんので、それらについてこれまでそれほど取り組んで来てはいません。そこで、本日は、和辻の倫理学をフッサールの間主観性の現象学のパースペクティブから検討したいと思うのです。和辻はハイデガーのみならずフッサールをも批判していますが、彼の批判は1950年から始まった『フッサール全集』の出版以前の著作に基づいています。ここでフッサールについてのみ言及するのを許していただけるなら、『フッサール全集』では多くの遺稿が出版され、そのなかには間主観性に関する3巻、生活世界に関する1巻、倫理学に関する2巻が含まれています⁵。和辻が知らなかったこれらの遺稿には、すでに和辻の批判に導くような考えの多くの萌芽を見いだすことができます⁶。

日本における西洋哲学の受容の歴史には、二つの画期的な時期がありました。一つは、

19世紀終わりの明治維新による開国後における、現象学や解釈学のようなドイツ哲学の受容の時期、もう一つは、20世紀半ばの第二次大戦後における、プラグマティズムや分析哲学のような英米哲学の受容の時期です。二つの潮流は、現代の日本においても、それぞれさまざまな変貌を遂げつつも、あいかわらず活発な活動を続けています。日本の多くの哲学者は、いま挙げたどちらの時期においても、単なる受容にとどまるのではなく、西洋と東洋の哲学あるいは伝統的な日本思想とを統合しようとしてきましたが、そのような代表的な哲学者の一人である和辻哲郎に焦点を当てたいと思います。

私の講演のタイトルとして、和辻の著作のタイトルから「人間学としての倫理学 (Ethik als Anthropologie)」という、和辻の意図にそぐわないドイツ語訳をあえて使っています。すでに刊行されているドイツ語訳では「人間の学としての倫理学 (Ethik als Wissenschaft vom Menschen)」⁷ となっていますが、それも実は同様に誤解を招きかねないものです。これはすでに、以下で詳しく述べることですが、和辻がドイツ哲学をどのように受容しつつ、日本語に基づいて彼固有の倫理学を作っていたかに関わることなのです。

1. 和辻による日本的な改訳におけるドイツ哲学の受容

和辻は、ハイデガーが生まれたのと同じ1889年に生まれました。彼は、24歳の若さで『ニイチェ研究』と題する処女作を発表、さらに2年後には『ゼレン・キェルケゴオル』と題する第二作を発表するほど、早熟でした。36歳で京都大学で助教授となって2年後の1927年2月には、ベルリンで研究を発展させるためにドイツに派遣されました。その年はちょうど偶然にも、ハイデガーの『存在と時間』⁸ がセンセーショナルに刊行された年でもあり、日本人としては稀な体験に属しますが、彼はこの著作をすぐに入手し、初夏にはこれを読破しています。1年半にわたるヨーロッパでの滞在から帰国した彼は、まもなく、二つの著作を続けざまに発表しました。一つは、1934年に刊行された『人間の学としての倫理学』⁹、もう一つはその翌年に刊行された『風土—人間学的考察』¹⁰ でした。両著作において彼は、一方でハイデガーの著作から多くを学びながらも、他方では根本的な批判を加えました。前者では、ハイデガーの「実存」が、現存在の分析論で「共同現存在」を論じつつも、本来性を強調するため相変わらず個人主義に陥ってしまっていることを批判しました。また、後者では、同じく現存在分析論において、「距離」に対する「隔たり」を論じつつも、時間性を強調するために空間性と身体性をほとんど軽視したことを批判し

ました。本日は、後者の批判は脇に置いておき、前者の批判に的を絞りたいと思います。

その著『人間の学としての倫理学』において彼は、自分の考える倫理学にとって根本的でないいくつかの用語の意味の分析から始めています。すなわち、「倫理学」「人間」「世界内存在」そして「存在」もしくは「実存」です。これは彼がハイデガーから学んだ「現象学的破壊」と呼ばれる方法でした。彼は、「破壊とは、どうしても用いなくてはならない伝承的概念を、その作られた源泉に返し、批判的に掘り起こすことである」¹¹と述べています。しかしながら、和辻はそれをドイツ語に対してではなく、それに対応する日本語に対して行っています。ハイデガーは『存在と時間』において「現象学」という語を語源的に「パイノメノン」と「ロゴス」というギリシア語から分析し、「現象学とは、それ自身を示すものを、それがそのもの自身からそれ自身を示すように、そのもの自身から見えしめることである」¹²と述べています。同じようにして、和辻も上述の四つの用語を語源的に分析するのですが、ギリシア語からではなく中国語もしくは古代日本語の由来からそれを行うのです。

和辻の解釈によると、「倫理学」という語は「倫理 (das Ethische)」についての「学」を意味しますが、「倫理」は「倫」(なかま)と「理」(根拠ないし秩序)から成っています。それゆえ、「倫理学」という日本語は、「人間共同態の存在根柢である道義」を意味しています。そこで、和辻は、「この意味からすれば単に個人的主観的道德意識を倫理という言葉によって現すのははなはだ不適當である。倫理という言葉は第一に人間共同態に関する。共同態を捨象した個人的意識はこの語と縁なきものである。第二にそれは人間共同態の存在根柢とに関する」¹³と述べる。和辻がハイデガーから学んだ語源学的分析をもって、彼は同時にハイデガーに対する批判を始めているのです。

同様な仕方で彼は、anthropos, homo, man, Mensch のようなヨーロッパの言葉に対応する日本語の「人間」を分析しています。「人間」という語は、「人 (ニン)」と「間 (ゲン)」から成っていますが、前者の漢字を私たちは「ヒト」とも発音し、これも人間を意味しているのに対し、後者の漢字を私たちは「カン」または「アイダ」とも発音し、これらは「間 (Zwischen)」を意味しています。最初の部分である「ニン」または「ヒト」は、「己」「他人」「ひと (世人)」といった多くの意味を持っており、しかもすでに「よのなか」「世間」をも意味しています。そこに後者の部分である「ゲン」を付け加えると、「ニンゲン」という語ができますが、それは単に「人間の間なるもの (das Zwischenmenschliche)」を意味するだけでなく、自であり他であり世人であるような「人の間 (ジンカン)」をも意味しています。「『人』が他でありまた自であるということは、それが『人間』の限定であるという

ことにほかならない」¹⁴と和辻は述べています。さらに彼は、「人間は『世の中』自身であるとともにまた世の中における『人』である」¹⁵とも主張します。それゆえ、和辻の「人間（ジンカン）の学」というのは、厳密には個々の人間についての学を意味するような人間学（Anthropologie）では決してありませんし、また、それを「人間の学（Wissenschaft vom Menschen）」と訳しても、その真意は伝わらないのです¹⁶。

ここでは時間の節約のため、これ以上、他の二つの用語についての分析論に立ち入ることができませんが、それでも、以上によって和辻の倫理学が目指す方向はすでに予想されることでしょう。2年後の1937年に彼は、浩瀚な主著『倫理学』の第一部を出版し、第二次大戦中の1942年にはその第二部を、戦後の1949年には第三部を出版しました。この三部から成る大作に較べると、前述の1934年の著作『人間の学としての倫理学』は導入的な性格をもつものに過ぎません。大作『倫理学』の第一部冒頭で彼は、根本的なコンセプトを次のように表現しています。「倫理学を『人間』の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近代の誤謬から脱却することである。……倫理問題の場所は孤立的個人の意識にではなくしてまさに人と人との間柄にある」¹⁷と。ここで彼は「間（Zwischen）」のことを日本語で「間柄」と呼んでいます。これを私は次節でさらに論ずることにしたい。和辻はさらに続けて、「人と人との間柄の問題としてでなくては行為の善悪も義務も責任も徳も真に解くことができない」¹⁸と述べています。それゆえ、ここで彼は近代の人間像に批判を加え、ハイデガーもまたそのうちにとどまったままだったというわけです。

2. 和辻による初期マルクスの受容

前節で私は、和辻がハイデガーもそこにとどまってい近代的な人間像に対して、日本語の語源的分析を手がかりに批判を加えたことを明らかにしました。しかしながら、こうした彼の批判の由来を振り返ってみると、それを単に日本の伝統からのみではなく、ちょうどその当時に出版されたばかりの、マルクスの初期著作の読解から展開させていることに気づきます。

1931年、つまり、前述の『人間の学としての倫理学』の刊行に先立つ3年前、和辻は、その前身と特徴づけることのできる「倫理学—人間の学としての倫理学の意義及び方法」¹⁹という論文を発表しています。この論文は、和辻の全集には収録されていませんが、そ

れは、彼自身が、同論文は『人間の学としての倫理学』の以前の形態に過ぎず、古い形態で全集に取り入れる価値はない、と主張したからでした。にもかかわらず、彼が初期マルクスの著作の考察から始めていたという点で、この論文は興味深いものだと私は思います。

もう一度、よりよい形態だとされた著作『人間の学としての倫理学』を振り返ってみると、そこでは、すでに紹介したように、基本的な用語の語源学的分析から始めています。そのあとに、アリストテレス、カント、コーエン、ヘーゲル、フォイエルバッハ、マルクスという順で哲学史的な考察が続きます。ところが、その先行形態である先の論文では、彼は考察をマルクスから始め、コーエン、カント、アリストテレスに進んでおり、要するに逆方向に進めているのです。つまり、ここでは若きマルクスの考察が彼の出発点となっているのです。彼の考察の対象となっているのは、1927年にラジャーノフ編『マルクス—エンゲルス文庫』第一巻²⁰に収録された「フォイエルバッハに関するマルクスとエンゲルス（『ドイツ・イデオロギー』の第一部）」という版で出版された、マルクスとエンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』でした。この書の出版がきっかけとなって、若きマルクスの国際的な研究が始まったという哲学史的に重要なものですが、和辻の親しくしていた友人の日本人哲学者・三木清が、1930年にその日本語訳²¹を出版しており、和辻は上述の論文でこの三木訳に言及しています。

『ドイツ・イデオロギー』からの重要な引用の一つは、次の箇所です。

「言語は意識と発生の時を同じくする一言語は（その存在について云えば）実践的な、他の人間のためにも存在し従ってまた私自身のためにも存在するところの、現実的な意識なのである。そうして言語は（その生起について云えば）意識と同じく他の人間との交通の欲望・必要から初めて生起する。関係（間柄 *Verhältnis*）が存すれば、それは私にとって存するのである。然し動物は何物に対しても関係を結ばず、一般に関係する（即ち他との間柄を作るために或るふるまいをする）ということをしてしない。動物にとっては他との関係は関係としては（即ち間柄としては）存しないのである。だから意識は初めからすでに社会的産物なのである。」²²

和辻はここで“*Verhältnis*”というドイツ語に対して、和辻自身が注で挙げている三木の翻訳では「関係」という訳語が使われているにもかかわらず、あえて「間柄」という訳語を使っていることに注意を向けていただきたい。「関係」や「関連」という語も、“*Beziehung*”

や“Zusammenhang”の訳語として使われますが、和辻はこれらのドイツ語と区別して、この“Verhältnis”という語を、“sich verhalten”（かかわり合う）という動詞から由来し、人間同士の実践的相互的な交通を意味するものとして使用しているのです。

ところで、三木清もまた、1922年から1925年まで、ドイツとフランスで学んでいました。初めはハイデルベルクのリッケルトのもとで、それからマールブルクのハイデガーのもとで、さらにフランスで過ごし、そこで、ハイデガーの現存在分析の影響のもとに『パスカルにおける人間の研究』²³を執筆しました。この作品で彼は、パスカルの人間学（すなわち、人間の学）を展開したのですが、そこで彼は人間を無と全体という二つの極の間の媒介者ないし「中間 (milieu)」として解釈しました。それに対して和辻は、人間を人と人之間にあるもの (das Zwischenmenschliche) と解釈し、マルクスの“Verhältnis”という語を人と人之間にあるもの、すなわち間柄として理解したのです。

和辻の若きマルクスの解釈は当時あっては独特なものでしたが、私たちは今日でもそれを評価することができるでしょう²⁴。マルクスにおける唯物論史観の根本テーゼを彼は、人間的意識の根底にある「人間の存在」と解する思想として捉えました。マルクスが、「人間の意識が人間の存在を規定するのではなく、反対に人間の社会的存在が人間の意識を規定する」と述べて、この「人間の存在」を意識に抗して「物質」と呼んだ時、和辻は、「物質」というのはすでに「人間の存在」として自己と他者之間の実践的交通を含んでいると言います。和辻によれば、人間の存在の最も根底的なものは、自我と他者之間に間柄が形成され、したがって、人間が互いに関わりあっていることであるということになります。

和辻の解釈によれば、唯物論とは、「思弁的構成を離れて現実的な生活関係から出発すること」²⁵を意味しているのです。ここから和辻はハイデガーの現存在分析に対して、それは「事象そのものへ」という現象学の格率に反していると批判しています。つまり、「彼はまず現有の構造を道具とのかかわりにおける世界・内・有〔世界内存在〕として明らかにした後、この道具の有り方において他人を見出す。……それは道具と同じく『手に有る』(zuhanden) のでもなければ自然と同じく『前に有る』(vorhanden) のでもなく、存在の構造上『それもまた共に現に有る』のである。……他人の共現有は世界的に『手に有るもの』すなわち道具から出て向き合ってくる。だから現有が本質的にそれ自身において共有であると云われるにしても、その共有は結局アトム的な現有の共在であって、一つの全体としての『共同態』ではない。……我々の日常性において最も手近なのは、人との係わりである」²⁶と、こう批判するのです。

さていまや、和辻はハイデガーに対する批判を始めるにあたって若きマルクスを手がかりにしていたことが分かったと思います。和辻によれば、私たちは事物に関係するより前に、人と関わりあっている。私たちが道具を見いだす時、すでに他人との間柄のうちにあるのです。そこで、私たちは日常的な生活の分析から始めなければなりません。「朝起きて飯を食い、昼間を仕事に費やし、夜はまた寝る」²⁷、こうした平均的な日常生活のなかにも、学問的な経験の態度に先立って、私たちは間柄存在における無限に充実した実存への通路を見いだすのです。ここに私は、フッサールにおける生活世界の現象学との類似性を見いだすことができると考えます。

3. 和辻による志向性の解釈

和辻は、人と人之間である間柄という思想を、ハイデガーもあいかわらずそこにとどまっていたと彼が考える、フッサールの志向性の考えにも向けていきます。

前節で紹介した 1931 年の論文でも、和辻は、「コギト・エルゴ・スム」すなわち「我思うゆえに我あり」というデカルトの根本テーゼを手がかりに志向性の思想を導入し、一方ではそれを高く評価しています。「我とのかかわりに全然入り来たらぬ『もの』が我々にとって無であることは、すでにカントが力説した通りである。同様に何ものにもかかわらない点のような『我』が存在しないことも、現象学が明らかにした通りである。……『我』は必ず『もの』への志向的關係を持つ我であり、『もの』は必ずこの関係において見いだされるものである。然らば『我』と『もの』とはこの関係よりも先なるものではない。関係が先である」²⁸。ここで和辻は、主観と客観の図式を破壊する思想として志向性を高く評価しているわけです。

ところが他方で彼は、間柄の思想をもって志向性の思想を批判することになります。彼によれば、「ものを志向するのは『孤立した我』ではなくして、『関係における我』である。従って志向は本来共同志向であり、その共同志向がそれぞれの我において我の志向として現れるのである」²⁹。和辻は、「かかる見方は志向性を明らかにした現象学の立場から見てもあまりに突飛であるかも知れない」³⁰と断りつつも、「志向性は共同志向性として間柄に属する。しかし間柄自身は志向性ではない」³¹と続けます。例を挙げながら、和辻はこう述べます。「『もの』を見る時には、この『見ること』はその『もの』からは見られない。然るに、人を見る時にはこの『見ること』がその人から見られる。かかる点を捉えて

云えば、志向性が単に一方的であるに対して、間柄は相互志向性であるとも云えよう」³²と。私が或人を見る時には、「相見る、眼を見つめる、眼をそらす、眼をそむける、眼を伏せる等」といったことが起きます。「一方から見るという働き自身がすでに他方から見られることを含み、その間柄によって見方を規定せられているのである」³³というわけです。したがって、見るということは、「もはや単なる作用なのではなくして『行為』である。……志向作用と呼ばれるもはかかる行為からすべての間柄的な契機を排除し、いわば中和的な意識作用のみ残したものである」³⁴と『人間の学としての倫理学』の和辻も述べています。同じようなことは、見ることについてのみならず、聞くことや嗅ぐことや味わうことや触れることにも適用されるでしょう。志向性に対して間柄という概念を区別することによって、それが行為的連関を表すという意味が明らかとなります。和辻の倫理学では、行為する主体が、そのような「実践的な間柄」として理解されているのです。

フッサールの志向性の思想に対するこのような批判を和辻は、大作『倫理学』においても次のように展開しています。デカルトは意識の例として、「見、触れ、想像し、疑い、洞察し、肯定し、否定し、欲し、欲せず、愛し、憎む等々」を挙げていますが、和辻は、意識は日常生活においては物よりも人格に向かっていると言い、次のように続けます。「日常的には我れは汝を見、汝を疑い、あるいは汝を愛する。すなわち『我れ汝を意識する』のである。この場合には汝を見る働きがすでに汝の見る働きに規定され、汝を愛する働きがすでに汝の愛する働きに規定せられている。従って我れが汝を意識することは汝が我れを意識することとからみ合って来る。これを我々は意識の志向性から区別して『間柄』と名づけた」という具合です³⁵。

ところで、彼が大作『倫理学』でそのような批判を発表した頃、彼はカール・レーヴィットやマックス・シェーラーとも取り組んでいました。ここではレーヴィットにのみ簡単に触れておきますと、彼もまた、彼の師であるハイデガーに最初の弟子として提出した教授資格論文『共同人の役割における個人』(1928)³⁶において、ハイデガーに批判を加えていました。ハイデガーが『存在と時間』において世界における最初の存在仕方として道具との連関を説明した時、彼は、人間と道具との連関の背後に潜む人間同士の関係(Verhältnis, 間柄)を無視してしまった、と。そのうえ、彼は共同現存在の分析によって、我と汝、すなわち一人称と二人称の間の区別をも見逃し、さらに、他者の間における二人称と三人称の区別を度外視してしまった、と言うのです。この批判によって、レーヴィットは、背後に潜んでいるものを明らかにしようとして、世界内存在を人間間的

(Zwischenmenschlich) な関係から解明しようとするのです。彼の同論文では、個人的な人間ではなく、自己と他者の関係、すなわち人と人との間柄を扱おうとしています。まさに、和辻と同じような方向にあると言ってよいでしょう。

因みに、レーヴィットもまた、和辻と同様に、当時出版された若きマルクスの著作と取り組んでいました。そこにも彼らが当時近い思想圏にいたということが窺われます。まもなく1936年、レーヴィットは東北大学に招聘されますが、それを媒介したのは、1921年から28年までドイツに滞在し、ハイデルベルクのリッケルトのもとで、さらにフライブルクのフッサールのもとで、そしてマールブルクのハイデガーのもとで学んだ男爵・九鬼周造でした。その後、1941年にレーヴィットは日本を去り、アメリカ合衆国へと渡りました。そして、第二次大戦後の1952年、ハイデルベルク大学に招聘され、ここで1964年に退職するまで講義を続けたことは、おそらくハイデルベルク大学の皆さんには周知のことかと思えます。

フッサールの志向性に対する上述のような批判と関連し、またハイデルベルク大学とも縁のあったもう一人の思想家に言及することが許されるなら、私はここで簡単に、精神科医・精神病理学者の木村敏を紹介したいと思います。彼の最初のドイツでの滞在はミュンヘンでしたが、そこで彼は日本とドイツのうつ病の比較に取り組みました。その後、1969年から1971年の二度目のドイツ滞在では、ヤスパース以来精神医学の伝統のあるハイデルベルクで過ごし、テレンバッハ、ブランケンブルクといった精神科医だけでなく、ガダマーやトイニッセンといった哲学者とも会い、さらには、メスキルヒまで足を伸ばしてハイデガーとも出会っています。このような経験から彼は、1971年に『人と人との間—精神病理学的日本論』—このタイトルからして和辻の影響を予感させるものです—という作品を出版しました。この本で木村は、フッサールの志向性の思想に対して次のように批判しています。

「フッサールのというような、こちらからあちらへと向かっている志向作用のようなものが根源的事実なのではない。こちらはむしろ、あちらの側から触発されることによって、こちらとあちらとの間が分化してきたもの、強いて方向性を言うならば、むしろあちらの方からこちらの方へと向かう『逆志向』から生まれた産物なのである。したがって、まずはじめに『出会い』があり、『かわり』があり、『間』がある。」³⁷

ここに私たちは、和辻を継承する「間」もしくは「間柄」の思想家を見いだすことができるでしょう。

フッサールの志向性に対する和辻、レーヴィット、木村らの批判を、私は刺激的なものと考えます。特に、私たちがフッサールの現象学を、これらの哲学者たちが知らなかった遺稿が編集され、出版された作品（例えば、『間主観性の現象学』³⁸、『倫理学入門』³⁹、『生活世界』⁴⁰など）のなかに再度見直そうとする時、とりわけそのように感じます。しかし、それは刺激的な試みなのですが、本日の講演のテーマを超えて行ってしまうものです。少なくとも私がいま簡単に紹介できることは、フッサールがそのような遺稿のなかで、志向性の受動的な次元や、我—汝関係や、身体的に対になること (Paarung)、母子関係といったことに言及していますが、これらは志向性の古典的な考え方を乗り越えていくものと思われれます。しかし、さしあたり私は、遺稿のなかに二人称についての思考を追跡しようとしていますので、最後に、この連関で、死をめぐる和辻がハイデガーに向けた批判に見いだされる論点に言及したいと思います。

おわりに：和辻による二人称の死の発見と忘却

最後に、ハイデガーと和辻における死をめぐる思想を簡単に比較したい。ハイデガーは現存在分析論において共同現存在の思想を論述したにもかかわらず、それを日常的生における現存在の頹落した非本来的な形態として特徴づけ、「死に対する日常的な存在は頹落した存在として死に面しつつそこから逃避することである」⁴¹としています。それに対して、現存在の本来的な形態においては、各々の現存在は死ぬことを自分自身に引き受けなければならない。「死すること、それは本質的に代理不可能な仕方です。私が死することである」⁴²と述べています。ハイデガーはキルケゴールの単独者の思想を受け入れつつ、実存における現存在の本来的形態を追い求めることによって、孤立した自己性と本来的な「死に向かう存在 (Sein zum Tode)」に集中することになり、そこから「死への先駆的覚悟性」の思想を展開することになりました。こうして、彼は、ひと (das Mann) の死と自分の死、すなわち、言うなれば、三人称の死と一人称の死の間をはっきり対比させたわけです。しかしながら、私の考えるところでは、これら両者の間に、二人称の死、つまり、私によって愛され、私が汝と呼びかけていたような他者の死があるのです。二人称の死の経験によって初めて、私は、私自身の死を理解するようになります。それは、ちょうど、私が言わば

鏡の役を果たす女によって自分を理解するのと同様です。

第一次世界大戦で息子を失ったフッサールも、1931年の或る草稿で、短くではありませんが、「子供の死」や「妻の死」に言及しています⁴³。和辻もまた、10歳の時に、妹を亡くしています。彼の『自叙伝の試み』には、「私は母と共にだんだん息を引き取って行く妹を見まもっていた。人の死んで行くのを見たのはこれが最初であった。……この時以来、死というものがわたくしにとって無縁のものではなくなって来たのである」⁴⁴と述べています。さらに、彼の父は彼がドイツに滞在していた間に亡くなり、それが一つのきっかけになって、三年間と予定していた滞在を切り上げて帰国することにもなったと言われていることを付け加えてもいいでしょう。彼の妹や彼の父の死において、彼はまさに〈二人称の死〉⁴⁵を体験したのです。彼は大作『倫理学』のなかで、「人と人の中には架ける橋がない」というドイツの諺を引用した後、「死は本来誕生や結婚とともに人間の出来事であって、孤立的個人の事ではない」⁴⁶と述べています。ハイデガーの「死に向かう存在」の分析に対して、「人間の死には、臨終、通夜、葬儀、墓地、四十九日、一周忌等々が属しているが、彼はこれらをすべて捨象するのである」、と和辻は批判しています。この「臨終・通夜」等による批判によって、和辻は本当なら〈二人称の死〉の意義を発見していたはずだと私は考えるのですが、結局は和辻もそれを見逃してしまったように思われます。この発見をもう一度蘇らせるのが私の当面の課題として取り組もうとしていることで、それについては、別の講演⁴⁷で別の連関からお話したいと思っていることでありますが、ここでは示唆にとどめたいと思います。

ご清聴ありがとうございました。

参考文献

- ・ 浅見洋 (2003) 『二人称の死—西田・大拙・西谷の思想をめぐって』 春風社。
- ・ 浜渦辰二 (1995) 『フッサール間主観性の現象学』 創文社。
- ・ 同／山口一郎監訳 (2012)、フッサール『間主観性の現象学 その方法』 筑摩書房。
- ・ Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag. ここでは、Heidegger (1976) Dreizehnte, unveränderte Auflage を利用した。
- ・ Heise, Jens (2003): *Präsentative Symbole – Elemente einer Philosophie der Kulturen – Europa und Japan*, Academia Verlag.

