

臨床哲学

2003年
第5号

Clinical Philosophy
大阪大学大学院
文学研究科
臨床哲学研究室

目次

馴染む身体馴染まない身体

- 脳卒中後遺症の人に対する感覚統合訓練とポジショニングの新たな意味とは・・・玉地雅浩 2

臨床としての企業メセナ

- 富士ゼロックスにおける知識創造活動との比較を通して・・・小川はるか 19

席をもうけるということ

- アーレント政治理論と哲学カフェ・・・三浦隆宏 33

- 心的外傷についての哲学的考察・・・畑 英理 49

- ディープエコロジーにおける感情の深化と「保存」について・・・河村 厚 62

- 「生」の苦について・・・菊井和子 75

馴染む身体馴染まない身体

— 脳卒中後遺症の人に対する感覚統合訓練とポジショニングの新たな意味とは —

玉地 雅浩

0. はじめに

病院や施設にあるベッドの高さは看護や介護しやすい高さに調節される場合がまずはある。一方、寝ている人が生活をしやすいように、例えばその人が立ち上がりしやすい高さである床に着いた足から膝までの長さよりも必ずベッドを高くしている。或いは車椅子とベッドの高さを可能な範囲で同じ高さにしている病院や施設もある。そのような病院や施設では生活している人が活動しやすい様に環境を調節しているという事を利用者やその家族への宣伝文句の一つとしている事がある。

ベッドの高さを決めるのに何を基準にするかという問題があるのだが、とりあえずはベッドの高さは変えられるようになっている。ところがベッドの幅となるとカタログなどを見ても幅はほぼ決まっている。

動いている人にとっては病院のベッドは狭い上に両端には柵があり、寝返りしようにもすぐに体が当たってしまい動作が制限される。さらに柔らかすぎるベッドでは体が沈んでしまい運動の開始を困難にさせる。そのため動けない、或いは動きにくいのはベッドが狭いからだと考えられやすい。それは体とベッドの端までの距離や柵との位置関係など、体がベッドに対してどの程度の大きさを占めているかという様に、その人が動くにあたってどの位余裕があるかという観点から判断したり考えられやすいからである。

しかし、我々から見れば十分な広さがある様に見えるベッドでも動きにくい人にとっては広すぎるのかもしれない。そんな印象を抱かせるのは発症間も無い脳卒中後遺症¹の人が、動ける人にとってはさして広いと思われぬベッドの広さを持つ余すかのようにベッドの隅により柵を握りながら出来るだけ身を丸めよう丸めようとしている様子を見れば目にするからである。

どうも病院のベッドは動ける人には狭すぎるが、動けない人や動きにくい人にとっては狭すぎて動けないのではなく、我々にはさして広いと思えないベッドでさえ広すぎるから動けないのかもしれない。ベッドの大きさがその人の体の大きさとの関係だけで決まるのではなく、とりあえずはその人の運動機能とも関係があると言えるのかもしれない。

そして運動を繰り広げる広さは与えられたベッドの大きさとの関係だけで決定されるのではなく、むしろ動いていこうとしない動けない人にとっては、ひょっとすると自分

が寝ているその箇所さえも自分の寝場所ではないのかもしれない。そうすると動けない人に対して動ける環境を提供するために広いベッドを提供するだけではかえって恐怖感を与えるだけで問題解決にならない人がいる可能性があるということである。

そこで、この小論ではベッドが広いと感じているのではないかとと思われる脳卒中後遺症の人の寝ている姿勢をまずは詳細に観察する事から始め、いかに不安定な寝か方をしているかを気付く事により理学療法や看護や介護の場面でなされる脳卒中後遺症の人に対するポジショニングの意味を考え直す事になる。

ここで明らかになるのは、我々は自分の姿勢は自分の感覚だけでは分からないということである。実践的な行為のなかでこそ自分の姿勢や運動パターンは決定されるし、自分の姿勢に気付くことができるのである。そして運動を繰り返すなかでこそ空間は生まれ周囲と馴染んでいくのである。

そのため、我々は少しでも動きやすいようにポジショニングをするという積極的な意味を見出すことができる。しかし、脳卒中後遺症の人は身体各部分があることを忘れていた事が多い。麻痺側の手足がある事を覚えている人でもいざ動きだそうとする時には忘れてしまい重大な問題を引き起こす事がある。身体の一部感を失ったままで、動かし方も固く定型的な動作パターンの患者は、自分は動けるという意識を持ちにくく、周囲の環境へ関わる機会が減り、ますます活動範囲が狭くなる。実践的な行為を通してこそ我々は自分の身体の状態を周囲との関係で知る事ができる。

こうして、この小論の目的は脳卒中後遺症者の人の身体イメージ³を改善するために行われているポジショニングや感覚統合訓練の意味を再確認することになる。

そして、周囲とのつながりを持ちにくい脳卒中後遺症の人に対して、いかにして動いていってもらうか、そのためにどのようにして身体の一部感を再獲得してもらうかを考察する事を目標としたい。

1. 姿勢は自分では分らない

1-1. 脳卒中後遺症の人に対するポジショニングの特徴

ポジショニングとは安静やリラクゼーションや治療のためにある特有の姿勢をとってもらう事である。中枢神経系の疾患である脳卒中後遺症の人に対するポジショニングは、いわゆる安楽肢位とか、整形外科的な治療や手術後にとられる整復や治療部位の固定のために取られる肢位とは異なる。整形外科的な疾患の治療のためにとられる肢位が体幹や四肢を固定し不動にする事を目的にしているのに対して、中枢神経系の疾患の人に対するポジショニングは単に安静にするためというよりは、その特有な姿勢が将来どのような

に運動に影響するかを考慮して行われる。

というのも初めて評価や訓練を行うために、病室を訪ね、フトンをめくった時に多くの脳卒中後遺症の人は以下のような姿勢で寝ている事が多い。非麻痺側の膝を立て、顔は非麻痺側側を向き、動きやすい方の手は柵を握っているか、フトンの端をつかんでいる。動けるはずの非麻痺側の上肢を動かすどころか、柵やフトンを握っている手を他動的に離す事は難しく、脳卒中後遺症の人はできるだけ姿勢を変えないように、動かないようにと力を入れて頑張っているかのようである。動けないから動かないのか、動かないように頑張っているのか、どちらが正しいのかは分からないが動けるような印象を我々は受けないのである。

そして脳卒中後遺症の人は病気から直接由来するものや、その人の今までの生活習慣の影響などを受けて、発症間もない頃にはほとんどの人は基本的に低緊張だが、部分的には非常に緊張した箇所もある。また身体各部を左右で比較すると姿勢筋緊張⁴に差が生じ独特の姿勢を取る。

例えば、肩甲帯や骨盤帯などの比較的重たい部分は後方にすなわちベッドの方に押し付けられてしまう。そうすると体幹にねじれが生じ、麻痺側側の体幹は縮んでしまう。この事により、さらに骨盤が後方に回旋していく可能性もある。このような姿勢では体幹の機能的な活動を阻害し四肢の肢位に対しても影響を与え、歩行パターンを画一化したたり、日常生活動作を制限してしまう。

そのため、発症直後から肩甲帯や骨盤帯の下にマクラやクッションやバスタオルを差し込み、沈んでいる肩甲帯や骨盤帯を支える様にしてベッドに沈んでいく事を防ぐ。こうして左右対称の姿勢を保持させ体幹が機能的に働ける状態にする事により四肢も自由に動かせる様にする事がポジショニングの目的となる。

それでも、なかにはまだポジョニングを行い姿勢を安定さすと共に動きやすい状態を作っても不安を感じる人もいて、非麻痺側も力が入っている人に対しては両側の肩甲帯や骨盤帯とベッドの間に浮いている所が無くなるようにポジョニングすることがある。こうすると片側だけにポジョニングしてアプローチするよりも力が抜けるが、動きにくくなるため活動性に影響する事が多い。それは非麻痺側の手足も全体が安定しすぎて動かしにくいのである。我々でも一旦力を抜ける状況と判断すると姿勢筋緊張は下がるが、脳卒中後遺症の人は再び活動しなければならぬ場面になった時に適切に姿勢筋緊張を戻す事が苦手なために運動しにくくなるからである。

このように両側にポジョニングすれば力を抜ける人もいるが、それでも相変わらず緊張したままの人もいる。普通は上を向いて寝ている姿勢は非常に安定した姿勢と思われる。それは頭や背中、そして脚など体全体でクッションやフトンに接しており、重

心が低く転倒の心配がなく安心して寝れる姿勢だと考えられているからである。そうすると何故、相変わらず柵を握り体全体に力が入っている人がいるのだろうか。

理由の一つとして、これまで述べてきた様に背臥位⁵の肢位でもベッドと完全に密着しているわけではない、発症直後の姿勢筋緊張や感覚の低下とともに高次脳機能障害や痴呆や種々の理由により自分の状況を把握しにくく、身体イメージが低下している患者は体の正中線⁶を軸にして麻痺側側にあたかも回転しているかのように感じながら臥床している可能性がある。

1-2. 脳卒中後遺症の人は安心してベッドの上で寝ているのか

座っている時は基本的にお尻と太ももの一部で体重を支えており、時に背もたれに体重を預ける。どこに体重を預けるかに量的な差があるにしても、座っている時には体の一部だけで体重を支えているように見える。

これに対して上向きに寝ている場合は、座っている場合と比較して体重を支えている部分が広く安定しているように見える、しかし、健常者であっても実際に体を支えている部分は体の飛び出ている部分が主に支えており、力を上手く抜けない人が多い。

我々がベッドで寝ている場合、体全体がベッドに触れているかどうか、我々が触れているベットから触れられているという事を改めて考え直す事はあまりない。今寝ているクッションは柔らかいがこの下には硬いベッドがあり、そのベッドは地面に続いているから大丈夫だと判断したり、このベッドがひよつとしたら無いとは普通は思わないし安心してベッドに寝る事ができる。健常者の場合は寝返る時に体が動きやすいのもあるが、動いたらベッドが抜けると心配したり、どこまでベッドがあるかをさして心配することなく寝返る事ができる。脳卒中後遺症の人が寝返るとベッドから落ちそうだから、ベッドが抜けそうと心配して動きだせないのとは対照的である。

もしこのベッドが本当は無いかもしいかなければ安心して寝る事ができない。自分の身の置き場所が無くなってしまう。そして動くことによってベッドから落ちたり、とりあえず今はあると感じられるベッドが無くなるかもしれないと思っているならば、動く事に不安感を感じるようになり自信を持って動く事が出来ず、ますます動かなくなってしまうと周囲に関わる機会が減ってしまう。

さらに脳卒中後遺症の人はベッドの端が分らずにベッドがどの位の広さがあるのかが判断できないのか、体が正中線を軸に麻痺側が下向きに回転するように感じて不安や転倒する恐怖を感じながら寝ているためか、体全体に力が入っていて、容易に柵を握っている手を開く事は出来ない。

我々は長く皮膚に接している物は感じないような特質がある。そのため長く接してい

る様に見える背中やお尻を動かしてベッドの上に寝ている事を触れながら確認したいが、発症間も無い人はなかなかそこまでは動けない人が多い。

そこでベッドに寝ている事を確認してもらうために体の周りにベッドがある事を手で触れながら確認し、ベッドの端まで手足を持って行く。「ベッドの端はここで、あなたの体はここです」。寝ている体のここからベッドの端のここまでと手をベッドの上を添わせていって、ベッドの大きさや広さを確認してもらってから手足を体の傍におきベッドのまん中で寝ている状況だと分かるような状況にしても容易には力が抜けない。

そして手足をベッドの端に持っていって、こちらとしては手足がベッドから落ちそうな所があるので相手が緊張しているだろうと思う様な状況を作ってから手を離すと、脳卒中後遺症の人は手足がベッドの端から垂れてから、初めてベッドの端に手足があったことに気付いて驚くような反応を示す。ベッドを触わりながら手足を動かしていてもベッドを感じていなかったのか触っていつているのが自分の手足とっていないのか、自分の体からベッドが続いていつている事が分からないのか、自分の手足がベッドから落ちそうな状況にも関わらず興味がなく自分のことではないかのようなようである。

脳卒中後遺症の人はどうも自分が動く、動けると思っていない人が多く、その様な人は寝ているベッドが自分の環境⁷という捉え方をしていないようである。普通は安定し運動する事を助けてくれるはずのベッドという場に身をまかせきることがなく、自分を支えてくれるだけの場所になっていない。ベッドの上の「ここ」から周囲に関わっていくというようには我々からは見えないのである。

しかし、日常困難なく生活している人から見ればそのように見えるかもしれないが、ひたすらベッドから落ちないように力を入れている人にとって周囲がどうなっているか探索していくのは困難であるし、自分がどのような姿勢で寝ているかも解らない、緊張した筋肉は感覚器としての役割を果たさず、力が入り過ぎてると単に力を出すか抜くかという器官になっている。

我々でも非常に緊張していると一つの感覚に集中してしまうし、固く緊張した筋肉では触覚が低下してしまう事はよく知られている。固くなった足では上手く自分の足が地面を掴んでいる感じは分からないが、しばらく足をほぐしてから再び立つと明らかに先とは違った床面の感触を得られる。これらの事から脳卒中後遺症の人は手足などの末梢はもともと姿勢筋緊張が高い事が多い上に少しの刺激で緊張しやすい事から何かに触れていても感じにくい状態である事は想像しやすい。

しかし、肩凝りのひどい人、腰痛の強い人などは筋肉を強く収縮させ、痛みを回避するような姿勢をとっているが、フトンに触れていない支えられていないとまでは感じる事はあまりない様に思われる。また、姿勢の変化を注意したり改善しようとするすると最初

は上手くできなくても、動かしているうちに緊張が変化しだし比較的变化しやすい。

これに対して、脳卒中後遺症の人は力を抜く事が難しく周囲を感じる事が困難になる。周囲を感じれない人は動きにくい、動けないことによりますます自分の身体の位置関係が解らない。その位置関係は単に体に対して頭がどちらを向いている、或いは傾いている、手足がどこにあるという事だけではない。というのも麻痺側だけでなく、非麻痺側だけでは身体の各部分の位置関係や周囲に対してどのような姿勢をとっているのかをよく感じれない。

病気になる前の様に身体の各部分が動作の際に一体となって動かない事から姿勢を変換しにくくなっているし、動けるところ感じれるところだけで動いても、それ以外のところがどの様になっているか分からないからである。つまり脳卒中後遺症の人には以前の身体と変わったときに姿勢を調節する働きがどうなるかという問題が残っているのである。

自分がどのような姿勢をとっているかは感じにくい脳卒中後遺症の人は姿勢を修正しようにも、何を基準にしたらいいのか例えば天井の線を基準にしたり、何を材料としたらいいのか例えばフトンやクッションの抵抗を利用しながら自分の姿勢を修正していくという様な関わり方が行いにくいと考えられる。

脳卒中後遺症の人は周囲との関係で決まる姿勢や身体の位置関係が分からないのである。まずは自分の姿勢を体の感覚的なものだけでは感じにくい上に周囲の状況に応じて姿勢を変換する事が苦手だという事である。

そうすると患者にどうやって周囲や自分の体を動かすために感じるか、安心して感じてもらおうためにいかに力を抜いてもらうかという話になるが、そこにこそポジショニングが重要となってくる理由があるのである。

2. 馴染めない身体馴染んでいく身体

2-1. 馴染めない身体

脳卒中後遺症の人が安心して寝ておらず、体が正中線を軸にして回転するように感じる時に体を安定させようとする方法として、多くの人は体全体の力を入れ、体を縮め体の重みを中央に集めようとする。本人はできるだけフトンに体重をかけないようにしているかのようである。それは、あるはずのベットの上で寝ているにもかかわらず、麻痺側の方から落ちないように、いや麻痺側がある事を忘れる人が多い脳卒中後遺症の人は体のある箇所を境に我々から見れば麻痺側の方向に引っ張られている様に感じているためかもしれない。

また正中線を軸に体が回転するように感じるのを止めるためにか、柵を握って必死に引っ張る事により体をベッドの端に持って行き、少しでも硬い部分に体を押し付けようとする。こうして麻痺側にできるだけ体重をかけない様になっているかのようである。

ベッドという環境に上手く馴染めない患者は力一杯抵抗を得るように体を少しでも硬い部分に押し付けたり、最も抵抗を受けないように何処にも体重をあずけない様にするというように極端な対応をする。

例えば、脳卒中後遺症者のなかでPusher Syndrome⁸を呈する人のように立位をとるとひたすら非麻痺側の下肢を床に押し付けほとんど麻痺側に倒れているのに、さらに麻痺側に押し続けようとしたり、車椅子に座っていて安定しているはずなのに、同じように非麻痺側の手で車椅子や椅子の手すりや側面を押し続け立位の時と同じ様に麻痺側に倒れようとする。或いは体全体を背もたれに押し付けて体重を力任せに預ける様にして座っている。

周囲との関係を上手く結べず自分の身体各部の相対的な位置関係がどのようになっているかが解らず自分の体のどこがまん中かが分らないためか大きく麻痺側に傾いていても、体を支持面や接している面から支えられていると思えず恐怖心が強まり、強く押すことによる反発力や抵抗感でしか自分を支えてくれる面があるという事が分からず、ひたすら押し続けより強い反発力や抵抗感を得ようとしている。そうしなければ周囲の状態が解らないようである。

このようにある物との接触面が抵抗だけに依存するならば、そしてその接触面が容易に形を変えたり接している物を通したりせずに、その形が崩ずれない崩れにくいという様なカツの表現では不貫通性だけに依存しているならば、先の脳卒中後遺症の人の様に寝ている時にフトンから支えられている感じを得られず、押す事もできず身を縮めていたり、ベッドの端で身を縮めながら柵などの硬い物に触れて何とか姿勢を保持しようとする患者の様子も解らなくはない。

というのも、柔らかいベッドで抵抗感がなく体が周囲と密着している感じもなく、またベッドに体重をあずけるのを避けるために柵などの掴む様な物が無い時には、患者は体を支えてくれる面を見出せず緊張しやすくなる事は想像しやすいからである。

「不貫通性は、じっさい、表面触の重要な性質であるが、この特徴は、触官への圧力がある限界を越えて強めていったとき、触官に作用する能動的抵抗へと変化する。」⁹。ここで言う表面触とはカツの定義に従えば、空間の中で特定の場所にあるものとして経験されるものである。具体的には対象の面のところであって、その面の凹凸など触覚的特徴を提供するとしている。

まずはベッドにある程度の固さや弾性がある事により体重をあずけようとする反発

力や抵抗感を感じれる必要があるという事である。

だが、支えられている感じが抵抗感だけによらずとすると、その抵抗感が無くなった時、つまり触れている面の向こうに何かあるのか、それとも何も無いのか、自分を支えてくれているベッドの向こうは何もないのかを判断する事が抵抗感だけにたよらないとするならば、一体何によって判断できるのだろうか。

例えばカッツは、「羽毛を充填したクッションはおおむねよいが、馬の毛を充填したクッションはそうではない」¹⁰と述べている。これだけでは分りにくいため、この小論の文脈に引き付けて説明すると、ベッドの台の上ののったクッションの部分があまりにも硬過ぎて圧縮できないとクッションの厚みを経験できず、それがどの様なものか自分を支えてくれる物か分らない。そしてその厚みの下に硬くてしっかりとした物がある事もまた分らなくなる。

そうすると、支えられる面、支持してくれる面はある程度の硬さがあり、それに見合うだけの自分の硬さが維持されつつ、能動的に触れる時にある程度の圧縮感がある時のみ支えてくれる様な面や厚みがあるのだろうか。

発症して大なり小なりベッドの上での臥床を余儀無くされる脳卒中後遺症の人にとって、どこに寝ているかは周囲の状況や人の話からベッドに寝ている事は分かるにしても、直接的に感じているのは触れている、そして抵抗を感じているという様な触覚的な感覚である以上、柔らかいベッドに寝ている際に、その支持されている面の安定を確信するのは何によるのだろうか。つまり、ベッドで寝ている人が自分を支持してくれている物が仮に分厚くて床までつづいているから、或いは何か硬いものの上に乗っているから地面からは離れているが大丈夫と触覚だけで分るのか、或いは、そう判断できるのだろうか。こうして触覚的な感覚だけで視覚などの他の感覚を用いずに自分の体を支えてくれるものがあると判断できるかどうかという問題が発症間も無い脳卒中後遺症の人にとっては生まれる。

だが、寝ている人に関わる多くの硬さ、例えば、固く緊張しているだけの身体、さらにベッドに触れたり触れられている体のある部分の固さ、クッションの硬さやベッドの材質の硬さや、どんなところにベッドが置かれているのかという様な色々な硬さに関わっている中で自分が寝ているベッドが果して自分を支えてくれるのかと判断できるのではないだろうか。

そして、この様に寝ている人に関わる多くの硬さをひっくるめた上でまずは寝心地の良さを感じ、それからあえて表現すれば、身体とベッドとの反発力や抵抗感からしっかりと体を支えてくれるという様な安定感や、クッションにしっかりと体が包まれているという様な安心感や、シーツの肌触りや温度から気持ちよさを感じる事ができるから安心

して力を抜いて寝られるし、寝がえられるし、動き出す事ができる。

2-2. 馴染んでいく身体

ところで、我々でも馴染みのない物を触ると緊張し、ある特定の性質を捉える事に集中し、触ったものを視覚的に思い描いたりという様な感覚間の統合や柔軟に運動のやり方を変化させる事が難しくなったり、思うように姿勢を変化できないことは経験する。例えば、目を閉じて粘度の高い液体の中に手を入れると普段接していない物だと恐る恐る触ると共に緊張した表情と共に姿勢筋緊張は上がり手足を縮めながら引っこめるようなかっこで恐る恐る触る。

ゆっくりと動かすと抵抗はそれ程でもないが、早く動かすと抵抗は強くなり、ある種の面のようなものを感じる。粘度が非常に高く動かすスピードが上がればそれ以上動かなくなる。この時、もう少しゆっくり動かせばまた動く、もっと動かせると思うのは動かしていた事からだけで分かるのではなく、動かすから動かしながらこそ分かるものである。また、その物に合わせた自分の動かし方や手の形を変えられるからこそである。このようなその物の肌理に触れるような触り方の重要性は鷺田の以下の様な文章から学んだ。少し長くなるが引用しておきたい。

何かに触れるという経験は、身体の内を対象に向って開き、それを対象の表面に、あるいはその奥のくぐもった触感につき合わせるということである。指先や掌で物をいとおしく撫で、柔らかく、しかも確実に掴むということである。押したり引いたり、ぐっと握りしめたり遠慮がちに撫でたりというふうに、場合によって力を入れたり弛めたりして可塑的に対応できないと、そこには物との衝突という事件があるだけで、触れるという経験は生まれない。表面をそっと撫で、擦って、物の肌理を感じ、熱を計り、重みを確かめ、やんわりと押し、ときに掌のなかで転がす。壊さないように、そっと。崩れなければ、もっと力をこめて、ぎゅっと¹¹。

自信をもって動けない人は恐る恐る緊張しながら動く事が多いが、脳卒中後遺症の人は姿勢筋緊張が上がりやすい人が多く、動き方がぎこちなくなってしまう。さらに対象に合わせてゆっくり触ったり、強く触ったりと多様な触り方ができず、指先で触れるか、手全体で押すなど抵抗が極端に強いかわいという様な触り方しかできず、その物に合わせた触り方ができない。

それは、単にその物の硬さや大きさや滑りやすさに合わせた形に手の形を変えられないというだけではない。例えば、見た目が少しとんがっていて、ザラザラしていたが、触

れてみるとそれほどでも無いときには、もう少し大胆に触ってみたり、転がしたりしながら、その物の肌理を確かめるようになる。それと同時に力が入っていた全身の力が抜け、姿勢を変えたり、振って音がしないかと確かめるような、他の感覚も働かしながら統合していく。この様にその物に関わる身体の使い方を変えるような事が緊張していると出来ないし、感覚間の統合も阻害する。

このように力を抜きにくい脳卒中後遺症の人は周囲に合わせて身体の使い方を変えたり、感覚間の統合や変換が起こりにくい。周囲のものと身体を介して上手く馴染めないために、周囲と関わるなかで支持面を発見し身を預けていき、力を抜くという事ができない可能性がある。患者においては体と何かの抵抗があるだけで、その物が固いのかやわらかいのか、滑りやすいのかザラザラしているのか、さらに押ししても大丈夫なのかと実際の行為において身体の状態を変化させつつ関わる事ができない。

我々はベッドに触れた時にベッドと一体となる様に体の使い方や動き方が変わったり、感覚の利用の仕方が変わるが、脳卒中後遺症の人はそういう事が苦手な様で介護されっぱなしの事が多い。

だからこそ、たとえ動作をほとんど介助してもらわないと仕方がない状況であっても、部屋に連れてこられるとあそこに寝るのか、寝るとどうなるか抵抗や弾力やもし落ちそうになると手を伸ばそうとそんな事を考えたり思い描いたりする必要があると考えるが、脳卒中後遺症の人は介助されつつもその行為に参加するという様な事を出来ないのかしていない。そのため実際に動作に参加する場面になると突然ある場面に放り込まれた様な状況になり対応できないため、あらかじめ不安定性を作らないようにじっと動かないでいるのかもしれないと考えられる。

そうすると単に押したり押されたりという抵抗感とは違った、動くなかで触れる面が生まれ、その面を滑ったり抵抗を減じながら、その物の現れを変化させるなかでこそ接触面は決まってくるという様な事が困難になるのである。このように自分にとってベッド上で寝るという事や周囲の物が馴染んだ環境にならず、周囲にあわせた身体や感覚間の統合を変化させる機会を脳卒中後遺症の人は狭めてしまうのである。

こうしていつまでたっても介助者に寝かされると寝かされたまま、車椅子に移されても移されたままの姿勢で留まり、自分が落ち着く姿勢や身だしなみに注意しようとはしない。服ははだけたまま、フトンが言い訳程度に脚にかかっているだけで、「寒い、寒い」と訴えているが、自分で温かいようにフトンをかけたり、潜り込んだりして姿勢を変える事をしない。訓練が進み動作能力が変化していても最初に病室に訪れた時の様な姿勢で相変わらず寝ている。

3. 使えても忘れてしまう身体

3-1. 理学療法における身体イメージを作る訓練方法

脳卒中後遺症の人にとって動かない、或いは動きにくい手足は重たく体全体が固まりのように感じるという。このように脳卒中後遺症の人にとって自分の障害の深刻さを実感するのは動きにくい手足である事が多い。しかし、患者自身はあまり自覚できないが、その手足の運動を保障する体幹の機能が低下していることは、実際には運動機能に関して重大な問題を引き起こす事になる。

体幹の機能が上手く働かないと歩行の再獲得や寝返りや起き上がり等の動作を再獲得する際に定型的な動かし方にしたり、再獲得そのものを阻害する可能性がある¹²。脳卒中後遺症の人は麻痺側の手足が動くか動かないとか感じれるか感じれないかは別にして麻痺側の手足がある事を忘れ動作に影響を与えたり特異な姿勢をとる傾向が強くなり、とりあえず動いていて在る事を覚えている非麻痺側の手足だけで全ての動作を行おうとするからである。そして麻痺側を無視したままで周囲と関係を結ぶ様な実践的な動作を行おうとすると非効率的な動き方になってしまうため、早い時期から麻痺側を含めた身体全体の動き方を再学習していく必要がある。

それゆえ身体イメージが一時的に狂っているだけの人であっても、できるだけ早い時期から麻痺側がある事、そしてついつい忘れがちな麻痺側の手足は自分のもので動きに参加させる経験を積んでいく必要があると考える。

そこで理学療法の開始の許可がおりた発症間も無い脳卒中後遺症の人に対して行う訓練のなかに感覚統合訓練と呼ばれるものがある。感覚統合訓練とは麻痺側の手と非麻痺側の手を組む事から既に始まっている。両手がある事、左右がある事を意識してもらうのである。また自分の両手を組む事により左右対称的な姿勢をとりやすくしようとするものである。

さらに、麻痺側の手で顔を触れ、オデコや頬、感覚器官が集まる口唇を触れ自分の顔が無視しないように、或いは触っている手を感じやすくするためにセラピストは患者の何処を触っているかを伝えながら本人の手で触っている事を確認してもらう。

こまめに今触っているのは患者の麻痺側の手で触っているのであり、誘導している私の手では無い事を常に言い続ける。我々にはなかなか理解しにくいのが、自分が触っている事が解りにくかったり感じにくいからである。或いは、分かっているでもそれが自分が触っていると思えないという様に感じられる事もある。また、触られているのは自分の顔だが、患者は触られているのは自分の顔にも関わらず、患者は自分の顔を触られている事が信じれないという様な反応をする事も度々ある。

