

# 目次

## 《論文》

### 失語症者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考察・・・ 本間直樹・武田保江 2

### 死体に臨む／臨み続けることはできない

——死んでしまったものへのケアを語りはじめるために・・・・・・・・・・・・・・・・ 西村高宏 16

自然保護の理念と「所有」という思想・・・・・・・・・・・・・・・・ 畑 英理 32

優等生論・・・・・・・・・・・・・・・・ 森 芳周 46

レオナルト・ネルゾンのソクラテス的方法・・・・・・・・・・・・・・・・ 寺田俊郎 61

### 性を語るということ

——「私」でありながら「女性」であるということについての考察・・・・・・・・ 栗田隆子 73

不登校と「決定」 ——自己決定と規範を考える・・・・・・・・・・・・・・・・ 田中俊英 88

### 差異としての「障害」について

——ドゥルーズの差異の哲学を手がかりとして・・・・・・・・・・・・・・・・ 森 正司 102

## 《海外報告》

ヴェルツブルクでのソクラテック・ダイアローグに参加して・・・・・・・・ 中岡成文 120

臨床哲学研究会の記録・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 130

# 失語症者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考察

本間直樹・武田保江

## 序

脳卒中の多い日本では年間2万人近く新たな失語症者が発生している。失語症は原因疾患(脳血管障害、腫瘍、外傷、変性疾患など)によって多種多様な経過をたどり、様々な因子、例えば病巣の部位や範囲、失語症のタイプや重症度、年齢、性、利き手、教育年数、全身状態、本人の性格、言語訓練開始時期などが相互に深く関連して言語回復に大きく関与している。これまで医療の専門家の関心はもっぱら診断、治療の精緻化や予後判定の精度のレベルをあげることに注がれてきた。また心理学、言語学、哲学における失語症研究も人間の脳の仕組みや言語能力の解明に貢献してきた。しかし、他の病気に比して極端に社会復帰率が低く地域生活や家庭でも孤立しがちな失語症者の現状、とくに失語症者のコミュニケーション状況を扱う研究はほとんどないといっ  
てよい。本稿ではそうした失語症者とその援助者をめぐるコミュニケーション状況に焦点を当て、主に調査を行った6つの事例から失語症患者の生きる状況を描きだすとともに、そこから明らかになる他者理解とコミュニケーションについてのより普遍的な問題を示すことを試みたい。

## 1 失語症について

失語症の現れ方は一人一人違う。我々は大学病院を退院した失語症者の生活状況を調べるための追跡調査を行った(資料参照)。その結果によると、その失語の程度によるだけでも以下のような様々な問題が生じてくることが分かる。

自分の表現したいことをかなりの的確に表現できる痕跡程度の失語症では、通常の会話ではそれと判別できず、発病前と後の言語能力の水準を自分で比較し、以前の発話イメージや感覚に捕らわれ、現在の状態に自分が満足できない。つまり本人の内部で

言語の質を問題にする。【事例 1・2 参照】

失語症が軽度である場合は、思っていることが即座にスムーズに出てこない、感情を適切に言葉で表せないことにもどかしさを感じる、思っていることと反対の事を言う、変に思われる、など会話する相手のことを意識する。伝達するうえでの実質的な問題が生ずる。【事例 3・4 参照】

以上の痕跡程度から軽度の失語症は、誤りがあっても訂正したり、補ったりしてかなり正確なところまで伝達が可能である。したがって、こうした程度の失語は「通常」に起こりうるコミュニケーションのトラブルと連続している。

中度から重度の失語症の場合、自発的な会話は望めず、「はい」「いいえ」の発語や、意味のよく分からない発声が認められる程度である。そのため意思の伝達が「うまくいっている」ということを言語の内側で保証することはできない。看護者は失語症者の意思を読み取るないし推測するほかなく、その看護者の行う理解も、それに続いて看護者のとる行動が相手の意図や欲求に沿ったものであるかをさらに相手から汲み取るしかない。つまり看護者が患者の意思の「代弁者」とならざるを得ない。看護者と失語症者の間では、相手の意思が不透明なまま、こうしたやり取りが何回も繰り返し替えられる。うまく行かないときは、互いに「不満足感」が募り、失語症者には諦めと疲労感が、看護者には無力感だけが残される。こうした場面では、相互理解の困難さだけが問題なのではなく、自分が何を言おうとしているかについての患者本人の自己理解が問題となっている。【事例 5・6 参照】

## 2 失語症者のコミュニケーション状況をいかに肯定することができるか

失語症者は障害の強い言語機能の使用を避ける傾向があるとされており、そのために残された能力を発揮する機会を失うことも多い。失語症についての周りの者の無理解と言葉を中心とした社会生活のなかで自分に引け目を感じるにより、残された能力を生かすコミュニケーションの環境そのものを失うことになってしまう。

また失語症者自身が社会参加のために積極的に言語訓練に励むこともある。言語訓練の動機づけとして最も多いものは、言語能力や麻痺の回復への期待である。発症から数年を経ても依然として回復への強い期待を持ち続ける失語症者や家族がいる。しかし通常、言語や麻痺の回復は数ヶ月でほぼ固定してしまう。医療に携わる者は、能力回復への過度の期待が現実的に生活を再建するときの弊害になると考えて、「これ以上よくなりませんよ」と回復の限界を告げる。この言葉は失語症者と家族とを絶望感

に陥れる。

失語症者もその家族も、発症以前に流暢に言語を操っていたときのイメージを強固に保持している。彼ら・彼女らはこうしたイメージに囚われることによって、現在自分たちの置かれている状況そのものを受け容れることができない。元のように話せるようになるという“回復のイメージ”が患者や家族の努力を支える一方で、そのイメージのおかげで彼ら・彼女らの現在の生活をなんとか成り立たせている現実のコミュニケーションは極めて否定的に捉えられてしまう。

患者や家族のみならず失語症に関わる医療・看護従事者も、患者の「言語能力」そして「言語訓練」による能力の回復に関心を寄せている。確かに我々の社会生活では言語が中心的な役割を果たしている。しかしながら、コミュニケーションの問題を失語症を抱える人の所謂「コミュニケーション能力」あるいは「言語運用能力」の問題としてしか捉えないならば、それは失語症者を援助する者そして失語症者本人をも隘路に陥れることになるだろう。即ち、言葉を自由に操ることができなければ、コミュニケーションとそれを媒体とする社会生活は成立しないという観念が先行するがゆえに、患者は少しでも障害を持つ前の状態への回復を期待するのであり、その回復の見込みが断たれたときには、絶望し、結果としてコミュニケーションへの意欲もすべて失って閉じこもってしまうのである。

しかしながら失語症者の生活状況をつぶさに見れば、コミュニケーションが言語以外のものによって支えられており、言語を満足に使用できなくともコミュニケーションの可能性が必ずしも閉ざされていないことに気づかされる。むしろ問題は、患者本人や周りの者がそうした可能性に目を向けにくいことであろう。ではいかにして我々は言語を意のままに操るというコミュニケーション・スタイルを特権化することなく、その人の能力に見合った新しいコミュニケーションのスタイルやコミュニケーションの関係を発見し築くことができるのであろうか。

我々が言葉を“何不自由なく”使用しているとき、言葉を通して表現される世界や互いの意思はいわば言葉を通して透かし見られており、言葉は“透明な”存在として機能している。メルロ＝ポンティの言葉を借りるならば、我々はそのような言語と言語の了解とを自明のものとする「制度化された (institué) 言葉の世界」に住まっていると見えるだろう。<sup>1</sup> このように「制度」となった言葉の世界においては、何かを懸命に表現しようとする際に見られる言葉詰まり、言い淀み、どもりといった“不透明なもの”はノイズとみなされるか、あるいは不適切な表現として無視され忘却されてしまう。

やっと話すことを覚えた子どもとか、はじめて何ごとかを語り、考える作家とか、また最後に、ある一つの沈黙を言葉に変えようとするすべての人々とか、こうした人々の経験する、表現や意思伝達のなかにある偶然的なものを、われわれはもはや意識しないようになっている。…したがって、その根源にまで遡らないかぎり、言語のざわめきの下にもう一度始元の沈黙を見いだして来ない限り、この沈黙を破る身振りを記述しない限り、われわれの人間観は、いつまでも皮相なものにとどまるであろう。言葉とは一つの身振りであり、その意味するところとは一つの世界なのである。<sup>2</sup>

「言葉が一つの身振りである」とは、言葉を話すということが、意味の確定した思惟を音声などの伝達媒体に乗せることではなく、まずは意味の不確定な身振りとしてはじまるということである。したがって我々はここで失語症者に対して付与される「できない」という障害の沈黙、能力の限界としての沈黙を「始元の沈黙」として捉え返すことができるだろう。それは、「言葉にできない」というもどかしさを前に、聴く者が先回りして掴まえるのではなく、つまり、その沈黙を直ちに既知の言語に置き換えるのではなく、呼吸を合わせ、リズムをそろえながら待つこと、表現しようとする者の身体の意味を同じ身体を通して感じることである。

例えば何かを言おうとする失語症患者を目の前にして、看護者は「全身をアンテナにして」、言葉以外のコミュニケーションの「チャンネル」を見つけようとするという。失語症者が何かを発したとしても、言葉として表現されたものを理解するというよりは、何か体が表現するものを感じ取りながら、徐々に相手の意思に同調させていくという。こうした事態をメルロ＝ポンティの次の言葉はうまく言い当てている。

他者の言葉を発動させた彼の意味的志向は、はっきりと顕在化した思惟ではなくて、充足されることを求めているある一つの欠如態であったが、それとまったく同じように、この志向を捉える私の作用の方も、私の思惟の操作ではなくて、私自身の実存の同時的転調であり、私の存在の変革である。<sup>3</sup>

コミュニケーションは単なる意思伝達の調整機関ではなく、それに参与する者の存在の転調と変革を来すものである。「早口では喋れないけれど、ゆっくり喋ることで、相手がイライラしているときや怒っているときもだんだん落ちついてくる（事例3）」言葉を自在に操ることが必ずしもよきコミュニケーションを結果するとは限らない。失語症者がときとしてよき聴き手となることは決して偶然ではないのである。<sup>4</sup>失語症者とのコミュニケーションは我々の言葉とコミュニケーションに対する態度を変様させ、独自のリズム、独自の強度を通じてそれまで見えてこなかったコミュニケーション

ンの諸様相に我々の目を見開かせる。家族は普段自分たちが意識しなかった言葉の存在に向き合うとともに、身体と言葉の連繫を再発見する。

人は失語症を被ることでそれまでの人間関係を失い孤立することが少なくない。それだけに、言葉中心の社会において言葉以外のコミュニケーションの積極的な意味を認め、それに触れる機会を作ることが重要である。ある人は話すことはできないが歌を完全に歌うことができ、またある人は入念な絵画を描くことによって自分の見たものを表現する。また失語症者のあるつどいでの「失語症ライブ」と称されたプログラムでは、重度の失語症者が介添え者とペアになって舞台の上で、歌い、踊り、互いにふれあって、会場の人々とのコミュニケーションを楽しむ。それは、同じ障害を持ちながら生活しているという共通の体験によって人々の結びつきが一層確実なものとなる場であるのみならず、社会的に孤立することの多い失語症者が、歌い、踊り、触れ合うなど、身体の運動をともなうコミュニケーションの経験を通して多様なコミュニケーションの在り方を発見し、そのなかでさらに新たなコミュニケーションへの意欲を紡ぎだしていく機会なのである。

### 3 代弁者を介したコミュニケーションという問題

多くの場合、失語症を抱えることによって家族の生活は大きく変化し、それによって家族の結びつきも変化する。言葉が話せることによって隠れていた、相手を察する、気遣うというコミュニケーションの仕方が重要な位置を占めるようになる。

例えば、患者の以前の姿を熟知している家族は、患者が言葉で表現できない微妙な感情などを察することができる。また、家族が暗い表情をしても、患者の方からそれを「どうしたのか」と問い確かめることができないので、患者に不安感だけを残さないように、家族が気を使って振舞うようになる。通常家族の「思いやり」と見なされるこのような状態は、双方の側で起こりうる事態を予期し、相手の状態をいちいち問いただして確かめるコストを省くというコミュニケーションの様式として記述することができる。

こうした様式のコミュニケーションは、失語症があるなしにかかわらず、親子など親密度の高い人間関係に見られるものである。当事者をよく知る者が本人の意思を推測し代弁することによって、コミュニケーションの負担は軽減され、コミュニケーション全体がスムーズに進むことがある。このように非対称な仕方ではあるが相補いながら進行するコミュニケーションはG. ベイトソン、P. ワッツラウィックによって

「相補的コミュニケーション」と呼ばれ、同等の行為が交互に繰り返される「対称的コミュニケーション」と対比される。<sup>5</sup> 通常のコミュニケーションでは「相補的 / 対称的」という二つの様式が交互に組み合わされて進行することによって安定した関係が保たれる。しかし家族のように固定したメンバーのあいだでコミュニケーションの様式が相補的なものに固定されてしまうと、一方の側からの予測や推測のみが支配的となるとともに、双方の意思を根気よく確かめるために対称的コミュニケーションに移行することが困難になる。

確かに患者の安全と安楽（居心地のよさ）を確保する上では、相手の意思をいちいち確認するのではなく、相手の代わりに判断し・決定することが必要なことが多い。こうした相補的コミュニケーションは《医者 / 看護者 - 患者》、《教師 - 生徒》などに社会における特定の文脈において顕著に見られるものである。しかし家族生活のなかで失語症者を看護・介護する場合には、とりわけ言語による対称的コミュニケーションが困難であるだけ保護者・介護者の考え方が支配的となってしまうことは否めない。

事例 5 や 6 では、失語症を抱える妻を夫が介護している。事例 5 では、夫が仕事で外出中は鍵をかけ、訪問者があっても妻がでないようにしたり、妻が一人で歩き回ると危険なので家屋の改造もわざとしていない。

「家政婦を頼むことも考えたけれど、本人が喋れないのできちんと世話をしてもらっているか確かめられないし、そうでなかったらかえって可哀相だと思って、それだったら私が面倒を見る方がいいと思ひましてね。」（事例からの引用）

夫は妻のことは自分の方がよく理解できるという理由で、一人で世話を背負い込み、地域の医療・看護の専門職の協力を得たり、患者の会から情報を得るなど方策をとらずにいる。それに対し、事例 6 では、夫が仕事で不在中は、看護婦の資格を持った家政婦に世話を依頼し、長男と長女は週末に世話に来ているほか、地域看護の整備面の違いもあって、理学療法士や保健婦の訪問、福祉サービスも受けている。

このように夫が妻の意思を代弁し、保護者として振る舞う場合、夫の判断が、患者の生活状況・コミュニケーションの状況を大きく左右することになる。失語症者の参加しうるコミュニケーションの範囲が狭められ、最終的に社会のコミュニケーションから閉め出されることになると、失語症者本人は孤立感のなかでコミュニケーションへの意欲そのものを失ってしまう。しかも夫がコミュニケーションと介護を全面的に請け負っている場合、精神的・身体的に夫が介護を継続できなくなれば、妻は危機的状況に陥ることになる。

また、事例 6 でも、車椅子は作ったものの、夫が車椅子の生活にするのはいやだと

いう理由で車椅子を使用せず、「少しの段差でも乗り越えられるように」と自宅の改造は意識的に行われていない。ここでも妻のことを考えながらも、自立して欲しいという夫の希望が大きく反映されている。

さらに夫は「言葉がもう少し出て、自分でああしたい、こうしたいと言えるようになって欲しい」と言う。しかしながらこれは単に症状として言葉が出ないこと以上の問題を示しているように思われる。重度の失語症を抱えながら、自分がどうしたいのか、ということについて表明することが困難であるのはもちろんであるが、それ以上に、妻が、自分の意思よりも、日々の生活全般を依存せざる得ない夫の意思を尊重することは十分想像することができる。むしろそのような状況では「自分でああしたい、こうしたい」と言うことができるようなコミュニケーションの関係は極めて成立し難い。

ワッツラウィックらによれば、自分の意思を表明し相手に伝えることができるかどうかは、伝達者の意志、内容、能力、自律性に関わるだけでなく、伝達すべき相手との関係に大きく依存しているという。<sup>6</sup> 失語症者と介護者とのコミュニケーションのに関しては、失語症者の伝達の能力の問題ばかりに目が奪われがちであるが、両者の極めて非対称な関係のなかでは失語症者の意思が二重に表明しにくいという点を認識する必要がある。先の例に関して言えば、相手に意思表示を求めること自体がすでに強制-相補的關係を先取りし、それを強化する方向にしか向かわないことは明らかである。確かに言語の使用は対称的コミュニケーションへの移行を容易にするように見えるが、必ずしもそうではない。言語を使用してもなおコミュニケーションは相補的なままにとどまる可能性はあるとともに、さきにもみたように言語によって明確に意思を表示する以外の仕方であっても対称的なコミュニケーションを繰り広げる可能性もあるはずである。

#### 4 自己理解と他者理解

失語症者をどのように理解するのかという問題は、患者の自己理解をどう理解するのかというさらに難しい問題につながっている。とりわけ失語症においては、失語症とはどのような状態であるのかについての情報を言語を通じて理解することが困難であったり、患者本人がどのように理解しているのかを言語的に表現することが困難であるだけに、患者がどのように自己と自己の状態を理解しているのかを伺い知ることは難しい。

例えば、脳卒中の患者は時として感情失禁と呼ばれる感情の激しい起伏をみせたり、

抑うつ状態に陥ることがある。看護者は、それが脳障害そのものに由来する「生理的な原因」による場合なのか、それとも環境の変化への不適応から生ずる「心理的な原因」による場合なのかを区別し、適切に対処しようとする。「生理的な原因」によると見なされた場合、それはもはや「理解」の対象ではなく「症状」であり、患者の自己理解の有無に関わりなく薬物治療の対象になってしまう。また、「心理的な原因」によると見なされた場合、患者の不適応の原因を環境の内に探るということに重きが置かれる。いずれにせよ、苦しみのさなかにある患者に対して、自分の行動をどのように理解しているのかという意味での自己理解を問いたたすことは無理なことであり、「援助」という局面では患者の自己理解を飛び越して対処せざるを得ないことは確かである。

もう一度事例に戻ってみよう。事例5では、台所の蟻を懸命に探す妻が、夫に「もういないよ」と言われても、あきらめずに同じことを繰り返し、会話がとぎれてしまうことがあった。このように患者が時折見せる意味のよく分からない行動を家族も看護者も理解できず、患者が「自分の行動を理解できていないのではないか」と思ってしまう。とりわけ看護者の目には、そうした行動は「症状」として目に映り、コミュニケーションがもはや成立しない「異常行動」あるいは「性格の変化」と判断されることが多い。

しかしながらここで考慮されなければならないのはコミュニケーションの成立／不成立を誰が決めるのかである。確かに相手が理解しがたい行為を示すときに我々はしばしばコミュニケーションが成立していないとの印象をもつ。しかしそのような印象は常にコミュニケーションに参加する一方の側から切り取られたコミュニケーションのパースペクティブでしかない。例えば、妻の行動が夫の期待するようなコミュニケーションに対する“拒絶”を表現しており、ベイトソンやワッツラウィックが指摘するように、コミュニケーションを拒むというコミュニケーションが生じているという可能性を誰も排除することはできないのではないだろうか。自分と自分を取りまく状況とを言葉によって明確に表現できない失語症者にとって、そうしたことが言葉を意のままに操る他者によっていともたやすく成し遂げられてしまうという事態そのものが受け入れられないことは十分に想像することができる。

もちろんこうした想像や理解も可能性の一つでしかない。むしろコミュニケーション特有の問題は、コミュニケーション参加者の個々のパースペクティブからはコミュニケーションのプロセス全体を完全に見通すことが不可能であるという点にある。ましてや参加しない者が外側から俯瞰することもできない。確かに言葉を用いることによって「私にはこう見える」という仕方で互いのパースペクティブを比較し、置き換

えることができる。言葉の使用によって対称的なコミュニケーションが容易になるのもこのためである。重度の失語症者とのコミュニケーションが困難に思われるのは、言語という仮構された対称性が見失われることによって、この見通し得なさが前面に現れ、互いのパースペクティブの非同一性、非対称性が顕わになるからであろう。確かに我々はこのような非同一性や非対称性に直面することによって“コミュニケーションの不可能性”という問題に突き当たる。しかしそれは失語症者とのコミュニケーションに限られるものではないだろう。コミュニケーションの不可能性という問題がすべてのコミュニケーションに潜在的に織り込まれ、いつでも顕在化し得るものであることは我々の日々の経験が示していることである。そしてまた他方で、言語の自明性のなかで惰性化したコミュニケーションを活気づけ、コミュニケーションをより豊かなものに行っているのもまた、こうした非同一性や非対称性ではないだろうか。<sup>7</sup>

以上のようなコミュニケーションにおける非同一性や非対称性を出発点とするならば、「自己理解」や「他者理解」という問題はどのように変わるのであるだろうか。コミュニケーションにおいては自己理解は他者理解と連動し、循環しているとすらいえるだろう。コミュニケーションにおける「理解」とは、一方が他方の行為を観察してそれに応答し、さらに他方がその応答を観察してそれに応えるという具体的なプロセスの連続のなかでしか成立し得ない。その意味でコミュニケーションにおける理解については、発信者の「コミュニケーション能力」ではなく、むしろ受け手の応答する力というものが問われなければならない。かなり重度の失語症であっても適切な応答によってさらなる相手の応答を紡ぎ出せるのであればコミュニケーションは継続する。事例5においては蟻を追う妻に対して夫は「もういないよ」と声をかけたが、そこでコミュニケーションは途絶してしまふ。そして妻の自己理解が問題と見なされる。しかし夫や看護者にとっては一緒に蟻を探すなどの別様の応答の可能性もあったのであり、それに応じてコミュニケーションのあり方も変化し得たのではないだろうか。

もちろん失語症者とのコミュニケーションを試みる者にとって、失語症者が自己と他者をどのように理解しているのかということは依然として大きな疑問であろう。しかし自己理解や他者理解というものは状況ぬきにそれ自体で成立するのではなく、あくまで行為やコミュニケーションの状況のなかで問われるべきである。失語症者のみならず失語症でない者にとってもまた、コミュニケーションは自己理解を促しもすれば、また攪乱するようにも思える。いずれにせよ、失語症者がどのように自己と他者を理解しているのかについての答えは、失語症者とともに生き、ともにコミュニケーションを行うなかでしか知ることができない。

## 結

以上のように、我々は失語症者をめぐるコミュニケーション状況をいくつかの観点から描き出すことを試みた。冒頭で述べたように、失語症の現れは一人一人違い、さらに同じ人でも状況によって状態が変化する。今回の事例は運動性失語に限られていたが、今後の課題は、より多くの症例をサンプルとして集積することではなく、むしろ個々の事例により深く入り込み、コミュニケーションの有り様をより具体的に描き出すことであろう。<sup>8</sup> そしてもう一つの課題は、障害を被ることによる変化の受容という問題であろう。被った失語症の程度に応じて、コミュニケーションの有り様は変化し、したがって人間関係も自己の有り様も変化する。変化したものに対して変化する以前の状態をいくら並べ立てたとしても、変化そのものを捉えることはできない。コミュニケーションの変様と自己なるものの変様がどのようなものであるのか、その問いに対する答えは、変化のなかで彼ら彼女らが生き、そして彼ら彼女らが自ら変化を見据え肯定することぬきには考えることはできないだろう。

## 注

- 1 「われわれは、制度化された言葉の世界に生きている。そして、このような公のものとなった言葉について、われわれはすでに形成された意味を自分自身のなかに所有している。したがって、それらの言葉がわれわれのなかに惹き起こすものは、単に二次的な思惟に過ぎず、後者は後者でまた他の言葉によって表現されるのであり、この言葉の方もそれを表現するのにわれわれの方で別にさしたる努力をする必要のあるものではないし、また聴く者の方でも、それを了解するのに何の努力もする必要のないものである。したがって、言語と言語の了解とは、自明のことのように見える。」 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.214, (竹内芳郎、小木貞孝訳『知覚の現象学』1、みすず書房、1967年、302頁)
- 2 *ibid.*
- 3 *ibid.*
- 4 cf. S. パー他『失語症をもって生きる』(遠藤尚志訳、筒井書房、1998年)249頁。
- 5 cf. P. ワッツラウィック他『人間コミュニケーションの語用論』(山本和郎・尾川丈一訳、二瓶社、1998年)51 - 55頁
- 6 cf. *ibid.* 35-38頁
- 7 cf. 本間直樹「コミュニケーションと倫理学」(『倫理学年報』第48集、1999年 所収)
- 8 武田・本間によるこうした試みに関しては、武田・本間「コミュニケーションにおける声・身体・共存について——困難なコミュニケーションが映し出すもの」(平成13年度科学研究費補助金・基盤研究(B)(2)研究成果報告書『コミュニケーションの存在論』157-166頁)を参照。

## 資料 1

本文の中で、事例の失語症の程度を説明する際に用いた失語症の重症度の評価およびコミュニケーション能力の評価について

### 1 .失語症の重症度の評価

障害の程度は従来より失語症テストの得点からのみで判定することは困難で、言語療法士の臨床経験に基づいて判断されているのが実情である。発表で採用した分類は、以下の手続きによるものである。

面接によって得られた失語症者の標準失語症検査の結果を、笹沼らによる臨床定義に基づく六段階の重症度に振り分け、これを軽度（重症度 4 ~ 5）、中度（重症度 2 ~ 3）、重度（0 ~ 1）の三段階に分類した。

評価 重症度 <重症度の内容>

軽度 5：主観的にのみ困難が感じられる程度の痕跡的失語。

4：明かなハンディキャップが認められるが、発語はほぼ正しく表現できないことはない。

中度 3：発語は形式・内容ともに欠陥があるが、考えたことをほとんど全て伝達することができる。

2：患者も会話に加わられるが、やり取りできる情報には限界がある。

重度 1：検者が簡単な質問を色々行い、患者の曖昧な反応は推測で補うことによつてわずかにコミュニケーションが成立する。

0：コミュニケーションが全く不可。

### 2 .コミュニケーション能力の評価

現行の機能訓練事業で言語療法的訓練に用いられている評価基準に沿って評価した。

段階 <コミュニケーション能力>

6：日常コミュニケーションにほぼ支障はない。

5：短い文で表現できるが、詳しい内容までは伝えられない。あるいは構音が不明瞭である。

4：簡単な言葉で表現できる。

3：話しかけに対し「はい」だけでなく「いいえ」もできる。指さしや身ぶりで自分の意思を示すことがある。

2：話しかけると相手の顔を見る、うなずく、口真似をするなどの反応があるが、言葉の理解は不確実で、自分の意思を表現することもない。

1：意識は一応清明だが、相手と視線があわず話しかけても表情や態度の変化がない。

## 資料 2 : 事例紹介

事例 1 Kさん 59歳 男性 脳腫瘍 運動性失語（痕跡程度、コミュニケーション能力6） 出版会社編集業事 麻痺なし

手術後3ヶ月間休職の後に前職に復帰した。人と話す機会が少ない業務なので直接的な支障はなかった。通常の会話では失語があることが判別できないが、本人は「頭の中で考えて言葉を並べる、その連絡が上手くいかない。文章を書くときにも微妙な表現ができなくて困る。人と話すときはゆっくりと話すように気をつけているけれど、バカヤローと言いたくても、バツから後が出てこないんですからね」と言う。妻は「電話をかけていても、本当だともっと喋るところを短くしているなという気がします。仕事柄、この人の性格からすると、表現にはとても気を配り、それを得意としていただけにづらいに違いないと思います」と話していた。

事例 2 Iさん 50歳 女性 高血圧性脳内出血 運動性失語（痕跡程度、コミュニケーション能力6） プティック経営 麻痺なし

外国を旅行中に発病、言葉が全く聞き取れず、不穏状態が続いた。「あ・い・う・え・お」は言えたがなぜそれを言わされているのか分からなかった。帰国後訓練を受け「トイレ」と「おふろ」を間違えることもあったが「娘や弟の嫁に言葉の出具合を尋ねたら、ゆっくり喋れば大丈夫と言われたので自信が持てました」。前職に復帰当初は「領収書の字が書けなかったり、そろばんが上手く使えなかったりして困ったけれど、そんなときはダメだとは思わずもう一度やろうと自分を励ましてきました」「もとに戻るのは（言葉が）無理だと分った時からできることを探していくようにしています。今は注意して喋っているけれども、以前に比べると50%位しか言葉が出ないのよ」と話す。

事例 3 Uさん 22歳 女性 脳腫瘍 運動失語（軽度4、コミュニケーション能力5） ワープロの事務職 麻痺あり

腫瘍摘出術後、失語症と右半身麻痺、顔面神経麻痺が残った。「一生懸命訓練すれば、必ずよくなると信じていた。でも、リハビリの先生からこれ以上はよくなると言われて、とてもショックだった。2ヶ月過ぎた頃から、やっぱり良くなれないんだと思うようになって、諦めて、これからどうしたらよいか考えるようになった。母はまだよくなると信じているみたい」もともと職場の友人関係が悪かったので、「外出中は帽子を被て、顔を隠して誰にも会わないようにしている。私だと分からないようにね」。失語症に対して「早口では喋れないけれど、ゆっくり喋ることで、相手がイライラしているときや怒っているときもだんだん落ちついてくる。だからいいかなと思って」と話す。発話状態にハンディキャップがかなり認められるが、時間をかけてゆっくりと相手に伝えようとする姿勢が感じられた。

事例 4 Mさん 60歳 女性 高血圧性脳内出血 運動性失語（軽度4、コミュニケーション能力5） コンピューター関係 麻痺あり

毎夜10時頃まで仕事をするハードな毎日を過ごし、仕事に突然発病した。リハビリの結果、杖で歩けるようになったが、右上肢はほぼ廃用状態で機能回復は望めず、仕事を辞めた。交通

の便が悪くタクシーを利用しなければ外出できないので、ほとんど家の中で過ごしている。発病前は同僚から雄弁家と言われる程話が得意で、社交家、来客も多かったが交流も途絶えてしまった。本人は「自分が出ていくと邪魔になると言う気がある。皆がどんどん来てくれなくちゃ嘘よね。きっと遠慮してみえるみたい。周りに人がいなくなったことが、病気をした一番大きなことみたい」「仕事を辞めることになって悔しい。ありとあらゆることを喋りたいのに出てこない。口が動かないことが一番悔しい」という。

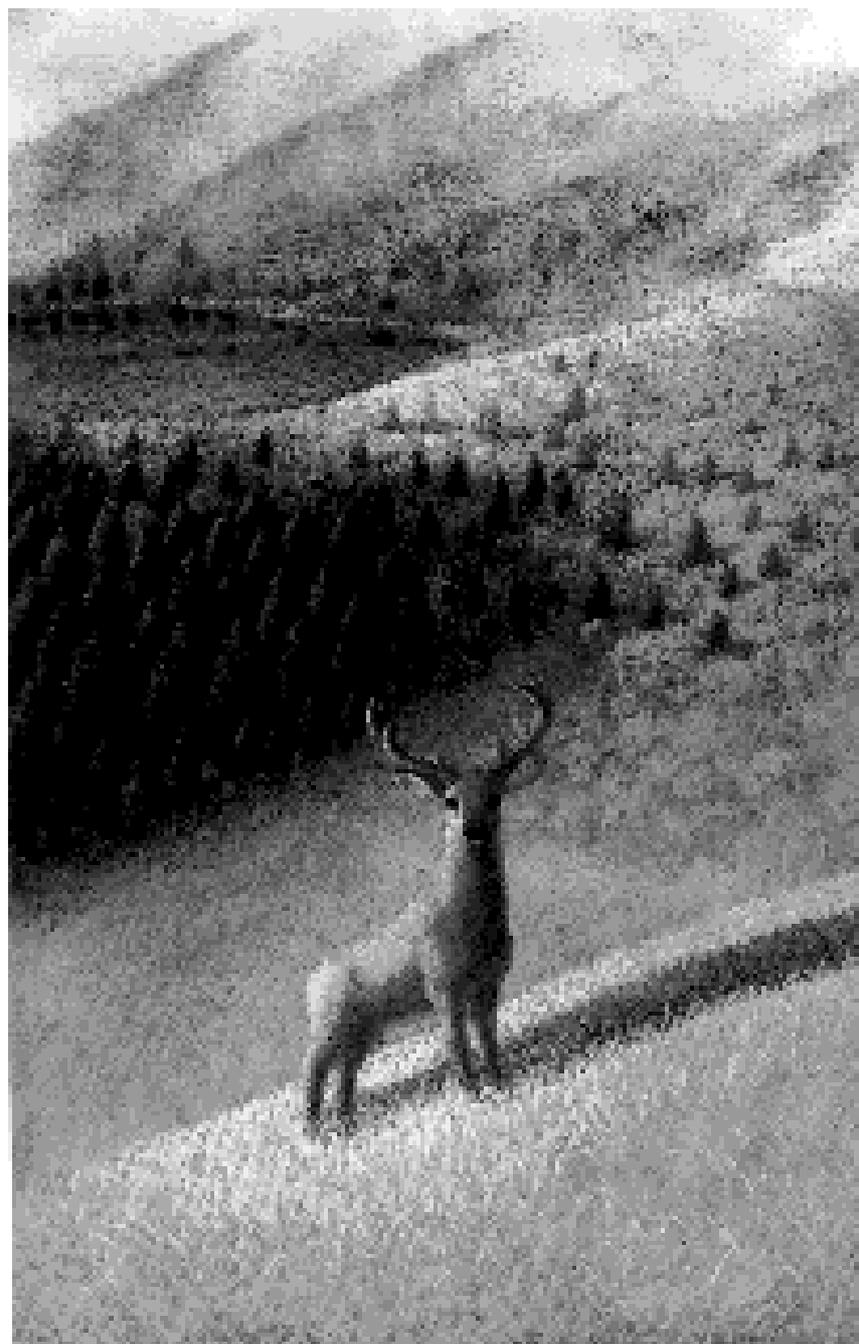
事例5 Fさん 53歳 女性 動脈瘤 運動性失語(重度1、コミュニケーション能力2) 主婦 麻痺あり、夫と長男の三人家族

手術後、失語症と麻痺が残り、右の上肢は廃用状態であった。発病直後は自分や家族の名前は分かるが、日常物品の名前は言えず、自発後は「はい」「いいえ」程度であった。発病する一年前に転居してきたので近所付き合いは全くなり、週に一回の言語訓練に外出する以外は家の中で過ごしている。炊飯器のスイッチを入れたり、気の向いたときに茶碗を洗ったりする程度で、家事は夫が負担している。夫が仕事で外出中は鍵をかけて電話や訪問者があっても出ない。一人で歩き回ると危険なので家屋の改造は意識的にしていない。仕事と家事、介護の負担が大きいため夫は「家事とこの人の世話でくたくたですよ。仕事ができないので親身になって世話をしてくださる人がいたら昼間の面倒をみてもらいたい。家政婦を頼むことも考えたけれど、本人が喋れないのできちんと世話をしてもらっているか確かめられないし、そうでなかったらかえって可哀相だと思って、それだったら私が面倒を見る方がいいと思いますよ」。言葉については「言葉がもう少し出るようになって、自分でああしたい、こうしたいと言えるようになれば多少手足がきかなくてもまし。言葉が出ないのは大変つらいと思いますよ」。面接の間、本人は黙って横に座っていた。質問はまず本人にしたが、リハビリ訓練について尋ねたときに、「がん、ば、りっ、ました」と返事しただけで、後は夫が答えた。保健所の訓練事業を紹介すると夫は「他の会に連れて行くのはかえって可哀相」と言う。面接中に本人は、蟻がはっているのを見つけて後を追って台所に行き、一生懸命に探し始めた。その行動がしばらく続いたので夫が「もういないよ」と声をかけたが、聴いている様子もなくその行動は続けられた。

事例6 Sさん 62歳 女性 内頸動脈狭窄 運動性失語(中度2、コミュニケーション能力3) 主婦 麻痺あり 夫と2人暮らし、長男、長女は独立。

物忘れがひどい、計算ができない、左の麻痺などの症状が現れ入院。頸動脈の内膜剥離術を受けたが、血流が悪く麻痺と失語症が残った。簡単な話はようやく理解できる程度で、意味のある発語は極めて困難な状態であった。リハビリ訓練先で訓練への希望を聞かれた際に、「自分で用が足せること。できれば台所に立てることと書いたら、いきなり、この病気はよくなりませんよと言われて、本人も私もとてもショックだった。かなり難しいけれど、一緒に頑張りましょうと言ってくれれば随分と違ったと思いますよ」と話す。夫が仕事で不在中は、看護婦の視覚のある家政婦に世話を依頼し、長男と長女は毎週土、日に世話に来ていた。理学療法士の家庭訪問を受けて指導のもとにトイレの手すりをつけた。また、保健婦の家庭訪問や福祉サービスも受けていた。毎日、家政婦と散歩に出かけることが日課である。本人は「あしが……

(もう少し動くようになれば)」と涙ぐむ。夫は「言葉がもう少し出て、自分でああしたい、こうしたいと言えるようになってほしい」。車椅子は作ったが、夫が車椅子の生活にするのは嫌だと言う理由で使われておらず、少しの段差でも乗り越えられるようにと自宅の改造は意識的にしていない。



# 死体に臨む / 臨み続けることはできない

——死んでしまったものへのケアを語りはじめるために

西村高宏

「死体は汚物や糞尿のように、或いはそれ以上に投げ捨てられるべきである。」

ヘラクレイトス

「“死んでいる”という状態は、“死”というものとは対極にある」。生涯を“旅人”としてモロッコ(タンジール)で過ごした作家のポール・ボウルズは、自身のドキュメンタリー映画<sup>1</sup>のインタビューのなかでそう言っている。人間は、どこまでも自分の死というものを経験することができない。だからこそそれは、必然的にどこまでも観念的な議論となり続ける。もはやわれわれには、死というものに対して「理解された死」(キリーロフ)以外のいかなる内容も与えることなどできない。人間が、自身の死について巡らせる想像力は、おそろしく貧困なのだ。しかしながら、その反面、われわれには依然として死そのものを知りたい、あるいは死そのものを見てみたいという衝動が付き纏う。モーリス・ブランショは、1946年に発表した『死の宣告』という小説のなかで、まさにそのことを問題にした。「あなたは、いままでに死を御覧になったことがあって?」「死んだ人たちならたくさん見てきましたけど」「死んだ人ではないの、死よ!」。死そのものを見ることなどできるのか、ブランショはそのように問いただす。そして彼は、むしろその死が備えている「不可視性」もしくは「非人格性」のうちにこそ、この死というものの本質を見い出していくべきではないかと主張する。しかしながら、他方で、そのような見えない“死”の「対極」に位置する“死んでいる”という状態(死体の状態)は、まさにわれわれの目に見えるものとして、すなわち可視的なものとして差し迫ってくるものである。それは、あきらかに観念的な“死”とは異質のものなのだ。ならば、むしろ死というものよりも、この“死んでいる”という状態、すなわち死体というものを問題にすれば何が導き出されてくるのか、そう考えるのはごく自然なことではないだろうか。“死んでいる”という状態は、はたしてどのような状態のことを言うのか、そもそも死体とは何なのか、また

