

学ぶと教えるの現象学研究

十五

2013年1月

はじめに(田端健人)	
田端健人	教育の存在論は可能か？ —ハイデガー学問論から—	1
生越達	集団内における重い気分の表明とその伝達 —フリースクールでのエピソードから考える—	19
榎沢良彦	保育における共同性と他者経験	29
遠藤司	「はじめての言葉」に関する一考察 —「コミュニケーションの原理」から「言葉」に至る過程について考える—	45
大塚類	障害をもつ子どもの死に直面した母親の不安と葛藤	61
福田学	サルトルと神経科学 —「否定」を問題とする脳機能研究についての現象学的考察—	71
執筆者紹介	105

宮城教育大学学校教育講座

教育学研究室

学ぶと教えるの現象学研究

十五

2013年1月

はじめに(田端健人)	
田端健人	教育の存在論は可能か？ —ハイデガー学問論から—	1
生越達	集団内における重い気分の表明とその伝達 —フリースクールでのエピソードから考える—	19
榎沢良彦	保育における共同性と他者経験	29
遠藤司	「はじめての言葉」に関する一考察 —「コミュニケーションの原理」から「言葉」に至る過程について考える—	45
大塚類	障害をもつ子どもの死に直面した母親の不安と葛藤	61
福田学	サルトルと神経科学 —「否定」を問題とする脳機能研究についての現象学的考察—	71
執筆者紹介	105

宮城教育大学学校教育講座

教育学研究室

はじめに

『学ぶと教えるの現象学研究 十五』をお届けします。

このたび、執筆者6名の協力を得て『十五』号を発行できました。

編集事務局が宮城教育大学に移ってから2回目の刊行となります。

前『十四』号では、お送りした多くの方々から、あたたかく力強い励ましのお返事をいただきました。この場をお借りして心からのお礼を申し上げます。現象学的教育研究に関心をもってくださいる方々に、今回『十五』号をお届けできることを、たいへん嬉しく思います。

本シリーズは、1987年に創刊されて以来、26年間にわたり発行されてきました。管見ながら、現象学的教育研究のシリーズとしては、日本において最も長い歴史をもつといえるでしょう。

今回は、巻頭と巻末の論文2本が方法論的反省であり、中央の論文4本が観察やインタビューにもとづく事例研究ないし質的研究となっています。それぞれに魅力的な力作ぞろいです。本シリーズの伝統がそれぞれの執筆者に受け継がれ、個性的な仕方で展開されています。

本シリーズの刊行は2年に1度というのが近年の慣例となっており、今回はその慣例通りの発行です。

また、次号は2015年1月刊行を予定しています。ただ諸事情から、1年前だおして、2014年1月ごろの刊行となるかもしれません。

やや不定期な刊行となる可能性もありますが、ご理解とご協力のほど何卒よろしくご願ひ申し上げます。

バックナンバーご希望の方は、ご希望の号数をご連絡いただければ、折り返し発送させていただきます。

2013年1月

宮城教育大学 学校教育講座

准教授 田 端 健 人

〒980-0845 仙台市青葉区荒巻字青葉149番地

Tel./Fax : 022-214-3522

E-mail : tabata-t@staff.miyakyo-u.ac.jp

教育の存在論は可能か？

—ハイデガー学問論から—

田 端 健 人

目 次

- I 課題設定
- II 哲学と諸学の区別と関連性
- III 心理学と人間学に対するハイデガーの批判
- IV 物理学と歴史学に対するハイデガーの批判
- V 教育をめぐるハイデガーの論考

I 課題設定

「教育の存在論」は可能だろうか？

このように問うと、「教育研究にそもそも存在論が必要なのか？」と反問されるかもしれない。

「存在論（オントロギアOntologia; オントロギエ独Ontologie; 英ontology）」とは、哲学・思想事典では、「特定の領域に限定された特殊な存在者の存在様態や構造を探究するのではなく、およそあるといわれうるもの一般、いいかえれば存在するかぎりでの存在者一般、あるいは存在（あるということ）一般の意味、構造、様態等を主題的に研究する哲学の基礎分野」と解説される¹⁾。存在論が主題とするのは、存在一般であり、特定の領域に限定された存在者の存在ではない。「教育の存在論」は、名目からしても特定の存在者に限定されている。すなわち教育とか教育的なものの存在に限定されている。それゆえ、「教育の存在論」という名称それ自体が、「角ばった円」とでもいうような矛盾を示しているようにも思われる。