さらに感覚統合訓練においては、麻痺側の手で体の色々な箇所を触り、自分の体がどこにあり、どのような位置関係にあるかを思い出してもらうのである。高次脳機能や感覚との関連もあるが、麻痺側の上肢(肩から肘そして手までを指す)が胸や脇腹の辺りに固まりの様に麻痺側の体幹に貼付いていると感じる人もいる。このような人は動作能力の回復過程において、なかなか動作パターンの再学習が困難な事が多い。

脳卒中後遺症の人に対して、身体イメージを再学習する上でなにより大事な事は、自分の体は左右があり、麻痺している側を忘れてたり無視しないようにすることを指導する必要がある。静的な状態では大抵は自分の麻痺側の四肢の存在は忘れていたり無視されている人で発症から期間が過ぎていても、感覚統合訓練や動作のなかで麻痺側の上肢に注意を向けてもらっていると徐々に本来の位置で感じるようになってくる人もいる。

だが、何とか麻痺側がある事を忘れずに意識する事はできるようになってきても、いざ動きだすと忘れてしまう人があまりにも多い。

このように最初から忘れていた麻痺側や動きだすと忘れてしまう麻痺側は、その後、訓練が進み歩行が可能になり、麻痺側の上肢も動作に参加する様になっても、何かの拍子に忘れる人はいつまでも忘れてしまう事から可能な限り発症間も無い時期から感覚統合訓練を行う必要性を感じる。

そして麻痺側をいつまでも忘れる可能性の高い人は環境に工夫をしたり、周囲の協力がより必要になるため、できるだけ早い段階から家族など主たる介護者に指導していく必要がある。生活していく中で麻痺側を忘れていたために重大な事故を起こす人がいるからである。

例えば、脳卒中後遺症の人で麻痺側が動いていて、感覚検査でも大きな問題が無くとも、寝返りなどの基本動作において麻痺側の上肢が自然と運動していく方向についていかず、肩が引っ張られる様な力が加わり痛みが生じることがある。それは脳卒中後遺症の人は頭や体幹そして骨盤や手足など身体各部が筋肉の収縮によりつながっている様に働くのではなくバラバラになった様な状態だからである。そういう身体各部がつながっていき様な働きが乏しくなっているために麻痺側の手足を忘れたまま動作を行うため動くところだけで動こうとする事になる。

また患者の中には日常生活において車イスの車輪に手をはさまったままでも気づかなかったり、調理中に異臭に気付いて初めて麻痺側の上肢がコンロの火にあたっていた事が分かり麻痺側を火傷させるなど、大小は別にして何らかの事故を経験したと聞くこともある。

そのため、筆者は必ず感覚統合訓練を取り入れてきた。それは、前述したとおり身体の一部感、身体各部の連結が失われたまま寝ている患者の身体イメージを可能な限り再統

合し動作を再獲得するためだけではなく、これらの事故を予防するために行ってきた。

しかし自分で動かない・動けない人、動こうととしない人に対して感覚統合訓練を続けていくと動作能力の向上と共に麻痺側の存在を忘れないだけでなく動作に参加する人もいれば、一方でいつまでもこちらが期待したり考えているような変化が現れない人もいる。

感覚統合訓練を行なっているにも関わらず、いつまでも麻痺側を忘れてしまう、自分が快適なように周囲の環境を変化させたり、姿勢を変えようとしなない、変えられないままの状態に留まる人がいる。そこで次にこれらの現象の原因や解決策をさらに考えていく事にする。

3-2. 感覚統合訓練で考慮すること

我々は動ける動きたいと思い動き始めると身体イメージだけを利用して姿勢を調節しているのではない。ベッドの上で寝ている人が動きだした時には触れている面が次々と変化し、フトンや物や皺やコードに当たりながら、ベッド上での位置や姿勢を変えていき自分を支えてくれる支持面を産み出していく。

まだいける動けると思わせてくれるのは、何もない所を動いているのではなく、動くなかで周囲と関係を持ちつつ身体が応じるなかで初めて産まれる空間があるからであり、そうやって動くなかでこそ自分の動ける空間が決まるのに、動かない、動けない人にとっては空間があるのに動けないのではなく、そうやって自分が周囲と関わっていくなかで産まれる様な空間がないために動けなかったり、自分がベッドの上にいるという確信をもてないのかもしれない。

そうすると、ポジショニングは安定し力が抜け、周囲を安心して見渡せる事だけを目指すのではなく、活動性や運動性を考慮する必要性が改めて示唆される。

それは身体と周囲が別々に働いているというよりも一つのつながりのなかで姿勢や動作パターンは決まってくるからである。我々が次々に姿勢を変えていく時には、何か周囲との関係で変換されていく。そして自分の身体内部の事が外部を通してでなければ自分では分からないのである。こういう周囲とのつながりが持ちにくく、自分がどのような姿勢をとっているか、どのようにして修正したらいいのかが分かりにくいのが脳卒中後遺症の人のように感じるからである。

それゆえこのような人に対して理学療法では感覚統合訓練で自分の身体が存在を意識させたり、左右対称的でいい姿勢と思われる姿勢を保持することだけをポジショニングの目標としていたのでは、脳卒中後遺症の人が動きやすくなるための訓練や環境作りとしては充分でないと考えられる。例えば、周囲の物の配置や距離を思い出させたり思い

描くだけでなく、手を伸ばして取ってみよう取れるはずだと思わせる事が大事になる。

ところで患者が実際には行っていないが能力としては出来る可能性があるかを判断したり、実際に行なえる様に一緒に訓練する事が理学療法の一つの仕事であるため、他職種の人に「この人は自分で歩けますか」とよく尋ねられる。介助や近位監視での歩行ではなく、自立歩行¹³が可能な人は歩こうとする時には、足を手前に引き腰を伸ばして座り直す。次にとるべき姿勢や何をするか等必要な事が分かっているのである。そういう周囲に応じた関わりが出来ない人はいつまでも転倒や事故の可能性があるので、自立歩行レベルには到らないのである。

というのも、これから行う動作に必要な姿勢をとることが出来ないと立ち上がるにも関わらず足を手前に大きく引いていて、仮に立とうとすると全く体重を足にかける事ができず転倒の危険性があるからである。この様に自分で移ると思っていない人は手伝われながら漠然と立とうとするために状況や動作に応じて姿勢が変化しないし、自分の姿勢にも気付かない。

我々は身体全体がその動作にふさわしい姿勢に変化し運動方向や負荷に応じて姿勢は変化していくが、そのような働きが低下していると動きは定型化し色々な状況に対応する事が困難になってくる。

これらの事から、このような介助をされればなしの人を車椅子に移す時には、移る先がどの位離れていて、どの位の高さの所に座っていくのかを考えながら、座った時にはどういう姿勢をとろうかと思いついて描がいてもらう必要があると感じる。

そして、車椅子に乗せられたまま勝手にどこかに連れて行ってもらうのではなく、次はどっちに曲がるか、あそこは少し狭いが通れるか、人とぶつからないか等と自分が動いているかのように考える必要はないだろうか。そして自分の部屋に戻って来てベッドに移る時も移った後にどの辺りにどんなかっこで寝ようかと考えながら移るようにしないと自分の身体各部がどこにあって、どんな姿勢になっているかに興味が生まれず姿勢をいつまでも変えれる様にならないからである。

決して一人では歩けないが、かろうじて自分で車椅子とベッドの間を移る事ができる人は動きにくい手足を苦勞しながら動かし、時間がかかっても自分が移りやすいように、そして移れるように車椅子とベッドの距離を調節し方向を変えている必死な姿を我々は忘れてはいけないのである。

4. まとめ

脳卒中後遺症の人は寝たベッドの形に合わせて力を抜いたり、安定した姿勢を作ったり、対象に合わせて姿勢を変えたりする事が難しい。それは身体内部のイメージつまり手

足がどの辺りにあって体や頭とどういう位置関係にあるかを判断して姿勢を決める事が困難になっただけではない。

我々は周囲との関係で力を抜いたり、周囲との抵抗に変化をつけたり、それにより自分の身体の相対的な位置関係を捉える事ができる。このような関係のなかでこそ身体イメージが生まれる。そういう関係を脳卒中後遺症の人は持ちにくくなる。

そして自分が全く何もない空間で動いているのではなく、世界と相互に絶えず働きかけを行い、自分が動くとそれに対して世界が抵抗感や滑らかさや凹凸などの現れが変化する。そういう現れの変化のなかでこそ支持面が現れる。

この時現れる支持面は例えばウォーターベッドに寝た時に思った以上に柔らかく一瞬は不安になる。馴染んでいなくて、ある程度の柔らかさや流動性やざらつきがあって安定性を得にくくても、馴染んでいこうとする中で一旦寝心地の良さを感じると、一定の強さで身体全体を支えてくれるように感じたり、そういう不安定な現れのなかにも支持面を見い出すことができる。それは物に触れて抵抗の変化を感じれるようになることで、物に合わせて握ったり、操作して探索することが可能になり、物の性質が知覚できるようになる。そういうなかでこそ触れている物と触れている面が生まれ、そしてその物に馴染むような姿勢をとることもできるからである。そして身体全体が支えられているなかで、はじめは不安定に感じられるものも改めてどの様なものかが分かるのである。

動けるためには安心して力を抜け、動ける動いてみようと思ってもらおう状況作りが大切である。そこにこそポジショニングの新たな意味があるのである。なにより患者自ら自分の身体や環境を探索していこうと思わないと、自分の身体イメージや動けるという意識、そして動かし方が変化しにくいし、何より訓練効果が持続しない。周囲と馴染んでこそ、支持面と物と自分の関係や物と自分、物と物との関係が分かり、周囲が自分のものとなる様に馴染んでいくのである。

そのためにもベッドの上で寝ている脳卒中後遺症の人に対して「フトンの抵抗感や重みや形から判断してフトンをこうして」とか「手をここに持って来て」というだけでなく、「フトンに馴染むようにもぐってみて、くるまってみて」とか、それが難しければ「寒く無いようにフトンに入ってみて」という様な説明の方がより脳卒中後遺症の人に対してはふさわしいと考える。

そういう周囲の状況の変化を通して自分の姿勢や動き方を変化させたり、どの感覚に集中するか、或いは他の感覚に置き換えたりとそんな働きが上手くいかないからこそ、脳卒中後遺症の人は介助されるままに動かされ、そして寝かされるとそのままの姿勢で寝る。そして安定した姿勢を作る事なく寝ているために不安で緊張が強いられ痛みが生じたり、何より新たに自分から状況を作り出す事ができず、周囲の人が生み出す環境から

抜け出せなくなるし多様な関わり方ができなくなるのである。

注

- 1) 脳卒中後遺症は脳血管障害や脳卒中と同じ意味である。筆者が普段従事している理学療法の世界では脳卒中後遺症という用語が使用される事が多いため、本小論でも脳卒中後遺症という用語で統一した。
- 2) ここでいう麻痺側は従来患側と呼ばれた動きにくい側であり、非麻痺側は従来健側と呼ばれた麻痺側と比較すると比較的動きやすい側である。
- 3) この小論でいう身体イメージとは自分に手足があり、普段は意識しないがどの辺りに手足があつてどのようなかっこをしているかが分かっている事を指す。後で詳しく延べるが、脳卒中後遺症の人は麻痺側がある事を忘れていたり、ある事さえ認めない人がいる。この小論中で述べている様に身体イメージが欠けているために動作の時に麻痺側は忘れ去られ、動き方が定型化したり、重大な事故につながったりする事がある。
- 4) 姿勢筋緊張とは、同じ筋肉でも寝ている状態と座ったり立ったりしている時を比較すると緊張の度合が変化する。また予測される事態に備えて身体の各部分の位置を変えたりする際にも姿勢筋緊張は変化し、動作を可能とするための基本となる。また筋肉の緊張は単に外から入力された刺激だけで決定されるのではなく、恐怖感や怒りなどの感情や精神状態、さらに生活習慣によっても変化することから単に筋肉の緊張という意味より含まれる意味があるために姿勢筋緊張と分けて使用される。

(P. M. Davies デービス『Steps To Follow』p85頁.)
- 5) いわゆる天井を見るように上向きに寝た状態である。
- 6) 身体を左右対称に2分する線で、正中線により分けられた面を正中面という。
- 7) ここでいう環境とは、メルロ＝ポンティが使う「環境」(milieu)に近い意味で用いている。身体が世界と関係結び、身体が世界と交流し関わっていきこうとするなかでこそ、身体の運動が環境を展開し、身体と世界とつながりの媒体となる。こういう関係においてこそ世界に、あるまじり、人が生きていき生活していく上で外せない意味を見いだすし、その意味に「身体」が応じているなかで、その都度生まれるのが、メルロ＝ポンティが『行動の構造』や『知覚の現象学』で使う、身体概念の一つであると思われる。しかし、ここでは議論も進んでおらず、また、医療や福祉の現場で日常的に用いられる「患者の周囲の環境」と表現する際の「環境」という意味としても用いている。「寝ているベッドが自分の環境」という文章には以上の様な含意がある。
- 8) Pusher Syndrome は押す人症候群とも呼ばれ、その名は症状のもっとも印象的なところに由来している。患者はすべての姿勢で非麻痺側に力を入れ、麻痺側の方に強く押す。そして姿勢を他動的に矯正、つまり体重を非麻痺側、もしくは体の正中線をこえて非麻痺側に移動しようとする時強く抵抗する。

(P. M. Davies デービス『Steps To Follow』p285頁. 用語を統一するために筆者が変更した箇所がある)
- 9) David Katz 『触覚の世界 -- 実験現象学の世界 --』22頁。
- 10) 同書 108頁。
- 11) 鷺田清一「〈内〉の現象学 構えについてのささやかな試論」337頁。
- 12) この辺りは拙論「脳卒中後遺症者への体幹・上肢帯に対するアプローチの重要性. 理学療法京都31:64-70, 2002.」を参照して頂ければ幸いである。
- 13) 自立歩行とは手すりなどの建物における設備にたよったり、杖などの道具を用いても、とりあえず人の助けを要しない場合に自立歩行という。それゆえ、安定して歩いてもエレベーターのボタンが押せない人、どこに行くかが分からない人はたとえ転倒する事がなくても、人の手を貸る事になるため要介助となる。

文献表（著者名のアルファベット順）

- P. M. Davies 1992. 『Steps To Follow』 富田昌夫訳，シュプリンガー・フェアラーク東京。
- Donald D. Hoffman 2003. 『視覚の文法』 原淳子・望月弘子訳，紀伊國屋書店。
- David Katz 2003. 『触覚の世界 — 実験現象学の世界 —』 東山篤規・岩切絹代訳，新曜社。
- Merleau-Ponty, M., 1964. 『行動の構造』 滝浦静雄・木田元訳，みすず書房
- Merleau-Ponty, M., 1967. 『知覚の現象学』 竹内芳郎他訳，みすず書房
- 村田純一 2002. 『色彩の哲学』，岩波書店
- 鷺田清一 2002. 「〈内〉の現象学 構えについてのささやかな試論」 新田義弘・山口一郎・河本英夫他『媒体性の現象学』，青土社，所収。

臨床としての企業メセナ

——富士ゼロックスにおける知識創造活動との比較を通して——

小川 はるか

1 メセナ担当者

4冊の『臨床哲学』（大阪大学大学院文学研究科 臨床哲学研究室1999-2002）から私が受け取った「臨床」とは、苦しむ人を支援するというより、苦しむ人が困難な問題を引き受けられるよう共に考えるという方向性である。メセナ（mécénat）とは芸術文化の擁護・支援を意味する語である（企業メセナ協議会 2003： 245）。本稿では実体験を織り込みながら、富士ゼロックスにおけるメセナ活動と知識創造活動を比較する。この比較を通してメセナのあり方を考える。

メセナにおける困難な問題は次の見解にあらわれている。

企業は本来、自社商品の生産にかんしてこそプロである。したがって、その質を高めるよう精進し、それを通じて消費者の欲求をより高い水準で満たすことこそ我々の使命である。商品の質が高まれば、文化にも貢献したことになる。また、経営者は株主や従業員の利益や福祉の向上に努める義務がある。社会への貢献は、税金をしっかりと払えば専門家である官僚・公務員が果たしてくれるだろう。文化活動に寄付をすとしても、それは企業の利潤から直接行なうのではなく、いったん経営者・従業員その他に分配したのちにその意志のあるものが自由にすればよい。（松原 1993： 72）

企業がメセナを行うことに対する疑問が提示されている。こうした疑問を解消しようとする説明はある（伊藤 2000： 12, 15, 161, 170, 173）。芸術の持つ革新性や創造性、柔軟な発想を企業内に取り入れることができる（同15）。芸術文化への投資は社会の調和を生み、社会全体の発展をもたらす。その活力は最終的に企業のビジネスに還元される（同12）。こうした説明である。しかし企業が芸術文化を支援する原理はまだ突き止められていない（日本文化行政研究会・企業メセナ協議会 1993： 24-25）。ここにおける「原理」とは、説明力がより高く経験的に妥当な根拠を言う（福井 2001： 168）。原理を構築するためには、メセナに関する思考を積み重ねて理論を形式化し、その理論に対する検証あるいは反証を繰り返していく必要があるだろう（同205）。依拠する理論を精緻化することによって見出されるのが原理である。しかし現段階ではメセナ研究の理論はない。メセナ研究の拠り所となる理論が、他の領域に存在するののかも分かっていない。さらに例外は必ず出てくるため、原理を言い当てることは、本質的に、また物理的

になしえないこととも考えられる。こうした状況がメセナ担当者の苦悩を引き起こす。次の発言には、企業と芸術家の狭間にあるメセナ担当者の悩みが示されている。

販促（販売促進）の一環としてというのは社内で予算をとるためも含めて建前としての意味合いが強い（後略）。現場の担当者はそれぞれのネットワークの中でやりたいこと、やる必要があると思っていることを、アーティストとの共同作業で実現するわけですから、それが販促で会社のためになるかどうかなんては考えていないのです。（日本文化行政研究会・企業メセナ協議会 1993： 85-86）（丸括弧内は引用者。以下同じ）

メセナ担当者の悩みは、経済性と文化性の均衡を保たなければならないことにある。支援する芸術を評価し選定するのは、多くの場合、メセナ担当者である¹。評価の1つの基準が次に示されている。

問われるのは芸術性や企画の質、そして活動が自己満足ではないという社会性です。エスタブリッシュされた芸術ならどれだけ多くの人に強い訴求力をもつ良質の内容であるか、また新しい意欲的な試みであれば芸術活動の革新性が評価のポイントとなります。（伊藤 2000： 25）

メセナ担当者は、経済性重視の部署の社員とは異なる能力を身につけることになるだろう。例えば類推能力である。

芸術に対する客観的な評価はありえない。ただ確立された芸術の場合、数値化可能な側面をも持つという意味で、擬似的な客観性は保たれうるかもしれない。困難なのは確立されていない芸術に対する評価である。ある芸術に対する評価は、当該芸術分野に対してどれだけ本質的寄与をなしたかによるだろう（福井 2001： 249）。しかしこの評価軸は確立されていない芸術には通用しない。評価の対象となる分野を定めることができないからである。また評価の拠り所を持たない芸術が一定程度の人々に訴求力を持つかどうかは、不確定要素が多く本質的には判断できない事柄であろう。確立されていない分野に属する芸術家は、確立された芸術に対して違和を感じている。だからこそじっくりする分野を探し続けるか、あるいは新たな分野を創り出そうとする。新たな分野の創出とは、別々のものと考えられている事柄の中に関連性を見出し、それらを結びつけることである（同225, 240）。確立されていない芸術を突き詰めて観察することの多いメセナ担当者は、これを仕事として行う限り、当該芸術が社会性を持ちうるかどうかを評

価の対象とするだろう。

確立されていない芸術の芸術性や社会性を仕事として評価しつづけることによって培われるのは、理想的には、別々のものと考えられている事柄の中に関連性を見出し、それらを結びつける志向である。そして結びつけられたものが社会的要請度の高いものかどうかを意識する志向である。こうした志向は、顕在化されていない商品やサービスを社会性という視点から発想することにつながる。

芸術における新たな分野の創出のありようから、商品やサービスの発想を導くといった類推能力は、例えば従来の生産・営業部門では得にくい能力ではないだろうか。これらの部門では、「生産効率を上げたり、営業成績を上げたりしていけばいい」（企業メセナ協議会 2003: 150）という。そこでは確立された方法にのっとって仕事をする事ができる。効率的ではあるが、その裏返しとして、無関係な現象同士を結びつける発想は生まれにくい。また社会的要請度の高さを求めるのは自明のことで、特に意識する必要はない。

類推能力の形成のみによって、メセナが企業の競争力になることを言明することはできない。だからこそ困難ではあるが、経済性と文化性の狭間にあるメセナ担当者の役に立つ原理を求めたくなる。メセナ担当者が必要とするのは、社内で予算請求をする際、芸術文化が経済性への投資となることを説得しうる根拠である。メセナ担当者の役に立つ原理とは、それが説明力の高い経験的に妥当な根拠であるならば、メセナ担当者に限らず何らかの矛盾の中で苦しむ人にも敷衍できるものとなるかもしれない。

2 富士ゼロックスの事例

富士ゼロックスは、支出費用から判断すると、平均的なメセナ活動を行っていると考えられる。それに加えて、「知識」の重要性に着目し知識経営を推進している。これら2つの要件を兼ね備えていることが、富士ゼロックスを俎上に載せる理由である。

2.1 アート・バイ・ゼロックス (ABX) 活動

富士ゼロックスは、学術・教育、社会福祉、文化・芸術（メセナ）、ボランティア、環境保全・保護、地域振興、スポーツ等の分野で社会貢献活動を行っている。こうした社会貢献活動に加え、富士ゼロックス社員によって自主的に組織された端数倶楽部²による社会貢献も行われている。端数倶楽部からの支出を除いた社会貢献活動費は、1991年から2000年までの期間中、最も多い1998年が約8億円、最も少ない1992年が4億円強である。平均すると6億円強となる（富士ゼロックス株式会社 社会貢献推進室 2003:

23)。経常利益が富士ゼロックスと同水準（100-500億円未満）の企業のメセナ費および会社数を表1に示す。

表1 経常利益100-500億円の企業のメセナ費および会社数

	100億円未満	100億円-500億円未満	500億円-1億円	1億円-5億円	5億円-10億円	10億円以上
1992年	9社	11社	10社	15社	3社	2社
1993年	8社	11社	9社	15社	3社	2社
1994年	13社	17社	9社	12社	3社	2社
1995年	15社	20社	6社	14社	3社	2社

(企業メセナ協議会 1992-1995:〔年度別に〕 28, 29, 34, 37) をもとに作成。

註：経常利益別のメセナ費が掲載されているのは『メセナ白書』1992-1995のみである。

富士ゼロックスの平均社会貢献費6億円強には、メセナ以外の分野の費用も含まれている。メセナ費のみを表2に示す。富士ゼロックスのメセナ費は、経常利益に相応したものであるといえるだろう。

表2 富士ゼロックスのメセナ費

2000年	1億17.2万円
2001年	1億2,998万円
2002年	1億8,312万円

(ABX担当者 2003) をもとに作成。

富士ゼロックスのメセナ分野は、主として音楽と美術である。音楽についてはパールマン（ヴァイオリニスト）演奏会やアジア・ユース・オーケストラの公演を資金面で継続的に援助している。資金援助の場合、基本的には資金の受け渡しが円滑になされればよいと、メセナ担当者と芸術家とが密接に関わりあうことは稀であろう。

美術分野における特徴は、本業に関わる形態の支援である。「アート・バイ・ゼロックス」(“ART BY XEROX”、以下ABXと略記) と呼ばれ、コピーによる作品制作の支援を柱とする。ABXとは、「富士ゼロックスが88年からスタートさせた技術協力によるメセナ活動の総称」(伊藤 2000: 83) で、「コピーを用いた作品制作をおこなっているアーティストに対し、ゼロックスの複写機を無償で活用してもらう他、90年からは『アート工房』を開設して制作の場を提供している」(同)。

ABXの担当者は現2名である。またABXのメセナ費に占める割合は10-12% (約2000万円) である。ただしここには人件費、アート工房家賃も含まれるため、一般経費としては5-6% (約1000万円) だという (ABX担当者 2003)。

ABXは研究・出版、教育・普及、支援の3種のプログラムからなる³。研究・出版プログラムにおいては、児玉房子ほか『マルチメディア時代の芸術と社会』(富士ゼロックス、1997年) や宇波彰ほか『(シンポジウム) ドキュメント&アート——その相互浸透性をめぐって——』(富士ゼロックス、1998年) を見る限り、ABX担当者自身が研究を行うわ

けではなく、社外の研究者等に研究を依頼している。教育・普及プログラムでは、社員を対象とした美術展ツアーをABX担当者が企画し、ABX担当者と一般社員とが美術展に同行する。ここには社員にABXの活動を理解してもらうという目的がある。ただ様々な美術展への訪問が本業に結びつくかどうかについては、多少疑問の余地がある。

本業への影響に関して示唆に富むのは、柱となる支援プログラムである。「アート工房」の運営、作品発表の場「寿限無」展の隔年開催、複写技術を利用した美術館やギャラリーなどの展示支援、児童館や美術館で開かれるこどもたち向けワークショップへの協力、アーティストブックやカタログなどのドキュメント制作の支援を行っている。

ABX担当者は、「たいていアーティストが要求してくる水準のほうがビジネスユースよりも高いですし、ときには突拍子もないことを提案してきますから、いい武者修行のようなものですよ」（伊藤 2000: 85）と言う。ABX担当者は技術者ではない。技術者の多くは研究開発部門に所属しているはずである。ABX担当者は「研究開発部門とアーティストとのコラボレーションを実現させようとはしましたがあまり進展していません」（ABX担当者 2003）と述べる。この言葉は、芸術家からの要求や提案を研究開発部門に伝えたいというABX担当者の意向を示している。研究開発のあり方と芸術家のあり方に共通性があることは認識しているが、両者を結びつける回路が見出せないのである。

ABXには本業との関わりが見られる。しかし芸術家との接触によって得たものを社内の他部署、特に研究開発部門にまで浸透させない限り、ABXの活動が目に見える形で本業に還元されるのは困難であろう。「社内に対し働きかけることは社外に対してのものよりある意味でエネルギーを費消します」（同）とはABX担当者の言葉である。この言葉は、ABXが社内の理解を得にくい活動であることを意味する。

ABX担当者に電話連絡をしようとしたが、一週間ほど2人に連絡できないという経験をした。富士ゼロックス本社内の社会貢献推進室や相談センターにABX担当者の出勤日などを尋ねたが、ABX事務局が本社から少し離れた場所にある⁴ことも手伝って、2人の動向を掴めなかった。社外での活動のため事務所にいないことも多いという。ここに「ABXで足りないものは望めばきりがないのですが、人・モノ・金・情報などすべて不足している」（同）という現状が示されている。

ABX担当者は私の照会に快く応じて下さったが、立場の違いにより意思疎通の難しい面もあった。また本社内社員の志向との違いを感じることもあった。本社外の事務局において2人で仕事をこなしていることや一般的な顧客とは性格の異なる芸術家と対峙していることが、このように感じさせる要因であるかもしれない。しかしより注目したいのは、ABX担当者と代表取締役会長小林陽太郎との関係である。小林は自社の社会貢献分野に関して、芸術にこだわらなかつたという（鷲田 2003）。「芸術もあってもいいけど

慈善活動でもいい。スポーツでもいい。あまり（芸術を）推進なさらなかった」（同）。

小林が企業の社会貢献に関心を寄せていないわけではないだろう。富士ゼロックスは、先に見たように、平均以上の社会貢献費を支出している。また朝日新聞文化財団による第11回企業の社会貢献度調査（2001年）において「大賞」を受賞し（朝日新聞文化財団「企業の社会貢献度調査」委員会 2001： 17-18）、第12回調査（2002年）では「企業倫理賞」を受けている（同 2002： 11）。さらに小林が経済同友会の代表幹事としてとりまとめた第15回『企業白書』の主題は、「『企業の社会的責任〔CSR（Corporate Social Responsibility）』』とは何か、“CSR”をより高いレベルで果たし続けるための哲学と仕組み、すなわち『ガバナンス』はいかにあるべきか」（経済同友会 2003： まえがき）であった。「企業の社会的責任」の一部が社会貢献であろう。

本稿ではある事業の成否を左右する要素として、経営者の関与の度合いを問題にする。小林が深く関与していない芸術文化支援（メセナ）の比較対象として、次節では富士ゼロックスの知識創造活動を取り上げる。次節で詳述するように、小林は知識創造活動に深く関与している。ここにABXに代表されるメセナ活動と知識創造活動との差異がある。他方これら2つの活動には共通点もある。企業の直接的利益として還元されにくい点である。ただしこうした大きな共通点を細かく検討していくと、共通点における差異が出てくる。共通点の中の差異に関しては次節で論ずる。富士ゼロックスにおいて知識創造活動が活発に推進されているとすれば、知識創造活動を観察することでメセナ活動への指針を得られるかもしれない。

