

ISSN 1349-9904

臨床哲学

Clinical Philosophy

15-1

『臨床哲学』第15-1号(2013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15－1号 目次

〈論文〉

- 医学の目指すものと臨床知の本質
——医学理論の人間学による基礎づけに向けて・・・・・・・・・・西村 敏樹 2
- グローバルな時代における環境教育
——ローカルな問題からグローバルなつながりへ・・・・・・・・・・森本 誠一 21
- 日本人と中国人の死生観を読み解く
——文化の違いに基づき、実践調査を参考に・・・・・・・・・・徐 静文 35
- The Sound of Pain: Embodied Subjectivity and Onomatopoeic Expressions in Japanese
・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ Minae Inahara 55

〈翻訳〉

- 統合されたグローバル生命倫理の1926年における初期の根源
——フリッツ・ヤールによる元来の生命倫理の定義と構想
・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ハンス・マルティン・ザス（加藤 穰 訳） 70

〈講演録〉

- 話す、自分を見せる、変わる
——対話から場を考える・・・・・・・・・・・・・・・・・・本間 直樹 86
- Clinical Philosophy Program in Osaka University
—— Its History, Educational Program and Key Notions for the Practice
・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ Naoki Homma 95
- 臨床哲学研究会記録・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 103
- 『臨床哲学』投稿規定・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 108
- 執筆者一覧・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 110

医学の目指すものと臨床知の本質

——医学理論の人間学による基礎づけに向けて

西村敏樹

はじめに

「臨床医学の対象とすべきは、病気ではなしに、病人である（“Mit Kranken, nicht mit Krankheiten, hat es die Klinik zu tun”）」とは、オーストリアの内科医ノートナゲール（Hermann Nothnagel, 1841～1905）による1882年におけるヴィーン大学教授就任時の言葉である。彼が若き日に学んだ19世紀後半のドイツ医学は、病人から科学的に病気を抽出することによって、病気の治療法の発見への道筋を形成していったが、臨床医のまなざしは、次第に個別的・具体的な病人から、普遍的・抽象的な病気へと重心移動していったのであり、彼の炯眼には、病人と病気との乖離という現代医学の問題点が早くも察知されていたものと思われる¹。

本稿の目的は、この現代医学の課題を解決することを念頭に、「医学の対象とすべきは、病人の抱える、痛み苦しむ〈悩み（suffering）〉である」とする認識を中心にすえた医学理論を構築することにある。

この認識はすでに、ヒポクラテス（Hippokrates, B.C.460～?）に見出されるものだが、現代医学におけるその再発見と理論的発展の過程を、医学者の沖中重雄（1902～1992）にその端緒を認め、川喜田愛郎（1909～1996）、土居健郎（1920～2009）、エリック・キャッセル（Eric J. Cassell, 1928～）らの業績に跡づけ、それらから「医学とは、〈わづらう（suffering）〉人を見立て癒す、倫理的・技術的な営みである」とする医学理論を抽出する。

つぎにこの医学理論と、哲学者のポール・リクール（Paul Ricoeur, 1913～2005）の〈行為し受苦する人間 l'homme agissant et souffrant の自己了解〉を主題とする哲学的人間学（anthropologie philosophique）との対話により、人間学的に基礎づけられた、より堅牢な医学理論の構築を図る。

1. 医学の目指すもの

沖中重雄は、「内科臨床と剖検による批判」²と題する最終講義において、患者に生前になされた臨床診断と死後の病理解剖の所見とを詳細に比較検討し、誤診率が14.2%であったことを示し、臨床の経験を診断と治療に役立つものにするためには、科学的検証の批判を経ることが重要であるとの、Evidence-based Medicineの先駆的視点をのべ、しかし、科学的方法をもってしても、医学には本質的に不確実性が存することへの謙虚な認識が必要であることを説き、つぎのような言葉で結んだ。

最後に一言、学生諸君に、申し上げておきたい言葉がございます。これは私自身が作ったものではありませんが、私がこれは非常にいい言葉だと思って、何かのときにメモしておいた先覚者の言われた言葉だと思います。…それは「書かれた医学は過去の医学であり、目前に悩む患者の中に明日の医学の教科書の中身がある、というのです。…少しオーバーな言い方かもしれませんが、しかし、私はそういうことを諸君に述べまして、この私の最後の、820回目の講義を終わりたいと思います。

沖中は、医学が「目前に悩む患者」から学びつつ前進していくものであることを伝え、また、この医学の基本理念ともいべき言葉を、先覚者から受け継ぎ、そして次世代に引き継ぐという、継承のスタイルをも意図して提示しているように思われる。

その翌年、川喜田愛郎は、沖中との対談³において、「医学の最終目的が疾病、病人を治療し、疾病から予防することにある」ことを確認し、「医学がそこに始まって、またそこに終わるのは臨床医学である」とし、自らの専門であるウイルス学を含め「基礎医学という学問は、普通に言われている意味では存在しない」、つまりそれは単なるヒトの生物学ではなく、先の医学の最終目的に連なるべきものであるとした。

以後、川喜田は、沖中のいう「目前に悩む患者」を中心にすえた医学理念を継承し、基礎医学の知見をも包摂した医学の体系化の作業へと向かった。その試みはまず、『病気とはなにか—医学序説』⁴に結実し、歴史的・実証的研究としての『近代医学の史的基盤』⁵を経て、『医学概論』⁶、そして『医学への招待—生命・病気・医療』⁷へと発展的に展開されていった。

川喜田は医学史を遡及し、「目前に悩む患者」を中心にすえた医学の祖形を、ヒポクラ

テスに見いだす。古代ギリシャは、他の文明より早い段階で、呪術的・宗教的要素から決別し、合理的・経験的な医学を育み、ヒポクラテスはそれをすでに古き良き伝統として継承する立場にあった。「古い医術について」という論文は、自己の立場の正当性を、当時新興しつつあった恣意的・思弁的原理を立て病気を説明しようとする流派に対し論述したものである。彼は、^{テクネー} 医術が人の病気というきわめて重大な実践にかかわる技術であり、^{パテーマ} 実地にその真偽をためすことができるのであり、病気に由来するいろいろな悩みは万人が経験するものであるから、その成り立ちの原因や進行のしくみは誰にもわかり、納得のできるものでなければならず、ゆえに思弁的原理を設定することは不要であるとした。この^{パテーマ} 悩みの言及されている箇所を川喜田はつぎのように訳出する⁸。

^{テクネー} この技術〔医術〕を論ずるに当って人は、人々の身近に心得ていることがらについて語らなければならない。なぜならば、彼の扱う対象は、ほかでもないそれらの人々が病み、また苦しんでいるところの悩み（περι τῶν παθημάτων）以外の何ものでもないからである。

この ^{παθήματα} という言葉は、Adams 訳、Littré 訳、小川訳ではそれぞれ diseases、maladies、病気⁹ と訳されているが、Jones 訳では sufferings と訳されており¹⁰、ヒポクラテスがストレートに病気と言うときには、慣用通りに νοῦσος（νόσος）という言葉を用いていることを指摘し、川喜田もまたこれを悩みと解釈する。医師の診る対象を、単に病[・]気とするか、病[・]み苦しむ[・]悩[・]みとするかによって、医学の目指すところは本質的に大きく異なってくることに注意を促す。

ヒポクラテスは、^{パテーマ} 悩みに対し、環境の諸条件を整え、温和な手当てによってその自然治癒力を助長することを治療の本旨とし、病因や病態についても、誰にでもわかり納得できる言葉で語り、「人への愛の存するところには、またいつも^{テクネー} 学術への愛がある」¹¹ との言葉を彫琢した。川喜田は、このヒポクラテスにおいて、倫理と術と学とが融合すべき医学が一応の完成をみたとする¹²。

その学統を受け継ぎ、さらに 17 世紀ヨーロッパに成立した近代科学の成果を受け継ぐ現代医学の目指すべきすがたを、つぎのように定式化する¹³。

経験的事実としては、それ〔病気〕は何よりもまず人の悩み（suffering）の 1 つ、

仏教的な用語をかりて言えば、苦の世界の中の病苦である。ところでそれが人の悩みであるからには、たとえば一家の生計を担う責任をもった結核症患者の悩みは、単に結核菌感染に由来する身体的な苦痛^{ソマティック}だけではなく、それをめぐるその人の生活史と存在の全体にかかわっている。ひっくるめてその悩みをカヴァーし、それを除くために適切な助力を提供することこそ、医療という技術の究極的に目指すところである。

すなわち、患者にとって病とは、生物学的現象 (biological phenomenon) であるだけでなく、その個人にとって軽重さまざまな意味^{意味}をもった生活史的 (biographical) なできごとであり、また死の不安感や生の無意味感といった人間存在全体にかかわる人間学的 (anthropological) なできごとである¹⁴ ため、医学の目標は、この3つの次元にまたがる〈わずらい (suffering)〉を癒すことにある。

ここで川喜田のいう人間学とは、「人間とは何かという誰にもにわかには答えられない問い^{アントロポロジー}」¹⁵ を扱う学問であり、「医学という人間学の一つの局面が、医学者だけのものであることはできないし、また、あってはならない」¹⁶ という。そして人間とは、死すべき運命を知っている存在、生の意味を問う存在、社会の中で善くも悪しくも生きる自由を得た存在であり、これを人間の「メタ自然」¹⁷ 性と呼ぶ。

川喜田が患者の悩み (suffering) について「今ではやや古めかしい言葉になったが、それを患い (わずらい) というのではないか」¹⁸ と指摘しているように、古来日本人は、〈わずらう〉という言葉に、精神的に苦しむという意味での患いわずらう (煩う) ことと、病むという意味でのわずらう (患う) こととの双方の意味を含ませてきた。同様に英語・仏語・独語の suffer・souffer・leiden という語にも、双方の意味が含まれている。本稿では、思わぬ病気を患うことと、その病の経験によって悩み煩うことの総体を、〈わずらい〉あるいは〈わずらう〉と表記することとする。

この〈わずらい〉に対し、呪術的・宗教的医学では、呪術・悪霊・タブーの侵犯・神への反抗などにより説明し、対抗呪術・祓魔術・懺悔などにより対処してきた^{19,20,21}。また、非宗教的・体系的・非近代医学的という性格でまとめられる諸文化の伝統医学や民間療法も、〈わずらう〉人の癒しに重要な役割を担ってきた^{22,23,24,25}。これに対し現代医学は、治療に結びつき得る科学的な説明と治療法を提供することによって、典型的には「病原菌による感染症」という科学的説明と、完治を期待できる「抗生剤の治療」とによって、〈わずらい〉の原因そのものを解消することに成功してきた。しかし、現代医学は、疾患の病

態を科学的に説明することはできても、ではなぜ私が今ここでこの病を得たのか、という問いへの答えの用意はなく、それはただ不条理としか言いようのない事態としてある。精神科医の中井久夫（1934～）の「神の行方がはっきりしない今、医師は納得して病気になる、納得して死を迎えるための助け手であることを求められている」²⁶ との言葉は、川喜田のいう死の不安や生の虚無といった人間学的〈わずらい〉に対する医師の役割への期待について述べているのである。

米国の生命・医療倫理専門のシンクタンクであるヘイスティングス・センターでは、1979年に suffering に関する学際的研究プロジェクトが生まれ、その研究成果のひとつとして、内科医エリック・キャッセルが、論文「〈わずらい〉の本質と医学の目指すもの」²⁷ を発表した。

その中でキャッセルは、〈わずらい〉を和らげるという医師の職責は古代にまで遡りうるのに、現代の医学教育・研究・診療において系統立てて省みられないことを指摘した。

そして、同名の著書『〈わずらい〉の本質と医学の目指すもの』では、同じ症状を呈する疾患によっても、どのように〈わずらう〉かは、個々の人格（person）によって異なるため、医学の課題は、19世紀と20世紀がおもに身体とは何かにあったように、21世紀のそれは人格とは何かにあるとし、〈わずらい〉との連関においてその解明に向けて考究し、〈わずらい〉をつぎのように定義している²⁸。

〈わずらい〉とは、急性の疼痛や呼吸苦といった身体症状の出現とともにしばしば引き起こされるものだが、身体的な次元を超え出たレベルの事態であるといえる。高度に一般化すれば、〈わずらい〉とは、人格の統一性が脅威にさらされるようなできごとに伴う深い苦悩の状態と定義されうる。

このように、医学の目指すものは〈わずらう〉人を癒すことにあり、そのためには疾患に対する治療とともに、病の経験に対する精神療法が求められている。

土居健郎が、1950年に内科から精神科に転じ、精神療法の実践とその学問的根拠となる人間理解の方法を探究していった²⁹ 背景には、内科的治療にも精神療法の意識的な施行が必要であるとする問題意識があった³⁰。土居が、キャッセルの『癒し人のわざー医師患者関係への新しい接近法』³¹ をいち早く日本に紹介したことは、その生涯の問題関心の所在からして必然的であったと言える。

土居は「治療学序論」において、「精神療法的関係は、このような症状の蔭に隠れて悩んでいるはずの当の本人に眼を留め、その本人に語りかけることができ初めて成立することができる」（傍点は引用者による）³²とし、キャッセルの立論にふれて次のように述べている³³。

治療者が病気をなおすのではなく、病人をなおすという立場に立つ時は、たとい身体病を対象とする場合も、そこには狭義の精神療法的過程が含まれることになる。たとえばエリック・キャッセルという内科医は、身体的苦痛とは別にそれに随伴して起こる精神的苦しみも医療の対象であると主張する。病気ゆえに自分の身体をままならぬ異物のように感じ、果ては身体の中で起きていることに恐怖を抱く場合、また病気ゆえに人間関係が分断され、それに歪みを来たす場合など、これらすべては病人の精神的苦しみに数えられる。ところでキャッセルは、医者はずべからくこれらの点に注意し、単に症状についての訴えをきくだけではなく、それが患者の生活にとってどういう意味があるかを探りだし、それに対処すべく必要な情報を患者に提供せねばならぬというのだが、ここまでくればこれはもう立派な精神療法といわねばならぬのである。（キャッセルは「癒し」という古い言葉をもって説明している。）

ここに〈わずらう〉人を癒すという医学の目標を念頭においた、身体医学と精神医学とに共通する精神療法の在り方が定式化されている。

また土居は、『方法としての面接』で提示した「患者の話を、あたかもストーリーを読むごとく聞かねばならぬ」³⁴、「ストーリーが読めないと、見立ては立たない」³⁵という Narrative-based Medicine の先駆的視点を敷衍して、「治療学序論」で精神療法の目的をつぎのように定義づける³⁶。

精神療法の成否は、結局のところ患者が治療者の協力のもとに、自分の現状についてパースペクティブを持つことができるか否かにかかっている。このことは言い換えれば、患者がそこで真の意味で主人公であるストーリーを紡ぎ出すことであるといってよいであろう。実際、精神的な意味で病んでいるということは自らのストーリーを見失っているというふうに言い換えられる。そのように考えると精神療法の目的は見失われているストーリーを回復するということであると定義することができる。

このように〈わずらう〉人を癒すためには、疾患に対する治療と病の経験に対する精神療法の双方が求められる。そのための診断には、キャッセルが新たな診断概念を定式化しているように³⁷、単に疾患の病態の把握のみならず、生活史的な背景と疾患によるそれへの影響、本人が病に対してどのような感情や考えを抱いているのかといった、〈わずらい〉の生物学的・生活史的・人間学的診断が必要である。土居はこのような包括的診断に〈見立て〉という日本語をあて、それを“clinical judgment”と英訳している³⁸。

一般に「あの医者は見立てがよい」というと、その医者^{バテマ}の診断がたしかなことをさすのであるが、治療も同時に上手であることを暗示している…。…患者の病状を正しく把握し、患者と環境の相互関係を理解し、どの程度まで病気が生活の支障となっているかを読み取り、また患者およびその家族の治療に対する態度ないし期待がどのような性質のものであるかという動機づけについても吟味されねばならない。そこまで理解できれば、当然医者としてその患者のためにどれだけのことができるかということもおのずから明らかとなるであろう³⁹。

以上のように、「医師の扱う対象は、病み苦しむ悩みである」とするヒポクラテスの認識を共有する、沖中・川喜田・土居・キャッセルらの立論から、「医学の目指すものは〈わずらう〉人を見立て癒すことである」とする医学理論を抽出することができる。

2. 臨床知の本質

キャッセルは、この見立て（clinical judgment）について、アリストテレス（Aristoteles、B.C.384～322）の賢慮^{フロネシス}（practical wisdom）の概念と関連づけて、『医師たること一ブライマリケア医学の本質』において、つぎのように述べている⁴⁰。

医学の実践^{プラクティス}というのは、一般に倫理的・技術的営みであるといえる。なぜなら医師が行為するときの眼差しは、その患者にとってのよき生^{エウダイモニア}に向けられているのであって、疾患にだけ向けられているのではないからである。…短期的・長期的視点にたつて、患者にとってもっとも益となることとは何かを念頭に、どのように行動すべきか

を身につけていくこと、つまり臨床知（clinical wisdom）の熟練こそ、臨床医の職能を特徴づけることだからなのである。アリストテレスは 2500 年もまえに、彼の父は医師であったのだが、ある種の意志決定の能力を賢慮^{フロネーシス}と呼んだ。すなわち、その人にとってのよき生を目指して行動するために、分別ある熟慮によって普遍的な知を個別的な人間の課題に適用する能力のことである。

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』において、人生にはもっとも包括的なひとつの最終目標があり、我々の行為のすべてがこの目標の構成要素になっているという⁴¹。その目標は何かといえば、我々の達しうるあらゆる善のうち最上のもの、万人が一致して希求するものであり、それを幸福と呼ぶ。つまり「よく生きていること、よくやっている」ということである⁴²。そして、このよく生きるという最終目的のために、様々な行為の可能性の中から、最適の手段となるものを、分別をもって選ばうと熟慮する能力を賢慮^{フロネーシス}とした⁴³。

キャッセルは、このアリストテレスの賢慮^{フロネーシス}（practical wisdom）に模して、医師が見立てにおいて、目前の〈わずらう〉人にとってのよき生のために、最適の手段となるものを、分別をもって選ばうと熟慮する臨床能力を臨床知（clinical wisdom）と呼び、それは本質的に倫理的・技術的営みであるとしたのである。

一方、川喜田は、医学が他ならぬ人間を相手にする本性上、医師の技術的行動は必然的に一つの間人間関係を形成し、正しい人間関係こそ倫理にほかならず、医学は本質的に倫理的・技術的営みであるとした⁴⁴。それはよく言われる「医師の倫理」ないし徳目の羅列の観のある倫理学の一面である義務論的なそれではなくして、医術そのものが言葉の深い意味での倫理の世界のものと解されるということである。しかし医師もまた、善くも悪くも生きる自由を得た存在であり、医師が悪へと傾かないための自己規制と監視としての義務論的道德の必要性も説いている⁴⁵。

以上のキャッセルと川喜田の立論から、「医学の実践に求められる臨床知は、〈わずらう〉人にとってのよき生を目指すという点と、〈わずらう〉人と医師との正しい人間関係が要請されるという点から、倫理的・技術的な営みである」とする医学理論を抽出することができる。

ここに抽出した医学理論は、〈わずらい〉を鍵語^{キーターム}として、人間とはなにか（川喜田）、人間理解の方法とはなにか（土居）、人格とは何か（キャッセル）という人間学的問いと

もに探求されている。そこにはどのような人間観が共有されているのか、それを人間学的に基礎づけることはできないであろうか。また、その人間学的な基礎づけによって、臨床知の倫理的本質を倫理的に基礎づけられないであろうか。さらに、そのような臨床知に基づく見立ての根拠とは、どこに求められるのであろうか。以下、これらの課題に、ポール・リケールの哲学的人間学との対話を通して取り組むこととする。

3. ポール・リケールの哲学的人間学との対話

リケールの哲学は、そのほとんどの著書が邦訳され、かつ、さまざまな観点から研究がなされているが、本稿の問題関心である、〈わずらう〉人を見立て癒す、倫理的・技術的な医学を、人間学的な基礎づけようとするとき、リケールの〈行為し受苦する人間の自己了解〉を主題とする哲学的人間学から、そしてその観点によりリケール哲学を考究した杉村靖彦（1965～）の『ポール・リケールの思想—意味の探索』⁴⁶から、多くの有益な示唆を得ることができる。

リケールの哲学的人間学は、行為者である人間が、自覚的に自己を反省し始めるのは、自らが犯す罪であれ、他から被る苦であれ、この説明不可能な悪の謎にぶつかった〈受苦（souffrance）〉の経験からであるとし、この不条理な経験^{うめ}の呻きのただ中で、いかに人間は自己を了解することが可能であるかを主題とする^{47,48}。

この哲学的人間学の鍵語である〈受苦^{キーターム}〉を、本稿の鍵語である〈わずらい^{キーターム}〉に相即させるならば、「病の経験という不条理に直面して呻きのただ中にある〈わずらう〉人が、治療者の協力のもとに、いかに自己を了解することが可能であるか」という問いとなる。

これは、「死すべき運命を知っている存在、生の意味を問う存在」（川喜田）である人間が、不条理な病の経験にあって、「自らのストーリーを見失い」ながらも、「治療者の協力のもとに、自分の現状についてパースペクティブを持つことができるか否か」（土居）という、病の経験に対する精神療法の課題を人間学的に定式化したものといえる。

このような医学理論の人間学的な基礎づけに立脚して、以下、彼の哲学的人間学のうえに構想された小倫理学（petite éthique）⁴⁹の議論の筋道を、上述の医学理論の成果と課題との対話とともに辿り、もって医学理論の倫理的基礎づけと見立ての根拠の性格づけを得ようとする。

3. 1. 倫理的目標 (visée éthique)

リクールは、倫理(éthique)という語を、よき生を送りたいという人生全体の目標にあて、道徳(morale)という語は、その目標を規範によって明瞭にすることにあて、倫理をその目的論的観点から性格づけるアリストテレスの伝統と、道徳を規範の義務論的性格から定義するイマニュエル・カント(Immanuel Kant、1724～1804)の伝統とのあいだに、彼の人間学に根差した関係性を確立しようとする⁵⁰。

アリストテレスは、よき生を送りたいという希求は万人にあり、それはすべての行為の目指す最終目標であるとしたが、リクールは、これをよき生を、他者とともに他者のために、正しい諸制度のなかで送りたいという目標へと拡充し、倫理的目標と呼ぶ⁵¹。

この倫理的目標は、〈受苦〉する他者との対面にあって、自然な思いやり(spontanéité bienveillante)としての心づかい(sollicitude)を促がされ、自己から他者へと開かれた次元を獲得するに至る。この儒教の惻隱や仁に通底する事態にあって、リクールは〈受苦〉をつぎのように定義する⁵²。

〈受苦〉とは、単に肉体的な苦痛によってのみ、また心的苦痛によってさえも定義されるものではなく、自己の統一性に対する侵害と感じられるような、行動能力、行動可能性の縮小やさらには廃棄によって定義される。

〈受苦〉と〈わずらい〉の定義において、リクールの「自己の統一性に対する侵害(une atteinte à l'intégrité du soi)」と、キャッセルの上述の「人格の統一性への脅威(a threat to the integrity of the person)」⁵³とは、おそらく深く通底している。

リクールは、私とは、〈受苦〉する他者にとってのかけがえのない存在であり、その意味で心づかいは他者の私自身への信頼に応答するものといえどし、しかしもしこの応答が、多少なりとも自発的でないとしたら、心づかいは味気ない義務へと変わってしまうだろうという。また、〈受苦〉する他者は、単に心づかいを受け取るだけの存在ではなく、彼の弱さそのものにより、私にかけがえのなさや心づかいを与える存在でもあるという⁵⁴。

この議論から照らし出される、医師が〈わずらう〉人との対面にあって、かけがえのない医師としての存在理由を与えられ、自然な思いやりとしての心づかいを促されるという消息に、川喜田のいう、医术が義務論的だけではない、言葉の深い意味での倫理的であることの機微を伺い知ることができる。

3. 2. 道徳的規范 (norme morale)

しかしながらリケールは、義務論的規范もまた必要性があるとし、自らの倫理学にしかるべく位置づける。

カントは『道徳形而上学の基礎づけ』(1785年)⁵⁵において、正しい行為の根拠となる道徳的規范は、万人に当てはめても矛盾が生じないような普遍的なものであり、また、万人がそれを採用することを欲することができるものであるとし、正しい行為とは、そのような規范に従ってのみ行為することであるという。

それが普遍的法則となることを、それによって君が同時に欲しうのような準則に従ってのみ行為しなさい⁵⁶。

リケールは、カントのいう、自ら普遍的規范を定立し、それに従って行為するという、徹底的に純化された意志の在り方を道徳の義務論的考え方の至宝とし、これを^{自律の原則}と呼び、^{よき生を送りたいという倫理的目標の}、道徳の次元における真の応答と位置づける⁵⁷。

また、他者への心づかひの道徳的次元における対応物も、カントの道徳論のなかに探求される。カントは、万人の人格に存する人間性こそ、絶対的な価値があり、それ自体が究極の目的として存在するとした。つまり、自他の人間性を、単に手段とせず、それ自体を目的として尊重する義務があるとする。

きみは、きみの人格ならびにあらゆる他人の人格における人間性をつねに同時に目的として使用し、けっしてたんに手段としてのみ使用しないように、行為しなさい⁵⁸。

リケールはこの規范を^{人格にもとづく尊敬とする}。人間性を単に手段としてのみ使用するということは、他者の意志を凌駕する仕方で、暴力や拷問を含むさまざまな形態の力を使用することである。その時^{人格にもとづく尊敬の}規范は切実に要請されるのであり、「汝殺すなかれ」「嘘をつくなかれ」という禁止の命令によって具体的に表現される⁵⁹。

医学においても、患者が手段としてのみ使用されるという事態が、古来跡をたたず、そのつど医の倫理が叫ばれてきた歴史がある⁶⁰。

道徳は、義務を強い拘束する特徴を有するが、倫理が道徳のこうした特徴を受け入れなければならぬ必要性が生じてくるのは、まさにこの世界に悪があるからではないだろうか、悪があるからよき生への目標は、道徳的責務の吟味を受け入れなければならず、そこに倫理的目標が、規範の篩を通らなければならない必要性があるとリクールはいう⁶¹。倫理は道徳に従属させ、道徳は倫理を補完する⁶²。

すなわち、リクール倫理学の根幹には、人間において、倫理は悪より根源的であり、道徳は悪のゆえに必然的である⁶³とする、かれの哲学的人間学が据えられている。そこでは、川喜田の捉えた善くも悪しくも生き得る自由を得た人間存在における、善と悪との関係性が、より精緻に規定されているといえる。

さらにリクールは、正しい制度における倫理と道徳のあり方をも周到に議論しており⁶⁴、医の倫理においても極めて重要な領域であるものの、残念ながら本稿の言及できる範囲を超えている。

3.3. 実践知 (sagesse pratique)

ここまでリクールの(1)倫理の道徳に対する優位性(2)倫理的目標が規範の篩を通らなければならないという必要性をみてきたが、つぎに(3)規範が実践上のさまざまな袋小路へと導くとき倫理的目標を頼みとすることの正当性⁶⁵を見たい。