しかし、教育的なものとその存在を、存在一般についての存在論を導きとして、いっそう適切な仕方
で主題化するという意味での「教育の存在論」なら可能かもしれない。あるいは、もしかすると、本来の存在論を探究していけば、さしあたりは隠されている、存在論と教育との奥深い結びつきが判明するかもしれない。さしあたり今のところは、存在論についても、教育についても、平均的で通説的な理解を出発点にしているのだから。

教育の存在論の現事実的な遂行様式としては、まずは従来の教育哲学のような手法が考えられる。だ

がそれにとどまらず、いわゆる実証的教育研究もカバーできる教育の存在論を考えたい。例えば、ペスタロッチとか斎藤喜博とか大正自由主義教育といった、教育上の歴史的な人物とか事象を、存在論的に研究するという遂行様式である。さらにまた、事例研究のように、実際の教育現場の観察や記録を一次資料とする教育研究を、存在論的に探究する教育の存在論も考えたい。

こうした教育の存在論の可能性を検討するために、本稿では、ハイデガーの存在論と学問論を導きとする。事典によれば、20世紀に「本格的な存在論の復権と新しい存在論の試みがなされる」ようになったが、その「出発点」は「フッサールの現象学」であり、続いてN. ハルトマン、G. ヤコービ、ハイデガー、ヤスパースの名前が挙げられ、とりわけハイデガーは「現代において存在論を考えるうえで回避することのできない問題群を提示している」とされるからである²⁾。

まずは、存在としての存在を思索する存在論—或る時期ハイデガーはこれを「哲学」と同一視した³⁾—と、特定領域の存在者を探究する諸学との差異と関連について、ハイデガーの論考をたどることからはじめたい。

II 哲学と諸学の区別と関連性

(1) 哲学と諸学の区別—存在論的差異から—

ハイデガーは、「哲学」と「学問（ヴィッセンシャフトWissenschaft = 学、科学）」を明確に区別する。この区別は次のように要約できる。学問は「実証的な認識

(positive Erkenntnis)」⁴⁾であり、「存在者へと向けられて」おり、これと一体となって、「存在者の特定の分野に向けられて」いる(GA27,S.219)。一方、哲学はそうではない。哲学は、存在者へと向けられるのではなく、「存在へと向けられて」おり、特定の分野へではなく、寄せ集められたすべての分野へでもなく、「存在への問いから、全体における存在者へと」向けられている(GA27,S.219)。各分野の特定の存在者に関わりそれを認識するのが学問であり、あれやこれやの存在者に関わるのではなく、存在としての存在に関わりそれを明白な理解へもたらそうとするのが哲学である(vgl.,GA27,S.201f.;GA24,S.15)。換言すれば、学問は存在者のオンティッシュな認識であり、哲学はオントローギッシュな思索、存在論である⁵⁾。

哲学と学問とのこうした区別は、ハイデガー哲学の最も重要な根本概念、存在者(Seiende)と存在(das Sein)との区別、つまり存在論的差異(das ontologische Differenz)によってなされている。学問が存在者へと向かう以上、学問には、存在者の存在や存在論的差異は隠されたままであり、哲学と学問との上記の区別も、学問にはなしえない。ハイデガーによって見出された存在論的差異という根本概念によってはじめて、哲学と諸学の上述の境界づけも可能になる。

(2) 哲学と諸学の関連性

ところが、哲学と諸学の区別、存在と存在者の区別についてのこの要約は、かなり単純化されており、内実はずっと複雑である。ことの複雑さが際立つのは、ハイデガーが次のように語る時である。

「哲学は、あらゆる学問の根底にあり、あらゆる学問において生きて働いている一種の研究である」(GA22,S.3; vgl.,GA24,S.4;GA25,S.71,S.72)。

