

ISSN 1349-9904

臨床哲学

9

『臨床哲学』第9号（2008年）
大阪大学大学院文学研究科
臨床哲学研究室

『臨床哲学』第9号 目次

現場の哲学と社会システム論	堀江 剛	3
終末期がん患者への緩和ケアにおける「安楽」について	中里 和弘	25
対話における哲学的思考の学習 ——クリティカルシンキングとエンゲストロームの学習論より	高橋 綾	39
＜活動・実践報告＞		
アクチュアルな住宅をつくるために ——「ボクの家プロジェクト」施主編／建築家編	堀 寛史／小野 暁彦	61
＜研究ノート＞		
ALS患者とその家族の語りに対する実存論的分析 ——本来的な《死に臨む存在》としての先駆的覚悟性への「気づき」について	前野 竜太郎	91
＜ワーキングペーパー＞		
スピリチュアリティと臨床哲学	＜社会と臨床＞研究会	107
＜批評＞		
ドキュメンタリ映画「ひとりごとのように」をみて	井尻 貴子	173
『臨床哲学』投稿規定		179

現場の哲学と社会システム論

堀江 剛

社会の様々な領域（医療、福祉、教育、ビジネス、報道、芸術など）において、「現場」の困難や重要性が頻繁に語られる。社会における現場を、どのように理論的に捉えることができるだろうか。また現場に哲学が実際に（実践的に）関わりうるとすれば、それはどのようなものか。本稿では、社会システム論の考え方を借りて（特に「相互作用システム」の概念を梃子にして）、この課題に応えようとする一つの試みである。

1. 現場という言葉の意味・価値づけ

最初に現場という言葉の意味を考えてみる。広辞苑で「現場」の項を見ると、「物事が現在行われている、または実際に行われた、その場所」「実際に作業をしている場所」「めのまえ、まのあたり、実地」とあり、「事故の現場」「現場検証」「動労現場」などといった用例が載っている。今日では、医療現場、教育現場、福祉現場、企業（製造・技術開発・商品開発など）における現場、（デザイン・芸術などの）制作現場、あるいは「子育てという現場」「家族という現場」「地方という現場」など⁽¹⁾、社会や日常生活の中で固有の実践域・活動域を形成している場所・場面を指すときにも使われる。さらに、現場に身を置く人々が“現場はそんなものではない”“現場はそんなことでは動かない”“現場はマニュアル通りにはいかない”と言う。あるいは科学的な実験・観察を念頭に、「物事の事象が起こるのは、実験室などの少なめの条件での環境で起こるのではなく、複雑な環境の下で起こるのが普通である。その原則通りに物事が動かない、現実の個別の場所」⁽²⁾として現場が定義される。以上をまとめると、現場という言葉は、次のような二つの意味を合わせ持っている。

・物事に固有の何かが、現に（実際に）行われ・生み出されつつある場所

- ・ 複雑な環境下で起こる故に、原則通り・思い通りには事が動かない場所

日常の活動域や社会の実践域において、現に事が行われているにもかかわらず、思い通りに動かない場所。このように「現場」とは、私たちが何かを行っていることに関して“分かっているが分からない・分からないが分かっている”といった奇妙な(しかしリアリティに満ちた)事態を指す言葉であるように思われる。それは困難・困惑とともに、何かが生み出されることへの可能性に開かれた場所である。しかしさらに現場という言葉の「価値」的な語り方にも触れておく必要がある。

例えば“医療・福祉の現場から考えることが大切だ”“官僚は教育現場の実態を知るべきだ”“経営者は現場力を重視せよ”“野外科学は現場を見ずして(現地調査なしに)発言してはならない”⁽³⁾などと言われる。このとき現場は、それぞれの実践域にとって見逃してはならない場所、本来の活動が立ち上がる、また立ち上がる“べき”場所を指し示している。現場というものを重要視し、肯定的に価値づけているのである。他方、現場は「組織・機関の最底辺、またそれゆえ汚れた仕事、苦しい仕事、割に合わない仕事が集積している場所というイメージ」⁽⁴⁾を持つと言われる。これは社会福祉の現場に関して述べられている言葉であるが、現場が持つ否定的な価値づけを鮮明に言い当てている。現場は、できればそこに居たくない場所、大変で「割に合わない」場所なのである。

現場が肯定性と否定性が入り交じった「二重価値的 ambivalent」⁽⁵⁾な意味を持つてしまうのは、制度や組織の高度化に伴う管理・間接部門の発達があると考えられる。管理・間接的な実践域は、その領域固有の何か(製造・営業・介護・授業・研究)が「現に行われている場面」から分離されている。つまり現場を否定することによって成り立っている。しかし同時に、実際に活動が生み出されている現場に依存することによってしか、自分たちの実践は成り立たない。この意味で、現場から分離されているが故に、かえって現場を「本来の」立ち返る「べき」場所として捉えざるをえない。こうして現場は、肯定されると同時に否定されてもいる場所として指し示される。

おそらく、この「価値づけ」ないし「イメージ」が、現場に対する関わりを難しくしている。現場に居る人々が、自らの現場をどのように価値づけ・イメージしているのか。直接現場に居ないが間接的(管理的)に現場に関わる人々が、現場をどのように価値づけ・イメージしているのか。あるいは、現場に直接的にも間接的にも関わりのない部外者が、その現場をどのように価値づけ・イメージしているのか。社会における現場の意味・価値・イメー

ジは交錯しており、あえて言えば「多重」価値的である。

直接的であれ間接的であれ、あるいは部外者的であれ、現場に関わる（関わらざるをえない・関わろうとする）のであれば、少なくとも現場における「価値づけ・イメージ」を単純に固定化すべきでない。固定化は、二重（多重）価値的な現場の意味そのものを否定してしまうからである。当然、現場をある種の至上のものとして肯定する「現場主義」もまた、一つの固定化である。しかし、どのように考えれば固定化を回避しつつ現場に関わることができるのだろうか。

2. 社会的なものに対する視点変更：社会システム論

このような「現場」を捉える（また現場に関わる）ために、社会システム論という一つの理論的な迂回路を通ることにしよう。社会システム論は、次のような問いに応えるアイデアの一群として提示された理論である⁽⁶⁾。すなわち「社会」という秩序はどのようにして生み出されるのか。私たちが形成し、その中に何らかのかたちで位置づけられている「社会的なもの」は、何から・どのようにして成り立っているものなのか。こうした問いに対してルーマンは、社会的なものとは「コミュニケーション」から成る「システム／環境」たちである、というテーゼを立てる。

ここで使われている「コミュニケーション」と「システム／環境」という言葉は、極めて独自のタームであり、そこに込められた特異な意味を理解する必要がある⁽⁷⁾。以下では、これらのタームを順に解説することから社会システム論の視覚を簡単に展開してみる。

コミュニケーション：人は、何らかの出来事（特に人の振舞・行動）を弁別し、それに応じるかたちで何らの出来事（振舞・行動）を生み出し、それが弁別されて出来事を生み出し、さらにそれが弁別されてさらなる出来事を...と際限なく続く。こうした「出来事の弁別に応じて生み出される出来事...」という際限のない継起ないし網目（ネットワーク）が常に既に生成している。この生成過程がある限り、そこで弁別される出来事が「コミュニケーション」と呼ばれる。

この「コミュニケーション」概念においては、まず生成過程があつて初めて、その要素としての「出来事」が弁別ないし分節されるのであり、出来事が先にあつて過程が生成するとは考えない。つまり出来事は「出来事を生む出来事」という再帰的な過程にある限りで、

その過程に内在する限りで、一つの出来事である。それはまた、ある要素（出来事）から新たな要素（出来事）を生み出す「演算 operation」と考えることができる。すなわち社会的なものは、コミュニケーションを要素＝オペレーションとする再帰的過程である。

このような過程の内在性に定位した概念は、一般に考えられているコミュニケーションの概念とは大きく異なる。通常、コミュニケーションは情報伝達・意志疎通、ないしその手段と考えられている。そこでは、人の意識・意図・動機に基づくメッセージ内容が前提されている。また、内容を刻み込み・伝えるための物質的な媒体（身体・音・紙・磁気媒体・電波など）が前提されている。これらが、それぞれ独立にコミュニケーションする前にすでにあるものと見なされているのである。ここでコミュニケーションは、内容が媒体を通して伝え・送られるという「伝達モデル translation-model」に立脚している。これに対して社会システム論のコミュニケーション概念は、出来事を生む出来事（コミュニケーションを生むコミュニケーション）としての「演算モデル operation-model」であると言える⁽⁸⁾。

システム／環境：ところで、こうした「コミュニケーション」の継起・網目は、その“際限のなさ”故に、言い換えれば“すべてを見通せない複雑さ”故に、自ずと「パターン」（pattern：真似されるべきもの・傾向・様式・模様）を形づくる⁽⁹⁾。パターンが出来ると（弁別される）ことで、そのパターンに応じるか否か、といった比較的単純な応答選択の可能性が生み出される。また、何らかのパターンを“当て”にするかたちで（予期して）コミュニケーションを始めることができるようになる。何らかのパターンに従えば、コミュニケーションはより“確からしい”かたちで進行し、それがまた（再帰的に）パターンを強化する。システムとは、このようなコミュニケーションの「パターン」であると言える。

しかしコミュニケーション過程において、単に様々なパターンが形成されるだけではない。そこではまず、パターンを成さない（当てにならない・確からしくない・意味のない）出来事も、同時に生み出されている。それらはパターンを破壊しうるノイズでもあるが、同時に当のパターンにとって自らを維持・展開・変更するときの外的な刺激としても作用しうる。それはパターンが維持される限りで、パターンを取り囲むように常に存在する。この外的刺激を、何らかのかたちで自らの維持・展開・変更のために利用する高度なコミュニケーション・パターンがある。これを「システム」と呼ぶ。また利用しうる／しえないものを含む外的刺激の総体を、そのシステムにとっての「環境 Umwelt」と呼ぶ。

ここで言われる「システム」は、その都度のコミュニケーションにおいて、パターンを成さず、当てにできない偶発的な「環境」に取り囲まれ、またその展開・変更の可能性を

環境の中から利益を引き出しつつ、より「当てになる・確からしい」コミュニケーションを予期し、その予期にいわば“賭け”続けることができる、そのような本質的に不安定な事態である。外部（環境）との緊張関係・利用関係を含む、秩序の相互選択的・自己生成的でダイナミックな連鎖過程が「システム」の姿である。

社会は様々な種類のコミュニケーション「パターン」及び「システム／環境」を形成している。この観点から、社会システム論は、あらゆる「社会的なもの」を記述しようとする。同時にそれは「社会的なもの」に関する視点変更を提示している。つまり社会的なものを「人が生み出す」のではなく「コミュニケーションが生み出す」と考える。人が存在していて、それらが振舞い・行動し、社会的なものを形成するのではない。むしろ「振舞い・行動の（際限のない・見通せない）連鎖」がまずあり、それこそが「人」の観念を含めたすべての社会的なものを形成する、と考える。ここにある視点変更は、社会における様々な価値づけ・イメージの固定化を、少なからず融解させてくれるであろう。また「システム／環境」という区別を通して、一定のコミュニケーションにおける自己生成的な場面とそうでないものとの関係に対する示唆を与えてくれる。

3. 相互作用システム／環境

さらに理論的な迂回を続けよう。社会システム論は、諸々の社会的なものの中で「相互作用」（ここでは「対面的相互作用 face-to-face interaction」）を、一つのシステムとして理解する⁽¹⁰⁾。それは“人々がその場に居合わせるだけで何事かが起り、それが維持される”という端的な事実を捉えようとする。相互作用システムは、人々が「その場に居合わせる／居合わせない」ことを境界とする知覚 - コミュニケーションのシステムであると定義される。以下、「相互作用システム」の基本的な機構を説明しよう⁽¹¹⁾。

知覚反照性: 人々は「その場に居合わせる anwesend」とき相互に知覚し合う。そこでは、相手の振舞を知覚して自分の振舞を選択する、逆に自分の振舞の選択が知覚されることによって相手が振舞を選択するというかたちで、相互の振舞 - 知覚における選択過程が生じている。これは「知覚の知覚の知覚 ...」（知覚する／されることを知覚する／されること

を知覚...) ないし「知覚反照性」による振舞の選択過程の形成である。

知覚反照性に内在する限り、一つの振舞の知覚は、単なる身体の動きの知覚ではなく「振舞の選択」の知覚である。つまり、他にもありえた一定の振舞の可能性の中から選ばれた振舞の知覚であり、すでに何らかの「意味」を帯びた振舞の知覚である。しかし、どのような振舞の可能性（選択肢）の中から、なぜあの振舞が選択されたのか、その振舞の「意味」は何であるのか、は確定しえない。ただ“こんなことをしたんだろうな・そうしたはずだろう”といった「予期」によって振舞の選択肢が制限され、それに頼って（それを当てにして）相手の振舞を弁別し、それに応じて自らの振舞を選択する、この連続的過程があるだけである。

境界の形成：知覚反照性による選択過程の連続は、それ自身によって固有の境界を、つまり「その場に居合わせる／居合わせない an/ab-wesend」という差異による境界を形成する。これは物理的空間上の境界を助けにする場合も多いが、基本的に振舞 - 知覚の相互選択が働いているか否かによって可変的に形成される。この境界形成を通して、相互作用は「それ自身」（相互選択が働いていることそれ自身）を、それ以外の事柄から区別している。言い換えれば、相互作用は自らを一つの「システム」として、それ以外のすべての事柄を「環境」として区別している。また区別することによって、必要があればその環境にアクセスし、相互作用のためにそれを利用することも可能になる。

ここで「環境」とは、相互作用システムでないものすべてである。つまり、その場を構成している様々なモノ（仕切・テーブル・いす・部屋）、またそこに居合わせている「人」さえもまた、相互作用（振舞いの選択過程それ自身）にとっての環境である。あるいは、居合わせている人の社会的な背景や役割・制度なども、相互作用「それ自身」からすれば、やはり環境に属する。

言葉（人称と話題）：知覚反照性による選択過程・境界形成に加え、相互作用は「言葉 talk, speak）を通して選択過程における「拘束・結合」の度合いを著しく強める。そこで相互作用は、より容易に（確からしいかたちで）進行する。そこでの最も基本的なオペレーションが、“わたし／あなた／だれ”といった言葉で指し示される「人称 person」である。つまり相互作用に入る前に「人 person」がいるのではない。むしろ“私は～・君は～”とすることで、相互作用の中で振舞の選択を帰属させる宛先としての「人＝人称」が設定され、それに拘束されることが予期される（当てにされる）かたちで振舞のパターンが形成される。

また“あれ／これ／それ／どれ／なに”といった言葉を通して「話題」（テーマ）が設定される。そこで相互作用は何か共通の関心に向けられ、やはり振舞の選択が著しく拘束されることになる。話題は、とりとめもない「おしゃべり」のように相互作用の中で次々に替えられる場合もあれば、会議などのテーマのように、あらかじめ設定されていたり固定されている場合もある。いずれにしても「話題」は、相互作用をその都度統覚し、振舞の選択過程を秩序づけるための基本的な装置である。

相互作用システムは、「知覚反照性による選択」と「言葉による選択過程の強化・集中」を同時に働かせる。つまり「言葉にならない」曖昧な身体的なメッセージが行き交うと同時に、言葉による知覚関係の捨象・抽象が常に生じている。このことは、相互作用が「その場に居合わせること」を超えて営まれる社会的なもの（組織や制度、そこで生じる社会的背景・役割、また文字・書物などのメディアによるコミュニケーション）には発展しえないこと、そのような相互作用システム自身における限界を示す。そしてここにある限界が、社会における特有なシステム生成として、他の「社会的なもの」と区別される条件となっている。

4. 困惑・困難・可能性としての現場

相互作用の概念は、個人的な性格にも社会的な類型・制度にも還元されえない社会秩序の創発的過程を指し示す。これは「物事に固有の何か、現に（実際に）行われ・生み出されつつある」と同時に「複雑な環境下で起こる故に、原則通り・思い通りには事が動かない」場所という意味での「現場」の概念と重なる。現場と呼ばれるものを「相互作用」という概念の下で、上手く捉えることができるのではないだろうか。少なくとも、例えば看護・介護の現場や教育現場、カウンセリングなどのように、対面的相互作用を実質的な条件とする現場がある。

もちろん「現場」と「相互作用」は同じ事柄を指し示すわけではない。相互作用は、単なる人々の会話のように、何時でも・何処でも起こりうる社会の中の可能性である。他方で現場は、病院や福祉施設・学校・職場・家庭などといった諸々の組織や機能、そうした社会的文脈を前提とする。またいじめやセクハラのように、特に何らかの社会問題として

強く価値づけられ、特定のイメージによって語られる場合もある。これらは相互作用システムの「環境」にあるものとして、現場を規定し・現場が利用できる事柄である。要するに現場は、固有の環境（社会的なリソース・攪乱要因の総体）と、それらに取り巻かれながらもそれらには還元されえない相互作用システムを、ひとまとめにしたものである。

これは次のようにも言える。すなわち現場とは、相互作用システム／環境の「差異」である。この差異を通して、相互作用システムの活動が「自ら」を捉える（また捉え損なう）こともできれば、諸々の環境に言及する（そして利用したり無視したりする）こともできる。またこの差異を通して、他方では環境の側にある一定のコミュニケーション（例えば制度・組織や社会的役割、科学、道徳など）が相互作用システムを捉える（また捉え損なう）ことも可能になる。現場とは、このように（特に相互作用）システム／環境の「差異」を通して異なる様々な観点から捉えられる（捉え損なわれる）場所であり、またそうした異なる観点を持っている場所である。既に述べた現場の「多」価値性も、このことに関係がある。

さて、そうなると、私たちは「現場を捉える」ために、何らかの観点を選択しなければならぬように思える。例えば、ここから現場を「相互作用システム」と諸々の「組織システム」や社会の「機能システム」との構造的なカップリングとして（社会学的に）観察・記述することが可能であり、それが社会システム論の選ぶ観点である。しかし他方、現場に含まれる幾つかの観点到配慮しつつ、相互作用それ自身や環境の側にあるコミュニケーションが相互作用を「捉え損なう」場面に着目することもできる。そこから現場の諸問題を、相互作用「自ら」が持つ可能性との関連において見渡すことができるように思える。本稿では後者の立場を採ることとする⁽¹²⁾。

現場で生じている相互作用は各々の状況によって千差万別である。しかし何らかの共通するものによって特徴づけられもする。病院で、学校で、職場で、家庭で、何かが現に生成しつつある。その「何か」は複雑で、おそらく当事者たちにとっても意のままにならない、上手く処理できず、説明できない困難・困惑に満ちた場所である。ここでは特に、順調に進行しない「困難・困惑としての現場」あるいは相互作用それ自身が持つ逆説的な状況に着目してみる。

相互作用の操舵困難・破綻：相互作用は、それが身近な関係として形成されているにもかかわらず、当事者によって操舵困難であると感じられることが多い。これは当事者の相

相互作用が濃密になるほど顕著になり、極端な場合には相互作用そのものが破綻する。例えば看護師の燃え尽き症候群や、家庭内虐待、いじめ、学級崩壊など。当事者間でもコントロールできない相互作用自身のエスカレート（による破綻）である。相互作用に集中するが故に相互作用が操舵困難・破綻に陥る、という逆説がここに見られる。

役割崩壊と相互作用の生成：相互作用は、社会的役割（例えばケアする／される人、カウンセラー／クライアント、教師／生徒、親／子、上司／部下など）によって大きく規定される。にもかかわらず、相互作用の中で役割が崩壊する場面がある。しかも崩壊の場面において相互作用が上手く働く場合があり、役割からの解放として肯定される。役割崩壊が、優れた意味での「現場」を示唆しているとも言われる。ここには、社会的役割が相互作用を規定すると同時に相互作用の生成を阻害しもする、という逆説がある。

因果的な説明・反省の困難：相互作用は、原因／結果の図式で容易には把握できない。それゆえ客観的に記述し反省することも困難となる。特に科学的（因果的）把握を強力に要請する医療分野では、この問題は決定的な欠陥と映る。ところがこの困難や欠陥が、相互作用における「力」や「技」として積極的に語られもする。ここには現場の言語化をどう考えればよいか、という問いがある。因果的説明要求が強まればそれだけ説明（言語化）困難に陥り、またその困難が積極的に語られるという逆説が、ここに横たわっている。

組織・制度による不可視性：相互作用は、組織や制度を通しては見えない。現場の人から“現場はそんなものではない”と言われるが、誰が当の現場を正確に把握できているのか。実は当事者も明確な答えを出せないことが多い。せいぜい“現場は組織や制度とは異なる力学によって動いている”と言われるに過ぎない。またプライバシー保護・守秘義務などによって、現場の人々が現場を“見せない・見られたくない”こともある。組織・制度を前提としながら組織・制度を通して「見えない」という逆説がここにある。

道徳的価値づけ・イメージ：相互作用に伴うこうした諸々の困難・困惑から、ちょうどそれを打ち消すかのように、現場が「美しい関係」として語られる。あるいは人間関係のある種の理想的イメージのもとに現場の重要性が強調される。特に医療・福祉における「信頼関係」、ケアにおける「共感」の強調、また「家族の絆」といった言葉。これらの言葉は、現場の相互作用一般を人間の理想的関係として解釈するものである。現場の相互作用が生み出す固有な過程を道徳的に価値づけし、それがかえって（つまり逆説的に）現場を見えなくする要因にもなっている。

以上のような「困難・困惑」は、社会において「現場の問題」とされているものとは、少し位相が異なることに注意したい。例えば「いじめ」と言われる教育現場の「問題」と、いじめそれ自身やいじめに関わる人たちの相互作用における「困難・困惑」とは、全く別の事柄ではないにせよ、やはり異なるように思える。あえて言えば、「問題」は“解決されるべきもの”という、あらかじめ負の価値づけを持ったものであり、社会による一般化ないし構成を前提にしている。これに対して「困難・困惑」は、問題を問題として一般化ないし構成すること自体の困難・困惑も含んでおり、解決されるべきものと言うよりは、むしろ“自ずと生じる”ものである。それゆえに困難・困惑は、それを肯定すべきもの、現場の問題を解決する（またその構成を組み替える）「可能性」を含んでいると言える。

5. 現場に対する視点変更：一時解除と生成肯定

現場の「困難・困惑・可能性」は、多くの場合、どのようにして「相互作用」の固有な営みを捉え、またその豊かな展開を確保できるか、という点に帰着するように思える。そこで以下、相互作用システム／環境の概念から、それが現場に対してどのような視点変更をもたらすかを「学級崩壊」の問題に即して考えてみる。視点変更のポイントは次の二点である。

- ・ 自ら生成する固有のダイナミクスから、社会的な文脈性を一旦切り離して捉えうる（一時解除）
- ・ 複雑性・偶発性から生成する自己変容・自己展開を、積極的な契機として肯定する（生成肯定）

現場の「問題」を把握・解決・改善するために、その諸要因（原因）が探られ、対処が模索される。多くの場合、それは社会役割や制度的・組織的な、つまり相互作用の「環境」を成す事柄への言及に帰着する。なぜなら問題の個々のケースを捉えようとすれば、そこには無数の要因が絡み合っているのは明らかであり、それらを偶発的なものとして捨象することで、現場の「問題」が一般的に観察されうるからである。例えば「学級崩壊を引き

起こす要因」として、次のようなリストが作られる。

(1) 子どもの変化による要因

- ・ 集団学習に溶け込めず、多動で授業時間に他と同様に活動できない子が増えている。
- ・ 我慢する経験が乏しく、自己を抑制することの苦手な子が増えている。
- ・ 厳しく叱られたことがなく、苦難に打ち克つ耐性が欠落している子が多い。
- ・ 生育歴から群れて遊ぶ経験が少なく、人間関係を創り出す力が不足している子が増えている。
- ・ 基礎学力の低下によって、授業に能動的に参加しようという意欲の感じられない子が増えてきている。
- ・ 無気力・無関心・無責任・無感動で物事を正面から受け止め、自己実現を図ろうとする活動的な子が減少している。
- ・ インターネットの流行によって、好ましくない情報までも簡単に手に入れる子が増えている。
- ・ 携帯電話・メールが子どもの世界に入り込み、これらが顔の見えない陰湿ないじめの温床となっている。
- ・ 24時間営業のコンビニが増え、小学生でも夜間に集える場所が増えている。
- ・ スマート指向がよくなり、精神論的な根性や忍耐の錬磨を揶揄する風潮が学校現場にも浸食しつつある。

(2) 教師・学校の変化による要因

- ・ 教師に集団の統率力がなく、力強く子どもを引っ張るエネルギーがない。
- ・ 学習指導能力が低く、授業に魅力と迫力のない教師が増えてきている。
- ・ 子どもの変化について行けず、子どもの心の奥底に迫ることのできる教師が少なくなっている。
- ・ 密室状態のような学級担任性であるため、他のクラスと比較して自分のクラスの子どものみを冷静に見つめることができない。
- ・ 教師も本気で叱られた経験が少なく、恥をかいてまで指導や相談を受けようとしないため、手遅れ状態になる事例が少なくない。
- ・ 種々雑多の校務分掌の業務や会議で、放課後の子どもとの触れ合いが少なくなっている。

- ・基礎学力を向上させるための授業時間数の確保が最優先され、子どもに共同体的感性を育む潤いのある行事が減少している。
- ・安全性を優先することに重きが置かれていることによって、学校で子どもが思い切り体を動かす環境が少なくなっている。
- ・総合的な学習や英語教育、学校選択制の導入などの対応に追われ、子どもの心の叫びに耳を傾けにくくなっている。
- ・悪しき平等感が学校教育に閉塞感をもたらし、子どもたちに対して自己啓発の刺激を奪ってきている。

(3) 保護者の変化による要因

- ・保護者の教育方針が過干渉と放任に二極化しつつある。
- ・頑固親父的な存在が家庭からも地域からもなくなってきた。
- ・学校不振の保護者が増加し、学校教育への期待感も低下傾向にある。
- ・PTA 役員のなり手がなく、保護者会などの参加率も低下傾向にある。
- ・学校選択制の拡がりによる影響からか、「学校も先生も選ぶ時代」であるとの志向が保護者に蔓延しつつある。
- ・そこで、学級の危機を教師とともに乗り切ろうとするよりも、「担任を交代させろ」と要求する保護者が増えつつある。
- ・子どもの個室や孤食など、家庭内で子どもと面と向かって学校の話話を話す機会が減少している。

(4) マスコミによる要因

- ・学級崩壊などに対するマスコミの取り上げ方が一方的で表面的なものが多く、保護者の不安感を増大させるものが多い。
- ・学校を題材としたテレビドラマの内容が過激すぎて、子どもたちの非行に対する感情を煽動するケースがある。
- ・バラエティ番組の出演者の行動や言葉遣いが粗野で、子どもたちはそれらを当然のように受け入れている。
- ・有害なインターネットサイトや低俗な図書が、性の尊厳や貞操観念まで歪曲させ、性教育の根幹をゆるがせてしまっている⁽¹³⁾。

学級崩壊（を含む教育現場）における「問題」とその解決・改善・予防をめぐる、ここに様々な言説が行き交う。しかし、これらの「要因」は、社会の一般的傾向や制度的制約を挙げたものであり、個々の学級（＝相互作用システム）における崩壊の因果的な「原因」と見ることはできない。こうした言説は現場＝相互作用の単なる「環境」把握に立脚しているのであり、現に生成している学級崩壊（＝相互作用システム）それ自身を遠巻きに、しかも抽象的な因果性に基づいて観察しているに過ぎない。

またここには、学校教育に関わる諸制度や人々（子ども・教師・保護者）、また社会に対する無数の価値・イメージが読み取れる。様々な要因を枚挙することと平行して、様々な「あるべき／べきでない・あってほしい／ほしくない」といった価値判断が、また様々な「増える／減る傾向にあるもの」、子どもや教師や保護者やマスコミが「そうしたものである」というイメージがちりばめられている。これら「価値づけ・イメージ」は、問題の見方・問題への臨み方を構成する「フレーム」として、容易に手放されえない頑固なものである。しかし、これもまた、個々の相互作用システムを「一般的に」観察しているに過ぎないと言える。

価値・イメージは、相互作用を含む社会的コミュニケーションの再帰的過程の中で形成され、強化・固定されたものである。私たちが社会の中で経験する事柄は、多かれ少なかれ、他の誰かによって（コミュニケーションの継起・編目を通して）経験されたことの確認であり、また自分の経験を語ることが他者の経験の確認を促す。そうした再帰的過程の中で経験が一般化される。そこには、人々が“当てにする”ことのできる一定の「パターン」が出現する。それは私たちが事柄を理解・予期する際に、そして事柄に臨む際に働くフレームである。

要因リストは、教師を長年にわたって「経験」してきた著者によるものである。それは教育の現場を経験しつつ、その中で確認され続けてきた「事柄を理解する仕方・事柄に臨む仕方」のリストでもある。つまり多くの経験から帰納的に導き出された単なる「事実」の集積ではなく、「事実の見方・事実への臨み方」の集積である。それ故に、経験の少ない教師や教育現場の外から個別的に「反例」（事実）が出されても、あるいは社会学的調査などによる統計が事実と反する結果を示したとしても、著者の「経験」に基づいた「見方・臨み方」は、簡単には揺るがない。またそれは、現場を経験している人々だけのものではない。現場の外にいて、差し当たって現場に直接関係のない人々もまた、現場に対する価値づけ・イメージを持っている。それは主にマスメディアを通してパターン化されている。

マスメディアもまた、単なる事実を知らせるものではなく、その「見方＝フレーム」の下に特定の事実を切り取って（選択して）知らせる、コミュニケーション過程の一部である。

現場の問題を、因果的・制度的な要因から、また何らかの価値・イメージの下で理解することは、ある意味で不可避である。しかしそれは、現場＝相互作用システムの「環境」と見なされる限りにおいて“とりあえず脇に置く”ことができる。少なくともそう考えて、現場に付着する様々な因果的・制度的・価値的想定を“少し醒めた仕方・少し距離を置いて”考え直すことができる。これが「一時解除」の発想である。そこで次に「相互作用システム」それ自身に着目することで、何らかの変更・展開が促される場面を考えてみよう⁽¹⁴⁾。

授業開始5分たっても英典・明が戻ってこない。(…)10分ほどたってからようやく戻ってきた。しかし明は机に着いても、ハンカチを取り出して赤ずきんちゃんのように顔を包み、英明の方を向いてにやりと笑う。それを見て英明も、真似をしてハンカチで顔を包んで授業に参加しようとしなない。

この二人は私立中学への進学を志望していて、普段は授業に夢中になることも多い生徒である。普通であれば、教師はこういった事情を把握していても、単純に苛立って、授業に集中するように注意しがちである。しかし、山崎先生のこのときの二人への対応は、頭ごなしに注意するものとは正反対であった。(…)山崎先生は、授業のこの時間が彼らの内側の快さと響き合っていないと感じとっている。先生はその過程を暴いたり叱りつけたりすることが、教師の感情の処理でしかないことを知っている。そこで「子ども自身の内部の葛藤のゆくえを待つ」という姿勢をとる。

二人の子どもたちもときどき先生を見つめ、意識している。(…)山崎先生は、彼らの気持ちが落ち着いたころあいのみはからって声をかける。彼はこのときの声かけを、「無視というは彼らを傷つけるから」と説明している。このあと、英典は「先生、ぼく、本を読みます」と言って、授業に参加するのである。

ここで挙げた場面はわずか数十分間のことである。山崎先生は、自身の内面に沸き起こる怒りや焦りの感情をそのまま表出することはない。また、子どもの授業妨害行為を私学受験によるストレスという単純な因果帰属で片付けようとはしない。子どもがそのストレスを自分で処理する時間を与えるという逆帰属を行っている。その新たな帰属の見いだ

しは、決して子どもを授業に参加させるための技術ではなかった。それは、子ども自身が授業において自分の存在を見いだすための機会を用意するものであった。

山崎先生は、授業という相互作用の場面で教師の役割を部分的に捨て、子どもに何らかの変化が生じること、その「ゆくえを待つ」。ここで重要なのは、教師が生徒の「心の叫びに耳を傾ける」ことでも、「子どもを冷静に見つめる」ことでも、まして「集団の統率力・力強く子どもを引っばるエネルギー」でもない。そうした「一般的」な価値づけ・イメージから行動するのではなく、むしろ「今、ここ」で生じている相互作用それ自身の変容・展開に期待する生成肯定的な態度である。もちろんこれは、相互作用における自己変容・自己展開を単に闇雲に容認することではない。上の例にしても、毎日の授業の中の偶発的な生成場面を再構成したものであって、いつもこのような劇的な変容が生じているわけではない。それにもかかわらず、先を見通せない相互作用をあえて授業の中に開き、そこから創発的秩序形成の効果を期待することには十分な意味があると思える。

そこでは、出来事の弁別・選択過程における「複雑な」継起・編目としてのコミュニケーションを、まずは肯定することが出発点になる。複雑性とは、その過程において「全体が見通せない」「先回りできない」ことであり、それ故に、秩序（パターン）が自ずと生み出されることである。事態を因果的に見通せない・先回りできないものとして消極的に理解すれば、現場にある自己変容・自己展開の契機が見逃される（否定される）。したがって事態の複雑性・偶発性を肯定するといっても、それはあくまで相互作用システム自身の「生成過程」に着目する限りでの現場の肯定である。システム論の相互作用概念は、現場で生じた事柄に対して「何が原因で／どんな結果に」とは問わない。むしろ「その場に居合わせる」限りで現場が「どのように生成するか」を問うのである。

6. 現場への関わり：触媒としての哲学

固有の何かが現に生み出されつつあるのだが、複雑で原則が通用しない場所としての現場。また、他の活動域・実践域を介して価値づけられイメージされる場所としての現場。社会の至る所に、こうした「現場」がある。私たちは、それを諸々の制度や因果関係には

還元されえない、あるいは社会的役割や人間関係（「人」を構成要素とした関わり合い）とは異なる「相互作用システム／環境」の生成領域として理解しようとしてきた。そのような視点変更の可能性について考察してきた。最後に、ここからもう一步、社会の現場に関わる可能性について簡単に触れておこう。

現場の相互作用は、それ以前に営まれていた膨大な相互作用の重なりの上に形成されている。現場は一回きりの相互作用から成るわけではなく、授業・問診などの同種の相互作用が日々積み重ねられ、また会議・相談などの別種の相互作用に接続されることで成り立っている。その中で、固有の「困難・困惑」が気づかれもすれば、無視され・見落とされもする。また自らの「可能性」を発見しうるし、隠蔽しうる。現場の困難・困惑・可能性は、こうした「相互作用の重なり・接続」の中で顕在化・潜在化していると言える。

現場の困難・困惑について、現場自身が思考し、自らを変容・展開させていく可能性。それはこの「重なり・接続」の内に存している。また、相互作用を反省（reflect: 反照・反射）する相互作用の内に存している。現場の「思考・反省」という位相を捉えようするとき、特権的な（現場をよく知る・現場に詳しい）観察主体を想定するのではなく、むしろこの「相互作用の重なり・接続」が思考・反省していると思わせる。例えば家族療法において、医師たちの治療に関する話し合いを患者・家族にも見せることで、患者／家族の相互作用を変容させる（＝治療する）「リフレクティング・チーム」という方法がある⁽¹⁵⁾。そこでは家族の困難・困惑が治療の相互作用へと接続されるのであるが、それが従来の治療のように一方的にではなく、患者・家族に反照的に接続される。そのことで、家族の相互作用が、また医療者・家族の治療的相互作用が、自ら潜在させていた「困難・困惑・可能性」に気づき、自らの相互作用を変容させる。

こうした工夫は、相互作用としての問題が相互作用自身を通して反省（＝反照）される回路を設けることだと言い換えることができる。上のような「治療＝相互作用の劇的変容」という強い医療的文脈でなくとも、家族・友人間でのちょっとした相談、日々の現場の営みやルーチンの合間で行われる申し送り、仕事を振り返るために場を改めて設けられるミーティングなども、広い意味で「反省の回路」である。先の山崎先生の授業で、先生が生徒を叱らずに「ゆくえを待つ」という姿勢を取り、落ち着いた頃合いで「声をかけ」たのも、ある意味で相互作用（授業）の中に瞬間的に設けられた反省の回路と言える。現場が自らの問題をコミュニケーションするために、そこに接続できる具体的な「反省の回路」の形として、例えば次のようなものが考えられる。

- 企業・経営コンサルティング（コーチング、ファシリテーションなど）⁽¹⁶⁾
- 心理カウンセリング（個人を対象にしたものから「グループ」カウンセリングまで含む）
- 地域社会での「寄り合い」（まちづくり・都市整備などのための組織的なワークショップ）
- コンセンサス会議（科学技術や地域の諸問題を行政・専門家・市民のレベルで話し合う会議）⁽¹⁷⁾
- 哲学プラクティス（哲学カウンセリング、哲学カフェ⁽¹⁸⁾、ソクラテック・ダイアローグ⁽¹⁹⁾など）
- その他、様々な目的で行われる会議、研修、ワークショップ

まず重要なことは、相互作用を通じたコミュニケーションの回路、現場が現場を思考する場として捉えることである。こうした回路を通して、現場の人々が、また現場に直接関わりのない人々も交えて、現場を思考・反省することができる。それは現場を、個人の努力・自覚や組織・制度による改善（これらも必要であるが）とは異なる仕方、すなわち「現場のさらなる相互作用の接続」という仕方考え、工夫していく可能性を示唆する⁽²⁰⁾。

また、こうした反省の回路は、何を目的に・どのような話題で、どのような人々が関与するかといった事柄に関して多様である。言い換えれば、現場のさらなる相互作用の接続には、様々な異なる次元・種類のチャンネルがある。これらの在り方をどのように捉えることができるのか⁽²¹⁾。組織や社会の中で、どのようにデザインしていけるのか。こうしたことも、課題として浮かび上がってくる。

いずれにしても結論は「現場“を”思考することから、現場“が”思考することへ」である。ここには思考の主体に関する転換がある。またこれに伴って、現場にいない者の現場への関わり方に関する発想の転換が求められる。それは、現場に入って（つまり制度的・社会役割的に現場を担ったり、そこに深く関わったりして）現場の諸問題を思考する、というのではない。むしろ現場の人々を「現場から（一時的に反省の場に）連れ出す・誘い出す」のである。現場から一旦解除されて、現場の問題や可能性を反省する回路を設けること、そこで「現場が思考する」場を開くことである。

この転換は思考の「方法」にも関係する。例えば「反省の回路」の場で、現場の人々に対して「さあ思考して下さい、反省してください」と言っても思考は始まらない。またそ

こは、何らかの思想（先人の思考・反省の結果）や理論（ものの考え方、上に紹介してきた「システム論」も含めて）によって思考・反省の仕方をガイド（教示・指導）する場でもない。そんなことをすれば、現場の思考は停止する。こうした態度は、現場の人々が何かを教示・指導して欲しいと願う態度を含めて、すでに思考・反省されたものの啓蒙でしかない。むしろ反省の回路は、その仕掛・工夫を通して、現場における相互作用の生成（そこに思考・反省も含まれる）を促進・支援する、その反応速度を加速させるような「触媒」装置と見なされるべきである。

それゆえ「現場の哲学」というものがあるとすれば、それは次のような方向性の下に位置づけられるであろう。すなわち、思考する／しない「主体＝人」を前提にした啓蒙的（ないし伝達的）な枠組みを解除して、思考する／しない「相互作用システム」を前提にした触媒的（ないし演算＝オペレーショナル的）な仕掛・工夫を模索することである。

〈付記〉

この論考は、2007年度夏、大阪大学大学院文学研究科の集中講義で準備した草稿（ソクラテック・ダイアローグの紹介部分は除く）を加筆・修正したものである。講義に臨席して下さった家高洋さん・三浦隆宏さんには、多くの示唆をいただいた。それらを含め、講義中に出されたいくつかの疑問に答えるべく論文に反映させた（つもりである）。両氏をはじめ、授業に参加し熱心に質問してくれた学生のみなさんに感謝する。

注

- 1 この「～という現場」といった表現には、他に「中坊公平という現場」「京都という現場」「日本という現場」など、まさしく固有名とともに使われる用法がインターネットに散見される。
- 2 <http://www.hatena.ne.jp/>、キーワード「現場」で検索。
- 3 野外科学とは、地震学、地理学、地質学、地形学、砂防学、海洋学、動物学、動物行動学、植物学、文化人類学、土木工学など「現場 field」をベースにした科学を指し、書齋科学、実験科学と区別される。[今村 2006:「はじめに」(i) および p.2] 参照。
- 4 [須藤 2002: p.24]。
- 5 この表現は [池田 2007: p.30] から借りてきた。池田は須藤 [2002] の「現場という言葉に付与された「貶め」と「賞賛」という相矛盾したイメージ」に着目し、この表現を使っている。さらに須藤は [鷲田 1997: p.42]

の「一度はもち上げられ、一度は貶められる」という言葉を引いて、現場における二重価値性を強調している。

- 6 代表的な社会システム論者として、タルコット・パーソンズ、ニクラス・ルーマンが挙げられるが、ここでは主としてルーマンの理論に依拠する。
- 7 ルーマンは、その膨大な著作の中で何度も・至る所で自分の理論の鍵となる「コミュニケーション」および「システム／環境」の概念について説明している。理論的な概念体系を示した著作として [Luhmann 1987: *Soziale Systeme*, 1997: *Gesellschaft der Gesellschaft 1/2*] などがあるが、これらも大著である。そこでコンパクトな理論用語辞典として [Baraldi/Corsi/Esposito 1999: *GLU*] が有用。また優れた解説書として [馬場 2001] [長岡 2006] などを参照。
- 8 特に「コミュニケーション」の概念を中心に社会システム論を展望したものとして [Baecker 2005] を参照。そこでシャノンの情報理論に依拠しつつ「コミュニケーションの伝達概念 Übertragungsbegriff der Kommunikation」から「情報の選択概念 Selektionsbegriff der Information」への視点変更が強調されている (p.10-11)。また本論文で「演算モデル」としたのは、同書に言う「サイバネティクスのコミュニケーション概念」が提示した「再帰性 Rekursivität」の概念 (p.25) を念頭に置いてのことである。さらに「演算 operation」の概念については [Baraldi/Corsi/Esposito 1999: *Operation/Beobachtung*, p.123] 参照。
- 9 「パターン」という言葉はルーマンの理論用語として明確な位置を持っているわけではないが、それをさらに厳密に説明する用語として「コミュニケーションメディア」あるいは「メディア／形式 Medium/Form」の区別がある。[Luhmann 1997: *kommunikationsmedien*, pp.190-412] 参照。本論文ではこの文脈で、メディア (媒質) に対する「形式」の生成を「パターン」と読み替えて説明した。
- 10 「対面的相互作用」に着目したものとしてゴッフマンの社会学が最初に挙げられようが、ここではその理論的な枠づけと明快な定義から出発する社会システム論の「相互作用」概念に絞って考察する。
- 11 以下の説明は、次のような文献を参考にしてまとめたものである。
[Luhmann 1975: *Einfache Sozialsysteme*, pp.25-47] [Luhmann 1987: *Gesellschaft und Interaktion*, pp.551-592]
[Luhmann 1997: *Interaktion und Gesellschaft*, pp.813-826] [Baraldi/Corsi/Esposito 1999: *Interaktion*, p.82]
- 12 この点で、本稿はルーマンの社会システム「理論」から逸れていくことになる。代わって、同じくシステム論的な枠組みから相互作用コミュニケーションにおける学習・変容 (また治療) に論及するワツラウィックやアンデルセンの考え方に近づく。後者は、相互作用への相互作用的な「介入」による効果を視野に入れている。
- 13 [小谷川 2007 : pp.16-19]。
- 14 [石戸 2007 : pp.137-139]。ここ紹介されている「山崎先生」は [今泉／山崎 1998] の報告に基づいたも

のである。

15 [アンデルセン 2001] 参照。

16 特に企業組織における「学習」の意義を提示したものとして [Senge 1990]。さらにファシリテーションの形や意義を示すものとして [中野 2001] [堀 2003] などを参照。

17 [小林 2002] 参照。

18 [ソーテ 1996] [本間／高橋／松川／榎本 2007] などを参照。

19 [Kessels 2001] [臨床哲学のメチエ 2000] [Kopferwerk Berlin 2005] などを参照。

20 本稿では触れなかったが、以上のような反省の回路における「仕掛け・工夫」の在り方については、それぞれの回路の形態に応じて具体的に考察される必要があるだろう。そのモデル開発の一つの試みとして[本間／堀江 2003] および [堀江 2004] における「対話コンポーネント」を参照。

21 反省の回路・相互作用の接続の可能性を、社会システム論の知見を用いて再度捉え直すことができるし、また必要なことであろう。本稿では、これを一つの「今後の課題」として確認するに止まる。

文献表（論文引用順）

- 今村遼平 (2006) 『フィールドロジー（現場の知）：現場での見方・考え方』電気書院。
- 須藤八千代 (2002) 「ソーシャルワークの経験」、尾崎新編『「現場」のちから：社会福祉実践における現場とは何か』誠信書房。
- 池田光穂(2007)「〈現場力〉について：言葉による概念の受肉化」大阪大学 21 世紀 COE プログラム「インターフェイスの人文科学」研究報告書第 8 巻『臨床と対話』（中岡成文編）、pp.27-41。
- 鷲田清一 (1997) 『現象学の視線：分散する理性』講談社。
- Luhmann, Niklas (1987) *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp. (『社会システム論 上 / 下』恒星社厚生閣、1993/1995)
- Luhmann, Niklas (1997) *Gesellschaft der Gesellschaft* (2 Bde.), Suhrkamp.
- Baraldi, Claudio / Corsi, Giancarlo / Esposito, Elena (1999) *GLU: Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Suhrkamp.
- 馬場靖雄 (2001) 『ルーマンの社会理論』勁草書房。
- 長岡克行 (2006) 『ルーマン／社会の理論の革命』勁草書房。
- Baecker, Dirk (2005) *Form und Formen der Kommunikation*, Suhrkamp.
- Watzlawick, Paul / Beavin, Janet H. / Jackson, Don D. (1967) *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, W. W. Norton & Co. Inc. (『人間コミュニケーションの語用論：

