

# 目次

## 《論文》

### 関係への関係 としての看護

——基礎看護学における実習構築のために.....寺山範子・堀江剛 3

「ゲイ」を生きる——生存という闘争.....大北全俊 20

「ケア」としての買い物.....栗山愛以 34

自由への陶冶？——自律の教育をめぐる.....寺田俊郎 49

## 《報告》

サングレ・デ・クリストホスピス研修報告（概要）.....会澤久仁子 62

## 『「聴く」ことの手——臨床哲学試論』合評会報告

はじめに.....鷺田清一 77

やさしさ の中の居心地悪さ.....田村公江 83

共感のうらがわ——ある討論をもとに.....中岡成文 90

## 《海外》

### 他者の自己表出を受けとめながら ...

——アンダース・リンドセットの哲学プラクティス.....本間直樹 98

## 《論文》

### 物語から歌へ

——「風の又三郎」の作品世界を吹き抜ける風.....畑 英理

臨床哲学研究会の記録.....

執筆者一覧.....



# 関係への関係 としての看護

——基礎看護学における実習構築のために

寺山範子・堀江 剛

本稿は、基礎看護学における臨床実習の経験から、それをさらに改良し、よりよい実習を構築してゆくための理論的な予備作業として構想されている。その狙いは、看護学原論を単なる教義として教えるのではなく、原論のコンセプトを臨床の場での教育に生かすこと、そのような道筋をつけることである。またそれは、看護における知識・技能を単に臨床の場で適用することに終始してしまう実習の現状に一定の反省を促し、それとは異なる実習の在り方を模索することでもある。

そのためにまず私たちは、看護活動というものを臨床の場に出来るだけ即したかたちで概念化することを試みる。その後、基礎看護学における実習事例を見た上で、上に述べた狙いに戻ってくることにする。これらの考察の中には、特に「関係」概念をめぐる理論上の工夫が織り込まれている。最後の章では、本稿での理論的考察全体を要約するとともに、実習構築において残された課題に言及することになるだろう。

## 1. 臨床の場における看護活動

看護活動は、生きた患者とのリアルな関係の中で展開されている。患者は変化する存在であり、その一瞬先は基本的に誰にも予測がつかない。また患者を取り巻く状況も、患者の変化に伴って展開される医療・看護の状況も変化する。そこでは、必ずしも予測や準備というものが意味をなさず、臨機応変の対応が要請される。

そうした中で、看護は患者の健康を求めて働きかける。患者の人体組織ないし特定の疾患部分に狙いを定めて働きかけるのが治療（キュア）であるとすれば、看護は患者という生命＝生活<sup>(1)</sup>の全体に気を配り、働きかける活動（ケア）である。このキュア／ケアという区別によって、なるほどおおかまかに看護の営みの特徴づけることはできる。しかし「生命＝生活の全体に気を配り、働きかける」とは、しかも刻々と「変化する」患者や臨床の場でそれを営むとは、実際どういうことなのだろうか。

[ 1.1. 関係 としての人間 ] 通常「生命 = 生活の全体」という表現は、人間の心と身体の両側面を合わせた「全体的 total」な事柄という程度の意味で使われる。しかし人間は、まるで単純な足し算の結果でもあるかのように、心と身体から成り立っているわけではない。それらは複雑に絡まり合っている。また心身は、それぞれ異なった仕方で外に向かって開かれてもいる。このことを少し詳しく考えてみよう。

まず身体は、均質な延長空間の中で孤立して存在しているのではない。むしろ環境との代謝・配置関係（及びその変化）と捉える方が、生命体 = 生活体としての身体を考えるのにふさわしい。呼吸し、食べ、排泄し、汗をかくといった代謝関係。身体諸器官の配置関係、頭や手足の位置関係、姿勢、周りのものを見たり触ったりしながら姿勢を保つこと・崩すこと・動くこと、ものを掴んで移動させること、室内にあるもの（椅子やベッドなど）と自分との配置関係、他人との位置関係、その時の視線の向け方等々。厳密に言えば、身体はこのような関係（及びその変化）そのものであり、そうした諸関係の集まりである。

同様に心は、他の心と別に孤立して存在しているのではなく、常に何かへ向かいつつある志向性である。しかしそれは、自分の内から発して外へと向かうのでは必ずしもない。むしろ内 / 外、自 / 他といった区別を通して、自己（内）への志向性や、他者や他の物（外）への志向性が生じると言える。内から外へ向かう志向性は、こうした区別を前提にしたバリエーションの一つでしかない。従って、その逆もありうるし（外から内にやってくる「他者の視線」のように）、その他に例えば、上 / 下、前 / 後、あれ / これ、原因 / 結果、目的 / 手段、真 / 偽、愛 / 憎、快 / 苦、善 / 悪など、様々な区別を通して志向性は働いている。この意味で、心は一定の区別を通した志向的關係そのもの、あるいはそれらの集まり・継起である。そしてこの諸関係の変化もしくは変容として、感情や思考・判断、意志など心の動き、あるいは心の働きの様々な在り方を考えることができる。

以上のような心身の代謝・配置・志向的諸関係、及びそこに社会的諸関係<sup>(2)</sup>を加えたものの総体を、ここでは 関係 と表示することにしよう。またこれは、特にことわりのない限り「変化」を含むものとする。注意してほしいのは、これが主体としての人間が持っている関係のことではなく、むしろ人間が 関係 そのものであるということ、あるいは人間は 関係 の集まりに過ぎないということである。<sup>(3)</sup>

[ 1.2. 関係への関係 としての看護 ] 患者に関する身体機能の連関や変化、生理的な変化、患者の姿勢・清潔さ、患者を取り巻く様々な医療器具と患者との配置関係、病

室・病院内での快適さ・動き易さ、患者が気にしている・いない(意識している・いない)事柄、患者の痛み、痛みからの解放・喜び・悲しみ・気持ちの高揚・落ち込み・不安など、あるいは医師・看護者・家族などとの関係、その関係の取り方・態度、患者の経歴 etc, etc...。このような患者という 関係 に気を配り、働きかけるのが看護である。

ここで次のことが分かる。つまり看護もまた 関係 として、患者という 関係 に関係するということである。看護者の気配りや働きかけは、それ自体患者に対する一定の配置関係や志向的・社会的関係として、患者の 関係 の一部を形成しつつある。そしてその限りで、看護は患者に変化を与えることができる。患者という 関係 にとって、看護の気配り・働きかけは環境の一部分に過ぎないが、自らの 関係 に大きな変化をもたらさうような一部分である。また看護という 関係 にとっても、患者は一つの環境である。しかしそれは、自らの配置関係や志向的・社会的関係を活用し、それに変化を与えるべき特別な環境である。

こうした事態を、関係とは少し別の角度から言い直せば、看護者と患者との間に言語的・非言語的なコミュニケーション<sup>(4)</sup>が産み出されている、ということになるかも知れない。それは、例えば簡単な「声かけ」や、看護者が患者の身体に「触れる」ことのうちにすでに生じている。また、しばしば不可避だと思われるような深い感情を形成することにもなる。看護はこのような 関係 形成の場面を大切にしようとする。患者への「巻き込まれ involvement」あるいは「共感 sympathy」といった看護の概念は、このことをよく示している。

看護の「生命 = 生活の全体に気を配り、働きかける活動」とは、こうした 関係 への 関係 であると要約できよう。しかしこのような関係において、その全てを見渡すことは不可能である。しかもそれは常に変化している。この意味で「全体」という言葉には十分注意する必要がある。

看護は患者という 関係 の「全て」に気を配り、働きかけることはできない。もしそうした諸関係を分解し、その一つ一つに対処していこうとするならば、患者の 関係 や変化の多様さに追いつくことができないないだろう。従って看護は、その都度何らかのかたちで患者という 関係 の何処かに焦点を絞り、それを手がかりにして働きかけているはずである(この点に関しては第3章で主題的に論じる)。しかしそれは、患者という有機的な 関係 そのものへの働きかけとして、その「全て」ではないにせよ、やはり一つの「全体的なもの」に関わっている。

[ 1.3. 変化に対応する看護 ] それでは、いったいこの「全体的なもの」とは何なのだろうか。ある意味でそれは、患者における「回復過程」や「健康」<sup>(5)</sup>という全体的なイメージ、あるいは患者の「全体像」であると考えられる。看護者がこうしたイメージを持つことは、自らの活動の統一性を見失わないという意味で、なるほど大切な要素の一つではある。しかしそれはあくまでイメージであり、曖昧なものである。むしろ、この「全体的なもの」としてのイメージよりも、患者という関係の「全てを見渡すことが不可能」であり常に「変化する」という事実の方が、看護活動を明瞭に記述するという意味では重要であるように思われる。この事実こそが、臨床の場における看護活動を具体的なかたちで規定している、決定的な要因だからである。

この事実のために、看護者は患者という関係について完全な見通しが見つからないままでも、それに関係し、変化を与えようと働きかけなければならない。差し当たって目の前に生じている患者の変化に対して、自分に何ができるか・できないかを判断し、できることの中から自分の行動を選択し、実行しなければならない。働きかけを一旦止めて、それが完全に正しいかどうか、より効果的な働きかけがないかどうかをじっくり考える時間はない(いつもあるとは限らない)。患者の変化は待ってくれない。

またこの事実のために、看護は「何故・今・これをしているのか」ということを明確にするように迫られる。つまり見通しや予測がつきにくい故に、看護する場合の目標や理由をしっかりと定めておかなければ、患者や状況の変化に流され、振り回される危険がある。また一定の目標や理由を明確にしておけば、予想とは異なった変化が生じた時に、それを変更することが、より迅速かつ容易にできる。

看護は、患者という関係をより完全に把握する活動ではない。そうではなく、常に不透明な関係に対して、その変化に遅れることなく判断・選択・実行、そして目標設定・理由づけを繰り返す活動である。もちろん、患者という関係に十分気を配ること、そうした関係をよく観察することによって、この活動はより有効になる。それは言うまでもない。しかしいずれにしても、それは今挙げた諸活動のただ中で営まれている。要するに「行動する中で考えること Thinking-in-Action」<sup>(6)</sup>が、臨床の場における看護活動の実際なのである。

## 2. 基礎看護学における臨床実習

今日、医療技術の高度化等により、看護学で習得されるべき知識・技能の項目はますます増大しつつある。それに伴って、上に述べた関係への関係あるいは「行動

の中で考えること」としての看護の営みは、膨大な知識・技能の患者への形式的な適用の問題に置き換えられる傾向にある。しかし、それは明らかに「適用」に解消されるものではない。看護教育は、こうした臨床の場における看護の営みをどのようにして教えうるのだろうか。また学生は、これをどのようにして学びうるのだろうか。

[ 2.1. 看護学実習 ] 看護学の実習は、基礎看護学実習と専門的各領域実習（母子・小児・成人・老人・精神・地域）とから構成される。看護学を学び始めた学生が最初に行うのが基礎看護学実習である。それまで文字の上でしか登場してこなかった患者が、そこで「本物の患者さん」となって目の前に現れる。学生は、患者と直接出会えることへの期待を示すことが多いが、同時に、自分の言動が患者にどう映るか、そこからどんな反応が起こるか、それは患者の病状に影響を及ぼさないだろうか、といった不安も持ち合わせている。こうした期待と不安は、看護における患者の 関係への関係に対する期待と不安を、ある意味でストレートに表現している。

初回の実習の印象は鮮烈である。それだけに、ここで上手くいかなければ学生は看護そのものを嫌いになってしまう可能性が大きい。実習の指導者は、このことに常に気を配っている。しかしまたそれは、学生が臨床の場での看護活動における本質的な何かに触れ、それを自分なりに切実なかたちで問いかけ、自分なりに理解することができるかどうか、そうしたことを自発的に考え始める絶好の機会でもある。

こうした学生の生きた経験を重視する実習として、看護学では「経験型」と呼ばれる方法が取り入れられつつある。<sup>(7)</sup> それは「講義・演習で学んだ看護学の知識や技能を一旦忘れて、患者やその家族、医療従事者とどっぷりつかる直接的経験をし、しかる後に学生が反省的経験を繰り返しながら学ぶ」<sup>(8)</sup> 方法である。

筆者の一人（寺山）は、基礎看護学実習においてこの方法を意識的に採用し、指導を行った。そこで最も工夫されていることは、学生が自分の経験や関心から看護に入っていけるように、受け持ち患者の選定を時間をかけて学生自身が行うようにしたことである。学生は、受け持ちたいと思ったそれぞれの動機から出発し、様々な困惑の中でそれに頼ったりそれを訂正したりしながら、臨床の場における看護の在り方を学んで行く。また、そうしたプロセスを学生は自分の問題として反省することができる。（末尾の資料「基礎看護学実習の概要」を参照）

[ 2.2. 実習事例 ] ここで実習レポートの一部を事例として紹介する。事例は概要の第段階に当たる。 は患者を受け持つことになった学生の動機、 は実習中の患者の

様子や学生の気づき（平カッコ[...]で、学生の見えていない事柄や教師の学生への指示などを捕捉した）は実習後の学生の感想、をそれぞれ示している。地の文は原則として学生自身の言葉であり、説明が必要と思われる事柄は丸カッコ(...)で補った。

#### 事例 1

テキストでしか知らなかった病名のTさん。その疾病に関する知識と、現実（その疾病を体験している人）とを結び付けていけるのではないかと思ひ受け持ちたいが、退院に向けて自立しつつあるので、自分に何ができるのか分からなくなって考え中（受け持つことに決定）。

71歳、男性、糖尿病、閉塞性黄疸、PTCDチューブを挿入中。腹壁から出ているチューブは、このままで退院するので自宅で管理しなければならない。創部の感染予防処置、インスリンの自己注射の練習を始めたところ。ナースの指導のものに処置をしながら「健康ってありがたいね」としみじみおっしゃる。何も言えなかった。しかし患者がそう思っていることを忘れないようにしよう。[朝の血糖118、低血糖症状なし、PTCD自己管理の指導を継続中。昨日入浴時に、自分では位置が見えない、体勢が「つらい」と言っているが、学生はそれに気づいていない。]

（翌日）自己管理するときの「姿勢が辛い」というため、今日はその場面を確かめた。身体が堅くなっており、上体がかがめず、腹壁上の創部を確かめることや処置をするのが困難であることが分かった。何とか工夫できないか。かがまなくてもできるように、鏡を患者の正面に立てて創部を映し、上体を伸ばしたまま処置してみることを勧めた。最初は反対に映っているため手元がやりにくそうだったが、患者は「できそうだ」と。午後の入浴時には創部の保護にも鏡を使ってやってみた。

「健康が一番だよ」という患者の思いがよく分かった。退院後は妻ともども娘夫婦と同居する予定で、家族内で（誰がチューブの管理をするのかという）相談が進まず、患者が行うことになった。退院後の患者を受け入れる家族の気持ちの複雑さ、患者は今まで何をしてきた人なのか、どんな人だったのか、病気とその治療を知ることなどなど、患者を知る上で大切だ。最初は自分がどんなコミュニケーションをとれるのが不安だったが、自信がついたような気がする。

#### 事例 2

高齢患者で、術後、痴呆様症状が出現し、いつも大声で何かを訴えているHさんを見て気になる。ナースは「本当はゆっくり話をしてあげたいんだけどね」と言うが、患者の部屋を忙しく出入りするだけで、一人にしていることが多い。自分が話を聴いてあげたら少しはいいかなと思って。患者は留置カテーテルのことが気になるようで、「ペン、ペン」



としょっちゅう手をもっていき訴えるが、ナースは尿のチューブなのに、それを正しく訂正しないで、患者の言葉をそのままに「ああペンね、気になるのね」と軽い返事をしている。他の場面でも似たような対応をしているが、それは患者に対してウソをついているのではないか、自分はまだ素直に患者をみたい。

89歳、男性、胃ガン、食事は禁止、IVH、留置カテーテル、仰臥位でほとんど寝たきり。起き上がる体力はなさそう。しかし身体についているいろいろなラインが気になるらしく、引っ張ろうとするので要注意。ナースからは、痴呆症状があり発言がおかしいとか、攻撃的な発言をする患者と紹介されたが、自分には言葉がはっきりしているように感じる。患者ははっきりと「さびしい」「妻に電話をしてほしい」と何度もナースに訴えていた。今日はじぶんは患者のそばについて、昔話を中心に話して過ごした。会話はつじつまがあうが、どうして今病院にいるのか分からない様子なので、分かるくらいに患者が自分を取り戻した状態でいてくれたらと思う。[急激な環境変化と高齢者の適応能力を考えているか(いわゆるICU症候群のハイリスク状態)、医師は低Na血症傾向を気にしているか(電解質アンバランスが意識状態の変調をきたすこと)、その意味は理解しているか、学生に問いかける。]

(翌日)留置カテーテルを抜く動作は今日も頻繁に続いているので目が離せない。今日の自分の計画は患者に合わないのかな…。どうしたのかな。今日は、留置カテーテルで問題が起こらないように、ナースにはこのことを中心に患者に関わっていきたいと伝えた。[昨夜、意識レベルが低下、心電図も変化、瞳孔の左右差も出現したという。この状態を学生はどのように受けとめたか質問。そのときの医師の判断を知っているか質問。]夜間、動作に不穏状態があったという。相変わらず留置カテーテルを引っ張る動作があり、血尿がみられる。やはり痴呆なのか。

素直に患者をみようとする事の難しさがあらためて分かった。患者さんといっても、そのなかのたった一人のHさんという人、一人一人が違うんだということを感じた。患者を見なくてはいけないということを勘違いしていたと気づいた(病状や医学的なデータとの関係をぬきにして患者を見るのが勘違いだと気づいた)。

### 事例3

以前、実習生に受け持たれてシャンプーをして、気持ち悪い体験をしたという患者。自分が受け持って実習生のイメージが改善できるくらいにしたい。

Iさん、76歳、女性、胃ガン、人工肛門、PTCDドレーン、IVH、留置カテーテル。白血球が減少しているので、易感染状態にあり、毎日身体の清潔ケアが必要。処置が多い。ナースと一緒に清拭をした。「気持ちいいね」と言ってくれた。[嘔吐少量。ナースより教員に申し出。患者から「(学生がいろいろ話すので、悪いと思って)吐き気をこらえて話している」と訴えがあったので、学生に「話し方を考えて」みるよう伝えたことを連絡して

くる。患者の嘔吐の様子を学生に問い、今日のやりとりの様子をプロセスレコードに展開してみるように言う。]

(翌日)今日はナースに見てもらい、自分が中心になって身体の清潔ケアを行えた。「今日は気負わずできました」と笑顔。[留置カテーテル詰まる。尿中の浮遊物が多い。朝、鎮痛緩和のための麻薬を内服済み。]

(翌日)自分が中心になって行すが、今日は教員と一緒に。[鎮痛剤、抗腫瘍剤、その他身体に様々な処置を行っているIさんだが、学生はそのことをどの程度、どう理解しているのか、確認のため学生とともにIさんのケアを行う。身体の清潔ケア時、皮膚の剥離を伴う変化を発見、使用薬剤の性質から見て単なるかぶれとしては処理できないため、学生にはリーダーナースを呼びに行かせ、ナースにも確認してもらう。ケア終了後、皮膚の変化という事実からIさんの身体に関して一連の判断(抗腫瘍剤 副作用としての白血球減少 易感染状態 二次的感染としての皮膚、尿路の感染)がなされるべきであることを学生に伝えるとともに、経験者にも確認してもらうという問題処理の方法とその必要性を説明する。病床でつらい状態にあるIさんと、支えている娘さんのつながりについて気づいているか、学生に聞いてみる。]

確認と観察の大切さが分かった。具体的に見える明らかなニードだけでなく、見えない気持ちや思いがあることが分かった。なぜこのケアをしなければならないのか、根拠がないと意味がないことも分かった。患者は気丈な人だと思ったが、娘への思いに気づいた。人工肛門を初めて見たときは怖かったが、今は便は汚いとは思わないで、大事なものだと思って見れるようになった。

[ 2.3. 事例の考察 ] 以上の事例を三つの点に整理して考察する。第一点目は、学生が患者に関わる場合の動機の多様性あるいは恣意性である。事例1の学生は「病名」という知的な関心を動機にして患者に関わろうとしている。事例2では「もっと素直に患者をみたい」といった患者への同情、また既存の看護活動に対する何かしらの反発が動機となっている。事例3の「実習のイメージを改善したい」という動機は、具体的な援助行為への関心に基づいている。実習ではその他にも、患者の「人柄がよい」「年齢が近い」「解熱の過程に参加できる」など様々な動機があった。

こうした動機の中には、看護活動とは全く無関係なものが多く含まれており、その意味で学生の恣意的な関心に依存している。しかしそれらは、どのようなものであれ関係への関係の一端であり、同時にそれを学生自身が自らの動機として引き受けていることを示している。実習の指導者や、すでに患者に関わっている現場の看護者の文脈からすれば、それらは妥当だとは思われないものであるかも知れない。しかし学

生にとっては、それを手がかりにして、そこから患者に近づき、自分の全存在をかけて看護を始めようとするための、極めて重要な関係点なのである。

第二点目は、患者のニードの同定とその困難に関係する。看護は患者の「援助へのニード」を見出し、そこに働きかけるものであると考えられる（この点に関しては次章で踏み込んで考察する）。しかしそれは、必ずしも単純に見分けがつくわけではなく、患者との具体的な関わりの中で見えてくる。学生は、現場の人々や患者と関わりゆく過程の中で、援助へのニードを見出すこと・見出せないこと、またそれが訂正されることを経験している。

事例1では、患者の姿勢が辛いことが「翌日」に見出されている。事例3で、患者は「学生がいろいろ話すので、悪いと思って」吐き気を隠した。後で学生は、これとは他の件も含めて患者の「見えない気持ちや思いがあること」に気づいている。この場合興味深いのは、良い援助をしたいという学生の動機が、かえって患者のニードを見えなくさせてしまっているということである。事例2の学生は「大声で何かを訴えている」患者を受けとめようとしながら、その過程の中で「自分の計画は患者には合わないのか」と考え、患者を「素直に」見ることの「勘違い」に思い至っている。

第三点目として、ニードの同定の仕方、あるいは同定の在り方の問題に触れてたい。学生は、患者のニードの同定という問題を経験することによって、患者という関係に十分注意すること、その「確認と観察の大切さ」を学ぶ。それはしかし、患者の中にあらかじめ存在しているものを目敏く探し出すことでもなければ、看護学で学んだ患者のニードに関する様々な種類を個々のケースに正確に適用する作業でもない。

むしろ「援助へのニード」を明確にしたり不明確にしたりするのは、看護者と患者との相互の関わりであり、そのニードは両者によっていわば産み出されるものである。それは、患者という関係及び看護という関係への関係における、一種の構造的な転換のようなものを伴っている。学生は、患者との関わりの過程の中で「援助へのニード」の輪郭が変形したり、内容そのものが塗り変わったりする体験をしている。

それ故、人や状況が入れ替われば、異なったニードが見出されとしても不思議ではない。学生の見出したニードが、ナースが同定した、もしくは病棟の統一見解としてのニードと異なっているとしても、それが間違っているとは決して言えない。援助へのニードは「別様にもありうる」という性質を常に持っている。例えば事例2の学生が、痴呆症状と思われる患者と「素直に」関わることによって、現場のナースには気づかれなかった何か新しい「援助へのニード」を発見していたかも知れない。

### 3. 看護学原論のコンセプト

基礎看護学では「看護学原論」を教える。それは看護の本質（看護とは何か）に関する理論であり、多くの看護論が看護を患者の「ニード」という概念に関連させて定義する。例えば、アメリカの古典的な看護学者ウィーデンバックは、看護を「ある個人が 援助へのニード need-for-help として体験しているニードを満たすこと」<sup>(9)</sup> であると定義する。さらに彼女は、「患者が体験している 援助へのニード を「同定」すること identification、必要とされている援助を「実施」すること ministratation、実施された援助がはたして必要とされていた援助であったかどうかを「評価・確認」すること validation」、この三つを看護の構成要素であると規定する。<sup>(10)</sup>

以下では、この原論のコンセプトを、これまで述べてきた 関係への関係 や実習事例に関連させて敷衍することを試みる。それによって、臨床の場で経験を積んだ看護者も実習学生も、同じように直面しつつある「看護とは何か」の構造を浮き彫りにしてみたい。

[ 3.1. 看護の用いる「区別」] 上の定義の場合、まず人間が、自己維持のために様々なものを必要(ニード)とする生命体 = 生活体と見なされている(それを私たちは 関係 という概念によって表現した)。そしてその上で、看護は「自分自身の努力だけではそのニードを満たすことができない」<sup>(11)</sup> 場合に生じる援助の必要性、つまり「援助へのニード」に関わると考えられている。言い換えれば、看護の活動はまずもって「患者というニード」と患者の「援助へのニード」との差異に着目するのである。

この差異は、極めて複雑で「全体を見渡すことが不可能である」ような事柄に関わるための単純な線引きであり、看護活動に固有な「区別」である。<sup>(12)(13)</sup> これによって看護は、為す必要のない事柄(患者が自分で自分のニードを満たすこと)と為す必要のある事柄(患者の援助へのニードを満たすこと)とを振り分ける。この区別を手がかりにして、たとえその全てが見渡せないにしても、看護は患者という 関係 に関係する。その具体的な関係点は、例えば「何かを訴えている」患者の声であっても、また「病名」からの援助へのニードの推察であってもよい。

ところがこの区別によって、看護は援助へのニードをすぐさま「同定」できるわけではない。むしろ次のように言うべきである。すなわち、この区別によって看護は、援助へのニードの同定と隠蔽あるいは理解と誤解、その両方の可能性を同時に開く。例えば事例3に典型的に示されているように、看護者の患者への関わり(それはもちろん

ん患者の援助へのニードを満たそうとするものである)そのものが、その患者における援助へのニードを隠してしまうことがありうる。また、ある援助へのニードの理解は、誤解である可能性を常に伴っている。これは理屈としては、実習学生の未熟な看護行為に限らず、全ての個々の看護行為に当てはまる。

さらに次のようにも言うことができる。患者の援助へのニードは客観的なものとして存在するのではなく、またその同定や理解を看護者が主観的に行うのでもない。そして患者もまた、自らの援助へのニードを常に明確に同定しているわけではない。むしろすでに述べたように、援助へのニードは看護者と患者との関わりの中から産み出されている。看護が「患者というニード/援助へのニード」という区別を用いることは、その隠蔽や誤解の可能性も含めて、こうした「産み出す」関係を開くことなのである。

援助へのニードの「同定」をめぐる問題に関して、多くの看護論は「患者をよく観察し理解すること」や「患者が陥っている原因を知ること」の大切さを強調している。しかし、こうしたことよって「同定」が最終的に達成されるかのように考えるならば、それは根本的な誤りであろう。むしろ看護は自らに固有な「区別」を用い、そこから患者をよく観察し理解し原因を知ることによって、援助へのニードの同定・隠蔽、理解・誤解という両義的な可能性を展開させてゆく。このような展開を続けていけることが、看護の本質なのである。

[ 3.2. 関係への関係 の再生産 ] それでは、この看護の展開はどのようにして続けられうるのだろうか。

冒頭に述べたように、患者は変化する存在であり、それを取り巻く状況もまた変化する。多様な変化は、上に述べた区別やニードの同定を困難にもしているが、逆にその中に区別の手がかりや同定・理解の契機を豊富に見出すこともできる。そこから、これも最初の章で述べた判断・選択・実行・目標設定・理由づけなどの契機を引き出すことができる。また患者の経歴や医学的なデータ、医師・看護者・家族との関係を知り、それらを有効に活用することも可能である。要するに、患者という 関係 の複雑で微妙な変化こそが、看護の豊かな展開の下地になっているのである。

また、先に示したウィーデンバックの看護を規定する三つの構成要素に従えば、看護は患者に働きかけることによって生じた変化の「評価・確認」を通じて、それをさらなる区別や「同定」および「実施」のために活用することができる。ここでは、最初の区別を手がかりにして患者に働きかけることが、新たな区別を産み出すことにな

る。それは看護者と患者との間で生じている 関係への関係 の、いわば再生産である。これによって、患者の「援助へのニード」の同定を修正したり、誤解を解いたりする作業が可能になる。しかしもちろん、それが新たな隠蔽・誤解を産み出してもいることを忘れてはならない。

このようにして、患者という 関係 に対して絶えず判断・選択・実行が繰り返される。あるいは、患者の変化に流されずこうした活動を安定的に行えるように、一定の目標設定や理由づけが繰り返される。そしてその中で、再び「区別」が生じてくるのである。その限りにおいて看護は続けられる。臨床の場における看護活動は、こうした 関係への関係 の再生産として成り立っている。

またその限りにおいて、援助へのニードに対する最終的・決定的な同定・実施・確認というものもありえない。あるとすれば「援助へのニード」という手がかりがなくなった時、つまり患者が健康になって「患者というニード」と患者の「援助へのニード」との区別を看護者や患者が見出せなくなった時である。あるいは、患者が変化することを完全に止めてしまった時、つまり患者が死んでしまった時である。いずれにしても「患者の体験している 援助へのニード を満たす」という看護の営みは、ここで終わる。

[ 3.3. 看護学原論と実習学生 ] ところでこの「再生産」の過程は、看護者(あるいは看護者のチーム)と患者との間で生じる一般的な事態であるとともに、一人の看護者が様々な臨床経験を経る中で産み出しつつある大きな看護のプロセスであると考えられることもできる。臨床経験を積んだ看護者は、異なる患者や状況に対して自分なりの観点と方法をもって、この過程を産み出すことができる。あるいは、そうした過程を具体的なものから一定程度抽象したかたちで想定することができる。つまり、普通よく使われる言葉で言えば、一定の「看護観」を持っているのである。

臨床実習を行っている学生は、こうした大きな看護のプロセスの入口に身を置いていると言えるだろう。しかしそれは、看護に固有な「区別」を用いて患者に関わるという意味で、経験を積んだ看護者の活動と全く同じである。また「援助へのニード」をめぐる同定と隠蔽、理解と誤解を含んでいるという意味でも、やはり同じである。ただ学生は、様々な理由によって関係の再生産への過程に入れない場合が多い。つまり、初めての实習の緊張で患者や周囲の状況が見えない場合、知識や技能の未熟さ、目標設定や理由づけの仕方に慣れていない等々の理由によって。あるいは、その過程への入口を見つけたとしても、気づくのが遅い(患者の重要な「変化」が過ぎ去った後、も

しくは実習が終わった後で気づく)とも言える。とはいえ、その気づきを糧に、学生は次の実習や実際の仕事の中で、看護活動を展開していくのである。

このような学生の未熟さは、もちろん看護の本質を見逃していることから生じるのではない。むしろ学生は、そこでまさしく「看護とは何か」という原理的な問題に、単なる知識やその「適用」としてではなく、いわば肌身で晒されている。そしてその経験から、何かを自発的に学び始めるのである。看護学、とりわけ基礎看護学における臨床実習は、こうした場면을学生に首尾よく提供できるものでなければならない。

#### 4. 残された課題

臨床の場における看護活動を記述するにあたって、本稿が導入した理論的な工夫は次の点である。

患者を、代謝・配置・志向・社会的な 関係 そのもの及びその集まりとして捉えること。その全体は見渡せないことを強調すること。

看護活動を、患者という 関係への関係 として捉えること。その具体的な展開は 関係 が複雑に変化することから導かれると考えること。

看護の原理的な営みを「患者のニード/援助へのニード」という区別、及びその再生産として捉えること。それをニードの同定・隠蔽、理解・誤解の絶えざる開示と見ること。

このような観点から看護を捉えることによって、私たちは看護学実習における「経験型」の意義をより明確にできたと考える。それを平たく言えば、学生と患者との、そして学生と臨床看護との「出会い」もしくは「関係の始まり」を重視することである。またその場面でこそ、看護学原論のコンセプトを生かすことができると考える。

看護学実習における指導の仕方は、こうした道筋と、さらなる実習の経験や事例の研究を積み上げることによって明らかにされるべきであろう。しかしまた、実習の具体的な構築作業のために残された別の課題もある。以下ではそれを二点に絞って示し、本稿を閉じることにしよう。

第一点は、実習における学生の評価に関する課題である。すでに見てきたように、看護の原理は「患者のニード/援助へのニード」の区別を手がかりとして患者に関係することである。しかし看護の実質的な活動としては、そこから知識や技能を総合的に活用できるかどうか問われる。そこで学生の能力を、 : 患者の訴えに注意が向い

ているか、そこから患者と一定の 関係への関係 を形成することができるかという「患者への接近能力」、 : 専門的知識を使って患者という 関係 を解釈し、自らの看護活動に十分な目標や理由を与えることができるかという「知的統合能力」、 : 患者の必要に見合った援助の技能や方法を選択し、それを実際に実施できるかという「技能実施能力」の三つの軸に分け、その組み合わせによって学生を評価する。この評価軸を使って学生の適性や能力のバランスを分節化し、指導に役立てることが課題となる。

第二点は、教師の役割をどのように位置づけるかという問題である。原則として「経験型」実習では、教師や現場の看護者が学生に知識・技能を直接教えない。そうしたことを出来る限り差し控え、自らの経験から学生自身が学び始めるような環境を作ることが教師の役割である。従って、教師が注意すべき最大のポイントは、実習の十分な環境整備をした上で、学生の現場からの学びを「待つ」ことにある。しかしどのような仕方で「待つ」のか。この点をさらに追求することが今後の課題となるであろう。また実習場面での重要な契機として、学生が現場の看護者や教師の振る舞いを観察し、それを真似ることから看護活動に近づくという現象がある。この契機は、それを単に学生からの「見習い」として捉えるのではなく、逆に看護者や教師が自らの看護観をどのようにして学生に示すことができるかという観点から考察することができる。それは知識や技能の伝達以上の何かとして、「経験型」実習において究明され・実践されるべき魅力的な課題であるといえる。



## \* [資料] 基礎看護学実習の概要

第 段階：1998年2月、1年生80名、期間：1週間

目的：臨床看護における患者の「援助へのニード」を、現場の看護者の行動を見学することを通して、並びにその体験を共有することを通して理解する。また、患者に関わることによって患者の生活場面を理解する。

手順：病棟オリエンテーション終了後から実習二日目までは、学生はスタッフ看護者の背後につき、看護者と患者との間に展開されている関わりの場面を直接見せる。そこから看護者の行動と患者の「援助へのニード」との関連を考えさせる。

この看護実践の共有を経た後、原則として学生の希望を優先して受け持ち患者を選定し、看護者もしくは担当教員の指導のもとで、受け持ち患者の日常生活の援助に部分的に参加させる。そこから再び「援助へのニード」について考えさせる。

第 段階：1998年9月、2年生78名、期間：2週間

目的：臨床看護における患者の「援助へのニード」を明確にし、既習の知識及び技術を動員・統合しながら、看護ケアのプロセスを踏み「看護とは何か」を学ぶ。患者と直接関わり、患者の経験している世界を共有することを通して「援助へのニード」を理解する。

手順：一週間目は、受け持ち患者の選定を視野に入れながら、スタッフ看護者と行動をともにし、患者の日常生活の援助場面を共有体験させる。その期間に、学生は患者との間に人間関係的な経験ができるような時間を確保する。学生が受け持ちたいと感じたり思ったりした事柄の中には、学生と患者との間で生じかけている人間関係の端緒があるはずなので、この動機を重要視する。そして選定に至った理由（動機）を教員に提示させる。

患者の選定が確定した学生から順に看護実践に参加させる。そこで「援助へのニード」を満たすことへの具体的な対応策を計画・実施するよう促す。

教員が学生に対して示唆し・問いかける事柄

- ・ 申し送りの聞き方、メモの取り方、ノート欄の作り方、記録の読み方、自分の場所のとり方
- ・ 聞いた情報をどうしたか、朝のうちに確認することは何か
- ・ 患者と対面して患者の反応をどのように受けとめたか
- ・ 申し送りで聞いた情報と患者とを関連させて、患者をどう受けとめたか
- ・ スタッフ看護者とともにケアに参加して、自分ならどうしたいと考えたか
- ・ 疾病や治療状況の理解の程度を確認すること

