

# 臨床哲学

6

CLINICAL PHILOSOPHY

第6号 2004年

大阪大学大学院

文学研究科

臨床哲学研究室

## 目次

スイスの技術評価システムと若者の参加 ——人体研究法の制定に際して . . . . .	森 芳周 3
哲学カフェの意義とその可能性 ——対話が生まれる場所としての哲学カフェ . . . . .	鏡 史織 17
何が具体的か？ ——S Dにおける具体例の位置づけ . . . . .	桑原 英之 31
対話を演ずる ——「子どものための哲学」二つの実践から . . . . .	本間 直樹 41
《書評：『無痛文明論』》 「出口のない道」のその先 ——森岡正博『無痛文明論』によせて . . . . .	三浦 隆宏 55
「人生を生き切る」と「文明論」との交錯 ——『無痛文明論』が試みたもの . . . . .	吉本 陵 63
『無痛文明論』への批判に答えて ——若干のコメント . . . . .	森岡 正博 75
《特集：子どもの（ための）哲学》 学齢期の子どもたちのためのプラトン . . . . .	ギャレス・マシューズ 79
探求の共同体（The Community of Inquiry） ——ティム・スプロッドによる概要 . . . . .	ティム・スプロッド 93



# スイスの技術評価システムと若者の参加

## —人体研究法の制定に際して

森 芳周

### はじめに

数年前からスイスでは、人体やその一部を利用した臨床試験の被験者保護、胚や胎児を利用した研究、研究者の研究の自由の保障を規定する「人体研究法<sup>1</sup>」という連邦法の制定に向けた動きが始まっている。人体研究法はスイス連邦保健庁 (Bundesamt für Gesundheit) によって近々予備案が作成されることになっているが、それに先立って、技術評価センター (Zentrum für Technologiefolgen-Abschätzung, TA-SWISS) が市民参加型の会議を行い、この法案の作成過程に関与している。市民参加型の技術評価やコンセンサス会議はスイス以外でもヨーロッパの国々を中心に広く行われているが、スイスでは今回の人体研究法の評価に際して初めて、若者による討論の場—「パブリトーク (PubliTalk)」と名づけられている—が設定され、若者の意見を汲み取るシステムが導入された。

本稿の課題は、スイスの技術評価システムにおけるパブリトークの役割や他の手法との関係、パブリトークの具体的な手法とその成果を描き出すことである。第1章では人体研究法の制定過程を説明する。スイスでは連邦憲法に生命倫理条項が存在することや、憲法改正や国民投票が頻繁に行われているなど、スイスの政治制度は日本では馴染みがあるとは言えない。そこで、人体研究法の制定過程に即してスイスの政治制度にも触れておく。続いて第2章では国家機関としての TA-SWISS の位置づけと、TA-SWISS がこれまでに開催した市民参加型会議の方法とテーマ、その中でのパブリトークの位置づけを述べる。第3章において、人体研究法の評価に際して開催されたパブリトークの形式、内容、成果についてできる限り詳細に記す。第4章ではより一般的に若者、子どもが技術評価や政策に関与することの意義を考えてみたい。単にあらゆる年齢層の一部としての参加ではなく、若者だけで議論することにどのような意義が見出されるだろうか。なお、人体研究法は国会審議の前段階にあり、制定過程全体で見るとかなり初期の段階にある。本文中の情報は2004年7月末現在のもの

# 1. 人体研究法制定に向けた動き

## 人体研究法制定の意図

人体研究に関する規定は連邦憲法にも存在している。119条と120条がいわゆる生命倫理条項と呼びうる箇所であり、そこでは生殖医療、臓器移植、動植物に関する遺伝子技術についての規制が定められている。そのうち人体研究に関する規定は、119条の「人間の領域における生殖医学および遺伝子技術」の規定がそれにあたるだろう。しかし、これらの規定は憲法であるゆえに他の法律に対する原則を定めているに過ぎない。関係する個別の法律としては、2000年に制定された医療製品法(Heilmittelgesetz)が医薬品の臨床試験に関する規定を持ち、また幹細胞研究法<sup>2</sup>が胚性幹細胞の扱いに関する規定を持っている。この他に、データ保護法などいくつかの規則と、直接的には研究に関する規定を持つものではないが、刑法典、民法典などが関係する。人体研究法制定の意図は、こういったばらばらの規定を統合し、包括的な法律を作成することにある。

また別の意図として、連邦レベルでの法の制定ということもある。スイスではカントン(州)の自治権が強く、保健衛生に関する規制は連邦ではなく各カントンの義務となっている。そのためカントンごとに、規制の内容にかなりの差があるという<sup>3</sup>。こういった事態の一例として移植法をめぐる動きをあげておこう。スイスでは現在、連邦法としての移植法の制定が進められている。移植法制定の権限は各カントンにあり、連邦が移植法を制定する権限がなかった。その場合には憲法を改正することによって、連邦に移植法を制定する権限を付与しなければならなかった。1999年の国民投票を経て、憲法に「臓器、組織および細胞の移植については、連邦は規則を制定する」という文言が追加された。これに基づいて、連邦法としての移植法が作成されることとなった。それまでスイス国内では各カントンの移植法が有効で、同意の方式など基本的な点で極めてばらつきが大きく、また移植法自体が存在しないカントンもある<sup>4</sup>。ただし、人体研究法の場合は、憲法119条中の「人間の尊厳、人格、家族の保護」という文言に依って制定されると考えられていた<sup>5</sup>。もっとも、最近になって、より明確な規定のために憲法改正が必要であるという声が上がっており、改正される可能性が高い<sup>6</sup>。

## 人体研究法の制定経過と TA-SWISS

次に人体研究法案が作成されるまでの流れの中で、TA-SWISSがどの時点で関与したのかを見ておくことにする。人体研究法制定の最初のきっかけは、1997年末に出された発議である。下院にあたる国民議会(Nationalrat)でロスマリー・ドーマン(Rosmarie Dormann)によって「人体の医学的研究、連邦法の制定」という発議<sup>7</sup>が出された。ドーマンは当該法の必要理由として、判断能力と同意能力のない者のために明確な法的規定が必要であることをあげている。また、当時制定過程にあった生殖医療法によって胚の遺伝子工学的な研究が禁止されているにも拘らず、中絶胎児の利用や胚の治療的研究や基礎研究が規制されていないという問題を指摘し

ている。連邦内閣はこの発議を受け入れる用意があると表明したが、このドーマンの発議は議会で採択されなかった。

1998年末に、今度は上院にあたる全州議会(Ständerat)でジャン・レト・プラットナー(Gian-Reto Plattner)による「人体の医学的研究に関する連邦法の制定」という発議<sup>8</sup>が出された。連邦内閣はこの発議を受け入れる用意があることを表明し、連邦内閣は行政当局に連邦法の起草を委託している<sup>9</sup>。そして、この発議は両院で採択された。プラットナーは発議の中で、法案を2001年末までに意見聴取(Vernehmlassung)に送り、2002年には連邦議会に提出するよう求めていた。制定を急ぐ理由としてプラットナーは、他の西欧諸国と比べてスイスは当該法の領域で遅れをとっていること、欧州評議会の生命倫理条約の批准によっていづれにせよ当該法が必要であること、そして、バーゼル都市部カントン(Kanton Basel-Stadt)が人体の医学的研究に関するカントン法を起草していることをあげている。しかし、2001年から2002年にかけて、連邦内閣は人体研究法制定を待たずに、幹細胞研究法制定を急ぐことに決めている。したがって、プラットナーの発議の期限どおりには進まず、人体研究法は現時点でようやく意見聴取の前段階までこぎつけつつあるところである。

TA-SWISSが関与したのはこの時点である。TA-SWISSによって人体研究に関する評価会議が開かれるのが2003年11月から翌年1月にかけてであるから、発議からかなり長い時間がたっているが、法律制定過程で言えば予備案(Vorentwurf)もまだできてはいない、かなり初期の段階<sup>10</sup>で関与していることになる。法案の審議は本来、議会で行うものであるから、法案審議の前段階に評価会議が開かれるのは、当然と言えば当然だが、スイスでの法案審議の流れにおいて、TA-SWISSがこの時点で介入することの意義をもう少し深く考えてみたい。

スイスでは市民が法律制定過程に直接的に関与する機会が確保されており、それはTA-SWISSによる評価会議だけではない。法案が国民提案の形で行われる場合や、意見聴取手続き、そして国民投票にかけられる場合がその機会である。意見聴取は法案が議会に送られる前の段階に行われ、国民投票は議会で可決した後に行われる。人体研究法自体は、国民投票は義務的なものではないが、義務的国民投票が課せられる憲法改正とセットになっていると考えると、人体研究法に関しても国民投票が行われると言ってよい。幹細胞研究法は両院で可決したにも拘らず、反対派が憲法で規定されている5万人以上の署名を集めて任意的国民投票に持ち込んだ。否決される可能性は少ないとはいえ、否決のリスクはゼロではないし、また法律の発効が遅れることになり、その間の研究の遅れや規制のない状態での研究がなされるといったリスクが出てくる。それゆえ、議会への法案提出の前段階、それも予備案作成の前段階で市民が関与することには、国民投票によって否決されるリスク、または国民投票に持ち込まれるリスクを軽減し、市民の意見を予備案(法案)に盛り込むという意図が考えられる<sup>11</sup>。

人体研究法は議会の発議によって提案されたものであるから、国民提案の形での市民の直接参加は存在せず、法案作成前には意見聴取とTA-SWISSによる評価会議という形での参加がある。意見聴取とは、厳密には一般市民が参加できるものではなく、カントン内閣、政党、

経済団体の他に、幹細胞研究法の場合であれば、教会、女性団体、大学や研究団体などの利害関係の発生する組織の意見を聴取し、予備案を検証する機会である。一方、TA-SWISSによる評価会議は正式な立法手続きではないので、意見聴取などの正式な立法手続きと同レベルで考えることはできないが、参加者は政党や特定の利害団体から選ばれるのではないから、より平均的な市民の意見を聴く機会となっていると考えられる。こういったことから日本やその他の国で行われている評価会議よりも実質的な意味を持っていると言えよう。

## 2. TA-SWISS の役割

### TA-SWISS の位置づけ

TA-SWISS はスイス科学技術評議会 (Schweizerischer Wissenschafts- und Technologierat, SWTR) に属している。SWTR は科学技術政策に関する連邦内閣の諮問機関であり、連邦内閣によって任命される 10 名から 15 名の委員で構成されている。この SWTR によって、TA-SWISS の評議会 (Leitungsausschuss) のメンバーが選出される。SWTR と TA-SWISS は研究方針について直接的な従属関係にあるわけではなく、TA-SWISS の研究結果が SWTR の主張に縛られることはない。

TA-SWISS の役割には、技術評価会議の開催だけでなく、科学技術の肯定的および否定的側面について客観的な研究を行い、連邦政府、議会、市民、研究者らに対して判断材料を与えるということも含まれている。幹細胞研究法の際にはこの研究も行われ、連邦内閣の教書の中では TA-SWISS の研究報告と評価会議の報告が並列的に言及されている<sup>12</sup>。これら評価会議と研究は 3 つの部門、「生命技術と医療」「情報社会」「車社会」に分かれている。

予算を見てみると、年間予算は 93 万スイスフラン（日本円で約 8200 万円）である。他の欧州諸国の科学技術評価機関と比べると恵まれているとはいえない。TA-SWISS の予算規模は、デンマーク技術委員会 (DBT) の半分程度で、ドイツ連邦議会技術評価局 (TAB) の 4 分の 1 程度でしかない。そして人員は、実習生などを除いて専任スタッフが 7 名と驚くほど少ない<sup>13</sup>。しかし、他国の機関も 20 名以下で、だいたい 10 名前後で運営されているようである。TA-SWISS によれば、政治からの独立性と、十分な予算と人員が確保されることは、公正な技術評価にとっては欠かすことができないという。

TA-SWISS の内部構成は、戦略上の指揮権を持つ評議会と、事務部門に分かれている。評議会は TA-SWISS 専任のスタッフではなく、国会議員、研究者、大学の教員、官僚など 25 名（客員のメンバーも含む）ほどで構成されており、重点分野の決定や、扱うテーマの選択などを行う TA-SWISS の中枢機関である。一方、事務部門に専任のスタッフがおり、こちらは研究や研究補助、財務管理、広報活動、パブリフォーラムなどの行事開催の調整を司る。

### TA-SWISS による参加型技術評価会議

TA-SWISS による参加型の技術評価会議の手法には 3 種類ある。それがパブリフォーラム

(PubliForum)、パブリフォーカス (publifocus)、パブリトークである<sup>14</sup>。パブリフォーラムは典型的な市民参加型のコンセンサス会議で 1998 年から行われている。パブリフォーカスは 2002 年から TA-SWISS に導入され、一般公募の市民だけでなく、問題に密接に関係する市民も選ばれる。パブリトークは先に述べたとおり、2003 年に初めて行われた、若者による討論である。これら 3 つの手法について、実際に行われた事例をあげて手続きなどを簡単に説明しておく。

### **パブリフォーラム**

3 つの手法のうちもっとも早くから行われているものは、パブリフォーラムである。パブリフォーラムは、先行するデンマーク、オランダ、イギリス等のコンセンサス会議をモデルにして、1998 年に第 1 回が行われた。このときのテーマは「電気と社会」で、エネルギー問題についてであった。スイスではエネルギー政策について、特に原子力の問題については 1950 年代から軍事利用の是非とあわせて国民的関心が高く、1970 年代から 90 年代にかけては、原発の建設、原発の廃絶などについての国民投票が数度行われている<sup>15</sup>。1998 年のパブリフォーラムで議題になったエネルギー問題とは、エネルギーと環境、放射性廃棄物の処理、代替エネルギー、電力の自由化、環境税などについての問題であった。手順は他国のコンセンサス会議とほぼ同じであるが、簡単に流れを説明しておこう。まず運営スタッフが組織され、運営スタッフによって、新聞などを通じて参加者が募集される。応募者の中から、年齢・言語・性別・職業を考慮して、「電気と社会」の場合は、最終的に 27 名の市民が選ばれた。そして、週末に行われる 2 回の会議で、20 名の専門家の選出とその専門家に提示する質問の定式化をする。3 回目の会議では、初めの 2 日間で市民と専門家が直接に討論し、2 日目の終わりに市民が報告書を作成し、3 日目に報告書の発表とこのパブリフォーラムの評価が行われる。こうしてできあがった報告書は議会、政党、行政機関、メディアなどに送られる。会議の進行は、外的影響が入らず完全に自由に討論が行われるように、プロの進行役が雇われる。また討論には通訳と報告書編集のための翻訳家がつく。パブリフォーラムはその後、「遺伝子技術と食物」(1999)、「移植医療」(2000)、「人体研究」(2003/2004) といったテーマで行われている。

### **パブリフォーカス**

パブリフォーラムは、もっともオーソドックスな市民参加型の技術評価会議であるが、スイス特有の事情を色濃く映すのがパブリフォーカスという手法である。こちらは、パブリフォーラムの変形態ではなく、フォーカスグループという手法をモデルにしている<sup>16</sup>。フォーカスグループとは、グループ内の相互作用を利用して、参加者の共通認識や関心などのデータを得る集団面接である<sup>17</sup>。

2002 年に行われた「幹細胞研究」を例にあげてパブリフォーカスの進行を説明しておこう。まず運営スタッフが組織され、参加者が集められる。パブリフォーラムと異なるのは、討論



グループが複数設置され、各グループの人数もパブリフォーラムの半数以下であり、討論は各グループで1回だけしか行われなないことである。「幹細胞研究」では、ドイツ語圏、フランス語圏、イタリア語圏というスイスの主要な言語圏でそれぞれ1つのグループ、さらに、教会関係者、女性、幹細胞研究によって恩恵を受ける患者という3つのグループが作られ、計6グループの討論が行われた。討論は、まず目的や意義などの説明が行われ、その後に倫理学者によって倫理的問題の説明がなされる。そして、休憩を挟んで参加者の間で約2時間の意見交換が行われる。討論にはやはりプロの進行役が付く。討論で扱われるべき問題はすでに立てられており、それについて専門家に質問をぶつけるという手法ではなく、立てられている問題に対して参加者自身が答える。したがって、パブリフォーカスは参加型の会議ではあるが、コンセンサス会議のように市民自身の手で報告書を作り上げるというのではなく、市民の間でどのような意見の一致と不一致があるか、また女性や宗教関係者などの特定のグループがどのように考えているかの意見調査という要素が強い。「幹細胞研究」の報告書によれば、パブリフォーラムと比べたときのパブリフォーカスの利点としては、迅速性、参加者の時間投資の軽減がある<sup>18</sup>。パブリフォーカスは「幹細胞研究」の後、「体外受精」(2003)、「ロードプライシング」(2004)といったテーマで行われている。

ところで、パブリフォーラムとパブリフォーカスの使い分けについて若干の考察をしておきたい。両者の手法は異なっているので、同じテーマで両方の手法を用いることにも意味があるはずだが、そういったことは行われていない。すなわち、それぞれのテーマによってどちらか一方の手法がより適切であるという判断があるのだろう。これまでのそれぞれのテーマから推測すると、宗教的、倫理的あるいは地理的な面に対立や特殊性が見られる問題についてはパブリフォーカスが選択され、そうではない場合はパブリフォーラムが選択されるのであろう。

## パブリトーク

パブリトークは、2003年から2004年の「人体研究」のパブリフォーラムとあわせて行われたのが最初で、現在のところこの1回だけしか行われていない。内容の詳細は次章にゆずるとして、ここでは形式的な面を簡単に説明しておく。

パブリトークという手法は、形式的な面ではパブリフォーカスと類似している。討論が1日だけであり、参加者は無作為に選出されるのではなく特定の層(パブリトークでは若者だけ)を対象にしていること、複数の討論グループが設けられること、討論には専門家も参加すること、質問項目はすでに決められていることなどが類似点である。パブリトークは、「スリムで、職業訓練生や学校の生徒用に組まれた形態のパブリフォーカスと言える」とも述べられている<sup>19</sup>。ただ、パブリトークの結果は、直接に連邦政府や議会に提出されるわけではなく、パブリフォーラムに提出される。

他にパブリトーク独自の方法として、「人体研究」の場合には、患者自らが参加することがあげられる。しかもその患者はできる限り参加者の若者たちと近い年齢であることが求

められる。ここには、人体研究に関心の薄いと予測される若者たちに、問題をできる限り身近に考えてもらえるようにとの意図がある。またパブリトークの開催地は学校単位で選ばれ、生徒たちは討論の準備として、問題状況が書かれた冊子を事前に受け取り、生徒たちに生物の教師が討論の前までに補足的な授業を行ったりもしている。このようにパブリトークには、若者が問題を理解できるように配慮がなされている。

### 3. パブリトーク「人体研究を若者が討論する」<sup>20</sup>

#### 経過

人体研究のパブリトークは、TA-SWISSと連邦保健庁、スイス・ガン連盟(Krebsliga Schweiz)が主催者となり、2003年11月24日にドイツ語圏の実科ギムナジウム、12月2日にイタリア語圏の看護師養成学校、12月10日にフランス語圏の教育大学で開催された。パブリトーク開催のTA-SWISS側の意図は、臨床試験などの人体研究に際して保護が必要となる未成年者に年齢的に近い者の意見を聴くことにある。もちろん、パブリフォーラムの市民パネルにも、あらゆる年齢層から選ばれるので若い年代も参加している。しかし、若者と子どもが研究対象になる場合には、彼らは潜在的に当事者となるのであり、市民一般とは切り離して扱われるべきであるという考えがあった。

討論の主となる参加者は、パブリトークの開催された学校の生徒、卒業生、学生で、およそ19歳から23歳の若者たちである。開催校の決定に当たって考慮されたことは、まず三大言語圏から各1校を選ぶことであり、次に、年齢の異なる若者たちが幅広い意見を述べられるように、異なった教育課程の学校を選ぶことである。この考えにしたがって、TA-SWISSが様々な学校に対して、パブリトーク開催のために1クラスを使わせてもらえないかと問い合わせ、その結果、上記の学校が選ばれた。したがって、参加者も希望者や無作為の選択ではない<sup>21</sup>。

参加者は、①20歳前後の若者20名程度、②患者、③医師、④倫理学者、⑤進行役、⑥開催校の教員、⑦TA-SWISSの世話人という構成になっている。①、②、⑤についてそれぞれの言語圏の状況を説明しておく。①について、ドイツ語圏では18歳から20歳のギムナジウムの生徒20名、イタリア語圏では19歳から23歳の看護師養成学校の卒業生で、将来看護師やソーシャルワーカーになる若者23名、フランス語圏では19歳から20歳の教育大学の学生23名が討論に参加している。また②については、ドイツ語圏では25歳以下のホジキン病（リンパ組織のガン）患者、イタリア語圏では60歳代の白血病患者、フランス語圏では40歳代の神経芽細胞腫（神経細胞のガン）患者がそれぞれ参加している<sup>22</sup>。

⑤の進行役については少し詳しく述べておきたい。先に、討論にはプロの進行役が雇われると述べた。ドイツ語圏とイタリア語圏の討論で進行役を勤めたのは、両者とも科学ジャーナリストであり、「科学と都市 (Science et Cité)」という財団の評議員を務めている。「科学と

都市」は1998年に設立され、科学と社会の間の建設的な討論や協調を促進することを目的として、カフェ・シアンティフィック (Wissenschafts-Café, café scientifique) などを実践している。カフェ・シアンティフィックは、1998年にイギリスのリーズで始められ、現在ではフランス、イタリア、アメリカ、シンガポール、ブラジルなどで行われている<sup>23</sup>。スイスではジュネーブ、ベルン、ルツェルンなどの都市のカフェや博物館、美術館などで定期的に開かれている。カフェでは「講演や講壇は必要なく、専門家は市民と同じ高さに立つ」<sup>24</sup>ことが求められる。このカフェに関与している「科学と都市」の評議員がパブリトークの進行役を務めていることから、スイスの対話文化が参加型の評価会議を支える1つの要素となっていると言えよう。

さて、実際の進行は次のような順序で行われる。まず、患者、医師、倫理学者による報告があり、その後、参加者の若者たちが質問をする時間が設けられる。そして、2つのグループに分かれて、予め用意された4つの問いについて議論をする。グループ作業の際には、患者と医師が一方のグループに、そして倫理学者がもう一方のグループに入る<sup>25</sup>。グループ作業では、出された意見はフリップチャートにまとめられ、グループ作業後に、まとめの全体会で参加者の若者たちがそのフリップチャートの意見を発表する。

## 質問項目と回答

さて、以下では個別の質問について、若者たちがどのように議論をしたのかを見ることにする。

第1の問いは「あなたは（健康な人間として）将来の患者のためにガン研究の診断実験に参加する用意はあるか？」である。この問いに対しては、まずグループの多数が、より詳細な情報を求めた。例えば実験の目的、起こりうる副作用についてなどである。さらに、医師と製薬会社との関係についての質問も出たという。質問に対して、「十分に説明を与えられるならばイエスだ」あるいは「必要な予防措置があればイエスだ」というように、大多数の若者が条件を付けて回答する。

この質問で議論となったのは、利己主義と利他主義、あるいは個人の望みと社会の望みの間の緊張関係だと述べられている。「『ノー』と答えるのはとても利己主義的だ」という集団の圧力を感じていたという意見がフランス語圏の参加者から出されたが、イタリア語圏では、一方のグループは、「健康な人間として実験に参加したくない」という意見が多数で、もう一方は、健康な人間として実験への参加を申し出るという意見だった。またドイツ語圏、フランス語圏では個人的関係によって、個人対社会という枠組みを打開する試みもあり、「家族の誰かが病気にかかっているならば、参加を申し出る用意がある」という意見や、「被験者は誰を助けようとしているのかを知るために、患者を見舞うべきだ」という意見が出された。

第2の問いは「新たな措置によって、もうほとんど利益を得ることのない患者として、あなたは実験に参加する用意があるか」である。この問いはリスクの考量を主眼にしたものであったが、治療行為と医学的実験の区別はかき消されてしまって、健康な者として実験に参

加するか、病人としてかという点が問題にされた。それでも論点は二つに分かれ、「患者はもはや失うものは何もなく、医学的実験に参加するならば、将来の患者の重い苦しみを取り除くことができる」という意見と、「患者は心理的負担が重いので、残された生命の質を余分に低下されることは適切ではない」という意見が出された。しかし、参加者のかなりの数は、患者として実験に参加するかどうかを予言することは不可能だとしている。気持ちが不安定だろうし、医師や情報への信頼などのその都度の状況に影響されるからである。

第3の問いは「(子どもや若者が、実験に参加するよう問われたら) 誰が同意するのか。子どもや若者自身か、それとも両親か。」である。全グループの一致点は、子どもや若者の年齢と成熟度に応じて、それぞれの安全措置を取ることが適切であるという点であった。この年齢の応じた措置についての議論は非常に興味深いものがある。まず3歳以下の幼児の場合には、決定権は両親にあるとする。しかし、何人かの参加者からは親による子どもの輸血拒否の問題などが指摘され、そういった場合には、主治医に最終決定権があるとされた。また第三者機関が両親に助言を行うという案も出されている。

言語能力のある年齢の子どもに関しては、第三者機関が子どもとその親に助言を行うということになったが、第三者機関の権限について、単に助言だけでなく、目的や起こりうる利益と不利益について子どもに理解できる仕方で説明が行われているか監督する権限を持つべきだという意見も出されている。この第三者機関の助言を義務的なものにするかどうかも判断が分かれている。この第三者機関への反対意見として、親の代理権が制限されるということがあげられている。

理解能力のある年齢の若者については、若者自身が決定権を持つということで一致した。そして親と子どもの意見が一致しない場合、親よりも子どもの意見が優先されるとする。これに対しては、反抗期の場合に、本来の意見とは反する決定をする可能性があるといった指摘もあった。最終的には、第三者機関の独立した助言が有益であるという意見が全グループで顕著であったとしている。

第4の問いは「あなたが自分自身の観点から見て、人体研究についての新法で絶対に記されてほしいと思うものは何か」である。この問いについては、これまでの3つの問いの答えをまとめたものになるので、説明は最小限にとどめる。全グループで一致して出されたのは、被験者への説明である。そして、一部のグループの意見であるが、子どもや若者についての独立した助言、データ保護、子どもや若者の拒否権、金銭的補償などが法によって規定されるべきだとされた。

以上が問いと答えである。報告書には、この他に議論されなかった点として、医師や病院への不信感や、同意の形式があげられている。そして、このパブリトークの総括として次のことが記されている。まず、参加した若者の多くは、特に家族や親族を助けることができる場合には、人体研究の実験への参加を考えることができる。ただし次の要求が前提とされている。第1に、成年と未成年という現行の区別では不足で、幼児(Kleinkinder)・少年(ältere Kinder)・青年(Jugendliche)という区別があるべきで、少年以上の場合には、決定権は子ど

もの側にあること、第2に、完全で信頼でき、年齢に応じた情報が重要であること、第3に、若者の利害を守るために、関係者に助言と仲介を行う第三者機関の設置が強く推奨されることが記されている。

### パブリフォーラムへの反映

先に述べたとおり、パブリトークの結果はパブリフォーラムに上げられ、市民パネルによって参照される。そこで、パブリフォーラムの報告書からパブリトークの結果がいかに反映されたかを見ておきたい。

報告書では、パブリトークの結果については明示的な言及はない。しかし、報告書を読むと、市民パネルの意見の中にパブリトークの結果が反映されていることがわかる。パブリフォーラムで市民が立てた第1の問いが個人保護に関することで、「いかにして個人の保護は確保されるか」という問いの中で、障害者、精神病者と並んで子どもの保護について扱われている。専門家の答えは、未成年者や判断能力のない者の医学研究への参加には、被験者と法定代理人の同意、あるいは法定代理人だけの同意が必要だというものであった<sup>26</sup>。しかし、市民パネルは、「後見を受けている人の利害を守るために、起こりうる問題が解決されよう、調停機関 (Stelle für Mediation) が創設されなければならない。この場合には、外部者の鑑定が求められる」と勧告している<sup>27</sup>。これは明らかに、パブリトークの第3の問いと第4の問いの答えで言及されていた、第三者機関の設置という発想から導き出されたものと考えられる。

## 4. 技術評価への若者の参加の意義

人体研究のパブリトークは、結果的には人体研究法への具体的な提案があり、非常に有益な討論ができていると言えるだろう。ここでは、より一般的に、若者の討論を技術評価に取り入れることの意義について考察をしておきたい。まず、他の技術評価の手法、すなわち一般市民の討論と比較して、若者の討論の位置づけを考える。一般的なコンセンサス会議の場合、市民パネルの構成員には専門家や直接の利害関係者は含まれず、職業、年齢などにも偏りがないようにしている。この考えからは若者だけによる討論という発想は生じないだろう。しかし、スイスは利害関係者や当事者を交えたパブリフォーカスという討論の手法を導入している。特定の属性を持った構成員による討論は、スイス特有の事情<sup>28</sup>から現実的な必要性があった。技術評価の手法はそれぞれの国や地域の事情に合わせて、拡張され改善されていく傾向にある。そうして、このパブリフォーカスという手法からパブリトークという発想が可能となったのであろう。しかし、人体研究のパブリトークの場合は、参加者は18歳以上の成年であったが、パブリトークは一般には15歳以上の未成年者も参加者として考えられている。したがって、未成年者を含む討論を政策として用いる理由は、国民投票のリスクを回避することだけでは説明がつかない。私はパブリフォーラムとパブリフォーカスの使い分け

についての先の考察において「宗教的、倫理的あるいは地理的な面で対立や特殊性が見られる問題についてはパブリフォーカス」が選択されると述べた。パブリトークに関しても、この点についての考慮が窺える。人体研究の場合を見ると、子どもの自己決定権が主に問題にされており、それは大人（親）との利害の衝突の問題でもある。パブリフォーラムの参加者の中にも当然、数人の若者は参加しているが、多数は親の世代である。そこでは子どもは保護すべきものとして扱われ、パターンリスティックな状況が生み出され、逆に権利が侵害される可能性もある。ここに、いわゆる市民と同様に、科学技術によって影響を受ける者として、若者自身が独自に技術評価に参加する意義がある。

若者に議論する独自の権利があるとして、それでは実際に議論が可能かどうかについても考えてみたい。議論する能力があるかどうかという問題は、参加型の技術評価ではそもそも無意味かもしれない。市民と専門家が知識の差を度外視して、対等な立場で話し合うことが理念だからである。しかし、それにしてもパブリトークの場合は参加者が15歳以上であるから、コミュニケーションのギャップは市民対専門家以上であろう。そのために、相応の配慮や工夫が求められる。人体研究のパブリトークでは、患者の参加によって若者たちが人体研究に肯定的な意見に傾きがちであったことや、医師の言葉によって、議論にずれが生じたことなどが、報告書の中で指摘されていた。これらは進行役の適切な介入や、事前の予習などによって改善可能であろう。大切なことは、自らの主張が聞き入れられること、政策の決定過程で真剣に審議されることであり、そのための手続きを明確にすることによって、ある程度の年齢からであれば責任ある市民としての議論が行われよう。

## おわりに

人体研究のパブリトークという手法を題材にした理由に触れておきたい。臨床哲学研究室では、数年前から子どものための哲学、あるいは高校で哲学を教える試みに取り組んできた。哲学的な問題や科学技術の問題について対話を授業に導入する際に、どのような題材を扱うか、いかにして発言を引き出すか、進行はどのようにすればいいかという難問に悩まされていた。ところが、スイスでは技術評価の手法として、すでに政策にまで、若者による討論が取り入れられていた。そこで、スイス政府が若者による討論を導入した理由、討論の方法、そしてその結果を検討してみたかったのである。

市民参加型の技術評価会議では、専門家と非専門家が対等に対話することが大切であるが、その非専門家はだいたい成人の市民で構成される。若者や子どもは少数派であるかあるいは参加していない。もちろん、すべての技術評価において若者や子どもの討論が必要であるわけではなく、スイスにおいてもパブリトークは非常に限定された問題だけを扱っている。しかし、科学技術政策の分野において、子どもと市民の間で利害が衝突する場面は多々存在する。例えば、日本において、15歳未満のドナーからの臓器提供を禁止している臓器移植法の改正の問題、あるいは生殖補助医療の分野での非配偶者間体外受精で生まれた子どもの、自らの