- Husserl, Edmund (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Erster Teil, Husserliana Bd.XIII; Zweiter Teil, Bd. XIV, Dritter Teil, Bd.XV, Martinus Nijhoff.
- Ders.(1988): *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserliana Bd.XXVIII, Kluwer Academic Publishers.
- Ders.(2004): *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Husserliana Bd. XXXVII, Kluwer Academic Publishers.
- Ders.(2008): *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Texte aus dem Nachlass (1916-1937), Husserliana Bd. XXXIX, Springer.
- 木村敏 (1971) 『人と人との間—精神病理学的日本論』、弘文堂。Kimura, Bin (1995): *Zwischen Mensch und Mensch : Strukturen japanischer Subjektivität*, übersetzt und herausgegeben von Elmar Weinmayer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 子安宣邦 (2010) 『和辻倫理学を読む—もう一つの「近代の超克」』 青土社。
- 熊野純彦 (2009) 『和辻哲郎—文人哲学者の軌跡』 岩波新書。
- Liederbach, Hans Peter (2001): *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros : ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt*, Iudicium 2001. ハンス・リーダーバッハ (2006) 『ハイデガー—と和辻哲郎』、新書館。
- Löwith, Karl (1928): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Drei Masken Verlag. カール・レーヴィット (2008) 『共同存在の現象学』 熊野純彦訳、岩波文庫。
- Marx-Engels (1928), *Marx-Engels Archiv*, Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau, hrsg. von D. Rjazanov. マルクス・エンゲルス (1930)、三木清訳 『ドイッチェ・イデオロギー』 岩波文庫。
- 三木清 (1926) 『パスカルにおける人間の研究』岩波書店。ここでは、岩波文庫版の同 (1980) を参照した。
- 和辻哲郎 (1931) 「倫理学—人間の学としての倫理学の意義及び方法」『岩波講座哲学』第1巻「概説1」所収。
- 同 (1934) 『人間の学としての倫理学』 岩波書店。ここでは、岩波文庫版の同 (2007a) を参照した。Watsuji, Tetsuro (2005): *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, übersetzt von Hans Martin Krämer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 同 (1935) 『風土—人間学的考察』、岩波書店。Watsuji, Tetsuro (1997): *Fudo -- Wind und Erde : der Zusammenhang von Klima und Kultur*, Übersetzt und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol und Okochi Ryogi, Primus-Verl., 2., unveränderte Aufl.
- 同 (1937, 1942, 1947) 『倫理』 第一部、第二部、第三部、岩波書店。ここでは、岩波文庫版の同

(2007b) を参照した。

- ・ 同 (1961) 『自叙伝の試み』、中央公論社。ここでは、中公文庫版の同 (1992) を参照した。

注

- 1 本稿は、大阪大学とハイデルベルク大学の ISAP 交流協定による交換講師として 2012 年 7 月 16 日より 28 日までハイデルベルク大学に滞在した際に、7 月 17 日、同大学哲学研究所においてドイツ語で行った講演原稿を日本語で書き直したものである。したがって、主にドイツの哲学専攻の学生を相手に行われた講演であることを念頭に置いていただきたい。
- 2 浜渦 (1995)。
- 3 浜渦 (2012)。
- 4 小論末尾の参考文献を参照。
- 5 同上。
- 6 これについては、2012 年 9 月 29 日に開催された九州大学哲学会で行った口頭発表「ケアの現象学にむけて—一現象学の可能性をめぐる(2)—」に基づいて、別途、論考を準備中である。
- 7 Watuji (2005)。
- 8 Heidegger (1927)。
- 9 和辻 (1934)。
- 10 和辻 (1935)。
- 11 和辻 (2007a)、p.256f.
- 12 Heidegger (1976), S. 34.
- 13 前掲書、p.17.
- 14 同上、p.22.
- 15 同上、p.28.
- 16 因みに、リーダーバッハ (2006) は、「人間 (Dasein) の学」と訳している。
- 17 同上、p.19.
- 18 同上、p.20.
- 19 和辻 (1931) 所収。ただし、引用にあたっては、旧漢字・旧かなづかいは、新漢字・新かなづかいに改めている。以下同様。
- 20 Marx-Engels (1928)。
- 21 マルクス・エンゲルス (1930)。

- 22 和辻 (1931)、p. . Marx-Engels (1928), p.10. ただし、和辻は論文の注では三木清訳を挙げているにもかかわらず、引用の訳文は三木のものを使っておらず、自分なりに訳したものを使っている。
- 23 三木 (1926)。
- 24 熊野 (2009)、p.119f.
- 25 和辻 (1931)、p.11.
- 26 同上、p.103f.
- 27 同上、p.105.
- 28 同上、p.69.
- 29 同上、p.76.
- 30 同上、p.76.
- 31 同上、p.77.
- 32 同上、p.78.
- 33 同上、ebenda.
- 34 和辻 (2007a)、p.197.
- 35 和辻 (2007b)、p.106.
- 36 レーヴィット (2008)。
- 37 木村 (1971)、p.86.
- 38 Husserl (1973).
- 39 Husserl (1988), Husserl (2004).
- 40 Husserl (2008).
- 41 Heidegger (1976), S.254.
- 42 Ibid., S.253.
- 43 Husserl (1973), Bd. XV, S.211.
- 44 和辻 (1992)、p.305-310.
- 45 浅見 (2003)。
- 46 和辻 (2007b) (二)、p.90.
- 47 この講演の翌日 (7月18日)、ハイデルベルク大学翻訳・通訳研究所にて、「現代日本における死をめぐる状況」という講演を行い、さらに翌日 (7月19日)、同大学日本学研究所にて、「ドイツ語哲学用語の和辻による翻訳」というセミナーを行った。互いに関連し合う内容であった。

哲学者の実践としての〈探究のコミュニティ〉

本間 直樹

〈探究のコミュニティ Community of Inquiry〉は、アメリカ合衆国で創始され、現在さまざまな地域で展開されている教育改革の運動「こどものための哲学 (Philosophy for Children)」にとって核心をなすアイデアである。それは教育の現場での具体的な実践のかたちを指すとともに、すべてに浸透するスタイルであり、かつ、いまだ生成途中の概念でもある。本稿は、この〈探究のコミュニティ〉に焦点をあて、もともと据えられていた学校教育の文脈からこれを解き放ち、哲学者の実践 (practice) にとっての基本概念として捉え直すことを試みる。

1. 〈探究のコミュニティ〉への変容

「こどものための哲学」のために一生を捧げたマシュー・リップマンが果たした哲学への最大の貢献は、彼が初等中等教育のために開発した教材 (『ハリー・ストットルマイヤーの冒険』などの哲学小説)、授業マニュアル、カリキュラムでも、アメリカ、モンクレア州立大学に彼が創設した研究所でもなく、〈探究のコミュニティ〉という考えのもとで、哲学を実践として復活させたことにある。彼の著作を読めば明らかなように、彼を「こどものための哲学」へと駆り立てたものは、教育と哲学をとりまく当時のアメリカ合衆国の状況への苛立ちと失望であった。彼は、論理的思考や批判的思考、そしてスキル学習の要請という時代の空気を吸いながら、上流のアカデミズムにおける知識や理論から下流の学校教育へ、という流れを逆流させ、こどもたちが開かれた自由な意味の探究に乗りだすための具体的な処方箋を用意し、自らそれを実行した。他方で、後続して哲学を初等・中等教育に導入しようと試みる者たちは、哲学を教科として位置づけるために、教材を整備し、相応しい技能を有した教員を配備することばかりに目を向けがちであるのも事実である。しかし、リップマンが考案したものは、あくまでも学校教育を変革するための道具であった。重要なのは、彼によって用意された道具を使いこなすことよりも、彼が最初から目指

したように、子どもたちとともに、さまざまなことからの意味を考え、探究するコミュニティを、学校のなかに開くことである。

例えば、リップマンはこう書いている。

子どもたちが哲学的に考え始めると、教室は探究のコミュニティに変容する。そのようなコミュニティは、証拠や理由を受け入れて、探究の手順を踏む、探索のための技法を責任もって使用する、ということにのめり込んでいる。(略) 探究のコミュニティが作られるためには、単に開放的な環境が工夫されるよりも、もっと実質的な努力がなされていなければならない。いくつかの先行要件として、思考する用意があること、互いに敬意をもつこと（子どもどうし、子どもと教師どうし）、教え込みをしないこと、があげられる。

(Philosophy in Classroom, p. 45)

上記の引用のなかで、手順や技法、明証や理由など、リップマンの重視する道具がまず目につくかもしれない。だが、それよりもむしろ私がここで注目したいのは、“the classroom is converted into a community of inquiry”の一文である。ここでリップマンは、“convert”ということばを使用している。“convert”には改造する、改装する、という意味もあるが、ここはやはり、改宗や転向を含意する、全面的変容と理解とすべきではないだろうか。それは続く文にみられる、“Such a community is committed to…”, “a more substantial achievement”, “prerequisites”という一連の表現からも伺えるだろう。つまり、方法や手順に先立つ仕方ですでに始められ、それを支えている実践・実行（practice）が重要だと考えられているのである。言い換えれば、このコミュニティは、ある特別な実践感覚（*sens pratique*）に基づいている。「子どもたちが哲学的に考え始める」と「探究のコミュニティに変貌する」は同じこと、あるいは同時に起こることだと言われている。哲学的に考える技術があって、それがコミュニティをつくるわけではない。逆に、何らかのコミュニティがあれば、哲学的に考えることができるわけでもない。「コミュニティ」とは何かを一般的に規定するのは極めて難しいが、〈探究のコミュニティ〉という表現には、何らかの技能や属性を共有する人の集まりではなく、ともに探究する実践者への変容が含意されていると考えることができる。

実のところリップマンは、〈探究のコミュニティ〉が何であるのかについて、明確に記

しているわけではない。それでも、実際、さまざまな地域で展開されている「こどものための哲学」の実践者たちは、リップマンの開発した教材やカリキュラムを用いない場合でも、〈探究のコミュニティ〉を重視している（例えば、イギリスやオーストラリア、ハワイなど）¹。また、〈探究のコミュニティ〉を学校教育以外の場面でも展開している実践者もいる。〈探究のコミュニティ〉は、既存の集団における関係の変容をもたらす。その意義は狭義の学校教育の文脈をはみ出し、それを超えて展開し得るものだと言えるだろう。

2. 〈探究のコミュニティ〉と〈知的セーフティ〉

トーマス・E・ジャクソンはハワイ大学にて「こどものための哲学」（彼は他の試みと区別して「p4c Hawaii」と呼んでいる）を推進する教育活動に従事し、大学近隣の幼稚園、小中高の教員たちとともに、〈探究のコミュニティ〉をつくり、持続させることに力を注いでいる。こどもであれ、大人であれ、その場にいる者が〈ともに探究すること〉(Co-inquiry)に乗り出すことによって、探究のコミュニティが生成し発展していくのであるが、そのためには、その場において、身体的、感情的、知的の三つの点で「セーフ (safe)」であると各自が感じられることが重要であり、なかでも、知的にセーフであることは、哲学的な探究が開花するための不可欠な土壌である。これが彼の基本的な考えである。ここで立ち入って考えてみたいのは、彼の重視する「セーフなコミュニティ」についてである。「セーフ」とは安全・安心という標語やゴールではない。「知的にセーフである」という言い方が聞き慣れないだけでなく、「セーフ」ということばには独自の実践的な意味が込められているように思われる。

“p4c Hawaii”のハンドブックのなかで彼は次のように述べている。

たしかに教室は身体的な面からセーフな場である必要がある。しかし、対話と探究が始められるためには、その場が感情の面でも、知的な面からもセーフでなければならない。知的にセーフな場では、扱き下ろされることもなく、軽視、足場崩し、否定、過小評価、嘲笑が意図されるようなコメントもなされない。そのような場では、どんな質問やコメントも受け入れられ得るのだが、ただしそれは、円になって座っているメンバーに対して敬意が示される限り、である。

誰であれ、理解していないのに、理解したフリをする術を身につけている場合、あるいは、質問したいことがあるのに恐くてそれがきけない状態にある場合、その人は知的にセーフではない場からの影響を感じている。知的にセーフであることは探究が生育していくための地盤なのだ。

(“The Art and Craft of Gently Socratic Inquiry” p.4)

これらの短い文章を注意深く読んでみよう。するとジャクソンの哲学的な洞察が浮かび上がってくるはずである。なぜ彼はセーフであることに着目するのだろうか。なぜ、探究のために身体的、感情的、知的、の三重のセーフティが必要なのか。

三つのセーフティのいずれも、私がいまここにいること、私の存在が、何ものかによって脅かされ得ることを示している。私は、私や私の存在の観念に引きこもらずと以前に、不安で脆い。身体や感情が動かされ、病み、害され、傷つけられるように、意味を探究する私たちの知的活動もまた脆いものなのだ。身体的、感情的、知的にセーフであることは、まず、私が属しているその場を感じることを、すなわち、私たちが肉体をもって思考することの条件に目を向けることを意味しているように思われる。

まず、以上の文章のなかで、知的にセーフであることがとりわけに〈場〉に関係づけられていることが興味深い。尋ねたり、理解したりすること、つまり考えることは、それ自身が表現されるために声と身体を必要とする。そして、こうした表現が誰かにそれとして認められるためのある場所が不可欠である。もし円になって座っているある参加者が不安や恥ずかしさを感じているために何も言うことができないとしても、そのような不安や恥ずかしさの感情は、必ずしも彼ないし彼女の心の状態だけを示しているわけではない。その感情は彼ないし彼女の存在する場への関係を示してもいるのである。肯定的な仕方で見られていようと、逆に否定的な仕方であろうと、この感じられた場は彼ないし彼女の、その場にいる他者に対する絆を否定なしにあらわにしている。誰かが「知的にセーフではない場からの影響を感じている」、という一見回りくどく、奇妙にも見える言い回しは、セーフティが物理的な条件や個人の心理的な状態に還元して理解されるべきではないことを語っている。自分が身をおく場の影響に一人一人注意を向けることで、コミュニティのなかでのコミュニティに対する気づきが生まれ、発展していく。それは探究の土壌であり、基盤でもある、ジャクソンはそう教えている。

第二に、「知的にセーフである」とは、経験に先行する条件あるいは経験を導く理念と考えるべきではないだろう。またそれは、他人を傷つけてはならない、という命法や原則でもない。形式概念ではないのである。むしろそれは、自分が身をおく場、コミュニティのなかでの自分自身に対する気づきの経験そのものである。セーフティとは、概念でも事実でもなく、実践のための指標である。セーフであるか否かを配慮するとは、自身を配慮するという修練であり、古来の哲学の実践、プラクティスの一つのバージョンとして考えることができるだろう。それは次節で触れるように、ミシェル・フーコーが古代ギリシアに由来する概念 "*epimeleia heautou*" として掘り起こしたにした自己の実践、「自己への配慮」と密接に関係していると考えられる。もちろん、このバージョンはコミュニティや感覚世界から退隠して自己に閉じこもる孤独な実践ではなく、コミュニティにおける自己、または、コミュニティを通して自己を配慮する、という新しい実践を提案しているのであるけれども。

第三に、セーフな場ではないということへの気づきは、外部からの危険に対する防衛に由来するのではない。知的にセーフであるとはそのような防衛とは何ら関係がないだろう。なぜなら防衛は危険を外部化し、その外部との闘いを前提しているからである。むしろ、自分自身がその場をセーフであると感じているかどうかによって、私たちは自己欺瞞を免れることができるはずである。本当は感じられていることを自ら認められない状態にあるとき、私たちは自己欺瞞に陥っている。自己欺瞞は、私が私自身と何らかのかたちで不調和を来している状態である。私が知的にセーフであることを感じられていないとき、私は私自身との調和から外れてしまっている。

ハンナ・アーレントは言う。「ソクラテスは、一者 (one) であり、それゆえ彼自身との調和から外れる危険を冒すことはできない、と語っている。しかし、AはAであるという具合に、真に絶対的にそれ自身と同一であるものは、それ自身との調和の内にも外にも立つことができない。調和する音を奏するには少なくとも二つの音がつねに必要なのだ。私が現れ、そして他人に見られるとき、私は一者である。さもなければ、私は承認不可能なものとなるだろう。そして、私がかろうじて私自身を意識しながら、他者とともに存在するかぎり、私は、私が他人に対して現れているように、存在する。」(*The Life of the Mind*, p.183) アーレントが指摘するように、自己自身との調和は、複数であることを前提とする。私が私自身と不調和を感じることに、私が他者の前に現れることは無縁ではあり得ないのだ。〈探究のコミュニティ〉においては、私の思考への撤退ではなく、思考す

私がコミュニティのなかで現れるという、思考することと複数であることの不可分な結びつきが問題となっている。知的にセーフであることへの気づきは、現れるものの世界のなかで自己自身との調和をともにさぐる類い稀な試みである。

最後に、身体的、感情的、知的、の三重のセーフティへの配慮は、身体、感情、知をもって他者の前に現れ、ともに考えることの〈脆さ〉を私たちに自覚させる。他者の前に現れ、考えることの脆さは弱さを意味するのではない。むしろコミュニティのなかで、コミュニティとして展開する知と自己の潜在的な力を意味するだろう。例えば、小さな女の子の好奇心、その眼差しが私の顔に注がれる。それは声なき問いであり、現れるものの世界における彼女の思考である。彼女の恐れを知らぬ問いは、私への審問ではない。それはむしろ私を攻撃からも防御からも解放してくれるだろう。彼女から私へのまっすぐな眼差しは、彼女がその場をセーフであると感じている証であり、私の顔がその眼差しを受け入れることができるのならば、私もまたその場がセーフであると感じられており、私は彼女の眼差しに対して応えることができるのである。

3. 三度の折り返し

問いを表明し、自ら選び、自らそれに答えていく。〈知的にセーフな探究のコミュニティ〉(intellectually safe community of inquiry) においてなされることは、このように極めて単純である。つまり、知的にセーフであると感じられる場において〈ともに探究する co-inquiry〉とき、問う者も問われる者も同じ自分たちとなる。ここでコミュニティとは、単なる同輩、仲間であること以上に、〈自分たちで問いを問い、答える者〉を意味している。他者を審問するのではなく、問いを自分たち自身に向けること、このことの意味を三人の哲学者に導かれながら、三度、折り返し考えてみよう。

一度目：思考することにおける折り返し。私は考える、というとき、私は思考することにおいて私自身とともにある。私は私自身へと折り返される。このことについてアーレントは「一者における二者」(two-in-one) あるいは「私自身と私自身の二重性」という点から考察している。先ほど引用した箇所において、アーレントは、調和するためには少なくとも二つ以上の音が必要であると述べていた。私は一人で考えるときですら複数である。「この、私自身と私自身の二重性こそが、考えることを本当の活動にするのであり、そこ

で私は問う者であると同時に答える者となる。」(*The Life of the Mind*, p.185)

アーレントが指摘しているように、思考の活動において、すなわち自らに問いかけ、答えることにおいて私は二重性を生きているが、コミュニティのなかで私の名前が呼ばれ、私がそれに返答する限りで、私は一者でもある。つまりここでは、私が私の思考に引きこもりそのなかに迷い込んでしまうのではなく、自ら問い、答える者として他者の前に現れていることが、問われている。私は他者の前に現れている限りは一者であるが、その一者として私は問う私と答える私の二元性を保っている。〈探究のコミュニティ〉において各自が経験するのはこの二重性、一者における二者である。ある小学校での探究のセッションのなかで、こどもたちは「この世で一番怖いものは何か」と問いあった。母親、天災、未来を知ること、人間など、さまざまな答えが試みられるなか、あるこどもがこう答えた——「私にとって一番怖いもの…人間も怖いけど、それよりも、自分がいま、ここに存在している、ということが怖い。」

コミュニティのなかで問う者であると同時に答える者となる。それは、一人きりで行われる自問自答でもないが、しかし、日常の会話における、話す、聴くの役割の交代でもない。つまり、他者に問いかけ、他者が答えるのを聴く、あるいは逆に、他者に問いかけられ、他者に答える、そのどちらか片方、もしくは両者の交代ではないのである。コミュニティとして、一人一人は問いに答え、一つ一つの答えを聴きながら、その答えが自分自身に当てはまるかどうかをさらに自身に問いかけている。先ほどの例で、こどもたちは問いに単に答えるだけでなく、他人の答えを通して自分自身に問いかけ、自身に直面し、その二重性においてさらに答えを続けようとしているのである。一つ一つ繰り出される答えは、反論や異論ではなく、むしろ、ある答えを自身に適用したときに見出される差異の表明なのである。

(この点から考えれば、フランスの哲学実践家、オスカル・ブルニフィエの考案した「相互質問法 (mutual questioning)」は、確かに探究の実践に誘導するための有用な方法ではあるが、質問者と回答者が役割の上で交代される点において、ジャクソンの重視する Co-inquiry とは大きく異なる²。"questioning" という語を彼が好むように、ブルニフィエの実践は「教師-審問型」である。"community" と "mutuality" の違いは、コミュニティを考える上で重要な鍵となるだろう。後者は交代されるべき固定された役割とそれを担う個人を前提にするのに対し、前者はそのような区別自体をもたない。さらにここで、〈探究のコミュニティ〉に対する典型的な誤解、こどもたちが問いについて、次々と好き勝手