## 注

- (1) 生物学的な意味での「生命」と社会的なものを含めた人間の「生活」とを一括して区別なく考えるために、ヨーロッパ語における "life", "das Leben"などを想定して、ここでは「生命=生活」ないし「生命体=生活体」という表現を使用する。
- (2) 本稿では論じないが、社会的関係として人間を捉えることも見逃せない点である。医療現場では医師・看護師・患者などの社会的関係が存在する。とりわけ医師・看護師と患者は、非対称的な関係にあることに注意すべきである。すなわち医師・看護師は、患者を治療・看護するにあたって、巨大な医学的情報・技術・実施能力を持っている。しかし他方、患者は患者として治療・看護されるべき存在であり、その意味で医師・看護師を拘束する社会的な力を持っている。
- (3) 通常、人間をめぐる様々な関係は、人間が意識したり(主観)行為したり(主体)する関係として想定される。また、人間という実体が関係よりも先にあると考えて、その人間間の関係を想定する方が常識的である。すぐ後で見る 関係への関係 としての看護もまた、看護論の中では「相互行為 interaction」あるいは「対人関係」として捉えられている。しかしこれらは、常識的ではあるが絶対的な前提ではない。むしろ看護の微細な活動を記述するためには、この「人間」と「関係」との優先順位を逆転させ、人間が関係を持つ(所有する)のではなく「個々の細かな諸関係が人間というものを形づくっている」と考える方が都合がよいと私たちは考える。様々な関係を「人間」という所有主体に帰属させることは、先に述べた「区別」の観点からすれば、所有する/される・主体/客体・人間/人間でないもの(人格/物格)といった区別を前提にして関係を見ていることである。私たちの 関係 概念は、差し当たってこうした前提には乗らないことを意味する。
- (4) この観点に関しては、武田保江・本間直樹「失語症とその看護が問いかけるもの 他者理解とコミュニケーションについての臨床哲学的視角」(第50回日本倫理学会自由課題発表原稿)1999年10月、参照。
- (5) いずれもナイチンゲールが看護を定義するときの主要概念。F. Nightingale, "Introductory", in: *Notes on Nursing: What It Is and What It Is Not*, London, 1860. (『看護覚え書』「序章」薄井担子他訳、現代社、1968年、1-8頁)参照。
- (6) ベナーが最近の著作で強調しているコンセプト。P. Benner / P. Hooper-Kyriakidis / D. Stannard, *Clinical Wisdom and Interventions in Critical Care: A Thinking-in-Action Approach*, W.B. Saunders Co., 1997., P. 8-12. 参照。
- (7) 看護学実習は、ほぼ次の四つのタイプに分類される。すなわち、 :優れた看護者を見習い、その行為の型を反復することによって身体で看護を身につける「見習い実習型」、 :実習を、教室内で学んだ理論・知識を適用する場と考える「知識適用型」、 :実

習を、専門職としての看護知識・技能を総合的に評価する場と考える「技能訓練型」、： 実習を、自らの経験を意味づけていく場と考える「経験型」。藤岡完治・村島さい子・安酸史子『学生とともに創る臨床実習指導ワークブック』医学書院、1996年、2-9頁、参照。大まかに言えば、医療システムの複雑化に伴い、実習のタイプは ・ から ・ に変遷してきていると考えられる。 が と の混合であるのに対して、 は看護学実習の新しい試みであると言えよう。因みに、1977年ILO第63回総会で採択された「看護婦の雇用、労働条件及び生活状態に関する条約並びに勧告」において初めて、看護学実習が「授業」として位置づけられるようになった。従って、この勧告以前には実習のほとんどが計画された授業の形態をなしていなかったと考えられ、実習の構築方法に関する研究も最近始まったばかりであると言える。

- (8) 藤岡完治他、同書、2-9頁。
- (9) A. Wiedenbach, *Clinical Nursing: A Helping Art*, New York, 1964. (『臨床看護の本質——患者援助の技術』外口玉子・池田明子訳、現代社、1984年、29頁、参照。)
- (10) ウィーデンバック、同書(邦訳) 48頁。
- (11) ウィーデンバック、同書(邦訳) 17頁。
- (12) 看護におけるこの「区別」は、すでに[1.1. 関係 としての人間]で述べた「一定の区別を通じた志向的關係」における一つ固有な在り方である。因みに本稿の「区別」概念は、ルーマンのシステム理論を念頭に置いている。それによれば、学問 *Wissenschaft* を含むコミュニケーション・システムの営み *Operation* は、様々な区別 *Unterscheidungen* を通じて作動する *operieren* ものであり、複雑なコミュニケーション状況を単純な二つの側面に区切ること(複合性の縮減)を通じて、さらなるコミュニケーションを続けるものであるという。一般に学問システムは、知ること *Wissen* をめぐる日常的なコミュニケーションの複雑さに対して、真/真でない(偽) *wahr/unwahr* という区別の営みを通じたコミュニケーション・システムである。N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1992.、とりわけ「区別」に関しては、79頁以下、及び374頁以下を参照。看護を一つの固有なコミュニケーション・システムと仮定し、そこで作動している主要な区別として「患者のニード/援助へのニード」があると見なすが、本稿の立場である。
- (13) さらにこの区別は、患者を援助する必要があるか/ないかに関わる問題であって、患者の「ニード」という概念の妥当性や、その概念の看護への適用可能性に関わる問題ではないということに注意すべきである。「ニード」概念は、看護学が心理学から借りてきた概念であって、看護活動にとって本質的なものではない。看護は「ニード」概念を用いない別の仕方でも、ここで論じているのと同じ「区別」を保持しうる。例えば、オレム D. E. Orem の看護論における「セルフケア/セルフケア欠如」の区別のように、『セルフケア概念と看護実践』南裕子・稲岡文昭監修、へるす出版、1987年、19-29頁、参照。

# 「ゲイ」を 生きる

——生存という闘争——  
大北全俊

はじめに ある生存の肯定

「彼」はゲイである。ここでは、その彼について語ろうと思う。

はじめは、「同性愛とは何か」について語ろうと思い、その性的欲望について、また「同性愛嫌悪（ホモフォビア）」について語ろうと思っていた。そして「同性愛者」を差別する社会の構造を問題にしようと思っていた。しかし、彼とのやりとりを通して問いを変えようと思った。

彼は大学の講師であり大学の用意する社宅に住んでいる。社宅は仕事場というパブリックな場と、住まいというプライベートな場が微妙に交差する空間である。同性愛が嫌悪され奇異な目で見られる現在の日本で、彼は周囲の住人に自分がゲイであることを知られないように気を使う。既に、30を越えて独身だということを第1の理由に、彼はゲイではないかという噂を隣に住むひとに仕事場で流されている。

そこで彼に少し意地悪な質問をした。なぜ、自分のセクシュアリティを隠して暮らさなければいけないのか。この社宅で住人の目を気にすることなく、男の恋人を連れ込んだり、一緒に暮らせる社会が望ましいだろう。その社会を実現するために、カミング・アウトして闘う気はないのか、と。

彼が言うには、まずセクシュアリティを隠すつもりはないけど、わざわざ知らせることではない。それでも世間では噂にもなっているようにわざわざそのことを取り沙汰される。仕事場（大学）に自分のセクシュアリティが知られることによってクビにはならないとは思うけど大丈夫だと言い切る自信はない<sup>(1)</sup>。そんな嫌悪や好奇のまなざしに対処する手間の予想のしがたさを述べたあと彼は次のように語った。

「今のままの社会でも、君のいう理想郷でも、僕にとっては同じだよ。別にここから引っ越しすれば恋人と暮らせるのだし、もしそれが難しくてもまたそれなりの方法を考えればいい。僕にとって大事なものは、わけの分からない嫌がらせをする大学と闘う

ことより、恋人との関係や趣味を存分に楽しむことなんだ。」

確認しておきたいのだが、ここでゲイ・リブなどに代表される、同性愛嫌悪の浸透している社会を告発し同性愛差別の撤廃を目指す運動を否定しようとするのではない。ただ、彼の生存と発言は「いかに現在の日本が同性愛者にとって生きにくいか」ということに終始することなく「いかに生きるか」というごく倫理的な問いに貫かれているような気がした。その問いについて考えるためにはどうすればいいのか。他ならない彼自身の生存に寄り添うにはどうすればいいのか。「同性愛」というカテゴリー自体が社会的で歴史的な偶然の産物であるにしても、あるいはそのセクシュアリティが脳の構造などによって生理学的に決定されているにしても、一個の彼がいまある現実を前にして「いかに生きるか」ということに直面したとき、それらの言説は彼自身に寄り添うことができるのだろうか。また、彼の発言の背後に回って、実はこの社会の抑圧におびえているのに彼は強がりをつけているのではないかと解釈を加えたり、彼の姿勢は忌むべき同性愛嫌悪が浸透している現実からの逃避ではないのか、と批判することが彼にとって力になるだろうか。「どの社会に生きていても同じ」と言い切る彼のその背後にさかのぼるのではなく、そう言い切る彼そのものに寄り添うこと、その生存を肯定すること、そこから見えてくることを記述すること、そういった試みが彼にとって力となり、強いてはゲイについてあるいはセクシュアリティについて「哲学する」ことの意義なのではないかと思うようになった。

だからここでなされることは「問い」とそれに対する「答え」ではない。それは「彼」の生存を肯定するという、「彼」を「ゲイ」として表現しうることを肯定するという「試み」なのだ。臨床哲学のグループでこの1年ほど「セクシュアリティ」について考えてきた。そこで生まれた言葉は「セクシュアリティに対して中立的な態度はありえない」ということだった。自分のセクシュアリティについて、あるいはより一般的にゲイやレズビアンについて、その語りを聴くということあるいは聴かないということ、それだけでそのセクシュアリティに対する肯定・否定をわけてしまう。「中立的」というメタな立場をとり、あるセクシュアリティを対象化すること自体がそのセクシュアリティに対する抑圧になりうる。そのいい例が「なぜ」というなにげない問いにみられる。「なぜ」と問われ、説明しなければならないという責任を負わせること自体が、暗黙のうちに「なぜ」と問われないマジョリティを仮定しその視点からマイノリティを語るという構造を生み出す。ゲイなどの性的なマイノリティに対して「なぜ」という問いかけ自体が抑圧そのものなのだ。「なぜ異性を愛するのか」「なぜ同性を愛するのか」、この二つの問いは修辭的には対称をなしているとしても、現実には発せられるな

らば同じ状況を生み出すだろうか。

もしセクシュアリティについて「哲学する」ならば、ここで「なぜ」「何」という問いは危険だ。それはそのセクシュアリティを、理由づけを必要とするもの、言葉で管理しうるものとして扱い、そのセクシュアリティに対する社会的な抑圧を、まさに社会的に再生産しかねない。それならば、あるセクシュアリティを生きている生存を肯定すればいいのではないだろうか。ゲイを、ゲイというセクシュアリティを生きている「彼」を一切の批判を加えることなく肯定すればいいのではないだろうか。そうすればここで語らずとも、ゲイを、そして彼を取り巻く社会を自ずと明らかにすることもできるだろう。この語りを聴くひとたちの心の内に去来する肯定と否定という実践を通して。

しかし、ゲイについて語ること、彼について語ることは、それを肯定して語ることはそもそも可能なのだろうか。あるいはこうも言い換えることができるだろう。ゲイを、ゲイである彼を語りうるのは誰であるのか、それはゲイが、彼自身が自らを語るしかないのだろうか、と。

## 第1章 ゲイを「語る」ということ

### 第1節 要求される「当事者性」

ゲイについて語ることは難しい。それは「はじめに」でも述べたようにゲイをはじめセクシュアリティに対して中立的な態度はありえないという事実による。すべての語りがゲイに対する否定か肯定に大なり小なり傾く。しかも同じ言葉が語られるとしても、語り手や受け手、そしてその語りがなされる状況によって、同じ言葉が全く正反対の効果を生み出すことがあり得る。実際のところゲイを肯定して語ることはさらに難しい。その理由は単純にいうとゲイに対して肯定的な「言葉」、ゲイの生存に寄り添った「言葉」がないからである。「やっぱり家族が一番」というなにげないキャッチフレーズでさえ、家族とは結婚制度をもとに形成する夫婦を中心にその子供がいる風景であり、それはゲイ自身が積極的に選び取る生存の形態ではない。また、家族の中心をなす「親」が子供のゲイというセクシュアリティをすんなり受け入れるという事例は極めてまれだろう。そこに「やっぱり家族が一番」ところされると、そのままではゲイの生存を疎外する言説になりかねない。しかし、ゲイがゲイ同士で同じ言葉を発するとしたら、たとえばゲイがゲイの恋人と選び取った関係を「家族」と呼ぶなら必ずしもゲイの生存を疎外する言説ではない。

この「言葉」の問題を、言葉を語る「語り手」を問題とすることによって明らかにしようとするのが現在のゲイ・リブの立場と解釈していいだろう。その一例として、『ゲイ・スタディーズ』の「まえがき」から、

わたしたちはゲイ・スタディーズを、同性愛を差別する社会との闘いの中から生み出されてきたものとして考え、このように定義している。——当事者たるゲイによって担われ、ゲイが自己について考え、よりよく生きることに関与すること、さらに異性の間の愛情にのみ価値を置き、それを至上のものとして同性愛者を差別する社会の意識と構造とを分析することによって、同性愛恐怖・嫌悪と闘っていくのに役立つ学問。

(『ゲイ・スタディーズ』2-3)

『ゲイ・スタディーズ』が「当事者性」を要求する理由は極めて明確である。文学、医学、心理学などの諸領域を通して、わざわざ「自らは同性愛者ではない」と断るものによって「同性愛」あるいは「同性愛者」は一方向的に「語られて」きた。「同性愛・同性愛者」は、あくまで語る「主体」ではなく、語られる「客体」であった。同性愛嫌悪の浸透した近代にあって、それらの言説が客観を装いつつどれほど現実社会の通念による歪みを経ているのかということ、たとえ書かれている内容が「中立的」であろうと「語る主体＝異性愛者」「語られる客体＝同性愛者」という非対称の図式そのものに対する不信感は拭えない。奪われてきた言葉を取り戻すべく、「同性愛者」が主体的に自らを語ること、自ら生存し語る主体になろうとすること、それこそが無責任に広まっている同性愛嫌悪の言説に対抗し、脅かされる生存を肯定する作業だということである。彼らの「当事者性」の要求には十分な理由がある。

ただ、このゲイ・リブの主張を尊重して、ここでの語り手が自らのセクシュアリティについて何らかのカミング・アウトをする必要があるのか。もしゲイでないのならゲイについて語る資格はないのだろうか。あるいは、ゲイについて肯定的に語りうるのはゲイ自身をおいて、ゲイである「彼」について語るのは彼自身をおいて他にいないということだろうか。しかし、「彼」はパブリックな場でカミング・アウトすることを拒否している。もしゲイ・リブの立場を貫くならば、この生存を肯定することはその声を聴くことは彼がカミング・アウトを拒否している以上いつまでもなされないまま聴くことができないままになりはしないだろうか。決してゲイ・リブと「彼」との間に対立があるわけではない。ゲイ・リブの活動をするものと、ゲイではあってもゲイ・リブの活動をしないものと両者が生存し、共存しているだけだ。しかし、両者の間に

あって「彼」を語ろうとするものにとっては、どちらかの立場を選択しなければならない。そして答えなければならない。ゲイか否かカミング・アウトしないならばその語り手がいかにしてゲイについて語りうるのかを、そして仮にゲイとしてカミングアウトするにしても、しないにしても、なぜ「彼」について語りうるかを。

## 第2節 政治と生存に寄り添う知

まず、語り手が当事者である必要があるか否か、つまりゲイである必要があるか否か、について。

しかし、実はゲイ・リブの要求する「当事者性」は「ゲイであるか否か」というような各人の内面的な属性の話ではないのである。現在広まっているゲイというカテゴリーを自ら引き受けるか否かという政治的な態度表明の問題であり、いわば「表現」の問題なのだ。『ゲイ・スタディーズ』が自らの知の性格を定義して以下のように記述している。

この定義については、同性愛者がよりよく生きることに寄与したり、同性愛恐怖・嫌悪と闘っていくのに役立ったりするというような予見に満ちた（あらかじめ功利的な方向性を持った）学問は、純粋な知の探求ではないという批判が容易に想定されもする。しかし、そのような批判は、まさに本書が行う分析と批判の対象でもあった。

ゲイ・スタディーズは、その成り立ちとそもそもの知の方向性からいって、それ以外の形を取り得ない。それはあらかじめの功利性ではなく、自らがそこに向かう（そこにしか向かいようのない）結果としての寄与なのだ。むしろそのような批判には、「純粋な知」という中立の神話に、いかにホモフォビアが巣くっているのかを明らかにすることで応えたつもりである。

この定義の次元ではまた「よりよく生きる」とか「闘う」という主観的な言葉も含まれる。（中略）

（中略）そのことを通して、異性愛中心的な社会そのものに構造的に組み込まれているホモフォビアについて明らかにし、そのような社会を変えていく可能性を見いだすものである。

同性愛者の現実から出発し、差別の構造を白日のもとに晒すこと。それによってホモフォビアに抵抗していくことを可能ならしめること。これこそがゲイ・スタディーズを実践している私たちがいま切実に望んでいることだ。

（『ゲイ・スタディーズ』3-4）



「セクシュアリティに対して中立的な立場はありえない」としたわれわれの立場と、『ゲイ・スタディーズ』の立場は似たものがある。セクシュアリティについて、この場合ゲイについて何か語る以上それが肯定的か否定的かどちらかの傾きを持たざるをえない。大なり小なり政治的な語りにならざるをえない。その政治性を積極的に引き受けるというのがゲイ・リブであり『ゲイ・スタディーズ』の姿勢である。それゆえカミング・アウトを求める。しかしゲイについて語ることは必ずしも、このような政治性に回収されるのだろうか。

ゲイ・リブの「同性愛嫌悪（ホモフォビア）に抵抗していく」という作業は、しかしながら、具体的にはどのようなものを指すのだろうか。同性愛を差別する表現に対する抗議はもちろんであるが、事態はそれほど単純ではない。同性愛嫌悪でまず問題となるのは、「同性愛者自身の同性愛嫌悪」なのである。つまり、自分自身のセクシュアリティを受け入れることができないということだ。そのあたりの事情を『「レズビアン」である、ということ』の著者である掛札悠子<sup>(2)</sup>が、自らのセクシュアリティを受け入れるのが困難であった事情を語っている。同性愛嫌悪の浸透した「語られている」言葉に、そして笑われる生存に自らをアイデンティファイできないのだ。

私はずっと、「レズビアンとはどんな女性のことを言うのか」を知りたいと思い、それに照らしあわせて、自分がレズビアンであるかどうかをはっきりさせたいと思っていた。そうしなくては不安でしかたなかったからだ。だから、心理学の本を読んでは「自分は異常なのか」と悩み、ポルノまがいの表現にあっては「私はこんなものと一緒にされたくない」と思った。私の外側で、私の不安など知るはずもない人たちが書いたり、言ったりしていることにふりまわされていたのだ。

(掛札 223)

同性愛嫌悪は空間的なクローゼットの内／外として、あるいは具体的な人物の集合として存在しているのではない。それは同性愛のセクシュアリティを過度に誇張して表現したり、またそこに正常／異常・自然／反自然という二項対立を当てはめて同性愛を異常・反自然と形容したり、とりわけそれをネタに雑談やメディアの場で笑う、そういったもろもろの振る舞いのうちに存在する。より巧妙には、先に指摘したように、同性愛であるというその理由を問いただされるというその振る舞いのうちにも存在する。ゲイももちろんこの社会的な振る舞いから自由なわけではない。自分のセクシュアリティに気づく前から子供の頃から、人のまねをするようにその同性愛嫌悪の振る

舞いを身につけ身体に刻みつけられている。そして、自らのセクシュアリティがどうもその笑われるものであることに気づいたときから、その人の不安は始まる。こともなげに自分のセクシュアリティを受け入れる人もたくさんいるようだが、自分自身のうちに刻み込まれたその振る舞いから、そして家族を含め自分の周りで絶えず再演されるその振る舞いから距離をとるのはそれほど容易なことではない。自らのセクシュアリティを受け入れることができず同性愛嫌悪に振り回される姿は、シャドウボクシングに似ている。他人に対しては「自分が同性愛者だと知られたらどのような目に遭うのだろう」と危惧し続け、自分に対しては「なぜ自分は同性愛者なのか」と問い続ける姿は、具体的な相手のない、つかみ所がないゆえに終わることのないシャドウボクシングだ。この同性愛嫌悪から解放されるとはこのシャドウボクシングからおりることである。

ここで傲慢な議論の転換を行いたい。それはごく通俗的なプラグマティズムのそれだ。つまり、ゲイが語る言葉がゲイを肯定する言葉であるというのではなく、あるゲイが自らの同性愛嫌悪を相対化し、自らのゲイとしてのセクシュアリティを肯定する言葉、それを可能にする言葉がゲイの生存に寄り添いその生存を肯定する言葉である。これはトートロジーだ。しかし、具体的に差し出された言葉なしに、どのような言葉がゲイの生存を肯定しそれを可能にするのかと議論しても、いまそれに応える手だてが見あたらない。セクシュアリティについて語り、ゲイについて語る安全な方法などあるのだろうか。それは自らゲイであるとカミング・アウトすることでえられるのだろうか。

掛札は自らのセクシュアリティを受け入れる過程を次のように続ける。

しかし、「私はレズビアンである」と表明することを通じて、こうした私の考えが変わり始める。「私はレズビアンである」と言うことで、「私自身が、生きている『レズビアン』のひとつの現実なのだ」という意識が生まれ、自分自身が十年来、目をそらしつつ抱えてきた現実と直面することができるようになってきたのである。本にも、人が話している言葉にも、実在する「レズビアン」の姿はない。だが、私自身はたしかに生きているではないか、その現実で十分ではないか、と。 (掛札 223)

掛札はこうも語っている。

私は、ある特定の女性(たち)に対するなんらかの欲望が自分の中にあるということだ

けしか知らない。そして、少なくともその欲望の存在だけはだれにも否定されたくないし、それを理由に私に向けられる圧力や抑圧に甘んじる気もない。私が「自分はレズビアンだ」と表明するようになったのは、ただその一点のみのためである。

私は、自分が女性を好きになる理由を知らないし、それが過去の何かをきっかけに後天的に引き起こされたものなのかどうかということも知らない。異性愛者が、異性を好きになる理由を知らず、それが後天的なものであるとすれば、何をきっかけにそうなったのかを知らないのと同じように。

(掛札 190)

彼女にとって自らのセクシュアリティを受け入れるようになった言葉は、その本の表題ではなかったかと思う。「レズビアンである」という全くの肯定の言葉、それを一人称で口に出すこと、演じること、そうしてその周りに現実に自分が行っている振る舞いや思いを並べていったのではないだろうか。「レズビアンである」という言葉、おそらくは呪文のように心の中で唱えた言葉、そこには最初誰もいなかった。それは当事者のない言葉であった。そこに掛札が自ら「レズビアンである」と口にしたとき、当事者が生まれた。そうすることで掛札はシャドウボクシングから降りた。

「ゲイを肯定する」とは、シャドウボクシングからおりておのこのセクシュアリティを現実のものとして受け入れることであり、それは自らのセクシュアリティについて悶々と考え込むのではなく、具体的にだれといつ何をすることによって、そのことはこうも言いうるかもしれない。同性愛についてみんなで笑いあうことによって、「もし同性愛なら笑われるのだぞ」とお互いがお互いを「管理」する振る舞いから距離をとること、その「管理」の目的やその是非はともかく、もし自らのセクシュアリティがその「管理」にそぐわないのであれば、自らのセクシュアリティを問うのではなくその「管理」を問うこと。ゲイ・リブや掛札が主張している「自らのセクシュアリティを受け入れる」とは、社会の構造や欲望としてのセクシュアリティを明らかにすることではなく、具体的な場面である特定の人に出会ったときに、どのように振る舞うのかということに専念することを意味しているのではないだろうか。

「彼」はカミング・アウトについて次のようにいう。

「それは、時が来たなというときにする」

まず彼の妹に対しては、彼が一時居住していたオーストラリアに遊びに来るといふときだった。恋人と部屋をシェアしていた彼は、遊びに来るのはかまわないけど、来る以上は知っておいてもらわないと不都合なことがあるとして、そのときカミング・

アウトした。現在の職場の同僚にも微妙な言い方をしているらしい。

「ゲイの方だけカミング・アウトさせられるというのは変じゃない？」

あくまで「自分の方だけカミング・アウトすることは癪にさわる」といいながら、職場で流されている噂を教えてくれたひとに、「そういう噂が好きな人っているんだよね」といいながら、カミング・アウトしないまま具体的なゲイについて語ったそう。自分の周りにゲイの知り合いはたくさんいるということ、よくゲイに対して「私はその趣味はない」という言い方がされるけど彼らは決して趣味でゲイなのではないということ、自分で選んでゲイなのではないということ、だからそのことを差別したり笑ったりすることは彼らの生存を否定する振る舞いだということ、そのことを自分も理解したいと。でも、だからといってゲイが不幸なのでも哀れなのでもないということも。現在、彼とその同僚の先生とは一緒に飲みに行くぐらい関係は良好だし、噂を流した隣の人とも、その人が家を空けるあいだ飼い猫を預かるほど仲は悪くない。カミング・アウトをめぐる必要なのは、馬鹿正直さではなく戦術ではないだろうか。カミング・アウトするかしないかの二者択一ではなく、どのように自らを表現するかというスタイルについての意識ではないだろうか。

『ゲイ・スタディーズ』も掛札も同性愛者が自らについて「同性愛者」として「語らされる」ことの抑圧について指摘している。ただ両者とも、押しつけられ、それに基づいて語らされるどころの「同性愛者」というレッテルを逆手にとって、そのレッテルの内実を自ら埋めていこうとする。「語られるもの」とされてきた「同性愛者」を「語る主体」とすることで、同性愛をめぐる言葉を取り戻そうとする。しかし、同性愛、この場合はゲイを肯定する作業を「同性愛者」を名乗る者にのみ許すとしてしまうのなら、語るものに対して「名乗るべき」と主張することは実はいままでの「語らされる」という罫を反復することになりはしないだろうか。ここにあげたどの例を見ても、具体的な振る舞いを抜きにして、その人自身の表現抜きにしてその人を「アイデンティファイ」することに抵抗している。「同性愛者である」「ゲイである」という表現は、まさしくその場その場の状況に基づいてこそ意味を持たなければならない言葉だろう。ここで語り手がどうしても「ゲイである」とカミング・アウトさせられるとするなら、ここでは「彼」について語るのであって語り手自身のことについて語るのではないから、そのとき、語り手について何ら具体的な記述なしに「ゲイ」という言葉が流通することになる。それは、ここでの「彼」という具体的な生存を肯定することでゲイについて語ろうとする試みに反する。だから、語り手は「ゲイである」とも「ゲイではない」ともいわないことにする。その居心地の悪さを引き受けようと思う。

そして、なぜゲイについて語りうるか、誰がゲイについて語りうるのか、「彼」について彼以外が語りうるのか、それに対する答えはない。というよりも、それはこの試みから見て誤った問いの立て方であった。セクシュアリティにおいて、ゲイというセクシュアリティを通して彼の生存を肯定する作業において、見るべきものは彼の他者へ対する「表現」ではないだろうか。ここで語りたいのは、彼の生存であり、それは具体的には彼が身体でもって声でもって表現することであり、それは彼が他者に対して他者にまみえながら表現することである。読みとるべきは、彼の「内面」ではなく、彼によるその表現とそれが埋め込まれているところの文脈ではないだろうか。その「内面」も、その表現を肯定してこそ、あるいは否定してこそ語りうるものであり、彼自身も、他者に対する表現なくして自らの内面を言葉にはできないだろう。身体によって、あるいは言葉によって表現されることなく、あるいはその表現を想像することなく、セクシュアリティを取り出すことなどできるのだろうか<sup>(3)</sup>。ただ少なくともここでは、彼を「把握」することを目論んでいるのではなく、「肯定」することを試みているのだ。彼の内面にさかのぼり彼の振る舞いの原因をつかむのではなく、彼の生存、その振る舞いを語るのである。また、先に掛札が自らのセクシュアリティを受け入れるその過程について、はじめから当事者が存在しているのではなく、当事者が生まれたと語った。ゲイについて何か具体的に語る前にその語りの当事者があらかじめ存在しているのではない。語ることで当事者は生まれる。それは自分のことを語ることでさえそうではないだろうか。ゲイについて語る時の当事者はゲイなのではなく、ただ「その語り」の当事者としがたいようがない。受け入れるべきは語ることで語り手も当事者にならざるをえないということ、その語りがもしホモフォビクなものなら語り手もそのホモフォビアの当事者であるということではないだろうか。彼のことを「ゲイである」と語ることで語り手がその語りの当事者になることは不可避である。だから、問われるべきはむしろ、「なぜ語りうるか」ではなく「なぜ語るのか」である。それは、『ゲイ・スタディーズ』が、そして掛札が、たびたび強調することに他ならない。では、なぜ語るのか、それに対してはできれば次の章全体で応えたい。

## 第2章 「逢う」ということ

しかし、彼のことを「ゲイである」とアイデンティファイすることはなにほどか意味のあることなのだろうか。また、何をもって彼のことを「ゲイである」と言うことができるのだろうか。

「僕にとってゲイであるということは、僕のほんの一部分のことなの。」

彼は山に登って花の写真を撮ることに没頭するし、料理も好きでよくする。講師としての仕事も周囲から信頼を得ているし、同僚と一緒にテキストもつくっている。そのテキストのイラストも描く。最近は仏像を観ることにこっている。

「だから、わざわざ、人に対して僕はゲイですって、男とベッドをともにしますってことだけ取り出して人に言うのってなんかおかしい気がする。」

彼のことを山登りの好きな人として、料理好きの人として、仏像好きの人として、北海道出身の人として語るのではなくて、なぜ「ゲイである」と語ろうとするのか。結局ここでの語りも、彼のことを肯定するとしながら、興味本位で人のセクシュアリティを取り上げては騒ぎ立てるホモフォビックな言説のひとつにすぎないのかもしれない。

ただ、それでも彼はゲイであるということが無意味なことだと言っているのではない。やはりそのことは肯定しているのだ。自分がゲイでよかったと思うことはときいたら、自分は他の人たちと違っていたいという性格だから、ゲイであるというのはそれだけでわりとドラマチックな人生を送れるからその点ではゲイであることを楽しんでいるかな、といった後で、

「その人その人に逢ってきたということかな。」

と言った。

彼のセクシュアリティを「ゲイ」として語るということは、同性である男とセックスしてきたということだし、いまでもそのセックスを欲望しているということだ。しかし、彼にとって「ゲイ」であることはセックスだけを意味しているのではない。

「セックスは悪いことでもなんでもないから。」

彼はセックスだけを取り上げるのはつまらないという。どうやらそれはひとつの「賭け金」のようだ。人の数だけ、行為の数だけ様々なセックスがある。そのとき一人と、あるいはより多くの人と身体を接触させるとき、それぞれの快樂を生きる。別にそれだけで終わってもいい。もっといえば、「セックスしうる」という認識の交換だけがあって現実にセックスしなくてもいい。でもそのときの感情や記憶は少し面白い投資に使えるはずだ。それは日常生活のサイクルでは出会うきっかけのない男同士を結びつけるのに使える。ゲイの男同士の出会いは学校や仕事場、近所や親戚といった場では成立しにくい。それは、ゲイバーであったりハッテン場であったりゲイ雑誌の投稿欄であったりする。出会いの場が限られているということにゲイに対する抑圧を見ることが出来るが、しかし、そのことはおよそ現在の家族制度では想像しにくい男同

士の接触を可能にもする。彼に限っていえば、彼は北海道から大阪に移ってきて、まず友達・恋人募集の投稿をある雑誌に出す。同時に、ゲイの山登りのサークルが出していた投稿に手紙を出す。彼は自分が出した投稿をきっかけに、3人ほどと出会うが、それぞれ職業も生い立ちも年齢も趣味も違う。山登りのサークルでは60代の人から20代までそれぞれの年代がそろい、結婚して子供や孫のいる人もいれば学生もいる。職業におよそ接点はなく、出身も違う。そのメンバー同士で身体を接触させるということはまずないけれど、ゲイというセクシュアリティを賭け金にした関係はその顔ぶれの脈絡のなさゆえに一括りには語れない。

ひょっとすると、この「語れなさ」こそが積極的な意味を持っているのかもしれない。実は、彼のことを「ゲイである」と語ることは、「ゲイである」ことによる出会いが「一括りには語れない」ということを語ることなのかもしれない。

「その人その人に逢ってきたということかな。」

彼がゲイ雑誌などのコミュニティを通して出会ってきた人たちを語ろうとするならば、その人たちを一括りに友達とか恋人という仕方で語るしかない。でもそのように語ってしまうと、彼のことを「ゲイである」とアイデンティファイすることの意味をなくし、誰についても当てはまるものになってしまう。また、「ゲイ」というカテゴリーやコミュニティの特殊性を際立たせようとしても、「ゲイ」というカテゴリーは歴史的な産物であろうし、そのコミュニティも現在の社会のある布置にすぎないとも言える。つまり、彼が「ゲイである」ということは、彼に近づいていっても彼から遠ざかって見えにくくなっていくのだ。しかし、彼が「その人」に逢うことができたのは、「その人」はゲイとは限らないけれども、彼が「ゲイである」からに他ならない。彼にとって彼が「ゲイである」ということ、それは「その人」に逢えたということそれ以上でもそれ以下でもないが、それゆえに代え難い。

彼のことを「ゲイ」としてアイデンティファイすることの意味は、彼が「ゲイ」であるがゆえに「その人」と逢ってきたということ、「その人」と逢えたということ、そして、その出会いを単純な友達という言葉や、趣味の合う人という括り方に回収されないためだ。「ゲイである」ことは歴史的で社会的な部分集合にすぎないが、「ゲイである」がゆえに逢うことのできた「その人」とその人との「逢うこと」は他に置き換えることができない。彼の生存を肯定するということ、彼の生存を「ゲイ」という言葉で表現しそれを肯定すること、そして語ること、それは、「その人」と逢えたということの代え難さを肯定することなのだ。「その人」と逢えたということのを他の言葉に還元することに抵抗することなのだ。あるいは、そっとしておくこと。

彼はゲイである。社宅に恋人が上がり込む。周囲の住人に知られないように恋人が大きな声を出すと注意する。そのことでたまにもめる。恋人が我慢できないというならここから引っ越しすればいいと彼はいう。もし彼が立ち上がって、人に隠れて逢うということに抑圧を感じ、公にカミング・アウトすることもまたひとつの生存だろう。しかし、彼は闘わない。職場の同僚になぜ結婚しないのと尋ねられても適当にやり過ごし、その場をそれなりに楽しむ。帰れば恋人が待っている。週末には山登りの仲間と出かける。社宅で暮らす分住居費が浮くから、そのお金を自分の楽しみに投資する。彼は札幌にまた戻ってしまう。恋人とは離ればなれになり、現在ゲイのカップルを法的に保護する制度がない以上、二人のあいだになんの保証もない。相手が病気になっても看病できる保証もない。彼らはその距離を埋めるだけの制度上の関係をつくらないのだ。それでも、その距離自体を楽しもうとしている。

「寂しいとは思うよ。でも、寂しいということは悪いことじゃないよ。」

彼を取り巻く社会に同性愛に対する抑圧を見だし、そのことを告発することも可能だった。しかし、彼の生存に寄り添いながら、社会に対する告発に終始してしまうとしたら、それは彼の生存を実のところ置いてけぼりにすることだろうし、彼が「ゲイである」というその代え難さを台無しにしてしまう。彼は自らの生存を楽しんでいりし、ゲイであるがゆえの「その人」との出会いを肯定している。そして、彼は闘うことを避け、だれも否定しようとはしていない。

「ゲイであることに感謝こそすれ不満はないよ。」

だからといって、彼の生存は同性愛差別に対して闘っている人たちや運動を否定するものではない。彼は闘うという言葉を嫌うけれども彼の生存を次のように形容できるだろう。

- 生存という闘争 -

それは静かに、自らを否定する声に対して、ただ「なぜ」と問うのである。



## 注

- ( 1 ) 実際、同性愛が直接の理由でクビにされるということはあまり聞かないが、遠回しに、それが原因で職場の同僚と齟齬を生じるという理由でクビに追い込まれる事例はよく耳にする。
- ( 2 ) 彼女についてここで語ることには問題がある。彼女自身、ゲイとレズビアンとの差異を強調しているし、現在の彼女をゲイ・リブと位置づけることは難しいことのようにだ。ゲイとレズビアンとの差異についてここでは言及しない以上、彼女を引用しないという誠実さが要求されると思うが、しかし、ゲイを肯定する上でその記述が強力な武器であると思い引用させてもらった。
- ( 3 ) 同性愛嫌悪は内面の葛藤のようであり、実のところ他者に対する表現の問題である。社会的に流通している同性愛嫌悪の振る舞いと関係によってこそ存在する葛藤なのだ。ゲイであることも、ゲイという言葉も、それを語ることも他者へ対する表現であり、他者との交わりの中で身につけた作法である。

## 参考・引用文献

- ・伏見憲明：『プライベート・ゲイ・ライフ』学陽書房、1991
- ・掛札悠子：『「レズビアン」である、ということ』河出書房新社、1992
- ・キース・ヴィンセント、風間孝、河口和也：『ゲイ・スタディーズ』青土社、1997
- ・伊藤悟&築瀬竜太：『異性愛をめぐる対話』飛鳥新社、1999

(その他にも参考にした文献は何冊もある。しかし、そのすべてを載せずに、上に挙げた4冊に限ったのは、もし機会があれば是非目を通してほしいという願いがあるからだ。)

