

目次

哲学の改革？.....	鷲田清一	3
哲学の言葉.....	鷲田清一	6
理解と援助のパラドクス.....	中岡成文	12
変化 に応答する 視線	堀江 剛	20
プンクトゥムとしての臨床.....	紀平知樹	32
認識と道徳——コールバーグとスピノザを手がかりに.....	河村 厚	43
聴取、音のポイエーシス——臨床哲学的試論.....	本間直樹	56
失語症者の“声”を聴く ——コミュニケーションに障害を持つ患者を支える視角...武田保江		68
見えない死、隠される生.....	鷲田清一	74
《海外事情》		
哲学プラクティス（カウンセリング）国際学会に参加して.....	中岡成文	79
哲学カフェ、その後.....	鷲田清一	91
《臨床哲学シンポジウムの報告より》		
「国際結婚」とネーション・ビルディング.....	嘉本伊都子	97
ドイツと日本のあいだで——日常としての文化差.....	山口一郎	108
《書評》		
『いえ、けっこう。わたしは自分で考えます』.....	阪本恭子	117
研究会・シンポジウムの記録.....		119

哲学の改革？

鷲田清一

哲学は、この数十年のあいだにまき散らしてきたものを、いよいよじぶんで刈り取らねばならないような時期にさしかかっているような気がする。

問主観性、言語ゲーム、コミュニケーション行為、対話、討議倫理。構造、パラダイム、生活世界、物語、神話作用。戦後の哲学、とりわけ六〇年代以降の哲学は、認識論とか存在論、真理論といった、従来、知 のもっとも基礎的な作業領域とされてきたものを、社会的 なるものの地平のうちで捉えかえしはじめた。たとえば近代科学における 客観性 という方法的要請を、ひとつの歴史的なドグマ（科学者たちのあいだのコンヴェンション）として捉えかえし、科学の歴史的な変動と科学のイデオロギー的生成と 知 一般の基礎づけの作業にあたる哲学との錯綜した関係、ときには共犯的、ときには批判的なその関係を、歴史のなかでダイナミックに分析する作業をみずからに課してきたといえる。

こうした哲学の新しい問題系は、当然のことだが、哲学それじたいにも向けられるはずであった。同時代の科学やイデオロギーから一步引き下がったところで、厳密なそれ独自の思考をくりひろげる「哲学的反省」という特権的な場、非歴史的な場がほんとうに可能かどうか、みずからにも問いたださねばならなくなったからである。この過程で、現代哲学は否定的にすぎると危ぶむひともいるくらいに激しく、自己言及と自己批判をくりかえしてきた。リフレクションの学という名に忠実に、である。

たとえば、近代の主観性の哲学が、当の主観性にまわりついた不純物として、あるいはたんなる外皮として次々と捨象してきた、わたしたちの経験の「事實的」な諸契機、たとえば認知の媒体としての身体や記号、あるいは他者とのコミュニケーションの形式や文化のなかに沈澱する伝承的な知が、「超越論的反省」と特権的に称してきたものの内部で再発見された。こうして 知 一般を基礎づける「基礎学」としての哲学そのものが、社会の歴史的変容のなかでどのように生成してきたのかが、問題にされだしたのである。知の批判が社会の批判と深く交錯しだした。哲学の見えない枠組みやプロブレマ

ティックス（問題系、問題設定の場）そのものの歴史性に、哲学的議論の多くが照準を定めだしたのであった。

近代科学が囚われた《方法》というオブセッションや、近代哲学が囚われた《厳密さ》や《深さ》というオブセッションへの自己解釈の作業があった。知についての知としての哲学の「純粹」な場所——B・ヴァルデンフェルスが「超越論的内面性の思想」と呼んだもの——の不可能性についても、解釈学やイデオロギー批判や脱構築の哲学が問いつめてきた。意味の零度、規範の零度へ還帰するというモチーフの限界が問題にされ、普遍の根拠の問いなおしも試みられた。

さて、こうした要請は、その方法においても従来のそれに厳しく変更を迫るはずだった。客観的な科学は方法においてこそ客観的でなければならなかったが、そうだとすれば、客観性神話の批判は、方法の批判にまでいたらなければならないはずだ。いいかえると、真理の最終的な審廷もまた歴史・社会的に構築され、そのことである歴史・社会的な位置価をもち、さらにそのかぎりで「政治学」的な分析や批判の対象となりうると思えば、その手続きや方法じたいも同じ分析や批判の対象となるはずである。これは、真理についての従来の考え方、とくに真理条件をめぐる議論や、科学と社会との関係にも、大きな変更を迫るはずである。

哲学はもはやモノローグではありえなくなった。

「哲学的反省」の場そのものが、《超越論的主観性》とか《意識》ではなくて、社会的な場であることが発見されたのである。これは「哲学的反省」そのものが《間主観的》な場であるということであり、つまりはダイアログやコミュニケーションの生成する場所であり、それじたいをひとつの言語ゲームとして分析されねばならないということである。しかも、ダイアログやコミュニケーションのそうした生成の場には、いわばその場の構造を見えないかたちで規定する集合的な無意識もまた深く食い込んでいる。

哲学がモノローグではありえないというのは、だから、リフレクションの主体としての哲学研究者の「閉じた内面」の不可能性を意味するとともに、哲学研究者共同体の「内部」の不可能性ということでもある。近代科学の方法主義とも連繋しながら、哲学の「厳密な思考法」をきちんと習得しているかどうかを、まるで寮監のような顔つきでチェックするのが、大学の哲学科教師であった。そしてそれを制度化したのが各種の哲学会というものであった。

が、そのような場はもはや純粋な「閉域」ではありえないとするならば、哲学の可能

性への問いはそのまま哲学研究の場の構造への問いとならざるをえない。大学の講義やゼミナールのあり方への問いかけは言うまでもない。が、哲学の提起した問題は哲学内部の問題にすぎぬものではなかった。それは 知 一般のあり方への問いであったのであり、とすれば、 知 を学ぶ場、そのもっともエレメンタリーなものとして初等教育のあり方やカリキュラムとの関係、哲学とジャーナリズムとの関係、哲学と都市のなかのさまざまな 知 の場所との関係こそが、まっさきに問われねばならなかったはずだ。

それに哲学研究者たちは本気で取り組んできたか。対話がほんとうにできるような場への教室改造を哲学者は本気で考えてきたか。ドイツでは小学校のカリキュラム編成に哲学研究者が関与していった。フランスでは「哲学の学級」の自由選択科目化への格下げや時間数削減の政策に、哲学研究者がグループを結成して反対運動をくりひろげた。

こうした作業が、いま、 知 一般の批判をくりひろげてきた哲学が迫られている。そのためにも、そもそも哲学の言葉がどのような入射角で社会に挿入されうるものであるかについての反省が、あるいは、話すこと、聴くこと、考えること、つまりは言葉がわたしたちの社会においてもつ力と意味について突きつめて考えることが、重要であると思う。とりわけ、言葉が根拠となりにくい社会、その意味で「フィロソフィー」の伝統をもたない社会においては。

(「思想」1998年5月号、岩波書店)

哲学の言葉

鷲田清一

1

かつてオルテガ・イ・ガセーが言っていたように、哲学もひとつの生きものである。トマスの哲学やヘーゲルの哲学のように、世界のすべてがそこに書き込まれているかのような観念の大伽藍を構築するときもあれば、ニーチェのようにほとんど全否定の思想がもっともリアリティをもつときもあるし、ソクラテスの「無知の知」であるとか、デカルトの「われ思う、故にわれ在り」のようなシンプルな思想が、言葉の飽和状態のあとの瓦礫のような風景のなかからみずみずしく立ち現われる時期もある。

あるいはこんな言い方もできるかもしれない。胃がよくはたらいっているときは胃の存在は意識されず、むしろその機能が不全になってはじめてその存在が意識されるように、哲学もまたそれが機能不全に陥ったときにみずからの媒体について思考をはじめると。その意味では、二十世紀は言語の時代であった。哲学がこれほどまでに言語という主題に執着した時代はないと言えるかもしれない。世紀末にニーチェは世界は解釈の産物であり、一個の寓話であると書いた。新たな世紀に入って、フッサールは言葉の「意味」について考えることから哲学の作業をはじめ、「記述」ということを哲学の仕事として重視したし、ハイデガーは言葉を「存在の家」とした。ヴィトゲンシュタインは言語と世界との関係からはじめ言語ゲームの思考へと進んでいき、哲学の仕事とは無用な概念の廃棄であり、つまり哲学は八工取り器のようなものだと書いた。そのかれらによって、二十世紀の哲学の大きな回転軸が描きだされた。言語を思考の媒体というふうさらに広義にとれば、二十世紀の哲学的思考はその後ますますみずからの媒体となるものへの関心を深めていったと言えよう。構造、パラダイム、概念図式、解釈、エクリチュール、記号、(認識の)利害関心など、思考と世界のあいだを繋いでいるものが主題としてつぎつぎと浮上してきた。まるで、世界についての秘密のすべてが言語のうちにあるかのようにであった。

が、裏返せばこれは危機の徴候でもあった。というのも哲学はもはや世界についてじかに語ることをしなくなったからである。語られた世界をしか問題としなくなったから

である。媒体に思考が向かうというのは、われわれの思考と世界とを媒介しているものを再編する必要をどこか感じているからである。ということは思考が世界をいまの言語ではうまく語りだせないを意識するようになってきているということである。この点で、つまり 世界 の存在そのものの根源的な変容をつよく意識しながら作業を掘り下げていったという点で、哲学はたぶん時代をはるか先んじていたと言える。

逆に、哲学ではなくて時代そのものが「哲学的」な問いをうちに深く抱え込むことがある。二十世紀末の現在がおそらくそうであろう。環境問題、遺伝子レベルでの生命操作、臓器売買、超高齢社会、民族紛争、学校の崩壊、家族像・セクシュアリティ像の変容、宗教的狂信、公共性の再構築という課題というふうに、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存在根拠をめぐって、われわれはそのもっとも基盤的な次元で、解決の道筋がすぐ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よい。わたし とはだれか。正義とは、倫理とはなにか。国家とは、民族とはなにか。生とは、老いとは、死とはなにか。これらの「哲学的」ともいえる問いに正面から向きあわずには済まされぬようなさまざまな困難が、社会の根に深く食い込んでいく。いま、哲学に久しぶりに出番が回ってきたかのような印象が（少なくとも言論の世界において）あるのも、時代の困難じたいが「哲学的」な相貌を呈しだしたからであろう。ここで哲学はまさに時代を後追いしている。

2

哲学 は遠く古代ギリシャに起源をもつ思考法である。しかし、今日のわれわれにとって、それはもはや外来のもの、古えのものではない。それはちょうど、近代文明というものが西洋で生まれながら、今日のわれわれの肉となり骨となっていて、取り外しや取捨選択のできるものではもはやないのとおなじことである。産業や技術、行政や軍備・警察、教育や福祉、これらの構造や制度が 近代 というグローバルな水準を今日もっているのとおなじように、世界観や道德感覚、社会慣習や美的感覚についてはそれぞれの文化に深く根ざした独自のものがあるにしても、それについての合理的な推論であるとか正当化や根拠づけといった論理形式や、人権をはじめとする 個人 の基本的価値をめぐる概念やルールについては、グローバルな水準というものがやはりすでに成り立っている。人間が、そういう文化の差異を超えて、情報を交換し、共通の知識を形成し、さらにそれぞれの文化が育んできた「知恵」をベースに、人類とその文明の今日のあり方をめぐってともに考えるというのは、すでにそれぞれの国や社会の近代化の過程で実際におこなってきたことである。そのかぎりでは 哲学 は、今日、とくにヨー

ロッパに特化するものでなくなっている。現代の哲学、たとえばマルクス主義、ニヒリズム、実存主義、現象学、分析哲学、構造主義、記号論、脱構築の思考、そのどれをとっても、それらが提起する問題、それらが思考を迫る問題はわれわれの内にあるし、そもそもそれらが問題を提示する思考過程そのものを、今日われわれは文化の特異性を超えて共有しているといえる。

が、しかし、たんに論理形式としてではなく、ものの考え方として、あるいは思考を導く知恵として、個人の生活、そして社会的生活との関係でそれを深く身につけているかということになると、話はちがってくる。日本を例にとって、そして日本の読者に語りかけるかたちで、そのことを鋭く指摘した哲学者の文章がある。ドイツ系ユダヤ人でマールブルク大学で教鞭をとっていたカール・レーヴィット。かれは、ナチスの台頭とともに大学を追われ、しばらく仙台に身を寄せ、東北大学でおよそ5年にわたって哲学とドイツ文学を講じていたが、やがてこの地においても身近に危険を感じ、アメリカに亡命して、そこから日本の雑誌「思想」のために長大な論文「ヨーロッパのニヒリズム」を送る。戦後、おなじ題でこれを含めた論文集が筑摩書房によって編まれたときに、それに付した「日本の読者に与える跋」という文章である。これは、戦後五十余年、日本語で思考するわれわれのその 哲学 のあり方を考えるにあたって、どうしても味読しておかなければならない文章であると思われる。

この文章はヨーロッパ文化論としても優れたものであるが、日本の言論界に対してここで厳しく指摘されていることがらは、今日のわれわれにとっても未だたいへんに耳の痛いものである。

日本人はロシアにおよそ百年遅れて欧化の道を踏みだした。と同時に、ヨーロッパの優勢を拉ぐことを目標としてその道を歩みつづけた。つまりヨーロッパ的な技術や科学を用いてヨーロッパに逆らおうとするのだから、「日本人の西洋に対する関係はすべて自己分裂的になり、アンビヴァレントになる。西洋の文明を歎賞し同時に嫌悪するのである」。レーヴィットがこのようなメッセージを日本の読者に送ることになったきっかけの一つにこういうことがある。東北大学在任中に頼まれて添削をした論文の多くが、まるで「ヨーロッパからすでに何もかも学んでしまって、今度はそれを改善し、もうそれを凌駕していると思って」おり、そういうヨーロッパ文化の超克という掛け声とともに結ばれているのに驚いたことである。ここにあるとんでもない思い違い、とんでもない皮相さに、レーヴィットはヨーロッパの 哲学 の何たるかをあらためて確認する必要を感じたようだ。

「前世紀の後半において日本がヨーロッパと接触しはじめ、ヨーロッパの「進歩」を歎賞すべき努力と熱っぽい速さをもって受け取った時は、ヨーロッパの文化は、外的には

進歩し全世界を征服していたとはいえ、内実はすでに衰頹していたのである。しかし、十九世紀のロシア人とは違って当時の日本人は、ヨーロッパ人と批判的に対決しなかった。そして、ボードレーからニーチェに至るヨーロッパの最上の人物がさすがに自己およびヨーロッパを看破して戦慄を感じたものを、日本人ははじめ無邪気に、無批判に、残らず受け取ってしまった。日本人がいよいよヨーロッパ人を知った時はすでに遅かった。その時はもうヨーロッパ人はその文明を自分でも信じなくなっていた。しかもヨーロッパ人の最上のものたる自己批判には、日本は少しも注意を払わなかった。……日本の西洋化が始まった時期は、ヨーロッパがヨーロッパ自身を解決しようのない一箇の問題と感じたのと、不幸にも同じ時期であった。外国人にそれがどうして解決できようか」(柴田治三郎訳)

ヨーロッパの文明は「必要に応じて着たり脱いだりすることのできる着物ではなく、着た人のからだのみならず魂までも変形させる気味わるい力をもったもの」であるのに、日本人はその最上の部分のみを採り、みずからのうちの最上の部分とそれをつなぎ合わせれば、ヨーロッパに優越できると信じられないほど安易に考えていた(レーヴィットは森鷗外を例にあげている)。が、ここに欠けているのは、ヨーロッパ文明がほんとうに重視してきた 批判 の精神である。「何か他のもの、知らないものを体得するには、あらかじめ自分を自分から疎隔すること、すなわち遠ざけることができ、それから、そのようにして自分から離れたところにおいて、他のもの知らないもののもつりでわが物にする、ということ」である。レーヴィットのいう 批判 の精神とは、「世界と自己自身を観る客観的な即物的な眼差、比較し区別することができ、自己を他において認識する眼差」のことである。

これに対して、日本の哲学研究者たちは「ヨーロッパ的な概念——たとえば「意志」とか「自由」とか「精神」とか——を、自分たち自身の生活の・思惟・言語にあってそれらと対応し、ないしはそれらと食い違うものと、区別もしないし比較もしない」。つまりかれらは他から自分自身へ帰ることをしない、ヘーゲル流に言うと、他在において自分を失わずにいないことがない、だから自由ではないのだ、そうレーヴィットは言うのである。ここからかれの有名な比喻が出てくる。日本人は言ってみれば二階建ての家に住んでいて、一階では日本的に思考したり感覚したりしているが、二階にはプラトンからハイデガーにいたるまでヨーロッパの学問が紐に通したように並べてあるという、あの痛烈な皮肉である。これはおそらく、日本人の講壇哲学者たちが二階で研究者として使用する言語と、ひとりの生活者として一階でいわば前学問的に使用している言語との、ほとんど架橋不可能な断絶への警告でもあった。現代日本におけるポストモダン論議や「近代の超克」論を見ていると、西欧人による西欧の自己批判をそのまま鵜呑みにし、それに

乗ってみずからの立場の伝統的西欧への優越を感じるという愚を、レーヴィットが苦言を呈したちょうど五十年後のいまもわれわれが免れていないことを思い知らされるのである。

3

レーヴィットのいう 批判 の精神とは、否定の精神である。「否定することの建設的な力、古くから伝えられて現に存在しているものを活動の中に保ち、さらにその上の発展を促す力」のことである。「およそ現存するもの、国家および自然、神および人間、教義および偏見に対する批判——すべてのものを取って抑えて質問し、懷疑し、探究する判別力、これはヨーロッパ的生活の一要素であり、これなくしてはヨーロッパ的生活は考えられない」。その(ヨーロッパじしんもしばしば失うことがあった)精神をこそ体得せねばならないと、レーヴィットは伝えたのである。

昨今の日本の哲学的表現の世界を見てみると、(これまた『ソフィーの世界』というモデルも少なからずはたらいのことであろうか)日本における哲学のイメージを決定的なものにしたあの韜晦な表現を離れてできるだけ平易な表現、日常言語を駆使した表現を意識的にこころがけているようである。このことじたいは、たいへんに望ましいことである。精神が内蔵している抽象力が、日常の表現そのものを抽象的な表現へと押し上げ、その論理によって現実を評価し、判定するのが、哲学 というものだからである。

哲学 にはそういう日常言語そのものの自己批判という契機が含まれている。それが平易な表現によってめざされることであって、言葉をゆるめるということとは正反対のことなのである。が、このことを誤解している文章が少なからずあるような印象をわたしは拭いきれない。

いろいろなことがいま頭をよぎる。

たとえば文体の問題。ある文体を思考の神経とすることではじめて見えてくる世界がある。いいかえると、世界にはほとんど職人芸とでもいべきある表現のスタイルによってのみ近づけるような位相がある。そういうスタイルの意識が失われると、言葉はゆるむ……。

あるいは、新造語の問題。日本の哲学的表現にはたしかに無用とも思えるような新造語が一時期氾濫した。正確に言葉を翻訳する、思想を翻案するという精神が、日本の伝統的思考に染まっていない新語を求めたのだろう。がしかし、それによって哲学的思考は二階のものとなった。もともと新造語というのは、哲学や詩が、通常の文法や話法に無理強いしても、あるいはそれをねじ曲げて表現しなければならないものに触れたと

きに、編みだすものである。その意味では、そういう晦渋な表現のなかに思考の極限の緊張が現われることがしばしばある。が、そういう緊張のないところで「正確」という規範を護符としてなされる逐語訳は、かえって思考を無用に晦渋にするだけだろう……。

かつて「武士に二言なし」といわれる文化があった。「言霊」という思想もあった。が、たとえば昨今の官庁や銀行、証券会社のお詫び会見なるものには、頭を丸めるときのような軽さがある。つまり、いずれまた髪は生えてくるから頭を丸めるとおなじように、とにかくこの場をしのげば、という安易さがある。言葉に堪え性がなくなったと言ってもいいし、また言葉の曖昧さ、言葉の多義性が、表現を深めるためでなく、むしろ表現をごまかすために用いられるようになったと言ってもいい。オーセンティックな（心からの）表現、ディーセントな（慎みのある）表現というものにも、近頃、あまり接しなくなった……。

七十年代以降、日本の哲学的思考の世界にもっとも大きな影響を与え、またもっとも多くの研究者を生みだすことになった分析哲学も現象学も、ともに言語にもっとも繊細な神経と論理的精緻さを注ぎ込んだ流派であった。前者は科学言語の論理性とともに日常言語の語用論的分析をおこなったし、後者は哲学的思考における 記述 ということの重要性をもっともよく考えた。それらは思考の媒体に濃やかな神経を配ったがゆえに、世界への濃やかな視線を手に入れるはずであった。が、しかしその多くがまた、テキスト解釈の精緻さをきびしく要求するあまり、別の韜晦に入り込んで、もうじぶんのナイフで世界を切れなくなってしまったということはなかったか……。

いま、日本語による哲学的表現は、哲学と言語との関係、とりわけ論議すること、主張すること、疑うことが、つまりは論理的思考が日常生活においてももつ意味について、あるいは論理的思考が社会のなかで自己批判的にはたらきだすシステムについて、あるいはその場について、あらためて具体的に踏み込んだ検証をする段階に来ているような気がする。哲学 とはなにか——それが「フィロソフィー」の伝統をもたないこの国で、はじめて問われはじめたような気がする。

（『人文書のすすめ』、人文会、1998）

理解と援助のパラドックス

中岡成文

*本稿は、昨年8月にドイツのベルギッシュ・グラートバッハで開催された第4回哲学プラクティス（カウンセリング）国際学会での私の発表（ドイツ語）を自分の手で日本語に直したものである。小見出しは原文にはない。

大阪における臨床哲学の活動

この講演のはじめに、大阪大学の臨床哲学研究会について手短かに紹介させていただきます。というのも、この講演の中心となる二つの根本経験を、私はこの研究会の集まりで知ったからです。臨床哲学（Clinical Philosophy）というのは、今日、哲学に携わる者たちや社会的ケアの専門家たちが協同して作り出す、新しい種類の哲学することをさせています。そこでは二つの方向が可能です。つまり一方で、哲学者が社会的ケアの現場で活動し始めてもいいわけだし、他方では、たとえば看護婦さんや先生が哲学の考え方に関心をもち始めたっていいのです。したがって、臨床哲学は、これまで分かれていた二つの職業集団が理論的な点で出会い、相互作用することを可能にするはずで、臨床哲学は、看護者、教師、その他社会的ケアにかかわる人々もつさまざまな洞察に、まさに哲学的・理論的な、つまり非-経験的な輪郭を与えようと努めるところでこそ、哲学的であろうとします。

本報告が何よりめざしているのは、人間のコミュニケーションや相互行為のパラドックスへのシステム論的な洞察を、哲学プラクティス[注——Philosophische Praxis(独)、哲学カウンセリングとも訳せる]に活かすことです。そのさい、先に述べたとおり、大阪大学の臨床哲学研究会の集まりで論じられた二つの注目すべき経験から出発したいと思います。

看護のパラドックス

第一のパラドックス的经验に注意を促してくれたのは、ある看護学研究者でした。彼女は自分の看護婦としての経験についてしばしば熟考して、看護とはそれ自体ひとつの

パラドックスでありうると信じています。それは、看護が本来は患者さんをセルフケアへと援助するものであり、その意味で多少とも控えめなやり方をとるはずであるのに、他方ではいかなる看護も人間の能動的活動ないし介入行為である以上、多少とも押しつけがましく、場合によれば患者の期待に反することを行わざるをえないからです。システム論的な——N・ルーマン〔注——ドイツの社会学者・社会システム論者〕の言い方は「差異理論的」(differenzlogisch)な——言葉でこの事情を表現すると、次のようになります。すなわち、いかなる看護もひとつの「観察」である以上は、ひとつの「区別」をなすのであり、区別をなす者はもはや中立的で 負い目 のない者ではないということです。さらに別の言い方をすると、苦しんでいる人を理解し、援助しようとする者は、そのコミットによって、その他者の状態を不可避的に変化させ、少なくとも良否いずれかの方向に影響を与えざるをえないということです。(ちなみに、こういった差異理論的事実を想起することは、とくに私たち日本人には大切だと思うのです。というのは、禅仏教の修行などで知られているように、日本の文化には古くから暗黙のコミュニケーション形態の伝統があり、そのため言葉で伝えることや討論が不必要とされたり、妨げられたりすることがないとはいえないし、こうしてコミュニケーションの「脱パラドックス化」(ルーマンらの用語)が可能になっているように見えなくもないからです。)

ヘーゲルの援助論

この事柄を別なふうに、ルーマン流に言えば「旧ヨーロッパ的」に見ようとするなら、ヘーゲルのニュルンベルク期のテキストを引き合いに出してもいいでしょう。「哲学予備学」に向けてのあるテキストで、ヘーゲルは、他者を援助しうるための条件を問い、援助は他者(援助されるべき人)の意志によって生じなければならないと指摘しているのです。かれは次のように論じています。「そのためには、ある程度相手を見知っていたり、親しくあったりすることが前提となる。援助を必要とする者は、必要とする という点で、必要としない者と同等ではない。だから、必要とする 者と見られてかまわないかどうかは、その当人の意志にかかっている。その人がそれでかまわないと思うのは、二人の不等性にもかかわらず、私がかれを自分に等しい者とみなし、そう扱ってくれることを確信する時である」(ズーアキャンプ版ヘーゲル著作集第4巻270頁)。

ヘーゲルはこのようにして、必要とする 者が援助する者に頼らざるをえないその依存性を、いわば中和しようと試みているのです。そのやり方とは、状況全体を援助者よりもむしろ 必要とする 者の意志に左右されるものとみなすこと、つまり援助者を 援助の資格をもつ者 とはじめて承認してやるのは、ケアを要する者の側であると明らか

にすることです。それによって、基本的には非対称的である双方の關係に、ある種の「同等性」が付け加えられるのです。ただし、だからといってヘーゲルが、前に述べた理解と援助のパラドックスを原理的に解決したというわけではありません。ヘーゲルにおいては、システム論でこのうえなく重要なダブル・コンティンジェンシー（二重の偶発性）の概念が登場せず、ケアを必要とする者と援助する者とはいつもすでに「ある程度相手を見知っていたり、親しくあったり」していることになっていますが、これはシステム論者のいう「ブラックボックス」と理論的な点では完全に対立しているのです。

アルコール依存症と共依存

（看護）ケアにおける理解と援助の原理的困難さは、とりわけアルコール依存症者へのケアにおいてとくにはっきり出ています。アルコール依存症は自立と依存をめぐる病気と名付けることができるでしょう。病者としてのアルコール依存症者を家族や友人はふつうの善意でわかってあげることができないのであって、むしろかれとはっきり対峙して、飲酒をやめなければかれのもとにはとどまらなりたいくないと、愛情をこめて、しかし断固としていってやらなければならないのです。こういったアルコール依存症者との交渉は「介入」と呼ばれ、受動的な理解よりもずっと多くのものを含んでいます。

家族や友人がふつうのやり方で理解し、援助しようとするのがこの場合うまく行かないのは、それがたいてい「共依存」と結びついているからです。相手のためによかれと考えてアルコール依存症者を援助する、その試みによってこそ、家族や友人はかれに依存してしまいます。たしかにかれらは見たところはまったく無私にふるまってはいますが、その背後には、誰かが自分を必要としてくれないと自分の人生が生きるに値しないものと感じられるという、甚だしい不安がひそんでいるのです。強く他者に依存している人物（アルコール依存症者）を身の回りに引きつけておいて、それで自分自身の不安を取り除きたいという、抜きがたい欲求をもっているのが、そういった人たちの特徴です。共依存的な人は一方では進んで他人の世話をしますが、他方では他人の好意を受け入れるのに困難を感じるなのであって、これは不健康な対人関係といえます。かれらは、相互的な世話をいやがり、一方的に援助する側に回ろうとする自分自身の人格に恐れをおぼえているのです。そういうわけで、共依存というのは、実際の援助にはなっていないし、真実の援助にもなっていません。実際の援助になっていないというのは、それによってアルコール依存症者の依存性が保護され、助長されるからです。真実の援助になっていないというのは、他者の健康よりは、自分自身の健康、体面、家族のプライドの方が大事だからです。共依存から癒されるというのは、自己が安定化して、これまでの援

助者がアルコール依存症者の問題をかれ自身に任せ、自分自身の幸せに関心を向けるようになることを意味します。

教育のパラドックス

さて、教育に関係して、先ほどのに劣らずパラドックス的であるように思われる経験に移りましょう。ある高校の先生が同僚とともに、高校中退者や途中で仕事をやめた青年が新たに進路を考えるための講習会を、自治体と提携して開きました。そういった若者たちに、学校教育制度の外側で教育・訓練の場を与えようとしたのです。講習会で、その先生は、職場で働くためにどのような心構えが必要かとか、一般的にいつて仕事に対してどんな態度をとらなければならないのかといったことを、かれらと議論しました。しかし、難しかったのは、心持ちの定まらない若者たちを動機のなさから助け出すこと、かといって一定の価値や行動を他律的に教え込まないことでした。先生たちはそれでも、各人が自分自身の職業についてじっくり考え、自分がいったい仕事から何を期待しているのかを、多少とも正確にいうことができるようになるまで、かれらを自己発見に導こうと努めました。そのさい、講習にあたったこの先生と同僚は、自覚的に傾聴するという受動的な役割を引き受けました。たとえば若者たちは最近の転職について語るのですが、先生たちの反応といえはただひたすら耳を傾けて、その転職のときにどんな気持ちがあったかなどと、ときおり質問をはさむことに限定されているのです。要するに、どうすれば有意義な人生が送れるのか、そのためにはとくにどんな職業につけばいいのかを、若者たちは自分自身で決めなければならないのです。とはいえ、実際には、青年たちはこの決定に関して自分の考えをもっておらず、人生の意味や、自分がつくかもしれない仕事の範囲や内容、方法について、誰かが教えてくれるのをただ待っている傾向があります。そこで職業選択についてはっきりした指示を与え、介入するかわりに、生徒たちの自発性を促すというのは、先生たちにとってたいへん骨の折れることです。

ケアの欲求とは

さて、これまで述べた事例について、理論的にもう少し深い洞察を得られるよう努めましょう。看護と教育に関するこの二つの事例に関して、注意深く耳を傾け、理解することの必要性は明らかです。同時にしかし忘れてならない事実は、どれほど相手の意に添う理解であってもやはり「区別」をなしているのであり、それによってケアされる人の状態を何らかの仕方を変えているということです。言い換えると、看護ケアと教育ケ

アは、どんな人間の活動もそうですが、異他言及と並んでつねに「自己言及」(Selbstreferenz)の側面を有しているのです。ここでは、能動は受動から、自己のものは他者のものから切り離せません。しかし、人間に対するケアでは、自他関係をさらに複雑化させる特殊な状況がつけ加わります。つまり、ケアするコミュニケーションや相互行為は人間と人間のあいだに生じるものですが、人間とはコミュニケーション的に交渉し合ったり、「自己コミュニケーション」の能力ないし運命をもつ生物なのです。

あるいは、人間同士のケアについては、ヘーゲルにならって、「欲求の欲求」について語ることもできるでしょう。すなわち、ケアする私は、ものを直接欲求しているのではなく、幸せを志向する他者の欲求(これは一次的欲求)を好ましく感じ、その実現を自らの欲求対象とする 二次の欲求 に駆り立てられるのです。けれど、ケアする者の二次の欲求も、それ自身独立した私の欲求のひとつには違いありませんから、ケアを必要とする人の一次の欲求を私のケアの欲求がかえって妨げることだって、ないとはいえません。これをケアの場面のパラドックスといたいのですが、パラドックスといっても、原理的に解決不可能な矛盾がここにあるという意味ではなく、むしろ私たちは複雑な対人的状況に直面しなければならないが、そのためには人間存在やコミュニケーションについての捉え方を本当は改める必要があるという意味です。つまり、パラドックスというのは、理論的・実践的な 挑戦 を意味しているのです。

援助を放棄してこそ援助になる

先ほどアルコール依存症、および共依存という徴候的現象の例を見ました。アルコール依存症者の家族や友人にとって、その依存症者の幸せが大切なのはもちろんですが、病者のアルコール依存的な自己にかかれらは依存してしまい、飲酒をやめようとしているその人の真剣な自己を援助することができません。理解し、援助しようとする意欲は、「欲求の欲求」ではあっても、固有なダイナミズムをもつ(一次的)「欲求」でも同時にあるので、ケアする者自身の自己コミュニケーションが、ケアされるべき人に向けられた対人コミュニケーションと結びついてしまい、それによってせつかくの意欲は共依存の呪縛のうちに封じ込められてしまう。この呪縛を逃れるには、援助者とされている人は、自分の自己を正当に評価することを知り、共依存にとりつかれたアルコール依存症者とのコミュニケーションを断念しなければなりません。そうすれば、援助者は新しい独立した自己コミュニケーションをつくり出すことができ、それとともにアルコール依存症者も共依存という閉ざされた状況から自分を解放放つことができるのです。誤って理解された援助から離れ、自己自身との正しい自己コミュニケーションに返ってこそ、苦しむ

人の側にほんとうに立ち、その人と真のコミュニケーションに入ることも可能になります。先ほどいったように、これは論理的なパラドックスではありませんが、それでもやはり「ほんとうに援助したいなら、まず援助するぞという意志を放棄しなさい」という、当事者たちを挑発するパラドックスであることに違いはないのです。

自己ケア、自己コミュニケーション（個人で、集団で）

自己ケアの考え方は、看護の場面でとても重要であるようです。たとえば、看護者自身がケアされ、カウンセリングを受ける必要があると指摘する声が、だんだん強くなっています。看護婦は気むずかしい患者、批判的な家族、プロとして未経験な自分自身に対して、不安をおぼえます。彼女は自分の不十分な仕事を看護の理想像に照らして判断し、自分にはこの職業をやっていく能力や適性がないと絶望します。これが周知の「燃え尽き」(バーンアウト)の現象です。未経験な看護婦は自分の「対象」、つまり患者さんにあまりに多く依存してしまい、患者さんががっかりすると自分も無力に感じるので、教えられたとおり、彼女は患者さんに「入る」(患者さんの悩みなどの本音を聞き出す)ように、あるいは患者さんに自分の正しい病識をもってもらえるように努力します。そういった介入は重荷なので、しばしば患者さんは冷たく、あるいは反抗的に反応することがあります。こんなとき、もっと経験豊富な看護婦さんや専門家なら、「患者さんの病識がどれほど不十分であっても、今のところはそっとしておいてあげていいかもしれない」などと助言してあげることができるかもしれません。このような助言は、看護婦がケアに関する態度を確立するために、もっと詳しくいえば、患者とのいいコミュニケーションをつくり出し、それによって看護婦が自分自身といい自己コミュニケーションを再生産するためにも、重要なものです。ちなみに、看護婦のためのこの種のコンサルテーションは、看護のうちですで行われています。

看護にコミットする哲学知？

さて、この講演を結ぶにあたって、看護の状況を概念的な言葉で捉えていくことに、哲学がどのように貢献しうるかを、ある例をあげて考えてみたいと思います。それは、看護という自己言及的なシステムにどうすれば哲学の知がかかわれるかという、原理的な問いです。このように問うとき、理解し、援助する意欲をめぐる、より高次の思想的次元に私たちはあります。ここでも再びパラドックスが待ちかまえているかどうか、見てみましょう。

看護という自己言及的システムは、患者のうちに 対処されるべき問題（精神的な状態を含めて）のみを見据えます。看護婦は特別な意味で知識欲に燃えていて、患者に「入り」たいという欲求に駆り立てられています。たとえば、ガンの患者がいつも静かで、抑制の利いた態度をとって、けっして自分の病気の愚痴をいわない場合、「もっと表出的にふるまわなければ、今はいいけど、遅かれ早かれ不安が爆発してしまう」と看護婦は恐れることでしょう。そこで彼女はきっと介入を計画して、患者が言葉を「出す」ように仕向けるでしょう。これはたぶん、看護婦として望ましい感受性ということなのでしょう。患者自身は、この状況をまったく違って受け取っているかも知れないのです。看護婦が自分の「内面」に「入り」込むことを患者の方ではひどい暴力とみなし、それを拒むこともありうるのですから。そうなれば、看護介入はうまくいかず、コミュニケーションの試みはたんに無益であるだけでなく、患者の真の精神的欲求（ニード）に対して鈍感だったことが判明します。この場合、——潜在的な乖離を際立たせようとするればですが——看護教育が教えるものの見方は患者の心的健康にそぐわないこととなります。

