

ISSN 1349-9904

臨床哲学

Clinical Philosophy

18

『臨床哲学』第18号(2016年)

大阪大学大学院文学研究科

臨床哲学研究室

『臨床哲学』第18号 目次

〈論文〉

重症心身障がい児・者に理学療法を行う意味 ——「働きかけ」と「気遣い」を通じた身体交流の構造 ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	前野 竜太郎	3
「うっかりの倫理」試論 ——リスクをめぐる主体と責任に関する考察・・・・・・・・	大北 全俊・横田 恵子	21
経験の原理とP4C ポスターの変化・・・・・・・・	中川 雅道	43
ケアの倫理と人格の尊厳 ——近代に見失われたもう一つの正義の再考に向けて ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	高山 佳子	62
看護師にとって老衰死とはどのようなものか ——看護師Aさんの語りから・・・・・・・・	前原 なおみ	83
メルロ・ポンティと子どもの現象学 ——『知覚の現象学』における人生の最初の数年間 ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	正置 友子	101
自閉症スペクトラムのある青年との歩みにおけることばの選択および了解のプロセス ——「困り」ということばの具体例から ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	永浜 明子・永山 亜樹	120
小さなもの・・・・・・・・	高原 耕平	138
話すことと聞くことによる発見について・・・・・・・・	青木 健太	159

〈翻訳〉

「最大限の価値に到達するマシン」から道理にかなう愛ある人間へ
——フッサールの倫理学における主観性

..... インガ・レーマー（高山 佳子、浜渦 辰二 訳） 175

〈講演原稿〉

To live together with others

– from Husserl's phenomenology of intersubjectivity

..... Shinji Hamauzu 191

臨床哲学研究会の記録 206

『臨床哲学』投稿規定 213

編集後記 215

執筆者一覧 216

重症心身障がい児・者に理学療法を行う意味 ——「働きかけ」と「気遣い」を通した身体交流の構造

前野 竜太郎

はじめに

相模原襲撃事件¹以降、重症心身障がい児・者（以下重心児・者）などの重度の障がい者の存在にかつてないほど、注目が集まっている。時には優生思想の問い直しなどにわかに政治や制度論の趣向にさらされ、彼らが生きる意味さえ問われ始めている。本研究は、理学療法士が彼らに理学療法を行う意味について探求していくのが目的であるが、それを医療制度や法制、あるいは優生政策についてまで論理展開することを意図していない。ここでは重心児・者に理学療法を行うことによって、彼らが生かされて在る意味を問いかけることを目的としている。それは決して、彼らが生かされるべきかというような優生思想におくのではなく、彼らが現に生きて生活しているというまぎれもない事実から眼をそらすことなく、重心児・者その人自身の生から出発することを前提としている。そうでなくては、たとえ問いかけても理学療法を行う可否という不毛な議論に陥るであろう。まずは、良識的な問いかけの上で未来志向を描きつつ、どのように重心児・者をケアしていくのか、を研究目的としていかななくてはならない。

よって本研究では、理学療法士における重心児・者へ行う理学療法実践経験の価値と意味を問い直すことを目的とする。加えて、コミュニケーションの手段をほとんど持たない重心児・者がいかなる存在なのかを、日々理学療法に携わる理学療法士の視点から捉えようと試みる。視点を変えるならば、重心児・者とのコミュニケーションについて、身体的なレベルでとらえなおすにはどうすればよいのか、という研究となる。この多層性を持った研究テーマは、医学的研究分野ではもはや難しく、臨床経験の価値や意味を問う哲学、すなわち臨床哲学、後述するが、とくに臨床の現象学として問い直していくことが、適切であると考えた。なぜなら、科学的な研究においては、この研究テーマの本質である臨床経験の価値や意味は、とりあえず既知のものとして、横に置いておかれてしまうからである。語られたことそのものから見えてくることを切り刻まずに取り出すためには、これも

後述するが、現象学的手法が本研究には必要であった。科学的な研究方法は、量的な研究として、たとえば何らかの質問紙を用いて数値化され、平準化されることに意味があるのであって、対象者によって語られた自由回答は、その内容ごとにカテゴライズされることで、客観性という彼岸へと連れ去られることになり、ひとりひとりの理学療法士の臨床経験の語りや重心児・者の存在そのものは、科学的分析のもと断片的に刻まれてしまうであろう。

1. 理学療法臨床経験の意味を問う

本研究は、このように科学的研究方法によっては刻まれてしまうであろう、重心児・者に理学療法を行う理学療法士の臨床経験の語りそのものに焦点をあて、重心児の理学療法における臨床経験の価値と意味を問う質的研究を展開していく。重心児・者一人ひとりの存在に焦点を当て、その存在意義を明らかにしつつ、その一人ひとりへ、理学療法士が、触れに行く・動かすことでかかわっていく意味についての研究は、これまで理学療法学の領域ではなかったものである。なぜそこに光を当てるかといえば、かすかにしかあらわれてこない重心児・者のあらわれを一人ひとり拾い上げることの積み重ねが、普段コミュニケーションが取れないとされている重心児・者をより深く理解できる契機になるからである。

もちろんこれまで、さまざまな専門職と重心児・者とのコミュニケーションに関する研究が行われて来なかったわけではない。6歳以下の学齢児前は療育の対象となり、6歳以上の学齢児になる時点で、特別支援教育の対象となるので、それぞれの分野の学問研究において、幼児教育学や教育現象学あるいは教育心理学の視点から多くの重心児・者研究が試みられてきた。ただ、自らの臨床研究および臨床実践に用いる上で、既存のこれらの研究分野のコミュニケーションに関する質的研究だけでは十分ではなかった。なぜなら、私（以下、「研究者」と表記）自身は理学療法士として重心児・者に触れてきたわけであるし、理学療法士として障がいの重い子とコミュニケーションをとろうとしてきたからである。そうなるも必然として、特別支援教育の分野や療育の分野の研究を取り込みつつも、しかした独自の理学療法士的な捉え方が必要となると考えた。

2. なぜ対話による現象学的記述なのか？

ここで行おうとしている研究は、理学療法の臨床実践とその経験の成り立ちの探求である。しかし、一般的な質的研究方法では、何かの分析手法に引き付けて解釈を試みたり、あるいは理論そのものを洗練させようと腐心してしまいがちである。これがいままで繰り返ルールのように行われてきた質的研究であった。現象学とは、何らかの方法論や理論に固執することなく、既知の概念やその枠組みをまずは括弧にくくり、事象そのものを問いなおすことにある。また、対話による現象学的記述とは、対話により得られた語りについて、丁寧に、データを何度も聞き直して耳を傾け、あるいは対話のやり取りをデータから詳細に追うことで、臨床実践そのものに迫って、見えてくることを説明するのではなくあくまでも記述によってあぶりだすことをその原則としている。

一般的にみて、臨床経験を積んだ理学療法士ほど、日々行っている臨床実践について習慣化されてしまっていることは多くなると考えられる。研究者も含めて、すでに当たり前だと思っている臨床実践におけるある状況、すなわち日々の業務としての治療や評価といった技術だけでなく、重心児・者へのかかわり方そのものについても、それ以外の人たち、特に専門家以外の人々にとっては決して当たり前ではない、ということに理学療法士自身が気付くだけで、臨床における状況の見え方や理解の仕方、他者への伝え方は変わってくるであろう。現象学的研究は、まずこのように当たり前のこととして身体化・習慣化されている行動の意味を明らかにすることができるという点でも有効であると考えた²。

我々臨床家は、相互作用をめぐる社会学理論や社会心理学的方法、あるいは哲学用語を問う研究を主とするのではなく、あくまでも、臨床家として臨床から得られる経験をひとつひとつ問い直し、記述していくことが必要ではないだろうか、というのが一つのテーゼである。そのことが、臨床経験の成り立ちをそのまま見出しうる唯一のやり方ではないかと考える。実際に臨床現場に入り込んでいって、臨床場面に立ち会いながら、おかれた状況になじんで行くとき、初めてわかること、気づくことは多い。理学療法の治療場に立ち会い、見学するだけで、かつて研究者が経験したいろいろな臨床における実践の感覚をありありと思っておくことができた。ただし、その治療場面を研究者はごく当たり前の臨床場面としているが、他者、特に理学療法士以外の専門職に理解してもらおうとすると難しい。いわんや医療関係者以外の方々にはなおさら難しい。理学療法の習熟に伴って、習慣化された身体を問うことが少なくなることは、常々感じていることである。その問い

直しから実際に対話を行って研究者が一つ一つ確かめていくこと、その積み重ねが臨床実践の探求につながってゆくと考えた²。

まずは、重心児・者に理学療法を行っている理学療法士と対話を行い、理学療法士と重心児・者との相互の関係性を、対話をもとに現象学的記述を行うことにした。医療的なケアが必要な重心児・者の理学療法における臨床実践経験の成り立ちについて、現象学的な分析を踏まえながら記述を通して明示し、あわせて、その中で理学療法技術としてのケア（＝治療）とは何かを問いかけ、医療的なケアとしても成り立っている理学療法についてその意味を問い直すことにする。

ただし、ここでいう臨床経験の探求あるいは実践知の探求とは、相手の語った言葉のみを分析することではない。「対話において語る両者の言葉がいかにも生み出されているかが分析されなければならない」³と西村らが指摘するように、互いに対話をしつつ、どういうきっかけで気づいたか、どこがずれていたのか、あるいはお互いどのようにまとまっていたか、その表現やニュアンスまで含めて、分析することによって、そこから、初めて習慣化されてしまっているものの問い直しが生まれてくるのである。

3. Iさんとの対話から一理学療法におけるキネステーゼの構造

理学療法の臨床実践とその経験の成り立ちの探求を始めるために、ここでは2年目の理学療法士Iさんが、呼吸障がいを抱えるある重心児・者に、呼吸介助を含めた肺理学療法を行う際の、実際に触れて動かしているイメージを思い出してもらいつつ語った場面に焦点をあてた⁴。Iさんが日常行っている比較的慣れている呼吸介助の場面について、語ってもらおうとした対話場面である。全部で4回行われた対話のうち3回目の対話の中で、研究者は、その重心児Mちゃんに呼吸を楽に行ってもらうためには、Iさんの手から直接非言語的な働きかけを行うために、両手を使ってMちゃんに伝えたいことがあるのではないかとたずねると、Iさんは、身振り手振りを交えながら快活に語った。

I：あります。こうすると、楽になるかもしれないからね、一緒に、こっち方向に動くんだよって、まず、だから、何ていうんだろう、最初から、そっちの方向に、ばーっばーっ、大きく動かすんじゃなくて、徐々に、こっちに動かしていくからね、Mちゃん、みたいな、そんな感じで。で、ああでてる、はい、はい、みたいな。こっ

ちね、あ、分かった、分かった、みたいな。(090128-T-271) ⁵

ここで語られた「こっちの方向」とは、「こっちに動かしていく」と同様、息を吐いたときの胸が縮む方向の動きである。「そっちの方向」とは、逆に息を吸い込む動きをした時の膨らませる方向のことである。「ああ、でてる」とは、息を吐き出す動きができていることを確かめている。「ああ、こっちね、わかった、わかった」とは、胸の形に左右差があって、変形してゆがんでいることに気づいた語りである。それに合わせて、左右の膨らませ方をかえてIさんの両手でMちゃんの胸郭に対応して動かそうとしているのである。以下Iさんの語りは身振り手振りを基本とした語り続けるのだが、リハビリ専門職種でないと、難しいニュアンスや表現が出てくるため、理解が難しい部分がある。ただし、ひとつひとつを分析していくと、ある全体が見えてくるので、そこを記述していきたい。

両手を使って、担当の重心者の胸郭を最初から大きく動かすことを意図させるのではなく、様子を見ながら、Mちゃんにゆっくり小さく胸を使った呼吸の動きを出してもらうことを、Iさんは、ジェスチャーを交えて熱っぽく語っている。このとき、まずはかすかな重心者からのあらわれをIさんの側で読み取りながら行ったことがこの語りと両手の身振り手振りから現れている。少なくとも、Mちゃんの身体の状態を含めて息遣いという生そのものを先入見なく了解しようと、呼吸介助のたびに常に評価を試みていることがひとつのポイントである。左右差のある変形した胸郭のしかも微妙な動きしか出来ない身体部分の感覚、特に呼吸をつかさどる内部の肺の状態を手の感覚だけで捉えることは、理学療法士2年目のIさんにはまだまだ難しい感覚である。そのことを語りとして言葉におこして語ることはさらに難しいが、Iさんは、研究者に知ってほしいとの思いから、その点についても試行錯誤して語ろうとしていた。この語りはもちろんIさん自身の独特の表現方法であって、恐らく熟練した理学療法士のそれとは異なるであろう。もし、熟練した理学療法士との対話ならば、慣れた手つきとして習慣化された身体、特に自らの両手の動かし方のことは当然の技術として多くは語られず、症状に対して治療を行った身体の状態を冷静により的確に語るであろう。しかしIさんのこの独特な語りは、習熟した理学療法士よりもかえって試行錯誤の詳細なプロセスが強調されており、そのことがかえって研究者のMちゃんに対する呼吸介助についての了解を助けていた。

Iさんは続けて、胸郭という胸部の触れ方について以下のように語った。

I：胸郭（って）、ともかく、急にやるとびっくりされちゃうじゃないですか、みなさん。なので、こういうふうに動かしていくから、よろしくね、みたいな感じで。
(090128-T-272)

「こういうふう」というのは、いったん息を吐き出す方向に縮めてもらいながら、ゆっくり膨らませて息を吸い込む呼吸活動の一連の流れのことをさす。この場合は、その一連の流れをいまからやるので「よろしくね」という感じで、できるだけ目線を重心児と同じ高さにして治療するよう心がけていると語っている。ただし、健常者でも胸郭（胸やわき腹）を不意に手で触られると反射的にびくっとなることが多いはずであるが、重心児・者も同じような繊細な知覚を持っているこということをここでは語っている。そこに気遣いながらIさんはハンドリングという両手での呼吸介助としての治療技術を行っている。Iさんは、2年目であっても、すでに繊細に相手を理解できるすべを手に入れ始めていることが語りから見えてくる。また、「こういう風に動かしていくから、よろしくね～」の「よろしくね～」には、「(至らない私だけど) よろしくね～」の意味もこめられている。経験2年目のIさんにとってMちゃんは学ばせてほしい患者のひとりであり、そこが相手を尊重する表現となって語られている。

研究者はそんな謙虚なIさんに合いの手をだそうと、何度も呼吸介助を繰り返すことで、重心児がうまく呼吸できるようになる感じになるということなのかを聞いてみると、Iさんは、両手で胸に行く実際の細かい動きをジェスチャーで再現しながら、Mちゃんへの呼吸介助の場面をさらに次のように語った。

I：ちょっとずつ、こっちで。じゃ、この調子で、ちょっと動かしていくからね、ここで止めておくからねとか。そんな感じで言っているつもりですけれどね。
(090128-T-273)

「ちょっとずつこっちで」とは、膨らみやすい左側の胸を動かしながら、という意味である。Iさんの側で、「この調子でちょっと動かしていく」とは、少しづつ吸い込む方向へ胸を解放していく両手の動きであり、Mちゃんが息を吸い込みきったとき「ここで止めておくからね」と、伝えている。Iさんは、丁寧に手に伝わる反応を確かめながら、Iさん自身の独特なことばと身体でコミュニケーションをとろうとしながら行っていること

を、Mちゃんへの呼吸介助を思い描きながら語っている。ここでもやはり呼吸介助については 臨床経験 2 年目でありながら、日々繰り返して多くの担当者に行っているので、手の感覚にある程度自信をもって語られていることが見えてきた（それは以下の語りからも読み取れる）。

そこで研究者は、さらに深く尋ねることにした。その呼吸介助に対して、その重心児・者に何らかの快・不快のあらわれがでてくるのかを確認してみると、

I：急にやるよりは、もちろん、ずっと受け入れはいいです。急にやったら、パツて、（筋緊張が）入ってしまう。（090128-T-275）

と、不意に M ちゃんの胸に手を当てて呼吸介助に入ろうとすると、急激に体の筋緊張が上がりすぎて呼吸介助としては不完全になってしまうので、M ちゃんの胸を柔らかく触れながら、少しずつ押し込んで動かしていくように気遣いながら行っていることが再現された。そこで研究者は、じっくり触れていくことで、じわじわと「なんか、（だれかが）触ってるな」という感じでその方に（反応が）あらわれてきますか」、と具体的にどのような反応があるのか尋ねてみると、以下のような反応があると語った。

I：なに、なに、見てるの、目がこっち行ったり、あっち行ったり、あー触られている、みたいな感じですね。（090128-T-276）

と、今度は M ちゃんの側の反応について、I さんが M ちゃんになりきって、上を向いて上目遣いに見つめるイメージの姿勢になりながら語った。「なに見てるの」とは、I さんが M ちゃんを覗き込みながら呼吸介助しているので、それを M ちゃんの側からとらえられた表現である。M ちゃんからは、覗き込んだ I さんを意識しながら、「触られているのかな」、という反応がかすかな視線の動きになってかえてくるようである。このように I さんは、能動的に働きかけるなかから、受動的に M ちゃんの反応を受け取り、いわば反応に気がつきながら、それに合わせて呼吸介助を行っている。いわば、I さんと M ちゃんの相互の身体を通したコミュニケーションを土台に、M ちゃんに対する気遣いを伴ったケア的な働きかけを通じて、M ちゃんの反応を了解し、それに合わせてさらに呼吸介助を試みていることが語られた。

この一見コミュニケーションが取れないとされている重心児自身が、「今、何が起きているんだろう？」と感じているらしいことは、Iさんの側では気づいている。そのことを尋ねると、Iさんは身体相互の関係性においてよく了解しているようで、「はい」と即答が返ってきた。「しばらくすると、(Mちゃんは)呼吸介助をしている状況を理解するような感じ？」なのか尋ねると、

I：理解しているというか、……別に、それに任せてくれることもありますよね。
(090128-T-278～279)

と、決して、この児は、おかれた状況をすべて了解(対話時には「理解」となっているが本来は「了解」の意味である)しているわけではないが、「それに任せてくれ」ている、ということであった。つまりMちゃん自身にはIさんの働きかけを感じてなすがままにさせてくれている、という反応があらわれていることになる。これは第3者的に見ると、一見反応がないように感じられるのだが、実は逆にMちゃんは、「まあいいか」と意図しているかどうかはともかくとして、とくに反応せず「なすがままにさせている」という反応をしていることになる。そのような能動的な無反応は、他の重心児・者でもみられるのかどうか、ほかの重心児・者にも同様に「これ、分かってるな」とIさんの側で感じるかどうか尋ねると、

I：あっ、という人も(中には)います。(090128-T-282)

と、その「任せる」という能動的な沈黙という重心児・者の側のいわば能動的な働きかけは、Iさんの側でも了解されている。そこで、あえて呼吸介助という働きかけを重心児・者に入れ続けるという、一見無反応を利用しつつ、より胸郭にやわらかく良い反応を自然に引き出して能動的に楽に呼吸してもらおうということがおこっている。つまり、能動的に無反応であることと呼吸介助という双方の意図を通じて、重心児・者とIさんの相互に身体に入る感覚、つまり一見受動的でありつつ能動的な「無反応」という重心児の「気遣い」と能動的でありつつ受動的な「呼吸介助」というIさんの「働きかけ」がおこっている。詳細に語りを見ていくと本来は反対であり、ここでは、受動と能動の反転がおこっているのである。このように重心児・者とIさん双方において、能動的、受動的を相互に反

転させるかのような入り交じった身体の相互感覚を通してコミュニケーションがなされていた。ほかにもこのような重心児・者が何人かいることが語られた。もちろんはっきりと明確にコミュニケーションできることはないし、Iさんが意図したことが伝わらないことも多いようだが、微妙に複雑に通じあって意識しあうことができる重心児・者も増えているようである。

この対話の前に研究者が、ほかの重心児・者の理学療法において反応がどう返ってくるのかを尋ねた時に、Iさんは次のように語っていた。

I：いろいろですね。その方であった（＝過去にみられた）表情だったりとか。表情だったり、あとは、身体の嫌だよという、なんというか、ちょっとした収縮であったりとか。（090128-T-230）

その「嫌だよという収縮」とは、健常者が嫌がって体をすくめたり、よじったりするのと同じような反応が、「筋収縮」というごくわずかな反応として現れた状態のことである。それは具体的に身体のどの部分の反応なのか、それは少なくともIさんの側でどういうふうに感じとられるのかを尋ねると、

I：やっぱり、ずっと（緊張が入っていて骨盤が）上がらないことだったりとか。（090128-T-231）

体幹から骨盤にかけての筋の緊張が「すっ」と入ることによって、上がらないようにわずかに筋収縮をすることで、それがその方の抵抗としてIさんには感じられている。そのことが、

I：うん、「やめて」というような。（090128-T-233）

ふうにIさんにはとらえられている。ちょっとした筋の収縮であったり、関節可動域練習として理学療法治療を行っているところへぐっと緊張が入ることが身体を通じた訴えなのか、再度確認してみると、

I：そうです。身体が訴えてるというか。(それに対して)どこか痛い? とか、ゆっくりやるね、とか、話しかけながら(やっています)。(090128-T-234)

と、重心児・者は言語表出ができない分「身体が訴えてる」ようにとられるような何らかの身体での表出を行っているともいえる。Iさんは、重心児・者からのこのようなわずかな反応に対しても、細やかに話かけながら重心児・者にあわせて行っているようであった。Iさんは、

I：皆目、分かんないですけど。とりあえず、相手のアクションに対して、こっちも何かを返そうとする努力を、やろうというふうになってきましたね。
(090128-T-236)

と、Iさんは「皆目わかんない」と一見ネガティブな表現をしているが、Iさんの語り方として、身体を通してわかっていることでも、科学的な根拠がないものに対しては、「わからない」という表現を使うことがある。つまり、「科学的にはわからない」としていることもあるので、これはまた別論にて述べたい。Iさんは、臨床経験2年を経た時点で、「皆目、分かんない」ながらも相手の反応に対して、ケアしながら細やかに何とか「何かを返そう」とするように「努力」してきたことを語った。そのような重心児・者との相互の身体性における交流は、触っていく中で分かってくるのか尋ねると、

I：そうです。触ったりだとか。あと、口、多いかな、結構、舌が出たりとか。口をただ、ああって、ただ、大きく開けるだとか。なんか、口の人、多い気がする。……結構、看護師さんとかも、よく、今、舌でたねとか。舌、ぶるぶるさせてるねとか。んん。
(090128-T-237, 251)

と、Iさんは、触ることではじめて表出がわかってくることを語った。そのほかの表出の仕方としては、口でわずかに意思を表現する重心児・者も多いことを語った。「口を大きく開ける」気持ちの表出方法や「舌ぶるぶる」などの表出というのはどういう現象なのか確認すると、Iさんはやや上向き加減で、口を大きく開けて舌を出しながら、自らの舌を指差して、

I : えええええええーって、収縮で、なんか（あらわしてるような）。……不随意にというか、なんか攣縮というんですかね。こういう。もしかしてね、脳の障害のために時々起きてるものかもしれないんですけど、話しかけたら、偶然、そうなるとか。「絶対、これ、返事だよ」みたいな。(090128-T-252 ~ 253)

その攣縮自体が返事をあらわしているということなのか問うと、

I : 攣縮というか、こう、なんか波打つような、プルプルプルという。(090128-T-254)

これらの「えええええええーっ」や「プルプルプル」が攣縮とすれば、通常は、不随意のぴくつきのことをさす。つまり、われわれ健常者にも起こりうる指や頬が急に勝手にぴくついたりするあの現象である。しかし、この重心者の場合、「話しかける」という働きかけがあって起こる「プルプル」などは、身体の筋の緊張をあげて、舌筋を「プルプル」痙攣させて反応していることが可能性としてあげられる。それが毎日繰り返されたときは、やはりこれは返事ととらえることができるかも知れない。この場合、理学療法を含めた何らかのケア的な働きかけに対する応えなのかどうか尋ねると、

I : そう、アクションかもしれない。それは、ちょっと、私は疑問なんですけれど。まあ、そういうふうに、そのかたによって、それがそうだよと。…… (090128-T-255)

I さんは、再び「アクション」という言葉で反応のことを表現し、そうであるかもしれない、としつつも科学的な根拠に基づくならば、この舌の攣縮の反応は病棟スタッフの経験と思入れの混じった情報でもあるので、専門的（＝解剖生理学的）にみて根拠がないかもしれない、ととらえていた。しかしながらその病棟スタッフの経験知を否定しているわけではなく、病棟スタッフの側の思入れも含めて、この筋の緊張をあげる反応もコミュニケーションのひとつであることを了解していることは確かであった。I さんは、医学的な視点だけに固執してるわけではなく、むしろ重心児のあらわれが少しでも見出せれば積極的に情報として取り入れようとしていることが見えてくる。そこには、単にいろいろ吸収しようという新人らしさが窺えるだけでなく、すでに重心児・者との関係性の中で熟練

した理学療法士としての語りが見え隠れしていた。

研究者は、Mちゃん的话题に戻して、Mちゃんの筋緊張が緩んでほしいとか、理学療法士側からMちゃんに呼吸介助以外に何か伝えたいことがないかどうかを尋ねたところ、

I：あります。ありますよ。でも、まだ、それは、ちょっと、定かで（なくて）、ごめんください。こうなってほしいというのは、ありますけど、まだ、そこまで（感覚として）、自分の手から伝えるというのは。（090128-T-260-1）

と、即答が返ってくるとともに、「2年目だしまだ無理ですね。コミュニケーションとして何かを伝えるのは」と語った。このとき研究者は、単に専門家として理学療法の目標や運動の指示が入ることがあるかどうかという話をしているのだが、この語りの場面では、Iさんはそれ以上の「Iさん自身の思い入れが重心児・者に通じるのか」としてとらえている。それは次のような答えにあらわれている。

I：なんか、なるべく、どっちかというと、（基本的な四肢体幹の）リハのほうになっちゃいますよね。こっちの方向に行ってくれとか。こういう動きをさせようとしてるんだよ、みたいな。そういうのは、あります。（090128-T-260-2）

現実的な問題として、思い入れどうこうよりも、Mちゃんをどう治療していけばよいか、ということが最優先であり、そのような視点から、Mちゃんへの寝返りや起き上がりなどの基本的な動作の誘導ならできるとIさんは語った。問いかげに対して迂回しながらも、結局、その答えが研究者の問いの意図と合致した。そこで、コミュニケーション云々ではなく、基本動作の練習などリハビリ行為そのもので何か意図することがあって、たとえば身体感覚を使って重心児・者に伝えたいことがあるかどうか確認すると、Iさんはすかさず、

I：ああー、そういうふうにしたいです。あ、ごめんください。……したいけど、なかなか伝わらなくて、もう、ほんとに他動的に動かすふうになっちゃうことが多いのに、ほんと、じっくり、待ってあげなきゃいけないんだろうなと思いつつ

ちやいます。(090128-T-262～263)

Iさんは、かなりの数の担当患者を持っており、まだ、そこまでの時間的余裕がなく、ひとりにかける時間も足りないので、じっくり反応を見てあげて、動き出すよう待ってあげることができていない、と語った。実質、動きを引き出すのではなく、全介助になってしまいうこともあるようである。そのような状況下でも、Iさんは、重心児から何かを感じ取り常に気遣いながら返していくことができていた。

4. 重心児・者とIさんとの非言語的対話の基盤と意味

この対話からIさんによって語られたことは、一見科学的・医学的な治療とケアを行っているように見えて、実は、理学療法士が直接重心児・者に触れて、動かすことで、様々な「眼のかすかな動き」や「プルプルプル」や「舌が出る」や「目がこっち行ったり、あっち行ったり」「体幹から骨盤にかけての筋の緊張が「すっ」と入る収縮」「身体の嫌だよという、なんというか、ちょっとした収縮」などの具体的な反応がコミュニケーション的な意味を伴っていることであった。

もうひとつは、明確にコミュニケーションがとれない以上、能動的かつ受動的な働きかけが鍵となるが、重心児・者と理学療法士Iさん双方で相互に絶えず入り交じる運動感覚(キネステゼ)の次元において臨床実践が成り立っていることであった。すなわち、あられ(反応)を常に手と眼で動かしつつ感じながら理学療法が成り立っているのである。具体的には、重心児・者の身体の位置を常に動かし、時に理学療法士自らの身体の位置を変え、治療姿勢を変えながら、動かした重心児・者の身体の、かすかな具体的なあられに気づきながら理学療法が志向されていることがこれらの語りからみえてくる。このことが実際の重心児・者とのコミュニケーションを成り立たせるもととなっていた。そして、いつも理学療法士Iさんの身体において重心児の身体状態が把握されながら、担当の重心児・者の身体に合わせて、その都度治療が修正され、そのつど編み直されていること、少なくともその試みが常にIさんの側で意識されていることがコミュニケーションの意味のひとつの契機として成り立っていた。

たとえ客観的な評価に基づく日々の理学療法治療であっても、Iさん自身の手で重心児・者にじかに触れている感覚と、触ることによって得られる重心児・者から触れられている

感覚は、多少の相互感覚のずれはあったとしても、MちゃんとIさんの身体相互の感覚が、絶えず入り交じりあうことで、Iさんの理学療法における治療手技における能動的な運動的志向が立ち現れている。逆にその感覚的な「ずれ」こそが、常に能動的に動かそうとする意味を生み出しているといつてもよい。Iさんがケア的に絶えずおもんばかっているその一方で、重心児・者の側においては、Iさんの治療を通じた働きかけに対して、一見単に受動的に促されて動かされることがほとんどであるかのようにみえる。が、確かにその時々治療を通じた働きかけに対して重心児・者の側の「筋収縮」や「目の動き」など能動的な運動的志向として「快・不快のあらわれ」となって、それがIさんととらえられている。それはIさんには受動的な運動的志向として逐一感じ取られる。それはいいかえれば、Iさんが重心児・者からの微細な働きかけにそのつど気づかされているといつてもよい。つまり、重心児・者の能動的な筋収縮自体が、Iさんには快・不快のあらわれとなつてとらえられているということになる。このように理学療法士Iさんのケア的な促しに能動的に志向して反応に十分にコミュニケーションとして応えることができる重心児・者は、なかなかいないのも確かなのだが、彼らの日常性において、かすかな気配は常に立ち現れているということになる。それ自体が重心児・者からの能動的な働きかけなのである。そして彼らは「舌ぶるぶる」のように、サインを出しながら、気づいてもらえることを待っているのである。

先ほどから述べていることをまとめると、重心児・者の日常性に近づくには、理学療法士による不断のケア的な能動的な働きかけにかかっている。いわば、重心児・者のあらわれに気づくには、障がいの重さに導かれて働きかける、理学療法士のたゆまぬ能動的な運動的志向が鍵となる。上記のように、弱く浅い呼吸を観察しているだけで、その重心児・者そのものの息遣いが聞こえてくることがあるように、目で触れ、手で確かめると、そのひとの「息遣い」という日常性が見えてくる。対話を行ったIさんには、そのように気遣う日々の繰り返しと試行錯誤からある日突然に「はあつ、て。表情ある、つて」という気づきが与えられていた。そのことが契機となつて、Iさんの治療はさらに熟練し、実戦経験に広がりを持つ、ステップアップするきっかけになった。理学療法士は、目でも手でも、直かに重心児・者に触れて動かさなければ何も見えてこない。このようなたゆまぬ能動的な運動的志向というべきものが重心児・者の理学療法において成り立っている。その一方で、重心児・者においても、快・不快に気づいてもらえる瞬間を待っているといつてもよい。重心児・者の側にも「筋収縮」や「能動的な無反応」というわずかながらも能動的な働き

かけがあることは確かなのである。このとき、理学療法士側の受動的な運動的志向、言い換えれば「気づき」なくして、能動的な運動的志向はなりたない。能動・受動の入り混じり、あるいは往還または反転が、実は I さんと M ちゃんを含めた重心児・者双方におこっている。これが、先ほど述べた能動・受動の入り交じった感覚の意味につながっている。これが、重心児・者と理学療法士とのコミュニケーションの最も基礎となる部分ではないだろうか。

このように重心児・者に理学療法を行う時に、理学療法士は、すでに科学的な医療のもとである自然主義的態度⁶を超え出ることにつながっている。コミュニケーションが取れなくとも、それでも気遣い・配慮しながら重症心身障がい児・者にせまるとき、理学療法士自身は、実は理学療法を超え出た重心児・者の住まう世界、すなわち「生きられる世界」⁷ともいうべきところに迫っている。そこから、敢えて意識しなくとも、重心児・者と理学療法士の間にその関係性の源ともいうべき、相互の身体性の交流がたちあられてくる。それは「間身体性」⁸において成り立っているといえるかもしれない。そこから、また改めて理学療法への試行錯誤が始まるような源でもある。意識しなくとも、そこに常に立ち現われているのが、「間身体性」である。そこからいつも始まり、そこに常に立ち返ることができる源である。しかし、「間身体性」とは、何かの概念や定義に収斂していくようないわば遠近法の消失点のようなものではない。敢えて言うなら、そこから常に立ち現われ、そこに常に立ち返ることのできる源泉である。I さんが、M ちゃんとのケア的なやり取りを語るとき、「間主観性」を超えて「間身体性」において思いおこされ、その場面に立ち返りながら語られていた次元である。いわば、理学療法士が能動的かつ受動的な「運動志向性」⁹を働かせて、重心児・者の「生きられる世界」に迫ろうとすることで、科学的な根拠に基づく医療を行う上でその元となる「自然主義的態度」を超え出て、重心児・者そのものへ迫ろうとすることに立ち現われる次元である。そういった、生きることそのものという次元に立ち返る実践経験の積み重ねとしての「習慣的身体」¹⁰へ沈殿していくことが、重心児・者に理学療法を行う意味として生成してくるのである。

5. 重心児・者と I さんとの理学療法を通じた共存の構造

理学療法は、看護領域のように、看護師間の協働が求められるケアとは少し異なるあり方をしている。直接診断を下さない医療職でありながら、実際には、患者との一対一治

療が求められている。Iさんとの対話の1日目の対話の場面で出てくるのだが、たとえ1年目の新人であっても、すぐに一人前の理学療法士として治療を行う責任を与えられ、同時に熟練した理学療法士のような、ケア的なかわりを含んだ不断の気遣いを求められる。Iさんは、これまでの記述から感じとれるように、ケアとキュア二つの対応を同時に求められていることになる。これらの一見相反するようにみえる二つの命題を超え、目で触れ、手で触れることそのものが、理学療法を行う意味へと向かう契機となる。理学療法士は、日々重心児・者に直に触れることで生まれてくる、かすかな対話のともしびに導かれて、重心児・者の静かな日常性の語りにも寄り添い続けている。理学療法士が触れるものが触れられるものに反転し、重心児・者との相互の身体の間目があいまいになるとき、重心児・者そのものが肉薄してくるのである。

なかなか状態の改善が見込めない重心児・者へ理学療法を行うとき、それは治療でありながら、同時にケアとして成立している。理学療法士は、重心児・者の痛みそのもの、四肢の変形そのもの、浅薄な呼吸そのものに向き合いつつ治療を行っている。これはキュアであると同時に、生をより充実したものにするための身体のケアでもある。あえていうならば、それが全人的医療の本質なのかもしれない。

重篤な四肢麻痺児が、成長とともに重度な四肢体幹の変形をきたしてくるとき、その存在はもはや隠しようがなく、その人の身体そのものがむき出しになってくる。重心児・者という存在それ自体が、意味を帯びて理学療法士の前に立ち現れるとき、理学療法士はすでに、障がいの重さに圧倒されつつも、それに応えようとして、導かれるように受動的に理学療法を行っている。少なくとも新人理学療法士のIさんは、能動的な運動的志向の積み重ねによって、同時に受動的な運動的志向である気づきという契機が与えられていた。重度の四肢変形や呼吸障がいという圧倒的に重篤な症状に対峙するにあたって、治療やケアを意図する手前で、すでに働きだしている理学療法士の運動志向性において、気遣いとして応答しつつ理学療法士の身体は動き始める。理学療法士にとって重心児・者への治療とケアは、その二項対立を超えて、不可分のものであり、このような実存における相互の関係性において、すなわち「間身体性」においてすでに始まっているのである。

理学療法士という実存が、重心児・者の実存に触れるとき、その関係性において、一方的に治療とケアが行われているのではなくて、まずはそういった「間身体性」ともいべき相互の関係性が先んじているのであって、その実存は、重心児・者に出会われたときから、すでに共存しているあり方をしているともいえよう。その場合の共存とは、からだ

が楽になるように寝返りを介助しながら促したり、呼吸を介助したり、彼らの生きることそのものを支援しているときのその在り様の基盤となる関係性である。この意味において、日々の重心児・者への理学療法を行う限り、互いの実存は常に共存している構造にある、といえよう。

理学療法士の臨床実践において、触れ続けている限り感じることができるかすかな視線のような気配や、最低限生きるためになされる浅い息遣いに目を凝らしたりするとき、理学療法士は、働きかけるその手前ですでに気遣うありかたをしているのであり、それがケアとしてあらわれている。理学療法士は、日々刻々変わっていく彼らの生きられる世界に住まい、事象に合わせて治療やケアを変えている。それが時間の厚みをもって、臨床経験として更に意味をもつようになる。それだけでなく、ケアを日々行う理学療法士自身の熟練をも助けることになる。あくまでも治療目標を立ててそこにたどり着こうと、何らかの症状の改善を試みるだけではなく、日々重心児・者のあらわれに応じること、そして彼らの生きられる世界にかかわり続けること、つまり共に生き、共に住まおうとし続けることにこそ重心児・者に理学療法を行う意味がある。

文献

- 松葉祥一・西村ユミ (2010) 「看護における「現象学的研究」の模索」『現代思想 10 2010 Vol.38-12』青土社。
- M. メルロ＝ポンティ (1970) 竹内芳郎 (監訳) 『シーニュ 2』みすず書房。
- M. メルロ＝ポンティ (1974) 竹内芳郎・木元元・宮本忠夫 (訳) 『知覚の現象学 I・II』みすず書房。
- 西村ユミ (2001) 『語りかける身体—看護ケアの現象学』ゆみる出版。
- 西村ユミ (2007) 『交流する身体 <ケア> を捉えなおす』日本放送出版協会。

注

1. 2016年7月26日午前2時45分ごろ、相模原市緑区千木良の知的障害者施設に刃物を持った男が侵入し、入所者ら多数が刃物で刺され、19人が死亡、26人が重軽傷を負った事件。相模原障がい者施設殺傷事件とも呼ばれる。(出典：毎日新聞 最終更新2016年7月26日19時48分 <http://web.archive.org/web/20160726134448/http://mainichi.jp/articles/20160726/k00/00e/040/116000c>)
2. 松葉祥一・西村ユミ「看護における「現象学的研究」の模索」『現代思想 10 2010 Vol.38-12』青土社、

2010年、59-77頁による。

3. 同上、67頁参照。
4. 本研究においては、理学療法士及び患児・者の氏名を使用せず、すべてアルファベットに置き換えている。Iさんとの対話は、某医療福祉施設のスタッフルームで約1時間×計4回行われた。対話の内容は、日頃臨床において気づいたことを自由に語ってもらう形式を取った。全4回の対話ともレコーダーに録音することを文書にて承諾いただいた。技法に関する対話は、スタッフルームで対話をする中で構成された。
5. 例(090128-T-6) = 2009年1月28日の T (=理学療法士の語り)、R (=研究者の語り) の271行目の意味である。
6. フッサールは、自然科学者の因果性を基本原理として物理的自然並びに生命的自然を帰納法的に探究する態度を自然主義的態度としている。ここでは、理学療法士の医学的評価に基づき治療を行う態度のことを指す。
7. M.メルロー・ポンティ(1974) 竹内芳郎・木田元・宮本忠夫(訳)『知覚の現象学Ⅰ』みすず書房、110頁。文献では「客観的世界の手前にある『生きられた世界』にまで立ち戻る」とあるが、本研究においては、重症心身障がい児・者の現在の生活世界という意味で「生きられる世界」とする。
8. M.メルロー・ポンティ(1970) 竹内芳郎(監訳)『シーニュ2』みすず書房、18頁。
9. M.メルロー・ポンティ(1974) 竹内芳郎・木田元・宮本忠夫(訳)『知覚の現象学Ⅰ』みすず書房、191頁。
10. M.メルロー・ポンティ(1974) 竹内芳郎・木田元・宮本忠夫(訳)『知覚の現象学Ⅰ』みすず書房、148頁。

「うっかり」の倫理

——リスクをめぐる主体と責任に関する考察

大北 全俊・横田 恵子

1. 「うっかり」見落としていた「うっかり」

「なぜそのような行為をしたのか?」「つい、うっかり」

なぜその行為を行ったのか理由を尋ねられたときに、「うっかり」「なんとなく」というように応答すること、本論稿ではその意味について考えてみたい。

このような応答は、およそこれまでその意味を問う「意味」すらもみいだされないほど、ごくごくありきたりのものと言っていいだろう。あるいはむしろ、聞く側にとっては、なにか肩すかしな、時にいらだちを覚えることもあるような、物足りない応答であるだろう。しかし、「つまらない」と思っている物事にこそ、慣れ親しんでいる世界を違う視点からとらえなおす視座が隠されている、そういうこともあるのではないだろうか。

いずれにしても、「うっかり」という応答の意味を考察するというままでは、あまりに唐突であるだろう。まずは、私たちがどうして「うっかり」というような応答に目をむけるようになったのか、その背景について記述し、少しでもその「問うことの意味」を共有していただければと思う。

1-1. 「なぜ?」と問われるような行為について 例としての健康リスク行為

そもそも、ある行為の理由を問われる、あるいは理由に関心が向けられるというのは、その行為がもたらす帰結がなにかしら他者から問われうるようなインパクトを持っていたり、端から見てその行為が不合理に見える場合であるだろう。例えば、下りのエスカレーターを逆に上ろうとするとか、ガレージに駐車しようとしていてフェンスに衝突するというように。

ただし、理由を問われるときというのは、その行為が不合理に見えるといっても「わけもかわらず」に行為しているというのとは違って、おそらく理由を尋ねれば行為者自身が

その行為の理由を回答できるであろう、彼の「意図的行為」と思われる場合である。

意図的行為とは、ある意味で用いられる「なぜ？」という問いが受け入れられるような行為のことである。(G. E. M. アンスコム 1979/1984 : 17)

端から見ていただいただけではなぜその行為をしているのか / したのかわからない場合、あるいは、その行為の結果について行為者とコミュニケーションをとる必要があるような場合、しかしながら行為者自身は「観察によらない知識」(アンスコム)としてその理由について記述可能であるだろうと想定される場合、そのような行為において、「なぜ？」という問いは有効であるだろう。

このような理由あるいは原因(必ずしもこの両者は同じとはされていないが)が問題とされるような行為は様々であるが、そのなかに「リスク行動」¹と呼ばれるものがあげられる。なかでも、自身の健康を害する可能性のある「健康リスク行動」は、おおよそそれが健康に良くないということは知りながら、みずから意図的に行為しているという点で、上記の要点に該当する行為である。代表的なものとしては喫煙があげられる。その他にも国際保健機関(WHO: World Health Organization)が挙げている主な健康問題としては、肥満 obesity につながるような過食や過剰なアルコール摂取などがある。そして、私自身が関わっている HIV 感染症のフィールドでは、感染リスクの高い性行為(unprotected sex とされるコンドームなどの予防措置をとらない性行為)などもその一つとして含まれる。

1-2. 健康リスク行動をめぐる応答 抗弁が抱える困難

喫煙や過食などは、受動喫煙の場合を除いて、基本的に個人の健康にのみ関わる行為である。日本を含む欧米諸国の多くは「自由主義」に基づく社会であるとひとまずは言っていると思われるが、J. S. ミルの「危害原理」に基づけば、健康リスク行動は公的な干渉をうけるべき行為ではない。

しかしながら、欧米をはじめ WHO などの国際機関でも、個人の健康に関わる行為は、「ヘルス・プロモーション(健康増進)」として公的な介入の対象とされている。日本でも、2002年に成立した「健康増進法」のもと、「健康日本21」といったヘルス・プロモーションの施策が厚労省を主体に進められている。

なぜこのような健康リスク行動が社会の関心の対象となるのか、その根拠については複数の視点から議論がなされている。その代表的なものの一つに、健康リスク行動は個人の健康問題ばかりではなく、社会的コストに関わる、というものがある。日本などの社会福祉国家の場合、疾病罹患による医療費等のコストを社会で共有しているため、健康リスク行動は必ずしも個人の問題のみにおさまらない、という議論である。なかでも健康リスク行動を意図的に遂行しながら疾病に罹患した場合、社会的な負担に対する個人の責任を問う議論が散見される。バイオエシックスの分野でも数多く議論がなされており（P. Singer 2012, D. Callahan 2013）、より一般的な文脈でも、当時（執筆時点でも）の副総理が「医療費で暴飲暴食の負担不公平」（「不摂生者の医療費負担 腹が立つ」東京新聞 2013.4.25）として、暴飲暴食の結果、疾病に罹患してかかった医療費の負担について「腹立たしい」と述べていたりする。

もっとも、このように個人の責任を問うような議論に対して、リスク行動の選択は個人の問題ではなく、社会的な要因によるものである、とする議論も活発である。社会疫学などから個人が置かれている社会経済状態と健康状態との相関が指摘され、社会的格差と相関する「健康格差問題」が数多く報告されている（イチロー・カワチ 2013, 川上憲人ほか 2015）。このような視点からは、個人の責任を追及することはむしろ有害であり（C. Mayes 2014）、社会正義に基づいてヘルス・プロモーションを進めるべきであるとする議論も有力である。

いずれにしても、「健康リスク行動」をめぐる「なぜ？」という問いとその理由の応答は、予防介入の戦略のためにも、またその「責任」を問う文脈でも、社会的な関心の対象であるということは確かである。「なぜ？」に対する応答次第で、社会的コストの責任を追及されることになるのか、それとも社会的不正を告発することになるのか、倫理的・政治的な責任の所在が異なってくる。しかし、行為の因果関係をめぐる問題は、自由と必然に関する議論にも敷衍されうる問題であり、およそ容易に解決が見込まれるような問題ではない。「確かにある程度社会的な要因によるものであるとも言えるが、しかし、同じ境遇でもリスク行動を避けている人もいて、必ずしも個人の選択の余地がないとも言えず・・・」というように。

類似の議論は私がフィールドとして関わっている HIV 感染症においてもよく見られる。その一つの例として、下記のような出来事があった。

「同性愛者への HIV 啓発、必要か」兵庫県議が発言（朝日新聞 2014.5.17）

16日に開かれた兵庫県議会の委員会で、自民党所属の井上英之県議が男性同士の性行為による HIV 感染防止に向けた県の啓発活動を疑問視する発言をしていたことが県などへの取材で分かった。

井上県議は「社会的に認めるべきではないといいますが、行政がホモの指導をする必要があるのか」などと発言したという。井上県議は取材に対し、発言したことを認めた上で、「偏った性嗜好（「性指向」が望ましい：筆者注）で本来ハイリスクは承知でやっている人たちのこと。他にも重要課題がある中、行政が率先して対応する必要はない」と述べた。発言の撤回などは考えてないという。

「ハイリスクは承知でやっている人たち」という発言に対して抗弁する場合、一つは上記の議論と同じく、ゲイなどのセクシュアル・マイノリティの置かれている社会的な脆弱さを訴える（ちなみに「ホモ」という表現は差別的なものとして好ましくないと筆者らは考えているが）ものが考えられる。それと並んで HIV 感染症などの性感染の場合は、「性行為そのもののリスク回避の難しさ」がよく挙げられる。例えば、性的な「快楽」そのものの抗しがたさや、性行為とはそもそも自制などセルフ・コントロールやセルフ・モニタリングを解除する行為であること、また性行為の多くが単独ではなく他者との行為であるがゆえのコントロールの難しさ、などである。このあたりは古くより議論されている「意志の弱さ（アクラシア）」ともつながる。

あるいは、喫煙や unprotected なセックスを「リスク行動」として告発するという価値の枠組み自体を相対化する試みもある。以前よりヘルス・プロモーションなどを、「健康」というイデオロギーによって社会を統制する「ヘルシズム」として告発する議論もあり、また「健康」という概念そのものの多義性を指摘する議論、そもそも「不健康は悪なのか」（J. M. メツルほか 2015）といった議論もある。HIV 感染症においても、以下のような記述がある。

アニック・プリウールは書いている。多くの研究者は、危険な行為だと決めつけられている性生活を営むことが、実際にはどんな意味をもっているのかを考えてこなかった。かれらは危険なセックスを、合理的選択モデルに出てくる通常ならば選ぶはずがない不合理で否定的な選択とみなして片付けただけだった。「しかし、世の中は

そんなに単純ではない。危険なセックスもまた合理的な行動なのである。ただし、合理性をもっと広い意味で考えることが必要だが。つまり、その行為への憧れ、愛情、動機をふくめて、合理的であるとはどういうことなのかが考えなおされなくてはならない」(M. スターケン 1996/2004 : 278)

しかし、「健康リスク行動」の原因が個人にあるのか、社会にあるのか、という議論の果てしなさはまた別に、「セックスとは何か」であるとか、「健康とは何か」というような記述も、大きな困難を抱えているように思われる。「セックスとは?」。HIV 感染症などで個々人のリスク行動について「なぜ?」と問うとき、「セックスとは何か」という問いを避けては通れないはずではある。しかし、その問いに応答することになにか根源的な難しさを感じる。語ることはできなくはない。しかし、それは「私の物語」を超えることはないのではないか。「なぜ?」という問いへの応答に掛けられている政治的な闘争に耐えようような一般性を、「セックスとは何か」「健康とは何か」ということをめぐる「私」の記述は、およそちえないのではないかと思われる。

そもそも、どこか「セックスとは」「健康とは」ということを必死に語らされるという立場に立たされている時点で、すでに勝負付けはついているのではないかとも思われる。

1-3. 「なぜそんな馬鹿なことをしたんだ」「ついうっかり」

このような健康リスク行動に対して、HIV に感染するかもしれないような行為に対して、「なぜ?」と問われたとき、なぜそのような不合理で馬鹿な選択をしたのか告発されたとき、どのように応答すべきか。ここで、「自己責任」「自業自得」ということで片をつける道を選択するのであれば、この論考についてこれ以上は読まなくてもいいのではないかと思う。しかし、HIV 感染症の問題に関わりながら、「リスク行為」とされるものを、それと知りながらしかし選択するひとについて、あるいはそのような「私」について、「自己責任」という概念はいったい何を記述しているのだろうか。

あえて、どのように応答すべきか、あれこれとありうる応答や抗弁の可能性を考えながら、ふと見落としていた応答があるのではないかと思うに至った。このようなリスク行動をめぐる告発について、まず口をついてなされる応答は「つい、うっかり」といったものではないだろうか。「うっかり」「なんとなく」「まあいいかと思って」など、「行為の理

由を記述しない応答」がまず口から出てくるのではないだろうか。行為者を告発する側は、おそらくこの応答では満足せず、「うっかり」に続く「理由」の記述を求めてくるだろう。応答する側も、自らが苦しい立場に立っていると思えば思うほど、その理由をなんとか記述しようと試みるだろう。「うっかり」という応答は、続く詳細な（あるいは、ありきたりな？）理由の記述のための単なる通過点の意味しか認められていないのではないかと思う。しかし、思わず口をついて出てくる応答にこそ、そしてそのような応答の場面で立ち止まることにこそ、告発される「リスク行動」に対するあるべき応答の可能性が隠されているのではないか。

先にあげたアンスコム「意図的行為」の定式化に基づくのであれば、それは「なぜ？」と問われたときにその理由を述べる応答が期待される、そのようなものであった。ただし、「意図的行為」とみなされるための基準は、「なぜ？」という問いが受け入れられるような行為」というだけであり、実際に理由についての記述がなされるか否かではない。アンスコム「定式化」について論じながら、古田徹也は「なんとなく」という理由のなさを示す回答でも成立するときがあることを指摘する。例えば、髪をかきあげるといった行為をした時、「なぜ髪をかきあげたのか？」と問われて、「別に理由などない、ただ何となくやっただけだ」と回答しても、それは十分有意義な行為として認められる（古田 2013 : 88）。

ただし、古田は「理由がない」という回答でも行為者が意図的行為をまっとうに行ったと認知される場合があることを指摘しつつ、そのような場合は再記述が不可能なごく限られた行為、「若干のシンプルな身体動作」に限定されるという。

しかし、そうだろうか。HIV 感染症の予防相談で、コンドームをつけないことがよくあって、という相談者に「なぜ？」とたずねて「なんとなく」という回答があったとする。それでもその相談者の行為をでたらめなものとは思わない、だろう。あるいはまた、「なぜ哲学なんぞ専攻したのか？」という問いかけに「うっかり」と回答したとして、それは笑いとともに（すべってしまって笑いが起きないかもしれないが）十分有意義なものとして成立する応答ではないだろうか。

ただ、このような場合は古田の指摘するような「理由がない」という応答と性質は異なる。理由の再記述は可能だから。しかし、あまりに「複雑な行為」の場合、理由の再記述をひとつに確定できない場合、理由がないのではなく「理由がありすぎる」場合、ひとは「うっかり」「なんとなく」としか応答するほかなく、またそのような応答を、われわれは

十分に有意味で合理的なものともみなすのではないか。

このような理由の再記述の可能性をはらんだままの「うっかり」という応答。では、このような応答のもちうる意味について、「リスク行動」の告発に対するあるべき応答の可能性について考察してみたい。

1-4. 現時点での留保

ここまで「うっかり」というだけではなく、「なんとなく」「まあいいかと思って」という応答もひとまとめに同じ応答とくくって考察を進めている。それらが同じ応答であるというのか、ということについては吟味される必要があるかもしれない。「うっかり」はまったく不注意な行為をした、という場合にふさわしく、「まあいいか」という場合はより何をしているのか認識している場合であり、自らの行為についての認識の程度に大きな違いがあるとも言える。そもそも、「なぜ？」と問われて、十分にその理由を応答できている場合でも、あえて「うっかり」と応答するような時もあるだろう。これらの差異について、無視することの出来ない線引きをどこになすべきなのか否か、現時点では回答を持ち合わせていない。ただ本論考では、いずれも告発に値するような行為を行為者がなしたときに、「理由を記述しない」という応答をしているという点で同じくくりで考察する。

それともう一つ。今回は具体的に想定している告発されるべき行為として「健康リスク行動」を例として考察を進めている。しかし、これが例えば、他者への加害行為の場合も、同じように記述しうるのか。その点については、現時点ではためらいがあるというごく未成熟な回答しか用意できてはいない。しかし、もし今後の考察の結果、他者加害行為の場合には「うっかり」という応答の意義を同じようには語ることは出来ないと結論づけたとしても、「うっかり」という応答の意義を放棄するべきとは考えてはいない。私たちは、普遍化可能性の有無に思考の意義を見いだしているのではなく、個別的文脈でどれだけその思考が可能性をもちうるかということにその意義を見いだしているからである。もっとも、本論考で展開した思考は、他者加害行為の場合も十分検討に値するという予感はある。

2. 「うっかり」と応答すること 理由を述べることとの比較

自らの行為について「なぜ？」と問われたとき、いかに応答すべきか。端からは不合理とみえるような、またその結果についてなにかしら社会的なインパクトをもつような、そのような行為を告発されたとき、「私」はいかに応答をするべきか。*Giving an account of oneself* (邦題『自分自身を説明すること』)というタイトルで、「自己責任」のようにセルフ・コントロールを厳格に要求する考えを「倫理的暴力」として告発する J. バトラーは、おそらく私たちの問題関心と近いところにいる。

自己同一性への、あるいはより正確には、完全な一貫性への要求を宙づりにすることは、ある種の倫理的暴力 *certain ethical violence* を阻止することだと思われる。倫理的暴力は、私たちが自己同一性を絶えず明示し、維持するよう要求するのであり、また他者にも同じことを要求する。これは、避けがたく時間の地平内で生きる主体にとって満たすことが——不可能ではないにせよ——困難な規範である。(J. バトラー 2005/2008 : 79)

厳格なセルフ・コントロールを要求する「ある種の倫理的暴力」を阻止するために、その「完全な一貫性への要求」に抗するために、不合理で馬鹿げた「健康リスク行動」を選択する「私」は、どのように応答すべきであるのか。「うっかり」という応答にどれほどの意味があるのか。以下、バトラーの記述を手がかりに考察を進めていく。

2-1. そもそも「理由を記述できる」とはどういうことか

そもそも行為の理由を尋ねられて、すんなりと応答してしまう、とはどういうことか。例えば、問い:「なぜ HIV の感染リスクがあるのに unprotected sex をしたのか」 応答:「快楽の誘惑に負けたから」など。

バトラーは、私が私自身について「説明」ということは、ある意味、自分自身を「置き換え可能なもの」にすることであるという。そもそも、理由を記述するための言葉、「自分自身を自分と他者たちに理解可能にするために用いる言葉」は、私たちが作ったものではない (バトラー : 38)。理由を応答するという、それはその発話者が誰であってもその記述のみで理解可能なものになるということである。理由を応答しないままの時

は、なぜ感染リスクがあるにもかかわらず unprotected なセックスをしたのか、「そのひと」の応答を待つよりほか仕方なかった。しかし、ひとたび「快楽の誘惑に負けて」という理由を引き出してしまえば、その人はただ「意志の弱いひと」の一人であるにすぎなくなる。よって、理由を記述すること、説明するということは、「私自身に固有なものの領域から実質上取り去られ、収奪されるときにのみ、完成される」（バトラー：66）。このようにバトラーは、自分自身を言語によって説明するという行為のもつ、避けがたいアイロニーについて指摘する。「他ならない私」についての説明であるはずなのに、説明が成立した時点でそれは「その他多くの私」にも該当するものになっていなければならない。

私は、自分自身を認識可能にするために、私をある程度は置き換え可能なものにしなければならないだろう。（バトラー：66）

また、そもそも、自らを説明しなければならないような、行為の理由を説明しなければならないような、そのような場面自体、決してニュートラルな場ではなく、ある規範に基づいた場である。司法・処罰体系からの「呼びかけ」によって説明する主体としての「私」が発生するというニーチェの記述を参照しながら（バトラー：22）、説明を求められ、また説明が了解されるその場自体の「社会的な規範の働き」が、どのような説明であれば認識可能であるかどうかを条件付けているとバトラーは指摘する（バトラー：65）。

HIV 感染症のフィールドで言えば、リスク行動についての説明が求められるような場自体が、そもそも医療・公衆衛生といったある価値・規範に基づく場であるだろう。例えば、医療機関や保健所、またそれに類した活動をしている市民活動団体などによる「予防相談」の場などのように。単なる興味から「なぜ？」と尋ねるというよりも、予防を促進するという立場から「なぜ？」と問う、後者のような応答の場のみが公的に整備されている。例えば、このような予防相談の場でのなすべきコミュニケーションについて、米国疾病管理センター（Center for Disease Control and Prevention: CDC）が、『Revised Guidance for HIV Counseling, Testing and Referral』（2001）というガイドラインを作成している。いかにカウンセラーがクライアント（「感染リスク」を抱えている人）とコミュニケーションをとるべきかということを規定しているガイドラインであり、明確にクライアントのリスク・リダクション（リスクを低減すること）を目指すものである。このようなコミュニケーションの戦略を「ヘルス・コミュニケーション」といい、「ヘルス・エデュケーション」

といった一方的な働きかけと異なる双方向性、また「クライアント中心 client-centered」という考えに基づいていると言われる。しかしながら、「クライアント中心」と言っても、ただその人の話したいように話を進めるのではなく、あくまで「リスク・リダクション」という目標からぶれることなく、クライアントの個別的な状況に応じた介入が目指されている(大北 2011)。「なぜ？」という問いかけが常にこれほど厳格なものではないとしても、しかしそのような問いが成立するだけの、ある程度応答が強いられるだけの、社会的な条件というものがある。このような場で、感染リスク行動を繰り返すことの原因を尋ねられたときに、その応答は、聞く側の規範に合致するような説明でなければ、およそ「聞く耳」をもってもらえないだろう。「とにかくコンドームをつけたくないから」。このような理由の応答がなされたとき、少なくとも上記の CDC のガイドラインでトレーニングを受けたカウンセラーであれば、いったんは聞くふりをしたとしても、なんとかしてリスク・リダクションを「阻害」している要因を見だし、介入の手をゆるめることはないだろう。

このような条件の下に、すでにある規範にあらがうように自らの説明を試みるということは、「主体として認識されない危険をおかすこと」(バトラー:42)である。ゲイ・コミュニティでは、HIV などへの感染リスクがあるにもかかわらず unprotected sex をすることを、鞍をつけずに乗馬することになぞらえて「bareback」という。サブ・カルチャーとして bareback に従事するグループの記述を試みる Tim Dean は、公衆衛生の関心に基づく社会のまなざしからも、またそのような社会に受容されることを目指すゲイ・コミュニティからも、bareback は都合の悪い存在として不可視化されていると指摘する。その記述を試みるためには、bareback コミュニティをあたかも「外国文化」のようなまなざしで、「適切なケアと尊敬」をもってアプローチする必要性を説く (T. Dean 2009:x)。それほどに、規範にあらがう人たちの行為を記述することは難しい。

「なぜ？」という問いかけに応答してその理由を記述するということ、それは、他ならない「私」をある程度「置き換え可能なもの」に変換し、なおかつ、その問いかけが発せられる社会的規範にとって認識が容易なものに適応させること、これらを含意していると言っていだろう。

2-2. 代替不可能性の宣言としての「うっかり」?