# 「ケア」 としての 買い物

栗山愛以

はじめに

青山店オリジナルのTシャツだとか、100個しか販売しない時計だとか、地域限定のお菓子だとか、私はこのような限定品に弱い。それを手に入れるためなら、用事をおしてでも雑誌などで商品が入荷する初日をチェックし、店に駆けつける。限定品だと思い込んでいて実はそうではなかった、ということもしばしばあるが、店員に確認するなどして事前にわかれば買うのをやめてしまうし、すでに買ってしまっていたら、違ったのか、とがっかりしてしまう。

一目でブランドものだとわかるようなものを選ぶ、ということもある。ロゴが入ったものや、定番商品などがそうである。偽物がこんなに出回っているのも、一瞬の眼をごまかせればいいという魂胆なのだろう。真っ白の綿100%のTシャツで、タグを見なければ高級ブランドかどうかわからない、といったものであれば、他の安物と区別がつかないので意味がない、とってしまう。そこで、できるだけ変わったデザインを選ぶ。見えないおしゃれよりも、見せるおしゃれだ。

こうして私は周りが持っている物とはちょっと違う物を買うことで、ある「満足感」を得る。そうすると、私の買い物を「ケア」として見ることはできないのではないだろうか。

そこで、まず私の買い物<sup>(1)</sup>をじっくりと吟味し、そのうえで「ケア」がどういうものかということについて考えてみたい。

## 1 私の買い物

### 「個性」の伝達

なぜ私は周りとの差異を感じさせる物を買うのだろうか。

ボードリヤールは、『消費社会の神話と構造』において、「われわれの社会のように

産業と都市が集中し、人工密度が高く、人々がごたませになっている社会では、差異化への要求は物的生産力よりも急速に増大する」(SC 86-7)と言っている。

私は高校時代までを長崎で過ごした。長崎は学校も少なければ生徒数も少ない。家族ぐるみの付き合いが多く、友人の親や兄弟をほとんど把握していた。繁華街は「浜の町」ひとつしかなく、行けば必ず誰か知り合いに会った。

そして、大学進学とともに上京した。私は文学部だけで1000人もいる私立のマンモス大学に通い、住人とたまにすれちがうことはあっても挨拶も交わさないひとり暮らし専用のマンションに住んだ。街に出れば人の洪水で前に進むのさえ困難な状況だった。どこの誰なのかわからない人々に囲まれて暮らすことになった。

やがて、周りの皆は私のことに気づいているのだろうか、私は皆のなかに埋没してしまっているのではないだろうか、という不安が襲いかかる。そこで、私は周りとの差異を感じさせる物を買うことによって私の「個性」を周りに伝達し、皆に目を向けてもらおうと試みるようになったのである。

このように私の買い物には、ボードリヤールが言う「コミュニケーションのシステムすなわち交換の構造」(SC 109)がひそんでいるようだ。するとその場合、物は「記号の集まり」(SC 109)でしかなくなってしまう。「人々は自分を他者と区別する記号として 物をつねに操作している」(SC 79)のである。

私はこのような構造にのっとったうえで買い物をし、記号としての物を操作していることになるが、本当に「個性」を周りに伝達することはできているのだろうか。

### 「モデル」への服従

われわれは、何をもって「個性的」だとみなしているのだろうか。

ボードリヤールは、次の2つの宣伝文句を挙げている。

どんな要求の多い女性でも、メルセデス・ベンツがあれば個性的な好みと欲望をきっと満足させられるに違いありません！皮の色、座席、車体の色から、ホイール、スタンダードあるいはオプション仕様の数多くの便利な装置にいたるまでの付属品の全てが彼女を満足させるでしょう。男性も、技術的特性や車の性能がとくに気になるとはいえ、やはり喜んで奥様の願いをかなえてあげようとなさることでしょう。なぜなら、良い趣味だと褒められるのを誇らしく思うからです。お好みによって76色、697種類の内装のベンツの中から、あなたのベンツをお選びください [略]

自分の個性を発見してそれを発揮できること、それは本当に自分自身であるという楽しみを発見することです。多くの場合、ほんのわずかのものがあれば十分。私は長いこと模索し、そして髪の毛をほんの少しだけ明るい色合いにすることで、私の肌や眼にぴったりあったハーモニーが生まれるということに気がつきました。このブロンドを私はレシタルの染髪シャンプー・シリーズの中から見つけました。本当に自然なレシタルのこのブロンドで、私は変わったのではありません。私はかつてないほどに私自身なのです (SC 123)。

われわれは、自分を「個性的」にしようとするとき、このように「“ オプショナルな ” 商品の “ 個性化された ” ジャングルの中に道を切り拓いて、自然の顔色を浮かび上がらせてくれるファウンデーションつまりわれわれの奥底に潜む特異質を明らかにしてくれる何かを、われわれを他ならぬわれわれ自身にしてくれる差異を、必死になって探し求めている」(SC 124) ようだ。そこで、ボードリヤールは次のように問いかける。

ある人がなにものかであれば、自分の個性を「発見」できるのだろうか。この個性があなたにつきまわっている時、あなたは一体どこにいるのだろうか。もしある人が自分自身であるなら、「本当に」自分自身になる必要はあるだろうか。言い換えれば、もし人が偽りの「自分自身」によって二重化されているとしたら、存在の奇蹟的統一を取り戻すために「ほんの少しだけ明るい色合い」だけで十分なのだろうか。「本当」に自然なブロンドとは一体どういうことだろう。このブロンドは自然なのか、そうでないのか。そして、もし私が私自身なら、どうして「かつてないほど」私自身になったりできるのだろうか。昨日私は全く私自身でなかったのか。それでは、私は二乗的に高まることができるのだろうか。企業の資産中の一種の余剰価値のように、自分自身に価値を付加することができるのだろうか (SC 124)。

このようにわれわれは「個性的なモデル」にならば、記号によって自分で自分自身を「個性化」して自分のことを幾重にも重ねあわす。

具体的な人物を「モデル」とする場合もある。われわれはマス・メディアによって梅宮アンナや松嶋菜々子、藤原紀香などのファッションリーダーや「カリスマ」を手本にするよう呼びかけられている。

例えば『ELLE』2000年2月号では、コレクション会場にやって来たファッション雑誌編集者やモデルを「おしゃれのサンプル」として紹介し、彼女たちを「お手本」とするよう促す。

イギリス版『ELLE』の編集者クラウディア「らしいテイスト」、クラウディア「的」服装。アメリカ版『VOGUE』の編集者プラム「ならでは」の着こなし。「個性的なアイテムが好み」のファッション・ライターのリベッカ。「個性的なマオカラー・ジャケット」、「意外性を狙」った組み合わせ、ルイ・ヴィトンのモノグラム柄のスカーフを頭に巻くことで「差をつけ」ること、「ひとくせある着こなし」。

「個性を活かした」服装で「マイ・スタイル」を確立しているこのような人々を「モデル」に読者は洋服を選ぶことを促される。崇拜されている「モデル」を手本にすれば、周りに「差をつける」ことができ、きっと「個性的」になれるのだろう。

しかし、これらの「モデル」たちは、ボードリヤールに言わせれば記号によって構成されている「集団的特性の屈折した姿」(SC 137)、「女性一般という神話」、「自己満足の集団的文化モデルとしての女性」(SC 138)にすぎない。人々は、「個性的」になるために、このような「モデル」に自分の意見を適合させるのだ。こうして、「個性化〔personnalisation〕のコードが他者との明示的關係における諸個人を貫いている」(SC 271)。

### 「コード」への服従

周りとの差異を感じさせる物を買うというとき、私は「モデル」とともに、どのような「コード」に従っているのだろうか。

ボードリヤールは、消費にはコミュニケーションの過程としての側面のほかに、「分類と社会的差異化の過程」があると言う。記号としての物は、「コードにおける意味上の差異」と「ヒエラルキーの中の地位上の価値」を示す (SC 79)。

前者のいわゆる水平面上での差異を示すために、人は自分が身を置いていない階級にならう。たとえば「より高い地位の集団を目指して自己の集団から抜け出」(SC 79)そうとする。ふだんは買わないような高級な物をふんばつして買うのは、同じコード上の人間に差をつけたいからなのである。ボードリヤールは、このことがさらに「社会的移動が大失敗に終わったという事実を埋め合わせている」ことにもなっていると言う。「(特に下層階級の)超消費 願望は、地位を求める要求の表現であると同時に、この要求の失敗を体験的に示すことになる」のだ (SC 85)。

また、あえて上流階級の者が控えめな消費をすることもある。ボードリヤールは「自分の階級から離れようとする一握りの大ブルジョワか知識人」(SC 130)の例として次を挙げている。

もしあなたが大ブルジョワなら、フォー・シーズンズに行くのはおやめなさい。所持金以上の値段を見て不安になる若いカップルや、学生、秘書、売り子、不潔な暮らしに飽き飽きしている肉体労働者たち、現実の醜悪さにうんざりしているので美しい家具を望む人々、それにきどったアパートに恐れをなしているのでシンプルな家具類を望む人々にもフォー・シーズンズを開放しておあげなさい [ 略 ]

奥様、Xの店では髪を世界一上手に乱してくれます [ 略 ]

このいたってシンプルなドレスは、オート・クチュールの与える印象を消してくれます (SC 130)

反対に、後者の垂直の差異のためには「理想的な準拠としてとらえられた自己の集団へ加入する」(SC 79)。「同じコードを共有し、ある人々を他の人々と区別する記号を皆と一緒にわかちあう」(SC 133)のだ。このように、所属する集団をアピールするためには「他の集団との差異」(SC 133)を求める。

### 散在する集団

このようにボードリヤールは記号としての物の流動性・可変性を認め、階級間や地位間の移行を考えているが、その背後には固定したヒエラルキーが揺るぎなくそびえ立っている。しかし、私は必ずしも彼が言うようなヒエラルキーを意識しているわけではない。とくに洋服を買うときのことについて考えれば、むしろ、私にはそれぞれの集団が散在しているかのように思われるのだ。

ジョアン・フィンケルシュタインが『ファッションの文化社会学』で言っているように、今日では「ある集団の行動が他の集団に模倣されるような現象はあまり見られない(フィンケルシュタイン145)。ギャル系、ストリート系、キューティ系、ロマンチック系、カジュアル系、きれい系、ロリータ系など、いろいろな集団が、それぞれの雑誌を読み、それぞれの店で服を買うのだ。

だからと言って、他の集団に無関心なわけでない。彼らは自分が所属している集団を頂点にして独自のヒエラルキーを任意に構成する。中には、自らの集団を頂点に置くだけで、他の集団の序列には手をつけないということもあるだろう。そして、所属する集団が自分にとって頂点に思われなくなったときには、自由に集団を移動することもできる。こうして、自分が今所属している集団に固執する必要もなくなる。

ボードリヤールは、物を選ぶ前にまず「ある種のコードへの服従」(SC 80)があるので消費とは、「社会的行為者の意識に反映される以前に諸行動を決定してしまうひとつの強制的な社会制度」(CE 10)であると強く言っているが、各集団を貫くヒエラル

キーや、自己の集団への愛着、強制はもはやほとんど感じられなくなったのでこの服従は弱まったと言えよう。しかし、集団に属している間は暫時的にでもそのコードに従っているわけで、コードへの服従を完全に拭い去ってしまうことはできない。

### 浮遊する「個性」

このように、私は周りとの差異によって「個性」を伝達しようとするとき、「モデル」や「コード」に従っており、「他者の内在化〔*immanence*〕と他者への内在化」を行っていることになる。「われわれにとって問題なのは最適社会性つまり他人や状況や多様な職業にできるかぎり適応すること(ルシクラージュ〔*recyclage*〕、複数の機能をもつこと)」なのだ(SC 272)。こうして消費者は、「項目や記号を次々とかえて個性化を演じている」ことになり、「同一なるもの〔*Même*〕や同一なるものとしての主体〔*Sujet- Même*〕はもはや存在せず」(SC 310)、「もはや人格〔*personne*〕など存在しない」(SC 311)。そこでボードリヤールは、われわれは実は「まったくもって個性がない〔*anonymat*〕」(SC 125)という結論を下す。

しかし、この「個性」とは、ボードリヤールが言うように、「ヨーロッパの伝統が情熱と意志と特性、あるいは平凡さをもった主体を構成する神話として鍛え上げた、確固たる特質と特別な重みをもった絶対的価値としての個性〔*personne*〕」(SC 125)である。はたして、私は買い物をするときこのような「個性」を念頭においているのだろうか。

西平直の『エリクソンの人間学』によれば、アイデンティティの研究を初めて世に出したE・H・エリクソンは、「人は、世界を経験し、他者を経験するのと並んで、自分自身をも経験する」(西平 235)と言う。そしてこのような自分自身との斉一性におけるアイデンティティとともに、他者から自分がどのように見られているかといった他者との共同におけるアイデンティティを考える( *ibid.*206)。もちろんこれらにはずれが生じてしまう。そこで、これらの「相乗関係( a mutual relation )」( *ibid.*206)つまり、「ずれはあくまでずれとしてもちこたえながら、それを受け入れ統合してゆこうとする動き」( *ibid.*191)を「心理社会的( *psycho-social* )」、「心理社会的相対性 = 関係性( *psychosocial relativity* )」( *ibid.*207) アイデンティティとしたのである。

そして、このような「アイデンティティのずれを作りだし、何かと何かのアイデンティティを可能にさせる」という意味での「根っこ( *root* )」( *ibid.*241)として、エリクソンは私(“I”)を考える。それは、「最も自明」( *ibid.*235)なものであり、「対象化されたり客体化されたりすることのない、つねに能動的な機能」、とりわけ「主語( *subject* )の機能」をもつ。そして、「conscious と aware とをあわせもった意味におけ

る、意識的」なものである (ibid.231)。こうした私 の感覚(a sense of "I")とは、「人が自分自身をひとつの中心(a center)として感じるができる機能」であり、それは「さまざまな自己を全て経験しつつ、しかも意識的連続性をもつ」ている。これこそが「さまざまな自己に自己反省的(self-reflective)に気づいている(aware)」という「自己 - 経験(self-experience)の根底」にあるのだ (ibid.235)。

しかし、この私 にもずれが生じてくる。私 は固定したものではなく、「発達  
の各段階に応じて、またその重要な意味ある他者によって、改めて規定されてくる」  
ところが一方で「やはり 私は同じ私 であって、それはライフサイクルを通じて一  
貫しているとともに、自分は自分であるという自己斉一性 (selfsameness)をもち、し  
かも、自覚したものとしての中心性(a center of awareness) )の性格をもち続けてもい  
る」。「私は一貫して同じ私 でありつつ、他方で、私は発達し変わってゆく 」とい  
うずれが生じるのだ (ibid.240)。

エリクソンは、最も根深いものとして規定する私 の、私は一貫して同じ私 と  
いう確固たるものをまず土台におく。彼は「アイデンティティ」に変化を考えるが、何  
かと何か、といったときの片方は、つねに一貫した私 である。このように、一方  
に固定したものを考えるので必然的にずれが生じ、調整が必要となるのだ。ボードリ  
ヤールも、「個性」をこのような固定した私 と考え、いつまでもそれにしがみつい  
ていたからこそ「個性がない」という結論に陥らざるをえなかったのではないだろうか。

前に見たように、「モデル」を目指して「個性的」であろうとする者は、自分をそれ  
に適合させなければならないという強制的な過程をとる。ボードリヤールは、「あ  
るモデルと一体となること、ある抽象的モデルやあるモードの複合的形態に基づいて  
自己を特徴づけること」が、「あらゆる現実の差異や特異性を放棄すること」であると  
言っている (SC 126)。彼は続ける。ここでの「自分自身に対する関係」(SC 138)は、  
「マス・メディアによって産業的に生産され、自につく記号からなるモデル」(SC 139)  
という「記号体系によって媒介される関係」(SC 138)である。つまり「モデル」に近  
づくことによって「個性的」であろうとしても、それは「モデル」に服従することな  
のであるから、そこで表現されるのは「自分自身」ではないことになってしまうのだ。  
だから、「自然的特性によって価値あることと、あるモデルへの賛同やつくられたコー  
ドに従って自分を価値あらしめることとは全く違うのである」(SC 139)。「モデル」を  
媒介とする「個性化」においては、「個人はもはや自律的価値の中心ではなく、流動的  
相互関係の過程における多用な関係の一項にすぎなく」(SC 271)になってしまうのだ。

また、「消費者である市民はある価値コードに同意を示し、このコードを暗黙のうち



に承認するようたえず懇請されている」(SC 268)のだった。つまり、われわれは「他人に接触や同意を求めたり、判断や積極的付き合いを懇請し」、それらの同意を「絶対的に信頼」しており、そこにあるのは「受容性や賛同、不安に満ちたコミュニケーション」である。「他人たちがあなたに話しかけ、あなたについて語り、あなたを愛し、あなたを取り囲まなければならない」(SC 273)。

このようにボードリヤールは、「現実の差異や特異性」、「自分自身」、「自然的特性」、「自律的価値」といったような確固たる私を想定し、それに直接むきあわず、「モデル」という記号の集まりや「コード」という他人の意見を媒介にし、その結果得た「個性」は、本来の私とは全く異なるものとして非難する。たとえ「個性化」を行ったとしてもそれは「モデル」にならって「個性」をどんどん積み重ねてゆくというものなので、どれが本当の「個性」なのかわからなくなってしまう。われわれは生きてゆくのにこうした「モデル」や「コード」の強制から逃れられることはできない。それでは、彼の言うように、われわれには「個性がない」のだろうか。

「個性」を純度100%で連続性をもったものとして考えるのではなく、「モデル」や「コード」という沈殿物を認め、その上澄みだけをすくってみてはどうだろうか。根幹に確固たるものを求めるのではなく、表面に目を向ければ、一瞬でも「個性」が浮遊しているのを認めることができるはずだ。それは、ずっと浮遊し続ける場合もあるが、一瞬のうちに攪拌されてしまうこともあるだろう。もちろんそのままでも構わないが、それがおもしろくないのであればまた注ぎ足せばよい。あの人にはスタイルがある、とか、何々流とかよく言われるが、それは一貫性をもった確固たる私のことを言っているのではなく、「モデル」や「コード」の上を「個性」が行き来する幅を指しているのではないだろうか。

## 2 「ケア」としての買い物

### 散漫な「欲望」

このように考えると、私は買い物をするとき、物に機能のみを求めているわけではない。そこで物は、「使用される〔servir〕」とともに差異を「演じている〔jouer〕」という記号としての役割もあるのであり、「無制限に取りかえ可能」である(SC106)。ここでの物は、「機能やはっきり規定された欲求〔besoin〕には全く結びついていない」(SC 107)。

このような「記号としての物あるいは象徴としての物の連鎖」に対して、われわれ

はボードリヤールが指摘するように、その周りに「物の合理的合目的性につねに結びついている欲求〔besoin〕」ではなくて、「欲望〔désir〕」を「“ぶらつかせている”〔se balader〕」(SC 107)のではないだろうか。

こうして、われわれは「漠然としたあるいは強い好奇心」に導かれて物と「戯れ」ていることになる。その好奇心は、「一般的で広がりすぎていて、そのためにかえって内容が貧弱で悲壮感に欠け」ており、「無関心と有頂天の中間に位置し、情熱に対立する概念として規定されるもの」である。われわれは決して「密度の高い象徴的価値をもって」おり、「全面的に心的エネルギーがある対象に結びつけられる〔investissement〕」ような「情熱」をもって物と接しているのではないのだ (SC 173)。

### 「緊張の解消」

実際、私は自分の「個性」を伝達することができればどんな物を買っても構わない。とりあえず周りに気づいてもらえばよいわけで、特定の誰かに向けて、という目標がないのでどこに行きつくわけでもなく拡散してしまう。また、その「個性」というのも固定したものではなくはかないものである。私はそのつど注ぎ足してゆき、その作業に終着点はない。だから私の買い物は確固たる目的のない散漫な「欲望」によるものであり、私は永遠に満たされることがないはずである。しかし、買い物をするたびに、私はある「満足感」を得ているのは事実だ。では、この「満足感」とは一体何なのだろう。

ボードリヤールは、消費においては「緊張の解消〔resolution des tensions〕」が「幸福」だとされていると言う (SC 25)。そして彼は、それが「快樂主義的」で、「退行的性格」をもっていると言う (SC 308)。なぜなら、われわれが「緊張を解消する」ために、「日常生活の全面的な組織化、均質化」(SC 25)をし、「(現実的・社会的・歴史的な)世界をできるだけ排除する」(SC 34)というからだ。ボードリヤールは、そうではなく、「充全なあるいは内面的享受としての幸福」、「証拠を必要としない幸福」(SC 60)を目指せと言う。われわれは、「緊張」と「矛盾」(SC 135)にたち向かっていかねばならないのだ。彼はこうして「われわれの閉ざされた世界」(SC 286)を批判する。しかし、この「緊張」を、何か落ち着かない居心地の悪さと考えれば、私はこの「緊張の解消」こそが「ケア」なのではないかと思うのだ。

ボードリヤールが言うような自分自身との対決という「緊張」は、前述したように確固たる「自分自身」を想定しなければ起こりえない。しかし、欲求 - 充足という単純な図式に当てはまらない終着地のない散漫な「欲望」は、われわれにとって「緊張」として受けとめられるのではないだろうか。終わりが無い、区切りが無い、目的がな

い、ということはわれわれを不安に陥れるものだ。よって私はこの「緊張」をある「満足感」のようなものによってとりあえず区切りをつけることで「解消」しているのではないだろうか。

そこで「ケア」を「緊張の解消」ととらえ、ほかにも「ケア」として見ることができる買い物について考えてみたい。

### **独自のプラスの 意味 を課した物を買うこと**

ストレス解消や、起爆剤として買い物をする場合はどうだろう。

忙しい毎日に疲れきってしまった時、かわいいコーヒーカップと上等の豆を買い、家に帰ってコーヒーをいれて飲み、ゆっくりとした時間を過ごすという人がある。彼女はコーヒーカップをいくつも持っているし、ふだんはもっと安いインスタントコーヒーを飲む。しかし、あえて必需品ではないものを買うことによって気持ちにゆとりができ、また明日から頑張ろう、という気になれるのだ。

また、「自分へのごほうび」を買う人もいる。彼女は、仕事がつらくて幾度も会社を辞めようと思ったが、なんとか今まで続けることができた。そこで少しふんばつしてずっと欲しかった時計を買い、頑張った自分にプレゼントしたのだった。

彼女たちは、自らを奮い立たせたり、気分転換をさせるためのプラスの 意味 を自分なりに課した物を買うことによって、忙しい自分に安らぎを与え、頑張った自分を褒め称えている。ここでは、毎日の忙しさ、仕事の辛さからくる「緊張」を、買い物によって解消していることになるだろう。

### **収集物を買うこと**

私の友人は、映画や演劇などを見に行くと、それが面白い、面白くないにもかかわらず、気乗りせずに付き合いで見に行ったものであれ、公開まで心待ちにしていたものであれ、とにかくパンフレットを購入する。そして家に持ち帰った後、理解をさらに深めるために目を通すこともあるが、ほとんどは手をつけないまま本棚に並べているという。彼女にとって、パンフレットの「機能」や、それぞれひとつひとつが自分にとってどういう意味をもっているのかはどうでもよいことらしい。彼女は、自分が何を観賞してきたかという痕跡をとどめておくことができたことに満足する。

また、自分が関心をもっているミュージシャンのCDやレコードを集める人は多いが、なかには、とにかく出ているものはすべて買う、という人がある。彼にとっては、具体的な楽曲の善し悪しなどは問題ではない。収録されている楽曲が全く同じでも、ジャケットや帯だけが異なっているというだけでCDとレコードの両方を買ってしまうことさえある。彼は、そのアーティストに関するものを「全部持っているという意

識」をよりどころとして、熱狂的なファンであると自覚したり、他人にそれを自信をもって告げ知らせることができるのだ。

彼らは、収集物を買うことによって「痕跡をとどめておくこと」ができ、「熱狂的なファンであるという自信」をもつことができる。やがて忘れてしまうあやふやな記憶に対する不安や、自分がそのアーティストを本当に好きなのかという疑念がもたらす「緊張」が、買い物によって「解消」されるのだ。

ボードリヤールによれば、収集物とは、「機能を失うか、使用することを考えられていない」(SO 121)物である。そして「物は、その機能によって明示されなくなると、主体によって規定される」(SO 121)。かつて少女連続殺害事件をおこした宮崎勤はビデオ6000本を収集していたが、大塚英志は『癒しとしての消費』の中で、「彼はあのビデオを観るためではなく、ただ集めるために集めた。ビデオだけではない。アイドルのレコードや怪獣カードや旅行会社のパンフレットを、彼はただ集めることを目的に集めたのである」(大塚341)と言う。「意味はつねに彼らの側にのみ存在する」(ibid.342)のだ。

この場合、全てのものは「潜在的に置き換えることができる」(CE 67)。ボードリヤールは「全ての物には、用いられることと、所有されることという2つの機能がある」とし、「機能が考えられず、主体に関係をもつようになった」物が「所有」されるのであると言う(SO 121)が、収集家にとっては、全ての物は、「熱情的な抽象化である所有」という点で価値が同じになる」(SO 121-2)。だから、所有は、「つねに物の継起であり、最終的に目指されるのは完全なシリーズである」。「シリーズ全体がこの所有を延長させ、また不安にする」のである。このような機構が収集なのだ(SO 122)。家に眠っているお宝の値段を鑑定するテレビ番組のなかの1コーナーで、「シリーズ」で自分がどうしても見つけることができないものを破格な懸賞金をかけて公募する、という収集家は、まさしくこの心理なのであろう。

そうすると、収集家は、「シリーズの可能性」だけに楽しみをおぼえているように思われるが、一方で「それぞれの要素の絶対的な独自性」を求める場合もある(SO 124)。私の友人も、興味をひかれた映画のパンフレットは熟読するのであるし、レコード収集家にも、お気に入りの1枚というのがあるだろう。また、宮崎勤も「ウルトラセブン」第12話に執着していたらしく、乱雑に並べたビデオの中で、それを身近に置いた。

このように収集家たちはシリーズの中から自らである特定の物に「独自性」を与えたり、整理・分類・操作をすることができる。ボードリヤールは彼らのことを所有物の中の「主人」(SO 125)と呼び、この場合の物は、収集家たちにとって「完璧な家畜」

であると言う。「物だけが、私の人格を無制限に高めるといった性質をもった《存在》である。物以外に、複数で本当に共存できるものはない。なぜなら物は、互いに差異があっても、生きた存在とは違ってぶつかりあうことがなく、従順に私の方を向き、意識の中で容易に調整されるからである。物はよく《人間化》され、記帳される。そしてこの個人的な会計には排他的なものはない。すべてのものが所有され、投資されることができ、あるいは収集家の行為になぞらえて言えば、整理され、分類され、配分されることができる」(SO 126)。

こうして「人間関係にはないすべてのものが物において補給される」(SO 126)。人間関係は収集におけるような「絶対的な独自性と際限のないシリーズとのこの融合を決して認めない」が、「物の領域」は「連続していて同質な関係の領域である」ためそれが可能となり、「安心感を与えてくれる」(SO 125)。ボードリヤールはこのことが物への「退行[régression]」、あるいは「逃走[fuite]」だと言ってはねのけているが(SO 126)。ここでも「緊張の解消」が行われている。収集家たちは、「人間関係」におけるままならなさや不安を物を思い通りに操作することで「解消」しているのだ。

### 「緊張」の忘却

アメリカ・カリフォルニア在住のセラピスト、キャロリン・ウェッソンの『買い物しすぎる女たち』で挙げられている「買い物依存症者[shopping addict]」<sup>(2)</sup>たちは、一見したところ「緊張」がうまく「解消」されているように思われる。なぜ「買い物依存症」と問題視されてしまうのだろうか。

ウェッソンの「買い物依存症者」の定義を見てみよう。

ある種の感情を避けたり、気分を良くしたりするために、買い物したり浪費したりすることを常とし、 買い物をはじめるときには大変な興奮状態にあるのが、終わる頃には反省と自己批判と憂鬱な気持ちでいっぱいになり、これといって理由もないのに買い物の頻度が高まり、 借金がかさみ、 買ってきたものを使わない(ウェッソン 35)。

買い物によって怒りなどの感情が鎮まるのなら、それは買い物によって「緊張」が「解消」されていることになるだろう。「買い物依存症」は、「毒を摂取した“結果”として生じる“好ましからざる生理的变化”である「中毒」とは違い、「嗜癖」であり、「主体は“好きで”嗜癖する」(ibid.5)。つまり、彼女たちは好き好んで買い物をしているわけで、その根底には「買い物によって自己評価を高めることができることを体験したこと」、「これが追い払いたい考えや感情や問題を確実に消す方法であることを発見したこと」(ibid.35)がある。

しかし、やがて「これとって理由もないのに買い物の頻度が高ま」るのが問題なのだ。当初は「緊張」を「解消」するための買い物だったのだが、そこから得られる「満足感」だけがひとり歩きし、彼女たちはそれだけを求めて買い物をし続けるようになる。それはもう「興奮」とか、「快感」とか、「気持ちの高揚」といったようなものでしかなくなる(ibid.317)。さらには「強迫性」(ibid.6)がともなうようにまでなってしまう。

彼女たちは買い物から「満足感」を得ることはできるのだが、それがどんな「緊張」を「解消」したゆえの「満足感」であるのかがだんだんわからなくなってしまふのだ。だから彼女たちは、なぜこんな無駄な買い物をしてしまふのかと罪悪感を抱いてしまふのだろう。

「買い物依存症者」たちは、はじめ、ままたらない、居心地の悪い環境、すぐれない気分に対応するため、つまり、あらゆる「緊張」を「解消」しようとして買い物をするのだが、それから得た「満足感」にのみ心を奪われ、やがて「緊張」を忘却してしまふ。だから彼女たちはカウンセラーに通って自分の「緊張」が何だったのかを指摘してもらわねばならなくなる。「緊張」を「解消」することは必要だが、それから得られる「満足感」のみにとらわれ、「緊張」を「忘却」してしまふことへの危険性をここで指摘しておかねばならないだろう。

### 「ケア」とは

「ケア」ということを考えるとき、われわれはたとえば患者を前にした看護婦の姿を思い浮かべ、「ケアする人」と「ケアされる人」の関係はどうあるべきなのかを模索する。そしてしばしばそれは、「ケアする人」の理想的な態度を追い求めるものになってしまうようだ。しかし、「ケアする人」がいくらこの理想像にならって「ケア」したとしても、「ケアされる人」がうっとうしく思ったり、気がつかなくなったりすれば一方的なものに終わってしまい、それは「ケア」ではない。だから、私は「ケアする人」の絶対的な理想像はうちたてることができないと思うのだ。私はこれまで人対人の「ケア」ではなく、買い物といういわゆる「セルフ・ケア」をとりあげ、「ケアされる人」の立場についてとことん考えてみたが、そうすることで「ケア」されている状況がどういうものなのかここで提示することができると思う。

散漫な「欲望」、仕事によるストレス、人間関係のままたらなさなど、自分ではどうにもならない問題というものがある。そういった「緊張」を、われわれは買い物で「解消」していたのだった。ボードリヤールは、あらゆる矛盾や問題が渦巻く「現実」にぶつかってゆかねばならないと言い、この「緊張の解消」をはねつけていたのだが、自

分ではどうしようもない問題に対する不安や恐れ、いらだちといった「緊張」を「解消」することこそが、「ケア」なのではないだろうか。だから、持続する期間は人によって異なるものの、「ケア」とは一時的なものである。どうしようもない問題は、回避されるのであって、解決されるわけではない。それはわれわれにいつまでも付きまとうのだ。

一般的に「ケア」だとされている場面を思い浮かべてもらいたい。

災害にみまわれて肉親を失い、家に閉じこもって嘆き悲しんでいたが、ボランティアの人がダンス教室に誘ってくれて立ち直った。殺人事件を目撃してしまい、嘔吐を繰り返していたが、カウンセラーと話すことで治癒した。不治の病に倒れ、死に対する恐怖心に苛まれていたが、ある人がずっとそばにいてくれてそれが助けになった。

彼らがいつまでも失った肉親の遺影の前で悲しみにうちひしがれるのではなくてダンス教室に通い、殺人事件のことをつねに心にとめておくのではなくてそれを紛らわそうとし、とことん死について考えずに他人によりかかるからといって、なぜ問題に直接ぶつかってゆかないんだと責めることができるだろうか。あるいは、彼らはその問題にぶつかってゆくことが可能なのだろうか。人間が生きてゆくためには、その問題を回避すること、つまり、「緊張を解消する」ことこそが必要なのだ。それは決して「逃げ」なのではなく、生きてゆくために必要な「ケア」なのである。

さらに、この「緊張」は「解消」するのであって「忘却」するのではない。逐一「現実」にぶつかってゆくことはできないが、それから完全に逃れられることもできないのだ。「ケア」はわれわれにある居心地のよい「満足感」を与えてくれるが、それは「現実」を覆い隠す「虚構」なのである。「買い物依存症」の例で見たように、「虚構」の心地良さに夢中になって「現実」を忘却してしまっは「ケア」とは言えなくなってしまふ。生きてゆくために「虚構」は必要だが、それによって覆い隠す「現実」も自覚しておくべきなのである。

## 注

- (1) 「買い物」といった場合、金を使うという行為にのみ重点をおく見方もあろうが、本稿では、商品を選び、代金を支払い、その商品を手に入れ、そしてどうするかということ全てを含みもたせたい。
- (2) 金を使うことによって満足感を得る「浪費依存症〔spending addict〕」という用語もあるのだが、彼女はこれも「買い物依存症」という概念に含ませている(ウェッソン33)。私も注1で述べたように金を使うことのみ重点はおかないので、彼女に従うことにする。

## 参考文献

引用する際に、若干表現やかな違いを改めさせて頂いたところもある。出典を略記したものもある。

- Jean Baudrillard :Le système des objets(SO), Éditions Gallimard, 1968 (宇波彰訳 『物の体系』 法政大学出版局 1980)
- : La société de consommation: ses mythes, ses structures(SC), Éditions Denoël, 1970 (今村仁司・塚原史訳 『消費社会の神話と構造 普及版』 紀伊國屋書店 1995)
- : Pour une critique de l'économie politique du signe(CE), Éditions Gallimard, 1972 (今村仁司・宇波彰・桜井哲男訳 『記号の経済学批判』 法政大学出版局 1982)
- ジョアン・フィンケルシュタイン / 成実弘至訳 『ファッションの文化社会学』 せりか書房 1998
- 西平直 『エリクソンの人間学』 東京大学出版会 1993
- 大塚英志 『癒しとしての消費』 勁草書房 1991
- キャロリン・ウェッソン / 斎藤学訳 『買い物しすぎる女たち』 講談社 1992
- 『ELLE FEBRUARY NO. 184』 アシエット婦人画報社 2000



# 自由への陶冶？

## ——自律の教育をめぐる——

寺田俊郎

はじめに

中学・高等学校の教員として最も気懸かりだったことの一つに、生徒の自主活動がある。生徒の自主活動の機会はできるだけ確保されるべきであり、場合によっては教科学習よりも優先されるべきだと私は感じていた。だが、生徒の自主活動への参加は概ね消極的であり、自主活動に参加するよう生徒を強制するという矛盾した事態も頻繁に生じた。生徒の自主活動が大切にされなければならないと思いながら、私が最もつきたくなかった役職が生徒会顧問だったのは、そのためである。消極的な生徒が多数を占めるなかで、生徒会活動を成り立たせていくことはきわめて難しいことであり、顧問の教員は様々な苦勞を強いられるのである。生徒会をはじめとする自主活動の不振は、私の勤めていた学校に限らず、多くの学校に共通の現象である。数年前、埼玉県所沢高校の生徒の自主運営による卒業式・入学式が話題になったときは、「そんな学校がまだあるのか」と素直に感心したものだ。

しかし、考えてみれば、生徒の自主活動とは胡散臭いことでもある。自主活動といっても、様々な制限があって、実際に生徒の自己決定が許される余地は少なく、「御用生徒会」という蔑称もあるように、ただ学校の業務の一部を肩代わりしているに過ぎない面がある。クラブ活動の予算を各クラブに配分したり、恒例の行事を企画・運営したりといったことである。例えば、明らかに時代に合わなくなった校則を廃止してもらいたいということ、生徒が要求し、生徒会が課題として取り上げ、代表者会議で議論し、総会で諮るという手続きを踏んで、生徒の総意として確認したとしても、それを教員や保護者と協議し、実現していく道は閉ざされている。このようななかで「自主性」といっても空々しく響く。

そして、「自主性」の本質が自己決定にあるとすれば、自主活動は、現在の多くの学校ではもともと成り立ちえないことになるだろう。なぜなら、学習内容についても、学校生活についても、多くの面で生徒が自己決定する余地はほとんどないからである。