2.2 知識創造活動

知識創造における「知識」はまだ明確に定義づけされていない（野中 1990： iii；野中 2002： 9）⁵。富士ゼロックスにおける知識創造の具体事例を図1に示す。

知識創造活動の領域	富士ゼロックスにおける具体事例
知識の持つ価値の理解と活用	知識資産の活用とそれに基づく戦略フォーカス（KDL 2007： 137、142、143）
イノベーションのための知識創出を推進する	設備・人材を起えたいノベーションを創出する基幹性には「創発的フォーラム」 知識の最先端研究への参画・参入（北川 知識学特別委員会編 2006： 9）
商品としての知識を生み出す	企業の知識資産を支援する知識サービス群（KDI）
商品、サービス、プロセスに知識を埋め込む	デジタル・複合機の色材から「顔」の顔料の開発（KDL 2007： 35）
過去の経験を整理し再活用する	過去の成功体験を「成功事例データベース」で蓄積し共有（KDL 2007： 143）

図1 富士ゼロックスにおける知識創造の具体事例（一例）

（木川田 2001： 37）および（野村 2001： 50）をもとに作成。

図1中のKDI (Knowledge Dynamics Initiative) が、知識創造活動を検討するための組織である⁶。KDIの系譜は以下の通りである(久保田 2003; Nonaka and Teece 2001: 297-98)。ザ・ドキュメント・カンパニーを宣言した1992年から、経営戦略部の中で知識経営にいかに取り組みかを議論していた。本格的・組織的な取り組みをはじめたのは1997年からである。経営総合研究部という部門の中に、Knowledge Design Initiative というプロジェクト・チームがあり、知識経営の事業戦略を検討していた。Knowledge Dynamics Initiative という現在の組織になったのは2000年からである。KDIは組織戦略として知識経営を検討する組織であり、富士ゼロックス内の知識創造活動を取りまとめる組織ではない。知識創造活動は、営業部門・開発部門等で業務の必要性に応じ、草の根的・自発的に発生している実践的活動である。つまり富士ゼロックスの知識創造活動は、KDIのみではなく広い部門によって推進されている活動である。

知識創造活動によって利益が上がる保証は全くないことを経営者は認めている(富士ゼロックス株式会社 経営総合研究部 1998: 29, 51. 以下富士ゼロックス 1998と略記)。保証はないかもしれない。ただ利益向上を引き起こす革新の裏には本質的に知識創造活動があると野中らは考えている(久保田 2003; Nonaka and Teece 2001: 275)。この立場に立てば、「保証はない」とは必ずしも利益が上がらないことを意味するわけではない。つまりリストラ等に比べて直接的なインパクトははかりにくいだが、知識創造活動が企業の性格にそぐわないということはない⁷。

「KDIはプロフィットセンター(利益中心)で、(メセナを含む)社会貢献活動はコストセンター(コスト中心)という差異があるため、(予算を)単純に比較できない面もある」(久保田 2003)という。先に見た通り、KDIはそのまま富士ゼロックスの知識創造活動を意味するわけではない。そのため知識創造活動が利益中心かコスト中心かを見極めることは難しい。知識創造活動は、ある見方によれば利益中心となり、別の見方によればコスト中心となりうるだろう。つまり利益向上を引き起こす革新の裏には知識創造があるとの見方によれば、知識創造活動は利益中心となる。一方、直接的利益として還元されにくいとの見方によれば、知識創造活動はコスト中心となる。見方によって変化するという知識創造活動の性質は、メセナ活動にもある。

企業がメセナ活動を行う理由として、芸術文化への投資が最終的に企業のビジネスに還元されるという説明を1章で見た。この説明を踏まえれば、メセナ活動にも利益中心の側面があると考えすることは可能であるかもしれない。ただこの説明は原理にまでいたっていないという意味で、メセナと利益を結びつける見方には問題が多い。それに加えてメセナ活動と会社の利益(販促)とを分けて考えるというメセナ担当者の率直な意見も見た。これら2つのことを勘案すると、メセナ活動はコスト中心となる。

知識創造活動とメセナ活動における共通点、およびその中の差異は次の通りである。利益中心かコスト中心かを簡単には判断できないことが共通点である。つまり両活動共、直接的利益として還元されにくい側面を有している。ただ両活動共、直接的利益として還元されにくいとはいえ、その程度は異なる。利益中心寄りの知識創造活動より、コスト中心寄りのメセナ活動の方が、より直接的利益として還元されにくい。このことが共通点の中の差異である。

KDIの社員は知識創造活動を行うわけではなく、知識創造活動と密接に関わる知識経営を組織戦略として検討する。それに対してABX担当者はメセナ活動を検討するのではなく、メセナ活動を行う主体である。つまりKDIとABXとは位置づけが異なる。ただ少なくとも富士ゼロックスには、メセナ活動を戦略として検討するKDIのような組織はない。さらに社内のさまざまな部門で発生している知識創造活動を取り上げるのは困難であるし、知識創造活動を検討するというKDIの事業も知識創造活動の一部と位置づけられる。そのため以下、KDIとABXを比較する。

KDIの予算は、事業展開や所属社員数を勘案すると、ABXの予算（約2000万円）より多いと推定される。KDI所属の社員は、2003年現在9名である。ただ知識創造活動は社内のさまざまな部門で発生している活動であるから、知識創造活動を担う社員数は正確には把握できないほど多いと考えられる。表3に社会貢献活動を担う社員数の推移を示す。1998年における激減は、回答方針を変更したことにもよると考えられるが、それを考慮に入れてもなお注目値する。2003年については、「ABX現2名、学術・教育1名、ボランティア活動1名などで他は広報宣伝、総務、人事、秘書、営業部門などで兼任体制で運営されている」（ABX担当者 2003）。これらの数字は、ABX、あるいはメセナよりも知識創造活動を推進しようとする富士ゼロックスの姿勢を示している。この姿勢は、メセナ活動を検討する組織を有しないのに対して、知識創造活動を検討するKDIは存在することにもあらわれている。

表3 富士ゼロックスにおける社会貢献活動担当者の推移

1993年	6人
1994年	6人
1995年	11人
1996年	8人
1997年	5人
1998年	2人
1999年	3人
2000年	3人

(企業メセナ協議会1993-2000〔年度別に〕132, 142, 158, 129, 127, 156, 173, 166)をもとに作成。

註：1998年以降はABX担当者だけの数字。1993年から1997年までについてはABX担当者を含む社会貢献推進部（1998年に社会貢献推進室と改称）所属の社員数と推定される。

直接的利益として還元されにくい事業を推進しようとする際に重要となるのは、経営者の理解の有無であろう。「トップ並びに役員クラス、トップ・マネジメントが（中略）

知の創造活動を低く見たり、そんなことをやって何の利益があるのといったネガティブ・メッセージは、絶対、発してはいけない」(富士ゼロックス 1998: 52) という。2.1節で見た通り、小林には芸術支援に対するこだわりがなかった。翻って、1年間の議論の末(1998年1月)に「我々(富士ゼロックス・グループ)の退路を断つというような形で、あえて『知の創造と活用をすすめる環境の構築』ということ(富士ゼロックスの)ミッション・ステートメントの冒頭に入れ」(傍点は引用者)(同12)たと述べる小林である。KDI社員も、小林をはじめとする経営陣が、知識創造活動に深く関与していることを感じとっている(木川田 2001: 35-36; 野村 2001: 50-51)⁸。具体的には図2に示す実践の中に小林ら経営者の関与が認められる。

1992年	J. S. プラウンと野中郁次郎(知識創造理論の提唱者)を中心とするトップ・フォーラム#1
1993年	P. D. ドラッカーと小林陽太郎を中心とするトップ・フォーラム#2
1997年	野中と小林を中心とする Global Leaders Forum97
1998年	C. B. ナッフと小林を中心とする Global Leaders Forum98

図2 富士ゼロックスの「知識」への取り組み(一例)

(木川田 2001: 32-33) および(野村 2001: 49)をもとに作成。

また図1にも示した通り、1997年には、米国ゼロックス社と富士ゼロックスの共同寄付により、カリフォルニア大学バークレイ校(UCB)にゼロックス知識学特別名誉教授職を設置し、初代特別名誉教授として野中を招いてもいる(木川田 2001: 31, 34; 野村 2001: 50)。小林は次のように述べたことがある。

富士ゼロックスの事業が、元々のもちろんコピー中心から広がってまいりましたけれども、関連の企業が段々できてきますと、最近ここ何年かゼロックス・グループが共通の切り口として使っているザ・ドキュメント・カンパニー、ザ・ドキュメントというものではロジカルにもそうですし、感覚的にもピタッとこない、したがっていわゆる地域的な広がりや事業の内容、業容そのものの広がりをカバーして、我々がやっぱり共通の非常に重要なエッセンスとしていえることというのは何なのか、それを我々は、知といい、知識といい、それで割り切ろうじゃないかというふうに決めたわけです。(富士ゼロックス 1998: 31)

これは「ザ・ドキュメント」という概念から富士ゼロックスを脱皮させようという表

明である。それに対して、ABX 担当者は次のように述べる。

プリンターやコピー機をつくっている会社なわけですけど、われわれが扱っているのはドキュメントという文化ではないか。これを効率的な面からだけ捉えていたのでは、本当の意味で富士ゼロックスの使命は達成できないだろうと思うわけです。

(伊藤 2000: 89)

ABX 担当者は富士ゼロックスの使命を次のことに置いている。効率にそぐわない側面の考慮、およびドキュメントという文化の推進である。前者については『『効率』だけでは勝負にならない。(中略) もっと『効果』というものを大事にしていかなければならない』(富士ゼロックス株式会社 経営調査部 1997: 8-9. 以下富士ゼロックス 1997 と略記) との小林の志向に一致する。ただ後者については ABX 担当者と小林との間に齟齬がある。ABX 担当者には「コピーによるアートの歴史(中略)を研究して展覧会に仕立てていく」(伊藤 2000: 89) 夢があるという。懸念されるのは、この夢が、「ザ・ドキュメント」という概念から富士ゼロックスを脱皮させようとする小林の表明との齟齬を広げてしまうのではないかということである。

KDI の事業は、経営者の理解に加え、社内の他の社員の理解も比較的得やすいと考えられる。富士ゼロックスの知識創造が意識的にではなく無意識的に行われている(木川田 2001: 36; 野村 2001: 50-51) からである。富士ゼロックスにおいては、社員の意志の中から生まれるある実践が、知識創造の領域に囚らずも一致する。図 1 に示した通り、KDI の業務には「知識資産の計測とそれにもとづく戦略フォーカス」がある。これは知識創造に関する経営者の理念と一般社員の志向との統合を支援し、知識創造活動を自社の競争力に落としこんでいくための戦略を考える仕事であろう。

経営に知識を活かすといっても、いくつかのレベルがある(紺野 2001: 10-11)。多くは製品やサービスの本質的変化にまでは到達しないという。2.1 節で述べたように、ABX の活動はちょうどこの域にとどまっていた。研究開発部門との連携に問題があったためであった。他方図 1 に示されていた通り、A-Color 935 という新たな製品の開発は知識創造活動の産物である。

「KDI グループは、知識創造社会での魅力ある新しい経営の実現をはかろうという志をもった公募によって集まった異能集団、仕掛け人集団である」(木川田 2001: 42) という。これを次のことによって実感した。KDI の社員は私の話の中から私が必要とすることを察知し、有用な資料⁹を提示して下さった。このことは、KDI が顧客の求めるサービスを提供していることを示唆する。

ABX の活動に対して経営者や社員の理解を引き出すためには、何をどのようにすれば

よいのだろうか。本稿では知識創造活動の観察を提案したい。ABX活動と知識創造活動には、直接的利益として還元されにくいという共通性があるからである。繰り返しになるが、知識創造活動には、さまざまな部門で発生している実践的活動に加え、KDI事業も含める。知識創造活動を検討するKDIの事業も知識創造活動の一部と位置づけられるからである。さらにABXとは位置づけの異なるKDI事業の観察をあえて提案するのは、社内のさまざまな部門で行われている知識創造活動の観察が困難だからでもある。

ABX活動、つまりメセナ活動、と知識創造活動の共通性の内には差異もあるが、次の3つの理由により、他社のメセナ活動の観察より自社のKDI事業の観察の方がABX担当者にとって有用であると考えられる。これらの理由はメセナ活動の指針を表してもいる。第1にメセナの原理が見えていない現状において、他社の先進メセナ事例を観察しても利するところは少ない。共通性の中の差異を考慮に入れながら、自社内の先進事例を注意深く観察する方が得策であろう。第2にKDIは小林の理念に添った事業を展開している。これは“The Document Company”から“The Knowledge Company”への移行を進化と捉える(同55) KDIの姿勢にあらわれている。先に見た通り、小林はこうした移行を目指していた。KDI事業の観察は小林の理念を理解することにつながるのである。第3にKDIは社員が既に展開している事業を知識創造の領域に位置づけることにたけている。これは他部門との協働やネットワーキング能力を核とするKDIの特徴(同29-55)に起因する。KDIの事業にはABXの活動を社員に広め、他部門との連携を創出していくための鍵があるのではないだろうか。KDI事業の観察によって、ABX(メセナ)活動に利益中心という視点が入り込む。またKDI事業の存在は、メセナを行う活動と共にメセナを検討する事業の必要性を示している。

本章では、ABX活動と知識創造活動の優劣を付けるためではなく、メセナ活動への指針を得るために両活動を比較した。

3 おわりに

小林は、今日、企業の経営に責任を持つ者が心を砕いていることとして、「効率」のみではなく「効果」の必要性を述べる(富士ゼロックス 1997: 8-9)。その上で次のように述べる。

効率・効果ということを経合して、あらためて企業と社会との関係を考える。(同9)

ここにおける「効果」とは、「異質性とか突出するということ」に「より多くの価値」をおき、図式を単純化すれば、「効率」に対比されるものである(富士ゼロックス 1998: 35)。

異質性や突出によって新たな知が生まれるとすれば、「効果」とは、知識創造活動を推進する富士ゼロックスにとって重要な要素である。知識創造活動は知識創造理論に依拠している。この理論は、形式知と暗黙知の相互循環・相転移による知識の拡張、つまり新たな知の創造を主張している（野中 1990: 56-57; 野中 2002: 9-10）からである。

ABX 担当者の志向に本社社員の志向との差異を感じたことは2.1節で述べた。このことは、ABX 事務局の異質性、あるいは突出に起因するのではないだろうか。そうだとすれば、ABX 事務局は、富士ゼロックスにおける効果を体現する組織である。ABX は、図1には明示されていないが、新たな知を創造する知識創造活動の1つとして位置づけられるだろう。

メセナ活動、知識創造活動共、企業の直接的利益として還元されにくい、利益中心寄りの知識創造活動より、コスト中心寄りのメセナ活動の方が、より直接的利益として還元されにくいことを2.2節で指摘した。このことは、知識創造活動の方が効率に結びつきやすいことを意味する。逆にメセナ活動の方が、効果の表出に貢献しやすいことを示唆する。効率を追求して生存しつづけなければならない企業において、効率と効果を総合するためには、効果を引き出す組織が必要である。ABX は効果を引き出す組織として、富士ゼロックスに貢献しているのではないだろうか。さらにKDI事業の観察によりABX に利益中心という視点が入り込むと、ABX はそれ自体として効率と効果を総合する組織となる。つまり効率と効果の総合によって企業と社会との関係を考えたいとする小林の志向にふさわしい組織となる。

存続を前提とする企業にとって、効率という要件は自明のことで特に意識する必要はない。ただ効率だけでは勝負にならないと考える小林のような経営者もいる。このような経営者を有する企業においては、自明のことではない効果を引き出すために何らかの行動を起こす必要がある。行動の具体的な中身は個々の企業によって異なるが、富士ゼロックスの場合、直接的利益として還元されにくいメセナ活動や知識創造活動が行動の具体例である。両活動の内、効果をより引き出しうるのは、言うまでもなくメセナ活動である。メセナは、企業の直接的利益としてより還元されにくい活動であるがゆえに、企業における効率と効果との総合を可能にし、ひいては企業と社会との関係を考える契機となる。このことがメセナの存在意義の1つではないだろうか。

謝辞 照会に応じて下さった富士ゼロックス株式会社社員の方々にお礼申し上げます。また本稿へのコメントを下さったことに対し、「社会と臨床」研究会メンバーの方々へ感謝いたします。

註

- 1 社団法人企業メセナ協議会は1991年よりメセナ活動実態調査を毎年実施している。活動のイニシアティブをとっているところという調査項目によると、1991年から1995年については会長・社長などのトップの割合が担当部署の割合より高い(企業メセナ協議会 1993: 31; 同 1994: 36; 同 2003: 171)。それに対して1996年以降は担当部署の割合が会長・社長などのトップの割合より高い(同 2003: 171)。特に1996年以降、担当部署を有する企業では、通常の予算規模を超えるメセナを除き、メセナ担当者が芸術を評価し選定する傾向にあると考えられる。
- 2 端数倶楽部の基本コンセプトは次の通りである。任意で「毎月の給料と各期の賞与の『端数』[100円未満の金額]に、個人の自由な意志[一口:100円×n]をプラスし、年に14回」(角括弧内は原執筆者。以下同じ)(富士ゼロックス株式会社 端数倶楽部事務局 [編・発行]『端数倶楽部』<http://www.fujixerox.co.jp/social/PDF版>: 4)、社員が端数倶楽部に寄付をする。この寄付金および会社からの同額の寄付金が、社員によって選ばれるボランティア団体に寄付される。
- 3 ABXの事実関係については、文献対照註のない限り、(富士ゼロックス株式会社 社会貢献推進室 2003: 8-10)による。
- 4 本社の住所地は、東京都港区赤坂2-17-22。ABX事務局の住所地は、東京都港区赤坂3-7-13 国際山王ビル別館2F。
- 5 明確に定義されていることが良くされていないことが悪いということはない。定義づけからはじめることで、捨象される側面がある。また「知識」のとらえ方は、立場によって変容する(野中郁次郎・泉田裕彦・永田晃也 [編著] 2003『知識国家論序説』東洋経済新報社: 312)からである。
- 6 KDIに関する事実関係については、文献対照註のない限り、KDIホームページ (<http://kdi.fujixerox.co.jp/>)からの情報による。
- 7 このことは久保田弥生氏(富士ゼロックス株式会社 KDIグループ)に指摘していただいた。
- 8 木川田と野村はKDIの社員である。
- 9 (富士ゼロックス株式会社 経営調査部 1997)および(富士ゼロックス株式会社 経営総合研究部 1998)。

参考文献・発言・ホームページ

- ABX担当者 2003 発言。
- 朝日新聞文化財団「企業の社会貢献度調査」委員会(編)2001『(新時代の「格付け」評価)有力企業の社会貢献度2001』PHP研究所。
- 朝日新聞文化財団「企業の社会貢献度調査」委員会(編)2002『(新時代の「格付け」評価)有力企業の社会貢献度2002』PHP研究所。
- 伊藤裕夫他(編)2000『なぜ、企業はメセナをするのか?——企業とパートナーを組みたいあなたへ——』企業メセナ協議会。
- 大阪大学大学院文学研究科 臨床哲学研究室(編・発行)1999-2002『臨床哲学』創刊号-4号。
- 木川田一榮 2001「富士ゼロックスのナレッジ・ダイナミクス」日経連出版部(編・発行)『ナレッジマネジメント事例集』。
- 企業メセナ協議会(編)1991-2000『メセナ白書』ダイヤモンド社。
- 企業メセナ協議会(編)2003『メセナマネジメント——戦略的社会貢献のすすめ——』ダイヤモンド社。
- 久保田弥生 2003 発言。
- 経済同友会(編・発行)2003『第15回 企業白書』[「市場の進化」と社会的責任経営——企業の信頼構築と持続的な価値創造に向けて——]。
- 紺野登 2001「知識経営に向けての自己革新とは」日経連出版部(編・発行)『ナレッジマネジメント事例集』。
- 日本文化行政研究会・企業メセナ協議会(編)1993『行政と企業は文化支援で何ができるか』公人の友社。

- 野中郁次郎 1990 『知識創造の経営——日本企業のエピステモロジー——』 日本経済新聞社.
- Nonaka,Ikujiro and David J. Teece. (eds.) 2001 *Managing Industrial Knowledge: Creation,Transfer and Utilization*.London: Sage Publications.
- 野中郁次郎 2002 「企業の知識ベース理論の構想」『組織科学』36 巻1号.
- 野村恭彦 2001 「事例1：富士ゼロックスにおけるナレッジイニシアティブ」『人工知能学会誌』16 巻1号.
- 福井直樹 2001 『自然科学としての言語学』大修館書店.
- 富士ゼロックス株式会社 経営調査部（編）1997 『グローバル・リーダーズ・フォーラム——知識企業とよい社会——』富士ゼロックス.
- 富士ゼロックス株式会社 経営総合研究部（編）1998 『グローバル・リーダーズ・フォーラム'98——グローバル化と知識企業——』富士ゼロックス.
- 富士ゼロックス株式会社 社会貢献推進室（編・発行）2003 『社会と社員・企業と社会のかけ橋』
<http://www.fujixerox.co.jp/social/PDF> 版.
- 松原隆一郎 1993 『豊かさの文化経済学』丸善.
- 鷺田清一 2003 「社会と臨床」研究会における発言.

席をもうけるということ

——アールント政治理論と哲学カフェ

三浦隆宏

哲学カフェCafé Philoとは、1992年にフランスの哲学教師マルク・ソーテによって始められた、「自然発生的な街頭での哲学の実践」¹のことを指す。ここで「自然発生的」というのは、それがかならずしもソーテの意図どおりに始められたわけではなく、ひとえに彼が出演していたラジオ番組のリスナーの早とちりをきっかけにして始められたからである²。つまり、「この集まりは予定されていたのではなく、自然に始まった」³ものなのだ。

したがって、哲学カフェを〈実践〉するにあたって、彼のなかにそれに先立つなんらかの（哲学カフェにかんする）〈理論〉があったわけではない。むしろソーテそのひとは、哲学カフェの参加者に——もしくは、そのような熱心な参加者を生み出す「現代社会の危機的状況」⁴に——捕われ、巻き込まれていったのだ、と言ったほうがよいだろう。現に、彼の死後も哲学カフェはつづけられており、いまやそれはフランス国内はもとより世界各国で行われるまでになっている。哲学カフェがこれほどの拡がりをもちつづけている——それはひとつの「運動 movement」ともみなしうる——その理由とは、いったいなんなのだろうか。

筆者は哲学カフェに興味・関心をもっており、研究室の仲間とともに、これまでにいくつか企画し、実際に開催してきた。では、なぜ私は哲学カフェに魅せられているのか？それは、そこで行われていることが、私の専門とするハナ・アールントの政治理論——より正確に言えば、彼女の「活動 action」概念——のひとつの具体的なありようを体現しているように思われるからである。彼女がその著作において書き記していた、「人間としての人間が姿を現わす、自治的な公的領域」(HC:212)、「あらゆる人間が現われることができ、自分じしんが誰であることを示すことができる公的領域」(PP:80) というものが、哲学カフェにおいて（ささやかなかたちであれ）実現されているのではないか？——このような予感が筆者にはある。

本稿は、この感触を確かめることを目的としている。論述の手順としては、はじめに（1）哲学カフェで行われていることとアールントの「活動」概念の特徴のふたつを突き合わせることにする。つづいて（2）哲学カフェの〈カフェ〉の側面に目を向け、「哲学カフェにおいて〈場所〉はいかなる意味をもつのか？」を彼女の考えを手がかりにして

考察する。そしてさいごに（3）哲学カフェの〈哲学〉の側面に目を向ける。アーレントの「活動」概念とかかわらせることで哲学カフェの〈理論的な意味〉を捉えようとする本稿の試みは、しかし、彼女が〈自分の専門は哲学ではなく政治理論である〉(cf.EU:1)と公言していた点で、大きな矛盾を孕んでいるのではなかろうか。あるいは、そもそも哲学カフェで行われていることは果たして〈哲学Philosophy〉と呼ぶにあたいするものなのだろうか。この問いはとりわけて、その言葉が明治期に輸入されてまだ130年ほどしか経たない⁵この国で、哲学カフェを推進しようとする私たちにとって、避けて通ることのできないものであると思われる。

1 哲学カフェで行われていること

哲学カフェとは、（1）10～30人ぐらいの参加者が、（2）2時間ぐらいの時間をかけて、（3）あるテーマについて「自分の意見を言い、他人の意見を聴く」営みである、とさしあたっていうことができる。ここでは、じっさいに私たちがおこなった「真面目（まじめ）」をテーマとした哲学カフェの様子を再現してみることにしよう。（ときは2002年6月16日（日）の昼下がり。場所は大阪市内にあるお寺・應典院の一室。15名のかたがたが参加してくださった。）

最初に「図書館で勉強していたら、まわりから『まじめ』と言われた」というある参加者の体験談が話された。その際この参加者は、「自分ではそのように（つまり、自分が『まじめ』であるとは）意識していないにもかかわらず」、という点を強調した。その後、『まじめ』には、〈とりえは何もない〉〈言われたことしかしない〉という裏の意味がかつてはあったが、最近は逆に良い意味でも使われるようになってきたように思う」という意見や、「私はかつて『まじめ』と言われることが嫌だったけど、いまはむしろ嬉しい。なぜなら、それは〈一生懸命さ〉を意味してもいるからだ」という意見がつづく。その過程でたとえば、最近では「まじめ」とは言わず「マジ」と言ったりもするという指摘や、「まじめさにはプラス・アルファがあったほうがいいのであって、まじめさを求めつつも、そこから外れるものがある——そのほうがおもしろいのでは？」という問いかけ、および「この言葉は、『いいひと』という言葉の使われ方（「本当にいい人」という意味で使われるときもあれば、「どうでもいい人」という意味で使われるときもある）とよく似ている」という意見も出されていた。

そして、『まじめ』という言葉は〈人の性格一般〉を指すほかにも、〈なんらかの行為〉にたいして言われるときもある」という意見から、「その場合、この言葉は100%の仕事をしないと気が済まず、融通をきかす、つまりグレーゾーンを受け入れることができない、ということ暗に意味している」という意見や、「やはりそこにも否定的なニュアン

スが含まれている」という感想がつづいた。さらに「まじめ」と「本気」の関係や、「辛いまじめ」の存在、「自分の姿勢（＝個人的価値）としては『まじめ』と考えるのに、社会的に見たら、つまり規範に合うか合わないかという観点からは、『不まじめ』と評価される場合がある」という「評価」の問題、またひとくちに「まじめ」といっても「深い意味で言うときとそうでないときがある」という言葉の〈さじ加減の違い〉などの点も指摘された。ここまでで、約1時間が経過。いろいろな視点から「まじめ」という言葉が洗い出されたことになる。

しばしの休憩をはさんで、進行役のほうから「残りの時間では、自分で感じる『まじめ』さと他人から評価される『まじめ』さの〈ずれ〉を主たる論点にしましょう」という提案がなされ、再開される。「仕事の場面で、状況的に求められて（いやいや）仕事をしていたことにたいして『まじめ』と言われたことと、その個人の性格としての『まじめ』さとは違う」という考えや、「他人にとってはその人がある枠・脈絡にはまったときに『まじめ』と評価する」という指摘など、このあたりになると以前に出てきた論点に立ち返ることが多くなっていく。そうして、そのときは見えていなかった側面が新たに発見されるわけだ。このほかに、「自分には他人からの『まじめ』という評価を予想して行為することがある」という発言や、「他人の評価抜きに『まじめ』な人もいる」という指摘、「まじめ」のもつ〈遊びじゃない純粋さ〉というプラスの要素を見る必要性、および「(評価の)ずれに苦しんでいる人たちに目を向けることも必要」という意見などが出されて、この日の哲学カフェは終了となった。

2 意見を言うことの意味

ここからは、以上の具体的な経験を足場にしつつ、アーレントのテキストをも参照していくことにする。まず、先に記した参加者の発言が、いずれも「意見」の水準でなされていた点に着目しよう。一人ひとりの参加者が、じしんの〈体験〉や、「まじめ」という言葉にたいして抱く〈思い〉、他の言葉との〈関連づけ〉、あるいは他の参加者の発言に触発されるかたちで出てきた〈考え〉などを、自分の言葉で述べていたことに注目しよう。これは私たちが哲学カフェを開始するに先立って、あらかじめすべての参加者に確認してもらっている「ルール」のうちのひとつを反映した結果である。それは、「発言をするさいには、あくまでも『そのテーマについて自分が経験したこと、もしくは自分が考えたこと・思ったこと・感じたこと』を（たどたどしくてもよいから）自分の実感にもとづいて話すようにし、本を読んで得た知識や、他人から聞いた情報などは述べないよう