に発言し答えているだけで、議論がなされていない、というしばしばなされる誤解（ブルニフィエによる批判もこれに含まれる）に言及しておきたい。先に述べたように、こどもたちは答えをただ並べているのではなく、まさに思考しているのである。つまり、こどもたちは答えを自身に適用し、自己自身を吟味し、自身との違いを表明しているのである。こうした誤解は、語る自己というものを考慮せず、ただ発言された内容だけを探究のコミュニティの外部から俯瞰し、並列することによって生じるものであるといえよう。〈探究のコミュニティ〉は、あらかじめ決められた方式に従って発話し、発言内容を整理していく、議論や論証とはまったく異なる実践なのである。）

二度目：実践としての折り返し。先に触れたように、自分がその場をセーフであると感じているか、この自己の問いかけは〈探究のコミュニティ〉が生育つ土壤であるとともに、〈ともに探究する〉ことを支える地盤でもある。コミュニティのなかで語ること、他者の前で、問いを自身に向け直し、自身について、ありのままに話す。このことは、ミシェル・フーコーが晩年に追究した、自己の技法、自己の実践という観点から見直すことができるだろう。フーコーは、そうした実践の全体を、古代ギリシアの文化において広くみられた〈自己への配慮〉（*epimeleia heautou / souci de soi-même*）という主題のもとで考察しようと試みている。

フーコーは、コレージュ・ド・フランスでの1981-1982年の講義（『主体の解釈学』）において、〈自己への配慮〉という考えを大きく三つの点で整理している。〈自己への配慮〉は、まず、自己に対する、他者に対する、世界に対する、ある態度、であり、次に、視線の方向を外部、他者、世界から自己へ向け直すこと、自分が考えていること、思考のなかで生じていることに注意を向ける一定のやり方を含意し、最後に、いくつかの行動、ひとが自己に対して行なう行動、自己の世話をし、自己を変え、自己を浄化し、変形し、変容させる行動を指している（*L'Herméneutique du sujet*, pp.12-13）。自身に問いかけ、答えるという実践に関連して、ここでとくに注目したいのは、視線の我が身、自身への向け直しという表現である。フーコーによれば、「自身への向け直し」（*la conversion de soi*）という考えは、エピクテトス、マルクス・アウレリウス、プロティノス、セネカなど、ギリシア・ローマの文化において使われる表現（*epistrephein pros heauton, se convertere ad se*）のなかに系統的にみられ、西洋文化における自己の実践のなかで重要とみなされるもの一つであった。この自身（へ）の向け直しは、概念や方法ではなく、訓練や試練、修練、

自制などといった自己の実践のための図式であり、それが実践である限り、自己の変容を来すものである。そしてそれは、後世の西洋哲学において「内省」や「反省」という主題に変様するとともに、宗教的あるいは政治的な概念として構築されていく。(Cf. *L'Herméneutique du sujet*, pp.199-200)

こうしたフーコーによる実践の強調は、想起、認識、内省、反省を通して（完成された、真理の）体系や理論に与ろうとする努力ではなく、ある主体の行為として思考をすすめ、自己を方向づける営みとして〈探究〉を理解することを助けてくれるだろう。〈探究のコミュニティ〉は、他者や世界から離れて、なんらかの「内部」に撤退するのではなく、他者の前で、他者とともに、語ることを通して自己を配慮する実践であるといえる。それは自己を配慮する実践として、ある場で繰り返される無数の細やかな行為からなっている。事実、自身への向け直しはさまざまな点に見いだされる。例えば、教師や教壇、教科書や机に向かうのではなく、円になって座り、身体を自分たちの方に向け直す。私の視線は、本や教師に集中し、そこに吸収されるのではなく、むしろ私に向けられた他者の視線を直に感じる。じっと聴くことが、規則や命令に従うのではなく、誰かが話すことを可能にするために自分を制する努力として自覚される。私が声を発することは、誰かに対して自分を主張するためではなく、聴き手たちを介して自分に向かって話し、思考するためになされる。発言者を特定する毛糸で作られたボールは、発言者を指名する道具ではなく、むしろ語ろうとする者が、発言に先立って、自己に向き直るための手助けをする、などなど。

教室や会議などで求められる、伝達、主張、説得、論証、反論といった発言や振る舞いの規則へと自らを適合させるのではなく、むしろ、開けっぴろげで、規則に縛られない自由な語り、弁論の手續きから解放された自由な言葉を行うこと。フーコーは古代ギリシアに由来する「パレーシア」(*parrhêsia*)、他者の前で「率直に語ることを〈自己への配慮〉の重要な例として考察している。フーコーによれば、パレーシアの敵対者は諂いと説得の術としての弁論術である。パレーシアが目指すのは、「集会で聴衆を説得することではなく、ある人に自分自身と他者を配慮しなければならない、ということを経験させることである。つまりそれは、話し手が自身の生を変容させなければならない、ということの意味している。この生の変容、向け直し (conversion) という主題は紀元前4世紀からキリスト教の黎明期にいたるまで、極めて重要なものであった。それは哲学的パレーシアの実践にとって本質的であった。... 哲学の実践としてのパレーシアは、単に信条や意見を変更することではなく、むしろ、自身の生きる様式、他者への関係、自己への関係を変化させることで

ある。」(*Fearless Speech*, p.106)

「考えていることを言い、言うことを考えなければならない、ことばと振る舞いが調和しなければならない」(セネカ)。パレーシアの実践に特徴的であるのは、語られていることのうちに語り手自身が現れており、しかも、その語りを聴くことによって、聴く主体の存在の様式もまた変容させられるという点である (*L'Herméneutique du sujet*, p.388)。フーコーは、この主体の存在様式の変容を、主体に技能を付与するという意味での「教育」から厳密に区別している。パレーシアの行使において問われているのは、発言の主体とそれを行為している主体のあいだの合致であり、それはつねに語る主体、導く者の方にとって課題である(同様に、これは導かれる者に対して真理を語ることを要求するキリスト教の教導からも区別される。) (ibid. pp.390-391) このことは、〈探究のコミュニティ〉と教育の関係を考えるうえで極めて示唆的である。〈探究のコミュニティ〉においては、論証や説得などの語る技術、規則に適合する能力の伝授よりむしろ、語ることを通して自己を配慮し、自己や他者への関係を変容させること、このコミュニティのなかでの主体の存在様式を変容させることが課題となるのではないだろうか。

三度目の折り返し、身体。最後に、〈コミュニティ〉とやや曖昧に呼ばれているものについて考えてみよう。それはその場に居合わせ、時間と空間をともにすることだろうか。何らかの実践をともに行う者たちのことだろうか。関係ということばに置き換えられるものなのか。それはある特殊な経験なのか。

〈探究する〉ことにおいて、私たちは考えること、理解することに向かう。考えること、理解することは、しばしば見ることに準えられる。しかし、見ることは単なる比喩なのだろうか。実際、この目で見るとは私の目の前に開けている見える世界、物に対して問いかけている。目をとめる、じっと見つめる、ぼうっと眺める、さまよう、泳がせる、一瞥するなど、私の眼差しは、さまざまな仕方で見えるものを探索し、眼差しの先にある見えるものは、こうした問いかけに応じて、私に対して実にさまざまに姿を呈示する。こうした見る私と見えるものの緊密な関係によって、私は見ることの全能性へと導かれ、あらゆること眼差しのうちに捉えることができると信じる。まさしくこのことが思考と思考される対象のあいだの関係にも転用されるのだろう。

ところが、他方で、この眼差しは私の身体に属している。私は私の身体を通してものを見るのであるが、この見る身体もまた、それを取り巻くものたちと同じように、見えるも

のである。この身体は見る者であるとともに見えるものである。このことは、私の身体が、あるときに見る者となり、また別のときに見えるものになる、というわけではない。私の身体は、常に私の目に対して見えるものである。メルロ＝ポンティは言う。「身体は見えるものたちの一つであるのだが、ある特異な逆転によって、見えるものたちの一つでありつつ、それらを見ることができるのだ。」(*Le visible et l'invisible*, p.178) 加えて、私の身体が見えるものの一部をなすことと、私が他人によって見られるものであることは、別のことがらではない。「私は見るやいなや、その見ることはある別の補完する見ることによって、すなわち、ある他人が見ることによって二重に裏当てされているのでなければならない。私自身は、ある他人が私を見るように、外から、見えるものただなかに据え置かれ、見られる。」(ibid. p.177)

私が見えるものの一つであり、それは私自身にとっても、他人にとってもそうであり、しかも、その他人もまたそのように私に見えていること、このことは単なる見ることに關する事実を超えて、見るものが、身体の見えるものへの世界への加盟によって成り立っていることを私たちに教えてくれる。言い換えれば、それ自身は見られることがない、純粹に見るだけの存在へと私が退引することをどこまでも引き留めてくれるのは、メルロ＝ポンティのいう見る者から見えるものへの「逆転」や「反転」なのである。「単眼で見ることも、片方の手で触れることも、いずれもそれ自身見えるもの、触れるものを有していながら、それぞれもう一方の見ること、触れることとに、一緒になって唯一の世界を前にした唯一の身体の経験をなすべく、結びつけられている。それは、それぞれのことばから共通のことばへの反転、転換の可能性 (*possibilité de réversion, de reconversion*)、転記と逆転の可能性によってであり、この可能性によって、各自の小さな私的世界が、他の人全員の世界と並置されるのではなく、それに取り囲まれながら、そこから差し引かれるのであり、これら全体が、〈感じられるもの〉一般を前にした、〈感じるもの〉一般になるのだ。」(ibid. pp.186-187)

ところで、メルロ＝ポンティの記述をていねいに辿るならば、彼が経験に先行する共通性や共同性について思考しているのではないことが分かるだろう。彼が何度も執拗に追いかけているのは、文字通り、逆転、反転、転換の可能性であり、それがまさしく身体、肉 (*chair*) の経験と呼ばれているのである。このことは〈コミュニティ〉がどのような経験であると言い得るのかについて、やはり重要な示唆を与えてくれるだろう。つまり、〈コミュニティ〉のもとに名指されているものは、それとして取り出すことが困難な、一つの

経験、メルロ＝ポンティのことばを借りれば、ある「一般性」なのである。この一般性はすべてのものを加算し、包括し、統合する何かではなく、私自身、他者自身、もの自身という〈それ自身〉をそれぞれに現れさせる運動であり、たえず反転として経験される身体経験なのである。〈コミュニティ〉は存在するものではなく、属するという仕方でのつど現れるものであり、しかもそれは、見る者と見えるもの、触れる者と触られるもの、言うことと言われていることの反転として動き続けているのである。「コミュニティボール」と呼ばれるものは、私たちが可視的存在、見えるものであることを、そのつど気づかせ、見る者から見えるものへ、見えるものから見る者への、ごくわずかな反転に私たちの注意を向けさせている。ボールに限らず、同じことは名を呼ぶこと、声を出すこと、語ること、ひいては考えることにもいえるだろう。〈探究のコミュニティ〉は思考の可能性を探究するのではなく、身体をもって思考すること、つまり、考えることが、見えるもの、聴こえるもの、触れられるものとしてそこに現前することを通して探究をすすめるのである。

4. 哲学者の実践としての〈探究のコミュニティ〉

〈探究のコミュニティ〉は狭義の教育の営みでなく、さまざまな人々と〈ともに探究する〉ことを実践する試みである。最後に、この試みを、今日、哲学相談、哲学コンサルティング、哲学カウンセリングなど、さまざまな仕方と呼ばれている「哲学プラクティス」(philosophical practice) と関連づけることにより、(必ずしも学校教育に限定されない)より具体的なあり方を描いてみたい³。なお、ここでは曖昧な響きをもつ「哲学プラクティス」の代わりに、哲学者の行うこと、哲学者の実践という表現を用いることにする。ここで強調したいのは、哲学や哲学的思考ではなく、誰かが哲学者として人々の前に現れる、という事実である。

哲学者は何をする人なのか。例えば、上述したフーコーの講義録のなかで、ソクラテスは哲学者の一つのモデルとして描かれている。フーコーによれば、ソクラテスは、パレーシア、率直な語りを自ら実行するものであり、また、他者をパレーシアの実践へと誘う。ソクラテスは、聴き手として、相手に自らを語ることを求める。自らを語るとは、いわゆるライフヒストリーを開陳することではない。フーコーは言う。「あなたの生、あなたのピオスについて説明することは、あなたの人生のなかで生じた出来事を物語として語るのではなく、あなたが利用することのできる理のことば、つまりロゴスと、あなたが生きる

仕方の間に、ある関係を示すことができるかどうか実演してみせることである。ソクラテスは、ロゴスがある人の生にかたちを与える仕方について問いかけていく。というのも、彼の関心は、両者〔ロゴスと生〕のあいだに調和の関係がみいだされるかどうかを発見することにあるからである。」(*Fearless Speech*, p.97)

パレーシアの実践が哲学者にとっての主要な営みの一つであることは間違いない。また、ソクラテスに限らず、歴史的にもさまざまなパレーシアの形態が存在していたことをフォーコーが示しているように、実際それは、一對一のカウンセリングのスタイルでも、少人数でのサークルでも可能であるように思われる。しかし、当然ながら、自由な語りがすぐにでも開始されるような場がどこでも用意されているわけではない。ジュディス・バトラーは、パレーシアを論じた著書『自己自身を説明すること』のなかで、自らを語ることは、他者の呼びかけによって、他者の前で語ることを通して、その人の最も脆い部分を他者に晒し出し、他者に委ねる経験であると述べている。

人が自身について説明するとき、その人は何でもいい手段で単に情報を伝えているわけではない。自身についての説明は、より大きな枠組みでの行為の実践に位置づけられる一つの行為、ある人が他者のために、他者に向かって、ときには他者について演じる行為であり、演説的な行い、つまり他者に対して、他者の目の前で、そしてときには他者によって供されたことばを用いて、演じられるものである。こうした説明は、ある決定的な語りを確立することを目標とするのではなくて、自己変容のための言語的、社会的な機会をつくるのである。

(*Giving an Account of Oneself*, p.130)

バトラーが指摘するように、自身について語ることは、自身を他人の前に見せる行為であり、語る者は、語ることを通して、その語りが正しいものであるか、理解可能であるのかについてのテストを他者に委ねるのである。語ることにおいて自らの生、自己への関係、他者への関係を変容させることは、リスクを伴う行為であるのだ。哲学者がパレーシアのコミュニティへと人々を誘うにあたっては、先述したような三重のセーフティについて配慮された場をともに築くための時間をかけた粘り強い努力が、何より不可欠であるように思われる。

以下において、具体的に〈探究のコミュニティ〉を人々のあいだで開いていくための、

哲学者の実践の一つのタイプをスケッチすることで本稿を締めくくりにしたい。言うまでもなくこれは一つのタイプであり、他のものを排除するものではないが、少なくとも〈探究のコミュニティ〉の実現し維持するために必要不可欠な要素を含むフィクションとして描くことを試みる。

このタイプの哲学者は、まず訪問することから始める。訪問する先は、親しい間柄の仲間かもしれない。病院や学校から市民活動まで、ある組織的な活動をする人々や、ある属性をもつ人たちの集まり、あるいは、偶然性の高いその場限りの集まりであるかもしれない。いずれにせよ、哲学者は人々に訪問者として迎え入れられなければならない。訪問者も迎え入れる人々も、互いにセーフであるかどうかを気遣うだろう。また哲学者は訪問者として、人々の歓待の、ときには敵対的な待遇を受け、会話であれ、食事であれ、人々の何らかの営みに加わる。人々の活動に参加することで、哲学者は自分が人々にどのように見られ、感じられるかを、自ら見、聴き、感じることができるだろう。哲学者は人々の活動に関心をもち、人々に活動について質問をする。同様に、人々が哲学者に関心をもち、あなたはどんなことをしているのかを問い尋ねるだろう。そこで哲学者は、まず少人数のサークルで語り合うこと、例えば、p4c ハワイのように、毛糸を使ってボールをつくることを提案する。毛糸を巻いてボールをつくる作業をしながら、それぞれ何が好きか、嫌いか、最近あった嬉しいこと、悲しいことについて、話し合うことができるかもしれない。哲学者はそれらの話題について自ら語るだろうし、それにつられて幾人かが自分のことについて、さまざまに語り出すだろう。哲学者は自分の関心に沿って質問を繰り返しながら、語られたことがらが、語る人々にとってどのように重要であるのかを聴いていく。もし、人々がこの対話のサークルを続けたいと望むのならば、哲学者は今度はどんなことについて、どんな場所で話し合いたいのか、を質問する。こうしてゆっくりと〈探究のコミュニティ〉を開くためのセーフな場をともに築くことへ哲学者は人々を誘っていく。さまざまな経験を積む哲学者であれば、「哲学プラクティス」として知られているいくつかの場の持ち方、例えば、飲み食いのできる「哲学カフェ」や、メンバーを固定し、定期的集まる少人数のサークルを提案することができるだろう。レオナルト・ネルズンに由来する「ネオ・ソクラティックダイアログ」の方式をゆるやかに試みることも可能である。また、本や映画、歌、絵画、写真など、さまざまな題材を目の前にして、気楽に話し合うだけでもいいだろう。あるいは、人々とともに、まったく新しいやり方を考えてみる。どのような具体的な形態をとるにせよ、哲学者がつねに注意を払うのは、自分自身を含めたセーフティであり、

人々がセーフな場で自己を配慮する実践に身を乗り出そうとする機会を逃さず、自ら率直に語ることを通して、哲学者の実践へと人々を招き入れることである。こうして、訪問から始まる哲学者の実践は、歓待、包摂、知らないことを知ろうとする知、身体的・感情的・知的セーフティ、自己への配慮、率直で自由な語り、生の様式の変容を通して、哲学者たちのコミュニティを創造する。

注記

本稿は、2012年7月16日に韓国、国立江原大学にて開催された第11回哲学プラクティス国際会議にて発表された原稿（Community Approach to the Philosophical Practice）をもとに、大幅に加筆修正を施したものである。

文献

- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, Harcourt, 1978.
- Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, 2005.
- Foucault, Michel, *Fearless Speech*, Semiotext(e), 2001.
—— *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. 1981-1982*, Seuil Gallimard, 2001.
- Jackson, Thomas, E. “The Art and Craft of Gently Socratic Inquiry”
- Lipman, Matthew et al. *Philosophy in Classroom*, Temple, 1980.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Galimard, 1964.

注

- 1 例えば、下記のウェブサイトを参照されたい。いずれも〈探究のコミュニティ〉を中心に据えながら独自のプログラムを展開している。イギリス、SAPERE (<http://sapere.org.uk/Default.aspx?tabid=76>)、オーストラリア、ビューランダ小学校 (<http://burandass.eq.edu.au/wcms/images/WhyWeTeachPhilosophyatBuranda.pdf>)、ハワイ、p4c Hawai'i (<http://www.p4chawaii.org/about>)
- 2 オスカル・ブルニフィエの「相互質問法」については、本間直樹・高橋綾「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」(『臨床哲学』第11号所収)、および、Oscar Brenifier, *Enseigner par le débat*, CRDP de Bretagne, 2002、を参照のこと。

- 3 「哲学プラクティス」の概要については、Lou Marinoff, *Philosophical Practice*, Academic Press, 2002. を参照されたい。この書において彼は個人カウンセリングや組織コンサルティングだけでなく、哲学カフェ、こどものための哲学、その他さまざまな実践を概観しつつ、すべてを哲学者のプラクティスとして捉えようとしている。

中日における禁忌穴の伝承と臨床倫理

武彦

要旨：中国から日本に伝承した鍼灸は、時代を経て日本において独自の変遷と発展を遂げ現在に至っている。なかでも、「禁忌穴」に関する菅沼周桂の主張は、日本の鍼灸史における革新であると多くの研究者は見ている。だが、菅沼周桂の『鍼灸則』に記載された禁忌穴の使用状況を統計的に調査してみると、彼は臨床において禁忌穴をそれほど使用していなかったことがわかった。彼が臨床で用いたわずかな禁忌穴の根拠を辿ってみると、中国でも同様に使用されていたという記載もある。中日における禁忌穴の伝承と変遷の過程においては、解剖学、臨床経験、文献の伝承と復古思潮などが各時代の禁忌穴の数量に影響を与えており、日本における、復古の学術思潮の影響が最も強いことがわかった。これらの考察に加えて、現代日本における鍼灸治療の現場（鍼灸師と患者との関係）における倫理的問題を示唆する。

キーワード：禁忌穴；菅沼周桂；解剖学；臨床経験；文献の伝承；復古思潮

禁忌穴とは、鍼灸をしてはいけない経穴を意味し、禁鍼穴と禁灸穴に分けられる。中国で初めて禁鍼に関する記載がみられる『黄帝内経』では、禁鍼の箇所として重要な臓器或いは脈名が多い。その後『鍼灸甲乙経』（晋 282 年）において初めて禁鍼穴と禁灸穴の体系が完備された。その後さらに歴代の鍼家の知見が加えられ、明代に至り禁忌穴の数はずっと多くなった。こうした禁忌穴に関する総括した内容が日本に流行していた鍼灸古典によって日本に受け入れられた。例えば、日本に現存する最初の医学書である『医心方』（984 年）に記載された禁鍼穴、禁灸穴に関する記載は、『黄帝内経素問』と『鍼灸甲乙経』を伝写したものである。日本の江戸時代に流行していた禁忌穴歌も中国から伝えられたものと同じだった。しかし、日本の江戸時代の鍼家であった菅沼周桂（生没年不詳、1706 年 - 1764 年と推定されている）は、長く流行していた禁忌穴に疑いを示した。彼は、『鍼

灸学綱要』において、当時流行していた禁忌穴は、「未嘗見其害，反得其效者不可挙数焉」であると記し、禁忌穴は害をなすものではなく、効果のある穴もたくさんあると述べている。これについて多くの学者が、彼の主張は日本の鍼灸家の禁忌穴における革新的な意見だと述べている¹⁾。しかし、菅沼周桂の主張は現代の日本の鍼灸界の主流ではない。禁忌穴のような身体の急所について研究した李桂珍と魯約瑟によれば、禁忌穴と同様の部位が、相撲、空手道、及び軍事訓練などの幅広い分野で活用されている²⁾。

菅沼周桂は、実際の鍼灸治療において自身が主張した禁忌穴を使用したのか、しなかったのか。彼の主張は、鍼灸治療において本当に重要な意味があったのだろうか。これらの問いを検証した先行研究は殆どみられない。そこで本研究は、禁忌穴の発展史を系統的に整理したうえで、これらの問いを検討し、日本が鍼灸の禁忌穴においてどのような貢献をしたのかを考察する。同時に、中日における禁忌穴の伝承と発展に影響を与えた諸要因についても考察する。

1. 中国明代以前の禁忌穴の伝承と発展

『黄帝内経素問』（以下『内経』）の「刺禁論」の中に、「禁数」³⁾（禁忌穴の数）についての答えが記載されている。そこには「臓有要害，不可不察」⁴⁾とあり、針を刺す時に心、肝、脾、肺、腎、胃などの臓器及び要害部位に注意しなければならないと書かれている。そして、各臓器及び要害部位を誤って刺した場合の重い症状が詳細に記されている。『内経』において「禁針」部位が臓器及び要害部位とされているのに対して、楊靖は禁針の穴が少ないと主張している⁵⁾。しかし、筆者は、研究を通して、実は『内経』の中に少なくとも上関、脳戸、氣沖、乳中、缺盆、魚際⁶⁾の6個の穴を刺しては危険があると直接に記載があることを明らかにした。それ以外の臓器及び要害部位とその脈名は、現在の沖陽、廉泉、委中、急脉、犢鼻、経渠、太谿、肺俞、尺澤、五里、承筋の穴に相当する（間接）⁶⁾。しかし、『内経』には禁鍼穴の記載のみで、禁灸穴の記載はなかった。