生徒にできることは自主的に従うことだけである。そのようななかで「自主性」を唱えることは欺瞞ですらある。にもかかわらず、「自主性」はこれまでずっと学校教育において強調されてきた。「自主性」は、言葉に対する信頼と尊重を損なう「紋切型のメッセージ」<sup>(1)</sup>に過ぎなかったことになる。

なぜ、私は自主活動が大切だと感じていたのだろうか。一つには、「自治」を学ぶ場が他にはあまりないように思われたことがある。「自治」、すなわち集団で意志決定しそれに基づいて権力を行使すること、を学ぶことができるのは、それを実際に体験することによってである。そうした「自治」の経験のなかで共同で責任を負うということを実感することがなければ、生徒一人一人の「自律」はあり得ないように思われた。そして、一人一人の自律がなければ、いわゆる「生活指導」は不可能であるように思われた。大袈裟なことをいうようだが、このことは次のような教員としての日常的な経験に直結する。

教員は、「生活指導」と称して、礼儀作法から道徳、校則、法に至るまで、様々な規範について、生徒を「指導」する立場にあるが、そうした「指導」の大半が虚しいと私には感じられた。特に、学校生活を事細かに規定する校則をめぐって教員と生徒との間で日々繰り返される喜悲劇は、学校を生徒にとっても教員にとっても息苦しい不幸な場所にしている。規則だから規則に従えといわれることに倦んでいる生徒は多い。生徒と教員との不毛な葛藤が増え、信頼関係が損なわれ、コミュニケーションがとり難くなる。<sup>(2)</sup>また、それが規則だからという以外に根拠のない規則が氾濫すると、規則というものの意味そのものが曖昧になり、たとえば「人が話す時は黙って耳を傾ける」というような、最も基本的な事柄すら「指導」し難くなる。それでなくても疲弊している教員がなお心身を擦り減らして維持しようとしているのは、皮肉にもこのような不幸で有害な事態である。生徒の「自律」がなければこの事態は変わりそうもない。<sup>(3)</sup>

規則だから守らなければならないという規範意識の意義を否定するつもりは、もちろんない。規範というものは合理的なものばかりではあり得ない。また、各々の規則の意味をその都度考えながら行動することもできない。合理的な根拠のある規則でも、実際に時間をとって説明する余裕はないことが多い。だからこそ、余裕があるときにすら説明できないような規則は、できるだけ少ない方がよい。規則の氾濫が有害なのは、従順に規則に従っている生徒にとっても同様である。もっとも、規則にただ従うのではなく、自分なりの判断で守ったり破ったりしながら折り合いをつけているのが多くの生徒の姿だろう。そういう生徒は自分の基準をもち自分で考えて行動しているのだから、その点では心配ないが、規則というものの意味が反省されないままになる

ことに変わりはない。

学校にもっと自由がなければ、生徒の自己決定の余地がなければ、「自律」あるいは「自治」(以下「自律」に統一する)を教え、学ぶことはできそうもない。しかし、一方で「学校にもっと自由を」ということをためらわせるものがある。それは、生徒にもっと自由を与えた結果が、校内暴力であり、学級崩壊であり、学力低下だという見解である。数年前アメリカ合衆国で中学校教員と話した折りに印象的だったことは、私が日本の学校では生徒の自由が制限され過ぎていると述べたところ、その教員達が、日本の学校はよくやっている、我々の学校は日本のシステムに学ばなければならない、と口を揃えて反論し、合衆国でも制服や厳格な規律が現に導入されつつあり、授業時間数の増加が検討されていることを、高く評価していたことである。合衆国に限らず世界中で学校の「荒れ」が報告されている今、このような見解は無視できない。<sup>(4)</sup>

学校にもっと自由がなければ自律を学ぶことはできず、しかし、学校にもっと自由があれば学校教育が立ち行かなくなるのだとすれば、学校では自律を教え、学ぶことはできないということになる。果たして、学校で自律を教え、学ぶことはできるのだろうか。

#### 1 「自律」の教育は望ましいのか

ところで、学校で自律を教え、学ぶことはできるのだろうかという問は、学校で自律を教えることは望ましいという前提に立った問である。先に述べたように、この前提は教員であった頃の私にとって自明のように思われたが、最近この前提をも問い直してみなければならぬと思うようになった。果たして、学校で「自律」を教えることは望ましいのだろうか。

こう問い直すようになったことには、いくつかのきっかけがある。一つは実際的なもので、学校が子どもに関することを何もかも取り込み過ぎており、それが様々な問題を生んでいるという反省である。<sup>(5)</sup> もう一つは理論的なもので、自律を無条件によいものと見なすことに対する疑問である。

後者についていえば、まず、自己決定の価値を無批判に前提とすることに対する批判がある。また、人間を理性的で自律的な主体と見る近代の人間観に対する批判がある。このような批判は自律の教育を考えるうえで極めて重要だと思われるが、残念ながら今は論じる用意がない。<sup>(6)</sup>

前者についていえば、学校が何もかも取り込むことによって、教員は疲れ、生徒は倦んでいるという実感は私にもある。その限りでは、学校は基本的に「知育」に専念

すべきだという主張や、その線で考えられる学校の自由化やスリム化などの改革の提案には、それなりの説得力がある。しかし、学校を徹底的にスリム化したところに残るのが「知育」である必然性はない。むしろ人格形成であるとも十分考えられる。知識や技能の習得のみが目的であれば、学校以外に多様な機会を見つけることができるし、実際、生徒が学力に関しては学校よりも塾や予備校の方をあてにしている生徒は少なくない。<sup>(7)</sup> もちろん、学校を人格形成の場と考えることに対する批判はある。学校で人格を形成するというが、望ましい人格像は教員の好みにすぎないから、公的な場にはふさわしくないというのである。「学校は、基本に戻って、生徒の 人格 を問わない教科指導の範囲に仕事を限定すべきである。」<sup>(8)</sup> しかし、この批判は、教員が特定の価値観を押しつけることになるような「徳育」に対するものとしては理解できるが、あらゆる人格形成に当てはまるものだとは思えない。「公的な場」でしかなされ得ない人格形成もあるように思われる。

学校の荒れの原因としてよく指摘されるのは、学校、家庭、地域の共同性が崩れてしまったことである。<sup>(9)</sup> かつて教員の「指導」が生徒に届いていたのは、教員の教育力が高かったからではなく、教員のいうことが学校、家庭、地域という「限定された空間の誰もがいい得ること」<sup>(10)</sup> だったからである。家庭や地域の後ろ盾があって教員のいうことは説得力をもっていた。同じことは親のいうことについてもいえる。しかし、今は、学校、家庭、地域は一枚岩ではないし、交通や通信の手段によって子どもは「限定された空間」から簡単に離脱することができる。このような状況認識に基づいて、しかし、二つのまったく異なった人格形成のあり方が主張される。

中学校の教員である河上亮一は、戦後の日本で作られてきた伝統的なやり方を継承し、それをもとに学校を改善していくべきだと主張する。学校が市民社会と同じになってはならない。自立するために必要なことを身につけさせるためには、管理が必要である。「大人が社会の大枠をしっかりとつけて子どもに示し、そのなかで自由に活動することを保障することが大切なのだ。」<sup>(11)</sup> その枠のなかで自主性も尊重されるべきであり、たとえば生徒会活動が「自治的訓練の場」として確保されるべきである。<sup>(12)</sup>

それに対し、元中学校教員の尾木直樹は、子どもの自己決定力の養成を基本とする学校へと変えていくことを提案する。80年代の教育実践の未熟さは、子どもの自己決定権を認めて受け入れ、子どもとおとなが協同して学校をつくるという視点が弱かったからではないか。自己決定権を認めるということは、子どもの選択・決定と誤りを尊重するということである。そのような試行錯誤の経験は、自己決定力を養成するために不可欠である。<sup>(13)</sup>

尾木との共著において、社会学者の宮台真司は次のように述べる。「成熟社会」における教育の目的は、個人が個人として他人を承認し承認される文化を根づかせ保つことにある。「過渡的近代」から「成熟した近代」へ移行すると、人々が共有する価値観、幸福観が不透明になり、「過渡的近代」において教育の使命だった知識や価値を伝達することが成り立たず、家族・学校・地域などの共同体が空洞化し、社会的交流のなかで承認された経験のない子どもたちが増え、まだ得ぬ承認を求めて他人の期待に過剰適応するアダルト・チャイルド型の子どもたちや、社会的交流から完全離脱する「脱社会型」の子どもたちが増える。このような社会状況においては、共同体所属を離れても人と人との承認を授受しあえるようなコミュニケーションの機会を、教育のなかに人為的に保障する必要がある。人は他人との社会的交流のなかで肯定・承認されて自尊心あるいは尊厳を獲得するからである。「伝達」から「学び」へ、そして「学び」の条件としてのコミュニケーションへの転換が必要なのである。そのためには、自己決定力を育成するシステムをつくる必要がある。自己決定することが不可避で、かつ失敗しても受けとめることができるシステム、すなわち試行錯誤を保障するシステムである。具体案として、個人カリキュラムをはじめとする選択制の導入があげられる。<sup>(14)</sup>このような主張の根拠として宮台があげるのは、前述のような現代日本の社会状況の認識と、現代世界で自由主義の伝統が主流になりつつあるという歴史的事実である。<sup>(15)</sup>

河上の議論は、現場の教員の多くが共感するものではないだろうか。しかし、教員がここで引いてしまっては子どもに対する責任は果たせない、という河上の使命感には頭が下がる思いだが、同時に悲壮なものを感じる。それではやっていけないと直観的に思う。元中学校教員で現在小学校の教員をしている永山彦三郎も、80年代を通じて河上の主張に共感していたが、99年に河上が著した『学校崩壊』には違和感を感じたと述べている。社会の変化にもかかわらず河上のスタンスがまったく変わっていないからだという。「河上氏の、そして多くの現場教師の頑張りは貴重です。けれど、その頑張りが報われない時代というものが、すでにやってきてしまったのです。僕も含め教師自身が、すでに身体化させている 教師性 というものを捨て、これまでの学校を捨て、新たな地平に立って、新しい学校を創りださなければいけないのではないかと。好むと好まざるとにかかわらず、すでにそうした時代に突入しているのではないかと思うのです。」<sup>(16)</sup>そして、やはり、個人カリキュラム制と、生徒、教員、地域が協同してつくる学校を提案している。

もちろん、伝統的な共同体を再生させるという選択肢も論理的には可能だろうが、

現実的ではない。それは、都市化、情報化、国際化の趨勢に逆らって「限られた空間」へ戻ることであり、かつての日本の村落共同体へ戻るようなものである。むしろ、新たな共同性を模索すべきであろう。その新たな共同性を模索する一つ方向として、宮台の提案を受け取ることができる。以上のような文脈において、自律の教育は望ましいといえる。

## 2 自律の教育の問題点

「伝達」より「学び」を重視し、生徒の自己決定、コミュニケーション、主体性を基底とする教育は、教育学の世界ではすでに久しく論じられてきたものであり、ことさら新しいものではない。たとえば、教育学者の岡田敬司は、ロジャーズの教育論、フランスの制度主義的教育論、ドイツの解放教育学、コールバーグの道徳教育論に共通の要素として「討論の場」と「自己決定の場」を指摘し、その構造に違いはあるが、「自由な語りの場であること」、「メタコミュニケーションを含んでいること」、「子どもたちが運営の権限と責任を与えられるなかで、協同と合意形成の能力を育むこと」といった点で同じであると述べている。<sup>(17)</sup>その理論と実践から学び得ることは少なくないと思われるが、ここでは、自主性を育てるという狙いからカリキュラムの自己決定を基本としている単位制高校からの報告を手掛かりに、自律の教育の問題点を考察したい。

単位制高校の教員である藤田敏明は、講座選択制が生徒の自主性を育てているかどうか疑問を呈しつつ、次のように報告している。少し長くなるが、以下要約する。<sup>(18)</sup>「卒業に必要な条件」が提示されるだけで、あとは98講座のなかから選べばよいとなると、自己決定の神髄のようだが、生徒たちの多くは感覚で科目を選択し、理知的な判断でそうしたわけではないから、意志的な決断という実感をもっていない。それが決断であったとわかるのは、実際に困難に遭遇してからという生徒が多い。「成り行き的な自己責任」である。こうして、自分の選択を主体的に制御できない生徒たちは苦しむことになる。「自分の思うとおりにすることが最良」という単位制のシステムが発するメッセージだけが伝わり、自己決定が主体化されない。

「一人前の市民」として育てるには、「一人前の市民」として遇するのが一番である。しかし、教員は保護的に振る舞いやすく生徒の依存性を高めやすい。問題が起こった方が生徒は早く成長するのだと考えて、そういう姿勢を意識的につくる必要がある。他方、生徒も学校という場は教員が取り仕切るべきものだと思っており、秩序に関して没主体的である。

また、生徒が自己管理・自己抑制ができず、学校生活に不都合を生じているという現実がある。特に、時間に関する自己管理ができないために頻発する遅刻は、学校という「場」を壊すものであり、憂慮される。そこで、学年団で「特別清掃」という「外圧」をもって遅刻に臨んだ結果、効果があった。学年団は次のように総括している。「こうして見ると、生徒が自律するというよりは、外からの力によってかろうじて自分の振る舞いをコントロールしていることがわかる。特別清掃という名の外圧が、いわば、車のセル・モーターみたいなもので、一度動き始めたら、あとはセルフ・コントロールのエンジンで駆動していくようになってもらえたらいいのではないか。生徒の自律というのは、せいぜいそんなものではなからうか。・・・つまり、集団の規範と生徒個々人の自己管理とを連動させて考えていくしか、学校における生徒の自律を形成する方法はない。」<sup>(19)</sup>

さらに、教員 - 生徒関係を維持することも難しい。生徒は自分の感覚や直観の絶対性を疑っていない。自分が未熟でありおとなになるための自己陶冶が必要だという自覚がなく、すでに一人前のおとなのつもりである。その意味で、生徒にとっては、生徒を「一人前」に育てるということが、学校教育の目的から消えてなくなりつつある。生徒は消費者として振る舞い始めているのである。こうしたなかで「指導」が成立する関係をどのようにして築くことができるのか。

以上のような経験を踏まえて、藤田は、暫定的なものとして、「生徒の自律を促進する方針」を提案する。生徒が生活を整え、我慢する(自己管理・自己抑制)。人に頼らずに行動し、人のせいにならない(自己決定・自己責任)。学校の規範を維持する責任を追う(社会的責任を負担する)。その筋道として、学校は生徒を一人前の「市民」として遇することを基本的な指導姿勢とする。しかし、そうは振る舞えない生徒は、色々な場面で問題を起こすに違いない。それらの問題を起こしたことの「責任負担」を求めるという形で「指導」していく。それを教訓化するかどうかは「生徒自身の問題」と教員は考えるようにする。そして、この手法を採用する際前提として確認し決定すべき事柄として、次のものが挙げられる。公共的な「場」の維持に関して、学校が生徒に要求することを明確に示す。(I)学校秩序を維持するにふさわしい生活態度。(II)教室における主体的な学習態度。(III)教師の指導に服し、指示・命令に従うこと。生徒の「意義申し立て」の機関。

ここに報告されている経験と反省から、二つの点に注目したい。一つは、教員 - 生徒という関係を維持したまま自律の教育を行なうことの困難である。生徒を指導し保護することと生徒を市民として遇することとは、やはり矛盾する。そして、この困難

は、自律の前提となる生徒の心身を自己制御する能力が不十分であることによって、いっそう深刻になる。もう一つは、公共的な「場」を維持すること、そしてそのための規範を維持することの困難である。公共的な「場」の形成に生徒が参画することは、自律の教育に不可欠の要素だと思われるが、それが難しいというのである。これらの困難は、単位制高校が最近設置されたものであり、試行錯誤の段階にあることにも由来するところも大きいと思われるが、自律の教育自体がはらむものでもある。

以下では、自律の教育における指導と保護の問題に絞って考えてみたい。言い換えれば、自律せよと指導することの問題である。<sup>(20)</sup>

### 3 自由への強制というパラドックス

自律せよと指導すること、自由へと強制すること、この矛盾は教育関係に固有のパラドックスとして教育学では早くから論じられている。このパラドックスの有無が、近代的な教育とそれ以外の教育を区別する特徴であるといわれる。子どもは未熟であり、おとなとは違う特質をもつ存在であるから、おとなによって教育的に配慮されなければならない一方、子どもはおとなによって一方的に形成される対象ではなく、一個の主体、一個の人格として独自の価値をもつ存在として捉えられねばならないのである。このパラドックスでは、例えばシュプランガーの「教育の根本様式」に見られるように、「自由の教育」と「拘束の教育」、「社会のなかで育てる教育」と「社会から隔離する教育」、「発達に先立つ教育」と「発達に則した教育」など様々な形をとる。これらの両極の間で重心移動しながら教育の現実はつくられるのである。<sup>(21)</sup>

同じようなパラドックスは、自己決定の教育論の核心にも見出だされる。生徒は、他者とのコミュニケーションおよび試行錯誤とを通じて、自尊心と自己決定能力を獲得していく。しかし、自己決定は、その前提として、「比較的恒常的な社会関係のなかでの自由な自己表出可能性が尊厳(自尊心)の前提になる」が、「同時に自己表出へと自由に踏み出すためには一定の尊厳(自尊心)が前提になる」という「自由と尊厳の交互的条件づけ」がある。失敗の危険性が高いなかで試行錯誤に踏み出すためには、安定した自尊心に依拠せざるをえない。それゆえ、尊厳を保護し試行錯誤を支える保護的なシステムが必要なのである。<sup>(22)</sup>

教育学者の矢野智司は、ベイトソンのコミュニケーション論を手がかりにして、このパラドックスを「創造の環」として積極的に捉えることを提案する。「汝、自律すべし」というメッセージと「私の指導に従え」というメタ・メッセージのパラドックスを悪循環と見るのではなく、「両者が作り出す循環性こそが意味を規定する方法だと捉



え直す」のである。こうして、「パラドックスが成り立っている意味のレベルを超えて、より高次のメタ・レベルの意味領域の閉じられた回路へと、子どもと大人の解釈図式が飛躍したとき、指導に従いながら自律するという、他のコミュニケーションから相対的に閉じた独自の自律的な領域としての教育関係が成立する。このコミュニケーション領域では、子どもは教育者の指導に従っているにもかかわらず、基本的に自己自身であり、また自己自身であろうとすることが可能となる。」<sup>(23)</sup>

教育関係のパラドックスを解消されるべき悪循環としてではなく、教育という独特のコミュニケーション領域がもつ可能性として捉えるという提案は、魅力的である。しかし、このパラドックスは、たしかに積極的な意味をもつにしても、やはり一つの矛盾であり続けるのではないか。それは、子どもが社会の適格な構成員つまりおとなとして認められるまでは、保護され教育されるという、おそらくどのような社会にも当てはまる事実による。近代の教育に限らず、あらゆる教育の目的は、子どもがおとなとして自立することを促すことにあるといつてよいだろう。近代の教育の違いは、それが自律を、すなわち責任ある自由を、おとなの要件としているということである。自律の教育はそれが「自律」の「教育」であるがゆえにパラドックスを生じる。

さて、このパラドックスを最初に定式化したのはイマヌエル・カントだといわれる。カントは『教育学』において次のように述べている。

「教育の最大の問題の一つは、法則的強制に服従することと、自分の自由を行使する能力とを、どのようにして結合できるかということである。なぜなら、強制は必然的である！私は、どのようにして、強制しながら自由を陶冶することができるのか？私は自分の生徒に自由に対する強制に堪える習慣をつけてやるべきであり、しかも同時に、生徒自身を自分の自由を立派に用いるよう指導すべきである。これがなければ、すべては単なる機械主義となり、教育を終えた者も、その自由の用い方を知らないことになる。独立するために自立し、自制し、生活の糧を得ることの難しさを知るようになるためには、生徒は早くから社会の避けがたい抵抗を感じなければならない。」<sup>(24)</sup>

この問題に対して、カントは、他者の自由をさまたげない限り、子どもを自由にさせておくこと、我々が子どもを強制するのは、子どもが将来自分の自由を使用できるためであることを明らかにすること、などとさしあたり答えているのみである。また、『教育学』の論述全体を見ても、「自由への陶冶」については、「性格(Charakter)」の陶冶ということが強調されているのみである。これは、自立・自律した幸福追求の主体であるためには自己制御の能力を養わねばならない、ということである。

同じようパラドックスは、カントの「啓蒙」の概念にも認められる。人間が「未成

年(Unmündigkeit)」の状態から抜け出ることが「啓蒙」だとカントはいう。この「未成年」状態は、「知性が欠けているためではなくて、むしろ他人の指導がなくても自分自身の悟性(知性)をあえて使用する決意と勇気とを欠くところにある」のだから、人間自身に責任がある。だから、「自分自身の悟性(知性)を使用する勇気をもて」が「啓蒙の標語」である。<sup>(25)</sup>これを「自ら考えよ」という命令と見せば、そこにはたしかに「自由への陶冶」と同じパラドックスがある。

「啓蒙」を促進するものとしてカントが挙げるのは、「理性を公的に使用する自由」である。<sup>(26)</sup>「理性の公的使用 (der öffentliche Gebrauch)」とは、「ある人が、学者として読書界の公衆の前で彼自身の理性を使用すること」であるのに対して、「理性の私的使用 (der Privatgebrauch)」とは、ある地位や公職にある人が、その立場においてのみ自分の理性を使用することである。たとえば、上官から命令を受けた将校は勤務中は服従しなければならない。だが、勤務外に軍務の欠陥について公衆の前で意見を述べることは許される。これが「理性の公的使用」である。「学者として」というのは、職業としての学者というより、むしろ公衆に向かって言論を通じて議論する者のことである。「理性を公的に使用する自由」とは、一個人として、しかし公衆に、意見を伝達する自由である。この自由さえ制限されなければ「啓蒙」は促進されると、カントはいうのである。他の人々に意見を伝達する自由の重要性には、他の著作でも言及される。<sup>(27)</sup>

カントのいう「啓蒙」においては、何をどのように考えれば「自ら考える」ことになるのかが教えられるわけではない。<sup>(28)</sup>個人が公共の場で他の人々に意見を伝達する自由への制限が取り除かれることによって、「啓蒙」は促進される。それを通じてのみ、人間は「未成年」を脱することができるのであり、他に決まった手順などないのである。このように、人間が「未成年」を脱するのは、「理性を公的に使用する」こと、「自ら考える」自由を公共の場で行使することによってのみであるとすれば、「啓蒙」には実は「教育関係」のパラドックスのようなパラドックスはないことになる。啓蒙の標語は、すでに自らの見識と幸福観を備えたおとな、啓蒙の観点からいえば「未成年」でも、生物的にも社会的にも成熟し、理性を「私的に」か「公的に」か既に使用できるおとなが共同の「標語」として掲げるものであって、指導する－されるという関係を示唆するものでは必ずしもない。<sup>(29)</sup>

教育においては、自ら理性を使用するよう、おとなが子どもを指導する。ここにパラドックスがある。自ら理性を使用できるようになるためには、言語をはじめ様々なことを習得することが必要だろう。しかし、「啓蒙」の場合と同じように、「自ら考え

る」自由を公共の場で行使することなくして、自ら理性を使用できるようになることはない。子どもが「自ら考える」自由を行使する公共の場が整えられ、その自由を行使するよう促され、必要な保護が与えられなければならない。そこには自由への指導、「自由への陶冶」というパラドックスがつきまとい続ける。この矛盾が、しかし、欺瞞へと転落しないのは、おとなもまた「自ら考える」自由を公共の場で行使することによって、自らを自由へと陶冶する者である限りにおいてである。

## 注

- (1) 中島義道『対話のない社会』、PHP新書、1997年
- (2) 永山彦三郎は、校則問題の根本的な解決策は「自分の頭で考えよう」と主張し、校則問題が「形だけを整える学校文化」を介して「学びからの逃走」現象とつながっていることを指摘している。永山彦三郎『学校解体新書』、TBSブリタニカ、1999年
- (3) もっとも、公立中学校などに無意味に思えるほど細かい校則があるのは、学校が荒れ始めそれに対処する形で管理が強まったことの結果であって、その逆ではない。この事実を踏まえずになされる「管理教育」批判は無意味である。河上亮一『学校崩壊』、草思社、1999年；小浜逸郎『学校の現象学のために』、大和書房、1985年
- (4) 佐々木賢「世界的な学校の荒れに思う」、『軍縮問題資料』、1999年3月。ただし、佐々木の論点は「要するに教育論議は自由と規律、多様と画一、集団と個性を巡って右往左往し、どちらをとっても学校の荒れには有効ではない」のだから、「学校の存在そのもの」を問わねばならないということである。また、たとえば、1983年3月の『朝日ジャーナル』臨時増刊号は「学校にもっと自由を」、1992年9月の『現代のエスプリ』は「現代の学校に欠けるもの - 規律と感性をいかに回復するか」と題して特集を組んでいることは、象徴的である。
- (5) 中学校の教員である赤田圭亮は、学校というシステムとそれにあわなくなってしまった子どもとの間で引き裂かれることと並んで、学校があまりにも多くのことを引き受け過ぎていることを教員の疲弊の原因としてあげ、「子どもより先生が大事」という視点を抜きにして語られる教育改革は無駄である、と主張している。赤田圭亮「現場教師の悩み」、『軍縮問題資料』、1999年3月
- (6) 社会学者の立岩真也は、自己決定を教えることについて次のように論じている。「自己

決定すること」は常によいことではないし、第一義的に大切なことでもない。自己決定できる限りにおいて人間は人間なのだという自己決定主義は、「信仰のようなもの」である。決定しないことの快もあり、決定・制御したくないものを決定・制御することの不幸もある。自己決定し自律する能力を有することを、他者の存在を認める要件とする根拠はない。自己決定は「なにより」大切なものではない。とはいえ「とても大切なもの」である。まず、「ある人がある人の生きようを決めてやっていくということ自体が、その人があることのその一部を構成するもの」だからである。さらに、自己決定することは「自分にとってよいから」である。自分にとってよい状態を自分が知っており、「危険を冒す権利」すなわち「わくわくする経験」も捨てがたい。また、決定を他人に委ねると他人に都合のいいようにされてしまう可能性があるから、自分の生活を防衛するために自分で決めることが必要である。立岩真也「自己決定する自立」、石川准、長瀬修監修『障害学への招待』、明石書房、1999年。また、『現代思想』Vol.16-8、1998年7月、における鷲田清一と浜田寿美男の対談「自己の余白に」；J.D. マーシャル「フーコーと教育研究」、J.S. ボール編著 / 稲垣恭子他監訳『フーコーと教育』、勁草書房、1999年、第2章

- (7) ここで思い出されるのはイヴァン・イリイチの議論である。イリイチは、学校で技能伝授と人間形成が一緒に行なわれていることを批判し、技能伝授は自動車学校型の学校で能率よく、人格形成は他者との自由な関わりを通じてなされるべきだと主張している。イリイチ、『脱学校の社会』、東京創元社、1977年
- (8) 長田勇他『「人間教育」物語のパラドックス』、川島書店、第3章、1998年
- (9) 宮台真司『制服少女たちの選択』、講談社、1994年；河上亮一『学校崩壊』、1999年
- (10) 宮台真司、前掲書、p.12
- (11) 河上亮一、前掲書、p.166
- (12) 河上が報告する「集団づくり」や「行事」を核とする生徒の自主活動のあり方は、たしかに日本の学校が作り上げてきた伝統文化ともいえるべきものであり、今でも多くの学校が守っているものである。河上とともに「プロ教師の会」で活動してきた高校教員の諏訪哲二は、「プロ教師の管理教育が目指すものは学校を動かす生徒の自治である」とし、日本の学校がもつ「独自の文化性」は「前近代的」な要素を含むものだが、その学校文化それ自体に価値があるというのではなく、「進歩派・民主派」が夢想している理想的な学校のありかたよりも、現在の学校のありようやスタイルの方がより現実的であり教育的であることをいっているにすぎない」という。『プロ教師の管理教育・入門』、『別冊宝島【プロ教師読本】Vol. 1』、1991年、p.62
- (13) 尾木直樹『学校は再生できるか』、NHKブックス、1998年
- (14) 尾木直樹・宮台真司『学校を救済せよ』、学陽書房、1998年。ただし、宮台のいう「自尊心」と「承認」の関係については考えるべきことが多い。たとえば、チャールズ・テ

- イラーによれば、人間の自己形成において、自分にとって大切な特定の人から承認され、しかも唯一無二の独特の存在として承認されることが重要である。藤野寛「多元文化論のための若干の基礎的思弁的考察」、『実践哲学研究』第20号、1998年
- (15) 宮台真司他『性の自己決定 原論』、紀国屋書店、1998年
- (16) 永山彦三郎、前掲書、p.17
- (17) 岡田敬司『コミュニケーションと人間形成』、ミネルヴァ書房、1998年
- (18) 藤田敏明「単位制高校において生徒の自律は可能か」、『それでもまだ生徒を教育できるのか?』、洋泉社、1999年
- (19) 藤田前掲書、p.106
- (20) この問題については次の文献も参照されたい。堀一人「『おかわりクラブ』の実験から - 職業選択から自己実現への筋道」、『臨床哲学ニユーズレター』創刊号、1997年；中岡成文「理解と援助のパラドックス」、『臨床哲学』創刊号、1998年
- (21) 矢野智司『ソクラテスのダブル・バインド』、世織書房、1996年
- (22) 宮台真司他、前掲書、p.258。宮台は同じ論拠から「援助交際」について次のように論じている。低年令者の売春が禁止される理由は、売春だからでも低年令だからでもなく、低年令者の売春には、当事者が低年令であることによる危険、たとえば交渉力不足、問題解決能力不足、性的感受性の固定化の可能性が伴いがちだからである。だから、それは「保護規定」であると考えなければならない。同書、p.267-268
- (23) 矢野智司、前掲書、p.196
- (24) アカデミー版カント全集第 巻p.453。以下カントの著作のページづけはこの版による。訳文は既存の邦訳を参照したが、引用者の判断で変えたところがある。
- (25) Kant, 35
- (26) Kant, 36f.
- (27) 『純粋理性批判』(B842)、『実用的見地における人間学』( 128, 228)、『思考の方位を定めるとはどういうことか』( 144)
- (28) 舟場保之「カント的啓蒙の可能性と限界」、『カンティアーナ』第24号、1993年
- (29) カントの『教育学』の記述が曖昧なままにとどまっているのは、啓蒙主義のパラドックスに由来すると見る解釈があるが、ここではその解釈をとらない。山名淳「カントの啓蒙意識に見る『導く』ことの意味」、『教育哲学研究』第59号、1989年

《報告》

# サングレ・デ・クリスト

## ホスピス研修報告（概要）<sup>1)</sup>

会沢久仁子

### 0 訪米ホスピス研修

臨床哲学研究室の大学院生、森正司と会沢久仁子の2名は、去る1999年7月12日（月）～23日（金）の二週間、第七回訪米ホスピス研修に参加した。ホスピスは、終末期の患者に包括的なケアを提供しようとする理念であり、場だ。そしてこの研修旅行は、大阪大学医学部の環境医学実習の一つとして行われる。実習のチューターとして研修を引率してくださるのは、大阪府枚方市で在宅ホスピスあおぞらを開いている南吉一先生だ。そして今回の参加者は、医学生四回生が実習メンバー3名を含む7名と、看護学の大学院生が1名、臨床哲学研究室の2名、そして現地の南コロラド大学に留学中の看護学生1名の計11名だった。

この研修を臨床哲学の学生に紹介してくれたのは、同じく臨床哲学に参加している看護師の西川さんだった。臨床哲学研究室では、昨年度から看護の仕事をする人たちと看護やケアについて考えてきた。そして私は、この機会にホスピスという新しいケアの体制を見聞すれば、臨床哲学や、ケアについて考える参考になると考えた。

研修は、コロラド州ブエプロ市にある在宅ホスピス、サングレ・デ・クリストホスピスで行われる。そして内容は、スタッフに付いての患者訪問とインタビューや、スタッフのミーティングへの出席、ホスピス諸部門の部長による講義、施設型ホスピスや老人ホーム、病院、教会、葬儀会館の見学などだ。さらに放課後も、週末のホームステイや夕食会など盛りだくさんだった。

研修の準備は、5月末から週に一度、午後に集まり、勉強会や患者訪問で用いる質問票の作成をした。その際南先生は、臨床哲学の学生の参加を今年の特徴として受け入れてくださり、私たちは質問票の作成にも提案をさせてもらい、実習学生たちにはその提案を盛り込んでもらった。私が提案したのは、できるだけ患者一人一人の生活を聞くための質問だ。そしてインタビューする患者それぞれに合わせてホスピスのス

スタッフがどのようなケアをしているのか見たいと考えていた。

この報告では、私の見た、アメリカの一ホスピスにおけるケアの諸相を次の順序で報告する。まず、1 ナース、2 カウンセラー、3 チャプレンのそれぞれによるケアと、4 これらのスタッフによるチームミーティング。そして、5 遺族の経験と遺族へのケア。このように私の見聞を報告し、6 おわりにこの研修参加の臨床哲学的意義を問う。

## 1 看護

研修地、コロラド州プエブロ市は、デンバーから南へ180キロほど行った所にある、人口10万の小都市だ。ロッキー山脈を西に見る標高1400メートルの高地で、町のまわりにはやせた草原が広がっている。7月の気候は、昼間は晴れて気温が上がるが、空気は乾燥していて過ごしやすい。朝夕は涼しいくらいだ。

研修初日は、歓迎朝食会に始まり、ホスピスの諸部門のディレクターから講義を受けた。そして第二日目から、患者への質問票を携えて、スタッフの患者訪問に付いて行く。患者訪問では、スタッフによる患者のケアを見るとともに、患者にインタビューをする。私は二週間の研修中に、4人のスタッフに付いて8件の訪問をした。

ホスピスの患者は、医師に余命6カ月以内と診断され、積極的治療ではなく緩和ケアを選択した人たちだ。緩和ケアとは、患者の身体の痛み症状を緩和し、患者が最大限快適な生活を送れるように援助する。ここでは、私がナースとの訪問先で見た看護場面からサングレ・デ・クリストホスピスの看護の仕事をまとめよう。その第一は緩和医療の提供、第二は患者の精神面への配慮、第三は患者の家族への配慮だ。

第一に、サングレ・デ・クリストホスピスで緩和医療の中心的役割を果たしているのは、医師ではなくナースだ。ホスピスには医師は常勤していない。ホスピスに入る前のドクターが引き続き患者の担当医だ。そして医師はほとんど患者を訪ねない。ナースが患者の身体状態を診て、薬の調節もする。ただし処方には医師の許可が要るので、必要に応じて医師と携帯電話で連絡を取り、相談する。ナースは緩和処置の専門的技術を持ち、日本と比べて裁量権も大きい。この点はまず注目される。しかしナースの仕事はそれだけではない。

看護はまた、患者の身体の痛みと症状を緩和するだけでなく、精神面も含めて生活全体に配慮する。ナースは患者宅を訪問すると、患者の身体を診ながら、患者と様々な話をする。そうやって患者の日常生活とこれまでの生活について知り、患者の心配や悩みにもできる限り対応する。

さらに患者を世話する家族にも配慮し、家族と話し、家族の心配や悩みを聞き、世

話の仕方を教えたり、励ましたりする。ナースが家族を配慮すると、それは患者への援助にもなる。したがって家族への配慮は、多くは患者の生活への配慮に含まれている。

サングレ・デ・クリストホスピスでは、各ナースは10人かそれを少し越える患者を担当している。そして一人の患者を週に一度から多いと毎日訪問する。訪問時間は、一軒につき30分から一時間程度だ。さらに緊急時には24時間対応する。ナース一人あたり週に2回程度、時間外の呼び出しがあるそうだ。

このように、ナースはホスピスにおいて不可欠のまた多くの役割を果たしている。しかしナースは、患者と家族の生活全体を配慮するような看護を一人でするのは難しい。そこでホスピスでは、他の職種のスタッフと協力している。次にカウンセラーの仕事の様子を報告する。

## 2 カウンセリング

サングレ・デ・クリストホスピスでは、ナースたちの看護部門と並んで、カウンセラーとソーシャルワーカーによる援助サービス部門があり、患者とその家族に心理的、社会的な援助を提供している。カウンセラーとソーシャルワーカーは、ともにもう一方の仕事も学んでいるそうだ。ここでは、カウンセラーとともに訪ねた患者へのインタビューを紹介し、ホスピスにおけるカウンセラーの仕事を示す。(訪問した患者や家族の名は仮名。)

### 訪問 死の不安に付き添う

研修も終りに近づいた日の午後、小原さんと私は、最後の患者訪問の予定で、同行する心理カウンセラーのユーリスを待っていた。私がユーリスに同行するのは、前日に続いて二度目だ。ユーリスは、一時間半も遅れて、3時半に前の訪問から戻ってきた。

