

目 次

臨床哲学事始め	1
聴くことの力●〈試み〉としての哲学	鷺田清一 5
痛みと身体・痛みと自己	中岡成文 29
ボランティアと人権	入江幸男 39
社会へのまなざし：癒し・信頼・再生・暴力・不安・生命・幸福	中岡成文 43
哲学にとって臨床とは？●倫理学的考察	鷺田清一 60
[研究会報告要旨]	
関東大震災と日本の倫理学——四つの症例研究	川本隆史 72
看護——生きられる世界からの挑戦	池川清子 77
「おかわりクラブ」の実験から——職業選択から自己実現への道筋	堀 一人 82
「癒し」の民俗学的研究	小松和彦 87
[シンポジウム「哲学における〈現場〉」報告要旨]	
死と所有をめぐって——〈臨床哲学〉への途上で	熊野純彦 91
臨床の現場——内と外との交差点	古東哲明 95
「おまえのやっているのは哲学だ／おまえには哲学がない」	池田清彦 99
[翻訳]	
D・ヒューム「エッセイを書くということ」	柘植尚則訳 103
[海外事情]	
哲学カフェって何？	鷺田清一 107
[文献紹介]	
R・C・ソロモン「ビジネス倫理学」	田中朋弘 110
D・ジェイミーソン「地球環境の正義」	霜田 求 116
臨床哲学研究会の記録	122

臨床哲学事始め

《臨床哲学》(clinical philosophy)、多くのひとにとって、これはたしかに聞きなれないことばだと思います。この《臨床哲学》の試みを、わたしたちは、社会の臨床的な場面で哲学にいったいなかできるのか、という問題意識とともにはじめました。

《臨床哲学》ということで、わたしたちは、ひとびとの「苦しみの場所」、つまりは社会の臨床的な場面に哲学的思考を差し込む試みを考えています。臨床(klinikos)、それはひとびとが苦しみ、横たわっているその場所をさします。いわば社会のベッド・サイドのことです。その場所で哲学になにが可能か、それをまさにその現場で問うてゆく思考の試みを、《臨床哲学》と名づけてみようと考えているわけです。

なぜ、現場ということにこだわるのか。それは哲学が思考の内部での原理一般の探究であるのみならず、他のだれかに思考とその交換をとおしてかわってゆくいとなみでもあるからです。哲学、なかでもすぐれてひとびとの「生」のありかたを思考する倫理学は、一般的な原理の個々の事例への適用をこととする学なのではありません。そのような学はかつて、決疑論とよばれました。それにたいして哲学的思考は、ひとが生きるその場所で、生きながら考えるいとなみです。その現場から、ある問いを、ある概念を、ある思想を紡ぎだしてゆくものです。その現場が哲学に問いをつきつける。哲学があらかじめ獲得していた知見を、揺さぶり、修正をうながし、編みなおしてゆく……。そういう哲学とよばれる思考の、もとのみずみずしい志を思いださせるものとして、いわば同語反復なことばとして、わたしたちは《臨床哲学》をもちいようと思っています。倫理学研究者の川本隆史さんがわたしたちのささやかな運動を評してくださったときのその表現をそのままお借りすれば、「もっと問題発生の現場に即応した哲学の語り口を探ろう」というのが、この運動の心がまえのようなものです。

哲学的思考はながらく個別的な事例を考察の材料としながら、そこから普遍的な原理を導きだしてきました。その原理を体系へと構築してきたわけです。

けれども、それは個別的な事例のその個別のかたちにとこまでもこだわりつづけるのでなければなりません。個別的な問題が一事例としてではなしに、個別的なままにかたちをあたえられるのでなければなりません。哲学の思考が、確固とした厳密な命題の建築として体系化されねばならないのはいうまでもないにしても、それは同時にどこまでも個別的な事例のその小面に明滅する「問い」を濃やかに描きだすのでなければならぬでしょう。哲学がつねに体系化を志向すると同時に、断片的なことばによってしか描きだしえないもの、あるいは問う者の息づかいや、問うその手法や、問われているその対象の肌ざわりにまで心をくばってきたのは、そういう理由によります。

それにしてもいまなぜ臨床哲学なのでしょう。そこにはいくつかの思想史的な反省も深くかかわってきます。哲学はなぜ「純粹理論」の典型とされ、それが当初にもっていた実践的な力を失ってしまったのか。哲学は、すくなくともソクラテス／プラトンにかんするかぎり、ロゴスを分かちあう対話的な知として出発したのに、その主要な方法がなぜ反省という自己内対話にとってかわられたのか。いいかえると、作用（アクチオ）としての意識に哲学の方法がもとめられ、受苦（パッシオ）がなぜ方法としては否定的にとらえられたのか。対話がなぜインターパッションではなくインターアクションに引き寄せて理解されたのか。これらの点をもう一度、根本から考えなおす必要があるように思えます。スミスやヒューム、ディルタイやシェラーの説いた感情移入（シンパシー）の概念が、シン+パトス（苦しみとともにすること）として、意識の受容的なはたらきにポジティブな意味を見いだしていたことを、過小評価すべきではありません。臨床哲学は、哲学にそうした受容的な意味を回復させる試みでもあります。

このことは、近代科学のありかたにもう一度、光をあてなおすことにもなるでしょう。「知は力なり」というベーコンのことばにもあるように、近代科学は世界を対象化する意識のはたらきのなかに、世界を統御する技術的支配の力を見いだしました。が、そのことが現在の公害や環境破壊といった問題を、直接・間接に引き起こしてきたといえないでしょうか。医学において身体を分析し、コントロールするという、身体支配のまなざしを生みだしてきたとはいえないでしょうか。こういう操作的なまなざしから、もう一度、世界との交通・

交感（コミュニケーション）のなかで相互的にはたらくものへのまなざしを回復しなければならないように思うのです。

このように見てくると、《臨床哲学》は、そうした苦しみの場所に置かれてあるひと、そしてその場所にともにいあわせているひとと語らうことから始まると言えそうです。看護や介護の現場、教育の現場、家庭という場所、被災の場所、そしてところかもだえ、悩んでいるその場所に、まず立つのでなければなりません。すべてはそこから始まります。

このことは、おそらく、哲学が大学という研究機関の外部に出てゆくことをも意味します。臨床哲学は「研究」ではないからです。「試み」であるからです。もちろん、その思考をきたえるために、古えの知恵に学ばねばなりません。発想のうえでもそうですし、もちいることばがある観念や概念の歴史を色濃く背負っているからでもあります。その意味で、臨床哲学的思考もまた、哲学の歴史と深く内在的にかかわるものです。苦しみの場所で、最終的な答えを見いだしえないにしても、考えるそのプロセスを共有するだけでも、ひとりひとりの思考の大きな支えにはなりうると思います。そのような思考を臨床のなかに組み込んでゆくこと、浸透させてゆくことがここでもとめられています。そのことで、苦しみの場所に置かれているひとが、みずからの苦しみの意味を、あるいはみずからが直面している困難の構造を理解するそのいとなみに、かかわってゆくのです。哲学のなかでながく忘れ去られていたあの幸福論がふたたび蘇生しうるとしたら、そのあとでしかないでしょう。あるいは、その過程においてでしかないでしょう。

わたしたちがいま組織しようとしている「臨床哲学研究会」は、初等教育にかかわる学校教員や、ソーシャルワーカー、カウンセラー、臨床心理士、看護婦、ジャーナリストなど、対人的な教育・保護・相談・援助の仕事をなさってきた方々で、一定の現場経験を経たひとが、その現場で直面した問題のなかでももっとも困難な核となる問題、そして領域横断的な知恵によってそれをつきつめることなしにさらに先に進めないような問題、たとえば生死の意味、働くことの意味、あるいは家族関係、コミュニケーション、老い、セクシュアリティなどといったことがらへの問いを、ともに哲学的に深める場を開こうとして構想されました。

《臨床哲学》とはなにか、これはまだ確定したものではありません。臨床という概念は哲学にとってどのような意味をもっているのか、そのように問うことからはじめたい誘惑を感じないわけではありませんが——現にこのニューズレターでもそうした問いを立てている頁があります——、定義をめぐる議論で《臨床哲学》の問いを開始することだけはやめておきたいと思います。定義は最後にくるのが、むしろ哲学には似つかわしいのではないのでしょうか。定義は、単純、簡潔といった徳目とおなじく、ひとがおそらくは最後にたどりつくものなのでしょう。視界は開かなければならないのであって、はじめから開いているではありません。ましてや、はじめにすすんで視界を限ることはありません。森有正がかつてくりかえし語ったように、もし「経験が私を定義する」のであれば、経験とともに定義は生まれ、深められてゆくものでありましょう。ならば《臨床哲学》は、哲学臨床とともにかたちをとってゆくはずです。ひとりひとりがかかわる臨床の数だけ、《臨床哲学》があってもかまわないのです。

そこでとりあえず、わたしたちがいま伸ばしはじめている思考の触手とその運動を、この場所で同時中継風に報告しつつつけたいと思って、『臨床哲学ニューズレター』を発行することにしました。みなさまのご意見やご批評を、待兼山にてお待ちしております。

一九九七年三月

大阪大学文学部倫理学研究室・臨床哲学研究会

鷺田清一

1 聴くという行為

わたしの知りあいの、そのまた知りあいに、神戸・淡路大震災のあと、近くの小学校の体育館へかなり長く焚き出しに通っていたひとりの女性がいる。彼女は、焚き出しのあいだに、避難所に疎開しているある女性としばしば語らうようになった。その相手の女性というのは、受験生の息子をもっていたひとで、その子をじぶんが殺してしまったと、じぶんに咎めの火箸を突きつけていた。深夜の受験勉強に疲れ、居間の炬燵で居眠りをしていると、いつもは「風邪をひくから」と二階の子どもの部屋に無理やり連れて上がるのを、よりによってその夜は、あまりに深く眠っているのに起こすのがかわいそうになり、そのまま炬燵で寝させていた。そして早朝、五時五十分のあの激震。二階は崩れ落ち、その子は階下で押しつぶされた。彼女はその後、じぶんの不注意で息子が死んだという事実にも耐えきれなくて、じぶんを責め苛みつづけた。爛れたところの皮膚を、である。そして、ある日たまたま出会ったこのヴォランティアの女性に、じぶんの「とりかえしのつかない過失」について、くりかえし語りつづけたのだった。このヴォランティアの婦人がいうには、そのとき彼女にできたことは、ただこのひとの話を聴くことだけだった。が、この聴くことだけが、爛れたこのひとのころの皮膚を、破れ目はいっぱいあっても、あるいはつきはぎだらけであっても、かろうじて一枚つづりになった薄膜で被うことができた……。

さて、この話を聞いたときに、とっさにおもいだしたことがある。中川米造氏が『医療のクリニック』（新曜社）のなかで引いているターミナル・ケアをめぐるアンケートのことだ。この調査の対象集団は、医学生、看護学生、内科医、外科医、ガン医、精神科医、それに看護婦である。このアンケートは末期医療の研究者二人によって作られたものなので、専門家のあいだではよく知ら

れたものなのだそうです、そのなかにこんな設問があった。「わたしはもうだめなのではないでしょうか？」という患者のことばに対して、あなたならどう答えますか、という問いである。これに対してつぎのような五つの選択肢が立てられている。

- ①「そんなこと言わないで、もっと頑張きなさいよ」と励ます。
- ②「そんなこと心配しないでいいですよ」と答える。
- ③「どうしてそんな気持ちになるの」と聞き返す。
- ④「これだけ痛みがあると、そんな気にもなるね」と同情を示す。
- ⑤「もうだめなんだ……とそんな気がするんですね」と返す。

結果は、精神科医を除く医師と医学生のほとんどが①を、看護婦と看護学生の多くが③を選んだようだ。その解釈はさておいて、精神科医の多くが選んだのは⑤である。一見、なんの答えにもなっていないように見えるが、じつはこれは解答ではなく、「患者の言葉を確かに受けとめましたという応答」なのだと、中川氏はいふ。〈聴く〉というのは、なにもしないで耳を傾けるという単純に受動的な行為なのではない。それは語る側からすれば、受けとめられたという、たしかな出来事である。こうして「患者は、口を開きはじめる。得体の知れない不安の実体は何なのか、聞き手の胸を借りながら捜し求める。はっきりと表に出すことができれば、それで不安は解消できることが多いし、もしそれができないとしても解決の手掛かりは、はっきりつかめるものである」。

聴くことが、ことばを受けとめることが、他者の自己理解の場を劈（ひら）くということであろう。じっと聴くこと、そのことの力を感じる。かつて古代ギリシャの哲学者が《産婆術》とよんだような力を、あるいは別の人物なら《介添え》とでもよぶであろう力を、である。

わたしがここで考えてみたいこと、それがこの〈聴く〉という行為であり、そしてその力である。語る、論ずという、他者にはたらきかける行為ではなく、論じる、主張するという、他者を前にしての自己表出の行為でもなく、〈聴く〉という、他者のことばを受けとる行為、受けとめる行為のもつ意味である。そしてここからが微妙なのだが、〈聴く〉という、いわば受け身のいとなみ、そ

れについていろいろと思いをめぐらすことをとおして、〈聴く〉ことの哲学ではなく、〈聴く〉こととしての哲学の可能性について、しばらく考えつづけたいとおもうのだ。

2 哲学のモノローグ

〈聴く〉ということ、そのことをわざわざ「哲学」といういとなみにむすびつけることにながしかの抵抗を感じるむきがあろうことは、もちろん予想される。ここで問題なのは、〈聴く〉というしかたでの他者への具体的なかかわりであり、つまりはひととしての生き方なのであって、それは研究や分析といった個室の作業のなかではかえって見えにくくなるのではないかという疑念である。

が、「哲学」ということで、ことさらに西洋の哲学史、あるいは現在の大学でおこなわれている哲学の講義やゼミナールのことを思い浮かべなくてもよい。あるいは、書斎で頭をかかえこみ、もだえつつことばを紡ぎだす哲学者の像を思い描かなくてもよい。じぶんの存在とその意識について、あるいは世界の存在と構造について考えるということ、そしてそのことの可能性とさらにその権利根拠とをみずからに問いただしつつ、自己と世界について考えるということ、そうした思考のいとなみをかりに西洋人にならって「哲学」と名づけるならば、それはアカデミズムの内部の作業にはとても押し込めることのできないようなひろがりをもつことはあきらかだ。

わたしたちは、最終的な解答があるのかないのか不明なまま、しかもやはり問いつづける。ただ生きるだけでなく、考えながらしか生きられないものであるかぎり、わたしたちは「哲学」に潜在的にはかかわっている。「哲学」はその意味で、わたしたちが世界と自己について思考する、その回路ないしは媒体としての《概念》を創造しつづけるいとなみであると、とりあえずは言うことができるだろう。

そういう「哲学」にとって、では、聴くことを問題にするというのはどういうことなのか。《聴くことの力》へと問いを向けるにききだって、いわば「序」の意味でその間の事情をしばらくみておきたい。

哲学はこれまでしゃべりすぎてきた……

味もそっけもない言いかたが許されるとしたら、これがわたしがこれまでのアカデミックな哲学というものに漠然と感じてきたひっかかりである。

いきなりこのように書くと、哲学こそがまことのことば、つまりはロゴスを探究するいとなみなのであり、そういう哲学のことばが欠けているのであって、世間にはむしろいつわりのことばが氾濫しているのだと、あるいは訝しくおもわれるかもしれない。そして、ヨハネ福音書の冒頭のことば、「初めにロゴス〔ことば〕ありき。ロゴスは神とともにあり、ロゴスは神なりき」をおもいだされるかもしれない。しかし、語ることがまことのことばを封じ込める、ということがないだろうか。まことのことばを知るためにこそ、わたしたちは語ること以上に、聴くことをまなばねばならないということはないだろうか。くりかえして言えば、わたしがここで考えてみたいとおもうのは、この〈聴く〉ということの意味と力についてなのである。

〈話す〉ことの哲学についていえば、言語にかんする哲学的分析はとりわけこの世紀の後半に分析哲学者たちによって、たとえば言語行為論や言語ゲーム論のかたちでくわしく論じられてきた。あるいは、構造言語学者たちによってパロールの問題として、これまた精緻に論じられてきた。〈聴く〉ことの哲学的分析もちろん、一部の哲学者たちのあいだで散発的に試みられなかったわけではないが、それでもほとんど存在しないにひとしい。ましてや聴くことの哲学的実践などというものは、哲学じたいが論じ、書くいとなみであるかぎり、自己矛盾以外のなにものでもなく、そういう可能性に思いをはせずことすらなかったと言ってよい。

しかし話すためにはまず聴かれなければならない。話しはつねにだれかに向けてなされるものだからである。講演や講義などという形式は別として、ふつう一方が三十分、一時間と話しまくるような話のありかたは、話しがひとひととのあいだで生まれるものであるかぎり異様である。たとえば二人のあいだでの会話、ダイアローグは、その名の意味するように、ことばを交わすこと、ロゴスを分かちもつことである。話すだけの話しなどというものは本来ありえないはずだ。ということは、哲学的に話すこともまたモノローグではありえず、（潜在的には）哲学的に聴かれるという契機を内包しているはずだということ

になる。

3 哲学のスタイル

ことばが矢のように飛んでくるとか、ことばが胸に突き刺さる、ことばががた当たる、ことばに棘がある、ことばがもつれる、ことばが荒れている、そしてことばが冷たい、堅い、重い……。これらの表現は、まずは、比喻としてというより文字どおりに受けとられるべきであろう。ことばの中身もちろん重要であるが、ことばのきめもまた強くはたらくものである。あるいは、語られた内容ではなく、むしろ語りかたに魅せられるということもある。哲学はこの点、ロゴスを重視するあまり、そうしたことばのきめに無神経でありすぎてきたということはないだろうか。哲学の内容ではなく、哲学を語るそのことばの肌ざわりが、ひとを支え、またひとを傷つけることがあることに、無自覚でありすぎたということはないだろうか。翻訳の哲学書の文体を見ていると、ふとそうおもわずにはいられないことがある。いや、字面だけでそう感じてしまうことさえある。

哲学者はしばしば、入るか入らないかあらかじめ意志を確認したうえで手荷物のチェックをする門番のような顔つきをする。ここで、鞆をのぞいて有無がチェックされる手荷物とは、「哲學的」な態度や方法のことである。方法論へのこのオブセSSIONナルなまでの固執については、それに「非方法という方法」を対置したアドルノの〈エッセイ〉という概念を参照するかたちで、のちにふれることになるだろう。ともあれ、「良きまなざしと悪きまなざし、正しい話と誤った話——倫理と論理とは法則表ではじまるのではなく、すでに日常のさまざまな迷誤と巻きぞえとによってはじまっている」という、現代ドイツの現象学者、ベルンハルト・ヴァルデンフェルスのことばを、議論に先だって、いちど噛みしめておきたい。そのうえで、哲学のことばのきめについて、さらには聴くこととしての哲学の力について、考えてみたいとおもうのだ。

いうまでもないが、話すためには、聴かれるだけでなく、みずからも相手の語りに耳を傾けることが必要である。ところでこの〈聴く〉という行為が、哲学のいとなみとしてなされるためには、ひとびとが話すそのおなじ場所に哲学

が場所をもちうるものでなければならない。そしてこれまたいうまでもなく、ひとびとは哲学の言語を話すとはかぎらない。というか、哲学について語るのは日常の世界ではむしろ例外的であろう。では、哲学者にひとびとの前でいったいなにができるのか。とりわけ、「哲学」という言葉がせいぜい百年ちょっとの歴史しかもたず、したがって「哲学」がイメージとしては流通していても、ほとんどのひとがその実際にふれたわけでもなく、そして哲学研究者と称するひとたちのあいだでも、小さな渦のような内輪の論争こそあれ、その定義や方法にかんして意見の一致があるとはいいいがたいこの地で、哲学をひとびとのあいだにもちだすことじたいが、なにか意味のあることなのだろうかという疑問が生まれることも、十分に予想がつくことである。

他方でしかし、《知識》(グノーシス、knowledge)ではなく《智恵》(ソフィア、wisdom)の粹とされる哲学的な知こそ、経験をくりかえし折り重ねるところではじめて、織り目のように浮かび上がってくるものであって、そういう時間の澱をたっぷり含み込んだ哲学のことばは、それを哲学研究者がもっとも正しく語るのかといえ、そうではあるまい。哲学研究者は古来の哲学に学ぶのであって、その哲学のことばはかならずしも哲学研究者が発したものとばかりではない。そういうことばを紡ぎだすひと、あるいは、じぶんとそれを取りまく世界を理解するための《概念》を創造するひとをこそ、ひとはかれの職業がなんであれ、哲学者と呼んできた、あるいはかれには哲学があると称してきたのである。その意味では「哲学」はこの地でそう呼ばれてこなかったにしても、やはりひとびとのあいだにあったはずなのである。

ちなみに、ソフィア(sophia)には acquaintance with a thing と英語で表現されることもあるらしいが、これはかつて小林秀雄が「かんがふ」ということばにことよせて述べたこととも呼応する。未完に終わったものの、長大なベルクソン論を雑誌に書きつづった小林秀雄は、本居宣長にふれた小さな文章のなかで、「考える」といういとなみについて、つぎのように書いていた。

彼の説によれば、「かんがふ」は、「かむかふ」の音便で、もともと、むかえるという言葉なのである。「かれとこれとを、比較へて思ひめぐらす意」と解する。それなら、私が物を考える基本的な形では、「私」と「

物」とが「あひむかふ」という意になろう。「むかふ」の「む」は身であり、「かふ」は交うであると解していいなら、考えるとは、物に対する単に知的な働きではなく、物と親身に交わる事だ。物を外から知るのではなく、物を身に感じて生きる、そういう経験をいう。実際、宣長は、そういう意味合いで、一と筋に考えた。彼が所謂「世の物しり」をしきりに嫌いだと言っているのも、彼の学問の建前からすると、物しりは、まるで考えるという事をしていないという事になるからだろう。

（「考えるという事」）

物と親身に交わること、物を外から知るのではなく身に感じて生きること——これはもう、ここで小林が論じようとしているベルクソン哲学における「哲学的直観」の定義とほとんど重なる。あるいは、ベルクソンのように考えて、哲学することそのことである。「直観」を、ベルクソンは、「対象の内部に入り込み、対象のもつユニークなもの、したがって表現しえないものと合一するところの共感（シンパシー）」と定義している。「直観」はものそのものにじかに触れること、つまりものの内側からそれを知ることである。これに対立するのは、実在を記号に翻訳する操作として「分析」である。「分析」は、ものの影についての知、ものとの関係をめぐる知、つまりは外からの認識にすぎない。おなじように、対象への知の二様のかかわりかたを対比した同時代の人物に、ラディカル・エンピリシズム（根源的経験論）の哲学者、ウィリアム・ジェイムズがいる。かれは、身で覚えていることとしての knowledge by acquaintance〔熟知〕を、なにものかについての概念的な知識である knowledge-about〔～にかんする知識〕に鋭く対立させたのであった。

そういう「かむかふ」は、物の経験においてではなく、語らいというかたちで他者の面前に立つときには、下りることのできない張りつめた場にじぶんを置くことを意味する。なぜなら他者へとは語りかけることだけでなく、他者からことばを差し向けられたときのそのことばの受けとりかたもまたまぎれもない他者への語りかけの一つとして、意味をもつからである。他人と会話をしているときのまなざしの震えやためらい、あるいはことばの選択や微調整のためにつかうエネルギーを思いだせばよい。場のあらゆる契機を勘定に入れ、相手

の表情のかすかな変化も見のがさない、そういう張りつめた空気のなかで、たがいが深く相手のうちに入り込むといった経験ももちろんあるだろう。が、身を、そしてことばを交わすより以上に、交わすことの限界に突き当たることのほうが多い。凍結したことばを凍結したまま受けとる、それ以外になしような語らいである。相手がまるで石のように感じられる瞬間である。このとき語るなかで語ることの不可能なものに「哲学」もまたふれる。語りえないものを言語で表現するという、まるで詩人のような仕事に「哲学」がかぎりなく近接するのだ。

ここでふと思いたすのが、詩人の佐々木幹郎氏がかつてわたしに語ってくれたことばだ。東京駅近くの古いホテルのバーで会ったとき、たまたま「棄てられる」経験の話になった。ひとりの女性をめぐる三角関係のなかで、ついに女に選ばれなかった男の経験のことである。このときこの詩人は、「噛みきれない論理」ということばを口にした。ひととひとのあいだのことで、噛みきれない論理をじぶんは信用しない、「棄てる」側ではなく「棄てられる」側の、噛んでも噛んでも噛みきれない論理しか信用しないというのである。噛みきること、それは「割る」といいかえてもいいだろう。理（ことわり＝言割り）、それも精密に精密に分析すること——ちなみに、science ということばは seco つまり分けるというラテン語の動詞からきている、つまりそれは何よりも分析をこととするのである——、それがその限界にぶち当たったその場所ではじめて、ほんとうの意味で「かんがふ」ことがはじまると、わたしはこの詩人のことばを受けとめた。このことから、考えの内容でなく「かんがふ」ことばそのものの、雑巾を振るようにして絞りだされたそのことばが、ある種の手ざわり、ある種の重量をもつことが見てとれるようにおもう。

4 哲学のクライシス

もうひとりの詩人、いまは亡き谷川雁は、かつて詩の〈現在〉について、つぎのように書いていた。

詩がほろんだことを知らぬ人が多い。いま書かれている作品のすべては、

詩がほろんだことのおどろきと安心、詩がうまれないことへの失望と居直りを、詩のかたちで表現したものという袋のなかに入れてしまうことができる。もちろん、そのなかにはある快感をさそうものがないではない。しかし、それはついに詩ではない。詩それ自身ではない。そこには一つの態度の放棄がある。つまり、この世界と数行のことばとが天秤にかけられてゆらゆらする可能性を前提するわけにはいなくなっているのである。

(谷川雁「暖色の悲劇」)

似ている。あまりに似ている。ここに書かれている一言一句が、である。哲学の現在に、である。

哲学の失力に、あるいは(かつてハイデガーが口にした)「哲学の終わり」に思いをはせるとき、これが「おどろき」であるとともにひそやかな「安心」でもあり、あるいはまた酷い「失望」で憔悴させるとともに「居直り」をも誘いだすというのは、現在という時点での哲学研究者の自尊心と不安とを映しだしてあまりあるようにおもえる。が、それにしても、「この世界と数行のことばとが天秤にかけられてゆらゆらする可能性」がきれいさっぱり途絶えているというのは、そうと断言するには抵抗がまだ残っていると未練がましい思いがついてないにしても、それでもやはり一度はとことん突きつめなければならない〈問題〉としてあること、このことはたぶんだれも否定できないだろう。

「ぼくが真実を口にすると ほとんど全世界を凍らせるだらうといふ妄想によってぼくは廃人であるさうだ」(吉本隆明『転位のための十篇』より)。哲学はいまや、谷川のいう「一つの態度」どころか、かつて谷川とともに同じ時代を駆け抜けた詩人、吉本隆明のいう「廃人」であろうとする意志すら棄てようとしているのだろうか。それとも、西欧という「日暮れの国」(アーベントラント)の「没落」について語ったシュペングラーや、『危機』(クリーゼ)という略名で知られる書物をその晩年に著わして西欧的知性の衰弱を憂いたフッサール、歴史における危機の回帰を哲学の主題として論じたオルテガ・イ・ガセー、メディア時代の先ぶれのなかにウルトラベシミスティックに文明の危機的徴候を見たピカート、それに『すばらしい新世界』のハックスリや、『一九八四年』と『動物農場』のオーウェルといった「危機」の批評家たちをもふ

くめて、危機意識をつよく喚起することでその批判力をかろうじて持続させるというアクロバティックなぎりぎりの思考ですらヒロイックに映ってしまうような時代に、わたしたちはもう入りこんでいると考えたほうがいいのだろうか。

《世界の危機》が《哲学の危機》と一体のものとして現出していると意識できたのは、あるいは哲学者の最後の幸福な錯誤だったのかもしれない。「一、いかなる点で哲学は現在その最終段階にさしかかっているか？ 二、哲学の終わりにあたって、いかなる使命が思惟のためになお保存されて残っているか？」

（ハイデガー）、このような問いがユネスコ会議への報告書（「哲学の終わりと思惟の使命」）のなかに記載され、それが哲学の国際シンポジウムのなかで代読されるような時代は、ひょっとしてまだまだ幸福な時代だったのかもしれない。

そういえば、「クリティカル」ということばは、危機（クライシス）の形容詞であるとともに批判（クリティシズム）のそれでもある。古代ギリシャ語のクリネインが「分ける」を意味したところから、critical age といえば身体に大きな変調がおとずれる更年期をさし、critical illness といえば生死をさまよう重病を、critical moment といえば天下分け目の重大な局面をさす。そういう意味では、哲学が、その可能性そのものに嫌疑をかけたり——真なるものの規準（criterion）を提示するという伝統的課題そのものへの懷疑だ——、言語や身体、伝統、生活世界といった、かつて哲学的反省にとって不純な契機として排除されてきた思考外の諸事象をこんどはみずからを可能にしている媒体として改めて吟味しはじめたりしながら、自己の存在に批判的にかかわってゆくというのは、ほかならぬ哲学の危機の徴候でもあるということだ。胃の存在、あるいはことばの存在は、それがうまく機能しなくなったときにはじめて意識されるからである。

5 哲学のオブセッション

「世界と数行のことばとが天秤にかけられてゆらゆらする可能性」、それはまだ哲学に残されているのか。あるいはそれは、哲学が払拭しなければならぬ最後の固定観念なのだろうか。この問題こそ、いま哲学がぎりぎりのところ

で問われていることがらなのだとおもう。《反哲学》であれ《ディコンストラクションの哲学》であれ、現在の哲学的思考のいくつかが、まるで言語遊戯とも見えかねないアクロバティックな表現に拘泥せざるをえなかったのも、それだけこの問いとはげしく交差したからであろう。

哲学が長らくかかずらわってきた課題、それはふつう《基礎学》(Grundwissenschaft)ということばで表現される。それはあらゆる学問にその確実性の基礎をあたえる「万学の女王」としての自己規定である。その基礎をあたえる作業を、哲学者たちは「基礎づけ」とよんできた。あらゆる知は最終的に、いかなる疑いもはさみえない絶対確実な命題へと遡及しうるものでなくてはならない。それさえ見いだせれば地球だって棒一本で動かせるような「アルキメデスの支点」(デカルト)を発見せねばならない。あらゆる判断がそこにみずからの妥当性の根拠をもちうるような源泉に行きつくこと、それが哲学の課題だというのである。