ここに、哲学が、看護理論やその根本モチーフの数々と取り組むチャンスがあるとも思えます。たとえば、現前性の思考一般に対する脱構築的批判、すなわち実体、真理、人格、意図などの伝統的概念への批判を借りて、議論することはできます。つまり、先の看護婦は、患者に「入る」ことを意志したとき、（患者の）内的自己という幻影を思い浮かべていたのだが、看護がかかわるべき現実の「対象」は、（患者の）身体と精神の欲求（ニード）のネットワークが見せる、そのときどきの表現ないし局面のはずだ——こう哲学者は論じることができます。この捉え方に従えば、内的自己などという形而上学的実体は決して存在せず、その自己の状態を看護婦が外から一義的に確認し、ケアの対象としなければならないなどということもありません。こういった議論によって、哲学者は自分の専門的知識を看護に適用し、システム論的にいえば、自らの「二次の観察」で看護の一次的観察の盲点をあばくことに貢献する、といえなくもありません。これはひとつの選択肢でしょう。

しかし、他の選択肢も哲学にはあるでしょう。その選択肢とは、パラドックスについての理論的洗練を放棄すること、むしろ、患者さんは看護婦が「入る」こと、介入してくることに耐えられるという、かれの潜在力に対する看護婦の「健康」でほとんどナイーブな信頼にかけることです。未経験な看護婦は患者をも、自分自身をも怖がっていて、患者は堅い心の壁を築いていると思ひこみ、その壁を乗り越えなければならないとためいきをつくのですが、経験があって精神的に安定した看護婦なら自分の「健康」な自己コミュニケーションをあてにするので、患者にも鎮静的影響を与え、いいコミュニケーション基盤を築けるでしょう。ここでは、ケアの場面でローカルに（つまりその患者、その

状況に) 妥当するコミュニケーションを考え出し、つくり出すことが肝心なのです。こういった問題解決を志向する看護実践に対し、哲学は、「具体的思考」ないし特殊知を理論構築的に媒介することで刺激を提供することができるかもしれません。おそらくはまた、看護という職業知をその狭い文脈拘束性から解き放つことも大切でしょう。

この最後の理論的提案は「賢慮」(フロネーシス)という伝統的概念と密接に結びついています。そう指摘することで、この大会のテーマである「徳」についての議論にかなり近づいているのです(この講演のなかでは徳にはっきりと言及したところはありませんでしたが)。哲学と看護は協働できるかということ为先ほど論じましたが、そこにはもしかして徳論の展開と応用のための新しいチャンスがあるのでしょうか。「臨床哲学」の枠内で、正しいことについての射程の大きな知が、何をなすべきかについての状況に特定された規定が発見できるのでしょうか。それも基準についての一般的定式化を放棄したうえで。——この問いは、今日のところは答えずに残しておくしかありません。

変化 に応答する 視線

—専門的ケアとしての看護の創設、及び理論的展開とその問題点—

堀江 剛

1. 普段のケアと専門的ケア

ケアはどんなふうにして生じているのか。

自分や他人、あるいは人間に限らない様々な事柄の状態や状況に関して、私たちは気をつかったり、逆に無頓着であったりする。また、こうした気遣いや無頓着の結果、自分や他人、あるいは状況が変化する（しない）ことに気づき、そこから再び気遣いを継続したり中断したり、さらには新たに別の気遣いを始めたりする。そして再び何らかの変化に気づく。このような一連の体験や行為は、私たちのありふれた日常生活のうちで生じている。これを、さしあたって「普段のケア」と呼ぶことにしよう。

この「普段のケア」の営みにとって本質的なことは、それが何らかの 変化 を手がかりにして自らの活動を開始、継続、中止するという点である。変化 はケアの対象を構成するものであり、ケアを続けたり変更したり、あるいは終わらせたりするためのしるしとなるものである。自己であれ他者であれ事物であれ、何らかの 変化 がなければケアは成立しない。しかし同時に 変化 が単純過ぎても複雑過ぎても、ケアは成立しない。何かの 変化 に気づき、それに働きかけることによって、さらに一定の 変化 が得られる程度の 変化 がケア成立の条件となる。このような 変化 に応答するケアの在り方を、私たちはここで特に 視線 という言葉で表現して考察を進めたい。

ところで以上のようなケアの営みが、私たちの社会の中で特殊なかたちで分化し、きわめて専門的な位置を占めることはありうる。これを「専門的ケア」と名付けよう。歴史的には、古代ギリシア・ローマ時代に自由市民によって展開された「養生術」^{注1}、近代から現代にかけては、企業体の所有形態から分離した「経営・マネジメント」や、今日「看護」と呼ばれている専門領域などが、専門的ケアの典型と考えられる。とりわけ「看護」は、現代社会において一つの独占的な職業集団を形成し、自らのケアに関する理論・知識・技術・教育システムを産み出すに至っている。

こうした「専門的ケア」も、体験や行為の基本的構造という点では「普段のケア」と変わらない。そうでなければ「ケア」とは呼べないからである。しかし、その気遣いの

対象はきわめて特殊なかたちで限定されるだろうし、そのことによって高度なケアが実現されることにもなる。またその背後には、何らかの社会的・歴史的条件とともに、専門的ケア固有の問題が横たわっているに違いない。

本稿は、今述べた「変化 に応答する 視線」というコンセプトを基にして、専門的ケアとしての「看護」の理論的な筋道を素描しつつ、そこから浮かび上がる幾つかの問題点を整理しようとする試みである。論を組み立てていくときの基礎になるのは看護学の諸テキストであるが、その歴史は通常ナイチンゲールの諸著作を中心とする「近代看護学」の時期と、1960年代以降アメリカの「現代看護学」が展開する時期との二期に分割できる^{注2}。本稿もこの区分に従って、第2章「看護ケアの創設」と第3章「看護ケアの理論的展開」を構成した。ここでは、看護ケアにおける 視線 の獲得に焦点を絞って議論が進められる。さらに第4章「看護ケアの理論的諸問題」では、特に看護の「根拠づけ」の問題を考えることにする。

2. 看護ケアの創設

ナイチンゲールは『看護覚え書』の始めのほうで、次のように言う。

病気というものを注意して見つめているとき、それが個人の家であっても公共の病院であっても、経験豊かな観察者を強くひきつけることがある。それは、その病気につきもので避けられないと一般に考えられている症状や苦痛などが、実はその病気の症状などでは決してなくて、まったく別のことからくる症状 すなわち、新鮮な空気とか陽光、暖かさ、静かさ、清潔さ、食事の規則正しさと食事の世話などのうちのどれか、または全部が欠けていることから生じる症状であることが非常に多いということなのである。(中略)

私は、他によい言葉がないので看護という言葉を使う。看護とはこれまで、せいぜい与薬とかパップを貼ること程度の意味に限られてきている。しかし、看護とは、新鮮な空気、陽光、暖かさ、清潔さ、静かさを適切に保ち、食事を適切に選択し管理すること こういったことのすべてを、患者の生命力の消耗を最小にするように整えることを意味すべきである。^{注3}

ここには、日常の体験や行為として様々な場面で起こりうる「普段のケア」でも、また「与薬とかパップを貼ること程度」の単なる医療補助でもない、一つの独自のケアの領域が鮮やかに捉えられている。ナイチンゲールは「他によい言葉がないので」それを「看護 Nursing」と呼んだ。

ところで、この「看護」と呼ばれるようになった専門的ケアの営みにおいて、その支

えとなっている原理は何か。ナイチンゲールがここで得ている独自の 視線 とはどのようなものなのか。『看護覚え書』の中の表現に従えば、それは「自然の回復過程」^{注4}に
応答する 視線 である。この「自然の回復過程」という 変化 は、「病気というものを注意して」観察することなどから洞察されるものの、「病気の症状」とは「まったく別のこと」である。そして「病気による症状を取り除くのではなくて」、この回復過程を「うまくすすめる」^{注5} ための営みとして看護が成立する。

『看護覚え書』全体を見渡す限り、こうした看護ケアの 視線 は、次のような排除の操作に着目することによって、より明瞭になるように思われる。すなわち第一に、科学的な知識、とりわけ病理学などの「病気の症状」に関する知識を、看護の原理的な 視線 を構成するものから排除すること^{注6}。言い換えれば、人体組織に関する因果論的な諸差異を排除すること。第二に、病症や苦痛といった身体上の 変化 と、その回りで生じている 変化 とを、看護ケアの 視線 として、無差別的あるいは連続的に捉えること。これは、人間における外部/内部という差異を排除すること、と言い換えることができるだろう^{注7}。

第一の排除によって看護ケアは医学的な治療の営みと峻別される。それと同時に、今度は逆に様々な医学的・科学的知識が、看護ケアの「原理」でははく「効果」に寄与するものとして看護に取り入れられる。ナイチンゲールは『看護覚え書』の中で、看護ケアにおける科学的知識の必要性を何度も強調しているが、これは看護の「原理」が科学的なものであるということではなく、むしろ科学的知識を看護ケアの「効果」として活用する 視線 を強調しているのだと言えよう。

また、第二の排除が意味しているのは、具体的には次のようなことである。看護ケアは「自然の回復過程」における 変化 のしるし、例えば患者の顔色がよくなったとか食欲が出てきたとかいったしるしを手がかりにして進行する。この時、通常の日常的な習慣として、私たちはしるしを生じさせる原因を、患者の「内部」に視線を集中させて見ようとする傾向がある。ところがナイチンゲールは、「自然の回復過程」を促進する営みにおいて、患者の「内部」や「外部」にこだわる必要はないと考えた。これによって看護ケアの 視線 は、日常の習慣的先入観から一步解放されたと言える。

こうした差異を取り除くことによって、病気に関する複雑な知識や病気の経過中にみられる非常に複雑な 変化 の中から、きわめて単純な「自然」の概念が獲得される。「内科的治療も外科的治療も障害物を除去すること以外に何もできない。どちらも病気を癒すことはできない。癒すのは自然のみである」^{注8} とナイチンゲールが言うとき、まさしくこの単純な「自然」を見ているのである。そして他方で、この自然の 変化 に応答する 視線 から、科学的知識や日常の先入観には依存しないが、しかしそれらを逆

に豊かに活用しうるような、看護という専門的ケアの独自の領域が産み出される。それは、「新鮮な空気とか陽光、暖かさ、静かさ、清潔さ、食事の規則正しさと食事の世話」、さらに患者のちょっとした心や身体の変化を「その患者の回復に何が必要かを示す最も重要な指標（しるし）」^{注9}として読み取り、活用する領域である。

3. 看護ケアの理論的展開

1960年代から、アメリカで看護ケアの理論化が急速に発展した。その背景には、医療の発展に伴う次のような歴史的要請があった。すなわち、それまで「なんでも屋」として包括的に果たしてきた看護ケアにおける機能の独自性を、医療システム全体の分業化の中で明確に位置づけ^{注10}、一つの独立した科学的な営みとして根拠づけるという要請である。またそこには、そのような位置づけや根拠づけに従って専門化されたナースを養成・教育するという課題も含まれていた。

看護における理論的展開は多岐に及ぶが、本稿ではその中心的な役割を担っていると思われる「ニード」の概念に焦点を絞って考察を進める。前半（1）では、ナイチンゲールによって獲得された看護の原理的な視線がどのように継承され、同時にどのように新たな歴史的要請を満たしたかを考える。後半（2）では、看護における理論と実践との関係に着目することによって、看護が獲得した第二の視線とも言えるものを取り出してみたい。

（1）「ニード」という概念は、人間という有機体が全体としてその安定状態を保持する過程で生じる生理的・心理的な欲求、要求を意味する。この概念は心理学に由来するが、そのことは看護ケアにとってそれほど大きな意味を持ってはいないように思われる。むしろ、すでにナイチンゲールによって獲得された看護の視線を継承するような概念であれば、それで十分であった。「ニード」概念は、それがどのような歴史的経緯で確立されたにせよ、何らかの科学的理論体系の一部としてではなく、看護実践の核心を表現するものとして機能している。看護理論においてこの概念が今でも持っている重要性を見れば、そのように考えるのが妥当である。

実際「自然の回復過程」と「ニード」という両概念を、看護実践の機能的な面に即して考察すれば、その等価性は明らかであると思われる。あるナースが患者に生じている何かの変化に気づき、そこから様々な気遣いを行い、それを通じてまた、何らかの変化に気づいたとする。そうしてその気遣いを継続したり別の気遣いを行ったりする中で、更なる変化が生じていることに気づいたとする。ここで起こっていることを、

「自然の回復過程」及びその促進と見ようと、あるいは患者の「ニード」の発見とその充足と見ようと、いずれにしても同じことである。「回復過程の促進」や「ニードの充足」に応答する 視線 を手がかりにして、更なる 変化 をかなりの確からしさで起こすことに成功すれば、看護は専門的ケアとして成り立つ。また現実成り立っているからこそ、「ニード」概念が看護理論の中心的概念として存続しているのである。

しかし他方、この二つの概念は、看護の歴史的な場面に即して考察する時には、全く異なった機能をもって登場したと言える。すでに触れたように「自然の回復過程」という概念は、看護ケアの原理的な 視線 とともに、あらゆる科学的・日常習慣的差異を捨象することによって獲得された、きわめて先鋭的で独創的なものであった。しかし逆に、そうであるが故に、他の領域（他の諸科学、特に医学、あるいは我々の日常的・社会的な諸知識）との結び付きという点では、貧困な概念であった。例えば、ナイチンゲールは「自然の回復過程」と似たようなことを意味するのに、「生命力」とか「健康の法則」^{注11}という言葉を用いている。「生命力」という言葉は、看護の現実的な営みの中心概念となるには、あまりに漠然としており神秘的でさえある。また「健康の法則」というのも、おそらく「健康」という日常現象を一つの科学的対象に値する現象として表現しようとしたのであろうが、言葉の組み合わせとして奇妙な印象を与える。「自然の回復過程」と同様、このような表現には、看護ケアの 視線 をなんとか上手く表現しようとしたナイチンゲールの苦心がうかがえる。

ところが「ニード」という言葉は、英語としてきわめてありふれた日常語であり、また一定の科学的体系（心理学）に基づいた概念でもある。従ってこの概念は、看護ケアの 視線 の独創性を表現するわけではないが、その代わりに、他の科学的諸概念や日常における私たちの見方・考え方と容易に結び付くような柔軟性を持っている。この柔軟性は、専門的ケアとしての看護に次のような有用性をもたらしたと考えられる。

すなわち、第一に「ニード」を中心とした諸概念によって、一定の科学的体系の助けを受けつつ、同時に日常的であるとともに看護の臨床的な個々の場面を想定することが可能になった。つまり看護ケアの臨床場面に即したかたちで、それを曲がりなりにも理論的（科学的）に記述することができた。第二に、この理論化によって、隣接する諸科学、とりわけ医学に対して、看護が独立した実践領域と理論領域を持っていると主張することができた。第三に、看護ケアの理論化は、それまで単に個人的な経験によって伝えられてきた看護ケアの技術を、その原理的な 視線 とともに、組織的に教育することができるようになった。言い換えれば、ナースの安定した養成が可能になった。もちろんこうしたことすべてが、「ニード」概念によって可能になったというわけではない。しかしそれが、看護ケアの歴史的な要請に深く関与していることは間違いないと思われ

る。

ところで「ニード」概念の他に、看護理論は「相互作用」や「システム」といった概念を、その主要テーマとして持っていると言われる^{注12}。これらの概念も、同じように他の科学から取り入れられたものである。「相互作用」はカウンセリングやサイコ・セラピーから、「システム」はシステム理論から採用された。これらの概念は「ニード」概念ほど看護理論にとって中心的ではないにせよ、今述べたようなこととほぼ同じ機能を満たす意味で取り入れられているのは明らかである。

(2) 看護理論は、いかにすれば患者の「ニード」をより確かに理解し、満たすことができるかという課題を立てる。そしてそれに理論的な根拠や方策を与えようとする。ここでは、例えばヘンダーソンのように、心理学的なニード概念の体系を改良することによって患者の「ニードを理解する」ための様式を体系化することもできれば^{注13}、「ニードを満たす」ことを看護目標に置いて、そのための様々な手段を看護過程として組織的に組み立て、計画することもできる。あるいは「ニードの理解・充足」をめぐる展開される患者・ナースの「相互作用」に焦点を当て、この作用を通じたケアの効果を考察し、高めようとすることもできる。一般的に考えて、こうした様々な看護理論の展開それ自身は、一定の一般化された知識の様々な体系として、実際に営まれる看護実践とは基本的に独立したかたちで存在することになる。そしてそこから不可避に、理論と実践はどのように関係するのかという問いが生じる。

まず看護実践は、患者をめぐる生じている個々の変化に対して、それが「自然の回復過程」を促進するか否か、患者の「ニード」を満たしているか否かという区別を適用し、それを手がかりにして進行する。それには、当面の看護が成功するにせよ失敗するにせよ、ナースやナースチームの個別的な経験や看護理論によって一般化された経験が総動員されるはずである。この限りでは、個別的な経験と一般化された経験との間に本質的な差異はない。差異ができるとすれば、個別的な経験だけでは問題十分に処理できないか、あるいは個別的な経験がほとんどない場合かである。このときに看護理論は、看護ケアの原理的な視線を想起させる手段として、また一般的な操作手順（マニュアル）として、重要な役割を果たすはずである。逆に看護理論は、看護実践のうちで日々展開されている様々な個別的経験を採り入れながら、修正・改良することができる。こうした意味で、看護における理論と実践は協働的な関係にあると言える。

しかしこの協働関係は、理論と実践との一致や調和を意味しているというよりは、むしろ両者の齟齬を原動力として展開するものである。つまり、個別的な臨床上の困難や失敗が、一般的な理論の解決すべき課題として問題化される。逆に、理論における一般

性や形式的な適用が、個別的な実践を通じて、改良すべきものとして問題化される。このような絶えざる問題化として、いわば常に不調和を抱えていることが、理論と実践との協働関係の現れなのであり、両者が相互に発展しつつある積極的な姿なのである。

看護における理論的展開をきわめて一般的なかたちで意義づけるとするならば、それは、今述べたような理論と実践との「協働 = 齟齬」関係そのものを産み出すことにあると言えるだろう。そして、こうした関係が常に産み出されていること自体、専門的ケアとしての看護にとって、一つの新しい 視線 の獲得を示している。すなわち、看護ケアを自ら反省的に捉える 視線 である。それは、言ってみれば、看護ケアという営みをケアする 視線 である。

ナイチンゲールによって獲得された看護ケアの「原理的」 視線 と、その後の看護理論の展開において獲得された「反省的」 視線 とは異なる次元にある。原理的視線は、患者の「自然の回復過程」や「ニード」を実質的な手がかりにしており、そこから離れることはない。反省的視線は、一旦この実質的な視線の営みを「問題化」というかたちで中断する。そして、その問題が解決されるのか否か、解決されるとすればどのようにしてか、といった「問題化」という一段抽象的な 変化 を手がかりにして進行する。看護ケアは、常にこのような二重の 視線 を伴って営まれているのである。

ところで、反省的 視線 によって捉えられる「問題」は多様である。それは、患者の「ニード」とは直接関係のない看護業務をめぐる具体的な問題であったり、また、看護がよりよく行われるために、どのような理論、知識、技術を体系づければよいのか、それをどのように教育するか、そもそも看護の本質とは何か、といった理論的・抽象的な問題であったりする。このような問題の多様性は、看護が「専門的ケア」として巨大な社会的組織となっている限り、避けることはできない。しかし逆に言えば、このような問題をすでに何らかのかたちで克服しているからこそ、看護ケアが社会の中で存立しえているとも言えるのである。

4 . 看護ケアの理論的諸問題

看護理論は、今述べてきたように、基本的に実践との関係の中で展開されるものである。しかし、他の科学や専門領域、あるいは我々の日常の見方・考え方との関係の中で存在している限りでは、看護は自らの存在根拠や妥当性を他の領域に向かって正当化しなければならない。ここにおいて、単なるマニュアルや原則の想起でよかった看護理論は、看護ケアにおける何らかの土台や理念を求めることを余儀なくされる。この時、看護理論はどのような問題をはらむことになるのか。これは上で述べた看護の「反省的」視

線の延長線上にあるとも言えるが、その中で「自らの根拠づけ」という特別な問題を持っているように思われる。以下では典型的と思われる三つの問題に焦点を当てて考察してみる。

(1) 看護理論が科学的・客観的な方法を持つと主張したとしよう。しかし看護実践は、常に個々の変化を相手にしており、そこでは「ニードを理解し・満たす」ための客観的な方法が問題になっているのではない。むしろ、すでに見てきたように、他の諸科学の客観的と見なされている方法を活用することが問題なのである。また、実践に関係する限りでの看護理論にとっても、看護ケアの営みを反省し、それをより効果的に進めることが主眼なのであって、看護ケアを科学として位置づけることが本来の問題なのではない。にもかかわらず、看護理論は、医学からの独立や社会的な承認を得るために、自らの営みを客観的に表現する資格のあるものとして主張する。これは、理論として明らかにちぐはぐなものである。

また、私たちは看護理論がその主要概念を他の科学から取り入れているのを見た。しかし、看護理論が自らの科学的方法を他の科学から「借用」しており、それ故にまだ完全な科学にはなっていない、看護独自の科学的方法を見出さなければならない、と考えるのも、上に述べた同じ理由でちぐはぐなものである。なぜならこの考えの中にも、看護は科学的に基礎づけられるはずだ、という主張が潜んでいるからである。「ニード」概念によって看護ケアの原理的視線は継承されたが、それは決して科学（心理学）の方法を看護が継承したことを意味するのではない。ただこの概念によって、一定の科学的方法を活用する可能性が開かれたに過ぎないのである。

理論としてのこのような矛盾は、今まで述べてきたように、看護や看護理論が置かれた歴史的な状況に由来するものであり、その意味で、ある種の不可避な結果であると言えよう。しかしそれは、少なくとも本稿が依拠している看護の視線という考え方を取る限りでは、看護ケアにとって本質的な問題ではないように思える。視線という発想からこれを図式的に考えると、次のように説明されるであろう。すなわち、看護ケアにとって本質的な視線は、これまで考察してきた原理的・反省的視線で十分なのであって、その「根拠づけ」に看護ケアにとって外在的な「科学であるか否か」という視線を持ち込んだことが混乱の原因であった。

(2) 逆に看護が科学ではないと主張したとする。ここには、「科学 science」とは対照的な「技術 art」であるという意味や、科学的な客観性によっては捉えることのできない何らかの人間的な「能力」であるという意味が込められているように思われる。こう

した主張は、なるほど看護ケアの営みを大筋で言い当ててはいる。しかし、これも「科学であるか否か」という看護にとって外在的な 視線 を基礎にしていることに変わりはない。また、単なる科学以上のものであるならば、それとは別の根拠、つまり看護ケアが「何のための、何を旨とする」技術や能力であるかについて、何らかの見解が主張されているはずである。

私の知る限り、ほとんどの看護理論は「人間というもの」を根拠に置いていると主張している。もう少し具体的に言えば、看護は「人間対人間」^{注14}を基礎にしたケアであり、「患者（という人間）中心」^{注15}であり、「全体としての人間」あるいは「全人的な」ケア^{注16}を旨とするものであると主張している。同じような根拠として「健康というもの」もここに加えることができるだろう。このような考えは、看護ケアの理念や理想を表現しているものである。それはきわめて普遍的な価値を持っているかのように見えるので、誰にとっても疑いえず、およそ反論しえない基礎であると主張することができる。従って、看護ケアの社会的な承認という意味では、十分なものであり、きわめて自然な根拠づけであると言えるだろう。

しかし、こうした「根拠づけ」もまた、看護ケアの 視線 から考察を進める限りでは、看護にとって外在的なものである。なぜなら専門的ケアとしての看護は、常に患者の「回復過程」や「ニード」に関する 変化 を手がかりにして進行するだけであり、人間の様々な身体的・心的・社会的事象にかかわりはするものの、その出発点にも中間点にも、また終着点にも、決して「人間というもの」や「健康というもの」は姿を見せないからである。これは看護の反省的 視線 においても同様である。もし「人間」や「健康」が姿を現すとすれば、看護が社会の中でいかに必要なものかを主張するときであろう。あるいは、看護ケアが一つ一つの作業や問題に追われ、全体として自らの営みが「何のために、何を旨として」進行しているかを見失いそうになったときであろう。そこでは、誰にも納得できる確かな理念が大きな支えになる。

ところが裏返してみれば、この理念は看護が自らの本来の営みを見失っていることの表現でもある。そしてそれが普遍的な価値であるように見えるだけに、看護ケアにおける様々な問題を隠蔽し、正当化あるいは美化する一つの強力な力になる危険を持っている。もちろんすべての場合においてこうした力が働いているとは言えないが、しかし理念や理想を掲げる限りこの危険は本質的なものである。

(3) 最後にもうひとつ、看護理論が持っている矛盾について言及しておきたい。それは看護ケアの「当為」に関係するものである。すでに『看護覚え書』の中でナイチンゲールは次のように言っている。

看護婦は(中略)患者の顔に現れるあらゆる変化、態度のあらゆる変化、声の変化のすべてについて、その意味を理解《すべき》なのである。また看護婦は、これらのことについて、自分ほどよく理解している者はないと確信がもてるようになるまで、これらについて研究すべきなのである。^{注17}

これは、すでに本稿で強調してきた看護の原理的 視線 を端的に表現したものである。そしてそこに、この 視線 に基づく営みを徹底的に遂行《すべき》であるという「当為」の言葉がつけ加えられている。もちろん、ここで 視線 とか「理解」と言われているものは、それが看護ケアである限り、単に対象の 変化 を観察したり理解したりすることにとどまらず、それに身をもって働きかけ、それを 変化 させることも含んでいる。従って、この「当為」のうちには、看護する者の行動を方向づけるとともに、看護される対象への一種の強制的な方向づけが必然的に含まれている。

一般的に言って、こうした看護する者とされる対象との間に成り立っている方向づけは、専門的ケアとしての看護に当然ついて回る不可避な要素であり、それこそが看護ケアの積極的な「力」なのである。しかし、これが看護する側から一方的に、しかも徹底して遂行される「当為」と考えられるとき、どうなるのか。次の二つの要請が、全く同時に生じるように思われる。すなわち、看護の「力」を徹底して発揮・開発すべきであるという要請と、看護される対象に対する看護の強制「力」を徹底して遂行すべきであるという要請である。そしてこの二つの矛盾する要請は、原理的に分離できない。

このことを、少し極端な例によって考えてみよう。患者が「無分別」であったり、ナースに対して「非協力」的であったりするとき、看護は自分の「力」が十分に発揮できないと感じる。そこで、こうした「無分別」や「非協力」のうちにも患者のニードを読み取り(原理的視線) また看護の仕方に問題がなかったかを読み取る(反省的視線)ことによって、この障害を乗り越えようとする^{注18}。少なくともそう《すべき》だと考えたとする。ところが患者の「無分別」や「非協力」という感覚自体が、看護ケアの側からの解釈に過ぎず、患者にとっては、それがケアされる《べき》ニードであるかどうか全く関係がないかも知れない。あるいはむしろ、援助しようとする看護の「力」や「当為」そのものに対する、「ほっといてくれ、自分でなんとかする」という無言の抵抗なのかも知れない。もちろん看護は、こうした抵抗を、患者やその家族との話し合いを通じて十分理解《すべき》だという反省の上に立って、さらに自分の「力」を行使することができる。そして患者は、この看護の「力」を得て回復するかも知れないし、それに手なづけられるかも知れない。あるいはそれに抵抗し続けることもあるだろう。

このような看護の「力」をめぐる行使と強制との矛盾は、極端な事態に限らず、どの

ような看護ケアの局面でも生じていると考えることができる。この意味で看護ケアの営みは、きわめてミクロレベルでの「力」の行使という、一種の政治的な営みであり、患者の自己回復「力」との駆け引きの場であると言える。そこには、両方の「力」の相互強化もあれば、相互反発もありうる。看護ケアにおける「当為」の表現は、こうした相互的な「力」の政治性を、「看護《すべき》である」という一方的な「力」の行使の問題にすり替えているに過ぎない。

5. まとめ

専門的ケアとしての看護は、人間における活動性の回復過程という 変化 に応答する 視線 を原理とする営みであり、さらにその営みに応答する反省的 視線 を備えている。そして、この二重の 視線 に基づいて様々な科学的・日常的知識・技術を再編成し、それらを活用することによって、きわめて高度なケアを実現している。しかしこの 視線 そのものは、科学的あるいは人間的なものとして根拠づけられないし、また「人間・健康というもの」を究極的に目指しているわけでもない。さらに、この 視線 に基づく営みを看護の「力」として行使《すべき》だ、ということで片づくものでもない。

ある意味で、看護ケアは「自らの根拠づけ」という問題に関して、これまで無頓着であった。無頓着でもよかった。看護ケアが自らの根拠として必要としてきた「科学・人間・健康」といった概念は、私たちの一般的な価値観の中で安定した位置を保っていたからである。だが、この安定性は現在では完全に失われているように思える。現在では「科学とは何か」「人間とは何か」「健康とは何か」と問うことさえも、それが「～とは何か」という本質を求め、価値観の中で安定性を取り戻そうとする態度を含むがゆえに、空しいものになっている。むしろ、どのような価値観も無根拠で不安定なものであるという前提から、これらの概念そのものが、歴史の中で「どんなふうにして生じているのか」と問われる状況にある。この意味で「科学・人間・健康」も、そして「ケア」の概念も、すべて同じように問い直されなければならない。

看護ケアが自らの根拠を問い直すことのうちには、こうした諸概念を、臨床的な場面からもう一度問い直す作業が含まれていると言えよう。そしてそれは、変貌しつつある社会の中で生じている「専門的ケア」の不可避な作業であり、同時に社会の中で自らを新しく変貌させていくための、一つのチャンスなのである。

注

- (1) ミシェル・フーコー『性の歴史 快楽の活用』田村俣訳、新潮社、1986年、第二章「養生術」参照。
- (2) 野島良子『看護論』、へるす出版、1984年、18頁。
- (3) フロレンス・ナイチンゲール『看護覚え書』薄井担子他訳、現代社、1968年、2-3頁。
- (4) 同書、3頁。
- (5) 同書、3頁。
- (6) 例えば、同書、191頁、「観察の能力は、ほとんど進歩していないように思われる。病理学上の知識の増大はめざましい。しかし、病理学は病気によって人体組織に最終的に起こった変化を教えてはくれるが、そうした病気の経過中に見られる変化の徴候を観察する技術については、ほとんど何も教えてくれない」。さらに、211頁などを参照。
- (7) 「人間における内部/外部を排除すること」に関して、ナイチンゲール自身は明確には意識していなかったと思われる。少なくとも『看護覚え書』の中に、この「排除」を記した箇所は見つからなかった。しかしこの書全般にわたって、その目次を見るだけでも、彼女が人間の身体上・精神上の変化と、その身の回りで生じている変化とを無差別に取り扱っていることは見て取れる。従って「内部/外部の排除」という定式化は、筆者の「解釈」の側面が強いことを、ここで断っておく。通常、ナイチンゲールのこのような視線は、人間の「環境」を重視した理論(ガートルード・トレス『看護理論と看護過程』横尾京子他訳、医学書院、1992年、41-50頁)と説明されるが、筆者は看護ケアにおける原理的視線の純粋さを強調するために、意図的に「人間/環境」図式を採用しなかった。「自然の回復過程」の変化に应答する視線にとって「人間/環境」という差異もまた副次的なものに過ぎない、というのが筆者の見解だが、多くの看護理論はこの「人間/環境」図式及び「人間」というもの(本稿第4章(2)参照)に、無反省に依拠しているように思われる。
- (8) 『看護覚え書』、211頁。
- (9) 同書、94頁。
- (10) 『看護論』、20頁。ここで医療システム全体の分業化とは、「従来の医師、歯科医師、看護婦、薬剤師に加えて、医療の「周辺」を担当する人々、すなわち、パラ・メディカル・スタッフ」の出現を意味する。
- (11) 『看護覚え書』、4頁。
- (12) 『看護理論と看護過程』、3-5頁。
- (13) ヴァージニア・ヘンダーソン「看護の本質」(『看護学翻訳論文集1 新版・看護の本質』稲田八重子訳、11-27頁)。彼女のいわゆる「14のニード」と心理学におけるニードのカテゴリーとの違い、及びその他の看護理論家のニード論については、『看護理論と看護過程』51-117頁参照。
- (14) ジョイス・トラベルビー『人間対人間の看護』長谷川浩他訳、医学書院、1974年、がその典型。
- (15) フェイ・G・アブデラ『患者中心の看護』千野静香訳、医学書院、1963年、がその典型。
- (16) 「全体としての人間」「全人的」という表現は、看護学のテキストのいたるところに出てくる。ところが、この理念的な根拠から看護ケアを全面的に展開している看護論は、筆者の知る限り、あまり見当たらない。この理念の哲学的(現象学的)洞察に依拠し、そこから統一のとれた看護論にまで仕上げているものとしては、鈴木正子『看護することの哲学 看護臨床の身体関係論』医学書院、1996年参照。
- (17) 『看護覚え書』、218頁。《すべき》の箇所は原文(邦訳文)のまま。
- (18) アイダ・J・オーランド『看護の探求』稲田八重子訳、メヂカルフレンド社、1964年、130頁参照。ここで彼女は、患者の「無分別」やナースへの「非協力」「強要」「命令」という「障害となる患者の行動」に関して、それが「どのようなものであっても、看護婦は、それらの言動を、患者の苦悩表示、あるいは患者の満たされないニードの現れとみなさなければならない」と言う。

プンクトゥムとしての臨床

紀平知樹

1 臨床という言葉

「臨床」という言葉は何を意味しているのだろうか。臨床医、臨床医学、臨床検査、臨床心理、臨床尋問などさまざまな言葉が使われている。これらの言葉は、病院にかかわる言葉、あるいは苦しみにかかわる言葉である。臨床という言葉がそもそも、病人の床に行くこと、あるいは病人を実地に診察すること、という意味を持っている。従って臨床という言葉は、主に病、あるいは苦しみという場にかかわる場面に使われている。それでは臨床哲学もやはり病や苦しみにかかわる様々な問題を取り扱う哲学と考えるべきであろうか。そして医療現場の様々な問題、教育についてのさまざまな問題^{注1}、それらを論じればそれでもうそれは臨床哲学と呼べるのだろうか。そうであるならば応用倫理学はもうそれで臨床哲学であるということになる。それならわざわざ臨床哲学などという呼び名は必要ないはずである。いったい臨床哲学の臨床とは何を意味しているのか、このことを明らかにする必要がある。

臨床という言葉は、苦しみにかかわると述べたが、もう少し正確に言うならば、苦しみが起こるその場面という意味合いを持っている。ここで重要なのは、苦しみが起こるその場面ということである。先程も述べたように、単に苦しみにかかわることがらを論じるだけであるならば、哲学という言葉に臨床という言葉をつける必要はないはずである。臨床哲学にとって重要なことは、「起こるその場面」という契機である。このことを「現場」と言い換えてもよいであろう。

では、その場面はどのような場面なのだろうか。この問いが意味していることは、その場面が苦しみの場面なのか喜びの場面なのかという場面の質のことを意味しているのではない^{注2}。「起こる」ということがいかにしておこるのか、あるいは、場面または現場がいかにして場面や現場となるのかということの意味している。

例えば交通事故の現場にいわせる、ということがある。この場合、交通事故の当事者、つまり被害者と加害者、そしてたまたまその場面に出くわした第三者という三つの立場がありうる。この三者にとってその交通事故は確かに同一の場面で起こったことからである。しかしその三者はその交通事故をまったく同一のことがらとして受け取って

いるわけではないであろう。加害者の運転手は、自分のけがの具合、不注意によって引き起こしてしまったこの事故に対する恐怖、相手のけがの安否などを通して、その事故にかかわっているのである。また被害者の側は、やはり自分のけがの具合、そして相手の責任によるこの事故への怒りなどを通してこの事故にかかわっている。そして第三者のたまたまその場面にあわせた人間は、例えば車が衝突してつぶれてしまったことに対する驚きや、その事故の当事者たちのけがの具合をきづかったり、自分がその事故に巻き込まれずによかったという安堵感、そして野次馬根性などを通して事故にかかわっているのである。従って、同一の場面、同一の現場といってもそこにはさまざまなかわりかたがある。従って、臨床哲学は、どこから、どのようにして現場を語るべきなのかということが示されなければならない。

ここで「現場から語る」ということと「現場について語る」という言い方を区別しておく。「現場から語る」ということは、ある現場の当事者が、その現場にまつわる問題を、つまりその人が見ている現場、その人が背負っている様々な事情を通してみられた現場から語るということを意味する。他方「現場について語る」ということは、その現場にたまたまでくわした第三者がその現場について語るということを意味する。

そうすると臨床哲学は現場について語るのではなく、現場から語らなければならないということになる。なぜなら、例えば苦しみがおこるその場面ということについて考えてみるならば、単に苦しみについて語るだけであるならば、臨床哲学である必要はなかったからである。従ってまた、そのことから臨床哲学をするものは、その場の当事者であるという必要があることになる。