すぐにユーリスの車に乗込み、アンさんの家へ向った。アンさんの家は、住宅街の軒を接して並んだ小さい家々の一軒だった。

玄関を入り、短い廊下を抜けると、ダイニングルームに出た。ホームヘルパーが来ていた。ユーリスは、隣の部屋へ行き、アンさんに声を掛けた。そしてアンさんの希望を聞いて、彼女をベッドから車椅子に移し、ダイニングルームに連れてきた。アンさんは60代の親しみやすそうなおばさんだ。テーブルを囲んで、アンさんの両側斜め前にユーリスと私が、私の隣に小原さんが座った。そして私と小原さんは、挨拶の後、アンさん(A)にインタビューをした。主に質問したのは私(I)だ。



I : ご自身の病気についてよく知っていますか。

A : はい。私は知りたいと思ってるわ。

I : 告知方法には満足していますか。

A : はい。

I : 告知の後、事実を受け入れるのに時間はかかりましたか。

A :それほど長くはかかっていません。

I : 告知には賛成ですか。

A : はい、私は告知してほしいです。

I : 病院で受けた治療には満足していますか。

A : はい。病院では化学療法と放射線療法を受けました。

I : ホスピスに入るのに、迷いましたか。

A : いいえ。兄も同じ癌でホスピスに入っていたから、私はホスピスをよく知っていたの。

I : そうなんですか。もしできるなら、治療を続けますか。

A : そうね。

あとで判ったのだが、この訪問の一週間前にも佐々木さんがユーリスとともにアンさんを訪問していた。そのときの質問票を見ると、告知を受け入れるのにかかった時間やできれば病院で治療を続けたいかの問いに対する答えは異なっている。そのどちらが確かな答かは判らない。同じ質問でも、どう答えるかは、聞手の聞き方や答え手の気分や体調、二人の関係など、その場の状況にとっても左右される。またある質問に一度はイエスと思ってそう答えても、答えたあとで自分の気持とずれているように感じたり、考え直して、次に同じ質問をされたらノーと答えることも考えられる。だからどちらの答えも、その場で生まれて聞手が受け取った答えとしておきたい。

I : 心配事はありますか。

A : いいえ。私はすべきことをしてきたわ。つまり、夫の世話もしたし、子どもたちも育て上げたし。

E (ユーリス): それに、もうお墓の準備もしたわね。遺言も書いたしね。

A : そう。

E : アンは、とてもよく周りの人の世話をしてきたのよ。

A : 私は、人によくしてもらったら、その人によくしてあげるの。

E : これはアンの哲学ね。

I : どなたが主にお世話してくれますか。

A：娘です。

I：娘さんに何か要望はありますか。

A：いいえ、不満はありません。

I：ホスピスの援助で一番助かるのは何ですか。

A：ベッドから起して服を着せてくれて、ご飯も食べさせてくれるし、洗濯もしてくれることね。

ユーリスがインタビューを助けてくれている。アンさんが「すべきことをしてきたから心配事はない」と言ったことに、私は感心した。そのように思えることは、死を迎えるには重要だろう。またユーリスがこれまでにアンさんと墓や遺言の話をしたこともわかる。

またアンさんは、ホスピスのCNAのサービスを喜んでいるとわかった。CNAは、Certified Nurse Assistanceの略称だ。ナースエイドとも呼ばれている。患者の身の回りの世話や外出の付き添いなど、家事全般を必要に応じて行い、ナースの監督を受けている。ホスピスにおいて専門職としての地位は高くはないが、患者にはとても必要とされている存在だ。

I：信仰はありますか。

A：ええ。

I：死ぬのは怖いですか。

A：(目を見開いて、手でテーブルを二、三度軽く打つ。そして首を横に振る。)いいえ。あなたたちはどう？

I：(私)怖いです。(小原)怖いです。

A：(笑って、こちらの手を軽くたたく。)

E：アンは、前世の夢を見たのでしょ。

A：そう。

E：どんなだったの？

A：帽子をかぶっていて、だから顔は見えなかった。

E：それから、アンは死んだら生れ変わると思っているのよね。

A：そう。青い鳥の夢を見て、私はその青い鳥になると思っているわ。

「死ぬのは怖いですか」と尋ねたときの、アンさんの(何てこと聞くの!)との目と仕草は忘れられない。患者訪問をしてみてやっと気が付いたのだが、信仰があると答えた人は死を怖いとは言いにくいようだ。またプエブロのように信仰の厚い地域では、

たとえそれほど信仰がなくても、人に聞かれたら信仰無しと答えにくいだろう。信仰厚い人だけが信仰ありと答え、人が死ぬのを怖いと答えるのも当然として質問していたのは、私の見当違いだったようだ。私は、アンさんのその目と仕草を見て、アンさんの質問に、「私も怖い」と答えられないわけにいなかった。正直なところ、私にはよく分らない。そのときはぼんやり、きっと怖いかなと感じた。とにかく私たちの答えにアンさんが笑ってくれて、私は少しだけホッとした。なぜなら、死を怖がっている人にそれを怖いかと尋ねるのは、とてもひどいことだったから。そのときはまだはっきり認識していなかったが、今は反省している。

死についてユーリスは、アンさんと夢の話をしている。夢について話すのは、ユーリスのカウンセリングの一つだ。ユーリスの仕事については後で触れる。アンさんがユーリスとこのような話をしているのは、とても興味深い。

私と小原さんがインタビューを終えると、ユーリスは、「ハグ(抱擁)させてね。」と言って、アンさんを抱擁した。そしてユーリスは、アンさんを訪ねたときはいつも、二人で冗談を言い合っていて楽しんでいることや、ときにはユーリスの飼っている子犬を連れてくることもあると教えてくれた。ユーリスはアンさんと友達のように接している。アンさんと別れるとき、ユーリスは再度アンさんを抱擁した。ユーリスは、実際アンさんを好いており、それをアンさんに対して表現していた。

前日、ユーリスと老人ホームに患者訪問をしたときは、あいにく患者の体調が悪く、わずかな時間しか訪問できなかった。その代わりにユーリスは、私に彼女の仕事について話してくれた。それによると、ユーリスは患者を訪ねるとよく、「昨日はよく眠れた？」と尋ね、「何か夢を見た？」と尋ねるそうだ。すると患者は、最初は話をすることを嫌がっていても、話し始め、思わぬ長話になることもあるという。ユーリスの質問に、例えば患者は死んだ人の夢を見たとか、光を見たとか答える。そこでユーリスは、その夢の意味を患者に聞いていく。ユーリスが夢の話をするのは、患者は何か不安があってもそれを直接には話しにくい、夢の話を通じてなら容易に話せるからだ。そして、ユーリスの個人開業のクライアントと比べて、やはりホスピスの患者には死の不安が大きいそうだ。だからホスピスでのユーリスの主な仕事は患者の死の不安に付き添うことだ。ユーリスは患者の話をよく聞き、ときに患者に違う観点を与える。患者に死の不安があるときは、それを患者の信仰に結びつけてやると和らぐことが多いと、ユーリスは教えてくれた。またユーリスは諸宗教の共通性にも興味を持ち、ヒンズー教や仏教に関する本を読むこともあるそうだ。このようにユーリスは、宗教者で

はなく心理学を学んだカウンセラーとして、患者の死の不安を聴いている。そして宗教的ケアへとつながっていくようなケアをしている。カウンセラーは、もっと日常生活に表面的な、患者と家族の介護や人間関係に関する不満や悩みの相談にも乗る。しかしそれだけではなく、患者や家族の必要に応じて、「スピリチュアル」な問題にも対応している。ユーリスによれば、彼女の仕事は「ただ患者と話をし、聴くこと」だ。しかしそれは「知的な付き添い」だ。

カウンセラーとソーシャルワーカーが行う援助サービスをまとめよう。援助サービスは、特に入会時には、患者の財産や収入といった経済状況や、家族構成、患者の家族が提供できる援助の程度を聞き取り、患者と家族が必要な医療保険やホスピス、その他のサービスを受けられるように手配することだ。また患者が抱く怒りや不安など様々な感情に付き添い、人間関係の調停に努め、墓や遺言の準備といった、患者がやり残したと思うことを片付けられるよう手助けすること、さらに死の不安に何らかの希望を見つけられるように手伝うことも含む。そして患者を世話する家族の不安や悲しみにも付き添い、悩みの相談に乗る。家族が患者の世事に疲れたときには、休息のために患者を老人ホームや病院に一時入院させることもある。さらに患者の死が近づいたときには、患者にどう付き添うかや必要な準備を家族に助言する。加えて患者の死後も、家族を精神的に援助することもある。訪問頻度は二週間に1回から週に数回で、緊急時は24時間対応だ。以上のようにして援助サービスは、患者と家族を心理的、社会的に支えている。そして心理的なサポートは、次に紹介する、宗教者によるケアへとつながっている。

### 3 スピリチュアルケア

アメリカのホスピスのスタッフには、キリスト教の司祭や牧師もいる。彼らの仕事はスピリチュアルケアと呼ばれる。そしてサングレ・デ・クリストホスピスでは、スピリチュアルケア部門は、看護部門や援助サービス部門と並んで学際チームの中心を成す一部門だ。スピリチュアルケアは何を行い、ホスピスにおいてどのような役割を果たしているのか、シスターとの患者訪問をもとに明らかにしたい。

#### 訪問 天国を信じる

南先生と私は、シスター・メアリーとともにミラさんを訪ねた。プエブロの人々の36%はヒスパニックで、ミラさんもその一人だ。96才。英語は話せない。私たちはミラさんをお世話している娘のセイラさんと英語でお話できるとの事だった。

玄関を入ると、居間でホスピスのCNA、アンが迎えてくれた。アンによると、ミラさんは今眠っており、娘のセイラさんは出ていてすぐに戻ってくるとの事だった。居間の奥のミラさんの寝室に入った。ミラさんは鼻に酸素のチューブをして、ベッドに寝ておられた。私があいさつをしたり、シスター・メアリーが頬をなでて声を掛けても、目を覚まされない。シスター・メアリーは、「ミラ、昼寝をしているの?」と言って、枕元で、持ってきたスペイン語の聖書を開いて読み始めた。緊張する時間だ。枕の後の壁にキリストのポートレートが貼られている。質素な部屋で、北の窓から柔らかい光が入る。ミラさんは、きっと聖書を読んでいることはわかるのだろう、眠りながらも穏やかな表情をなさるようだ。途中、セイラさんがそっと部屋に入って来られた。聖書の朗読の後、コミュニオン（額とまぶたに聖油を塗る儀式）をし、そして賛美歌が始まった。ミラさんを囲んで、シスター・メアリーとセイラさん、アンの三人が声を合わせる。歌い終ると、セイラさんは涙を拭われた。

ダイニングキッチンの南の壁ぎわにおかれた小さなテーブルで、セイラさんにお話しを伺った。今朝はミラさんは調子が良く、ベッドから出て二時間ほどここに座っておられたそうだ。

ミラさんは一人暮らしだが、近くに住むセイラさんや彼女の娘たち、姉（妹）が来て、ミラさんの世話をしている。そしてミラさんには子どもが10人もおり、家には家族や親戚、友人、近所の人、ホスピスのスタッフとたくさんの方が訪ねてくるそうだ。

また、ミラさんが死を怖れるだろうかとセイラさんに質問したところ、「母は強い信仰心を持っているから恐れないだろう。それに母は善いことをしてきたはずだから。」とのことだった。さらにセイラさんは、「母は死を受け入れた。」とも言った。ミラさんが今はただ安らかに心地よく過せることを願っているだろうと、セイラさんは思う。最後にセイラさんに、「お母さんが人生を通じて知ったこと」を尋ねると、「お互いを尊敬すること」との答えだった。

帰りがけに居間を見渡すと、ソファテーブルのガラスの下から戸棚の上、そして壁面に、家族の写真が大量に飾られていた。数枚の大きく引き伸ばされた、大人数の集合写真を中心に。それを見て、セイラさんの最後の答えがたくさんの親しい人々と支えあってきたミラさんの人生にふさわしいと私は感じた。またセイラさんもそのように生きてきて、今、死にゆくお母さんを思い、献身的なお世話をしている。

この訪問から三日後の朝、ミラさんは亡くなられたそうだ。思っていたより急のことだったようだ。とはいえ、大往生だ。ミラさんの体は老衰のためにだろう、栄養を吸収しなくなってきていたそうだから。そしてミラさんはきっと、セイラさんをはじ

め多くの親しい人たちに見送られたことだろう。

私はシスター・メアリーと患者宅を訪問し、シスター・メアリーが聖職者として患者と家族に尊敬されているとわかった。そして患者にとってだけでなく家族にとっても、コミュニオンに居合わせ、患者の死後の生を信じるのが心の支えになっていることもわかった。

サングレ・デ・クリストホスピスでは、患者が教会に属している場合は、ホスピスはその教会の聖職者に主に訪問を依頼する。また患者が教会に属していないクリスチャンの場合は、シスター・メアリーかもう一人のチャプレンが患者を訪ね、コミュニオンを行う。さらに滅多にないのだが、患者が他の宗教の信者で、その宗教の聖職者が見つからない場合や、患者が無信仰の場合にも、その患者を訪問し、患者の話相手になる。このようにホスピスでは、宗教者が行うケアを「スピリチュアルケア」と呼び、信仰の違いや有無にかかわらずあらゆる人が持つ「スピリチュアリティー」をケアしようとしている。

またサングレ・デ・クリストホスピスでは、スピリチュアルケアは、看護や、心理的、社会的ケアと並んで重視されている。組織上も、スタッフの意識の上でもそうだ。スタッフの多くは、患者や家族と同じく信仰を持ち、それを仕事をするときの支えにしている。そしてチャプレンとその仕事を尊重している。ホスピスのナースやソーシャルワーカーがスピリチュアルケアを自分の仕事と同じくらい重視しているとは、私には初めは考えられないことだった。そして研修半ばにそれに気が付いたときは、本当に驚いた。

以上のように、サングレ・デ・クリストホスピスにおいて「スピリチュアリティー」と言われるものの核心は信仰だ。そしてスピリチュアルケアの中心は宗教サービスだ。サングレ・デ・クリストホスピスで患者や家族、スタッフの姿とシスター・メアリーが果している役割を見て、神や来世を信じる信仰独自の力を私は認めないわけにいかなかった。

#### 4 学際チームミーティング

これまでに紹介したことからわかるように、ホスピスではナース、カウンセラー、ソーシャルワーカー、宗教者、CNA、さらに理学療法士と多職種のスタッフがあり、患者の生活を様々な面で支援している。多分野の専門家が学際的なチームを組んで患者のケアを行うことは、ホスピスの特徴の一つだ。

サングレ・デ・クリストホスピスでは、週に一度、ナース、カウンセラー、ソーシャルワーカー、宗教者、さらにボランティア部門の部長など主要スタッフを中心に15人前後が机を囲み、学際チームミーティングを行っている。ミーティングでは、その前の週に亡くなった患者の追悼をし、現在入会中の患者一人一人についての情報交換と問題点があればその検討を行う。

プエブロ事務所では、援助サービス部門の部長が司会をし、朝の8時半から一時間半ほどかけて、週に6名程度の追悼と、入会者の半数にあたる20～25名の検討をしていた。まず追悼では、太いキャンドルを一つ灯し、亡くなった患者一人一人の名を呼び上げ、その患者を担当したスタッフが思い出を短く語る。例えば患者の人柄や、亡くなったときの様子、家族についてだ。また患者の遺族に対するケアの留意点を話し合ったり、役割分担を決めたりもする。そして彼らを追悼する詩などを読み上げる。また亡くなった患者の家族に送るため、寄書きのカードも書いていた。

次に入会中の患者についても一人一人名を呼び上げ、その患者を担当するナース、カウンセラーかソーシャルワーカー、宗教者がそれぞれ訪問時の様子を語る。例えば、患者の心身の状態や生活上の出来事、家族の様子が伝えられる。報告に笑いが漏れることもしばしばある。そして特に患者と家族の心理状態や人間関係で難しい問題が出てきたときは、対応について意見を交換し、相談するようだ。このような口頭でのやりとりと同時に、患者一人につき一枚の記録用紙を回し、担当スタッフは各々コメントを書き込む。

学際チームミーティングの役割は、次のようにまとめられるだろう。ある一人の患者を担当する複数のスタッフは、それぞれ患者を訪問し、自分の専門に基づいてケアを提供している。ミーティングでは、それぞれのスタッフはその患者との関わりを報告し合う。そして自分の専門に基づく自分と患者との関係だけではなく、他の専門職のスタッフと患者との関係や、患者の生活の様々な面を知れる。それによって、それぞれのスタッフは自分の専門をより効果的に活かしてしかも幅広くその患者をケアできる。これは同時に、自分では解決しにくい問題を、他のスタッフに支えてもらえることでもある。この結果、ホスピスは全体としてとても効果的なケアをその患者に提供できる。またミーティングで亡くなった患者を追悼することによっては、その患者を担当したスタッフは気持の区切りをつけられる。そして患者の遺族に対する今後のケアへを話し合う役割もある。以上のように、サングレ・デ・クリストホスピスではこの学際チームミーティングが、ホスピスのチームケアの要だ。

## 5 家族・遺族の体験とホスピスの役割

ホスピスは患者を看取るまで患者とその家族を援助する。そして患者が亡くなった後も家族に対する援助を続ける。ここでは、まず患者が亡くなる時とそれ以後のホスピスの対応をまとめる。そして「悲嘆の会」での遺族の人たちの語りから、大切な人を亡くす体験と、そのときに必要な援助とホスピスの役割を考える。

### 患者が亡くなる時

患者の死が迫ると、ナースとカウンセラーまたはソーシャルワーカーは、今後患者に起りうることを家族に教え、対応の仕方を助言する。家族に渡すプリントには、死が迫った患者に起りうる呼吸や体温などの身体的症状と幻覚経験や落ち着きの無さなどの言動を説明し、それに対して家族ができることを提案している。

そして家族から患者の死の連絡があると、担当のナースとカウンセラーかソーシャルワーカー、またはチャプレンは、患者宅へ行く。そしてナースは死の確認をして医師に電話し、医師から死の宣告を得る。またホスピスのスタッフは葬儀屋への連絡やその他家族の望む援助をし、遺体を葬儀屋に引き渡すまで家族に付き添う。

一つ付け加えると、ホスピスでは患者の最大限の快適さを目的とするので、患者の命を延ばしたり縮めたりを意図しての処置はしない。ただし心肺蘇生は患者の権利として認められており、あらかじめ家族が希望することもある。しかし心肺蘇生で患者が苦しむのを目の当りにした家族は、蘇生の希望を取り下げることが多いそうだ。

### 死別後のサービス

そしてサングレ・デ・クリストホスピスでは患者の死後一年間、計9回、遺族と定期的に連絡を取る。さらに必要ならば、個別カウンセリングやボランティアによる援助を行う。またホスピスには、子ども向けや大人向け、男性向けの援助グループもある。このグループは、ホスピスの患者遺族だけでなく地域の人々に開放されている。さらに外部の専門家や地域の援助グループを遺族に紹介することもある。

### 「悲嘆の会」

研修では、西支所の援助グループ、「悲嘆の会」のミーティングに出席し、5人の遺族の方々にその経験をうかがった。5人のうち3人はホスピスの患者の家族で、あとの2人は子ども(たち)の自殺を経験した人だった。5人はまず自己紹介としてそれぞれの経験を語り、さらに研修生たちの質問にも答えてくれた。その語りは、患者宅



への一度限りの訪問とインタビューではわからなかったことを教えてくれた。

5人の体験談から、大切な人を亡くす体験についてわかったのは次のことだ。第一に、自分にとって大切な人を失うのは大概悲しみや辛さを伴うこと。さほど問題なかった人もいるが、幸せな看取りをできた人でも、その後悲しんでいる。また、子どもを病気や自殺で亡くしたりすると、その辛さは他の誰にも理解されないと感じるほどのこともある。第二に、その悲しみや辛さをなかなか乗り越えられない場合もあること。第三に、そのときに自分を心配してくれる人に出会ったり、自分の体験を人に話したり感情を表現できると、それが喪失を乗り越える助けになること。第四に、自分一人や家族だけで喪失を乗り越えるのは困難で、援助グループやカウンセリング、悲嘆過程の知的な理解といった特別な援助を必要とする場合もあること。第五に、大切な人を失う経験を乗り越えて、亡くなった人と自分との関係を編み直したり、新しい世界を生きはじめうること。

そしてホスピスは、このような喪失を経験する遺族の必要に応じて、死別後の援助をしている。

しかし遺族の語りは、ホスピスについてもう一つのことを教えてくれる。それは、終末期の人を援助すること自体が後に遺された人たちへの援助になることだ。なぜなら、ある人の死に方、あるいはその人との別れ方は、遺される人の感情に影響するからだ。

## 6 おわりに

私は、臨床哲学を試みる一学生として、訪米ホスピス研修に参加し、この報告を書いた。そこで最後に、今回の私の研修の臨床哲学的意義を問う。

私は研修では、相手のためにその人の話を聴くことを試みながら、患者や家族と出会い、スタッフのケアを知り、臨床哲学のできることを探した。その結果私は、ホスピスでの臨床哲学の可能性を見つけた。またある問いを問うとき、それが問われる場所に居合わせる意義を感じた。

森さんと私は、ホスピス研修に参加するにあたり、南先生や医学生たちから、臨床哲学や、ホスピスで哲学ができることについて問われた。それに対して私は、哲学に何かできることがあるのではないかと試みていると説明したが、具体的に何ができるかはわからなかった。ただし私は、患者や家族にインタビューするにあたり、相手のためにその人の話を聴こうと心懸けた。聴くことの意義は、臨床哲学において以前から議論されてきた<sup>(2)</sup>。とりわけ、昨年度の演習で「傾聴ボランティア」について東海大学の村田久行氏に伺い<sup>(3)</sup>、老人保健施設で傾聴ボランティア<sup>(4)</sup>を試みた。この傾聴ボ

ランティアで私は、相手のために聴く聴き方とそうでない聴き方があるとわかった。そして相手のために聴くのでなければ臨床的な聴き方にならないとも感じた。そこで、今回の訪問インタビューでも、臨床でまず自分ができることとして、相手のためにその人の話を聴こうとした。つまり相手が私に話してくれることを聴くことで、私は相手を知り、相手との関係をつくり、相手に私と話して良かったと思ってもらえたらと願って、聴いた。また、ホスピスのスタッフも聴くことを重視しており、「リスニングのスキル」について議論していた。そしてあるスタッフは、患者や家族が話したいことを話せるように聴くのだと教えてくれた。しかし実際には、私の試みは難しかった。訪問の会話記録を見てもわかるように、私は相手が話してくれることを聴くより、自分の知りたい質問を次々とし、相手のためには到底ならない質問もした。そして私は、自分のその聴き方のまずさに気がついた。また、私が相手から聞き取ったものは、そのときの私の聴き方を含めて相手と私との間に生じる独自の関係、あるいは場に規定される。だからそれを示すために私はこの報告に会話記録を入れた。

そしてそのような聴く試みにおいて、私はいくらかホスピスの患者や家族、遺族の心情に触れ、それに対するスタッフのケアを知ることができた。私がホスピスで知り、最も感銘を受けたのは、自分や自分の身近な人の死を前にしたり、身近な人の死を経験するのが精神的に大きな出来事であり、その精神をホスピスがケアしようとしていることだった。

またそのようなホスピスで哲学の学生が研修するのは、それほど場違いではなかった。研修中、スタッフに対して日本に関するプレゼンテーションをする機会があり、森さんと私は「日本人の死生観」を発表した。その発表をジョニー所長は評価し、哲学の学生の研修参加を歓迎してくれた。そしてカウンセラーのユーリスは、私を彼女と同じような仕事をを目指す学生だと患者に紹介してくれた。私もユーリスの仕事を知り、ホスピスで哲学が心理カウンセリングと同じ役割を果せるのではないかと感じた。さらに一緒に研修した医学生たちも、一方で訪問調査の客観性を気に掛けながら、他方で人との出会いを好み、死生観にとっても興味を持ち、哲学にも関心を寄せた。そしてホスピス研修を通じて、精神的なケアの重要性と、臨床哲学がホスピスでそれに関わる意義を認めてくれた<sup>(5)</sup>。また帰国後、近畿ホスピス在宅ケア研究会に参加していて、研究会の参加者は臨床哲学を特に必要としてはいないが、私は自分のできることをホスピスでやっていくなれば彼らと協同できると感じる。臨床哲学にはホスピスで哲学カウンセリングと死に関する教育<sup>(6)</sup>を担う可能性があるだろう。そしてそのためには、心理カウンセラーやチャプレン、その他多くの臨床の仕事に学びながら、臨床哲学の技

法を磨き、評価を得ていく必要がある。

さらに、昨年から看護の仕事をする人たちとともに教室で臨床哲学を試みてきた。私は、今回実際に看護の現場に居合わせることで、看護の仕事への理解が深まったと感じる。例えば昨年度、臨床哲学研究室の大学院生で元看護婦の武田さんが「患者を全人的にケアするとはどういうことか」と問い、それを皆で議論したことがあった。私は、実際にナースたちがどのように仕事をしているかを見て、看護が「全人的なケア」を問題にする仕事であることを理解できた<sup>(7)</sup>。また、ホスピスで使われる「スピリチュアリティ」という言葉についても、様々な定義を聞くだけではよくわからなかったが、患者や家族、遺族、スタッフから死について感じることや身近な人の死の経験を聞いたり、スタッフのケアを見ることが、その言葉で指し示そうとしているものの理解に役立った。これらの体験から私は、ある問いを問うとき、それが問われる場所で問われる事柄を見聞きすることによって、より適切に問いや答を表現できると感じる。

今回の研修は、一ホスピスという場でホスピスをいくらか理解し、そこでの臨床哲学の可能性を見つけた点で有意義だった。しかし今回私が得たこの知見に対して、臨床哲学としてさらに何を加えていけばよいか、読者の方々の評価をいただきたい<sup>(8)</sup>。

(付記)本研修にあたって、中岡成文教授研究助成金の援助を受けた。感謝申し上げます。

## 注

- (1) 報告の詳細は、大阪大学文学部臨床哲学・倫理学研究室『臨床哲学のメチエ』Vol. 5 (2000年)をお読みいただきたい。
- (2) 鷲田清一『「聴く」ことの手——臨床哲学試論』(TBSブリタニカ、1999年)を参照。
- (3) 村田久行「対人援助における“聴くこと”の意味——傾聴ボランティアの実践から」、『社会福祉実践理論研究』第7号(1998年)PP1-11を参照。
- (4) 大阪大学文学部臨床哲学・倫理学研究室『臨床哲学のメチエ』Vol. 3(特集:ケアの現場に触れる)、1999年を参照。

- (5) 今回の研修に参加した医学生の実習メンバーは、研修報告を本にまとめて近く出版の予定だ。
- (6) 帰国後、臨床哲学に参加している大阪府立刀根山高等学校の堀一人先生に生命倫理の授業を一回お借りし、私は生徒たちにホスピスを紹介し、死と生について考えてみようという問いかけた。この授業は好評だった。
- また日本における死の準備教育で有名なのは、上智大学哲学教授のアルフォンス・デーケン氏。一例として、アルフォンス・デーケン編『叢書 死への準備教育』全3巻(メヂカルフレンド社、1986年)。
- (7) 看護について研修の見聞をまとめるにあたり、スザンヌ・ゴードン『ライフサポート——最前線に立つ3人のナース』(日本看護協会出版会、1998年)に教えられた。この本では、看護の仕事を「ケアのタペストリー」という言葉で表現している。なおこの本は、臨床哲学研究室の大学院生でもある、兵庫県立看護大学の仁平雅子助手に教えていただいた。
- (8) 「高校生の書くような文章」との批判を受けようとも。大阪大学文学部臨床哲学・倫理学研究室『臨床哲学のメチエ』Vol. 4、1999年、P.30を参照。

#### 参考文献

- アルフォンス・デーケン(編):『叢書 死への準備教育』全3巻、メヂカルフレンド社、1986年
- 大阪大学プエブロ会(編):『第7回訪米ホスピス研修報告——アメリカの在宅ホスピスを見学して』(第7回近畿ホスピス在宅ケア研究会報告資料)、1999年
- 大阪大学文学部臨床哲学・倫理学研究室(編):『臨床哲学のメチエ』Vol. 3(特集:ケアの現場に触れる)、1999年
- :『臨床哲学のメチエ』Vol. 4、1999年
- スザンヌ・ゴードン:『ライフサポート 最前線に立つ3人のナース』日本看護協会出版会、1998年
- 南吉一:「高齢者のQOLを考える。～ターミナル患者のQOL～」、『臨床老年看護』Vol.6、No.1、日総研出版、1999年、pp.114～120
- 村田久行:「対人援助における“聴くこと”の意味——傾聴ボランティアの実践から——」、『社会福祉実践理論研究』第7号、1998年、pp.1-11
- 鷺田清一:『「聴く」ことの手——臨床哲学試論』TBSブリタニカ、1999年

《報告》

## 『「聴く」ことの手——臨床哲学試論』

### 合評会報告

鷲田清一

#### 0 はじめに

1999年の夏、わたしは「臨床哲学試論」という副題をもつ『「聴く」ことの手』(TBSブリタニカ)を上梓した。さっそく秋口に、この著作はわたしたちの研究室の「臨床哲学演習」でも取り上げられ、院生、研究生らに批評・検討してもらった。それから冬にかけて、鶴見俊輔さん(「京都新聞」他、共同通信配給)・木田元さん(朝日新聞)・高橋源一郎さん(読売新聞)・今村仁司さん(信濃毎日新聞)・野家啓一さん(河北新報)・小泉義之さん(週間読書人)らに新聞紙上で書評していただく幸運に恵まれた。また「看護学雑誌」「臨床看護」などの看護系雑誌などでも医師・看護婦の方々に懇切なご批評をいただいた。そんななか、暮れの12月4日、国際高等研究所内に設置された研究プロジェクト「臨床哲学の可能性」で、研究員による合評会が開催された。参加者は、当研究会の主幹をなさっている科学哲学・言語哲学の野家啓一さんのほか、池田清彦さん(わたしたちの第1回臨床哲学シンポジウムの提題者でもある生物学者)、清水哲郎さん(『医療現場に臨む哲学』の著者で、やはり第2回臨床哲学シンポジウムの提題者である中世哲学の研究者)、川本隆史さん(わが研究会でもおなじみの現代倫理学者)、田村公江さん(フロイトの精神分析理論を研究する倫理学者)、金森修さん(バシュラールの研究者で現在は英米の科学論に取り組む科学哲学者)、小林傳治さん(科学論専攻で近年はコンセンサス会議の主要メンバーである科学哲学者)、半田結さん(児童の美術教育に取り組む研究者)、立岩真也(『私的所有論』を著した社会学者)そしてわが同僚の中岡成文さんである。

この合評会では、はじめにわたしがこの本の概要と、くわえて大阪大学における臨床哲学の取り組みについて報告した。次いで、特定質問者として野家啓一さんと田村公江さんがこの本について詳しい批評を展開してくださった。ここではこの本の概要についてのわたしの発言は省略して、この本の目次を掲載するにとどめ、かわりにそ

の後書いた《聴く》ことをめぐる随想をふたつ、再録させていただくことにする。そして特定質問のうち、当日配付された田村公江さんの文章を、ご本人の承諾を得て、次に載せさせていただくことにした。そのあと、合評会での議論について、中岡成文さんにご報告いただく。

## 1 『「聴く」ことの力』(目次)

### 第一章 試みとしての哲学

- 1 聴くという行為
- 2 哲学のモノローグ
- 3 哲学のスタイル
- 4 哲学のクライシス
- 5 哲学のオブセッション
- 6 哲学のテクスチュア
- 7 エッセイという理念
- 8 非方法の方法

### 第二章 だれの前で、という問題

- 1 哲学の場所
- 2 眼がかちあうということ
- 3 声のとどくということ
- 4 なにかに向かうということ

### 第三章 会うということ

- 1 沈黙とことばの折りあい
- 2 間がとれない
- 3 補完性
- 4 だれかに会うということ

### 第四章 迎え入れるということ

- 1 ある人生相談
- 2 ことばが掴む、声が響く
- 3 だれが聴くのか？
- 4 ホスピタリティについて

### 第五章 苦痛の苦痛

- 1 われらみな異邦人
- 2 傷つきやすさということ
- 3 祈りとしての聴取
- 4 パックという療法

### 第六章 ふれるとさわる

- 1 ひとの脈にふれる
- 2 ふれ の位相
- 3 「さわる」音
- 4 音響的存在としてのひと

### 第七章 享けるということ

- 1 享けるという経験
- 2 「時間をあげる」、あるいは無条件のプレゼンス
- 3 たがいの裏側

### 第八章 ホモ・パティエンス

- 1 ケアとその場
- 2 歓待の掟
- 3 homo patiens
- 4 意味ともつれあいながら、意味の彼方へ
- 5 どっちつかずと明るさと

## 2 聴くことをめぐるふたつの随想

### I 聴くとは？

聴くといえば、だれもおそらく、耳で、と答えるだろう。聴覚は鼓膜に伝わる空気の振動を聴覚神経が脳に伝えて……と、むかし学校で習った記憶がある。しかし、聴くという行為が、耳です、ただたんに音響情報を受けるという受動的な行為だとはとても信じられない。

たとえば、数名がおなじ部屋にいてもおなじ音を聴いているとはかぎらない。どこからともなく響いてくるBGMを聴いているひともいれば、作文しているワープロのキーを打つ音に神経を集中しているひとや部屋の外の鳥の鳴き声に耳を澄ましているひともいる。後者のひとたちにはBGMの音はほとんど聞こえていない。走る電車のなかにも、となりのひとと話していると、あるいは本を読んでいると、その轟音はほとんど耳に意入っていない。聴くというのは、こちら側からの選択行為でもあるのだ。

ひとの話を聴くというのは、それ以外に聴くものがないように見えるが、じつはもっと選択的な行為である。相手が親しいひとなら、きちんとその言葉を受けとめていないと、「ちゃんと聴いてるの？」「聴く気はあるの？」と問いつめてくる。

「愛しないと見えないものがある」と言った哲学者がいる。「愛が認識を基礎づける」という言い方で、「愛しないと」という言い方がちょっと重すぎるとすれば、「相手に関心がないと」と言い換えてもよい。

聴かれるほうからすれば、相手がじぶんに関心があるのかどうかは、その聴き方ですぐにわかるものである。だからこちらの聴き方しだいで、愛されていると感じたり、じぶんのことなんかこのひとにとってはどうでもいいのだと感じたりもする。正確に、そして繊細に。だからこそ、対話においてはしばしば、語るほうが先に傷つくのである。逆の言い方をすると、聴くということが選択的な行為であるかぎり、それは何かを選んで聴くということであって、相手が伝えたいことをそっくりそのまま受け取るというのは、なかなかむずかしいものだ。そしてそこにじぶんが出る。何を聴くかというところに。

聴くというのは、相手の言葉をきちんと受けとめることである。理解できるかできないかは、ふつう思われているほど重要ではない。それより話すほうが「分かってもらえた」「言葉を受けとめてもらえた」と感じるほうが重要である。なぜなら、じぶん

について話すことは、じぶんを無防備にすることだからだ。逆に言えば、何でも話せるというのは、相手にじぶんが、いまのままで十分に、そして（もしあなたがこうしてくれるなら、といった）条件つきではなくそのまま受け容れられていると感じることだからである。「分かってもらえる」というのは、苦しみを「分かちもってもらえる」ということでもあるのだ。ちなみに西欧の言葉で、シンパシーというのは「苦しみを分かちもつ」という意味だ。

聴くことの力というのもそこにある。むかしある新聞で人生相談をしていた宇野千代さんが、いつも「あなたは～だと言うのですね」というフレーズを連発して、相談をもちかけるひとの言葉をほとんどそのまま反復するだけの「相談」をしていたが、その効果もそこにある。相手の苦しみをそれと認め、受け容れることは、それに同意することでも同感することでもない。心をひとつにするのでも、理解できるということでもなく、言葉をそのまま受けとめるということそのことに意味がある。聴くだけという受動的な行為がケアにおいてはもっとも深い力をもちうるのも、そういうわけである。

こころのケアやカウンセリングにおいて、慰めの言葉や助言よりも、「こうなんですね」と繰り返して確認することが大きな意味をもつのは、おそらく、そういう語りのなかで語るひと自身がみずからを整えるような「物語」を紡ぎだしていくことになるからである。聴くというのは相手の鏡になろうとすることでもある。その意味で、他者のケアとは、他者のセルフ・ケアをケアすることでもある。

語るひとは聴くひとを求めている。語ることで傷つくことがあるろうとも、それでもみずからを無防備なまま差しだそうとするのである。ケアにおいてそのリスクに応えうるのは、「関心をもたずにいられない」という聴くがわのきもちであろう。「だいじょうぶですか？」「なにかお手伝いできることはありますか？」。そういう関心が貫いてはじめて、ひとは他人を聴くということが可能になるのである。

ホスピタリティ、つまり歓待（＝他者を温かく迎えるとういこと）においては、聞き上手といった素質の問題ではなく、どのようにして他者に身を開いているかという、聴く者の態度や生き方が、つねに問われているのである。