- 相互作用パターン、病理とパラドックスの研究』二瓶社、1998)
- Luhmann, Niklas (1975) *Soziologische Aufklärung 2*, VS Verlag. (『社会システムと時間論』新泉社、1986)
 - 小谷川元一 (2007) 『教師と親の「共育」で防ぐいじめ・学級崩壊』大修館書院。
 - 石戸教嗣 (2007) 『リスクとしての教育：システム論的接近』世界思想社。
 - 今泉博・山崎隆夫 (1998) 『なぜ小学校が“荒れる”のか：学級解体の危機を超えて』太郎次郎社。
 - トム・アンデルセン (2001) 『リフレクティング・プロセス：会話における会話と会話』金剛出版。
 - Senge, Peter M. (1990) *The Fifth Discipline: The Art & Practice of The Learning Organization*, Currency Doubleday. (『最強組織の法則：新時代のチームワークとは何か』徳間書店、1995)
 - 中野民夫 (2001) 『ワークショップ：新しい学びと創造の場』岩波新書。
 - 堀公俊 (2003) 『問題解決ファシリテーター』東洋経済新聞社。
 - 小林傳司 (2002) 「社会的意思決定への市民参加：コンセンサス会議」『公共のための科学技術』玉川大学出版部。
 - マルク・ソーテ (1996) 『ソクラテスのカフェ』紀伊国屋書店。
 - 本間直樹・高橋綾・松川絵里・榎本直樹 (2007) 「哲学カフェ探求：活動とインタフェイス」大阪大学 21 世紀 COE プログラム「インターフェイスの人文科学」研究報告書第 8 巻『臨床と対話』(中岡成文編)、pp.127-166。
 - Kessels, Jos (2001) *Die Macht der Argumente : Die sokratische Methode der Gesprächsführung in der Unternehmenspraxis*, Beltz Verlag.
 - 『臨床哲学のメチエ』(2000) 総特集：ソクラティック・ダイアログ、第 7 号、大阪大学大学院臨床哲学研究室。
 - Kopfwerk Berlin (2005) 「ソクラティック・ダイアログの方法論：潮及的抽象 ... どのように哲学的認識を求め、見いだすのか」『臨床哲学』第 7 号、大阪大学大学院臨床哲学研究室。
 - 本間直樹・堀江剛 (2003) 「対話コンポーネンツ：臨床コミュニケーションのモデル形成にむけて」文部科学省 科学技術振興調整費 科学技術政策提言『臨床コミュニケーションのモデル開発と実践』平成 14 年度報告書、pp.144-163。
 - 堀江剛 (2004) 「公共的対話の方法：在宅における医療行為をテーマにした対話コンポーネンツの試み」文部科学省 科学技術振興調整費 科学技術政策提言『臨床コミュニケーションのモデル開発と実践』平成 14-15 年度報告書、pp.34-46。

終末期がん患者への緩和ケアにおける「安楽」について

中里 和弘

緩和ケアの理念

ターミナルケアとは、病気の治癒・完治が望めない状態にある患者に対して行われるケアを指し、終末期医療を総称した一般的な言葉である。そこで本論では、このターミナルケアの対象となることの多い終末期がん患者への緩和ケアを取り上げ、「安楽」について論じる。WHOは2002年に緩和ケア¹⁾を「生命を脅かす疾患による問題に直面している患者とその家族に対して、疾患の早期より痛み、身体的問題、心理社会的問題、スピリチュアルな(霊的な、魂の)問題に関してきちんとした評価をおこない、それが障害とならないように予防したり対処したりすることで、クオリティー・オブ・ライフ(生活の質、生命の質)を改善するためのアプローチ」と定義している⁽¹⁾。そして緩和ケアでは、ケアの対象である患者(人間)は身体的・精神的・社会的・実存的(スピリチュアル)の4つの側面から統合された存在であり、この4つの要因がその人全体に影響を及ぼすことによってもたらされる痛み(全人的苦痛・トータルペイン)をもった存在であることを理解し、ケアを行うことが求められる⁽³⁾。この「全人的苦痛の理解」は、現代の緩和ケア概念の基礎をなすホスピスケアを提唱したシシリー・ソンドースのケア理念の中核をなす概念である⁽⁴⁾⁽⁵⁾。よって、終末期がん患者への緩和ケアにおいては、“患者の病気”に焦点を合わせるのではなく、“病気をもった人間”として捉える全人的視点に立った上で、患者の“その人らしさ”を最大限に尊重し、患者とその家族のQOLの向上が目標とされる⁽³⁾。

1) 緩和ケアとは、ターミナルケアだけに特化したケアのあり方を表す概念ではない。WHOは2002年の緩和ケアの定義において、対象を「治療不能な状態の患者および家族に対して行われるケア」としていた1990年の定義から、上記のように「疾患の早期から」緩和ケアが提供されるべきであると変更している⁽¹⁾。また、2006年6月にわが国で成立した「がん対策基本法」でも、国および地方公共団体に、「がん患者の状況に応じた疼痛等の緩和を目的とする医療が早期から適切に」(同法第16条の一部)行われるために必要な施策を講じるべきことが定められており、今後、緩和ケアの対象は着実にひろげられて

いくと考えられる⁽²⁾。

終末期がん患者の「全人的苦痛」と「安楽」

本論では、終末期がん患者の全人的苦痛を先述した4つの側面(身体的・精神的・社会的・実存的)から捉え、患者の抱える「苦痛」と「安楽」との関係性について考える。そこで、終末期がん患者が得る安楽を「全人的苦痛を構成する4つの苦痛の緩和、それに伴う苦痛からの解放」と操作的に定義し、終末期がん患者が得る4つの安楽について論じる。

身体的安楽

緩和ケアにおいては、身体症状のマネジメントを積極的かつ迅速に行うことが最も基本的かつ重要な課題である⁽⁶⁾。終末期がん患者が示す身体症状は、疼痛を始め、倦怠感、食欲不振、悪心・嘔吐、呼吸困難、不眠、浮腫など多岐に渡り⁽⁷⁾、これらの身体症状はEEMMA⁽²⁾といったアプローチに沿って緩和される。身体症状に関して言えば、疼痛は薬物療法を基本としたWHO3段階除痛ラダー⁽³⁾を用いた施設の80%~90%の患者で除痛がはかられており⁽⁸⁾、その他の身体症状に関して、各症状にあった薬物療法やそれ以外の治療法(放射線照射、食事療法、マッサージや指圧、心理療法、イメージ療法、リラクゼーションなど)を行うことで、身体症状を有効にマネジメントすることができるようになってきている。よって、これらの身体症状が緩和されることで、患者は身体的安楽(身体的症状から生じる身体的苦痛・苦しみからの解放)を得るといえる。ただし、この症状緩和によって得られる身体的安楽に関しては、患者にとって身体症状が緩和される以前の状態と比較し、「痛みが治まった、体が楽になった」と感じられることがあったとしても、疾患が完治し健康な状態を取り戻した場合に得られるような「元気になった、元に戻った」等の表現で示される身体的安楽とは異質なものである。また、症状緩和に伴う身体的安楽は、身体症状を緩和する以上に何か特別な快(快感・快楽)として感じられるものでもない。そして、これらの身体症状が緩和されることで得られる身体的安楽は、例えば薬物療法によるものであるとしても、それは自己関係性だけで得られるものではなく、他者関係性を前提とした自己関係性によって得られるものである。例えば、患者が疼痛を感じた場合、その疼痛は自己の身体内部で発せられる信号であり、薬物を体内に取り入れ、自己の身体と

折り合いをつけるという意味において、症状緩和のメカニズムは自己内部で完結しており、身体的安楽は自己関係性のみで得られるように思われる。しかしながら、身体症状のマネジメントのために薬物療法を行う場合でも、医師や看護師が先述した EEMMA のアプローチを取ることで初めて症状が緩和されるのであり、他者関係性をなくして成立するものではない。同様に、薬物以外のイメージ療法やリラクゼーション等でも、医師や看護師の判断・指導が前提とされ、マッサージなどに関しても、看護師（場合には指導を受けた患者の家族）である他者が適切な方法を用いて患者の身体に直接働きかけることで、患者は身体的安楽を得る。以上のことから、身体症状の緩和によって得られる患者の身体的安楽は自己関係性を核とするものの、その獲得過程においては他者関係性を排除することは不可能である。当然のことながら、症状緩和で得られる身体的安楽以外にも、患者は、看護師が日常行うケアから身体的安楽を得ることも多く、看護師が日常行うケアの重要性はいうまでもない。看護師が行う体位変換、安楽体位の工夫、清拭、タッチング、排泄や食事の援助、入浴介助、寝具や寝衣の調整、病室の環境調整等によって得られる身体的安楽は、ホスピス・緩和ケアだけに特化したものではなく、看護全般に通じた安楽といえる。

- 2) EEMMA：症状マネジメントを行う際の一連のアプローチ【Evaluation(診断・評価) Explanation(説明) Management(マネジメント) Monitoring(監視・観察) Attention to detail(詳細な点にも配慮)】の略⁽⁶⁾
- 3) 3段階除痛ラダー：痛みの強さに従って鎮痛剤を弱い種類のものから3段階で使用する考え方

精神的安楽

次に終末期がん患者の精神的苦痛および精神的安楽について述べる。がん患者は病期に関わらず約半数で何らかの精神症状が認められ⁽⁹⁾、発現頻度の高い精神症状としては適応障害やうつ病、せん妄などが挙げられる⁽¹⁰⁾。さらに、終末期では自己の死に向き合うことで、死への恐怖や不安、いらだち、孤独感、怒りなど様々な心理的混乱が生じやすい状態にあるといえる。例えばキューブラー・ロスは、死に直面した人の心理過程に関して、その根的に「希望」「衝撃」「否認と隔離」「怒り」「取引」「抑うつ」「受容」「デカセクシス」の7段階モデルを提唱している⁽¹¹⁾。よって、終末期がん患者が精神症状や心理的混乱から解放され、「精神的安楽(心の平穏)」を得るためには、時に患者の精神症状に対して適切な薬物療法や心理療法を行ったり、心理的混乱に対してカウンセリング等を行うことが求められる。そして何よりもスタッフ(医師や看護師、家族、ボラ

ンティアスタッフ等)が患者に対して暖かい関わり合いを持って接することが重要といえる。

そこで、以下、患者本人から見た「他者との関わり合い」の中で得られる精神的安楽について詳述する。患者から見た精神的安楽とは何を意味し、終末期がん患者はどういったことから精神的安楽を得ているのだろうか。これらの問いに対して、坂口ら⁽¹²⁾は「家族・スタッフがもたらす精神的安楽」と題した研究を行っている。坂口ら⁽¹²⁾は「精神的安楽」を「安らぎ」や「心の平安」と同義と捉え、ホスピス病棟に入院している末期がん患者9名に非構成的インタビューを行い、末期がん患者がどのような事柄から精神的安楽を得ているのかについて検討を行っている。その結果、患者は主に「家族」と「スタッフ」から精神的安楽を得ていることが明らかにされた。以下、坂口ら⁽¹²⁾の研究で抽出された「家族」や「スタッフ」から得られる精神的安楽のテーマクラスターおよび患者の発言例(「」内の記述)を坂口ら⁽¹²⁾の論文から抜粋し、紹介する。

(1)「家族」がもたらす精神的安楽

- ①普段通りの関わり：「家族が気兼ねせずにもつもとと同じように何でも言ってくれたことが良かった。」など、家族が普段通りに接することで、患者は自分をことさら「患者」と意識することなく生活することができ、気分的に楽な状態をもたらしていた。
- ②愛情の実感：「寝てても何でもいから、まあ家にいてくれ。」という夫の一言は、ある女性患者に夫の愛情や絆の深さを実感させ、家族の中での存在価値を伝えていた。また、言葉ではなくても、「泊まり込みで付き添ってくれる」、「一生懸命世話をしてくれる」といった関わりの中で、患者は家族の愛情を感じていた。この家族の愛情は、全ての患者が精神的な支柱として精神的安楽につながると話していた。
- ③気持ちの共有：「やっぱり自分の気持ちを素直に表して、それを聞いてもらうっていうのが一番うれしいことですね。」「もう今は淡々として、お互いにもうわかっているという感じです。」など、家族と闘病生活を送り、互いに気持ちを共有していく中で、より深い心の繋がりの実感、密着感、一体感が精神的安楽に結びついていた。
- ④そばに居ること：「黙っててもね、あの人が1人おるといのはやっぱり非常になんか安らぎになる。まあ孤独感という孤独感があまりない。」と家族がそばにいてくれるだけで患者の孤独感は軽減され、安らぎがもたらされていた。また、「安心ですね。何かあったときにすぐに連絡取ってもらえますね。」など、家族が側に常時いることは、患者にとって身体面での安心感にも繋がっていた。

- ⑤自分の死後への安心感：ある女性は、夫に対して「自分の趣味をもってね。友達を作っ
てね」と、自分が死んだ後の夫の生活を思いやり、夫が自分なしでもその後の人生を
うまく歩んでいける安心感を持てることが精神的安楽に関連していた。子どもを持つ
患者では、自分の死後の子どもの支えになるように本を残したり、「自叙伝」を書いて
残そうとしていた者もいた。
- ⑥外部からの保護：ある患者は、お見舞いが色んな面で負担になることもあると指摘し
た上で、「だから静かにしてほしいというそういう環境をね、うちの奥さんなんかが作っ
てくれてるということで、非常にありがたいなど今思ってますね。」と語っていた。キー
パーソンが外部の煩わしさから保護された静かな環境を作ることで、患者は安らぎを
得ることができた。
- ⑦子どもの成長：長い闘病生活の中で子どもを育ててきた女性は、「周りの人に世話に
なって優しくしてもらって、可愛がられて育つということが一番大切だからと思っ
て、それを一番願って育ててきたんですけれども、それがやっぱり成功してるって
いうのかな、それがうれしいと思います。」と話しており、彼女にとって子育てという親
としての責任を十分果たしたという満足感が精神的安楽に繋がっていた。

(2) スタッフがもたらす精神的安楽

- ①専門性：「こちらの苦痛とかに対してやっぱり専門やから、非常な安心感があるね。」
など、多くの患者が精神的な支えに関連して、スタッフの専門性に基づく適切な判断
や治療、処置への信頼を語っており、そのスタッフへの信頼による不安の解消は患者
に大きな精神的安楽をもたらしていた。また、看護に対しても「全てしてくれるから、
家にいるよりも体の具合はね、安心していただけるというかね。」と、スタッフに身の
回りの世話を安心して任せることで、患者は気分的に楽にされていた。
- ②態度、振る舞い：「ここでは向き合ってくれるからうれしいです」というように、患者
はスタッフの穏やかな表現、同じ高さの目線、丁寧な言葉使い、迅速な対応、こまめ
に声をかけてくれるなどの態度や振る舞いの中に、自分に対する関心、スタッフが自
分に向き合ってくれていることを感じ、自分が一人の人間として大切にされているこ
とを実感し、心安らかに過ごすことができていた。
- ③患者の希望・意思の尊重：患者は様々な希望（治療や処置、外泊、食事、病気・症状・治
療の説明等）を抱いており、これらの希望に応じてもらうことで安らぎを得ていた。
また、多くの患者がホスピスでは「自分の意見を聞いてくれる」「話し合っって色んな

ことを決めることができる」と話しており、患者の意思を尊重し、話し合いによって様々な決定が行われることで、患者は自分らしく安らかに過ごすことができていた。

④情緒的サポート：ある女性は「心のケアは看護婦さんですね。家族には心配をかけるから」と、スタッフの傾聴や共感的理解といった関わりを通して精神面での助けを得ていた。患者は、看護婦の共感的理解を通して一緒に考えてもらう中で「生きていくヒント」、人生の意味を見出すきっかけを得て精神的に落ち着くことができた。

坂口ら⁽¹²⁾は、末期がん患者は、家族とスタッフの2つの次元から精神的安楽を得ていることを示し、その精神的安楽が得られる過程を次のように考察している。坂口ら⁽¹²⁾は、家族やスタッフから得られる患者の精神的安楽を支えるものは、家族との間における「心情的つながり」、スタッフの持つ「専門性と人間性に基づく患者との信頼関係」ではないかと述べている。その上で、患者の精神的安楽は、家族が心情的つながりの上に成り立つ「甘え」を受け止めること、スタッフが患者との信頼関係の基に専門性によって患者の「自律」を支えることによってもたらされているとも極言できようとして述べている。そして、この両者が相補的に機能することで、患者はより大きな精神的安楽を得ることができると考えられる。

社会的安楽

人間は、個人を取り巻く家族、そして社会といった大きなコミュニティの中で存在している。それゆえ、終末期がん患者では、仕事に関連した問題、医療費や生活費などの経済上の問題、家庭の今後の生活や将来の生活設計の変更等、様々な問題の解決が求められる⁽³⁾。そして、これら生活上の障害から生じる社会的苦痛は人間としての尊厳をも脅かす⁽¹³⁾。そこで、以下、社会的苦痛を(1)身体症状・身体的変化から派生する社会的苦痛、(2)医療費や生活費などの経済的苦痛、(3)役割喪失や変化に伴う苦痛、(4)コミュニケーションの縮小・人間関係の悪化に伴う苦痛の4つに大別して考える⁽¹³⁾。

(1) 身体症状・身体的変化から派生する社会的苦痛

終末期がん患者では、身体症状および身体症状を緩和するために行われる薬物療法の影響により、外見的な身体変化、ADL(日常生活動作)の低下などが見られることがある。そしてこのボディイメージの変化は心理的苦痛であると同時に社会的苦痛にもなる。「人に会いたくない、人に自分の姿を見られたくない、一人で外出できない」といった思いは、

患者に孤独感を募らせると同時に、自己のボディイメージの変化に対する受容を要求する。

(2) 医療費や生活費などの経済的苦痛

がんが末期に移行する前からの継続的な医療費の負担に加え、終末期がん患者では個室など静かな環境で過ごすことを希望することも多く、差額ベット代など公的保険が適用されない等の問題も生じてくる。また、本人はもとより、場合によっては家族の失業や休職から収入の低下が生じることもあり、このような経済的問題は治療の中断、介護と仕事の両立の困難、生活水準の低下、家族の生活の影響（例えば子どもの進路への影響）を招くことがある。

(3) 役割喪失や変化に伴う苦痛

長期療養・長期入院によって、職場や地域社会、家庭でこれまで担ってきた役割や地位の喪失や変化が生じる場合も少なくない。患者本人が仕事を失うことは、経済的苦痛を生じさせるだけではなく、患者自身の生きがいや目標の喪失にも繋がる。また、特に子どもを養育する段階にある家庭を持つ患者では、自分自身が配偶者、そして親としての役割を果たせていないことに対して苛立ちを覚えると同時に、家族に対して「もうしわけなさ」を感じることも多い。

(4) コミュニケーションの縮小・人間関係の悪化に伴う苦痛

入院等により、患者は住み慣れた環境から離れることで生活空間が狭められ、家族や社会とのコミュニケーション範囲が縮小される。そして入院に伴う制限に加え、住み慣れた家と違った環境（場）で行う治療や家族とのコミュニケーションは、患者・家族の双方にとって必要以上にストレスを生じさせる場合がある。また、治療方針や介護の仕方に関して、患者と家族との間で意見の違いが生じたり、親族間で葛藤が生じることもある。

これらの社会的苦痛は、患者に対して大きな自己嫌悪感をもたらすと同時に、社会的存在としての自己アイデンティティに揺らぎをもたらしまうものである。患者は社会的苦痛を多く感じることで、それまでに形成されてきた「病気にかかる以前の自己」、「症状が悪化する以前の自己」、「終末期にある現在の自己」の比較をより意識化することとなる。したがって、これらの社会的苦痛を軽減させるためには、改めて他者や社会との関係性の中で見た自己を再評価し、疾患によって変わった身体的変化、家族機能における変化、コミュニケーション範囲の変化を受容することが必要となる。しかしながら、これらの社会的苦痛を軽減するためには、患者の自己認知だけでは不十分であり、実質的な社会環境の調整が必要不可欠となる。例えば、ADLの低下に対しては物質的環境の整備、経済的問

題に対しては症状による手当てや障害年金などの社会保障・福祉制度の活用、死後の家族の生活について見通しを立てることなどが求められる。また、家族の負担を軽減したり、患者自身が社会的存在を意識できるように、ヘルパー制度や家族支援などのケア体制の充実、可能な範囲での外泊や在宅療養の選択等も考慮されなければならない。よって、終末期がん患者の社会的安楽とは、長期にわたる闘病に関連した患者と家族の社会的苦痛の軽減を通して得られる、患者と家族が別個に存在するのではなく、患者と家族が「共にそこに存在する」ことの保証、そして患者と社会が乖離することなく、患者が社会の中で「今もなお存在し続ける」ことの安心ともいえるだろう。

実存的苦痛(スピリチュアルペイン)と安楽

国立国会図書館と医学中央雑誌のデータベースにおいて「ターミナル」と「安楽」をキーワードに論文検索を行った場合、「安楽死」や「尊厳死」に関する論文が多く検出され、看護ケアにおける「安楽」を論じた論文と比較し、その論文数は圧倒的に多い。「安楽死」や「尊厳死」に関するこれらの論文では、「安楽死」と「尊厳死」に関連した裁判事例が検討されていたり、「安楽死」と「尊厳死」の違い、諸外国での実情および日本との比較などが論じられている^{(14) (15) (16) (17) (18) (19) (20) (21) (22) (23) (24) (25)}。そして、これらの論文は、拠って立つところに違いがあるものの、「安楽死」と「尊厳死」の問題点と今後の課題に関しては、患者自身の自己決定、そしてリビング・ウイル⁴⁾の問題が共通して挙げられている。しかしながら、「安楽死」や「尊厳死」、「自己決定」や「リビング・ウイル」について論じる前提として、「なぜ、患者は(安楽)死を望むのか」、「患者が(安楽)死を望む背景にあるものは何か」について論じているものが少ないことに驚く。同様に、実際の臨床現場で「安楽死」を希望したり、「死にたい」と思う患者がどのくらい存在しているのかについて論じているものも限られている。そこで、本論では「安楽死」や「リビング・ウイル」といった問題を論じる前提の問題として、改めて実際の臨床現場において「安楽死を望む・希死念慮を有する」患者の実態を論じることを優先した。そして、この「安楽死の希望や希死念慮」の背景要因として重要視されている実存的苦痛について述べた上で、実存的安楽との関係について論じる。

(1) 臨床現場において「安楽死を望む・希死念慮を有する」患者の実態

がんの医療現場では、患者から「早く死んでしまいたい」、「早く逝かせてほしい」な

どの言葉が聞かれることも稀ではない⁽²⁰⁾。日本緩和医療学会に所属する医師と看護師を対象に行った Asai ら⁽²⁷⁾の研究でも、医師の 54%、看護師 53% が患者から安楽死を請求されたことがあると報告しており、進行・終末期がん患者を対象とした国内外の複数の研究からも、安楽死を望む患者や希死念慮を有する患者は 10%～30%程度存在することが報告されている⁽²⁶⁾。また、わが国でホスピス・緩和ケアを受けた終末期がん患者の遺族 290 名を対象に行った質問紙調査では、21%の遺族で患者が希死念慮を訴えたことがあったと回答し、10%の遺族で患者が安楽死を要求したことがあったとする回答が得られたとの報告もある⁽¹⁸⁾。

(2)「死を望む」背景要因としての実存的苦痛

がん患者の自殺や希死念慮の背景には、痛みをはじめとした身体症状、うつ病や絶望感などの精神症状、自立性の喪失や依存の増大などの実存的苦痛、乏しいソーシャルサポートなど、複数の要因が存在する⁽²⁶⁾。しかしながら、これらの背景要因に関しては、身体的苦痛も耐えられる程度に緩和され、精神的にも正常、ソーシャルサポートも十分な患者でもなお苦痛を有し、その背景には実存的苦痛が深く関係していることがわが国でも明らかにされており、実存的苦痛のケア（スピリチュアルケア）に対する重要性が強調されている⁽²⁹⁾⁽³⁰⁾。また、実存的苦痛の対概念を表す「生きる意志 (wii to live)」に関して、終末期がん患者の「生きる意志」に強く関連するのは心理的側面よりも、むしろ絶望感や尊厳、依存といった実存的側面であることが示唆されている⁽³¹⁾。

Runbold⁽³²⁾は、スピリチュアリティを「自己の経験や他者との関係を見つめ、それに応じようとすることであり、生きるための意味や目的の源になる世界観」と定義している。そして、Murata⁽³³⁾は、森田ら⁽²⁹⁾が行ったホスピス・緩和ケアの臨床で認められている実存的苦痛を検討し、終末期がん患者の実存的苦痛を「生きることの無意味、無目的、無価値、虚無、孤立、疎外等々」と表現される状態とした。さらに村田⁽³⁰⁾は、終末期がん患者の実存的苦痛を「自己の存在と意味の消滅から生じる苦痛」と定義し、実存的苦痛を次のような、時間性、関係性、自律性の 3 次元から構造化し、説明を行っている。

①時間存在である人間の実存的苦痛 (時間性)：患者は死に直面した時、「もう先がない」、「終わりだ」と感じ、「もう何もすることがない。ただ死ぬのを待っているだけだ。こんなことなら早く楽にしてほしい。」と思うなど、将来の喪失が「生の無意味」をもたらす。

②関係存在である人間の実存的苦痛 (関係性)：患者は自己の死を意識し、「孤独だ。自

分ひとり取り残された感じだ」、「死んでしまうと、私はどうなるの？どこに行くの？」など、他者との関係を「終わりだ」と感じ、「もう何もすることがない。ただ死ぬのを待っているだけだ。こんなことなら早く楽にしてほしい。」と思う。これら他者との関係性の喪失は「自己存在の意味喪失・虚無」をもたらす。

③自律存在である人間の実存的苦痛(自律性)：「もう自分で何もできない。人の世話にばかりなって迷惑をかけて生きていてもしようがない。早く死なせてほしい」など、患者の意識が不能と依存に向うことで、自律と生産性の喪失が「生の無価値」をもたらす。

(3) スピリチュアルケアの重要性と実存的安楽

以上のように、実存的苦痛が安楽死の希望や希死念慮と大きく関連しており、実存的苦痛の構造を検討することはスピリチュアルケアを考える上でも重要である。患者は実存的苦痛(自己の存在と意味の消滅から生じる苦痛)⁽³⁰⁾⁽³³⁾が緩和されることで、自己の人生を過去・現在・未来(死後の世界)の3つの次元を統合した確かな連続性を帯びたナラティブ(物語)として再評価し、自分なりの「生きることの意味」や「死ぬことへの答え」を見出すことで、実存的安楽、つまり「(死を目の前にしている)にもかかわらず」の自己の再構築と再統合」を獲得するのではないだろうか。この実存的安楽の獲得過程は、「自己存在」を「死」と対峙させる点からしても、自己関係性が重要な役割を果たしていることは確かである。ただし、この実存的安楽もまた、完全な自己関係性からのみ得られるのではなく、医療スタッフ、家族、聖職者などが患者の実存的苦痛を支え、患者の実存的苦痛に対して共に向き合い受容するといった他者関係性を基礎に置くと考えられる。なお、スピリチュアルケアに対する取り組みは始まったばかりであり、標準的なマネジメントやケアの方も確立されておらず、多くの医療スタッフが、各自の方法を模索しながら手探りの対応を行っているのが現状である⁽¹⁴⁾。ただし、そういった状況の中、村田⁽³⁰⁾はスピリチュアルケアに関して、上述した実存的苦痛の3次元(時間性・関係性・自律性)を基礎に「ペインニーズ→アセスメント→プランニング→ケア→評価」の援助プロセスを導入したスピリチュアルカンファレンス・サマリーシート(SP-CSS)の活用を提唱してきている。また、実存的苦痛に対する新たな治療的取り組みとして、meaning centered group psychotherapy や dignity psychotherapy などが試みられ、現在、その有効性が検証されているところであり⁽²⁶⁾、今後この実存的苦痛に対するケアはより発展していくものと思われる。

- 4) リビング・ウイル: 尊厳死の宣言書とも言われ、病気の治癒が望めず死期が迫った状態になった際の「延命治療の拒否、苦痛の除去、植物状態になった時の生命維持装置の撤去」の3つを書面等で求めた本人の事前の意思⁽¹⁷⁾⁽¹⁸⁾。

まとめ

本論では、全人的苦痛の視点から、それに対応した終末期がん患者の4つの安楽について述べてきた。ただし、4つの苦痛が相互に関連し合い全人的苦痛を構成していることから分るように、安楽もまた、個別に存在しているのではなく、それぞれが互に関連し合っていることはいままでのない。なお、本論では、緩和ケアの対象である患者と家族のうち、患者の立場から見た安楽についてのみ論じてきた。よって今後は、終末期がん患者をもつ家族の苦痛および安楽についてのさらなる検討が必要であり、「患者」と「家族」を別個に扱うのではなく、二者を相互に影響し合う関係と捉えるグループダイナミックスの視点から、患者と家族の苦痛や安楽について検討することが重要といえる。

私が本論を執筆していた8月になると、ホスピス・緩和ケアで思い出す出来事が1つある。それは、あるホスピス・緩和ケア病棟が主催する「夏祭り」に参加した時のことである。本論の最後に、この夏祭りの思い出を記して終わりたい。

8月の中旬、夏の夕暮れ過ぎにAホスピス・緩和ケア病棟では、病院の屋上を借り、患者さんと家族、浴衣を着たホスピス病棟の看護師、医師、シスター、ボランティアスタッフなどが集まり、食事会、ヨーヨーすくいや手持ち花火、そして打ち上げ花火などが行われた。私は、その場で感じた個人としての安楽(「今、ここ」にいることの幸せ)、その場にいた全ての者が一体となったことで感じた全体としての「心地よさ」を今も鮮明に覚えている。私は、その場で同じ時を共有した「患者さんと家族の穏やかな笑顔」をこれからもずっと忘れないだろう。そして、その時に全員で見た空高く打ち上げられた“花”火は、スタッフ、患者さん、家族の中で永遠に咲き続けるだろう。

注

- 1 日本ホスピス緩和ケア協会ホームページ: ホスピス・緩和ケアとは. <http://www.hpcj.org/>.
- 2 (財)日本ホスピス・緩和ケア研究振興財団ホームページ: 一般情報 ホスピス・緩和ケアとは何ですか.

<http://www.hospat.org/what.html>.

- 3 前滝栄子, 田村恵子: 「生涯教育シリーズ ホスピスケア (2) ホスピスケアにおけるナースの役割」『月刊ナーシング』2004; 24(6): 78-84.
- 4 阿部まゆみ: 「生涯教育シリーズ ホスピスケア (1) ホスピスの理念—ホスピスマインドを学ぶ」『月刊ナーシング』2004; 24(4): 66-73.
- 5 中村洋美: 「生涯教育シリーズ ホスピスケア (7) 症状マネジメントの実際 I 痛み①」『月刊ナーシング』2004; 24(11): 72-76.
- 6 土井千春, 佐々木智美, 志真泰夫: 「生涯教育シリーズ ホスピスケア (4) 症状マネジメントの考え方」『月刊ナーシング』2004; 24(8): 54-61.
- 7 恒藤暁: 『最新医療学』, 最新医学社, 1999.
- 8 Twycross R: *Pain relief in advanced cancer*. Churchill Livingstone, 1994.
- 9 井村千鶴: 「生涯教育シリーズ ホスピスケア (7) 症状マネジメントの実際 V 症状緩和」『月刊ナーシング』2005; 25(3): 72-76.
- 10 Derogatis L.R, Mirrow GR, Fetting J, et al: The prevalence of psychiatric disorders among cancer patients. *the journal of the American Medical Association* 1983; 249(6): 751-757.
- 11 E. キューブラー・ロス, 鈴木晶訳: 『死ぬ瞬間—死とその過程について』. 読売新聞社, 1998.
- 12 坂口幸弘, 柏木哲夫, 山本一成, 他: 「家族・スタッフがもたらす精神的安楽—末期がん患者の視点を通して」『死の臨床』1997; 20(1): 53-58.
- 13 島根県県庁ホームページ: 島根の医療 緩和ケア 医療機関における緩和ケア・ターミナルケアマニュアル.
http://www.pref.shimane.lg.jp/life/kenko/iryu/shimaneno_iryu/kannwakea.html.
- 14 黒澤太平, 長谷川智華, 藤巻孝一郎, 他: 「「東海大学安楽死判決」の今日的意義」『昭和医学会雑誌』2004; 64(5): 451-455.
- 15 児玉聡, 前田正一, 赤林朗: 「富山県射水市民病院事件について—日本の延命治療の中止のあり方に関する一提案」『日本医事新報』2006; 4281: 79-83.
- 16 清水照美: 「「安楽死」「尊厳死」「自然死」の検証を 射水市民病院事件から考える」『Nursing Today』2006; 21(8): 74-75.
- 17 井田良: 「特集 超高齢化社会の終末ケア 終末ケアの法的ルール」『病院』2006; 65(2): 110-114.
- 18 市丸みどり, 日野原重明: 「緩和ケアと尊厳死・安楽死」『からだの科学』2002; 227: 58-61.
- 19 小原琢: 「生命倫理講義 (1) —カイザーリンク「生命の尊厳と生命の質は両立可能か」—」『天使大学紀要』

- 2003 ; 3 : 109-117 .
- 20 清水哲郎 ; 「医療現場への哲学的アプローチー生の価値という視点から」『日本歯科医師会雑誌』
1998 ; 51(2) : 11-16.
- 21 森岡恭彦 ; 「末期患者に対する医療の倫理 - 現状とその考え方」『日本医師会雑誌』2001;126(6): 833-
845.
- 22 小西恵美子 , デービス . J : 「医療者・生命倫理学者がみる末期ケアの倫理問題」『生命倫理』 2002 ;12
(1): 19-24 .
- 23 Christian Byk : 「尊厳死と安楽死ーヨーロッパの比較アプローチ」『医療・生命と倫理・社会』 2007 ; 6 :
44-56.
- 24 柳堀素雅子 : 「オランダにおける安楽死 - その背景と実態の分析」『医学哲学医学倫理』 2002 ; 20 :
16-29.
- 25 五十靖彦 ; 「公開講演 死や臨死をめぐるオランダの実情」『日本哲学医学倫理』2004 ; 22 : 127-136.
- 26 明智龍男 : 「希死念慮を有するがん患者の治療およびケア」『総合病院精神医学』2005 ; 17(3) :
241-252.
- 27 Asai A ,Ohnishi M , Nagata S K, Noritoshi , et al : Doctors' and nurses' attitudes toward and experiences of
voluntary euthanasia;Survey of members of the Japanese Association of Palliative Medicine. *Journal of Medical
Ethics* 2001 ; 27(5) : 324-330.
- 28 Morita T, Sakaguchi Y, Hirai K, Tsuneto S and Shima Y: Desire for death and requests to hasten death of japanese
terminally ill cancer patients receiving specialized inpatient palliative care. *Journal of Pain and Symptom Management*
2004 ; 27(1) : 44-52 .
- 29 森田達也 , 角田純一 , 井上聡 , 他 : 「終末期癌患者の実存的苦痛 研究の動向」『精神医学』1999 ; 41(9) :
995-1002.
- 30 村田久行 : 「生涯教育シリーズ ホスピスケア (6) スピリチュアルケアの理念と実際」『月刊ナーシング』
2004 ; 24(10) : 72-79.
- 31 Chochinov HM,Hack T,Hassard T,et al;Understanding the will to live in patients nearing death. *Psychomatics* 2005 ;
46(1) : 7-10.
- 32 Rumbold B : Spiritual dimensions in palliative care, Hodder P & Turley A (ed) : *The creative option of palliative care;*
A manual for health professionals, Melbourne City mission ,1989 : 110-127.
- 33 Murata H: Spiritual pain and its care in patients with terminal cancer;Construction of a conceptual framework by
philosophical approach. *Palliative and Supportive Care* 2003 ; 1(1) , 15-21.

対話における哲学的思考の学習

—— クリティカルシンキングとエンゲストロームの学習論より

高橋 綾

ある男が師に会うために、長い行脚に出た。ついに師に会うことができ、男は言った。

「私は1つの質問をするために参りました。

尋ねうる最上の質問と、与えうる最上の答えは何でしょうか？」

(ある哲学寓話より)

はじめに

「哲学的思考とは何か？それはどのように学ばれ、その学習は何を目指すのか？」こうした問いは、哲学を教えようとしたことがある人なら（あるいは学ぼうとした人も）一度は抱く問いであろう。しかしこの問いに対して、明確な答えを与えることは簡単ではないし、もしかしたら、この問いに対して、答えを与えるという身振りそのものがすでに「哲学的」ではない、という恐れもある。

臨床哲学研究室では、2004年から京都の私立高校である洛星高校において、哲学的対話の講座を実施しており、筆者は2006年度からこの講座の運営とプログラム作成に関わっている。本稿では、筆者が、上記の問いを反復しつつ、プログラムを作成・実施した経験から、「哲学的思考を学ぶこと」について考察を行い、上記の問いに対する何らかの応答を試みたい。

まず、一節において筆者が2006、2007年と、洛星高校でどのような目標を設定し、どのようなプログラムを組んだか、そのプログラムに基づいて実際に授業をしてみたの反省点を簡単に報告したのち、二節でそうした目標とプログラムを設定するに至った背景をなす、「思考することを学ぶこと」についての理論的考察（クリティカルシンキングとエンゲストロームの学習論）を展開し、一節と二節にて提示した課題についての展望を三節で

述べる。

1. 【報告】 洛星高校での哲学講座

2004年から始まった洛星高校での哲学の講座は、70分の講座を前期と後期あわせて年10回、二年生の選択の授業として開講されている。受講者数は、毎回固定メンバーが20人程度参加している。(後期のみの参加も認めており、後期のみの参加者が4～5人いる。)2006年以前は、臨床哲学研究室の関係者をはじめとして、毎回違うゲストを迎え、そのつど異なるテーマについて全10回の議論を行うという形式をとっていた⁽¹⁾。

筆者は2004、2005年度の授業に(時には講師、時にはオブザーバーとして)参加し、高校生たちが非常に熱心に議論に取り組んでおり、熱心なだけでなく、生命倫理的なトピックから知識、身体、文化、笑いといった幅広いテーマについて(大学生顔負けの)鋭い議論をしていることにとても驚いた。その一方で、頭の回転が早く弁が立つせいか、それぞれが言いたいことや他の意見に触発されて思い浮かんだことが次々と飛び出し、それについていくので精一杯で、一つ一つの意見を丁寧に検討することや、お互いの意見をつきあわせることがおろそかになる傾向があるように思われた。毎回の講師が、テーマについて紹介し、その講師が進行役になって議論するという形式をとっており、講師陣は、議論に介入し、互いの意見を関連づけて考えるよう促すことも試みたが、そうしたことは講師(進行役)まかせになってしまっており、参加者自らが議論を組み立てていくことはなかった。こうした点は、我々講座を提供する側が講座全体を通じて何を学習してもらいたいのかを明確にしていなかったことによるものであると考えられた。

こうした反省から、筆者達は、2006年度から「対話のなかで哲学的思考を学ぶ」ということを年間通じての目標と決め、全体のプログラム作成に意識的に取り組んだ。

以下に2006年度プログラムとその反省、そしてそれを経てできた、2007年度のプログラムの流れを紹介する。

《2006 年度》

前期

- 1 : イントロダクション
- 2 : 立論を吟味する — 批判的思考一問一答
- 3 : ソクラテスの対話ゲーム (1)
- 4 : ソクラテスの対話ゲーム (2)
- 5 : 対話編を読んだの議論

後期

- 6 : 問いをつくる
- 7 : 議論をする「延命に価値はあるのか」
- 8 : 「人類にとって戦争は必要か」
- 9 : 「救いを求める宗教は必要か」
- 10 : 後期の議論を振り返って

《2007 年度》

前期

- 1 : イントロダクション
- 2 : グループで考え、意見を発表する
「鶏が先か、卵が先か」
- 3 : ソクラテスの対話ゲーム (1)
- 4 : ソクラテスの対話ゲーム (2)
- 5 : ソクラテスの対話編を読んで議論

後期

- 6 : みんなで問いを作り選ぶ (人は
平等か/愛に形は必要か)
- 7 : 議論する「人は平等か」
- 8 : 議論する (少人数のグループに
分かれ、学生が進行役)
- 9 : 議論する「愛に形は必要か」
- 10 : 議論の続き、振り返り

《2006 年度プログラム》

2006 年度のプログラムは大きく三つの部分に分かれている。

(1) クリティカルシンキングの導入

2006 年のプログラム作成にあたってまず考えたのは、参加者たちに単に自分の考えたこと、言いたいことを議論の場に放り出すことで満足するのではなく、じっくり自分や他人の意見を吟味することを学んでほしいということであった。まずはその手がかりとして、筆者が関心を持っており、非常勤先の大学で行っている教養の授業でも用いていたクリティカルシンキング (以下 CT とする) の手続きの紹介と一問一答式の問題を導入として用いた。

(2) 対話のなかで思考や判断を吟味する

思考のための「基礎」的な技術 CT の教材を用いて学習したあと、それを実際の対話に「応用」するために、ソクラテスの対話ゲームという三人一組の対話型のロー

ルプレイゲームを行い、その報告や、哲学的に議論するためには何が必要かについて振り返りを行った。

(3) 自分たちで問いを作り、全体で議論をする

後期では、こうした経験をもとにして、自分たちで問いを立て、その三つの問いについて（我々が進行役として入って）全体で議論をした。

《2006年度の反省》

このプログラムを実施してみでの反省は以下の通りである。

(1) 思考や議論の「技術」だけを先に取り出して教えても、うまく機能しない

70分の授業全十回のなかでたった一回しか実施できなかったこともあるのだが、思考や議論に必要な手続きを紹介し、その応用として課題に一问一答方式で答えるという従来 CT 教授法は「対話のなかで自分や他人の思考を吟味する」という全プログラムの目標において、うまく機能しないことが明らかになった。

(2) 議論のために適切な問いを立てることは、よほど実践を経た者でなければ容易ではない

2005年度までは講師陣が毎回の問いやテーマとそれに関する資料を準備していたのだが、2006年度は参加者の自主性を重視するために、彼ら自身に問いを立ててもらった。しかし生産的に思考し、議論するために適切な問いを立てるということは、よほど思考と議論の実践に通じていないと容易ではないことがわかった。

(3) 進行役の重要性

10回という短い回数の中で、参加者に満足のいく議論をしてもらうには、参加者まかせではなく、講師側が進行役として、テーマについての準備を行い、議論に積極的に介入をしなければならなかったことがわかった。

《2007年度プログラム》

2007年度は、2006年度の反省から、プログラムを再組織化した。大きな変更点は、「基礎」的技術を先に教え、それから「実践」に移るという単線の二段階方式をとるのではなく、実際に議論をしつつ、自分たちの行った議論を評価し反省するメタレベルの議論も複線的に並行して行っていくようにした点である。

- (1) テーマについて、少人数のグループで議論をし、それを全体に発表してもらうとともに、全員で自分たちが行った議論についての評価と反省を行う

前期の導入として「卵が先か、鶏が先か」という問いについて5、6人のグループで議論をした後、各グループの議論を全員にむけて発表して、どのグループの議論が「良い」議論だったか、その基準を全員で検討した。この基準として、言葉を定義することや、論理立てて話すこと、他人とは異なる観点を提示できること、などのCT的基準が学生達によって実践から抽出された。三回目、四回目の対話ゲームでもほぼ同じ形式をとり、対話とその反省という形式をとった。

- (2) 講師が進行役をして、議論のなかで問いをつくり、それについて全員／グループで議論する

後期の構成は2006年度とほとんど変わらないが、問いを作る際には、前回の反省から我々が意識的に介入するようにして、全員で議論をして決めることにした。議論のやり方については、講師が進行役をすることに加えて、小グループで学生を進行役にして議論するという形式も用いた。

《2007年度の反省》

三節でも検討するが、2007年度の反省は以下の通りである。

- (1) 内容についての対話（コンテンツダイアログ）と対話についての対話（メタダイアログ）を並行して行うことの難しさ⁽²⁾

参加者には、議論をしつつ、「『良い』議論とは何か」ということを並行して考えてほしい、と促したのだが、対話を続けていくうちに、参加者の一部から「対話についての戦略会議ではなく、とにかく対話がしたい」「話しながら、対話を整理したりその方向性を考えることを同時にしなければならないので、気が散って集中できない」という反応があった。

また、小グループで学生達自身に進行役をさせて議論をする際に、内容についての対話（コンテンツダイアログ）と対話についての対話（メタダイアログ）を分けて議論するほうがやりやすいと思い、その区別を紹介したのだが、進行役と参加者が対話に慣れていない場合は、コンテンツレベルでの対話がうまくいかないので、メタダイアログに入ると、その対話ももつれ、さらに混乱をまねく事態が起こることがあることも分かった。

(2) 適切な介入について

学生の「自主性」を重視しつつ、議論の各フェーズで適切に介入するという課題が前回同様残った。高校生という時期は、どうやら多くの人が「自分たちの思うようにしたい、自分たちだけでできる」という自立心と大人への依存心との間で揺れるアンビバレントな状態にあるらしい。こちらの介入がすこしでも「上から」だと感じると、それに対して反発をする一方で、彼らの好きにさせて議論がうまく行かないと「もっと講師は議論をコントロールすべきだ」ということを言い出すという形で、そうした揺れが議論のなかにも垣間見えた。

2. 【考察】思考の技術の習得から対話と思考の「集団的主体」になることへ

さて、次に、筆者がなぜこうした学習プログラムと目標が、哲学的思考の学習について必要だと考えたかを明らかにするために、その背景をなしている「思考することを学ぶこと」についての理論 — クリティカルシンキングとエンゲストロームの学習論 — についての紹介と考察を行う。それによって、「哲学的思考とは何か、それはどのように学ばれ、何を目指すのか？」という最初の問いに対する筆者なりの答えを示せればと思う。

2- 1. クリティカルシンキングの目標とその教授法との齟齬

「思考することを学ぶ」ためには、思考の「技術」を身につけなければならない、という考え方がある。ここでは、「哲学的思考を学ぶとはどういうことか？」という問題に取りかかる手がかりとして、アメリカの大学で教養教育の授業に取り入れられている思考の「技術」の訓練、「クリティカルシンキング (CT)」の定義と教授法を検討することからはじめてみたい。

2- 1- 1. CT とは何か、その目的とは

CT とはどのようなものであり、学習者はそれを学ぶことで何を身につけられるのか。こうしたことを最も簡潔に示していると思われるのは、吉田寛による CT の定義である。