出自を知る権利の問題などがあげられよう。こういった問題については子どもたち自身の意見を聞くことが必要であるように思われる。

日本での導入には様々な課題もあるが、教育機関での対話的コミュニケーションの実践が、参加者自身のコミュニケーション能力の向上だけでなく、自らの主張を政策に反映させることや、問題解決に結びつけさせることができれば、それは政治への参加や科学技術への関心を呼び起こすことにつながる。今後、この手法の実効性を見極めるためにも、スイスでのパブリートークの展開やその他の国の状況の調査も行っていきたい。

〈注〉

- 1 Bundesgesetz über die Forschung am Menschen,あるいはHumanforschungsgesetzとも呼ばれている。なおスイスの公用語は、ドイツ語、フランス語、イタリア語、ロマンシュ語であるが、本稿では原語表記等は原則としてドイツ語に統一する。
- 2 幹細胞研究法 (Stammzellenforschungsgesetz) は余剰胚からの胚性幹細胞の樹立および研究利用を容認する規定を持つ。連邦内閣は胚の取り扱いについて定めた胚研究法 (Embryonenforschungsgesetz) として議会に法案を送ったが、修正の末、胚の研究一般ではなく、胚性幹細胞の樹立と研究のみに限定されることとなった。幹細胞研究法は、その後、議会を通過したが、反対する団体が、憲法で定められた国民投票 (レファレンダム) に必要な5万人以上の署名を集め、国民投票に持ち込まれることとなった。2004年11月28日に行われる国民投票で過半数の支持を得られれば発効する。幹細胞研究法の成立経緯に関しては、別稿で述べる予定である。
- 3 TA-SWISS (Hrsg.), Informationsblätter, PubliForum <Forschung am Menschen>, S.1.
- 4 移植法に関する憲法改正の経緯については次の論文を参照。齊藤誠二「スイスの臓器移植——憲法改正を基点として——」『現代刑事法』第1巻第6号、1999年、67頁-73頁。
- 5 Rosmarie Dormann, "Motion. Medizinische Forschung am Menschen. Schaffung eines Bundesgesetzes," 97.3623.
- 6 Kommission für Wissenschaft, Bildung und Kultur SR, "Motion. Forschung am Menschen. Verfassungsgrundlage," 03.3007.
- 7 Dormann, 97.3623.
- 8 Gian-Reto Plattner, "Motion. Schaffung eines Bundesgesetzes betreffend medizinische Forschung am Menschen," 98.3543.
- 9 TA-SWISS (Hrsg.), Bericht eines Mitwirkungsverfahrens, PubliTalk Juedliche diskutieren Forschung am Menschen (TA-P5/2004d), S.2. (以降は、TA-P5/2002dと略記。TA-SWISSの他の報告書についても同様の略記を行う。)
- 10 スイスの立法手続きにおいて、人体研究法が議会に送られる前までの段階を簡単に説明しておく。発議の後、連邦内閣が関係部局に予備案を作成させ、その予備案を意見聴取にかける。意見聴取を経ていくつか修正が加えられ、法案が作成される。この法案が連邦内閣の教書とともに議会に送られる。
- 11 国民投票のリスクを軽減する手続きとしては、まず意見聴取手続きがあげられる。「意見聴取手続の最高の目的は、〔任意的〕レファレンダムを阻止することにある」と言われる。しかし、意見聴取手続には次のような批判もある。「議会前の決定過程は、一面的な利益考慮をも示し、かつ、あらゆる大きな団体の拒否可能性によって国家の能力を阻む。」(渡辺久丸「現代スイスの立法手続過程」『島大法学』第42巻第3号、1998年、16頁-18頁)
- 12 "Botschaft zum Bundesgesetz über die Forschung an überzähligen Embryonen und embryonalen Stammzellen vom 20. November 2002," BBl 2003 1216.
- 13 予算、人員などについては、TA-SWISS, Newsletter, Ausgabe02/2004 参照。これに基づき、各国の予算規模と人員を以下の表に記しておく。

名称（略称）	国名	予算規模*	人員数
ドイツ連邦議会技術評価局 (TAB)	ドイツ	360	10
ラーテナウ研究所 (Rathenau)	オランダ	310	20
フランダース技術評価研究所 (viWTA)	ベルギー	218	8
デンマーク技術委員会 (DBT)	デンマーク	190	14
議会科学技術室 (POST)	イギリス	125	16
技術評価研究所 (ITA)	オーストリア	120	12
技術評価センター (TA-SWISS)	スイス	93	7

\* 単位：1万スイスフラン

14 これら3つの評価会議の手法の違いについては以下のようになっている。なお、この表は、TA-P5/2004d, S.17に掲載されているものに一部手を加えて作成した。

	パブリトーク	パブリフォーカス	パブリフォーラム
テーマ	特殊なもの	特殊なもの	一般的なもの
目的	若者は何を考えるか？	参加者は何を考えるか？	参加者は何を望むか？
方法	参加型	参加型	参加型
成果	主催者による要旨	主催者による報告書	市民報告書
参加者	生徒、青年 15-30 人 1-2人の専門家	一討論あたり市民 10-15 人 専門家 1-2 人	市民 30 人 回答者約 20 人
招待方法	青年および若者（15-25 歳）	無作為に選ばれた市民	無作為に選ばれた市民
進行	独仏伊の3言語圏で各1グループ 進行役付きの討論	複数のグループ 進行役付きの討論	1グループ 進行役付きの討論
質問事項	主催者が設定	主催者が設定	市民グループが設定
準備資料	冊子	冊子	冊子
特記事項	メディア招待 終了後、本部で記者会見	メディアなし 終了後、本部で記者会見	専門家の聴聞と最終回にメ ディア招待 終了後、本部で記者会見
これまでに開催 された会議	人体研究 (2003)	幹細胞研究 (2002) 体外受精 (2003) ロードプライシング (2004)	電気と社会 (1998) 遺伝子技術と食物 (1999) 移植医療 (2000) 人体研究 (2003/2004)

ちなみに、パブリフォーラムは PubliForum というように語頭を大文字で綴るのに対して、パブリフォーカスは



publifocus と語頭を小文字で綴る。その理由を TA-SWISS に問い合わせたところ、パブリフォーラムは全 8 日間の大計画であるから大文字で綴り、それに対して、パブリフォカスは半日の小計画であるから小文字で綴るのだという。PubliTalk はこの規則に則ってはいない。

15 美根慶樹『スイス 歴史が生んだ異色の憲法』ミネルヴァ書房、2003 年、151 頁 - 152 頁参照。

16 TA-SWISS (Hrsg.), Bericht eines Mitwirkungsverfahrens, publifocus zur Forschung an embryonalen Stammzellen (TA-P3/2002d).

17 キャサリン・ポープ他編、大滝純司監訳『質的研究実践ガイド』医学書院、2001 年、26 頁 - 34 頁参照。

18 TA-P3/2002d, S.7.

19 TA-P5/2004d, S.2.

20 本章の主たる情報は、TA-P5/2004d から得ている。それ以外の情報については参照した文献を注であげるが、TA-P5/2004d の引用は以降は注で指示しないことにする。

21 開催校の決定、参加者の選択については TA-P5/2004d から読み取ることができなかったため、パブリトークの計画責任者であった TA-SWISS の Walter Grossenbacher-Mansuy 氏よりご教示いただいた。参加者の選択については、今回がはじめての試みであったから公募や希望者からの選出ではなかったが、今後は変わる可能性もあるとのことだった。

22 ドイツ語圏以外では、若い年代の患者を見つけることができなかったと報告書では述べられている。

23 「科学者等と国民とが一緒に議論できる喫茶店～Café Scientifique～」『科学技術白書』（平成 16 年版）、2004 年、114 頁参照。

24 ここで述べたスイスの哲学カフェの事情については、Science et Cité のホームページを参照。市民の他に、大学の教員、連邦保健庁や TA-SWISS といった行政機関の関係者たちが参加し、遺伝子組み換え作物やナノテクノロジーなどのテーマについて、進行役を交えて市民と専門家の間の対話が行われる。

25 議論が乱されない場合にのみ、それぞれが担当するグループを交代することもあるが、患者と医師がいるグループが、人体研究に都合のよい意見を述べる傾向があったという。

26 TA-SWISS (Hrsg.), Bericht des Bürgerpanels, PubliForum <Forschung am Menschen>(TA-P6/2004d), S.31ff.

27 TA-P6/2004d, S.12.

28 第 1 章で述べたとおり、スイスでは憲法改正や連邦法改正などの際には義務的もしくは任意的国民投票がある。連邦法が任意的国民投票に持ち込まれるためには、例えば 5 万人の署名を集めるという条件がある。その署名は、幹細胞研究法の際には、女性団体や宗教団体を中心となって集められるのである。そのため、それらの団体の意見を事前に知ることは、議会や政府にとって非常に大きな意味を持つ。

〈論文で引用・参照した文書が掲載されているサイト〉

① TA-SWISS <http://www.ta-swiss.ch/>

TA-SWISS の役割、これまでの参加型会議の報告書などの情報を見ることができる。

② スイス連邦政府 <http://www.admin.ch/ch/d/ff/index.html>

Bundesblatt の検索ができ、連邦内閣の教書などを読むことができる。

③ スイス連邦議会 [http://www.parlament.ch/afs/forms/d/d\\_urh\\_form1.htm](http://www.parlament.ch/afs/forms/d/d_urh_form1.htm)

議会の質問、発議などの検索ができ、本稿で取り上げた Dormann、Plattner らの発議を読むことができる。

④ 科学と都市 <http://www.science-et-cite.ch/>

スイスでカフェ・シアンティフィックを開催している団体。研究活動も行っている。

※上記サイトはすべて 2004 年 7 月現在。

# 哲学カフェの意義とその可能性

## —対話が生まれる場所としての哲学カフェ

鏡 史織

### はじめに

本稿の主題である「哲学カフェ」はフランスにおいて自然発生的に始まった試みのことであり、その創始者であるマルク・ソーテを例にとると、哲学の知識を持つ者がファシリテーターとなって、その都度のテーマについて哲学的知識の有無に関わらず様々な人々（人数はその都度異なる）と話し合う場のことを指すと言える<sup>1</sup>。すなわちこの哲学カフェを他の話し合いの場、例えば日常的な談笑から区別するものは①テーマがあることと、②ファシリテーター（進行役）がいることである。この哲学カフェはフランスを中心としたヨーロッパやアメリカなどで広く行われ、その形も多様化してきているようである。アメリカのクリストファー・フィリップスはソーテの哲学カフェから構想を得て、「ソクラテス・カフェ」という試みを行っている。上の①②の基本的なルールは変わらないが、彼はその場をカフェに限定するのではなく小学校や高齢者のアパート、刑務所などで人々と語り合っている<sup>2</sup>。

では、このように各地で行われている哲学カフェという活動（ここではソクラテス・カフェも含んで考えたいと思うのだが）の価値はどこにあるのだろうか。おそらくその答えとしてまず考えられるのは、「人々に場を与える」ということであるように思う。自分の意見を言う場<sup>3</sup>、他者の意見を聴く場、そして自らの力で考える場である。フィリップスの実践例を読むと、人々が様々なテーマ——我が家とは何か、賢い人間とはどんな人間の事か——について実に真剣に考え、言葉にしようと努力している様子が伝わってくる。私が実際に経験した哲学カフェでも、そうした熱心さが参加者一人一人から感じられ、このような場が今強く求められているのだと実感した。

だとするならば、これから私たちが目指すべきことは少しでも多くの実践する場を獲得することなのだろうか。いや、その前にすべき課題がある。それはなぜ哲学カフェが必要なかを明確にすることである。たしかに上のような経験から、人々の需要が認められる。しかし哲学カフェがどこまでそれに応えうるものであるのかを考え、そしてその底にある顕在化していない要求にまで関わっていける可能性を持つものであるのかどうかについては検討しなければならない。なぜなら私たちに課せられている真に重要な課題は、この混沌とした社会をいかにして変えていくかということであり、そのためにこの哲学カフェという枠組みが持つ可能性をどこまでも貪欲に追求することが第一に果たされるべき事柄だと私には思われるからである。

本稿は哲学カフェと「対話」の関係を考察し、なぜ哲学カフェが必要なのかという問いに対する一つの答えを提示する試みである。哲学の伝統において対話は様々な角度から考察され、その重要性が主張されてきた。古くはソクラテスが真理探究の方法として用いたのが対話であったし、ブーバーやヤスパースなどは彼らの中心的な課題として対話を扱った。最近ではハーバーマスがポスト慣習的な倫理学として討議倫理学を提唱している。だが本稿は哲学史において対話がどのように定義づけられてきたのかを見ることを目的とはしていない。本稿の目指すところは哲学カフェが今まで理論的に論じられてきた対話と実際の現場との間の溝を埋める役割を担うことを示すことにある。したがってまずはその概観しかここでは論じることができないが、カール・ヤスパースの「交わり」の概念を手がかりとしながら対話の輪郭をつかみ、その対話を実現させる場所として哲学カフェの枠組みを再構築していきたい。

## 1. ヤスパースにおける交わり概念と対話

ヤスパースは主著『哲学』の第二巻『実存開明』の第3章で、「交わり (Kommunikation)」について詳細に論じている<sup>4</sup>。その中で彼は「真の交わり」「実存的交わり」と「現存在的交わり」という二つの交わりの在り方を記述する。この二つは単純な対立概念であるわけではなく、「実存的交わりは、それが現象しうるためのその肉体としてあの現存在の交わりを持つ」(S.50-51、104頁)。つまり「実存的交わり」は理想的なものとして現実から離れたところにあるわけではなく、私たちがすでにそのうちに身を置いている「現存在的交わり」からの「飛躍」として「実存的交わり」が生じるというのが彼の考えである。以下ではその二つの交わりについて彼の記述に沿って詳しく見ていくが、ヤスパースにおいては、「交わり」より先に現存在とは何か、実存とは何かを問うことは有益ではない。なぜなら「私という実存する存在はけっして前もって…自己自身であるのではなく、他者と共にあることによっではじめてそうなのである」(S.13、63頁)からだ。すなわち「交わり」の在り方によって、私が現存在であるかあるいは実存であるかが決定されるのである。

### (1) 現存在的交わりの三段階

まず彼は「現存在的交わり」として三つの共同体の在り方を論じる。最初の原初的共同体においては「人間の素朴で疑いのない現存在は彼の個人意識を取り巻いている人々の普遍意識と合致させる。彼は自分の存在を問わない。…素朴な現存在において私は万人がなすべきことをなし、万人が信ずることを信じ、万人が考えるごとくに考える。…このような共同体を媒介にして生活しているかぎり、まだ自己自身としての自己を意識していないから、まだ交わりのうちに入っていない」(S.51、105頁)。この原初的共同体は、歴史的に見て原初的と取ることもできるし、ひとり人間における原初、つまり幼児期における母親との関係のような状況であるとも考えることもできる。また現代にひきつけて考えるならば、他者に同化

する形で仲間意識を感じるような関係性は、ヤスパースによればこの原初的共同体であると言えるだろう。このような共同体では他者と自己が区別されていないので、したがって自己意識というものがない。これが原初的共同体における不満であり、次の共同体へと飛躍させる。

「自我が自己自身を意識するものとして他人と自己の世界とに自己を対立」させた時に、私は次の共同体へと入る。この共同体においては「自我と自我はいかにして了解し相互に交渉するか」が問題となる。ここでは「客観的な事物の共通な了解による自我と自我との了解」と「目的とそれに所属する手段とが共通に補足されている行為」しかなく、「すべての自我点は交換されうるものである」(S.52、106頁)。ここには「あらゆる他の自我を物件として」扱ってしまう可能性があり、「あらゆる伝達と関係とは事物支配におけるように他人を支配する手段となるにすぎない」。他者を物のように扱うこの関係性が非人格的であることは明らかであるが、悲しくも現代社会において数多く見られる関係性であると思われる。このような「即物的な目的性と合理性」に基づく交わりにおいては、「私独りであることへの不満」(S.56、110頁)が経験される。「『私独り』として人生の意義をつかもうとしたり、あるいはなるほど他人のことを気にし、他人にとって正しいと思われることを彼らのために行なうが、しかし彼らは自分には心の奥底では本来無関係であるかのように、それを行なうならば私はみずからを籠絡している。しからば私は真なるものを見出すことができない。けだし真なるものは私にとってのみならず真なるものであり、私は他人を愛することによってでなければ、みずからを愛することはできないのである」。

そして「一つの理念のうちにある共同体——例えばこの国家、この社会、この家族、この大学、この職業のごとき全体——は私をはじめに内容に満ちた交わり」(S.53、107頁)のうちへもたらず。「それにおいて個人が自己が世界にまで拡大されるのを感じずるものであり、個人はその世界への献身によって自己を成就するのである」。このような「理念によって規定された内容の精神性」に基づく交わりにおいて、ようやく私の生活は充実する。しかしここにおいてもまだ私は私自身とはならない、とヤスパースは言う。なぜなら依然として「個人はそのような客観性を突破しうる自立性を保持しており、それゆえに彼が経験的な個体として客観性に完全に没頭するとしてもなお客観性に対立する」からである。つまり自己は理念的全体のために機能する一員に尽くされるものではないということである。たしかになんらかの理念によって結ばれた関係は、自分のためのみに生きることの先の不満から抜け出て、他者と共にある自己を感じさせる。だがこの場合の他者は客観的な理念を媒介として接近しうる他者であるので、まだ他者との直接的な交わりは始まっていない。そしてついにここから実存的交わりへの飛躍が生じる。

## (2) 実存的交わりの諸性格

ヤスパースは他者との直接的な関係を結ぶ実存的交わりの開明としていくつかの性格を挙げているが、ここでは後に論じる対話に関係すると思われる箇所のみを取り上げる。

### ①孤独と結合

現存在的交わりの最初の段階において私は他者のうちに埋没していたが、実存的交わりにおける私は「孤独」であるとヤスパースは言う。なぜなら「独立して私自身でないならば、私は完全に他者のうちに自身を失い、私自身と同時に交わりも放棄される」(S.61、115頁)からである。しかしその孤独は現存在的交わりの第二の段階に見られたような、「私独り」という孤独ではなく、他者とは絶対に異なる存在として意識される自己の孤独である。つまり私は「交わりに入ることなく自己とはなりえないし、孤独であることなしには交わりには入りえない」のである。私が自己自身として独立していることが実存的交わりにおいて不可欠の要素なのであり、そしてまたその独立は交わりにおいてのみ成立するのである。

### ②開示されること——現実となること

ヤスパースの言う自己が孤独なものであるからといって、他からの影響を受けない固定化された存在なのではない。「実存の可能性はその開示過程において自己を明白にしながらか己をなお創造するもの」(S.64、118頁)であり、交わりにおいて「いっさいのあるがままの存在を敢えて放棄」(S.64、119頁)することによって、私をはじめて自己となるとヤスパースは考えている。

このように自己を固定したものとしてではなく、交わりにおいて「生成されるもの」として捉える視点は、「対話」において非常に重要な意味を持つ。なぜなら対話をする以前に確固とした自己があるという考えに立つ人にとって、対話をすることは自分の意見を主張するためであり相手を説得することが勝利となる。だが、ヤスパースのように前もって自己があるのではなく他者との交わりにおいてはじめて自己が生成されると考えるならば、自分の意見に固執し相手を丸め込むことではなく、それとは異なるものが目指されることになるからである。

### ③愛しながらの争い

真に実存的な交わりが目指すもの、それは「他者とともに自己自身へ突き進む」(S.65、120頁)ことである。そしてその過程は「争い」であると彼は言う。なぜならこの争いにおいて両者は「敢えて腹藏なく自己を示し問いの対象」とするからである。しかし、そのうちには「無比の連帯性」があり、「この連帯性は冒険を引き受け、それを共通のものとし、結果に対しては共に関与」という性質のものであるので、したがって「愛しながらの」争いと言われる。また彼はこの過程を「真理のための争い」とも表現する。ここで言われている真理とは、普遍妥当的な真理ではなく「実存の真理」(S.67、121頁)であり、すなわち「私がそれによって生きる場所の真理」(S.114、171頁)である。このように、現存在的交わりと実存的交わりとの大きな違いは、実存的交わりにおいては「真理」が目指されるということである。

「この争いは全く同等の水準の上でのみなされる。両実存は技術的な闘争手段（知識や知

能や記憶力や疲労度——著者）の差異にもかかわらず、いっさいの力を相互に出し合うことによって水準の同等性を作成する」（S.66、120頁）とヤスパースは言うのだが、彼はこの同等性を非常に重視しているようである。この後に記述されている「交わりの諸状況」（S.95ff、148頁以下）のうちの「支配と隷属」の部分でも「実存的交わりは実在する依存関係のうちにおいても同等の水準を実現する」（S.92、149頁）とあり、「実存の現象には均等化もなければ——けだし各々の実存は彼自身であり唯一回であるからだ——評価もなく、むしろ常に交わりのうちで成就される水準同等性があり、この同等性に基づいて現象のすべての特殊なものと比較されるが、しかし実存そのものは比較されえない」（S.94-95、151頁）と強調している。このことは後に論じる哲学カフェのファシリテーターと参加者との関係に、示唆を与えてくれるものである。

### (3) 真の交わりの手段としての「対話」

上の「愛しながらの争い」の部分でヤスパースは「私は他者から聞いた言い廻しを実存的に、そのニュアンスを真剣に受け取り、それに反応する。…私自身が語ることは問いを意味している。私は答えを聞こうとするが、しかしそれは抗議でも押し付けでもない。果てしなく答弁することが真の交わりに属している」（S.66、121頁）と言い、ここでは「対話」という言葉を用いてはいないが真の交わりの手段となる話し合いの性格について述べている。このことについては、交わりの諸状況として挙げられている「支配と隷属」「社交」「討論」「政治的交際」の四つうち、「討論」の箇所により詳しく論じているので、ここでは「討論」のみを見ていくことにする。

「討論は本来的な交わりの手段であるが、まだその交わりの実現ではない」（S.100、156頁）。なぜなら最終的な意思決定が目的とされる「政治的討議」や手段について一致するために行われる「協議」、あるいは非個人的な洞察をもたらすための「理論的な討論」など、討論は様々な形態をとりうるからである。では実存的交わりの手段としての討論とはいかなるものだろうか。「可能の実存は、自己の信念と意欲との意味を明らかにするために討論に入る。討論する者は両方とも、自分たちが本来何を考えているかをまだ知らない」（S.100、156-157頁）。これは先ほどの交わりによる自己開示を言い換えた表現である。「彼らはその討論において、あの根源、すなわちそこにおいて彼らが一致したり一致しなかったりするところの、また言表された原理の形態をとって討論を通して初めて明晰性を保存すべきところの根源に到達しようと努める」（S.100、157頁）。しかし「どの原理もそれ自体においては絶対的でなく、合理的なものとして単に暫定的な終結である。そこで新たな質問と試みとが始まる」。このような討論の形式は「自己存在の他の自己存在との絶え間なき哲学的開明への道」であるとヤスパースは言う。

そしてこれは「対話のうちのみ存する」（S.101、158頁）。「言語は傾聴しながら了解することと、答えながら思考することとの間を動くことによって、はじめて創造的となる。…もし人が偶然な思いつきに身を委ねるならば、会話の進行を破壊する混沌に陥る。それゆえ、

話すように心にしきりに浮かんでくることを話さぬように制御し、しかも簡潔と含蓄を自己訓練を介して求めることのうちに、特種の交わりの良心がある。伝達のこの種の本質性をめぐる相互の努力によって会話の現実的な成果が生ずる」。ここにおいてようやく「対話」という言葉が登場する。上の引用文の「会話」も原語は Wechselrede であり、創文社の草薙正夫他訳では「相互の話し合い」と訳されているので、「会話」より「対話」の方が適切であるだろう。

ヤスパースにおける対話とは彼が言うところの交わりの良心による人々の話し合いを指し、そのうちに実存による討論が存在する。そしてその討論は先に論じた実存的交わりの諸性格が実現される場である。つまりそこに参加する各人が、独立しながらも他者とともに自己を開示し真理を目指す場である。以下ではこのヤスパースの言う実存的交わりを実現させる場として哲学カフェがいかにか機能しうるかを論じていく。その際既述の事柄をふまえて「実存による話し合い」のことを「対話」という言葉で表現することにする。

## 2. 対話と哲学カフェ

日常生活において私たちは、他者と同一であることを望む。他者を自分の利益のために利用する。所属が同じという理由だけで仲間になる。他者が自分とは異なる存在であることを認めず、自分と同じ考え方をすることを要求する。自分こそが絶対に正しいと思い込み、考えを変えることを敗北と感じる。他者より少しでも優位に立つために、ありとあらゆる手段を駆使する。真理のためではなく、自己の利益のためにのみ闘う。

これが私たちの現実である。他者とのこのような関係が本当の関係ではないことはヤスパースの言葉を待つまでもなく、私たちに実感されている事実であることだろう。そしてこのことはまた、個人が抱える問題のみならず数多くの社会的な問題がこのような関係性にに基づいていると言っても過言ではないかもしれない。このような非本来的な関係に、実際に私たちは「不満」を感じているのであり、日常的な関係を越えて他者との直接的な関係——了解や交渉のためではなく、ただ他者と自己を開示させることを目的とした関係——そこへと飛躍することを求めている。しかしこの飛躍は忙しい現代人にとってかなりの困難であるかもしれない。

日常では実現困難なことを可能にするためには非日常的な場を設定する必要がある。そこに哲学カフェを行う価値がある。哲学カフェは参加者たちが自分の社会的な肩書きやあらゆる役割から解放されて平等の立場に置かれ、あるテーマについて話し合うという「非日常的」な空間である。その非日常性については冒頭で触れたが繰り返すと、テーマがあることとファシリテーターがいることである。だがこの基本的な枠組みが日常的に実現困難な「対話」を実現させるためのものとして機能しうるためには、改めてその枠組みを構築し直さなければならない。

## 哲学カフェの枠組み

### ①テーマについて

テーマがあることによって日常の談話から哲学カフェは区別されると述べたが、それは形式としての違いという意味にすぎなかった。ここではその形式が話し合いの質にどのような影響を及ぼすのか改めて考えてみよう。友達との楽しい時間を過ごすため、あるいは親しくない人と打ち解けるためなどの目的でなされるものをここでは談話と呼ぶことにする。これに対しテーマがある話し合いは——それが談話的な目的を含むものだとしても——基本的にはあるテーマについての解決を得ることを目的としている。

ところでヤスパースにとって真の交わりとは「争い」であった。なぜなら「私は開示するために、可能なる誤解を通して尊厳を喪失した状況を賭する。すなわち、私は自分を伝達して反響なしにとどまり、しかも語ったことや行ったことによって軽蔑され嘲笑され、次いで再び利用されつくし、私はひとによって伝えられた、私自身ではない私の形象のうちに生きる。…しかし尊厳を喪失した状況のこのような危険の瞬間がなければ、どんな心の接近も成立しない」(S.78、133頁)からである。このような危険は談話においては存在しない。もし談話をしていく中で自分自身の存在を賭けなければならないような状況になったとしたら、その話し合いはすでに談話の役割を超え対話の領域に属していると見るべきである。

ではなぜ私たちはそのような危険があるにもかかわらず敢えて対話を引き受けるのだろうか。換言するなら、私たちを対話へと駆り立てるものはいったい何だろうか。それはおそらく上の引用にもあるように、「心の接近」を得るためだとまずは言うことができるだろう。誰かと親密に話し合っている時に、ふいに自分の心のうちをすべて相手に伝えたいという衝動に駆られるというのはよくある経験である。しかしこの危険を冒す理由がもう一つ考えられる。私たちは何かしらのことが自分にとって真であると思われたときに、上のような危険も顧みず己の真理を主張することがある。これこそがヤスパースが実存的交わりの過程のことを「真理のための争い」と表現した所以である。先述したように日常的な場面では実現困難なものを成り立たせることに哲学カフェの存在意義があるとするなら、哲学カフェはそのような真理探究の場であることを目指すべきである。したがって思いつきに身をまかせるのではなく、「何かについて」の真理を語り合うことが重要であり、こういった意味から、やはり哲学カフェには「テーマ」が必要だということが確認される。

哲学カフェに参加する真の動機となるべきものは「私がそれによって生きる場所の真理」に到達したいという衝動である。この衝動こそが自分を発言へと駆り立たせ、そしてまた他者の言葉を真摯に受け止めさせるものであるだろう。もちろん哲学カフェには様々な人が参加し、その動機も一人一人異なる。しかしながら誰かを言い負かすことも軽快に会話を楽しむことも、日常的に行えることであるから極端な言い方をすれば敢えて哲学カフェで行う必要はない。この真理への衝動に基づいて参加した時にはじめてその参加者にとって哲学



カフェは実りをもたらすものとなる。しかしだからといって参加者の動機付けを規定したり、参加資格のようなものを設けたりすることはできない。そこでテーマによってその衝動を促すことが重要となってくる。もちろんここでテーマの内容に関する規定をするつもりはまったくなく、「目印」を設けるのみである。

まず一つ目は参加者の側から示されたテーマであること。なぜなら参加者自身が知りたいと思うテーマでなければ、真理への欲求は決して生まれてこないからである。だが一人の参加者が「問い」を提出しなければならぬ、ということではない。各々の参加者が漠然と感じてきた疑問の中に問いを見つけていく作業も哲学カフェの内部で協力して行われる。次に正解がないような問いであること。学校における発言の機会のように、正解を求められる場面では「私がそれによって生きる場所の真理」とは無縁のことが論じられる可能性が非常に高く、また正解が出てしまえばそれ以上対話を進めていくこともできないからである。

「哲学カフェに相応しいテーマとは何か」という問いはそのまま哲学カフェのテーマになってしまいそうな問いであるが、以上のことから少なくともこの二つの点を満たしている必要があるというのが私の意見である。

## ②ファシリテーターについて

哲学カフェが対話による真理探究の場として機能するためには、やはりファシリテーターが非常に重要な役割を担う。対話はいつでもただの談笑や攻撃的な議論へと変容する可能性を持っているからである。冒頭で紹介したソクラテス・カフェのクリストファー・フィリップスは「ソクラテス流方法（メソッド）」と呼ばれる対話法を用いている。「ただのいきあたりばったりの問いかけからソクラテス流方法を際立たせている一番大きな特徴は、ある幾つかの意見を細部に至るまで徹底して考えて分析していき、次いでそれらを否定できるような反対意見や、あるいはさらに別の面に発展していく意見を考え出そうとする試みが、ずっと持続して行われることである」（『ソクラテス・カフェによろこそ』47頁<sup>5</sup>）。このような徹底的吟味は普段の生活の中でなかなかされないので、参加者がすでにそうした吟味の方法を体得しているとは考えにくい。それゆえ初めのうちはファシリテーターがそうした対話の流れになるように促すことが必要となるだろう。しかし「問いかけることに骨の髄まで恋してしまって、しかもこの恋は死ぬまで一生続きそうだとすると、問いかけもだんだんうまくなってくるというか、熟練してくる」（34頁）と彼は言う。

参加者が自分の力のみで問いかけることができない段階においても、ファシリテーターはその態度を「教える」ことはできない。それは一人一人が個人的に体得するものである。ファシリテーターは教師としてではなく、一人の対話相手としてそこに存在することしかできない。したがってファシリテーターは対話の司会者としての役目を負ってはいるが、この意味では一般の参加者と同等の位置に立っているのである。たしかにまったく対称的な関係であるとは言いがたいかもしれないが、ファシリテーター自身がその非対称的な関係の形態のうちにおいても同等の水準を実現しようとすることによって、ファシリテーターにとっても

哲学カフェは実りあるものとなる。フィリップスはこのことを簡潔に以下のように表現している。「私はソクラテス・カフェを、誰か他人を教える気で立ち上げているのではない・・・逆に誰かが私に教えてくれるようにと思って立ち上げているのだ」(20頁)「もし私が『先生』であるとしたら、私といっしょにソクラテスを探している参加者一人一人も全員また『先生』なのである」(36頁)。

### 3. 哲学と哲学カフェ

#### (1) なぜ「哲学」カフェなのか

ところで、なぜ「哲学」カフェなのだろうか。もし哲学カフェがちょっと変わったテーマについて話し合う場であるだけなら、「おしゃべりサロン」であっても一向に構わない。何をして「哲学」と言わしめるのか。テーマが哲学的だからだろうか。それとも論理的に物事を考えようとするからだろうか。