その意味するところを、リクールが事例としてあげている、死期の迫った人へ真実を告知すべきかどうかという状況⁶⁶において考えてみたい。

こうした状況では、「嘘をついてはならない」という規範のどんな例外も許さない普遍性の要求と、死期の迫ったその人がそれを受容する能力があるかどうかを考慮すべきであるという人格にもとづく尊敬とのあいだで葛藤が生じる。このように、道徳的規範自体が葛藤の原因となる場合は、倫理的目標に問い合わせることに正当性があるというのである。

それはこの場合、目前の〈わずらう〉人にとっての現実に望みうるよき生を問うことであり、〈わずらい〉を緩和しながら、よき生を全うすることの手立てを熟慮することである。精神的にも身体的にも弱ってしまって、もはや真実を受け入れることのできないような人には、思いやりをもって接するべきである。また、そうでない人には、真実をどのように伝えるかを熟慮すべきである。病名を告げることと、病状の程度や残された生について明かすこととは別であり、医学的真実を死刑宣告のように言い渡すこととも違うのである。

リクールは、このように倫理と道徳との往還を経て、心づかいが求める例外を最も満足

させ、同時に規範を裏切ることの最も少ない行動を考え出す知のあり方を実践知と呼ぶ⁶⁷。それは、アリストテレスの素朴な賢慮^{フロネーシス}が、カントの規範の篩^{ふるい}にかけられた、いわば批判的賢慮^{フロネーシス}である⁶⁸として、実践知の概念を特徴づける。すなわち、道徳の葛藤に面してあらためて参照される倫理は、道徳による吟味を経験し今後もそれを求め続ける倫理、いわば批判後の倫理なのである⁶⁹。

ここに、キャッセルの定式化したアリストテレス的倫理に模した臨床知、リクールの言葉を借りれば素朴な臨床知は、カント的規範との往還をとおして批判的臨床知として、川喜田の概念規定をも包摂して、より堅牢で動的な構造を得ることができる。

また、リクールは、実践知に基づいて行う判断は、観察に基づく科学から期待できるような根拠とは相いれないという。アリストテレスが賢慮を感覚^{フロネーシス}になぞらえているように、その判断がうまくいけば、少なくとも他者からみるとほんとうらしさ^{アイステーシス} (plausibilité) という感じを与える確かさが得られ、また行為者からみれば経験に基づく根拠^{エビデンス}と言ったものに近い。そのとき、よく生きることに、一時的に暫定的に近づいて、よく判断し、よくふるまった、という確信^{conviction} (conviction) が生まれるという⁷⁰。

このことは、医師の見立ての確からしさの本質を言い当てているのではないか。土居は、人間理解の方法を探求する中で、リクールの『解釈について—フロイト試論』⁷¹から大きな影響を受け、ストーリーを読むという行為がほかならぬ解釈という行為であり、その解釈の信頼性と妥当性において、解釈それ自体にまとりわりつく不確かさを、事柄の性質上やむを得ないという認識にいたる⁷²。つまり、冲中は科学的方法における、土居は人間理解の方法における、それぞれ確からしさの限界線を堅く踏まえた臨床実践を説くのである。このことと関連して、中井は土居から学んだほんとうらしさの感覚についてつぎのように述べている⁷³。

〔土居から受けた臨床教育において〕 ほぼ確からしいと思える仮説であるためには、7つ8つあるいはそれ以上の事実が同じ1点を指している必要があるということを痛感した。1つだけの証拠でものを言わないということが重要であると私は思った。「ほんとうらしさ」の感覚をも私は重視した。土居が「ストーリー」を読む時、このほんとうらしさの感覚に頼っている点が多いと思う。精神科医が到達しうる限界線は、ほんとうらしさ vraisemblance の範囲内であって、決して無条件の真実ではありえない。

この指摘は臨床知一般に当てはまることであり、臨床知に習熟するとは、このほんとうらしさの感覚、すなわち経験に基づく根拠を、^{エビデンス}確からしさの限界線の自覚とともに養い育てることにある。

人間は、行動するとともに受苦する存在として、人生における偶然性に翻弄され、自己の物語の断絶に出合うものであるが、リクールは、人間がそれをも人生の必然性へと転換するような物語を想像し得て、これを現実生きることをとおして得られるものを、物語的自己同一性 (identité narrative) と呼ぶ⁷⁴。土居のいう、〈わづらう〉人が見失われているストーリーを恢復することと、リクールのいう、受苦する人間が物語的自己同一性を獲得することとは、おそらく同じ事態を指し示している。

このように、リクールの哲学的人間学をとおして、より堅牢な基盤を得た医学理論にあって、〈わづらう〉人を見立て癒すとは、患者が医師の倫理的・技術的臨床知の助けをかりながら、病の経験によって見失われた物語的自己同一性を新たに再獲得する共同作業であるといえる。見出された物語を、現実で生きることが順調にすべり出した時、よく生きることに、一時的に暫定的に近づいて、よく判断し、よくふるまったという確信が、患者と医師との双方に共有されることになる。そこにこそ医学の目指すところがある。

おわりに

本稿の目的は、ここに提案した医学理論の全体の構成を記述することであり、本稿の扱った諸概念を、先行研究の総覧にうちにしかるべく位置付ける作業は他の機会に譲りたい。

臨床と哲学が、それぞれの立場から、人間とは何か、という問いを探求するなかで、豊かな土壌としての人間学を相互に耕す営みの一環として、〈わづらい〉を主題とする医学理論から、対話を求めて〈受苦〉を主題とするリクールの哲学的人間学へと敢えて越境し、そこで人間学的な基礎づけを新たに得られた医学理論は、以下のように要約される。

- 1) 人が〈わづらう〉とは、単に生物学的現象であるだけでなく、さまざまな意味をもった生活史的なできごとであり、死の不安や生の虚無といった存在全体にかかわる人間学的な出来事である。したがって、医学の目標は、疾患に対する治療と病の経験に対する精神療法とによって、〈わづらう〉人を見立て癒すことにある。この病の経験に対する精神療法の目標は、不条理な病の経験によって人生の物語を見失った〈わづら

う〉人が、治療者の協力のもとに、自らの物語を再び獲得することを通して自己の了解にいたることにある。

- 2) 医学の^{プラクティス}実践は、患者にとってのよき生を目指すという観点と、患者と医師との正しい人間関係が要請されるという観点から、倫理的・技術的な営みであるといえる。臨床知とは、〈わずらう〉人にとってのよき生に向けて行動するために、普遍的な知を、個別的な〈わずらい〉に対処すべく、分別ある熟慮によって適用する判断能力と定義しうる。
- 3) 医師は、カントの義務論的道德に従う以前に、〈わずらう〉人との対面からアリストテレスの目的論的倫理に基礎づけられる自然な思いやりとしての心づかいを促され(目的論的倫理の義務論的道德への優位性)、また自ら悪へ傾く可能性のゆえに義務を課す道徳的規範に従う必要性がある。しかし道徳的規範が相互に矛盾する状況では、〈わずらう〉人にとってのよき生とは何かを問う目的論的倫理へと立ち帰り、これを根拠とすることに正当性がある。このような目的論的倫理と義務論的道德との往還を経る臨床知は、目的論的倫理による心づかいが求める例外的な個別性を最も満足させ、かつ義務論的道德の規範が要請する普遍性を裏切ることの最も少ない行動を考え出すという本質を有する。
- 4) 臨床知に基づいて行う見立ての妥当性と信頼性は、科学的な根拠に基づく性質のものではなく、熟練により養われるほんとうらしさの感覚、換言すれば経験に基づく根拠というものに近く、よく生きることに、一時的に暫定的に近づいて、よく判断し、よくふるまった、という確信が、〈わずらう〉人と医師との双方に共有されることに根拠を見出す性質のものである。

注

- 1 川喜田愛郎. 1986. 歴史のなかの医の倫理. 1989.『生命・医学・信仰』所収. 新地書房, 東京; p.243-244.
- 2 沖中重雄. 1963. 内科臨床と剖検による批判—東京大学における最終講義—. 1971.『医者と患者』所収. 東京, 東京大学出版会; p.11-44.
- 3 沖中重雄. 1964. 現代医学論—臨床医学と基礎医学の協力をめぐって川喜田愛郎博士との対談—.

1971. 『医者と患者』所収. 東京, 東京大学出版会; p.67-89.
- 4 川喜田愛郎. 1970. 病気とは何か. 東京, 筑摩書房.
 - 5 川喜田愛郎. 1977. 近代医学の史的基盤〈上・下〉. 東京, 岩波書店.
 - 6 川喜田愛郎. 1982. 医学概論. 東京, 真興交易医書出版. (同).2012. 東京, 筑摩書房.
 - 7 川喜田愛郎. 1990. 医学への招待—生命・病気・医療, *op. cit.*
 - 8 川喜田愛郎. 1977. 近代医学の史的基盤〈上〉, *op. cit.*; ;註 p.1.
 - 9 ヒポクラテス (小川政恭訳). 1963. 古い医術について. 東京, 岩波書店; p.60.
 - 10 *Hippocrates Works*, with an English translation by W. H. S. Jones. volume 1. Loeb Classical Library, London, Harvard University Press; p.14-17.
 - 11 川喜田愛郎. 1977. 近代医学の史的基盤〈上〉. 東京, 岩波書店; p.66. *Hippocrates Works*, with an English translation by W. H. S. Jones. volume 1. Loeb Classical Library, London, Harvard University Press; p.318-319.
 - 12 川喜田愛郎. 1977. 近代医学の史的基盤〈上〉, *op. cit.*; ; p.74.
 - 13 川喜田愛郎. 1970. 病気とは何か. 東京, 筑摩書房; p.155.
 - 14 川喜田愛郎. 2012. 医学概論. 東京, 筑摩書房; p.395.
 - 15 川喜田愛郎. 1977. 近代医学の史的基盤〈下〉, *op. cit.*; ; p.1216.
 - 16 川喜田愛郎. 1977. 近代医学の史的基盤〈下〉, *op. cit.*; ; p.1219.
 - 17 川喜田愛郎. 1990. 医学への招待—生命・病気・医療, *op. cit.*; ; p.141-146.
 - 18 川喜田愛郎. 1970. 病気とは何か, *op. cit.*; ; p.6.
 - 19 川喜田愛郎. 1977. 近代医学の史的基盤〈上〉, *op. cit.*; ; p.26-41.
 - 20 アンリ・エレンベルガー (木村敏・中井久夫監訳). 1980. 無意識の発見〈上〉. 東京, 弘文堂; p.1-59.
 - 21 新村拓. 1985. 日本医療社会史の研究. 東京, 法政大学出版局; p.147-211.
 - 22 Arthur Kleinman. 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley, University of California Press. (大橋英寿・作道信介・遠山宣哉・川村邦光訳). 1992. 臨床人類学—文化のなかの病者と治療者. 東京, 弘文堂.
 - 23 波平恵美子. 1984. 病気と治療の文化人類学. 東京, 海鳴社.
 - 24 大貫恵美子. 1985. 日本人の病気観—象徴人類学的考察—. 東京, 岩波書店.
 - 25 中井久夫. 2001. 治療文化論—精神医学的再構築の試み—. 東京, 岩波書店.

- 26 中井久夫. 1999. 『最終講義』補論. 2000. 『分裂病の回復と養生』所収. 東京, 星和書店; p.55.
- 27 Eric J. Cassell. 1982. The Nature of Suffering and the Goals of Medicine. *N Engl J Med*. 306 : p.639-645.
- 28 Eric J. Cassell. 2004. *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*. (2 sub). New York, Oxford University Press; p.32.
- 29 土居健郎. 1987. 精神分析の方法論について. 2000. 『土居健郎選集 3 精神分析について』所収. 東京, 岩波書店; p.211-212.
- 30 熊倉伸宏・伊藤正裕. 1984. 「甘え」理論の研究—精神分析的な精神病理学の方法論の問題. 東京, 星和書店; p.6-9.
- 31 Eric J. Cassell. 1976. *The Healer's Art. A New Approach to the Doctor-Patient Relationship*. New York, J. B. Lippincott Company. (大橋秀夫訳). 1981. 医者と患者—新しい治療学のために. 東京, 新曜社. (土居健郎, 大橋秀夫訳). 1991. 癒し人のわざ—医療の新しいあり方を求めて. 改訂版. 東京, 新曜社.
- 32 土居健郎. 1989. 治療学序論. 2000. 『土居健郎選集 5 人間理解の方法』所収. 東京, 岩波書店; p.267.
- 33 土居健郎. 1989. 治療学序論, *op. cit.*, ; p.265-266.
- 34 土居健郎. 1977. 方法としての面接. 2000. 『土居健郎選集 5 人間理解の方法』所収. 東京, 岩波書店; p.123.
- 35 土居健郎. 1977. 方法としての面接, *op. cit.*, ; p.137.
- 36 土居健郎. 1989. 治療学序論, *op. cit.*, ; p.269-270.
- 37 Eric J. Cassell. 2004. *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*. (2 sub), *op. cit.*, ; p.146-147.
- 38 土居健郎. 1996. 「見立て」の問題性. 2000. 『土居健郎選集 5 人間理解の方法』所収. 東京, 岩波書店; p.280.
- 39 土居健郎. 1996. 「見立て」の問題性, *op. cit.*, ; p.274-275.
- 40 Eric J. Cassell. 1997. *Doctoring: The Nature of Primary Care Medicine*. New York, Oxford University Press; p.100.
- 41 アリストテレス (高田三郎訳). 1971. ニコマコス倫理学 〈上〉. 東京, 岩波書店; p.17-18.
- 42 アリストテレス (高田三郎訳). 1971. ニコマコス倫理学 〈上〉, *op. cit.*, ; p.23-24.
- 43 アリストテレス (高田三郎訳). 1971. ニコマコス倫理学 〈上〉, *op. cit.*, ; p.286-294.
- 44 川喜田愛郎. 1986. 歴史のなかの医の倫理. 1989. 『生命・医学・信仰』所収. 新地書房, 東京;

- p.240-244.
- 45 川喜田愛郎. 2012. 医学概論, *op. cit.*, ; p.387-391.
- 46 杉村靖彦. 1998. ポール・リクールの思想—意味の探索. 東京, 創文社.
- 47 Paul Ricoeur. 1960. *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité I, L'homme faillible.* Paris, Aubier ; p.9-17. (久重忠夫訳). 1978. 人間 この過ちやすきもの—有限性と有罪性. 東京, 以文社 ; p.7-18.
- 48 杉村靖彦. 1998. ポール・リクールの思想—意味の探索, *op. cit.*, ; p.21-68.
- 49 Paul Ricoeur. 1990. *Soi-même comme un autre.* Paris, Seuil ; p.199-344. (久米博訳). 1996. 他者のような自己自身. 東京, 法政大学出版局 ; p.219-366.
- 50 *Ibid.*, p.200-201. 邦訳 ; p.221.
- 51 *Ibid.*, p.202. 邦訳 ; p.223.
- 52 *Ibid.*, p.223. 邦訳 ; p.244.
- 53 Eric J. Cassell. 2004. *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine.* (2 sub), *op. cit.*, ; p.32.
- 54 Paul Ricoeur, *op. cit.* ; p. 225-226. 邦訳 ; p.247.
- 55 Immanuel Kant. 1999 (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- 56 Immanuel Kant. 1999 (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, op. cit.*, ; p.45. 坂部恵. 2001. カント. 東京, 講談社学術文庫 ; p.312.
- 57 Paul Ricoeur, *op. cit.* ; p.250-254. 邦訳 ; p.270-272.
- 58 Immanuel Kant. 1999 (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. op. cit.*, ; p.54-55. 坂部恵. 2001. カント, *op. cit.*, ; p.314.
- 59 Paul Ricoeur, *op. cit.* ; p.255-263. 邦訳 ; p.275-283.
- 60 川喜田愛郎. 1986. 歴史のなかの医の倫理, *op. cit.*, ; p.229-269.
- 61 Paul Ricoeur, *op. cit.* ; p.254. 邦訳 ; p.273.
- 62 *Ibid.*, p. 201. 邦訳 ; p.221.
- 63 杉村靖彦. 1998. ポール・リクールの思想—意味の探索, *op. cit.*, ; p.156.
- 64 Paul Ricoeur, *op. cit.*, p.227-236, 264-278, 291-304. 邦訳 ; p.248-258, 284-298, 313-328.
- 65 *Ibid.*, p. 200-201. 邦訳 ; p.221.
- 66 *Ibid.*, p. 312-314. 邦訳 ; p.334-336.
- 67 *Ibid.*, p. 312. 邦訳 ; p.335.
- 68 *Ibid.*, p. 337. 邦訳 ; p.359.

- 69 杉村靖彦. 1998. ポール・リケールの思想—意味の探索, *op. cit.*, ; p.159.
- 70 *Ibid.*, p. 211. 邦訳; p.232.
- 71 Paul Ricoeur. 1965. *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud. Paris, Seuil.* 同. (久米博訳).
1982. フロイトを読む—解釈学試論. 東京, 新曜社.
- 72 土居健郎. 1987. 精神分析の方法論について, *op. cit.*, ; p.211-217.
- 73 中井久夫. 1989. 統合失調症の精神療法—個人的な回顧と展望. 2004. 『兆候・記憶・外傷』所収. 東京,
みすず書房; p.261.
- 74 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p.209-210. 邦訳; p.230.

グローバルな時代における環境教育

——ローカルな問題からグローバルなつながりへ

森本誠一

0. はじめに

1972年に国連人間環境会議、通称ストックホルム会議が開催されてから今年で41年目になる。この会議で採択された「人間環境宣言」の第19原則は、環境教育の原点としてしばしば参照されてきた。人間環境宣言の有無に関わらず、これまで多くの人が環境教育に携わり、環境問題に取り組んできたことは言うまでもない。とはいえ、現在に至ってもなお多くの問題が私たちの目の前に立ちはだかっている。むしろ私たちが解決すべき環境問題は以前より増え続け深刻化しているのではないだろうか。もちろん環境教育の取り組みが一定の成果を上げてきたことは正当に評価しなければならない。たとえば持続可能な開発のための教育（ESD, Education for Sustainable Development）は長年の環境教育から出てきた一つの形であり、それによって提示された方向性だと言えるだろう¹。2005年からは持続可能な開発のための教育の10年（DESD, Decade of Education for Sustainable Development）が始まっている。

「持続可能な開発」は持続性と開発とを合わせもった概念であるが、持続性と開発が誰にとってのものなのかは反省しておかなければならない。私たちが「何かを取り巻くもの」として環境をとらえた場合、人間の周りにある諸々の条件が環境ということになる。これは人間との対比によって考えられた環境である。この環境について考えるのは私たち人間であるから、ここから出てくるのは広義の人間中心主義（anthropocentrism）という考え方である²。人間と環境が相互に作用し合うものであったとしても、それを評価するのは私たち人間だけであり、原理的に私たちは人間という視点から完全には離れることができない³。したがって、本論文では環境がそれ自体で存在するという立場はとらない。あくまでも環境を人間との関係でとらえている。本論文は人間中心主義を積極的に擁護するものではないが、あくまでも人間との関係による環境という視点で論じている。

さらに、本論文は今ある環境問題を即座に解決するような解決策を提示するものではな

い。そのような解決策がないことは、目の前の現実と私たちの経験が物語っている。本論文が目指すのは、グローバルな時代における環境問題がどのようなものであり、それに対処するための環境教育は誰に対してどのようなになされるべきなのかを整理して論じることである。

ここで「環境教育」という表現をめぐる議論について少しだけ触れておきたい。このことばはまだ十分に意味が定着していないものとして論争が続いている。先ほど ESD が環境教育の一つの成果であると紹介したが、ESD と環境教育の関係についても論争がある。こうした論争についてはそれだけで論じられるものなので、本論文では環境教育の定義問題や環境教育と ESD との関係には立ち入らない。ここでは環境教育をできるだけ広い意味でとらえ、1997 年のテサロニキ宣言にならって「持続可能性の概念は環境だけでなく、貧困、人口、健康、食糧安全保障、民主主義、人権、および平和をも包含する」ものとして議論を進めていく⁴。

最後に本論文の流れを簡単に説明しておく。まず、第 1 節ではグローバルな時代における環境問題の特徴を明らかにする。従来の環境問題とグローバルな時代における環境問題はどのように違うのか、具体的な例をもとに考察する。続く第 2 節では、これまでの環境教育がどのように行われてきたのかを概観する。最後に第 3 節でグローバルな時代における環境教育はどのようにあるべきなのかを論じる。

1. グローバルな時代における環境問題

まずグローバルな時代における環境問題の特徴について考えてみよう。私たちが取り組むべき環境問題はどこにあるのだろうか。海面の上昇により国土が失われつつあるモルディブ共和国を例にとってみよう。海面下に国土が沈みつつあるのはインド洋に位置するモルディブ共和国という国である。だが、その原因となる地球温暖化とそれにとまなう海面上昇に責任があるのはおそらく、モルディブから遠く離れた先進国や新興国に暮らす人びとである。とはいえ、そうした国々に暮らす人びとの一人ひとりが環境へ及ぼす影響は観測できないほど小さなものである。どこか遠い国で誰かの生活を脅かしているかもしれない、と想像しながら車を運転する人は世界にどれだけいるだろうか。

もう一つ別の例を考えてみよう。近年ニホンウナギの漁獲量が激減し絶滅が危ぶまれている。シラスウナギ（ウナギの稚魚）の乱獲による数の減少、河川等の開発による生息環

境の悪化、さらには地球温暖化による海流の変化などが原因として指摘されているが、いまのところ十分な原因の解明には至っていない。原因は分からないが深刻そうな問題が目の前にある場合、あるいはそうした問題についていくつかの原因が指摘されつつも科学的な着がついていない場合、問題の所在を突き止めるのは容易ではない。問題の原因として指摘されている地球温暖化そのものが科学的には決着していないことを考えれば、事態はより複雑である⁵。

かつて日本で問題となった生活排水による河川の水質汚染や工場からの排気による大気汚染などは、原因と結果の関係が比較的はっきりしていたし、国内の取り組みだけで解決できるようなものであった。ところが近年顕在化してきたグローバルな環境問題は、原因と結果のつながりが複雑で分かりにくく、国家単位の取り組みでは解決できないという特徴がある。

以上のことが示唆しているのは、今日のグローバルな環境問題が私たちの無関心を引き起こしやすいということ、また国家を超えた取り組みが求められているということである。まずは環境問題への無関心から見えていこう。

1.1. 環境問題への無関心

私たちの周りにさまざまな環境問題があったとしても、そのことに無関心な人は少なくない。もしかすると彼らは目の前にある環境問題が自分たちの取り組むべき問題だと認識していないのかもしれない。あるいは自分たちの取り組むべき問題だと認識していたとしても、関心をもって取り組もうとする動機につながっていないのかもしれない。関心はあってもそうするだけの余裕がない人もいるだろう。私たちの無関心は、認知的、道徳的、あるいは政治的・経済的条件など、さまざまな要因によって引き起こされる。

もとより私たち人間の感性や想像力は限られているので、普段の生活から時間的・空間的に隔たるにしたがって共感や関心が薄れていくのは自然なことである。南極の氷が解け続けても、世界のどこかで生物種が絶滅していても、あるいは遠く離れた国で飢餓に苦しむ人びとが大勢いても、自らの生活を振り返ったり自分たちにできることを何か考えたりしようとすることはそうそうない。オゾン層の破壊、砂漠化、熱帯雨林の減少といった目に見えない問題や実感するのが難しい問題についてはなおさらである。

近年、私たちが自然との関わりを含む生活の一部を日常の中から切り離してきたことも環境問題への無関心につながっているとと言えるだろう。食卓に並ぶ料理はできあいのもの

としてスーパーやコンビニエンスストアで売られているし、食品を加工したり調理したりする機会は以前に比べると少なくなってきた。まして大多数の人は現在では生産に直接関わることはないだろう。先進国に暮らす人びと——したがって、環境への負荷により責任を負っている人びと——は、発展途上国に暮らす人びと以上に自然と関わる機会を失ってきた。高度な分業化と経済的合理化が進んだ結果、現在の私たちはさながらヘーゲルの『精神現象学』における自律性を失った主人のようである。

では次にグローバルな環境問題が示唆するもう一つの問題について考えてみよう。

1.2. 国家を超えた取り組みの必要性

グローバルな時代における環境問題が私たちに投げかけるもう一つの重要な課題は、取り組むべき問題の規模である。気候変動、生物多様性、世界の貧困、貧富の格差など、個人や国家の単位で対処できる範囲は極めて限られている。先進国のみが温室効果ガスの高い排出削減を実行したとしても——このこと自体が考えにくいことであるが——新興国が同時に取り組まなければ深刻な結果は回避できないだろう。また、絶滅が危惧される海洋資源の漁獲量を一部の国だけが制限・自粛したとしても、どこか別の国の漁師がそれまで以上に乱獲すれば事態はむしろ悪化することになるだろう。乱獲を引き起こしてしまう背景には、関税と貿易、消費と生産、およびグローバルな貧富の格差などがあり、グローバルな環境問題そのものがグローバルな環境問題の背景にあるという構造になっている。したがって、個人、組織、国家など、特定の対象に責任を求めるのには限界があり、グローバルな社会システムにこそ責任は求められるべきものなのだが、どのようにしてその責任を追求すればよいのか、私たちはその術を知らないのである。

従来の環境問題について、人間の活動が小さなうちは局所的な対応でも十分に対処できたのかもしれない。ところが活動の範囲や規模が大きくなってきかたいま、個人や国家による場当たりの局所的な対応では十分に問題を解決できなくなってしまった。大気や海はひとつづきのものであり、ほんらい一つのものである。そしてグローバルな時代にあっては、政治や経済も個別のものではないのである。それにもかかわらず、グローバルな問題に取り組むための仕組みはいまだグローバル化していないのが現状である。国連のような国際機関が世界の紛争や貿易の問題について期待されている役割を十分には果たせていないことは、これまで多くの人々が経験してきたことであろう。EUのような政治的・経済的・地域的共同体がナショナリズムを乗り越えようとしていることは評価に値するが、グロー

バリゼーションの時代にあってリージョナリズムがどこまで妥当するのかは定かでない。

では、目の前に堆積するグローバルな環境問題に、私たちはどのように立ち向かうべきなのだろうか。環境教育の中身に入る前に、これまでの環境教育がどのようなものであったのか概観しよう。

2. 環境教育はどのように行われてきたか

これまで環境教育はどのように進められてきたのだろうか。ここでは大まかな流れを把握するために、典型的な事例にしぼって確認していきたい。

1948年に国際自然保護連合（IUPN、現 IUCN）が設立総会で「環境教育」という表現を用いたのち、米国では1970年に環境教育法（Environmental Education Act）が制定され、1972年には国連人間環境会議で「人間環境宣言」が採択された。土地倫理を提唱したアルド・レオポルドの『野生のうたが聞こえる』（1949年）や、農薬など化学物質の危険性を訴えたレイチェル・カーソンの『沈黙の春』（1962年）、同じく自然の神秘さや不思議さに目を見張る感性について書かれた『センス・オブ・ワンダー』（1965年）はちょうどこのあいだに出版されている。

時期を同じくして、日本では1950年代後半から70年代にかけて起こった公害に対する反省から、公害対策教育（pollution education, 以下、公害教育）が行われてきた。1967年に文部省の提案から全国小・中学校公害対策研究会が設立され、1970年11月に開かれた国会（通称、公害国会）では、公害教育の必要性が唱えられるとともに公害関連の法整備が進められた。ただ、公害が社会で深刻な問題として受け止められるようになったからといって、公害教育が順調に滑り出したわけではなく、教育のあり方をめぐって行政と教師とのあいだでは衝突があった⁶。