吉田は以下の定義を Fisher と Scriven とによる CT の定義を検討し、それを改変することによって提案している。

「批判的思考は、観察とコミュニケーション、情報と論証についての、能動的で創造的な、解釈と評価の技術と態度である

Critical thinking is creative, active skill and attitude of interpretation and evaluation of observation, communications, information, and argumentation」⁽³⁾

この定義をもとにして、CTに必要な「技術」とは何かをあげてみると、

- (1) 観察や情報、証拠の正当性を判断すること
- (2) 論理構造を見いだすこと、論拠と結論はそれぞれになにか、どのような手順でそれが導き出されているのかを確定し、吟味することがまずは挙げられる。(1)(2)については、それらの技術は既存の、流通している情報や判断をうのみにしないで吟味するために必要であると言われることから分かるように、どちらかと言えば、事後的評価に向かう「過去志向的」側面を持っていると思われる。

また、この定義のなかには、一人で情報を収集することや立論を作り上げる場面だけでなく、相互的なコミュニケーション、あるいは日常的な対話や議論の場面にもそれが活かされることが含まれている。(これには、本来その役割を担うはずであった論理学がもった文脈から離れ、形式化してしまったことへの反省が反映されている。)

これ以外にも、他の可能性はないかと想像すること(想像力)や、その論証の結論はより広い文脈で捉えた場合にどのような意味を持つのかを判断する(社会的判断力)も含まれるとされる。

さらに吉田の定義において重要な点(それはこの「技術」を学ぶなかで、学習者が身につけるべきもの、学習の「目標」に位置づけられるものであろう)について取り出してみると、

- (3) CTは思考や議論についての評価(思考についての思考/思考についてのメタ認知)を含む
 - (4) CTは「創造的」でもある
 - (5) CTは技術であるだけでなく「態度」である
- という点が挙げられる。

吉田によれば、(3) に関しては、Fisher と Scriven が導入した「能動的」という語によって「単に受動的に情報を取捨選択し整理することだけでなく、自ら情報ソースを確かめ検討するというメタレベルの思考」が意味されていること、「評価」という語においても「思考についての思考という意味で、CT がメタ的活動であること」⁽⁴⁾が強調されているという。

さらに吉田は CT の定義に「創造的」、「態度」という語を新たに入れることを提案している。(4) の「創造的」という語には、「考えられる他の可能性を考えてみる想像力」と、それぞれの個別状況において有効であると思われる CT の原則を選び出したり、新たに原則や定義を作り出したりしていく力が含まれるとしている。さらに (5) 「態度」については、「技術」とは区別されるものとして、その技術 (CT) をいつ、どこで用いるべきかを判断する力に関わる「必要ならばクリティカルになる態度」⁽⁵⁾が必要であるとされている。(これは別の箇所でも「CT の適用についてのクリティカルな思考」と換言されているように、思考についてのメタ認知である CT をいつ用いるべきかという、第三のレベルのメタ認知に関わっていると言ってもよいだろう⁽⁶⁾。

後に述べるように、筆者はこの吉田によって挙げられている3点、思考についてのメタレベルの認識、能動的で創造的な思考の態度は CT の学習にとって非常に重要であると考えている。以下では、こうしたことを習得するために、従来型の CT 教授法が有効であるのかどうかを筆者自身の高校での哲学講座の経験から検討することと、先に取り上げた CT の学習にとって重要な三つの契機をふまえつつ、エンゲストロームの階層型学習理論を参照することによって、「思考することを学ぶこと」がどのようなプロセスを描くのか、最終的に目指すものは何かということを明確にし直せればと考える。

2-1-2. 従来のクリティカルシンキングの教授法の限界

CT については、多くの教材が作られているが、ここで従来型の CT 教授法と呼んでいるのは、思考や議論に必要な手続き、技術を項目別に紹介し、各技術に対応する課題に一間一答方式で答えていくというタイプのものである。こうした教授法は従来の学校教育において一般的なものであり、その前提には「知識」や「技術」と「実践」を切り離して考え、「実践」とは先に習得された「知識」や「技術」が適用される場にすぎない、という二分法がある。

筆者が従来型の CT 教授法に限界があると感じる点の多くは、この二分法に存している。

高校でのプログラムのなかで気づいた点を箇条書きで挙げてみよう。

- 実際の対話のダイナミクスのなかでは、静的な思考マニュアルはあまり役にたたない。従来のCT教授法は、(コミュニケーションをその射程に含むとされているものの)基本的に大学生、大学院生の論文生産と論文を通じた書かれたものを媒介にしたコミュニケーションが前提となっている。よって、こうした教授法で習得されたものは、すでに書かれて固定されているものをじっくり読み、評価するという場面では用いられうるが、刻々と移り変わり様々な発言が出されては消えていく口頭のコミュニケーションのなかでは(いちいち相手の言っていることを制して確認する、書き留めるなどのことをしなければ)有効に機能しない⁽⁷⁾。
- 従来型CT教材は、個別学習でも学習可能なようになっており、「他の人と議論してみよう」という項目もあるにはあるが「共同で学習する」という観点が乏しい。
- チェックリストという形で、既になされた判断を検討し、その正当性を判断することはできるが、自分で新しく問いを生み出し、議論を組み立てていく場合にはあまり役にたたない。(先の「CTの過去志向」という表現はこのことを指している。もちろんCTの教材の中には、ある課題について、自分がこれから何を調べればよいかを考える、というような未来志向のものもあるのだが、筆者は後で述べるように、事後検討的なものと、これからの議論を作り出していく未来志向の創造的課題との関係は、学習の垂直的、階層的発展と関係していると思われ、これらを単線的、加算的に積み上げていけばよいというものではないと考えている。)
- CTの箇条書きにしたスキルを実践から切り離して先に教えると、学習者に「対話の目的や対話をうまく進めるための鍵が、実際の対話のなかで自分たちがどう振る舞うか以外のところにある」という誤解を与えてしまう。実際の対話のなかでも、この誤解による受講者との齟齬が生じ、筆者はそれをとりわけ問題と感じた。とくに従来の学校教育の方式(マニュアル教授とその応用)になれた高校生には、こうした誤解は生じやすかったのかもしれない。例えば議論の反省をする際にも、対話がうまくいかなかった理由を、実際の対話のなかで自分がどう振る舞ったかではなく、それ以外のところ(対話や思考の技術やテーマについての知識の有無)に求める受講者がいた⁽⁸⁾。

ここに現れているのは、思考の「技術」を細分化し、マニュアル的に教えることの限界であり、「知識」や「技術」を習得したのちに、それを「実践」に「応用」という前

提の限界である。実践を知識や技術を応用する二次的な場であるとする考え方をとると、結局技術の習得が第一になってしまい、その技術を学ぶことの最終目標が何だったのかということがおろそかになってしまう。筆者はこれに対しては、まず、思考と対話の実践ありきというところから考え直すべきであり、箇条書きにされた技術やマニュアルは実践から抽出されたものにすぎないことを忘れてはならない、と考えている⁽⁹⁾。

もちろん、そのように既にある実践から、その実践に必要な要素を抽出することは、その実践の学習に参加するものにとって有益な点もある。しかし、学習者がこの項目さえクリアすればよいという受動的な方向へ向かうことや、実際の思考や対話の実践のなかで自分がなにをするかよりも、チェック項目を満たす事を優先させるようなことになってはなるのであれば、それは思考の学習にとって大きなマイナスとなる。

2- 2. 思考の「技術」の習得から思考の主体になることへ

2- 2- 1. エンゲストロームの学習論

以下では、こうした限界を超え、CTの学習プロセスを再組織化するために、エンゲストロームの学習論を手引きにして考える⁽¹⁰⁾。エンゲストロームは知識・技術と応用、実践という従来の教育（教授者中心）の二分法をとらない。「どう教えるか」ではなく、学習者が具体的な状況のなかでなにを手がかりにして自らの学習を進めていくのかに着目し、「どうすれば学習者の学習プロセスの形成を手助けできるか」を考える。エンゲストロームの学習理論のもう1つの特徴は、学習のプロセスを単線的で加算的なものとして描くのではなく、動的で垂直的な階層的発展として描くことにある。この学習プロセスの階層的発展にとって最も重要なことは、知識や技能が加算的に増えていくことではなく、「学習者の主体性が増大すること」である。（もう1つ重要な点は、学習を個的過程と考えるのではなく、集団的で協働的過程である点であるが、これは主に3で問題にする。）

彼は、バイトソンの学習理論を参照しつつ、上のような結果に至る学習のプロセスを、互いに含みあう三つの段階からなるとした。初発の段階では、実践に参加する学習者が、手本に盲目的に従い、熟達者の実践を模倣するのみである（バイトソンの「学習Ⅰ」⁽¹¹⁾に

対応する)。ここから学習者は、自分が無意識に行っていた操作が、ある課題や状況に取り組み一つの「方法」であることを認識するに至る。ここにおいて初めて、学習者は自分のやっている操作を単に反復、遂行するだけでなく、それがひとつの「方法」として成功しているか失敗しているかを評価し、方法を適用するのに適切な場面を選ぶことができるようになる(学習Ⅱ)。この段階では、与えられた「目標」に対するより柔軟で一般性を伴う「行為」が獲得されている。

近年学習において、「メタ認知」が果たす役割の大きさが指摘されているが⁽¹²⁾、この「メタ認知」は学習Ⅱに対応している。しかし、エンゲストロームは、しかし個々の学習課題や道具・方法の使用についてのメタ認知(セルフモニタリング)だけでは不十分であると考えている。

エンゲストロームによれば、さらに学習を進めば、最終的には自分の学習が置かれている文脈やその目標そのものについての反省とその組み替えが起こるとされる。この第三段階において、学習者は提示された問題を解くのではなく、問題や課題そのものを自ら創造し、「この問題の意義と意味とはなにか、私はなぜこれを解かなければならないのか」と問う。こうして学習や思考の対象は主体の外にある、与えられたものではなく、「私は・・・？」という主体がそこに含み込まれた問い、すなわち自らに向けられた、自らのものとなる。この段階において、学習者ははじめて学習の主体となり、その実践は、自らの「動機」に対して行う「活動」となる⁽¹³⁾。

2-2-2. クリティカルシンキングの目標の再定義—— 思考の主体になること

こうした考察から検討すれば、先に吉田の定義によって検討した、CTの三つの学習目標(思考についての思考/思考についてのメタ認知を獲得すること、「創造的」に思考すること、「クリティカルに考える態度」を身につけること)は、いずれもこの階層的な学習プロセスの実現に関わることであることが分かる。

CTでは思考のメタ認知の習得が重要視されるが、それはすなわち、学習者はCTの技術を単に反復し、機械的に課題をこなすだけでなく、それが思考や対話を進めるための「方法」とであると認識し、その方法がうまく使えたかどうかを判断し、状況に応じてどの技術を使うのが適当かを選び出すことができるようにならなければならない、ということであり、学習Ⅰから学習Ⅱへの移行が生じなければならない、ということの意味している。

さらに、「必要ならばクリティカルになる態度」「CTの適用についてのクリティカルな思考」と言われているものは、こうしたみずからの思考についてのセルフモニタリング(学習Ⅱ)とは階層を異にするものであり、学習の最終段階に位置するものと思われる。なぜなら、こうしたことは与えられた課題に対して方法を柔軟に応用するという第二段階とは異なり、「私はなぜクリティカルに考えなければならないのか、どの場合にそう考えなければならないのか」という階層Ⅲの問いを自らに向けることによって可能になるはずだからである。

筆者はこう再定義することによって、先の定義にある、「能動性」や「創造性」の意味もより明確になると考える。とくに思考における「創造性」とは、ほかの可能性や他人がどう感じるか、自分たちのだした結論が社会的にどのような意味を持つか「想像力」を用いて想像してみることや、論理的な能力に対置される「感性」を身につけることではなく(それらもちろん重要なことなのであるが)、与えられた課題や状況を超え、自らで状況を定義し、課題をつくりだしていく力、次の学習階層へと過ぎ越していく力にこそ存しているはずである。

エンゲストロームの枠組みを借りて言い直せば、CTの学習プロセスおよびその目標とは、CTが目標思考の「技術」を学ぶことを端緒としつつ、最終的には学習者が学習Ⅲの段階に達し、「自律的で、反省的な思考の主体になること」であると言える。

ところで、本論文において問題になっているのは、CTの学習ではなく哲学的思考の学習であるので、それについて簡単に筆者の考えを記しておく。筆者は、哲学的思考とは、「どうすれば与えられた問いが解けるか、適切な議論ができるか、その最もよい方法は？」と問うような操作的思考(学習Ⅱ)ではなく、「私の問うべき問いは何か、その問いはどのように、いつ終わるのか？私たちは何のために議論をするのか、私たちにとって『適切な』議論とは何か？」と問い続ける反省的思考(学習Ⅲ)の運動である、と考える。よって、CTの学習は哲学的思考の学習と限りなく重なっているが、CTの学習の目的設定が学習Ⅱにとどまるとするならば、そこで学ばれているものは、あくまで思考の「技術」であって、哲学的思考ではない、と言わなければならない⁽¹²⁾。

CTの学習プロセスおよび学習の目標を上のように再定義した場合には、実践を細かい技術に分解し、単線的、加算的にそれを追加して教えていくという従来型CT教授法と齟齬をきたすのは明白である。

そこで筆者は、思考や議論の「技術」を先に提示し、それを「実践」に「応用」という 2006 年度プログラムを反省し、2007 年度プログラムでは、

- 1 静的で要素分解型の CT マニュアルを対話、議論のなかにおきなやすこと
- 2 「技術」とその「応用」という二段階方式を採るのではなく、常に対話の実践を第一と考え、そのなかで、良い議論のために必要な技術や態度を参加者とともに見つけ出していくこと
- 3 個々の参加者の議論の力や思考力が上がるのではなく、協働学習のなかで、全員で学ぶことを重視する
- 4 最終的には参加者達が自分たちの対話や議論を評価し、自分たちは何を明らかにしたいか／何を明らかにできるかを考えながら、対話を進めていけること、参加者が対話や議論の主体になることを目指す

という四点を重視し、学習の階層とその移行に焦点を当てて、学習プロセスの再組織化を試みた。以下では、さらにこうしたことを可能にするためには、具体的にどのようなプログラムや介入が必要であるのかを検討する。

2- 3. 対話と思考の「集団的主体」となること

2- 3- 1. 「思考することを学ぶこと」は共同のプロセスである

先にも述べたように、エンゲストロームの学習論の特徴としては学習を階層的発展と捉えることのほかに、学習とは個的なものではありません、どんな場合においても集団的で共同的なプロセスである（共同の実践への参加によって起こる）と考える点にある⁽¹⁵⁾。このことから、エンゲストロームは学習の第三段階において、（ベイトソンのような個的主体の爆発的変容、進化ではなく）学習者の集団の「活動」の変容を問題にした。つまり、エンゲストロームにおいては、先に述べたような学習プロセスの階層的移行が、共同で学習している複数の学習者によって共有されて生じることが問題となるのである。重要なことは、学習者たちが、個々が別々のことをしているのではなく、「自分たちは同じひとつの実践に参加しているのだ」という認識をまず共有すること、自分たちの実践を共に振り返り、それを評価すること、そして学習の集団的主体となって、自分たちの実践の方向や課題を自分たちで新たに創りだすようになることである。このように、自らの実践の置か

れている文脈を学習者が主体的に振り返る時、その集団の活動は与えられた枠を越え、新しい活動へと「拡張」していく。

筆者は、(哲学的) 思考を学ぶということもまた、対話のなかでの共同実践、共同作業として起こるものと考えている⁽¹⁶⁾。よって、2007年度のプログラムでは、学習の階層性に焦点をあてるとともに、それが対話のなかで共同作業として起こること、すなわち、参加者たちが、対話の中で自分たちの対話や思考を振り返り、その筋道を見だし、足りなかった点を反省し、新しい問いを立てられるようになることを目指した。

2-3-2. 対話のなかでコミュニケーションの質の変容をつくりだす

——対話と思考の「集団的主体」となること

この点について具体的に何をしたらよいのかを考える場合にも、エンゲストロームが、フィッシャーの「間主観性の発達の性質」⁽¹⁷⁾について言及しつつ述べていることが示唆的である。エンゲストロームは上のような学習の集団的発達のプロセスのなかで起きているのは、その集団のコミュニケーションのあり方の変容であるとしている。

エンゲストロームとフィッシャーによれば、学習者達の集団においては、最初から共同性や「間主観性」が成立しているわけではない。そうした初発の段階では「個々人は共通の対象に働きかけるために集められるが、それぞれの個人の行為は外的に関連し合っているだけ」であり、「それぞれの個人は、各自の抱える課題にしたがって、別々の個人として振る舞っている」⁽¹⁸⁾にすぎない(この段階は「協応 coordination」と呼ばれる)。そして次に中間段階として、それぞれの個人が課題を共通のものとして認識し、その課題の解決のために、自分の行為と他の実践者の行為の間を関係づけ、調整するようになる。(意識的で問題解決的な相互作用が持続的に生じるこの段階は、「協働 cooperation」と呼ばれる)最終段階として、「反省的コミュニケーション reflective thinking」が生じ、自分たちの実践について言語を使って定義し、振り返り、新しい枠組みをつくることに取り組み始めることが起こる。エンゲストロームが述べているように、この三段階は先に述べた学習の階層に正確に対応しつつ、そのプロセスの別の側面(個人から集団への移行、あるいは集団的学習の主体の成立)を詳述したものである。

このことは対話のなかで、ほかの対話の参加者と協力して思考することを学ぶことにも当てはまる。

洛星高校や哲学カフェでの経験から言って⁽¹⁹⁾ 対話や議論をするために集まった参加者たちは、そのテーマについて意見を交換しているというよりも、それぞれがテーマに関して自分の言いたいことをその場にとにかく投げ出してみることから始める。(この状態は言葉を用いているので、なんらかの共同性やコミュニケーションが成立しているように見えるが、実際は各個人が別々のことをしているにすぎない。) 一通り多様な意見が場に投げ出されたのちに初めて、参加者たちはこの多様性が何を意味するのかを考え始め、それが共通に取り組んでいる同じひとつのテーマに対する複数の切り口や見方であることに気づき、それらの関連を考えることや、自分の意見を他人の意見を經由して見直してみるなどに取りかかりはじめるのである

洛星高校での 2006 年以前のプログラムにおいては、多くの回は対話の第一段階にとどまるか、あるいは進行役の促しによって、第二段階に進めた回もあったが、最終段階の「反省的コミュニケーション」、すなわち対話を自分たちの実践として主体的に振り返り、対話の中で問題にできたことやできなかったことを反省し、新たな問いを自分たちで設定するというようなことは当初から目的に入っていなかった。以上のようなことから、筆者はとりわけ 2007 年度のプログラムに関しては、参加者たちが、「対話と思考の集団的主体」になること、具体的には参加者とともに対話をしていくことのただ中において、学習者たちの間の対話の自律性が増すことによって、コミュニケーションの質の変容を作り出すことを目指した。

2-3-3. 「私たちが哲学的に考えるとはどういうことか？私たちはそれをどのように学ぶべきか？それによって私たちはなにを目指しているのか？」

さて、こうした考察のあとで改めて、最初に提示した「哲学的思考とは何か、それはどのように学ばれ、その学習は何を目指すのか？」という問いに何らかの応答をするとなるとどうなるだろうか。

最初の問いに関して、少なくとも言えることは、哲学的思考を学ぶことは、対話や思考の「技術」を学ぶことではないということである。「哲学的に考える」ということは、対話のなかで共に言葉や考えを交わすなかで、複数の考えを関連づけ、「私たちの対話は何を問題にしているのか、それはうまくいっているか、うまくいっている、っていないという基準は何に置くべきか、私たちの対話はどこで終わるべきか、次に問題にすべきこと

があるとすればなにか」と対話の参加者が共同で話されたことを振りかえり、新しい次元で対話をしはじめる、(極端に言えば) その瞬間にしかないものであり、あるいはそうした瞬間を含む思考と対話の反省的、創造的運動を続けることである。

哲学的思考を学ぶということが、このようなことであるとするならば、それを学ぶということは、思考の技術やこれまで思考されたことについての思想史的 — 「歴史学的」(カント)— 知識を学ぶということに終わるはずはない。哲学的思考の学習にとって、「技術」や「知識」はあくまで二次的なものであり、それより重要なことは、対話の実践を続けていくなかで、参加者達が自分たちの対話にはどのような「技術」や「知識」が必要であるのかを自ら見だし、決定できるようになることのほうである。

したがって、哲学的思考の学習が目指すものとは、対話の参加者達が自分たちの対話や思考を評価し、自分たちは何を明らかにしたいか/何を明らかにできるかを考えながら、対話を進めていけること、参加者が「対話と思考の集団的主体になること」である。あえてパラドキシカルな言い方をするならば、「哲学的思考とは何か、それはどのように学ばれ、その学習は何を目指すのか?」という問いが、学習者によって「私たちにとって哲学的に考えるとはどういうことか? 私たちはそれをどのように学ぶべきか?それによって私たちはなにを目指しているのか?」という形で引き受けられ、継続して思考されていくことが、哲学的思考の学習の目標そのものであると言ってもよい。(冒頭で、この問いに対して、「それはかくかくしかじかのものである。」と答えることは、実は最も哲学的身振りからほど遠いのではないかと述べたのはそのためである。)

このことを実現しようとするならば、哲学的思考の「教師」の身振りは、どうしても(ソクラテスのように)アイロニカルなものとならざるをえない。そのアイロニカルな身振りとは、「哲学することを教授することはできない」と「哲学することを学ぶことはできる」との間にあって、その懸隔を学習者自らが飛び越えるように促すためのものである。私たちにできることは、対話を続けながら、より多くの人々と、「私たちにとって哲学的に考えるとはどういうことか? 私たちはそれをどのように学ぶべきか?それによって私たちはなにを目指しているのか?」という問いを分かち合い、議論をしつづけていくこと、「哲学すること」を共に学びつづけることである(のではないだろうか?)

3. 【展望】 2007 年度プログラムの反省と次年度への展望

さて、問題はこうしたことをどのような具体的なプログラムによって実現するか、ということである。最後に 2007 年度のプログラムについて、それがどのように機能したか／しなかったかを検討しつつ、次年度への展望を述べて終わりたい。

一節の 2007 年度の実践でも述べたように、議論をしつつ、「『良い』議論とは何か」ということを並行して考えてほしい、という促しに対しては、参加者の一部から「対話についての戦略会議ではなく、とにかく対話したい」「話しながら、対話を整理したり、その方向性を考えることを同時にしなければならないので、気が散る」という反応があった。

メタレベルの反省は、実践の繰り返しや挫折を経験して初めて生じるものであるため、コンテンツダイアログとメタダイアログを最初から同じ分量で並列して行ってしまうと、このような不満が生じてしまうのも無理はない。可能であれば、初めのうちはコンテンツダイアログに比重をおき、それから徐々にメタダイアログの時間も増やしていくというようにすべきだろうが、70 分×10 回という枠ではかなり時間の配置を意識して行わなければならない。

また、対話のなかで哲学的思考を学習することにおいては、進行役が（その先達として）適切に議論に介入することが不可欠である。適切な介入とは、答えに導くこと、方向を示すことではなく、参加者達が自らの思考を吟味する手助けとなるようなものであるが、これを実践で行うのは非常に難しい。

高校生という年代の特性なのか、洛星高校での対話では、参加者たちのなかに「自分たちの思うようにしたい、自分たちだけでできる」という自立心と大人（進行役）への依存心との間で揺れるアンビバレントな態度が見られ、興味深いのと同時に応答のしかたで困ることがあった。たとえば、ソクラテスの対話を朗読し、議論した際には、一方でソクラテス的手法（判断の吟味）の意味を見いだしつつも、それがソクラテスの「誘導」だと感じる、という意見が出された。（これに関しては、その「誘導」とはどういう意味なのか、「自分の望まない方向へ引っ張っていかれる」ということか、その時にはその方向を認めている「自分」とそれを嫌がっている二人の「自分」がいるということなのか、ソクラテスが導いているのは、一体誰であり、何に従ってなのか、等非常に興味深い対話の糸口が見え

たが、残念ながら時間の関係でそれは深められることはなかった。) また議論のなかでも、こちらがあまりに「荒っぽい」議論だと感じ、その間を埋めようとアイデアを出す、反発めいた態度を示す一方で、彼らの考えのままに議論を進めて、議論がうまく行かないと「もっと講師は議論をコントロールすべきだ」ということを言い出すという形で、そうした揺れが垣間見えた。

こうした思春期らしいアンビバレントな態度は、まさに学習と変容のための起爆剤となるものである。それは、学習の阻害要因と見なされていたダブルバインドやコンフリクトが、ベイトソンやエンゲストロームによって、学習プロセスを飛躍的に進化させる役割を果たすと正当にも評価されたのと同様である。教え学ぶことのこうしたアンビバレンツに耐え、それを越えていかなければ、人は容易に与えられたことを受動的にこなすだけの存在になってしまうだろう。よって、それを上手く活かすような介入のしかたを実践のなかで考えていきたい。(漠然とした予想でしかないのだが、アンビバレントな態度をこちらが「どうにかして訂正してやろう」と思うのではなく、それをそのまま相手や場に返してみせること、それもそれについて対話ができる形で返してみせることが必要なのだと思う。)

2006、2007年と、全員で議論する問い、テーマについては、学生自身に決めてもらってきたのだが、初学者にとって、適切に議論するための「問い」を立てるということは簡単なことではない。時間があれば、問いについても「どのような問いが『哲学的』といえるか」というようなメタディスカッションをすることも可能だが、与えられた時間枠のなかで、参加者に思考が深まっていくことを経験してもらうためには、彼らの考えたいことを聞き出しつつ、こちらがそれに関する問いを提示するなどして、あらかじめ問いを限定することや、素材や資料を準備することが必要であろう⁽²⁰⁾。

「対話と思考の集団的主体になる」という最終的な目標については、全員一挙に変容がおきることは難しいし、それを目指す必要もないと筆者は考えている。もし、それを目指すのであれば、それもまた理想的学習状況を実践の外に設定して、そこから実践を評価するという従来の教育が陥った落とし穴に逆戻りしてしまうだろう。参加者の間で対話と反省的思考への参加の度合いに違いがあるのは自然であるし、それでかまわない。ただしそれが対話のなかで無視されることだけはあってはならない。(ちなみに、2006年度の受講者の一部が主体になって、2007年度の洛星高校の文化祭において、ディスカッション企画が行われた。企画者は自らで企画の意図(ディベートのようなものではなく、互いの意

見をよく聞き、それを吟味する対話であること)を説明するチラシをつくり、問いを立て、進行役を務めた。この企画には2006年度や2007年度の受講者も顔を出してくれた。このことは、筆者にとっては予想外の喜ばしい展開であった。哲学的対話の主体になって、「活動」を「拡張」させるという目標は、このことだけでも十分に達成されたと思っている。

おわりに

「哲学的思考とは何か？それはどのように学ばれ、その学習は何を目指すのか？」という最初の問いについて、本稿で十分に応えられたかどうかははなはだ自信がないが、これからもこの問いに関わりながら、洛星高校や他の哲学的対話のプログラムの実践を行っていくつもりである。すでに洛星高校では2008年度にも哲学の講座が開講されることが決まっている。その講座の紹介として学生に読み上げてほしいと洛星高校の先生にお願いした寓話を — 冒頭に紹介したものに残りの部分を足して — 引用し、おわりにしたい。哲学的思考の実践は続く。

ある男が師に会うために、長い行脚に出た。ついに師に会うことができ、男は言った。

「私は1つの質問をするために参りました。尋ねうる最上の質問と、与えうる最上の答えは何でしょうか？」

師は答えた。「尋ねうる最上の質問とは、そなたがたった今尋ねたことじゃ。

そして、与えうる最上の答えとは、私が今述べている答えじゃ。」⁽²¹⁾

最後に、筆者がこうした対話の実践を行い、それに対する考察をすることができたのは、洛星高校の先生方、特に臨床哲学出身の栗栖先生、毎回の議論に積極的に参加してくれた学生の皆さん、このプログラムの運営に関わってくれた研究室のみなさんのおかげである。記してお礼を述べておきたい。ありがとうございました。

注

- 1 2004年度から2006年度各年度の内容の具体的な報告としては、『臨床哲学のメチエー 一臨床の知のネットワークのために』vol.14,15,16、大阪大学文学研究科臨床哲学研究室発行を参照。
- 2 コンテントダイアログとメタダイアログという名称は、「ソクラテックダイアログ (SD)」のなかで用いられているものである。SDとはレオナルド・ネルソンによって始められた、哲学的対話の実践であり、対話のプロセスが明確に構造化されている点で学ぶところが多い。SDについては、『臨床哲学のメチエー 一臨床の知のネットワークのために』vol.7、大阪大学文学研究科臨床哲学研究室発行を参照。
- 3 吉田寛、『『クリティカル・シンキング』をどう定義するか』、『PROSPECTUS』、No.5、京都大学文学研究科哲学研究室発行、2002、32頁。なお本論文における人名に関しては、この論文中での表記にならった。
- 4 吉田、前掲論文、31頁。
- 5 吉田、36頁。
- 6 ここで述べられていることは、「知識」や「技術」だけでなく、その「応用力」を身につけなければならない（教育を巡る議論において必ず出てくる言説）ということの意味しない。後に述べるように、むしろそうした二分法とは別の学習プロセスを描き出すことが必要である。
- 7 この点に関しては、筆者達は対話のなかでそれぞれの判断を吟味するというソクラテスの対話ゲームという新しい媒介ツールを開発、導入して、ある程度の成果をおさめた。cf.『臨床哲学のメチエー』、vol.15,12-14頁。
- 8 『臨床哲学のメチエー』、vol.16、11頁。
- 9 G. ライルは、実践に関する知識 (knowing how) は、実践と一体であるか、そこから取り出されるものであり、「行為の効果的实践が、むしろ実践のための理論に先行する」と述べている。cf. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchison, 1949, p.31. また、「実践」をどう捉えるべきかの詳しい考察としては、田辺繁治『生き方の人類学 実践とは何か』、講談社学術文庫、2003を参照。
- 10 Y. エンゲストローム、山住他訳『拡張による学習 — 活動理論からのアプローチ』、新曜社、1999。
- 11 ベイトソンの学習理論についてはG. ベイトソン、佐藤良明訳、『精神の生態学』新思案社、2000を参照。またこのベイトソンの学習理論を教育のコミュニケーションという観点からとりあげた先駆的考察には、矢野智司、『ソクラテスのダブル・バインド 意味生成の教育人間学』、世織書房、1996がある。
- 12 cf. J. T Bruer, *Schools for thought: a science of learning in the classroom*, 1993、松田文字・森敏昭 (監訳) 『授業が変わる～認知心理学と教育実践が手を結ぶとき』、1997。清水寛之「自己の状況とメタ認知」井上毅・佐藤浩一 (編) 『日常認知の心理学』北大路書房、2002所収等。
- 13 ベイトソンによれば、学習Ⅲとは意識的な自己変革であり、ヒト以外のほ乳類は、学習Ⅱを越えてそこに到達することはないとされている。また、ベイトソンの場合には、学習Ⅱから学習Ⅲへの移行は、ダ

ブルバインドという危機によって稀にもたらされる、爆発的な変化（ある場合には病的な症状となる）によるとされている。この移行の契機に関しては、エンゲストロームも、学習プロセスのなかの危機やコンフリクトが作用しうることを認めている。しかし移行の仕方に関しては、ペイトソンが学習を個人的プロセスと考えるのに対し、エンゲストロームは、学習とは基本的に集団的学習に他ならないと考え、個人的「爆発的」移行とは異なる集団的「拡張的」なあり方をとると考えている。

- 14 筆者自身が大学で行っている教養科目の哲学の授業では従来型の CT の教材を部分的に導入しているが、大人数向けの講義方式では、せいぜい思考や論文作成技術を教えることにとどまってしまう、「これが哲学の授業なのだろうか」と思ってしまうこともある。ここで問題になっているような学習プロセスを実現するには、授業の形式を少人数の参加型にしなければ難しいだろう。
- 15 学習の「共同性」については、学びの場に複数の人物が実際にいることと、数学や哲学の本を読んで一人で学習している場合でもそれは定義や公式、概念という共同の道具を用い、数学や哲学という共同の文化的実践へ参加していることである、というとりあえず区別できる二種類のことが含まれている。学習の「共同性」については重要な問題であるが、ここではこれ以上問題にしない。
- 16 ヴィゴツキーによれば、思考とはそもそも共同作業、対話として生じるものである。cf. L. S. Vygotsky, *Thought and Language*, 1986, The MIT Press.
- 17 エンゲストローム、『拡張による学習』、346 頁。
- 18 前掲書、346 頁。
- 19 cf. 高橋ほか「哲学カフェ探究 活動とインタフェイス」、大阪大学 21 世紀 COE プログラム「インタフェイスの人文科学」研究報告書 2004-2006、第 8 巻：臨床と対話、2007,127-165 頁)
- 20 このような学習プロセスは長期的な視野でデザインされることが必要であることは言うまでもない。こども達と哲学的対話を行う「こどものための哲学 (P4C)」の実践に精力的に取り組んでいるオーストラリアのビューランダ小学校では、一年生から六年生までの六年間を通じて、CT 的要素も取り入れた哲学の学習プログラムを施行し、効果を挙げている。またアメリカのモンクレア大学にある「こどものための哲学研究推進所」のモーン・グレゴリー教授は、筆者達の取材に対して、「(哲学的対話を行うのには) 高校からでは遅すぎる」と応じた。
- 21 R. スマリヤン、高橋昌一郎訳、「哲学ファンタジー」、丸善、1995、47-48 頁より一部改変。

<活動・実践報告>

アクチュアルな住宅をつくるために

——「ボクの家プロジェクト」施主編プロローグ／建築家編

堀 寛史／小野 暁彦

はじめに

堀 寛史

今回、ここに提出する2本の論文は、平成19年6月から始めた建築と哲学に関する研究会（通称 ONOHORI 研究会）の成果をまとめたものである。

この研究会は、偶然から生まれた研究会である。

私が平成18年の夏過ぎに突然（深い意味もなく）「そろそろ家を建てないとなあ」と考えたことが私にとっての発端になる。そう考えてから家について雑誌や一般書籍を幾つか読んでみたものの、そこからつかみ取れる情報は私の欲しいものと違っていった。情報に関して欲求不満だった平成19年2月にたまたまネットで見つけた「家づくりのための勉強会」に興味本位で参加した。そこで講師をしていたのが小野暁彦氏であった。

小野氏の講義は私をひきつけるものであり、講義の後に自由に話す時間が設けられた。そこで、（なぜだか）話が盛り上がり、私自身の話をするうちに、小野氏から「家づくりのための勉強会」ではない、「アーキフォーラム」という講演会出席の誘いを受けた。次、「アーキフォーラム」にて再会するまで何度かE-mailでやり取りをし、建築と哲学の関係について共同して考えないかという話になっていった。

2月に小野氏と知り合ってから、E-mailや実際に会い、どのようなことを考えていくべ

きかの話をつめていき、6月から1月に1回のペースで開催する研究会をスタートさせた。ただ、研究会といってもメンバーは小野氏と私以外に京都造形芸術大学の学部生2名、卒業生1名、大学院生1名の少人数の構成である。この研究会の中で、私の家を建てるという目的と平行して、研究会である限りは学術的な活動もしていこうという話になり、今回、『臨床哲学』に投稿する運びとなった。

個人的な予定（息子の小学生入学にあわせる）で、私の家の竣工はおそらく平成22年の春になる。それまでに、建築の素人である施主としての私がどこまで自宅を通して建築を考えていくことができるのか。また、小野氏にとっても通例の施主との係わり合いと違った形で家を設計するという奇異な経験をされることなる。

現段階では、私自身に家の形は見えてこない。今回、書き下ろした文章の中にも家が形を見せることはない。残りの期間でどのような形が浮き出てくるのかも不明である。そこで、今回の文章の副題の中に「施主編プロローグ」という文言を入れた。「施主編エピローグ」がどのようなことになっているのか、研究会を重ねていく上で分かっていくだろう。

今回の2本の論文は施主である私の家に対する考察と建築家である小野氏の建築論の新たな挑戦をコラボレーションするための第一歩になるはずである。

「家を建てる」、そう決心して考えたこと

——「ボクの家プロジェクト」施主編プロローグ

堀 寛史

我らが建築家たちは大聖堂を永遠の石として夢み、伊勢の建築家たちは神宮を最も雄大なる雲として夢みた。そのうたかたは大聖堂よりも、ピラミッドよりも力強く永遠を語っている。

アンドレ・マルロー

1. 「家を建てる」という試み

「家を建てる」このように書いたとき、その主語は何になるのだろうか。建てるという動詞を見る限りでは、実際にそれを遂行する人が主語になるだろう。その場合、主語になりえる人は大工などの職人である。しかし、建てることに施主までの介入を許せば、「家を建てる」の意味は単に建てるのではなく、家や風景を創造するといった一つのプロジェクトとして幅を広げる。このように一つのプロジェクトとして見ると「家を建てる」の主語は施主になる。その建てる家に施主が「住む」のであり、家を建てるための金銭のやり取りの主体であるからである。さらに、施主は「住む」ことや金銭のやり取りの主体だけではなく、「家を建てる」主体にならなければならないと本論では主張する。

「家を建てる」主体になるためには金槌と鋸をもって家を建てるのではなく、これから建つであろう家の構想を具体的に顕にすることがまず必要である。施主に必要なことは技術を伴う分野に踏み込んでいくのではなく、どのような家を欲しているのかを顕にすることであり、それが現実的なアプローチである。そして、その顕にすることは建つ家のみならず、そこに住み生活するという長期的な視点とその地域に新しい風景を作り出すということを踏まえ、提示されなければならない。

しかし、このように述べて見ても、実のところ施主が「家を建てる」ことの主体になるのは困難という現状がある。その現状とは「家を建てる」ことよりも「家を買う」ことに

考えが変わっているという現代における常識を指している。「家を買う」とはあらかじめ決まっているものを選んで買うことである。ハウスメーカーが「売り出した」ものを消費者が選んで買う。そこで消費者が〈家〉に対してできることは、値段や立地条件の選択である。それゆえ〈家〉そのものを主体として「建てる」あるいは「作る」ことはほとんどできないといってよい。この場合、施主の意味は消費者、あるいは購入者となる。

売り出された家を購入する際に、購入者が気に掛けるのは〈家〉そのものよりも、その家に備え付けられている機械やその機能であることが多い。例えば、オール電化であったり、ホームエレベータなどが選択する際の条件になりえる。このような機械や機能は必要に応じて選択されているのは確かなのであるが、それ自体が選択の主体であるのは、〈家〉そのものを考えているといえるのだろうか。〈家〉のある部分について吟味はなされても〈家〉それ自体を考えるといえるだろうか。この建てるのではなく買うという現状を批判的に述べると、〈家〉それ自体に選択の余地がないという前提を与えられ、私たちはあらかじめ決まっている〈家〉を[●]買[●]わ[●]さ[●]れ[●]て[●]い[●]る[●]ということになる。しかし、本論ではその[●]買[●]わ[●]さ[●]れ[●]て[●]い[●]る[●]という前提に気づき、それを打破し、「家を建てる」ことに施主が主体的に取り組むために何が必要であるかを考察する。

では、「家を建てる」ということの主体に施主になるためにはどうすべきであろうか。そのことに関して確実な回答を持たない。その回答を得るために、著者は現在、建築家と研究会を創設して、「家を建てる」ということに取り組んでいる。それは「家を建てる」ために必要な「建つであろう家の構想を具体的に顕にする」という試みの姿である。その研究会を通して考察した内容を以下に論じていく。

2. 〈家〉に「住む」——家をビスポークする

例えば、仕立て屋で服を誂える。あるいは、靴職人に依頼してラスト（靴の木型）を削りだしてから自分の足型の靴を誂える。これらの「誂え」ということを英語ではビスポークと呼ぶ。ビスポークをアルファベットで表記すると“bespoke”であり、話しすることが語源になっている。現在では、話を通して依頼主と職人の理解が接近し、誂えることをビスポークと呼んでいる。

ところで、このビスポークは服や靴だけの特権なのであろうか。依頼するために話をし、

希望のスタイルをつける。その希望のスタイルを理解した職人が依頼に沿ったものを作る。また、時には依頼を超えたものを作る（予想以上の仕事をする）。このビスポークを「家を建てる」ことに適用できないのであろうか。

施主は「家を建てる」ことの主体であると主張するが、家をすべて作る（セルフビルド）ということは実際的に困難である。設計から建築、あるいは土地の登記や資金繰り⁽¹⁾などを一人でやりきることは簡単にできない。そのような現実を目の当たりして、施主はどこにかかわりを持つのが実際的なのかということを考える必要がある。その答えてとして本論では、1節で述べたように「建つであろう家の構想を具体的に顕にする」というプロセスに主体性が発揮されるべきなのであると主張する。これはビスポークの概念に符合させることができる。私が望むものを依頼し、形にしてもらおう。このことは、施主が「家を建てる」ことの実践的なアプローチである。つまり、〈家〉をビスポークすることが施主のできる家作りの方法論なのである。

では、実際に建てる〈家〉はどのようなものが望まれるのであろうか。そこで望まれるのは形のみなのであろうか。さらに、結果的に〈家〉は形であるのだが、形のみ純粹に追い求めることで望む〈家〉は建つのであろうか。

前述した服や靴のビスポークにおいて既製品を買うのではなく誂える理由は主として「私に合わせたものを作る」ためである。これは、既製品にはない「形」を求めるという意味だけではなく、着た・履いたというときに必要なフィットするということを目的にしている。このフィットは快適さの必要条件であり、また、フィットすることにより、得られた快適さが持続するのである。

既製品の形やサイズといった少ない選択肢からフィットを求めようとするのは困難を極める。既製品の中でのみフィットを求める限りは、既製品の方に私を合わせなければならぬ。例えば、気に入った形があってもサイズが合わないといったことはよくある。このことを敷衍して強調すれば、私たち一人ひとりが同じでない限りにおいて、すべてにフィットする形は存在し得ないといえる。おそらく、服や靴などの例についてはこのような自分をあわせることに理解を得ることができるだろう。しかし、〈家〉に無理に自分をあわせている事実は意外に考えられていない⁽²⁾。さらにはこのことから〈家〉に自分を合わせているがゆえに、「住む」ことに快適さを求められないでいると指摘できる。

先ほどから使用しているフィットという言葉は元来、「体の形にぴったりと合う」の意味で使われる。そのために、〈家〉にフィットするという言葉を使おうとすれば、日本語

の語感からは少々違和感があるかもしれない。しかし、本論では私に合わせたものを作る、その結果、出来上がったものが私に合っているという意味においてフィットする、を〈家〉に適用し使用する。

ビスポークして完成して出来上がった服に対して着る、靴に対して履く、家に対して住む、という動詞を当てはめることができる。つまり、〈家〉とフィットの間には「住む」という行為が含まれている。私たちはこの「住む」ことを通して〈家〉と関わりを持つようになる。本来的に私たちは〈家〉を考えると、「住む」ことを念頭にしている。「住む」と「家を建てる」ことについて多木は『生きられた家』(1984)の中でハイデガーの「建てること、住むこと、考えること」という講演⁽³⁾の重要であると読み取れることを「住むことが「存在」の基本的な性格であり、住むことと建てることについて考えようとするのは、建てることに住むことに従属することを明らかにすることである」(多木, 2001, p.11)と述べている。この引用からも、私たちが「家を建てる」その理由は「住む」という目的論的な行為を前提にしているからであるということがわかる。

〈家〉を施主として建てる時に「住む」という行為を通して、私に〈家〉をフィットさせることを事前に考えておく必要がある。そのことが「建つであろう家の構想を具体的に顕にする」ための第一歩である。

では、フィットする〈家〉とはどのようなものであろうか。先に、フィットするとは快適であると述べた。このことからフィットする〈家〉に「住む」と、私たちは快適さを現実化できるのだと考える。つまり、快適に「住む」ことを考えていくと、フィットする〈家〉が見えてくるのだと考えるのである。

3. フィットする〈家〉——幅のある空間を持った〈家〉

フィットしていると快適であり、その快適さが持続すると2節で述べた。しかし、ここでフィットについて立ち止まって考える必要がある。立ち止まる理由は服や靴で使っている意味と〈家〉で使う意味を見直すためである。そして、フィットを考察していくことで、私たちにとって〈家〉がどれだけ身近な存在であるかが理解できるはずである。そして、私が「家を建てる」ことについて熟考する意味を主張できると考えるのである。

服や靴がフィットすると動作の際、邪魔にならない。邪魔がないと動きやすい。さら

には、フィットすると、フィットしないときよりも身体の機能が向上することもよくある。フィットした服や靴を着用することで機能が向上する例として、靴の程よい釣り込みが足部内側アーチを支えてトラス機構（クッション機能）を向上させることやスーツの胸・腰周りの適度な締め付けで脊柱の湾曲が矯正されることを挙げ説明できる。これらの例から考えると機能が向上すると、動作の時間が持続・延長するといえる。それは、苦痛にいたるまでの時間が延長された⁽⁴⁾のであり、逆説的に快適である時間が長くなっているという理解も可能である。このような服・靴の例で機能向上の説明は一般論として十分に理解を得ることができると考えられるが、〈家〉がフィットすることの意味にどこまで適用可能であろうか。

服や靴は身体に密着して、私の動きについてくる。しかし、〈家〉は私が動いても、その動きに密着してついてくることは考えにくい。極端に小さく、軟い素材で出来たものであれば、それは可能かもしれないが、建物の概念から考えると私を囲っている〈家〉そのものは動きについてくるということは考えにくい。つまり、私にフィットする〈家〉は必ずしも服や靴のように密着していないのである。そのように考えると〈家〉がフィットすることは単純に身につけることで説明できない。では、〈家〉がフィットするのは私の何にフィットするのだろうか。

この答えとして、比喩的なのだが生活にフィットするという概念を述べる。生活にフィットすることによって、その生活が快適であり、生活そのものの機能が向上する。〈家〉はそもそも服や靴に比べて有している機能が多様である。生活にフィットする〈家〉はその多様性に対応できる〈家〉である。生活にフィットするとは、その多様性を見越している必要がある。

簡単に多様性と述べたが、具体的に何を当てはめることができるだろうか。〈家〉は寝る、食事する、排泄する、または、物を蓄積する、温度を保つ、雨・風を避ける、などの機能を有し、目的を持った場所である。また、その〈家〉に住むことで、社会との係りを持ち、〈家〉がその周辺の風景を作る。目的も多様であるし、社会からのまなざしも多様である。