それは、誰のものなのか、死んでしまったものを葬り、それらを弔うとはどういうことを言うのか、死んでしまったものへのケアを語りはじめることは可能なのか、死体を巡ってのこのような問いは、むしろわれわれにあらたな道を切り拓いてくれるような気がしてならない。そしてそれが、最終的には翻って、われわれ遣されたもの、すなわち生きているものへのケアを問題する際の手助けとしても役立ってくれるのではないか、この試論は、そんなたくさんの期待に後押しされている。

## 1 死体に臨む / 臨み続けることはできない

かつて、たしかにどこかで聞いたような音なのに、自分の記憶のどの糸を手繰り寄せても引き寄せられない音がある。われわれは、そんな音の群れを耳にすると、すぐさまいてもたってもいられないような居心地の悪さや不安に襲われ、逃げ出したくなる。日本で唯一の死体ドキュメンタリー作家と言われる釣崎清隆の映画・『死化粧師オロスコ』<sup>2</sup>には、そんな居心地の悪い音の群れが全篇にわたって響きわたっている。錆びたナイフで腹を裂き、取り出した臓器にホルマリンをまぶす。太い針に麻ひもをとおし、開いた腹を縫い合わせる。不快な音の根は、そのときのものだ。スクリーンいっぱいに写し出されるのは、いくつもの人間の死体(屍体)を手馴れた手付きでエンバミングし続ける様子。「なるほど、人間のからだとはこんなものだったのか、文化的な武装をほぼ解除されたからだとは、こうまでなってしまうのか」、しばし死体に魅了され、釘付けになる。しかし、次第にそれは、「このわたしのからだもあのようになってしまうのか」といった妙な「気付き」とともに居心地の悪さを覚え、目を背けずにはおれない。そのような感覚は、1960年代にケネス・アンガーやジョナス・メカスらとともに、アメリカ・アンダーグラウンド映画界の巨匠の一人と謳われたスタン・ブラッケージが、交通事故の死者たちの司法解剖の模様を撮影して構成した実験映画・『自分自身の眼で見る行為』においても同様に訪れる。かつて、解剖学者の養老孟司のもとで助手を勤めていた美術評論家の布施英利は、写真家の藤原新也との対談で、死体を、「都市のなかのリアルなもの」<sup>3</sup>と呼んでいる。おそらく彼は、この文化的に作り上げられたわれわれの日常生活のなかで、唯一「死体」こそが、われわれも「自然と繋がっているもの」であるという「本当のリアル」を気付かせてくれるものなのだ、とでも言いたいのであろう。そしておそらく、彼がここで「本当のリアル」という言葉によって想定するのは、文化が、われわれの死だけでなく自然を遍く「人間化」してしまう流れのなかであって、「わたし自身、わたしを成す『非人間的な』肉体そのものが凡庸

な崩壊過程そのものとしてここに作動している」<sup>4</sup> という、そういった リアル に違いないのであろう。それは、フィッツジェラルドが『崩壊』という小説の冒頭に痛烈に刻み込んだ一節、「あらゆる生の過程は、言うまでもなく、崩壊の過程である」といったことばとほぼ同義のものと見なすことができよう。ちなみにジル・ドゥルーズは、1988年に発表した小著『ペリクレスとヴェルディ——シャトレの哲学』のなかで、この一節を引用し、フィッツジェラルドがそのなかで用いる「言うまでもなく」という言葉が、なにか「自己とのかかわりの中に非人間的なるものとの関係を内包せざるを得ない内在性の確認のように」響きわたるのだ、と書き記している。

死体を見続けることができない。しかしそれは、ただ単に、それが 誰かの という人称性を解除された無様な屍体としてわれわれの面前に曝され続け、そのうえで荒々しく切り刻まれていくからだ、ということだけではないだろう。死体には、腐敗する というわれわれのからだとは際立って異なる側面もある。そこから、死体に汚穢のイメージがつき纏い、それがわれわれに目を背けさせるということもある。事実、あえて腐敗の進んだ死体を面前に曝し、そこから人間の死というものの真相を読み取り、その死が訪れるまえに、自身の生をより充実したものとして立て直す、そういったひとつの 戒め として死体が利用された例もいくつかある。それは、すくなくならず芸術の世界にも影響を与えた。たとえば、アヴィニョンのカルヴェ美術館に収められているラグランジェ枢機卿の一連のトランジ（腐敗屍骸像）。1424年に、パリのサン＝ジノサン（罪なき聖嬰兒）墓地の回廊に描かれた壁画にはじまる「死の舞踏」（ダンス・マカーブル）などの木版画。それは、洋の東西を問わない。仏典の『摩訶止観』。鎌倉時代には、屍の瓦解を九段階に分けて描いた絵巻物の『九相死絵巻』などがみられる。なんでもそれらは、「色も香も朽ちて砂塵に帰するところに、ものごとの実相を觀じ、悟りに至らしめることを意図して」描かれたものだという。<sup>5</sup> メメント・モリ、死を想えよ、つまりはそういうことだ。しかし、死体を見続けることができないのは、なんにもそういった無惨に曝された屍体が切り刻まれていく様子や、腐敗 していく死体の変容に立ち会ってしまったときにだけ起こるものではない。それは、自分にとって掛け替えのないひとの死体、すなわち二人称の死体を前にしたときにも十分起こり得ることなのだ。たしかに、われわれは遺された遺体を前に、数時間もそれに寄り添い続けることができる。生前の面影を、遺されたからだのうちに読み取り、横たわる遺体のさまざまな箇所へと、いくつもの憶い出を投げかける。しかし、そういった感覚はいつまでも続かないのではないか。実際に、親族の遺体を前にしたときにも、なぜかそれを見続けてはいけなかったのではないのかといった妙な感覚に襲われることがある。

なにか、いつもと違って自分の視線が相手につよく突き刺さってしまう。ジリジリと相手の皮膚を灼き尽くしてしまうような感じすらしてしまうのだ。それが恐くて、目を背ける。それ以降、死体とどう接していいのかさえわからなくなってしまう。もはや、死体に臨み続けることができなくなってしまうのだ。「ぼくは死体を前にすると、それに心理的にどう接していいかわからなくなる。生きた人間の異性の裸体なら、どのような態度をとればいいのか、DNAに既にプログラム済みだと言える。それは子孫保存のために、必要なことだ。しかし、死体を前にして、それにどう接すればいいのか、そんなプログラムを人間は持っているのだろうか。死体を前にすると言葉がない。死体は理不尽だ。わけがわからない。そしてこの『わけのわからなさ』が、死体の魅力でもある」<sup>6</sup>、布施英利のことばだ。死体との接し方がわからない、それは、これまで他人に普通に投げかけてきた自分の何気のない視線のすべてが、そこでは、著しく相手を傷つけてしまうものへの変貌を余儀なくされて、もはやこれまでどうりの接し方ではどうにもコミュニケーションがとれなくなってしまうからなのではないのか。だからこそ死体は、「理不尽」で「わけがわからない」ものにまでな成り下がってしまうのではないか。なんだか、自分の視線がジリジリと死体の表面を灼き尽くしてしまうようで怖い、はたして、そういった感覚はどこからくるものなのであろうか。そして、もはや死体に臨み続けることなどできないとするのなら、われわれは、はたして死体とどのように接していくべきなのであろうか、それらの問いに答えるためには、死体と生体とのあいだにおける根本的な相違点をたどっていくほかに、どうやら道はなさそうである。

## 2 とともに生まれ、また生まれ続ける——生きているものだけが結ぶ 契約

「生きている身体と死んだ身体とのあいだにはどのような相違があるのか」、そう問いただしたのは、生前、5歳で死別した愛娘フランシーヌ（女史のヘレナ・ヤンスとのあいだに産まれた隠し子）の人形をトランクに入れて、肌身離さず持ち歩いていた生命機械論者のデカルトである。デカルトをして、人間の身体も精密なオートマツト（自動機械）にすぎないと説明させ、また彼に、『方法序説』第5部において、ハーヴェイの血液循環論を採用し、生命の機械論を無謀とも思える徹底性をもって力説させたのは、もしかするとこの愛娘フランシーヌとの死別という慟哭があったからなのかもしれない。人間が自動機械なのだとするのなら、きっと死別したフランシーヌもこの手づくりだせるのではないのか、デカルトがそのような考えたとしても不思議では

ないだろう。ちなみにデカルトは、『情念論』のなかで、生体と死体との違いをつぎのように説明している。「生きている人間の身体と死んだ人間との相違は、一つの時計またはほかの自動機械（すなわち、自己自身を動かす機械）が、ゼンマイを巻かれており、かつその機械のつくられた目的である、もろもろの運動を起こすところの物体的原理を、その活動に必要なすべてのものとともにうちにもっている場合と、同じ時計または他の機械がこわれていて、その運動の原理がはたらきをやめた場合、との相違に等しい」<sup>7</sup>。つまり、彼に言わせれば死体の状態とは、時計におけるゼンマイの停止した状態に等しいというわけだ。このように、生体をデカルトに倣って諸器官の寄せ集めによる自動機械と見なしたり、あるいは逆に、A・アルトーのように諸器官に還元できないような全体として捉え返す場合にしても、いずれの場合もわれわれが「生きて在る」ということが、この「身体をもつ」ということとともに発動することに違いはないと言えるのではないか。ここでは、生体というものをより明らかにしていくために、何にもましてこの「身体をもつ」といった観点からの考察が深く求められているのである。

とはいうものの、そもそもこの「身体をもつ」とは、はたしてどのようなものとして理解されるべきなのか。それは、いわゆる対象化された身体を所有するといったことでは決してないだろう。メルロ＝ポンティに倣って言えば、それは、そのことによって「自然的事物」との「始元的な対話」が初めて開始され得るということであって、また、「自然的事物」とのあいだに原初的な契約が締結されるということでもある。いわばそれは、「身体をもつ」ことで世界に根を張り巡らし、はじめて世界との交流が可能となる条件が整うとでもいったところであろうか。ちなみに、ここで言う「自然的事物」とは、一般的に自然主義的な構えによって対象化されるような、客観的な事物としての自然を想定してはならない。そうではなくて、むしろそれは、われわれの構えによって対象化もしくは分節化される以前の、いわゆる「布置」のようなものを思い描くべきなのかもしれない。というのも、それは「精神」以前に「あるもの」としての「自然」なのであって、つまりは「根源的な自然」とでも呼べそうなものだからなのである。そして、この「自然的事物」との契約をとおして、はじめてわれわれの前に空間・対象などといった仕方で世界が立ち上がり、同時にそれらを自己の身に引き受けるようになるそういった始元的な機能も発動する。しかし、その契約によってわれわれの前に空間が存在するようになるとは言っても、その空間は、われわれが具体的に生活している現実の客観的空間などではけっしてないはずだ。なぜならそれは、まず私が「身体をもつ」ということによって、その身体を基軸として上/下、左/右

といった仕方で「展望」が開かれ、その実践的な意味付けによって組織され、また構造化された実践的な領野としての空間に過ぎないからである。つまりそれは、身体による運動を可能にし、また準備するための単なる行動空間 / 身体空間として立ち上がってくるものでしかないのだ。ちなみに、この原初的な行動空間が、さらに現実的な客観的空間として立ち上がってくるためには、身体による運動投企、厳密に言えば具体的な運動（把握運動）や抽象的運動などといった動的なプロセスが必要となつてこざるを得ない。そして、この実践的な領野において身体は、依然人間と呼ぶには事足りぬ単なる生物、あるいは生命体でしかないのである。言い換えればそれは、現象学的記述によって見い出されることとなつた、自然的な事物との 対化 を果たす身体の組成そのもの、すなわち「世界に関する或る始元的モンタージュ」<sup>8</sup>を獲得した主体とでも言えそうなものなのだ。そういった意味において、身体をもつ ということの真意は、「（世界に関する）ひとつの普遍的モンタージュを所有すること」として、あるいは「すべての相互感覺的照応の基本系を所有すること」として理解することができる。とすれば、より具体的に 感官をもつ ということ、たとえば 視覚をもつ ということが意味することは、「われわれに与えられた一切の視覚的布置をそれによって引き受け得るような、可能な視覚的關係のあの一般的モンタージュ、あの基本系を所有すること」<sup>9</sup>とも言えはしないだろうか。ちなみに、このモンタージュという映像表現に特有の表現単位、これを『映画の教科書』や『メディア・カルチュア』などを著したジェイムズ・モナコにしたがって解説しておけば、それはとくにヨーロッパを中心に用いられている表現単位で、「生の材料をもとに作り上げていく構築作業」<sup>10</sup> そのもののことを指す専門用語である。アメリカでは、この映画のショットを組み立てる作業を表す単語を“カッティング”あるいは“エディティング”と呼ぶらしい。これらをもとに、あえて先ほどの議論を言い換えれば、それは、身体をもつ ということによって、後の世界との接し方を制限し、また方向付けるような、「自然的な事物」への始元的な構築作業、つまりはエディティングやカッティングなどが行われることとは言えはしないだろうか。このように、自然的な事物との 対化 を果たす身体のこうした諸機能は、メルロ＝ポンティにおいては、その総体において「自然的私 / 自然的自我」<sup>11</sup> と呼ばれる。仮に、「もし今われわれがこうした知覚経験をなしうる主体を定義しようと思うなら、明らかにそれは、身体にも歴史にも媒介されずに自己自身に対して透明であったり、自己自身に絶対に現前している思考なのではあるまい。知覚の主体はそうした絶対的な思考者ではなく、われわれの生誕のときにわれわれの身体と世界のあいだ、われわれ自身とわれわれの身体とのあいだに交わされた契約の履行とし

て働いているのであり、それはいわば連続的な生誕なのであって、ある物理的および歴史的状況がそれに対して管理すべく与えられている者、しかも一瞬ごとに新たに与えられつつある者なのだ<sup>12</sup>とでも言うことができよう。また言い換えればそれは、「或る性質を書き留める思惟者でもなければ、それによって影響されまたは変化させられるといった無気な場でもなく、或る種の生存の場（自然）に、その場とともに生まれつき、あるいはこの場と共時化されているところの、或る能力<sup>13</sup>」なのである。したがって、最終的に問題である、われわれが「生きて在る（あるいは生体である）」ということがどのような事態を指すのかをあえてここで言うならば、それは、知覚するたびごとに、「精神 以前 にあるもの」としての「自然」に参与し、またそれとの「共通性 = 共 - 自然性」を確認し、常にこの「根源的自然」と「ともに - 生まれる」ものにほかならないということになるはずであろう。またそれは、知覚がなされるたびごとに更新される果てしない「ともに - 生まれる」ことの反復、すなわち「連続的な生誕」にほかならない。「生きて在る」ことの証、もしくは生体であることの証は、まさにそれが「身体をもつ」という出来事とおして、「自然」と「ともに生まれ」、また生まれ続けるものであるという事態をおいて他にはない。そして死体は、もはやそういった意味においては身体をもってはいないのだ。

### 3 私を見て、だけどあなたの自由にはさせない

——「生きている人間」が開く関係性

なにか、「内側へ」とぎゅっと「引きしめる感じ」。1958年に発表した「飼育」で芥川賞を受賞した作家の大江健三郎は、彼にとっての文壇的処女作とも言える「死者の奢り」のなかで、死者（屍体）に臨んだときに感じる印象をそのように表現してみせる。「死者たちは一様に褐色をしてい、硬く内側へ引き締まる感じを持っていた。皮膚はあらゆる艶をなくしてい、吸収性の濃密さがそれを厚ぼったくしていた」<sup>14</sup>大江が言うこの死体の「硬く内側へ引き締まる感じ」を、あえて先ほどの議論に引き寄せて言うならば、それはおそらく、死体が、もはや「身体をもつ」というかたちで世界に根を張ってはならず、あたかも根無し草のように世界との「交流」を断ち切り、外側へと関係の触手をいっさい延ばしてはいない状態とも言えよう。それに対して大江は、「生きている人間」とそれとの関係の在り方を次のように表現する。「あれは生きている人間だ。そして生きている人間、意識をそなえている人間は躰の周りに厚い粘液質の膜を持ってい、僕を拒む、と僕は考えた。僕は死者たちの世界に足を踏みいれてい

たのだ。そして生きている者たちの中へ帰ってくるとあらゆる事が困難になる、これが最初の躓きだ」。<sup>15</sup>自分の身の回りを「厚い粘液質の膜」で包み込み、他者の侵入を頑に拒み続ける、大江健三郎は「生きている人間」をそう表現するのであるが、他人が、自分のからだの周りになにか「厚い粘液質の膜」を張り巡らせて、頑に拒むのではないにせよ、それが外部からの他者の視線の侵入をある程度制限しているといった感覚は、この日常生活で暮らしていれば往々にして感じることはないか。あるいは逆に、このわたしが他者の視線を跳ね返す、そういったこともあるだろう。大江健三郎は、それを死体に対してはいっさい感じず、「生きている人間」にのみ抱く感覚であると言う。つまりそれらは、「生きている人間」のみが開く関係性なのかもしれない。ならば、もしかすると、この互いに他者の視線を拒みあうような関係性の有無こそが、よりいっそう明確なかたちで死体と生体との差異を際立たせてくれることになりはしないだろうか。

生きている人間どうしのコミュニケーションとはいかにして可能となるのか。それを、さきほどの議論に立ち返って言うなら、そもそも他者を理解すること、あるいは自己と他者とのコミュニケーションが可能となる条件は、先に挙げたように、自己と同じく他者も 身体をもつ ことで世界に根を張り巡らせ、それによって自己と他者とがともに「精神 以前に あるもの」としての「自然」と「交流」を開始し、その両者のあいだを取り持つようなかたちでひとつの 根源的な自然 が循環するような状況をおいて他にはない。つまりそこでは、この「自然」こそが、「互いにコミュニケートするすべての主体にとっての共通の根源的現前の領域」<sup>16</sup>を構成するものと言えるのだ。そして、そこにおいてはじめて自己の身体と他者の身体との交感や共振、つまりは「間身体的なコミュニケーション」が可能となる。ちなみに、そこではじめて展開されることになる「間身体的なコミュニケーション」とは、端的に言えば、私が他者の身体の状態を把握するのは、この私の身体の状態を介してであって、また逆に、この自分自身の身体の状態を把握することができるのは、他者の身体の状態を介してであるという、ある種の「包含関係」もしくは相互補完的な関係である。またその関係には、自己と他者とのアイデンティティをともに構成するような、相互に規定的な関係も含まれる。精神分析医のR.D. レインは、1961年に発表した『自己と他者』という著作のなかで、「あらゆる人間関係は、他者による自己の、自己による他者の定義づけを含んでいる」<sup>17</sup>として、自己を他者が充足させたり完成させたりするような「補完性」という人間関係の機能を導き出した。つまりそれは、「ひとはじぶんの行動が 意味 するところを他者に知らされることによって教えられる、いいかえると自分の行

動が他者に及ぼす 効果 によってじぶんが何者であるかを教えられる」、そういった相互規定的な関係とでも言えそうなものなのだ。これを、あらためて先ほどの「間身体的なコミュニケーション」にあてはめて言うならば、自己の身体の状態を把握できるのは、その自己の身体と対峙した他者の身体の状態の変化を介してであるということにでもなるはずだ。またそれは、他者においても同様のことなのである。したがって自己と他者は、そこで、各々他者の状態をもとに自己の存在を修正し合い、また逆に、相手にも修正を迫り合うような 交叉の関係 にあるとも見て取れよう。したがってわれわれは、知らず知らずのうちに、自己のアイデンティティをより堅固なものにするためにも、いわば他者から 見られる ことを痛烈に求めている存在なのかもしれない。ある意味それは、「存在すること esse は知覚されること percipi、いいかえれば見られる」こととでも言えそうな勢いである。そしてわれわれは、またそういった意味において、他者から常に わたしを見て と「呼びかけ」られ、「訴え」かけられている存在でもあるのだ。

しかしながら他者は、一方で 私を見て と強く訴えかけておきながら、他方で私からの視線の侵入を制限し、拒もうとする。逆に、私は私で他者の視線を撥ね除ける。「私を見て」という訴えの背後には、常に「あなたの自由にはさせない」という裏のメッセージが潜ませてあるのだ。大江健三郎が『死者の奢り』のなかで書き付けた事態が、そこにはある。宇野邦一は、『現代詩手帖』に掲載した「視線を見る？」という論文のなかで、もともと視線とは、「人と人との関係においては、つねに中断される」ものであると言っている。そして宇野は、そもそも「他者を一方的に見つめることはできない」と続ける。「見られることなく、一方的に見ることは、何らかの人工的な条件でのみ可能である(一望監視装置)。他者に視線を向けようとしても、その他者からの視線が返ってくると、そのまま見つめることはむずかしい。他者が図々しく視線をむけてきたなら、にらみかえすか、見えないところに避難するか、しなければならない」<sup>18</sup>。もともと視線とは、ただ「聞こえるものを固定せず、吸収する」だけの 聴取 とは異なって、それは「ものを固定する能力」(マルク・ル・ポ)なのであって、しばしば 知ること の比喻としても語られているように、ものを掴み、対象を支配しようとする能力でもあるのだ。「視線は、情愛から放たれるのでなければ、支配や暴力に直に結びつく」。しかしその視線も、他者からの同じような視線によって緩和され、中断される。なぜなら、他者が私の視線をかたくなに拒むのは、当の他者自身も、単に私によって見られるだけの 対象 の状態に甘んじるような存在では決してなく、自身も 見るもの として、つまりは対象を把握し、支配しようとするものとして己の存在を顕

示すものだからなのである。大江健三郎が言っていたように、「生きている人間」が自身のからだのまわりに「厚い粘液質の膜」を張り巡らせ、「僕を拒む」と感じるのは、おそらくこのような生体の開く関係性の性格によるものに違いない。われわれ「生きている人間」は、単に対象として在ることに、あるいはひとつの 像 としてあることに我慢ができないものなのだ。生涯、二千点にも及ぶ作品群を残した芸術家のピカソは、生前、「肖像画ができたら、おしまいなんだ」と再三にわたって口にしていたらしいが、それは、彼がまさに 見るもの として人間（芸術家）であることを強く自認していた存在だったからなのかもしれない。人間は、見られるもの であると同時に、見るもの でもあるのだ。だからこそ、「生きている者」どうしの視線のやり取りは、他者の視線によって緩和され、中断されるのである。しかし、死体へと投げかけるこの私の視線は、直にそれへと突き刺さる。遺体へと向けられるこの私の視線は、ジリジリと音をたてるかのようにその表面を灼き尽くす。それは、死体が 像 としてのみそこに存在し、もはや身体をもたず、また 見るもの ですらなく、「あなたの自由にはさせない」といった裏のメッセージで自身を防御しないからに他ならない。つまり、もはや死体に臨み続けることなどできないと感じてしまうあの奇妙な感覚は、まさにそのことに因って引き起こされるものなのだ。

#### 4 もはや、ともに居つづけることはできない

———死んでしまったものへのケアを語り始める

ファッションフォトやミュージックビデオの製作、ときには雑誌の編集などとジャンルにとらわれることなく自身の活動を展開させている写真家の伊島薫<sup>19</sup>は、かつて自らが編集した『zyappu』（光琳社出版）という雑誌のなかで、「連続女優殺人事件」と銘打った死体写真の連載を開始した。そこでは、「小泉今日子、死体で発見される」や、「山口智子、クリスチャンディオールソワレで撲殺死」などといった架空の死亡記事と、トランク詰めになったり、トラックの荷台のうえでチョコレートに囲まれた状態で死んでいる女優の写真が添えられた。ちなみにその連載では、大塚寧々や松雪泰子の死体、あるいは真行寺君枝や広田玲央名などといった個性的な女優の死体も転がった。当時、このような写真連載は「あまりに不謹慎」ということで物議をかもしていたらしいが、それらの死体写真が、たとえどれだけそれらしく撮られていたとしてもわれわれに臨み続けることを許すのは、端的に言ってそれらがどこまでも“Play Dead”（「屍体ごっこ」）であるからに他ならない。つまり、そこで女優たちは死体と

いう 役割を演じて いるにすぎないのだ。もちろん、それらはひとつの 像 としてのみある。だがそこには、「私を死体として見なさい」といった女優のメッセージや写真家の意図が、この私の視線を方向付け、制御しにかかる。だからこそわれわれはそれに臨み続けることができるのだ。もっとも、それらは、それがひとつの監督の意志によって貫かれたものである以上、先に触れた釣崎清隆の『死化粧師オロスコ』や、スタン・ブラッケージの『自分自身の眼で見る行為』においても同様の事態を招くはずである。しかしながら、ここであえて言い添えておきたいのは、ブラッケージが1971年に交通事故の死者たちの司法解剖の模様を撮影した作品は、その名も『自分自身の眼で見る行為』と名付けられていることからわかるように、あたかもそれが自身の眼で見ているかのように配慮されたものであることを忘れてはならない、ということである。ブラッケージの映画は、まさにそういった意味において、われわれに眼を背けさせることに成功した作品とも言えるのかもしれない。

すでに明らかにしたように、たとえわれわれがどれだけ死体写真には臨み続けることができたとしても、実際の死体を前にしてはまったく事情が異なってしまうのは、それは死体が、もはや先に触れたような意味においては 身体をもって はおらず、世界との「交流」をいっさい断ち切り、また他者との「間身体的なコミュニケーション」の回路を遮断してしまっているからに他ならないと言える。すなわち死体は、身体をもつ ことをとおして世界との「交流」を開きつつ、自身も 見るもの としてわれわれの視線を制限し、また防御することがもはやないものだからなのである。だからこそわれわれは、死体に臨み続けることができないのだ。もし仮にそうし続けることもなれば、われわれは死体を、まさに 自身の解釈 のもとにのみ支配してしまうことにもなりかねない。われわれはそれが、生前、自分と同じように確かに生きていた人間のその尊厳が著しく傷つけられているような気がして我慢がならないのだ。死体は、われわれ「生きている人間」が結ぶような契約を世界とは結ばず、または間身体的なコミュニケーションの回路も開かない。だからこそそれは、さきに布施英利が言っていたように、当然われわれにとっては「理不尽」なものなのであって、また「わけがわからない」ものとしてあり続けるものなのだ。いわばそれは、サルトル流に言えば「存在論的な暗渠」とでも呼べそうなものである。ちなみに思想家の丹生谷貴志は、1997年秋季号の「文藝」に掲載した論文「死体はモノになってくれない」のなかで、この「存在論的暗渠」を、なぜサルトルが「抑え難い恐怖」として記述しなければならなかったのかを明らかにしつつ、それを死体の問題へと引き寄せて次のように書き付けている。「問題なのは、どうしてそれ(存在論的暗渠)がサルトルにとって抑

え難い恐怖として記述されねばならなかったのかということだ。或る意味では単純である。世界を、それを構成する事物を主体的意志の自由の支配下に置こうとする試みをその事態は完全に無効にしてしまうからである。主体は無力と恐怖に怯え上がる。逆に言えば、人間的主体が穏やかに（あるいは傲慢に？）自身の自由を確定し続けるためには世界は処理自由なモノの集まりであってくれなければならないのだ。死体もまたそうである。死体は死体として恐ろしいのではなく、死体はモノであることを拒むが故に或る人々にとって恐ろしいものなのだ。<sup>20</sup> 死体が「恐ろしい」のは、あるいは死体に臨み続けることができないのは、それは、まさに、かつて自身とともに世界との「交流」を果たし、その世界や他者を把握しようと試みてきたその当の 見るもの が、世界との交流を断ち切り、もはや 見るもの であることを止めたことで、われわれは、そのような対象（死体）をあたかもモノのように扱うこともできず、だからと言って人間とも到底見なすこともできない、まさにどちらつかずの 不可解なもの として感じてしまうからに他ならない。われわれは、死体をモノとして扱いつつそれに寄り添い続けることなどできないし、はたまた、それがもはや 身体をもってはいない以上、人間としても見なすことができないのだ。つまりわれわれは、もはや死体とともに居続けることなどできない存在なのである。いまここで、われわれはそのことを切実に自覚すべきなのではないか。解剖学者の養老孟司は、『日本人の身体観の歴史』（法蔵館）という著作のなかで、中世以降の日本人の身体観の変遷などを明らかにしつつ、今後の「身体の方行」なるものを問題にしているが、そこで彼は、長年にわたって解剖に携わってきた「実感」から、「死体の『人権宣言』」もしくは死体を「ふつうの人として扱う」<sup>21</sup> ことを提案する。しかしながら、これまでの文脈でも明らかのように、そのような提案がおおよそ不可能な事柄であることはあらためて言うまでもないのでないか。それよりも、むしろいま求められるのは、もはやわれわれは死体とともに居続けることはできないといった認識から、今後、いかなるかたちによって死体そのものへの接し方のプランを立て直していくべきか、ということであろう。われわれには、まさにそういった認識にしっかりと根を張った、新たな死体との接し方というプラン作りが求められているのかもしれない。そしてまた、そうして導き出されたプランをもとにしてしか、死体への、あるいは死んでしまったものへのケアを語りはじめることなど到底不可能なことのようない気がしてならないのだ。

死体そのものへのケアの在り方を問題にしていく際に、いわゆる葬儀の在り方などが問題となるのかもしれない。しかしながら、『失われた範列』のなかでエドガール・モランも指摘するように、もともと「葬儀というものは、死者の苛立ちから生きてい

る者を護りながら(ここからおそらくすでに死者への礼拝がでてきている)そして腐敗解体から生きている者を護りながら(ここからすでに、故人の近親者を他から切り離しておく喪が出てきている)(死者の)他の生への移行を実行するのに役立つ」<sup>22</sup>ものとされてきた。つまり葬儀とは、死体にではなく、あくまでも「生きている者」にとっての儀礼という側面が強いのだ。したがって、そこから死体そのものへのケアを語りはじめることに困難をともしないはずはまずない。だからこそ、ここではもう一度、死体とは何なのかといった議論へと立ち返ってきたのである。

死体に臨み続けることができない、それを見続けるには忍びない、死体が、もはや見られることに耐えられない存在であることに気付くなら、われわれは、それをすみやかに送りだす他にないのではないか。それ以上、いたずらに死体へと固執することは、われわれ遣されたもののエゴへと反転する可能性も多分にある。そしてわれわれは、まさにそういった 気付き からでしか、死んでしまったものへのケアを語りはじめることなどできないような気さえしてしまうのだ。『幻のアフリカ』などを著した作家にして人類学者のミシェル・レリスは、「語るジャコメッティ、書くジャコメッティ」という短いエッセイのなかで、彫刻家ジャコメッティは、あたかも「絵(イメージ)を描くだけでは満足できなかったかのように」猛烈な勢いで文章を残した、と回想しているが、そのジャコメッティは、「夢・スフィンクス楼・Tの死」という小品のなかで、友人Tの死に立ち会ったときの印象を次のように「独白」する。「骸骨のように痩せた手足は、投げ出され、ばらばらになり、身体が遠く打棄てられ、腹部は巨大にふくれあがり、頭はうしろにのけぞり、口は開いていた。どんな死骸もこれほど無に等しいものに思われたことはなかった。それは猫の死骸のように溝に棄てられるべきあわれな残骸に過ぎなかった。身動きも出来ずに寝台の前に立ち停ったまま私は、オブジェとなったこの頭、物指で測ることの出来る無意味な小さな箱を見つめていた」。<sup>23</sup>眼前に横たわる友人の死体を前に、それを「溝に投げ棄てられるべき」だとあからさまに言い放つ。もしかすると、死んでしまったものへのケアの語り始めには、むしろこういった死者をいったん突き放してしまうかのような「独白」からの語り出しが相応しいのかもしれない。

## 注

- 1 Let It Come Down: The Life of Paul Bowles. 邦題は『ポール・ボウルズの告白 - シェルタリング・スカイを書いた男』。監督は、ジェニファー・ベイチウォル。音楽はボウルズ自身が担当している。この映画の見所は、かつてビート作家として脚光を浴びていたウィリアム・バロウズやアレン・ギンスバーグとの、生前最後の再会となったニューヨークでの場面であろう。また、「ザ・アーツ」誌も指摘しているように、映画の中で、モロッコの物語作家であるモハメド・チュクリなどといった、あえてボウルズを非難するような立場にある人々の声を多分に紹介したことが、より一層ボウルズ自身の多面性を浮き彫りにしているように思われる。ちなみに、ボウルズに関してのドキュメンタリー映画は、この他に、ゲーリー・コンクリンの『モロッコのボウルズ』(1986)やBBC放送によるザ・ローリング・ストーンズとジャズ・ミュージシャンたちとのデュオの様子の映像がある。
- 2 この映画は、コロンビアのエンバマーであるフロイラン・オロスコの後年を取材し、“エンバミング”という閉ざされた世界を舞台に、オロスコという生身の人間をドキュメントした、これまでの死体ビデオとは一線を画す作品と言える。ちなみにエンバミングとは、傷ついた遺体に消毒・修復を施し、生前のままに保存する技術のことを言う。そのエンバミングが世界的な注目を集めたのは南北戦争の時。それは、兵士たちの遺体を遠く離れた故郷へと搬送するために利用された。また、時には権力者の威光を後世に伝えるため、時には絶世の美女の美貌を残すためにアメリカ中でエンバミングが行われたとも言われている。現在、北米大陸での普及率は既に90%を超え、100年でも生前の面影を保つほどの技術革新がなされているということである。また、この題材をもとに、日本では、故松田優作の元妻である松田美智子が、“雨宮早希”のペンネームで執筆したベストセラー小説『EM / エンバミング』(幻冬舎文庫刊)が映画化されてもいる。主演は、高島礼子。なお、日本国内での死体映像は、この『オロスコ』の他に、アダルト・ビデオメーカーであるV&Rプランニングが出していた死体ビデオシリーズ・『デスファイル』などがある。
- 3 布施英利、『死体の見方』、東京書籍、1998年、94頁
- 4 丹生谷貴志、『死体は窓から投げ捨てよ』、河出書房新社、1996年、16頁
- 5 小池寿子、『屍体狩り』、白水社、1993年、36頁
- 6 布施英利、『禁じられた死体の世界 - 東京大学・解剖学研究室でぼくが出会ったもの - 』、青春文庫、1997年、187頁
- 7 『デカルト』(世界の名著27) 野田又夫 責任編集、中央公論社、1978、415頁
- 8 M.メルロ＝ポンティ、『知覚の現象学2』、みすず書房、1974、214頁
- 9 前掲書、180頁
- 10 ジェイムズ・モナコ、『映画の教科書』、フィルム・アート社、1983年、183頁
- 11 M.メルロ＝ポンティ、前掲書、8頁
- 12 M.メルロ＝ポンティ、『言語と自然』、みすず書房、1979年、141頁
- 13 M.メルロ＝ポンティ、『知覚の現象学2』、みすず書房、1974、15頁
- 14 大江健三郎、『死者の奢り・飼育』、新潮文庫、1959年、17頁

- 15 前掲書、28 頁
- 16 M.メルロ＝ポンティ、『シーニュ2』、みすず書房、1970年、22頁
- 17 R.D.レイン、『自己と他者』、みすず書房、1975年、99頁
- 18 宇野邦一、『D死とイメージ』、青土社、1996年、224頁
- 19 写真家の伊島薫は、1999年以降、ヨーロッパ各地で、「死体のある風景」シリーズを個展を中心に発表している。なお2001年初頭には、ケルンとニューヨークで個展を予定している。ちなみに彼は、最近、「多重人格探偵サイコ」の映像プロジェクトにシナリオ・ライター及び音楽プロデューサーとして参加した白倉由美の小説・『ロリータの温度』に、数枚の少女の死体写真を発表している。
- 20 丹生谷貴志、『死者の挨拶で夜がはじまる』、河出書房新社、1999年、45頁
- 21 養老孟司、『日本人の身体観の歴史』、法藏館、1996年、57頁
- 22 エドガール・モラン、『失われた範列：人間の自然性』、叢書ユニベルシタス、法政大学出版局、1975年、125頁
- 23 アルベルト・ジャコメッティ、『エクリ』、みすず書房、1990年、81頁



# 自然保護の理念と「所有」という思想

畑 英理

## 0 はじめに

1990年の秋から、私は「立木トラスト」という形態の自然保護運動に関わってきた。1989年頃から、バブル経済とリゾート法によって、日本中の乱開発の波がが続いたが、特に農山村にレジャー施設やゴルフ場建設の計画が持ち上がった。当時「村のゲンパツ」と呼ばれたゴルフ場建設に反対する趣旨で多くの市民運動が生まれたが、単なる世論の盛り上がりだけでは、夢のように画かれた「経済効果」に抗することはできず、そのなかで実効力のある運動方法として注目されたのが「立木トラスト運動」である。立木トラスト運動は、ナショナルトラストに代表されるような自然物の所有権に基づいた自然保護運動であるが、立木の所有権を仲立ちとするところに特徴がある。まず個人が開発予定地の立木の所有権を地権者から買取り、個々人の名札を立木に結びつけることで立木の所有権者を明示し(明認)、その立木の処分権を排他的に行使すること、例えば伐採に不同意の意思表示をすることなどで、開発に抵抗するものである。

この方法は乱開発に抗する手段としては、緊急避難的にある程度の有効性はあったが、10年を経て所有権による運動の限界が示されているように思われる。その所為かどうか、現在では立木トラストはあまり流行らなくなり、代わって、例えば奄美大島のゴルフ場建設に対してアマミノクロウサギを原告としたいわゆる「自然の権利」訴訟が注目されている。この二つの自然保護運動の方法は、本質的にどこにもっとも大きな違いがあるのか、立木トラストにみられるような「所有権の運動」と「自然の権利」訴訟から、環境倫理の思想として何が読み取れるのか、また何が足りないのか、それらを通して、もしできればこれからの環境保護運動につながる倫理規範を探ることがこの論考の目的である。

## 1 わたくし性の限界

### 個人所有が原則の立木トラスト

イギリスで始まった自然や景観を保全するためのナショナルトラストと日本型立木トラストの大きな違いは、土地や立木の所有権が出資者 (truster) にあるか受託者 (trustee) にあるかという点である。ナショナルトラストの場合は、土地は受託者が所有し、管理や運用も任されている。出資者はその厳正な管理や運用を信託して土地や資金を受託者に提供する。出資者は信託権をもつが、土地を分筆して私有することはない。それは誰でも私的に使用する権利を持つが個人が所有しない村の入会地のような、「総有」に近い権利の有し方かもしれないと思う。

日本では、地価が高かったことや、急展開で進む開発事業に対して、殆ど緊急避難的に発生したトラスト事業であったために、土地取得には及ばず立木権を売買するにとどまる立木トラスト運動が広まった。また、地権者の心情としても、開発に反対の人は祖先伝来の耕地や山林を手放す気はなく、たとえ開発に不同意の趣旨と知っていても、土地そのものを売り渡してしまう気はなかった。