だからこの場所では、たとえば『やさしさ』という言葉は、辞書では〇〇と書かれている」とか、「誰それは『自己決定』について××と述べていた」といった「知識」や「情報」にかんする発言ではなく、一人ひとりの参加者が当該テーマにたいして抱く、「考え」・「思われ」を反映した発言が求められることになる。こうすることによって哲学カフェでは、参加者どうしのあいだに厳然として横たわる知識や情報の〈多寡〉を解除し、誰もが自分の「意見 *opinion*」——「『意見』とは、世界がみずからにどのように現われ、どのように開示されているのか（『私にはこのように見える』を意味する *dokei moi* から、*doxa* すなわち『意見』が派生する）を言い表わすものである」（BPF:51）——を言えるという点で、そして他の参加者の意見も自分の意見と同等の重みをもったものとして聴けるという点で、〈平等〉の空間を作り出そうとするわけである。ここで筆者は、かつてアレントが「公的領域につきものの平等というのは、かならず、等しくない者の平等のことであり、等しくないからこそ、これらの人びとは、ある点で、また特定の目的のために、『平等化される』必要があるのだ」（HC:215）と述べていたことを思い起こさずにはいられない⁶。

しかし、「意見」と言えばたしかに聞こえは良いが、それは「臆見 *doxa*」（＝勝手に推測した意見）をも意味しているのであって、したがってそれは「真理」には程遠い「幻想 *illusion* に等しいもの」（BPF:233）でもありえ、それゆえいつまでたっても〈普遍的な地点〉に到達することができないのではないか？ というのも、「臆見」は「主観的な夢想や恣意的なもの *subjective fantasy and arbitrariness* ではないにしても、それはまた、絶対的で万人に妥当するなにか *something absolute and valid for all* でもない」（PP:80）からである。——このような反論がありえるだろう。それにたいして、私たちは以下に引くことばを頼りにこう応えることにしたい。だからこそ、共同で吟味することが必要となるのである、と。

意見というものはけっして自明ではない。われわれの思考が真に言説的 *discursive* であるのは、真理ではなく意見にかかわる場合である。意見にかかわるときわれわれの思考は、相争うあらゆる種類の見解を、いわばひとつの場所から他の場所へ、世界の一方から他方へと駆けめぐり、ようやく最後にこれらの見解の特殊性を超えてなんらかの公平な普遍性へと高まるのだ。（BPF:242）

あらゆる角度から（もちろん限界はあるにせよ）、意見が交換され、検討に付されることによって、その意見は少なくともその交換の場に居合わせた人びとにたいしては、公平で普遍的な言明としてその姿を現わすはずであろう。「ギリシア人は、意見を交換する

ことによって、理解すること——それは一人ひとりの個人を理解しあうことではない——、つまり同一の世界を互いの立場から眺めること、同一の事柄をまったく違った、しかもしばしば対立する側面から見ることを学んでいった」(BPF:51)とはアーレントのことばであるが、彼女において《公共性》とは、いっぽうでこのような〈共通世界への関与〉の観点で考えられていたのであった (cf.HC:52f.)。

哲学カフェではこうして、参加者どうしがおのおのの意見を交叉させながら、(あるテーマについての)『臆見』をそれじしんの真実の姿において開示」(PP:81)し、ひいては『臆見』を真実なものへと作りあげて」(PP:84)いこうとするわけだが、それはまた同時に「語ることを通じて、自分の意見に内在する真理を、自分じしんと他者とに開示させること」(PP:84f.)によって、その人の「誰であるか who」——その人の「ユニークな人格的アイデンティティ」(HC:179)⁷——を他の参加者に暴露することへも通じてゆく。なぜなら、「自分じしんの意見を主張することは、自分じしんを開示し、他者に見られ、聴かれることが可能となることを前提としている」(PP:80、強調は引用者)からである。つまり、アーレントの考えにおいて〈自分じしんの意見を言うこと〉と〈自分じしん (= who) を開示すること〉は表裏一体の関係にある、というわけだ。

こうして哲学カフェでは、参加者はたがいに他の参加者の「何者であるか what」——それは「その人が示したり隠したりできる、その人の特質、天分、能力、欠陥」(HC:179)のことであり、しいていうならばそれは、「知識」や「情報」のやりとりがなされる言語空間で明らかにされるものであろう——に出会うのではなく、その人の「誰であるか who」に出会うことになるわけである。彼女において《公共性》とはもういっぽうで、このように人びとの「現われ appearance」を開示する「現われの空間」の意味でも捉えられていたのであった (cf.HC:50,198f.)。

そして、以上のように (1) 人びとの「何者であるか」を解除し、平等な空間を設定したうえで、(2) 共通のテーマをめぐる、「知識」や「情報」を伝達するのではなく⁸、一人ひとりの「考え」・「思われ」である「意見」を言いあい、聴きあい、(3) 結果として人びとの「現われ」を暴露する営みを指して、アーレントは「活動」(および「言論 speech」)と定義していたのである⁹。

3 進行役の位置づけをめぐる

ところで、「人びとが自分の意見を言い、他人の意見を聴く」という点に着目した場合、それは「おしゃべり」とどう異なるのだろうか。哲学カフェは、ふつうに喫茶店で日常になされている「私的で親密な会話」を、ただ単に大人数でおこなっていることにすぎ

ないのではないか？

先にさしあたって哲学カフェを定義したさいには述べなかったことだが、哲学カフェにおいては、「進行役」と呼ばれる人が、そこでの話しあいを〈仕切る〉ことになっている。おしゃべりにおいてこのような「進行役」の存在は考えられそうにもないので、したがって、この点において哲学カフェと「おしゃべり」は明確に区別することが可能となるだろう。では、進行役の役割とはどういうものなのか。

進行役のことを英語では「ファシリテーター *facilitator*」という¹⁰が、これまでにかずかずの「ファシリテーション」を手がけてきた経験のある中野民夫は、その役割をつぎのように述べている。

ファシリテーターは教えない。「先生」ではないし、上に立って命令する「指導者」でもない。その代わりにファシリテーターは、支援し、促進する。場をつくり、つなぎ、取り持つ。そそのかし、引き出し、待つ。共に在り、問いかけ、まとめる¹¹。

つまり進行役とは、知識を伝える「講師」ではなく、場を整え、参加者どうしが互いの意見を言ったり、聴いたりするための「問いかけ」や「そそのかし」をおこなうことによって、参加者一人ひとりの体験や思い、感想などが引き出されてくるのを待つ、「支援者」・「助産師」だということである¹²。

ここでの「助産師」という言葉は、私たちにたとえばソクラテスの「産婆術」という行為を思い起こさせもするだろう。プラトンが後期対話篇『テアイテトス』のなかでその語を与えていた、ソクラテスの営み——対話相手の探求のプロセスや思考の形成において彼が協力者、介添え役としての役割を果たすこと¹³——である。そしてここから、「哲学カフェにおいて進行役は、ちょうどソクラテスのような役割を果たしているのだ」と言ってしまう誘惑に駆られてしまいもする。

だが、筆者としては、これまでの進行役としての個人的な経験から、そう言い切ることにはたいしていくらかのためらいを感じずにはいられない。というのも、〈ソクラテスが対話者に相対する場面〉と、〈進行役が参加者に相対する場面〉とのあいだには大きな違いが存在するように思われるからである。

プラトンの対話篇において、ソクラテスと問答を交わしている対話者の数は、せいぜいが3、4人にすぎず（『ゴルギアス』の場合）、少ないときにはたった1人である（たとえば『パイドロス』）。これにたいして哲学カフェの参加者は、少ないときでも10人、多いときには30人以上にもなる。このことからさしあたり帰結すると思われるのは、前者と較べて後者においては〈対話の輪〉が大きすぎるということ、したがって、もし仮に

進行役がソクラテスにならってある参加者の思考の「介添え役」になろうとした場合（そのとき進行役は、その参加者とのあいだで比較的じかんを要する問答をくり返すことになるわけだから）、他の多くの参加者を置き去りにしてしまう可能性が出てくるということである。つまり、数人の限られた参加者と進行役とのあいだの言葉のやりとりを、他の多くの参加者がただ見ているという構図になりかねないわけである。これは、哲学カフェの望ましい姿では断じてない。

このことから、筆者はむしろ、すべての参加者一人ひとりに対話の「支援者」・「助産師」としての役割を与えてみるべきではないかと考える。すなわち、「ソクラテスになぞらえられるのは、哲学カフェの参加者一人ひとりなのではないか」と考えてみたいのだ。この論点については、5節であらためて取りあげることにしよう。

しかし、そうすると問いはふりだしに戻ったことになる。哲学カフェにおける「進行役」の役割を、私たちはどう考えたらよいのだろうか？

残念ながら（というか、当然のことながら）、アーレントそのひとは、「進行役」という存在にたいする記述を、なにひとつ残してくれてはいないのだが、他方で彼女は「政治の領域はその権力の及ばない人びとや制度にかかっている」（BPF:261）と述べて、真理を語る者が立つ場所を「政治の領域」から除外するという考察をおこなってもいる。典型的な箇所を引用しておく——

政治の領域の外の立場、すなわち、われわれが属している共同社会や仲間との交わりの外の立場は、独りでいるあり方のひとつとして明確に特徴づけられる。真理を語る存在様式に顕著なのは、哲学者の孤独、科学者や芸術家の孤立、歴史家や裁判官の公平、現地調査をした者や目撃者、報告者の独立である。（BPF:259f.）

ここから、哲学カフェにおいて進行役は、その場で話されている内容にはいっさい関与せず、その進行を取り仕切ることに専念することで、アーレントのいう「政治の領域」すなわち「公的空間」を成立させる、その〈境界〉に立っているのだと考えることができるのではないか。ウィトゲンシュタインには、「思考にたいして、その限界を定めうるためには、その限界の両側を思考できるのでなければならないだろう」（『論理哲学論考』序文）というよく知られたことばがあるが、進行役の役目はそのひそみにならって、発言者の言葉が「政治の領域」の内部の——つまり「意見」にかかわる——言葉であるか、それとも外部の——すなわち「真理」にかかわる知識や情報についての——言葉であるのかを〈見極める〉役割を、参加者の〈対話の輪〉の外に立つことで担っているのだと、とりあえずいうことができるのではないだろうか。

4 哲学カフェと〈場所〉の問題

それにしても、「哲学カフェ」とはなんとも語感の良い言葉である。そこでつい私たちも、安易にこの言葉を用いて自分たちの営みを「哲学カフェ」と称しているのだが、そこにはいくらかのためらいのようなものがないわけでもない。というのも私たちは、じっさいのところ、たとえばとあるお寺の一室や、喫茶店の貸し切りルーム、あるときは大学の教室など、いわゆる文字どおり「カフェ」と呼ばれている場所¹⁴以外のところで哲学カフェをおこなっているからである。

その意味で、2003年の春にパリの哲学カフェをふたつ見学したさい、そのうちのひとつが「FORUM 104」というコミュニティ・センターのラウンジとおぼしき場所で行われていたことには、いくぶん勇気づけられたものであった¹⁴。

おそらく、哲学カフェの「カフェ」という言葉は、かならずしも、文字どおりの意味で受け取る必要はなく、「誰もがそこに立ち寄れて人びとと出会える場所」ぐらいの意味で理解しておいてもよいのではないだろうか。もっともだからこそ、主催者側としては参加者が気楽に立ち寄れる「雰囲気づくり」が重要な課題となってくるのもたしかである。たとえば先の「FORUM 104」では、(参加者が席につく)丸テーブルのうえには色あざやかなテーブルクロスが敷いてあり、さらにそのうえには小さな鉢植えが置いてあった。いっぽう私たちが2002年の9月に、福岡で哲学カフェをおこなった¹⁵さいには、ある参加者から「最初、カフェとまったくつろいだ雰囲気より、張りつめた雰囲気があり緊張した」と言われてしまったことがある¹⁶。

このように哲学カフェにおいて、「カフェ」という場所を仮に「かっこ」に入れることができるとするならば、そこでの人びとの集まりはある特定の「場所 topos」を越えた(meta-topicalな)「空間」として理解できることになるだろう。この論脈において私たちは、アーレントが「ポリス」にかんして、たとえばつぎのように述べていたことを思い出すことができる。

正確に言えば、ポリスというのは、ある一定の物理的場所を占める都市-国家 the city-state ではない。むしろそれは、ともに活動し、ともに語り合うことから生じる人びとの組織である。そしてこの [ポリスという] 真の空間は、[ともに活動し、ともに語り合うという] この目的のために共生する人びとのあいだに存在するのであって、それらの人びとが、たまたまどこにいるのかということとは無関係である。(HC:198、[]内は引用者による補註)

たとえばアーレントは、公的領域のモデルとして「評議会 council」を取りあげているが、これも人びとがあるテーマにかんして話し合いをおこなうことによって（自然発生的に）作られた空間を制度化したものであると解することができるわけだ¹⁷。そしてまた、彼女が〈現われの空間は公的領域に先行するというかたちで存在する〉（cf.HC:199）と述べていたのもこの意味においてのことであった。だとすれば、「国会」という誰もが一見「公的領域」とみなす場所においても、そこに集まっている人びとが共通の議題について真摯に意見をやりとりするのではなく、官僚の書いた文章の棒読み、野次やおしゃべり（あるときは居眠り・・・）にふけているのであれば、それは公的な「空間」であるとはけっして言えないということになるだろう。

本節のさいごに、アーレントの以上の考えを受けるかたちで、セイラ・ベンハビブがつぎのような指摘をおこなっていたことを示し、そこから勇気を得て、私たちはこれからもお寺や喫茶店の一室などで哲学カフェを開いてゆくことにしたいと思う。

公的空間は、(中略)かならずしも無条件にトポグラフィックで制度的な意味での空間でなければならないわけではない。つまり、人びとがそこで「協力的行為」をおこなっていないのならば、市役所や都市広場はけっして公的空間ではない。したがって、地下出版されたものの朗読を聞くために人びとが集まったり、体制批判派が見知らぬ人びとと出会っているような私室は、公的空間となる。田園や森でさえ、「協力的行為」の目的であり場所であるならば、公的空間となることができる。さまざまなトポグラフィーを公的空間にするものは、言葉と説得によって調整される共同行為が現にそこにおいて存在しているかどうかということである¹⁸。

5 哲学カフェは〈哲学〉なのか？

哲学カフェとは、参加者どうしがあるテーマについて自分の意見を言い、相手の意見を聴きながら、言葉のやり取りを進めていく営みであった。そこでは哲学書などからのことばの借用は避けられ、進行役が哲学的な知識を参加者に「教える」こともない。つまり、この場では専門的な哲学用語が飛び交うことはなく、おもに参加者一人ひとりのたどたどしくて、時として意味が容易には判じにくい、雑多な「意見」が表出されることになる。もちろん、進行役は個々の参加者の意見を結びつけることで、話されている内容に論理的な道筋をつけるよう努力するが、それをつねにうまく進むとはかぎらない。議論が錯綜すればまだいいほうで、さまざまな論点が列挙されて結局「時間切れ」とな

ることもたびたびである。じっさい、2時間という時間のなかでどれだけのことができるというのだろうか。哲学カフェの議論のどこが「哲学」的だというのだろうか。

哲学カフェの「哲学」性——これについて考えてみるに先立って、ある作家のことばを経由しておく。そのことで、〈哲学カフェではどこまでできればよいのか〉の指針を得たいと思うからだ。

ノンフィクション・ライター高橋秀美の『からくり民主主義』（草思社）に寄せた解説「僕らが生きている困った世界」のなかで、村上春樹はつぎのようなことを述べている。「世の中のものごとには多くの場合、結論なんてないのだ」——とくにそれが重要なものごとであればあるほど、その傾向は強くなる。したがって、問題となっている現場に足を運ぶライターがそこで「真面目に足を使って取材すればするほど、たくさんの人の話を実際に時間をかけて聞けば聞くほど、結論が出なくなってくる」のは当然のことであって、『みなさん、これが正しい結論だ！』みたいなものが、するりと出てくるわけがない。むしろ、結論はますます遠のき、視点は枝分かれし、ライターも、そしてその読み手も途方にくれてしまう。「何が正しいのか正しくないのか、どちらが前でどちらがうしろなのか、どんどんわからなくなっていく」。かくして、彼の書く文章の「結末に結論はない」（274-277頁）。しかし、「でも・・・」と村上はつづける。

でも僕らはその結論のなさを彼としっかりと共有することができる。それが共有されているという確かな実感がそこにある。僕らは一章ごとに彼と一緒に弱ったり、困ったりすることができる。これは実をいうととても大事なことなんじゃないか、と僕は考える。みんなで輪になって座って、熱いコーヒーを飲みながら、「いや、困りました」とか、「ちょっと困りましたねえ」とか言いながら、頭をかいたり、ひげをしごいたり、腕組みをしたりすること。どこかから借り物の結論みたいなものをもってきて、大言壮語しないこと。そういうのは僕らの生活にとって、すごく大事なことなのではないだろうか？（277頁）

ここで、1節でかんたんに素描しておいた「真面目」をテーマにした哲学カフェを思い起こしてみよう。そこでは、参加者からのさまざまな体験・意見が語られたあと、進行役によって「自分で感じるまじめさと、他人から評価されるまじめさのずれ」という論点が提出されたが、その「ずれ」にかんしてなんらかの結論が出ることはなかった。むしろ論点の提出によって、参加者は「他人からの（「まじめ」という）評価を予想して行為することが自分にはある」と語りだしたり、また、「そもそもずれがあることは悪いことなのだろうか？」と問うたりもする。

「結論が出ない」ということ——それは先の村上のことばを受け入れるならば、そのテーマが「重要なものごとである」ことのなによりの証左なのだろう。そしてこの「結論が出ない」という事実は、たとえ問題の解決へは向かわなくても、その解消につながるものが、ひょっとしたらあるかもしれない。少なくとも、個人的に「大問題だ」と思っていたことが、およそ自分たちの生きている「困った世界」ぜんたいの問題であることを知ることは、その人にとってはだいたい「救い」となるのではないか。自分に固有の問題・欠点・悩みであると思いついてきたことが、なんのことはない多くの人びとが共通に抱え込んでいるものであるということを知って、ふっとそれまでのこわばりがほどけた経験が、おうおうにしてひとにはあるように思う。ひとが〈世界〉に参入してゆく過程には、おそらくそういったことも含まれているはずだ。

さて、論旨を戻すと、哲学カフェの「哲学」性——これはソーテジしん強く認識せざるをえなかった論点である。というのも、「ファスト・フィロソフィー」¹⁹という揶揄や、「哲学的作業というものの次元を縮小して、人々に哲学を提供している」、「哲学を単なる思い付きによる議論、気軽な雑談にしてしまう」という批判がつぎつぎと彼にたいして投げつけられたからである。²⁰

そして、アーレントのテキストを援用して哲学カフェを捉えようとしてきた本稿の作業にもまた、矛盾がある。というのも、哲学と政治とのあいだに「致命的な緊張関係 a vital tension」(EU:2)を見いだしていた彼女にいわば逆らうようなかたちで、本稿は哲学カフェとアーレントの政治理論を重ね描きしようとしてきたのだから。

まず、うしろのほうから考えていくと、たしかにアーレントは哲学と政治とのあいだにある「大きな隔たり gulf」(PP:73)、その「緊張関係」を一貫して主張していたが、彼女によれば、両者の対立が生じたのは「歴史的にはソクラテスの裁判と断罪を嚆矢」(ibid.)とするものであり、したがってソクラテスそのひとがおこなっていた行為それじたいにおいては、この「緊張関係」は当てはまらないという点に注意すべきだろう。つまり、彼女がかつて「別れを告げた」(EU:2) 哲学とは、プラトン以降にはじまる「哲学」なのであって、ソクラテスの営為それじたいはその対象から外れるわけである。このことは、彼女がソクラテスの「産婆術」を「ひとつの政治的な行為」と述べていたことから窺い知れる。

ソクラテスにとって産婆術とは、ひとつの政治的な行為であり、基本的に厳密な意味での平等を基盤とする人びとのやりとりであった。そうした行為の果実は、これか、あれか、の一般的真理に到達する結果によって測ることができるものではない。(中略) 何事かを終わりまで語りあうこと、何事か、たとえば市民のなんらかの

「臆見」について論議すること、これこそが、それじたい、じゅうぶんな成果といえるようなものと思われる。(PP:81f.)

「平等を基盤とする人びとのやりとり」を「政治的な行為」として規定したうえで述べられているここでの考えは、2節で私たちがおこなった議論の内容ともぴったりに符合する。だとすれば、3節で差し出した「ソクラテスを参加者一人ひとりになぞらえてみたい」という私たちの仮説も、的を射たものであったということになるだろう。さらに、(引用における)さいごの一文は、先の村上のことばとも合致するものであるとあってよい。それでは、なぜ、あるテーマにかんして「自分の意見を言い、他人の意見を聴く」ことが、私たちの生活にとって〈すごく大事〉で、〈それじたい、じゅうぶんな成果といえる〉のだろうか。哲学カフェの効用とは、いったいなんなのか？

哲学カフェという空間のなかで、参加者はちょうどソクラテスが「都市の広場を動きまわり、これらの『臆見』のただなかにいた」(PP:81) のと同様に、多くの参加者から発せられた「意見」という名の「臆見」のまっただなかにいる。そしてここでは、自分ひとりではなかなか得られないであろうさまざまな視点に触れることで、それまでに抱いていた自分の「臆見」が、あるときは破壊されたり、補修されたり、ということが起こるわけである。ここで起こっている、人びとの「対話」を介した一連の行ないに哲学(者)の成立を見るのは、西洋古代哲学を専攻する納富信留である。

自らの不知は、けっして自分一人では分からない。というのは、自己の完結した世界にひきこもることこそが、思いこみ(ドクサ)という最大の無知をひきおこすからである。異質な他人と出会い、外からの問いかけによりこの思い込みを打破する「対話」こそが、哲学者の生を成立させる。人々がソクラテスとの対話を必要としているように、実は、ソクラテス自身が人々との対話を何よりも必要としていたのである。それゆえ、ソクラテスは、自分は他人を論駁するよりもむしろ論駁されることを好んでおり、対話は相手の生だけではなくむしろ自らの生を吟味する、と語る。哲学の対話は、人と人とのギャップがもつ緊張において成立し、そこで私たちは、はじめて共に哲学者の生を生きる²¹。

引用文中における、「成立」という言葉は、かならずしも〈完成〉を意味してはいない。それはむしろ、〈生成〉をこそ意味していると解するべきであろう。あるいはそれは〈はじまり〉という言葉で言い換えてもよいかもしれない。ここで、ソーテのことばも引いておくと――

私はなにも、哲学の実践にはガヤガヤした騒音と人だかりが必要であると言っているわけではない。ただ単に、カフェで百五十人の参加者がいても「哲学的」と呼ぶに値する考察を始めることができるかと主張したいのだ。「始める」とは、達成することは意味しない。要するに……始めること。そこから先は各自勝手に、そうしたければテーマを掘り下げるなり、たまたま名の挙げた著作にひたるなり、議論の流れのなかで引用された著者と一対一の対話を始めるなりすればよいのである、そのときこそは完全なる静寂のなかで²²。

本節のはじめにおいて私は、「哲学カフェの議論のどこが『哲学』的だというのだろう」と自問したが、いまや私たちはさしあたってこう応えることができるだろう。哲学カフェの空間内では、たしかに哲学的に「内容」をじゅうぶんに深めることはできないかもしれない。しかし、参加者はそこで（ソクラテスがおこなっていたのと同じ意味で）哲学をおこなっているのだ、と。そして今後さらに、哲学的に内容を深めていくうえでの、その〈入り口〉には少なくとも立っているのだ、と。

哲学カフェが、このように参加者が哲学をはじめめるうえでのひとつの「きっかけ」を与えるものであるとするならば、それは、哲学の「はじまり」のさらにその一歩〈てまえ〉にあるものとして位置づけることができることになるだろう。この件をさいごに見ておくことで、本稿をいったん閉じることにする。

6 席をもうけるということ

「われわれと一緒に食事をするたびに、自由は食席に招かれている。椅子は空いたままだが席はもうけてある」（BPF:4）。——これは、アーレントが『過去と未来のあいだ』序文のなかで引用している、詩人ルネ・シャールの箴言である。彼女はその序文の冒頭においても、「われわれの遺産は遺言ひとつなく残された」というシャールのことばを引用し、その意味するところを読み解いていたが、先の箴言にたいしてはそのような解読はとくになされていない。私たちは、シャールのこのことばをどう解したらよいのだろうか。

アーレントは〈自由〉を、人びとが活動の最中において経験するものとして考えていた。いわく、「政治の存在理由は自由であり、自由が経験される場は活動にほかならない」（BPF:146）と。したがって先の引用において、「一緒に食事をする」とは、「一緒に活動する」ということを意味しているはずであろう。これは本稿の文脈でいえば、哲学カフェにおいて、「自分の意見を言い、相手の意見を聴く」ということに相当すると思われる。

したがって、〈ひとが（食事をとるために）椅子に座る〉ということは、〈ひとが活動をする心構えになる〉ということの意味し、そうすると、「椅子は空いたままだが席はもうけてある」という文章は、「(現時点で) ひとは活動をしようという気にはなっていないが、本人にその心構えができれば、いつでも活動できる状況になっている」という意味に解することができるはずである。アーレントは、ひとが活動をするのに必要なのは「勇気」であると述べていたが、²³彼女の意味する「活動」とは、じっさい、たいへんなことなのである。

ところで、シャールが先の箴言において述べていた「席がもうけてある the place is set」その時点とは、端的に第二次世界大戦の期間を指している。彼（をはじめとするヨーロッパの作家や文人の一代ぜんたい）は、フランスの陥落というまったく予期せぬ出来事に直面し、それまで第三共和国の公務に与ることなどぜんぜんなかったにもかかわらず、「真空の力forceに吸い込まれるかのようにして政治に呑み込まれ」(BPF:3)、なんの備えもなしに公的領域を構成させられたのであった。つまり、「席がもうけてある」状態とは、端的にいつて「社会が破局に陥っている」状態のことにほかならないわけである。

さて、現代社会は私たちにさまざまな不安を日々与えてやまないが、破局するまでにはいたっていない。少なくともこの国においては、「超高齢化社会の到来によって、将来に財政が破綻する」ことは避けられそうにもないが、現時点では破局に陥ってはいない。つまり、(幸いなことに)「席がもうけてある」状態にはいまだ至っていないわけである。だが、多くの人びとがアーレントのいう「活動」の衝動へと駆り立てられつつあることは、最近のボランティア熱からもうかがわれるし、同様に、「人のまえで自分の意見を言い、他人の意見を聴きたい」という欲求が徐々に高まりつつあることも、筆者はこれまでの哲学カフェの実践からひしひしと感じているしだいである。

とはいえ、人びとのそういった衝動・欲求が、現代社会において〈行き場をなくしている〉のもたしかなことであるように思われる。というのも、山崎正和が『社交する人間——ホモ・ソシアビリス』のなかで述べているように、現代社会とは、「一方に都市の無関心の砂漠が広がり、他方に無数の小市民の排他的な家庭が貝のように閉じている」²⁴状態として描き出すことができるからである。そしてこの山崎の指摘は、私たちの言葉でいえば「席がもうけられていない」ということにほかならないだろう。

だから、私たちは席を、場所をもうけなければならないのだ。多くの人びとに、自分の意見を言い、相手の意見を聴く機会を提供すること、すなわち「席をもうけるということ」——それが、現時点において私たちが「哲学カフェ」を開いてゆこうとするひとつの理由なのである。

註

アーレントのテキストから引用するさいには、以下の略号を用いて、頁数とともに本文中に記す。

HC: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1998.

OR: *On Revolution*, Penguin Books, 1990.

BPF: *Between Past and Future*, Penguin Books, 1993.

EU: *Essays in Understanding 1930–1954*, ed. by Jerome Kohn, Harcourt Brace & Company, 1994.