このような多様性にフィットするための〈家〉とはどのようなものであろうか。そのアプローチとしてできることは〈家〉が持っている固定概念を変化させることである。その固定概念とは機能や目的を持った場所についてである。例えば、階段は階段という機能しかないという固定概念を捨て去るのである。階段が使い方によっては椅子になるし、またテーブルにもなる。さらには階段の機能を持たせた部屋（スペース）を作るといったこ

とも可能であろう⁽⁵⁾。このように〈家〉が有する固定概念を払拭し、生活のそのつどの状況に適応できることがフィットといえるのではないだろうか。

この場合、フィットは空間や空間を構成するものに幅を持たせ、その幅を自由に調節できるという意味になる。そして、この調節可能性が多様な生活に対応するための重要な機能になる。この機能をもってして〈家〉は私の生活に密着するといえるのである。

このようなフィットを実現にするためにはあらかじめ私の生活を読み取っておく必要がある。私の生活を読むために、私にとっての空間や場所の意味を考える必要がある。次節から私にとっての空間や場所について考察する。それを確認することでフィットする〈家〉がより明確になるだろう。

4. 私が「いる」場所 —— 物語的アイデンティティ

建物としての〈家〉の中にいる私はその建物が作り出す空間の中に存在している。私は〈家〉によって内と外を分断される。内である空間は外の空間とは違った空間であり、内の中で私は守られている存在になる。守られるのは、雨や風、温度や湿度、光や音、そして、他の人々の存在、からである。一般的に私たちが〈家〉に住むのは守られるためといって過言は無いだろう。より正確に〈家〉の意味を述べれば、私たちを守るためだけでなく、私たちが大切なものを守るために建てたと、付け加えて述べることができる⁽⁶⁾。

内・外の空間概念を生み出したことで〈家〉は空間を分断し、別の空間を創造する。そして、その空間の中に役割（私たちを守るということ）を与え、〈家〉は私を囲い、さらには固定された座標としての場所となる。〈家〉が作り出す内・外の空間は固定された場所になるために、明確な内・外の構造を見て取ることが出来る。そのような〈家〉は固定された特定の場所におかれているがゆえに私の〈家〉での以外の生活も規定する。そして、生活はその〈家〉を中心に展開する。

〈家〉が「帰る」ところであるために、それ以外の場所は「行く」ところになる。つまり、〈家〉は生活における固定された始点であり、そこから離れていっても、いつかは〈家〉に帰るという結果の認識が無意識の中に内在しているのである。その意味で〈家〉は生活の中のよりどころであり、単に空間を分断するための機能を有した建物ではない。〈家〉は私たちの生活の場所の実践的かつ認識的な中心なのである。仮に、〈家〉を失うとその失った

人は難民 (refugee) と呼ばれる。それは建物を失ったというだけでなく、その生活を失ったという意味に等しい。このように考えると良くも悪くも私たちは〈家〉を中心にした生活に縛り付けられているのである。換言すると私たちは〈家〉と、生活の場所としての実践かつ認識を通して密着しているのである。

このように考えると〈家〉は私にとって固定された場所を持ったアイデンティティーであるということが出来る。このアイデンティティーは私の帰属を場所によって規定する。つまり、〈家〉は私の「どこどこのだれだれである」という帰属の規定を提供するのである。そして、アイデンティティーとしての〈家〉は帰属のみならず、私の存在を顕にするための物理的対象物として認識されるのである。他者によって私を確認できるように、〈家〉によって私の場所を確認できるようにさせるのである。

このような私の場所とは私が「いる」という存在確認のための場所である。そして、私が「いる」ところで私は私の物語を紡ぐ。幼少のころの物語、初めて一人暮らしをしたときの物語、家族を持ったときの物語、その家族に囲まれて見取られる物語の終結を私が「いる」場所で紡いでいく。「自分で自分自身を理解」するとき、私が確かに「いた」ということを想起する。これは一つの物語行為であり、〈家〉は物語行為の場所としてのアイデンティティーを提供する。つまり、私にとって〈家〉は物語的自己同一性 (アイデンティティー) の創造場所なのである。

そのような〈家〉の認識は私を超えて世代を跨ぎ、家族全体のアイデンティティーになっていく。〈家〉を介して私のみならず私の家族も同じような認識を持ち、家族それぞれの理解の中に各々の〈家〉の認識が形作られていく。家族が (文字通り、家-族として) 〈家〉を中心に形作られ、その生活を共有する場所になる。

〈家〉を中心にした家族の物語は共有認識となっていく。それは来客者にとってその〈家〉にある柱傷はただの傷に過ぎないが、家族にとってその傷は家族の成長の証であり、ひとつの物語として共有された認識である。そのような物語を通して私たちは〈家〉に「いる」ことを認識するのである。

〈家〉は空間を内・外に分断し、私の空間的な居場所を創造する。そして、〈家〉は私の物語的アイデンティティーを育む場所でもある。そのような私が「いる」場所としての〈家〉は、私が生きていくと同様に〈家〉そのものも鼓動している。このことは多木の「家はただの構築物ではなく、生きられる空間であり、生きられる時間である」(多木, 前掲書, 2001, p.3) という引用を使用して補完できるだろう。〈家〉と私の存在の関係性は単

純に人と構造物の「ある」ではなく、ともに「いる」なのである。多木の「家は明らかに個体—家族—社会の関係の変動と切りはなすことはできない」（同上 ,p.27）と述べている。このことは〈家〉を単に「ある」ものであると言い切れないことを示している。〈家〉と私は単に空間を共有しているのではなく、同じ時間の中で生成していく関係を持っているのである。

5. 私に染み付いた懐かしさ —— 「手」によって形づくられるもの

「住む」ことを前提に「家を建てる」。「住む」ためには私に染み付いた生活を基盤に新たな生活をイメージしなければならない。私に染み付いてきた生活とはこれまで積み重ねてきた物語のことであり、未来として予測される生活も、潜在的に染み付いてきた生活に影響を受けるのである。私に染み付いた生活は私が今住んでいる〈家〉やこれまで住んできた〈家〉によって構成されている。

住んでいたという過去の経験の中から、私にフィットしたものを汲み取ることがこれから「住む」ことを考えるのに役に立つ。私の中にある物語を紐解き、何が良くて、何が悪かったのか。あるいは、これまで住んできたわけではないが、心地よかった場所（例えば、旅先の旅館や美術館など）を思い出し、材料を集めていくことができるだろう。それは、私自身の「住む」という物語をテキストとして読み取り、外化する作業によって可能になる。

4節で述べた柱傷の話は「住む」という物語を考えるのにわかりやすい例である。これはこれまで住んでいたという過去の事実であり、新しく建てる〈家〉にその傷を移植すればよいというものではない。理解すべきはその柱傷の周辺にある物語である。子どもの成長を確認するためにつけたものなのか、ピアノを運ぶときに誤ってつけたものなのか。その傷を通して私（家族）は何を思うのだろうか。

このような物語を読み取ることで私の中にある「懐かしさ」を見つけることができるだろう。ここでいう「懐かしさ」とは、明確に説明はできないものの、誰しもが持っているであろう過去の経験の想起である。物語によって良かったもの、そうでないものどちらも考えられるが、ここでは良かったものを前提に考える。そしてそのような「懐かしさ」の中でも著者は特に「泥臭くない懐かしさ」⁷⁾を私に染み付いた生活から汲み取りたいと

考える。それは直観的に心惹かれるものや以前からずっと思い描いている憧れなど私の記憶に意味深く刻み込まれている何かである。映像として残るものだけではなく、音や匂い、味、肌触り、などの複合した感覚によって刻み込まれている記憶である。それらは明確な印象ではなく、記憶の片隅にあるものなのかもしれない。柱傷を見て家族の笑い声が聞こえる、あるいは、成長を測るという毎年の行事（季節）を感じる、そのような「懐かしさ」でもある。

ここで訴えたい「泥臭くない懐かしさ」とはただ単純に懐かしいのではなく、琴線に触れるような何かである。ただ、それが何であるか現時点で明確に述べることはできない。このことについては今後考察を深めて、いずれ述べるという課題にする。

坂本一成『住宅―日常の詩学』の冒頭の詩といえる記述は建築を考える上での日常的な、特別ではない空間や時間のことを語っている。このことは「懐かしさ」ではないのだが、本論で述べようとする「懐かしさ」に近い何かを語ってくれているように思える。その一部を引用する。

建物の空間をさまざまな枠組みから自由にしたいと思ってきた。

未だ見ぬ自由な空間を求めてきた。

こうした空間は、私たちの身体や精神をさまざまな拘束から開放させ、世界に通じることを可能にする。

その空間は、特別な所、特別な時にあるのではなく、

日常のごく当たり前の所、持続する普通の時間の中にある、とやってきた。

身のまわりの空間は、私たちの身体と一体化して意識されることのない環境化した場を形成し、特に対象化されることはない
何でもない空間となっている。

こうした日常化した空間は、無意識のうちに私たちの身体や精神を沿わせ、従わせる枠組みを形成している日常の隙間の奥に、

もう一つの日常が垣間見られないか。

普通の、当たり前の日常の奥に、未だ見ぬ、

さらなる自由な世界がある気がする（坂本，2001，p.6）

では、「懐かしさ」を実際どのように求め、作ることが出来るのだろうか。その答えの一つは「手」であると考えている。その「手」の持ち主は、「家を建てる」ことに携わる人たちすべてである。携わった人たちの「手」が家を見て確認できるような〈家〉からは、そこにいたるまでの物語が見えてくるのではないだろうか。

このことは単にファンタジーとしてのとらえ方ではなく、「手」が作り出すものは私たちの思考の形であるという考え方から発想したのである。「手の働きはほとんど言語とやらんで思考のひとつの側面を形づくっていたように思える」(多木, 前掲書, 2001, p.17)と多木は考える。さらに「「手」は人間と世界との間を結びつける精神的な働きとも切りはなしえないものであった。というより、その結びつきが、精神的な働きを形成したのである。私たちが今日考えているほど、言語的思考と技術的な活動とはかけはなれたものではなかった」(傍点原著者)(同上, p.17)と述べる。「手」は私たちの思考のアウトプットをなすための重要な器官であり、人は「手」を使って記憶(歴史)を伝えてきたといえる。

〈家〉は「手」によって築かれ、伝えられる。このことは本論の冒頭で引用したアンドレ・マルローが伊勢神宮に見た日本的な永遠性に関連する。つまり、私は「手」によって築かれてきた〈家〉で育ち、「懐かしさ」を覚えたのである。そして、「手」によって〈家〉を伝えていこうとしている。この営みはいつしか現代の「家を買う」ことの中で消えていっているのかもしれない。このことに本論を通して気付かされた。

1節で施主がする「家を建てる」ことは「建つであろう家の構想を具体的に顕にする」とであると述べた。本論はこのことに未だ行き着かない。また、3節で生活にフィットした〈家〉とは何かを考え、調整可能性の概念をあげたが、その説明が十分にできたとはいえない。しかし、手探りの〈家〉への想いの中にいくつか分かったこともある。今回の考察を通していえることは施主として「手」によって私たちの「懐かしさ」を〈家〉を通して伝えること、そして、そこからフィットする〈家〉を見出すことである。これが現在いえる本論の結論である。

〈家〉が実際に建つまでにはしばらく時間がかかる。その時間を考えるために与えられた時間と考え、今後、よりいっそう充実した考察を展開したい。

引用文献

- 大島健二 (2002) 『建てずに死ねるか！建築家住宅』 エクスナレッジ
白川静 (2003) 『常用字解』 平凡社
多木浩二 (2001) 『生きられた家 経験と象徴』 岩波書店
坂本一成 (2001) 『住宅 一日常の詩学』 TOTO 出版

注

- 1 セルフビルドに対して住宅ローンが組めない可能性が高い。
- 2 大島健二『建てずに死ねるか！建築家住宅』（2002）によると年間 100 万棟の新築住宅のうち、建築家住宅は 1 万棟であるという（p.146）。このことから家をビスポークするという概念があまり一般的でないということが指摘できると考える。
- 3 1951 年ダルムシュタットにての講演のことを指している。
- 4 足部内側アーチの機能が低下すると末端のクッション作用が低下するということになり、足部の痛みや膝痛、腰痛を引き起こすことになりえる。
- 5 坂本一成「HouseSA」、または住宅ではないがキム・ヘアフォート・ニールセンの「ウアスタッド・ギムナジウム」を例に考えている。
- 6 白川静『常用字解』によれば、「家とは先祖を祭る神聖な建物である廟（みたまや）のことである」（白川、2003, p.44）と漢字の成り立ちから解説している。このことから、私たちは先祖や神聖なものを守るという目的で家を建てたと理解できる。
- 7 この「懐かしさ」のアイデアは、ある料理屋で茶懐石を頂いているときに感じた印象が素になっている。茶懐石全体を通して心地よい印象を持ったのだが、特に御椀物を口にしたときに広がった身体を包み込み、精神を落ち着かせるような感覚を忘れることが出来ない。そのときに想起されたのは特定の思い出ではなく、かといって、新しい感覚でもなかった。「懐かしい」という表現で言い表せない。その懐かしさは嫌な部分が排除された心地の良い感触で私の中に残っている。

空間の「すがた（素 - 形）」

——「ボクの家プロジェクト」建築家編——

小野 暁彦

1. 「設計」という言葉

われわれ建築家と呼ばれる職種の人間たちはあまり自分自身で「建築家です」とは言わず「建築設計やってます」などと言うことが多く、住宅が主な設計対象であれば「主に住宅の設計やってます」というように自分の仕事を表現する。そこには現場監理業務や確認申請業務も含まれるが、「設計」という言葉でくることが多い。もちろん設計にはいろいろな段階があるから、「今何やってんの？」と訊かれると「住宅の基本設計の段階」だとか「実施設計がほぼ終わりの段階で」とか「今住宅の現場が進行中で」などという言い方をする。「家を建てようと思ってるんだけど」と、施主の側は住宅建設の一連の行為を総称して主に「家を建てると」という言葉を使う人が多いように思う。もちろん建築家側は「家を建ててます」とは言わない。ただ、微妙な使い分けになるが「家を設計しています」というように「家」という言葉をこの文脈の中で使うこともあまりないように思う。施主に呼びかける時「家をつくりませんか？」「一緒に家づくりをしませんか？」といったような使い方をすることはあるが、これは施主側におもねた言い方であろう。普段は「住宅を設計している」という表現をあえて選ぶことが多い。「住宅のデザインをしています」とも言わない。「デザイン」と「設計」という言葉をあえて使い分けている節がある。英語で「設計する」は辞書的には、「design」とか「plan」になるから、われわれがあえて使っている「設計する」という言葉と「デザインする」という言葉との微妙な差異は英語では表現できないことになる。岡崎乾二郎は『芸術の設計』という書籍を著しているが、その場合の「設計」には「articulation」という単語を充てている。「articulation」は主に「分節」と訳されることが多いが、そこには「分けること」と「つなぐこと」の二つの意味が同時に含まれている。むしろ「分接」という文字で表現したほうが適当かもしれない。「articulation」が「分け」かつ「つなぐ」というその都度の動的な状態を内在させるとす

るなら、組み換え可能性の只中に絶えずあるという意味においてわれわれの「設計」という行為の可能性を照射する言葉だと言えるかもしれない。「旅のプランを立てる」とは言うが「旅の設計をする」とは言わない。「書籍のカバーをデザインした」とは言うが「書籍のカバーを設計した」とは言わない。しかし陳腐な言葉ではあるが「人生設計」という言葉は比喩的には未だに有効である。おそらく二つの事柄が、「設計」という言葉の使用条件となっている。一つは次元数の問題。もう一つはノーテーションの問題。多次元の事柄を同時に立体的に組んでいくあるいは紡いでいくプロセスには「設計」という言葉が使用される。またそれが「図面」という指示書の形で記述される場合「設計」という言葉が使用される。

2. 経験と制作

「家」と「住宅」の使い分けに関しては、「家」—「経験されるもの、住まわれるもの」、
「住宅」—「設計、制作するもの」という、「経験」と「設計」の分離、という大きな問題が背景としてあるように思う。施主側にそのような使い分けの意識があるかどうかは分らないが、すくなくとも私は明確にはないにしろそのような区別をしている。

例えば正方形平面の住宅があったとしても、普段そこで生活する者にとって、「正方形」を意識する、あるいは「正方形」を経験していると感じること、もっと言えば、幽体離脱でもしない限り、平面図を見るように俯瞰して自分が平面上のどこにいるなどと意識することはまず無いと言ってよいだろう（ただ、よくあることだが、デパートや駅で目的地を探すとき、われわれはフロアマップや構内案内図という平面図にて自分の場所を確認し、あるいはデパート全体の形状や駅の形状の全体を把握することがある。しかし住宅においてはそのようなことは皆無であろう）。常日頃設計をしている人間でもそのような認識構造をもつ人は少ないだろう。しかし、面白いことがある。旅先のホテルでたまに部屋を実測しフリーハンドで平面図に起こしておくことがあるのだが、そうやって記録した平面図をもとにホテルの部屋を後で想起すると写真のみから再生されるよりよりすみずみまでヴィヴィッドに想い起こせるのである。もちろんその実測行為自体が身体によって部屋をトレースしているその記憶によるところも大きいのであろうが、平面図というノーテーションへの落とし込みの作業が「経験（受容）」から離れて「制作（設計）」の作業のトレー

スとなっていることがより重要な点であろう。寸法に置き換えて記録（記譜）し外化しておくということが記憶において空間を再構成する際にリアルさを付与するとしたら（それは常日頃から寸法に携わる建築家に特有のことかもしれないが、誰でもできることであり難しいことではない）、そこには「経験（受容）」と「制作（設計）」を結びつける一つの契機は含まれているのかもしれない。

ところで、なぜこのようなことを書いているかということ、「施主」と「建築家」との打ち合わせの中で住宅を設計していく際、「経験（受容）」と「制作（設計）」の擦り合わせというかせめぎあいこそが決定の力となるからである。一体「設計」とは何をやっていることなのかをしっかりと認識しておかなければ、「経験」（の記憶）による断片的な要求をただ配置するだけのことになりかねない。つまり「経験」による「設計」の凌駕。それが必ずしも施主にとってのよい結果であるとはまた言えないのである。さらには設計者側において「制作（設計）」が過去の「経験（受容）」にのみ凌駕されている状況では、世界を新たに見ることはできないだろう（ちなみに世界をその都度新鮮に見ようとする、あるいは新鮮に見ることができることは人が生き生きと生きていく上での最も重要な態度・能力だと私は考えている）。世界を新たに見ようとする「設計」行為の認識の上にぶれない舵取りができる船に同乗することで初めて施主にとってもまだ見ぬ楽園に到着することができるはずなのだ。その「設計」行為の認識は、「経験（受容）」と「制作（設計）」とがそれぞれ己を抜け出し深い溝をなんとか飛び越えた地点で成立している必要があるのではないか。

3. 何を設計しているのか

さて、あらためて「設計」とは何をしていることなのか、と問うとするとそれは、1] 多次元的に「もの」のアレンジメントを決め、2] それを図面（ノテーション）化することだ、ととりあえずは言えるであろう。その図面をもとに「施工者」が材料を調達し組み上げていく。組み上げ方についてももちろんその可能なプロセスを踏まえ図面に落とし込まれていなくてはならないが、例えば構造設計は、特に「もの」の性質に即しながらそれを組み合わせることで力を無理なく流す、あるいは外力による変形を最小限に抑えるよ

うに計算する。それが「もの」の寸法と配列として記述されるわけだが、力の流れ自体は目に見えるものではない。だが、ある意味地球上では「絶対的な」重力のもと、物性の数値化を通して力は測りうるものとして扱われ「もの」の配置に厳密な可否を宣告する。建築は不可避的に重力を始め物理法則の影響を大きく受けるのでまず何よりも組み上げ方の根本はそれらに逆らっては建ってはいられないというところにある。そのことは当然ノーテーションに落とし込まれなくてはならないのであり、多次元の事柄のうち基礎を成すことだと言えるだろう。もちろんその他ありとあらゆる事象に対応した「もの」たちを集積していかなくてはならない。風、雨、音、温度、湿度、光、硬さや柔らかさ、摩擦、電気、匂い、運動、休息、眠り、勉強、食事、排泄、入浴、通信、蓄積、防備…。このようにありとあらゆる事象を対象化し名詞化することで、それらに即応した「もの」や素材を想起することができる。一般的に「設計」とは、与条件（敷地、法規、予算）の範囲内で施主の要望と建築家の提案を含んだ空間の形とそれを構成する「もの」の種類と配置を試行錯誤しながら決定していくことである。斜線制限や建蔽率容積率により建築可能なヴォリュームが決まり、防火の観点や地盤によって（さらには予算によって）可能な構造体が決まり、その中で施主が必要と考える諸室と設備が配置できる空間構成を建築家は考え図面にする（あるいは図面によってそれを考える）。上記に羅列した事象は主として住宅の「性能」と「設備」に関わることだと思えばそれぞれは数値化され適切な「もの」のアレンジメントにより性能と機能は確保されるであろう。だが、上記事象をある具体的な人（恋人や家族）の行為や背景としてその姿を思い浮かべるならそこには何か数値化できない情感のようなレイヤが加わり生き生きとした情景として立ち現れてこないだろうか。われわれは何を設計しているかといえば前者のみならずむしろ後者の捉えどころのない情感のようなレイヤこそがその中心かもしれないのだ。それは「もの」のアレンジメントではなく「こと」の現れ方だと言ってもよいかもしれない。

4. 「もの」度「こと」度

木村敏は「もの」と「こと」との区別を以下のように行っている。

客観的対象的なものとして現れるのではないような、それとは全く別種の世界

の現れかたがあることがわかってくる。そしてそういった世界の現れかたのことを、日本語では「こと」と呼んでいる（木村敏, 1982, p.8）

ものはわれわれの内面的・外面的な空間を占めている。外部的なものが存在するためには一定の空間的な容積が必要であって、だからものもとのとは空間的に相互排他的である。二つのものが同時に同じ空間を占めるということはいえない。（中略）ことの場合には、これとは事情がたいへん異なっている。私が存在するということ、机の前に坐っているということ、音楽を聞いているということ、時間について考えているということ、それを文章にして原稿用紙に書き込んでいるということ、これらすべてのことは全部同時に進行している。それに志向的な意識を向けてものとして対象化しないかぎり、それらのことはすべて、なんら相互に排除しあうことなく、私がいま現在ここにあるということの中に融合して同時に成立している（同上, p.16-17）

後年木村は自身で「もの」と「こと」という表現の使い分け方を多角的反省的に見直し、「リアリティ」と「アクチュアリティ」という表現に置き換えて整理しているが⁽¹⁾、本論ではそのことを念頭に置きつつも、わかりやすさから「もの」と「こと」という表現を使用し、またその定義の複雑さに陥ると本論の扱える範囲を逸脱するので、あえて単純化した使用法で論を進める場合も多いことを断っておく（またドゥルーズのヴァーチャル—アクチュアル、リアル—ポッシブルという問題構制についてもここでは踏み込まない）。

さて、まったなしで動くものである動物は生きるためには常に絶えず環境との折衝を強いられている。動物の生は世界との「切り結び（encounter = 出会い）」に根ざしている、というのは生態心理学の前提であるが、身体にとってはそれは「もの」との接触の界面であろうし、人間の視覚にとってはそれは「もの」の現れとして、あらゆる行為（「こと」）の生成の現場だと言える。それは「もの」と出会うことによって「こと」が立ち現れてくるということである。人の生においては、「もの」がそれ自体として純粋に存在したり、「こと」がそれ自体で現れたりせず、「ことはものとの共生関係においてのみ現実の世界に存在できる」（同上, p.41）。あるいは「どのようなことでもすべてのもの的な姿をおびることになる」（同上, p.20）。とはいえ、ここでは「もの」—対象化、「こと」—非対象化、と

いうとりあえずの対応関係を念頭に置きながら、もう少し極日常的な感覚での「もの」と「こと」との使い分けに即して建築について見ていこう。

日常的な感覚においては建築や住宅は「もの」だ、と言えるのだろうか。確かに部分部分を対象化すれば「もの」であるし、全体をオブジェクトとして見ても「もの」であろう。でもなんとなく「もの」じゃないような気もする。空間の経験は必ずしも対象的なものとしては現れてこないことがある。むしろ対象的なものとして現れていない度合いの方が大きいであろう（建築-物は舞台背景であり、あくまで主役はその舞台上で繰り返りひろげられる出来事であるからだろう。それらを含めて建築とか住宅、家と呼んでいるのだ）。ひとつの「もの」がひきおこす「こと」、その機能的-対-対応が強ければ強いほど「もの」度の高い「こと」だと言ってよいかもしれない。つまりそれは機械とその操作というように。蛇口をひねると水がでる。スイッチを押すと電気が点く…。しかしそのような「もの」の夥しい集積—「もの」の集積の多次元化とその現れである「空間」は、ぼんやりと考え事をしている時など全く対象的には現れていないし、掃除をする、など一部が対象化されていてもその他の部分は対象化されていないなど、空間の経験は総体として対象化—「もの」化—の度合いが低く、むしろより「こと」に近づいた様態だと言える。ぼんやりとしているとき、わたしは空間内にある、といえるかもしれないが、空間がわたしに世界として立ち現れる現れ方は「こと」として同時多発的に現れているといえる。そうすると、「もの」—「こと」の現れ方は、比較的「もの」度が高いか比較的「こと」度が高いか、というような度合いとして感じられるというあたりが素直な実感であろうか⁽²⁾。

例えばこのような経験があった。信号待ちで橋上に停車しているバスの窓から川や川岸の街をその拡がりにまかせて眺めている。その風景は空間なのか時間なのかという思いがよぎる。その奥行感も空間の現れなのか時間の現れなのか。ともあれ私は対象化されずぼんやりと現れている遠くのおそこにいる空間的可能性・時間的可能性に開かれているように感じている。突然、目の前の隣の車線にタンクローリーが進んできて私の視界を遮る。黄色い鉄の塊。パイプや操作レバーや接合部が視野を占める。とたんに先ほどまでの空間的可能性・時間的可能性は消え失せ寂寥たる「もの」の世界に圧迫されてしまう。「こと」的世界から「もの」的世界に引き戻されたと言ってもいいのだろうか。私が風景を眺めていた「こと」—それはいかなる様態だったのだろうか。

「もの」の集積としての「空間」（住宅・建築・都市）の私への立ち現れ方は、それが「意識の背景に沈み込む」（難波和彦）つまり非-対象化にその本質があるとするなら、次の

ような木村の「こと」の説明をそのまま適用できるといえる。

私がことに立ち会っているといっても、それは私がそれに意識の焦点を合わせているという意味ではない。それは、対象化されることなく私のいまを構成しているという意味である。ことは、もののように内部や外部の空間を占めないが、私のいまを構成しているという意味において、私の時間を占めている（同上, p. 18）

ぼんやりと拡がる、あるいは包まれる「空間」もまた「対象化されることなく私のいまを構成している」とするなら「空間」の私への立ち現れ方もまた「こと」と同様「私の時間を占めている」ということもできるのだ。視覚的な空間の「経験（受容）」の世界としてはそのようなことが言える。視覚的と限定したのは、先述したように身体においては生きるということはその都度の環境との折衝でありどの瞬間にも対象化している—アフオーダンス—と言えなくもないからである。しかしその折衝自体は意識化されてはいない。椅子に坐っているということは、絶えず荷重をかけながらその都度力の均衡が保たれつつ、微細な荷重のかけかえによって臀部の一部にのみ集中して荷重がかかりつづけないように姿勢を変えつづけていることであるが、そのことが意識上にのぼることはない。そういう意味では身体にとっての対象化も意識にとっては背後に沈み込み非対象化つまり「こと」化していると言ってもよいだろう。

ところで、普通、住宅の専門誌などには、建築家は竣工直後の生活感の無い写真を人も入れずに掲載することが多い。まるで、「もの」に汚染される前の純粋な空間を見て欲しいというように。「もの」だとか生活観というものは設計された「純粋」空間にとっては余計なものであるかのように。もちろんそれは本末転倒なのだが私もその心情はよくわかるし実際そのようにしてしまっている。それは図面に描かれたことのみが立ち上がった状況、つまりここまで私が設計した部分である、という線引の状態だということであろう。それが私の責任の範囲です、と（もちろん本当は、建築家の責務は可視化した風景とその後そこに問われるのであるが）。設計側からするとその際隅々まで対象化されており全て細かい部分まで落ち度無く美しく施工されているかチェックしている。施主側も引渡しの際には、すべての設備は問題なく稼動するか、ドアの開閉に問題ないか、傷や汚れは無いかなど一通り対象化しチェックするであろう。そしてその後、「もの」と生活が流

れ込む。もちろん「もの」をできるだけ減らしたり厳選して（もしくは十分な収納に納めて）空間が「もの」で埋め尽くされないようにできるだけ出来上がったままの状態を保持して住むようにしてくれる施主も多い。例えば客人の来るリビング・ダイニングだけはそのように使用している人も多いであろう。とはいえ、やはり手の届く範囲は「もの」度が高くなり、届かない範囲はぼんやりと「こと」度が高くなる、と言えるだろう。

5. 経験（受容）の時間／制作（設計）の時間

つまり視覚的な空間の「経験（受容）」において「もの」と「こと」の現れ方は、それぞれ「対象的」と「非一対象的」に対応する。言いかえれば「機能（目的的）」と「空間（ぼんやり）」だろうか（あるいは「間」と呼んでもよいだろう）。空間の経験の場合かなりの割合を「ぼんやり」が占めていると言ってもよい。「目的的」な行為中であっても「ぼんやり」が包み込んでいる。

「制作（設計）」の世界においても「もの」が「機能」に対応し、「こと」が「空間」に対応する、とひとまず言ってみる。この場合の「空間」は余白の形とでも言えるだろうか。よく言われるのは、「平面図」が「機能」に対応し、「断面図」が「空間」に対応する、という図式である。そうすると「もの」が「平面図」、「こと」が「断面図」であろうか。平面図は人や「もの」、風・音などの水平移動に対応し、断面図は人や「もの」、光・空気・音などの垂直移動に対応する。水平移動は重力の影響が少なく容易であるが、垂直移動は重力の影響を蒙り負荷が大きい故に光や空気・音などその負荷を軽やかにすり抜ける事象が主役となる。そういう意味では確かに「断面図」の方が「もの」でない「こと」のための空間を表現しやすい、とは言えるであろう。がしかし、そもそも図面というノーテーションの特色は、経験の世界では、意識が何かを対象化することで他の部分が色あせるのに対して、複数の対象を同時に一括して対象化し焦点を合わせ操作できるフェーズを与えることができるという点にある（CADによる図面なら尚更のこと高い解像度でどこまでも詳細に対象化されており、しかも縮尺の大小によって自在にその範囲は変わる）。それは経験の世界に送り返した時に「こと」が「もの」に即してうまく走るようにプログラミングしている状態だと言えるのかも知れない。そこでの時間は生きているということを感じられる不可逆的という様相を帯びた時間ではなく、可逆的で組み換え可能な非-時間の相に

おける出来事である。モーツァルトは一瞬にして頭の中に交響曲1曲分ができ、あとはそれをものすごい勢いで記譜（外化）するだけだったという。音楽がその経験的時間の流れとしてではなく時間軸が圧縮された形で想起され保存されているということだとすると、制作の際、その「時間」は圧縮されたり、分節されたり、次元数の変化、あるいは単純化されるなど操作可能なデータ（「もの」）として、不可逆性の相ではなく可逆性あるいは組み換え可能性の相のもとに置かれているといえるのではないだろうか。建築の設計の際の時間もまた近いものがあるのだ。

6. ノーテーション固有の可能性

建築設計の場合、冒頭でも記したが、普段われわれは自分がいる部屋や建築空間を平面図的もしくは断面図的に捉えたりしない。しかしわれわれ建築設計者は設計の際かなり平面図から考えていくことが多い。出発点がそうではなくても、平面図・断面図という形式にて調整していく事柄は中心を占める。平面図は明らかに経験的な空間の一つの分節法であり操作可能な「もの」とするための次元数の削減であるが、そのことにより同時多発的に空間を認識し操作できるようになっている。

ちなみに昨今のコンピュータの発展は3次元解析を容易にし3次元データでのファブリケーターとの直接のやりとりもできる状況であるから、もはや平面・断面という2次元的なツールは必要ない、あるいは時代遅れだというような認識もあるかもしれないが、往々にして3次元立体は経験に近い全体イメージを前提としてデータは結局その微分に過ぎない場合も多いと思われる。経験的な全体イメージを前提とするのではなくシンプルな単位とその集積が持ちうる可能性、もしくは平面図といった次元数の低いノーテーション法の持つ可能性（多中心性や非同期性といったコラージュが有する可能性に近いか？）について検証することは、その可逆性・組み換え可能性が持つ意味について探る上で必要だろう。

先にモーツァルトの例を出したが、音符というノーテーションは、作曲時には測りえないことを測りうるものにし演奏時には測りうるものから測りえないことを生み出す存在論的差異装置だと言えなくもない。また音符という単位が持ついわば「豊かな今」「幅を持った現在」という性質は空間の経験と制作においても参照項になるであろう。

図面は音符と同様の機能を持っていると言える。図面がもつ性質—1]分節の仕方（次元数・単位）と、そこで操作可能になり対象として取り出すことのできる2]単位のもつ様相（モード）。その両者の関係を問うことにより建築空間を時間の側から記述する可能性を探ることができると考える。ちなみに既存の建築を2]の観点から分析したとも解釈できる論としてはコーリン・ロウの「透明性 虚と実」があり、また設計と集落調査の実践より2]を導き出しているといえるのは原広司の「機能から様相へ」である。両者は時間論-こと論として読むことができる。

コーリン・ロウが「透明性」の定義として用いたのはジョージ・ケペシュの次のような一節である。

二つまたはそれ以上の像が重なり合い、その各々が共通部分をゆずらないとする。そうすると見る人は空間の奥行の食違いに遭遇することになる。この矛盾を解消するために見る人はもう一つの視覚上の特性の存在を想定しなくてはならない。像には透明性が賦与されるのである。すなわち像は互いに視覚上の矛盾をきたすことなく相互に貫入することができるのである。しかし、透明性は単なる視覚上の特性以上のもの、更に広範な空間秩序を意味しているのだ。透明性とは空間的に異次元に存在するものが同時に知覚できることをいうのである。空間は単に後退するだけではなく絶えず前後に揺れ動いているのである。透明な像の位置は、近くにあるかと思えば遠くにも見えるといった多義性を秘めているのである（コーリン・ロウ, 1981, p.206-7）

ロウはリテラルな（実の）透明性に対して、上記をフェノメナルな（虚の）透明性と呼ぶ。ガラス貼りで文字通り透明というのではなく、壁の重なりなどで視線が通るわけではないが意識が回り込み空間の連続性が感じられるような透明性、そのことをフェノメナルな（虚の）透明性と呼んでいる。例えば龍安寺の石庭の場合も同様のことが言えるだろうか。龍安寺の方丈縁側から石庭を見ると縁側上のどの位置からも15個ある石の内必ず一つ隠れて見えないという。その謎はわれわれに視点の移動を迫る。つまり平面図を見るような視点を要求する（その結果方丈内部のあるポイントから全てが見えるよう放射状の線上に石が配置されていることがわかる）。ケペシュの定義の中の「空間的に異次元に存在するもの」とはそのような「図面」的存在だと言える。経験の相に立ち現れながら制作の相への移行、

つまり「こと」的時間から図面的非一時間への移行あるいはその往還を促すようなあり方。制作の側から言えば、同時多発的・可逆的・組み換え可能な相において、経験としては「予兆」や「様相」として現れうるような配置や単位や分-接を考えると、このことが重要になる。それはノーテーション固有の可能性だと言え、「図面」を新たに見るという試みでもある。

7. 形と姿

さて先ほど「設計」ということは、多次元的に「もの」のアレンジメントを決め、それを図面化することだと言ったが、それは総じて言えば「空間に形を与える」という営みである。図面はその際の形を生成するための（可逆性あるいは組み換え可能性の相のもとに置かれた）装置である。「制作（設計）」とは「こと」に形を与えて「もの」にすることであり、「経験（受容）」側からすると「もの」と出会うことで「こと」が形づくられる、というふうに言えるだろうか。住宅の形について言えば、外形が（切妻屋根とか立方体とか）記号的に把握されやすい場合それはオブジェクト（「もの」）的に捉えられる。あえてそういう手法を選ぶ建築家もいれば、そのような記号性に陥らないように注意して設計している建築家も多い。いくらオブジェクティブな外観をもつ住宅でも、内部空間（自分がその空間に包まれる広さをもった空間）に入るととたんにその形は把握しにくくなる。経験している空間を実測なしでその場で平面図化あるいは断面図化せよと言われてもそもそも床の辺の縦横比すら怪しいという事態に陥るだろう。つまりは自分が包まれるということだとたんに対象化することが困難になっていると言えるのだ。例えばある壁の面の形など部分部分では対象化できても自分を包む空間の形は把握しづらい。ホテルの部屋を実測して平面図化しておくとか後から思い出しやすいというのは実測＋図面化で対象化できていたからだ、と言える。つまり「もの」化（対象化）の方向における制作と経験の重合の可能性の一例である（このこと、つまり制作の時間軸での対象化の経験は、空間を固定の相で見るとはならず組み換え可能性の相のもとで見ることができるという点においては施主にとって重要かもしれない）。だが、本論で問題としたいのは、空間を「もの」として対象化し把握することではなく、空間の対象化できない「こと」とは何か、ということである。空間の対象化できない「こと」に形を与え「もの」にしていく、という「制作（設計）」

の過程と、そうやって作られた「もの」と出会うことで生き生きとした「こと」が形づくられるという「経験（受容）」の過程の重ね合わせの可能性を問題としたいのである。

ところで、形は「もの」だろうか「こと」だろうか。「ことはものとの共生関係においてのみ現実の世界に存在できる」とするならあらゆる事象は「もの-ごと」という現れ方をしていると言える。かたちに関して言えば、日本語では「すがた-かたち」、という言い方をする。もの-ごと、と同じようにそこには、姿と形とはそれぞれ違った意味があることが含意されている。「形」は不動のものとして確固として捉えられるイメージがあるが、「姿」の方は移ろいゆくはかないこと、捉えにくい一瞬のイメージがある。「姿勢」という言葉があるが、「勢」という字が示すようにそれは動くものの一瞬の現れという感じがする⁶⁾。だが、「姿」は「表情」と同じようにとても雄弁で直接的に伝えるべきメッセージ性を孕んでいる。姿とは不安定な事象が絶えず形を変える予兆を含みながら現れでている「こと」とでも言えるだろうか。それは「形」になる前の流動的な状態—「素-形（す-がた）」なのである。

空間の姿（素-形）、空間の姿勢、とはどのようなことを言うのであろうか。

8. 空間の姿勢（すがた<素-形>）

繰り返しになるが、「制作（設計）」とは「こと」に形を与えて「もの」を組み立てる指示を与えること（あるいは「もの」の集積による余白を生成すること）であり、「経験（受容）」側においてはその組み立てられた「もの」（あるいはその「もの」の集積による余白）と出会うことで「こと」が形づくられる。文中の「形」という言葉を両方とも、「すがた（素-形）・かたち」と置き換えるとそこにはとたんに可変性と情動を伴ったレイヤが加わったように感じられないだろうか。

「制作（設計）」とは「こと」に「すがた（素-形）・かたち」を与えて「もの」を組み立てる指示を与えること（あるいは「もの」の集積による余白を生成すること）であり、「経験（受容）」側においてはその組み立てられた「もの」（あるいはその「もの」の集積による余白）と出会うことで「こと」が「すがた（素-形）・かたち」づくられる。

「形」と言うとは何か固定的に感じてしまうが、「姿」と言うとは動き・時間を孕んだ響きが変わる。空間の姿勢（すがた<素-形>）とは空間を固定の相で見るとはではなく、変化の相、時間の相から見るということである。試しにマンションの自分が今居る書斎の空間—例えば壁と梁と天井が交わるコーナーを「時間の現れを見ているんだなあ」と思いながら見てみる。とたんにその固定性は融解し常に変化していることとして感じられ始める。特に V.v. ヴァイツゼッカーが『ゲシュタルトクライス』の中で言っているように「私がいるこの場所で私が見ていることになるのか。それとも私が見ているあそこに私がいることになるのか。これは両方とも当たっている」という意識で見ると空間は決して固定的でもなく確固としたものでもないように見えてくる。まずは空間を固定の相ではなく変容の相として見ること、つまり空間を時間として見ること。そのように転換すること。では次に同じく書斎を「空間の姿・姿勢」という相のもとに見てみる。特に何の感興も浮かんでこない。普通のマンションのこの普通の部屋では特筆すべき「姿・姿勢」を見出すことができないのだ。自身の生の反映として空間を時間の相から見ることはできても、空間からは何の表情もメッセージも感じとれない状況。このマンションの「制作（設計）」においては、匿名の一般的な「こと」に経済的なかたちを与えて「もの」を組み立てる指示を出したにすぎないわけである。おそらく居心地のよい住宅、施主に合っているように思える住宅とは、空間の「すがた（素-形）」と生活（行為）の「すがた（素-形）」が共振しているような住宅であろう。空間の姿勢から直接的なメッセージを受け取りそれとシンクロするように「こと」（行為）の姿勢が生まれているような住宅である。「制作（設計）」が提示する「もの」のかたち以前の「すがた（素-形）」と、施主が構想する「こと」のかたち以前の「すがた（素-形）」、それは型（形）の生成のヴァリエーションを許容する流動的なものではあるが、身体言語として明確なメッセージを持つ。おそらく施主と設計者は「すがた（素-形）」において、「すがた（素-形）」の地平において折衝を繰り返す必要があるのだ。施主と設計者との「すがた（素-形）」をめぐる折衝は、それゆえまるでコレオグラフィー（振付け）のようになるかもしれないが、そこには固有の「こと」（行為）の発生に向けて情動のレイヤが折り重ねられていくのだ。

9. 「素 - 形 (す - がた)」と情動の回路 —まとめにかえて

姿とは不安定な事象が絶えず形を変える予兆を含みながら現れてきている「こと」であり、「形」になる前の流動的な状態—「素 - 形 (す - がた)」⁽⁴⁾である。「制作 (設計)」とは固有の性質 (可逆性、組み換え可能性、非 - 時間性) をもつ図面の世界において、経験の世界に送り返した時に「こと」が「もの」に即してうまく走るようにプログラミングしている状態である。テクノロジーの発展した昨今ではかなり現実世界での現れに近い状況でシミュレーションできるが、もちろん「よい」建築が現代建築ばかりにあるわけではないことを見ても、必ずしもシミュレーション技術の高さが「よい」建築に直接つながるといわけではないことがわかるだろう。近代アメリカの建築家ルイス・カーンはひとつの住宅の設計に7年かけたりすることもあったが、その間に描かれた夥しいスケッチによって彼は何を見出そうとしていたのだろうか (同じプロジェクトに執拗ないくつものヴァリエーションが存在する—もちろんそれはプロジェクトの進行上に発生する予算上の問題など様々な事柄への対応でもあるが、それだけでは留まらない全体的な地殻変動を伴い案が変遷していくのだ)。出来上がった図面は素っ気無いほどに単純であったり幾何学的であったりするが、その図面の硬さからは想像できないほどに現実の空間は生き生きとしているのだ。つまり、形として定着してはいるものの、経験の世界ではそれが「素 - 形 (す - がた)」として立ち現れているようなそんな感じなのである。それは「こと」がほとぼり出るような「かたち」なのである。姿を介して情動がほとぼり出るように、空間の「素 - 形 (す - がた)」を求める過程を通して施主と建築家との間に情動の回路が形成されるとよいと思う。

参考文献

- 岡崎乾二郎 (2007) 『芸術の設計』。フィルムアート社
- 木村敏 (1982) 『時間と自己』。中公新書
- 木村敏 (1994) 『心の病理を考える』。岩波新書
- 難波和彦 (1991) 『建築的無意識』。住まいの図書出版局
- コーリン・ロウ著 伊東豊雄+松永安光訳 (1981) 『マネエリスムと近代建築』。彰国社
- 原広司 (1987) 『空間〈機能から様相へ〉』。岩波書店
- V.v. ヴァイツェッカー著 木村敏・濱中淑彦訳 (1975) 『ゲシュタルトクライス』。みすず書房

注

- 1 木村敏『心の病理を考える』岩波新書 1994年 p.124
- 2 木村は同上書 130頁以下において「先にも書いたように、「モノ」(＝リアリティ)と「コト」(＝アクチュアリティ)の対比は単純な二元論的二項対立ではない。純然たるモノの領域と純然たるコトの領域がきれいに分かれているわけでもないし、一つのスペクトラムの両端にこの二つが位置していて、そのあいだにさまざまな濃淡をおびた両者の中間系が配列されているというわけでもない。この二つの現象様式の関係は、もっとずっと込み入っている」と述べ単純化への警鐘を鳴らしているが、ここではそのことを肝に命じながらも日常の実感に即した記述にとどまっている。
- 3 「姿」と「姿勢」はほぼ同義に使われているといえるが、浴衣姿とかタキシード姿など「姿」が一般的にその外観による一時的な変化を示す場合にも使われるのに対し、「姿勢」はほぼ身体がとる体勢、形状を指す。もちろんものごとに取り組む姿勢というように比喩的に使われる場合もあるが、本論では姿勢そのものが身体言語であるというところの意味において姿も姿勢も同義的に扱うこととする。
- 4 建築家内藤廣は「素形(そけい)」という言葉を使って自身の建築論を形成しようとしている。それは言葉で説明されるよりも実践にともなって徐々に自身でも見えてきている事柄のようであるが、本論で提起した「素-形(すがた)」という概念とも重なる部分があるかもしれない。また、建築家菊竹清訓は、かつて自身の設計方法論を「か、かた、かたち」という過程にまとめたが、それは「構想、技術、造型」に対応しており、主に制作側の論理構築であり、本論の主旨とはややずれるものではあるが、日本語に現れる意味の豊穡さを足掛りに論を構想することのヒントを得ている。

あとがき

小野 暁彦

先日堀寛史氏から催促がてらもらったメールには「論文が掲載されれば、家作りがスタートしたという感じがしますね」と記されていた。二人が書いて一つにまとめた論文の掲載をもって施主と建築家が家作りをスタートしたとを感じる、という事例は世界広しといえどもなかなか無いのではないだろうか。もちろん事後に家作りの顛末を記した書を施主と建築家が共同で著したという例はあるのだが。