このことに答えを与えようとするならば、まず哲学とは何かを定義づけなければならないだろう。だが、誰もが納得する哲学の定義を構築するのは不可能に等しいことである。それでも哲学カフェが「哲学」の名を用いる限り、その理由を示さなければならない。なぜなら哲学を専門としない参加者にとって、哲学カフェは「哲学」とのはじめての出会いの場となる可能性を持っており、哲学カフェがもっと世に広まれば、「哲学」のいわば顔となる役目を担うことになることと予想されるからである。そのとき従来の難解なものとしての「哲学」と、誰もが参加しうる哲学カフェの「哲学」の間にはギャップが生じざるを得ない。このギャップに対してどのような態度を取るかが私たちにとって大きな課題となるだろう。今回このような形で哲学カフェという実践とヤスパース哲学の理論との融合を私が試みたのは、この課題に対する一つの回答を示したかったからである。

現場で価値あるものを実現するためにはしっかりとした理論的な基盤が必要であり、また逆にどんなに意義深い哲学理論であっても実現されなければその価値は希薄である。ここに理論と実践の相互の必要性を私は感じる。ここでは書物として与えられるものや、講義のような形で伝えられるもの、すなわちある程度固定された状態で一方的に伝達するものを「理論」と呼び、そのような固定性がありえない対話などの現場を「実践」と呼ぶことにすると、ヤスパースの交わり概念は「理論」として私たちに与えられている。たしかに彼は交わりについての深い洞察を示してくれているが、しかし理論が真の交わりを生じさせるわけではない。理論を理解した人間が「実践」することによってはじめて彼の言う真の交わりは生まれるのだ。

このように「理論的な哲学」を実現、つまり実践するものを「実践的な哲学」と位置づけることによって、なぜ「哲学」カフェなのかという問いに対する一つの答えが得られる。しかしこのとき先に与えられた理論が哲学と呼ぶにふさわしいかどうかという問いが残る。また何人かの実践家たちが主張するように「実践こそが哲学であり、学問的なものは哲学ではな

い」という考えに対して明確な返答をすることができない。つまり何をして「哲学」の名を与えるのかという哲学の定義がやはり問題となってしまうのである。だがそれはおそらく「正解があるような問い」ではない。だからこそ私たちは哲学とは何かを問い続けなければならない、理論としての哲学の構築を目指したり、あるいは実際の現場において哲学を実現させようと試みたりしていかなければならない。こうした一つ一つの試みが「哲学」を形作っていくのだと私には思われる。

## **(2) 実践的な哲学を行うのは誰か、現場はどこか**

この場ではとりあえず固定性の度合いによる上の「理論的な哲学」と「実践的な哲学」という区別を採用すると、新たな問題が浮上する。それは理論的な哲学を行うのは哲学の専門家であるとさしあたって言うことができるが、では実践的な哲学を行うのは誰か、また実践が行われる現場はどこかという問題である。

哲学カフェに参加するのは哲学を専門としている人たちばかりではないが、既述のように哲学カフェを規定するならば、ファシリテーターも含めて真の交わりに参加している全員が実践的な哲学をしていると言えるだろう。それでは哲学カフェの参加者だけが「対話」という実践的な哲学をしうるのだろうか。いや、そうではない。そもそもなぜ哲学カフェが必要なのかと言え、ヤスパースの言う真の交わりとしての対話が私たちの日常生活では実現しにくいので、非日常的な空間を創り出す必要があったからだった。だがこの非日常的な空間にのみ対話を限定してしまうなら、それはおそらく本末転倒だろう。ここから私たちは日常へと戻らなければならない。そう、つまり実践的な哲学が行われる「現場」は、文字通り私たちが「日々生きる現場」を視野に入れなければならないのである。

# **4. 教育と哲学カフェ**

## **(1) 対話への教育<sup>6</sup>**

哲学カフェにおいて対話が実現するということは、すなわちその参加者が対話を経験するということである。そしてその経験を繰り返すことで対話する態度が身につく、日常的な場面でも対話ができるようになると考えてみてもとりあえずは差し支えないように思う。参加者が自分で問いかけられるようになっていくということをフィリップスが主張していることから見てもわかるように、哲学カフェには何らかの教育的要素がありそうである。もちろんこの教育は知識の伝達による教育とはまったく異なり、その環境の中で自発的に力が養われることを期待する、そういう性格のものである。フィリップスは特に「問いかける力」の向上を強調していたが、私は「語る力」「聴く力」「考える力」「真理に向かう力」の四つに分けて考えてみたい。

## ①語る力

日常的な場面では「他者との関係性においての自分」として発言しなければならないし、また「発言している」ということ自体意識されない場合が多々あるが、哲学カフェでは肩書きからいったん離れ、個であるところの自己として権威などに基づかず自分が信じるところのみを他者に向けて発言する。その際には自分だけがわかる言葉遣いをすることはできないし（もしすれば訂正を求められることになるだろう）、また日常では省略してしまうようなこともきちんと言葉にして伝えることが要求される。このように他者に意識的に伝えようとすることによって「語る力」が身につく。

## ②聴く力

哲学カフェにおける対話を実りのあるものとするためには「聴く力」が必要である。それは相手が言うことすべてに同意するというのではなく、自分とは異なる他者の意見をまず自分の「耳に入れる」こと、つまり文字通り「聴く」ことである。そうすることによって自分の視野が広がるという実りがもたらされる。そしてまたその意見と自分の意見を比較することによって自分自身の考えもより明確に見えてくる。これも聴くことによって得られる実りであると言えるだろう。哲学カフェのテーマはずっと考え続けてきたものであるかもしれないし、今まで考えたことがなかったようなものであるかもしれないが、「一人で考えるよりもみんなで考えた方がより多角的に物事を考えられる」という経験は、聴くことに対するモチベーションを高めると予想される。

## ③考える力

哲学カフェの参加者は他の参加者からの質問を受けることによって、自分の意見を補強修正するためにさらに根源的な動機へと遡らなければならない。また他者の意見に対しても、あまり考えずに同意したり反論したりすればその根拠が問われたときに答えられなくなってしまうので、慎重に判断することが求められる。そうしていろいろな発言を重ねていくうちに答えが得られたと思う瞬間があるかもしれないが、そのときにはすでに次なる問いかけが生まれているということが哲学カフェではしばしば起こりうる。だから哲学カフェが終わっても考える材料が残された状態で参加者はその場を後にすることになり、その後ひとりで考えたり、あるいは身近な人と一緒に考えたりするかもしれない。こういったことを繰り返すことによって日常的に考えるようになることが期待される。

## ④真理に向かう力

この最後の力は、上の3つの力の根源となる力である。私は何を語るのか。私にとって「真である」と思われることである。そしてそれが私にとってのみの真理ではなく、他者にとっても真であることを望むから他者に語りかけるのである。私はなぜ自分とは異なる意見を聴くことができるのか。それは他者の意見が「真でありうる」と思っているから可能となる。

もし相手の言葉が偽りであると私が固く信じているなら、私は聴こうとしないだろう。つまり対話は一人一人が真理へと向かうことによるのみ成立しうるのである。これが先に「真理への衝動」として論じたことである。

以上のような力が哲学カフェにおける経験の積み重ねによって徐々に獲得されると想定することができるが、そのためには継続的な参加が求められる。しかし一般的に哲学カフェは参加者の自由参加に基づいているので連続した参加を期待することは難しい。そこで継続的な教育の現場で哲学カフェを行うことを私は提案する<sup>7</sup>。

また哲学カフェは道德教育という側面をも同時に持ちうること、しかもそれについてはたった一回の哲学カフェにおいても実現されうる性格の教育であることを以下で示唆したい。

## (2) 本来的な自己への教育

教育は連続によってなされると考えるのが一般的である。しかし実存哲学を教育学に導入した人として知られるO. F. ボルノーは従来の教育学が「連続とそれに基づく陶冶性が一切の教育の絶対にまげられない前提」(『実存哲学と教育学』24頁<sup>8</sup>)であると考えてきたことに疑問を呈し、「生と教育の非連続的形式」の可能性について考えた。彼はヤスパース哲学を引き合いに出し、「人間のうちにかきたてられるべき実存への呼びかけは、たしかに、なみなみならぬ教育的事態」(26頁)であるとした。このように実存哲学と教育を出会わせる教育学のことをボルノーは「非連続的形式の教育学」と呼び、これはこれまでの教育理論が扱わなかった現象、すなわち「良心への呼びかけ、訓戒と叱責、人間のうちにまどろんでいる可能性の覚醒」(26-27頁)などの諸現象に光を当てた。

彼が「良心」や「覚醒」についての考察をしていることからわかるように、道德教育の問題は彼にとって重要な課題であったようである。シュプラランガーの覚醒の概念について論じている箇所では、シュプラランガーがソクラテスをその覚醒の教育学の手本としたことを指摘した。ソクラテスは対話によって人々を「不安にさせることによって、あらゆる見せかけの安全さから、そのなかにもみ絶対的な支えが見出されうるところの内面性」(『問いへの教育』69頁<sup>9</sup>)へと彼らを投げ返そうとした人であったからである。そしてボルノーはシュプラランガーと共に以下のような考えに辿り着いている。

それ(本来的な自己——引用者)へと向けられた覚醒は、いかなる内容をも伝達することはできないし、またいかなる目標も設定できず、いかなる方法をもってしても人間にかれが何をなすべきかを言うことはできません。できることは、習慣のなかに浸っている人間を揺さぶってやる『衝撃』として、また人間をまどろみからはね起こしてやる『訴え』として、かれがまったく内から自分で自分を規定する自由を喚起するように仕向けることなのです。このような最高の意味で、覚醒の教育とは自由への教育である、また逆に、自由への教育とはいかなる方法をもってしても覚醒としての教育以外には不可能である、といえるので

す。(70頁)

(初期対話篇に見られる) ソクラテスの対話が「覚醒の教育」として認められたということは、私たちにとって重大な意味を持っている。なぜなら私たちが哲学カフェで行おうとしているものはソクラテスと同じく人々との「対話」であるのだから。つまり哲学カフェは本来の自己へと目覚めさせる教育の場となる可能性を秘めていると言うことが許されるのではないだろうか。残念ながらここではこれ以上詳しく論じることができないが、この対話と教育という課題についてはいずれ場を改めて考えてみたいと思う。

## おわりに

「暴力ではなく対話によって」——こんなフレーズをよく耳にする。国家間、宗教間、学校、病院、家族、様々な場面で今対話が必要とされている。しかし実際は「対話をしている」と言われる場面でも、その影に相手を支配しようとする意志がひそんでいたりすることが多々ある。それは本当の対話ではないということが、本稿から読み取って頂けたら幸いである。自分の利益だけを追求する時代は終わった。協同してことに当たらなければ乗り越えられないいくつもの課題を私たちは抱えている。他者を支配するためではなく、共に生きるために、私たちは対話をしなければならない。その対話の場を与え対話する力を授ける哲学カフェは、個人をそして社会を変えてゆけるかもしれない。私はその可能性を信じ続けたいが、それは決して一人の力でなしえることではない。今まで哲学カフェに携わってこられた人たち、あるいはこれから関わろうとしている人たちすべてに感謝と尊敬の念を表して本稿の結びとする。

注

1 『ソクラテスのカフェ』 マルク・ソーテ著、堀内 ゆかり訳 (紀伊国屋書店 1996年)

2 『ソクラテス・カフェによろこそ』 クリストファー・フィリップス著、森丘 道訳 (光文社 2003年)

3 対人心理学では、自己を知らせるコミュニケーションとしての「自己開示 (自己のことを他者に正直に知らせること)」は、感情浄化機能、自己明確化機能、社会的妥当化機能という三つの側面で個人に影響を及ぼすと考えられている。参考『コミュニケーション心理学』 深田博己編著 (北大路書房 1999年)

4 *Philosophie II : Existenzerhellung* Karl Jaspers (springer-verlag 1956) 訳は以下からの引用。『実存開明』(『世界の名著 ヤスパーズ・マルセル』 ヤスパーズ著、小倉志祥・林田新二・渡辺二郎訳、中央公論社 1998年、所収)。引用文献については前の引用と同じ著作の場合、頁数のみを記し、さらに同じ頁からの引用の際には頁数を記さない。傍点はすべて著者によるもの。

5 注2

6 高野春広氏は『意味のミラーボール』(加藤恒男編著、青木書店 1996年)に収められている「人間とコミュニケーション——対話のすすめ」の中で、日本における「話す・聞く」という話し言葉教育の乏しさを指摘している。

- 7 宮崎大学の板井孝壺氏は、医学部生を対象として過去実際に生じた典型的な臨床ケースをベースにディスカッションを行う「倫理的症例検討会」と呼ばれる実習を行っている。
- 8 『実存哲学と教育学』 ボルノー著、峰島旭雄訳（理想社 1966年） *Existenzphilosophie und Pädagogik*  
O.F.Bollnow (W.Kohlhammer, Stuttgart 1959)
- 9 『問いへの教育 哲学的人間学への道』 O.F.ボルノー著、森田孝・大塚恵一訳編（川島書店 1978年）

# 何が具体的か？

## － S Dにおける具体例の位置づけ

桑原 英之

### 序

大きな枠組みとして、筆者は「例の哲学」というものを構想している。それは、例について哲学し、例とは何かを考える。少し限定して、「例」として何かを考え、語り、記述し、伝えることの意味について考える。これを臨床哲学として私が捉えるのは、臨床という名に託された、私の関わるべき事実や経験の在り方の諸相を、またそれらについて思考する方法の在り方を、「例」という在り方として捉え、明らかにしようと試みることに依る。またその先にある倫理の地平を、模範（者）（= example, model）という視点からひらこうと考えている。ただし全体像を含むこれらの話しは大きい課題であって、別稿で取り組むつもりであって、本稿の目的は、ソクラティック・ダイアログ（以下 S D と略記すると共に、N S D と、S D 志向の対話も含める）において、参加者が、テーマ（または問い）に関する具体例を提供するさいの、その「具体的」ということが何を意味するのか、検討することに限定する。その狙いは、その理論的ベースを基礎付け、柔軟な活用を探ることにある。私の考えでは、S D の特徴は複数人による「対話」と、参加者が例をあげるという 2 点にあると考えているが、特に後者に焦点をあてる。

### 1. <具体例>検討の意義について

私を含めた臨床哲学研究室のメンバーは、参加者として、またはファシリテーターとして S D に参加し、試みてきた。しかし、対話をベースにしたこの方法とその実践に対し、方向性に賛成しつつも問題はまだまだ多い。ファシリテーションに伴うテクニカルな問題や哲学の方法としての問題、さらに社会へと接続し、公共性を担う対話の場として活用しようと考えたときに生じる問題もある。特に後者に関しては課題が山積していると言わざるをえない。例えば S D への参加しやすさを考えたとき、参加のための時間的・物理的制約はかなり大きい。S D で話し合われ合意された内容に、参加者内部での意味付けをこえた役割を与えることは、現状ではまだ無理である（それを正当化しうる根拠や手続きがない）。しかしそういった問



題は必ずしもSD固有の問題とはいえない。むしろ、対話的公共性の模索に不可分の問いであるといえよう。無論だからこそ取り組む必要もあるのだろうが、本稿ではSD固有の問題に焦点をあてたい。それは「具体例」という、SDに不可欠の要素についてである。具体例がSDにとって不可欠なのは、SDがある種の具体性からたえず離れることなく進行し、参加者がその具体例を共有し、他方でこれを足場に抽象的なレベルに引き上げて思考する可能性を開くという、SDがひめる独自の可能性のポイントとなっているからである。

SDの特徴として、大きく2つを挙げることができよう。1つは、複数人による対話ということである。もう1つは、上に述べた、参加者が具体例をあげ、その例から出発して対話的思考を展開することである。私はこの2つの特徴が、その方法に固有の重要な意味付けと、社会的活用を考えるさいの重要な意味付けを含み、且つ、SDのなかで哲学と社会をつなぐ結節点にもなっているということ、すなわち、一方で確かに哲学をするための方法（あるいはその教授法）でありながら、他方で社会へと生かすことができるための、そして両者の接点となる重要なポイントだと考えている。本稿では、特に2つ目の特徴としてあげた具体例について検討し、第一の特徴については、具体例の検討に関係するかぎりであらう。

### 1-1. SDの進行の中での具体例の位置

具体例から出発することがどの点で、方法固有の意味と、社会的活用の意味を含んでいるのか、まず簡潔に示しておく。前者に関して述べると、SDでは「遡及的抽象」(regressive Abstraktion) という哲学の方法をとり、参加者間の対話を通してこれを実践する。具体例から出発することは、この方法に固有の重要な意味をもっている。次に後者に関して述べると、具体例から出発することは、参加者に対し専門知識や教養を要求しないという点において参加条件(資格)としての平等性や、発言機会や内容の対等性ということを守りながら、共同である一定の合意(参加者同士で真と認められるものへ向けた合意)を目指す点に、あるいはまた、例と例の提供者との関係によっては、つまり例の記述以降の成果として例の提供者へのなんらかのフィードバックを考えられる点をあげることができるだろう。

しかしそもそも、SDの中で具体例の果たす役割とはどのようなものか。SDの一般的手続きないし手順を簡単に整理し、具体例がどのように用いられ、機能しているかを確認してみよう。SDはテーマないし問いが設定されている。参加者はそのテーマに適した具体例を各人が1つ以上だす(全員が出す場合もそうでない場合もある)。次にその具体例の中から、テーマに即した例を参加者が選択する(もちろんそこでは一定の合意を必要とする)。例が選ばれたら、選ばれた例の提供者はその例を詳述する。そしてその例の中でコアとなる判断とその論拠をあげ、SDのテーマないしそこから生じた問いに答える。進行をごく単純化して述べるなら以上のようなになる。従って具体例が特に関わってくるのは、参加者がテーマないし問いに関する例を挙げる段階と、そのなかからよりSDに適した例を選択する段階、そして例を詳述する段階であるといえる。もちろん、SDではたえず具体的に足場を置き、それと抽象との往復によって成立しているにせよ、進行の中で特に大きく関わってくるのはこれ

らの段階においてである。

## 1-2. SDの実践の中で見えてくる具体例に関する問題点<sup>1</sup>

この手続きだけをみればとても単純に見える。そして確かに、手順どおりスムーズに進むこともあるのだが、必ずしもそうはいかない場合が多い。というのも、直ちに幾つかの疑問が浮かんでくるからである。たとえば、そもそもなぜ「具体例」から出発するのか。参加者が出す（正確には参加者に求められている）具体例とはどのような例のことを指しているのか。テーマないし問いを考えるのに適した例とはどのような例であるのか。そして例の選択の段階で参加者は何を基準に例を選べばよいのか、といった具合である。これらの問いは単にそういう問いが出るであろうと予想されるだけでなく、実際にこれまで行われてきたSDへの参加と実践において何度も繰り返し提起される疑問であり、しばしばメタダイアログにおいて紛糾する。しかしこれら疑問は、前もって十分に説明しておけばすむことではないのか、と、誰もがただちに思うだろう。そして、例にも、例の選択にも、一定の基準が示されうることも確かである。だが他方で、具体例の位置付けを統合的に理解し説明すること自体に、実はかなりの難しさがある。そしてその理由には、SDを純粋な哲学の方法（あるいはその教授法）に限定せず、対話と其中での合意という側面を重視しながら、より社会的・公共的活用（あるいは効用？）をねらうことに起因することが多いのだが、この点は後でふれたい。いずれにせよ、個々の場面・段階での理由や説明はできても、SD全体の中で統合的に捉え理解することに不十分さがあったのは確かであり、また個々の場面でやるべき手順を説明することはできても、その理由を根拠づけることもまた不十分だったことも否めない。そしてこの点は非常に大切である。というのも参加者が具体例を共有するときに、具体例の意味の共有がなければ、手順に従って粛々と進めることはできても、その意義が何なのか分からないままSDが進むことにつながり、結果として、SDをすること自体の意味が、参加者にとって不明のまま終わってしまうということになりかねないからである。

## 2. 方法の中での具体例の位置づけ

### 2-1. 具体例の具体とは？

1-2では、実際のSDを実践する上で出される具体例についての疑問を幾つか挙げた。しかしそれ以前に、参加者によって具体例という言葉に対してもっているイメージが異なる。たとえば、現実的問題としての事例検討を思い浮かべるかもしれない。いま現実に行っている問題についてどのように対処するのかを検討する、といった具合にである。あるいは非常に複雑な例を共同で吟味することで、例に含まれている或いはその例の原因となる様々の要因をひとつひとつ整理していくこと、さらにはそこに新たな視点を見出すことをイメージするかもしれない。さらには、哲学者がよくやるように、問いをぎりぎりまで考え抜くため

に必要なかつ適切な仮定上の例を作ることを考えるかもしれないし、自分が直に経験したことはないが見聞きして知っている一般的に起こり得るであろう典型例を、或いは逆に、非常に頻繁に経験しているがために、それら経験の中の1つを特定するのではなく定型的例を考えるかもしれない。しかし、これらはSDの例としてはいずれも不適格である。なぜか。それは、普遍的知の探求に向けられたSD本来の目的と、その目的にとって、或いはその目的に至るために必要な具体性という点からみて不適切だからである。

ではSDに必要な具体性とそれを備えた例とはどのようなものか。ところでその前に、1つ指摘しておかなければならないことがある。それは、〈具体例〉というこの表現が必ずしも正確ではない、ということである。本稿ではしばしば具体例と表記したり例と表記したり、両者が並存しているが、例えば、ドイツのSDの公式パンフレット<sup>2</sup>にある、SDの進行を説明する箇所を参照すると「例 (Beispiel,example)」とのみ表記されている。〈具体〉例ではなく、単なる例である。些細な違いであるが、〈例〉がいかなる意味で、どの点で具体的であるのかを考察しようとするとき、両者を単純に結びつけることができない。上で挙げたような(事例、典型例、例外、例え話といったような)日常用いる様々な〈例〉の用法とそこで示されている例の具体的内容を考えてみるなら、そしてそれによって例の持つ意味が異なってくるのが容易にみてとれることを考慮するなら、例が具体的な何かを表すものであったとしても、それが何の具体を表しているのかはそれぞれ違うからである。

しかしそれでも、例=具体例と述べること自体が誤りというわけでもない。実際、例えば先のパンフレットの中で、SDのルールが箇条書きに挙げられている箇所において次のようにある。「テーマは、具体的なものから出発し徐々に抽象化されて、審理される。したがって、通例、まず参加者の(一人の)個人的な経験領域に基づく具体例が審理される。」(7頁、下線は筆者)。この場合、明らかに例=具体例と捉えられているのだが、繰り返しになるが重要なことはそこで求められている具体性である。そして引用からすぐに分かる通り、具体例の具体の意味するところとは、その参加者が出す例が、「個人的な経験領域に基づく」ということなのである。そして実は先の引用でも、「例 (Beispiel,example)」の前に、「できる限り自分で体験した」という条件が付されている。従ってSDの具体例としての例の基本とは、この、参加者各人の経験に基づくということにあるとまずはいえるだろう。ファシリテーターであるヴァン-ホーフも手続きの2番目として、「まず与えられたテーマに即して、参加者が自分の経験した具体的な「例」をあげる。」(下線は筆者)と述べている<sup>3</sup>。では、ここでいう「自分の経験した」ということによって意味されていることは何であり、それによって目指されていることとは何であるか。

## 2-2. 哲学の方法 (= 遡及的抽象) としてのSDにおける具体性の位置

日常の個人的経験に基づくこと。それがSDにおける例の具体性の意味であり、かつ、参加者に求められることであると述べた。そこでいう日常の個人的経験ということが何を意味するのかを問いたいのだが、順序を逆に、まず日常的経験に基づくという〈具体性〉がなぜ

S Dでは必要とされるのか、あるいはそれから出発する必然性はどこにあるのかということからみてみたい。その必然性（必要性）を根拠付け、基礎に据えられているものとは、S Dの原型となった「ソクラテス的方法」の実践者であるネルズンが考案した「遡及的抽象」である。これはカント研究者であったネルズンが、哲学の学としての方法を確立しようと試み、採用したものであるが、その骨格はおよそつぎのようなものである<sup>4</sup>。

ネルズンは自然科学においては帰納的方法（induktive Methode）という、学としての方法が確立しているのに対して、哲学においては共通した哲学的方法が確立しているとはいえないと考えていた。しかしかといって、多くの観察データを集め、個別の偶然的要素を排しながら推論により新たな原理・原則を発見するという帰納法モデルを哲学に適用することはできない。また他方で、経験的事実から離れてしまっただけでは独断的・形而上学的思弁に陥るだけである。そこでネルズンがとった方法が遡及的抽象であった。寺田による簡潔なまとめを引用しておこう。

経験的判断の可能性の制約を究明していくと、その判断の基礎となるさらに普遍的な命題に到達する。その判断が依拠する前提に遡るわけである。こうして、帰結から根拠へ遡及することによって、個々の判断にまつわる偶然的な事実を捨象し、具体的な事例に関する判断の不明な前提を明らかにすることができる。（63頁）

日常的判断の形式を吟味し、その判断の形式に潜在的にあり働いている普遍的原理を取り出すこと、それが遡及的抽象である。我々は、自分で何かについて判断を下し、行為しているわけだが、その判断は単に恣意的になされたものではない。そこには、そのような判断を行うことを根拠付け、正当化する原理や原則が、当事者には必ずしも気づかれないままであったとしても、高次のレベルでは前提されているはずである。そういった、日常生活において判断するときには表面化されない高次の原理・原則を解明することが、遡及的抽象のねらいである。

この方法は哲学的原理を露にするのに役立つのであり、事実や法則の新しい知識を生み出すのではない。「それは、ただ、根源的な所有物としての我々の理性のなかにあり、あらゆる個別判断のなかにほんやりと察せられるものを、反省を通じて明晰な概念にするだけである。」・・・哲学することとは「ただこれら抽象的な理性的真理を我々の知性を使って分析し、普遍的判断の形で表現すること」なのである。（65頁）

整理しよう。日常的経験に基づくことが具体性の中身であり、その具体的経験の中で自分が下している判断からその前提となっている原理へと遡る遡及的抽象という方法が、哲学の方法としてのS Dの核心であることを確認した。ここから最初の問い、即ち、個人的な日常的経験ということで意味されていたことが何であったのか、ということに立ち返るなら、次

のように答えることができる。「個人的」であるとは、まず自分が経験した例である、ということである。「日常的」とは、その経験の中の出来事を規定したり関係したりしていることが特殊な或いは専門的な知によって分析しなければ見通せないほど複雑化していないということである。これら2つを合わせて、端的に次のように言いかえられよう。例として認められるものとは、自分の行為の帰結として生じた出来事とその行為の前提となる自分の判断との間に、因果的關係性を誰もがはっきりと認識できる程度のものである、ということである。そこで注意すべき点、というより、そのように限定することの狙いを2つ指摘できる。まずSDにおいて吟味の対象となる例は、自分自身が経験し自らが考え判断したことに限られるのであって、他人から見聞きしただけであり、自分が関わっていないこと、さらには、SDのテーマ（ないし問い）にあうように想像された、架空の、あるいは仮定上の話は除外されるというのが1点目である。その例によって示される出来事の中で自らの行為と判断が中心となっている必要がある。2点目は、例の中での行為の前提となる判断は自分で考えて判断したものにかぎる必要がある、ということである。つまり、例の中の出来事の原因となる要素が非常に複雑であったり、あるいは自らの行為の根拠となる判断が明確にされえなかつたりするようなものは、判断の根拠へと遡及していく遡及的抽象という方法にとっての具体例としては不適格、ということである。この2点はSDのルールとして、特に例の基準として機能している。例えばホーフトの示す「適切な「例」のための基準」の中で示されている、これに関連する基準を挙げておこう。

1. 例は参加者自身の経験から出される。仮定に基づいた、あるいは「一般化された」例（「こんなことがたびたび私にある・・・」といったような例）は適切ではない。
2. 例は複雑なものであってはならない。単純な例がよい。・・・
4. 例は、すでに終わった経験に関するものでなければならない。・・・

4にある、例が「すでに終わった経験」である必要性は、自らが行為するに至ったコアとなる判断をきちんと特定するために必要である。現在進行中の経験、まだ完結していない経験が例として不適格なのは、例を記述し吟味する段階で自分の行為とその判断が変化する可能性があること、再解釈のもとで例提供者自身が見えていなかった、たえず新たな行為と判断が見出され、固定されない可能性があるためである。

このように見てくると、1つの疑問がわくだろう。それは、このようなものを（具体）例と呼ぶことに対してである。仮にSDを遡及的抽象をベースにした、哲学ベースのものを実践する場合、これら例に関する条件ないし制限は、日常的経験に基づいた具体例から出発して哲学する、「遡及的抽象」という哲学の方法にとって不可欠のことなのであり（それは遡及的抽象という方法によって純粹にコミットできる具体的な例とはこれらに限定されるということでもあるが）、逆にいうと、その限りでのみ、具体例へのこれら条件は意味を持つ、ともいえるということである。このようなSDにあった具体例の役割は、例の中に1つの出来事

の中にひそむ様々な要素や要因や観点を取り出すことではなく、あくまで原理・原則を見出すために必要な例であって、例に求められることとは、参加者がどこかで間違いなくある判断のもとある行為をなしたという事実だけである。経験のもつ豊かな細部や内容に眼目があるわけではないのである。このように、本来SDが扱う具体例は、遡及的抽象という哲学の方法の中でまず規定され限定されたものなのだという点は、認識しておくべきだろう。というのも、SDを純粹に哲学の方法に留めず、広く社会的に活用しようと試みる際の鍵の1つは、このように制限された具体例の範囲の設定（つまり例として認められる範囲の設定）なのだが、それを多少緩めて用いる場合に、もしその条件の緩和が許されるとすれば、それは同時に厳密な意味での哲学の方法としての、哲学を指向したSDから離れる可能性があるということ（ただし必ずそうなるわけではないと私は考えているが）を意味するからである。

### 2-3. 複数人による対話という方法にとっての具体例の位置

2-1では、遡及的抽象というSD固有の哲学の方法の中での具体例の意味を確認してきた。今度は具体例の意味を、複数人による対話という側面から簡単に確認しておこう。対話は遡及的抽象がSDにとって（あるいはまた創始者のネルズンにとって）、哲学の方法としての側面と不可分な形であったように、これもまた哲学の欠かせない契機となっている。対話が求められるのは、それは個人の独断に陥らないため、というのが大きい。つまり自分の考えを論拠付けて話し説明するということを繰り返す中で、単なる思いなしにとどまらないということである。そのように対話は必要な契機となっているのだが、ではこの対話の中で具体例がしめる位置とはどのようなものなのか。

先にあげたホーフトのあげる「適切な「例」のための基準」のなかで、ホーフトは次のような基準をあげている。

### 3. 例はダイアローグのテーマに関連するものでなければならない。さらに、すべての参加者が、例を出した人の身になって、例を理解できるのでなければならない。

参加者全員が例提供者と同じようにその例を理解できなければならない。この基準は、一見すると、参加者全員が例に関わり対話できるための条件となっているかのように思える。そして恐らくそのためにあるのは間違いはない。しかし別の面がある。それは、2-1で述べた例の条件を満たしうるような例を選択するための条件ともなっている、ということである。つまり、この条件が示唆していることとは、例えば（特殊であったり専門的であったり神秘的であったり）したためにそのような経験がないから端的にその例を理解できないということを取り除くためであると同時に、例の理解と記述に幅がうまれるようなものをこの条件によって必然的に取り除くためである。（とはいえ、特殊的知識や専門的知識がなければ経験的に理解できないような例を例の選択の段階で排すること自体には、それらを論拠に正当化ないし根拠付けさせないという点で、発言の平等性と参加者の対等性を守るための重要な要素になっている。）

## 結. SDの社会での活用に向けて

以上SDにおける具体例の位置づけを検討してきたが、これの社会的活用の可能性について、具体例という観点に限って最後に述べておきたい。これまでの検討によって分かる通り、SDにおける具体例とは、具体例といいながらも、本来の哲学という目的に忠実であろうとするならば、独自の大きな制限がつく。原理原則によって割り切れない事実の細部へと目をこらすために具体的なものに関わるのではなく、確実に固定された事実在具体をみているのである。SDの社会的活用を目指そうとするとき、この具体例ということに寄せて考えるなら、方向性は2つである。1つは、この制約を厳密に守ることによって得られる方向性と、もう1つは例の適用範囲を拡張することである。