「なぜ？」という応答に対して「うっかり」というように理由の応答を留保すること、それはひとまずは「置き換え可能なもの」になることへの、問いが発せられる社会的規範

の認識可能性に適応することへの抵抗、あるいは留保を意味する、と言ってもいいだろう。

もっとも、このような規範の呼びかけ、告発、あるいは私を「置き換え可能なもの」にするよう求めてくる声に対して、最もシンプルな抵抗は「沈黙」である。

むしろ、こうした問いかけ（ニーチェの『道徳の系譜学』で記述されている司法・処罰体系における呼びかけ：筆者注）に直面して無言のままでもつねに可能であり、その場合、沈黙は問いかけへの抵抗を表現する。つまり、「あなたにはそのような問いかけをする権利はない」とか、「私は問いに答えてこの申し立てに権威を与えはしない」とか、「たとえそれが私であったとしても、それはあなたの知ったことではない」といった抵抗である。こうした場合の沈黙は、問いや質問者が行使する権威の正当性を疑問に付すことであるか、質問者が立ち入ることのできず、立ち入るべきでもない自律の領域を確定する試みである。語りを拒否することもまた語りへの関係であり、呼びかけの光景への関係なのである。（バトラー：23 - 24）

このように、沈黙も、「うっかり」と同じく、呼びかけに応答してすんなりと理由を説明し始めることをしないという点で、ある社会的規範にのっとった問いかけへの抵抗であり、置き換え可能性への、認識可能性への抵抗である。

しかし、「うっかり」と応答することは、沈黙と異なり発話している。「なぜ？」（私はうっかり（していました））。そのため、単に置き換え可能性や社会的規範の認識可能性に抵抗しているというだけではなく、「他ならない私」が意図的に行為した、ということを明示している。

置き換え可能性、社会的規範に基づく認識可能性、これらに抵抗しつつ、問いかけをする人に「私が行った」とだけは伝える。「うっかり」という応答は、自らを「リスク行動」の行為者であると同時に「代替不可能な存在」であることを、ひとまずは宣言しているものということが出来るだろう。

3. 「うっかり」という応答と責任について

「うっかり」という応答について、前節ではリスク行動の理由の記述を留保しているという点からその意味について記述した。しかしそれは、「うっかり」という応答を、すんなりと「理由を記述する」応答と比較したネガ的な記述に留まるものである。

健康リスク行動を選択した理由を問われたとき、その応答によって賭けられていたものは「責任の所在」であった。「リスクを十分承知で」快楽を欲したのか、それとも自制しようとしても難しいような環境的要因があったのか。「なぜ？」という問いかけに対する応答は、それによって責任の所在が個人に向けられるか社会に向けられるかで反転する、政治的なものであった。

では、そのような問いかけに「つい、うっかり」と応答することは、いったいその責任をどちらに背負わせることになるのか。もっとも、故意ではなく「うっかり」と応答したからと言って、車の事故など過失責任をまぬがれるということはないだろう。しかし、過失という概念が物語っているように、「うっかり」という応答は、それが間違いなく行為者によって行われた意図的行為ではあっても、同時に行為者のコントロール能力を超えている可能性があることの表明でもあるのではないか。

責任の所在は、その結果をもたらしたものの、「原因」に帰せられる。あるいは行為者その結果を回避できたか否かによって決められる。そのように考えるのが現在の司法体系のおおよその枠組みであるだろう。「すべき」は「できる」を含意する、と言われるように、義務/責任の発生は行為者の「コントロール可能性」の有無によって決められることが一般的とされている(古田:162-166)。しかし、「うっかり」「なんとなく」といった応答は、確かに「他ならないこの私」が行ったことは率直に認めつつも、その行為がコントロール可能であったかどうかと言われれば、可能ではあったとしても、なんらかの「度しがたさ」のようなものがあつたことを表明している、とも言えるだろう。先のバトラーの記述のように、不可能ではないにせよ、それをコントロールするには困難がある、そのような性質のものであるだろう。

では、「うっかり」と応答する「他ならないこの私」の度しがたさを見据えつつ、健康リスク行動に賭けられている責任のあり方について考察する。

3-1. 主体の不透明性、あるいは「アクラシア」をめぐるデイヴィッドソンの記述

バトラーは、ニーチェの「疚しい良心」、レヴィナスの責任論、ラプラランシュの精神分析の議論などを参照し、他者からの呼びかけによって成立するという主体の「根源的受動性」について指摘する。成立時点から自分のコントロールを超えたものによって作り出されていること、また応答するとしても自分のものではない既にある社会的な言語・規範を用いて応答せざるをえないこと、このような主体のままならないあり方を「不透明性」という用語で記述している。

もし私たちが部分的に自分には取り戻せないような関係のなかで形成されているとすれば、その不透明性は私たちの形成に組み込まれている。(バトラー：37)

バトラーとは異なる方法で、主体の「不透明性」を記述している試みとして、「意志の弱さ（アクラシア）」についてのデイヴィッドソンの記述が挙げられるだろう。

この論考で問題としている「健康リスク行動」のような事象については、「意志の弱さ（アクラシア）」をめぐる問題として、古くより議論されてきた。「わかっているのにやめられない」とはどういうことか。この「意志の弱さ」という現象は、ごく日常的に経験されるものであるが、「ひとは「良い」と思うことを欲し、それを行為に移すだろう」という「行為の合理性」の視点からは一つのアポリアとされてきた。ちなみに、「うっかり」「なんとなく」という応答の意味およびその可能性を探る本論考と、アクラシアをめぐる行為論の議論とは、その狙いが異なると考えている。特にデイヴィッドソンのアクラシアに関する考察は、論文のタイトル「意志の弱さはいかにして可能か How is weakness of the will possible?」が物語っているように、いかに行為の合理性を担保したまま「アクラシア」の記述が可能かということを試みることを目的としている。ただ、健康リスク行動に関わる主体のあり方について考察する上でデイヴィッドソンは行為の合理性の限界をよく記述しえていてと考え、参照する。

デイヴィッドソンは自明と見なされている二つの行為原理 P1・P2 と、アクラシアを意味する P3 の三つをならべ、このいずれも棄却することなく P3 が成立することを示そうと試みる。

P1 行為者が y を行うより x を行うことを欲し、かつ彼が x も y も自由に行うると信じているとき、もし彼が x か y を意図的に行うのであれば、彼は x を意図的に行うであろう。

P2 もし行為者が y を行うより x を行う方が良いと判断するならば、彼は y を行うより x を行うことを欲する。

P3 自制を欠いた行為が存在する。

欲求と信念から、あるいは価値判断から意図が形成され、そして行為に至るという実践的推論を並べたとき、P3 が成立することはパラドックスといわざるをえない。これに対し、デイヴィッドソンは、主に P2 の「判断」を二つに区別することで矛盾の解消を試みる。自製の原理を「関連する全ての入手可能な理由に基づいて最善と判断された行為を遂行せよ」という命題に記述し、この「最善の判断」や条件付きの「一応の prima facie 判断」と、実際に行為を導く「無条件的判断」（意図）を区別する。

しかし、今や、自制の欠如という事実にはいかなる（論理的）困難も存在しない。というのも、無抑制な人（アクラテース）とは、あらゆる事情に鑑みて a より b をなす方が良いと判断しながら、実際にはある理由に基づいて b でなく a をなしてしまう人である、とされるからである。論理的困難が消え去ったのは、あらゆる事情に鑑みて a は b より良いという判断が、何らかの命題との関係においてなされる判断、すなわち、pf 判断（一応（prima facie）の判断：筆者注）であり、したがって、いかなる無条件的な判断とも論理的に衝突しえない、という理由による。（D. デイヴィッドソン 1980/1990 : 56）

結局のところ「最善の判断」のもとになるデータの「入手可能性」の限界を指摘することで、P2 として定式化されている「最善の判断」及びそれによって想定される行為と、P3 で実際に遂行された行為とその意図である「無条件的判断」と、二種類の判断が並列することは論理的に可能として、P1 から P3 までの原理のパラドックスを解消する。このように行為の合理性を担保しつつ、アクラシアの成立の可能性を探求したデイヴィッド

ソンは、以下のように結論づける。

自制の欠如に特徴的なことは、行為者が自分自身を理解しえない、ということである。彼は、自分自身の意図的行動の中の何か本質的に理不尽なものに気づいているのである。(デイヴィッドソン：60)

デイヴィッドソンの記述の重要なところは、「意志の弱さ（アクラシア）」「自制の欠如」について厳密に実践的推論を記述しようとする、行為者の「主体の不透明性」を措定せざるをえない、ということを示したところにある。

アクラシアの分析を通じた主体の不透明性に関する別様の記述として、浅野は、そもそも P2 の「判断と行為」の原理そのものを棄却することでアクラシアの成立を記述する。浅野は、心理学などの知見を参照しつつ、信念・欲求から意図の形成へと至る意図的行為のシステムと、言語を用いて推論的に思考するシステムは本来独立であるとする（浅野 2012：155）。

思考の役割は、行為を合理的に導くのではなく、自身と行為の間に整合性をつけること、絶えず生起する行為を自分の歴史・物語の中に纏め上げ、行為主体としての統合的な自我像を維持することにある。（浅野：157）

デイヴィッドソンはいわば「思考」のうちに二つの分裂を見いだすが、浅野はそもそも「思考」のシステムと「行為」のシステムの乖離を措定することでアクラシアを説明する。思考とは別の原理によって、すでに人は行為してしまっている。それゆえ人は自ら行為しておきながら、「驚きをもって」自分の行為を眺めることがある、そのように浅野は指摘する。もっとも、この両者をもって行為論によるアクラシアの記述を網羅したことにはならないが、バトラーの記述とはまた別に、アクラシアという行為の「合理的な記述」の試みからも主体の不透明性が帰結される。

3-2. 責任のとらえ直しの必要性 主体の不透明性と空間の不均質さ

バトラーは、主体の不透明性から、従来の主体の「コントロール能力」に基づく責任論とは異なる責任の考え方を模索する必要性を示唆する。

私が提起したいのは、責任の意味こそこの限界（主体の不透明性のことと解釈できる：筆者注）に基づいて再考されるべきである、ということだ。それを、自分自身に対して完全に透明な自己といううぬぼれ conceit に結びつけてはならない。実のところ、自分自身に対して責任を取るということは、あらゆる自己理解の限界を率直に認め、それらの限界を主体の条件としてだけでなく、人間共同体の持つ困難として打ち立てることである。（バトラー：156）

「なぜ？」「つい、うっかり」という応答、アクラシアの主体であることの宣言、これは「あらゆる自己理解の限界を率直に認める」行為と言っている。このような主体の限界、不透明性の受容と、「コントロール可能性」を厳格に求める責任論。バトラーは前者に立脚しつつ、後者の責任論の組かえを主張する。

バトラーとはまた別に、従来の主体の「コントロール可能性」にのみ基づく責任論の不合理性を指摘する議論もある。古田は、「コントロール可能性」に基づく責任論は過大であると同時に過小であり、不合理であると指摘する。まず、過大について。過失の場合の責任論にそれは現れている。過失は不注意によるものであり、実際のところは回避できなかったわけであるが、そこを「できたはずだ」と想定するところに過失責任を問う根拠がある。実際のそのときの「その人」ではなく、「理想化された一般普通人」を想定して、コントロール可能性ありと判断する。これは、達成が事実上不可能な理想であり、その点で「過大」である。ここは、バトラーとも考えを同じくするだろう。一方、このような「コントロール可能性」に基づく責任論は、過小でもあるという。古田は、バーナード・ウィリアムズがあげる「トラック運転手」の例を挙げながらその過小を記述する。全く過失なく茂みから急に飛び出したこどもをひいてしまうトラックの運転手に対して、運転手が自分を責めているようであれば、周囲にいる我々はそのような責めを感じる必要はない、運転手には「コントロール可能性」がない、と慰めるだろう。しかし、「我々はそうした慰めを試みることを必要と見なす一方で、その運転手があまりに淡々とたやすく傍観的な立場に移るようであれば、彼に対して何らかの不信を感じるだろう」ともいう（180）。このような例から、古田は、オイディプスの悲劇のように、ひとは自分ではどうしようもなかったにもかかわらず、「自分が行ったこと」という特別な感情を持ってしまう、と言う。逆に、単に「コントロール可能だったか否か」ということだけで責任の有無を決定するよ

うな考え方は、自己とその出来事との「距離感がない」、と古田は指摘する。

あたかも、行為者が自分自身から抜け出し、遙か上空へと飛翔して、完全に偏りのない俯瞰的な視点から当該の事故（トラック事故のこと：筆者注）を眺められるかのよう。に。（古田：202）

しかし、我々はこのような均質な空間に住んではない。

この均質な世界は、我々が現実には生きていない世界ではない。我々はそれぞれ、常にいま・ここから——つまり、自分だけが占める立ち位置から——様々な出来事や人々に向き合っている。その経験は、文字通りの意味で他人と置き換えのきかないものであり、そしてそのこと自体が、我々が自分たちの生きていくこの世界に対してもっている理解の一部を構成しているのである。我々は、この世界が様々な異なる人々によって成り立っており、それぞれの経験にはかけがえのない実質があることを、よく理解しているのである。（古田：202）

ゆえに、「コントロール可能性」という点ではどうしようもないことでも、「私がしたこと」という独特の感情を持つ。このように、コントロール可能性の有無でのみ責任の有無を判断することは、過大であると同時に過小であり、また「不合理」である。

3-3. 「うっかり」と応答するひとに、いかに応答するか 別様の責任論の可能性

このように、「健康リスク行動」を軸に考察を進めながら、「うっかり」とのみ応答する主体、それは「置き換え不可能」な主体として「他ならないこの私」が行為したことは認めつつ、自らの不透明性、限界、度しがたさをそのまま率直に表明してくるものであると記述した。むしろ責任が問われるのは、「健康リスク行動を行ったその人」ではなく、このような主体の表明をうけながら、あえて「コントロール可能性」に基づく責任のみを問うのか否か、「うっかり」と応答されてしまった「我々」ではないだろうか。

自らを取り繕うことなく限界をさらす主体、そのような主体に対してどのように応答すべきか。バトラーは「意志に基づかないものの領域から一つの倫理を作り出す」という

こと、コントロール可能性の有無ということとは異なる倫理＝責任の議論を作り直すためには、そのように無防備にさらされていること、その「傷つきやすさ＝可傷性」そのものを我々の共通のものとして認めるべきことを主張する（バトラー：186）。

可傷性は、私たちの誰もが完全に拘束され、まったくバラバラに引き離されているわけではなく、むしろむき出しのまま、互いの手に、互いの寛容にゆだねられているのだと理解する手段を与えている。（バトラー：187）

「つい、うっかり」。その応答に全く身に覚えのないひとなど、いるのだろうか。その応答に一定の合理性を見いだしている私たちは、主体の不透明性 / 限界をよくよく認識しているのではないか。確かに、その行為者によって発生したなんらかの結果について、その行為者なりに「償う」、そのような責任を回避することは出来ないかもしれない。しかし、同時に、共通にもつ可傷性をうけとってしまった私たちにもまた、別様の責任が発生する。このような主体を抱えながら私たちはいかに共に生きていかなければならないか、と。

私たちの責任は、単に私たちの魂の純粋さ（おそらくカント的な動機主義の議論、アドルノを引用しつつバトラーが記述している 筆者注）のためではなく、人々が集団で暮らす世界を形成するためのものである。（バトラー：203）

4. 改めて、「うっかり」の倫理とは 別様の責任、別様の主体の形成

「健康リスク行動」など、一見不合理な、捉え方によっては人に迷惑を掛けているという告発を招きかねないような、そのような行為を行って、その理由を「うっかり」と応答すること、その意味についてごくごくスケッチのようなものであるが考察を進めてきた。

一つには、それがすんなりと理由を記述しない応答であるがゆえに、しかし、自らが行為者であることは受け入れているがゆえに、自らが代替不可能な行為者であることを伝える、そのような応答であった。

そして、「うっかり」としか言いようのない、不透明で限界のある主体であることを表明するがゆえに、「コントロール可能性」の有無に基づくものとはまた異なる、「共通の可傷性」を受容する別様の責任論を要求する、そのような応答でもあった。

しかし、「うっかり」と、それこそうっかり応答してしまったこの「私」は、別様の責任のあり方を要求しつつ、みずからの「他ならなさ」のみを伝えて、それで片がつくのだろうか。「うっかり」としていたことを認めてしまったこの「私」は、その後どうすればいいのだろうか。

「なぜ？」と問いかける社会的規範にすんなりとは合致しない不透明で度しがたい「私」であることを内外に宣言してしまった以上、選ぶべき道は三つに絞られるのではないだろうか。

一つは、社会的規範に迎合すること。自らの行為の理由として、いったんは「うっかり」と応答しつつも、社会的規範に基づいて理解容易な記述をはじめること。

もう一つは、黙ること。これも、意味のないことではない。ただ、周囲に対して沈黙したとして、自らに対しても沈黙を継続できるか否か、それは難しいのではないかと思われる。

残るは、何らかの仕方で語り始めること。現実には他者に向けて語り始めるか、内省的に語り始めるか（あるいは非言語的な振る舞いによって？）は問わないとして、社会的規範にすんなりと適応するのではなく、語り始めること。

この第三の道、それはバトラーの指摘する「自分自身を説明することのアポリア」を引き受けつつ語り始めることになる。ある程度、理解可能性、置き換え可能性に自らが収奪されることを引き受けつつ、しかし、この「私」の「他ならなさ」を賭けて語り続けること。バトラーはこのような語り自体が、既存の規範に対する政治的なアクションであることを指摘する。

私は理解可能性を危険に曝し、慣習に挑戦することはできるかもしれないが、そのとき私は、社会—歴史的地平の中で、またはそれに基づいて行為し、それを破綻、あるいは変容させようとしているのである。（バトラー：212）

そして、またこのように語ることでそのことによって、既存の言語・社会的規範によって形成されてきた「私」自身の「語り直し＝作り直し」を始めることになる。晩年のフーコーによる、語ることによる主体の形成に関する思考を参照しつつ、バトラーは社会の変容という政治的な行為と、自己の形成という倫理的な行為の二つの可能性を、言わばこの第三の選択肢に見ている。

自己は明らかに一連の社会的慣習の中で「形成されて」いる。そして、この社会的慣習は、悪しき生のなかで良き生を送ることができるか、他者とともに、他者のために自己を作り直しつつ、社会的諸条件の作り直しに関与することができるか、という問いを提起している。(バトラー：246)

だがしかし、このような選択肢は、意図して見えてくる、そのようなものだろうか。「自分自身を説明することのアポリア」を賭けてまで、自分自身が社会から認識されなくなるかもしれないそのような危険を冒してまで、ひとはこのような語りを自ら望んで始めるだろうか。

私は、ここにこそ「うっかり」という応答の本当の意味があるのではないかと考えている。それこそ「うっかり」していたことを「うっかり」認めてしまうということ、自己の「コントロール可能性」を超えた事態の招来、そのような場面に遭遇してはじめて、抜き差しならない状態になってはじめて、ひとは語り始めるのではないか。もはや語らざるをえない、という仕方である。²

謝辞

本研究は、JSPS 科研費 JP26502004 に基づくものである。

また、「うっかり」という言葉のもつ意味について気づきを与えてくれた栗田隆子氏に謝意を表す。

文献一覧

※文献の年数について（原典出版年 / 翻訳書出版年）というように記載した。なお訳文については翻訳書のものをもそのまま使用し、適宜原文を付記した。

アンスコム, G. E. M., (菅豊彦訳) 『インテンション』 産業図書, 1979/1984.

Arendt, H., *The Human Condition : 2 ed. with an introduction by Margaret Canovan*, The University of Chicago Press, 1998.

浅野光紀, 『非合理性の哲学 アクラシアと自己欺瞞』 新曜社, 2012.

バトラー, J., (佐藤嘉幸・清水和子訳) 『自分自身を説明すること 倫理的暴力の批判』 月曜社, 2008. (Butler, J., *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, 2005)

ベイトソン, G., (佐藤良明訳) 「「自己」なるもののサイバネティックス アルコール依存症を助長する関係性、それを治癒する関係性」 『精神の生態学』 新思索社, 1972/2000.

Callahan, D., "Obesity: Chasing an Elusive Epidemic," *Hastings Center Report* 43, no.1(2013): 34-40.

デヴィッドソン, D., (服部裕幸・柴田正良訳) 「意志の弱さはいかにして可能か」 『行為と出来事』 勁草書房, 1980/1990.

Dean, T., *Unlimited Intimacy*, University of Chicago Press, 2009.

古田徹也, 『それは私がしたことなのか 行為の哲学入門』 新曜社, 2013.

川上憲人・橋本英樹・近藤尚己編, 『社会と健康 健康格差解消に向けた統合科学的アプローチ』 東京大学出版会, 2015.

カワチ, I., 『命の格差は止められるか』 小学館, 2013.

栗田隆子, 『「呻き」「対話」「社会運動』』, 2016.

Mayes, C., "The harm of bioethics: A critique of Singer and Callahan," *Bioethics* 29, no.3(2014): 217-221.

J. M. メツル, J. M./ カークランド, A. 編, (細澤仁ほか訳) 『不健康は悪なのか 健康をモラル化する世界』 みすず書房, 2010/2015.

ミル, J. S., (斉藤悦則訳) 『自由論』 光文社, 1859/2012.

大北全俊, 「〈ヘルスコミュニケーションの倫理〉のための試論」、保健医療社会学論集 22-2, 2011 : 22 - 29.

Singer, P., "Weigh more, pay more" in: *Project Syndicate: A world of ideas*. Project Syndicate, 2012.

スターケン, S., (岩崎稔ほか訳) 『アメリカという記憶 ベトナム戦争、エイズ、記念碑の表象』 未来社, 1996/2004.

注

1. 本論考では、哲学上の「行為論 action theory」などを主な枠組みとして論じているため、「行為 action」を基本的に使用する。しかし、同時に批判的対象として取り上げる「リスク行動 risk behavior」「健康リスク行動 health risk behavior」は主に「行動科学 behavioral sciences」の枠組みで議論がなされてきた経緯があるため「行動 behavior」という概念と訳語が使用されている。行為 action と行動 behavior は、まさにハンナ・アレントが『人間の条件』など政治の領域と社会的領域のそれぞれをあらわすものとして明確に区別したように、本来は区別すべきものであり、筆者らもアレントの行動科学批判のスタンスに共感するものである (H. Arendt 1958/1998 : 43)。しかし、本論考ではその点については論ずることはせず、それぞれ使用されてきた文脈のまま、行為と行動の両者を特に区別することなく併用する。
2. このような状態は、ベイトソンの記述する、アルコール依存症の Alcoholic Anonumous において、そこから救いが始まるとする「底を極める」現象、「どん底まで落ちる」こと、そのような状態に似ているかもしれない (G. ベイトソン 1972/2000 : 420-455)

経験の原理と P4C ポスターの変化

中川 雅道

はじめに

この論文の主題は、p4c¹を経験した生徒たちが、そして私自身がどのように変化しているのかということにある。ある実践を行うときに、その成果、価値ある成果とはどのようなものなのか。そういう問題意識のもとで、私は生徒たちが作成したポスターがどのように変わり、その変化は p4c の中で起こっていたどんなことに影響を受けているのかということについて考察を行った。そのような、経験の連続的な変化について考察するため、シカゴ大学附属小学校を創設し、自らの考えを実際に教育の文脈の中で実験し続けたジョン・デューイの考えをヒントにした。デューイは、経験の原理を連続性と相互作用という二つの観点から考察した。プラグマティストとして知られる彼が述べる「経験」という概念は必ずしも伝統的な経験概念と一致しているわけではない。あくまで彼が述べる経験は、生物がいかんして成長するのか、つまりは自身の実験学校で子どもたちがいかんして成長していくのかを考察する中で生み出されたものだ。そのようなものとしての経験、生物が成長するための経験について論じる中で、デューイはある子どもの変化に着目する。教師としてのデューイが見た、ある子どもの変容について考察し、その後、私の実践から生まれた変容がいかなるものなのかを論じてみたい。

経験とは何か？——それは連続する

私はここで p4c という学校における実践をいかんして評価するのかということを考えてみたい。評価という言葉を使うならば、すぐに成績評価ということが思い浮かぶであろうし、その意味での「評価」ということになれば無数の問題が付随することになる。数値的評価なのか、記述評価なのか。絶対評価なのか、相対評価なのか。教員による評価なのか、自己評価なのか。そういった様々な問題にはあえて踏み込まずに、少し異なった観点から評価ということを問題にしてみたいと考えている。実践を評価するということは、行

われた教育を検討しなおし、その場にいた個人を眺めなおし、実践する者の視線を新しい観点にずらすことで、実践そのものの新しい可能性を導き出すことである。その時、実践者自身が変化と成長の中へと巻き込まれることになる。すでに完了した古い実践を改めて眺め、新しい側面を見た実践者が行う次の実践は、その新しい観点が含まれた実践である。評価とは、そのような動的な視線の移動による、実践自身の刷新なのである。

デューイは、自らの実験学校での経験を踏まえて、経験を基礎にした教育について論じている。その中で、二つの原理、連続性と相互作用の原理を提示する。まずは連続の話から始めてみよう。『民主主義と教育』の中でデューイは、生物としての人間の特殊性に着目している。生物としての人間は幼児期に無能力である。それゆえ、人間は能力の可塑性を本質的に持っている。

それ（可塑性）は本質的には経験から学ぶ能力である。ある経験から、後の状況の困難に対処するのに役立つものを保持する力である（DE, 49）²。

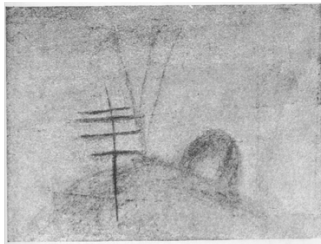
人類は他の動物とは異なり、完成したものとしては生まれません。赤子は社会的な可塑性を持っていて、赤子が成長するのは社会の中にいることによってです。社会の中で様々なことを経験することで、我々は成長に必要なものを学び取り、後の状況に対応するために成長する。経験は本質的に、前の経験から次の経験へと連続する。経験を基礎にした教育を構想するために問われねばならないことは、教育が行われているとして、そこで経験は連続しているかという問いかけである。デューイはさらに次のように語る。

人が自分自身だけで生きて、死ぬことがないように、経験もまたそれ自身だけで生き、そして死ぬことはない。欲望や意図からまったく独立して、すべての経験は、それに続くさらなる経験に生き続ける。それゆえ、経験に基づく教育の中心的な課題は、さらなる経験の内に豊穡に fruitfully、そして、創造的に creatively 生き続けるような現在の経験の質を選ぶことである（EE, 13）。

私たちのような教える者の課題とは、経験の質を眺め、その経験が後の経験へと、どのように豊かに、そして創造的に連続していくのかを考えることにある。

洞窟の絵と森の絵

続けよう。それでは、どのようにして経験の質について考え、その経験が続く経験へと連続していると考えなのか。この問いに対しては、無数の答えがある。授業の中で話されたことを文字に起こし、何が起きていたのかを追うこと。授業で用いたワークシートの断片を拾い集めながら、連続の可能性を探ること。あるいは、生徒に直接尋ねてみてもいいかもしれない。あなたは、どんな経験をして、それが後のどんな経験へとつながったのか、と。ここでは、デュイ自身が報告している、ある典型的な例について論じてみたい。それは小学生が描いた一枚の絵だった。



子どもが生まれもった別の天分には、鉛筆と紙を使うことがある。すべての子どもは形と色という手段を使って自分を表現することが好きだ。あなたがもし絵を漠然と書き続けさせて、ただ単に、この興味を勝手にさせておくなら、偶然に起こる成長以上のものはないだろう。しかし、最初に子どもの衝動を表現させて、その後、批判したり、質問したり、示唆することによって、いったい自分が何をしていたのか、そしてなにを求めていたのかを自覚させるなら、結果は全く別になる。例えば、ここに7才の子どもの作品がある。この作品は平凡なものではなく、小さい子どもの作品としては最も素晴らしい。しかし、この作品は私が語ろうとしているある原理の例示になる。子どもたちは、人間が洞窟に暮らしていた時代の社会生活の原始的状況について話していた。この子が考えたことは、次のように表現されている。洞窟は岡の斜面にきちんと置かれている、もちろんありえない形で。子ども時代に特有の木があることも分かるだろう——垂直な線に水平の枝がどちらの側にもついている (SS, 27-28)。

デュイはこの小学生による洞窟と木の絵を、指導の可能性とともに想起する。まずは、その子が持っている自然の衝動を利用して、絵を描かせる。そこで描かれたのがこの作品である。そして、この作品に対して、指導者は関わりを持つ。気になったところを尋ねることによって。「本当にこんな風に洞窟は丘の上に立ってるんだろうか?」「木って本当に

こんなかたちだったかな？」いくつかのやりとりによって、導きの先を少しだけ見えるようにする。

ところで、子ども時代に特有の木の絵、ありえない洞窟は何を表現しているというのだろうか。それは、見る経験の黙殺である。私たちは非常に多くの場合に、見えているふりをしている。実は私たちは見ているようで、何も見ていない。考えられた木、考えられた洞窟をせつせと写し取っているのだ³。常にしばしば私たちは、見えているものを見損ない、見えていると信じているにすぎないものを表現することによって、見えているふりをする。この一枚の絵が、私たちに提起するのは単なる絵画的な表現技法ではなく、ある認識の問題、世界の現れ方の認識の問題なのである。

もしもこの子が、来る日も来る日もこういったことを続けさせられるなら、その天分を磨き上げることよりも、ただ打ち興じるだけになってしまうだろう。しかし、その子がここで、もっと細かく木々を見て、今眺めた木々と自分が描いた木を比べ、自分の作品の状況をもっと細かく、もっと意識的に検分する。すると、その子は観察によって木々を描くことになる (SS, 28) ⁴。

ここで子どもは目を見開く。デューイは、子どもが観察によって木を眺めることを学び、それによって木々を細かく観察することになった経緯を説明している。しかし、本当に子どもは木々を実際に観察して描くことを学んだだけなのだろうか。ここでは、ある衝動によってなされた経験と、指導者による介入という経験、そして新しい絵が描かれるようになった経験との間に連続性が生まれている。つまり、指導という問題意識でこのテキストを読むならば、うまく指導するとは、うまく経験の間の連続性を見て取り、新しい道を示すことなのだ。しかし、まだそれでも論じ足りないことがある。

最終的にその子はもう一度、観察と記憶、そして想像を駆使して絵を描いた。再度、自分の想像的な思考を表現する、自由なイラストを描いたわけだ。しかし、今度は実際の木々の詳細な研究によってコントロールされて。その結果は、森のいくつかの木を表している場面になった。そのように展開していく中で、私にはこの作品が大人の



作品に匹敵するような詩的な感覚 poetic feeling を持っているように思えた。同時に、その木々の形は単なるシンボルではなく、ありうるものになった (SS, 28-29)。

観察によって描くことを学んだというのであるなら、デューイの言葉を借りて述べると「詩的な感覚」の源泉がどこにあるのかが説明されない。私たちが二枚目の絵を見ることで、胸を打たれるとしたら、その詩的な認識、そして詩的な世界認識にある。「社会生活の原始性を描くのに、この子は中央に散歩する人物を配置し、新しい詩を得た」とデューイが賞賛している。

この子は、連続する経験によって、ある認識に至った。木を、自然のままに描くという認識と、それらの木々が詩になるという認識。見る経験という意味ではより正確に世界を眺めるようになり、原始生活の詩的な認識という意味ではより良く世界を眺めるようになった。大人に匹敵する詩的な感覚を、この子が持つようになったとデューイが評価していることを見逃してはならない。この後、このテキストの中で、デューイは詩を論じない。重要なのは、このテキストがデューイ自らのシカゴ大学附属実験学校で行われている教育について報告しようとした講演であったということだ⁵。私の仮説は次のようなものである。経験の原理として、一般的な言葉で定式化しようとしていた原理の生き生きとした具体的な姿を、この子どもの中に、デューイが発見した。そして、そのことを大人に匹敵する詩的な感覚と褒め称え、実験学校の有意義な成果として報告しようとした。教員は、そのような形で、自分の行っている教育の成果を公表し、成果として評価してもらおうとするものだ。

この報告のプロセスの中で、デューイ自身も評価者として、自分の原理の具体的な姿を発見した者として、世界を眺める目に変化している。「適切な指導のもとでなら、人間の原始生活についての認識は変化し、経験の原則に適って人は成長する」ことを具体的な経験から確信した者として。「詩的な感覚」という言葉はその具体性への賞賛であると同時に、教育の一般的な原理にとっての、ひび割れである。その子が、そこに存在したという特殊性によって、あるいは、その子がそのように変化したという特殊性によって、経験の連続という説明原理は、すでに越えられてしまっている。



このポスターでは「P4C をすることによって今まで自分にはなかった新しい視点が拓ける」ということを表そうとしました。中心にいる女の子が手に持っている虫めがね、それが私の思う P4C です。例えば、1つのものに着目して、こんな見え方もあるんだ！と気づけたり、こんな所も見えるんだ！と思えたり、とにかく新しい“気づき”が多い授業なのではないでしょうか。

知っている答えとは別の答えもあるらしい。中心に描かれた少女からは見えないところで、木が笑い、雲がコンセントにつながっている。道の脇に生えた草の中には機械が見えている。P4C は虫眼鏡で、自分には隠されている、新しい世界を発見させてくれるものだ。これが最初に紙とペンを渡され、表現の欲求に身を任せたときに彼女が描いた像である。この作品自体が、1年間で経験した様々な対話の中で、彼女が今まで考えもしなかった事柄を別の視点で、あるいは拡大して見始めたことが分かる。しかし、別の答えもあるらしい。まだ、伝聞形である。それでは、翌年にはどうなったのか。

p4c は様々な人の多種多様な意見が混ざり合い一つの議論となっている。それは一見すると混沌としているようにも思えるが、ひとつひとつの考え方や意見は特徴や特長が異なり、なおかつ輝く星のように尊く美しい物しかないように思えてならない。p4c はそんな宇宙のような世界が見えるようにできている不思議な扉だと考えられるのではないだろうか。



私がこのポスターを見て、まず感じたことは自分が宇宙の中に引きずりこまれそうだということだった。そこから、ふと思う。多くのポスターの変化の中で、特徴的なことの一つに人称の変化、視点の変化ということがある。この二枚目のポスターは、見る者の側から描かれている。それに対して、昨年度のポスターは、三人称的に描かれており、ポスターの中の女の子が発見しているというものだった。答えもあるらしい、という伝聞から、直接自分が発見する世界へと変化したのだ。P4Cで問われる問題や、そこで答えられる他の人たちの様々な考えが、美しく輝いていると感じられるほどに、自らの問題として引き受けることができるようになった。そして、そのことは無限の可能性へとつながっている。彼女はこのポスターの変化について、次のように語っている。

P4Cを行った回数によるものなのではないか。手さぐり状態から始めて1年目には何もわからないまま、ただ単純に1人ひとりが思うように、ロジックもないままに発言していたけれど、2年目に入り、要領を得るようになってくると話し手は聞き手に納得してもらえるようなロジックを考えながら話すようになり、聞き手は話し手の発言内容から自分の考えとの相違点を自然と探せるようになったりと「慣れ」が生まれたことによって自分が何をしているのか、ということが明瞭になったことで、「P4Cを説明する絵」に変化が生じたのだと思う。

彼女自身がふり返る変化は、自分の話す内容をただ口から出すのではなく、あるロジック、理由の説明、推論という形式での発話、反例を出すことで議論を展開させること……などを考えながら話すようになったことで、他の人たちの言葉が、つまり他の人たちの無限の世界が見えるようになり、輝き始めたことなのである。話すことによって、聴くことができるようになった。他の人たちの意見がより美しく見るとしたら、それは十分に変化し、より良くなった世界である。

経験とは何か？——それは相互に作用する

ここで、デューイの提示した森の絵、そしてP4Cポスターをさらに解釈するためにもう一つの原理である相互作用の原理についても論じておきたい。

『民主主義と教育』の中では個人と環境との関係について次のように論じられている。「教育とは個人 individual とその環境 environment との適応に影響するような習慣を獲得することにあると定義されることも珍しくない (DE, 51)」。人と環境が適応するような関係を築くことが教育である。しかし、その適応の在り方として述べられる習慣には二つの側面がある。受動的側面と能動的側面である。一般に「慣れ」としての習慣は受動的なものであると考えられがちである。「我々は自分たちの周囲の状況に——自分の衣服や靴や手袋に——慣れる。(DE, 51)」人は衣類を着ていることに慣れる。その意味での習慣はあくまで環境によって我々が支配されているだけである。それは「環境に従うこと (DE, 51)」に過ぎず、「日常の決まりきった習慣や、我々が支配するのではなく我々をとりこにしてしまう習慣は、可塑性を減ぼす習慣である。それは変化する能力の終わりを表す (DE, 54)」。受動的な習慣が、受動的であると認識されることすらなくなった時に、成長や変化を阻害する悪習へと姿を変える。

しかし、我々は単に衣服の慣れという習慣に居続けるだけではない。寒暖の変化によって衣替えをすることは単なる受動性だけを含んでいるわけではない。我々は環境の状態自体を変化させるような習慣を持つ。気温に対応できないので衣服をまとうわけだが、そのような衣服自体も我々にとっての環境へと変化し、外気が変わるとそれに即応して、衣替えとして環境が変更される。それが部屋にまで及ぶと、エアコンで温度を管理するようになる。そのように我々は環境を変化させる。

要するに順応とは、我々の活動を環境に順応させるのと全く同じように、環境を我々自身の活動に順応させることである (DE, 52)。

環境自身を変化させる契機を我々は持っている。このとき、我々の活動を環境に順応させつつも、環境のほうを我々の活動に向けて順応させるという、人と環境との相互性が生まれる。このようにして、相互性を生みつつ、我々は成長していくのである。

『経験と教育』の中では、さらにこのことが経験の特徴として考察されている。「すべて

本物の経験は、その経験が持たれた客観的な状況 situations をいくらか変えるという積極的な側面を持つ (EE, 22)」。まずは経験そのものが、その経験の状況に影響を与える。この説明は実は連続性の原理を受け入れることによって生じる。なぜなら、すべての経験は何らかの経験に接続されるのであるから、経験を形成する状況や、環境が生じる状況に影響を与えることになる。

連続性と相互作用という二つの原理は互いに別々のものではない。それらは互いに阻害し、また統一される。二つの原理はいわば、経験の縦糸と横糸である。異なった状況が互いの後に続く。しかし、連続性の原理によって、何かが先のものから後のものへと引き継がれる。人がある状況から別の状況へと移るときには、彼の世界 world は、つまり彼の環境 environment は拡大し、あるいは縮減する。彼は自分が別の世界に生きていると考えることはなく、唯一の、そして同じ世界の別の部分を生き、異なった側面を生きていると考える。彼がある状況のもとで知識や技術として学んだことは、それに続く状況を効果的に理解し、取り扱うための道具 instrument になる。このプロセスは、生きること、学ぶことが続く限り、続く (EE, 25-26)。

経験が環境に作用し、環境が経験に作用する。それが相互作用の原理である。ある経験によって世界が変化し、その世界ごとに変化するというプロセス自体が、後の世界解釈の道具になる。そういった相互作用は無限につづいていく。我々は生きる限り、我々が状況と見なすものと相互作用し、成長する。そういった動的な変化のプロセスが、慣れという意味での悪習を打ち砕き、積極的な意味での世界変革の道具、つまりは習慣となる。

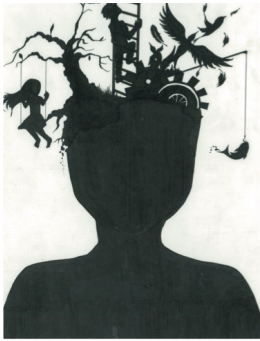
デューイの洞窟の例の場合には、決まり切った単なる悪習とは、慣習的な絵や慣習的な洞穴の描き方ということになる。単に周囲の環境で行われているにすぎない慣習的な表現に、自身の絵画的表現が支配され、そういった環境に従っているだけなのである。しかし、二枚目の森の絵はどうだろうか。教員との質疑や、批判、示唆を得たことによって、記憶や観察を駆使して描くようになった。そのことによって彼の世界への見方が変化し、そのことによって彼の世界自体が変化している。また、そういった形で世界を眺めるようになった人は、常にその観察法を用いて世界を理解するようになる。そのような世界変革が起きている。

P4C ポスターにも同じ事が言える。初めは何が起きているか分からないながら、環境

に従おうとする。環境に従う中で慣れが生まれる。慣れの中で、環境を変えようとする動きが始まる。あるロジックに基づいて話そうとする。そのように環境を変えていく中で、世界のほうも変わっていく。周りで話されていること自体への理解が深まり、何が話されているのかが分かるようになる。その時、世界が全体として変化している。

さらなるポスターの話

さらに別のポスターについても考察してみよう。二年目になると絵がシンプルになる。そういう変化が多く見られた。



このポスターは P4C で行う議論の中のみんなの意見を表していて、生徒の想像力を絵に描き出したものです。例えば、一番上のハシゴは一つ一つのステップがみんなの考えを表していて、それぞれの意見にのってこの子が答えを見つけ出そうとしている場面を描いています。このように P4C ではたくさんの意見を踏まえて共通の考えを見つけ出そうとするのだと私は思います。

これは美しい想像力のデッサンである。頭から生えた木、その木は枯れている。枯れた木に孤独な姿でぶら下がる少女。歯車の機械的な運動と、そこから突き出された釣り竿からの魚釣り。機械から飛び立つのは、もっとも対照的であると思われるような鳥たちの自由な姿。それらを背景にはっすぐ上昇するはしごと、そこを昇る少年。これらすべての描像は、周りの人たちの話に耳を傾けながら、頭の中で起こっている運動である。さまざまな概念が、頭の中をかけめぐる。そういえば、このブランコにのっている少女のように孤独な女の子が、そのクラスにはいた。おそらく、その女の子の存在が気に掛かっていたのだろう。そしてまた、創造的な状態を描くこの作品のテーマは一人で考える孤独でもあるだろう。まだ、彼は一人で考えている。そして議論の目的はたくさんの意見の共通性を見つけることであった。翌年には次のような変化を見せた。

P4Cでは人々と共有をすることが一番大切なことだと思う。一人ひとりが考えていることは様々だ。また、個性的なものもたくさんあると思う。しかし、自分の考えてることを口に出さなかったら共有ということ達成することは出来ない。だから今回のポスターには口をたくさん描いた。使用した色は似ていても同じというものは一つも無い。それは一人ひとりのユニークな所を表している。



アンディ・ウォーホルを意識した作品。彼の意識は共有のほうへ動いた。おそらくは、十分に自分の意見を表現できなかったことへの反省なのかもしれない。彼は自分の作品を新しく出会った人たちとの出会いの中でふり返る。3年生になったときに、神戸大学附属中等教育学校の住吉校舎と明石校舎が、住吉のほうに一本化されることになり、違う場所で学んでいた人たちと出会ったという経緯があった。

明石生が住吉へ登校し始めた時、始めて「違う」というものを感じた。今までは住吉だけだったので考え方も一緒に自身の意見を口から出さなくても他の人がもう言うてくれているのがほとんどだった。しかし、あまり親しくない人とP4Cをした時に色々異なる意見があることに気づいた。ゆえに自分の考えを他人に知らせるためには口から言わないといけなさと感じて3年時のポスターを描いた。

異なる意見なら口に出さないといけない。わかり合えているなら、口に出さなくても良い。私たちは、そんな風に考えがちだ。ともあれ、カラフルな個性が、内にあるだけでなく、自分の外にもあることを発見した変化は非常に大きいものだ。

言葉少なに語ることの多い彼は一年目には話を聞き、自分の中で想像を働かせることで充分だった。P4Cの経験を繰り返し、別の校舎から来た人たちの、自分とは異なる意見を聞く経験が連続する中で、彼は少しずつだが積極的に周囲に働きかけ始めた。それが口

を開くという経験であり、彼は環境を自ら組み替え始めた。閉じられた経験から開かれた経験へ。

次の変化も興味深い。



P4C は一つの矛盾について永遠に話していくので、ウロボロスという永遠を表す絵を描き、矛盾を強調したかったので矛盾と書きました。矛盾自体も議論の中でちょっとずつずれていくので文字を傾けました。

矛盾とここで呼ばれているものは、彼女が P4C の中で感じた反対の意見という意味だろう。ある人は A と述べ、別の人は B と述べる。A と B が両立しないならばそれは、周りから見れば矛盾しているということになる。その矛盾が解決されないままに、永遠に論じられている。ただ、少しずつ論点に移り変わっていくので、角度が変わっていく。



P4C は全員の意見が尊重される。かねこみすずの「みんなちがってみんないい」という言葉があるから、ぴったりだと思ってこの言葉を書こうって思いました。色鉛筆にしたのは芯があって、人間に近い物を表せると思って、色鉛筆を不揃いにしてるのは背が高い人もいたり、低い人もいたりっていうのを表現しようと思いました。色鉛筆

の先から色が出ていますが、みんなの考えが、色を持ってどんどん広がっていくことを表現しました。

翌年に描かれたのは、非常に肯定的な認識である。みんなちがってみんないいという詩人の言葉を頼りに、不揃いな色鉛筆が並べられている。そして、そのような色鉛筆から描かれる線は交わったり、離れたりしている。どこまでも続いていくと表現されていたものは、

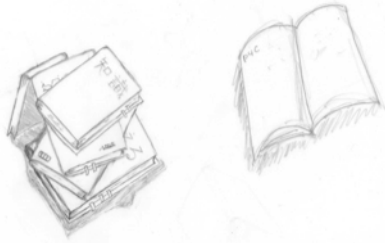
それぞれの個人の違いへと変わっている。この詩人の言葉はあまりにも凡庸に響くことがある。私は普段はこの言葉を好まない。しかし、このポスターを見たときに、私はこの言葉が表現されたその様に目を奪われた。彼女がこの言葉の正確な意味を理解していると知るに足る表現に驚かされたのだ。白抜きの文字と、それを可視的にさせているのは淡い色合いの、背丈も太さも違う鉛筆たちなのである。そういった背景がなければこの文字は、この詩人の言葉は理解すらされないだろう。