「ボクの家」を建てる、という大変生活に密着した抜き差しならないテーマを介して、「臨床哲学」と「建築設計」を結びつけようとしている堀氏（と私）の試みには心躍るものがある。設計に入る前に施主の趣味だとか生活スタイルをヒアリングしたり共有したりするということは「建築家住宅」では普通だが（住宅メーカーなどはそういうことを訊ねたとしてもそれはガス抜きぐらいの位置付けでそのことに一義的に対応するなどということはないだろう）、われわれが行おうとしているのは、ややおおげさに言えばそれ以前に共通の思想基盤をまず生成しようということなのだ（もちろん、堀氏の家族との間にもその思想基盤が共有されるかどうかはまた後々発生する大きな問題ではあるが）。このことは受容と制作の溝を越えていかにつないでいくかという極めて実践的な思想の形成につながる可能性を秘めており、今後の生成的なダイアログの充実の結果として自然と住宅のすがたが見えてくることになる嬉しい。

冒頭の堀氏の「はじめに」に経緯は記されているが、よくよく話をしているとお互いの趣味や性癖はかなり異なるのであるが、例えば木村敏の問題圏を二人は共有しているなど基盤部分で共通する点も多い。そのことがわれわれの研究会とヴィジョンを支えているのであるが、もちろん哲学の門外漢である私は堀氏から教えられることが多々あり、たとえば万が一不幸にも住宅の竣工にまで至らなくても（建築家はオプティミスティックなヴィジョンとともに常にそのようなアンビルトへの不安を抱えている）、ここでのトレーニングは私にとって大きな財産になるだろうと感じている。

実は今回の論文は堀氏が先行して仕上げたのであるが、私はそれをあえて読まずに自分の論文を書いた。もちろん少し前の研究会で堀氏の草稿と私の走り書きは交わされたのであるが、そのことも務めて忘れて書こうとした。研究会の成果をまとめるものだとはい

え、そこでそれぞれに醸成されたぼんやりとしたアイデアの萌芽をまとめるにあたって予定調和的に擦り合わせる必要もないと考えたからだ。

私の脱稿後はじめて堀氏の論文を読み、シンクロしているところが多いことに驚いた（それが研究会の成果だといえばそうだろうが）。堀氏の論文の前半は「もの」についてであり後半は「こと」についてだといえるし、〈活動・実践報告〉のデータに添付された堀氏のコメントには「設計」という単語の使用に注意が必要、と記されていたり（もちろんその時点でお互いの内容は知らなかった）、「家を建てる」という言葉を問題としている点や「形」への疑いなど共通の足掛りが多く見られるのである。堀氏が提出している「物語」の問題や、堀氏の「手」と私の「素-形」をどのように結びつけるかという点などに関しては今後の具体的なテーマとなりうるだろう。

ともあれ奇妙なカタチで家作りが始まった。何が見えてくるか楽しみで仕方ない。

<研究ノート>

ALS患者とその家族の語りに対する実存論的分析

—本来的な《死に臨む存在》としての先駆的覚悟性への「気づき」について

前野 竜太郎

はじめに

筋萎縮性側索硬化症（以下 ALS）という《終末》に至る難病を抱えた患者は、病める実存として「死」と向き合わなければならなくなる。「病める実存」として、身の置き所のない孤独感と絶望に苛まれる者もいる。同時に、彼らの家族は、迫る「二人称の死」に日々苦悩せざるを得なくなる。いつ果てるともなく続く絶望感や日常生活介助や介護が、肉体的、精神的に大きな負担として重くのしかかる家族も多い。

一方、現代社会における健常な人間は、死への不安を和らげるために、非本来的な了解のもと、日常生活にあってできるだけ死について考えないようにしている。非本来性の中で死を無意識下に閉じ込め、忘れようとする者もおおいのではないか。しかし、マスメディアの過剰なまでの進化は、それとは逆に、インターネット配信や液晶テレビ画面を通してニュースのなかで伝えられるテロ事件や凄惨な殺人事件を、居間や居室などプライベートな空間に、「三人称の死」としてほぼ毎日具現させる。人間はどこかで死を思い、いくら考えまいとしても、死の影に怯えざるを得なくなっているのも事実である。マスメディアを通して「生」は限りなく肯定され、その価値を高めるが、「死」は、ますます恐ろしいものとして無価値化され、遠ざけられる。結果として現代社会において、本来分かちがたいはずの人間の「死」と「生」は、互いにますます引きはがされつつある。

特に現代医療は、その臨床場面において「死」と「生」の乖離を体現している最たるものではないだろうか。例えば、老人病院において午前中に家族に見守られながらそっと搬出されていく患者の空いたベッドのまさに同じ場所に、午後には何事もなかったかのように新しい患者が入院してくる。その場において午前中の「死」と午後の「生」は、限り

なく乖離しておりつながってはいない。

どこまでも「病める実存」でありつづけなければならない ALS 患者とその家族は、このような厳しい現代医療の中で、どのように、迫りつつある「死」と折り合いをつけているのであろうか。本稿では、ALS 患者と家族のためのシンポジウムから、講演者の提言と、彼女の提言への質問をもとに、死に向き合う姿を、ハイデガーの実存論的な分析を視野にいれながら⁽¹⁾ 浮き彫りにしてみたい。

1. 「死にむきあうこと」とは

ALS 患者とその家族が、「死に向きあうこと」は、心理学的な分析の対象として、E・キューブラー・ロスの唱えた「死の受容理論」に当てはめて考えていくこともできよう。しかし、我々研究者は、「死」について、そういうカテゴライズされた〈事実性〉だけを認識していればよいはずはない。彼らが「死に向きあうこと」やその「迷い」に対して問いをたて、「気づき」を構造として取り出す必要があるだろう。患者とその家族が「死ぬこと」や「死」について、もっと哲学的に深く問う可能性と向き合うべきではないか。我々医療スタッフにとっても、患者やその家族の「死」について、哲学的に深く理解することが、医療の現場において引きはがされた「生」と「死」を今一度結びつける契機となろう。

ここでは、ある ALS 患者の家族における「死と向き合えるようになった語り」の事例と、ALS を突然宣告された患者の「死の恐怖への切実な語り」の事例を取り上げ、ハイデガーが『存在と時間』で展開した実存論的な分析（＝存在論的解釈）に筆者なりの仕方次第で接近することを試みたい。

「現存在」はいうまでもなく、世界内存在として他者との関係性のうちにあり、他者と関わることなく「生」を全うするのは不可能である。しかし、特に「死に向き合うこと」にあっては、現存在の《死に臨む存在》としての「気づき」が、「人生の中身（Quality of Life）」を不断に「落ち着かせる」ことにつながるのではないかと——これが筆者の想定である。

ALS 患者とその家族の「語り」に現れる「気づき」の構造を取り出すために、「良心」と「呼び声」、《死に臨む本来的な存在》としての「先駆的覚悟性」といういくつかの哲学的命題を手がかりに、彼らの「語り」の実存論的分析を試みたい。そして、心理学的な死の受容

理論にもとづく〈事実性〉の死ではなく、問いをたてるという哲学的な営みにおける「死」について理解を深めてゆきたい。

2. 人間存在の分析としての「実存論的分析」とは

「現存在を関心に還元し、関心をさらに時間性に還元する作業は、ハイデガーにとってはあくまでも存在一般の意味を究明するための準備作業に過ぎないのである」として、木田は、具体的な「存在一般の意味の究明」を『存在と時間』の「時間と存在」としての未刊部分に求めている。そして、既刊部分は「人間存在の分析」という「存在一般の意味の究明」のための準備作業であったとしている⁽²⁾。

「我々が現に存在しているということは、そのつど、ある、のさまざまな—しかも全体として統一的な—あらわれのなかへ立ちいでているということであり、そのような存在の出現にさらされて堪えつつ、存在を心得ているということである。存在全般の意味をあからさまに問うということは、この心得に徹すること、人間的存在のうちに生きている存在了解を根源的に開発しようとすることである」⁽³⁾。

ハイデガーはこのような「存在一般の意味の究明」という思索的性格を「基礎存在論」として位置づけ、その中心的叙述で行われていることを「実存論的分析」と呼んで、他の実存哲学者の「実存的分析」と区別しようとした。ハイデガーはこの実存論的分析について、「実存的な自己了解のためには、実存の実存構造についての理論的＝実存論的な明晰さは必ずしも要求されない」とし、「どれほど根源的な実存的理解も、まだそのままでは実存論的理解ではない」としている。細谷は、訳者後記にて次のように述べている。「表面的には、実存的というのは直接の体験に密着した物の見方であり、実存論的というのは、その体験についての理論的反省の性格である……。いずれにせよ『存在と時間』で展開されている思想は、なんとしてももはや実存そのものの直接的な遂行ではなく、むしろそれから或る理論的な距離をとって、実存を主題的に分析する反省である……」。そしてそれは「実存の遂行に直結する実存哲学ではなく、またこの立場から伝統的哲学に反抗する実存主義の哲学でもなく、実存の問題を基礎存在論という特有の反省次元へ移して分析する実存論的解釈学となったわけである」としている。

ハイデガーはまた続けて、「現存在がそのつど事実に何へ決意するかということは、

実存論的分析においては、原理的に論究することができないことである。さらにまた当面の考究は、実存の事実的な可能性の諸相を実存論的に投企するという仕事をも、範囲外に置いている」(SZ. 383)と述べ、「実存論的分析」においては「実存の事実的な可能性の諸相を実存論的に投企するという仕事」を範囲外においてしているが、その仕事は未完部分での構想である。更にハイデガーは続けて次のように述べている。「それにしても、現存在が自己をそこへ向かって事実に投企するもろもろの可能性が、一般にどこから汲み取られうるのか、この点は問われなくてはならない」(SZ. 383)。「一般に」という限定はつくものの、実存的投企の諸相への問いが必要でないとはしていない。

現にハイデガーは、「全体存在可能への問いは、事実的＝実存的な問いなのである。それは覚悟せるものとしての現存在によって答えられるのである」としている。この点について、細谷は次のように解説している。「要するに実存論的理解は、「現存在から超脱した永遠の静観者」の幻想的な立場から行われるものではなく、徹頭徹尾、実存的にしか遂行されえないのである」⁽⁴⁾。

それにしてもハイデガーの求める問いは、あくまでも形式論的であり、〈事実性〉に対して、何らかの答えを与える記述はないといわれる。また、ハイデガーには「他者が存在しない」とも言われる。だが、その哲学的命題は、たとえ「存在と時間」が未完であり、実存哲学を主張するものではなかったとしても、既刊部分で論述されていることそのものは、〈事実的〉な可能性の諸相を実存論的に投企する作業と離れたところで空回りしてはいない。それは、〈事実性〉を超越したところで、絶えず実存論的分析が成立していると考えられる。例えば絶望にうちひしがれ、悲しみ、悩み抜いて夜が明けるといふ〈事実性〉があったとして、今を意識し、今日一日を思い描いたその瞬間にその人の人生がとぎれるわけではない。〈事実性〉のなかで、死への先駆を絶えざる今に不断に投企しても、通俗的な時間表象は消えてなくなることはない。〈事実〉存在の〈事実性〉は、現存在の世界内存在としての被投性としてつながっているはずである。時間的な流れ、つまり通俗的時間表象がなければ「不断」という「今」はないと考えるのは、それこそ通俗的な考え方なのだろうか。

以上に鑑みて、「語り」という「〈事実性〉に投企された可能性」から、実存論的な分析を試みて、死に向かう姿を浮き彫りにしてみたい。

3. 死に臨む存在としての家族

まずはじめに、死に向かうある ALS 患者の二人称の死と向き合えるようになった家族の事例を検討してみたい。静岡で行われたあるシンポジウムの中で、シンポジストである ALS 患者の家族より様々な提言があったのでその「語り」を追いながら、逐次的な形で実存論的分析を試みていきたい。

このシンポジストである患者の妻は、夫が ALS という病気を発症する前までは、あたかも無限に続くような、過去を振り返る暇もない「現在」が絶えず消え去り、「今日のスケジュール」という今がやってくるといった日々を送っていた。そのような非本来的了解のもとにあった夫婦に、突然 ALS の宣告がなされ、今までの生活リズムはたちまち崩壊し、妻をはじめ家族も共に病いを抱えることになってしまったことが、次の語りから見えてくる。

「病気をする前はごく普通の夫婦でした。夫婦喧嘩もしたし、日曜日になればスーパーに買い物に行くようなどこにでもいるふつうの夫婦でした。私もまさかこのような病気に主人がかかるとは思ってもみなかったんです。それまでは、お互い仕事も持っていましたし、まったく突然のようであげられなかったんです。なぜうちだけがこのようなつらい目に遭うのかとおもうと、孤独と不安でいっぱいの日々を送っていました」。

「逃避」とは言わないまでも、どこか自らの身を振り返ることを「現在」のなかに「忘却」していたため、「病い」の宣告により、突然気づかされたお互いの「生」の有限性に愕然とし、動揺が大きく、逃れられない死への絶望感を感じていることが理解される。

現存在は、日々「死への不安」をもって生きている。現存在は本質的に「死へ臨む存在」である。しかし現存在は、この死という最も固有な可能性を直視することができずに、饗応やおしゃべりに時間を浪費し、或いは世事のさまざまな気晴らしの中に自分の身を任せている。

このような非本来的性における現存在は、「現在」において未来の出来事をあれこれと「予期」(Gewärtigen) し、自らの過去を振り返らずに絶えず「忘却」していく。こうして日常的な配慮の時間においては「現在」が、「過去」および「未来」に対して優位を持つ。

この場合、絶えず今が消え去りつつ次の今がやってくる。ここでは、「現在」の無限の連続としての通俗的な時間表象が成り立っている。

これは「忘却的＝現時的予期」として時熟していたとも見ることもできるかもしれない。これらの予期が、自らの存在の有限性を「忘却」させ、死を身近なものとして捉えることができなくなっていたとも考えられよう。「忘却的＝現時的予期は、独特の脱自的統一態であって、非本来的了解はその時間性に関して言えば、この統一態にしたがって時熟するのである」(SZ. 339)。

ハイデガーの『存在と時間』において、死の問題はその実存論的概念の成立に向けて深められ、現存在の実存論的分析論におけるひとつの主題の意義を担っている。というのも、現存在が自己の終末である死へ先行的にかかわる存在こそは、現存在の全体的存在可能を成している本来的存在可能を動機づけるものだからである。したがって、死は現存在の存在可能性という観点から規定される。死は現存在自身の存在そのものに関わるひとつでない最固有の (eigenst) 可能性であり、また、他の何かへとかわっていくことのない「代理不可能性」であり、自己自身が絶対的に存在しえなくなるという越えることのできない最終的な可能性である。このような死の可能性は、「関心」(ゾルゲ; Sorge) によってまとめられる世界内存在の三つに分節される構造契機(「世界」、「存在者」、「内存在」)と連関しながら、つぎのような状態で現れる。現存在は、「日常的一類落的な契機」によって、多くの場合において自己の死の可能性を隠蔽している。それは、確実ではあってもいつ遭遇するかはわからない無規定的な可能性である死の脅威から逃れて、世人として日常性のうちへ自己喪失している非本来的な実存である。それは同時に「事実的一被投的な契機」によって、自己の死への運命を前にした不安の気分を恒常的に包摂している。しかし、己に先立つ「実存的－投企的」な契機は、〈死へ臨む存在〉(Sein zum Tode)として最も根源的に具現される。

シンポジストは、夫が ALS と宣告された後の生活について、続けて次のように述懐している。

「・・・うちは田舎ですから、近所ともあまり話をしなくなり、どちらかというとうちへひきこもりがちになっていったんです。けれどもある日、装具を直しにやってきた理学療法士の先生が、それがきっかけでうちの住宅改修をしてくださったんです

ね。そのときにとてもよくしていただいて、それがきっかけになって、だんだん訪問看護スタッフや、地域のケアマネさんが頻繁に来るようになって、「私は一人ではないんだ。」ということに気がつきました」。

結果的に私一人ではないことが明らかになっているが、ここでは、世界内存在としての被投性の自覚から、未だ覚悟性へは向かっていないとも考えられる。しかし、絶望的な状況を脱して、他者とのコミュニケーションを積極的に持とうと変化してきている。この変化こそが、「関心」からの呼び声としての「良心」に他ならないのではないか。他者の働きかけにより自らが「気づく」構造は、ここから始まっているのではないだろうか。

ハイデガーによれば、「良心」とは、現存在を、存在問題を隠蔽する存在様態（非本来性）にあることから解放し、己の存在の事実 (Faktum) に直面する存在様態（本来性）へと向かわせる現存在の本来の実存的な可能性の証である。「良心」は、現存在の根源とされる「関心」からの呼び声にほかならないとされる。

良心は現存在が「負い目がある」(schuldig) のものだという警告を与えるが、その「負い目」とは現存在の被投性、とりわけ自己の根拠を自ら置いたのではないという性格、すなわち非力さ (Nichtigkeit) である。現存在の本来性への鍵は被投性の自覚にある。

「それから何年かして、人工呼吸器をつけるかどうかで悩んだときも、娘に相談しました。その娘のすすめもあって最後は呼吸器をつけることにしました。今も本当に困ったときは娘や家族に相談しています。ふりかえてみれば、主人は、発病後4年目になりますが、3年目までは本当に大変だったんです」。

妻は、夫以外の他者とコミュニケーションをとらない消極性から脱出できなければ、信賴している娘にさえ相談すること困難であっただろう。自らの「負い目」すなわち現存在の被投性或いは「非力さ」に気がつかなければ、何年も家に閉じこもることになったかもしれない。当然夫の人工呼吸器装着の決断も難しかったであろう。「非力さ」とは、単に力が足りないという意味ではない。ひとは誰も、生まれようと意図してこの世に生を受けたわけではないことは自明である。ひとは皆偶然のごとく世界に投げ出されて今を生きている。それをハイデガーは敢えて「非力さ」と呼んでいる。このような「関心」からの「良心」の「呼び声」に気づき了解したことで、はじめて他者を受け入れる余地が生まれたと

思われる。

4. ALS 患者とその家族の《死に臨む存在》としての「覚悟性」

ひとのなかに埋没し自己を喪失している日常的で非本来的な現存在に向かって、良心は自己を取り戻すよう呼びかけるが、この「呼び声」を理解して「良心を持つとうとする意志」をもつことが「覚悟性」である。そして「良心を持つとうとする意志」は、「沈黙し、不安を受け入れ、最も自己的な負い目ある存在へと自己を投企すること」である。この未規定性は、覚悟性が開示する状況のなかでそのつどの事実的な可能性へと投企すること、つまり覚悟（Entschluß）によって実存的に規定されている。ところで、現存在はいつでもすでに非覚悟性のうちにあるから、全体的恒常的であるためには、覚悟性は、現存在の全体性（誕生から死まで）を開示し先取りさせる〈死への先駆〉と結びつかなければならない。それゆえ、覚悟性の本来的な可能性は〈先駆的覚悟性〉であり、先駆的覚悟性は現存在の実存的に本来的な全体存在可能である。

他者を受け入れ、「積極的に外にでるようになった」妻が、《死に臨む本来的な存在》として、先駆的に覚悟性に臨む決定的となったきっかけは、妻自身の入院であった。それは、妻の生き方だけでなく、夫に対する思いを 180 度変えることになる。

「とにかく主人には、1 日でも長く生きていてもらいたい、という態度でかかわってきたんですが、私自身の入院によって改めて自分の死を感じたというか、誰にでも死はあるんだなと感じました。入院を期に私にも死があるかわりに夫にも死があるのだなと感じたんです。これまで、とにかく生きていて欲しいと、生と死との別れ目にいることの負担を感じてきたのですが、今回入院してみて誰にでも死ぬ可能性があるということ素直に受け止められるようになりました。落ち着きを感じられるようになったのです」。

先駆的に覚悟性を引き受ける、つまり自身が有限な存在であることに気づくためには、自分の死について見つめ直すことが鍵となる。ほかならぬ「私」の死を通して、初めて本来的な意味の死が明らかになる。死は「代理不可能性」であり、一人称の死に臨むことがで

きるのは、「この私」だけである。この点は、「有限な存在への問い」としてハイデガーの存在論につながっている。

そして「私自身の入院によって改めて自分の死を感じた」という「一人称の死」をみつめることが、「誰にでも死はあるんだな」という気づきをもたらし、「私にも死があるかわりに夫にも死があるのだなと感じた」のである。先駆的覚悟性において「一人称の死」に臨むことから、「二人称の死」をみつめられることが、本来的自己存在可能性を明確にするのである。「良心の呼び声が了解されるとき、世間への紛れがあらわになる。覚悟性は、現存在をひとごとでない自己存在可能性へ向かって連れ戻す。そして、死へ臨んでそれがひとごとでないおのれの可能性であることを了解するとき、各自の存在可能性は本来的にかつ全体的に透察的なものになるのである」(SZ. 307)。

敷衍するというならば、「先駆」とは、自分がいつか死ぬ存在であることへの気づきと深い自覚である。そして、「覚悟性」とは、良心を持つと決意することであり、「ひとごとでないおのれの負目ある存在へむかって、自ら不安を辞することなく、沈黙のうちに己を投企すること」(SZ. 382)である。そしてその「覚悟性は、〈死へ臨む本来的な存在〉を己自身の本来性の可能的な実存的様態としてもともと包蔵しているのである」(SZ. 305)。

この事例の場合、「死は誰にでもある」と気づくことで、冷静に夫に死の可能性あることを見つめることができた。「これまで、とにかく生きていて欲しいと、生と死との別れ目にいることの負担を感じて」いたことから、初めて解放され、「落ち着きを感じられるようになった」のである。「素直に受け止め」られるようになったのは、妻自身が《死へ臨む本来的な存在》として気づきえたからであると考えられる。「現存在がおのれの存在可能へ根源的に臨んでいるあり方は、《死へ臨む存在》である。それはすなわち、われわれが特徴づけておいたような、現存在の際立った可能性へ臨む存在である。先駆はこの可能性を可能性として開示する。こうして、覚悟性は、先駆する覚悟性となってはじめて、現存在のもっとも固有な存在可能へ向かう根源的存在となるのである」(SZ. 306)。

5. 《死に臨む存在》への気づきと「根源的時間」

「関心」という中立な構造が死への「先駆的覚悟性」として志向されることで、現存在の全体性と本来性は臨証される。ハイデガーはここで「先駆的覚悟性」を可能ならしめて

いるものを、「時間性」と呼んだ。なぜなら、先駆的覚悟性とは、先に述べたように、己の死へと覚悟を定めることによって真の己へ到来する。それは既存性の己に立ち返り、それを今現在に引き受け直すことであり、能動的に己の置かれた状況を現前させることもあわせもつからである。つまり、ここで経験されるものこそが時間の根源的現象＝「根源的時間」(SZ. 329)である。ハイデガーによれば、時間というものは根源的に存在するものではなく、「己を時間として生起せしめるものである」。我々が時間と認識しているものは、つまり時計を介しての「等質的な今の継起」としての時間は、このように根源的に生起する時間の派生状態である、としている。ハイデガーが「根源的時間」としたのは、アメのように長く伸びた時間概念ではなく、「かけがえのない今」としての時間継起であり、先駆的覚悟性は「現在」としてのその「瞬間」に生起されるとしている。

将来－既在－現在を恒常的に生起せしめる根源的時間の脱自的な性格を、彼は時間性の「脱自態」(SZ. 329)と呼ぶ。時間性はこうした諸脱自態の統一態として生起されるのである。

妻は、人工呼吸器の装着について、娘と相談して決断したにもかかわらず、その後何度も悩んでいた。

「ふりかえってみれば、主人は、発病後4年目になりますが、3年目までは本当に大変だったんです。特に人工呼吸器を装着してからも、これでよかったのだろうかとなやんだり、うろたえたりと、娘に相談したにもかかわらず、自分を納得させるのにすごく時間がかかったんです。ですが、落ち着くときがきつとくるんです。」

実際に人工呼吸器を装着した夫を目の前にして－人工呼吸器は最近かなりコンパクトになってきたが－、それでもやはり、管の入らない、「元気できれいな体でいてほしい」ということや、こんなロボットみたいな機械をつけて苦しいのではないかという思いが頭から離れないことも、悩む原因であっただろう。或いは声を出すことが大変でコミュニケーションがとりづらくなったことも、後悔した原因かもしれない。決して夫が「健康体で生きてほしい」ということに固執しているわけではなく、妻はただ夫が夫自身の生を全うしてほしいと考えているだけなのである。いずれにしても、人工呼吸器の装着により、そういう非本来的な了解ともいえるべきものが、夫の生という全体的存在可能から離れたと

ここで「新たな存在の苦悩」として立ち現れてくる。しかし、妻は自らに言い聞かせるように繰り返し自分を納得させようとするのだが、ある時本来的了解へ至る「良心」の「呼び声」がきこえてくる。そのきっかけは妻自身の入院であった。その「良心」の「呼び声」のもと、先駆的覚悟性をもって《死に臨む存在》として非本来的了解から、絶えざる今として不断に本来的存在へいたる。そのことが、本来的時間性（＝根源的時間）のなかで問われることで存在の意味への「気づき」へとつながっている。

「夫はいつか死ぬかもしれない。しかし、生きていて欲しいという願いのもと今まで生かされてきたかもしれない。けれども入院を期に、「夫はもう少し生きていたいんだ」ということを感じられるようになったんです。なぜ感じられるようになったかといわれれば、今までの人生やら夫と一緒に生活の中から感じられるようになった気がします。ただ（人工呼吸器の装着のことは）これでよかったという確信もないし、正直わかりません。しかし、素直になれたのです」。

妻は、能動的に己の置かれた状況を現前させ、既存性の己に立ち返り、今現在に引き受け直すことで、先駆的な覚悟性に臨むことが可能となっている。「夫はもう少し生きていたいんだ」という語りは、決して人工呼吸器をつけてよかったという意味ではない。人工呼吸器をつけて、夫の生を全うすることを夫自身も希望していることに気づいたことを意味しているのである。つまり、《死へ臨む存在》として、本来的な了解によって、夫の立場になって素直に考えられるようになっていくようにみえる。

「じっさい、呼びかけは決してわれわれ自身が計画したり準備したり随意に履行したりしたものではない。思いがけなく、それどころか、心ならずも、《呼び声がする》のである。そうかといって、その呼び声が、私と共に世界の内に居る他の人から聞こえてくるのではないことも、疑いのないことである。良心の呼び声は、私の内からしかも私を越えて聞こえてくる」(SZ. 275)。「心ならずも声がする」とは、ハイデガーの存在論には他者が存在しない例ともとれる。しかし、〈事実性〉に立ち返れば、悩みを非本来的了解の中で繰り返した後、妻自身の入院というきっかけがあったが、ある時「良心」の「呼び声」が「私の内からしかも私を越えて聞こえて」きたのではないか。これは娘をはじめいくら他者からの働きかけがあっても、彼女自身が全体的存在可能に気づかなければ、つまり、《死へ

臨む存在》であることに気づかなければ、状況は何も変わらなかったということを示している。

現存在はいうまでもなく、世界内存在として他者との関係性のうちにあり、他者と関わることなく生きるのは不可能である。しかし殊に「死に向き合うこと」にあっては、現存在の《死に臨む存在》としての「気づき」が、「人生の中身」を不断に「落ち着かせる」ことにもつながっていると見ることもできると考えた。このことを彼女自身のシンポジストとしての結語によって明示したい。

「私は今主人を支えています、私は主人によって支えられているような気がします。」

妻が今現在の心境として語ったこの語りは、ある意味「悟り」のように彼女を不断に落ち着かせている。現存在は、「一人称の死」に気づくことからしか、「二人称の死」を深く理解することができない。「存在の有限性」に「気づく」ことが、他者への深い理解につながると考える。

6. 死の恐怖への切実な語りを通して

しかし一方で、病める実存としての年月を重ねたからといって必ずしも全てこのような過程をたどるわけではない。次に、このシンポジストの発表の後の討論の際、怒りをあらわにしながら、切実に死への恐怖を語った主婦の語りを以下にまとめたい。

「私は、いままでのそれを聴いていて、すぐ先に死があるような気がしてやだなと思いました。というのは、私は（言葉を詰まらせながら、）3ヶ月前に ALS の診断を受けました。今まで（以降、嗚咽を繰り返しながら）、今まで病気の夫の介護が先で私のことなんか後回しにしてきたので、私がまさかこんな病気にかかっているとは思ってもかけなかったんです。1年ほど前から、なんか肩がこって、足がつるようになって、息子に「なんだか足が細くなったね。かあさん病院に行ってきたほうがいいよ」って言われて病院を受診したんです。検査結果が1週間後にわかるからといわれて、1週間後にいったんです。そしたら、何の前触れも説明もなくいきなりいわれたんです。あ

あなたは「筋萎縮性側索硬化症、ALS です」って。そっからさきは頭の中がもう真っ白になって予後のこととかいわれたんですけど全く覚えていないんです。それどころか何で、いきなり告知をするのかって後から怒りがこみ上げてきて、何で私がこんな病気にかからないといけないのかと。なんでこんなに早く死ななければならぬのかと思うと辛くてたまりません。毎日毎日、日毎に足が細くなっていくのがわかるんです。こんな辛さ皆さんにはわかりますか。日に日に足が細くなっていくことにどれだけ恐怖を覚えるか皆さんわかりますか。それを皆さんの先ほどからのお話を聴いていると、ALS = 早速死が待ち構えているような感じがして皆さんの仲間に入りたくなかったです。今でも立ち上がろうとすると後ろへ倒れるような気がしますし、歩くとすぐつかれてしまいます。だけれども、いずれ人工呼吸器をつけなきゃいけないなんて考えられません」。

この事例の場合、「何の説明もなく」いきなり ALS と告知されたことへの主治医への怒りがあらわになっている。いきなり告知したことへの是非はともかく、強制的に死に臨まなければならなくなった孤独感は察するにあまりある。まさに断末魔のごとき語りである。特に「今まで病気の夫の介護が先で私のことなんか後回しにしてきたので、私がまさかこんな病気にかかっているとは思ってもかけなかったんです。」という語りが高く印象に残る。介護負担という心労が重なって、自らをかえりみる時間さえ許されない状態のまま、更に死への恐怖と戦わなければならなくなってしまった二重三重のつらさがこの語りには現れている。

先ほど述べた受け入れができていない事例でも、個人によって差こそあれ、「病める実存」は皆こういった側面を内に持っていると考えられる。病い経験の最初の段階は、孤独感に耐えられないことも多く、病い経験は孤独感からはじまると言っても過言ではないであろう。逆に言えば、その孤独感ゆえに「存在の有限性」が際立ってくるのが理解されよう。「一人称の死」に向き合う人は、ほかのだれでもなく、かけがえのないこの「私」である。

おそらく、シンポジストの事例とは異なり、何らかの形で時熟していく（＝おのずから時が生成される）には困難な事例とも見られる。これからも、決して彼女のトラウマとなった心は水解しないかもしれない。前章までのなんとか折り合いをつけていく過程と、この死の恐怖におののく語りを並べて比較することはできない。受け入れられなくとも実存として当然のことであり、ここで、優劣を比較するものでは決してない。しかし、少な

くとも「なぜ私が？」に対しては、単に心理学的な悲嘆カウンセリングだけでなく、哲学的対話の重要性を感じる。患者自らの人生において、これだけ苦悩したという貴重な経験として、臨床家はその人を支える必要があろう。

7. 本来性と非本来性との往還

これまで述べてきた非本来性或いは非本来的理解は、本来的存在と決して二項対立ではなく、ハイデガーは、非本来性は本来性の変形であるとしている。この二つの存在様態は、現存在にともに内包されている。「現存在の非本来性とは、この様態における現存在の存在が「一段と乏しい」とか、その存在の度合が「低い」とかいう意味ではない。むしろ、非本来性は、多忙や活気や興味や享楽などのきわめて充実した具体相においても、現存在を規定していることがあるのである」(SZ. 43)としている。

死から逃避し、忘却しようとするのではなく、死を通して自らが有限な存在であることに気づくことは、せまりつつある死と折り合いをつける一つのヒントであるかもしれない。明日死ぬかもしれないという可能性を受け入れることは、残された時間を価値あるものとするができるかもしれない。そのひとの死を引き受け直すことで本来的存在としての可能性を垣間見られるかもしれない。死を引き受けることによって、ひとは「人生の中身」を不断に落ち着かせることができるとも考えられよう。しかし一方で、第二の語りは、そのいずれも受け入れがたい現実であり、「生きたい」という一方向的な渴望の中で迷い苦しんでいる例である。「死」は一生受け入れられない事例であるとも考えられる。

非本来性と本来性が二項対立ではない以上、境目のないこの二項の間の往還が第二の事例に示唆を与えるのではないか。つまり、「迷い」と「気づき」の往還が何度も繰り返されながら時熟していく。苦悩は一度きりで終わることはない。解決が得られたとしても、また様々な不可抗力が迷いへと引き戻す。「気づき」と「迷い」を繰り返しながら日々生きることが「死」に「向かい合う」ことに折り合いをつけることになるであろう。

参考文献

M.Heidegger, *Being and Time*, Harper Collins, 1962

M.Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 2006

木田元『ハイデガーの思想』, 岩波新書, 1993

木田元『ハイデガー』, 岩波現代文庫, 2001

E. キューブラー・ロス『死ぬ瞬間—死とその過程について』, 鈴木晶訳, 中公文庫, 2001

注

- 1 ただし、小論は必ずしもハイデガーの用語法を十分に理解してそれに従っているとはいえ、この点は今後改善していきたい。
- 2 木田元,『ハイデガーの思想』, 岩波新書, 1993
- 3 M・ハイデガー, 細谷貞雄訳,『存在と時間』上・下巻, ちくま学芸文庫, 1994, p. 459
- 4 M・ハイデガー, 細谷貞雄訳,『存在と時間』上・下巻, ちくま学芸文庫, 1994

<ワーキングペーパー>

スピリチュアリティと臨床哲学

<社会と臨床> 研究会編

はじめに — 哲学のすみかはどこに？	西村 高宏	108
1. 現代社会と「スピリチュアル」	川口 茂雄	111
2. 「スピリチュアリティ」の原理的側面		
2-1. スピリチュアルだが、宗教的ではない		
— 「無宗教」というスピリチュアリティ	藤枝 真	123
2-2. 疲労とスピリチュアリティ	佐藤 啓介	129
2-3. からだが〈再編成〉される		
— 〈実感〉から「スピリチュアリティ」を読み解く	西村 高宏	132
3. 「スピリチュアリティ」の実践的側面		
3-1. 「スピリチュアリティ」の一考察		
— 苦しみと幸福の見地から	渡邊 美千代	141
3-2. 医療現場における「スピリチュアリティ」		
医療現場における「スピリチュアリティ」の意識	藤本 啓子	149
紙芝居でできるスピリチュアルケア	大谷 智加子	160
3-3. 高齢者医療とスピリチュアル	佐藤 伸彦	162
あとがき	佐藤 啓介／川口 茂雄	168

はじめに——哲学のすみかはどこに？

西村 高宏

「哲学は、歴史や生活をすみかとする」。

フランスの哲学者であるモーリス・メルロ＝ポンティは、いくつかの著作のなかで自分自身の哲学観をそのように表現しています。彼は、哲学が具体的な事的世界からはてしなく遠ざかり、世界性というものを完全に喪失した形而上学的な思考形態にまで成り上がってしまうことを一貫して忌避し続けてきた哲学者のひとりです。

哲学は、なにも「哲学者と真理との対談」だけで編みあげられるものではありません。哲学といえども「歴史的に生成された意味を必ず負わされて」いるのであって、「生活の感染」から遁れることなどできず、「哲学者自身やその時代の上にふりかかる一切の事柄に養われて生きる」ものに他なりません。それだからこそ、メルロ＝ポンティにとってもっとも重要な問題意識は、いかにして自身の「哲学観」を生活や歴史などといった「外的なもの」との「交渉」のなかで「仕上げて」いくかにあったのです。

少々大袈裟ですが、〈社会と臨床〉研究会も、そのような問題意識に沿ってつくられた研究会と言えるかもしれません。というのも、〈社会と臨床〉研究会もまた、社会に臨む哲学の在り方、社会との交渉のなかで常に更新され続けていく哲学のすがたを、そしてさらには、社会と哲学的な知の結節点とをあらためて問い直すことに主眼を置いた研究会だからです。ですからわたしたちは、研究会のスタイルとしても、医療や看護、教育、科学技術、情報、ビジネス、ジェンダー、そして政治などのうちに生じてくる具体的な諸問題にたいして、理念先行型ではなく、問題発見的なアプローチでかかわっていくという方向を目指してきました。より具体的に言えば、「社会」・「臨床」・「哲学（倫理学）」をキーワードとしながら、哲学以外の研究領域や職業領域従事者との積極的な対話の場として研究会を位置づけ、そこでの対話のなかから哲学的知の社会的接続の可能性を模索する活動を展開してきました。これは、裏を反せば社会に臨む哲学が現場との対話のなかでいかに「更新」されていくかを見極めようとする作業でもあったような気がします。

研究会では、さまざまな問題について対話を重ねてきました。企業が資金を提供して文化・芸術活動を支援する企業メセナの可能性にはじまり、リベラリズムと公共性の問題、

ディープ・エコロジー、セックス・ワーク論、薬害エイズ問題、アート・セラピー、子どもの哲学、高等教育における哲学・倫理学教育、高齢者医療のありかたについて等々、関心領域は多岐にわたります。

そんななか、高齢者医療のあり方について議論を重ねていた際に、ご自身で「ナラティブホーム構想」⁽¹⁾を展開しておられる砺波サンシャイン病院の佐藤伸彦先生から、「昨年、医療現場において『スピリチュアリティ』ということばやアプローチが声高に叫ばれるようになったが、そのようなアプローチは本当に必要なものなのだろうか（少なくとも高齢者医療においてはそうではないのではないか）」、といった趣旨の問いが投げかけられました（この点については、本ワーキングペーパー「3-3 高齢者医療とスピリチュアル」を参照のこと）。現場からのこの問いかけを受け、わたしたちは、〈研究会〉というかたちをとおして「スピリチュアリティ」をめぐる先の見えない議論を繰り広げることになります。

「スピリチュアリティ」をめぐるこれまでの研究会の取り組みを「先の見えない議論」と表現したのにはワケがあります。というのも、医学や看護学、心理学、社会学などといった研究分野がこれまでに膨大な数のアカデミックな「スピリチュアリティ」研究を展開しているにもかかわらず、いざ「スピリチュアリティ」といった問題をわれわれの生活とのかかわりのなかから具体的に読み解いていこうとすると、そもそも「スピリチュアリティ」といったことばがはたして何を言い当てようとしたものなのかが途端に見出せなくなってしまったからです。「スピリチュアリティとはそもそも何なのか」、「それを本当に必要としているのは誰なのか」、「それは無くてはならないものなのか」（「2-1 スピリチュアルだが宗教的ではない」を参照のこと）、そして、「そのようなアプローチは医療の現場で必要なものかどうか」、議論を進めれば進めるほどあらたな問いが生じるばかりで、さらなる深みにはまっていくといった具合です。

「スピリチュアリティ」について新たな問いが生じてくる度に、当研究会ではそれを読み解くために「現象学」や「ナラティブ」などといった既存の研究アプローチを取り入れてみたり、ホスピス紙芝居（本ワーキングペーパー「3-2 医療現場におけるスピリチュアリティ（紙芝居でできるスピリチュアルケア）」を参照のこと）や介護施設の建設面からの問い直し作業の現状について（竹中工務店・山本恭史氏）、さらには国立歴史民俗博物館の新谷尚紀先生をお呼びして「生と死の民俗——伝統社会の死と現代社会の死——」のお話をお聴きしながら、それらについて幾度となく、そしてさまざまな角度から議論を重ねてきました。しかしながら、正直なところ、当研究会としては依然としてどのような切

り口から「スピリチュアリティ」を読み解いていけばいいのかは手探りの段階と言えます。わたしたちの歩みは、心理学や社会学の研究分野にみられる切り口のよい先行研究とは異なり、現場のうちにしっかりと腰を据えようとするあまり、いたずらに〈跛行的〉なものとならざるをえないのかもしれませんが。そこで、このたび、一度メンバーどうして、これまでの議論のなかで「スピリチュアリティ」に関してどのような考えを抱いたのかを「ワーキングペーパー」といったかたちで吐き出してみてもどうか、ということになりました。ですから、これは『臨床哲学』前号の臨床哲学安楽班編のワーキングペーパー「安楽のすすめ——〈生きにくさをほぐす〉」のように、事前に執筆者間で綿密な連絡を取りあい、班としてのひとつの方向性を明確にしたうえで編み上げられた報告集とは決定的に異なります。もちろん、〈論文集〉といった類のものですらありません。本ワーキングペーパーは、「スピリチュアリティ」が社会のなかでどのような問題性を孕むものなのかを、先行研究のスタイルをまったく気にせずに、自由に、個々のメンバーひとりひとりの考えから導き出されることばとおして纏め上げられたものに過ぎません。とはいうものの、あるいはそれだからこそ、このワーキングペーパーをお読みくださった皆さんが、社会における具体的な諸問題にたいして理念先行型ではなく問題発見的なアプローチでかかわっていくがゆえに鈍滞で、しかも〈跛行的〉なものとならざるをえないわたしたちの歩みに共感していただくことができ、さらには「スピリチュアリティ」についての新しい切り口の可能性を少しでも感じとっていただけるのではないかと期待しています。

「(事実的世界の) どこへでも自由に入ることができる哲学」。哲学のすみかを「歴史」と「生活」の只中に据えつけたメルロ＝ポンティが最終的に思っていた哲学観はそのようなものでした。これはまさに個々の現場のなかから問いを立ち上げようとする「臨床哲学」の営みと極めて近いものと感じています。「スピリチュアリティ」に関する本ワーキングペーパーの題目のなかに「臨床哲学」ということばをあえて挿し込んだ背景には、そのような「臨床哲学」へのわたしたちのおもいが働いてのことです。

注

- 1 「ナラティブホーム構想」とは、「現在の医療・介護システムから弾き飛ばされた、行き場のない高齢者たちの現状」を改善すべく、「ナラティブホーム」という「アパート」を建て、そのなかで「病院の安心感と在宅での個別性、自由さを兼ね備え、『家族と患者が物語を語り続けることの出来る空間』をつくりあげていく構想のこと。

1. 現代社会と「スピリチュアル」

川口 茂雄

流行は世につきものである。いくらかの言葉が流行して、人口に膾炙したからといって、通例、そんなに目くじらを立てるほどのことではない。たとえば人気のある占いの種類やスタイルなどというのもそういったたぐいの事象であろう。あるいは別の例を挙げてもいい。この数年、『いま、会いにゆきます』などのような〈幽霊もの〉の映画がいくらかヒットを飛ばしたからといって基本的には、それはそれ以上のことではない。

「スピリチュアル」ないし「スピリチュアリティ」という事柄に関して、われわれの研究会では、数回の会合をもって、その語彙／概念がやや安易に用いられているように見られる事例に関して適度な批判的距離を確保確認することができれば、根本的な問題に関しては一定のめどがつくと、当初思っていた面がある。

しかし会合を重ねるうちに、いわば、次から次へと問題が現われ出てきた。「スピリチュアリティ」に関するわれわれの取り組みは、やや予想外の仕方で、長期戦となる様相を呈してきた。どうも、個々の現象のはざまに見え隠れする、そう簡単には対処しきれない大きな問題が、そこに潜んでいるかのようなのである。

上の西村高宏氏による説明にもあったように、〈社会と臨床〉研究会の企画としては、「スピリチュアリティ」についての取り組みは、老人医療の現場における切迫した問題意識を、大きなきっかけの一つとして着手されたものである。そこには、近年医療のうちに新たな考え方として導入されてきた「スピリチュアル・ペイン」および「スピリチュアル・ケア」なるものをめぐっての、実践的また理論的な諸問題を解きほぐそうとする意図も反映されていた。

現象を前にしての素朴な「ひっかかり」の点であり、また他方では理論的・学問的な問題としても真っ先に指摘されたのは、「なぜこのようなごちないカタカナ語が／カタカナ語で、語られねばならないのか」、という点であった。はたして、カタカナ語の導入が、いいか、悪いか。立場は分かれうる。これは、困難な医療の場を可能な限りよりよいもの

にしてゆこうとする人々の間での、志は同じくしつつの、いわば手段のレベルをめぐるのひとつの論争ないし試行錯誤、という形をとる問題ともいえる。

しかるに、かりに志や目的が共有されていると仮定するとして、その場合、或るひとつの語を専門業務上で使用するか否かというのは、当の業務の内容実質に比べればかならずしも本質的でない、枝葉末節の問題にすぎないのではないか、という指摘は当然なされよう。

しかしながら、「スピリチュアル」「スピリチュアリティ」という語に関しては、それを用いることが、ふさわしいか、けしからんか、というような話題自体も、或る種の特異な重要性をもっているようにも見えるのである。そしてこの点が——老人医療や緩和医療のシリアスな現場におけるのとは対照的なまでに時として軽薄であるとも解される——テレビ番組や雑誌メディアにおける、占いやヒーリングといったジャンルに分類される「スピリチュアル」のブームという現象と、医療における「スピリチュアル」の問題とを、結びつける点でもある。

終末期医療の現場という事象と、セラピー的文化事象とのあいだには、一見、直接的な関連は見出しにくいようにも思われるかもしれない。とはいえ、「スピリチュアル」がいま日本語圏で流通している現場は、あきらかにこの二つの領域である⁽¹⁾。人生を全的に見詰め直すような事態に面するの、何気なく軽やかなその場しのぎの癒しに触れるの、やはり同じ時代の空気のもとで人間がおこなっていることとして、共通にそこを貫いているような何ものかが存しているということなのか。

流行語彙としての「スピリチュアル」がカタカナ語であることは、おそらくそうである必然性があったといわなければならないような、ひとつの要素であると思われる。

しばしば学者などによって、「スピリチュアルの語源はラテン語の spiritus で……」⁽²⁾とか、「スピリチュアリティというのは日本語に訳せば“霊性”というものであり…」というような説明がなされる。しかしこうした説明は、なぜ「スピリチュアル」というカタカナ語が或る種の仕方て人口に膾炙したのかという点については、あまり説明にならない。というのも、現在日本語圏で「スピリチュアル」に興味や共感をおぼえている人々は、そうした語源論や歴史的経緯、また“正確な”意味など、通例なにひとつ知ってはいないままに、興味を持ち、共感しているのだからである。この点を抜きにしては、当該のブームの浅さも深さも、把握することはできないと考えられる。むしろ、意味のはっきりしない

曖昧なカタカナ語であること（言い換えれば、カタカナ語であることによって意味の曖昧さを確保し続けていること）にこそ、「スピリチュアル」の流行の要因が見出されるべきなのであろう⁽³⁾。

「スピリチュアリティ」「スピリチュアル」の語は、一九九五年ごろに次第に大きく普及を始め、二〇〇〇年ごろからは流行語と言ってよいほどの流通を見せるようになった。これがいかなる原因によるものなのかを特定することは難しい⁽⁴⁾。むろん一次的には、一方での終末期医療における問題意識の高まり、他方での大衆文化の次元における癒し・セラピー文化の興隆、という事象のレベルから説明されるべき事柄ではあるはずだが、あくまで「スピリチュアル」という語彙の流行を、冷静に分析する必要もあろう⁽⁵⁾。はたしてこのカタカナ語が示すのは、Tシャツにプリントされたアルファベットのよう、意味はそれほど意識されずむしろもっぱらデザインが意義をもつような、〈カワイさ〉〈カッコよさ〉に類似したものであるのか。それとも、お経や念仏のように、それ自体としてはもはや意味はよく分からないが（これらも漢訳仏典由来という点で、輸入語である——）、しかしそのことでかえって、〈ありがたさ〉ないしは〈非・日常〉を、深く象徴している、のか。

日本において、終末期医療⁽⁶⁾ というもののあり方が模索されるなかで、「スピリチュアル」という語彙（ないし観点）が、なにかを言い当ててくれるものとして、受け容れられる場合が徐々に現われてきたことは、理解に難くない。具体的には、患者自身というよりもむしろそうした厳しい現場に関わっている医療従事者たちにとって、彼女らが日々において感じ取らざるをえなかった、物理的治療という枠組みだけでもってしては逃れ去ってしまう、また単なる心理的・肉体的苦痛と呼ぶのではとても十分ではないような、漠然とした何ものかのことを、例えば「スピリチュアル・ペイン」という語彙は、一定程度に説得的に言語化するものであったと考えられる⁽⁷⁾。無論、同時に他方で、このような新奇なカタカナ語に対して違和感や反発を覚える医療従事者も少なくない。もし、そのような語彙を導入するだけで何かが改善されるかのようなイメージが持たれているとすれば、そのこと自体が、現場で出会われる様々な困難に対する無理解を、場合によっては表しているのではないのか……、と。そうした違和感が生じるのはむしろ健全であるといえよう。ただ、ほかに代案となりうるちょうどよい言葉がなかなか見当たらないようである。日本語的な漢字表現によって「スピリチュアリティ」を置き換えるということが積極的に提唱されているというわけでも、ない。それゆえ、賛否については一旦括弧に入れておいたう

えでさしあたりは、当のカタカナ語に対する違和感・新奇感について、それは、いままで言い表されることがなかったものを言い表しえたという新しさと表裏をなすものである、という点を、確認しておくべきであろう。

もし「スピリチュアル・ペイン」を感じ取る、というまでの話にとどまるのならば、必ずしも、大変におおきな異論が出るようなものではない。(たとえのような言い方になるが、或る人がマテリアリスティックな医学理論を全面的に妥当にして有効とみなしているからといって、「感情」や「心」といった語彙が社会において用いられていることについてそうした人が一々違和感を覚えたりするわけでは、通例ない。)ただ、その次は、問題になる。それでは能動的実践としての「スピリチュアル・ケア」はいかにあるべきだろうか⁶⁾、という話に進むとなると、途端に「スピリチュアル」という語の持ちうる宗教宗派的含意が、複雑な問題——理論的にも、感情的にも紛糾を惹き起こしうる——として、前景化してこざるをえないのである。またその際には、キリスト教一神教文化圏由来の外来語、という要素もおのずと(非・日本語圏的なものとして)意識化がされてくることになるろう。

この二〇〇七年に、スピリチュアルケア学会というものが設立されたが、これは伝統諸宗教宗派の立場・思想を尊重するという考えをも有した会のようなものである。この設立が、日本における「スピリチュアル」をめぐる雑然とした状況に新たに一石を投じたことになるのか。それとも、数年来の社会的ムーヴメントが、単純に伝統宗教の側へと回収されあるいは硬直化していくきっかけになりうるのか。今後が、注目される。

老いてなお、のみならず、死んだ後にもおおいに個性を発揮しようということだろうか、宗派的なものや伝統的なものとはまた別のレベルで、自分の葬儀にいろいろとこだわりを持つ人々が増えてきているようだ。音楽や、演出を、場合によってはかなりこと細かに事前に指示しておく。等々。千の風になって……、というわけである。本人はよるこんでやっていたのかもしれないが、娘や息子世代は、「葬式ぐらい、普通にやればいいのに」などと内心思っていることも、あるかもしれない。

ところで、この“個性”を重視する近年の雰囲気、風潮が、実は「スピリチュアル」ブームという現象の根底のところにあるのではないかと、玄侑宗久は解釈している(『中央公論』2006年12月号、特集「スピリチュアルって何?」)。今日、「スピリチュアル」に関連しての文献・発言は、社会学者等のアカデミックな研究者による文献から、いわゆる評

論家やジャーナリスト、多種多様な文筆家によるものまで含めると、膨大な数にわたると推定され、筆者もおおよそその全容を把握するなどということは到底、能力上も事実上もできていない。だから現時点で目を通せた諸文献のうちではということになるが、この玄侑宗久のテキストは、無論学術的ではないものの、あるいは学術的ではないことによるスタンスの自由さからか、「スピリチュアル」現象についての分析（肯定・否定といった個人的態度表明を捨象して）としては、相対的に的確なものを含んでいるように思われたので⁹⁾、少しここで引用しておく。

玄侑は、今流行しているスピリチュアルにおいて、たとえば「前世や守護霊などを語る霊能者」が「超常現象にあれこれと名前をつけて説明し、納得させようとする」ことに関して、その「分からないことを分からないままにさせておかないというありよう」に、「強い違和感を覚える」と態度表明したうえで、他方、スピリチュアルが今の時代、社会によってこのように広く受容されている理由については、次のように分析をする。

日本が個性を大切にせる教育を導入したのは昭和四十年代だろうか。今では、子供たちは早い時期から、「わたしはこういう人だ」というラベリングが要求される時代になっている。これは、かなり毎日を生きにくくするのではないかと思っている。発現されない自己、発現されない無意識層が多くなるからだ。

毎日の中で、わたしはさまざまな自分を生きている。たとえば、草むしりをする自分、お経をあげる自分、コンピューターに向かって文章を書いている自分というのは、すべてばらばらのキャラクターである。寝ている時と起きている時は、まったく違う自分だ。 [...]