『鍼灸甲乙経』は殆ど『内経』の内容をそのまま伝写したものであるが⁷⁾、禁刺禁灸の部分に以下のような変化がみられた。『鍼灸甲乙経』は『内経』をもとに初めて体系的に16個の禁針穴⁸⁾或いは部位を提示し、8個の禁針穴と8個の慎針穴及び部位が区別された。その他に、初めて24個の禁灸穴を提示した。その中に21個の普通の禁灸穴と、特別な場合および女性の場合に限られる3個の禁灸穴がある。『鍼灸甲乙経』では『内経』と比べ、

廉泉、委中と魚際を削除し、上関、缺盆と承筋の禁刺と禁深刺を伝承し、気街、脳戸は禁刺から禁灸に改め、その他にさらに多くの禁忌穴を加えた⁸。そのうえで禁忌穴を絶対禁と相對禁に区別した。このような刺灸方法を考慮した思想と体系は、後世の禁忌穴のために基礎を築いた。

表 1：『鍼灸甲乙経』の禁忌穴

禁鍼				禁灸	
絶対禁	禁深刺	禁多出血	禁久留	絶対禁	相對禁
神庭、膻中 (神闕)、五里、伏兔、三陽絡、承筋、乳中、鳩尾	上 関、 缺盆、 人迎、雲門	顱息、復溜、然谷	左角	頭維、承光、脳戸、風府、唾門、人迎、絲竹空、承泣、脊中、白環俞、乳中、気街(気沖)、淵液、経渠、鳩尾、陰市、陽关、天府、伏兔、地五会、癭脉(けいみやく)	下関(耳垢がある時)、耳門(膿がある時)、石門 ⁹ (女子)

(晋) 皇甫謐撰『鍼灸甲乙経』をもとに整理した。

以後、歴代の針家が取り組むなかで、明代の『鍼灸大全』(1439年)、『鍼灸節要聚英』(1537年)、『鍼灸大成』(1601年)に至り、30個以上の穴からなる禁針穴歌と45個の穴からなる禁灸穴歌が作られた。だが、これらの禁忌穴は臨床実践から生み出されたものではなく、多くはそれ以前の文献を整理し総括して加えたものである。統計により、『鍼灸大全』は『銅人経』の禁忌穴をそのまま伝写したほか、『銅人経』では刺法と灸法に含まれていなかった穴を禁忌穴としたことが明らかになった。鄧月良と黄龍祥の研究によれば、明代の禁忌穴の数は以前に比べ遙かに増加し、こうした文献記載の伝写に由来する禁忌穴の数の増加は、その根拠が疑わしい¹⁰。

表2：明代の禁針禁灸穴歌と『銅人經』の比較

禁忌タイプ		銅人經	針灸大全、 針灸節要聚英	針灸大成	
禁 鍼 穴	絶対禁刺	腦戸、神庭、臚中、神闕、氣沖、手五里、三陽絡、承筋	腦戸、顛会、神庭、顛息、承泣、臚中、水分、神闕、氣沖、手五里、承筋、三陽絡、絡却、玉枕、承靈、角孫、神道、靈台、会陰、横骨、青靈、箕門	左のものに海泉、 顴髎、脊間、手 魚腹（魚際）、膝 骸筋、腋股目眶、 關節、五藏、冲 陽（禁出血）が 追加	
	不宜鍼	顛会（8歳以前）、顛息、瘦脉（不宜多出血）、承泣、水分（水病不可鍼）、然谷（不宜見血）	(左より瘦脉、然谷、陽关、膏肓俞、劳宮が減少)		
	未記鍼法	絡却、玉枕、承靈、角孫、神道、靈台、陽关、膏肓俞、会陰、横骨、青靈、劳宮、箕門			
	妊婦、女子禁	合谷、三陰交、石門	左と同じ		左と同じ
	禁深刺	客主人（上関）、肩井、缺盆、雲門	左のものに鳩尾が追加		左と同じ
禁 灸 穴	不可灸	承光、啞門、風府、晴明、絲竹空、頭維、下関、人迎、乳中、脊中、心俞、鳩尾、経渠、天府、陽池、地五会、陽関、陰市、伏兔	承光、啞門、風府、素髎、晴明、攢竹、迎香、禾髎、絲竹空、頭維、下関、脊中、心俞、白環俞、天牖、人迎、乳中、淵液、鳩尾、少商、経渠、天府、陽関、陽池、地五会、陰市、伏兔、髀関、天柱、臨泣、顴髎、周榮、腹哀、魚際、中冲、隱白、漏谷、陰陵泉、条口、犢鼻、髀関、申脉、委中、股門、承扶 ¹¹		
	不宜灸	攢竹、迎香、白環俞、淵液、素髎、天牖、少商	(左より肩貞、靈台が減少)		
	未記灸法	天柱、臨泣、顴髎、肩貞、靈台、周榮、腹哀、魚際、中冲、隱白、漏谷、陰陵泉、条口、犢鼻、髀关、申脉、委中、股門、承扶			

(宋) 王惟一撰、『銅人腧穴針灸図経』、(明) 徐鳳編、『鍼灸大全』、(明) 高武纂集、『鍼灸節要聚英』、(明) 楊繼洲原著、靳賢重編、『鍼灸大成』をもとに整理した。

2. 日本における禁忌穴の伝承と菅沼周桂の「革新」

以上の禁忌穴についてのまとめと記載は、日本に伝わった鍼灸古典と一緒に日本で流伝していった。そして、日本の歴代の針家に受け入れられた。日本に現存する最初の医書『医心方』の中に専門の禁針と禁灸の章節があり、たくさんの禁忌穴と部位及び後果（禁忌穴を刺したために起こる危険な結果）の記載がある。例えば、禁針穴の部分に『黄帝内経素問』と『鍼灸甲乙経』を同時に収録している。禁灸穴の部分は、この二つの古典以外に、陳延之と曹氏の主張する普通禁灸、病状が緊急の時に灸できる穴を加えている。

表3：『医心方』の禁忌穴と『針灸甲乙経』の区別

禁鍼穴（部位）				禁灸穴（部位）		
絶対禁		禁深刺	禁多出血	禁久留	減少	緊急の時に灸できる
増加 ¹²	減少	減少	増加	同	白環俞、陰市、陽関、鳩尾、瘦脉、下関	玉枕、頭維、睛明、舌根、結喉、胡脉、天突、鳩尾、巨覚、関元、血海、足太陰、丘墟
魚際、乳中、淵液、委中	乳中、鳩尾	人迎	経渠			

丹波康頼撰『医心方』をもとに整理した。

江戸時代、日本の各種鍼灸古典の中に収録された禁忌穴は、各別の増減と記載の方式の不同を除けば、大体中国のものと同じである。¹³ 富士川遊が『日本医学史』に記載した江戸初期の一般的な針家のよく知る禁忌穴は脳戸、顛会、神庭、神道、靈台、承靈、絡却、玉枕、顛息、角孫、承泣、膻中、鳩尾、水分、神闕、会陰、横骨、氣沖、箕門、承筋、三陽絡、五里、清靈、雲門、缺盆、肩井の26個、さらに妊婦の場合に該当する合谷、三陰交、石門3個、合計29個の禁忌穴がある。¹⁴ 禁忌の程度の分類がないけれども、『鍼灸大全』と比べると、客主人（上関）の一つだけ少ない。このことから、日本の禁針穴は中国の主流と大体同じで、食い違う少数のものも中国の鍼灸古典の一つに見える。禁灸穴についてもほぼ同じことが言える。それに対し、江戸中期の菅沼周桂は彼の本の中でその禁忌を完全に捨てたため、後世、彼が日本で鍼灸禁忌の伝統を打破した初めの人だ、彼の禁忌穴の突破によって日本人は鍼灸発展に貢献したと言われた。

江戸中期、古医方が盛んな時に、その影響は鍼灸科に及び、鍼灸復古の学説もあった。摂津の国の人菅沼周桂はこの派の代表者である（「周桂、摂津人、名長之」）¹⁵。彼の医術は吉益東洞等の「湯液古方派」と合致する。この派は鍼灸界に復古説（古方針）を提唱して、経絡学説を否定、後世派の複雑な理論と治療体系に不満を表明し、親試実験を提唱して『鍼灸学綱要』（1766年）を著した¹⁶。彼はその著書の序文にて他の鍼家との違いを説明し、経穴についても常用穴を70穴に集約させ、一切の複雑な禁忌を排除した。彼によれば、実際の鍼灸臨床において重要な穴は70穴だけである；経絡、陰陽を捨て、身体部位によって穴を列する；針を刺す時の深度、灸をする時の壮数、血を取る時の多少に言及せず、皆病気の軽重虚実によって治療する；鉄針、毫針だけを使用する。その他に付録では、補瀉、迎隨および人神、行年、血支、血忌などの説を採用しないと述べられている。富士川游はこれらの意見が「舍虚妄、重經驗」、すなわち以前の諸家とは違うと述べた¹⁷。その意見の中で最も有名なのは付録の中で強調した禁忌穴に対しての疑いだ。

「旧書禁鍼穴二十二穴、禁灸穴四十五穴。最忌刺合谷、而孕婦墮胎。或灸石門、則女子終身無妊娠。灸啞門而成啞、刺鳩尾則死。是説也、予頗疑之。……所謂禁穴、亦未嘗見其害、反得其效者、不可舉數焉。然則其為妄誕、可不辨而知矣。」¹⁸

しかし、菅沼周桂の常用した70穴と治療方法に記載した穴を統計すると、彼に常用された禁忌穴はわずか、大部分の禁忌穴は彼の常用穴でないことを筆者は発見した。

まず、菅沼周桂が『鍼灸学綱要』の第一部に記載した鍼灸70穴を見てみよう。一般的な禁針穴は肩井（不可深刺）、鳩尾（明代に加える、不可深刺）、水分（水病禁）、神闕、石門（女子禁）、合谷（孕婦禁）、三陰交（孕婦禁）7穴、禁灸穴は頭維、啞門、睛明、鳩尾、隱白（明代に加える）、臨泣（明代に加える）、申脉（明代に加える）、委中（明代に加える）の8穴がある。7穴の禁針穴の中で絶対禁止の穴は神闕だけである。つまり、禁忌穴にも効果があると提唱した菅沼も、実際には大部分の禁忌穴は使わなかった。そして、彼が列挙した穴は完全な禁忌穴ではない。

次は、『鍼灸学綱要』に記載されている101種の普通の病症、6種婦人、11種産科、及び10種小児科の病症の治療方法に関して、禁忌穴の使用状況を研究する。

表4：菅沼周桂禁忌穴の使用状況

分類	穴	使用回数	病症
禁鍼穴	鳩尾	14	中風、予防中風、中暑、霍乱、胃脘痛、傷食、心積、关閣、癩症、癲狂、一切頓死、小兒急驚、小兒疳疾、吐瀉
	合谷	11	予防中風、口舌生瘡、口舌及咽腫痛、齒痛、肝經上壅目赤澀痛、統治一切眼疾、咽喉腫痛生瘡閉塞不能言、統治一切耳病、臂痛、手痛、渾身麻木
	三陰交	5	嘔吐、腹痛、咳血、股痛、水腫
	石門	5	湿症、泄瀉、便濁、小便閉、鼓脹
	肩井	4	脊痛、臂痛、肩痛、渾身麻木
	水分	1	嘔吐
禁灸穴	啞門	1	統治一切頭疼症
	陰陵泉	1	腰痛
	隱白	1	眩暈
	石門	1	遺溺

菅沼周桂撰『針灸学綱要』をもとに整理した。

統計によれば、一番多く用いられている禁針穴は鳩尾で、11回であるが、実は、古典によれば、鳩尾は完全に禁忌ではなく、深刺できないだけである。次は合谷穴、三陰交、石門、妊婦で、婦人に対しては禁忌穴だが、他の人に対しては禁忌ではない。この三穴は下で具体的に検討する。肩井は深刺できない。菅沼周桂も「肩井穴不可深刺，刺之，亦須刺足三里」¹⁹と書いており、肩井の深刺の危険を認識していた。水分だけは絶対の禁忌穴だが、一回しか使われていない。もっとも早く水分を記載している『銅人經』では「水病不可針」とだけ記載されており、外に禁忌がない。一般的な45穴の禁忌穴のうち菅沼周桂は4穴しか使っておらず、しかも、一つにつき一回だけ使っている。陰陵泉と隱白は文献伝承に間違いのある穴で、禁忌の根拠がない。

合谷、三陰交と石門の三穴は妊婦、女性に対して非常に重要である。統計によると、6種の婦人科疾患、11種の産科疾患によく使われている。

表5：菅沼周桂禁針禁灸穴が婦人科における使用状況

分類	穴位	使用回数	病症
禁鍼穴	三陰交	9	月経常過期、経水過期紫黒有塊作痛、経水行后而作痛、難産、産後血量、逆産、血崩、血塊、帯下
	石門	5	月経常過期、難産、胞衣不下、逆産、産後腹痛
	合谷	2	難産、妊婦麻木
	肩井	1	胞衣不下
禁灸穴	臨泣	1	乳腫痛

菅沼周桂撰『針灸学綱要』をもとに整理した。

3. 菅沼周桂の用いた禁忌穴の禁忌伝統と現代臨床研究および倫理

注意しなければならないのは、多くの禁忌穴はその時の医療条件とレベルに制約され、偶然の事故から記載されて伝承されて来たものだけということである。古人が提唱した禁忌穴の初志（本来の意味）は、絶対の禁止ではなくて、特定の穴への治療について他のものより気を付けるように指摘することであった。勿論、今でも治療に適切でない穴もある。いまでは禁忌穴についての文献と科学、臨床の実験研究は豊富にある。ここでは、菅沼周桂が指摘したものを列挙して、次の間について答えることにしたい。すなわち、中国歴代の鍼灸文献において病症と禁忌の記載はどうなっているか。現代の臨床での使用状況はどうか。菅沼周桂の禁忌穴についての認識と使用ははたして日本の鍼灸における「革新」か。

鳩尾は『甲乙経』に「不可灸刺」と記載されている。『医心方』は『甲乙経』を伝写しているが、この穴は禁忌として記載されていない。別の鍼灸古典でもこの穴の主治病症が記載されており、絶対の禁忌穴ではないことがわかる。しかし、この穴は心との関係が深く²⁰、心風、惊癇発癲など心の病症を治療できるが、ただ、刺す時によく注意すべきである。『銅人』には「不可灸，灸即令人畢世少心力。此穴大難針，大好手方可此穴下針，不然取气多，不幸令人夭。」²¹と記載されている。明代の禁忌穴歌には、深刺を禁忌すると記載されている。現代解剖学によれば、鳩尾は横隔膜筋の下、肝左葉の上縁にある。その斜上に心包膜、裏に腹主動脈があって、少し上が心包の穿刺点の一つだ。したがって、この穴は人によってその正確な箇所が違い、方向がはっきりわからないまま勝手に深く刺すことはでき

ない。肺気腫があり、心臓が垂れて肥大している患者に、進針の方向と深さを把握しない
で、そのまま刺したら、しばしば危険なことになる²²。

肩井の歴代の記載は「肩背痠痛、臂不挙」(『明堂経』)、「頭項不得回顧、背膊悶、兩
手不得向頭」(『聖恵方』)があって、他には脚気の治療(『聖恵方』、『肘後方』)、難産の
治療(『千金要方』)などの記載もある²³。菅沼周桂によるこの穴の使用は主に前者に該当
する。現代の研究によれば、この穴は針感が強く、暈針がよくある。胸内の肺尖と正対し
ており、刺す時に気を付けるべきである。突然の強い刺鍼、深刺の場合には暈針、気胸の
恐れがある²⁴。

水分は「水腫脹満、不能食、堅硬」(『千金翼方』)、「水病腹脹、繞臍痛冲胸中、不得息」
(『聖恵方』)を主治する²⁵。現代臨床でもこの穴は刺してもいいと証明され、水病治療に
対して最も有効な穴だとされている。それなのに、『銅人経』には「水病禁針」と記載さ
れている。その原因は何か。この穴は腹部の白線にあって、内に腹横膜、腹膜があり、深
部には大網膜と小腸がある。胃腸道は刺してもよいが、腸閉塞、消化管腫瘍、穿孔の炎症、
肝硬変などで腹部の圧力が高くなる時は刺してはならない。傷害あるいは腹膜炎の恐れが
あるためだ。水分穴だけでなく、腹部の各穴もこのような事情に注意する必要がある²⁶。

婦人は血を本として、経、帯、胎、産などの生理的特徴がある。古代の医師によれば、婦人、
特に妊娠している婦人に鍼灸する時には、耗陰傷血を避けるように注意する必要があると
される。合谷、三陰交と石門は禁忌穴としてよく言及される。この三穴は菅沼周桂の本で
は難産及び婦人科の日常病を治すと記載されている。妊娠している時期にこれらこの三穴
は危険であり、さらには中絶の際に特点を利用したということがもたれている。これ
らのことから、妊娠している婦人に対しての使用は、注意すべきであることがわかる。

古典によれば合谷、三陰交は「産后脉絶、胎上搶心」(『千金翼方』)、「女人漏下赤白及血」
(『千金要方』)等の婦人科の病気に対して効果があると記載されている²⁷。一方で、妊娠
期間にこの二つの穴を刺すと中絶に導くという記載がある。つまり、この二つの穴は妊娠
している期間は禁忌穴ということになる。現代の産科の臨床では、合谷、三陰交などは妊
娠の後期に使われて、妊娠初期の中絶、中後期の出産の促進等が目的とされている。これ
は禁忌穴が妊娠に危険をもたらすことを逆に利点として、妊娠後期に利用しているとい
うことだ。研究によれば、妊娠の期間によって子宮は針が刺されたときの反応が違う。臨床
治療の需要に応じるために、妊娠の初期は慎重に、妊娠の中期は適切に禁忌穴を使用し、
後期においては禁止するべきであり、体が弱く習慣流産の妊婦に対しては、妊娠の全期間

にわたって禁忌とするべきである²⁸。

石門は楊上善注本『明堂経』に、「女子禁不可刺灸」とある。以後、諸本がこれに従っている。しかし、『明堂経』でこの穴は「乳余疾、絶子、陰痒」等の婦人科の病気を治すと記載されている。後世では「婦人産後惡露不止、逐成結塊、崩中斷緒。」(《千金翼方》)、「咳逆上氣」(《聖恵方》)、「大便閉塞、氣結心堅滿。少腹絞痛瀉痢不止。血淋。」(《千金要方》)等を治すと記載がある。鄧、黄によれば、この穴の禁忌の原因はその名前の「石」にあり、「石女」(妊娠出産できない女性)と同じと考えられたことにあるかもしれない。この穴の下は胞宮と近く、女性に刺す時に不妊の恐れがあるかもしれないと言われる²⁹。しかし、徐秋玲が石門を刺したところ、大鼠の血清ホルモンへの影響実験を通して、石門の不妊作用は確実に証明された³⁰。これと同時に、趙海音がこの穴を利用して一例の不妊症を治療した³¹。石門の解剖結果によって、婦人の内生殖器官、子宮、卵巣の位置と近いことがわかり、婦人の妊娠出産に影響する特別な臨床的価値を持っていることが判明した。そして、その調節作用は双方向的であり、避妊もできるが不妊の治療にも効果がある³²。

以上によれば、菅沼周桂が常用とした禁忌穴は中国の古典にも適用病症の記載があり、菅沼周桂が常用とした根拠になっていると思われる。したがって、これらの禁忌穴の使用は菅沼周桂の独創とは言えない。日本の学界には、彼の治療に関する認識と穴の選択が凡俗であるとして彼を批判した意見もある³³。しかし、現代の臨床研究において、これらの穴は鍼灸の時に注意を要する特別な位置にあり、勝手に刺しては危険であることが証明されている。

菅沼周桂が提唱した患者の病態に応じた針を刺す深度、灸の数、及び禁忌穴の使用に関する思想は、高武も『鍼灸聚英』において「一穴而有宜鍼、禁鍼、宜灸、禁灸者、為病勢輕重緩急。病勢輕緩者、当別用一主治穴以代之;若病勢重急、尚非此穴不可療、当用此一穴。」と記載しており、菅沼よりも早い時点でこれを提唱している。他方、高武は「若諸書皆禁鍼灸、則斷不可用矣。」ということも強調している³⁴。

したがって、菅沼周桂の主張が中国の鍼灸の禁忌穴を革新したとみることは誤りであろう。その時代の主流と違いがあっても、その基礎と根拠は中国数千年以来の鍼灸理論と実践の伝統に基づいているのである。もちろん、当時の中国と日本の鍼灸においては、陰陽五行、五運六気の理論を元に、「子午流注」と「靈龜八法」が流行していた³⁵。禁忌穴も根拠がなくなり、増加した。菅沼周桂が提唱する便利主義と実用主義は、そのような複雑で、迷信にもとづく学説と比べると、メリットもあると言っていだろう。

今の日本鍼灸界も菅沼の影響も受けて、便利と実用を追求している。禁忌穴について論じるとき、菅沼周桂のように、それらは禁忌とは言えない、絶対刺してはならない穴はありえない、という論法には一理あると思われる。しかし、患者によって代替できる穴があったら、危険がある穴を放棄することもある。例えば、妊婦は背中が痛い時に合谷をできるだけ避けるべきであり、心気や心陽が弱い人に対して心包経の上の内関などは刺さない。鍼灸師のレベルによって、同じ穴でも其の危険程度が違うということも挙げられる。すなわち、絶対の禁忌穴はないが、ある穴は患者によって、鍼灸師のレベルによって、禁忌穴と考えられているかもしれない³⁶。

ここで、禁忌穴、さらには鍼灸治療一般の問題を、患者の立場から考えてみよう。患者には鍼灸とツボの専門知識はないし、禁忌穴のことも全く知らない。そのため、治療中は、完全に医者を信頼せざるをえない。極端に言えば、患者にとっては、どの穴を刺しても治してくれればそれでいいというのが本音だろう。このような傾向に対して、ある医者は、治療の方針や内容を患者に理路整然と説明できなければ、鍼灸はいつまでたっても「魔法」の域を出られないだろうと指摘した³⁷。これを現代の西洋的な医療倫理の文脈で検討すると、次のようになるだろう。一方において、患者が専門家としての医師を基本的なところで信頼する、あるいは信頼せざるをえないのは当然である。他方において、患者は自己決定の権利を持っており、そのためには、患者は自分の病状や治療法について可能なかぎりの情報を与えられる必要がある。現代の西洋型医療ではこの方向ですでに多くの改善がなされている。鍼灸においても、鍼灸師と患者の関係について根本的に考え直し、患者の自己決定をはじめとする倫理的な諸問題について検討を開始する必要があるだろう。西洋医学と比べて、東洋医学は陰陽、五行、経絡などの理論がもっと複雑で、より見通しをつけにくく、その解釈はより困難であって、いつもどこか神秘的な印象を与える。一方、日本の東洋医学は理論より技術を重視する。鍼灸学校の教育はもう西洋化しており、教員も東洋医学理論を軽視する。そのため、日本の鍼灸師たちはそれらの理論をよく理解しておらず、患者が納得できる説明をすることも難しいと思われる。