また、彼女は自分の変化についてこんな風に語っている。

2年生の時は、議論を広く見て「矛盾について話し続ける」が大切だと思った。3年生では議論の中でどんな意見を出すのが、どんな意見「でもよい」と思った。回数を重ねたことで、少し知識も増え、議論が深まるようになった。知識がない人も、どんな意見でも出していくことが議論中で新しい考えをもたらすことになる。

つまり、問いについて、ずっと考えなければいけないことが大切なことだが、それを続けていくためには、それぞれの意見の違いや、個性を見なければいけないということだ。知識があれば議論がうまくいくというわけではなく、知識があることと知識がないことの違いそのものが議論を生む。どちらが優位であるというよりも、違いそのものが新しい考えをもたらす。しかし、それが「新しい」考えだと認めるためには、聞いている者が個性の違いを認識していなければならない。そういえば、彼女はいつも発言するというようなタイプではないが、回数を重ねる中で聞く姿勢や、聞いている時の目の輝きが少しずつ変化していった。彼女も、周りの世界を理解する手段として、この詩人の言葉を用いている。

もう一枚だけ、最後に見てみよう。



まず、積み上がっている本は知識のことを表しています。今の時代、情報がたくさん出回っているけど、本が一番信憑性が高いので本の形にしました。次に、空白のノートについて、議論を重ねていく中で埋まっていくと考えていて、議論を重ねる中で一人一人の反省が行われて、本に内容が詰まっていき、知識としてみんなの脳に蓄えられていきます。他の空白のスペースはその容量があるということです。

実はこのポスターは2年目のもの。シンプルで、議論の内容や、反省のプロセスに焦点を当てて本を描いたポスターだ。彼も劇的に変化したところがある。



P4Cは様々な事柄、差別、殺人、正義などといったテーマについて論じる廊下のようなものだ。そして、そのそれぞれの部屋には容量がない。彼は1年目にはそんな風に説明していた。それぞれが多くの論点を含んでいて終わりが無い。しかし、私が少しぞっとしたのは色彩のほうだ。これを見ていたクラスメートも、どちらかという色のほうに目がいっていた。このおどろおどろしい色が白一色に変化したことにはやはりそれなりの理由があ

る。彼はこんな風に話していた。

ポスターが単純化した。P4C で意見を誰にでも分かるように噛み砕くことを心がけるように。つまり、複雑な意見を単純化した。このことの反映。色が白に。皆の意見を聞いて、世の中悪いことだけではないなと思った。

自己表現に苦慮していた彼は、自分から扉を開くことで、周りの意見をも受け入れるようになった。P4C をすることで、世の中悪いことだけではないなと思うようになるとしたら、とてつもない変化が起こっている。これらのポスターの完成度の高さに目を奪われるというだけではない。これらのポスターが世界をより良く見るようになった認識の証左であることが私を驚かせる。それはあくまで、P4C の中で日常の経験との連続性が生まれ、世界の見え方そのものが更新されたからなのだ。私たちは信念を変え、行動を変える。

変容と特殊

次のような疑問が出されるかもしれない。ここで選ばれたポスターは実践者が恣意的に選んだものではないか、と。確かに、ここで考察されたポスターは一部の生徒のものである⁷。恣意的な選び方であるという指摘は正しい。また、これまでに論じたことが P4C に加わった人たちすべての変化でないこと、つまりは、典型的な変化ではないこともまた正しい。ここで論じようとしたことは「一般的に P4C がどのような効果があるのか」という問いでもなければ、「P4C とはそもそもいかなる変容を生徒たちに生むのか」という問いでもない。デューイが引き合いに出した例もデューイという存在なしには説明できないのと同じように、教員としての私という存在なしにはいかなる変容も説明することなどできないだろう。また、私が生徒のポスターに行った解釈についても、あくまで私という視点から、何が見えるのかを語ったにすぎない。非常に限定的な解釈である。試みに思考実験として、そのような解釈を本人たちに説明したとしたら、本人たちは納得するだろうかと考えてみる。私とその人の存在を細かに観察していることは、その人を喜ばせるかもしれない。そんなはずはないと疑念を生むかもしれない。つまり、私のポスターへの見方が正しいというわけではないだろう。それでは、私は何を論じてきたのか。

実は、私をも含む変化のほうを今まで論じてきたのではないか。人々は私の目の前で変

わる。その時、私とその人はいずれも特殊な存在となる。その場で起こることは二度と再現することなどできない。その場で生じる変化、ポジティブなもの、そうでないものも私を驚かせ、私は少しだけ変わる。そんな風景も、心から素晴らしいと思う。しかし、ひとたび、その変化を見つけると、後から様々な光景が、P4Cの中でのその人の姿、あるいは日常生活の中での微細な変化が、私の目の前に繰り広げられる。私の経験は後から眺望を開き、人々の変化を遡って追憶することになる。そして、こう思う。次に議論をするときには、あの人にはこんなことを言ってみようか。P4Cが終わった後の空き時間にこんなことをコメントしてあげて、あんな雑談を試みようか。指導の可能性とは、質問や批判や示唆だけに留まらない。我々指導者が行うことは、すべての関わりの中で、自分の世界を変化させ、相手の世界を変化させ続けることなのだ。私が、論じ続けてきたことは、ありきたりの世界へのひび割れによって、指導の在り方が、いかに変化するのかということだったのだ。誰かを評価したり、何かを評価するとは、そもそもそのようなものではなかっただろうか。

注

1. Philosophy for Children の略称。子どものための哲学。今回の論文では、なぜ p4c を行っているのかということについては論じない。私のこれまでの実践、記録、論文は P4C Japan のウェブサイトで見ることができる。そのいくつかの中で、p4c とはどのようなものなのか、なぜ p4c が必要なのかといったことを論じているからである。http://p4c-japan.com
2. 以下のデューイの著作からの引用はそれぞれ、SS は『学校と社会 The school and society』DE は『民主主義と教育 Democracy and Education』、EE は『経験と教育』の略称である。SS は John Dewey, *The middle works 1899-1924*, Vol. 1, Southern Illinois University Press, 1976、DE は John Dewey, *The middle works 1899-1924*, Vol. 9, Southern Illinois University Press, 1980、EE は John Dewey, *The Later Works 1925-1953*, Vol. 13, Southern Illinois University Press, 1988 のページ数を指示している。邦訳はそれぞれ、『学校と社会』市村尚久訳、講談社、1998 年、『民主主義と教育』金丸弘幸訳、玉川大学出版、1984 年、『経験と教育』市村尚久訳、講談社、2004 年を参考に訳出している。なお引用中の括弧は引用者による。
3. ここで、私たちがプラトンによる洞窟の比喩を思い描くことは、果たして不当なことだろうか。「人間

私たちはこの住まいの中で、子供のときからずっと手足も首も縛られたままでいるので、そこから動くこともできないし、また前のほうばかり見ていることになって、縛めのために頭をうしろへめぐることはできないのだ。彼らの上方はるかのところに、火が燃えていて、その光が彼らのうしろから照らしている。……こうしてこのような囚人たちは……あらゆる面において、ただもつばらさまさまの器物の影だけを、真実のものとして認めることになるだろう」。(プラトン『国家(下)』藤沢令夫訳、岩波文庫、1979年、pp. 94-96)。洞窟という主題と、視覚をめぐるのものであることが単にこの話を想起させるだけなのかもしれないが。

4. いずれの画像も *The middle works 1899-1924* から取り込んでいる。
5. 「一八九九年四月、ジョン・デューイは、シカゴ大学附属小学校の父兄や関心ある人たちを前にして、三つの講演をおこなった。その附属小学校は、この講演の三年前に設立されたものである」(ジョン・デューイ『学校と社会 子どもとカリキュラム』市村尚久訳、講談社、1998年、p. 55の「原文テキストの刊行歴とこの版についての覚え書き」による)。原始生活の絵の変化は、講演の部分に含まれている。
6. ハワイの公立高校、カイルア高校で行われていた英語(日本でいうところの国語)の授業から大きな示唆を得た。以下のポスター作成は、同校の素晴らしいポスター作成の実践に依拠している。経験を絵で表現させるという発想は以前から私にもあったが、よりよい実践を見て大きく刺激された。カイルア高校では p4c を積極的に取り入れて授業を行っている。最初は一人、二人の先生が行い始めた p4c が今では学校全体に広まっている。私が視察した 2014 年の段階では合衆国の助成を得て、philosophical inquiry という科目を social studies の中に創設するという取り組みを行っていた。同校の校長は素晴らしい人物で、授業が終わったゆったりとした時間に、こんな話を聞いた。カイルア高校は、ちょうどオアフ島の山間に位置しているが、そこにはネイティブハワイアンたちのコミュニティがある。ただでさえ、人種が混交している(ちなみに私が試みにカイルア高校で生徒たちに original nationality を尋ねてみたところ、一人につき 4 カ国以上の名前がバラバラに出てきた) オアフ島では、人種間の相互への無理解による衝突も激しい。カイルア高校は p4c が始まる前は、教室から全生徒を強制的に退出させて丸一日学校を閉めなければならないほど、コミュニティ間の衝突が激しかった。p4c が始まり、人々が話すようになったことで少しずつそのような学校閉鎖はなくなっていき、いまでは平和な学校になっている。確かに、私が見た光景はのどかな自然にかこまれた静かな学校だった。
7. すべてのポスターではないが、この論文で言及しているよりも多くのポスターを本人の解説付きで掲載している。<https://www.facebook.com/p4c.japan/photos/a.830356963703663.1073741829.7309>

04856982208/830356993703660/?type=1&theater (2014 年度版)

https://www.facebook.com/p4c.japan/photos/?tab=album&album_id=1064207496985274 (2015
年度版)

人格の尊厳と人間の生

——シモーヌ・ヴェイユの人権批判を中心に

高山 佳子

はじめに

近年、グローバル化が進展する一方で格差の拡大により社会的経済的弱者が増加しており、貧困、差別、暴力の問題が新たに問題となってきた。差別は昔からある問題であるが、近代の資本主義社会における差別は目に見えない階級格差に加え男女の性別役割分業を基本として構造的に生み出されている点を特徴としている。公的領域（＝市場）と私的領域（＝家族）の区分¹は、自由な個人（多くは健康な成人男子）と依存的とされる人間（女性・子ども・障害者・高齢者・病者など）との分断を生み、女性差別、障害者差別、セクシュアル・マイノリティと呼ばれる人々への偏見などさまざまな差別と抑圧を生むとともに、その人間関係における非対称な力関係はDV、ストーカー、いじめ、虐待、ヘイトスピーチなどの暴力現象を生じている。また市場では失業や低賃金、過労、病、引きこもりなどによって貧困や生存の危機に直面する人々は増加している。地域共同体の解体と核家族化に伴い公私双方の領域において個人化が進展する現代では、問題が生じても集団化して表面化しにくく孤立や疎外に追い込まれる人も少なくない。個人の権利を基調とする市民社会の欲望追求の影で、現実の実存的な状況のなかでさまざまなニードを抱える多くの人間の生がケアされないままに枯渇しているのではないだろうか。多くの人々の生命と生存を脅かすような現代の不正義の問題を私たちはどのように考えていけばよいのか。

ロベルト・エスポジト（Esposito,R）は、1789年の「人権宣言」および1948年の「世界人権宣言」を経て国際的に誰もが不可侵の権利を有するとされながら、世界中のいたるところで、これほどまでに多くの人間の生が人権の庇護の外部に置かれているのは、人権という概念にもかかわらずではなく、まさに人権という概念のゆえであるというテーゼのもとに「人格（ペルソナ）」概念の系譜学を論じている。彼によれば、法的手続きそれ自体に「権利を構造的に排除する——つまり排除によって包摂する——メカニズム」があり、「人格（ペルソナ）」は、ペルソナ（＝人格主体）とペルソナでないもの（＝人格主体以外

の人間の生)とを区別する「装置」である。つまり、「人格は、これこれの権利を有する」と定義することによって、まさに法の内と外との境界設定がなされるのである。とすれば、法それ自体が何らかの境界設定を不可避とする以上、社会は何かを包摂する為には何かを排除せざるを得ないという構造的排除を避けられないのだろうか。現在増大しつつある不平等や暴力の問題は、たとえばペルソナの排除的な力を緩和するべく徐々に境界設定を変更していくことによって解決していくことができるのだろうか。むしろ私たちは根本的に異なる視点から思考していくべきではないか。つまり、人格が「装置」として機能しているというなら、そのような人格概念そのものの問い直しに向かう必要があるのではないか。

エスポジトに先んじて現代の人格概念の誤謬を指摘し、そもそも 1789 年の人権宣言に始まる近代市民社会の誕生当初より、すでにして人権概念に込められた人格への畏敬²がそがれていると指摘しているのは、シモーヌ・ヴェイユ (Weil,S) である。本稿では、人格の尊厳の問題を根本的に問い直す上で重要な提起をしていると思われるヴェイユの「人格と聖なるもの」の論考を中心に、現代の自由な個人 (= 人格主体) とそうでない人間 (= 人格主体以外の人間の生) との分断の問題を「人格の尊厳」という観点から検討することを通じて、人権の理念にもかかわらず現代において「人間の生」が軽視されていることを指摘し、人格の尊厳の再考を提起する。第 1 節では、エスポジトによる「人格」概念の系譜学をもとに近代における「自由な個人」の形成について簡単に概観したうえで、ヴェイユの人権批判を検討する。第 2 節では、近代社会における〈聴くことのできない者〉と〈語ることのできない者〉とのあいだにある溝に焦点をあて、人格の尊厳が権利というよりもむしろ「生きる意味」と結びついていることを示す。第 3 節では、人格の尊厳を義務に結びつけて考察しているヴェイユの議論を検討し、人格の尊厳の再考を提起する。

1. 近代における自由な個人の形成

18 世紀に西欧を中心に形成された近代市民社会は、身分制を解体し「人間は自由なものとして生まれ、権利において平等である」とする人間の不可侵の権利である人権を理念に掲げた市民革命を経て誕生した。1789 年のフランス革命における人権宣言（「人および市民の権利宣言」）は、「人一般の権利」を確立した人権宣言として有名である。そこでは主権在民、法の下での平等、所有権の不可侵などが宣言され、市民は権利主体として憲法をはじめとする法のもとで財産権、選挙権、表現の自由、信条や宗教の自由等を保障され

ている（辻村,1992）³。しかしながら、ヴェイユによれば、現代の「人格」概念には重大な誤謬があり、1789年に全世界にむかって発せられた権利の概念は、その内実の不充分さのために、人びとが委託しただけの機能を果たす力がなかったとして、次のように述べている。「人間の人格への畏敬（respect）は定義することができない。（中略）定義したり抱懐したりすることのできない概念を、社会倫理の基準として採用すると、それはあらゆる種類の専制に道を開くだろう」（Weil,1957=1968a:449）。このように述べるヴェイユの批判には、近代に成立した「自由な個人」に対する問題意識がある。それを理解していく為に、本節では最初にエスポジトによる現代の「人格」概念の系譜について簡単に概観したうえで、人権概念の問題性がどこにあるのかヴェイユの批判を検討していくことにしたい。

（1）「人格」（ペルソナ）概念の系譜

「ひと〔人間／人格〕」（英 person／仏 personne／独 Person）の語源は、ラテン語の「ペルソナ」（persona）にさかのぼる。「ペルソナ」は、もともと役者が顔につける「仮面」を指していたが、そこから、登場人物や役割、資格や境遇、さらに位格や人格や人称などといった意味が派生してきた。エスポジト（Esposito,2007=2011）によれば、系譜学的にみれば、「ひと - ペルソナ」⁴はキリスト教的な語彙の起源以来、父=子=聖霊の三位一体を含意した神学上のカテゴリーであるが、それとともに別の系統では古代のローマ法に起源をもち、「世俗と宗教の二重の響きをかねそなえた」多義的な意味を有する概念である。

エスポジトは、人権の時代と言われる現代において「人格主体」と「人間の生」とのあいだで分断が生じている根拠をペルソナという概念にもともと内在するある亀裂に見出している。それは、「主体と、その下にある生物学的な基礎とのあいだ」の亀裂である。エスポジトによれば、この亀裂はペルソナという観念の発生論的な核のなかにすでに内包されていた。つまり、役者の顔に付けられるが、それとは同一視されない仮面としてのペルソナである。この概念をすぐに同化したキリスト教の伝統は、いわゆる肉体と肉体以上のもの（=魂）とのあいだの分離のもとペルソナを三位一体の形象の中心に据えた。つまり、「たとえ生きた身体に分かちがたく結びついているとしても、ペルソナは、その身体と完全に一致することはない」のである（ibid.:17）。

他方で、古代ローマ法では、「ひと - ペルソナ」はもっとも一般的なカテゴリーであり、

その内部で、すべての人間を生来の自由人とそうでないもの（奴隷、所有している息子、奴隷に準ずる状態にある自由人……等）に分類する様々なカテゴリーが分岐をなして配置されていた。自由は家長である主人＝父（pater）に握られており、法的人格をもたない奴隷＝「非 - 人」（ノン＝ペルソナ）は「生けるモノ」として使用される家長の所有物であった。つまり、家長は人間をモノとして所有する権利を有する主権者であり、「ひと - ペルソナ」は、人間と法とのあいだ、すなわち自然な存在としてのヒトと、人為的な単位として法によって作りだされたカテゴリーとしての「ひと - ペルソナ」とのあいだを区別する機能を果たしていた。つまり、「ペルソナはほかでもなく、人間存在の自然性から法的能力を分離する専門用語」（ibid.:130）だったのである（ibid.:122-133）。

エスポジトによれば、以上の異なる二つの系統を通じて、ペルソナという概念に内在する亀裂は領域横断的な複雑な枠組みのなかで古代から現在にいたるまで様々なかたちで引き継がれており、エスポジトは「ひと - ペルソナ」を歴史全般において現実的な効果を生み出してきた一つの「装置」として提示している。つまり、「ひと - ペルソナ」は、神学のマトリクスと司法のマトリクスいずれにおいても、ペルソナとペルソナでないものとの区別する装置として、したがって包摂と排除をつくり出す装置として機能している、というのである。一方では、肉体と肉体以上のものが識別され、他方では、自由人と非 - 人との区別される。そして、このようないわば「人格の主体（＝ペルソナ）」と「人間存在（＝ヒト）」との分離は、ある時点で「ひと - ペルソナ」の神学のマトリクスと司法のマトリクスとが交差することにより近代の啓蒙主義の文化に接続され、「理性をもった意志の担い手としての権利の主体」という現代的な意味を帯びるに至っていると言う。

ここで着目しておきたいことは、このようにして成立した近代の「人格」概念が「身体モノ化」を前提として形成されてきたということである。エスポジトによれば、「身体モノ化」は、ロックやミルにさかのぼる伝統を通じて「主権」のカテゴリーに「所有」のカテゴリーが「並置され、次いで、重ねあわされた」ことによって生じた。所有権が正当化されたことにより、「ひと - ペルソナ」は理性や意志、身体に至るまで「自分自身の所有者」であることになったのである。つまり、「ペルソナとは、主権者かつ所有者」であり、「身体は、ペルソナによって所有的支配権を行使されている以上、すでにモノとして、すなわち身体的なモノもしくは事物化したモノとして考えられている」（ibid.:146）のに対し、「ひと - ペルソナ」は「神もしくは自然によって個々の身体に植えつけられてはいるが、身体とは同一視できない理性的意志の核」（ibid.:140）となったのである。

ところで、鷺田（1998）は、ロックによって正当化され近代の個人的自由の根幹となっている「所有」という観念に着目し、近代に成立した「自由な個人」を「身体の所有（appropriation＝わがものとする）への欲望」という観点から次のように考察している。鷺田によれば、所有することへの欲望はまず、「おのれの身体を自己に固有のものとして所有しているという考え方となって現れる」。プロープルな（propre＝自分に固有な）ものとする、それは「所有」することであり、自己をみずからに「固有」なものだけに限ることであり、他者や異物を汚物として排除することで身を「清く」たもつことである。この所有、固有、清潔という三つの契機はフランス語の「プロープル」の三重の意味に対応しているとされる。みずからの存在をじぶんのもの、自己に固有のもの（＝所有物）に限るという欲望は、みずからの〈存在〉をわたし自身による〈所有〉態へと変換したいという欲望であり、そこにおいてみずからの存在を主宰する者としての個人、自律的な主体としての個人が形成される。そして、その欲望が所有主体である自己自身へと向けられたとき、「意のままにできる」（disposability）という概念と結びついて、自分自身をも意のままにできること、つまりは「自律」（autonomie）という意味での「自由」の概念が成立するという（ibid.:100-101）。この「自由」と「自律」は近代の倫理想念の中核概念でもある。カントによれば、「自律」とは他者からの強制にも感情や衝動といった感性的な要因にも捉われることなく実践理性のもとで自由に自己を統御できることを意味する。

鷺田は、「ひとがその存在を他者に負うという考え方がなりたつ場所がなくなった」時点で「身体の非人称への転移」、すなわち「からだ」は「ボディ」になり、「死者」は「屍体」となると述べ、近代医学・医療のまなざしと身体の人称性の喪失とが同一の契機において成立してきたことを指摘している（ibid.:110-115）。つまり、近代の自由な個人とは「自らの存在を他者に負わない」個人であり、ここに自らの存在を他者に負うものは依存的人間であるという見方も成り立つようになったのである。要するに、現代において「人格」とは、法的に権利と義務が帰属する主体としての自由な個人を意味し、それは理性的な道徳的行為の主体として自律的意志を有し自己決定できる個人を意味しているのである。しかも、「主体の権利は、全体としての人間に対応するというよりも、合理的もしくは精神的とされる、より高次の部分だけにかかわる」（Esposito,2007=2011:22）のである。

（2）ヴェイユにおける近代の人権批判——「人格」と「非人格的なもの」の違い

それでは、ヴェイユからみて現代の人権概念の問題性はどこにあるのか。それを理解す

るために、まずヴェイユのいう「人格」と「非人格的なもの」との違いについて説明しておく必要がある。ヴェイユは次のように述べている。

聖なるものとは、人格であるどころか、一人の人間存在にあって、非人格的なものである。人間の内部にある非人格的なものはすべて聖なるものであり、そのみが聖なるものである。(Weil,1957=1968a:443)

だれにでも何かしら聖なるものがある。しかしそれはその人間の人柄ではない。人間の人格でもない。きわめて単純に、彼、この人 (homme)、なのだ。(ibid.:438)

ヴェイユにおいて、「人格の尊厳」は「人間の人格」ではなく、「神的人格」の尊厳、すなわち「神の尊厳」を意味する。ただし、ここでいう神は狭義の宗教の意味で捉えてはならない。特定の宗教に属しているかどうかに関わりなく、ヴェイユにおいて「神的人格」は人間の魂のうちにある神性な部分、すなわち「聖なるもの」(sacré)の領域を意味しているからである。つまり、人格が神聖であるのではなく、人格に存する神性な部分が神聖なのである。ここで「聖なるもの」とは、人間の魂 (âme) のうちで「完全に善なるもの」である。たとえば、「意見」が「個人的なものの領域」に属しているのに対し「真理」が「非個人的なもの」の領域に属していると同様に、「完全に善なるもの」は、わたしのなかにおいて「わたしは」という部分をもはやもたない「無名のもの」(anonymes)、したがって「非人格的なもの〔非個人的なもの〕」(impersonnel)⁵であり、善、真理、美、正義は「聖なるものの領域」に属しているとされる(Weil,1957=1968a:444)。

この人格に備わる「聖なるもの」は個人の人格ではない。人はよく「人格を傷つけてはいけない」とか「わたしの人格が傷ついた」などと言う。しかし、「わたしの人格」「あなたの人柄」など、その人の「何」と言えるものは他者と比較することのできる共約可能なものであり、それを否定することは大きな傷になることはない。人間的な人格は神聖なものではなく、たとえ傷ついても修復が可能だからである。それに対し、人格に備わる「聖なるもの」の神聖性は共約不可能なものであり、「何が」と言語化することのできないもの、したがって「彼の全体」、「全体としてのその人」としか言いようのないものである。

以上の「人格」と「非人格的なもの」との違いを踏まえるならば、ヴェイユからみて、現代の人権概念の問題性は人格への畏敬が非人格的な「聖なるもの」への畏敬ではなく、

個人の人格的なものへの畏敬とみなされていることにある。ヴェイユは、そのように現代の「人格」概念に誤謬が生じた原因を「権利」の概念との結びつきに見ている。ヴェイユが権利の概念を問題とみるのは、それが「個人的なもの」に関係するからである。

われわれに権利の概念を遺してくれたとって古代ローマを賛美するのは、まったくとんでもないことである。なぜなら、ローマにおいて、そもそもこの概念が最初どのようなものであったか、その本質を見分けるため検討してみるならば、その特性は浪費や濫用の権利によって規定されていたということがわかるからだ。じじつ、どのような所有者にも浪費したり濫用したりする権利をもっていたものというのが、大部分、人間だったのである。(ibid.:452)

エスポジトも述べているように、古代ローマ法において「ひと - ペルソナ」は、ペルソナとペルソナでないものとを区別する司法上のカテゴリーであり、人間をモノとして使用する権利を所有者である家長に認めるものであった。つまり、権利の概念はもとより司法上の資格としてのペルソナの問題と関係しており、法は主権者であるペルソナ (=家長) に財を所有する権利を与える点で、「権利は個人的なものに関わる。その次元に属している」(ibid.:455) のである。そして、権利の概念がこのように個人的なものの次元に属しているために、ヴェイユのみるところ、万人に個人の権利を保障することは異なる意味で人間の自由を開花することになったのである。

権利という語に個人という語をつけ加えれば、それはいわば個人の権利を開花させるわけで、さらにより重大な悪をなすこととなるかもしれない。(中略) なぜなら、個人というものは、社会的威信がそれを膨張させるときにのみ開花するものであり、その開花は社会的特権にほかならない。(ibid.:455)

個人は、たとえば事業経営、スポーツ、学芸など何らかの能力や力を開花させた時に社会的威信と経済力を手に入れる。つまり、個人の権利は能力や力と結びつく時、あらゆる物を所有し自由に使用する力となり、いわば所有者としての社会的特権の地位を可能にするのである。加えて、権利は単に個人的なものに関係するだけでなく、集団的なものの範疇に属する点で問題含みであるとヴェイユは言う。というのも、「個人はその本性からして、

集団に従属している。権利はその本性からして、力に依存している」(ibid.:451)からである。つまり、個人はもとより力のあるものに保護を求める傾向をもち、個人に権利を賦与することのできる者は、「要求やあらゆるものを法文化し、言葉をひとりじめしている人びと」(ibid.:455)である。つまり、権利は、その背後で権力と結びついており、個人の権利は、容易に「われわれは」という集団的な力と結びつくことを可能にしうるのである。

権利の概念は、配分、交換、量の概念と結びついている。それには何か商業的なものがあるのだ。またこの概念は、それ自体、訴訟とか弁護を思いおこさせる。権利をささえているのは権利要求といった調子にほかならないのであって、こうした調子が採られる以上、力がその背後の遠からぬところでそれを保障しているのである。そうでもなければ、それは滑稽だ。(ibid.:451)

したがって、ヴェイユによれば、「正義」という言葉には、「個人的なもの」と「非個人的なもの」に相応して相異なる二つの意味があり、それぞれ人間の心のなかで叫びをあげる二つの部分に関係しているとされる。一つは、「なぜ人は私に悪をなすのか」という叫びであり、これは「聖なるもの」にかかわり「非個人的なもの」である。もう一つは「なぜ、ほかの人は私より多くのものをもっているのか？」という叫びであり、これは権利にかかわり「個人的なもの」である。

悪をこうむることにより魂の底に生ずる苦痛にみちた驚愕の叫びは、何か個人的なものではない。個人やその願望に傷を与えても、この叫びをほとぼらしらせるには充分ではない。この叫びはつねに、不正に接したということが苦痛をとおして感じられたときに、ほとぼしりである。それはつねに、最低の人間においても、キリストにおいても、非個人的な〔非人格的〕な抗議なのである。(ibid.:443)

不正に対し抗議をすれば相手は「何が傷ついたのか」「要求はなにか」と問うことだろう。しかし、悪を被ったときに生じる心の傷は、「何が」と言葉にすることのできないものであるがゆえに「不正は十分に説明できない」。その心の叫びは「沈黙の叫び」であり、語り得ないものである。言葉にできないものを表現しようとすれば偽りとなり、また不正を訴えようと権利をもちだせば、生命(いのち)さえもが交換可能な値切りの対象となり、「本

来は臓腑の底からほとぼしり出る叫びであるべきはずのもの」が、何か分け前を要求するような卑しい調子にすり替わってしまう。その上、「私には・・・する権利がある」「あなたには・・・する権利がない」といった言葉は、「戦闘精神を芽生えさせる」(ibid.:454)。つまり、権利を主張することは、容易に自己の所有する権利(分け前)の正当性を主張する手段に墮し、要求する側にとっても要求される側にとっても他者の声を聴くどころか、競合する諸権利のもとで他者の声を切り捨てる傾向があるのである。

かくして、1789年の人権宣言に託された抑圧からの解放、すなわち他者に支配されることのない自由な存在であることへの願いは、市民社会の誕生と同時に万人への自由の権利の賦与というかたちで実現された。しかし、自由が不可侵の権利として個人に保障された時、それは個人の能力や力を介して所有への欲望と結びつき個人の権利となって開花した。自由であるためには、他者を切り離し自己の身体および物を所有し意のままにできる主宰者として自己を確立しなければならない。つまり、近代に成立した「自由な個人」は、自分が所有するものを意のままにできる所有者および支配者として現れたのであり、自由とは自己の所有物を意のままにできることを意味している。またそれゆえに、自分の所有するもの、意のままにできるものを他人が制限したり勝手に処分したりすることは自由の侵害となるのであり、理性的で自律的な主体として、他者の自由を侵害しないこと、すなわち「他者に干渉しない」という消極的義務が相互のルールとなるのである。

ここで肝要なことは、このような個人の権利を基調とする現代の社会では、他者による／他者に対する自由の侵害を所有物の次元でしか問題化できない、ということである。もし他者から危害を与えられたり所有物を毀損されたりした場合、個人は権利主体として毀損されたものに対し損害賠償を請求することができる。しかし、もしそれが比類なき価値である尊厳にかかわる問題である場合、それをなんらかの権利侵害として訴えることは尊厳を相対的な価値の次元に貶めることを意味しよう。もちろん、人権侵害に対し何らかの司法的救済を求める場合、権利の概念に訴えるしかないのであるが、不当に人格を侵害され傷ついた犠牲者でありながら権利主体として法廷の場で主張しなければならないというアイデンティティのダブルバインドは、被害者に深刻な語れなさを帰結しようと言われている(望月,2001)。つまり、人権を侵害された者は、もはや権利主体とは言えないにもかかわらず権利主体として法廷で発言しなければならない上に、被害者は発話を介した言語的営みの場であるはずの法廷においても語るができないという二重の語れなさに直面するのである⁶。そこでは、不正を被った者が「沈黙の叫び」を表現す

ることができないという「語り得なさ」の問題が常に残り続けるのである。

2. 人格の尊厳と生きる意味——聴くことのできない者と語ることのできない者との溝

しかしながら、人格の尊厳にかかわる問題は「身体を所有し意のままにできるわたし」ではなく、むしろ「身体を意のままにできないわたし」、たとえば労働者、女性、子ども、高齢者、病者、障害者、セクシュアル・マイノリティと呼ばれる人々など一般に弱者と呼ばれる人々に関係している。というよりも、むしろ双方の力関係においてこそ引き起こされる問題である。引き続き、尊厳に関するヴェイユの議論を見ていくことにしたい。ヴェイユによれば、尊厳に対立するものは「屈辱」(humiliation)である。

尊厳は自己軽蔑と対立するものではなく、屈辱と対立する。自己軽蔑と屈辱とは別物である。自己に対する尊敬を失うことと他者から尊敬を欠く扱いを受けることの違いには大きなちがひがある。主人におもちゃのごとく扱われたエピクテートスも、頬を打たれ茨の冠をかぶせられたイエズスも、そのためにわが眼から見て自己の価値が失われたわけでは全くない。自己軽蔑よりむしろ死を選ぶことは、あらゆるモラルの根幹をなすものである。屈辱よりむしろ死を選ぶことは全く別のもので、単に封建的な面子の問題に過ぎない。(Weil,1960=1968b:228-229)

この文章は注意深く読まなければならない。ここで引用した文面を字義通りに解釈し、尊厳の問題において重要なのは「自己に対する尊敬を失うこと」であり、「他者から尊敬を欠く扱いを受けること」によって自己の価値が失われるわけではなく、ゆえに「他者から尊敬を欠く扱いを受けること」は取るに足りないことであるととるなら、それは誤りである。この引用の前後の文脈を考慮に入れるならば、「屈辱よりもむしろ死を選ぶことは、単に封建的な面子の問題に過ぎない」とヴェイユが言うのは、たとえば騎士が自らの面子をかけて戦い屈辱を恥じて死を選ぶ時のように、特権を有する者の場合のことである。しかし、ヴェイユも述べていることであるが、私たちは屈辱を受ける者が「誰」であるかを問題としなければならない。ヴェイユによれば、屈辱を受ける者は「大衆、すなわち「そもそもいかなる富もたず、一般にいかなる敬意を受ける権利もたないか、あるいはそ

れにごく近い者たち」(ibid.:229)である。

すべての弱者にとって屈辱が日々の糧であることに変わりはない。彼らはそれにもかかわらず生きつづけるし、他人が生きるのをとめはしない。下位の者が軽蔑的な叱責を受け問答無用ということもあろう。労働者が説明もなしに職を追われ、主人に説明を求めても「説明の義務などない」と答えられることもあろう。求人事務所の窓口に呼び出された失業者たちが、一時間も待たされたあとで自分らには何も仕事はないと知らされることもあろう。村の館の婦人が貧しい農夫に何かを命令し、二時間の骨折りに5スーしかくれないこともあろう。看守が囚人をなぐり、ののしることもあろう。裁判官が被疑者をだしにし、あるいは被害者さえだしにして満座の中で機智をてらうこともあろう。(ibid.:229)

ここで述べられていることは、決していまだ過去の事柄ではない。戦後の経済成長期を経て1980年代後半頃より世界的に産業・雇用構造が転換し、特に2008年のリーマン・ショック以降は世界的な経済の低迷が続くなか、企業によるリストラ、若者の失業、非正規雇用の増加などにより社会的経済的弱者の層は拡大している。職場における過労死、ブラック企業による不当な扱い、学校や職場など集団組織で起こるいじめやハラスメント、ヘイトスピーチなど、これに類する状況はあらゆるところで生じうるだろう。

社会の底辺で生き辛さを抱えて生きる人々の尊厳の毀損にかかわる問題には必ず、意のままにする力をもつ者と意のままにできない者との関係、言い換えれば抑圧する者と抑圧される者との関係がある。それは多くの場合、集団的な力と無力な個人との関係において、ヴェイユの表現を用いれば「社会的配慮の衣にぬくぬくと包まれているもの」と「寒さに震え、貧窮のうちにあるもの」との関係において起こる。集団的な力の前で個人は圧倒的に無力である。そのような非対称な関係において力のある者が力のない者に対し暴力をふるうこと、侮蔑すること、あるいは物として扱うことは相手に屈辱を与え得る。この場合に屈辱を受けた者が死を選ぶのは決して単なる面子の問題ではなく、人格の尊厳に関わる問題である。

屈辱を受けるとき、自己意識をもつ人間は自分がどういう扱いを受けているかを知るがゆえに、悪を被ったという意識は「聖なるもの」への打撃となって人格の神聖なる部分を傷つける。この「聖なるもの」に対する打撃は肉体的な傷ではない。物質的な身体のどこ

にも傷はなく眼に見えず触れることもできないが、たしかに苦痛として感じられる精神的な傷である。他者からの度重なる打撃や自由な行為の制限は、次第に「わたしはできる」というわたしの主観性（身体性）を抑圧し、自己への尊重を失わせうる。なぜなら、「自己の尊重は人が自由に決意してみずから行なう行為をのみよりどころとする」(ibid.:228)からである。最終的に「わたしはできる」が「わたしはできない」に変わる時、自己は世界から撤退していくことだろう。屈服とは力尽きて服従することであるが、奴隷が力によって隷属させられるように、「わたしはできる」を失った人間は抵抗を諦め「わたしはできない」のうちで他者に隷属することになる。そこにもはや自己は不在であろう。

先の引用においてイエスも奴隷であったエピクテトスも、彼らに屈辱を与えた集団的な力に対し無力で貧しい立場にあった。しかし、彼らは類稀な純粋で強い魂をもち、自己の価値に目覚めていたがゆえに自己を軽蔑して生き延びるよりも死を選ぶことができたのである。しかし、誰もが彼らのように自己の価値に目覚めることは困難であり、現代ではなおさら困難であろう。一般に弱い立場にある者は、「他者から尊敬を欠く扱い」を受けた時、他者のまなざしでもって自らを評価し自分は価値がないと自己を否定していく傾向にある。たとえば、他者から「障害者は生きていないほうがいい」というメッセージを受けとった障害者が、「自分は生きていない方がいい」と自己を否定し生き辛さを抱え込むことは少なくない。いじめや虐待も同様であろう。いじめは相手の身体に危害を与えることなく屈辱を与え、時に自死にまで至らせ得る。あるいは、病院で患者の身体の状態を説明する医師の配慮の欠けた態度と言葉が患者を深く傷つけることがある。あるいはまた、他者によってではなく、大きな喪失の経験が自己への尊重を奪うこともある。たとえば、不治の病に罹り「もう生きていてもしかたがない」と生きる希望を失い実際に自死に至る者もいる。あるいは、失業や貧困によってホームレスとなった人は「自分にはもう生きる資格はない」と自尊感情を低下させていく傾向にある。つまり、尊厳を傷つけるものは屈辱であり、屈辱の要因が何らかの喪失の出来事であれ、他人による不当な貶めによる差別であれ暴力であれ、「自己に対する」他者からの、あるいは自己からのネガティブな評価のまなざしが「自己に対する尊重」を失わせるのであり、「他者から尊敬を欠く扱いを受けること」は相手の「自己に対する尊敬を失」わせ得る点で、他者の生きる意味を奪う可能性があるのである。

ケアの人間学という観点から、がんの終末期や強制収容所に関する知見を考察している田中（2005）は、国家が制度として保障する社会制度さえ無力となるような絶望的な状

況を生きる人々、いわば「権利主体にはなじまない人々」にとって、尊厳の問題は「権利という次元」ではなく、むしろ「生きる理由」と直に結びついていることを指摘している。田中によれば、人は「自己に対する尊敬を失う」とき、尊厳を、すなわち「生きる理由」を失う。そして、生きるための「何故」を、すなわち生活目的を見失う人は「内的」に「精神的・人間的に崩壊し」、文字通り「仆れて行く」。つまり、「自己の尊重」を支えてくれるような関係を見出すことができないとき、人は「生きる意味」を失い崩壊していくという。

したがって、社会のなかで人間らしい関係性を喪失したり、あるいは不治の病や失業等何らかの喪失を経験したりして社会的存在としての自己の生きる意味に苦悩する個人にとって、財の配当や単なる形だけの社会的関係は生きる意味を与えてくれるものとはならない。法や制度さえもはや救いとはならない人間、あるいはヴェイユの言葉で言えば、「いかなる富ももたず、一般にいかなる敬意を受ける権利ももたない」人間の「生きる意味」を支えている次元にこそ、人格の尊厳の問題はあると言えよう。おそらく、「生きる意味」は「自己に対する」という何らかの関係性が働く次元にあり、他者による屈辱や喪失の経験によってこの関係性が損なわれる時、人は「自己に対する尊敬」を失い「生きる意味」を失う。つまり、この関係性に打撃を与え「自己に対する尊敬を失う」ことは、自分で考え決定することを不可能にするほどに権利主体としての〈わたし〉のアイデンティティを揺るがし危機に陥れ、場合によっては生存そのものを奪い得るのである。とすれば、この関係性は「人間の生」に、その生きる力（いわば生命力）に直結しているといえるであろう。

そうだとすれば、「自己に対する尊敬」を支えている関係性というのは、自分で考え決定する権利主体としての〈わたし〉（自己意識）の根底にあって、権利主体としての〈わたし〉を可能にしている条件であるとも言え、人格の尊厳は「人格主体」に存するというよりも、むしろ「人間の生」に、その権利主体としての〈わたし〉を可能にする条件に関係しているのではないか。もしそうだとすれば、〈わたし〉が〈わたし〉であるためには、つまり〈人間〉が〈人間〉であるためには「自己に対する尊敬」を成立させている関係性（間主観性）の次元を冒してはならないのであり、不可侵の自由の権利は〈だれも生きる意味を奪われてはならない〉、あるいは〈だれも自己の尊重を奪われてはならない〉という意味で理解されなくてはならないだろう。

かくして問題は、近代の自由な個人が〈聴くことができない〉ということであり、また尊厳を侵害された者は〈語ることができない〉という両者のあいだの溝である。なぜなら、不正に対し沈黙の叫びをあげる心の能力は「みづからを表現することができないので、〔表

現の]自由もこの能力にとってたいしたものとはならない」からであり、他方で「集団の中の人びとが非人格的なものに近づくことはなく、多くの人は「その意味を聞き分けるだけの敏感で洞察力ある注意力をもってはいない」がゆえに「この叫びが発せられることを知らない」からである（Weil,1957=1968a:442）。要するに、不正に対する抗議の叫びは抗議の相手には決して届かないのである。

したがって、私たちは、人格の尊重は個人の権利保障では解決不可能だということ、つまり、万人に不可侵の権利を付与することによって万人に人格に対する畏敬を付与できると考えることは誤りであるということに気づくことが重要である。個人の権利は、基本的に自己の利益のための自己の権利要求に関わり、他者を切り捨ててこそすれ他者の傷を配慮し応答していく責任を養うことはないのである。現代は「人間の尊厳」という言葉が当たり前のように用いられ、また近年は人権を擁護するための法律も種々制定されているが、それはまた現代がいかに人格の尊厳に対する考慮を欠き「人間の生と生命（いのち）」が軽視されているかを物語っていよう。

3. 人格の尊厳と他者への応答責任——人格の尊厳から生命の尊厳へ

以上を踏まえ、本節では人格の尊厳を「非人格的なものの領域」における無条件的義務に結びつけて考察しているヴェイユの議論を検討し、人格の尊厳の再考を提起したい。

ヴェイユ（Weil,1949=1967）によれば、権利と義務という言葉は観点の相違を表現しているにすぎず、権利は主体からみて客体の範疇に属しており、ゆえに権利は外在性と現実性の観念と不可分である。それに対し、義務は主体の範疇に属し、それは「事実としての諸条件の領域とは別の領域」、すなわち主体の魂の深奥にある「永遠なるもの、普遍的なるもの、無条件的なるものの領域」に位置している。つまり、権利が事実としての人間の事象の領域に属しており必ず個々の状況におけるある種の条件と結びつくのに対し、義務は「この世を超えたところ」、すなわち「いっさいの条件を超えた領域」に位置しており、「義務のみが無条件的でありうる」点で「義務の観念は権利の観念に優先する」とされる（ibid.:21-22）⁷。

そしてヴェイユによれば、魂のなかに「永遠なるもの」、すなわち「聖なるもの」の領域を有するのは人間のみであり、「人間存在のみが永遠の運命を有する」。つまり、永遠の魂は個々の人間存在にしか存在しない。その永遠の魂を有しているという事実において、

したがって「相手たる人間が一個の人間であるというただ一つの事実によって、いっさいの人間にたいする義務が生じる」(ibid.:23)。この無条件的領域において生じる義務が、「事実の領域にくだってくる」と、「情況にしたがってさまざまな行為に関係する」のであって、「いかなる事実としての情況も、義務を生じさせることはない」し、「かかる義務はいかなる契約にも依拠しない」。そして義務の対象は、「人間の事象の領域においては、つねに人間としての人間それ自体である」とヴェイユは述べている (ibid.:22-23)。

おそらく、この無条件的義務を絶対的な定言命法として日常的な言葉で表現するとすれば、「聖なるものを傷つけてはならない」であり、それは人間の事象の領域においては「誰も傷つけてはならない」となるであろう。先に述べたように、「聖なるもの」は言葉で定義しえないがゆえに「彼そのもの」、「彼という人間の全体」としか言いようのないものであり、「聖なるもの」を傷つけないためには「人間としての人間それ自体」が目的とならなければならないのである。そしてヴェイユによれば、人間それ自体を目的とする義務において課されるたった一つの義務とは「敬意」(respect)である。

人間が永遠の運命を担っているという事実からは、たった一つの義務しか生じない。それは敬意である。この義務が成就されるのは、敬意が、虚構としてではなく、実際的なかたちで、効果的に表明される場合のみである。だから、敬意は人間の地上的要求を媒介としてしか表明されることはない。(ibid.:24-25)

ヴェイユによれば、無条件的義務が成就されるのは、たとえば飢えで死にかけている者に食べ物を与えるといった実際的な行為を通じてのみである。「自分に相手を救ってやる機会がある場合、その人間を飢えの苦しみに放置しないことは、人間に対する永遠の義務の一つである」(ibid.:25)とヴェイユは述べている。つまり、唯一の義務としての「敬意」が表明されるのは、その人を飢えの苦しみに放置しないことによってであり、義務は「人間の地上的要求を媒介として」、その要求に対する応答としてのみ、したがって現実の実際の行為や態度によってのみ成就され得るのである。そしてヴェイユによれば、「人間の事象にかんするいっさいの義務は、例外なく、人間の生命的要求から生じる」(ibid.:26)。人間の生命的要求のうち、ある種のものは飢え自体のごとく「肉体的なもの」である。たとえば「暴力に対する保護、住居、衣服、暖房、衛星、病気の場合における看護などにかんするもの」(ibid.)がそうである。そして他のものは、「肉体的生活 (la vie physique)

とではなく精神的生活 (la vie morale) と関係している」(ibid.) という。

精神的要求は、肉体的要求よりもはるか以上に、認識したり列挙したりすることが困難なものである。しかしながら、それらの要求が存在することは万人が認めている。征服者が屈従を強いられた住民たちに加えるいっさいの残酷さ、虐殺、傷害、組織化された飢餓、奴隷化、集団的な強制移送などは、自由や祖国が肉体的要求に属していないとはいえ、一般に、すべての同種類的手段と考えられている。だが、身体を侵害せずして人間の生命を侵害する残酷さが存在することも、万人は意識している。それは、人間から魂の生活に必要なある種の糧を奪い取る残酷さである。(ibid.:26)

ヴェイユは、精神的な生に関係する魂の生 (la vie de l' âme) の要求として、秩序、自由、服従、責任、平等、祖国、家族・・・等をあげている。肉体的な生のみを生きる動物には、これら魂の生の要求は生じないであろう。しかし、肉体的な生と同時に精神的な生を生きる人間においては、肉体の生に必要な糧を奪ったり身体に危害を与えたりすることが「人間の生命を侵害する」ことはもちろん、身体を侵害せずとも「魂の生活に必要なある種の糧を奪い取る」ならば、それもまた「人間の生命を侵害する残酷さ」に値するのである。つまり、義務は人間的事象においては肉体の生と魂の生双方の生命的要求に関係し、「精神的要求は、肉体的要求とおなじように、この世の生活の必要に属している」のである⁸。

このように、ヴェイユは「人格の尊厳」を個人的なものに関わる権利の次元ではなく、非個人的なものに関係する無条件的義務の次元にみており、ヴェイユにおいて義務は人間が人間であるという事実において生じる肉体および魂の生命的な要求に対する応答責任として考えられている。義務が成就されるのは、人格に対する尊重が実際的なかたちで表明されることによってであり、人間を飢えの苦しみに放置しないこと、生きる上で不可欠な糧を与えることは人間の人間に対する義務なのである。

こうしてみると、ヴェイユが批判する現代の人格概念との相違は明らかであろう。ヴェイユによれば、現代の人格概念に誤謬が生じた原因は、人権宣言当時「聖なるもの」の領域が存在することを人々は知らなかったからである。

1789年の人間たちは、かかる領域が実在することを認めなかった。彼らが認めたのは、人間的事象の実在性のみである。このために、彼らは権利の観念から出発した。

だが、それと同時に絶対的原理をも措定しようとのぞんだ。この矛盾が彼らを、言語と思想の混乱のなかにおとし入れたのであり、その混乱は、現在における政治的社会的混乱のなかにも多分に尾を引いている。(ibid.:22)

人間の事象においてのみ考えられてきた従来の肉体と魂との区別においては、先のエスポジトの議論にみたように、人格は肉体から切り離すことの可能な個人の理性的な意志にかかわる部分を意味する。つまり、誰もが不可侵の権利を有するとされる現代にあって、実は人格（ペルソナ）であるのは理性的な意志を有する自由な個人のみであり、「人格の尊重」とはそのような個人に対する尊重を意味する。そして人格（＝ペルソナ）に適さない者、すなわち理性的な意志をもたない人間、依存的な人間の生は、実は軽視されているのであり、そこには常に〈人格 vs. 生命〉という二項対立構図が前提されているのである。

これは意外なことに思えるかもしれない。なぜなら、現代の常識的な通念では、生命は大事であると考えられ、多くの人々が種々の人権侵害の実態を生命に対する侵害であると認識しているであろうからである。しかし、それならば、なぜ現代これほどまでに多くの人間の生命と生存が脅かされているのかというエスポジトと同様の問いを問わなければならないだろう。エスポジトの言うように少なくとも現代において「人格」という言葉が「人格主体」と「人間の生」とを分離する「装置」として機能しているとすれば、またヴェイユの言うように、肉体だけでなく精神もまた傷つきやすいものであり、魂の糧を奪うことが「人間の生命を侵害する」ことを意味するならば、私たちは「人格の尊厳」というよりもむしろ「生命の尊厳」という言葉を用いる方が適切であるのかもしれない。

しかしながら、「生命の尊厳」という言葉もまた問題含みである。というのは、生命をめぐる倫理的諸問題を扱う生命倫理の問題において、たとえば妊娠中絶に関する議論では自己意識の有無が人格（パーソン）であるかどうかの線引きの基準の一つとして考えられているし、また安楽死や尊厳死を望む個人にとって、自己の尊厳を守ることは自己意識の有無を基準に考えられていることは多い。あるいは代理出産や臓器移植は、合意のもとであれば自分の身体や臓器をどのように処分するかは個人の自由であるという考え方のもとで成り立つ医療であり、多くの場合、臓器を提供する側の人々はペルソナではないとみなされる人々である。つまり、生命を扱う医療や生命倫理の議論においても、生命の尊厳が議論される場合、そこには常に〈人格 vs. 生命〉という二項対立構図が前提されているのである。加えて、「生命」概念も多義的な意味を有しており、特に現代において「生命」

は一般に生物学や生命科学など自然科学の用語としてイメージされることが多い。したがって、ヴェイユが人格概念の誤謬を指摘したように、生命概念についてもその語義に充分注意を払わなければならないだろう。この点については稿を改めて論じることにはしたい。

いずれにしても、私たちは「人間の尊厳」について、つまり「なぜ人間は尊いのか」、また「何が他の動物よりも比較を絶して尊いのか」、さらに言えば、「本当に人間だけが尊いのか」、ということについて根本から改めて問いなおさなければならないといえるだろう。果たして、人格と生命とはこれまでのように二項対立図式のものでしか考えられないものなのだろうか。自己決定できる自由な個人は客観的理性的に判断し正しい解答と行為を導き出せるかのようなのである。しかし、個人の論理的判断は真に客観的で理性的といえるのだろうか。ヴェイユによれば、真に客観的で普遍的な価値はむしろ「わたし」という自己主張を放棄することによって可能となるとされている。とすれば、私たちは、客観的な理性に価値をおき、生命とその生命をケアすることを価値の劣ることとみる近代的な自我のあり方そのものを疑問視し、「理性とは何か」という点にまで問いを進めなくてはならないのではないか。そのためにも、今「人格の尊厳」の再考を提起するとともに、近代の自律概念および人格概念の問い直しに向けた哲学的原理的な作業の必要性を強調したい。

おわりに

本稿では、ヴェイユによる人権批判を手がかりに、「人格主体」と「人間の生」との分断の問題を「人格の尊厳」という観点から検討し、人権の理念に反して現代において人格の尊厳を有するのは理性的な意志を有する自由で自律的な個人とみなされており、したがって人格主体ではない（とみなされている）「人間の生」は軽視されていることを指摘した。しかしながら、尊重されるべきは理性的な意志を有する特定の限られた人格ではなく万人の生命ではないのか。今後問われるべきは、あらゆる人間の生を人間である限りにおいて尊重することができるかどうかという他者に対する私たち一人ひとりの実践的な行為ないし態度ではないか。

ここで取り上げたヴェイユの思想は、一般には神学的もしくは神秘主義的な解釈に過ぎないと言われるだけかもしれない。しかし、現代では近代の自由な個人を前提する正義の倫理に対する異議申立として「ケアの倫理」が主張されており、ヴェイユの問題意識をケアの倫理の文脈にみていくことも可能であろう。重要なことは、正義や倫理の問題を異な

る視点から根本的に思考し直していくことであり、本稿はそのための手がかりとして人格の尊厳の再考を提起したにとどまる。今後は、ここでの議論をケアの倫理の文脈につなげ、ケアの倫理を伝統的な正義の枠組みの外部で思考し直していくことにしたい。