これは、「トラスト」という名称はとっているがナショナルトラストのような信託ではなく、受託者に相当するものはなく、共有でもなく、あくまで個々人の所有の集合として森や山があるということになる。立木の一本一本を各個人が私有しているため、開発の趣旨がどのようなものであろうと、個人的な立場から「私は同意しない」と言うことができる。厳密に言えば、100本の立木に対して100人のオーナーがいたとき、開発側は地権者以外に100人の同意を取付ける必要があり、そのようにそれぞれの個人が開発に抵抗する主体になっている。たとえば地権者もその他の立木オーナーも全員土地や立木を売り渡してしまったとしても、その使用や処分に付いて排他的に決定することができる、という私有の原則に則り、最後の一人として自分の責任で「否」ということができる。逆に、全く排他的に自分の意思で「同意します」ということもできるのである。

### 「公共性」に基づく開発

このように受託者を持たない立木トラストは直接的な分かり易さがある一方で、私有性の限界も孕んでいるように思われる。実際に各地で実行された立木トラストをみると、この方法の限界がいくつかの形で現れてきている。

まず開発予定地が国有林や河川敷など公共の土地であった場合、土地や立木の所有

権を設定することができない。

また立木や土地に所有権を設定できても、開発主体が公共事業であった場合は、土地が強制収用されてしまうことがある。長野新幹線敷設に伴う森林破壊について反対の意思表示をしていた立木トラスト運動では、最終的に土地は強制収用された。地上の立木権に関しては別個に認められたが、立木の各オーナーに些少な額が立木代として支払われた。最近の例では、東京都日の出町の産業廃棄物処分場建設予定地に対して約2500人の地権者で土地を分有するかたちで反対運動を実施していたが、やはりこれも東京都に強制収用されている。

鉄道、道路、住宅、ゴミ処分場、などは確かに土地使用目的の公共性は高いと言えるかもしれないが、自然環境を保護し、乱開発を防ぐことは、ある意味でそのような公共性とも対立しなければならない場合がある。その時、私有という個人的な権利では発言できないということである。

公共性に基づく開発には抵抗できないことは、バブルの崩壊によって大規模開発が公共事業中心になったことから、図らずも見えてきた構図だった。その後、「公共事業」の中身を問うためには、政治的な土俵に出ていなくてはならないと考えた人たちが、地方自治体を相手に「直接請求」活動を始めたことは記憶に新しい。<sup>1</sup>

またもう一方では、いわゆる「自然の権利訴訟」が起こされ始めた。これは例えば奄美大島のゴルフ場開発に反対する趣旨で、国の天然記念物であるアマミノクロウサギを原告とする訴訟が提訴されたなどである。

## 2 「所有」の限界

### 「奪い合い」の構図

公共の持ち物（国有、県有、町有、村の管理組合など）である場合を除いて、立木や土地は、どこに住んでいても誰でも購入することができる。そのようにしてひと度財産として所有権を手に入れると、その土地の開発計画に個人的な利害関係を持つことが出来る。例えば不同意のまま開発が強引に進められ、立木が伐採されてしまったような場合、自分の権利が侵害されたという直接の利害関係のうえで、法廷に立つ権利（当事者適格）が持てるのである。

けれどまた私有財産と個人の自由を最優先に認めている社会では、私有物である土地は原則として所有者がどのように使用・処分してもかまわない。そのことを排他的に決められることが所有権である。もちろん、汚水や騒音を垂れ流したりはた迷惑な

行為は認められないが、都会のような住宅密集地では、それぞれに異なる生活様式のなかで、お互いに我慢のできる範囲内で折り合いを付けているのが実情ではないだろうか。

ゴルフ場建設や工場敷設などの大規模開発の場合、自治体ごとに要綱や条例があって環境アセスメントなどを義務づけてはいるが、よほどの不都合がない限り、所有者の権利を最優先するという原則に基づいて開発が進められる。開発側も所有の権利の上に開発を進め、不同意な人々も土地や立木の所有権を盾にとって抵抗することは、開発側と同じ土俵のうえで、その原則に則って運動していることになる。それは一種の奪い合いの構図であって、特に農村での大規模開発については、開発業者も反対運動をする人々も、農村と無縁な大都会の資本や都市住民であるということが多い。

この場合、実際にその土地に住む人々の意思決定のプロセスはどこかに棚上げされ、第三国の国内紛争に姿を借りた大国の抗争のように、イデオロギー的な「闘争」になりがちである。フロムが「持つ存在様式の個人間の関係における基本的要素は、競争、敵意、恐れである」「言い換えれば、貪欲が持つ方向づけの当然の結果である」<sup>2</sup>と言うように、この争いは、どこまいても対立を生むだけのものである。

例えばゴルフ場の開発業者が買収した土地のなかに、立木トラストを実施した反対派の土地が虫食い状に入り込み、虫食い状の立木トラストの土地はグリーンに残された森林（残置森林）としてそのまま強硬に開発許可の申請がなされ、そのような計画が許可され、さらにその立木権を巡って裁判で争い、係争中にも拘らず工事は進み、ついにゴルフ場の開業の運びとなったところがある。そこでは未だに立木の成育環境を巡って裁判の途中である。このような構図は、そもそも開発許可を出した行政の責任が最も重いことは言うまでもないし、また立木トラストを実施した人たちの開発に抗する気持ちと自然保護の願いが切であることも理解できる。けれど、このような方向で勝敗を決しようとしても、今までのところ、そこから何か自然保護に有効な展望が開けてきたわけではない。

自然のものを人間の所有物として所有権の正当性を争うことは、それだけでは自然保護の思想として限界がある。その限界を超えるためには、もう一度保護すべき「自然」の側へ視点を移し、人間中心の物の見方を離れてみるのが求められているのではないだろうか。開発予定地の山の全ての動植物、生えている立木の一本一本、水や大気までのかけがえのなさは、人間が保護する以前に、それ自体の「存在」として認められるべきだという視点である。「自然の権利」訴訟などは、このあらゆるものの「存在」を権利として認めようという考えに基づいたものであり、同じ自然保護・環境保

護を目的とした市民運動でありながら、「所有」から「存在」へ、その価値の根拠を大きく転換したと言えるだろう。<sup>3</sup>

#### 「土地倫理」と近代的所有論

「自然の権利」を言うとき、必ずといっていいほど引用されるのが、アルド・レオポルドである。彼の思想の中心は、人間の役割を「土地という共同体の征服者から、単なる一構成員、一市民へと変える」ことであり、その「共同体」という概念の枠を「土壌、水、植物、動物、つまりはこれらを総称した「土地」にまで拡大した場合の倫理」を彼は「土地倫理」と名付けた。<sup>4</sup> レオポルドがこれらのことを提唱したのは40年以上も前のことであるが、当時のアメリカでも自然保護対策の対象となるような種は、しばしば経済的という人間社会の尺度で測られ、その尺度では値打ちの無いものが多かった。経済という単一の価値観を超えた説得力を持つために、彼は「すべての種がそろわないことには共同体全体の安定性が欠ける」という視点から種の存続を訴えようとしたのである。土地を無尽蔵の資源と見做し、収奪によってより広い土地を求めつつ発展した近代アメリカの一つの行詰りによって、レオポルドは「土地の生態系」というものにいきあたった。進化論や生態学の視点から、そこに「土地倫理」という言葉を当て、「物事は、生物共同体の全体性、安定性、美観を保つものであれば妥当だし、そうでない場合は間違っているのだ」<sup>5</sup>という新しい倫理基準を提示したのである。

「土地倫理」は「アメリカ史上もっとも広範囲にわたる環境運動の、思想的な基準となった」<sup>6</sup>と言われるが、それは環境思想のうえで規範的な倫理というのがこれぐらいしかみつかっていないという現状を表わしてもいる。実際的な規範は、レオポルドが森林官として鳥獣や森林の保護の仕事に携わっていたように、現実の問題に迫られている人から生まれてくるものなのかもしれない。

しかしまた、人間も自然の一構成員にすぎない、という考え方は、レオポルドの専売特許というより、例えば50年前の日本の農山村にはごく普通に見られるものでなかっただろうか。一定の耕地を囲んで代々定住している地域では、土地を収奪の対象としてしか見なければ、たちどころに土地は痩せ、収穫が望めなくなる。つい先頃まで日本の農村でも民俗的な信仰の拠所としても、水源涵養林や遊水地も含む生態系としての耕地を先祖伝来のものとして守っていたはずある。

日本やアジアでは歴史的にも土地や自然物に対して強い所有権が形成されなかったと言われているし、<sup>7</sup>封建時代を通じて、耕作に携わるものは土地を「祖先からの預

かりもの」と考えていた。また、アメリカの先住民族には、自然は「子孫からの預かりもの」と考えられていたようである。<sup>8</sup> それは代々土地に定住し、農耕や採集によって安定した社会を築いてきた人々に共通の倫理ではなかつたろうか。1992年のリオ宣言では「持続可能な発展」(sustainable development)というスローガンが掲げられたが、「預かりものを損じることなく受渡す」というこのような古典的な態度から持続可能性が生じるのかもしれない。

そのような社会では、土地は、祖先や子孫という世代を超えたものや、その背後にある霊的な存在や、常に人間を超える 誰でもない誰か という観念的な何者かのものではあった。自分の生まれる前からそうであり、また死んだ後も、そのような 誰かのものではあった。人はその有限性のなかで、所有物としてではなく預かりもの、またはその恵みに共に与るものとして土地に関わる。それは自然物は本来 誰でもない誰かのものであり、人間が所有できるものではないという、むしろ「非所有」の思想に近いものである。

レオポルドの「土地倫理」は、その 誰か の意に適うように土地の利用を決定すると読み替えることもできるし、再三触れている「自然の権利訴訟」の動物の原告とは、その 誰か の象徴に他ならない。<sup>9</sup>

### 倫理的所有

H. D. ローンズリーは1895年、イギリスでナショナルトラストを創始したが、主に湖水地方独特の自然景観保護やハードウィック種の牧羊のために土地や建物が買い取られた。ピーターラビットの絵本で馴染みの深いビアトリクス・ポターがローンズリーに共鳴し、印税で買い取った広大な土地や建物の多くを財団に寄付し、管理や運用を託したことでこの運動は大きく発展し、日本でもよく知られている。当地では100年以上も経て、当時の景観がそのまま継承されているが、その思想は純粋な自然保護というより、農業や牧畜、農家の人々の暮らしも含んだ、自然の中の人間の営みを長期的に保全しようという趣旨のものである。日本で初めてのナショナルトラストといわれる鎌倉市の「鎌倉風致保存会」や和歌山の「天神崎の自然を大切に作る会」の活動なども、人間の日々の暮らしのなかで受け継がれてきた自然や景観を保存しようという趣旨のもので、本来のナショナルトラストに近い。

人間が制度として所有できるものなら、どんなものでもただ単に所有するというとはありえない。目的に応じて使用したり、管理・運用したり、そのような具体的な営みのなかで、所有に相応しい責任を果たすことによって、物と人間の安定した関係

が築かれていくのではないだろうか。ナショナルトラストは、独占的な私有のあり方から離れて、受託者という組織を通して土地や建物を一種の公共財とすることによって、より広い立場からその関係を作り、維持していく方法である。受託者は、個人的な私有とも官有とも違う立場で、信託されたものを管理するのが通常であるから、出資者に対しても、自然に対しても、そこに任された責任は大変重いと云わねばならない。

所有とは、もともと意思をもたない物と人間との関係を縫い合わせる作業のひとつであって、そこには関係の安定に対して所有する側の責任が求められる。<sup>10</sup> それは義務というよりは、それ以前に倫理的なレベルで求められるものではないだろうか。

日本型立木トラストでは、所有の中身ができる以前に、請求権としての所有権を中心にして運動が展開された。つまり、第三者に抗して独占的な権利を主張することを目的として、その所有権が地権者からオーナーへ譲渡されるからである。実情としても、開発に狙われるような土地は、現代の産業構造では経済的な価値が乏しく、管理や運用が地権者の重荷となっている場合が多い。けれどその一面的な経済的価値に対するオールタナティブとして、オーナーと立木との新しい所有の関係を作っていくことが、倫理的に求められているとも考えられる。それは、所有に伴う主体の責任として定義づけられるが、物と人間が一定の時間を共有することのなかからそれは可能になるのかもしれない。

### 3 所有から存在へ

#### 所有権と所有感情

土地や自然物を所有するとは、具体的にどういうことだろうか。人が何かを所有しているという時、その内容は実質的な面と観念的な面がある。たとえばある人が土地を耕作したり人に貸したりして一定の収益をあげていた。これが実質的な使用、運用の側面である。観念的には、登記されて書類上もその人のものになっていた、などが相当するだろう。観念的と言っても、土地や家屋など資産性の高いものには課税され、毎年税金も支払わなければならない。

そのように何重にも結ばれた具体的な関係のなかで、人は「私のもの」という所有感情を養っていくのではないだろうか。あるいはまた、その所有感情の中身は、土地を父から受け継いだとか、子供の頃からなじみのある場所だとか、土地の個別具体性とその人自身の経験とあいまって人格に関わるものとして築かれる場合もあるかもしれない。

「土地に対する愛情、尊敬や感嘆の念を持たずに、さらにはその価値を高く評価する気持がなくて、土地に対する倫理関係がありえようとは、ぼくにはとても考えられない」<sup>11</sup>とレオポルドが言うように、私たちはある限定した関係がないと倫理的な責任を引き受けられないことを感じる。現代のように、食料や資源、廃棄物などが、地球規模で買い漁られたり、投棄されたりしている時代に、どこに限定した「土地」というものを定めたらいいのかが判断できないことも多い。けれど、自分と自然物とのある固有の関係、そこに限定された「責任」の感覚、また言葉を変えて言えば一種の「愛着」のようなものを一つの基準として「土地の倫理」というものを考えることはできそうである。

開発予定地の地権者が、まず声を上げる、という行為の動機は(所有権からというより)この土地に対する限定された「責任」「愛着」という意識の問題ではないかと思われる。さらに、それが単に自分の財産権の問題ではなく、環境を保全したり、自然破壊を防ごうという思想として意味を持つには、個別に限定されたある土地と個人の結びつきが、排他的・占有的にではなく、普遍性を以て語られなければならない。守りたいものは自分の所有する大切な農地であったり、先祖伝来の山林であったり、古くからの村の共有地であったり、どれもかけがえのないものにちがいない。けれどその固有性ではなく、「かけがえのなさ」の普遍性とでも言うような、多くの人々が共感できるものにつながるものが、自然保護運動の意義であろう。

「かけがえのなさ」を手がかりとして

自分の住んでいる土地や先祖伝来の山林、遠く離れた故郷、また自分に個人的に結びつきのある特定の人や、その人たちにつながる物など、人間がある対象に「かけがえのなさ」を感じるとき、それはどこから来るものだろうか。個人の体験など時間的な共有の感覚に裏打ちされたものがあるとき、例えば「愛着」「責任」という言葉を使ったが、そのような人格的な関係が物と人間の間でできている場合がある。一般にそのようなとき「かけがえがない」という感情を個人的に抱くことはあるだろう。

「かけがえがない」という概念をよく考えると、「他のものでは代用が効かない」という対象の固有性と、「それを失ったら私自身の存在にかかわる」という「私」の必要性と、その関係のなかに意味の中心があることがわかる。所有という文脈で考えた場合、失われることがアイデンティティに関わるという意味で「人格的所有」と呼ぶのがもっとも相応しいが、「かけがえのなさ」が必ずしも所有という関係からだけ成立するというだけでもない。むしろ、所有物として「私」の人格にのみ込まれているより、

対象の固有性が自立している方が「私」にとっての「かけがえのなさ」につながるのではないだろうか。<sup>12</sup> またその感情は普段あまり意識されることなく、一種の危機的な状況、失われるかもしれないという場面になって、初めて意識されることが多いと思われる。

吉野川の堰を「お堰」と呼び慣わし、毎日なにげなく洗濯し、水を汲み、花見のお弁当を「お堰」に食べに行っていた人々が、古い堰を取り壊して可動堰を造るという計画を知って初めて、日々の暮らしの中にどれほど堰の存在が深く染み込んでいるものだったか気づくように、危機的状況になって「かけがえのなさ」が初めて立ち現われる。あまりにも当たり前前に馴染んでいたものが失われることは、自分の一部が損なわれることに等しい。そして失われてしまった後ではそれは「とりかえしのつかなさ」として意識される。

ナショナルトラストや立木トラストは、その「かけがえのなさ」を共有する手段として、あらゆる人に呼びかけ訴えるメッセージとしての意味を持つ方法であった。

開発予定地から遠く離れた都市住民がその呼びかけに応えるかたちで土地や立木を所有した場合、個人が自らの所有をどれほど強固に感じ得るかという問題は、そのかけがえのなさを共有する双方の努力にかかっている。例えば一枚の契約書と契約金で、ある土地（一坪）や立木（一本）のオーナーになった場合、その土地を訪ねたことも無く、収益を上げたり収穫に与るわけでもなく、人が内的な所有感情をどのように抱けるだろうか。

誰でも、何かに対して深い愛着（言葉をかえれば執着）を持つことはある。自分の愛着の在処とそのものの「かけがえのなさ」を知っている人なら、それを手がかりに、呼びかけた地権者への共感を普遍的に感じるができるかもしれない。

あるいはまた、契約書と契約金で全く新しく作られた関係だとしても、それからの時間を共有することによって、その土地との関係を築いていくことはできる。それは、ささやかなものであるかもしれない。その土地を訪ねて自分の目で確かめることを始め、またはもっと観念的な、あるいは希薄なものでも構わない、特定の関心やこだわりを発見することが、その土地の自分にとってのかけがえのなさ、つまり「存在」としての意味の発見になるだろう。解決の目処の立たないまま環境汚染が地球規模で進んでいる現代では、危機感から、かけがえのなさはかえって際立って感じられる。

所有と存在のあいだに

立木トラストは、所有権を基本にする運動形態であったが、このように考えてくると、立木を売買して所有するという以上に、その土地のその一本の立木の個別性に、「存在」としてのかえがたさに限りなくこだわることに本質がある。

一方、「自然の権利訴訟」は、その土地の個別なかえがたさを野性の生物の生存権というかたちで示そうとした訴訟である。世論に訴えるために、国の天然記念物などを原告にすえている場合が多いが、必ずしも貴重種である必要はなく、諫早湾では「シオマネキ」が原告の一人である。生存を脅かされている野生生物と、その代理人としての人間とは、同じ土地の生態系に等しい重みを持って存在している。つまり人間は自分の損害としてではなく土地の構成員の一員として、仲間（野生動物）の窮状を訴えているのである。

自分を含む生き物や人間が同じ土地の構成員として一つの共同体を構成していると考えるとき、その構成員が欠けるかもしれないことに対して、自分にも訴える権利がある、つまり「当事者適格」があると主張することは、直接経済的な利害関係がない場合、現行の法制度では難しい。けれど、自分の住むその土地の構成員について、存在として不可欠であるという主張をすること、それが自分の人格をかけた「かけがえのなさ」につながるという主張は、土地を所有していない場合なぜ認められないのだろうか。

所有権がなくても、使用权だけが認められたり、本来の権利はなくても長年使用している間に、地上権が認められるということは実際にありうる。一枚の書面で決められた所有権より、実態としての使用状況の方が優先する場合があるという意味であろう。その意味では、自然の権利といっても、人間の営みから離れた純粋な自然というものはありませんし、その関係のなかで環境保護も論じられるべきだということと同じである。「お堰」に毎年お弁当を持って出かける吉野川の流域の人は、住み慣わし、使い馴染んだものについて、私有しているわけでもなく同じ環境を「分け持つ」者として、最低限の権利が備わっているということを主張しているのではないだろうか。それが、これからの堰をどうするかということについての住民投票の意味であろう。

所有にはそれに伴う管理や運用の責任があり、所有権はなくとも管理や使用の実態があれば、その処分に関して利害関係を有する人として認められるということが、考えられていいのではないだろうか。

もしこれから先、そのようなことが認められるなら、そして人間の視点を抜きにした環境倫理の思想はありえないことを考えると、その地平では「人間中心主義」と「自

然の権利」は、さほど対立するものではないと思われる。

さしあたって「自然の権利」訴訟では、そこに棲むシオマネキやクロウサギの権利を代位して人間が訴えることになっているが、どのような構成をとっても、人間と自然物が均しく「存在」として認められるような社会を目指していることに変わらないであろう。

「自然の権利」概念を扱ったクリストファー・ストーン論考「樹木の当事者適格」は、利害関係を持たない人間が、環境破壊に対して法的に訴えようとするとき、従来の「原告適格」を緩和して当事者とする方式と、直接利害を受ける自然を原告として、人間はその後見人という方式という方式を比較し、後見人制度の有利さを推奨しているが、その両方の実際例が紹介されている。「緩和された当事者」も「後見人」も、自分の利害関係の無いところで、「環境」を基本に原告となる意味では同じだからである。<sup>13</sup>

所有 (property) は、「譲渡や交換可能なもの」と、「固有なもの (特性)」という意味での交換不可能なものと、両義性のうえに成り立っていると鷲田清一氏は書くが<sup>14</sup>、トラストでも土地の地番を限定し、また立木の登録にも地番と立木番号を施し、木そのものには明認方法を施し、そのように固有性を確認することによって法的に所有権が保証されていく。これらは、第三者に対して自分のものとして対抗するために必要な手続きである。

一方、「譲渡や交換可能なもの」として所有したときに、その過程で抜け落ちていくものが、「私」とそのものの固有な関係である。それは人間中心的に考えれば「所有感情」の中身をつくるものであり、自然中心的に考えれば共に存在する共同体の構成員としてのかけがえのなさであろう。その「所有」と「存在」の接するところでは主体と客体 (自然物) の新しい展望が開かれるように思われる。それは、おなじ環境を分け持つものとして、かけがえのなさを共有する世界でもある。

またその地平は、法的に構成された「緩和された当事者」と「樹木の後見人」と、そのどちらとも言いがたい「私」の存在しているところとも意外に近いように思われる。

この原稿を書いている最中に、鹿児島地裁において「奄美・自然の権利訴訟」の判決が出た (2001年1月22日)。これは自然の権利訴訟の国内初の判決である。原告側の「開発無効訴え」は却下されたが、裁判長は「自然が人間のために存在するとの考えを推し進めていいのかは、国民の英知を集めて検討すべき重要な課題」「『自然の権利』という概念は、人、法人の個人的利益の救済を念頭に置いた現行法の枠組みのま

までよいのかという、避けて通れない問題を提起した」と述べた。これは、「自然の権利」という概念が何のために提起されたかが十分理解された表現であり、社会的な規範としての環境倫理が求められていることに応えた、一応の評価であると考えられる。

## 注

- 1 吉野川の可動堰建設の是非を巡る徳島市の住民投票などを挙げるができる。
- 2 フロム『生きるということ』佐野哲郎訳／紀伊國屋書店 1977年7月P.157
- 3 「自然の権利」概念、また日本の「自然の権利訴訟」については『自然の権利——報告日本における[自然の権利]運動』(自然の権利セミナー報告書作成委員会編／山洋社1998年1月)に詳しい。
- 4 アルド・レオポルド『野性のうたが聞こえる』新島義昭訳／講談社学術文庫 1997年10月
- 5 A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of biotic community. It is wrong when it tends other wise. (レオポルド: "A Sand Country Almanac," Oxford University Press, 1949)
- 6 ロデリック・F・ナッシュ『自然の権利』松野弘訳／ちくま学芸文庫
- 7 日本での所有の思想の歴史については、田中久文「無所有の系譜——日本における所有観の歴史」(『所有のエチカ』／ナカニシヤ出版 2000年10月)に詳しい
- 8 アメリカ先住民族の土地に対する思想は、いわゆる「シアトル首長の演説」によって知られている。(邦訳『どうやって空気を売るといふのか?』北山耕平訳／新宿書房・『父は空母は大地インディアンからの手紙』寮美千子編訳／パロル舎)  
ひとつだけ 確かなことは / どんな人間も / 赤い人も 白い人も / わけることはできないということ。 / わたしたちは結局 おなじひとつの兄弟なのだ / わたしが 大地の一部であるように / あなたもまた この大地の一部なのだ。 / 大地が / わたしたちにとって かけがえがないように / あなたがたにとっても / かけがえのないものなのだ。 / だから 白い人よ。 / わたしたちが / 子どもたちに 伝えてきたように / あなたの子どもたちにも 伝えてほしい。 / 大地は わたしたちの母。 / 大地にふりかかることは すべて / わたしたち / 大地の息子と娘たちにも ふりかかるのだと。 / あらゆるものが つながっている。 / わたしたちが この命の織物を織ったのではない。 / わたしたちは そのなかの 一本の糸にすぎないのだ。(『インディアンからの手紙』より)
- 9 環境倫理の基本的な考え方として「人間中心主義」か「自然中心主義」(地球全体論)か、という問題がよくとりあげられる。所有を巡ってこのふたつのパラダイムにたどり着いた観があるが、倫理学や哲学が人間の営みである以上人間の視点を抜きにした環境倫理の思想はありえない。しかし、敢えて言えば、この論考では「何のために」と「どのよ

うに」というのを分けて考えたいと思う。つまり「何のために」は、「人類が存続すること」を一応良いことであると考えて、「人間中心主義」的に、「どのように」は人間も自然環境の一部に過ぎないという「地球全体論」的に、という意味である。

- 10 ハンス・ヨナスが「非自立的存在からの不断の要求に応える行為の領域が、責任という觀念がもっとも本来的に機能する場である。」(『責任という原理』加藤尚武監訳・東信堂2000年5月 P.70) と言うように「責任」は相互作用的な面はあっても、支配力や権限がある側に求められる倫理である。

- 11 It is inconceivable to me that an ethical relation to land can exist without love, respect, and admiration for land, and high regard for its value. (註5 参照)

- 12 今村仁司氏は人格的所有物の譲渡不可能性についてこう書く。「贈与物は「私」にとって人格的な所有物であり、「私の」所有物は「私の」人格と切り離すことができない。その限りで、この所有物は「私の」人格や存在の不可欠の構成要素であり、それ自身が一個の人格的存在でもある。私の身体とその活動を含めた意味での「私の人格」が譲り渡すことができないものであるのだから、私の所有「物」もまた断じて譲り渡すことはできない」(『交易する人間』講談社選書メチエ・2000年3月 P.182)

これはヘーゲルの「放棄ないし譲渡することが一つの真の占有獲得である」(『法の哲学』『世界の名著37・ヘーゲル』藤野渉・赤澤正敏訳・中央公論社1967年3月 P.264 / この部分は加藤尚武氏訳によると「譲渡こそが真の占有取得である」『ヘーゲルの「法」哲学』青土社1999年6月 P.82) という所有の概念に通じるものがあって、物が担う人格的な面は所有というあり方から抜け落ちるという意味に他ならない。物と人間の人格的な関係、あるいは物の「かけがえのなさ」という面は占有的な所有の関係ではなく「存在」という面に関わっている。

- 13 クリストファー・ストーン「樹木の当事者適格——自然物の法的権利について」(岡崎修・山田敏雄訳『現代思想』1990年11月) "Should Trees Have Standing?" Toward Legal Rights for Natural Objects in Southern California Law Review, Vol.45:450, 1972  
ストーンは、当事者適格の要件を緩和していると見られる訴訟の例として、Scenic Hudson Preservation Conference vs. FPD (ハドソン川景観保護委員会 vs. 連邦電力委員会) を引いている。連邦電力委員会はハドソン川での水力発電事業に許可を与えていたが、その撤回を求める自然保護団体の「当事者適格」に対して、裁判所の示した見解は「連邦電力委員会によって発せられた命令によって害される」いかなる当事者にも、審理を開始するための権利が与えられているということであった。

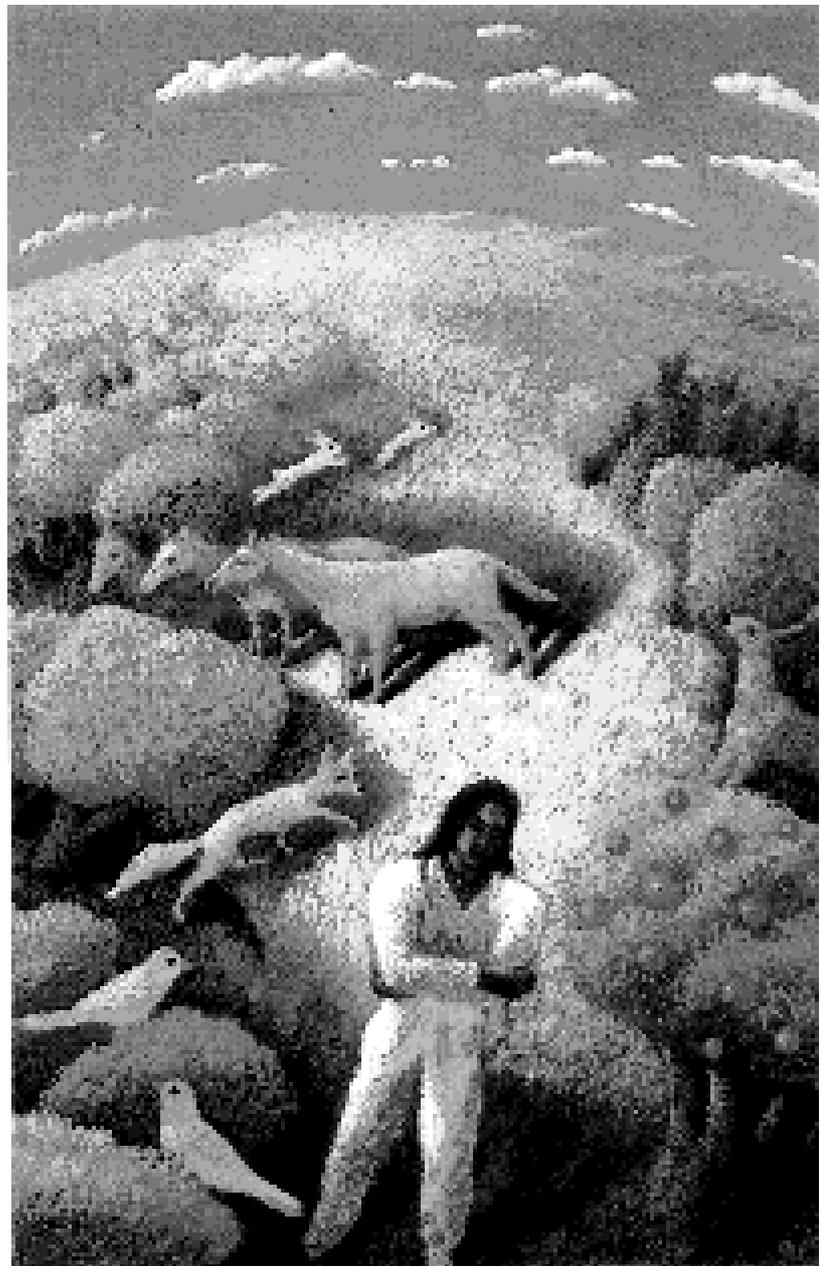
その上、裁判所は、「によって害される」という下りを、伝統的に個人の経済的損害を述べたものと限定するのではなく、もっと広く、「電力発達に関して、美や自然の保護あるいは回復という面」について、「自らの活動や行動によって特別な関心を示してきたもの」を含めるように読んだのである。(P.67)

また一方で後見人方式について後見人方式は、訴えの請求をするに際して、適正な「事件ないし議論」の前提条件である、専門知識と真の不利益を持つ者だけが原告となることを、裁判所に対して保証するものである。(P.68)

われわれは、後見人方式を付加的な防御手段として採用し、主要な自然物をそれ自体権利

保有者として概念化するととも、裁判所が任命した後見人によって異議申し立てをなしうるように活用すべきである、と私は考えている。(P.70) と結んでいる。

- 14 鷲田清一「所有と固有——propriété という概念をめぐる」(『所有のエチカ』/ナカニシヤ出版 2000年10月)



# 優等生論

森 芳 周

## 1 優等生の問題

この論文は、今の学校の中で「優等生」と呼ばれる者たちが置かれている状況についての考察である。学校の中で「優等生」とはどういった存在なのであろうか。彼らに向けられる視線は様々であるが、決していいイメージではなく、むしろ悪いイメージの方が先行しているかもしれない。当の優等生も自分自身に対して必ずしも肯定的なイメージを抱けていない。本来、優等生とは、「成績・品行に優れた生徒」というものなのであるから、学校からは高い評価を与えられているはずである。そうすると、優等生たちは何の不満もない学校生活を送っていてもいいようなものである。しかし、現実はそのようではないだろう。優等生たちこそ、苦痛に耐え、言葉にできない不満や学校への憎悪を抱きながら学校に通っている。これは私自身の経験に照らしてもそう言える。いったいこのようなことがなぜ起こるのだろうか。このことを解明することがこの論文の課題である。

ところで、優等生とはどういった人たちのことだろう。「勉強がよくできる」「成績がいい」「先生の言うことよく聞く」「まじめ」といったことがまず思い浮かぶ。それから、「勉強ばかりしていて他のことは何も知らない」「偏差値エリート」「評価に敏感」というようにも言われる。優等生の問題と言うときに、私が意図しているのは、今挙げたような表徴や振る舞いを指摘して非難しようということではない。そのような見方では、何も明らかにならないし、優等生の抱える問題を明らかにしようという意思も見られない。むしろそういった捉え方は、優等生にとって抑圧となる。まず、私がどういった立場から優等生を捉えようとしているのかを明らかにしておく必要があるだろう。

優等生がいるからには、もう一方には劣等生がいる。成績評価に関して言えば、「成

績がいい・わるい」「勉強がよくできる・できない」ということは、社会的に実体化していくことがある。学歴による序列がその典型だろう。したがって、そこでは、優等生には「聖別化」が、劣等生には失敗者としての「烙印づけ」が与えられているという問題が起こる。<sup>1</sup>しかし、学校や教室の中で、優等生—劣等生というような区別がなされたとき、果たして優等生に対して聖別化が行われ、劣等生に失敗者の烙印づけが行われるという単純な図式しかないのだろうか。優等生という言葉に含まれている侮蔑的な響きや、優等生自身が苦痛を感じているのであれば、優等生自身へも何らかの「烙印づけ」が行われていると考えられる。そういった、聖別化と同時に烙印づけが行われるという立場に置かれてしまうという困難な状況に優等生があることを考慮しておかなければならない。そして、当然のことだが、現実には、優等生と言われる者たちが、自らの身を削るようにして、学校の中で毎日を過ごしているということが何よりもまず念頭に置かれなければならない。従来の学校あるいは教育が非人間的と批判する論者は多くいるであろうが、しかし、その学校に通いつづけている者がいることに考えをめぐらせる必要がある。優等生の問題は、これまで教育を語る上でテーマになってこなかったわけではない。そのうちのいくつかについて次章で批判的な検討を加えることにしている。私は、成績の優秀な者には聖別化が、失敗者には烙印づけが行われるというシステムが教育において存在し、それが改善すべき問題であることは否定しない。ただ、その見解が当の優等生たち自身への批判となって語られることに強い反発を感じる。そういった批判が優等生たちへの抑圧となって響くことになる。

一般的に言って、優等生批判をする論者は、既存の教育制度に批判的であるのが、その感覚は私も共有している。しかし、教育制度という抽象的なシステムではなく、現実の学校の中で行われている聖別化—烙印づけという作業は、成績という基準だけではない。成績によるものが、例えば学歴として社会的に実体化して出てくるというだけで、無数の見えない圧力が学校の中では存在し、誰もがその圧力の中で学校生活を送っている。そういった中で優等生はいったいどのようなことに圧力を感じ、それがどのように作用しているのだろうか。

## 2 優等生批判の言説

前章で少し触れたが、ここでは、優等生を語る場合の典型的と思われる言説を取り上げ、批判的に検討する。それによって、私の立場を明確にしたい。優等生論を進めるに当たって、いったいどこに問題があり、焦点を当てればいいのかをはっきりさせ

ておくためにも、優等生がこういった文脈で問題とされるのかを見ていく。優等生について語られたものすべてをここで検討することは不可能であるが、それらはいくつかのパターンに分類できると考えている。

まず第一のものは、「優等生自身のつらさ」といったことに焦点を当てて書かれた次の文章である。

私は、学校の中で、保健室というこの「よい子」たちの「もう疲れた」というつぶやきや、息苦しさ、そして、いまもなお健気に「よい子」としてがんばり続けている子どもたちの姿がよく見える場所にいる。<sup>2</sup>

いまも相変わらず同じメッセージが、子どもたちに送られ続けている。「人よりいい成績をとり、いい学校に入り、いい会社に入れ」と。／教育の場でも、「画一的なよい子」を育てることを目ざし、受験戦争に勝つことによって、その成果を測ろうとする枠組みができてしまった。いつの間にか、その枠組みに従順に入る子、おとなの期待に応えて、枠からはみ出さずに競争を勝っていく子を、「よい子」と思い込んでしまっていたのではないだろうか。<sup>3</sup>

この引用文の筆者は、中学・高校の養護教諭である。確かに、登場する傷ついたよい子（優等生）に同情的に接している。しかし、また「過密なスケジュールを健気にこなし、ひたすら「いい成績」をとるために、走り続けている子どもは、どこかで、何か大事なものを忘れてきたことに気づくのだろうか。」<sup>4</sup>とも語っている。こう語ってしまったときには、優等生に対する批判に転換する。なぜなら、「よい子」の苦しむ原因を「よい子」自身の心の持ち方に帰してしまっているからである。「よい子」が「もう疲れた」と告白するのを、「画一的なよい子」を育てる教育、受験戦争を原因とするのは、少なくとも誤りではないと言ってもよいが、「よい子」がそれに囚われているとか、「「いい成績」をとるために、走り続け」、それによって「どこかで、何か大事なものを忘れて」いるというように、優等生自身への否定的な見方につながっていく。私自身の経験から言えば、教師に「勉強しろ」とか「いい学校に入れ」と言われたことはない。もちろん上で語られている「よい子」と私が同じ経験の上にはいないが、「よい子」の感じているプレッシャーは何も「よい子」一人の精神的なものから生じるものではなく、学校や教室の中で必然的に置かれる位置や評価、圧力にさらされることから来る。「よい子」が誰かの期待を敏感に察知してそれにそって振る舞うこと、他者の評価

を基準にして行動すること自体を問題にして、その原因を「よい子」自身にだけ、あるいは「受験戦争」といったものにだけ帰することで、「よい子」の問題が解決されるとは思えない。

しかし、またこういう見方を優等生自身もなぞってしまう。その文章を見ておきたい。これは、『現代教育実践文庫 34 若者たちの生活と意見』に収められている、ある高校生が自らの受験生時代を振り返ったもので、「さらば、マジメ受験生 ぼくの受験体験記」という題がついている。この高校生は、受験勉強をしていた自分を“狂っていた”と表現している。そして具体的に受験勉強についてその不合理さを批判している。