そうするとその場の当事者になるということがどういうことなのかということが問題であろう。このことを明らかにすることによって、「おこる」ということがどのようにしておこるのかということも明らかになるのである。

現場から中継するレポーターは確かに現場から語っている。しかしここでいわれている「から」は地理的な位置を指しているだけであって、ここで問題となっている「から」とは違う。彼は地理的には、現場から語っているのであるが、しかし現場について語っているのである。レポーターは彼の職務に忠実であろうとすればするほど、それだけ地理的には近くにいても、現場からは遠のいてしまうのである。ここで問題になっている「から」に即して考えてみるならば、レポーターが現場から語るということが意味しているのは、レポーターがまさにレポートするということを語ることに「現場から語る」ということなであって、彼がレポートしつつ語っている内容というのは、まさに「現場について」語っているのである。

それに対して当事者が現場から語るということは、まさにそこでおこっていることが

らを自分の問題として引き受けて、語るということなのである。それゆえそこから語り出されてくることからは「わたしにとっての」という契機がさしはさまれなければならないのである。従ってレポーターが、客観的な報告という職務に忠実であるならば、どれほど現場に迫ろうとも、彼は現場に近づくことができないのである。

さて、これで「おこる」ということがいかにしておこるのかということも少しは明らかになったのではないかと思われる。「おこるその場面」ということが意味するのは、ある出来事が「わたしにとっての」という契機をまとうということである。つまり他ならぬわたしが、その出来事にかかわっているのだという感覚が必要なのである。それぞれの人々がそれぞれの事情を抱えてその問題にかかわるのであるから、ある一つのことがらをとって見たとしても、現場は一つだけではなく、それにかかわる人の数だけあるということになる。現場について語ることは、このようなさまざまな現場から語られたことを整理し、分類するときには非常に便利なものであろう。しかしそれはあくまでも現場について語っているのであるという自覚をもつ必要があるであろう。そうでなければ、現場を整理するどころか、かえってその現場を混乱させる原因にもなりかねない。

それでは、「わたしにとっての」という契機がつかずならば、それはなんでも現場となるのであろうか。ある意味でそれはその通りである。しかし単純にその通りであるといっすましてしまふことはできない。例えば「わたしの机」、これが臨床哲学にとっての現場となるだろうか。この問いにもやはり、ある意味でそれは臨床哲学の現場であるといふことができるし、そうではないということもできる。それを分けるものは何か。例えばわたしの机は木製だが、彼のはスチール製であるとか、わたしの机は大きい、彼のは小さい、などとさまざまな対象を比較分類して提示しようとするならば、それは臨床哲学にとっての現場とはなりえない。なぜならそれはある対象について語っているだけであるから。たとえさまざまな苦しみ場面にかかわるような理論、ケアの理論やその他諸々の「臨床」的な学問の理論を比較分類する、またそのような場面で悩んでいる人たちの語ること、つまり現場から語られたことを整理し、提示するということであつたとしても、それは現場について語っているだけであり、それを臨床哲学と呼ぶ必要はない。臨床ということが意味するもの、あるいは「わたしにとっての」ということが意味していることは、まさに他ならぬわたしにとってどうしようもなく差し迫ってくるような何か、あるいは分類や比較ができないような何か、それを感じたところから語り出すということである。ロラン・バルトの言葉を借りるなら、それを「わたしのプンクトゥム(punctum)」と呼んでもよいであろう。

バルトは写真のストゥディウム(studium)とプンクトゥムについて語っているのであるが、それはあらゆる領域に広げられてもよいであろう。例えば小説のなかに、あるいは

机に、あるいはわたしが道を歩いていてたまたまでくわした光景の中などに。バルトによればプンクトゥムとは、「その細部が存在するだけで、私の読みとりは一変し、現に眺めている写真が、新しい写真となって、私の目にはより高い価値を帯びて見えるような気がする。そうした細部^{注3}」であるとしている。一方ストゥディウムは「ある典型的な情報に関係^{注4}」するものであり、それは一般的な関心であり、平均的な感情に属するとされる。そしてそれは「ほとんどしつけから生ずる^{注5}」ものであるので、ある文化を媒介にして生じるものであるとされる。

現場ということが意味しているのがわたしのプンクトゥムであるということであれば、現場はどこにでもあるということがいえる。しかし、バルトがプンクトゥムについていうように、それはそう多くあるわけではない。というのも、そのプンクトゥムは、否応もなくわたしに差し迫ってきて、そのほんのごくわずかな細部によってこれまで見ていた世界が一変してしまうようなものであるから。

さて、何が現場かそうでないかを分けるのかということに関して明らかにしておくならば、現場であるかないかを分けるのは、それがわたしにとってのプンクトゥムであるかないかにかかっているのであるということができよう。

臨床哲学にとって臨床という言葉が意味するのは、わたしのプンクトゥムであるということは明らかになった。そこで、ここで臨床哲学とは何かということについて述べておくと、臨床哲学とは、自分のプンクトゥムから始める哲学であるということがいえるであろう^{注6}。

ここでさらに「哲学が臨床から始めることの意味は何か？」という問いに答えておかなければならぬだろう。哲学をするものが臨床の現場（プンクトゥム）からはじめることは十分意味のあることのように思える。しかし「臨床（医療・介護や教育などの現場）」にいる人にとってどれほどの意味があるかは定かではない。なぜなら、哲学とは、そもそも日常生活の中でのできごとからはじめるべきであって（アリストテレスは哲学は驚きからはじまるといったが、それは自分のプンクトゥムに対する驚き、自分のプンクトゥムを発見した驚きというふうに理解すべきであろう、たとえそれが哲学のテキストであったとしても）対象の分類が目標ではないからである。従って哲学が臨床からはじめるということは、その本来の営みに立ち戻ることであるといえる。しかし「臨床」の人たちにとってはどうだろうか。例えば「ケアすることとはどういうことか？」とか「援助とは何か？」という問いに対する答えを哲学に求めたとしよう、なるほど哲学はその問いに対して一般的な答えを与えることができるかもしれない。つまりさまざまな援助のどれにもあてはまる答えを。その答えは確かにどの場面にも何となくあてはまるものであり、また自分の行っていることが一つの枠の中に入っているということは、その

人に安心を与えるかもしれない。しかしその行いの中の何かが粹からはみ出していることに気づいた場合、その人は再び不安に陥り、新たな答えを求めるであろう。現場はさまざまであり、そのどれにもぴったりあてはまる答えを提出することは不可能であろう^{注7}。その現場にとっての答えを導き出すためには、まず現場から考えはじめ、他の人とのやりとりを通して答えを見いだしていくしかないのではないだろうか。

哲学は苦しみに対する処方箋を書くものではないのであり、「臨床」の人にとっての哲学の意味、あるいは「臨床」の場面で哲学が役立つとしたら哲学が一つの解答を与えるからではなく、徹底的にともに考えるということではないのではないだろうか。

2 プンクトゥムとしての音楽

わたしはここで音楽をとりあげる。なぜなら、それがわたしにとってのプンクトゥムだからであり、それゆえ、そこから始める以外にはないからである。音楽といっても、クラシック、ジャズ、ポップス、ロック、民謡などさまざまな音楽があり、それぞれの分類のもとにさらにさまざまな分類がある。ここではこの音楽はどうであるとか、あれはどうであるということについては述べない。またさまざまなメロディーの分析や、音楽技法の検討も行わない。分析することが課題ではないのである。また音楽に関しても、作曲をする、演奏をする、聴く、という三つの立場が考えられるが、ここではもっぱら音楽を聴くということから考えてみたいと思う。

ドビュッシーが創り上げた架空の人物、ムッシュー・クロッシュは音楽評論を批判しつつ次のようなことを述べている。

作品を通して、それらを生み出させた様々な衝動や、それらが秘めている内的な生命を見ようとするんです。めずらしい時計かなそのように作品を分解することで成り立つ遊びより、ずっと面白くはありませんか^{注8}？

ここで音楽をとりあげているわけであるが、しかしそれは分析するために音楽をとりあげているのではない。なぜなら音楽を分析することになると、それは音楽について語ってしまうことになってしまうからである。作品を「生み出させた衝動」を見る、あるいはこの場合聴くというほうがよいかもしれないが、それがここでの課題である。もう少し正確に説明しておかなければならない。作品を生み出させた衝動、そしてその衝動を引き起こした何か、それが作曲家にとってのプンクトゥムと呼べるかもしれない。しかしそれがそのまま聴くわたしにとってのプンクトゥムになるかといえばそうとはい

きれないだろう。わたしのプンクトゥムはわたし自身が発見しなければならないのであって、ここでは他人の意図は考察の外においておくことにする^{注9}。しかし作品を生み出すのは何も作曲家や演奏家だけではないかもしれない。つまりバルトが写真のなかにプンクトゥムを発見したことによってその写真が新しい写真になったように、わたしは聴くことによって新しい作品を生みだしているともいえるのではないだろうか。この新たな作品を生み出させたプンクトゥムを発見し、そしてそれをできる限り表現すること^{注10}、それがここでの課題なのである。このプンクトゥムを発見し、そして表現するということは現象学との接点を持つように思われる。メルロ・ポンティは現象学のことを「世界や歴史の意味をその生まれ出づる状態において捉えようとする意志^{注11}」と述べている。またフッサールは「無言の経験^{注12}」を現象学の出発点とした。そして「その経験の本来の意味が純粹に表現されねばならない^{注13}」と述べている。バルトは、プンクトゥムは「名指すことができない^{注14}」と述べている。名指すことができないもの、それは対象であるが、しかし名指すことができないというそのもどかしさ、それこそが無言の経験なのであろう。現象学は、それを捉え、そして表現しようとする、辛苦なのである。

なぜ音楽がプンクトゥムなのか、このことが明らかにされねばならないはずであるが、しかし、プンクトゥムを語るにあたって、このなぜという問いはほとんど何の意味もなさない。むしろ明らかにしなければならないのは、いかにして音楽がわたしのプンクトゥムになったのかということである。あるものがわたしのプンクトゥムであるということは、それをわたしがみずからプンクトゥムにしたということではない、だからそこにはほとんど理由のつけようがないのである。プンクトゥムは探し求めて見つかるというようなものではなくて、むしろ向こう側から「矢のように発し、わたしを貫きにやって来る^{注15}」のである。それゆえバルトは写真をよく見ようとするならば、その写真を目を凝らしてみるのではなく、むしろ写真から顔を上げ、目を閉じることが必要であると述べている。そして目を閉じることとは、この写真の場合であるならば、沈黙してその映像に語らせることであり、それは音楽の問題であるとも述べている。それをさらに敷衍するならば、それは「聴くこと」の問題であるということもできるだろう。

それではプンクトゥムはいかにしてわたしを貫いたのだろうか、あるいはプンクトゥムをいかにして聴いたのだろうか。

CDを買うために店内をぶらぶら歩き回ってみる。そして試聴機で何枚かのCDを試聴してみる。そのようなとき、本当にたまに、わたしの体に電流が走るような、あるいは身震いをおこすようなCDに出会うことがある。そうするとそのCDはわたしを捉えて放さなくなり、そしてわたしはそのCDを買うことになる。試聴機のヘッドフォンをはずした後も、わたしの頭の中では、その音がずっと鳴り響いている。わたしの体が身震いし

た瞬間に聴いた音、おそらくそれがわたしのプンクトゥムなのであろう。しかし身震したその瞬間の後、その曲全体、あるいはそのCD全体が変化し、わたしから引き離すことのできない、わたしにとって欠くことのできない一枚となるのである。さて、ここでの課題は「音楽を聴く」ということであった。いかにして音楽がわたしのプンクトゥムになったのかということは述べたので、次に「聴く」ということに焦点をあてなければならない。ここで再びバルトに従うならば、聞く(étreindre)と聴く(écouter)を区別しなければならない。彼によれば、聞くとは生理学的な出来事であるが、聴くことはそうではないという^{注16}。わたしがわたしのプンクトゥムである音楽を聴くとはどういうことなのだろうか。プンクトゥムとは、それを見いだすことによって、それまで見ていたもの、あるいは聴いていたものが一変してしまうような細部のことであった。それは、以前は一般的な関心、文化や教養などを通して読み、聴き取っていた意味を、全く新たな意味へともたらしような細部である。つまりそれは新たな意味を生み出す(バルトの言葉でいうならば意味形成性あるいは第三の意味)ための「起爆装置^{注17}」なのである。新たな意味、つまり第三の意味であるが、それはやはり「名づけることに成功^{注18}」しえないといわれる。

なぜ名指すことができないのだろうか。このことを考えてみる必要がある。聴くということは受動的なことのようと思われる。たとえば「目は口ほどにものをいう」といわれる。目は能動的であるかもしれない。見たいものを見、そして見たくないものからは目をそらす。わたしは耳をふさぐことはできる。しかし、それは目をそらしたり、まぶたを閉じたりするときのように、対象を消し去ってしまうことはできない。それは、見ることと対象の間には、距離があり、他方聴くことと音の間には距離がないからかもしれない。ここで距離といっているのは物理的な距離のことではない。物理的な距離であれば、聴くこともそれを持つことができる。遠くからやってくる音、近くで鳴り響いている音など。ここで距離といっていることの意味は、例えばわたしが何かを見ているとき、そのときわたしは目を左右に動かし、あるいは顔をそむけたり、まぶたを閉じるなどして、その対象をいわば操作することができるが、しかし音を聴くとき、その音は、わたしが耳を閉じようとも、わたしのところにやってくるのである^{注19}ということ、距離がある、ないとはそういうことを意味しているのである。しかし見るということに関しても、もしわたしが顔をそむけ、目を閉じたとしても、それでもまだわたしの目に焼きついて離れないような場合には、見ることも距離を失っているといえる。距離がないということをもう少し正確にいうなら、距離があるということ、それはわたしがそのものを、つまり対象を自分で思うままに処理できるということ、そして距離がないということは、そのものをもはや自分の思うままにすることができないということの意味する。

また、それはもはや対象と呼ぶことができないかもしれない。それほど密着した状態で、わたしから離れないようなこと、それが距離がないということである。

さて、いま音はわたしの方へやってきて、そしてわたしにぴったりとはりついてしまっているのである。それゆえ聴くということは、わたしの方へやってくるものを、まさにわたしが引き受けざるをえないようにすることなのである。従って聴くことは受動的なように思われる。しかし、わたしがわたしのプンクトゥムを聴くとき、聴くことはただ単に受動的であるわけではない。なるほどその音にわたしは貫かれたままで、それからわたしは逃れることができないのであるが、しかしプンクトゥムに貫かれると同時に、聴くことは新たな意味を生み出してもいるのである。そこでは一種の反転が起きているのであるが、しかし受動的なものが能動的なものになるという、いわば鮮やかな180度の反転がおこっているのではなく、むしろそこでは受動的なものと能動的なものが混じり合い、一方向を目指しているのではなく、両方向へ常にぶれているのである。それゆえそれをある一つの確定した名前と呼ぶことはできない、つまり名指すことはできないといわれるのではないだろうか。

ここまでわたしは、「わたしが音楽を聴く」ことから述べてきたのである。なぜなら、それがわたしのプンクトゥムであったからである。「わたしが音楽を聴く」ということは、わたしがその音楽をまさにわたしのものとして引き受けざるをえないということであり、そしてまた同時にそこから新たな意味を生み出すということであった。「音楽を聴く」ということがプンクトゥムなのであるから、プンクトゥムそのものにもこのことは当てはまる。つまりプンクトゥムはわたしを突き刺しており、まさにわたしのものとして引き受けざるをえないようなものでありながら、また新たな意味を生み出させる起爆装置なのである。先にも述べたように、プンクトゥムということは臨床ということなのである。従って臨床哲学とは、わたしを突き刺しにやってくるもの、そしてそれからわたしが逃れることができないようなもの、そしてまた名指すことができないようなものから始める哲学なのであり、またそこから新たな意味を生み出していく哲学のことなのである。

最後にこの稿においては積み残されてしまった課題について少し述べておきたい。その課題は二つあり、一つは、対人関係において「聴くこと」とはどういうことかという課題であり、二つ目はプンクトゥムに関するものである。

まず最初に対人関係における「聴くこと」に関して。ここではわたしは「わたしが聴く」ということから述べてきたわけであるが、もちろん対人関係においても聴くことから考えなければならない。傾聴ボランティアの養成を行い、また対人援助における「聴くこと」の意味を研究しておられる村田久行氏は、聴くことは、語る人の考えを明確にする働きがあると述べている^{注20}。そしてそのような傾聴の中で、語る人が、価値変換を

とげている場面を事例研究のなかであげている。この語る人の価値変換というのは、語る人が、みずからのプンクトゥムを見いだすことによって生じるような価値変換と考えてもよいであろう。そうすると、「聴くこと」は対人関係においては、語る人のプンクトゥムを見いださせる働きを持っていると考えることができるのではないだろうか。このようなことを考えてみなければならぬであろう。

第二の課題であるプンクトゥムに関して。プンクトゥムは、新たな意味を生み出すための起爆装置であると述べた。それは一般的なコードを破壊しにやってくるのである。しかしそれはただ単に破壊するだけではなく、新たな意味を生み出すために破壊しにやってくるのである。いわば調和のとれたメロディーを突然かき乱すようなノイズである。このノイズとしてのプンクトゥムを考えるとということも課題として残されている。ミッシェル・セールはノイズを、むしろそこから均一な、調和のとれたメロディーが浮かび上がってくる基調の音と考えている^{注21}。しかしそうすると、その基調の音はどこからやってくるのだろうか。沈黙からであろうか。しかし沈黙は一種のメロディーのようにも思われる。ベルンハルト・ヴァルデンフェルスは「あらゆる音は他の音と、そしてまた聴かれていない音との関係のうちにあるのであり、そしてあらゆる音の形成物は沈黙という背景から浮かび上がってくる^{注22}」と述べている。またジャンケレヴィッチは「音楽はそれ自体沈黙の様式^{注23}」であると述べている。ここでジャンケレヴィッチが言っていることは、沈黙が音楽であるということではなく、音楽を聴くためには沈黙が必要であり、従って音楽は沈黙の様式であるということである。ノイズ、音楽あるいはメロディー、そして沈黙、この三者をどのように考えるべきなのだろうか、これが課題である。

注

- (1) 教育の現場は、医療の現場とは異なるものであるが、しかし不登校の問題、いじめの問題など様々な苦しみが生じているところである。
- (2) 臨床哲学がどのような質の場面にかかわるか、という問題はそれはそれで非常に重要な問題である。しかしここではまず臨床哲学が何を目標しているのか、つまり単に苦しみにかかわる問題を扱うということだけでないとするならば、何をもちて臨床哲学と呼ぶのかということをも明らかにしたいので、臨床哲学にとって重要な契機である「おこるその場面」ということに焦点を当てて論述を進めていくことにする。
- (3) ロラン・バルト、『明るい部屋』、みすず書房、1997年、56頁
- (4) 前掲書、37頁
- (5) 前掲書、38頁
- (6) バルトはプンクトゥムを発見することによって、その写真はより高い価値を帯びることになると述べているが、しかしそれは現場、あるいは臨床ということとはまた別の問題かもしれない。またプンクトゥムを見いだすことがより高い価値を帯びさせるということも吟味する余地があろう。というの

も、もしも価値というものが、比較によって与えられるものであるとするならば、プンクトゥムはそれとは無関係のもののはずだからである。

- (7) 人工知能の研究者であるマーヴィン・ミンスキーは次のようにいう。「一般法則は確かに何にでもあてはまる。しかし、ということは、一般法則はどんな物事に対してもほとんど説明の役に立たないということである。」(マーヴィン・ミンスキー、『心の社会』、産業図書、1990年、20頁)
- (8) ドビュッシー『ドビュッシー作曲論集 反好事家八分音符氏』、岩波文庫、1997年、14頁
- (9) 聴くということの分析、音楽だけではなく、物音なども含めて、それはそれで非常に興味深い問題である。例えば、ききたくないのにきいてしまう音、ききたいからきいている音、ききたくないからきかない音、流れ去ってしまう音、体にしみついた音、さまざまな音がある。また普段はものすごく好きで聴いている曲でも、ある時、どうしても聴けないという時がある。わたしたちの世界は見ているものだけによってつくられているわけではなく、そのようにして聴いている音によってもつくられている。例えば現象学において、フッサールは見ることの経験を手がかりに主に考察を進めている。しかし聴くことの現象学も必要であろう。
- (10) ドビュッシーは、音楽は表現できないもののためにできているといったという。その言葉をうけてジャンケレヴィッチもまた、音楽は筆舌に尽くせないという。それならばここで音楽を取りあげるとはまったく無駄な試みなのであろうか。ジャンケレヴィッチは、音楽は「限りなく表現できないものを表現するという意図を覆い隠して」(ジャンケレヴィッチ、『音楽と筆舌に尽くせないもの』、国文社1995年、88頁)いるといい、それを「無表情の《表情豊かな》」といいかえる。しかし音楽の「表現できない」とは、「愛と実りをもたらす表現できないもの」(同上)であるとする。そしてさらに、それは「言語に絶するもの(l'indicible)」ではなく、「筆舌に尽くせないもの(l'ineffable)」であるという。例えば死は言語に絶するものである。なぜなら、死は「絶望に導く非存在」(同上)だからであり、それはわたしたちに越えることのできない壁を作り出すのである。従ってそれは否定的である。一方、「筆舌に尽くせない」とは限りなく言うことができるから尽くせないのであって、それは「創造の神秘である愛の尽くすことのできない神秘」(89頁)であり、またそれは肯定的である。プンクトゥムもこのような意味で、筆舌に尽くせないものであるといえるであろう。
- (11) メルロ・ポンティ、『知覚の現象学1』、みすず書房、1984年、25頁
- (12) *Husserliana* I, S.77
- (13) *ibid.*
- (14) ロラン・バルト、前掲書、65頁
- この名指すことのできないということに関して、つまり経験を言葉にすることの難しさに関して、長田弘氏が被爆体験を語るることについて述べていることを見ておくのが有益であろう。「しばしば体験は言葉にならないんだということがいわれる。わかりっこないんだ、と。確かにそういえるだろうし、体験が受けとりうるものは、結局のところ誤解でしかないかもしれない。しかし体験のほんとうの意味は、そうしたわかりっこなさ、つたわらなさ、誤解というものにどれだけ耐えられるかということからはじめてでてくるんだとおもうのです。だから体験を言葉にしてゆこうとすれば自分の誤解をもとに体験にちかづいてゆくことの自覚がひつようだし、むしろそうしたみずからの誤解を引き受け、そこをくぐりぬけてゆかないとどうしようもない、ということですね。」(長田弘、「ヒロシマと広島のおいだ」、『一人称で語る権利』所収、平凡社、1998年、59 - 60頁)また次のようにも述べている。「何をつたえるかじゃなしに、何がつたわらないか、ということが真のコミュニケーションのはじまりなのであって、思想の継承はリレー競争のバトンタッチじゃない」(同書、65頁)。
- (15) ロラン・バルト、前掲書、38頁
- (16) この「聴くこと」をバルトは三つのタイプに分けている。第一は、警戒であり、第二は読解であり、

第三は意味形成性といわれる。

(17) ロラン・バルト、前掲書、63頁

この意味形成性という概念は、バルトがクリステヴァからえた概念である。バルト自身も、この第三の意味が聴くということに関わっていると述べている(ロラン・バルト、『第三の意味』、みすず書房、1998年、259頁参照)。またこの第三の意味は現象学、特に発生的現象学の問題ともなりうる。なぜなら、発生的現象学は、まさに意味の発生を問うのであるから。

バルトは意味を三つのレベルで考えているのであり、それをここにあげておく。第一のレベルは、情報のレベルであるといわれる。第二のレベルは象徴のレベルであるとされ、そして第三のレベルとして意味形成性のレベルがある。この意味の三つのレベルと注16で述べた聴くことの三つのタイプが対応することは明らかであろう。

またこの第三の意味は「前代未聞の、反=論理的な、しかし真の切り取りである」(前掲書、91頁)といわれる。この第三の意味が真の切り取りであるということ、音楽の技術的なものに関連しているならば、第三の意味とは、一種のサンプリングであるということもできるかもしれない。というのもサンプリングは、編曲やリミックスなどのように、ある曲を変形させるのではなく、ある曲の一部を切り取り、全く別のものに変えてしまうことだからである。しかもその切り取りは、文脈や論理とは全く無関係に行われる。

(18) ロラン・バルト、前掲書、75頁 また第三の意味は、「わたしを迎えに来る意味である」(前掲書、76頁)ともいわれる。

(19) 確かに耳にふたをすれば、その音の強さを変化することはできる。しかしそれも物理的な問題であって、音はやはりわたしのところへやってくるのである。

(20) 村田久行、「対人援助における“聴くこと”の意味—傾聴ボランティアの実践から—」、『社会福祉実践理論研究』第7号、1998年、1-11頁参照

(21) ミッシェル・セール、『生成 概念をこえる試み』、法政大学出版局、1994年参照

(22) Bernhald Waldenfels, *Sinneswelle*, Suhrkamp Verlag, 1999, S.181

(23) ジャンケレヴィッチ、前掲書、162頁

認識と道徳

——コールバーグとスピノザを手がかりに——

河村 厚

序 .

17世紀にその独特の幾何学的方法によって『エチカ』を記し、神と自然を同じに論じて無神論の誹りを受け、死後も長らく暗い闇に葬り去られていたバルーフ・スピノザ(1632-1677)と、20世紀の後半にピアジェの発達心理学の大きな影響の下で、独自のインタビュー調査から得られたデータを基に、道徳性(道徳的判断)の発達段階の普遍的構造を明らかにしたローレンス・コールバーグ(1927-1987)をここに邂逅させ、「臨床」というアスペクトに向けて接続するという試みは、無謀としか言いようがないかもしれない。著者自身もそのような大それた試みへの野心などというものは持ってはいない。しかし、スピノザ哲学を通して、社会化や利他的行為の可能性、そして共同体からの排除の問題などを考えようとしている立場から、コールバーグの著作を読むときに、この二人の思想には、意外にも多くのそして重要な共通点があるのではないかと思うようになったのである。そこで、「スピノザとコールバーグの思想の比較研究」の一步手前で、私自身が現在、関心を持っている問題を二人の思想家を通して見てみることで、それにより具体的な輪郭を与え、それをもって私自身の「臨床哲学」を考える端緒となすことを本稿の目標としたいのである。このような事情から、本稿では、同一の主題について、必ずしもこの二人の思想の比較ないし接続によるアプローチを取りはしない。ただ問題意識として二人の思想家に共通するであろう事柄を取り上げて、それに私自身の考察を加えて、こと足れりとしたい。

本稿の構成については、まず第一章において、コールバーグの道徳性発達の理論を簡単に素描する。続く第二章では、認識能力の発達と道徳的・社会的発達の関係をコールバーグとスピノザを比較して考察し、更に利他的行為と社会化という二つの問題を、主に「模倣」という現象に注目して考察する。本稿のこのような趣旨から、特に、複雑に発展していったコールバーグ理論のかなりの単純化や、ギリガンによるコールバーグ批判などの重要な問題の省略といったことがなされるであろうが、それはまた著者自身の力量不足によるものでもある。

1 . コ - ルバ - グの道徳性発達の理論

1 - . コールバーグ理論の発展と変遷

コ - ルバーグは、1955年以來、道徳的判断の発達について、一貫して多角的で実証的な心理学的研究を行ない、また、そこで得られた独自の道徳的判断の発達段階の理論を基に、学校や刑務所での自らの理論の実践に努めてきた。コ - ルバーグはピアジェの発達心理学の極めて大きな影響の下に、人間の道徳的発達を、「認知発達のアプローチ (cognitive-developmental approach)」によって、アメリカを始めとしてトルコ、メキシコ、台湾など50を超える地域で調査研究し、道徳的発達には、国、文化、社会的階層や性差を超えた6つの普遍的な発達段階(本論文末の資料1)があることを発見した。

コ - ルバーグ理論は、以上のような心理学的基礎や広範囲に及び、また、その後も長期間にわたって続けられた追跡調査によって極めて実証的で首尾一貫性を維持しつつも、ロールズやヘアーやハーバースといった哲学者達との対話を通じて、常に開かれた理論として改善が加えられていった。このような理論的発展の過程において、コールバーグ理論は極めて複雑な変化を遂げていったと言ってもよからう。例えば、ソフトな段階とハードな段階の区別、形式と内容の区別、下位段階AとBの区別がなされるようになり、ソフトな仮説的段階としての第七段階(宗教的段階)の設定がなされたかと思えば、ある時期までは第六段階とみなされていた人々が測定法の改訂に伴い、第五段階から第三段階の間で定義し直されるようになり、第六段階は少数の哲学的エリート(裁判官や道徳哲学者)を除いては経験的には明確に確認することができないとされるようになった。

しかしながら、コールバーグは決してこの第六段階を理論として放棄してしまったのではなく、第六段階は理念上の到達点として依然として保持され、コールバーグの晩年に至るまでその再考と深化が図られていたのである。そこで本章では、彼の「道徳的判断の最高段階の道徳的適切さに対する主張」(Kohlberg,1973.)という論文を以下に概観することによって、コールバーグの道徳性発達の理論の基本構造と、道徳的な発達段階のソフトな仮説的段階としての第七段階を除けば 最高の段階である第六段階の道徳的な適切さと、その基準を素描してみる。

1 - . 心理学的理論の概観

コールバーグはまず、この第六段階は、道徳的判断を人格の尊重の原理や正義(公正)の原理によって規定されるような義務という考え方に集中させるという、カントと同様の主張を持っていると述べている。しかし、コ - ルバーグの道徳性についての心理学的理論は多くをピアジェに負っている。ピアジェによると、論理的思考と道徳性は共に段階

的に発達し、各々の段階は形式的に見るならば、その前の段階よりもより安定した均衡状態にある一つの構造をなしている。つまり、各々の新たな(論理的あるいは道徳的)段階は、それよりも前の諸構造を それらをより安定した広範囲の均衡(equilibrium)を表すように変形させて 含んでいるような一つの新たな構造なのである。このより均衡した道徳的構造によって、道徳的問題や葛藤が、より安定しより一貫した仕方で解決できるようになるのである。よって新しい道徳的構造(段階)には、新しい論理的構造(段階)が前提(必要)になる。これは、子供が次の一段階上の道徳的段階へと発達するには、その道徳的段階に必要な論理的思考(認知能力)を身につけていなければならないということである。しかし、この一段階上の認知能力を持っていても、その子供は必ずしも一段階上の道徳的判断が出来るわけではない。認知能力は、必要条件であっても十分条件ではないのである。このようにしてコ - ルバーグは、心理学と道徳哲学の「同型説(isomorphism)」を唱えている。

1 - . 道徳理論と自然的構造

コ - ルバーグの言う「道徳哲学的な適切さ(adequacy)」という考えは、道徳理論は「段階(stages)」と呼ばれる自然的構造から引き出されるという考え方に由来する。この場合に、「構造」が「自然的」であるのは、構造が生得的であるという意味ではない。「構造」が進行中の道徳的経験の継続的な結果としてあり、特定の教えや道徳理論から引き出されるのではないという意味で「自然的」なのである。だから、自然権や社会契約といった考え方は、慣習的道徳の限界について反省しさえすれば、様々な文化的、教育的境遇に置かれた哲学者ではない者でも持つことが可能な考え方なのである。

コ - ルバーグは道徳哲学者達に対して道徳的ディレンマを用いたインタビュー - 調査を行って、それらの哲学者が正式に表明している道徳理論は、それらの哲学者自身の「自然的」な道徳段階の構造のある部分を精密に仕立て上げたものであるということを明らかにした。この調査から得られたデータによって、「段階」とは一群の道徳理論を生み出す自然的構造のことであるということが確認された。新たな段階へ道徳的思考が進むということは、それに対応した自然的構造を表現できるようになることなのである。コ - ルバーグのこの論文の目的は、ロールズのような様々な理論の基礎をなしている第六段階の自然的構造を描き出すこと、そして道徳的構造の適切さは、道徳的選択をするために用いられる仮説が適切かどうかという観点から判断されなければならないということを示すことである。

1 - . 第六段階における分化と統合

道徳的な「適切さ」の形式的基準は、「分化(differentiation)」と「統合(integration)」である。子供の権利と義務に対する考え方は、6つの発達段階に応じてより分化され、統合されながら発達していく。従って、それぞれの段階が最も良く統合されているのは第六段階であり、第六段階においてのみ、権利と義務が完全に相関的(correlative)になっている。これを示すため、コ・ルバークは、有名なハインツディレンマ(本論文末の資料2)を用いて哲学者達1～3に対して実験を行っている。

哲学者1 は、妻のために薬を盗むのは間違っていないが、ハインツ(夫)にとって義務の要請を超えているとする。

哲学者2 は、妻のために(夫婦の契約によって)盗む義務があるばかりでなく、それが親友であっても(「互恵性」から)盗むべきであるとする。しかし、見知らぬ人のために盗むのであれば、それは正当な行為ではあっても、そうする義務はないとする。

哲学者3 は、生命の価値はそれが誰れであるかとは独立であるから、妻のためであろうと友人や知人のためであろうと(それが誰であろうと)、その人のために盗む義務があるとする。

哲学者1 と 哲学者2 は、共に第五段階(社会契約的、規則功利主義的な立場)にあると考えられる。この二人の哲学者の立場からは、権利と義務を相関的なものにするのは困難であり、全ての人(生命を救うことができる人と救われる立場の人)が同意できる普遍的な道徳性を生み出すことはできない。第六段階にある 哲学者3 にとってのみ、権利と義務は相関的になっており、この意味で分化と統合が他の二人の哲学者より進んでいるのである。この理性的な道徳的行為主体としての 哲学者3 は、決して自己犠牲的な聖人などではなく(そこにおいては権利と義務は相関的にはならないのである)、他人も義務としてそれを行ってくれることを、あるいはそれに対して自らが権利を持っていることを理性的に要求する準備ができていることをのみ、自らもそれを義務として行うのである。結果としてみると、第六段階の道徳的判断のみが他人の権利によって指令される義務としての行為をそうでない行為から「分化」できるのである。

1 - . 第六段階における普遍化可能性と可逆性

コールバークによると、カント以来、形式主義者達は、合理的な道徳的判断は、可逆的で、首尾一貫しており、普遍化可能でなければならないと主張してきた。これらの条

件は、各々のより低い段階よりも各々のより高い段階においてよりよく満たされ、第六段階の道徳的判断においてのみ完全に満たされる。第六段階の道徳的判断は、これらの条件を完全に満たしたとき、究極的に均衡化されるのである。発達理論にとって、道徳的判断のこれらの条件を満たすことは、完全に論理的な思考の均衡化と平行である。ピアジェによると論理の根本原理は、「可逆性(reversibility)」である。これは、 $A + B$ が $B + A$ と同じことであり、更に $A + B = C$ という演算が $C - B = A$ という演算によって可逆である(reversible)というような数学的思考に顕著に現れるものである。

これを道徳的思考に置き換えてみたらどうなるであろうか。前節で見た第六段階の道徳的判断に特徴的であった、「権利と義務が相関的である」ということは、ある人が権利から義務へと移りそしてまた、それを変化させたり歪曲したりすることなしに権利へと戻って来れるということを意味しているのである。道徳的判断の「可逆性」とは、究極的には、道徳的決定の公正さ(fairness)という基準によって意味されるものである。これは、権利や義務を他者の立場に立って考え、その際に均衡のとれた妥当な判断ができるということである。

「普遍化可能性(universalizability)」と一貫性は、行為の指令の「可逆性」によって完全に達成される。「可逆性」は、決定を行うときは他人の立場に立って考えなさいというスローガンから出発し、「普遍化可能性」は、みんながそうしたらどうなるか、みんながこの選択原理を用いたらどうなるかというスローガンから出発する。「可逆性」は、ディレンマを解決する際に「普遍化可能性」よりも有効ではあるが、この「普遍化可能性」を含んでいる。そして、この「可逆性」の概念は、ある人が自らの役割やアイデンティティについては全く知らされていないという「無知のヴェール(veil of ignorance)」の下にいる「原初状態(original position)」における、合理的な選択としての正義(justice)であるロールズの正義の概念が正しいということを示しているのである。

こうして、第六段階の「可逆性」という考え方が、ロールズの「原初状態」の理解を助けてくれる。第六段階における「可逆性」を先のハインツディレンマに当てはめてみるとこうなる。つまり、ハインツは、薬屋が妻の立場に立ちうるか、そしてその時でも今までと同じ主張を維持できるのかということ、また妻が、薬屋の立場だったらどうかということを考えなければならないということである。そしてその結果として、「妻の要求に基づいて薬を盗むこと」は、ハインツにとって公正となるのだ。このように、可逆的な道徳的決定が達成されるプロセスをコ・ルバーグは「理想的役割取得(ideal role taking)」と呼んでいる。「理想的役割取得」とは、まず自分自身を各々の人々の立場において想像し、そこでなされうる全ての要求を考慮してみる。次に、この状況で自分がどの人物か分からない個人を想像し、彼が先の要求をまだ支持するかどうかを考えてみる。