このとき以来、二つの固定観念が哲学のいとなみにとり憑くことになった。一つは、体系性と《深さ》へのオブセッションである。礎石が地中深く埋め込まれ、基礎工事がきちんとできていて、その上に「根拠に基づく認識」が論理のすきまなく体系的に構築されるという、そういう諸学の模範となるような「深遠な」学問のイメージである。それとともに、根拠や根柢、地盤や基盤、基礎や基底、さらには根源や始元といったメタファーが、哲学の言説のなかに深く入り込んできた。哲学の翻訳文体が重厚な印象をあたえるのも、ひとつにはこういう事情があるからである。

もう一つの固定観念、それは哲学の思考は《反省》という方法をとるという考えである。《反省》とは、意識が翻って自己じしんへと関係するという関係のことだ。だから反射とおなじリフレクションということばで表現されてきた。沈黙考などということばもあるように、哲学的思考とはなによりも、そのまなざしを自己の内部へと向けて、自己のうちに沈潜することである。それは、哲学の主体がみずからのうちに真理の根拠を、あるいは真理が生成する普遍的な場所を見いだしたからである。いいかえると、相互批判というかたち以外では、少なくとも思考のうちに他者との影響関係を認めなくなった。しかし、自己自身へのかかわりとしての《反省》は、ほんとうになんの媒介もなし

に可能なかどうか、それは思考の不可能な願望ではないのかどうか。こうした問いをわたしたちは突きつけられているとおもう。

二十世紀の哲学はまさにこの二つの固定観念に、大きな疑問符を突きつけてきた。この間の事情についてここでくわしくふれることはしない。《反省》による《基礎づけ》が最終的に不可能になるような地点への問いを哲学がみずから差し向けざるをえなくなるというところに「哲学の危機」が発生したことを、ここでは確認するだけにとどめておく（この点については、わたしは「方法の臨界」ならびに「分散する理性——究極的な基礎づけという理念の破綻」という二つの論文で論じている）。しかしこうした「危機」へとみずからを追いつめてゆく作業こそ、じつは哲学の本領なのだとおもう。「危機の時代」に夢を煽る、もっともらしい解釈を煽るのではなくて、たとえ時代の「毒」となっても、あるいは「病」とよばれても、論理的に突きつめようというその意志によって。哲学は、安易な解決、いつわりの解決に慎重すぎるくらいに目を光らせてきたのであって、だからこそ、ときには過剰なまでに体系的な整合性を求めたのだし、逆に、ときにはアフォリズムという断片形式でしか世界について語りだそうとはしなかったのであろう。

ここで、哲学が「対話」とともにじまったという事実をふりかえっておくことは、おそらくむだではないだろう。ソクラテス、この古代ギリシャの哲学者は街頭に出て対話をくりかえした。じぶんが語りだすというより、他人の言葉（ロゴス）を導き、真の知識（エピステーメー）にいたりつくその手助けをする——「産婆術」といわれる——、そういう媒介者にじぶんをなぞらえた。みずからは一冊の書き物も残すことはなく、プラトンがそれを「対話篇」として再構成した。だからといって、エクリチュールとしての対話法がめずらしいといったのではない。哲学が論文や演説からはじまるのではなく、だれかの前で、だれかとの語らいとしてはじまったということ、そのことが重いのだ。だれかの前で……。つまり、それははじめから他者の前での行為として起こったということだ。

ここでわたしたちが考えてみなければならないのは、しばしば指摘されるような哲学の失力は、哲学的思考が、だれの前で、だれに対してなされるものかという問いを、じぶんに向かって立てなくなったことに起因するのではないか

ということだ。哲学を、《反省》という他者が不在な場所ではなく、他者との関係という場に置きなおしてみることだ。哲学者は、哲学の外部、哲学の他者をこそもっと意識する必要があるといってもいい。もっともこの《外部》は、大学の外部、哲学研究者集団の外部という即物的な意味ではない。哲学はどこまでも《メタ》という次元を含む。なにものかへの問いは、その問いそのものへの問いを自己言及的に含んでいなければならない。批判はいつも自己批判を内包していなければならないのである。その自己吟味が、哲学においては論理学であり、認識論であり、言語分析である。その《メタ》というのがどういう場所なのか、それへの問いが哲学の中枢神経なのだ。その問題を問わないで、いきなり街に出るのはグロテスクだ。たとえば八〇年代ドイツの「哲学的実践」の運動のように。ちなみに philosophische Praxis というこのことば、ドイツ語では「哲学医院」とも読める。

ここで《外部》とは反省という自己との閉じた関係の外部、つまりは他者と交差する場面にほかならない。ところで、《外部》といえば、カントに哲学研究者ならだれもが知っている有名な文章がある。

通常の間人理性は羅針盤を手にとって、それが現実に会おうすべての場合に、何が義務にかなない何が義務に反するかを、区別するすべをまことによく心得ており、その際こちらから通常の間人理性に何か新たなことを少しも教える必要はなく、ソクラテスが昔したように、理性をして理性自身の原理に注意させるだけでよいということ。したがってまた人は正直で善良であるために、それどころか賢明で有徳であるために、何をなすべきかを知るのに、学問も哲学もまったく必要とせぬということ。〔中略〕通常の悟性は、哲学者と全く同様に正しい理解に到達できるという抱負をもつことができるのであり、それどころか、この点では哲学者自身よりも確かだとさえいいうるほどなのである。〔中略〕それゆえ、道徳の個々の問題については、通常の間人悟性だけで十分だと考え、哲学をもち出すのはたかだか道徳の体系をいっそう完備したわかりやすい形で、かつ道徳の規則を実用のために便利な形で、示すためだけに限り、実践的見地で通常の間人悟性をその幸福な素朴さから離れさせ哲学により探究と知識獲得との新

たな道に向かわせようなどすることはやめたほうがよいのではないかと
思われる。

(『道徳形而上学原論』野田又夫訳)

なにをなすべきかを知るのに、学問も哲学も必要ないということ、カントの
この考えはまた別のかたちでも表明されている。たとえば、『純粹理性批判』
で「世界概念の哲学」——「世界概念」とは「だれもが関心をもたずにはいら
れないようなことからかんする概念」のことである——と「学校概念の哲学」
との区別に注意を促している箇所である。ここでカントは、「哲学は（「哲学
にかんする」歴史学的な知識でないかぎり）けっして学びうるものではないの
であって、理性にかんしていえば、せいぜい哲学する（philosophieren）こと
を学ぶことができるにすぎない」と書いている。この philosophieren にかん
していえば、まさにこの philosophieren が「大学」や「学会」という研究機
関のなかに制度化されることによって、それじたいとしては非研究者にたいし
て閉ざされてしまったのではないか、いいかえると哲学がだれに対して語りか
けられるのかをみずから問わなくなったのではないか、そのことがここで問わ
れねばならないようにおもわれる。哲学が思考のテクノロジーや哲学について
の歴史的・文献学的な知識——ハイデガーはこれを「哲学学」（Philosophie-
Wissenschaft）とよんだ——になってしまえば、以後、哲学研究者は、アドル
ノのいう「哲学の寮監」に、あるいは哲学の官僚か技術管理者になってしまわ
ざるをえないのではないだろうか。なんとも窮屈なことである。

6 哲学のテクスチュア

さて、大学の哲学研究者は、「哲学の寮監」に、あるいは哲学の官僚か技術
管理者になってしまったということはないかという、さきほどの問題ともどろ
う。そこで問題にされているのは、《基礎学》としての哲学、つまりあらゆる
知を基礎づけるところの最終的な知はつねに同時に自己自身をも基礎づけてい
るのでなければならないという前提から出てくる、哲学における方法への過度
の要求だ。哲学はあらゆる知を「絶対的な始元から究極的に基礎づける」はず

のものであり、したがって、フッサールの口吻をまねていえば、究極の基礎(radix)に立脚するということは当然、その手続きにおいても根元的(radikal)でなければならないということをふくむということである。アドルノがきびしく批判したのは、そういう一種の極端な方法主義にもとづく、思考の監視であった。

こうした方法主義批判をもっと単純なことばでいいかえると、なにかを「哲学的」に考えようとするとき、まず方法をきちんと決めてから、というやりかたに制限をくえねばならないということである。方法は、ある意味では対象のほうがいわば強いてくるものだ。あるいは、対象との接触のなかではじめてみえてくるものである。対象にかかわるまえに方法があるわけではない。多くの哲学は、まず方法論をきちんと構築しておかないと分析をはじめてはならないという規則を、じぶんに対して過剰に厳格に強いてきたようにおもわれる。ニーチェは「十九世紀の科学の隆盛は、科学の勝利というより方法の勝利だった」と書いている。学会では、主観／客観の二分法だとか、客観主義だとかが近代哲学の枷であったかのように語られるが、方法主義こそ近代の理性がはまりこんでいた強固なオブセッションではなかったかとおもうのである。もちろん方法にはあらかじめ探究の範囲を限定する閉じた方法と、分析の地平を新たに切り開いてゆく発見的な方法とがありうるだろう。が、発見的な方法それじたいは、探究のなかで発見されるものによって教えられる。

現象学を創始したフッサールは、ある意味でアカデミズムの哲学、論理学や認識論など諸学問の基礎を論じるいわゆる基礎学のもっとも典型的な哲学者だったが、しかしその晩年にひとりの弟子にこう漏らしたという。じぶんは幼少のころ、小刀をもらったことがあるが、その刃先があまり鋭くないので、切れ味がよくなるよう、じぶんでそれを何度も何度も研いだ。が、研ぐことに夢中になっているうちに、気がつけば刃はなにも切れないほどすり減ってしまっていた、と。そうして悲しげな表情をしたという。

対象にナイフの切れ味を押しつけるのではなく、対象がナイフの研ぎかたを指示してくるその声を聴くべきなのだ。そのために、ときにはわざとすべりのわるいことばがもとめられることもありうる。ごつごつしたことば、ひっかかりのあることば、ざらついたことばが。哲学的思考は、個別的な対象や出来事

のその個別のかたちにとこまでもこだわりつつけるものだ。そこでは、個別的な問題が一事例としてではなしに、個別的なままにかたちをあたえられるのでなければならない。個別的な対象や出来事のその小面で点滅する〈問い〉を濃やかに描きだすのでなければならない。哲学がつねに、厳密な体系的思考をめざすと同時に、ときに断片的なことばによってしか描きだしえないのも、あるいはた問う者の息づかいや、問うその手法や、問われているその対象の肌ざわりにまで心をくばってきたのも、おそらくはそういう理由による。

哲学はそのエクリチュールの形式（スタイル）、エクリチュールの肌理（テクスチュア）にもっと神経をつかうべきなのではないのか。哲学の文体はなぜ「固く」なってしまったのか。なぜ重箱の底をつつくような文献学的な文体でしか書けなくなったのか。これはじつはなにも日本人哲学者だけの問題ではなく、西欧の哲学史そのものがそのような事情をもっていたと指摘するのは、加来彰俊の「十九世紀の哲学史家」（田中美知太郎編《講座・哲学大系》第二巻『哲学の歴史』所収）だ。加来は、ヘーゲル以後のドイツ語圏の哲学史家たち、エルトマン、フィッシャー、シュヴェーグラー、ツェラーらを取りあげ、かれらの哲学史研究の方法が、純粹な歴史学科としての文献学的方法と哲学の歴史そのものの哲学的解釈とのあいだで揺れつつけたあとに——あいだに問題史のアプローチという折衷的な方法も提唱された——、やがて文献学的方法が哲学史研究の主流となってゆく過程がつまびらかに論じられているが、が、これが哲学の分業化や専門化をもたらし、さらに哲学史の叙述が「学説が時代順や国籍別に陳列されただけの『画廊』になる傾向」をもってしまったことを苦々しく回顧しながら、「哲学史が正しく〈哲学のオルガノン〉となり、〈哲学の不可欠な成分〉となるべきなら、哲学史研究はたんなる純歴史的研究にとどまることはできないだろう」と結んでいる。問いはまだ開かれたままなのである。

7 エッセイという理念

哲学におけるこのような方法主義的発想への批判的な意識、それを「方法的に非方法的である」というかたちで〈エッセイ〉というエクリチュールの形式のなかに認めたのが、さきにもふれたアドルノである。かれは、「エッセイは、

自身が用いる概念に定義を下したりはしない」と述べ、散文による批評的断片という形式のなかに反方法主義、反体系のエッセンスを読み込んだのであった。その検討にたずさわる前に、4・5で述べた哲学の《外部》とのかかわりをめぐって、ここでもう一つ引いておきたい文献がある。ずばり「エッセイを書くということ」と題したデヴィッド・ヒュームのエッセイ（"Of Essay Writing", in: *The Essays Moral, Political and Literary of David Hume*, 1741-42）である。

ヒュームはこのなかで、まず精神の仕事にたずさわる人びとを「学識のあるひと」と「話し好きのひと」に分け、前者に必要なのは「余暇と孤独」ならびに「長期間にわたる準備と厳しい労苦」であり、後者に必要なのは「快への趣味と知性の品のいい使用」ならびに「同胞との社交と会話」であるとしている。そしてこの二つが分離してしまっているところに「現代の大きな欠陥」があり、これが知識の世界にも社交の世界にも悪い影響をあたえてきたにちがいないとしている。つまり社交界の会話は、歴史や政治や詩や哲学をめぐる話題ではなく、ゴシップや根も葉もない話に終始し、他方、学問は学校や研究室に閉じこもり世間から隔絶し、哲学者でさえ隠遁者か世捨て人のようにになっているという。この分離は解消されねばならない。そこでじぶんが、学問の領国から会話の領国へと遣わされた公使の役を買ってでよう、そしてこの二つの領国のあいだにより交通関係が生まれるよう努めようというのである。

文人と世人のあいだの橋渡しをしようというヒュームがそこで最善の方法として採用するのは、エッセイを書くということである。ここでエッセイといわれているものはおそらく今日でいう随筆に比較的近いものであらうと思われるが、同時代のロックの著作 *Essay concerning Human Understanding* やバークリの著作 *Essay towards a New Theory of Vision*、さらにはライプニッツの *Nouveaux essais sur l'entendement humain* やヒュームじしんの *Philosophical Essays concerning Human Understanding*（これはのちに *An Enquiry concerning Human Understanding* と改題される）などにもみられるように、エッセイは随筆ではなく、むしろ本格的な試論というほどの意味ももっていたと思われる。

そもそも西欧のエクリチュールの歴史においてエッセイとはなんであつたか

という問題が、まずある。これについてわが国ではじめて本格的に論じたのは、大正の末年あたりに稿を起こしたといわれる英文学者、竹友藻風の「エッセイとエッセイスト」（『竹友藻風選集』第二巻所収）である。ここでは、英文学史という文脈のなかでだが、偶感から随想、随筆、小品から批評や試論まで広い意味をもつ「エッセイ」というジャンルのアイデンティティをどのように確定するべきかが、多くの実例や研究文献を引きながら詳細に論じられている。

他方、近年の研究としては、一九八七年に刊行されたイヴォンヌ・ベランジェの『モンテーニュ・精神のための祝祭』（高田勇による邦訳は、モンテーニュの没後四〇〇年を一年過ぎて、一九九三年に刊行された）が、「エッセイ」という語の意味をその語源にさかのぼって検証している。ベランジェは、モンテーニュの著作の表題『エッセー』（*Essais*）は、卑俗ラテン語で「計量」を意味していた *exagium* という語が起源になっていて、その意味では *essais* は、*exercitaiton*〔実験〕や *experience*〔経験〕とほぼ同義であるとしている。「エッセー」、それは試みであり、試練であって、毒味も小手調べも「エッセー」なのだという。モンテーニュの同時代には「エッセー」に類似した書名として、「論争」（*disputations*）、「格言」（*sentences*）、「対談録」（*entretiens*）、「雑録」（*variete*）・「雑纂」（*melanges*）・「雑編」（*diversite*）、「金言」（*mots d'ores*）などの語がしばしば用いられたというが、ベランジェはH・フリートリッヒのこたばを引いて、この「エッセー」「試み」という語を、モンテーニュは「彼の知的方法、彼の生活の様式、彼の自己実験を示すために好んでとっておいた」と書いている。

《試み》としてのエッセイという、このようなエクリチュールの形式が思考の一つのかたちとしてかつて有した意味、そしていまこそその再生がもとめられるような意味について、わたしはこれからポジティブに拾い上げていきたいとおもう。というよりも、そういう《試み》としてのエッセイを内蔵しないなら、哲学はその〈力〉をほんとうに失ってしまうとおもうのだ。

エッセイという形式、いうまでもなくこれは、方法意識が希薄な書きものとして、しばしば文学史において見下げられてきたエクリチュールのジャンルである。それゆえにアドルノもまた、エッセイが「雑種の所産として不評であること、納得するに足る形式の伝統を欠き、形式のきびしい要請をごくたまにし

か充たさなかったこと」という風評からそのエッセイ論を書き起こしたのであった。が、エッセイにはこれとは別に、未知の思考の地平を伐り開く《試み》という意味がある。その意味での《試み》は、一つには右にあげたような哲学の論考——これらはかならずしも反方法主義的な論考ではないが、ただそこでは探究の規則を作ることが重要な意味をもっていたのであって、既成のそれを守ることが第一義的にめざされたのではない。その意味でやはり、著者によって《試み》と名づけられたのであった——とともに、もう一つ別の系譜がある。散文による批評的断片という意味でのエッセイであって、モンテーニュやパスカルからレオパルディやエマソンをへて、ニーチェやジンメル、ベンヤミンへと連なる線であり、ときにあえて断片的な思考形式にこだわる批判的思考の運動である。この最後の試みは、反体系的・反方法主義的な非方法の方法として、ものごとの細部に、その贅や肌理を微細な感触のままにとりだそうとしてきた。あるいは浅井健二郎によれば、この試みは、「学問（科学）の〈普遍的体系〉志向の硬直を、その誘惑からたえず身を躲しつつ、嗤う。そして、対象の本質の発見を促す細部、また、そこに孕まれているより深い問題連関の発見を促す細部に感応しては対象世界の相貌を、その小面（ファセッテ）を、ひとつひとつ言葉で刻んでゆく」（『ベンヤミン・コレクション2／エッセイの思想』解説）。随筆や試論からこうした批評的断片までをも含むエッセイの思想こそ、いま哲学がとり戻さなければならない視線であり、息づかいなのではないだろうか。そのことをつぎに、アドルノの哲学的エッセイ「形式としてのエッセイ」（一九五八年）のなかにさぐっておきたい。

8 非方法の方法

アドルノのエッセイ論は、その核心にはっきりと方法主義批判を据えている。

学問の手続き、ならびにそれを哲学的に基礎づけた方法との関係において、理念としてのエッセイは体系にたいする批判から徹底的な結論を引き出してくる。概念による強固な秩序より、締めくくったり先取りすることのできない経験の方を重く見る経験主義の理論でさえ、多少とも一定して

いると考えられた認識の条件を検討し、あたうかぎり切れ目のない関連のなかで認識を展開するものであるかぎり、体系的であることに変わりはない。経験論も、合理主義に劣らず、ベーコン以来——彼自身エッセイストであったが——「方法」であった。方法の無条件の正しさにたいする懐疑は、思考そのものの運びにおいてはほとんどエッセイによってのみ実地に移されたのであった。エッセイは、暗黙のうちに、非同一性の意識を斟酌している。それはラジカリズムを標榜しないことにおいてラジカルであり、原理への還元を極力慎しみ、全体にたいして部分を強調する点において、断片的なものにおいて、ラジカルである。

（『文学ノート』三光長治ほか訳より）

ここにアドルノの反方法主義こそ、かれをエッセイの復権へとかりたてた動機であることが、じつによく見てとれる。単一の中心、普遍的な原理への還元というという学問理念を疑い、方法的な整合性や体系的な構築性に対して断片的な思考の力が対置される。アドルノの反方法主義的思考は、「永遠の価値を専門にしている真正な哲学、切っても突いてもびくともしないように隙間なく組織化された学問、没概念で直観的な芸術」などに共通してみられる「排他的な純血種を目指す傾向」のうちに、「抑圧的秩序の痕跡」をかぎつけるのだ。くりかえせば、別のなにかをだしにしたエッセイの思考はつねに断片的であり、行き当たりばったりの思いつきでしかないという「見下し」が、エッセイにはつきまとう。この非難は、「全体性なるものが与えられていること、ひいては主観と客観の一致ということを自明の理として仮定しつつ、全体が自家薬籠中のものであるかのごとく振る舞っている」。が、エッセイはあらゆる意味、あらゆる価値の法廷をみずからのうちに打ち樹てようとする人間のヒュブリスをこそ撃つ。

「エッセイの行き方は方法的に非方法的である」——これがその宣言である。エッセイはある話題からさりげなく説き起こすのだが、「一切を語り終えてからではなく、ここが潮だと感じたところで切り上げる」といった冷静なしなやかさをもっており、始源からじぶんを組み立てたり、終極にむかって環を閉じようともしない。一つの理念ですべてを囲い尽くそうとすることの、あるいは

すべてを見透かそうとすることの思い上がりに敏感なのだ。そしてそれゆれに、官僚のようにじぶんの用いる概念の定義にばかり拘泥している論証主義的な思考や、その「すべてを網羅することにあくせくしているみみっちい方法」よりも、はるかに緊張感のある足どりで、前進というよりぐるぐる回りをする。「エッセイは定義にこだわるやり方以上に、精神的経験の過程における概念相互の交互作用を促進する。……思索も一意邁進するのではなく、諸要素は絨鍛状に交織される。この交織の密度に、思考の稔りの豊かさはかかっている」というわけだ。

アドルノはここで、エッセイがさまざまな概念を駆使するやりかたは、異国にあっていやでもその国のことばをしゃべらざるを得ない破目になったひとの態度にいちばん近いかもしれないとつけくわえる。かれは辞書を引かずに、四苦八苦しながら、もがきながらものを読む。そうして「その度ごとにちがった関連のなかで同じ単語を三十ぺんも見かけるなら、羅列されたいろんな意味を辞書で引く場合より、いっそう確実にその語の意味を会得することになる」という。エッセイは「足場を組んで建築にかかるような行き方はしない」というわけだ。

アドルノは、こんな皮肉たっぷりのたとえ話もしている。

難解なもの、手に負えぬものこそお誂え向きだと思っている学生の無邪気さの方が、それだけが思想を唆るものであるのに、複雑なものに手を出す前に単純なことを弁えていなければならない、と、指でおどしながら思想の警める世の大人たちの狭い見よりも賢明なのである。そうやって認識を後日に日延べするやり方は、認識を妨げるだけである。平易さという約束や真理を作用連関として見る見方に従わないエッセイは、第一歩から事柄をそのあるがままの多層性において考えざるを得ないように仕向け、それによって通常の理性につきものの度しがたい幼稚さを矯正する。

(前掲書)

これをはじめとして、つぎつぎに撃ちだされることばは、どれもこれも方法主義や体系志向の精神を逆撫でするようなものばかりである。

ここでとりわけ強調されているのは、対象や出来事とのちぐはぐで、破れ目だらけの接触である。「破片において考えるのは現実そのものが破れているからであり、破れ目を取り繕うことによってではなく、それを突き抜けることによって自らの統一を見出す」からだ、アドルノはいう。とすれば、ことばの肌理、文体や語りのスタイルの問題は、もはや二次的なものではありえない。「対象化された内容の叙述について無関心な、方法と事柄を分離する行き方よりも、叙述を重視する」のが、エッセイというものである。

ここでは、「叙述と事柄が必ずしも一致しないという意識が、叙述を極度に張りつめたものにせずにはおかない」。ユーモアとアイロニカルなつつましきこそ、エッセイストの叙述に特徴的だというルカーチも、「エッセイの本質と形式について——レオ・ポッパーへの手紙」（一九一〇年）のなかで、この叙述と叙述されることがらとのちぐはぐで緊張のある接触ぐあいについて、つぎのような濃やかな感想をもらしている。「すべてのエッセイは、能うかぎり生から遠ざかっているように見え、この隔離は、両者の真の本質の事実上の近さが、ひりひりと痛いばかりに感じられれば感じられるほど、いよいよはなはだしくなる」というのである。

永遠な場所においてではなく、まさに「時間の核」（Zeitkern）において思考の触手をのばしてゆくエッセイは、それに固有な文体のなかにある出来事を紡ぎだす諸要素を収斂させる。そしてそのときにふと浮かび上がる風情や表情を見逃さない。そういう相貌論的（physiognomical）な思考はしかし、くりかえしのべてきたように、いまの言説空間のなかではとても貧しい場所しかあたえられない。

エッセイの今日的意義は時代おくれのものに具わるそれである。時はかつてなかったほどエッセイにとって分が悪い。一般的な合意の枠をはじ出したものは、刺戟的とか直感的とかいったいい褒詞をおっつけて締め出してしまうのが組織化された学問というものであるが、この猫も杓子も森羅万象を意のままに制御する気でのさざっている領域と、まだ学問という名の企業体に占領されていない、しかしまさにそのことによって第二種の営業種目と化している分野での空疎で抽象的な残り物に甘んじている

哲学と、この両者に挟み撃ちされて存在を失いかけているのがエッセイなのである。ところでいま述べたような学問や哲学とちがって、エッセイは対象の盲点と係わり合いをもつ。概念を用いながら、ふつうの概念では捉えられぬものを切り開いたり、概念の巻き込まれている矛盾によって、網の目のように張りめぐらされたその客観性なるものが、その実主観の仕業でしかないことを暴露したりするわけだ。

(前掲書)

エッセイはこのような貧しい位置に立つがゆえにその独自の批判力をもつというのだ。「哲学を馬鹿にすることこそ真に哲学することである」ということはここでふと思いたすが、そのパスカルのことばも、右にのべられているようなエッセイストの心意気にあふれている。いまわたしたちが、ここで悪役の一方に仕立て上げられている哲学にこそもとめたいのも、そういうしなやかな批判力、濃やかな批判力なのだ。いいかえると、絶対的な知識や普遍的な妥当性が可能かどうかとか、「体系的な基礎づけ連関の統一」が可能か不可能かどうかといった二者択一ではなく、その中間領域で、世界を構成するさまざまな象面のそのテクスチュアに濃やかに感応しながら、事象の襞のなかに深く分け入って思考する、そのような哲学の手法なのである。スタイルはすでに思想である。ある思想を学ぶ(まねぶ)というのは、まずはある思想が世界を見る、世界に触れるそのスタイルに感応するということである。もうそういう見方しかできなくなるということである。その意味で、哲学はその語り口、その文体をないがしろにしてはいけないと、つよくおもう。

そしてもう一つが、語る以上に、聴くことに神経を注ぐ必要があるということ。わたしたちは、哲学を〈臨床〉という社会のベッドサイドに置いてみて、そのことで哲学の、この時代、この社会における〈試み〉としての可能性をさぐってみたいとおもうのだが、そのときに、哲学がこれまで必死になって試みてきたような「語る」——世界のことわりを探る＝言を分ける、分析する——ではなく、むしろ「聴く」ことをこととするような哲学のありかたというものが、ほのかに見えてくるのではないかとおもっている。そういう場でこそ、わたしたちが冒頭でふれたあの、「この世界と数行のことばとが天秤にかけられ

てゆらゆらする可能性」についても、あらためて考える道筋が見えてくるのではないだろうか。

★この文章は、『季刊アステイオン』一九九七年冬号〔TBSブリタニカ〕に掲載された拙稿「聴くことの力●臨床哲学試論①——〈試み〉としての哲学」を、一部書き換えのうえ、転載させていただいたものである。

痛みと身体・痛みと自己

中岡成文

私は哲学・倫理学の研究者なので、その立場から、痛みの「思想」を紹介することが期待されているのであろう。しかし、いうまでもないことだが、個人的な痛みの体験に基づかない抽象的な議論では、話にならない。そこで、以下では、まず私自身にとって痛みとはどのようなものであるのかを、「痛みのコミュニケーション」という観点から叙述してみる。次に、M・シェーラーやH・シュミッツら現象学派の哲学者たちの「痛み」論を検討し、痛みをたんに表面的・経験的な次元よりももっと奥深いところから捉えることができるよう、努めてみたい。

痛みには、生理的・身体的な側面と、文化的・心理学的な側面とがある。「痛い!」といえは、生理的・身体的な痛みだが、「差別されるものの痛み」といえは文化的・心理学的であらう。前者がより直接的な痛みで、後者はいわば比喩的な表現にすぎないと考えられるかもしれないが、身体的な感覚そのものの中に文化的・心理学的な要素が入り込んでいることは、すぐに気づかれるであらう。生理的な刺激には由来しない、心因性の痛みもあることが知られている。

さて、痛みのケアを問題とするからには、「痛み」をあまり広い意味にとらない方がよいと思われる。つまり、痛みの「意味」を考えていくと、痛みを人間存在そのものと不可分なものとして聖化する傾向が出てくるが、これは避けて、痛みの「問題解決」に議論を集約していった方がよいだろう。しかし他方、痛みの意味をあまり狭く、テクニカルにとりすぎ、たんに「除去すべき生理学的障害」としてのみ取り扱うのも、疑問である。よりよくケアするためにも、深みと厚みをもった現象として痛みを読みとり、さまざまな痛み苦しむ人の「身にな」って、それぞれのケースに応じた適切な措置を取ることが必要だろう。

1. 痛みのコミュニケーション

私の「苦痛」体験を思い出してみると、まず車酔いのいやな記憶がある。今でも乗り物には強い方ではないが、子供の時には車に乗るときめんに酔っていた。乗り物酔いの薬（トラベルミンといったと思う）をよく飲まれたが、これが効かない。というより、たしかに神経がにぶくはなって、気分がどよーんとしてくるのだが、それは乗り物酔いから逃れているというより、それ自体が酔いの一種であり、まともに（薬なしで）酔ったときよりかえって気分が悪くなる。目的地についてもなお神経のまひが続いたまま、ぼーっとして、観光を楽しむことすらできない。要するに、大人が考えてくれた乗り物酔いの防止策は、私にはまったく役に立たなかった。