受験制度に対するさまざまな批判は日常的に言われているが、ぼくがそのような批判と同等なレベルで受験を考えだしたのは、実際に受験勉強に没頭しはじめてからだ。そして、その受験勉強が、かなりぼく自身を狂わしたこともあった。よく言われることに“受験は必要悪である”という論がある。人間は若いうちにハードな体験をすべきであるとか、自分の苦手なものにとりくむ態度を学ぶべきであるとかというようなことらしい。／そうした体験なり態度というのは、人間個人がそれぞれ自分でやしなっていくものではないだろうか？ 受験制度にそういう役割をになわせるというのは、あまりにも他力本願であると思う。／ぼくの場合、自分でそうした態度をコントロールしていく自信があるが、そうした態度をもてない人が多く、受験制度にたよりすぎているのだと思う。<sup>5</sup>

そして、「あのままぼくが受験勉強を続けていたら、もっと確実に“狂って”いただろう」という。しかし、また一方で「ぼくらには、受験勉強をある程度ゲームとして楽しんでいるところさえあったと思う」あるいは「そうした受験勉強自体のレジャー化(?)が潜在的になかったとは思えない」とも述べている。こういった経験について「こういうことを言うのは、ぼくにとって受験が楽だったということを言いたいのではまったくない。それ自体はことばで書けないほど苦しかったし、アホらしくもあった。」と最終的には否定的な見解に行きつく。<sup>6</sup>

私がここで言いたいのは、受験に駆り立てられる高校生が自らのことを結局は否定的にしか語りえないということである。このような表現の仕方は「優等生は受験のことしか考えていない」というような批判に対する「自己批判」と言えるだろう。確かに、このような語り方は一面では正しい。しかし、こういった語り方は、言うならば、

優等生が「つまりいてよかった」という物語と同じところにはまっている。基本的に、先に引用した「よい子」の物語と同じである。なぜこういった物語にはまってしか、優等生は語られず、そして自身でもそのようにしか語り得ないのか。そこに優等生であることの困難が現れているように思う。

ここで受験勉強に関しての一つの興味深い考察を紹介しておく。精神科医の和田秀樹氏は「受験勉強の効用」を説いている。いくつかの著作で、和田氏は精神科医の立場から、受験勉強が精神発達にいい効果をもたらし、また判断力を養うのにもいい訓練になると主張する。<sup>7</sup>このような説は胡散臭く聞こえるかもしれないが、和田氏は優等生の自己評価の低さの問題を念頭に置いて語っている。この議論について、「優等生の自己評価の低さ」というところから議論を始めるといふ、出発点は正しいと思う。ただし、他の優等生批判に対するアンチテーゼにはなりえても、それですべてが解決するわけではない。なぜなら、和田氏に言うように、優等生が勉強ばかりして他のことを何も知らないとか、偏差値エリートだという説に、仮に反駁することができたとしても、次のような批判には応えることができないだろう。和田氏が肯定するところの「受験エリート」について、彼らが特権的な環境にいて、外部から断絶した世界を作ってしまうというもので、<sup>8</sup>これは第1章で触れた、成績による「聖別化」が行われてしまうという指摘と通じている。受験エリート＝優等生ではないにしても、受験制度に対するこういった角度からの批判には、和田氏の説では対抗できない。和田氏は、「優等生の自己評価の低さ」という問題に対して「受験勉強の効用」を説くことで、優等生に対して自己肯定感を与えるという方法を取るが、受験制度に乗っかることへの個人的な意識への免罪を与えることはできても、そのことを社会構造の中で改めて捉え直したときには力を失う。私は、むしろ、安易な肯定が不可能なところに、優等生が立たされていると感じる。それを何とかして描き出すことがこの論文の課題なのだが。しかし、とりあえず、私がここまで紹介してきたいくつかの視点から、優等生のあり方自体に問題が含まれていることがわかる。和田氏の主張する方向で優等生が自分の経験を肯定的に、「正しい」と語ることは、他者・社会への悪をなすことを是認することになる、また他者・社会の声に耳を傾けるのであればそれは自分の経験を否認することにつながる。優等生がこういった状況の中に置かれていることが、自分自身を語るができないでいるということを生み出しているのではないか。そうして、結局、優等生自身が「狂っていた」と認めることが「正しい」道となる。

### 3 恥の経験

これまで、私は、様々な言説の批判をしてきた。問題は優等生自身の苦しみであり、そういった言葉の上で捉えられているものへの批判をすることに意味がないと言われるかもしれない。それはその通りだが、しかし、そういった言説自体に優等生が縛られ、抑圧へとつながっていることがある。また、優等生像が各論者によって異なっているということも考えられるが、それぞれの言説を見ていく際に、あえて私は、各論者の語っている「優等生像」についての考察を控えた。それは、一つ一つ区別することには意味がないと思うからである。つまり、優等生について語っている者自身の中でさえ、十分に定義されているようには思われず、曖昧なまま批判の対象にされており、それゆえに、そういった言葉のすべてが事実であろうとなかろうと、自分自身に向けられているかのように感じてしまう。現実には優等生自身が苦しい立場にいることと、「優等生」という言葉に含まれた批判的な意味合いは絡まり合っている。

さて、しかし、言葉の問題だけをとりあげて批判をしても、何を根拠にその批判をするのかが示されなければならないだろう。ここで私自身のことを少し語ってみたい。それによって、第2章で挙げた優等生についてのいくつかの捉え方が、なぜ批判されるべきなのか、何が見過ごされているのかを明らかにしたい。

私が小学校の六年生のとき、私のいるクラスでは、学年末にその一年間欠席しなかった者に対して担任から小さな賞状が渡されることになった。クラスには何人かがその対象となって、私もそのうちの一人であった。だがそのときに、私が六年間一度も欠席していないということで、「それはすごい」ということになって、他の者は一年間無欠席の賞状が渡され、私一人だけ特別に六年間学校を休まなかったと書かれた賞状を渡された。そのときに、私は担任の配慮のなさへの怒りと不思議な屈辱感を感じた覚えがある。

この経験がなぜ優等生ということと関係があるのかと思われるかも知れない。このときのこれはまさしく私にとって「優等生」だと名指されたという経験だった。優等生であると評価されることによって、何か不満や怒りを感じる経験は、一つの形のあるものとして描くことが、必ずしも可能なわけではないし、ある流れの中でこうして時々目に見える形で浮かび上がってくるものがあるだけだろう。それでも、とりあえず私のこの経験を手掛かりにして話を進めようと思う。私は、このときに一人だけ高い評価を受けたにもかかわらず、なぜ怒りや屈辱というような感情を持ってしまったのだろうか。次に挙げられているのは、「恥」という感情についての定義である。

人が内密にしたいと思っている自分の劣等部分（弱さ、醜さ、汚れ、欠点）が人前に露呈した時、また、そう予想した時感じる感情である。<sup>9</sup>

私が感じた、怒りや屈辱というのは、辱めを受けたこと、恥をかかされたことに対する反応であると解釈できる。上の「恥」についての定義と私の経験とを併せて考えてみるならば、どうなるだろうか。六年間学校を休まなかったということは、普通に考えたならば、少なくとも恥ずかしく思わなければならないことではないだろう。しかし、私自身にとっては、まさしく触れられてほしくなかったことだったのである。優等生が感じている自己否定感というのは、自分自身の優等生的な行為を肯定できないことであり、そういった行為をしている自分をどこかで軽蔑していたり、あるいは、恥ずかしいと思ったりするものである。なぜそのように「できてしまうこと」を劣等部分と感じてしまうのか。おそらく、これは優等生論の核心になる問いだろう。しかし、この問いへの答えは、容易にできるものではない。簡単に、自意識の過剰さが問題という答えもできるだろうが、しかし、そう答えては、結局は本人の心性へと問題が還元されてしまう。問いは、なぜ我々は「できてしまうこと」を劣等部分と感じなくてはならないのか、ということである。「それは、そう感じるあなたがおかしい」あるいは、「いや、そう感じる必要なんてどこにもない」。こういった解決を求めているわけではない。

「できてしまうこと」を劣等部分と感ずることの例として、竹内洋氏の言う「いかきょう恐怖」というものがある。「いかきょう恐怖」とは、竹内氏の勤務する京都大学の学生の中で、周囲から「いかにも京大生」と見られることを怖れるという現象のことを言っている。竹内氏は論文「教養からの逃走」でこう語る。

わたしの身の回りの京大生をみても、京大生で偏差値は高いという矜持は大切にしながらも、ふつうに振る舞い、ふつうに考える「ふつう」強迫観念が支配しているように見える。むつかしい本を読んだり平均的でないことをいったりし、突出してしまうことを極度に警戒しているふしさえみえる。警戒心なく突出してしまうタイプは「いかきょう」というレッテルをちょうだいしてしまう。<sup>10</sup>

竹内氏の解釈は別として、<sup>11</sup>ここでも、本来優れた部分とみなしてもいいようなものを自分自身では劣等部分とみなすという、屈折した劣等意識がうかがえる。この話は、

竹内氏のいう「学歴貴族の末裔」のことに限って受け取られるべきだとは思わない。小学生の低学年でも同じように、「突出してしまう」ことは優れたことではなく、「恥」であるという意識、そして「突出してしまうことを極度に警戒」する意識は十分に培われている。

少し以前から、話題になっている学級崩壊についての記事に非常に興味深い考察がある。<sup>12</sup>それによると、学級崩壊の発端はLD(学習障害)の子供たちであるのだが、「その後の学級崩壊の核となっているのは、それまで優等生や良い子(教師の言いなりになる子)と見られていた学級のリーダー的・模範的な子供たちである。彼らの行動は意図的、計画的であることが多く、学級担任への積もり積もった不満や不信から形成された反抗心が形となって現れている。」と指摘されている。これは先に挙げた竹内氏のいう京大生の例と、一見するとつながりが見えにくいかも知れない。しかし、「優等生や良い子(教師の言いなりになる子)」のような「学級のリーダー的・模範的な子供たち」がなぜ「不満や不信」を積もり積もらせているのかを考えてみてほしい。優等生やよい子にとって、「突出すること」は恥以外のなにものでもない。だが、その優等生やよい子は、「学級のリーダー的・模範的な子供たち」として、常に突出した位置にいないといけないのである。もちろんここにも、竹内氏が「学歴貴族の末裔たち」の「延命戦略」が見えないこともない。この子どもたちも、不満や不信を内に溜めながらも、優等生でいることによって得られる「恩恵」を押し量り、その微妙なバランスを巧妙に察知して教室の中で過ごしているのである。確かにそう解釈することもできる。そして、ここでわれわれも子どもたち自身もそう解釈してしまっていることに、彼らの苦しみの出口のなさがあるように思う。

#### 4 評価と辱め

この章では、第3章の「なぜ優等生であることは『恥』なのか？」という問いを、優等生の内面に、あるいは自分自身の感覚に、より忠実に説明していき、そこから上の問いに対して私なりの解答を示したい。

「なぜ優等生であることは『恥』であるのか？」という問いについて、竹内氏の解釈に従えば、「ふつう強迫観念」ということになる。私は、これを優等生自身が優等生批判を内面化させていることからきていると考える。私が第2章の議論の中で言いたかったことは、優等生批判を優等生はすでに内面化しているのであって、葛藤があるのは、一方で自分が優等生であるということと、もう一方で優等生であってはいけな

いという意識の間である。したがって、優等生に対する批判は、すでに抱いている罪悪感やうしろめたさといった感情をより強める効果をもたらすことにしかならず、自己否定感をさらに増幅させる結果をもたらす。そのときに発する言葉が、「狂っていた」という告白である。しかし、その言葉は確かに優等生の苦しみが窺えるものではあるが、その言葉を吐くときには明らかに、苦しみそのものは切り捨てられてしまっている。<sup>13</sup>過去の自分を全面的に否定し去ってしまわなければならない理由はどこにあったのだろうか。どこにも理由はない。どこにも理由が見出せないにも関わらず、というよりも、どこにも理由がないからこそ、自分が間違っていたと告白させられる。そうでなければ、理由もないのに不安に駆られていると診断されるか、あるいは、優等生になることを拒否するか。どの選択も出所は一つのように思われる。常に、反省を自分自身の内面へと向けさせられている。

「なぜ優等生であることは『恥』であるのか？」という問いに話を戻そう。前にも語ったが、そもそも「優等生」という言葉は、「成績・品行の優れた生徒」という意味である。例えば、「世界の優等生日本——工業生産力の国際比較」や、子育ての本のタイトルにありそうな「わが子を優等生に育てる方法」という使用には「恥」という意味合いはまったく含まれてはいない。しかし、今まで語ってきたところによると、学校では、優等生であることは恥である。突出していることに恥を感じるというのは、必ずしもすべての場合に当てはまるわけではない。ただ、恥を感じさせる環境が設定されたときに、優等生であることが「恥」となる。そして学校という場も突出することが恥となる環境の一つである。その環境こそが問題である。ある本の中で、山田潤氏の言葉として、学校には「できる子」にも「できない子」にも「辱め」を与える構造があるという指摘があげられている。<sup>14</sup>

この「辱めの構造」という言葉はぴったりくる。この構造を明らかにすることによって、「なぜ優等生であることは『恥』であるのか？」という問いに答えることができるだろう。優等生という言葉が、特に教育の文脈ではマイナスの意味を含んで使われ、そして現実に優等生たちは自己評価が低く、優等生であることを恥だと思っている。ところで、先ほどの「世界の優等生日本——工業生産力の国際比較」というような場合と比較して考えると、この場合、「日本」は優等生であることに何ら恥を感じてはいないだろう。ある文脈、基準によって優等生であるかないかが決まるのであり、それによって、恥の感覚が埋め込まれるかどうかとも決まると言える。つまり、「工業生産力」の比較という基準では、優等生であることは、まったく誇るべきことであるが、学校や教育の文脈では、必ずしも誇るべきこととして認識されてはいないのである。優等

生自身が優等生であることを誇るべきことではなく、むしろ恥じることだと思ってしまう。それが優等生に対して、学校や教育が持っている「辱めの構造」である。しかし、それは具体的にどういったことによって起こってくるのだろうか。

優等生であることはどういうことだろうか。それをまず確認しておきたい。勉強がよくできること、教師の言うことをよくきくことなどいくつかの基準が考えられる。そういった基準によって与えられる優等生としての栄誉の裏には、辱めの契機が貼りついている。その基準に秀でた者として、優等生には栄誉と同時に恥が与えられる。単に「優れている」ということだけでなく、揶揄するような意味が込められる。それでは、なぜ勉強がよくできること、教師の言うことをよくきくことという基準には、辱めの契機が内蔵されているのだろうか。これが最終的に問題になってくる。

「世界の優等生日本——工業生産力の国際比較」という言い方の場合には、恥の感覚は何も意識されていないにもかかわらず、学校の中で「優等生」と呼ばれることは恥であるというような差が発生することについて、まず何が基準となっているかという基準の内容に違いがあることはすぐわかるが、さらにその基準の内容の差が何に基づくのかを考えなければならない。そのときには、世界の国々と比較される基準となる工業生産力と、勉強ができること、教師の言うことをよくきくことという、優等生の基準がどれだけ強固なものかが問題となるであろう。基準が揺らぐことなく強固に支えられているもの、あるいはそう信じられているものであれば、そこで高い評価を受けることは、まったくの栄誉である。つまり優等生には栄誉のみが与えられ、劣等生には恥のみが与えられるという一直線の構造になっている。しかし、その基準がそれほど確固としたものではなく、土台が揺らいでいたりすると、その基準によって計られ優等生とされる者は、必ずしも栄誉が与えられるものではない。そう考えると、学校の中で行われる評価の基準に対する信頼の揺らぎは、そのままその基準によって高く評価された優等生へと伝わっていく。つまり優等生であるということ自体に対して、その価値が疑われることになり、優等生自身も優等生であることに意味を見出せなくなる。

生徒は、教師の話(教授内容)がどんなにつまらなくても、あるいは、さっぱり理解できなくても、身動きせずにひたすら耐えねばならない、ということを経験されることになる。そして、学校以外の日常生活ではけっして必要とされぬ“異常・異質の忍耐力”を自然と自己形成してしまう。こうして、毎日・長時間、決められた座席に身体を束縛し、苦痛を感じる通常感覚を鈍麻させて「まじめな努力」の

素振りをしつづけるということが生徒役割遂行の最低条件だと仕込まれていく。<sup>15</sup>

こういった感覚も、やはり学校への価値が薄れてきたから可能だと考えられる。学校の中の教室や机、イスといったモノは、学校制度の始まりから大きな変化はしていないし、教科書も教師の話もその形式に関して言えば、それほど変化したとは考えられない。それにもかかわらず、「生徒は、教師の話(教授内容)がどんなにつまらなくても、あるいは、さっぱり理解できなくても、身動きせずにひたすら耐えねばならない」とか「学校以外の日常生活ではけっして必要とされぬ“異常・異質の忍耐力”を自然と自己形成してしまう」という言い方が出てくることの背景には、明らかに学校に対する価値の変容がある。そのときに、生徒には何の意味も見出せないにもかかわらず、何とかやっていくための忍耐と努力が要求される。そして、そこで不満を隠して、「「まじめな努力」の素振り」<sup>16</sup>であれ、何とかやっていってしまえること、できてしまうことに、「辱め」の契機がある。

つまり、学校というものへの信頼が崩壊しかかっているにも関わらず、「毎日・長時間、決められた座席に身体を束縛し、苦痛を感じる通常感覚を鈍麻させて「まじめな努力」の素振りをしつづける」を延々と行ってしまふ。そして、それが優等生の条件であり、その行為に、「優等生」という評価が与えられる。前にあげた例をもう一度考えてみると、学校を六年間、一度も欠席しなかったことが、なぜ優等生的なものであると感じ、恥の感覚を持ったのかについてだが、決して自分では学校が楽しかったわけではなく、まさに、不満を隠して「「まじめな努力」の素振り」「生徒役割」の遂行をしていたはずだった。しかし、そこで評価が与えられるということが、何を引き起こしたかということ、「素振り」「役割」として引き受けているという最後の自尊心まで剥ぎ取って、「毎日・長時間、決められた座席に身体を束縛し、苦痛を感じる通常感覚を鈍麻させて」いる身体をさらさせたのである。これが優等生という評価が、同時に併せ持っている辱めである。

優等生として突出することが恥であるというのは、何について突出しているのかという内容に問題がある。学校の中で、何かについて評価されるということ、つまり勉強ができること、教師の言うことよくきくこと、といったことが意味しているのは、そこにいる者たちにとっては束縛や苦痛にしか感じられない行為を身につけてしまった、「異常」な存在と名指されることである。こうして、優等生として高く評価されることは、同時に辱めとしても機能する。これが辱めの構造である。

それからまた、忘れてはならないのは、優等生として評価されるということは、学校生活を送る者たちに苦痛を与える者への協力者というレッテルでもある。なぜなら、学校の中で序列化を可能にするのは、苦痛を与える行為を放棄せずに、身につけようとする者がいるからである。つまり優等生たちが序列を支えているのであり、その序列によって子どもたちの間に差を生み出させてしまう。高い評価を与えられるということは、序列化の評価基準に従っていることであり、低い評価を与えられた者からすれば、抑圧の象徴ということになりかねない。こうして、「優等生である」ということだけで、必然的に「うしろめたさ」の感情を抱くようにさせられる。ここにも辱めの構造がある。<sup>17</sup>

学校生活に意味を見出せず、ひたすら耐えねばならないものであるならば、その中で生きていくためには、苦痛を苦痛として感じなくさせるための、やはり何か意味が必要である。そう考えるならば、優等生についてよく言われる「いつでも周囲に目を配り自分の位置や序列をはかりながら」とか「周囲の期待がどこにあるのか、できるだけ見抜いてそれに応えていく」という行為を簡単に批判し去ることはできないだろう。実際、今の学校がかろうじて成り立っているのも、優等生たちが最後のところで支えているからではないだろうか。

## 注

- 1 コレージュ・ド・フランス教授団（堀尾輝久・石田英敬訳）「未来の教育のための提言」『世界』岩波書店、1988年3月号、299頁。この提言の中の「聖別化」と「烙印づけ」については、堀尾輝久『現代社会と教育』（岩波書店、1997年）で触れられている。
- 2 中坊伸子「『よい子』くずしの中学生」『こころの科学』日本評論社、1998年3月号、44頁。
- 3 同書、同頁。
- 4 同書、42頁。
- 5 『現代教育実践文庫 34 若者たちの生活と意見』太郎次郎社、1982年、45頁。
- 6 同書、50頁。
- 7 例えば、和田秀樹『受験勉強は子どもを救う』（河出書房新社、1996年）が参考になる。
- 8 例えば、次のような具体的な指摘である。下の引用は中高一貫の学校の出身者が多くを占める大学のある研究室で、その大学の大学生と不登校の子どもたちとの交流が図られたが、大学生側はどうコミュニケーションを取っていいのかわからなくなっていた、という話について加えられた考察である。

中高一貫進学校卒業生は、12歳から15歳という人生のなかでもとくに多感な時代に、同世代の人間と質的に異なる教育体験をする。いや正確には、本格的に受験勉強を始

める小学校上級生のときから、つまり10歳の頃から、公立学校の教育体系とは別のシステムに組み込まれて、一般の子どもとは別の独自の空間で生きようになる。この断絶に、私は大きな危惧を感ずるのである。・・・/中高一貫進学校が日本の教育体系のなかで事実上特権的な教育環境をつくっていることについて、あまりにも教育関係者は寛容もしくは無関心すぎるのではないかと思うのである。(川人博「偏差値エリートの感性と知性」『教育』、2000年3月号、国土社、93頁)

- 9 向坂寛『恥の構造』講談社、1982年、29頁。この引用部分に関して、浜田寿美男氏が次の著作で取り上げて議論をしている。浜田寿美男『「私」とは何か』講談社、1999年、243頁以下。
- 10 竹内洋「教養からの逃走——東大生・京大生の延命戦略」『中央公論』中央公論新社、1999年9月号、59頁。
- 11 この比較的、高学歴の若者に見られる「ふつう」強迫観念について、教養からの「積極的な逃走」と見て、それがまた「学歴エリート臭を消去することによって、ブランドとしての学歴資本の収益効果を最大化する戦略、つまり学歴貴族末裔たちの意図的な延命戦略」と竹内氏は解釈している。「さすが京大生といわれるよりも、それでも京大生といわれるほうが、結局世の中でうまくいくとおもっているふしが濃厚である。」という見方である。
- 12 日本経済新聞1999年3月28日朝刊。記事の執筆者は、横浜市立中学校教諭の上野健一氏。記事の内容は、学級崩壊の引き金になっているのが、学習障害(LD)児や注意欠陥(ADHD)児であり、そういった子供への理解と援助の必要性を訴えるというものである。この記事の執筆者自身がLD児の長男を持っている。ただ、学習障害は「学校という文脈から切り離されたところでは、『障害』として実効をもたないものが多い」との指摘があることも付け加えておく。この指摘については、長尾彰夫、浜田寿美男編『教育評価を考える』(ミネルヴァ書房、2000年)の第4章「障害児をめぐる教育の動向と評価」、148頁を参照。
- 13 もちろん、本人がそう語っているのを非難するつもりはない。ただ、そう語らざるをえないところに優等生であることの困難の本質的な部分が表れているとも言えるが、あえて本人がそう告白してしまうことで、問題が矮小化させられてしまうように思う。
- 14 西山明『少年サバイバルノート』集英社、2000年、30-46頁。この本の中で語られている「辱めの構造」は、必ずしも私の議論と一致するものではない。少し長くなるが、この本の中で示されている、山田氏の語る「辱めの構造」を——特に、できる子に向かう「辱めの構造」を——説明しておくことにする。その後で、この山田氏の見解に対する私なりの異議を付け加える。著者西山明氏は、山田氏の言葉を次のように紹介している。

山田さんは子どもを傷つける「辱めの構造」がある、という言い方をしている。  
「真綿でじわっとくるんだような辱めの構造が、学校のいちばん奥にある。(中略)  
「できない」子どもばかりではなく、「できる」子どもにも学校は辱めを与えてきた。  
トップ以外は恥であるという感覚を植えた。  
「例えば成績が一、二位の子どもは、恥ずかしくないように、『三、四番にはなりたく

ない』と思う。そして、恥ずかしくないように偏差値が高い東大医学部を目指す。でも、上はきりが無い。その上には米国ハーバード大学があり、英国オックスフォード大学がある。

すると、そういう子どもたちは、いつでも周囲に目を配り自分の位置や序列をはかりながら、これにふさわしい身の処し方をする。周囲の期待がどこにあるのか、できるだけ見抜いてそれに応えていく。気を緩めると脱落してしまうのではないかと、という強迫観念に駆られて勉強をする。でも、どこまでいってもきりが無い。自信を持って『これが私の考えだ』と主張することができなくなる」(34-35頁)

学校が「できる」子どもにも「できない」子どもにも辱めを与える構造を持っているということには私も同意できる。だが、「できる」子どもに対して与える辱めについては、引用文とは見解を異にする。詳しい議論は本文で行うが、先に引用した竹内氏の論文「教養からの逃走」を思い起こしていただきたい。この竹内論文と上の引用文の山田氏の見解とは意見が一致していない。私が思うには、できる子どもは、成績が一、二位になることを目指すのではなく、恥ずかしくないように成績が一、二位になってしまわないことを目指すのである。もちろん、「いつでも周囲に目を配り自分の位置や序列をはかりながら」。

- 15 長田勇・桜井均・石井仁・遠藤忠『なぜ少女は走ったか——文化分析としての教育学』川島書店、1990年、70-71頁。引用文のように、学校を平板に語ってしまうことに対して抵抗を持たれるかもしれない。学校は必ずしも束縛と苦痛に満ちた場ではなく、楽しさや喜びも与えてくれる場ではないかと。もちろん、その通りだと私も思う。しかし学校には、苦痛があったり喜びがあったりという語り方自体がすでに学校の崩壊を予感させている。どれほどの苦痛であっても、その昇華が保証されているならば、学校が苦痛に満ちていても、全体としてうまく機能していくはずである。全体としての意味が失われていく中でこそ、個別の喜びや楽しみが語られなければならない。
- 16 この「素振り」ということは重要である。優等生が評価に過敏であるとか、教師の期待に自分を合わせようとするとか、あるいは成績に執着するとかいうのは、何とかやっていくために手に入れた生き方だと考えなければならない。それを批判することが抑圧につながると言うのは、それは、生き抜くためにせつかく身につけたものを一方的に奪い去ろうとする力となって働くからである。
- 17 評価に伴う「うしろめたさ」という感情は、優等生だけが感じるのではない。おもしろいことに、評価する側の教師もそう感じているのである。

(多くの教師たちは)評価を、「しなくてよいならしたくないもの」と感じているのである。また、心ならずも子どもたちを評価しなければならないことについて、「おこがましい」とか「後ろめたい」といった心情をもっているのである。/それは、まず何よりも、評価という営為が、いわゆる「社会的選抜」の作用に抜きがたく結びついているという感覚が、教師たちのなかにあるからである。(長尾、浜田編、前掲書、186頁)

つまり、「生み出された評価は、不可避免的に『傷つく子どもたち』を生じさせる」という意識である。したがって、優等生と教師は、評価をめぐる同じ「うしろめたさ」を抱く共犯関係にあるといえる。しかし、優等生と教師の間にあるのは共犯意識ではなく、相互不信である。優等生は高い評価を受けることによって、周囲から厳しい視線を浴びることになるので、評価する側を憎み、一方、教師は低い評価を与えた者への申し訳なさから、高い評価を与えた者には決して「それで十分だ」という承認は与えない。優等生には「学校の成績がいいだけではだめだ」「もっとがんばれ」という声かけられる。

ところで、評価をめぐる抱かれる罪の意識に対処するために教師が取る戦略、態度には、「バーンアウト」「逃避」「シニズム(皮肉)」「否定」などがあるという(同書、186-187頁)。これは、そっくりそのまま学校の中で優等生がとる態度でもある。



# レオナルト・ネルゾンのソクラテス的方法

寺田俊郎

現在ヨーロッパを中心に多様な展開を見せている「ソクラテック・ダイアローグ Socratic Dialogue/Sokratisches Gespräch」の原形は、20世紀初頭のドイツの哲学者、レオナルト・ネルゾン (Leonard Nelson 1882-1927) の哲学教育法にある。ゲッティンゲン大学で哲学の員外教授を務めていたネルゾンは、哲学の教育に独自の方法を用い、それを「ソクラテス的方法 (Sokratische Methode)」と呼んでいた。1922年、ネルゾンはゲッティンゲン教育協会のためにソクラテス的方法に関する講演を行って、自らの方法を一般に紹介した。この講演はネルゾン全集の第1巻に収められており、同時に、ドイツにおいてソクラテック・ダイアローグを推進している「哲学・政治アカデミー (PPA)」が、ソクラテック・ダイアローグの古典として、抜き刷りのパンフレットとして出版している。<sup>1</sup>

ネルゾンは、日本においてはもちろん、欧米においてもほとんど知られていない哲学者である。ネルゾンが若くして死んだこと、ネルゾンのグループがナチス・ドイツによって排斥されたことなど、いろいろな理由が挙げられるだろうが、この講演の英語版の緒言にあるように、ネルゾンが当時のドイツの哲学界において異端だったことが大きいであろう。ネルゾンは、カントの哲学を心理学的に解釈したフリース (Jakob Friedrich Fries) の哲学を出発点としているが、フリースの心理主義的なカント解釈がカントの哲学の研究史において重要な地位を占めたことはない。そのフリースから直接的な影響を受けたネルゾンの哲学は、新カント派の哲学が成熟期を迎え現象学が勃興しつつあった頃のドイツにおいて、影の薄い存在だったのである。<sup>2</sup>また、この講演からわかるように、ネルゾンは硬派の理性主義者であり、その哲学の根底には「理性の自己信頼 (Selbstvertrauen der Vernunft)」という揺るぎない信念がある。「理性の自己信頼」と聞いただけで読む気を失う人も今では多いであろうし、そうでない人もこの講演に表明されているネルゾンの哲学観にはさまざまな疑問をもつことであろう。しか

も、この講演の内容と意義とをネルゾンの哲学の全体に照らして解説する用意は、残念ながら今の私にはない。にもかかわらず、この講演を敢えて取り上げるのは、まず、この講演が、現在臨床哲学が注目しているソクラティック・ダイアローグの可能性を吟味するために欠かせない資料だからである。この講演を読めば、現在のソクラティック・ダイアローグの実践家たちが、さまざまなニュアンスの違いはあれ、その精神を等しくネルゾンから受け継いでいることは明らかである。さらに、この講演は、哲学の教育はもちろんのこと、広く教育というものの本質に関わる興味深い洞察を示しており、その点でもたいへん示唆的である。

以下では、この講演の内容に則して、できるだけ私の見解は交えずに、ソクラティック・ダイアローグの原点であるネルゾンの考えを紹介していきたい。<sup>3</sup>

## 1

ネルゾンは、哲学を教える方法としてのソクラテス的方法について講義する自分の立場を、バイオリン演奏のしかたを尋ねられて自分の技を実演してみせることはできるが、それを抽象的な語で説明することができないバイオリニストに準えている。ソクラテスの方法は、哲学ではなく、哲学することを教える方法であり、哲学者について教えるのではなく、生徒を哲学者にする方法である。それゆえ、ソクラテス的方法是講義によって教えることはできず、教師が生徒と共に哲学的な問題を取りあげ、ソクラテス的方法に従ってそれに取り組むことによってのみ、教えることができる。にもかかわらず、ネルゾンが敢えてソクラテス的方法について講義するのは、人々の関心をこの教育の方法に向け、人々がこの教育を正しく理解するよう促すという、限定された目的のためである。

目的は限定されているとはいえ、ソクラテス的方法を説くネルゾンはなかなか雄弁である。ネルゾンは、ソクラテス的方法に対する愛着を次のように語る。ソクラテス的方法是、「哲学の継子として、いじめられないがしろにされ、もっと思わせぶりで扱いやすい独断的方法という人気者の姉の陰に隠れて、ひっそりと生き残ってきた。」ネルゾンは、この姉妹のうち年下の方に個人的な好みをもって、「彼女と過ごす時間が長ければ長いほど、私は彼女の魅力の虜になる」と告白する。それは彼女が持っている内面的な価値のためである。彼女の名誉ある地位を回復することは、ネルゾンにとって「騎士道の事柄」なのである。

ある方法の価値はそれが目的を達成できるかどうかで決まる。数学や数学を基礎と

する自然科学は、そのような方法をもっている。数学には「漸進的方法 (progressive Methode)」があり、自然科学には「帰納的方法 (induktive Methode)」がある。これらの学においては、方法は疑いないものとして承認されており、方法に対する異論が立てられるとすれば、それはもっぱらその方法をさらに確実に、豊穡にするためである。

しかし、哲学においては事情がまったく異なる。哲学は、まだ誰もが自分自身で法則や規則を立てる権利を主張し、方法論は暫定的で、ただ歴史的な評価にのみ左右されると見なされているような学なのである。ヴィンデルバントもいうように、自分の学には固有の方法があると主張する哲学者の間ですら、「哲学的方法」に関する意見の一致は少しも見られないのである。このような無政府状態のなかでは、ある哲学の理論が軽蔑されているからといって、その理論に学的な価値がないということにはならない。有効な判断の一般的な基準が存在しないのに、ある哲学の理論に価値があるかどうか判断することはできないのである。このような混乱は、結果として得られる哲学的真理が多様であるために生じたのではない。むしろ、偉大な哲学的真理は、はじめから偉大な思索者たちの共有財産であり、それが哲学の共通の出発点である。しかし、哲学的真理を恣意的ではない明確な規則に従って吟味すること、明確かつ正確に方法論的課題を定式化すること、これらの課題がまだ果たされていないのである。

このような手探りの状態から哲学を救い出し、学の確かな道に乗せる試みを敢行した人々として、ネルズンはソクラテスとカントを挙げる。二人の試みの真の意義は、彼らが自ら強調した通りである。よく知られているように、ソクラテスは思想の体系を築かず、繰り返し自分が無知であることを告白し、また、あらゆる断定的な主張に対してそれが真である根拠を探し求めるよう促した。『ソクラテスの弁明』が示すように、ソクラテスは教師然として新しい真理を伝えることはせず、仲間の市民たちに問い続け、真理の発見に到る可能性のある道を指摘するのみだった。ソクラテスの倫理的教説は、徳は教えることができる、すなわち倫理は学である、という命題に基づいているが、彼はこの学を発展させることはなかった。どうすれば徳についての知を獲得することができるか、という問いにこだわったからである。彼は、実りのある結果が出ないことを厭わず、自分の方法が健全であることをいささかも疑うことなく、その問いこそが正しい道だと確信していた。

ソクラテスの方法はプラトンによって継承され護持されたわけだが、そのプラトンが伝えるソクラテス像の限界をネルズンは次のように指摘する。プラトンは、ソクラテスと同じように真理への思いに導かれて、自分自身の発見までもソクラテスの口に語らせた。しかも、プラトンはこれらの発見に、むらのある、冗長な、脱線しがちな

ソクラテス風の対話を纏わせたのである。そうすることによって、プラトンは未発掘の宝物を保全し、その豊かな恵みを開拓する可能性を後世に残した。しかし、二千年後の今日、ソクラテスに関する見解はかつてないほど混迷している。ソクラテスは正真正銘の哲学者であったという見解があるかと思えば、ソクラテスの実態は哲学者という称号からほど遠いという言明があるというありさまである。ネルズンは、このような分裂の由来をソクラテスの哲学に対する不適切な批評に求めている。ソクラテスの方法に関する批評は、その通俗性を誉めるか、その価値をもっぱらソクラテス個人の人格に帰するかのいずれかである。ソクラテスのないソクラテス的方法は無意味だというわけである。では、そうした混迷したソクラテス像から、ネルズンはどのようにしてソクラテス的方法を取り出すのだろうか。その点についてネルズンは詳しく述べていない。

ネルズンは、カントの批判哲学をソクラテス—プラトン哲学の復興として評価する。この点が理解されなかったのは、カントの批判哲学が方法論として読まれず、その体系だけが論争の対象とされたからである。そして、カントの批判哲学をめぐる論争から独断論が生まれ、カントの批判哲学には空想に満ちた哲学史によって不自然な地位が与えられた。ネルズンは名指してはいないが、ドイツ観念論のことであろう。カントが提示した体系を真に理解するためには、カントがたどった道を自らたどってみるしかない。それをなし得たフリースのような数少ない例外者たちは、抗いがたい「時代精神」によって押し流されてしまったのである。

## 2

では、哲学の方法とは何か。ネルズンは、数学および自然科学と対比させることによって、哲学の方法を明らかにすることを試みる。数学の原理は直観的に明晰で明証的あり、意識によって容易に把握される。自然科学の原理は、数学と違って、帰納によって発見される。帰納は事実の観察から始まり、その事実から実験によって偶然的な要素を消去する。同時に、時間・空間のあらゆる事象は数学的処理の対象になる。こうして得られた理論的普遍的命題は、経験的命題である限り、それを肯定する経験と否定する経験とによって吟味され、それによって自然科学は学の水準に達した。(もちろん、帰納の形而上学的前提が問題になることはあるが。)それに対して、哲学の原理は自明ではなく、それどころか曖昧で、不確実で、論争のもとである。哲学の命題は、具体的な事例を無視し経験から引き離して抽象的な定式にしようとするや否や、人為

的な方法の光で照らさないかぎり形而上学の闇に迷い込むのである。

こうして、ネルゾン独自の哲学の方法論が展開される。哲学の方法は、単なる論理規則以上のものだが、哲学的知識を創造するわけではなく、原理への遡求が暗闇のなかの飛躍にならないように、安全を確保することを本領とする。しかし、個々具体的なものに関する判断以外に明らかなものがないのに、どうやってそのための指針を見出すことができるだろうか。科学や日常生活の経験的判断を超えて行くとき、どうやって方向を決めることができるだろうか。具体的な判断を批判的に吟味してみればよい。その種の判断は、観察によって与えられる特定の所与の他に、判断の形式そのものに潜むある認識を含んでいるのである。この認識こそ理性のうちにある哲学的原理と個々具体的な判断とを媒介するものである。ネルゾンの挙げている例を見よう。実体の概念をめぐる哲学的議論においては、実体の概念を疑う懐疑論者が勝利をおさめがちである。が、その懐疑論者が議論を終えて帰ろうとする時、自分のコートがなくなっていることに気づいて、それを探すとすれば、その行為を促す判断の根底には実体は存続するという形而上学的原理が潜んでいるのである。

このようにして、経験的判断の可能性の制約を究明していくと、その判断の基礎となるさらに普遍的な命題に到達する。その判断が依拠する前提に遡るわけである。こうして、帰結から根拠へ遡求することによって、個々の判断にまつわる偶然的な事実を捨象し、具体的な事例に関する判断の不分明な前提を明らかにすることができる。ネルゾンは、この方法を「遡求的抽象 (regressive Abstraktion)」と名づける。ネルゾンによれば、これはカントの「超越論的演繹 (transzendente Deduktion)」の方法と同じ構造をもっている。この方法は哲学的原理を露にするのに役立つのであり、事実や法則の新しい知識を生み出すのではない。「それは、ただ、根源的な所有物として我々の理性のなかにあり、あらゆる個別判断のなかにぼんやりと察せられるものを、反省を通じて明晰な概念にするだけである。」かくして、哲学とは「思惟のみを通じて明らかになる理性的真理の総体」であり、哲学することとは「ただこれらの抽象的な理性的真理を我々の知性を使って分析し、普遍的判断の形で表現すること」なのである。