公害教育よりも早く1950年代から始まったのが自然保護教育（conservation education）である。これは経済成長にともない各地で進んだ自然破壊に対する反対が発点となっている。ところが自然保護という理念のもとに広がってきた活動も、いつしか自然観察を目的にした活動になってしまうなど、次第に分裂が進むようになる⁷。日本ナチュラリスト協会もそのようにして独立してきた組織の一つである⁸。

以上の教育は、私たちの生活に密接に関わるものとして、ある意味で社会運動とともに広がってきた環境教育だと言えるだろう。もちろん、これらの教育も多かれ少なかれ学校

教育の中に取り入れられていったのだが、学校教育の中で制度化され社会運動的な側面が後退していく過程で現れてきた「節電、節水、ごみの分別回収、ビオトープ作り、コンポスト作り、ケナフ栽培等」⁹は、その事自体が自己目的化し、ややもすると現実の問題と切り離され目的を見失った環境教育になりがちであった。

私たちの感性を涵養しようとする環境教育もある。谷口は現代世代の若者が自然環境と疎遠になり「自然や生命と接すること無く、物質至上の便利な社会で育ち、高度情報社会の時代に生きている」ことに危惧を示した上で、自然を「そばにいる生命の教師」に例えながら、自然と接することで私たち人間が生まれながらに持つ驚きの感覚が触発され、学習すべきことが「自発的・自然発生的に知恵として身に刻まれる」のだと論じている¹⁰。

3. ローカルな問題からグローバルなつながりへ

これまでグローバルな時代における環境問題の特徴と環境教育がどのように行われてきたのかを簡単に見てきた。グローバルな時代にあつて人びとが環境問題に無関心であること、また問題を解決するためには国家を超えた取り組みが必要であることを確認した。では、深刻な環境問題を前にして、私たちは誰を対象にどのような環境教育に取り組むべきなのだろうか。

3.1. 持続可能な開発のための教育

まずESDの観点に立った環境教育の流れは、今後も継続していく意義があるだろう。というのも、ESDと環境教育の関係について議論があることは先述の通りだが、持続可能性(sustainability)は私たちが生存するために必要な条件だからである¹¹。もし本当に持続ができなくなったとき、文字通り私たちの生活は破綻するだろう。とはいえ、持続するのはいまある私たちのことなのか、私たちの子や孫のことなのか、あるいはもっと先の子孫のことなのかは分からない。私たちの想像力は乏しく、その明かりが照らす範囲は極めて狭いため、世代間に倫理があるという規範的な価値を受け入れるのでもない限り、遠い将来の世代やそのときの環境のために現在の行動を考え直すということは起きにくいだろう。まして自分のこと以外には関心のない人にとってはなおさらである。それゆえ持続可能性を考えると、どこまでも持続することを前提に考えるのではなく、ある程度現実的な将来までの持続可能性を想定した上で環境への取り組みを考えるべきだろう¹²。こ

これは現実的なコストとベネフィットを比較するという考え方である。

もう一つ ESD に関して言えば、開発もしくは発展 (development) のあり方について反省の余地があるだろう。というのも、大量生産・大量消費の生活が批判されるようになってから久しいが、気候変動や生物多様性の喪失といった問題は、発展を求め続ける生活の限界が現実のものとして顕在化してきたものだと言えるからである。開発、発展という方向を目指すことが今後も人間もしくはそれを取り巻く環境にとって望ましいことなのかどうか、再考する必要があるだろう。

3.2. ローカルな問題として環境を考える

教育のあり方についてはどうだろうか。樫本は「学校教育における環境教育は、日本でも知識詰め込み型が批判されているように途上国でも同じ事がいえる」として、学校教育にとどまらない「社会教育、生涯学習としての環境教育」の必要性を説いている¹³。確かに樫本の言うように学校教育だけでなく生涯を通じて環境教育が受けられるように社会の仕組みを変えていくことは必要なことだろう。ただ、これまで論じてきたように、教育の機会を広げるだけでなく、環境について無関心な者に対してどのように環境教育の輪を広げていくのかということ私たちは真剣に考えなければならない。社会教育にしても生涯学習にしても、はなから環境問題に興味のない人はそうした活動に参加しないだろう。それは読書や芸術に関心のない人が図書館や美術館、博物館に行かないようなものである。

ほんらい環境教育は誰か特定の人を対象として行うようなものではないはずなのだが¹⁴、環境教育が現在直面している課題は、環境問題に関心のない人びとをどのように環境教育へと巻き込んでいくのかということである。つまり、私たちは環境問題に無関心な人に焦点を絞った環境教育のあり方を構想する必要に迫られているのである¹⁵。少なくとも人びとの関心をひくためには、たんなる統計的なデータや普段の生活から乖離した遠い問題として環境問題を扱うのではなく、私たちの生活と密接に関わる身近な問題として環境問題を取り上げなければならないだろう¹⁶。

ただ、目の前にある環境問題から直接不利益を被らず、かつ、そうした問題によって不利益を被る人びとに対しても責任を感じない人はどうだろうか。こうした人に環境問題への関心をもってもらうことは極めて困難である。ひとつの方策は、税制上の優遇措置やポイント制度などを利用して、環境に配慮した行動をする人にメリットのある社会制度を創設することである。確かに、これはそもそも環境問題に興味を抱かせる教育の方法ではな

いし、環境問題に対して費用を負担することにもともと懐疑的だった人びとは、環境に配慮した人が得をするような社会制度の改革に反対するだろう。とはいえ、第1節で言及した環境の問題そのものを認知していないような人にとっては、環境に配慮した人が恩恵を受けられるように社会の仕組みを変革することが、環境問題を認知する第一歩となるだろう。これはリバタリアン・パターンリズム¹⁷の考え方である。

それでは改めて、環境に無関心な人びとが環境問題を身近でローカルな問題として感じられるようにするためにはどのような環境教育が必要なのだろうか。近年、私たちが「自然や生命と接することなく」¹⁸日常生活の中からそうしたものを失ってきたことは先述の通りである。小野瀬は「食への関心の低下や知識不足が、現代日本において食育が必要とされる背景であるとするれば、それは個々人の問題を超越して、この社会における食のあり方を問わねばならない」¹⁹と論じている。そこで、家畜を飼育して食べるまでの一連のプロセスを体験するいのちの教育や田植えや稲刈りを体験する食農教育は、具体的で生活との結びつきをイメージしやすく、環境に無関心な人が環境へ関心を抱くようになるための有効な手段の一つと言えるかもしれない。私たちは日常の中から失ってきた生活の一部を取り戻す必要があり、その過程で環境に対する関心を高めることができるのではないだろうか。

さて、環境問題に関心のない人をどのように巻き込んで環境問題に関心を持ってもらうのかということも重要な課題であるが、国を超えた取り組みをどのように実現するのかということも同じぐらい重要な問題であった。次にこの問題を考えてみたい。

3.3. グローバルなつながりを目指して——世界市民会議を手がかりに

第2節で見たように、グローバルな時代における環境問題は国家の枠組みを超えて取り組む必要があった。同時に、環境問題に無関心な人びとに対しては環境問題を身近な問題として提示する必要があった。

櫃本は従来の国際的な環境教育の枠組みについて「個人の意識変革だけで環境問題を解決するには限界があった」とし「問題を引き起こす社会を変革」する必要があり「社会変革を促すために、社会・政治・経済の根本的な変革と生活スタイルの変革にむけたより現実的な行動力が必要となり、それがESDとして現れた」のだと分析している²⁰。グローバルな時代における環境問題は、個人、組織、国家など特定の対象に責任を追究するだけで片づけられるものではなかった。むしろ、その背後にあるグローバルな社会システムの問題こそ追求する必要があるのであった。この点、環境教育としてESDに寄せられる期

待は大きいだろう。

いまグローバルな視点から環境教育に求められているのは、持続可能性の概念を「環境だけでなく、貧困、人口、健康、食糧安全保障、民主主義、人権、および平和をも包含する」ものとして広くとらえた上で、従来の政治、経済、貿易システムに変わる新たな社会システムを構築することである。ひとりの市民としてグローバルな環境問題に責任をもって取り組むことができるような仕組みを考えることが、世界の貧困、食糧の安全保障、民主主義、あるいは狭義の環境問題を解決するために必要なのである。

では、世界の市民が参加してグローバルな環境問題に取り組む仕組みはどのようにして実現できるのだろうか。ここではデンマーク技術委員会（The Danish Board of Technology, DBT）が呼びかけて2009年9月に開かれた世界市民会議（World Wide Views / WWViews）が参考になる。これは同年12月にデンマーク・コペンハーゲンで開かれたCOP15²¹に先立って、世界38ヶ国、約4000人の市民が気候変動について話し合い、提言をまとめたものである²²。重要なのは、大きな物語としての国家の利益に回収されてしまわない利益を代表する市民が、対等に、そしてまた直接グローバルな環境問題に取り組むことができるという点である。参加する市民がどのような選択をするにせよ、その結果は直接の利害関係者である参加者（市民）へとそのまま跳ね返ってくることになる。

近年ではこうした市民参加型会議の手法について、世界市民会議のほかにも、コンセンサス会議、市民陪審、シナリオ・ワークショップ、あるいは討論型世論調査（Deliberative Poll, DP）など、じつに多くのものが開発されている。ただ、これらに共通する課題もある。まず、どのように人びとを集めるのが公平で中立なのかという技術的な問題が挙げられる。世界市民会議のように人口統計上の分布を反映する人びとを集めれば、それが市民を代表していると言えるのかどうか、議論の余地はあるだろう。また「市民が話し合っただけで合意を形成する」と言えば聞こえはいいが、市民参加型会議の手法は、ある決められたルールのもとで一定の時間内に合意を形成しようとするものである。本気で合意を形成しようとすれば、何年もかかる可能性があるし、いつまでたっても合意には至らないかもしれない。さらに、会議のための費用を誰が負担するのかという問題もある。経済格差を考慮しつつ、環境への負荷に応じた負担が求められるが、環境への負荷そのものが議論の対象となるため、費用負担の問題もそう簡単には解決しそうにない。

いずれにせよ、国家を超えてグローバルに人びとがつながることは、グローバルな時代における問題を解決するための必要条件である。もちろん、人びとがただつながればよい

というわけではない。責任ある市民として、目の前の問題に立ち向かう意識が必要となるであろう。ここにこそ、環境教育の重要な役割の一つがある。市民としての意識を涵養する教育もまた、グローバルな時代における環境教育が果たすべき重要な役割の一つなのである。

筆者がこれまで実践してきた公共的対話としての哲学カフェは、たとえば「くじらを食べてもよいか？」²³「なぜ働かなければならないのか？」²⁴あるいは「あまり困っていない身近な人と、とても困っている遠くの人と、どちらを助けるか？」²⁵といった素朴な疑問について見ず知らずの人と対話するものである。哲学カフェそのものは何か結論を求めたり合意に至ることを目指したりするものではないが、身近な問題について公の場で見ず知らずの人と対話する機会に触れ公共性へと一步踏み出すきっかけになるという意味では、市民性の涵養という観点から環境教育にも役立てられるのではないだろうか。

4. おわりに

本論文ではグローバルな時代における環境問題の特徴を明らかにし、これからの環境教育がどのようにあるべきなのかを考察してきた。これまでの議論をひとことでまとめれば、グローバルな時代における環境問題には「ローカルに考え、グローバルに行動する」ことが必要だ、ということになる。このことは「グローバルに考え、ローカルに行動する」という従来の環境運動の標語に反対するように思われるかもしれないが、決してそうではない。そもそもグローバルに考えてローカルに行動することができる人は、必要とあればグローバルに行動することもできるだろうし、そうすることが求められている。ところが実践的な環境教育の観点からは、グローバルな視点では行動へと動機づけられない人をローカルな視点によって動機づける必要があったし、ローカルな行動だけではグローバルな環境問題に対応できないのであった。

私たちが取り組むべき環境問題は無数にあり、残念ながら本論文で取り上げたのはそのなかのごく数例に過ぎない。世界には無数に不幸があり——ということは同時に同じくらい多くの幸福もあるのかもしれないが——私たちが世界にあるすべての不幸に意識を向けることができないように、私たち一人ひとりが意識して取り組むことのできる環境問題も限られている。とはいえ、事態は悲観するほどには絶望的ではないはずである。本論文で指摘してきたように環境問題に現時点で関心を示さない人が多くいるということは、見方を変えれば環境問題に取り組む余地のある人が世界にはまだ大勢いるということである。

グローバルな時代における環境問題は取り組むべき問題も大きいですが、それに取り組むことのできる人も多いはずである。

参考文献

- Bedsted, Bjørn & Klüver, Lars, The Danish Board of Technology (eds.), *World Wide Views on Global Warming Policy Report*, The Danish Board of Technology, 2009 (<http://www.wvviews.org>) (World Wide Views in Japan 実行委員会訳『World Wide Views on Global Warming 政策レポート』大阪大学コミュニケーションデザイン・センター、2010年)
- Thaler, Richard H., Sunstein, Cass R, "Libertarian Paternalism", *American Economic Review*, 2003, Vol. 93, No. 2, pp. 175-9.
- Weinberg, Alvin M., "Science and Trans-Science", *Minerva*, 1972, Vol. 10, Issue 2, pp. 209-22.
- 朝岡幸彦「環境教育の射程(2) 環境教育の概念(その2)」東京農工大学『ESD・環境史研究：持続可能な開発のための教育』第4号、2005年、3-8頁
- 安彦一恵『『人間中心主義 vs. 非-人間中心主義』再論』『『倫理性』概念の社会倫理学的研究』(平成17年度～平成19年度科学研究費補助金(C)研究成果報告書)2008年6月、95-124頁
- 安藤馨「あなたは『生の計算』ができるか——市民的徳と統治』『別冊「本」RATIO 06号』講談社、26-49頁
- 五十嵐有美子「日本における環境教育推進のための必要条件——ESDの展開のなかで——」『京都精華大学紀要』第40号、2012年、33-52頁
- 小野瀬剛志「社会システムとしての食糧問題と食環境概念の再検討—食教育の概念的整理にむけて—」『環境教育』第20号第1巻、2010年、68-79頁
- 児玉聡「百万人の死は、一人の死の何倍悪いか——道徳心理に関する近年の実証研究が功利主義に持つ含意」『倫理学年報』第58号、理想社、2009年、247-59頁
- 谷口文章「環境教育と環境倫理の共通の源をさぐる」『甲南大学紀要 文学編』第161号、2011年、165-71頁
- 谷口文章「経済・社会のシステムと環境教育」奥井智久(編著)『地球規模の環境教育——環境教育最前線——』ぎょうせい、1998年、78-99頁
- Nguyen, Thi Than 「ベトナムの小学校における環境教育の改善：環境認識と環境保護行動の育成を中

心に」早稲田大学、2002年

- ・ ピーター・シンガー（山内友三郎、榎則章監訳）『グローバリゼーションの倫理学』昭和堂、2005年
- ・ 榎本真美代「環境教育における国際的枠組みの変容とESD」東京農工大学『ESD・環境史研究：持続可能な開発のための教育』第6号、2007年、59-68頁
- ・ 降旗信一「現代自然体験学習の源流としての自然保護教育実践におけるESD的視点の検討—1970年代のナチュラリスト運動に着目して—」東京農工大学『ESD・環境史研究：持続可能な開発のための教育』第6号、2007年、20-40頁
- ・ 森本誠一「熟議民主主義としての市民参加型会議——日本における現状と展望』『待兼山論叢』大阪大学文学部、第44号、2010年12月24日、39-54頁
- ・ 森本誠一「公共的対話としての哲学カフェ」奈良県立医科大学『HUMANITAS』第38号、2013年3月25日、35-46頁

注

- 1 榎本 p. 59
- 2 ここでの人間中心主義とは、非常に広い意味のものである。それは自然が人間にとって道具的価値 (instrumental value) しかもたないとか、人間にとってどれだけ経済的価値をもつのかという点から自然を眺めるというのではなく、仮に自然に対して内在的価値 (intrinsic value) を認めるにしても、そのような概念を考え出すのは人間に過ぎないという程度のものである。人間中心主義と非-人間中心主義をめぐる概念整理については (安彦 2008) を参照されたい。
- 3 このように人間との関係で環境をとらえるならば、最広義には私たちの祖先がはるか昔に活動し始めたときから環境問題が始まったとも言えるだろう。ただ、ここでは近代以降の人間の活動に焦点を当てて考察を進めたい。
- 4 「テサロニキ宣言」第10条。cf. 朝岡 p. 4、五十嵐 p. 35
- 5 A. ワインバーグが「トランス・サイエンス」という表現で問題提起したように、世の中には科学に問うことができても科学によって答えることができない問題がある。グローバルな環境問題は、政治、経済、社会の問題と複雑にからみ合っており、科学に問うことはできても科学によって答えることができないトランス・サイエンスの問題だと言えるだろう。
- 6 五十嵐 pp. 38-40、Nguyen pp. 65-6

- 7 五十嵐 p. 41
- 8 降旗 p. 34
- 9 五十嵐 p. 43
- 10 谷口 2011 p. 165
- 11 ここでの「私たち」とは、特定の個人を指すのではなく、将来世代も含めた人類の総体のことである。
- 12 とはいえ、私たちが想像もできないほど遠い将来にまで核廃棄物など負の遺産を残し続けていることは考慮に入れなければならないだろう。
- 13 榎本 p. 67
- 14 1977年に環境教育政府間会議（通称、トビリシ会議）で採択されたトビリシ宣言では「(第8条) 環境教育は、あらゆる年齢、あらゆる社会的・職業的集団に応えなければならない」と謳われている。
- 15 トビリシ会議で出されたトビリシ勧告では、環境教育の目標領域として、気づき、知識、態度、技能、および参加が示されている。ところで、後述する哲学カフェには、人びとを気づきから参加へと促す効果があるように思われる。
- 16 近年の道徳心理学の研究は、私たちが「統計的人命よりも特定の人命の救助に対してより心を動かされる」(児玉 p. 250) ということを実証してきた。(cf. 児玉、安藤)
- 17 リチャード・セイラーとキャス・サンスティーンが同名の論文 "Libertarian Paternalism" (2003) で提唱した概念。これはパターナリズムが強制を伴うというそれまでの理解に一石を投じるものであった。リバタリアン・パターナリズムとは、選択の自由は保障しつつ人びとが自らの福利を促進する選択肢を自発的に選ぶよう促すものである。たとえば、キシリトールガムはレジの手前の目立ちやすいところに置き、お酒やタバコは目立ちにくいところに置くという戦略は、リバタリアン・パターナリズムの観点から支持されるだろう。
- 18 谷口 2011 p. 165
- 19 小野瀬 p. 69
- 20 榎本 p. 63
- 21 第15回気候変動枠組条約締約国会議。2009年12月7日から18日まで、デンマーク・コペンハーゲンのベラセンターにおいて開催された。
- 22 会議は同じ日に同じ手法で行われた。会場ごとに「年齢、性別、職種、教育歴、居住地域(例:都市、郊外)において、各国や各地域の人口統計上の分布を反映」(Bedsted p. 8) するように100人の市民が集められた。その他、会議の詳細については (Bedsted) を参照されたい。
- 23 森本誠一(進行役) 中之島哲学コレージュの哲学カフェ『くじらを食べてもよいか?』(於・アートエ

リア B1) 2010 年 10 月 13 日 (水)

- 24 森本誠一 (進行役) 哲学カフェ「なぜ働かなければならないのか？」(於・コーヒーショップ JUN)
2011 年 7 月 17 日 (日)
- 25 森本誠一 (進行役) 哲学カフェ「あまり困っていない身近な人と、とても困っている遠くの人と、ど
ちらを助けるか？」(於・コーヒーショップ JUN) 2012 年 1 月 15 日 (日)

日本人と中国人の死生観を読み解く

——文化の違いに基づき、実践調査を参考に

徐 静文

はじめに

日本ではふつう「死生観」という言葉を使うが、中国では「死生観」という言葉は使われず「生死観」と言われる。現在中国において高齢化が急速に進んでいることに伴い、ますます「生死観」という領域が広がりつつある。単なる言葉の順序で言えば、前者は「死」に重点を置いて「生」が考えられるのに対して、後者は「生」に重点を置いて「死」を考えようとする傾向が見られる。ただ、「死生観」にせよ、「生死観」にせよ、いずれも「生」と「死」を同時に考えるという点では同じである。程度の差はあれ、生と死は不即不離に繋がっていると考えられているのである。実は「死生」（せいし）というのは『論語』に出てくるものであり、一方「生死」（しょうじ）は仏教の根本用語である¹。日本は中国よりも仏教が庶民の生活に浸透している度合いが大きい。このことを考慮すれば、日本でこそ「生死（しょうじ）観」という言葉が広まるはずなのに、日本人は「死生観」という言葉を馴染み深く使っている。逆に、中国は日本と比べて、孔子の思想が国民の精神に深く根を下ろしている。この事情からすれば中国では「死生観」という言葉が広まるはずだが、むしろ「生死観」という言葉がふつう使われるのである。ここには、日本人と中国人は「生」と「死」についての理解や考えや重要性などの問題に関して、それぞれ隠れた微妙な気持ちを持っていることが示唆されているだろう。従ってどのように考えるかということに依りて、日本人と中国人の死生観に相違が生じるのである。そこで、今回は日中の国民の生き方と死に方の根本に関わる歴史思想文化、宗教および社会的風俗習慣の相違を振り返ることによって、日中の死生観を読み解いてみる。

1. 日本人の死生観の表現

1.1 日本神話における生と死の考え方

(1) 神と人が1つになる；長命よりも美しい生をより重視する

日本の記紀神話には、国生みのことが記載されている。その伝承では、イザナギとイザナミという二神がいる。この二神は国生みをして、人間の生活に必要な食物を作り、人間の命を生み出した。人間は神によって生まれたため、人間と神の間には血縁関係がある。神を祖先として尊敬し、人間は神の子として神を超越してはいけないという仕方ですと人と人が合一した。そして、その二神は国生みをする過程の中で、失敗したり、誤りをしたり、苦しんだりするなど、さまざまな試練を受けた。このような不幸や失敗などは人間的な出来事であり、日本の神は人間のような経験をしたことになる。このことから昔の日本の神は人間的で万能ではなかったということが見てとれる。ここからまた、昔の「日本人の生きざまにとって、失敗や誤りや不幸が必然であると認している」²ことも理解される。

続いて、天孫瓊瓊杵尊ニギノミコト降臨についての神話をもとに、日本人にとって生命の長さや美しさはどちらがより重要なのかという問題について解釈する。清水徳蔵は「日中の死生観比較考—異文化への日中の対応比較(3)—」の中で以下のように述べている。「あの天孫瓊瓊杵尊の高天原からの降臨の際、笠沙の御前で、美しい美人のオオヤマツミノ神の次女のコノハナサクヤヒメを見染、結婚を申し込んだ。喜んだオオヤマツミノ神は姉イワナガヒメを添えて嫁に出した。ところが、姉のイワナガヒメが醜かったので、瓊瓊杵尊は姉を送り返し、妹の美しいコノハナサクヤヒメをめとった。姉のイワナガヒメ(石長)は盤石のように長寿の御子を生むヒメで、妹のコノハナサクヤヒメは美しいが木の花のようにはかない子を生むヒメであった。日本書紀では、姉のイワナガヒメは恥じ恨んで、『この世の人は気の花のように俄かにうつろい衰え去るだろう』と言った。このように日本人は神話の時代から長命より、短命でもはかなくとも美しいものを求めてきたようである」³。もう一つの側面を見れば、この神話は日本人が「生」または生きざまに対して、美意識としての「物哀意識ものあわれ」を持っていることを表している。これは日本人の「桜」の花に対する感情と合致していると言えよう。

(2) 「善」と「悪」を分離する；死を回避する

いかに生きるかということにおいて「善」と「悪」を分離する日本人の特徴は、記紀神

話における「悪」の神である「マガツヒ神」と「善」の神である「直日ノ神」が対立する物語に現れている。マガツヒ神は記紀神話に登場する災厄と死者の穢れを擬人化した神で、イザナギ神が黄泉の国から帰りその穢れを祓ったときに生まれたという。マガツヒ神が誕生した後に、その災厄を直すために直日ノ神が誕生している。この二柱の神は元々人間像を反映して対立している。つまり、悪人と善人が同時に存在しているということを認めて、悪事をはたらいでも祭事によってその悪を正すことができるということを表現している。このような善悪の二元が共存する人間像と生きざまは、日本人の死生観に大きな影響を与えていると思われる。善人が死後極楽世界に行き、悪人が死後地獄に堕ちるという仏教の教義が日本に入っても、その善悪二元が共存する生き方は変化しなかったからである。

記紀神話には生の世界に関する物語だけではなく、死の世界についての描写もある。その伝承によると、女神イザナミは日本の島々を生んだ後、最後に生まれた火神に女陰を焼かれて死んでしまった。男神イザナギは死んだ妻への想いに堪えかねて、死者の国を訪ねて行った。しかし、黄泉の国でイザナギは腐敗して蛆虫がたかった妻の死体の醜悪さに驚いた。恐怖に囚われた男神は、必死に黄泉の国から生の国へ逃げ帰ってしまう。この後、男神は汚れを除くために水辺（川か海）で身を洗い浄めた。そのとき、一切の災厄の源泉であるマガツヒ神が出現した。この物語は、古代の日本人が死を恐れ、暗黒と醜悪の心象によって死の世界を捉えていたことを示している。古代の日本人は生と共に死も神によって与えられたものとして受け止めていたが、死は汚れであり死の世界も暗く怖いものとして忌避していた。従って、死者に接したり、喪や法事に参加したりすることが不潔であると考えた。

1.2 武士道精神における生と死の考え方

武士道は日本における中世期封建制度と共に発達した。武士は日本社会の独特な階級として、日本の精神や生活理論に深い影響をもたらした。その精神は日本人の死生観にも独特の形を与えてきた。日本の思想史の視点から見れば、「武士道はその特徴たる桜花と同じく、日本の土地に固有の花である」⁴と新渡戸稲造が言ったように、武士道は日本で生まれた「日本人固有の伝統的な道徳観」と言ってもよからう。武士道の根源は仏教、神道だけではなく、儒家の思想と訓戒も源泉であった。武士という社会的な階層を主君への忠義に向って束ねるために、儒家の「仁」、「義」、「礼」、「孝」という義務と倫理規範を吸収して、高潔な人格と道徳性をもつことが要求された。その「君主へ忠義を尽くす」という

儒家の政治道徳は武士道の重要な精神になった。

武士道の根本的な精神は「忠、義、勇、仁、礼、誠」という六つの言葉で括られる。その中で、「忠」と「勇」ということが日本人の死生観に深く関わるとされている。武士の絶対的な任務は主人のために自分の命を惜しまず、忠誠を尽くすことである。主人のなかでも天皇はそれぞれの武士の直接の主人として第一の位置に置かれた。天皇に忠誠を尽くし、あるいは主人の恩恵に報いるために、断固として死に立ち向かう。そして、武士は「生くべき時は生き死すべき時にのみ死する」⁵という覚悟を持っている。これも武士道の「勇」と呼ばれた。