そして最後に、この状況の中での可逆的な要求に一致するように行為するというのである。これは、ロールズの「無知のヴェール」と大変似たものである。

ここで再びハインツのディレンマに戻って、ある人がどの役(妻、夫、薬屋)を割り当てられるかが全く分からないという「無知のヴェール」の下で決定を行うということを想像してみよう。合理的な解決は、明らかに「薬を盗む」ということになる。そうするのが、どの役をも引き受ける可能性がある個人にとっては、最小の損失(あるいは最大の利益)となるからである。ここから生じる結果(薬を盗むという決定)は、「理想的役割取得」あるいは「道徳的椅子取りゲーム (moral musical chairs)」によって得られる結果と等しいものである。以上のように、自然的構造としての第六段階の考え方が示すのは、「理想的役割取得」は、人格への尊重と平等としての正義という態度によって究極的に要求される決定手続きであるということである。従って、「理想的役割取得」によって得られた決定は、義務を権利に対して相関的なものとする。だから、「理想的役割取得」によって我々は、決定的な結論に到達するのである。そして、このようにして達成された決定は、その関係当事者全員の視点から見て「正しい(right)」という意味で「均衡」しているのである。

2. 認識的発達と道徳的・社会的発達の関係と「模倣」

2-1. 認識と発達

今度はスピノザ哲学(『エチカ』)に目を転じ、認識能力と道徳的・社会的発達の関係を考察してみる。スピノザは人間の認識を(1)想像知、(2)理性的認識、(3)直観知の三種に分類している(/40S2)。(1)想像知は、誤謬の唯一の原因であり、「精神の受動」である。(2)理性的認識と(3)直観知は共に、必然的に真であり、「精神の能動」である(/40S2,41・D, /D1・2,P1・3)。精神の最高のコナトゥスと最高の喜び、最高の満足、人間の最高完全性、至福は全てこの「直観知」による神の認識から生じる(/49S, /Ap4, /25,27・D)。「直観知」は、「理性による認識」よりもはるかに優れており有力である(/36S)。この「直観知」は「理性的認識」からは生じることはできるが、「想像知」からは生じることはできない(/28)。以上から、精神の受動でしかない「想像知」を克服して、精神の能動である「理性(による認識)」を経て更に高次かつ最高の認識である「直観知」へと至る過程は、明らかに認識能力が段階的に向上していく過程である。確かに、スピノザの認識論に、コールバークのような「発達」という概念は明白な形では見られない。しかし、スピノザにも認識能力の三つの「段階」が存在することは確認できるのである。

ただコールバークの場合には、認識能力(論理的思考力)と道徳的判断力が段階的に発達

していくのは、より高い「均衡」へと向かっていくという必然的な精神の運動であった。ではスピノザには、認識能力の段階的向上に必然性が存在するのだろうか。スピノザは、「認識すること(intelligere)」を精神のコナトゥスとして捉えていた(/26D, /Prae,20S)。本来、スピノザにおけるコナトゥス(conatus)とは、人間も含めた有限様態が、神の無限の力をそれによって表現することで存在し、活動する駆動力のようなものである(/6・D,7・D)。神の無限の力は、コナトゥスによって表現(展開)されることによって、初めて人間自身の力能となるのである(/4D)。コナトゥスは、有限なるもののうちに無限なるものを浸透させていると言ってもよいであろう。このようにして有限なるもののうちに浸透してくる無限なるもの(無限で完全なる神の力)は、有限なるものの側で拒みさえしなければ、必然的に有限なるもののうちにより多くを占めるようになり、それはその無限性ゆえに留まることを知らないであろう。

これを人間の認識能力という視点から捉えてみよう。人間におけるコナトゥスは、たんに自己の存在を保存するということに留まるものではない。人間は、自己のコナトゥス(=活動力能=欲望)を増大させ、「喜び」をもたらすものを、つまり「善」を、できる限り増大させようと努力する(*conatur*)のである(/12,28,37D,39S)。ここで、精神にとっては、「真に認識に役立つもの」のみが「善」であるから(/27)、人間精神は自己の認識に真に役立つものをできる限り増大させようと努力する(*conatur*)ということが帰結される。これは、精神自身の、あるいは精神のコナトゥスの自己発展性とその必然性を意味してはいないだろうか。初めは、ただ「認識すること」として与えられた精神のコナトゥスが、このコナトゥス自身つまり認識能力を増大させようと努力し、認識に役立つものを増大させようと努力するようになるのである。このような認識能力の自己発展性とその必然性を保証しているのは、コナトゥスが絶対に無限なる実体としての神の力を有限なるもののうちに表現するという事実である。そして、こう考えるとスピノザにおいても、コールバーグ同様に人間の認識能力の段階的向上にはある種の必然性があると言えるのである。

2 - . 認識的発達と道徳的・社会的発達の関係

1 - . や1 - . で見たように、コールバーグの道徳性発達の理論においては、道徳的発達とは、論理的思考と共に発達した。新しい(より高次の)道徳的段階に移行するには、それに対応した認知能力が必要とされたのである。それが道徳という位相において意味するのは、自分のことしか考えられないような未熟な段階から、自分だけでなく他者の立場をも考慮して道徳的判断ができるようになる段階へと発達するには、その道徳的判断が可能となるような認識能力を獲得していなければならないということである。し

かし、このような道徳的発達 は 本稿末に資料1として掲げたコールバーグの六つの「道徳的諸段階の定義」からも明白なように 「社会化」という意味での発達をも含意しているのである。よって、道徳的発達と社会的発達は共に、(論理的思考力という意味での)認識能力に依存し、それと共に発達するということになる。この社会化は、たとえば『道徳的発達の心理学』(1984)の中の「段階と連続 社会化への認知発達のアプローチ」という論文においては、「模倣(imitation)」との関連で捉えられている。このように、社会化と道徳的発達の中心に認識能力と「模倣」を据えて理解しようという態度において、コールバーグはスピノザと出会うことになる。

ただしコールバーグは、『道徳的発達の哲学』(1981)の「道徳的発達、宗教的思考、第七段階の問題」という論文においては、自らの道徳性の発達段階の第七段階、つまり宗教的段階を構想する際に、スピノザの汎神論的世界観を高く評価し、第七段階における「宇宙的もしくは無限のパースペクティブ」の達成をもたらす新たな洞察としてのスピノザ哲学についてこう語っている。「スピノザの考えでは、この『全自然と精神の合一』の経験は、自然を自然の諸法(natural laws)が組織化された一つの体系^{システム}であると考え、自らも含めた自然のどの部分もみなそのような全体の部分であると考える認知能力(cognitive ability)から生まれるのである」(Kohlberg,1981,p.371)(下線による強調は河村による)。このように、コールバーグは、道徳(倫理)や社会といった位相においてのみならず、宗教という位相においても人間の「認知能力」というものに非常に大きな役割を与えているということに注目したい。ここでのコールバーグとスピノザの遭遇は、あくまで宗教的な位相におけるそれであるが、人間の「認知能力」に重きを置き、そこから人間の具体的な諸活動を説明するという傾向を両者が共有する限りにおいては、これから見るような、道徳(倫理)や社会といった位相においても、二人の極めて近い姿が確認できるであろう。

2 - . で見たスピノザの三つの認知能力には、それぞれに対応した道徳的態度(段階)と社会的態度(段階)がある。ここでは、「受動(passio)から能動(actio)への移行」という『エチカ』全体を貫通していると言っても過言でない一つのモチベーションに照準を合わせる必要がある。以下の議論は既に拙論の中で論じたことがある(河村,1998,p.26-31)ので詳述はしないが、「受動から能動への移行」という運動は、認識という位相においては「想像知から理性的認識(そして直観知)への移行」として、感情という位相においては「受動感情から能動感情への移行」として、倫理という位相においては「利己的態度(名誉欲)から利他的態度(道義心)への移行」による「より大きな完全性への移行」(人間本性の典型への接近)として、社会という位相においては「相互対立から相互一致(共同体の形成)への移行」として行われ、しかも各々の位相における各々の「移行」は対応関係

(平行関係)にあるということである。その際、認識の位相における「想像知から理性的認識への移行」が達成されて初めて、「利他的態度」や「相互の一致」が可能になると言っても誤りではないが、認識の位相におけるこの移行が他の諸位相における移行の原因であると考えると考えてしまいそうになる誘惑からは断固として身を引かなければならない。それは、『エチカ』全体を「心身平行論」が支配しているからである。そもそも『エチカ』において「感情」は、ある出来事が身体と精神の両方に同時相即的に現れたものであった(/D3)。ここで心身平行論の立場では、精神と身体のうちどちらかが他方に対して優位に立ったり、他方の原因となることは絶対に禁じられていたから(/2,28D)、感情という位相における「受動感情から能動感情への移行」は、精神のコナトゥスとしての認識能力が「受動でしかない想像知を克服して能動である理性的認識へと移行(向上)する」ことによって引き起こされるのでは決してないのである。これと同様に、実質的には受動感情の克服を意味している倫理という位相や社会という位相における上述の「移行」も、認識の位相による「移行」をその原因として持つということはいえぬのである。あくまでこれら諸位相における「受動から能動への移行」は、対応——というよりも平行関係にあると解すべきなのである。この点、実は厳密に見ればコールバーグも、認識的発達(認識能力の向上)を道徳的発達の原因とは考えていなかった。コールバーグは、ピアジェも自分も、「認知が感情や行動を決定すると考える立場ではなく、認知の発達と感情の発達とは、共通の構造的基盤を持っていると考える立場」(強調はコールバーグによる)に立っていると宣言し、「道徳的判断における年齢発達の傾向は、認知発達の構造的基盤と平行的な、形式-構造的な基盤を持っている」(「認知-感情平行論」と述べている(Kohlberg,1984,p.62-63)のである。認識能力の発達(向上)と道徳的あるいは社会的発達(向上)の間にそこにおける認識能力の発達の重要性は認めつつも「平行関係」を主張するという点で、コールバーグとスピノザは見事に一致している。

2 - . 利他的行為と社会化の契機としての「模倣」

前節で確認したようにスピノザは、倫理という位相における「受動から能動への移行」を、「利己的態度(名誉欲)から利他的態度(道義心)への移行」として考えている(/37S1,Ap25, /4S)。ここで、「名誉欲(ambitio)」と「道義心(pietas)」とは、「人々の気に入ることなし、気に入らぬことを控える欲望」である「礼讓」(/Ad43)が、受動において現れたものと能動において現れたものであり、「名誉欲」は憎しみ合いや不和を生む利己的な欲望であり、「道義心」は友好を生み出し国家の基礎となる利他的な欲望である(/37S1,Ap25)。つまり、「名誉欲から道義心への移行」は、そのまま「相互対立から相互一致」という、社会という位相での「受動から能動への移行」を表しているのであ

る。従ってこの「名誉欲」を脱して「道義心」を身につけるようになるということは、『エチカ』第四部で目指される最重要課題であると言ってもよい。そして、それは「感情の模倣(imitatio affectuum)」を克服することによって初めて可能になるのである。では、この「感情の模倣」とは、どのようなものであろうか。これについては拙論で論じたことがある(河村,1999,p.36-38)ので詳述はしないが、「利他的」に見えるような行為であっても、結局は行為者自身の欲望を満たすために、他者を利用しているに過ぎないといったことがある。自分ならこうされれば喜ぶであろうというような行為を、それをされれば相手も喜ぶであろうとこちらが「想像する」ような行為にすり替え、そのような行為を実際相手に行って、その結果生じる(必ずしも実際のものとは一致しない)想像上の相手の喜びを「模倣して」、この善行をなした自分を喜ぶということである(/30)。このような「感情の模倣」を介して行われる擬似的な利他的行為(自己充足型の利他的行為)から得られるような喜びを満たし続けるためには、模倣すべき相手の感情(喜び)が常に必要になってくる。困っている(とこちらから想像する)相手、助けや優しさなどを求めている(とこちらから想像する)ような相手が必要になるのである。しかし、このような「感情の模倣」に介在された行為は、結局は、利己主義のバリエーションに過ぎないのである。自分では、「相手のため」と思って(想像して)、利他的な行為を行った気になっていても、逆に、その行為から「喜び」を引き出し、相手に「依存」しているのはこちらの方なのである。このように、自分が「想像した」相手の感情を「模倣」することによってなされる擬似的な利他的行為に留まっていればまだよいのであるが、「感情の模倣」は、自分の感情を他者に「模倣させる」という欲望を生み出す。これが「名誉欲」である(/31・C・S)。愛や憎しみなどの自己の感情を他者に無理矢理に「模倣させ」て、他の人々が自己の分身のごとくに生きるように欲するが、全ての人々が等しくそれを欲するがゆえに、この「名誉欲」からは憎しみ合いや争いが生じてしまうのである。このような擬似的利他的行為と「名誉欲」を可能にしているのが、「感情の模倣」である。だから、「名誉欲」を脱して「道義心」を身につけ、友好的に、協力し合って生きようになるためには、言い換えれば、各人が利他的に振る舞えるようになり、国家の下で自由に生きることができるようになる過程においては、「感情の模倣」は必然的に乗り越えられなければならないものなのである(/68S)。上述のように、この「模倣」を支えているのは「想像知」であるから、認識論的には「想像知」を脱して「理性による認識」にまで進むということが「感情の模倣」を克服することにとっては前提となろう。

一方、「道徳的(発達の)諸段階は、社会的領域における(発達の)諸段階のあらゆる基準に合致する」(Kohlberg,1984,p.62)というコールバーグ自身の言葉が如実に物語っているように、コールバーグの道徳性の発達理論において示される道徳的な発達は社会的な発達

(社会化)を含意していた。そしてコールバーグは、この社会的発達、つまり「社会化」の過程において「模倣」が果たす役割を極めて高く評価した。スピノザにおいては、「感情の模倣」は、利他的行為と社会化を可能にするために、ただ克服されるべき一つの契機として存在していたに過ぎないが、コールバーグでは、「模倣」は克服されるべきもの、否定すべきものとしてよりはむしろ子供の成長のある一定の期間内に必ず通過し、それを通して子供が、社会の一員として生活するのに必要なことを、(ある意味で)自ら主体的に学習し身につけていく積極的な契機として捉えられている。更にスピノザの場合は、同じ「模倣」でも、それはあくまで「感情の模倣」であり、たとえそれが想像知に支えられているとはいえ、人間の認識活動の一環というよりはむしろ、第一義的には本人の意志には関係なしに、他者から伝染させられる感情として考えられている。これに対してコールバーグは、「模倣はその初期の形態も含めて、全て、認知的なものである」(Kohlberg,1984,p.112)と言い、年齢発達のな認知構造の変化によって模倣過程が進行すると考えており、ピアジェの「模倣」の(発達の)五段階説を評価しているのである。一方スピノザも、確かに小児が成長するにつれ、「模倣」は減少するということをほのめかしてはいるが(/32S)、コールバーグにとっては、この同じ「発達に伴う模倣性」の減少が、「モデリング過程が消えてしまったことを示しているのではなく、『良い子』概念に反映されているような規範的モデルへの、より構造化された同一視にモデリング過程が変換されていったことを示している」と解釈されるのである(Kohlberg,1984,p.118)。もちろん、コールバーグにおいても、社会化あるいは道徳的発達の過程において、「模倣」が貢献できるのは、「コグニティブ慣習的レベル」までであり、自律し、原理化されている「ポストコグニティブ脱慣習的レベル」つまり、第五、六段階では、「模倣」はその役目を終え、克服されていることであろう。いずれにしても、スピノザとコールバーグの二人に共通なのは、社会化と道徳的発達(向上)のある段階で「模倣」が一定の役割 それが良いものであれ悪いものであれを果たし、そして、より一層の発達(向上)に伴って、克服されていくということである。

結びにかえて .

本稿は、コールバーグの道徳性発達の理論とスピノザの倫理学説を、認識、道徳、社会といった位相での「発達」もしくは「向上」を中心に考察し、併せて、両思想家における「模倣」の問題を「利他的行為」や「社会化」との関係で考察した。そこにおいては、かなりの単純化を行いはしたものの、両思想家の相違ばかりではなく意外な共通点をも探り出せたのではと思う。コールバーグによって第七段階にあると考えられていたスピノザは、本稿第一章のハインツのディレンマに対して、どのような解答の仕方をし、コールバーグはその道徳的判断に対していかなるコメントをしたであろうか。これはそ

う簡単には答えられない問題である。本稿の紙面も残り少ないので今後の課題として引き受けさせて戴きたい。

〔資料1〕 道徳的諸段階の定義 (Kohlberg, 1973. から一部省略して掲載)

前慣習的レベル

第一段階 罰と服従への志向 物理的な結果が行為の善悪を決定し、結果の持つ人間的な意味や価値は無視される。罰を避け、力のある者に対して盲目的に服従することはそれ自体価値のあることとされる。しかし、罰や権威によって支えられて背後に存在している道徳的秩序を尊重することによって、それらが価値づけられるのではない(その場合は第四段階である)。

第二段階 道徳主義的な相対主義志向 正しい行為とは、自分自身の欲求や場合によっては他人の欲求を道具的に満たす行為である。人間関係は取引の場での関係のように見られている。公平、互惠性、平等な配分という要素は在るが、それらは常に物理的でプラグマティックに解釈される。互惠性は、「あなたが私の背中をかいてくれるなら、私もあなたの背中をかいてあげる(魚心あれば水心)」といったものであり、忠誠、感謝、公正といった事柄ではない。

慣習的レベル

第三段階 对人的同調、あるいは「よいこ」志向 善い行いとは、他者を喜ばせたり助けたりする行いであり、他者から承認される行いである。何が多数派の行いか、何が「自然な」行いかということに関しては、ステレオタイプのイメージに自分を強く同調させる。行いは、しばしばその意図によって判断される。「彼は善いことを意図している」ということが、まず重要なことになる。「善良であること」によって承認を受ける。

第四段階 「法と秩序」への志向 権威や固定された規則、そして社会秩序を維持しようとする志向がある。正しい行いとは、義務を果たすこと、権威への尊敬を示すこと、所与の社会秩序をそれ自身のために維持することである。

脱慣習的、自律的、原理化されたレベル

第五段階 社会契約的な法律尊重への志向 一般に功利主義的な色合いを帯びている。正しい行為とは、一般的な個人の権威や、社会全体によって批判的に吟味され一致した基準によって定められる傾向にある。私的な価値観や見解は相対的なものであるということを明確に意識し、それに対応して、合意に達するための手続き上の規則を強調する。合法的に民主的に一致したことを別にすれば、権利は、私的な「価値観」と「見解」に関する事柄である。結果的には「法的な観点」が強調されるが、社会的利益についての合理的な考察によって法を変える可能性も強調される(第四段階の「法と秩序」の考えのように法を固定化するのではない)。法の領域を離れれば、自由な同意と契約が、義務に拘束力を与える要素である。この考え方はアメリカ合衆国の政府および憲法における「公式の」道徳性である。

第六段階 普遍的な倫理的原理への志向 正しさは、論理的包括性、普遍性、一貫性に訴えて自分自身で選択した「倫理的原理」に一致する良心の決定によって定義される。それらの倫理的原理は、抽象的、倫理的であり(黄金律、定言命法) 十戒のような具体的な道徳規則ではない。それらは、「正義」、人間の「権利」の「相互性」と「平等性」、「個々の人格」としての人間の尊厳に対する尊重という普遍的な原理である。

〔資料2〕「ハインツディレンマ」(Kohlberg,1973,p.638. を掲載)

ヨーロッパで、一人の女性が非常に重い病気で死にかけていた。その病気は、特殊な癌であった。彼女を救うかもしれないと医者が考えている薬が一つあった。それは、ラジウム的一种であり、薬屋は自分がその薬を製造するのに要した費用の十倍の代金を請求していた。病気の女性の夫であるハインツは、すべての知人のところにお金を借りに行ったが、その値段の約半分のお金しか集まらなかった。彼は、この薬屋に、妻が死にかけていることを話し、もっと安く売ってくれないか、さもなければ後払いにしてくれないかと頼んだ。しかし、薬屋は「駄目だ、私がお薬を発見したのだし、それで金儲けをするつもりなんだ」と言った。そこでハインツは絶望的になって、妻のために薬を盗みにこの男の店に押し入った。

文献表.

スピノザのテキストはゲーブハルト版全集を用い、引用に際しての略号は慣例に従った。略例は以下の通り。(/68S) = 『エチカ』第4部定理68 注解。

L. Kohlberg 1973: "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment",
The Journal of Philosophy, Vol. LXX, n.18, 1973, pp.630-646.

—— 1981: *The Philosophy of Moral Development* (Essays on Moral Development:Vol. 1),
Haper & Row.

—— 1984: *The Psychology of Moral Development* (Essays on Moral Development:Vol. 2),
Haper & Row.

河村厚 1998:「コナトゥスから社会へ 『エチカ』における感情と社会について」, 平成九年度科学研究補助金・基盤研究(B)(2)研究成果報告書、『感情の解釈学的研究』(代表 山形頼洋)

—— 1999:「スピノザにおけるコナトゥスと倫理」, 『倫理学研究』第29集

(付記)本稿は「平成10年度文部省科学研究補助金(特別研究員奨励費)による研究成果」の一部である。

聴取、音のポイエーシス

——臨床哲学的試論——

本間直樹

音環境

我々は様々な音に囲まれて日々の生活を営んでいる。「音環境」というとき、問題になっているのは、人が聴覚を通して生きる場所である。音環境への意識の高まりは、いわゆる「騒音問題」の浮上と密接に結びついているが、現代の「騒音問題」は、もはや飛行機、電車、自動車の音などの、もはや“古典的”となってしまった騒音のみならず、隣の家ステレオやピアノの音から、空調機器の音、最近ではイヤフォン・ヘッドフォンから漏れる音、携帯電話の音、街路の過剰なBGMに至るまで、枚挙に暇がない。

聞こえてくる音が「騒音」であるか否かは一般に音圧レベル(dB:デジベル)や周波数(Hz:ヘルツ)音の大きさ(phon:フォン)などの基準によって判断される。一般に「やかましい」と感じられる音は、大きな音であり、以上のような単位によって客観的に測定可能なものである。しかし、我々が「やかましい」、「騒がしい」、「不快である」と感じる音は、必ずしもこうした測定によって切り取られるものではない。電車のなかで隣の人のイヤフォンから漏れ聞こえる「シャカシャカ」という音。それは電車そのものの走行音や人の喋り声に比べれば小さな音であるが、一度それが耳につくと、全体として騒然とした音の渦のなかで我々を捕らえて離さない。ましてや、それはある者にとっては紛れもなく音楽であるのに、別の者にとってはノイズなのである。

音環境を考えると、聞こえてくる音が騒音であるか否かという二者択一的な枠組みでは不十分なことは言うまでもないだろう。

別の例を見てみよう。近年医療の場でも光、音、空気、においなど、患者を取り巻く様々な環境に対する配慮が行われ始めているが、そのなかで音に関する問題をみると^{注1}、機械音や作動音は別として、会話や、生活音、足音など、それ自体をとってみれば特に「騒音」とは思われないものが騒音として分類されていることが注目される。「騒音」は単にその発生原因の除去によって解決されると考えるのであれば、患者を音の全くない隔離された状態に置くことが最も理想的な環境整備であることになってしまう。しかし、患者であれ、医療従事者であれ、「足音」「生活音」などはまさに人が「生きる」音であり、そうした音から完全に隔離されることはあり得ない。そもそも我々は音を立てずに

生きていくことが不可能である。」。ケージの言うように、全く音の遮断された無響室ですら我々は自分の「生きる」音、即ち神経系統の音と血液循環の音を聴くのである（Cage 1961 = 1996 : 34）。自分の身体の音が気になるとき、人はしばしば“孤独の音”を聴くのであって、むしろ、“適度”な「騒がしさ」こそが人や患者の孤独感を取り除くこともあり得る。つまり音環境は、音の在 / 不在・程度といったデジタルな評価によって測定されるのではなく、個々の人間に「不快さ」をもたらす生きられた（生きられる）コンテクストによって決定されるのである。したがって音環境について考える上で重要なのは、騒音が出ないように建物や都市や生活を「整備」することではなく、音を介して人々がどのように生きており、また生きることができるのかを知ることである。

このような生きられた（生きられる）コンテクストは実に様々である。「体調」もこうしたコンテクストの一つであるといえる。体調の変化によって、「同じ音」が全く異なったように聞こえることがある。熱にうなされているときは、普段好ましいものであるはずの人の声や音楽すらも不快なものになる。また、同じ病室の生活音や見舞い人の会話などが不快になるのは、患者の「心理的」状況、病室内の人間関係に因るところが大きい。不快さは人の外的環境・内的環境にある要素によって引き起こされる反応ではなく、様々なコンテクストの系によって結ばれた一つの意味なのである^{注2}。

サウンドスケープ（音風景）

音環境というものを現在最も実り豊かな仕方で論じているのが「サウンドスケープ（音風景）」論である。「サウンドスケープ」とは、カナダの作曲家、マリー・シェーファーによって“landscape（風景）”をもとに案出された言葉であり、「個人あるいは特定の社会がどのように知覚し、理解しているかに強調点の置かれた音の環境」を指している。サウンドスケープには、騒音、不快な音などのネガティブに記述される音のみならず、自然音や人間の社会生活に関連する全ての音が含まれる^{注3}。すなわちサウンドスケープが問題とするのは、要素的・個別的な認識対象としての「サウンド」ではなく、それらそれら個別の音相互の関係性であり、全体としての音によって形成される一つの風景である^{注4}。こうした音の風景の記述は、音響学で用いられるような機械的測定方法より日常生活のなかで営まれる聴取の仕方に接近する。つまりサウンドスケープは、人々が音を通じて環境とどのような関係を取り結んでいるか、という聴く者と環境との「相互作用」を通じてこそ浮かび上がるのである（鳥越 1997b : 58-60）^{注5}。

音環境は聴く者との「相互作用」を通じて意味の宝庫となる。例えば、漁師たちは潮や風の響きから天候や海面の状態についての様々な情報を得ることができるが、このよう

に音風景は、経験や学習によって獲得した一種の「フィルター」を通して知覚されるといえる(平松1997b:98)。シェーファーら調査する者の耳には、単純あるいは雑多な音も、そのような「フィルター」を介することによって、より豊かでより整然とした意味となる。そして調査する耳には一時的で、その場限りでしかない音も、記憶とイメージの働きを介することによって時間と空間を超えた全体的な音風景として立ち現れる。音風景がこのように「意味づけられた環境」、「相互作用の場」として規定されることにより、聴覚だけではなく、記憶や想像力、全身の感覚を総動員して構成される風景、つまり「共通感覚」的な風景が問題となる。

シェーファーは音風景を記述するにあたって、ゲシュタルト心理学における「地/図」の区別に倣って、「後景/前景」、「基調音/信号音」というカテゴリーにしたがってサウンドを調査し分類する。潮騒や波の音、大都市の道路の音などが前者であり、漁村のエンジンの音、教会の鐘の音などが後者である(鳥越1997b:117-123)。シェーファーはこれらのカテゴリーを基に、音のプロフィール地図の作成、図表化を通じてその地域の音響的特徴を明らかにする。しかしながら、そうして得られた情報をいくら重ね合わせてみても、その地域においてそれらの音とともに生活する人たちが音風景を総体としてどのように聴いているかは浮かび上がってこない。むしろ、そのような「生きられた音」に対するアプローチは、客観的手法に頼らない“聞き書き”の方が、音の情景をリアルに再現することがある^{注6}。

風景と気分

さらに、サウンドスケープ、音風景を、「風景」というものの特殊性に関して考えてみよう。我々は風景に対して二つの異なる態度を持ち得る。即ち、風景を日頃から見慣れた景観として、日常生活に編み込まれた「地」として見る態度と、ある景観をことさら風景として見る態度の違いである。異邦人の目には珍しい景観も、それが日常生活の一部に溶け込んでしまえば、生活の背景として特に意識されることがないことがある。逆に、見慣れたはずの光景が、時間の隔たりによって思わぬ新鮮さをもたらすことがある。視覚的環境であれ、音的環境であれ、物理的現象としては変化しない場合でも、その環境への関わりの変化によって風景は変化する。そうした関わりの変化は単に「心理(学)的」なものとして片づけることができるのであろうか。

ところで風景の成立について、ジンメルが興味深い考察を行っている。ジンメルによれば、風景は、視野に映る個別的な事象が我々の感覚を捉えている限り、風景を見ているという意識は生じないという。「個々の要素を越えたところに、それらの特殊な意味と

結びつきもせず、またそれらから機械的に寄せ集められたのでもない、一つの新しい全体を、統一的なものを、われわれの意識は所有しなければならない。(Simmel 1957 = 1994: 165)そしてこうした風景に「統一性」を与えているもの、それは見る者の「気分」、即ち、「人間の心の個別的内容の総体を持続的に、あるいは当面のあいだ色づけている統一的なもの」(ibid.174)であるという。「風景は統一として直観されるときにはじめて『気分』をもち、それ以前に、分散した断片の単なる総和においてはこれをもたないのである。」(ibid.175)

ジンメルによれば、ある景観が見る者の心に感情的な変化をもたらすのではなく、風景の「気分」と風景の直観的な統一は表裏一体の事態として成立する。仮に今、見事な景観に胸を打たれたとしよう。我々はその光景のどんな細部も見逃さないよう注意深く観察したとしても、却ってそうした細部が目の中に落ち着くことはない。また一度その場を離れてしまえば、我々に残るのは断片的な視角像ですらなく、ある全体的な印象とそれと一体となった気分である。そして時間とともにそのような気分が失われていくにしたがって、風景の記憶も絵葉書の写真のように薄っぺらで断片的な視角像へと変化してしまうのではないだろうか。以上のことが正しいならば、風景の記述とは困難な試みである。なぜなら、「調査」が個々の出来事を注意深く区別し、記述する営みであるとするれば、風景を「調査」することによって風景を解体するという実にパラドクシカルな行為になってしまうからであり、むしろ風景を風景として表現にもたらすことは芸術家の仕事に属するからである (ibid.179)。

ジンメルが視覚的な風景の気分について述べたことは、音の風景についても同じようにいえるだろう。音が風景として立ち現れるのは、個々の音響的出来事に注意が引かれるときではなく、音がまさに聴く者の気分と一体となって現れるときである。自分がかつて訪れたことのある場所の音を聴くとき、我々は視覚的な記憶とともにその場所に居合わせたときの気分を鮮烈に思い出すだけでなく、まさにその情景に身を置き移すのである。木槌の音やお囃子の練習の音など祭の準備の音を耳にすることによって、町は全体的な祭りの予感に包まれる^{注7}。また風景の気分は、ジンメルが考えたように必ずしも「美的」なものばかりではない。沖縄の基地に隣接する場所で暮らす女性は、戦闘機の爆音を耳にする度に戦争の生々しい記憶が呼び覚まされ、これからも戦争に巻き込まれるのではないかという不安に駆られるという^{注8}。

聴取と気分

音風景の成立には気分が大きく関わっている。どのような地域にも波の音、風の音、工

場の音、飛行機の音など、その地域固有の音があり、それは異邦人の耳には耳慣れないものであっても、一旦日常生活の網の目に織り込まれてしまうと、特に意識はされないが、その地の生活を全体として規定する気分となる。音風景は、音をことさらに「何かの音」とか「音楽」として聴くのではなく、一つの気分、調子の立ち現れとして聴かれるのであり、その全体的な音地平のなかで個々の具体音が注意の対象として聴き取られるのである。

ではそのような風景の聴取からさらに進んで、聴取と気分とはどのような関係にあるのかを考えてみよう。ハイデガーによれば、気分 (Stimmung) とは、我々の知覚や行為に付随する心理 (学) 的現象ではなく、決して目立たない仕方で我々自身の存在を規定するものである^{注9}。気分は、自発的に惹き起こされるものでも、外部の刺激に自動的に反応するものでもない。「気分は、『外』から来るのでもなければ、『内』から来るものでもなく、世界内存在という在り方として世界内存在自身から立ち上がってくるものである。」(SuZ: 137) 我々が世界の内で何ものかに出会い、それに関心を向け、注意するということに先行して、気分は、そうした個々の出会いの場である世界全体を開示する。

音を聴くということは世界のなかで音に出会うということである。音楽であれ、物音であれ、我々がある音を聴くというとき、我々はまずはその音に「襲われる」。耳を澄ますという能動的な聴取さえ、そのような音の“襲撃”に対して心を開き、準備することにほかならない。そして音ともに出会われる驚きや新鮮さ、退屈さは、その音が我々に与える何らかの心理 (学) 的な「影響」や「効果」ではなく、音との出会いを通じてそのつど開かれる世界全体の気分なのである。うるさい音であれ、心地よい音であれ、音に出会い、音を聴くとき、音を通して感じられる気分とともにこの私の“存在”が問題となっている。言い換えれば、音を聴いている私は、外界の音響データをどこか私の内部に取り込んでいるのではなく、ハイデガーの表現に従えば、音を通して世界へと「晒し出され (aus-setzend)」、「外に立って (ek-sistent)」いるのである^{注10}。

音や音楽によってもたらされる気分や調子の変化は、意識や自我の「能動性」を介さないがゆえに、一見身体の「自動的」な反応であるかのように見なされる。しかしハイデガーによれば、“聴く (Hören)” という行為は、単に「耳」という感覚器官に依存した生理的反応ではなく、むしろ音を通じて「出会われるものへの聴き従う関係 (gehorsame Bezug)」、「我々に向かってやって来るものが既に我々を所有している」(Heidegger 1979: 245) という関係の上にはじめて成立するという^{注11}。即ち、ハイデガーは「聴くこと (Gehör) と「従属 (Gehorsam)」、「聴従 (Hörigkeit)」を共鳴させることによって、音をイメージ化し、対象化し、所有することに馴れきってしまった我々に、「聞こえるものが我々を引き取り、引き受ける」(ibid.244) という仕方で、我々が聞こえるものへと帰属

している聴取の在り方を思い出させるのである。^{注12}

例えば、脳出血によって体が麻痺し、リハビリを重ねてもなかなか歩くことができなかった患者が、かつて患者の生活していた音風景(例えば、農作業や木を切る音など)を聴くことによって、体を動かしたくてしかなたくなり、歩くことができるようになった^{注13}。これは、患者がまさに音と身体を通じて彼の生きる世界へと帰属しており、彼は再び音を通じて世界への関わりを回復させることによって歩くことができるようになったのではないだろうか。別の例をあげれば、自閉症児はしばしば「同一性保持」(同じ一連の動作の繰り返し)という典型的な行動をとるが、自閉症児がトランポリン上で跳躍運動を行うのに合わせて、音楽療法士が即興でエレクトーンを弾くことによって、子どもは「こみあげてくる自分の内的な快感を通じて自発的な動きを示す」ようになり、「単なる機械的跳躍から、創造的跳躍へと変化」し、その変化自体に自ら気づき喜ぶような表情を見せるという^{注14}。これは、自閉症児が音に対して単に「反応」しているのではなく、彼ないし彼女が音と出会い、音と身体との新たな連携を発見することによって、自らの身体運動に新たな意味を獲得したのではないだろうか。

聴取の選択性

能動的な聴取は、聴き分けること、即ちある音をそれ以外の音から選択し、分離することである。聴取することは、ある音が何の音であるかという対象の「認知」以前に、「フィルター」という言葉遣いが示すように、ある音に気づくというレベルにおいて選択の働きをもつ。このような聴取の選択性は能動的な聴取のみならず、受動的な聴取においても働いている。例えば、空調や換気扇のファンが、それを始動させた瞬間はうるさいと感じても、やがてそれが気にならなくなり、また逆に、先ほどまでは気にならなかったのに、一度気になると耳について離れないという体験がそうである。この「耳が慣れる」と「耳につく」という二つの現象は聴取の選択性をよく表している。「耳が慣れた」状態は、音が知覚されているにもかかわらず、それがことさら注意の対象とはならないことであり、「耳につく」状態はそのように背景に沈み込んでいた音が、意識の中核に浮かび上がる現象である。

フッサールが明らかにしたように、我々の意識は、物事が「主題」的に浮かび上がる注意の中心と、それを取り巻く“背景”としての「地平」を有している^{注15}。我々の意識はこのような「主題-地平」構造によって、雑多な音響の集まりを立体的な音のパースペクティブのなかに収めつつ、パースペクティブの中心を移動させることができる。しかし聴覚において特に顕著なのは、耳新しい音、耳慣れない音は我々の注意を引いて止ま

ないのに、一度それに慣れてしまうと注意が減退し、やがては退屈さが我々を支配するという事態である。こうした事態は二重の意味において選択的である。即ち、我々が音を選択すると同時に音によって我々が選択されているのである。「我々が聴くときというとき、耳が受け取ったものに何かを付け加えるのではなく、耳が何を聴き分け、いかに聴き分けるかということも、我々が聴くものによって既に調子を合わせられ (= 気分づけられ: gestimmt) 決定されて (bestimmt) いる」(Heidegger 1957: 87)。