今から思うと、周りの大人たちはみんな、車酔いを自分ではしない人たちだった。つまり、車酔いというものに対する「センス」がなく、酔わないためには神経を鈍くすればいい、という粗雑な考えしかできない。それどころか、車酔いをするなんて、「男の子らしくない」という乱暴な価値観を持っていて、それを露骨に口に出した。そういうわけで、子供の時の私は、車酔いには最初から降参していた。この種の苦痛に対して、完全に受け身だったわけだ。また、その苦しさや不安は誰にも理解されないと思い、コミュニケーションをあきらめていた。

成長して大人になる過程で、いつのまにか車に、また乗り物に、そこそこ強くなった。免許を取って、自分で自動車を運転するようになり、その経験が大ききものをいったと思う。運転に集中していると、どんなに曲がりくねった悪路でも、気分が悪くなることはほとんどない。大切なのは、苦痛（酔い）に対して気持ちの上で負けないこと、自分がイニシアティブをとることだと思う。たとえ生理学的には酔ってきたとしても、いわばそれを乗りこなすつもりで対処し、最悪の場合でも吐けば楽になるのだと見定めて、袋を用意しておく。「大人になる」ためには、逆境で自分をコントロールすること、その意味でしたかな自我を育てることが不可欠だが、その結果、苦痛の影響も自力で緩和できる面があると思う。

自我の強化と並んで、哲学でいう「間主観性」を育て上げ、痛みのコミュニ

ケーションを成立しやすくすることも必要だろう。患者が痛みを訴えるとき、それはただのうなり声の表出とは違い、それに対する相手の適切な反応を期待している。だから、家族や友人が居合わせるときよりも、看護婦や医師がいるときの方が、痛みをより積極的に表現するといわれる。つまり、痛みの表出は、多くの場合、特定の宛名人を持つメッセージであり、その受け取り方いかん（つまり、真剣であるか、なおざりであるか、あるいは逆に過敏であるか）が、その後の痛みの表出の仕方に影響を与えることになるだろう。

「痛みの表出は宛名人をもつメッセージだ」と私が感じたのは、まだ幼児だった息子がドライブ中に吐き気を訴えたときだった。かれは助手席に、私は後部座席にすわっていた。ほかにも同乗の家族が何人もいるにもかかわらず、かれは「お父さん、吐きそう」と、名指しで私に訴えたのである。私に言えば、この苦痛を何とかしてもらえるという、（もちろんたいして根拠のない）信頼感。あるいは、吐いた場合、この人にまっさきにしかられるという恐れ。いろいろな要素が混じっているだろうが、いずれにせよ、人間関係のただ中で、ある本能的な目的をもって、苦痛の表現が発せられることは見逃せない。

痛みのコミュニケーションに対する「センス」をもつこと、臨機応変にそのコミュニケーションに参加することは、私たちすべてにとって大切だと思うが、看護や介護を仕事とする人々には、とりわけ望まれる心構えではないだろうか。

2. 哲学は痛みを記述できるか——現象学の試み

痛みを（とくに現在進行形で）記述することの難しさは、いまさというまでもないだろう。後でも触れる清原迪夫氏のような痛みの専門家で、まれにみる冷徹な観察者でも、激痛は後からは形容のしようがないむねを述べている。「喉元過ぎれば熱さ忘れる」のが人情で、またそれが自然でもある。自己を取り戻したとき、地獄（あまりにも激烈な苦痛）はもはやかすんでいるのだ。

哲学はどうしても頭でっかちになりやすく、対象を見るときに、できあいの概念をあてはめがちである。その中で、痛みを痛みとして扱いうる哲学的方法論といえば、現代では、まずE・フッサールに始まる「現象学」をあげねばならない。なにしろ現象学は、「事象そのものへ」をモットーとし、芸術論・社

会学・精神医学を含めた広い領域に通用する、変幻自在の理論とみなされているからである。

しかし、手始めに、我が国の現象学者を総動員して作られた『現象学事典』（木田元他編、弘文堂）を開いてみても、「医学と現象学」、「精神医学と現象学」、「看護と現象学」など先進的な項目が立ててあるにもかかわらず、私たちのテーマに関連する項目はほとんどない。なるほど「痛み」という項目はかろうじて見られるものの、孤立しているし、記述はあまり詳しくない。もっとも、次のような指摘は正確でもあるし、現象学的手法をふまえており、十分私たちの手がかりにはなる。「激痛に襲われた人においては、日ごろ種々の彩りと豊かな事象や対象に満ちて身のまわりに広がる空間が、痛む身体そのもの、ついには痛む部位そのものにまで萎縮、硬化する。（中略）たとえば医学的には肉体の小部分に原因を定位できる歯痛でさえ本人には、「痛みがある」というより「痛みの世界の中にいる」という方が記述としてはより正確であろう。（中略）日常身についていた種々の役割や習性は萎縮し、むき出しの実存が露呈する。」（『現象学事典』、「痛み」の項）私たちが痛みに襲われたとき、日常的な自己（主体）としての落ち着きと自明性を失い、非・自己へと滑り落ちてしまうことに注目したい。

現象学に対していくばくかの懸念があるとすれば、それは、現象学が「明証的」なものをめざすとされる点である。明証的という概念は、近代哲学の祖デカルトにさかのぼる。デカルトは「我思う、ゆえに我あり」という有名な言葉を残した。デカルトにとって、「我」とは精神のことであって、身体は別物である。私たちの身体はいろいろ錯覚の原因を提供するかもしれないが、精神が十分な注意をもって、あることについて「こうだ」と判断したなら、それは「明証的」であり、つまりそれ以上の証明を必要としない真理なのである（「明断」と「判明」との区別など、微妙な問題はここでは触れない）。

デカルトは病弱だったといわれるが、この偉大な哲学者にとって、かれの精神は身体的苦痛を克服するほどに強力であったということかもしれない。デカルトでなくても、頭脳明晰なうえに、意志の強い人はいるだろう。このような人にとって、「痛み」は特に取り上げる必要の認められないテーマであろう。その場合、人間存在がつねに雄々しく、主体的ではありえず、受け身の「パト

ス」(受苦)的な弱さを免れないという事実は、どのように考察されるのだろうか。とりわけ、現象学は、人間の受動性をどのように解釈するのだろうか。

我が国におけるフランス系現象学の代表者のひとり、山形頼洋氏は、その著書『感情の自然』(法政大学出版局)において、メヌ・ド・ビランに依拠しつつ、人間の身体は思考に対する「従順な抵抗」として感じ取られるという。山形氏の場合には、思考(ビランの用語では「意志」)は孤立しておらず、そこに身体感覚が含まれているという点では、先に見たデカルトよりも、痛みを取り扱う下地ができています。しかし、身体が「従順な抵抗」どころでなく、もろに反乱を起こしたらどうなるのか。つまり、冷静な「思考」にふけり、意志の堅固さに酔う余地を私に与えないほど、強烈な頭痛や腹痛が私を襲ったらどうなるのか。それでも、「我思う、ゆえに・・・」などど、余裕のあることをいってられるか。激痛によって、取り澄ました「自己」は崩壊するのではないか。このような疑問が生じる。

3. 感覚と自己——シェーラーの「苦痛」論

さて、やはり現象学派に属するといっているドイツの哲学者M・シェーラーに「苦悩の意味について」という論文がある(『シェーラー著作集』第9巻、白水社)。この文章は第一次世界大戦中の1916年にはじめて発表されたもので、外傷や病気からくる感覚的な痛みというより、宗教的・実存的苦悩を中心とした広い意味での苦痛を取り扱っている。しかし、シェーラーはたんに抽象的な理屈を振り回しているだけではなく、生理学的・医学的研究も行っており、身体療法・精神療法を哲学的に解明する努力も怠らなかった人である。ともあれ、先ほども述べたように、最終的にはケアの問題(つまり「問題解決」)に帰ってくるにしても、あまりさっさと痛みを生理学的なものに限定し、テクニカルな解決法に偏するのは得策でないだろう。

シェーラーは、苦痛はたんに生理的な刺激からくるのではなく、したがって同じ苦痛が違ったふうに受容される(つまり、感じ取られ、対応される)という。起こってくる感覚(これは事実性)と、それに対処する自我ないし人格(これは意味と自由の領域)とは別次元だということである。たとえば、私たちはあ

る苦悩に身をゆだねることも、それに抵抗することもできる。苦悩を担ったり、耐えたり、素直に受けて立ったり、それどころか苦痛を進んで享樂することさえできる（それを人は倒錯とか変態とか茶化したがるが、それで事は済むわけではない）。

シェーラーによれば、生物にとって快とは生命を促進するもの、逆に不快とは生命を抑制するものである。もちろん、快いものが害をもたらすことはある（高熱のときに口にする冷水のように）し、不快なものが益になることもある（苦い薬や痛い手術のように）。

さらにシェーラーは、人間の感覚や感情を次のような4つの次元に分類している。

第一に、人間の表面に広がっており、場所が特定できる「触覚的感覚」。苦痛、官能的快感、痛痒感がこれに属する。第二に、人間の全体と生命中枢に帰属する生命感。無気力や活発さ、健康や病気の感じはこれである。以上2種類の感覚は、「状态的」であって、現にそれを感じている主体が、それを感じている瞬間にしか所有していない。つまり、他人にも、少し後の自分自身にも、伝達可能ではないということである。後述するように、清原氏が苦痛の「実形」は後からは思い起こせないというのは、当然なのである。

それに対して、第三は、心的感情である。我々が喜怒哀楽と呼ぶ、各種のふつうの感情が、これに属する。これは「あの感情だ」というふうに、再び感じる（想起する）ことができ、他人によって共感されることもできる。そして、第四は、精神的人格の核心に結びついた「純粹に精神的な形而上学的・宗教的感情」であり、「救済感」であるといわれる。たとえば、至福、絶望、安心、良心の呵責がこれに当たる。

私たちの感覚・感情は、以上の4つの層から成り立っているのであり、それらすべてに同時に対応することは不可能にしても、ケアする立場の人々は、この層の重なりをよく心得ていなければならないだろう。

感覚としての痛みが上に述べた第一の触覚的感覚に属することは、清原迪夫氏の『痛みと闘う』（東京大学出版会）を読めばよくわかる。清原氏は東大麻酔学教室の医師として、初期のペイン・クリニックに従事したが、悪性黒色腫に倒れ、「痛み」の専門家としての使命感をもって、死に至るまで自らの激痛

を見つめ、記述し、それを発表し続けた。末期に近い氏の、「痛いより苦しい方がつらいよ」とか、（だるさを訴えて）「体のおきどころがない」とかいう発言が記録されており、「痛みのプロ」として精一杯の表現努力には頭が下がるというより、鬼気迫るものがあるが、その氏にしても、痛みはそれが現存するときに苦しいのであり、後から回想できる性質の感覚ではないと述べている。つまり、あるもののおいしかったという味覚や、ある曲を陶然と聴いたその情感は思い出せても、痛みは時間がたつと（それがどんな死の苦しみであっても）想像できなくなる。痛かったという概念は残るが、その実形は思い出せないのだという。

さて、最後に、シェーラーがすべての苦痛・苦悩は「犠牲」という概念に包括されると考えていることに、注意を向けたい。これに対して、痛みを除去することを使命とする立場からは、痛みを肯定し、聖化するのほもってのほかと異論が出るかもしれない。激しい痛みは私たちの「自己」を破壊し、人間らしさを奪う。とりわけ、終末期の痛みはあらゆる手段を尽くしてコントロールしてあげる必要がある。このような考えが現在では一般的であろう。シェーラー自身は、キリスト教、とくにカトリックに影響された思想家だから、かれの「犠牲」の概念もそのへんに由来しているのだろう。ところが、カトリック自体でも、現在は、中世的な禁欲や犠牲への志向は退潮しているように見受けられる。すると、苦痛を進んで引き受け、堪え忍ぶことにより、神に近づくという宗教的信念は、もはや時代遅れで価値がないのだろうか。私は必ずしもそうは思わない（明白な「苦痛嗜好」という極端な例は別として）ので、以下にその理由を述べたい。

私の出発点は、苦痛の完全な除去は将来とも不可能だろうという想定である。苦痛が残り、私たちが苦痛とつきあいながら暮らしていかなければならないとしたら、人生における苦痛の「意味」を問うことを、私たちはやめないだろう。それに、「がまん」の大切さは、将来とも少なくなりはないと思う。がまんを知ることは、私たちが「より大きな自己」、あるいは「より柔軟な自己」に脱皮する、重要な機会を提供する。現代の社会は、すべての問題をあまりにテクニカルに解決しようとしすぎており、痛みの対処も例外ではない。「他人の痛みに敏感」であれと教えるのはいいが、それをマニュアルで一律にやるのは、

個々の痛みの質を無視することになり、結果的に、「自分の痛みは絶対に人に
はわかってもらえない」という絶望感を招き寄せるか、あるいは「少々のこと
でも早めに人にアピールしておいた方が得だ」という甘えを助長することにな
りかねない。これでは、痛みで自己が崩壊する前に、痛みへの恐れで自己がず
るずると溶解してしまうことになる。私たちの自己が死ぬまで成長を続けるべ
きだとすれば、これはゆゆしい事態だといえる。

私はここで、痛みをつねにネガティブにのみ捉え、それをテクニカルに排除
しようとすることの危険を指摘しているのであって、けっして「がまん」の文
化に逆戻りすることを要求しているわけではない。終末期の患者に「がまん」
させる意味はないだろう。かりに意味があるとすれば、魂の不死（つまり「自
己」が存続する）という宗教的信念を前提している場合、あるいは自分の「が
まん」に間主観的・社会的な価値（たとえば痛みを取る治療を省くことにより、
有限な資源を消費せずすみ、間接的に人助けになる）があると信じている場
合などが考えられるが、これらについての検討には立ち入らない。

4. 痛みのダイナミズム——シュミッツの身体・感覚論

H・シュミッツは現在も活躍中のドイツの哲学者で、現象学的手法を幅広い
分野に適用し、独自の哲学体系を築き上げている。ここでは、かれの著作のう
ち、『身体と感情の現象学』（産業図書）を参照する。

シュミッツは私たちの身体のリズムを考えるうえで、「広さ」と「狭さ」と
いう一対の概念を提示している。身体は、広さと狭さとの間を往復する「振り
子運動」をしているというのだ。「狭まり」または「緊縮」が優勢になるのは、
驚きや不安、苦痛、うっとうしさを感じる場合、逆に「広がり」または「増大」
が優勢になるのは、心がのびのびしたとき、眠り込むとき、官能的快楽、心地
よい疲労を感じる場合である。

緊縮と増大というこの二つの傾向は、競合的に結びついているとされる。不
安と苦痛の緊縮運動においては、それに逆らう増大の衝動（「狭さ」から逃れ
ようとする）もあるのだが、それを圧倒して狭さへと閉じこめ、阻止する力が
働いている。人は身体の「狭さ」の中に追い込まれており、「逃げろ」という

衝動もあるのだが、それが妨げられているのだ。不安や苦痛に苦しむ人がしばしば叫んだり、うめいたりするのは、抑えられた逃避衝動の代理充足である。つまり、本当は皮膚の外に出て当たり散らしたいのだが、身体的狭さに縛り付けられたままなので、「声」という唯一開かれた隘路の方向に逃げ出して、少しでも楽になろうとしているのだ。

この緊縮と増大のダイナミズムによって、ぜん息患者の問題も説明される。息を吸うとき、胸がふくらんで広がると同時に狭めせき止めようとする動きが生じ、息を吸い終わるその最後の瞬間に、せき止める動きが広がろうとする動きとともに最高潮に達する。そこでぜん息患者は息をつくことができなくなり、困難に陥るのだという。

不安や苦痛への対応の仕方としては、上に述べた声を出すこと以外に、擬死反応もある。つまり、上述のように「逃げろ」という衝動がふくらんでいくがそれが阻止されているとき、むしろその衝動を自分から断ち切って、動くのをやめてしまう。これが擬死反応である。また、似たようなものに、屈従したり、他人にすがりついたりして不安を逃れる場合があり、どうにでもしろと開き直って苦痛を和らげ鈍くさせるケースもある。

苦痛とは逆に、性的快楽の場合には、阻止の力がリズムカルに働くが、頂点（エクスタシー）に昇りつめようとする増大の力が勝り、そしていったん頂点に達してしまうと、狭さとはまったく連動していない「広さ」へのぐったりとした沈下が起こる。苦痛と快楽をまったく別のものとしてでなく、このようにある程度関連させて捉えられるのが、シュミッツの方法論の長所である。サディズムやマゾヒズムのような極端なケースではなくても、このような視点は必要だと思われる。

緊縮と増大のダイナミズムに注目することにより、痛みの緩和に新たな説明の可能性が開ける。たとえば、ある種の無痛分娩法では、意図的に緊縮して力を振りしぼることにより、不安と苦痛とを消す。シュミッツから見ると、この方法は、緊縮と増大との競合関係にわずかなバランスのずれを生じさせることで、苦痛が他の身体の揺動に入れ替わってしまうという力学を利用している。

痛みのケアに役立つと思われる、また別の身体性の図式を、シュミッツは提示している。それは、「原感覚的」傾向と、「識別的」傾向との区別である。

原感覚的傾向とは、輪郭がぼやける状態へむかうものであり、たとえば皮膚をなでさすることで生じる快感がそれである。それに対して、識別的傾向とは、状態を鮮明に仕切り、先鋭に点や輪郭を設定するもので、たとえば背筋を走る刺すような痛みがこれに当たるが、快感のうちでも気持ちよさの伴うむずむずした感覚はこちらに属する。胃のあたりが痛むときに手でさするというのは、無意識のうちに、原感覚的傾向をもちこんで、痛みをぼやけさせ、中和しようとしているのかもしれない。痛みを訴える人をさすってあげるというケアの仕方も、その人を安心させるからというたんに心理学的な理由より、シュミッツのこの身体性の図式を持ち込むことにより、その有効性を明確に説明できるだろう。

シュミッツは、以上のように、医学を含めた科学が陥りがちである狭い感覚主義的な還元を戒め、現象学的な手法を駆使して、心と身体を一体のものとして柔軟に、幅広く考察している。現象学とは、いわば「見たまま」「感じたとおり」を記述する方法論であるから、自分のケアの経験を振り返って、「なるほど」と納得できる指摘も多いのではあるまいか。さらに進んで、自分のことばでケアに関するさまざまな事象を記述し、そこから新しい発見につなげ、またその発見を他の人々と共有できれば、これに越したことはない。痛みという具体性・緊急性の強い現象では、なかなかゆっくりとそれを分析する余裕は与えられないだろうが、だからこそチャレンジする価値もあり、長い目で見て痛みのケアにも貢献すると思う。

*この文章は、雑誌『メンタルケア』（ライブストーン社）第2号（97年2月に刊行）に掲載されたものです。

ボランティアと人権

入江幸男

震災以後、ボランティアに対する日本社会の評価は大きく変化しました。以前には、それは〈特殊な人がする特殊な活動〉と見られがちであったのが、現在では〈普通の人ができる普通の活動〉と見られるようになりつつあります。多くの省庁や地方自治体も、災害救援のシステムづくりや、福祉社会のプランづくりや、海外援助活動の中で、ボランティアの取り込み、連携、支援を行うようになってきました。この傾向は、今後ますます顕著になって行くでしょう。ボランティア休暇やNPO法など、「ボランティア社会」に向けての制度改革も始まりつつあります。もちろんこれは、現在起きつつある日本社会の大きな変化の一部分です。官僚主導から市民主体の社会へ、富の追求から〈本当の豊かさ〉の探求へ、ポストフォーディズムやポストトヨティズムの模索、などと呼ばれる大きな流れと連動しています。

この変化がどこへ向かっているのかを予測するのは、困難であるのみならず、そのような傍観者的な予測の立場に終始するとすれば、それは臨床哲学の立場に反することでしょう。私は、臨床哲学の現場として、ボランティア活動をえらび、具体的な問題に取り組みつつ、現場に芽生えている〈可能性〉を選択・発見したいと思います。それは、従来の哲学的な諸概念のリハビリ（再構築）にもなるでしょう。

しかし、なにはともあれ、ボランティアは面白い。実際の活動も面白いし、そこでの人間関係は楽しいし、理論的にも刺激が一杯だ、というのが、ボランティアを始めてまだ数年の気楽な初心者の気持ちです。ここでは、ボランティアの現場から、「人権」概念をリハビリする可能性について、きちんと考えてみたいと思っていることを、大ざっぱに書いてみます。

*

人権の大切さは自明であって、なぜ今さら人権概念をリハビリする必要がある

るのか、と思われるかも知れません。しかし、他方では「人権」概念の曖昧さに困っている人達もいます。それは、人権教育に取り組んでいる人達です。人権教育の手法については、参加型学習をふくめて、すでに沢山の工夫が紹介され蓄積されていますが、人権とは何かという肝心の点がよく解らない、というわけです。そして、これは以前からの私自身の疑問でもありました。「ひとはなぜ人権をもつのか」「人権とは何か」などを突っ込んで考えようとしても、うまく考えられなかったのです。

もちろん、西洋政治思想史を勉強することによって、これらの問に対するオーソドックスな答を知ることが出来ます。しかし、それは満足できるような答ではありません。例えば、ジョン・ロックは、今日の人権思想の基礎をきづいた代表的な思想家であるといえるでしょう。彼によれば、人間が理性で聞こうとすれば「全てのひとは、平等かつ独立であるから、何人も他人の生命、健康、自由または財産を傷つけるべきではない」ということが解るということです。そして、その根拠は、キリスト教信仰に求められます。全ての人間は、創造主の作品であり、その事業のためにつくられたものであるから、各人は自分自身を維持すべきであり、また同じ理由で、他人の生命ないし、生命の維持に役立つもの、つまり自由、健康、肢体、財産を奪ったり傷つけてはならない、ということです。（『市民政府論』第6節）

もちろん、このような議論は、キリスト教を信仰しない者には、無効です。今日、国際的に通用している人権概念も、少なくとも明示的には、キリスト教に基づいているわけではありません。しかし、それにも拘らず、今日の人権概念は、ロックの影響下にあるのです。それは、権利についての次のような考え方です。神が人間を作ったので、人間は、自分を維持する権利をもち、その権利のゆえに、自分の身体を所有し、その権利のゆえに、身体をつかった労働の産物に対して所有権をもち、その権利のゆえに、それを他の物と交換することによって、他の物に対する所有権を獲得する。また、各人は自由を所有しており、その権利のゆえに、その一部を譲渡することによって、立法権、執行権、連合権をもつ国家が成立します。また、ひとが権利を他者に信託することによって、他者は彼の代表者となります。このようにして、水源地から水が下へ下へと流れて行くように、様々な権利が導出されます。これを「権利の水源地モ

デル」と呼ぶことにしましょう。これは、ロックに限らず、一般的な考え方になっています。

このような考え方の問題点の一つは、「権利の水源地」を確保することが難しいということです。たとえば、世界人権宣言では、水源地は人間です。そこには、「なぜ全ての人間が人権をもつのか」の説明はありません。ロックの場合には、創造主にまで遡りました。しかし、同じ問題がそこでも発生するでしょう。

もう一つの問題点は、どうしてある権利から他の権利が派生するのか、ということです。例えば、この身体が私のものであるということから、この身体を使って作った物が私のものであるということが、どうして帰結するのか。これは、一見分かりやすい説明のように聞こえるのですが、さらに「なぜ」と問うと、答はいきなり難しくなります。（話が専門的になりますが、公理系の規約主義について指摘されているアポリアと同様の問題が、ここにも登場するので。）

＊

ボランティアを定義するとき、従来挙げられてきたのは、自発性、無償性（非営利性）、社会性（公共性）という特徴でした。この三つは、ボランティアの基本条件だといえるでしょう。これに加えて、最近強調されることは、創造性（先駆性）と相互性（mutual empowerment）です。この二つは、ボランティアの理想条件と言えそうです。これらは、ボランティア活動の楽しさについての、最近の語り口にも関係しています。

ボランティア活動の楽しさは、最近では金子郁容さんの『ボランティア』（岩波新書）に生き生きと的確に描かれています。ボランティア・ネットワーク（ボランティアの人間関係）は、個人の自発的な行為によって作られるというだけではなく、それがつねに意外な展開と新しい出会いを生むことによって、我々が自発性を発揮する場となっています。ボランティア・ネットワークは、われわれに自発的な行為を許容すると同時に、それを求め促す場となっています。会社や学校や家庭では、我々は一定の役割を期待され、ともすると、それを実行してもその役柄存在としてしか承認されません。これに対して、ボラン

ティア活動では、新たに会った人から新たな承認を得て、しかも一人の人間として承認されるという喜びを得ることができます。ボランティア・ネットワークにおいて、個々人の自発性の相互承認が、個々の状況の中で、反復され創出されている、と言えるのです。

もちろん、ボランティアという自発的な善意の活動を基にして、そこから権利の基礎付けを試みるというのは、あまりにも楽天的すぎるでしょう。自然状態を戦争状態と考えたホブズならば、一顧だにしないでしょう。したがって、基本的な人権を憲法や条約や法律で規定して、それを強制的に守らせることが必要でしょう。しかし、このような人権をもつ「人間」は、会社での課長、家庭での主婦と同様の一つの「役柄」にすぎず、その役柄にともなう義務をはたしてもほめられないが（なぜなら、それは義務だから）、それを守らないと責められるというような「役柄」になってしまっています。

人権というのは、生得的にもっていたり、憲法で保証されているものなのではなくて、つねに新たに創出されつづけなければならず、そのような創出のプロセスの中にしかないように思われるのです。このように人権が創出される現場というのは、ボランティア活動にはかぎりませんが、ボランティアはその一つなのです（討議倫理学がいう「討議」も、その一つでしょう）。

我々が、自分の自発性や権利の承認を他人に求めるとき、このことは、逆に言うと、自分の自発性や権利を批判に対して開くことです。批判に開かれた中で承認を得ることによって、人権が実現されるのではないのでしょうか。このように考えるとき、たとえば、人権擁護の運動において、その運動は「全ての人が人権をもつこと」を前提して行われるというよりも、むしろその運動自体が「全ての人が人権をもつこと」を批判に対して開くと同時に、実現する作業だといえるでしょう。（どなたでも批判をお寄せ頂ければありがたいです。）

社会へのまなざし

中岡成文

産経新聞の大阪本社版の夕刊に思想的なエッセイを連載してきました。「現在（いま）の考察」というコラムです。毎回別のテーマ（たとえば「希望」とか「癒し」のような）が与えられ、森岡正博氏、篠原資明氏と三人交替で執筆したので、三週間に一度（金曜日）読者の目にふれたことになります。九五年十月から始まり、九七年三月まで続けました。

三週間に一度の短文とはいえ、新聞連載を書かねばならぬプレッシャーはかなりのもので、毎日載せている小説家の方々の苦勞が少しはわかりました。また、掲載に先立って、産経新聞文化部の担当者に内容上、文体上のチェックを受けるわけですが、これがたいへん勉強になりました。専門の論文を書いているときとは違った神経の使い方をしなければならないのです。河村直哉記者にお礼を申し上げたいと思います。

ともあれ、これらの拙文のなかには、「臨床哲学」的な題材を扱ったものもいくつかありますので、ここに再録して、ご参考に供したいと思います。最終的に新聞紙上に現れたものとは、字句が少し違う場合があることをお断りしておきます。各文章の最初（アラビア数字のあと）に記してあるのが、その回のテーマと掲載年月日です。各文章のあとには、今回読み返して気づいたコメントを付しておきましたが、これはもちろん新聞掲載時にはありませんでした。

1. 癒し（97年1月10日）

勤めている大学で、「心の哲学とケアの倫理」という授業を始めた。「ケア」という題目にひかれて受講する、看護学専攻の学生たちが目立つ。それはそれでうれしいのだが、この授業でいちばん学んでほしいのは、ケアとは看護や介護の仕事に限ったことではなく、私たち一人一人に関係があるということなのだ。

ケアとは、「世話をする」ことであると同時に、いやそれ以前に、「気にす

る」ことである。私たちは日頃、いろいろなことを気にしている。快適な生活をしたい。人に好かれたい。それは欲求と言い換えてもいい。ともかく人間はみな、いつもこの意味で「ケア」している存在だ。そして、ケアは、互いの交流の中にあってはじめて成立する。ひとが痛みを訴えるのも、それに対して適切な世話をしてもらえると期待しているからだ。気にするケアと、その世話をするケア。私たちの日常生活は、たえずケアし、ケアされるところに成り立っている。

ところが、ケアのやりとりには行き違いが生じやすい。病気やけがの治療にしても、ただ生理的な原因を科学技術を使って除去するだけでは、すまないはずだ。痛みを訴える患者さんが何をほんとうに気にしているか、その心ごとすくいとることができてこそ、その人を癒すことも可能になる。気にするケアと世話をするケアとのコミュニケーションがうまくいかないと、それ自体がわだかまりとして残り、心の傷に変わって、癒しを必要とすることになる。人間の心理の複雑なところだ。

情報もストレスも過剰な社会では、気持ちがささくれだちやすく、そのぶん「癒し」や「ヒーリング」を求める声が目立つ。はじめにふれた「心の哲学とケアの倫理」という授業も、予定では「癒し」ということばを題目に入れるはずだった。それが変更になったのは、「癒し」がひとつの流行になり、各種のセラピーが乱立して、あやしげなイメージさえ伴うようになったせいだ。もっとはっきりいえば、「癒し」は非科学的な印象を与えるとして、これを嫌う大学人が少なくない。科学者たるもの、このような非合理的な、迷信くさい傾向に迎合すべきではないし、まして大学の教育には取り入れたくないというのだ。

たしかに、痛みやつらさの表現自体が、残念ながらゆがんでいる可能性はある。さきほどの言葉でいえば、「気にするケア」のありかたが偏っていて、すなおに「世話をするケア」の対応をとりにくいケースはある。たとえば、試験や文化祭を中止しないと自殺するという脅しが、昨年、各地の学校に相次いで寄せられた。このような形で救いを求める心情が、どれほどせっぱつまったものであれ、「命にはかけがえがない」という認識を逆手にとって他人を振り回すやり方は、病んだ自己主張であり、結果として陰惨な暴力に化している。