厳密に守ることによって得られる方向性とは、論拠付けながら論理的に話す・理解するというトレーニングがまず挙げられる。また全く別の方向性としては、臨床哲学が取り組んできた対話コンポーネント的発想にたち、このタイプのSDを他の具体的問題と組み合わせることで、例えば専門的特殊的問題機制に絡め取られている問題から距離をとり、その正当化や論拠づけのもとに働いている真の原理・原則を再確認することである。

例の適用範囲を拡張することによって得られる方向性とは、例の提供者にとっての、その事例の再解釈・意味付け、捉え直しということが考えられるのだが、この点は私自身詰めていない。ただ、どのような方向で例の範囲を拡張するのかということ、即ち、そこでどのような具体性を例に求めるのか、ということがポイントになるということだけははっきりしている。いずれにせよ、しかしそのさいに重要なことは、具体例から出発するということの意義を、遡及的抽象という理由から根拠づけることと、社会への応用という側面から説明することの区別を、ファシリテーターないしSDを実践する側が十分に認識しておくことである。これは参加者の混乱を避けるために、不可避なことなのである。

また、SDを本来の目的として用いようとするならば、遡及的抽象という方法の中で、そしてその限りでの具体例のもつ意義を、あるいはそれを前提にした明確な意識を持って説明をすることは不可避であろう。SDをそれ以外に活用するときには、遡及的抽象という方法にとって具体例が必要である理由と、それ以外の理由とを混同しないこと、さらには可能であれば、それを使い分けるということが必要なのである。

### 注

1 ここでは実際に経験してきたSDについて逐一典拠をあげることは紙幅の都合上控える。

2 "Das Sokratische Gespräch" 翻訳「ソクラティックダイアログ」(森芳周訳『メチエ』vol.7,2000所収,6頁)。  
以下このパンフレットからの引用の頁数は上記翻訳の頁数。

3 ファシリテーターであるヴァン・ホーフの論文 (Stan van Hoof, "Socratic Dialogue as Collegial Reasoning",

*from Ethics & Justice*, Volume2(1)1999、翻訳「資料 ダイアローグを営むためのいくつかの決めごと」『メチエ』vol.7,2000 所収) に記載されている論文に示されているSDの手続きからもこのことは言える。例えば手続きの2は次のように書かれている。「まず与えられたテーマに即して、参加者が自分の経験した具体的な「例」をあげる」

4 以下ネルズンに関しては全て寺田俊郎「レオナルト・ネルズンのソクラテス的方法」(『臨床哲学』第3号、2001 所収 61 頁 - 71 頁) に依る。引用の頁数もこれを指す。またネルズンのベースにあるカント解釈については同論文を参照のこと。





# 対話を演ずる

## ——「子どものための哲学」二つの実践から

本間 直樹

### 0. 「子どものための哲学」のひろがり

「子どものための哲学」は1970年代にマシュー・リップマンによって提唱された哲学への新しいアプローチである。教師や教科書から哲学や哲学史の知識を与えられるのではなく、子どもたちが教師や仲間たちと言葉を交わす経験を通じて哲学の宇宙に足を踏み入れることがそこでは目指されている。実践者たち——その多くは教育学の専門家たちだが——は、子どもたちが物語や絵本に対してもつ好奇心に着目し、そこから子どもたちの世界に対する驚きや疑問を哲学的なものへと高めることを試みる。地域的にはリップマン研究所のあるアメリカ合衆国のほかにイギリスやオーストラリアなど英米圏が「先進国」であり、そこでは初等学校教育にも導入され教科横断的な学びの基礎として注目されている。

もちろん、子どもを対象とした哲学の試みは、上記に限られず世界のさまざまな地域において実践されている。本稿では、リップマンの伝統から少し離れたフランスでの展開に着目し、私が直接に取材することのできた二人の実践家の活動を紹介しながら、子どものための哲学についての新しい視点を提案したい。

### 1. フィリップ・ロワネ Philippe Roiné 氏の授業：文書化の戦略

フィリップ・ロワネ Philippe Roiné 氏はパリに隣接する街モンルージュのレイモン・ケノー小学校の教員であり、授業で学級新聞を使って生徒たちに議論をさせる方法を研究している。この小学校は“École d'application (実習校)”と呼ばれ、教員養成の実習が行われている。私が見学に行った日も、同じ授業をとなりで学生が観察しノートを取っていた。このような実習校は各地区に一つあり、そこに通う生徒たちは選抜試験ではなく居住地によって振り分けられている。

ロワネ氏の授業は、フランスの学校制度でのCM 1 (小学校4年生9～10歳)からCM 2 (小学校5年生、10～11歳、最終学年)までの生徒を対象に2年間かけて行われている。授業の目的は、学級新聞の記事を書くことを通じて、生徒たちがフランス語の読み書きを学習し、

また社会や世界についての理解を深め、かつ批判的態度をも涵養することである。新聞の各ナンバーのテーマは生徒たちによって議論され選ばれる。1年の間に扱われるテーマは約15ほど。例えば、2001 / 2002年のクラスで作られた新聞のテーマは以下の通りである。

学校は何の役に立つのか？  
働くとはどういうことか？  
テロリズムとは何か？  
復讐は意味をもつのか？  
拷問は戦争の手段なのか？  
本当の情報とは何か？  
テレビやラジオや新聞を信じることができるのか？  
人種差別とは何か？  
子どもの権利とは何か？  
大人に対する子どもの権利とは何か？  
法律は何の役に立つのか？  
私たちの生活とアタエルの生活の違いは何か？  
子どもにとって放送の利害とは何か？  
規律は何の役に立つのか？  
絶対権力とは何か？ 私はそれを持ちたいか？  
批判とは何か？  
動物と人間の違いは何か？  
暴力に対してどう応えるべきか？  
信じる、考える、知るとはどういうことか？

テーマの選択については、生徒たちの身の周りのことについての問いから出発して、より哲学的な問いの探求 (questionnement) へ移行することをロワネ氏は重視している。つまり、テーマについて議論し書くことを通じて、自分たちが知り、学んだことを批判的に「反省する」という機会が子どもたちに提供されることが必要だと彼は考える。実際、生徒たちによって出された問いとその移りゆきを見るだけでも、子どもたちが問題をどのように立て、どのように議論を進めていったのかを伺い知ることができる。また教室では、新聞以外にも生徒たちが考えたことが箇条書きのかたちで大きな紙に書かれて壁に貼られているなど、さまざまな工夫がなされている。

では、実際の授業の様子を覗いてみよう。私が見学したのは最終学年の最後の授業であった。教室に入ると18人ほどの生徒たちが口の字の形に机を並べ、そのほぼ中心に黒板を背にし

て先生が立っている。授業が始まるやいなや、生徒全員の意見が書かれた学級新聞“DIRES”(資料1)を一人一人が読み上げ、全員が次々に発言を求め、盛んに議論をし始めた。

その日の議論のテーマは前回に引き続き「尊敬」であった。前回生徒たちが立てた問いやそれに対する答えは、毎回授業の最初に配られる学級新聞にすべて書かれ、授業のごとに全員に配られる。以下に一部の内容を紹介してみよう。

「編集部：さあ、尊敬をテーマにした学級新聞の最初の号です。私たちが立てた問いは『尊敬とは何か?』『誰を尊敬すべきか?』でした。—Philippe Roiné」

「尊敬というと、礼儀正しさを思いつく。尊敬はしつけによって身につくものだ。人は全ての人を尊敬しなければならないと思う。全員とはいってももちろん、僕らを叩くやつはべつだけど。Kacem」

「誰かを尊敬すること、それは従うことだ。いたるところに人種差別者がいる。黒人で白人を嫌いな人たちがいて、また黒人を嫌いな白人もいる。私たちに尊敬を教えるのは教育だ。私はKacemのことが好きじゃないけど、彼は私に敬意をはらっている。人は全てのひとを尊敬しなければならない。Francois」

「人は微笑みながら人を尊敬することができる。でも注意、あざ笑わないようにしなければならない。だってそれは人をからかうことになるから。Roxane」

「誰でも最小限度の尊敬を必要としている。私にとって、誰かを尊敬することはその人に少しの注意を払うことだ。おばあちゃんにはうんざりさせられるけど、それでも私はおばあちゃんを尊敬しようと思う。実際、老人や私の家族に属する人たちを尊敬し

# DIRES

DIRES...DIRES...DIRES...DIRES...DIRES...DIRES...DIRES...DIRES...DIRES...

LE JOURNAL DES ELEVES DU C.M.2 b DE L'ECOLE R. QUENEAU

<p><i>Edito</i> Voici le premier numéro de notre journal sur ce sujet du respect. Nous nous sommes posés les questions suivantes : Qu'est-ce que le respect ? Qui doit-on respecter ? Philippe Roiné</p> <p>Le respect me fait penser à la politesse. Le respect vient de l'éducation. <b>Je pense que l'on doit respecter tout le monde.</b> Tout le monde sauf bien sûr celui qui nous tape. Kacem</p> <p><b>Respecter quelqu'un c'est obéir.</b> Il y a des racistes partout. Des gens qui sont noirs et qui n'aiment pas les blancs et des blancs qui n'aiment pas les noirs. <b>C'est l'éducation qui nous apprend le respect.</b> Moi je n'aime pas trop Kacem mais il me respecte. On doit respecter tout le monde. Francois</p> <p>On peut respecter les gens en leur souriant. Mais attention, il faut le faire sans rigoler sinon ça veut dire que tu te moques d'eux. Roxane</p> <p>Tout le monde a besoin d'un minimum de respect.</p>	<p><b>Pour moi respecter quelqu'un c'est lui donner un peu d'attention.</b> Je vais même respecter ma grand-mère même si elle m'embête. <b>En effet, il faut respecter les vieilles personnes et les gens de ma faille.</b> Alice</p> <p><b>Le respect, c'est respecter les gens que l'on connaît.</b> Amel</p> <p>Je respecte les gens quand je suis polie. Caroline</p> <p>Le respect sert à vivre en communauté, à vivre ensemble. Je ne suis pas d'accord avec Alice quand elle dit qu'il faut regarder les gens pour les respecter. En effet, la personne peut penser qu'on la regarde parce qu'elle n'est pas belle ou mal-formée. Rafaël</p> <p>Je ne suis pas d'accord avec ceux qui disent qu'ils ne faut pas respecter les gens qui ne nous respecte pas. En effet, il faut être plus intelligent qu'eux et les respecter quand même. Sourire est un signe d'affection. Moi si je respecte les autres c'est parce que je veux des amies. Marie</p>	<p><b>Même si tu n'aimes pas quelqu'un tu dois le respecter quand même.</b> Moi, dans mon immeuble il y avait quelqu'un de malade qui insultait tout le monde sans raison. Alors tout le monde la regardait de l'oeil gauche. Amélie</p> <p>Le respect c'est faire ce que la loi nous demande de faire. <b>Respecter quelqu'un c'est respecter la vie.</b> Jérémy</p> <p>Respecter quelqu'un c'est n'être ni violent ni méchant. On doit respecter tout le monde, mais aussi la nature. Benoit</p> <p>En général, <b>il faut respecter tout le monde</b>, mais il y a des gens qui sont racistes. Yassin</p> <p>Il ne faut pas se croire seul sur terre ni au dessus des autres. <b>Il faut aussi respecter nos parents et leur obéir.</b> Moi par exemple je n'aime pas qu'on ne me laisse pas passer. Mais je respecte quand même les autres en les laissant passer. Maxime L.</p> <p>Si on ne se respecte pas, on s'insulte. Francois D.</p> <p><b>L'élève doit respecter le maître</b> Gianni</p>
--	--	---

18 juin 2004.....N°13

資料1 DIRES

なければならぬ。Alice」

「尊敬とはよく知った人たちを尊敬することだ。Amel」

(中略)

「たとえ誰かのことが好きじゃなくても君はその人を尊敬しなくちゃならない。私の場合、同じ集合住宅のなかで病気の人がいて、その人はみんなのことを理由なくののしっていた。みんなはその人を白い目で見ていた。Amelie」

「尊敬とは、法が私たちに要求することを行うことだ。誰かを尊敬することは、生命 (la vie) を尊敬することだ。Jeremy」

(以下略)

さて、授業での実際の模様を詳述することに代えて、いくつかの視点からこの授業やロワネ氏の方法を分析してみたい。

1. 自分の意見を読み上げる／賛否の表明：授業では、まず生徒が一人ずつ自分の書いた数行を読み上げ、必要ならばコメントを加える。それを受けて他の生徒たちは挙手し、先生に指名される順に賛否の意見を述べる。(ちなみに、他の生徒が発言しているあいだは私語はもちろんのこと、手をあげて発言を請うことも許されない。) 例えば、尊敬はしつけによって学ばれるという Kacem や Francois の意見に対して、他の生徒たちはそれぞれ賛成ないし反対を述べ、「みんなが尊敬されないといけないのか?」、「尊敬とはしつけではなくて感情 (sentiment) だ」、「礼儀 (politesse) と尊敬は違う」などの疑問や意見を提出する。

2. 発言の加工：とはいえ、生徒たちの発言は最初のうちは明瞭とはいいがたい。先生に「それでは何を言いたいかわからないなあ」とつっこまれたり、「もう少し考えなさい」と後回しにされたりする。いずれにせよ、一人一人の発言がそのまま放っておかれることは決してなく、それぞれ先生の質問に応えるプロセスのなかで「発言」として加工される。先生と生徒のあいだの問答に他の生徒が口を差し挟むことは基本的にない。(見学中たまたまロワネ氏に事務書類を届けに人がやって来て、彼の注意が議論からそれた一瞬に生徒たちが隣どうしで口々に話し出したのが印象的であった。)

3. 発言の文章化；またロワネ氏は、生徒たちから新しいアイデアが「発言」として出されるたびにそれを前に板書する(「尊敬とは感情である」、「尊敬は必要である、なぜならそれは法であるから。」など)。それだけではなく、生徒たちが、先生に問かけられて考えをさまざまに表現し、それがある程度まとまった表現にまで到達すると、先生は「じゃあ、

今の意見をノートに書きなさい」と文章化させる。それら意見は授業の後にロワネ氏のもとに提出され、先生による綴りや文法の誤りなどの修正を経たうえで、次号の学級新聞に掲載される。

4. ショートサーキット：上記のプロセスを全体として見たときに注目されるのは、書かれた意見を読み、それについて口頭で議論しながら、そこで生まれたものを再び文書化し、そしてまたそれについての議論を繰り返す、という「書く－読む－議論する－書く」の回路の形成である。ロワネ氏はこうした回路を「ショートサーキット（短絡）」と形容している。小学生にとって——そしておそらく小学生に限らず「大人」にとっても——自分が今話していることをその場で反省的に見直すことは困難であろう。署名入り意見の掲載された学級新聞は、自分の発言や他人の発言を並べて一定の距離から見ることを可能にする。

5. 反省的コミュニケーションの生成：学級新聞という文字メディアを使用することにより、個々の生徒が自分自身の意見を反省するというだけでなく、「自分たち」の議論（意見のリスト）を俯瞰し、発言されたこと・議論されたことを再度一つのテーマから見直すことができる、あるいはそこに複数のテーマを見いだすこともできる。学級新聞というコミュニケーションメディアは「私たちは何をどのように議論しているのか」という反省的コミュニケーションを可能にする。つまり、議論が個人と個人のあいだの意見のやり取りに終始することなく、「発言者」と「問題そのもの」を区別することが容易になり、コミュニケーションの「メタレベル」が確保される。（それに対し、勝敗の区別に重きのおかれたディベート形式の議論は、問題提起者と問題そのものを区別できない。）このレベルは哲学的コミュニケーションにとって必須と思われる。

6. 問題の提起／明確化（problématisation）：この授業の目的は、生徒たちに哲学の知識や歴史を教えるのではなく、議論をさせながらいろいろな問題を発見し、それらを定式化することである。その際、出発点となるのは生徒たちにとって身近な経験や疑問である。例えば、「人はすべての人を尊敬しなければならないのか」という問いに対して、ある生徒は「両親を尊敬しなければならないが、罰として両親に叩かれている最中に人は両親を尊敬できるのか」というジレンマを例にあげていた。このように身近な経験や具体例に基づいて、ある問題をさまざまな角度から検討し、その問題のさまざまな側面をあげていくこと、あるいはある出来事に絡みついた複数の問題を解きほぐすことは、哲学的思考の基礎となる作業であろう。

7. 文書化による対話の触発と継続：少なくとも議論や対話が「哲学的なレベル」に到達するためには、議論が一時的に盛り上がるだけでは十分ではない。ロワネ氏の授業では、先生や生徒どうしの「問答」を通じて得られた論点がすぐその場で文書化され、後の議論の場でいつでも参照できるようにストックされている。記事としてストックされた意見は、それら

が誰によって発言されたのかということを超えて、生徒たちの思考と対話を触発する。書かれた意見は、生徒たちが賛成／反対の論拠を提示して論証（argumentation）を演ずることを促す。

以上の分析に加えて、他の方法論との比較を含めて注目すべき点をいくつか付けくわえておきたい。

- **文書化の戦略**：口頭で発言されたことをその場で文書化し、後の議論で活用するという方法は、ヨーロッパで哲学的対話法を広く推進する哲学者たち、とくにオランダの「ソクラテイク・ファシリテータ（ソクラテス的対話進行役）」たちに共通して見られるものである。とりわけレオナルド・ネルズンとグスタフ・ヘックマンに由来する「ネオソクラテス的対話（Neo-Socratic Dialogue）」においては、対話のなかで出された具体例や意見が進行役の手によって参加者の目の前で紙に書き出され、それを見ながら複数日にわたって対話が継続される。これらの文書を参照することによって参加者は誰でも対話のプロセスを確認でき、必要があれば、ある特定のポイントまで議論を遡ることもできる。こうした方法はドイツの中等教育の一部においてすでに試されている。このソクラテス的方法においては、書かれたものが対話を補助する役割以外を演ずることがないのに比べ、ロワネ氏の授業においては、実際に新聞を作るという目標が生徒たちに課され、さらに作られたものは新聞として生徒たち全員の手に残るのが特徴である。とくに子どもたちの関心にとって何かを「作る」ということが対話への積極的な参加を促していることは間違いなさであろう。
- **対話の演出**：ロワネ氏は、生徒から出された意見を平等に扱うだけでなく、特定の発言を積極的に評価することもある（例えば、「いま・・・くんは非常に興味深いことを言った。もう一度聴いてみよう！」など）。また発言の文書化に際しても、何を書くべきかは先生が方向づけを明確に与えている。つまり、先生は、オーケストラの指揮者のように各パートがベストのバランスでそれぞれの音を響かせるよう明確に指示をあたえつつ、そのうえで全体でどのような成果に達するのかということについて、責任をもっている、つまり指揮者が楽曲全体の流れや各楽器の歌を頭の中で響かせることができるように、先生は議論や問題についての明確なビジョンを前もって描き、そのビジョンにもとづいて各生徒のよい反応を引き出しているように見える。そして子どもたちの方も対話を見事に演じているようであった。「学習」に重きを置くロワネ氏自身は対話を演じることをとくに強調しているわけではないが、哲学的に考えること、対話することによって、「演じる」ということは積極的な意味といえる。

(参考資料：Philippe Roiné, “Comment le journal et l’écrit argumentatif peuvent-ils rendre la maîtrise de l’écrit impérieuse?”, Mémoire C.A.F.I.P.E.M.F session : 2002)

## 2. オスカル・ブレニフィエ氏の「哲学アトリエ」

第2の事例では、哲学の博士号を持ち、大人や子どものための「哲学アトリエ」を主催しているオスカル・ブレニフィエ Oscar Brénifier 氏の活動を取り上げたい。彼は学校の教員ではなく、哲学カフェや哲学カウンセリング（相談）を行うほか、パリ近郊の市行政と提携して、子どもたちのための哲学アトリエを開いている。私が取材したのはパリ近郊の町ヴァンセンヌの図書館と幼稚園での彼の哲学アトリエだった。参加したのはいずれも4～5歳の子どもたちである。

両方の場所にて、ブレニフィエ氏は『おおきなぎもん (La grande question)』と題された絵本を用いていた。これは子どもたちにもよく知られた絵本であり、興味深いことに、タイトルに掲げられた主人公である男の子の「疑問」そのものは絵本自体には書かれていない。読者に与えられるのは、人間や動物たちの答えたさまざまな言葉と絵だけである。もっともそうした言葉の端々から疑問を見抜くことは難しくない。「ぼくらが地上にいるのは・・・というわけだからだ」という言葉から、子どもたちは自然に「どうしてわたしたちは地上にいるの？」という問いに辿り着く仕掛けになっている。

ブレニフィエ氏はアトリエのなかでまずこの絵本をみんなに見せ、「この絵本のタイトルを知っている人は誰？」と質問し、積極的に手をあげる子どもたちひとりひとりに答えさせる。なかには、タイトルを知らない、あるいは忘れてしまったにもかかわらず、手をあげる子どもたちもいる。驚いたことにブレニフィエ氏はそのような「子どもっぽさ」を大目に見ることは決してなく、答えを知らないのに手をあげた男の子に対し、「どうして手をあげたの？」としつこく問いただし、その子がもじもじして答えないでいると、他の子どもたちに「この子はタイトルを知っていると思う人、思わない人」と尋ね、全員が「思わない」に手をあげるのを確認したあと、「みんなは君がタイトルを知らないのに手をあげたと思っている。君はそれを受入れるか？」となおも執拗に追及する。ブレニフィエ氏は彼が「ぼくはタイトルを知らない」とをみんなの前で言うまで決して先には進まない。どうしても彼が言えないでいると、「じゃあ、彼の代わりに言える人は？」と尋ね、別の子どもに「ぼくはタイトルを知らない」と言わせたうえで、「ほら、彼が言えるんだから、きみも言ってごらん」とさらに促し、最終的に「知らない」を言うまで引き下がらない。このようにすべてのプロセスが同じ仕方で進められる。

また、ひとりが指名されて発言している最中に誰かが喋りだしたり、手をあげて発言しようとしたらすると、「きみはどのようにして彼が話している最中に手をあげるの？」と質問され、先ほどのプロセスと同様に自分の誤りを認めるまで追及は続けられる。とにかく誰かが発言するときは、全員がそれに集中できる状態になるまでブレニフィエ氏は辛抱強く注意を続ける。このように彼は曖昧さや例外を許さず、一貫した態度をとり続ける。さらに彼は、「この絵本にはどういうことが書かれていた？」、「おおきなぎもんとはなんだろう？」と子どもたち



に問いかける。そして手をあげる子どもたちひとつひとつの答えに対して、彼は絵本のなかの該当する箇所を答えた子どもとは別の子どもに読みあげさせるなどして、全員でその真偽を検証させる。

トリッキーにも見えるこうしたブレニフィエ氏のやり方を理解するために、ブルガリアのヴァルマにて開かれた子どものための哲学国際会議での口頭発表 (A quick glance at the Lipman method) を参照してみよう。同発表のなかで彼はリップマン方式のワークショップ<sup>1</sup>に対して次のような批判を行っている。

まずブレニフィエ氏は、リップマン方式のワークショップに参加した子どもたちの多くが「哲学のすばらしいところは、正しいことも間違っていることもなくて、自分たちの言いたいことを発言できたことだ」という感想を述べていたことに驚いたという。確かに、現在の教育現場において「これが正しいことだ」という一方通行の知識伝達に倦み疲れた子どもたちの目には、哲学の授業がそのように映ることは無理のないことであるし、日頃の教師や両親など大人たちの独断的な態度に対する対抗手段としてはもったなことだと彼は留保を設ける。しかし彼によれば、哲学の技法は意見やアイデアを一つ一つ紡ぎ出すことだけでは終わらない、それらの真偽を確かめ、質を高め、識別しなければならない。「デカルト流」とも言われる一時的な判断の停止は、単なる相対主義やブレインストーミングと混同されてはならない、と。

このことを踏まえるならば、彼の子どもに対する執拗な態度は理解できるだろう。すなわち「哲学アトリエ」とは、そこで物事の真偽がすべての参加者の目の前で裁決される場所であり、その意味でいかなる曖昧さも許されないことになる。後述するように彼の哲学カウンセリングにも共通していえることであるが、他人の気持ちを理解することや同情することが哲学の目的ではない。なぜなら真偽を決するのは議論の場すなわちアトリエであり、個人の「内面」や「心情」ではなく、したがって自分の誤りを認められない子どもに同情することは、ともに真偽の判定の場から降りることを意味するからだ。

他方で、自分以外の参加者が自分の言動をどのように判断するのかをその場で受け止めるということは大人にとっても決して易しいことではない。それを子どもたちにあえて要求することは、何か倫理的な前提や道德教育の目的があつてのことなのかとブレニフィエ氏に私が直接質問したところ、彼は「倫理的」というよりはむしろ「認知的 (cognitive)」な戦略であると答えた。なるほど、例えば彼は「自分は知らない」ということを表明しない男の子に対して、「嘘をついてはならない」という道德格率を持ち込んでそれに従わせるのではなくて、あくまで「私は知らない」という言葉を言うことを要求し続ける。なぜだろうか？

まず考えられるのは、「自分は知らない」と言うのが難しいとすれば、それは本人の感情（それを認めることは恥である）や信念（知っていると思っていた）がそれを妨げるからであろう。しかしアトリエ参加者そして議論にとっては「彼が知らなかった」ことはニュートラルな事実すぎず、彼の恥の感情や思い込みは問題ではないはずである（あるいはそれらを肯定／

否定することが問題ではない)。むしろ重要なのは、「自分は知らない」という言葉が議論の場で次のステップに進むための出発点であること、そしてブレニフィエ氏が他の子どもたちにその言葉（「私は知らない」）だけを言わせ、実際他の子どもたちも難なくそう言うことができるように、他人の目から見ればそれはなんでもないことであることを知ることなのである（それは例えば、車の運転中にサイドミラーなどを使って自分の死角を補うことに準えることができるだろう）。同じことは、「きみはみんなのおかげで「自分が知らない」ということを知ったんだ、お礼を言いなさい」という氏の発言などからも伺い知ることができる。

さらに、アトリエにおいて他の子どもが発言している最中に手を挙げることすら認めないことの理由もまた、先の発表のなかに見いだすことができる。リップマン方式にも共通することだが、子どもたちに手を挙げさせ、自分の番が回ってくるまで待つという方式は、単なる民主的な手続きであるだけでなく哲学のステップの一つであると彼は述べている。その理由として、一つの概念が提示されるような重要な発言は往々にして目立たないものであり、諸々の意見の流れのなかで押し流されてしまいがちであるので、教師は自分のことを言いたがる子どもたちの注意をその発言に最大限集中させなければならないからだ、という。そしてまた、子どもたちの自然なコミュニケーションの流れに反するかのように見える彼の介入方法についても、哲学的な思考のプロセスは人工的に作られるものであり、人々の自然な表現欲求にしたがった議論のプロセスとは異なるのだと述べている。

上記の点について、2004年にコペンハーゲンで開かれた哲学カウンセリング（哲学プラクティス）国際会議での議論がさらに参考になるだろう。ブレニフィエ氏が会議の参加者を相手に実際に哲学カウンセリングのセッションを実演してみせた後で、オスロにて自殺志望者を相手に哲学カウンセリングを行っているヘニング氏が次のようなコメントを述べた。クライアントはセッションのなかで、愛する娘が自動車を購入したいと思っているが、自分は自然保護の立場からそれに反対しているという問題について話していた。セッションのあいだ、クライアントはあることを述べた後で、ブレニフィエ氏に「あなたは今こう述べられましたね？」と確認され、それについて質問されると、「いや私が言いたかったのは実はそういうことではなくて・・・」と言葉をどんどん変えていく。それに対しブレニフィエ氏はそのつど対話を中断させ、一度口に出された言葉の意味を確かめようとする。ヘニング氏であれば、クライアントにもっと自由に話させ、クライアントの体験そのものに関心をもち、それをクライアントとともに解釈すると述べた。それに対しブレニフィエ氏は、哲学者としての自分の関心は、クライアントが何かを考えるきっかけとなる体験そのものではなく、クライアントが考えるときに実際に口に出す言葉にあるのだと反論した。つまり彼によれば、哲学的な問答が心理カウンセリングと異なるのは、クライアントが語りだした言葉から、その背景にある体験に遡るのではなく、あくまでも語られた限りでの言葉にとどまり、その言葉の意味や使用法について議論する点にある、と主張した。

ここでの議論からも、先ほどと同じく、そこで哲学が問われている限り、言葉の普遍的な使用法、発言の公共性が問題であるというブレニフィエ氏の一貫した考えを読み取ることがで

きる。「あなたにとって自然保護の問題はどうして大切なのですか？」という問いに対して「いや実は自然保護が問題ではなくて・・・」と応えるクライアントは、彼によれば、「どうして自然保護が大切なのか」という問いに直面しないまま言葉を——そして同時に問題を——すり替えていることになるのである。哲学者としての彼は、あえて「不自然な」対話を演じてみせることによってクライアントが自分自身が発した言葉や論拠に直面し、その正当性を吟味することを促すのである。子どもたちが次々に言いたいことを敢えて引き止め、一つの発言に集中することも、一人の大人のなかで、さまざまに噴出して来る観念をいったん押さえ、その一つ一つを丁寧に見ていくことも、彼にとっては本質的に同じなのである。

以上のことから、子ども／大人という対象を問わず、彼の哲学アトリエは、哲学の議論空間を人工的に構成する場、あるいは参加者に真偽の判断を対話として演じさせる場であることがわかる。「私は知らない」と認めることは自白や心情告白ではなく、公共のものとしての言葉を実行することであり、言葉の実践としての理性を演じることである。

### 3. 対話を演ずる——思考と対話を触発するもの

結論として、ロワネ氏とブレニフィエ氏の実践を踏まえて、子どものための哲学にとって重要な4つの視点を提出しておきたい。

#### 1. 対話のメディアを作る

子どもたちに哲学的に考えさせるには、子どもたちの関心を触発し、よい議論を演じさせることが不可欠である。そのためには議論のためのルールやテーマを設定するだけではなく、考え、議論することへと子どもたちを動機づける教材や媒体が必要であろう。

私自身が実際体験した「子どものための哲学」の研修<sup>2</sup>でも、絵本が効果的に用いられていた。これは絵本というものが子どもたちにとって親しみやすいというだけでなく、ブレニフィエ氏の用いていた『おおきなぎもん』のように、優れたアーティストや児童文学作家による作品はそれ自体で哲学的な洞察を含むものも少なくないからであろう<sup>3</sup>。また既成の絵本を使用するだけでなく、例えばブレニフィエ氏がアーティストと共同して哲学的なテーマについての絵本<sup>4</sup>やCD-ROMも制作しているように、哲学者が積極的に絵本作りなどの教材開発に関わること必要となるであろう。

また本論で示されたように、ロワネ氏の授業では、学級新聞というメディアが単に生徒たちの意見を記録するのみならず、次回の議論を触発する仕掛けとして使用されている。学級新聞などのメディアの利点は、子どもたちが発信者としてその作成に参加できることである。以下4で述べるように、対話のメディアを作るという目的自体が対話を促進するという事実は注目に値するだろう。

## 2. 対話を読む

対話を触発するのはよき対話である。教室にて新聞やビデオを見せて議論させるというやり方は広く用いられているが、テレビや新聞あるいはインターネットにおいて「論争」として取りあげられている事柄には、必ずしも明示されていない複雑な背景が隠されていることが多く、またそれらが必ずしもよい議論を提供しているとも限らない。したがって教育という文脈に限っていうならば、リップマン方式のワークショップにもしばしば取り入れられているように、プラトンの対話篇を書き直したものをを用いることが有効であるといえる。

プラトンの対話篇に限らず、対話として書かれたものを使って議論させるならば、ここでもまたブレニフィエ氏がNathan社からシリーズとして出版しているL'Apprentiという教材が参考になるだろう。高校での哲学の授業やその副読本として作られたこれらのテキストは、国家・自由・真理・主体・理性・美・存在・技術などの主要な哲学的テーマについてそれぞれ8つの対話が最初に提示されており（資料2）、それらの対話についての技術的・理論的な注釈がつけられているとともに、それらに関する哲学書への参照もつけられている。どの対話も平易な文体で書かれているうえ、さまざまな問題が提起されているだけでなく、わざと論理の飛躍や議論のすり替えなどが盛り込まれているので、大人／子どもを問わずこれらの対話を読みながら、書かれたそれぞれの発言にコメントを与えながらいわばこの対話に加わったり、この対話を引き継いで議論したりすることができる。