また、武士の覚悟も日本人の死生観を連想させるものである。武士は自分の特殊な身分に縛られており、死ぬことは武士にとって逃れえない定めであった。君主または正義のために死ぬか死んだ後は極楽世界に行けるのかなどの問題にまったく関心を持っていなかった。いつでも自らの命を捨てる心構えをして、自分の責任を果たすことが武士にとって重要であった。これが武士の死の自覚であった。武士の覚悟は即ち死の覚悟だったのである。このような死についての態度と意識は武士の道徳原則として、日本の民族精神における重要な特徴であると認められる。

しかし、武士道の死生観においてはただ死に対する道徳原則だけではなく、「生」についての考え方も重要であった。日本の各時代によって、その死生観の中心は違った。中世は戦争の時代であったので、武士の死生観は「死」に重点が置かれた。近世は泰平の時代で戦死の可能性が低かったため、近世の武士の死生観は「生」に焦点を当てるようになった。この時代の武士は、死を思うことで生をよりよく有意義にしようとする態度を持つことが理想的であると考えていた。中世の武士が命より「忠、義」を惜しんだことに対して、この時代の武士は「廉恥」を重視した。武士としてふさわしくないことを絶対してはならないと武士が自らに厳しく要求する。この戒めによって、武士はただ課せられた公務しかできないが、毎日生を実感しながらいつでも死の覚悟をもって主君に仕えることができた。

日本の武士社会の発展とともに、武士道精神は日本の民族精神、民族文化に解けこみ、日本文化の中心になった。武士階級の死生観は日本の民族精神と文化の中で独特な思想になり、後の日本人の行為と考え方に深い影響を与えた。

1.3 日本神道と仏教における生と死の考え方

神道と仏教に関する思想と教義の伝承は日本人精神の根本的な源泉であると言われてい

る。神道の誕生と仏教の伝入以来、その二つの信徒は他の宗教の信徒より圧倒的に多かった。今でもその状況は変わっていない。日本各地に神社と寺があり、季節ごとの行事の際に神社や寺を訪ねる習慣が現在でもある。興味深いことは、参拝する人が神社であるか寺であるかをまったく気にしておらず、とりあえず参拝するのがよいといった具合に両者をはっきりと区別していないことである。このことから日本人は一つの宗教信仰に信仰を寄せるのではなく、同時に2種類以上の信仰を持つことがあるということが分かる。

更に、筆者が2011年に実施した「日本人の死生観についてのアンケート」⁶の報告からも、同時に複数の信仰を持っていると考えられる結果が得られている。調査により、宗教信仰がない172人の中で、71人が「人間は死後にも魂（霊）がある」と思っているだけでなく、人間は死後、天国や黄泉の国に行き、または輪廻転生することができると思っている。一方で、「宗教信仰がある」と答えた40人のうち、13人が「人間が死ねば魂（霊）もなくなる」と考え、人間は死後、土に帰ったり、物質になったり、無になったりしている。他にも、仏教を信仰しているのに「人間は死後、天国に行く」と思っている人がいた。また、キリスト教を信じているのに、「人間は死後、黄泉の国に行き、輪廻転生する」という考えを持っている人もいた。これらの結果から、日本人が持っている宗教観は不明確で混然としていると言えるだろう。森下直貴はこれについて「日本人の宗教性は曖昧であって、明確な信仰というより、実感に密着し漠然としている」⁷と述べている。

以上で述べたことは日本人の宗教についての基本的な態度である。次は日本人の宗教と死生観の関係について分析してみよう。

(1) 日本神道における「生」と「死」

日本の神道について、日本に生まれた日本固有の宗教と考える学者もいるし、中国の道教と日本の思想や文化が混ざり合った宗教と考えている学者もいる。しかし、神道がどこから発展してきたのかはここでは根本的な問題ではない。いま問うべきことは、その教義と思想が現在の日本人の死生観、人生観などどのような関係があるかということである。神道における神の捉え方に注目すると、日本の神は死ぬことが分かる。これは日本以外の多くの伝統的な考え方における神の不老不死と大きく異なる点である。これも日本人の死生観に影響を与える一つの要因であるかもしれない。例えば、日本の神話の中で最も早く死んだ神はイザナミであり、死んだ後、彼女の嘔吐物や排泄物から神々が生まれた。この考え方の由来は、主に死体に対する恐怖と当惑であると推測できる。更に、昔の日本人は

誰もが死ぬということを神の死を根拠に信じていた。

一方で、神でも人間でも死んだ後、他のモノになることは、「死」の転化という側面を表している。これは中国の道家の「死生気化」の思想における万物の転化、つまり「物化」と共通点があると考えられる。道家の思想に、「胡蝶の夢」ということわざがあるという。人間は死んだ後、無条件的、無限界的に他のモノになると道家の学者は思っている。従って、日本の神道は道家思想のように、自然主義の傾向を示していると言えるだろう。これについて、梅原猛は「神道が、自然の生への崇拜であり、多神教的であったにちがいない」⁸と考えている。

日本の神道には明確な教義や教典がないが、「浄明正直」（浄く明るく正しく直く）を徳目とする⁹。「浄明正直」の教義は、神道の祭祀活動により形成された神道の死生観の基本的な内容と特徴と思われる。「記紀」には、神々と日本の島々が生まれたと同時に、死、血、排泄物などの様々な汚れの形態と現象が満ちた。そのため、「禊祓」（穢れを除く祓い清めの行事）¹⁰という行事を行わなければ、神に感謝の気持ちを表すことができない。このような祭祀によって自らの精神と体を清めて正し、神に感謝と尊敬の気持ちを表すのである。「禊祓」という祭祀活動は、神の人格化と人の神格化を媒介するかけ橋であり、内の清浄と外の清浄の手段であり、神と人が一体になる過程である¹¹。一方で、人間だけでなく神でさえ死後汚れに満ちている黄泉の世界に行くからこそ、生きている時にできるだけ自分の体と心を浄清し、正し、神の加護を求める。このような神道の「浄明正直」の教義は、日本人が死後の世界から生を見る一つの考え方と行為の仕方であると言えるだろう。

(2) 日本仏教における「生」と「死」

飛鳥時代（6世紀）に仏教が中国を通じて日本に入ってから、その影響は現代まで脈々と受け継がれている。仏教の最も重要な役割は、どのように現世から往生へ入るかを人々に教えることである。苦しい現世から極楽に往くという「往生」の思想と因果応報の観念は日本人の死生観にとって新しい認識となった。その思想は死後苦痛を受けることなく極楽世界に入ることができるように、生前にできる限り善行を行うことを促している。これは昔の日本人にとっても現代の日本人にとっても、日常生活の基本的な倫理道德原則となっている。従って、「往生」という仏教の思想は日本人の死生観の中で、最も重要な部分になると言ってよいだろう。

また、仏教は「死生一如」と主張している。つまり、生は死であり、死は生であり、生

と死の間に境界はないという意味である。禅宗が日本に入ってから、この「死生一如」の思想が日本社会の独特な死生観になった。特に武士道精神の形成に深い影響を与えた。武士道の死に対する「覚悟」の思想と「腹切り」という行為は、この現世を否定し彼岸を追求する傾向の極端な現れ方である。禅宗の思想は、一度目標を決めれば前進しかないと道徳的に要求するため、武士道の精神を持っていることはある意味で死生を超越する覚悟を持っているということである。武士は長期の修行を積むことによって、苦痛から解き放たれて生きると同時に死に等しい境地へと至り「死生一如」に達した。「鎌倉期日本人は深い宗教的な体験を迫られ、(禅の影響を受けた)武士階級の死生観と(浄土教の影響を受けた)庶民階級の死生観が形成された(鈴木大拙の説)」¹²。

仏教が日本人の死生観に与えたもう一つの影響は葬儀である。今でも日本において火葬は主流である。『続日本紀』によると、日本で最初に火葬された人は僧道昭であり、文武天皇4年(700年)のことであるとされる。また天皇で最初に火葬されたのは持統天皇(702年)である。8世紀ごろには、天皇に倣って上級の役人、公家、武士にも火葬が広まった。元興寺文化財研究所研究部長の狭川真一(仏教考古学)は、火葬が盛んになった理由について、「中世以降については、高野山など各地の有名な寺に自らの遺骨を分けて納骨し、極楽往生を願った貴族たちの納骨信仰と関連がある」と推測する¹³。しかし、時代が移り変わって現代になり、日本人の葬儀と墓に対する意識は大きく変わった。例えば、葬式を近親者だけで済ませてしまう、あるいはしないという簡単な形式が珍しいものではなくなった。そして、散骨と樹木葬がでてきたことにより墓の形と習俗も多様化している。

このような変化については筆者の「日本人の死生観についてのアンケート」調査の結果からも判断できる。アンケートによると「葬儀」について、212人のうち73人(34.4%)が「簡単で厳粛な葬儀」、62人(29.2%)は「花だけに囲まれた葬儀」、57人(26.9%)が「葬式はなくてもよい」と答えている。墓の場所については、およそ半数が故郷または子供が行きやすいところにあればいいと思っている。これは中国人の大多数がもつ「落ち葉は根に帰る」という考え方と共通すると思われる。日本と中国の文化においてある程度近い部分があるのだろう。しかし、残り半数の日本人は自分の墓が「どこにあってもいい」、「なくても構わない(子ども達に任せる)」、「ないほうがいい」と思っている。以上の回答を踏まえると、現代の日本人は葬儀について重視するものが変わっていると言えるだろう。

総合的に見れば、神道と仏教はどちらも日本人の死生観に影響を与えた二つの柱である。どちらの宗教も死後の問題に強い関心をもっている。神道において人間は死後黄泉の国に

行き、仏教では生前の善悪によって死後極楽世界に昇るか地獄に墮ちる。これらの思想は日本の社会と思想文化の発展に伴って意味を変えてきた。そして、日本の各時代の文化と溶け合って日本人に特有の死生観になった。現在の日本人はどのような人間でも、死んだ後神や仏などになるということを認める。これも筆者の「日本人の死生観についてのアンケート」の「日本人の死後に対する考え方」という項目に関する結果から見てとれる。回答によると85.5%の日本人は、生前の罪の有無にかかわらず、また死んで罪が消えるか否かにかかわらず、皆同じ末路をたどると考えている。これはまさに日本近世の国学において本居宣長が「いかなる人間も等しく、善人も悪人も死後はおしなべて皆暗く汚い『黄泉の国』へ赴く」¹⁴と述べているとおりである。しかし、本居宣長は、「〈凡人〉であっても、位の〈尊卑〉や心の〈智愚〉〈強弱〉などによっては死後も現世において位を高くしたり、心を強く智で満たすことが必要となる」¹⁵とも述べている。日本人は、生前の罪の有無や死による罪の消失にかかわらず、結果は同じだと考えている。しかし一方では、死後現世においても位を高くし、心を強く智で満たすことができるように、現世においてできる限り悪事を働かずに生きる心得が説かれているといえるだろう。

2. 中国人の死生観の表現

2.1 儒家思想における死と生の考え方

(1) 生を欲する；死を知る

『論語』の中に、「季路が神と鬼に仕えることについて孔子に聞いた。孔子が『人間のことにまだ仕えていないのに、なぜ鬼に仕える』¹⁶と答えた。また季路が『それでは、死のことを聞きたい』と聞くと、孔子は『生がまだ分からないのに、なぜ死を知る』¹⁷と答えた」¹⁸という記載がある。この答えこそ、孔子の死生観の象徴というべきものである。人々はこの答えに対してそれぞれに解釈をしており、孔子の死生観に対する認識の違いが見える。単なる言葉の表現を見れば、孔子は人間が「生」のことしか知らなければ、「死」のことを知ることはできないということを認めている。そのため、多くの人が孔子の「生がまだ分からないのに、なぜ死を知る」と言う言葉を「生のことは人生の中で最も重要なことで、まず生を明らかにして解決するまで死の問題を考えるべきではない」と解釈している。そして、このような人生観は「生を重視するが、死を軽視する；生を欲するが、死を嫌う」という現実しか考えない人生の態度であると思っている。

しかし、この「生」はただ人間の生物としての身体の「生」ではなく、生の意義と価値または生き方としての「仁」、つまりいわゆる「死んではいても（心の中で）なお生きている」¹⁹であり、生死一体になると言う意味である。換言すれば、人間はただ「生」つまり「生き方」としての「仁」が分かれば、「死の道」（死の意義、死に方など）のことも分かるということを行っているのである。もし「生」または「生き方」としての「仁」が分からないというのであれば、いかに「死の道」がわかるというのか。従って、我々は孔子の「生がまだ分からないのに、なぜ死を知る」について、『生』つまり『仁の仕方』が分かれば、『死の道』が分かる或いは『生』または『仁の仕方』が分からなければ、『死の道』も分からない」と解釈できる。この意義に基づいて、孔子の生徒孟子は「もし『仁』の志を立てなければ、生涯憂患して辱めて死の境地に至ってしまう」²⁰と言った。

また、朱子は「生がまだ分からないのに、なぜ死を知る」を説明する際、程子の「昼夜とは、死と生のことと同じである。生のが分かれば、死のことを知る；人間のことに仕えれば、鬼のことを知る。死と生、人間と鬼が、一から二に分かれて、二から一になる。このことについて、孔子が季路に教えなかったのは、この問題が深刻でどう知らせるべきか分からないからである」²¹と言う言葉を引用した。そして、このことに対して朱子は「死は、人間がだれでも必ず経験することで、知らなくてはならず、聞くべきである。しかし、もし真実に人間のことをしないなら、神と鬼のことに仕えることはできない；生は必ずしも人間が初めに知ることでではなくて、死も必ずしも人間が後に（終わりに）知ることではない。始めに知ることと終わりに知ることにもともと筋道はないが、学ぶことに前後があるため、順番を越えてはいけない。だからこそ孔子はこういうふう²²に生徒に教えた」と解釈した。言うまでもなく、程子と朱子は生と死に対する問題を一体として捉えており、ただ認識の順番には区別があるだけだと考えている。彼らは孔子の答えは死の問題を逃避することではなく、人々への慎重な忠告であると思っていた。これこそ、生を畏敬する以外に、死を畏敬することはできないという孔子の死生観をはっきりと示しているといえよう。

孔子の「生がまだ分からないのに、なぜ死を知る」の考え方は、「生を重視するが、死を軽視する；生を欲するが、死を嫌う」という態度ではなく、生と死は一体であり認識する順番に前後の区別があるという死生観なのである。

(2) 仁を成すために身を殺す²³；正義のために命を捨てる²⁴

儒家は生を極めて重視するが、「死生が命あり、富貴が天在り」²⁵という考え方におい

ては人間の死と生が一つの自然の変化とみなされている。これはどんな手段でも変えられない自然の規則である。だが、このような死の必然性が認識できるからこそ、人生（生きている時に功績をあげ自ら事業を起すこと）を更に重視する。そのため、「仁を成すために身を殺す；正義のために命を捨てる」という「道」に殉じる説があった。孔子は生と死の問題が我々に解決できないなら、我々ができることは「非命の死」を避けることだと思っていた。同時に、人間は世の中に「道」（人間の正しい道、真理など）、「仁」を求められることもできるし、仁義を実践することもできるので、これらが我々にとって自分で決められることであると考えている。「朝に道を聞けば、夕に死すとも可なり」²⁶。さらに人間は自分の命を珍重し、「非命の死」をできるだけ避けるべきである。ただし、いったん「道」と「仁」が生と死にぶつかればまず前者を選ぶべき、つまり「仁愛のある正義の人は生のために「仁」に害を与えることはできず、身を殺して仁を成す」²⁷。したがって、「道」と「仁」は人間に対して単なる生と死より大きな価値があると考えられている。

さらに、孟子の「正義のために命を捨てる」という論点は孔子の「身を殺して仁を成す」の思想を受け継いだ。「生、我の欲するところなり。義もまた我の欲するところなり。二者、兼ね得べからざれば、生を捨て義を取るものなり」²⁸と言う孟子の言葉がある。生きることができればそれは当然いいことであるが、生きられることは人生の第一の目的ではない。我々には遠大な理想があるべきであり、命をつなぐことと理想とは必ずまず理想を選ぶべきで、生きることは後である。孟子も「仁が人間の心である；義が人間の道である」²⁹と思っている。この「仁」は主に人々の内心の善と説明できる。つまり惻隱の情である。この「義」は人生において行動するべき道である。つまり行動において惻隱の情を実践することである。そして、社会にも歴史にもどんなことでも意義があれば、「義」または正義の道と言える。従って、「正義のために命を捨てる」という死生観は命をつなぐことより、「義」に即して行動することに重要な位置を与え、これを人生の第一の目的と見なしている。このことは死の価値が認められたうえで、義を守るために命を捨てることができるというかたちで表現されている。道徳的に、死は一つの価値として是認されている。

2.2 道家思想における死と生の考え方

(1) 生を貴ぶ；死を喜ぶ

道家の死生観には二つの傾向がある。生を大切にしながら積極的に養生の道を追う；一方で、生は苦しく死は喜びとなるので、泰然として死の到来を待つ。道家の学者たちは

明確に生を貴ぶ意識を持つ。老子が「名望と生命を比べると、どちらがより重要なのか。生命と財物を比べると、どちらがより貴重なのか。名利を得ることと生命を失うことを比べると、どちらの結果がより悪いのか」³⁰ということから、「本性を現させて素朴を守る」³¹（いわゆる外部の物事に拘束されないという意味である）という思想を強く主張する。長寿のために「自然の規則に従って、一斉の極端、贅沢などを取り除く」³²、「真の虚無に至る；真の心の清明を守る」³³などを人々に要求する。また、莊子は個体の生命の価値が何ものよりも高いと思っている。「天下を統治することは非常に重要だが、そのために自分の生命に害が与えられることがあってはならないのだから、他のことはいうまでもない」³⁴。そこで、莊子は「物質の世界のなかに迷い込む、あるいは自分の性情が世俗に流される」³⁵ことに反対し、「人事で自然を壊してはいけない；困難や事故などの意外なことで生命を壊滅してはいけない；貪欲のために声名を得てはいけない」³⁶と人々を諭す。

さらに、莊子は「生命を保護し、本性を守り、親しい人を養い、天寿を全うする」³⁷ために、「自然の道に従順する」³⁸と主張する。道家の楊朱学派が更に「生を貴ぶ」というスローガンを掲げ、生が貴ばれるかどうかは行為の価値を評価する基準になるのみならず、生死存亡の根本であると考えている。一方、「生を貴ぶ」の思想が実践において「養生」論のかたちで結実している。これについて、莊子は精神と気を養うことを主にする。例えば、「純粹で素朴な道理は気を守ることである。気を守って失わなければ、精神と一体になる」³⁹。これによって、形と精神が兼ねられる。形は精神を主とし、精神がなければ生命も存在しない。

道家は生を貴ぶが、命を惜しまず死を恐れない。逆に生は苦であって死を喜び、平然と死の到来に対面すると主張する。道家の学者たちにとって、人間の一生は身を苦しんで勤勉に働く過程である。しかし、このような「昼夜兼行で善に至るかどうかを考える」⁴⁰ことは、「一生忙しいのに、何も功績が残らない；仕事のためにくたくたに疲れているのに、努力の方向が見つからない」⁴¹。このことを考慮すると、死は解脱であり休息である。これについては、「天と地が我々に人形の生命を与えることは我々に苦勞させることである。人生はしよせん終わる時があり、年を取ったら休憩させる」⁴²などの言葉に表れている。しかも、人生は苦痛に満ちている。「人間が生まれると同時に憂慮も生じる。長寿の人が毎日無知なままで久しく憂慮したまま死なずにいるのに、なにもそうまでしなくてもいいではないか」⁴³。それゆえ、人々は必ず死ぬという運命を拒否するべきではないだけでなく、悲しんで死ぬべきではない。逆に、死の到来に対して喜ばしい気持ちを抱くべきであ

る。人々がこのことをなすことができれば、ついには死生の知恵を悟ることができる。世間の人が「生」の視点から「死」を見て、「生」の状態によって「死」を拒否するのに対して、道家は「死」の視点から「生」の考察に新しい見方を提供する。さらに、「生」の様々な苦痛と困難を示すことによって、「死」の意義と価値が強調される。

(2) 死生気化

老子は天地万物の変化の一般的な規則にもとづいて、人間の死生の必然性を論じている。「風と雨は天地に作られるものなのに、久しく存在できない。天地でも永遠に存在できないのだから、人間ならいうまでもない」⁴⁴。それゆえ、死生には必ずそれぞれの定数がある。また、老子は人間と自然の死生変化が「道」の「陰陽」という二つの「気」に決められていると考えている。「道は唯一無二であり、その中には元々陰陽の二つの気が含まれていて、この二つの気が交わって適度で平均な状態になり、万物がこの状態から生まれる。万物が陰を避けて陽に向かい、陰陽の二つの気が相互に交わる状態の調和によって新しい形になる」⁴⁵。荘子が老子のこの思想を広げた。天地万物は本質的にその「気」の中に通うと言える。人間の死生は「気」の流れと変化における離合集散の結果にすぎない。「人間の誕生は気の集まったものである；気が集まるなら、生命になり、気が離散するなら、死になる。もし死と生が同類であれば、死に対して我は何か憂患があるのか」⁴⁶。しかも、気の離合集散の変化、万物の死生の転化あるいは「物化」によって、つまり無条件、無限界に自由な転化の過程によって死生は実現されている。そのため、人間の死生は元々一つの「物化」の過程であり、自然の気に変化するうえでの異なった形態である。「存在する時は、自然の規則に従って行い、死んだ後他の物と融合される」⁴⁷。そして、気の離合とモノの転化とともに、人間の生と死は継続的に交替して変化している。「万物が絶えず成長し、絶えず消えてなくなる」⁴⁸、死は生命が絶対的に終わることではない。だから、もし生と死が同類であり「気」によって転化されるということを認識できれば、生に対して喜ぶ必要もないし、死に対して悲しむ必要もないことを自覚できる。それゆえ、荘子は自分の妻の死を悲しむのではなく「鼓を叩きながら歌を歌った」⁴⁹のであり、最も達観した死生に対する態度をとった。

2.3 中国仏教における死と生の考え方

仏教が中国に入った後、もともとあった善男善女の世界と生死に対する惑いや畏敬、仏

教の靈魂・因果応報・輪廻転生などの説が溶け合って新しい死生観になった。更にこの死生観は道徳的な教えとなった。死後の魂は生前の善と悪の行為によって極楽世界に昇ったり、新しい人間になったり、豚や犬や牛などの生物になったり、鬼になって地獄に墮ちたりすることを人びとに信じさせていた。この輪廻転生の思想の影響のため、中国人は生前の行為に注意をはらうだけでなく、死後の霊と魂の落ち着く先を極めて重視する。死後の魂が安息を得ることができるよう、僧侶を自宅に呼んで、経文を唱え、法事を行い、亡霊をしのぶことによって死者の生前の染みと汚れを清める。

また、「生」と「死」の問題について、仏教は「三世」、「因果応報」、「極楽世界」などの説を体系的に述べている。仏教によれば、人間には前世、現世、来世の三世、先報、現報、来報の三報がある。三世において靈魂は不死不滅であり因果応報は輪廻する。人間の一生は生と死の循環、輪廻の過程である。この過程では生前の業に応じて死後の行先または来世が決まる。極楽、地獄、畜生道、鬼、阿修羅、人間の六つがあり、これを「六道輪廻」という。これが仏教でよく言われる「因果応報」である。つまり、中国人がよく言うところの「善い事をすれば善い報いがあり、悪い事をすれば悪い報いがある」ということである。実際には、「生死輪廻」、「因果応報」は人間の外在的な道徳的拘束から人々の内在的な道徳的拘束のメカニズムになる。人々が日常の道徳的行為と運命の主導権を自分の手に委ねられたものとしたからである。この道徳の説の影響の下に、身分の高低に関係なく、中国人は来生があるということを知っている。加えて、来生に高官や身分の高い人になるのか、或いは豚や犬などの畜生になるのかということに関心を持っている。従って、この仏教の教義と死生観は儒家の道徳よりさらに説得力があり、千年以来中国人の道徳倫理において一つの精神の柱になった。

仏教は人間が元々一つの苦難であり、人間の一生が苦に満ちていることを認める。「四諦」の「苦諦」より、人間の一生において、「生」、「老」、「病」、「死」、「愛別離苦」、「怨憎会苦」、「求不得苦」、「五陰盛苦」⁵⁰ という「八苦」は不可避であり、人間の人生は「苦界果でなければ、振り向けば岸」⁵¹ である。そのため、死は悪いことと言えないだろう。しかし、人間は死ぬれば必ず苦難を抜け出すことができると仏教は確信しない。人間は真なる覚悟に達したときのみ、苦難を抜け出すことができる。人間の苦難の根源は色欲、長寿、権力、金銭などの欲望が永遠に満足されないことにあり、そこから苦痛が生まれる。或いはその欲望に由来する意識と行為によって深刻な結果を招き、「自業」を「自得」する。更に、現世の「業」は来世の「果」になり、生と死を輪廻する。従って、死生の輪廻を超脱するために最も重

要なことは欲望を消すことである。欲望がなければ「業」は生まれない。「業」がなければ、「業」の輪廻はなくなる。これによってのみ、絶対的に不死不滅の極楽世界に達することができる。これが仏教の「滅諦」ということである。しかし、極楽世界に昇るために、人々は一切の欲望を断念し、自分の雑念と行為を律し、外界の誘惑に抵抗しなければならない。この仏教の教義は儒家の「仁を成すために身を殺す；正義のために命を捨てる」という信念を実現するためもがき苦しんでいる者に息をつく機会を与えた。

仏教は現世の功德を積むことを重視し、葬式を簡素化することを勧める。これは死体を処理する手段によって表される。仏教の火葬は中国数千年以来の伝統的な死体の処理方法、すなわち土葬とは異なる。火葬もまた儒家の死生観を主とする考え方と遺体の処理方法の変化を促した。

おわりに

現在、医療技術の進歩と社会体制の変化などが、既存の道徳では処理できない問題を引き起こしている。それに伴って人々の既存の人生観と倫理観が見直され、医療が抱える課題に対しても考え方や対処の仕方で大きな変化が見られるようになった。日本と中国は儒家思想や仏教を背景とするが、死生観についてそれぞれに固有の文化的特徴があり、死の受け入れ方や意味づけ方、死後の世界の考えなどについて一致する点と相違点とが存在している。これは生命倫理の諸問題に反映していると言われている。例えば、臓器移植や人工妊娠中絶などの生命倫理上の問題は、日本でも中国でも問われている。両国での脳死体からの臓器移植の少なさと人工妊娠中絶の多さという事情に対しては、比較文化論（死生観）的観点から説明できると思う。とりわけ終末期医療は、両国の高齢化率がますます高まっていることに応じて、両国の非常に重要な問題になった。医療の現場において、患者とその家族、医療関係者が延命治療を望むのか、自然な死を選ぶのか、どのような態度で臨終の生活に向かうのかといった問題は、それぞれの死生観の特徴と密接な関係がある。この問題を明らかにするために、十分な研究が待たれるところであると思う。