こういった自己主張に、ディレンマに陥ることなく対応するのはむずかしい。

要求を受け入れれば、自殺者を出して、学校の評判が落ちるのを恐れる、事なかれ主義と批判される。逆に「甘えるな」と突き放せば、冷酷だとなじられる。これは少し極端な例かもしれないが、現代人の複雑に入り組んだ欲求と不安を反映しているのは、間違いない。それに応答し、癒しに導くためには、相手自身の心のもつれに共にからめとられることのない強さと、しかも相手を理解しようとする善意とが、大量に必要なってくる。

癒しには、一般的な心得はあるにしても、決まった「方法論」はない。「気にするケア」と「世話をするケア」との息の長いキャッチボールをていねいに続け、そこから「こつ」をつかんでいくしかないのだろう。その意味では、癒しの「科学」は、たしかに成立しにくいと思われる。だからといって、癒しについての教育が大学になくてもいいのだろうか。むしろ、人間と社会の現場により敏感で、柔軟な取り組みは、これからの高等教育にも必要ではないだろうか。

専門家として「基礎」研究をするのではなく、自分自身も当事者のひとりとして、広い意味でのケアや癒しに従事する。文化系でも、そのような目的をもった「臨床」の学問が登場してきた。臨床心理学、臨床教育学などがそれだ。「臨床哲学」というものがあるといいと、なかまで話し合っているところだ。

*コメント

「心の哲学とケアの倫理」は大阪大学共通教育の授業として、平成八年度から開講しました。八年度には、大阪大学内部からは柏木哲夫、大村英昭、倉光修、鷺田清一、入江幸男の諸先生と私、外部からは加藤尚武、野田正彰、川本隆史、越智貢、池川清子、森田敏照の諸先生に出講していただきました。九年度は少し顔ぶれに変化がある予定です。

「ケア」が人間存在に深く根ざしたものであることについては、最近、よくいわれています。ディープ・ケアリング (deep caring) を提唱する人もいます。

2. 信頼 (96年11月15日)

私は、赤信号でも、自分の判断で横断歩道をわたることがある。もちろん、右を見ても、左を見ても、車の影も形もないときだ。けれども、小学生の子どもを連れているときには、こういう融通のきかせかたはできない。信号は守ら

なければいけない、これは「決まり」だと、子どもは教わっている。そう、たしかに決まりは守らなければならないよ。でもね——と言いかけて、子どもの純真な目を見返すことができず、やはり待つことにする。信号が変わるのを。

いったい、このジレンマは何なのだろう。一方では、子どもを連れていようといまいと、車のにおいがしようとしまいと、ともかく信号が青になるまでは、百年でも待つという主義の人もあるだろう。他方では、道はつねに自分のリスクで横断すればいい、信号の色は無関係だという考えの人もあるらしい。ヨーロッパのある国では、無邪気に赤信号で立ち止まっている歩行者などひとりもない、という。いったいどちらが正しいのか。それともどちらも極端で、状況に応じて態度を使い分けるべきなのか。

私はけっこう悩んでしまうのだが、ここでの問題はそれではない。子どもの前では、ふだんどおりの自分を無造作に出せないこと、子どもの目には人を反省させる力があるということを、考えてみたいのだ。

いまさらいうまでもなく、親子というのは不思議な関係だ。子どもは親を選べない。たまたまこの世に生を受けたとき、目の前にいるのが親なのだ。「すり込み」という現象があるらしい。鳥などが、卵からかえったあとすぐに見たものを、自分の親だと認識する。飼主を自分の親だと思うことだってあるのだろう。ほほえましいような、しかし鳥にとっては必死の行為なのだ。たまたま目の前にいた存在に自分の運命を託すなんて、これほどむちゃなことはない。しかし、その捨て身の信頼が相手をしぼる。鳥でそうなら、人間ではましてそうだ。

さて、それで信号の話にもどる。他の人はどうだか知らないが、私が子連れでひたすら青信号を待つのは、子どもの「信頼」が重くのしかかっているからだ。私一人なら、赤信号でわたることもある。それは私だけのリスクだ。しかし、まだ判断力の幼い子どもが、それを見て、私のまねをしたらどうなるだろう。のみならず、交通規則には必ずしも従わなくてもいいのだと、拡張解釈したらどうなるのか。そう思うと、私の足は信号のところで根をはやしてしまう。つまり、子どもの「お手本」となっていることがプレッシャーとして働き、私の選択肢を狭める。信頼されるというのは、かなりしんどいことだ。

ただどねえ、と反論されるかもしれない。規則や決まりを墨守することを教

えるだけが、親の責任じゃないでしょう。過保護では、自立心が育ちませんよ。むしろ、その規則や決まりが何のためにあるのかを自分で判断させ、「応用力」を身につけさせることが、ほんとうの務めだと思うな。信頼の名のもとで、親子が拘束しあうなんて、息苦しいだけです。子どもはいやおうなしに変わっていくんだから、親も変わらなきゃ。それでも続けるのが、本当の信頼関係ってものでしょう。

そのとおりなのかもしれない。そこで思い出すのだが、「信じる」にあたる英語の動詞「ビリーブ」に、次のような使い分けがあるらしい。ただ「アイ・ビリーブ・ユー」といえば、「あなたのいうその言葉を信用します」という意味にすぎない。相手の人格そのものに信をおくときは、「アイ・ビリーブ・イン・ユー」と「イン」を入れる。こう習った記憶がある。

複雑な社会ほど、人は変化に慣れなければならない。たとえば政治家に対して、その時々と言動には納得（「ビリーブ」）しても、相手の人格そのものを一貫して信頼し、ついていく（「ビリーブ・イン」）のはむずかしくなっている。かつて、「だめなものはだめ」と言い切って喝采を浴びた野党の党首がいた。その人物も、連立政権後に党首に返り咲くと、歯切れが悪くなった。流動的な政治状況ゆえと、理解はできる。しかし、ひとが最終的に信頼するのは、やはり、動かぬもの、変わらぬものだと思う。

親と子。政治家と国民。複雑な社会とはいえ、信頼は単純でありたい。

*コメント

原則を守ることと「融通」を利かせることとの〈はざま〉。個人的にも悩むことがありますし、それこそまた個別の事例をたいせつにする臨床哲学の出番かもしれません。

ここで述べたような親子の関係の捉え方には反対もあるでしょう。いずれにせよ、子どもと歩みをともにするなかで、たくさんのことを教えられてきました。その中間総括の一部として、うえのように述べてみたわけです。子どもとともに、親も成長するものです。それは私自身の両親を見ていて気づいたことでもあります。このような関係は、人間関係のなかでまったく特殊なものなのでしょうか。引き続き考えてみたいと思っています。

他方、政治という大きなシステムと個人との関係については、社会システム

論の観点から考察する必要があります。これについては、私も編者の一人となった、佐藤康邦他編『システムと共同性』（昭和堂）を参照していただければ幸いです。〈ソクラテス的対話〉をひとつの理念とする臨床哲学が、マクロな政治・社会状況と取り組む既成のグランド・セオリーたちと、どのようにかわっていきけるかも、検討していかなければならない課題でしょう。

3. 再生（96年12月13日）

今年の紅葉はいつにもまして、美しく色鮮やかだったという印象がある。その名残をまだわずかにとどめる遠くの山々に向かって、深呼吸をする。かなたの山の靈氣に、こちらまで心が洗われるように感じる。

そういえば、ヒマラヤ山脈のふもとで障害児の教育に打ち込んでいる、日本人神父の話聞いたことがあるだろうか。ネパールのポカラという街に住む、大木章次郎さんだ。大木神父を支援する「ポカラの会」が発行した記録、『ヒマラヤの麓より』を読んだ。

大木さんは、長く日本の学校で倫理を教えていたが、一九七七年に単身ネパールにわたった。五十一才だった。首都カトマンズの学校から舞い込んできた求人の広告に、応じたのだ。ふだんから発展途上国の人々のために働く心構えを、生徒に説いていた自分。その自分がこの機会にチャレンジしなければ、自分の授業はただの空念仏だったことになる。一晚考えて、「仕方なしに」ネパール行きを申し出たという。私はこのさりとした述懐が好きだ。「一晚」というのは言葉のあやではなく、「仕方なく」というのも本音だったと思う。しかし、そこから後の行動力がすごい。

カトマンズで二年間働いたあと、障害児の学校を作るため、ポカラに移る。ネパール社会からいっさいの公的援助はなく、逆に根強い身分制度などに妨げられながら、ほとんど独力で学校を起し、手作りの教育を進めていく。健康を害するまでに食費を切りつめ、学校の運営にあてる。『ヒマラヤの麓より』を読んでいくと、大木さんの不屈の姿勢に肅然とならざるをえない。

聖職者なのだから、りっぱなことができて当然と思うなら、それは見当外れだ。神父も人の子、たしかに妻子は持たないが、しがらみは世間並みにあるはずだ。大木さんがしがらみを断てたのは、「再生」への強い意志のおかげだっ

た。

というのも、大木章次郎は、太平洋戦争末期に海軍予備学生となり、あの人間魚雷「回天」に乗ることが決まっていた。ところが、その日を前に終戦。目の前の確実な死から生への転換。大木さんは神父となり、教職に身を投じた。かれの第一の「再生」といいていいだろう。教師としての穏やかな日々も、もちろん実り多いものだったに違いないが、かれはどこか満ち足りなさをおぼえていた。そこに届いたネパールからの便りに、第二の再生を賭ける決心をした。骨身を削る苦労を二十年近く重ねたいま、「いつも、心からの幸せを満喫している」と、完全燃焼の充実感を語っている。

この大木神父の記録は、神父の友人で元同僚の倉光誠一さんが、「ボカラの会」の代表としてまとめた。けっして自分から窮状を訴えたり、援助を求めたりしない神父のために、倉光さんはスポークスマンとなり、資金を届け、自分でもなんどもネパールに足を運んで、活動を支えた。この方にも、敗戦をはじめ、いくどかの「再生」の体験があったらしい。そしていま、飽食の日本に住む自分に危機感をおぼえ、旧友とともにネパールの地で、新たな再生の夢を紡ぎだそうとしている。さらに、その倉光さんの姿が、いまの日本の社会にも、自分自身にも満足できない、多くの乾いた魂の持ち主を引きつけ、「ボカラの会」は静かに広がっているらしい。

『ヒマラヤの麓より』には、政治・宗教がらみの重い話もあるが、ほっとするような小さなエピソードも欠けていない。たとえば、大木神父は、ミサに使うワインを自分で作っている。干しぶどうを水につけ、ある錠剤を入れると、うまく発酵してワインができるのだという。絞り粕は、煮てジャムにする。自家製のつまましいワイン。かたや、世界各国から高級なワインが集まってくる日本。それ自体は悪いことではない。だが、文化のバブルに巻き込まれたままでは、魂のぜい肉は取れない。

終わりに、ひとつ告白しておきたい。大木さん、倉光さんと呼んできたが、お二人とも、じつは私の学校時代の先生なのだ。卒業後ずっとごぶさたしている間に、このような活動を始められたことは、風の便りでしか知らなかった。その間、私自身は何をしていたことか。旧師たちの老いることのない情熱に、いままた教えられた。

*コメント

私は広島市にあるイエズス会経営の中高等学校に通いました。カトリックの信仰とのかかわりについて、ここでは詳しいことは省きますが、自分の、そして他人の魂のありようをじっと見つめることについては、しっかりと教え込まれたように思います。

もうひとつ、先の個所（2. 信頼）で「親も成長する」と記しましたが、かつての恩師、こわいばかり、あるいはやさしいばかりだと思っていた先生たちも、成長するんですね。もちろん、好ましくない方向で変わっていく人も、あるいはいるでしょう。そのようなマイナスの変化も含めて、いま現在相手がおかれている状況を敏感に察知して、関係を作っていくこと、「この人はこういう人だ」という固定観念にとどまらないこと、それが臨床哲学の心構えとして要請されているのではないのでしょうか。

4. 暴力（96年10月25日）

アメリカ映画を観ていると、カー・チェイスとか殴り合いとかが延々と続く場面によく出くわす。好きな人にはこたえられない迫力なのだろうが、私は白けてしまう。過激なバイオレンス映画にもついていけない。流血や死、破壊のシーンに必然性がないからだ。それでも、ある種の解放感は伝わる。

暴力は、現代のキーワードといっていいただろう。ただし、公的世界からは抹殺され、裏返ったキーワードだ。表の社会では、「やさしさ」、「思いやり」、「愛」といった口当たりのよい決まり文句が、幅を利かせている。そういう偽善を憎む若者は、映画やコミックの荒々しいエンターテインメントに走り、ニヒルな英雄と自分を同一視する。しかし、気概と力の伴わない、戦わない愛が自己実現しえないように、自制と内省を伴わないパワーの爆発は、たんに動物的で、自滅する。私たちの表と裏とは、奥深くで通じ合っている。ただ「暴力はいけない」というだけではなく、広い意味での暴力について、もういちど考えなおしてみる必要がある。

狭い意味での暴力とは、物理的にひとを強制することを意味する。身体に苦痛を与えることも多い。ところが、「ことばの暴力」は、身体でなく、心に「痛み」を感じさせる。いじめやセクハラの場合にも、心理的なダメージが大き

いようだ。暴力とは、ひとを萎縮させ、さまざまな形で傷つけることだといえよう。

ここでむずかしいのは、何をもって「傷つける」とするかだ。私の印象では、政治やマスコミなど表の世界では、「傷つけない」ための対人マニュアルのようなものができているが、それでいいのだろうか。不快な思いをさせないことは、人付き合いの第一歩ではあるが、真の人間の接触のためにはもっと大事なこともある。

かなり前になるが、脳性小児マヒによる障害の残った人たちを日常的に介護するボランティアに加わって、驚いたことがある。介護グループの学生が、なじみの障害者の不自由な手足や言葉つきを、平気で話題にするのだ。もちろん、からかうわけではなく、会話の流れの中で、必要に応じて自然に触れるのだが、それでも冷やんとすることがなくもない。腹を立てた身障者が「差別や！」と叫びだした場面も、記憶している。相手の青年は、そうではないと反論し、それで場は収まったが、二つのことを学んだような気がした。

ひとつには、たまには「傷つける」リスクを冒してでも、相手の心に踏み込んで、本当のニーズをくみ取ることも必要だということ。もっとも、そのためには、相手とのふだんの信頼関係が大切で、しかもそれに甘えすぎてはいけなだろう。ふたつめに、障害者の権利がまだまだ認められていない社会では、ハンディのある人々の心の負担はどうしても大きく、健常者の何気ない一言が、やはり「暴力」になる可能性をひめているということだ。心しなければならぬ。

少し後に、こんどは子育てで、貴重な経験をした。私は子どもに体罰を加えたことが何回もあり、「やりすぎた」と後悔したことも少なくない。それでも、子どものしつけが、理屈による説得だけで済むとは、私にはどうしても思えない。道徳的・社会的に絶対許されないことを、子どもに明確に教え込むためには、子どもがごく小さいうちは、ことばでは足りない。というより、たとえことばを使っても、子どもにわかるのは、その正確な内容よりも、親の真剣な語調と目つきではないだろうか。

体罰には、もちろんいろいろな問題があるだろう。子どもの人権を守るきちんとした一線は当然、必要だ。ただ、私がいいたいのは、ある時期には、親が

子をたとえ物理的にではなくても、「強制」しなければ、教育はなりたないし、じっさい誰でもそうしているということだ。それは親の愛だ。しかし、同時に、広い意味での暴力でもある。親とは、このリスクを自覚して、子どもの人格形成に参与する責任を、そして子どもの見返す目に答える責任を負っている。

敵味方のはっきりした活劇の世界では、暴力は明快である。それは、「暴力」が潜伏せざるをえない現実社会の代償といえる。透明な虚構でストレスを発散しつつ、私たちはこの不透明な光景を生きていくのだ。

*コメント

この文章でも、親子の関係を扱っています。〈家族〉の崩壊とか変容が最近、よく論じられ、しかも肯定的なニュアンスで口にされることも少なくありません。家父長的な権威の瓦解に快哉を叫ぶという気持ちはわからないでもありません。子どもと同じく、親もまた、ひとりの人間として可謬的な存在、つまりいつでも過ちを犯しうる存在です。しかも、自由主義の「自己決定」の原理に従えば、子どもに関することがらはその子ども自身に決定をゆだねなければならないともいえますから、親がしゃしゃりでるのは間違いだという結論になりかねません。

しかし、自己決定の原理は、判断力の成熟した個人に対して認められるものです。子どもでも、年齢により、また問題となっている事柄によれば、自己決定にゆだねてもいい、あるいはゆだねなければならない場合もあります。しかし、子どもが決定できない、あるいはあいまいにしか決定できない、あるいはまた大人の目から見て明らかに誤った決定をしようとしている場合も、あるはずで、そこで、親は介入しなければならない。自分の経験をもとに、子どもの個性や将来の可能性を考慮に入れながら、子どもを説得してそちらの決定をするよう導いたり、それどころか子どもに代わって決定を行ったりすることが必要でしょう。この責任を放棄することは許されないと思います。

ただし、この責任はあくまで子どもの幸福のために、また自分の可謬性をつねに視野に入れながら、果たされるべきです。ということは、子どもに教えられて、自分の考え方を改めることだってありうるわけです。

このように動いていく相互関係、かといってしかるべき時が来るまでは、完

全に対等とはいえない相互関係は、親子以外にもありそうです。それに「暴力」という性質を帰すのは、誤解を生む可能性が大ですが、しかしそこから眼を背けることはよくないと思います。

5. 不安（96年3月1日）

海外旅行をする人が増えているらしい。短期間でも異文化に接するよい機会だと思う。ただ気になるのは、異文化に触れるうえでのしんどさやリスクを避けて、楽なところだけつまみ食いしているケースが多くはないかということだ。

カルチャーショックという言葉があるように、本当の異文化体験というのは、境界（ボーダー）を越える苦痛や不安とは切り離せない。その文化に育った人なら巻き込まれないような誤解やトラブル。「よそ者」としてこちらを見る視線に常時さらされ、慣れない外国語に必死で耳をそばだてる緊張感。自分の存在自体が不安定になる、このような心細さをくぐり抜けてこそ、逆に日本で外国人として暮らしている人々の身になって考えることもできる。文化や言葉の違いはどうあれ、人間は人間だという発見も、その結果として生まれてくるだろう。

大震災やサリン事件で揺れた昨年、ある欧米人が、「日本人には治安に関する想像力が欠如している」とコメントしていたと記憶する。想像力という言葉をおまわりこんなふうに使いたくはないが、社会生活を脅かす危険な兆候に対し、私たちがこれまで比較的無自覚だったのは確かだろう。万一の事態を想定して、それにあらかじめ対処するのは、ますます複雑化する社会では不可欠の心得だ。その意味では、危機管理という発想にも慣れなければいけない。ただし、治安についての「想像力」が奇妙な方向に発展し、一人歩きすることは戒めたい。たとえば日本では、「ガイジン」というだけで、社会秩序の阻害要因として扱われる可能性がある。何しろ、関東大震災後の混乱で、多数の外国人が危険視され、虐殺されたという深刻な先例があるのだ。

国際化とか、ボーダーレス社会の到来とかいわれるわりには、「ガイジン」は無気味だ、危ないという観念は、今でも根強く残っているように思われる。一昨年のこと、徳島大学で留学生用の宿舎を建設しようとしたとき、予定地周辺の住民が計画の変更を要求した。自治会長は、「日本人なら信用できるが、

外国人は信用できない」と語ったという。外国人といっても十人十色で、日本に来る目的や文化的習慣、そしてもちろん各人の個性など、すべて違うはずである。それを無視して、「外国人は信用できない」とは、やはり短絡した見方といわざるをえない。「日本人なら信用できる」という部分も、都会人にはうつろに響く。

それでも、外国人を差別するこの発言は、境界（ボーダー）を目の当たりにした戸惑いを正直に表現している。当事者だけに感じ取れるこのリアリティは、遠くからきれいごとで国際交流の必要を唱えるだけでは打ち消せない。むしろ当事者のリアリティから出発することによって、より地に足の着いた異文化との相互理解が生じてくるかもしれない。

私は要するに、不安というものの遠近感と流動性に注目したいのだ。外国人そのものが危険なわけではなくとも、コミュニケーションの行き違いが予期せぬトラブルを生む可能性はある。利害関係のない人間やお役所にとっては、それは国際交流のために誰かが（誰かが！）引き受けるべき、一般的な「リスク」にすぎない。しかし、外国人と現実と接する当事者にとって、それは自分たちが手に汗して一つ一つクリアしなければならない、具体的な「危険」と感じられる。遠近感といったのはこういうことだ。

他方で、不安というものは、相手の実際の姿を知らないうちこそ、大きくふくれ上がる。境界（ボーダー）を越えて交渉を重ねるにつけ、不安は現実的な理解に変わり、それまでの自分たちになかったものが見えてくる。身近な「危険」は身近な自己変革の突破口につながっていく。不安の流動性といったのは、これだ。

ともかく、相手が人間の顔をしていれば、このような可能性も残されている。やりきれないのは、私たちを守るはずの制度やシステムが、逆に私たちの不安の訴えを冷たくはね返す壁となる場合である。住専処理に関する国民の不満よりも、金融システムの不安定を恐れると、政府高官は言い放った。飲み屋の政治談義で終わってしまう世論なら、なるほどこわくはあるまい。私たちの不安と不満が、未来を切り開く足腰の力に支えられているのかどうか、いま問われている。

*コメント

ひとの善意や好意をばかり見ていることができれば気は楽ですが、この社会にはそれとは反するもの、異質なものも含まれています。そのような要素にどう対処するかは、臨床哲学としても避けては通れない問題でしょう。

6. 生命（96年1月19日）

現に生きていることは確かでも、生きている証というものはなかなかつかみにくい。その証を一貫して植物に象徴してみせ、メッセージ性の強い漫画として私が注目していた「家裁の人」がこのほど完結した。主人公は家庭裁判所の判事だが、人を裁くことより、育てる方に関心があり、住んでいる街のどの片隅にどんな木や草が生えているか知っている、風変わりな人物だ。かれはさまざまな花や実や種のたたずまいを通して、裁判所に来る人の生き方を理解したり、暮らしを変えるよう迫ったりする。最終回の「登場植物」はカーネーションとジュズダマだった。

この漫画のすぐれたところは、たとえそれが「弱者」の肩を持つことであれ、定型化した見方では割り切らずに、人間の生命の複雑さと矛盾を大切に描いている点だ。主人公も、そして作者自身も、自分を安全なところにおかず、問題の渦に飛び込んでいく。

最後に扱われたエピソードは、ある中学校で起きた体罰事件である。被害者の「不良」少年、加害者の教師たち、学校管理者、教育委員会など、関係者すべての目線と主張がていねいに浮き彫りにされる。後日談では、就職し、自立した少年が学校を訪れ、かつて自分に暴力を振った教師の手を取って、「ありがとう」と感謝する。おそらくこの場面に対して、体罰を容認するつもりかと読者から抗議が出るだろう。しかし、「体罰はいけない」と原則論を口にするだけで、荒廃した教育の問題は片づくのだろうか。むしろ、ジュズダマのような固い殻をかぶって、周囲のすべての人々から孤立していた少年が、母に照れながらカーネーションを手渡す——「家裁の人」はそこに生命の好転の証を見るのだ。

現代社会は政治・経済・文化の複雑なシステムで動いている部分が多く、個人の心理や生きざまからさまざまな事件を理解するには、限界があるだろう。けれども、システムを支えるのも、システムに翻弄されるのも、人間にほかな

らない。ひとつひとつの生命の喜怒哀楽を他人が代わって生きることはできない。昨秋の少女暴行事件以来高まっている沖縄の人々の怒りに、このような観点から少しでも近づくことはできないだろうか。

沖縄のいらだちは、基地と共存しなければならない苦しみを、「本土」の人々が沖縄に押しつけたまま、その苦しみを理解しようとしないことに向けられているという。私も「本土」の人間だが、経験の共有という点では、ひとつのチャンスがある。広島から程遠からぬ米軍基地の街が、私の出身地だからである。

戦闘機の発進に伴う鋭い衝撃波に我が家の窓ガラスがふるえたこと。肩で風を切って歩く米兵の姿をよく見かけたこと。小学校の同級生に黒人との混血の女の子がいて、思い出すと恥ずかしいが、当然のようにその子をいじめる生徒の中に、私もはいていたこと。返還前には、「沖縄を返せ」と叫ぶデモの一団がときおり通りを練り歩いて、基地の方に向かったこと。あれこれ思い出しはする。しかし、私の街では、米軍基地に対する住民の感情は全体としては穏やかで、「沖縄の怒り」に比すべきものはない。同じく基地をかかえていても、状況が違うのだろう。

そういうわけで、沖縄の魂のたかぶりを自分のこととして理解することはやはりできないと、私は告白する。けれども、まったく同じ立場ではなくても、生命とシステムとのあつれきからくる痛みを思いやる、想像力や理性を私たちはもっているはずだ。このたびの事件で、少女の生命と尊厳は大きく傷つけられた。前の米太平洋軍司令官は、暴行のためにレンタカーを借りる金で、女性を買うこともできたのにと発言した。

性欲をうまくコントロールできない兵士たちに対する、軍事システム責任者の舌打ちが聞こえる。辞任したこの司令官の心の中に、辱められた少女と沖縄とに対する真の謝罪は見いだせない。それと同じ無感動・無神経が日本の政治システムにも浸透しているようだ。

たしかに、生命の尊厳という観点に立っても、問題が具体的に解決できるわけではない。さまざまなシステムによって私たちの生命が保護されているという側面も、忘れてはなるまい。生命を危うくするのも、また生命なのだ。しかし、私たちがシステムに慣れて、生命のしなやかさを見失ってしまったとき、

文明の凋落は速いだろう。

*コメント

ここに書いたとおり、私は山口県岩国市の出身です。岩国は、年輩の人には五重の太鼓橋である「錦帯橋」で知られていますが、この頃は米軍基地の方が有名でしょう。以前帰省したとき、JRの中で、身重の妻と二人の幼い子供、おまけに山のような荷物をかかえて、新しく岩国の基地に赴任するらしい若い米兵に会いました。下車するとき、荷物を下ろすのを手伝うと、愛想よく「サンキュー・サー」とこちらに礼を述べてくれました。日本人との接し方になんか気を使っている様子でした。沖縄の少女暴行事件の直後だからかなと、私は考えたものです。

7. 幸福（95年12月22日）

一月の震災で痛めつけられた西宮の一角を、週に一回通り過ぎる。前は青いシートが掛けられて静まり返っていた家々の多くで、槌音が響いている。惨事の爪痕をあちこちに残しながらも、ひとまずは復興への着実な歩みが感じとれ、ほっとした気分になる。

それにつけても、ボランティアの一時期の熱気はどこへ行ったのだろうか。震災のために多数の生命や家財が失われ、一家が離ればなれになったケースも少なくない。これほど巨大な不幸の出現に被災者たちが打ちひしがれたのは当然であるが、他面でその不幸は、日常は隠されているかに見えた生活のエネルギーや知恵を刺激し、引き出したようにも思われる。ボランティアに従事した人にとってはとりわけ、「生きることにはっきりした輪郭が与えられた」という思いは、強かったのではあるまいか。

災害の心理学には、ディザスター・パラダイスという言葉がある。災害の与える衝撃の中で、通常の社会関係が断たれ、非日常的な、一種の充足感のある状態が実現することをいう。パラダイスという逆説的な言葉が適切かどうかはおいておこう。ともかく、災害の強烈なインパクトを経験してしまうと、それ以前の生活が幸福というよりは、何かしんの通っていないあいまいな状態、いわばたんなる「不幸の不在」として見えてくる場合はあるだろう。とくに、この国の「震災以前」は、泡のように実体のないバブル経済の印象が強かった。

震災の記憶が全般的には薄れつつあるいま、私たちはこのままでは「不幸の不在」に逆戻りしかねない。せっかくボランティアをはじめとする社会参加の動きが目立ってきたこの年を、過去の一ページにしてしまわないためには、私たちそれぞれの重みを加えた「幸福の形」をしっかりと描くことがポイントになるのではないだろうか。

いま、「私たちそれぞれの重みを加えた」といった。一方でいえば、幸福とは他人に決めてもらうものでなく、自分で発見するものだから、こうすれば幸福になれるという一般的な方法論は存在しないはずだ。たとえ他人には理解できない個人的な趣味であれ、それがひとときの充足感をもたらしてくれるのなら、「小さな幸福」はかけがえのないものだろう。たとえば私はコミックスを読むのが好きだ。それもたあいのないラブコメやギャグ漫画、スポーツものが中心で、けっして人に誇れる趣味とはいえないのだが、このささやかな忘我の機会を手放す気はない。

しかし他方では、極端に孤立し、社会性や連帯に背を向けた幸福感は、長続きしないことも確かだろう。周囲に迷惑を掛けないという配慮に加えて、その小さな幸福を可能にする社会全体の仕組みや状況に関心を持ち、いわば大きな幸福の担い手となること。それで思い出すのだが、古代のギリシアには、「よく統治された国家に生まれ合わせることが、何よりの幸せだ」という思想があったという。私はべつに、天下国家を論じなければ幸福になる資格がないといっているわけではない。ただ、いったん趨勢が定まってしまう個人には容易に左右できない、政治・社会的次元の大きな流れがあることを私たちは知り、これに対処しなければならぬだろう。

「運命」という言葉は今では少し古びて聞こえる。それはせいぜい、男女を結ぶ赤い糸という連想くらいしか呼び起こさないかもしれない。しかし、半世紀ほど前には、この国で、戦争という名の、すべての人々を呑み込む大きな運命が荒れ狂ったことを誰もが知っている。そしてそれは現在、地球の他の多くの地域を覆っている。

戦没学生の遺書・遺稿集として有名な『きけ わだつみのこえ』の改訂新版が刊行された。新版の特徴は、従来の版では削除されていた軍国主義的な箇所が復元されたことだ。たしかに、「忠と孝とが一致するのが日本なのだから、

先立つ不幸を許して下さい」という死者の声は、戦争遂行のイデオロギーをそのまま反映しており、それを忠実に伝えることをためらった従来の事情は理解できる。しかし、どのような運命の縁取りの中でも、人はそれぞれの哀歓を抱いて生き死にする。私たちはそのありさまを直視したうえで、自分たちがより無残な軌跡を描いていないかどうかを省みなければならない。