すでに明らかであるように、ネルゾンのソクラテス的方法の背景には一種の想起説がある。ただし、後に見るように、それはプラトンの神秘主義から解放された想起説である。ネルゾンがカントの哲学をソクラテス—プラトン哲学の復興として捉えたのも、カントの哲学にそのような想起説を読みとってからの他ならない。ネルゾンのいう哲学的認識とは、すでに理性のなかにあり、個々の判断においてはたらいっている普遍的な知であり、それを明らかにする方法が遡求的抽象なのである。遡求的抽象は、自

然科学における帰納の方法と同じように、特殊なものから普遍的なものへと進むが、判断の前提となっている認識へと遡ることによって偶然的なものを消去していくという点で、帰納とは異なる。

さて、哲学的認識の本性がこのようなものだとなれば、哲学教育はどのようなものになるだろうか。ネルゾンによれば、哲学的真理は、歴史的事実や幾何学的定理とは違って、通常の授業によっては伝えられない。ネルゾンは、特に数学教育と対比することによって、哲学教育の性格を明らかにしようとする。実は、この対比はこの講演の最後にソクラテス的アイロニーによって思わぬ展開を遂げるのだが、さしあたりネルゾンは次のように言う。数学的真理は注意を向けさえすれば明らかになり、それを学生に伝えることによってその明晰さが失われることはないのに対して、哲学的真理を学生に伝えようとする、他人があれやこれやを哲学的真理と見なしたという歴史的事実になってしまう。これはせいぜい哲学の歴史の教育であって、哲学の教育ではない。「まじめに哲学的洞察を伝えようとする教師は、ただ哲学する技法 (Kunst des Philosophierens) を教えようとするだけである。」「それゆえ、そもそも哲学の授業などというものがあるとすれば、それは自分で考えるという形の、もっと精確に言えば、抽象の技法を自立的に実践するという形の授業でしかあり得ない。」こうして、哲学の教育の方法としてのソクラテス的方法とは、哲学ではなく哲学する技法を教える方法だという、この講演の冒頭の言葉の意味が明らかになる。

しかし、この方法を「ソクラテス的」と呼ぶのは適切だろうか。ソクラテスの対話には現にいろいろな欠陥があったのではないか。それは確かだが、次のような点で、やはりソクラテス的方法だけが哲学の方法であると言える。ソクラテスは、まず、実際の対話を通じて、対話相手が自分の無知を自ら悟り、自分の信念の根底にある独断的な前提に自ら気づくよう促した。これは、いわば精神を自由へと強制する技法であり、講義や文書によっては決してなされ得ず、ただ実際の対話によってのみなされ得ることである。さらに、ソクラテスは、対話相手が自分の無知を悟ると、そこからいきなり形而上学的な問題へ進むのではなく、具体的な事柄に注意を向けるよう促し、そこから普遍的真理へと遡るよう導いた。これをアリストテレスは帰納と捉え、その点でソクラテスを評価したが、正しくはこれは帰納ではなく抽象である。確かに、ソクラテス自身この方法に失敗した。さまざまな方法論的な誤りが混入したからである。その最たるものは、概念をその定義を分析することによって明らかにしようとする方法である。そして、この誤りは後にプラトンのイデア論として結実することになる。これらの誤りを後知恵によって批判するのは簡単であるが、それにこだわるのは無意味

であろう。ソクラテスがその実践を通じて勇気をもって着手したことをこそ評価すべきなのである。「ソクラテスは、哲学的真理を認識する人間の精神の力に対する信頼に支えられて、この信頼を、思いつきや外からの教えによっては我々は哲学的真理に到達することはなく、ただ計画的で不断の首尾一貫した思惟によってのみ闇から光へ到達することができるという確信と結びつけた、最初の人である。ここに彼の哲学的な偉大さがある。彼の教育的な偉大さは次のことに存する。彼は、これもまた最初の人として、この、自分で考えるという道に弟子を赴かせ、ただ考えを交わすことによるのみ、自己欺瞞を防ぐための指導を行ったのである。」

そして、ネルズンは、カントとフリースの哲学を、ソクラテスの想起説をプラトンの神秘主義から解放する試みとして評価するのである。彼らの提示した「演繹」によって、ソクラテスの遡求的抽象の方法は学として確立したのである。カントとフリースの批判哲学のおかげで哲学は方法論の面で発展し、あとはソクラテス的方法の実践を、特に哲学教育において促進するだけである。

しかし、ソクラテス的方法による教育はパラドックスをはらんでいるように思われる。ソクラテス的方法の目的は自立して考えることを学ぶことであり、それが可能になるのは、ただ生徒が最初から自分自身で考えることを通じてでしかないとすれば、それをどうして教師が教えることができるだろうか。これは、哲学の教育のみならず、そもそも教育というものがはらむパラドックスでもある。教育の目的が、外的影響によって規定されることなく自己規定することを学ぶことだとすれば、教育は、教師が外的影響を行使することによって、生徒が外的影響に左右されないようにする、という矛盾をはらむことになるのである。このパラドックスを、ネルズンは外的影響の二つの意味を区別することによって解決しようとする。外的影響には、外的刺激一般と外的規定根拠との二つの意味がある。教育が後者であるとすれば、それは他人の考えを受容することを強制することではかないであろう。しかし、人間の精神は、外的刺激によって覚醒されて、自身の内に哲学的真理を見出すのであり、前者の意味での外的影響と自ら哲学的真理へと遡求することとは矛盾しないのである。哲学教育は、哲学的理解を阻む外的影響を弱め、哲学的理解を促す外的影響を強めるのである。

### 3

以上のようにソクラテス的方法の課題とその解決の見通しを述べ、ネルズンは自らソクラテス的方法を実践した経験も交えながら、その具体的な手続の説明に進んでいく。

ソクラテス的方法における教師の役割は、はじめから独力で進むことを教え、生徒に責任をもたせることである。そのため、教師は哲学的な問いを問わないし、哲学的な問いを問われても答えない。すると、よく教師に次のような問いが向けられる。「あなたがしようとしていることがわかりません。」これには、「別に何もしようとはしていませんよ。」と答える。ただし、学生の間で問いと答えのやり取りが続くようにするために、「誰か質問はありませんか。」などと問うことはある。不適切な問いが出たり、あるいは、問いがまったくでなかったらどうするか。これは、生徒を自発的な活動に着手させるときにつきまとう困難だが、教師はアリアドネの糸のようにヒントを与えたいという誘惑に負けてはならない。そもそも学生が哲学に取り組もうとしているからには、すでに何らかの問いをもっているはずである。さもないと、哲学することなどはじめからできない。問いが出るまで待つべきである。もちろん、時間を省くために、あらかじめ問いを考えておくように指示することはできる。だが、時間を省くために、生徒が自分で問いを定式化する努力を省いてはならない。教師は問いの良し悪しを指摘したりはしないが、すべての不適切な問いをそのまま議論の俎上にのせるわけではなく、問いを吟味するよう促す。声の小さな問い、矛盾した問いは無視する。優れた問いを誉めて議論を促したり、不適切な問いを「誰か今の発言が理解できる人はいますか。」と問うことによって退けることもある。また、混乱した問いや曖昧な問いは「それはどういう意味ですか。」と問い返して、問いの意味を明確にさせる。そのうち、グループはおのずから明確で単純な問いを選ぶようになる。哲学において明確な問いを立てることは必要な努力である。倫理学のゼミナールが一学期かけて、最初の問い(「道徳的に行為するのは愚かなことではないか。」)が不適切だったという合意に到達したことがあったのは驚くべきことではない。

学生の答えを教師が論評することはないが、学的な話し方の必要条件を満たすことを教えるために、わけのわからない答えを無視することもある。また、対話が続くように問いを発することがある。「この答えは問いとどう関係するのですか。」「どこに重点があるのですか。」「話についていていますか。」「さっき自分が言ったことの意味がまだわかりますか。」「今論じているのはどんな問いですか。」

このようにして進んでいくうち、議論は錯綜し、最後にはみんなどこに向かっているのかわからなくなる。ソクラテス的方法のグループの誰もが知っている例の困惑が訪れるのである。学生は、考えることによって何かを明らかにする能力を奪われたかのように感じる。教師はそれを許容すべきだろうか。ネルズンはプラトンの対話編『メノン』の有名な一節を引き合いに出す。メノンは、ソクラテスは触れるものを麻痺さ

せる「シビレエイ」のようだと言い、「ソクラテス、いったいあなたは、それが何であるかがぜんぜんあなたにわかっていないとしたら、どうやってそれを探究なさるおつもりですか？」<sup>4</sup>と問う。ソクラテスの有名な答えはこうである。「いやしくも以前にも知っていたところのものである以上、魂がそれらの物を思い起こすことができるのは、何も不思議なことではない。」我々はみな、この一節がプラトンのイデア論を反映するものであり、史的ソクラテスの言ったことではないことを知っているが、そこには理性の自己信頼、理性の自足的な力への崇敬というソクラテスの精神が表明されている。学生を困惑と落胆という試練に遭わせる勇気のない教師は、学生から探究に必要な忍耐を奪うだけでなく、学生が自分の能力を直視し、自分に対して誠実であることを妨げることになるのである。

さて、ソクラテス的方法に対しては、次のような批判がある。まず、問われているのはどんな問いか、話し手が言おうとしていることは何か、などを確かめるといような基本的なことに時間をかけ過ぎる、というものである。しかし、この点こそがソクラテス的方法の長所である。つまり、教育の独断的方法の弊害を暴くのである。また、事例や事実によって思惟の方向を定めるのは非哲学的だという批判がある。しかし、思惟の落とし穴を避けることができるのは、それを具体的な事例に適用することによってのみである。論理学を学んだところで論理的に考えることができるようになるわけではなく、ただ判断力を実際にはたらかせることによってのみそうすることができる。教師が元の問いに戻ることを要求し、生徒がたどってきた道を一步一步見直し、間違いの原因を精査することによって、いわば自分自身の論理学をつくらない限り、論理的に考えることができるようにはならない。哲学も同じである。遡求的抽象の道を自ら歩むことによって、問題を一步一步解決することによってのみ哲学を学ぶことができる。この歩みは経験に足場をもっているのである。哲学の専門家と呼ばれる人々は、知性を具体的に使うことを軽蔑し、例をあげると言われると、大海原だとか砂漠だとか日常からかけ離れた例を出して空想の世界を彷徨、こう言ってネルズンは哲学の専門家を揶揄している。

さらに次のような批判もある。この方法によっては、問題を深く掘り下げることができないのではないか。というのも、ソクラテス的方法の意義は、他者とともに考えることによって一人で反省するよりも容易に真理に到達できるところにあるが、問いと答えが沸騰する議論を実際に経験すると、哲学的反省に必要な落ち着きというものが欠けているという印象を受ける人も多いからである。確かに、ソクラテス的問答において感情的要素が力をもつことがあるのは避けられない。それは教師の努力によっ

てかなりの程度防ぐことができるが、参加者の協力がなければ無理である。このような困難は避け難い。それを克服するには意志の力が必要である。「みなさんには奇妙に聞こえるかも知れませんが——事実そうなのです——人が哲学者になるのは、精神の才によるのではなく、意志の強さによるのです。」感情的な困難を克服することだけではない。問いを手放さず考え抜くしづとさは、固い意志によってのみ可能である。教師は学生が強い意志をもつよう要求することを放棄してはならない。さもなければ、哲学を教えることはできない。

グループで考えを吟味するに必要な最低限の条件は、次の二つである。一つは、考えを伝達すること。知識や他の人の考えではなく、自分自身の考えを伝達することである。確かな「感じ」をもっているが伝えられないという言い訳は通用しない。そのような感じは真理への第一歩でもあり得るが、先入見の守護者でもあり得るのだから。もう一つは、明確な言語を使用すること。はっきり聞き取ることができ、普通に理解できる発話が必要であり、専門用語は不要であるばかりか有害である。この要求を課することによって、議論することに熟練した人々が与えた恣意的な定義や、その定義から巧妙に導き出された疑似証明を批判することができる。そして、閃きではなく方法に従って一步一步隠れた前提に遡っていくことができる。もちろん、常識だけで学的に哲学するための条件が満たされるというわけではなく、哲学の探究には抽象の技法の厳格な修練が必要であるのだが。

さて、ソクラテス的方法に向けられるもう一つの批判は、ソクラテス的方法が広まらなかったのは、その方法自体の限界によるのではないか、というものである。ソクラテス-プラトンの想起説、つまり理性の自己信頼を復興した正真正銘のソクラテス主義者であるフリースですら、ソクラテス的方法は知性の自己吟味を完遂するには不十分だと考えていたのである。フリースは、ソクラテス的方法が初心者を導くには有効であり、あらゆる哲学教育はそこから出発すべきだが、高次の哲学的真理に関する限り、教師が抽象に適した言語を採用し、それを教えなければならない。しかし、ネルゾンによれば、妥当で、明確で、十分に根拠づけられた理論を学生に提示するのは不毛である。では、なぜフリースはソクラテス的方法を低く評価したのか。幾つか理由が考えられるが、最大のものは、フリースの才能が際立って優れていたために、才能の劣るものと密に接することができなかつたことだとネルゾンは言う。つまり、フリースも独断論の危険と無縁ではなかつたのである。

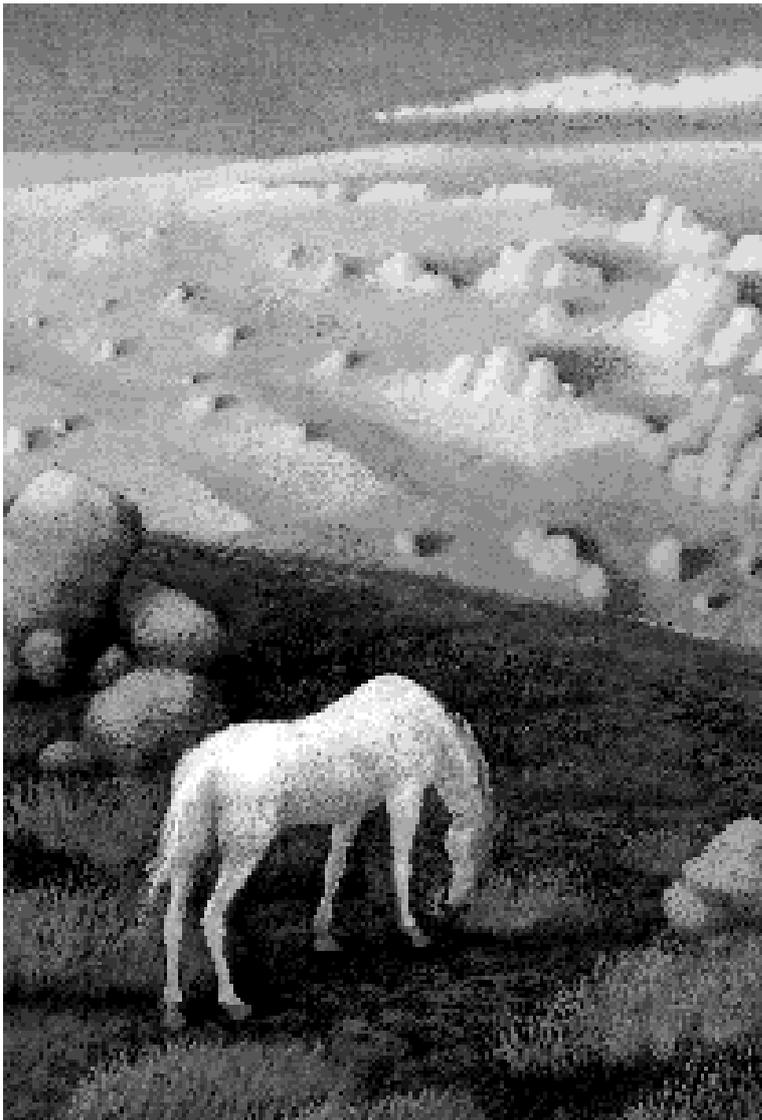
ソクラテス的方法に上述のような限界はないことを、ネルゾンはまず自らの経験と学術の歴史によって裏づける。たとえば、ソクラテス的方法のゼミナールで、法の哲学

に取り組み、法の体系の構築にまで進んだことがあるという。また、たとえば、中等学校や大学の勤勉で才能に恵まれた学生ですら、厳しく試験してみれば、数学の初歩すらあやふやであり、無知をさらけ出すことは、数学教師の間では公然の秘密である。すでに見たように、数学は直観的に真であるのに、その数学ですらこの有り様である。こうして、ネルズンは、ソクラテス風のアイロニーでもって、数学ですらソクラテス的方法によらなければ本当は教えることができないことを示そうとする。数学教育が不十分なのは、教師の資質のせいばかりでなく、もともと独断的方法では完全な理解をもたらすことはできないことによるのである。微分積分が恰好の例を与えてくれる。ニュートンの微分積分の定式は、後のコーシー (Cauchy) らの定式をまつまでもなく明確かつ精確であり、誤解に対する注意書きすら備えている。にもかかわらず、それが理解されるまでには時間がかかったし、現代においてすら論争があるのである。このような、一つの学の客観的明晰性および体系的完全性と、それが理解される教育的確実性との乖離は、印象的な警告である。結果を受容するだけでなく、結果を理解しようとするときには、哲学的精神が必要であり、そこで有効なのはソクラテス的方法だけなのである。ヴァイア - シュトラス (Weierstrass) は、数学におけるソクラテス的方法を論じているが、学校においてそれを使用することを低く評価している。その理由として、ヴァイア - シュトラスは、学校制度にまつわる外的障害と学生の未成熟性とを挙げているが、学校制度の問題はともかく、学生の成熟性をソクラテス的方法を用いずしてどうやって高めることができるというのだろうか。

## 注

- 1 *Nelson: Gesammelte Schriften*, Band 1, Felix Meiner; *Die sokratische Methode, Mit einem Vorwort von Gisela Raupach-Strey*, Verlag Weber, Zucht & Co
- 2 Julius Kraft's *Introduction to Socratic Method And Critical Philosophy: Selected Essays by Leonard Nelson*, Dover Publications, Inc., 1965, p.x また、ネルズンはゲッティンゲンで教授資格を得ようとしたが、当時教授であったフッサールの不興をかってなかなか得られないでいたのを、親交のあった数学者ヒルベルトに助けられたと伝えられている。Constance Reid, *Hilbert-Courant*, Springer-Verlag, 1986, p.122 また、ネルズンに影響を受けた哲学者の一人にポパーがいる。ポパーは初期の著作『認識論の二大根本問題』において、カントとフリースの哲学を認識論の文脈で論じるために長い一章を設け、ネルズンに言及している。Karl Popper, *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, .Kapital

- 3 現代のソクラテック・ダイアローグとネルゾンの関係については、PPA発行のパンフレット*Das Sokratische Gespraech*を参照せよ。森芳周による翻訳が『臨床哲学のメチエ』Vol..7 2000 秋冬合併号所収に収められている。
- 4 訳文は、藤沢令夫（岩波文庫『メノン』）による。



# 性を語るということ

——「私」でありながら「女性」であるということについての一考察

栗田隆子

## 0 はじめに

臨床哲学では「現場」から離れず、「現場」に寄りそう知のありかたを考察してきた。<sup>1</sup>だが性について取り上げる際、「現場」を即座に指し示し、語ることは難しい。いわば、現場は突然現れる。あるときは会社のオフィスの中で、あるときは飲み会で、そして研究室や授業の中ですらも、突然噴出する。それはいわゆる語りにとどまらず、「お茶を入れる」行為ひとつが、噴出する現場・・・というよりむしろ「問題」といったほうが一般性はあるが・・・となる。しかしそれは、「わたしのいるところはいつでも現場」という言説とは決定的な差異がある。「わたしのいるところはいつでも現場」というときは、その領域を毎分毎秒、指摘し、語ろうと思えばできるわけだが、性という領域から現場について考えようとするとき、あとからあれは性の問題だったとわかるようなことが多い。苦しみすらそのときには、感じられないこともある。たとえばセクシュアル・ハラスメントなどでもその場でそれを指し示せずあとからその事態を認識できる場合があることを想起してもらいたい。<sup>2</sup>

噴出する現場としての性について語るということを中心に、そのただなかで問題が問題であると認識することの困難さ、あるいは、それが問題であると「伝えること」の困難さを明らかにすること、しかしその困難さの輪郭を明らかにするのもまた「語り」であり、その可能性を模索していくことをこの文章を書くことを通じて行なえたらと考えている。しかもそれを語る際は「何者として」語るのか常にみずからの立場も問われつづけることになるのであり、その困難さについて考えてゆくことも狙いの一つである。今回は、いわゆる「事例」そのものを考察するのではなく、性を「伝える」「語る」「書く」「読む」ことを考察している（と栗田がみなした）テキストを対象とする。

事例というものが仮にあったとしてもそれをどのように「読み」「語り」そして「書く」ことができるのかが、「性」について考える際に重要であると私は捉えているからである。というのも「セクシュアリティを語る場はどこにでもあり、どこにもない。」<sup>3</sup>と  
いうように、セクシュアリティ―性と言い換えてもここでは良いと思う―は、語る  
ことそのものがひとつの大きな試みであり、かつ「現場」といっても良い衝撃力を持っ  
ている、あるいは持たされているからだ。だからこそ、その「語り」について考察して  
いるテキストを用いることによって現場に迫るということがどうしても不可欠なもの  
となる。言葉について、結局言葉で考えるというのは不思議な気もするが、違う言葉  
で語りなおすこと、それこそ「言語は現実を変革する手段として使えることを学ぶ」<sup>4</sup>  
ことなのではないか。その言葉の力を性について考えることによってもう一度感じら  
れたら、と思う。

1 「・・・わからせるにはどうしたらいいのでしょうか？」

「私たちの運動をわからせるには、どうしたらいいのでしょうか？」これは20世紀初  
頭に女性の普通選挙権獲得運動をしていたアメリカ女性の言葉である。<sup>5</sup>この言葉は何  
十年も前のものでありながらアドリエヌ・リッチは「ほんとうにそうだと唱和した  
くなる」と言う。女性の運動、その運動が立ちあがるゆえの「問題」を伝えるには、「わ  
からせる」ところからスタートしなければいけないことを、なかばいらだちながら彼  
女(リッチ)は語る。これはフェミニズムと半ば重なり半ばずれているジェンダーそ  
してセクシュアリティの領域でもまた同じことが言える。この二つも今は便宜上分け  
ているが、この二つも明確に線引きできる概念ではない。<sup>6</sup>この複数一人称を、とりあ  
えず(とりあえずの意味は後述するが、直接の運動としての「私たち」とつながらな  
い「私」という意味をこめて、書き換えてみる。)単数一人称に、そして運動が立ちあ  
がる際の前提を「問題」と書き換えてみよう。

「私の問題をわからせるにはどうしたらいいのでしょうか？」

この問題を「わからせる」には「私」の「経験」を語ればすむ話ではない。という  
のはおそらく、私の経験は常に純粹に伝わるわけではなく常に、聞き手の枠組み、そ  
れは往々にしてある既存の言説に基づいた枠組みでの解釈を施され、その解釈はもは  
や私の問題意識そのものすらも否定する。たとえばタレントの遙洋子が現在朝日新聞  
で連載しているコラム「遙なるフェミニズム」のなかで、こんなエピソードがある。彼  
女が親しくしている野球選手に彼女の最近書いた本(これは間違いなく『東大で上野

千鶴子にケンカを学ぶ』であろう)を読ませたら、その感想として「こんなことを考えているからおまえは結婚できないんだ」と言ったそうだ。いくら私の経験や実感を話しても聞き手の枠組みに回収される危険は常に生じる。そこで「私」を主張しても、単なる個別的な事柄として処理される。そこで語る「私」はスタンダードを揺るがすものには簡単にならない。しかもその聞き手の枠組みというものは、独立に存在するのではなく語り手との関係が常にそこに介在し、時に「愛情」やら「心配」というフレイバーもかけられていく。伝えることの困難さというのはこのような事態を指しているのである。しかし、性について言葉にすること、伝えることを放棄することは「できない」、「すべきでない」という規範を打ちたてるより前に、「わたしは、できない」と言う方が正確な表現になる事態、現状に対する何らかの「違和」の意識(この違和の意識や感覚そのものは即座に感じられるものではないことは前述した通りであるが)を踏まえながら、性について語るということについて考えてみたい。

## 2 トラブル

セクシュアル・ハラスメントなどの場面での伝えることの困難さだけでなく、この題目、テーマそのものが困難に満ちている。すなわち性について語る事柄、さらにその性についての問題を「私」という主語を用いて伝えようとする事はすでに困難、困惑、「トラブル」<sup>7</sup>に満ちているといえる。「性」という曖昧な表現をとったということ、さらに、この性を語る「私」とはなにものなのかということ、さらにそれを「伝える」とは何を伝えることなのか。まったくもって曖昧である。

たとえば、性を語る際に考えられるであろう「トラブル(困った)」な点をいくつかあげてみよう。それは多くの疑問符を伴ってあらわれる。

「性について語るとはなんなのか?」「性がまだ現在は語られていないといいたいのか?」「それとも語られすぎととらえているのか?」「そもそも性とはなんなのか?」

性について語るとはたとえば実際の言葉で「男とは」「女とは」と語るときだ。これは(いわゆるジェンダーの領域であることが多いが)「性」を語っていると一般的には言えるだろう。しかしそれは、「何のために語っているのか?」とさらに問うならば、たとえば相手を思うように動かす(もしくはその価値観が自分自身のなかで内面化されていく)戦術として用いられてゆくことが多い。例えば「女性ならば気づかいのある行動をするべきだ」など。となると、いわば性についての純粋な語り、中立的、学術的な語りなどというものはあるのか?と疑いもしたくなる。性についての語りは常

に誰かの欲求やら、戦略に満ちた偏り「トラブル」なものとして浮上してゆく。「遺伝子」というものについて語ろうとするときにさえ、その「偏り」から免れる保証はない。<sup>8</sup>

さらにこのような場合はどうだろうか。性について取り上げているわけでもないのに、『語られている』というときだ。たとえば『東大で上野千鶴子にケンカを学ぶ』のなかにこんなくだりがある。

「意見はふとしたはずみで簡単に対立する・・・語り言葉の裏側のメッセージが本番中、痛いほど耳に飛び込んできた。『私はみんなに好かれないの。』女は黙れ・・・(中略)私にはこの第二のメッセージが気持ち悪くて仕方がない。実は、ひとは、本来語り合わねばならないテーマではなく、違うところで議論をしているのではないか？議論を左右するのは、論理ではなく、第二のメッセージのほうが、じつは語っていて、そっちのほうで勝負が決まることが多いのではないか・・・」<sup>9</sup>

言葉は声になるものと、ならないものがある。しかし、このような戦略はひとつの「語り」、「声に出す語りではない選択をした表現」として性は表現されているわけである。セクシュアリティにおける言葉は常に語られている。一見沈黙のかたちをとり、あるいは語り手の語りを誘導するかたちで。しかしどちらも「語り」とは密接に切り離すことは出来ない。いわゆる「ロゴス」を絡め取る形での言葉、それもまたこのジェンダー・セクシュアリティの領域でうごめいているのだ。

そういう、いわば声にならない声をもひとつの「語り」であるとして、性は既に「語られている」という前提にたってこの文章はすすめてゆきたい。

ところで、ジェンダー・セクシュアリティという言葉你敢えて用いず、「性」という言葉で表現したことには、それなりの意味がある。この言葉の選択もひとつの「トラブル」であろう。それはジェンダーもセックスだ、というジュディス・バトラーの指摘を待つまでもなく、私たちはこの曖昧さのなかで性にまつわる言説を用いる。もちろん、これを「セックス・ジェンダー・セクシュアリティ」と用いてきたことにはある戦略的なしかけがある。

だが、しかし、その曖昧さがやはり「曖昧」であることをもう一度見つめながら、そのただ中で生きる「私」というものを主体としておくとき、敢えて、この曖昧な言葉から語り口について考えることに挑戦したいと思う。<sup>10</sup>そのことによってこの曖昧な性の現象？言葉？ふるまい？のなかに戸惑いと時には怒りを感じながらも、そこで生き

ていくことのできる、力も生まれるのかもしれない。それは、逆にこの「私」で語ることによる「力」がどこから生じるのか？という問いにもつながるのだが。

それが、何のために「私」で語るのかということの答えとなる。

### 3 私で語る戦術

この「なおも残る『私』」とは一体なにものなのか？しかも性にまつわる事柄、すなわち英語でいうところのセクシュアリティ、ジェンダーについて語る私とはなにものか。とはいえ、おそらく性を私という主語で語らなければならないのか？と問われたとき、私は心のこわばりを感じながらも、まず一旦は、「はい」と答えるだろう。しかしそこで語る私とはいったい、いかなる性質のものなのか？

まず、性が語られること、その問題意識に執拗にくださっていったのは、やはりミシェル・フーコーだろう。

私のセクシュアリティを告白することが、まさに「語らされる」という臨床医学的コードに乗っていること、「聞く者」または「黙っている者」がその支配の鍵をにぎっているということを『性の歴史』の前半部で描き、「私」で語ることの罫を執拗に明らかにしている。<sup>11</sup>しかし、それでは「私」という言葉が消え去ることに意味は全くないのだろうか？「私」という言葉を用いて語ることは結局は権力に絡めとられるだけのものにすぎないのだろうか？

しかし、ここでもフーコーが明らかにしているように性は時に沈黙というヴェールをまといながらも「語られている」のである。「セクシュアリティ」についてこのようなさまざまなレベルでの権力が絡まっていて、確かに語りたくないという気持ちになる。語りたくないが、しかしすでに語られてしまっているゆえに、語らずにはおれない。沈黙が賛意に変わるということはどうしようもない事実ゆえに、そこから「語り」という戦術に向かう諦めと戦略。

むしろこの「語られた」性のディスクールへの「違和感」をどう伝えたらいいのか、という問題、この文章のタイトルである「セクシュアリティの語り口」とは、まさにその伝え方の戦術そのものだ。つまり語られてしまった言説というあたかも下船不可能な船に乗りこんでしまった「私」がその言葉そのものと、そしてその言葉が築き、築きつつある関係をどのように語りなおし、あるいは形成しなおしていけばいいのか・・・という問題なのである。

だからこそ、再び「私」が出てこざるをえなくなるのだ。

別冊宝島の『ゲイの贈り物』のなかでセクシュアリティに関して伏見憲明が対談の中でこのように語る。

「ほんとにセクシュアリティというのは多様で、僕の理論というのはその多様性のひとつを、僕自身のセクシュアリティを言語化することによって提示したということではない」<sup>12</sup>

「語りなおし」としての「私」の存在、セクシュアリティを「私」で語ること、それはたしかに既存の性の言説に対する武器になる。つまり、ある偏見、枠組みを壊すものとして、「私」が語られるのだ。しかしその「私」とは告白型のそれではないのだ。告白とは、いわば聞く相手――例えば贖罪司祭――に「赦し」が与えられることによって成立する。それこそが「支配」としてフーコーは捕らえたわけだが、それはある「枠組み」、「共同体」に迎え入れられることを期待し、望むところで語る「私」である。いわば「子羊」のように頼れる良き牧者を求めている、「私」である。しかし、ここで再び出てくる私とは、自分を守る牧者がいないかもしれないが、それでも語ろうとする「私」である。

その際の語り口は、まずどうしても否定形のようにになってしまう。つまり“こういう風にセクシュアリティを「私」で語ることは出来ない”というように。たとえば、「私」で語ることがあたかもセクシュアリティについて語るもっとも適切な語り口であるという思いこみから、「私」のセクシュアリティについて語ろうとすること、これは、一見「私」を語ろうとして実はもっとも「真理」に近いセクシュアリティを語ろうという「理念語り」への誘惑となるのではないだろうか。確かにセクシュアリティ一般というものを直接語ることはできない。それはフェミニズムが「個人的なことは政治的なこと」というスローガンのなかで表明している。が、しかしフェミニズムの「私」を取り入れ、更に「セクシュアリティ」の語り口の探求を目指す「私」が語る行為はより正しい理念、「真理」への探求以外のなにものでもなくなる。「性を語る自分」というものを「性を誠実に考える探求者」として認識する(そして権力に絡め取られる)のはまさにフーコーの主張する「告白」の装置の一道具となっていくのではないか。「性」を語るということは目の前にいる相手に、どんな関係を結びたいのかを照らし出してしまう。または、それを無視して語ることにより、その語りがたとえ「私」を主語とし、みずからをさらすというリスクを犯すにしても、それが単に「性を誠実に語り、探求する」姿勢から「私」という主語を用いて語ろうとするのなら、それはまた違う形での「性を語るにはこの語りしかない」といった狭い姿勢に陥り、それ以外に語ろうとする者を排除する方向になる。そのような「真理」への探求をしてゆく「私」と

は一線を画したい。否定形で語ってしまう理由とはその真理への探求への身振りを否定したいためだ。むしろ「真理」を分散させる、そのような私というありかたこそが語りなおしの戦術として、まずは用いられうるのではないか。

今までのことを整理すると、ここで問題になる「私」とは「わたしたち女性」というところから零れ落ちるところの私、つまりさきほど触れた「なおも残る『私』」であり、かつ、「告白できる私」とも隔絶した「私」である。

しかし、このような「否定形」で語ることを誰に伝えればいいのか。この違和を覚えている人同士で結託すべきなのだろうか。この違和そのものもまた個人で差異があるときに、それを「伝える」ことの意味はどこにあるのだろうか。否、単純にそれでも「伝える」ということは一体何なのだろう。

#### 4 伝えるということ

今まで「私」で語ることの意味というものについて、語ってきた。しかし、ここで聞いている側が苛立って「私で語ることに意味があるなら、なぜ、さっさと栗田は私という主語を用いて話をしないのか？」という疑問が出てくるかもしれない。セックスについて語るわけでも「恋」について語るわけでもない。なぜ、このような「私」をめぐるまわりくどく迂回した語りになるのか？という疑問が出てくるかもしれない。

しかし、今ここに来てまさに「私は～です」とか「私は～あなたがたに要求しているのです」と語ること、そのことそのものに違和感を覚えているとしたら、どうだろう。つまり、「語りなおし」としての「私」の重要性を踏まえながらも、何故こちらが語る側となり、あなたが聞く側でいられるのか、という問いを發するならば、どうだろう。伝えるということが、語る側と聞く側が固定されたままで、聞く側がせいぜい「良い勉強になりました」といったように、語りを消費出来る位置にいるとしたら、何のために伝えるのだろうか。もしくは何のために聞いているのだろうか。伝える際にはどのくらい伝える相手が聞き取ろうとするのかということをも問うかたちになる。つまり、「こうしてくれ」とお願いするより、なぜ一方は語る立場となり、一方は聞く立場となるのかを問うことの意味をも考えてみたいのだ。もちろん、それはいわゆる「偶然」としてしか表現しえないものであるとしても、私が語るときに「私はなぜここで話し、あなたは聞くものとしてそこにいられるのか？」という問いを不問のままにさせることができるのだろうか？

私の書き方は非常にわかりにくい。それはあえてしているつもりである。それは伝

えるということの前提をまず提示し、その道筋につきあわせるといふ仕方をとっているのからである。この事態に関しては、奇妙にも橋本治の『ぼくたちの近代史』のなかにある、全共闘のアジビラのロジックがなぜ分かりづらいものであったのかという説明の部分と重なり合っているように思う。

「『分かるということは、ここまで分かることなのである。だから我々は全部提出したのであるから分かるはずだ』ってやると、もうそれは絶対に分かんないものになる。そんな面倒臭い道筋なんか誰も付き合わない。」<sup>13</sup>

何かを伝える前に「伝えるということとはここまで伝えるということなのだ」ということを伝えようとしているのであるから、わかりづらいことには違いない。その道筋に付き合おうとするものでなければ、つまり、付き合おうとする何らかのモチベーションでもなければ、「誰も付き合わない」のが普通である。伝えるということが一枚岩ではないとしたら、その次元はあらためて問われなければならないのではないか。それは先ほどのフーコーの権力の話にもつながるものである。聞くあなたはなぜ聞くという立場にいられるのか。そして、語る私とは何ゆえ語っているのかという問いになるのだ。

## 5 女は何を欲しているのかという問いに答えること

ところで。

ここまで時にはフェミニズムの論点を用いながら性を語るることについて考えてきたわけであるが、それゆえこの私の言説は、聞く側によっては「女は何を欲しているのか」ということを知りたい人の「情報」として存在することにもなる。

ここでアドリエンヌ・リッチが引用した「フロイトの言葉」をみてみたい。「もし女性的ということについてもっと多くを知りたいければ、自分の人生経験にたずねなさい。あるいは詩人の書いたものを読みなさい。あるいは、学問がもっと深い、もっと筋の通った報告をだすことができるようになるまで待ちなさい」<sup>14</sup>

アドリエンヌ・リッチはこの「筋の通った報告」をフェミニズムのさまざまな理論や動きと重ね合わせる。そのことについて異存を申し立てるつもりはない。しかし、その理論の「筋」とは、どのように通っているのかが重要になる。それは、このフロイトの問いに見られるように、「女性的」ということ、女性にまつわる要求、願望、などなどへの問い、すなわち「『女性』とは何を求めているのか？」という問いに対し、「私」で答えようとするとき、もしくは「わたしたち、女性」と言ったときも常に、それは

アイデンティティが固定されたものではない。常に余分な「エトセトラ」が「私」の述語に加わっている者として答えるその「答え」こそが、「情報」であったとしたら、女性的なことを知りたい、という（多くは男性の）欲望はくじかれることになる。女は何を欲しているのかということ「あなたは何を欲しているのか」と翻訳し、それに答えざるを得ないのが個々人の「女性」なのである。そのズレは一体どう考えるべきなのか。

そもそも女性は(男性もそうではあるが)、別に「選んで」なったわけではない。その事実を単に運命として記述できるが、しかしその「運命」ということであるならば、以下のこのような問いにパラフレーズして考えることも出来る。「これこそが、フロイトから出されていた問いに対応するもので、多分女性特有の質問であるとみなしてもよいだろう」とショシャナ・フェルマンは語る。その問いとは