参考文献

- 1 加地伸行氏『沈黙の宗教—儒教』、筑摩書房、1994年。
- 2 田畑邦治氏「日本人の伝統的な死生観の読み直し」、『生と死を考える会』、<http://www.seitosi.org/library/shoroku/25.html>。
- 3 「日本人の宗教観」、<http://homepage2.nifty.com/path/shukyo.html>。
- 4 丸山久美子「死生観の心理学的考察」、『聖学院大学論叢』16(2)、189-218頁、2004-03-25。
- 5 李璐璐(リ・ルル)「美しく生き 美しく死ぬ—武士道の死生観—」、<http://www.iie.hiroshima-u.ac.jp/center/activities/japanese/pdf/2006/li.pdf#search='%E6%AD%A6%E5%A3%AB%E9%81%93%E3%81%AE%E6%AD%BB%E7%94%9F%E8%A6%B3'>。
- 6 島蘭進『日本人の死生観を読む 明治武士道から「おくりびと」へ』、(朝日選書)、朝日新聞出版(2012/2/10)。
- 7 高瀬武志「武士道思想における死生観に関する一考察—『五輪書』『兵法家伝書』を中心に—」、『順天堂スポーツ健康科学研究』、第3巻第3号(通巻61号)、167～175頁(2012)。
- 8 熊沢一衛「現代日本人の死生観の形成—仏教の役割と提言—」、[http://library.nakanishi.ac.jp/kiyou/gaidai\(37\)/01.pdf#search='%E7%8F%BE%E4%BB%A3%E6%AD%BB%E7%94%9F%E8%A6%B3%E3%81%AB%E3%81%A4%E3%81%84%E3%81%A6'](http://library.nakanishi.ac.jp/kiyou/gaidai(37)/01.pdf#search='%E7%8F%BE%E4%BB%A3%E6%AD%BB%E7%94%9F%E8%A6%B3%E3%81%AB%E3%81%A4%E3%81%84%E3%81%A6')。
- 9 「現代死生観について」、2012/04/08-09 STS 第31回研究会、6/15 STS 第32回研究(伊藤)、<http://www.sts.or.jp/gnr/Articles/siseikan.pdf#search='%E7%8F%BE%E4%BB%A3%E6%AD%BB%E7%94%9F%E8%A6%B3%E3%81%AB%E3%81%A4%E3%81%84%E3%81%A6'>。
- 10 中村俊哉、中島義実、胡金生「死生観の日中比較 靈魂観に差異はあるか」、『福岡教育大学紀要』、第55号、第4分冊、203—221頁(2006)。
- 11 黄欣「日本と中国の諺から見る 人生観・死生観について」、<http://ir.nul.nagoya-u.ac.jp/jspui/bitstream/2237/8401/1/koukin03.pdf#search='%E6%AD%BB%E7%94%9F%E8%A6%B3%E3%81%AE%E6%97%A5%E4%B8%AD%E6%AF%94%E8%BC%83'>。
- 12 『死生学研究特集号 日中国際研究会議「東アジアの死生学へ」』、東京大学大学院人文社会系研究科、2009年3月25日。
- 13 山折哲雄『死の民俗学 日本人の死生観と葬送儀礼』、岩波現代文庫「学術」、2012年8月16日。
- 14 范景武「论神道生死观的内核与实质」、『延边大学学报社会科学版』、2009年02期。
- 15 岸英司「论日本人的生死观 从日本人的宗教意识谈起」、『铁道师院学报』、1997年06期。

- 16 闫志章「日本神道文化」、《河北联合大学学报(社会科学版)》、第12卷第2期、2012年3月。
- 17 王钦「浅谈佛教对日本人生观的影响」、《佳木斯教育学院学报》、2012年06期。
- 18 梁琳「儒、道、佛」生死观认识与比较」、《学理论》、2009年第11期、27-28頁。
- 19 李伟波、「安乐死与中国传统生死观」、《中国矿业大学学报(社会科学版)》、2004年12月第4期、127-129頁。
- 20 尤吾兵、陈保同「传统伦理思想的突破：破解临终关怀开展困境的路径」、《医学伦理学·卫生软科学》、2010年10月第24卷第5期、426-428頁。
- 21 丁秋冬「传统生死观的哲学阐释」、《跨世纪》、2008年11月第16卷第11期、50頁。
- 22 任静伟「从「重生」到「知死」—简论孔子的人生哲学观」、《淮海工学院学报(会科学版·学术论坛)》、2011年11月第9卷第21期、15-18頁。
- 23 刁生虎「道家生死观的理论内涵及现代价值」、《佛山科学技术学院学报(社会科学版)》、2003年4月第21卷第2期、8-11頁。
- 24 李聪「傅伟勋「现代生死学」的意义」、《医学と哲学·医学伦理学理论研究》2012年7月第33卷第7A期总第456期、13-15頁、48頁。
- 25 李栋「孔子生死观探析—以《论语》为例」、《历史哲学》、总第287期、113-114頁。
- 26 郑晓江「老庄生死观探微」、《江西师范大学学报(哲学社会科学版)》、2006年4月第39卷第2期、18-22頁。
- 27 郑晓江「论生死学与生死哲学」、《江西师范大学学报(哲学社会科学版)》、2008年2月第41卷第1期、31-35頁。
- 28 王瑞军「论现代生死观的哲学意蕴」、《医学と哲学·医学伦理学理论研究》、2012年7月第33卷第7A期总第456期、16-19頁。
- 29 张秀峰「中国传统生死观的伦理内涵及现代启示」、《医学与社会·医学伦理探讨》、2009年7月第22卷第7期、52-53頁。
- 30 江新建「论佛教对中国人生观的影响」、《求索》、2013年2月21日。
- 31 汤一介「儒、道、佛的生死观念」、国学网——国学文库、<http://www.guoxue.com/wk/000259.htm>。

注

- 1 島藺進「人の救済観と死生観—近代から現代へ—」、《モラロジー研究》(講演)、No.63、2009、3頁。
- 2 清水徳蔵、「日中の死生観比較考—異文化への日中の対応比較(3)—」、4頁、Asia University、NII-

Electronic Library Service。

- 3 同上。
- 4 新渡戸稲造著、矢内原忠雄訳『武士道』、岩波文庫、昭和43年2月10日第9刷から転載、<http://www.geocities.co.jp/Berkeley/4549/busido.html>。
- 5 「勇一武士道—key: 雑学事典」、<http://www.7key.jp/data/bushido/yuu.html>。
- 6 このアンケート調査は、日本人を対象とした生および死に対する意識調査を通じて、日本人の死生観に関わる要因を分析・考察することを主旨とする。2011年3月12日から5月29日にわたり、大阪大学の学生（「哲学概論」を受講する医学部保健学科の学生（83名）と「臨床哲学講義」を受講する人文系の学生（96名））、および大阪大学中之島センターで行われたシンポジウム「高齢社会における人工栄養を考える」に参加された市民（71名）を対象に行った。対象者総数は、男女合わせて日本人249人、うち20歳以上は236人、20歳以下は女性が13人であった。
- 7 森下直貴「<無形のものたち>のリアリティ——日本人の死生感の現在」『死生学研究特集号』、東京大学学院人文社会系研究科、2009年3月25日、61頁。
- 8 梅原猛『地獄の思想—日本精神の一系譜』、中央公論新社、2007年5月25日、28頁。
- 9 「ウィキペディア百科事典」の項目「神道」による。
- 10 デジタル大辞泉による。
- 11 范景武、《论神道生死观的内核与实质》、延边大学学报（社会科学版）、2009年4月第42卷第2期、62-67頁。中国語の原文は「即它是实现神向人的人格化和人向神的格化的媒介或桥梁，是统一内清净和外清净的过程或手段，是达成神人一体的环节或途径」である。
- 12 伊藤泰男「現代死生観について」から転載、2012年6月15日科学技術社会(STS)研究所第32回研究会。
- 13 「天皇の火葬、中世は一般的 葬法、時代の価値観反映か」、文化トピックス—文化、朝日新聞(2012年5月9日)。http://www.asahi.com/culture/news_culture/TKY201205090243.html
- 14 石川公彌子「近代日本人の死生観」『死生学研究特集号』東京大学学院人文社会系研究科、2009年3月25日、19頁。
- 15 同上20頁。
- 16 中国語原文は「未能事人、焉能事鬼」である。
- 17 中国語原文は「未知生、焉知死」である。
- 18 この故事の出典は『中国国学網』というウェブの「论语・先進第十一」（<http://www.confucianism.com.cn/detail.asp?id=30505>）。
- 19 中国語原文は「死犹生」である。訳文は『词典网』というウェブ（<http://www.cidianwang.com/>）

search/jp/?q=%E7%8A%B9) による。

- 20 中国語原文は「苟不志于仁、终身忧辱、以陷于死亡」である。『百度百科』というウェブの「孟子・离娄上」(<http://baike.baidu.com/view/3708298.htm>) による。
- 21 中国語原文は「昼夜者、死生之道也。知生之道、则知死之道；尽事人之道、则尽事鬼之道。死生人鬼、一而二、二而一者也。或言夫子不告子路、不知此乃所以深告之也」である。朱熹『四书集注』、中国书店 1994 年版、113 頁。
- 22 中国語原文は「死者、人之所必有、不可不知、皆切问也。然非诚敬足以事人、则必不能事神；非原始而知所以生、则必不能反终而知所以死。盖幽明始终、初无二理、但学之有序、不可躐等、故夫子告知如此」である。朱熹『四书集注』、中国书店 1994 年版、13 頁。
- 23 中国語原文は「杀身成仁」である。『对外漢語網』というウェブの「『论语·卫灵公』全文及翻译」(<http://www.tcf.cn/article-174-2.html>) による。
- 24 中国語原文は「舍生取义」である。『360 个人图书馆』というウェブの「孟子·告子上」(http://www.360doc.com/content/06/0608/17/3041_130779.shtml) による。
- 25 中国語原文は「生死有命、富貴在天」である。『百度百科』というウェブの「论语·颜渊」(<http://baike.baidu.com/view/6777119.htm>) による。
- 26 中国語原文は「朝闻道、夕死可矣」である。『「論語」の言葉』、一個人編集部、2012 年 4 月 25 日初版第 2 印刷発行、87 頁。
- 27 中国語原文は「志士仁人、无求生以害仁、有杀身以成仁」である。『四書集注』というウェブの「『论语·卫灵公第十五』菁华选粹」(<http://www.dfg.cn/gb/chtwh/ssjz/16-lunyu-wlg.htm>) による。
- 28 中国語原文は「生、亦我所欲也；义、亦我所欲也、二者不可得兼、舍生而取义者也」である。『360 个人图书馆』というウェブの「孟子·告子上」(http://www.360doc.com/content/06/0608/17/3041_130779.shtml) による。
- 29 中国語原文は「仁、人心也；义、人路也」である。『360 个人图书馆』というウェブの「孟子·告子上」(http://www.360doc.com/content/06/0608/17/3041_130779.shtml) による。
- 30 中国語原文は「名与身孰亲。身与货孰多。得与亡孰病」である。『国学智慧』というウェブの「道德经 四十四章 名与身孰亲」(<http://www.sophia.net.cn/gu/folder1/2007917/1162.Html>) による。
- 31 中国語原文は「见素抱朴」である。『百度百科』というウェブの「见素抱朴」(<http://baike.baidu.com/view/179003.htm>) による。
- 32 中国語原文は「去甚、去奢、去泰」である。『实修驿站』というウェブの「老子道德经全文」(第二十九章) (<http://www.shixiu.net/nanshi/zhuozuo/lzts/4294.html>) による。

- 33 中国語原文は「致虚极、守静笃」である。『实修驿站』というウェブの「老子道德经全文」（第二十六章）（<http://www.shixiu.net/nanshi/zhuzuo/lzts/4294.html>）による。
- 34 中国語原文は「夫天下至重也、而不以害其身、又况他物乎」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・杂篇・让王」（第二十八篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p28.htm>）による。
- 35 中国語原文は「丧己于物、失性于俗」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・外篇・缮性」（第十六篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p16.htm>）による。
- 36 中国語原文は「以人灭天、以故灭命、以得殉名」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・外篇・秋水篇」（第十七篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p17.htm>）による。
- 37 中国語原文は「可以保身、可以全生、可以养亲、可以尽年」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・内篇・养生主」（第三篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p3.htm>）による。
- 38 中国語原文は「缘督以为经」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・内篇・养生主」（第三篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p3.htm>）による。
- 39 中国語原文は「纯素之道、唯神是守、守而勿失、与神为一」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・外篇・刻意」（第十五篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p15.htm>）による。
- 40 中国語原文は「夜以继日、思虑善否」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・外篇・至乐」（第十八篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p18.htm>）による。
- 41 中国語原文は「终生役役而不见成功、茶然疲役而不知所向」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・内篇・齐物论」（第二篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p2.htm>）による。
- 42 中国語原文は「夫夫块载我以形、劳我以生、佚我以老、息我以死」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・内篇・大宗师」（第六篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p6.htm>）による。
- 43 中国語原文は「人之生也、与忧俱生。寿者恬憺、久忧不死、何苦也」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・外篇・至乐」（第十八篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p18.htm>）による。
- 44 中国語原文は「故飘风不终朝、骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久、而况于人乎」である。『古典文学』というウェブの「老子・道德经（二十三）」（<http://www.gudianwenxue.com/article/2971.html>）による。
- 45 中国語原文は「道生一、一生二、二生三、三生万物、万物负阴而抱阳、冲气以为和」である。『古典文学』というウェブの「老子・道德经（四十二）」（<http://www.gudianwenxue.com/article/2952.html>）による。
- 46 中国語原文は「人之生、气之聚也；聚则为生、散则为死。若死生之徒、吾又何患」である。张耿光译注『庄子全译·知北游』、贵州人民出版社 1991 年版、380 頁。

- 47 中国語原文は「其生也天行、其死也物化」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・外篇・刻意」（第十五篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p15.htm>）による。
- 48 中国語原文は「方生方死、方死方生」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・内篇・齐物论」（第二篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p2.htm>）による。
- 49 中国語原文は「妻死、鼓盆而歌」である。『Midnight Star』というウェブの「庄子・外篇・至乐」（第十八篇）（<http://www.ziyexing.com/files-5/zzbj-zz-p18.htm>）による。
- 50 ウィキペディア百科事典（四諦）による。
- 51 デジタル中日辞典による。

The Sound of Pain: Embodied Subjectivity and Onomatopoeic Expressions in Japanese

Minae Inahara

Introduction: Personal & Cross-cultural Encounter with Pain and its expression

Pain is difficult to express because it isn't necessarily connected to objects or referents in the shared, outer world. (Biro, 2010: 206)

Physicians might ask themselves; "Is this patient in pain right now in front of me? What kind of pain do they have?" Physicians often ask their patients to describe their pain in language, but pain is not easy to articulate. Elaine Scarry (1985) suggests pain cannot be articulated in language – "Physical pain has no voice" (Scarry, 1985: 3). "Whatever pain achieves, it achieves in part through its unsharability, and it ensures this unsharability through its resistance to language..."(Scarry, 1985: 4). Thus, for her, pain is 'inexpressible', impossible to communicate to others, and disrupts language. I have suffered from chronic neck pain due to bad posture since I was small.¹ This pain often changes and is difficult to fully communicate. Pain is invisible and seemingly private. It is difficult for physicians to understand my pain, and also, it is demanding for me to explain what kind of pain I am in or how painful it is. The way in which pain outruns language disrupts Western medical discourse with its requirement of a public and accessible evidential base. I often feel vulnerable to physicians, particularly in my experiences in Australia and the United Kingdom, because I cannot explain my exact condition in the English language.² When I am in Japan, I use onomatopoeic expressions to convey my pain. However, I have found it difficult to articulate my pain without these onomatopoeic expressions when I lived in Australia and in the United Kingdom. If pains were entirely private or unsharable, then the pain that I feel would be among these pains. Some people frequently say that they know when I am in pain and they understand this more

easily when I speak in Japanese and, in particular, when I use Japanese onomatopoeic expressions. Despite obstacles, I am expressing my pain, in language, and through my body. Thus, pain can have a voice. This paper is a reflection on the different ways in which pain can find expression

In Japan, people are socio-culturally expected to read mood. As social beings, we exist together by reading each other's moods and feelings in order to establish and maintain good relations with each other. My focus here concerns the way in which Japanese people read others' pain; both the kind of pain involved and its intensity. In face-to-face conversation, they can convey information by means of various aspects of non-verbal expression, such as the expression on the person's face and body, and the tone of their voice. However, Japanese people are regarded as being less likely to disclose their personal feelings than, for example, American people (Barnlund, 1989). How are we to understand these differences? Niedenthal, et al. (2006: chapter 9) state:

Emotional moderation in general might be expected to be observed in collectivist cultures more than in individualistic cultures, since strong emotions and emotional expression could disrupt intra-group relations and smooth social functioning. (Niedenthal, et al. 314-15)

From the Western perspective it might be considered that Japanese society is collectivist, and that Japanese people hardly disclose their personal and emotional information. However, I want to challenge such an account. Japanese culture influences our way of expressing emotions and feelings. Cultures differ in the extent to which attention is paid to *sound or visibility* in the expression of emotion. Tanaka, et.al. have demonstrated that Japanese people have a strong tendency to pay attention to the tone of voice when they perceive the emotions of others.³ Thus, expressions of emotions and feelings and reading them are not universal.

In this paper, I shall explore different ways of expressing one's pain and perceiving

its expression. Much attention has been paid to facial or bodily expressions in the work which has been done on the communication of pain. It is very true that facial or bodily expressions are essential for most people to read pain. But, when I started to contemplate this in my first language, Japanese, I came to realise that Japanese onomatopoeic expressions are also an embodied means commonly used to express our sensations and emotions in day-to-day life. Here, I hope to explore these embodied expressions. Challenging Scarry (1985), this paper is a quest for embodied expressions that can articulate pain and, as my quest gains theoretical impetus, I draw upon the later work of Ludwig Wittgenstein, work in which I shall suggest that he is close to phenomenology.

Wittgenstein: Understanding Others' Pain

In *Philosophical Investigations*, Wittgenstein (1997 [1953]) discusses bodily expressions. Wittgenstein considers that bodily expressions act as public manifestations of embodied experience and that embodied experience can be understood from a third person perspective. He suggests that our contact with others is dependent upon our spontaneous reactions to bodily expressions.

Wittgenstein questions thus:

When I say 'I am in pain' I am at any rate justified *before myself*"- What does that mean? Does it mean: "If someone else could know what I am calling 'pain' he would admit that I was using the word correctly"? (Wittgenstein, 1997 [1953]: § 289)

Is there such a thing as 'expert judgment' about the genuineness of expressions of feeling? (Wittgenstein, 1997 [1953]: part II 227)

Wittgenstein argues, in contrast to such a position, that pain is intersubjectively articulated. We do not know what pain is from our own case, but through our relations with others. We experience pain – but cannot make sense of it outside of our relations with others. Bodily expressions of pain are public and shareable. Thus, he emphasises

the need for *bodily expressions*. Linguistic expressions of pain are secondary and rely on bodily expressions. To understand a particular person who has a particular pain is to be able to recognise, for example, whether his/her expressions of pain are real or pretence. Articulating pain is one of the most complex forms of linguistic functions and, for him, comes when language replaces primitive bodily expressions to which we have spontaneous bodily responses.

Recognition of the feelings of others expressed in their bodily states is, for Wittgenstein, based on forms of life which we share with people by living alongside them. It is not something which can be codified as part of professional practice. We learn to read others growing up alongside them. Such sharing of lives enables us to be attentive to changes in their modes of embodiment and respond appropriately. We will know if we live closely with others whether they make a fuss or behave stoically. This makes it more difficult for physicians who see patients for a short time and do not necessarily share a life with them. Sensitising ourselves to what is expressed takes time and a kind of attention which is less a form of propositional knowledge which can be codified, but a form of practical skill developed over time.

In his discussion of the expression of feelings Wittgenstein is very close to phenomenological writers, especially Merleau-Ponty (1996 [1945]: Part2-6). For such phenomenologists the way in which a subject is experiencing the world, including their body, is manifest in their bodily engagements with it. Pain I experience in my eyes, for Sartre (2000 [1943]: 333), is made manifest by the difficulties I have in reading and evident in the clumsy way in which I respond to shared visual experiences with others. For both Wittgenstein and phenomenologists 'the spoken word' is to be understood as 'a gesture and contains its meaning in the same way as a gesture contains its' meaning (Merleau-Ponty: 1996: [1945]: 164). 'The communication or comprehension of gestures comes about through the reciprocity of my intentions and the gestures of others' (Merleau-Ponty: 1996: [1945]: 166). Merleau-Ponty stresses, along with Wittgenstein, that this is not an intellectual process but a participation in a shared way of life. And this of course is what makes it difficult in a professional setting.

British neurophysiologist Jonathan Cole (2007: 59-64) uses Wittgenstein's philosophy to try to bridge the dichotomy of medical knowledge and our own experience. Cole writes:

At the heart of clinical medicine is an acceptance of what the patient tells us and how we interpret it. But how do any of us learn that one person's expression and experience of a state, say pain or mania, is similar to that of another? ... In clinical medicine, how we interpret another's pain, or any experience, is obviously hugely important and yet often we are not good at it... People often lack the words to explain their inner experience, and we lack a good framework on which to relate to their external physical loss to their internal psychological state. (Cole, 2007: 60)

Cole maintains that physicians need training in how to read the bodily expression of their patients. Such training I will suggest can be quite local and specific, despite the universal nature of pain itself.

Wittgenstein questions:

"What would it be like if human beings shewed no outward sign of pain (did not groan, grimace, etc.)? Then it would be impossible to teach a child of the word 'tooth-ache'... But then, of course, he couldn't make himself understood when he used the word. – So does he understand the name, without being able to explain its meaning to anyone? But what does it mean to say that he has 'named his pain'? – How has he done this naming of pain?! And whatever he did, what was its purpose? – When one says "He gave a name to his sensation" one forgets that a great deal of stage-setting in the language is presupposed if the mere act of naming is to make sense. And when we speak of someone's having given a name to pain, what is presupposed is the existence of the grammar of the word "pain"; it shews the post where the new word is stationed. (Wittgenstein, 1997 [1953]: § 257)

What Wittgenstein explains here is “how we can associate a word with an internalised perception or sensation. The very act of naming (and understanding) requires a shared language game” (Cole, 2007: 60). But such language games are anchored for Wittgenstein in bodily forms of expression and I shall suggest in the following section that such forms of bodily expressions can signal differences in the different kinds of pain we experience – moderate, severe, sharp, heavy, intermittent or chronic.

Following Cole, I consider that it is possible to understand others’ pain by carefully observing their bodies and, what is important for this paper, listening to them very carefully. But we need to recognise the difficulties here.

In *The Language of Pain*, David Biro (2010) who is a practicing physician reminds us that our experience of pain is unique – different from other embodied experiences such as watching the sunset or tasting tannins in red wine. For in the case of pain, what is being expressed is not publically available. When I make an effort to share my experience of pain, I still find it extremely difficult to articulate. In addition, my partner, family and friends often feel helpless because they cannot fully understand how much in pain I am when I state: “I am in pain”. There remains a gap between what I experience and the expressions which are available to me.

In the following section, I hope to explore the power of six Japanese onomatopoeic words which represent pain. As a part of language, onomatopoeic words are culturally specified and mimic the source of the sound that they depict from particular objects and phenomena. I am not trying to say that the onomatopoeic words of pain are fully capable of expressing our pain and perceiving it, however, an exploration of these words illustrates the theses which Wittgenstein and phenomenologists have argued. One point concerns the anchorage of pain expression in particular social settings, another is the role of reciprocal responses in making possible the communicability and comprehension of pain intersubjectively.

Onomatopoeic Expressions of Pain in the Japanese Language

Onomatopoeia is a word that mimics the sound of a phenomenon or things that it expresses. Thus, onomatopoeic expressions are not the same across all languages. The Japanese language is filled with onomatopoeic expressions, the words which describe our day-to-day actions, sensations, feelings or emotions, and they are commonly used.⁴ There are more than 1200 onomatopoeic expressions in Japanese; that is about three times more than in English (Yamaguchi, 2002). Pain disrupts the way in which we perceive the world. Pain disrupts expression and this disruption can lead to the lack of accurate medical treatment and ultimately, decreased quality of life. In order to improve communications between pain sufferers and physicians, it is essential for us to explore alternative ways of conveying and reading pain. In Japan, onomatopoeic expressions are commonly used to express types and degrees of pain.

For example, a group of Japanese psychologists (Osaka et.al., 2004) conducted an fMRI study.⁵ This fMRI study shows that a particular Japanese onomatopoeic pain-word heard by the ear activates the anterior cingulate cortex (ACC). Hearing non-sense words that did not imply pain under the same task did not activate this area in humans. Twenty healthy college students or graduates aged 20–27 years (11 females and 9 males) from the Psychology Department of Kyoto University volunteered as the subjects of this research. Osaka et al. (2004: 124) prepared “behavioral indices of Pain and Control conditions: six Japanese pain-evoking onomatopoeia words were selected from the top six high frequency words (mean judgment for evoking affective pain was 92%) for generating unpleasantness due to affective pain”. Those words were:

Japanese word	Possible English comparisons
zuki-zuki	throbbing pain with a pulsing sensation,
ghan-ghan	splitting headache as if being continuously struck
kiri-kiri	stabbing pain with a feeling of being drilled into with something sharp
chiku-chiku	an intermittent pain akin to being stung by thorns
hiri-hiri	a lingering feeling of pain
zugin-zugin	continuous throbbing pain.

Table 1 (descriptions from Osaka et al., 2004: 124)

Table 1 depicts a list of onomatopoeic words that each express a particular pain quality. For example, my neck pain can be expressed as “*kiri kiri*” and “*chiku chiku*”. Physicians familiar with these expressions in Japanese will probably examine my body and understand that I have nerve pain in my neck by listening to these expressions.

In the experiment Osaka et al. (2004:124) applied a block design and utilised two kinds of conditions: “Pain and Control conditions”. Each subject performed four sessions. In the Pain block, six onomatopoeic words were presented. In the Control block, six *non-sense syllables* (syllables having no pain-related association and of a similar syllable length as the pain-associated words) were presented. The subjects were instructed to form unpleasant images of pain corresponding to each pain-related word stimulus while keeping their eyes closed throughout the entire condition. In the Control condition, the subjects were required to listen to the non-sense syllables. The brain areas activated after hearing pain-related words were shown on axial, sagittal, and coronal planes of standard glass brain images. This fMRI study suggests that ACC would be a pivotal locus for perceiving pain evoked by a Japanese onomatopoeic word that implied pain associated with the unpleasantness of pain. The pain affect sustained by its unpleasantness may depend on ACC-prefrontal cortical interactions that transform cognitive evaluation of emotions associated with word-induced pain.