参考文献

上野千鶴子（1990）『家父長制と資本制』岩波書店。

田中伸司（2005）「わたしたちの生き方とケア」浜渦辰二編『〈ケアの人間学〉入門』、知泉書館。

辻村みよ子（1992）『人権の普遍性と歴史性』創文社、123-154 頁。

望月清世（2001）「ライトトークの語れなさ——法の言説分析と「語られないこと」の位置——」、棚瀬孝雄編著『法の言説分析』、ミネルヴァ書房、233-238 頁。

鷲田清一（1998）『悲鳴をあげる身体』、PHP 新書。

Esposito, Roberto. (2007). *Terza Persona: Politica della vita e filosofia dell' impersonale*, Giulio Einaudi Editore S.p.A. (=ロベルト・エスポジト（2011）（岡田温司監訳）『三人称の哲学——生の政治と非人称の思想——』講談社選書メチエ。)

Kant, Immanuel. (1920). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kant's Sämtliche Werke. Herausgegeben von Karl Vorländer. 5. Auflage. Band III 61. (=イマヌエル・カント（1965）（深作守文訳）「人倫の形而上学の基礎づけ」、『カント全集第7巻』理想社。)

Weil, Simone. (1957). La Personne et le Sacré. In: *Écrits de Londres et dernières lettres*. Albert, Camus., ed. Librairie Gallimard, Collection ESPOIR, 11-44. (=シモーヌ・ヴェイユ（1968a）「人格と聖なるもの」、橋本一明・渡辺一民編『シモーヌ・ヴェイユ著作集Ⅱ ある文明の苦悶・後期評論集』春秋社、438-471 頁。)

Weil, Simone. (1960). Réponse à une question d' Alain (1936?) . In: *Écrits Historiques et Politiques*. Albert, Camus., ed. Librairie Gallimard, Collection ESPOIR, 244-247. (=シモーヌ・ヴェイユ（1968b）「アランの問いに答える（1936年）」、橋本一明・渡辺一民編『シモーヌ・ヴェイユ著作集Ⅰ 戦争と革命への省察——初期評論集——』春秋社、227-231 頁。)

Weil, Simone. (1949). *L'enracinement*, Albert, Camus., ed. Librairie Gallimard, Collection ESPOIR. (=シモーヌ・ヴェイユ（1967）（山崎庸一郎訳）『根をもつこと』春秋社。)

注

1. フェミニズムは、市場経済を基盤とする産業社会が「市場」(＝公的領域)の外部に位置する「家族」(＝私的領域)という再生産領域を前提として成り立っており、女性は市場における支配-被支配の関係に加え家父長制による家族内の支配-被支配という二重の抑圧の構造のもとにおかれていることを明らかにした(上野,1990)。
2. 「誰もが不可侵の権利を有する」とする人権概念に込められた〈人格の尊厳〉は、近代にエマヌエル・カント(Kant,I)によって基礎づけられた。カント(Kant,1785=1968)は、『道徳形而上学原論』のなかで理性的存在者としての人間は人格を有し、人格に存する人格性は神聖であり比類なき価値というべき尊厳を備えているとし、人格は手段としてではなく目的自体として扱われなければならないとした。
3. ただし、当初の「人権宣言」は実は「人=男性」の権利宣言であり、実際には女性と女性市民の権利は排除されていた(辻村,1992)。
4. 「ペルソナ(persona)」(英 person /仏 personne /独 Person)は、日本語では「ひと/人間/人格/個人」などに訳されるが、ここではエスポジトの邦訳に倣い「ひと-ペルソナ」と表記する。なお、「人格の尊厳」は現代一般には「人間の尊厳」と言われている。本稿では基本的に「人格の尊厳」と表記するが、文脈上「人間の尊厳」とした箇所もあり特に意味上の違いはない。
5. impersonnel は personnel に対置されて用いられている。personne にはもともと多義的な意義があるため、「非人格的」「非個人的」「非人称的」など常にこの多義性を念頭において読む必要がある。
6. 法社会学の立場から法における被害者の「語りえなさ」について論じている望月(2001)によれば、形式化されている法のもとでは被害者が経験した「語れなさ」を表現しようとする語り自体そもそも異質で法外な語りであり、そうした語りが法廷で聞かれることはまずないという。というのも、法の形式に沿った法的言語と法的事実に基づいて進められる裁判の立証手続きにおいては、法的事案が取り扱う正義と、語れなさのもとで被害者が感じている正義とは「言語ゲームの次元」が異なるからである。被害者の語りを聴き届ける宛先は法廷ではなく、被害者は語る意味を見出せないまま沈黙するという。
7. なお、ここで言われている権利と義務は、法律主体に賦与され、あるいは課せられる司法上の権利と義務ではない。ここで言われている義務というのは、むしろ行為する人間に「なすべし」を与える当為に近く、主体の観点からみた義務と権利との関係が論じられている点に留意する必要がある。
8. なお、ここで言われている「魂の糧」は、単に個人的なものではなく非個人的な「聖なるものの領域」

に関係していることに留意しておきたい。というのも、ヴェイユは魂の生の要求を欲望、気まぐれ、空想、悪徳などと区別するよう注意している。ヴェイユによれば、魂の糧をそれらから区別する第一の特徴は、たとえば欲望にはこれでよいという限界がないのに対し、糧は充足されることによる限界を有する点にあるとされる。したがって、ここで言われる「魂 (âme)」は個人の精神 (mind) というよりも、深奥にある非個人的な魂 (spirit) の意味で捉えるべきであろう。

看護師にとって老衰死とはどのようなものか

——看護師 A さんの語りから

前原 なおみ

はじめに

老衰死¹された方を看取ら²せていただいた経験がある。それは、わたしが訪問看護をしていた時のことで、そこには痛みや悲しみのようなものはなく、なんというかスーッと、まるで着陸していくような感じであった。ゆっくりと時間をかけ、少しずつ高度を下げて、でも確実に下降していくように閉じる生。あるいはそれは、まるで離陸していくような感じでもあった。静かにエネルギーを燃やして、意識を少し上の方に向けて、しかし着実に離れていくように進んでいく死。「古い」と言う変化は、細胞そのものの変性であり、すべての生物に訪れる。成長もひとつの古いの形であることから、古いという変化は生命が誕生した時にはすでに始まっており、その活動は死を迎えるまで止まることはない。わたしにとって老衰死とは、「生」または「死」という表裏なものではなく、静かでゆっくりとした日常の変化の終着点または出発点であり、そしてそれは、どこかに繋がっているというようなものである。

老衰ではない死も看取らせていただいた経験がある。それは、肺炎であり、心筋梗塞であり、悪性新生物であり、そういう何かしら病気の名前のついた生命の終わりであった。その傍らには、時には医療、時には薬物、時には処置と呼ばれる行為が存在し、発熱や痛みといった苦痛や、悲しみや驚きといった感情も巻き込んだ時間が閉ざされていく。それは、老衰死とは異なる感覚と時間経過であり、それは「裏」または「表」のようなちょっとした変化であり、わたしにとっての老衰死とはどのようなものかを形づくるきっかけともなっている。

そこで、看護師にとって老衰死はどのようなものかに関心を持った。

看護の語りから看護現象を研究した村上（2013）は、「同じ現象に立ちあっても、看護師一人ひとりの体験は異なって認識される」（p.4）と述べており、看護師が老衰死の支援の場面でどのような体験をしているかということは、看護理論を用いたり、その行為を観

察したり、記録したりしても捉えることは難しい。そこで、本研究では老衰死の看取りを支援した一人の看護師の体験をインタビューで現場から掘り起こし、その看護師にとって老衰死がどのようなものかを書き出していく。

1. 看護師にとって患者が亡くなるということ

人は、その生涯において他者が亡くなる場面に関わる経験はそう多くない。しかし、看護師は、他者の「生」と「死」に直接的に、かつ積極的な関わりを持つ職業である。

看護師が関わりを持つ「生」とは、その人の生命であり、生活のことを示す。また、看護師が関わりを持つ「死」とは、死の瞬間に限定されることなく、人生の最期をどのように過ごすかという終末期や、死の準備、死の瞬間を経て死後の世話までの多様な変化の起こる時期全般の変化を示す。看護師は、生命が誕生したその時から、その人が亡くなった後まで生涯を通じて関わる職業であり、特に、人生における4つの苦しみと言われている「生老病死」に深く関わりを積極的に持つ、そういう職業である。

そのためであろうか。一般に看護師は「死に慣れている」と思われているように感じる。それは、看護師は人が亡くなる場面に立ち合っても涙ひとつ見せるわけではなく、てきぱきと、もしくは淡々と処置をするイメージによる影響もあるだろう。看護師のそのような行為は、死に悲しむ人々の眼には、時にこころない者として映ったり、強いこころを持つ人間でない者のように映ったりするだろう。そのような行為の基礎となるものについて、思い返してみる。それは、わたしが学生だったころに始まっており、看護師は常に冷静さをもって状況を把握し、科学的思考をもって判断して行動するように教育を受けたことである。また、感情の表出は避けるよう指導されたことは、今も身体が覚えている。つまりそれは、どんな時でも清潔な笑顔でいることであり、どんな時でも患者の前で泣かないことであり、患者が亡くなるという場面においてもその基本は揺るぎない。

しかし、看護師は病いや障がいを生きる患者と関わり、時には死を前提とした時間を共有し、日常生活全般に立ち合ったりすることから、患者が亡くなるということに鈍感なわけではない。これまでも看護師にとっての患者の死は、2.5人称³と表されたこともあったように、患者は「他者」という3人称的存在でありながら、「親密なあなた」という2人称的存在へとより近づいた存在なのである。看護師はその専門性において、自分の体験から事象を捉えて看護観を構築する。患者の治療や生活に寄り添う中で、患者を大切な誰

かと捉えて関わりを持つことで、看護師は科学的かつ感情的な曖昧さをもって患者に寄り添うのであり、その患者の死は他人事ではない。

そうであるとするならば、看護師にとって患者の死は何らか感情やところに影響を及ぼすものである。それはいったいどのようなものだろうか。

2. 老衰死はどのようなものかを知る手がかりとして

看護師が老衰死を看取る体験は、患者やその家族との関係性や看護師本人の成育歴や看護経験、個性によって異なるため、老衰死という患者の個別的な体験でありながら、同時にそれを支援する看護師の個別的な体験ともなる。

看護師のAさんは、病院で20年勤務した後、10年間在宅医療に従事している訪問看護師である。自己紹介の時に、「看護をしていて最近楽しかったことは何ですか」と尋ねたところ、麻痺によって生活のさまざまな場面で痛みを感じていた人が、一瞬でもその痛みから解放されて笑顔になったという訪問のエピソードを話してくれる、そんな看護師である。

Aさんは、老衰死の看取りを複数回支援しており、30年の看護師経験から全体を捉えることのできる中堅レベル以上⁴の看護師であり、かつ現場で起こっている現象を記憶して言語化することが可能で、本研究の趣旨を理解して同意が得られたことからインタビューを依頼した。インタビューは2016年5月から7月に、プライバシーの確保できる場所で3回行い、1回のインタビューは40分から1時間であった。1回目のインタビューでは、老衰死した人を看取った体験について自由に語ってもらい、その体験から感じたり考えたりしたことを具体的に引き出せるように進めた。また、2回目以降は1回目のインタビューからキーワードを拾い上げ、そのキーワードについて大切にしていることや考えていることを自由に語ってもらう方法で行った。

本研究は、現象学的記述研究としてあらかじめ分析の理論や枠組みを提示していない。そのため、得られたデータは逐語に起こし、繰り返して聞き、繰り返して読むことで、患者の体験に接近するよう努めた。分析は、松葉(2014)を参考に、トランスクリプトを作成して分析した。看護または臨床哲学を専攻する3名で内容を確認し、さらに、最終的に読み取りに違和感がないかを本人に確認してもらうことで質を担保した。

なお、本研究では倫理的配慮として、平成27年度大阪大学研究倫理審査委員会で審査

を受け承認を得ている（承認番号「H 28-文1」）。その手続きとして、Aさんに研究の目的と方法、プライバシーの保護について説明し、自由な選択の保障と同意撤回が可能であること、個人情報の取り扱い等について書面を用いて説明した上で、署名により研究参加の同意を確認した。

3. 老衰死は自然という意味

インタビューを始めるにあたり、Aさんにこれまで印象に残っている老衰死の事例について話していただくよう依頼したところ、Aさんはすぐに認知症の90歳代の母親を、70歳代の娘が自宅で看取った老衰死の事例について語ってくれた。Aさんは3年間、訪問看護師としてその家族と関わりがある。3年前は、娘は車で30分ほどのところに家族と生活しており、仕事と家庭の両立のため母親との同居は見合わせていた。しかし、1年前から母親の入院など健康状態が変化したことから同居を決意し、亡くなるまでの2年間で同居で介護した事例である。Aさんは、週1回の訪問看護から関わりを開始し、病状に合わせて最終的には週に2～3回訪問して関わっている。

1) 老衰死という自然

ここでは、老衰死は「自然」と繰り返したAさんの語りに注目して、その特徴的な表現や文脈に注意を払いながらその意味を探っていく。

M（筆者）：老衰死について、いま感じていること、考えていることをご自由にお話しください。

A：老衰死というのは、いかにその自然ということ。人間って常に死に向かっているわけで、いかにその自然って、その過程を終えるようにサポート出来るかというのが看護師として大きな役割なんだろうと思って。食事を減らしていくタイミングであるとか、食べられなくなっていくんだけど、周りの人って、「食べさせないと」とか、「食べないと死んでしまう」という気持ちが大きいので、そこは自然の形というのはどういうことなのかということをきちんと周りが理解して、それを受け止めていけるようにそこを支えながら。何を望んでいるのか、本人なり家族なりが何を望んでいるのかをきちんとわかった上でちゃんと話し合い

ができて最後を迎えられるという。

Aさんの語りには、この場面以外でも「自然」という表現がたびたび登場する。その内容は齢を重ねることであり、食べられなくなること、病気になることということ、病気から回復しようとする、死ぬことなどの生命活動である。それらのすべては、Aさんにとって自然なのである。

この場面で、わたしは老衰死について尋ね、Aさんは「老衰死というのは」と語り始めており、そこに矛盾はない。しかし、Aさんは続けて「人間って常に死に向かっているわけで、いかにその自然って」と人間を主語にして「いかにその自然」について語り進めていく。

ここではAさんが、「老衰死とは、自然に亡くなることです」と表現していないことに着目する。

Aさんは「いかに自然」、「いかに自然に」という表現を繰り返して用いているが、それは矛盾を含んだ文脈である。いかにとは、「どのように（して）」という意味合いで用いられることから、「どのようにして、どうなる」といったような動詞に続く文脈である。つまり、Aさんは質問に対し、「老衰死というのは、どのようにして自然（に亡くなるか）」と語っているのである。

そもそも、自然とは、おのずから存在しているものや、その様態を表す言葉であり、人によって成されるものではない。Aさんの語りが、「いかにその自然（に亡くなるか）」であった場合、亡くなる主体は高齢者であり、また語りが、「いかにその自然（に亡くなるように支援するか）」であった場合、支援する主体は看護師となるが、どちらにしても、Aさんの自然とは何かしらの介入を必要とする文脈である。Aさんにとっての老衰死は、人間が備え持つ自然な過程に、何らかの人為的な行為が加わって生み出される過程なのであろう。

また、この2つの「いかにその自然」の間には、「人間って常に死に向かっているわけで」という語りが挟まれている。Aさんは、患者や療養者ではなく、わたしたちでもなく、人間という言葉を用いていることから、死を客観的に捉えており、生きているあいだは、常に死の方向を向いていることは自然で、その終結である「死」もまた、自然だと捉えている。

そして、Aさんの「いかにその自然って」には、「その（死への）過程を自然に終えるようにサポート出来るかというのが看護師として大きな役割」へと続いていく。Aさんは、サポートという表現を用いており、サポートする者が看護師であり、サポートされるものは患者や療養者となる。また、サポートするのではなく、「サポートできるか」という表現であることから、サポートすることではなくサポートできたかという行為の結果が、看護師として大きな役割となっているのであろう。

続けてAさんは、老衰死への具体的な関わりとして、食事を例に取り上げて語りを進める。

老衰していく高齢者の家族は、「食べさせないと」、「食べないと死んでしまう」といった死を遠ざけるための直接的な関わりを望んでいるのに対し、Aさんは「自然の形」というのはどういうことかをまわりが理解することの必要性を語っている。つまり、Aさんにとって老衰死には「自然の形」があり、それは必ずしも死を遠ざけるためのサポートではないのである。そして、そのサポートの形として、老衰死に共通して起こる食べられなくなるという現象で語っていく。

さらに、「（自然の形）を受け止めていけるようにそこを支えながら」と、家族が「自然の形」を受け止めるためにも関わりが必要であることに着目している。Aさんの考える老衰死には「自然の形」と「自然でない形」があり、自然に老衰死するためには家族がそれを受け止める必要があり、そこに関わっていくことにより老衰死はようやく自然の形となるのである。

また、1回目の語りでは気づけなかったが、ここでは「支えながら」という動作の同時進行の表現が用いられている。家族が自然の形を受け止めていくこととともに、並行して行われている何かが考えられることから、追加してAさんに質問したところ、次のような語りを得た。

M：支えながらって、どういうことですか。

A：なんていうのかな、身体がどうなっていくかを伝えることと、傍にいないこと。きちんと知って、わかったうえで理解して。自然の形を伝えてそれを受け止めていけるように支えながらって。傍にいない感じかな。それを助けるためにどういう生活を送っていくのがいいかというところが、わたしたちの仕事で。

Aさんは、老衰死の自然な過程として、家族が老衰死の「自然の形」の知識を「きちんと知って」、「わかったうえで理解して」受け止め、さらに看護師が傍にいて高齢者の生活を整えることを語っている。Aさんは、この場面以外で、老衰死を希望して在宅で生活していたにも関わらず、亡くなる兆候が見られると家族が慌てて救急車を呼び、結果的に老衰死できない事例が少なくないことも語っていたことから、「自然の形」とは、Aさんが現場で体験したことから出た表現であろう。

Aさんにとって、老衰死とは何か。

Aさんは、人間は常に死に向かっている生き物であり、死ぬことは自然な終結であると考えている。しかし、老衰死は、人間が備え持つ自然な過程に加えて、何か生み出されることで自然の過程を辿ることが可能となる。老衰死の主体は高齢者であるが、老衰した高齢者自身が何かを生み出したり、環境を整えることは困難である。従って、家族や看護師が傍にいて「自然の形」に整えるサポートが必要である。Aさんにとって、老衰死には、高齢者がサポートを受けること、家族や看護師がサポートを提供することも「自然の形」そのものなのである。これがAさんにとっての現実の老衰死の形であり、自然の形として老衰死は完成する。

2) 老衰死という究極な自然

ここからは、先の引用に続く老衰死についてのAさんの語りの場面を取りあげる。Aさんの訪問看護師としての気がかりを知るために訪問看護師として働いていることについて、オープンクエスチョンを用いた場面である。Aさんは老衰死について語り進め、「老衰死は究極な自然なので」という表現でその語りを結んでいる。Aさんは、生命活動について、自然という言葉をよく用いているが、それを上回る「究極」という表現で語った場面である。

「究極」とは、ある物事を推し進めて最後に到達するところや、物事を極めることを意味する表現であり、ふつうは「自然」と同時には用いられない。しかし、Aさんの語りは語っていくうちに「自然」から「究極な自然」へと展開していく。ここでは、その理由と「老衰死は究極な自然」とは、どういうことかを考えたい。

M：在宅で看護師として働くようになって、どうですか。

A：老衰死については在宅に働くようになってから気が付くことが多くなったんです

ね。KOMI ケア理論 (Kanai Original Modern Innovation ケア理論)⁵ をベースに勉強しているんですけど、その基本的な考えっていうのが自然に亡くなるということだと思うんです。病気になっても常に人間の体というのは回復しようと戦っている。その過程でいろいろな出てくる症状というのが、その中でいろいろ戦っている姿であると言うところで、そこをどう助けられるか。そこを助けるためにどういう生活を送っていくのがいいのかというところが、その生活を整えていくのがわたしたちの仕事なので。そのところが大きいのかなあという。その、老衰というのは究極な自然なので。

M：それってどういうことですか。

A：なんて言うのかな。在宅が必ずしも良いとは思っていないんですが、何を望んでいるのか、本人なり家族なりが何を望んでいるのかをきちんとわかった上でちゃんと話し合いができて最後を迎えられるという。

ここからは、1 回目に語られた「究極な自然」について、2 回目に追加して質問した語りの場面である。

M：前回、究極な自然って言葉がありました。

A：全然、無理がない。

身体が望んでいて、本人もその、なんというか。身体に合わせてっていうか、無理をしていない。あっ、このままスーッと違和感がないとか、何を望んでいるかということがきっちり。そういう感じ。

この場面では、2つの対になるものが語られている。

そのひとつは、老衰死の場としての《病院》と《在宅》である。Aさんは、老衰死について気が付くことが多くなったのは、病院看護師として勤務した20年ではなく、訪問看護師として勤務しているここ10年である。そもそも病院での治療と自宅での療養はその目的と機能が異なり、援助の方向性は異なるため、継続的でありながら、対照的となる部分も多い。ここでAさんは、究極な自然について、「全然、無理がない」「違和感がない」状態と語っており、その人が、ありのままの姿で存在していることを表現している。また、「その生活を整えていくのがわたしたちの仕事」であり、「いろいろ戦っている」高齢者を

助けるために生活を整えることはその一つであり、在宅における援助としてその役割を見出している。

Aさんは、病気を治すことではなく、その人の生活に着目してその援助を語っている。病院で勤務した20年の間、患者の生活を整えることに役割を見いだせていたであろうか。ふと、そんなことが気になった。人は誰でも入院すると、起床時間から就寝時間までさまざまな規則があり、また、食事など食べるものにも制約がある。身体内部で、「いろいろ戦っている」うえに、そのような規則や制約に合わせて生活しなければならない《病院》で過ごされる高齢者と、そのような規則や制限がない《在宅》で生活を送っている高齢者。より「自然」であるためには、その生活に着目する必要がある、そのことをAさんは語っているのである。

もうひとつの対は、《人間の回復による生》と《死》である。Aさんは「常に人間の体というのは回復しようと戦って」いる状態、つまり人間の恒常性について語っており、これは先に引用した「人間って常に死に向かっている」という恒常性が崩壊した状態と対になっている。Aさんにとって、人間は常に死に向かう存在であることから、死は自然であり、それと同時に人間は常に回復しようと戦っている存在であることから、生もまた自然なのである。つまり、「生」と「死」は自然という見方において、相反する出来事ではなく、一連の経過となっている。

高齢期になると健康維持そのものが戦いとなり、そこから派生する「いろいろ」な症状を察知し、「戦っている」高齢者を助けることが、看護師であるAさんの役割である。ここでのサポートは、医療や治療といった外的な侵襲を伴う介入ではなく、生活を整えていくという身体内部正常化に向けて支援することであり、そこが看護の役割として「大きい」のである。

「究極な自然」についての追加質問に対し、Aさんは「なんて言うのかな」と、語りの中で唯一、言葉を選ぶ様子を見せている。Aさんにとって「究極な自然」は、看護理論やあらかじめ知識として持っていた表現ではなく、臨床の体験を語る中から生み出され表現されたのではないか。Aさんの「老衰死は究極な自然」とはどういうことか。

Aさんは、「在宅が必ずしも良いとは思っていない」と語り、また、「本人なり家族なりが何を望んでいるのかをわかった上」で、「ちゃんと話し合いができて」いること。そして、さらに「全然、無理がない」こと、「身体が望んでいて、身体に合わせて無理をしていない」こと。その様態を「スーッと違和感がない」という表現で示している。ここでA

さんが究極な自然として語っているものは、特定の場所や特定の身体状況といった「条件」ではなく、話し合いができ、無理していないといった「状態」を示すものである。

老衰死に向かっていく身体は、ある時点から介助が必要となり、心身機能の低下に合わせた介助を受けるという役割を担うため、老衰死は本人だけの問題ではなくなる。老衰死の主体は高齢者でありながら、その機能低下とともに主体を譲っていくことも含まれる。ここでAさんは、究極の自然について、本人の望みが叶えられ、本人の望む死が迎えられることであるとは言っていない。

Aさんの言う無理がない「状態」とはどのようなものか。

その状態は2つあり、そのひとつは、「本人なり家族なりが何を望んでいるのかわかった上で、話し合いができる」ことである。これは、高齢期で要介護状態になって喪失しやすい権利が擁護されている状態であり、最期まで尊重され、安心できる関係性を維持した環境で生活している状態である。もうひとつは、「身体が望んでいて」「身体に合わせてっというか無理をしていない」状態である。ここで、「身体が望む」とは身体機能が低下して終わりに向かっている状態であり、その低下する「身体に合わせ」るものは、精神だと考えられる。

つまり、死が避けられない状態においても権利が擁護され、人として尊重される関係の中で、身体と精神ともに衰退し、無理のない状態で生きていくこと。その結果、「スーッと違和感なく」最期を迎えられることが、Aさんの言う「老衰死は究極な自然」なのである。

3) 老衰死とそれ以外の死

ここでは、Aさんが老衰死について考えたり感じたことについて質問した場面を取り上げる。

わたしは、老衰死とその他の死では看取りの感情は違おうと先入観を持って質問しているが、Aさんは、「どの人が老衰死であるかわからない」と語っている。そのAさんが老衰死とそれ以外による死をどのように捉えているのかについて考える。

M:(高齢者が)老衰死されたときに自分が考えたり、感じたことを覚えていますか？

A: どの人が老衰でどの人はそうでないのか、わからない。その、がんの人でも、あの病気で亡くなったのではなくって。高齢者の人って、がんであっても大きな症状がなく、コントロールできていれば本当に自然で。自然に亡くなっていく。だ

んだん食事がとれなくなってというところでは（老衰死と変わらない）。本当に苦しまずに亡くなられたケースはいろいろ体験しました。老衰だからというところの違いは、そんなに違わないのかなという気がする。がん自体も老化現象でもあるわけですし。

訪問看護師は、常に複数の療養者を担当するが、療養者の体調や経営上の理由により、そのメンバーの入れ替わりも多い。しかし、ここでAさんが語っていることは、誰がどの病気かということを知っていないという能力や職務上の問題ではなく、関わっていくうえで病名そのものは重要ではないということであろう。

そのため、Aさんは「がんの人でも、あの病気で亡くなったのではなくって」「だんだん食事がとれなくなっていくというところでは（老衰死と変わらない）」「本当に苦しまずに亡くなられたケースはいろいろ」と、それ以外による死においても終末期の症状が老衰死の症状と変わらず自然であると語っている。さらに、Aさんは、老衰死とそれ以外の死を比較して「老衰だからというところの違いは、そんなに違わないのかな」と終末期の「生」の状態に着目して、老衰死との類似性を語っている。老衰死と類似する条件は、「大きな症状がなく、コントロールができていれば」と具体的であり、これまでの体験からの表現であろう。Aさんにとって、老衰死は自然であり、それと同様の経過を辿るそれ以外による死も「自然」なのである。それは「本当に自然な死」なのである。

4. 老衰死という日常性

ここでは、老衰で亡くなられた時の様子を質問している。しかし、Aさんは、すぐに本題に入らず、母親と娘の日常の行動から語り始める。その語りによって、老衰死の状況はより具体的になり、老衰が日常にみられていたこと、しかし、老衰死は非日常であったことが浮き彫りになっている。

M：看取りの時はどんな感じでしたか。

A：毎朝、必ず着替えをされる。しんどくなってくると、普通もう寝かせておこうとするじゃないですか。ある程度しんどくなって痩せていったし。でも、「お母さん向こう（リビングに）行く？」ってちゃんと聞いて。お母さんがリビングに行

くのは、自分の家事とかお城だったところに（行くということだから）。常に（リビングに）いてはって。そんな状態だったので、だんだんしんどい。そんなに毎回毎回（リビングに）いなくていいですよって看護では止めたりもしてたんですけど、でも「お母さんに聞いたら行くって言うので」って。そっちで生活して、割と1日中そこで生活して座っていたのが、しんどくなるので。まあ、食事が済んだら一旦横になってとか、本人の疲労の様子から、これは向こうに行ったほうがいいなと思ったら横にしていたりとか、うん。それは何か手をかけてはりましたね、それはふつうの生活ができるようにと。本当に最期の最後までリビングで居てはりました。

M：どんな感じで？

A：呼吸が（止まってて）、どうも慌ててはったんです。なんかこう、あんまり今日と思っていなかったみたいで。そのタイミングが、今日とは考えていなかったみたいで。その前に何かを飲んだんだったかな。詰まったとかではないんですけど、「亡くなってるんです」という感じで。

M：それでどうされたんですか

A：すぐに（家に）行って。でも、着くころには娘さんももう慌ててなくて。

Aさんは、訪問看護師として「ある程度しんどくって痩せていって」ることや、「だんだんしんどい」状態であることを観察し、「そんなに毎回毎回（リビングに）いなくていいですよ」と、日常を整える工夫しようとしている。

老衰とは、老いることによって心身が衰え、徐々に死に向かっていくことであり、まさに母親は老衰している状態で、近く「生」を閉じようとしている。母親は、Aさんが止めるくらいの身体状況であったが、娘は毎日リビングに行くかどうかを尋ね、母親の言葉に従って、母親がリビングにいる生活を続けている。娘は、母親のしんどさを感じながら、しかし「今日」ということを予期していない。それは、「どうも慌ててはったんです」「亡くなってるんですという感じ」によって表現されている。母親がリビングにいる生活は、持続的に反復されている。それは母親と娘の日常性である。

日常性とは、その人が通常あるあり方のことで、それらの行為は日常の中に埋没され、疑問すら抱かれぬ。娘がリビングに行くか聞き、母親が行くということはふたりの日常であり、母親が衰弱しながらも「生きて」いることもまた日常である。そのことについて

Aさんは、「うん。それは何か手をかけてはりましたね、それはふつうの生活ができるように」と語り、ふたりの行動が日常性に基づくものであることには気付いていない。娘は手をかけているのではなく、いつも通り過ごしているだけであり、母親と娘が考える「リビングに行くという当たり前」と、看護師が考える「しんどかったら休憩するというあたり前」は、ここでは重なり合わない。

しかし、「今日」母親が亡くなるということによって、「リビングに行くという当たり前」は、突然日常から切り取られ、それが日常でなかったと娘が理解することにより、母親の老衰死は完遂する。老衰死は、老衰と同一線上にありながら、娘にとっては徐々にではなく、「呼吸が止まって」「亡くなっているんです」と段階的に、一気に進んでいく。日常はその性質上、保守的、現状肯定的な傾向を持ちやすい。しかし、老衰において「生」と「死」は連続した過程であるにもかかわらず、老衰死によって日常は非日常になり、その後、「リビングに母親がいないのが当たり前」という日常となっていく。

老衰は、不可逆的に進行する現象である。その予兆は「しんどい」「ご飯が食べられなくなる」などの体調変化によって現れるが、その変化は日常に埋没され、リビングに行くという日常性は維持される。日常は非日常と対比して使われる概念であるが、日常の中で、老衰は老衰死と継続していない。しかし、母親の老衰死によって、突然日常は非日常となり、非日常は日常となっている。

5. 老衰死の看取り支援のその後

ここからは、先の「母親の死」に続くAさんの語りの場面である。筆者は、話の流れから母親が亡くなってすぐに自宅に駆け付けた時の話を想定して質問しているが、Aさんは1～2か月後の話を語り出した。Aさんにとって「その後」とは、老衰死した母親の死後の処置や死に関する手続きのことではなく、残された娘の生活そのものなのであろう。

Aさんの語りの特徴は、ここにある。母親を訪問している3年の間に、母親は脱水や肺炎を起こし、入院したり在宅で医療を受けているが、Aさんは治療や看護処置について何も語っていない。Aさんの語りは、母親と娘の生活に終始し、母親の医療的行為やAさんの感情が表出されることは少ないのである。

M：その後は。

A：思ったより、わたしはもう全然満足してはるんかなって思っていたんです。けど、1か月か2ヶ月してから（家に）お伺いしたんです。そしたら、なんかこうどこかに迷いみたいな。

M：迷って？

A：本当に家でよかったんやろうかっていうのがあったみたいで。いいとは思っているんだけど、なんかこう。「でも本当に自分が決めてやったから」って。そういうのって一人で決めてっていうのは大変なんやなと思いました。けれども、本当にこれでよかったんやろうかっていうのは（ある）。「家で見ててそれでよかったとは思っているんだけど、でもどっかにそんなのがあるんや」って言いはって。それはちょっと驚いたんです。

M：看取りの時に感情が沸くことはありますか

A：穏やかでよかったなという風には思います。わたしがいる意味とかはあまり（ない）。寂しい。でも、亡くなったということは寂しいとかそういうのはあるけど、その（亡くなられて）良かったというのはない。お顔とか穏やかだったら良かったと思うし。相手がどう生きてこられたかを考え、穏やかだったら良かったなと思う。

母親が亡くなった日、Aさんが家に到着する頃には、娘はもう慌てていない。

「息をしていない」という母親の変化によって、一時的に「慌てた」ものの、娘は母親の変化や、Aさんたちの関わりによって、母親が死に向かっていることを理解し、「今日」とは思っていないが、受け入れる準備は整っていたと考えられる。

Aさんは、亡くなった直後に関わり、またそれまでの関わりから、「全然満足してはるんかなって思っ」いた。しかし、1～2か月を経て、「家で見ててそれでよかったとは思っているんだけど、でもどっかにそんなのがある」と娘が思っていることを知る。ここで娘が言う「そんなの」とは、本当に家で見てよかったのかという疑問である。しかし、Aさんは、「そんなの」には全く気が付いていない。母親が亡くなった後1.2か月訪問していないことから、看取りの時に何かの問題を察知するような状態にないことがわかる。Aさんは、もともと「在宅が必ずしも良いとは思っていないんですが、何を望んでいるか、本人なり家族なりが何を望んでいるかをきちんとわかったうえでちゃんと話し合いができて最期をむかえられる」ことを支援として語っていることから、この事例におい

ても、何を望んでいるのか確認し、話し合いながら関わってきたことがは予測される。しかし、娘はAさんが思いもよらぬ疑問を抱いているのである。このことは、Aさんの観察や分析能力の問題を示しているわけではない。Aさんは3年間の関わりを経て、娘の性格もある程度把握している。

しかし、その心境を知ったことについて「それはちょっと驚いた」と表現している。人間の心理は、時間とともに変化し、例えば、最善を尽くして看護や介護をしても、亡くなった後に「あれもしておけばよかった」と思う家族は少なくない。しかし、Aさんは自分が「ちょっと驚く」という感情とともに、「そういうのって一人で決めてっていうのは大変なんやな」と娘の心境を思いやっている。ここで、「驚いた」のは「ちょっと」であり、それは「大変なんやな」と同じような口調で語られ、どちらにも主眼は傾いていない。

わたしはAさんの感情について質問を追加している。Aさんは、「穏やかでよかったなと思う」、「寂しいとかそういうのはあるけど」と、自分の感情を語っている。しかし「わたしがいる意味とかはあまり（ない）」と語り、「相手がどう生きてこられたかを考え、穏やかだったら良かったな」と、相手の生活と感情を思いやるのである。

看護師は、患者に看護を押し付けるのではなく、患者が行為の主体になるための手伝いをするにその役割がある。Aさんは、自分の感情と相手の感情のどちらも優先させず、しかし、淡々と、または冷静にその場の支援を終えている。しかし、Aさんの感情は、枯れているのではなく、患者を主として考える技術を身につけたことで、自分の感情と患者の感情の両方を引き受けている。それゆえに、状況を客観視し、または俯瞰することで、感情が平坦化した状態であると言える。

6. Aさんにとって老衰死とはどのようなものか

Aさんは、老衰していく母親の傍に存在して変化を観察しながら、その変化が自然に進むことができるように娘という人的環境を整えることで看取りを支援していた。母親が病気になること、病気から回復すること、サポートされたりサポートすること、老衰で亡くなることなど、母親の生命活動すべては「自然」であり、その自然は、「本当の自然」や「究極の自然」というように表現を変えながら繰り返されている。Aさんはその基盤としてKOMIケア理論について語っていることから、ここでは理論の一部について取り上げる。

まずはじめに、病気とは何かについての見方をはっきりさせよう。

一すべての病気は、その経過のどの時期をとっても、程度の差こそあれ、その性質は回復過程であって、必ずしも苦痛を伴うものではない。つまり、病気とは、毒されたり衰えたりする過程を癒そうとする自然の努力の表れであり、それは何週間も何カ月も、ときには何年も以前から気づかれずに始まっていて、このように進んできた以前の過程の、その時々の結果として現れたのが病気という現象なのである一。これを病気についての一般論としよう。(ナイチンゲール, 2011, p.3)

本事例における A さんの役割は、母親の身近な存在である娘への関わりによって、死の自然な経過を理解することにより、母親の自然な死の尊厳が守られていることである。その関わりによって、母親の老衰死は「自然」から、「究極の自然」へと変化していく。

A さんは、「病気になっても常に人間の体というのは回復しようと戦っている」、「人間って常に死に向かっている」と語っており、すべての変化は回復過程であり、衰えたりする機能を癒そうとする自然の努力の表れであると捉えている。ここで「自然の努力」とは、人間が毎日生きていることであり、身体が毎日変化していくことである。つまり、老衰は自然であり、老衰死もまた自然である。A さんの語りから見えてきたことは、老衰死とは「死」そのものを意味するのではなく、その変化の過程であり、その過程で得られた結果としての死であった。自然な死をいかにサポートできたかについて、その結果を伴うことが A さんの老衰死の関わりのものである。老衰死は、意識的または無意識的に整えられる日常性であり、それを整えるために A さんが看護師として関わることも「究極の自然」の一部なのであるという重要な意味を持っていた。

つまり、A さんにとって老衰死とは、究極の自然である。誰がどのように関わるからそうなるということではなく、意識的かつ無意識的な関わりによってあらゆることが自然に経過するためにサポートするという体験であり、それによって自己ではなく、他者の生命を支援するようなものであろう。

おわりに

看護師にとって老衰死とはどのようなものか。

本研究では、Aさんの体験を語りで掘り起こして老衰死をどのように捉えているのかを書き出した。看護師は死に直面したときにも取り乱すことなくケアを行うことが可能である。しかし、Aさんの語りを掘り起こしてみても、それは「死に慣れている」のではなく、感情が枯れているのでもなかった。看護師は、行為の主体が患者となるように配慮し、看護を押し付けないようにする技術を身に付け、母親が老衰死した後も看護の対象である娘と、看護師である自分の両方の感情を引き受けていることで、その結果が「お顔とか穏やかだったら良かったと思う」なのである。

本研究は、ひとりの看護師の語りの分析であり、個人的体験による特有な現象であることが考えられる。そのため、一般化できず、読み取りには十分な注意が必要である。このような限界はあるが、引き続き、看護師が老衰死を支援することを取り上げて分析することで、実践に含まれる重要な要素を明らかにし、看護師が老衰死の看取りを支援するとはどういうことかを明らかにすることは、看護師が老衰死に向き合って援助を構築するために有意義であると考えられる。

引用・参考文献

- 梅野奈美（2004）：臨床看護体験 10年以上の看護師が語る死生観 面接で語られた内容分析と考察，看護教育研究収録（29），神奈川県立保健福祉大学実践教育センター，pp.9-16.
- 金井一薫（2013）：実践を創る新・KOMI チャートシステム—ナイチンゲール KOMI ケア理論にもとづく「看護過程」の展開，現代社.
- パトリシア・ベナー（2005）：ベナー看護論，新訳版，井部俊子監訳，医学書院.
- フロレンス・ナイチンゲール（2011）：看護覚え書 一看護であること 看護でないこと一，改訳第7版，湯槇ます・薄井坦子・小玉香津子・田村真・小南吉彦訳，現代社.
- 松葉祥一・西村ユミ編（2014）：現象学的看護研究 理論と分析の実際，医学書院.
- 箕岡真子（2012）：日本における終末期ケア“看取り”の問題点，長寿社会グローバル・インフォメーションジャーナル，17(-)，pp.6-11.

村上靖彦（2013）：『摘便とお花見 看護の語りの現象学』，医学書院。

柳田邦男（2000）：『緊急発言 いのちへ1 脳死・メディア・少年事件・水俣』，講談社。

注

1. 老衰死とは、高齢の方で死因と特定できる病気がなく、加齢に伴って自然に生を閉じる亡くなりかたのことを言う。2016年の1年間に日本で老衰死された方は、7万5千人であり、今後も増加が予測されている。
2. 看取りを、箕岡（2012）は「無益な延命治療をせずに、自然の過程で死にゆく高齢者を見守るケアをすること」（p.6）と定義している。
3. 2.5人称の死については、柳田（2000）が「生と死の人称性」としてその視点について述べている。1人称は自分（私の死）、2人称は家族など身近な人（愛する人の死）、3人称は専門家など客観的に見る人（他人の死）。専門家は寛容に流されず冷静さが求められるが、真の臨床の立場で患者に歩み寄る姿勢は必要であり、曖昧さをふくんだ2.5人称の死と表現された。
4. パトリシア・ベナーの臨床看護実践の5段階の技能習得レベル第4段階（中堅レベル）は、援助をその場の一時的な視点ではなく、全体的な視点でとらえることができ、格率を基に実践を行える看護師のことを示す。格率とは行為や論理の規則を意味し、状況の意味を認識し、経験や状況から判断して実践できるレベルである。考慮する選択肢を少数に絞り、問題の核心部分に焦点を当て、目前の状況が重要なものか、あまり重要でないものか、即座に判断が可能なレベルである。
5. KOMI ケア理論（Kanai Original Modern Innovation）は、ナイチンゲールの看護思想を基盤とし、看護と介護を統合した思想体系を持つ看護・介護原論である。KOMI 理論研究会会長の金井一薫氏のナイチンゲール看護思想研究の末に生まれた。KOMI ケア理論は実践理論であり、多職種が連携してケアを行う上で、ケアの共有基盤として実践的に活用されている。金井（2013）を参照。ナイチンゲールの看護思想は、看護師のバイブルとも言われ、現在でも看護基礎教育に活用されており、「自然」という言葉はその序章から用いられている。

メルロ・ポンティと子どもの現象学

——『知覚の現象学』における人生の最初の数年間

正置 友子

はじめに

—「私とは絶対的な源泉である」¹

子どもとおとなの絶対的な唯一の違いは、子どもはおとなであったことはないが、おとなは子どもであったことがあるということである。では、おとなは自分が子どもであった時のことを記憶しているかとなると、ほとんどの人は記憶に留めてはいない²。

哲学者と言われる人たちは、一般的に子どもには注意を払わない。自分が子どもであったころのことを覚えていないだろうし、自分が子どもであったことさえも記憶にないかもしれない。

メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』に衝撃的に出会ったのは、序文にある「私とは絶対的な源泉である」という一文であった。この文章を読んだとき、この「私」は、そのとき『知覚の現象学』を読んでいる70代の「私」であると同時に、私が絵本と一緒に読んできたたくさん子どもたち（幼児期前期と称される0歳から3歳半くらい）のひとりひとりのことでもあった。この時期の子どもたちは、「私とは絶対的な源泉である」を日々体験している。意識的ではないだけに、一層、世界との素朴な接触を新鮮に行っていた。幼い子どもたちの生きている姿を見て、「世界とのあの素朴な接触を取り戻す」³ことを教えられ、現象学へと導かれたのは私であった。

メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』には、子どもがよく登場する⁴。日本語の訳書の場合、子ども（たち）、幼児、幼児期、幼年期、幼年時代、幼少時、嬰兒など、「子ども」の呼称もさまざまに使い分けられている。原書のフランス語版では'enfant'で、英語の翻訳書では'child'で統一されている。このことから、日本の社会では、子どもである時期を、あかちゃん、乳児期、幼児期、子ども期（学齢期）のように、子どもの年齢によって、あるいは子どもが所属する制度によって、子どもを捉える傾向が強いことがうかがえる。

メルロ＝ポンティ自身が、「子ども」と書いたときに、何歳ころの子どもを想定してい

たかは具体的には書かれていないが、その文脈、内容から推察して、あるいは『知覚の現象学』全体から想定して、日本語の訳者が「幼児」とか「幼児期」へと訳したことは、子ども期の年齢層を限定しているようではあるが、日本の読者にとっては適切であると思う。

私が、本稿のなかで登場させている子どもたちは、幼児期の、それも幼児期前半の子どもたちである。0歳から3歳半くらいの子どもたちが物事を体得していく過程、すなわち世界を捉えていく過程は、『知覚の現象学』のなかで、メルロ＝ポンティが描き出している子どもたちの姿と重なる。幼児期前期と幼児期後期の子どもたちとは、他者（物であれ人であれ）との関係の取り方が異なる。幼い子どもたちと長年絵本をシェアしてきた経験から言えば、3歳半のあたりで分水嶺のような山脈があり、この山脈を超えて、幼児期後半へ、さらに学齢期の子ども時代へと入って行く。その意味では、幼児期前期の子どもたちの有り様は、その後の生き方に影響を与える大事な人生の始まりの時期と言える。すなわち、人の最初期の段階で、この山脈を超える必要があるのではないか。この時期は、人は立ち、歩き、言葉を獲得し、他者と言葉を介在として関係性を持つようになる。

メルロ＝ポンティと言えば、『知覚の現象学』の原書 *Phénoménologie de la Perception* を1945年に出版して数年後、1949年にソルボンヌ大学で、児童心理学および教育学の講座の主任教授となり、1949年から1952年まで児童心理学の講義をしている。その中には、「意識と言語の獲得」（1949年—1050年の講義）や「幼児の対人関係」（1950年—1951年の講義）も含まれている。こうした講義録には、当然のことながら、子どものことが中心となり、子どもたちの言葉の獲得についての考察が意識的に深められていく。それに対して、『知覚の現象学』では、著者の根本的なテーマである「人間とは何か」を深めたいという意識のなかで子どもが捉えられている。もちろん、この態度は、「意識と言語の獲得」でも「幼児の対人関係」の中でも流れてはいるが、『知覚の現象学』に比して、問題意識が「子どもはどのようにして言語を獲得していくか」に特化している。

『知覚の現象学』は、人間とはなにか、を問う哲学の書であり、その人間の根本のところ、人生の初めの時期、すなわち子ども期（幼児期前半）を置いている。

私が、本稿で考えたいのは、子どもそのものではない。人間の最初の段階の子どもであると共に、その子どもが、その人の中で命尽きるときまで生き続ける子どものことである。そのため、今回は、『知覚の現象学』を中心に、幼児期の子どもの現象学を考えてみる。

紙幅の関係で、『知覚の現象学』で考察されている「子どもの現象学」に関するすべてのテーマを、例えば身体、言葉、知覚、前人称性、間主体性などを、丁寧に取り上げるこ

とは不可能である。今回は、メルロ＝ポンティの言葉を借りれば、彼が『知覚の現象学』の中で幼児期の子どもについて書いたことの粗描に過ぎないかもしれない。しかし、これまで、子どもに焦点を絞って、『知覚の現象学』が繙かれたことはなかったかもしれない。『知覚の現象学』は、人の最初期についての書でもある。

第一章 出生

—「身体的実存は、世界との最初の契約を設立した」⁵

1. 子どもが生まれた家では

子どもが生まれた家では、あらゆる物がその意味を変え、その子から、まだ決定されていないあらたな取り扱いを受けるのを待つようになる。誰か別の、もうひとりの人間がそこに来たわけであり、短いか長いかはわからないがひとつの新しい歴史がうち立てられたばかりであり、ひとつの新しい登録簿が開かれたわけである。⁶

メルロ＝ポンティの文章は、時には非常に硬質であり、時には入り口から入ったものの出口を見つけるのが難しい迷路に入ったように難解であるが、時には、驚くほど優しくなり、その人を身近に感じる場合がある。引用文は、哲学者ではあるが父親でもあるひとりの人間の素顔を垣間見させてくれる。メルロ＝ポンティの学者としての履歴はわかっているが、個人史はほとんど知られていない。しかし、この引用文にあるように、子どもが生まれると、その家の中や家族の状況が微妙に変化し、家中が子ども中心の雰囲気になっていくことが、具体的にではないが、空気感が伝わるように書かれている。多分、メルロ＝ポンティの家にもあかちゃんが誕生したにちがいない。誕生してきた子どもはひとりの独立した人間であり、いよいよ、その子だけの真新しい登録簿が開かれることになる。そこには新しい「主体」であるひとりの人間が、その登録簿にどのような文章を書いて行くことになるのか⁷。

日本の場合、生れる前からおくるみを準備し、あかちゃん用の蒲団、ベット、ベビーバギーなどを買い揃え、用意万端整えて、あかちゃんの誕生を待つ。新しい命が生れると、父母や祖母の呼び名まであかちゃんに合わせて変更される。お互いに個人名で呼び交わしていた若い夫婦が、突然に「おとうさん」と「おかあさん」になり、祖父母になった人た

ちは「おじいちゃん」と「おばあちゃん」になる。まさしく「あらたな取り扱い」を受けようになるのだ⁸。

2. 「私の誕生と死も、私にとっては思惟の対象ではありえない」⁹

『知覚の現象学』を読んで、最初非常に困惑し、考え、そしてこのことこそメルロ＝ポンティの現象学に関わることなのだとなつたと納得した文章が、「私の誕生と死も、私にとっては思惟の対象ではありえない」の一文であった。哲学とは、「人間とは何か」を根本的に考える学問であり、〈生れ・死ぬ〉人間とはどういうものであるかを教えてくれるものだと思ひ込んでいた。しかし、メルロ＝ポンティは、そんなことは思惟の対象ではないと、きっぱりと書いている。私の誕生も私の死も、私の意識の対象にはならないからだ。

では、生れてくるとはどういうことだろう。「私が生まれてきて、一個の身体と一個の自然的世界とをもっているかぎり、私はこの世界のうちに、私の行動と絡み合う他の行動を見いだすことができる。」¹⁰ 生まれてくるということは、まずは一個のからだを持ち、一個の自然的世界を持っているということであり、だから、私という存在と関係を持つ他の存在とも出会うことになる。生れてくるということは、非常に単純で素朴なことだ。からだがあるということなのである。ところがこのからだは、私が自分で作ったものではない。ある日、突然に「私は世界に投げ込まれた」¹¹。その瞬間から私の身体は世界に存在することになったのだ。身体を持つと言うことは、自然的世界を持つということと同じ内容である。

現代人は、意図や意思や心という抽象的な観念で生きていると思っているかもしれないが、基本的にはからだの要求に答えているのではないか。お腹がすけば食事を取るし、疲れば休憩を取りたくなり、睡眠が必要になれば横になる。また、コーヒーのいい香りがしてくれば、喫茶店に入らずにはいられなくなる。腕にちくちくと感じた途端に、もう一方の腕が動いて、手がパチンと蚊を叩いていることもある。悲劇的なおはなしを読んで泣く。理不尽な思いをさせられると、思わず頭に血が上る。すなわち生きていると言うことは、からだが生きていると言うことである。呼吸をし、見たり、聴いたり、触ったりして、からだが生かされるのだ。こうしたことを自然的世界という。自然は、身体の外にある木や草ばかりではない。身体内にあるのも自然である¹²。

いったい、人間とは何なんだろう。

私とは、何であろうか。私はひとつの領野であり、ひとつの経験である。ある日のこと、決然と何ごとかが進行しはじめた。するともうそれは、眠っているあいだでさえも、見たり見なかったり、感じたり感じなかったり、悩んだり楽しくなったり、思考したり休息したりすることを、一言でいえば、世界と「胸襟をひらいて話し合いをつける」ことを、もはややめることはできなくなるのだ。¹³

生まれるということは、身体を持って、「ある日、決然と何ごとかが進行しはじめる」と言うことなのだ。そして、そのことが開始するやいなや、死が身体および自然的世界を終わらせてくれるまで、続くことになるのだ。

まとめれば、出生とは、身体的に実存することであり、世界との最初の契約を設立し、「登録簿」に記載された、と言うことである¹⁴。

第二章 私の誕生

一きっぱりと自己自身に手渡されてしまった存在者¹⁵

1. 「私は私にあたえられている」¹⁶

出生と言うことは、世界に投げ込まれることであり、世界との最初の契約を設立したことになるとメルロ＝ポンティは言う。要するに、出生に関して言えば、私は「世界に投げ込まれた」のだから受動的である。ところが、「世界との最初の契約を設立する」という言い方は、二者が同意している印象を受ける。この文章の主語は「身体実存（存在）」であり、身体実存は、この場合、人のことではあるが、身体が存在するようになったと言うことで、身体が存在そのことが、世界との契約が設立した（生じた）と読むことができる。出生したばかりのあかちゃんが、ペンを手に持って契約のサインをすることはできないのだが、身体を持ったということ自体が、「私は生まれました」と認めることになるのだ。

このように生まれてきてしまったもの、すなわち誕生したものについて、メルロ＝ポンティは一挙に自ら引き受けるものとしている。「これが生れてきた存在者、つまり了解されるべき何ものかとしてきっぱりと自己自身に手渡されてしまった存在者の運命なのである。」否応はない。一旦出生してしまったら（希望したわけでもなくとも）、私は生れたくは

ないのですなどと拒否することはできない。生れた以上、存在者となり、「わかりました、引き受けます」と受諾するしか選択はない。「私は私にあたえられた」のだから、自分のものとして、受け取るしかない。

青山台文庫¹⁷で幼い子どもたちと絵本をシェアする活動である「だっこでえほんの会」¹⁸を10数年行ってきた。幼児期前半と言われる0歳から3歳台の子どもたちが文庫にやってくる。この子どもたちの振る舞いを見ていると、決然と、喜んで世界との最初の契約を交わし、自分の存在を自分で引き受けたことがわかる。生れた途端から、みんな生きているのだ。生きようとしているのだ。元気に生まれてきた子も、障がいをもって生まれてきた子も、健康な時も、病気の時も、どの子も自分のすべてを懸けて生きている。どの子もその子なりにぴかぴかに輝いているのだ。からだを持って生まれてくるということは、生きるために生まれてきたとしか言いようはない。