ところが、[...]自分らしくないことをしている自分は、「生きていない自分」ということになる危険がある。ラベル以外の自分は、いわば、水子のようなものにあたるのだろうか。

こうして現代人は、生きていない自分、この世の中に出て来られない自分をたくさん抱えてしまい、途方に暮れてしまったのかもしれない。自分らしい自分以外は、目の目を見られないとなれば、それ以外の自分を生きるのは大変に苦しくなるに違いない。発現できない自己が増えているとはこういう意味だ。

この玄侑の分析がすぐれている点は、昨今のいわゆるスピリチュアルの言説において語る

れる「先祖」や「死に別れた家族・友人」、あるいは「前世」「守護霊」といった、「死者」ないし「水子」というものが、自分とは別の他の者たちのことであるのみならず、「生きていない自分」「この世の中に出て来られない自分」そのもののことを指している、と指摘していることに存している。「この世の中に出て来られない自分」や「水子」⁽¹⁰⁾といった事柄は、単に言葉上の比喩とは解されないだろう。

自分らしさのためには、自分らしくない自分を殺していかなければならない。受け入れられない「ラベル」や「キャラクター」は、日の目を見ないよう、埋めてしまわなければならない。でも、そう殺しきれるものでも、死にきれるものでもないのである。それは日本語的に言えば、成仏できずにさまよえるものたちということになろうし、あるいは西洋中世的に言えば、地獄と天国の間でどちらに行けるとも知れず未決状態のまま、煉獄で浄化の炎に焼かれ苦しみ続けているものたち、ということになろう。だからこそ、「スピリチュアル」が現代人には「効く」ようなのである。「スピリチュアル」という、社会の現実の営みにおいては何の意味ももたない次元、何の意味もない言葉のもとでなら、この世の中に出て来られない自分達も、世間の眼差しや人生の冷たい現実にかかわりなく、いささかの安らぎと暖かな癒しを得ることができる。

玄侑はそうしたことを一概には否定しないようだ。仏教者としては本来は否定したいのだからできない、ということのようである。個性を重視する生き方の流れ、社会の流れが想定可能な将来において当面変わらない以上、分裂や疲れを自己のうちにたくわえつつ、「人々はあらゆる自身の側面を統合し、語ってくれるスピリチュアルのようなもので補い続けるしかないのかもしれない」。

老いの空白、若者世代の閉塞感。そうしたものを埋め合わせてくれる何か別のものを、時代は持ち合わせていないようにも感じられるのである。そうしたすべてを、個人が、「自己責任」で、抱え込んでゆくことになっているのである。

いまここにこうしてある自分が、自分のすべてではない、ということ。つまり——病床に横たわる人であれ、会社で仕事に明け暮れる人であれ——いまあなた（私）の眼にそのように見えている私（あなた）が、私（あなた）のすべてなのではない、ということ。そうした発想を、時代の雰囲気の際間に空気のように入り込む仕方（言い換えれば、高度な訓練・修行や難解な教養を必要としない仕方）で指し示したのが、偶然にも、「スピリチュアル」「スピリチュアリティ」というカタカナ言葉であった、ということなのだろ

うか。人間存在を、実現したものしなかったもの、様々なレベルの可能性をひっくるめた、振幅やゆらぎをもつ存在としてとらえる仕方。もはやない自分、別様であったかもしれない自分、つまり（幽）霊になったり水子になったりしている自分、そうした諸々のものを、緩くつなぎとめている何か、そういうものがあると考えてもいいではないか……、と。

現代社会は、年月の経るうちに、人間存在におけるいくらかの次元について語る言葉を、喪失してきたのかもしれない。しかし、言葉を失い、行き場を失っても、人々のうちなる欲求、要望のようなものは、そのまま存在し続けるしかない。『ニューズウィーク』誌二〇〇七年五月一六日号は、イギリス人記者⁽¹¹⁾の観点からのものとして「江原流スピリチュアリズム」についての特集記事を載せているが、その末尾はこう締め括られている。「“江原現象”の驚くべき点は、これほど多くの信奉者を引きつけていることではなく、これほど多くの日本人が飢えた魂をかかえたまま、さまよいつづけていることかもしれない」。

スピリチュアルというカタカナ語のもとに流布しているものはあくまで「商品」であり、ひとはそれを「消費者」として消費しているものであり、そうであるにすぎない、とみなす醒めた視点設定は、いつでも可能であるし、また可能でなければならぬだろう。スピリチュアル・ブームは、マーケティング⁽¹²⁾の成果であり、マス・メディアの成果である、と。そこから「靈感商法」との批判も出てきうる。だが、宗教宗派的なものから遠ざかってきたことで、やや逆説的なことだが、靈感商法とそうでないものをクリアに線引きする術を、われわれはもはや持ち合わせなくなってきているのではあるまいか？

そうして、宗教的なものに無防備な日本列島人の心性に、怪しげな「スピリチュアル」の言説が巧みに入り込んでいる、とはしばしば指摘されるとおりである⁽¹³⁾。これが、「オウム事件の風化」によって可能となったものなのか、それとも、オウム事件の経験から学習をした日本列島人が、「スピリチュアル」的なものとのいわば“ほどほどの”付き合い方を身に付けたということなのかは、直ちに一義的には断言できない。

最後に、「臨床哲学」と「スピリチュアル」との間の関わり方をめぐって、ありうる問題点について若干だけ触れておく。

臨床哲学的な営みというものが、いわば、ふつうの人のふつうの気持ちを丁寧に聴き取り、思いや問いを共にすることを肝要とする、一つの姿勢を含んでいるとして、では臨床

哲学は、“前世占いの言説に共感している人”に面したとき、はたしてどのような態度をとりうるものだろうか。——難しい問題である。臨床哲学は、出来合いの権威的なものや正統的とされるものを自明視せずそこから距離をとり、現場の現実のゆらぎや脆さのほうに密着するものとして、生き生きと機能しうる。だがその他方で、たとえば“迷信”のようなものに面しては、どちらかといえば、結果として迎合してしまうことになるのである。語りえぬものについては、どのように語ってもよい、ということを実事実上容認せざるをえないのか。おそらく、単純にそうあるべきとはいえないだろう。

スピリチュアリティの問題——ないし、広義の宗教性の問題——は、臨床哲学という営みにとって、どこかで直面せざるをえないような限界関の一つであるのかもかもしれない。奇しくも、この十数年に形をとった営みであることにおいて、臨床哲学と「スピリチュアル」は、同時代者である。まったく偶然にというわけではないだろう。しばしば蒙昧主義の要素を孕むともいわれる二十一世紀において、臨床哲学的な諸々の営みは、「スピリチュアル」の流行事象と、幾つかの点で、希望や危険を共有する側面をもっているようにも思われる。それゆえ、「スピリチュアル」「スピリチュアリティ」をめぐる諸々の事柄は、臨床哲学が取り組むべき対象であると同時に、社会のただなかにおける臨床哲学的なものそれ自身のありようを、斜めから映し出す鏡のようなものでもあることになる。医療現場とセラピー的文化事象という、いずれも臨床哲学にとって従前から馴染みであった領域において、一過性の流行なのか、それには尽きないものなのか、「スピリチュアル」という語彙の周辺に形作られつつある何ものかを、今後も慎重に注視してゆく必要がある。

注

1 弓山達也は「スピリチュアル」をめぐる「関心の高まり」が見出される場として、「①医療や看護の分野のスピリチュアルケア、②サブカルチャー、③宗教社会学を中心とするアカデミックな場面」と、三つを挙げている（『中央公論』二〇〇六年一二月号、特集「スピリチュアルって何?」、一六九頁）。ここでは③が殊更に別途挙げられている点が目につくが、これは、サリン事件以降に、オウム真理教について何らかの肯定的なニュアンスの見解を述べたことのある幾人かの宗教学者がが激しいパッシングに曝されたことなどが念頭に置かれてのことであろう。いずれにしても、「スピリチュアルに関わることの危険性」について、「当事者のみならずスピリチュアルを発信する側や研究者の責任は重い」、と弓山は付言している。

- 2 ただし、蓄積ないしサブカルチャー的教養としてのスピリチュアリティ受容＝需要が存在していることも同時に真である。例えば、二〇〇七年九月～一〇月にリプロ池袋本店にて出版社の企画という形で行われていた『世界のスピリチュアル 50 の名著＋α フェア』では、「Question! 今流行の“スピリチュアル”の意外な意味とはなんでしょうか?」というクイズが当該コーナーに掲示されていた。その解答は「呼吸」であり、「スピリチュアルの語源はラテン語の spiritus で [...] スピリチュアルが流行るのは、それだけ日常生活が息苦しいからではないでしょうか。ここにある本たちがすばらしいのは、人に新鮮な空気を送るからです」との解説が付されていた。
- 3 こうした観点で、例えば「エヴァンゲリオン」なる語彙も同列に挙げられよう。
- 4 流行のひとつの大きな要因として江原啓之という存在(の流行)は指摘されざるをえないものであろうが、ただし、江原の存在が広く認知されたのは、彼が「霊性」等ではなくカタカナの「スピリチュアル」を著書名に用いるようになって以降であるという事実を鑑みるならば、「スピリチュアル」の流行と江原の流行との関係は、一方が原因で他方が結果となる因果関係として捉えることはできない。むしろ一定程度の相乗効果というように捉えるのがおそらく妥当であろう。
- 5 かつて七〇年代に輸入語としての「ニューエイジ」は日本語圏で大衆の流通を見なかったが、三〇年ほどの年月を経て、『スパイ大作戦』が『ミッション・インポッシブル』になり、『指輪物語』は『ロード・オブ・ザ・リング』になったように、日本語圏におけるカタカナ英語に対する感受性・許容度は、明白に変化をしたように見える。
- 6 棚次正和は、日本においては、「ターミナルケア」という言葉が次第に「緩和ケア」という言葉に置き換えられてきたと指摘し、また、そうした動向が必ずしも歓迎されるべきとはいえない側面も有していると、分析解釈している。

「その端緒は、一九九〇年四月に当時の厚生省によって末期癌患者のケアを専門に行う「緩和ケア病棟」の設置基準が設けられ、定額制の「緩和ケア病棟入院料」が導入されたことに求められよう。それを受けて、一九九一年一〇月に「全国ホスピス・緩和ケア病棟連絡協議会」が発足し、二〇〇四年七月より「日本ホスピス緩和ケア協会」と改称された。淀川キリスト教病院ホスピス編『ターミナルケアマニュアル』は、二〇〇一年の改訂第四版を機に『緩和ケアマニュアル』に書名を変更し、医療雑誌『ターミナルケア』の書名も、二〇〇五年一月号より『緩和ケア』に変わった。この「ターミナルケアから緩和ケアへ」というシフトは、ウェブ検索ではアメリカでは確認できず、日本で顕著に見られる傾向だが、ここには一種の危険性が潜んでいると思われる。「ターミナル」という言葉が持つ厳肅さに顧慮が払われずに、疼痛緩和という医療行為に主眼が置かれるからである。緩和と訳された英語 palliative には、「一時的に和らげる、一時しのぎの」という意味がある。そこには本格的な

対応ではなくて、死に至るまでの一時しのぎの対応というようなニュアンスが付きまとう。人生の総決算としての死の重みが、医療の視野には入っていないように見えるのである。緩和ケアは、本来は末期患者に対する全人的ケアを意味するが、日本では薬物療法としての疼痛緩和が主流である」（棚次正和「人間の事柄としてのスピリチュアルケア」、日本宗教学会『宗教研究』第80巻第2号輯、48-49頁）

人間にとって「終末期」とは何か、何であるべきか、という点に特に考察をめぐらせていることにおいて、上記の棚次の論は、傾聴に値する示唆を多く含んでいる。ただ、ずっと別の角度から補足的に指摘をするならば、そうした動向の原因としては、「ターミナル」というカタカナ語が、カタカナ語として、その音声や表記において必ずしも美しくなく、また、外国語についての高度な教養を度外視した場合には、日本語圏において一般的には“ターミナル駅”という以外の用法が想定・連想されない、という言語的事情が一定程度の要因を占めたのではないかとも、思われる。

7『看護学雑誌』二〇〇七年十一月号誌上に特集「スピリチュアルケアとは何か？ 看護師が臨床で実践できること」が組まれており、看護師による実体験から出発しての論稿などが数編掲載されているが、この特集を全体として見た場合に注目に値する点の一つとしては、挙げられている具体的事例の過半数が、いわゆる老年の患者ではなく、より若い世代、とりわけ未成年の患者の事例によって占められていることが指摘される。そうした臨床の場面においては、患者のスピリチュアリティやスピリチュアル・ケアのあり方のみならず、「看護師としての自分自身のスピリチュアリティ」が或る意味ではいっそう重要な問題となってくるという。

大学病院の小児科病棟等には、若い年齢の重篤患者が集中する。ところで、宗教や宗教性をどこまでも完全に喪失した社会というものがかりにあるとして、そのような社会は、こうした病棟の存在そのものについて語る言葉を持つのだろうか。

8「スピリチュアル・ケア」の必要性の提唱は、医療従事者、とりわけ医師が専門性（プロフェッショナルリズム）の鎧のうちに閉じこもっていることへの批判を伴って語られる場合がある。医療従事者の硬直したプロフェッショナルリズムやパターンリズムに対する批判・チェックは、なるほどつねに必要であるし、有益でもある。しかしながら、やや単純化した言い方になるが、そうした提唱が、「家族のように親身になれ」と医療従事者に迫るという要素の強いものになってしまう危険もまた、認識されるべきである。家族および地域共同体の解体的変容という時代の状況は、狭義の医療現場の内部だけを注視するような狭い眼差しの設定でもってしては、根本的に見誤られてしまうだろう。その場合、「スピリチュアル・ケア」の推進を提唱する人々は、義務教育の現場に量的にも質的にも過大な要求を課そうとする「モンスターペアレント」と、見分けがつかなくなることになろう。医療（および教育）について包括的に検討するような際に

は、家族という事象をめぐっての徹底的な考察が別途必要である。

- 9 無論、たとえばこの当該記事のなかで用いられている「西洋」と「仏教・神道」という二項対立的な対比の仕方は、いささか図式的にすぎ、評価できない。
- 10 ここは詳しく論じる場所ではないが、人間存在を存在可能性という観点から哲学的に考察する際に「この世に出て来られない自分」「水子」といった言葉はしばしばきわめて核心的なものとして取り扱われることを付言しておく。ハイデガーは、『言葉への途上』所収のトラークル論——デリダが後期ハイデガーの最高峰と位置づけたテキスト——において、「生まれざるもの Ungebornes」「流産したもの Unausgetragenes」について深く論じている。またラカンも、『精神分析の四基本概念』において、無意識は「実現せざるもの le non-réalisé」「生まれざるもの le non-né」の次元にあるものだとし、抑圧と無意識との関係を「墮胎屋と辺土 [煉獄] との関係 le rapport aux limbes de la faiseuse d'anges」と述べている。
- 11 つまり、江原が標榜するところの「スピリチュアリズム」の元祖の国、ということである。
- 12 たとえば、『宣伝会議』二〇〇七年六月一五日号には、特集「30代女性と団塊シニアに共通点 ダブルでおいしい！ 一石二鳥マーケット」が組まれており、一通りの消費・物質的な贅沢（ブランドブーム etc.）をすでに経験してきた、物を「見る目」をもった両世代における、本物志向ないし差異化志向において、「スピリチュアル」がマーケットにおけるひとつの大きなポイントとなってきたことを記述している。この数十年の間に消費の多様化が生じ、マーケティングにおけるターゲットの細分化が起こったわけだが、しかるに「スピリチュアル」という一種の内面志向・個人志向の隆盛は、多様化・細分化の進行が逆説的に形成した、ひとつのヴォリュームを持つマーケットであるということになる。
- 13 宗教性／世俗性という点に関して理解を深めるには、他国他文化との比較参照が必須であろう。ただし、あまりスパンの長い歴史的・歴史社会学的・比較宗教史的観点を持ち込むことは、日本列島社会におけるここ数十年の事象の固有性を、やや性急に相対化してしまうことにもなりかねない。そのため、本稿の本文中ではそうした角度からの論及は、紙数の制限もあり、意図して抑制・回避されている。以下脚注という形で、簡略に補足するにとどめる。

二〇〇四年にフランスでは、数年来議論が拡大していたイスラム教徒の「スカーフ問題」に対応して、公教育現場での「ostensible」な（＝露骨な、これ見よがしの）宗教的シンボルの着用を禁止することが、賛否両論のなか新たに定められた。古くからカトリック国であったフランスは、大革命以来きわめて長い年月をかけ、様々な紆余曲折をへながら、「国家と教会の分離」という体制を形作っていった。ただし、そうしてフランス共和国が政治的に世俗国家という形をとり、それと表裏をなす仕方で宗教の自由を認めたからといって、またとりわけ近年“日曜に教会を訪れる”といった社会習慣が急速に廃れてい

く方向にあるからといって、フランス国民の圧倒的多数が宗教宗派的に分類すればやはりカトリックに属するという、幅広い文化的・精神的均質状況には大きく変わりはないとも言えるのである（※プロテスタントとユダヤ人が昔からそれぞれ1～3%程度、ただし今日ではイスラム人口が急増し10%に迫るともいわれ新たな問題を提起している）。そのため、国家の世俗性を強調堅持する姿勢にもかかわらず、アメリカなどに比べて、フランスは宗教的多様性・多元主義というものがリアリティとして語られにくい国であるとしばしば言われることがある。そして同様のことが、日本についても言われている。

日本は、第二次大戦後、国家から神道を切り離し、「政教分離」という体制をとってきたわけだが、しかし、フランスと同様かそれ以上に、漠然とした文化的・宗教心性的均質性を或る意味で自明に前提して、共同体を営んできたといえる。それを神仏習合的の死生観等々と呼ぶかどうかといった点はともかく、はっきりしているのは次のことである。そうした世界観・死生観が共同体の営みに及ぼしうるインパクトについて、日本列島は、十九世紀のフランスで戦われた世俗派とカトリック教権派との争いのような、表立った仕方での激しい議論、そしてそこから一定の答えを出すプロセス、というものを経験してこなかったということである。今日の、「スピリチュアル・ケア」を荷うのは誰か、という問題の浮上は、そうした問題への対処に慣れない日本列島人にとって、複雑な議論を惹き起こすかもしれない。

“第二次大戦後”という区切りについて少し触れたが、この点では日本とドイツを比較することが必要かもしれない。（西）ドイツでは、ナチズム——単に独裁者の横暴なのではなく、それに対する民衆の集団的熱狂的支持という「大衆運動」「世俗宗教」としての側面を踏まえて——への反省から、戦後、公教育において、政治と宗教を科目として教えることが制度として確保される方向となった（無論その教育の実質は無色透明ではないし、そのつど州ごとに激しい議論や路線修正がなされてきた）。これは、ファシズム体制・精神性への反省として、公教育の現場から政治と宗教を一切排除してしまうことを選択した日本という事例とは、或る意味で対照的である。

ところで、それでは日本の場合、ひとは政治と宗教についてどこで学ぶというのだろうか。——こうして、〈スピリチュアリティの臨床哲学〉は、〈メディアの臨床哲学〉へと半ば必然的に接続してゆくことになる。

（補足 —— 哲学・思想史に関心のある読者は、一九世紀フランスのいわゆる「哲学的スピリチュアリズム」についての記述をも期待されたかもしれない。それについては、『哲学の歴史 第8巻』（中央公論新社、2007年）の「IV 一九世紀フランス哲学の潮流 6 フランス・スピリチュアリズムの系譜学」を参照のこと。）

2-1. スピリチュアルだが、宗教的ではない

——「無宗教」というスピリチュアリティ

藤枝 真

1. 「スピリチュアリティ」という実体？

「スピリチュアリティは無くしてはならないものなのか」。

これは以前に「社会と臨床」研究会のメーリングリストで配信された、研究会メンバーからの問いかけである。スピリチュアリティは、とりわけ医療現場において問われている事柄であり、そこにおいて「スピリチュアルケア」をどう捉え、実践していくかが喫緊の課題になっていると言われている。しかし、よく耳にする割にはその正体が掴みきれないスピリチュアリティをどう把握し、それをどうケアすることができるのだろうか。また、そもそもケアをするという以前に、スピリチュアリティという実体があるのだろうか。スピリチュアリティは、どんな形にせよ各人に必ず備わっていると考えなければならないものなのだろうか。

スピリチュアリティとはなにか。今日スピリチュアリティについて語る際に、未だに判然としないことのひとつとして本稿で特に注目するのは、「スピリチュアリティと宗教は違うものなのか」という疑問である。

通常の医療行為が肉体の痛みを対象にするものであるとするならば、他方スピリチュアルケアはその通常の医療行為のみでは取り去ることが難しい精神的な痛みを対象に行われると考えられる。もちろんスピリチュアルケアは疾病時のみに必要とされるものではなく、むしろ「生から死までの人生全期に関わるケアだが、とりわけスピリチュアルペインに対するケア」とされ、特に「人生の終末期を見届ける配慮、患者のQOLを低下させる疼痛の軽減、人生の休息所の提供、人生の霊的な死活問題への対応」などと考えられている⁽¹⁾。

このような定義だけを見ると、この意味のケアに対しては、「スピリチュアル」よりも少なくとも見慣れた観のある「宗教的」ということばをあてはめて考えることもできそうだが、実際のところ、今日のスピリチュアリティをめぐる議論においては、通常そのよう

には考えられてはいない。それはなぜか。

その理由を考えるためには、WHO がその憲章⁽²⁾の冒頭部分にある「健康」の定義の中に、「スピリチュアルな」健康を組み込もうとしたという事実を検討する必要がある。結局憲章の改正には至らなかったが、このことばが WHO によって発せられたことによって、問題が明確に可視化されたということもできるだろう。

WHO はパリアティブケアに関する小冊子において、患者の「スピリチュアルな側面」のケアについて言及している。WHO は「霊的 (spiritual)」と「宗教的 (religious)」を区別した上で、『『霊的』は『宗教的』と同じ意味ではない。霊的な因子は身体的、心理的、社会的因子を包含した人間の『生』の全体像を構成する一因子とみることができ、生きていく意味や目的についての関心や懸念とかかわっていることが多い。とくに人生の終末に近づいた人にとっては、自らを許すこと、他の人々との和解、価値の確認などと関連していることが多い⁽³⁾』としているが、これら二つのことばはそれぞれ違う意味内容を指し示しているのではなく、ここでは「スピリチュアル」が「宗教的」を包括する上位概念として使われている。

WHO においては宗教と一線を画すると考えられているスピリチュアリティであるが、それでは、どのような点で宗教と異なるのであろうか。それを考えるために、「スピリチュアリティ」ということばを用いずにそれに該当する現象に言及しているいくつかの論考を比較検討し、このことばがどのような意味を含むものであるかを明らかにしようと思う。

2. スピリチュアリティ議論の道標としてのオウム事件

オウム真理教による地下鉄サリン事件があった 1995 年以後、マスメディアにおいて宗教のもつ暴力性をとりあげる言説が数多く出てきた。しかしそれらの言説は概して、世俗化された社会における馴染みの宗教不要論を再確認し、そこで用いられている「宗教」の意味を問うことを等閑にしたまま、「宗教は危険なもの」という紋切り型の主張を繰り返して不安を煽るものが多かったことも事実である。

そのような状況下で、橋本治『宗教なんかこわくない!』(マドラ出版、1995/ちくま文庫、1999)、森岡正博『宗教なき時代を生きるために』(法蔵館、1996)、阿満利麿『日本人はなぜ無宗教なのか』(ちくま新書、1996)が相次いで出版された。ここにあげたこ

これらの著作は、「宗教」ということばのもつ意味をそれぞれ分析したものであるが、三者には共通している姿勢がある。それは、歴史上および現代の社会において使われていた「宗教」ということばが包含している多層的な意味をはっきりと捌き分けることである。

橋本は、宗教を「個人の内面に語りかける宗教」と、「社会を維持する宗教」とに二分する。後者は豊穡を祈願したり、為政者の正統性を確保したりするためのものであり、かつては必要とされていたものの、今日この意味において宗教は求められていないとされる⁽⁴⁾。他方、前者の「内面に語りかける宗教」は個人の救済を目的としたものである。しかし社会を維持していくことが宗教によってではなく世俗的な政体によって可能になると、個人を宗教によって救済する必要が減じられてしまったという逆説的な状態になったと橋本は指摘する。そこで必要なことは、既存の聖典や教理にすぎることではなく、「自分の頭でものを考える」ことである⁽⁵⁾。

森岡は「宗教」と「宗教性」という二つのことばを挙げ、その内容を注意深く区別している。「宗教」とは、教祖と教義と教団活動などが総合された運動体のことであり、「宗教性」とは、「生死とは何か、死んだらどうなるのか、私が存在しているのはなぜか。よい人生を生きるとは何をすることか」への関心としている⁽⁶⁾。森岡は、彼自身の様々な宗教的実践を経て辿り着いた「宗教」なき現代という実感をもとに、「宗教」に頼らずに「宗教性」の問題を自分自身で引き受けていくと宣言する。

阿満は、日本人が自らを「無宗教」と称し、その一方で墓参や初詣などの「宗教的」な行動をとることに着目する。また、諸々の調査において全体の7割が「無宗教」と答えるが、同時にその内の75%が「宗教心は大切だ」と回答するという、宗教的な事柄に対する一見矛盾した態度を指摘する。その上で、宗教を「創唱宗教」（創始者がいて教団の形をとる宗教）と「自然宗教」（自然発生的で必ずしも教団の形をとらない宗教）とに区別することが日本人の宗教心を分析する上で有効であるとする⁽⁷⁾。ある程度の経済的な安定からくる現世享受的な雰囲気、死後の安楽を確保する「葬式仏教」の浸透、特に近代以降に顕著な神道非宗教論、そして個人がもつ宗教的信念の完徹よりもむしろムラ社会全体の安寧秩序を何よりも重視する傾向、これらの要素が絡み合って日本人独特の無宗教性（宗教心を持ちながらも特定の既存の宗教に依存しない心性）が形成されたという。

これらの論考を概観したところで、以下では「無宗教」ということばを鍵概念として、未だ漠とした「スピリチュアリティ」ということばの解釈を試みたいと思う。

三者に共通しているのは、「宗教」ということばが含んでいる「教義や制度、教団とし

て既に存立している宗教」という意味を、そこから一旦分離させるということである。そうすることによって、明確な形をとらない宗教性を排除することなく、現代における様々な種類の宗教心をとらえることが可能になるのである。そうすると、前述の橋本および森岡の考察における「既成宗教の形をとらない宗教的なもの」ということが、WHO が言わんとする「スピリチュアリティ」の意味と重なると理解されよう。またこれは同時に、阿満が「無宗教」と呼んでいる、日本人の二重化された（しかしその二重性を自らは意識していない）宗教心でもある。

1995年のオウム事件以降に相次いで発表されたこれらの論考に「スピリチュアル」や「スピリチュアリティ」ということばが使われていないというのは興味深いことである⁽⁸⁾。しかし、彼らが共に主題としていたものを上述したように理解するならば、それは今日我々が「スピリチュアリティ」と呼んでいるまさにそのものであるということができよう。

このことから、「スピリチュアリティ」ということばをもって表さなければならないような新しい現象が出てきたわけではなく、これは「宗派性なき宗教性」や「無宗教」ということばですでに知られていた現象であるということが明らかになる。したがって、スピリチュアリティとは新しい現象であるゆえに新しい言葉と対策で新しく対応しなければならない、ということではなく、それは旧来の、そしてまた常に在り続ける生と死への関心であると考えることができる。

3. “spiritual, but not religious” という区別を超えて

阿満は、史実を閱しフィールドワークに出ることで「日本人の」無宗教性を考察しているが、このような無宗教というスピリチュアリティは日本だから発生した、というものではもちろんなく、世俗化された社会には広く見られる事柄でもある。

例えば、フラワーによれば、アメリカ人の5人に1人が自らを「スピリチュアルだが、宗教的ではない(spiritual, but not religious)」と考えているという。「スピリチュアル」と「宗教的」は20世紀以前では同義語であって交換可能な概念であったが、現在では前者は私的領域に属し、後者は公的領域に属するものと理解される。特にスピリチュアリティとは「神秘的なことや、非正統的な信仰や行為を試すことに強い関心を持ち、また聖職者や教会に対して否定的な見方をする」ことを指すとフラワーは述べる⁽⁹⁾。

ここでもスピリチュアリティは制度的ではない宗教性と理解されている。確かに、宗教的言説が権威を喪失した現代において、スピリチュアルな痛みのケアは、宗教（制度的な宗教）の力だけでカバーしきれものではないだろう。

しかし、スピリチュアリティの多様性、可塑性ばかりを強調する一方で、あたかも「宗教」ということばで表されているものは均質的、一元的であり議論の余地のないものである、というイメージに収斂させていくのもまたミスリーディングな議論になるのではないだろうか。つまり、宗教的ケアは狭い意味しか持っておらず、先に WHO の ”spiritual” の扱い方に関して述べたように、スピリチュアリティは宗教の上位概念であるとして、スピリチュアルケアの下位に属する宗教的ケアを矮小化するのもまた生産的ではないと言わざるを得ないということなのである。

上述のように、スピリチュアリティが「常にあり続ける生と死への関心」であり、特に制度的な宗教の形をとらない宗教性である、と理解されるならば、その時スピリチュアリティは再び宗教の中に包摂されていく、ということに留意しなくてはならないだろう。

未だかつて制度を伴った宗教が静的な姿のままで保持されてきたことがあろうか。スピリチュアリティをめぐる議論の中では常に、宗教とは反動的で固定的なものであると捉えられており、教典や儀式が全てであるというような画一的な役割しか認められていないが、それは実態とは異なる。教典や儀式があったとしても、それを受け取る個々の人々の生と死への関心が、時代や土地、社会的文脈によってそれぞれ異なる以上、制度的な宗教でさえもそれに応じてこれまで常に姿を変えてきたし、またこれからも変え続けていくはずである。そのように考える時、“spiritual, but not religious”ではなく、“spiritual, or religious”（スピリチュアル、すなわち宗教的）と考えたほうが、プラクティカルな対応策を医療現場にもたらす可能性が高まるのではないだろうか。

阿満が掲げた日本人の「無宗教」という姿勢は、今日では「スピリチュアリティ」ということばを用いて表されている。しかしそれは新奇で実体的な事柄ではなく、むしろこの無宗教というスピリチュアリティもまた宗教の一つの姿である。このことを認める時、喫緊の課題を解決するために利用可能になる人的・知的リソースは飛躍的に増加すると考えられる。

注

- 1 棚次正和「人間の事柄としてのスピリチュアルケア」、日本宗教学会編『宗教研究』（349号）、2006年、48頁
- 2 Constitution of the World Health Organization, http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf
- 3 世界保健機関編『がんの痛みからの解放とバリエーティブケア』武田文和訳、金原出版、1993年、48頁以下
- 4 橋本治『宗教なんかこわくない!』ちくま文庫、1999年、118頁以下
- 5 橋本、同書、127頁
- 6 森岡正博『宗教なき時代を生きるために』法蔵館、1996年、61頁
- 7 阿満利磨『日本人はなぜ無宗教か』ちくま新書、1996年、11頁以下
- 8 また、WHO編の前掲書においても、「スピリチュアル」ではなく、「靈的 (spiritual)」と訳されている
- 9 Fuller, Robert C., *Spiritual, But Not Religious*, Oxford University Press, 2001, p.5f.

2-2. 疲労とスピリチュアリティ

佐藤 啓介

昨今「スピリチュアリティ」という語が話題となる場面としては、人の生死に関わる臨床の場面がその代表だといえる。事実、「スピリチュアル・ケア」という語は、もはや一定の市民権すら得つつある。

だが、そうした人間の生死に関わる場以外でも、スピリチュアリティという語は語られ、また消費されてきた。それが「癒し」という日常的な場面である。国内でのスピリチュアリティを巡る言説の動向を調査した堀江宗正氏によれば⁽¹⁾、1995年から2000年までが「癒しの時代」であり、一連のオウム真理教事件への連想を回避しながら、「それでもなおスピリチュアルな実践を指し示すのに有効な唯一のタームとして『癒し』が急浮上した」とされる⁽²⁾。その時期に比べると、癒しとスピリチュアリティを直接結びつける言説はやや後退したが、むしろ、言葉にせざともその関係が自明のものとして市場に流通した結果だともいえるだろう。

ところで、生死に関わる場でのスピリチュアリティ言説と、癒しに関わる場でのそれとを比べてみると、一つの大きな違いがある。前者では、スピリチュアリティは主に、生、そして死を見つめなおすための「問い」を形成するのに機能している。つまり、生や死のいずれか一方のみを肯定し、他方を否定するのではなく、生と死の両者を全体として受け入れ、解釈しなおすための「視点」として、スピリチュアリティが論じられることが多い。ところが、後者の「癒し」についていえば、(深いトラウマのような限界状況のケースを除けば)「癒されること」のみが理想とされ、「疲労」は徹底して否定され、排斥される。ここではスピリチュアリティが、疲労を回復して「健全な生」を送るための「答え」として語られているのである⁽³⁾。

だが、そうしてスピリチュアリティが「健全な生への答え」としてのみ受容されたとき、そこには様々なイデオロギー——宗教的、経済的、メディア的 etc.——が無批判に流れ込む危険性がある。あらゆるイデオロギーが問題視されるべきではないにせよ、そこに批判的な視点がない場合、健全な生のみが「良い生」であるという排他的健常主義の危険が生

まれる素地が醸成されかねない。そもそも人間は、何がしかの活動をすれば、程度の差はともあれ、疲労する。体を動かせば身体的に疲労し、何かを考えれば精神的に疲労する。その事実と構造を無視し、癒しのスピリチュアリティを一方的に称揚することには、警戒が必要ではなからうか。疲労は、確かに日常的な生を過ごすのを妨げるものではあるが、だからといって生から排斥し、否定されるべきものなのだろうか。

こうした問題を考えるために、ここでは哲学者 E. レヴィナス (1906-95) による疲労についての考察を参照してみよう (本稿は彼の疲労論のみを扱い、その背景にある思想全体を扱うわけではない)。レヴィナスは最初の著作『実存から実存者へ』(1947) において、疲労や怠惰、倦怠といった事象のうちに、私たち人間の存在のあり方の特異な構造が剥き出しにされているのを見て取っている⁽⁴⁾。ただし、それは「疲労があるから健康の真価もわかる」といった手合いの、相対的なマイナスによってプラスを際立たせる発見術的な慰めではない。レヴィナスは、そうした相対的な視点ではなく、疲労それ自体を考察している。そもそも、疲労や怠惰において、私たちは何をしているのか。何かの行為をなすことだろうか。しかし、疲れ果て、倦み果てた状態においては、あの行為は嫌でこの行為はやりたいなどという意欲はわからず、むしろ行為すること自体、さらには「存在する」こと自体——レヴィナスは、さらにそれを「自らを存在する」と表現している——を拒絶しているのではないだろうか。何もそれは、存在するのをやめたいという意味ではない (それはそれで、「存在することをやめる」という行為への積極的な意欲である)。今、ここにこうして存在する私のあり方を、とにかく一旦「カッコに入れ」、「中断し、抜け出したい」という消極的な拒絶である。

しかし、そうした「存在することへの疲労や倦怠」において、逆説的に浮かび上がってくるのは、自らが切り離すことができない、半ば義務であるかのような「存在すること」との「関係」である。疲労や倦怠によって、その関係が拒絶され、キャンセルできるわけではない。だが、たとえキャンセルできないとはいえ、私たち存在者は、存在するという行為自体と (時には切り離せたらいいのにとさえ願う)「関係」を持っているという事態、いや、「関係」を持ってしまっているという事態があらわになってくる。昨今のスピリチュアリティ言説では、疲労を癒し、健全な自己のあり方を回復することだけが重視されるが、その当の「自己のあり方」がどのような構造をしているか——存在するという行為との不可分な関係というある種のズレを内包した構造——は、疲労を通して初めて直接把握されるのである。また私たちは、自分で好んで入ったり抜け出たりすることもできずに、存在

するというあり方との関係のもとにおかれ、常に自らを存在するというあり方を引き受け、遂行せざるをえない。疲労によって現出するズレは、こうしたかたちで「何かを引き受ける私」というあり方が生じる起源ですらある。端的に言えば、疲労は私たちのあり方が剥き出しになる場であり、かつ、私たちのあり方を構成する一つの要素なのである。疲れの中で嫌だ嫌だと喘ぎつつ、まさにその疲労において浮上する自らの存在することへの（本当は切り離したい）関係が、引き受けざるをえないもの、いや、引き受けてしまっているものとして現出してくるのである。

無論、疲労を通してこうした人間自らのあり方の構造を知ったところで、何の「癒し」にもなるまい。だが、少なくとも、死が生を問い直し、死と生とを全体的に捉える契機となるのと同様、疲労もまた、私たちのあり方を真摯に問い直す一つの契機として位置づけることは可能であろうし、また必要であろう。少なくとも、疲れることは生を毀損することではないし、健全な生を輝かせる引き立て役でもない。私たちは、疲れることで、自らの存在を生き、それを引き受けているのである。スピリチュアリティが人間の生の全体に関わるものであるとするならば、そうした観点から、癒しに一極化したスピリチュアリティを再考することもまた、ミニマルな日常を考えるための一つの課題——それもまた、個々人の個別的で具体的な生の現実を扱う臨床哲学の一つの課題たりうるはずである——として成立するのではなかろうか。

注

- 1 堀江宗正「日本のスピリチュアリティ言説の状況」『スピリチュアリティの心理学——心の時代の学問を求めて』（安藤治・湯浅泰雄編）、せせらぎ出版、2007.
- 2 *ibid.*, p. 42.
- 3 スピリチュアリティを「問い」と「答え」に分けて論じる戦略については、以下の論考に負う。林貴啓「スピリチュアリティにおける「問い」と「答え」——「問い」の位相から見えてくるもの」『スピリチュアリティの心理学』（前掲）
- 4 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, J. Vrin, 1981. (邦訳『実存から実存者へ』（西谷修訳）、講談社学術文庫、1996.）なお、レヴィナスの疲労に関する研究としては、以下が有益。Jean-Louis Chrétien, *De la fatigue*, Minuit, 1996. 庭田茂吉「レヴィナスにおける疲労と睡眠」『文化学年報』第56号、同志社大学文化学会、2007.