PP: “Philosophy and Politics”, in *Social Research*, vol. 57, No. 1 (spring 1990) pp. 73–103

- 1 マルク・ソーテ『ソクラテスのカフェ』（堀内ゆかり訳、紀伊国屋書店）、8頁。
- 2 同、27-28頁。
- 3 同、27頁。
- 4 同、8頁。
- 5 「哲学の語は、明治7年（1874）に著された『百一新論』のなかで、西周が西洋語のフィロソフィの訳語として新たに造語した言葉である。」『岩波 哲学・思想事典』岩波書店、1119頁参照。
- 6 アーレントの以下のことばも参照。「平等は、もしそれが政治的に重要であるべきなら、意見の問題であって『真理』の問題ではない」（BPF:246）なお、彼女はこの〈平等〉観をアリストテレスから学んでいる。「アリストテレスによれば、共同体は必ずしも平等者から成り立っているわけではなく、逆にそれは異なった不平等な人びとの集合体としての面を強くもっている。共同体は、『平等化』のプロセスを通じて存在するようになる。政治的かつ非経済的な平等化が、『友情』である。」（PP:82f.）
- 7 アーレントはこのほかにも who を「特殊な唯一性 specific uniqueness」（HC:181）、「ある人物のいきいきとした本質」（HC:181）、「主体としての自己、他人と異なる唯一の人格としての自己」（HC:183）など、さまざまな言葉で言い換えている。
- 8 アーレントは「伝達と情報の手段」としてであるならば、言論は「記号言語 a sign language」に置き換えることができると述べている。Cf.HC:179
- 9 哲学カフェと「活動」概念の共通点としては他に、その「予言不可能性 unpredictability」という性質を挙げることができる。アーレントによれば、活動には「その結果が不確かで予言できない」という欠点があるのだが、哲学カフェにおいても結果（＝結論）がどうなるのかを予測することは誰もできないのである。
- 10 もっとも、Café Philoにおいては司会役のひとを animateur と呼ぶらしく、この言葉の英訳は「モデレーター moderator」である。桑原英之「哲学カフェの可能性——市民の対話の出発点」（『臨床コミュニケーションのモデル開発と実践』平成14年度報告書、所収）、140頁注4を参照。なお、筆者は2003年の春にソーテの後継者の一人でもあるラミRezが司会を務めたCafé Philoをふたつ見学したが、彼が参加者に負けず劣らず「よくしゃべる」姿がつよく印象に残った。
- 11 中野民夫『ファシリテーション革命—参加型の場づくりの技法』（岩波アクティブ新書）、iv頁。
- 12 同、iv頁および17頁参照。
- 13 『岩波 哲学・思想事典』「産婆術」の頁（594-595頁）参照。
- 14 「フォーラム」という言葉にかんしては、たとえば千葉眞の以下の記述を参照。「ラテン語に由来する『フォーラム』という言葉は、もともと古代ローマの共和政治において、人々が公的事柄について意見を交換し、討議するために集う『広場』を意味したが、それは、現代的状況では市民の自治の空間として再定義してよいだろう。」（千葉眞『アーレントと現代』、岩波書店、157頁。）
- 15 これについては、『臨床哲学のメチエ vol. 10』40-41頁参照。
- 16 先に参照した中野民夫は、「雰囲気作りに音楽は欠かせない」という。「人々が集まり始めてから開会までの間に、なごやかさや期待感を熟成させるBGMが流れているだけで、それなりの雰囲気を作ってしまう。また、途中の休憩タイムやグループ作業の最中などでも、音楽があると、なごんだり、活性化したり、ワークショップの流れをサポートしてくれる。」（中野、前掲書60-61頁）おそらくCafé Philoの場合であれば、エスプレッソメーカーのたてる音やギャルソンの声などがこの「雰囲気作り」に一役買っているのだろう。

- 17 「評議会が姿を現すばあい、それはきまって人民の自発的機関として生まれ、すべての革命政党の外部に発生するばかりか、党とその指導者の予期することにまったく反してであった。」(OR:249)
- 18 Sayla Benhabib, “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”, in *Social Research*, vol157, No. 1 (spring1990) p. 194
- 19 ソーテ、前掲書、85 頁。
- 20 ソーテ、前掲書、88-89 頁。
- 21 納富信留『プラトン 哲学者とは何か』(NHK 出版)、40 頁。
- 22 ソーテ、前掲書、9 頁。
- 23 「勇気は、さらには大胆さは、自分の私的な隠れ場所を立ち去って、自分がだれであるのかを示し、自分じしんを暴露し、身をさらすという行為の中にすでに現れているのだ。この本来の意味での勇気がなかったら、活動と言論は不可能であり、したがってギリシア人の理論でいえば、自由もまったく不可能であろう。」(HC:186f.)
- 24 山崎正和『社交する人間ーホモ・ソシアビリス』(中央公論新社)、13 頁。

心的外傷についての哲学的考察

畑 英理

はじめに

近年「心的外傷」についての議論が盛んである。

外傷になる出来事に遭遇し、心に大きな傷を受けることで、いわゆる「PTSD」を発症することがあると言われている。戦争や大災害、犯罪被害、また家庭内の暴力や繰り返される虐待などでもPTSDは発症するとされ、精神的に外傷を受けた人が後々まで悪夢やフラッシュバックに悩まされたり、対人関係の不全を引き起こしたり、社会生活ができなくなるような深刻な問題が指摘されている。

心に障害をもたらす「外傷的記憶」とはどのようなものなのか、何がどのように傷つき、またその回復とはどのように可能なのか、治療的な文脈で語られることの多いこれらの課題について、多少とも角度の異なる視点を提供することが本論の目的である。PTSDの臨床をめぐるさまざまな理論や実践があるが、ここではその詳細には立ち入らず、特に記憶を語ることの意味についてのみ考察した。

またで私事であるが、ここで心的外傷について考察する動機となったある出来事についても触れておきたいと思う。

1973年238件（死者2・負傷者573）、74年286件（死者11・負傷者607）、75年229件（死者20・負傷者543）、76年91件（死者3・負傷者192）、77年41件（死者10・負傷者47）（朝日新聞1978年1月27日夕刊・警察庁調べによる）

この数字は1973年から77年までの5年間に起こった、をいわゆる過激派による「内ゲバ」事件の件数と犠牲者の数である。過激派同士の暴力闘争の最も激しかった期間を選んだ数字ではあるが、わずか5年の間に起こった内ゲバ事件の件数、死者・負傷者の数の多さに改めて驚かざるを得ない。これは、誇張でなく「ある種の『戦争』ともいえるほどの死者」の数である¹。

74年当時某大学の学生だった筆者は、この中の一件に偶然遭遇した。それは学生食堂での昼食時、300人以上いた学生の衆人環視のもとで、一人の学生が7～8名の学生に鉄パイプで滅多打ちにされて死亡するという凄惨なものだった。

当時は心的外傷やPTSDという概念もなかったが、現場に立ち会った学生たちはその後の30年を大きな課題を背負ったまま生きてきたように思う。筆者自身も解決できない問いとしてその記憶を持ち続けている。その記憶の外傷性については純粹に個人的な問

題であったが、しかしそれは人間の社会に向けて問われた問いであり、ここに引用した内ゲバ事件の発生件数の多さを見ると、それは世代的に背負うべき負債であるようにも考えられる。

心的外傷を治療の文脈から引き剥がして考えてみたいという本論の視点は、そのような個人的な経験を通して、そこに人間としての倫理的な課題のあることを感じるからである。心的外傷を負うことの本質に倫理的な課題を位置づけることなしには、治療や回復のためのプログラムはありえない。(ひとつの結論を先に言ってしまえば、傷つくのは概念としての「人間」であり、世界とのかかわりである。)

以下の論考は、このような個人的動機から書かれたものである。そのため、ここで外傷的出来事として共通分母的なものを取り上げたつもりではあるが、おのずから選択に偏りが生じている。たとえば長期に亘る虐待や拘禁などいわゆる「複雑性PTSD」についての考察は含んでいない。また、心理学や精神医学の専門の方から見ると、理論としての矛盾や欠陥があるかもしれないが、そのような場合はぜひご指摘いただきたくお願いしたいと思う。

1. 心的外傷の定義

・外傷神経症の歴史と診断

外傷を契機として発症する神経症は、歴史的には大規模な鉄道事故によって引き起こされたことが記録されているが、当時は補償問題との絡みで考えられ、「補償神経症」の呼称もあった。第一次大戦で大量の兵士が戦争神経症にかかり、またシェルショック（砲弾の振動による脳震盪と考えられた）と報告されたが、心理的な要因で発症する独立した疾病とは考えられていなかったようである。フロイトは、戦争神経症がヒステリーと酷似していることに注目し、どちらも「外傷への固着」が起きていることを指摘している²。

その後、第二次大戦を経て、ヴェトナム戦争帰還兵の神経症がアメリカで社会問題となり、独立した精神疾患「PTSD」として認知されるようになった。

ジュディス・L・ハーマンによると、十九世紀以来三度、心的外傷のそれぞれ一つの形が、公衆の意識の表面に浮かび上がっており、どの時点でも政治的な動きがその背景にあったという。最初は女性の心的外傷の元型ともいえるヒステリーである。この研究は十九世紀後期のフランスにおいて、カトリック教会が教育、医療などの俗界を支配するのに反対する政治運動の中から現れた。第二は戦争神経症であり、この研究は第一次世界大戦後のイギリスとアメリカで始まった。ヴェトナム戦争後に最大となったが、政

治的には戦争崇拜が崩壊し、反戦運動が成長したことによる。最後の外傷は性的暴力と家庭内暴力であり、その政治的な流れはフェミニスト運動であるという。現在の心的外傷理解の基盤はこの三つの研究の流れをひとつにしたものであるという³。

日本でも阪神大震災をきっかけに、被災者のPTSDということが社会的に問題にされ、食料や衣類、住居などの物質的援助の他に「こころのケア」の必要性が求められるようになった。これはアメリカでPTSDが社会問題となっていたことが影響したことのひとつの現れであり、フェミニズム運動や人権意識の高まりとともに、犯罪や災害の被害者に今までになかった注意が払われるようになったものである。

・外傷の条件

心的外傷後障害について、DSM-IV (『精神障害診断統計マニュアル第4版』Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 1994) では、A 外傷体験、B 事件の再体験、C 回避および鈍麻反応、D 慢性的な反応性の昂進、の4項目が診断基準として上げられている。

特に原因となる外傷体験については以下のように記述されている。

A. 患者の体験した外傷的な出来事には、次の両者が存在している。

(1) 実際の死や重症外傷ないしそれらの生じる恐れ、あるいは身体的保全に対する脅迫が自分や他人に生じるような出来事について、それらを体験したり目撃したり、そのような事態に直面していること。

(2) その人の反応が、極度の恐れ、絶望、驚愕などであること

付記：子どもの場合はそれらの関わりに取り乱した、あるいは興奮をともなった振る舞いが見られることがある⁴。

PTSDが初めて記載されたDSM-III (1980) では「個人は『ほとんどの人に苦痛の重要な症状を呼び起こす認識可能なストレス』を経験していること」とされ、また改定されたDSM-III-R (1987) では「通常の人が体験する範囲を超えた」が付け加えられているのに比べ、上記のDSM-IVでは外傷的体験の内容にまで踏み込んでいることがわかる。

その内容とは、いわば死に隣接した体験のことであり、内的にはそれが極度の恐怖や驚愕をもたらすものであったことが外傷の不可欠の要素とされている。

比較的早い時期から広島の被爆者やヴェトナム帰還兵に対する聞き取りを行ったR・J・リフトンは、「死」と「生の連続性」というパラダイムのうえに、普通人が抱いている「不死性の感覚」を想定した。その感覚が確立されるために必要な、生の総合、統合、運動への確信が崩壊するところでは、その結果として心理的損傷が生じる、と言う⁵。ア

ンダーソンは心的外傷の共通分母は「強烈な恐怖、孤立無援感、自己統制力喪失、完全な自己消滅の脅威」(1985) であるとする。

ジュディス・L・ハーマンは端的に「それは暴力と死とに直接個人が遭遇することである。それは人間を極限の孤立無援感と恐怖に直面させ、破局反応を起こさせる。」と書く³。

フロイトはヒステリーの発症は過早な性体験が原因であることを指摘したが⁶、後に「心的現実」という概念を作り、性的誘惑(外傷的記憶)は必ずしも事実ではなく、ヒステリー患者のファンタジーであるとした。

これに対し、PTSDでは客観的事実としての外傷体験を前提に、「患者」は「被害者」または「生存者」と位置づけられる。(外傷の記憶の真実性をめぐっては、特にアメリカで様々な立場での論争が継続され、ごく最近日本にもとび火している)。

外傷的出来事の要件として、ここでは自然災害を含む暴力に晒されたことを前提とした外傷体験を考えることにするが、必ずしも同じ体験をした人が同様の心的外傷を受けるものではなく、また同時に被災してもPTSDを発症する人とならない人がいることは経験的に知られている。出来事がどのように外傷的体験となるかは、個人的な資質、環境、歴史的な要素などが絡み合っており、その意味で、遭遇した出来事の実事性と、個人的な認知の「心的現実」性はどちらも重要な要素である。以下、なるべくその両面を考慮しながら論を進めたいと思う。

2. 言葉にならない記憶

・ 凍りついた記憶

「外傷的記憶はことばを持たない凍りついた記憶である」³といわれる。ジャネは、通常の「物語記憶」に比べて「外傷性の記憶」がまったく異なる記憶システムに置かれていることを指摘したが、ジャネによると、外傷性の記憶は「記憶」を持っていることにならない。「われわれがそれを『トラウマ記憶』と呼ぶのは、ただそれが便利だからである。われわれがトラウマ的出来事にまつわる記憶と呼んでいるものを、患者は言葉にできないことが多い。そして患者は自分が満足に振る舞えなかった困難な状況にいまも直面し続けており、その状況への適応が不完全であったために、適応の努力をし続けているのである」⁷。

この凍りつき凝固した外傷性の記憶が、日常生活のささいな刺激に呼び起こされて突然侵入し、また外傷性の夢を反復するのがPTSDの特徴的な症状のひとつである。あるいは、意識の上からは健忘された記憶が、特定の行動として現れ、外傷的事件の再体験を

繰り返すことがある。それらは、一群の外傷性の記憶に支配される状態である。

このような記憶の特殊性については、心理学的にだけでなく生理学的に説明することも試みられている。

フロイトは、脳解剖学的にも発生論的にも意識というものは皮層に位置するが、それは近接した内層に対して刺激保護の役割を果たしているのではないかと考えた。外傷とは「外部から来て、刺激保護を突破するほど強力な興奮」、外傷神経症は「刺激保護のなはだしい破綻の結果」であり、「心的装置に充満した巨大な刺激量は、押し戻すことはできない。むしろ刺激をとらえて料理し、侵入した刺激量を心理的に拘束し、そのうえでそれを除去する」ことが「反復脅迫」であると位置づけた⁸。

また最近の研究では、PTSD患者の脳では、記憶生成の作用に関わる海馬が萎縮していることが報告されている。「海馬には記憶を適切な時と場所の文脈上に据える働きを行っているシステムがあるが、・・・強烈なあるいは持続的なストレスは海馬の機能を抑制することがあり、時空に定位させることが難しいような、文脈を離れた恐怖の連想を引き起こす。」⁹というような脳性心理学的な研究がなされている。海馬の機能損傷の原因についても、恐怖体験の際に扁桃体（好き嫌いを判断する脳内の拠点）が興奮することによって視床下部からCRFが放出され、さらにCRFによってグルココルチコイドやエンドルフィンが放出されて、それらが海馬の細胞を破壊するということがわかってきたという¹⁰。

このような研究結果は、生物が自らの「死」に直面したり、存在の危機を感じたりすることが、外傷性の出来事（DSM-IVのA1）であり、またそのときの恐怖や驚愕（同じくA2）が、生物としての防衛に関わってくる反応であるという意味で、納得のいく説明ではある。

外傷性の記憶は、記憶のメカニズムとしても様々に説明されつつあるようだが、それは主観的にはどのように意識されるのだろうか。以下で、「凍りついた」記憶の自覚のされ方や、内容についてもう少し考えていきたい。

・離人症的世界

外傷性の記憶に共通しているのは鮮やかなイメージ群と、それらが意味や統一を欠いたまま、不動に凍りついた感覚に支配されている点である。PTSDと診断された人の具体的な症状のひとつとして、離人性障害が指摘されることが多いが、外傷性記憶の言葉になりにくい統一を欠いた記憶の世界は、離人症的ということができるかもしれない。

「離人症」は、単一の疾患ではなく、種々の精神病や神経症の「部分疾患」として見られるが、「自我、時間、空間、事物などのすべてに通じての『現実感の喪失』」である。具体的には「何を見ても、それがここにあるのだということがわからない。色や形が眼に

入ってくるだけで、ある、という感じがちっともしない。」¹¹という訴えに代表される、存在的な危機の意識である。

木村敏は離人症患者の意識について「あらゆるものが『ある』という述語性を失って、主語だけが空中に浮遊している」と言い、西田幾太郎の「物来たりて我を照らす」を引用しながらこのように記述する。

知覚における対象構成の働きといわれているもの、それはわれわれの言葉になおして言うならば、いろいろなものを「いまここにある」という形で述語的に統一する行為を意味する。そして、この「いまここにある」という形でものを述語的に統一する行為が能動的に働いているかぎりにおいて、私は私の自分自身があるということをも、この同じ「いまここに」において感じとっているのである。¹¹

そしてこの述語的に統一する行為の成立する場が「根源事實的」な、純粹にノエシス的な時間、空間であり、木村は離人症患者においてはこの場所が成立していないという。

ここで指摘されている離人症者の意識状態は、「凝固し」「凍りついた」外傷的記憶に酷似した印象を受ける。「外傷性記憶は言語による『語り』も『前後関係』もない。それは生々しい感覚とイメージとの形で刻みつけられている」³というが、そのような凝固して動かしがたい意識状態は、死に隣接した「言葉にならない恐怖」のなかで、「いまここにある」という述語的な統一をつけそこなった体験なのだということができるかもしれない。

「物や景色を見ているとき、自分がそれを見ているのではなくて、物や景色のほうか私の眼の中へ飛びこんできて、私を奪ってしまう。」という離人症の内的世界と、外傷性の、凍りついてイメージのみがばらばらに刻まれた記憶の共通性を、述語的な統一の不能という点に見出そうとするとき、心的外傷からの回復ということが、この述語性の回復にかかっているということが考えられる。

「凍りついて不動のイマジナリーと感覚との断片的な部分部分を寄せ集め、それから、患者と治療者とはゆっくりと言語による、具体的な、有機的構造を持った、時間の前後関係と歴史的な脈との方向づけのしっかりした物語を再構成してゆく」³という治療的行為は、外傷性出来事の中で損なわれたノエシス的な時間や空間の再構成の作業であるということができよう。

それは記憶に向かった作業であると同時に、現在を組みなおす作業でもある。外傷体験のある人々は、経験的に「語ること」が自らの回復につながることを知っており、治療室を離れたところでも、グループなどを組織して自助活動を（おしゃべり治療 talk cure）を継続している。このような活動そのものが、「語る人」と「語られる人」にとって、互いが「いまここにある」という述語的な場を創出する試みであると思われる。

・「私の死」の体験

さて、その「語ることのできない」「凍りついた」記憶の内容とはどのようなものだろうか。DSM-IVのA-(2)にあるように、そのひとの反応が「極度の恐れ、絶望、驚愕」などであるような出来事、具体的には「死」や「自己消滅」の危機に晒され、リフトンの言う「不死性の感覚」の崩壊、極限の孤立無援や破局反応などの状況に陥ることは、あたかも「私の死」を経験するようなことと言えるかもしれない。

フロイトは「われわれ自身の死を想像するということは、実際上不可能である」¹²と書き、メルロ・ポンティは「私の誕生もまた私の死も、他ならぬこの私の体験として私に現れてこない」言う。また末期癌などで死が近いことを宣告された人の多くが、まず初めは否認の態度をとろうとすることでも知られるように、自己の死というものは体験できないし、想像することも難しい。これは生体の防衛機能としても当然のことなのであろう。

外傷になる出来事とは、その防衛を突き破って侵入し、「私の死」を体験することといえるかも知れず、その意味では、外傷性の記憶とは「私の死」の記憶である。

原爆投下直後の広島やナチスの絶滅収容所のような極限状態のなかでは、その圧倒的な暴力と破壊力の前に、多くの人々が媒介のない直接的な死を、死つつある自己を体験しているように見える。

「気がつく自分の身の周り中が、うめき声と叫びでした。つぎに、私は、ある種の身の危険を覚えました。・・・私もまたそのようにして死んでゆくのだと思いました。」

「これはさながら地獄絵のようだ、日頃ものの本で読んだ通りの・・・私は、いままでこれに似たものを見たことはありません。しかし、それは地獄であつたに相違ないと思いました。」¹³

「Lーヘウムノにいたとき、あなたのなかで死んだものは何ですか？」

「Pーすべてが死にました。」(『SHOAH』¹⁴)

リフトンはまた広島「生存者のほとんどが、自分自身と深くかかわりのある一つのできごと、一つの光景ないし一つ特定の極限的な恐怖 ultimate horror に焦点を合わせて」話をすることを指摘し、「こうした極限的な恐怖は、いつまでも消えない個人的な情動テーマと結びつくものであった」という。そのような死と瀕死状況の「心的知覚」が「死者との同一化 identification with the dead」、「死そのものとの永続的な関係 affiliationを保つこと」を招くと¹³。その死の心的知覚こそが、「私の死」の体験であると言うことができよう。

私の死とは、普通にはありえない体験であり、生きている限りは超えられない限界を

超えて、「死」の側に立つ自己を見つけること、または死つつあるものとして「死」を内部から見ることにほかならない。それは私たちが禁忌としている領域を侵すことであり、普通には「見てはならないもの」を見てしまったあるイメージの記憶として、凍りついたように定着することになる。

収容所の中でも、＜死の収容所＞と呼ばれていた一画の、盛土の向こう側から、
／突然、炎が高く噴き上がりました。／そして、一瞬のうちに、あたり一帯が、
／いや、収容所全体が、火に包まれるかと思われました。／あたりは、すでに、暗かっ
た。／われわれは収容棟へ入り、／食事をすませたが、／小窓越しに、目を奪われ
ていた。／赤、黄、緑、紫、／考えられるあらゆる色を帯びて、燃えさかる、／こ
の世のものとも思えぬ、炎の勢いに。／（中略）このようにして、一九四二年一
月の、まさにあの瞬間、／トレブリンカで、死体焼却がはじまったのだ。

（リヒャルト・グラツァールの証言 14）

3. 死の体験と帰還

僕は地獄から脱走した男だったのだろうか。人は僕のなかに死にわめく人間の姿をしか見てくれなかった。（原民喜「鎮魂歌」）

・死の体験と帰還 —— イザナギの場合

禁忌とその侵犯は、おそらく多くの民族に神話や伝説として共有されるテーマであろうが、ここで、生者が普通は立ち入ることのできない死の世界に入り込むことと、生の世界に帰還するその仕方について、私たち日本人に馴染みの深い、イザナギ神話を取り上げてみたい。

イザナミが世を去った後、イザナギは妻のイザナミに会いたくて黄泉の国に下り、還ってきてくれと頼む。イザナミは「我をな視たまひそ」と言い残して奥に入るが、イザナギは待ちきれず禁を破ってしまう。イザナギが一つ火を燈して入ってみると、そこに見たのは、蛆がわいてごろごろと鳴って、身体に八柱の雷神が生まれているイザナミの姿だった。この恐ろしい姿に驚いてイザナギは逃げ出すが、イザナミは「吾に辱みせつ」と言って追っ手を遣わせる。

このイザナギ説話については、北山修が治療関係のモデルとして分析し、患者が自らの秘密を語る時、治療者の「受け取り方」によって患者の羞恥体験になることを指摘している¹⁵。しかしここでは、禁を破って黄泉の国を覗き見てしまったイザナギを、一種の生存者と位置づけてみたいと思う。イザナギが体験した生者には見ることのできない

死の世界とは、かつての美しかった妻とは思えない怖しげなイザナミの姿に象徴されているものである。

イザナギは「死」を畏れ、かつての妻を見捨てて逃げ帰るわけだが、ついに逃げ遂せて生者の世界に戻るために、ここには二つの儀式が用意されている。それは、「事戸を渡す」、つまり互いに別れの言葉を言い合うことと、禊である。

黄泉比良坂まで追いかけてきたイザナミとイザナギは、間に石を置いて向かい合い、互いに別離の言葉を交わす。それは、「汝の国の人草、一日に千頭ちかしらくび絞り殺さむ」というイザナミの呪詛ともとれる言葉と、イザナギの「汝然為さば、吾は一日に千五百の産屋ちいほを立てむ」という返答である。これは、生と死の決然とした境界の確認であり、死の侵食に対する生の優位の宣言と考えられる。

さらに、イザナギは「吾はいな醜しこめ醜しこめきたな穢きたなき国に到りてありけり。かれ吾は御身の禊せむ」として、死の穢れを洗い清める¹⁶。

この説話から、次のような思想を読み取ることができる。一度死の世界を見た者は、死に侵食され、同化される。死に侵食されたものは、死を分離し、優越し、浄化しなければ、生の世界に還ることができない。そのような儀式を通過した後、イザナギは完全に生の世界に立ち返ることができたのである。それは「死」を切り離すことで「生の連続性」を確認する作業であったと言えるかもしれない。

イザナギにとって「死の体験」はそのようにしてのり越えられ、切り離すべきものであった。ここで、イザナミの禁止を犯して覗き見たことや、迎えにいったはずの妻を見捨てたことなどの、イザナギの態度は倫理的に問題にされていない。むしろ最も原初的な世界観の創設の時に、生と死をこのように峻厳に切り離すことこそが倫理的に要請されているようである。

・オルフェウスの場合

死者の禁忌の侵犯と生への帰還というテーマの、もうひとつの有名な神話として、オルフェウスとエウリュディケの物語をあげることができる。

オルフェウスは、蛇に噛まれて亡くなった妻のエウリュディケを捜しに、黄泉の国に降りる。ハデスはオルフェウスの豎琴の音色に打たれて、妻を連れて帰ることを許すが、「二人が地上に帰りつくまでは振り向いて妻を見てはならない」という条件がつけられる。ところが、あと少しで地上に着くという時に、オルフェウスは約束を忘れ、妻がついて来るかどうか見ようとして振り返ってしまう。たちまち妻は連れ帰され、二人は抱きあおうとするが、空をつかむばかりだった。

以後オルフェウスはたえず悲しい回想の中に住んで、女をさけていた。誘惑しようと

して無視され続けたトラキアの処女たちは、ディオニソスの祭りで、ついにオルフェウスを八つ裂きにしてしまう。しかしオルフェウスは黄泉の国でエウリュディケを尋ねだしたという¹⁷。

このオルフェウスの物語とイザナミの黄泉行き説話は、それぞれに神話学的にも研究され尽くされているものであろうし、ここで両者を単純に比較して、オルフェウスの方が妻思いなどという解釈をするつもりはない。大体、いかにも貞淑で、振り返ったオルフェウスを恨まなかったというエウリュディケにしても、オルフェウスに同一化した視点から都合のいい「妻像」を当て嵌められているに過ぎず、畏れをなして逃げるイザナギや狂乱して追うイザナミの方が、人間くさいリアリティと迫力があると言えるかもしれない。

ただ、語り伝えられてきた神話や伝説に、私たちの原初的な欲望や規範を読み取るとは可能であろう。ここで二つの説話をモデルとして、死の世界から帰還した者がその後どのような人間関係を、また世界観を持ちうるか、ということを考えてみたい。

死者との関係という面では、イザナギとイザナミは完全な絶縁である。「イザナギは死界における妻の姿を生前の妻のものだとは思えずに、それを隔離してしまったのである」¹⁸。さらにイザナギは「生」の象徴である桃の実とともに、「死」の象徴と化したイザナミと対立し、生の世界からの死の隔離と、生の優越が宣言される。ここで、生と死は必ず分かたれなければならないという生と死の分離の掟が創られているといえるだろう。それに対してオルフェウスは、死界で再会した後も生きているときと同じように妻を求めている。この世への帰り道で振り返ったため妻を見失ってからも、もう一度死の国に行こうと試みてさえいる。しかしオルフェウスの世界も生と死の区別は厳格なので、三途の川の渡し守は再び彼を渡してくれることはなかった。その厳格さの前にオルフェウスは七日間食わず眠らず川岸をさまよったという。

生と死の分離という原則について言えば、イザナギはそれを創る者の役割を担い、オルフェウスは従いつつも、求め、願い、とがめる者である。

次に生者やこの世界との関係では、イザナギはイザナミを黄泉の国に隔離した後に、この世の支配を完成する。黄泉の国から帰ったイザナギは、「醜^{しこ}め醜^{しこ}めき穢^{きたな}き国」の死の穢れをはらうために禊をする。この行為によって多くの神々が生まれ、なかでも最後に生まれたアマテラス、ツクヨミ、スサノオが、それぞれ天と、夜の世界と、海上を治めることが命じられる。(スサノオは黄泉の国にいる母を慕って泣き喚いたため、父から追放されることになる。このことは、この世界の支配は死の禁忌と常に隣り合わせにあり、隔離してもしきれない死と暴力の必然性を示唆しているように思われる)。

オルフェウスはその後も妻を悼み続けるあまり、トラキアの処女たちの怒りをかって

八つ裂きにされるが、これは、「死」に侵食されているオルフェウスを、「生」の世界が分離し優越するための行為と読み取ることができるかもしれない。

・語ってはならない

いままで、外傷性の記憶は、言葉にならない、語ることのできない記憶であり、それは普通体験できない「私の死」というべき記憶であるということをしつくりと述べてきた。その「語ることのできない」死の体験は、実際に語り出す以前には「語ってはならない」という禁止として自覚されることが多いのではないだろうか。