「あなたは誰と運命を共有していると思っているのか？

あなたの力はどこからわいてくるのか？」<sup>15</sup>

しかしこの問いの「『誰と』と『どこから』とは選べないもの、与えられているもの、そして時としては不当に与えられてしまっているもの」である。このパラフレーズされた問いは、女性が、「私」と語り出すときに大きな意味を与えるのである。それはつまり、「ひとを巻き込む」性質のものであるということだ。「私」と語るときに、私が領有している物語、「私の秘密」を語ることなのではない。告白できる「私」ではないのである。「自分の実体を持たぬ人にとってなら 私 という語り手はまさにうってつけの用語でしょう」とあるように、何かを所有している存在、または属性が確固としている存在を私という言葉が表してはいない。正当性を主張するのでもなく、違和、もしくは違和を感じるであろう予感、自分の領有している物語ではなく、自伝を持たないことを物語る、そのような私のありかたをフェルマンは打ち出そうとしており、この論文でもそのような「私」のありかたを受け入れるかたちで進めてゆきたい。というのも、そのような「私」こそが、単なる「女性は何を欲しているのか」という問いに答える情報ソースとしてのみ存在するのではない、しかし、女性の「運命」を担わざるをえない者として語りうるのである。語る私は、とにかくある運命に巻き込まれていることを示すことによって、聞く者がいかなる運命にあるのかを照らし出す。そこから始めて「女性」という言葉が「私」の運命として位置付けられてゆく。それは逆に語る相手が「何故聞くものでありうるのか」と問いつづけることを可能にする。

最初の方に話を戻してみれば、セクシュアル・ハラスメントを「告白」はできない。なぜなら、それを聞く者に対し「他人が彼を認証する」ような語り口を期待しながら語ることは不可能であるからだ。そのように運命を誰と共有しているのかを問いつづけることは、語るものがみずからに問うのと同時に、聞くものに対しても問いつづけることを含むゆえに、支配権力に絡め取られる告白以外の語り口の提示につながる。

## 6 証言すること

フェルマンはさらにアドリエヌ・リッチの詩を引用する。

あなた たえまなく  
自分の証言を続けるあなた  
.....  
旅人であり、証言者である人よ  
言葉を奪われた情熱が  
あなたの言葉を  
無防備にする<sup>16</sup>

フェルマンは「詩人とは、単に目撃者であるだけではない。自身に対しても、他者に対しても、言葉を持たぬものたちに対しても、そして自分の自伝に対しても、これらどれに対しても、それに先だって証言するものとならなければならない」<sup>17</sup>(傍点引用者)という。

この「詩」を語るその主語こそが「自分の実体を持たない人にとっての 私」<sup>18</sup>であり、かつ証言する者なのである。それは女性であることをそのまま表象する存在ではない、バトラーが言うところの「エトセトラ」が無限につづいてしまう存在ともいえるかもしれない。それは行為体としての私でありながら、何かを所有していない告白すべき物語をもたない私なのである。

## 7 おわりに

言葉が個人的でなくなるまでずっと後にもどってみなさい  
これらの傷が目撃する<sup>19</sup>

セクシュアリティについて語ろうとする行為そのものはやはりリスクだ。それは性が抑圧されているから、ではなくセクシュアリティについて語ることは、自分の日々遂行している行為そのものと直結し、揺るがされる可能性が大きいからだ。セクシュアル・ハラスメントを証言するという場面に限らず、セクシュアリティやジェンダーについて前もって話すと決まっているような、いろいろな会合で話される折にも、常にその感情の揺らぎとは無縁ではなかった。<sup>20</sup>この事実をまず重視したい。その揺らぎがなぜ起こるのか？ と問うよりその揺らぎから生まれる言葉の裏をまわらず、ひたすら言葉をつむぎ出すことが重要なのではないだろうか。しかも、それは告白ではなく、少々大げさな言い方をすれば、「一人の女が生き延びる物語」を語ることであり、「自伝において語られるのは、生と死の両方の経験の証言であり、ことに死ぬことについての証言」<sup>21</sup>である。「私にとって、必ずしも死ぬことが必要だったわけではなかったのですが、自分が成長してきた日々について語ることは、自分を殺してしまいたいという願望と密接に結びついていました」<sup>22</sup>とあるように、そのように語ることでできる自分は、「女」という、ある社会的な地位を占める同一性のなかで生きようとした「自我」をむしろ殺すことから始まるのだ。そして、そこから語ろうとすることは「我々が手に入れることの出来る物語は、見えない物語であって、物語というより、物語になるはずの物語」<sup>23</sup>なのである。

それゆえ、それらの言葉はしばしば「わからなさ」がつきまとうだろう。あのウーマンリブの田中美津のラディカルな発言「わかってもらおうとするのも、わからせてもらおうとするのも乞食の心」<sup>24</sup>という言葉が想起される。安直な理解を退けるがしかし言葉は捨てないことが、いわゆる「真理」への探求からの距離を保つスキルのはじめのそしておわりの一歩なのかもしれない。

「私は、自分の自伝が失われているのだと、自分から告白するわけにはいかない。わたしに出来るのは、自伝の形をかりて証言行為をすることである」<sup>25</sup>

この文章もまたひとつの証言行為となるのだろうか？私で語るといっておきながら、実は「わたしは～である」と定義づけるように、語るものがなにもないということ、このおわりになるまでずっとひきのばしてきたのである。しかし、証言とは、認証してもらうために語るものでも、また自分がしかとわかったもの、自分の所有した知識を提示するものでもない。私がもし自伝を書くことができるならば、それはおそらく「私」が書いたものではないだろう。つまり「私は～である」と語るそのときには、常に「女とはなにか？」という問いをずらして語っていることでしかなく、認証された情報提供者ではない。「どこから力を得ているのか」を語る時点で模索すること、

そのような「運命」に巻き込まれた私で語るということは、「伝えた」と完了するような行為ではなく「伝えつづけている・伝えられるはず」の言葉を模索することでしかない。私はいまここで書きつづけてる、そして話しつづけているこの運命を考えるとということだ。しかし、もし敢えてそのような語りの相手は誰かと問うならばこのように答えてみたい。それは私で語り、私が書きつづけることを教えてくれた人々である。「私で語ること」を何より教えてくれた「姉」であり、思わず「私達」と呼びたくなる、そのような人々に答えたい。

痛みよあっちへいきなさいという

あの母の声を廊下でききたくて

力強くも恐れを知らぬ姉さんが欲しいのかしら

もうひとつお話をして、時間を買っているのです<sup>26</sup>

#### 注

- 1 驚田清一、『臨床哲学ニューズレター』創刊号、p.3。「(前略)このように見てくると 臨床哲学 は、そうした苦しみのおかれているひと、そしてその場所にもともにいあわせているひとと語らうことからはじまると言えそうです。看護や介護の現場、教育の現場、家庭という場所、被災の場所、そしてここらがもたえ、悩んでいるその場所に、まず立つのでなければなりません。すべてはそこからはじまります」
- 2 江原由美子・栗原彬(対談)『セクシュアル・ハラスメントの権力作用』、『現代思想』vol28-2、青土社、p.47-48。栗原「典型的なセクハラというのは、矢野事件のような、いわばドラマティックな形ではないんです。たとえば学生が先生に文献のことで聞きに行きます。そのときに前提になっているのは専門の権威に従うという内面支配のメカニズムです。最初に先生の側から出てくるのは教育とか指導の言葉です。そのときに、ちょっとやばいなあ、でも先生だからという意識が働いてくる。(後略)」  
江原「(前略)セクハラと認識するには、ずっと『先生解釈』でやってきたものを全部ひっくり返さなければならない。最初は出来ないですよ。その枠組みで解釈して何とかここまでやってこれたわけだから。だからずっと戻って、ひょっとすると、と思い返していたり、たとえば先生が『あなたも合意の上だった』と言うのを聞いたときにはじめて『これってセクハラ?』とか『この人、意図的にやったんだ』という気づきになるわけです。自分の善意みたいなものがいかに愚弄されたかがわかる。そのときになってはじめて怒りがばーっと湧き上がってくると思うんですよ。」
- 3 本間直樹、「セクシュアリティに臨む哲学-セクシュアリティ研究会への誘惑」より、『臨床哲学のメチエ』創刊号、p.27。
- 4 アドリエンヌ・リッチ『嘘・秘密・沈黙 アドリエンヌ・リッチ女性論』、大島かおり訳、

晶文社、p.112

- 5 アドリエンヌ・リッチ、前掲書、p.14
- 6 ジュディス・バトラー、『ジェンダー・トラブル』、竹村和子訳、青土社、p.28「おそらく『セックス』と呼ばれるこの構築物こそ、ジェンダーと同様に、社会的に構築されたものである。実際おそらくセックスは、つねにすでにジェンダーなのだ。そしてその結果として、セックスとジェンダーの区別は、結局、区別などではないということになる。」
- 7 このトラブルという着眼点は、ジュディス・バトラー『ジェンダー・トラブル』に負っているところが大きい。p.7「ジェンダーの意味にまつわる現代のフェミニズムの議論は、たいていの場合、何らかのトラブルの感覚に行きついてしまう。(中略)だがトラブルを否定的なニュアンスだけで考える必要はないだろう。(中略)わたしは権力の巧妙な策略というものに、批判的な目を向けるようになった。つまり現行の法は、ひとをトラブルから遠ざけようとして、そんなことをすればトラブルに巻き込まれるぞと脅し、さらにはその人をトラブルの状態に陥らせようとするこすらある」
- 8 ジュディス・バトラー、前掲書、p.28-29「またそもそも『セックス』とはいったい何だろうか。それは自然なのか、解剖学上のものなのか、染色体なのか、ホルモンなのか(中略)セックスの自然な事実のように見えているものは、じつはそれとは別の政治的、社会的な利害に寄与するために、さまざまな科学的言説によって言説上、つくりあげられたものではないか。セックスの不変性に疑問をなげかけるとすれば、おそらく「セックス」と呼ばれるこの構築物こそ、ジェンダーと同様に、社会的に構築されたものである。実際おそらくセックスは、つねにすでにジェンダーなのだ。そしてその結果として、セックスとジェンダーの区別は、結局、区別などではないということになる。」
- 9 遙洋子、『東大で上野千鶴子にケンカを学ぶ』、筑摩書房、2000年、p.13
- 10 ここからは1章で書いた「とりあえず『私』で書きかえる」という部分の留保の意味について説明したい。つまり、この「私」で語るときの意味とそれにともなう「落とし穴」についてフェミニズムの思想のなかでたびたび触れられていることを注記したい。『ジェンダー・トラブル』では以下のように記述されている。「たとえばボーヴォワールの中では、ジェンダーをする『わたし』、ジェンダーとなる『わたし』があるが、その『わたし』は、つねにジェンダーに関連付けられているにもかかわらず、ジェンダーに完全に同一化しないとなっている。主体とその文化的述部を区別する存在論的な距離がどんなに小さいものであろうとも、このコギトは、それが交渉していく文化の世界には完全に含まれていないのだ。肌の色やセクシュアリティや民族や階級や身体能力についての述部を作り上げようとするフェミニズムのアイデンティティ理論は、そのリストの最後を、いつも困ったように『エトセトラ』という語で締めくくる。修飾語をこのように次から次へと追加することによってこれらの位置はある状況にある主体を完全に説明しようとするが、つねにそれは完全なものにならない。しかしこの失敗は示唆的である。(中略)この無限の『エトセトラ』は、フェミニズムの政治の理論化に新しい出発点を提供してくれるものである。(中略)意味付けに先立つ『わたし』に頼ることによって行為体の問題を解決することは出来ない」(p.251-252)と。この「無限のエトセトラ、文化的述部」(p.252)からこぼれおちるものを即座に「私」と記述することの危険さを私も、認識する必要は

感じている。そのはみ出るもの、エトセトラを「私」とひとくくりにすることには、当然疑問があってしかるべきである。しかし、とにかくそこからはみ出るものと枠組みに入るもの、よって理解のしやすい事柄とせめぎあっているということ、とりあえずは強調したいがためにここでは「私」という言葉で「性」を考え、そして伝えることを試みてゆく。しかし、この「私」というものへの厳しい指摘は、前-言語的な、政治から隔絶されたものとして、「私」がとらえられることの危険性を考えなければならないということであり、そこから簡単に「私」という主語の廃絶を主張できるものではないと考える。「自伝」ということについて精緻な分析をしたショシャナ・フェルマンは、男性の書いたテキストを「女」が読むとはいかなる行為なのかを説明する際、『女が書くとき女が読むとき』のなかで「女性の抵抗について『私』自身で入りこむ」(p.7)という表現をする。それによって、「自己内において、自己転覆を引き起こす見解」(p.14)を打ち出すことがねらいなのである。この自己転覆とは、「私」が性を正しく語るその欲望へと接続することを遮断するものとなる。しかしここでなおも残る『私』とは一体なにものなのか？ということを考える必要が出てくる。

- 11 ミシェル・フーコー、『性の歴史I 知への意志』、p.76。「個人としての人間は、長いこと、他の人間たちに基準を求め、また他者との絆を顕示することで(家族、忠誠、庇護などの関係がそれだが)、自己の存在を確認してきた。ところが、彼が自分自身について語り得るかあるいは語ることを余儀なくされている真実の言説によって、他人が彼を認証することとなった。真実の告白は、権力による個人の形成という社会的手続きの確信に登場してきたのである」
- 12 伏見憲明他編、『ゲイの贈り物』、JICC 出版局(現宝島社)、1992年 p.210
- 13 橋本治、『ぼくたちの近代史』、河出文庫、1992年、p.56
- 14 アドリエンヌ・リッチ、『女から生まれる』、晶文社、p.283より。もともとはフロイトの「女性性」という論文の終わりに付記されたものである。しかしここでは敢えて、フロイトにまで立ちかえらず、話を勧めたい。それは「誤読」も含めて、彼女たちが(フェルマンもまた『女が読むとき女が書くとき』のなかでこの部分を引用している)フロイトの文章を「理論家としてのフロイトではなく、夢を見た人間としてのフロイト」(『女が読むとき、女が書くとき』p.285)として捉えることによって、「女が女の経験を書く」(『女から生まれる』p.284)ことにいかに努力してきたかを考えたいからである。
- 15 ショシャナ・フェルマン、前掲書、p.207。ただしこの詩はアドリエンヌ・リッチの詩である。Adrienne Rich, "Source" in *Your Native Land, Your Life* (New York: Norton, 1986), 26. ただしこの問いかけは「彼女(リッチ)の詩のあちらこちら、彼女の本のあちらこちらから響いてくる」(p.207 『女が読むとき女が書くとき』)ものである。
- 16 ショシャナ・フェルマン、前掲書、p.223。ただし、これももともとはアドリエンヌ・リッチの詩の引用である。A. Rich, "Coast to Coast" in *A wild patience has taken me this far* (New York: Norton, 1981), 6-7.
- 17 ショシャナ・フェルマン、前掲書、p.223
- 18 ただし、これはヴァージニア・ウルフの『私だけの部屋』の言葉をフェルマンが引用したものである。ショシャナ・フェルマン、前掲書、p.233

- 19 これもリッチの詩の引用。2000A. Rich, "Meditations for a Savage Child," in *Diving into the wreck*, 57-58 ショシャナ・フェルマン、前掲書、p.224
- 20 この会合での感情の揺らぎということについては、『臨床哲学メチエ』vol.6. 年春夏合併号の栗田隆子「セクシュアリティにおける『語りにくさ』の問題-『セクシュアリティに臨む哲学の集い』からの報告」にその一例を載せている。
- 21 ショシャナ・フェルマン、前掲書、p.28
- 22 同上。ただしこの言葉そのものは、アフロ・アメリカンのフェミニスト、ベル・フックスの言葉である。Bell Hooks, "Writing autobiography," from *Talking back: Thinking feminist, thinking black in Warhol and Hendre*, *Feminisms*, 1036
- 23 ショシャナ・フェルマン、前掲書、p.29
- 24 田中美津、「わかってもらおうと思うは乞食の心」、『リブとフェミニズム』、岩波書店、1994年、p.81
- 25 ショシャナ・フェルマン、前掲書、p30
- 26 これはアフリカ系アメリカ人詩人オードリー・ロードの「死んだ女たちについて詩を書けばすべてうそになってしまう」からのフェルマンの引用である。Audre Lorde, *Our dead behind us* (New York: Norton, 1961), 61, ショシャナ・フェルマン、前掲書、p205

#### 参考文献

- ・ジュディス・バトラー、『ジェンダートラブル』、青土社、1999年。
- ・ショシャナ・フェルマン、『女が読むとき女が書くとき』、1998年。
- ・ミシェル・フーコー、『性の歴史1 知への意志』、新潮社、1986年。
- ・アドリエヌ・リッチ、『嘘・秘密・沈黙』、大島かおり訳、晶文社、1989年  
 \_\_\_\_\_ 『女から生まれる』、高橋芽香子訳、晶文社、1990年
- ・田中美津、「わかってもらおうと思うは乞食の心」、初出1972年(「日本のフェミニズム」岩波書店 井上輝子、上野千鶴子、江原由美子編、天野正子編集協力全7巻のうちの第1巻『リブとフェミニズム』1994年に収録)。
- ・橋本治、『ぼくたちの近代史』、河出文庫、1992年。
- ・遙洋子、『東大で上野千鶴子にケンカを学ぶ』、筑摩書房、2000年。
- ・伏見憲明他、『ゲイの贈り物』(別冊宝島) JICC 出版局(現宝島社)、1992年。

本稿は『La Vue』No.3、るな工房/シャノワールカフェ(黒猫房) 2000/09/01号に掲載されたものを大幅に加筆、訂正したものである。

# 不登校と「決定」

——自己決定と規範を考える

田中俊英

私は、10年近く不登校の子どもを訪問支援する仕事をしてきた。その中で感じてきたことは、不登校にはいつも「決定」がつきまわっているということだ。それはまず「自己決定」という問題から始まる。本稿ではまず、不登校の問題の中で「自己決定」がいかに導入されたかを検討する。次に、不登校の動機を「自己決定」で説明できるのかを考えたあと、現場で起こっている「決定」のかたちを私の経験の中から詳しく見る。

また、不登校の問題の背景には、「学校に行かなければいけない」という規範が我々に重くのしかかっていると私は考えている。そして「決定」もまた、この規範に影響を与えられている。そこで決定と規範の関係を考察する。

最後に本稿での「語り方」について触れる。

## 1 転倒した自己決定

不登校問題については、教育制度の批判、「子どもの権利」の議論、親子関係の見直しなどの心理学的説明などを中心にたくさんの問いかけや答えが提出されている。けれども、これらだけでは押さえきれない「余り」のようなものが不登校にはつきまわっている感じが私にはする。その「余り」のようなものたちがとにかくは「決定」にまつわる問題系だと考える。

では「決定」について具体的に考えよう。不登校問題における決定とはまずは第一に、自己決定のことでもある。私は10年近く不登校の子どもへの訪問支援という仕事をしている。こういう援助的な仕事をしているものが不登校の問題を語るときについてまわる「代弁」の問題(言い換えると「当事者」の問題)はあとで書くとして、不登校の子への援助と自己決定はどうしても離れようがない。不登校援助のためには自己決

定という概念が必要だったのだ。

不登校というのは10年くらい前まではだいたい「登校拒否」と呼ばれていて、不登校という言葉のニュアンスから意味されるものよりもずっとアブノーマルで異常な事態だった。「不登校」にはそれほどマイノリティー的の意味合いはないが、「登校拒否」にはノーマルから逸脱したものというレッテルが張られていた。登校拒否は、即ダメなものだった。この事態を修正するには学校に再び通うしか答えはなく、学校に行っていないという行い自体を認めるなど言語同断だった。だから教師はひたすら登校拒否の子どもを訪問しては登校を促そうとした。けれども多くの場合、教師は子どもから会うことを拒否された。当時のカウンセラーや精神科医たちの多くも、問題を個人や家族の資質に還元しがちな彼らの問題意識に基づいて、子どもが学校に再び通うことこそが子どもの問題解決であると思っていた。

しかし強制的に登校させると、子どもは心身症などの悪化で答えた。強制登校は子どもたちを余計追い込み、その結果閉じこもり現象を生んだ。不登校の初期の状態、子どもがリミットまで我慢してそれが切れるように休んでしまったとき、休息の必要性は今では普通のアプローチになっている。けれども当時、「閉じこもりによる休息」はわけのわからない現象だった。強迫神経症的な症状とも合わせて、そうした不登校の閉じこもり現象をどう考えるのかが大きなテーマだったように私は記憶する。

閉じこもりという言葉は今では「ひきこもり」という言葉に移り変わっている。しかしここではこのふたつを区別しよう。閉じこもりはただ部屋に閉じこもっているというその状態を示す言葉であるのに対し、ひきこもりはある一群の若者を指す言葉、というふうに。ひきこもりは、たとえば、「ある一定期間(3ヵ月～1年)以上ひきこもり状態が続いており、何らかの精神障害の症状が2次的に出現し、社会への参加・自立が困難な状態」などと定義できる。しかし閉じこもりはある特定の人たちを指すのではなく、状態を指す。ここではひきこもりの問題について考える余裕はない。テーマを不登校に絞り、不登校の子どもたちが自分の部屋や家の中で生活のほとんどを送っている状態、これを閉じこもりというふうに表現する。

さて、閉じこもり状態も、初期の緊急的閉じこもり(たとえば丸1日ベッドで寝ている)から、しばらく月日がたつともう少し緩やかなもの(外出できないが家の中では以前と同じ状態、土日や深夜だけ外出できるなど)に変わってくる。子どもは不登校初期より明らかに元気になる。この時期あたりから、この閉じこもり状態、つまり不登校の状態をどう解釈すればいいのか、まわりの大人たち、そして本人も本格的に考えるようになる。

強制的に学校に行かせようとしても子どもの状態はそれどころではない。起きてどこかに行く状態ではないのだ。そうした不登校初期においては、当面は子どもの健康回復が中心になる。しかしその状態がすぎて子どもの状態も比較的落ち着いてきたとき、その状態「学校に行っていない」ということを親やまわりの大人、そして本人も考え始める。学校にはとにかく行けない。行けない理由ははっきりしている場合(たとえばひどいじめを受けた等)もあるしはっきりしていない場合もある。しかし心理学的原因はさておき、行動として「学校に行かない」ことだけは確かなようだ。現在唯一はっきりしていることは、「学校に行くことがない」という事実だけ。

あとで述べるが、このとき、行けない原因を心理学的に理解するのは別の部分で、学校に行くことを内面／社会から要請してくる大きなものが存在する。それは「学校に行かなければならない」という規範だ。「学校に行く」という行為は、学習や資格取得や対人関係のトレーニングといった従来の学校の機能の意味合いを越えて、今や大きな規範として我々にのしかかっていると私は考えている。

不登校の心理学的原因を考えることとは別に、「学校に行かなければならない」という規範を内面に抱えている。そして現実には子どもは学校に行くことがない。規範通りに子どもを学校に再び通わせようとしても無理だし、PTSDなど心理的疾患であればなおさら無理だ。ここで、その「学校に行くことがない」という行動を肯定・正当化する論理が必要になってくる。

そこで導入されたのが「自己決定」の論理だったと私は考える。

今でこそ、子どもが不登校になったときは、「それは子ども自身の自己決定だ」というふうに語られる。あたかも自己決定によって、子ども自身の選択として「学校に行かないこと」という行動をとったという具合に。しかしそもそも自己決定は、不登校・閉じこもり状態を肯定できるものとして何とか解釈しようという要請から生まれてきた。心理的要因の解明は曖昧模糊としており、「学校に行かなければいけない」という規範的要請は強力だ。それらに打ち勝つものとして自己決定の論理は導入された。少なくとも不登校の場合、自己決定がまずあって不登校が現れたのではない。不登校状態を解釈し直すために自己決定の概念が運び込まれたのだ。それが10年ほどの間で、あたかも自己決定が先にあるかのように転倒してしまった。

見方によっては、「正当化」というよりも、体制＝学校ばかりが決定してしまう現状の教育制度に対するために自己決定が「武器」として使われ始めたと言うこともできるだろう。このように自己決定は、アンチ体制の意味で一時的に使われる場合がある。それを私はあえて「正当化」と表現した。だからここでは、非難めいたニュアンスは

少ない。体制はもちろん政治的だが、自己決定も十分政治的だという意味だ。そういうところに子どもたちはいる。

そもそも不登校における自己決定は、こういった事態の中から生まれてきたのでは、と私は考える。

## 2 不登校の始まりに自己決定はない

では不登校や閉じこもり状態の問題において、自己決定を考えることは無意味なのかと問われれば、決してそうではない。正当化／体制批判の道具として選ばれた自己決定ではあるが、自己決定の切り口から不登校現象を改めて検証していったとき、他の切り口からでは難しいいくつかの問題が浮かび上がる。また不登校の中の自己決定を考えることは、自己決定もしくは大きく「決定」そのものを考えさせてくれる。

さて、改めて不登校における自己決定というものを時期によって考えてみよう。ここまでの記述に従って、それらの時期を、不登校初期(緊急期)、中期(安定期)、そして不登校状態が終わっていく課程の後期と、3段階に分ける。一応、この区分の暴力性は意識している。それなのに強引に3段階に区別するのは、不登校の自己決定というものを考えるときに有効だと思うからだ。

1で私は、不登校における自己決定は、閉じこもり状態を肯定・正当化するための解釈として導入されたとした。そうすると、不登校初期における自己決定、言い換えると「自己決定したから学校に行かなくなったのか」という問いは無意味になる。正当化による転倒の結果、あたかも不登校は自己決定によって選択されたように思ってしまうのだが、そうではない。ちなみに、先に不登校の原因を「はっきりしている場合もあるがはっきりしていない場合もある」というふうにしたが、実際に子どもたちと関わっていて感じることは、その原因は決して1つではないし、子どもたち自身も原因をつかみきれていないということだ。

これは当事者性の問題にもなるのだが、「現在進行形の自分の問題ないしそこに含まれる問題の原因」を当事者は決して語れないと私は考える。語るができる場合、その人は当事者ではなくなっている。たとえば自分の不登校について、「いじめがいやで自己決定の結果不登校を選択した」と語れる人は、先の「転倒」の論理、肯定・正当化の論理の上で語っているのではないだろうか(このことが悪いといっているのではない)。またはある程度問題を乗り越えた人が(または問題をさらに乗り越える、解決するために)、不登校の原因を「物語化」しているとも言える。物語はいずれ壊されていき、

断片的なものにとりかわり、また再び物語化され、それはまた壊される。そうしたスクラップ・アンド・ビルドを繰り返し、人は苦しかった体験を徐々に過去のものへと置き去っていくようなのだが、そのこのところもここでは触れる余裕はない。

いずれにしろ不登校の原因は当事者は語れない。語れたとしても断片的であったり、より過去の学校体験からエピソードを選び出して語るようだ。沈黙してしまうことも多いし、彼らを沈黙させるだろうからこちらも原因めいたことを聞きにくくなる。このように不登校の初期(から中期にかけて)、不登校の子ども自身は、自らの状態の原因を語ることが困難になっている。つまりは、自己決定によって不登校を選んだのではないということだ。

ここで考えたいことは、意志しない行動であっても、実際に学校に行かないという行動をとってしまった、その行動自体を自己決定と呼んでいいかという問題だ。明確に言葉として「私は行かない」と意志しなくても、その学校に行かないという行動をとってしまったのだから、それは幅広い意味で自己決定ではないかという問い。しかし、ここでは自己決定をそうした行動結果的なものにまで含めないことにしよう。何事かを決めるその時点で、自らの意志に基づいた言葉で表現できる行動、これを自己決定とする。とりあえず自己決定をそうとらえるが、そのことと決定の中にいかに他者が混入してくるかは別の問題でもある(後述するとおり、自己決定を、「理念上の厳しい自己決定」と「コミュニケーションの中の自己決定」のふたつに本稿では分ける)。要するに、不登校の「始まり」を考えると、多くの場合、自己決定は関係ない。いわば、いつのまにか不登校状態になっているのであり、そこには意志とか選択は入っていない。

### 3 コミュニケーションの中の決定

不登校において、自己決定や「決定」の問題が問われてくるのは、中期から後期にかけてだ。具体的には、「進路」とか「将来」の問題としてそれはやってくる。子どものまわりにいる大人たち(親、援助者)にとっても、この段階において自らの子どもたちへの関わり方が問われる。

たとえば援助者である私の場合、この段階で子どもたちの自己決定を尊重することが援助の仕事をする上での基本姿勢だ。私がこの仕事を始めた際、自己決定はすでに援助者のひとりである私の中に導入され、刷り込まれていた。具体的には、不登校の子の援助の仕事を始めるときに基本理念の一つとして「子どもの自己決定権の尊重」

というものを学んでいた。1990年前後、「子どもの権利条約」の思想が普及する中で自己決定は急速に子どもを取り巻く世界に入ってきており、不登校問題の拡大化と同時進行するように、不登校の子どもへの援助姿勢の一つとして普及していったように感じている。自己決定の議論というと、脳死・臓器移植問題や性に関する問題(性労働・出産など)がすぐに思い出されるかもしれないが、私にとってそれは常に不登校/閉じこもりの問題と直結していた。

その、当時普及していった自己決定が、先に書いたように体制批判であり肯定・正当化の道具であったと認識できたのは最近になってだ。当時の私は、現実の子どもたちへの援助の中で、いかに彼らの自己決定を尊重していくかに最大の努力を払っていた。

「進路」の問題を子どもと話し合うとき、はじめは、用意した資料を子どもに提示するだけにしていた。余計な解説をせずに、パンフレットとか進学ガイドのようなものを机の上に置いて帰るだけだった。

しかしそのやり方では子どもたちは誰も資料を見なかった。やがてその資料を説明するようになる。ただ説明するとき、できるだけ私の意見を挟まないようにした。こちらの意見が少しでも入ることは子どもの自己決定に影響を与えることになり、それは「純粋な自己決定」ではないと考えたからだ。しかしそれは不可能である。どんなに資料に対してこちらの意見が入らないよう配慮しても、たとえば、私の声の張り方、解説時間の長短、資料の選び方などにすでに私の恣意性が混入されている。それらのパフォーマンスなメッセージはどうあがいても消すことはできない。さまざまな資料に対しての私の意見は資料を出した時点で伝わっているのであり、つまりは純粋な自己決定など存在しない。

これは何も「進路」の問題に限らず、日常の援助の一行為、たとえば閉じこもりの子どもといっしょに外出する(単純に「外の風」に当たったり、対人不安の増長のくいとめなどが目的)という行為の中にも現れる(不登校中期の段階)。どこに外出するのかを子どもに決めてもらうとき、たとえば子どもが「映画に行きたい」と言う。そこで情報誌などを見て映画の選定にとりかかるのだが、すでにその時点で上映されているすべての膨大な映画を一つひとつ検討することなど無理なことがわかる。ロードショーされているものだけに絞り込んでも、やはりポルノは避けてしまおうし、私が一度見たものは避けたいと思うだろう。そのようにしていつの間にか私も少なからず意見を述べている。意見を述べ、子どもと映画についていろいろ話し合う。その語り合いの申でやがて子どもは見たい映画を「決定」するのだが、その決定には私とのやりとりが不可欠だったのだ。

またそもそも、進路の話などは子どもとの話の中で自然に現れてくることはほとんどない。閉じこもっている不登校の子どもたちの多くは、進路や将来のことを内面では考えながらも、話題にすることを避ける。進路の話をするということは、学校に行っておらず閉じこもっている現在の状態を直視させられてしまうことだからだ。この意味ではどこに外出するかといった話も同じで、「外出すること」が話のテーマになるということは、裏返しとして現在の閉じこもり状態からの脱却をテーマにしていることでもあり、閉じこもりは不登校と直結しているわけだから、これも直視させられてしまう。

だからこうした話を子どもたちからすることは少なく、そうなるはこちらから話しかけていくことになる。この、進路や外出をテーマに語りかけること自体、子どもの自己決定のプロセスの中でどう位置づければいいのか?話のテーマでさえこちらが選択して提示しているのだから、具体的には、そのテーマをこちらが出すという行為をしなければ進路を検討したり見たい映画を考えられないのだから、何か物事が決まっていく土台には私の存在があるということになる。土台というよりは必要な条件と言い換えてもいいかもしれない。もちろん私だけがいても話は提示できるわけでもなく、子どもの存在が決定に際して最も必要な条件だ。そしてこの二人がコミュニケーションしているという事態もなければならない。

決定のそもそもの条件として、子ども、私、そして二人で行うコミュニケーションというものが必要だ。私は子どもに進路のことを考えてもらいたいという目的を持っており、子どもも進路について何らかの思いを抱いている。私は話しかけたり、身振りでメッセージを伝える。子どもはそれを受け取り、子どもの意識内で何事かを考える。二人はコミュニケーション(言葉や動作)を交わす。やがて子どもの口から「決定」が導き出される。それは、「～したい」といった断定的なものであったり、こちらの促しに頷いただけの(または首を振る)ものであるかもしれない。その決定らしきものがまたコミュニケーションの中で何度か確認され、徐々に「決定」として決定されていく。現実には私と二人だけで決まることはほとんどなく、親とのコミュニケーションも大きな要素を占める。だがいずれにしろ、いわゆる「自己決定」されていくプロセスというのは、このように子ども本人と他者が織りなすコミュニケーションの中で行われていると、体験的に私は気づいた。

だから純粋な自己決定というのではない。コミュニケーションの中で決定は導かれ、このとき(もしくは決定が導かれた以降)、子どもの意識内で「自分が決めた」という思いがあった場合、それを「自己決定」というのではないだろうか。

体験的に、そうしたコミュニケーションを通して自己決定は形成されると考えるようになると、当事者がすべて決めるものだという厳しい認識(それは自己責任と裏表をなしている)が背後にあるいわゆる自己決定と呼ばれているものは、理念上だけでしか存在しないのではないかと感じてきた。現実のコミュニケーションを飛ばした、「理念上の厳しい自己決定」が一人歩きし、逆に子どもを縛っているようにも思えるのだ。

現実問題として、「コミュニケーションを通じた決定」さえそれほどしたことがなく、たとえば「誰かに決めてもらうことが一番いい」と言う子どもたちは少なくない。そうした彼らが、不登校になり自らの生き方を決めなければいけなくなったとたん、そうした理念上の厳しい自己決定を迫られてしまう。

そして、何よりもその理念上の自己決定そのものが最大の価値を持つ行いのようにとらえられている。特に、アンチ体制として、肯定・正当化の武器として導入され、導入後はあたかもはじめからあったかのように転倒して用いられている現在の厳しい理念上の自己決定において、そう感じる。誤解のないよう書いておくが、私は自己決定の尊重という考え方には賛成だ。しかし、決定にはさまざまな条件がある。その条件を検討せず、理念として自己決定のみを最優先することは現実と遊離する。つまり、現実の役には立たない。では、決定にともなうさまざまな条件とは何だろうか。それらの条件は、決定に、もしくは決定できないことに大きく影響を与える。そのひとつは——本人がいて他者がいてコミュニケーションがあってというものについては先ほど触れた。ここでは私の考えるもう一つの条件を挙げることにする。

それは、「学校に行かなければならない」という規範だ。

#### 4 不登校と規範

不登校／閉じこもりの状態を説明づけるために、親や援助者はいくつかの理由を考える。その代表がここでとりあげてきた自己決定なのであり、それは具体的には以下のような言葉を支える土台として機能する。それらの言葉とは、「硬直した教育制度のもとでの現在の学校には無理して行く必要はない」「学校に行かなくてもいろいろな生き方がある」「その生き方は本人が考えて選べばいい」など、だ。ここには教育制度の批判や子どもの人権の尊重といった思想が織り込まれている。これらの言葉・思想は、ここ10年ほどの不登校の子どもを支えるさまざまな動き(フリースクール、不登校の子を持つ親の会、カウンセリング等々)が寄って立つ場所でもある。

こうした考えをよりどころに、親や子どもは現在の状態を肯定し、次の生き方を模

索しようとする。つまり、「学校に行っていないということ」を積極的に肯定し、そこから始めようとする。これは非常によくわかる心理ではある。

しかし、何かが引っかかるようなのだ。不登校状態を受け入れようとしても、どうしてもそれが原因で肯定できないもの。

それが、「学校に行かなければならない」という規範だ、と私は考える。

1で私は、そうした規範を親や子どもは最初から認識しており、それを押さえつけるために自己決定という道具が導入されたと書いたが、正確には、「学校に行かなければならない」という規範は不登校になるまでは意識されないことが多いようだ。そして不登校というのは、はっきりといつから不登校になったとは言いにくい。多くの場合、遅刻や休む日が徐々に増えていき、やがて完全に行けなくなるという道筋を歩む。行けない状態が固定しても、その状態を不登校だと自認できない場合もある。その流れの中で規範は徐々に意識されて言葉となって現れる。また反対に、不登校状態になっても、いわば無意識的に規範が作用していて、その、何だかわからないが内面から強く要請してくるもの(学校に行かない状態は異常だという警告)に押しつぶされそうになったりもするかもしれない。意識するにしろしないにしろ、そうした重圧を乗り越えるために、理念としてわかりやすい自己決定にすぎるとするのが現実の流れだろう。規範の意識化と自己決定の獲得の順序は図式化できないほど流動的で複雑だとも思う。

いずれにしろ「学校に行かなければならない」という規範は、不登校の状態になつてはじめて言葉として現れることが多い。それを自己決定の論理で押しのけ、不登校状態を肯定的にとらえようとする。けれども、たとえば、いくつかの不登校の子を持つ親の会や、私自身が主催した親の会などで聞いた、親たちがふっと漏らす言葉「でもやっぱり学校って行くものだと思うんです」には、どうしてもそこから逃れられないものを感じる。その言葉の重みは、私にとって、規範というよりもっと深刻なものに響く。たとえば「盗みをしてはいけない」「親の面倒をみるべきだ」といったものに近いようなものだ。まさに、「道徳」のようなニュアンスで「学校に行かなければならない」は我々に迫っているように感じる。

「学校に行く」ということは普通、知識の習得、卒業資格の取得、対人関係や生活習慣の修練などが目的なのだろう。親の言葉の中にも当然、学歴や資格の必要性が含まれている。学歴や資格・対人関係以外にも、「みんなが通うところだから」といった横並び意識もあるだろう。だが私は、「学校に行く」という行為に含まれたそうしたさまざまな要素をはみだした、とにかく「学校に行かなければならない」といった規範的意識があるような気がしてならない。そうでなければ、不登校状態に対する、本人や

親の強烈な受容しがたさは理解しにくい。逆に言うと、規範による縛りがあるからこそ、不登校状態にともなう大きな苦しみ(うしろめたさでもある)があるとも言え、不登校における規範性を認識することが、援助するうえでも有効だと思える。

「規範としての学校」とは、言い換えると「概念としての学校」であり、「抽象的な学校」だとも言える。この抽象的学校という概念は、たとえば学歴や横並びといった議論をする際にも微妙に混入されている。たとえば「進学校のA高校に通っている」といった言葉の中にも抽象的学校は入っていて、現実のA高校の校舎はもちろん、そこに通う生徒たち教師といったものから、学歴・資格・対人関係・生活習慣といった具体的な出来事まで、抽象的学校という概念はくっついているように思われる。校舎や人、また学歴などを「具体的学校」とするなら、その具体的学校は抽象的学校を常にともなう。そして抽象的学校は規範性をともなっている。だから具体的学校の部分で考えようとしても、それだけでは納得できない。いつも何かが「はみ出て」いるような感じがし、うしろめたい気がする。