このような聴取の選択性によって我々の日々の音風景は差異化され、多元性と重層性を有するようになると同時に、こうした選択性に基づいた様々な音の聞こえ方が、音や音楽を集中的に聴く態度、注意散漫に聞き流す態度などの聴取のスタイルを差異化させる^{注16}。喫茶店やレストラン、病院の待合室、廊下、さらには駅などの公共空間において、機械音や作業音、足音や生活音を「隠す(マスキング)」ために録音された自然音や音楽(「バックグラウンドミュージック(BGM)」)を流すことは、今日の都市の当たり前の音風景となっている。このようなBGMは特に意識的に聴かれることを意図せず流されるのであり、関心がなければ聞き流せばよく、そこでは音楽は、人々の注意を一時的に引きつけたり、待合い時間の退屈さを紛らわせたり、その場の雰囲気繕ったりするために機能するのである。

シェーファーは、より不快な音を隠すために別の音をさらに被せるという音響的な遮蔽効果を「音の壁」と呼び、人を孤立させるものとしてネガティブに位置づけ、特に公共空間におけるBGMを「音楽の垂れ流し」として非難した(Schafer 1977=1986: 152-156)。しかし、精神的な安定、「リラクゼーション」を得るため、仕事の能率化を図るためなどに音楽を「使用する」ことが芸術や音楽への冒涇であるかどうかともかく、我々の生活のなかで、そのような聴取の“スタイル”が日常化・習慣化し、音への重層的な関わりの中の一つの層になっていることも事実である。音や音楽が作品として聴かれるのではなく、退屈さや単調さ、抑鬱感や閉塞感などから逃れるために聴かれる。「本来的」な聴取は、つねに感性的刺激を求め続ける惰性化した聴取、日常性に没した聴取のうちで忘却される。ハイデガーはそのような運動性(Bewegtheit)を「頹落」と規定し、人間存在の必然的な存在様式と考えた。BGMに慣らされた聴取はまさに頹落した聴取と云うことができよう^{注17}。

制度化された聴取

都市で生活を営む者の耳は、テレビ、ラジオ、街角のBGMに絶えず晒され、それに応じた聴取の態度を“身につける”ようになる。様々な地域のサウンドスケープ研究によっ

て明らかになるのは、共同体の生活のなかで培われる特有の聴取の仕方が存在するという事実である。この事実は、聴取の仕方が、単に客観的な音響の収録でも、一度限りの主観的な体験でもなく、間主観的、歴史的に形成されたものであるということ了我々に気づかせてくれる。このように社会的・歴史的に形成された聴取の在り方をメルロ＝ポンティの言葉に倣って「制度化」された聴取と呼ぶことができよう。この「制度化」(Merleau-Ponty 1968 : 61)という言葉は、「意味を賦与する主観」と「主観“以前に”予め構成された(構造化された)意味」という不毛な二者択一から我々を自由にしてくれる。メルロ＝ポンティのいう「制度」とは我々を外的に拘束する不変の条件ではなく、ある経験の意味が歴史のうちに「沈殿」することによって別の経験を条件づけ、それを通じてのみ我々の経験が意味をもち、また意味を改変することのできるような産出的概念として用いられる。そのつどの我々の聴取は、主観的であるとともに間主観的でもある我々の経験の歴史のなかで制度化された出来事であり、また、その一回一回の出来事を通してこそ我々は新たな制度の創設に参加することができる。

しかし一言に制度化といっても、我々の聴取経験を制度化している様々な層を区別する必要があるだろう。

まず、聴取そのものを根底で支えている我々の時間意識や「主題/地平」という知覚構造が根源的な制度であるといえる。そして既に述べたように、ある音が意味や気分として与えられること、音が音として諸経験のなかで浮かび上がること、ある音を何かの音として聴き分けることも制度である。また、楽音と非楽音、音楽とノイズを区別する音楽的な聴取態度も、コンサートホールの成立、ラジオの発明、テープ、レコードなどの録音・再生メディアの発達、街角のBGM、テレビのコマーシャル放送などを通じて、社会的に形成されたものである^{注18}。そして様々な音楽の媒体、メディアに応じて、様々な、音楽的・芸術的創作活動の様式が展開される。例えば、ケージは時間と「沈黙」が音楽を可能にする根本的なメディアであるという事実を発掘し、それに基づいた様々な音楽実践を展開する(Cage1961=1996)。彼の音楽実践のすべてが制度的聴取に対する挑戦でありながら、そうした彼の実践そのものが新たな制度化の波に呑み込まれていく。

さらに、ピエール・ブルデュの研究が明らかにするように、我々の「美的聴取」は様々な社会的・経済的要因によって条件づけられた「構造化された」聴取である。つまり我々がどのような音楽を美的聴取の対象とするかは、我々の行動や知覚を方向付ける諸々の「性向(dispositions)の体系」として身体化された「ハビトゥス」によって規定される。——「ハビトゥスは構造化する構造、つまり慣習行動の知覚を組織する構造であると同時に、構造化された構造でもある」(Bourdieu1979=1990a : 263)。ブルデュによれば、ある音や音楽が美的であるかそうでないかを区別する美的判断力によって、その判断力の持

ち主がどのような社会集団に帰属するかが区別される。人がどのような音や音楽を好むのかということには、知識、教養、趣味、学歴、資格などの様々な「文化資本」が賭けられた「象徴闘争」が不可分に結びついている。庄野の指摘するように、サウンドスケープ論もまたこうした「象徴闘争」から自由ではない(庄野 1997)。シェーファーがスピーカー音やBGMを嫌い、自然音を好むことも、こうした社会学的分析の対象となるのあり、公共空間においてどのような音が好まれるのかという議論においても、我々は不可避免的に象徴闘争に巻き込まれるのである。

応答としての聴取

聴取が「制度化」されていると言っても、それは聴取が、物理的な音響刺激に対する《作用/反作用(反応: reaction)》の関係や、入力情報や変換規則による《決定/従属》の関係によって規定されていることを意味するのではない。メルロ=ポンティのいう「制度(化)」が、「ある後続のものへの呼びかけ(appel)、ある未来の要求としての一つの意味を沈澱させるような出来事」(Merleau-Ponty 1968: 61)であるように、我々の制度化された聴取は、我々の「外部」からであれ「内部」からであれ、我々に呼びかけるものへの応答である。応答とは何かに対する応答であり、その限りで、我々は何ものかからの「要請」がなければ応答することができない(Waldenfels 1995: 419)。そのような応答は能動的に返答することに先立ち、それを可能にする、何かを受け取るという受動性の次元で生じている出来事である。

応答しつつ聴くことの受動性が意味するのは、応答すべきものへの自動的反応や絶対的従属ではなく、応答すべきものと応答するものとがはじめて「向い合うこと(Gegenüber)」である。即ち、「向い合うということにおいて、対すること(Gegen)が、認めつつ見・聴きする人間に到来するもの、人間を襲うもののうちで明らかになる」(Heidegger 1957: 140)のである。

このように聴くことが向い合うという意味での応答であるのならば、聴かれた内容もまた向い合いとしての応答することのなかではじめて明らかになる。したがって、無視すること、聴こうとしないこと、聞き流すこともまた向い合いとしての応答を前提としているであり、そうした応答の仕方が、聴かれる内容を規定しているのである。

ところでシェーファーは、音に対する我々の様々な応答の仕方を示すことによって、我々の聴取の在り方を意識化させ、聞こえてくる音の豊かさに目を向けさせようとする。例えば、人が音をどのように聴き取っているのかを知るためには、心理学者のように、被験者に様々なテストをしてアンケートに答えさせたり、音の印象を言葉などによって書

かせたりするのではなく、「聴者が聴いたことをそっくり再現するような課題を工夫すること」が大切であると彼は考える(Schafer 1977 = 1986 : 221-222)。聴いた音を、声や舌を使って模倣させるという課題がそうである。これ以外にもシェーファーは、聞こえる音のリストを作る、音のイメージを絵で描く、分類する、音を探し歩き、音の地図を作る、音の意味や象徴性を考えるなど、様々な創意工夫に満ちた「聴くことを学ぶ」プログラム(「サウンド・エデュケーション」)を実践している(鳥越 1997b : 96-107)。

こうしたプログラムの目的は、身の周りの豊かな音に耳を澄まし、都会の騒音やスピーカー音によって惰性化し麻痺した聴覚を回復させることである。シェーファーにとっては聴くことそれ自体が創造的な営みであり、我々は、コンサートホールの音のみを美的聴取の対象として拝受し、それ以外の環境音に対して耳を塞ぐのではなく、それぞれの耳で音を発見する「技術」としての「アート」によって音へと開かれているのである(ibid. : 93)。確かにシェーファーは、各人各様の聴取の仕方を肯定し、新たな聴取の可能性を見いだそうとする。しかし、ファンやモーターの音を「音程(ピッチ)」として捉えたり、足音を「リズム」として捉えたりするだけでは、音を「ノイズ」として聴く制度から既存の別の意味の制度のなかに身を移しているに過ぎないだろう。シェーファーのプログラムが音を様々な仕方で対象化・記号化・表象化することに偏りがちであるのは否めない。結果としてそれが音を既存の意味地平のなかでの理解の対象にすることに満足するのであれば、それは庄野の言う「聴取の解釈学」(庄野 1991 : 16)にとどまることになるだろう。

耳を澄まし、音を発見することの創造性は、音のなかから既に用意された意味を発掘したり、音を既存の意味の枠内に回収することに尽きるのであろうか。ハイデガーによれば、創造、創作を意味するギリシア語「ポイエーシス」とは、無から有を創造することでも、また人間の主体的な意志によって対象に意味や形を与えることでもなく、「隠されたものを隠されていないものへと露わにすること」(Heidegger 1979 : 369)であるという。ヘラクレイトスの言葉、「ピュシスに従って創作すること(poiein kata physin)」とは、自然を模造することではなく、ピュシス——即ち、あるもの、例えば音が、隠されていないものとして「立ち現れること」——が、傾聴する者を自分のもとへと呼び集めるのに呼応して、隠されていないものへと自己を結集させる(Sichsammeln = 集中する)ことである(ibid.)。同じ音は二度と現れない。しかし、趣味的聴取、コンサートホール、BGM、ヘッドフォンなどによって制度化され、隔離されることによって散逸した我々の聴覚は、そうしたそのつど唯一的に現れる音を逃してしまい、そのような音の生滅とともに開かれる音と我々との共属性(Zusammengehörigkeit)を忘却してしまう。ハイデガーやケージがしばしば「沈黙」を重視するのは、それが未だ音にならない音を通じてそこにもたらされる共属性を露わにするからではないだろうか。

ポイエーシスとしての聴くこと、それは、“同じ”音——それが「静寂の響き」であれ、「スピーカーの爆音」であれ、聴き取られた内容として同じなのではなく——その生滅に耳を傾け、その一度きりの出来事に応答しつつ共に属すること（Zusammen-gehören）である。そうした共属性において露わになるのは、各人によって聴き取られるものの差異であり、その差異によってこそ、去り行く者と見送る者、訪れる者と迎える者、闘う者と調停する者が継ぎ合わされる（ハルモニアー）のである。

注

(1) 表1 「病院内で起こる騒音の発生原因」

医療機器などの機械音	看護者、医師の作業音
空調、換気の吹き出し口の作動音	看護者、医師の会話
建具の立て付けの悪さからくる音	看護者、医師の足音
電話、インターホン	患者の足音
各種のワゴンの床ずれ音	患者のうめき、いびき、歯ざしり
ドアの開閉音	テレビ、ラジオの音
トイレ、洗面所の水音	同室者の生活音（椅子の移動など）
	見舞い人・付添人の会話、足音

(『ベッドまわりの環境学』92ページより)

- (2) 音環境を考える際、誰にとっても同じものとして測定可能な物理的条件のみを問題する「機械論的環境観」に対して、音が現実社会の中でどのように意味づけられているか、そして個人あるいは社会によって音がどのように知覚され、理解されているかを問題にする「意味論的環境観」の重要性が提起されている。こうした提起は音環境を個々の「要素」へと還元するのではなく、様々な社会的・文化的コンテクストのなかで考える「環境」に対する新たなアプローチであるといえる。瀬尾 1981 を参照。
- (3) サウンドスケープには、発音を目的とした装置の音（スピーカー、楽器、風鈴）、人間の活動音（足音、作業音、話し声）、自然界の音（風邪の音、木々の音、鳥の鳴き声、虫の声）、モノや機械の音（車、飛行機、船の音、工場の音）などに加え、記憶の音、イメージの音なども含まれる。（鳥越 1997a : 150 参照。）
- (4) 調査のフィールドとしてのサウンドスケープと「相互作用の場」として聴かれるサウンドスケープの違いについては、鳥越 1997b : 55-60。
- (5) サウンドスケープ概念が生み出された歴史的背景にはついては鳥越 1997 : 27-47 を参照。シェーファーは、現代人がコンサートホールのなかで美的聴取に専念することによって、コンサートホールの外にある「音楽」以外の環境音に耳を閉ざしてしまったことによって、騒音問題が悪化したと考える。『『鳴り響く森羅万象 / 拡大された作品』』といったサウンドスケープという概念は、音環境全体を『美的聴取の対象』として設定することによって、現代人の耳をコンサートホールの外へ、日常生活における実際の音環境へ開かせるための『戦略』として生み出されたものと考えられることができる。それは同時にまた、『音楽活動』そのものをこれまでの『芸術』の制度の中からより広範な環境や日常生活全般へと拡大させるための『戦略』であったとも言えよう。（鳥越 1997b : 45）
- (6) シェーファーの記述のこうした限界については、中川 1997 : 235-240 を参照。例えば同書には、既に聴くことのできなくなった、70年以上の前の捕鯨の音風景が描かれている。
- (7) cf. 平松 1997b : 100
- (8) cf. ibid. 97
- (9) Heidegger 1984, § 29
- (10) Heidegger 1967 S.186

- (11) ハイデガーは同書において感性的な聴取と感性的ではない「本来的」な聴取とを区別しているが、感性的な聴取においても既に本来的な聴取が隠れた仕方であれ働きだしていることに注意しなければならない。cf. *ibid.*:S.246
- (12) ハイデガーのこうした聴取論を音楽的聴取に適用したものとしては、細川 1990 : 303-338 を参照。
- (13) cf. 平松 1997b : 97-98
- (14) cf. 山松 1996 : 250
- (15) cf. Husserl 1976 :194
- (16) 例えばアドルノの言う「構造的聴取」と「散漫聴取」の区別がこれに該当する。cf. Adorno 1962 =1970
- (17) 細川 1990 : 328-330 参照。細川はハイデガーにしたがって、このような頹落した聴取からはじめて本来的な聴取が可能であるという。
- (18) cf. 小川 1988

文献表

- Adorno, Th.W. 1962 : *Einleitung in die Musiksoziologie*, Suhrkamp = 1970 : 『音楽社会学序説』 渡辺健、高辻知義訳、音楽之友社
- Bourdieu P. 1979 : *La distinction*, Minuit = 1990a&b : 『ディスタンクシオン』(・) 石井洋二郎訳、藤原書店
- Cage, J. 1961 : *Silence*, Wesleyan University Press = 1996 : 『サイレンス』 柿沼敏江訳、水声社
- Heidegger, M. 1957 : *Der Satz vom Grund*, Günther Meske
 ——1967 : Vom Wesen der Wahrheit, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann
 ——1979 : *Heraklit*, *Gesamtausgabe*, Bd. 55, Vittorio Klostermann
 ——1984: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer
- 平松幸三 1997 「風景としての音を聴く」 in : 『サウンドスケープ』(『現代のエスプリ』354号) 至文堂、pp.95-102
- 細川周平 1990 : 『レコードの美学』 勁草書房
- Husserl, E. 1976 : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Husserliana*, Bd. /1, Martinus Nijhoff, Den Haag
- 川口孝泰 1998 : 『ベッドまわりの環境学』 医学書院
- Merleau-Ponty, M. 1968 : *Résumé de cours*, Gallimard
- 中川真 1997 : 『小さな音風景へ』(編著) 時事通信社
- 小川博司 1988 : 『音楽する社会』 勁草書房
- Schafer R.M. 1977 : *The Tuning of the World*, McClelland and Stewart = 1986 : 『世界の調律』 鳥越けい子、小川博司、庄野泰子、田中直子、若尾裕訳、平凡社
- 瀬尾文彰 1981 : 『意味の環境論：人間活性化の舞台としての都市へ』 彰国社
- 庄野 進 1991 : 『聴取の詩学』 勁草書房
 ——1997 : 「サウンドスケープの立脚点」 in : 『サウンドスケープ』(『現代のエスプリ』354号) 至文堂、pp.50-58
- Simmel, G. 1957 : *Brücke und Tür*, Koehler =1994 : 『橋と扉』 酒田健一他訳、白水社 (ジンメル著作集12)
- 鳥越けい子 1997a : 「サウンドスケープとデザイン」 in : 『サウンドスケープ』(『現代のエスプリ』354号) 至文堂、pp.145-156
 ——1997b : 『サウンドスケープ：その思想と実践』 鹿島出版会
- Waldenfels, B. 1995 : *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp

失語症者の“声”を聴く

コミュニケーションに障害を持つ患者を支える視角

武田保江

過酷な環境、一変する生活

都内を横断するJR中央線から路線を2つ乗り継ぎ、バスで30分、歩くこと20分。大学病院を出てからすでに2時間。ちょっとした買いものができそうな商店や本屋などはみあたらない。人通りもなく、団地が整然と立ち並ぶ静けさだけが印象的な街であった。こんな遠距離を2日とあけず、家族は通っていたのだ、思わずそうつぶやいた。

高血圧性脳内出血による運動性失語症。あいさつはおうむ返し、自分の名前はいえるが家族の名前はいえない。うなずきで意思表示するが、自分の欲求は伝えられない。字は書けない。右腕は廃用上肢、歩行不可。これから訪問する60歳の女性Kさんの、転院時の看護記録である。

全国の言語聴覚障害者数、約160万人。そのうちのどれくらいを占めているか正確な数字はわからないが、脳卒中が多いわが国では、失語症は決してまれなものではない。(発生率は全脳血管障害患者の約3割といわれる)。1997年12月、ようやく治療の専門家である言語聴覚士(ST)が国家資格として認定された。できる限り早期に言語訓練を受けたほうが、言葉の回復ははるかに早い——臨床ではよく知られている法則である。にもかかわらず、患者数に比べると、言語聴覚士の数、訓練施設の数は一貫して不足している。これまで失語症医療はほとんど手付かずといってもいいくらいの状態であった。

その要因はいくつかある。一つに失語症治療におけるのシステムの問題。失語症をきたす疾患、すなわち脳出血や脳梗塞では治療がまず優先され、可能な限り早い時期が望ましい言語治療はそのあとになる。たしかに急性期は命に直結する問題の解決が先決である。しかも、本格的な言語治療は一定時間座って、注意を集中できる状態でなければ難しいともいわれている。最近まで、大学病院ですら言語療法室をもっていないところも多く、結局、言語訓練はリハビリ専門病院で、ということになる。

その結果、いわゆる温泉保養地を兼ねた郊外の病院に転院となるのだが、入院治療費がかさむ一方で職を失ない、次第に経済的に困窮していく。不馴れな環境、見知らぬ人たちのなか、家族や友だちと隔離されての訓練。じぶんの要求や希望を適切に表現できない失語症者にとっては、過酷ともいえるべき治療環境である。Kさんも同様の経過をた

どった一人である。

身体障害者の夫と娘の三人暮らし。発病前、Kさんはコンピューターのプログラムを作成していた。雄弁家といわれるほど話すことが得意で、来客も多かった。毎日夜10時半ころまで働き、突然仕事中に倒れた。大学病院、リハビリ専門病院をへて、自宅にもどったのは一年後であった。

出迎えてくれたKさんに私は目を見張った。言語、リハビリ訓練をよほどがんばったのだろう。杖があれば一人で歩くこともできるし、日常の会話にはそんなに困らないほど言葉も話せた。身体にのみ目がいていた私は、Kさんから明るい話題を期待していた。

「私が出ていくと邪魔になるという気がある。皆がどんどんきてくれなくちゃ嘘よね。周りにひとがいなくなったことが、病気をした一番大きなことみたい」

「仕事を辞めることになって悔しい。ありとあらゆることを喋りたいのに出てこない。口が動かないことが一番悔しい。もう少し外に出たい」。

悔しさがいっぱいにつまった言葉。少しずつ、ゆっくりとKさんの口から流れ出す。

話し相手は家族だけ。唯一の外出は、保健婦のすすめではじめた週1回のリハビリ教室。社交家だったKさんの生活がこんなにも一変してしまう失語症。病院のなかでは知ることもしなかった現実を、Kさんをとおして知ったのである。

失語症者自らが語る

Kさんのようにして私が出会った13名の失語症者のうち、もとの職場に復帰できたのはわずか3名。それも配置転換や業務内容の変更によりが可能となった。失語症と麻痺の重複が復職を難しくしていたのだが、ほかの病気に比べても復帰率が極端に低いのはなぜか。生活そのものがなぜこれほどまでに一変してしまうのか。失語症をもって生きていくこと、いい換えれば、言葉を失うことがどんなものであるかという問いは、「語る」という行為が本当はどんなものであるのかという根本的な問いにつながってくる。

「語る」という行為を、失語症者自らが語る。果たしてそんなことができるのか。「聴く」「話す」「読む」「書く」という言語にかかわる重要な要素が、程度の差はあっても全般的に障害されているというのに。しかし、自らが語りだされなければ、失語症者のための失語症医療が現実のものにはなかなかないだろう。

失語症の研究や治療が本格的にすすんだのは、第二次世界大戦後であり、現在では、CTや各種検査の技術が向上し、病態や機能面の解明が飛躍的に進んでいる。

加えて、言語機能の回復に影響をおよぼす要因を統計的手法で知ろうとする研究もさかんだ。それらの知見では、失語症の予後は究極的には失語症のタイプと重症度を知ること集約されるといわれる。が、従来の「予後」の概念は言語機能の評価に重点が置かれ、実用的なコミュニケーション能力改善の見通しは含まれていない。すなわち、研究の分野では社会的な予後に関する研究がまだまだ立ち後れているといわざるを得ない。

一方、失語症者や家族にとっての最大の関心事は失語症や麻痺の回復である。失語症者は、地域で、家庭でいったいどのような困難を抱えているのか。それらについて立ち入った調査報告は残念ながらわずかである。

しかし、最近刊行された『失語症をもって生きる イギリスの脳卒中体験者50人の証言』(スージー・パー他著、遠藤尚志訳)は、その副題のとおり、言語機能の回復に焦点をあてたこれまでの失語症研究とはまるっきり違っている。まさに言葉を紡ぎだして、失語症者自身が自らの体験を語っている。

——私の場合は、自分では話しており、ものごとの説明もしていたんです。でも皆は、ただつつ立って、ぼかんと見つめるだけ。変な感じですよ、話すのに音がどんなものかは知りませんが、でも言葉やすべてのあれが頭の中で音をたてていたんです——

——皆はわたしの言葉がまったく分からなかった・・・もし皆が話しかけて、助けてくれたら・・・主治医でさえ、入ってきて、妻に質問をするんだ・・・「今日はいかがですか？ご主人の調子はどうですか？」とたずねる。私は脇に座って、黙ってる・・・ずっと、彼に言おうとしてた、「私に聞け。私に聞けてね——

ここでは運動性、感覚性失語症といった臨床の分類枠では到底くくることのできない内面世界がありありと描きだされている。その根底には、失語症者も失語症医療の専門家の一人であるというイギリスでの考え方がある。アサーティブネス(assertiveness: 自己主張/自己表現)の精神が得られれば、自分のもつ意見を必要なものとして、しかし攻撃的ではなく、声に出して表現できる、失語症者自らが医療に対して提言していく、そんな展望もしっかり込められている。

看護者としてできること

失語症はこれまでの知見から、機能回復をある程度予測できる。失語症の自然治癒は発症から2～3か月におこり、言語機能の回復が最大限に達したあとはほぼ固定する。麻

痺については解剖学的な修復が行われる2か月以内に急速に回復、上肢は4か月でほぼ固定する。個人差がかなりあり、個別に検討を要する要因も多くあるが、それらのことをふまえて麻痺や失語症がもたらす生活上の不利を、将来的な見通しのもとに判断できるのは、医師であり、看護婦である。つまり私たち医療者は、失語症者の近くにおいて、そのひとの身になって考えることが期待されていると思う。

では、実際はどうだろう。病棟で、失語症者に「あとで来ますから」「ちょっと待っていてください」といい、背を向けて足早に立ち去る看護婦。忙しい事情はよくわかる。しかしそれでもなにかいいかげんに、やがては諦めたように立ち尽くす患者。戻ってきた看護婦がたずねる。伝えたかったことは、もはや同じようには再現できない。それも失語症の特徴である。

それでもおおまかな内容はなんとか伝わるかもしれない。しかし、失語症者や家族は、看護婦の極端に子ども扱いした態度や、やっかいもの扱い、あきらめ顔の接し方、怖がって寄りつきたくない表情に傷ついたことを告白する。問題はそこにある。

また、ある時期、失語症者は興奮や錯乱傾向などの精神症状を来すことも稀ではないし、動揺したり、抑うつ状態におちいたりするのも確かである。それらに対する看護婦の接し方のテクニックをもっと高めなければならない。長年臨床で看護していた私にも反省すべき点はいくつもある。

情報提供の大切さと限界

さらに、社会福祉制度や資源が実際にどれくらい役立っているか、利用者の立場から評価することも大切である。

現在、失語症や麻痺などの障害の程度に応じた身体障害者手帳の交付、医療費の給付、乗り物の乗車割引、車いすの無料支給、保健婦の家庭訪問や電話相談、社会福祉協議会の訪問サービスなどが行われている。保健婦のすすめでKさんが通い出したりハビリ訓練も、老人保健法に基づく保健所の機能訓練事業に位置づけられる。2時間以上かかる遠隔地のリハビリ施設ではなく、地域で訓練が受けられるこうしたシステムこそ、利用者の役に立つ。さらにいえば、機能訓練と同時に、独立した言語リハビリ事業が普及すればより好ましい。

また、「失語症友の会」など失語症者が主体となって運営されている会も作られている。しかし、医師や看護婦でもそれらについて知らないひとが結構いる。私が出会った失語症者13名のうち、失語症の患者会について「知っている」と答えたひとは4名、知らないひとで「あれば参加したい」というひともいた。また、上述の機能訓練事業や言語リ

ハビリを知っていたのは13名中たった1名。それも家族が社会福祉関係の広報で知ったというものだった。13名はいずれも、他の治療機関との連絡が比較的とれている大学病院にいた、にもかかわらず、このような状況である。失語症者が最初にかかる病院で、地域医療につながっていくような情報提供がなされることが大切である。それによって、失語症者のための医療はずいぶん変わっていくと思う。

ただ、公的な支援にも限界がある。地方自治体レベルでの取り組みの差が反映され、受けられるサービスに地域差が生じてくるといったあたりの不平等の是正は今後の課題でもあろう。

失語症者が問いかけるコミュニケーションの本質とは

失語症医療のあり方を根本的に見直すには、スージー・パーの著書を引用するなら、失語症の専門家である失語症者自身の声を聴くことに立ち戻らねばならない。そこには彼らがなにを欲しているか、なにをどう変えていかなければならないか、彼らの世界の言葉で表現されているはずだ。

病院のなかで看護婦に向かって、「あの、その、あの……」とくり返される言葉は、地域では家族が受けとめる。重度の失語症では、本人に代わって夫や妻が代弁者となることが少なくない。伝えたいことや欲求が、最も身近とはいえ他のひとの口を借りて語られる。それで失語症者本人の気持ちが伝わるだろうか。こんな状況にあることは、失語症について知らないひとにはほとんど理解できないだろう。また、なかには、自分や家族が失語症であることを知られたくない、うまく話せない自分を人前にさらしたくないというひともある。失語症者や家族が抱え込んでいる苦しみに、解決の手だてはないだろうか。

哲学者、メルロー＝ポンティエは、日常生活のなかにおいて特に意識もしないで会話がなり立っていることを次のように説明する。「われわれは、言葉が制度化している世界に生きている。すでに出来上がった意味を自分の中にもっているからだ」。つまり、相手の言葉を自分の体験に照らし合わせて把握し直しているのだ、と。そこで、言葉が制度化した以前に戻らなければ、「語る」という行為がどんなものであるのかわからないと彼はいうのだけれど、失語症者が語りかけてくるものは、そこに具体的な答えを与えてくれるかもしれないと思っている。

すなわち、コミュニケーションというものの考え方に、違った糸口を与えてくれる可能性を秘めている。そしてそれは、医療におけるコミュニケーションのあり方に新しい視座を与えてくれるはずである。

文献

- (1)武田保江：失語症者のストレス因子に焦点をあてたシステムアプローチ，
1991 年度聖路加看護大学大学院修士論文．
- (2)杉下守弘，関啓子：失語症の治療，失語症患者の看護，BRAINnursing 増刊号，29，
1989，メディカ出版．
- (3)スージー・パーほか著、遠藤尚志訳：失語症をもって生きる イギリスの脳卒中体
験者 50 人の証言，筒井書房，1989．

(『看護学雑誌』1999 年 Vol.63 No.2、医学書院より転載)

見えない死、隠される生

いのち への視点

鷲田清一

1

死 は新聞に充満している。

死 が報道されない日はない。災害、事故、戦争、暴行、自殺……。さまざまな 死 がそこにはある。が、それらはもちろん 死 の一部である。これらの 死 のまわりに、あるいは背後に、報道されない無数の死がある。病死とよばれたり、自然死とよばれたりする 死 が。

社会面では、有名人物やその関係者の死亡記事が小さく載せられる。しかしその死亡記事は、死 の記述というよりは駅の伝言板のようなものである。葬儀という、生 の側の事情のためにそれは書かれているのであって、だれかの 死 はここでは連絡事項でしかない。

社会的に大きな意味のある出来事や事件を取り上げ知らせるのが新聞報道の役割である以上、災害という自然の暴力、戦争という社会の暴力、たんなる不注意ではないある社会的原因をもつ事故、犯罪としての殺戮行為、有名人の死亡、少年による殺人という社会的影響の大きな事件といったものが紙面に載り、言ってみれば「ふつうの死」というものが紙面に場所をもたないというのは、たしかにあたりまえのことに思える。

昨今では、これらのほかに、脳死や臓器移植、安楽死や人工中絶などといった生命倫理にかかわる記事が、あたらしい 死 の問題としてしばしば紙面の特集記事となるケースが増えている。生命倫理とはいえ、じっさいには医療現場のなかで、医療テクノロジーが提起している問題群であって、そこで問題になるのはだれかの死ではなく、臓器だとか遺伝子レベルの物質体としての人体の機能停止としての 死 である。科学的な 死 であって、だれかある知人が、家族が、死者としてこの世界から退場していくこととしての 死 という出来事が、そこで問題になっているのではさらさらない。

要するに、「ふつうの死」は新聞ではほとんど問題とならない。家庭欄・生活欄で、最近死亡率の高くなった病気についてや、あるいはホスピス・ケアのこと、あるいは葬式のような死の習俗のあたらしい流行について、記事がよく書かれるくらいであろう。

何が言いたいかという、死は新聞において、それこそシステムティックに覆い隠されているのではないかということなのである。それは新聞のせいではない。そうではなくて、わたしたちの社会は死という出来事を、出来事としては一貫して視野から外している。それをジャーナリズムはさらに徹底してシステムティックに視野から外しているのではないか、その点で社会の「常識」と深い共犯関係をむすんでいるのではないか、ということなのである。

2

死が隠されているとはどういうことか。たとえば、わたしたちのほとんどが、家族のメンバーが死んでゆくその過程をぜんぶは知らない。わたしたちはそのほとんどが病院で死亡するが、死の瞬間というものはまず、心電図とか、ピッコ、ピッコという冷酷に鳴るあの枕元の器械によって、そしてそれを読む医療機関の専門家によって知らされる。器械は理論を背負っており、それを専門家は解読するのであって、死はじかに人体において知覚されるものではなくなっている。そして死亡後は、死体はわたしたちの眼のとどかない場所に移動させられ、清浄処理される。人体のだらしなく空いた孔という孔から体液が漏れだしているのだらうと、想像がつかないわけではないが、それを想像する間もなく、白布に包まれた死体に面接することになる。遺体である。死体処理の過程をつぶさに見たひとなど、この社会では医療と看護の専門従事者くらいしかいないのではないだらうか。ある講演会でそのことを申し上げたら、二十代から七十代のひとまでおよそ百人中、だれかの死体が処理される場所に居合わせたひとはひとりもおられなかった。

死という、人間の一生において決定的な意味をもつ出来事が、この社会では知覚不可能なものになっている。家で死ぬひとはめったにいないし、路上で死ぬひともめったにいない。今日でははひとはほとんど病院のベッドで死ぬ（考えてみれば、野垂れ死にするひとのめったにいない社会、指一本、手一本道に落ちていないという社会は、ふつう考えられているのとは反対の意味で、異様な社会なのかもしれない）。老衰という、しぜんに消え入るように死ぬこともほとんどなくなって、死期が近づけばなんらかのかたちで治療がなされる。治療は医療機関でなされる。坂口安吾の「カンゾー先生」が最近映画化されたが、カンゾー先生のようにひたすら往診に走る医師のすがたなど、もう見ることはない。「畳の上で死ぬ」ということばは、ほとんど死語になっている。

死がこのように当人や関係者のイニシアティブの及ばないところで「処理」される出来事になっているということ、このことと関連して、病もまた、じぶんの身体に起こることであるにもかかわらず、その理解や処置はわたしたちの手から遠ざけられている。いまじぶんの身体に何が起きているかということ、わたしたちはまるでお託宣をうかがうように医師から聞かされ、受け入れるだけ。じぶんがじぶんの身体にかかわる回路に医師という他人が介在しているわけだ。じぶんの身体をじぶんのものだと、わたしたちは自信をもっていえなくなっている。たとえばわたしの義理の祖母は、虫歯のときはどういう葉っぱを噛みしめればいいのか、風邪のときはどういう草を煎じて吞めば効くか、子どものころから家族に教わってよく知っており、九十を過ぎるまでは一度も医師にかかったことはない。そういう自己治療、あるいは相互治療の習慣は、もう遠いむかしの話になっている。

さらに遡って、出産の場面。死亡と同じで、ひとの誕生も、家で産婆さんに取り上げてもらおうということがなくなった。わたしたちは、家で母親のうめき声を聴くことも、赤子の嘔きだすような泣き声も聴くこともなくなった。ひとの誕生がどういう事態なのかをじかに知覚することはめったにない。

念を押すようであるが、さらにもう一つ事例を加えれば、生命活動にとってもっとも重大な意味をもつ栄養摂取の前提となる調理の過程と排泄物処理の過程、これもシステムティックにわたしたちの眼から遠ざけられている。

排泄物の処理から言えば、かつて排泄が野外や共同便所でなされ、汲み取りもわたしたちの面前でなされていたのに、下水道の完備とともに排泄物処理が見えない過程になった。次に、食品はスーパーやコンビニに行くとするで加工され調理されて、あとはチンするか湯で温めるだけでいいレトルト食品のかたちで売っている。肉や魚などの食材はきれいに切りそろえられてパックに入れて売られており、わざわざじぶんで生き物を殺し、捌く要はなくなっている。排泄物の処理も、水に流されたあとどういう経路でどこでどう処理されるのか。わたしたちの想像力はうまく働かない。

要するにわたしたちの社会では、生きるうえでもっとも基本的な出来事がもっとも見えにくい仕組みになっている。食材となる生き物の死体処理、食材の輸入調達、女性の出産、ひとの死と屍体の処理などの場面が視野から外されている。で、調理された肉を、パックされた食材を、胎脂や血液を拭われた新生児を、死化粧をほどこされ正装した遺体をしか、わたしたちは見ないのである。

どういう作業をへて、肉や食材や新生児や遺体がいま、ここに在るのか。それを思いえ

がくには、想像力が要る。だから、そういう場面が視野から外されているというのは、そこで働いてきたはずの想像力もまた萎えさせられつつあるということである。生命というと、なにか生き物の内部にあって、生き物を生き物としている実体のように考えられることがある。まるで生命の炎とでもういべきものがある、それがいつかふっと消えるかのように、だ。が、生活といえば他人と共同のものである。他人との関係から離れて、くらしというものは成り立たない。食べ物一つ調達するのでも、社会の大きな機構が働かなくなったら至難のことになる。その事実がいまとても見えにくくされているのである。

4

誕生や病いや死は、人間が有限でかつ無力な存在であることを思い知らされる出来事である。おなじように調理や排泄物処理の仕事も、じぶんがほかならぬ自然の一メンバーであることが思い知らされるいとなみである。調理をするという行為は、排泄物の処理とならんで、人間がじぶんが生き物であることを思い知らされる数少ない機会だからである。そういう出来事、そういういとなみが、「戦後」という社会のなかでしだいに見えなくさせられていった。