語ることのできない記憶とは、自分の体験や記憶にも統合することのできない、凍りつくような強い恐怖に満ちたものであり、「見てはならない」と禁じられるものである。見てはならないもの、語ることのできないものは、たとえ語ろうとしても、非常な抵抗があるはずである。

例えばほとんどの近親姦の被害者は「秘密を打ち明けたいと願いつつ、同時にそうすることを恐れている」という。それは「秘密をばらしたら家族に大惨事が起きる」と加害者に脅され（事実またそうなるのだが）、密約をさせられているからであり、「伝統的で世間で奨励されている価値観に対して、秘密を打ち明けた被害者は暗に挑戦していることになる」ことを知っているからである¹⁰。

近親姦に限らず、殺人や、生の世界に対する死の優越など、人間の社会の禁忌に属する事柄は、それが語られることで社会に恐慌をきたす様な側面がある。ジェノサイトを生き延びたものが、その体験を語ることは、社会の側にも個人レベルで起こったのと同じような抑圧や否認の反応を引き起こす。「私の死」を体験するような外傷的出来事は、人間の社会の禁忌に属する事柄であり、その侵犯は普通の「加害—被害」の構図を超えて、人々の恐怖を呼び起こすからである。

そしてあなたたちは／すでに自分がどんなすがたで／にんげんから遠いものにされはてて／しまっているかを知らない／ただ思っている・あなたたちはおもっている／今朝がたまでの父を母を弟を妹を／（いま逢ったってたれがあなたとしりえよう）／そして眠り起きごはんをたべた家のことを／（一瞬に垣根の花はちぎれいまは灰の跡さえわからない）／／おもっているおもっている／つぎつぎと動かなくなる同類のあいだにはさまって／おもっている／かつて娘だった／にんげんのむすめだった日を（峠三吉「仮繻帯所にて」¹⁹）

その境界を越えることは、人間の社会からの一種の脱落体験ともいえるだろう。したがって、「私の死」を体験した者、見てはならないものを見た者は、同時に「語ってはならない」。それは死者からの禁忌であったと同時に、社会からの要請である。

一度「死」を見た者がその要請に抗して語ろうとすることこそが、「生存者」としての生への帰還の道のりの始まりといわなくてはならない。

4 さいごに 死者との、そして生者との関係

このように見てくると、「私の死」を体験した者がどのような課題を負い、また負わされているかの一端を知ることができるように思う。

「死」は生の世界と本質的に馴染まないものである、という一面がある。それは根源的な感覚の次元で防衛され排除されるものであり、個人としても社会としても、「死」は分離され、封じられる。この作業は伝統的な権力や価値観の中では特に念入りになされる。また、一方で人間は人間の関係のなかでしか生きられない。

死者との関係をどのように保つか、という問題は避けて通ることができない。死に瀕しながらも生存した人は、別離や絶縁も含めて死者との関係を自分なりに作りなおさなければならないだろう。ハーマンが「外傷の対人関係的側面」を重視するのはこの点である。「患者は夢やフラッシュバックのような症状と分かれたがらない場合がある。患者にとって重要な意味を持つからである。症状は失った人への忠誠を保つ象徴方法でありうるし、服喪追悼の代わりでもありうるし、罪業感が解消していない表れ」であるという³。

生存者が死者との関係をどのように持つかというのは、確かに外傷の核心に迫るテーマであろう。例えば、レイプやその他の暴力被害に逢いながら生存したように、実際には誰も亡くならなかった時でも、それが心的な重大な外傷体験になっている場合、生存者はその後「私という死者」と共に生きていくと考えることができる。その意味で、木村が、「離人症は肉体および精神の死を伴わない純粋な自我の死だということができる」というのは示唆的である。

「死そのものとの永続的な関係」を抱き、あるいは死者への忠誠心や罪悪感を保ち続けようとする意志は、生者との関係にも影響する。それは、一度そこから脱落した者からの、人間の社会への問いかけであるはずだからである。

人間の社会の側はどのようにその体験に応えることができるのだろうか。ただ単に、「外傷が解消される」ことが、その答えの目的になってはならないと思う。生存者が「われわれが解決することができず、しかもそれと共に生きていかなければならないような問題が存在する」²⁰という時、その「われわれ」とは人間の社会全体なのだという視点を持つことが求められている。

また、木村が離人症者について「それは、人間が自らの置かれた耐えがたい現実に対して試みる、消極的ではあるがある意味ではきわめて純粹で誇り高い抵抗である」¹¹というように、その抵抗は尊重されなければならない。「耐えがたい現実」を生き延びた者の問いかけとは、このようなものだろうから。

げんしばくだん 小学三年 坂本はつみ

げんしばくだんがおちると

ひるがよるになって

人はおばけになる

(『原子雲の下より』1952.9)

- 1 『検証——内ゲバ』社会批評社2000.11.25. いいだもも他
- 2 「精神分析入門」1917『フロイト著作集1』人文書院1971.
- 3 『心的外傷と回復』みすず書房1996.11.20. ジュディス・L・ハーマン・中井久夫訳 (Trauma and Recovery1992)
- 4 『外傷性精神障害』岩崎学術出版社1995.11.22. 岡野憲一郎
- 5 『現代、死にふれて生きる』有信社1989.5.10・ロバート・J・リフトン・渡辺牧・水野節夫訳 (The Life of the Self:Toward a New Psychology1976)
- 6 「ヒステリーの病因について」1896『フロイト著作集10』1983.10.30.
- 7 Les medications psychologiques 1919 Janet, Pierre 引用は9による
- 8 「快感原則の彼岸」1920 (『フロイト著作集6』人文書院1970.3. 小此木啓吾訳)
- 9 「侵入する過去—— 記憶の柔軟性とトラウマの刻印」ベッセル・A・ヴァン・デア・コーク&オノ・ヴァン・デア・ハート・安克昌・細澤仁訳『トラウマへの探求』作品社2000.5.25. キャシー・カルース・下河辺美知子監訳より (Trauma:Exploration in Memory1995・初出は1991「アメリカンイマーゴ」)
- 10 『父——娘 近親姦』誠信書房2000.12.20. ジュディス・L・ハーマン・斎藤学訳 (Father — Daughter Incest1981)
- 11 『自覚の精神病理』紀伊国屋書店1978.1・31. 木村敏
- 12 「戦争と死に関する断章」『フロイト著作集5』
- 13 『終りなき現代史の課題』誠信書房1974.1.10. ロバート・J・リフトン・小野泰博・吉松和哉訳 (History and Human Survival 1970)
- 14 『SHOAH』作品社1995.6.10. クロード・ランズマン・高橋武智訳 (映画「SHOAH」上映は1985)
- 15 『見るなの禁止』岩崎学術出版社1993.2.20 北山修
- 16 「古事記」『古典文学大系1』岩波書店1971.4.30. 倉野憲司・武田祐吉訳注
- 17 『ギリシア・ローマ神話』岩波文庫1978・8・ブルフィンチ・野上弥生子訳
- 18 『悲劇の発生論』金剛出版1982.12.5. 北山修
- 19 『原爆詩集』1952.6..
- 20 ホロコーストを生き延びた未知の婦人の手紙『生き残ること』法政大学出版局1992.8.6. ブルーノ・ベテルハイム・高尾利数訳 ((Surviving — and other Essays1979)

ディープエコロジーにおける感情の深化と「保存」について

河村 厚

1970年代前半にネス(Arne Naess:1912-)によって創始され、80年代以降、北アメリカを中心に、様々な文化的・政治的運動と深く繋がりながら大きな展開と影響力を見せてきたディープエコロジー(運動)は、その一方で様々な誤解と批判に晒されてもきた。中でも有名なのは、社会的視点や女性的視点の欠如を批判したソーシャルエコロジーとエコフェミニズムからの批判である。また人権と民主主義に抵触する危険な反ヒューマニズム思想であるとするL. フェリの批判も有名かつ典型的なものである。日本においても数々の批判がディープエコロジーに向けられてきたが¹、その中には誤解に基づく批判や感情的なアレルギーも見受けられる。ディープエコロジーは、このような批判に向かい合いながら、様々な文化的・環境的ムーブメントとの繋がりを深めて多様な展開をしてきた。しかし本稿では、ノルウェー語で1998年に書かれ2002年に英訳が出版されたネスの『生きることの哲学——より深い世界における理性と感情』という著作を中心に、彼の「感情の深化と成熟」の問題を考察しつつ、ディープエコロジーの理論的基礎を確認したい。

I. 「感情なしには何も変わらない」——受動感情の使用価値

ネスの「生きることと感情の哲学」はスピノザに多くを負っている。スピノザは、「人生の中で感情が果たす決定的な役割を理解するのを助けてくれる」(Naess, 2002, p. 9, 74)。こうして、スピノザ由来の受動感情と能動感情についても、ネス流の解釈が加えられていく。ネスによると、ネガティブな感情(受動感情)は人間本性を受動化し、ポジティブな感情(能動感情)は能動化する(ibid., p. 9-10)。ここで、受動的感情の「受動的passive」という言葉は、我々の本質(本性)を発展させないということの意味し、能動的感情の「能動的active」という言葉は、我々の本質(本性)を発展させるということの意味している(ibid., p. 76)。よって、人は「活動 activity」を行いつつも「能動性activeness」の状態にはないという事態がありうる(ibid., p. 3, 76)。

スピノザは、「希望」は人間の本質を能動化しないから受動感情であるとした。それは「喜び」の一種に違いないが「快感titillatio」でしかない(注10参照)。スピノザの「希

望」批判は、事態がよくなることを単に希望することに甘んじているのではなくて、それについて自ら何かを行うべきであり、能動的にならなければならないという、「感情の成熟」において遅くあることの要求からなされたものだ(ibid., p. 77, 166-167)。これに反してネスは、「希望」は断固として能動感情であると主張する。「自らの本性に合わせて一つの目標を達成しようと努力する時、その目標への我々の関係は能動化されるのである」(ibid., p. 77)。ネスのこのような考え方は、いかに絶望的な状況にあっても、強い信念と意志でそれを克服するための実践的行動を起こし、闘い続けたガンジーからの深い影響であるとともに、彼自身の成熟した「オプティミズム」の現われでもあろう(ibid., p. 2, 6-7, 85, 89-90)。

感情なしには進歩はない。前進したいなら、アピールする何か、「よいと感じる」何かが必要だ。ネスによると、スピノザは倫理学を、「感情が欠如したら、我々の人間としての発展が停滞してしまうというような仕方で敢えて構築した」。スピノザによると、我々を行為へと駆り立てるのは思考であるが、思考が感情を刺激してはじめて何かが起こるのである。こうして「感情なしには何も変らない」という仮説が提出される。「自由への道が要求するのは、感情を貫いたモチベーション、あるいはスピノザの言い方では、感情の変換」なのである(ibid., p. 9, 77-78, 81)。

確かに、受動感情を能動感情に変換することは、感情生活の成熟のプロセスにとって大きな重要性を持つてはいる。だが、そのような成熟のプロセスにおいて受動感情(ネガティブな感情)が有する意義とは一体何なのだろうか。ここでまずネスが挙げるのは、「怒り」と「恐怖」という受動感情である。自らのこの上なく快適な場所が、破壊・汚染され開発されてしまうというような事態に直面した時に生まれる「怒り」と「恐怖」という感情が、行動への決定を、つまりその環境破壊に対する中止運動に参加するという決定を引き起こすことがある。またネスによると、スピノザは、抑圧感、不安、不幸福感等の受動感情(ネガティブな感情)がついてまわる挫折などの苦しい体験が人生を深く成熟させるということへの考察を省略してしまっている。「ネガティブな感情〔受動感情〕からポジティブな感情〔能動感情〕への移行もしくは転換が成し遂げられることで、前者の複雑な機能が否定されるようなことがあってはならないし、この移行が威厳ある人生の枠組みにおいて必要不可欠なものであると見なされてはならない」(ibid., p. 79)。このように人生の中において、受動感情にも一定の意義や価値が見出される。しかし、それはあくまで「内在的本質価値」ではなく、「使用価値」もしくは「機能的価値」に過ぎない。ネスによると、スピノザの弱点は、いくつかの受動感情については、その「使用価値」を一応は認めてはいるが、この問題を更に突っ込んで検討しなかったことである(Naess, 1973b, p. 256; 2002, p. 80)。

著者は、ネスの「一体化(同一視) identification」(本稿V)は、スピノザ的に言えば、「感情の模倣」を克服していない受動感情のレベルでの出来事であり、ネスはスピノザの感情理論からは何も吸収していないと述べたことがある(河村, 2001, p. 115-116)。しかし、ネスは自覚的にスピノザ感情理論の不備を批判し、或る種の受動感情(と感情の模倣)をエコロジカルに評価したのであった。では、いかなる状況で「一体化」は起こるのであろうか。ネスは、「それは一体化(同一視)が強烈な共感・感情移入(empathy)を誘い出すような状況である」と言いつつ、苦しみ死にゆく一匹の蚤と遭遇した自らの経験について、「私が感じたのは、痛みを伴った同情と共感であった。ただその共感はベーシックなものではなく、一体化のプロセスであった。すなわち私は『その蚤の中に自分を見たのです』」(Naess, 1987, p. 15)と語っている。

II . 感情と理性の関係

今日の“reason”(理性)は、スピノザの時代の“ratio”とは大きく異なる。“ratio”の方は、正しい選択を指し示すし、直観と関係する。また、感情、特に「神への愛」とも結びつくから、現代の“reason”と比べると、感情の地位を高めることにもなる。これに対して、“reason”の方は、感情の意義に否定的である(Naess, 2002, p. 10, 84, 86, 87, 89)。

我々の社会では、不幸なことに理性と感情の間に大きなギャップができてしまっている。一方には、冷たい理性があり、他方には、暖かいが、しばしば統御不能で近視眼的になってしまう感情がある。これに対しスピノザの“ratio”の意味での理性は、陳腐でありふれたものを計算するような冷たいものではない。理性と感情を対立的に捉えてしまうという罍を回避する構想と可能性を与えてくれるのはスピノザである(*ibid.*, p. 16)。例えば、「私が従うべきは、自分の感情かそれとも理性か」という問いは不適切な問いである。それは感情がないなら、行為へと駆り立てるものも存在しえないからである。現実には、行為の決定や選択には感情と理性の両方が要請される。その際に我々に必要なのは、感情と理性を“ratio”の意味において常に統一するという事、つまり、両者が我々の存在の深い所で内的に関係しつつ合同するようにするという事である(*ibid.*, p. 12, 14, 16)。このような「理性と感情の収斂」の達成は、「極めて狭い意味での知性の発達、感情の発展に比べて余りにも大きな役割を受取ってきた感のある我々の社会の一つの目標であるべきである」(*ibid.*, p. 85)。そして今、理性と感情が互いに支え合うようになる「社会における変化」が必要とされている。それは科学技術システムと経済システムにおける変化であるのみならず、産業社会のあらゆるアスペクトに関わるような変化である(*ibid.*, p. 6-7)。このような変化が実現されるためには、感情と理性の

成熟(深化)がなされなければならない(ibid., p. 4)。この「感情の発展と成熟」は、知識のそれと同様に社会的に重要であり、真剣な公共的議論を踏まえた上で、学校や大学において教育プログラムとして進められるべきである(ibid., p. 18)。

III. 理性の声を聴くということ

ネスによると、より大きな自由への途上で我々を助けてくれる、我々の内なるコンパスのことを、スピノザは“ratio”(理性)と呼んだ。行為の重大な選択に直面した時に、“ratio”は、どの選択が正しいのか—つまり人間の本性(本質)に合致するのかを指し示す(Naess, 2002, p. 10, 86)。このように「理性の声 voice of reason」として考えられた“ratio”は、言葉として聴こえてくるようなものではなく、感情を通して伝わる「良心の声」や「内面の声」と呼ばれるような人間本性としてイメージすべきものである(ibid., p. 10, 86, 89)。スピノザによれば、人間本性とは、“ratio”が正しいものとして示した行為の選択が、受動感情ではなく能動感情に基づいた選択となるようになっているようなものである。このようにして“ratio”は、我々がネガティブな感情をポジティブな感情へと変容させるのを手伝う。この「理性の声」を聴くのは簡単でなく、注意深く聴かないとその声は弱くなってしまふのだが、それを聴く能力を発達させることはできる(ibid., p. 10-11)。

産業革命以降、この自由な「理性の声」は、取るに足らない事柄に対する、中身の無い合理性(rationality)の声へと縮減されていった。ニュートンの時代以降は、合理性は、価値についての思考ではなく科学や論理と密接に関係してきた。そして今日の合理性は、道具的、技術的になってしまい、その目標は短期的で、究極的な価値には関係しないものとなった(ibid., p. 87-88)。

しかしながら前章で見たように、感情と共に理性も動員される「行為の決定や選択」は、価値の選択に基づいてなされる。従って「感情と理性は、我々が人生をそれに基づかせるような根本価値の文脈に組み込まれていなければならない」し、「人生の根本的な価値や目的と一致しないようなものは、理性的(rational)ではない」(ibid., p. 16, 88)。また社会的な様相においては、政策や政治プログラムは、社会がそれに基づいて形成されるような最も本質的で深遠な前提(規範・目標)との関係においてそうである場合にのみしか、理性的でありえない²(ibid., p. 3, 88)。政治論争において、明白な意見の衝突があったとしても、それが根本原理的な目的の本性についての不一致であることは稀である。これは人生や社会の最も根本的な価値についてはあまり議論されてないということである。例えば、消費がこのまま増大し続けたら、いかなるエネルギー形態が採用されるべきか

についての(表層レベルの)議論は多くあっても、社会の個々の成員がエネルギー使用を減らすようにすべきではないかというようなことが論議されるのは稀だ(ibid., p. 88)。

IV. なぜ自然を保護するのか

「自然をそれ自体のために保護するのは全くの偽善である」と主張する者は、そこには常に「人間の必要」が入り込むということを根拠にそう言う。これに対してネスはこう反論する。北ラブラドル地方の汚染されていない不毛の地の何千というサポーターは、これらの土地が今あるように存在し続けるのを「それ自体のために」ただ願っているだけなのだ。この土地には「使用価値 instrumental value」のみでなく「内在本質価値 intrinsic value」があり、この状況を説明するのに「人間の必要」に訴えるのは間違いである (Naess, 1973b, p. 257-258)。

しかし、自然に「内在本質価値」があるという事実のみでは、それを保護するという行為のモチベーションは説明できない。自己実現と一体化による「自己」の深化と拡大の過程において、拡大し深化した「自己」愛によってこそ、自然の他の存在(生命)の自己実現を手助けしようという感情は説明できる(本稿V)。「拡大した自己を持つ成熟した個人は、普遍的な自己実現の権利を認め、あらゆる種類の存在にとつてのこの自己実現の潜在的可能性が最大化されるような社会の秩序あるいはむしろ生命圏の秩序を求める」(ibid., p. 257 傍点河村)。自己以外の存在の「内在本質価値」は、「自己」の深化と拡大の過程において、全生命の根源的な平等性と「相互連結性」を自覚すること(関係主義的・ゲシュタルト的自然観への転換)によって発見されるようなものである。しかし、このような^{ホーリスティック}全体論的な自然把握と「一体化(同一視)」は「個別性」(各存在の本質の展開としての各々の自己実現)を解消しないから⁴(Naess, 1989, p. 165, 173, 198; 井上, 1999, p. 99)、利己と利他の対立は止揚されつつも、各存在者の「内在本質価値」はそれ自体として認められることになる。こうして初めて、人間の「使用価値」を離れて、「自然をそれ自体のために保護する」ということが可能になるのである。

V. 自然保護の根拠は「自己」の成熟と深化から必然的に生まれる

ネスは、人間の本質が深まりを見せることとしての「成熟 maturity」を「一体化(同一視)」を伴った「自己実現」によって、自己が拡大し深化することであると考えている。ネスは、「^{エゴ}自我」、「^{セルフ}社会的自己」、「^{セルフ}形而上学的自己」という三段階を経て完成されるような従来からあった「自己の成熟」論では不十分であるとして、自然や他の生命との「一

体化(同一視)identification」を含んだ「エコロジカルな自己」を、更に深い「成熟」の段階として付け加える。ネスによると、「自己実現が進むとは、自己が広がり、また深みを増すこと」である。そして「成熟すると共に、他のものとの一体化(同一視)が不可避のプロセスとして生じるから、自己は拡大し深化する。我々は『他のものの中に自分を見る』ようになるのだ⁵ (Naess, 1987, p. 14)。

この「一体化(同一視)」は、主体としての自己が、客観的対象としての自然(生命)に、一方的に自らを「同一化する identify」というような行為ではない。自己によって対象化され、認識される前から、そもそも自己と自然(全生命)は密接不可分に繋がっており(「相互連結性」)、それぞれの自己は全ての生命を包含している。この「始源的な繋がりを「悟る realize」という行為こそが「自己実現 self-realization」であるがゆえに、それは「一体化(同一視)」を不可避に伴うのだ(スピノザの有機論的自然観と「神への知的愛」の影響) (ibid., p. 25)。そして「一体化」された存在もまた「生き開花する平等な権利」としての「自己実現」を有しているから(「生命圏平等主義」)、「自分が一体化した他のものの自己実現が妨げられると自分自身の自己実現も妨げられてしまう。それゆえ我々の自己愛は、『自ら生き、他者も生かす』という原則に従って、他のものの自己実現を助けることによってこの妨害と戦う」(ibid., p. 14)ということになる。このような「自己」の深化と成熟(自己実現)は、自己否定を一切伴わない自己肯定と自己の本質(潜在能力)の展開によって達成される(スピノザのコナトゥス論の影響)⁶。

この「一体化」と「自己実現」による成熟論の倫理的帰結は、「極めて未熟なものではあるが避け難いゼロ地点でもある利己的行為(ego-trip)から始めて、自己を深め広げるという観点」を進めていくと、「利己主義 egoism」と「利他主義 altruism」の対立は徐々に解消されていくということである。狭隘な「自己 self」概念に基づく「利己 ego」主義は「利他主義」と対立・矛盾するかもしれないが、拡大し深化した「自己」概念に基づく「自己愛 self-love」は「利他主義」と対立するものではなくなっている。そこでは、「自己」を肯定することはそのまま他者を肯定することになる。

次にそのエコロジカルな帰結とは、「自分が自然を愛していることを示すために、非利己的に自らの利益を捨てたり犠牲にしたりさえしていると人々が感じるなら、そのような環境倫理は、長い目で見て自然保護の基礎としては覚束ないであろう」が、「一体化(同一視)を経れば、純粋な自己愛、つまり拡大し深化した自己の愛からであっても、自然保護によって自らの利益が守られると思うようになるかもしれない」(ibid., p. 17, 25)というものである。わかりやすく表現すると、「(自分自身の一部である)この場所が破壊されるならば、私の中の何かが殺される」(ibid., p. 20)ということである。

以上から、「なぜ自然を守るのか」という根本的な問いに対して、社会的文脈に配慮す

ればこう答えることができる。「偽りなく自己を見つめた後に、最奥の自己が脅かされているという感じを持つならば、(自然保護は)強力になる。そして、自分の外部の何かを守るというのみならず、生命に関わるほど重要な利益(vital interest)をより大きな確信をもって守るようになる。我々が従事しているのは自己防衛なのである。これは基本的人権を守ることであり、生命に関わるほど重要な自己防衛なのである」(ibid., p. 21)。こうして、我々は「自己」が深化すると必然的に自然保護に向かうようになっていくような存在であり、自然保護は究極的には当為の問題ではない。

VI. 「生きることの技法 art of living」

我々の感情は予測不可能なものである。また感情は所有される対象ではない。感情は我々自身と世界との出会い(遭遇)から生まれるが、この場合、世界と我々の間にははっきりした境界線は引けない。我々が感情であり関係性であるのだ。だから自己の外部に立つことはできない。我々が一体化(同一視)する思想、感情、関係性は、我々自身の一部なのだ(Naess, 2002, p. 15, 170)。

常に流れている生の「運動motion」性の根拠に、このような「感情emotion」の流動性がある(ibid., p. 1, 78)。ここからネスは、人生を「開かれた風景」を通る旅として考える。生と自己は一つになった流れそのものであるから、生を対象化して固定的に捉える紋切型の既成の人生哲学では対応不可能である(ibid., p. 3)。そこでネスは、自らの「生の哲学」を「感情の哲学」として、「開かれた風景」を「生きることの技法」として展開する。

ネスの言う「生きることの技法 art of living」とは、人生の多くの障害に立ち向かう術である。「生きることの技法」に長けているとは、他人の幸福の享受を邪魔することなく、自ら幸福な人生を送る能力を持っているということだ。人生は、たとえ多くの恐ろしい出来事と悲惨な瞬間に染められても、幸福と呼ばれるに値するものであろう。人生の中で、ポジティブな変化が、不愉快な出来事の長期的な影響の結果として起こったと語る人も多くいる。ネスは、スピノザやガンジーと共に、人間本性の発展可能性に対する「オプティミズム」を固く信じている(ibid., p. 2, 85, 89-90, 160-162)。

ネスは、肉体的には様々な苦しみを抱えながらも快活さや生に対する熱意を保っているような老人達に、最良の「生きることの技法」を見て取る。この老人達は、若い頃なら怒ったり精神の崩壊を招いたであろう絶望を克服している。ずっと少なくなった生命力を考慮に入れてさえ、よりよくなっている、とか立ち向かっているという感情は、人が持ちうる最高の感情の一つである。ネスは、「生きることの技法」とは「小さいことを

大きな仕方で行う」能力であるとも言うが、それはこのような老人評価とも深く通底した「小さいものの中に偉大なものを見る」という発想であろう (ibid., p. 17, 162)。

ネスは、或る本の中に登場する老女に、この「小さいことを大きな仕方で行う」ということの真理を見ている。それは、南欧のとある古村で、尊敬の念を禁じえないほどの威厳に満ちて、ただ座って籠を編んでいる一人の老女の姿である。「彼女は、それがあたかも人生における唯一の事柄であるかのように自らの仕事に夢中になっている」。彼女こそ、内的平安と幸福を成就した人間、人生の仕事をいかにして実行するかを、つまり「小さいことを大きな仕方で行う」ということ悟った人間である (ibid., p. 165)。

「成功と高い生活水準は必ずしも高い生活の質をもたらさないということに、我々は今や痛いほど気付かされている」(ibid., p. 174)。この老女のような人間は、溢れんばかりの物と情報にどっぷり浸かった「豊かな」都市生活を何の疑問もなく送っている人々の中には存在しえないとネスは言いたいのだろう。豊かな国々での「生活水準」から「生活の質」へのシフトが求められる。しかし、「生活水準を落として、身の回りの物の数を減らす」ことによって、その数少ない(本質的な)物とのよりよい関係性を築くことが容易になるという「質素な手段での豊かな生活」こそが、「現実に生活の質を上げる」というネスの言葉を聞く時、生活や人生というものの多様性を余りに軽視しているのではないかという危惧を感じてしまう。ただ、ネスによると、そこには決して禁欲主義は存在せず「喜び」はむしろ深まっているのだ (ibid., p. 167-170)。

VII. 環境保護運動における「喜び」の感情の重要性

ネスによると、スピノザは「憎しみ」等のネガティブな感情を批判すると同時に、「行為への断固とした拒絶」と「憎しみ」の間の区別を強調した。例えば、拷問のような恐ろしい「行為への断固とした拒絶」は、行為手段としての拷問と闘う運動へと発展するかもしれないが、拷問する「人を憎む」という結果にはならない。スピノザの考えでは、拷問する人は因果連鎖の中で有害な因果要因に捕まっているだけなのだ。このことを理解することによって、「憎しみ」を他の何かに転換するのは理性の役割である (Naess, 2002, p. 11)。どんなに悪い運命に捕らえられている人でさえ、ポジティブな感情の能動化を保証してくれる人間本性の最良の部分は失わない。多くの聖者達が若かりし頃は不運な境遇にあったのではないか。スピノザ(とガンジー)の観点からは、ネガティブな感情としての「行為を行った人への軽蔑」とネガティブな判断としての「行為そのものへの軽蔑」は区別されなければならない。このうち、ネガティブな感情からポジティブな感情への「変換」によって取り除かれるのは前者のみである。この視点はソーシャルワー

カーや聖職者等の職業にとっては極めて大切なものである。結局、スピノザとガンジーの考え方から、我々は「人に対するあなたのネガティブな感情をポジティブな感情へと変化〔変換〕させなさい。あなたの敵の資質の中の善なるものに訴えて・・・」という根本原理を受取る。ではこの「移行」(変換)の報酬とは何であろうか。それは例えば「喜び」の感情である(ibid., p. 89-90)。