上述の倫理的問題に取り組むためには、鍼灸師と患者の関係について、現状を調査しなければならぬ。その手始めとして、筆者が大阪市の扇町漢方クリニックで観察したところでは、自分の健康状態について詳細に鍼灸師に告げ、また自分に施される治療内容について説明を求める患者は、きわめて少数である。経穴部位国際標準化以来、一般家庭向けのメディアの報道に刺激され、患者からの疑問や不安の声が、直接臨床家に届き、日本中

の治療院で経穴のことが話題になったようである³⁸。さらに、鍼灸原理という交流もあった。これから、このような対話をもっと多くなるべきだろう。しかし、これらの点についての分析とさらなる研究は、本論文の範囲を超えるので、今後を期したい。

付け加えて言うならば、前に述べたとおり、日本の禁忌穴思想の歴史においては、臨床実践にもとづくことなく、たんに文献記載の伝写に由来して禁忌穴の数の増加したことがあったが、このようなことは現場（具体的実践と生活の場）を重視する臨床哲学の観点から見ても、問題を含むと思われる。

4. 中日における禁忌穴の伝承と変遷の要因分析

上述の中日における禁忌穴の伝承と変遷の考察を通して、次のような問いが生じる。そもそもなぜ禁忌穴が主張されるのか。禁忌穴の数の増減の原因は何だろうか。その原因は各時代において鍼灸の発展にどのように影響しているのか。

中国の「内経」時代、現代の解剖学の知識がなくても当時の医師は人体の臓器、血管、関節の大体の位置を認識していた。重要な部位の近くの穴を針で刺すと危険である。そのため、初めて禁忌穴を主張する際には、現代の解剖学に近い知識を基としていた。それと同時に、鍼灸は数千年以上の経験に基づく医療であり、多くの禁忌穴は繰り返し生じる医療事故の過程を通じて徐々に認識されていった。したがって、実践経験も禁忌穴の増加の原因である。そのほかに、中国の歴代の医家は先達の残した記録を重視し文献の転写に努めたため、鍼灸に関する医学書にも同様な記載が沢山ある。文献の伝承は鍼灸の理論と実践の発展にとって重要な要因となっている。

以上の三つの要因のうち、臨床の経験に基づく禁忌穴の信頼性は必ずしも高いとは言えない。臓器など重要な部位に近い穴は、一回或いは数回の医療実践中に針家の過失によって事故があった後、禁忌穴として記載され以後の人に伝承される。例えば、鳩尾を直刺したり上を向いて斜め刺したりすると肝臓や心臓を刺す恐れがある。また、肺気腫の患者の肺が肥大して横隔膜が下がった時に、うっかりして肺を刺すと気肺を誘発する恐れがある。そのため、鳩尾は『甲乙経』の中に禁忌穴として記載された。しかし実際には、進針の方向と深度を注意すればこの穴は多くの病気に効果がある。その他、当時は医療や衛生条件が悪い中で刺されてしばしば事故につながったことも指摘しなければならない。こうした危険は現代では完全に避けることができる。例えば、古代には針具の消毒が不十分なまま

神闕穴を刺して事故がよく起こり、歴代の医学書はこの穴を絶対の禁忌穴としたが、現代では確実に消毒をすれば、この穴は腹部の痙攣や小児の癲癇などに治療効果がある³⁹。

一方、文献の伝承による問題はもっと多い。偶然の事故が記載され伝承される以外に、勝手に書き加えられたことによる影響がより重大である。例えば、上に述べたように『鍼灸大全』には、『銅人経』で刺法と灸法が記載されていなかった穴が推測から勝手に禁忌穴に加えられたが、このことに臨床的根拠は全くない。これは後世の禁忌穴の数を増やし、禁忌穴が混乱するものになった。その他に、文献の伝写の間違いも要因の一つである。しかし、文献が複数伝写された場合、その中の数冊に間違いがあっても別のものと照合できるため影響はそれほど大きくない。

上に述べたように、日本の禁忌穴はずっと中国の歴代の古典に習っている。明代の『銅人経』に禁忌穴が勝手に加えられたこともそのまま日本で通用した。菅沼周桂の提唱した鍼灸理論と穴数量を削減する考えは、実践を重視する湯液古方派の影響を受けている。そして、彼の考えは、実践の経験に基づいていると言うより復古思潮の影響を強く受けている。しかし、ある思潮の影響を受けると、それが熱狂的に支持されることも確かである。複雑さを省き、簡略化することはたしかに良いことでもある。しかし、菅沼周桂は簡略化し過ぎて治療の過程で陰陽及び経絡を区別せず、結果として日本における鍼灸、特にその理論の発展を妨げた。

要約すると、人体の臓器、血管、関節の位置に関する認識、実践経験の蓄積、文献の伝承、及び学術思潮の影響が、各時代において中日の禁忌穴の数量に影響を与えているのである。当時の解剖学的な認識のなかには現代の解剖学の知識にほぼ合致するものがあり、現代禁忌穴を研究する上で重要な手段の一つである。勿論、臨床経験に基づいた理論が最も説得力を持つが、当時の医療条件に伴い制約もあった。文献の伝承は、禁忌穴の流行と発展にもっとも大きく影響しているが、伝写間違いも避けられない。しかしこれについては文献の考証を通して、マイナスの影響を避けることができる。日本における禁忌穴の変化については復古の学術思潮の影響がもっとも強いと言えるが、複雑な理論が簡略化されすぎて理論の発展の妨げになった。

鍼灸の分野に限らず、一般的な伝統と現代医学の発展史についても以上のような影響要因があるといえるだろう。もちろん現在の西洋医学では、その理論基礎は主に解剖学と実験室における実験である。しかし、臨床実験や実践によって経験を重ねて多くの文献を参照することも重要となる。だから、西洋だろうが、東洋だろうが、現代だろうが、伝統だ

ろうが、医学の発展には、人体に関する認識、実践経験の蓄積、文献の伝承という要因も関係している。今日では、学術思潮の影響は見たところそれほど大きくないようである。これはトーマス・クーン(Thomas Samuel Kuhn)の科学パラダイムの理論から見れば、今の医学、特に現代西洋医学は長期的で固定したパラダイムであるためだ。パラダイムが変化し、全く新しい学術思潮が出てくることはそれほど容易ではない。ただし、一旦新しい学術思潮が出現したら、その影響はおそらく大きくなることも予想される。

注

- 1 肖永芝「日本江戸時代の鍼灸医学」、中医研究院博士論文(北京、1996年)、潘桂娟「近百年來日本漢方法医学的變遷(1868年-1989年)」、中医研究院博士論文(北京、1990年)、箱寫大昭「日本明治以來灸法發展の歴史と現状」中医研究院修士論文(北京、2003年)
- 2 魯桂珍、李約瑟『鍼灸歴史と理論』(聯經出版事業公司、民国84年12月、p.301f.)。
- 3 禁数: 禁忌穴と部位の數量。
- 4 姚春鵬 訳著『黄帝内經(上)素問』(中華書局、2010年6月第一版、p.420f.)。
- 5 楊靖「“禁鍼”腧穴初探」(『西南国防医藥』2006年第16卷第3期、p.302f.)。
- 6 前掲、姚春鵬(注4、pp.420-422f.)。
- 7 前掲、姚春鵬(注4、前言)。
- 8 (晋)皇甫謐『鍼灸甲乙經』、黄龍祥主編『鍼灸名著集成』所収(華夏出版社、1996年8月北京第一版、p.64f.)。
- 9 原作に「禁刺灸」の記法が一つある。黄龍祥が『外台』によって、「刺」を削り、原作卷五第一下、卷十二第十と合わせた。
- 10 鄧月良、黄龍祥主編『中国鍼灸証治通鑑』(青島出版社、1995年3月第一版、pp.60-61f.)。
- 11 この三冊の本は禁灸穴に関する記載順番と命名が少しずつ違うが、この三冊の本でこの45個の穴全部が記載されている。
- 12 原作に「缺盆刺不可」と記載されているが、「深」の語が抜け落ちていると思われる。そのほかの不可深刺的な穴は「刺不可深」と記載され、禁刺的な穴は「禁不可刺」と記載されているからである。だとすれば、缺盆が禁深刺的な穴となり、『甲乙經』の記載と同じになる。
- 13 肖永芝が『鍼灸概要』(1712年)、『鍼灸五蘊抄』(1745年)、『腧穴図鑑』(1797年)、『宮門流鍼書』(1807

年) 記載の禁忌穴に関する研究を参照。

- 14 富士川游『日本医学史』(日新書院、1941年4月12日初版、1943年5月27日再版、p.331f)。
- 15 富士川游『日本医学史綱要』(平凡社、1979年12月15日初版、p.183-184f)、浅田宗伯、黒川道祐『医家伝記資料(下)』(青史社、1980年10月30日、p.256f)。
- 16 小曾戸洋著、郭秀梅訳『日本漢方典籍辞典』(学苑出版社、2008年10月第一版、p.310f)。
- 17 前掲、富士川游(注15、p.183-184f)。
- 18 菅沼周桂『鍼灸学綱要』(人民衛生出版社、1955年11月第一版、p.121f)。
- 19 前掲、菅沼周桂(注15、p.26f)。
- 20 『甲乙経』注曰「鳩尾蓋心上」、故鳩尾又称「心蔽骨」。
- 21 (宋)『銅人腧穴鍼灸図経』黄龍祥主編『鍼灸名著集成』所収(華夏出版社、1996年8月北京第一版、p.193f)。
- 22 李万瑶、尹利華、楊海泉「鍼刺任脉古代禁忌穴の探析」(『鍼灸臨床雑誌』2001年第17卷第12期、p.1f)。
- 23 前掲、鄧月良、黄龍祥(注10、p.94f)。
- 24 王秀英主編『鍼灸意外及其防治』(山東科学技術出版社、1996年11月第一版、p.115f)。
- 25 前掲、鄧月良、黄龍祥(注10、p.104f)。
- 26 前掲、李万瑶、尹利華、楊海泉(注22、p.1f)。
- 27 前掲、鄧月良、黄龍祥(注10、p.71、77f)。
- 28 金春蘭「論妊娠期禁鍼合谷、三陰交穴」(『鍼刺研究』、2005年9月第30卷第3期、p.187f)。
- 29 前掲、鄧月良、黄龍祥(注10、p.60、102f)。
- 30 徐秋玲、張鷗、谷世結、劉俊嶺「鍼刺“石門”穴对雌性大鼠生育能力的影響」(『上海鍼灸雑誌』、2008年2月第27卷第2期、p.44f)。
- 31 趙海音「石門穴治療不孕初探」(『鍼灸臨床雑誌』、1995年11月第5期、p.45f)。
- 32 李敏「石門穴古今応用与研究探微」(『中医薬学刊』、2003年9月第21卷第9期、p.1487f)。
- 33 前掲、小曾戸洋著、郭秀梅译(注16、p.310f)。
- 34 (明)高武『鍼灸聚英』、黄龍祥主編『鍼灸名著集成』所収(華夏出版社、1996年8月北京第一版、p.660f)。
- 35 買得道『中国医学史略』(山西人民出版社、1979年第一版、p.148f)。
- 36 筆者は2011年9月から12年8月にかけて日本に滞在した。その間、大阪大学大学院文学研究科の中岡先生、扇町漢方クリニックの藤本先生のご指導を得ることができた。とくに、この間を通して扇

町漢方クリニックで見学をさせていただき、クリニックの藤本先生、足立先生などの治療方法を勉強し、先生たちと議論して、さまざまなことが勉強になった。ここに記して、これらの先生方に感謝の意を表す。

- 37 呉澤森『鍼灸の世界』（集英社、2000年10月22日第一刷発行、2007年7月16日第六刷発行、p.22f)
- 38 形井秀一『経穴の国際標準化の意義』（『医道の日本』、737号、2005年3月号、pp.213-217.）
- 39 王秀英主編『鍼灸意外及其防治』（山東科学技術出版社、1996年11月第一版、p.714f.）。

中岡成文著『試練と成熟 ―自己変容の哲学―』 (大阪大学出版会、2012) 合評会

・第29回臨床哲学研究会 2012年7月15日(日)
大阪大学豊中キャンパス学生・コモンズにて

・評者：

村上靖彦(大阪大学人間科学研究科 准教授)

文元基宝(大阪大学文学研究科 博士課程前期在籍)

田中俊英(NPO 法人淡路プラッツ 代表)

I 評者と執筆者¹

1 評者：村上靖彦より

● 境界論として／具体的な事例と抽象的なシエーマ

村上：

自分は臨床哲学と縁がないわけではないが部外者である。それゆえ批評するに辺り臨床哲学で共有されている文脈から外れることもあるかもしれない。

この本を最初に読んだときの第1印象は難しい本だということ。第1章は具体例が非常に多く、君子豹変の話、スポーツ選手の鍛錬の話、ドイツに留学されていた時のお子さんの話、アリストテレス、目的論、ガンの化学療法の話等、どんどん出てくるが、これらの例がどうつながっているのかがつかみづらかった。

しかし2回目読んだ時に気がついたのは、本書は具体例から出発しているが、実は非常に抽象的に考えられているということである。とりわけ境界論、境目に関する抽象的な議論がなされており、その中で具体例が扱われていることが分かってくと読めるようになった。

1 各評者によるレジメは文末に掲載

これは中岡さんの長い蓄積と経験の中で浮かび上がってきた思考であることは間違いがない。経験があり、蓄積があり、それらを非常に抽象的なシェーマに落とし込み、境界論と呼べるような、境界をめぐる思考になっている。抽象的なシェーマが出来上がった後で、もう一度具体的な例をあてはめ本を組み立てているのではないかと思う。

私は自分でもインタビューをして研究しており、具体例は非常に大事だと思っている。例えば看護師にインタビューをし、それを分析する作業をしている。具体的な事例からボトムアップするということと、そういう抽象的な思考やシェーマ、概念装置をどう折り合いを付けるかという問題は、私自身にとっても重要である。本書での中岡さんの解決策は具体例と抽象的なシェーマとのあいだの振幅が大きい。どこからこの方法が由来したのかと思ったが、おそらくモデルはヘーゲルの『精神現象学』ではないかと、本書を読む限りでは理解できる。例えば5頁にこう書いてある。

「『精神現象学』の圧倒的な豊かさと多様性を統御するのは、一方においては精神が「絶対知」にまで発展するという、今となっては疑わしいロゴス中心主義的構造化であるが、他方においてその構造さえ自ら掘り崩していく活き活きとして強靱な現実感覚でもある。」（『試練と成熟』5）

もちろん、『精神現象学』では非常に抽象的な弁証法を使って議論が進むわけだが、「主と奴」の場面や『アンティゴネー』など様々な具体例が出てくる。つまり非常に具体的な事例に満ちた本だが、この本を事例集として読む人はいないし、非常に抽象的な思考の産物なのだろうと思う。同じように中岡さんの本も非常に抽象的な思考のもとに、ただし正合のような装置ではなく、境界論という装置を使って作られているのだと思う。

中岡さんによれば、ある境界があった時に、その境界は確定的なものではない。その境界をまたいで、例えば主客のようなものがあればそれが反転することもある。境界自体がゆらぐこともある。主体の側が作り出す規範秩序が壊れたり揺らいだりすることもある。その相互作用が問題になることもある。主体と客体の間に境界線があると思っていたら主体の内側に戻って別の境界が生まれてきてしまうこともある。主体が消えていき非人称になってしまうこともある。このように境界という問題設定をしつつ、その境界が消えたり、ゆらいだり、反転したりする、そういう運動として提示される。

● case と example / 事例が私を選ぶということ

境界論を使って具体例が考えられていくときに、そこで扱われる事例とはいったい何なのか。それが私の問いである。例えば case と example を考えた時どちらになるのか。例えば「幾つか例をあげてみよう」という表現が出てくるが、これは example にあたる。すなわち答えが既に与えられており、それに対して例をあげるのが example である。それに対しそうではない箇所もある。158 頁にはこうある。

「私は、「何でもいいんですけど……」という前置きで語られる、凡百の実例からたまたま拾い出された実例を「事例」とは認めていない。事例は主体が任意に切り取る（能動）ものではなく、むしろ事例が私を選ぶ（私は受動）とさえ考えている。もっと慎重な表現に頼れば、私にとって特権的と感じられる仕方では事例に出会い、長年かけてそれを「持ちこたえ」、そのさまざまな意味合いのひだを少しずつ悟りつつ、それが他ならぬ私の事例であることを実証するのだ。」『試練と成熟』158)

ここが特徴的だと思うが、中岡さんがこだわっておられる事例は case なのだが、それをダイレクトに分析するのではなく「持ちこたえる」。長年かけて持ちこたえ、そこで抽象化される。持ちこたえるということによって、経験された事例 (case) が抽象化され、本書が執筆された時に再度持ちこたえられる。しかしそのプロセスが見えにくいため、あたかも example であるかのように見える。だから私のように、長年持ちこたえずに分析してしまうタイプとはやり方が違うのだと思う。

● 宮沢賢治『セロ弾きゴーシュ』の解釈をめぐって

この点に関して、批判ではないが、私であればこうは書かないだろうと思う箇所がある。それは『セロ弾きゴーシュ』を分析した箇所である。中動相²を議論している箇所、主

2 著作の中では主に「中動態」と記述されている。「インド・ヨーロッパ語族のなかでも古典ギリシャ語などに「中動態」という文法があったことに、ここで注目したい。中動態（または中動相）とは、主体がただ一方的に働きかけるだけでも、一方的に被るだけでもなく、行為の結果が主体自身に返ってきて主体がかわる点に、特徴がある。」（『試練と成熟』122）

体と客体が相互作用するという主張の例として挙げられるのだが、中岡さんは作品からの長い引用をされていない。もし私が同じ内容を語るなら、中岡さんの主張にはまったく賛成だが、相当長文の引用をしたと思う。もしかしたら全文引用したかもしれない。

その理由は、事例は、私の研究においてはということだが、ディテール（細部）に神がやどっているため、要約してしまうと事例が事例でなくなってしまうように感じるからである。物語であればディテール、インタビューや参与観察であればノイズ、つまり本人の意図と関係なく言い間違いをしまったり、言葉遣いに癖があったり、話題が飛んだりする。これらノイズが事例にはたくさんある。私にとって分析のどっかかりになるのは、ディテールやノイズである。これを無視すると背後にあるものがみえてこない。そのため私にとって引用は非常に大事である。

ゴージュは思わず足を上げて窓をぱっとけりました。ガラスは二三枚物すごい音して砕け窓はわくのまま外へ落ちました。そのがらんとなった窓のあとをかつこうが矢のように外へ飛びだしました。そしてもうどこまでもどこまでもまっすぐに飛んで行ってとうとう見えなくなっていました。ゴージュはしばらく呆れたように外を見ていましたが、そのまま倒れるように室のすみへころがって睡ってしまいました。

次の晩もゴージュは夜中すぎまでセロを弾いてつかれて水を一杯のんでいますと、また扉をこつこつ叩くものがあります。

〔…〕ゴージュはその〔狸の子の〕顔を見て思わず吹き出そうとしましたが、まだ無理に恐い顔をして、〔…〕。（宮沢賢治『セロ弾きゴージュ』青空文庫から）

ゴージュは楽器の練習を始める時だけ水を飲むが、ネズミの時だけ飲まない。これはなぜか。あるいは最後の場面で水を飲むが、なぜ水を飲んだのか。これらの問いに対し答えがあるわけではないが気になる。

また猫を閉じこめようとして部屋の鍵を締める。かつこうを逃す時に窓が壊れる。あるいは扉を叩くものがある。つまり境界線の問題が強調されている。今まで述べてきたように、中岡さんの本の主題は境界論であり、主客の反転が問題になっている。『セロ弾きゴージュ』ではこれらの問題が空間構造として描かれており、非常に重要なテーマであって、これをどう理解するかということが私にとっては興味がある。

あるいは「笑う」ということ。主体が変容するに従ってゴージュは笑うが、この「笑い」

は何なのか。あるいは動物はこらえきれなくなる。ネズミのお母さんはこらえきれなくなり「やめてくれ」という。猫は切なくなってきた「やめてくれ」という。しかしここでいう「こらえきれなくなる」とか「せつなくなる」というのは、現代の私たちとは異なる意味で使われているようにも見える。これは何なのか。ゴーシュの音楽の中にあつた何かがからえきれないのだが、それは何なのか。中岡さんの議論から思うのは、「自己の底のもの」にあたる何かではないかということ。だとすると、自己の底のものが、他者とある仕方に関係したときに、こらえきれないという関係を結ぶことがあるのではないかという問いが立てられるかもしれない。ゴーシュの音楽は治癒的な意味を持っているおり、動物たちが変容している。かつ、ゴーシュが下手だった時から動物たちは変容している。これはどうということなのか。どういう変容だったのか。

これらの問いは引用を行った上でディテールを読まないと見えてこないし、そのとき初めて抽象的なテーマと事例とが出会うことになるように思える。

● 「もの」とは？／ドイツ観念論との関係

最後に、「もの」という概念が何回もでてくるが、「もの」とは何か。

1回目は「自己の底」というテーマとともに登場し、2回目は、「もの」は登場しないが、老いのテーマが同じことを指していると私には見えた。第2章で老いや弱さと折り合いをつけるという話を変容論の最後でしているが、これも自己の底の問題と関連づけてよいように思える。中岡さんの『ハーバーマス』³の冒頭にハーバーマスのシュリング論が出てくるが、ここでのシュリングにおける自然概念と関係しているようにも見えた。

ドイツ観念論が臨床哲学の中で、現場と関わる中で、どのように生きてくるのか。私自身は現象学者で、普段使う文献は現象学者や精神分析に関するものが多いため、非常に興味がある。私自身は詳しくないが、ドイツ観念論に結びつけることができたなら非常に豊かな成果になると思う。

3 講談社よりシリーズ『現代思想の冒険者たち』の1冊として1996年に刊行。2003年に『現代思想の冒険者たち select』にて再版。

● アゴーン（闘争）としての臨床哲学

中岡：

まず特定質問者の方々にこの役をお引き受け頂いた事に、またこの会場にお越し頂いた皆様方にもお礼申し上げます。私は自分の書いた文章について説明責任は果たすつもりだが、私自身も楽しみたいと思っている。皆さんもこの本やこの研究会を刺激として受け止めて頂けたら嬉しいと思う。もう1つ、臨床哲学についてこの本では触れたり主張したりしているわけだが、この本に書かれてあることと臨床哲学がはたして結びつくのか、疑問に思われる方も当然いらっしゃると思うが、ご指摘頂ければと思う。私は、臨床哲学は決まったものではなく、昔の武士が流派を立てたように、アゴーン、つまり闘争、争奪するものであって、私はこういうものだと思うという元気のある人がいれば、どんどんそれを言ってもらえたらいいと思っている。そして私も言う元気があったからこの本を書いた。村上さんのご質問だが、全てにお答えすることはできない。可能な範囲で私が気づいたことにお答えしていきたいと思う。

● 事例関連の質問について／抽象的と言われて

まず事例関連のご質問について。経験を叩き台にしていたん消化した上で、非常に抽象的なシェーマを作成している、という点だが、抽象的と言われるとややひっかかる気もするが、私の発想は結局そうなのかもしれないとも思う。例えば村上さんがたずさわっておられるインタビューが私にできるかと考えると、できないかもしれない。相手の文脈にべったり沿ってしまうか、自分の言葉に還元してしまうか、どちらかになりそうな気がする。これはお答えにならない気もするが、例えば、私の母親がそうだが、話を簡単に要約することができない人がいる。私の言いたいことはこういうことだ、ということができない。あの人がこう言った、それに対してこの人がこう思った、こう答えた、というような文脈の中での話が永遠に続くような、そういう風な会話の仕方しかできない人がいるが、そういう人と自分との違いというものを時々考える。私の場合はその素材がもっている手触りや局面を適当にたたんでしまっているのだと思う。