## 3. 対話を演ずる

子どもを対象としたワークショップにおいては、単に対話を読ませるのでなく、実際に書かれた対話を読み上げ対話者を演じさせることも意味のあることと思われる。それは声を出して読むということが、ワークショップへの積極的な参加を動機づけるからだけでない。ロワネ氏の授業で見られたように、ある意見や論証を読み上げ、それを自分のものとして引き受け、それを弁護したり、批判したりすることは議論を学ぶことにとって必須のことからである。また、文字通りよき対話を模倣することによって対話のリズムを学び取ることもできよう。実際、複数の立場を演じ分け、それぞれを議論させるということは、訓練された哲学研究者ならだれでもできることであるが、その場合、対話のリズムやダイナミクスまで演じることは容易ではない（優れた論文を書けるからといって、すぐれた対話篇を書けるとは限らない）。さらに、書かれた対話を読むのでなく、人工的に設けられた立場に身を置き、「ロールプレイ」を演じるなかで、自分や他人の立場や理解のずれやそれぞれの盲点を実際に体験してみることが必要であろうし、対話参加者以外も観客として見る、あるいは演出者として対話に関わるなどの可能性もあるだろう。

## 4. 対話を作る

ブレニフィエ氏も子どもたちがよき対話を演ずるためには、子どもたちが対話の参加者であると同時に対話の進行役となる必要があると述べている。つまり対話のなかで参加者の役

割を演ずるのみならず、参加者の立場から一歩身を引き、対話をリードする進行役の役割をも演じなければならないという。もちろんそれは容易なことではなく、彼自身指摘しているように、まずは進行役が優れた手本を演じてみせなければならない。

実際のところ、現に進行している対話をうまくリードすることは、手慣れた進行役にとっても難しいことである。しかし例えば、すでに行われた対話の記録を時間をかけて読み直せば、進行役がどのようなポイントでどのように対話に介入すれば、対話者たちがよりよく議論を理解でき、現にあったのとは違う方向へと作っていくことができたのかを、ある程度まで反省し再構成することができる。事実、ネオソクラテス的対話の進行役の養成のために、対話を観察し筆記するという訓練方法がある。すぐれた対話進行役はチェスの名手のように対話のいくつもの行方を想像しながら進行中の対話に介入することができる。ブレニフィエ氏が多くの対話をフィクションとして書くことができるのも、子どもたちや大人たちと行われた数多くの対話の場面が彼自身の身体にストックされているからだろう。よき進行役は対話のよき書き手でなければならない。

では子どもたちに対話を書かせるということは可能であろうか？ 例えばロワネ氏の授業の新聞を見れば、子どもたちによって書かれた文章は、すでに他の発言に呼応／反発しあっているのがわかる。「記事」という形式にこだわらなくとも、子どもたちのいくつかの発言を組み合わせた短い対話のシナリオを書くことも不可能ではない。例えば、ある程度の年齢を経た子どもたちならば、彼ら彼女らを小グループに分け、そこで話されたことを対話のシナリオを書かせ、それを演じさせることもできるだろう。ある程度年長の子どもたちであれば、リレー式で対話を作らせるということもできるかもしれない。

いずれにしても、子ども／大人を問わず、対話をしながら考えることの面白さは、同じこと、同じ言葉をいつでも繰り返すのではなく、その場で生じるさまざまな発言に機敏に対応し、即興的に対話を作っていくことだろう。しかし音楽における即興演奏がそうであるように、即興を演じることは無から生じるのではなく、身体化された対話の数々のテクニックや経験の積み重ねがあってはじめて可能となることである。

## 注

1：「リップマン方式のワークショップ」とは次のようなものである。円になって、リップマンや他の著者によって書かれたテキストを文や段落ごとに生徒一人一人に読ませる。進行役はテキストのなかに見つけられる問いが何であるかを生徒たちに質問し、生徒たちは手をあげて問いを提出する。こうやって問いのリストができあがる。これらの問いは分類され、そのなかから投票によって一つの問いが選ばれる。それから議論が始まり、各生徒は手をあげた順番に発言し、選ばれた問いについてそれぞれ意見を言う。筆者自身も何度かこの方式のワークショップに参加した経験があるが、ブレニフィエの同発表で示されているその他の批判点は的を得たものといえる（例えば、使用されるテキストが十分に活かされていない、進行役が積極的に問いに関わりそれを深めることがなされていないなど）。

- 2：絵本を用いたワークショップの詳細については、高橋綾「『子どものための哲学』ワークショップ報告」(平成14・15年度科学研究費補助金・基盤研究(B)(2)研究成果報告書「公共的対話を深めるための哲学的方法論—ソクラテック・ダイアログを中心として」(研究代表者中岡成文)所収)を参照。
- 3：例えば、動物をモチーフにした絵本の人間学的意味の考察について、矢野智司『動物絵本をめぐる冒険：動物—人間学のレッスン』(勁草書房、2002年)を参照のこと。
- 4：Nathan社から出版されている”PhioZenfants”シリーズ、La vie, c’est quoi? (『人生って何?』)、Les sentiments, c’est quoi? (『感情って何?』)、Le bien et le mal, c’est quoi? (『よいこと、わるいこと、それって何?』)など。それぞれの巻に6つの問いとそれについての賛否の議論がイラストとともに掲載されている。例えば「食べるために盗んでいいのか?」「他人に親切にしなければならないか?」「いつも両親に従わないといけないか?」「すべてのことを打ち明けないといけないか?」「いつも自分のしたいことをすべきか?」「他人を助けるべきか?」など。(資料3)

## 資料2

L’Apprenti Philosophe, L’État et la Société, Nathan, 2002より

### 1. 共同体と社会

- エロイーズ：今日はなんだか楽しそうじゃないね。
- ヴィクトール：もううんざりだ。お父さんとお母さんがまたケンカした。
- エロイーズ：またどうして?
- ヴィクトール：えー、そういうことがときどきあるんだよ。
- エロイーズ：それじゃ、二人がなぜケンカしたのか分からないじゃない。
- ヴィクトール：二人がケンカを始めるともうこっちもイライラしちゃって。
- エロイーズ：二人はいつも同じ理由で言い争うわけ?
- ヴィクトール：今度はね、お父さんが本当に大げさに言うからだ。
- エロイーズ：あなた、言い争いの原因をはっきりさせたくないの?
- ヴィクトール：したいさ、でも秘密なんて何もないんだ。昨日の夜、お母さんが家を留守にして、貧しいひとたちの世話をしている団体の手伝いをしてたんだ。食べ物や服をあげるとか、そういうこと。
- エロイーズ：じゃ、お父さんはそのせいで怒ったわけ?
- ヴィクトール：そうじゃないよ!
- エロイーズ：それじゃ私だって、どうして二人がけんかしたのか分からない。
- ヴィクトール：今月の初めから、お母さんが夜いなくなることはたびたびあって、妹が学校からひどい成績を持って帰ってきて・・・
- エロイーズ：それでいったい私にどうやってケンカの原因を分かれというわけ?
- ヴィクトール：まだ分からない?
- エロイーズ：二人の意見がどこで食い違っているかをまず私に説明して欲しいわ。
- ヴィクトール：お父さんが言うには、お母さんはまず自分の家族の面倒を優先的にみるべきで、社会に関わることはその後だって。いずれにしても世界のすべての問題を解決できるわけじゃないから。家にいるなら、お母さんもいろいろ役に立てる。だって子どもたちはお母さんを必要としているし、お父さんも、夜家に帰るのが随分遅いから、一人きりではうまくやっていけない。
- エロイーズ：それで、お母さんはどう応えたの?
- ヴィクトール：お母さんが言い返したのは、お父さんはひどい、お父さんはやればできるはずで、お母さんの方がえらくて、お母さんの好きなときに家を出る権利があるって。

- エロイーズ : でも、自分の家族の面倒を優先的にみるべきという点については、お母さんはどう応えたの？
- ヴィクトール : 前の選挙で投票した政府がちゃんと仕事をしていないって。なぜなら軍備のためにたくさんのお金を使っているのに、社会から排除される人たちがいる。それはお母さんには許せなくて、非道徳的に見える。だから、善意をもった人たちが排除された人たちの面倒をみなくてはいけない。そう言った後、お母さんはドアをパタンと閉めて出て行ってしまった。
- エロイーズ : じゃあ、あなたは？ この問題についてどう判断するわけ？
- ヴィクトール : どこかでは、どちらの言い分も正しいような。
- エロイーズ : それがあなたの結論なの？
- ヴィクトール : 分からないよ。僕はどちらの側にもつきたくないんだ。僕は関わりたくない。
- エロイーズ : でもこの問題についてあなた自身ちょっとでも意見があるでしょう！ お父さんお母さんには言わないから…。
- ヴィクトール : 確かにお母さんは独りで家にいることが多いし、誰だって、他の人たちに会って話し合ったり、他のことを見聞きしたいと思うはず。お父さんはそのことが分かっていない。だって、お父さんは会社に縛り付けられていると自分で思っているにしても、外で働いているんだから。
- エロイーズ : お父さんは、人なら誰でも他の人に会いたいと思わないのかな？
- ヴィクトール : お父さんが主張するには、もし自分のことだけ考えるなら、無人島や廃村で生きていたい。社会というのは私たちにとって悪いものだって信じている。なぜなら経済的な理由だけで人間は仲間割れしたりするし。そういうわけで人間は永遠にケンカするんだ。だれもが出来るだけ多くのものを所有したがる。(続く)

### 資料 3

PhiloZenfants, La vie, c'est quoi? (人生って何?) Nathan, 2003より



「君はいつでも君のしたいことをしてよいか？」



「うん、だって幸せでいたいから」



「いいや、それが他人のじゃまになるときはダメ」



「うん、もしぼくがよく考えてそうするなら」

《書評：『無痛文明論』》

## 「出口のない道」のその先

——森岡正博『無痛文明論』によせて

三浦 隆宏

### はじめに

現代社会を、「無痛文明」という病理に飲み込まれつつあるものとして捉え（i 頁）<sup>1</sup>、その病状を丹念に観察／記述してゆく森岡正博の『無痛文明論』は、おそらく思考という営みがまなざしを向けうる最大級の〈対象〉を相手にした書物であるといつてよいだろう。そしてまた、いっけん幸せそうに暮らす人びとのその表情の裏側に、じつは伏在する漠然とした「不安」の根を嗅ぎとり、その原因を探求するこの書物は、いまだ顕在化していない〈問題〉の根元を敏感に嗅ぎとってはそれを明るみに出しているという点で、社会の足もとから思考／言葉を紡ぎだしている書き物であるといつてもよいはずである。視野の広さと深さ、これら両面において森岡の著書は、その重量にふさわしいスケールの大きさをもっている。

とはいえ、その射程が最大限に引き伸ばされていることとひきかえに、この書物は、記述の明快さ、論理の緻密さをいくらか欠く結果ともなったようだ。著者じしんが自著をさして、「穴ぼこだらけ」「隙だらけ」と形容するゆえんである<sup>2</sup>。けして「難解」なわけではないが、論述は込み入り、かつ冗長である。しかしながら、ものごとを「あらかじめ予想した範囲内に収まるようにコントロールしようとする」ことをもって「無痛文明」と著者が言い表わす（345 頁）以上、本書の叙述スタイルは、それに抗うよう最大限心がけた結果であると私たちは解するべきなのだろう。——《無痛文明論もまた、無痛文明の側から見たとき、それがいったい何なのか、さっぱりわけの分からないものでなくてはならない》（244 頁）。さらにいえば、思考（という「刃物」）の対象にほかならぬ〈著者じしん〉、〈私たち自身〉が含まれていることもまた、本書が「わけのわからない」趣をもたざるをえなかった一因であるとも思われる（108 頁以下参照）。——《真の敵が誰なのかわからない。どの敵を倒せばいいのかわからない。そしてこの自分自身が敵なのかもしれない》<sup>3</sup>（110 頁）。本書が「異様」と評される<sup>4</sup>のも、たぶんに著者が、こういった〈わけのわからなさ〉というものに、「無痛文明を解体させる真の可能性」（112 頁）を読みとり、それを方法的に駆使していることに起因するのではないだろうか。

以下ではまず、「無痛文明」「無痛奔流」「身体の欲望」の順に本書の内容を手みじかに跡づける。そのうえで、著者が無痛文明からの脱出の決め手とする「生命のよろこび」という



言葉に着目したい。著者は、「生命のよろこび」にひとたび活路を見いだしたものの、この概念の中身をじゅうぶんに記述することができなかつたために、結果として論全体を悲観的に終えてしまわざるをえなかつたのではないか——これが、評者のもつ問題意識である。

### 現象の記述と概念の創出

現代社会が「無痛化」しつつあるという著者の認識にたいして、とりたてて異論を唱える者はいないだろう。その認識が、「巨大で柔らかで透明なシステムに自分の生が包囲されている」(345頁)というふうなかたちをとるかどうかはべつにしても、そして著者が現在よりもさらに「無痛化が進んだ社会」として想定しているその姿(34-35,52-56,348-349頁)が的を射たものであるかどうかは(少なくとも現時点では)判断がつかないにしても、社会が「痛み」を(苦しみやつらさを)遠ざける方向に進んできているのは確かなことであると思われる。森岡は「無痛文明」の原イメージを、(1)社会全体へと拡大された集中治療室、(2)社会規模の自縄自縛、(3)二重管理構造を徹底したビオトープの社会全体への拡大、(4)自己治癒するシステムとしたうえで、それぞれの具体的な相貌を、第一章から第三章、第六章、第八章において詳述している。家畜工場の中の家畜、選択的中絶と条件付きの愛(そしてそれをサポートする先端医療技術のテクノロジーやメディア)、家庭内での夫婦の共犯関係、人間によって飼い慣らされた/管理された自然——これら具体的な場面を例にとって、「無痛化」する現代社会のさまを暴き出してゆく筆致は、(個々人によって好き嫌いはあるにせよ)本書のきわだった特徴のひとつをなしているといつてよい。

そして、これら〈現象〉の記述と平行して森岡は、社会/文明をこのような「無痛化」へと押し進めている当のものとして、「無痛奔流」という概念を創出し、その内実を探つてゆく(第三章:117頁以下、第八章:349頁以下)。「無痛文明論のもっとも中心的な概念のひとつ」(118頁)であり、「われわれが真に戦うべき相手」(245頁)と宣告されるこの概念について著者は、マルクスの「資本」やルーマンの「コミュニケーション」、フーコーの「権力」、そしてネグリ=ハートの〈帝国〉といった諸概念を、(事後的に)参看しながら彫琢してゆくが、本書の構造においてとりわけ重要であると思われるのは、(先ほども少し触れておいたように)著者が、この概念を、私たち一人ひとりとの相関関係のもとに捉えている点である。——《無痛奔流と戦うとは、どういうことなのか。それは私の外部にあるものと戦うことであり、同時に、私の内部にあるものと戦うことである》<sup>5</sup>(341頁)。なぜなら、「無痛奔流」とは、私たち一人ひとりの「身体の欲望」が、「社会的に編成された」ものにほかならないからである(131頁)<sup>6</sup>——そう著者はいう。

「無痛文明論のもっとも基本的な概念」(355頁)と著者がいう、この「欲望」という概念は、本書のいわばかなめをなすものであるといつてよい。というのも、無痛文明から脱出する鍵を森岡は、身体の欲望を生命の欲望に「転轍」(211頁)することに求めているからである(第五章)。——《欲望の流れる方向を、枠組みを維持したまま所有物を増やす方向から、枠組みを前向きに解体して自己変容する方向へと誘導してやれば、身体の欲望はいつのまに

か生命の欲望へと変質しているはずである》(212頁)、《私が提唱しているのは、身体の欲望を生命の欲望へと変換し続けることによって、われわれは無痛文明を脱出する扉により近づけるのではないかということだ》(235-236頁)。森岡は、この「転轍」のきっかけを、「私の死」の自覚に見だし、自身の興味ぶかいエピソードとともに論じてゆくが(第七章)、ここではふれることはしない。

### なぜ「無痛化」は問題なのか

では、現代社会を覆う「無痛化」——「予防的無痛化」(27,52頁など)<sup>7</sup>——が〈問題〉として問われなければならないその理由とはいったいどのようなものか。なぜ、無痛化する現代文明は「解体」(136頁)される必要があるのだろうか。どうして私たちは、自分じしんの「身体の欲望」と、ひいては「無痛化する現代社会の大きな流れ」と、戦わなければならないのか(74頁)。「苦しみとつらさのない文明」——それは「人類の理想」ではなかったか(3頁)。

著者によればそれは、予防的無痛化が、「私から生命の可能性を奪い取っていく」からである。つまり苦しみと出会うことで、「いままで直視するのを避けてきた自分の隠された姿と向き合い、自分自身を解体させ、そのプロセスを経てあらたな自己が再生して立ち上がってくる、そういう可能性」が私たちから奪われてしまうこと、このことを著者は危惧するわけである(52頁)。であるならば、「身体の欲望」によって奪われ(18,122,347頁)、「予期せぬ主体の変容から生まれる」(21頁)とされる、「生命のよろこび」とはいったいどのようなものなのか、この点を私たちは詰めなければならないはずである。

そこで、この言葉にたいする著者の記述をたどってみることにしよう。森岡ははじめにこの概念を、「自分の内側から、古い殻を突き破って、いままで知らなかった新しい自分がありありと生まれ出てくるときにおとずれる、「ああ、生きていてよかった」というよろこびの感覚であり、自分はこんなふう生まれ変わることができるのだということを知ったときにおとずれる、すがすがしく風通しのよいよろこびの感覚」、「成長と変化と死を本質とする生命という形をとって私が存在しているのだ、ということを感じて心底から自己肯定できる感覚」(18-19頁)だと述べ、さらにそれは、「私が得ようとして得られるもの」ではなく、「苦しみとつきあって私を変容させてゆくなかで、〈予期せぬ形で〉私におとずれるもの」、つまり、「求めようとして得られるものではなく、まったく予期せぬときに、予期せぬ形でおとずれるもの」であるとする(22頁)。ところが、これ以降の箇所では、〈苦しみのなかで自己の崩壊と再生を経験したときにおとずれる、予期せぬ生命のよろこび〉(123頁)、「自己解体していくなかで訪れる「生命のよろこび」」(158頁)、「私が自分の人生のなかで苦しみに直面して崩壊し、そのなかから予期せぬ仕方で再生するとき」におとずれる「生命のよろこび」(181頁)、「自分を再生させたときのよろこび」(182頁)、「苦しみに直面して崩壊と再生をくぐり抜けたときの「よろこび」」(183頁)、「苦しむべき苦しみをくぐり抜け、自分の枠組みを解体し、そこから再生したときにおとずれる「生命のよろこび」」(213頁)、「かけがえのない一回性のよろこび」(217頁)、「全身が震えるようなよろこび」(232頁)、「予測できないできごとによって、

私が変容させられていくよろこび」(同)といった類似表現に記述が終始してしまい、「生命のよろこび」という言葉そのものの意味をこじ開けるような具体的な記述は見られなくなる。そして不思議なことに、第一章第4節(18-23頁)、第五章第5節後半(231-233頁)、第七章第5節後半(332-335頁)で夥しくも繰り返かえされていたこの言葉が、本書の結論部分に当たる第八章では、ほとんどその姿を消してしまうのである。いったい、これはどうしてなのだろうか。

## 「生命のよろこび」——無痛文明の〈彼岸〉

ことの真意は、著者に訊いてみるよりほかはない。とはいえ、「無痛奔流」「欲望」「無痛化(装置)」といった言葉が、第八章において再度取りあげられ、練り直されているのにたいして、「私が無痛文明に対抗し、前方へとくぐり抜けていくことのできる唯一の地盤」(132-133頁)と宣言されていた「生命のよろこび」の概念が、影をひそめてしまうこと(そして「自己治癒する無痛文明」の記述をもって本書が閉じられてしまうこと)には、なんらかの本質的な理由があるのではないか。以下では、この言葉それじたいに含まれているアポリアを指摘することで、その理由を推測してみたい。

まず、はじめの理由として、「生命のよろこび」は無痛文明の〈彼岸〉に位置している以上、「無痛文明の住人」(179頁)である著者には、それがどういうものなのかを記述することができない／できてはならないということが考えられる。その意味で、著者にできることは、無痛文明の〈外〉において不意におとずれる「生命のよろこび」の存在を、ただ名指す／予測することまででしかありえない。したがってこの概念の記述は必然的に、「それは「生命のよろこび」ではない／とは言えない」(22-23頁、強調は引用者。以下おなじ)とか、「予測の枠組みを否応なく超え出て行くことがもたらすかもしれないよろこび」(123頁)、「「よろこび」というものを、私は獲得することができるかもしれない」(332頁)、「「よろこび」もまた立ち現われるかもしれない」(同)、「「よろこび」が私に与えられることがある」(同)、「私に与えられるかもしれない「よろこび」」(333頁)といった推測表現をとらざるをえないわけである。以上は、この概念の存在そのものに起因するアポリアであるといってよい(それゆえ、著者の記述のしかたそのものが原因なのではない)。

しかし、この概念の記述そのものなかにも難点が含まれているようにも思われる。さきにも引いておいたように、森岡はこの概念を、〈それまでの自己が解体し、新たな自己が再生するときにおとずれる〉ものだと定義する。しかし、新たに再生した自己におとずれるところの「生命のよろこび」が、まさによろこびとして感受されるのはどうしてであろうか？

たとえば永井均は、「哲学をすると何が得られるのか。どんないいことがあるのか」という問いに答えて、つぎのように言っている。——《哲学的な思考を身につけたときには、やる前とで物事を理解する枠組みが変わってしまっているから、前の自分とは比べられないし、どんな利益があるのかもわからない。やる前と後とでは共通の尺度がなりたたない》<sup>8</sup>。すなわち、「どんないいことが」という問いの「いい」の意味が、やってみる前と後とでは変わっ

てしまうのであって、それゆえ、「前後を通じて共通の価値基準は存在しない」というのだ<sup>9</sup>。

この考えは、「それまで維持してきた自分というものが解体し、いままで予想もしなかったような自分が内側から立ち現われてきて、予想もしなかったような世界が目の前に開ける」(21頁) ことによって得られる「生命のよろこび」にも、同様に当てはまることであると考えられる。げんに森岡も、つぎのように述べていた。——《「生命のよろこび」がおとずれる前とその後では、「自分」のあり方が根底から変化していなければならない》(22頁)。だとすれば、「苦しみのなかから自己を変容させていこう」とするときにおとずれる「生命のよろこび」(19頁) が、再生した私にとって「よろこび」として感受されるその理由はどこにあるのだろうか。著者は、「その内側から「よろこび」が消去された世界」である無痛文明においては、「もし仮に「よろこび」がおとずれたとしても、よろこび不感症になっている無痛文明の住人たちは、その感覚を、いままで体験したことの無い大いなる「不安」として感受することだろう」(123頁) と述べているが、このことは、自己を解体したうえで新たに再生した「私」にも、同様に当てはまることなのではないか。そうすると、「自己解体の果てにおとずれる「生命のよろこび」は、どんな快樂や刺戟よりも深い」(214頁) とは一概にいえないはずであろう<sup>10</sup>。もっとも、この点にかんしてであれば、著者じしんこう述べてもいる。——《もちろん、当初に予期していた気持ちよさの内容と、転轍されたあとで味わうことのできる気持ちよさの内容は、まったく異なっている》(同)。しかし、もしそうだとすれば、「無痛文明」の住人である私たちは、現在／じっさいに享受している「快適さ」「安定さ」を捨て去ってまで、著者がいう「生命のよろこび」(それがどういうものであるのかを、現時点の私たちは知りようがないのであった) を得たいと果たして思うだろうか？

著者が挙げていた例を取りあげてみる。タバコを吸っていた自己が、なんらかの理由でタバコを吸えなくなり、結果としてタバコを吸わなくてもすむ自己になったとして、その自己は、ほんとうに「何ともいえないよろこび」を感じるのだろうか(19-20頁)。後者の自己にとっては、結果的に、タバコを吸わないということがもはや自明のことになっている(そうでないと、それまでの自己が解体し、新たな自己が再生したとはいえないはずである)のであって、それゆえ〈タバコを吸わないですんでいる〉というそのことによってそのひとが、とりたたて「生命のよろこび」を感じるようになるとはいえないのではないか。

これはすなわち、「生命のよろこび」というものは、現時点の私たちにとっての〈彼岸〉というかたちでしか、提示できないということであって、私たちがそれをじっさいに味わうことはできない／できてはならないということである。著者は、「それまで気づかなかったような新奇な世界、新奇な自分を発見する可能性がある」(362頁)、「まったく未知の新世界がわれわれの前に開けてくる可能性がある」(同)という表現を用いているが、「生命のよろこび」にたいしても、これは同様に当てはまる。つまりこの概念は、「よろこびへの期待」(334-337頁)というかたちでしか語れないのである(以上は、「生命のよろこび」を過剰にイデア化し、過大に捉えすぎていることに起因する誤読であるかもしれない。しかし、ふつうの「よろこび」であるならば、無痛文明の内部においても、私たちは日々それを経験しているのではないか。

無痛文明の堅固さを著者が強調すればするほど、この概念はよりいっそう形而上学化されざるをえなくなるのではないか、というのがここでの評者の疑問である)<sup>11</sup>。

## おわりに

いずれにせよ、「出口のない迷路」( i 頁)、「出口のない、不安に満ちた快の世界」(80 頁)、「出口のない反復の世界」(84 頁)、「果てしない「自己との戦い」」(143 頁)、「出口のない閉塞状態」(157 頁)と書きしるしつつも、「無痛文明から脱出する出口」(141 頁)、「無痛文明の外部へと脱出する道」(193 頁)を捜し求めていた森岡は、ある箇所でこう結論づけてしまう。——《われわれが、無痛文明の罫から逃げ切れるということはある得ない。われわれが身体をもって生きているかぎり、それはあり得ない》(241 頁)。結果的に本書は、「無痛文明」の解体不可能性を強調することをもって終わってしまっているという印象を私たちに与えることとなった(もちろん、本書は「無痛文明」論なのであって、そこからの脱出の手立てを考えることそのものは主題としていない、ということはある)。

しかし、たとえそれが「出口のない道」(99 頁)であったとしても、私たちが無痛文明から脱出するためには、道筋は切り開かれなければならないのだ(59 頁)。「出口のない道」のその先へと進むこと、すなわち「無痛文明」からの脱出の鍵である「生命のよろこび」についてさらに豊富な言葉／思考を紡ぎだしてゆくこと——森岡の『無痛文明論』はまだ途だえてはならないはずである。

## 注

1 森岡正博『無痛文明論』(トランスビュー、2003 年刊)。以下、本書から引用するさいは、頁数を併記する。

2 生命学 HP で公開されていた、2004 年 2 月 1 日の日記参照。

3 ほかにたとえば、95 頁 9 行目から 14 行目、131 頁 8 行目から 9 行目の記述を参照。

4 宮崎哲弥の書評(朝日新聞 2003 年 11 月 16 日掲載)参照。

5 ほかにたとえば、121 頁 11 行目から 18 行目の記述を参照。

6 それゆえ、人間が「無痛奔流」と戦うことには〈徹底的な困難さ〉がつきまとうことになる。著者はこれを、「無痛化する現代文明の根本問題」(122 頁)と述べている。

7 森岡はこの概念を、「無痛文明論の最重要概念のひとつ」(27 頁)として位置づけている。

8『大学は研究室で選べ 2』数研出版、19 頁。

9『学問はおもしろい』講談社、21-22 頁。

10 同様に、「他人を支配関係のもとで搾取している快樂や安楽よりも、自己解体していくなかで訪れる「生命のよろこび」のほうが、自分の人生にとって比較にならないくらい意義深いということに気づくはずだ」(158 頁)ともいえないはずである。

11 (揚げ足を取ることになるかもしれないが) さらに、一点つけくわえる。「生命のよろこび」が訪れるさいの形式である「予期せぬ形」という言葉に着目したばあい、「死」や「事故」もそういったかたちをとることが多い。無痛化する現代社会においては、「われわれの存在を心底から脅かすような本物の苦しみや、予期しなかった本物のハプニングというものは、ほとんど存在しない」(24 頁)と著者はいうけれども、それでもしかし、「予期せぬ死」(7,9 頁)や、「予期せぬ事故」(11 頁)は、私たちの生活から後を絶ちそうにもない。ひとは理由もなく殺されるばあいがあり、交通事故に巻き込まれもする。つまり、予期せぬ形で、他者によって被害を受ける可

能性も一概に否定できないわけである。そのことを認識したうえで、果たして、「何が起きるか分からない未来に対してみずからを開きながら、そこで出会うかもしれない未知の交わりを求め続けることのほうが、もっとスリルに満ち、全身が震えるようなよろこびにあふれている」(231-232 頁)と私たちは言い切れるだろうか。



# 「人生を生き切ること」と「文明論」との交錯

## ——『無痛文明論』が試みたもの

吉本 陵

### 序：無痛文明論を読むということ

「われわれの文明においては、人間の『身体の欲望』が、人間自身から、『生命のよろこび』を奪っている」<sup>1</sup>。『無痛文明論』の問題意識はこの一文に集約されている。私たちから「生命のよろこび」を奪う構造はどのようなものか、「無痛文明」がそれをサポートする構造はどのようなものか、そして私自身の生において「身体の欲望」はいかにして「生命の欲望」へと「転轍」されるのか、そのことを通じていかにして「無痛文明」の解体に至らしめ得るのか。以上のような問いかけについてさまざまな角度から考察を進めることによって、『無痛文明論』は構成されている。

森岡正博の診断によれば、現代文明は「無痛文明」の完成に向かって突き進みはじめている。その病理を克服する微かな筋道が『無痛文明論』の中で示されるのだが、『無痛文明論』を読めば分かるように、その筋道は森岡の独自の経験に裏打ちされた考察の上に構想されており、その経験に依存している。とはいえこのことは『無痛文明論』が私たち読者にとって無意味であることを必ずしも意味するわけではない。『無痛文明論』は「夜空に凶形を描く」一つの「花火」<sup>2</sup>なのであり、読者はこの打ち上げられた花火をそれぞれの「絶対孤独の穴」<sup>3</sup>から見上げつつ、それぞれのやり方でそれぞれの「無痛文明論」を（テキストというかたちを取るかどうかは別にして）表明することが求められる、ということであろう。『無痛文明論』という花火に呼応するようにして読者がそれぞれの「無痛文明論」を打ち上げたとき、はじめて本当の意味でその読者は『無痛文明論』を読んだ、ということになるのだ。

本稿は、『無痛文明論』を、「人生を生き切ること」（個人レベル）と「文明論」（文明レベル）という二つの視座の交錯、という観点から読み直すことを試みるものである。以下、1ではこの観点にもとづいて『無痛文明論』の基本的な構成を確認し、2では1での議論をふまえた上で、『無痛文明論』の中の個人レベルでの議論は説得的である一方、文明レベルでの議論はいくつかの困難を抱えているのではないか、ということを描きたいと思う。



# 1. 『無痛文明論』の基本構成

まず、『無痛文明論』の基本的な議論を、上記の二つの視座を軸にしてまとめてみよう。

## 1-1. 欲望論としての『無痛文明論』

『無痛文明論』において示されている、「無痛文明」解体のためのキーは三つある。それは、「無痛文明」の「他者」ともいうべきもの、すなわち「出会い」（第二章、第四章において「条件付きではない愛」とともに語られる）「自然」（第六章）「私の死」（第七章）の三つである。この中でもとりわけ「私の死」という契機が重要である。なぜなら、森岡の思索の出発点は「私は、この有限な〔すなわちいつかは死ぬということ：引用者〕一度限りの人生を悔いなく生き切りたい」<sup>4</sup>というところにあるからである。「私の死」と、「一度限りの人生を悔いなく生き切る」とはつねに決定的な参照軸として『無痛文明論』の議論を支えている（このために『無痛文明論』は全編を通じて実存主義的な色合いをもっている）。