この「喜び」は、ネスの世界観の中で、愛や幸福と同じかそれ以上に重要な場所を占めている。スピノザの「喜びの哲学」によると、喜びの状態は、基本的には感覚ではなく「プロセス」である。喜びに満たされているということは、その瞬間にあなたに出現している世界を楽しんでいるということなのだ。そこで生じているのは、感情ではなく、世界を知覚することにおける変化である。その時あなたは、喜ばしい「世界」を、それゆえあなたの「内部のみにある何か」ではなく、喜ばしく「ある」何かを経験する。「喜ばしい」とは世界がどのように感じられるかを叙述した形容詞であって、感情そのものの叙述ではない。世界とあなたを互いから完全に切り離すことはできない。スピノザの時代には、感情とその「対象」の間に今のような明確な区別はなかったので、「対象」から孤立しうるような喜びの感情なんて理解できなかった。まずここに直径とか高さのような特徴をもった花があり、次にその花を見て喜ぶのではない。花そのものが「喜ばしい」のだ。我々自身、花、喜び(楽しみ)そのものの三者が一緒になって破壊できない一つの全体を形作っている(ゲシュタルト)。スピノザに即して言えば、彼は「実在性」を機械論的にも価値中立的にも考えていなかった。スピノザのように、「喜び」や他の「主観的」と言われる現象(価値など)を「実在性」という全体的な統一場(natura)の中に置き入れることによって⁸、ガリレオ以降の近代科学によって生み出された「価値の世界」と「事実の世界」の裂け目は理論的には克服できるのである⁹(Naess, 2002, p. 171-175; 1973b, p. 253-255; 1989, p. 83)。

スピノザによれば、「喜び」によって、人間はより大きな「完全性」(ネスの言葉では統合、全性、成熟)へと移行する。しかし、上述の実在論的な「喜び」観によれば、「喜び」はこの「より大きな完全性への移行」という状態の中に密接に含まれていることになる。言い換えると、「喜び」と「完全性の増大」は「内在的に」結合している。しかし、この「完全性の増大」も、力能、知性、徳、自由、合理性、能動性等の増大と同様の仕方で(内的に)結合しているのである。つまり、「喜び」とは、様々な関係性のネットワークの内では考えなければならないような現象であり、それゆえ、そこを通過する人が変化してゆくようなプロセスである(「自己」の成熟・深化)。であるならば、「喜び」の欠如は深刻に受け止められるべきであり、それは環境保護運動等を推し進めている「責任ある人々」にとって特にそうである¹⁰(Naess, 2002, p. 172-175; 1973b, p. 254)。

今日、環境保護運動に携わる人々が、環境劣悪な都会で開かれる環境会議等の仕事によって、自分達が保護しようとしている自然を楽しむことができないというような皮肉な状況がある¹¹。しかし一般の人達は、言葉だけで表現され、それをプロパガンダする人自身のライフスタイルでは表現されていないような価値にはひどく懐疑的なものだ。環境保護主義者は、「喜び」なき生活に屈することがあるが、それではよりよい環境への彼ら(彼女ら)の関心は他人にうまく伝わらないはずだ。「喜び」は本来、伝染性のものであるが(「感情の模倣」、その機能もこれでは意味がない。またそのような生活態度は、自然に関わることで生まれる「喜び」の尊重というエコロジー運動の主要な前提条件の一つを切り崩してしまう。環境保護主義者は、今一度「喜び」を価値の優先順位の基準に設定すべきである¹²(Naess, 1973b, p. 249-250, 254)。

自然環境保護には、(心の「傾向性」を排除したうえで、道徳法則に従って)「義務に基づいて aus Pflicht」なされるような道徳行為(カント)は必要ない。現実には、それは人々の心に強制や抑圧として働いてしまう。必要なのは、「自己」の潜在的能力を肯定的に展開させることとしての自己実現、つまり「自己」の深化と成熟である。人々の「道徳心」ではなく、心の傾向性に働きかけることによって、「生命の豊かさや多様性、手つかずの自然景観に対する感性が磨かれて、喜びの源が限りなく多様に広がっていくこと」こそが重要なのである。であるから、環境保護運動の活性化のために、学問的には、「環境倫理学に対する環境存在論と『環境実在論＝現実主義 environmental realism』の優越性」が認められるべきであり、こうしてエコロジカルな「自己」が「現実＝実在性」(注7参照)を深く経験して成熟・深化していくことになれば、人間の行動は「厳格な環境倫理の規範に、自然＝本性的にきれいに従っていく」であろう(Naess, 1987, p. 26; 1989, p. 85-86)。

ネスのこのような考え方は確かにオプティミズムであるだろう。しかし、それは同時に「深化した現実＝実在主義」でもあった。ガンジーのような「生きることの技法」の達人は、絶望的で深刻な大問題と対峙している時でさえ、常にユーモアと微笑みを絶やさなかったことをネスは強調してやまない(Naess, 1987, p. 27; 2002, p. 18, 168, 169, 172, 180)。

注

1 <いくつかのディープエコロジー批判の検討>

森岡正博は、ディープエコロジー(以下DEと表記)は、生命の根源にある欲望や執着の醜い面を見過ごし、ただ「近代の二元論を克服し、自然と一体になればよい」とか「みんなが生き生きと繋がりあっていけばよい」という浅薄なロマン主義に留まってしまう危険性があると批判する(森岡, 1994, p. 124)。この指摘は傾聴に値するが、森岡以外の一般的な「理想主義にすぎない」という批判に対しては、本稿で示したネスの「現実＝実在主義」や、世界的規模での「緑の政治」へのDEの影響やかかわりあい、F. カプラらのエコマネジメントの取り組み等を挙げておく。

鬼頭秀一は、「原生自然wilderness」の保存を目指すアメリカ型の自然保護の理念(国立公園に代表される)と近いDEは、元々人手が加わっていない自然などほとんど存在しない日本では通用しないし、そのまま日本に適用するのは危険であるとの懸念を持っているようだ(鬼頭, 1996, p. 21, 59, 103, 233; Naess, 1989, p. 53, 222-223; 282, 339)。「手つかずの自然」への礼賛に対する批判を先鋭化し、「ハイブリッドな自然」観を提唱する港千尋にも同様にDE批判が見られる(港, 2000, p. 31)。ただ鬼頭の社会的リンク論では、昔からその地域に住む「人間の営み」(生業やマイナーサブシステム)を無視したり抑圧したりするような自然保護は、1992年の地球サミット以来、世界的にも問題になっており、克服されるべきものであるとされる。自然保護の基準は、「人間中心主義VS人間非中心主義」から、その地域での人間と自然の「かかわりの全体性」の回復(切れてしまった「社会的・経済的リンク」と「文化的・宗教的リンク」を「繋いでいく」こと)に重心が移っている(鬼頭, 1996, p. 17-18, 119-166)。しかし、そもそもDEのプラットフォームの第5原則とその解説では「自然への介入」は絶対的な禁止でなく程度の問題とされ、第3原則とその解説では「不可欠の必要」は「風土やその関連要因の違いを考慮する必要」があり、そこにはイヌイットのスノーモービルまでも含まれるとされている(Naess&Sessions, 1985, p. 49-52)。また、最初のDE宣言論文においてネスはすでに、「多様性と共生の原理」では「人間の生活様式、文化、職業、経済の多様性も支持される」とし、「民族や文化の抹殺」への抵抗を主張していたことも忘れてはならないだろう(Naess, 1973a, p. 4-5)。そのうえネスの「自己実現」論では、地域の中に埋め込まれた(一体化した)ローカルな「自己」という視点もあった(Naess, 1987, p. 19)。

また、よくある「DEは独善的、排他的、全体主義的である」という批判は、DEのエプロンダイアグラムにおけるプラットホーム原則の位置付けへの無理解にその多くが起因していると思われるし(Naess, 1988, p. 10-12; 2002, p6-7)、DEの「人間中心主義」批判を極端な人間否定の危険思想であるとはやとちりする論者も目立つが、ネスの「生命圏平等主義」は完全な「人間非中心主義」ではない。人間の「生存に関わる必要」を他の生命のそれに明らかに優先させるという現実主義的な面があり、逆にそこをDEの弱点として指摘する者もいる。しかし、スピノザ哲学の基礎の上に構築されたネスのDEにおいては、人間中心主義対人間非中心主義であれ、主観対客観であれ、人間対自然であれ、およそ単純な二元論的発想の罠には陥らないよう最大限の理論的工夫がなされているので、思想的背景に気をつけて読みさえすれば多くの誤解は避けられるはずである。よって、最も激しいDE否定論者である加藤尚武のDE批判は、おそらく意図的にネスの主張を改変されたうえでのものであろう。両者には意外に近い主張が見受けられたりもする(加藤, 1996, p. 169-183)。

このように誤解や批判を受けることが多いDEだが、(特にネスは)人間の持つ多様性や民主主義的価値をも極めて重視しており、決して人間否定主義ではない。

ただし本稿は、あくまでDE(特にネス自身)の理論的基礎の確認と、DEの理論自身に対する無理解からのDE擁護を目指すものであって、DEの様々な実践的展開の全てを肯定し擁護するものではない。この点に関して、例えば、アメリカで1980年代を中心に、官僚主義化してしまった主流派環境NGOを批判し、DEの影響のもとに環境保護の過激な実践(的直接行動)を展開したグループ「アース・ファースト!」の具体的活動内容とそれへの肯定的評価については金森、1999を参照。

- 2 ネスは、スピノザ的「理性」(合理性)についてこう述べる。「スピノザにとって理性的(合理的)な行為とは、絶対的に最大限のパースペクティブーそこにおいて、事物は全自然の断片と見なされる一を伴った行為」(Naess, 1973b, p. 256)である。全生命圏と将来におけるこの生命圏の継続的開花の観点から思考する努力を阻害している保守的なテクノクラシーの擬似理性的思考を破壊できるのは、スピノザのこのような全体的視点を持つ「合理性rationality」だけである(ibid., p. 257)。
- 3 これは「生命圏平等主義」を表したものである。ネスは、全ての生命は「生き開花する平等な権利」を持っているという「生命圏平等主義」とその根拠としての「内在的本質価値」論を、スピノザの「内在神論」から導き出す。ネスは、スピノザを「汎神論pantheism」(神は万物である)ではなく、「万有内在神論panentheism」(神は万物の内に在り、万物は神の内に在る)であると解釈し、これにスピノザの「神＝能産的自然」命題を加えることで、「全ての生物の内には、創造的力としての神が幾分かは在る」という命題を導き出す。そこからネスは、全ての生物は、「より完全なものとなることや、神の存在の一部としての自らの本性を実現することができる」という結論をしている(Naess, 2002, p. 82-84)。
- 4 井上有一は、「ホーリスティックな世界観」と個の自立と尊重に基づく「民主的・市民的価値」が相互支

持的に強く結合して形成されたエコロジー思想・運動が、地域主義とも結びついて発展している姿を、ネスの思想やディープエコロジー運動の一翼を担う「生命地域主義bioregionalism」に見出している(井上, 1999, p. 79, 88-89, 99)。「生命地域主義」とは、自分の生活の場である地域(生活の場を共有する人々や他の生命など個的存在を含む)と自己の「一体化(同一視)」に基づいて、「生態系の特徴に適合した自給に基づく持続可能な地域経済を、自治に基づく分権化された政治機構と多様性の尊重に基づく地域文化のもとに築き育てていく努力」であり、1970年代から北米を中心に広がった(ibid., p. 92, 97)。

- 5 各人の自己実現の度合いに比例して「一体化」の対象範囲が決定されることになる。ネスはこの対象範囲の上限をガイア(地球)で留めているようにも見えるが(Naess, 1987, p. 25; 1989, p. 174, 193)、例えばスピノザやマンシュエズの立場では、「一体化」の対象は全自然=宇宙にまで拡大されるであろう(河村, 2002, p. 60-66)。

ディープエコロジーから深い影響を受けつつ「トランスパーソナルエコロジー」を展開するフォックスは、「一体化」には、a)「個人的基盤に立つ一体化」、b)「存在論的基盤に立つ一体化」、c)「宇宙論的基盤に立つ一体化」の三つがあるとす。フォックスによると、b)とc)のみがトランスパーソナルであり、スピノザ、ガンジー、ネスらは最も高いc)のレベルにある。フォックスはa)の問題点を、「個人的基盤に立つ一体化」では、自分自身、家族、友人や親類、自分の文化や民族、自分の種というように、「自分と最も関わり深い存在への一体化が最も強くなるのは不可避」だから、「個人、企業、国家、国際関係が、所有、強欲、搾取、戦争、生態系破壊に染まってしまうようなエゴイズムや執着や排他主義を生み出してしまう」点にあるとする。この問題の解決策として彼が挙げるのは、a)を b)とc)の文脈の中に、しっかりと位置付けるということである(Fox, 1990, p. 249-268)。

- 6 ネスの「自己実現」論へのスピノザのコナトゥス論(及びガンジー)からの影響の分析については、河村, 2001, p. 108-111 およびFox, 1990, p. 105-114 を参照。
- 7 ただし、「自己実現」と「一体化」から帰結されたこの「自己防衛」の主体を人間のみに限定して考えれば、「一体化」の真意を見逃すことになる。例えば、「アース・ファースト!」の創設者であり実質的指導者でもあったD. フォアマンは、自然の全ては『あなた方人間を通して活動すること』によって自己防衛している」と主張し、「私は原生自然の一部として、自己防衛しながら活動しており」、妨害活動は「地球の側に立った自己防衛である」という言葉を好んで口にしたということも深く考える必要がある(Nash, 1989, p. 196)。ただし、この「自己防衛」の名のもとに、環境破壊的事業に対する暴力的妨害活動の全てが直接的に肯定されてもいいかどうかは別問題である。
- 8 『エチカ』第1部定理17備考と定理30証明等参照。ネスは余り理論的に説明してないが、このように、喜びや価値を、単に主観の側での出来事としてではなく、対象(客観)と切り離して考えられない事態、あるいはそれ自体が対象の一部となって共に一つの實在的統一場(自然)を形作っている事態として捉えるような思考法(主客二元論の止揚)は、例えば自然の「内在的本質価値」を形而上学的に証明するのに寄与できるはずだ。ネス自身は、このような「対象重視の価値理論」は「環境の中で快活になることを、『単に主観的な』何かとして退ける傾向があるテクノクラート」を批判するのに有効であると考えている(Naess, 1973b, p. 254)。
- 9 この点ネスは、近代科学による「自然の数学化」から「生活世界」を取り戻すことを主張したフッサールに近い。ネスによると、近代科学の「科学的実在性=現実性」は、我々が決してその中に生きてなんかない数学的抽象にすぎない。我々が生きている環境は、実際は、色や香りに溢れ、美しかったり醜かったりする。そういう親しみのある性質のない存在物を探そうなんて全く愚かである。このような直接に経験される世界、生き生きとして喜びに溢れた世界の地位を復権すること、そこにこそ「事実の世界」における「喜び」の場所がある(Naess, 1973b, p. 258)。
- 10 スピノザ『エチカ』の賢者の達観した境地である「自己満足=自己のもとに安らうこと acquiescentia in se ipso」(ネスの訳ではself-respect, self-acceptance, repose in ourselves, satisfaction, inner peace等)も「喜び」の一種だが、これが現代の科学技術時代には欠けてしまっている。近代生活の諸条件は、安定した高度の「自己満足」の達成に必要な「自尊心」や「自己評価」の十分な発展を妨げている。この「自己満足」の欠如が環境紛争に関わっている人々にも蔓延し、闘いの消極性を生んでいるとネスは指摘する(Naess, 1973b, p. 253, 255; 2002, p. 172)。
- 11 ネスはスピノザの「喜び」を、全人格つまり心身の全部分を満たす「快活 hilaritas」(常に能動的な喜

び)と、自己の諸部分のみが触発される「快感 *titillatio*」(受動にもなりうる喜び)の二つに分類した。このうち「快感」のみが、過度になって他の喜びに対する受容力を阻害しうるような「喜び」である(『エチカ』第3部定理11備考、第4部定理31, 32, 42, 43, 63系)。ネスによると、「仕事の喜びや満足」は「快感」でしかないから、過度になると「人生の喜び」(快活)や全人格的「統合」(成熟)が奪われてしまう(Naess, 2002, p. 171-174; 1973b, p. 251-255)。

12 世界の「悲惨」とエコカタストロフィーを悲しむ理由はない。そのような「落胆」は、「未成熟」つまり受動性を克服できずに「統合」を欠いている状態を示す。そのような悲しみの救済策(療法)は、ナイチンゲールやガンジーのように「それについて何かを行うということ」であるが、ガンジーはそれを単に自ら楽しんでいた。スピノザによれば、個人の力は宇宙全体からすれば無限に小さいから、世界全体を救うのは諦めなければならない。それにスピノザ的な「喜びの増大に伴う力の増大」は、他人を強制する力ではなく、自己の本質に従って努力することを実行する力(コナトゥス)の増大であるから、「世界を汚染から救う」ことは誰もが努力する何かではなく、各人が身の回りの事物を救うという制限された努力である(「地球全体主義」の回避)。スピノザ哲学の主要点は「能動性」である。極端な「悲惨」と関わることで「快活」になる人も珍しくはない。それは豊かな社会での特権的な立場を利用して間接的にでも可能である(Naess, 1973b, p. 251, 254; 2002, p. 173-174)。

文献表

- Fox, W., 1990, 1995, *Toward a Transpersonal Ecology :Developing New Foundations for Environmentalism*, State University of New York Press.
- Naess, A., 1973a, “The Shallow and the Deep ,Long-Range Ecology movement:A Summary” , in : *The Deep Ecology Movement:An Introductory Anthology*, ed. by Alan Drengson & Yuichi Inoue, North Atlantic Books, 1995.
- , 1973b, “The Place of Joy in a World of Fact” , in: *Deep Ecology for the Twenty—First Century*, ed. by George Sessions, Shambhala, 1995.
- , 1987, “Self-Realization:An Ecological Approach to Being in the World” , in: *The Deep Ecology Movement*, ed. by A. Drengson & Y. Inoue, 1995.
- , 1988, “The Apron Diagram” , in: *The Deep Ecology Movement*, ed. by A. Drengson&Y. Inoue, 1995.
- , 1989, 1992, *Ecology, Community and Lifestyle : Outline of an Ecosophy*, translated and revised by David Rothenberg, Cambridge University Press.
- , 2002, *Life’s Philosophy : Reason and Feeling in a Deeper World*, translated by Roland Huntford, the University of Georgia Press.
- Naess, A. & Sessions, G., 1985, “Platform Principles of the Deep Ecology Movement” , in: *The Deep Ecology Movement*, ed. by A. Drengson & Y. Inoue, 1995.
- Nash, R. F., 1989, *The Rights of Nature:A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press.
- 井上有一, 1999, 「ホーリスティックな世界観と民主的・市民的価値—ディープエコロジーとバイオリージョナリズムをめぐって」, 所収 講座人間と環境 第12巻 鬼頭秀一編『環境の豊かさをもとめて—理念と運動』, 昭和堂, 1999.
- 加藤尚武, 1996, 『現代を読み解く倫理学』, 丸善ライブラリー.
- 金森修, 1999, 「エコ・ウォーズ」, 『現代思想』, 1999年8月号, 青土社.
- 河村厚, 2001, 「ディープエコロジーのスピノザ受容—A. ネスの場合」, 『Humanitas』第26号(奈良県立医科大学).
- , 2002, 「F. マシューズの環境哲学—コナトゥス解釈を中心に」, 『Humanitas』第27号(奈良県立医科大学).
- 鬼頭秀一, 1996, 『自然保護を問いなおす—環境倫理とネットワーク』, ちくま新書.
- 港千尋, 2000, 『自然 まだ見ぬ記憶へ』, NTT出版.
- 森岡正博, 1994, 『生命観を問いなおす—エコロジーから脳死まで』, ちくま新書.
- リュック・フェリ, 1992, 『エコロジーの新秩序』, 加藤宏幸訳, 法政大学出版局.

「生」の苦について

菊井 和子

1. はじめに

仏教の四苦（生老病死）の思想では「生まれることも苦である」とされている¹⁾。この教義は他の三苦と比較すると常識的理解が難しい。生むこと、生まれることは自己増殖するという生命体の特性に基づいた行為である。テレビ等で放映される野生動物の生態を見ると、彼らはまるで次世代への生命の継承のみを目的に個としての生命を生き抜いているかのように見える。自分の子孫を残すために命を賭けて同属仲間と闘う雄たち、産卵のために自分の生命を消耗し尽くす雌たち、彼らにとってその生きる意味（存在理由）は自身の生命の謳歌よりも種の保存に帰結されるように見える。個体は遺伝子を運ぶ乗り物（ヴィークル）に過ぎないと説明する人たちもいる²⁾。人もまた、原則的にはその行動の原点は同じであろうか？

そうであれば、生むこと、生まれることは、たとえ肉体的苦痛を伴うとしても本質的には「喜び」であるはずではないか？では、なぜ仏教教義では生を「苦」の一つとして捉え、その思想が二千年の歳月を経た今日でも日常語として広く社会に受け入れられているのだろうか？

本章では臨床的立場から「苦としての生」を「生むということ」に限定し、先ず医学的に正常（病気ではない）で、心理・社会的にも健全（問題行動ではない）と考えられる女性の受精・受胎過程を、事例を基に、その内的外的葛藤を通して検証する。次に障害児の誕生や希望しない妊娠・出産による祝福されない誕生を古典からの引用と現代の社会現象から考察する。最後に、母子物語の始まりを「苦」の起点と位置づけることを試みる。

2、生命誕生に伴う苦

2.1 受精・受胎 自己恒常性保存の葛藤

事例：A子の寿物語³⁾

独身OLのA子はある朝、歯ブラシを口に入れた途端、胃の奥から突き上げる不快な嘔気に気づいた。胃の具合が悪いかと思って薬を飲んだり食事を控えたりしたが、空腹になるとますます不快感が強まり、ついに嘔吐した。吐いてもすっきりせず、ともかく気分が悪い。それなのに何か食べたく、食べると少し治まるがまたムカついてくる。これまでの好物が喉を通らず、変なものがふと食べたくなる。食べ物の匂いを嗅いただけで気分が悪く、病院で受診したら妊娠と診断された。

診察中にA子はエコーで自分の身体内部を見た。小さなものがパクパクと口を開閉するように動いているのが見え、それが胎児の心拍だと説明を受けた。予期していなかった。というより密かに恐れていたことが事実となった。「どうしますか？」という医師の問いの意味がすぐに理解できず戸惑った。医師にとってはカルテに未婚と記入されているA子に対する当然の質問だったかもしれないが、とても嫌な気がした。返事を保留して先ずパートナーのB夫に相談した。B夫は一瞬戸惑った後、「君が決めればいい。僕は君の言うようにするよ」と優しく言った。

「どうするか？」。A子は自問自答した。A子には仕事の上での野心もあった。独身時代の優雅な遊びも足りないような気がした。

B夫とはいずれ結婚したいと思っていた。それに自分の内に宿った命を抹殺したくない。自分だけでは決められず、さんざん迷った挙句母親に相談したところ、事態は急転直下、両家の同意で結婚式となり、皆から二重のお目出度と祝福された。あわただしく結婚式と新生活の準備が進み、挙式となった。その夜、酒宴で酔っばらって眠ってしまったB夫の傍らでA子は涙を流し、「私は母親になる」「私は幸せだ」と自分自身に言い聞かせた。A子の身体には、すでにつわり以外の妊娠に伴う変化 乳房や性器から始まりやがて全身に及び が始まっていた。

これはあまりにも平凡な寿物語である。A子は女性の重要な発達課題である子どもを産み、母という祝福された存在となることをその身に具現化しようとしている。新しく生まれる生命はA子にとっての分身であるばかりではなく、家族にとっては家系の継承者であり、国家にとっては次世代を担う市民であり、人類にとっては種の保存者という貴重な存在となるはずである。ここに何の深刻な「苦」があるというのだろうか？

2.2 妊娠 非自己の排除から寛容的受容へ

それでは新しい生命誕生は単純に「お目出度い」ことなのか？新たな生命誕生（受精）の場となる女性の身体は妊娠を喜んで受け入れていくのか？それでは何故“つわり”という不愉快な症状がおきるのか？近年急速に発達した生命科学的知見はその文化・社会的意味を解明する鍵を何か示唆してくれないだろうか？

産科学では通常の(病的ではない)つわりは正常な妊娠の初期症状の一つで普通は4ヶ月を過ぎるころには自然に消滅あるいは減少するので特別の治療をしなくてもよいとしている⁴⁾。ある程度ムカムカするのは「お目出度」の徴で悪いこととは捉えられていない。そのことは不妊に悩む女性がつわり様症状を示す想像妊娠という現象があることから伺える。

では本当につわりは良いことなのか？つわりは内に芽生えた新しい生命から母親への最初のささやかなご挨拶と考えればよいのだろうか？では何故このようにムカつき、このように体内に取りこんだものを吐き出そうとするのか？つわりは身体現象ではあるが、その奥に何かこれまで説明されてこなかった大事な意味があるのではないか？

女性の子宮内に入った精子の一つが卵子の膜を破ってその内部に侵入すると精子と卵子の核が結合し、分裂を始める。これが受精で、新しい生命の誕生であるが、この段階ではまだ胚と呼ばれ、細胞はどんどん分裂・増殖していくが一個の生命体（胎児）とは考えられていない。卵管で受精した卵は子宮まで送られ、血液の充満した子宮壁に着床して、そこで始めて妊娠が成立する。ここに母と子の複雑で密接な関係が始まる。新しい生命は自分自身を養うことが出来ず、以後出産までの約280日間、母体から発育に必要な酸素と栄養素の供給を受け続けるのである。一般に子宮内部は胎児にとって最高に安定した豊かで心地よい環境と考えられ、しばしば人生に疲れた大人が安らぎを求めて

帰りたい場にも例えられているが、本当にそうなのだろうか。

近年、免疫学の進歩によって、実はこのプロセスは医学的にも非常に特異な生体反応であることがわかってきた。もともと人間の身体は生体防御のシステムとして個体の物質的自己selfが持っていない外来の物質、いわゆる非自己nonselfを排除しようとする機能を持つが、免疫学はこれを「外部から侵入する微生物、同種組織や体内に発生した不要産物などと反応してこれを排除し、生体を防御してその個体の恒常性を維持する現象」と説明している⁵⁾。つまり、細菌や異物など自己以外の物質の侵入から自己を護る防衛機能で、この免疫機構によって自己の恒常性が守られているわけである。

子宮に侵入した精子と結合してできた受精卵は母体にとってはある意味で異物といえる。少なくともその二分の一は自己とは異なるパートナー由来の物質である。妊娠を免疫学的に説明すると、母体は自己の体内にこれまでは存在していなかった受精卵という異物、つまり非自己の侵入を受けたことになる。とすれば母体はこの自己恒常性を脅かす受精卵に対して拒絶反応をおこし、排斥しても不思議ではない。胎児が拒絶されないのは、解剖学的にも免疫学的にも様々な因子が複雑に関与して排斥的行動が阻止され、最終的に保護の方向に作用すると説明されている⁶⁾。

この複雑な反応様式はあたかも人体が妊娠という自己増殖のために不可欠な生命反応を可能にするために細胞分子レベルで仕組んだ例外的メカニズムのように思える。細胞は厳格に規定された反応規則にそって行動すると説明されてきたが、免疫学が発達するにつれ、現実にはまるでそれぞれの細胞に意志があるがごとく、あるいは細胞の総体である生命体の意志を感知しその実現のために様々な規則違反を容認しているがごとく、フレキシブルに合目的的に身体的自己を変容させて反応していることがわかってきた。

妊娠初期の嘔気・嘔吐というつわり症状は内分泌系の関与等が示唆されてはいるが、未だそのメカニズムは十分解明されていない。しかし、体内に取り込んだ食物という異物(それまで持っていなかった物)を排出しようとするこの身体現象は、免疫学理論でいう自己の物質的恒常性を維持するために非自己を排除しようとする免疫反応と合い通じるものと考えられないだろうか。人間は自己の恒常性を攪乱させる因子の侵入を察知すると、その攪乱因子を排除して、安定した自己自身を取り戻そうとするのはノーマルな生体反応といえるだろう。しかし、それが次世代誕生の徴と知り、母体が母になることを受け入れていくと、それに並行するように妊娠12～15週ごろには多くの場合次第に治まり、食欲は回復していく。またつわりはすでに妊娠・出産を経験した経産婦の場合、初回妊娠時よりも軽いのが普通である。賢明な人間は一度学習したことは記憶し、次に同

様の事態が起きた時、その学習に従って行動をとる。初めての妊娠に過敏に反応した母体は、次回以後の妊娠では記憶のなかから学習したことを取り出し、このプロセスを肯定的に評価するのでつわりは軽くてすむと説明できる。