ひとはじぶんが生きるために他の生命をくりかえし破壊しているということ。そのとき他の生命は渾身の力をふりしぼって抗うということ。ひとはその生存のために一つの作業を分けあい支えあうものであること。じぶんという存在ががまぎれもない物そのものであり、生まれもすれば壊れもする、消滅もするということ……。そういうことの中からごとの体験がことごとく削除されるとしたら、わたしたちの現実感覚、もしくは《現実性の係数》そのものが、根底から変化してしまうのではないだろうか。その変容した新たな《現実性の係数》に、わたしたちの感覚ははたして耐えうるのだろうか。

「ライフ」という英語がある。わたしたちのいう生命(いのち)を生活(くらし)と重ね合わせることで、「ライフ」という語は生命というものの社会的な性格を保っている。ひとのいのちが、他人のそれに育まれ、他人のそれと根本のところでは支えあう関係にあるということ。脇の下や顎の下を洗われ、こぼした乳や漏らした便を始末してもらった経験、あるいは介護や看護で他人にからだを摩ってもらったこと、恋人と指先をからませること、性の交感、そしていのちの誕生には母親のすさまじい呻き声や、赤ちゃんの嘔きだすような泣き声がともなうこと……。いのちのもっとも基礎的な場面で人はたがいのいのちを深く交えている。この交感がいのちのなかを流れているということ、

イフ」という言葉は思いださせてくれる。乳児は愛情を失ったとき、食べることへの関心をなくすことがあるという。精神の不安定と早食いとの関係は、傍目にもすぐにわかる。いのちのトラブルは他人とのつながりのトラブルであることが多い。生（ライフ）の原型は、そういう他者との繋がり方のなかにあるように思われる。ありふれた言い方になるが、生も死もその根っこからして社会的な出来事なのである。

そういう視点から一貫して生と死について考える用意がないと、生と死は、この社会のシステムとの共犯関係のなかでますます見えにくくなってゆくであろう。新聞報道は、医療テクノロジーのなかの発生する死の問題だけでなく、そういうテクノロジーをも現在の社会関係のなかに（批判的な視線を失うことなく）位置づけ、生と死が現在置かれている流動的な状況を総体としてとらえる努力を、いま必要としているのではないだろうか。

（「新聞研究」1998年12月号、日本新聞協会）

海外事情 (1)

哲学プラクティス (カウンセリング) 国際学会に参加して

中岡成文

1 . 哲学プラクティス——学会の概要

第4回哲学プラクティス国際学会が昨年8月3日から7日まで、ドイツのケルンに近いベルギッシュ・グラートバッハで開催された。テーマは「哲学プラクティスと徳」である。

この学会には、配布された参加者名簿によると、地元ドイツ、その他のヨーロッパ各国 (イギリス、オランダ、フランス、ノルウェー、スウェーデン、フィンランド、スイス、イタリア、オーストリア)、北米 (合衆国、カナダ)、ブラジル、イスラエルなどから、173名が参加した。台湾からの参加者1名 (フレミング氏) を除けば、アジアから参加したのは私を含む阪大文学部の4名 (臨床哲学教授・中岡成文、助手・本間直樹、院生・紀平知樹、同・仁平雅子) だけである。そして、日本からは明らかに初めての参加であり、また初めての研究発表 (中岡) であった。(なお、以下の人名の表記は、たとえば北欧の人の場合など、正確を期せないことをお断りし、叱正を歓迎する。)

日本の臨床哲学は鷲田清一によって提唱され、大阪大学文学部を中心に、現在までのところとりわけ医療・看護・教育の現場との交流のもとで展開されつつある。「哲学プラクティス」(philosophical practice、独 Philosophische Praxis) という領域ないし活動様式は、この臨床哲学との対比でおおまかにいうと、カウンセリング (個人相手、もしくは企業など集団相手) を行うということが主要な特徴であり、ここからまた心理学的カウンセリングとの差異化に、哲学プラクティスが大きな関心を注いでいることも理解できる。プラクティスを開業している人を英語では端的に「哲学カウンセラー」とも呼ぶ。

学会が開かれたトマス・モールス・アカデミーというカトリック系の学術施設は、ケルンにほど近いベルギッシュ・グラートバッハにある。ベルギッシュ・グラートバッハは、1981年にG・アーヘンバッハ (今大会の主催者) が哲学プラクティスを創始し、かれのクリニックを開業した場所であり、その意味で哲学プラクティスの誕生の地といえる。昨年の第3回国際学会がニューヨークで開かれたおり、アーヘンバッハがかなり強引に、今大会を「徳」というテーマで、かつ自分のお膝元で開催するよう、招致したら

しい(かれ自身の今回の開会講演による)。

今大会のプログラムでは、連日夕食後にまで2コマのスケジュールが組まれていて、ついていくのは重荷ではあったが、ヨーロッパの学会ではこれは日常的と覚悟すべきであろう。その間をぬって、食事やコーヒブレイクのときに活発に情報や意見を交換したり、また後述のように計5人(4組)の参加者に哲学カウンセリングについてインタビューし、その模様をビデオに撮ることができた。同行の助手・院生諸君も話しかけられたり、自分から質問したり、それぞれ積極的に会に参加して、臨床哲学の現状をふまえて発信するとともに、臨床哲学発展に向けての刺激を受けた様子であった。

参加者の中で女性の占める割合は相当に高かったし、イスラエルのシュスター、カナダのフォン・モルシュタインなど会議を主導する発言をし、一目置かれている女性も少なくない。学会の使用言語は英語とドイツ語で、主要な講演には同時通訳(つまり、英語の講演ならドイツ語の通訳、ドイツ語ならその逆)がついた。講演テキストは基本的には事前に提出しているもので、それを参照するとはいえ、しばしばアドリブも入るなかで、哲学・思想系の用語を直ちに別の言語に置き換えてみせるドイツ人通訳者の技量と内容理解力は賞賛すべきであった。日本の哲学・思想系の会議でこのような水準は、現在望めるのかどうか。

2. 講演と交流

1日目(8月3日)

少々事情があって、われわれ日本からの一行が会場入りしたときは、すでにプログラムが始まりかけていた。まず、共同主催者であるトマス・モールス・アカデミー所長とアーヘンバッハ氏の二人から「開会の辞」が述べられた。続いて、アーヘンバッハ(仁平さんは最後には「アーヘンさん」と呼んでいた。今は亡くなった中川米造さんに雰囲気似て、親しみを覚えたという)が「哲学プラクティスと徳」と題する講演を行った。かれのドイツ語は声低く、部分的に不明瞭なうえ、内容的にも文飾が豊富でかなりあくが強く、私は正直いってごく断片的にしか聞き取れなかったが、テキストが販売されていたので、後からそれで理解を補うことができた。なお、アーヘンバッハの経歴について付け加えておくと、かれは1981年にO・マルクヴァルト(ドイツの解釈学や実践哲学をリードする学者の一人)のもとで博士号を取得し、同年哲学プラクティスを開業。現在、「国際哲学プラクティス協会」の会長である。アーヘンバッハに続いて、「徳、動揺する価値と経済」(チューリッヒ大学教授H・リュッベ)「実践倫理に対する徳の意義」(ノルウェー・トロムソ大学教授A・リンドセット)「人生を生きること」(ベルリン大

学教授V・ゲアハルト)という3つの講演が相次いで行われた。それぞれに興味深い点があったが、とくに後でも触れるリンドセットは、医療系学部に奉職していることもあって、医療研究者との交流が多く、医師たちに「注意深さ」という徳を示唆し、かれらが性急に振る舞わぬよう戒めるべきだと述べていたのが、私には共感できた。

それらの終了後、夜の9時からベルギッシュ・グラートバッハ市のレセプションがコンサート付きで開かれ、ベートーベンの協奏曲が奏でられた。曲が終わっても会は終わらず、ビール(きつと樽生なのだろう、おいしかった)やワインを手に歓談が真夜中ごろまで続いた。ニューヨーク市立大学のルイス・マリノフ(Louis Marinoff)とかれの今度出版される本について話し、またオーストラリアのある大学の看護系学部から来ているS・ヴァン・フーフト(Stan van Hooft)とも言葉を交わすことが出来た。マリノフはそもそも私がこの国際学会を知るきっかけを作ってくれた人である。というのも、昨年12月にインターネットで哲学プラクティス関係のことを調べていて、かれのホームページに行き当たり、そこに過去3回の国際学会のプログラムが載せられているのに興奮し(「哲学カウンセリングがもう国際学会を3回も開催している!」)、マリノフにメールを出して、今回大会がドイツであるという情報を得たからである。ヴァン・フーフトについては、かれの「ケアリング」についての本を臨床哲学関係の授業の種本に使わせてもらっていたので、こんどの機会にぜひ話したいと思っていた。

なお、時間が前後するが、この初日の午後の休憩時間には、前述のとおりメール上ではすでに知り合っていたマリノフと初対面の挨拶を交わすことができた。マリノフはアメリカでの哲学プラクティスの中心人物とっていいのだろう、この国際学会に関しても、第1回(まだかれがカナダのブリティッシュ・コロンビアにいたとき、イスラエルのラハヴと共催)と第3回(ニューヨーク)の主催者となっているし、今大会では最終日最終講演(トリをとるというやつか?)を務めることになっている。今回、アーヘンバッハと並んで私が最も注目していた一人である。アカデミックな地位としてはニューヨーク市立大学の哲学準助授であり、「アメリカ哲学・カウンセリング・精神療法協会」(ASPCP)会長を務め、マンハッタンのある本屋で「哲学フォーラム」という名の哲学カフェを月例で開いている。しゃべり方は精力的。妻子を帯同しての参加はかれくらいのものである。それからもうひとつ、この日の休憩時間、マリノフと話した後だったと思うが、ふと見ると紀平君と仁平さんが二人の男性と何やら話し込んでいる。輪の中に入ると、かれらはノルウェーのオスロで哲学プラクティスを開こうとしているグループに属していることがわかった。2年間カウンセリングの訓練を積んできて、いよいよ料金を取る本格的な営業(?)に移ろうかというところらしい。阪大の二人が的を得た質問をしたり、日本の現状について臆せず答えたりしている様子が頼もしかった。オスロ

の二人には、後にインタビューをすることになった。

休憩時間には、また、台湾から参加しているJ・フレミングから話しかけられ、イギリスのデュ・ポロックに紹介された。デュ・ポロックは精神療法に造詣と問題意識が深いらしく、阪大の臨床哲学という言葉と、その現在の方向性のひとつが看護の現場との接触であること(看護に<ことば>が欠けていることへの看護者の悩みに理論的にコミットすること)を私から聞いて、疑問付きではあるが関心を示してくれた。

2日目(8月4日)

朝食のとき、主催者のアーヘンバッハがあちらから挨拶をしに来てくれ、晩に自宅に招きたいむね申し出てくれたのは、ありがたかった。その前だったと思うが、以前から名前を知っていたイスラエルのS・シュスター女史(イスラエルの人の名では私は性別を判断できず、女性だとは思っていなかった)とも同じテーブルに座り合わせ、話をした。かなりゆっくりした、柔らかな英語をしゃべる。しかし、彼女に強靱な主張の裏付けがあることは、最終日のマリノフの講演に対する立ち上がったの抗議で明らかになった。彼女には翌日インタビューできたので、経歴などはもっと先の箇所に譲る。この朝食のときのシュスターとの会話で覚えているのは、われわれの臨床哲学のことを紹介すると、ただちに「臨床」(英語でclinical)というネーミングについて意見を述べ、そのままでは誤解されやすいので、「臨床的な志向をもつ哲学的プラクティス」とでも変えればいいのではないかと提案してくれたことである。その名前ではちょっと長すぎるかもね、と私は冗談めかして受けたが、臨床哲学についての質問はこれからも諸方から飛んでくるだろうという予感を感じた。意外だったのは、私がイスラエルの哲学プラクティスの中心人物だと思っていた(論文もかなり発表しているし、第1回の国際会議をマリノフと共催している)ラハヴに、シュスターはたいへん距離感をもっていて(それどころか反目がある印象)、最近うわさもきかないという冷たいコメントしか、かれについてはしなかったことである。もうひとつおかしかったことに、ラハヴのことを私は女性だと思いこんでいて、「彼女は」と繰り返し言うと、シュスターは「ラハヴは男です。ひげもありますよ」と笑い出した。イスラエルについて、また哲学プラクティスの実践家たちについて、私に情報がなかったからこんな初歩的な勘違いをしてしまう——といえばそれまでだが、国際学会に出るような学者は男だと思いこむジェンダー・バイアスが私にあるのも確かだ。

さて、2日目の催しは、コロキウム「哲学カウンセラー(プラクティス開業者)の徳」で幕を開けた。(ただし、このコロキウムと並行して3つのワークショップや講演が開かれた。これは他の日も同様である。日本からの4人はできるだけ分散して、たくさんの

催しに触れるように努めた。私は自分の出た催しについて紹介することにする。) 司会はアーヘンバッハ、パネリストにはエルサレムのS・シュスター(先ほど朝食で会った人) オランダでクリニックを開いている(そしてその収入だけで生活できる例外的なカウンセラー)W・フス、ドイツのオランダ国境近くの街で10年ほどプラクティスを開いているF・ゲーブラー、前述のノルウェーのリンドセットなどが並んだ。最初は聴衆の中(最前列の私の隣り)にいたカナダのカルガリー大学教授のP・フォン・モルシュタイン女史も、途中休憩の後は雑壇に加わったことを言い添えておこう。英語があまり得意ではないらしいアーヘンバッハは、同時通訳がつかないこのコロキウムでは、特殊な英語にはときおり詰まるらしく、話者もしくはモルシュタインにその言葉の説明を求めている。

シュスターはかなり政治的な趣旨のことを訴えていた。それも二重の意味でそうなので、一方では、国際人権宣言に哲学プラクティスはコミットするべきだと述べ、他方では哲学プラクティスを権威付けすることはやめて、自由にプラクティスに取り組むべきだと主張したのである。この時点では聴いていてそれと分からなかったが、プラクティスの権威付けとは、アメリカのマリノフらが目指している国家資格への動きを念頭に置いていたらしい。司会のアーヘンバッハの表現では、哲学プラクティスの「制度化」の非をならしたことになる。

ゲーブラーの提題にはとりわけ目新しさはなかった。ただ、かれについてあらかじめ配布された紹介では、合気道の道場を開いているとあったので、4日目の休憩時間にかれに尋ねてみたが、たとえば合気道をカウンセリングと融合するような、新奇なメソッドの開発を狙っているのではないらしい。ともかく、従来の西洋中心主義を牽制するためにも、「東洋」の文物に敬意を払う必要があるという漠とした認識は、かれ以外の人々にもかなり(少なくともこの学会・グループでは)広くうかがえた。これを「オリエンタリズム」と批判的にくくる向きもあるかもしれないが、個性を無視してひとからげにすることには疑問を感じる。

次に、リンドセット(前日の講演者が再び登場した)の提題。ノルウェーでクリニックをやっているが、クライアントを何と呼ぶかにはいつも困る、「対象人物」と呼ぶのがノルウェーのひとつの習慣だがこれは問題で、ほんとうはアーヘンバッハがするように「ゲスト」と呼ぶのがいいと思う。来るゲストに主人は食物を贈与するのだが、客は逆に自分自身を贈与してくれるのである。そこで、注意深くゲストを評価してあげることが大事なのだが、じっさいに来るゲスト(つまりクライアント)は自分を厄介者だと感じている。ゲストを贈与として受け入れることが哲学プラクティスにとって重要である。リンドセットは、後に交わすことができた会話から察しても、私心のない人柄の持ち主と

察せられ、ここでの「ゲスト」論はなかなか聞きごたえがあった。ただし、受容的精神という基本はたしかに大切で、強調してもしきれないものであろうが、それだけではやや単純すぎる。昨年の6月、7月の阪大の臨床哲学の講義（鷲田教授担当）に出ていた人なら、「ホスト」という言葉の二重性（この言葉ががんらい「主人」と同時に「敵」をも意味していた）についての鷲田さんの指摘を思い出すだろう。はたして、というか、司会のアーヘンバッハがさっそくリンドセットの立論に介入して、「客を特権化するのは問題がある。ことわざでは、客は逗留4日目には客でなくなるともいうし、とにかく主人こそが客を客として遇する・扱う存在（ドイツ語のGastgeberのgeberの部分）を強調であることを忘れてはならない」とコメントしたのは、さすがに哲学プラクティスの創始者にして最有力者らしい練達・鋭敏さだと私は感服した。

次の提題者のフス(Heutz)は、風変わりな印象を与える。学者らしくないのは、その長髪のせいというより、容貌に知的な気負いとか緊張のようなものが浮かんでいず、リラックスして、少し悲しげにさえ見えるためだと思う。かれは開かれた心を持つよう、諄々と訴えた。「自分自身と友好的であること」を、かれは心の静安(serenityとかtranquility)と表現した。メディテーション(瞑想)に傾いているところは留保するにしても、私が前から掲げている「自己コミュニケーション」という発想と相通じると思ったので、熱心に聴いた。

提題が一回りした後の質疑応答は、「ゲスト」問題が中心となった。クライアントと呼ぶのがいいか、ゲストと呼ぶのがいいか、意見はほぼまっぴたつに分かれた。クライアント派は、お金をとっている以上、クライアントと呼んで何が悪いという。妙に客を持ち上げなくても、最初からカウンセラーと客は同格に決まっているのであり、金をもらうことであまり気を使う必要はない、とさめた発言をする参加者もいた。

ところが、お金をもらうことにこだわりを感じる人は相当にいるようで、質疑はしだいに紛糾していく。そのきっかけを作ったのは、(名前は後で知ったが)A・ストップチュク(Stopczyk)という女性である。彼女は自分もプラクティスを始めようとしているが、お金をとることにどうしてもためらいがある。それによってお金がもらえる哲学的な仕事とはいったい何なのか、先輩のカウンセラーたちの教示がほしい。この問題で多くの人に相談してみたが、みんな悩んでいるんです。この質問に対するアーヘンバッハの答えは私にはよく聞き取れず、理解できなかったが、他の提題者も真剣になって意見を言い始めたので、彼女の質問がひとつの核心を突いたことは感じられた。それはたぶん青臭い質問で、プラクティスをやっけていき、試行錯誤と自問自答を重ねるなかで、おそらく当のカウンセラーにしか通用しない形でのみ、答えを許す性質のものなのだろう。ともかく、ストップチュクは誰の答えにも納得しようとせず、同じ根源的な問いを投げかけ

つづけた。私は素人くささを貫くその態度に関心をもち、できたらインタビューしてみたいと思った。これはすぐ後で実現する（なお、彼女の著作は本号で書評されているので、参照していただきたい）。

ディスカッションの中でもうひとつ提題者（つまり国際的に有力な哲学カウンセラー）たちにぶつけられた質問は、精神分析でいう「転移」は哲学カウンセリングでも避けられないのではないか、つまりどんなに努力しようと主観的（？）な要因は残るのではないかという、これまた非常に答えにくい質問だった。モルシュタインは柔らかい口調でそれなりに巧みに受け流していたが、その後マイクを握ったシュスターはあっさり「確かに転移は起こる」と認めていた。もっとも後で他の人から聞くと、彼女はタブーを気にしないタイプらしく、たとえばクライアントがカウンセラーに恋愛感情をもったとしても、カウンセリングを続けてかまわないという考えらしい。

コロキウム終了後、ストップチュク周辺に何人かが居残って、先ほどのディスカッションを続けた。提題者のうち、フスとゲーブラーもやってきた。フスは、「お金は物質化したエネルギーにすぎない。お金を払う人はそういう動機をもっているから払う。それだけじゃないか」と述べた。私は「お金は物質化したエネルギー」という冷徹な名文句にある種の感銘を受け、フスにもインタビューの願望を抱いた。いずれにせよ、ストップチュクさんは「自分を売ることにはためらいがある」の一点張りだった。

この日の午後、催しが行われている最中ではあったが、ストップチュクの了解が得られたので、会場の2階の一角で彼女へのインタビューを行った。哲学について、女性が哲学する事について、あるいは哲学プラクティスについてのストップチュクの明快な考え方については、本号に阪本恭子さんによる書評が載るので、それを参照していただきたい。彼女の話しぶりで私が感銘を受けたのは、学者ぶらないのはもちろんのこととして、表情や、身振り、言葉付き、質問したりこちらの言葉に聞き入ったりする姿勢（文字どおりの身体の姿勢を含めて）などが、とても自然で、攻撃的でなく、それでいて生き生きとしていて、話し相手をもリラックスさせるということである。カウンセラーとしての天分を備えた人だと思った。

また、夕食後は、オスロから来たヘレストッド（Herrestad）とスヴァレ（Svare）の二人に、気持ちの良い正面玄関脇のベンチでインタビューをした。二人が属するオスロのグループは、2年間の準備期間（無料で相談を受け付けていた）を経て、本格的に哲学カウンセリングを開業するわけであるが、そのかれらが影響を受けた人物・グループ、方法論などについて質問した。方法の点では、強圧的にならないなどの点で実存的な心理学に多くを学んだが、心理学ではなく哲学的なカウンセリングをやるわけは、哲学こそが人々にとって重要だからだという。いままでどのような内容の相談が多かったかと

訊くと、職業、会社（職場）の人間関係、家庭内の関係などで悩んでいる人が多いという返事だった。インタビュー中に、たまたま、かれらがもっとも影響を受けたというオランダ・グループの代表者のひとりであるフスが隣のベンチで談笑しているのを見つけたので、フスにも（短時間ではあったが）インタビューして、ヘーゲル哲学のこと、瞑想の意義などについて聴くことができた。かれは、先ほどのストプチュクとは微妙に異なり、柔らかな、少し疲れたような表情で、相手を包み込むようにゆっくりと語るが、たとえばヘーゲルの思想の独断性などについては通俗的な偏見を共有しているという印象を受けた。

この夜、朝食時の予告通り、他の発表者とともに、アーヘンバッハの自宅兼クリニックに招かれた。地上3階地下1階の建物で、地下がゼミナリウム（セミナー用のスペース）、一階が居間兼クリニック（哲学プラクティス）用スペース、二階および三階がアーヘンバッハの書斎であった。会場であるアカデミーからアーヘンバッハ邸までの往復は、ドイツでも最有力の新聞のひとつであるフランクフルター・アルゲマイネの文化部記者、イエーガー氏の車（新聞社の所有で、社の略称FAZが車両ナンバーの先頭に来ているのには驚いた。金を払って登録番号を選ぶことが制度的にできるらしい）に同乗させてもらった。かれは北海道大学に外国人教師として赴任していたことがあるといい、日本人女性と結婚して、子どもはフランクフルトの日本人学校にやっている（といっても週末だけだが）と語っていた。帰りには、モルシュタイン女史も同乗したが、昼間のストプチュクの「事件」をずいぶん嘆いていた。碎いていえば、「若い人ってあんな調子なのよね」という態度かと感じた。

3日目（8月5日）

今晚は私の講演を控えているので、いくつかの催しをさぼってその準備をする。大会事務局の規定では、発表は30分を越えてはならないとあったのに、そんな制限に甘んじる人は皆無、ほとんどの講演者は質疑を含んで1時間の枠をまるまるしゃべりまくって、質疑の時間はもはや残らない現状だった。この学会に限らず、私の経験では、欧米の学者は時間制限を基本的にははねとばす勢いで自説を開陳し、執拗に異説を論駁する。ロゴスの活動を制限時間という無粋なもので妨げられることはよしとしないのである。ともかく、愚痴をいっても始まらないので、阪大の臨床哲学についてより詳細に報告することとし、最後に今大会のテーマである「徳」への言及を短いながら付け足す方向で、原稿を拡張した。

しかし、いくら発表の準備に時間を使いたいといっても、重要な講演は聞き逃せない。11時45分からはシュスターの講演があった。マッキンタイヤのナラティヴ（物語）につ

いて。しかし、彼女の話というのは、自分の語りたいテーマを一方向的に説き聴かせるというのではなく、ほんとうにインタラクティブで、つまり聴衆がわかってくれるかどうかを気かけ、途中で一度話を切って、質問を受けつけるのだった。その柔らかな姿勢には感心した。ただ、彼女の緩やかな英語で繰り広げられる話は、デューイとか、ルソーとか、個々の点は十分に理解できるのだが、全体に山がない感じで、かえって形をつかみづらいうらみは残った。講演後、あらかじめ頼んであったインタビューの都合を聞いたら、今からでもOKだということで、講演が行われた部屋にそのまま残り、本間・紀平両君にビデオを回してもらうことにした。

インタビューで聞いたことをいくつかの資料で補足すると、シュスターは南米スリナムに生まれ育って、25歳でイスラエルに移住した。9年前にイスラエルで哲学カウンセリングを開業したが、その前2年は哲学プラクティスをオランダで学ぶとともに、何よりアーヘンバッハ自身から吸収したらしい。イスラエルの新聞と提携して、日本でいえば「いのちの電話」のような「哲学ライン」という名前の電話相談を担当し、実存的な問題や倫理的ジレンマの相談にのっているという。それに加えて、最近では哲学カフェを始めたり（月に一回）、美術館で一般の人を対象に『ソフィーの世界』をテキストとする読書会を開いている。イスラエル哲学プラクティス・カウンセリング協会会長でもある。

午後2時30分からのフスの講演も気になるので聴いた。フスから影響を受けたことを自認しているスヴァレの姿も聴衆の内に見えた。「<聖なるロゴス>——哲学プラクティスは倫理的プラクティスである」という題だったが、ハイデガーやネルソン・マンデラなど、口にされる人名はあまり相互に関連がなく、全体として「身体の中で宇宙のロゴスが働いているから、それを妨げることがないように、リラックスせよ」というメッセージを伝えたいらしかった。哲学カウンセラーである同僚たちに語りかけ、示唆を与えるという態度、つまりメタ・カウンセリングともいえるべき態度も目立っていた。具体的には、楽な姿勢や呼吸法をその場で指示して実践させたり、星の図形を描いてその各頂点に自分にとって重要な人（愛憎いずれかの方向で）の名を書き込ませ、何をその人にあげたいか、またその人から受け取りたいかを尋ねたりした。聴衆の名前を一人一人あげていき、フス自身がもらいたいもの、逆にあげたいものを、いちいち述べていった。私にも話しかけてきて（「後ろの方にいる、私が昨夕話をしたプロフェッサー」という呼びかけだったが）、あなたからは柔道のこつを教えてもらいたい、などと言うので、ちょっと表面的すぎないかと疑わしい気分になった。このような個々のテクニックは、心理学的カウンセリングその他の実践で、きっとすでに知られているものだろう。ただ、フスは最後に、自分がこの講演で披露した「エクササイズ」を（固定的な？）技法として使わないようにと、哲学カウンセラーを職業としている聴衆に警告していた。

さて、夕食後8時(ちょっと日本では考えられない時間帯だが)から、私の講演が始まった。発表前に(直前にではないが)コーラを飲む。これは以前、日本、とくに阪大になじみの深いニューヨーク州立大学のチョー教授に教えてもらった<たしなみ>である。講演者はコーラを飲んでおくと程良く神経が興奮してよい、ドイツの有名な哲学者もその習慣をもっている、というのがチョー先生の説である。

私の講演はドイツ語で行われた。前述のとおり、英語に同時通訳されてはいたが、一応英語のサマリーを準備した。予想以上に聴衆が多く、用意した英語版のコピーは行き渡らなかったが、特に聴いて欲しい英語圏の人物たちにはあらかじめ個別に手渡しておいた。講演の冒頭には、当然それが欧米人の聴衆の関心を惹くだろうと考えて、阪大の臨床哲学研究会の活動と大学院の臨床哲学というセクションの趣旨について説明した。カウンセリングはやっていないとは、わざわざ断らなかったが、その点は自ずと理解されたようである。鷲田清一氏が日本の哲学界で「臨床哲学」の用語を使い始めたことなども織り込んだ。阪大大学院(現代思想文化学)で勉強しており、夏休みを利用してドイツに一時帰国中のH・J・ペピンさんも、郷里が近くなので聴きに来てくれた。

自分の講演を自分で評価するのはむずかしい。個人的事情もあって短時間で仕上げたため、内容が荒削りであるのは自覚しているが、そのわりには講演後の拍手や感想などから判断して、かなり好意的な反応が得られたと思う。初めての日本からの参加・報告者というお客さん扱いも、もちろん欧米人の主催者・聴衆の心理にはあるだろう。そのことは、講演のはじめに私を手短かに紹介してくれたアーヘンバッハが、「日本でも哲学プラクティスが、あるいはそれに近いものが始まった、喜ばしいではないか」というようなコメントをしていたことから察せられる。しかしともかく、プログラムの組み方自体、つまり他の講演やワークショップと競合する時間帯にではなく、学会参加者のすべてが聴ける(聴くことを期待される)この夜の時間帯に私の講演をもってきてくれたこと自体、主催者の好意的な措置であることは確かであろう。発表が終わって、さあ質疑の時間だと身構えていると、アーヘンバッハが出てきて、次の講演まで休憩だといって、打ち切ってしまった。ほっとしたような、肩すかしをくらったような気持ちで、地下のクナイペ(気軽にお酒を呑める店)に行き、ペピンさんの解説つきで地元ケルンのビールなどを飲む。リンドセットがやってきて、本間君、紀平君、仁平さんとずっと話し込んでいた。システムの家族療法などについて論じていたらしい。後でとくに本間君について、かれはなかなか鋭く強靱な思考力をもっているとほめていた。

4日目(8月6日)

実質的な最終日であるこの日、10時から前述したオーストラリアのヴァン・フーフ

トのワークショップ「看護における徳とケアリング」、11時30分からはブラジルのデ・スーザ (de Souza) の講演「徳における個人的エクササイズ」、3時30分からは台湾のフレミングの講演「知恵の後(アフター・ウィズダム)」に出る。ヴァン・フートのワークショップは、かれがほとんど時間いっぱい一人でしゃべってしまい、聴衆の参加する余地は皆無に近かった。看護を臨床哲学のひとつの重点と考えている私としては(また同じくこのワークショップに出席していた阪大院生らもおそらく)ぜひ質問し、意見を交わしたい点があいくつもあったので、心残りだった。医療系の領域に経験深いリンドセツトもこれに出ていて、私の講演との関連をヴァン・フートに対して指摘してくれたのに、その指摘を有益な討論に結びつけられなかったという意味でも。あと、ヴァン・フートの論点を、ナースが直面する具体的なジレンマの方向に向けて質問をしていたのは、イギリス英語をしゃべる、少し硬い表情の女性だった。看護婦だったが、行き詰まりを感じてやめたらしい。仁平さんは残って彼女と話し、「彼女は怒っている、あんな立場の人はみなそうですけど」と言っていた。

昼食のときだったと思うが、アメリカのV・フィアリー (Feary) 女史に話しかけられた。彼女はマリノフと組んでASPCPの副会長を務めている。面白いことに、タイの刑務所で哲学カウンセリングをやりに行くと言っていた。その仕事は、しかも、かなり長く続けているらしい。最近では、「刑事犯罪者のリハビリにおける哲学カウンセリングの役割」という論文を書いている。刑務所でカウンセリングというのは珍しいのだろうが、彼女は企業コンサルタントもやっていて、こちらは哲学者の仕事としてアメリカやドイツではふつうだ(アーヘンバッハも企業コンサルタントをやっている)。ただ、企業の仕事は疲れるので、もう手を引き、個人的な仕事がしたいと、フィアリーは言葉を継いだ。かと思えば身体を乗り出して、アジアの国に社員を派遣する欧米の会社が文化の違いに困っているのを、あなたたちのところ(というのは阪大のことを意味している)でその相談を請け負ったらどうかとも提案していた。愛想がないのを承知で、それは公務員の職務専念義務というやつとぶつかるかもしれませんね、と答えておいた。そのほかにセクハラ関係の仕事も彼女はしている。

今大会の最後を飾る、あるいは飾るはずだったマリノフの講演は、じつに見物だった。とてもよくとおる声の、しかし早口のかれは、哲学カウンセラーが金を受け取っていいゆえん、心理学的カウンセリングとは違う点などを、自分が会長を務める「アメリカ哲学・カウンセリング・精神療法協会」(ASPCP)の会則を片手に示しつつ、とうとうと説き来たり、説き去っていた。それまでの大会期間中はひどくラフな服装だったマリノフが、ぱりっとしたスーツ・ネクタイ姿に変わって演台に立ったのも、象徴的といえはいえたのかも知れない。ともかく、早口の英語があまり聞き取れなかったうえ、この業界

の過去の経緯やら人脈図やらに疎い私には、しだいに高まってきた聴衆の緊張が感じ取れなかったが、マリノフは明らかに誰か、もしくはどこかの国の協会をあてこすった文言を講演で使った（執拗に？）りしたのだろう。途中でシュスターが「ヘイ」と言いながら手をあげたり、立ち上がったりにしていたかと思うと、私のすぐ横にすわっていた男性が大声で「アーヘンバッハ、この原理主義者（ファンダメンタリスト）がしゃべり続けるのを止めさせてくれ！」と叫んだ。モルシュタイン女史を含む少なからぬ人々が賛成の身振りをしているように見えた。もういちどこの男性が叫んだので、それまでは抗議を無視してしゃべり続けていたマリノフもストップし、事務局を代表するトマス・モールス・アカデミーのトメ氏が出てきて、「反対があれば、後で意見交換の場を必ず設ける、とにかく講演者に最後まで話させてくれ」と説得すると、シュスターも含めて（！）ほとんどの人が拍手でこれを迎えた。「原理主義」という批判がマリノフに当てはまるかどうかは疑問であろう。とにかく、発表が結ばれたとき、拍手とブーイングとが半々くらいの割合で交錯していたのは事実である。

後でリンドセットに聞くと、昨年のニューヨーク大会（マリノフ主催）でも同じようなもめ事があったらしい。国際的プレーヤーたちも一枚岩ではないということが、はっきりした。ともあれ、会場の美しい中庭（カトリックの修道女となり、アウシュヴィッツで亡くなったユダヤ系の女性哲学者エディット・シュタインの名を記念する礼拝堂がある）の一角で、対立した当事者たちが話し合いをもっていたようなので、その点では哲学プラクティスの対話の精神が生かされたということなのだろう。大会のその後の模様は省略する。さいごに簡単に、今後の日程をアナウンスしておこう。哲学カウンセリングないし哲学プラクティスのこの国際会議は、来年はイギリスのオックスフォード大学で7月27日から30日まで開催されることが決まった。日本からの参加もより多数に、より多彩になることを私は願っている。

哲学カフェ、その後

鷺田清一

一九九八年三月、「カフェ・フィロ」の主宰者、マルク・ソーテが急死した。享年、五一歳。

彼の主宰していたカフェ・フィロの運動が、発祥地のパリからフランスの地方都市へ、さらにはジュネーヴへと広がってゆくとともに、ある私的な書簡のなかでのアウシュヴィッツについてのソーテの発言が問題となって「ル・モンド」が批判キャンペーンを張りだし、ジャーナリズムの論調がパリの風物詩——「カフェ・オ・レのエスプリで」などと形容されてきた——から危うい大衆運動への徴候を危惧するものへと変化しつつあったその時期に、ソーテは亡くなったのであった。

その死の二年近く前のことである。

朝の陽ざしとバスチーユ広場の喧噪とコーヒーの香りが漂うなか、カフェ・デ・ファールには二百人を超えるひとが溢れていた。日曜日、いまやおなじみとなったカフェ・フィロの開始だ。だが、その日はいつもと違い、どこか空気が張りつめている。カフェ・フィロの主宰者、マルク・ソーテが二日前、『ル・モンド』紙に厳しく批判されたからだ。それによると、彼は、ヒトラーのほんとうの目的は労働運動の根絶にあってユダヤ人殺害ではなかったこと、アウシュヴィッツのガス室の存在も疑ってかかることができると、ある私的な会話で口にしたという。十一時、ソーテが登場する。細身にジーンズとシャツ。五十代にはとても見えない。淡い青色の目は温かくも厳しい。《議論の必要はない。『ル・モンド』紙の「偽造された描写」には「読者の手紙」で答える。アウシュヴィッツ否定者といっしょくたにされるつもりはない》。これだけを表示すると、彼は代理人にマイクを手渡して立ち去った。「意気地なし」とつぶやくひとりの女性を除いて抗議する者はない。それどころか拍手喝采。彼のファンは多い。（以上は、*Der kategorische Aperitif, Frankfurter Allgemeine*, 1996.7 の記述による。）

『ル・モンド』紙の批判を見るまえに、ことの起こりを少し振り返っておこう。カフェ・フィロがどういうものであったかについては、本書の姉妹書『ソクラテスのカフェ』（原著では同一の書物の別の章）にくわしいが、ソーテ自身がそこで語るよりももう少し広い観点から、この運動についてふれておきたい。

パリで賛否こもごも、しばらく前から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。テーマは死、暴力、愛の残酷さ、核実験……とさまざま。ソーテがメンバーの意見を訊いて、その場で決める。ほとんど哲学のジャムセッションといった雰囲気らしい。この集い、拡大するいっぽうで、いまやフランス全土、百あまりのカフェに飛び火して、一種の社会現象にもなっている。《哲学カフェ》の発祥地となったカフェ・デ・ファールでこのカフェ・フィロを主宰しているマルク・ソーテは、別に「哲学相談所」も開設しており、「フィロ」というニュースレターも発行してきた。