## 5 規範と決定

この規範性は、当然ながら決定の際に大きく影響するだろう。

不登校状態からの脱却の方法を模索していくとき、「学校に行かなければならない」という規範性および「抽象的学校」が本人にも親にも援助者にも常に影を落とす。先ほどから私は進路の例を挙げているが、情報選択の時点で「学校に行かなければならない」という規範が影を落としており、親も子も援助者もそれに沿ったものを選びがちだ。たとえば中学3年時の進路選択であれば、通信制高校・定時制高校・大検予備校・フリースクール・留学など、そのほとんどが「学校」であるといっても過言ではない。フリーターを選んだとしても「いずれは学校に」という思惑があることが多い。もちろんこれらは単に規範だけでピックアップされているわけではない。「具体的学校」を求める部分もあるはずだ。しかし規範はそれらをいつも後押ししている。逆に言うと、「学校」からはずれる選択にはどことなく違和感が漂うことになる。

学校からまったく離れる進路、たとえば世界一周旅行とか職人とかサッカー選手とかプロのミュージシャンなどが選択枝に入っても構わないはずなのだが、それらでさえ、世界旅行なら留学、職人やミュージシャンも専門学校へと「とりあえず」学校が先にやってくる。くりかえすがここには「具体的学校」の要求、つまり「専門学校を出たほうが基礎から学べる」といったものがある。学校でなくとも基礎は学べるだろ

うし、プロのミュージシャンの中には独学でなった人もたくさんいるだろうから、職業のジャンルによっては学校が関係ない場合が実際はある。しかし、まず「学校」はやってくる。

たぶんほとんどの進路がこうして「学校」と結びついていると思う。そして学校と関係ない進路は、ひどく「常識」外れなものか道徳的に悪のものしか残らなくなるのではないか。たとえばヤクザとか泥棒とか「何もしない」であるとか。

少しずれるかもしれないが、子どもが「何もしない」を仮に決定しようとしたらどうだろう？ヤクザや泥棒であれば道徳的なものを持ち出して比較的非難しやすいと思う（なぜ非難しやすいかはここでは問わないでおこう）。しかし「何もしない」に対して、周りの大人——他者は何を根拠にどう語りかけるのだろうか。このとき、「学校に行かなければならない」という規範は少し薄くなり、次の規範「自立しなければならぬ」が現れてくると私は考えている。

20代から30代にかけて「ひきこもり」の問題は、意識的に「何もしない」を選んでいるわけでもなく、本人たちは「何かしなければいけない」と思いながらできないことに焦りを感じているようだ。だからそういう人たちに対しては「自立しなければならぬ」という規範に乗っ取った援助方針となるだろう。問題は、「何もしない」を選ぼうとする人に対して、まわりの者がどう答えるか、である。そのとき、各々がもつ「自立」についての規範性が改めて問われることになる。

これは実は、「学校」についても同じなのだ。進路決定の際、すでに「学校に行かなければならない」という規範がすべての者に織り込まれている。まずその規範の中に我々はいらぬのだということを私は知っておきたい。そして、本人・親・援助者のコミュニケーションの中で決定していくとき、時として「学校」を中心としたその規範性からやや逸脱した選択(上に書いたとおり一部の例外を除いて完全には逸脱できない)がされるかもしれない。その時こそ各々が持つ「学校に行かなければならない」という内面化された規範が問われる。私であれば、援助者として問われる。「学校」規範がぐらぐらと揺れるだろう。その、やや逸脱した選択は、まさにその子どもの個性を表す選択かもしれない。その選択はその子だけのもの、個別なものだろう。その個別なものを尊重しつつも、各々が持つ規範性が問われる。そしてそれはたぶん壊れることはない。だが、前と同じ状態でもない。揺れたままかもしれない。また、「学校」の規範性ではない、別の普遍的概念が押し寄せてくるかもしれない(たとえば「幸福」とか「正義」とか)。そして規範性に代わる新たな規範も同時にやってくるかもしれない(たとえば「自立」とか)。

個別な選択意志が「学校」規範を揺るがし、その個別なものが優先されかけながらも、別の概念や規範、あるいはもう一度現れるかもしれない「学校」規範によって個別な選択意志そのものが再び揺れていく。コミュニケーションの中の「決定」においてそうした事態がたえず起こっていることに気づいていくこと。かなり抽象的で一般的ではあるが、このように決定と規範、決定とコミュニケーションを考えることが、援助にとって重要だと私は思う。

こうしたことは何も進路決定の場面だけではなく、不登校中期の段階ですでに間われ続けている。先に書いた、親や本人が感じる「学校」規範が原因しているであろうある種の「不登校の肯定の難しさ」「うしろめたさ」は、「決定」が先延ばしされていることから来る、とも言える。

## 6 おわりに——語り方について

さて最後に少しだけ「語り方」の問題に触れる。

本稿で私は、不登校問題をどちらかというところ一般論として述べている。一般性として不登校を語るとき、個別的な事例はどこかへ追いやられ、個別的なもの(一人ひとりの事例)を語るとき、一般性の誘惑にいつもかられる。このふたつの中で私はいつも揺れている。言い換えると、このふたつの中のどこに立つか、その場所を「決定」しようとしている。

本稿は、一般論を装いながらも、各所で個別的な事例を思い浮かべている。しかし守秘義務もあってそれをより具体的に私は述べたくない。その、一般性と個別性の間のどこに私が立つことを「決定」したのか、その答え自体が本稿だと思う。

もうひとつは、2にも書いたが、当事者性の問題がある。不登校の当事者は現在進行形の問題を語れない(単純に、持つ言葉の量の問題もある)。親も「不登校の子を持つ親」という当事者であって、その限りにおいて語りにくい。そうになると、当事者が持つ問題は誰かが代弁するしかない。代弁者は、不登校の体験者か、第3者(援助者・研究者・ジャーナリストなど)だろう。私はここでは、不登校体験を持たない、第3者であるところの援助者として書いた。子どもや親がこう感じているのではと表現した部分は、すべて彼らの言葉を書き直したものか、私の推測だ。

私は、思春期から青年期にかけて悩む人たちを援助したいという欲望を持っていて、同時に「コミュニケーション」や「決定」や「規範」についてできるだけ根底的な部分たいとも思っている。また、私以外の人たちの気持ちや意識は、言葉や仕草による

もの以上は基本的にわからないという認識を私は抱いている。あとはすべて私による推測でしかない。つまり相手がどんな意識でいるかはわからないものであり、他人をわかった気になっているのは私の意識がその人をわかった気になっているだけだと考える。ただこのことと、「他人をわかりたい」と切望することは別で、私は「他人をわかりたい」と同時に「自分をわかってほしい」と切望している。そしてたぶん、他人たちの中にも「自分以外の他人をわかりたい」「自分をわかってほしい」と考えている人もいるのではないかと「推測」している。そうした人たち同士が行う行為、それがコミュニケーションだと思う。

そういう私という人物が書いたものが本稿だ。

## 参考文献

- ・ドーナツトーク社「キッド」1999-2000年に発行したバックナンバーすべて
- ・田中俊英「僕たちのドーナツトーク」1-57回（雑誌『月刊少年育成連載中／社団法人大阪少年補導協会』）
- ・ジャック・デリダ『法の力』（堅田兼一訳／法政大学出版局）
- ・高橋哲哉『デリダ』（講談社）
- ・湊道隆「自律の果てに」（『現代思想』1998年7月号／青上社）
- ・立岩真也「空虚な－堅い－緩い自己決定」（同上）
- ・G.C.スピヴァク『サバルタンは語るができるか』（上村忠男訳／みすずライブラリー）
- ・ゲオルク・クニール、アルミン・ナセヒ『ルーマン社会システム理論』（館野受男他訳／新京社）
- ・斉藤環『社会内引きこもり』（PHP新書）



# 差異としての「障害」について

——ドゥルーズの差異の哲学を手がかりとして

森 正 司

## 表象<sup>1</sup>された差異の諸相

いわゆる「障害者問題」というとき、「障害をもつ人」や「障害」という概念から先ず、問題設定がなされている。そのようなところでは既に「障害」という定まった概念に絡め取られた地平からのみ問いが立てられているのではないか。「障害」という概念は障害者にのみ帰せられる概念なのだろうか、障害者という人からのみ浮かび上がってくる概念であるとしてよいのだろうか。「障害をもつ人」の「障害」という「健常者（障害をもたない人とされる人）」との差異が、なぜわれわれに表象を介してしか認識されないのか。そもそも「できないこと」や「できること」そのものがなぜ否定的な「障害」という言い方や、肯定的な「健常」という言い方として表象されてしまうのか。なぜ「差異そのもの」が否定的なものを介して表象されるかを問題としたい。ここに本稿において、なぜ「障害」という概念ではなく、「差異」の方から「障害」を考えようとするのかという根拠がある。

障害者のなかにある多様性としての差異、健常者のなかにある多様性としての差異がそれぞれあるにもかかわらず、健常者と障害者との差異によって二分法や価値序列やヒエラルキーが構築され、人間の存在そのものに多義的な意味づけがなされている。多様な差異のなかで、ある差異が否定的な価値を付与され、多種多様な差異が否定を介して表象され、表象された者が生きにくい社会がある。このような事態は「出生前診断」技術の発展のなかで生命の選択が行われていることや、また重度障害新生児の治療停止や選択的人工妊娠中絶や脳死の問題においてヒトとパーソン（人格）を分けて、パーソンでない存在を殺してよいとする「パーソン論」などに端的に現われていると言えよう。本稿では先ずこれらの表象された差異の事例の考察を試みたうえで、

ドゥルーズの差異の哲学を手がかりとして「差異」の問題を捉え直してみたい。<sup>2</sup>

### 1. パーソン論と「存在の類比」

今日、差異を安定的に処理する体系として人間を階層的に分類する「パーソン論」がある。この考え方から派生する人工妊娠中絶や出生前診断などで根本的な問題となっているのが障害/健常の区別である。そこで先ず「パーソン論」とはどのようなものか「パーソン論の射程」(森岡 [1988:209-238])を引用しつつまとめてみたい。「パーソン論」とは「障害/健常の二分法」的な分類が極限の状況のなかで、すなわち「人工妊娠中絶や(障害新生児や脳死患者に対する)治療停止の場面において、生きるに値する人間と値しない人間とを区別する際に、伝統的な西洋倫理学の人格理論を適用しようとする試みである。」(森岡 [1989:209]) ( )内は筆者による補足)ということができる。またパーソン論の基本的発想とは「「生物学的なヒトとしての人間」という概念と、「道徳的主体として生存する権利を持ったパーソン」という概念は、その身分が決定的に異なる」(森岡 [1988:210]) というものであり、「ある人間が生物学的なホモ・サピエンスであるということ(事実問題)と、その人間が生存する権利を持ったパーソンであるということ(道徳的問題)は、必ずしも両立しない。」(森岡 [1988:212-213])とも言える。ここにヒトとパーソンの「表象された差異(概念的な差異)」の提出がある。ヒトとパーソンの概念上の差異すなわち「パーソン」を準概念として設定することで、人工妊娠中絶や脳死や出生前診断における事実問題と道徳的問題を分けて、「生物学的なヒトとしての人間であることは、しかしパーソンとして妥当する存在者の範囲を規定しない。」(森岡 [1988:213]) と考えこれらの問題に対処しようとするのである。そこでパーソン論の原理が以下のように導かれる。「誕生や死の場面で、ある存在者を殺すあるいは死なせるというケースにおいては、その存在者が生物学的なヒトであるか否かという判断と、その存在者が私たちの一員として正当な道徳的配慮をなすべきパーソンであるか否かという判断は、全くレベルの異なった判断である。私たちが直面している判断は、後者の問いに対する判断である。」(森岡 [1988:216-217])

やがてパーソン論はさらに具体的に展開されることになり、例えばエンゲルハートは、パーソン概念を分けて、「厳密な意味でのパーソン」を自己意識を持つ理性的な行為者とし、彼らに対して真の権利と義務が付与されるとする。また「社会的概念あるいは役割としてのパーソン」は最小限の社会的相互関係を持つ存在者として、例えば幼児、痴呆性老人、知的障害者、重度精神障害者などがこれに含まれるとする。彼ら

は道徳的な責任を果たし得る行為者ではないが尊敬を払うべき対象とされる。これらの分類から自己意識要件も満たさず、最小限の社会的相互関係にも参入不可能な無脳症児や脳死者はパーソンと見なさない。この考えの要点は生物学的なヒトを三つのグループに分類することである。「厳密な意味でのパーソン」と「社会的概念あるいは役割としてのパーソン」と「非パーソン」という三つのグループの差異をわれわれはどのように設定しているのか。具体的な基準として何を設定しているのか。例えば、ジョセフ・フレッチャーは「もし望むなら他の検査で詳しく調べてもよいが、ホモ・サピエンスの成員で、標準的なスタンフォード・ビネー検査でIQが四〇以下の者は人格(person)かどうか疑わしい。IQが二〇以下なら、人格ではない」(立岩[1997:209-210])のように知能指数で区別する。この基準を操作することで厳密な意味でのパーソンの範囲を拡張したり縮小することが可能となる。知能指数というものはそもそも人間が作製した一つの「表象された差異」を創り出す道具に過ぎないのではないか。またプチェッティは、「パーソン(訳では ひと)の「生活史を当のこのひとがこれまで有してきた意識経験の広がり」の全幅」とする。」(立岩[1997:210])これは意識経験の基盤となる大脳皮質の機能的差異によって人間を階層化する考えである。つまり「大脳皮質の機能および他の若干の諸条件が満たされる出産後に人間はパーソンとなり、大脳皮質が完全に破壊されたとみなされる状態(たとえば植物状態の一部)に陥ったときパーソンは死ぬのである。」(森岡[1988:224-225])

このように「パーソン論」はパーソンと非パーソンという区別によってヒトを概念規定することから、表象された差異の体系であると言える。これはパーソンであるか否かによって人間や存在するものを分類し序列化するものである。パーソン論は受精卵から始めて胎児、嬰兒、成人、重度障害者、痴呆性老人、植物状態、脳死状態まで人間の生から死までの幅の中で生殺する道徳的理由を区別していく。胎児や嬰兒や重度障害者などパーソンとしての地位が低いとされる存在に対して「道徳的な責任を果たし得る行為者ではないが、尊敬を払うべき対象である」というように内在的な価値を見定め、何か序列を設定することで表象された差異を見出すのは、われわれの側の一方的で恣意的な価値の想定に過ぎないのではないか。表象することでわれわれは良心を痛めることなく、自分たちに都合のよい処理が可能となっている。さらにピーター・シンガーはパーソン論を拡張して適用し驚嘆すべきことを述べる。「理性、自己意識、感知、自律性、快苦など、道徳的に関連ある特性を公平に比較検討してみれば、仔牛や豚や、あるいはそれらにはるかに劣るとされる鶏が、どの妊娠時期にある胎児よりもこれらの点で進んでいることがわかるだろう。また、妊娠三ヶ月以下の胎児と

比較すれば、魚のほうが、あるいは海老でさえ意識の徴候をより多く示すだろう。(シンガー [ 1991:156-157 ]) ここに見られる思想は胎児の生命より人間以外の生命に価値を付与しようということである。また新生児と他の生命を比較して「生後一週間目の赤ん坊は理性的で自己意識のある存在ではない。また、理性、自己意識、感知、感覚能力などの点で、生後一週間目、一ヶ月目、あるいは一年目の赤ん坊よりもまっさつている人間以外の動物がたくさんいる。もしも人格的存在と同じだけの生きる資格が胎児にないとなれば、新生児にもなく、新生児の生命は豚や犬やチンパンジーの生命よりも価値がないように思われる。」(シンガー [ 1991:163 ]) とする。シンガーが主張しようとしているのは、動物もパーソンでありうるということであり、ヒトもパーソンではありえない場合があるということである。このように見てくると、パーソン概念の導入によってヒト、牛、豚、鳥、魚、甲殻類、類人猿などの類種の混乱が起こり、パーソン論という類比の概念、パーソンと非パーソンを区別する表象された差異がいかに恣意的な人間によるヒエラルキーであるかがわかる。

ところで「類比」には「比例性の類比」、「帰属の類比」、「不等性の類比」などがある。人と獣は、動物という類に関して一義的(同じ意味)であるが、人が理性的という本性を分有しているが獣は分有していない。つまり一方は他方に比べ「より完全である」「完全性において落差がある」という点に関しては類比的であると言えよう。このような場合に「不等性の類比」があるということが言える。このように見ると「パーソン論」はまさしく一つの類比の体系であると言えよう。

さらにシンガーは、異なる生命の価値を比較して、「一般に、意識のレベルの異なる二つの存在のどちらかを選ぶとなれば、意識的な生活がより発展しているほう、自己意識や理性性の程度がより高いほうの存在を人は選好するだろうと思われる」(シンガー [ 1991:119 ]) として理性や自己意識などの特徴に欠ける障害児を殺すことは、正常な人間や人間以外の自己意識のある存在を殺すことと同等に扱うことができないと結論する。ところで理性や自己意識がないということをどのように認識できるのだろうか。われわれは例えば知的障害者に出会い、そこで彼の意識は薄弱であるとか空白に近いという表象されたものを彼に強いる、ということを行っているのではないか。これによって覆われた知的障害者は意識のレベルが低く、知的な活動において劣るとされる。彼ら自身の中に広がっている意識的な生活や他者が領有・支配できない存在領域は覆い隠されてしまっている。しかし、この他者が「領有・支配できない存在領域」(栗原 [ 2000:6 ]) こそが表象されえない差異そのもののことではないか。表象することで見失なわれているものがあるのではないか。

## 2. 出生前診断と「生成の存在」

母親の子宮の中にいる胎児の染色体や遺伝子を調べて生まれる前に異常がないか調べたことを「出生前診断」という。様々な問題を持つ「出生前診断」に関して、差異の哲学の立場から二つの論点を提示してみたい。

### 2.1 表象された差異の認識論上の問題

一つは、胎児の染色体、DNA、酵素などの分析からわかる正常なものと異常なものとの差異の認識の仕方にかかわる。差異がどこから出現するのかを溯り、それをできるだけ根源まで辿り、いち早くそれを認識しようとする。ここで染色体異常という差異について考えてみる。染色体の差異とは形質や数量の差異である。人の染色体の本数は46本であるが、なかには2本の染色体が合体して1本になっている人がいる。このときの染色体は45本だが、その人自身の染色体の総量は変わらないのでまったく病気もなく正常である。この状態は「均衡型転座染色体異常」と呼ばれる。ところが減数分裂が起こるときには45は2で割れないから、複雑な分裂を起こし胎児に染色体の過不足が起こり、奇形などの症状が出ることもあり、この状態は「不均衡型転座染色体異常」と呼ばれる。その他、染色体の形態は「対」になっているが、これが3本ある状態をトリソミーという。トリソミーには21番目の染色体が3本ある状態がありダウン症とも呼ばれる。その他トリソミー13、18があり、発育遅延、小頭症、口唇・口蓋裂、心臓の奇形、小顎症を伴いともに早死にする。さらに性染色体トリソミーもあり、この場合性染色体がXXX、XXY、XYYなどの組み合わせになっているもので、精神発達遅滞、不妊、インターセックス（半陰陽）を伴うこともあるが問題がないことも多い。（佐藤 [1999:19-20]）

われわれはここでこの染色体の差異を知覚する方法を手に入れたが、さらにこの染色体の差異を発生させる遺伝子の差異があるはずである。健常/障害という線引きするときに見出す差異には、例えばダウン症のように染色体の差異が見出されることがある。この染色体の差異は遺伝子の差異、さらには分子レベルの差異に関係づけられる。初発の差異は別の差異に関係づけられる。このように生物個体の中には犇めく差異を見出すことができる。すなわち、差異は必ずや差異に関係づけられるのであって、現実を精査すれば差異を出現させるものは同じ一つのものではあり得ないことになる。それゆえに差異は至る所に犇めいており、関係づけられているのであって、われわれがどこまで差異を引き出し認識するかで差異は出現したり隠れたりするのであろう。このような差異は不十分で不完全な差異の認識であり、われわれによる恣意的な差異の

関係づけであると言える。<sup>3</sup> われわれの評価や価値づけによって差異が現れているのではないか。そしてこのようにして表象された差異は真の差異ではないのではないか。差異そのものはわれわれの表象化を超えているのではないか。

## 2.2 表象された差異の実践上の問題

一番目の論点が表象された差異の認識論上の批判だとすれば、二番目の論点は現実的問題、実践上の問題である。すなわち「出生前診断を行うこと自体」の問題、確率という情報のみで行為することの問題に関わる。われわれは胎児の染色体やDNAや酵素の分析などを通して差異の発見に努める。そしてその差異をなくすような方向で治療に向かう。しかしその差異そのものを除去できない場合、それはよくあることなのだが、その差異を持つ存在をその存在丸ごと消去することが行われている。これが出生前診断に基づく「選択的人工妊娠中絶」である。現在行われている出生前診断の方向は障害を持つ可能性のある胎児の発見であり、発見された場合の選択的人工妊娠中絶への道行きである。既に決められた社会の中にある価値観、規範のようなものに基づいた質の高いあるいは低い生命という価値づけ、既に生きて社会を営んでいる側の不便や都合による選択があることをどのように考えればよいのか。一番目の論点で述べたように、差異そのものの認識においてわれわれは不完全であることを見た。差異を認識する仕方そのものにわれわれの恣意性がある。つまり差異そのものの認識の不十分さに加えて、ある表象された差異をもって故意にある対象に線引きをし、道徳的な差異づけの根拠にすることがなされている。障害 / 健常の二分法はその典型である。

ここでは「胎児の生成」(生成の存在)を表象された差異で否定することが行われていることについて考察を試みる。確かに胎児の中絶には母体への悪影響、良心の呵責、疚しい気持ちがあり、より良心が痛まない地点へ溯って、あるいはより母体に影響のない時期に、障害を持つであろう生命の発生の現場に辿り着こうと技術は発展しつつある。われわれは選択しようとしている。そして偶然から身を守ろうとしていると言える。現在行なわれている「出生前診断」という技術は偶然を廃棄する技術であると言えよう。

今、立ち止まって考えているこの問題についてドゥルーズはある行為のあり方を提示している。「遊戯(jeu)は二つの契機(moments)をもつ。それは骰子をふるときの契機で、つまり投げられる骰子と、落ちてくる骰子である。ニーチェは骰子ふりを、大地と天空という二つの別々の卓台の上で戯れ合うものとして示すことに想いいたる。

骰子が投げられる大地と、骰子が落下してゆく天空。」(Deleuze1962,29=1982,45-6)  
遊戯の第一の契機の意味は、投げられた骰子は偶然と多様性を肯定することである。  
「ニーチェは偶然を多、断片、四肢などと、また渾沌、つまり投げられ触れ合う骰子の  
渾沌と、同一視する。ニーチェは偶然を一つの肯定となすのだ。」(Deleuze1982,47)  
すなわち骰子を投げることは制御を拒絶することである。ここで確認が必要なのは  
「ただ一度の骰子ふり」が重要であることである。「骰子のひとふりだけが、偶然から  
出発して必然を肯定することができ、「他の数ではあり得ない独自の数」を生み出すこ  
とができるだろう。問題なのはただ一度の骰子ふりであって、何度かの骰子ふりのう  
ちの一度の成功ではない。」(Deleuze1982,55)

ここでわれわれの問題に立ち返って考えてみる。「何度か(複数)の骰子ふり」と  
は、さまざまな診断技術を複合的に利用することで胎児の障害の種類や程度、障害を  
持つ確率を打ち出すことではないか。その確率が高ければ選択的人工妊娠中絶を行う。  
そこで行われていることは、障害児を健常児に置き換える(産み直す)ことである。「多  
くの骰子を振ること」すなわち様々なチェック(検査)を受けて蓋然性を増すことに  
よって「偶然」を排除したいという願望がある。そして少しでも胎児に障害があると  
わかれば選択的人工妊娠中絶をするということにつなげる。社会にある価値を体現し  
た規則、規範、仮説(勝ちと負けに関する仮定、蓋然性の命題)とは、障害を持つ胎  
児を出産することが負けであり、健常な胎児を出産することが勝ちということを価値  
として定めておくことである。投擲(一投げ)することは本来偶然に属する事柄であ  
るが、健常な胎児を生むことが最善のことであるという価値観でこの行為を価値づけ、  
このことを選ぶことが道徳的であると見なすことが幾度もの骰子振りという行為から  
出てくる。このような思想についてドゥルーズは以下のように述べている。「偶然を廃  
棄するとは、偶然を、多くの骰子振りに基づく確率の規則によって粉碎するというこ  
とであり、しかも結果的に、問題を、そのときすでに仮定のなかで、つまり勝ちと負  
けに関する仮定のなかで解体し、また命令を、勝ちを規定する 最善なものの選択の  
原理 のなかで道徳化するということである。」(Deleuze 1992,300)

ここでこの「骰子ふり」についてわれわれの行為としてどのような意味があるのか  
を問い直してみたい。われわれは現実には骰子を振りもせずにことを測ろうとしてい  
る。それは確率という理論でものを考えたり予想しているということである。何もし  
ない状態で何らかのデータがあり、その場合にはこれこれの確率であると考えただけ  
である。次に実際に一度だけ振ってみる。このとき偶然は無条件に享受されることにな  
る。この骰子振りは多様の肯定である。多を一度で肯定する力となる。骰子の一振

だけが「偶然」から出発して「必然」を肯定することができる。他の数ではあり得ない独自の数を生み出すことができる。

ところでドゥルーズは「骰子ふりは生成を肯定し、また生成の存在を肯定するのである。」(Deleuze1982,46)と述べている。われわれが問題とする「出生前診断」ということで「生成」を考えるなら、これは「骰子振り」のことであり、しかも「ただ一度の骰子振り」のことであり、出生前診断を受けずに胎児が生成するということである。そしてこの「ただ一度の骰子振り」が今まさに必然を排除したかたちで生成する胎児を肯定するということである。胎児の潜在する力を肯定するのである。生成の存在であるこの胎児は「ただ一度の骰子振り」によって肯定されるのである。ただしこの肯定とは「存在の受容」ではなく、実際には「存在の創造」なのでないか。たとえ人間を別の形態にするものでさえ肯定するのである。世界の実在的な多様性は、存在の核心に位置するこの生成的差異から発していると言えよう。

#### 表象されない差異（差異そのもの）へ

##### 1. 「表象」と「ドゥルーズにおける差異」

ここまでわれわれは先ず「障害／健常」という二分法に至る「差異」あるいは「表象された差異」の実例を検討してきた。

ここでは日常レベルで肯定的／否定的な価値を付与された差異としてわれわれに認識されたり、意識されたりすることの意味について、ドゥルーズの「差異の哲学」を手がかりとして差異の本来の姿の検討を試み、「障害／健常」という二分法のなかで「健全性」との対比で否定的な価値を付与された「障害」という差異についてどのように考えればよいのかを検討する。

「障害／健常」のあいだにはどのような差異があり、差異を語るとき「肯定する／否定する」とはどのようなことを意味するのだろうか。ここで確認しておきたいことは、(1)障害を「肯定する／否定する」とわれわれが日常的に単に語るということと、これから考察しようとする(2)ドゥルーズのいう「肯定としての差異」を語ることには違いがあるということである。(1)はわれわれの日常に既にある肯定／否定であり、この肯定／否定は対になったものである。障害というものがことさらに取り上げられ社会的に否定され、そのことに対する否定としての肯定のことである。それゆえにこの肯定は「反動的肯定」あるいは「二重否定による肯定」であると言えよう。これに対して(2)の「肯定としての差異」というときの肯定は否定に媒介されない肯定である、すなわち否

定の否定としての肯定ではない。このように(1)と(2)の議論が異なっていることを確認しておきたい。

ドゥルーズは「差異そのもの」の次元では否定的なものは何もなく表象化されるときに否定的な次元が介入してくると考える。そこで差異はなぜ否定を介してしか表象されないのか、「表象の次元」と「差異そのものの次元」をどのように説得的に区別することができるのか、われわれは表象なき差異の次元をいかに語りうるのかを考えてみたい。

ドゥルーズは本来の差異として「差異そのもの」を提示しようとする。「差異そのもの」を別のことばで言えば「差異化」とも言えよう。差異化とは差異が生まれるということである。この「差異そのもの」は概念同士の差異、つまり「健常」概念と「障害」概念の差異として表象される。ここにわれわれの問題を接合すると、ドゥルーズのいう「概念的差異」が健常との差異である「障害」という概念になる。われわれが日常のレベル、社会的なレベルで議論する障害は「概念化された差異」のことである。また社会のなかで様々な意味や価値が付与され、否定されたり、また否定されたものを否定すること(否定の否定としての肯定)がなされることになる。ドゥルーズはこの否定性に媒介された肯定は真の肯定ではないとする。この概念化された差異を の事例によって辿り、その破綻する姿、すなわちうまく差異の姿が把握できていないことを考察することから、表象されない差異そのものに立ち戻る方向を模索し、差異の肯定性を垣間見ることが目指された。この肯定としての差異を語ることにドゥルーズの差異の哲学を用いる意義がある。ドゥルーズはこれまでの哲学が差異の概念すなわち「差異そのもの」の探求に向かわずに、差異を概念一般に刻み込むこと、すなわち差異の表象化のみを行ってきたこと、差異を概念化することで差異を捉えたと考えてきた、と振り返る。ドゥルーズのねらいは差異の本来の概念を定めることであるが、われわれが障害者と健常者とのあいだにある差異という場合、未規定な概念の同一性に差異を刻み込むことである。すなわち障害、健常という概念規定を人間の機能的な違いにおいて行うことで差異を捉えたとしていることである。「障害」「健常」という概念の同一性からは、真の差異は捉えることができないのである。

ところが知覚や概念のあいだの差異が「同一性、対立、類比、類似という四つのアスペクトに媒介されて」表象の体系をなすのである。さらにドゥルーズは「表象」は錯覚の場所であり、この錯覚は四つの相互に関係しあった形式を持つという。

第一の錯覚は、「概念の同一性」であるが、より善い状態からの乖離やズレとして差異が表象される、そこにはあらかじめ差異が存在しないことが理想とされるような道

徳的世界観が存在することになる。アイデアに似ているものほど優れており、アイデアから遠ざかったものほど劣ったものとする。アイデアはこの秩序を混乱させないために自己同一的なものでなければならない。「概念の同一性」は優劣、善悪の秩序の原理でもある。この意味で表象された世界は、道徳的な動機づけから免れて、完全な世界の姿を呈示しているものではなく、「概念の同一性」という優劣、善悪の秩序を通して表象されているものである。「健常者そのもの」をアイデアとする人間観があり、それをどの程度、あるいはどのように写し取っているかで、健常/障害の区別をしようとする。「概念の同一性」とは、概念からみた同一性ということで「障害」という概念を「類」として知的障害、身体障害、精神障害、性同一性障害などいくつかの「種」のレベルを同一化する概念にまとめあげることができる。また「健常」という「類」としての概念から区別された「障害」概念というように概念同士の同一性として他の「類」から区別されたものという見方もできる。すなわち、種は類を下から分割していくのであるが、にもかかわらず、概念としての「障害」は同一のものであり続け、同一であることによって、別の類である「健常」との差異を保ち続けるのである。

ところが「概念の同一性」に帰着させようとするとき、否定的なもの、対立的なものが現われる。これが第二の錯覚であり、アイデアを同じものにあるいは「概念の同一性」に帰着させるならば、直ちに対立的なものが現われる。人間という「類」のもとでの「健常」と「障害」という二つの「種」の対立、障害という「類」のもとでの「身体障害」と「知的障害」と「精神障害」と、というように。このような類種の議論はアリストテレスのものだが、ドゥルーズはこれを批判して、このような差異はある観点から見られた相対的なものでしかない、としている。

第三の錯覚は「類似」への差異の従属に関わる。まず、「類似」は「知覚」における差異の同じものへの従属である。ここで差異は同じものに至るまでの段階的差異として表象される。小さな単位、小さな類あるいは種は、具体的な表象における感性的直観の連続性を前提とする「類似」の直接的な知覚において規定されるということが要請されている。

知覚の「類似」では、四肢の欠損や運動機能の低下を視覚的に捉えて、これは身体障害であるとするように、この障害とこの障害が似ているというようにして、直接的な知覚において規定され分類がなされる場合の表象化である。個々の事実から引き出される「種」や抽象概念が、「類似」という手段なしで形成されうるだろうか。表象が認識されうるのは、相似であるかもしれぬものと比較され、要素に分析され、部分的同一性を呈示しうる他の表象と組み合され、最後に秩序ある表 tableau のかたちに配

分されうるのは、いずれも「類似」によってである。(フーコー [1974:93-94])

第四の錯覚は、判断における「類比」への差異の従属に関わる。大と小というカテゴリーに結びついた二つのアスペクト(類比と類似)がある。大きな単位、最大の類は抽象的な表象における判断によってなされる諸特徴の選択を前提とする「類比」関係によってなされる。存在の理由に配分される判断における「類比」とは、全く異なったコンテキストにある二つのものを結び付ける「何か」に着目する。その「何か」とは判断における一定の共通感覚(常識)として構成される。で考察した「パーソン論」などはこのような概念における「準 同一性」の条件の下に様々な差異が表象された典型的なものと言える。「類比」は空間を越えて類似したもの同士の驚嘆すべき対置を保証する一方で、合致とつながりと接合関係を問題にする。「類比」によって、世界のあらゆる形象は互いに近づきうるのである。知覚を超えた大きな単位や類は抽象的な表象における判断によってなされる「類比」関係によってなされる。例えば「不等性の類比」を使ってアイデアの分配の程度によって障害を序列化しているのである。われわれが差異の分類を設けると、例えば「健全者」と「知的障害者」は、どちらも服を着て、夜の街の中を歩き、川越にネオンの灯りを見ているとしても、二人の健全者ほどは似ていないと言うとき、何らかのtable(表、一覧表)のうえで、同一性と類似性と類比性の空間に従って、違っていたり似ていたりするというが、どのようにしてこのような多くのものをわれわれは配分する習慣をもったのだろうか。<sup>4</sup>

ドゥルーズは彼なりの エチカ に相当する議論である「一義的存在」について次のように考える。「「すべては等しくある」という言葉が、そうした等しい一義的な《存在》のなかで、等しくはないものについて言われるという条件のもとで、まさしく愉快的な言葉として鳴り響くことができる。すなわち、諸事物が、等しくないまま、等しい存在のなかにとどまりながらも、等しい存在は、仲介も媒介もなく、直接すべての諸事物に現前するということだ。(中略)存在の一義性は、したがって、存在のそのような等しさ〔平等〕をも意味する。」(Deleuze 1992,71)ここで言う「存在の一義性」とは、どんな事柄でもそれら個々の存在者は、その様相・様態(個体化の諸差異)において様々に異なってはいるものの、同じ一つの「在る」という意味で「平等」に把握されることである。存在はすべての様相にとって等しくあるが、それらの様相それ自身は等しくない。この一義性が意味しているのは「一義的であるものは存在それ自身であり、多義的であるものは存在がそれについて言われる当のそれ〔主語〕である」(Deleuze 1992,449)ということである。すなわち、存在はそれが述語づけられるすべての主語に関してただ一つの同じ意味で述語づけられるが、存在が述語づけられるそ

の主語は異なっているとも言える。〈優れている事物〉も〈劣っている事物〉も、異なりながらも等しく存在することができる、あるいは絶対的な近さのなかに存在することができるということを意味する。ここで存在の一義性によって開示されたものは、差異の表象されたもの、すなわち類種によるヒエラルキーなどが完全に崩壊した状態である。障害者も健常者も知的障害者も身体障害者も軽度も中度も重度の障害者も多義的で異なる存在者はすべて異なりつつ一義的に存在するということである。存在者はすべて一つの同じ意味において存在するのである。このようにドゥルーズの差異の哲学は中世以来の「存在の一義性」の議論の現代における継承であるということが言える。ただしドゥルーズがこのようなものとして差異が一義的に存在するのは「仲介も媒介もなく、直接すべての諸事物に現前する」世界においてのことであるとする。われわれが日常的に差異と捉えるものとドゥルーズが捉えようとする差異は根本的に異なる。ドゥルーズなら障害者と健常者との差異は、「二つの事物の「あいだ」の差異は経験的なものにすぎず、それに対応した諸規定は非本質的なものにすぎないのだ。」(Deleuze 1992,57)と述べるだろう。これは何らかの「差異的現象」のことであり、これに対してドゥルーズの言う差異とは表象化によっては把握されない「差異そのもの」のことであり、この「差異そのもの」を認識する方向を目指すべきであるとするのである。そこでわれわれは において、差異の表象を丁寧に事例を辿ることを通して、それがいかにして失敗するのか、うまく差異そのものを捉えていないかを背理法的に論証することで差異 = 存在の一義性の論証を試みてみた。

## 2. 表象された差異としての「障害」の限界

これまでに障害という差異をめぐる言説として、障害は「機能的差異」に過ぎないという見方があった。そのためにも社会は「機能的差異」の縮小や克服のためになすべきことをするのだという考えがあり、障害者福祉、リハビリテーション、医療、教育、バリア・フリーなどに関わっている人を中心に述べられてきた。しかしこのような障害の捉え方に、障害者運動の一部である 差異派 は、バリア・フリー、ユニバーサルデザイン、アクセシビリティなどと呼ばれる一連の実践的な理念に、能力主義の現代的展開、拡張を見て警戒する議論があった。より多くの人々が有能でいられる社会の実現のための共生のインターフェイス作りを目指す社会というのは、「できないままに社会に参加すること」に不寛容な社会なのではないか、という主張である。<sup>5</sup>このような社会では障害者の「障害という差異」をそのままでは肯定できないことになる。障害とは「できないこと」disability であるから、健常者の「できること」を基準として何

らかの程度に「できないこと」を定めた差異ということができる。このような差異の捉え方だけでよいのか。またバリアを除去すれば障害者 / 健常者という差異が消滅し、人間として市民としての平等がある程度実現すると考える障害者運動の〈平等派〉の試みがある。この試みには健常者社会への障害者の同化に帰結する恐れを認めつつもなお、障害の克服のための方法や技術をもたらすバリア・フリー社会への熱い期待を否定し去ることもできないのでは、という主張がある。<sup>6</sup> これに対して、障壁がなくなろうと健常者とは異なるこの身体が残ると考える 差異派 は障害の持つ「オルタナティブな価値の創造」を通して健常者社会に揺さぶりをかけることを目指し、差異を不可視化しない立場に立つ（石川，長瀬 [1999:246]）。障害という差異は単なる「段階的差異」、すなわち何か基準を設けそこからの隔たりで差異を取り出す「量的な差異」には還元できないものとして、差異を表現しようとしているのではないか。そこには否定的なものとしての差異は見出せない。さらに例えば、ろう者にとっては、[障害者] / [健常者] よりも [ろう者] / [聴者] が差異として先ずある。ろう者と難聴者と健聴者の間にもさまざまな差異がある。視覚障害者と晴眼者にも差異がある。一般に身体障害者と言われても感覚器官の障害者と肢体障害との間にも障害者自身差異があるのではないかと障害者自身主張する。身体は自由だが頭がうまく働かないという障害者（知的障害者）は身体障害者との間に差異がある。それぞれの個別の障害がある個人に、様々に重複すること（重複障害者）でまた差異が現れる。このような差異のあり方は健常者にもあるが、「否定的な差異」としてはことさらに語られない。障害者間に見られる複数の差異に着目することは、逆に「障害者」と「健常者」の差異の絶対視を見直すことになるであろう。二つの価値を極限まで解体（解除）し分散させていく方向性である。しかしこのような複数の差異を見出すことで「差異そのもの」は捉えられていることになるのだろうか。障害という差異を様々に規定し、また差異を何らかの方法で除去したり解消することを試みたり実施するなかで「差異」に出会うことは可能なのだろうか。そもそも差異は健常者、障害者のどちらに帰属するのか。われわれの社会では差異があることの理由・根拠をなぜ障害者の方にだけに事寄せて語られるのか。そこで「違い」ということを障害者だけがなぜ弁明しなくてはならないのか。「障害は個性である」という言い方をなぜあえて障害者が言わなければならないのか。違いがあるというとき、異なっていると見なされる側（大抵は少数者なのだが）がそれを証明しなければならないのか。「障害」というものは健常者から見て「見えない」「聞こえない」「話せない」「歩けない」という「～ができない」という規定が一方的になされているだけではないのだろうか。見えない者は視覚に頼らずに触覚などを使っ