「あらゆる学問は、哲学に根づいており、哲学からはじめて発源する」(GA27,S.17)。

哲学はどのような仕方であらゆる学問の根底にあり、生きて働いているのだろうか？ 学問はどのような仕方哲学に根差し、哲学から発源するのだろうか？

この問いに答えるためには、学的認識もその一つである「存在者への人間の関わり」において、存在がどのように関与しているかを、把握しておく必要

がある。

「先行的な存在理解(Seinsverständnis)が私たちに光(Licht)をさし出すことによって、〔徐々に〕成長していくところの…明るみ(Helle)においてはじめて、私たちは、存在者と出会うことができる」(GA27,S.191f.)⁶⁾。

人間が存在者と出会い関わるができるのは、先行的な存在理解のおかげである。存在者との関わりに先立つ存在理解がなければ、人間はそもそも存在者と出会うことができない。

例えば、ドアを開けるという、私たちが毎日何度となく繰り返す行為には、ドアノブをつかむことが含まれるが、「もしも私たちが、前もって、使用物—工具、乗り物、筆記用具、測量器具、ライター、すなわち道具一般—が何を意味するかを、理解していなかったとしたならば、私たちは、ドアノブをそうしたものとして使用することはできないであろう」(GA27,S.192;vgl.,GA25,S.21f.)。個々の存在者が特定の道具として、例えば、ドアノブとして、机として、ペンとして出えられるのは、個々の道具との出会いに先立ち、「そもそも道具とは一般に何で在るか」を、つまり「道具の何—存在(Was-sein)」、端的には「道具存在」を、私たちが既に理解しているからである。

「道具とは何で在るかの理解が、予め既に、私たちに地平を開くのであり、この地平とともに、私たちは、或る特定の道具に、使用するという仕方、みずからを関わらせることができるようになる」(GA25, S.22)。

先行的な存在理解は、いわば光となって諸々の存在者を照らし出し、個々の存在者にふさわしい関わりを導いている。存在理解は、存在者への私たちのあらゆる関わりを、「照明し、先導する」、「光を与えつつ、導いて」いる(GA27,S.201;vgl.,GA25, S.23)。

ただし、先行的な存在「理解」といっても、私たちは、道具とは何で在るかを、さしあたりたいてい知的に概念把握しているわけではない。先行的な存在理解は、認識にはいまだ隠されたままである。それゆえ、存在理解は「前存在論的(vorontologisch)」(GA27,S.201)である。

また、存在理解を私たちは、個々の道具の使い方を習得するように、あるいは知識や技能を学習するように、「学ぶ」ことはできない

(vgl.,GA27,S.192f.;GA25,S.22)。

さらにまた、存在理解は、私たちのそのつどの特定の関心とは関わりなく、それ以前に既に生じてしまっている (vgl.,GA27,S.102f.)。私たちは、みずからの存在理解を、なにかを操作したり、計画を立案・変更するように意のままにすることはできない (vgl.,GA27,S.104)。

こうした前存在論的な存在理解を、ハイデガーは、文脈によっては、哲学とよぶ。「哲学は、私たちのなかにあり、私たち自身に属している」とか、「私たちは、人間として実存する限り、絶え間なく必然的に、哲学している」とか、「人間として現に存在していることは、即、哲学していることである」とハイデガーがいうとき、哲学は、前存在論的な存在理解を意味している (GA27,S.3)⁷⁾。この前存在論的で隠れた存在理解を、明白な理解へともたすことが、存在論としての哲学である。「この前存在論的な存在理解は、存在の或る際立った把握と諸概念へと、つまり存在論的理解へと、自己形成することができる」(GA27,S.201)。

以上からすれば、私たちが特定の存在者へと関わるとき、そこには既に常に前存在論的な存在理解が生じてしまっており、そのため、特定の存在者を学的に認識する際にも、その学問固有の前存在論的理解が働いていることになる。

では、諸学の根底で生きて働いている前存在論的な哲学は、それぞれの学問に応じて異なるのだろうか？ それぞれの学問が根ざしている前存在論的な哲学は、日常生活で働いている前存在論的な哲学とは異なるのだろうか？ あるいは、学問によっては、私たちの日常的で平均的な前存在論的な存在理解と違って変わらないということがあるのだろうか？