As shown in Osaka et al.'s data (2004: 125), 'both ACC and left inferior frontal gyrus appeared closely related to imaginary pain-specific images, while extrastriate visual cortex and superior frontal gyrus were found to be related to imaginary laughter-face specific images'. Thus, this data demonstrates that Osaka et al. (2004: 125) have found activations in the 'areas of superior parietal, thalamus, and cerebellum'. According to Hardcastle (1999) and Moulton et al. (2010), many neuro-scientific and psychological researches have reported that these areas of the brain respond to physical pain stimulus. However, Osaka et al have obtained a more appealing result that was activation in AAC. ACC is the frontal part of the limbic system that 'includes specific processing modules for sensory and nociceptive information' (Osaka et al. 2004 125-6). There are divisions to assist distinct functions: the main explanation about ACC function is that 'cognitive and emotional information is processed separately' (Bush et al. 2000: 215-6). These consist of a dorsal cognitive division and a rostral-ventral affective division and the former maintains strong reciprocal interconnections with the lateral prefrontal cortex (Bush et al. 2000: 216). The major task of ACC has not yet been examined in depth, however, current studies of neuro-imaging have demonstrated that the cognitive area is activated under cognitive conflicts (Bush et al. 2000). Osaka et al. state:

ACC is part of a circuit involved in a form of attention switching that serves to control both cognitive and emotional processing involved in the perception of both pain and implied pain.(Osaka et al., 2004: 126)

Thus, I argue here that it is the case that on hearing these pain related words areas are affected which are also stimulated when we are actually experiencing those kinds of pain. These pain related words are in harmony with our bodily responses in this way, even at the physical level. In Osaka's fMRI research, I consider that AAC activation can be explored as a study of pain expressions as well as pain empathy. AAC activation with pain expressions, regardless of whether it is a cognitive or emotional process, offers an important indication that the brain processes more than subjective function of understanding pain. Thus far, AAC responses to the pain related words have not

been compared to other cultural or linguistic forms. Such a comparison would help find out whether the AAC or other parts of the brain respond to pain expressions (not only onomatopoeias, but also artistic expressions and metaphorical expressions) specifically, or encode them as creative forms of expressing pain.

Moreover, these pain-related onomatopoeic words have phenomenological as well as physical dimensions. As elucidated before, the words of pain imitate the sounds of objects or actions which are related to particular pains. The sound of these words is acoustically patterned and articulated with accentuated tones. Most Japanese infants first learn onomatopoeic expressions prior to full language acquisition, but we keep on using them when we grow into adulthood. When Japanese infants start learning about objects, they first acquire onomatopoeic words which refer to the shapes and the sounds of those objects. For example, in the case of a dog barking, we use the onomatopoeic word “wan-wan” (“bow-wow” or “woof-woof” in English). However, for infants, the word “wan-wan” also *means* a dog. In the process of infantile development, these onomatopoeic words are substituted for nouns. As a result, onomatopoeic words can bridge the gap between objects and nouns. In the same way as infants who cannot articulate objects in words, when I have pain and cannot describe what kind of pain I am in, I often use onomatopoeic words to express my pain. I envisage the sounds of each onomatopoeic pain-evoking word. Here I argue that onomatopoeic words may bridge the gap between the pain and codification within public language. Wittgenstein anchors his account of the acquisition of a language for pain in what he terms the primitive expression of pain. It seems as if he may regard these as natural and universal. With these Japanese expressions we have an intermediate category. The expressions are not naturally or spontaneously adopted, yet when invoked, they harmonise with the bodies of those concerned in a way that facilitates reciprocal understanding.

This effect is achieved by the sounds of the words echoing what I shall term *sound metaphors*. So, here are six pain-evoking onomatopoeic words:

onomatopoeic word	sound metaphor
zuki-zuki	The ache is akin the sound of a pulse beating.
ghan-ghan	The ache is akin the sound of a gong in a Buddhist temple.
Kiri-kiri	The ache is akin the sound of pulling the string of a tightly stretched bow.
chiku-chiku	The ache is akin the sensation of repeated pin pricks, perhaps by a needle
hiri-hiri	The ache is akin the vibration of slim and sharp things, like tuning fork tines.
zugin-zugin	The ache is akin the sound of continuous and verbose pulse beating

Table 2 (sounds metaphors of the six words - example)

I maintain that we can successfully and accurately communicate our pain experience by using these sound metaphors.

Biro (2010) points out that metaphors can help us convey what our embodied experiences are like and others can acquire a better understanding of what pain makes us feel like. He writes:

The words used by patients in the clinic are...metaphorical... Stabbing, drilling, pounding all imply an agent or outside force (imagined and therefore metaphorical) that acts upon the body to cause pain. (Biro, 2010: 72)

Like Osaka et al.'s study, Biro argues that metaphors can be helpful in the articulation of pain. By exploring philosophy, literature, art, patients' testimonies, and personal experiences, he suggests that there are many features of many different experiences of pain, and they can be shared. Following Wittgenstein and Biro, I also argue that we can convey our embodied experience of pain. I hope to have shown that we can convey what it is like to be in pain to others by using Osaka et al.'s study on the psychosomatic effects of onomatopoeic words.

Japanese onomatopoeic words are rhythmical and express our bodies and bodily

sensations. This study suggests that there is something in common between those who receive a message of pain and those who express their own pain by perceiving the sounds and the shapes of each pain.

Conclusion

Unlike blood pressure and body temperature, there is no way to measure degrees of pain. However, I need to articulate my pain to get a certain treatment or receive help. Wittgenstein's work on the links between expressions and sensations (pain), and on communication (intersubjectivity), is significant for clarifying how we understand others' pain.

I have found it important to fill the gap between the first person experience of having pain and the third person experience of reading pain. Following the lead of Wittgenstein and phenomenological writers, I have explored the embodied expression of pain with particular reference to onomatopoeic words in Japanese. I argue that there is a need to think of embodied intersubjectivity within a phenomenological perspective. Gilbert and Lennon (2005) point out how subjectivity is related to intersubjectivity, and state: "Our own selves are ontologically dependent on other selves, to whom we stand in particular relations" (Gilbert and Lennon, 2005: 157). Thus, intersubjectivity is the means by which each subject is formed and adapted in their mutual relationships with others and their bodies in the social world. Embodied intersubjectivity is a relational subjectivity of embodiment: it is the space that lies between embodied subjects. We must share a great deal of bodily expression with others if we are able to communicate with them. When I say "My neck hurts and it is kiri-kiri!", then those physicians who share the onomatopoeic words may hear the sounds of pain, and recognise the pain I am in. Then, I may be able to convey more details about my particular pain to them and eventually help them to understand it. Biro (2010: 218-9) writes in the postscript of his book: "Despite the challenge of pain, we cannot let it silence us. At very last, we must make the attempt to speak, regardless of when that becomes possible..." I agree with Biro and maintain that

communication with those who can share our embodiment assuages pain.

Improved thinking about embodied intersubjectivity in relation to pain and its expression has potential implications for the innovation of embodied understanding for pain management. Currently, less than a handful of studies have even attempted to express the individual experience of pain (Biro, 2010; Scarry, 1985; Padfield, 2003). As I interpret their works from a phenomenological perspective, I come to realise that pain does not necessarily have a singular impact on what can be a number of brain functions given that pain is a multi-dimensional experience itself – emotional, bodily, cognitive and subjective. Physicians have attempted to discern or measure how *painful it is* for their patients, but unsuccessfully. Based merely on relatively limited evidence from pain sufferers' experiences, I would feel uneasy if physicians speculatively assumed that neuro-imaging technologies can provide a correct measurement of pain - like a clinical thermometer or a sphygmomanometer.

It is important to understand that a phenomenological reading of pain can break the isolation of a body in pain and allow better communication within a medical context, thereby helping those who have such experiences to make sense of their own pain. For the onomatopoeic words of expressing 'pain' to have any meaning at all assumes some kind of external verification, and they must be accessible to others as well as to myself. As such, the use of onomatopoeic words aims towards embodied intersubjectivity.

References:

- Barnlund, Dean. 1989. *Communication Styles of Japanese and Americans*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Biro, David. 2010. *The Language of Pain: Finding Words, Compassion, and Relief*. New York: W.W. Norton & Company.
- Bush, George., Luu, Phan., and Posner, Michael I. 2000. "Cognitive and Emotional Influences in Anterior Cingulate Cortex". *Trends in Cognitive Sciences* 4 (6): 215-22.

- Cole, Jonathan. 2007. "Wittgenstein's Neurophenomenology". *Medical Humanities*, 33: 59-64.
- Gilbert, Paul. and Lennon, Kathleen. 2005. *The World, the Flesh and the Subject: Continental Themes in Philosophy of Mind and Body*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hardcastle, Valarie Gray. 1999. *The Myth of Pain*. Massachusetts: MIT Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1966 [1945] *The Phenomenology of Perception*. Colin Smith (tran.). New York & London: Routledge.
- Moulton, Eric. A., Schmahman, Jeremy. D., Becerra, Lino., and Borsook. David. 2010. "The Cerebellum and Pain: Passive Integrator or Active participator?". *Brain Research Reviews* 65: 14-27.
- Niedenthal, Paula M., Krauth-Gruber, Silvia and Ric, Francois. 2006. *Psychology of Emotion Interpersonal, Experimental, and Cognitive Approaches*. New York, NY: Psychology Press.
- Osaka, Naoyuki, Osaka, Mariko, Morishita, Masanao, Kondo, Hirohito., and Fukuyama, Hidenao. 2004. "A Word Expressing Affective Pain Activates the Anterior Cingulate Cortex in the Human Brain: an fMRI Study". *Behavioural Brain Research* 153: 123-127.
- Padfield, Deborah. 2003. *Perceptions of Pain*. Stockport: Dewi Lewis.
- Sartre, Jean Paul. 2000 [1943]. *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*. Hazel E. Barnes (trans.) London: Routledge.
- Scarry, Elaine. 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1930-1932*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997 [1953]. *Philosophical Investigations*. trans. G. Anscombe/ Oxford: Blackwell Publishers.
- Yamaguchi, Nakami. 2002. *The Dog Used to Peep: Onomatopoeic Words Are Interesting in the Japanese Language* (『犬は「びよ」と鳴いていた—日本語は擬音語・擬態語が面白い』) Tokyo: Kobunsha.

Notes

- 1 I have had cerebral palsy since my birth.
- 2 I lived in both Australia and the United Kingdom for many years; I always had a good GP (general practitioner) who understood my difficulties in expressing my bodily condition in English.

- 3 In Tanaka et.al's research, they conducted a cross-cultural examination of how people perceive the emotions of others. The researchers looked at how their participants (Japanese and Dutch students) linked the information they obtained by reading another person's face to the information they obtained by reading the other person's voice. In their experiments, the researchers made videos to show the participants a variety of samples of vocal and facial expressions of both happiness and anger. The researchers asked the participants to focus only on either the face or the voice to perceive the emotion of the person in the video. The results of the experiment showed that, in comparison to Dutch students, Japanese students remained strongly influenced by the tone of the person's voice, even when they were supposed to concentrate on the facial expression. In contrast, when they were asked to focus on the voice, they were less influenced by facial expressions, while the Dutch students were strongly influenced by facial expressions. In short, this research proved that when Japanese students perceive the emotions of others, they have a strong tendency to pay attention to the tone of voice.
- 4 There are two categories of onomatopoeic expression: *giongo* (擬音語) and *gitaigo* (擬態語). *Giongo* is the set of words which express voice or sounds. *Gitaigo* is the set of words which express actions, states or human emotions. However, I propose that these onomatopoeic expressions of pain have mixed elements of both *giongo* and *gitaigo*.
- 5 fMRI means "functional Magnetic Resonance Imaging". It measures the change in blood flow related to neural activity in the brain or spinal cord.

統合されたグローバル生命倫理の 1926 年における初期の根源 ——フリッツ・ヤールによる元来の生命倫理の定義と構想

ハンス-マルティン・ザス

「我々の行為を主導する原則は、「あらゆる生命をもつ存在を、原則的にそれ自体における目的として尊重し、可能であるなら、そのようなものとして扱え」という生命—倫理の命法である」(Fritz Jahr: Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre. *Die Mittelschule. Zeitschrift für das gesamte mittlere Schulwesen*, 1926 (40):604-605 [15.Dezember 1926])

1. フリッツ・ヤール (Fritz Jahr) による 1926 年における生命—倫理 (Bio-Ethik) の定義と概念

生命倫理の術語と定義は 80 歳を越えたところであるが、その使命と文化は、おそらく先史時代以来人類とともにあった。人間だけでなく、生命 (*bios*) の世界全体の尊重は、世界のほとんどの文化における倫理と行動傾向 (attitudes) の特徴的な要因であったし、現在もそうである。道教における自然に対する畏敬の念、仏教におけるあらゆる苦しむ生命に対する共感、アッシジのフランチェスコの動植物との兄弟愛・姉妹愛への召命、アルバート・シュヴァイツァーのアフリカでの医療活動を支えた、あらゆる生命に対する畏敬の哲学といったものは、人間以外の生命に対する人間の深い共感の主要な事例である。

あらゆる個々の存在と生物種に対する人間の行動傾向と倫理、動植物や環境の間の相互関係に対する人間の行動傾向と倫理を、生命—倫理と呼ぶことも可能であったはずである。しかし、生命倫理の術語およびその定義は新しいものであり、ハレ・アン・デア・ザーレのプロテスタントの牧師であり倫理学者であったフリッツ・ヤールによって、「新しい装いをまとった古くからの知識 (Old Knowledge in New Clothes)」という控えめな副題の付された「生命科学と倫理の教育 (Life Sciences and the Teaching of Ethics)」という題の論文 (1926 年) の中で用いられた造語である [1]。彼は続けて、ドイツの科学誌『宇宙 (Kosmos)』において、「生命—倫理: 人間の動植物に対する倫理的関係の検討 (Bio-Ethics. A Review of the Ethical Relationship of Humans to Animals and Plants)」と題された論説

記事を1927年に著している。双方の論文において、以下に示す結論を導くに際して、ヤールは動植物に関する最新の神経生理学および心理学の研究成果を検討している。「何よりもまず、心理学において、人間とその祖先である動物は基本的に類似している。今日、心理学はもはや人間に限定されることはなく、動物にも同様の方法を適用している。解剖学・動物学的な比較研究があるように、人間と動物の精神の間には教育上非常に有益な比較というものがある。実際に、植物心理学の始まりも認められる。植物心理学の始まりさえ現れているのである。・・・こうした状況の下で、R・アイスラー (R.Eisler) が要約にあたって生物心理学 (Bio-Psychik: あらゆる生命の精神の科学) という用語を用いるのは、必然的な結果である。—ここから、**生命—倫理** (ヤールによって強調されている)、すなわち、人間に対してだけでなくあらゆる生命をもつ存在に対しても道徳的な義務を引き受けることまでは小さな一歩しかない。実際、生命-倫理は、確実に現代の発見物に留まるものではない。とりわけ印象に残る過去の事例として、全体としての自然に対するルソー的な熱狂に数百年先駆けて、アッシジの聖フランチェスコの人物像と動物に対する彼の大きな愛、あらゆる生命をもつ存在に対する彼の温かい共感が思い出されるかもしれない」[2:2]。ヤールは、シュライアーマッハー、ショーペンハウアー、リヒャルト・ワーグナー、エドゥアルト・フォン・ハルトマンに言及する際、19世紀初頭のロマン主義の時代におけるヨーロッパの思想家に対する仏教思想の影響を示唆している。彼は、論文を次のように締めくくっている。「我々の行為のための規範は、**あらゆる生命をもつ存在を、原則的にそれ自体における目的として尊重し、可能であるなら、そのようなものとして扱え、**という生命倫理の要請であるだろう」[2:4]。

それゆえ、生命倫理という用語および概念の起源は、19世紀における生命科学、とりわけ、実験的な生理学と心理学の進歩と密接な関係がある。1878年にヴィルヘルム・ヴァント (Wilhelm Wundt) は、実験心理学のための最初の研究所をライプツィヒに創設した。彼の三巻の『生理学的心理学綱要 (Grundzuege of Physiological Psychology)』は、人間および動植物における類似した神経・生理的反応と目標・生存に向けられた活動を記録したもののだが、1908年から1911年にかけて第6版が出版されている。ヴァントの『人間および動物の精神に関する講義 (Lectures on the Soul of Humans and Animals)』(1863年、第6版は1919年)、グスタフ・フェヒナー (Gustav Th. Fechner) の『ナンナ、あるいは植物の精神 (Nanna or the Soul Life of Plants)』(1848年)、彼の二巻の『心理物理学の諸要素 (Elements of Psychophysics)』(1860年)は、広く読まれたベストセラーであっ

た。デカルト流の機械論的な心身二元論を克服するために方法と議論が研ぎ澄まされたが、生存を目標とする個々の存在と、生命を持ち、知覚するその環境の間の多くの相互作用はいまだに理解されていない。方法論的な明晰さのために、ルドルフ・アイスラーは、「精神の作用：有機心理学に向けた諸概念 (Workings of the Soul. Ideas towards an Organic Psychology)」(1909年)において、「生物学的要因としての心理的諸事実」のための新しい研究方法を用いる新たな術語を提唱した。「有機的な事物の領域においても自然の因果律の統一性に固執しようとするなら、我々は**生物心理学 (Biopsychics)**を生物物理学 (Biophysics) と生物化学 (Biochemistry) に (それらのかわりに用いるのではなく) 付け加えなければならない。そして、より下等な形態、あるいはより高等な形態の精神の運動、単純および複雑な意志、**有機的な統一性を維持する傾向、衝動、意欲 (Wollungen)** というものは、・・・最も高い目的のための手段であることを認識しなければならない。その最も高い目的とは、直接的あるいは間接的に生命の行為を統制し、調整することである。・・・機械的な反射の産物として意志を記述するのではない。反射は**元来の意志のプロセスの残滓**としてより良く理解される」[14:32]。

毒蛇が「それらもまた人間の兄弟姉妹である」という理由で毒蛇を殺すこともしない極端な仏教の熱狂主義者と彼が呼ぶもの問題をヤールは取り上げている。我々の考え方は、こうしたインドの熱狂主義者たちの考え方とは異なる。「我々はそのような感情に同意することはできない。我々は、危険な動物を殺すことは、それが可能であれば、我々の義務であると考えて。・・・我々の家畜は食肉解体業者によって殺され、無害な野生生物は狩猟者によって殺される。というのは、熱帯の諸国では植物性の食糧が豊富にあるが、我々がその肉を食べようとし、その肉を食べずに生きていくことはできないと感じている者が我々の地域には存在するからである。とはいえ、我々の動物保護は、利用方法の側面によって限定されており、インド人たちはそうした限定を毅然として無視しているが、我々は少なくとも不要な苦痛を動物に与えないことで満足している」。しかし、「まっとうな人であれば、思慮を欠いたならず者が杖で花を道端に切り落としたり、子どもたちがすぐ近くに投げ捨てるだけのために花を摘んだりすることを反対せずに受け入れることはないであろう」([2:3f]) と彼は強く主張する。

新たな科学的知識は倫理的な反省を要請し、あらゆる生命の苦痛と相互作用に関する新たな科学的証拠に基づいて、適切な仕方でも徳的に行動傾向と文化を先導し、管理 (steward) するという決意を必要とする、というのがヤールの議論である。ファン・レ

ンセラー・ポッター (Van Rensselaer Potter) [18; 19] とアンドレ・ヘレガース (Andre Hellegers) [15; 16] によるアメリカ合衆国での生命倫理の 1970 年における定義と構想に関するウォーレン・ライク (Warren Reich) の研究 [20; 21] は、ポッターとヘレガースが、ヤールと同様に、新たな科学的証拠によって倫理学研究において新たな優先事項が必要となり、専門職と個人の行動傾向の変更と改善が必要となると論じていることを強調する。誰が**生命倫理**という術語を案出し、定義したのか、ポッターなのかヘレガースなのか論じられていた。ライクはそれを二つの場での誕生 (bi-local birth) と呼んでいる。

今や我々は、40 年以上前にヨーロッパにおいて、この術語と構想が発展させられてきたこと、そして、科学と倫理の関係に関する学問的・道徳的思考に基づき、科学とその応用を先導し、管理する倫理が追求されてきたことを知っている。プロテスタントの神学者であり、教育者であり、牧師であったフリッツ・ヤールは、アジアの思想、とりわけ仏教思想から深く影響を受けた。しかしながら、ヤール、ポッター、ヘレガースの三者はいずれも、一つの重要な観点を共有している。それは、部分的には科学およびテクノロジーの進歩に関連して、また、部分的には文化史における独立した進化発展として価値観と伝統が全世界的に浸食される時代において、専門職および個人の状況において倫理を教えることに対して、特別な注意を払うことが緊急に必要なになっているということである。しかし、ヤールの生命倫理の概念は、ポッターの焦点や、より特殊なヘレガースの焦点より広いのである。それは本質的にあらゆる生命を対象とする。ライクは生命倫理を、「道徳的価値および道徳的原則を考慮して検討された限りでの、生命科学とヘルスケアの分野における人間の行為についての系統的研究」[20:29] と定義している。それに対して、ヤールは生命倫理を、**道徳的価値および道徳的原則を考慮して検討された限りでの、生命科学の分野における人間の行為と、あらゆる生命に対する個人、専門職、公衆としての道徳的なコミットメントおよび行為についての系統的研究**と定義したであろうと考えられる。

1926 年から 1948 年の間の複数の論文において、ヤールは四通りの議論によって生命倫理の専門職的な固有性を擁護している。(1) 生命倫理は、新しい、必然的に諸分野を統合し、またそれ自体統合された学問分野である。- (2) 生命倫理は、必然的に文化を越えたものである道徳的行動傾向、道徳的信念、道徳的行為である。- (3) 生命倫理は、自然と文化におけるあらゆる生命と生きた相互作用を認識し尊重する。- (4) 生命倫理は、専門職が置かれる状況、公的領域、および教育、コンサルティング、公衆道徳、文化において正当な義務を有する。

2. 生命倫理の命法

ヤールは、規律、原則、徳としての生命倫理の構想を、カントと緻密に対話することで展開し、形式的な定言命法を、より包括的な、内容を基盤とした生命倫理の命法へと拡張している。

(1) 生命倫理の命法は、生命科学における、また、あらゆる生命に対する、倫理的・文化的な行動傾向と責任を先導する（1926年、1927年）。

生命倫理の命法は、経験主義的な人間および動植物の生理学と心理学に基づく道徳的思考の必然的な帰結である。そのようなものとして、それは個人および集団の文化的・道徳的行動傾向を教化し、管理する必要がある、また、あらゆる生命に対する新たな尊重と責任を要求する。1788年のカントが「道徳法則の神聖性」を定言命法の基礎としたのに対し、「生命の神聖性」がヤールの1927年の生命倫理の命法の基礎である。「道徳法則は神聖（不可侵）である。人格は神聖ではないが、人格において人間は神聖であると認識されなければならない。被造物全体におけるあらゆるものは、誰かがそれを欲し、それに対して力を持つならば、単に手段として用いられる。ただ人間の人格は、それとともにあらゆる知的な存在のみが、それ自体において目的である。彼は、彼の意志の自律に基づき、神聖な道徳法則の主体である」[A156]。

(2) 生命倫理の命法は、「共感は、経験的に知られ、確立された人間精神の現象である」ということの歴史上示されてきた証拠、また他の証拠に基づいている（1928年）。

しかしながら、「間違った愛」と「真の愛」がある。使用人たちを苦しめている一方で、ペットのプードルを太らせている老婦人は、墮落、えこひいき、同胞である人間への不公平な扱い等を常とするような人々に似た、偽りの愛と共感を示している。あらゆる生命に対する共感と、同胞である人間への共感との間には何らの不一致も無い[3:100]。「それは次のようなことからである。我々が動物に対してさえも共感できる心を持つなら、苦しんでいる人々に対して共感や気遣いを失うことはないであろう。愛が人間だけに向けられる、という限界を超えるのに十分なほどに大きく、最も悲惨な被造物のうちにも神聖性を見いだす者は、最も貧しく最下層の人間の兄弟たちのうちにも神聖性を認め、尊重するであろう。そして彼は、それを特定の社会階層、利益団体、関係者、他の何ものかに限定することは無いであろう。他方では、動物に向けられる無自覚な残酷さは残酷な性格の証拠

であり、そのような性格は彼の周りの人間関係に対して危険になる可能性がある」[3:100]。

ヤールの議論によると、動物保護は人間に対する倫理的なふるまい、普通教育、公教育に対して好ましい影響を持っており、生命倫理的な思考を受け入れない人々でさえ、動物保護を人間の間での文明的で道徳的なふるまいの文化の一部であると認めるべきである。「動物保護と倫理の間の密接な関係は、同胞である人間に対してだけでなく動物に対しても一植物に対してさえ一道德的な義務があるという事実に本質的に基づいているのである。一だからこそそれゆえに、「生命一倫理」を表現力豊かに語ることができる」[3:101]。

(3) 生命倫理の命法は、カント主義的な文脈において、同胞である人間に対する道徳的な認識と義務を強め、補うのであり、人間の文化と人間の間相互の道徳的義務に関して遵守されるべきである（1928年）。

要約するなら、我々の道徳的行動を先導するものは、動物を含むあらゆる生命をもつ存在を、それ自体における目的として尊重せよ、そしてそれを、可能である場合にはそのようなものとして扱え、という生命倫理の命法でなければならない。そして、仮に誰かがそのような規範の絶対的な妥当性を、動植物に関する限りにおいて受け入れることを望まないとしても、彼は一前述したことを繰り返すことになるが一人間社会に対する道徳的義務一般を認めて、それでもやはり、その規範に従うべきである」[3:102]。ヤールの命法は内容豊かであり、カントの命法は単に形式的であるという贅沢に浸っている。

(4) 生命倫理の命法は、生存をかけた競争を認識し、管理し、涵養しなければならない。

「我々の生活全体、政治やビジネスにおける、あるいは事務所や実験室、作業場や農場における我々の活動というのは、・・・そもそも愛に基づくものではなく、多くの場合、競合相手との競争に基づくものである。このような争いが憎しみの感情を伴わず、公正・合法的で、受け入れられた仕方で行われる限りでは、しばしば我々はこうした争いを認識しない。同様に、自らの同胞である人間との争いを避けることができないように、我々は他の生命をもつ存在との生存競争を避けることができない。それにもかかわらず我々は、人間に対しても他のあらゆる生命をもつ存在に対しても、指針としての責任の理想的なあり方を弛緩させることを欲しないであろう」[3:101]。相互作用する生命についてのヤールの生命倫理モデルとも確実に合致するであろうが、ヘルスケアの制度が、他の制度的な生命の形態や、様々な能力によって部分的にはそれらの制度の一部となっている個々人と相互作用し、彼らに奉仕し、また彼らと競い、争うのであるということを私は付言できるであろう。ヤールにとっては、生命倫理や環境倫理、企業倫理や制度倫理（institutional

ethics)、社会倫理や性倫理は、すべて同じ原則、そして責任の徳に従うのでなければならぬ [3; 5; 6]。

(5) 生命倫理の命法は、同意に基づいた原則および徳としての、あらゆる生命との共感、愛、連帯を、相互的で形式的でしかない「黄金律」とカントの定言命法に組み入れる (1934 年)。