*コメント

ここでは本格的なボランティア論は提示していませんし、今のところ提示する用意もないのですが、ボランティアを型にはめる必要はないというのが、私の基本的な意見です。「よし、やるか」というのりを、まず大切にしたい。ただし、「のり」といっても、気が変わったらあっさりやめてよいということにはなりません。ある種のスタビリティ（安定さ）は不可欠でしょう。ただ、それを頻度や仕方の点で固定して、自分や関係者を縛るのはふさわしくない、ということです。

産経新聞のコラム「現在（いま）の考察」に掲載された拙文は以上7編で代表させることにします。参考までに、これ以外のテーマが何だったかを掲載順にあげておきます。95年には、希望、ことば、自然、96年になって、自由、国家、子ども、歴史（このときは天皇や従軍慰安婦に触れたので、一部読者に猛烈な抗議を受けました）、ゲーム、性、死、愛、憂い、情報、公共性、97年に入って、いきづまり、コピー、そして最後が終末（の予定）です。

鷲田清一

I 哲学にとって臨床とはなにか？

1 〈臨床〉と〈応用〉

哲学としての倫理学は近年、かつて倫理学の主流の位置をしめていたメタ倫理学に典型的にみられるような、メタレヴェルでの非規範的な議論——現実への非関与性——から、社会の実際的な場面での規範的な倫理的判断の学へと、大きく再転換しつつあるように思われる。その場合に、現実への関与性——わたしたちの言葉でいえば「臨床性」——は、倫理学の領域においてはしばしば、「応用」(application) という概念で表現されてきた。そして、生命倫理学、環境倫理学、コンピュータ倫理学、ビジネス・エシックスといった実際の倫理学は、現在、応用倫理学 (applied ethics) として統合されつつある。

この「応用倫理学」という理念はしかし、原理と応用、理論と実践といった二分法を前提としており、それゆえに、臨床から離れた非臨床的な一般理論や基礎理論が倫理学においてあたかも可能であるかのような幻想をわたしたちに与える。というのも、applied というとき、そこには純粹理論という pure な学問に対して impure なもの、ないしは confusing なものという含意があるし、また theoretical な作業に対して practical な作業という限定が、あるいは abstract な作業に対して concrete かつ context-dependent な作業という限定が、必然的にともなってしまう。そこで、倫理学における〈臨床性〉をそれとは区別されるかたちで、いかに規定するかという問題が浮上してくるのである。

他方ではしかし、ソーシャルワーキング、ボランティア、看護、ケア、教育などの仕事にかかわっている人びとが、その現場のただなかで、最終的に「死とは何か」「他者とは何か」「生きることの意味」「道徳の根拠」「学校とい

う制度の意味」などといった問題に直面し、そういう問題を哲学・倫理的にもっと突っ込んで考えたいという、哲学・倫理的思考へのニーズを強く感じているにもかかわらず、従来の倫理学研究は、それにまだ十分に答えているとは言えない。

このように、倫理学はいま二重の意味で、その〈臨床性〉の意味を明確に規定する必要に迫られていると思われる。

しかしこの問題が、倫理学の「応用倫理学」的転回のなかでじゅうぶんに答えられるかについては、わたしはいま、やや否定的な見解をとっている。それはまず、「応用」という考えかたをとることによって、その応用という場面とは別に、つまり倫理学にとっての臨床的な場面とは別の場所で、倫理学の基礎理論がそれだけで可能であるかのような誤解が生じるおそれがある。倫理学にいま突きつけられている〈臨床性〉の問題は、まさにそういう、臨床的な場面から離れたところで倫理学の基礎理論が可能であるという考えかたにこそ、再考をうながしているように思われるからである。

このような問題性に含まれたことがらをいくつか指摘しておけば、まず第一に、応用倫理学の試みにおいては、歴史的・社会的な状況が応用の場面としてとらえられることによって、基礎理論そのものが組み込まれている歴史的な制度やその政治性が隠蔽されるおそれがある。

第二に、応用倫理学がそれぞれの「応用」領域に分岐してゆくことによって、倫理学は新たな専門分化に陥る可能性がある。

そして第三に、哲学としての倫理学が、解決不可能な哲学的な根本問題をエポケーしたまま手続き論に終始してしまうおそれがあるということである。これは、現存のカテゴリー分節を無批判的に前提する危険といいかえてもよい。ここではわたしたちの思考の、歴史的に規定されたパラダイムの性格そのもののメタ・クリティックを内蔵するような思考こそが要求されているといえるだろう。とはいえ、だからといって、解決が引き延ばされてよいというわけではない。これまで哲学的問いの「深さ」や「根源性」はけって、解決にいたりえないことのアポロジーとされてはならない。

2 〈応用〉という概念の問題性

——いわゆる理論と実践の媒介をめぐる

「応用」という概念の問題性については、たとえば「純粹」な原理や理論といったものの不可能性への反省という面から論じることができようし、さらにそのためには、理論／実践（応用）という二分法の上に立ってきた近代的学問の理念を批判的に検討しておく必要があろう。これはかつて、哲学批判・科学批判の作業と連携するかたちで、《実践哲学の復権》として、ドイツの哲学研究者たちを中心に取り組まれたことがある。これについては、『実践哲学の現在』（世界思想社、1991年）のなかでわたしが報告しているが、倫理学における臨床性という問題との関連で重要なことがいくつかあるので、その運動が提起していた問題のポイントをはじめに簡単にふり返っておきたい。

《実践哲学の復権》の運動は、ある共通した一つの問いから開始された。それは、「哲学はいかにして実践的でありうるか」という問いである。そしてこの問いが、同語反復ではなくて形容矛盾でしかありえなくなっているところに、〈実践〉という概念が今日置かれている問題状況がうかがわれる。この点についてリーデルは、『実践哲学の復権』の序言のなかで次のように書いている。

《実践〔的〕哲学》（praktische Philosophie）——このような概念結合は、哲学というものについての通常教育上の理解におよそ適合しないように見える。というのも哲学は何を措いてもまずは理論（Theorie）であり、理論としてそれは、諸々の対象を諸々の実践的な指示連関ならびに目的連関から解除して、それらを実践からも価値からも自由に、そしてその《対象性》において概念的に捉えることができるように、かのギリシア人によって方法的に培われた態度、つまり観想する・考察する・傍観するという態度（ギリシア人はこれらを一括りにしてテオーリアと呼んでいる）でもって諸対象に関わっていくものだとされているからである。（アリストテレスにはじまりヘーゲルにいたる）《理論〔的〕》哲学の様式化の古典的範例をめぐるイデオロギー的に短絡された解釈のまさにその産物として、十九世紀に出現し、その後ただちにそれに対応するかたちで実証諸科

学によって価値自由の要請として定式化された、この理論の優位という考え方に立てば、哲学は《実践的》なものでありうるということ、あるいは哲学はいかにして《実践的》たりうるかという問いは、およそ理解しがたいものである。というのも、《実践〔的〕哲学》という表現は、この場合には形容矛盾になってしまうからである。

Manfred Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, 1972, S. 9.

今日ヨーロッパでことさらに〈実践〉概念の再考が、あるいは《実践哲学》の復権が叫ばれるのは、〈実践〉が〈理論〉との概念的な対立関係に入りこむことによって〈実践〉（プラークシス）の概念が極度に切り詰められてしまったという危機意識があるからである。このことを裏がえして言えば、哲学はなぜ「社会の《実践的》審廷」（リーデル）としての機能を失って、ただの〈理論〉になり下がってしまったのだろうかという反省が生まれつつあるということでもある。〈理論〉と〈実践〉——これはたしかに現代のわれわれにとってあまりにもなじみの深い概念対ではあるが、このような対立はかならずしも古代ギリシアにおけるテオーリア／プラークシスの対立と重なるものではないということ、往々にしてこのことに《実践哲学》の復権のための手がかりが求められているように思われる。たとえばヴィーラントは、近代社会にみられる理論と実践の対立がかつてのテオーリア／プラークシスの区分からいかにずれてしまっているかについて、次のように述べている。

今日人が科学の領域において理論と実践との媒介について語る場合、応用という範疇を用いるのが普通である。応用科学という概念が基づいているのは、実践を免除された純粹理論なるものが存在しており、理論の成果は、後から人間の行為や政治的判断の領域の中で、理論の目的とは別の目的のために利用されるという考え方である。

Wolfgang Wieland, „Praktische Philosophie und Wissenschaftstheorie“, in: M. Riedel (Hrsg.), *ebd.*, Bd. I, S. 528. [村田純一訳「実践哲学と科学論」]

これらのたんなる概念史的記述ともみえる文章のなかには、近代社会における知のあり方への強烈な批判的意識がこめられている。ここでめざされているのは、「理論」と「実践」との媒介ではない。実践が理論の対項とされることによって、つまり、実践との関連（Praxisbezug）をそれ自身にとって副次的なことからとみなす〈純粹理論の理念〉の方から実践が「応用」として逆規定されることによって、《実践的なもの》がいかに矮少化されてきたかを、そして、そのように実践を理論との対立関係に置く近代の学問理念が実践のみならず〈知〉そのもののあり方をいかにいびつなものにしてきたかを、批判的に焙り出すこと、そのことがここで課題として提示されているのである。その意味では、現代の〈実践〉論とは、実践に与しないことを自らの義務としてきた近代的な〈知〉一般の自己批判の一形態にほかならない、とすることができるかもしれない。

ガーダマーが指摘していたように、実践という概念は本来、理論との相互に外的な対立関係において設定されたものでも、理論の「応用」として規定されたものでもなかった。現代の「科学技術」を見るまでもなく、技術あるいは「職人たちの技」についてのフランシス・ベイコンやデカルトの発言のなかにもすでに明確にうかがえることであるが、西欧近代においては、〈テオーリア〉対〈プラークシス〉・〈ポイエーシス〉というアリストテレス的な構図がすでに崩れ、観想的な知としての理論（Theory）＝科学と製作的な知としての技術とが直接的な連繋関係に入る（科学の技術化／技術の科学化）ことによって、観想的な知（scientia contemplativa）とみなされてきたものが操作的な知（scientia）へと変貌しはじめている——藤沢令夫はこのように指摘している。

製作されるものは製作することそのことが目的のではなく、あくまで何かのために製作されるのであるが、この「何のために」、つまり何かが製作するに値するものであるかどうかへの反省を欠落させたまま、現代では価値外在的な理論＝科学と技術とが無媒介的に連結してしまっている。何にをなしうるかという問いと、何をなすべきかという問いとが、後者を封じこめるというかたちで切断されているというわけである。このことをリーデルはまた、次のような言葉で指摘している。「《実践哲学》の構想のなかで反省され、根拠づけら

れてきた理論と実践の統一はいまや、概念による正当化の手をすり抜け、——実践理性の境界のいわば外部で——テクノロジー（物質的暴力と化した自然科学）と政治的イデオロギーという自然発生的な形態をとっている」、と。

3 倫理学における臨床性の問題

上のような議論の脈絡を念頭に置くならば、社会の臨床的な場面への倫理学の関与は、知一般の自己批判（科学批判）という哲学的学問論の問題と切り離しては論じえないことになる。そこでこのことを強く意識しているわが国の倫理学者の発言のいくつかを、次に引いておきたい。

たとえば、「環境問題というとらえ方そのものが人間中心主義の表現だ」という丸山徳次の指摘は、環境倫理学と科学批判の不可分性にわたしたちの注意を向ける。「科学批判の動機と成果を無視したところで環境倫理学が追求されると、それは専門家による専門家のためだけの机上の空論に限りなく接近する危険性をはらんでもいる」。このように述べる丸山は、自然の対象化＝知的同化をこととする近代自然科学は、物質的に同化された自然をモデルとして発展しながら、人間による自然の物質的同化そのものをテーマにはしてこなかったとして、「自然の社会科学」の必要性を説く（丸山徳次「環境倫理学と科学批判」、『環境技術』Vol. 23, No. 7）。

また川本隆史は、応用倫理学の発想の不可避性を強く主張しながらも、それが知の政治性の批判を内蔵しなければたんなる倫理工学に墮してしまうと警告している。「そもそも応用倫理学の端緒を開いたのは、徴兵に対する市民的不服従、患者の権利運動や消費者運動、環境保護運動といった一連の抵抗運動であった。それなのに、そうした実践の中で育まれた「ローカルな民衆的な知」〔フーコー〕を「学問の自由」を脅かすノイズと決めつけるようなシンガー流の「応用倫理学」は、モラル・エンジニアリングと何ら変わるところがあるまい。これとは逆に、科学的知の専制のもとに貶められた「民衆的な知」も「均衡」の要素に含めながら、それぞれの知がいかなる権力関係によって産出されたものかに対する注意を怠らないこと、「規格化する（ノーマライズ）権力」（「通常科学化する知」といってもいい）への抵抗を意識的に組み込むこと—

「私が現在、考えている方法は以上のようなものだ」と述べている（川本隆史「応用倫理学の挑戦——系譜、方法、現状について」、『理想』第 652号）。

さらにもう一人、水谷雅彦は（川本やわたしもともに編集に参加した）『マイクロ・エシックス』のなかで、そのような倫理学の構想にふれて次のように書いていた。「本書は、極限的な倫理的大問題ではなく、いわば身の雑事を「倫理的」に問う。それは、事大主義を避けるあまりに瑣末主義に逃げ込むとか、倫理学を現代風俗論に還元してしまおうということを意味しているのではない。たとえば「大声」を倫理的に問えない者が、一挙に「環境問題」を倫理学的問題となしうるはずがないというのが編者の本音でもある。「倫理的問題は細部に宿りたもう」……それは、「生命」や「環境」だけが倫理学に残され、割り当てられた領域であるかのようにみるマスコミに代表される世間の風潮に対する反発、そして、しばらくお座敷がかからずお茶をひいていたのが、急にお声がかかってはしゃぎながら厚化粧をはじめるといった風情の自分たちに対する自戒の表現でもある」、と（川本隆史・須藤訓任・水谷雅彦・鷲田清一編『マイクロ・エシックス』、昭和堂）。

あるいはもっと別の視点からこのような知の批判に光をあてるなら、次のようにそれを描きだすことも可能であろう。つまり、近代科学的な知は、痛みとか苦しみといった受苦の契機を、非合理的なもの、主観的なもの、特殊なものとして、われわれの認識の領域から放逐してきたが、そのかぎりにおいて、臓器移植の問題も、郊外や環境汚染や廃棄物処理の問題に直面しても、身体や生命に対して、あるいは自然環境に対して、操作的なかわりしかもてなくなっていることへの反省としてである。そうすると、そういう対象化的・操作的な知ではなく、受容的な知、ないしは（環境および他者との）コミュニケーションのなかで働くような相互行為（interaction）／相互受動（interpassion）としての知のありかたに着目する必要がある。学問性は対象との非関与的な距たりによってではなく、逆に対象との身体的＝インタラクティブな関係に入っていくことによってはじめて可能になるという考えかたである。受容的な知、対話的な思考の共有によって対話者の自己治癒能力を引き出すという、たとえばソクラテスの産婆術にみられるような哲学の原点のあり方を、現代という歴史のコンテキストのなかで蘇生させる可能性はないか、そのような問いが生ま

れてくるゆえんである。そしてそのような可能性を、ここでは、臨床的な現場で取り組まれる哲学的思考とダイアローグの試みとして、仮に《臨床哲学》(clinical philosophy)と名づけてみることにしたい。

II 臨床哲学への序走

1 《臨床哲学》という試み

《臨床哲学》とは、人びとの「苦しみの場所」、つまりは社会の臨床的な場面へと哲学的思考を差し込む試みである。臨床(klinikos)とは、もともと、ベッド・サイドに居合わせるということである。人びとが苦しみ、横たわっているその場所に居合わせるということである。その場所で哲学にいったいなにが可能か——それをまさにその現場で問うてゆく思考の試み、それを《臨床哲学》と名づけることにする。なぜ、現場ということにこだわるのか。それは哲学が思考の内部での原理一般の探究であるのみならず、他のだれかに、思考とその交換をとおしてかかわってゆくいとなみでもあるからである。

ところで、そういう意味での現実への関与性、われわれの言葉でいえば「臨床性」については、哲学、なかでも人びとの生存と生活のありかたを思考する倫理学の領域においては、しばしば「応用」という概念で表現される。この「応用倫理学」の理念に対して起こってくるいくつかの疑問は、すでに前章でみた。念のためにくりかえしておくと、まず第一に、「応用」の概念は原理と応用、理論と実践といった二分法を前提としており、それゆえに、臨床から離れた非臨床的な一般理論や基礎理論が倫理学においてあたかも可能であるかのような幻想をわたしたちに与える。その結果、歴史的・社会的な状況が応用の場面としてとらえられることによって、基礎理論そのものの歴史的な制度性・政治性を隠蔽する危険があること、第二に、これら「応用倫理学」的思考はそれぞれの「応用」領域に分岐してゆくことによって、新たな専門分化に陥る危険があること、そしてそのことの結果として第三に、それが、ある意味では最終的に解決不可能な哲学的な問いを免除して、たんなる手続き論に還元されるおそれがあること、以上の三点である。

哲学、なかでもすぐれて人びとの生存と生活のありかたを思考する倫理学は、ひとが生きるその場所で、生きながら考えるいとなみである。したがってその場所から、ある問いを、ある概念を、ある思想を紡ぎだしてゆく。その場所が哲学に問いをつきつける。哲学があらかじめ獲得していた知見を、揺さぶり、修正をうながし、編みなおしてゆく。いいかえるとそれは、一般的な原理を個々の事例に適用する応用的な学ではない。個別的な事例を考察の材料としながら、そこから普遍的な原理を導きだし、それら原理を統合してゆく一個の閉じた体系を志向するものでもない。「誰でももともとその時代の息子であるが、哲学もまた、時代を思想のうちにとらえたものである」というヘーゲルの言葉を思いだすまでもなく、哲学的思考は歴史の〈外〉に立つ第三者的思考や上空飛翔的思考ではありえない。

哲学的思考は、個別的な事例のその個別のかたちにとこまでもこだわりつづけるのでなければならない。そこでは、個別的な問題が一事例としてではなしに、個別的なままにかたちをあたえられるのでなければならない。個別的な事例のその小面（ファセット）に出現・消滅する「問い」を濃やかに描きだすのでなければならない。哲学がつねに厳密な体系的思考をめざすと同時に、断片的なことばによってしか描きだしえないもの、あるいは問う者の息づかいや、問うその手法（マニエール）や、問われているその対象の肌ざわり（テクスチュア）にまで心をくばってきたのは、そういう理由による。

あるいは、次章でくわしく見るように、試みという意味での「エッセー」が、哲学の体系的思考とともに、哲学の歴史のなかでくりかえし追求されてきたのもそのおなじ理由による。「エッセー」はもちろん平易なことばで書かれた随想でもあったが、ロックの「人間の知性についてのエッセイ」やバークリの「視覚をめぐる新しいエッセイ」や、さらにはライプニッツの「人間の知性についての新しいエッセイ」、ヒュームの「哲学的エッセイ」など、知と理解の新しい地平を、新しい次元を切り拓く思考の発見的な試み（試論）でもあったし、さらにはモンテーニュやパスカルからはじまってニーチェやジンメル、ベンヤミンにいたる、あえて断片的な思考形式にこだわる批判的思考の運動でもあった。この最後の試みは、反体系的・反方法的な思考の運動として、ものごとの細部に、その髪や肌理を、その微細な感触のままに取りだそうとしてきた。随

筆や試論からこうした批評的断片を含む「エッセー」の思考こそ、いま哲学がとり戻さねばならない視線であり、息づかいなのではないだろうか。

2 《臨床哲学》の課題

それにしてもいまなぜ《臨床哲学》なのか。この問いのなかには、いくつかの思想史的な反省も含まれる。哲学はなぜ「純粹理論」の典型とされ、それが当初にもっていた実践的な「知恵」への道を見限ったのか。哲学は、すくなくともソクラテス／プラトンにかんするかぎり、ロゴスを分かちあう（つまり語らいや議論のなかでロゴスに会う）そういう対話的知として出発したのに、その主要な方法がなぜ反省という自己内対話にとってかわられたのか。あるいはまた、作用（アクチオ）としての意識に哲学の方法とその作業場がもとめられ、受苦（パッショ）がなぜ方法としては否定的にとらえられたのか、対話がなぜインターパッションではなくインターアクションに引き寄せて理解されたのか、この点をもう一度、根本から考えなおす必要もある。スミスやヒューム、ディルタイやシェーラーの説いた感情移入（シンパシー）の概念が、まさに「苦しみをともしること」として、意識の受容的なはたらきにポジティブな意味を見いだしていたことを過小評価すべきではないだろう。臨床哲学は、哲学にそうした受容的な意味を回復させる試みでもある。

このことは、近代科学のありかたにももう一度、光をあてなおすであろう。「知は力なり」というベーコンの言葉にもあるように、近代科学は世界を対象化する意識のはたらきのなかに、世界を統御する技術的な支配力を見いだしてきた。おなじことを裏面からいいかえると、近代科学的な知は、痛みとか苦しみといった受苦の契機を、非合理的なもの、主観的なもの、特殊なものとして、わたしたちの認識の領域から放逐してきた。が、そのことがいま、たとえば科学が世界への操作的な関心しかもてなくなっているということ、あるいは人間がじぶんたちの身体に対し、それを分析し、コントロールするという、操作的なまなざししかもてなくなっていることとして帰結しているのではないだろうか。こういう操作的なまなざしから、もう一度、世界との交感、他者との交通のなかで相互的にはたらくものへのまなざしを回復しなければならないのでは

ないだろうか。このような知の歴史の自己反省もまた、臨床哲学は視野に入れねばならない。臨床哲学は、その可能性を、知の自己批判（科学批判）の問題と切り離しては論じえないはずだという、先に確認したことを、あらためて肝に銘じておこう。

このことを、いますこし哲学史に立ち入って言いかえると、哲学が「純粹理論」として自己規定することでみずからを実践の問題に対して閉鎖したという事実は、価値中立性だとか没価値性を標榜する客観主義的な学問理解、および〈基礎学〉(Grundwissenschaft)としての哲学の自己理解と切り離しては考えられない。近代的な学問理念をながらく枠どってきた諸々の観念の二項対立的な構造、とくに理論／実践、事実／価値、存在／当為、記述性／規範性、合理性／情緒性、公共性／私秘性といった対立の前項を重ねあわせるとき、そこに近代の、とりわけ実証主義的な学問理念が浮かび上がってくる。すると、それに対応して実践的なことがらは、これらの概念対立の後項をつなぎあわせたところになりたつことになる。「普遍的な妥当性」が「客観性」に肩代わりされることによって、実践的に普遍的なことがらはその固有の場所を奪われ、主観的・相対的なことがらへと転落させられる。存在は道徳外的 (amoral) な事実としてその価値的性格を剥がれ、知者はかならずしも賢者ではなくなったのである。

3 The Philosopher Goes to Town.

臨床哲学は基礎理論の応用をめざすものではなかった。いいかえると、あらかじめ理解と議論の枠組みを固定的に提示するのではなく、苦しみの現場で苦しみの事実からなにかを紡ぎだそうとするものであった。それは苦しみにかたちをあたえなおすものである、と言いかえてもよい。苦しみを理解することは、苦しみにたいする一つの構えであり、治療でもありうる。そしてそれは、苦しみについて濃やかに尋ね、問いを立て、苦しみに向かい、苦しみをほぐす試みでもあるだろう。

そのためには、まず「きく」（聴く・訊く）ことからはじめなければならない。臨床、つまり苦しみの現場に居合わせ、そこから問いを紡ぎだしていくこ

とが、なによりもはじめにもとめられることである。哲学は、語ること、分析することのみ力を込めて、《聴く》ことのはたらきにはあまりにも無神経でありつけてきた。が、語りの内容ではなく語る声、語りの表情がひとを癒すこともある。あきらかにある。

このことは、哲学が大学という研究機関の外部に出てゆくことをも意味する。臨床哲学は「研究」ではないからである。「試み」であるからである。それにしてもしかし、その「外部」ということがふたたび問題である。哲学の「外部」、それは単純に制度や施設としての研究機関の外部ということだけではないだろう。哲学それじたいが、たとえば「基礎づけ」というかたちにおいてであれ、つねに知の制度の「外部」に出ることを志向してきたものだからである。その哲学がその「外部」に出るということは、哲学にどのようなかたちでの解体を強いるものであるかを、問いつめなければならない。「開く」ということが何の外に出ることなのかを、問いつめなければならない。それを免除したまいきなり「街に出る」のは、いささか早計であると言わざるをえない。

いうまでもなくその思考をきたえるためには、古えの知恵をふりかえることも重要である。発想のうえでもそうであるし、さらには現在、用いている言葉がある観念や概念の歴史的な系譜を色濃く背負っているからでもある。その意味で、臨床哲学的思考もまた、哲学の歴史と深く内在的にかかわる。苦しみの場所で、最終的な答えを見いださなくても、こう考えるとこんな答えになってしまうのではないかどうかを知るだけでも、思考の大きな支えにはなる。そういう知恵を臨床に組み込んでゆくこと、浸透させてゆくことがここでもとめられている。そのことで、苦しみの場所に置かれているひとが、みずからの苦しみの意味を理解するとなみ、構造を理解するとなみに参与してゆくのである。哲学がかつてもっていた人びとの自己治療力を蘇生させる力を、臨床哲学もまためざさなければならない。哲学のなかにふたたび幸福論が蘇生するとしたら、そのあとである。あるいは、その過程においてである。《臨床哲学》は、ほとんど哲学の「心がまえ」のようなものにすぎないのかもしれない。あるいは、「哲学研究者」が教室ではなく街のなかでも聴きだした、しゃべりだした、ただそれだけのことなのかもしれない。それだけのことでいいから、聴くことである。話すことである。

関東大震災と日本の倫理学——四つの症例研究

川本隆史

1995年1月17日の阪神・淡路大震災では、マスコミも早くから被災者の〈こころのケア〉の大切さを訴えていた。しかしながら〈ケア〉そのものをどのような営みとして捉えたらよいのかについての議論は、必ずしもじゅうぶんに煮詰められてはいなかったのではないか。本来ならこの場で震災後の〈こころのケア〉のあり方をダイレクトに考察すべきところだけでも、あえて迂回路を採らせてもらう。すなわち、今回の震災と比較されることの多かった1923年9月1日の関東大震災、この事件が日本の倫理学に何をもたらしたのかを私なりに振り返りたい。そのため4人の思想家の言説を分析するというアプローチを選ぶが、この作業が環境倫理学の（臨床的な？）ケーススタディを提供しえればと望んでいる。

（一）

まず和辻哲郎（1889-1960）から始める。当時34歳の彼は、千駄ヶ谷の自宅で妻子とともに被災し、その手記「地異印象記」を『思想』1923年11月号に発表した（全集第23巻）。この小篇は、地震後の大火の原因を「かくの如く一所に蟄集してかくの如き都會を築造した人間の愚」に求める一種の文明批評から説き起こし、結びの部分でも「大火に對して何の防備もない尠大な都市」を作つた市民自身の油斷」を戒めている。しかし和辻の手記で興味深いのは、当人の体験と感情の起伏が克明に綴られている部分である。たとえば、コリア人や社会主義者による放火の噂（いわゆる「流言蜚語」）にストレートに反応したことを、彼はこう自己分析している——「さういう不安な日〔9月2日〕の夕ぐれ近く、鮮人〔＝原文のまま〕放火の流言が傳はつて來た。我々はその眞偽を確かめようとするよりも、いきなりそれに対する抵抗の衝動を感じた。これまでは抵抗し難い天災の力に慄え戦いてゐたのであつたが、この時

に突如としてその心の態度が消極的から積極的へ移つたのである。自分は洋服に着換へ靴をはいて身を堅めた。「全市を揺り動かしてゐる恐慌に忽ちにして感染した」彼の体験は、『倫理学』上巻（1937年）で次のように昇華される。大震災後に飛びかった「流言蜚語」こそ「常態的な世間（すなわち連絡せられた空間）が失われていたこと」を証拠だて、したがって「社会が通信報道というごとき実践的連関によって連絡せられた空間であること」を裏面から補強する現象に他ならない、と。だが地震直後の和辻が「自分は放火の流言に對してそれが有り得ないこととは思はなかった」と認めている点は気になる。

《倫理学》は、地震前の「常態的な世間」にコリア人差別や社会主義者への忌避が（共通感覚＝常識として？）蔓延していたことに対して、批判のメスを入れなくてよいのだろうか。

さらに和辻の文章には、「共同体感情」（中井久夫）の高揚を記した印象的な箇所がある。中井によれば、今回の震災の直後、学歴序列と貨幣経済が支配する社会システムが一時的に崩壊したとき、人びとは不思議な解放感と連帯感に浸ったとのこと。つまり、国家という社会が存在しなければ「万人が万人に對する戦争」の状態に陥るというホップズの恫喝にもかかわらず、震災によって経済と行政機能がマヒした神戸に「普遍的友情」（津村喬）が発生したのである。この事態（とその感情の行方）をどう捉えるかは応用倫理学ないし臨床哲学にとって重い宿題となっている。そこで和辻の報告を読んでおこう——「すべてが一切の修飾を離れて純粹な人間の苦しみを現はしてゐる。自分はその苦しみを共に別たずにゐられない切迫した心持になつた。がそれは自分だけではない。目に入る限りの人間がすべてその心持を共にしてゐる様に思はれたのである。天災に縛られてゐた人間の心が今や町全體の上に湧然と涌きのぼつてゐるような心持である。……それは一方では罹災者の苦しみへの同情である、が他方では町全體に渦巻いてゐる純粹な人間の情緒への感動である。今や一切の營利のシムボルは町から消え去つた。人々はたゞ苦しみと苦しみを救はうとする心との他に何物をも持つてゐない。その人生の姿が自分を動かしたのである。」

菊部直の研究によれば、関東大震災を契機に和辻は「人格主義」（個々人が「教養」を通じて「人格」を陶冶すれば社会の調和がもたらされるという思想）

から脱却し、「人間」の立場へと転換していく。そして『倫理学』上巻において和辻が重視する「信頼」も、大震災という「限界状況」の中で発見され、その衝撃の大きさをゆえに、これを体系の中核に据えることになったと推定される（苅部『和辻哲郎 光の領国』）。震災時の「恐慌に忽ちにして感染した」体験や「純粋な人間の情緒への感動」が、彼の倫理学体系にどれほど深く刻印されているのか。こうした観点から、もう一度和辻を読み直す必要がありそうだ。