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、哲学者による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。七〇年代に西ドイツの哲学界で起こった《実践哲学の復権》と呼ばれる科学主義批判の運動が一段落したあと、哲学のリハビリテーション(「復権」、意地悪く読めば「社会復帰」)の余波のひとつとして、この試みは起こった。わたしも一度、集会には出かけたことがあったが、当時はプラクシスという言葉がそんな掛け詞で語りだされているとは想像もつかず、社会的なオリエンテーションを強くもった哲学の運動くらいに思っていた。

協会はその後、八七年に「アゴラ」という学会誌の発行を開始する。《哲学的プラクシス》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。九六年には『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。このほかにも、《哲学カウンセリング》の国際会議も年一回開かれており、今年も第四回目、八月にその《哲学的プラクシス》の発祥地であるドイツ、ベルギッシュ・グラートバハで開催される。

ドイツでのこの《哲学的プラクシス》の試みは、叢書のかたちで出版されているが、自治体の協力を得て街頭で市民の個人相談にのっているものから、会社のコンサルタント的なもの、さらには日本でいう自己啓発セミナーや新宗教まがいのものまで、種々雑多あって、たがいに連繋したひとつの運動体をなしているわけではない。さて、カフェ・フィロや哲学相談所といったアイデアに対しては、ファスト・フード・ショップにひっかけて、世紀末のお手軽な「ファスト・フィロソフィー」だとか「哲学の通俗化」だといった揶揄もある。哲学の問題というのは解決への道筋がすぐにはみえないようなものが多いし、したがって侃々諤々の議論をしたわりには結論が茫洋としていることが多い。

また、厳格な自己吟味にさらされることのない、耳あたりのよい「通俗哲学」(ポピュラー・フィロソフィー)——わが国では「水割り哲学」といわれることもある——と、哲学を分かりやすい言葉で社会に広めてゆくこと(哲学のポピュリズム)の区別というものも、案外つけにくいところがある。

もっとも、《哲学カフェ》は、西欧における哲学の伝統のなかに置いてみればそれほど意外な試みとも思われぬ。むしろ哲学が大学をはじめとする研究機関によって独占されている状態のほうが異様にみえる。路上で、あるいは集会で辛抱強く対話をし、みずからは一冊の書物も著さなかった哲学の父・ソクラテス、その伝統をもち、ロゴス(ことば、論理)の力を深く信頼し、会話を社交と教養の基礎と考えて、初等教育の段階から哲学教育を重視してきたそういうひとたちが、哲学の原点復帰を対話というかたちで試みようというのは、自然の勢いというべきものである。現に、哲学カフェは哲学におけるダイアログ(ロゴスを分けあうこと)の復権であり、《哲学カウンセリング》は(ソクラテスの産婆術がそうであったように)各人による自己理解や自己探究の論理的な支えとなることをめざしている。

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、悩みはいつそうこじれ、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。じっさい、哲学にはなにか霞を食って生きるようなイメージがあって、「浮世離れ」していることがまるで美点であるかのように受け取られてきたふしすらある。その異様さを気づかせようときつい文章を書いたドイツ人の哲学者がかつていた。カール・レーヴィットである。彼は、この地では哲学者は二階に住んでいて異国の哲学理論をまるで干し物のように並べて楽しんでいるが、その同じ人物が一階で語り考えていることとなんの結びつきもないことの異様さについて、口を酸っぱくして語った。そこには、彼ら日本人が学ぼうとしたヨーロッパ文明がなによりも重視した 批判 の精神、自己吟味の精神が欠けている、と(『ヨーロッパのニヒリズム』のなかの「日本の読者に与える跋」参照)。

ところが他方で、時代が現在抱え込んでいる困難はとて「哲学的」である。そんな感触がある。

《人間は、われわれの思考の考古学によってその日付の新しさが容易に示されるような発明にすぎない。そしておそらくその終焉は間近いのだ》。このフォーコーの言葉とともに、人間 という概念の自明性に楔が打ち込まれたのは、日本では七〇年代のことだと思う。八〇年代には、女性論、子ども論、老い論といった、社会を中心と周縁とに隔てるもの、そうした社会的差異の形成への真剣な問いなおしが起こり、書店にはそういうテーマの

コーナーがいっぱいできた。そしていま、クローン羊の誕生から複製人間の出現が技術的には秒読みに入ったというわけで、三たび「人間」概念への問いかけがなされるようになっていく。個人の同一性とはなにか、その存在のかけがえのなさとは、主体であるとは……？

それだけではない。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る。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何ができるのか——これがおそらくは《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。《哲学カフェ》や《哲学カウンセリング》の運動はどれ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。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、会話と言論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。

そういうなかで、生命倫理だとか環境問題だとかに哲学が発言を求められるようになって、アメリカを中心に「応用哲学」とか「応用倫理学」とよばれる試みが出てきたのはご存じのことと思う。わたしはこの「応用(アプリケーション)」という術語に抵抗があって、哲学がどうして社会のさまざまな困難な現場に出かけていかなければならないのだらうと思った。もともとそこから出てきたし、いまもそうであるはずなのだ。それが現場から離れたところで「応用」以前に純粹理論として可能であるかのように思うほうが問題なのではないのか、と。

わたしには、じつはもうひとつ、いまの哲学的言説で気になることがある。昨今の日本の哲学的表現の世界をみていると、この国において「難解」という哲学のイメージを植えつけることになったあの晦渋な表現を離れてできるだけ平易な表現、日常語でおこ

なう思考を意識的にこころがけているようである。このことじたいは望ましいことだと思う。精神が内蔵している抽象力が、日常の表現そのものを抽象的な表現へと押し上げ、その倫理によって現実を評価し、判定するのが、哲学 というものだからである。哲学 にはそういう日常言語そのものの自己批判という契機が含まれている。そしてそれが、平易な表現によってめざされることであって、言葉を緩めるということとは反対のことなのである。が、このことを誤解している文章が少なからずあるような印象をわたしは拭いきれない。

そういう思いもあって、わたしはじぶんの職場で、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》ととりあえず呼んでいる。シンパシー（共感）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、現場に立つひとを后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。そういえば、かつてヘーゲルは『法の哲学』のなかで、哲学とは「思想のなかに捉えられた時代」であると書いていた。

『フランクフルター・アルゲマイネ』紙にカフェ・フィロ論を書いているティエリー・シェルヴェルは、この本についてこんなふうにも書いている。

マルク・ソーテはこの本では、ソクラテスからニーチェ、またトロツキー、スターリン、ヒトラーなど、西洋哲学や寄せ集めの歴史について冒険的な語りをくりひろげている。「ガス室発言」が失言とは思えないほどに、である。そして西側の「商人社会」を診断する（だから哲学史の書物としてはめずらしく、アダム・スミスやリカード、マルクスへの言及が多い）。現代をソクラテスが生きていた時代の反復とみなし、ひいては、市民戦争の到来を予言する。自分自身がソクラテスの再来であり、哲学カフェはポリスが理性を取り戻しうる唯一の場所であるかのようにほめかしながら、である。はたしてソーテは教育的エロスをつうじて人びとを自己認識に導く発問者なのか、それともただの予言者にすぎないのか、と。

結論がなくても議論を戦わせたことに自己満足があるらしいこのカフェでは、頻繁に

倫理的な問題がディスカッションのテーマになる。これが厳しい自己吟味をへない無反省な煽動的議論にならない保証はいったいどこにあるのか。哲学カフェが機関として自己検証する場はどこにあるのか。こういう視点から、ソーテが哲学のテキストの読解を撥ねつけていることに危惧をしめすひともいる。根気づよく過去の哲学テキストの議論とつきあい吟味する努力なしに、口に泡とばして議論することが、表面的な議論で終わる可能性があるというのである。それになによりも先入見を排するところに哲学の精神があるはずなのに、その自己批判の鏡として古典的なテキストを使用することを禁じるところでは、ひとは単純な自己満足に陥りやすい。

哲学カフェが内蔵するこうした問題とともに、もうひとつ、わたしたちがこの試みを論じるにあたって考えておかねばならないことがある。カントも言っていたように、「哲学は（歴史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、せいぜい哲学すること（フィロゾフィーレン）を学ぶことができるにすぎない」。が、そうすると、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、まずつきつめて考えることをしておかねばならないだろう。哲学とは何かという問いとともに、哲学的に思考し議論するその言葉が、いま、「フィロゾフィー」の伝統をもたないこの国でようやく問われはじめたとも言えるのである。ただし、《哲学カフェ》や《哲学カウンセリング》の話聞いたからといって、それをまた直輸入しようとするれば、レーヴィット先生は「性懲りもなく……」と、ますます嘆息を深くされるにちがいない。わたしたちはむしろ、いまはじめて問わねばならないのだ。日本語というものを媒体とするこの文化のなかで、哲学的思考とはなにを意味するのか、と。

論理の力についてはもちろんだが、さらに語りの技や言葉の遊びをもふくめて言葉がわたしたちの生活においてもつ力について、あるいは話すこと、聴くことがわたしたちの社会でもつ意味について、一度はつきつめて考えておかないと、いつまでたっても哲学 という名の思考は二階の部屋につり下げられたままだろう。そしてついには西洋学以上のものにはなりえないだろう。

「哲学」が日本に輸入されて百数十年、「哲学」とは何か、いまようやく自分たちの言葉で問われるべき段階にきたような気がする。

（マルク・ソーテ『ソクラテスのカフェ・ 』解説、紀伊国屋書店、1998）

「国際結婚」とネーション・ビルディング

嘉本伊都子

国際日本文化研究センターの嘉本です。「国際結婚の研究をしています」と自己紹介すると、私が国際結婚をしていると勘違いされることが多々ありますが、私は全然していないし、シングルだし、この研究をすればするほど大変だとわかるので、おそらく一生しないだろうと思うくらいです。臨床哲学とリンクすることがあるのかとても不安です。哲学的な質問をされてもさっぱり素養がないものですから、できればこちらの方が哲学をおやりになっているみなさんに質問をして、いろいろお伺いしたいと思います。

私はレジュメにも書きましたが、総合研究大学院大学というところで去年の9月に博士論文を提出しまして、学位を頂きました。出身は社会学ですが、国際結婚という研究対象そのものが学問の境界領域に落ち込んでしまっていて、悩んだすえ、とうとう国際日本研究というインターナショナルなナショナルな研究というわけのわからない、矛盾した専攻研究で学位をもらうことになりました。学位論文のタイトルは『「国際結婚」の歴史社会学的研究 1636-1899』です。哲学の人に歴史の話をしてあまりピンとこないだろうと思いますが、「国際結婚」というものをなぜ1600年代、江戸時代から始めなければいけなかったか、という問題があると思うんですよね。

国際結婚というのは、例えばイギリスやアメリカの方に「大学で何の研究をしているの？」と聞かれたときに、ちょっととまどうわけですね。苦し紛れに直訳して「"international marriage"」とか言うと「そんな風には言わないよ」って笑われちゃうんですね。逆に「じゃあ、どう表現するの」と聞いたら、相手は悩むわけです。「イギリスでは、そんなの普通だからただの"marriage"でいいんだよ」と答えられたりする。それではすごく困る。何で日本には「国際結婚」という現象があるんだろう、「国際結婚」って一体何だろうか、というのがそもそもの出発点でした。

1 明治期「国際結婚」と雑婚 "mixed marriage"

江戸時代には、「国際結婚」というのはありえないですよ、鎖国をしていましたから。しかし、「ありえない」というのは、ちょっとおかしいかもしれない。ありえたかもしれ

ない。例えば、シーボルトの娘いねさんは、遊女おたきとシーボルトの間にできた子どもで、それはどこで接触があったかという点では出島です。出島に遊女を差し遣わす政策を江戸時代はとっていた。そういう歴史的な背景がある。ただそれが遊女を差し遣わしたために結婚という関係には至れなかったというように捉えることができるかもしれない。国際結婚の定義は非常に難しい。

明治期の史料はマイクロフィルムに収められていて、半紙に墨で書かれたものをいちいち読み起こして、カードに写してという地をはうような実証研究をしていたのですが、まったく同じ史料を使って本が出てしまった。しかも私が論文を出す2年前に。どれだけ私が書店で青い顔をしたかは、みなさん想像に難くないと思います。でも気になることが書いてあったのです。その本の著者小山騰さんが書いた『国際結婚第一号』（講談社、1995年）には、その副タイトルに「明治人たちの雑婚事始」と書いてある。冒頭に"mixed marriage"あるいは、"mixed race"という言葉がソーシャル・ダーウィニズムとともに明治時代に輸入され、それを「雑婚」と呼んでいたことが書いてあります。しかし、それは西洋概念なので、「国際結婚」と必ずしも一致していないというのが私の主張です。

例えば、クララ・ホイットニーという人がいます。つい最近、1996年に文庫版で『勝海舟の嫁 クララの明治日記』上・下（クララ・ホイットニー著、一又民子ほか訳、中央公論社）が出ています。彼女が日本に来たのは、14歳のころで明治8(1875)年です。来日当初、馬車に乗っていた日本人が非常に立派な顔つきをしていたので、友達の日本人に「あれは誰だ」と聞くと、「あの人は有名な明治政府の高官で、あの人の奥さんはイギリス人だ」というようなことを聞かされるわけです。その時のクララの反応を引用しました。「どんな事情があっても何もかもあまりに異なる二つの国の人々が結婚したのか」「アングロ・サクソン民族の一員が、モンゴロイドとそんな親しい関係になるなんて、胸がむかつくことだったからである。」そういったクララが国際結婚をするわけなんですけれども。私が調べた史料にもクララについての記述があります。明治19(1886)年9月14日付で許可された婚姻届について「府下赤坂区赤坂氷川町四番地寄留長崎県平民梶梅太郎儀米国婦人クララ・ホイットニー氏ト結婚之儀米国公使之証明書ヲ以テ出願」とあります。「勝海舟の嫁」なら、なぜ勝梅太郎ではないのだと不思議に思われる方もいるでしょう。実はこの梶梅太郎は、勝海舟が梶くまという妾に生ませた子供だった。クララは、宣教師の父のもとキリスト教の家風の中で育ちました。梅太郎の出生の秘密を知ったとき、クララは大変なショックを受けます。ところが、梅太郎に同情するのです。その日記を読むと、いかにクララが梅太郎にひかれていくかということが非常によくわかる。当時、妾という制度は明治政府の制度として、きちんと法律で規定されていました。なおかつ天皇だって妾を持っていた時代だった。だからクララは、天皇をはじめ、これは非常に

悪い制度だと言って、嫌悪感や批判を全部そっちにもっていくところが微笑ましい。

それからもう一つ、メアリー・フレイザーの明治22(1889)年の日記を引用しましたが、彼女は英国公使の夫人です。その彼女が築地にあった孤児院を訪ねたときのものです。「寄宿生たちにまじって、数人のヨーロッパの少女たちも、通いの生徒として授業に出ています。そして、日本人との国際結婚で生まれたこの上なくかわいい優雅な少女も、ひとりかふたりいます。・・・中略・・・悲しいことに、少女たちのなかに、二、三人そのヨーロッパの父親が、日本から離れてしまおうと考えて置き去りにした子がいます。」(メアリー・フレイザー著、ヒュー・コートツィ編、横山俊夫訳『英国公使夫人の見た明治日本』淡交社、1988年)これは横山さんが訳していて、「国際結婚で生まれた」と書いています。ちょっと私は気になったものですから原書を調べてみました。そうすると、"the daughters of mixed marriages"と書かれています。原書には、本当にきれいな、優雅な顔をした女の子の写真が掲載されていて、その写真の下に"THE CHILD OF MIXED MARRIAGE"と書いてあります。この"mixed marriage"ということが、雑に混交した結婚、雑婚だったわけです。

カリフォルニア州の民法に1880(明治13)年に"antimiscegenation law"(=異種族混交禁止法)が制定されます。"miscegenation"という言葉は、辞書で引きますと、「違う人種の混交」ということを主に指すということになっています。「違う国の人」ではなく、「違う人種」なわけですね。つまり、アメリカ人のホイットニーが、アングロサクソンのイギリス人と結婚すれば"mixed marriage"ではないわけです。だから日本語でいう「国際結婚」と「雑婚」とは違う。しかも、カリフォルニア州民法で規定されたのは、white personつまり白人とnegro,mulattoまたはMongolianとの結婚は正式な婚姻ではないということです。これがなぜわかったかということ、日本人男性がカリフォルニア州で白人女性と結婚しようと、日本領事にも届け、city hall(市役所)にも届けました。そうするとcity hallで「お前はMongolianだからだめだ」と言われてしまい、それを日本領事に泣きついて、日本領事が外務省に「我々はMongolianなのか」と質問した。このような経緯から発覚した。こういう州法があったという時代背景が国際結婚の成立過程の中にあるということ、まず念頭においていただきたい。

2 ネーション・ビルディングと「国際結婚」

「婚姻とは何か」ということは本当に難しい問題で、社会学者の「家族とは何か」というのと同じで放棄したいので放棄します。でも「国際結婚とは何か」ということぐらひはきちんとっておかないといけませんね。私は「国際結婚」という現象は"cross-na-

tionality marriage"だと定義したい。この"nationality"という言葉ですが、「民族性」とはとらないで下さい。何を意味しているかということ「国籍」を意味していると解して下さい。つまり「国際結婚」という現象は、「インターステート・システムを前提として成り立った近代国民国家日本における『婚姻』の一形態である」。さらに、国際結婚が成立するための2つの条件を示しておきたい。第一に「国内外において社会的に認められた婚姻制度であること。」「国内外」というのが重要なのですが。第二に「婚姻前において近代国民国家日本の国籍を保有するものと、外国籍を保有するものとの婚姻であること。」この2点が「国際結婚」という現象が成立するための前提条件です。第一の条件である「国内外において社会的に認められた婚姻制度」とは何かとは、「婚姻とは何か」ということなのですが、近代国民国家においてそれを規定するのは民法です。第二の条件は、いわゆる国籍(nationality)とは何かということの規定に当たるとお考え下さい。

社会学者のデュルケムはこういうことを言っています。「家族は法的・道徳的な制度として、それを取りまく集合体の保護のもとに置かれているとき、はじめて存在することができる。」そこで、国際結婚の場合に問題になるのは、アンダーソンの言葉を借りますと、どちらの「想像の共同体」が国際結婚"cross-nationality marriage"した家族を保護の下におくのか、ということです。ここは哲学の研究会なので、哲学チックなことを申しますと、私はヘーゲルをちゃんと読んではいませんが、ヘーゲルの解説書のようなものを読みますと、正反合とかいうのがある。どうも正というのは家族とか結婚なわけですね。反というのは欲望の体系である市民社会なのだそうです。それをアウフヘーベンするのが国家です。これは人倫の何とかによると、そうなるらしいのですけれども、それでは、国際結婚したカップルはどこがアウフヘーベンするのか、というのが私の学部時代につきあたった問題でした。だから私にとって「国際結婚」という問題は"mixed marriage"、雑婚の研究ではないわけです。つまり、人種とか家族とか宗教ではなくて、国家との問題であると言える。だからこそ「国際結婚」とネーション・ビルディングという大げさなタイトルをつけてしまえるわけです。

3 分限主義時代の「国際結婚」 - 「日本人タルノ分限」とナショナルリティ

いつ日本において国際結婚が法律上、制度化されたのかと申しますと、実は明治6(1873)年太政官布告第103号としてもう制度化されています。この布告は別名、内外人民婚姻条規と言われています。これには成立背景があって、慶應3(1867)年と明治5(1872)年の2度にわたって、イギリス領事が、日本人女性とイギリス人男性が結婚した場合、日本にはどういう法律があるのか、ということを知りてきました。こういう外国

人との問題は、まだ不平等条約が改正されていない日本にとっては即、外交問題になるわけです。ですから、単なる個人的な関係として野放しにしておくわけにはいかない。外圧によってこの国際結婚の法律ができあがった。ところが、今まで、そのような関係性を持っていないわけですから、法律があるかと言われても、ないと言うしかない。でも、ないというのはまずいということで、当時翻訳が進められていましたナポレオン法典を見ますと、いいことが書いてある。フランス人のところを日本人にして作っちゃったという非常にお手軽なものだった。ところが、一つだけ決定的な違いがナポレオン法典と日本の内外人民婚姻条規の間にはありました。なんと婿養子を規定してしまったということです。内外人民婚姻条規では、婿養子も含めまして、3つのパターンが規定されました。しかし、4つのパターンを考えることができる(表1参照)。

表1 婚姻形態に着目した分限主義時代における「国際結婚」の分析枠組

婚嫁(a)型 外国人男性に婚嫁した日本人女性は「日本人タルノ分限」を失う。

婿養子(b)型 日本人女性に婿入りした外国人男性は「日本人タルノ分限」を得る。

婚嫁(c)型 日本人男性に婚嫁した外国人女性は「日本人タルノ分限」を得る。

婿養子(d)型 外国人女性に婿入りした日本人男性は「日本人タルノ分限」を失う。

つまり、男女別、日本人・外国人別に考えますと、日本人どうしのその当時、支配的だった結婚パターンというのは、嫁入り婚で、私はこれを婚嫁と表現していますが、あとは婿入り婚です。このどちらかだったわけです。だからナポレオン法典に婿入り婚というのを付け加えてしまったのです。そこに、日本人と外国人の組み合わせを考えると、4パターンできる。内外人民婚姻条規がナポレオン法典の模倣をして規定したことは、外国人男性に嫁入りした日本人女性は、外国に行くのだから、「日本人タルノ分限」(註:これを「日本人の権利」とか「日本国籍」と理解してしまうと本質を見落としてしまいます。婚姻を通して日本人の「家」のメンバーになることによって得られる社会的地位と義務といったほうがいいでしょう。)を失い、逆に、日本人男性のほうに外国人女性が嫁げば、外国人女性が日本人になる、つまり「日本人タルノ分限」を得る、ということです。それで、婿養子を規定したのはたった一つだけ、日本人女性の家のところに外国人男性が婿入りする場合です。そのときにおもしろいのは、男性のほうがオリジナルな国籍を捨てて、「日本人タルノ分限」を得ると規定したことです。ところが、日本人男性については一切規定がないのです。実際、外国人女性のところに婿入りしたいという日本人男性からの願出があったのですが、全部不許可になります。それで、婿養子(d)型の数は計算できないのですが、実質、婿養子(d)型をしていた人もありました。

4 ジェンダーと「日本人タルノ分限」

私が分類しました、abcdの類型を説明します。日本人女性と外国人男性の結婚の場合、先ほど申しましたように、江戸時代の出島型、つまり遊女を差し遣わすということからの伝統をもっておりましたので、このパターンが非常に多いです。最初は遊女であったものが、だんだん素人の遊女になり、その素人の遊女が雇妾という形で雇われる。ラシャメンという言葉がでてきますけれども、西洋人の妾になった人たちをラシャメンといいます。たとえ当事者どうしが「婚姻関係にある」と認識していたとしても、周囲はラシャメンというレッテルを貼ります。結婚という制度そのものが日本人と外国人の間にはできていないからです。外国側から国際結婚に関する制度はないのかと言われて、制度ができた。こうして、正妻というポジションが得られるわけです。日本人どうしであれば当時、「婚姻関係」の中に妾を認めていました（刑法に妾は二等親であるとされた）。ですから外国人の妾だって二等親になるという可能性はあったのですが、日本政府はそれを認めませんでした。妾は年季奉公の雇妾であって、妻にはならない。妾関係は年季奉公ですから、一年の契約関係です。妾は何の仕事をするかという、そういうお仕事をやるわけで、そういうお仕事をすると子供が生まれてしまうわけで、子どもをどうするかという問題が浮上してきます。江戸時代は表向きは、私生子（現代なら婚外子と表現すべきですが、歴史的表現としてお許し下さい）というものはありませんでした。なぜかという、嫡男か嫡子であって、以下諸々は正妻が産んでも、妾が産んでも庶子なわけですね（この場合庶子は私生子ではない。いってみれば「公正子」）。ところが、明治政府は日本人どうしの婚姻については妾を認めていたのですから、認知された妾の子を私生子とするわけにはいかなかった。それを庶子に繰り上げた。そういう問題があって、明治6年の内外人民婚姻条規の出る2ヶ月前に私生子法というのが誕生します。一つには戸籍にはりつけなければならなかったということがあるのですが、もう一つには、やはり西欧人男性と日本人女性の間にも生まれる子どもをどうするかという問題が背景にあったと考えられます。

婿養子(b)型をした最も有名な例はラフカディオ・ハーンです。正確にいうと彼の妻小泉せつはその当時、もうお父さんをなくしてしまいましたので、「婿養子」ではなく「入夫」婚姻でした。

日本人男性と外国人女性の場合なのですけれども、これは日本人男性が海外に行ったときに、小山さんの言葉を借りると、下宿屋の娘に手をつけるというパターンが多いのですけれども、当時は、海外に行かなければ外国人女性と出会う機会はなかった。だから海外に行った日本人というのが、婚嫁(c)型の潮流を占めます。

残りの婿養子(d)型が、なぜ認められなかったかというのは、いろいろ議論があつてすぐには言えないのですが、詳しいことをお知りになりたい方は、次の拙稿をご覧ください。『国際結婚』の歴史社会学的類型 - 『明治前期身分法大全』を通して - 『社会学評論』48-1,1997、および「国境を越えた『婿養子縁組』と『養子縁組』の歴史社会学的研究」『比較家族史研究』11,1997)ドイツでの例だったのですが婿養子(d)型の形をとって、ドイツに帰化したいので、結婚の手続きもとりたいといったことがあった。しかし、明治政府は結婚は認めるが、ドイツへの帰化は認めませんでした。もう一つ象徴的な出来事が明治14年に起こりました。この事件は婚姻に関するものではなく、民権派の運動をしていた人の中に、「日本政府脱官届」というのを出した日本人男性がいる。日本にいながら日本政府の管轄下から脱したいというものです。日本人男性が「日本人タルノ分限」を捨てることは非常に悪いことで、脱官というのは脱藩という言葉と通じると思うのですが、脱藩というのはかなりの大罪です。それで、やはり、「日本政府脱官届」を出した2人も罰せられた。

5・国民形成 - 「日本人」(ネーション)の二重構造

なぜ明治6年というきわめて早期に「国際結婚」を律する法律ができたのでしょうか。私が「国際結婚」が成立するための前提条件としてあげた第1の条件も、第2の条件も実は明治6年には充たせておりません。ゆえに私は鉤括弧つきで「国際結婚」と言っているのですが、民法も国籍法も成立していなかった。民法が成立するのは明治31年で、国籍法は明治32年です。それよりも四半世紀も前に「日本人タルノ分限」という言葉で、「国際結婚」を律する法律ができた。これは、やはり歴史的背景に求めなければならないのではないか、ということが大きなポイントです。

近代日本のネーション・ビルディング論を読みますと、ネーションが成立するためには様々な要素がそろふ必要がある。必ず言及されるのが戸籍です。戸籍の問題というのは、日本国内においてただ国内の日本人、「対内的日本人」を保証するだけのものです。でも国際結婚の場合、国内だけの日本人を保証しても何も意味がない。対外的に日本人というものが保証されなければならない。それでは、いつ歴史的な過程で日本人が対外的に日本人として制度化されたのでしょうか。ここは大雑把な議論になるかもしれませんが、旅券、パスポートが果たした役割を見逃してはならないのではないかと。江戸時代には鎖国をしていましたから「国際結婚」という現象自体がございませんでした。それは簡単なのですが、もう一つ「国際結婚」という現象がなかったことの大きな要因は、日本人が海外に行けなかった、海外へ行って日本人であるというアイデンティファ

イを江戸幕府からはされえなかったという歴史的事実に求められるのではないか。

私は戸籍というのは「家」の箱というものが保証する「対内的日本人」であり、それ対して、何が「対外的日本人」であるということを保証するかというと、「船」ではないか、というように思うわけです。なぜかというと、この当時、技術的に船でしか海外へ行けなかったということがあるのですけれども、実は"nationality"という言葉には「船籍」という意味もございます。あの日の丸がなぜ日本船籍を示すようになったかという、やはり外圧、他者との関係によって成立した。江戸時代では日本近海を、各藩の藩旗をひるがえして、島津藩だったら丸印に十字の旗ですが、航行していたわけです。しかし、ユニオン・ジャックだとか、星条旗とかを抱えてくる大型船が来ますと、どれが日本の船かということがわかりにくくなる。それで、安政元(1854)年に日本総船印は日の丸だということが規定されます。そして、外国人が雇った日本人を海外に連れ出したということから、またこれも外圧なのですけれども、なしくずし的に日本人の海外への渡航許可が出ます。こうして慶應2(1866)年に発行されたものが旅券でした。その慶應2年に「海禁」が、私は「海禁」というのは「日本人の海外渡航禁止」という意味で使っているのですが、解除されます。海外への渡航に関する史料を引用しておきました。「海外諸国へ向後学科修養又は商業のため罷り越したき志願の者は願い出で次第、御差し許し相成るべく候。尤も御糾しの上、御免の印章相渡すべく候間、其の者の名前並びに如何様の手續を以て、何々の儀にて、何れの国へ罷り越したき旨等委細相認め、陪臣は其の主人、百姓町人は其の所の奉行、御代官、領主、地頭より其の筋へ申し立つべく候。云々。」海外諸国へ行くには、願い出で、外国奉行が許可するというわけです。ここでおもしろいのは、どの身分であろうと出られるということです。それまでも海外へ行った日本人はいました。福沢諭吉なんかがいい例ですけれども、幕府の命令を受けなければ海外へ出ることはできなかつた。ようやく慶應2年には商業目的でも渡航できるようになった。実際、パスポート第一号は、隅田川浪五郎という外国人に雇われた軽業師でした。この浪五郎の息子、松五郎は国際結婚をすることになるのですが、そういう手に職を持っている人たち、あるいは海外の文明を学びに外へ行く人たちなどに、身分差関係なく許可がおりたのです。

6・近代国民国家の支配領域の確定 - 「家」の箱と「船」の箱の隙間

日本人には、「家」の箱と「船」の箱というような二重の構造があったと私は想定しているのですが、この「家」の箱に保証されるものと、「船」の箱に保証されるものがぴったり合っていなかったわけですね。ずれていた。そのいい例が、沖縄です。琉球王朝は、

中国・清と日本の両方に帰属していたわけですが、この琉球王国は琉球自体に「船」の箱をもっていた。しかし、日本人だ、日本だ、という領土の確定のために入れられてしまう。あるいは樺太処分の問題、アイヌの問題というのも「家」の箱と「船」の箱との間にはさまっている問題として捉えられます。

この当時、帰化法がなく、単独で、個人で「日本人」になることは不可能だったので。嫁入りをするか婿入りをするか、そういう関係性を結ばなければ帰化することができませんでした（「日本人タルノ分限」を理解するためには、ここがポイントです。個人単独ではなく「家」の中の嫁、あるいは婿というポジションが必要だった。）ところが、単独帰化ができた例外が2つあります。北海道開拓使に雇われた清国人と、小笠原諸島の外国人です。実は、この小笠原諸島では、当時2人の日本人妻を除いてはすべて外国人でした。外国人の容姿をしている彼らを強引に「日本人」にしてしまう。つまり小笠原が領土だと言って、そのあと「日本人」にしてしまう。でもそれは、鉤括弧つきの日本人でして、なぜかと言うと、内地に来るな、つまり、顔かたちが外国人だから来るとまぎらわしいので内地に来るなという条件つきで、「日本人」になっているからです。

この「家」の箱と「船」の箱の間には、私はまだ隙間があると思います。「日本人」という箱が強くなったり、弱くなったりということがあるわけです。けれども、まだ明治32年までの分析しかしておりませんので、それが今後、植民地問題、台湾とか満州国の間にどのように関わってくるのかというのがこれからの課題だと思います（この報告をしたときはまだ出版されていませんでしたが、小熊英二『＜日本人＞の境界』新曜社、1998は、私と同じ問題関心を別の角度から掘り下げられたお仕事であると思います。）

私は日本における「国際結婚」の歴史社会学的分析により、「家」の箱、「船」の箱というモデルを抽出しました。同じようなものは西洋にもあるはずだと思います。"citizenship" というものが、どうしても西洋のネーション・ビルディング論にはつきまってくる問題なのですけれども、いくら"citizenship" というものを日本で探してもないんですね。諦めざるをえない。そうすると、日本の実態に即して分析して、抽出された概念を、西洋ではどうなのかという見方をしたほうがいいのではないかと思うわけです。西洋の場合については、まだ着手していません。今後の課題として聞いていただきたいのですが、先ほど申しましたように、"antimiscegenation law" というのは、違う人種間の婚姻を正式な婚姻としては認めないというものです。西洋にも「船」の箱というものがある。アメリカという国の中に入っている人々がいる。ところが「市民社会」の一員として正しく認められるか認められないかということにはかなりハードルがある。だから、日本で「家」の箱というように保証しているものは、「市民社会」が保証しているのではないかと。でもその箱の中に入ることができる人たちというのは限られていたのではないかと

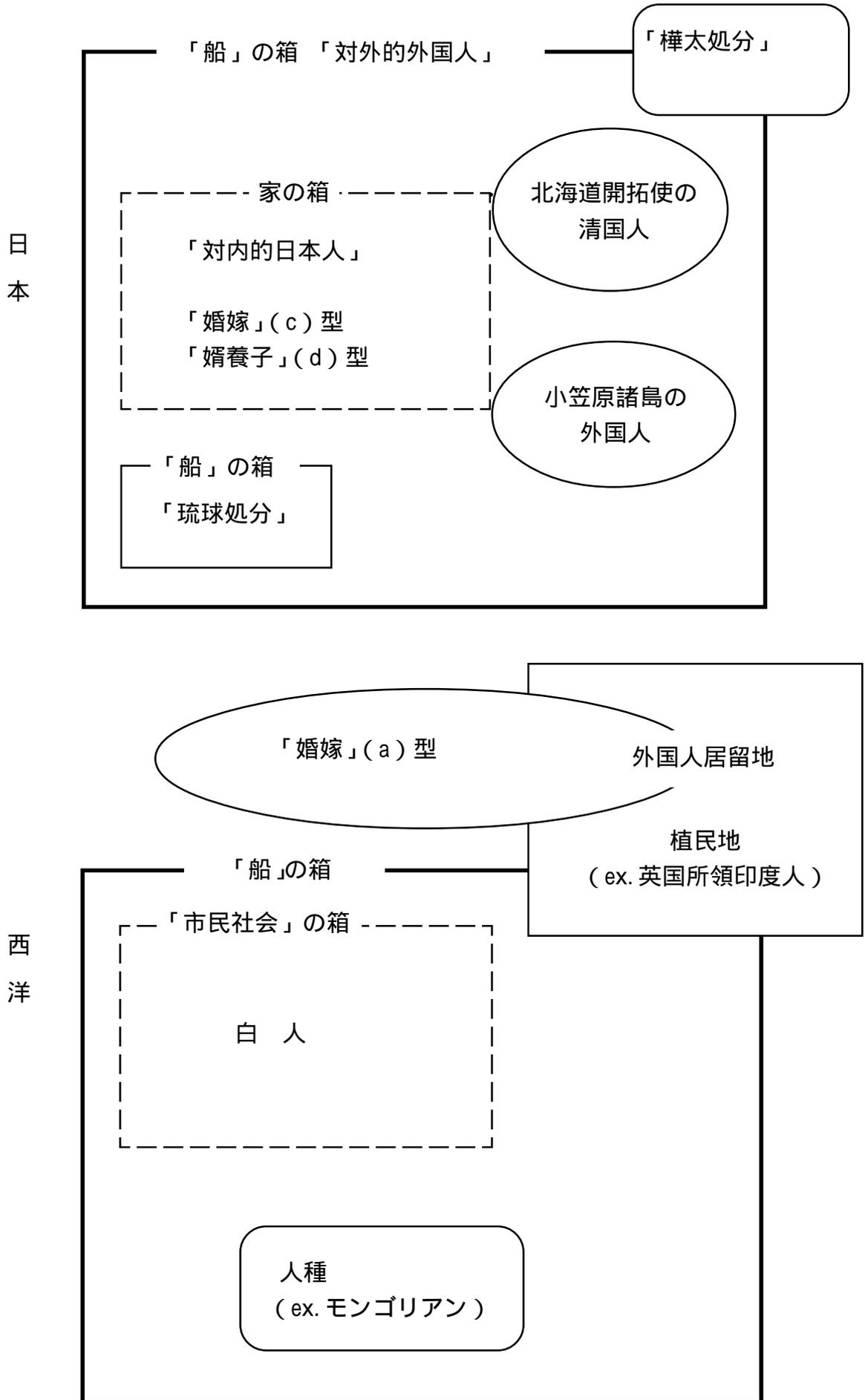
ということです。その「市民社会」の箱と「船」の箱の間にはさまっているもの、あるいは外部に突き出ているものとして、当時西洋がたくさん持っていた植民地という問題があるのではないかと。婚嫁(a)型として私が分類しました、日本人女性と外国人男性が知り合う場というのは、外国人居留地、上海などでは租界地と言われてましたけれども、そういった所も植民地に近いものだった。