この、自らの生を悔いなく生き切る、という姿勢を背景にして、「身体の欲望」に振り回される生から「身体の欲望」を「生命の欲望」へと転轍し「生命のよろこび」を享受する生き方へ、というモチーフが登場する。このように見ていくと『無痛文明論』は独特の「欲望論」として読むことができることが分かる。「人生を悔いなく生き切る」というあり方のためには、自らの生に刻印されている「欲望」についての省察を抜きにすることはできないのだ。

『無痛文明論』における「欲望論」が従来のそれと異なる点は、森岡によれば、「多くの論者たちは、『欲望』という概念をひとまとまりのものとしてとらえてきたが、無痛文明論はそれを『身体の欲望』と『生命の欲望』の二種類に分割する」<sup>5</sup>というところにある。そして「身体の欲望」と「生命の欲望」の双方をうちに抱えながら、「身体の欲望」に流されてしまう傾向のある私の生をサポートする知として「開花の学」・「捕食の思想」・「宇宙回帰の知」を森岡は提示している（これらの知の内実は、すべて近代的なパラダイム——例えば近代科学、基本的人権、資本主義、民主主義など——の組み替えを試みるものである）。この三つの知を支えにしつつ、「身体の欲望」を「生命の欲望」へと不断に転轍し続けることのうちに、一つの可能性がみいだされている。

では、なぜ私たちは「身体の欲望」から「生命の欲望」へと転轍しなければならないのか。あるいはなぜ転轍することが求められるのか。転轍するということはそのまま「無痛文明」との戦いを意味するが、なぜ私たちは戦わなければならないのか。森岡は端的に答える。「私は、この有限な一度限りの人生を悔いなく生き切りたい。そしてより良く生きより良く死にたい。だから、私は戦うのだ。無痛文明の中にいたのでは、私は自分の一度限りの人生を、自分で一番納得するような形で生き切ることができない。だから私は戦うのだ」<sup>6</sup>と。私たちは限りある生を生きている。私たちは必ず死を迎える有限な存在である。このことは無痛文明にどれほど深く浸って生きていようと変わることはない事実だ。この一点が無痛文明と対峙する

ときの唯一の足がかりとなっている。こうして、「私の死」という契機に焦点が当てられることになる。

## 1-2. 無痛文明と「私の死」

『無痛文明論』の洞察の一つは、「無痛文明」の完成は「予定調和を夢見てきたすべての思想のためのユートピア」<sup>7</sup>であるかのように見えつつ、同時にそれは最大の野蛮の出現でもある、ということを明確に指摘した点にある。無痛文明の完成態においては、自然の荒々しさは「二重管理構造」によって支配され（第六章）、あるいは「先進国にとって壊滅的な環境破壊や経済恐慌は、やがて大枠で克服」され、「地球社会は大量浪費型文明から、循環型文明へと移行」し、「無痛文明はエコロジカルな定常型文明となる」といわれる<sup>8</sup>。すなわち、現代社会が抱える多くの問題が無痛文明さえ完成すれば、解決してしまうのだ。しかしながら、それはそのまま野蛮の完成でもある。なぜなら、無痛文明の完成は、「身体の欲望」による「生命の欲望」の圧殺システムの完成でもあるからである。ここで確認しておかなければならないのは、事実の問題として無痛文明が完成するかどうか、ということが問題なのではないということである。つまり、「実際のところ、無痛文明の完成に至るほどの『進歩』は達成されないだろうし、達成されるとしてもずっと先のことだから、当面の間は問題ではない」という主張は通用しないということである。というのも、「無痛文明の完成」を目指してしまっている私たち自身の、そして私たちの文明自身のメンタリティーこそがそもそもの問題なのだから。したがって、私たちはまずもってそのメンタリティー（『無痛文明論』においては「身体の欲望」、およびそれが社会的に編成されたところの「無痛奔流」という名が与えられている）を別扱し、批判的な吟味にさらさなければならないのである。

この批判的な吟味のための足場が、先にふれた「私の死」という契機である。

『無痛文明論』における「私の死」という契機は両義的である。「私の死」のゆえに、それがもたらす恐怖のゆえに、私たちはそれを束の間忘れ去らせてくれる無痛文明に助けを求め、この意味では、「私の死」という契機は、私自身と社会全体の「無痛化」を強力に促進するものとして働く。しかしながら、その反対に、「私の死」はどこまでも「身体の快樂」によっては上塗りしつくされないものとしての、無痛化の彼方にあるものとしての、究極の痛み＝「無痛文明の他者」としての、契機をも併せもっている。この後者の意味で、「私の死」という契機は無痛文明と対決する際の究極の地平を与えるものとなっているのだ。私は二度とやり直すことのできない生を生きている。私は死すべき生を生きている。私は死の瞬間、少なくともある一点において悔いのない人生を生きてきた、というかたちで自己の生を肯定したい。そのような生を「無痛文明」は可能にしてくれるのか。森岡は、否、と答える。では、いったいどうすればよいのか。いったい何が求められているのか。『無痛文明論』が示す処方箋は、自己の解体と、それを通じた無痛文明の解体、という二つのレベルでの解体作業である。

### 1-3. 二つの解体作業——個人のレベルと文明のレベル

まず、確認しておく必要があるのは、「無痛奔流」という概念が「自己の解体（マイクロレベル）」と「無痛文明の解体（マクロレベル）」という二つのレベルの議論をつないでいるということである。すなわち、「無痛文明」においては「個人の生における無痛化」と「社会のシステムティックな構造における無痛化」、という二つのレベルの無痛化が平行なものとして相互に補完しあっているのだが、このような状況は私の（個人の）「身体の欲望（マイクロレベル）」が「無痛奔流」として私の外部に流出し、「無痛化装置」として固着することによって成立している（マクロレベル）ということである。したがって「無痛文明」を解体する作業は、「身体の欲望」を「生命の欲望」に転換すること（＝自己の解体）を通じて、「身体の欲望」から「無痛奔流」へと至る通路を遮断し、「生命の流れ」へと向かわせ、それによって「無痛文明」は最終的にエネルギー源としての「無痛奔流」を失い、自滅していく（＝無痛文明の解体）、という筋書きになっている。『無痛文明論』を読み解くためには、これら二つのレベルの「解体」<sup>9</sup>がそれぞれどのようなものであるのかについて注意を払わなくてはならない。

#### (a) 個人レベルにおける解体作業

では、個人レベルでの解体（＝自己の解体）からみてみよう。「自己の解体」とは「『私が私であるための中心軸』に沿って、深層アイデンティティを解体してゆく」ことであり、このことが「アイデンティティの自己解体の真の意味である」<sup>10</sup>といわれる。なぜ深層アイデンティティを解体しなければならないか、というと、深層アイデンティティが構成する「自己イメージこそが、…私を根底において束縛し、がんじがらめにし、私を息苦しくさせ、生きにくくさせ、私から生命の力を奪っている張本人」<sup>11</sup>だからである。また、森岡によれば「深層アイデンティティは、私が『身体の欲望』にのっとなって人生を生きようとするときに、私の生をささえる基盤となるもの」<sup>12</sup>なのであり、「身体の欲望」に結びつく性質をもっている。そして、「深層アイデンティティ」を「生命が湧き上がってくる所の通路」<sup>13</sup>としての「私が私であるための中心軸」に沿って解体するとき、「私の奥底に存在している『生命の力』は、私の『中心軸』に沿ってあふれ出てきて、まったく未知の世界へと私を突き抜けさせようとする」<sup>14</sup>といわれる。

もちろん森岡は、「中心軸」に沿って「深層アイデンティティ」を解体していくことが容易に達成されるとは考えていない。それは「果てしない戦い」<sup>15</sup>なのであり、「中心軸は、何度も何度も違った方角から反復される、中心軸の発見のプロセスとしてのみ存在しうる」<sup>16</sup>のだ。すなわち、「中心軸」に沿う「ほんとうの私」というものは、無痛化の呪縛を解き続ける絶えざるプロセスを通じてのみ見いだされうるようなものなのである。とするならば、「身体の欲望」に流されやすい私が「ほんとうの私」と今考えているものは実は「深層アイデンティティ」が偽装したものであるという可能性は常に残されているのだから、『無痛文明論』において求められる「自己の解体」というものは、そしてそこから立ち現われる「ほんとうの私」というものは、不断の自己批判を通じてのみ得られるものであり、換言すれば「『深

層アイデンティティ』ではないもの」という否定形を通じてのみ得られるものだけということになる。このことを強く理解すると、『無痛文明論』で語られる「ほんとうの私」は必ずしも肯定形で語られうるのではなく、むしろ「深層アイデンティティ」の否定形でのみ語られ、みいだされうる、ということにならざるをえないのだ。

とはいえ、自己の「深層アイデンティティ」の解体は「中心軸」に沿って遂行され、「深層アイデンティティ」に結びつく「身体の欲望」は「中心軸」を流れる「生命の欲望」へと転轍されるという道筋は、ネガティブなかたちではあっても、以上のようなかたちで確保されることとなる。

## (b) 文明レベルでの解体作業

次に文明レベルでの解体について見てみよう。『無痛文明論』が「文明論」であるゆえんは、今この私がいかにして生きていけばよいのかという (a) でふれたレベルでの議論にとどまらず、その議論を文明レベルの問題に結びつけて考察しようとする点にある。その限りで、あくまで焦点は「無痛文明の解体」に当てられているといえる。すなわち、「無痛文明の解体作業を進めるためには、『身体の欲望』を『生命の欲望』へと転轍するだけでは不十分」なのであり、「世界が変わるためには、私の外部に存在する『無痛化装置』の解体が必要である」<sup>17</sup>ということである。

「無痛文明」の解体において、最大の問題となっているのは、自分自身がその一部に組み込まれているところのものを自分自身の手で解体するということが、どのような作業であり、何をなすことなのか、という問題である。森岡は無痛文明を「自己治癒するシステム」<sup>18</sup>と名づけ、このシステムの解体を目指して戦うとはそもそもいかなる意味なのか、という問題が「無痛文明論最大の謎」<sup>19</sup>であるという。

この解体作業＝戦いとその終わりは、私たちが「戦い」という言葉でイメージするものとはおよそ異なるようなものとして描かれている。すなわち、「この熾烈な戦いの未来において、『この戦いの枠組み』それ自体が自己崩壊するような地点に達するまで、われわれは戦い続け、負け続けなければならない。無痛文明が勝つこともなく、戦士たちが勝つこともなく、ともに負け戦を繰り返していくうちに、『戦いの構図』が自己崩壊し、社会全体が予想もできない何物かへと変容する可能性がある。その時、無痛文明との戦いは終結する」<sup>20</sup>と。

このようなある種の異様さが生じるのは、無痛文明を欲しているのはほかならぬ私たち自身（あるいは「自分のなかに巣くっている内なる無痛文明」<sup>21</sup>）だからである。無痛文明に生きる私たちは内からと外からとの挟み撃ちにあっているのだ。したがって、「無痛文明との戦い」は、私たち自身の身体の欲望から発出し、外部から私たちを飲み込む無痛奔流と対決しつつ、同時に私たちの内部の身体の欲望とも対決しなければならないという両面作戦を通じてしか、成立しえないのである。ここに無痛文明との闘いの困難をみることができる。無痛文明との戦いが両面作戦であるがゆえに、戦う私は、無痛文明に勝つわけにもいかないし、負けるわけにもいかない。なぜなら、無痛文明に勝とうとすること自身が、「身体の欲

望」を通じて、無痛文明にエネルギーを供給することになるからであるし、無痛文明に負けることは、そのまま無痛奔流の中に飲み込まれてしまうことを意味するからである。それゆえ、勝つでもなく負けるでもなく戦うことの意味が変化する局面の成立を求め続ける。このことが「無痛文明との戦いの終結」の意味なのである。

\*

\*

個人レベル・文明レベルでの解体のために『無痛文明論』が提示してる処方箋は三つの段階に分かれることである。まず、最初に必要なのは「深層アイデンティティ」を「私が私であるための中心軸」に沿って解体することであり、その上で身体の欲望を生命の欲望へと転轍し続けることであり、この転轍の主体である「ほんとうの私」が無痛戦士として、無痛化装置の解体にとりかかるのだ。無痛文明との「戦いの順序は、自己解体、転轍、無痛化装置の解体と続く」<sup>22</sup>のである。

## 2. 無痛文明との戦いとその終わり

2では、1での議論を踏まえて、『無痛文明論』がはらむ問題点を指摘していく。

### 2-1. 善悪の彼岸、真偽の此岸——「戦士」という主体の問題

『無痛文明論』の議論にしたがえば、無痛文明と戦うことを決意した戦士は、無痛文明によって用意周到に幾重にも埋め込まれた罠を、そのつどかいくぐることが求められる。『無痛文明論』の特徴は、無痛文明との戦いが、時として反倫理的なものになりうることを認めている点にある。

具体的には、「無痛文明からのさまざまな攻撃のかたち」<sup>23</sup>の例として、「道德の言葉」<sup>24</sup>が挙げられている。すなわち、無痛文明と戦うこと自身がある種のエゴイズムではないかという倫理的な言説が無痛化装置として働いてしまいうる、ということである。したがって、たとえ道德的なものとして社会に流通している事柄であったとしても、それが無痛化装置として働いてはいないのか、ということに疑う必要があるということになる。私たちの社会自身がすでにある程度まで無痛化してしまっているのであるから、社会の側の基準（たとえば道德）と自らの中心軸に即して生きることを決意したものの判断とがずれてしまった場合、「今の社会の基準を信じるのではなく、自己解体を経て自らの中心軸にまで降りてきた自分自身の判断を信じなければならない」<sup>25</sup>というのである。

また、『無痛文明論』第五章と第八章でふれられている「捕食の思想」は、森岡自身も認めているように、「近代の平等主義に反するよう見えるし、強者の自己正当化の思想のようにも見える」<sup>26</sup>ものである。この捕食の思想を森岡が提示するのは、「身体の欲望」との戦いがたんなる禁欲主義に陥ってしまうことを避けるためである。「身体の欲望」を抑圧することに全力を傾けるのではなく、別のかたちで、すなわち「生命の欲望」に転轍したかたち

で私たちの欲望を放出していくというあり方に、森岡は一筋の希望を見るのである。

このように、『無痛文明論』の議論はある意味で「善悪の彼岸」にある、といえる。ここには「よい」とか「悪い」という言葉自身の基準を個人レベル・文明レベルでの「自縄自縛の構造」の解体の延長線上でとらえなおさなければならない、という問題意識が明確に現われている。

その一方で、「無痛文明論」の議論は「真偽」に関してははっきりと「此岸」に残り続けている。すなわち、「私が私であるための中心軸」に即して「深層アイデンティティ」を解体するところの「私」が、つまり「深層アイデンティティ」とは区別される「ほんとうの私」というものが、無痛文明と戦う戦士として「無痛文明論」の議論の根幹に据えられているのである。このことは、「悔いなく生き切る生」というあり方と「嘘の人生」<sup>27</sup>という対比に明確に示されている。

しかしながら、ここには一つの困難がある。それは、「無痛文明」の解体を目指す「戦士」という主体のあり方に関するものである。「無痛文明と戦う主体は、まずは、中心軸に沿って生き切ろうとするこの私である」<sup>28</sup>といわれる。もちろん、森岡はこの「戦士」のあり方について非常に慎重な表現をしている。それは「無痛文明と戦い続けるためにもっとも必要なのは、『自分はまったく戦えていないのかもしれない』という自意識である」という文章や、「無痛文明との戦いとは、『誰が真の戦士なのか』が原理的には誰にもわからないという戦いである」<sup>29</sup>という文章においてみられる。ここでいわれる「戦士」であるための要件の一つはもちろん、「中心軸」に即して「深層アイデンティティ」を解体した（しつつある）ところの「私」であることである。しかしながら、1-3 (a) での議論にしたがえば、そのような「私」は不断の自己批判をつうじてのみかろうじて得られるような何ものかであり、ポジティブ（肯定形）なものとしては語られないものであった。とするならば、その「私」というものを無痛文明と戦う「主体」としてポジティブに設定することには無理があるのではないか。

もちろん、森岡はこの「主体」を近代的な主体とははっきり異なるものとして描こうとしている。そのために、「中心軸通路」<sup>30</sup>という概念を示して、「私」というものを「<私とは、私を支えるすべてのものを、私の限界ある生を通して、私ではない何かに向かって伝えてゆく主体である>」<sup>31</sup>として定式づけている。しかしながら、このような主体概念もあくまで「自己解体」の果てにみいだされうるものであり、ポジティブなものとして設定することにはどこまでも困難が残ってしまうのではないだろうか。1の最後で見たように、無痛文明の解体は三段階で構想されていた。「自己の解体」はその最初の段階に置かれており、無痛文明との戦いの前提をなしているのだが、その主体を積極的に取り出すことが困難である限り、そして「無痛文明の解体」を「無痛戦士による戦い」として表象する限り、この問題は解消されないのではないだろうか。

## 2-2. 「戦いの終わり」の問題

もう一つの問題点は「無痛文明」との戦いの終わりに関するものである。森岡は「自己解体と転轍と無痛化装置の解体の作業を続けることによって、われわれの営みは、ほんとうに

社会を変革するところにまでたどり着くのであろうか」という問いを立て、「無痛文明論はイエスと答える」<sup>32</sup>と応じている。無痛文明との戦いの終わりについては、次のように描かれている。「この熾烈な戦いの未来において、『この戦いの枠組み』それ自体が自己崩壊するような地点に達するまで、われわれは戦い続け、負け続けなければならない。無痛文明が勝つこともなく、戦士たちが勝つこともなく、ともに負け戦を繰り返していくうちに、『戦いの構図』が自己崩壊し、社会全体が予想もできない何物かへと変容する可能性がある。その時、無痛文明との戦いは終結する」<sup>33</sup>と。

「無痛文明」以降の社会がどのようなものか、を具体的なイメージで語ることはおそらくできないであろうし、森岡自身もまたほとんどしていない。とはいえ少なくとも次のようにはいえるはずである。「無痛文明」以降の社会は定義上「無痛文明」との戦いが終結した社会なのであるから、その社会においては「無痛化」というあり方は消滅していることになる。しかしながら、そのようなことは本当に可能なのであろうか。森岡の定義によれば「身体の欲望」は私たちの生の一部なのであり、私たちが生きている限り「身体の欲望」は消滅することはない。とするならば、私たちは生きている限り「身体の欲望」から発する「無痛化」への願望というべきものに対峙し続けなければならないのではないか。それを不断に「生命の欲望」へと転轍し続けることが要請されるのではないか。そしてこの要請は社会の構成員全員に向けられるものなのであるから、「無痛化」に対するミクロレベルでの戦いは終わりを告げることはそもそもないのではないか。したがって、「無痛文明との戦いは、無痛文明との戦いという構図に意味がなくなるという形をもって、終わりを告げる」<sup>34</sup>としても、「無痛化に対する戦い」が終結することは、私たちが生存し続ける限り、原理的にありえないのではないだろうか。「無痛文明」が終わると終わらないとに関わらず私たちは「無痛化」への傾向性からは逃れ得ないのではないだろうか。結局のところ私たちは「無痛化」への傾向性に満ち満ちている社会（あるいは文明）に生き続けるということにならざるをえないのではないだろうか。

以上の想定を認めるならば、「無痛文明」との戦いが終わるのは、身体の欲望から流出し、社会的に編成された「無痛奔流」を鎮めることができたとき、ということになるだろう。つまり『無痛文明論』で示されている「無痛文明」との戦いの終わりとは、「外なる無痛文明」との戦いの終わりということであって、「内なる無痛文明」との戦いは終わることはない、ということになるのだ。その一方で、「(外なる) 無痛文明との戦い」は前節でふれた「戦士」という主体の問題をはらんでしまっている。

「無痛文明との戦い」は1-3 (b) で見たように内外の無痛文明への両面作戦を通じて遂行されるのであるが、内への戦いには終わりがなく、外への戦いには問題が生じてしまう。「無痛文明」の解体についての文明論のレベルでの議論がいきおい抽象的なものとなり、個人のレベルでの議論におけるような具体性を獲得できていない背景にはこのような問題が残されているからではないだろうか。

### 2-3. 「戦う私」の問題

ここで、もう一度「戦う私」という主体の問題に立ち返ろう。『無痛文明論』においては、「私」というものは「表層アイデンティティ」・「深層アイデンティティ」・「私が私であるための中心軸」の三層構造で示され、「中心軸」に即したあり方が無痛文明と戦う私として設定されていた。しかしながら、「私」というものは徹底的に「身体の欲望」に貫かれ、「無痛奔流」にからめとられた存在としてこの世界で生きているのであり、そこから（少なくとも「身体の欲望」から）逃れることはできない。その「私」こそがむしろ「ほんとうの私」だといいたくなるほどなのである。もちろん、このような「私」のあり方に森岡は十分気がついていて、それゆえに、「無痛文明と戦い続けるためにもっとも必要なのは、『自分はまったく戦えていないのかもしれない』という自意識である」<sup>35</sup>と書きつけられているのだ。

この「ほんとうの私＝戦う私」は、先に指摘したように、否定形を通じてのみ得られるようなものであった。もしこれを肯定形で語ろうとするならば、それはあくまで「論理的な要請」としてのみ担保されうる、ということになるのではないだろうか。「ほんとうの私＝戦う私」がいて、無痛文明と戦っているわけではない。そうではなく、「無痛文明」との、あるいは「無痛奔流」との戦いの中で、うまく戦えているとき、そのつど「ほんとうの私＝戦う私」が世界に生じるのであって、「ほんとうの私」が出发点となって「戦い」が成立しているわけではない、ということである。このように考えるならば、「ほんとうの私＝戦う私」をポジティブに設定することなく、無痛文明との戦いを語りうる地平が開かれうるということにはならないのであろうか。

しかしながら、このような議論を『無痛文明論』はうけいれることはできない。なぜなら、『無痛文明論』にしたがえば、このような議論こそが無痛文明からの攻撃だからである。そのような「私」のあり方は無痛文明に依存したあり方になってしまっているのだ。前段落での議論にしたがえば、「ほんとうの私＝戦う私」は無痛文明との戦いにおいてのみ可能となる「私」だということになる（つまり、「私」の存在は無痛文明の存在に依存していることになる）のだが、その「私」はすでに「無痛文明」に取り込まれ内部化されてしまっているという問題が生じてしまうのである。したがって、『無痛文明論』は前段落の意味での「ほんとうの私＝戦う私」の立場に立つことはできない。『無痛文明論』は「無痛文明」の陥穽に陥らないよう「ほんとうの私＝戦う私」をポジティブに設定せざるを得ないのである——しかしそれに伴う「戦う私」という主体の問題もまた積み残されたままなのである。

森岡は『無痛文明論』のなかで個人的な体験を幾度か語りつつ、「私が私であるための中心軸」が実際に可能であること、「生命のよろこび」というものを人は享受しうることを示している。おそらくこのことは森岡自身の体験に基づく確信なのであろう。この確信の上で、森岡は無痛文明と戦う「戦士」を肯定的に描き出し、その戦いの行く末を議論した。この「戦士」は「内なる無痛文明」と「外なる無痛文明」との両面に戦いを挑まなくてはならない。2-2の議論によれば、「内なる無痛文明」との戦いは終わることがなく、戦いの終結として想定されているのは「外なる無痛文明」との戦いであり、その戦いの終結は社会的に編成された無痛



奔流を鎮静させることであった。しかしながら、2-1 と 2-3 の議論にしたがえば、戦士が「外なる無痛文明」に戦いを挑むとき、戦士という「主体」を戦いの前提とすることができるのかどうかという問題が生じることとなる。『無痛文明論』において「暗闇のなかでの自己解体」で議論されたような具体性が「(外なる)無痛文明」との戦いにおいては語られえないのは、「文明レベルの解体」という問題構成のうち上記の問題が生じるからではないであろうか。

## 結

2 で見た二つの問題点は文明レベルに関わる議論の中で見出されるものであった。『無痛文明論』においては、「身体の欲望」と「生命の欲望」、「深層アイデンティティ」と「中心軸」、「開花の学」・「捕食の思想」・「宇宙回帰の知」といった新しい概念枠を用いて、個々の具体的な事例——例えば選択的中絶、条件付きの愛・条件付きではない愛、アディクション、自傷行為、自縄自縛の構造、共犯関係的支配などの事例——が分析され、それらに対して一定の処方箋が示される。その議論が非常に説得的である一方、「文明論」という視座においては、そこに内包される困難さゆえに、議論が分かりにくくなっているのではないだろうか。したがって『無痛文明論』は「文明論」としてよりもむしろ、ミクロなレベルでの個々の日々の営みをサポートするものとして読まれるとき、有効性を発揮するのではないだろうか。換言すれば『無痛文明論』は「無痛文明」の中にすでに飲み込まれ「身体の欲望」に突き動かされつつも、それでもなお「悔いのない人生」を送りたいと考える人たちに対して、個々の具体的な実践の領域において、いかに問題に対処し、生きていくべきなのかをチェックするための参照軸としての役割を果たすものとして読まれるべきなのではないだろうか。

注

1 『無痛文明論』、p.18

2 同書、p.205

3 同書、p.205

4 同書、p.135

5 同書、p.358

6 同書、p.135

7 同書、p.35-36

8 同書、p.346

9 『無痛文明論』においては「解体」は、自己自身の解体・親密な人との関係（正確には共犯関係的支配）の解体・文明の解体の三つに分けて議論がなされているが、「親密な人との関係」は基本的に一対一の関係として議論されているので、本稿では解体作業を個人と文明の二つのレベルで考察していく。

10 同書、p.172

11 同書、p.167

12 同書、p.170

- 13 同書、p.171
- 14 同書、p.171
- 15 同書、p.172
- 16 同書、p.173
- 17 同書、p.394
- 18 同書、p.410
- 19 同書、p.412
- 20 同書、p.442
- 21 同書、p.137
- 22 同書、p.394
- 23 同書、p.113
- 24 同書、p.116
- 25 同書、p.223
- 26 同書、p.368
- 27 同書、p.135
- 28 同書、p.388
- 29 同書、p.439
- 30 同書、p.335
- 31 同書、p.338
- 32 同書、p.440
- 33 同書、p.442
- 34 同書、p.442
- 35 同書、p.439



# 『無痛文明論』への批判に答えて

## ——若干のコメント

森岡 正博

『無痛文明論』を2003年10月に出版してから、たくさんコメントをいただいた。現代文明の全体を批判するというわけだから、多くの人のアンテナにひっかかったのだろう。書評もたくさん出た。わたし自身、この本を、いままで書いたもっとも重要な作品と位置づけているから、コメントや批判がたくさん出されることはとてもうれしい。

だが、いままでのところ、本格的な批判論文というものは出されていない。今回、三浦隆宏、吉本陵という若い研究者たちから出された批判は、「無痛文明論」に対する最初の本格的な批判であると思われる。彼らの批判を読んで、いくつか考えることがあったので、以下、簡単になるがそれについて考えてみたい。彼らの批判はそれぞれ鋭いところを突いているので、いまの私の力量では正面から答えられない部分もあるし、また「無痛文明論」を前向きに解体しないと答えられない部分もあるように思う。

まず三浦の批判であるが、彼の論点は「生命のよろこび」とは何かという一点に収斂する。「無痛文明論」では、「生命のよろこび」が鍵概念として登場するが、その内容が明示的に記述されるのは第1章のみであり、その後まったく内容が深められないのはなぜかと三浦は問う。「生命のよろこび」という概念は、実は、無痛文明の「彼岸」に位置しており、われわれは実のところそれを無痛文明の中で実体験することはできないのではないかと三浦は考える。そのような「生命のよろこび」の彼岸性に立脚している無痛文明論という議論は、したがって独特の危うさをはらんでいるように見えるのである。

「生命のよろこび」の概念は、たしかに「無痛文明論」の叙述が進むにつれて、徐々に後景に退いていく。これは三浦に指摘されるまで気づかなかったことだ。その理由は、おそらく、私の中で、「生命のよろこび」の概念が、「生命の欲望」の概念に徐々に置き換わっていったことと関係しているように思われる。自己変容を達成したときに予期せず訪れるものとしての「生命のよろこび」は、「無痛文明論」の叙述の中では、それを積極的に欲望するところの「生命の欲望」の概念へと内発的に発展する、と読むこともできそうである。「生命の欲望」については、同書の後半においてさらに議論を深めた。しかし、「生命のよろこび」の議論が「生命の欲望」の議論へと展開したときに、そこで何か重要な論点を取りこぼされてしまっている可能性は十分にある。この点は、慎重に検討しなければならないだろう。

三浦は次のような推測を述べている。無痛化する現代文明下においては、「生命のよろこび」を、人々が実際には体験することができないのではないか。可能なのは、そのよろこびの存

在をただ「名指す」「予測する」ことだけではないのか、と。したがって、突き詰めて考えれば、「生命のよろこび」とは「よろこびへの期待」という形でしか語れないのではないかと。

これについては、とりあえず以下のように応答しておきたい。すなわち、私は「生命のよろこび」というものを、そこまで神秘化して捉えてはいないのだ。端的に言えば、「生命のよろこび」とは、人間が長い人生を生きているうちに、実際に体験することがあり得るようなものである。そして森岡もそれを実際に体験したことがある。したがって、「生命のよろこび」をいまここで体験することは、不可能ではないのである。ただ、社会全体の無痛化が進んでいる以上、「生命のよろこび」を体験する可能性が縮減されていることもまた事実であると思われる。そのことは本書で繰り返し書いた。しかしそれは縮減されているのであって、絶滅しているのではない。この社会は無痛化に向けてまっしぐらに進んではいるものの、まだ完全には無痛化されていない。「生命のよろこび」はまだあちこちで生き続けているのである。

しかしながら、もし社会の無痛化がさらに進行していけば、三浦の言うように、「生命のよろこび」を体験する可能性はどんどん縮減されるわけだから、ちょうど知床の原生林のように、いずれは体験することがほとんど稀な「形而上学的」な存在となるかもしれない。

三浦はさらに、「生命のよろこび」を体験したことのない人間が、いま与えられている「快適さ」「安定」を捨て去ってまで「生命のよろこび」を得ようとするだろうかという疑問を呈している。これはもっともな疑問であり、私も「無痛文明論」の中で、「生命のよろこび」のほうに人々の欲望をそそのかして導き入れる技が必要だと書いた。その対処法の実効性について三浦が疑問を呈しているのなら、たしかにその実効性を保証するものはないと言わざるを得ないだろう。これは今後の課題である。

三浦の問題提起のうち、私がもっとも根本的だと思ったのは、次のものである。すなわち、自己が根本的に変容したときに予期しない形で訪れるものが、なぜ「よろこび」として感受されるのかという点である。自己変容が起きたときに、「不快感」とか「達成感」ではなく、「よろこび」が生起するというのは、ほんとうなのか、そしてそれはなぜなのか。そもそも無痛化する現代社会の中ではわれわれは「よろこび不感症」にかかっているわけだから、「よろこび」の感情が襲ってくるというのは非常に不可解であるということなのだ。

これについても、私は理論的な答えをいまだ準備できていない。「よろこび」としか言いようのない個人的な体験があったのは確かだが、それを理論化するには至っていない。そのためには、「よろこび」の感情というものを、さらに緻密に分析してみる必要がある。「無痛文明論」ではそれを行なえなかったのが、将来の課題ということになるだろう。直観的には、自己を解体して、中心軸にそって自己変容したときに訪れる、「これでいいんだ」「昔のほうがよかったとはまったく思わない」という〈自己肯定〉の感覚と、密接に結びついているように思われる。「よろこび」とは、「肯定」の別名なのかもしれない。このあたりのことをさらに考えなくてはならない。

次に、吉本の批判に対するコメントを述べていきたい。

吉本は、中心軸というものが、たえず反復される中心軸の発見のプロセスとしてしか見い

だされないという点に着目し、「ほんとうの私」というものは、不断の自己批判を通じてのみ得られるものであって、「深層アイデンティティではないもの」という否定形を通じてのみ把握されるのだと指摘する。すなわち、「ほんとうの私」というものがあるとするれば、それは、否定形の形でのみ語られ、みいだされることになるのである、と。

吉本はここから次のように言う。この、中心軸にそって生き切ろうとする「ほんとうの私」こそが、無痛文明と戦う主体であるところの「戦士」であるのだが、その主体である戦士の内実は常に「否定形」を通じてしか得られないことになる。しかし、それでいいのか。無痛文明と戦うための、「ほんとうの私」とは、いったいどんな内実のものなのか、いったいどんな姿をしているのかを、この私自身がポジティブに捉えられないというような状況下で、私は戦士としてほんとうに戦えるのか、という疑問である。ふつう、戦いを優勢に進めるためには、戦うための本陣を強固に固めておかなければならないのは常識だが、その戦いのための本陣である「戦士」の姿が、否定形でしかとらえられないということでもいいのか、影のようなものであっていいのかというわけである。