● 抽象について／持ちこたえることと抽象とは違う

持ちこたえているということを抽象に直結されると困る。持ちこたえているというのは、自分で選んで持ちこたえているわけではないという気持ちもある。「あちらから選ばれて」という書き方をしたが、私が手放そうとしても手放せないような、省略しようと思っても省略できないような、もしくは省略してしまったつもりでも私の中にそれが残っていて、それが後から復讐してくるとか、そちらの方からものを言ってくるとか、そのようなことと私は理解している。したがって抽象ということとは少し違うと思う。他方で、抽象ということは何を考えるかにもよる。私はルーマンの言う抽象の議論も経由しているため、抽象を悪いものだと思ってない面もある。

● ヘーゲルについて／ヘーゲルをはしょってヒントにすること

文元さんの提案により、「ヘーゲル哲学と臨床哲学」という勉強会を持ち、『精神現象学』を読んでいる。ヘーゲルをわかりやすい形に落とし込んでしまうのは欺瞞的かもしれないが、私はそうは思っていないところがある。見る人によってはそんな大切なところをはしょるのかと思えるところを敢えてはしょってでも、ヘーゲルの持っているメッセージや可能性を、現場の人というか、職業を持っている人、ヒントをつかみたいと思っている人とにかく伝えたいと願っている。

● ディテールやノイズについては、「参った！」

ディテールやノイズの中に構造が隠れているのではないか、という点について。それとの関連で『ゼロ弾きゴージュ』の分析が、村上さんの観点からいうと違うことになることについては、たぶんそうだと思う。ここでつぶばって、私の読みはこうであると言う自信はない。とりあえず「参った！」と言い、万歳しておく。

● 現場について／偶然性と時間性

現場とは何かという点について、先に述べたことと関連するが、やはり時間性ということ

だと思う。私にとって、向こうからつかまえて離さなかった現場、いわゆる現場と呼ばれるものが今まであったかという、なかったかもしれない。もしかすると恣意的に医療というものを選び取ったかもしれず、その辺は改めて考えさせられるところである。いずれにしても、その辺は偶然性というか、時間性の中で変わっていくかもしれないという期待を持ちつつやってきたところがある。

● 「もの」について

ものとは何なのかという点について、私にもわからないが気になっている。これにひっかかるから「もの」に言及したのだ、ということが2つある。1つは、いわゆるなまなましい、もしかすると村上さんがノイズと言われたことに関連するかもしれない。もう1つは、ヘーゲルが、自己を取ってものに還元するということを言う、ヘーゲル弁証法の一番驚くべきところであり、他の思想家にはない、私にとって魅了的だったところである。言い換えると自己否定ということ。自己を理念的なところに送り届けることも可能であるがヘーゲルはそれを嫌がり、むしろ自己の理念的なところを否定する。その意味で、非常になまなましいものという側面と、自己否定的なものという側面とが「もの」の問題圏にはあり、さらにいえばその両方が老いというものに結びついていくということも事実だと思う。シェリングの自然の問題については『ハーバーマス』に書いたことは覚えているが内容を覚えていないため答えられない。

● 境界について／ヘーゲルにとって境界というものは境界ではない

境界はまさにヘーゲルの弁証法の核心そのものであるから、これをどんな仕方で答えたらいいか困ってしまう。1つだけ言うと、ヘーゲルにとって境界や限界というものは境界ではない。そこが一番観念論的なところだが、例えば人間は神というものを乗り越えたいものとして想定する。しかし神としての「境界」を名指すだけで、その彼方に人間は既に手をかけているところがある。こういった発想は傲慢と受け止められるかもしれないが、ヘーゲルのヘーゲルらしいところだと思う。ヘーゲルの批判者は、ヘーゲルには他者がおらず常に内面に回収するというふうにいる。そういう批判はあたっていると思いつつも、私自身としては、そのヘーゲルとともにもう少しやっていくつもりである。

2 評者：文元基宝より

● 評者自身の自己変容について

文元：

この本を読んで何を言ったらよいか迷っていたが、本の中身を解説することは避け、中岡さんや臨床哲学的な運動に私が関わり自分自身がどのように変容していったのかということ、本に即しながら発表し、自分の経験を再構成してみようと思う。この本の最後の方に、「自己変容の哲学は、それを書いている私にとって、生きることそのもの、考えることそのもの、書くことそのもの」（『試練と成熟』205-206）であると言及されている。本書は、読者との相互作用と読者の変容が期待されているので、その期待に応えて、私の変容を発表することで批評したいと思う。

● 臨床哲学との出会い

臨床哲学の出会いは2008年頃。私は歯科医院を開業しており、その頃のテーマは予防医学だった。患者とどのように関わったらいいのかということだった。歯科医療はもっぱら治療という技術を介して患者と接するわけだが、治療行為を継続することにより、結局、歯の健康が損なわれるだけではないかという内部からの批判や意識があった。そこで予防医学や公衆衛生学につながるころから患者と関係するようになった。何を根拠に患者と付き合えるようになるのかということがテーマとなり、コミュニケーションなどについて調べていた時、中岡さんの「医療におけるコミュニケーション」という論文に出会った。それがきっかけで中岡さんとやりとりすることになり金曜6限の授業に参加するようになった。その流れで西川さん（大阪大学コミュニケーションデザイン・センター特任教授）とも出会い、西川さんと共に私の医院でミーティングを開いたり、様々な活動をしたりしていく中で、私が求めている道がここにあるのではないかと考え、2010年に臨床哲学の大学院に社会人として入学した。その年から続けて「自己変容の哲学」の授業を受けた。前期は先生が講義された後、受講者でディスカッションする形式。後期は受講者がテーマを選び発表し対話する形式。また今年の3月から「ヘーゲル哲学と臨床哲学」という読書会を開始している。

哲学はもちろん論文自体のスタイルや作法が私には全く分からずにいた。金曜5限に論文

作成演習という授業があるが、私にとっては試練であり苦痛だった。哲学の文献研究に長けている人達が哲学の文献をしっかりと読み込んで解釈をしていくが、私はそれと臨床哲学がどういう関係にあるのかと戸惑っていた。ただ最近その意義も分かるようになってきた。

● 中之島哲学コレーージュの衝撃／非専門家への態度と哲学に対する幻想の変容

決定的だったのは、中之島哲学コレーージュでの経験である。京阪なにわ橋のアートエリア B1 で行われているものだが、そこでホメオパシーに関する「人が病み、治るとは ということか——ホメオパシーにおける生命観」というイベントがあり、ホメオパシーという代替医療を実践している医師が発表するという内容であった。私自身は予防歯科に関わる中で医療の本質とは何かを考えてきたため、その発言があまりにも神秘主義的すぎてどうしても理解できない。感情が沸き立ち、猛烈に敵意を感じた。しかし、反論しようと思っても反論できなかったり議論に長けていなかったりする自分への悔しさや、哲学ってなんだという哲学への幻滅も感じた。今は相対化して考えられるが、その衝撃が数日間やまなかった。臨床哲学のメーリングリストにも、「企画意図は何であるのか、その中身は何なのか、哲学は傍観しているだけでよいのか」ということを投稿して問うた。正直大学院をやめようかとも思ったが、メーリングリストで様々な方からの丁寧な応答があり、臨床哲学では様々な見方で医療を見ているのかということが分かった。

それから3年経ち、自分が変化したのは、私自身の非専門家への態度である。例えば先の企画（ホメオパシー）について、来ている人が発表を聞いて洗脳されるではないかという疑いをもっていたが、それは非常に失礼な話なのだと今は思う。知識の無い人は知識のある人によって情報を与えられると変わってしまうのではないかという思いこみがあった。そういう私の態度があぶり出されたのだと思う。また、哲学に対する幻想として、哲学を中立で裁定をくだす裁判官のようなものと捉えていたかもしれない。そこが1つの契機になっていたと思う。

● 現在の問題意識／知は運動ではなかるうか

「ヘーゲル哲学と臨床哲学」という読書会で考えさせられたのは、自分が何か外の形式的な真理にすがっていたのではないかということである。つまり自分の実際の最初の問い、

医療者と患者がどのように関わりあえるのかということの根拠を外に求めていた。しかし内在的な批判を繰り返し自分の知を外に外化させる弁証法的な運動というのが臨床哲学的な運動であって、知は運動ではなかろうかと最近では思っている。医療者と患者の関係を何が媒介しているのかということ、自己変容の哲学というか、中岡さんのヘーゲル哲学の流れから実践しつつ観察し研究していきたいと思っている。

話がずれるかもしれないが、臨床哲学の現場とは何かということを考えつつ、他方文献研究も必要だと思うようになった。ヘーゲル哲学の媒介概念は、いろんな意味でつながると思うが、いかに経験的な知や臨床における知を抽象化できるのか、言語化できるのかということに関わる。中岡先生が書かれた「経験批判としての臨床哲学」⁴を読み直す中で、現場のリアリティ感は担保しつつ視点を動かしていく（認識フレームを変える）ことはどのようにして可能なのか考えている。

また医療者患者関係における対話について考え、実践している。対話や双方向的な対話というものとはどのように設定すればいいか。中之島哲学コレージュのような理性的な対話があるが、私の臨床現場での人の感情や情動等のやりとりからどのように対話へと反転していったらいいのかを考えている。

村上さんも指摘していたように、ノイズやディテールがこの本では描かれていない。あるいは感情や情動に関する表現がなされていない。西川勝さんの文章はどちらかというところ細部が出てきてその場に入り込むような、引き込まれるようなところがあるが、中岡さんの本は哲学という抽象的な論でできているのかなというのが率直な感想である。

● 哲学の言葉

中岡：

これも可能な限りで思いついたところからレスポンスさせてもらう。文元さんは先ほど「自分は議論に長けてなくて」とおっしゃっていたが、哲学的な用語を操ることには慣れていないといったことだと思う。私はこれまで哲学研究者としてまたヘーゲル研究者として専

4 『岩波哲学講座 01 いま〈哲学すること〉へ』（岩波書店、2008）所収。

専門語を使った言語ゲームをやってきたわけだが、そういう自分自身に嫌気がさしているところがある。その意味ではその都度の自分の手応えを挫折させるようなところがあったと思う。つまり、こちらの思いこみかもしれないが、わからないとかできないとかいうことを言ったり態度で示したりする人がいると平静ではいられない。自分自身の言葉の有効性や射程がゼロになってしまうような気がする。研究者をはじめて40年ぐらい経ち、経験でもってある程度しのげるような顔をしているが、実際は質問された時に自分がどのような地点から答えられるのかというと、本当にその都度困ってしまう。そういう意味で、語れないということの原点、それも私がただ思い描くだけかもしれないが、語れない、何かできないというものの原点に返るということはやっているような気がする。最後の方で、現場のリアリティ感を担保しながら視点を動かすことが私ができているとおっしゃって頂いたが、本当に私はできているのだろうか。

文元：

出来てると思う。授業の対話で、抽象的なところにいこうとした時にまた具体的なところにいくとか、行きつ戻りつするのを授業で感じた。

中岡：

現場性が担保できているのか自信がないところも私にはあるが、そう言って頂けるとありがたい。先に述べた、その都度の自分自身の手応えを挫折させるといったことと関係するのは、西川さんと私の違いにも関係すると思う。西川さんと私はアプローチが全く違い、私は自分の手応えを挫折させるが、西川さんは相手がわかっていないと言って、つぶる。

● 対話について

対話について、臨床哲学の対話論的展開という言葉小林傳司さん(大阪大学コミュニケーションデザイン・センター教授)との対話の中で使ったことがある。ただ、全面的に賛成という意味でこの言葉を使っているわけではない。対話にはいろんな問題もある。『ドキュメント臨床哲学』に書いた時は、この言葉をいわば歴史家として使った面が強い。最近ある研究会で対話と会話の違いについて議論もされていたが、そういったこととも絡めて引き続き対話について考えていきたい。

3 評者：田中俊英より

● この研究会は閉じられていない

田中：

ユーストリームで中継されていることを、メモを取る振りをしてツイッターに打ち込み宣伝したところ、キーボードが格好いいとか、早速反応がきた。つまりこの研究会は閉じていないということである。

2年ぐらい前に大きな病気をし、それ以来あまり現場にたたず、マネジメントに専念している。そのため、ブルーオーシャン戦略とか、マネジメントに関する戦略論や経営論などの本ばかり読んでいた。最初は嫌いだったが読み始めるとはまってしまう。だから今回久しぶりに哲学書を読んだ。最初は大変だったが、いったんはまると最後まで一気に読めた。本では最後の方に私の話が、鷲田さんと並んで登場し、鷲田さんと同じくらい偉いかのよいうな取り上げ方になっていた。

中岡：

むしろ田中さんの方が偉い、ぐらいの感じで書いた。

田中：

ありがとうございます。そこではスモールステップ支援が取り上げられているが、中岡さんは昔から私のことを知っているためさらっと書いている〔詳細は触れられていない〕。それゆえ今日は、そのスモールステップ支援とは何かということについて、ステップ毎に確認し、支援者（カウンセラーやソーシャルワーカーなど）がどのような影響を受け、子どもや若者がどのように変容していくのかを解説してみたい。詳しくはプラッツのブログ⁵などをみてほしいが、配付資料では表に引きこもり支援の10段階のステップ、裏に不登校の子どもバージョンの5～6段階ステップを紹介している。

5 淡路プラッツ URL <http://www4.ocn.ne.jp/~awjplatz/>

● スモールステップ支援について

表の支援表をみて頂くと10段階になっている。引きこもりは日本では70～80万人といわれている。実際にはそこにカウントされていない人が何倍もいると思うが、今から10年ぐらい前、私が臨床哲学に入った頃は、引きこもりの問題はマイナーであり、不登校が大きな問題だった。しかし今はニートという言葉もあり大問題になっている。地域若者サポートステーションというものが115箇所ぐらい全国にできた。これは引きこもりというよりはニートの人、表でいくと4～9ぐらいの人がいくところである。淡路プラッツはもっと手前の4「心理面談型ニート」、5「就労面談型ニート」と呼ばれる人達を対象とした施設である。10年前に比べて行政の委託事業も増え社会問題になっていると感じる。支援はアウトリーチ支援、生活体験支援、就労体験支援という3段階に分かれている。アウトリーチ支援は親御さんの面談が主になる。だから1から3の支援対象は主に親御さん。本人は家族や外出は出来ても他の支援施設とはつながっていない。4になってやっと支援者と出会うことになる。4をさらに分析すると表の下に書いてあるコミュニケーション、生活訓練、レクリエーションに分かれる。1から9へと順調に進むわけではなく、行ったり来たりを繰り返しながら社会に入ったり、戻っていったりする。

● ひきこもりと変容

1番のポイントは1から2に移動するとき、家族に○がつくところである。若者がどういう状態かという、メカニズムはよく分からず、親御さんから話を聞く限りでということになるが、長い人で2年、短い人で数ヶ月、親との会話を拒否していたわけだがここでやっと会話が復活する状態。斎藤環さんの昔の本の言葉に「地雷」という言葉があるが、親御さんが息子・娘に対して会話の中で地雷を踏まなければ、だんだん親とのコミュニケーションが復活してくるという。その地雷とは大きく2つに分けられる。1つ目は仕事や将来に関する話題で、2つ目が親御さんの健康問題に関する話題である。親が定年退職した後、親が70歳になって病気になった後、あるいは親が亡くなった後どうするのかということについての話題。これを出すと親御さんに対して何気ない雑談も拒否するようになるらしい。しかしこの2つを親御さんは一番しゃべりたいと思っている。なんとか我慢して

もらいこの2つを封印してくださいと親御さんに言うと、不思議なもので、だんだん親子関係が復活することが多い。ここで子どもにどういう変容が起きているかはわからない。今日の話は、こういうことがあることを伝え、みなさんテーマがとおりだと思うのでそのヒントになればいいと思っている。

面白いのは、一番気にしているそれら2つのことに親がふれないと、安心して、親御さんとの雑談を復活すること。これでコミュニケーションが変わっていくし元気になる。次のポイントは4のところ、支援者に○がついてる。プリント裏側の不登校バージョンの方をみてもらいたいが、ここでいうと、キーパーソンとの出会いに○がつくところに該当する。ソーシャルワーカーやカウンセラー、NPOのスタッフなどであり、これ以降、それ以外の人と徐々に会話も広がっていくようになるようだ。

● 変な人について

ある心理系の人を書いた、引きこもりの人を20～30人ほどインタビューした論文があり面白いのだが、それによると苦しい時をすぎて、ターニングポイントを過ぎると外に向かっていく傾向があるようだ。共通しているらしい。仕事の実感としてもキーパーソンと出会うと変わっていく。それがどういう人かという、いわゆる変な人。事例をあげると私（＝田中）のような人。私はアニメが好きでロックが好きで、犯罪は犯さないが、社会規範からはずれている。その瞬間の、現在進行形では分からないが、こういう変な人と出会うことで若者や子どもは変わっていったと事後的に分かる。学校や仕事に行くようになり振り返った時に、あの人との出会いが私にはよかったのかなという風に思い出されるらしい。それが変な人との出会い。社会常識からはずれている人というか、学校に行かなければならないとか、仕事をしなければならぬとか、結婚しなければならぬとか、そういった社会規範から自由になっている人に一時的に出会うと一時的に楽になっているようだ。ただ、ここがポイントだが、一生その人についていくわけではない。数ヶ月、半年、2年ぐらいつき合い少し楽になった後、また元の世界に戻っていく。ずっと私の世界に来るわけではない。そういうような出会いがある。人によっては引きこもりの訪問からはじまり、面談をして、やっとなつないで、出会うことが出来て、笑顔が出てきて、俺の世界に来てくれたと思ったら、早ければ半年ぐらいで出て行ってしまふ。そして俺は田中さんみたいな大人にはならないという。それは私にとっては褒め言葉。父と母のいる世界に戻っていく。

そして戻りたいと思っている。社会規範から完全に蝶番がはずれたまま生きるのではなく、元に戻り生きるほうが楽だという。

他にも背景に発達障害があったり、精神障害があったりするとそれに応じてやり方は変わるが、どういう背景があろうか、そういうステップを踏むと確実に変わっていくことは事実。

● 待つことの意味

時間の関係で「待つ」の話まではたどり着けなかったが、鷺田さんの「待つ」はよくわからない。でもたぶんデリダなどが言う歓待のレベルで、超哲学的な、根源的なレベルの待つだと思う。私が言っているのはテクニカルなレベルでの「待つ」。あまり重ならないし一緒にされると困る。私の「待つ」は一生懸命「待つ」ことではなく、テクニックとして、とにかく身体を動かして、運動して、あちこち行ったりすることも含まれている。すなわち動的「待つ」、動きながらの「待つ」。静かに「待つ」というよりも、身体を動かして動的に「待つ」ほうが、結果的に、自立という局面でみると効果的である。だから仕事ではそのように言っている。

● 待ちすぎないということ

中岡：

田中さんに関連することを質問する方が私からのレスポンスになると思うのでそうしたい。この本でも書いたと思うが、田中さんは自分のことを実践家と位置づけており、哲学者とは一線を画している。ただ臨床哲学の大学院にも入ったわけで、田中さんが思想と無縁だとは思っていない。「思想ならざる思想」というものがスモールステップなどで示されているように思うが、それはどう考えるか。

田中：

「動く」とか、「動的待つ」の元ネタはあり、具体的なことは忘れてしまったが、ドゥルーズである。『ミルプラトー』等の一連の著作を読み返して得た印象である。ただ厳密ではないから、忘れてもらった方がいい。

中岡：

「待つ」ことについて、『「待つ」をやめるとき』⁶という本を共著で出された。あれは驚田さんの「待つ」を意識している？

田中：

これは発表と関係ないが、20代から編集の仕事をしていたため問題提起がタイトルに入ることが必要だと思っていた。出版界の常識として、本はタイトルか執筆者のいずれかで売れるが、執筆者が無名の場合はタイトルで勝負するしかない。だから意識してないと言えば嘘かもしれないし、1割ぐらいは意識していたかもしれない。またあの本は、淡路プラッツの歴史の中で待ちすぎてしんどくなった子どもがあまりに多かったため、それについての業界内への問題提起の意味があった。実際あの問題提起は業界内で浮いてしまった。

中岡：

タイトルが衝撃的だった？

田中：

今は待つか待たないかの二元論ではなく、メリットがあることだったら提供していこうというのが当たり前になっているが、当時は自己決定が尊重されていた。日本人は何か1つ尊重されるとそれに流れ、細かい微細なものに目が向かなくなる傾向があると思う。自己決定が重要となるとそれのみになってしまう。私は自己決定のみでは硬直的になると思っていたし、実際フリースクールの中には自己決定を尊重しすぎて何年も経ってしまっているケースもあり、それはまずいだらうと思った。そこで当時ご存命だった淡路プラッツの塾長と一緒に提起した。だから業界内へのアンチテーゼであったがその後数年苦労した。

中岡：

業界内の人からは反発されたということ？

6 『「待つ」をやめるとき—「社会的ひきこもり」への視線』（さいろ社、2005）。編集に、田中俊英をはじめ、金城隆一、蓮井学。

田中：

ええ。でもそれがよかった。評価はしてもらえなかったが、その一連のことがあったがために、その後自由に、例えば若者や不登校の子どもを学校に戻すことに対して自己決定の人達からはどういうことなんだといった議論があったが、そうではなく学校に戻った方がいいという子どもがいるのであれば、丁寧に応援してあげたらいいんじゃないのということがやっと語れるようになった。

● 地雷を踏まないことと変容

中岡：

2つの地雷について。本人(引きこもりの当事者)の将来の事と親の健康問題の2つがあったが、前者はわかるとして、後者が興味深い。親の健康を問題にするのは、本人を刺激する話題ではないと思うがなぜ地雷になるのか。

田中：

今の引きこもっている状態ではダメだと本人も思っている。しかしそこから脱して明日から学校や仕事にいけるかというそうではない。そのことを青年達は一番よくわかっている。それでどう対処しているのかといえば、今の引きこもり状態を長引かせ続けていくしかないという否定的な結論に落ち着いている。彼・彼女らは現実主義者なので、今の引きこもりを続けるには親との関係や余裕があって続けられることを1番よくわかっている。だから生きて欲しいと思っている。永遠というとオーバーだが、親の死について考えたくない。どこかで必ずやってくることはわかるがポジティブな将来を描かない。描かないように、変容しないように自分たちを固定する。今の引きこもりが変わっていくという風に想像しないように自分を戒めるためには、親がいつもでも働き健康で自分の食事や部屋をキープしてくれることが必要になる。今の生活を維持するためにお金が必要であり、そのお金の出所は親であり、したがって親には病気になってほしくない。

中岡：

逆説的ではあるが、安心するためにそういった話題は出して欲しくないというのがあ

だろうが、とりあえず安心させて、地雷を踏まなければ変わっていくチャンスが出てくるということ？

田中：

超逆説的。普通はそこに蓋をするなど思うかもしれないが、直接言ってしまうと意固地になる。地雷を踏まずに第3者が4人目、5人目とゆっくり出会っていくと、実際ほとんど変わっていく。そこが面白い。