婚嫁(a)型の女性というのは、先ほど紹介しましたように、内外人民婚姻条規で「日本人タルノ分限」を失わなければならなかったのですが、この内外人民婚姻条規を出したときに、各国に通知しました。ところが、イギリスがこの条規を布告させる直接的契機をつくったにもかかわらず、イギリスは、こんな法律は無効だと言い放ったわけです。なぜかという、大きな問題はやはり婚姻関係の中に妾を含めるか含めないかということにありました。それから、イギリスは"common law"の伝統をもっていて、"Once the subject, always subject."「いったんイギリス市民であったものは、永久にイギリス市民である。」だから、イギリス人女性が（イギリスからみれば「文明国」にはほどとおい「野蛮国」の人間である）日本人の作ったわけのわからない法律によって、国籍を失うというのはばかばかしい話だ、内政干渉だと言ってきたわけです。ところがイギリス領事のほうは、「ああいいよ、日本人と結婚したいの、いいよ」というわけですね。それは外国人居留地内での結婚は勝手にしていいが、本国に向かってそれを持ち込むなどということです。これが発覚したのが、プリנקリーと田中ヤスの裁判でした。プリנקリーは日本でジャーナリストとして活躍したイギリス人でありまして、彼女との結婚をわざわざイギリスで裁判沙汰にしたのです。これは非キリスト教国の女性と、イギリス人男性の婚姻が認められた非常に画期的な裁判でした。でも、その背後に大きな問題としてあるのは、まだ日本が"Nation-State"としてイギリスに認知されていなかった、国際舞台で認知されていなかったことがあるわけです。

このネーション・ビルディング、"Nation-State"に関することは、西川長夫さんなんかは、越えなければいけないと、しきりにおっしゃっていますね。ネーション・ビルディング、Nationは常にbuildingというようにing形でなければならないわけですがけれども——それをおびやかす存在としても「国際結婚」という現象は捉えられうる。ただ非常に歴史的な問題ではあるのですが、近代というものがどう終焉していくのか、どういう方向に向かっていくのかということを考える上でも、国家と個人との関係というものを見据えるために、「国際結婚」という現象は、非常におもしろい素材として私たちの前に立ち現れてくるのではないかと考えています。

（本報告は学位論文『「国際結婚」の歴史社会学的研究 1636-1899』に基づいている。）

モデル図



ドイツと日本のあいだで

——日常としての文化差——

山口一郎

ご紹介にあずかりました山口です。今日は実はペーパーは用意していません。用意しないのはかえって難しいのですが、国際結婚について思いつくことをお話するという事でお引き受けしました。ただ、実は、国際結婚ということは僕にとって、僕と家内の話ということになります。僕と家内の話をおもてだしてしろといわれても、本当のところ「いえ、できません」というのが一番はじめのお答えだったんですが、臨床哲学というシンポジウムの主旨をお聞きして、お話する気になりました。その主旨というのは、実際に現場に当たっている人たちが、病気を病んでいる人たちをその場でその人たちの手を取り足を取り、腰をかがめながら、いったいどうやって苦しみを癒せばいいのかと格闘している具体的な現場と人に即した哲学ということのようです。まさに同病相哀れむじゃないですけども、国際結婚している人たち同士が集まって、酒を飲みながら、（普通酒が入らないとなかなかこういう話しになりません）おまえの奥さんどうなんだ、僕のところはこうだ、というような話になってくるとも何回か経験はしました。それを酒を飲まずにしてみましようということなんですが、実は、それでもそのような話の場でも話せないこともやはりあります。お酒がはいっても話せないということに関連して、ドイツの酔っ払いの話しをしておきますと、ドイツにはなかなか酔っばらいがいません。日本で見ると懐かしい、飲んで回って終電になり、ベロベロになって、友達に命を預けますというか、見知らぬ隣の人の肩に頭をあずけながら終電に乗ってかえるというのは、ドイツにはほとんどありません。酔っばらって酔っばらっていても話せないところで覚めているということなんでしょうか。ですから、そういうところは僕も話そうとは思いません。

お話できるのは、先ほど同病相哀れむじゃないですけども、日本同様、実に様々なカップルがいて、いろいろな問題が持ち上がるんですが、衣食住という文化的な背景、その全体が違っているなかで、どうしたあんなことするんだろうという素朴な疑問を夫婦の間でお互いに持ち合う中で、悩みがたまって打ち明けるといようなことも幾度かありました。その一つのエピソードを皆さんにご紹介して、先ほどの「人格の核」

という問題に触れてみたいと思います。

先ほどのカルチャーショックという話なんですけれど、カルチャーショックというのは、要するにショック、衝撃です。衝撃といっても色々あるんですが、今日、大阪について、阪大への行き方がわからないので道を聞いたんですけれども、新大阪駅の売店のおばさんが、「右へ行って、ドーンと行きなはれ」、「ドーンと行くともう地下鉄ですよ」と言うんですね。ああ、ドーンと行くんだなって思って、「よーいドーン」というのを思い出したりしておもしろいなと思いました。こういう驚きは、おもしろいなと思えるから救えますね。はは、まっすぐ行けばいいんだな、と分かりますから、ショックといっても、あ、おもしろいなという程度のショックです。こういうショックは、言語学者にしる、社会学者にしる、また哲学者にしる、時々与えられると触発される興味深いショックです。色々な重要な考察のきっかけになったりするわけです。ただきっかけになるだけで、そのあとはそれを外から眺めて考察できる余裕のあるショックです。

ところが、人間関係上の誤解といった問題になりますと、自分が直接その中に巻き込まれていきますから、楽しめるような問題ではなくなるわけです。というのも外国生活で、100ボルトが220ボルトになるとか、この機械を使うときはこうするといった技術的な問題はさほど問題ではありません。しばらくすればだいたい慣れます。いちばんはじめに大学になって驚いたのは便器の高さです。いってやろうと思ってもがんばらないとできない。自分は日本人なんだということを自覚させられるわけなんです。でもこういう技術的な問題はちょっと工夫すれば、解消できます。ところが人間関係の場合、そう簡単にいきません。例えば日本人はよくいろんな場合に笑顔を見せます。へらへらって笑うのには色々な意味があるわけですが、このへらへらってという笑いが、日本人同士よく通じている笑いをドイツ人の前でやってしまったがために、大変な誤解を受けて、「おまえ、俺を嘲ってるな」というような持ってもいけない悪意を読み取られてしまうような場合、これは大変です。人の相互の間の好意と悪意、この見えない強力な眼鏡、この眼鏡を通して生活するのが人の常ですから、実は、中性的な（ノイトラールな）インフォメーションなんてないといっているいいでしょう。「8時に行きます」とある人がある人にいいます。それを「8時にいくっていったな」、本当は7時55分に来られるはずなのに8時に行くっていった、とか、本当は8時では早過ぎて、8時5分ぐらいに来てほしいのかもしれないと思ったり、8時に来るといってもそのインフォメーションというのは、どういう人がどういう具合にどんな時にどんな風にいつているかによって、とりわけ言っている人が自分に好意を持っているのか、悪意を持っているのかによって、全然違った解釈の仕方がされるわけです。

ですから人間関係における親しみとか疎遠さとかいった、基本的な人間関係の下地み

たいなところはすごく大事で、こういうところで誤解されてしまうと、それ以上の人間関係が成り立たなくなってしまうことがよくあります。自分の経験ですが、現象学の重要な会議が終わったあとで、ワインを飲んで、その人と親しく哲学の話題について議論していきまして、どういうきっかけかわかりませんが、僕が微笑みながら、その人に「いや、こういうことなんじゃないですか」って言ったんです。そのとたん、相手の顔つきが急に険しくなって、激しく応答してきました。その応答に答えて、こちらの語気も強くなり、なんだか喧嘩の雰囲気になってきてしまっていて、いったいどうしたんだろうと困惑してしまいました。そのあと、その状況について考え、急に相手が血相を変えた瞬間の自分の発言について、発言の内容だけでなく、そのときの表情についても考えてみました。微笑にはいろいろな意味があり、討論上の対立が激しくなってくるとき、本能的に場を、雰囲気を和ませようとするすると笑みが浮かぶという、そんな意味の自分の微笑みだったんだろうと思いました。ところがこの雰囲気を換えようとする本能的笑みがまったく逆に見られ、「蔑みの嘲笑」と受け取られてしまったのでしょうか。そうでなければ、どんな激しい反論にも余裕を持って応答するその人の変化が理解できません。

しかし、当然ですが、僕自身、尊敬する相手を侮るなど、それこそ夢にも思ったことはないのですから、気づかずに生じていた自分自身の微笑を批判的に、距離を置いてみるという、生まれて初めての反省を強いられることになりました。いったい、自分は、雰囲気を和ませる微笑と、相手を嘲笑する笑いの区別ができていないのか。日本で討論の中でも色々な笑いがありますが、相手を嘲笑する笑いは大変まれです。一緒に笑うというのは、ほとんど討論を和ませて、先にすすめる潤滑油のような役割を果たしています。ですから、よく、討論の記録に、どこで誰が笑ったかという（笑い）がわざわざ記録されるわけで、これも日本ならではの現象でしょう。日本では当たり前自分の笑いが、ドイツ人の相手にまったく逆にみられたとなると、一体自分は、この区別をどういままで学んできたのか、おまえは、挨拶の仕方、頭の下げ方、相手に対する表情をどう両親や兄弟、学校友達、周りの人々から学んできたのか、生まれて初めての問いに、すぐみつかるとはならない答えを真剣に求め始めます。真剣にならざるをえないのは当然でしょう。人は自分の表情をもたずにその社会に生きることはできませんから。

自分は、自分の笑いをどうやって学んできたのか？他の人々の表情をどう読み分け、応答する表情をどう身につけてきたのか？これらの問いを音を聞くことと比べてみましょう。日本人にとってはlとrの音が聞き分けられませんが、その音をヨーロッパの人はどうやって聞き分けてきたのでしょうか。言語学者のなかには色々な意見があって、12歳までに区別された音を聞いていればちゃんと区別できて聞こえるはずだ、それ以後になつてしまうと聞こえないといわれます。生物学的な音刺激の受容という問題とされる

わけです。ところが、身体の仕事の問題となりますと、聴覚だけ孤立させて観察できるわけではなく、触りながら見ながら、見ながら聞きながら、色々な感覚がいっしょになった経験が積み重なって、自己の身体性や他人の身体性が築かれてくる、そしてその築かれてくるときにそれぞれの文化差というものが、母と子、周りの人々と幼児の間で無意識的に伝達されているわけで、その大部分が無意識的に行われていて、それを反省の場に持ち出すというのは並大抵のことではありません。そもそも、反省の場に持ち出さねばならない必然性は、自分の笑いが誤解されたといった、いわば痛ましい経験を重ねなければ、生じてこないでしょう。ドイツ人の表情の猿真似をすれば、ドイツでの仮の自分の表情を獲得できるなどと思えるほど、人間関係は表面的なものではありません。自分の表情は自分の生きる生き方そのもの、自分の過去の歴史、習慣性、身体性そのものの表情なのです。

こうして、計らずしも、言葉の意味をこえた、表情の意味、身体性の意味の成り立ちを問わねばならない必然的な状況がカルチャーショックを経て生じてきます。この問いに対してどんな学問が対応できるでしょうか。ここで私が強調したいのは、フッサールの現象学、特に後期の発生的現象学の役割です。フッサールは、自然科学、精神科学の諸個別科学の成果を積極的に取り入れ、言語を通して反省にもたらされている諸々の意味の連関を問い進め、どのようにそれらの意味連関が私達に意識されるのか、そのされ方を意識の作用と意識の内容という相関関係として捉えようとしてきました。そしてそれだけでなく、その複数の相関関係がどのような成り立ちの歴史をもつのか、その発生をたどる方法をみいだしていきました。フッサールは『デカルト的省察』という本の中で、「わたしが、一瞥して事物を経験できるのは、本質発生による。…われわれは、幼児の時期に、一般に事物を見ることをまずもって習得せねばならなかった、…それらの把握作用は、中心的自我に対しては、あらかじめ形成されて与えられているものとして現われ、それらが実際にはたらくときには、中心的自我を触発し、はたらきへと動機づける。自我はいつも、そのような受動的総合のおかげで、対象の環境をもつわけである。」(『世界の名著、ブレンターノ、フッサール』、263頁以降を参照)と述べています。ここでいわれている「本質発生」とか「受動的総合」について、これ以上ここで言及できませんが、フッサールはそのような知覚の意味の発生を現象学的に解明する方途を獲得し、発生的現象学の領域を開拓していて、特定の文化における身体性の意味の生成の解明に明確な指針を与えています。

さてここでもう一つ別のカルチャーショックのお話しをします。僕がミュンヘンで生活していたときですが、そのとき僕の友人で禅を広めようという人がいました。その人

が日本である宗派の禅を一生懸命やっていたとき、ドイツから禅を求める女性が彼のいたお寺にきて、その女性と日本で夫婦になり、その後ドイツに来てドイツ人に直接禅を教えていました。結婚をして2年ぐらいたっていたのでしょうか、彼がいうには、「ちょっと驚いた、家内が、あなたは私に近づきすぎる、あなたは私の人格のなかに踏み込んで来すぎる、といった。これをどう理解すればいいのか分からない」というのです。もう一度いいますと「あなたは私に近寄りすぎる」というのです、でもどうして近寄りすぎていけないのでしょうか。普通日本ですと、夫婦一体感といえますし、一心同体ともいえます。また、お互いが空気みたいになるという言い方もしますが、これは、否定的な感じにも聞こえますが、空気がないと人間生きていけませんから、そういう意味も含めて空気になるのでしょうか。

要するに日本では、夫婦間の一体感、身も心も一つなんだ、私とあなたは一つだという、理想、僕たちはまだそういうものをおそらく持っているのでしょうか。この辺は個人個人ですから、簡単に規定できませんが、先ほどの吉沢さんの話でも、自分の内面をびったり解ってもらえる、そういう欲望を若い人も持っているという話がありましたが、それは、ここでいう一体感という言葉で表現されているものと通じているといえるでしょう。このような一体感をいわば拒否されたわけです。

どうして拒否するのでしょうか。一体だったらそれが理想じゃないのでしょうか。一体という言葉ではありませんが、ドイツの対話哲学を代表するマルチン・ブーバーという哲学者は、「我 - 汝 - 関係」ということを主張します。「我 - 汝」というのは、まさに私とあなたが純粋な関係にはいる、つまり純粋な主観性の関係にはいること、比較したり、選択する余地は消えてしまうような関係にはいることを意味します。比較と選択は、「我 - それ - 関係」の「我と対象」の関係を意味します。ですから見合いするとき、この人の給料はこれこれで、どこの大学をでて、そしてどんな風というのは、みんな「それ」なわけですが、それでは人間というのは「それ」の集まりかということ、そうではなく、すべての人は、「我 - 汝」の関係にはいて、初めて本当の人間になるということです。

では、そのような純粋な関係性にはいると、私とあなたのいうにいわれぬ、ある意味での本当の一体感が実現されるのではないかと思うのではないのでしょうか。それこそ純粋に、キリスト教やユダヤの伝統にたつ、いわば人間と人間、自己と他者、人間と絶対者との間の本当の関係がわれわれの言う一体感に通ずるのではないのか、と問われることとなります。そしてまさに、このような問いの次元で、そのドイツ人の女性は、「あなたは、私に近づきすぎる」というんです。どうして近づきすぎてはいけないのか。

ここから先は予測になります。先ほど自我の「殻」という話がでましたが、なぜ「殻」が意識されるかということ、殻から内部に入ってくることができなかつたり、できたりす

るからでしょう。他の人は入って来られなくて、自分が自分と対面するなり、自分が神様と対面するといった場所なのでしょう。自分の思い、自分の意志、自分の何かといわれるもの、核とか中心というものがあって、この核の周りの殻みたいなものを通して入ってこられたとか、入ってきてないという感覚があるらしい。そうでなければ彼女は「私の中に近づくな」「私の中心に入ってきては困る」とはいえないはずです。

これは一体どういうことなのか。そのことを少しずつ考えたいわけですが、そのときに核と殻はどうやって作られるかということ、それは、言葉のやりとりを通して作られる、ごく単純なことなんです、言葉のやりとりによって作られているのだと私は思います。「あなたこれ好きなの嫌いなの?」「いえ嫌いです、」「好きです」といったごく当たり前の言葉のやりとりです。「奥さん、日本に来てどんな感じですか」と色々家内が聞かれるわけですが、そうすると家内は「もう日本なんか嫌になっちゃう。満員電車で、家は狭いし、環境問題について意識はないし、…」と感じ、考えるままに率直に答えます。その率直さは、夫である僕には、ことのほかはっきりしていますから、僕は毎日毎日、彼女の不快感や理解できないことをまくし立てられるわけです。これについて十分彼女が納得できる説明するのがものすごい苦勞で、いろいろ資料を集めて、日本だって公害問題を意識してないわけじゃないとか、ごみ焼却施設から放出されるダイオキシンの%を、ヨーロッパの水準とのけた違いの悪さにいらだちながら、だからこうなっているというその「だから」を説明しなければなりません。これは並大抵の話ではないのです。これに答えるためにはよっぽど日本の社会の全体に精通していなければ、そのような説明は無理です。僕は哲学をやっていて、いろいろな領域に興味があり、時間を見つけていろいろ調べることはできます。しかし、普通の会社づとめの人や、ドイツ人と結婚して日本の都会で生活しようとなったときには、とてもじゃないけど、そんな時間はなくて、「こうなんだから仕方ないだろう。黙って我慢しろ!」というくらいしかいえません。しかし、そこで「我慢しろよ、しばらくすれば慣れるんだから」という具合にほっておくわけにはいかないんです。そうすると結局、「あなたの核はどこにあるの?」ということになります。当然、僕は夫として、彼女の身の周りのこと、生活していく上で、少しでも大きな部屋に移るとか、日本語ができなければ僕がクッションになって、親との間に立って、それぞれいいたいこと自分を通して柔らかくいうとか、まさに様々に気を使っているわけです。しかし、黙って気を使っているのではだめなのです。「俺はこれこれのことをしたよ」「こういう背景があるんだから、こういうことをいったら、絶対気分を悪くする」とか。でもそうすると、「まともに言ってどうしていけないの?」という質問をされます。どうしていけないかという説明をしようとする、それはもう並大抵ではありません。もう一昼夜考えても、「どうして」ということに対する答えがでてきませ

ん。先ほどのポルノの話がありましたが、「どうしてきちっとネクタイしめた人が、新幹線の中でポルノを見てるんですか、公の場での女性蔑視じゃないですか？」それを説明しなければいけないわけです。これは並大抵のことではありません。

「どうして、それでは、ドイツではそうしないのか。」「いったいどういうときに、そいつを見るのか。」そういった「どうして、どうして」ということを言葉にして、「こうなんだ、ここから先は分からないよ、ここからここまでは分かる」ということをはっきり言わなければだめなのです。そうやって初めて、こっちの言葉、相手の言葉、こっちの知識、向こうの知識、こっちの判断、向こうの判断、こっちの核作り、相手の核作りが始まっているわけです。そういう核作りという、人間の核というものを言葉のやりとりを通じてしょっちゅう作りつづけている、それがあたりまえの世界で彼女が育ってきています。小さいときから私という言葉をおぼえずに、必ず「私が」という、Ichという言葉を使わずにドイツ語でいうことは不可能なんです。そして例えば“*Ich setze mich.*”といます。机の上でも、どこでもいいのですが、「座る」というかわりに、「私は私を置く」といいます。これは再帰動詞といますが、わざわざドイツ人が「私が私をおく」なんて思っているはずがないと思うかもしれません。しかし、こういう言葉の成り立ち、——そういう意味ではフランス語はもっとすごいらしいですが——表現の仕方が、ある意味での自分の客観視という訓練、こういう主体と客体の緊張関係、この緊張関係の中で生きることを言葉を通して訓練し続けているわけです。ずっとこういう表現様式の中に生きて、小学校から高校までずっとつながって、そして成人しているわけです。こうして、自分の意見を自分の意見として言うということ、そんなことは、当たり前以上に、当たり前なわけです。

日本だって個性を尊重してますといわれますが、ただそれは言葉の上の話だけなんです。なぜかという、一例ですが、たまたま飲み友達に聞いた話です。そのドイツ人の奥さんが日本の学校とドイツの学校を比較して、日本の学校だと、女の子が髪の毛を染めてはいけなし、耳輪をしてもいけなし。でもドイツの学校では、何を着てもいいし、赤茶にしても、黒毛にしても、おかまいなし、耳輪でも、鼻輪でもしたけりゃすればいい。ところが、日本の学校では、やれ、スカートの長さから、髪かたち、それこそ赤く染めようなら、目くじらたてるわけです。何秒か遅刻して、鉄の扉にはさまれて大怪我した生徒のこと皆さん覚えていらっしゃるでしょうか。制服、ユニフォームといます。ユニフォームズムでいいじゃないか、ということなのかもしれませんが、個性とかなんとかいいますが、個性というのは「自分の好み」なわけで、その自分の好み、自分にどう見えるかを表現して、それに対する他の人の反応を見ているわけです。そういう「表現 - 反応」という機会が全然与えられていなくて、それで自分の「個」なんてどこにど

うありうるのでしょうか。

もう時間が過ぎたので最後に一つだけ申し上げたいことがあります。それは、なぜ彼（禅をしていた日本の友達）が、奥さんの核の中に踏み込むことができたのかということです。彼は、ドイツで自分の気持ちを表現する十分な語学力を持ち合わせていません。そして、禅をやっている、何も考えないこと、言葉が沈黙の淵に沈んでいくことを真剣に、命をかけてやっているわけです。それで「無、無」とやっていて、いったい何になるのか。別に何もなりません、周りの世界が直接自分に映ってくる。ものすごく鮮明に、すごい鮮度を持って、びんびん響いてくるわけです。それは皆さん試しにやってみればいいと思います。三日でも五日でも。そして、そのあと、自然に触れたり人間に触れたりするとき、じかにすべてが映って来ちゃうんです。映って来ちゃうというのは、映そうとしているわけではもちろんありません。「能動 - 受動」の話、「打つ - 打たれる」の話ではないんです。そうではなく、自分の意識というか、存在というか、それが純化されたようになったとき、自ずからすべてが映って来ちゃうものなんです。ですからドイツ人の奥さんが日頃やっている振る舞い、彼女が何をしたいのか、何を思っているのかということが、彼に自然に映ったんだと思います。だからそれに即応する反応を彼がした。女性にとって、それがあまりにも近いので、あまりにも自分の心にじかに反応してしまっているから、自分の核が消えちゃったような、それが嫌でたまらないと思うのだと思います。この嫌だという感覚はどこからどう来て、どう発展するものなのか、なかなか定かではありません。また、日本人の持っている自分を虚しくして、全く空にして、そして相手が自分に映ってきてしまう、移ってきてしまい、一体になる、この精神的な態度もそれとして、凄まじいものです。それは様々な芸道とか、剣道の時とか、仕事するときとか、世界に対する態度として日本に強く残っています。これは凄まじい、ある意味での他の人格の殻を破ってしまうような力です。しかしこういうあり方と、言葉を介して、核を作りながら何重に呼びかけるあり方と、表面的に見るとものすごく大きな差があるように見えます。ただども最終的に通じるというのが僕の持論です。

最終的にどう通底しているかということについては、今日はお話しできませんが、まづもって、違いということ強調しなければならない、相手との違いが解らなければ、相手の理解なんてありっこないと思います。違いに気づかないのは、自分で思いこめると信じているから、ショックを受けながら、そのショックに耐えることをしないで、理屈でそのショックを埋め合わせることができるはずだと思いこんでいるから、自分の生き方を投影して、投影したままで生きられると思うからです。その思いこみが崩れる機会というのは、少し外にできれば、外国に行って自分の身をさらせば、それまで生きてきた文化の過去であると同時に今生きている文化でもある自分の身体をそういう状況に置け

ば、いくらでもあなたを待ちうけているものです。

おわりに、今日お話しした内容に関わる書物として、フッサールの『デカルト的省察』、『受動的総合の分析』、発生現象学について、新田義弘『現象学』、自分の本ですが、『他者経験の現象学』、他なるものとの経験の領域について、鷲田清一『分散する理性』を紹介しておきたいと思います。御傾聴ありがとうございました。

(記録：紀平知樹)

第3回シンポジウム第一部(テーマ1「女性におけるセルフをめぐって」)にて発表していただいた北川東子さん(東京大学)と吉澤夏子さん(日本女子大学)の講演記録は、紙面の都合により、次号に掲載いたします。(編集者記)

書評

『いえ、けっこう。わたしは自分で考えます』

Annegret Stopczyk 》 NEIN DANKE, ICH DENKE SELBER 《
(Rütten und Loening GmbH, Berlin 1996)

阪本恭子

表題『いえ、けっこう。わたしは自分で考えます』に示されるように、そして序文でも述べられるように、この本には「自分で考える」(Selberdenken)という「モットー」にもとづいて、如何に何を「哲学する」(Philosophieren)かが記されている。ひとがすでに考えたことを再びあれこれ「思案」(Nach-denken)するのではなく、わたしが、今こうして自分が生きている世界における体験と行為から、独自の思考と感覚を導き出すこと、それがここで描きだされる哲学である。

著者はアンネグレット・ストップチュク。多彩な職歴をもつが、現在はベルリン工科大学で経済倫理の講師をしている。哲学だけを学ぼうと大学に入り、不本意ながら物理学とゲルマニスティックを副専攻に選ぶ。職業を問われると必ず、哲学教師ではなく「哲学者」(Philosophin)と答えては延々と問答を続け、「わたしは人生について考えているのです」と言いきる彼女は、人間、旧西ドイツ市民(Wessi)、そしてひとりの女性として、生活のさまざまな場面で哲学しようと試みる。先述の職業問答や、街頭で行われた一般のひとびととの哲学論議からは、彼女の哲学に対する真摯な態度はもちろんのこと、哲学のドイツでの位置や東西統一後のドイツ社会の現状も伺うことができ興味深い。また全編にわたって肖像が多く掲載されているが、カント、ゲーテに混じって、街頭インタビューの様子、著者自身や子供との写真などもさりげなく挿入されており、異色の、まさに著者独自の哲学書となっている。

デューラーを愛し、画家志望だった著者を哲学へと向かわせたのは、「世界と精神を規則にしたがって秩序づける」と「約束した」デカルトである。著者16歳、世界的な反ベトナム戦争の学生運動の中、ドイツも混迷していた1960年代終わりのころである。心の平穏を渴望、一気にデカルトを読破した少女はしかしやがて自分が、直面する現実をいっそう混乱したものとして認識していくことに気づく。ところがデカルトはその答えを記してはくれない。この一連の体験は「最終的に本を閉じ」、やがて「体験が全ての母である」という信念を著者に抱かせる。哲学への憧憬と懐疑。そこには当時、学問としての哲学から乖離して社会学を樹立したアドルノやホルクハイマーの影響が伺えよう。と

は言え、「非学問的に哲学する」哲学者をつねに自任する著者が、哲学を学問分野のひとつだけではなく「人生のあらゆる連関を捉える方法」として追求した、「若きフランスの哲学者」デカルトから受けとったものは大きい。

以後、「否定するにとどまらず、あらゆる現実には意義を見いだす」ヘーゲルに傾倒し、「人類の未来を、平和の楽園と各人の自由の中に見定めた」マルクスに熱中したこと、「さまざまな『観点』をもち、感覚可能な身体性を自分で形成する可能性を人間に認めた」カントに深い感銘を受け、そして最終的には、自身の出産体験にももついた「身体哲学」へと発展させたことが説明される。著者の職歴と同じく、じつに多彩な哲学者が紹介されるわけだが、本書の特徴は、これらの哲学者たちの思想が、当時の著者の体験とともに語られることである。あるいは初めに著者の体験があって、それを理解しようとして求め、出会った哲学者たちを、著者なりに解釈したとも言えるだろう。したがっていわゆる辞典的な思想案内とはなっていない。しかし決して独善的な認識が列挙されているのではなく、哲学体験とも呼ぶべき著者独自の哲学が語りつくされるのである。

「哲学者であることと哲学教師であることには、いかなる矛盾があってもならない」とも言う著者にとってはつまり、考えること、哲学することは、生きることは切り離せないものである。哲学教師あるいは哲学の学生として過去のどんな哲学者から学ぶにせよ、如何に何を哲学するかは、ひとりひとりが生きることと同じく、まさにひとりひとりの手にかかっているというわけだ。そして本書の読者は、著者が如何に考え、生きてきたかの試行錯誤の跡をたどる中で、著者に倣って、「いえ、けっこう。わたしは自分で考えます」と語り始めるかもしれない。しかしわれわれがそうして新たに哲学しうることこそ、この本の目指すところであり、最大の効用なのかもしれない。

臨床哲学研究会の記録

《研究会》

第1回(1995.10.25)

鷲田清一(大阪大学教授・倫理学):《苦しむ者》(homo patiens)としての人間)

第2回(1995.11.30)

中岡成文(大阪大学教授・倫理学):臨床哲学はどのようなフィールドで働けるか

入江幸男(大阪大学助教授・哲学):ボランティア・ネットワークと新しい 人
権 概念の可能性

第3回(1996.4.25):フリー・ディスカッション

第4回(1996.5.17)

川本隆史(跡見学園女子大学教授・倫理学):関東大震災と日本の倫理学
——四つの症例研究

第5回(1996.5.30)

池川清子(北海道医療大学教授・看護学):看護 生きられる世界からの挑戦

第6回(1996.6.20)

堀一人(大阪府立刀根山高校教諭):「おかわりクラブ」の実験から
——職業選択から自己実現への道筋

第7回(1996.9.26)

鷲田清一・中岡成文:哲学臨床の可能性

第8回(1996.10.17)

小松和彦(大阪大学教授・文化人類学):「癒し」の民俗学的研究

第9回(1997.1.23)

荒木浩(大阪大学助教授・国文学):「心」の分節
——中世日本文学における 書くこと と 癒し

第10回(1997.7.3)

鷲田清一:臨床哲学事始め

山口修(大阪大学教授・音楽学):音と身

第11回(1997.9.25)テーマ「看護の現場から」

伊藤悠子(芦原病院看護婦):Fever phobiaの克服に向けて
——Nightingale看護論に依拠した小児科外来における実践から

西川勝(PL病院看護師):臨床看護の現場から

第12回(1997.11.27)

小林 愛(奈良市社会福祉協議会 音楽療法推進室):音楽療法をめぐって

第13回(1998.7.2)

パネルディスカッション:「学校を考える 『不登校』という現象を通して」

提題者 栗田隆子 博士前期課程(臨床哲学)

寺田俊郎 博士後期課程(臨床哲学)

畑 英里 研究生(臨床哲学)

第13回(1998.9.24)

山田 潤氏(大阪府立今宮工業高校定時制教諭)

第14回(1998.12.12)

パネルディスカッション:

「学校の現在と不在-哲学の現場から<不登校>現象を考える」

提題者 栗田隆子 博士前期課程(臨床哲学)

寺田俊郎 博士後期課程(臨床哲学)

畑 英里 研究生(臨床哲学)

《公開シンポジウム》

第1回(1996.12.13) テーマ「哲学における 現場」

熊野純彦(東北大学助教授・倫理学): 死と所有をめぐって 臨床哲学 への途上で

古東哲明(広島大学教授・哲学): 臨床の現場 内と外との交差点

池田清彦(山梨大学教授・生物学): おまえのやっているのは哲学だ / おまえには
哲学がない

第2回(1997.2.21) テーマ「ケアの哲学的問題」

川本隆史(東北大学教授・倫理学): 生きにくさのケア フェミニスト・セラピー
を手がかりに

清水哲郎(東北大学教授・哲学): 緩和医療の現場 QOLと方針決定のプロセス

中野敏男(東京外国語大学教授・社会学): コメンテーター

第3回(1998.2.20)

第一部 テーマ1「女性におけるセルフをめぐって」

北川東子(東京大学): 孤立コンプレックス

吉澤夏子(日本女子大学): 親密な関係性

藤野寛(高崎経済大学): コメンテーター

霜田求(大阪大学): コーディネーター

第二部 テーマ2「国際結婚」

山口一郎(東洋大学): ドイツと日本のあいだで 日常としての文化差

嘉本伊都子(国際日本文化研究センター): 国際結婚とネーション・ビルディング

浜野研三(名古屋工業大学): コメンテーター

熊野純彦(東北大学): コメンテーター

田中朋弘(琉球大学): コーディネーター

執筆者一覧

(執筆順)

- | | |
|-------|-----------------------|
| 鷺田清一 | 大阪大学教授 (臨床哲学・倫理学) |
| 中岡成文 | 大阪大学教授 (臨床哲学・倫理学) |
| 堀江 剛 | 大阪大学大学院 (臨床哲学・倫理学) |
| 紀平知樹 | 大阪大学大学院 (臨床哲学・倫理学) |
| 河村 厚 | 大阪大学大学院 (臨床哲学・倫理学) |
| 本間直樹 | 大阪大学助手 (臨床哲学・倫理学) |
| 武田保江 | 大阪大学大学院 (臨床哲学・倫理学) |
| 嘉本伊都子 | 国際日本文化研究センター研究員 (社会学) |
| 山口一郎 | 東洋大学教授 (哲学) |
| 阪本恭子 | 大阪大学大学院 (臨床哲学・倫理学) |

臨床哲学 創刊号

1999年3月15日 発行

編集・発行 大阪大学大学院文学研究科 臨床哲学研究室
(大阪大学文学部 倫理学研究室)

〒560-0043 大阪府豊中市待兼山1-5

TEL/FAX 06-6850-5099

E-mail homma@let.osaka-u.ac.jp

ホームページ URL

<http://bun70.let.osaka-u.ac.jp/>

創刊の辞

哲学というのはひとつの 知 である。あらゆる知識を基礎づける 知 であると自己規定したこともあったし、あるいは、「よく生きる」ことをめざす 智恵 として自分を理解したこともあった。しかし、哲学という学問が社会に、なにか楔を打つような力をもったことは、すくなくともわたしたちが生きるこの社会ではほとんどなかったようにおもう。

哲学するというのは、この社会のなかでどのようないとなみとしてありうるのか、社会はほんとうに哲学的思考というものを必要としているのか、そういう問題を問いつめるなかで、わたしたちは哲学を社会にむけて開く、あるいは哲学をその外部へと繋いでゆく、《哲学の臨床的転回》なるものを構想してきた。社会のさまざまな困難が発生している現場で、その困難が哲学的思考をもとめているときに、それにたいして何の応答をもできなかつたら哲学は死んでもいい、そのような切羽詰まった思いで、わたしたち大阪大学倫理学研究室のメンバーは、この四年間、大学内という限界はあるにもせよ、毎月公開の《臨床哲学》のシンポジウムを開いて、あるいは毎週金曜の夜にさまざまな現場のひとつとともに、ケアと看護をめぐる、あるいは子どもの不登校をめぐるディスカッションを積み重ねてきた。

そういう臨床哲学のプロジェクトに取り組んできた大阪大学文学部倫理学研究室は、一九九八年の四月、大阪大学文学部の大学院重点化にともなって大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室として再発足することになった。それとともに看護婦として現在も勤務しておられる方や元高校教師の方などが社会人特別選抜のかたちで、わたしたちの大学院の研究メンバーとして入ってこられた。このひとたちを含め、わたしたち大学院のメンバーと関西周辺の看護・介護関係のスタッフのひと、教育現場のひと、ジャーナリストなどと哲学研究者とが、ともに直面している 問題 に問題としての明晰なかたちを与えるべく、くりかえし議論してきた。このプロジェクトの報告は、これまで「臨床哲学ニューズレター」紙上でおこなってきたが、臨床哲学研究室の発足を機に、「臨床哲学ニューズレター」を二つの冊子に分解し、より細やかなフットワークが生かせるよう工夫することになった。

ひとつはすでに昨年十二月に創刊号を出した「臨床哲学のメチエ 臨床の知のネットワークのために」であり、いまひとつはこの論文集「臨床哲学」である。前者はわたしたちの研究室に所属している院生・学生を中心に「社会人」の方々も巻き込んで、臨床哲学の活動とほぼ同時進行的にネットワークよく伝言ボードのように機能するべく発行されたもので、後者は《哲学の臨床的転回》を課題として突きつめるために、あるいはその実践をくわしく報告するために刊行されるものである。前者は季刊で、後者は年一回、刊行するつもりでいる。ここに発表された活動報告にかんして、みなさまの忌憚のない厳しい批判やご意見をちょうだいできれば、たいへんにありがたくおもう。

大阪大学大学院文学研究科 臨床哲学研究室

代表 中岡成文

鷲田清一