「我々はいかにして善をなすか？」とヤールは問い、次のように回答する。「いわゆる黄金律がこの問いに答えている。あなたが人々にあなたに対して行って欲しいことは何でも、彼らにも行いなさい (「マタイによる福音書」7 章 12 節、「ルカによる福音書」6 章 31 節) というものである。自身の行為の格率が普遍的法則となることを意欲しうるように行なせよ、というカントの定言命法も基本的には同じことを意味している。—しかし、これらの、また類似した定義は「良い」行為を形式的に示すのみである。そのように示されているにもかかわらず、動機は粗野な利己主義、すなわち、私に対して何もするな、そうすれば私はあなたに対して何もしない、という相互契約でありうる」 [8:183f]。ヤールは、「愛」が黄金律を実行するという「ローマの信徒への手紙」13 章 10 節を引用している。新約聖書が動機—愛—を挙げている。しかし、「誰も傷付けてはならない。可能な限りすべての人を助けよ (Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juval)」という、ショーペンハウアーによって定義されたような具体的な行為を挙げているのではない。ヤールは以下のように続ける。「ショーペンハウアーより二千年以上も前、第五戒 [訳注：モーセの十戒の中の第五戒] は、より広い観点から、生命の神聖性の観点と生命の発現の観点のもとの、(そのような戒律の)損害を上回る恩恵を認識していた。それゆえ、「殺してはならない」と戒めたのである。イエスの言葉から我々が知っているように、第五戒は殺人だけでなく、他者に向けられる悪しき行いすべて、悪い言葉、悪い態度でさえも禁じている」 [8:184]。生命倫理の命法は、共感と愛に基づいており、単に形式的であるというカント主義的な贅沢に浸ることはできない。それでもなお生命倫理の命法は、生命の観点から、熟慮され、実際の状況に応じた、賢明な道徳的選択を行うことを厳格に要請している。

(6) 生命倫理の命法には、生命をもつ存在としての、自己の身体と精神に対する義務が含まれる (1934 年)。

ヤールは次のように考える。「キリスト教的な理解によれば、あらゆる人間の生命は、それ自体、倫理的に「神聖な」存在であり、自分自身の生命についてもそのように言える。生命の保護—自身の生命についても除外されない—は義務なのである」 [8:184]。ヤールは生命倫理における徳と原則を認識し、教授することのより広い側面に対して主に関心を

持っていたので、彼にとっては、自己の身体と精神に対する道徳的な義務は、現代的な意味での生命医学倫理および公衆衛生倫理へと橋渡しをし、また、個人および公衆の健康・衛生と道徳における、相互に影響しあい、相互に関連した目標および構想へと橋渡しをするものなのである。これは、規制、公衆および専門職の文化において、さらに展開される必要がある一つの統合されたアプローチである。

保守的なキリスト教徒の立場から、「第五戒に言及されるような自己に対する義務は、具体的には、どのようにして履行されるべきであろうか？」とヤールは問い、次のように答える。「それは、自殺したり、自らの命を縮めたり、傷つけたり、危険に曝したり、不貞なふるまいや暴飲暴食、激情、軽薄な愚行、向こう見ずな行為等で自らの健康を損なったりすることを避けることによってである。性的な潔白を保持することとアルコール乱用を避けることがとりわけ重要である。一前者については、姦淫を犯す者は、自分自身の生命に対して罪を犯しているのである、とする新約聖書の判断はとりわけ明確なものである」[8:184f]。前世紀の20年代および30年代は、伝統的な道徳や文化的な行動傾向および規範の変容等を経験した激動の時代であった。牧師であったヤールは批判的・保守的な見解を明らかにし、そのような時代精神に強く反発し、自己に対する義務を果たすことは、他者に対する義務でもあると論じている。「自己に対する道徳的義務を正当に果たす者は、他者を傷つけることをも避ける。我々はこのことを、上述した性とアルコールの問題に関して例証できる。淫らな悪徳に身をゆだねる者は、自らを身体的に、また精神的に傷つける危険を冒している。性病もまた脅威になる。しかし、弱さや病によって、その犠牲者は多かれ少なかれ共同体にとっての重荷となり、そうしてすべての人を害してしまう。もしその者に子孫がいるなら、彼らに病弱な性質を受け継がせることで、彼らに損害を与えることになる。そして結局は、共同体に対して負担と損害を与えてしまう。自己の生命を危害から守る者は、同時に共同体に対する自分の義務を果たすのである。アルコール依存も同様である。アルコールに依存している者は、深刻な身体的・心理的危険を冒すかもしれない。それにより、自分自身を傷つけるだけでなく、家族や子孫、民族や人種までも傷つけてしまう。そしてまた、自己を損害から守る者は、実際に、自分の「隣人」と民族全体に対して善を行うことになるのである」[8:185]。

『倫理—性倫理と社会倫理 (Ethik. Sexual- und Gesellschaftsethik)』(1934年)の中でヤールは、彼の第五戒についての広い解釈を次のように要約している。「これらはいずれも、第五戒が普遍的に重要であることを示している。第五戒は、あらゆる生命に関して遵守さ

れなくてはならない。第五戒を書き換えれば、あらゆる生命をもつ存在を、原則的にそれ自体における目的として尊重し、可能であるなら、そのようなものとして扱え、という生命—倫理の命法になる」[8:187]。

3. 倫理教育と専門職倫理における能力

倫理と生命倫理は、教育とコンサルテーションにおける能力とそれらへのコミットメントを要求する。牧師でもあり倫理学者でもあったことから、ヤールの主要な関心は、個人と公衆の道徳を促進し、保護すること、人々、生徒、公衆を教育することにあった。彼自身教育者であったことから、すでに1926年には、初等・中等学校の教育での役割は、単に知識を提供することだけではなく、人格形成の中にあると彼は考えている。「教室での教育に関する限りでは、科学の分野において人格に教育的な影響を与えることも可能になる。それゆえ、これらの分野はある意味では人格形成の分野にもなる。このことは、環境保護に対するタイムリーな要請に関して、非常に重要である。我々は環境保護を審美的な観点のみから支持する必要はない。そうではなく、動物を苦しめたり、無分別に植物を破壊したり、紙や卵の殻や割れたガラスを投げ捨てたりして神の自由な本質を損なうことは忌まわしいと指摘することによっても、環境保護を支持する必要がある。—こうして、それは倫理上の重大な義務へと高められるであろう [1]。

ヤールは、倫理学者には公的な言説と公衆道徳の教育に参与する道徳的な、専門職としての義務があることを認識している。世論や公衆道徳を形成する上でのラジオの重要性が高まっていることを意識して、彼は倫理学者たちが、ただ書籍や専門誌の論文を出版するだけにとどまっていないう要請する。世論もしくは一般に知られた意見を提供するメディアについての論争に関して、彼は次のように述べている。「もし報道メディアが世論を作り出すことか、少なくとも世論に大きな影響を与えることだけを目的としていると考えたとしたら、倫理的な観点から見て、自己の最善の知識と良心に従って行動傾向と信念を発達させるための貢献をするのは義務とさえなるであろう」。マスメディアにおける発信には学問のための出版とは異なる技術や方法が要求されるということを、彼は他の倫理学者たちに対して指摘する。「日刊紙は明確に倫理的であると認められる貢献を時折もたらしてくれるし、長すぎることなく、文芸欄のような形式で書かれているので、一般の人々に興味と理解を持ってもらえる。このような観点から見れば、社会倫理や性倫理を含む倫

理に対する報道の重要性は過小評価されるべきではない」[4:149f]。

教育における改革運動のメンバーであったヤールは、「行動傾向の支配か思想の自由か？」という題の勇ましい論文の中で、「行動傾向の民主化」と自律や自己決定の尊重を論じている。彼の主張は以下のようなものである。「柔軟性を欠いた主観的な倫理を教えるてはならない。－いわゆる客観性の名の下に隠すことで、また、いわゆる双方向性教育を濫用することで、先入観に基づく意見を偽装することは厳格に避けなければならない。－好ましい事実だけを提示し、好ましくない事実を恣意的にもみ消し、否定し、変更することは方法論として許されない。－様々な行動傾向や信念が常に認められなければならない。－それぞれ利点と誤りを持つ様々な行動傾向や信念が公平に偏向なく提示されなければならない（ある行動傾向や信念には好意的な、別のものには否定的な先入観を抱いて臨んではならない）。－個人の意見の提示は、常に他者に義務を課すことなく行われなければならない。また、自身の信念の欠点をも忘れずに提示するべきである。－行動傾向を偏向した仕方で作るのではなく、生徒たちには自分自身の行動傾向や信念を発達させるためのあらゆる機会を与えるべきであり、また、後々行動傾向や信念を発達させるのに役立つ客観的な材料をそれぞれ与えるべきである」[7]。ヤールの論文は、ドイツにおける荒れ狂う世界観の対立のただ中で1930年に『新しい教育 (Die neue Erziehung)』の中で発表された。この学術誌は1934年に発行を停止し、おそらくは発行禁止となった。彼の倫理教育のための指針は、個人の徳および価値観の尊重と、双方向的で非指示的な道徳的言説に基づいている。

4. どの術語を用いるべきか：生命倫理か、臨床倫理か、あるいは医療倫理か？

すでに述べたように、フリッツ・ヤールによる造語である生命倫理という術語は、ポッターやヘレガースの概念や、今日における医療倫理、臨床倫理、研究倫理、公衆衛生倫理への焦点よりも広い。生命倫理は、生命の世界全体を包含している。臨床倫理や医学研究倫理のような非常に明確な問題に対して、生命倫理のような広い術語を用いるのは正しく、また、専門職としてふさわしいであろうか？ デカルトは『省察 (Meditationes)』(1641年)の中で、「私が十分に明晰判明に知覚するものはすべて真である」と主張し、ヴィトゲンシュタインはこれに「語り得ぬものについては沈黙しなければならない」と付け加えた。科学においてだけでなく、人文学や道徳においても、不明瞭な術語は不明瞭な探求、

目標、行為へとつながる。もし、倫理や日常の行動傾向が科学から何がしかを学ぶことができるのであれば、定義の正確性は優先される事柄であり、明確な概念的・実際の作業、コミュニケーション、そして協力の前提条件である。病院を基盤とした臨床倫理の事務所を、我々は「生命倫理センター」と呼ぶべきであろうか、またはより正確に「臨床倫理センター」と呼ぶべきであろうか？ 異なる主題、分野、問題には、それぞれ異なる術語が用いられる。いくつか例を挙げるだけでも、生命倫理、医療倫理、ホスピス倫理、保健政策倫理、病院倫理、生命医学倫理、医学研究倫理、医師の倫理、看護倫理、ヘルスケア倫理、公衆衛生倫理、遺伝学倫理、コンサルテーション倫理、環境倫理、動物倫理といったものがある。我々はより正確に、りんごはりんご、オレンジはオレンジと呼ぶべきである。無論、りんごとオレンジは同じ食用果実という植物の分類に属する。術語をより正確に用いることで、生命倫理という術語を、フリッツ・ヤールの本来の広く、統合された構想へと解き放つことができるであろう。ライクは生命倫理を全般的な術語として留めておくことを提案し、「生命倫理という術語を、生命科学およびヘルスケアの倫理を指すものとして、その本来のグローバルな意味合いにおいて使用すること、そして、形容詞を、生命倫理についての特定の関心領域を指定するために用いることを推奨している。例えば、医学生命倫理 (*medical bioethics*)、環境生命倫理 (*environmental bioethics*)、臨床生命倫理 (*clinical bioethics*)、看護生命倫理 (*nursing bioethics*) について、これらの術語を用いることで、特定のアプローチを暗示することなく、これらについて語るができるかもしれない」[18:30]。ヤールが生命倫理を生物心理学に関連付けたように、あらゆる特定の科学およびテクノロジーは、それが対応する特定の倫理と相互に関連づけられるべきであるというヤール自身の議論に基づくと、ヤールはライクに同意したであろうと考えられる [2:4]。

さらに、地球規模の気候変動について我々が最近理解していることは、地球そのものが、それ自身の季節、長期および短期の発展と変化を有する生命をもつ存在であることを我々に気づかせてくれる。それら季節、発展、変化のほとんどは我々がまったく制御できないものであり、産業汚染や環境破壊のようなそれらのうちの一部のものが、人類の持続的な発展や、人類の文化・文明の継続を可能にするために、一定程度まで緩和されうるにすぎない。それゆえ、我々はヤールの本来の広い概念としての生命倫理に、規律、原則、徳としての地球倫理 (*geoethics*) を加えることができるであろう。内容豊かな道徳的命法の地球倫理のバージョンは、次のように書かれるであろう。「自然のものであれ人工のものであれ、地球上のあらゆる生命とともに、母なる地球を、基本的にはそれら自体における目的

として尊重せよ。そして、可能である場合には、それらをそのようなものとして扱え」。ヤール、ポッター、ヘレガースが発展させたものとしての生命倫理は、様々な形態や色調を有している。生命倫理は、21世紀における倫理的な義務の多くに、独特の特色を与えており、そのうちのいくつかは人々の間で互恵的であり、そのいくつかは、弱者、虚弱な者、判断能力を欠く者を、共感を持ち、専門職としてケアするにあたり多かれ少なかれ父性的または母性的であり、そのいくつかは、動植物を共に創造されたものとして管理し、また、それ自身生きている実体である地球（*geos*）における人間の居住環境としての自然・社会環境を緩和ないし創造する。これらの道徳的義務と状況は、一予防、治療、看護・介護、研究等を含む医療倫理、一あらゆる生命の尊重とあらゆる生命に対する義務を包含する生命倫理、一自然環境および人為の加えられた環境とそれらの持続的な生存と健全性に対する責任を受け入れる環境倫理、一人間の生命と文化の保護および促進における、地球規模の自然的变化、あるいは人為的变化に応じて理性と責任を適用する地球倫理等の、個人・専門職・制度の倫理の様々な倫理的・哲学的・文化的モデルにおいて重なり、相互作用する。環境や制度に関してヤールはすでに、変化に対する抵抗あるいは変化への熱望を含む、それら自身の「生きようとする意志」について理解していたのであり、環境や組織の研究、設計、管理における新しい方法を示唆し、そして、環境倫理、土地倫理、企業倫理および制度倫理の専門知識とエトスを要求していたのである。

5. 臨床倫理は統合された生命の倫理（生命－倫理）である

家族、近隣、チーム、制度（組織）、企業における社会的相互作用へのヤールの統合的なアプローチが、彼の統合された生命の倫理の構想において特に重要である [3;6]。病棟、医師－患者間の相互作用、そして専門職のチームは、人間の間コミュニケーションと協力の生きた形態であり、それぞれ異なる生存の目的と社会的・自然的相互作用に従ってさらに分析され、発展させられなければならない。我々が知っているように、外科や内科ではチームごとに異なる目標と規範があり、あるものは積極的であり、またあるものは患者との対話をより重視し、あるものは柔和であり、あるものは好戦的である。小さなチームでは、専門的な役割に基づいて、あるいはしばしばその人の人格や徳、または野心のために、特定の個人がより大きな力を持つようになることがある。こうしたことは、チームワーク、企業構造、そして企業倫理を評価する際に、いまだ十分入念に考慮されてこなかった。

無論、生命をもつ存在としての病院自体が、—それが名の通った法人であり隣人であってほしいが—自己の生存の目的と使命を持ち、自己の利益と近隣への奉仕との間を揺れ動き、両者を統合させている。—利己主義と利他主義とは、ヤールはそう述べたであろうと推測されるが、陰と陽のように互いに依存しているのである [6]。現代のビジネスモデル、ビジネスコンサルティング、ビジネス開発およびビジネス倫理は、リーダーシップ、評価、改善の過程に、そうした生物—学的・生命—倫理的アプローチをいまだ統合していない。最も広く用いられている臨床倫理のモデルである、いわゆるジョージタウン大学の四原則モデル—自律尊重、無危害、仁恵、社会正義—は、1978年の「生物医学および行動研究の被験者保護のための国家委員会」による、アメリカ政府に提出された「ベルモント・レポート」（1979年4月18日付のアメリカ連邦公報を参照）に基づいており、徳や宗教や伝統に言及することなく、多元的社会における道徳的・文化的な原則を要約している [23; 24]。とりわけ、共感や能力といった、あらゆる文化において数千年にわたって存在する医療専門職の徳が含まれていない。徳については何らの言及もなされておらず、ただアメリカ合衆国憲法が言及されているのみである。このモデルは、医学研究における規制や監督において用いられるために開発されたので、臨床の現場や個々の医師と患者の相互作用においては、貧弱な仕方でも用いられ、また、誤解を招くような仕方でも、さらには欠陥のある仕方でも用いられていることが明らかとなってきている。

数千年にわたって宗教と世界観とは、時に人々や書籍を焼いたり、時に虚弱で貧しい者に奉仕したりしながら、生命を涵養する道徳的かつ文化的に適切な原則を把握しようと試みてきた。共感、コミュニケーション、協力、能力、それに涵養という生命倫理の原則は、生命、すなわち我々の生命と他者の生命、自然と文化の生命を扱う際の我々の悪徳と徳を評価し、改善するために決定的に有益でありうる [24]。統合された社会的・自然的環境における生命の倫理についてのヤールの構想が、どのようにして、より涵養され、より生命を尊重するグローバルな文化、個人の倫理、学問分野へとさらに統合され、発展させられていくのか、未来には明らかになるであろう。我々はとりわけ、市民のヘルスケアの倫理と公衆衛生における行動傾向、臨床サービスと個々の医師—患者の相互作用が、どこへと発展していくのかを見届けなければならないであろう。生命倫理は、理論的な原則が具体的な状況に単に適用されるという意味での単なる応用倫理ではないし、また、原則と徳とがコミットメントと行動傾向に転換され、ひいては人格と人柄の形成力になるという意味での単なる実践倫理でもない。より概念的、より教育的、より専門術語的な言説は確実

に必要であり、また、生命や人類に対する人間の責任についての構想や使命をより正確に規定していく際には、明晰であることが役に立つであろう。

生命倫理という個人および専門職の文化についてのフリッツ・ヤールの構想は、このように、倫理の教育、訓練、コンサルティングにおける 21 世紀への遺産である。ヤールの構想は、人類、社会的・自然的環境、そして生命 (*bios*) および地球 (*geos*) の世界一般に対する我々の気遣いにおいて、共感と専門知識をグローバルに展開していく上での指針として役立つであろう。相互作用する専門知識と倫理の探求、そして、同胞である人類、人類の文化、およびあらゆる生命を保護し、それらに奉仕する主要な力としての、一方では専門職の技能、原則、制度化への、他方では倫理、共感、人格形成への、二重の焦点。—これが、明確な構想を抱いて生命倫理における開拓者となったフリッツ・ヤールの遺産である。

参考文献

フリッツ・ヤールの著作

- 1 1926. Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre. *Die Mittelschule. Zeitschrift für das gesamte mittlere Schulwesen*, 1926, 40:604-605; 15. December 1926
- 2 1927. Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze. *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde*, 24(1):2-4
- 3 1928. Tierschutz und Ethik in ihren Beziehungen zueinander. *Ethik. Sexual- und Gesellschaftsethik. Organ des ‚Ethikbundes‘* 4(6/7): 100-102; January 1927
- 4 1928. Soziale und sexuelle Ethik in der Tageszeitung. *Ethik. Sexual- und Gesellschaftsethik. Organ des ‚Ethikbundes‘* 4(10/11): 149-150
- 5 1928. Wege zum sexuellen Ethos, *Ethik. Sexual- und Gesellschaftsethik. Organ des ‚Ethikbundes‘* 4(10/11): 161-163
- 6 1929. Zwei ethische Grundprobleme in ihrem Gegensatz und in ihrer Vereinigung im sozialen Leben. *Ethik. Sexual- und Gesellschaftsethik* 6: 341-346
- 7 Gesinnungsdiktatur oder Gedankenfreiheit? Gedanken über eine liberale Gestaltung des Gesinnungsunterrichts. *Die neue Erziehung. Monatsschrift für entschiedene Schulreform und*

freiheitliche Schulpolitik, 1930, 12:200-202

- 8 1934. Drei Studien zum 5. Gebot. *Ethik. Sexual- und Gesellschaftsethik*. 11:183-187
- 9 1934. Jenseitsglaube und Ethik im Christentum. *Ethik. Sexual- und Gesellschaftsethik*. 11:217-218
- 10 1934. Zweifel an Jesus? Eine Betrachtung nach Richard Wagner's ‚Parsifal‘. *Ethik. Sexual- und Gesellschaftsethik*. 11:363-364
- 11 1938. Drei Abschnitte des Lebens nach 2. Korinther. *Nach dem Gesetz und Zeugnis. Monatsschrift des Bibelbundes* 38:182-188
- 12 Fritz Jahr: *Essays in Bioethics 1924-1948*. Edited and translated by Irene M Miller and Hans-Martin Sass, Muenster: Lit 2013 [identical with the German edition: Fritz Jahr: *Aufsätze zur Bioethik 1924-1948*. Herausgegeben von Arnd May und Hans-Martin Sass, Muenster: Lit 2013, 2. Aufl.]

その他の文献

- 13 Callahan Daniel. 1973. Bioethics as a Discipline. *Hastings Center Studies* 1(1):66-73
- 14 Eisler, Rudolf. 1909. *Das Wirken der Seele. Ideen zu einer organischen Psychologie*. Leipzig: Kroener
- 15 Hellegers, Andre. 1971. Bioethics Center Formed. *Chemical and Engineering News* (11, October):7
- 16 Hellegers, Andre. 1971. Institute for Bioethics established at Georgetown University. *Bioscience* 21:109
- 17 Muzur, Amir and Sass, Hans-Martin. 2012. Fritz Jahr and the Foundaitons of Global Bioethics. Muenster: Lit
- 18 Potter, Van Rensselaer. 1970. Bioethics, the Science of Survival. *Perspectives in Biology and Medicine*. 14:127-153
- 19 Potter, Van Rensselaer. 1971 *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall
- 20 Reich, Warren. 1994 The Word ‚Bioethics‘: Its Birth and the Legacies of those Who Shaped It. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4(4):319-335
- 21 Reich Warren. 1995 The Word ‚Bioethics‘: The Struggle Over its Earliest Meanings. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 5(1):19-34
- 22 Sass HM. 2007. *Fritz Jahr's Bioethischer Imperativ*. 80 Jahre Bioethik in Deutschland von 1927 bis 2007, Bochum: Zentrum medizinische Ethik [Med.Ethics@rub.de]
- 23 Sass HM. 2007. Fritz Jahr's Early 1927 Concept of Bio-Ethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 17(4):279-295

- 24 Sass HM. 2012 The "5-C Model" for Guiding Science and Technology. A Précis of Reasonable Moral Practice amidst a Diversity of Worldviews. *Synesis. A Journal of Science, Ethics, and Policy*, 2012, 3: G52-59 [also online]

(加藤穰 訳)

訳者注

本稿は、Hans-Martin Sass, "EARLY 1926 ROOTS OF INTEGRATED GLOBAL BIOETHICS, Fritz Jahr's Original Definition and Vision of Bioethics" の全文訳である。原文は公開されていない。本稿の原文は、日本にフリッツ・ヤール (Fritz Jahr) の業績を紹介するために、今回邦訳されて公表されることを意図して著者が書き下ろしたものである。原文における斜体による強調は、日本語訳においては太字に置き換えた。外国語のカタカナ表記については、原則的に原語の発音に近いものを採用したが、一般に普及している表記が別にあるときはそちらを優先した。原文のほとんどは英語で書かれているが、著者はドイツ出身であり、英語の母語話者でないことから、著者とのやり取りを優先して訳出した箇所がある。その他、訳者による註は [] 内に示した。

著者のハンス・マルティン・ザスは、ジョージタウン大学ケネディ倫理学研究所（アメリカ合衆国ワシントン・コロンビア特別区）の名誉上席研究員であり、ルール大学（ドイツ・ボッフム）の哲学の名誉教授である。同大学においては、1987年にボッフム医療倫理センターを創設した。中国医学科学院北京協和医院生命倫理研究所（中国・北京）の名誉教授、ポトマック政策研究所（アメリカ合衆国ヴァージニア州アーリントン）の学術評議員でもある。

話す、自分を見せる、変わる

——対話から場を考える

本間直樹

1. 〈こどもの哲学〉と〈Community of Inquiry〉

1.1 対話と場

私はさまざまな場所で対話する場を開くという活動を続けている。「対話」ということにはいろいろな意味があり、このことばとともに人が思い浮かべるものは、さまざまであろう。同様に、「場」ということについても、物理的条件から、活動の進め方、参加の仕方など、さまざまなことを含意するだろう。以下において、とくに18歳までの年少者とともに行う対話の活動である〈こどもの哲学〉を例に、対話と場の関係を考えてみたい。

1.2 Philosophy for Children

〈こどもの哲学〉という名称は、アメリカ合衆国において、1960年代にマシュー・リップマンが始めた教育改革の運動、Philosophy for Children（こどものための哲学）に由来する。教師が用意した知識を与えるのではなく、教室のなかで子どもどうしが対話し、自分たちで問いをたて、自分たちで答えることができるために、リップマンは、未就学時から初等・中等教育までを対象としたカリキュラムを開発し、Philosophy for Childrenの促進のために尽力した。このような対話を通して子どもたちが考える活動は、現在、世界の各地域にひろがり、さまざまな人々によって多様な実践が繰り返されている。カリキュラムや教材など、具体的な実施方法は、地域の文化や学校制度によって異なっているが、国際組織（International Council for Philosophical Inquiry with Children : ICPIC）によって、関連する諸活動について交流と研究が進められている。

私は、こうした実践の調査を進めながら、日本でも「総合的な学習」の導入を機に、総合の時間、道徳や国語の教科のなかで、子どもたちが対話し、自ら考える授業の取り組みを導入している。私は、子ども向けの哲学、こどものためになされる哲学教育から区別するために、子どもたち自身が考える主体になる、哲学者になる、という意味をこめて〈こ

どもの哲学〉と命名している。

1.3 〈Community of Inquiry〉

〈こどもの哲学〉の特徴は、〈Community of Inquiry〉という実践に集約されている。〈Inquiry〉はしばしば「探究」と訳されるが、ここでは、これを単純に〈問いかけ〉として捉えておきたい。〈問いかけ〉はつねに誰かに対してなされる。従来型の授業形式では、教師が生徒に問いかけ、生徒が教師に対して答える。しかし、〈Community of Inquiry〉では、問いかけ、問いかけられるのは、ともに対話者自身である。〈Community of Inquiry〉におけるコミュニティとは、対話者として、問いに向かい、自らに問いかけ、答えようとする者すべてを意味する。つまり、問う者と問われる者が同じであることが、このコミュニティの基礎となっている。

こうしたコミュニティは、具体的には、(教師を含めた)全員が円になって座って話しあう姿に象徴されている。そこで重視されるのは、対話している子どもたち自身が出す疑問や問いである。それは、大人が「哲学」の名のもとで期待するような精緻に練り上げられた問いである必要はなく、日々の生活や自由な発想に基づくものであってかまわない。どのような些細な疑問であっても、それを問いとして表明することが尊重され、そうして出された疑問の一つ一つに耳を傾け、全員で助けあって考えようとするのが〈Community of Inquiry〉の出発点である。

1.4 話す者と聴く者

当然ながら、全員が口々に話し出すと、誰が何を言っているのかを聴き取るのは不可能になる。〈Community of Inquiry〉が始められるためには、話す者と聴く者とが一对になることが不可欠である。対話が生起するための基本的条件は、この話す者と聴く者が対になることである。

〈Community of Inquiry〉では、教師が生徒を指名するのではなく、しばしば糸で作られたボールなどによって、そのつど発言する者が選ばれる。対話者はボールを順に回しながら発言していく。このボールのやりとりは、話者の交代を視覚的に明らかにするだけでなく、ボールを手にする者が尊重され、それによって話すことと聴くことが対となって、問いかけと応答が進められていくことを対話者全員による行為として確認するのに役立つ。たしかに、順に話すということは、一般的な会話にとっての基本的なルールとみ