吉本のこの指摘は、非常に重要なものであると思われる。吉本はさらに、私が無痛本流とうまく戦えているときにのみ、そのつど「ほんとうの私＝戦う私」が世界に生起する、ということに論理的にはなっているのではないかと指摘する。しかしそれは、「ほんとうの私＝戦う私」というものが、無痛文明との関係においてしか成立しないことをもまた意味しており、この点において、「ほんとうの私＝戦う私」は無痛文明に依存し、取り込まれ、内部化してしまっていることにならないかという問題を提起している。

これは巨大な問いである。まず、「ほんとうの私＝戦う私」がポジティブに捉えられないという点に関して言えば、私は以下のように考えている。つまり、「ほんとうの私＝戦う私」は、たしかに確固たる〈実体〉として肯定形で捉えることはできないのだが、しかしながら「中心軸通路」といういわば〈実体〉を拒否したような存在様態においてまさにポジティブに捉えられるのではないか、と思うのである。「中心軸通路」とはまさに中心が空洞になっている通路であり、その存在様態それ自体が一種の否定形で成立しているとも言える。主体を、〈実体〉としてではなく、〈通路〉として捉えることによって、否定形ではありながらもポジティブなものとしてそれを確固と捉えることができるのではないだろうか。

また、「ほんとうの私＝戦う私」は、無痛文明に依存してしか成立しないという点であるが、それはそのとおりかもしれないと私は考える。ただ、事態はおそらく逆なのであって、無痛文明という渦のただ中から、「ほんとうの私＝戦う私」というものが、たえず立ち上がり、生成してくる、という形でのみ、「ほんとうの私＝戦う私」は成立し得るということではないだろうか。発芽する芽は大地に依存しているとも言えるが、同時に、大地のただ中から、大地を栄養分としつつ、大地を退ける形で、芽は発芽すると捉えることもできるはずだ。無痛文明の外側にあったものが内部化されるのではなく、無痛文明それ自体から、戦う主体それ自体が生成するとは考えられないだろうか。

以上の点は、さらに深く追求していくべき大きな論点である。「無痛文明論」でも述べたこ

とだが、この点を掘り下げることによって、おそらく「主体」をめぐる根本的な転換が、哲学のなかで起きることになるだろうと私は予想している。哲学を志す者は、ぜひこの論議に加わってほしい。「無痛文明論」の最後の章で概要を語った「ペネトレイター」という概念もまた、この点に関わっている。今後の重要課題である。

吉本は、「無痛文明論」が、「内なる無痛文明」との戦いをよく描いている反面、「外なる無痛文明」との戦いは抽象論にとどまっていると指摘する。たしかにそれはそのとおりだと私も思う。「無痛文明論」は、まず自己との戦いを出発点に置き、そこから、社会全体の次元へと橋を架ける作業をしたのである。ただ、森岡が書くことのできなかった「外なる無痛文明」論は、誰かによって書かれなければならないだろう。それがいったいどのような姿を取る論考になるのかは想像できないが、非常に重要な仕事になると思われる。

以上、三浦、吉本両氏による批判にコメントするという形で、「無痛文明論」を再吟味してみた。このような試みは非常に有益なので、興味ある方はぜひ何かの形で批判を公にし、私や他の論者たちと議論して行ってほしい。そのための場所は、おそらく多く開かれているはずである。

《特集：子どもの（ための）哲学》

## 学齢期の子どもたちのためのプラトン

ギャレス・マシューズ (Gareth Matthews)

寺田 俊郎 訳

プラトンは、哲学的な観念や議論を生き生きしたものにする特別な才能をもっていた。その特別な才能のおかげで、プラトンのテキストの多くの章句が、おとなたちだけでなく、子どもたちの哲学的な議論を触発するのに、この上なく適している。私はプラトンのテキストを、わずか7、8歳の子どもたちと一緒に使ってきた。私のお気に入りには、プラトンの『国家』にあるギュゲスの指輪の話だ。思考実験によって考察中のテーゼが吟味される。思考実験によってテーゼが論駁されることもある。たとえば、プラトンの『国家』のソクラテスは、有名な思考実験を使って〈正義とは真実を語り借金を返すことだ〉というテーゼを論駁しようとする。ソクラテスは、あなたが武器を借りた人の気が狂ってしまった場合、その人に武器を返すことが正しいことかどうか尋ねる。それは正しくない、ということに誰もが同意するだろう。こうして〈正義とはたんに真実を語り借金を払うことだ〉というテーゼは論駁される。

しかし、テーゼを論駁するためではなく、擁護するために思考実験が提供されることもある。ギュゲスの指輪の話がそうである。この話は『国家』の第二巻に登場するのだが、それは、我われが道徳に拘束されるのは、そうすればさらに都合の悪いことから身を守ることができるからにすぎない、ということを我われに認めさせるために、ソクラテスの対話相手であるグラウコンが持ち出すものである。その思考実験はこうだ。

ギュゲスは、羊飼いととして当時リュディア王に仕えていたが、ある日のこと、大雨が降り、地震が起こって、大地が裂け、羊たちに草を食わせていたあたりにぽっかりと穴が開いた。これを見て彼は驚き、穴の中に入っていった。そしてそこに、いろいろと不思議なものを見た。なかでも目についたのは青銅製の馬であって、これは、なかが空洞になっていて、小さな窓がついていた。彼は身をかがめてその窓からのぞきこんでみると、なかには、等身大以上の死体らしきものがある。それは、何も身に着けていなかったが、ただ指に黄金の指輪をはめていたので、彼はそれを抜き取って、穴の外に出た。

さて、毎月羊たちの様子を王に報告するために行われる羊飼いたちの恒例の集まりがあったときのこと、そこにギュゲスも、例の指輪をはめて出席した。そうして、ほかの羊飼いたちと一緒に坐っていたとき、ふと何気なしに、指輪の玉受けを自分のほうに、



手の内側に、回してみた。するとたちまち自分の姿が、かたわらに坐っていた人たちの目に見えなくなってしまい、彼らは、ギュゲスがどこかへ行ってしまったなどと、自分のことを話しあっているではないか！ 彼はびっくりして、もう一度手さぐりで指輪にさわり、その玉受けを外側に回してみた。すると、彼の姿が見えるようになった。

このことに気づいた彼は、その指輪に本当にそういう力があるのかどうかためしてみたが、結果は同じこと、玉受けを回して、内側に向けると、姿が見えなくなり、外側に向けると、見えるようになる。これを知ってギュゲスは、さっそく、王のもとへ報告に行く使者の一人に自分が加わるように取り計らい、そこに赴いて、まず王の妃と通じたのち、妃と共謀して王を襲い、殺して、王国をのっとった。

それから、ソクラテスに挑むグラウコンは、さらに次のように述べる。

ところで、かりにこういう指輪が二つあって、その一つを道徳的によい人が、他の一つを道徳的に悪い人が、はめてみたとしましょう。それでもなお、道徳の道にとどまって、あくまで他人のものに手をつけずに控えているほどよき人など、一人もいまいと思われましょう。何でも好きなものを何も恐れることもなくとってこられるし、誰にも知られず家々に入り込み、その他何ごとにつけても、人間たちのなかで、神様みたいに振舞えるというのに！ むしろ以前のよき人の振る舞いが今やギュゲスの指輪を与えられて道徳的に悪い人の振る舞いと何ら異なるところがなく、どちらもまったく同じところへ赴くでしょう。このことは、何人も本当は道徳的によい人でありたいなどとは思わず、道徳的によいことを行う人々も、ただ他の人々にほめられ、何か悪いことをしてつかまえることを恐れるから、そのように振舞うにすぎないのだということの、動かぬ証拠です。（『国家』第二巻、359c-360c、藤澤令夫ほか訳、やや改変）

何年か前、私は、ミネソタ州のセント・ポール市で、5年生を対象にデモ授業を行うよう頼まれた。実を言うと、授業という形で子どもとともに哲学するのは、あまり好きではない——とりわけ相手の子どもたちと、それまで哲学する機会がなかった場合には。デモ授業を行うことになっていたセント・ポールの講堂に入ると、子どもたちの椅子がおとなの聴衆に面して半円形に並べられていた。私は、直ちに、子どもたちの椅子を黒板のほうに向け変えてください、そうすれば、うまくいけば、おとなの顔がじろじろ見ているのを、子どもたちはあまり気にしなくてもすむかもしれませんから、とお願いした。

ふたを開けてみると、その5年生の子どもたちは、まったくおどおどすることがなく、目を見張るほどはっきりと発言した。私の心配は杞憂だった。子どもたちは、ギュゲスの指輪の話にすぐに入り込み、自分の考察したことを、言葉を交わせる範囲にいる誰とでもためらうことなく分かち合った。

その子どもたちに、もしギュゲスの指輪をもっていたらどうする、と尋ねた。ほとんどの

子どもたちは、その魔法の指輪をもっていたら今よりたくさん悪いことをするだろう、と進んで認めるようだった。だが、一人の女の子——「ローラ」と呼ぼう——は自分独自の特別な考察を付け加えた。

「もちろん、たいていの人は悪いことをするでしょう。指輪がなかったらとてもしそうもないことをね」とローラは認めた。「でも、指輪がなかったらできないようなよいことをする人もいると思うわ。」

私はローラにどんなことを念頭においているのか尋ねた。

「たとえば、私がしてあげたってことをぜったい知ることができない人に、すてきなことをしてあげるのは楽しいでしょうね。」

ローラの論点は、私がこれまでプラトンのギュゲスの指輪のお話しについて考察した際に、一度も思いつかなかったものであることを、認めなければならない。実は、ローラの論点の意義を十分に理解するには少し時間がかかった。プラトンは、『国家』において、その時のソクラテスの対話相手であったグラウコンに仕掛けさせて、我われが「率直に話し」、ギュゲスの指輪があれば、みなとんでもないことをするだろうと認めるよう、道徳的な圧力をかけたのである。だが、人は誰も、ただ利己的な欲求を動機として行動するにすぎない、という想定は疑問に付される必要がある。ローラはそれを疑問に付し、退けたのだ。

ローラが退けたもの、そしてそれを退けることの意義を考察することには価値がある。我われが行うことはすべて利己的な動機に基づいているという想定を、「心理学的エゴイズム」と呼ぶことにしよう。心理学的エゴイズムを、一種のよくあるシニシズムに動かされて受容する気になる人もあるかもしれない。きわめて利他的に見える行為ですら、実際は利己的な動機によって行われるのである、と主張する人もいるかもしれない。私が、船から落ちた子どもを助けようと、命を賭して怒涛の海に飛び込むとしよう。心理学的エゴイズムを主張する人は、私は有名になりたいのだとか、少なくとも他人によく思われたいのだとか、主張するかもしれない。それが偽であることを示すのは難しいかもしれない。しかし、ローラが言い出したことをもとに再考すれば、別の結論が期待できるかもしれないのだ。

ローラが示唆したのは、ギュゲスの指輪をはめていたとすれば、実は純粹に親切な行為を自由に行える場合がある、ということである。彼女がさらに付け加えたのは、そのような機会を折りあるごとに生かすために、人はことさら善人である必要はない、ということである。

たしかに、匿名で贈り物をする人々のなかには、最後には贈り主が誰であったのかに気づいてほしい、そして事実それが誰であったかわかったときには、匿名で贈り物をしたことで特別な利他心のもち主だと認めてほしいと思う人もある。しかし、場合によっては人は匿名で贈り物をし、自分がその善行を施した人であることを悟られたくない、と心から思うこともあるのだ。ギュゲスの指輪をはめていたとすれば、匿名的な盗人になる機会が確保されるだけでなく、匿名的な贈り主になる特別な機会も確保されるのである。

ローラは、まったく思わせぶりなところなく自分の意見を述べた。しかし、その意味するところはなかなか奥が深い。それは、人間の動機の込み入った諸側面について、もう少し明

晰に考える助けになる。それ以前にギュゲスの指輪について大学生と行った数多くの議論で、そのような意見を聞いた記憶はない。

そのミネソタの5年生の授業の思い出のなかで際立つ、もう一つの線の考えがある。それは、男の子の一人が口火を切ったものだ。その子を「アンドリュー」と呼ぶことにしよう。

ギュゲスの指輪を持っていたら悪いことをもっとするか、という問いにアンドリューは次のように応じた。「うーん、それは指輪の効果が、実際はどのようなものかによるな。」私は、アンドリューが具体的に何を念頭においているのか尋ねた。

アンドリューは続けた。「えーと、杖を使っていたとすると、杖も見えなくなるのかな。それとも杖だけが歩いて部屋から出て行くのが見えるのかな。」

この示唆にはみんな笑った、参観の人々もクラスの子どもたちも。だが、アンドリューは続けた。

「じゃあ服は？ 服も見えなくなるの？」と彼は尋ねた。我われはみな服も見えなくなると思っ込んでおり、服も見えなくなるのかどうか問うことを思いつかなかったことに気づいた。だが、それはなぜだろう？ それからアンドリューはもっと面白い論点に行き着いた。

「そして、たとえば、盗もうとしているテレビはどう？ 指輪をはめている人が運ぶだけでテレビも見えなくなるのかな、それともテレビが宙に浮いて部屋を横切り、ドアから出て行くのかな？」宙に浮いたテレビが、盗みが進行中であることをみんなに告げることは明らかである。

アンドリューの二つの問いも、想像力に満ち独創的である。私がそれまで参加したギュゲスの指輪にかんする数多くの議論のなかで、その問いを立てた人はいなかった。(もっとも、ドイツのハンブルグでその数年後に授業をした2,3年生のグループの一人の子どもから、同じような問いをもらった。)

宙に浮いたテレビをめぐるアンドリューの問いは、なかなか奥が深いと思う。ソクラテスの対話相手がギュゲスの指輪にどんなに大きな力を与えようと、その指輪をはめているだけで悪事の成功が保障されるかどうかは、つねに疑問である。ここで、指輪が見えなくするのは厳密に言って何か、という問いが決定的に重要になる。指輪をはめている人が触ったものがすべて見えなくなるなら、盗人ははだしで行かないほうがよい、さもなければ彼の足元の地面も見えなくなって、彼はこけたり石に躓いたり穴に落ちたりするだろう。そして指輪のおかげで気づかれずにテレビを家に持って帰ることがなんとか可能であるとしても、テレビは家では再び見えるようにならなければならない、さもなければそれを盗んだことには価値がなくなる。誰かがそれを見て、それがもともとどこにあったものか気づくかもしれない。

もっと一般的に言えば、アンドリューの問いは、悪事をはたらく人が、悪事を行いしかもその悪事の成果を享受することができるのはいかにしてか、にかかわる。ギュゲスの指輪を手に入れてからの人生を詳細に想像し始めると、指輪をはめていればギュゲスは無傷であるという前提は怪しくなる。プラトンの思考実験それ自体がさらに怪しくなる。もっとも、こうして我われがその怪しさを理解し、議論することをプラトンは喜んだであろう。

セント・ポールの5年生たちとの議論は、私が参加したギュゲスの指輪をめぐる考察のなかで最も実りあるものだった、と私は思う。だが、もちろん、特に他の子どもたちとの議論も含めて、この物語にかんするすぐれた議論には、他にもめぐりあったことがある。たとえば、数年前オーストラリアはタスマニアのホーバートで、10歳と11歳の子どもたちのグループとすぐれた議論をした。

ホーバートのグループは、ふたを開けてみると、かなりの人数だった。参加を促すために、一人一人意見や疑問を出してもらって、黒板に書き留めることから議論を始めよう、と子どもたちに言った<sup>1</sup>。ほとんどの子どもたちから発言を聞いてからその意見について議論しよう、と。

たくさんの面白い意見や疑問があげられたが、もちろんそれほど有望ではないものもいくつかあった。ここに記すのは面白い意見や疑問のいくつかである。

- (1) 学校で道徳的にいいことをすると自分のことを気持ちよく感じます。(ヴェロニカ)
- (2) この物語が教えるのは、機会がありさえすればぼくたちはその機会を利用して悪いことをするということです。(チャールズ)
- (3) 道徳的によい人と悪い人には違いがあります。(ニカ)
- (4) 道徳的によい人々は、悪い人になるという結果がいやだからよい人なのです。道徳的に悪い人はそんなことを気かけません。(ジョー)
- (5) ギュゲスがひとたび王国を手に入れたら、あとはどうなるのだろう？(ブロック)
- (6) ギュゲスが王国をのっとったのは、たぶん羊の番をするのに飽きたからだろう。(サム)
- (7) ギュゲスは指輪を見つけたときはよい人だったのだろうか？(ミランダ)

これらの問いはどれも反省を加えるだけの価値があるが、さしあたり(5)と(7)に絞りたい。まず(5)「ギュゲスがひとたび王国を手に入れたら、あとはどうなるのだろう？」を考えよう。

我われの文化に属する伝統的なお話しでは、王と女王が王国の他の誰よりもはるかに大きな力と富をもっている。それは王や女王が幸福をも独占しているということだろうか？ 問い(5)によってブロックが示唆しているのは、不正な手段で力と富とを手に入れた後で、ギュゲスが、自分にふさわしくないその地位に不安や不満を感じてもおかしくない、ということである。このことは、王の臣下たちが、前王の運命やギュゲスが力を握った経緯を知り、反発や憤りを感じるならば、特にありそうなことである。ギュゲスの姿を見えなくするという指輪の魔力によって、王を殺し王座を手に入れることはできるかもしれない。だが、姿を消したいときにいつでも消せるということは、王の職能を果たすという課題にはかかわりのないことである。ギュゲスは、すぐに一時的な満足しか与えない逃げ道に走るのではないかと考える人もあろう。それがブロックの意見のポイントだったように思われる。

さて、ミランダの問いを考えてみよう。「ギュゲスは指輪を見つけたときはよい人だったのだろうか？」ミランダの問いもまたとても奥が深いと思う。さて、この問いを奥の深いものにしていく何かを、掘り上げることができるだろうか。

ギュゲスの指輪の意図するところは、悪事を行ったときに見つかってそれ相応に罰せられるということから離れて、道徳の強制力はない、ということをおわれに認めさせることである。ミネソタのローラは、その指輪をはめていれば、悪いことだけでなく、その他の場合にはしなかったであろうようなよいことをも実際自由に行えるようになる、ということによって、そのような考えの力を削いだのである。ホーバートのミランダは、指輪を見つける前のギュゲスの性格の道徳的評価を問うた。プラトンが設定した話し手のグラウコンは、ミランダに対して何と答えるだろうか。ギュゲスがよい人だったと言うとすれば、グラウコンは自分のお話しのもっともらしさを覆すことになる。よい羊飼いだったとすれば、指輪を見つけるやいなやギュゲスがしたようなひどいことをしないでであろうことは、言うまでもない。ギュゲスはずっと悪い人だったと言うとすれば、このお話しは的外れになる。悪い人々がやりおおせることは何でもしようとするのは、あらためて言うまでもないことである。ギュゲスはよい人でも悪い人でもない、と言うとすれば、またしても、よくも悪くもない人が、その指輪を所持していれば、ギュゲスが行ったような悪事の数々を行うだろうというのはもっともらしくない。

プラトンの『国家』の登場人物であるグラウコンが主張したいことは、道徳とはたんに慣習の問題だということである。グラウコンは、人々自身は善でも悪でもない、と思っているに違いない。だが、このお話しをもっともらしいものにするために、すべての人は心理学的なエゴイストであって、善や悪といった道徳的性格を一切もたない、と想定しなければならぬとすれば、グラウコンの思考実験をもっともらしいものにするためには、グラウコンの結論が真であると想定しなければならぬように思われる。しかし、その思考実験はグラウコンの結論はもっともらしいものにする直観を呼び覚ますことになっていた。すると、この思考実験がもっともらしいと思うならば、その思考実験によってもっともらしくなるはずの結論を、すでに受け入れていることになる。すると、それは論点先取である。これがミランダの尋ねたことにひそむ奥の深い意味である。

ミネソタのセント・ポールやタスマニアのホーバートの学齢期の子どもたちたちと行ったプラトンのギュゲスの指輪をめぐる議論から、どんな結論を導き出すべきだろうか。私自身としては、ミネソタとオーストラリアの学齢期の子どもたちたちと議論したことから、ギュゲスの指輪という思考実験の限界をよりよく理解できるようになった、と言わねばならない。この評価には、この一節をめぐる大学生たちと行った議論をけなす意図はない。このような哲学的に面白いお話しを学齢期の子どもたちと議論することに備わる特別な効能を、強調したいだけである。子どもたちは哲学的な問題に、おとなには、いや大学生にすら、応えるのが難しいほどの新鮮な気持ちで取り組む。だが、私が強調したい第一の論点は、学齢期の子どもたちたちは、哲学的なテキストを使って実際に哲学を、ほんものの哲学をすることができるとは確かだ、ということである。それがほんものの哲学であることの証明は、私のような経験を積んだ、テキストに親しんできた哲学者が、学齢期の子どもたちたちとのすばらしい議論から哲学的に重要なことを学んだと思うこと、である。

\*\*\*

さて、小学校の教室でプラトンを使った他の事例に移ろう。プラトンの『国家』の第四巻に、人間の魂ないしは自己の部分に関する有名な議論がある。プラトンは、人間の徳とは何かを明確に言うためには、自己がいくつかの違った部分をもつことを確証する必要がある、と考える。プラトンの想定によれば、「ポリス」（都市国家）は個人を大きくしたものであるから、人間の個人について言うことは、都市あるいは国家について言うべきことと平行関係にある。プラトンの考えによれば、「ポリス」には三つの部分－支配階級、武人階級、労働者階級－があるのだが、それとちょうど同じように、個人の魂ないしは自己には三つの部分－理性、精神、欲求－があるとプラトンは考える。さらに、忍耐や知恵や勇気などの徳が何であるかを言うことは、これらの部分がそれぞれの仕事を立派に果たすとはどういうことかを言うことを含む、とプラトンは考える。

その後、哲学者も心理学者も、自己を分析する際に、プラトンにそっくりそのまま従うことはなかったが、多くの哲学者や心理学者が、特に悪名高いフロイトも含めて、何らかの分割をしたのであった。事実、フロイトは、三つの部分に異なる記述を与えたが、自己が三つの部分をもつと主張した点ではプラトンに従ったのである。たとえば、意識的な自己と無意識的な自己、あるいは理性的な自己と非理性的な自己という、ただ二つの部分があると主張した思想家もいた。こういった事柄をあまり考えたことのない人々ですら、「私の一部がそれをしてほしいと思っているが、他の一部はしたくないと思っている」などと言いたくなるのである。このようなふつうの話し方もまた、自己を部分に分割して考えるよう我われを誘うのである。

ここにあげるのは、すばらしく込み入ったプラトンの『国家』の一節が最高潮に達するところであって、そこでは分割された自己という考えを擁護する議論がはじめて登場する。そこでポイントとなるのは、各々の人間の魂ないし自己は少なくとも二つの区別されるべき部分をもつことを、確証しようとするることである。（ソクラテスが話しのほとんどをしている。）

「ところで、人がのどは渇いているけれども、飲むことを望まないという場合もときにはあると、我われは言うべきだろうか？」

「ええ、それはもう」と彼は答えた、「たくさんの人たちが何度もそういう経験をするとすべきでしょう」

「すると、そういう人たちについてどのようなことが言えるだろうか」とぼくは言った、「その人たちの魂のなかには、飲むことを命じるものがあるとともに、他方では、それを禁止するもう一つ別のものがあって、飲むことを命じるものを制圧しているというべきではないだろうか？」

「たしかにそう思います」と彼は答えた。

「そして、そのような行為を禁止する要因が発動する場合には、それは理を知る働きから生じてくるのであり、他方、そのほうへ駆り立て引きずっていく諸要因は、さまざまの

身体条件や病状を通じて生きてくるのではないだろうか？」

「そう思われます」

「そうすると」とぼくは言った、「我われがこう主張するのは、けっしていわれのないことではないというべきだろう——すなわち、それらは互いに異なった二つの別の要素であって、一方の、魂がそれによって理を知るところのものは、魂のなかの〈理知的部分〉と呼ばれるべきであり、他方、魂がそれによって恋し、飢え、渇き、その他もろもろの欲望を感じて興奮するところのものは、魂のなかの〈非理知的部分〉であり、さまざまの充足と快樂の親しい仲間であると呼ばれるのがふさわしい、と」（『国家』第四卷c d 藤澤令夫訳）。

私はプラトンのこの一節を、子どもとともにする哲学的議論を始めるためのお話しの発想の源として使った。ここにあげるのは私が考え出したものである。

### 自分自身の部分

アンナ：「お父さん、お父さんにはいろんな部分があると思う？」

父：「うん、もちろんだよ、アンナ。お父さんには二本の足と、二本の腕と、胴体と頭がある。それは全部お父さんの部分だよ。」アンナのお父さんは、アメフトの試合を見るために、テレビの前の安楽いすに腰を下ろそうとしていたところでした。

アンナ：「ちがうの、私が言いたいのはそういうことではなくて、たとえば、今日のお昼、感謝祭のご馳走を食べたでしょ。もうたくさん食べすぎて、吐きそうなほどだったの。でもお母さんがデザートにアイスクリームに添えるブラウニーを作って、感謝祭でもあることだし好きなだけブラウニーを食べてもいいと言われたの。だから二つ食べたわ。それからね、言ってみれば私の一部はもう一つブラウニーが欲しかったけど、私の一部はもうやめといたほうがいい、気分が悪くなっちゃうよ、て言ったの。お父さん、そういう風に、もっともっとブラウニーを食べたい部分と、もうやめといたほうがいいと言うおりこうさんの部分と、違った部分が本当にあると思う？」

父：「うん、そう言っているんじゃないか。いつももっとブラウニーを食べたいくいしんぼうのお前の部分と、やめたほうがいいときに知らせてくれる理性的なお前の部分がある、と言っていいと思うよ。」

アンナ：「友だちのトニーはそう言うのよ。トニーはね、人にはいくつか違った部分があって、一つの部分があることをしたいと思えば、他の部分がそれとは違ったことをしたいと思うんだって。昨日、学校のカフェテリアでお昼ご飯のときに、それを話し合っていたんだ。そういうことを言うのは、ほら、一つの話し方にすぎない、て私は言ったの。私たちは本当はそういう風に部分をもっているのではないって。私たちはいくつかの違った願い、そう、欲求をもっているだけ。そして、自分の欲求を全部満たすことは

できない、て気づくことがあるの。たとえば、ブラウニーをもっともっと食べたいという欲求を満たし、気分が悪くなりたくないという欲求も満たすことはできない。もう一つブラウニーを食べたいという欲求と気分が悪くなりたくないという欲求がけんかするの。」

父：「それはもっともだ思うよ。」

アンナ：「でも聞いて！ トニーは、欲求というのは、池の落ち葉のようにただ心の中を漂っているだけではないんだ、て言うの。何かを欲しいと思うのがその人自身でなければ、その人は欲求をもったことにならない、て。もう一つブラウニーが欲しい人と食べるのをやめたい、気分が悪くなりたくない人は両方同時には成り立たない、て。」

父：「なぜ？」

アンナ：「それは人がじっと座ってもいれば動いてもいるというようなものだ、とトニーは言うの。人の部分、たとえば手が動いていて、他の部分がじっと座っていることはできる。でも、その人全体が両方を同時にすることはできない。お父さん、それに対して私が何て言ったか知りたい？」

父：「もちろんだよ、教えてくれ、アンナ。」

アンナ：「私が言ったのはこういうことよ。それを考えたことはほんとに自慢できるわ。ある人がスクールバスに乗っているとき、その人全体がいすにじっと座っていても、スクールバスは動いているからその人全体が動いているとすることができる、て言ったの。」

父：「うまいなあ。脱帽だよ。」

アンナ：「でもね、トニーはそれにも答えたの。とても頭がいいわ。ある人全体が、ある一つのものに対して動いていると同時にじっと止まっていることはできない、て。たとえば、人全体が地面に対して動いていると同時にじっと止まっていることはできない。同じように、目の前の皿にのっているブラウニーに対して、それが欲しくないと同時に欲しいと思うことはできない。でも、その人の部分がそれを欲しいと思えば、他の部分がそれを欲しくないということができる。お父さん、トニーの言うことは正しいと思う？」

父：「アンナ、わからないよ。それに、今はアメフトの試合が見たいんだ。」

アンナ：「お父さん、助けてくれたらいいのに…。自分で解決しなくちゃしかたなさそうね。私には、ほんとうにそういう風に、いくつもの違った部分があるのかしら。それが知りたいの。」

私は、このお話しを、マサチューセッツ州のノースハンプトンにある小学校の二つの別々のクラスで5年生たちと議論した。

どちらのクラスも、身体の運動と欲求とのアナロジーに焦点を当てることから議論を始めた。トニーは、お話の中で、じっと座っていると同時に動いていることはできない、と言った。しかし、トニーは、人の部分、たとえば手が動いており体の他の部分がじっとしていること



はできる、と付け加えた。

アンナは、人は動いているスクールバスの中でじっと座っていることができることを指摘した。そうすると、ある人全体がじっとしており、同時にまたその人全体が動いていることがあることになる。だが、じっとしていることと動いていることが、違ったものに対してであることもあろう。たとえば、ある人全体が座席に対してはじっとしているが、地面に対しては動いていることがありうる。

一人の子どもがすぐに「～に対して (with respect to -)」とはどういう意味か知りたいと言った。私がバスに乗っていることにして、座席に対してはじっとしているが地面に対しては動いているという考えを演技的に示そうとした。私はかなりばかみたいに見えたに違いない。子どもたちはおかしそうだった。が、子どもたちはその観念を理解したと思う。

その子どもたちがまず興味をもったのは、誰かの身体がどういうわけか動いていると同時にじっとしたままである、という考えであるようだった。子どもたちは、身体が完全に静止状態にあることは果たしてありうるか、について考え始めた。「じっと座っているがなお心臓が動いていることがある」とジェイソンが言った。「人体が何もしないということはない」とエスターが宣言した。「息をしていることですら、何かをしているということだ」とカールが言葉をはさんだ。

プラトンは対話篇『国家』の、私が先に引用した箇所直前の一節で、動いているバスの中に座っていることという私の例よりもきれいなアナロジーを選んでいる。プラトンは完璧に回転している独楽という考えを使った。実を言うと、私の子どもたちが回していた独楽は、私が思い出せる限り、すべて不恰好にぐらついたり、たとえ数秒の間完璧に直立を保ったとしても、床の上を立ったままあちこちした。もちろん、プラトンが描くような独楽、つまりその場で静止して完璧に回転しているため魔法のようにじっと立っているように見える独楽を、想像することはできる。そのような場合、プラトンとともに、独楽は動いていると同時に静止している、と言うこともできるだろう。その場合、独楽の表面に対しては動いているが、それは完璧にその場で回転しているのだから軸に対しては静止していると言うことができる。

お話しをつくるにあたり、プラトンの独楽よりも簡単なアナロジーを選んでやろうと思っていた。だが、子どもたちは私の考えの足りなさをあばいた。スクールバスの座席に対して完璧にじっと座っていたとしても、たとえば心臓などのように、いや、ある子どもが指摘したように瞬きする目ですら、動く部分がある。その子の指摘するのとおり、生きている限り、我われは完璧にじっとしていることなどない。私は同意せざるをえなかった。

では、そのお話しの中心な考え——各々の自己は少なくとも二つの違った部分をもつというプラトンの考え——はどうか。ただちにその考えはもっともらしい、いや自然であるとする思った子どもたちも何人かいたようだ。促されてもいないのに、アレックスはまったくプラトン風に、自己の部分が理性と欲求であると見なした。しかし、アレックスは、他の人に教えてもらったことを受け売りしているだけだとは思われなかった。なぜなら、アレックスは理性と欲求に相当する自分自身の用語を編み出したように思われるからである。「賢い