て対象を捉えるだけで、捉え方、見方の違いとして考えることはできないのだろうか。「見えない人」(視覚障害者)として否定的な規定をするのではなく、触覚でものを認識するスタイル、文化を持つ人という違いをわれわれ(健常者)が認識すべきではないだろうか。障害者が持っているスタイル、認識方法、文化を障害者が持つ「障害」として規定し、否定する事態は実は障害者と健常者との「間」にある関係の障害なのではないだろうか。「障害」はどちらかにある、帰属するものではなく両者の「間」にあるものという見方はできないだろうか。この意味で差異を表象(概念規定)した時点で、われわれは障害者との「間」にある「差異」との出会いを断念しているのではないか。一方が他方を否定し、自己に同化させるという関係ではなく、お互いの関係が非対称なまま、すなわち差異の関係にあるまま障害者、健常者というお互いがお互いに「他者」である関係が結べないであろうか。そのようなあり方が模索できないであろうか。(森[1999])

## 結論

ドゥルーズのいう表象された差異では、真の差異は捉えられないというが、本稿で差異そのものが哲学的に明らかにされたわけではない。われわれが日常的に捉える差異は二つの事物の「あいだ」の差異であり、それは経験的なものに過ぎず、それに対応する概念規定も非本質的なものに過ぎないとする。しかしわれわれのこの表象された世界においては、この表象された差異の威力は大きいと言える。そこで表象された差異の具体例を考察することでそれがうまく本質的な差異を捉えられていないことを示すことで、表象された差異が人間的なもの、道徳的なもの、恣意的なものに過ぎないことを示すことができると考えた。この人間的な認識の問題をどこに位置づけていくのかが大きな問題であった。障害/健常のあいだにある差異の肯定性を差異そのものへの認識のなかで見出せたら、表象の世界で二分されるこの二つの概念の分割を超えることができるのではないだろうかと考えた。具体的な事例として先ず、パーソン論が「不等性の類比」の体系であり、差異を安定的に処理する表象の体系として人間を階層的に分類するものであると指摘した。このパーソン論が根本的な問題となるのは障害/健常の区別がなされることにおいてである。パーソン論という不等性の類比、表象された差異がいかに関係的なものであるかを考察し、表象された差異が人間的な差異、道徳的な差異であることを確認した。第二に出生前診断の問題では、先ずわれわれの差異の認識自体が不完全で中途半端に終わっていることを見た。認識の深さ

自体にわれわれの恣意性があるのではないか。さらに出生前診断を行うこと自体の実践上の問題があることを指摘した。つまり染色体などの差異を理由として胚細胞や胎児を流すという問題である。われわれは確率の前で偶然に身を委ねることに躊躇し、何度もの骰子振りをしようとする。あらかじめ蓋然性の命題（仮定）を立てて勝ちを規定する選択の原理の中でその複数の行為を道徳化しようとする。

全体を通して障害という健常との差異をわれわれは考察の糸口とした。この差異はこの表象された世界ではことさらに否定的なもの、肯定的なものにつきまとう余分なものとしてしか思惟されていない。ニーチェは「せむしから背中のこぶを取れば、彼の精神を取り去ることになる」(ニーチェ[1973:202])という議論をしている。これは障害者運動における否定性を否定することでよいのか、という議論に通じるものがある。つまり「背中のこぶ」という否定性を取り去ること(否定すること)という二重否定による肯定でよいのか、真の肯定になるのか、ということである。背中のこぶを取ることで、せむしのアイデンティティを奪い去ることになる、とは限らないのではないか。なぜわざわざ肯定(否定性の否定)を言わなくてはならないのか。このとき障害は否定的なものであるという前提に立たされ、その上で障害はあえてよいものであると言わなくてはならない場に追いやられてはいないか。背中のこぶが「せむし」の生存と精神の中核であり、このような障害をもつ者は必ずアイデンティティをそこに求めなくてはならないのだろうか。それともただ社会や周りの人によって意味付与され、表象されたものに過ぎないのだろうか。そこで本稿では差異そのものの肯定性の方向へ視点を向けることを試みた。背中のこぶはビタミンD等の不足による骨格の変形に過ぎないと認識すること、「せむし」(背中に骨格の変形によるこぶを持つことで「せむし」と表象された人)から「背中のこぶ」(背中にこぶを持たない人との差異)を取るならば、取り去られることになるのは彼の精神やアイデンティティではなく、背中のこぶ(差異そのもの)に過ぎないと考えること(永井[1998:48, 210-212])で既存の表象を批判するという方向である。すなわち否定に媒介されない肯定がありうること、「差異そのもの」の認識へと向うことを促すことが目指された。<sup>7</sup>

差異は表象の四つのアスペクトという錯覚によってのみ、思惟されるものであった。われわれが障害を持つ人に街で出会うことがある。その瞬間、障害を持つ人の「障害」が健常でないものとして経験される、これを区別と呼ぶこともできよう。これは健常に対する障害そのもののことである。しかしこれがわれわれにとって表象され、ある分類、概念規定に属するようになる。ここに健常者側の「表象の政治」(栗原[2000:7])が展開され、一方でこれに対して「表象の政治」に対する障害者による抵抗が様々

な形で出現する。われわれは表象化されるその前にあるもの、表象されない真の差異を肯定的に捉えようとすることを試みた。ところで、表象という人間的営みを完全に否定することはこの世界では不可能なことであろう。「差異そのものへ」という直接性は表象をめぐる政治が存在するこの社会がある限り、社会的観点から見れば無力かもしれない。ドゥルーズの表象批判は鋭いものだが、現実には人間は社会的な存在であるゆえに、様々な社会的な表象と交渉し、時にはそれを克服することも重要となるのではないか。

## 注

- 1 この論考の手がかりである『Différence et Répétition』（『差異と反復』）の翻訳者財津 理氏は *représentation* を表象 = 再現前化と訳しているが筆者は「表象」と訳す。
- 2 「表象」という用語について本稿では以下のような意味で用いている。ある定まった規定のないものをある枠組によって絡め取ること。ある他者に対して何者であるか、何者でしかないのかを明確に規定したり、分節化すること。裸のまま現前するもの（*present*）を観念の中で再現前化（*represent*）し、概念化すること。あるいはある存在をあるカテゴリーに嵌め込んで表現してしまうこととも言える。この意味である存在を見るときの「眼差し」であり、他者の「属領化」とも言える。
- 3 ダウン症候群の遺伝子は、二十一番染色体にマッピングされている。ダウン症候群の一つのタイプの人間において、ホスホフルワトキナーゼ肝臓型の酵素活性が高いことが発見された。太郎の酵素活性が3で、花子の酵素活性が1であるとする。両者の差異2は、いかにして発生するのか。一般に酵素活性に対しては、それを促進する酵素とそれを抑制する酵素を想定することができる。そこで太郎においては、促進酵素活性が5で抑制酵素活性が4であるとしよう。すると太郎においては、両者の差異1が作用することによって、花子との酵素活性2が実現していることになる。したがって、いまは太郎と花子の差異を捨象して、太郎に考察の焦点を絞れば、ホスホフルワトキナーゼの飼育者たる遺伝子は、促進酵素の遺伝子や抑制酵素の遺伝子に分散する。後二者は、さらに別の遺伝子群に分散するから、実に膨大な遺伝子が、われこそはホスホフルワトキナーゼの飼育者であると名乗り出ることになる。したがって、マッピングされた遺伝子は、ホスホフルワトキナーゼの遺伝子の一要素、ダウン症候群の遺伝子の極小の要素の遺伝子でしかないことになる。（小泉義之『ドゥルーズの哲学』p102～104）
- 4 ミシェル・フーコー『言葉と物』p18の例をアレンジして記述してみた。
- 5（石川、長瀬 [1999:315]）を筆者がまとめた。
- 6 同書 第2章参考
- 7 「仮に車椅子の障害者たちが、副作用なしに両足が完全になおる奇跡の薬をいきなり与えられたとするならば、障害を背負った生活が障害のない生活よりも結局のところ劣っているということをあえて認めない人は、彼らのうちにどのくらいいるのだろうか。障害者たち自身が、障害を克服し除去するために手に入る医学的援助を求めるこ

とは、障害のない生活を望むことは単なる偏見ではないということを示している。」  
(土屋 [1994:139]) この挑発的な言説を健常者によるいいがりの問題設定による障害の否定性の告発と考えるか、「障害」は当人にとって苦しく、嫌で、不便なものと考えて取り除けるなら取り除くべきと考えるか、困難な問題である。現実には薬はなく、だから障害はあるのであるが。また障害の発生を「社会モデル」で捉えることで社会の側にある矛盾に自覚的になる必要があるという考えもある。

#### 文献表 (著者名のアルファベット順)

- ドゥルーズ : 1987 『意味の論理学』岡田 弘 / 宇波 彰訳 法政大学出版局  
——— : 2000 新装版 『差異について』青土社  
——— : 1974 『ベルグソンの哲学』法政大学出版局  
DELEUZE : 1968, *Différence et Répétition*, P.U.F. (1992 『差異と反復』財津 理訳、河出書房新社)  
DELEUZE : 1962, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F. (1982 『ニーチェと哲学』足立和浩訳、国文社)  
小泉義之 : 2000 『ドゥルーズの哲学』講談社現代新書  
栗原 彬 : 2000 「表象の政治」『思想』No907 岩波書店  
ハート : 1996 『ドゥルーズの哲学』田代 真他訳、法政大学出版局  
フーコー : 1974 『言葉と物 - 人文科学の考古学 - 』新潮社  
永井 均 : 1998 『これがニーチェだ』講談社現代新書  
ニーチェ : 1973 『ツァラトウストラ』手塚富雄訳、中公文庫  
森 正司 : 1999 「障害個性論」  
森岡正博 : 1993 『生命学への招待』勁草書房  
シンガー : 1993 『実践の倫理』山内友三郎・塚崎智監訳、昭和堂  
佐藤孝道 : 1999 『出生前診断』有斐閣選書  
立岩真也 : 1997 『私的所有論』勁草書房  
土屋貴志 : 1994 『プラクティカルエシックス研究』(「シンガー事件」後のシンガー」  
135-146) 千葉大学教養部倫理学教室  
米本昌平他 : 2000 『優生学と人間社会』講談社現代新書  
石川准・長瀬修(編著) : 1999 『障害学への招待』明石書店



# ヴュルツブルクでの ソクラテック・ダイアローグに参加して

中岡 成文

2001年2月22日

院生の堀江剛さんとフランクフルト空港から電車でヴュルツブルクに到着。ユーリス・シュピタルというワイン醸造元でもあるレストランで食事していると、今年は異常に暖かいと地元の人が語っていた。しかし、時差のため早朝5時に目がさめて外を見ると、少し雪が降っていた。

2月23日（金）

SDの会場になる学術研修施設アカデミー・フランケンヴァルテに電車とバスを乗り継いで向かう。ヴュルツブルク中心部から川を渡って山側、マリーエンベルク城のさらに向こうに位置する。坂道をバスで登っていくと、そこそこに消え残っている雪が見えるが、現在はきれいに晴れてかなり暖かい。到着してすぐ、今回の主催者であるディーター・クローンに紹介される。その後、99年にオックスフォードで面識をもったウーヴェ・ニッチュがやってきたので、挨拶する。堀江さんは昨夏にロックムで兩人とは会っているので、親しそうに接している。

グループ分けとSDの全般的説明　夕食後、クローンの司会で自己紹介とグループ分けが行われる。日本人は堀江さんと私の二人、あとはオーストリアからの3人を含めてすべてドイツ語を母語とする21人が、と思っていたら、名簿で住所がベルリンとなっていたうちの1人はトルコ人とわかった。

自己紹介のあとクローンが次のような趣旨の発言をした。幾人かの参加者は(ソクラテス的対話の)進行役になりたいという希望を表明したが、協会が進行役として認定するための条件がいくつかある。現在は30人ほどの進行役がいるが、自分を含めてみな名誉職として活動している。つまり無報酬で。昨夏のロックムにも20カ国から

100人を越す参加者があって、すでに「対話」の国際化を示していたが、今回も日本から2人参加してもらっているのは光栄なことだ。さて、「対話」にはいくつかの決まりがある。そのひとつとして、「君」と、相手の姓ではなく名を呼ぶように心がけてほしい。つぎに、SDは共同の熟慮であるから、他の人の発言に正確に耳を傾けて genau hinhören ほしい。さらに、自分の立場を定式化すること——誠実に、他の人が理解できるように、耳触りのよい哲学者の名前など出さないで、自分の具体的経験から出発して。SDは一種の真理をめざすものである。一定の「真理」が存在するかどうかは微妙な面があるが、少なくとも「もっと先に進む」weiterkommen ことを可能にする手がかかりとしては必要である。以上が私がメモしているクローンの発言要旨である。SDのグループにはドイツを中心として伝統を守ろうとする人々と、オランダなどより積極的に街に出て活動するタイプがあると聞いていたが、ドイツ人であるクローンは決して狭量ではない。たとえば彼は公式のプログラムのあとの私的な談話を重視していた。じっさいその晩、ワイン・シュトゥーベ(セルフ・サーヴィスでビールやワインを飲むスペースが研修所内にしつらえてある)で、参加者がほとんど全員集まって、夜中近くまで談笑した。「君」を使ってほしいといわれていたが、このような私的な会話では知らない同士はむしろ「あなた」で語りあっている。

2月24日(土)

9時15分から1回目のセッション開始。私のグループは協会の指導者の一人ホルスト・グロンケを進行役とし、「他人の幸福にどう貢献するか」をテーマとするグループで、私を含め(グロンケを除き)7人から成る。ただし、メンバーの一人であるトルコ人のサビールは対話の記録(プロトコル)を取ることに専念するので、対話には実質上参加できない。

ホルストは次のように前置きした。対話のために2日半の時間があるが、これは長いとはいえない。そのため、自分の方からときどき「構造化」を提案することがあるが、反対があれば言うてくれればいい。今日は具体的な経験を述べ、それを分析するところまで行きたい。そして明日はそれを抽象化する道、より一般的なものへ通じるように努める。

サビールが記録を取っているのを見て、私はどれくらい詳しく記録するのか尋ねた。彼はホルストから与えられた用紙を示した。基本的には、対話の内容に関すること、進行役の決定、対話の集団力学(「緊張している」など)を記入するらしい。ホルストがいうには、以前は対話の最中に参加者がメモをとることは許されなかった。対話に集

中しなさい、というわけだ。しかし、メモをとることが参加者の思考を深めるのに役立つという理由で、今は許されている。

導入 (Einstieg) そのあと2枚のカードが配られた。緑色の方には、「私は～です」「私は～をしています」と書いてあり、空白のところを埋めるのだが、その際2人ずつが組になってお互いに質問をして、相手のカードに自分が(その人のことを)記入してあげる。たとえばグドルンは私に職業や家族、趣味などを質問したあと、「私(中岡)は職業に満足しており、哲学の本や漫画を読むのが好きで、泳ぐのも好きだ」と記した。そのカードは順番に前のボードにピンで刺され、各自はカードをもとに自分のパートナーの簡単な紹介をした。以上は対話に入る前のウォーミングアップといえる。

具体的経験の語り = 知覚の段階 続いて、対話の第一段階に入った。テーマに関して各自が自分の具体的な体験(「例」)を語るのである。SD進行に関するホルストの5段階分類(後述)では、第一段階の「知覚」にあたる。つまり、今回のテーマ(幸福)に関連する実生活の1アスペクトを切り取ってくるということである。私は精神分裂症を病んだ友人を泊め、翌日一緒に海へ遊びに行った体験を話した。彼にとっては「幸福」だっただろうが、自分は疲れた一方で、彼の役に立ったのはうれしかったという体験である。こうして全部で6つの体験(「例」)が提出され、それぞれをホルストが簡潔に定式化した。一部繰り返しになるが、私の例なら、「旧友と海に旅行した。それは彼には幸福だったが、私にはどちらともいえるものだった(その意味では「2つに割れていた」Zwiespältigkeitとホルストはまとめた)」という具合。

知覚の分析 その後先ほど配られた2枚目のピンクのカードに、先ほどとは別のパートナーを選んで質問しあいながら、記入した。今度のカードは、「例」「なに」「どんな幸福」「どの他人」「どんな役に立ったか」という5つの欄に区切られていたが、「なに」の欄は空白のまま置いておくようにホルストは指示した。このカードを使って、先ほど各自が提出した「例」を分析するわけで、SDの第二段階に入ることを意味する。「分析」をペアを組んでやるところが面白い。5つの欄に区切ったカードを使うというのは、効率的に時間を使うための工夫である。今回は私はイエナ(旧東ドイツ)から来たアネッテと組んだ。ちなみに彼女の「例」は、以前の親しい仲間だったヘーゲル哲学の専門家がドイツ再統一後は大学にも勤められず、孤独に過ごしているの、仕事を世話しようとしたが、彼はかえって引きこもってしまったというもの。私もヘー

ゲル哲学を専門にしてきたが、旧東ドイツの政治状況の厳しさを知らされた。

このセッションの締めくくりとしてホルストは、SDの段階を5つに分け、1.(生活世界に基づく)知覚 Wahrnehmen、2. 知覚の分析ないし組織化 Artikulieren/Systematisieren、3. それについての判断 Urteilen、4. 判断の分析 Urteile analysieren、5. 分析の妥当性についての判定ないし根拠づけ Geltung beurteilen/begründenの5段階があること、このセッションまでに短時間ながら第2の段階まで終わったことを参加者に知らせた。SDの歩みをこのように整理するのは、私には初耳で興味深かった。

3時30分から午後のセッションが開始された。その前に午前中の幸福に関するカードを(場合によっては再考し、書き直して——ホルストは vertiefen して、と表現した)各自が前にピンで留め、同じ内容を多少簡略化して全員の例が上下に並ぶ一覧表が作成され、みんながそれを見ながらその後の対話が進められるようになっていた。私は、「友人が暴力を振るう可能性があったので、その危険を予防する」という点、およびそれが「私自身の自己感情 Selbstgefühl に貢献した」という点を「どんな幸福」の欄に付け加え、さらにこの第2点に関連して「どの他人」の欄に「私自身」を付け加えた(「他人」という表現にはそぐわないが)。

さて、このように各人の「例」が表現的に確定したことを受けて、いよいよどの例をグループとして選択し、それに集中的に取り組むかを決定することになった。もっともホルストは、折に触れて他の例ないし経験にも立ち返っていくとはっきりと予告した。どのような「例」が選択されるにふさわしいよい例かについて、彼はいくつかの基準を紹介した。たとえば、いつ起こったかがはっきりしている(datierbar)こと、他のテーマではなくまさに当該のテーマにぴったり合っていること、例を提出した本人がそれについて詳しく語るのに気分的に負担が多くないことなどである。ホルストのこの説明を受けて、一人一人がこれだと思う例を、1つないし2つずつ推薦した。ヴォルフガングは私の例が多面的であるとして推薦した。私はお返しにというわけではもちろんないが、ヴォルフガングの例を推薦した。彼の例は、幼い娘が幼稚園でのカーニヴァルの仮装の模様を夜寝る前に自分に語ってくれたこと、それをきっかけにユーモアに満ちた謎解き遊びが展開され、娘が大声で笑ったことを内容としているので、以前の自分の子どもたちとのやりとりを思い出して私にとって追体験しやすかったからである。それと同時に、もうひとつ、アネットの例もヘーゲル専門家である(あった)自分には面白いという理由で推薦した。

こうして推薦が一回りしたあと、ホルストは「中岡とヴォルフガングに推薦がほぼ集中しているようだ。どちらかに決めよう」と発言して、2つに絞るように提案した。

このように進行役がさっさと方向を指示したことに私は軽い驚きをおぼえた。続いて、「簡単な例の方が最後の段階に早く到達できる」と、選択基準に関するアドバイスをを行った。若干の発言のあと、「投票」が行われ、多数決でヴォルフガングの例を選ぶことが決まった。私は自分として初めて Beispielgeber（例の提供者）になり、そして阪大関係者として初めてドイツ語での「例の提供者」になるという機会を逸したわけである。しかし、内心ほっとしたのも事実。ちなみにほぼ同じ時間に、堀江さんは彼のグループの「例の提供者」に選ばれていた！

ホルストは、「今までみんな他の参加者の話によく耳を傾けた *hinhören*、これは例の決定に際してつねに起こることではない、こんなときはよく突っぱね合いが起こるものだから」とコメントした。その後、ヴォルフガングにみんなが質問した。彼の例の解釈（「こう振る舞った方がよかったのでは」などという）に立ち入るのではなく、情報を得る質問に限るようにホルストは助言した。その後詳細に語られたヴォルフガングのエピソードについては省略する。なお、このセッションの間に雪がしんしんと降り始め、窓から見える白樺の風景により幻想性が加わった。

メタ対話 午後 5 時 15 分からはメタ対話（狙いは第 1 にベースになる対話 *Sachgespräch* について、自分がどんな感情を持ったかなどを話すこと、第 2 に SD でこれこれのことがなされるべきである、あるいはなされるべきではないなどと方法論的な議論をすること）が行われた。グドルンが司会を務めることになった。メタ対話で私がホルストに質問したのは、最初全員がそれぞれ提出した経験（例）をホルストはきわめて簡潔に定式化した。いつも彼はそのようにするのかということである。私がオックスフォードで、また日本で参加した SD ではいずれも、全員の経験（例）がもっと詳しく、時間をかけて記述されたからである。私自身はホルストによる自分の例の定式化に満足していたが、アネッテはそうではなく、後から自分で訂正を申し入れていたし、このメタ対話のときも、「以前に自分が参加した SD では例の定式化に満足しているかどうか進行役から尋ねてくれたのに」とホルストに不満を表明していた。他に、「個人的な感情は決定にどの程度入り込んでいいのか」という質問に対して、ホルストが「決定には非合理的な要素はどうしても入ってくる。豪儀な理性 *prunke Vernunft* というわけにはいかない。 理性もいっしょにゲームに加わるのが許される *Vernunft darf mit einspielen* といいたいところだ」と答えたのは、面白かった。

メタ対話の終了後の雑談で、ホルストに、耳を傾ける *hinhören* という言葉を彼が使い、最初の晩にディーター・クローンも使っていたことについて質問した。傾聴に当

たるドイツ語は *zuhören* だというのが私のこれまでの認識だったからである。ホルストの答えは、「自分は意識せずに使ったが、2つの言葉の間に違いがあるのは確かだ。*hinhören* は、相互理解に問題が生じたときなどに、より注意深く聴くことを意味する」というものだった。そばにいた記録係でトルコ出身のサビールが、「それなら *hinhören* の方が SD にふさわしい、よい表現ではないのか」と畳みかけたのに対し、ホルストは「ひとはつねに *hinhören* するわけにはいかない。*zuhören* していて、ときどき *hinhören* するのがよい」と答えた。臨床哲学にとっても示唆の多い指摘であろう。

2月25日(日)

判断 朝のセッションが開始される時、昨日選択されたヴォルフガングの経験が、彼自身によって詳細に定式化されてすでに紙に書き出されており、それが前に掲示されていた。この定式化は、「例4」(4はヴォルフガングの順番を示す)と名付けられた。さらに、「4に対する判断」という文章もヴォルフガングによって用意され、「例4」の下に掲示された。それは、「私はリン(ヴォルフガングの娘の名)の幸福に貢献したが、それは習慣となっている 晩の儀式(お話をしたり等)の枠内で時間と身体的近さを彼女に与えたから(*weil*)であり、また対話しながら彼女の謎々遊びに応じ、言葉の機知と想像で彼女を笑わせたからである」という内容だった。

判断の分析 これをもとに「具体的な問いと判断」(ホルストの表現)に移った。まず、上記の「4に対する判断」に向けての問いを立ててみるのである。ここでもホルストは今までの私のSD認識になかった指導をしている。つまりこれまでは、各自が経験(例)を語ったあと、各自がその経験に対応する「問い」を定式化し、つぎにそこから一つの経験(例)と一つの問い(メイン・クエスチョン)を選んだのだが、今回は経験を一つに絞ったあと、それに対する「判断」を経験提供者に定式化させ、それを経て、その判断に対する「問い」を定式化させている。ここで付け加えていえば、紙に書き出す作業を進行役がやるのではなく、ホルストがほとんど参加者にさせていた(何かの理由で手が痛んでいるのも一因だったようだが)のも私には目新しかった。

さて、ヴォルフガングが「判断4に対する問い」として定式化したのは、「どの行いによって私はリンの幸福に貢献したか」というものである。

それを受けて、みんながこの定式化が正しいかどうかを吟味し、修正を提案していく。さまざまな意見が出た。「与えたからであり」というふうに、「から」*weil* という言い方をヴォルフガングが用いたことへの違和感も多かった。文法も含めた問いと答

えの定式化について細かい議論が交わされたが、日本人の場合にはそこまで言葉遣いを熱心にあげつらえるかどうか。そうこうするうちに、みんな黙り込みがちになった。どうしたらいいのか確信が持てないように見えた。

グドルンが出した修正提案がその後の方向性を示した。すなわち、a)リンは幸福だったか、b)それに私は貢献したか、c)リンが幸福であると私は何をもとに確認できるか、という3つの部分的問いに分割するというものである。

休憩をはさんでさらに対話が続けられ、先のグドルンの提案を補完する形で別の部分的問いが付け加えられた。すなわち、d1)私のとりわけの *besonder* 貢献はどこにあったか、d2)私の間接的 *mittelbar* 貢献はどこにあったか、が先のa)からc)に付加された。その後問題になったのは、d1)の「とりわけの」という表現が曖昧であることだった。ホルストはそこで、「4に対する判断」の中で「晩の儀式 の枠内で *im Rahmen*」という表現が使われていることに注目したらどうかと提案し、「このように提案しても大きな内容的干渉にならないと思うので」と付け加えた。これは正しい介入だったと私は思う。

午前のセッションを締めくくるにあたってホルストがみんなに与えた課題は、昼休みの間に、a)からd2)までの問いを各自の経験(例)に当てはまるように表現し変え、またそれに対する判断も定式化して、それをみんなの前に書き出すということだった。

昼食の時間。インスブルックから来た参加者と話をしていると、ホルストがやってきて、今夜全体会を開くが、そのとき堀江さんと二人で日本のことを話してほしいという。急な申し出で、堀江さんとしばらく顔を見合わせていたが、やらせてもらうことに決めた。ただし、発表の準備(それに加えて先ほど出されたグループの課題もある)で昼休みの休息が奪われてしまうのは明白になった。午後3時30分セッション再開。書き出された各自の経験(例)を見て、そのうちどの箇所が問いa)~d2)に対応するか区別して下線を引いてみなさい、とホルストは要求し、一人ずつ下線を引いて説明した。

妥当性の判定・根拠づけ その後、ヴォルフガングの例に戻った。といっても、彼の例に依拠しつつも、今や今回の出発点であった普遍的な問い「他人の幸福に何を貢献するか」に解答する方向で考えていくのである。さて、今回のテーマ "*Was zum Glück anderer beitragen*" は意図的に不完全な形をとっているため、それを完成させなければならない、とホルストはいった。つまり、日本語に訳せば「他人の幸福に何を貢献するか」となるこのテーマは、「誰が」という主語を欠き、英語で言えば *can* や

must にあたる助動詞を欠いているため、「貢献できる」のか「貢献しなければならない」のかも曖昧である。ホルストの求めに応じてヴォルフガングが定式化した問いは、「私は他人の幸福に何を貢献でき、また私がじっさいに幸福に貢献したことは何をもとにわかるのか」というものであった。

戦略的対話 この問いに対する修正提案がいくつか出てきたところで、ホルストは残りの時間で戦略的対話をしようと言った。次に我々が何をするかについて話し合う対話である。ホルストは最初私に戦略的対話の司会をするよう提案したが、私のドイツ語力ではまだ荷が重いし、夜の私と堀江さんの発表を控えてエネルギーを温存しなかったので辞退し、ルチアが司会を引き受けることになった(しぶしぶ)。

戦略1として、「幸福とはいったい何か」、戦略2として「他人の幸福への貢献とはどのような様子のものであるのか(aussehen)」という問いが掲げられた。参加者はみな疲れきているようで、対話はかなり散漫になってきた。ある人たち(とくにアネッテ)のしゃべり方が早すぎて、中岡が十分についてこれないのではないかという指摘が出された。私は100パーセントとはいかないが、本質的なところはわかっているつもりだと答えた。エーリッヒは、いやアネッテの早口は自分も時々理解がむずかしいし、グドルンも声が小さくなって聞き取れないことがあると付け加えた。率直だがユーモアを交えた指摘であった。

ソクラティック・ダイアローグの進め方をホルストは「オランダ人の図」で説明した。これはおそらくオランダのホス・ケッセルの提示したもので、砂時計のように上底と下底とが広く、中央部がくびれている。上底は普遍的な問いを指し、ここから出発して具体的な問い、そしてそれに対する具体的な判断へと降りていく(具体的な判断が中央部のくびれに当たる)。そこから下へはまた広がっていき、具体的な判断を支える普遍的な原理(下底)へと到達するという図である。ソクラティック・ダイアローグはこのような進行をたどるので、ある一つの例に集中しても普遍的なもの(問いや原理)から離れるわけではない、ということホルストは主張したいのである。逆にいえば、普遍的なことを目指していても、具体的なことを去らないという主張でもある。

全体会における中岡・堀江発表 25日の夜8時から全体会が持たれ、堀江さんと私が臨床哲学と阪大が主催しているSDの様態について報告した。持参した『臨床哲学のメチエ』の最新号がタイムリーにもSD特集で、しかもその表紙に、昨夏SDの国際会議が開かれたドイツはロッキムの池で泳ぐ鴨たちの写真があしらってあったことは、

ドイツ圏の人々にもわかりやすく、喜んでもらえたようだ。もちろん『メチエ』の内容もできるかぎりわかってもらえるよう、目次を独訳したうえ、掲載論文・文章への簡単なコメントを添えた。堀江さんもこの号掲載の自分のSD報告を独訳してプリントアウトしたものを持参していたので、それをもとに発表した。私は、このような公的な報告の機会を与えられるとまでは予想していなかったが、臨床哲学についてSD関係者に説明しようと、基本的なことはドイツ語で頭に入れてあったので、急な申し入れのわりには一応報告の体裁は整えられたと思う。質疑応答も活発だった。私と堀江さんの発表の途中でもあちらの人は遠慮なく質問をはさんでくる。臨床哲学のケア班でヘルガ・クーゼの『ケアリング』を取り扱い、「ナースは末期患者の安楽死の要求をサポートすべきだ」という彼女のテーゼを論じていたことは、ドイツ圏の参加者との共通の話題を作る意味でも、また臨床哲学とクーゼら生命倫理学者との違いを示す意味でも、役に立った。

2月26日(月)

いよいよ最終日。朝のセッションがいつもどおり9時15分から始まった。ホルストが最初に昨日のおさらいをして、我々のグループのSDが至っている地点を確認した。

その後、昨日2つ出された「戦略」の問いに付け加えて、それを修正する形で戦略3、4、5の各問いが提出された。その詳細は省略するが、そのうちヴォルフガングが出した戦略3の問いは、「他人の幸福」というとき、他人を単数形で述べていた(Glück eines anderen)。しかるに、出発点でホルストが立てていた問いも、その後の他の参加者の問いも、すべて他人を複数形で述べていた(Glück anderer)。私はそこに違いはないのかと質問した。ヴォルフガングは、いや自分もその点は気になっていた、自分が例をもとに考えていたのは「目の前にいるある特定の他人(彼の例では自分の娘)」だから、とコメントした。いくつかのやりとりが交わされ、問いにおける他人を「ある特定の他人」(eines bestimmten anderen)と表現することが合意された。もちろん、この変更によって視野から失われる対他関係のパースペクティブもある。社会正義などは不特定の他者をめざすものだから。しかし、少なくともヴォルフガングの例が選択された以上、問いを「ある特定の他人」に絞るのが得策だとみんなに思われたのであろう。最終的な問いは、「いかなる種類の貢献を私はある特定の他人の幸福のためになしうるのか」という形に整えられた。

この問いに答えるために、「人格的出会い」「創造性」「時を忘れる」「入り込む(eingehen)」など有益と思われるキーワードが多数提案され、ホルストは、「さて、こ

の問いに答えていこう。もはやヴォルフガングの例からは離れ、各自が将来の出会いに役立つと思う方向で」と指導した。時間があればみんなですらに対話を続け、みんなが合意できる答えを見つけるのであるが、それはできないのでとりあえず各自で答えを出してみる、そして家に帰ってその答えが普遍的な答えになりえているかどうかを引き続き吟味するということである。

各人各様の答えが書き出された。私はドイツ語の表現に関してはホルストや他の参加者に助けてもらって、「私はある特定の他人との人格的出会いを準備し、実現することができるが、しかしその出会いを満足のいく終わり方で締めくくるのであるし、またその出会いによって同時にその他人に安全な場所Geborgenheitを提示するのでもある」と答えを定式化した。私としては出会いが大切なのは当然として、その出会いがきちんと区切られ、他人のペースを乱すものでないことが重要だと思われたからであるが、時間があれば他の参加者に真意を説明したいところだった。

締めくくり いよいよSDを締めくくるにあたって、ホルストは対話には「核となる真理」Wahrheitskernがあるはず(これは全般的説明のときにディーターも述べていたこと)なので、それをこれから探求してほしいと要望し、最後に「今回の作業をどのように感じたか」「何を学んだか」と各自に問うた。答えのなかで印象に残ったのは、アネッテが、「前回の参加でもそうだったが、今回の成果を持って日常生活に帰ったとき、何が残るかが不安だ」とコメントしたことである。ホルストは、「これまで自分が指導したSDのなかでもっとも集中的intensivで向上的steigerndであった。みんなが自分を信頼してくれてありがたかった」と述べた。参加者を代表してエーリッヒが進行役を務めてくれたホルストへの感謝の言葉を述べ、みんなで買ったワインを贈った。

最後の全体会 こうして各グループでのSDが終了したあと、全員が集まって、自分がこのSDで何を得たかを一言ずつ語った。別室にならべてあったSD関係の図書・資料を買おうと思ったら、阪大の臨床哲学とはすでに昨夏のロックムで取り決めができていたので、無料で持って帰っていいと言われて、びっくり。ホルストがベルリン自由大学で大学教育(ないしは大学教員の再教育)にSDを応用する試みを何度かして、それに関する資料も手に入ったのは大阪大学でも役に立ちそうだ。昼食後、解散。4日3晩寝食を共にしたあと、親密な雰囲気できていたことは事実である。笑顔での握手がそこそこで交わされ、堀江さんはほほえましくもホルストと抱き合っただけを残を惜しんでいた。

# 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(臨床哲学・博士前期課程)  
寺田俊郎(臨床哲学・博士前期課程)  
畑 英里(臨床哲学・研究生)

第14回(1998.9.24)

山田 潤(大阪府立今宮工業高校定時制教諭):  
子どもの現在 学校の現在  
——増え続ける不登校の問いかけるもの

第15回(1998.12.12)

パネルディスカッション  
「学校の現在と不在——哲学の現場から  
不登校 現象を考える」  
提題者: 栗田隆子(臨床哲学・博士前期課程)  
寺田俊郎(臨床哲学・博士前期課程)  
畑 英里(臨床哲学・研究生)

第16回(1999.4.17)

浜田寿美男(花園大学教授・発達心理学):  
生きるかたちを伝える場としての学校

第17回(2000.2.19)

テーマ「哲学教育の可能性と不可能性

——高校の授業から」

堀 一人(刀根山高校教員)

大塚賢司(同志社高校教員)

第18回(2000.7.1)

中島義道(電気通信大学教授):

哲学の教育——対話のある社会へ

### 《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):

死と所有をめぐって

——臨床哲学 への途上で

古東哲明(広島大学教授・哲学):

臨床の現場——内と外との交差点

池田清彦(山梨大学教授・生物学):

おまえのやっているのは哲学だ/おまえ

には哲学がない

第2回(1997.2.21)

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

コメンテーター: 中野敏男(東京外国語大

学教授・社会学)

第3回(1998.2.20)

第一部

テーマ「女性におけるセルフをめぐって」

北川東子(東京大学): 孤立コンプレックス

吉澤夏子(日本女子大学): 親密な関係性

コメンテーター: 藤野寛(高崎経済大学)

コーディネーター: 霜田求(大阪大学)

第二部

テーマ「国際結婚」

山口一郎(東洋大学):

ドイツと日本のあいだで

——日常としての文化差

嘉本伊都子(国際日本文化研究センター):

国際結婚とネーション・ビルディング

コメンテーター: 浜野研三(名古屋工業大学)

コメンテーター: 熊野純彦(東北大学)

コーディネーター: 田中朋弘(琉球大学)

• M E

( • M j

{ ... @ a w w @ u t N w E ~ w j  
c @ @ a w w @ m a e P ° i w N w j @  
... " @ @ a w w @ m a e P ° i w N w j  
o @ p @ @ a w w @ " C i ¶ N w j  
X @ F @ @ a w w @ m a e i N w j  
c r ¶ i w @ w ¶ N w E ~ w j  
I c † @ a w w @ m a e i N w j  
c r p a w w @ m O e i N w j  
X @ † i a w w @ m a e i N w j  
" < ¶ a w w @ † i N w E ~ w j

挿絵：篠崎正喜 『父は空 母は大地——インディアンからの手紙』  
(寮美千子編訳、パロル社 所収) から作者の好意により本誌に転載させていただいた。

**臨床哲学 第3号**

2001年6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)

〒560-8532 大阪府豊中市待兼山1-5

TEL/FAX 06-6850-5099

E-mail [clph@let.osaka-u.ac.jp](mailto:clph@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3号  
2001年

大阪大学大学院文学研究科 臨床哲学研究室

臨  
床  
哲  
學

O

°@  
i  
æ  
Z  
Z  
E  
°j  
@  
@

a

W

W

@

¶

W

/

..

N

W

/

"