幼い子どもたちは、いっぱい見る。いっぱい聴く。いっぱい触る。いっぱい食べる。いっぱい感じる。そしていっぱいからだを動かす。要するに、子どもたちは感覚（知覚）の機能を全開させている。おとなの中には、自分の方が長年生きてきて、経験も豊富だから、物事を良く感じることができると思い込んでいる人もいる¹⁹。

私は、青山台文庫を40年以上主宰し、子どもたちと絵本を読んできたが、子どもたちが往々にしておとなよりも深く感じ、良く読み取っていることに気づいてきた。とりわけ幼児期の子どもたちが絵本と出会うその強度と深度は、内容にもよるが、おとなの比ではない²⁰。この時期の子どもたちがどのように絵本を受取るかを考えるのに最適の絵本が『もこもこ』(谷川俊太郎文 元永定正絵)である。

2. 子どもたちと『もこもこ』を読む

『もこもこ』が世にでたとき、おとな達から、ブーイングが起り、「これは絵本ではない」と拒絶された。それは、絵本とはどういう物であるかということへの思い込み、すなわち、絵本は、或るテーマやメッセージを伝えるものである、絵本は、幼児が楽しむものである(『もこもこ』は子どもにはわかるはずはないとおとなは思った)、絵本は、もっと言葉が多く、言葉で物語を語るものであるなど、おとな側の、絵本に貼りつけたラベルがあった。『もこもこ』は、絵本のなかでも大型に属する。縦28.5cm×横22.5cmあり、開くと、左右2ページの見開きは、横45cmにもなり、絵は迫力がある。

ところが、その大画面の中で、言葉は「しーん」の一語が右上に小さく書かれているに過ぎない。どのページを捲っても、「もこ」や「ぷうっ」など、ほとんどが短い一語。おとなにとっては、文字（言葉）の少ない絵本は、読むに堪えないものであった。

ここで、非常にパラドキシカルなことが起った。この絵本を自分たちの物として大喜びで受け取ったのは、幼児たちであった。おとなにはわからなかったが、この絵本のテーマや意味を完璧にわかり、その絵本のなかに物語を読み込んだのも幼児であった。

絵本『もこ もこもこ』は、生命誕生の瞬間、および生命の生成を表現したものである。誕生して間もない幼い子どもたちは、最初のページの、透明感のある青一色の世界に、自分たちがそこで浮遊し、いまや後にしてきた透明な世界に一瞬のうちに戻ったのではないか。あかちゃんは、おかあさんのお腹のなかで、耳は聞こえていたけれども、まだ見えてはいないので、色には気づいていなかっただろうが、からだ全体の共感覚で感じていたのは、こんな青だったかもしれない。この絵本の青を見たときに、あ、あそこだ、と感じ取ったかもしれない。眼で色を見ていなくても、からだ全体で色を感じ取ることはできる。人が赤を見たときに「赤」より先からだで「暖かい」と感じるように、あるところで感じていた色が、あるところで或る色を見たときに、あそこの色はこれだったと直観でわかるように。

幼い子どもたちが、なぜ『もこ もこもこ』の世界に住むことができるのか。それは、彼らは、言葉で分節化する前の世界を享受することができるからである。画家である元永定正は、言葉で表現しているわけではない。言葉以前のもっと素朴で、もっと根源的な生命を色と形で表しており、幼い子どもたちは、画家が表現している世界にすっかり共感し、『もこ もこもこ』をみるだけで、一人でにからだ動き、蹲り、大きく伸びあがり、飛びあがり、膨らみ、破裂し、宇宙を漂うのだ。すなわち自然的世界をたっぷりと生きているのだ。

第三章 色の獲得

—「私は身体を通してはじめて世界へいたるのだということを、忘れるわけにはいかない」²¹

1. 色の出現は、一つの「創造」である²²

人は身体を通してはじめて世界へいたる。見る、聴く、触る、嗅ぐ、味わうなどの感覚を通して（共感覚として組み合わせられていることも多いが）、子どもたちは世界を掴んでいく。この章では、絵本とも関係が深い「色」を通して、幼い子どもたちが世界をどのように把握していくかを考えてみる。

子どもたちが何回となく見ている絵本がある。色がついているのだが、見ても色に気がつかない。この点について、メルロ＝ポンティは、「心理学者は、子どもたちは色の名称を知らないか、色を混同しているから、色彩を区別できないのだと言っているが、問題はそういうことではない」²³、と言っている。子どもたちが色に気づくのは、その前に、名称を知らなくても、暖かい色合いだとか冷たい色合いだとかは感じ、なんらかの分節化を行っている。それがあつた日、ある色に「注意をする」ということが起こる。

注意をするということは、単に前から存在している所与により多くの照明を与えるということではない。それはその所与を図として浮び上がらせることによって、そのなかに一つの新しい分節化を実現することだ。その所与は、いままでは単に地平としてそこにあつたのだが、いまや全体的世界のなかで、新たな領域を真に形成するようになるのである。²⁴

今までもそこに（地平に）在つたのだが、気づかないでいる。それがあつたときに注意して見ると、世界全体が今までは違って見えてくるようになる。こういうことはよくあることである。いつも歩いている道だから、周りは見えていても見ていない。或る時、周り（地平）から何か浮び上る（図になる）。すると、その浮び上つたものだけが輝くのではなく、全体の構図が違って見えてくる。

子どもたちは、同じ絵本をなんども「読んで」と持ってくる。おとなは一度読んだら「わかつた」と思うから、うんざりする。ところが子どもの方は、何度でも読んで欲しが

同じ絵（地平）なのだが、見るたびに発見があるのではないだろうか。メルロ＝ポンティも、注意の対象が出現することを「一つの創造」と読んでいる。

2. 『いないいないばあ』をなんかいも読んで

「だっこでえほんの会」では、毎回、最初に、絵本『いないいないばあ』（松谷みよ子文 瀬川康男絵）を読む。あかちゃんたちは、一年間に私から17回ほど読んでもらうが、家庭でも両親から読んでもらうだろうから、一年間には数十回読んでもらっていることになる。「色」への注意が起こり、「色」が出現するのは、1歳半の後くらいだろう。

ある日の1歳組の絵本の会の時、私は『いないいないばあ』を絵本バッグから取り出した。「では、『いないいないばあ』を読みます。」そして、「にゃあにゃあがほらね、いないいない……」、めくって「ばあ」と、ねこ、くま、ねずみと読んでいく。そして、「こんこんぎつねも、いないいない……」とページをめくると、誰かが、ひとさし指を突き立てて、私が右手に掲げている絵本のところに向かってやってきて、きつねの耳に指をつけると「あ」と言った。「赤」の「あ」のことらしい。

『いないいないばあ』の絵は瀬川康男の子どもに媚びることのない芸術的な絵である。絵本の中の「赤」なら、他にももっとわかりやすい「赤」がたくさんある。よりによって、毎年、「色」への注意が最初に起こるのは、この地味な、きつねの耳の中の「赤」なのである。その赤は小さな炎の形をしていて、絵がリトグラフで制作されているので、少しかさねたように塗られている。子どもたちは、「赤」と命名する前に、きつねの耳の中の「赤」の一種の妖しさに気づいていたのではないか。そして、この絵本の登場人物の中で、ただ一人女性であるらしいきつねになんとなく自分の母親を重ねているのではないか。

きつねの耳の「赤」に始まって、子どもたちは色の命名を続ける。最初は「あ（赤）」、「ち・き（黄）」から始まって、青や黒に進む。そして、自分の服や友だちの服のなかに、「おんなじ」色を見つけるようになる。さかんに、絵本のなかの色や物と、自分の服の中の色や物に同じものをみつけ、交互に両方を指さして、「おんなじ、おんなじ」（言葉には出さないが）をうれしそうに連発するようになる。

第四章 言葉の獲得

一言葉をつうじての他者の思想の獲得、他者への反省、他者に従って思惟する能力、というものがあるのであって、これがわれわれ自身の思想を豊かにしてゆく²⁵

1. 「名前は対象の本質であって、対象の色や形とおなじ資格で、対象自体に宿っている」²⁶

なぜ赤が努力や暴力を意味し、緑が休息と平和を意味するのかを自問してはならない。学びなおさなければならないのは、われわれの身体がそれらの色を生きており、すなわち平和または暴力の凝結物として、それらの色を生きることである。²⁷

第三章で子どもたちが突然に色に注意をし、色の命名をする時が来ることを述べた。しかし、それはなにも色や物の名前を知ることが大事であると言っているのではない。メルロ＝ポンティがここで述べているように、私たちの身体が色を生きることそのことが大事なのである。この章では、抽象化された名前や言葉を感じることも、その名前や言葉が生活の中で身体を通して生きられていることが大事でないかということを考えたい。

2. 「だっこでえほんの会」の子どもたちの変化

幼い子どもたちと絵本を読む会を開始したのは2001年だった。2001年は、日本で子ども読書年と制定され、東京の上野に国際子どもの図書館が設けられた。また子どもの読書推進協議会のメンバーたちが、イギリスを訪れ、イギリスでは1992年に開始したブックスタート²⁸という読書活動に共鳴し、このブックスタートの活動を日本でスタートさせたのが2001年だった。私自身、自分の子どもたち3人と、後には6人の孫たちと絵本を読んできたことを考慮して、文庫でも幼い子どもたちと絵本を読むという活動を開始した。

1990年代くらいから、図書館や文庫を訪れる子どもたちの年齢は低年齢化を続け、あかちゃんの層が増加しつつあった。それまでは、「絵本を読んでもらう」あるいは「おはなし（ストーリーテリング）を楽しむ」ターゲットとしては、3歳以上と考えられていて、あかちゃんたちは、おにいちゃんやおねえちゃんの付録と目されてきた。それが、ブック

スタートの影響もあって、あかちゃんたちが、突然に、図書館や文庫の大事なターゲットとなったのが、2001年であった。

日本におけるブックスタートの開始はそれなりに評価できるが、残念なことに、ブックスタート・プロジェクトであかちゃんが絵本をもらっても、その後の読書の流れに繋がっていない。例えば、図書館を利用するとか、本を購入するなどして、本を読むと言う行為が継続化していった。それどころか、携帯から始まってスマホなどの普及による、いわばデジタル産業の影響は大きく、家庭での生活文化は破綻しつつある。絵本の読み聞かせも減少しているという印象を持っている。

こうした中で、「だっこでえほんの会」にやってくる子どもたちに変化が見え始めたのは、この数年のような気がする。一冊の絵本に絞って、子どもたちの絵本との関係で見られる変化を考えてみる。取り上げるのは、『りんご』という絵本である。

「だっこでえほんの会」でよく子どもたちと読む絵本の一冊が『りんご』である。あか、きいろ、ぴんくのりんごが一つずつたっぷりと大きく美しく登場して来る。そのりんごの皮がむかれ、食べやすく切られて、「りんごいっぱい」と大きな皿に盛られる。この場面に来ると、まず一人の子が絵本の前にやってきて、絵本の絵から一切れ手で取って食べる。すると、子どもたちは次々にやってきて、一切れずつ食べる。子どもたちの中には、前に出てこない子もいるので、絵本を持って近くに寄り、「食べる？」とたずねると、声には出さず、コクンと頭を前に軽く倒す。まだもじもじしているの、「ひとつどうぞ」と言っ、て、幼い両手をおわんの形に合わせているくぼみに一切れのりんごを入れてあげる。その子は、掌のなかのりんごを、本当にりんごを持っているように大事に持ち、見つめている。その姿は、本当にりんごを持っているとしか見えない。2歳の子どもたちにとって、絵本の中のりんごは、紙に描いた絵ではなく、絵本の中の文脈の中で、美しくもあり、いい匂いもし、おかあさんがむいてくれたおいしいりんごなのである。りんごである振りをしてくれているのではない。

3歳半を越したころ、子どもたちは、そのりんごは紙に描かれたりんごだときっぱりとわかるが、想像の世界で遊べるようになる。言葉を、生活の中でももちろんのこと、絵本の世界でも、幼児期前半に、一つの体験として獲得していく。

ところが、この数年、変化が起きている。言葉の獲得の問題である。絵本の『りんご』を読んだとする。もちろん、「りんごいっぱい」で一切れのりんごを取りに来る子どもたちはいる。その一方で、りんごの絵が出た途端、「アポー (apple)」という子どもたちも登

場するようになった。りんごを英語で発声して、その子はおかあさんの方を見る。するとおかあさんがにっこりとうれしそうに微笑む。その子もうれしそうにして、おかあさんの方に駆け寄る。りんごを英語で言えて悪いことではない。問題は、その子はもう絵本の世界には入らないということ。一冊の絵本の世界に入り、そこに住み込まないで、英語でりんごと言えたことで満足して終りとなる。その子にとって一番身近にいて、大好きな人が、絵本の世界に入るよりも、一つの言葉、というよりも一つの単語を覚えた方が喜ぶ姿を見れば、幼児はそのことのほうを重視するようになる。

岡本夏木が『幼児期』の中で、子どもたちが、幼児期が空洞化のままでおとな社会に投げ出されていくことの危機感を書いたのは2005年のことだった²⁹。空洞化たらしめていることの要因の一つは言葉の獲得にある。それから10年以上を経過し、幼児期の空洞化は、人間の空洞化に繋がるのではないかと危機感がつのる。

3. 「すべての言語が自分で自分を教え示すのであり、みずからその意味を聴者の心のなかに運び込むのである」³⁰

『知覚の現象学』の中で、「初めて語を発した幼児」というようなフレーズが数回出て来る。

はじめて語を発した幼児とか、はじめて自分の気持ちを発見した恋する人とかの言葉、「語りはじめた最初の人間」の言葉、伝統となる手前の始元的な経験を自覚めさせた作家や哲学者の言葉。³¹

やっと話すことを覚えた子どもとか、はじめて何事かを語り、考える作家とか、また最後に、或る一つの沈黙を言葉に変えようとするすべての人々とか——こうした人々の経験する、表現や意思伝達のなかにある偶然的なものを、われわれはもはや意識しないようになっている。³²

咽喉の収縮、舌と歯のあいだからのヒューという空気の放出、われわれの身体を使う或る種の使い方が、突然一つの比喩的な意味を与えられて、われわれの外部にむかってそういう意味を指示するようになるわけである。このことは、欲情のなかから愛情が浮び出てきたり、人生の初めのとりとめもない運動のなかから〔意味をもった〕所

作が浮び出てきたりすることと同じように、奇跡的なことなのだ。³³

このような文章を読むと、言葉というものが、人間存在にとってどれほどの美しさや重みを持つかが伝わってくる。幼児の言葉、恋する人の言葉、作家の言葉、哲学者の言葉、さらに人類の言葉、こうした多様な、普通なら並列しないような部類の人たちが並べられ、その最初の言葉が発せられるときのことが書かれている。共通していることは、その最初の意味ある言葉が発せられる前に、「言葉でざわめき立っている沈黙」³⁴があったということをおぼえてはならない。単なる沈黙ではなく、言葉でざわめき立っている沈黙なのだ。ここで間違っていないのは、ざわめいている言葉は、現代のように、騒々しくけたたましい機械から発せられ、世界中を覆っている言葉ではなく、素朴ではあるが生き生きとした生活の中の言葉の蓄積であってほしい。

子どもたちには、生活の中で生きている生身の言葉を語ってやりたい。私の場合は、限られた人数の子どもたちではあるが、子どもたちと、言葉も優れ、絵も優れていて、めくっていくことで優れた物語を紡ぎ出していく、そんな絵本を読み続けたいと思う。その絵本が本当に何事かをみずから語るものであれば、自分の聴衆を創り出していくだろうことを信じたい。絵本は、＜言葉と絵と物語＞からなる総合芸術である。優れた絵本は、自ら意味を分泌している。

すべての言語が自分で自分を教え示すのであり、みずからその意味を聴者の心のなかに運び込むのである。はじめのうちは理解されもしなかった音楽なり絵画なりも、もしそれが本当に何事かを語るものならば、ついには自分自身で自分のまわりに自分の聴衆または観衆を創り出す、つまり自分自身で自分の意味を分泌するようになるのだ。³⁵

おわりに

—「私の考えと他者の考えとがただ一つの同じ織物を織り上げる」³⁶

私は、あらためて、親、あるいはおとなが、子どもを抱いて、絵本を読むことを、いま勧めたい。触覚体験が弱くなっていること、すなわち人にも事物にも直接触れることが避けられることが、現代の危機につながるのではないかと、私は考えている。『知覚の現象学』は、知覚について書かれた本であるが、知覚のなかでも、飛びぬけて視覚が優位に立って

いる。しかし、触覚について触れている個所がある。

私が有効に触れることができるのは、現象が私のなかで反響に出会い、それが私の意識の或る本性と合致し、現象に出会う器官がそれと共時化しているという場合を措いてほかない。³⁷

視覚は地平を見晴らすことができる。それに比べると触覚は実に野暮ったい重い感覚で、触れているところしかわからない。ところが、ふわふわの毛布に手が触れていても、からだ全体でふわふわ感を感じることができるのだ。このことを共時化と言っている。

おとうさんが脚を組んで床に座り、そこにわが子を入れて、一緒に絵本を読んであげてみてはどうだろう。ぴったりとくっついて触れ合っているのは、子どもの背中とおとうさんの胸、子どものお尻とおとうさんの脚かもしれない。そして、どちらがどちらに触れていると言うことはできない。触れるということはそういうことなのだ。子どももおとうさんも、全身が触れ合っていると、感じているだろう。

おとうさんが絵本を読み始めると、子どもはお話が面白いからか、絵が面白いからか、おとうさんのあごのひげがちくちくするからか、くっくっくと笑いだす。幼い子どもの柔らかく弾力性のあるからだの振動がおとうさんに伝わる。おとうさんはますます興に乗って、子どもを喜ばせようと声を工夫して読む。もちろん、おとうさんが文字の読み手ではあるが、おとうさんは聴衆である子どものからだの暖かさ、揺れ、自分の読み方がわが子に与えている影響を感じながら読む。これはまさしく、メルロ＝ポンティの言う、「対話」であり、「共同作業」である。そして、二人で「一枚の織物を織り上げている」のだ。さらにこうも言える。「われわれは同じ一つの世界をとおして共存しているのである。」³⁸

この子どもは、おとうさんと読んだ絵本と、おとうさんの声、おとうさんの身振りを忘れることはないだろう。記憶では思い出せなくても、からだは忘れることはない。

メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』を読んできた。現象学はもう古いという声を聞いたことがある。確かに、70年以上も前に書かれているし、時代の状況は変化している。しかし、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』を執筆したのは第二次大戦中であった。あの時代によくぞこれだけの内容と文体の大著が書けたものだと思う。考えようによっては、だから書けた、あるいは書いたのかもしれない。平静を保って思索し、淡々と書いているように見えるが、大きな悲しみや苦悩があったのではないか。

私には、『知覚の現象学』は希望の書に読める。彼は、人間存在のそもそもの誕生時点に自分を「引き受ける」ことを書いている。『知覚の現象学』の最後の方で、まるで自分に言い聞かすように、メルロ＝ポンティはまた「引き受け」について書く。

私の時間を生きることによってこそ、私は他の時間をも理解しうるのであり、現在のうちに、そして世界のうちに埋没し、わたしがたまたまそれであるところのものを決然と引き受け、私の意思するものを意思し、私がなすことをなすことによってこそ、私はその向うに進むこともできるのだ。³⁹

幼児たちに伝えたいのは、幼児期である今の時間を幼児期の子どもとして、十分に生きてほしいということだ。そうすれば、自分をひき受けられるようになるかもしれない。

幼児期は、幼児期のままで閉じるものではない。幼児期は、その後も永久に存在し続ける。成年期にも、老年期にも、幼年期は、常にその人の現在となり、生き続ける。

われわれが生きてきたところは、われわれにとって永久に存在し続けるものであって、老人は己れの幼年時代と接続しているのだ。産み出されてゆく各現在、時間のなかにあたかも楔のようにうちこまれ、それぞれ永遠たることを主張している。⁴⁰

参考文献

本稿でなんらかのかたちで言及したもの、および本稿を執筆するにあたって参照したものを挙げる（著者名の五十音順）。便宜上、文献を二項目にわけ、第一次文献として絵本作品をあげ、第二次文献として理論書などをあげる。

第一次文献（絵を描いている人の名前であげる）

鎌田暢子 『りんご』（松野正子文 童心社 1984）

瀬川康男 『いないいないばあ』（松谷みよ子文 童心社 1967年）

元永定正 『もこ もこもこ』（谷川俊太郎文 文研出版 1977年）

第二次文献

石井桃子 『幼なものがたり』（福音館書店 2002年）

岡本夏木 『子どもとことば』（岩波新書 1982年）

岡本夏木 『幼児期—子どもは世界をどうつかむか—』（岩波新書 2005年）

オング、ウォルター J. 『声の文化と文字の文化』（桜井直文・林正寛・糟谷啓介訳 藤原書店 1991年）

カツ、ダーヴィット 『触覚の世界 実験現象学の地平』（東山篤規・岩切絹代訳 新曜社 2003年）

スピッツ、エレン H. 『絵本のなかへ』（安達まみ訳 青土社 2001年）

ドゥーナン、ジェーン 『絵本の絵を読む』（正置友子・灰島かり・川端有子訳 玉川大学出版部 2013年）

正置友子編著 『保育のなかの絵本』（かもがわ出版 2015年）

メルロ＝ポンティ、モーリス 『知覚の現象学』 I、II（竹内芳郎・小木貞孝・木田元・宮本忠雄訳
みすず書房 1967年 1974年） / *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945. /
Phenomenology of Perception, translated by Donald A. Landes, Routledge, London and New York,
2012.

メルロ＝ポンティ、モーリス 「幼児の対人関係」（滝浦静雄訳 木田元編『メルロ＝ポンティ・コレク
ション3 幼児の対人関係』みすず書房 2001年所収） / 'The Child's Relations with Others'
, translated by William Cobb, in *The Primacy of Perception*, edited by James M. Edie, Northern
University Press, USA, 1964.

メルロ＝ポンティ、モーリス 『意識と言語の獲得 ソルボンヌ講義1』木田元・鯨岡峻訳 みすず書房
1993年 / *Consciousness and the Acquisition of Language*, translated by Hugh J. Silverman, Northern
University Press, Evanston, Illinois, 1973

注

1. 『知覚の現象学』I-4
2. ほとんどの人は、幼少期（0歳～3歳）の記憶を持たない。中には、1歳のころとか2歳のころの記憶を語る人もいるが、それはその後両親などから聞かされて記憶として定着している場合が多い。しかし中には例外もあり、この頃の出来事をかなり鮮明に思い出として記憶している人もいる。後年文学者として名を遺す人にこの例が見られる。例えば、石井桃子の『幼なものがたり』（福音館書店 2002年）などが挙げられる。メルロ＝ポンティは、幼少時の記憶作用の欠損について、「身体の具え

ている時間的構造をあらわしているにすぎない（『知覚の現象学』I-236）としている。過去の諸位置を現在の位置に支えられて再把握するためであるが、私は、後年における「誕生から3年ほどの記憶の忘却」は、他の記憶作用の欠損とは質を異にするものではないかと考えている。

3. 『知覚の現象学』I-1
4. 『知覚の現象学』では、「子ども」（幼児、幼児期等々も入れて）の表記を数えてみたところ、70回ほどもあった。この多さには、日本語独特の言い回し、すなわち、代名詞（彼／彼女など）をあまり使用しないということもあり、仏語版や英語訳では、これほど多くはない。
5. 『知覚の現象学』I-274
6. 『知覚の現象学』II-302 なお、引用した訳語・訳文は、他との関連により、邦訳より変えさせていた部分もある。邦訳書を十分に読み活用させていただいた。篤く感謝しお礼を申し上げたい。
7. この論考で使われる「主体」という語は、意志的な判断に基づいて行動する人という意味ではなく、一個の身体を持っている人の意味である。
8. あかちゃんの誕生により、個人名が消えて、「おとうさん」や「おかあさん」になるという呼び名の変更は、日本社会の中では、個人の存在よりも社会的な存在（肩書）の方が重要視される、あるいは便利にされるという側面と、家族における一番幼いものを中心にして呼び名が慣行されている、という側面を現わしている。いずれにしても、日本社会は、個人よりも関係性で成り立っていることを示している。
9. 『知覚の現象学』II-235
10. 『知覚の現象学』II-224
11. 『知覚の現象学』II-228
12. エコロジー（生態学）は、生きものと環境の相互作用を研究する学問であるが、現象学は、自然的世界そのものである身体と常に交流している（外の）自然との相互作用を研究するヒントを与えてくれるだろう。
13. 『知覚の現象学』II-301
14. 『知覚の現象学』I-274
15. 『知覚の現象学』II-208
16. 『知覚の現象学』II-228
17. 青山台文庫は1973年に大阪の千里ニュータウンで開設された。文庫は私設の図書室であり、地域の子どもたちと本を結ぶ活動をしている。無償のボランティア活動である。日本の図書館行政の貧しさもあり、1970年代、1980年代は日本列島に5000か所以上存在した。BUNKOとアルファベット化し、

世界の子どもの本の関係者からは注目された活動である。

18. 「だっこでえほんの会」は、青山台文庫主催の活動の一つ。4月段階の年齢により、0歳組、1歳組、2歳組があり、およそ隔週に、子どもたちは母親と共にやってくる。
19. 子どもたちと接する仕事をしている人たちのなかには、おとなである自分のほうが、子どもたちよりも感性が豊かであると思込んでいる人が案外多い。成長発達心理学の弊害であろう。人間は右肩上がりで成長すると思込んでいけば、年齢を重ねればどんどん成長するはずであるが、現実は全くそうではない。
20. 『保育のなかの絵本』（正置友子）を参照していただきたい。
21. 『知覚の現象学』II-165
22. 『知覚の現象学』I-69 参照
23. 『知覚の現象学』I-69
24. 『知覚の現象学』I-70
25. 『知覚の現象学』I-294
26. 『知覚の現象学』I-292
27. 『知覚の現象学』II-14-15
28. ブックスタートはイギリスで1992年にナショナル・ブック・トラストの中の一部門であるヤングブック・トラストが開始したあかちゃんとその両親向けの絵本プログラムである。イギリスでは移民の増加があり、適切な英語の読み書きができない層が増えたこと、子どもと絵本をシェアする楽しさを知らない層が増えたことを背景に、プログラムが開始された。プログラム継続の中で経済的な危機に直面したこともあったが、出版社や市民の協力を得て、今では全国的にブックスタート・プロジェクトを展開している。大抵、3か月か4か月の乳児健診時に、保健師と図書館員が協力して、両親に、あかちゃんの心身の健康の大切さを伝え、家族に絵本をプレゼントし、親子で絵本を楽しむように促してきた。スタートしてから5年後にバーミンガム大学の研究者が、ブックスタートの恩恵に与った家族の子どもたちと、与らなかった家族の子どもたちを比較研究した。折から小学校に上がっていた子どもたちが比較されたわけだが、赤ちゃんの時に絵本をもらった家族はその後、図書館の利用者になったり、家庭でも本を購入するようになり、要するに親子で本に親しむようになった。そのような影響もあり、ブックスタートに与った子どもたちの方が、小学校で国語のみではなく他教科でも高い成績を得た。このデータを含む研究結果が公にされ、社会の関心も高まり、ブックスタートに寄付をする会社も増加した。一方日本では、2001年にNPOブックスタートが立ち上がり、ブックスタートの広報活動、指導に当たっている。今では、日本の市町村数の60%以上がブックスタート活動を実施

している。ただ、この数字はNPOを通して実施している市町村であり、NPOを通さないでその自治体独自の方法でいわゆるブックスタートを実施しているところもあるので、ブックスタート的なことを行っている市町村数はもっと高いだろう。イギリスと日本の大きな違いは、日本の場合は、本代などは自治体が資金提供をしていることであり、実務は図書館員と保健師が協力している自治体もあるが、図書館員だけのところも多く見受けられる。また、日本はイギリスと違い、識字率は高いので、そのことには力点をおかず、もっぱら親（保護者）とあかちゃんのコミュニケーションに重きが置かれている。

29. 『幼児期』（岡本夏木）p.2
30. 『知覚の現象学』I-294
31. 『知覚の現象学』I-295
32. 『知覚の現象学』I-302
33. 『知覚の現象学』I-317
34. 『知覚の現象学』I-301
35. 『知覚の現象学』I-294
36. 『知覚の現象学』II-219
37. 『知覚の現象学』II-166
38. 『知覚の現象学』II-219
39. 『知覚の現象学』II-374
40. 『知覚の現象学』II-280

自閉症スペクトラムのある青年との歩みにおけることばの選択および了解のプロセス

——「困り」ということばの具体例から

永浜 明子・永山 亜樹

はじめに

本稿は、アスペルガー症候群のある人の特徴の1つとして挙げられているコミュニケーション障がいを臨床哲学という営みから捉えなおそうとする試みである。筆頭著者(以下、筆者と表記)と共著者(以下、Aと表記)にとっての「臨床」は、Aの生きづらさであり、「哲学」は、その生きづらさの軽減を共に思索することである。すなわち、私たちにとっての「臨床哲学」は、Aの生きづらさとは何か?(現在は、そこから広がった自閉症とは何か?も含む)を対話の積み重ねの中から問い続ける行為である。また、どちらか一方が「聴く」のではなく、互いが「聴く」姿勢を持ち、それぞれが対話している自分と向き合い、問うている自身を問いながら自己変容する行為であると捉えている。浜渦¹の言葉を借りれば、『『対話』の場面においては、他者が問われるとともに、あらためて自分も問われることになり、私がこの『対話』に向かうことの意味も問い直されることになる』ということである。

アスペルガー症候群と診断されているAも、表面化されるやり取りだけを見れば、コミュニケーションがスムーズに進まないと捉えられがちである。しかし、1人1人との会話場面をよく見ていくと、コミュニケーションがスムーズに進まない他者「も」いるにすぎない。言い換えれば、2者あるいは複数人でのコミュニケーションに問題のない他者がいるということである。そもそも、コミュニケーションは2人以上の間で成立するものである。それがスムーズかどうかは、コミュニケーションする当事者たちが決める、あるいは感じるものであり、一般的に障がいとして論じられるものでも、一方にのみその責を課すものでもないはずである。Aの場合、他者との会話には、自身が持つ様々な過敏さとの調整が必要となる。音(声)への敏感さ、同時に侵入してくる音(声)の情報選別の難しさ、会話のテンポ、ことばの柔らかさなど、これら複数の要因が許容できる範囲に収まった時、はじめて他者との会話の入り口に立つことができる。

これらの他者との相性の如何や過敏さに加え、Aが持つことばの意味や内包される事象は多くの者と異なる。それは、特に抽象的なことばにおいてより顕著である。例えば、多くの者は、熱が出ている時、重い荷物を運んだ時、高強度の運動をした時に「しんどい」ということばで心身の状態を表現する。Aにとって、熱が出るは、「体が熱い・頭がぼーっとする」である。重い荷物を運んで「腕が痛い」である。また、運動後は、「筋肉が張って痛い」である。このように、それぞれの身体状態を明確に説明できるにも関わらず、それを「しんどい」と表現するという思考はAにはない。また、このように明確に異なる身体状態をひとくりに「しんどい」と表現することへの気持ちのわるさがある。それ故に、他者との会話において具体性に欠くことばが多用されると、Aはその時点で思考が停止し、会話についていけなくなる。「かわいい」や「適当」など、Aにとってはあいまいなことばであり、認識が多くの者とは異なるが、ことばによってはそれが大した問題とはならない場合も多い。

一方、Aの生きづらさにつながる事象を表現する総称としてのことばは重要である。「しんどい」を使わず具体的な説明でAの状態は把握できても、それがAにとって生きづらさの要因や「困っている」事象なのかを他者は判断できない。修学や就労場面では、障がい当事者自身が修学や就労上の「困っている」を認識し、他者に発信し、共有して初めて配慮やサポートが可能となる。さらに、大学卒業後の生活ではそれはもっと重要な意味を帯びる。修学場面は、物理的にも人間関係的にも、ある意味限られた世界であり、「困っている」の種類も範囲も限られている。しかし、卒業後の生活は「困っている」の種類も範囲も未知数（無限大）と言える。円滑な日常生活を長く継続するためには、状態や状況の事実認識に留まらず、それが「困っている」事象か否かの判断することがAの自己客観化を促し、生きづらさの軽減につながる。

本稿で焦点を当てることばの意味や内包される事象の了解と共有もまた生きづらさ軽減の1つである。筆者とAは、ことばの意味や理解を互いにずらしながら、Aの内面を表現しやすいことばを模索し、そのことばに内包される事象の了解と共有を繰り返している。筆者がAを見て「(Aが) 困っている、困ることになる」と感じて、その事象に対し筆者とAの了解が成立しない限り、Aの生きづらさ軽減の模索を共に行い、歩むことは難しい。

本稿では、ことばの了解と共有の具体例として、「困っている」を表す「困り」ということばを取り上げる。まず、Aの内面を表現しやすい「困り」ということばの選択につい

て述べる。次に、Aが修学場面では「困り」と認識していた事象が、修学場面から離れた日常生活では「困り」と認識されない背景と要因について述べる。その後、「困り」に内包される事象に関する筆者とAの了解と共有のプロセスについて述べ、最後に、コミュニケーション障がいと呼ばれる障がい、コミュニケーションする者相互の間の障がいであることを導く。

なお、本稿では、協力者であるA本人が自身を分析すると共に、筆者の分析や解釈について本人から1つ1つ確認と承諾をとりながら執筆しているため、Aを共著者としている。

1. 本稿におけることばの表記および定義

本稿で使用するいくつかのことばの表記と定義について述べる。

自閉症スペクトラム

Aが、アスペルガー症候群と診断を受けたのは、2011年である。2013年、アメリカの精神医学における標準的な診断基準であるDSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) の第5版²からは、この名称は、自閉スペクトラム症/自閉症スペクトラム障害 (ASD: Autism Spectrum Disorder) に変更された。第5版における診断名の日本語訳には様々な議論がなされた結果、上記2つの表記が採用されているが、『臨床家のためのDSM-5 虎の巻』³では、「自閉症スペクトラム」と訳すことを提案している。

本稿では、Aの意向を尊重し「自閉症スペクトラム」(ないし、ASDと略記) という表現を使用する。

障がい

「しょうがい」の表記については、「障害」「障碍」「障がい」「しょうがい」など、様々な書き方がなされ、それぞれの立場から議論されている。表記の仕方が変わったところで、人の意識や社会が変わるわけではないという考え方もあるが、少なくともその表記を目にする当事者の気持ちは尊重したい。

本稿では、Aと相談の結果、筆者やA、筆者の周辺者の意見やことばには「障がい」という表記を使用する。文献や学会等の資料、法律などで用いられる表記は、原文のままと

する。

II. 「困っている」状況に関する先行研究

本稿で用いる「困り」と同義であると考えられる状況を意味することばは、様々な用語で表わされている。以下、先行研究における「困っている」状況を示すことばの使用と定義、およびその内容を概観する。

発達障がいのある人の生活や就労に関する研究において、東恩納ら⁴は「困りごと」と多少ニュアンスの違いを持たせつつ「困難」「困り」ということばを用いている。また、矢野⁵は「困難」「困難さ」「困難性」「困り事」ということばを、宮崎ら⁶は「困難性」「困難さ」ということばをそれぞれの研究の中で併用している。さらに、柳沢ら⁷は「生活困難性」ということばを使っている。これらの研究のいずれにおいても、そのことばの定義はされていないが、日常生活あるいは就労を阻害する要因と捉えることができる。

教育分野の研究では、「困り感」ということばが多く用いられている。「困り感」ということばは、佐藤⁸が、教師の支援を求めている子どもたちのことを「支援が必要な子ども」あるいは『『困り感』のある子ども』という意味で使用したのが最初である。その後、「困り感」ということばを用いた研究が多くなされている。田中らは^{9,10}、学校側・教師の子どもに対する「困り感」、あるいは教育上の「困り感」を、高島¹¹は、「困り感」のある児童への学校の対応課題を報告している。また、喜井¹²、福永ら¹³は、教師が感じる「困り感」として用いている。このように「困り感」という語を用いた研究では、「困り感」の主語が明確にされない場合が多い。佐々木ら¹⁴は、「困り感」の定義が明確でないことを指摘した上で、彼らの研究では、「困り感」を「学習・行動面に課題のある児童・生徒に対し、教師が感じる指導、対応上の困難」と定義している。また、佐藤⁸の場合も、必ずしも子ども自身が「困っている」と認識し表現しているかは明確ではなく、教師からみた「困っている感じのあるこども」という意味合いが強いように思われる。佐藤自身、その著書『発達障害のある子の困り感に寄り添う支援』¹⁵の中で、本人に「困り感」がない子どもやことばでうまく表現できない子どもがいるため、「困り感」に教師が気づく重要性を述べている。

このように、円滑な生活・修学・就労を妨げる要因を意味することばは、研究者により様々な意図で用いられており、混乱が生じる。当事者および共に歩む者にとって、「誰が」

「困っている」のかは重要である。前述したように、筆者がAを見て「(Aが) 困っている・困ることになる」と感じても、Aが「困っている」と感じなければ先に進めない。あるいは、Aが「困っている」と感じても、筆者がそう思わない場合も同様である。したがって、第一に、「困っている」主体が誰であるかを明確にすることが肝心である。それと同時に、筆者とAも含め、障がいのある人の生きづらさの軽減を共に模索しようとする場合には、「困っている」の主体(主語)は障がいのある当事者であるが、その事象に対する当事者と、その当事者と共に歩く者との間における互いの了解が不可欠となる。

次に、困っている内容を概観する。東恩納⁴の成人の発達障がい当事者15名を対象にした研究では、生活上の困りごとは「心身機能」「生活管理能力」「作業遂行能力」「社会コミュニケーション能力」「社会参加能力」「情緒面」「環境因子」に分類でき、各因子が相互に関係していると述べられている。特に、「社会参加能力」の「就労能力が低い」には、「心身機能」「生活管理能力」「作業遂行能力」「社会コミュニケーション能力」「環境因子」などの様々な問題が相互に関係しており、困りごとを幅広い視点で捉えること、自己理解や他者理解を促すこと、環境調整を行うことの重要性に言及している。15名中、未記入3名を含む4名以外の11名が成人後(20歳以降)に診断を受け、うち6名が学業・就労に至っておらず、それ以外の対象者においても正規雇用での就労はできていない。このことから、成人後に診断された故か否かを結論づけることはできないが、発達障がいのある人の就労の難しさが容易に見て取れる。また、困りごとに対する当事者の対処法には、「工夫の仕方がわからない」という回答も多く、当事者自身が困りを解消できていない現状が明らかとなっている。野田ら¹⁶の18歳以上の自閉症スペクトラムのある成人の日常生活に関する報告では、家族から離れて生活している人は3割に満たず、両親が亡くなった後に1人暮らしをしたいと考えている人も4割にとどまっている。その理由には、1人暮らしに対する心配が挙げられている。心配の内容は、危機管理、人との関わり、食事、金銭管理など多岐にわたり、日常生活の幅広い領域で困っていることが見て取れる。

これらの先行研究からも、「困り」に対する広い視点の必要性、「困り」が与える就労への影響、「困り」の解消の難しさが明らかである。東恩納⁴らや白木ら¹⁷も、当事者自身が困りごとや特性に気づき、それへの対処法を見つける重要性を述べているが、それ以前に、当事者が捉える「困り」の意味と内包される事象の確認、周囲の者との了解と共有が不可欠であることを念頭に置く必要がある。

Ⅲ. 筆者と A との歩み

A は、大学 3 年生の初夏に、自閉症スペクトラム（診断時は、アスペルガー症候群）と診断され、2014 年 9 月に教育系大学を卒業した 27 歳の女性である。

2009 年、筆者と A との関係は、大学教員と学生としてスタートした。筆者は、A の 1 年時の担任となったが、入学後すぐに自閉症スペクトラムであることに気づいた。その後、A が筆者の授業内で倒れるなどの出来事が何度か生じ、A が筆者のもとを訪れる回数が増えた。同じ大学における教員と学生としての関係は、2012 年度まで 4 年間続いたが、2013 年 4 月、筆者の勤務先異動によりその関係は終了した（この間の大学での関わりについては、別稿¹⁸にまとめたので割愛する）。

大学外では、2012 年 1 月から、諸事情により、A は筆者の両親が暮らす実家の隣家で暮らし始めた。2014 年 10 月からは、筆者の母（以下、同居者と表記）と同じ家屋で生活している。大学教員と学生としての 4 年間とその後 3 年が過ぎた今、筆者と A との歩みは 8 年目を迎え、現在も共に歩んでいる。

2014 年 9 月に半期遅れて大学を卒業した A は、その後すぐ、就労支援センターに通い始めた。通所当初は順調であったが、半年後あたりから行きたがらなくなる。筆者も同席し、センター職員らと何度か話し合いを持ち、2015 年 5 月からは通所回数の軽減を繰り返した。同年 7 月には週 1 回の通所にしたが、2 ヶ月後の 9 月、退所することとなった。退所にはいくつかの理由があるが、その最たるものは、A 自身の辞めたい（通えない）という意向である。出かける前には心身の状態が不安定になる、あるいはセンターに到着しても、途中で退席し、近隣を歩いて気持ちを落ち着かせることが多くなっていった。2 つ目は、通所時に訪問した複数企業での就労形態や内容に適応できないと判断したからである。3 つ目は、筆者および A が、A 自身による日常生活を確立したいと考えたからである。大学在学中とそれに続く 1 日 8 時間、週 5 日のセンター通所で受け取る刺激は、A にとっては過剰であり、疲労困憊してしまう。そのため、大学在学中から、同居者に頼る生活が続いていた。そこで、退所後は在宅を選択し、希望する絵の制作で生計を立てるための道を模索しながら、洗濯や炊事、掃除など、A の身の回りのことを A 自身が行う生活形態を含む円滑な日常生活の確立に重点を置いた。定収入のない A は、時折入る絵やそのポストカード、入力のアルバイト収入から『宿借り賃』（以下、A の表現やことばを『 』で表記）を支払っている。

2016年3月から1年間の期限つきで、東京大学先端科学研究センター主催の「異才発掘プロジェクト」の特別スカラーとなった。完全な独居となり、自炊をはじめ家事万端をこなしながら、絵を描くことが中心の日々を送っている。多くの他者との関係が必要な生活の中、日々生じる事象への対処の難しさ、気持ちのざわつきなどをはじめ生活上の種々の「困り」について、ほぼ毎日1時間から2時間の電話での対話の中で共に整理している。

IV. 対話の方法

筆者とAは、特にAが自閉症スペクトラムの診断を受けた後から対話を重視してきた。テーマを決め対話することもあるが、日常生活の何気ない会話から得られる筆者や同居者とAとの思考や行動の違いをその場で書き留めることが多い。このような記録は、筆者とAの日常においては習慣化されている。その理由は、診断後、他者との違いを感じ始め、自身をもっとよく知りたいと願うA、そしてAをもっとよく知りたいと思う筆者の両者が、互いの感じ方の違いを分析し、Aの生きづらさを軽減する材料となるからである。対話で表現される事象において、Aの内面で生じている現象や思考についてAが語り、A自身が分析すると共に筆者も分析し続けている。語られた内容やAの意識外にあるふるまいについて筆者がさらに質問、あるいは指摘し、より詳細な語りを促し、対話が進んでいく。

本稿で取り上げた「困り」ということばは、2015年1月から始めた大学在学中の生きづらさに焦点を当てた対話の初回で採用された。しかし、同年9月に開始した日常生活の生きづらさに関する対話の初回で、筆者とAには、日常生活における「困り」に対する意味や捉え方にズレがあることが明らかとなった。そこで、続く3回の対話により、Aの日常生活における「困り」の捉え方を浮き彫りにした後、「困り」に内包される事象について筆者とAの了解と共有を図った。この5回の対話は、Aの気持ちの揺れやそれに伴う身体症状により30分から2時間と幅がある。Aの希望により録音はせず、それぞれがメモを取る時間を設け整理、関連するメールのやり取りも参考にした。

V. Aの「困っている」という認識、発信に対する抵抗感

Aには、「困っている」に対する非常に強いネガティブな感情、躊躇、自身への制限があり、これらが、Aの「困っている」に対する認識、発信を妨げてきたと考えられる。下

記に、堰を切ったように一気に話したAの語りの一部を示す。

「困ってる」って何かよく分からない。「困ってる」って言ってもいいの？「困る」ってことは、なまけてるからとか、出来が悪いからってことでしょ？「困る」ことになったのは、自分の責任だから自己責任でことでしょ？それを「困ってる」って言ってもいいの？みんなが授業に行けるのに、わたしだけ行けないのは、わたしが悪いってことでしょ。「困ってる」ってことはできないってことで、「困ってる」って言ったら怒られるとしか考えられなかった。努力はしてるんだよ。授業に行きたいのにでも行けない。人とちゃんと話したいと思っても、どうしてもできなかつたり、すぐにいろんなこと忘れてたり、イライラしたりする。部屋がすぐに汚くなっていく。片付けようと思っても、どうやって片付けていいか分からないからもっとぐちゃぐちゃになっていく。それって自分の責任なんですよ。自分の能力が低いからできないのは自己責任なんですよ。だから、怒られるっていつも怖かった。それを「困ってる」って言ってもいいの？

Aにとって、「困っている」は、「怠惰」「できない(能力が低い)」「自己責任」と同義であり、「困っている」を自ら表明する、あるいは他者からそう受け取られることは、幼児期から叱責の対象となってきた。「困っている」は、「感じてはいけない」「人には言ってもいけない」として認識され、自身で抑圧してきた。Aの「困っている」を他者へ発信する抵抗感と戸惑いの強さが浮き上がってきた。

そこで、図や式や文章を用いながら時間をかけAに説明を繰り返した。Aの持つ特徴、すなわち聴覚や視覚の過敏さ、物事の同時処理の困難さが授業を受けることを難しくしてきただけであり、それはAの責任ではないことを何度も説明した。もともと備わっている特徴が修学を困難にしてきた、それらのことを堂々と「困っている」と表現してもいいと言いつけさせた。すぐに納得できたわけではないが、次第に、『(状況や感情を説明しながら)こんなことも「困ってる」って言ってもいいの？』と戸惑いながらもではあるが、問いかけながら自身の中で整理している。しかし、今も「困っている」と発信することには抵抗感があると言う。

VI. 「困り」ということばの選択

少しずつではあるが「困っている」を表現し始めてはいたが、「困っている」ということばは、Aの内面を十分に表現することばとして適切ではないようであった。Aが使用する「困っている」は、非常に限定された状況、すなわち、「困っている」状況が生じているその時に限られる。『「困っている」は、今何かに「困っている」時にしか使っちゃだめだから』がその理由である。そこで、Aの「困っている」状況に対する捉え方を広げるために、上記で述べた先行研究で使用されていることばをすべて提示した。しかし、Aは、どのことばもよく分からないと言う。その理由を説明したAのことばを以下に記す。

「困り感」「困りごと」「困難性」はよく分からないし、違う。「困り感」は感じるってことだから気持ちでしょ。「困りごと」は、困っている「事」ってことだから、何か1つの具体的なことでしょ。「困難（性）」はもっと違う。「性」って言われたら、私の「性質」とか「性格」ってことだから、私自身が全部、困ってる人みたいだね。それに、「困る」は、私が誰かに対して「困る」だし、「困っている」は、今何かに「困っている」時しか使っちゃだめでしょ。「困り」は全部入れられていいね。

Aの持つ概念としての「困り感」は、「気持ちや感情」に限定される。また、「困りごと」「困る」「困っている」は「状況や事象」に限定されてしまう。さらに、「困難性」は「性質・性格」という意味合いを強く感じ、Aという人間そのものを表すような響きがあり受け入れがたいと言う。

一方、「困り」は「気持ちや感情」も「状況や事象」もその範疇に入れてもよいとAが自身に許可を与えることのできることばであると言う。そこで、筆者とAは、「困り」ということばを採用し、Aの修学を困難にする事象、授業を受けることを阻害する事象を「困り」とすることに了解し、共有した。

ここで、少し文脈は異なるが、Aと類似したことばの使用について参考にしたものを挙げる。『臨床哲学の諸相「自己」と「他者」』¹⁹に収められている木村敏と野家敬一の対談では、「物語」と区別された「物語り」という用語について語られている。その箇所を引用する。

木村：野家さんのご専門で『物語り』という場合、名詞形にしないで、『り』をつけられる。物語りというのは、ストーリーではない。やっぱりそのもう一つ下の層があるということですね。

野家：ストーリーというと、起承転結を備えたあまりに整合的な物語を連想させますので。

このことを「困り」に置き換えて考えてみると、「困難」は整合的包括的、「困りごと」は1つ1つの事象、表層的でいずれももう1つ下の層は見えてこない。「困り」は動詞の要素を残しつつ、困っているもう1つ下の、その時内面に起こっていることも含むこととなりうる故、Aの捉える事象や現象を表現する適した語であると言える。

VII. 日常生活における「困り」に対する認識

上述したように、大学卒業後、Aは、約1年間通所した就労支援センターを2015年に退所した。現在、大学卒業から2年が経とうとしているが、一般就労には至っていない。

在宅時間が長くなる中で、筆者にはAの日常生活を困難にする要因がいくつも見えてきた。そこで、修学場面や就労支援センターの通所期間中も続けていた「困り」の事象分析を日常生活に焦点を当てて行うよう提案した。しかし、Aは、『日常生活では何も困っていない、毎日が楽しい』と言う。心身の不調や、複数の人との対話で生じる混乱をはじめ、修学場面で表出した様々な「困り」の事象は現在もAに生じている。しかし、日常生活においては、それらの事象を「困り」として捉えていない。すなわち、Aと筆者の「困り」に対する捉え方にズレが生じていたのである。筆者や周囲の者が「(A)が困っている・困ることになる」と感じる事象をAが「困り」として捉えないことが、A自身と周囲の者のもっとも大きな「困り」となることも多い。修学場面においては、具体的な「困り」を強く認識していたAが、修学場面を離れた日常生活では、同じ事象に対する捉え方が異なるのはなぜか。以下、日常生活の「困り」に対するAの捉え方とその背景と考えられる要因について述べる。

i. 事柄に対する「目的」と「困り」との関係

1つ目は、事柄に対する「目的」との関係である。修学場面におけるAの目的は「授業

を受ける」ことであった。すなわち、「大学＝授業を受ける」という公式で表わされ、目的である「授業を受けることが達成できない」＝「困り」という非常にクリアな構造として、「困り」は強く認識されていた。

一方、Aも含め我々の多くは、日常における日々（1日ごと）に、「授業を受ける」というような具体的で明確な目的をもって生活することはない。「困り」＝「目的が達成できない」という公式に当てはめると、目的そのものが設定されないため、「困り」が存在しない、あるいは、あいまいになりぼやける。

修学場面においては、心身の不調が授業を受けるという目的を阻害する要因であった。従って、目的を阻害する心身の不調が「困り」となる。心身の不調は現在も消失してはいないが、目的が設定されない日常生活では、心身の不調が何かの目的を阻害する要因とはならず、「困り」として認識されない。

別の例を挙げる。筆者らの先の研究¹⁸で詳細に述べたAの修学場面における「困り」の1つに、自身が作り、課すルールとその厳守があった。「授業を受ける」→「電車で大学に行く」→「決めた時刻の電車に乗らなければならない」という計画が立てられる。決めた電車に「乗る」ではなく、「乗らなければならない」と自身に課題を課す。ここで作られるAのルールは、「決めた時刻の電車に乗れなかった場合」「それ以降の計画（予定）をすべてキャンセルしなければならない」である。もちろん、授業を受けることもしてはならないという法則になり、授業を受けるという目的を阻害する。そのため、修学においては、Aが作り、自身を縛るルールを「困り」として捉えていた。しかし、修学場面から離れた日常生活では、決めた電車に乗れなくても、気持ちは大きく乱れるが、卒業というような目的を阻害せず、「困り」として認識されなくなる。

このように、Aがある事象を「困り」として捉えるか否かは「目的」と非常に深く関わっている。

ii. 「(日常)生活」の捉え方

2つ目は、「(日常)生活」に対する捉え方の違いである。在宅生活では、Aには、困ることがほとんどなく、(日常)生活、あるいは人生そのものが順調に感じられるのは、Aにとっての(日常)生活は、1日1日の「生活」であり、その快適さで終わるからである。1日、24時間という枠組みがAにとっての「生活」であり、連続体としてつながる日々を「(日常)生活」の単位として捉えることがない。現在、Aの日々の生活が修学時や通

所時に比し順調であることは間違いない。修学場面で生じた様々な「困り」が減少していることも確かである。しかし、身体的過敏性や他者との関係性において今も生じる事象や就労が難しいという1日限りではない現実、状況全体を（日常）生活という枠組みとして捉えることはない。言い換えれば、Aが「困り」とは感じてない事象の1つ1つを取り上げ、それらを時間の連続体としての（日常）生活や就労と具体的に結びつけることなしには、ことばの意味やそのことばに内包される事象が浮かび上がらないのである。これは、次に述べる時間の枠組みとも関連している。

iii. 時間の捉え方

3つ目は、時間の捉え方に起因する「困り」の希薄化である。1か月前まで頻繁に強く生じていた「困り」の事象が、それ以降生じていない場合、その事象は現在の「困り」として認識されない。それには時間と関連した2つの理由がある。

1つ目は、「困り」の捉え方そのものではなく、「過去」「現在」「今」「最近」「未来」などのことばの時間軸（幅）が非常に限定されていることである。「現在」や「今」、「最近」は、明確な範囲（数）で示されることはなく、そのあいまいさ、人の感覚により異なる定義にAは混乱する。「困り」ということばを採用する際、Aは「困っている」は使用が難しいと述べた。Aの中の「困っている」は、現在進行形の限られた瞬間を指すからである。例えば、「ぬかるみから抜け出ることができない」状況の真っただ中で表現することばが「困っている」であり、限定された状態（時間）がことばに意味を与える。Aの考える「今」「現在」という時間の範疇に数週間という幅はなく、瞬間であり点であると言う。したがって、（日常）生活において「今」困っていることはないと思えることになる。1つ1つのことばに、明確な期間や時間を定めてはいないが、Aにとってあいまいで限定の難しいことばをAが使用することは少ない。