中岡：

ということは1つの可能性として、もしかすればそれ自体はまずいかもしれないが、地雷に触れることが何かの役に立っているということはないのか？

田中：

逆説的には役に立っているかもしれない。人によっては転換点になる。暴力を振るうなど。例えば親の健康やお金、仕事の問題に対して暴力で反応するのはその人がそれだけ意識しているということ。そういう意味では第3者にとっては役立つかもしれない。また本人にとっても、非常に長い目で見ると、ずっと放っておくと変な平和がそのまま続くためよくないかもしれない。ただ私からすると母親が殴られてほしくないから、激しい説教などはしてもらいたくないと思う。

II 合評会参加者と執筆者

● リヴィングウィルと自己

藤本：

最初の出だしの「自己＝自分ではない」というところにひっかかった。「自己」と「自分」は何が違うのか。というのは、自分自身が事前指示を書く時にただ生きること死ぬこと、あるいは自己決定という問題だけではなく、常に自分というものを問わなければならないと思っている。そこ（事前指示書）には必ず自分というものが入っており、トータルな自

分と、これまで培ってきた自分の価値のようなものがある。

事前指示についても書いておられるが、事前指示書、意識がある時の自分と無くなった時の自分がはたしてイコールであるか。元気だったときの自分が決定したことは、意識がなくなったときの自分が決定したものといえるのかという問題がある。ロナルド・ドゥオーキンの『ライフズ・ドミニオン』のマーゴの事例で言われているように、人間というものは意識がなくなったその時、この人にとって何が幸福なのかあるいは利益なのかといった経験的利益 (experiential interests) ではなく、その人の人生全体として (life as a whole) 価値あるものとするような一貫した選択や信念、すなわちインテグリティ (integrity) の理念に基づいて考えるならば、私は自分が意識がなくなる前の自分が無くなった後の自分に対して行った決定は有効であると思っている。でもそれが本当に有効なのかどうか、そして責任を負わなければならないということを私は常日頃考えている。そろそろ中岡さんも事前指示をお書きになった方がいい年ではないかと思うが、どのように考えてらっしゃるか。

中岡：

事前指示の問題は何年か前に関わったところがあるが、非常に難しいということを実感した。事前指示書に具体的な項目を立てるときに、医療者の間で深刻に考えが対立することがある。実際に制度化し事前指示書を作ろうとする場合、いろんな問題が出てくるということ。

インテグリティの話だが、これは他の人がみている話ではないか。つまり認知症や末期になって意識を失ったときに医療者や周りの人がどのようにその人らしさを考えるかという話だと思う。その時にインテグリティという理念や概念が1つの考え方になりうるとは思う。私は事前指示の問題を自分で考える時には、とにかく自分は死にたくない、あまりその問題を考えたくないというバカみたいな反応をしてしまう。

自己が自分とイコールではないということについては、例えば事前指示書に署名する時は、いったん署名した以上、後から、それは私ではないとは基本的に言えない。また村上さんから休み時間にご質問頂いたことだが、この本の中に「変容記号論」がある理由にも関連する。たとえばデリダ―サル論争においてジャック・デリダは、買い物リストは自分が自分に向けて思い出すために書くのだという考え方 (サルの前提) に対し、記号論的に考えるなら、メモを書いたり手紙を書いたりするのは当然書いた人とは違う存在に向けて

書いているのであって、少なくともそれは記号論的な他者に向けられていると論じた。そのような次元の違いを考えないと、メモの意味が無くなる。でもそれは結局あなた自身でしようとか、全くの他人がメモを読んだ時と記憶は薄れているにしても書いた本人がメモを読む時では違はずだと言われればそうだが、記号論的に考えると、発信者と受信者とは地位からして違うということを確認できると思う。それが自己＝自分ではないということの1つの意味である。

● 文体について

正置：

昨年から臨床哲学に来て非常に迷っていた。長年生きてきたにもかかわらずというか、臨床哲学の文脈の中に身を置けず言葉を失っていたような気がする。どうやってこの中で発言したらいいのか、自分の言葉を出したらいいのか、その文脈に置かなくてもいいということは感じつつ、しかし文脈はあるため、どうしたらいいのかということで迷っていた。この本はタイトルにまずインパクトを感じ読んだが、文体にとっても戸惑った。最初の数ページは治えなかった。しかしすぐに、パッチワークのように書いていることがわかった。この文体はとても面白いという言い方は失礼だが、どうやって中岡さんのところにやってきたのか。この文体も中岡さんが選ばれたものであると同時に向こうからやってきたものなのか。ここもいいなあちこち付箋がはってあるが、非常に密度の濃い内容をこういう文体で書いてくださり、私はこれから少し言葉が出せるかもしれないという希望を感じた。

中岡：

絵本に長くかかわってこられた正木さんがおっしゃることなので、文体についてのご指摘は重く受け止めたいと思う。どこからやってきたかは私にも分からない。自己変容の哲学は講義としては何年も前からあり材料は揃っていた。今回大阪大学出版会の落合さんに声をかけて頂きまとめるにあたって、いろいろ考えてこういうふうにしたというのはあるが、どこからというのは自分でもわからない。パッチワークのようにというのはその通りかもしれない。私はパッチワークでいいと思っており、確かに無責任にばらまいている感じがしなくもないが、それぞれの「もの」の力、引用している「もの」の力を信じて、私の言いたいことを助けてもらうことも出来るかなと思っている面もある。

● ハリーポッターの解釈について

川崎：

『試練と成熟』を読んでいて一番ぐっときた、胸が熱くなる箇所がある。それは162頁のハリー・ポッターの話をしているところ。スネイプが、自分に宛てたものではないが「愛している」と書かれたリリーの手紙を盗む場面が紹介されている。中岡さんがハリー・ポッターで英語の練習をしていると書いており、私も映画のハリー・ポッターで英語の練習をしており思い入れがある。最後にスネイプが死ぬときに、スネイプはハリーの目を見て死ぬ。ハリーは目以外は父親ジェームズに似ており、スネイプはジェームズを憎んでいる。他方ハリーの母親リリーを愛しており、ハリーの目はリリーに似ている。スネイプは最後にそのハリーの目を見ながら look at me と行って死ぬ。その時のスネイプのしたことを中岡さんはどう捉えておられるのか。

中岡：

その場面は覚えているが、CDで音として聞いただけなので……。演じる声優の迫力ある look at me という台詞の言い回しは覚えているが、中身は気にならなかった。リリーやハリーの目は確か緑色だったと思う。緑の目は「もの」なのか……。人間の身体の一部は単なるものとはいえない部分もある。またその目をみてスネイプが look at me と、誰に語りかけているのかといえば、それはやはりリリーではないか。長年の対立関係にはあるが、その間にハリーという存在を認め、そこにリリーを重ね合わせ、スネイプも成長したと言えるかもしれない。

● 中動態とフーコー

中岡：

著者から何か付け加えるとしたら、この本を書いてから後に考えたことに触れたい。私はこの本を書く時に、主張をすべて完成させてから表現することはせず、生煮えでもいいからその時気になったことを並べて書いた。中動態というコンセプトはその中の1つである。ある程度確信を持たたから出したが、これに論及する人はほとんどいない現状で、どの程

度分かってもらえるか自信はなかった。しかし取り合えず出してよかったと思う。これも中動態だ、あれも中動態だと思える事象がいろいろあり、その1つがフーコーである。フーコーは『性の歴史3 自己への配慮』の中で、帝政期、つまり紀元1～2世紀のローマ帝国についてふれているが、そこでは「自己への配慮」というのは、決して単に規則を押しつけられているのではなく、1つの手引き書として具体的な状況の中で各自がどのように反応したらいいのかについての1つの型だったのだという。そこでフーコーが言おうとし、表現しようとしていることは、単に能動的ではなく受動的でもない主体のことではないのか。今言ったとおり、彼は性を問題にし『性の歴史』という本のシリーズの中で「自己への配慮」を言い始めるわけだが、そこで論じられているある帝政期の作家は、夢判断に関して性の話が出てきた時に、「挿入」がなされるかどうかし気にしていないという。もし性がそのように機械的に捉えられるならば、要するにつっこんだ方が能動であり、つっこまれた方が受動であるという話になる。けれども性はそんな単純なものではなく、どこから始まったかわからないような複雑なかかわり、この本の中で書いた、「過程の中での主体」という話になるのではないか。主体を想定することが無意味になるとは思わないが、プロセスの中で主体が育ち、変わり、もしかすれば主体もまた他の存在と入れ替わってしまうかもしれない。フーコーはそんなことに注目していたのだろう。もし中動態という言葉に出会っていなければ、フーコーのその辺の議論を面白く読むこともなかった。それが私にとっての最近の発見。

● 『試練と成熟』というタイトルについて

落合：

「自己変容」というタイトルをみて、人間がはっきりと変わること、例えばいろんな経験をして向上していくとか、思慮深くになっていくとか、そういったポジティブな意味で変わる、あるいは老化して衰えるというような人生上の変化として最初は理解していた。しかし中岡さんの自己変容の意味はもっと広いものだとすることに気がついた。自己変容とは自分が変わる、関係する他者が変わる、人間だけでなくものも生き物も変容することであり、さらに変わるとは自己と世界とのつながりが変わったり、意味が変わったりすることであり、自分にしがみついただけではないことが繰り返し読む中で分かってきた。亡くなった林竹二さんという教育学者が、人が何かを理解するというはその人が変わる

ことであると、強い意味で変わるということを言っていた。それに比べると中岡さんの「自己変容」はずいぶんと多様な意味をもつ、可塑性のある言葉だと思った。

人間は変わるが悪く変わることもある。そうならないためにはどうしたらいいかということ、例えば何かに固執してしまうと悪いように変わることもありうるということ、親身になって説き、よく変わることを励ましてくれているというふうにも受け止めることができた。「もちこたえる」というのはズシンとくる。事例を1つ1つ噛みしめていくとそれだけでも非常に味わいがある。深い意義が次々出てくる。そういうふうに、著者がこの本でもって人間がよい方向に変わることを励ましてくれていること、それが大事なことかなと思う。

またタイトルについて、試練という言葉を出されているが、本文の中で試練という言葉は使われていないのではないかと思う。あとがきで書かれているように、こういうのはどうでしょうかと編集者として私から提案したわけだが、「試練と成熟」という、言ってみれば平板な通俗的なタイトルになってる恐れはある。はたして本文の深さに釣り合っているのか。「受動と能動」、あるいは「受動と能動と中動」という題にした方がこの本にはふさわしかったのではないかと思った。

中岡：

「受動と能動」だと売れそうにない。さっきの田中さんの話ではないが、タイトルか著者か、どちらかで売るとしたら、私の名前はそれほど一般には知られていないため売れない可能性が今以上にあると思う。だから「試練と成熟」というタイトルを提案して頂いて、私も納得しているので、このタイトルでいいと思う。

また変容価値論のところ、良い変容もあれば悪い変容もあると書いたが、では良い悪いを誰が決めるのかということになる。これは授業でも質問されたことで、変容援助論ということを行った時に、何を基準にして援助するのが一番大きな問題だと思う。プロとして援助したことはないが、自分の身近で出来る範囲の経験から、明確な方法論はないかもしれないということも含めて考えている。だから変容価値論でははっきりとした良い悪いがないということを行った面がある。それはいうなれば理論家としての私の言葉であり、実践というか、「援助論」を書いたときは違う。もちろんあそこを書くに当たっては田中さんなどに全般的に負っているところはあるが、私の個人的な、プロではない個人としての援助経験を踏まえて書いたことである。その時点時点において、自分が信じたこ

とや、その人にとってこれがいいと思える援助をするしかない。それは私なりに割り切ってやった。理論的にいえばそれは「複雑性の縮減」ということ。これはルーマンのシステム論、ヘーゲルの次に私が影響を受けた思想だが、それに示唆を受けたところがある。ある局面についての援助の仕方や、どちらにもっていったらいいかということ判断する時、この思想が私なりの問題の整理の仕方につながっていつている。そういうふうな事で、方向性が通俗的かもしれないが、分かってもらえなければ意味がないわけだから、理論家じゃないとわからないとか、理論的にうやむやになってしまってさっぱりわけがわからないという印象を読者に与えるよりは、そちらを選びたいと思った。

ただ、あるカント研究者から、いかにも名前の付け方がヘーゲルくさいと言われ、ムカツと来たということはある。ヘーゲルは「試練と成熟」という言い方はしなかったと思う。ヘーゲルの言う弁証法的過程には、落とすところはなく、むしろ永遠の革命、乗り越えがずっと私は受け止めているので、「成熟」は訪れないと思う。

● 中動態について

西川：

村上さんが事例のところではひかれた直後の、バルトの話を出した後に「いつから、哲学者は任意の「対象」を任意に選んで、対象の対象性を気にかけることなく、自由に論理を操れるもの（絶対的＝自動詞的に問う者）となったのか。それに対して、自動詞的に問うことを自らに許さないということが、臨床哲学者の臨床性の重要な一部だ。」（『試練と成熟』159）という文章がある。今日も中動態という話があったが、あるダンサーが臨床の人とダンスを踊るという、きちっと予めプログラムできるわけではない、どちらの側にもその2人のダンスを形作るものがあるわけではない、しかし1つのダンスが出来上がってくるという場面を目にした時に、私も中動態の話をしたことがある。また九鬼周造に「みずから」と「おのずから」に関する論考があり、自らという能動と、自ずからという受動と、その両方を含む中動態というところで人間の様々な関係が成り立っているのではないかということ議論したことがある。成熟ということも中動態的な意味合いが強いのかなと思う。臨床性といった時に、自らが語らない、自動詞的に語らないというのは、昔看護師として勤務していた時の経験からもそういえる。自分が何かしていくというのは臨床家のタイプではない。予めそこに身を呈した時に何が起きているのかというそこに臨床が始まる。患者

さんからの訴えからだけでなく自分が出会うということ。目があうでもそうだが、見ると見られるということが同時に両者の間でおきなければならないし、どちら側からもコントロールできない。関与しているもののどちらもコントロールできないことが成就したということ、そこから始まる。個人や自発性に重きを置いたり一人の意識から始めたりすることとは随分と違った哲学のありかたであり、実践に対する反省の仕方であると思う。中岡さんのおっしゃる試練と成熟にもそういう側面があると思う。

中岡：

その通りだが、そうやってしまうと人間は常にそうぞすみたいな話になってしまうため、私自身もこの中動態という話をどの程度広げていいのか気になりかけている。それはそれとして、さっきのダンスの話はすごく面白い。それこそが中動態かなという気がする。臨床哲学との関係ではこうも思う。鷺田さんが「聴くことの力」ということを言い、受動を強調しているが、鷺田さん自身は意外とよくしゃべってるよとか、あまり聴かないよとか言われることもあり、そういった個人的なことも含めて、結局は聴くことがどこから始まっているのかということが気になる。西川さんの話でも、とりあえず自分は黙っておこうという趣旨ではなく、むしろ引き出す力をどこかで振るわなければならないという前提がある。その辺のことを考えると、この言葉(中動態)を使ったからといって、事態がより明らかになるかどうかはわからないが、聴くことの力も中動態なのかもしれないと、後から考えてそういう気がしている。

● 自己変容と中動相(中動態)の関係について

浜渦：

まだ読んでおらず、発言するつもりはなかったが、話を聴きながらタイトルから抱いていたイメージと中身が違うということが分かった。また『試練と成熟』というタイトルにはビルドゥングスロマン的なイメージがあり、どこに中岡さんの狙いがあるのかわからなかったが、何をやるようとしているのか少し分かった気がする。

私も「成熟」について書いたことがあるが、それは成熟の間主観的次元に関すること。すなわち成熟というのが一人の出来事ではなく、人と人との間で起こることではないのか、一人のことを特徴づけるのではなく、その間の出来事なのではないかということを書いた。

私としては、ビルドゥングスロマン的なものとは違うものとして書いたつもりだが、今日の話の聴く限り、中岡さんも、自己と他者が簡単に分かれているわけではなく自分の中には自己とも他者とも区別できない空間があるということ、また自己変容は自分の変容と相手の変容との両方を伴ってくるものであるということなどにふれており、私の書いたこととそれほど違うわけではないとわかった。

また『試練と成熟』というタイトルは必ずしも中岡さんの言いたいことではなく、自己変容の哲学と中動相(中動態)にあるとのことだが、中動相については、木村敏さんが最近盛んに扱っている。面白いのは、ギリシャにあった中動相はその後なくなってしまい、ドイツ語では再帰動詞になっていること。再帰動詞には2つの場面がある。自分の中では再帰的ということ、そして複数の中では相互的ということ、その両方の意味を取り込もうとしていると思った。それで自己変容という言葉もおそらくドイツ語だと sich ändern とか sich verändern とか、そういう言葉になると思うが、それがはたして自己変容という言葉が適切なのか。フッサールでは構成という言葉が出てくるが、しばしば sich konstituieren という表現を使う。つまり再帰動詞を使っている。その意味を考えると、再帰動詞は能動でも受動でもない、世界が間主観性で構成されるのであって主観性や意識が世界を構成するわけではないというニュアンスがある。自己変容というと自己を変容させるというニュアンスがあるが、自ずから変わってくるというニュアンスが強いのではないかと思う。自己変容という言葉も、中動相のイメージが自己変容の言葉の中にもくもりこまれてないような気がしている。おっしゃりたいことは、中動相で語られた方がもっと分かる気がするが、自己変容という言葉にこだわりたかったというのがあるのか。

中岡：

確かに哲学的に考えると非常に大きな問題で、気がついていなかったわけではないのだが、とりえず自己変容という言葉のままでいった。何年も前のある会議で、対人援助の専門の方が自己変容という言葉を使っているのを聞き、その言葉がずっと残っていたという経緯があるのだが、どういう言葉がより中動相性(中動態)を表現できるか今は分からない。浜渦さんはいま再帰動詞に言及されたが、反省という事象について考えてみると、自らを省みるという時の、省みる自らと省みられる自らは同じ存在なのかという話は前からあると思う。これは単に誰が誰をとというだけでなく、私の考えではむしろそこにズレがある方が自然である。完璧にサイクルが閉じてしまうことがむしろ不自然になるのではないか。

人間の有機体性というか、人間が意識としてあまりにも透明にされてしまわないということに人間の救いがあるような気がしていて、そのこととも関係する。反芻という言葉もあって、それを反省するという意味で使うこともあると思う。他方、反芻という言葉が悪い意味で、例えば事態は変えようがないのに、主体が病的にそれに返ってきてうじうじと考え続けるという意味で使われることもある。その比較でいえば、反省の方が(反芻より)先に進んでおり、新しい要素を盛り込んで獲得していくことがあるのかなと思う。ネガティブな意味での反芻ということと、ポジティブな意味での反省を分けて考えたい。その時に、誰が誰にとか、何が何をとかいうふうには、出どころと受けどころを考えてみたらどうかとか思う。

● 安全圏に身を置かないこと

紀平：

最後の部分が気になった。自分を安全圏におかないこと。自分を離れたところから自分を照らし返すこと、と書いてある。確かに中岡さんを見ていると安全圏に身を置かないような気もしつつ、この安全圏に身を置かないことというこの意味は何なのか。

中岡：

それは職業的な秘密なので言えない。安全圏に身を置かないと言ってみた。言ってみたかった。言った以上はその言葉に自分が触発されることを試してみたかった。それだけ。この本を読んだ、ある哲学研究者とっていい方から、こんなことを書いているがあんたの精神は大丈夫かと危ぶむ手紙を受けとったが、いまのところ知らんぷりをしている。果たしてどうしたらいいかと思えば悩む面もあるが、それも含めて自己変容だと思う。この本の副産物としての変容もあるかもしれない。

● 書くということ／自らを試練にさらすこと、実践すること、そして哲学

文元：

アマゾンレビューでは星評価1つで、哲学書としてではなくエッセイとしてなら読めるといったような事が書いてある。

本間：

いまのアマゾンの感想について、社会というか、一般にはそういう風に受け止められているというのは興味深い事実だと思う。もしこれが哲学書ではないとすれば、その方が哲学書をなんと思っておられるのか。例えばまさしくフーコーが『自己への配慮』の中で書いていることで、自らを試練にさらすということはまさしく実践であって、もしこれが中岡さんの実践の記録であるとするれば、その意味での書くということ、そしてそれを見せるということ、そしてそれについて話すということ自体は、フーコーが言う意味での自己への配慮の例としてもみえるし、そういう哲学の復活としてもよめるかもしれない。しかしそれは本質的には哲学書ではないと呼ばれるこの時代とは何なのかと考えさせられた。

中岡：

実践ということを考えていたのは確か。また哲学書として受けとめられるかどうかだが、相当前から、本を書くときにそのことを考えることは止めている。

本間：

ヘーゲルにしても、『精神現象学』というあそこまでわけのわからない、書物とも言いえないような書物を書いたが、そういう本を書くということについては今回かなり自覚的にのぞまれたのか。

中岡：

『精神現象学』をなんですって？

本間：

ヘーゲルのあの本が哲学書といえるのかどうか。歴史の蓄積によってあの本は哲学書だと言えるかもしれないけれども、あれはそもそも書物なのか、あるいは何なのかということについて、ひょっとすると答えはまだ出ていないのかも知れず、その辺を意識されて自己変容について書かれるという、どういう自覚的な見通しをもって書かれたのかなということが知りたい。

中岡：

答えになるかわからないが、ヘーゲルが精神と呼んでいるものを、一応みな精神だと思い、観念論とか絶対観念論とか称しているわけだが、私は彼のいう精神というのはある意味では主体であって主体でないと思う。その意味では中動態そのものであるという気もしている。だからヘーゲルが方法論的にやろうとしたことを私なりに少し試してみたいと思ったというのはあるかもしれない。ただ特に意識していたわけではない。しかし『精神現象学』のあのような射程は当然持てない。それをやろうとは思っていない。

● 哲学史研究と臨床哲学

寺田：

この研究会の告知で取り上げられておりこの本の出版を初めて知り購入したため、まだ十分に読めておらず理解できてないところも多いが、文元さんとのやりとりで出てきた、ヘーゲルを臨床哲学と結びつけて考える試みをしておられるということについてもう少し伺ってみたい。読んでみて、中岡さんのベースがヘーゲルであることはよく分かった。たぶん私が在籍していた頃は、ヘーゲルと臨床哲学を直接結びつけて話されたことはなかったが、それから10数年経ち、その事が鮮明に見えてきた。しかし、ヘーゲルがベースになること、考え方の基礎になっているのはよく理解できるし、私であればカントが基礎になっているところがあって、考え方やスピリットという面では、過去の哲学者の書いたことや考えたことが生きているというのはわかるが、臨床哲学の学生だった頃からずっと難しいと思っていたのは、自分で臨床哲学をするときに表現としてどう使っているのかということであった。昔も今もよくわからないところがある。現象学をバックグラウンドに持ってる人達は比較的そういうことが自由に出来ているように思うが、ヘーゲルやカントではやりにくいところがあると思う。最近始められたヘーゲルと臨床哲学を結びつける試みというのは、具体的にはどのようなことを考えておられるのか。

中岡：

ヘーゲルを授業でとりあげたのはそれほど最近のことでもない。確か西川さんが院生の頃から「主と奴」（『精神現象学』の「自己意識」に出てくるモチーフ）の話はしていた。た