（二）

清水幾太郎（1907-1988）に移る。旧制中学三年生だった彼は、墨田区の本所で被災し、命からがら千葉縣市川まで逃げのびる。その避難先で清水は、コリア人を殺害した兵隊たちが血だらけの剣を洗っている現場を目撃した。ショックに追い討ちをかけるように、少年清水がひそかに敬愛していた大杉栄の虐殺の報が届く。そして大震災からしばらくたったある日、中学校の担任の何気ない一言（「君などは社会学をやった方がよいかもしれない」）に導かれて、「私は自分の一生を社会学に献げようと決心した」。清水の場合は、学問上の出発点に大震災が位置している。

1960年の論文「日本人の自然観——関東大震災」で、清水は初めて震災を本格的に論じるようになった。この論文は、大震災を「天譴」（天から下された罰）と見るかどうかという当時の論争を主題にしている。そこで清水が比較の対象に据えた事件が、死者一万から一万五千人と推計される一七五五年のリスボン地震である。この地震は、ヨーロッパの知識人に〈神の摂理を信じ地上の悪を認めないオプティミズムに、果たして根拠があるのか〉という問題を突きつけた。フランスのヴォルテールらの活躍が功を奏して、摂理への信仰は致命的な傷を負って思想界から退場し、人間の力への信頼に立つ謙虚なオプティミズムが勝利する。この論争を機に、世は啓蒙主義の時代に突入した。こうしてリスボン地震の「死者には思想史上の意味が与えられたのに反して、関東地方の十五万の死者は空しく死んでいる。誰に向けてよいのか判らぬ憤りが、今も私の内部に残っている」。清水が憤りすら覚えるのは「日本の天譴は、非常の事態を合理化するのに便利な合言葉として使われてただけで、この観念をトコトンまで擁護する試みも、また、これをトコトンまで否認する試みも見

られぬまま、謂わゆる帝都復興の進むにつれて消えてしまったのである。……
事実は、ムードと世相とに終始した」に過ぎないからだ。

その後問題作『倫理学ノート』（1972年）を発表した清水は、同書での
思索と地震襲来の危機感とが自分の中で直結していることを公に打ち明け、「
国難」を殺し文句とする強硬な地震対策を提唱し始める。さらに彼は、天皇制
と治安維持法を積極的に擁護し、日本の核武装を勧めるところまで一瀉千里の
「転向」を遂げる。私がとくに問題にしたいのは、分配の問題をあえて欠落さ
せたままで展開される『倫理学ノート』と清水の転向との間に内在的な関連が
あるのかどうかである。

（三）

最後に、長谷川如是閑（1875-1969）と林達夫（1896-1984）の大震災体験に
触れておこう。まず如是閑については、年明けの『東京日日新聞』（一九二四
年一月三日～一月六日号）に寄せた随筆「権力の外にある世界」〔飯田泰三・
山領健二編『長谷川如是閑評論集』岩波文庫に再録〕に注目したい。これは「
震災後、道路や家屋の修繕に使う砂がところどころの道端に積みあげられてい
るのを利用して小さい子供たちの間に一種の遊びが流行り出した」という観察
記から始まる。彼はこの砂遊びに熱中する集団を「極めて自然なそうして極めて
鞏固な一致」がつかない点に注目する。そこでは「指導者と協同者とは、
全く渾然たる一体をなして、この一系の生活を生きようとして、そこに一個の
共同社会を作り出している」。こうした遊びの「共同社会」では、大人の世界
のように「独占と排他」あるいは「自分のものは絶対に自分のものだ」という
法律の支配はない。「共同の稼業」こそが秩序を形成し、「自分のものは皆の
ものだ」という事実だけがそこを支配している。子どもたちの「平和で鞏固な
協同社会」を作動させているのが勝義の「権力」であり、それは「武器と刑具
とに依拠する強制を必要としない」、と。戦前・戦後を通じてリベラリズムの
社会構想をこれほど見事に表わした文章を、私は他に知らない。《権力》とり
ベラリズムへの透徹した把握が、震災後に流行した遊びに対する長谷川の犀利
な眼差しを通じて獲得されたことを忘れてはなるまい。

林達夫に関しては、久野収と対談の発言を引くにとどめる。藤沢市の鵜沼海

岸で罹災し自宅が全壊した林は、近くの小屋で避難生活をおくった。「来る夜も来る夜も、小さな蠟燭の心細いあかりの下で、眠っている母子を傍にして、僕は一冊の本を読み続けていました。……それが、サバティエの『アッシジの聖フランチェスコ』でした。疲れ切っているのに、毎晩その時間の来るのを待つかのようにして読みました。しかし、不思議に読める。そしてそれが救いになるんです」〔林達夫・久野収『思想のドラマトゥルギー』平凡社〕。このフランチェスコ体験が林の精神史研究に深みと広がりを与えている。

和辻ら四人が、大震災を原体験とする思索を繰り広げたことを示せたところで、ひとまず話を打ち切る。阪神・淡路大震災からどのような《倫理学》が語り出されてくるのだろうか。おそらく、多方面から異なる声（キャロル・ギリガン）をともなって出現するだろう。そうした声には私は耳を澄ますことにしたい。

【付記】本文は1996年5月17日、臨床哲学研究会（大阪大学待兼山会館）での講演記録に手を入れたものである。中身は私の「震災と倫理学に関するノート」（中井久夫ほか『昨日のごとく——災厄の年の記録』みすず書房、1996年所収）の二番煎じに過ぎない。にもかかわらず会場からいくつか啓発的な質問・コメントを賜ったことを感謝する。実は当日の朝、NHKから連絡があって教育テレビの新番組「未来潮流」への出演が決まった。75分番組の一つの柱に、神戸に赴いて〈こころのケア〉の現状と問題点を取材するというプランがまとまり、結局『こころの傷を癒すということ』（作品社）の著者、安克昌（神戸大学医学部助手）との対談が実現した。そして番組全体は「いのちのケアを洞察する」というタイトルで96年7月6日にオンエアされた。その総括を含んだ小文を書いたので、興味のあるかたは参照してほしい（「『共生』の事実と規範——〈いのちのケア〉に向かって」栗原彬編『講座・差別の社会学4』弘文堂、1997年所収）。

看護——生きられる世界からの挑戦

池川清子

現在、全国で四年制看護大学あるいは、看護学部・学科の設立ラッシュが起っています。しかし、このような趨勢は、看護学の学問的な成熟を意味するのではなくて高齢化等の社会の要請に応えるという形で起っているようです。依然、経済優先の我が国では、看護（ケア）や福祉というものが欧米諸国に比べて、まだまだ立ち遅れています。例えば英国の場合、それは地域密着型であり、病院だけではなく地域ぐるみのケアの体制が確立されているのです。こういう我が国の現状を憂慮して、これからは医学部ばかりでは不十分であるというような危機感が文部省等にはあって、今のような設立ラッシュが起っているのではないのでしょうか。

私は、看護学を臨床の知としての実践学として捉えています。看護というのは、あくまで現場での実践が中心なのです。そして看護とその本質としてのケアのように、人類にとって不可欠であり、歴史・文化の中で営々ととなまれてきた人間的なわざが、一切を対象化し、普遍的法則を追求する既存の科学的思考の枠組によって説明できるはずはないのです。それは、個別的な生の秩序から生まれるものでなければならないのです。ですから、従来の自然科学を模範とする看護学方法論においては、ケアの本質が無視されているという実感が私の研究の出発点になっています。

看護という人間的営みを成り立たせている根源的な人間の能力、即ち実践知としての配慮的行為であるケアは、原始医術にまで遡れますが、学問的な範疇としては、古代ギリシアにおけるディアイタ（養生法・訓）にその起源を求められます。古代ギリシアにおいては、ディアイタには二つの流れがあります。一つが、宗教的な医療におけるディアイタであり、もう一つが、『ヒポクラテス集典』に象徴される合理的・経験的医学におけるディアイタです。ここでは前者についてお話しします。P・L・エントラルゴは、ディアイタの根源的な意味を探るために、神と人間との関係における三つの本質的契機とディアイタの

密接な結合を感知する必要を述べていますが、その三つの本質的契機とは、まず第一に「マイクロコスモスとしての人間理解」、第二に「カタルシスの意味での浄化」、第三に「宗教的儀式としてのセラペイア（奉仕）とトレスケイア（礼拝）」です。第一の「マイクロコスモスとしての人間理解」は、プラトンの系列の人間観であり、自然に逆らうことが病気であり、自然に逆らわない生活が健康であると考えます。第二の「カタルシスの意味での浄化」についてですが、古代ギリシアでは、宗教的理解においても、治療的理解においてもディアイタは、浄化するものでした。従って、ディアイタは、病気からの治療法であると同時に宗教的な衛生法でもあったのです。そして、第三の「宗教的儀式としてのセラペイアとトレスケイア」についてですが、古代ギリシアでは、ディアイタは、宗教儀式の一部として理解されており、それによって神と人間の関係を正常に保つことができると考えられていたのです。以上が古代ギリシアにおけるディアイタについてです。

次にアラビア医学におけるディアイタについてですが、アラビア医学では、治療者は、病人の話をよく聞くということが前提であり、そして、治療介入を行う前に自然治癒の可能性について十分に助言をするということが義務でありました。治療者の役割は、いかなる代価を払ってでも病気を治すということではなくて、むしろ病人と付き合っただけでその苦痛の状況に関与することにあっただけでした。このような治療者に求められたのが教養でしたが、この教養とは、アラビア医学においては理論と実践の均衡にのみ裏打ちされるようなものでした。そしてこのような医療的な思考や行為の原則、生の秩序を言葉で提示するという原理が、我々をディアイタに、ディアイタと呼ばれる他者へのケアに到達させるのです。

上に述べたような古代以来のディアイタは、ヨーロッパ中世から近世初頭に至る医学的健康学説の中に「健康訓」としてのディアイタとして生き延びてきたのですが、近代における自然科学の勃興とそれによる医学の変容（生物機械論に基礎づけられた近代医学の隆盛）と近代医学への方法論的転換において、その表舞台から姿を消してしまったかのように見えます。しかし、この古代以来のディアイタは、ちょうどその分岐点で、ナイチンゲールによって、それが本来あるべき看護ケアの中に歴史上はるか後の世代まで継承されていくことに

なったのです。彼女の『看護覚え書』に見られるような、人間に備わった自然治癒力に対する基本的信頼と患者の周りの環境を整えることによってこの自然治癒力を増加させるという考えは、ケアというものの根底に流れる思想なのです。

しかし、近代医療技術の支配する医療の現場で、本来的な人間の自然治癒力に根差したケアの居場所が残されているのでしょうか。近代医学は、自然科学に、生物機械論に基礎づけられています。自然科学的思考は、主観と客観による二分法的思考であり、観る者（主観）は、観る自分をあくまで傍観者としてその対象化された事物（客観）を観察するのです。そして、そこでは常に対象の数量化ということが求められるのです。このような思考が背景にあるので、例えば、患者さんが眠れないと訴えると薬の投与や注射をして眠らせてしまう。しかし、本当は、何故眠れないのかということとその患者さんに聞くことの方が重要なのです。あるいは、足浴の目的は、患者さんが気持ち良くなるということですが、垢の分析による実証的裏付けを求めて、垢の定量測定をあたかも至上の命題であるかのごとくに行い、それに終始してしまう。ここでは、目的と結果が逆転してしまっているわけです。確かに、医学の進歩は後戻りや否定は出来ません。だから、医学の進歩と看護の調和が問題なのですが、上述のようなほとんど医学工学とでもいうようなものに対する批判の機能を看護（ディアイタの精神）が担うべきでしょう。これには、医者・看護者のヒエラルヒーの見直しが必要ですし、看護学に与えられた医学の補助者（助け人）という従属的な役割の見直しも必要です。そして我々は、看護学の方法論や現場において哲学的課題を抱えていますから、この看護学の見直しには哲学が必要なのです。

看護（学）はいくら理論化を行ったとしても、その理論を作る目的は、実践なのです（看護の実践的性格）。このように看護を実践の学として捉えようとする我々の探求は、必然的に看護における技術の領域へと導かれます。といいますのも、元来、技術の中には行為的あるいは実践的な特質が在るからです。私は、この看護の技術というものを考えた時にもやはり、古代ギリシア哲学にまで遡りました。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』の第六巻の中で、人間の精神の働きを五つの領域に区分していますが、その中でもテクネーとフ

ロネーシスは、看護の技術というものを考える上で参考になる概念であります。テクネーとは技術のことですが、これは、むしろ今日でいう「技能」に近いものであり、機械とか道具ではなく、より人間的で全体的な心の働きを指しているのです。フロネーシスとは思慮や配慮と訳しますが、アリストテレスにおいては「実践的な知」のことです。彼はこの両者を非常に似通ったものであるとしています。テクネーとフロネーシスは共に、我々が何かを生成したり、作ったり、行ったりするところに見られるものであり、実践的な性格をもっています。これに対してエピステーメーとは、「科学的な知」のことであり、物事を科学的に分析的に知りるところに見られるものであります。

ところで、看護における実践の概念は、単に専門的知識や理論の適用として捉えられる事柄ではありません。看護実践においては、具体的、個別的な状況に応じた「実践知」が求められるのです。ですから看護実践は、医科学をはじめエピステーメーに支えられた活動でありながらも、その看護の技術は、テクネーにその範が求められるのです。我が国の突出した先端技術のみが先行している現状を考えると、近代科学技術によって忘れ去られたテクネーの復活こそが大きな課題なのです。そして、看護を自然科学的方法に依拠する医学モデルとは異なるパラダイムとして捉え直さねばならないのです。

上述のように生物機械論に基礎づけられ、主観と客観による二分法的思考をとる近代医学は、人間の身体を一つの対象（客体）として取り扱います。しか、看護学には「対物の技術」を用いるこのような医学とは違って「対人の技術」が求められるのです。ですから看護学に近代医学と同じ科学的認識（エピステーメー）を持ち込めば、観られる物（患者）は、観る者（看護婦）の主体的体験から切り離された客体として対象化されてしまい、看護の実践の場に現実と認識のズレが生じるでしょう。私は、ある幻肢痛を病む患者の看護とかかわり合いの体験から、一人の人間の身体がそれのみで自己完結的な閉鎖系ではないということ、そして、幻影肢として存在する患者の身体が単なる客体ではないのと同じ意味において、看護婦としてその場を共有している私の身体もまた患者にとって、たんなる客体としては存在しえないということを学びました。そこでは、私の身体は、「観ると同時に観られる身体」なのです。医学において、「客観性」が重要であるとすれば、看護には、〈観る側〉と〈観られる側〉の

関係性、つまり看護婦が観ると同様に患者からも観られており、又お互いが相互に影響されていくという「相互主観性」を基盤とした人間理解が求められるのです。

このような人間理解に基づいて患者の体験しつつある世界を理解する（追体験し再構成する）という実践における意味の形成（変容）プロセスを私は、「体験の構造化」と呼んでいます。「対人の技術」である看護においては、「対物の技術」と違って、同じ手順を踏んでも同じ結果が出るわけではありません。そこでは患者に対してどういう風に身を置くかという看護婦の人格が問題になるのです。看護婦が患者を知るということは、客観的に知るということではなく、目の前の患者の置かれている様子・状況を上述のように体験することなのです。そして、それには「知覚する力」が求められます。ですから看護を志す学生のこの「知覚する力」をどのように養成し伸ばすかが、看護教育の課題となるのです。

（記録：河村厚）

「おかわりクラブ」の実験から——職業選択から自己実現への道筋

堀 一人

現在、高校を卒業した人の30%が就職します。そして、それらの人の就職後三年間の離職率が50%を越えています。もう一つは、学校で斡旋して職安を通して就職するということをしない生徒が非常に増えています。適当にアルバイトをするからという生徒が非常に増えている。そういう訳で、実際に高校での職業・進路指導ということが問題になっているわけです。そこで、以前、A' ワーク創造館という職業教育を扱う大阪府庁の外郭団体と教育委員会が協力して、「中退君ホットライン」というのをやりました。今から五年前に、中退者に対して呼びかけて電話をかけてきてもらったとき、「もう一回学校行きたいのだけれどもどうしようか」などの相談を受けました。その時の標語が「人生おかわりできます」でした。それで昨年からは、じゃあ、就職した後のフォローの問題、就職したけれども今、悩んでいるとか、就職指導をどういうふうに受けてきて、今、会社に入っているけれども、どんな状態か知るために講座をやってみて、そこから高校での進路指導に活かせる部分はないだろうかということを考えようということで、「おかわりクラブ」という取り組みをやり始めました。去年は一年に九回の講座、定員二十名でやりました。

このように、高校中退の増加や高卒就職者の離職率の高さなどが、この「おかわりクラブ」が生まれた経過です。「若年層の就職観の変化」ということでは、若年層と呼ばれる15才から24才層には、最初に就職した所が天職で、そこで一生働くのだという意識がないのではないかと最近言われています。大学生への調査では、定職を持つ時期がいつであるべきかという質問に、大学を出てすぐだという人は55.6%です。結婚するまでにだという人が31%です。そして92年時点で、15才から24才層で男子の離職率は17.7%で、女子は19%ということで、年間の離職率ですからかなり高い値であり、転職へのアレルギーは少ないということが一つ言えます。またもう一つに、どうい

うことを思って就職するか、仕事に何を求めるかということなのですが、何のために仕事をするかということがやはり変わってきたのではないのでしょうか。僕らは、現場で高校生に就職させる時に、「石の上にも三年」、三年は我慢しろ、そうすれば失業手当などの条件も良くなるし、最初あかんと思っても三年我慢すれば楽しくなるかもしれないので我慢しろと、そういう古い道徳観のようなものを押しつけて指導しているのですが、実際は、仕事に対してひたむきに、仕事をいったん選んだらそれをきっちりするのだという努力を肯定するというような感じではなくなってきました。じゃあ、お金や物質的な報酬が目的だという時期もあったと思うのですが、今はそれだけということでもないようです。

去年の「おかわりクラブ」での基本の考え方は、これは、各々自分が自分の仕事を、自分へ向かって問い直すことによって自分を見つける講座だということとして、こちらからは、今の一般的な状況なんかは言うし、例えば、「こんな職業についてどう思うか」とか、質問されたら答える。しかし、こちらからは一切、「こういうふうになさい」とか「転職したほうがいいよ」とか、「こんな企業はどうか」とかいうことは絶対言わない。あくまでも自分で考えさせて、疑問が出てきたらそれには答えようという。そういうことでやりました。自分で自分を問い直す最初のきっかけとして、この「おかわりクラブ」で一番最初、自己紹介の時に使ったのは次のような手法です。過去・現在・未来の三つのカードを用意して、過去のカードの表に今まで就いてきた職業を全部書いてもらい、現在のカードには、今、何をやっている時が一番楽しいか書いてもらい、未来のカードには、今の現実とは一旦離れた形で、どんな仕事でもいいから興味のある仕事、自分がもう一度一から就職できるなら、就きたいと思う仕事を書いてもらいました。その結果を見ると、明らかに一つの傾向がありまして、皆に共通するのは、自分が負担を感じないで楽しんで仕事をしたいということと、もう一つは、その結果、誰か人が喜んでくれるような人のためになるような仕事をしたいということでした。何か物質的な報酬よりも、確かに自分の自負心を満足させ、自分の人生が意義があると思えるような職業を望んでいる、——一般的にはそういう傾向になってきているようです。だから労働の目標が、極端な「物質的な欲求」よりも「精神的な欲求」にシフトしてきてい

るというのは明らかなのではないのでしょうか。

そういう状況を踏まえて、実際、去年「おかわりクラブ」をやり始めたのです。参加者は、明らかに三つの層に分かれました。一つの層は24～28才で、一般的に言う学歴もあるエリート。二つ目の層は、24、5才の女の子達で、短大を出て就職したけれど重要な仕事に就けず、やりがいがない、といったOLの人達。三つ目の層は、——この人達はしんどい子達で——ある代表的な子を挙げると23才くらいの女の子で、中卒で定時制高校に行ったが、学校を辞めて就職した。しかし、中卒の資格で就職する訳だから、あまり高度な仕事につけず、退職と再就職の繰り返しをしている人がいました。

私達がやった方法は、あくまで書かせることです。受講者に上述の三つのカードを書かせました。過去のカードの裏には、何故その仕事を辞めたのかを、辞めた時の気持ち、その仕事をしていた時の気持ちはどうだったか（その仕事をまだ続けている人は今どういう風に感じたか）を全部書くことを宿題にして、次の日机の上に並べてグループを作って読み合う。すると、自分の中にこだわりのようなものが見えてくる。程度の差はあるが、共通した要素が見えてくる。次には「仕事振り返りシート」というものを作って、今就いている仕事をどういうきっかけで選んだのかということを書いてもらいました。そして何が課題なのかということをグループで討論させました。

そういう中で、自分にとって、自分がどこで躓いているのか、仕事を決める時にこんな風に決めたのはやはりおかしかったのだとかいうことに気付いてゆく。その間にいろいろゲストを呼んで、——ゲストの共通点は自分の意志で転職を決めて、自分で選んで今の仕事をやっているという普通の方々ですが——話を聞く。その話も、ゲストから自分のことを話してもらうのではなく、問題があるのは受講者の方だから、受講者が自分の問題を、「こんなことはどうか。」と聞いた時だけに答えて下さい、ということで、自分を考えさせるということをやりました。そして、6回目にコーディネーター（私も含めて3人）の中から自分が相談したい人を自分で選んで相談に行くという時間を設けて、あくまでも自分はどこで躓いていて、何が課題なのかということを見せる、そして自分からアクションを起こさせるということをしました。そして、最後の回には「仕事計画書」といってこれからの自分の設計をさせ、プレゼンター

ションをしてもらいました。

結局、各々が、自分の人生を自分で選択して自分で生きるということがやっ
と分かるということになりました。「おかわりクラブ」から見えてきたことは、
高校3年生どころか高校を出ても自分の人生を、自分の就職も含めて自分の仕
事なり生き方を、自分で選択して決めてない場合が非常に多いということです。
そういう一人一人に付き合っ、一人一人の書いたこと、言ったことを毎回分
析して、次回の課題を考えました。この講座は、受講生達にとってまさにイニ
シエーションの講座のようなものでした。そういうことを僕ら、生徒一人一人
に沿って——その子が自分の言葉、自分の頭で考えて、自分をどうしていこう
かということをそれぞれのスピードで考えると思うのですが——それに付き合
うということが教育の場面でほとんどできていない。これが高校教育の一つの
課題であるわけですが、親は余りに近いから逆にしんどいと思います。だから
何かそれに付き合っていく機関があればよいのですが、それが今の教育ではで
きなくなっている現状があります。我々コーディネーターは、ただ、横で聞いて
いて、「それでどう思ったの」とか言うだけなのですが、「こんなに話が出来て、話を聞いてもらったのは初めてだ。」という受講者が何人もいて、本人
達は自分のことを出してそれだけ受け止めてくれたと思っていました。受講者
は自分の生き甲斐となる職業を求めたいという気持ちが一方でありながら、
そこへ行く道筋は分からないでいる。あるいは自分で一歩踏み出すことがなか
なかできない。生き甲斐というものは、自分で決めなければならないのに、そ
れを求める姿勢は非常に他律的になっていて、自分の生き甲斐やできそうな仕
事の範囲や内容、方法を誰かが提示してくれるのを待っているという姿勢を非
常に感じました。それを徹底的にほぐして自分でそれを見つけて、自分でやら
なければならないのだよということを、ずっと言い続けました。ついつい僕達
教師は、逆に、「こうしいや」とか「こうせなあかんで」と言ってしまうので
すが、それを抑えるのは非常に辛かったです。サジェスションの仕方が問題な
のですが、その人にとっての結論を言ってしまったらいけないのです。そして
今は、転職の情報も山程あるのですが、それが自分にとって持つ意味、自分に
って必要な情報が分からないでいるのです。情報はいつでも手に入れるのだ
が、そこから一歩踏み出すということが重要であり、それにどうやって付き合

うかということが一番の課題なのです。

そして、最近の高校生の状況ですが、その特徴として「私生活中心主義」、「消費中心主義」、「偏差値・マニュアル主義」、「無気力・感覚的な反応」（「むかつく・うとうしい」の多用）等が挙げられます。このような状況の中で、仕事（生産）でなく自分のこと（私生活）ばかり考えており、社会の中で自分が何をなすべきなのかという発想は持たず、モラトリアムの発想の方が強いのです。そして「生産」を否定的に受け取り「生産者」として疎外感を「消費者」として埋めています。消費が自己表現の方法になっており、自分に何ができるかではなく、相手が自分に何をしてくれるかというような「消費に馴らされた思考」（お客さんの思考）が蔓延しているのです。しかし、このような状況がある一方で、高校生達は、基本的な所で何か「精神的欲求」を求め始めています。そこで、世の中にはどういう仕事があって、自分は何をしている時が一番楽しいのかといった内面までも掘り下げる作業が必要になりますが、それにじっくり一人一人に付き合い見つめる時間が高校教育にはなく、それが大きなジレンマになっています。こういう状況の中で一体どうしていったらいいかということとを「哲学」の課題として、考える必要があると思います。

（記録：河村厚）

「癒し」の民俗学的研究

小松和彦

私の研究の立場である民俗学、文化人類学という領域の中で「癒し」というものがどういう形で目に見えてくるのかを考えてみたい。

臨床哲学とは、人間の生きている現場、すなわち研究室の中ではなく、研究を立ち上げる場、相互主観的な場を我々がどのようにとらえるのか、そしてその中で哲学的問題をどのように考えていくのか、といった営みだと思われる。それでは、人類学としてどのような現場を想定できるのだろうか。人間は思考する場合に主観的基準をたくさん持っており、その基準を使い分けながら人とつながり合っている。そして相手もそのような主観によって構成されていて、それぞれがぶつかりあって世界をつくりあげていく。客観というものがあるのではなく、主観と主観との関係の中で社会的世界がつくられる。アルフレッド・シュッツは『現象学的社会学』の中で我々の社会的世界というものを次のように表現している。「集団の中で生まれ育った者ならば誰でも、先祖や教師や権威者から受け渡された既成の標準化された文化パターンを、その社会的世界で通常生じるあらゆる状況に適合する疑いなく確かな指針として受け入れる。」文化パターンは文化が変わると自明ではなくなる。また、文化パターンは重層化している。臨床哲学、人類学、社会学、民俗学はそれがどのように重層化しているかを探る学問と言える。重層化している文化パターンにはもちろん優劣関係、並列関係もある。優越しているものは何か、従属しているものは何か、並列しているものは何かを探ることも相互主観の世界を見ていく上で必要になってくる。文化パターンは「世間」という日常の言葉で表現できる。学者の世間、家族という世間、大学という世間、様々な世間が錯綜して存在している。日本の社会は、世間という型で形成されている集合や集団が錯綜して存在している。その中身は、西洋の人文社会科学では完全にはとらえきれない。「世間」は「現実」という言葉で言い換えられるかもしれない。多様な現実、主観を我々は内部に抱え持っている。そして個人の現実と他者の現実が何かを共有し合

ったり、排除したり、優越した環境をつくりだしたりする。このことは、多重あるいは多様な人格という表現を用いて語ることもできる。社会が複雑になり、世間が複雑になり、我々が依拠している文化パターンが複雑になってくると、人間はその複雑な現実を多様に使い分けながら生きていかなければならない。しかし、その使い分けができない人もいる。そうした人の中には、人格のコントロールができなくなって破綻し、精神医学的な症状を呈する人もいるかもしれない。

社会学者、民俗学者、倫理学者は、目に見える社会生活の現実を明らかにするが、「癒し」という言葉で関わってくる領域は、文化パターンないしは相互主観的な関係の中でもとくに「霊的現実」と呼ばれるものである。ある人はこれを排除するかもしれないし、あるいは排除していると思っているかもしれない。しかし世の中には、霊的な現実には属するとは考えられないような行動が数多く存在する。

私の調査地のトラック諸島では戦後50年たっても日本から慰霊団がやってくる。海底に沈んだ骨を引き上げて荼毘にふし、元の部下や遺族が慰霊をする。彼らには50年たっても慰霊されていないという思いがあるし、私もその行為を見ると感動する。その場合、私にもそれに感動するような文化パターンが組み込まれている。その領域はその人が霊的なものを信じているかどうかは別にしても、少なくとも「霊」という言葉を使って表現しなければならないものである。このことは、若い人の間ではやっている「ジャンボジェットの怪」という噂話にも結びついている。サイパンに遊びに行った若者がサイパンは日本軍の玉砕の地であることを知り、その帰りのジャンボジェットの中で女性の後ろに若い兵隊の霊がついていると言いだす（もっとも、霊は若い女性にはつくが、おばあさんにはつかないということだが）。こうした話が成り立つ背後には、50年たっても兵隊の霊がさまよっているかもしれないという人々の思いがあるのではないだろうか。

このように意識的・無意識的なものを含めて霊的現実を考えていくときに浮かび上がってくるくるものが、宗教人類学的な研究領域である。宗教人類学的な臨床の現場というのは、目に見えない霊的な出来事、あるいは霊と名づけられるようなものを想定して現実を説明していく。または、そのような現実を生

きていく人たちの領域である。簡単に言えば、「神の力」で病気の治療を行うというような現場である。その現場には私が信じようが信じまいが、そこに神の力で治すという人がいて、そこで治してもらおうという患者がいる。その両者が会って、まさに相互主観的な世界を構成している。うまく世界を構成することのできる宗教者（占い師）のまわりにはカルトができる。ここで大事なことは、患者と宗教者が協同して一つの現実を生きようとするところである。この関係をつくるにあたっては現実的な事件が必要となる。それは病気であったり、自分の悩みであったりするが、それ以外にも色々な事柄が契機となって、その事件をいかに説明するかということで相互主観的な関係が構成される。