2つ目は、時間の隔たりを越えた予測の難しさである。ある「困り」の事象が1か月間生じなければ、「再度、生じるかもしれない」と予測することが難しい。もう消失したと楽天的に捉えていることもあるが、まるでそのような事象があったことも忘れてしまったかのように記憶に留まらないこともある。時間の流れと共に「困り」の事象が緩やかに減少する場合も同様である。過去、あるいはほんの少し前には、「大変苦勞した」事象が、緩やかに「少し苦勞している」に軽減された場合、それは、「大変苦勞した」から「少し苦勞している」へと連続した時間の流れの中での変化であるが、Aには切り離されて考え

られる。「少し苦勞している」現状にだけ目が向き、「(また) 大変苦勞するかもしれない」とイメージすることが難しい。非常に困った「過去」から、あまり困らなくなった「現在(今)」という流れの中での位置づけではなく、あまり困っていない「現在(今)」にだけ目が向く。過去からの積み重ねとして「現在(今)」があるというより、「現在(今)」という瞬間が独立して存在し、「現在(今)」の事象のみに注視する思考も A の特徴と言える。

このような時間枠の捉え方とことばの結びつき、時間の経過と共に希薄化する A の特徴を理解した上で、「困り」が意味する事象の範囲を了解、共有するには時間を要するが、A の「困り」、すなわち「生きづらさ」の軽減には非常に重要である。

VIII. 日常生活における「困り」に対する認識の共有プロセス

A の日常生活における「困り」の捉え方の異なり、希薄さは、複数の要因によるものである。ここで、捉え方が異なる、希薄であるとする主体は筆者となっているが、正確には、筆者と A の「困り」の捉え方が乖離していると表現すべきであろう。この捉え方の乖離を狭め、「困り」に内包される事象を互いに了解し、共有することなくしては、A の「困り」を共に具体化することもその対処・対応を考えることも難しい。そこで、上記で述べてきた A の認識の背景にある要因を鑑みつつ、対話を繰り返し、日常生活における「困り」に内包される事象の了解と共有を図った。その核は、「目的との関係」および「時間の限定」である。そのプロセスを以下に述べる。

まず、筆者から、日常生活の「目的」として以下の 2 点を、A の整理しやすい公式を用いて挙げ、それらの目的を阻害する要因を「困り」として提案した。

- (1) 「目的」 = 「円滑に過ごす日を継続する」
- (2) 「目的」 = 「在宅以外のアルバイトを含み就労する」
→ 「困り」 = (1) と (2) の目的を阻害する要因や事象

(2) の就労については、すぐに納得したが、(1) については、「円滑」のイメージが掴めない。そこで、「円滑」を以下のように具体的な事象として提案した。

- (1 - 1) 「円滑」 = 「何もかも放り出してゼロにしない」
- (1 - 2) 「円滑」 = 「自分を傷つけようとしない」
- (1 - 3) 「円滑」 = 「薬の連続服用に頼らない」

上記の説明において、「＝」で結ばれる式を用いて説明しているが、事象を並列に並べ、「＝」で結ばないことが重要であり、Aには理解されやすい。すなわち、「円滑な」＝「何もかも放り出してゼロにしない」＝「自分を傷つけようとしなない」＝「薬の連続服用に頼らない」とはしない。異なる2つ以上の事象が「＝」で結ばれる関係は、Aにとって心地わるく、理解の妨げとなる。ことば、あるいは文字による説明も、2つ以上のものを「＝」で結ばない、独立させた説明がAの理解を促すことになる。

このような具体例を挙げた結果、Aの中で具体的な意味（下記①から④）が浮かび上がった。次に、A自身が上記以外の具体的事象を想起した結果、より目を向けやすい3つの事象（下記⑤から⑦）が現れた。ようやく輪郭を帯びたAの日常生活における「困り」に内包される事象は、下記の①から⑦であった（これらはすべて、気持ち、感情、状況、事象を含む）。

- ① 途中で何もかも放り出してしてゼロにしてしまう
- ② 自分を傷つけようとする
- ③ 薬の連続服用に頼らないといけない
- ④ 在宅以外のアルバイトを含む就労ができないと感じる
- ⑤ パニックになる
- ⑥ 感情が大きく乱れ何もできなくなる
- ⑦ 頭が真っ白になり先に進めない

次に、上記の事象を列挙する「時間の幅」として、「今」あるいは「現在」を「1か月以内」とした。また、数週間以上、あるいは数か月間、さらには1年以上生じていないとしても、生じるかもしれないと考えられることも上記①から⑦の範囲に含めることとして、筆者とAが了解した。

「困り」ということばがAの中で形を持って現れると、『なんだ、全部じゃん。私の生活、困ってることいっぱいだよ。困ってることだらけだね』となる。様々なことばの意味や捉え方に関し『他の人が当たり前のように使うことばの意味が分らずしんどかった。自分が言ったこともあまり分かってもらえないから、もういいやってあきらめてたし、投げやりだった』とAは振り返っている。現在、『伝わるまで待ってもらえる安心感』による『伝えたいという欲求』がAの中で強くなっている。1つ1つのことばそのものが持つ意味、

場面や状況によって変わるその意味に対し、Aの興味、関心は増し続けている。また、筆者や同居者との擦り合わせによる、他者とのことばの意味や捉え方、内包される事象の共有に大きな喜びを感じている。

Aの内面を表現する適切なことばの選択、そのことばの意味や内包される事象に対する筆者、あるいは他者との了解と共有には、このように抽象的なことばを削ぎ落とし、より具体的に絞り込んでいくことが不可欠である。筆者とAは、このような方法を繰り返し、1つ1つのことばについて了解と共有を図っている。時間を要するプロセスではあるが、共に歩み、Aの生きづらさ軽減のためには欠かせない行為である。

おわりに

筆者とAの「困り」に対する捉え方、それに内包される事象には隔たりがあった。筆者以外の他者との間ではさらにその隔たりは大きくなる。その隔たりのために、「困り」を発信できないという状態自体が最大の「困り」である。「困り」を発信できなければ、周囲の者の支援やサポートの機会を逸することにつながる。Aは、高等学校時に、教師の話聞きながらノートを取ることでできない事象を「困り」としては捉えず、『バカな自分、頭が悪い自分』として責め続けてきた。周囲の者と共に「困り」を整理できていたら、Aは自身を責めなかったのではないだろうか。先行研究の多くは、周囲や大学が障がいのある学生や成人の困りごとに気づき、支援する重要性を指摘してきた。また、「困り」は、周囲の者から見た障がいのある当事者の「困り」、あるいは、当事者自身が認識する「困り」という、一方向からの視点によるものであった。その視点から生じる行為は、当事者が発信する「困り」を周囲の者がサポートする、あるいは周囲の者から見た「困り」に当事者が対処する形となる。そのようなあり方においては、2者間は切り離されたままであり、故に具体的で有効な対処・対応を提案できてこなかったのではないだろうか。当事者だけにゆだね、「困り」の発信を促すのではなく、また周囲の者の気づきからだけの働きかけではなく、当事者と周囲の者が共に、当事者の「困り」を整理し、共有することが重要である。共有ができていない状況における周囲からの働きかけは、当事者には非難や叱責とも受け止められ、自尊心を損なう、あるいは反発にもつながりかねない。

本稿では、自閉症スペクトラムと診断されたAの、いわゆるコミュニケーション障がいとされる現象の一部は、他者とAとの間に生じることばに対する捉え方やその言葉に

内包される事象のズレに起因することが明らかにできた。Aに障がいがあるからではなく、Aとコミュニケーションする他者とのことばに対するズレが、コミュニケーション障がいと呼ばれる現象を引き起こしているのである。Aの障がいとして、Aにのみ責が課せられるのではなく、2者間、あるいは複数者間の障がいとしてみなされるべきである。

筆者とAは、「共にある・共に歩む」の意味を込め、「共歩」という造語を使用しているが、当事者とその当事者と共に歩む者の「共歩」の出発点は、互いが持つ認識や価値観のズレに気づき、それを認め合うことである。ただ単にどちらかが助けを求め、どちらかがサポートするというのではない。本稿で挙げたことばの了解と共有は、非常に時間のかかる地道な作業である。しかし、筆者のものでもAのものでもない新しい認識や価値観を互いが了解、共有することが、自閉症スペクトラムのある青年の生きづらさを軽減する一歩目である。互いが「困り」の捉え方や内包される事象を了解し、共有するからこそ、Aの「困り」の事象や生きづらさを軽減するための対処・対応が見えてくるのである。

日常生活の「困り」に対するA自身の対処の出発点は、A自身の内面を表現しやすい「困り」ということばの選択と「困り」に内包される事象の整理であった。それと共に、Aが感じてきた『困りが何か分からない。困る=怠惰・低能力・自己責任でしょ』から解放されることであった。『困ってるって言うてもいいんだ。イライラが止まらない、頭が真っ白になる、パニックになることを困ってるんだよって言うていいんだね。そしたらちょっと気持ちが楽で助かる』と思えたことは前進である。

本稿は、自閉症スペクトラムと診断されたAの「困り」ということばの選択、そのことばに内包される事象に対する筆者とAの了解と共有のプロセスであり、自閉症スペクトラムのあるすべての人に当てはまるわけではない。ただし、場面や状況によって異なるAの「困り」に対する捉え方、筆者とのズレは明らかであり、生きづらさや「困り」の事象の軽減には、当事者と周囲の者とが共にことばを整理し、その意味や内包される事象の了解と共有を図る重要性が示唆された。

注

1. 浜渦 辰二 (2009) 「私の考える臨床哲学: 私はどこから来て、どこへ行くのか」『臨床哲学』 10, 3-20.
2. 日本精神神経学会監修 (2015) 『DSM-5 精神疾患の分類と診断の手引』 医学書院, 26-27.
3. 森則夫・杉山登志郎・岩田泰秀 (2014) 『臨床家のための DSM-5 虎の巻』 日本評論社, 40.
4. 東恩納拓也・塚本夏実・牛島萌他 (2015) 「発達障害当事者の生活上の困りごととそれに関する対処法」『作業療法学会誌』 3(1), 13-22.
5. 矢野寿代 (2015) 「広汎性発達障がい児・者の日常生活活動の理解促進と支援のあり方に関する研究」『臨床教育学研究』 21, 73-92.
6. 宮崎紗織・中田洋二郎・佐藤秀行・永井智・田村英恵 (2015) 「発達障害特性による大学生生活の困難性への支援—自閉症スペクトラム障害に対する大学生の援助意識に関する調査—」『立正大学臨床心理学研究』 13, 19-29.
7. 柳沢 ゆかり・綿 祐二 (2011) 「自閉症のこだわり行動による生活困難性への支援のあり方: 福祉専門職と母親の支援内容についてのエピソード分析」『文京学院大学人間学部研究紀要』 13, 19-32.
8. 佐藤 暁・築山 道代・小橋 豊・大竹喜久・松本義弘 (2003) 「小学校において支援が必要な児童への教育的支援 (4) 算数学習に困難を示した児童への個別支援」『岡山大学教育学部研究集録』 122, 89-94.
9. 田中享士・照喜名聖実・細川徹・森浩平 (2015) 「複式学級における特別支援教育の「困り感」と「よさ」: 八重山教育事務所圏内の教員に対する質問紙調査から」『琉球大学教育学部紀要』 87, 167-174.
10. 田中享士・照喜名聖実・細川徹・森浩平 (2015) 「複式学級における特別支援教育の「困り感」と「よさ」: 西表島の小中学校の管理職者及び八重山諸島の市町村教育委員会担当者に対する訪問調査から」『琉球大学教育学部紀要』 87, 175-186.
11. 高島裕美 (2011) 「「困り感」のある児童への対応にみる小学校教職員集団の協働的営為—インタビュー・データをもとに—」『日本教育社会学会大会発表要旨集録』 63, 22-23.
12. 喜井智章 (2007) 「北海道道南地区高等学校における軽度発達障害のある生徒への支援に関する現状と課題: 知的障害養護学校のセンター的機能に焦点をあてて」『国立特殊教育総合研究所研究紀要』 34, 111-128.
13. 福永徹・古井克憲 (2015) 「小学校通常の学級担任における発達障害及びその傾向のある児童の教育に対する「困り感」と校内支援体制に対する評価」『和歌山大学教育学部教育実践総合センター紀要』 25, 27-31.

14. 佐々木 まりあ・有元 典文（2014）「「困り感」のある学習環境における授業デザインの可能性：アシスタントティーチャーを活用した授業デザインの分析」『横浜国立大学教育学会研究論集』1, 33-45.
15. 佐藤 暁（2004）『発達障害のある子の困り感に寄り添う支援』学習研究社, 11.
16. 野田航・萩原拓・鈴木勝昭・肥後祥治・岸川朋子・浮貝明典・松田裕次郎・巽亮太・山本彩・田中尚樹・辻井正次（2014）「自閉症スペクトラム障害のある成人の日常生活および精神医学的問題に関する実態調査」『Asp heart：広汎性発達障害の明日のために』13(1), 154-159.
17. 白木 祐子・八田 達夫（2013）「高い就職率を達成してきたある就労移行支援事業所の分析：発達障害に焦点を当てて」『職業リハビリテーション』26(2), 21-29.
18. 永浜明子・永山亜樹・浜渦辰二（2016）「広汎性発達障がいのある学生の大学生活における困りに関する当事者研究」『日本教育保健学会年報』23, 15-24.
19. 木村敏・野家啓一監修（2013）『臨床哲学の諸相 「自己」と「他者」』河合文化教育研究所, 31.

小さなもの

小さなもの

高原耕平

小さなものたち

ポスト・シュリーフェンプランのフラグメントロジー

哲学と大きなもの

夜間飛行

ジガバチの狩り

図書館と焼夷弾

統合について

ふと

とまどい

まばたき

凝視と死者

ライラック

それから…、それから…、

瓦礫について

区画整理

弁証法と血小板

巡礼

参考・参考文献

補記 論文としての投稿について

小さなものたち

小さなもの。ささやかなもの、かすかなもの、ふと消えてしまうもの。見つけると少し嬉しくなるけれど、手に掴む気にもならず、立ち去ればまた忘れてしまうようなもの。ケータイを取り出して撮影するのもわざとらしく思えてしまうもの。

小さなものは、小さなものたちである。虫、葉っぱ、こども、種。インターフォンのそばにへばりついた丸いまゆ。本棚のへりで萎れてゆくブーケ。トロントで集めたこまかなレシート束。妹の腕のなかの、生まれたばかりの初子。ひとの行き交うキャンパスの石畳を横切ろうとするダンゴムシ。会話の最中にふと目を脇に逸らしたときの、相手の非難するような眉のゆがみ。靴下を脱がしながら最後にあらわれる足の指。春の側溝の流れの中で水草がつくるこまかな泡。

小さなもの、かすかなもの、つかもうとしてもかえってぼやけてしまうもの。それらを、強引に捕獲するのではなく、小さなものを小さなまま、その小ささにおいて、小ささを受け取ること。足を止め、膝をかがめ、小ささとの出会いのなかに半身を預けること。それはときに、詩人や写真家の仕事である。では、哲学は何ができるだろうか。

ポスト・シュリーフェンプランのフラグメントロジー

哲学にできることは、わたしたちが小さなものへの経路をたくさん持っていることを示すことである。けれども、もうほんとうにわずかなものしか残されていない。

カール・レーヴィットは、19世紀をフランス革命から第一次大戦までと規定した。だとすると、20世紀は第一次大戦から始まるのだらう。ロシアの総動員を引き金に、ドイツのシュリーフェン・プランが起動し、鉄道網が兵士たちをフランス国境へ集中させる。ヴィルヘルム2世が参謀総長小モルトケに自国の総動員を停止できないのか下問するが、小モルトケは既に戦争計画は開始しており停止できないと答える。人間が作り出したシステムでありながら、それが生む強大な力の発現を人間がコントロールできない。20世紀は力の発現の時代である。イギリス首相ロイド・ジョージは、陸軍大臣キッチナーが言った数を自乗して2倍し、念のためもう2倍した数の機関銃を各大隊に配備せよ、と言う。世界の全事象をエネルギーの相互投射の量に置き換えるこの傾向は、マンハッタン計画でピークに達する。ロスアラモスの砂漠で世界最初の核実験が行われ、オッペンハイマーはバガヴァッド・ギーターを引用して「千の太陽が一度に輝き…」とつぶやく。

ところが、20世紀は心的外傷の時代でもある。外傷は、力が荒れ狂った後の、静けさの体験である。静けさとは安息を意味しない。出来事と身体から徹底的に意味が弾き飛ばされたあと、声とことばがそこに血小板のように集まってくるのを待っている時間、そのひとが再び語り始めるのを待っている時間である。

力が吹き荒れ、もはやほんのわずかなものしか残っていない。整列され秩序付けられたものは、もはや信用できない。よどみなく語られる正義は寒々しい。断片化されたもの、ひとつずつ繋ぎあわせてゆく作業を要求するもの、合理的な連関を失ったことばや身振り。爆心地の淵、環状島の波打ち際で採集されるのは、こうしたものである。瓦礫と、瓦礫でないもの、それらを見分ける術が必要である。あるいは、瓦礫の下から聞こえてくるものを聞き分ける術である。

けれども、瓦礫とは、かつて建てられていたものが、力を受け止めたあとに取るすがたである。建てられていたものは意味である。残存する意味連関を反省と吟味によって補強するのが哲学の唯一の仕事だろうか。むしろ、さまざまな破片は意味連関のすきまやひびに芽吹いているのではなからうか。だとすると、強靱な意味連関をゆるめ、ほどいてゆくことが、哲学のもうひとつの役割であって、そのとき不合理なものやわずかな痕跡への経路が確保されるのではないか。

哲学と大きなもの

哲学は、大きなものについてばかり語ってきた。カンタベリのアンセルムスは、これ以上大きなものを想像できないほど大きなものを想像せよと言う。アリストテレスは原因の鎖をたどって不動の動者にたどりつき、万物の運動を説明する。デカルトは蜜蝋といった手元の小さなものを文章に出すこともあるけれど、その一方で惑星の動きを支配する渦巻きについて言及することを厭わない。ライプニッツは議論の対象をこの現実世界だけに留めず、神が創造に先立って想定した無数の可能世界とそのひとつずつの完全性について考えをめぐらせる。カントの地理学講義は日本の習俗にまで及ぶ。ヘーゲルの歴史哲学はオリエントの古代文明から始まって、ヨーロッパの歴史全体を精神の運動とみなす。キルケゴールはなるほど神に対する人間の卑小さと当時のデンマーク教会の尊大を並べるけれども、かれの言う単独者の実存は、人間の背になんとか載るか載らないかというぐらい重たい。「小銭」で語ることを求めるフッサールも、全ヨーロッパが不死鳥のごとく灰から再生すべきことを訴える。ハイデガーは言及の対象を「惑星」にとどめた分まだ謙虚かもしれないけれど、ソクラテス以前の始原に遡って形而上学の歴史を解体するというプロジェクトの壮大さは他の追随を許さない。宇宙を構成する最小の実体、それ以上分割しえないものとしてのアトムを論じたデモクリトスも、万物をそれによって説明しようとしている点で大きなものを語っている。

哲学が小さなものに小さくゆらいでゆくようなときも、たまにはあってもよいのではないか。それはまた、諸学のなかで、哲学にしかできないことなのではないか。

大きなものが雄々しく語られるとき、小さなものはつつましく身を引いている。科学が確かな方法によって確かなものを確かに獲得しているとき、小さなものは身をこわばらせている。小さなものが気付かれぬとき、小さなものは踏みつけられるものである。小さなものが聴き落とされているとき、小さなものは忘れられているものである。忘れているものを踏んで歩くとき、わたしは義しさからはがれてゆく。

哲学は理性の仕事を基礎づける。それはゆるぎない基盤をつくるため地面を踏み固める作業である。ところがその地面の下には、無数の小さな声気付かれぬまま埋もれている。だとすれば、踏み固めることは、冒瀆である。

夜間飛行

文学は小さなものへの経路のひとつである。

彼は配電盤を軽くたたき、スイッチのひとつひとつに触れ、ちょっと身動きして、背中の位置をなおし、動く闇が支えてくれている五トンの金属の動揺がいちばんよく感じ取れる姿勢を探した。それから、手さぐりで、非常用ランプを正しい位置に押しやり、いったん手を放してから、もういちどさわり、ずれ落ちないことを確かめ、ふたたび手を放し、こんどはひとつひとつのレバーを軽くたたいて、それらを確実に握れるようにし、盲目の世界にそなえて指を訓練した。つぎに、指がすっかりそれに馴れてしまうと、彼ははじめてランプをつけ、操縦席を精密な機械で飾り、潜航するときのように、夜への移行を計器のうえだけで見守った。それから、なにひとつ揺れず、震えず、動かず、ジャイロも、高度計も、エンジンの回転数も安定を見せていたので、彼はちょっと伸びをし、うなじを革の座席にもたせかけ、説明不可能な希望を味わわせてくれる、かの飛行中の深い瞑想のなかに沈んでいった。(サン・テグジュペリ (山崎庸一郎訳) 『夜間飛行』 13 頁)

『夜間飛行』は、南米の夜間航路を飛ぶ小さな郵便飛行機が、巨大なサイクロンにぶつかり、かすかな無線を手繰りつつ消息を絶つ物語である。そこでは、嵐と戦う操縦士の勇氣、犠牲を払いながら夜間航路を維持する人類の勝利が描かれている。しかしここで着目したいのは、もっとささやかな、ひとつずつのレバーやランプや計器を書き取ったこの段落である。読者は、操縦士が慣れた仕方でコックピットのさまざまな装置に触れ、手になじませてゆくさまを文字のうえでたどってゆく。そのとき、描出の細やかな粒度を読者は作家から借り受ける。

とはいえ、些細なものへの経路は文学の専売ではない。哲学は、瑣末なものへの経路が多様にあることを示すことができる。というのも、ひとは誰であれ小さなものを知っているはずだからだ。

ただし小さなものへの入り込み方の多様性を提示することは、小さなものの確実な捕獲方法を教えることではない。むしろ、そうした教えを説きたいという誘惑から離れなければならない。そしてまた、小さなものに独自の価値があると言い立てようとする誘惑からも。

ジガバチの狩り

小さなものを愛し、尊敬し、深く知ろうとしていたひととして思い浮かぶのは、真夏のアルマスの荒野で何時間も腹ばいになって狩りバチやクモ、糞を丸めるスカラベを観察していたファーブルである。狩りバチの一種であるアラメジガバチがヨトウムシを捕獲する光景をかれは次のように活写している。

まずハチは、大腮（おおあご）でヨトウムシの首筋をくわえるのだ。この大腮は円筒形をしたヨトウムシの首を大方ぐるりと狭めるような、湾曲した大きな鉋（やっこ）の形になっている。

くわえられたヨトウムシは体をよじり、時によると尻尾のほうの一撃で、攻撃者を遠くまで振りとばしてしまう。

ハチはそんなことは気にもとめず、剣をすばやく三度、ヨトウムシの胸に刺す。三番目の体節からはじめて第一番目の体節までだが、この第一番目の体節には、ほかよりしつこく刺し込むのである。（奥本大三郎訳『完訳 ファーブル昆虫記 第4巻下』127頁）

ヨトウムシは蛾の幼虫である。ジガバチはヨトウムシの神経の結節点を精密に狙い、そこに毒針を刺し、麻痺させる。動きを封じられたヨトウムシはジガバチの巣穴に運び込まれ、ジガバチのこれから孵化する幼虫のための、新鮮な保存食となる。

ファーブルはこの小さな決闘を観察するために、アルマスのタイムの株を片っ端から引き抜いてヨトウムシを探す。ジガバチを捕まえる。自宅の机の上の釣り鐘ガラスに両者を閉じ込め、眼を近づける。ジガバチの体長は12-22mm。

ここには生物学者としてのひとつの理想像があるだろう。その根本にあるのは、指先ほどの大きさの昆虫が獲物の体節のひとつずつに針を刺し込むさま、それを肉眼とルーペだけで見つめきる、観察という態度である。

30年にわたって肉眼で夜空を見つめつけ、膨大な天体観測記録を遺したティコ・ブラーエ。小さなレンズを組み合わせた顕微鏡で、コルクが微細な「部屋」の集まりでできていることを発見したレーヴェンフック。エーテルの中を交差してゆく光を干渉計越しに見つめるマイケルソンとモーリー。帯電させた油の霧粒を空中に静止させるミリカン。「観察」は学問の根本態度のひとつであり、それを通じて微細なものの大宇宙が開かれてゆく。

けれども、観察は小さなものに近づくための唯一の方法であろうか。そのひとつにすぎないのではないか。むしろ、「観察」のひとつ前の段階があるのではないか。

図書館と焼夷弾

小さなものは、破壊の跡に居場所を見つけている。そこで、優れたジャーナリストは破壊と小さなものをほぼ同時に採集する。双方が双方を引き立て合うことを知っているからだ。

ボスニア内戦下のサラエヴォ市に潜り込んだスペインの作家、ファン・ゴイティソーロは、ムスリムの文化と記憶を保存していたサラエヴォ図書館がセルビア人によって焼き尽くされたことを告発する。

そんな中、最も心の痛む光景といえば、旧東方学研究所、かの有名なサラエヴォ図書館だろう。1992年8月26日日曜日、セルビア人民族主義過激派が焼夷弾の雨を降らせ、数時間でこの貴重な文化財を灰にしたのだ。(…) 実際、この犯罪を定義しようとすれば、「記憶殺し」という言葉以外に当てはまるものがない。(…) ボスニアのイスラム系住民の集団的記憶そのものであるこの図書館は、浄化の報復の炎の中に消え失せる運命を、すでに宣告されていたのである。(山道佳子訳『サラエヴォ・ノート』54-55頁、傍点は原著者による)

図書館に収められていた何千冊もの哲学、神学、天文学などの手稿本が焼失した。さらに破壊の痕跡そのものを抹消するために、跡地はまっさらに埋め立てられ「駐車場とされてしまった」(辺見庸『不安の世紀から』133頁)。文化や学問の基礎となるはずの地面が、暴力の痕跡を抹消する暴力の現場となる。

著者はこの蛮行を、廃墟全体を逐一描写するのではなく、小さな紙片を一枚取り出すことで効果的に印象づける。

焼夷弾を受けた天井の鉄骨は巨大な蜘蛛の巣のようになり、中庭の柱廊の古い繊細な石膏細工はほとんど跡かたもなく失われ、建物の内部の空間には瓦礫と梁と焼けた紙が大きな山をつくっていた。その山の中の一枚の紙片を拾って見ると、それは古文書の分類カードだった。(58頁)

ゴティソーロは、サラエヴォ図書館が抱えていた莫大な記憶と、瓦礫の中の小さな一片の分類カードを対比させる。抹消し、隠蔽し、埋めて更地にするという“民族浄化”の工程をどれだけ執拗に遂行しても、小さなものはひらりひらりと偶然逃れ出してしまう。ジャーナリストはそれを巧く捕まえ、歴史的事件の証言者としての役割を与える。ただしそのとき、小さなものは誌面のなかにピン留めされてしまい、身動きができない。

統合について

トラウマの精神医学・心理学は「統合 integration」を重視する。統合とは、言語化されきっていない外傷的記憶を再び語りにもたらし、体験を当人のライフストーリーの中に位置づけ直すことである。外傷的記憶が秩序付けられた物語の中に組み込まれることで回復が始まる。現代の精神医学はこの概念を P. ジャネに帰しており、外傷的記憶を無意識の領野から“排出”することで症状を解消させようとするフロイトの考え方（除反応 abreaction）とは区別される。

現代の精神医学におけるトラウマ治療はこの「統合」概念を基礎理論としている。確かに個人の心理においてはこの統合理論の妥当性が実証されている。けれども、共同体が主に集合的記憶に病んでいるとすれば、その「治療」はどのような過程であるのだろうか。集合的な記憶と対話において、「統合」とは何を意味するのだろうか。たとえば社会がある戦災や天災の記憶を「統合」しようとするとき、もしそれが個々人の個別の記憶やパースペクティブを、ひとつの大きな物語へ同化させること、公式の意味付けに収斂させることを意味するのであれば、それは社会的な治癒の過程ではなく、サバルタンを再生産する過程に他ならない。

とすれば、集合的な外傷性の記憶やそこから生じる諸症状を、対話と健やかさに置き換えるためには、個人心理における「統合」とは別のモデルが必要である。しかしそのモデルの構造は、個人心理における統合モデルのそれと無関係ではありえない。というのも、個人心理における統合過程も結局は他者への語りを必要とするし、集合的記憶の回復は個々人の存在と尊厳の回復を抜きに進むことは無いからだ。

同化としての統合ではなく、断片的なものをそれぞれそのままに尊重しつつ、なおかつさまざまな物語を複合的に再生成してゆくような仕方ですなごあわせてゆく、そういった過程の可能性を探らなければならない。その可能性を示唆するものとは、主体の世界性に従わずに「ふと」現れ、日常的な意味付けに従いつつも「とまどい」を覚えさせるもの、やわらかな「まばたき」の間でいつのまにか芽吹いているもの、つまり「小さなもの」なのではないか。

ふと

ふとなにかに気づくことがある。じぶんで見出したのでも、向こうから呼び止められたのでもない。ふと意識に現れるものは、机の上の青いパンフレットや、明日の予定や、過去の出来事であったりする。

じぶんから〈ふと〉を作り出すことはできない。けれど、〈ふと〉はときを選ばない。ひとは〈ふと〉の起動を待ち構えているのだろうか。微細な変化や違和感を視界のなかにくまなく求めているのだろうか。そうかもしれない。けれども、そのような説明の仕方、つまり小さなものとの出会いを認識の主体の存在へ還元することは、避けなければならないだろう。

ふと見出すものは、たいてい、とるに足らないものである。ふと気づいて、そんなものかと思い直して、立ち去ってしまう。それによって〈ふと〉が完成する。ふと気づいたものを手放さず、その現場から摘出し、徹底的に観察分析するとき、小さなものは怯えている。そうした分析によって、対象の詳細なデータは次々ともたらされるけれど、〈ふと〉のふとしたかんじはもう損なわれている。

〈ふと〉はゆるみの体験である。これに対して、発生する事象や記憶を徹底的に洗浄するような、確かな方法論がある。それは現場鑑識官の目つきである。そこではすべての意味が秩序立った連関を持ち、ノイズはノイズとして整頓される。そうした緊張がゆるみ、何を見るのでも何を探すのでもないとき、〈ふと〉がある。なにかが息をしている。

とまどい

戸惑いとは元来、闇夜に目覚めたとき、自分の位置や場所が定かでなくなるさまを言う。眠りから醒めたとき、醒めたということだけがさしあたり与えられているけれど、そのほかには確かなものがまだ何もなく、姿勢すら実は曖昧な暗夜の湖水に浸かっている、足の指や腰をわずかに折り曲げているうちに体がわたしに追いつく。ところがもっと大切なことは、目覚めのさなかでここはどこであるということが掴まれないまま視点が定まらない、あのわずかな時間である。そこでは視線が決定的に重要な無能ぶりを発揮していて、たしかにここはここという安定した据え置かれ感覚もなければ、不安定なところで崩落しかけていたりバランスをぎりぎりのところで保っていたりするのでもない。役名を知らされぬまま突然舞台上に放り込まれ、周囲の役者の様子や大道具小道具の具合から、じぶんの言うべきセリフをおおざと推測して言上するのに似ている。視線はようやく慌て始め、視界のあちこちでこぼこや光のむらに向けて、迅速な問い合わせを開始する。ドアを叩き、電話をかけまくる。するとようやく、世界の方から親和性が滲みでて、意味という腕によってわたしを介護する。こうした目覚めのとまどいは、引越したばかりの朝とか、旅行先の宿でしばしば起きるけれども、住み慣れているはずの部屋の天井とベッドの間でもときたま起きる。

けれどもまた、日中たしかに覚醒しているときにも、ふいにとまどうことがある。なにかにとまどうとき、その何かが何であるかはたしかに明晰であるのに、身動きができないでいる。何かにとまどっていないとき、現れているものはつねにわたしに次に何をすべきかを命じている。本の背表紙は、その天辺に指先をかけて本棚から本を引き出すか、あるいは書名を教えず無視することを命じる。わたしの右手によって引き出された本はわたしの左手の手首に自身の重みを支えることを命じ、次いで右手の指先を頁のあいまにすべりこませて本を開くことを命じる。開かれた頁のおもてに印字された段落と行は眼を吸い付ける。次から次へと、意味のドアが連鎖的に開いてゆく。ところが、なにかにとまどうとき、そのドアの連鎖が絶たれている。シュツツによれば、わたしたちが対象を把握するとき、その対象の意味の核心に未規定の地平が伴われている。とまどうとき、意味の核心は明晰であるのに地平の未規定性が頑として未規定のままである。落ちて割れない卵のように。

小さなものとまどうとき、わたしはそれが何であるのかははっきりとわかっているけれど、それに対して何をすればよいかわかっていない。手すりから突然飛びたった鳥たち。アスファルトを横切るぎらぎらしたトカゲ。学習支援室の花瓶の花を昇り降りするアリ。英和辞書のなかの *rara avis* という語。バスのなかで西陽に手をかざす女。そのとき、小さなものとまどうひとは、小さなものを前にして足を止めている。小さなものは、全くの非力さにもかかわらず、全身を投じた奇襲によってわたしの動態を封じる。

まばたき

小さなものがそとこちらの出方を伺っているのだとしたら、たぶんそれは、ぎゅっと一点を貫くような視線のもとにじぶんの身を晒すようなことはしないだろうし、きよろきよろと周囲を見回す視線に対しても身を隠してしまうだろう。小さなものは、やわらかなまばたきとまばたきの間のなかにのみ、目配せを送る。まばたきがその目配せを受けとり、力みのない視線がひとりでにそこに吸い込まれてゆくとき、小さなものがまったく小さなまま現れている。

まばたきとは眼球を保湿するための瞼の高速の往復なのではないし、視野に対する黒く明るいシャッターなのでもない。また、瞬間とは切り詰められた一定時間なのではないし、まばたきは時間を切断する作用なのではない。むしろそれは、視線と視界を更生させる、再契約のはたらきである。まばたきのもとで、視線と視界はゆるみ、ゆらぐ。まばたきのたびに、ひとは視界への没入から引き離される。新たなプネウマがそこに吹き込まれる。芽吹きの子が巻き直され、ほどこれる。まばたきの先に小さなものの氾濫原がある。

これに対して凝視は一点に視線を集中し、その点から溢れだすものを一滴たりとも逃すまいとする。凝視は恋人の目に注がれるとき情熱の表現となる。けれども、じっと動かない視線はどこか異様なもの、異常なものに近づいてゆく。一点へ注意を固定させているとき、周囲への目配りが削ぎ落とされている。ある対象を全体との関係において柔軟にとらえなおしてゆくという姿勢が失われている。視線の固着は狂気や不気味さに近づいてゆく。

凝視と死者

開かれたまま一点を見つめて動かない視線が不気味なのは、なぜなのだろうか。もっとも静止した視線は、死者のそれである。ひとが視線を動かさず眼を見開いているとき、ピントの向こうで、死者と眼が合っている。

広島の実験者の精神状況を分析した R. J. リフトンは、被爆者が原爆死者の視線を「内面化」していると述べている。

すでに見てきたように、死者に凝視されるとは、不当な仕打ちを非難されているとれば罪意識を意味するものであり、生きのびようとして「我欲」を人前に「さらした」とれば、それは廉恥心を意味することになる。しかし、ここで起こる基本的な心理過程は、生存者が、同じ人間として自分の非を責める目の所有者と一体化してゆくところにあるといえよう。つまりここで生存者は、自分に対する死者の見方と思われるものを内面化し、その結果、その「目」でもって死者から「いのちを盗んだ」ものと「自分を見る」にいたるのである。（『ヒロシマを生き抜く（下）』319-320頁）

被爆者は自分だけが生きのびたことに罪意識を持っており、その罪意識は、自分が死者から凝視されているというイメージによって具体化される。生存者は、自身のあらゆる行動が死者によって倫理的に審査されていると感じている。

リフトンはこの心理過程を内面化もしくは「死者との同一化 identification with dead」と呼んでいる。しかしここで被爆者に生じているのは、生者と死者が融け合ったような一体化ではなく、生存者の在り方に深く差し込まれた死者が、あくまで他者として視線を送り続けているという事態であるように思われる。それは生存者にとって、死者を生かし続けるひとつの方策である。

したがって、生存者は死者と一体化してゆくが、それは死者の凝視を真っ向から受け止める、静息的な対面関係としての一体化である。若きレーヴィットが言うように、この「わたしーきみ」の対面関係は世界の根本構造にさえなりうる。

けれども、ひとは死者の直視にずっと目を合わせていることはできない。ましてや、その状態で学問を始めることはできない。すると、2つの方策がありうる。ひとつは、瓦礫の下に死者を埋め戻すこと。もうひとつは、目を伏せ、目配りをほかに転じ、まばたきを始めること。

ライラック

被爆者についての同じ本のなかで、リフトンは「死者の眼」について次のような証言を収めている。これは、先ほどの「凝視」とすこし毛色がちがうように感じられる。

「新聞も、政府も、広島には七十年間、木も草も生えないとっていましたが、いち早く美しさを取り戻した川を眺めたとき、町がそのように不毛になったとは信じられませんでした。私は泥や土や草や木について詩を書きましたが、広島は土は死人の骨と混っており、そこから生えた草や木は、比喩的に表現すれば、死人の目だと思いました。死人は私たち生き残った者を見守っているのだと思いました。だから、草や木を見ると、現在や未来のことを建設的に考えざるを得なかったのです。私は正直に真実に生きようと決心したのです。」(『ヒロシマを生き抜く(上)』164-5頁)

これは、なんだろう。ふしぎな感じがする。この「ある著名な初老の被爆詩人」(164頁)の証言では、死者の眼は生きのびた者を厳しく咎め監視するのではない。むしろ生きのびた者の再起を見守るまなざしである。しかしその眼は、焼け跡から生えた若木や草でもある。それらは、死者の骨が混じった土壌から生えてくる。

このイメージはエリオットの長編詩『荒地』の冒頭部分と、どこか響きあう。

四月はこの上なく残酷な月、
死の大地からライラックを育て上げ、
追憶と欲望をかき混ぜ、春の雨で
生気のない根を奮い立たせる。
(福田陸太郎・森山泰夫訳)

すなわち、死者の骸を抱えた肥沃な土から新たな生命が沸き立つというイメージであり、大地と季節の循環の中に万物の腐敗と更新が取り込まれてゆく感覚である。リフトンはこの自然観にも言及しているけれど、かれはもっと単純なこと、つまり眼と芽の同根性を見落としているように思われる。死と再生の循環の内部で、感覚の先端にあるやわらかさが「め」なのではなかったか。氾濫原から生い茂る草や若木の芽吹きは、深い眠りから開くまぶたの目覚めでもある。

それから…、それから…、

体系性や論理性に支えられた強靱な方法論とはまた別の、小さなものへの経路があるはずだ。断片を構造の中に固定するのではない、といっても無節操な連想や羅列でもないつなぎ留め方である。

その経路のひとつは、封じ込まれていたものを聴いてゆくという営みのなかにもあるのではないか。スヴェトラーナ・アレクシェーヴィチ『ボタン穴から見た戦争』はそうした可能性を示しているかもしれない。本書は第二次大戦中に白ロシアに住んでいた子どもたちの証言集である。この本では、断片的なものに出会い、それをそのままに保ちながら繋ぎあわせてゆくという作業が二重の仕方で行われている。

ひとつは、101人の子どもの証言を、著者のコメントを挟まずに配列してゆくという作業である。証言の内容はひとりひとり異なっているし、共通したパターンや要素を含んでもいる。証言の総体は白ロシアという地理的空間、第二次大戦という歴史的・政治的意味によって包摂されており、ひとりひとりの証言から戦争のかたちが縁取られてゆく。けれども個々の証言は核心にある明瞭な意味の地として沈んでしまうのではなく、つねに全体の中に組み込まれないものとして留まり続ける。

もうひとつは、ひとりずつの語りの内容そのものも持っている、論理性や整合性や秩序付けられた順序とは別の内的なつながりを傷つけずに、それらの語りを読まれることばへと受け止め直す作業である。開戦の日や終戦の日や肉親の死といった特定の記憶時刻へのショートカット（「戦争が始まった恐ろしい日のことはよく覚えています」）、穏やかな時系列（「それから…」「その後…」「しばらく経って…」）、時系列とおおまかに連動した地理的移動（疎開、避難、故郷への帰還）、ふとした想起の挟み込み。これらは、子ども時代の記憶を再びことばのなかへ取り戻す際の、内なる諸法則である。子どもたちの取るに足りない話、ささいな身振り、断片的な印象は、この諸法則のもとでのみ朗らかな呼吸と波形を保ち、しなやかな蔓を伸ばしてゆく。しかしその隠れたつながりは、合理性や体系性をもとめる視線のもとで真っ先に統合され、解体されてしまう。

瓦礫について

去年南三陸町を訪れたとき、海の近くに土が何層にも積み重ねられていた。以前の地名や丁目の位置感覚が少しずつわからなくなっている、と町のひとが言っていたような気がする。盛り土は町全体の埋葬ではないかとおもった。瓦礫はずっとまえに積み上げて焼いたという。そのときの写真を見せてもらった。町全体の火葬のようにおもえた。

瓦礫とはなんだろうか。瓦礫とはかつて建物を構成していた壁や天井や床が、大きな力を受け止めることによって、砕かれたものである。材質としてはコンクリート片、ねじまがった鉄筋、割れた板である。では瓦礫は建物の骸であろうか。瓦礫は破断面を持ち、かつての壁面と、壁の内側とが、ひとしく瓦礫の多面体を構成する。それは損壊した遺体片に似た生々しさを醸し出すかもしれない。けれど人間の死体と違って、瓦礫は腐敗しない。瓦礫は撤去されない限りそこにあり続ける。瓦礫こそは風化や忘却に抗う。瓦礫は撤去されない限りそこにあり続けて、そこにかつて何かが立っていたことを示す。けれどそこに立っていたものを具体的に同定するためには、記憶や記録など、瓦礫以外のものに頼らざるをえない。瓦礫そのものからかつての建物を推定することは不可能だし、瓦礫を組み合わせなおして元の建物を復元することもたいてい不可能である。指し示されているけれど指し示され得ていないものをめぐって、想像力の起動が要請される。けれど、そのころみはじきに猥雑なものとなる。

瓦礫は完璧な完了形である。何かがそこで起きて、瓦礫そのものにはもはや何の発展も秘められていない。見分けがつかず、数もなく、確たる大きさもない。ただ無意味な重さ、質感、埃っぽさだけがある。けれども素手で触れると痛い。瓦礫の意味は、それを撤去するか、迂回するかである。そのいずれもさしあたり選ばないとき、瓦礫の独特の、静かな無意味さが現れる。

しかし実際に行われてしまうのは、瓦礫に何らかの意味、とりわけ感傷を見出すことである。焼け跡のロマンティシズムと名付けられるべきこと、すなわち悲嘆と感傷をとりちがえ、喪を追憶と懐かしさにすりかえることが、愛国者たちのやり方だった。瓦礫の中からことばを探り当てる手間を省き、早急に意味連関を復興させようとするところみである。それはもっとも非倫理的な行為だとみなされねばならない。

区画整理

瓦礫のもとにとどまることは、無意味さや静けさを保つことである。けれども、瓦礫はすぐに撤去されてしまう。激しい力の発現がもたらした真空に意味が充填される。瓦礫の撤去とともに区画整理が始まる。区画整理は、そこで破壊が起きたという痕跡を消し去り、そこにかつてあった街や歴史のこまかな襞を抹消する。整然と引き直された道路と区画のうえに、新しい地名が貼られ、復興が始まる。

区画整理は死者の犠牲者化と連動する。日本で初めて大規模災害死の公的な意味付けが行われたのは、関東大震災後の区画整理事業呼びかけにおいてである。

我々東京市民は今やいよいよ区画整理の実行に取りかからなければならぬ時となりました。

第一に我々が考えなければならぬことは、この事業は実に我々市民自身がなさなければならぬ事業であります。決して他人の仕事でもなく、また政府に打ち任せて知らぬふりをしていべき仕事ではない。それ故にこの事業ばかりは我々はこれを他人の仕事として、苦情をいったり批評をしたりしてはいられませぬ。(中略)

もし万一にも我々が今日目前の些細な面倒を厭って、町並みや道路をこのままに打ち棄てておくならば、我々十萬の同胞はまったく犬死したこととなります。我々は何としてもこの際、禍を転じて福となし、再びこの災厄を受けない工夫をせなければならぬ、これが今回生き残った我々市民の当然の責任であります。後世子孫に対する我々の当然の義務であります。(中略)

我々東京市民は今や全世界の檜舞台に立って復興の劇を演じておるのである。我々の一挙一動は実に我が日本国民の名譽を代表するものである。(東京市編『区画整理と建築』、越沢明『復興計画』中公新書、65-6頁より孫引き)

ときの東京市長永田秀次郎は言う。復興は国際社会における帝国の威信をかけた事業であり、復興事業の成否は区画整理に懸かっている。区画整理が頓挫することは死者の死を「犬死に」とすることである、と。つまり、区画整理を成功させることが死者に報い、その死に意味を与えることになる、というのが永田の論理である。

ここでは、〈死者〉が近代的な語義での〈犠牲者〉、すなわち〈公的に意味づけられた死者〉に変質させられている。なぜかれらは死んだのか、その死をどう受け止めればよいのか、という問いの答えが国家によって指定され、同時に、その大義のもとで「些細な」ものごとが抹消されてゆく。地下の声は閉じ込められ、踏み固められた土地に新たな帝都が出現する。

ところで、哲学や学問もまた、区画整理を手助けしているのではないか？

弁証法と血小板

何かを学び、掘り下げて考えることが、結果として、過去の破壊や暴力の跡を隠滅するはたらきを持っているかもしれない。その跡地から次のことばが生まれるのを待つことなく、大急ぎで意味を塗りつけることによって。

外傷的体験からは、それを語ろうとする意志と、沈黙しなくてはならぬという意志が同時に生じる。この「弁証法」のゆらぎの合間で現れることばは、しばしば「断片的で、整理されておらず、信用を失わせる」性質のものだと J. ハーマンは述べている。加害者は、証言に合理性や論理性、首尾一貫したものが無いと指摘することによって、暴力の痕跡を小さなものに押し込める。90年代アメリカにおける「偽の記憶」論争や、日本の戦後史における従軍慰安婦論争は、いずれもこの「言葉の混乱」をバックラッシュの起点としてきた。

しかし論理性や首尾一貫性といったことは、一定期間の意識の緊張の結果にすぎない。必要なことは、無傷の世界から殺到する意味の群れから、言葉の混乱を守ることではないか。それは小さなものではない、それはあまりに有意味すぎる、というように。それは血小板がにじみ出て凝固するまでの時間をかせぐことである。

巡礼

すでにこわれてしまったもの、とりかえしのつかないもの、手を握り返してこないもの。瓦礫の下に埋もれているもの、地面の下でじっと目を見開きつづけているもの。ひとはそれを正視できず、そのことばを直接書き留めることはできない。そこから眼を逸らしてしまう。けれども、代わりに地上のものを凝視することも、眼を閉じて黙祷の中に閉じこめることも選ばないとき、まばたきの先に小さなものが現れている。そのもとに足を止め、小さなものにゆらぎなおすことは、直視しえないもの、ことばをつなぐことのできないものへ、立ち戻ることである。

迂回しながら立ち戻るとき、小さなものはまだ確固とした意味を根付かせていない。それは〈ふと〉や〈とまどい〉において現れ、断片や嘘のなかで明滅している。しかしそうすることによって、わたしの知覚から溢れた小さなものの発芽の群生は、ある瞬間に世界から永遠に切り離されたものが遺したことばの傷口を埋め尽くしているのではないか。

閉ざされた沈黙でもなく、追憶に没入する祈りでもなく、開けた静けさの中で小さなものへ眼をひらき、まばたきを繰り返してゆくこと。すなわち、地から生えたあらゆるもの、ゆびさきにふれるもの、つまさきで踏んでいるもの、聞こえてくるもの、思い起こされるもの、遠近の眺望にはいるもの、そのすべてに、小さなものの可能性のなかで出会うこと。すなわち、死者のからだから伸びたもの、死者のゆびさきが触れたもの、死者が埋もれている場所、死者の声がふくまれたもの、死者の存在の残響として、それらに出会うこと。それは、眼を開けたまま祈ることである。

参考・参考文献

- 市村弘正『増補 小さなものの諸形態 精神史覚え書』平凡社ライブラリー、2004年。
- 岸政彦『断片的なものの社会学』朝日出版社、2015年。
- 柳田国男（柄谷行人編）『「小さきもの」の思想』文春学芸ライブラリー、2014年。
- サン・テグジュペリ（山崎庸一郎訳）『夜間飛行』みすず書房、2000年。
- ジャン＝アンリ・ファール（奥本大三郎訳）『完訳 ファール昆虫記 第4巻（下）』集英社、2007年。
- ファン・ゴイティソーロ（山道佳子訳）『サラエヴォ・ノート』みすず書房、1994年。
- 辺見庸『不安の世紀から』角川文庫、1998年。
- ロラン・バルト（花輪光訳）『明るい部屋 写真についての覚書』みすず書房、1997年。
- アルフレッド・シュッツ、トーマス・ルックマン（那須壽訳）『生活世界の構造』ちくま学芸文庫、2015年。
- スヴェトラーナ・アレクシェーヴィチ（三浦みどり訳）『ボタン穴から見た戦争 白ロシアの子供たちの証言』岩波現代文庫、2016年。
- 九鬼周造『「いき」の構造 他二篇』岩波文庫、1979年。
- R. J. Lifton, *Death in Life: the Survivors of Hiroshima*, Random House, Inc., 1968.
- R. J. リフトン（榎井迪夫ほか訳）『ヒロシマを生き抜く 精神史的考察（上・下）』岩波現代文庫、2009年。
- T. S. エリオット（福田陸太郎・森山泰夫訳）『荒地・ゲロンチョン』大修館書店、1982年。
- 森一郎『死を超えるもの 3・11以後の哲学の可能性』東京大学出版会、2013年。
- 越澤明『復興計画 幕末・明治の大火から阪神・淡路大震災まで』中公新書、2005年。
- 宮地尚子『環状島＝トラウマの地政学』みすず書房、2007年。
- K. レーヴィット（熊野純彦訳）『共同存在の現象学』岩波文庫、2008年。
- K. レーヴィット（三島憲一訳）『ヘーゲルからニーチェへ 十九世紀思想における革命的断絶（上・下）』岩波文庫、2015-2016年。
- J. ハーマン（中井久夫訳）『心的外傷と回復〈増補版〉』みすず書房、1999年。

※ 本稿は、第39回臨床哲学研究会（2016年7月30日）での発表原稿に加筆修正したものである。

補記 論文としての投稿について

このアガクレートを「論文」という形式で投稿することにあたっては、若干の躊躇がないわけではなかった。はじめて読む人がとまどうだろうから。とはいえ、この書きものが「論文」なのか「エッセイ」なのか、ということには関心を持たなかった。ただ、わたしはこの書きものをこのうえなく大切に扱ったし、他の人もそうしてくれたなら、とても嬉しい。

この書きものが「論文」であるか否か、そもそもそうした分類が必要であるか否かという判定に関しては、読み手に任せたい。みんな好きなように読み書きすればよいとおもう。

わたしはただ3つのことを望んだ。

ひとつは、この書きものを、小さなものをそうするように、大切にすること。

ふたつめは、この書きものを『臨床哲学』に投稿したいということ、そこにかかわるひとびとに読んでもらいたいということ。「小さなもの」は臨床哲学研究室で生まれた。あのひとびとの中でのみ、わたしは「小さなもの」を書き、読み、応えることができた。他の場所や他のときでは、この書きものを発表することは決してできなかった。

さいごに、小さなものもまとめる仕方での書きものを仕上げる。文体が詩的に傾きすぎているのではないかという批判もいただいたし、一頁ごとに断片を重ねてゆく構成が順序立てた理解を妨げるという指摘も想定している。けれど、実際のどの頁からでもよい、この書きものの内へ入り込んでいただければ、この形式が「小さなもの」と出会うための方法のひとつであることがわかりいただけるはずである。これが最良かどうかはわからないけれど（もとより最良の方法を煮詰めることが目的ではない）、少なくとも、「問いの所在」から始まって「結論」で締めくくられる一般的な論文の形式は、小さなものたちにとっては、肉牛解体的な工程に思えた。そうした形式を用いつつ、小さなものを穏やかに指し示すことのできるひともある。しかしわたしの場合、小さなものを取り逃がすどころか、踏んづけていることすら気づかない、という恐れを持った。だからそうした形式を探るよりはむしろ、頁と頁のあいだ、段落と段落のあいだ、ことばとことばのすきまが、結んだり開いたり、ほどこきあったり共振したりするようなかたちを探るほうがよかったし、それは楽しかった。

結局のところ、書いてみると、こう書くしかなかった。どこが末尾か始まりかもよくわからない。完全に書き尽くしたという気分も無い。「前進というよりぐるぐる回り」（『臨床哲学ニューズレター』創刊号、25頁）をしていた。環状島の波打ち際の歩き方、グラウンド・ゼロへの巡礼とは、そもそもそういうものだろう。