2.3 胎盤 「自己」と「非自己」のインターフェイス - コミュニケーションの場

卵管内で受精した受精卵は細胞分裂を繰り返しながら子宮腔へ移送され、受精後約1週間で子宮内膜に到達し、着床する。受精卵が着床すると胎盤の形成が始まる。胎盤は胎児由来の絨毛膜有毛部、母体由来の脱落膜およびその二つの組織の間にできる胎盤腔で構成される⁷⁾。胎盤は胎児性の組織と母体性の組織が混じり合って作られるのではなく、胎児と母親を隔てる絨毛間腔とよばれる空間が作られ、そこで胎盤膜を通して母子間の物質交換(胎児が発育に必要な酸素や栄養素などを母体から受け取り、母体はCO₂や代謝の老廃物を受け取る)が行われるので、結果として、母体の血液と胎児の血液が直接交じり合うことはない。胎盤は胎児の娩出後、子宮壁から剥離して体外に排出される。

親と子の接触を介在する胎盤が母体と胎児のそれぞれから提供される組織で形成されることにも何か重要な意味があるように考えられる。胎盤は母体内にありながら母体の専属物でもなく、胎児に繋がっていながら胎児の専属物でもない。つまり共有物なのであり、母体と胎児が出会う場である。ここは、母体の自己selfと胎児という非自己nonselfとが免疫学的バトルを繰り広げる戦闘の最前線であると同時に、相互がプレゼントを交換する交歓の場でもある。つまり、胎盤は胎児と母体が闘ぎあいと同時に親密性を深めるインターフェイス-コミュニケーションの場であると言える。

胎盤の形成とその機能は実に興味ふかい母子関係の有り様を示唆しているのではないか。

胎盤は、胎児と母体と同じ目的のために協働作業で作ったものであるが、それぞれの役割分担は明らかに不均衡である。胎児は臍帯で胎盤と結ばれ、いわば胎盤を吸着盤にして子宮腔に貼りついて住みこみ家主の蓄え物を強引に搾取する厚かましい居候のようなものである。親は例え自分の身を削っても胎児に酸素と栄養物を供給し続け(胎児にカルシウムを提供し続ける母親の歯がボロボロになることなどなど)、胎児は代謝後にできた老廃物を母体に受け渡し続ける。胎盤での母子関係を見る限り、優先権は胎児にあるようにみえる。

しかし見方を換えれば、胎児はその生命の維持を胎盤を介して母体に全面的に依存しているので、母体の「生む」という決断と「育てる」という行為がなければその生存自体が危うくなるか弱い存在でもある。我が子を胎内で育てることになる母親は新しい命を我が分身と誤解したり、時には殺生与奪の権をもつ所有物と誤認したりすることがあ

る。この複雑な関係は、終生にも及ぶ母子の柵を象徴しているかのようにもみえる。

2.4 受胎 自己恒常性と自己増殖性の折り合い

生命は自己恒常性ととも自己増殖性という特性を持つ。単細胞生物ではその細胞を分割して自己コピーを増殖していけばよいが、種が進化し有性生殖が始まった段階で生命は自己と全く同じコピーではなく配偶子の遺伝子を二分の一持つ、いわば半自己的次世代を生む宿命を担うことになった。母体は胎内に受精卵を抱え込んだとき、非自己成分（パートナーの遺伝子）を含む受精卵を拒否するか（流産・妊娠中絶）、あるいはそれを寛容的に受容することによって自己の一部を次世代に継承（妊娠・出産）するか、どちらかの方向を選ぶことになる。つまり、生命の特性とされる自己増殖性と自己恒常性維持は、有精生殖においては必然的に対立する要素を含むもので、そのいずれを選択するにしても大きな葛藤を伴う。

A子の場合、中絶して今のOL生活を継続するか、それとも寿退職して結婚・出産するか、全く異なる生活行動の選択を迫られたが、その背景には自己恒常性の維持を優先させるか、自己増殖性を優先させるかという生命体としての厳しい葛藤があった。前者を選択すればA子は今までどおりのOLA子という形でとりあえず生活体としての社会的自己を激変させずにすむ。一方、後者を選べば次世代継承という形で自己増殖性を達成できるが、そのためには妊娠・出産・育児という重大で生涯にわたる決して楽とは言えない（苦の多い）人生課題を担う作業が始まり、身体的・社会的自己を大きく変容させなければならない。これは当人にとっては複雑で厳しい選択である。

しかしよく考えれば、ここでいう自己恒常性は、実は身体の代謝の進行のなかでも、そして会社や家族という社会システムのなかでも、時間とともに常に変化しつつ保たれている仮の恒常性にしか過ぎない。頑なに現在の自己を維持しようとしても、いずれ細胞には老化現象が現れ、やがて死が訪れて身体的自己の象徴であるA子の遺伝子は永遠に消滅することになる。社会的自己としての恒常性も決して揺るぎないものではない。会社でも家族のなかでも、未婚のOLA子という存在は20歳と50歳では必然的に立場が違う。一方、妊娠・出産は自己を身体的にも社会的にも激しく変容させるので自己恒常性が脅かされるように見えるが、その代償として自分の遺伝子の少なくとも一部は後世に残せるので、形を変えながらも辛うじて自己の要素が生きながらえていくことになる。

結論として、女性の自己恒常性は、その内部に他者を受け入れて妊娠・出産し、それによって自己を変容させることで初めて維持可能になるというパラドキシカルなものである。ここで初めて自己恒常性と自己増殖性との折り合いがついたと言えるのではない

か。これは身体的自己にも心理的・社会的自己にも共通して言えることであろう。(ちなみに近年話題をさらっているクローンベビー誕生の技術は、ある意味で、この葛藤なしに自己保存の欲望を叶えてくれる夢の技術とも言える。動物で可能性が実証されている以上、人間でも理論的には十分可能であろうと考えられ、実行しようとする人たちもいる。しかし現段階ではクローン動物は生命力が弱く、短命である。)

3、祝福されない生命誕生の担う苦

3.1 抹殺するー妊娠中絶・コインロッカーベビーなど

多くの民族はその文化の中で未婚女性の性行為は淫らな悪い行為と考えてきた。性行為とそれに続く妊娠・出産は夫婦間のみに許されたものであると同時に、それは妻の義務でもあった。伝統的な家族制度下では結婚の目的は家系の継承で、新しく家族に迎えられた女性が第一に求められるのは「早く世継ぎ(男児)を生むこと」であり、妊娠は「お目出度」と呼ばれそこには生むかどうか悩む余地もなければ、決断する必要も無かった。結婚、妊娠、出産は女の人生に科せられた当然の役割で、避妊や人工妊娠中絶は、少なくとも表向きには、許されていなかった。

戦後、政府の人口抑制政策により避妊法が普及し、簡単な知識と器具で実施できる計画出産が奨励された。また、戦前は非合法であった妊娠中絶が今日では母体の生命健康を保護するという目的で制定された優生保護法(昭和23年公布、平成8年法の名称を母体保護法に改正)により認められている⁸⁾。そういった社会制度を背景に現代の若者の性行動への価値規範が変革し、愛情があれば結婚を前提とせずに性関係を持つことが普通になった⁹⁾。結婚・妊娠・出産を前提としない性関係を是認する若者が急増し、社会も伝統的価値規範でそれを規制できなくなっている。

ところが、性意識の改革と性行動の結果は必ずしも一致しない。そこに生(性)の大きな苦が生じる。科学情報が溢れる今日でも、妊娠または避妊について正しい知識を持っていない者が実に多い¹⁰⁾。避妊技術は決して快適なものではないし、確実なものでもない¹¹⁾。妊娠を望まなくても現実には意図に反して妊娠してしまう女性が後を断たない。その結果、女性は妊娠してしまった後で、生むか生まないかの決断をする義務を負わされることになる。前述のA子は妊娠した後に親たちの助言で生むことを決断し、結婚・出産(所謂できちゃった結婚)へと進展し、皆から祝福されて「自分は幸せ」と自分に言い聞かせたが、全ての女性がそのような幸運に恵まれるとは限らない。結婚・出産・育児の意志も能力もないのに妊娠してしまい、それでも自分の身体の変化を正確に認識できなかつたり、あるいは気が付いてもどのように対処すればよいかわからない女性もいる。

妊娠初期であれば法的に容認されているといっても人工妊娠中絶の決断は容易ではない。性知識が不十分で、経済力もない若い女性にとって産婦人科病院のドアは決して気軽に開けることができるものではない。かろうじて決断しても中絶手術は大きな傷跡を残す。身体の傷、精神の傷、もっと現実的な経済的負担まで負わなければならない。しかもこの決断には時間が限られている。時期を逸した場合、月充ちると陣痛が起こり、自然に出産に至る。その結果どういう事態がおきるか？

一時期、コインロッカーから新生児の遺体が発見されて話題となった。おそらくはティーンエイジャーであろう若い母親の思慮の無さと残忍さが非難の的になった。その後も、女子大生が生後間もない嬰兒を殺して宅急便で自宅に送った事件や引越しの後に残された段ボール箱からが嬰兒の遺体が発見されるなど、母親の子殺しの事件は、ごく少数ながら後を絶たない^{1 2)}。母親は生まれたばかりのか弱い新生児の殺生与奪の権を握っている。その母親がケアを放棄して子を死に至らしめた場合は、法的には殺人罪に問われる。育てる意志も能力も無いのに中絶をせず、出産後、子供を殺害する浅はかで愚かで哀れな女性たちを社会は糾弾する。

母親たちはこの世に生を受けたわが子を何故殺害したのか。何故コインロッカーやダンボール箱に入れて捨てたのか？ケアが煩わしいからか。それとも社会の批判を恐れたのか？自分が産んだ生命は自分の所有物と勘違いし、自由に処分してよいと思ったのか？そもそも、女とは、母親とはそんなに自分勝手に残忍なものなのか。

誰も好んでわが子を殺したり、コインロッカーに捨てたりはしない。おそらく未熟さの故に、予想しない妊娠をしながら自分ではそれに気づかず、あるいは気づいても誰にも相談できず、妊娠とわかってても要領よく人工中絶する知恵も資金も無ければどうなるだろう。時間はどんどん過ぎ、生理現象として分娩に至り、子どもは産声をあげる。その声を人に聞かれぬためには口を塞ぐしかない。

彼女らは、不愉快な妊娠中の症状に一人で耐え、遂に月充ちて陣痛が始まるとどこか人知れぬ薄暗い場所で激痛と生命の危険にさらされながら一人で出産し、産まれたばかりのわが子を前に途方にくれるばかりであったのだろう。そして最後の手段として、自らの手で殺害してコインロッカーや段ボール箱に捨てざるを得なかったのだろう。

そんな未熟な母親の苦しみは想像に余る。祝福されない妊娠、祝福されない誕生にたった一人で悩み、苦しみ、そして選んだ手段がその子を抹殺することだったというのは何と言う悲劇であろう。彼女らは自分自身を生涯責め続けるだろう。その感情は逆転して、人を、そして社会を憎み続けるようになるだろうことは想像に難くない。しかし社会は

彼女らをケアせず、ただ非難するだけである。

3.2 オカエシする 水蛭子物語など

妊娠・出産の不気味さの一つはどんな子どもが生まれるか予知できないことにある。近年、検査技術の進歩により性別や障害の有無がある程度は予測可能になったが、それでも不確定因子は多い。子を授かるということは結婚したカップルにとって最大の慶事であるが、子の誕生は常に危険を伴う。妊娠、分娩が医学的に管理されている今日でも、安産の守護神と言われる神社・仏閣には「五体満足な子を授かりますように」という絵馬が数多く奉納されている。まして医学も未だ発達しておらず、人権意識も存在しなかった古代において、出産は大きなリスクを伴う大事であったろう。わが国最古の書「古事記」上巻の初めに登場する伊邪那岐命・伊邪那美命の二神の物語には誕生に伴う「苦」が述べられている¹³⁾。

爾に伊邪那岐命詔りたまひしく、「然らば吾と汝とこの天の御柱を行き廻り逢ひて、美斗能麻具波比為む」とのりたまひき。如比期りて、乃ち「汝は右より廻り逢へ、われは左より廻り逢はむ。」と詔りたまひ、約りをへて廻る時、伊邪那美命、先に「阿那爾夜志愛登古。」と言ひ、後に伊邪那岐命、「阿那霜夜志愛衰登壳衰。」と言ひ、各言ひをへし後、其の妹に告げたまひしく、「女人先に言へるは良からず。」と告げたまひき。然れども久美度に興して生める子は、水蛭子。此の子は葦船に入れて流し去てき。(古事記上巻より)

伊邪那岐命・伊邪那美命が授かった最初の子供は手足もない水蛭のような形をした障害児だったので、この子を葦舟に乗せて(海に)流したという記述は看護や福祉を専門にする者にとってはショッキングな結末である。古代、われわれの先祖は障害を持って生まれた我が子を嫡出子として認知せず遺棄した、というこの残忍な物語は、看護を学ぶものにとってはできれば排除したい結末である。これまでの看護史のテキストに水蛭子物語が登場することはなかった。水蛭子は親神から遺棄されたと同時に看護史の研究者からも無視された存在である。この祝福されない誕生の物語をここで検証したい。

障害児水蛭子が誕生した原因は伊邪那美命にあるとされた。「女人先に言へるは良からず。」という一文には男性の優位性とその約束事を守らなかった母親への責めが込められている¹⁴⁾。日本女性の原母ともいえる伊邪那美命は障害児出産の原因、出産時のショック、出生児の遺棄という三つの責め苦を担わされた。生命誕生の科学的機序が解明されて子には両親の遺伝子が平等に関与することが明らかになった今日でも、不妊や障害児の誕生を女性の責任に帰する潜在意識は残っている。女は否応なく祝福されない出産の後始末をつける責務を科せられる。

しかし今一度この物語の結末をよく読むと水蛭子は親から殺害されたのではない。水蛭子は葦舟に乗せられて海に流されたのである。誰かに拾われ、助けられることを密か

に願って。ここで思い出されるのは時代をやや遡る旧約聖書のモーゼの物語である。古代エジプト王が奴隷として働くイスラエル人の信じる救世主誕生の予言を怖れて全てのイスラエル人の男子を殺害せよと命を出した時、モーゼの母は生まれたばかりの我が子を葦舟に乗せてナイル川に流した。わが子が誰かに拾われ、救われることを願って。モーゼはエジプト王妃に拾われ王子として育てられた¹⁵⁾。それでは、水蛭子も誰かに拾われ、育てられたというのか?古事記はそれを伝えていないが、水蛭子が後に七福神のなかの恵比寿となって民に福をもたらすという伝承が日本各地にある。大阪市の今宮戎神社、兵庫県西宮市の西宮神社のご祭神は伊邪那岐命・伊邪那美命が海に流した水蛭子とする説がある¹⁶⁾。また多くの漁村で漁師は海で漂流死体を見つけた時その遺体を連れ帰って埋葬し「エビス」と呼んで豊魚をもたらすものと信じていたともいう¹⁷⁾。

海の彼方というのは古事記や万葉集では常世とか杳が国と呼ばれる謎の場所で、人間が生まれる以前や死後の世界に通じる魂のふるさとと考えられていた¹⁸⁾。海に流すのは自分たちが育てられないときはその子を徒に親の手元に留め、結果的に殺害するのではなく、そのまま神に(または自然に)お返しするという発想から出た行為とは考えられないか。

生後間もない新生児は生命管理が難しく、今日でも新生児死亡率は成人のそれと比べて高い。そんな頼りない命を昔の人は、まだ人間社会に仲間入りしてない、実は神の世界と人間の世界とのあいだにいる存在と考えた。そして養育が難しい嬰兒はオカエシスルと称して、棧俵に乗せて川へ流したという¹⁹⁾。

オカエシしたものを神が受け取ってくださる、というのは根拠のない願いに過ぎないだろう。さらにその子が福をもたらすエビスとなって戻ってくる、というのは幻想に過ぎないだろう。しかし、この想像はわが子を捨てざるをえなかった親やそれにかかわる人の罪悪感をほんの少しだが慰めてくれる。子どもの権利や生命の所有権が論議される前の話ではあるが、産婦人科の中絶手術の介助に罪悪感を抱いていたナースがこの伝承を聞いて少し精神的に救われたと聞いた。

自分の力の及ばぬ誕生や子育ての苦への対処方法として、古今東西を問わず、人はそれを未だ見知らぬ他者に委ねることが少なくなかった。第二次大戦後、中国大陸に多くの子供が置き去りにされた。そこに新たな幸運の開ける可能性を信じて。例えその実現率が限りなくゼロに近くても決してゼロではないことを願って。残留孤児と呼ばれる彼らが経済繁栄の只中にある日本に現われ、名乗り出た親が良心の呵責に苦しむ姿を私たちはテレビで見た。わが子を捨てざるを得なかった親を誰が責める事ができよう。親はいつも、古代でも現在でも、己の力の及ばない時、その運を誰かに、あるいは天に任す

しかない。これも「苦」への一つの対処である。

4. 妊娠・出産—母子物語のはじまり

現代社会では、妊娠・出産は、種の次世代継承を目的とする動物の本能的行為や家系または民族(国家)の繁栄という文化的意義としてではなく、生殖可能な年代にある男女、とりわけ女性が自己実現のために自らの意思で決定する身体・心理・社会行動となっている。妊娠前には自己のみの安定した存在であった女性の身体に受精卵という非自己が侵入するとその安定性は大きく揺さぶられる。自己恒常性を保とうとする身体細胞は先ず受精卵を異物と認識し、これを排出しようとして様々な反応をおこすが、同時にこれを保護するための複雑な機能が働き(註5)、最終的には保護的に受け入れられる仕組みになっている。

しかし、今日の社会では、受精がそのまま妊娠に継続するとは限らない。現実には、親となる女性の「生む」という決断があって初めて「母子関係」が成立する仕組みになっている。しかしこの決断は容易ではない。多くの女性は、妊娠したとわかったとき、我が身に宿った生命を受け入れるかどうか自分だけでは決断できず、パートナーや親などに助けを求める。妊娠が承認され、結婚に繋がり、周囲の人々から祝福してもらえると、その新しい他者が自己にとって価値のある存在であるということを受容しわが身の一部として受け入れていく。母となろうとする女性はその不安定な状態を共に担ってくれる人たちの支援によってこの危機を乗り越え、母子物語の第一頁が始まる。母親の自己認識は大きく変容、改革、成熟して、我が子という非自己(他者)との共存関係を作り上げる役割を引き受けることになる。

自己の体内に新しい生命を宿したときから母親は身体を激しく変容させる。恥骨内部に隠れて腹壁からは触れることのできなかつた小さな子宮は出産直前には腹腔一杯に広がり、殿部には腹部とバランスをとるための脂肪がつく。出産後の授乳に備えて乳腺が発達し、巨大化した乳房の乳頭は黒づくむ。つわりが治まると代謝の亢進で食欲が増進し、体重は10kgも増える。その他、内分泌系、循環器系、呼吸器系等、妊娠に適応するように全身が変化する。

妊婦とよばれるようになった時、その女性の生活行動が変化する。現代では、出産を決めた後で結婚式を挙げて入籍し、親から離れて新しいパートナーとの生活に入ることが多い。退職して専業主婦となることもある。彼女らは、独身時代のウエストをキュッと絞ったスーツからダブダブの妊婦服に着替え、踵の低い靴でドタドタとスーパーマーケットでカートを押す主婦へ変身metamorphosisする。

妊婦は自分をいたわるようになる。禁煙や栄養バランスのとれた食事や適切な運動と休養といった自己ケア行為は自分をケアすることを通してわが子という他者をケアにことである。自分を大切にすることにより、新しい生命に居心地の良い発育の場を提供し、酸素や栄養物を与え、時々話しかけたり歌ってやったりしていれば胎児は自然に成長し、五ヶ月を過ぎるころから盛んに動いてその存在をアピールし、母体に母親としての自覚を一層促す。やがて月充ちると自然に陣痛が始まり、子宮口が開き、児は自分の身体よりも狭い産道を半ば仮死状態になって潜りぬけ、羊水とともに体外に娩出される。分娩は数時間から十数時間、時にはそれ以上もかかり、母は激痛に耐え、児は生命の危険にさらされる大労働 labor である。

出産により子は個体として母体から分離されるが、この長く苦しい労働を成し遂げた母親はしばしばその分離を十分に認識できない。胎を痛めたわが子は臍帯が切断された後も、時には成人になった後々までも、わが分身であり一心同体の間柄と信じ込んだりする。時には意のままにしてよい所有物とさえ誤認する。

母子の関係は一言では説明できない。胎児を育む子宮は母親の体内にありながら解剖学的には外部に開口した腔でその内部はある意味で体外とも言える。また、妊娠の診断がエコーによる胎児の心拍確認であることから明らかなように、胎児と母体は、一般に言われるような一心同体の関係ではない。かといって、約40週にもおよぶ期間、栄養代謝を共有し、精神活動に影響を与え合った母子は全くの他人という関係ではない。子は出生後も当分は母親の保護なしでは生きていけない。母と子の密接で巧妙で微妙で複雑な、しかも危うさを含むこの関係性は、生涯に及ぶ深く重く長い母子の柵的關係を象徴しているとは言えないだろうか。

5. まとめ

人間の苦を解く鍵の一つは「生む」ことを多角的に検証することではないか。

妊娠・出産を通して母親は大きな苦を担わされる。人間は「生む」ことにより自己の一部を次世代に継承させ、自己保存を可能にするが、それは同時に他者（パートナー）を受け入れ自己変容を許容することを意味する。このパラドックスのなかで始めて自己恒常性と自己増殖性が妥協に至るが、それは苦しい決断を要する。新しい生命は両親の遺伝子を半分ずつ受け入れるが、その組み合わせは偶然的で、唯一無二である。親と子はそれぞれ別の両親から生まれた別の生命ともいえるが、子の細胞には親由来の遺伝子が組み込まれているため全く別個の生命とも言えない微妙な関係にある。

母親が胎児を自己の占有物とみなすか、別個の存在とみなすかは単純には決められない。妊娠が許容できない場合や子どもが期待に反するものであったとき、中絶や新生児の遺棄が行われたことは歴史的事実であり今日の問題でもある。母とは偉大な存在であると同時に危険な存在でもある。

出産は祝福されたものでありたい。性が解放され妊娠・出産が当事者、とりわけ女性の自己決定にゆだねられるようになった。不幸にも誰からも祝福されない妊娠をしてしまった時は「生む」「生まない」の選択を一日も早くしなければならない。現在では母体保護法の範囲内であれば中絶することも選択肢の一つと認められているが、中絶は大きな痛みを伴う。中絶を人権論で非難するのは易しい。しかし祝福されないで生まれた子供を一人の成人に育て上げるのは容易ではない。祝福されない出産は親と子の不幸な関係に繋がり、それがさらに次の世代の不幸へと悪循環していく可能性が高い。自己ケアの限界を知り、絶対者=神に委ねる、つまり「オカエシスル」という古代人のケアの知恵に学び、それを選択肢の一つに加えることもケアと言えるのではないか。その時、その責任と痛みを当人のみに科するのではなく、そのような状況を認めた、あるいは状況に追い込んだ社会全体で負うべきではないか。性の解放を許容し、妊娠中絶を合法化しながら、性に関する教育とケアを発展充実させなかった社会全体の問題として対処すべきではないか。

妊娠は、母となる女性が受精卵を自己のうちに寛容的に取り込むという分子細胞レベルの行動変容のなかで、パートナーや他の人々と共謀（協働）して今後生涯を通して紡ぎだしていくであろう母子物語の第一頁である。妊娠・出産は人間、とりわけ女性がその一生を賭けて成し遂げる人生の最大課題である。それは有意義で価値の高いものであると同時に様々な危険を孕む冒険でもある。生は老病死の「苦」の起点といえる。

最近、「生の苦」を避けようとして多くの女性が出産を拒否するという行動を取り始めた。わが国の出生率は急速に低下し、将来人口の減少が危惧されるほどである。それはこれまで関係他者のケアを受けず当人だけで「苦」を背負うことを強制されてきた女性の社会に対する拒絶の意思表示でもある。

しかしながら、「苦」はそのように忌避することで解決するものなのか。それは実りのない虚しい解決法ではないか。「苦」はそれをあえて受け止めることで何か新しい展開があるのではないか。「苦」は生きることの証ではないか。これについては他の苦への対処と合わせて別稿で詳しく検証したい。

注

- 1) 「生老病死」は仏陀の経典「阿含経」の教えで、「人間存在そのものに根ざす苦」の最初の四苦。
- 2) 生命学者ドーキンスらは両親由来の遺伝子は変化することなく次世代の細胞に受け継がれていくので、固体は遺伝子を運ぶ乗り物（ヴィークル）と解釈した。
- 3) 事例は実際に筆者が関わった実例から構成した物語である。
- 4) 杉山陽一他、『産科学』、金芳堂、1993
つわりは食欲不振、悪心、嘔吐、胸やけ、嗜好の変化、唾液の分泌過剰が主な症状で、極端な脱水症状や体重減少を伴わない場合は妊娠の生理的反応と理解されている。つわりの原因は絨毛性ゴナドトロピンの増加などのホルモンバランスの変化に伴って大脳の視床下部の嘔吐中枢が刺激を受けるためとも説明されるが定説は無い。病的なつわりは悪阻と呼ばれ脱水症状・栄養障害などの危険があり、輸液・薬物療法などの特別の治療が必要である。母体を守る最終的手段として人工妊娠中絶を行う。
- 5) 菊池浩吉・上出利光編集、『改定5版 医科免疫学』南江堂、2001、18頁
- 6) 前掲書5) 16章 生殖と免疫 349-356頁
妊娠には①母体と胎児の解剖学的位置関係、②絨毛組織でのMHC（免疫応答など恒常性維持に関連した機能を制御する遺伝子群）の特異な発現様式とその認識、③阻害抗体の関与、④免疫応答の修飾、⑤胎児・胎盤からの免疫抑制物質の分泌などが関与すると考えられている。
- 7) 矢田純一『改定8版 医系免疫学』生殖と免疫、中外医学社、2003、528_540頁
- 8) 母体保護法（昭和二三年法第一五六号、最終改正平成十一年法律第一六〇号）によれば、妊娠の継続又は分娩が身体的又は経済的理由により母体の健康を著しく害するおそれのあるものに対しては本人及び配偶者（届け出はしてないが、事実上婚姻関係と同様な事情にある者を含む）の同意を得て、人工妊娠中絶を行うことができる。中絶は22週まで認められている。初期であれば子宮内膜搔破手術、中期に入ると陣痛促進剤を投与し人工的に流産をおこさせて妊娠を中止させる。
- 9) 財団法人日本性教育協会の「青少年の性行動調査」（1999年）によれば大学生の性交経験率は男子43.4%、女子50.5%で、早期化・低年齢化の傾向にある。性に対しては「よい」「楽しい」という肯定的なイメージが強い。相手が婚約者・配偶者の割合は男子0.4%、女子0%である。
- 10) 日本性教育協会編『「若者の性」白書』、小学館、2001、11_15頁
性交時に「いつも避妊をしている」のは約3分の2で、「避妊をしていない」場合の主な理由は「めんどくさい」「準備していない」「たぶん妊娠しないと思う」である。
- 11) 新女性医学体系11 リプロダクティブヘルス、中山書店、2001、128頁
- 12) 例えば、出産した男児を殺害し、遺体を段ボール箱に入れて自宅に送ろうとした短大生が殺人容疑で逮捕された。朝日新聞 2003年3月20日
- 13) 倉野憲司 武田祐吉 校注、日本古典文学大系『古事記祝詞』古事記上巻、岩波書店、1985、53-55頁
- 14) 和歌森太郎、『日本の民族6女の一生』河出書房新社、1976、173-174頁
本来の日本的な伝承では女性から男性に呼びかける愛の求め方があったが、神話（古事記）の編纂の時期に中国流の男性優位の思想が輸入され、それが影響してこのような結末になったのであろう、と推論している。
- 15) 旧約聖書、出エジプト記2章
- 16) 日本大百科全書、小学館、2001
- 17) 牧田茂、『「神と女の民俗学」』、講談社、1981、53頁
- 18) 牧田茂、『日本の民族5人生の歴史』、河出書房新社、1976、10頁
- 19) 前掲書17) 65頁

執筆者一覧（執筆順）

玉地雅浩 大阪大学大学院博士後期課程（臨床哲学）
小川はるか 大阪大学大学院博士後期課程修了（音楽学）
三浦隆宏 大阪大学大学院博士後期課程（臨床哲学）
畑 英理 科目等履修生
河村 厚 関西大学法学部非常勤講師
菊井和子 大阪大学大学院博士後期課程（臨床哲学）

臨床哲学 第5号

2003年12月20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町1番5号
TEL/FAX 06-6850-5099
ホームページURL <http://www.let.osaka-u.ac.jp/clph/>