韓国のムーダン（「巫堂」：シャーマン）の儀礼ゼスクッ（病気の快癒の祈りや神霊の託宣と死霊の意志を受け伝えをするシャーマニズムの儀礼）がその例である。全羅南道の光州市では3～400人のムーダンが活動している。ここでは宗教者と患者の二者の関係で世界がつくりあげられる。ムーダンが患者の話聞き、患者に物語を提供する。その物語は霊的なものを介在しており、精神分析医の治療とは異なっている。悪霊や先祖の霊がたたっているというようなことを言説の中に入れながら、見えない世界を説明していく。ムーダンは、自分の持っている霊的な装置の中で、現実や文化パターンに従いながら、一人一人の患者にそれぞれの苦しみなどに対応する物語を提供していく。そして患者もそれを受け入れたとき、一つの世界ができる。それを受け入れるということは、自分の病気の原因がわかり、どうすればその病気が治るかということを受け入れることでもある。その物語を共有していくプロセスが共感関係をつくっていく。我々から見ればばかばかしいことであるかもしれないが、少なくともその世界に入っている人間にとっては、何らかの精神的な変化が生じている。我々がこのような世界を壊すことは簡単であるが、実際にその世界に入ってみると、ある意味で居心地のいい面もなくはない。シャーマンは社会によってある程度容認されている霊的世界を前提にした治療をしていたのだが、それが近代化の中で否定されてくると、精神分析医のように、霊的なものを使わないで個人の歴史の中で物語をつくって説明するやり方に変わっていったのかもしれない。

このような現場から見えてくるのは、宗教人類学、宗教民俗学、宗教社会学

の問題であるが、それは同時に、哲学、臨床哲学、臨床人間科学の領域と交錯する問題としてもとらえなおすことができるものである。

（記録：森芳周）

死と所有をめぐる——〈臨床哲学〉への途上で

熊野純彦

人は生まれてきて、やがて年をとり、病をえて死んでいく。生老病死という「四苦」は人間存在の基本的で受動的な条件である。人間の生への反省である倫理学にとって、それは根本的な課題であったし、これからもそうだろう。また、四苦はこの世界における謎であり、それをめぐる考察は哲学的な言説となる。厄介なことに、現代社会では、四苦は病院あるいは「医療空間」の中で生じている。医療空間は、すぐれて現代的な技術の先端と古来変わらない生の条件が出会う現場である。四苦が生のもつ普遍的な条件であるとすれば、科学技術は今日的な生の条件であろう。現代における倫理的な言説は、普遍的な諸条件とともに、生そのものに浸透している科学技術との関わりを意識しないではありえない。医療空間は生死、科学技術、言説が交錯する現場なのである。そして、それは特異な空間である。ある特異な性質を持った特異な空間では、ある特異な力が働いている。「新生児室」や「集中治療室」で働いているのは、「バイオの権力」である。私たちは、生を下支えしながらそれを管理していくバイオの権力の手のひらで生まれ、それに看取られて死んでいく。その意味で、医療空間はこの社会の成り立ちを象徴する空間である。

この人間の生死の現場について、他者の「生き死に」について「お喋り」をすることは、それ自体きわめて非倫理的な営みであろう。かけがいのない生死についての言説がお喋りになるのは、それが「パズル解き」になる場合である。パズル解きはパラダイム論で使用される言葉だが、パラダイム形成の特性の一つに「教科書」がある。教科書にはうそばかり書かれている。あるいは、大切なことは隠されている。そして、パズル解きとしての「生命倫理」も一つのパラダイムである。では、生命倫理の場合、何がうそなのか。哲学的な根拠がまったくない、あるいは哲学的な吟味がなされていないフィクション、例えば身体の自己所有がそうである。そうしたフィクションにもとづいて、他者の生死

について議論したり、道徳的直観なるものに依拠したりするのは、哲学者としては怠慢であり、倫理学者としてはその倫理観が問われるだろう。もちろん、目前にある臨床上の問題にどうコミットするかは大切ではある。だが、それは倫理学ではない。倫理学は有用性以外の価値を知っているからである。それは哲学でもない。哲学は当たり前のことを掘り返すからである。

ここで考えているのは「脳死」の問題である（それが古いと言われれば、生命倫理はやはり所詮は流行だったのかと答えればよからう）。死については、古来より、生との関わりから、そして時間との関わりから語られる。「時のあいだ」の生死をめぐることは、概して、断絶説（エピクロス）、連続説（「刹那滅」「連続創造説」）、関係説（「死と関わる存在」）の三つの立場がある。これらは、普通の意味ではやはり生死は区別されると前提している（区別を否定すると思われる連続説も同じである）。脳死の問題は、少なくとも当初は、この生死の区別にいわばグレーゾーンがあるというものであった。脳死とは、技術的につくられた、人為的に保たれる「生」、あるいは長引かされる「死」、つまり個体の時間の人為的な繰り延べに他ならない。

だが、それに続いて起こってきた議論は、かなり野蛮で素朴な「物心二元論」である。それは、しかしながら、死の問題に指一本触れることができない。第一に、物心二元論の内部には、死によって失われる「いのち」が登場する場所がない。近代的な「心」は、生命の原理であるプシケーやアニマとは別のものである。日常的に把握されるいのちの特異性は、物心二元論の言葉遣いでは説明できない。第二に、物心二元論でいう物も心も、身体も精神も、じつは「不死」のものである。身体は物質であり、物質は不滅である。その次元から言えば、心臓死も本当の死ではない。では、どこで線を引くのか。極端な脳死論者はかつて精神的な機能停止をもって死と考えた。だが、物心二元論の精神はじつは不滅の精神である。それでは、なにが死に、だれが死ぬのか。

もう一つ述べておきたいのは、死をめぐる身体の所有の問題である。脳死や臓器移植の前提になっているのは、身体の自己所有というロック的理念である（さらにその背後には、通俗化されたデカルト的二元論がある）。その理念は生の荒廃を引き起こしている。例えば、移植技術の発展に伴い、腎臓が購入され消費される。「領有法則は展開する」、つまり、商品社会において身体の自

己所有の理念が身体の喪失、収奪、解体を生み出すのである。そもそも、私が私の身体を所有しているということは自明のことだろうか。まず、いわゆる「労働所有論」から検討しなければならない。大地に鋤を入れ、耕し、稲を作る。そうすることで、大地に労働の痕跡が刻み込まれ、労働が混入する。これがロックの議論であった。しかし、私たちは自然の力を借りて収穫をするのであって、収穫に対する所有を要求することは、大地の寄与を忘却することであり、自然に対する忘恩行為である。ここから労働所有論は成り立たないと言うことはできないが、少なくとも再考の余地はある。では、なぜ労働が混入すると所有が成立するのか。鋤を持つ手、労働する手が私のものだからである。つまり、身体こそ無制限に私の所有物、私の第一の所有物であり、身体による労働こそ所有の起源なのである。労働所有論は「身体所有論」である。

だが、身体所有論は成り立つのであろうか。第一に、私が所有できるものは、普通は私とは違うもの、私にとって「外的」なものである。では、身体は私にとって外的なのか。第二に、身体所有論と労働所有論とは齟齬や矛盾が生じかねない。身体を携えて生まれてきたことに対して、私は何も関与していないのである。第三に、身体とは〈他なるもの〉における自己の所有である。つまり、私は、身体を通して、自分でないもの（大気や食物）を自分のものにしながら、私として生きている。その身体を私の身体であると言ってしまうことは、莫大な借金を踏み倒すようなものである。第四に、身体はたえず置き去りにされ、「譲渡」される。私はかつて私の身体であったもの（老廃物）を排出する。言い換えれば、私は身体を通して自己を譲渡している。

じつは、以上の検討から、臓器移植は認められないと続けることもできるし、反対に、死後に臓器を提供すべきであると続けることもできる。つまり、自分が所有していないものを譲渡できないと言うこともできるし、あるいは、所有していないのだから返すべきであると言うこともできる。問題があるとすれば、「権利」と密接に関わるロック的な所有感覚であろう。それは西洋においてすら新しく特殊なものであった。権利は本当にあるのだろうか。近代以降、とてつもない思い違いをしているのではないか。今後、この権利の問題を、生命倫理においてしばしば見られる「契約」的な人間関係論と併せて考察することが、さらにそこから、一方で「環境倫理」の問題に、他方で現代正義論批判に進む

ことが望まれる。

（記録：柘植尚則）

臨床の現場——内と外との交差点

古東哲明

エチカは〈外〉から来襲する ぼくはいま、家人の死病をみとるため、臨床で仕事をしながら、夜を明かしています。そこには、ぼくの知恵や意志なんかではどうしようもないデイノーン（物凄きもの・異他的な威力）が荒れ狂います。アメーカニエー（人間の無力さ）をいやというほど思い知らされるわけです。その〈臨床現場〉の直観で申します。もうモラルなどいらない。「すべてがゆるされている」（『カラマーゾフの兄弟』）というイワンの叫び。脱モラル化（Entmoralisierung）。この現代の常識から出発するしかない。そう確信されます。

そもそも、モラルはエチカではありません。モラルはたかだかノモスの規範。ノモス社会のうちに起こる出来事の善し悪し分別に、もっともらしい公共性をあたえ、固定化し、安穏な社会をきずく装置です。その根幹には、生存保持の努力（conatus essendi）という人間中心主義がある。そんな人間中心主義の固定装置としてのモラルは、つねにその背面で〈暴力〉装置、つまり異他性の排除機構です。暴力装置は、エチカではありません。その意味で、脱モラルの時代が訪れたことは、エチカ到来のチャンス。人間中心主義も暴力も窮屈なノモス社会をも一掃し、はじめてエチカがみのる絶好の機会です。というのも、エチカは、人間が造ったり、取り決めたり、処理したりできる、そんな人間的な産物ではないからです。エチカは、異他的な〈外部〉から人間を襲うナニカだからです。

内のエチカと外のエチカ ノモス社会の〈内〉で、人間の理知や意志が構成するモラル規範（内のエチカ）に対し、〈外〉から人間を襲い態度変更を迫るエチカのことを、〈外のエチカ〉と名づけたほうがいいのかもかもしれません。そんな〈外のエチカ〉が到来するには、いわゆるシュジェ（隷属する主体）、つまりノモス社会に服従する近代的自己が希薄になることが前提です。ですから

逆説的ですが、モラル喪失の現代はエチカ到来のとても好ましい兆候の時代です。

N・ルーマンは近代社会の進展とともに「機能システムが分化し、それによりモラルコードが他のコードに影響を及ぼさなくなった」（『社会の学問』）と申します。たとえば機能システム分化の典型的官僚システム。それは、モラルコードから離れた無記的な操作システム。かつてのムラの社会システムや、教育勅語にみられる窮屈な戦前教育システムと比べ、それは〈進化〉です。官僚のモラル低下が嘆かれ、「公務員倫理法」が必要だということは、このことを逆証しています。ルーマン同様、ぼくもそんな近代のシステム分化（＝脱モラル化）をまずは歓迎します——いつまでもこれでいいとは思わないが——。モラル（内のエチカ）の希薄化が、外のエチカの到来をほどこしてくれるからです。

なのに、なんとまー、またぞろモラルや内の倫理のオン・パレード。機能システムの分化ゆえ、現代社会ではモラルコードの力が希薄になるのですが、むしろだからこそというのでしょうか。その〈真空地帯〉について、モラル・ブームが起こっています。生命倫理、環境倫理、政治倫理などの応用倫理学の興隆。脱モラル化（エチカ到来）のチャンスを潰すものとして、気にかけておく必要があります。いろんな立場があるから、ひとまとめに非難できませんが、大半が、とてもいかがわしい。すくなくとも「神なき時代の後」を生きるぼくたちとしては、ちょっと待った、性急にすぎないか。そんな気がします。

臨床は浪費と空白の現場 さて、ここで上に述べたことと関連させ、ぼく自身が〈臨床の現場／臨床哲学〉をどのように考えているかについて触れることにします。最初に結論めいたことを言っておけば、臨床哲学とは、先に触れた内のエチカやモラル主義を批判すると同時に、〈外のエチカ〉を歓待するための、実に恰好のバイパスではないかと思います。なぜなら臨床現場のなりたち自体が、内の倫理やノモス社会が後生大事にするものに逆行しているからです。

具体的に申しましょう。臨床現場は〈浪費〉と〈空白〉にみちています。臨床では、ノモス社会からすれば、ムダなこと、無用なこと、無為の時間、非合

理なことが、ごく平然と、しかも真剣に注ぎ込まれます。たとえば、つましい普段の生活尺度からすれば、おしげもなく金銭が浪費されます。〈ムダ〉だとわかっている、高額な薬品や治療を投入します。日常の食卓では禁止されている御馳走も、豪奢に提供されます。死にちかづく程度が高いほどそうです。金銭への渴望がこれほど沸くときもありますが、また同時に奇妙なことに、これほど〈気前よく〉なるときもありません。かといって治ったとしても、なんになるわけでもありません。〈もと〉に戻っただけのこと。〈無産〉です。投入された金銭は、きれいさっぱり消費されます。おおいなる蕩尽劇が展開するわけです。

あるいはデ・カレンダー（脱時間割）。臨床では、ふつうの社会生活では守らねばならぬ時間的規律の数々が、まるで当然のように破られ、スコレー（無用の時間・閑暇）ばかりが流れます。ア・スコリア（仕事・暇なし）で臨床にいる医療者ではないから、黙ってみてるだけ。なすすべもない。だが、モラルでもなんでもなく、ただ最期の時を〈共にいたい〉という素朴な〈祈り〉のようなもので、自分のア・スコリア（仕事）などほっぽりだし、なにをするでもない無為空白の時間がたっぷりと流れてゆきます。

臨床はだれをも哲学者にする そんな浪費と空白が、ベット・サイドを染めあげます。けれど、そのためでしょうか。無用で非生産的な〈思考〉だけは、不安なベット・サイドに横溢します。しかも〈生老病死〉を目前にするわけですから、ノモス社会からすれば〈余計なこと〉ばかり考えます。生とは何か、死とは何か、死んだこの子はどうなるのか、などなどと。つまり「哲学する」わけです。臨床は、どんな人をも哲学者にする現場ではないか。そう思われます。

ようするに臨床現場は、つましい生活道徳を捨てることを要求します。また、生老病死という、安泰な生活を脅かすものがヘゲモニーをとりますから、人間の無力さを思い知らされ、おのずから、小賢しい自分の理知や意欲は破砕されてまいります。異他的で〈外〉なるデイノーン（もの凄きもの）が人間を直撃し、それにほくたちが〈苦もなく自然〉に乗っ取られる時空。それが臨床現場といえましょう。

先取りされた喪からの出発 ではデイノーンがぼくたちを乗っ取って焚きつけてくる〈外のエチカ〉とはなんでしょうか。まずは、アルス・モリエンディ（先取りされた喪の技法）。そうっていいのではないか。「先取りされた喪」とは、〈死を生のかなにもちこむこと〉です。それは、ノモス的なこの世の生活の振る舞いを〈停止〉させる声です。〈生存保持の努力〉が貫通するふだんの生存ばかりの光景。そこに、デイノーンの声となった死が、あるいは死に逝く他者の存在が、その見えないすがたをみえないままにあらわし、軋みや切れ目を入れ、他（外）なるもの〈から生きる態度〉を培養します。それはまずは、まるで〈死を生きる〉かのような体感かもしれません。〈生を生きる〉があたりまえのぼくたちに、目前で死を生きる者が触媒になり、まるで〈死を生きる〉かのような体感が瀰漫します。だから臨床現場とは、デイノーンに、あるいは直接ふれることのできない他なる〈外〉に、苦もなくいつのまにか〈感染する〉場所だともいえましょう。その〈死から生きる態度〉が充ちるとき、外のエチカがおそらく露出します。きっとそれは、とんでもなく自在で悦びにみちた生のスタイルだと思うのですが、これについて語る暇（スコレー）がなくなりました。

ですがもういうまでもないかと存じます。〈内のエチカ〉を破砕する現場として、また〈外のエチカ〉が来襲する現場として、臨床は、まさに〈内と外とがせめぎあう交差点・境界線〉です。そんな境界線上の哲学。それが臨床哲学ではないでしょうか。

（報告原稿に加筆）

「おまえのやっているのは哲学だ／おまえには哲学がない」

池田清彦

*「おまえのやっているのは哲学だ」

私は構造主義生物学というものをやっていますが、これは何ら実証性のない学問と受け取られ、以前はフーコーやソシュールの言語論なんかを読んでいたこともあって、「おまえのやっていることは科学ではなくて哲学だ」とよく言われました。

科学と哲学ということに関しては、実証性がないことが「哲学」と呼ばれる以外に、科学の前提を認めない、あるいはそれを疑うこともまた「哲学」と言われます。科学というものは、「パラダイム」という言葉があるように、前提ややり方が整合的に決められていて、それに従わないことにはそもそも論文が書けません。哲学の論文の場合は論文を書く経緯を必ず書くのに対し、科学の論文の場合は前提をことさら書かないし、前提を疑わずに、あるやり方に従って書くのです。そこには必ず「レフリー」というものがいて、前提をはずれてしまうと、論文が正しいのか正しくないのかにかかわらず却下されてしまうのです。だから前提を疑うこと＝「哲学」というわけです。

*「おまえには哲学がない」

また私はいま大学の評議員というものをやらされているのですが、私は大学の将来などに関心のないものですから、学長たちから「おまえには哲学がない」とよく言われます。彼らの言う哲学とは察するに大学の将来像、行動の指針を考えるということで、その場合、哲学とは世界観のようなものとして考えられているようです。でも哲学とは世界観なのでしょうか。

*「風邪をひいても世界観がかわる。だから世界観は風邪の症状だ。」——チェーホフ

世界観などというものは薬を飲んだら変わってしまいます。世界観は脳内の麻薬の分泌状態に対応させられるかもしれません。ともかく人間の頭はある程度物質にコントロールされています。しかしそれはある幅を超えてはコントロールできません。私に興味があるのはそれがどの程度コントロールされるのか、です。例えばカミキリムシなどは、行動パターンというものに幅がありません。インプットとアウトプットとが直結していて、外からの刺激がそのままそのまま筋肉系に伝わり、行動として現れるわけです。

それに対し、人間はインプットされたものをすぐさまアウトプットにもっていかずにまず脳にそれを送るので、そのまま行動に出さない。脳の中でいろいろ考える。誰一人として同じことを考えてはいないのです。「哲学がある」とは、生物学的に見れば、考えるやり方、行動パターンに多様性があることを意味するのだといえます。その意味では虫には哲学がないといえるのです。

*「すべての H_2O は同じである」？

ところで、人間のすべての考えの根底には同一性というものがあると私は考えます。言語にも何らかの同一性が常に隠れており、同一性を見出さなければ外の世界を認識できないということは人間の生物学的宿命であるといえるかもしれません。私が思うに、あらゆる同一性の根源は「私は私である」という私の同一性にあるのではないのでしょうか。私の身体をなす物質は常に入れ替わっていて同一ではなく、私の同一性というものは科学的にはナンセンスであるわけです。でも科学というものもまた同一性によって思考しているのです。

私は世界は無常であると思っています。無常な世界のなかに何らかの同一性があるかどうかは誰も分からないのです。科学は世界を認識するときに法則と物質という二つの同一性を措定します。法則の同一性については不変 (invariant) かつ普遍 (universal) であることが前提され、他方 H_2O などの物質については個でありしかも普遍であるといわれます。このように言葉と外部世界とが一对一对応させられた科学においては、曖昧さというものがなくされたうえで同一性が決定され、物質は誰にとっても同じものとみなされるわけです。誰にとっても同じになれば哲学は必要なくなるので、科学と哲学はここで別々のものになるわけです。

しかし、物質が個であり普遍であるということを誰も証明していないのです。ライブニッツなどは人間の五感で感じた個物はすべて違うと言います。自分の目で見たものはどれも違うものなのです。科学がすべての H_2O が同じだというのはだれも自分の目で H_2O を見たことがないからです。科学的な物質は「装置」を紹介して観察されますが、装置というものはそもそも H_2O 分子がすべて同じであるという前提で作られている。私は H_2O が実在するということを信じないわけではないのですが、でもすべての原子や分子が同じであるとは信じられないのです。もしかすると原子は一つずつ違うかもしれない。すべての原子は同じである、とは現代科学の前提であって誰もそれを疑わないだけなのです。いわば皆同じ形式を信じていて、そのなかで理論の違いを論じているわけです。

*「形式より内容の方が重要だ」？

近頃会議などで「形式より内容の方が重要だ」などと言われますが、私は逆に内容などどうでもよくて、形式こそが重要だと考えます。近代以後、世界は形式より内容を重視するようになってきました。身分制がなくなり、形式の平準化が起こったのです。するとすべてのひとが同じ形式を信じていて、内容だけが違うことになります。例えば私が人を好きになるときは、私が誰のことを好きになるのかが重要なのです。

しかし中世ヨーロッパでは人を愛するということが病気であると考えられており、誰を愛するかということとは関係なしに、人を愛するという形式をもつこと自体が問題であったのです。実はこの背景には中世では身分の違う人々は違った形式をとっているという前提があるのです。文化の違いというのは実に形式の違いなのです。近頃、多様性が大事だと声高に言われますが、同じ形式のなかでの多様性を語ってもしかたのないことで、形式の違う多様性を考える必要があると私は思います。

哲学の現場というものを考えてみると、ある人がこういうことを言った、別の人がああいうことを言ったという議論は、結局のところ一般の枠組みの中で内容がどう違うかということになり、現場では面白くなく、むしろ、私は何らかの行動を起こすにあたってその行動の依って立つ規範を人に分かるように説明しなければならないときに、自分のもちいる理屈が誰の形式と同じか同じで

ないかということが問題になるのではないかと思います。

***「物質は不滅である」か？**

先ほど生と死のお話がありましたが、生と死を区別するということもまた同一性を前提しています。でもそもそも世界が無常であるとすればこのような区別ができるかどうかは分からないのです。なのに同一性が存在すると信じて世界にこのような区別を持ち込む根拠となっているのは、やはり同一性は私は私であるという同一性のアナロジーなのです。時間が均一に流れるということもまたこのアナロジーによって考えられているのだと思います。

結局人間は自分の考えにしたがって世界を理解し、自分の考えたように世界が動いていると思うわけですが、科学も同じで、科学もまた人間の認知に整合的にしか物事を観察できないのです。実証とはいうものの、実験によってあたかも世界が理論に整合的であるかのように見えてしまうのです。

熊野さんのお話に出てきた「物質は不滅だ」ということも本当は疑わしいわけです。最近の大統一理論などは陽子がいつか崩壊するということを説いているのです。またその一方でこうした大統一理論や超ひも理論などの現代物理学は実証が極めて困難であり、もはや論理整合性のみが問題になるわけですから、その意味では哲学と変わりがないといえるのかもしれませんが。

(記録：本間直樹)

〔翻訳〕

D・ヒューム「エッセイを書くということ」

David Hume, "Of Essay Writing", in: *Essays Moral and Political*, Vol. 2, 1742.: T. H. Green and T. H. Grose (eds.), *The Philosophical Works*, London, 1882, Vol. 4, pp. 367-370.

柘植尚則 訳

人類のうちで洗練された人々は、たんなる動物的な生活にふけるのではなく、精神活動に携わるが、彼らは「学者」(learned)と「社交家」(conversable)に分かれるだろう。学者は、より高度で難解な精神活動を自分の分担として選んだ人々であり、その活動は閑暇と孤独を必要とし、長い準備と厳しい努力なくしては完成の域には達しえない。社交の世界は、ある社会的な気質や、ある愛好と結びついている。その愛好とは、知性をより容易により適度に働かせ、人間に関わる事や生活上の義務について明確に反省し、そして、周囲の個々の対象がもつ欠点や卓越さを観察しようとする傾向である。そうした事柄を考察することが精神にとって適切な訓練となるには、一人で活動するのは十分でなく、人間どうしの交際や社交が必要である。そして、交際と社交によって、人類は社会のうちに結びつけられる。社会では誰もが、できる限り最善のやり方で観察に基づく自分の考えを述べ、そして、喜びだけでなく知見をお互いに交換する。

学問の世界を社交の世界から区別したことが前代の大きな欠点であったように思われるし、それが書物と交際の両方にかかなりの悪影響を及ぼしたに相違ない。歴史、詩、政治に、あるいはせめて哲学上のより明白な諸原理に時おり頼ることもしないで、理性的動物の娯楽にふさわしい会話の話題を見いだすことができるのだろうか。会話はすべて、ずっとうわさ話やむだ話ばかりでなくてはならないのか。精神は決して向上されてはならず、永遠に「ウィルはこうした、ナンはああした、といった果てしないおしゃべりに酔わされ、疲れさせられ」ねばならないのか。

だとすれば、人と過ごす時間は、人生で最も無益だけでなく、最も面白くないものになるだろう。

他方、学問も、大学や独房に閉じ込められ、世間やよき交際から隔離されたせいで、大失敗であった。いわゆる「純文学」(belles letters)はどれも、人生や風習に対する愛好がなく、思想と表現における自由や才能(それらは社交によってのみ獲得できるのだが)がない連中によって修められたために、まったく野蛮なものになった。哲学でさえ、この陰気でわびしい研究方法によって破滅し、その結論は空想的に、伝達の様式や手法は難解になった。実際、論証において経験を決して参考にしない連中、あるいは、経験を、そこにおいてのみ経験を見いだすことができるどころ、つまり、生活や社交のうちに探し求めない連中から、何を期待できようか。

おおいに喜ばしいことに、私の見るところ、かつて著述家を人類から遠ざけていた内気で引っ込み思案の気性は、今日の著述家にはかなりの程度失われており、同時に、世事に通じた人々は、会話の最も好ましい話題を書物から借用することを誇りに思っている。学問の世界と社交の世界とのこの同盟がまったく幸いにも始まったのだが、それが相互の利益となるようさらに改善されることが望ましい。そして、その目的にとって、私が人々を楽しませようと努めているようなエッセイほど有益なものを、私は知らない。この意味では、私は自分を、学問の領土から社交の領土へのいわば駐在者か大使と思わざるをえないし、大いに依存しあっているこれら二国間の良好な交信を促進するのが、私にとって変わらぬ義務と考えている。交際で起こることは何でも、学者に伝えるつもりであるし、私の母国に見られるもので、利用と娯楽に適したものはどんな商品でも、交際のうちに輸入するように努めるつもりである。取引の均衡について気を配る必要はないし、両方で均衡を保つのに何ら困難はない。この交易の材料は主に社交と生活によって供給されねばならない。それを加工することだけが学問に属する。

駐在を任命された国の主権者に敬意を払わないとすれば、大使の許されない怠慢であろう。それと同じく、社交の帝国の主権者である女性に特別の敬意をもって話しかけないとすれば、私はまったく弁解できないだろう。私は尊敬をもって女性に接する。もし、私の同国人である学者が、頑固で独立した人種で、

自由を失うまいと特に気を配り、服従に不慣れである、というのでないのであれば、私は学問の共和国の主権を彼女たちの美しい手に譲り渡すだろう。だが、現実にはそうはいかないから、私の任務は、共通の敵、理性と美の敵、鈍い頭と冷たい心をもった連中に対して、攻撃であれ防衛であれ、同盟を望むことに止まる。直ちに、最も厳格な復讐心で連中を追跡しよう。容赦なく攻撃しよう、ただし、健全な知性と繊細な情愛をもった人々は除こう。思うに、これらの性質は分かつことができないとつねに気づかされるだろう。

まじめに言えば、暗示など陳腐になる前にやめにすれば、女性、分別と教育のある女性（そうした女性にだけ私は話しかけているのだが）は、優雅な文体で書かれたもの（polite writing）すべてに対して、同程度の知性をもった男性よりもはるかに優れた判定者である、というのが私の意見である。博学の婦人に向けられるありふれた嘲笑にあまりにも脅かされて、婦人があらゆる種類の書物や研究をまったく放棄して男性に委ねてしまうとすれば、それはむだな狼狽である。そうした嘲笑の恐怖には、婦人に愚か者の前では知識を隠させること以外、影響を持たせてはならない。愚か者は知識にも婦人にもふさわしくない。嘲笑という態度はやはり、男性が女性に対して優位に立とうとするうぬぼれた権利に基づいている。だが、女性の読者は安心するだろう。世事に通じた分別のある男性は皆、女性の知識の範囲内にあるような書物に対する彼女たちの判断を大いに尊重し、銜学者や注釈者のどれも面白くない話よりも、規則に指導されていないとはいえ、女性の趣味の繊細さに信頼を置いている。趣味の良さで等しく有名な、また女性に対する親切で有名なある隣国では、婦人はある意味で、社交の世界だけでなく、学問の世界の主権者でもある。優雅な文体で書く者で、何人かの名高い女性の判定者による称賛を受けずに、人々の前にあえて出ようとする者はいない。なるほど、彼女たちの評決に対して、時には不満が語られる。特に、コルネーユの称賛者たちが、その偉大な詩人の名誉を、ラシーヌが彼から引継ぎつつあった優勢から守るために、よくこう言っていたのを覚えている。それほど年老いた男がそれほど若い男を相手に、女性の判定者の前で評価を争うことができるとは考えられない、と。だが、この発言は不当なものとなった。後代の人々はその法廷の評決を批准したように見えるからである。ラシーヌは亡くなったけれども、今でも女性のお気に入りであり、

男性の最も優れた判定者たちも同様である。

女性の判断を疑ってしまう事柄が一つだけあるが、その判断とは、女性に対する親切と献身を扱った書物に関するものである。女性はふつう、親切と献身にすっかり舞い上がってしまう。そして、大半の女性はその感情の正しさよりも暖かさに喜ぶように見える。私は親切と献身を同じ主題として述べるが、それは、このように扱われる時には、実際には両者が同じものになるからである。また、両者がまさに同じ状況に依存することに気づくだろう。女性は優しく多情な気質をかなり持っているために、親切や献身についての判断を誤り、表現がまったく不適切で、感情がまったく不自然なものによってさえ、容易に心を動かされる。アディソン氏の、宗教に関する洗練された論述は、神秘的な献身についての書物と比べれば、女性にとっては味気がない。また、オトウェーの悲劇は、ドライデン氏の描く放蕩者たちのために退けられる。

婦人がこの点に関する誤った判断を正す気があるのなら、あらゆる種類の書物にもう少し慣れてもらおう。分別と知識のある男性に対して、婦人の集まりに自由に出入りするように勧めてもらおう。最後に、私の提唱している、学問の世界と社交の世界の連合に心から同意してもらおう。おそらく、学者よりもいつもの追従者から、婦人はより多くの慰撫な振る舞いを受けるだろう。だが、それほど誠実な親愛は期待できないのが道理である。そして、婦人が影のために実体を犠牲にするほどの間違った選択をすることは決してないと思う。