話すことと聞くことによる発見について

青木 健太

はじめに

「哲学カフェ」や「哲学対話」と名付けられた場所では、複数の人が集まって、お互いに話し聞くということを繰り返す¹。そのように過ごした後、人々がもつ感想としてしばしば口にすることが「発見があった」ということだ。

しかし、他者と語り合うことが「発見」をもたらすのであれば、私たちの日常はもっと「発見」に溢れていてもいいはずだ。しかし、「発見があった」ということは感想としてあえて言われる。それは、話し聞くことを通じて「発見した」という感覚をもつことが、ありふれたことではないからなのだろう。いったいなぜか。また、哲学カフェにおける対話が「発見」をもたらしやすいとすれば、それはどのような構造を備えているからなのだろうか。

本論文では、以上の問いを①テーマについて話し合うこと、②「問い」の二点から考える。この二点について、『存在と時間』の「語り (Rede)」についての分析を中心に参照し、われわれにとっての「話す」と「聞く」の日常的な在り方と対照させることで、「発見」をもたらす対話のもつ構造を捉える。

1. 語りについての分析

『存在と時間』第一編第五章は、「言明 (Aussage)」、「語り (Rede)」、「世間話 (Gerede)」の順で言葉や話すことについての分析をしている。第五章は、「現存在 (Dasein)」——ハイデガーは人間に対してこの特別な呼称を与える——の「開示性 (Erschlossenheit)」の解明という課題を掲げている。開示性は、現存在が自分自身や他の様々な存在者と関わることを可能にしているもので、現存在のあり方に特有の仕組みだ。要するに、ハイデガーは、話すことを単なる言葉のやりとりではなく、人間の存在の仕方に結びつけて分析しているのだ。

ハイデガーの分析では、言葉や話すことについて要になるのは「語り」だ。上述のようなハイデガーの考え方は、この語りについて述べる箇所でもっとも明確に示されている。彼の述べていることから検討してみよう。ハイデガーは以下のように言っている。

世界 - 内 - 存在の情態的な了解可能性は語りとしてみずからを言表する。了解可能性の意義全体が語になる。意義は語へと成長してくるのである。反対に、語という事物に意義が与えられるのではない。²

ここで言われている情態性 (Befindlichkeit) と了解 (Verstehen) は開示性の構成契機で、語りの分析はこれらに続いて行われている。まず情態性と了解について簡単に確認しておこう。

a. 情態的な了解

現存在はそのつど「何かである」のではなく、いつもつねに「何かになろうとしている」、あるいは「何かでありうる」という仕方で存在するとハイデガーは考えている。現存在は何らかの完結した存在者として存在するのではなく、むしろ次々に新たなあり方へと身を移していきつつある。このような意味で、現存在はみずからのありうる存在、つまり「可能性 (Möglichkeit)」を存在している。可能性を存在するということを、ハイデガーは了解と呼んでいる。このとき、ハイデガーは了解を「～できる」という意味で使っている。現存在は何らかの可能性を単に想定としてもつのではなく、ある可能性をいつもすでに存在している。このように、現存在は何らかの可能性を存在することができる、つまり了解している。了解はつねに次の可能性を目指しており、この動きは「投企 (Entwurf)」と呼ばれる。可能性の了解は、現存在がみずからを次の可能性へと投げ込んでいくという動的な性格をもつ。了解はそれ単体で成り立つものではなく、情態性と一体になっている。情態性は「気分 (Stimmung)」とも呼ばれ、現存在にどのような可能性が開かれてくるかを決めている。

気分によって開示された可能性を了解するということは、現存在がいつでもそのような存在するあり方であって、時にはそのようにするかもしれないような態度の一つではない。ただ黙々と机に向かっているときでも、平静な気分が椅子に座るという可能性を開示し続け、その可能性を投企し続けている。そして、ある瞬間に気分がかき乱されることで椅子

に座るという可能性は閉ざされ、もはや椅子に座っていられなくなる。気が散るという気分が新たな可能性を開示し、そうして開示された可能性を現存在は投企する。たとえば立ち上がり、飲み物を入れにいくというように。現存在は何らかの気分左右されながら、そのつど何らかの可能性を投企している。

さて、先の引用では情態的了解が世界 - 存在のものだと言われていた。現存在はつねに身の回りにある存在者と関わって存在しているため、現存在がどのような可能性を投企するかがそれらの存在者の理解に影響する。たとえば、机に向かって作業をしている間は、机やその上にある筆記用具などが作業に役立つものとして使われる。しかし、気分転換のために飲み物を入れにこうとするやいなや、それらはもはや注目に値しないものとなり、場合によっては単に煩わしいものでしかなくなる。役に立つものとして出会われるのは、カップやスプーンなど一群の食器と呼ばれるものたちだ。このように、現存在の身の回りの存在者は現存在の可能性をもとにそのあり方を変える。ハイデガーは「世界 (Welt)」を現存在の可能性を起点とする「～のため」という連関としており、これを「有意義性 (Bedeutsamkeit)」と名づけている。

b. 語り

上の引用中では「意義全体 (Bedeutungsganze)」ということが言われている。ハイデガーによれば「語りは了解可能性の分節」であり、さらに「語りつつ分節することにおいて区分されたものそのものを、われわれは意義全体と名づける」³としている。何らかの了解があるところにはそれに基づく有意義性もあるはずで、それを語りが分節している。こうして分節されたものから語が生じてくる。それゆえ、ハイデガーは語に後から意義が与えられることはないと言っているのだ。

では、語りによる分節とはどういうものなのか。語りには四つの構成契機がある。まず、「語りがそれについて語るところのもの (Worüber der Rede)」つまり話題となるものがある。さらに、その話題についてどういうことが話されるかという「語られたこと (Geredet)」がある。こうして語られたことは誰かに「伝達 (Mitteilung)」される。語りは了解可能性を分節しているので、語ることはつねに語り手による自分の了解についての表明ということになる。つまり、語りは「みづからを言表すること (Sichaussprechen)」という性格をもつ。実際に何かを伝えようとするとき以外でも、現存在は自分について何かを表明しているし、それがいつも伝達されている。

語りの構成契機に了解との連関がみられるが、ハイデガーはこの連関が「聞くこと (Hören)」から明瞭になるとし、「聞くことは語りにとって構成的である」⁴と述べている。ここでハイデガーが言っている語りと聞くことは、どちらも音声的なやりとりを前提としない。了解との関係に触れつつハイデガーは以下のように言っている。

他の人の語りをはっきりと聞くときも、われわれがさしあたり了解しているのは言われたことである。より厳密には、われわれは他者と共に前もってすでに、語りがそれについて語っている存在者のもとに在る。それに対して、われわれは発声という意味で発音されことをさしあたり聞いていない。⁵

語りにおいては語られたことが伝達されるが、そのときそれが音声になっている必要はない。むしろ発音されていることに注意を払わなくても、私たちは語られたことを「わかっている」。聞くことにしても伝達にしても、それらは言葉のやりとりによって何らかの情報を得ることではなく、他の人と了解可能性を「分かち合う (mit-teilen)」ことだ。

ここまで構造的な分析への言及に終始しているので、具体的な場面で検討しておく必要があるだろう。次に語りの日常的な様態である「世間話」を取り上げるので、そのことも念頭に置いておきたい。

研究室に私ともう一人の学生がいるという状況を想定しよう。今まで机の向かい側で作業をしていた彼は、喉が渴いたのか研究室にあるポットでお湯を沸かし始める。インスタントコーヒーがいつも机の上に置いてあるが、彼はそれをポットの横に移動させた。彼は何やら部屋の中を見回している。私が「コップ？」と聞くと、彼はうなずいた。私は入口の近くにある棚の上を見上げる。手間には紙コップがあり、少し奥の方にティーカップもある。私はティーカップをとって彼に渡す。

ハイデガーの分析に従えば、私も彼もこのやりとりをする以前からずっと何かを言表し伝達しているのだが、わかりやすさを優先して「コップ？」という発言に注目することにしよう。語りの話題となっているのはもちろんコップだ。声に出して言われていないという意味では「語られたこと」が欠落しているように見えるが、それは見かけに過ぎない。私は「コップ？」と尋ねるとき、机の上にあるポットとインスタントコーヒーとの連関においてそう尋ねている。つまり、お湯を沸かして、インスタントコーヒーをポットの横に置くことで、彼は「コーヒーを入れる」という可能性を投企していることを言表し、それ

が私に伝達されたのだ。つまり、ここでは「コーヒーを入れるためのもの」としてコップが話題になっている。このように、彼がコーヒーを入れようとしていることが私に伝達されているので、お湯を沸かすためのもの、飲み物を入れるためのものが必要だと、私は「わかる」。彼が何も言わなくても、彼がどんな了解をもっていて、そしてそこからどのような「～のために」の連関がつくられているか私には「聞こえて」いる。

彼が何も言表せず伝達もしていないなら、あるいは私が彼の伝達を聞くことができないなら、私は彼が何を探しているかそもそも見当がつかない。「コップ？」という一言が了解との連関をもっていなければ、迷わずティーカップを渡すこともできない。彼の了解を分かち合うことができなければ、熱いものを入れるのに紙コップは適切ではないという理解を私がつくことはできないからだ。

語りについての検討はこれで十分だろう。先に少し触れたが、ハイデガーは語りの日常적인様態の分析もしている。次はその分析を追跡することにしよう。

2. 世間話

ハイデガーは上述の語りの日常적인様態が「世間話」だと言う。つまり、私たちが普段している会話は語りではあるのだが、ある変容を被っているのだ。これについて検討する前に、まず確認しておかなければならないことがある。

ハイデガーの分析の順序では、了解と語りの間に「解意(Auslegung)」と「言明(Aussage)」についての分析が入る。解意は「了解において投企された可能性の仕上げ」⁶であり、言明は「了解に基づき解意の派生的な遂行形態をなす」⁷。先に見たとおり、語りは了解可能性を分節しているので、構造上は語りが解意と言明に先行している。この二つのうち、解意は語りの日常적인様態に直接関係する。言明についても後で哲学カフェについて考える際に参考にしたいので、これらについてハイデガーの分析を追うことにしよう。

a. 解意

ハイデガーは「解意において了解は何か他のものになるのではなく、それ自身になる」⁸と言う。了解は語りによって分節されるが、実はその時点ではまだ何かは何かとして把握されているわけではない。上の例ではわかりやすさを優先して「コップ」という言葉を使ったが、実際に私たちがコップを誰かに渡そうとすると、私たちは自分が持つ

ているものをいちいち「これをコップとして使う」と確かめているわけではない。解意とはこの「として (Als)」を画定することであり、この意味で可能性の仕上げと言われている。

解意はすでに投企された可能性を仕上げるので、了解のもつ「先 - 構造 (Vor-Struktur)」をもとに遂行される。まず、解意はある可能性の了解を発端に構成される連関について遂行される、つまり解意は「先持 (Vorhabe)」に基づいている。さらに、どのような観点から解意するかということも了解においてあらかじめ見通しがたっているので、解意は「先視 (Vorsicht)」に基づく。解意はどのような概念を存在者に当てはめるかも先に決めていて、これが三つ目の契機である「先取 (Vorgriff)」だ。先持、先視、先取という先 - 構造に基づいて、何かがあるとして解意される。

先の例のコップについていうと、まずコーヒーを入れるという可能性によって開示される一群の存在者の連関がある。この場合、それぞれの存在者は最終的に「コーヒーを入れるため」につながる「～のため」の連関をなしているので、この連関に組み込まれる存在者は「食器」という観点から見られる。そしてその中でも「熱い飲み物を入れるためのもの」は「ティーカップ」という種類のコップなので、こうしてある存在者がティーカップとして解意されることになる。

さて、ある存在者をティーカップとして解意するというと、「これはティーカップだ」と言語的な表現をしているように思える。しかし、ハイデガーは解意が言葉を用いて言明されている必要はないという。では言明においてはどのようなことが起こるのだろうか。

b. 言明

ハイデガーは「挙示 (Aufzeigung)」、「陳述 (Prädikation)」、「伝達 (Mitteilung)」の三つを言明の意義とする。「このコップは重い」という言明からこの三つの意義を確かめよう。

まず「このコップは重い」と言われるとき、「コップ」という存在者に焦点が当たっているが、これが挙示だ。そして、その挙示された「コップ」は「重い」という限定を受けている。これが陳述だ。こうして挙示され陳述されたことが誰かに伝達される。ただし、ここでいう伝達は語りの伝達とは異なっている。この違いを理解するためには、先に言明がもつ性質について把握しておいた方がいいだろう。

ハイデガーによれば、言明において解意の「として」は「その分節の諸可能性について、環境世界を構成する有意義性の指示連関から切り離される」⁹。語りも解意も投企された

可能性との関わりをもっているが、言明ではその可能性との関わりが遮断される。つまり、「このコップは重い」という言明は、「飲み物を入れるためのもの」というような「使用」の観点をもっていないということだ。この言明の中の「重い」は、「コップ」には「重さ」という性質が備わっていることを指摘している。

このように、挙示と陳述は「～のため」という連関から離れて存在者を捉えることを可能にする。同じ「重い」という言葉も、語りでは「～のため」という連関において言われる。先の例で、私が彼にコップを渡したとき彼が思わず「重っ！」と言ったとしたら、それはコップの性質を指摘しているのではない。この場合の「重っ！」は「重くて使いづらい」という意味だ。私は別のコップを渡すか、「それしかないから我慢して」と応答するだろう。「このコップは重い」とただ言明だけを聞いたときには、私たちがそのような行動をとることはない。

言明は「～のため」という連関から存在者を切り離すことができるために、その伝達はある特徴的をもつ。まず、言明されたことは挙示されたものがその場になくても他者に伝わる。「重っ！」とだけ突然言われても何のことかわからないが、「このコップは重い」という言明はコップが目の前になくても理解できる。そのため、一度言明されたことはそのまま他の人へどんどん伝わっていく。しかし、こうして言明が広まっていくと、「挙示されたことがかえって覆われてしまいうる」¹⁰。「このコップは重い」という言明は解意に、つまりある可能性の投企に由来するが、もはやその由来が何なのかは言明にとって問題にならない。

語りにおける伝達は可能性の分かち合いだったが、言明はある可能性との関連から一步退いて存在者を観察する。語りと言明は、可能性との関わり方という点に明確な違いがあるのだ。

c. 世間話

少し回り道をするようになったが、ここで語りの日常的なありかたである「世間話」についてハイデガーが述べていることを見ていくことにしよう。解意について先に確認しておいたのは、世間話の要となるのが「既成的解意 (Ausgelegtheit)」だからだ。

語りを聞くとき、私たちはその語りにおいて言表されている可能性を分かち合う。しかし、その分かち合いはそのつどーから新たに始められているのだろうか。話題とそれについて語られたこと、そして言表されている可能性の投企を、私たちは逐一聞きとっている

だろうか。もちろんそんなことはない。もしそんなことをしているのだとすれば、あれほどスムーズにティーカップを渡すことなどできないはずだ。

私たちはそのつど新たに解意を始めているのではなく、すでに用意された既成的解意をあてにしている。「さしあたって、そしてある限界内ではいつも、現存在はそれ〔既成的解意〕に委ねられていて、それが平均的な了解とそれに属する情態性の可能性を制御し配分している」¹¹。私たちは「こういう場合はたいていこうすればいい」という指示をくれる既成的解意をもとに可能性を投企している。みんながみんな同じように既成的解意をもとに了解しているから、了解そのものも平均的なものになる。語りはさしあたりこうした平均的な了解を分節している。「言表するときに発言される言語には平均的な了解が含まれていて、それに従えば、聞く人が語りのそれについて語るところのものへと根源的に了解しつつ在ろうとしなくても、伝達された語りが十分に了解されうる」¹²。聞く人が語る人の了解を改めて確かめる必要はない。「言われたことは共通に同じ平均性のなかで了解されているから、同じことを考えるのである」¹³。聞く人も平均的な了解をしているから、語られたことを一から十まで聞かなくても相手の語っていることはだいたいわかる。

このように、既成的解意はそのつど了解を一から吟味することなく語りを聞くことを可能にする。そして、このような語りがハイデガーの言うところの世間話なのだ。世間話によって、私たちは瞬時に他の人のしようとしていることがわかり、しかるべく応答することができる。机の上にポットとインスタントコーヒーを並べた人はたいていコーヒーを入れようとしていて、実際その理解は外れていないのだ。机の上にあるものと、目の前にいる人について逐一吟味しているのでは、それこそ話が進まないだろう。世間話によって、私たちはスムーズにお互いのことを理解することができる。

さて、世間話では平均的な了解が伝達され聞かれているからスムーズなやり取りができるのだが、逆に言えば、世間話はそのつど投企されているはずの可能性をとりあげることをしない。この点についてハイデガーは、「それゆえ、世間話はずもともとから、語られたものの基盤に戻っていくことをしないというそれに固有の愈りに従って、ある閉鎖（Verschließen）なのだ」¹⁴と述べている。逐一言表された可能性を吟味して聞く必要がないということは、そのつど投企されているはずの可能性が覆い隠されるということの裏返しになっている。世間話における語りと聞くことは、そういう意味で何かを隠してしまっているのだ。言明とはまた違う仕方ではあるが、世間話もまたそのつど投企されている可能性と直接的にかかわることをしない。

これでハイデガーの分析のうち必要な個所の検討は完了した。次はハイデガーの分析を頼りにしながら哲学カフェについて考えることにしよう。

3. 対話中の発見

哲学カフェには進行のスタイルや参加者の傾向などによって様々な形態がある。何らかの目的をもって対話を行う場合もあるし、参加者が共通した背景をもつ場合もある。場所も学校や病院などのこともあれば、商店街の喫茶店ということもある。しかし、何らかのテーマを設定し、それについて問うという仕方に対話をするという点ほどの哲学カフェにも共通しているだろう¹⁵。以下ではテーマと問うことについてハイデガーの分析をもとに考え、哲学カフェにおける「発見」の仕組みを明らかにしようと思うが、その前に対話の感想として言われる「発見があった」という報告について今一度検討しておきたい。

a. 「発見があった」の意味

哲学カフェの感想として「発見があった」と言われるとき、この報告には注目すべき特徴がある。それは、「発見があった」ということを言いつつも、実際に何を発見したかが曖昧だということだ。典型的なパターンとして「いろいろ発見があった」という言い方をよく耳にするが、その「いろいろ」が具体的に何なのかは往々にしてはっきりしない。しかし、だからといって何も発見がなかったことを取り繕っている発言だとも思われない。というのも、「いろいろ発見があった」という発言には「うまく言えないけれども」という前置きがしばしば伴うからだ。「うまく言えないけれども、いろいろ発見があった」という発言は、少なくとも何かを見つけたという「感覚」ないし「手ごたえ」をもったことを報告しているのだ。

このように説明したところで、「うまく言えないけれども、いろいろ発見があった」という報告は曖昧で具体性を欠くゆえ、その発見の深刻さは疑わしいものに思われるかもしれない。しかし、私たちが何かを発見したと「感じる」のは、それが慣れ親しんだ何かとは異なるものだからだ。そして、発見されたものが私たちにとってまったく予期せぬものであったならば、私たちはそれが何なのかを表現する方法をこれからつくらなければならないかもしれない。そうであれば、発見したものが何かをすぐに言い当てられる場合、私たちはごくありふれたものを見つけただけなのではないか。目の前にあるものが私たちの

出会ったことのないものであるならば、私たちはそれが何かを言い当てることができず絶句してしまうのではないか。

このように考えると、「うまく言えないけれども、いろいろ発見があった」という感想は、少なくともそれについて語ったことがないようなものとの接触があったことの報告として理解することができる。そして、これを感想として報告したくなる程度には、その「感覚」をもった人にとってインパクトのある発見だったと理解してよいだろう¹⁶。

以上を踏まえ、本章では「何を発見したか」を考えるのではなく、「発見した」という報告がされるのは「何ができたときか」について考えることにしたい。発見が衝撃的であればあるほど言葉にし難いとすれば、発見したものが「何か」を問題にしてしまうと、表現できるものの発見の範囲に議論が限られ、結局はありふれたものの発見の構造を捉えることしかできないからだ。

b. テーマ

ここからは具体的に哲学カフェを構成する要素について考えていくことにしよう。まずテーマについて考える。哲学カフェの参加者は、何か一つのテーマについて考えるということが日常ではめったにないということをしばしば指摘する。テーマという要素は哲学カフェを日常会話から区別する重要な要素として理解されているのだ。

哲学カフェのテーマ設定については、ハイデガーの言明、語りの分析をもとに考えると大きく二通りに分けることができる。

まず言明にとっての話題、つまり挙示という意味での話題がある。言明は挙示されたものを有意義性の連関から切り離して扱うことを可能にする。そのため、誰がどのような了解をしたのか考慮しなくても、挙示されたものであるかぎり誰かが共有できるし、それについて話すこともできる。特定の場面や用途などに拘束されることなく何かについて話し合いたい場合は、挙示という仕方では設定されたテーマが向いている。このテーマ設定の仕方では、先の例で示した「重さ」のように、テーマとされたものにそなわる性質を見つけることができる。

挙示は誰もがそれについて話しやすいという特徴があるが、特定の可能性との結びつきをもたないので、対話が具体的な場面から遊離して机上の空論になってしまうおそれがある。とはいえ、このことをデメリットのように指摘することは不適切かもしれない。挙示されたものと具体的な場面との結びつきを問題にすること自体、言明の性格からしてナン

センスだと言ったほうが適切だろう。

もう一方の話題のタイプとして、語りがそれについて語るところのものとしての話題がある。語りは了解可能性の分節なので、その話題は何らかの特定の可能性と密接に関係している。何かについて一步退いた視点から考えるのではなく、私たちが話し合おうとしているものにどのように関わっているのかを具体的に考えたい場合は、語りという層で話題が設定されている必要がある。語りの話題としてテーマを受けとめると、何かがあるかとして理解されるとき、それが私たちのどのような振る舞いに由来するのかを見つけることができるだろう。

語りの話題は特定の可能性と結びついているので話し合いが空中戦になる心配はないが、話題と関係している可能性を対話の参加者の間でどの程度共有することができるのかが問題になる。つまり、話題となっているものと自分自身とがある程度は関係するという理解をもった人でなければ、そもそもテーマについて考えることができないということがありうる。

ところが、実際にはこのようなことはおそらく問題にならない。語りはたいてい世間話という様態をとり平均的な了解を分かち合っているので、私たちはたいていのことについて誰もが同じことを考え共有できていると思っているからだ。しかも、世間話には既成的解意があるから、そもそもどんなテーマについても最初から答えが与えられていて考えなくてもわかると私たちは思っている。

こうして、語りの話題としてテーマを設定したりそれについて考えようとしたりすることは、当の語りが普段とっている様態によって妨げられてしまう。ハイデガーは世間話を閉鎖として特徴づけていたが、ここでは語りの話題としてテーマを扱うことの困難として世間話の閉鎖という性格が影響している。私たち自身の振る舞いとかかわりの中で何かについて考えたいのであれば、この困難を避けることはできない。

何かを語りの話題として扱うためには、世間話に抵抗する必要がある。その抵抗になっていると考えられるのが、テーマを問いとして設定するということだ。次はこの点について考えてみよう。

c. 問うことによる発見

世間話においてはあらゆることがすでにわかっているものとして提供されており、これが日常の円滑なコミュニケーションを可能にしている。しかし、世間話はそのようにすべ

てをわかっているものとするので、そのつど投企されている可能性をそのものとしては覆い隠してしまう。実はこの閉鎖についてハイデガーは次のように言っている。

語られたものの了解が達成されていると思いついでいる世間話は、この思いついでに基づいてあらゆる新たな問いとすべての対決とを妨げ、ある特有の仕方では抑圧し遅らせているが、このことを通してそれ〔閉鎖〕がいつそう強まっていく。¹⁷

引用は否定的なニュアンスがいささか強すぎるが、日常会話で問いが抑圧されることは無理のないことであり、むしろ必要でさえある。相手の言っていることについて、一つ一つの言葉が意味することをいちいち問題にして問いかけていたのでは、単純なやり取りもきわめて複雑な手続きを要求することになり、スムーズな会話が成り立つ余地はなくなる。世間話においては、共有されていることに疑問をもつことは禁止事項なのだ。

テーマを語りのお話として考える場合、私たちはこの禁止事項を破らなければならない。「あえて何かに疑問をもつ」ということは世間話に抵抗することなのだ。すべてをわかっているものとしている世間話に抗って、既成的解意に頼らず一から解意を始めてみる。こうすることで、私たちはある特定の了解可能性との連関を保ちながらテーマに選ばれたことについて考えることができる。

しかし、だからといってテーマが問いの形式をとっていればそれですむということではない。世間話の閉鎖に対抗できるかどうかは、問うという姿勢を維持できるかどうかにかかっている。というのも、私たちがスムーズにお互いのことを理解することができている限り、私たちはいつも世間話の中に身を置いているからだ。世間話は私たちが完全に克服してしまえるようなある傾向といったものではない。私たちはいつでも世間話に巻き込まれていて、かろうじてそれに抵抗することができるくらいなのだ。問うことを止めればたちまち世間話に巻き込まれてしまう。しかも、対話の中で可能な抵抗の範囲はそのときのテーマに限られている。テーマに関することでは言いよどむことがあっても、それ以外の部分で滞りなく話すことができなければそもそも対話そのものが成立しないはずだ。

それでも、対話は世間話への抵抗について理想的な状況をつくると考えられる。対話に参加している人々がそれぞれ問うという姿勢を貫くと、世間話への抵抗はより強力なものとなるからだ。対話の参加者がそれぞれの了解をもとにテーマについて考えると、おのこの語りの間に差異が生じ始める。この差異を均すことなく対話において保持しつづけれ

ば、おのずと平均的な了解に基づく共通理解に抵抗することへとつながる。世間話に抵抗する対話の中では、自分自身のそれとは異なる語りを聞きとり、そこに言表された他の人の了解を分かち合う機会が与えられる。そして同時に、他の人とは異なることを語っている自分自身の了解も明らかになる。

対話は平均的な了解に抗して、人それぞれの了解の差異を際立たせる。その差異を無くしてしまうことがないように自分自身の聞き方そのものにも問いかけ、そこに含まれる既成的解意を払いのけることで、世間話が覆い隠している語りを聞くことができる。私たちが対話をする事で何かを見つけたと感じるのは、おそらくこのことができた瞬間だ。そこではまさに、世間話が隠していたことの「発見 (ent-decken)」¹⁸があるからだ¹⁹。そうであれば、この発見において私たちが出会うのは、私たちにとって全く新しい未知の何かではなく、むしろ私たちが今までもそうしてきたしこれからもそうするだろう了解だ。

対話における発見の衝撃は、見つかったものの目新しさではなく、世間話の既成的解意をとさず自分の了解に臨むというその出会い方に由来しているのだ。だからこそ、対話をとおした発見は、「うまく言えないけれども、いろいろ発見があった」という発見の内容ではなく「発見した」というその出来事を優先的に報告する形になるのだろう²⁰。

ところで、言明のことが置き去りになっていた。前節で述べたとおり言明においても何かを見つけることはありうる。しかし、言明はそもそも可能性との連関から切り離されているから、挙示されたもののもとではここでいうような種類の発見は原理的にありえない。言明においてはまず可能性との連関が回復される必要がある。しかし、前述のとおり挙示されたものとしてのテーマにおいては可能性との連関は問わないことにしているから、連関の回復ということは問題にならないだろう。

おわりに

ハイデガーの分析をもとに哲学カフェで起こる発見について考えたところ、それを世間話による閉鎖に抗して語りを聞くこととして明らかにすることができた。世間話に抵抗しつつ聞くことは、平均的な了解に対してあえて疑問をもつこと、つまり問うという姿勢において可能になる。そこで私たちは既成的解意を介さず直に自分や対話の相手の了解を発見する。そしてこれが、「うまく言えないけれども、いろいろ発見があった」という報告が言わんとするところなのだ。

最後に問うということが出来るために必要な条件に言及しておこう。私たちがスムーズに会話できるのは、お互いに疑問をもたずに相手の言うことを聞くときだ。もしここで会話の内容について一から問い始めてしまうと、会話は滞ってしまう。普段の会話では円滑なやり取りをすることが大切だから、会話を滞らせるようなことは避けなければならない。会話を滞らせるようなことをしてしまうと、話し相手はいらだち始めるだろう。そして私たちは慌てて会話を立て直す。

このように、普段の会話の中で問いを立てると煩わしさという気分が襲われ、私たちは問うことを続けられない。会話が停滞しても立ちや煩わしさを呼び起こすことがないところでない、問うことは続かない。それゆえ、問いを続けるためには日常の慌ただしさから離れることのできる場所が必要だ。そして、その場が会話の停滞を肯定的なものとして受けとめる場であることを示すのが対話の進行役と呼ばれる人の役割だろう。

哲学カフェをする際には話し合いやすい環境づくりが重要だが、会話の停滞を嫌わない場とすることが重要な要素の一つとなるだろう。

参考文献

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006. (引用の際は SZ の略号と頁数を示した。)

門脇俊介、『破壊と構築 [ハイデガー哲学の二つの位相]』、東京大学出版会、2010年。

斉藤元紀、『存在の解釈学 ハイデガー『存在と時間』の構造・展開・反復』、法政大学出版局、2012年。

渡邊二郎、『渡邊二郎著作集』第1巻、筑摩書房、2010年。

渡邊二郎、『渡邊二郎著作集』第9巻、筑摩書房、2011年。

池田喬、『『存在と時間』における発話概念と命題に対する実存論的アプローチ』、『現象学年報』25号、2009年、115-123頁。

木村史人、『ハイデガーにおける「最も危険なもの」としての言葉』、『哲学』62号、2011年、205-220頁。

高屋敷直広、『〈対話〉における開示の〈場〉——ハイデガー『存在と時間』における根源的倫理の萌芽——』、『倫理学年報』65号、2016年、163-177頁。

注

1. 以下では「哲学カフェ」という呼称を用いる。
2. SZ, 161.
3. SZ, 162.
4. SZ, 163.
5. SZ, 164.
6. SZ, 148.
7. SZ, 154.
8. SZ, 148.
9. SZ, 158.
10. SZ, 155.
11. SZ, 167. [] は発表者による補足。
12. SZ, 168.
13. SZ, 163.
14. SZ, 169.
15. たとえば「子どものための哲学」、通称「P4C (Philosophy for children)」は学校教育という文脈の中で対話を通して思考を深める活動を行い、子どもたちの思考力とコミュニケーション力を養うことを目的として哲学対話を展開している。P4Cは様々な方法を開発しているが、必ず何らかのテーマを設定し対話を行うというかたちをとっている。学校での哲学対話については、河野哲也の『「こども哲学」で対話力と思考力を育てる』（河出ブックス、2014年）が理論から実践的な方法までをまとめている。
16. 哲学カフェでは何らかの結論にいたることを目指すこともあるが、時間いっぱい考え続ける場合はたいてい参加者全員が合意するような結論にいたらず終わる。後者のスタイルの哲学カフェは、「オープンダイアログ」と似た性質をもつかもしいない。精神病に対する治療法として考案されたオープンダイアログは、患者や家族そして治療者が直面する危機的状況を対話によって乗り越えようとする。そして、その対話では結論を急いでではないとされている（斉藤環著＋訳、『オープンダイアログとは何か』、医学書院、2015年、93頁以下参照）。これは対話が曖昧さを許容しようという点に注目して、病気による不安定な状態を耐えきるための支えに対話を応用したものだと考えられる。もっとも、オープンダイアログは精神科医が主導する対話であるため、哲学カフェにおける対話と無条件

に結び付けて考えるわけにはいかない。しかし、筆者が行っている障害のある子どもをもつ母親たちによる哲学対話では、対話をすることで「気持ちがお楽になる」と母親たちは言う。対話そのものに安心感を生む要素が備わっているのかもしれない。

17. SZ, 169. [] は発表者による補足。
18. ドイツ語の「entdecken」は英語の「discover」と同じく、字義どおりには「覆いを取り除くという」意味。
19. おそらく「話が深まる」という感覚を対話の中でもつのもこの瞬間だと思われる。既成的解意が与えてくれるのはありふれた理解でしかない。問うということにおいて、誰もが前もって共有している事柄を突き抜けた層に触れることができる。
20. 哲学カフェにおける発見がこのようなものだとすると、哲学カフェの意義は何なのか。この問いは本論文の主題から外れるため詳しく論じることができないが、J.S. ミルの主張を借りて簡単に説明しておきたい。ミルは『自由論』の第二章で自由な討論や意見の表明が「人類の精神的幸福」に必要なということを、四つの根拠を挙げて訴えている。その要点は、①正しい意見が沈黙を強いられるかもしれない、②誤謬であるとして退けられた意見も一部は正しいかもしれない、逆に支配的な意見が一部に誤謬をふくんでいるかもしれない、③一般に受け入れられている意見も、熱心な議論の対象にならない限りは偏見のようにして人々に受け入れられるに過ぎない、④教説が形式化して個々人への影響力を失い、個人的な体験からその教説を受けとめることが阻害される、という四点だ（関嘉彦責任編集、『自由論』『世界の名著 ベンサム J.S. ミル』、中央公論社、1979年、275頁以下）。哲学カフェの対話は本論文の第三章cで述べているとおり、世間話の既成的解意によって覆われている個々人の了解を発見する。それゆえ、哲学カフェは少なくとも③と④には貢献しており、①と②にも寄与する可能性をもつ。つまり、哲学カフェはミルが必要だというような自由な討論の一形態として機能することができ、この点で有意義だといえる。なお、ミルは上述の四つの根拠をまとめた後で討論の際の態度や言い回しについて言及しているが、その内容は対話における「セイフティ」について述べているものとして理解することができる。

「価値の最大化を達成する機械」から「道理にかなった愛する人格」へ ——フッサール倫理学における主観性

インガ・レーマー

フッサールが存命中に出版した著作のなかに倫理学に関する独立した研究書はない。しかし私たちは、研究草稿および講義草稿からフッサールがハレ大学に着任して間もない頃から倫理学に関する省察を始め、晩年まで思索を続けていたことを知っている。この主題に関するウルリッヒ・メレによる研究調査によれば、今では二つの互いに独立した時代を区別することが普通になっている¹。最初に「戦前の倫理学」があり、そこでフッサールは価値と意志に関する諸法則をもった形式的小および実質的な価値論と実践論を探求している。次に「戦後の倫理学」があり、そこでフッサールの倫理学は、マックス・シェーラーとニコライ・ハルトマンによって展開された人格主義に匹敵する倫理的な人格主義の形態をとっている。この第二の時代区分のうちで、私たちはさらに理性の倫理学と愛の倫理学とを区別することができる。理性の倫理学が、1920年代の講義と刷新に関する『改造』論文²では優位を占めているのに対し、愛の倫理学は、研究草稿のなかで非常に広範囲に展開されている。

以下では、私は一つの問いを追求したい。それは、フッサールは倫理学に関する著述の異なる時代区分において、主観性をどのように理解しているか、また、なぜ彼は最初のアプローチを根本的に修正するに至ったのか、という問いである。第一節では、初期倫理学における主観の概念と機能について議論する。第二節では、初期倫理学における主観概念の範囲内で強調点の変化を示そうと思う。短い第三節では、初期倫理学における主観概念に関するフッサールの自己批判を再構成する。第四節では、フッサールの後期の人格主義のうち、最初の理性的-倫理的な形態における人格概念について議論する。第五節では、愛の倫理学とその非合理的な基盤における人格概念の議論に集中する。最終節では、フッサールの倫理的な人格概念の間主観的なパースペクティブと神学的なパースペクティブについて示唆を与える。

1. 初期倫理学における主観

フッサールの現象学が一人称パースペクティブからの分析で始まるという事実に鑑みれば、彼が現象学的倫理学の探求を個人の倫理的経験を研究することから始めるだろうと予測されるかもしれない。しかし、彼は初期倫理学において別の出発点を選択した。つまり、論理学と「類比の方法」を採用した。フッサールは、この「側面からの」アプローチへの導きの糸をブレンターノから受けとっている。ブレンターノは、彼の著書『道徳的認識の源泉について』(*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*)のなかで基本的な心的現象を三つのクラスに分類している。すなわち、表象、判断、心情の動き (*Vorstellungen, Urteile, Gemütsbewegungen*) の三つであるが、他方で彼は、判断と心情の動きとのあいだに類比を見ている。フッサールはどうかと言えば、心情の動きのうちで価値づける作用と意志する作用とを区別し、それにより、理論的な理性と価値論的な理性と実践的な理性とに区別される三つの要素からなる理性を主張できるようになった。この区別に従って、彼が形式的小および実質的な価値論に加えて形式的小および実質的な実践論を展開することを目標にしたとしても、フッサールはもっぱら二つの形式的な学問の分析だけを行なったので、私たちは実質的な部分の体系的な展開については決して語るができない。

フッサールの初期倫理学の最高次の形式的原則は、その「意味、限界、形式的な前提」を十分に明確にしていなくてブレンターノを非難しながらも、ブレンターノから採用したものである。その最も単純な形式において、この形式的実践論の最高次の原則は「到達可能なもののなかで最善のことをなせ」というものであり、フッサールはそれをカントの定言命法よりも一層形式的な「定言命法」として理解している。形式的な次元には、この最高次の原則の下位に連なる他の幾つかの法則がある。それらは意志の諸法則であり、たとえば、適切性の法則、首尾一貫性の法則、吸収の法則、総和の法則、結果の法則、到達可能性の法則である。これら全てが、「最善」のものを捉え行為するために尊重されなければならない。ここでは、ごく手短かに吸収の法則について述べようと思う。つまり、最善のものよりも良さの劣るものに決定することは、最善のものに決定することよりも劣るだけでなく、むしろ悪いことに近い。すでに次善のものは「奇妙な価値の引き下げ」においてその価値を失っている。なぜなら、最善のものが、「最善のものは、良いものの敵である」からだ、とフッサールは述べている。あらゆる選択において、「より良いものは良いものを吸収し、最善のものは、それ自体で、またそれ自身にとって実践的に価値のあ

る他の全ての良いものを吸収する」。したがって、この吸収の法則は、何が本当に最善であるかを行為者が実際にどれだけ捉え行なうかにどれだけ依存しているかを示しており、というのも、もしそうでなければ、彼はあまり善くないことをするだけでなく、実際には悪いことをするからである。

しかし、どのようにすれば私は実際に到達可能なものなかで最善のものを捉え行為することができるのか。この問いに答える時、私たちは幾つかの条件が満たされなければならないこと、そのためフッサールの「定言命法」は無条件的なものではないのだから、実際には定言命法とみなし得ないことに気づく。第一に、最善のものは常に現実の選択可能性というある特定の範囲に関係している。適切な仕方では意志の形式的法則を適用し、何が最善のものであるかを捉えるために、一方で、私はどのような可能性のなかで選択し得るのかを〈知る〉必要がある。他方で、選択の範囲それ自体は閉じられている必要がある。なぜなら、無限の選択範囲のなかでは、他の考慮されるべき最善のもの可能性が常にあり得るからである。この条件を満たす為に、フッサールは理念化の段階に進む必要があると考える。つまり、私たちは理念的に完全で理解可能な実践的な効果の範囲を想定するのである。

少なくとも理念的に理解可能で客観的かつ閉じられた効果の範囲というこの最初の条件の文脈において、私たちは明確に主観と関係する相対性の重要さに気づく。つまり、そのような理念化された効果の範囲は、決して自由に浮遊している範囲ではなく、それは常に〈主観にとって、あるいは主観の〉選択と効果の範囲である。とはいえ、ここで問題となっている主観は、ある可能性が現実の可能性であるような選択範囲上の一つのパースペクティブ以上のものではない。二人の主観が同一の選択の範囲をもつことはできない。なぜなら、彼らは決して同時に同じ場所にいることはできないからである。したがって、最善のものは常に〈ある特定の閉じられた選択範囲の主観にとって〉最善のものである。にもかかわらず、この最善のものは客観性の地位を有している。つまり、一人の主観が最善のものとしてAを選択し、同一の選択範囲に関して別の主観がBを選択するという意味で、それは主観的なものではない。最善のものは、それがこの効果の範囲に関して最善のものである限りで主観的であるだけであり、その最善のものを有する効果の範囲は、原則としてそれを同一のものとして評価しなければならない他の主観によっても理解可能なのである。

最初の二つの条件に関連して第三の条件がある。すなわち、時間と空間に関する相対性

である。実践的な効果の範囲は理念的に完全なものと想像されているが、それはまた、それ自体ある特定の場所とある特定の時点に関係している。時間にとって、これは次のことを意味する。つまり、時刻 X1 において最善のものは、時刻 X2 においてはもはや最善のものではないかもしれない。この選択範囲の時間相対性は、フッサールの初期倫理学が格率の倫理学ではなく、むしろ志向の倫理学であることを明白に示している。つまり、倫理的に善い行為とは、ある特定の主観にとっての理念的に閉じられた選択範囲の中から、時刻 X の時点で最善のものを選択する行為である。それは、人生全体における行為の格率に関するものではなく、即座の選択、すなわち単一の瞬間における決定に関するものである。

第四の条件は、1914 年の講義の遅くになって初めてフッサールによって導入されており、それはあるアンビヴァレンスを伴っているように思われる。それは、フッサールが以前に「暗黙のうちに適切性のうちに含めた」「実践的な到達可能性」である。一方で、最善のものは主観の手の届くところになければならない。たとえば、私は大阪にいる間、バルト海で子どもが溺れているところを助けることはできない。しかし他方で、これはフッサールの後期の立場をほのめかしているのだが、最善のものは、まさに当の主観が有する〈能力〉にもとづいて実現可能である必要がある。つまり、有名なカントの考えに関してフッサールが書いているように、「人ができないことは、彼もまたすべきではない」のである。20 メートル離れたところで溺れている子どもを助けることは、泳げない人の選択範囲と泳げる人の選択範囲とは等しく最善のものではあり得ないので、この定式における「できる (can)」は、主観の個人的能力にも関連づけられる必要がある。実践的な到達可能性に関するフッサールの最初の解釈では、彼は特質をもたない主観を扱っていたが、第二の時期の解釈では、能力を有する主観を扱っているのである。

そして最後に、「到達可能なものなかで最善のことをなせ」という要求は、実質的な価値論および実践論の法則を私が知っている場合にのみ実現し得る。形式的な法則を知るだけでは充分ではないのである。私は実質的なアプリアリを知らなければならない、すなわち、私はその本質によって価値の属性を伴っている対象の種類を知っていなければならない。さもなければ、「客観的価値という概念は手放さないようにすべき何かをもたず、したがって、客観的な望ましさとという考えと最善のものという考えをもってはいないだろう」。私たちは、「価値の基本的な種類をそれぞれ実践的な善の種類に応じて確定する必要があり、その際、対応する選好の法則を理論的に探求する必要があるだろう」。しかし、すで

に述べたように、フッサールは彼の倫理学のこの実質的な部分を一度も体系的に展開しなかったのである。

以上を要約すれば、次のように言うことができる。つまり、フッサールの初期倫理学は、本質的に、ある特定の空間的状況のなかの、ある特定の時点で、価値と意志の形式のおよび実質的法則にもとづいて、特定の能力をもった主観の理念的に閉じられた効果の範囲のなかから最善のものを捉え実現することに関するものである。主観は、効果の範囲上のその特定のパースペクティブに関してのみ関連しているのであり、価値を実現する能力の点で限界をもっている。したがって、彼に開かれている諸々の可能性のなかで最善のものは、彼の人格に依存している。しかし、ここではフッサールは「人格」を非常に初歩的な意味で理解している。1908/09年の著述では、次のように書かれている。「入念に見れば、人格と状況に関する話は、単に意志の範囲の限界を指し示しているだけである。[...] 人格の関係は、以下のことを意味しているにすぎない。すなわち、それぞれの選択において、私たちはアприオリに、固定された特定の限られたあり得る選択可能性の範囲を有しているだけであり、最善のものという考えと、唯一実践的な善という考えは、アприオリにこの範囲に属している」。フッサールは、後の著作のなかでこの初歩的な人格概念を重要な点で拡張するのである。

2. 初期倫理学における志向の倫理学と成功の倫理学

これまで議論してきたことのなかで、私たちは意志、すなわちフッサールの初期倫理学における主観の善意志の役割については何も述べてこなかった。主観は、彼の範囲のなかから最善のものを選択し行為するだけで済むのか。あるいは、主観も最善のことをしていると〈分かり知っている〉必要があるのか。最善のものへの盲目的意志は善意志であるのか。この問いに対するフッサールの答えは明確である。つまり、倫理的に善い選択をするためには、洞察力のある善意志が必要である。しかしながら、この点に関する正当化は、1908/09年と1914年の講義とは異なる重点を与えられている。

洞察力をもって最善のものを価値づけ意志すること、これは初期倫理学のいずれの段階においてもフッサールの基本的な考えであるが、それは盲目に最善のものを価値づけ意志することよりも善いことである。もし私が偶然に最善のものに命中し洞察力なしにそれを実現するならば、私は最善のことをしていない。したがって、吸収の法則に従えば、私は

悪いことをしたことになる。とはいえ、1908/09年の講義においては、この正当な価値づけを洞察する力は、最終的に倫理的に善い行為のための〈基本的条件〉であるのに対し、1914年の講義においては、それはもっぱら総和の法則に従い〈より高次の〉価値へと導くだけである。1908/09年の講義では、次のように述べられている。「しかし、意志の価値は最高の実践的な善の構成要素ではない。最高の実践的な善は、相関的なものであり、これは独断的な意志の妥当性が相関的なものであることを意味する」。正当に価値づけ意志することが実際のところ唯一の価値である。なぜなら、それは正当化可能だからである。派生的な仕方においてのみ、可能な洞察力をもった価値づけについては、それはそれ自体で価値を有するのである。なぜなら、正当な価値づけの「最終かつ真の源泉」、したがってまた、正当な意志の「最終かつ真の源泉」は、洞察力をもって価値づけ意志することのうちにあるからである。善意志は、いわば最善のものに、その最善のものの特徴を「与える」のである。この一連の思考のために、フッサールは1908/09年の講義のなかでカントの表現を当てることができた。すなわち、「世界中で善意志ほど高い価値はない」、と。

しかしながら、1914年の講義においては、フッサールは「意志の作用それ自体を意志主体 (agent) の意志の範囲の一部である」とみなしている。つまり、「私は、志向的な仕方ですべて最大の明晰さと妥当性という目標に向かわなければならない。それによって、私は相対的に最善のものを實現するだけでなく、洞察それ自体によって新しい価値を加える」。ここで、洞察力のある意志が倫理的に善い行為にとって必要である理由は、それがそれぞれに仮定された「最善のもの」にさらなる価値を〈加える〉からであり、したがって、洞察力のある意志を欠いた「最善のもの」は次善のもの、したがって悪いものになるのである。

主観の善意志に関する概念の変化は、1908/09年の講義ではフッサールがなお志向の倫理学の立場に向かっているのに対し、1914年の講義では成功の倫理学に近い議論を行なっているという事実をほのめかしている。このように、初期倫理学では、彼は、格率の倫理学から志向の倫理学へと変化する幾分「カント的な」アプローチから、どちらかと言えば功利主義的なアプローチへとシフトし、そこでは規則功利主義よりも行為功利主義により強い親和性を示している。しかし、フッサールの初期倫理学は、発生を考慮に入れることなしに単一の契機における意志の作用を見ているだけであるので、志向の倫理学と行為功利主義の倫理学という二つの契機は、双方ともに静態的な現象学の一部である。

3. フッサールの自己批判

1919/1920年の『哲学入門』講義に加え幾つかの研究草稿のなかで、フッサールは明確な自己批判を行なっている。この自己批判は、彼の初期倫理学における主観概念の本質的な部分に関係している。

1919/1920年の講義では、次のように述べられている。「私はおそらく定言命法の全公式を諦めるか、あるいは新たに制限しなければならないだろう。[・・・] 最高の実践的な善は、私にとって絶対的な当為であるということは疑い得ないだろうか。意志の主観性にはどんな意味があるのか。私がそれを主観外の善に関して価値づける限りで、それが生み出す客観化された善として問題となるのか」。ここでは何が新しいのだろうか。明らかに新しいのは、意志の主観が価値を最大化する行為にもとづいてのみ善と呼ばれうるかどうかを疑っているが、フッサールが初期倫理学における「最善のもの」と主観の現実の絶対的当為とのあいだの差異について考察していることである。

この絶対的な当為をブレンターノ的な命法とは異なる仕方で理解し得る最初のヒントを、フッサールはすでに1907年にモリッツ・ガイガー³から受け取っていたと思われる。すなわち、「我々がブレンターノに従って行なったように、純粹に定言命法に従う倫理学は倫理学ではないことは明らかである。母親が自分の子どもを支援することは彼女の実践範囲のうちで最善のことであるかどうかを最初に反省すべきであるというのは母親の要求にとって不合理である、という正当化された異議を、すでに1907年にガイガーが私に突きつけたにもかかわらず、私は、昔の私の一連の思考に完全に立ち戻っている」。彼の分析において導きの糸として繰り返しフッサールに役立っているこの母親の例によって、彼は倫理的な確実性を反省（吟味 *Abwägung*）するようにはじめかしている。

おそらく1916/17年に書かれた日付のない研究草稿のなかに、私たちはこの思考のさらなる詳述を見ることができる。「母親は、最高の実践的な善というそのような反省を受け受けると最初に考えるべきなのか。ブレンターノに由来し本質的な特徴において私によって受け入れられたような、最高の実践的な善の倫理学全体は、最終的な言葉ではあり得ない。本質的な限定が必要だ！ 召命と内なる声 (*Beruf und innerer Ruf*) は、充分真剣に受けとられていない」。内なる声は、今や効果の範囲の最善のものに対立しており、今や内なる声は、フッサールの目には倫理学にとって本質的なものとなっている。

これらのフッサールによって断片的であれ明示的に述べられた自己批判の他に、別の重

要な側面がある。つまり、発生的現象学の始まりは普通 1917/18 年にまで遡る。これらの年月のあいだに、フッサールは、主観を受動的な領域とそれとの関係によって影響される発生的な主観として体系的に理解し始めているのである。

4. フッサールの後期倫理学における人格——理性の倫理学

フッサールの後期倫理学は人間の刷新 (renewal) という見出しのもとに動いている。もはやブレンターノではなくフィヒテとおそらくはシェーラーが、この時期に彼に影響を与えた思想家である。またフッサールは、第一次大戦後の時代を「刷新の時代」と考えた。彼がその時に定式化した新しい「定言命法」を見れば、彼の後期倫理学の変化した形態をとりわけ明確に知ることができる。それは、「真の人間であれ。洞察力をもった仕方であらう。あなたが完全に正当化できる人生を送れ、すなわち実践理性に導かれた人生を送れ」である。この命法に従う主観は、もはや一時的に最善のものを実現する効果範囲上の静態的なパースペクティブではなく、彼の人生全体を道理にかなって正当化することのできる発生的に生成する人格である。しかし、いかにして人格はそのような正当化された人生に到達できるのだろうか。

その答えは、批判的な自己反省によって、すなわち自己評価および自己意志によってである。人格は自己自身を、すなわち彼の機能している努力と、そのすでにして取っている態度を反省する。すでに受動性の領域において、意味の結合としての動機づけの結合があり、それに伴い価値づけることと意志することの結合および初歩的な実践的理性がある。自我はこれらの受動的に構成されている諸々の統一体によって触発され、価値づけ意志する仕方において、それらに対して態度を取る。その際、それらの態度取りが、その人格の習性の中に沈殿し二次的な受動性となる。ある人格の性格は、この習性によってのみ構成されるのであり、人格は自己批判的に彼の価値づけと意志の正当化を求め、また必要ならばそれらを修正する態度のうちにある。しかし、人格にそのような自己批判と「刷新」の息吹を吹き込むものは何であるのか。

人格を生半かに道理にかなった人生から人生全体の批判と刷新へと向かわせる「原初的な動機」は、フッサールによれば「否定と疑いの苦痛に満ちた体験」である。「苦痛に満ちた価値低下と失望」は批判を動機づけ、自己の人生全体の最終的な正当化のための願望を誘発する。私が見る限り、彼は決して明示的にそのように述べてはいないけれども、フ

サルは理性そのものを最高の価値とみなしているように思われる。なぜなら、理性はそれ自身を最高の価値とみなすからであり、彼はまた新しい定言命法を以下の簡素な言葉にすることもできた。すなわち、「道理にかなうようにせよ！（Be reasonable!）」である。しかし、人格が彼の習性を捉えるための、したがって自分自身を道理にかなっていないものとして、またそれゆえに倫理的に悪いものとして捉えるための基準はなんであるのか。

その妥当な基準は、首尾一貫性と明証性である。フッサールによれば、すでに受動的な次元に首尾一貫した統一性と道理性への傾向がある。しかしながら、この傾向性はひとりでに完全に人生において進展していくわけではない。たとえば、私がある車をそれを好きだからという理由で盗むことは、条件付きで道理にかなう動機づけであるのに対し、私がそれを好きで必要としているにもかかわらず、自分の車を燃やすことは全く道理にかなっていないだろう。しかしながら、車を盗むという私の動機は、たとえば私が他の人々に損害を与えたくないとか、他の人々を彼らの尊厳において尊重したいといった他の動機と葛藤を生じる。この状況において、私は、それ自体で道理にかなない首尾一貫している二つの動機づけをもっているが、にもかかわらず、それらは互いに矛盾している。完全に道理にかなない首尾一貫した仕方動機づけられる為には、私はそれらのうち一つを諦めなければならない。いずれか一つに決める為には、私には第二の基準が必要である。すなわち、明証性の基準である。私は、他者の尊厳を尊重することが車を盗むことによって達成される喜びを得ることよりも価値論的により高次に立つ、という価値覚 (*Wertnehmung*)⁴ を必要とする。ある動機づけと対応する意志は、志向された価値が価値覚において充実される場合にのみ真に道理にかなうものとなる。そのような首尾一貫性と明証性のうちで完全な人生を送るためには、人生のあらゆるレベルの個人的な目標全てが、単一の人生のうちで首尾一貫して追求されうること、また、それら個々の目標がそれ自体で明証的な価値に結びつけられることが必要である。フッサールは、しばしばこの点で様式 (*style*) という概念を用いており、それによって人生の首尾一貫性という単一性をほのめかしている。つまり、「人生の統一性と一致するある様式」が確保されなければならないのである。