（「聖教新聞」1999年8月24日朝刊）



## II 聴くことの方

父がしばらく前まで、比較的重度の困難を抱え込まれたかたの多い老人保健施設で長くお世話になっていたこともあって、施設の様子を知らないほうではない。相談や見学で訪れた施設もずいぶんある。そしてそこに身を置いてはじめて知ったことがある。

あるとき、はっと気づいた。底がないといえいいのだろうか、食事時の深い静けさだ。同じテーブルのひとと何か話しながら食べてるひとがほとんどおられない。そもそも食べることへの関心をもたないひともしずかしくない。もっとも逆のケースもあって、食事外の時間は、同じホールがむしろかなりざわついているという印象を与えることもある。だれかれとなく、というか、だれに話しかけるでもなく、始終なにかしゃべっておられる。人数の割りには賑やかなのだ。

沈黙とざわめき。そんな両極端の空気にはじめはとまどった。が、しばらくして気づいたのは、交換と書くべきか交感と書くべきか、言葉のやりとりというものに乏しいということだった。他人への関心が失せている……ふとそんな感じがしたこともある。

まだほんの小さな輪でしかないが、傾聴ボランティアという活動が広がりつつある。病床の患者さん、特別養護老人ホームや在宅のお年寄りなどを訪ねて、そのひとたちの話に耳を傾ける、そういうボランティアの活動である。神奈川を中心に活動しておられる東海大学の村田久行さんに、以前、わたしが席を置いている大阪大学の臨床哲学研究室でお話をさせていただいたことがあり、それに啓発されて大学院生らが最近、近くの老健施設に「傾聴」に行きはじめた。

だれだって、病気になったり、年老いて深い不安に襲われたりしたとき、いや元気なときだって苦しいときには、ひとに話を聴いてもらいたいものだ。答えがないような問い、どうにも解決のしようのない問題を抱え込んだときはとくにそうである。

「よりによってこのわたしがどうしてこんな病気に罹るはめになったか」「懸命に生きてきたのに、どうしてわたしばかりがこんなに苦しまなければならないのか」「わたしの人生はいったい何だったんだろう」「わたしが死ねばこの子はどうなるのか」「もう疲れはてた、休みたい」……。

ふだんこういった類のことばかり考えている哲学者だったら、そんな問いにもすこしはおつきあいできるかと、お話をうかがいに行きだしたのである。いや、別にそんな困難な問いをめぐってでなくてもいい。あの、沈黙とざわめきの場で、「わたし」と

「あなた」というかたちでの言葉のやりとりをわずかなりとも起こせたら、と。

でもその聴くというのが、なかなかむずかしい。ふだんの生活でもしばしば思い知らされることだが、傾聴ボランティアの現場では、なかなかうまく行かずにベソをかいたという泣き笑いの話がどっさりある。前にあれほどしゃべってくれたひとが次の日は口をぴたっと閉ざすということがあるし、そもそも口を開いていただくことじたいがひどくむずかしい。それはそうだろう。だれだってほんとに苦しいときは黙り込むもの。一日もはやくそれを忘れて楽になりたいのだから、思い出したくもない、話題にしてほしくないというのがほんとうのところだろう。

そんなこんなで、わたしたちの臨床哲学の演習では、昨年から「聴くことの力」というテーマで議論をつづけている。

哀しいとき、苦しいときに、ひとに話を聴いてもらってきもちが楽になる、というのはたしかにだれにもある。が、詰まっているもの、溜まっているものを吐き出したから楽になるのか、他人に語り、そして言葉を返してもらうなかでじぶんの哀しみ、苦しみをひとつの物語としてまとめ、そうしてじぶんにわずかなりとも距離がとれて楽になるのか、いざその理由を考えだすとなかなかむずかしい。

そしていい聴き手になるというのが、もっとむずかしい。聴くひとの質(たち)とといったものもあるだろうし、訊きすぎたり遠慮しすぎたり正面から受けとめすぎたりといった呼吸のむずかしさもある。

ひとはどんな場所で死にたいかと問う。病院か自宅か、娘の家か故郷か。でもそこでほんとうに問われているのは、じぶんがだれに看取られつつ死を迎えたいかということだろう。が、その「だれ」は家族とはかぎらない。ときに施設や病院のスタッフやボランティアのひとが家族よりもはるかにその「だれ」にふさわしいことがある。わたしは施設や病院でのわずかな経験のなかで、それを痛いまでに知った。

(「産経新聞」1999年6月7日夕刊)

# やさしさ の中の 居心地悪さ

田村公江

序．臨床哲学の魅力と、「疑い深い女」の独り言

1．キーワード

1-1 「臨床哲学」とは

1-2 共時性、またはコ・プレゼンス

1-3 非方法という方法

1-4 テクスチュア（きめ）

1-5 傷つきやすさ、ホスピタリティ

2．違和感のモトを求めて

2-1 間あいと自他の関係性

2-2 テクスチュア

3．人間の苦しみ

序．臨床哲学の魅力と、「疑い深い女」の独り言

人は誰でも苦しみの経験を持っている。だから著者の次のような考え方を拒否することは、誰であれ到底できないだろう。すなわち、苦しみににおいて「誰かが特定の個人として傍らにいて、何の条件も付けずに、苦しむ私の存在を受け止めてくれること、そして私のことばを聴きとり受け止め、私が自己理解するのを共にたどってくれること（本文からの要約）。」このように誰かが私と共にいてくれて、私のことばを聴きとってくれたなら、それは、どれほど素晴らしいことだろう。そのような素晴らしい贈り物を（もしくれるという人がいたら）拒絶することができるだろうか？

著者が提唱するような臨床哲学者を、私も友人の一人にぜひ持ちたい。そういう人が私の傍らにいてくれたら、どれほど力付けられるだろうか。そしてまた、私自身も臨床哲学の試みに会うことによって、聴きとる耳を呼び覚まされ、やわらかな腐養土のごとき人間性へと陶冶されるのではあるまいか。ようするに、臨床哲学へと呼びかけられることによって、私たちは、力強い洞察力を内に秘めた、透徹したやさしさ

を身に付けることができるのではないかと思えてくる。著者の考えは、この世にやさしさがあることを信じさせ、人に希望を持たせるものである。その限りで、非の打ちどころがない。

けれども、私の中の「女」が疑い深くささやく。「哲学はこれまでしゃべりすぎてきた……」と著者は言っているけれど、それって「(男性の)哲学者はこれまでしゃべりすぎてきた……」ということなのではないの?と。あるいはまた、患者のセルフケアをケアするのがナースたち、そのナースの燃え尽きにまなざしを向けてセルフケアのケアのケアをしようとするのが臨床哲学だと著者は言っているけれど、そもそも燃え尽きが医師ではなくてナースに起こることを、なぜ問題にしないんだろう?と。

女たちはこれまで、「聞き上手」であること、男性を支え励まし苦勞を共にすること、ようするに「いっしょにいて支えること」を、あまりにも当然のように求められてきた。女性が担ってきた支える営みを、素晴らしい文体で何か立派なものとして提唱してくれるのは、ありがたい。ありがたいけれども、美化されたおかげで、一方通行の要求にノンが言えなくなるのではないか。怨念話をしたくはないけれど、平等だよと言われて喜んでいたら、それは男並みに働かされる平等だったということもある。

今日私が試みるささやかな報告のタイトルは、もちろんフロイトの論文「文化への不満 (Das Unbehagen in der Kultur, Malaise dans la civilisation) のもじりである。『「聴く」ことの本質 臨床哲学試論』を読みながら、私は魅きつけられると同時に違和感を感じたのだが、違和感がどこから来るものなのか、まだよくわからない。違和感のモトを突き止めようと意地悪く点検しようと思ったのだが、文体があまりにも魅力に富んでいるので、つい、うっとりたまされてしまう。今日は、なんとかして突き止めたい。

## 1. キーワード

### 1-1 「臨床哲学」とは

まず臨床とは、「人の苦しみの場所」であり、臨床哲学とは、他者の苦しみの場所に、特定の個人として、そして同時に、哲学する者として、居合わせることである。ここで哲学する者として、と言われるのは、臨床哲学が治療の学であろうとするのではなく、苦しむ人と共に、その思考と対話を始めようとする、という試みだからである。著者は臨床哲学という営みの基礎に「聴くこと」を据えているが、「聞く」ではなく「聴

く」と表記している。これは、単なる情報としての言葉を聞くのではなく、ことばを受け取ることで相手の存在をも受け入れ、そのような受け入れによって相手の自己理解の場をひらくという、深い営みを示したいからであろう。

ここには著者が強調するように、あまりにも哲学者自身の主観に閉じ籠もった内省的反省に、哲学が衰退してしまったという現状認識がある。哲学の危機を、著者はこのように指摘している。たしかに、大学で哲学を教えつつ哲学「研究」している人々は、教室や研究室に閉じ籠もり、人と人との生(なま)の関係から言葉を紡ぎ出す力を失いつつあるかもしれない。著者は、「苦しみ場所」という人間存在の根源に、哲学者をもう一度立ち戻らせようとしているのであろう。

#### 1-2 共時性、またはコ・プレゼンス

苦しみ場所に、共に居合わせることは、その時間を共にすることでもある。共時性というキーワードで著者が強調したいのは、客観的で冷静な観察者としてではなく、特定の個人として、他者の苦しみ場所に居合わせなければならないということであろう。苦しんでいる特定の人間の「いま・ここ」に、特定の人間として居合わせる。ミンコフスキーの「生きられた共時性」や「現実との生きた接触」という言葉が、効果的に引用されている。

#### 1-3 非方法という方法

アドルノのエッセイ論を引用して、著者は、体系的で一貫した論理を追求する「基礎付け病」的哲学とは違った思考活動を、提示しようとしている。たしかに哲学はこれまで、あまりにも体系的、論理一貫的、方法論的であろうとしてきた。そのようなオブセッションは、生きられた時間のかえってつかみそこねてしまうだろう。著者は、詩人の言葉にむしろ活路を見出そうとしているようだ。

#### 1-4 テクスチュア(きめ)

著者は、聴くことの力について考察を進めるうちに、ことばや声のテクスチュアに注目していく。ここで対照されているのは、ことばと言えはすぐに意味、意味と言えはすぐに整合的合理的な理解と、明晰さを求めて分析に分析を重ねていく発想である。著者はそのような分析的態度が、生きられた時間の表現から、かえって遠ざかっていくのではないかと考えている。ざらざらした、ひっかくような、すんと落ちる……。

著者は実に豊富な語彙を駆使して、テクスチュアを描写する。その描写はまばゆいばかりだ。

### 1-5傷つきやすさ、ホスピタリティ

傷つきやすさ(可傷性)とは、「他者の苦痛に対する苦痛、他者の悲惨とその切迫を感じないでいることができないということ」(p.153)である。他者の苦しみに傷つかざるを得ないという感受性は、私たちに他者への責任をもたらす。この受動性こそがホスピタリティの核にある(p.154)。ここには否応なく他者が迫ってくるという経験がある。そして私たちは自己同一性に閉じ籠もるのではなく、自分の同一性を抜け出すことによって、他者を受け入れることができる。ジャン・ジュネが女たちから迎え入れられ、お茶をごちそうになる話は、私たちが互いに自己同一性を脱ぎ捨てたところで歓待の時が可能となることを示している。

さて、これらは、苦しみの場所に共に居合わせるという臨床哲学的経験から発現してくる、素晴らしい美質である。しかしそれだけに、世の中にあふれている傷つきやすくない人やホスピタリティのない人が、なぜそうなのか、気になるところではあるのだが。

## 2. 違和感のモトを求めて

著者は、どのキーワードも哲学的にしかも文学的に練り上げているので、著書を読めばよくわかるのだが、次の二つについては、哲学的に、もう少し説明を聞いてみたい。それは、「間あい」と「テクスチュア」である。というのも、「間あい」の方は、自己と他者の関係性の問題に、「テクスチュア」の方は、言語とは何かという問題に、つながっているからである。

### 2-1間あいと自他の関係性

私が私であること、私の自己同一性というものは、私一人で自己完結的に成立しているわけではなく、他者に補完されて成立している。補完性について著者はレインを引用している。「生徒のいない教師はいない。患者のいない医師や看護婦はいない。教師としての、あるいは医師、看護婦としての同一性は、たとえそれが一方的な関係であっても、やはり相互補完的のものである」(p.96)しかしまた、他者との相互補完性が正

常に作動して「他者の他者としてじぶんの存在を感じるためには、ある種の隔たりを介在させねばならない」(p.100)。この隔たりの介在は、人間関係においては言葉のやりとりにおける呼吸のようなものであり、著者はそれを「時間的なもの」、タイミング、間であるとして、木村敏を引用して説明している (p.87 ~)。

おそらく自他の関係性と間あいという主題は、この著書の中で、最も難解な部分であろう。自己と他者の間に介在するある種の「隔たり」を適切に保つことを、私たちは通常「間あいをとる」ことによって、やすやすと行っている。それに対して、分裂病の人は、間がとれず、出遅れたり、付け込まれたり、或いは間あいをとるために、へとへとになるまで相手の出方を考えたりする。この不思議な「間あい」というものは、何によって機能しているのだろうか？自他関係がそもそも相互補完的であるなら、間あいをとる働きはどこからやってくるのか？

また、著者はもともと、苦しむ場所に共に居合わせるという共時性を強調してきた。経験を共有する限りにおいては、私は他者と同じ時に居合わせるのである。しかしその私がひとたび他者とことばのやりとりをすると、そこには間あいが必要となる。ここで共時性の中に、出遅れたり先を越されたりという時間の前後が持ち込まれるのは、どういうことなのだろうか？ここには、自己同一性や話す主体の成立をめぐる時間の問題がある。

いっそう考えてはどうだろうか。自己と他者の相互補完的關係によって自己が「他者の他者としての自分の存在を感じる」ことは、遡及的構成作業なのである。たとえ相互補完的關係がお互いの間で対称的に成立していたとしても、それぞれが自己同一性を感じる経験は、それぞれにおいて遡及的な構成作業なのである。しかし自己同一性を私たちは「常にあるもの」として拠り所としている。これはおそらく、実際には遡及的構成物なのだが、事後的に「はじめからあったもの」と錯認されているということなのだ……。そのような錯認のおかげで、私たちは「間がとれる」。

しかしこのように考えると、著者が大事にしていた共時性が、錯認のもとにあるということになってしまう。

## 2-2 テクスチャ

著者は「ことば」というものに対して、微妙にアンビヴァレントなところがある。「噛みきれない論理」(p.21)こそ信用するという詩人の言葉に共感する著者は、「語りえないものを言語で表現する」という詩人の仕事に近接しようとしている。ここで著者が拒絶しているのは、体系的、論理一貫的、基礎付け主義的なことば使いなのである。著

者はそのようなオブセッショナルな哲学のことばに代えて、詩人のことばに活路を見出す。しかし、それはやはり、ことばの機能をあてにすることではないだろうか。詩のことばは、論理一貫的だが文脈固定的な貧しいことば使いと違って、一つの要素が幾つかの文脈を喚起するように作られている。比喩はことばの多義性を使いこなすところに成立するテクニクである。ということは、詩人こそ、言語の機能の達人なのだ。

しかし他方、著者は、「わたしたちが聴くときには、他人の声のきめをとおして他人に触れるのだと言った方がいい。ことばから 意味 というものが脱落したとき、そのときはじめてわたしたちは 声 を聴く。純粹に 声 に触れる。・・・私たちはいわば意味の外で声に触れるのだ。」(p.200) と言っている。著者は、声の身体性、声による身体の交わりを、根源的経験としているように思われる。ここには言語以前の存在享受経験が想定されているかのようだ。テクスチュアへの著者のこだわりは、むしろ身体性へのこだわりから来ているように思われる。

ここがわからない。ソシユール以来、分節以前の世界は、いわば「物自体」のような扱いになっているのではないだろうか？ 幼児期に私たちは「物自体」の世界の住人だったかもしれない。しかしそれは失われている（フロイトが言うように、幼児期はそのものとしてはもはやない）。言語以前の存在享受経験を、言語の住人となっている私たちは、再体験できるのだろうか。ひょっとしてそれは、そのような「いわくいいがたいもの」があるという幻想なのではなかろうか？

### 3 . 人間の苦しみ

ここまでたどってきて、少し、違和感のモトが垣間見えてきた。それは、人間の苦しみというものを、そもそもどのようなものとして捉えているかということである。もちろん、死、喪失、病気・・・とこの世に苦しみの種は尽きない。しかし問題は、それを経験する主体にとって、それが何なのかということである。苦しみに意味がないということはどうするのか、生きる理由が見出せないことをどうするのか、と著者は問いを深めていく。ここには、精神分析がたどりついたのと同じ問題がある。私の存在の意味を私は解き明かさなければならないという、いわゆる自己言及の苦闘である。

そしておそらく、ここに、著者の態度決定がある。そして私の違和感のモトがある。

著者は、他者が「存在を無条件に肯定する」という贈り物を、することができると言う (p.252)。私たちが幼児期に受けた世話は、単なる生理的世話ではなく、「他者の



存在をそっくりそのまま受容してなされる『存在の世話』とでもいうべき行為」であって、もしだれかが不幸にして幼児期にその経験ができなかったとしても、他者がそれを「花束を差し出すようにして」贈ることができると言うのである。この考え方は、希望を与えるという意味で優れたものだが、たとえば分裂病の人の場合にも、有効だろうか。精神分析においては、自己言及の苦闘をあまりにも厳密に行わなければならないところが、分裂病の病理であると考えられている。また一般に、私たちが苦しみをくぐり抜ける時に他者の存在が助けになるとしたら、それは「存在を無条件に肯定する」贈り物によるのではなく、やはり、ことばの機能によるのではないだろうか。

もしかしたら、存在の受け入れがあってこそことばの機能は生きてくる、ことばの機能が生きているところでこそ存在の受け入れがあるという、一種の循環になっているのだろうか。著者に違和感をぶつけようと企んでいたはずなのだが、著者の術中にいつのまにか抱き取られているようだ。臨床哲学の試みに誘惑されたところで、報告を終わりたいと思う。

# 共感のうらがわ ——ある討論をもとに

中岡成文

鷺田清一さんが「はじめに」で述べているように、昨年（1999年）12月4日、関西学研都市にある国際高等研究所で、鷺田さんの著書『「聴く」ことの手——臨床哲学試論』についての合評会が開かれた。合評会での議論は臨床哲学にとってとても大切な論点を含んでいた。田村公江さんの報告はこの号に収録されている発表原稿を読み上げる形で行われたので、そちらを参照していただきたい。以下では、田村さんと野家啓一さんの報告に対する私の感想を中心に、討論から学んだことをご紹介します。

俯瞰しないために——当事者の視点とマクロな次元

田村さんが用意された『「聴く」ことの手』に対する質問の内容は、いずれも核心に迫っていて、矢面に立った鷺田さん自身ももちろんだろうが、私も臨床哲学を共に作り上げる立場から、いろいろ考えさせられた。以下、田村さんの意見を基本的には同志的なものと理解した上で、応答ないし反問したい。また、鷺田さんの見解や臨床哲学自体に関説するときは、あくまで私個人の判断でなされているので、鷺田さんが同意するかどうかは別問題である。

さて、田村さんの主要な問いの一つは、臨床哲学はナースの「燃え尽き」にまなざしを向けると鷺田さんはいうが、「燃え尽きが医師ではなくてナースに起こることを、臨床哲学はなぜ問題にしないのか」というものである。医療における性差、ジェンダー・バイアスの問題である。この質問に対して、ここで私なりに応答・反問しようとするなら、その骨子は次の3点にまとめられよう。1. たしかにジェンダー・バイアスを看護の場においても認識していくことは、重要な臨床哲学の課題であろう。2. しかし、それはフェミニズムの観点を看護にも適用するという形で行われるのではなく、看護のまなざしの中から浮かび上がってくるのが望ましい。3. 田村さんは「疑い深い女」として語っているが、きつい言い方をさせてもらえば、ジェンダーの視点からの型どおりの批判によって、看護現場の特殊性をよけて通り、そこで働く女性たち

のなまの声を聞き漏らしてはいないか。

大阪大学の臨床哲学プロジェクトは、これまで、教育とならんで看護の領域に接近しようとしてきた。1998年度後半の臨床哲学の授業では「あえて看護ケアのテーマに特化してみよう」と、私が提案した経緯もある。私に理解できる範囲でいえば、看護のスピリットというのは、目の前のこの患者さんをどうサポートできるかということに集中する。看護を取り巻く社会的環境だとか、財政的制約だとか、それこそジェンダー・バイアスの問題だとかは、もちろどこかでナースたちの考慮に入ってくるのだろうが、看護ケアの本体には属さないという受け止め方が多いのではないだろうか。

アメリカの有力な看護学研究者P・ベナーによれば(Patricia Benner(ed.), *Interpretive Phenomenology. Embodiment, Caring, and Ethics in Health and Illness*, Sage Publications, California, 1994, p. xix.)、ヘルス・ケアは、「システム」(官僚的統制、経済計画、見積など)と看護実践(プラクティス)とから成り立つ。患者さんを治したくて、あるいは病気や合併症を予防したくてケアし、気配りすること(attentiveness)は容易にカウント(計算・打算)の対象にならないので、治療技術が焦点となるときは傍流におかれる。しかし、それでもナースは——ベナーの著書(共著)の標題にもなった言葉を使えば——システムに対する「ケアリングの優先性」(primacy of caring)を貫かねばならないということなのだろう。

具体的には、次のようなケースを考えてみるのがよい。たいへん粗暴な入院患者がいて、看護婦にものを投げつけておびえさせ、主治医や同室の患者にまで乱暴な言動を示す。そこで看護婦たちはいろいろ知恵をしぼるわけだが、どれほど「ひどい」、「いやだ」と思っても、その患者をあくまでケアの対象として見る姿勢は貫かれる。その患者がなぜ乱暴なふるまいを続けるのか、どうすればかれを変えられるのか、いっしょうけんめい考える。傍らから見てみると、かれは看護婦や同室の患者の権利を侵害しており、それ以上の入院を拒否されても仕方がないと思える。しかし、ケアの対象としては見限るといふこの態度変更が、(少なくとも日本の)ナースにはとてもしにくいようで、問題を婦長や病院管理者(つまり 男性 的な立場の人たち)に告げて任せるのが最大限のところらしい。

以上、ベナーの言葉を引き合いに出し、事例を1つ紹介した。これは 看護とフェミニズム を語る十分な土台とはとてもいえないが、最低限これくらいは看護現場の感覚を顧みる必要があると思う。ここで臨床哲学の立場からいえる、あるいはいわねばならぬ基本的なことが2つある。

1つは、臨床哲学は看護の理念や事例をつまみ食いの的に利用し、「搾取」しないよう

自戒しなくてはならないということ。しかし、これは臨床哲学を主体的に追求する中でこそ意味をもつ自戒であり、紙幅の関係もあって、ここでは指摘するにとどめる。

2つめは、看護の「気配り」の精神を超えた領域（ベナーの言葉でいえば「システム」）がやはり現実には看護を取り巻いており、それを看護の外部として冷眼視するだけでは不十分だろうということ。看護実践とシステムとの（批判を含む）関係は不可欠であって、誰かがケアしなければならないが、そのケアはまさに細部を大切に「気配り」の一種であるはずだ。それに、システムもただのマシンではなく、人間によって動くのであり、マニュアル通りではない臨機応変さ・気配りの精神は絶対に必要だと思うのだが、それは看護ケアの心とまったく異質なものでしょうか。さらにいえば、目の前にいるこの人を大切にするという心構えからはさしあたり離れたマクロな政策目標（たとえばアフーマティヴ・アクション）が提起されたとして、それが現在の当事者たちのミクロな実感とは別に採用されなければならないケースもありうるだろう。私の見当違いでなければ、このマクロな意味で、ジェンダー・バイアスを曝露し、えぐり出していくことは重要であり、臨床哲学はフェミニズムからの問題提起を十分に顧みなければなるまい。ただ、その場合も、当事者（じっさいにケアする人）の立場とその限界に対して俯瞰的にふるまうべきではないだろう。少なくとも、それでは当事者の理解を得ることは困難である。なぜなら、当事者は自分の目の前のこの人のこの状態にコミットし、また（拘束という意味で）コミットされているのであり、観点を転換するのは容易ではないからである。看護婦の権利を認識し、実現していくことは客観的にいって絶対に必要なことだが、俯瞰的な権利観だけでそれを押し進めていこうとすると、へたをすると「カウント」する見方、つまり数や声の大きさに頼る態度に陥ってしまうのではないだろうか。

合評会では、立岩真也さんが、鷲田さんの「存在の肯定」は存在論としてはよいが、社会にあるすべてを肯定してはならないはずだと批評していた。その存在を受け入れられない、そういう対象だってあるだろうというのである。そのようなマイナスの存在に対してはむしろ遮断するのが適当であって、傾聴が効果的であるような場合とはっきり仕分けねばならない。類似の指摘は川本隆史さんからも出た。鷲田さんの著書では、「社会」を2つの意味で用いている。圧倒的に多いのは、社会的に開かれてあることはいいことだという楽観的な社会像に基づいた用法であり、例外的にのみ（たとえばテキスト108ページ）偶然性の中で生成する社会性について語っている。全般的に楽観性が過ぎるので、たとえばアレントのように、「社会的なもの」と「政治的なもの」とをはっきり区別すべきではないか。

この立岩、川本両氏の指摘には十分耳を傾けたい。お人好しに傾聴とか、ケアの本質論とかいっていたら、臨床哲学は真に社会の現場（当然に政治性を含む）に立ち交じれないのではないかという懸念には、それなりに根拠があると思う。先に、乱暴な患者にどう看護が対応するべきかを論じたが、臨床哲学自体も社会のコンフリクト、政治性、暴力性といった次元に態度を表明していくことを迫られるだろう。ただ、ひが目かもしれないが、医療にかかわる倫理学や社会学は大状況に関する歴史的研究や（広い意味での）政治的判断にもとづき（そのこと自体は悪くないどころか不可欠なのだ）そこからあまりにもグローバルで俯瞰的な態度をとることが多いように思われる。臨床哲学はそここのところを見直してみたいのだと、とりあえずは申し述べておきたい。

### 苦しみの共時性とことば

田村さんの別の大きな問いは、共時性（苦しみの場所に共に居合わせること）に対する鷺田さんの考えに向けられている。鷺田さんは、「わたしたちが聴くときには、他人の声をとおして他人に触れる」とか「いわば意味の外で声に触れる」（いずれもテキスト200ページ）というが、そのテクスチュアへのこだわりは「言語以前の存在享受体験」（田村）と受け取れる。ソシユール以来、生命実感派と生命喪失派（ラカンを含む）との対立があるが、鷺田さんは生命実感派に属すように見受けられる。しかし、それは「錯認」ではないかと、田村さんは疑問を呈する。「言語以前の存在享受体験を、言語の住人となっている私たちは、再体験できるのだろうか」（田村）。自己同一性や話す主体の成立をめぐる時間の問題がここにはあるのではないか。自己が他者の他者として自分の存在を感じることは「遡及的構成作業」である。それを私たちは事後的にはじめからあったものとして錯認し、そのおかげで対人的に「間がとれる」のである。

主体成立の時間性に関するこの議論はたいへんな理論的奥行きをもっていて、ここでは扱いきれない。ただ、臨床哲学的局面に限っていえば、「錯認」こそ私たちの生活のリアリティだといっても、居直りにはならないと思う。人間的自己が直接的・自然的存在ではなく、対他関係から遡及的に構成されたものだというのは、理論的には正しいであろう。ラカンに多大な影響を与えたヘーゲルがすでにそう考えているし、現代哲学では解釈学もその線に沿って議論している。しかし、実生活の中で、この遡及作業をつねに意識しつつ生き、かつ他人ともつき合えと要求するのは、明らかに無理で、

異常である。特別な問題がない場合、人間的自己（自分や他人）を はじめからあったもの のようになり前提することは許されるであろうし、困難な場合でも、いやその場合にこそ、自己そのものという「錯認」は（カント風にいうならば）統整的理念として有効ないし必要であると思う。

たとえば、次のような看護者の実感に沿うよう努めてみよう。仁平雅子さんの論文「援助関係におけるアドボカシーの意味とその限界」（大阪大学大学院文学研究科1999年度修士論文）には、アイルランドのホスピスで働いていたときの経験が引き合いに出されている。エイズを発症し、昏睡状態に陥ったショーン。交代で病室に詰めていた3人の友人たちの声ももはや届かないように見える。そこで友人たちはアロマセラピストから聞いた香りの力にすぎた。レモングラスの香りは昏睡状態でも分かるのだという。この試みを見守った仁平さんは、看護婦として、「ショーンが時々思い出したようにする息の浅さ」から、「満ちた香りは彼のところまで届いてはいかないこと」を思い知らずにはいなかった。それでもショーンに関わりたいと強く思う友人たちのケアが、「虫の息で横たわっているショーンの輪郭を全面的に支えていた」。人格としてのショーンの輪郭——それは今となっては友人という他者によって「構成」されているのか。哲学的にはそういわねばなるまい。「ほんとう」のショーンとは何なのか。立ち止まって哲学的に問うことはそれなりの価値がある。しかし、ケアする主体にとって、認識論的不可知論に遊ぶことも、実存主義や構成主義の概念で装うことも、限りなく迂遠な営みに見えるに違いない。

共時性の「錯認」の問題はさておき、苦しむ人の助けになれるとしたら、それは鷲田さんがいうような「存在の世話」「存在の無条件の肯定」よりは、やはりことばの機能によるのではないかと田村さんは問いを続ける。それとも、「存在の世話」とことばというこの両者は、循環しあっているのであろうかとも、田村さんは自問している。私はこの後の捉え方に賛成したい。たんにことばを使わないだけでなく、ことば以前とやはりいいたい気配り（*attentiveness*）が人間関係を支えているし、それは看護の場合により特徴的な形で表れてくる。看護ケアとは、それまで生きてき、これからも生きるであろう患者と、それまで看護してき、これからも看護するであろうナースとの、ある時点での接触であり、交渉である。ある時点でのケアは、ナースのそれ以前の看護経験（それに基づく反省）とそれ以後の看護展望にはさまれて成立している。看護とは、このようなプロセスにおいて実行されるものであるし、そのプロセス性において評価されるべきものではないだろうか。通常の看護では、ことばで働きかけ、ことばで患者の反応を確かめつつケアを進めていく。しかし、先のショーンの事例で見

たように、ことばの届かないところでは、自分の経験と感性をもとに、気配りをとぎすましてケアを（この場合はレモンガラスの香りを）差し伸べていくほかはない。もちろん、このことばなき極限的ケアは孤立してはならないだろう。看護者のそれまでと、それからの一連の看護活動の中で、当該のケアの意味と有効性は繰り返し証しされるべきものだろう。

## 偶発性のマネジメント

川本さんからは、先に触れた「社会性」に関する指摘と並んで、臨床哲学の教育はどうなっているのか、鷲田・中岡の一代限りの名人芸で終わらせたり、秘教的伝授に頼ったりではまずいのではないか、という質問が出た。これに対して私は、偶発性のマネジメントが必要だと強調したつもりだが、自分の発言のメモが残っていないので、詳しく再現できない。ともかく、臨床哲学で「実習」というものが可能かどうかについて小さからぬ意見の対立が生じたことを報告し、それに関連して、鷲田さんは現象学出身なので、どちらかといえば経験の直接性を強調するが、私（中岡）はヘーゲル哲学出身なので媒介性をもとに考えるのだと述べたように記憶する。

けれども、今から思うと、鷲田さんの見解について私に未消化の部分があったようである。鷲田さんからすると、言語的媒介自体が連続性なのであろう。かれの「コ・プレゼンス」（共現前）は連続性や、まして粘着性ではなく、かえって切れというか、（奇跡的な）会うことを前提としている。2人のコンテクストが違ったままでいいから、誰かに語りかけ、ズレを起こし合う。患者とナースとが、たとえ共通の考えで結びついていなくても、ただ共にいる。それだけでOKなのだ。合評会で鷲田さんはそう発言していた。この切れている一面と、他方における「存在の全面的肯定」というメッセージは、とりあえずは合致させにくい二面性を形づくるように、私には思われる。存在の肯定が母親にケアされた原初的経験に結びつけられていることに、母親として子育てしてきた臨床哲学のメンバーから反発の声があがったことがあるのも事実である。田村さん流に言えば、鷲田さんがこだわる原初的経験は時間的処理を受けている、つまり遡及的に再構成されているのだし、しかもジェンダー・バイアスがかかった形でそれが起こっている。そのような反論が可能であるにもかかわらず、また「存在の全面的肯定」という表現は私は使いたくないけれども、誰かにケアされたという何らかの基本経験（？）なしでひとは世界に立ち向かうエネルギーをもちえないのは確かであろう（たとえば『心的外傷と回復』におけるJ・ハーマン

もいうように)。そこに、いわゆる共感がなく、勘違いがあるだけでもいいのだ。池田清彦さんが討論の中で述べていたが、かれの学生のひとりが「先生に話を聴いてもらったおかげで、立ち直れた」と感謝した。しかし、池田さんとしては、別に共感してやっていない。ただ、「うるせえなあ」という気持ちで話を聴き、適当に思いついたことを言っただけだ。それでいい、と池田さんはいう。

たしかに結果的には、それでよかったのだろう。だが、いつでも「ズレ」を起こし合えばそれがケアになるとは、とてもいえまい。ズレとか、偶発性とかを尊重し、その果てにマニュアルや計算によらずに発現するケアを展望する——ケアの本質論としてはここまで行きたくなるのは当然であるが、対人援助のプロとしては、僥倖に頼ってケア(あるいは自分でケアだと信じることを)押し進めるわけにはいかないだろう。スキルとか技法と呼ばれるものを身につけたり、あるいは自分の経験から適当と思われる措置をとったり、その経験を言語化して他の援助者に伝えたりすることが役に立つだろう。それはまた(看護などの)教育の方法論につながっていく問題でもある。偶発性のマネジメントという表現で私が指摘したかったのは、こういった事柄である。

#### 物語(ナラティブ)にのせて

いつもながらの軽妙なジョークを交えた野家さんの多岐にわたる質問について、残念ながらじっくり論及する余裕がない。中で、物語(ナラティブ)のもつ「癒し」機能に触れた質問は、野家さんの前々からの関心とも響き合って、興味深かった。鷲田さんのテキストでは、「物語としてまとめることで、こどもがじぶんでは理解も処理も制御もできずにいる感情にあるかたどりをあたえられ、それで嵐がおさまる」(121ページ)と述べられている箇所に対応する。最近では物語倫理(ナラティブ・エシックス)という造語が出現しているし、臨床哲学の授業における看護実習についての発表(寺山範子さん、1999年12月3日)の中でも、「患者さんのストーリーに入っていく」ことがナースの、ひいては看護実習学生の要件とされていた。ただ、私が懸念するのは、物語にはネガティブな機能もあるのではないかと、悪しきストーリーだってあるのではないかとということである。寺山さんの発表に出てきた事例でいえば、看護婦が患者のストーリーに入ろうとしない(患者が訴えていることにまともに耳を傾けない)ことに、ある看護実習生は最初は憤っていたが、後には経験不足から来る自分の「勘違い」を認めたのである。結局は、患者さんのストーリーに入る(合わせる)ことと同時に、それをマネジする(つまりそのストーリーには引きずられな



い)という二面作戦が必要なのではないかと、私には思われた。そして、この二面的態度はあらゆる物語に接するさいに妥当なのではないだろうか。

最後になるが、清水哲郎さんは、鷲田さんが「これまでの哲学者は語りすぎた」といいつつ、やはり存分に語っていることに皮肉っぽい注意を向けていた。鷲田さんの著書は、「聴く」ことを標榜しつつ、おしゃべりをしているのではないかというのだ。

臨床哲学は聴くことに徹します と宣言してしまえば、この批判を逃れるすべはない。鷲田さんがどう答えたかは忘れたが、私としては理論化・言語化の努力はむしろ一貫してやるべきであると信じている。鷲田さんが「聴く」ことを打ち出したのは正しいが、聴くこと自体が1つの能動性であることを付け加えてもよかったと私は考えている。少なくとも、そのつどの活動レベルを区別しつつ、臨床哲学として聴くべき時は聴き、語るべき時は大いに語るということかもしれない。

《海外》

# ディスクリス 他者の自己表出を受けとめながら ...

——アンダース・リンドセットの哲学プラクティス

本間直樹

0

「哲学プラクティス (philosophische Praxis)」、「哲学カウンセリング」や「哲学コンサルタント」ともいう)は、ドイツのゲルト・アーヘンバッハによって創始され、現在、様々な人々のの手によってドイツ、オランダ、フランス、ノルウェー、イスラエル、アメリカなど、様々な場所で展開されている試みの総称である。