部分と欲しが<sup>・</sup>る部分があるんだ、欲しが<sup>・</sup>る部分は何かを欲しいと思<sup>・</sup>い、賢い部分<sup>・</sup>が『だめ』  
と言うんだよ」と、言葉を注意深く選<sup>・</sup>びながらアレックスは言<sup>・</sup>った。アレックスが理<sup>・</sup>性<sup>・</sup>と欲<sup>・</sup>求<sup>・</sup>との間に設<sup>・</sup>けた対<sup>・</sup>照<sup>・</sup>は、西<sup>・</sup>洋<sup>・</sup>哲<sup>・</sup>学<sup>・</sup>の歴<sup>・</sup>史<sup>・</sup>を通<sup>・</sup>じて見<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>れるもの<sup>・</sup>である。し<sup>・</sup>か<sup>・</sup>し、アレ<sup>・</sup>ク<sup>・</sup>ス<sup>・</sup>はそれ<sup>・</sup>を一<sup>・</sup>か<sup>・</sup>ら創<sup>・</sup>り出<sup>・</sup>したよ<sup>・</sup>うに思<sup>・</sup>われ<sup>・</sup>る。

良心という観<sup>・</sup>念<sup>・</sup>に言<sup>・</sup>及<sup>・</sup>した子<sup>・</sup>ども<sup>・</sup>た<sup>・</sup>ちも何<sup>・</sup>人<sup>・</sup>か<sup>・</sup>いた。だ<sup>・</sup>が、その子<sup>・</sup>たち<sup>・</sup>は良<sup>・</sup>心<sup>・</sup>のこ<sup>・</sup>とをど<sup>・</sup>う考<sup>・</sup>えればい<sup>・</sup>いのか、確<sup>・</sup>信<sup>・</sup>をも<sup>・</sup>つて<sup>・</sup>い<sup>・</sup>るわけ<sup>・</sup>ではな<sup>・</sup>か<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>た。それは内<sup>・</sup>的<sup>・</sup>な行<sup>・</sup>為<sup>・</sup>主<sup>・</sup>体<sup>・</sup>なの<sup>・</sup>だろ<sup>・</sup>うか。検<sup>・</sup>閲<sup>・</sup>官<sup>・</sup>のよ<sup>・</sup>うな<sup>・</sup>もの<sup>・</sup>だろ<sup>・</sup>うか、それ<sup>・</sup>とも<sup>・</sup>た<sup>・</sup>だ「心<sup>・</sup>の中<sup>・</sup>の<sup>・</sup>声<sup>・</sup>」なの<sup>・</sup>だろ<sup>・</sup>うか。子<sup>・</sup>ども<sup>・</sup>た<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>は自<sup>・</sup>信<sup>・</sup>がな<sup>・</sup>さ<sup>・</sup>そう<sup>・</sup>だ<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>た（私<sup>・</sup>も同<sup>・</sup>じ<sup>・</sup>だ<sup>・</sup>！）。

このお話<sup>・</sup>し<sup>・</sup>を議<sup>・</sup>論<sup>・</sup>した二<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>目<sup>・</sup>のク<sup>・</sup>ラ<sup>・</sup>ス<sup>・</sup>で、各<sup>・</sup>人<sup>・</sup>には片<sup>・</sup>方<sup>・</sup>の耳<sup>・</sup>も<sup>・</sup>と<sup>・</sup>でさ<sup>・</sup>さ<sup>・</sup>やく「天<sup>・</sup>使<sup>・</sup>」とも<sup>・</sup>う片<sup>・</sup>方<sup>・</sup>の耳<sup>・</sup>も<sup>・</sup>と<sup>・</sup>でさ<sup>・</sup>さ<sup>・</sup>やく「悪<sup>・</sup>魔<sup>・</sup>」が<sup>・</sup>い<sup>・</sup>るの<sup>・</sup>だ、とロー<sup>・</sup>ラ<sup>・</sup>が提<sup>・</sup>案<sup>・</sup>した。リ<sup>・</sup>リ<sup>・</sup>ー<sup>・</sup>とエ<sup>・</sup>ディ<sup>・</sup>ー<sup>・</sup>は神<sup>・</sup>經<sup>・</sup>生<sup>・</sup>理<sup>・</sup>学<sup>・</sup>につ<sup>・</sup>いて<sup>・</sup>も<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>た知<sup>・</sup>識<sup>・</sup>を動<sup>・</sup>員<sup>・</sup>して、葛<sup>・</sup>藤<sup>・</sup>する欲<sup>・</sup>求<sup>・</sup>があ<sup>・</sup>る場<sup>・</sup>合<sup>・</sup>、葛<sup>・</sup>藤<sup>・</sup>しあ<sup>・</sup>う違<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>た信<sup>・</sup>号<sup>・</sup>が脳<sup>・</sup>に伝<sup>・</sup>わ<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>るの<sup>・</sup>だ、と提<sup>・</sup>案<sup>・</sup>した。二<sup>・</sup>人<sup>・</sup>が考<sup>・</sup>え<sup>・</sup>るに<sup>・</sup>は、一<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>の信<sup>・</sup>号<sup>・</sup>はアン<sup>・</sup>ナ<sup>・</sup>が<sup>・</sup>お<sup>・</sup>話<sup>・</sup>し<sup>・</sup>の中<sup>・</sup>で語<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>るブラウ<sup>・</sup>ニー<sup>・</sup>の甘<sup>・</sup>さ<sup>・</sup>を味<sup>・</sup>わ<sup>・</sup>い、私<sup>・</sup>がも<sup>・</sup>う一<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>ブラウ<sup>・</sup>ニー<sup>・</sup>を食<sup>・</sup>べ<sup>・</sup>るよ<sup>・</sup>うに<sup>・</sup>せ<sup>・</sup>よ、と脳<sup>・</sup>を誘<sup>・</sup>う舌<sup>・</sup>に由<sup>・</sup>来<sup>・</sup>するもの<sup>・</sup>である。も<sup>・</sup>う一<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>は、食<sup>・</sup>べ<sup>・</sup>物<sup>・</sup>で一<sup>・</sup>杯<sup>・</sup>にな<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>てそれ<sup>・</sup>を吐<sup>・</sup>き<sup>・</sup>上<sup>・</sup>げ<sup>・</sup>るぞ<sup>・</sup>と警<sup>・</sup>告<sup>・</sup>し<sup>・</sup>はじ<sup>・</sup>め<sup>・</sup>た胃<sup>・</sup>袋<sup>・</sup>に由<sup>・</sup>来<sup>・</sup>するもの<sup>・</sup>である。子<sup>・</sup>ども<sup>・</sup>た<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>は神<sup>・</sup>經<sup>・</sup>生<sup>・</sup>理<sup>・</sup>学<sup>・</sup>のお話<sup>・</sup>し<sup>・</sup>の<sup>・</sup>ほう<sup>・</sup>が、天<sup>・</sup>使<sup>・</sup>と悪<sup>・</sup>魔<sup>・</sup>の話<sup>・</sup>し<sup>・</sup>より科<sup>・</sup>学<sup>・</sup>的<sup>・</sup>だ<sup>・</sup>と思<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>るよ<sup>・</sup>う<sup>・</sup>だ<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>た。

アレ<sup>・</sup>ク<sup>・</sup>ス<sup>・</sup>は、自<sup>・</sup>己<sup>・</sup>にはい<sup>・</sup>く<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>か<sup>・</sup>の違<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>た部<sup>・</sup>分<sup>・</sup>があ<sup>・</sup>るとい<sup>・</sup>う考<sup>・</sup>え<sup>・</sup>より<sup>・</sup>も、脳<sup>・</sup>に向<sup>・</sup>か<sup>・</sup>う違<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>た思<sup>・</sup>い<sup>・</sup>があ<sup>・</sup>るとい<sup>・</sup>う考<sup>・</sup>え<sup>・</sup>に視<sup>・</sup>線<sup>・</sup>を据<sup>・</sup>え<sup>・</sup>た。「違<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>た部<sup>・</sup>分<sup>・</sup>があ<sup>・</sup>るとい<sup>・</sup>うより違<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>た思<sup>・</sup>い<sup>・</sup>があ<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>て、脳<sup>・</sup>はど<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>の思<sup>・</sup>い<sup>・</sup>を<sup>・</sup>と<sup>・</sup>るか決<sup>・</sup>め<sup>・</sup>な<sup>・</sup>け<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>ばな<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>ない」とアレ<sup>・</sup>ク<sup>・</sup>ス<sup>・</sup>は言<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>た。

議<sup>・</sup>論<sup>・</sup>のこ<sup>・</sup>の<sup>・</sup>時<sup>・</sup>点<sup>・</sup>で、何<sup>・</sup>人<sup>・</sup>か<sup>・</sup>の子<sup>・</sup>ども<sup>・</sup>た<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>が二<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>以<sup>・</sup>上<sup>・</sup>の競<sup>・</sup>合<sup>・</sup>する欲<sup>・</sup>求<sup>・</sup>があ<sup>・</sup>り<sup>・</sup>う<sup>・</sup>と提<sup>・</sup>案<sup>・</sup>した。こ<sup>・</sup>の<sup>・</sup>提<sup>・</sup>案<sup>・</sup>は常<sup>・</sup>識<sup>・</sup>的<sup>・</sup>だ<sup>・</sup>と思<sup>・</sup>われ<sup>・</sup>るが、理<sup>・</sup>性<sup>・</sup>と欲<sup>・</sup>求<sup>・</sup>との闘<sup>・</sup>い<sup>・</sup>とい<sup>・</sup>う葛<sup>・</sup>藤<sup>・</sup>の伝<sup>・</sup>統<sup>・</sup>的<sup>・</sup>な説<sup>・</sup>明<sup>・</sup>に<sup>・</sup>対<sup>・</sup>する<sup>・</sup>たい<sup>・</sup>へ<sup>・</sup>ん<sup>・</sup>奥<sup>・</sup>の<sup>・</sup>深<sup>・</sup>い<sup>・</sup>批<sup>・</sup>判<sup>・</sup>を<sup>・</sup>含<sup>・</sup>ん<sup>・</sup>で<sup>・</sup>い<sup>・</sup>る。二<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>ま<sup>・</sup>た<sup>・</sup>は<sup>・</sup>それ<sup>・</sup>以<sup>・</sup>上<sup>・</sup>のよ<sup>・</sup>い<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>があ<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>そ<sup>・</sup>の<sup>・</sup>ど<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>も<sup>・</sup>や<sup>・</sup>り<sup>・</sup>た<sup>・</sup>い<sup>・</sup>が、<sup>・</sup>そ<sup>・</sup>の<sup>・</sup>う<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>一<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>しか<sup>・</sup>で<sup>・</sup>き<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>に<sup>・</sup>気<sup>・</sup>づ<sup>・</sup>く<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る。ま<sup>・</sup>た、二<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>ま<sup>・</sup>た<sup>・</sup>は<sup>・</sup>それ<sup>・</sup>以<sup>・</sup>上<sup>・</sup>の<sup>・</sup>等<sup>・</sup>しく<sup>・</sup>悪<sup>・</sup>い<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>があ<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>そ<sup>・</sup>の<sup>・</sup>ど<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>も<sup>・</sup>や<sup>・</sup>り<sup>・</sup>た<sup>・</sup>い<sup>・</sup>が、<sup>・</sup>そ<sup>・</sup>の<sup>・</sup>う<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>一<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>しか<sup>・</sup>で<sup>・</sup>き<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>も<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る。こ<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>の<sup>・</sup>い<sup>・</sup>ず<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>が<sup>・</sup>起<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>場<sup>・</sup>合<sup>・</sup>も、理<sup>・</sup>性<sup>・</sup>と欲<sup>・</sup>求<sup>・</sup>の、あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>い<sup>・</sup>は<sup>・</sup>天<sup>・</sup>使<sup>・</sup>と悪<sup>・</sup>魔<sup>・</sup>の<sup>・</sup>間<sup>・</sup>の<sup>・</sup>競<sup>・</sup>合<sup>・</sup>が<sup>・</sup>ど<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>に<sup>・</sup>起<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>る<sup>・</sup>の<sup>・</sup>か<sup>・</sup>理<sup>・</sup>解<sup>・</sup>で<sup>・</sup>き<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い。二<sup>・</sup>人<sup>・</sup>の<sup>・</sup>天<sup>・</sup>使<sup>・</sup>が<sup>・</sup>衝<sup>・</sup>突<sup>・</sup>し<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>る<sup>・</sup>の<sup>・</sup>か<sup>・</sup>も<sup>・</sup>し<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い<sup>・</sup>し、二<sup>・</sup>人<sup>・</sup>の<sup>・</sup>悪<sup>・</sup>魔<sup>・</sup>か<sup>・</sup>も<sup>・</sup>し<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い——あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>い<sup>・</sup>は<sup>・</sup>三<sup>・</sup>人<sup>・</sup>、七<sup>・</sup>人<sup>・</sup>か<sup>・</sup>も<sup>・</sup>し<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い<sup>・</sup>し、そ<sup>・</sup>の<sup>・</sup>他<sup>・</sup>の<sup>・</sup>数<sup>・</sup>か<sup>・</sup>も<sup>・</sup>し<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い。た<sup>・</sup>と<sup>・</sup>え<sup>・</sup>ば、ク<sup>・</sup>リ<sup>・</sup>ス<sup>・</sup>マ<sup>・</sup>ス<sup>・</sup>に<sup>・</sup>貯<sup>・</sup>金<sup>・</sup>を<sup>・</sup>救<sup>・</sup>世<sup>・</sup>軍<sup>・</sup>の<sup>・</sup>募<sup>・</sup>金<sup>・</sup>鍋<sup>・</sup>に<sup>・</sup>入<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>か、<sup>・</sup>そ<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>も<sup>・</sup>幼<sup>・</sup>い<sup>・</sup>妹<sup>・</sup>に<sup>・</sup>お<sup>・</sup>も<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>ゃ<sup>・</sup>を<sup>・</sup>買<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>げ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>か<sup>・</sup>の<sup>・</sup>間<sup>・</sup>で、私<sup>・</sup>は<sup>・</sup>引<sup>・</sup>き<sup>・</sup>裂<sup>・</sup>か<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>か<sup>・</sup>も<sup>・</sup>し<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い。い<sup>・</sup>ず<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>を<sup>・</sup>行<sup>・</sup>う<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>も<sup>・</sup>よ<sup>・</sup>い<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>であ<sup>・</sup>ろ<sup>・</sup>う<sup>・</sup>が、い<sup>・</sup>ず<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>か<sup>・</sup>一<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>しか<sup>・</sup>す<sup>・</sup>る<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>は<sup>・</sup>で<sup>・</sup>き<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い。あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>い<sup>・</sup>は、弟<sup>・</sup>が<sup>・</sup>私<sup>・</sup>の<sup>・</sup>吹<sup>・</sup>奏<sup>・</sup>楽<sup>・</sup>の<sup>・</sup>コ<sup>・</sup>ン<sup>・</sup>サ<sup>・</sup>ー<sup>・</sup>ト<sup>・</sup>を<sup>・</sup>さ<sup>・</sup>ぼ<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>た<sup>・</sup>か<sup>・</sup>ら、弟<sup>・</sup>の<sup>・</sup>ピ<sup>・</sup>ア<sup>・</sup>ノ<sup>・</sup>の<sup>・</sup>リ<sup>・</sup>サ<sup>・</sup>イ<sup>・</sup>タル<sup>・</sup>を<sup>・</sup>は<sup>・</sup>じ<sup>・</sup>め<sup>・</sup>か<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>さ<sup>・</sup>ぼ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>べ<sup>・</sup>き<sup>・</sup>か、<sup>・</sup>そ<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>も<sup>・</sup>リ<sup>・</sup>サ<sup>・</sup>イ<sup>・</sup>タル<sup>・</sup>に<sup>・</sup>行<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>弟<sup>・</sup>を<sup>・</sup>ナー<sup>・</sup>ヴ<sup>・</sup>ァ<sup>・</sup>ス<sup>・</sup>に<sup>・</sup>さ<sup>・</sup>せ、い<sup>・</sup>く<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>か<sup>・</sup>音<sup>・</sup>符<sup>・</sup>を<sup>・</sup>間<sup>・</sup>違<sup>・</sup>え<sup>・</sup>さ<sup>・</sup>せ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>べ<sup>・</sup>き<sup>・</sup>か、決<sup>・</sup>め<sup>・</sup>か<sup>・</sup>ね<sup>・</sup>る<sup>・</sup>か<sup>・</sup>も<sup>・</sup>し<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い。い<sup>・</sup>ず<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>を<sup>・</sup>行<sup>・</sup>う<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>も<sup>・</sup>悪<sup>・</sup>い<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>であり、私<sup>・</sup>は<sup>・</sup>い<sup>・</sup>ず<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>も<sup>・</sup>や<sup>・</sup>り<sup>・</sup>や<sup>・</sup>り<sup>・</sup>た<sup>・</sup>い<sup>・</sup>と思<sup>・</sup>う<sup>・</sup>だ<sup>・</sup>ろ<sup>・</sup>う<sup>・</sup>が、そ<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>の<sup>・</sup>い<sup>・</sup>ず<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>か<sup>・</sup>し<sup>・</sup>か<sup>・</sup>で<sup>・</sup>き<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>が<sup>・</sup>わ<sup>・</sup>か<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>る。こ<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>す<sup>・</sup>べ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>の<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>か<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>帰<sup>・</sup>結<sup>・</sup>す<sup>・</sup>る<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>は、欲<sup>・</sup>求<sup>・</sup>の<sup>・</sup>葛<sup>・</sup>藤<sup>・</sup>は<sup>・</sup>よ<sup>・</sup>い<sup>・</sup>衝<sup>・</sup>動<sup>・</sup>と<sup>・</sup>悪<sup>・</sup>い<sup>・</sup>衝<sup>・</sup>動<sup>・</sup>と<sup>・</sup>の<sup>・</sup>間<sup>・</sup>の<sup>・</sup>葛<sup>・</sup>藤<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>必<sup>・</sup>然<sup>・</sup>性<sup>・</sup>は<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い、<sup>・</sup>と<sup>・</sup>い<sup>・</sup>う<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る。

こ<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>の<sup>・</sup>子<sup>・</sup>ども<sup>・</sup>た<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>が<sup>・</sup>引<sup>・</sup>き<sup>・</sup>付<sup>・</sup>け<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>る<sup>・</sup>欲<sup>・</sup>求<sup>・</sup>の<sup>・</sup>葛<sup>・</sup>藤<sup>・</sup>の<sup>・</sup>モ<sup>・</sup>デ<sup>・</sup>ル<sup>・</sup>は、こ<sup>・</sup>の<sup>・</sup>よ<sup>・</sup>う<sup>・</sup>に、伝<sup>・</sup>統<sup>・</sup>的<sup>・</sup>な

プラトンのお話よりもずっと柔軟である。心は脳であると考えて、違った信号が脳に伝わり、脳がその信号すべてに従って身体を動かすことはできないと悟れば、動機の葛藤にもっと多様性を認めることができる。おそらく実際に信号はしばしば二つ一組で伝わる。「それは甘い、だから食べよ！」と「気分が悪くなるぞ、それを食べるのをやめよ！」だが、原理的には信号は三つ一組、四つ一組であるかもしれない。そして、それが二つ一組で伝わるとしても、一方が賢い自己の代弁者であり、他方が貪欲な自己の代弁者であるとは限らないのである。

その二つの授業はおもしろくて刺激的だったが、もってきたお話しに私が込めようとした問いに子どもたちは本当には取り組んではくれなかった、という思いとともに私は教室を後にした。私は、自己の部分について語ることは責任逃れかどうか、という問題に行き着けばいいと思っていたのだ。私の一つの部分がブラウニーをもう一つ食べたいと思い、もう一つの部分がブラウニーを食べるのをやめたいと思う、ということによって、私は状況から消えてしまう。聖パウロは、聖書のローマ人への手紙(7:17)で言う。「それを行うのは私ではなく、私のうちに棲む罪である。」さて、私が食べすぎたり、自分の取り分以上のブラウニーをとったりしたとき、聖パウロ風に「それを行ったのは私ではなく、私のうちではたらく貪欲な欲求である」と言うことによって〔良心の〕検閲をかわそうとするかもしれない。

アーノルド・ロウベル (Arnold Lobel) は、クッキーを食べるのをやめるべきだとわかっていてもやめることができないことをめぐる、楽しく奥深いお話しを書いた。「クッキー」というお話しは、『かえるくんとがまくん』(*Frog and Toad Together*)<sup>2</sup>というかえるのがまがえるのお話し集に収められている。ロウベルのお話しの中で、かえるのがまがえるに、必要なのは意志の力だと言う<sup>3</sup>。「意志の力って何？」とがまがえるはきく。「意志の力とは、本当にしたいことをしないようにがんばることだよ」とかえるは言う。お話しは展開して奥深い結末に至るのだが、それをここでは詳らかにしたくない。ただ、読者は意志の力の不足について責任があるのは誰なのか、という疑問を抱いてこの本を閉じることになる〔ことだけ明らかにしておこう〕。責任があるのは依存症的な欲求を制御できない自己の理性的な部分なのか？ それは正しいとは思えない。理性はただ、「もう一つクッキーを食べれば気分が悪くなるだろう」というような結論を引き出すだけだ。理性は決定を下すのではない。それでは責任があるのは欲求だろうか。それも正しいとは思われない。欲求を制御するには意志の力が必要である。欲求は責任の座ではない。すると、誰に責任があるのか？

その日ノースハンプトンの学校からの帰り道、あの二つのクラスの子どもたちは、やはり最終的には、責任の問題に取り組んだのだ、ということに気づいた。あの子たちは、問題は、我われが本当に部分をもっていて、ある部分はあることをしたいと思い、もう一つの部分は他のことをしたいと思かどうかではない、と判断したのだ。むしろ、脳つまり心に伝わる違った信号があるということが問題だということを、子どもたちは提案したのだ。「心が同意しない限り人は何もすることはできない」と子どもたちの一人は述べた。心に本当に責任があるなら、私がそんなことをさせたのは私の貪欲な部分だということによって、自分を放免することはできない。貪欲な部分は脳を誘惑するような信号を送るが、その貪欲な提案に基づいて行為

することに同意しない限り、何も起こらないのである。

人が理性と欲求との間の綱引きにおいて何をなすかについては、脳（または心に）責任があるとしたところで、意思の弱さという古典的な哲学の問題を解くことはできない（つまり、すべきではないとわかっていることを私が行っているのはいったいなぜか）。しかし、少なくとも「それを行ったのは私ではなく、私の欲求だ」というあまりにも安易な逃避は締め出されることになる。

以上述べてきたことを、哲学とシティズンシップについて少し述べて締め括ることにしたい。今日報告した二つの哲学的議論は道徳心理学－すべての人は心理学的なエゴイストであるかどうか、一人の人の中で生じる葛藤はその人の違った部分の葛藤として理解してよいかどうか、にかかわるものである。

民主主義国におけるよき市民は、性格と人間の動機について判断を下すことができなければならない。人間の動機と人間の性格をあまり考察したことのない市民は、哲学的、心理学的に洗練された人々に比べ政治家に操作されやすい。操作されやすい人々は、自分自身の利益に役立つように投票しない、まして社会全体の利益に役立つ投票をしないことは言うまでもない。子どもとともに哲学することが重要である一つの理由は、子どもたちのうちに反省的な心と批判的で独立した思考の技能を育てることである。子どもとともに哲学する理由は他にもあるが、子どもが反省的で批判的な心を育むのを援助するという目標は、いうまでもなく一つのきわめて重要な目標である。

注

1 ここではニュー・ジャージー州アッパー・モンクレアにある子どものための哲学推進研究所のマシュー・リップマンとその関係者によって開発された子どもとともに哲学する方法を使っている。

2 New York, Harper Collins, 1979

3 *Ibid.* .35.



# 探求の共同体 (The Community of Inquiry)

## ティム・スプロッドによる概要

### ティム・スプロッド (Time Sprod)

### 斉田 裕之 訳

探求の共同体とは、子どもの（ための）哲学（P4C）プログラムの一環として、マシュー・リップマンによって独自に展開された固有の教室の方法論であり、そしてそれは生徒たちを哲学的問題に関するクラス全体のディスカッションに巻き込む。P4Cは、生徒たちに哲学の多くの伝統的「大問題」を紹介し、それを探求できるようにすることを通して、生徒たちの思考を向上させることを意図している。そのプログラムを使うことで、教師は教室での探求の共同体において、学校の勉強の背後にある考え（ideas）について生徒たちがより深く考えるように仕向ける。生徒たちはそこで、哲学的なあるいはその他の難問に対する自分の考えや他人の考えを探究し高めるうちに、自らの思考やスキルに反省的に焦点を合わせ、したがってそれらを向上させるだろう。こうした考えの共同構築は、グループ内でのより結束した間主観的知をもたらす。

リップマンは探求の共同体に明らかに哲学的な問いを探究させようとしたが、探求の共同体はそれ自体で強力な方法論であり、他の学問分野への適用が可能である。しかしながら、その方法論が促進する探求では本性的に、ディスカッションが、対象となる学問と哲学—それはあらゆる学問の基礎にある—との間の境界をしばしば横断するだろう。

探求の共同体は、生徒たちが知識と思考能力を共同体の内部で作り上げることができるという考えに基づいている。教師の役割は、棒暗記するよう生徒たちに知識を供給することではなく、思考の熟達者（an experienced thinker）のモデルをそのクラスの思考の初心者に提供し、思考のレベルが高く保たれるよう保証することである。生徒たちは、自分たちの興味をそそる問いを出し、議論される事柄が自分たちのニーズと能力に適している、生徒の問いが大切にされることを確かめながら、ディスカッションの議事事項を定める。思考は豊かな文脈のうちでなされる、つまり参加者によって適切と判断された多様な文脈に、思考の技術を繰り返し、移行の見込みを高めながら適用していくことでなされる。このモデルは、考えを適切に探求するための時間を作り出しつつ、生徒たちに会話の進行をまかせる。

P4Cプログラムでは、探求の共同体は一般に意図のある物語を用いて、自分たちの探求

の共同体を創ることに従事する生徒の集団を学校内外で生じさせる(present)。その物語には、しばしば哲学的な、難問が埋め込まれている。この物語はマニュアルによって支えられ、そのマニュアルは教師が適切に用いるために哲学的問題を印し、ディスカッションの計画、練習課題、予備的注釈を提供する。しかしながら他のきっかけとなる材料(trigger material)が使われるかもしれない。例えば絵本や小説、映画、新聞記事といったものが、ただし見込みある「かぎ(hooks)」を含んでいるという条件で、使われるかもしれない。

たくさんのバリエーションと適応が可能ではあるが、典型的な探求の共同体では、物語がグループ共同で読まれる。そしてそれについて生徒の問いが集められ、面前に(publicly)書き出され、ディスカッションが始まる。ディスカッションを築く上で教師の役割は欠くことができない。生徒たちはお互いを見ることができるよう輪になって座る。きっかけとなるもの(trigger)は、探求への共同のコミットメントを打ち立てる重要な手段である。もし物語であれば、生徒は「パス」と言って見送るのを選ばない限りそれぞれ一段落を読みながら、クラスで物語は読まれる。

明らかに、探求の共同体は多くの強み(strengths)を持つてはいるが、教室内部で用いられる唯一の方法論ではない。良い指導というのは、授業の目的、目標に適した様々な方法を思慮深く混合したものを必要とする。それにもかかわらず、探求の共同体は、多くの教室で一般に無視される領域に焦点を当てる。

教師の事前の準備 教師は、ディスカッションのリーダーとして、きっかけの経験にある様々なかぎから生じうるディスカッションの発展の複数の道筋を、たとえ生徒がどんな道筋を選ぶか定か定かなくても、前もって考えておかなければならない。これは、生徒の言う意見に潜在するものを特定する上で助けとなり、それらの意見の発展を手助けする正しい仲立ちを示唆しうる。もちろん、議事事項は生徒たちによって設定され、ディスカッションの実際の方はそれ自身の原動力から生じるので、依然として「当意即妙に考える(think on your feet)」必要がかなりある。

## 探求の共同体を運営する

一度きっかけとなる材料が提出されたら、探求の共同体は始まる。その方法の主な特徴は以下の通りである。

1. 物語やその他の経験について生徒たちがおもしろいと思ったり、頭を悩ませられたりしたことを尋ねる。彼らが自分のコメントを問いの形にするよう仕向ける。ボード上に生徒たちの問いを集め、問いの後にそれぞれ尋ねた生徒の名前を書く。
2. 様々な方法の一つにより決められた順に、問いについてディスカッションする－例えば、

最もおもしろい問いに投票したり、主な関心領域を見るために類似の問いをまとめて分類したり、私たちの持つ証拠にもとづいて容易に答えられたり、答えるのが不可能な問いを取り除くなどするかもしれない。

3. ディスカッションのルールは、その共同体によって、事前にもしくは共同体の何らかの経験の後に、決められる。例えばあるクラスでは、最初のディスカッションの前に共同体によって5つのルールが決められた。その5つのルールというのは、共同体に向けて話をしていないときは静かにする、一度に話すのは一人だけ、話に耳を傾ける、ふざけない、話すときは大きな声ではっきりと話す、である。

4. 教師の役割はファシリテーターである。基本的には、それは思考の熟達した人が自分の最前の思考においてつくる動き (moves) を引き起こし、形作ら (model) なければならない。そして知識の源泉として、また生徒の答えを即座に評価する人としての教師の一般的な役割を避ける (共同体がこれらの役割を引き受ける)。ここでの主なテクニックのいくつかは、待ち時間を増やして利用すること、判断を含むコメントを避けること、教師の困惑を示すこと、次に有効になされるかもしれない認識の動きを合図して生徒の注意をメタ認識 (自らの思考についての思考) に集中させる質問を思慮深く用いること、である。

5. 共同体を打ち立てる際に円になるという物理的セッティングの影響力は、参加者がいつも教師を通して話すのでなく、むしろ円全体に話すか、あるいは自分が答えている相手に直接話すよう仕向けることで強化される。話す前に手を挙げるよう要求することが、特に新しくできたグループでは必要でありうるが、交替で話すスキルをのばすことがもちろん教師の目的なので、ディスカッションはより通常の対話の原動力に従う。一度に話すのは一人だけと要求する前に、騒がしいやりとりが続くのをどの程度許すかを決めるのは、教師の主な判断の一つである。

6. 教師は共同体の一員であり、したがってディスカッションに参加する義務がある。しかしながら伝統的な教師の役割が意味するのは、教師による情報は生徒たちの寄与よりも重みがあるということだ。したがって、適切な促しや所定の時間で生徒たちが好ましい答えを思いつくかもしれない良いチャンスがある場合は、事実や意見に関して教師は控えるのが重要である。リップマンはしばしば、教師は「教育学的には強く、哲学的には控えめ」であるべきだと言う。もちろん教師の情報がディスカッションにとって必要なものであるときもある。これをいつどのようにするかを決めるのは、教師のプロフェッショナルな判断の一部をなし、グループの知識や関わっている問題の事前の考慮によって導かれる。しかしながらそれはいつも独断的な形の発言である必要はない。

7. 教師は、多くの問いが入り組み、単純にすぐ答えることはできず、だから問題についてあれこれ話すことに時間が与えられなければならないという共同体における認識へと仕向ける必要がある。たとえ答えが見つからなくても、問題を明らかにすることは価値あることとして認識されなければならない。問いが早まって終結してしまうのは避けられるべきである。



8. 生徒たちは、自分のコメントに責任を負い、それを適切に弁護し、修正し、変更する用意のあるよう仕向けられなければならない。教師は、立場（positions）への攻撃が、その立場をとる人（holders）への攻撃としてなされたり見なされたりしないよう保証する必要がある。

執筆者一覧（掲載順）

森 芳周	大谷大学任期制助手
鏡 史織	上智大学大学院哲学研究科博士前期課程
桑原 英之	大阪大学大学院文学研究科博士後期課題
本間 直樹	大阪大学大学院文学研究科講師
三浦 隆宏	奈良工業高等専門学校非常勤講師
吉本 陵	大阪府立大学大学院人間文化科学研究科博士後期課程
森岡 正博	大阪府立大学総合科学部教授
ギャレス・マシューズ	マサチューセッツ大学 アマースト校教授
寺田 俊郎	明治学院大学法学部助教授
ティム・スプロット	タスマニア大学特別研究員
斉田 裕之	大阪大学大学院文学研究科博士前期課程

臨床哲学 第6号

2005年1月7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

〒560-8532 大阪府豊中市待兼山町1番5号

TEL/FAX 06-6850-5099

E-mail : clph@let.osaka-u.ac.jp

URL : <http://www.let.osaka-u.ac.jp/clph>