2-3. からだが〈再編成〉される

——〈実感〉から「スピリチュアリティ」を読み解く

西村 高宏

〈実感〉としては捉えられているのに、いざそれを説明するよう求められると途端に言い当てる言葉を探し出せず、ただただ居心地の悪い思いをわれわれに強いるような〈ことば〉がある。医療の現場でおこる問題を倫理的に問い直そうとする場合、とくにそのような〈ことば〉に出くわす。「人間の尊厳」とか「人間らしさ」とか、さらには「いのち」、とか。「スピリチュアリティ（霊性）」もそのような〈ことば〉のひとつに数え入れられるのではないか。

「スピリチュアリティ」と呼ばれているものが何を指し示しているのかなんとなくはわかっていて、ときに、それについて明確な〈実感〉を抱くことさえある。が、あらためて説明するとなると、それが相当に厄介な作業であることに気づかされる。ならば、いっそのことこの〈実感〉から「スピリチュアリティ」を読み解いてみてはどうか。宗教学者の鎌田東二は、折口信夫の民俗学へのスタンスに示唆をうけながら、みずからの「伝統的な宗教の考察法」としてこの「実感」を最重要視している。

「文化というものは、それを支える集団において伝承され、また新たに創造され生成されてくるものである。それは重層的な時間と空間の習合で生まれてきている。文化の中に折り畳まれている様々なひだをわれわれは解きあかしていかなければならない。そうしたときに、伝承されてきた神話や物語や儀式を外側から観察し調査し、それを分析するだけでなく、私たち自身の内側に起こってくる感覚の変容、あるいは身体の変容そのものを、現象学的な研究の対象として考えていくべきである」と私は思う。折口信夫の言葉を使って言えば、実感と実証を結びつけるという作業が必要なのである⁽¹⁾。

「スピリチュアリティ」についても、このような「実感と実証とを結びつけるという作業」が必要ではないか。

そもそも「スピリチュアリティ」とは、1970年代以降、「ニューエイジ」や「精神世界」

といった呼称で馴染みのある「既存の宗教伝統や教団組織と対立するような、あるまとまりをもった現象として出現」（島藺進）してきた運動・文化、とさしあたりは理解することができる。しかしながら、近年、とくにこのことばを用いているのは意外にも「教育や看護やカウンセリングなどのヒューマンケアに関わる専門職」であると指摘されている。その背景には、1998年以來、WHO（世界保健機関）において、「健康」の定義のうちに「スピリチュアリティ」という語を盛り込むかが議論され、大きな話題となった事実があげられる。実際のところ、「論文数をみても、医学論文よりも、心理学論文や看護論文など、ケア理念を考える立場において『スピリチュアリティ』の用例が多く見受けられる」⁽²⁾。

当然のことながら、それにとまなうかたちで「スピリチュアリティ」についてのさまざまな定義づけが試みられている。どの文献においても、「スピリチュアリティ」は、大きく分けて(1)「自分以外の偉大な外的な存在の確信」、またはそれへの「信頼」などといった、人間存在を超えた「超越的な存在者」との「垂直的な関係」を問題にするような構成要素と、(2) 自分自身の「生きる目的・意味や病気になった意味の探求」、「価値 (valuing) や存在 (being)」などに関連した構成要素を軸に定義づけられている⁽³⁾。いずれにしても、多くの研究では、「スピリチュアリティ」は「個々人が聖なるものを経験したり、聖なるものとの関わりを生きたりすること、また人間のそのような働き」、さらには「個々人の生活においていのちの原動力と感じられたり、生きる力の源泉と感じられたりするような経験や能力」⁽⁴⁾として理解されているようである。

しかしながら、「スピリチュアリティ」をさまざまな角度から定義づけ、またそれをいくつかの構成要素へと分解・分類してみせるこれまでの膨大な研究——こうしてみると、どうやら「スピリチュアリティ」は相当な「学者好みの概念」であるらしい——のなかにあっても、実際にわれわれがどのようなものとして「スピリチュアリティ」を〈実感〉しているのかを詳細にたどってみせた記述などほとんど見出せない。「スピリチュアリティ」というかたちで「私たち自身の内側に起こってくる感覚の変容、あるいは身体の変容そのものを、現象学的な研究の対象として考えていくべき」ではないか。これまで、「スピリチュアリティ」研究はアカデミックな研究対象として「スピリチュアリティ」を把握しようとするあまり、単に作業仮説として概念的に抽出・分析・整理したにすぎない「スピリチュアリティ」の定義や構成要素が現実の生活のなかに実体としてあるかのように、あるいは

実際にそのようなものとして機能しているかのように思い込み、ただそれで満足しきってきたようにすら思われる。

「スピリチュアリティ」は「個々人が聖なるものを経験したり、聖なるものとの関わりを生きたりすること、また人間のそのような働き」と定義される。しかしながら、人間のそのような「経験」や「働き」はどのような場面で、またどのようなかたちで生じてくるのかが依然としてわからない。「聖なるものとの関わり」といっても、もともと日常生活のなかでそのような交流に乏しい日本人にとっては、「聖なるもの」との交流を記述するための表現すら最初から持ち合わせてはいないのではないかとさえ感じてしまう。とはいっても、「聖なるものとの関わりを生きる」ことが日本人にはあまりに馴染みのない能力ではあったとしても、ある特別の場所や建築物が、突如としてそのような「働き」や感受性の回路をひらいてくれるという経験は誰にも思い当たるところがあるのではないか。社頭の鳥居をくぐり、その社頭に立つとき、急にからだ全体に違和感が走り、背筋がすっと伸びて姿勢が正されるような感覚に捕われる経験は往々にして起こりうることはないか。

ラフカディオ・ハーン（小泉八雲）は、「生神様 (A Living God)」という紀行文の中で、「なぜ、神道建築などのある種の建築の形態が見る人の心中に不思議な、この世のものならぬ気持ちを引き起こすのか」と問いただした後に、社頭の社頭に立つとだれもがただ「恐るべき力として存在する」ものに対する「恭しい敬意の態度を一瞬とらざる得なくなる」と言っている。そして、自分自身に関しても、「一人で社頭の社頭に立つ時、自分がなかに憑かれているような感じを受け」、「それだけそこに目に見えず現れたものの知覚作用という可能性を考えずにはいられない」、と瑞々しい表現で「聖なるものとの関わり」を記述している。またハーンは、『杵築—日本最古の神社 (Kitsuki: The Most Ancient Shrine of Japan)』というエッセイの中で、来日してすぐに居を構えていた松江をたち、宍道湖を抜けて出雲大社に昇殿参拝をした際に、「その宍道湖から大山や湖の光景を眺めやりながら」、「この日本の出雲の風土の、この空気そのものの中に何かがあると思う。そして、その大気中の神々しい何ものかを感得する心こそが神道の感覚である」と綴りもいる。

「聖なるもの」を「感得」する様だけでなく、さらに突き進んで、「聖なるもの」に触れることをとおして自分自身の身体感覚が否応無く〈再編成〉されていく経験を述べるものたちもいる。たとえば美術評論家の伊藤俊治は、かつてバリ島をフィールドワークしていた際に、かなり山奥のバトカウ寺院に赴き、「そこではじめて、自分の通常の身体が微細に解体され再編されていく、という感覚を体で知った」と言っている。彼にとっては、「聖なるものとの関わり」としての「スピリチュアリティ」が、「私たち自身の内側に起こってくる感覚の変容あるいは身体の変容そのもの」、つまりは「現象学的な研究の対象として」描きなおされていると見ていいのではないか。

さらに興味深いことに、どの場所（聖地）に赴くかによって「身体の解体」もしくは「再編成」の具合も異なってくると説くものもいる。宗教学者の植島啓司は、奈良の修験の総本山である大峰山と天河とを比較して、次のような興味深いコメントを残している。

「奈良の大峰山は修験の総本山で、今でも女性が入ってはいけない日本では数少ない山です。天河は女性的な原理が働いている場所なのですが、その大峰山と天河は隣り合っていて、何から何まで対照的です。非常に単純化して言えば、これは聖地の二つの在り方かもしれません。つまり、大峰山は修験のマニュアルからすると、そこに行くと体の各部位を、ある場所ではこの部位、ある場所ではこの部位というように一つ一つ覚醒させていくんです。一日修行というのがありますが、実際そこに入ってみるとわかるんですが、体の各部位が、特定のある場所によって覚醒させられていく。全部終わると各部位が極めて鮮明に意識されるようになる。天河のほうは、ちょうどその逆です。さきほど聖地を訪れるというのは母体回帰願望の実現でもあり、意識の深層に向かう経験でもあると言いましたが、そこではどちらかというと赤ん坊のような身体、流動体としての身体、もっと言うとアントナン・アルトーの『器官なき身体』のような状態にもっていってくれます。すなわち、体が流れ出して環境と一体化するような体験を味あわせてくれるんです」⁽⁵⁾。

ちなみに植島啓司は、別のところで「聖地の定義」を9つの項目にまで細分化する作業をおこない、その最後の項目に「聖地は感覚の再編成が行われる（場所である）」という定義を盛り込んでみている⁽⁶⁾。

とはいえ、われわれのからだや感覚が〈再編成〉されるのはなにも「聖地」に限ったことではない。

ベルナルド・ベルトルッチ監督によって映画化もされた『シェルタリング・スカイ』の原作者である作家のポール・ボウルズは、サハラ砂漠での奇妙な経験を綴った「孤独の洗礼 (Baptism of Solitude)」という旅行記のなかで、われわれが、日常生活のなかで築き上げあげ、また張り巡らせてきた関係性 (他者やものへの) の網の目を完全に断ち切るような「絶対的な静けさ (孤独)」のなかへ投げ出されるとき、そこでは、サハラ砂漠に訪れるフランス人たちが「孤独の洗礼」と呼ぶ「特殊な感動」をともなった「不思議な、自分の内部で自分を作り変える過程が始まる」と書き記している。

「城砦や町の門を後にし、町の外で横になっているラクダの群れのそばを通りすぎ、(サハラ砂漠の)砂山に登る。あるいは硬い石だらけの平原に出る。そしてしばらく一人で立てみる。ほどなく、あなたは身震いして急いで城砦の内部に戻るだろう。さもなければ、そこにもっと立ちつづけ、なにかとても特殊なことが自分の身に起こるに任せるだろう。それはここに住んでいる誰もが経験することで、フランス人はこれを『孤独の洗礼』と呼ぶ。それは独特な感動で、しかも寂寥とは無関係である。なぜなら、寂寥の念を覚えるにはまず前提として記憶がなければならぬからだ。炎のような星に照らされたどこまでも鉱物的な風景の中では、記憶さえもが消えてしまう。残っているのは自分の息づかいと胸の鼓動だけだ。不思議な、自分の内部で自分を作り変える過程が始まる。それは奇妙な、決して愉快とはいえない経験だ。しかし、なりゆきに抵抗して、これまでの自分のままでいようとしても、また逆にこの過程が行くところまで行きつくに任せてしまおうとしても、いずれにせよそれは消えはしない。どうしてもそれから目をそむけることはできない。しばらくサハラ砂漠にいた人は誰一人として、ここに来たときとそっくり同じではないのはそのためだ」⁽⁷⁾。

こうしてみると、意外にも「スピリチュアリティ」が「からだの再編成」として〈感受〉されていることがみてとれる。われわれは、特定の場所や存在、雰囲気に触れ、自分の「からだ」が再編成されていくなかで「スピリチュアリティ」なるものを〈実感〉していると言える。たしかに「スピリチュアリティ」は「身体感覺的な現象を超越して得た」「聖なるもの」との「垂直的な関係」および「体験」を表すことばであることに間違いはない。事実、1990年のWHO 専門委員会報告書では、「スピリチュアル」を「人間として生きることに関連した経験的一側面であり、身体感覺的な現象を超越して得た体験を表す言葉」

と定義してもいる⁽⁸⁾。しかしながら、「スピリチュアリティ」をなにか「物質」もしくは「肉」とは分離された「霊性」としてのみ捉え、そこから「身体感覚的な現象」をいっさい取り払ってしまうのであれば、むしろ「スピリチュアリティ」のもつダイナミックな動きやそのことばに込められた「期待」⁽⁹⁾を捉え損なう可能性すら出てくるような気がする。この点に関連して、ミュージシャンの松任谷由実は、「スピリチュアルな本」を10冊推薦してもらおうという書評誌『ダ・ヴィンチ』の特集記事⁽¹⁰⁾のなかで以下のような興味深い発言をしている。松任谷由実にとっては「スピリチュアリティ」が明らかに「精神面よりも身体刺激体験」として捉え返されている。

「魂を打たれ りム、(シャーリー・マクレーン著『アウト・オン・ア・リム』のこと)に行ってしまいました!というのとは違うの(笑)。私にとってスピリチュアリティとは、どちらかというトリラックスに近い、ある回路を刺激されてほかの部分がラクチンになるというか、現実逃避の部分もある。ほら、“歯”が痛かったら足を踏めというでしょう(笑)。で、(10冊に)共通するのはコワ面白って感じかな。

ちなみに、編集者は、ここで松任谷が言う“コワイ”とはふだんと違った世界を垣間見る好奇心、“面白い”とはある感覚への共感や知識の根づき、とパラフレーズして解釈するのがよさそうだとしている。いずれにしても、彼女にとって「スピリチュアリティ」とは特別尊ばれることではなく、「精神面よりも身体刺激体験」をきっかけにした「日常からの離脱という新奇性」だけが強調されている。松任谷由実は、「身体刺激によって日常からシフトするという機能を、宗教・スピリチュアリティの重要な機能とみなしている」のであって、「身体がリラックスできたりすることをもって『スピリチュアリティ』を評価しているのである⁽¹¹⁾。あたかもそれは、われわれが、からだを支える中心軸を巧みに移し替えることで、知らず知らずのうちにからだの一点に負担を集中させないように姿勢を替えるしぐさに似ている。

ところで、「スピリチュアリティ」の構成要素には、人間存在を超えた「超越的な存在者」との「垂直的な関係」を問題にするような構成要素との関連性のなかで、自分自身の「生きる目的・意味や病気になった意味の探求」という要素もあった。このような要素がとくに問題にされるのは、目前に控えた死を前に、患者があらためて自分自身の人生の意味を問い直す場面に立ち会う可能性のある緩和ケア領域においてであると言われる。窪寺俊之

は、神学的な素養を背景に、「スピリチュアリティとは人生の危機に直面して生きる拠り所が揺れ動き、あるいは見失われてしまったとき、その危機状況で生きる力や、希望を見つけ出そうとして、自分の外の大きなものに新たな拠り所を求める機能のことであり、また、危機の中で失われた生きる意味や目的を自己の内面に新たに見つけ出そうとする機能のことである」⁽¹²⁾と説明している。それはまさに、「人間が物質的世界に解決の道を見付け出せない危機的状況に立つときに、触発され覚醒し、目に見えない世界（スピリチュアルな世界）に自己の存在を位置づける新しい秩序（生の枠組み）を見つける機能」、すなわち「自己回復」の機能に他ならない。そしてその際、非常に興味深いのが、そのような「自分以外の起点から自分を見直す」機能が「理性や知性とは異なった」、さらには「五感で捉えるもの以外の悟り（洞察、気づき）」のレベルで働く、と強調されている点である。窪寺はそれを「理性や知性では合理的に説明はできないけれども、信じるとか、目に見えないけれども在ると思える（悟る、洞察、気づき）というようなもの」と説明している⁽¹³⁾。しかしながら、残念なことにもそのようなレベルでの「自己回復」がどのようなかたちで「実感」されているのかについての研究はほとんど見当たらない⁽¹⁴⁾。それが「理性や知性とは異なった」レベルで働くものであるとするならば、なおさらそのような視点に基づいた研究が必要となるように思われる。ここでもまた、「スピリチュアリティ」というかたちで「私たち自身の内側に起こってくる感覚の変容、あるいは身体の変容そのものを、現象学的な研究の対象として考えていく」ことが問われているのではないか。そのような視点に立った研究を経由してこそ、はじめて「スピリチュアル・ケア」に関する研究もより実効性を備えたもの——単なるアカデミックなものとしてではなく——として拓かれていくような気がしてならない。

注

- 1 鎌田東二『神道とは何か 自然の霊性を感じて生きる』PHP新書、2000年、33頁
- 2 葛西賢太「『スピリチュアリティ』を使う人々——普及の試みと標準化の試みをめぐって」、湯浅泰雄・監修『スピリチュアリティの現在 宗教・倫理・心理の観点』人文書院、2003年、125頁
- 3 河正子「スピリチュアリティ、スピリチュアルペインの探求からスピリチュアルケアへ」『緩和ケア Vol.15 September 2005』青海社、369頁
- 4 島蘭進『スピリチュアリティの興隆 新霊性文化とその周辺』岩波書店、2007年、v頁

- 5 伊藤俊治・港千尋監修『移動する聖地 テレプレゼンス・ワールド』NTT 出版、1999 年、127 頁
- 6 植島啓司『聖地の想像力——なぜ人は聖地をめざすのか』集英社新書、2000 年、5-6 頁
- 7 四方田犬彦・越川芳明編、杉浦悦子・高橋雄一郎訳『ポール・ボウルズ作品集Ⅴ 孤独の洗礼／無の近傍』白水社、1994 年、154-5 頁
- 8 World Health Organization : WHO technical report series No.804 : Cancer pain relief and palliative care. WHO, Geneva, 1990.
- 9 「『スピリチュアリティ』の語を用いるメリットは、音楽が精神の深い部分にまでしみ通り響き渡るといふニュアンス（たとえば、「コルトレーンのスピリチュアリティ）」、美術や建築や文学に表現された深い思想性（たとえば、「大江健三郎のスピリチュアリティ）」を表現するときなどに典型的に現われる。音楽や美術の思想性を指示するためには、『精神性』の訳語の方がびったりくる。『霊』に含まれるおどろおどろしさなどを喚起しなくても済むためであり、世俗にも浸透しうるだけの高尚さや深みに焦点が当てられている。ここで一つの用法が明らかになる。『宗教』ではなく『スピリチュアリティ』の語を用いるのは、宗教的な非日常性に言及しつつも宗教からほどよく距離をとってくれると期待しているためだ。この用法が典型的に現われているのは、『宗教的ではないけれど スピリチュアル spiritual, but not religious』というフレーズである」。葛西賢太「『スピリチュアリティ』を使う人々——普及の試みと標準化の試みをめぐって」、湯浅泰雄・監修『スピリチュアリティの現在 宗教・倫理・心理の観点』人文書院、2003 年、127 頁
- 10 「松任谷由実『スピリチュアルな 10 冊』『ダ・ヴィンチ 2000 年 1 月号』メディアファクトリー、92-95 頁
- 11 葛西賢太「『スピリチュアリティ』を使う人々——普及の試みと標準化の試みをめぐって」、湯浅泰雄・監修『スピリチュアリティの現在 宗教・倫理・心理の観点』人文書院、2003 年、138 頁
- 12 窪寺俊之『スピリチュアルケア入門』三輪書店、2000 年、13 頁
- 13 窪寺俊之「自己喪失とスピリチュアリティ——自己を求めて」『先端社会研究 第 4 号 特集 スピリチュアリティと幸福』関西学院大学出版会、2006 年、13 頁
- 14 ちなみに窪寺は、キリスト教や仏教などの伝統宗教における「不変なるもの」の「実感」について以下のように述べている。「キリスト教や仏教という伝統的宗教は、伝統的遺産をしっかりと保持して来ているので、十分に人々に『不変なるもの』を実感させてくれる。寺院の建造物もその中に置かれた仏像も、あるいは寺院建築物を包み囲む自然環境も、更に、その寺院の中での宗教行事も厳しい修行を経て得られた作法をきちんと守りながら行われている所に不変なものを見る人は多い。昔から伝えられた作法や行事が守られていることに、経典を読んだこともなく、理解しようとしたこともない人に、スピリ

チュアルな感動を覚えさせるものがある。冬の厳寒に早朝から行われる修行者のお勤めは、宗教には無関心な人にも厳粛なスピリチュアルな出来事を感じさせる。そのスピリチュアリティは人間の有限さや弱さ、精神的甘えや脆さを抱えた人間が、ひたすら不変なもの、変わらないものを求めて修行する姿に現われているのである。そのような不変なものへの渴望こそ、スピリチュアルな渴望であり、人間がもつスピリチュアリティの発露といえるものである」。窪寺俊之「自己喪失とスピリチュアリティ——自己を求めて」『先端社会研究 第4号 特集 スピリチュアリティと幸福』関西学院大学出版会、2006年、17頁

3-1. スピリチュアリティの一考察 ——苦しみと幸福の見地から

渡邊 美千代

1. はじめに

人は、誰も健康で、幸福な生活を過ごしたいと願っていることであろう。アランは、『幸福論』の中で、「人はだれでも幸福になることができる。しかし、幸福になることは、容易ではない。幸福でありたいと欲し、自分を愛してくれる人たちのためになしうる最良のことは、自らが幸福になることであって、幸福であることは他者に対しても義務である」⁽¹⁾ (Alain, *Propos sur le bonheur*, 1928) という。

人が健康に生きるには、幸福感のある日常を過ごせることが重要でもある。自ら幸福である生活を過ごすということ、スピリチュアル (spiritual) であること、この二つは、日々の暮らしのなかでも、医療現場においても決してかけ離れたことではない。本稿では、スピリチュアリティと幸福感との密接な関係を視野に入れながら、「病や障害にあっても健康で幸福な日々の生活を願う人々にとってのスピリチュアリティとは何か」、また、「日常を生きる人々の絆に、スピリチュアリティはあるのか」の問いを含みつつ、病いや障害を担って生きる人々にとっての「スピリチュアリティ」について論考したい。

2. 「スピリチュアル」、「スピリチュアリティ」ということ

広辞苑によるとスピリチュアル「spiritual」(形容詞)は、「精神的な」、「霊的な」、「脱俗的な」、「宗高な」、「気高い」、「神聖な」、「宗教的な」の意味をもつ。ケア (care) は、「気を配る」、「心にかける」、「関心を払う」、「配慮する」、「世話する」、「心配する」といった意味を表している。スピリチュアルケアは、英語で spiritual と care がつながったものである。窪寺は、スピリチュアルケアの翻訳を「精神的側面から気を配る」、「宗教的関心から配慮する」、「人間の霊的側面への配慮」などとしている⁽²⁾。

WHO 憲章(1998年の第101回理事会セッション決議)は、スピリチュアルを健康のある状態として、次のように規定している。「健康とは身体的、心理的、社会的、スピリチュアル(physical mental social spiritual)に完全に望ましいダイナミックな状態であり、決して病気や障害がないという意味ではない」。また、スピリチュアリティの多義性についてWHOは、次のような検討をしている。すなわち、物質と身体性しか考慮しない近代(医学)の偏狭さを指摘し、伝統療法・代替医学の持つ全人的医療への顧慮の必要性を提示している。さらに、医療と宗教の混同を危惧し、スピリチュアリティは、人間の尊厳の確保や生活の質を考えるために必要な本質的なものであると強調している。

スピリチュアリティは、生きる意味や生きがいを表す言葉として理解されることが多い。しかし、宇都宮は、「スピリチュアリティは、長い間に形成された信念やポリシーのような内的に向かう自己存在や魂であり、生きていく意味、生きていく力を考える傾向をも含めて広義に捉えていく必要がある」⁽³⁾と指摘している。スピリチュアリティは、生の意味・価値・目的に関わるこれまでの人生を問い直し、新たな見方を見いだす過程で必ず人生の危機に直面することになる。窪寺は、死にゆく人々の示すスピリチュアリティを、「人生の危機に直面して生きる拠り所が揺れ動き、あるいは見失われてしまったとき、その危機状況で生きる力や、希望を見つけ出そうとして、自分の外の大きなものに新たな拠り所を求める機能のことであり、また、危機の中で失われた意味や目的を自己の内面に新たにを見つけ出そうとする機能のことであり」⁽⁴⁾とみなしている。つまり、死を迎えることの恐怖、死後の世界への不安、残される家族への不安といった苦悩を和らげ、その人の苦しみを否定したり、励ましたりするのではなく、その人の思いに耳を傾け、その人の言葉をありのままに受け入れ、患者のそばに座ってゆっくりと話を聴く態度で接することもスピリチュアルケアにとって大切なことである。

日々の生活においてスピリチュアルまたはスピリチュアリティを意識することは、それほど多くない。日常におけるスピリチュアルないしスピリチュアリティは、内的自己に働きかけ、内なる自己の声に耳を傾けることでもあろう。他者への尊厳を見失いかけたとき、また自己存在の尊さを忘却しそうなときは、むなしさから遠ざかることのできない日常を経験することになる。そうした経験にもスピリチュアリティを求めようとする人々の生活が想像される。

3. 「スピリチュアリティ」と「癒し」としての言葉

holistic（ホリスティック）という言葉は、ギリシャ語の holos(全体)を語源とする。派生した言葉に whole 全、heal 癒、holy 聖、health (heal + th 癒された状態) 等があり、健全な状態、健康という言葉自体がもともと「全体」に根ざしている。現在では、「全体」のみに限らず、「関連」、「つながり」、「バランス」といった意味をすべて包含した言葉として解釈されている。的確な訳語がない為、そのまま「ホリスティック」という言葉が使われている。しかし、意味する内容は決して新しく輸入された考えではなく、もともと東洋的に根づいていた、包括的な考え方に近いものといえる。全人的苦痛を、東洋医学の視点から holistic(全体的)に、からだの癒しの対象とすることも考えられている。

healing（ヒーリング）は、治療、癒しの意味をもつ。狭義には、癒すことと癒されることの両方を意味する働きを指し、病気や傷を治し、飢えや心の悩みなどを解消する働き、飢えや悩みが解消されることを言う。ここでは、「スピリチュアリティ」と「癒し」が同義語として使われている場合もあることを付け加えておきたい。

不治の病を抱え、家族や周囲の人々の介護負担を気兼ねすることから、「こんな病になってしまっでごめんなさい」と家族や周囲の者に必ずといっていいほど伝えている。それは、自らが家族にとって「厄介者になっているのではないか」といった気持ちになるからである。また、「自分は、なんで生きているのだろうか。生きている価値はあるのだろうか」と病になった自らを責め、生きていくことに罪悪感さえもち続けることになる。終焉を迎える者は、「家族や周囲の人々への介護の負担」、「治らない病にかける医療費の負担」、「塞ぎがちになる苛立ちや不安な気持ちを家族に向けてしまうことのジレンマ」、「これから衰えていくだけの自分の身体を抱え、生きる意味はあるのだろうか」といった問いをもち続け、不治の病を担ってさまざまな思いを抱えて生きることになる。

苦悩のなかにある者が、生きていくには、「言葉」によって癒され、生きていくうえで、それを支えとする場合もある。しかし、病となり、自らを攻めるものにとっては、家族や身近に信頼を寄せる人々から、苦悩する中でも「生きていること」の全存在を肯定される『言葉』に力づけられるという。

以下は、Aさんと友人Bさんの会話である。不治の病いになったAさんは、自らを責

めながら生きてきた。生きる希望を失ったAさんは、信頼を寄せる友人Bさんに、「なぜ私が、こんな病にならなければならなかったのだろうか？」とBさんに聴くところから言葉を伝え合い、こころの交流がはじまる。

【伝えたいありがとう】⁽⁵⁾

A：「私が、なぜこんな病にならなければならぬのか？ どうして私が・・・」

B：「あなた自身になりたいくて、なった病いではないはず。決してあなたのせいではありません。自分を責め続けしないで下さい。」

A：「私には生きていく価値はあるのでしょうか？ただ、周囲に迷惑をかけているだけのように思えてなりません。私は、何の役に立っているのでしょうか。」

B：「あなたのためだけでなく、私のためにも生きてほしいのです。」

A：「こうして、ただベッドに横たわっているだけでも良いのでしょうか？」

B：「私は、あなたに伝えたい。本当に生きていてくれてありがとう・・・」

A：「・・・ありがとう」

アランは『幸福論』のなかで「憐れみについて」次のように述べている。

この生命の力こそ、彼に与えねばならないのだ。実際、彼をあわれみすぎてはならない。冷酷で、無感覚でいいというのではない。明るく友情を見せるがいい。だれだって、相手をあわれな気持ちにさせるのは嫌なものだ。病人は自分のせいで人のよろこびが消されはしないのを見れば、その時、彼は立ち直り、元気になるのだ。信頼は霊験あらたかな秘薬なのだ⁽⁶⁾。

「生きていくことによる迷惑」、「何も役に立てない」といったAさんの思いは、自分自

身を責める結果となっている。自己存在への罪悪感である。自らの存在を否定し、満たされぬ苦悩の中にあるAさんは、「私のためにも生きてください」「生きていてくれてありがとう」のBさんの言葉に癒され、「共に生きることの絆」を強いものにしていく。たとえ、死期が迫っていたとしても、1日1日を丁寧に生きること、人と出会い、他者との関係性を大事にすることの中から生かされている自分を新たに発見する時間を過ごすことができるのかもしれない。

病と向き合いながら生きている人は、決して特別な人間ではなく、「普通の人」である。しかし、大きな試練の連続を経験していることは間違いない。周囲の人々は、乗り越える試練の中でその人が苦しんでいるとき、また悲しんでいるとき、何もできなくても、ただ見ていることにはならない。「何もできなくてごめんなさい」との言葉が、病いに苦しむ人々に心の変化をもたらすことさえある。「病を担う」、「苦しみを引き受ける」人として生きていく決心をすることにもつながる。

【苦しみを引き受けるということ】⁷⁾

苦しむのは、あなたでなくてよかった。

私でよかった。

こんな苦しみは、あなたにしてほしくない。

これは私が引き受けた苦しみ。

私は、あなたに出会えてよかったと・・・。

ただ、その思いをあなたに伝えたい。

かけがえのない他者として、これまで気づくことのなかった特別な存在者として出会い、他者を通じて、いま、ここにいる自己は、共に生きる者として新たに自らを確認することになる。

癒し (holistic healing) のうちにある人の状況は、その人が人生への満足感を得ることもあり、周囲にいる家族や知人らへの感謝の気持ちをもつ状況でもある。また、死生観をもち、自己の死後も、周囲の人々の中で生き続けるだろうという気持ちや、人は宇宙や

自然の中の小さな存在で、与えられる命には限りがあるという気づき、それは、他者の限られた命ではなく、自らの限りある命を引き寄せて、生きることにもつながる。自己の生命は閉じられも、輪廻など、何らかの形で存在し続けるといった思いや、死を積極的に受け入れた平安な心に至る気持ちをもつとき、癒し (holistic healing) の状況にあると言われている⁽⁸⁾。最近では、「スピリチュアリティ」の語は、終末期に限らず、健康になる過程や傷ついた感情を再びより良い状況に立て直すことを含めて、癒しという言葉が使われる。

従来の「スピリチュアルケア」は多くの場合、終末期医療で死を間近にした人々に対するターミナルケアをさすものであった。しかし、最近では、スピリチュアルケアを終末期に限定せず、また医療現場や福祉の現場などにおける困難を抱えた人への支えにも限定せず、普通の暮らしを送る人々の日常的に生きる日々の生活の中にこそスピリチュアリティの重要な意義があると考えられるようになり、自らよりよく生きるための手がかりとしてそれは位置づけられるようになった。日々何気なく暮らしている自己の生への気づきをもとに、他者の生への気づきを育てることもスピリチュアリティを考慮することでもある。

日々の疲れの積み重ねは、身体の不調にも繋がることもある。緊張と弛緩の均衡を意識的に感じとることは、身体やこころの不調を取り戻すことを可能にする。緊張ばかりでも、弛緩ばかりでも、身体やこころは不調をきたすことになる。こころの不調は、からだのだるさ、無力感、筋肉のこり・痛み、頭痛、耳鳴り、心悸亢進、記憶力、集中力の低下など器官や組織の機能低下として現れ、肉体的な疲労と同じように感じられる。一般的に言われるように、ストレスから自らを解放するように導くことが重要である。

すでに引用したとおり、WHO 憲章 (1998) によるとスピリチュアルとは健康のある状態であり、また健康とは身体的、心理的、社会的、スピリチュアル (physical mental social spiritual) に完全に望ましいダイナミックな状態であり、決して病気や障害がないという意味ではない、ということは、前述に表記した。さらに憲章が医療と宗教の混同を危惧し、スピリチュアリティは、人間の尊厳の確保や生活の質を考えるために必要な本質的なものであると強調しているように、それは自らを生きる力を備えていること、または、自らを生きる力を支えられることでもある。悲しみ、恐れ、絶望のなかにあって、それらを受け容れることだけでなく、拒絶する力も、排除しようとする力も、人間の尊厳を確保するものである。そして、どんな時も、誰かと繋がっていると思えば安心した生活ができる。

安定感は、日々の生活の中から人との繋がりによって得られる。それは、強くとも弱くとも、太くとも細くとも、見えていても見えてなくとも人と繋がっているのであり、この「絆」によって病気や障害があっても幸福に生きられることを願いたい。

4. おわりに

我々は、日常的に幸福を感じることは、少ないのではないだろうか。何かを成し遂げたり、これまで見たこともない美しい風景を見たり、人と心の通う言葉をやり取りすることなどで幸福を感じるのであろう。

自分の知恵や経験によって得られた幸福は、人との絆や言葉などによっても「スピリチュアル」を再考することになる。このようなスピリチュアルな様相に気づかされるような時間を待つことも必要になってくる。また、人と人との絆は、緊張や弛緩を繰り返しながら、さらなる強い絆となり、生きる力に導いてくれているように思われる。スピリチュアリティの様相は、言葉によって紡がれる人々との絆によって、幸福をもたらすのではないだろうか。

最後に、少し余談になるが、筆者の知るある病院の玄関口の正面に彫刻家、山本眞輔の作品「生生流転」が置かれている。生きとし生きる全て、生死を繰り返し、永遠にその命を持続してゆく、その命のかがやきの一瞬を、若い女性の姿に読み込んで表現した作品である。瞑目の心のおだやかさと、左手は全てを受け入れ、右手は全てをゆだねるといった意味を表現している。（彫刻家、山本眞輔の作品「生生流転」紹介より）ここで表現されている「全てをゆだねる」右手の意味は、人に全てをまかせることだけではなく、同時に自らの意思を伝えることをしながらの「ゆだねる」ことであると、筆者は解釈している。彫刻「生生流転」は、見る者のこころを穏やかにし、命の重さを感じさせてくれる。その表現する意味を、我々は「言葉」にして届けることができる。彫刻という芸術的な表現は、スピリチュアリティな意味合いを含んで伝えている証とも言える。

注

1 Alain, *Propos sur le bonheur*, 1928 (『幸福論』神谷幹夫訳、岩波文庫、2007年)

「・・・ほんとうの苦痛が訪れたら、その時自分のなすべきことはただ1つしかない。人間らしい振舞い、強く生きること。おのが意志と生命とを1つにして、不幸と敢然とたたかったことだ。ちょっと戦士が敵と相対するのと同じように。「幸福になるのは、いつだってむずかしいことなのだ。多くの出来事を乗り越えねばならない。大勢の敵と戦わねばならない。負けることだってある。乗り越えることのできない出来事や、ストア派の弟子などの手において不幸が絶対ある。しかし力いっぱい戦ったあとでなければ負けたとするな。これはおそらく至上命令である。幸福になろうと欲しなければ、絶対幸福になれない。」

(アラン『幸福論』神谷幹夫訳、岩波文庫、2007年、322頁)

2 窪寺俊之『スピリチュアルケア入門』三輪書店、2004年、12-13頁

3 湯浅泰雄監修『スピリチュアリティの現在—宗教・倫理・心理の観点—』人文書院、2005年、255頁

4 窪寺俊之『スピリチュアルケア入門』三輪書店、2004年、13頁

5 筆者の体験に基づいた創作である。

6 Alain, *Propos sur le bonheur*, 1928 (『幸福論』神谷幹夫訳、岩波文庫、2007年、196頁)

アランは、『幸福論』「58 憐れみについて」はじめに次のようにも述べている「親切さのなかには人生を暗くするものもある。それはふつう憐れみを呼ばれているもので、悲しい以外の何ものでもない。・・・涙ぐんだ目つき、声の調子、語っていることがら、それらすべてがこのあわれな男の病気は回復不能とはっきり断じているのである。(略) 来る人、来る人がみんな、そのたびに悲しみを少しずつそぞぎかける。そしてみんな同じ文句を言っていく。『あなたのこんな様子を見ると胸が痛むのよ』と。もう少し理性的な人もいる。そういう人は言葉に気をつける。その時には、励ましの言葉を聞かされる。「元気を出なさい。陽気さえよくなれば起きられるよ」と。ところが、顔つきと言葉とがまったくちぐはぐなのだ。これも、やはり、涙をさそう泣き言にほかならない。ほんのわずかなニュアンスであっても、病人ははっきりと感じてします。おどろきの眼差しが、どんな言葉よりもはるかに多くを語ることになる。」

(アラン『幸福論』神谷幹夫訳、岩波文庫 2007年、194頁)

7 筆者の体験に基づいた創作である。

8 宮原伸二編集『医療福祉辞典』創元社、2006年、224頁

第6章、ターミナルケア・緩和ケア、「癒し(いやし) 広くは、癒すことと癒されることの両方を意味する働きを指し、病気や傷を治し、飢えや心の悩み等を解消する働き、または病気や傷が治り、飢えや悩みが解消されることを言う。ターミナル期には、特に全人の苦痛(身体的、精神的、社会的、スピリチュアルな側面)があり、中でもスピリチュアルな苦痛は癒しを必要とする」の記載があり、ここでは、スピリチュアルケアには癒しが達成されることの重要性を示唆している。

3-2. 医療現場における「スピリチュアリティ」

医療現場における「スピリチュアリティ」に対する意識

藤本 啓子

医療現場における「スピリチュアリティ」に関して、2007年4月から医療・福祉関係者を対象にアンケートによる調査を行なった。回答者はホスピス関係者12名と一般病棟関係者30名（同一の病院ではない）で、一般病棟で看護師以外の職種は、ソーシャルワーカー1名、介護福祉従事者4名、ボランティア1名で、数的にみて客観的資料とはなりえないが、これらのアンケートを行なうことによって見えてきた問題もいくつかあると思うので、アンケートに協力していただいた方への報告の意味で今回まとめてみた。

本調査は、＜社会と臨床研究会＞によって2007年1月27日に開催された「ナラティブとスピリチュアリティ」に向けて、医療・福祉の現場で「スピリチュアリティ」がどのように受け取られているかに関して行なったものである。本研究会は、2005年7月から「ナラティブを巡って」をメインテーマに、「語れること、語れないこと」「ナラティブを巡る環境」をテーマに研究会を重ね、2006年にはナラティブによって表出する「スピリチュアリティ」へと視点を移し、勉強会を重ねてきた。

アンケートの内容に関しては、「難しい」「分かりにくい」という感想が多く、また、用語などの説明を付していなかったため、これらの点は改良の余地が多々あることが反省材料となった。しかし、その反面、なまじ用語の説明をして先入観を与えるより、白紙の状態で答えてもらうことの方が重要ではないかと思った。

また、個人の宗教を問う項目は、倫理的に問題あり、との指摘もいただいたが、個人の宗教名や意識などを問うものでもなく、また宗教の有無がケアの内実とどのようなかわりをもつかを問うものでもなかったため、敢えてこの項目は削除することはしなかった。また、幸いにして回答者からも特に「不快であった」とのクレームはなかった。しかし、残念なことに医師による回答はゼロであった。アンケートの結果は概ね以下のとおりである。

あなたは「スピリチュアル」「スピリチュアリティ」「スピリチュアルペイン」などの言葉を知っていますか、という質問に対しては、

	緩和ケア病棟 (12名)	一般病棟 (30名)
知っている	11名	12名
知らない		17名
無回答	1名	1名

また、「知っている」と答えたナースの中では、

	緩和ケア病棟 (11名)	一般病棟 (12名)
内容、意味を理解	8名	0名
聞いたことがある程度		12名
その他	3名	

「その他」の項目を選んだ緩和ケア病棟のナース2名は、「なんとなく理解している」と「他人に説明できるかについて自信がない」という書込みがあった。

スピリチュアリティは実在すると思いますか、という質問に対しては、

	緩和ケア病棟 (12名)	一般病棟 (30名)
実在する	9名	3名
実在しない		1名
わからない	3名	19名
無回答		7名

一般病棟のナース(30名)は、質問の(1)で「知らない」と答えた人が多いことから、「スピリチュアリティ」というものそれ自体、どのようなものか理解しておらず、それが実在するかしないかという質問に対しては答えようがない、ということが実情であり、「わからない」という答えは当然の結果であろう。

では、スピリチュアリティが「実在する」「実在しない」と思う、という答えとは関係な

く、「スピリチュアリティ」という言葉からどのようなイメージをもつかについて、38項目をあげ、その中から選択して（複数回答可）答えてもらったが、一般病棟のナースからの回答は少なかった（30名中20名が無記入）。イメージとしては、多いものから順に以下のような結果が出た。

1位	11名	霊的なもの
2位	10名	たましい
3位	7名	精神性
4位	6名	価値観、人生の意味、宗教性
5位	5名	心の平穏・安寧・和
6位	4名	許し、生きていく規範、ピュアなもの
7位	3名	アイデンティティ、存在の根源、神聖さ、絶対的なものとの連帯感、死後の生
8位	2名	やさしさ、信念、希望、内的な強さ、神々、無償性、特定の宗教に対する信仰、仏性、実存の深淵
9位	1名	畏敬の念、人生の羅針盤、統合性・一体感、愛着、道、拠りどころ

以上から、イメージとしては多様で統一的なものとして把握されているわけではないが、以下のように大きく分けてみた。

宗教的なもの	霊的なもの、たましい、宗教性、神々、許し、死後の生、特定の宗教に対する信仰、仏性、悟り、畏敬の念、統合性・一体感、神聖さ、絶対的なものとの連帯感
精神的なもの	精神性、価値観、人生の意味、生きていく規範、信念、内的な強さ、無償性、人生の羅針盤、拠りどころ、アイデンティティ
心的なもの	心の平穏・安寧・和、やさしさ、希望、愛着、ピュアなもの
哲学的なもの	存在の根源、実存の深淵、道

勿論、いくつかの項目、例えば、人生の意味や道など、精神的なものでもあり、また哲学的な問題でもある、というように複数にまたがるものがあり、明確に線引きすることに

それほど意味があるわけではない。

また、「スピリチュアリティがわかるか」という質問に対し、「スピリチュアリティ」という言葉を知らない人は「わからない」と答えるのは当然であり、それ以外の人で「わかる」と答えている人はゼロで、多くの人が「感覚的にわかる」と答えていた。勿論、「感覚的に分かる」の内容も、緩和ケア病棟のナースが、スピリチュアリティの内容について理解はしているが、実際には感覚的にしかわからない、という場合と、スピリチュアリティというものに対して実際に、あるいは理論の上での理解はおぼつかないが、スピリチュアリティについてあるイメージをもち、そのイメージに従ってなら「感覚的にわかる」という場合の2通りがあり得るのではないと思われる。ちなみにこの項目では、全体（12名+30名）で、

理論としてわかる	3名
感覚的にわかる	15名
わからない	23名

また、スピリチュアリティに対するイメージともかかわるが、スピリチュアリティの日本語訳として選ぶなら、という質問に対しては

精神性 たましい 霊性	7名
根源性	2名
宗教性	1名
訳語なし（そのまま）	2名
その他	4名

その他と答えた4名中、「わからない」と記入した人が3名、「霊気」と書いた人が1名であったが、それ以外は無回答であった。

医療・介護の現場にスピリチュアルケアが必要だと思いますか、という質問に対しては

	緩和ケア病棟 (12名)	一般病棟 (30名)
必要だと思う	12名	3名
必要だと思わない		1名
わからない		20名

緩和ケア病棟の看護師全員が必要であると答えたのに対し、一般病棟の従事者には無回答が多く、また、「必要だと思わない」理由としては、「医療・介護の領域外だと思う」と答えた人が1名いた。

また、「スピリチュアルケアが必要だと答えた人で、「実際にスピリチュアルケアができているか」という質問に対しては、

	緩和ケア病棟 (12名)	一般病棟 (30名)
できている	2名	
できていない	3名	2名
わからない	6名	5名

残りは無回答であった。わからないと答えた人の中には、スピリチュアルケアができているかどうかわからない、と答えた人と、スピリチュアリティ自体わからないので、ケアができているかどうかはわからない、と答えた人がいたと思われるので、質問の仕方が曖昧であったと反省した。その他の自由記入欄には、以下のような書込みがあった。

- ・すべての人に理解できるかどうかわからない
- ・スピリチュアルケアの定義、内容がわからない
- ・ケアができているかどうか判断するのが難しい
- ・自分の出来と、相手がケアされたと思う感覚はちがう
- ・評価できない／評価できるものなのかどうかはわからない
- ・理解が不明確で自信がない
- ・できるようにになりたい

また、スピリチュアルケアは必要であるが、実際に「できていない」と答えた人にその理由をきくと、全員が「力がない」と答え、「時間がない」「スタッフ不足」などの理由が挙げなかったのは予想外であった。

スピリチュアルケアはだれがすべきか、という質問（複数回答可）に対しては、

医師	18名
看護師	19名
介護者／ヘルパー	13名
宗教者	15名
パストラルケアワーカー	1名
カウンセラー／臨床心理士	18名
家族	2名
その他	6名

「その他」の中には、家族と書いた人や、特にだれがすべきという考えはなく、できる人がする、という回答があった。以上から、スピリチュアルケアが医療・介護の専門領域ではないとの意識がうかがわれる。また、宗教者やカウンセラー／臨床心理士をあげた人が多いことから、スピリチュアルケアが宗教的ケアなのか、心理、精神的ケアなのか非常に曖昧としていることがわかる。

では、看護、介護をする人自身に「スピリチュアリティ」は必要か、という問いに対しては、

	緩和ケア病棟 (12名)	一般病棟 (30名)
必要	10名	2名
不必要		2名
わからない		20名

これもスピリチュアルという言葉を知らない、わからない、と答えている人に対しては、あまり意味のない質問であった。

医療従事者が特定の宗教をもっていることが「スピリチュアリティの理解」とどうかかわるのかに対しては、両者のかかわりはそれほどなく、特定の宗教をもたずとも、「宗教性をもっていると思う」と答えた人は、全体で18名、「全く思わない」が3名、「わからない」が10名であり、特定の宗教や宗教性とスピリチュアリティとのかかわりはそれほどないのではないかと思われる。ここでいう宗教性とは、「特定の宗教はもたないが、超越的なもの、例えば、神様、魂、あの世などを信じる、宗教儀礼を重んじる、など」との説明を付した。以上から日本では、スピリチュアルケアが特定の宗教的な信念に基づいて

行なわれるものではない、ということが言える。

職場でスピリチュアリティに関してコンセンサスはあると思われますか、という質問に対しては、

	緩和ケア病棟 (12名)	一般病棟 (30名)
ある	2名	0名
概ねあると思う	5名	0名
ない/ないと思う	0名	8名
わからない	2名	16名

と、緩和ケア病棟と一般病棟とでは対照的な結果であった。それ以外の人は、無回答。

WHOの健康定義にスピリチュアリティを入れることに関してどう思うか、という質問に対しては、

	緩和ケア病棟 (12名)	一般病棟 (30名)
賛成する(了解)	10名	2名
難しい		7名
わからない		18名

残りの人は無回答。

患者さんのスピリチュアルペインを体験したことがあるか、という質問に対しては、

	緩和ケア病棟 (12名)	一般病棟 (30名)
ある	10名	1名
ない		12名
わからない	2名	11名

わからないと答えた人や無回答の人の中には、スピリチュアルペインという言葉やそれ自体わからない、という人が多く含まれると思われる。

患者さんのスピリチュアルペインを体験したことのある人で「どのようなケアをしましたか」に関する記述は、以下のとおりである。

そばにいる／そばにいて時間を共有	共有	4名
見捨てない／逃げない	共有・受容	2名
話してもいいのだというメッセージを伝える	受容	1名
ただ聴く 腰をすえてできるだけつきあう 相手が私を選び話してくれるなら、それを受け止め聴き、相手が私の意見を求めるならば、提供し、傾聴に努める	受容 傾聴	5名
紙芝居で自分の思いを伝える	伝達	1名
自分の考え、人生観、思いを伝える	伝達	1名
触れる	伝達・受容	3名