「哲学プラクティス」の "practice/Praxis" という言葉は、理論と実践を対比させたときの「実践」とは異なり、医者や弁護士などがクリニックや事務所を「開業」して人々に接するその場所と営みを指している<sup>(1)</sup>。しかし哲学プラクティスがどのような意図をもって開始され、現在どのような人々によって何が考えられ、具体的に何が実践されているかをここで包括的に論ずるのは筆者の手に余る。とりわけ哲学プラクティスが様々な地域、言葉、思考習慣、風土において展開されており、これらの違いが無視できないことからそうである。筆者自身、二度の「哲学プラクティス国際学会」に参加して実際に人々に関わるなかで感じたことだが、「書かれたもの」だけからは知ることのできない一人一人の“個性”によるところが大きい<sup>(2)</sup>。

ここでできることは、哲学プラクティスの「全体像」を俯瞰し描いてみせるのではなく、ある哲学者がある特定の環境において、どのような思想的な潮流のなかで、どのような人々を相手に哲学プラクティスを実際に行っているのかを追ってみることである。幸いなことに筆者は上記の国際学会でアーヘンバッハとも親交が深いアンダース・リンドセットと知り合うことができた。筆者がドイツで彼と実際に話す機会をもったとき、哲学の“臨床”というものを考えるうえで、近年の“システミック”な家族療法(ミラノ・グループなど)の取り組みから大いに学ぶものがあるという点で意見が一致したことが、本論の直接の動機にもなっている<sup>(3)</sup>。

リンドセットは世界の最北端に位置するノルウェーのトロムソ大学の医療系学部に

て教鞭をとりながら、現在ドイツ、ミュンヘンに在住し、クリニックを開いている。家族療法、ナラティブ・セラピーで有名なトム・アンデルセンは同大学の同僚である。本論は、リンドセットの講演集『哲学プラクティス』(Anders Lindseth: Philosophische Praxis, Verlag für Philosophische Praxis Jürgen Dinter, 1999)<sup>4)</sup>をもとに哲学プラクティスが何を導きの糸とし、どのような問題に取り組んでいるのかを紹介してみたい。しかしながら実際の間を相手にしたプラクティスを「講演」というかたちで表現し直すことがいかに困難であるかは、リンドセット自身が講演のなかで述べていることである。また、プラクティスの経験のない筆者にとってもこの講演集だけからプラクティスの“実際”を知るのはなかなか難しい。しかしリンドセットの言葉はプラクティスを志向する者でなくとも考えるに値するものだと筆者は信じる。以上のことから本文ではできる限りリンドセット自身の言葉を忠実に伝えるよう心がけ、筆者自身の見解はできるだけ注にまわすようにした。

## 1 訪問者の語りから

リンドセットの講演の多くは、まず彼がプラクティスを通じて経験した具体的な事象を語り、その事象に即した哲学的態度のあり方を見つけだしていくというスタイルで行われている。97年ニューヨークでの哲学プラクティス国際学会にて行われた講演「第一哲学としての倫理学——なぜ哲学することは哲学プラクティスでなければならないのか？」では、冒頭でリンドセットのプラクティスに訪れた夫婦の話が紹介される。リンドセットの強調点が、語られた内容ではなく、語りそのものにおかれていることもあるので、長さを厭わず引用することにしよう。

二人は、二週間前にある事件が起き、そのおかげで二人の関係が危機に瀕していると話した。「私のなかの何かが壊れたんです」と妻は言う。

事情はこうだ。80代になる彼女の父親が二人のところを訪れた。彼女が4歳のとき父親は家族のもとを離れ、彼女が10代になるまで消息を絶っていたことで、彼女と父親は関係をこじらせている。母親は離婚の後、感情面でも経済面でも苦境に立たされ、ほぼ20年前に亡くなっている。母親と彼女の二人の世界はぼろぼろになった。幸いにも彼女は10代前半に父親と関係を取り戻すことができたが、自分(そして母親、弟も)が父親に見捨てられ拒絶されたという感情を捨てることができなかった。二人が父親

と一緒にコーヒーを飲んでいるときに、決定的な事件が起きた。父親は現在もう仕事はしていないが北ノルウェーでは有名な建築家である。その彼が、トロントハイムで行われた学生時代の友達との集まりから帰ってきたばかりで、友達は見かけは彼と同じくらいの年に見えるが、実際はほとんどが彼より10歳若かった、と二人に話した。娘はその友達がなぜそんなに父親より若いのかを知りたがった。すると夫が二人の会話を遮り、義父に向かって、「お義父さんは50年代はじめまでドイツから戻ってこなかったのですから、もちろんお友達はあなたより10歳若いはずですよ」と言った。災難はすでに起きていた。彼女は足場をすべて奪われ、自分の疑問がまったく不当なものであったかのような心地がした。

彼女が説明するには、このように夫が彼女のことを軽くあしらうのは初めてではないが、今回ばかりは黙っていられなかった、という。彼女は自分が疑問をもったことにこだわり、父親が彼女に話したことがまったくはっきりしておらず、自分の疑問が決して不当なものではないと考えていた。しかし、今回自分の疑問が退けられた (dismissed) せいで彼女はこれまで以上に打ちのめされた。何かが彼女のなかで壊れたのだ。彼女は (彼女がこれまで同じことを繰り返して来たのは明らかだが) 夫に言う——「お父さんが私のところにやってくるのがどれほどつらいことかが分かる？ 私はお父さんの答えにくい疑問を出したけど、それをあなたが非難することだけはして欲しくなかったし、お父さんも自分が言おうとすることを“助けて”欲しいとは思わなかったでしょうに。」

それからようやく夫は妻の方を向いて説明を始めた (それまで言ったことの繰り返しであるのは明らかだ) 君の言ったことを退けたり拒絶したりするつもりはなかったんだ。意図してやったんじゃないってことが、僕が自分がコントロールできてなくて、前みたいにまた繰り返すかもしれないぶんだけ、なお悪いって君は言うけど。けれど、本当に僕は君の言うことを退けたというのが分からないんだ。だって、僕が気づいたのは、君がよそよそしくなったということだけで、どうしてそうなったのかが分からなかった。ほぼ1週間たってまたそのことについて君と話し合おうとして、君がよそよそしくなったのはお義父さんがいらっしゃったあいだに起きたことに関係がある、と君が説明したとき、僕は言葉を失ったよ。そのあいだに何か悪いことが起きたなんて気づきすらしなかったんだ。実際僕は君たちの会話を僕が遮ったときに自分が何をしてしまったのかを理解しようとしたんだ。確かに、ある意味僕が自分が知っていること (knowledge) を示して見せようとしたことは僕も認める。僕は自分の方が事情

をよく知っていることを見せたかったんだ。というのも、お義父さんが戦争中レジスタンス運動に参加していて、当時は勉強が始められず、戦争後もドイツのNATO部隊に参加して、50年代はじめまで戻ってこれなかったということを僕は知ってたから。だからお義父さんが勉強を始めたとき、他の学生よりも年をとっていたって。何年か前に彼が僕たちに話してくれたのを思い出したんだ。僕がしようとしたのは、僕が知っていること、僕が知っている事実を見せることで、子供がするように知識をひけらかしたんだよ。うん、確かに君のことを軽くあしらったかもしれないけど、君の疑問を退けてはいないよ。その疑問が不当だとかばかげているなんて僕は言わなかったよね。君に対して否定的な態度もとらなかったよね。まあ僕が思うに、どうしてお義父さんが同級生よりも年をとっているのかお義父さんが以前僕たちに話してくれたことを君は覚えているべきだったんだよ。けれど君が、自分の疑問にこだわって、僕が言うほどそれがはっきりしていなかったと言ったとき、僕は気がついたのは、君がしようとしたのは、僕が知っているのを自慢したような事実を指摘することじゃなかったことだ。それはそれでよかったんだ。なるほど君は何か別のことを言いたかったんだと思った。少なくとも、僕が意図して君を非難したんじゃないということがはっきりした。君が自分のした疑問にこだわったことに興味をもったよ。お義父さんが僕の言った事実の通りだと言って立ち去ってしまったから、話がそれ以上進まなかったのは認めるよ。けれど君の反応はオーバーだと思う。僕は君のことを却下したり、拒んだり、非難したりしていない。自分の知っていることを人に言うのは誰に対してもすることだ。そうしたからって承認や敬意が欠けていることにはならないよ。それはゲームと同じで、僕が動くことで他のプレイヤーが動けなくなって欲しいなんて思いやしないよ。」

以上のような話を聴く場合、たいていの聴き手は、個人的な関心や好奇心から、あるいはまた語り手への支持や反発から、語られている内容や語られている現実に関わってしまう。つまり聴き手は語りによって再演される現実ナラティブに巻き込まれそのなかの演者の一人になってしまう。例えば聴き手が友人であるとすれば、彼ないし彼女は、妻か夫のどちらかの肩をもつ反応をするか、そうでなくても語り手によって演じられる物語の延長として生ずる新たな物語なかの登場人物の一人として振る舞ってしまう。

また、心理セラピストの場合、友達のように話を聴くことは無責任であり、専門家として相応しくない。セラピストは、語りナラティブの次元を経験の決定的な基礎と見なすのではなく、語りナラティブをクライアントが問題だと思ふ生活状況についての「情報」と見なす。セ

ラピストは、クライアントが問題を解決するために、この生活状況についての診断像を描くことによって、語りナラティブの関わる状況に「専門的な仕方」で関わる。

しかしリンドセットによれば、いずれの立場も「知識」に基づいて現実に向かうという点では同じだという。友人のように語られた現実を素朴に信じるにせよ、セラピストのように語りから必要な情報を取り出すにせよ、両者の立場は非専門的・専門的な知識に基づいて「状況は本当はどうなのか」について“判断”を下してしまう。そうした状況の判断は、単に記述的(「どうであったか」)であるばかりでなく規範的(「どうすべきであったか」)であることが多い。友人もセラピストも語りを通して状況に入り込むやいなや、自分が何か重要で本質的なことを知っていると確信し、物語ナラティブに介入し、状況に関して意見を述べ、影響と力を行使しようとする。

以上のような態度は、我々の日常生活と科学の両方に浸透する知識への偏向、つまり「支配的な実在論的傾向」(56)に根ざしているとリンドセットは言う。それは、経験を見下し、知識に焦点をあてる傾向、世界に到達するために経験ではなく、知識を期待する傾向であり、あるいは、問題となっていること、「世界、あるいは現実がいかに在るのかを正確に知ることができると前提してしまう支配的な傾向」である。

「訪問者 ( guest / Besucher )」——リンドセットは「患者」や「クライアント」と呼ばずにこう呼ぶ——はプラクティスにやって来て何かを語る。哲学は訪問者の語りナラティブに向き合い、それに関わらねばならない。出発点ナラティブは語りそのものであり、語りを通して与えられる現実ではない。哲学者に要求されるのは、知(知識)に基づいて現実に向かう「ありふれた、日常的、自然的態度」から脱却することである。それはしかし状況に対する「先入観」を取り除くことではない。むしろ語られた現実や状況に巻き込まれてそれについての意見を表明するのを控え、語りナラティブそのものに視点を移すことである。

「状況から語りナラティブに眼差しを移すことは、事実から意味と意義の次元へと移行することである」(61)。しかしそれは意味の観念的世界に閉じこもることを意味するのではない。むしろ哲学者は「見るだけでなく、聴くこと、感じること、つまり全身の感覚によってナラティブそのものに焦点をあてる」(59)。

ここでリンドセットが感覚を強調していることに注目したい。哲学プラクティスの出発点は「知」ではなく、「無-知 ( non-knowing )」<sup>(5)</sup>である。それは、他者経験、つまり自分の前で他者が語るときに遭遇し感ずる“何か分からないこと”を既知の認識や専門的知識に置き換えてしまうのではなく、そのことへの気懸かり、疑問、関心を保持しながらその意味を問うことである。——「妻が払い除けられたと感じるとき、それは何を意味するのか？ 夫が自分のしていないことでひどく叱責されていると感じ

るとき、それは何を意味するのか？ これらの経験が表現されるのは妻と夫の  
ナラティヴ  
語ることによってであり、これらの経験が驚きの経験の基礎をなすのである。妻と夫  
の経験と反応は明瞭でも不明瞭でもない意味を運んでいる。しかしそれは彼女と彼の  
ナラティヴ ナラティヴ  
語ること、理解可能な語りを通じて表現されている。我々が扱うのは私的な意味や意  
義（だけ）ではなく、間－主観的に接近可能な意味や意義なのである。」(61-2)

以上で見た点から、最初の二人のナラティヴの語りを振り返ってみるならば、まず、自分の知っ  
ていること（knowledge）にこだわった夫の言動は實在論的傾向のうちにあったとリ  
ンドセットは言う。知または知識は驚きを拒絶するのであり、妻が父親の話の聞いて  
いて自分が感じた疑問はまさに夫の知識によって却下されたのである。しかし他方で、  
夫は自分の知識をひけらかすことによって妻の疑問によって妻と父親との間に不快な  
対立が生じることを避けたのではないかという別の疑問も生じる。あるいはまた、自  
分の疑問を却下したと言う妻に夫が過剰に反応している点にも驚きの契機を読みとる  
こともできる。

この二人の例のように「他者に認められない」ということに過敏になってしまうこ  
と——それは、リンドセットが他の講演でも強調しているように<sup>(6)</sup>、親密な愛の関係、  
そして病の状態においてことさらに経験されることである。哲学プラクティスを通じ  
て理解されるのは、訪問者のナラティヴの語りは個人的であるだけでなく、普遍的であること  
である。語り手ひとりひとりの生と人間の生とが同時に照らし出されるのがまさに  
ナラティヴ ナラティヴ  
語ることにあり、リンドセットは、訪問者の具体的なナラティヴの語りに「我々の実存が  
[他者や世界へと] 帰属しているがゆえの傷つきやすさ」(62) という普遍的な問題を  
読みとるのである。

「第一哲学としての倫理学」という講演のタイトルは、レヴィナスが知に関わる存在  
論や認識論に優先させた「倫理学」が哲学プラクティスの起点であることを告げてい  
る。リンドセットはレヴィナスに言及しながら、我々の経験の本源的な次元をなす「他  
者の経験」は知識によって擬装されていると言う。倫理学が求めるのは、問題とされ  
る状況についての確実で正確な知識ではなく、他者の語り、言葉、行為、状況が伝え  
ていることに驚き、驚きを通して反省された経験に基づいて理解を展開することであ  
る。そこで哲学は他者を理解し、しかも正当に理解するという無限の課題を引き受け  
るのである<sup>(7)</sup>。「哲学することは、正当になせという経験からの要求に応答すること  
である。」(64)

## 2 解釈学と倫理学

前節で見たとおり、哲学プラクティスにおいては他者の経験が重視されるべきであるとリンドセットは説いている。しかし他者の「理解」が強調されていることから伺えるように、リンドセットは自分の足場を解釈学においており、倫理学と解釈学とを「対話」という実践において巧みに結び合わせようとしている。例えば1989年の講演「哲学プラクティスとは何か」においてリンドセットは次のように明言している。

「哲学プラクティスは対話である。相互的な理解と了解のプロセス、つまり、相互的な解釈(Auslegung)のプロセスである。対話においては、二つの先行理解、二つの地平が出会い、それらは対話がうまくいくかぎり、何らかのしかたで融合する。言い換えれば、哲学プラクティスは解釈学、解釈の特別な在り方である。」(2-3)

ここでリンドセットは、哲学プラクティスをガーダマーが『真理と方法』において述べている「言語を導きの糸とした解釈学の存在論的転回」に結びつけている<sup>(8)</sup>。しかし彼が、人間が「理解する存在」であるのみならず、「理解されていることを望む存在」(3)であると述べる点に注目したい。「自分自身と世界とを理解することができ、そして自分の意を通じさせることができるためには、人間は理解されていること、つまり受容され、受け入れられていることが必要である。このような理解されていること、受け入れられていることは、理解の深い人によってなされるわけではない。それは単なる主観的な働きではなく、むしろ家族や社会において実現される社会的な働きなのである。」(3)

リンドセットは、哲学プラクティスの目的は上記のような社会的働きとしての対話であり、それが患者と治療者・援助者のあいだの非対称な関係の上に成立する専門的援助や治療とは異なることを強調している。とはいっても哲学プラクティスの対話が完全に対等であるというわけではない。対話者の関心は「他者を受け入れる」という意味での「他者の承認」にあるが、対話者が他者を完全に受け入れるということが可能であるわけではない。むしろリンドセットは、世界を変革することもそのまま保持することもできない人間の有限性に立ったO.マルクヴァルトの言葉「その代わりに何かをする、つまり解釈する」を借りて、プラクティスでは完全には他者を受け入れることができないが、「その代わりに、解釈する」のだと主張する。

ところでリンドセットの言う「他者の承認」は、レヴィナスの倫理学というよりむしろ、デンマークの哲学者であり神学者でもあるレグストルブ(K.E.Løgstrup)の倫理学から受け継がれたものである。レグストルブによれば、生(Leben)とは「他者に



向かう運動」である。「こうした運動において我々は極度に傷つきやすくなる。我々は受け入れられたと感ずるより、無視されたと感じやすい。最も手荒な扱いを受けた場合、我々はそれを気に病み、傷ついてしまう。」(11)。こうした傷つきやすさゆえに、我々は「社会的生の形式」、「社会慣習」(9)によって保護されることを必要とする。我々は社会のなかで様々な役割を演じ、振る舞うことによって、「心が剥き出しになること」をいちいち恐れることなく行為し、自己表現することができる。しかしこうした社会慣習の限界につきあたるのが「愛の関係」である。愛の関係において我々は「心が剥き出しにされるとい痛ましい体験」、「自分に関心のあることが他者に受け入れてもらえないという痛ましい体験」(10)に直面する。

他者はその生を我々の手に委ねており、そのことから「我々は他者の生を受けとめねばならない」という「倫理的要求」(11)が生じるとレグストルプは言う。がしかしこうした要求は他者によって直接に発せられることはない。こうした要求は普遍的な規則ではなく、我々が自分で気づき、認識しなければならないものである。リンドセットは、この要求に応えるためには、「パターナリスティックな態度」にも「他者に媚びる態度」にも陥ることなく、「第一に人格を承認し、第二に敢えて他者に遭遇し、必要とあらば異論を唱える」(12)必要がある、と考える。実際、我々が具体的にどうやって他者に耳を傾け、他者を真摯に受けとめるのかは、友人、教師、医師、セラピストなど、我々が他者と持ちうる関係に依存している。リンドセットは、具体的な関係に依存しない「不連続的な責任」に基づいて「私は何をなすべきか」を決定する「意思決定の倫理学」よりむしろ、看護婦の患者への責任に見られるような「連続的な責任」に基づく「関係の倫理学」を重視する。このような他者への関係、「我々が他者に対してとる社会的な位置」は、「我々が援助という仕方では他者に出会う機会である」(12)。そして哲学プラクティスはそうした機会の一つなのである。

### 3 「聴くこと、理解すること」——ナラティブ・セラピーと哲学プラクティス

第1節で見た「語り」<sup>ナラティブ</sup>、「実在論から意味の理解へ」、「無知(non-knowing)」というリンドセットの言葉から伺えるのは、90年代に大きな発展をみせた臨床技法である「ナラティブ・セラピー」からの強い影響である。しかしこのナラティブ・セラピーそれ自身、主にシステム論から出発した家族療法が現代解釈学の立場へと展開するなかで生み出されたものであり、リンドセットの哲学プラクティスと共通の根を解釈学にもっている点が興味深い。

95年のハノーヴァーでの講演「他者の言葉——そしてその言葉が示す事柄」( Was der Andere sagt—und wovon er spricht )で、リンドセットはトロムソ大学の同僚である家族療法家トム・アンデルセンを引き合いに出しながら、哲学プラクティスとナラティブ・セラピーの立場を比較している。

トム・アンデルセンは、従来の家族療法で行われていたように、クライアントとセラピストのセッションを別のセラピストがマジックミラーの裏から観察するという方法を廃し、「リフレクティング」という手法によって、クライアントとセラピストが対等な関係で対話を行うことを主張している。リンドセットは次の二つの例をあげている。

【第1の例】精神病院にいるある患者は非常に大きな声で途切れることなく蕩々と話し続けるので、彼と対話することがほとんど不可能だった。アンデルセンは、患者が"Space"という英語をしきりに使うのに気がつき、しばらくした後で、「あなたが"space"という言葉を使うのを聞きましたが、それはふだん我々が使わない言葉ですよ。この言葉で何を言おうとされたのか教えてくださいませんか？」と言った。彼はしばらく黙って思案していたが、やがて、自分は"space"という言葉で、まさにアンデルセンがやって見せたような、話し合いの場所や意見交換の可能性を考えていたと言った。この説明はまさに相互理解と同時に出会いを二人にもたらし、その後、終始理解可能な対話が展開された。(17)

【第2の例】アンデルセンが30歳くらいのアメリカ人女性と話したときのことである。女性は、家族のなかでは自立(indipendence)と自恃(self-reliance)に大きな価値が置かれていると話した。その女性が「自立」という言葉を口にしたとき、彼女は明らかにうろたえたようであり、アンデルセンも、自分が感じていること、気にかかったことを言うことができずにうろたえた。話はさらに続いたが、アンデルセンは自立の話に戻ろうとした。彼女が自立という言葉を使ったことを彼が話すと、彼女はそれについて話し始めたが、同じようにしてにすぐさまそこから離れてしまった。そこでアンデルセンが「自立という言葉を覗いたとき、何が見えますか？」と訊くと、彼女は深く座り直し、涙を数滴流し、そして答えた——「孤独です。」(19)

たいていのセラピストは、理解できないものを理解可能なものや説明可能なものに変える理論や治療経験に基づき、患者のよく分からない言葉や振る舞いを「精神病的妄想」といった病理学的な先行知識に当てはめ、それに専門的な「介入」を行う。しかしアンデルセンが行うのは「介入」ではなく対話である。リンドセットによれば、アンデルセンは“分からないまま気懸かりなこと”によって導かれるという「無-知の

気懸かりの原則(Prinzip des berührten Nicht-wissens)』(19)に従っているという<sup>(9)</sup>。この原則は「無知の構え」、つまり「何かを語ってくれる他者に開かれていること、理解できないけれども、それが誰かに関係があり、重要であり、おそらく決定的なはずだと感ずるゆえに、理解したいと思うような何ごとかを語ってくれる他者に開かれていること」(同)を要求する。

リンドセットは以上のことを、テキストが何か新しく興味深いことを語ってくれるはずだという期待をもってテキストを読むという意味での「解釈学の基本原則」(19)と考える。しかしこうした態度は我々にとって自明なことではない。我々がテキストを読む、あるいは対話するなかである疑問に出会ったとしても、既知のものによって埋めてしまわないで疑問をそのまま保持しておくことはまずない。とりわけ「疑問が暗黙のうちに表現される場合、疑問が表立って表現されているのではなく、ただ“分からないまま気懸かりである”というかたちで与えられている場合」(19)がそうである。たいていの場合我々は自分の「先行了解」のうちに安住することによって「他者の自己表出(Diskurs)」(10)への通路を自ら閉ざしてしまう。

「他者に耳を傾けるということは、解釈学的(そして倫理的でもある)要請である。そして、聴くことを越えて他者を理解することは、解釈学的であるだけでなく、現象学的、あるいは哲学的と名づけうる要請である。この聴くことと理解することの二重の要請は、すべての哲学プラクティスを営む者にとって基礎となる要請である。」(20)

まず、哲学プラクティスにとっての第一の歩みは、「他者のディスクルス」に耳を傾けることであり、それは解釈学的であると同時に倫理的な要請である。聴くことは「理解する前に感応する構え」(23)を必要とする。聴くことにとって決定的な障害となるのは「公開の言説」が自己表出の可能性を制限してしまうという事態である。語ることはある世界を開くことであるが、既に開かれた世界が自明のものに見なされる場合、そのように語る根拠を問いただすということがなされなくなってしまう。例えば「自立」を善とする家族とアメリカの社会慣習、つまり「公の言説」のなかには、先の女性“彼女にとって自立とは孤独である”と受け入れる場所を見いだすことができない。対話者の開かれた態度に接することではじめて自己表出の可能性が開かれ、彼女が自らの言葉を「聴く」ということが可能になるのである。

こうしたことは、既にナラティブ・セラピーの文脈において、患者の人生を支配してきた「ドミナント・ストーリー」を、患者本人がセラピストとともに「オルタナティブ・ストーリー」へと「書き換えて」いくプロセス(「リ・ストーリーング」)として実践されている<sup>(11)</sup>。しかしリンドセットの特徴は、こうした「公開の言説」あるいは社

会慣習が極端な仕方です。「傷つく」ことから我々を守る機能をもつこと認めている点である。自己表出としてのディスクールは他者に自分を晒すという危険をとまなう。そもそも我々は他者との関係において自らの生を他者に委ねており、自分が委ねたものが受け入れられることを期待している。この他者に受け入れてもらえることへの「信頼」は、社会慣習や公開の言説ディスクールのうえに成立しており、それらは極端な仕方です。他者へと晒し出されることから我々を守っている。しかし愛の関係、子供時代、病の状態など特定の状況において人は自分を守ることができなくなることがある。したがって哲学プラクティスに訪れる人たちは聴き手にその生の一部を委ねているのであり、それゆえ訪問者の自己表出ディスクールを聴くことは聴き手にとって解釈学的であるだけでなく倫理的な要求となるのである。

さて、哲学プラクティスの第二の歩みは「聴くことを越えて他者を理解すること」であり、それは哲学本来の要請である。こうした理解についてリンドセットはP.リクールの『解釈の理論』を引いて次のように説明する。テキストが表面的に意味していることを追うだけの「素朴な読解」は通常の会話に該当するものである。それに対して「批判的読解」は、レヴィ＝ストロースの「神話の構造分析」のように、テキストを構成する要素（例えば音素、形態素、そして「神話素」など）の配列や配置に従い、テキストの表面的な意味の理解を超えて「テキストから発せられる命令、物事の新しい見方、ある一定の仕方では考えるべき命令」<sup>(12)</sup>に従うことによってテキストの「指示対象」に向かう。「批判的読解はテキストが言うことを聞くだけでなく、テキストが話している事柄を理解する。」<sup>(21)</sup>

こうしたリクールの解釈学によれば、解釈の目的は、テキストの背後（著者の意図、状況）に遡ることではなく、テキストが明示的でない仕方では指示しているある可能な世界を創造的に理解することである。これを哲学プラクティスの対話の場面に当てはめてみるならば、「他者の言うこと（Was der Andere sagt）」——他者の表面的な言葉から、「他者の話している事柄（wovon der Andere spricht）」——他者の言葉が指し示している世界に向かうということになる。リンドセットによれば、確かにアンデルセンは、無-知の気懸かりの原則にしたがって、他者が語っている事柄に耳を傾けるといって哲学プラクティスの第一の要請に従っている。しかしセラピストであるアンデルセンは、自立と依存の弁証法的関係を明らかにするなど、他者の語っていることをディスクールを通じて明らかにすることには関心がない。アンデルセンは他者のディスクールが向かうテーマ、主題圏に入っていこうとしない。それに対し哲学プラクティスは「訪問者のディスクールのうちに、明らかにすべき生（生きること）について

の諸テーマが語り出される ( Aussprechen ) のを認める」( 25 ) のだとリンドセットは言う。哲学プラクティスは「対話のかたちにより広げられた生 ( 生きること ) の解釈に踏み出す」( 同 ) ののである。

#### 4 他者のディスクルスの承認

以上から明らかなように、リンドセットは、他者との対話をモデルとすることによってテキストの読解を論じてきた解釈学を、ふたたび他者との現実の対話へと差し戻し、( テキストの「批判的読解」に比せられるように ) 対話に現れる言葉からさらに対話者の生きることに関わるテーマへと積極的に関わることを哲学に要請する。

このように解釈学をテキストではなく現実の人々の言葉や生活へと適用していく方向は、大きくは、先に触れたナラティブ・セラピー、そしてクリフォード・ギアツの解釈学的人類学そして、ハロルド・ガーフィンケルのエスノメソドロロジーなど、自らの「科学的・権威的な見知」を反省し「生活世界」あるいは「ローカルな知」の在り方を志向する潮流に共通して見られる<sup>(13)</sup>。医学部の看護学科にて哲学を教えるリンドセットも、医学で重んじられるような科学的言語の一義性に対して「日常言語の文脈依存性」を重視する。「科学的言語にとっては概念のコンテキストを越えた一義的な意味が望ましいものであるのに対して、日常言語では、概念の多義性やコンテキストに関連した精確さが人間生活を照らし出す能力の前提となっている。」( 28 )

しかし前節で見たように、哲学プラクティスはナラティブ・セラピーのような「治療的会話」や理解にとどまらず、訪問者のディスクルスに「批判的」な関わりをもつとリンドセットは言う。しかしそれは「討議倫理学」で言われるような妥当性要求を“批判的”に吟味するといったことを意味するのではない。

前節で見たように、リンドセットの哲学プラクティスの基本は、他者のディスクルスに耳を傾け、それを理解するという仕方で他者を受け入れ、承認すること ( Anerkennung ) である。がしかし承認とは、「討議倫理学」でいわれるような、諸規範の妥当性についての意見や論拠を承認し、反論するという意味での「他者の承認」ではない。確かに哲学プラクティスにおいても規範の妥当性などについての議論も行われるが、それは哲学プラクティスの本質には属さない。むしろ、その本質としての「他者のディスクルスを承認すること」とは、「他者のディスクルスによって責任を負わされているという要請を受け入れること」( 37 ) であり、その「責任」とは、「訪問者のディスクルスに出会い、それについて論議する責任」( 同 ) のことである。

「ディスクルス (Diskurs)」という言葉は、J. ハーバマスらの討議倫理学 (Diskurs-ethik) や M. フーコーのディスクール分析など今日広く使われるようになった言葉であるが、リンドセットが注目するのはこの言葉の多義性である。

「ディスクルス」概念はドイツの文脈では、対話相手の承認を説く討議倫理学に代表されるように、「論証 (Argumentation)」を意味する (31)。この場合ディスクルスは、「すべてを一挙に直観的に捉えるのではなく、その部分の進行のうちで捉えることのできる悟性使用」という意味での“diskursiv = 論弁的”に基づいた言葉遣いである。その一方でフランスの「ディスクール」概念は、「論証」のみならず「意味 (連関) の通時的な自己表出 (Sich-ausdrücken)」(32)を意味するが、これはラテン語の“discurrere” = 「あちこち走り回る」に由来する。以上からリンドセットは「ディスクルス」を道に迷いやすい人間の「生」の同義語だと考える。「人間はそれ自体として倫理的ないし非倫理的であるのではなく、人間の生きること、迷走において倫理的であったりなかったりする。」(32) ただしここでの「生 (Leben)」とは、2節で見たようにレグストルプの言う「他者に向かう運動」としての生を含意している。即ち生としてのディスクルスとは「自らを外に開かないしは押し出すこと」(35)であり、我々はディスクルスを通して自己を他者へと委ね、晒さらされ、傷つきやすくなっている。つまりところ、リンドセットは「ディスクルス」という言葉に、議論、会話、行為、歴史、人生、プラクティスにおいて“言ったり来たり”迷走すること、そして自己を外ないし他者へと委ね、晒すことの二つの意味を込めている。

しかし哲学プラクティスにおける「ディスクルス」は具体的にどのようなものだろうか。ここでふたたびリンドセットのあげる例から考えてみよう。1995年にハノーヴァーで行われた講演「他者のディスクルスの承認——哲学プラクティスの本質として」では、北ノルウェー、ハンマーフェスト病院の救急部の看護師の報告があげられている。

病院の救急部では人工呼吸器につながれた管を患者の肺に入れなければならないことが多い。挿管作業は危険を伴うため看護師の訓練が必要とされる。病院では訓練のために死んで間もない者を使うのだが、ハンマーフェストのような小さな町では死者が知人であることが多い。看護師は死者への尊敬、死への畏敬からこうした死者を用いた訓練に対して抵抗を示した。しかし医者たちは調査会社に住民の意識調査を依頼し、その結果58パーセントの住民が、死者を用いた訓練に反対の意を示さなかった。それを論拠に医者たちは看護師たちの意見を正当と見なさなかった。(26-7)

この事例では看護師と医者との二つのディスクルスが衝突しているとリンドセットは

考える。訓練の必要性和調査結果を論拠とする医者 of 合理的なディスクルスに対して、看護者のディスクルスは、「心理的反応」による、十分に正当化されない「非合理的なもの」と見なされてしまう。死者への尊敬よりも生きているものへの尊敬の方が減じてはならないという医者 of 論証に反論できない看護者は、必要で「正しい」訓練を自らの人間性を犠牲にしておこなわねばならない。しかし「最も憂慮すべき事態は、このような感覚を口にし、誰かに認めさせることのできる言葉が彼ら彼女らにはないことである。したがって、彼ら彼女らは確かにそこから逃げることはできるが、自分自身に向かい合っただけでこの逃避を正当化することのできないような状況に捕らえられており、しかもこのような状況下で彼ら彼女らの人間性が消耗されるのである。」(30)

実際ここでは二つ以上のディスクルスが複雑に絡み合っている。看護婦・看護師のひとりひとりのディスクルス、「よきサマリア人」の喩えに代表される近代看護のディスクルス、西洋世界での、病院内での治療行為のディスクルス、近代社会、西洋文明における病の医学的治療のディスクルスなど。看護者はこうした絡み合ったディスクルスのなかで出口を見いだせないでいる——つまり「出口のないディスクルス」(29)に囚われている。

こうしたディスクルスの状況では、誰が正当であり、誰が正当でないか、何が真か、何が偽であるかを決断するのが困難である。例えば対立する二つのディスクルス、まだ暖かい体からは魂がまだ去っていないのだから、死者の死者に手を出してはならない、という看護者の「宗教的・形而上学的な」ディスクルス、そして死者より生者が優先されるべきという医者 of ディスクルス、どちらも論証としては独断的であるとリンドセツトは考える。「死者の体がまだ暖かく柔らかい」という経験から、我々にはまだ命がまだあり、魂がまだ体から去っていないと言葉で解釈することができる。しかし経験を一旦言葉の表現にしてしまうと、それは経験を覆い隠す独断的な知になってしまう。「魂が体から去るということは観察不可能であり、それを“知る”ことはできず、我々はただそう解釈できる経験をもつのみである。」つまり死者がまだ暖かいという経験は、重要なものであるが、それが“知”へと様式化されたときに逆説的にも経験を越える余剰なものとなってしまう。そしてまた、経験に耳を傾けるということは必要ないという強ばった価値評価へとつながってしまう(39-40)。

問題は、あるディスクルスがそれとは矛盾する経験や問いや疑問を封殺することである。したがってプラクティスにおいては、そうした経験や疑問を尊重することが重視される。つまり「他者のディスクルスを承認すること」とは、訪問者の無防備な経験、傷つきやすさを前に、聴く者は知と概念の庇護のもとからはなれ、同じく無防備

な者として訪問者へと開かれ、そうした傷つきやすさを否定したり回避してはならないという責めを負うことである。しかしその一方で、経験や疑問がディスクルスにおいて、言葉として表現 = 表出されたとき、それが新たに別の経験や疑問を封じ込めてしまうことは避けられない。リンドセットはディスクルスそのものに理想的な終着点はないが、しかし争いによって傷つき合うのではなく、その意味をともに問うことはできると期待している。プラクティスでの対話はまさにその可能性に賭ける場所なのだ。

## 5 おわりに——臨床という態度

冒頭で述べたように、「講演集」からプラクティスの実際を知ることは難しい。それはリンドセット自身が講演のなかで述べているように、プラクティスという現実の他者を前にする経験を、誰にでも伝えることのできる普遍的な「知」に置き換えてしまうことへの抵抗であるとも言える。

本論では十分に伝えることができなかつたが、リンドセットのテキストを読んでいて最も興味深いのは、彼のバランス感覚である。一方で、他者に対する倫理的要請を説きながらも、それが他者への“無限の”責任あるいは“原理”となることを避け、有限な対話者の行う解釈としてプラクティスを考える。他方で、ナラティブ・セラピーの「無知の対話」に共感しながら、リクールのテキスト解釈学を手引きとして他者の言葉の「批判的読解」を考える。また、訪問者が「ディスクルス」を通じて自己を表現することを重視しながら、過度にディスクルスにおいて自己を晒すことを社会的な慣習（公のディスクルス）が保護していることに注意を促す。あるいは、容易に言葉にならない経験が言葉として表現されたときに、それが過剰な普遍妥当性を要求してしまうことへの警告など。

このようなリンドセットのバランス感覚は、理論的なセンスというよりも、彼の臨床経験によって培われたものではないかと思われる。そうしたことを踏まえれば、哲学プラクティスに、それは“哲学”か“セラピー”かといった表面的な二者択一を迫るのがあまりに偏狭な態度であることは明らかであり、むしろそのようなコンテクストに結びつかない知識に寄りかかった問いを素朴に突きつける態度そのものに反省が要請されるであろう。リンドセットが繰り返し哲学者の「倫理的要請」について語るのも、それが、中立的で客観的な姿勢で関わろうとすることそのものが、臨床という場面では他者を援助するどころか苦しめてしまう可能性があるという経験から発せられたことである、と理解できるのではないだろうか。