だ tentative に、どうかなのと思いながらやっていた。いずれにしても、私がヘーゲルの体系や方法論を使うとか引き継ぐとかそういう言い方はできない。ヘーゲルの弁証法全体を肯定しているわけではない。むしろ、弁証法の理解という意味では総合されない、アドルノ的な否定弁証法の方が私にはぴんと来る。ただ否定弁証法というのも気が差すし、私の意に合っている気もせず、何か言うとするれば「媒介」ということ。直接的なものは何一つ無い、すべては媒介されている（だから変容していくし、変容するべきだ）といったことがヘーゲルの発想の根本だと思う。その発想を一つ一つの素材に合わせて明らかにしていくことができれば、それが現場の実践ということにも、多分つながっていくと思う。それは方法論の問題でもあるが、素材の問題、素材とか人間の関係性などの関わりの問題だと思っている。それをどのようにほぐして伝えていくのか。ヘーゲルの方法論を代弁するとか全的に実現するとかいうつもりは私にはない。カントでも出来るのではないかな？

寺田：

カントにも世界市民の哲学という構想があり、これは臨床哲学のことだと思っている。スピリットの部分ではそういえると思うが、個々の発想などをどう活かすかとなると私はよくわからない部分がある。

中岡：

寺田さんは慎重なところがおありだと思うし、気持ちはよく分かるが、取えてやってみるとそれがもう一歩先につながっているのではないかなと思う。

村上：

カントはすごい使えると思う。私はドイツ語はそれほどできないし、詳しいわけではないが、かなり使えると思う。自閉症のことをやったときにはカテゴリーの原則論を使ったり、看護研究のインタビューをやったときは、皆さん反省的判断力を使っているし、その問題に直に関わってくる。ここのパーツはすごい使えると思うが。

寺田：

たしかに、反省的判断力はそうだと思う。臨床的判断力は反省的判断力のことだと・・・

村上：

それ以外の何ものでもないですよ。

寺田：

それが実際どういう風にはたらくのかとか、そういうことを考えるとなかなか難しい。

村上：

まさにそこでカントのテキスト解釈ではない仕方を読む材料があると思う。

(編集：桑原英之・大北全俊)

配布資料 1

中岡成文『試練と成熟——自己変容の哲学——』書評会資料

村上靖彦（人間科学研究科）

1. 本書の書かれ方

● サイケデリックに多様な例

第1章 (pp. 24-56) に登場する例を並べてみると…

君子豹変、無事これ名馬、スポーツ選手の鍛錬、ドイツの小学校に通う先生のお子さん、アリストテレスの不動の一者と変化、目的論、がんの化学療法、下半身麻痺のリハビリ、中岡先生自身の老い、伊勢物語、カフカの『変身』、中岡先生のお父さんの看取り、がんで死んだ同僚の子ども、父との関係、ある映画監督の注文の受注、レヴィナス、友達を傷つけた経験、傷病兵、障害者、他者としてのパソコン、他者としての自分の容姿、離人症、ドッペルゲンガー、デリダ&サール論争、ニュッサのグレゴリオス、木っ端仏、ニーチェの「生成の無垢」

本書は、「具体例から思考する」という主張 (13-14) とは逆に、おそらく非常に抽象的に構想されている。かつ、事例の連想は、(具体的だが) 著者の個人的な連想の動きによるので読者にはロジックが見えにくい。この高度な抽象性と、具体的かつ私秘的な連想との両立が構成の仕組み。

:なので事例に沈潜するのではなく、少し距離を置いて眺めたほうがよくわかる: 複雑性の縮減 (180-181)

● 本書の作られ方: 経験 ==> 抽象 ==> 事例

- 1) 経験をたたき台にいったん消化した上で、非常に抽象的なシェーマを作成
- 2) このシェーマに当てはまる事例を(私秘的な連想に従って) 探し出す。

(pp. 11-12 で「出来合いの哲学」を持ち込むか、現場から「ボトムアップ」するかという、方法の問いが問われている。本書は忠実にこの両者のバランスを取ろうとしているが、具体と抽象の振幅が非常に大きい。)

● ヘーゲルというモデル

『精神現象学』の圧倒的な豊かさと多様性を統御するのは、一方においては精神が「絶対知」にまで発展するという、今となっては疑わしいロゴス中心主義的御構造化であるが、他方においてその構造さえ自ら掘り崩していく生き活きとして強靱な現実感覚でもある。」(5)

: 本書は同じ作り方をしているように見える。

● 事例 case と例 example

一見すると、事例の多くは「いくつか例をあげてみよう」(24) という「例 examples」であり、「ケース」という言葉は使われるものの(例えば 161)、分析の対象としての「事例 cases」ではないようにもみえる。

しかしこれは見せかけである。

「私は、「何でもいいんですけど……」という前置きで語られる、凡百の実例からたまたま拾い出された実例を「事例」とは認めていない。事例は主体が任意に切り取る(能動)ものではなく、むしろ事例が私を選ぶ(私は受動)とさえ考えている。もっと慎重な表現に頼れば、私にとって特権的と感じられる仕方では私は事例に出会い、長年かけてそれを「持ちこたえ」、そのさまざまな意味合いのひだを少しずつ悟りつつ、それが他ならぬ私の事例であることを実証するのだ。」(158)

: ここでの「事例」は case の方である。事例が「長年かけてそれを「もちこたえ」ることで、抽象化され、本書執筆のときには事例自体も抽象化され要約されてエッセンスだけ提示されるので例 example のような見せかけを取る。

つまり事例をダイレクトに分析して提示するというとは異なる仕方では抽象されて思考されている。

● 宮沢賢治『セロ弾きゴーシュ』の分析(120-122)。

本書は長文の引用をしていない…

ゴーシュは思わず足を上げて窓をぱっとけりました。ガラスは二三枚物すごい音して碎け窓

はわくのまま外へ落ちました。そのがらんとした窓のあとをかつこうが矢のように外へ飛びだしました。そしてもうどこまでもどこまでもまっすぐに飛んで行ってとうとう見えなくなってしまいました。ゴーシュはしばらく呆れたように外を見ていましたが、そのまま倒れるように室のすみへころがって睡ってしまいました。

次の晩もゴーシュは夜中すぎまでセロを弾いてつかれて水を一杯のんでいきますと、また扉をこつこつ叩くものがあります。

[...] ゴーシュはその〔狸の子の〕顔を見て思わず吹き出そうとしましたが、まだ無理に恐い顔をして、[...]。(宮沢賢治『セロ弾きゴーシュ』青空文庫から)

- ・なぜゴーシュは水を飲んでから練習を始めるのか。なぜねずみのときは飲まないのか。そしてなぜ最後の場面で水を飲むのか。
 - 練習し終わると「眠る」。眠りとは？水を飲むこととの関係は？
- ・なぜゴーシュではなく猫とかつこうが壁やガラスにぶつかるのか？
 - 境界線の問題が強調される。
 - ◇ 猫を閉じ込めようと部屋の鍵を締め。かつこうを逃がすときに窓が壊れ、
 - ◇ チェロの胴のなかにねずみが入る。
 - 3つの例は異なる空間構成、境界の構成
- ・だんだん笑いが大きくなる：笑いと主体変容の関係
- ・「こらえ切れ」ない、「切ない」とは？
 - ねずみの母親はなぜ「こらえ切れなく」なる？
 - 最後の場面で猫が「切ない」というのは？(猫に練習を聴かせる場面ではこの言葉は使われない)
 - ◇ 動物たちはゴーシュにおける「何か」ががまんできない。(自己の底の「もの」？)
- ・ゴーシュは動物との出会いを通して自分が下手だと気づいていくとともに、最後に、下手なチェロが動物たちにとって治癒的な効果を持っていたことを知らされる(ゴーシュが変容する前から治癒的だったのであり、かつ動物も治癒という形で変容する)。この両義性は何を意味するのか。
- ・ディテール、ノイズのなかに構造は隠れている。
(ミニマムな水準の分析を通して、個人の心理を超えた水準の大きな流れが見える)

2. 境界論として

● 本書の構成

- 核となる装置:二項対立をいったん立てて、その境界を動揺させる:モノ・人、個人・社会(ヘーゲルの正反合に代わる本書の装置)

- 価値付け(よいわるい、目的、偶然と必然、などの)相対化(第1章)
- 何が変容?(第2章) ==>自己とXとの関係が変容
 - ◇ 人間関係(個別)
 - ◇ 社会制度との関係
 - ◇ 自然(もの)との関係
 - ◇ 自己との関係(個別・人)
 - ◇ 意味との関係(前の4つの関係の総合?)

意味関係性とは?(人間関係も、社会との関係、自然との関係、自己との関係はすべて言語を媒介とするのだから、すべて意味との関係でもある?)

関係こそが変化する=>1)境界の問題が重要、2)自己言及的に自己が定義される
変容主体論の5つの関係が、どのような「構造で」組み合わせるのか?

- どう変容?(第3章)
 - 境界をまたぐ2項(鏡像)間の緊張(児童虐待)
 - 規範が自己組織化するなかで規範自身が動揺(パラダイム論)
 - 境界線そのものの気持ち悪さ、動揺(クリステヴァ)
 - 無関係な外部との応答(バルト)
- 何が変容させる?(第4章)
 - ◇ (中動相) ——
 - 1) 相互に影響するという意味。能動するものが被ること。主客反転。
==>これも境界の問題
 - 2) 非人称的な主語(第6章の「触媒」に対応?)
 - 外部の側が前景に立って、自己が消える?
 - 3) 「自動詞」の「目的語」としての「もの」(154-155)

→ 自己の底の「もの」と関わりながら「変容する」

◇ 2と3は対になる？

● これら3つの中動相のあいだの関係は？

→ 変容と言葉（第5章）??

◇ 世界（変容）は言語で分節されている

◇ 人間が言語を使って規定する

→ 変容と援助（第6章）

◇ 掌握、演技、脱掌握（当事者の視点）

● 現実（社会・もの）との関係で行為主体をどのように組み立てるか

◇ 良い顧慮と悪い顧慮（援助者の視点）

● 相互性、触媒（第4章の「中動相」の議論を受ける？）

◇ 老いと弱さと折り返いをつける。（第4章の自己の底の「もの」？）

● 自分自身の変化のなかでいかにして主体であるか。

3. 質問

・現場とは何か。事例とは何か。

・「もの」とは何か。

→ シェリングの自然（初期ハーバーマス）？、

→ 自己の底の自然？古い？

・境界とは。

→ 境界のゆらぎ

→ 境界を挟む二項の間の緊張、相互影響、反転

→ 主体の消失（境界も消失？）

→ 主体のなかの外部としての「古い」という「もの」（境界線の位置変更？）

・ドイツ観念論は「臨床哲学」のなかでどのように生かされるのか。

配布資料 2

第 2 9 回臨床哲学研究会「試練と成熟－自己変容の哲学」合評会

2012.7.8

臨床哲学博士前期課程

文元基宝

1. はじめに（読者との相互作用）

本書は読者としての相互作用を期待しており、著者自身も「書きながら」自己変容を実践している。「自己変容の哲学」は臨床哲学運動と連動しているからである。中岡先生は臨床哲学運動を展開していくなかで、さまざまなフィールドを経験し、多くの人と出会った。この運動が先生を「自己変容の哲学」に向かわせた。書齋でひっそりと営まれる哲学からの転回。換言すると、「私と他者（世界）」が関係する「日常」へと哲学を転回し、そして実践しつつけている。

「自己変容の哲学」は、中岡先生にとって、「生きることそのもの」、「考えることそのもの」、「書くことそのもの」である。

本書はその実践である。だから著者は、読者との相互作用を期待している。両者の変容が生じることを期待している。

私は著者のその期待に応答したい。私の変容を発表することで、本書を批評する。

2. 批評する私の観点

- i) 臨床哲学金曜 6 限授業「安楽班」に参加。歯科医療の思想に疑問（医師患者関係につながる）。

↓ ↑

- ii) 西川さん（大阪大学コミュニケーションデザインセンター）との付き合い（医療ミーティング等）。

↓ ↑

- iii) 臨床哲学大学院在籍「自己変容の哲学（授業）」受講。「ヘーゲル哲学と臨床哲学」読書会。

↓ ↑

- iv) 臨床哲学合評会「自己変容の哲学（臨床哲学）」

3. 苦痛

i) 文献研究 (論文作成演習)

ii) 中之島哲学コレージュ「人が病み、治るとはどういうことかーホメオパシーによる生命観」

- ・ 専門知の閉鎖性
- ・ 哲学への幻想
- ・ 非専門家への態度

4. 今後考え、実践すること

i) 臨床哲学の現場、媒介する知

ii) 対話

配布資料 3

田中俊英 (NPO 法人淡路プラッツ 代表)

ひきこもり・ニート / スモールステップスケール ver.2.0 (©2012 NPO 法人 淡路プラッツ)						
支援のステップ	本人のステップ		スモールステップの指標			
	状態	スモールステップのタイプ	家族	外出	支援施設 / キーパーソン	就労 / 就学
A. アウトリーチ支援	1. ひきこもり	① 親子間断絶	-	-	-	-
		② 外出不可	○	-	-	-
		③ 外出可	○	○	-	-
B. 生活支援	2. ニート	④ a 心理面談 / コミュニケーション	○	○	★	-
		④ b 心理面談 / 生活訓練	○	○	○	-
		④ c 心理面談 / レクリエーション	○	○	○	-
C. 就労支援		⑤ 就労面談タイプ	○	○	○	-
		⑥ 短期就労実習タイプ	○	○	○	△
		⑦ 長期就労実習タイプ	○	○	○	△
		⑧ 短期アルバイト	○	○	○	○
		⑨ 長期アルバイト	○	○	○	◎-
		⑩ 正社員	○	○	○	◎

臨床哲学研究会の記録

《研究会》

第1回 (1995.10.25)

鷺田清一 (大阪大学教授・倫理学): 《苦しむ者》(homo patiens) としての人間

第2回 (1995.11.30)

中岡成文 (大阪大学教授・倫理学): 臨床哲学はどのようなフィールドで働けるか

入江幸男 (大阪大学助教授・哲学): ボランティア・ネットワークと新しい〈人権〉概念の可能性

第3回 (1996.4.25)

フリー・ディスカッション

第4回 (1996.5.17)

川本隆史 (跡見学園女子大学教授・倫理学): 関東大震災と日本の倫理学 四つの症例研究

第5回 (1996.5.30)

池川清子 (北海道医療大学教授・看護学): 看護 生きられる世界からの挑戦

第6回 (1996.6.20)

堀一人 (大阪府立刀根山高校教諭): 「おかわりクラブ」の実験から職業選択から自己実現への道筋

第7回 (1996.9.26)

鷺田清一・中岡成文: 哲学臨床の可能性

第8回 (1996.10.17)

小松和彦 (大阪大学教授・文化人類学): 「癒し」の民俗学的研究

第9回 (1997.1.23)

荒木浩 (大阪大学助教授・国文学): 「心」の分節 中世日本文学における〈書くこと〉と〈癒し〉

第10回 (1997.7.3)

鷺田清一: 臨床哲学事始め

山口修 (大阪大学教授・音楽学): 音と身

第11回 (1997.9.25) 「看護の現場から」

伊藤悠子 (芦原病院看護婦):

Feverphobia の克服に向けて —Nightingale 看護論に依拠した小児科外来における実践から

西川勝 (PL 病院看護師): 臨床看護の現場から

第12回 (1997.11.27)

小林愛 (奈良市社会福祉協議会・音楽療法推進室): 音楽療法をめぐる

第 13 回 (1998.7.2)

パネルディスカッション「学校を考える：『不登校』という現象を通して」

提題者：栗田隆子（臨床哲学・博士前期課程）：不登校を語ること——不登校の「私」性

寺田俊郎（臨床哲学・博士前期課程）：誰が「なぜ学校に来るのか？」に答えられるか

畑英里（臨床哲学・研究生）：「学校」という踏み絵

第 14 回 (1998.9.24)

山田 潤（大阪府立今宮工業高校定時制教諭）：

子どもの現在 学校の現在——増え続ける不登校の問いかけもの

第 15 回 (1998.12.12)

パネルディスカッション「学校の現在と不在 哲学の現場から〈不登校〉現象を考える」

提題者：栗田隆子（臨床哲学・博士前期課程）

寺田俊郎（臨床哲学・博士前期課程）

畑英里（臨床哲学・研究生）

第 16 回 (1999.4.17)

浜田寿美男（花園大学教授・発達心理学）：生きるかたちを伝える場としての学校

第 17 回 (2000.2.19)「哲学教育の可能性と不可能性 高校の授業から」

堀一人（刀根山高校教員）

大塚賢司（同志社高校教員）

第 18 回 (2000.7.1)

中島義道（電気通信大学教授）：哲学の教育 対話のある社会へ

第 19 回 (2001.7.14)

西村ユミ（日本赤十字看護大学）：臨床のいとなみへのまなざし

武田保江（臨床哲学・博士課程修了）：「死体と出会った」エピソードをもとに

第 20 回 (2009.12.9)「教材から哲学と教育を考える」

本間直樹（大阪大学 / 臨床哲学）：きく、はなす、かんがえる：西宮市香櫨園小学校の子どもたちとともに

武田朋士（播磨学園）：少年院における対話ワークショップの試み

菊地建至（関西大学非常勤講師）：大学の哲学・倫理学の「教材」の多様さと共通性：「教職」科目を中心に

第 21 回 (2010.2.20) 第 3 回哲学教育合同研究会「教育」

山田圭一（中央学院大学非常勤講師）、土屋陽介（日本大学）、村瀬智之（千葉大学）：

きく、はなす、かんがえる：西宮市香櫨園小学校の子どもたちとともに

豊田光世（東京工業大学）：「こどもの哲学と環境倫理教育」

第 22 回 (2010.7.24) 「ネオ・ソクラテイク・ダイローグの起源と実践」

寺田俊郎 (上智大学) : NSD の起源—ソクラテスでもネルソンでもなく」

堀江剛 (広島大学) : NSD の『現場反省的』活用を考える : 国際共同研究プロジェクト「遺伝対話」の経験から

會澤久仁子 (熊本大学) : NSD による医療の原則と価値の相互理解

本間直樹 (大阪大学) : 対話進行役養成における NSD の効能

第 23 回 (2010.7.24) 「マイナスからの哲学・倫理学教育」

菊地建至 (関西大学ほか非常勤講師) :

「日常を哲学すること」をはじめめる・つづけるきっかけになる映像活用授業—実演を中心に

田村公江 (龍谷大学) : 大学生への学習の支援のあり方とその困難—専任教員としての経験から

第 24 回 (2011.4.9) 「『ドキュメント臨床哲学』合評会 臨床哲学のこれまでとこれから」

評者 : 奥田太郎 (南山大学 准教授)

菊地建至 (関西大学 非常勤講師)

三浦隆宏 (摂南大学 非常勤講師)

森本誠一 (大阪大学大学院文学研究科 院生)

司会 : 浜渦辰二 (大阪大学大学院文学研究科 教授)

個人発表 :

大北全俊 (大阪大学大学院文学研究科 助教) : HIV 感染症をめぐる臨床哲学的考察

第 25 回 (2011.7.9) シンポジウム「高校での臨床哲学の試み—過去・現在・未来—」

會澤久仁子 (熊本大学 COE リサーチ・アソシエイト)

紀平知樹 (兵庫医療大学 准教授)

藤本啓子 (須磨友が丘高校 非常勤講師)

中川雅道 / 洛星高校プロジェクト

報告 : 榎本直樹 (大阪大学 非常勤職員)

司会 : 本間直樹 (大阪大学 准教授)

個人発表

中西チヨキ (大阪大学 博士課程後期) : 病と看護と語ること聴くこと

第 26 回 (2011.10.22)

辻明典 (大阪大学大学院文学研究科 院生) ・本間直樹 (大阪大学大学院文学研究科 准教授) :

南相馬と臨床哲学

東暁雄 (大阪大学大学院文学研究科 院生) : 手続的正義と規範としての法

森本誠一 (大阪大学大学院文学研究科 院生) :

市民参加型社会へ向けた公衆関与のあり方について—英国ピーコンズ・プロジェクトの取り組みを手がかりに

第 27 回 (2012.1.14) : シンポジウム「高齢社会におけるケアを考える」

浜渦辰二 (大阪大学大学院文学研究科 教授)

藤本啓子 (患者のウェル・リビングを考える会 代表)

林道也 (<ケア> を考える会代表)

第 28 回 (2012.4.8)

正置友子 (大阪大学大学院文学研究科博士課程後期) : 子どもたちと絵本の扉をひらく

栗田隆子 (ライター) : 怒りと呪いの共同体—女の貧困を考える

西川勝 (大阪大学 CSCD 特任教授) : 貝原益軒『養生訓』から考える

第 29 回 (2012.7.8) : 合評会: 中岡成文『試練と成熟—自己変容の哲学—』(大阪大学出版会、2012)

評者: 村上靖彦 (大阪大学大学院人間科学研究科 准教授)

田中俊英 (NPO 法人淡路プラッツ代表)

文元基宝 (大阪大学大学院文学研究科 博士課程前期)

個人発表

紀平知樹 (兵庫医療大学共通教育センター准教授) : 待機する社会としての定常型社会

第 30 回 (2012.10.21)

個人発表

徐静文 (大阪大学 博士後期課程) : 中国におけるターミナルケアの歴史と現在

シンポジウム

山崎竜二 ((株) 国際電気通信基礎技術 研究所研究員)

遠隔操作型ロボットを介したコミュニケーションの可能性—石川県宮竹小学校の授業を通して考える—

《公開シンポジウム》

第 1 回 (1996.12.13) 「哲学における〈現場〉」

熊野純彦 (東北大学助教授・倫理学) : 死と所有をめぐって〈臨床哲学〉への途上で

古東哲明 (広島大学教授・哲学) : 臨床の現場—内と外との交差点

池田清彦 (山梨大学教授・生物学) : おまえのやっているのは哲学だ / おまえには哲学がない

第 2 回 (1997.2.21) 「ケアの哲学的問題」

川本隆史 (東北大学教授・倫理学) : 生きにくさのケア—フェミニストセラピーを手がかりに

清水哲郎 (東北大学教授・哲学) : 緩和医療の現場—QOL と方針決定のプロセス

コメンテーター: 中野敏男 (東京外国語大学教授・社会学)

第 3 回 (1998.2.20)

第一部 テーマ「女性におけるセルフをめぐって」

北川東子 (東京大学) : 孤立コンプレックス

吉澤夏子 (日本女子大学) : 親密な関係性

コメンテーター：藤野寛（高崎経済大学）

コーディネーター：霜田求（大阪大学）

第二部 テーマ「国際結婚」

山口一郎（東洋大学）：ドイツと日本のあいだで日常としての文化差

嘉本伊都子（国際日本文化研究センター）：

国際結婚とネーション・ビルディング

コメンテーター：浜野研三（名古屋工業大学）

コメンテーター：熊野純彦（東北大学）

コーディネーター：田中朋弘（琉球大学）

『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。また、2012年度より年2回（9月末と3月末）発行する。

・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（新しい研究成果の発表、総説論文の二種）
2. 活動報告（活動をベースとした論文に代わる形式での研究報告）
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）

* 字数はいずれも16000字程度とする。

* 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月末発行のものは7月末日、3月末発行のものは1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2012年4月1日より施行する。

執筆者（執筆順。所属等は執筆時のものである）

浜渦 辰二（大阪大学大学院文学研究科 教授）

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

武 彦（北京大学 哲学系科学と社会研究センター）

『臨床哲学』14-1

2012年10月31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