また、スピリチュアリティに関する教育は必要だと思いますか、という質問に対しては、

必要だと思う	13名
不必要だと思う	1名
不可能だと思う	1名
わからない	16名

それ以外は無回答。

スピリチュアリティの「概念化」は必要ですか、という質問に対しては、

必要である	5名
個別的なものだから不要	8名
不可能	4名
わからない	19名

それ以外は無回答。

アンケートの最後に「あなたのご意見をおきかせください」という自由記述の欄を設けたが、それらの意見については以下のとおりである。

- ・もの言えぬ、訴えることのできない患者様の本当の思いをうかがい知ることができると思はしいことだと思ふ。
- ・最近、このこと（スピリチュアリティなど）について書籍が本屋に並んだり、テレビなどでも取り上げられたりしていますが、よくわかりません。全く興味がないわけではありませんが、のめり込み過ぎるのもどうかと思われます。
- ・広く理解を求めていくことは難しいと思うが、関心をもち、個々の分野で生かしていきたいと思っている人にとっては意義のあることだと考えます。
- ・概念をもっていれば分析したり、捉えたり、扱いやすくなるが、相手（患者さん）が「私はスピリチュアルペインをもっている」と自覚していることはほとんどないと思うので、必ずしも医療者だけがケアするとも思わない。語るタイミングに合った人が耳を傾けたり、また語る対象が必ずしも人とは限らないと思う（例えば、亡くなった故人だったり、自然だったり）。
- ・目に見えない物ごとへ心をかけること。
- ・そのきっかけ（スピリチュアルケア？）となる言葉であるように思う。一般病棟では知識も関わりも不十分である（精神面、社会面のケアでいっぱいであったと思う）。
- ・患者様の苦しみを和らげ、できればなくすことができるようにする
- ・スピリチュアルペインを表出できる傾聴等の関係性が大切である。スピリチュアルケアの実践できる援助者の教育の必要性を感じる。

アンケート結果は以上である。

アンケート結果から思うことは、スピリチュアリティを巡る意識の二極化である。たえず、いわゆる<スピリチュアル>な問題と向き合いながらケアをしている現場と、そのような問題に向きあう時間も人手もなく、日々のケアに追われる現場とが、大きく分かれているという現実である。そのどちらがよくてどちらが悪いということをここで問題とするつもりはない。医療の現場に突きつけられた医師不足や看護師不足、さらに介護現場では、ヘルパー不足や待遇の劣悪など、医療・福祉制度のお粗末さが原因であることが大きいからである。だからといって、スピリチュアルケアが不要だというつもりもない。

そもそも、医療・介護の現場で、スピリチュアルケアを<専門職として>引き受ける必要があるのかどうか疑問である、といたいだけである。では、宗教者としてはどうか。医療現場に布教目的で特定の宗教を持ち込むことは言語道断であるが、私は、スピリチュアリティというものは、限りなく宗教的なものだと思っているので、仏教にしる神道にしる宗教者は、自らの信念に批判的に向き合いながら、苦しんでいる人と向き合って欲しい。「論理的首尾一貫性がないがしろにされて『いいかげん』なところで『まあまあ』と物事がきまってしまう」⁽¹⁾ ようでは、「多分に情緒的ではあるけれども虚無的アナーキー的な気分」⁽²⁾ となってしまうまいだろうか。

では、心理専門家はどうか。先の拙論⁽³⁾でも書いたが、医療現場で使われている「スピリチュアルケア」という言葉の中には、「心理的・精神的ケアがスピリチュアルケアと混同されている」のではと思われることも多い。ただ、心理専門家によるケアを考えるなら、従来のような病理主義に基づくケアではなく、フランクルの説く、ロゴセラピーのような『『精神的なものから』の心理療法』(Psychotherapie “vom Geistigen her”)⁽⁴⁾が望ましいのではないかと思う。

最後に、スピリチュアリティとは、「伝達も対象化も不可能な体験として知覚する」ものかもしれないと思う。しかし、「間接的に伝達されたものを知識として受け取り自己の知的領域を拡大すること」⁽⁵⁾も全く無用な試みとはいえない。そうしたところに、現場と哲学研究者とが交わる場があり、そうした場に「佛語にいう『月を指す指』」⁽⁶⁾としての臨床哲学があればと思う。ただ、それが、指を見て、指の先にある大切なものを見失ってしまうことがないようにとも願う。

いずれにしても、スピリチュアルケアとは、患者にかかわる人たちがそれぞれの死生観を振り返りながら向き合うというアクチュアルなものでしかありえないのではないか。そこで、そうした試みの一つとして、ホスピスで紙芝居によるケアを試みている大谷智佳加

子さんを紹介したい。彼女は、患者さんの魂は永遠で、逝く世界は安楽であろう、との自分の思いを紙芝居を通して、患者さんや家族に伝えている。彼女自身は、ある宗教を信仰しており、その信念に基づいて看護にあたっているが、決して自らの宗教について語ったり、患者さんに押し付けたりすることはない。ただ、自ら信じるところに従い、患者さんと日々向き合っている。

注

- 1 大河内了義『ニーチェと仏教』法蔵館、1982年、114頁
- 2 同書、112頁
- 3 藤本啓子「医療現場におけるスピリチュアリティ」、『疑似法的な倫理からプロセスの倫理へー「生命倫理」の臨床哲学的変換の試み』平成15年～平成18年度 科学研究費補助金研究成果報告書、2007年3月、103頁
- 4 V・E・フランクル「精神因神経症の特殊療法としてのロゴセラピー」、『神経症Ⅱ』みすず書房、2002年、14頁、(Viktor E. Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse, Theorie und Therapie der Neurosen*, Ernst Reinhardt Verlag in München, 1967, S122)
- 5 大河内了義『ニーチェと仏教』法蔵館、1982年、127頁
- 6 同上

紙芝居でできるスピリチュアルケア

大谷 智加子

私の両親が宗教に接していたことにより、私は、生まれてから現在まで、宗教と密接に関わっていたように思う。「大いなる存在」を信じているし、「世のため、人のための行い方」「この世に起きること全て、神様が準備されていること」と学んできた。スピリチュアルケアという言葉は、緩和ケア病棟に入職して初めて聞く言葉であったが、私はすぐに、すんなりと、自分の内なる言葉、自分自身の言葉として理解することができたように思う。

病院に一步足を踏み入れると、苦しみをかかえた人が「そこ」にいる。「何も悪いことしていないのに、どうして自分がこんな病気になったのか!？」「何もできない、死んだ方がまし」「この苦しみは、あとどのくらい続くのか……、終わりにしたい」など、病いの苦しみ、死の苦しみ、生きることの苦しみを訴えられる。「ワタシはもうすぐ死ぬけれど、アナタは生きる人」と、自ら線を引き、苦しむ人もいた。「生老病死」の苦しみに寄り添うには、ものすごいエネルギーが必要なのである。そして、何より患者・家族も、ものすごいエネルギーを使って、今を生きているのだと思う。怒りや悲しみ、恨みなど負のエネルギーだけでなく、幸福感や温かさ、優しさなど、陽のエネルギーも、必ずその人はもっていると、私は信じている。

「人はなぜこの世に生まれたのか?」「死んだらどうなるのか?」について、私なりの死生観をもとに、紙芝居で表現してみた。紙芝居の中には、「物語」があり、それぞれの登場人物が、「聞いてうれしい言葉」「聞きたい言葉」を発するように試みた。絵も、かわいらしいキャラクターにし、色彩を明るい色、暖かみを感じる色を、クレパスや絵の具で色づけした。終末期の方が、ベッドで寝ながら見ても、絵が見え易いよう縁取りのある簡易的な絵にした。

「あなたは大切な存在です」「この世に生まれたことが幸せ」という想いをこめて、紙芝居をすると、その人の存在感がヒシヒシと伝わってくるのである。旅行や福祉活動など活動的な人だったのだろうか、とか、家族を第一にする人だったのだろうか、とか、夫婦二人でいろいろな思い出を築いてきたのだろうか等、紙芝居の物語と、その人の物語がフィットするのである。紙芝居を読み終えると、互いの存在感を認め合っている感覚、心地よさ

を味わえる。「胸にジーンとききました。」「ありがとう。」「そのままやわ。」「一緒の考え方ですね。」と、お返しの言葉を頂く。その言葉は、私が聞いてうれしい言葉であり、聞きたかった言葉であった。

紙芝居でのコミュニケーションは、人間対人間の出逢い、癒し癒されのコミュニケーションだと、私は感じている。互いに、存在を認め合い、陽のエネルギーの言葉を発すると、その空間は、キラキラ・ポカポカしているような、清らかな温かさを感じるのである。その人の温もり、そして私の充実感なのだと思う。相手に心を込めること、相手の魂に敬意を払うこと、相手を大切に思って行動すれば、必ず、その人の陽のエネルギー（幸福感、温かさ、優しさ）が優位になると信じている。

人間誰しも、「幸福でありたい」「元気でいたい」と願っているはずである。たとえ不治の病でも、死を間近にしても、「魂の幸せ」「魂が元気」であるようにサポートしている時間は、決して「独り」ではないのである

「生老病死」の苦しみと同様、愛する者を失った悲しみ悲嘆も、強い苦しみである。当院では、年に2回、「遺族会」を実施している。その会でも、私は紙芝居を実演している。その紙芝居では、遺族が聞きたいであろう言葉と、亡きあの人が伝えたいであろう言葉を、キャラクターが発する。「愛するあなたを失ったことは悲しいけれど、あなたを愛せたことが幸せ」「一人で死んだけど、一人じゃなかった」「また逢える」という言葉で、魂は永遠なのだというのを、遺された人に感じてもらいたかった。また、「元気であるように」と、亡きあの方は、魂の世界から家族のことを想っているだろうと、伝えたかった。紙芝居を終えると、それぞれの遺族、それぞれの亡き人との思い出が、会場全体でシンクロしているように感じられる。

言葉が省略されている現代では、人間対人間のコミュニケーションに温もりを感じたり、魂がフィットし合うときがあるのだろうか？「あなたは大切な存在だ」と、伝え合っているのだろうか？TVなどでよく流れる「死ね」「殺すぞ」等、負の言葉でなく、「あなたは宝」「生まれてきて良かった」等、陽の言葉で溢れる世界になって欲しい。

紙芝居を媒体として、互いの存在感を感じあえる感覚を、皆に味わって欲しいと思う。病にある「その人」でなく、今まで頑張ってきた魂、その人の物語、を感じながら、「その人」とコミュニケーションをとって欲しい。互いに「今、生きている命（身）」を感じ合える、素敵な時間となるのが、紙芝居にはあると思う。紙芝居を媒体として、人と人とが相対する（出逢う）ことは、お互いのスピリチュアルケアなのである。

3-3 高齢者医療とスピリチュアル

佐藤 伸彦

1. 声なき声

寝たきりになってしまった。もう会話することも出来ない。でも現にこうして生きている一人の人への「家族のやりばのない想い」。

この人が元気でいれば味わえただろう子供の成長の喜びや老後の楽しみといった「本人の無念な想い」。

この2つの「想い」の間に成り立っている「心象の絆」「物語り」の中に日本特有の高齢者医療の本質がある。何も語らない寝たきりの身体に、まるで会話を交わしているかのように家族が語りかけることがある。

そうした会話の中には2つの状況があるように思う。

(語れない人の思いを、家族がその人に代わって、語る)

「孫の結婚式はほんとに楽しみにしてましてね。自分の子供のときよりうれしいと平気で娘の前で言っていましたからね。今日は喜んでいるでしょう。」

(家族の思いを、語れない人の言葉をかりて、語る)

「お父さんがね、兄弟みんな仲良くしろよっていつてるんですよ。今まで離れ離れになってましたからね。お父さんがみんなを呼び集めたようなもんですよ。子供たち仲良くしていけよって・・・。」

「もういいよ。これ以上生きながらえてもなにもいいことがない。父さんは十分お前たちにしてもらった。もうこれでいいよ。」

そしてそれらが入り混じった中で、家族と語りえない人が一体化するということがおきる。語れない人の物語を、家族が代筆するという形で新しい物語が展開する一方で、家

族の語りえないことを語れない人に語らせるということも通して家族の物語もまたつながっていく。

寝たきりの本人、そしてその家族、お互いの声にならない声を聞き、語ることによって物語りは言い悪く関わらず次の頁を開けることになる。

2. 心象の絆

患者さんの手をさすり話しかける。顔を見ればその日の状態がわかるともいう。熱が出れば「そうでしょう、今日はいつもと違うと思っていたのですよ。」という。毎日毎日、一日も休むことなく病室を訪れて、患者さんのケアをおこなっている家族がいる。当たり前のように話しかける。手足に触れ、体が硬くならないようにリハビリテーションのスタッフ顔負けに機能訓練をし、テレビを見せ、ラジオから音楽を聞かせる。携帯電話を耳にあてて孫の声を聞かせる。程度の差こそあれ、多くの人が、寝たきりの患者さんに同じような接し方をする。「自己満足」とか「家族の病気を受け入れていない」などと考えていた時期もあったが、そうした家族を多く見るにつけ、医学とはまったく相容れないところで繋がっている関係があることを認めざるをえなくなってきた。

臨終の場に臨んでも同じような印象を持つ。すでに呼吸も止まり、心電図も動いてなく、死の宣告を受けたにもかかわらず、「まだ、あったかいわ。おばあちゃん、おばあちゃん」「いままでありがたうね。ほんとにありがたうね。ごくろうさま。」と話しかける娘、そこにはありありと親子の間の対話が実現している。死人との一方的な会話ではなく、二人の思い出、人生、歴史、物語りがそこには現れている。

私の中には小学生の時に死んだ父が、つい最近死んだ母が、同じ感覚で（本当は母は父が死んで30年以上も経って死んだはずなのに、心の中では同じ時代に生きている感覚）明らかに存在する。これは明らかに宗教心とかいう言葉で表現出来るような感覚ではない。

絶対的な存在ではなく、生きて話をしているかのような感覚で存在する。いつてみればちょっと中途半端な、苦しい時の神頼みのように、何かの折に現れては話をして消えていくそんな存在なのである。

同じことが、意思の疎通が出来ない患者さんと家族の間で起こるのではないだろうか。

眼の前に横たわっているただの寝たきりの老人ではなく、その人との関係性を持ち続けることで、自らの意識の中に実にリアリティをもってその人が現れてくるといふことがある。

私はその関係性を「心象の絆」と呼ぶ。

私たちは、そういった心象の絆の中で、自分というものを意識し、自分というものの存在を成り立たせているのではないか。

3. 生きる意味を問うことが必要か

寝たきりでコミュニケーションのとれない患者さんをみて思う。

「何も出来ない、意思表示も出来ない、こんな状態で幸せなんだろうか、つらくはないんだろうか」と。

しかし、この人の「生きる意味」を問うことが必要なのだろうか。もしかしたら、問うべきことは逆なのではないだろうか。

「何のために母は生かされているのか、生き続けているのか」を問うことではない。問うべきことは、何も言わないその「生」が、ただ「生き続けること」で、「ただそこに在ること」で、私たちに何を語りかけているのか、傍らにある私たちに何をしろと言っているのか、ということではないのか。

もちろん、それは単なる医療者側の頭の中だけの空想ではないか、勝手な思い込みではないかという意見もあるだろう。確かにそれはその通りかもしれない。しかし、それを謙虚に認めたくえ、あくまで医療側の勝手な思い込みではないかという懸念を常に持ちながらも、「声なき声」に耳を傾ける努力は絶対に不可欠である。物言わぬ身体に少しでも近づきたいと努力してこそ見えてくるものがある。

4. スピリチュアル

スピリチュアルという言葉をもっとよく耳にする。日本語では「霊性」とか「宗教性」とか言われるが、最近ではスピリチュアルとカタカナそのまま表現している事が多い。

「宗教」というと何か胡散臭いイメージがあるのか、いわゆる宗教者でもスピリチュアルという言葉を使うことが多い。

非常に守備範囲が広く多種の意味で使用されている言葉である。これに関しては多くの識者が、社会学や心理学等それぞれの立場から論じている。

「オーラの泉」というテレビ番組の江原啓之さんと美輪明宏さんもスピリチュアルである。猫も杓子もスピリチュアルという感じは否めない。

医療ではホスピスを中心とした緩和治療の中で、スピリチュアルケアという言葉で登場する。ホスピスとはがんに侵された人がその最期の時期を自分の思うように過ごすことができる場所である。キリスト教的な意味合いが強いが、ビハーラという仏教系のものもある。一般病院の中では緩和病棟（パリアティブ）と呼ばれている。ホスピスの祖と評される英国のソンドース博士によれば、人のペイン（痛み）という概念の中には身体的な痛み、精神的な痛み、社会的な痛み、そしてスピリチュアルな痛みの4つがあるという。この4つを「全人的な痛み」とも呼ぶ。

がんには特有の身体的な痛みが伴うことがある。特に骨に転移した時の痛みは激しい。しかし、昨今はこうした身体的な痛みに対する治療は、取れない痛みはないと言い切れるほど進歩している。精神的な痛みとは、自分ががんになったという精神的なショックのことである。病状をうけいれる事ができなく時にはうつ状態になる。社会的な痛みとは、例えば会社の社長であれば今後の会社の行く末や、従業員の事が心配になるだろう。また妻として、残される夫の生活のこと、親として子供のことも心配になるだろう。そういう痛みの事である。死に直面した末期の患者の場合、「早く死んで楽になりたい」「死んだらどうなるんだろう」「私の人生とは何だったのか」「どうして自分だけがこうなるんだろう」といったさまざまな問いかけが行われる。こうした訴えは本来、がんという、死ぬとわかっている病気がなければ意識しない種類の問題（痛み）であり、これがスピリチュアルペインだとされる。

こうした全人格的な痛みに対するアプローチは現在盛んに行われており、特にスピリチュアルはその中心を担っている。最近ではスピリチュアルケア学会なるものまでが登場した。

確かに、人間、スピリチュアルな部分での交流はある。特に死を目の前にしたものと、それを看送るものと同じ舞台の上に立つ時間がある。それは家族との交流であったり、友人との交流であったり、時に医療スタッフとの交流であったりする。多くのがん患者の

手記や医療スタッフの報告は同じ舞台、いわゆるスピリチュアルの舞台に上がったものたちの感動なのだと思う。

しかし、高齢者医療ではその死に行くもののスピリチュアル自体が次第に消え去っていき、看送るもののスピリチュアルにずれていく。死に行くものの存在と、看送るもののスピリチュアルが交流できるかどうか、高齢者医療のすべてがかかっているのではないだろうか。

5. Being

しかし、私が日々関わっている患者さんは、脳血管障害の後遺症や認知症のために、自分で自分の目の前の風景を変えることができない寝たきりの人である。何も語らない。日常生活の動作はすこぶる悪い。すべてに介助が必要である。すぐに亡くなることはないだろうがそう長くは生きられない。はたしてその人に、「自分だけが何でこんな状態になってしまったのだろう。」「私の人生って何だったのだろう」という疑問が沸きあがるものなのか。少なくとも私には、そういう感覚があるとは到底思えない。この人たちにはいわゆる全人的な痛みというものが存在するのだろうか？ 全人的な4つの痛みが、一つ一つそぎ落とされて、それでもなお存在する身体がある。ただ、そこに「在る (being、ビーイング)」という状態がある。

このビーイングというものに私たちはどう立ち向かっていけば良いのだろうか。

ただ在るだけでは、「その人」はただ生物体としての物体のみである。在るという事に意味を与えてくれるものは、人と人との関係性であり、物語ではないか。例えば寝たきりの人がアマゾンのジャングルに、または、アフガニスタンの戦場の中に置かれてる状況を考えてみよう。ポツンと置かれた身体に誰が価値を見出せるだろうか。誰との関係性もなく、物語やストーリーがないその身体には、悲しいかな価値は見出しにくい。

よくベットサイドにポツンと一枚の写真が飾られていることがある。それだけではただの過去の痕跡・足跡でしかない。その痕跡を現在の身体とつなぎ合わせ、ストーリーとして語ることによって始めてその写真の意味が出てくる。ただ在るだけの身体にも、歴史があり、多くの関係性の中で生きてきたし、今も生きている。たとえ意識がなく何も語ることが出来なくなり、ただ在るというだけになっても、その人との関わり合いが消えること

はない。死んだ後も人と人との関係性は残り続ける。ある存在がただそれだけで価値があるとはいえない。唯一関係性のリンクの中にいる限りにおいてその身体はビーイングとしての意味や価値が見出せる。

6. disappear

ここで、もう一步踏む込んで考えてみる。

関係性を通してただそこに在る（ビーイング）ことに価値があるとするのは大事だとしても、絶対的な価値までをそこに付加してはいけけないのではないか。絶対的な価値をそこに見出してしまうと、その生に対していつ終るともわからない徒な延命処置が、関係性の中で繰り返されることになる。

一つの人生が、物語が終焉するというところへの価値も見出さなければならない。人は100%死ぬ。beingであることに価値を見出すことはもとより、さらには、その存在（being）が消失/死（disappear）することにも価値を見出していかねばならない。それは人間の宿命でもある。

「大往生」という言葉があるように、昔から死にも一定の価値を日本人は付加してきた。死を、諦め、定めとして受け入れてきた。関係性を剥奪された孤独な死ではなく、関係性の中に織り込まれ看取られた死を私たちは認めていかなければならない。

このように書くと、死ぬことに価値を見出していく、ということに何か違和感を覚える人は必ずいる。その多くは、当事者ではない。一步下がったところから物事を見ている人たちであることが多い。9・11事件で、自爆したテロの人にも価値を見出していくのか。自殺を認めるのか。戦争で亡くなられた人を美化するのか。決してそんなつもりはない。「人間は・・・」といった一般論をここで論じているのではない。高齢者の終末期に臨んで、個々の事情を斟酌しながらも、「死」というものを、存在の消失、disappearとして捉えていったほうがいいのではないかとという一種の人生論、人間観である。人それぞれに考えが違うように、死に対する考えも千差万別ではある。しかし、避けることの出来ない死にたいして何らかの納得を、物語的な理解をすることは避けては通れない。そして何より、存在、消失（死）に何らかの価値を見出すために必要なことは、残された「生」について真摯に向き合い考えていくことに他ならない。

あとがき

本ワーキングペーパー「スピリチュアリティと臨床哲学」の意図や性格は、「はじめに」において西村氏が述べているように、「これまでの議論のなかで『スピリチュアリティ』に関してどのような考えを抱いたのかを『ワーキングペーパー』といったかたちで吐き出して」みる「問題発見的なアプローチ」の試みであった。その試みが各人において成功しているかどうかの判断は読者の皆様に委ねるほかない。

ただ、ここに集められた所論を改めて読み直してみると、いくつかの論考が共通して指し示す「問題」の糸口が発見できるようにも思われる。そこで、このあとがきにおいては、あくまで担当・佐藤（啓）の個人的な見解となるが、そうした伏在する糸口（の可能性）のいくつかを指摘することで、ワーキングペーパーの締めくくりに代えさせていただきたい。

昨今のスピリチュアルブームの特徴は、それについてのアカデミックな「語源論や歴史的経緯、また“正確な”意味など、通例なにひとつ知ってはいないままに」それに興味を持っていること（川口論文参照）だと思われるが、必ずしも全員ではないにせよ執筆者の多くもまた、「スピリチュアリティ」なるものにアプローチする際、そうした定義や歴史を、（仮に知識として知っていたとしても）それに依拠してそこから語ることは避けている。別にそうしようという決まりがあったわけではない。そうした定義から出発することで、たとえばメディアや商業におけるブームの一部は「非本来的な」スピリチュアルだとして切り捨てられることになるだろうし、逆にケアの場面など「真面目な」スピリチュアルのみが称揚されることにもなるかもしれない。しかし、果たしてそうしたアプローチが、曖昧模糊としたままに（世間の一部で）流布し多用され渴望されているスピリチュアリティを論じ始める上で有効なのだろうか。執筆者の多くは、こうした「ひっかかり」をどこかで共有していたのかもしれない。

このことはまた、従来、スピリチュアリティ（という語）と深い関係にあったであろう「宗教」（ないし宗教的なもの）との関係について、どういう態度を取るかということにも繋がってくる。一般的に、spiritual という形容詞は religious よりも広義であり、かつ私的であると理解されていると思われる（だからこそ、ここまでブームになったわけだが）。しかし、藤枝論文が言うように、ことはそう単純ではない。確かに「宗教」なるものを過度

に実体化・均質化して、スピリチュアリティを相対的に「そうではないもの」として定義していけば、スピリチュアリティの輪郭は多少は描けるだろう。しかし、宗教なるものの姿とて、時代ごと、文化ごとに変移していく。スピリチュアリティの内実を測深するために宗教の側を固定した軸として扱うのは、一見分かりやすいが、危うい手法であろうと思われる。そして何より、そうした手法は同時に、安易に「正しい宗教／正しくない宗教」「良い宗教／良くない宗教」という主観的な区分を暗黙のうちに議論の中にすり込ませてしまう危険もある。たとえば、「あれはいわゆる宗教、それは宗教未満のただのブーム、これは宗教には包摂されないスピリチュアリティ云々」といった具合に。執筆陣の多くは、そうした明確な線引きから始めるのではなく、むしろ宗教とスピリチュアリティの境界の相互変容的な揺らぎを、あえてそのまま揺らぎとして受け止めていたように思われる（ただし、そうした態度のもとに営まれる臨床哲学が抱える希望と危険の裏併せ状態については、川口論文が最後に指摘した通りである）。

以上で述べてきた「問題の糸口」は、主に（消極的ながらも）スピリチュアリティという現象へと切り込む「方法」と「態度」に関するものであったが、では、その当の現象そのものの「内実」について、本ワーキングペーパーからどのような問題の糸口がうかがえるだろうか。多くの論者が触れているように、近年では、スピリチュアル・ペインという「全人的（ないし全人格的）な痛み」として理解（翻訳？）されるのが通例となっている。しかし、そうはいても、「この痛みが全人的な痛みです」などと教えることができるようなものではない（もともと、あらゆる痛みはそういう私秘的な一面を持っている）。正直なところ、「全人的」といわれても、困ってしまうのが実情である。なぜなら、私たちが日々体験する痛み（や、もろもろの感覚）は、それを感じるのが「この私という一人の全体としての人間」である以上、ある意味でたいていが「全人的」だと言えなくもないからである。

この点で西村論文は、（痛みに注目したわけではないが）「からだの再編成」というかたちで「スピリチュアリティの実感」を捉えている。あるいは、佐藤（啓）論文では、「自分が引き受けてしまっている私のあり方」に、スピリチュアリティが関わる場を見ている。川口論文であれば、個人の現実のあり方に襞が折り重ねられているかのごとき「ありえたかもしれない可能性を含んだ存在様態」に、スピリチュアリティとのつながりを見ようとしている。ある意味でそれは、「全人的」という形容詞を、「私なるものの内奥」へと引張る方向で理解するベクトルだといえよう。

それに対して渡邊論文は、「自らよく生きること」と並んで「他者への生への気づきを育むこと」をスピリチュアリティの一つの側面と見ている。また、佐藤（伸）論文では、「関係性を通した being」に、スピリチュアリティの所在が求められている。まさにここでは、全人的という形容詞が、人間同士の「関係性」へと広げられながら理解されている。大谷論文の報告する事例は、そうした理解が実践の中で具体化した一つの姿だと言えよう。

私へと内旋するベクトルと、私から外へと／私を含めて広がるベクトル——スピリチュアリティに関してその二つのどちらが正しい、間違っている、という問題ではない。両者はどこかで交わりあっているし、場合によっては相互補完的に支えあうものだろう。しかし、一方で、だいぶ違う事態を論じているという印象を受けるのもまた確かである。それを「スピリチュアル」という現象そのものの広がりとして了解すべきなのか、はたまた、単に別の二つの問題圏が交錯しあっているだけなのか。こうした点を解きほぐしていくことが、スピリチュアリティという現象の「中身」に取り組む一つの糸口になるだろう。また、補足すれば、とりわけ後者の他者との関係性から考える場合、やはり私と誰かの間で交わされる「言葉」の役割は小さくないだろう（事実、この研究会でも「ナラディヴ」が大きな論点として扱われてきた）。渡邊論文、佐藤（伸）論文ではその論点が扱われているが、ここからより議論を発展させる可能性はあるだろう。

以上、本ワーキングペーパーから、「スピリチュアリティへの糸口」のごく一端について、個人的見解ながらも拾い上げてみた。もちろん、別様の可能性は多々埋もれているだろうし、また、本ワーキングペーパーから零れ落ちてしまった問題群も多い。たとえば、よりダイレクトにスピリチュアリティの観点から「先祖」や「子孫」の問題を扱うことも、一つの可能な課題であろう。私の関係性は、生きた人びとのあいだけで紡がれるものではないからである。こうした点を踏まえて、本研究会は今後も活動を継続させていこうと考えている。

（以上、佐藤啓介記）

今後の研究会活動へむけて —— 参加の呼びかけ

〈社会と臨床〉研究会は、いわゆる狭い意味で専門的な学術研究会ではないので、そこでは様々な所属・職種の方々による参加、報告発表などがおこなわれてきている。もちろん

ん今後もそうしたスタイルで会をいとなんでゆこうと思っている。

今回の「スピリチュアリティ」関係だけでも、出席者・講演者等はかなりヴァラエティに富んでいた。看護師や医師また倫理学研究者はいうまでもなく、或る機会には日本の宗教文化についての詳しい話を聴いたし、また或る時には、某大手建設会社の福祉建築部門担当者から、具体的な実情を報告いただくこともできた。試行錯誤を経ながら、それなりに会は軌道に乗って運営されてきたように思う。

とはいえ、より有効でより活発な活動を展開するためには、反復的ないし惰性的に同じやり方を続けるだけではなくて、これまでのやり方に幾らかの点で微調整や、時には思い切った修正を加えたりすることも、いずれ不可欠となってこよう。この今回の特集ワーキングペーパーをご覧いただいた方からも、感想や、苦言や提言などを頂戴できればと存ずる。

「問題発見型」のスタンスで研究会を行っていくということは、実のところ、たやすいことではない。ここにこれこれの形で問題がある、というような既成事実から出発することができないからである。

同業者のみの集まりや、いわゆる専門的な学術研究会の場合、パネリストや出席者の大半は当該分野の専門用語をすでに或る程度共有しており、議論の際にはそうした諸用語が便利に使われる。またそうした場ではパネリストの発表も、(少なくとも建前としては)すでに模索の段階ではなく完成へと仕立て上げ済みの、明晰判明な専門用語によって語られる研究成果という形で発表される。用語もわかるし、発表内容はまあだいたいわかった、という気になれる。——だが、〈社会と臨床〉研究会のように、分野どころか職種がそもそも互いに異なるような面々が集まって話し合うというような場面では、事情は異なる。いわば、暗中模索である。そこでは、時として、それはそれは、言葉がすれ違う。出来合いの分野専門用語など、何の役にも立たない。はたしていま同じ事柄について話し合えているのかどうかすら疑問になってくる。会合の後には、理解したという感覚よりもむしろ、もどかしさとフラストレーションのほうが残ることもある。

しかし「問題発見型」というのは、そういうことなのであろう。まだ言葉にならず、名づけられていない事柄について、しかも職業も年齢もさまざまな人間達が、さまざまな角度から話し合うこと。現場におけるかすかな迷いや閉塞感の、声なき声に、皆で静かに耳をすませてみること。それは、アジェンダ・セッティング業界用語や論点設定をあらかじめ共有した業界人同士の

会話のように、進まない。だが、同業界の人だけの会合で交わされる議論というのは、その見かけの明晰さ・スムーズさにもかかわらず、少し遠くから見れば、換気の悪い部屋のようなものでもある。専門家内部での会合が、非常にソフィスティケートされた議論がなされていたのに、しばしばあまり記憶に残らないことがあるのに対し、越境的・分野横断的な会合は、もどかしさやフラストレーションというあまり愉快でない形であれ、深く印象が残ることがある。1年、2年経っても強く残っているのは、むしろそういう印象であるようにも思われる。新たな言葉、新たな問題というものは、そういう印象、そういうひっかかりをきっかけにして、ふと見つきり、ふと立ち上がってくる、というもののなかかもしれない。そもそも一般にもどかしさというのは、新鮮さ、新たな出会いとしばしば表裏なのではあるまいか。

〈社会と臨床〉研究会の実際の作業は、多様な言説、あるいはもっとくだけて言えば、多様な感じ方のありようを許容するという風通しのよさ、開放性をもとにしているが、その裏側として、なかなか目に見える形で直線的には議論や考えが煮詰まっていけないという、テンポの遅さをも伴っている。そのつどの達成感のようなものもどちらかといえば希薄かもしれない。これは、出来合いの思考様式から出発しないという「問題発見型」の宿命でもあろう。問題発見型、言うは易い。しかし、もどかしさにくじけることなく、会合を定期的ないし変則的に積み重ね、新たな言葉や考えを少しずつ描き出していく作業に必要なのは、単なる知識でも経験でも能力でもなく、実のところ、参加者達の熱意と忍耐という要素であるように思われる。そうした“忍耐”というような要素は、研究会の成果としてのたとえばこのペーパーの内容や水準に直接反映されるものではありえない。だがペーパーの存在を支えているのは、やはりそれである、という面がある。ここでこれまでの参加者達の“忍耐”に、謝意を表し、またそのことでもって、「スピリチュアリティ」ないしその他のテーマに関して、今後の研究会活動へのさまざまな方々の参加を広く呼びかける言葉に代えたい。

（川口茂雄記）

<批評>

ドキュメンタリ映画「ひとりごとのように」をみて

井尻 貴子

大野一雄。〈舞踏の祖〉と呼ばれる故土方巽と共に、日本舞踏の草創期を形づくった舞踏家⁽¹⁾。

「ひとりごとのように」は、その大野一雄を追ったドキュメンタリ映画である（もちろん、映画作品である以上、監督の目線から大野が捉えられている。が、ここでは映画作品であることはひとまずおき、画中に現れる大野の身体に着目したいと思う）。1906年（明治39年）北海道、函館に生れた大野は、日本体育会体操学校（現日本体育大学）に在学中、スペイン舞踊、ラ・アルヘンチーナ（アントニア・メルセ）の公演に接し衝撃を受け、石井漠、江口隆哉、宮操子等にモダン・ダンスを学んだという。9年間の戦争を華北・ニューギニアでくぐり抜けた後、1949年、神田共立講堂で、大野一雄現代舞踊公演を挙げる。以来、日本を代表する舞踏家として活動し続けてきた。

2001年、一雄の子息、大野慶人の舞踏をめぐる思索とWorkshopから映画は始まる。ワーク・ショップでは一雄も踊る⁽²⁾。

しかし、それは、踊りとは言い難い動きであるように私には思えた。

2000年、大野一雄は腰を打ち、歩行不能におちいったという。そのせいか、動きはぎこちない。椅子に座ったまま、手を動かす。音楽にあわせ、身体がゆれる。だが身体は、思いどおりになっているようには見えない。立ち上がろうとし、ままたらず床に伏し、転がる。そして、なおも動く。

痛ましい。それが、冒頭のシーンで床に崩れ落ちた大野一雄に対する、私の正直な感想だった。

95歳の誕生日を祝う舞台公演の話がもちあがった。公演に向けてのリハーサルが進む。その頃、一雄に言葉の障害が起こりはじめる。(中略) 何としても、もう一度自分の踊りを踊りたい、その欲求と生来の強靱な意思とが、一雄を回復に導く⁽³⁾。

だが、以前と同じようになることを目標とし、それを回復と呼ぶなら⁽⁴⁾。残酷かもしれないが、それは不可能だろう。稽古場へと続く、急な石段を、ひとりで登ることもできない。それでも、大野は稽古場へと足を運ぶ。稽古を見守り、加わり、身体を動かす、いや、動かそうとする。倒れそうなその身体をしばしば大野慶人に支えられながら。しかし、その支える手も、大野には枷のように感じられる時があったのかもしれない。稽古場で言語が不明瞭になっている大野一雄が「私は…踊りたい。踊らなくてもいいのか。踊りたいから、ここへ、山へ登ってきた。踊っちゃ悪いのか。おさえているというのは…踊れと。踊りたくはないのか。(後略)」⁽⁵⁾と訴えるシーンがある。

その言葉に、答える者はいない。老いた大野には「踊るな」という声が聞こえていたのか。それが幻なのか現実なのか、映画ではわからない。そのことが更に、老いがもたらした変化を強調し、回復とは遠いことをうかがわせる。

公演はいよいよ本番を迎える。

舞台を360度客席が取り囲む。舞台中央に置かれた1脚の椅子に、黒いスーツに白いシャツを身につけた大野が座っている。かつてのような白塗りは施されていない。その顔の皺からも、観客は老いを感知するだろう。

音楽が奏でられ、公演がはじまる。

私は、大野から目を離せないでいた。

公演は、じっと椅子に坐った不動の構えと空間を生き物のように舞い踊る上半身や手指の表情、静と動の対比の妙味の中で成功裡に終わった⁽⁶⁾。

確かに、公演後、スタンディングオベーションがおこり、拍手が鳴りやまなかった。しかし私は、その「成功」は「静と動の対比の妙味」によってもたらされたのでは、ないように感じた。老いた身体を批評することは難しい。それはともすれば、動かないことで

はなく、動けないことを批評することになりかねないからだ。身体的制御から生じる静と、かろうじて動かせる上半身と手指によってもたらされる動。そういった観点でその動きを捉えてしまえば、そのように書かざるをえないだろう。だが、少なくとも私には「静と動の対比の妙味」などというものを味わう余裕はなかった。

私が、大野から目を離せないでいた理由は、もっと違うところにあったように思う。身をのりだすように、見てしまう、その理由は、先の劇評にあったような「静と動の対比の妙味」に、思い切って言ってしまえば、その動きに魅せられたから、ではなかっただろう。

動き、ではなく、そこにある、大野の身体。その身体にひきつけられてしまっていた。その身体、95歳の身体、老いを見てとれる身体に。大野が、動こうとする。思わず、動けるのか、というひりひりした緊迫感を抱く。それはたとえば、年をとった母親の、包丁を持つ手を見るような心境かもしれない。手先がぶれる。指を切ってしまうかもしれない。見ていられない。そして大抵は、やめろ、と言ってしまう。あるいは、手助けしてしまう。行為を横取りしてしまう。そんな光景は、日常にありふれている。また大野が転んだら。今度は動けなくなるかもしれない。そう思う者もいただろう。

けれども、大野は舞台上にいる。私はやめろ、と言うことはできない。見ることしかできないのだ。

見えるものが私を満たし、私を占有しうるのは、それを見ている私が無の底からそれを見るのではなく、見えるものただなかから見ているからであり、見る者としての私もまた見えるものだからにほかならない（メルロ＝ポンティ）⁷⁾。

このメルロ＝ポンティの言葉をうけ、劇団態変を主宰する金満里は「深く深く対象を見ることは、見る私と私が見る対象とが存在として重なり合っていくことだ」⁸⁾と述べる。

目が離せずにいるそのとき、私はもう、深く、大野の身体にまきこまれてしまっている。それは、大野の身体であるが、人間の身体でもあるという点で、私の身体でもあるだろう。

老いていく身体でもって舞台に立つ、そのとき、大野はどうするのか。私は、どうすることができるのか。

小林康夫は「老い」に関する論考のなかで、人は「老いていく体と、しかしそうした

時間的变化から超越している『自我』との根本的な差異を感覚し、苦しむと指摘する。そして「衰退し機能不全に陥る身体をみずからのものとして認め、同時に、時間によって変わることはないみずからの価値を信じ、その両者のあいだの苦しみに満ちた乖離を、しかし世界に開かれたみずからの存在の根源的条件として引き受けるとき、その乖離は青空のような光に満たされるかもしれない」と述べる⁹⁾。

見られる者としての大野。そこで彼は、二重の「認め」を強要される。自らの老いを認めること。そして、自らの老いを見る者に認められることを認めること。仮に大野が、いまの身体を「衰退し機能不全に陥る身体」と認識していなくとも、見る者の目にはそう映るかもしれない。見る者のうちで、かつての大野といまの大野が比較されることから、大野が逃れることはできない。

他者によって、老いを認められ、それでも、なお、踊り手としての大野の価値を認められることが、舞踏家としての大野の存在条件となる。乖離は他者のうちにも存在する。

老いてゆく、機能不全に陥る、自らの身体に気づいたとき、人はどのような行動をとるのだろうか。認めたくない。動けない、ことに気づくのが、こわい、つらいという思いが生じるのではないだろうか。動けないことを意識せざるをえないような行動を避ける。少しずつ時間をかけ、その身体になじんでゆく。その身体で動くことのできる範囲を学び、その範囲内で動く、あるいは、動かない。

だが舞踏家大野に、その選択肢は、はじめからないかのように思える。動く。あくまでも。踊る。舞踏を生みだそうとする。動ける、動かないに関わらず、いま、動く、その身体をめいっぱい使って、さらにそれを超えてたところに動きが生まれるとき、大野の舞踏が生まれているように感じた。

そしてまた、見る者の視線は、自分に跳ね返る。認める、信じる、引き受ける。見る者にもまた、それらのことが、静かに、強要されている。

小林は先の論考を「老いは誰にとっても、究極のレッスンが得られる場にほかならない」¹⁰⁾という言葉でしめくくっている。

歳を重ねた大野の身体。かつてのように、動けない身体。その身体を前にして、そ

の身体に対する大野の試みが、うまくいくように、願う。そこに、また自らが辿るだろう身体の行く末を重ね合わせながら。小林の指摘を待つまでもなく、老いから逃れられる人などいないことを、私たちは知っている。知らないふりをしているとしても。

だからこそ、動き出した大野の手指がひらひらと宙を舞うとき、私は息を呑むのではないだろうか。

大野がなおも、大野であろうとする。その姿に、息を呑むのではないだろうか。

踊り続けてきた大野は、なお踊り続ける。自らにとって、見る者にとって、大野一雄であり続けようとする、そしてそれこそが大野が、大野で、あり続けることへの唯一の方法でもあるのだと思う。

注

- 1 QUEST HP より。 <http://www.queststation.com/oono/>
- 2 同上
- 3 同上
- 4 広辞苑によれば「回復」とは、「一度失ったものをとりもどすこと。もとのとおりになること」とされている。
- 5 「ひとりごとのように」パンフレットより
- 6 QUEST HP より
- 7 M・メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの』、滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、1989年、158頁
- 8 金満里「舞う身体、這う身体」、『身体をめぐるレッスン1』、岩波書店、169頁
- 9 小林康夫「老い」、『事典 哲学の木』、講談社、2002年、127-128頁
- 10 同上

『臨床哲学』投稿規定

・雑誌の名称と目的

本誌は『臨床哲学』と称し、臨床哲学に関連する研究・活動成果を発表し、またそれに関する情報を提供することを目的とする。

・投稿資格

本誌への投稿は、臨床哲学の理念や活動に関心を持つものであれば誰でも可能である。

・掲載原稿

掲載原稿には以下のような種類がある。

1. 論文（主に、新しい研究成果の発表、総説論文の二種）
2. 活動・実践報告（論文に準ずるもの、資料の提供）
3. 研究ノート（書評・紹介、研究・活動の展望、エッセイ）
4. 依頼論文（編集委員会からの依頼による論文）

*1, 2は16000字程度、3は8000字程度。4はそのつど決定される。

*原稿は、原則としてワープロ、コンピューターを用いて作成することとする。

*査読用原稿は、電子ファイル（テキスト形式ないしはワード形式）で次のところに送付するものとする。

*原稿の送付先：clph@let.osaka-u.ac.jp

*投稿締切は、9月末日とする。

*詳細な書式については、掲載決定後通知する。また著者による校正は一回のみとし、誤植などの訂正に限る。

*掲載原稿については、著作権のうち、複製権、翻訳・翻案権、公衆送信・伝達権を編集委員会に譲渡していただきます。

・掲載の可否

投稿原稿の掲載に関しては、大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室の教員を中心に構成される編集委員会によって査読の上、決定される。査読の結果、原稿の修正を

依頼する場合もある。掲載の可否は、決定後、編集委員会より通知する。掲載が決定した原稿は、執筆要項に従い書式を設定しプリントアウトしたものと、電子データ（テキストファイル）をCD-ROMに入れて編集委員会まで送付すること。電子データのみ、メールで添付して送付してもよい。

*編集委員会の住所

560-8532

豊中市待兼山町1番5号

大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室内

『臨床哲学』編集委員会

この規定は2007年4月1日より施行する。

執筆者（執筆順）

堀江 剛（広島大学総合科学部 准教授）

中里 和弘（大阪大学大学院人間科学研究科 博士後期課程在籍）

高橋 綾（大阪大学コミュニケーションデザイン・センター 招へい研究員）

堀 寛史（藍野大学医療保健学部 助教）

小野 暁彦（小野暁彦建築設計事務所 主宰）

前野竜太郎（大阪大学大学院文学研究科 博士後期課程在籍）

西村 高宏（大阪大学大学院医学系研究科 特任助教）

川口 茂雄（日本学術振興会 特別研究員〔東京大学〕）

藤枝 真（大谷大学文学部 講師）

佐藤 啓介（関西学院大学神学部 非常勤講師）

渡邊美千代（関西福祉大学看護学部 教授）

藤本 啓子（東神戸病院 ホスピス・ボランティア）

大谷智加子（東神戸病院緩和ケア病棟 元看護師）

佐藤 伸彦（砥波サンシャイン病院 副院長）

井尻 貴子（大阪大学大学院文学研究科 博士前期課程在籍）

『臨床哲学』 第9号

2008年3月21日 印刷

2008年3月25日 発行

編集・発行

大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室

560-8532 豊中市待兼山町1番5号

TEL/FAX 06-6850-5099

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

印刷

株式会社 ケーエスアイ

557-0063 大阪市西成区南津守 7-15-16