最後に、本論の目的を越えてしまうので割愛せざるを得なかったが、ナラティブ・セラピーとの関連の深いリンドセットの哲学プラクティスを、さらに、ハイデガー、レヴィナス、フーコー、デリダ、リクールの議論をナラティブという観点から考える「ナラティブ・エシックス」<sup>(14)</sup>や、「他者の記憶の分有」という問題から歴史や政治を問い直す「記憶／物語」論<sup>(15)</sup>へと結びつける作業は意義のあることだと思われる。とりわけ後者は「セラピー」や「哲学」というカテゴリーを越えて、他者の言葉と記憶に対して聴く側が意味を充填してしまうことの根本的な問題を提起していることから、「解釈学」に依拠するリンドセットの哲学プラクティスに対する批判的検討が可能ではないかと筆者は考える。

## 注

- (1) 「哲学プラクティス」の名称のもとで人々が何を考え、何を行っているかを知るには、Michael Zdenka, *Konzeptionen und Probleme der philosophischen Praxis*, Dinter, 1997 という著作がある。
- (2) 哲学プラクティス国際学会の様態については、中岡成文「哲学プラクティス(カウンセリング)国際学会に参加して」(『臨床哲学』創刊号所収)および「第5回哲学プラクティス国際学会に参加して」(『臨床哲学のメチエ』vol.4 所収)を参照いただきたい。なお同文ではなお以下で紹介するリンドセットの人となりや学会での発言の様態を知ることができる。
- (3) ミラノ・グループなど「システムック」な家族療法の試みについては、拙論「病の認識論に向けて——家族療法からシステム論へ」(大阪大学大学院文学研究科哲学講座編『メタフュシカ』第29号(1999年)所収)を参照。
- (4) 本論で参照するテキストは、筆者が第4回哲学プラクティス国際学会に参加した折りに、リンドセット本人から手渡された出版される前の原稿のコピーである。1999年には同出版社から出版されると聞いたが、確認がとれなかった。以下、この講演集からの引用にあたってはこのコピーに記載されたページ数を使用する。

本講演集に納められた講演は以下の通り。

- 1 : 哲学プラクティスとは何か (1989年)
  - 2 : 他者に向かう運動としての生 (1993年)
  - 3 : 他者の言葉——そしてその言葉が示している事柄 (1994年)
  - 4 : 他者のディスクリプスの承認——哲学プラクティスの本質として (1995年)
  - 5 : 病気であるという経験は哲学プラクティスを必要とする。(1996年)
  - 6 : 第一哲学としての倫理学——なぜ哲学することは哲学プラクティスでなければならないのか? (1997年)
  - 7 : アカデミズムの枠内での哲学プラクティス——ノルウェー、トロムソ大学医学部での経験 (1997年)
- (5) リンドセットは明示していないが、この語は「ナラティブ・セラピー」に由来する "not-

- knowing"と同じことを意味すると思われる。後者の文脈では「無知」と訳されることが多いが、一言で日本語になりにくい言葉である。詳しくは次節および注9を参照のこと。
- (6) 「他者に向かう運動としての生」(5-16)参照。これについては第2節を参照のこと。
- (7) 表面的な言葉遣いからすれば、リンドセットが他者への“理解”を強調している点は、「他者の理解」ではなく「他者を迎え入れること」を説くレヴィナスの倫理学と大きく食い違うように見える。確かにレヴィナスにとって「言説 (discours)」こそが、そこに他者が現出し、意味が産み出され、我々が他者を迎え入れるところである。しかしレヴィナスのいう倫理的関係は、“相互的な”対話ではなく、「師と徒」のあいだの極めて非対称な対話において実現される。(『全体性と無限』合田正人訳147頁)ただし、リンドセットは哲学プラクティスの対話が非対称なものであることを認めているうえ、哲学プラクティスの場面ではあくまで「理解に先行して感ずること」が第一に要請されるとし、それを「倫理的要請」と呼んでいることから、レヴィナス的な倫理学の“実践”のひとつとしてリンドセットのプラクティスを評価してもよいのではないだろうか。
- (8) cf. Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, Dritter Teil
- (9) “Nicht-wissen (not-knowing)”は、今日ナラティブ・セラピーの主流の一つをなすグループ、H. アンダーソンとH. グーリシャンが表明した臨床の態度であり、解釈学の強い影響を受けた考えである。cf. S. マクナミー、K. ガーゲン編『ナラティブ・セラピー：社会構成主義の実践』(野口裕二・野村直樹訳、金剛出版、1997年)、小森康永・野口裕二・野村直樹『ナラティブ・セラピーの世界』、日本評論社、1999年。
- (10) "Diskurs"はリンドセットの哲学プラクティスの基礎となる言葉であり、リンドセットはこの語をその多義性のまま使用しているが、差し当たりここでは「自己表現」と訳しておく。詳しくは次節を参照のこと。
- (11) S. マクナミー、K. ガーゲン編『ナラティブ・セラピー：社会構成主義の実践』邦訳149-50頁参照。「支配的なストーリー」とは、例えば、被害者が児童虐待や性的虐待を親から受けながらも、「虐待を受ける責任はあなたの側にある」とか「それは人に言うてはいけないことだ」というメッセージを加害者から繰り返し与えられることによって、被害者が自らそのストーリーを「書き直す」権利があることすら気づくことのできない状況のことを指す。同書148頁参照。
- (12) Ricoeur, P. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, 1976, p.88 (牧内勝訳『解釈の理論』ヨルダン社、1993、149頁)
- (13) エスノメソドロジーをこのように解釈学の展開として位置づけることは無理があるかもしれないが、日常(生活)世界における人々の行為や発話を状況・文脈依存的なものと考え、人々の日常の会話のなかに支配的に浸透した文化の裂け目に現れる多元的な実践と意味生成を読みとるエスノメソドロジーと、リンドセットの姿勢・主張とは共通点が多いように思われる。また「社会構成(構築)主義 (social constructionism)」としてのナラティブ・セラピーとエスノメソドロジーの共通点については、山田富秋「セラピーにおけるアカウンタビリティ」(前掲『ナラティブ・セラピー』所収)を参照。
- (14) 例えば、W.J. Ellos, *Narrative Ethics*, Avebury, 1994 など。
- (15) 岡真理『記憶/物語』、岩波書店、2000年

(3)「そしてこのようなリズムに対する感覚とは、体性感覚統合の働きにほかならないわけである。」 中村雄二郎『共通感覚論』

(4)リズムとことばに関しては、カトラーの興味深い実験がある。彼は言語の音声知覚の単位は、普遍的な単位によって決まるのではなく、個別の言語が持つリズムの単位に依存するという仮説を立て、実験を重ねた。その結果、フランス語などロマンス語系の言語では「音節の時間の長さ」(シラブル・タイミング)によって、英語圏では「強勢が現れるまでの時間長」(ストレス・タイミング)により、また日本語では「音節の低位構造に位置するもの」として「モーラ・タイミング」によっていることを示す結果が出た。従って、音声知覚の単位は各言語が持つリズムの単位によっている可能性が高い、ということが実験から示唆されている。この結果は、わたしたちが今問題にしている。「ことばに先立つリズム」とその固有性について、ひとつの見解を示している。

大津由紀雄 編『認知心理学・3 / 言語』

(5)柳田国男『口承文芸史考』は、昭和二一年に出版されたが、柳田が『口承文芸大意』という表題で引用部を含む本書前半を書き上げたのは、昭和七年(一九三二)であった。本文中引用した中井正一のリズム論も、「風の又三郎」も同年の作であることをみると、一九三〇年代の日本の「自我を超える」思想が、民俗学と哲学と

文学において、それぞれに結実しているといえるかもしれない。思想的な内容をめぐっては評価が分かれるであろう。

(6)日本倫理学会第50回大会(一九九九年10月16日)における、本間・武田両氏による学会発表を参照。

(7)「現実が課す枠組みの革新と転位のメカニズム」について欲動による度重なる棄却がおのれを保持し抑制するために、おのれ自身で作りに出したもの(意味素材・ここでは言語)に襲いかかるような場合」「その現実が読み取れるのは、リズム、パラグラム、擬態語「オノマトペー」のなかに、そして一方知的作業——ふたつの異質なもののあいだの闘争の論理的説明——のなかである。われわれ勳はこのような実践を行なうことによって、もつとも根源な、能記にたいする闘争として維持される異質なものの混在という場にいる。しかしそれと同時にわれわれはまた、このうえもなく精緻な意味を産む微分化の場にもいるのだ。

クリステヴァ『詩的言語の革命』(原田邦夫・訳)

また、「鹿踊りのはじまり」では、栃だんごを見つけた鹿たちが、方言による短歌を歌い交わしていく。

お日さんを／せながさしよえば、はんの木も／  
くだけで光る／鉄のかんがみ。

ぎんがぎがの／すすぎの底でそっこりと／  
咲ぐうめばちの／愛どしおえどし。

「水仙月の四日」では、その冒頭に雪童子が鮮やかに歌う。

カシオピア、／もう水仙が咲き出すぞ／  
おまへのガラスの水車／きつきとまはせ。

アンドロメダ、／あぜみの花がもう咲くぞ、／  
おまへのラムプのアルコホル、／しゅうしゅと噴かせ。

これらの歌は、いわゆる「短歌」でも「詩」でも「童謡」でもなく、けれど、「物語」から切り離して鑑賞できるほどの、非常に強いことばのリアリテイをもつものである。ことに方言による濁音の多用や、s音やk音などの子音のするどさよって「聴覚的映像」といふべきものが鮮やかである。従来の文学のジャンルには

まらない、けれどことばの芸術として、いままでにない可能性を持つもののように思われる。

「物語」のなかから、比喩や幻想が「イメージ」そのものとして立ち上がるのと同じように、語り手の生々しいリズム感を手がかりに、「語り」そのものから「語りきれないもの」が、歌となって立ち上がってくる。

それは「物語」の求心力に拮抗し、ストーリーやテーマを外に向かって開きながら、「いまここにあるもの」から、「ここにはないもの」へと虚構の橋を渡す、もつひとつのモチベーションに他ならない。(7)

#### 註

- (1) 畑「宮沢賢治論——比喩的性格をめぐる」『有精堂』近代のレトリック』収録
- (2) 日本の童謡についての注文と批判として

「リズムについて、それを内的なリズムが湧き出していくと言つぷうに捉えていないもんだから、ドンジャラホイになってしまふ。自由律によって、内的なリズムを性根をすえてうたいあげてみるという覚悟が必要なんじゃないかと思つぷ。」

瀬田貞一『幼い子の文学』

また中井によるリズムの「歴史的解釈」では、リズムが通時的にも共時的にも共同的事であることが強調されている。その「集団性」の強調には、時代の要請とイデオロギーのための偏りを感じさせられるが、リズムを呼応するものと考えれば、ある集団のなかでシンクロナイズするものと位置づけられる。ここでは、もう少し普遍的に「場のリズム」というものを考えてみてはどうだろうか。

「場」のリズムとは、共同体のリズムであり、それは人間の集団だけではなく、風や雨の音、日のひかり、野山のたたずまい、といったものからも感じられるだろう。本来、伝承の童歌などは、それらが交錯したところで歌われたものだった。「雨はざっこざっこ 雨三郎／風はどうっこ 又三郎」の叫びは、身体がそのリズムを捉えて思わず発したものであり、叫んでいる彼ら自身にとっても、それは「誰でもないものの声」に等しい呼び声であつたに違いない。

## (2) 聴覚的な幻想

以前、私は宮沢の詩作品に特徴的な、イメージが独立して勝手に歩き出す現象を捉え、それを「イマジスティックな幻想」と名付けたことがある。記録的な詩のなかに想像力が膨らみ、虚構が

芽生えてくるといふ構図で捉えたが、そこで比喻という指標を採用した。比喻のイメージの多くは視覚的要素にもとづいている。賢治の口語詩のなかにばらまかれたイメージが、しだいにひとつの中心に向かって構成をとり、物語としての体裁を整えていく様子は、宮沢とし没後のいくつかの詩編と「銀河鉄道の夜」を続けて読んでみれば明らかである。

本論では、「ことばに先立つ身体感覚としてのリズム」を、虚構が立ち上がるもうひとつの契機として「聴覚的な幻想」と呼んでみたい。

童話の語りのなかに、突然歌がうたいだされる。そのとき、文学のことばは一人称的な「私」をはなれ、自然の事象に、あるいは世界の存在に、身体感覚を伴った情感を以て、オマージュをうたう。視覚的イメージから立ち上がる幻想は、大脳の言葉としてさしつかえないだろうが、リズムが先導するこれらの言葉は、一種の皮膚感覚とでもいふ身体のレベルでの発話といえるのではないだろうか。このとき、ことばの概念的意味は殆ど置き去りにされ、「物語」の枠組みを内側から破る一つの契機になっていると思われる。

「種山ヶ原」で執拗に繰り返される「ダー、ダー、ダー、ダー、ダー、ダー」の歌は、次々に幻想を生んで、作品を無軌道に暴走させる。この幻想とリズムは、その後もモチーフとして受け継がれ、詩「原体剣舞連」として完成されていく。

年が村の子どもの言葉を話さず、無国籍的な「標準語」を話すことからも理解できる。この点で彼は「先生」と同じ世界に位置しているが、この問題はまた、「銀河鉄道の夜」で午後の授業を行なった「先生」や初期形の「ブルカニ口博士」へと展開されるかもしれない。

彼らは常に作品生成の秘密を知っている人物であり、「場」の外にあり、やや超越的な、しかし孤独なその面影は、作者じしんの自己認識と大きく重なるものがあるように思える。

## (2) 「場」のリズム

たとえば、生まれてまもない子どもを、母親が抱いて歌をうたいながら揺する、寝かし付けながら身体をそっと叩く、あるいは母の胎内でその鼓動や呼吸を聴き、それらの刺激に呼応するもつとも原始的な反応として、私たちは「身体感覚」を身に付けているのではないだろうか。

自分自身の呼吸や脈拍、内蔵感覚という内なる触覚のようなものでさえも、さまざまな環境の変化に合わせてその都度変化しているのであろうし、生命とか身体というものは、本来そのように呼応して律動するものである。

日本のリズム論としては草分け的な中井正一の「リズムの構造」(一九三二年)で、中井は「数学的解釈」「存在論的解釈」「歴史的

解釈」によってリズムを考察している。「存在論的解釈」において「拍子の内奥によき耳だけが味到せんとする呼吸が内在する」

「すでに生理的呼吸を遠く超えて、生そのものを通路として、存在の本質にただちに横超す気分としての本質理解」ととらえた「内なる意味」は、「時の会得」「邂逅の思想」とも表現され、何ものかと合一する緊張感が、身体の生理的感覚として捉えられている。

中井は特にリズムを論じるとき、スポーツや競技を媒介するものとして身体性を重視した視点を持つが、このように、自らの生理に呼応するものとしてある律動を感じるとき、初めてそれを「身体感覚としてのリズム」と呼ぶことができるのではないだろうか。

そのような身体に刻まれたリズムが、言葉の記憶とも結びついたものであることは、失語症の研究からも発見されているようである。失語症に陥り、言葉が全く話せない方が、歌をうたうことはできるのだという。以前よくうたった歌などは身体が覚えていて、とても楽しそうに流暢にうたうことができるそうである。それは、おそらく大脳の言語野とは異なるところから発話されているのだろうが、そこでは、いわゆる語意的な意味とも統辞論的な意味とも異なる、「呼応する」「交感する」といった一種のコミュニケーションとしての言葉の意味が現れていると考えられる。それはつまり「場」の言葉である。(6)

みんなもすぐ声をそろえて呼びました。

「雨はどつどつどつどつ雨三郎

風はどつどつどつどつ又三郎」

すると又三郎はまるであわてて何かに足をひっぱられるやうに淵からとびあがって一目散にみんなのところを走ってきてきたがたがたふるえながら

「いま叫んだのはおまへらだちかい。」とききました。

「そでない、そでない。」みんなは一しよに呼びました。

「風の又三郎」で、高田三郎と村の少年たちの対照を描いた印象的な場面である。誰ともなく聞こえてきた叫びに間髪を入れず、村の子どもたちは唱和して叫ぶ。その打てば響くような自然な反応の仕方は、無意識のうちに、身体そのものが覚醒して声を出させたというような、プリミティブなものを感じさせる。ここでの身体性は、口誦の力と言い換えられるかもしれない。

三郎少年は、その無意識の共感帯のようなものから疎外されているが、それは彼が村の子どもと同じことば——身体の言語としての方言——を持たないからではないだろうか。与田準一が「からだごと動かし声にだしてさげばせずにはおかぬていのこの語勢の律動感覚」と表現したものを、三郎は共有していないと見るべきであろう。

ここで「口誦」と「口承」の近接性を考えることができる。「風

の又三郎」はもともと口承の童歌にみられるモチーフであった。二節で「非人称の声」という言葉を使ったが、引用場面でどこからともなく聴こえた「雨はどつどつどつどつ雨三郎、風はどつどつどつどつ又三郎」は、そういう非人称の「ものの声」であると同時に、「場の声」ということもできよう。

例えば柳田国男が口承文芸について「聴く者の言わんとしてあたわざる感覚を、代表するより他のことはできなかった」と言っているように、誰もが無意識に共有しているもの、その「気分」といっていいようなものを言い表したのが「雨はどつどつどつどつ」と誰とも知れぬ声なのである。これは超自然的な面に重きがあるのではなく、声の主が誰であるかということには意味がない、という意味で「誰とも知れない」のである。近代の文学が「自我」の産物であったのに対して、口承の文芸は、共通の言語を仲立ちとした共時的な「場」の産物であるといえるかもしれない。村の子どもたちが無意識に、まるで身体そのものの反応として一斉に叫ぶことにも、その「場」を形成するものたちとしての共同性を見ることができよう。<sup>5)</sup>

さらにまた、身体感覚から呼び覚まされる言語というものが、もともと「場」の言葉であることも、この場面から読み取ることができる。

転校生の高田三郎がこの「場」の外にいないこと、かれらを結ぶ「無意識の共感帯」のようなものからはずれていることは、三郎少

野原の空の底に澄みきってしんとしてゐる風が今朝夜あけ方俄に  
一斉に斯う動き出してどんどんタスタカラ海床の北のはじ  
をめがけて行くことを考へますともう一郎は顔がほてり息もは  
あ、はあ、なつて自分までが一緒に空を翔けて行くやうな気持  
ちになつて胸をいっぱいほつて息をふつと吹きました。

引用は、「風の又三郎」の最後の日（九月二日）の夜明け部分  
である。烈しい風雨の吹き荒れる秋の早朝、その風雨の気配を身  
体じゆうに感じとっている一郎の胸の高鳴りと「世界」への予感  
に満ちた共感が描き出される。「どつどつ どつどつ どつどつど  
どつどつ」といふオノマトペによつて、この朝の一郎の気持ちの  
高まりが「からだごと動かし声にだしてさげばせずにはおかぬて  
い」の身体感覚として表現されている。

そのとき一郎の五感のざわめきが予感したものが「又三郎は飛  
んでつたがも知れないもや」という虚構として、意識の流れに自  
然に結ばれていく過程がある。ここではこのような情動が「語り」  
をストーリーに沿つて進める構想力のもとになつてゐることをみ  
るべきであろう。

ここで、わたしたち読者は再び「風の又三郎」の冒頭、あの印  
象的な歌ごえに立ち返りたい。「どつどつどつどつどつどつどつど  
どつどつ／＼青いくるみもふきとばせ／＼すっぱいくわりんもふきとば  
せ／＼どつどつどつどつどつどつどつどつ／＼谷川の岸に小さ

な学校がありました。」と、始まる物語の語り口のなかに、身体感  
覚を刺激し開放しながら、何かの予感に向かつて唆す語り手の意  
図を感じられないだろうか。「又三郎は飛んでつたがも知れない」  
という虚構に橋を架けるのは、そのような感覚の開放された場だ  
あると言えるかもしれない。

### 3 フイクシヨンのふたつの形態

#### （１）「場」のごとばを媒体する身体

身体感覚が虚構性にかかわつてゐるといふ点に関連して、ここ  
でもうひとつ、考えておきたいことがある。それは、「風の又三郎  
は誰か」といふこの童話の核心のテーマにも関わるものである。

みんなは河原から着物をかかへて、ねむの木の木の下へ遁げこみ  
ました。すると又三郎も何だかはじめて怖くなったと見えてさ  
いかちの木の下からどぼんと水へはいつてみんなの方へ泳ぎだ  
しました。すると誰ともなく

「雨はちのうらちのうらち雨三郎

風はどつどつどつどつ又三郎」と叫んだものがありました。



像」のようなものを身体に残すのである。そこにはアリストテレスの「センスス・コムニス」に近い、五感の統合された内的感覚が働いているように思われる。さらに、そこに呼び覚まされた身体感覚は、幼い頃から同じ言語体系の中で育まれたものに共通の口承性や伝統を媒介として生じるのではないだろうか。

例えば、「どっどどどどどどど」の歌について与田準一はこう書く。

しかしこのうたは、このうただけ独立させてあじわっても、わたしたちの感覚とイメージーションを存分にかきたててくれま  
す。からだごと動かし声にだしてさげばせずにはおかぬていの  
この語勢の律動感覚が、わたしたちを闊達なこせつかない一個  
の自然児に開放させてくれます。風というコトバを使わずに風  
そのものをつたいまくり風にふきまみれる果実の甘、酸、香味  
をもあびせかけてくれ、わたしたちをむしろ、風そのものと合  
体させてくれるといった歌句配列の信号性は、民族と市民感情  
の交差した場所につまえた新わらべうたともいえるものです。

『詩と童話について』(S五一・一二)

身体感覚といい、体で感じることは以前のリズムといっても、  
文学はことばを媒介とした表現であり、オノマトペもことばであ  
る。与田が「民族と市民感情の交差した場所」というとき、個別  
の各言語に内在する「身体のリズム」を考えていたといって差し

支えないだろう。(4)

「どっどどど どっどどど どっどどど どっどどど

青いくるみも、吹きとばせ

すっぱいくわりんも吹きとばせ

どっどどど どっどどど どっどどど どっどどど

どっどどど どっどどど どっどどど どっどどど

先頃又三郎から聞いたばかりのあの歌を一郎は夢の中で又聞  
いたのです。びっくりして跳ね起きて見ると外ではほんとうに  
ひどく風が吹いて林はまるで咆えるやう、あけがた近くの青く  
ろい、うすあかりが障子や柵の上の提灯箱や家中いっぱいだし  
た。…中略…家の前の栗の木は変に青く白くみえてそれが  
まるで風と雨とで今洗濯をすることも云ふ様に烈しくもまれて  
ぬました。青い葉も幾枚も吹き飛ばされ、ちぎれた青い栗のい  
がは黒い地面にたくさん落ちてぬました。遠くの方の林はまる  
で海が荒れてゐるやうに「ことん」と鳴ったりざつと聞えた  
りするのでした。一郎は顔いっぱいに冷たい雨の粒を投げつけ  
られ風に着物をもって行かれさうになりながらだまってその音  
をきゝすまじどつと空を見上げました。

すると胸がさらさらと波をたてるやうに思ひました。けれど  
も又どつとその鳴って吠えてうなつてかけて行く風を見ておま  
すと、今度は胸がどかどかになってくるのでした。昨日まで丘や

おつきさんおつきさん まんまるまるゝゝん  
おほしさんおほしさん ぴかりぴりるゝん  
かしははかんかの かんからからゝゝん  
ふくろはのろづき おつほゝゝゝゝん

など、ここでの歌は「自然の事象への呼びかけ」以外、意味内容のほとんどないことばである。文法的に間違つてはいないが、「文」といっていいかわからないほど、陳述性がない。これらは人間的な人称を持たない言説であり、「もの声」「非人称の声」といつてよいものである。「雨はぞつこぞつこ雨三郎」も、「どつどどどつど」も、同じように自然のなかから発した非人称の声であり、自然への「頌」といつていいものかもしれないが、いずれも自然の事象と、リズムとオノマトペ以外、陳述としての意味性がない歌群である。

また、見方を変えていえば、これらの歌の無軌道な奔出が、「かしはばやしの夜」の作品としての統一性を損ない、完成され閉じた作品世界の成立を危うくさせている。

オノマトペは、なによりリズムのことばである。これらの歌の数々は、オノマトペによってある情動を表現しているのだが、それは日本の近代文学では殆ど見られなかった情感であり、強いて言えば「歡喜」といつのがもっとも近いかもしれない。「歡喜」の

情感によってオノマトペが勝手に叫ばれ、物語全体がそのエネルギーに引きずられていく。「かしはばやしの夜」などはそのために破綻しているという印象が強いのである。

自然のものが自然の事象にむかってオマーヂュをうたう、そこには本来人間の言語は必要がない。それを敢えてことばで表現すれば、オノマトペのようなことばになるのだろうが、そういった原始感覚からことばが生まれるとき、人は何よりもまずリズムとして感じるのではないだろうか。ことばのリズムとは七・五律のような数えられる拍(タイム)ではなく、もっと個別的で自由な感覚である。それはことばに先立つものであり、身体から直に発せられるもののようにみえる。(2)(3)

## (2) リズムの身体性と共通感覚

前節に引いた歌は、どれも幼稚で原始的な生命感にあふれ、体が意識を離れて叫び出したという趣があった。こうした言葉以前のことばがまずリズムとして身体感覚から引き出され、そのことばのリズム自体がある身体感覚を幻覚させる。

できれば声に出すことが望ましいが、これらの歌を聞いたり読んだりすることで、聴覚的なリズム、視覚に訴える色調やかたち、味覚、オノマトペの指示する触覚的な身体感覚、そのようなものが統合されてひとつの「体験」に近い影響を、いわば「体験の残

びゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅ

——「風野又三郎」

びゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅ

槽の木の葉も引うちぎれ

とちもくるみもふきおとせ

びゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅ

——「風野又三郎」

びゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅ

青いくるみも吹きとばせ

すっぱいくわりんもふきとばせ

びゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅびゅ

——「風の又三郎」

## 2 言葉にさきだつリズム

(1) 意味を超えたりズムの奔出

1で引用した歌群は、賢治自身の内的な幻想世界から発したり

ズム( )や、伝統的な伝承のモチーフ( )、それらをあわせ  
て自然への呼びかけとした( )、などと言つことができよう  
が、そこに共通してオノマトペの重要性を見逃すわけにはいかな  
い。これらのモチーフのどれをとつても、「語り」が「歌」に転換  
するとき、オノマトペが地の文を揺するようにして立ち現れてい  
るのを見ることが出来る。

オノマトペが歌を先導して語りに立ち現れることに関して、「か  
しはばやしカシハバヤシの夜」を例にとつて考えてみたい。

「かしはばやしカシハバヤシの夜」には中心的なテーマやストーリーが希薄で  
ある。きこりの清作が正体不明の「赤いシャツポの絵描き」に誘  
われて夜の柏林で歌合戦に巻き込まれる、それだけの話だが、そ  
の歌合戦が呆れるほどナンセンスで、滑稽さと無気味さの紙一重  
を感じさせるのである。それら多くの歌群のなかには、「雨はざあ  
ざあ、ぞつぞつぞつぞつあゝ風はどつどつ どんどんどんどん」な  
ど、「どつどつどつ」の歌の系譜に加えることのできるものも含まれる。  
他にも、

くるみはみどりのきんいろ、な、  
風カゼにふかれて すいすいすい、  
くるみはみどりの天狗のあふぎ、  
風カゼに吹かれて ばらんばらんばらん  
くるみはみどりのきんいろ、な、  
風カゼに吹かれて さんさんさん。

り、このような主観的なリズムの表現がオノマトペの本質である  
だろう。

「ダー、ダー、ダー、ダー、ダースコダーダー。」

「ダー、ダー、ダー、ダー、ダー。ダー、スコ、ダーダー。」

「夜風さかまき ひのきはみだれ、

月は射そとぐ 銀の矢なみ、

打うつも果てるも 一つのいのち、

太刀の軋りの 消えぬひま。 ホッ、ホ、ホッ、ホウ。」

——「種山ヶ原」

もともと、「風の三郎」という呼称は、伝承の童歌に見られたよ  
うである。これらは、東北地方の童歌に多く見受けられる「から  
す勘左衛門」「とんび藤左衛門」などと同じように、子どもが野山  
で遊びながら、自然に歌い出されるものであったろう。北原白秋  
編『日本伝承童謡集成』には「又三郎」という呼びかけが採録さ  
れており、この歌は「風野又三郎」で子供たちが又三郎を呼ぶ場  
面で歌われる。

「又三郎、又三郎、どつどつと吹いて来。」

「風ぞうつと吹いて来 豆腐ら風ぞうつと吹いて来。」

「又三郎、又三郎、どうと吹いて降りて来。」

——「風野又三郎」

また、

雨はざあざあ ぎゅぎゅぐゅ

風はしゅうしゅう しゅっしゅっしゅっ。

——「さいかち淵」

雨はぞつこぞつこ雨三郎

風はどつこどつこ又三郎

——「風の又三郎」

なども、「又三郎」への呼びかけに分類することができる。「さ  
いかち淵」では、主人公が「瞬」という名で「しゅっこ」と呼  
ばれているために、「又三郎」に該当する部分が「しゅっこ  
しゅっこ」となっているが、基本的に同じ意匠の歌と思われる。  
このあと、「風はどつどつ」というオノマトペを中心に、「風野  
又三郎」「風の又三郎」へと、以下のように発展していく。これら  
はリズムに身を任せながら、自然の事象としての風そのものへの  
呼びかける点で、わらべうたに通じるものがある。

どつどつ どつどつ どつどつ どつどつ

ああまいざくろも吹きとばせ

すっぱいざくろも吹きとばせ

突出してくる契機として、視覚的なイメージとは対照的な、聴覚的なリズムを考えることができるのではないだろうか。このような発話の転換は作品のモチベーションとどのように関わっているのか、レトリックの問題は内容とどのようにかわるのか、宮沢賢治の「風の又三郎」を例にとって、「語り」が「歌」になる契機について考察したい。

### 1 「風の又三郎」の成立過程

「風の又三郎」の成立はそれほど単純ではない。『全集』校異で見る限り、「さいかち淵」と「種山ヶ原」の系列、また少年小説「風野又三郎」と、二つの系列が合流した形で「風の又三郎」が成立している。

前者は独立した物語としてはストーリーの起伏やまとまりに欠け、物語の完結性に乏しい。後に「風の又三郎」の一面面として挿入されることで、むしろ相応しい位置を得たということができるところである。

後者は構成としては流布している「風の又三郎」に近いが、主人公は転校生高田三郎ではなく、超自然的存在の風野又三郎である。風野又三郎は、地球を自由に循環し、その経験から、自然地理や初歩的な地球物理学を村の子ども達に教えたりする。当時の

恐らく最先端科学情報であったその学問的知識がテーマであると言っていいような、一種モダニズムの啓蒙科学小説なのである。

どっどどどどどどどど どどどどどどどどど

青いくるみもふきとばせ

すっぱいくわりんもふきとばせ

どっどどどどどどどど どどどどどどどどど

引用した「風の又三郎」の冒頭の歌声が、この系列のどこから響いてくるのか次に「歌の系譜」といふべきものを探してみたい。

「種山ヶ原」は、達二の夢のなかの歌がモチーフとなった童話である。のちにこの歌は口語詩「原体剣舞連」と文語詩「種山ヶ原」の二つとなって完成されるが、「原体剣舞連」として整えられたものは、ややエクセントリックな叙情と激しいリズム感によって祝祭的な異空間が表現された佳作である。一方散文の部分は「風の又三郎」に合流することによって、その劇的な設定を救われる。

つまり、歌の部分は詩に、物語の部分はより大きな物語の一部となつて、分裂し解消していった作品と考えられるだろう。

太鼓の擬音に準えた「ダー、ダー、ダー」というオノマトペを使って、話者の身体的な内在律としてのリズムを表現していることは、山の木々に風の吹き荒れるよつすを「どっどどどどどどど」という肉声的なリズムで歌い込んでいく手法と共通するものがある。

# 物語から歌へ

「風の又三郎」の作品世界を吹き抜ける風――

畑 英理

## 0 物語から歌へ

物語の「語り」なかに、突然「歌」がうたいだされることがある。伝統的な「歌物語」のように作中人物が歌をうたう（詠む）こともあるが、物語の語り手がうたい始めるとき、つまり地の文の「語り」が「歌」に変わるとき、その語り口の変質にどのような意味があるのだろうか。

このようなことを考えるきっかけとなったのは、宮沢賢治の童話群を読みながら、そこにうたわれる数多くの歌や、特に夥しいオノマトペに接したとき、それを無意識に口のなかで「音読」していることに気づいたことからであった。

字づらからこれらの物語を読むとき、私たちは無意識に「歌」の部分だけは詩のように間をとって小さく音読する。また耳をすましてその歌ごえのなかに作品世界の手ざわりのようなものを確か

めようとする。「歌」とはそのように言葉の意味をこえたところで作品を知る手がかりになっているのである。

本論では特に物語の「語り手」が突然「歌い手」に変わるとき、そこに何が起こり、どういう意味がもたらされているかを考えてみたい。物語文学の地の文としての「語り」が「歌」に変わる時、「語り」として伝えられるものとは異なるレベルの言説が、意味内容とは別に、もたらされていることは明らかである。そして語り手の発話も、いまままで異なる位相から発せられていることを想定することができる。

かつて私は「比喩」の発話が、それまでの発話と異なるところから視覚的なイマジネーションに先導されて立ち現れてくる契機を調べたことがある。<sup>(1)</sup>

ところで、「語り」が従来の語りの枠を破り、「歌ごえ」として

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 博士前期課程(臨床哲学)

寺田俊郎 博士後期課程(臨床哲学)

畑 英里 研究生(臨床哲学)

第16回(1999.4.17)

浜田寿美男(花園大学教授 発達心理学・供述分析)

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)

## 《公開シンポジウム》

第1回(1996.12.13) テーマ「哲学における 現場」

熊野純彦(東北大学助教授・倫理学): 死と所有をめぐる 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) テーマ「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

中野敏男(東京外国語大学教授・社会学): コメンテーター

第3回(1998.2.20)

第一部 テーマ1「女性におけるセルフをめぐる」

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

藤野寛(高崎経済大学): コメンテーター

霜田求(大阪大学): コーディネーター

第二部 テーマ2「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

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): コメンテーター

田中朋弘(琉球大学): コーディネーター

# 臨床哲学研究会の記録

## 《研究会》

第1回(1995.10.25)

鷲田清一(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)

鷲田清一・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)

鷲田清一: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)テーマ「看護の現場から」

伊藤悠子(芦原病院看護婦):Fever phobiaの克服に向けて

——Nightingale看護論に依拠した小児科外来における実践から

西川勝(PL病院看護師):臨床看護の現場から

第12回(1997.11.27)

小林 愛(奈良市社会福祉協議会 音楽療法推進室):音楽療法をめぐって

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 博士前期課程(臨床哲学)

寺田俊郎 博士後期課程(臨床哲学)

畑 英里 研究生(臨床哲学)



• M E

( • M j

R " q a w w @ N w j  
x ] @ @ @ a w w @ N w j@  
k S @ @ a w w @ N w j  
I R / @ @ a w w @ N w j  
c r @ @ a w w @ N w j  
V v m @ a w w @ N w j  
h c • E @ @ a w † i N w j@@  
c " ] • J w † i ~ w j  
" < ¶ a w † i N w ~ w j@ @ @  
{ ... a w 5 N w ~ w j  
α @ p a w w @ ¶ i N w j

**臨床哲学 第2号**

2000年3月15日 印刷・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  
(大阪大学文学部 倫理学研究室)

〒560-0043 大阪府豊中市待兼山1-5

TEL/FAX 06-6850-5099

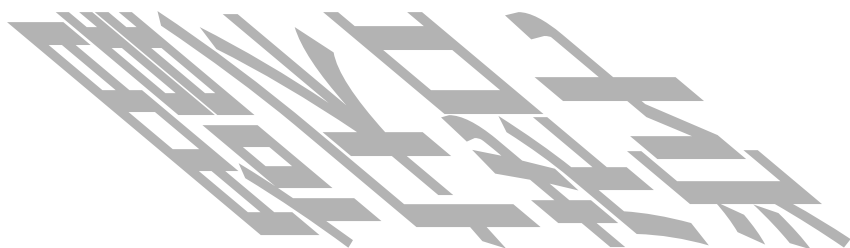
E-mail [homma@let.osaka-u.ac.jp](mailto:homma@let.osaka-u.ac.jp)

ホームページ URL

<http://bun70.let.osaka-u.ac.jp/>

CLINICAL PHILOSOPHY

# 臨床哲学



第2号  
2000年

大阪大学大学院文学研究科  
臨床哲学研究室

# 臨 床 哲 學

æ

°@  
i æ  
z  
z  
z  
°j  
@  
@

a

w

w

@

¶

w

/

..

N

w

/

"