哲学カフェって何？

鷲田清一

パリでいま、賛否こもごも、ずいぶん話題になっているのが、いくつかのカフェで週一回催される「カフェ・フィロ」という集いである。「フィロ」というのはフィロソフィーのフィロであり、つまりは哲学カフェというわけだ。カフェに三々五々集まり、とくに身分を明かすこともなく、ファーストネームで呼びあい、哲学のディスカッションをするのだ。テーマは死、暴力、愛の残酷さ、核実験……とさまざま、その場で決める。この哲学カフェを主宰している哲学者マルク・ソーテは、別に「哲学相談所」も開設しており、『フィロ』というニューズレターも発行している。

こうした試みの原型は八〇年代のドイツにあった。一九八一年にゲルト・B・アヘンバッハという哲学者がケルン市の近くで「診療所」（プラクシス）を開き、哲学カウンセリングをはじめたのだ。プラクシス (Praxis) というドイツ語は「実践」とともに「医院」をも意味する。この哲学的実践＝哲学医院の試みはしだいに多くの共鳴者を見だし、翌八二年にはドイツ哲学的実践協会が結成される。そして八七年には「アゴラ」という学会誌の発行も開始した。この試みはその後、オランダからパリへ、イスラエルから米国、ノルウェー、南アフリカへと広がっていった。昨年は『応用哲学ジャーナル』が哲学カウンセリングの特集号を組んでもいるし、先のマルク・ソーテの報告『ソクラテスのためのカフェ』の邦訳も出た。

哲学といえば、日本では、なにかむずかしい漢字だらけの思考というイメージがあって、抽象的でとっつきにくいものという印象が強い。だから哲学者にカウンセリングを受ければ、悩みはいっそうこじれ、気分は落ち込むどころか陥没してしまうのではないかと不安がられるのは、たぶん目に見えている。

ところが他方で、時代の困難はとても「哲学的」になりつつある、そんな感触がある。民族紛争、環境汚染、臓器売買、遺伝子レベルでの生命操作、老人

介護、失業、性差別、セクシュアリティの変容、宗教的狂信、アルコール依存症、家族の危機、公共性の再構築などというふうに、自然との関係、人びとの共存、そして「生きがい」やアイデンティティといった個人の支えとなるものをめぐって、そのもっともベーシックな次元で、解決の道筋がにわかには見えないような難問を突きつけられていると言っていい。〈わたし〉とはだれか、倫理とは、国家とは、民族とは、性とは、老いとはなにかという、そのような「哲学的」な問題に、だれもが正面から向きあわずにはすまされなくなっているのだ。

社会のそういう困難を前にして哲学にいったいなにができるのか——これが哲学カウンセリングという、哲学者をアカデミズムの内部からその外部へと連れだす試みを駆りたてている問いである。思考の技法としての哲学が、研究室でひとりで「書く」という行為から他者と「語らう」という場面へと、みずからを先祖がえりさせはじめたのだ。先祖がえりというのは、ソクラテスは路上で、あるいは広場で、ひとと言葉のキャッチボールをするばかりで、じぶんでは一冊の著書も遺さなかったからだ。ソクラテスがおこなったのは、他人の言葉を受けとめ、投げかえし、相手がみずからことからの道筋（ロゴス）を見いだすのを助けるという、いわゆる産婆術というものである。哲学カウンセリングの運動はどうもそういう哲学の原点に戻ろうという志をもっているらしい。じっさい、ベルリンでは市の支援も受けながら、哲学者が地下鉄の構内にまるで古い師のように座り、市民のいろんな相談にのっているという。哲学の本質をロゴスを分かちあうこと（ダイアローグ）と考え、会話を社交と教養の基礎と考えてきた西洋社会らしい対応であると思う。

わたし自身はこれを、哲学のなかに「聴く」という契機を回復させる試みという点で注目している。分析でも記述でも主張でも表現でも批判でもなく、聴くという、（あえて矛盾した表現をすれば）ポジティブな受け身という契機がもつ力に着目したいと思うのだ。聴くこと、聴きかえすこと、つまりは言葉をしかと受けとめているというただそれだけのことが、苦しみのなかにあるひとをどれだけ支えうるかを、阪神大震災のあと多くのひとが経験してきたはずだ。あるいは、病院のなかで日々思い知らされてきたことだ。

わたしは昨年、じぶんの職場で、仲間たちとともに《臨床哲学》という試み

をはじめた。医師、看護婦、ソーシャルワーカー、カウンセラー、学校教師ら、他人を「世話」するひとたちが、その現場で、死とは、家族とは、性とは、教えるとは、正しさとは……といった（哲学的な）問いにぶつかるときに、その思考のもだえをともにする作業を、《臨床哲学》ととりあえずよんでいる。シンパシーはもともと「苦しみを分ける」という意味だが、ここではそれを「ともに考える」というかたちでできないかと思ったのだ。

もちろん、じぶんは安全地帯に身を置いておいて、現場に立つひとを後方支援するというのは、ただの言い訳ではないのかという批判はあるだろう。他方、哲学は議論をとおした行為であって、問題を取りだし、解決へといたる思考の道筋をともにさがしもとめる場こそ哲学にとっての現場なのだという再反論もありうる。いずれにせよ、哲学者としてであれ「時代の子ども」としてであれ、わたしたちは最終的な答えが見いだせるか否かすらさだかではないような問いに身をさらしていることはまちがいない。

カントも言っていたように、哲学を教えることはできない、「哲学する」ことを示すことができるだけだ。が、そうなると、話すこと、聴くこと、考えること、つまりは言葉の力がわたしたちの社会においてもつ意味についてつきつめて考えることをしておかないと、哲学カフェのアイデアを極東のこの地にうまく接ぎ木することはできないだろうと思う。哲学とはなにか、それがいま、「フィロソフィー」の伝統をもたないこの国でようやく問われはじめた。

（集英社読書情報誌『青春と読書』1997年3月号より転載）

[文献紹介：要約]

R・C・ソロモン「ビジネス倫理学」

Robert C. Solomon, "Business ethics", in: P. Singer(ed.), *A Companion to Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1991, pp. 355-365.

田中朋弘

【解題】この分野に関して筆者のソロモンには、他に以下のような文献がある。

1. Corporate Roles, Personal Virtues: An Aristotelian Approach to Business Ethics, *Business Ethics Quarterly*, 2(3), 1992, pp. 317-339.

2. *Ethics and Excellence: Corporation and Integrity in Business*, Oxford University Press, 1992.

3. Beyond Selfishness: Adam Smith and the Limits of the Market, *Business Ethics Quarterly*, 3(4), 1993, pp. 453-460.

4. The Corporation as Community: A Reply to Ed Hartman, *Business Ethics Quarterly*, 4(3), 1994, pp. 271-285.

ここで紹介する論文は、応用倫理学全般を対象とした論文集に所収されていることもあり、包括的で教科書的な内容である。それゆえここでは言及されていないが、ソロモンの独自性は、文献1と4で標題に挙げられている「アリストテレス的アプローチ」にある。ソロモンはこのアプローチに関して、徳と誠実さとは個人と企業の双方向において考えられるべきであり、企業は社会の必要や公共善に奉仕する役割を担う共同体とみなされるべきだと考える。これに関しては、リップキ(Richard L. Lippke)が、「新鮮」な見解ではあるが、「様々な企業活動について十分に根拠づけられ、明確で批判的なパースペクティブを持った方法を読者にほとんど与えていない。」(*Radical Business Ethics*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 1995, p. 23)と厳しい論評を加えている。

I 序論

ビジネス倫理学は、いわゆる〈応用倫理学〉という分野の中でも特殊な位置にある。その理由は、倫理学上の一般原理をこの分野における特殊な状況に適用ににくいことによる。古代・中世以来、ビジネス倫理学の歴史は、ビジネスという営みへの絶え間ない攻撃であった。

現在のビジネス倫理学はここ一〇年で問題になったものである。それまでの研究は、自らに関する概念的主題を欠く問題のごった煮にすぎなかった。しかし、1. 哲学自身が「現実世界」に傾いたこと、2. ゲーム理論や社会選択理論が再検討されたこと、3. ビジネス倫理学を研究した人々が社会に出たことなどにより、ビジネス倫理学は哲学とビジネスの実践という二つの世界の境界を研究領域にするようになった。

II ビジネス倫理学小史

広義のビジネスは古代シュメール人以来存在するが、それは歴史の大部分で倫理的に否定されてきた。アリストテレスはいわゆる経済学を、複雑な社会の働きにとって不可欠の「家政術」と利益のための交易としての「取財術」に分類した。彼によれば、後者はまったく徳を欠く行為であり、純粹に利己的な実践に従事するものは卑下すべき「伴食者」である。アリストテレスはその最たるものとして高利貸しを非難したが、このような見解は、キリスト教モラリストたちによって事実上十七世紀まで維持された。

近代初期になって、カルヴァンとイギリス清教徒が「儉約と仕事の徳」を説き、スミスが『国富論』（一七七六年）で新しい信念を承認する。こうして取財術は近代社会の中心的制度として受容され、第一義的な徳になった。しかし、スミスの理論を通俗的に格下げたこの「食欲は善である」という見解は、古代・中世と同じ根本命題——ビジネスは食欲に基づく——を共有している。

今や自由市場がどれほど伝統的な価値観に恐怖を与え、政府の統制に対立するかは容易に見て取れる。しかしわれわれは、市場それ自身は価値を持たないとか、政府の方が市場よりも公共的な善を提供するというような、うわべだけの結論をだすわけにはいかない。

III 利益動機という神話

ビジネス倫理学の関心は、資本主義や利益動機などへの批判的吟味から、より広くしかし具体的な問題の検討に移行しているが、それでも尚、利益動機説を支持するパラダイムは完全に消えてはいない。このような神話やメタファーを脱出する途を示すのがビジネス倫理学の最初の仕事である。

ビジネスの目的を擁護する為に未だに利益動機説を持ち出す企業の重役がいるが、そもそもこの語は、そのような他を排した金銭追求を非難するためにつくられた言葉である。確かにビジネスは利益をなすことを目標の一つにする。しかしそれが最終的に目指すべきものは、社会に適合して達成される成功の地位や満足であって、利益そのものではない。つまり利益追求とは本来、様々な目標の内の一つにすぎないのである。このような誤解は、「ビジネスの管理者は、株主のために利益を増大化させるという義務だけに拘束される」という見解に見て取れるが、このような極端に狭い見方こそが、まったく非生産的な「敵対的買収」を生み出した当事者である。

IV 他のビジネス神話・メタファー

1. 社会ダーウィニズム的思考——「適者生存」「外はジャングルである」——。この考え方の根底には、ビジネス活動は競争であり必ずしも公正なものとは限らないという事実認識がある。ビジネスは確かに競争であり、また競争でなければならないが、しかしそれは 死にものぐるいの競争や共食いではない。ビジネス活動はまずもって協同的であり、ジャングルではなくて共同体の内にある。競争は資本主義にとって本質的だが、しかし「放逸な」競争ではない。

2. 原子論的個人主義。この考えによればビジネスとは、個人的市民の間でなされる完全な相互的同意に基いた契約から成立する。このような考え方は、今日のビジネス界における企業の複雑さに関して不正確だというだけではない。それは、いかなる制度的規則や実践も、最も単純な約束や契約や交換に関してさえ、その基礎にはならないと想定する点において単純素朴である。ビジネスは社会的実践であり、孤立した個人の活動ではない。

それに対して「企業文化」という概念は、組織における人々の位置をビジネス活動の基本構造として、——つまり分かち与えられた価値が文化を共に維持

していることを——認める。ただし、この「文化」というメタファーにも自己完結性——周囲の社会とは異なった孤立化された価値を持つ——という問題点はある。この孤立化の感覚を壊すことがビジネス倫理学の第一の仕事である。

V マイクロ倫理学・マクロ倫理学・計量倫理学

ビジネスとビジネス倫理学のレベルは以下の三つに分けられる。1. マイクロ倫理学。このレベルでは、二人の個人間の公正な交換の規則を扱う。伝統的な倫理学の研究対象に加えて、公正な交換、公正な賃金、公正な取り扱い、「契約」や「盗み」などの概念を検討する。2. マクロ倫理学。このレベルでは、社会哲学や政治哲学を構成する正義や合法性や社会の本性、市場や所有権、公正な配分や政府の役割、などのビジネス世界に関する「全体的眺望」を受け入れる試みをなす。3. 計量倫理学。このレベルでは、今日の商業行為の基本単位である企業に関して計量的に考察する。社会における企業の役割、企業における個人の役割などが問題の焦点になる。更に、企業の社会的責任や公私の境界設定などがこれら三つのレベルの間に見いだされる。

VI 社会における企業——社会的責任という概念——

最近のビジネス倫理学の中心概念は社会的責任という概念であるが、これは伝統的な自由市場を熱狂的に支持するものにとっては論争的概念である。そのような例はフリードマンの論評「ビジネスの社会的責任はその利益を増大させることである」に見て取れる。フリードマンの主張は、1. 企業の管理者は本来株主の被雇用者であり、株主の利益を増大化するという「信託責任」を負っている。2. ビジネス目的以外で、チャリティーや社会活動に寄付金を出したり、共同体計画に巻き込まれることは、株主から盗みを働いているのと同じである。3. 企業や企業管理者は公共政策に関する特別の技能や知識を持っているとは想定できないのだから、そのような活動はそもそも自らの能力を超えた試みである。

かかる論証は、ビジネスを狭い「利益動機」のみに限定し、株主があまりに非現実的で一面的にとらえられている点で誤りを含む。「能力」論は、実際に企業の能力を超えた計画に参加しようとする場合にのみ有効である。フリード

マン流の議論には、「株主」(stockholder)に代わって「利害関係者」(stakeholder)が社会的責任を受益する、というささやかな語呂合わせで応答できる。利害関係者とは、会社から影響を受け、会社の行為に関して正当な期待と権利を持つような人のすべて(被雇用者、消費者、供給者など)である。

Ⅶ 利害関係者の責務——消費者と共同体——

企業の目的とは、最終的に、欲求された望ましい製造物を提供し、しかも共同体やその住人を傷つけず公共に奉仕することである。そこで企業には、調査の実施と適切な使用説明書によって、起こりうる誤用を防止し、消費者の安全を確証する責務がある。消費者保護団体によってこのような危険性からの保護を制限すべきではないという意見がだされているが、他方で、一体どこまで製造者側が消費者に責任を負えばいいのかという問題が残される。

広告に関しては、それが消費者の自由な選択に干渉する点で、強制的であることが非難されてきた。また、広告におけるあからさまな性的訴えかけや様々な対象への攻撃的な描写も倫理学と美学の境界線上の問題として提起される。さらに深刻なのは、広告における正確さの問題である。例えば医療用品のような特定商品においては、広告上の「嘘」が大きな問題になる。

企業は顧客に対して責任を持つが、しかし顧客の方も責任を持っている。ビジネス倫理学は企業責任の問題に限らず、相互責任が一連に重なり合ったものである。

Ⅷ 企業における個人——責任と期待——

一連の企業責任に関して、最もないがしろにされている利害関係者は、おそらく企業の被雇用者である。伝統的な自由主義理論では、被雇用者の労働自体は、市場が生み出す商品よりかろうじてましなものにすぎない。だが被雇用者は単なる物品ではなく、現実的な欲求と権利を持つ。最近のビジネス倫理学のほとんどがこの被雇用者の権利問題に焦点を合わせるのは、このような「商品」モデルの労働観が未だ強い影響力を持っているからである。

しかし「会社への忠誠」という古い概念が取り上げられるのも同じ理由による。つまり、被雇用者を会社が交換可能な部品と見なすことは、被雇用者が会

社を交換可能な給料の元と見なすこととパラレルな関係をなしている。そこには、被雇用者 - 会社間の相互責任という二重の重要性がある。

「忠誠」という概念は、人の特殊な役割や責任に結びついている。重要なのは、単に仕事をするだけでなく、できる限り倫理の事柄としても仕事をするということである。ビジネスは目的それ自体ではなく、他の最も重要な関心である規範や期待を持つ社会に埋め込まれ、それによって支えられている。

時に被雇用者から「会社の価値と個人の価値との葛藤」について聞かされることがある。しかしここで彼らが「個人の価値」と称しているものは、実は彼らの文化が持つ最も深淵かつ広範な価値のことである。したがっていわゆる「告発者」は、組織に不適応な価値観を持つ「変人」などではないのである。彼らの存在、そしてその告発の成功こそが、企業や個人、そして社会に対する重層的な責務が存在する十分な証拠である。

要するに、ビジネスをするという要求が社会の道徳性や福祉と葛藤を起こす場合には、それは否定されるべきビジネスであり、恐らくこのことこそが、ビジネス倫理学の究極の要点なのである。

D・ジェイミーソン「地球環境の正義」

Dale Jamieson, "Global Environmental Justice", in: R. Attfield/A. Belsey (eds.), *Philosophy and the Natural Environment: Royal Institute of Philosophy Supplement:36*, Cambridge University Press, 1994, pp. 199-210.

霜田 求

【解説】本論文の著者ジェイミーソンはコロラド大学の哲学教授で、practical ethics (とりわけenvironmental philosophy) に関する業績が多数ある。その主なものとして、*Reflecting on Nature: Readings in Environmental Philosophy*, co-ed. (1993), *Ethics, Public Policy, and Global Warming* (1993)などが挙げられる。環境問題では一般に、世代間倫理(現在世代の未来世代への義務・責任)について語られることが多いが、著者は現在世代内において政治・経済・倫理が交差する哲学の問いとして地球環境問題を論じる意義を強調する。その際とくに、環境問題と南北問題(開発援助や廃棄物輸出など)の関係に焦点を当てて、「地球環境の正義」という理念の可能性と問題点を浮かび上がらせようとしている点は興味深い。しかしこの論文では概括的な議論にとどまっており、その理論的な有効性は、環境破壊と浪費・飽食および貧困・飢餓・権利侵害などが重なり合う、人々の具体的な〈生きる場〉で検証される必要があるだろう(戸田清『環境的公正を求めて——環境破壊の構造とエリート主義』(新曜社、1994)はそうした試みを展開したものとして注目される)。

はじめに 哲学者は現在起こっている問題よりも過ぎ去った事柄や問題を扱うという傾向がある。その理由として、過去の出来事より現実に起こっていることを評価し解釈することの方が困難であること、そして哲学者は概して他の哲学者たちが書いたことについて論じることが多く、それゆえ誰も書いていない事柄については論じようとしなことが挙げられる。環境問題についても哲学はこれまでほとんど語ってこなかった。哲学者は理論・方法・概念といった手持ちの道具を使って解決可能な問題に取り組もうとするが、哲学的な正義論を

そのまま地球環境の問題に適用しても、必ずしも十分な成果が得られるわけではない。

地球環境の正義という理念 国境を越えた義務(duties)や責務(obligations)は存在するのか、そしてなぜそうしたものが存在するのかといった旧来の哲学の論争は、今日の文脈では奇異に思われるかもしれない。なぜなら、今日では人々・権力・貨幣・情報といった重要な事柄は国境を越えて行き来しており、義務や責務もまた国境という枠に閉じ込められるものではないのは明らかだからである。国境を越えた義務を人々が意識する転機となったのは、1978年のエチオピア飢饉であった。北(先進諸国)の人々には食糧が有り余っている一方で、アフリカでは食糧不足により大量の餓死者が出たのである。それ以来、餓死していく子供たちの映像が先進産業諸国の人々の居間に定期的に送り込まれる。われわれは、十億もの人々が極端な貧困状態にある条件について無知であると言いつけることはもはやできない。そして、自国の国境外に住む困窮状態にある人々に援助するために何もできない、などと主張することはもはや不可能である。

さしあたりここでは、国境を越えた義務や責務が存在し、そしてそうした義務や責務のいくつかが地球的正義の理念と関わりがあるのかどうかを議論することは有意義である、と想定しておく。国境を越えた義務が正義の義務であるための条件については明らかではないが、人々には国境を越えた義務があること、そうした義務が正義の義務であるかどうかは未決の問いであることは想定可能であろう。

こうした地球的正義の理念を環境的正義の理念と関連づけることにより、新たな問いが生まれる。環境的正義の議論が取り上げるのは、アメリカ国内の文脈で言うと、一般的には貧困層が社会全体で生み出される環境汚染によって不釣り合いに多く被害を受けるといった事実である。そうした例として、有毒廃棄物捨て場に近接した白人労働者階級の居住地区(ニューヨーク州ラヴ・キャナル)、インディアン居留地に放置されたウランの廃石(ニューメキシコ州、アリゾナ州)、南部諸州の貧困黒人層のコミュニティに設置された有毒廃棄物捨て場などがある。国際的なレベルでも同様の例が見られる。富める国が貧

しい国に有毒廃棄物を輸出したり、自国内では禁止されている農薬を売ったりするという場合に、地球環境の正義に関する問いが生じてくるのである。

ブラジルのリオデジャネイロにおける「国連環境開発会議」（＝地球サミット、1992）で、当時のアメリカのブッシュ政権は、地球環境の正義の要求が（南側諸国を中心とした）1970年代の新国際経済秩序の主張の復活を試みるものであると見なした。その主張は、富と権力を北から南へと再分配すべきだというものであった。ブッシュ政権の国際環境政策からすると、開発途上国が経済の民営化や市場開放を推し進めれば、地球環境保護に参加することができるくらい豊かになれる。どちらの立場も、地球環境の正義という用語が世界の富めるものと貧しいものとの旧来からある対立に最新の装いをほどこしたものであるにすぎない、と見ている。

地球環境の正義という理念には多くの要素があるが、結局のところそれは、国家間の正義よりも様々な非政府的なアソシエーションの形態によって仲立ちされる個人の責任および道徳的責務の概念の方にわれわれの注意を向ける。そこで以下では、地球環境の正義という理念を構成する要素を三つに分けてそれぞれの論点をまとめてみることにしよう。

地球環境の正義（１）——受益者の拡大 地球環境の正義という理念には、伝統的に埒外と見なされてきた存在に対して、われわれが正義の義務を負っているという考えが含まれる。それは、野生動物、植物、種、人口、エコシステム、森林、峡谷などである。この見解によると、地球環境の正義には地球環境への責務が含まれる。たしかにそうした責務があること（とりわけ動物について）は認められるが、地球環境の正義の理念を声高に訴える人々にとってそれはさほど重要ではない。そうした人々にとってこの理念が中心的に関わるのは、人間と人間以外のものとの関係よりも人間相互の関係なのである。

地球環境の正義（２）——正義探究の条件 地球環境の正義という理念の第二の要素は、地球的正義が環境を保護するという条件を満たす場合にのみ探究可能であるというものである。「環境」はそれが「正義」を修飾するものとしてのみ理解可能であり、そのことは「持続可能」という語が「発展」を修飾する

ものとしてのみ理解可能であるのと同様である。それゆえ、環境保護を伴わない地球的正義へのアプローチは、地球環境の正義という概念からは除外されることになる。例えば、ある富める国が現存する不正義を改めようとしてある貧しい国に資源を譲渡しようとする。しかしその貧しい国が、その資源を、生態系を破壊し、動物たちを殺し、そしてたくさんの人々を強制移住させるような巨大な水力プロジェクトを始めるために用いようと計画しているとする。その場合それは、地球環境の正義という規準を侵害しているということになろう。

地球環境の正義(3) ——環境という財の利益および負担の配分 地球環境の正義という理念を構成する要素のうち最も重要なのは、環境をその配分が正義の原理によって決定される財 (commodity) と見なす見解、あるいは正義の原理に従って環境という財の利益と損害を配分するという見解である。この立場からすると、北の諸国は富裕になる過程で環境への負債 (大気汚染・オゾン層破壊・生物多様性の縮減など) を背負い込んでおり、現在ではその負債を南の諸国に対して負っている。それにもかかわらず、北の諸国は自らの環境負債を認めその支払い計画を立てることなく、南の諸国にさらなる犠牲 (開発の制限など) を要求しているのである。富める国の消費主義が拡大し続ける一方で、貧しい国の人々は生活必需品もないような状況を強いられている。北から南への譲渡という主張は、ほとんどの主要な正義論 (ロールズの格差原理、権限理論、功利主義、コミュニタリアニズム) の視座から見ても強く支持されるように思われる。地球環境の正義のこの理念に立脚してはじめて、正義論はその本来の機能を果たすのである。

しかしながら環境の正義をこのように考えるとき、いくつかの困難な問題が浮かび上がってくる。まず、実際上の問題として、富める国々が環境負債を負っているとしても、その負債の額や配分、そしてその支払いのペースなどが明確ではない。そこにはまた理論的な問題として、譲渡に際しての〈条件づけ (conditionality)〉という富める国々の主張と、それに対する〈主権 (sovereignty)〉への侵害という貧しい国々の側の反論との対立がある。北の諸国とりわけアメリカは、条件づけなしに貧しい国々に資源を譲渡することには消極的である。譲渡した資源の利用割り当てを行わなければ、それが環境保護に使

われるという保証がない、というわけである。譲渡される側の国々の多くは、そうした条件づけを国家主権への侵害、自分たちの政治制度への尊重の欠如の表明と見なしている。

私見によると、状況如何では何らかの形の条件づけは正当化されるが、その理由は以下の通りである。一つめに、無条件の資源譲渡は、受け取る側がそれを軍事力増強に使ったり環境保護には使わなかったりして、提供する側の利益にはならないことがある、というものである。二つめは、パターンリスティックな条件づけをした方が資源の有効利用につながるという観点から、無条件の資源譲渡は受け取る側にとっても利益にならない、という理由である。三つめの理由は、政府間での無条件の資源譲渡では本当に援助を受ける資格を持ったもの（森や動物、市民や住民）に資源が行き渡る保証がない、というものである。

他に、地球環境の正義のこのモデル（環境を正義の原理に従って配分されるべき財と見なす見解）で論じるのが困難な問題として、オゾン層や気候の安定性といった国境内にはとどまらない環境財の存在、そして、環境財の多くはその喪失が取り返しのつかない不可逆的なものであるといったこと（例えば種の絶滅や気候変化）が挙げられよう。

地球環境の正義vs. 地球環境の倫理 これまでに私は、地球環境の正義という理念に関して生じてくる複雑な問題と、この理念を地球環境の保護についての我々の直観と一致させる場合の困難さを説明してきた。もちろんこれによって地球環境の正義など存在しないと、あるいは真剣に論じるに値しないということにはならない。とはいえこの概念には問題が多いことは事実であり、われわれの道徳的伝統のなかで有効であるような別の可能性を検討してみるべきであろう。

従来、国際的な正義の議論においてはしばしば義務の担い手が政府であると想定されてきたが、今日では、女性、先住民、NGO（非政府組織）といった新たな関係性が重要になってきている。このことが示唆しているのは、地球環境の問題を国家間で成り立つ正義の義務に関わる問題として考えるのではなく、むしろ多様な関係性を形づくっている個人や組織の活動および責任に関わる問

題として考えるべきではないか、ということである。つまり、先に述べた地球環境の正義の様々な理念は、義務および責務のより包括的なエコロジ的枠組みによって補完されねばならない。それは、世界中の人々が生産者、消費者、知識使用者などの役割を担いつつ、新たな関係性の複合的なネットワークのなかで相互に結びついていくという、道徳的世界の枠組みである。国際貿易・技術・経済発展の在り方が人類を単一のコミュニティの形成へと促すものとなっており、我々の道徳的思考もこうした新たな現実を踏まえたものとなる必要がある。

臨床哲学研究会の記録

〔研究会〕

- 第1回(1995. 10. 25) 鷺田清一「《苦しむ者》(homo patiens)としての人間」
第2回(1995. 11. 30) 中岡成文「臨床哲学はどのようなフィールドで働けるか」
入江幸男「ボランティア・ネットワークと新しい〈人権〉
概念の可能性」
第3回(1996. 4. 25) フリー・ディスカッション
第4回(1996. 5. 17) 川本隆史「関東大震災と日本の倫理学——四つの症例研究」
第5回(1996. 5. 30) 池川清子「看護——生きられる世界からの挑戦」
第6回(1996. 6. 20) 堀一人「「おかわりクラブ」の実験から——職業選択から自己実現への道筋」
第7回(1996. 9. 26) 鷺田清一・中岡成文「哲学臨床の可能性」
第8回(1996. 10. 17) 小松和彦「「癒し」の民俗学的研究」
第9回(1997. 1. 23) 荒木浩「「心」の分節——中世日本文学における〈書くこと〉と〈癒し〉」

〔公開シンポジウム〕

- 第1回(1996. 12. 13) テーマ：「哲学における〈現場〉」
熊野純彦「死と所有をめぐる——〈臨床哲学〉への途上で」
古東哲明「臨床の現場——内と外との交差点」
池田清彦「おまえのやっているのは哲学だ／おまえには哲学がない」
第2回(1997. 2. 21) テーマ：「ケアの哲学的問題」
川本隆史「生きにくさのケア——フェミニスト・セラピーを手がかりに」
清水哲郎「緩和医療の現場——QOLと方針決定のプロセス」
中野敏男（コメンテーター）



執筆者・報告者一覧

鷺田清一	大阪大学文学部教授（倫理学）
中岡成文	大阪大学文学部教授（倫理学）
入江幸男	大阪大学文学部助教授（哲学）
川本隆史	跡見学園女子大学教授（倫理学）
池川清子	北海道医療大学教授（看護学）
堀 一人	大阪府立刀根山高校教諭
小松和彦	大阪大学文学部教授（文化人類学）
熊野純彦	東北大学文学部助教授（倫理学）
古東哲明	広島大学総合科学部教授（哲学）
池田清彦	山梨大学教育学部教授（生物学）
柘植尚則	摂南大学非常勤講師（倫理学）
田中朋弘	奈良県立医科大学非常勤講師（倫理学）
霜田 求	大阪大学文学部助手（倫理学）
河村 厚	大阪大学文学研究科博士後期課程在学（倫理学）
森 芳周	大阪大学文学部在学（倫理学）
本間直樹	大阪大学文学研究科博士後期課程在学（倫理学）
荒木 浩	大阪大学文学部助教授（国文学）
清水哲郎	東北大学文学部教授（哲学）
中野敏男	東京外国語大学教授（倫理学）

臨床哲学ニューズレター

創刊号

1997年3月10日 発行

編集・発行 大阪大学文学部倫理学研究室
〒560 大阪府豊中市待兼山町1-5
TEL/FAX 06-850-5099