なされ得るが、ここではそれ以上のことが求められている。つまり、聴くということは、単にルールに従うこと以上の対話の場へのコミットメントを意味している。話し手と聴き手が対になることは、問いかけとしての〈Inquiry〉が始まるための最低条件なのである。

2. 場とセーフティ

2.1 三つのセーフティ

ハワイ大学を拠点に、こどもたちとともに〈Community of Inquiry〉を続けている、トーマス・ジャクソンは、「身体的・感情的・知的」の三つの意味での〈セーフな場〉が重要であると考えている。〈safe〉は、「安心」「安全」と通常理解される一般的なことばであるが、ここではさしあたり、「身体的・感情的・知的」の三つの点で「脅かされていない」ということを意味するものとして理解することから始めよう。ジャクソンがこの三つのセーフティを「場」に関連づけている点が非常に示唆的である。そしてそのことは、「場」というものと私たちの関わりを考えるうえでも重要なヒントを与えてくれているように思われる。

2.2 身体の脆さ

そもそも、なぜセーフティなのか。セーフティという考えは、幼いこどもに限らず、私たちの存在が、脆い、傷つきやすい (vulnerable) ということ私たちに喚起させる。私たちの肉体が、脆く、外的な力が加わることによって傷を負うことは言うまでもないだろう。いかに鍛え上げられた身体であっても、私たちの身体から脆さを取り除くことはできない。脆さは、それを守るための防御を必要とする、と考えられるかもしれない。しかし、完璧な防御でさえも、身体の脆さそのものを消し去ることはできない。

身体の脆さは、私たちの身体的存在にとって本質的なものである。そして物の脆さと身体の脆さの違いは、私たちの身体が感覚する存在であることに由来する。身体は単なる物の塊ではなく、触れうるもの、見えるもの、聞こえるものである。私たちの身体は感じるものであると同時に、感じられるものである。私たちは物に触れながら、物に触れられていると感じる (モーリス・メルロ＝ポンティ「反転可能性」)。さらに、身体は、空間のなかのある位置を占める物体ではなく、感じ-感じられる存在として、空間と場 (現象学的な意味での「世界」) に参与しつつ、その場の一部を、見えるもの、触れられるもの、聞こえるものとして構成している。

2.3 感情としての脆さ

情に脆い、という。脆さは、私たちの心が動かされやすいことも意味している。感情は私たちが動かす。感情は私たちが不安定にするだけでなく、感情そのものもまた不安定である。感情のこうした不安定さは、感情のもつ力でもある。不調和なしには調和は生じない。共感や連帯はこうした不安定さのなかで協和をさぐる感情の動きでもある。

不安や恐怖は、自分がセーフであると感じているかどうかを知る重要な感情である。不安や恐怖は、それが何に対するものなのか（志向性）であるよりも先に、自己自身をケアする、配慮する、という自己に回帰する運動であり、すぐれて私たちの存在の脆さを自覚させるものである。身体的な危険がある場合は別として、ある場が自分にとってセーフでないと感じられるとき、なぜ私はそう感じるのか、と問うことは、自己自身をケアするための一歩となるだろう。逆に考えるならば、感情を制御し、その不安定さを克服しようとするのが、必ずしも私たちのセーフティにつながるわけではない、といえる。自分のなかに生じている感情を偽ることは、私たちを一種の自己欺瞞に陥らせる。自己を欺くこと、しかもそのことに気づかないでいることは、およそセーフであるとは言い難い。喜怒哀楽などの感情がある場所で十全に表現できるか否かは、自分の属している場と自分の関係を知るための重要な鍵となるだろう。

2.4 知的なセーフティ

ジャクソンが最も重視するのは、知的なセーフティ（intellectual safety）である。このことばは、一見奇妙な組み合わせに思えるかもしれない。しかし、私たちの知的な理解もまた、さまざまな意味で脆く、脅かされやすいものである。ある大人たちは、子どもたちを未熟な存在とみなし、子どもたちの世界に対する理解を不十分なものとして格下げし、否定的に評価するかもしれない。あるいは、ある文化やある言語使用者は他の文化や他の言語を、自文化中心主義的な観点から、知的に劣ったものとみなすかもしれない。

デイヴィッド・ボーム（David Bohm, *On Dialogue*, 2004）が考えるように、どのような理解も意見も、あることを当然のものともみならず何らかのアサンプション（assumption）のうえに成り立っている。そのアサンプションが明示化され、十分に共有されないかぎり、理解や意見の表明が暴力や強制へと転化することは免れ得ない。ボームによれば、対話によってのみ、私たちはこのようなアサンプションを一つずつ明らかにすることができる。対話という場こそが、知的なセーフティを約束するのである。

さらにジョン・デューイ (John Dewey, *Democracy and Education*, 2012) が示しているように、学習や理解は、経験の絶えざる更新であり、そのような連続的な経験の発展は、さまざまな外的、内的要因によって阻まれる可能性をもっている。学習や理解へと向かう私たちの知的な努力は、大小さまざまな驚きと発見に導かれて発展していく。そのような連続的な経験の発展のためには、それが培われる環境と場が不可欠となる。知的にセーフな場では、誰でも、どんなに些細に思われる疑問であっても、それを表明することができ、理解できないときに理解できない、とすることができるはずである。逆に、それができない場には、何らかのバリアが存在し、セーフではないと感じられていることになる。

3. 話す、自分を見せる、変わる

3.1 自己への関係としてのセーフティ

以上で述べた、身体的・感情的・知的なセーフティは別々に成立するものではない。そもそも私たちは、身体と感情と知とを別々に切り離して生きることができないはずである。感情だけ、知的理解だけを取り出すことはできない。身体感覚も感情も忘れ去り、知性だけを働かせることができるだろうか。対話するということは、ある場所にも身を落ち着けることであり、身体を向けあい、対面することであり、声の震えを感じとり、表情に共感し、発言に耳を傾ける、という無数の行いからなっている。私は、私の考えを表明するのみならず、何かを表明する者としてその場に現れる。対話とは、あれやこれやの考えを交換するだけでなく、対話者が対話者としてその場に姿を見せることである。それはつまり、身体、感情、知性の三つをともなって、私がこの場に存在することが自分と他人によって認められることである。

対話において、身体的・感情的・知的なセーフティを配慮することは、自己自身へと注意を向けること、自己自身を配慮することなしにはありえない。そして、自己自身が配慮できなければ、他者もまた配慮することはできない。身体的緊張が解けないかぎり、対話の場はいつまでもたっても始まらないだろう。自分の感情に無自覚な者は、気づかぬ間に他者の心情を害するかもしれない。自分の知的理解に不安を感じる者は、攻撃や防衛によって他者の知的理解を損なうかもしれない。こうした強ばりは対話にとってのバリアとなる。ただし、どのようなバリアもそれを取り除いてしまうことは困難である。まずは、自分のなかの、自分を囲んでいるバリアを自覚し、低くしてみることから始めるしかない。

3.2 話す、自分を見せる

小中学校や高校に限らず、〈Community of Inquiry〉の活動においては、上記の三つの意味でセーフであることを互いに配慮しつつ、話す、自分を表すということが最も重要な実践となる。しかし、セーフティを配慮するために、単純に「話しやすさ」「居心地のよさ」を目指せばよい、ということでもないだろう。発言がしやすく、たくさんのことが語られるということが、その場がセーフであることを示しているわけではない。相手を傷つけまい、傷つけられまいとして何も言えなくなることも、セーフであるとは言い難い。

はたして、セーフな場とは鉄壁に守られ一切の危険を免れたところを意味するのだろうか。〈Community of Inquiry〉では、〈話す〉というふだん誰でも行っていることに着目する。私たちは、話されていることがらばかりに意識を向けがちであるが、じっさい、私たちが話しているときには、さまざまなことが生じている。例えば、好きなこと、嫌いなこと、嬉しいこと、腹の立ったことを表明することは、単なる自己紹介や他者理解のための情報提供ではない。話すということは行為である。「あることが嫌いだ」と表明することは、情報を伝えているのではなく、話をしている本人がそこに現れることである。ありのままに話す、率直に話すこと（ギリシア語の〈パレーシア〉）は、誰かに本音を打ち明けることではなく、話されることがらと、話しているその人とが、一つのものとして他人の前に現れることを意味している（ミシェル・フーコー『主体の解釈学（コレージュ・ド・フランス講義 1981-82）』）。嫌いである、と表明する声、表情、姿勢のすべてがその人自身を表現し、コミュニティがそれを見聴きすることを通して、対話という場が開かれる。

話すことは、独り言とは異なり、自分を見せることである。自分を見せることは、自己への関係、他者への関係、見せられていることがらへの関係を含む態度であり、行為である。例えば、私が花を美しいと感じ、そう言うことは、そのように感じる私自身の感情に目を向け、それを他者に向かって表現し、私と花と美しさの関係を示している。対話とは、意見を表明することではなく、私と花と美しさの関係が示される場であり、その意味での自己を語ることは、他者による別の自己の語りを誘発する。つまり、対話は、自己の語りが代わる代わる現れるセーフな場なのである。こうしたセーフな場では何も対立しない。ここでは攻撃も防御も、説得も合意も、妥協も勝敗もない。対話と議論（弁論）とが区別されるはまさにこの点においてである。

3.3 解放の場としての対話

対話の場において〈話す〉ことは、考えや情報を伝達することではなくて、〈自分を見せる〉ことである。自分について話すこと、自分を見せることは、自分の来歴や自分についての物語を綴ることとは一致しない。むしろ物語は、それを語る者を隠してしまう。私についての物語は、物語のなかの私と、それを語る私とを、分裂させてしまう。それに対し、対話は、話されていることがらと話している人とは、一つのものとして他人の前で現れる場である。話すことによって自分を見せることは、自分自身をコミュニティへと包摂することである。そのようなコミュニティは自己や他者を外に閉め出そうとするのとは異なり、常にインクルーシヴな性格を帯びる。

〈自分を見せる〉ことは、同時に、自己を〈変容〉させることでもある。つまり、私は、「自我」という容れ物のなかに秘匿されるのではなく、見られ、感じられ、聴かれ、触れられるものとして、コミュニティのなかに現れるものに〈変わる〉のである。

〈Community of Inquiry〉において、〈問いかけ〉は常に自己自身への問いかけである。私がこの場をどうセーフでないと感じているか。自分が何を恐れているか、脅かされると感じるか。感じる、考える、話す、聴く、理解する、などにおいて、私が何をバリアと感じているか。私が表現したり、考えようとしたりするとき何がそれを遮っているのか。それらは、身体の緊張がつくるバリア（強ばり、威嚇、萎縮）であるかもしれないし、感情のバリア（無感情、非共感、反感）であるかもしれないし、知的なバリア（理解の拒絶、非難、自負、観念への固執）であるかもしれない。こうしたバリアは、私の存在の脆さを守るどころか、私をコミュニティから排除し、それへの包摂を遮る障壁となっている。私たちが、話すことを通して、自身を他者に対して示し、私たちが身体、感情、知的理解の三つの意味で脆い存在であることを肯定することによって、対話は自己の変容と解放の場となる。そして、それは、対話であり、インクルーシヴなコミュニティである限り、瞑想による修行、特定の宗派による宗教、政治的運動とは異なり、学びと探究の場であり続けるだろう。

付記

本稿は、2013年3月4日、ホテルウェルシーズン浜名湖（静岡県）にて開催された電子情報通信学会・ヒューマンコミュニケーション基礎研究会（テーマ「場のデザイン」）のために執筆された招待講演原稿である。ここに収録するにあたって、本稿で提示した対話における〈変容〉と〈解放〉について、〈哲学者になる〉という考えに関連して若干補足しておきたい。

〈こどもの哲学〉は、こどもたちとともに哲学者になる営みである。ハワイ大学のトーマス・ジャクソンは、こどもたちと探究を始めるときに、しばしば、こどもたちといっしょに親指で自身をさしながら、"phi-lo-so-pher" と声を合わせる。日本でも、私が学校を含むさまざまな場所で、〈Community of Inquiry〉をおこなうときは、必ず、それぞれに「あなたの哲学者としての名前はなんですか」と問い、互いに名乗ることから始める（実名でも仮名でもかまわない）。全員で哲学者になるのである。こうしたやや儀礼めいた行いは、その場では遊び心あふれる仕方ではなされる。だからといって、あってもなくてもいい些末なものと思われてはならない、と私は考える。自分を哲学者として見せることは、哲学にとっても、〈Community of Inquiry〉にとっても本質的なことからである。それは、哲学を単なる思考法や思考体系へと縮減させることなく、生身の私自身を貫いて問い、哲学を実践するための、一つの態度表明である。

またジャクソンは、Big "P" と small "p" とを区別する。この区別も有用である。彼によると、Big "P" とはいわゆる哲学史に登場する哲学者（Philosopher）であり、それに対し、small "p" とは、私（たち）がそれになることができる哲学者（philosopher）のことを指す。彼がこの区別を導入するのは、〈こどもの哲学〉が Big "P" を学ぶためになされるのではなく、こどもたち自身が（大人たちとともに）探究することを通して哲学者になることをめざしてなされるからである。彼はそれ以上の説明を加えないが、私なりに理解すれば、small "p" とは、ある人が、自身のうえに哲学を求め、それゆえ、自身を変容させ（transformative）、そのようにして哲学者（のコミュニティ）へと包摂され（inclusive）、他（の哲学）者と交感できる（communicative）ようになる、ということになるだろう。

small "p" は、「私も哲学者である」という肯定から出発し、〈解放〉の道を選択する。small "p" はインクルーシヴであるが斉一的でなく、古今東西を問わず、多産的、複数、多様であるだろう。哲学者であることを放棄した人たちのいわゆる哲学研究が、Big

"P" 信奉をつくりだす、といえるのではないか。むしろ、どんな Big "P" も、もともとは small "p" だった、という仮説に立ってみてはどうだろうか。Big "P" とつきあうとしても、研究の対象として祭り上げるのではなく、あくまで対話の相手として "p" としての友だちになればよいだろう。(遺稿や草稿まで引きずり出して) Big "P" を食るのは止めて、それを捨ててみてはどうだろうか。それを捨ててなお、自身のなかに small "p" として蘇るものがあれば、それとつきあっていけばよい。Big "P" に執着する人たちと交わる必要はない。臨床哲学は、small "p" であり続けることが許容される、稀な場所であり、どこにでもある場所である(どこにでもある場所だから、大学のなかにだってあっていいし、別の場所ではじめてもよいだろう)。

さらに、対話のなされるところは、知らないことを知らない、分からないことを分からない、知りたいことを知りたい、と言える場 (intellectually safe place) である。「知っていて当然」という assumption はマジョリティとマイノリティのあいだにバリアをつくる。哲学と探究はつねに、「私は知らない」から始めることができる。例えば、〈こどもの哲学〉は教育であるが、知る者が知らない者に教えるという意味での教育ではない。それは、たえず対話者から学ぶ、〈解放〉としての教育である。そして、解放とは、パウロ・フレイレが『被抑圧者の教育学』や『希望の教育学』で述べているように、対話そのものの実践にほかならず、知らない者と知らない者が手と手を取りあい、私たちがいるこの状況は何かをともに探究することである。また、学校教育に関わるから教育なのではなく、あらゆる場所で声を交換／交感することが〈解放〉としての教育である。その意味で〈こどもの哲学〉は学校でなされるとしても、学校教育ではなく、制度的に初等教育に哲学教育を導入することでもない。むしろ、日本における〈こどもの哲学〉の先駆者、林竹二のいうように、教育は「解放と浄化」の場でなければならない。

「私が絶えず自分を壊すというような形になるのは、私にとってはそれが学問だからです。学問は何かをため込むのではなくて、ぶっ壊すことなんです。そういうことを私はソクラテスから学んだわけです。既存のあらゆる知識に吟味を加えて、吟味によってそれが壊れていく。すべて既成のものは、ある確実だとされているものが疑われて、全部壊されていく。ただし、ソクラテスの場合の吟味というのは、必ず「自他の」吟味であるわけです。相手だけを吟味するというのは、吟味ではない。自と他をいっしょに吟味するというものでなければ吟味にならないわけですね。」(林竹二・灰谷健次郎『教えることと学ぶこと』倫書房、1997年)

Clinical Philosophy Program of Osaka University

— Its History, Educational Program and Key Notions for the Practice

Naoki Homma

1. Outline of Clinical Philosophy

1.1. Beginning

Clinical philosophy was first advocated by a Professor of Philosophy, a Japanese phenomenologist, *Kiyokazu Washida*, seeking the potential of philosophical thinking situated in our actual life. By “clinical philosophy” Washida means “philosophy on the spot of suffering”, suffering, not only in the field of medicine or nursing, but also in other fields and situations. The word ‘clinical’ comes from the Greek word ‘klinikos’ which means ‘at the bed side’.

In the 1990s, the idea of applied philosophy and ethics were introduced into Japanese academic philosophy. It was, in fact, a challenge to Japanese academic philosophers who had acquiesced back into traditional Eastern and Western philosophy. Prof. Washida emphasized that clinical philosophy is not a type of applied philosophy or ethics, but rather is against the idea of application, which presupposes certain principles being established. He writes in his first book on clinical philosophy that *Listening* and *Co-presence* can be a leading concept for this new philosophy. It is also a counterpoint to modern Western philosophy, which he viewed as being based on a disembodied concept of speaking, judging and willing.

1.2. The Course in Clinical Philosophy in Graduate School (Since 1998-)

After several years of preparation, Prof. Washida, together with his colleague Prof. *Narifumi Nakaoka*, started an official course in clinical philosophy at *The Osaka University Graduate School of Letters* in 1998. Along with traditional philosophy and ethics classes, the clinical philosophy seminar was held every Friday evening. Nurses,

teachers, and people from other fields attend it as well as students. Care or Caring has been one of the main topics in the seminar. Besides that, a research group is working on the problems of education in Japanese society. They are also discussing the philosophy of education with school students.

Soon after starting the clinical philosophy course at Osaka University, teaching staff and students set about exchanging ideas amongst people who practice philosophy in various countries and areas. Some are strongly interested in activities, such as *Philosophical Practice* (Consultation/Counseling), *Philosophy for Children*, *Neo-Socratic Dialogue* and *Philosophical Café*, and ‘try out’ philosophy for themselves. With the help of Dutch, German and French practitioners, associate Professor *Naoki Homma* and his students started researches in these philosophical practices and carry out them mainly in the form of group session: Neo-Socratic (Nelsonian) Dialogue (1999–), Philosophical Café (2000–), Philosophy in School (philosophy with children and teens) (2003–) and Group Consultation (2010–). Homma is in charge of training seminars in this course.

When Prof. Washida arrived at the president of Osaka University in 2008, *Shinji Hamazu* replaced him as a Professor in this course and has developed in his own way the phenomenology of care that would comprehend problems and difficulties in our lives as birth, aging, sickness and death (these four aspects are inspired by “four sufferings” of Buddhism).



The first Philosophical Café at *Outen'in* Buddhist temple in 2000

1.3. Educational program

Generally, students are required to achieve 32 credits before they finish their master's thesis in the Graduate School of Letters. All the teaching staff of the department of clinical philosophy gives lectures and seminars based on their own specialism. Practical training is not required for all students in clinical philosophy. Some can finish this course after theoretical investigations only. Clinical philosophy students undertake three kinds of classes as follows:

Theoretical Studies: Every student studies classical texts or contemporary studies written by Western and Japanese modern philosophers and prepares for the thesis for a masters or doctoral degree. Learning traditional philosophy aims to help them to reflect on concrete problems.

Training Seminar for Philosophical Dialogue and Facilitation: students experience philosophical dialogue and learn how to hold philosophical inquiry sessions with different kinds of people. They learn basic skills through a variety of practices such as Community of Inquiry (Philosophy for/with Children), Nelsonian Socratic Dialogue, and Mutual Questioning (a technique developed by *Oscar Brenifier*).

Service Learning Program: "Service learning" is a method of teaching that combines instruction with a related service in the community. Students try practicing philosophical café or group consultation in various situations under the supervision of the teaching staff.



Scenes from the training seminar for philosophical dialogue and facilitation: Students learn Nelsonian Socratic Dialogue (left) and Community of Inquiry (right).



A student animates a philosophical café with people with disability (left) and facilitates a group dialogue for multi-cultural understanding (both in community center).

2. Association and Collaboration in- and outside Osaka University

2.1. Café-Philo (Japan)

In 2005, Café-Philo (Japan) was founded an association for philosophical practice by members of clinical philosophy and its supporters. This association is the first of its kind and unique to Japan. Practitioners who learned philosophical dialogue and its facilitation

carry out hundreds of group sessions (Nelsonian Socratic Dialogue, Philosophical Café and Community of Inquiry), workshops and seminars in the community. Recently, Café-Philo focuses on networking independent philosophers who attempt to create a job by philosophical practice.



A workshop with artwork for school children (left) and community of inquiry seminar for adults (right)

2.2. Center for the Study of Communication-Design

Center for the Study of Communication-Design (CSCD) was created in Osaka University under the leadership of Ex-president Prof. Washida in 2005. This center focuses on communicational competence and liberal education, mainly targeted at the graduate school level. Staff members from diverse fields of study have created an original education program with a long-term perspective, aimed at developing abilities in communication at between research sites fields (especially field research), and for building human resources that can enable interactive problem solving through dialogue. One of the clinical philosophy staff (Homma) holds an additional post in this center and organizes a university-community relations program named *Nakanoshima College of Philosophy*. This program is held every two weeks at the train station in Osaka City and open to everybody. A number of experimental seminars, philosophical cafés and workshop are planned and moderated by graduate students as a part of their on-the-job training, and independent philosophers often play an active part in this program.



Scenes from *Nakanoshima College of Philosophy* (in the train station)
 A seminar for/with sexual minorities (left) and a philosophical café for women (right)

2.3. Collaboration with Organizations

Students who belong to a clinical philosophy course and members of Café-Philo hold seminars and workshops for various kinds of people in collaboration with organizations. Most of them are nonprofit organizations and supporting organizations that engage in supporting social minorities. Besides, Café-Philo programs seminars and consultation for professionals, especially medical staffs.



Immigrants talking about their lives (In a philosophical café in collaboration with Minoh Association for Global Awareness)

3. Key Notions for the Practice

3.1. Dialogue and Co-inquiry

Clinical philosophy is an alternative to the Western philosophical tradition that places

undue emphasis on monological thinking and impersonal rationality. As Hannah Arendt shows in her Book *Life of the Mind*, thinking as an activity has a tendency to withdraw from the world in which we ourselves live with others. Her idea of the *world of appearances* is very important both in a theoretical and practical sense, because philosophical thinking is not a retreat from the world but an experience through and with our bodily existence. Thinking with others through dialogue is the eminent experience that discloses who we are as social human beings. Through dialogue, I appear to the other and the other appears to me even when each of them thinks for themselves. Thinking is an activity being both with myself and with others. In other words, dialogue is the manner in which we approach co-inquiry in common place and time.

Indeed, practices with group such as Philosophical Cafe, Nelsonian Socratic Dialogue, Philosophy for/with Children, can be different varieties of co-inquiry. When inquiry get started, people become more than participants. They belong to a emerging community. The notion of *community of inquiry* comes from Charles Sanders Peirce's idea and Matthew Lipman, who had a good reason to introduce it into philosophy in school.

3.2. A physically, emotionally and intellectually safe place and the care of the self

A certain type of place is necessary but not sufficient to go into co-inquiry. According to Thomas Jackson who practices philosophical inquiry with children in Hawai'i, *physically, emotionally and intellectually safe places* are indispensable for our philosophical life. He said, "Anyone who knows how to pretend they understand something even though they don't, or who has been in a context where they had a question but were afraid to ask it, has felt the influence of a place that was not intellectually safe. *Intellectual safety* is the bedrock upon which inquiry grows." Our understanding is so vulnerable like our body that any kind of attack, criticism and negation from others would discourage our attempt at co-inquiry. The inquiry with children teaches us that the intellectual safety is not only for children but also for everyone.

Taking care of our intellectual safety has a close connection with self-awareness.

Neither an offensive nor a defensive attitude brings us such safety. A safe place is a condition under which we can be true to ourselves. Telling the truth about oneself is one of the most significant practices for philosophy, traditionally called, “the practice of the self” or “the care of the self.” (Michel Foucault) If someone wants to tell the truth about him or herself, he or she needs others who listen to him/her carefully, and he or she has to prepare for change both for others and him- or herself. The safe place is the “bedrock” upon which our inquiry into ourselves is founded.

3.3. Transformation and emancipation

The transformation of our way of being through inquiry is the aim of the philosophical practice. Dialogue as philosophical inquiry can be distinguished from discussion or debate, because the philosophical practice is a self-transformative activity and no one knows beforehand to where this inquiry takes us. This self-transformation is also distinguished from problem solution, negotiation and compromise. Understanding through inquiry implies the fact that we have yet to reach the limit of our knowledge. But it is still knowledge of a special kind. We call it “insight”.

Deep insights lead us to emancipate the self from ignorance, stiffness and captivity. We have some complex beliefs and assumptions that tie ourselves, without knowing it. It is not easy for us to undo and untie them. Co-inquiry or a community of inquiry is important here again, because our understanding of the world is built in certain social settings and our understanding of ourselves also is woven from ideas and words from others. Co-inquiry creates a safe place where we can loosen our ties with the help of others.

Note

This is a manuscript for an invited lecture at the 5th International Conference on Humanities Therapy held in May 30-31, 2013 in Kangwon National University, Chuncheon, Republic of Korea. The focus of this lecture was on the educational program for the philosophical practice. I would like to give thanks to Michael Gillan Peckitt and Minae Inahara for correcting this text.

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 病院看護士): 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): 音楽療法をめぐって

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るもの

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・ソクラテック・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

東曉雄 (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——英国ビーコンズ・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」

第 31 回 (2013.1.20)

個人発表
川崎唯史 (大阪大学 博士前期課程)：安全から安心へ——創造的な対話に向かって
中西チヨキ (大阪大学 博士後期課程)：苦しみと感謝のなかで——病いの子どもを介護する母の言葉から

第 32 回 (2013.6.16)

個人発表
金和永 (大阪大学 博士前期課程)：「アイデンティティ」と、悼みの分配
辻村修一 (早稲田摂陵教員)：
哲学的な思考を養成する「総合的な学習」の実践に向けて——文科省が規定するキャリア概念に対する
懐疑を前提に

《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、サーベイ論文、活動を基にした考察）
2. 研究ノート（論文の準備段階にあたるもので、フィールドノート、活動報告、活動・研究を進めるための共同執筆など、多様な形式をとるもの）
3. その他（書評・批評、研究・活動の展望、エッセイ、翻訳など）

* 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 :minae [at] 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

minae@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）

西村 敏樹 （社会福祉法人浴風会 浴風会病院 内科医長）

森本 誠一 （大阪大学大学院文学研究科 招へい研究員）

徐 静文 （大阪大学大学院文学研究科 博士後期課程在籍）

稲原 美苗 （大阪大学大学院文学研究科 助教）

ハンス・マルティン・ザス（ジョージタウン大学ケネディ倫理学研究所 名誉上席研究員）

加藤 穰 （岡山大学大学院医歯薬学総合研究科 日本学術振興会 特別研究員）

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）

『臨床哲学』15-1

2013年10月25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 minae [at] let.osaka-u.ac.jp