この点で、私たちはある困難に出くわす。この困難は、人格の発生的な構成とフッサールの理性概念に関係している。つまり、フッサールにとって、道理にかなうとみなされるものは、理念の永遠の領野に置かれているのではない。それは、単に空虚な仕方動機づけられるだけでなく、直観的な仕方動機づけられ、したがって明証的に与えられるものである。したがって、新しい定言命法に従う為には、私のあらゆる目標が空虚に志向された価値を

含むだけでなく、それらの価値論的な空虚な志向もまた価値覚によって充実される必要がある。ここで問題となるのは、ある特定の時点で、私は一挙に明証的に価値を把握することができない、ということである。その理由は、それが私の人生全体、したがって私の未来の人生をも含めた人生全体の動機づけの文脈において、価値として立証されなければならないからである。それは、私の人生全体の文脈において、人類の歴史全体の文脈においてさえ、価値であらねばならない。充実している価値論的かつ実践的な理性の時間性は、フッサールの目には無限の進行であるので、いかなる単一の時点においても、私たちの行動が真の理性のうちで人生を送る為の定言命法を実際に満たしているとは全く確実ではないのである。したがって、原理的に一つの「苦痛に満ちた差異」、すなわち現在における私の絶対的な真の義務と全体として常に不確実な真の義務とのあいだの差異がある、とフッサールは言う。フッサールが『危機』のなかで書いているように、完全な合理性というものは「無限のうちにある理念」であり、それは「事実としては必然的に途上にある」のである。

5. フッサールの後期倫理学における人格——愛の倫理学——

しかしながら、自己自身の人生を、そのあらゆる連関において道理にかなうよう正当化するという義務は、倫理的な人格の単なる形式的な枠組みに過ぎず、人格のこの上ない個別性に至るまで正当化することのできない枠組みに過ぎない。フッサールは明確に次のように述べている。「概して、『定言命法』というのは、それ自体命法であるとしても、一つの重要なものに過ぎず、おそらく特定の内容に関して妥当しうる個別的な命法すべてに対し、それ自身では空虚な形式であるということは明らかである。しかし、個別的な命法は、この「特定の内容」をどこから受けとるのだろうか」。

フッサールの初期倫理学とは対照的に、この内容はもはや客観的に妥当する実質的価値論、すなわち時間と空間における位置、効果の範囲と人格の能力にもっぱら依存するのではなく、それは、最終的に人格的な愛と個人の絶対的な感情に依存している。私がどの倫理的に正当な道を取るのかは、最終的にある特定の価値の領域へ向かう「人格的な愛」に依存している。個々の自我はもはや空虚な極点ではなく、その深奥に、彼にとって価値があるとみなされるものを決定する愛の中心を有している。絶対的な人格的当為の起源に、ある不合理な絶対的な感情がある。つまり、「人格へと向けられ、この絶対的な感情を経

験する彼にとって合理的な正当化を受けることのない無条件的な『汝なすべし』がある。その拘束力のある妥当性においては、それはそのような合理的な正当化に依存していない。この絶対的な感情は、たとえ合理的な説明が可能であるとしても、あらゆる合理的な説明に先行している」。フッサールは、この絶対的な感情を愛の中心から生じる自己 - 触発として理解することを考えて、次のように書いている。「愛の価値の感情は、最も深奥にある自我、すなわち私の中核的な本質においてそれであるような私 (me) の働きである」。しかしながら、彼は後にこの省察を削除している。そのため、絶対的な感情の起源は依然暗闇のうちに開かれたままである。

この人格的な当為の根拠は、あらゆる客観的な価値に優るだけでなく、選択の問いが生じることすらない点で優っている、絶対的で主観的な価値を基づけている。それに伴い、定言命法を考慮することなしにある確実性が生じ、その当為の内容は定言命法の最善のものと容易に矛盾し得る。もし私が主観的な価値に従わないならば、私はある意味で私自身を放棄したのであり、これ以上私自身を愛することはできなくなる。しかし、もし私の中から二つの主観的な価値が相互に矛盾するならば、その状況を解決するいかなる吸収の法則もない。代わりに、私たちは「犠牲の悲劇」に直面するとフッサールは言う。私たちは他方の主観的な価値を選択することにおいて、一方の主観的な価値を犠牲にするのであり、犠牲は同時に自己自身の喪失と自己自身の犠牲を意味している。しかしながら、ここでの事情は、悲劇にならずに絶対的な価値を断念する場合とは異なっている。なぜなら、二つの主観的な価値とそのうちの一つを犠牲にすることとのあいだの悲劇的な葛藤の場合、私はまだ絶対的な愛のうちで私自身を愛することができるからである。なぜなら、私は二つの絶対的な価値のうち一つに決定しなければならなかったのであり、実際にそうしたのだからである。

しかしながら、私が基本的な用語で素描しただけのこの愛の倫理学は、後期の理性の倫理学と対立してはいない。それは、むしろ人格主義的 - 理性主義的なアプローチにおいて依然開かれている空虚な場所を充実させる。つまり、首尾一貫性と明証性のうちで生きられる道理にかなった人生は、究極的には人格的な呼び声にもとづいてのみ可能であり、そこでは、呼んでいるものは、「すでに疑われるか見られている」価値であり、それは私を絶対的な仕方ですら私であるものと結びつけ、したがって私の倫理的な進路を計画しているのである。志向された価値の明証的な充実は、私にとってのみそのようなものとして、ある絶対的な感情のうちにその最終的な基盤を見出すのである。

初期の倫理学において、私たちは志向の倫理学と成功の倫理学の側面を見て、前者から後者への重点の変化を見てきた一方で、フッサールの後期の発生的 - 人格主義的倫理学には、初期の志向の倫理学の変様とみなされうる徳 (virtue) の倫理学と心情 (*Gesinnung*) の倫理学という側面があると言えるかもしれない。つまり、愛と理性のうちで全人生を生きる人格は、彼の習性を通じて有徳な性格を発展させる。この性格は、それ自体で価値を有する基本的な「心情」と結びついている。こうして、初期の倫理学と異なって、それは運命、死、自然災害のような世界の価値を切り下げる諸側面によって脅かされることはない。その最後の思想は、私がこの論考のタイトルに用いた以下の引用において特に明確となる。すなわち、「もし私が『価値』、すなわち永続する価値の世界のなかにある永続する価値を有するものをもたすためだけの達成する機械であるなら、[...] 私の目標が不可能であることを洞察することは、私の意志を麻痺させる必要があるだろう。しかし、自分の子どもを愛情を持って世話することから行為する母親について考える場合どうだろうか。彼女は、世界が『いかなる意味も持たない』ことを知るかもしれない[...]。それでも、当の母親は次のように言うだろう。たとえ確かにそうであるとしても、私が自分の子どもの価値を切り下げてはならないことは、断じて間違いない。[...]。もし私がその命法に従って生きるなら、私は私の義務において私自身で善であり、世界がそれ以上に『意味』を持つとうと持つまいと、それは善であり、善であり続ける」と。

フッサールにとって、価値の最大化を達成する機械は道理にかなって愛する人格となったのである。

6. 展望——間主観的なパースペクティブと神学的なパースペクティブ

適切な仕方ではフッサールの後期倫理学における人格を理解するためには、私たちは人格の間主観的なパースペクティブと神学的なパースペクティブについても考慮する必要がある。私はここでは、この点で幾つかの関連する考えを示唆し得るだけである。

彼の発生的現象学において、フッサールはすでに受動性の領域に根拠をもった志向性の間主観的な絡み合いを想定している。この志向性の絡み合いは、倫理的な努力の領域にも当てはまる。様々な人格の努力という部分的な回復があるのだから、フッサールは「より高次の人格 (personalities)」があるという考え——それはシェラーによって擁護されたが、ニコライ・ハルトマンによってはそうではなかった——について詳述している。た

たとえば、人格のようにある特定の当為を有することのできる国家や教会といった組織がそうである。

倫理学の領域において、志向性の絡み合いはフッサールを「愛の共同体」という考えに導いていく。そこでは、あらゆる自我が「他者の価値を進んで自分の価値とし、あるいはそれを精神と真理において自分のものとして認め、それをわがものとする。そして他者は他者で同様にする」。人格は、彼が他者の価値を彼自身の価値とし、彼の道理にかなう人生の為の努力に統合する場合にのみ、倫理的に生きることができる。いわゆる「愛の法則」に従えば、すでに「彼の人格的な当為の主観としての他者」への「感情移入(Einfühlung)」⁵が、「私は彼に共感し彼を愛さなければならない」という状況へと導く。「原理的に、すべての絶対的な価値は、万人にとっての価値であり、単なる主観的な価値ではない」とフッサールは書いている。この倫理的な人格の根本的な絡み合いのために、また倫理的に善い人生は究極的にはそのような愛の共同体にもとづいてのみ可能であるという事実のために、私たちはフッサールの後期倫理学における共同体主義的な(communitaristic)側面についても語るができるだろう。

しかしながら、個々の人格の絶対的な価値は個々に異なるために、ある困難がフッサールにとって生じる。彼は、いくつかの研究草稿のなかでこの困難と格闘している。彼は繰り返し、「あらゆる特定の絶対的当為を統一へと、すなわち究極の当為として明証的に与えられ完全に理解された理性の統一へともたらし、にもかかわらず、いかなる絶対的な当為も放棄することなく、むしろあらゆる絶対的な当為がそれに奉仕し、またあらゆる絶対的な当為がそこからその規範的な意味を受けとるような普遍的な当為」について熟考している。けれども、ページの脇の注に彼は次のように書いている。「なるほど。それは示されていない。せめて誰かがそれを示すことができたなら!」。フッサールは、万人の倫理的な努力の調和的な一致という可能性について探求された証拠をついに見出ししていないようであるとしても、彼は、調和した合理性のための〈探求〉という倫理的な義務を手放してはいない。なぜなら、私たちは時にこの探求において毎回そのつど部分的に成功していることを知っているからである。

諸々の絶対的な当為の一致と不一致とのあいだの緊張は、究極的には神学的な意味においてのみ解決を見出せるように思われる。つまり、神への信仰、すなわちあらゆるものに機能している内在的な「絶対的な目的論」とフッサールが理解している神への信仰である。この神への信仰だけが、究極的にあらゆる倫理的な努力の首尾一貫性を保証することがで

きる。神学的な文脈においてのみ、個々の人格の絶対的な当為の非合理性はまさしく合理的な意味を得るのである。しかしながら、この信仰がなければ、人格は、絶対的な価値の多様性ととも、彼自身の人生および他の人々のいる共同体のうちでの、彼の人生における最大限可能な首尾一貫性と明証性のための果てしない探求に直面し続けることになるだろう。

(訳：高山 佳子・浜渦 辰二)

解題

本稿は、2016年3月8日、大阪大学文学部大会議室において開催された、インガ・レーマー教授の講演“Genetic Phenomenology in Husserl’s late Ethics”のもとになった原稿を、本学院生の高山佳子さんと共訳したもので、この原稿の邦訳を本誌『臨床哲学』に掲載することについては、ご本人から快諾をいただいている。なお、本講演は、既発表のドイツ語論文“Von der wertmaximierenden Leistungsmaschine zur vernünftigen liebenden Person. Subjektivität in Husserls Ethik” (*Journal Phänomenologie*, 2011 vol.36) をもとにした英語版で、講演のため出典や文献は省略されているので、関心のある読者は、もとのドイツ語版論文を参照されたい。

インガ・レーマー教授 (PD Dr. Inga Römer, Vertretungsprofessur für Theoretische Philosophie und Phänomenologie, Bergische Universität Wuppertal) は、フランス・ボルドー大学、ドイツ・ハンブルク大学で学び、ヴッパータール大学でテンゲイ教授の指導のもと、博士論文“Aporizität und Aporetik der Zeit. Ricœurs Zeitdenken im Ausgang von Husserl und Heidegger”で博士号を取得、教授資格論文“Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht”を発表後、テンゲイ教授亡き後のヴッパータール大学で代理教授を勤めている。業績としては、著書に、*Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht: Springer 2010 (= *Phaenomenologica*. Bd. 196)、編著に、*Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*. Würzburg: Ergon Verlag 2011; *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives*. Leiden/Boston/Tokyo: Brill Academic Publishers 2011; *Person – Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*. Münster: Mentis,

2013 ; *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*. Berlin/Boston: de Gruyter 2014、そのほか論文・書評多数がある。

訳者の一人（浜渦）は、30年前（1984-1986年）、ヴッパータール大学でクラウス・ヘルト教授のもとで学んだことがある（クラウス・ヘルト『20世紀の扉を開いた哲学—フッサール現象学入門—』九州大学出版会、2000年、参照）。その後任となったラズロ・テンゲイ教授は、2009年3月17日、大阪大学待兼山会館で講演を行い、その原稿「生活世界における経験」は『臨床哲学』Vol.11（2010年）に掲載された。テンゲイ教授は2014年7月、還暦を迎えたばかりであったが、残念ながら逝去された、その代理教授を勤めているのがレーマー教授である。その意味でも、今回レーマー教授に大阪大学で講演いただき、ここにその原稿の翻訳を掲載できることは、光栄なことである。

（解題 浜渦 辰二）

訳注

1. Ullrich Melle, »The Development of Husserl' s Ethics.« Études Phénoménologiques 13/14 (1991): S. 115-135.それぞれの時期の講義録が次の二つの巻に収録されている。Husserliana Bd.XXXVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hrsg. von Ullrich Melle. 1988; Husserliana Bd.XXXVII, *Einleitung in die Ethik*. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. Hrsg. von Henning Peucker. 2004. また、以下で「戦前」「戦後」と呼ばれるのは、第一次大戦の前後のことである。
2. 日本の雑誌『改造』に掲載された以下の論文を指す。“Erneuerung als Individualethisches Problem (1924)”, “Erneuerung und Wissenschaft (1922/23)”, “Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung (1922/23)”, in: Husserliana Bd.XXVII, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, 1989.
3. Moritz Geiger (1880-1937) は、ドイツの美学者で、現象学的美学の領域において重要な人物の一人。ライプツヒのヴァントおよびミュンヘンの Th. リップスのもとで哲学、心理学を学ぶ。1904年ミュンヘンの「心理学アカデミー」でフッサールの講演を聞き、大きな感銘を受け、フッサールと親交（ただし1913年まで）を結ぶ。とくに『論理学研究』から大きな影響を受ける。1913年、フッサール、プフェンダー、ライナツハ、シェラーとともに『哲学および現象学的研究年報』の共同編集者になる（1939年まで）。
4. フッサールは、知覚に基づいて価値覚評価が行われるという「基づけテーゼ」を放棄し、両者が同じレベルの直接性をもつことを主張するために、「知覚すること（Wahrnehmen）と価値覚すること（Wertnehmen）—価値そのものを捉え感ずること（Fühlen）—の平行性」を主張するようになる。
5. Th. リップスから借りてきた概念で「自己移入」とも訳されるが、フッサールの他者論における中心概念の一つ。詳しくは、フッサール（浜渦辰二訳）『デカルト的省察』（岩波書店、2001年）の「解説」を参照。

To live together with others – from Husserl's phenomenology of intersubjectivity¹

HAMAUZU, Shinji

Abstract:

At the turning point of 19th century to 20th century, from the modern period to the contemporary period, the first philosopher who regarded “others” as one of the fundamental problems of philosophy and wrestled with it for the first time in the history of European philosophy was the founder of phenomenology, Edmund Husserl. However he didn't remain concerned the problem of “other minds”, such as the question “How can I get knowledge about other minds?”, but grasped the problem of “others” in wider sense and stated it as the “fundamental problem of phenomenology”. He tried to discuss his investigation on “others” as problematics of “intersubjectivity” since his early period. They are on the one hand a inquiry into the relationship “between subject and subject”, but on the other a problem of the relationship “between subject and object”, namely a thought that the world in itself is no object apart from the subject, but is constituted “intersubjectively”. Husserl investigated the theory of “others” just in such a context. His problematics of “intersubjectivity” were connected to traditional and contemporary philosophers. They are also intertwined with most of problems he investigated in various ways: through the contrast between ontology and phenomenology, we notice that they come into the structure of “phenomenon” and are related to one of fundamental concepts of phenomenology, i.e. the term “intentionality”. The very idea of “intentionality” broke the dualistic scheme of “subject and object” that was presupposed in the modern philosophy, and gave birth to the idea of “between”. Thus, we can say that the idea of “intentionality” prepared the phenomenology of “intersubjectivity” as the “fundamental problems of phenomenology”. This is just the clue to solve

why almost every problem Husserl investigated is connected to problematics of “intersubjectivity”.

1. Introduction

In the U.S. the presidential candidate Mr. Donald John Trump insists that a huge wall against Hispanics from Mexico should be built and the frontier should be guarded against Islamic refugees from the Middle and Near East, with the motto “America, First!”. He is supported by those who hope to prevent foreigners and others minority to groups from living in America. Also, a referendum in the U.K. was held in June of this year, and British citizens voted in favor of the U.K. to leave the European Union, an event commonly referred to as “Brexit”. One of reasons why people voted for “Brexit” was an antipathy against a growing numbers of Islamic refugees and migration to Britain in general. After the vote, attacks on non-British people were reported in the media. Similar tendencies are to be found in other European countries including Germany and France. It seems me that people in the western world are losing sight of how we can live together with others, and especially “foreign others”. When I began to research Husserl's phenomenology of intersubjectivity in the 1990's, about 28 years ago, I had a similar impression when I was confronted with the situation after the fall of Berlin Wall and the collapse of the Soviet Union as well as other East European socialistic countries, a concern worse by splitting of Yugoslavia and Czechoslovakia.

2. Husserl as founder of philosophy on others

At the turning point of 19th century to 20th century, from the modern period to the contemporary period, the first philosopher who regarded “others” as one of the fundamental problems of philosophy and wrestled with it for the first time in the history of European philosophy was the founder of phenomenology, Edmund Husserl. It is not accidental that many philosophers who were respectively

influenced by him and took over the spirit of phenomenology differently, e.g. Heidegger, Levinas, Schutz, Sartre, Merleau-Ponty, even if they used the term “phenomenology” or not, they engaged with the problem of “others” more or less in their own ways, offering different perspectives. Because in so far as they turn their eyes towards the idea of “phenomenon”, they cannot help ask “for whom” it appears and ask about the difference or the sameness between the “phenomenon” appearing “for me” and appearing “for the other”. In this sense, phenomenology cannot help but include the problem of the “other” as one of its essential concerns from the beginning. This is just the key of solving the following enigma: Why the philosophers who were influenced by Husserl, despite taking different directions, nonetheless kept the problem of “others” as central to their work.

Another interesting point was that those philosophers took over the problem of “others” from Husserl, but developed their own theory of “others” by criticizing Husserl's theory of “others” from their own points of view respectively. Although they took over Husserl's spirit regarding it as a fundamental problem of philosophy, all who engaged with Husserl's ideas were not satisfied with his theory of “others”. However, Husserl himself was not entirely satisfied with the theory he himself developed, and this is evidenced by the following example.

The fifth meditation of *Cartesian Meditations* written based on the speeches in Paris and Strasbourg 1928 of his later years is well known as Husserl's theory of “others”. This work was first published 1931 in a French translation (partly worked on by the young Levinas) . What he added to the manuscript of speech with almost the same amount as the original one at the publication was the fifth meditation in question. *Cartesian Meditations* was almost a patchwork of manuscripts that was gathered quickly from notes he had written until then, and was by no means a systematically controlled work. Although Husserl afterwards intended to revise it to a precise German version, he had other plans for publication in those days. The plan of revision was not realized in his life, and the original German version *Cartesianische Meditationen* was published in 1950 as the first volume of the *Husserliana*, the complete works of Husserl, based on the efforts of the Husserl

Archive later.

The theory of “others” in the fifth meditation of the *Cartesianian Meditations* is nothing but the tip of an iceberg, works that he saved through his wrestling with the problem, and there remain lengthy manuscripts several times more than the published one about the problem of “others”. They were published as *Towards Phenomenology of Intersubjectivity*, the 13th to the 15th volume of *Husserliana* 1973. They are composed of massive drafts that began in 1905 when he had just thought of the “phenomenological reduction” and continued for 30 years to 1935 just before his death. They covered almost all periods when he faced philosophy and were entwined with every problem he coped with. Although there are some manuscripts for his lectures among them, most are “working manuscripts” and were not offered for publication. They were not expression of a finished thought, but a document of his thinking processes in a “state of being born”, in his unique style of writing by thinking with the stenography called “Garbersberger”. What must be emphasized here is that almost all of this work by Husserl in these three volumes are remained unknown to the philosophers I mentioned above, and so many of Husserl's philosophical successors were simply unaware of the ideas contained within these volumes. Those who attempt to wrestle with Husserl's theory of “others” must not get along not only with *Cartesian Meditations*, but work with the three volumes of *Towards Phenomenology of Intersubjectivity*.

3. Problematics of “Intersubjectivity”

Problematics of “Intersubjectivity”, Husserl named as a title of all the problems of “others”, are on the one hand a inquiry into the relationship “between subject and subject”, but on the other a problem of the relationship “between subject and object”, namely a thought that the world in itself is no object apart from the subject, but is constituted “intersubjectively”. Husserl investigated the theory of “others” just in such a context. This characterizes Husserl's theory of “others” and it is decisive because it is not impossible to understand it without this context. What

does it mean?

What is the nature of “others”? Normally I don't call my family members like my wife, children, parents, siblings “others”. But in the sense of “physically separated” we can call even the most intimate family members, everybody except myself, “others”. Moreover there is another usage of this term according to which we call “other” or “different” or “foreign” people “others”. For instance women are “others” for men, children are “others” for adults, elderly are “others” for minors, foreigners are “others” for nationals, and vice versa. To widen the example, students are “others” for teachers, patients are “others” for doctors, cared for persons are “others” for caregivers, disabled persons are “others” for persons without disabilities, and vice versa. In this sense, men or women are not “others” for each other, adults or children are not “others” for each other. We don't draw a line between “I” and “others”, but between “we” as a group in various senses and “others” as a different group. Also, the concept of “others” doesn't presuppose that “others” are human beings. After all, all animals are “others” for humans, if we take animals as subjects, humans are “others” e.g. for a wild bear, dogs are “others” for monkeys.

If we return to human beings, in everyday life, we make contact with “others”. When we greet them unintentionally, talk about work or study, go together somewhere and do something together, we know they are “others”, but never think about them as “others”. There is no space for using the term “others” in everyday life. But once something happens that changes the situation, the “other” to whom I have some kind of relation, changes suddenly to the foreign, estranged and unfamiliar - “other”, a person who is thinking something I don't understand. Suddenly, persons around me become foreigners for me or I myself become a foreigner for them. They appear suddenly as “others”. Imagine e.g. when I fall in depression, into dementia or when I'm informed that I do not have long to live because of cancer. The term “others” comes to be used in everyday life suddenly, and in the introduction of “others” disrupts our way of thinking and acting in the world. Thus we can say, against “others” as the fact of affairs the term “others” brings an unusual thing which we didn't have in our daily life. Here I would like to call problems emerging from

usual “others” to unusual “others” as the theory of “others”.

If we look back over history of philosophy, the European modern philosophy which René Descartes opened with the thought “*Cogito ergo sum* (I think, therefore I am)” was fundamentally a philosophy which intended to make “I” or “subject” the starting point, where the theory of “others” was not considered as a philosophical problem. Descartes thought “Good sense (Reason) is given to everybody innately”, “The certainty of *sum*(I am)” is applied to everybody who can “think”. He never imagined that “you think” or “he or she thinks” is not certain, but doubtful, whereas “I think” is certain and undoubted. What we can say about “me” we can say about “everybody” as well. He overlooked the difference between “I” and “everybody”.

The English empiricist John Locke thought differently. He denied “innate ideas” which according to Descartes are innate commonly to everyone and thought that human beings are born in the state of “*tabula rasa* (white paper)” and get every cognition from “experience”. Different persons get different ideas through different experiences. The English empiricism school took for the first time the difference between “I and others” seriously and brought it into question. According to Locke “I” can't see “ideas in the mind” of “others” and only can reason them by analogy through words and bodies as outer “signs of ideas”. By succeeding to Lock's idea of “other minds” David Hume intended to consider “sympathy” as a way to “other minds” in “human nature”. Although J. S. Mill in 19th century tried to explain it with “reason by analogy”, the German translator of Hume's *A Treatise of Human Nature*, Theodor Lipps criticized Mill's discussion and developed “empathy (Einfühlung)” as fundament of aesthetics and ethics. In this way, the question “How can I get knowledge about other minds” was discussed in the tradition of the English empiricism since Locke and further by other thinkers in the contemporary philosophy. Ludwig Wittgenstein's discussions from his *Tractatus Logico-Philosophicus* (*Logical-philosophical Treatise*) to his *Philosophical Investigations* on “other minds” stayed in the same tradition. We might expand that thought further, “the theory of mind” discussed in the contemporary primatology or the

developmental psychological study of autism offers an expansion of thought along similar lines. Recently, through the discovery of “mirror neuron” people have begun to discuss the theory of “empathy” in the connection with neuro-science, I mention it only in passing here.

4. How did Husserl’s discussion on “others” come about?

How did Husserl develop an interest in the question of “others”? In the first investigation titled “Expression and meaning” of his breakthrough work *Logical Investigations* vol.2 (1901), when he mentioned “expression in the communicative function” in contrast to “expression in the solitary mental life”, he mentioned the question of “others” for the first time. He said that communicating with words only becomes possible by “the listener’s understanding the speaker’s intention” and “the listener’s grasping the speaker as a person who doesn’t produce only sounds but is talking to oneself” . Thus he said, “speaking and listening, i.e. the speaker’s letting the mental experiences know and listener’s receiving them are related to each other. Therefore the “expression in the communicative function” works as “sign for speaker’s thoughts” and he called it “function of letting know”. The listener’s understanding of speaker’s letting know is neither a conceptual knowing nor reasonable judging, but it means “listener’s intuitionally grasping speaker as a person expressing so and so”. Then Husserl said, “In the ordinary usage we apply the word ‘perception’ to the mental experience of other persons and we say that we ‘see’ his or her anger or pain. Such a usage is totally right.” He continued, “The listener perceives the speaker’s expressing his or her mental experiences, and in this sense the listener perceives the speaker’s experience. But the listener doesn’t experience it by him- or herself, doesn’t have any ‘inner’ experience but only an ‘outer’ experience”. He proceeded to say that a “mutual understanding” is realized, “it demands a mutual relationship developed in both sides of letting know and getting it, but no complete equality”. But his interest concerned the following issue; that “also in the mental life without transmitting in communication, the expression has

an important role”, that “even the expression in the solitary mental life expresses something and has the same meaning as in conversation”, and entered into the meaning function which works in both scenes. Thus he continued his discussion by leaving the question concerning how we get know about other's experience aside. In *Logical Investigations* he never returned back to the problem of “others”.

The stimulus from the above mentioned Lipps' theory of “empathy” seems to have triggered him to consider the problem of “others”. The publication of *Logical Investigations* inspired many scholars; one of them was the group of scholars around Lipps in Munich University. They visited Husserl in Göttingen often (later called Munich's phenomenological school). Probably in such an exchange Husserl was interested in Lipps' works and theory of “empathy”. Max Scheler was in those days among this group, and later joined Husserl's circle in Göttingen, and cooperated with the editing of *The Yearbook of Philosophy and Phenomenological Studies* with Husserl. Scheler published his maiden work *Towards Phenomenology and Theory of Sympathy and of Love and Hate* (1913) and discussed the theory of empathy critically, which was a common interest with Husserl. It was no coincidence that at the same period Edith Stein, Husserl's first assistant, wrote her dissertation titled *Problems of Empathy* (1917).

But Lipps' theory cannot be identified simply with the above mentioned theory of “other minds”. Since the latter asks the question “How can I get knowledge of other minds?”, the problem of “other mind” is examined within the intellectual inquiry of “getting knowledge” and Mill's theory of “reasoning by analogy” is presented as part of the same discussion. From critics against such theory, Lipps intended to state that the theory of “empathy” was not an intellectual theory, as it had an emotional or instinctive dimension. If we may say more, Husserl, by criticizing Lipps' theory of empathy, tried to consider it before “other minds” and just as grasping “other body” as “living body (Leib)”. This was a trigger to let Husserl think again about the mind-body relationship, just as Scheler criticized Mill and Lipps with the “undifferentiated experience of mind-body” and lead him later to the idea of “pairing (Paarung)” of my lived body and other lived body, which we can

find in *Cartesian Meditations*.

However, I must now explain why I said at the beginning that Husserl wrestled with the problem of “others” as a fundamental problem of philosophy for the first time. I mean that whilst Husserl didn't remain concerned with the problem of “other minds” throughout all his writings, he wrote on other philosophical issues, he nonetheless clearly and demonstrably grasped the problem of “others” in wider sense and stated it as the “fundamental problem of phenomenology”. Considering “others” as a fundamental problem of philosophy doesn't mean anything different from stating it within the context of phenomenology of intersubjectivity. He tried to discuss his investigations on “others” as problematics of intersubjectivity since his early period.

5. What is the “intersubjectivity” ?

We may say, “intersubjectivity” is concerned with the relationship “between subject and subject”. To offer a metaphor, imagine we were observing two “subjects” at the same distance from outside, or if we may borrow Merleau-Ponty's expression “observing from a bird's-eye view by flying in the sky”. However, one of two subjects should be just “I myself” and if I think by entering the one, “another subject” is called “the other”. Then the “between subject and subject” is called “between me and the other”, and the problem of “intersubjectivity” turns up as the problem of “others”, or differently expressed, we can say, the problem of “others” turns up as one side of the problem of “intersubjectivity”, although the problem doesn't however end here.

Through the modern philosophy the term “object” was used as an antonym of “subject”. Also usually we hear often the confrontation between “subjective” and “objective”, such as in the usage, “His explanation is too subjective” or “Her explanation is objective and reliable”. “Subjective” means biased to one's own opinions or points of view and not taking other's opinion into consideration, thus self-satisfied. In contrast to it, “objective” means not biased to any specified opinions

or points of view, not contaminated by them, and seeing the things “as it were”. Therefore “objects” are assumed to be independent from “subject” and beings (reality) in themselves, independent from whether they become to be known by “subjects” or not. For instance the Andromeda Galaxy apart from Earth in approximately 780 kiloparsecs at the velocity of light existed in itself since far earlier times than it was discovered by humans. It is assumed to be an existing “object” independent from human “subjects”.

Immanuel Kant, however, called such “objects” that are assumed to exist “in themselves”, to be “things in themselves” and thought that they are unknowable and that they can come into existence in the relationship with “subjects” in so far as they are recognized and become “appearances”. As far as we can say so, the recognition can come into effect only in the frameworks of “subjects” (i.e. time and space in the sensitivity and forms of category in the understanding) which Kant called “transcendental”. Such frameworks are “what precedes experience and makes it possible”. Kant thought that such “transcendental” functions are innate in “subjects”, subjects that are not empirical or individual “subjects”, but so to speak are “trans-individual subjects”.

Although Husserl grasped the fundamental idea of phenomenology in his *Logical Investigations*, he thought that it is hidden by the view of world which is taken for granted in the everyday life (which he called “natural attitude”) and that the method of “phenomenological reduction” (“taking it in parenthesis” or “shutting down” or in Greek word “epoché”) is necessary in order to get the phenomenological view. Around the year of publishing *Logical Investigations* Husserl visited Ernst Mach who had used the term “phenomenology” already. Probably recommended by him Husserl read Richard Avenarius' *Human Concept of World*. In Husserl's manuscript for his lecture “Fundamental Problems of Phenomenology” in the first volume of *Towards Phenomenology of Intersubjectivity* he discussed the “natural attitude” in context with Avenarius' “natural concept of world” and began to talk about the idea of “phenomenological reduction”. This idea began to grow up for the first time during his stay in Seefeld in Tirol in the summer of 1905. While he

had an interest in Kant in the background, Pfänder and Daubert, both disciples of Lipps, had accompanied his stay. We can presume that the awaking of the idea of reduction and the commitment with Lipps' theory of empathy introduced by both scholars were progressing at the same time. In order to develop his idea of “phenomenological reduction” Husserl learned Descartes' “methodological skepsis” as a method for getting a view of the new world of phenomenology, but tried to interpret it as a way leading to the dimension of Kant's “transcendental” problematics. But Husserl thought, if he regarded the “subject” as functioning in this “transcendental” dimension as a human being within the world, he fell into a paradoxical situation that what is only a part of the world holds the whole world (he called it “paradox of subjectivity”). Just in order to solve the paradox he stepped into the direction regarding the “transcendental subjectivity” as “intersubjectivity”. It was the reason why the idea of “reduction” and the interest in “intersubjectivity” developed almost simultaneously.

It is also interesting that Husserl in *Cartesian Meditations* of his late period introduced the term “monad” from Gottfried Wilhelm Leibnitz, rephrased “intersubjective” with “intermonadic”, and that his interest in this term began very early, almost in the same period of his interest in the problem of intersubjectivity. It means, although the problem of “I and others” can be easily connected with Cartesian Egology, he thought about it in the connection with Leibnizian Monadology. The egological appearance was set within the pluralistic framework.

In this way, the idea of “intersubjectivity” didn't stay as the problem “between subject and subject”, but migrated to the idea that “object” “in itself” is born “intersubjectively”. This is just the reason why Husserl came in the 1920's to think that his phenomenology so far was only “static” and intended to take the essential structure in the present out, but in order to understand the structure genuinely it must be complemented by a “genetic” investigation. It demanded of him a fundamental change of phenomenological method, and at the same time it brought the above mentioned “subject” into the problematics of “intersubjectivity”. Neither “object” nor “subject” is something which exists independently and later

goes into relationship, rather “subject” is born just within the relationship with “other subjects” and its “genesis” should come into question. In his late period he paraphrased the term “empathy” he loaned from Lipps with the term “other/foreign-experience (Fremderfahrung)”, incidentally speaking, the German word “fremd” means “other” as well as “foreign” or “strange”. And he put not only its structure but also its genesis into question. In this context he found the pass to “others” that were hidden in his theory of time in his later period. This is the idea that Husserl found the pass to “intersubjectivity” in the most central core of “I”, if I may here only suggest it.

So far I've discussed that Husserl's problematics of “intersubjectivity” were connected to traditional or contemporary philosophers. Now I would like to mention that they are intertwined with most of problems he investigated in various ways. Besides what I mentioned already, we can point out their connection to psychology (*Husserliana* vol.9), nature and spirit (*Husserliana* vol.32), theory of time (*Husserliana* vol.10, 33, *Materialien* vol.8), the lifeworld (*Husserliana* vol.6, 39), even if we can't insist that he developed them enough. It is not without reason that *Towards Phenomenology of Intersubjectivity* with totally 1,914 pages are composed of three volumes of *Husserliana* within 40 volumes up to now and overwhelming in his left posthumous manuscripts not only in the quantity but also in the length of period where he discussed it.

6. Ontology and phenomenology

At any rate, why do the problematics of “intersubjectivity” spread their roots so widely in most of problems he investigated in his phenomenology? It must have a reason. One clue for it lies in the nature of “phenomenology”. “Phenomenology” is proposed in contrast to “ontology” above all. If we may say that “ontology” is a question of “What is being?” or “What exists?”, we can say that “phenomenology” is a question of “What is a phenomenon?” or “What appears?”. I would like to compare both situations of saying “Something exists” and saying

“Something appears”. If I say “Something exists”, “For whom” is out of the question, whereas if I say “Something appears”, “For whom” is an indispensable question. Without somebody “for whom something appears” we cannot talk about “appearing” with meaning.

Then, that something appears for A (me) and that it appears for B (the other) are not always the same situation. There is a gap between them which Husserl called “perspective” or “aspect”, in order to point out that the same thing seems to appear, but a subtly different thing appears. And if A grasps it as “appearance for A”, it presupposes already that it has for B a different “appearance for B”. What is more, it means that A grasps the thing as something beyond it which A can't collect into “appearance for A”. Then we see that something appearing in appearance appears as something beyond appearance. What supports this situation is our understanding each other that there is a gap between “appearance for A” and “appearance for B”. It means that problematics of “intersubjectivity” come into the structure of “appearance” in itself.

Then we can see that the problematics of “intersubjectivity” are related to one of fundamental concepts of phenomenology, i.e. the term “intentionality” which Husserl learned from his teacher Franz Brentano. The situation I just mentioned that something appearing in appearance appears as something beyond appearance is another side of the same coin as what Husserl said that consciousness is always “consciousness of something” and intends to something beyond experience. “Intentionality” is not a secondary relationship “between subject and object”, in which both exist independently already, but means a “field” from which “subject and object” come to exist simultaneously. What exists primarily is just the “between” of “intentionality” – the between “subject and object”. The very idea of “intentionality” breaks the dualistic scheme of “subject and object”, and gave birth to the idea of “between”. Thus, we can say that the idea of “intentionality” prepared the phenomenology of “intersubjectivity”. Thus problematics of “intersubjectivity” became the “fundamental problems of phenomenology” and became related to the fundamental concept of phenomenology, i.e. “intentionality”. This is just the clue to

solve why almost every problem Husserl investigated is connected to problematics of “intersubjectivity”.

7. Conclusion

In parallel with my research on “intersubjectivity” of Husserl's phenomenology, since 2002 I have been also engaged with the problem of “caring” as one of concrete fields of “intersubjectivity”. With this term “caring” I don't mean only “nursing” for patients in a narrow sense, but also “caring” in a wider sense including “caring” for children, elderly, people with various disabilities, palliative caring and up to end-of-life caring, or differently speaking, up to “caring for others” in our everyday life, not only for humans but also for animals or plants. In this wide field, from the background of my research of “intersubjectivity”, I have been engaged with thinking how “to live together with others”, what I cannot however unfortunately develop today.

Recently in Japan there was a horrible and abominable incident. In the newspaper reported: “A knife-wielding man went on a rampage early Tuesday at a care facility for people with disabilities in Sagamihara, Kanagawa Prefecture, killing at least 19 people and wounding 25 others, 20 of them seriously, in one of the worst mass killings in modern Japanese history.” (July, 26. 2016) The suspect, a former staff of this care facility for people with intellectual disabilities, hand-delivered on February a written petition to the official residence of the Lower House speaker in Tokyo demanding that people with severe disabilities would be euthanized. It is also reported, he said “I want to kill disabled people as they are worthless, but the government does not give me permission”. I'm afraid that people consider the suspect as a special wicked ghoul, a mentally diseased or a narcotic. In my opinion we should elucidate how he got such an idea and whether he got it from the inner hidden eugenics widely spread in the unconscious zone of normal people as well. From such an investigation we should learn how “to live together with others”. Also in this context, I hope, a research on Husserl's phenomenology of intersubjectivity

could play an important role.

Notes

1. This paper was read at the Renmin University of China, on the 20th September, 2016. I deeply appreciate prof. Li Kelin' s organizing my seminar.

臨床哲学研究会の記録

〈研究会〉

第1回 (1995.10.25)

鷺田清一 (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)

鷺田清一・中岡成文: 哲学臨床の可能性

第8回 (1996.10.17)

小松和彦 (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)

鷺田清一: 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) 「看護の現場から」

伊藤悠子 (芦原病院看護婦):

Feverphobia 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): 音楽療法をめぐる

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（臨床哲学・博士前期課程）：不登校を語ること——不登校の「私」性

寺田俊郎（臨床哲学・博士前期課程）：誰が「なぜ学校に来るのか？」に答えられるか

畑英里（臨床哲学・研究生）：「学校」という踏み絵

第 14 回 (1998.9.24)

山田 潤（大阪府立今宮工業高校定時制教諭）：

子どもの現在 学校の現在 —増え続ける不登校の間いかけるもの

第 15 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（臨床哲学・博士前期課程）

寺田俊郎（臨床哲学・博士前期課程）

畑英里（臨床哲学・研究生）

第 16 回 (1999.4.17)

浜田寿美男（花園大学教授・発達心理学）：生きるかたちを伝える場としての学校

第 17 回 (2000.2.19)「哲学教育の可能性と不可能性 高校の授業から」

堀一人（刀根山高校教員）

大塚賢司（同志社高校教員）

第 18 回 (2000.7.1)

中島義道（電気通信大学教授）：哲学の教育 対話のある社会へ

第 19 回 (2001.7.14)

西村ユミ（日本赤十字看護大学）：臨床のいとなみへのまなざし

武田保江（臨床哲学・博士課程修了）：「死体と出会いました」エピソードをもとに

第 20 回 (2009.12.9)「教材から哲学と教育を考える」

本間直樹（大阪大学 / 臨床哲学）：きく、はなす、かんがえる：西宮市香榎園小学校の子どもたちとともに

武田朋士（播磨学園）：少年院における対話ワークショップの試み

菊地建至（関西大学非常勤講師）：大学の哲学・倫理学の「教材」の多様さと共通性：「教職」科目を中心に

第 21 回 (2010.2.20) 第 3 回哲学教育合同研究会「教育」

山田圭一（中央学院大学非常勤講師）、土屋陽介（日本大学）、村瀬智之（千葉大学）：

きく、はなす、かんがえる：西宮市香榎園小学校の子どもたちとともに

豊田光世（東京工業大学）：「こどもの哲学と環境倫理教育」

第 22 回 (2010.7.24) 「ネオ・ソクラテック・ダイアログの起源と実践」

寺田俊郎 (上智大学) : NSD の起源—ソクラテスでもネルソンでもなく」

堀江剛 (広島大学) : NSD の『現場反省的』活用を考える : 国際共同研究プロジェクト「遺伝対話」の経験から

會澤久仁子 (熊本大学) : NSD による医療の原則と価値の相互理解

本間直樹 (大阪大学) : 対話進行役養成における NSD の効能

第 23 回 (2010.7.24) 「マイナスからの哲学・倫理学教育」

菊地建至 (関西大学ほか非常勤講師) :

「日常を哲学すること」をはじめめる・つづけるきっかけになる映像活用授業——実演を中心に

田村公江 (龍谷大学) : 大学生への学習の支援のあり方とその困難—専任教員としての経験から

第 24 回 (2011.4.9) 「『ドキュメント臨床哲学』合評会 臨床哲学のこれまでとこれから」

評者 : 奥田太郎 (南山大学 准教授)

菊地建至 (関西大学 非常勤講師)

三浦隆宏 (摂南大学 非常勤講師)

森本誠一 (大阪大学大学院文学研究科 院生)

司会 : 浜渦辰二 (大阪大学大学院文学研究科 教授)

個人発表 :

大北全俊 (大阪大学大学院文学研究科 助教) : HIV 感染症をめぐる臨床哲学的考察

第 25 回 (2011.7.9) シンポジウム「高校での臨床哲学の試み—過去・現在・未来—」

會澤久仁子 (熊本大学 COE リサーチ・アソシエイト)

紀平知樹 (兵庫医療大学 准教授)

藤本啓子 (須磨友が丘高校 非常勤講師)

中川雅道 / 洛星高校プロジェクト

報告 : 樫本直樹 (大阪大学 非常勤職員)

司会 : 本間直樹 (大阪大学 准教授)

個人発表

中西チヨキ (大阪大学 博士課程後期) : 病と看護と語ること聴くこと

第 26 回 (2011.10.22)

辻明典 (大阪大学大学院文学研究科 院生) ・ 本間直樹 (大阪大学大学院文学研究科 准教授) :

南相馬と臨床哲学

東暁雄 (大阪大学大学院文学研究科 院生) : 手続的正義と規範としての法

森本誠一 (大阪大学大学院文学研究科 院生) :

市民参加型社会へ向けた公衆関与のあり方について——英国ビーコンズ・プロジェクトの取り組みを手がかりに

第 27 回 (2012.1.14) : シンポジウム「高齢社会におけるケアを考える」

浜渦辰二 (大阪大学大学院文学研究科 教授)

藤本啓子 (患者のウェル・リビングを考える会 代表)

林道也 (<ケア> を考える会代表)

第 28 回 (2012.4.8)

正置友子 (大阪大学大学院文学研究科博士課程後期) : 子どもたちと絵本の扉をひらく

栗田隆子 (ライター) : 怒りと呪いの共同体—女の貧困を考える

西川勝 (大阪大学 CSCD 特任教授) : 貝原益軒『養生訓』から考える

第 29 回 (2012.7.8) : 合評会 : 中岡成文『試練と成熟—自己変容の哲学—』(大阪大学出版会、2012)

評者 : 村上靖彦 (大阪大学大学院人間科学研究科 准教授)

田中俊英 (NPO 法人淡路ブラッツ代表)

文元基宝 (大阪大学大学院文学研究科 博士課程前期)

個人発表

紀平知樹 (兵庫医療大学共通教育センター准教授) : 待機する社会としての定常型社会

第 30 回 (2012.10.21)

個人発表

徐静文 (大阪大学 博士後期課程) : 中国におけるターミナルケアの歴史と現在

シンポジウム

山崎竜二 ((株) 国際電気通信基礎技術 研究所研究員) :

遠隔操作型ロボットを介したコミュニケーションの可能性——石川県宮竹小学校の授業を通して考える」

第 31 回 (2013.1.20)

個人発表

川崎唯史 (大阪大学 博士前期課程) : 安全から安心へ——創造的な対話に向かって

中西チヨキ (大阪大学 博士後期課程) : 苦しみと感謝のなかで——病いの子どもを介護する母の言葉から

第 32 回 (2013.6.16)

個人発表

金和永 (大阪大学 博士前期課程) : 「アイデンティティ」と、悼みの分配

辻村修一 (早稲田摂陵教員) :

哲学的な思考を養成する「総合的な学習」の実践に向けて——文科省が規定するキャリア概念に対する
懐疑を前提に

第 33 回 (2013.12.7)

共同発表

稲原美苗 (大阪大学大学院文学研究科 助教)

文元基宝 (文元歯科医院 院長) :

歯科医療の中の当事者研究—専門知と当事者の知をつないで—
辻明典 (福島県南相馬市立原町第二中学校 社会科教員) : 葛藤について

第 34 回研究会 (2014.3.23) 「中岡成文教授を送る会」

岡辺裕美 (P&G)
田中朋弘 (熊本大学)
西村高宏 (東北文化学園大学)
鷺田清一 (大谷大学)

第 35 回研究会 (2014.9.5) 「「アビリティ・スタディーズ」を開始する」

発表者
池田喬 (明治大学文学部専任講師) : アビリティ・スタディーズを開始する——プロジェクトの狙い
稲原美苗 (大阪大学大学院文学研究科助教) :
健常者のマトリックス —— 認識可能なアビリティと認識不能なアビリティ
青木健太 (大阪大学大学院文学研究科博士後期課程) : 能力の器 —— リビングウィルで考える能力
川崎唯史 (大阪大学大学院文学研究科博士後期課程) : 体質と能力
浦野茂 (三重県立看護大学教授) :
「能力がある」とはどのようなことか? —— エスノメソドロロジーの視点から
飯島和樹 (日本学術振興会特別研究員 (PD) 玉川大学) : 能力と認知とその帰結
中岡成文 (元大阪大学大学院文学研究科教授) : アビリティの関係性についての一考察
司会
浜渦辰二 (大阪大学大学院文学研究科 教授)

第 36 回研究会 (2015.2.7)

発表者
大北全俊 (東北大学大学院医学系研究科助教) : HIV 感染症と臨床哲学
辻明典 (福島県南相馬市立原町第二中学校社会科教員) : 原発禍の臨床哲学
西村高宏 (東北文化学園大学保健福祉学科教授) :
瓦礫のなか、哲学のすみかはどこに? ～被災地における「哲学的対話実践」の試み～
司会
浜渦辰二 (大阪大学大学院文学研究科 教授)

第 37 回研究会 (2015.7.25) 合評会「中岡成文『養生訓問答』(ぶねうま舎、2015)」

評者 : 河村厚 (関西大学法学部教授)
フランツィスカ・カッシュ (大阪大学大学院文学研究科博士後期課程)
川崎唯史 (大阪大学大学院文学研究科博士後期課程)
個人発表者
鈴木徑一郎 (大阪大学大学院博士後期課程) : 日々のメンテナンス——相続者として、ビギナーとして

第 38 回研究会 (2015.11.21)

個人発表者

横田恵子 (神戸女学院大学文学部 総合文化学科):

日本の HIV カウンセリングが内包する権力と政治性: 1990 年代の公刊論文の分析を中心に

服部佐和子 (大阪大学大学院文学研究科博士後期課程、国立循環器病研究センター・医学倫理研究室 非常勤研究員): 自己生成のプロセスとしてのインフォームド・コンセントを考える

正置友子 (大阪大学大学院博士後期課程):

幼い子どもたち (0 歳~3 歳) にとって、絵本とはなにかーメルロ=ポンティとともに考えるー

村山晴香 (大阪大学大学院文学研究科博士後期課程): ヴィゴツキーの思想からみたアクティブラーニング

第 39 回研究会 (2016.7.30)

個人発表者

高原耕平 (大阪大学大学院博士後期課程): 小さなもの

大北全俊 (東北大学大学院 医学系研究科): 「うっかりの倫理」 試論

青木健太 (大阪大学大学院博士後期課程): 話すことと聞くことによる発見

中川雅道 (神戸大学附属中等教育学校): ポスターの変化と成長の原理

《公開シンポジウム》

第1回(1996.12.13)「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)「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

コメンテーター: 中野敏男(東京外国語大学教授・社会学)

第3回(1998.2.20)

第一部 テーマ「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

コメンテーター: 藤野寛(高崎経済大学)

コーディネーター: 霜田求(大阪大学)

第二部 テーマ「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

コメンテーター: 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)

コーディネーター: 田中朋弘(琉球大学)

『臨床哲学』投稿規定

・雑誌の名称と目的

本誌は『臨床哲学』と称し、臨床哲学に関連する研究・活動成果を発表し、またそれに関する情報を提供することを目的とする。また、2014年度より年1回)発行する。

・投稿資格

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

・掲載原稿

掲載原稿には以下のような種類がある。

1. 論文(新しい研究成果の発表、サーベイ論文、活動を基にした考察)
2. 研究ノート(論文の準備段階にあたるもので、フィールドノート、活動報告、活動・研究を進めるための共同執筆など、多様な形式をとるもの)
3. その他(書評・批評、研究・活動の展望、エッセイ、翻訳など)

* 字数はいずれも16000字程度とする。

* 原稿は、原則としてワープロ、コンピューターを用いて作成することとする。

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

* 原稿の送付先 :rinsho@let.osaka-u.ac.jp

* 投稿締切は、8月末日とする。

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

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

・掲載の可否

投稿原稿の掲載に関しては、大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室の教員を中心に構成される編集委員会によって査読の上、決定される。査読の結果、原稿の修正を依頼する場合もある。掲載の可否は、決定後、編集委員会より通知する。掲載が決定

した原稿は、執筆要項に従い書式を設定しプリントアウトしたものと、電子データ（テキストファイル）を CD-ROM に入れて編集委員会まで送付すること。電子データのみ、メールで添付して送付してもよい。

* 編集委員会の住所

560-8532

豊中市待兼山町1番5号

大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室内

『臨床哲学』編集委員会

* メールアドレス

rinsho@let.osaka-u.ac.jp

この規定は 2016 年 4 月 1 日より施行する。

編集後記

編集担当者の中で、高原耕平さんの原稿「小さなもの」を「論文」と見なすかどうか議論になった。形式上、論文とは言えないので「エッセー」もしくは「哲学エッセー」という扱いにしてはどうか、という意見もあった。しかし本人の意向、そして『臨床哲学』という媒体の性格を考え、あえて「論文」として掲載、執筆者による「補記」も加えてもらった。また今回は掲載を見送ったが、エッセー（＝試み）として鷺田清一を批判する文章も寄稿された。

雑誌『臨床哲学』は学術雑誌であると同時に、哲学の新しい挑戦・試みの場でもある。寄稿者はそのためにこの媒体を活用して欲しいし、編集側としてもその意気に柔軟に応えたい。今回 18 号の編集過程で、そう思った。（堀江）

執筆者（執筆順。所属等は執筆時のものである）

まえの 前野	りゅうたろう 竜太郎	（常葉大学健康科学部静岡理学療法学科 准教授）
おおきた 大北	たいとし 全俊	（東北大学大学院医学系研究科 助教）
よこた 横田	けいこ 恵子	（神戸女学院大学文学部 教授）
なかがわ 中川	まさみち 雅道	（神戸大学附属中等教育学校 教員）
たかやま 高山	よしこ 佳子	（大阪大学大学院文学研究科 博士後期課程単位取得退学）
まえはら 前原	なおみ なおみ	（大阪大学大学院文学研究科 博士後期課程在籍）
まさき 正置	ともこ 友子	（大阪大学大学院文学研究科 博士後期課程在籍）
ながはま 永浜	あきこ 明子	（大阪大学大学院文学研究科 博士後期課程在籍）
ながやま 永山	あき 亜樹	（東京大学 先端科学技術研究センター 人間支援工学分野 学術支援専門職員）
たかはら 高原	こうへい 耕平	（大阪大学大学院文学研究科 博士後期課程在籍）
あおき 青木	けんた 健太	（大阪大学大学院文学研究科 博士後期課程在籍）
インガ・レーマー		（ヴッパータール大学 代理教授）
はまうず 浜渦	しんじ 辰二	（大阪大学大学院文学研究科 教授）

『臨床哲学』18

2016年12月31日 発行

編集・発行

大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室

560-8532 豊中市待兼山町1番5号

TEL/FAX 06-6850-5099

メール rinsho@let.osaka-u.ac.jp