この疑問については、次のⅢ章とⅣ章で、諸学に対するハイデガの批判を通して考察しよう。

(3) 存在への問い：人間への問い

それに先立ち、哲学と諸学の関連性を考えるために、ハイデガーのもう一つの指摘も押さえておきたい。

「哲学の根本的問い、すなわち存在への問いは、それ自体において正しく理解された人間への問いである」(GA26,S.20)。

「存在への問いは、…人間自身への問いである」

(GA26,S.20)。

これは驚くべき指摘である。

人間は、多種多様な存在者のうちの一つの存在者、或る特殊な存在者のはずである。人間という特殊な存在者を主題とするのは、人間学や心理学ではないだろうか？ 存在論は、ハイデガーによれば、限定された特殊な存在者を扱う人間学や心理学になるのだろうか？

ハイデガーのこの言葉からすれば、「『存在と時間』はやはり一つの人間学でもある」(レヴィナス,p.157)という指摘にもうなづける。「ハイデガー自身も『存在と時間』には、人間学的認識の豊富な素材が詰め込まれていると語っている」(ガダマー,p.196)という伝承ももっともと思われる。

しかし、存在論が人間学や心理学に接近すると思われるところで、ハイデガーは両者を峻別し、人間学や心理学を厳しく批判する。

「心理学や人間学は、確かに、人間を扱う学問であるが、それらの学的性格からして、…最終的には、人間とはそもそも何で在るかという問いに十分に答えることはできない」(GA25,S.71)。

心理学や人間学は、「人間を、…顕わならしめること、把握すること、認識すること」(GA27,S.24)をめざしている。しかし、心理学や人間学には、それが充分にはできないというのである。「人間とは何で在るか」の問いに答えることができるのは、ハイデガーの洞察では、唯一哲学であり存在論である。

「人間とは何で在るか」の問いは、人間の「本質」への問いでもあり、人間が人間であるゆえんの「人間性」への問いでもある。ハイデガーに従えば、「人間における人間性を認識すること、すなわち人間の本質を認識することとしての自己認識は、哲学であり、心理学や精神分析や道徳からは、可能な限り遠く隔たっている」(GA27,S.12)。「まさに重要なのは、人間への問いを、存在の問題への意図において立てることである」(GA26,S.21)。

そうすると、教師や子どもといった人間への問いも、存在の問題への意図において立てることが可能であり、かつ重要であることになる。ハイデガーに従えば、教師や子どもといった人間への問い、そのあいだに生じる教育的なものへの問いを存在論的に立てること、すなわち教育の存在論は、可能であるばかりでなく、まさしく重要なことになる。

それにしても、どうして人間学や心理学は、「人間とは何で在るか」の問いに答えることができないのか？ 人間への問いは、どうして、存在への問いとの関連で、哲学的に立てられなければならないのか？

人間学や心理学に対するハイデガーの批判を、もう少し詳しくみてみよう。

Ⅲ 心理学と人間学に対するハイデガーの批判

(1) 心理学批判

よく知られているように、フッサールと若きハイデガーは、「心理学主義 (Psychologismus)」批判に精力を注いだ。「フッサールの心理学主義批判は、…心理学批判であり、…心理学が自負している機能と役割に代えて、新しい探究方法、すなわち現象学を導入するという仕方での心理学批判である」(GA21,S.88)。

心理学に対するハイデガーの批判は、粘り強い学的渉獵を背景とする本格的なものである。ハイデガーの心理学批判は多岐に及ぶが、要点の一つは、「心的なもの (das Psychische) とは何で在るか」の問いに、心理学は答えていないし、答えることができない、そもそもこの問いを問うことさえないという点にある (vgl.,GA21,S.96f.)。

この問いは、ハイデガーによれば、「学問それ自体の具体的で本質的な問い」(GA21,S.97) である。つまり、心理学や心理学主義が学問になるか否かを左右する問いである。「この問いが、予め原則的に問われていないならば、心理学的認識をどれほど膨大に積み重ねたところで、そうした蓄積が原則的な解明にいたることはない」(GA21,S.96)。心理学主義や心理学が主題とする「心的なもの」が何で在るかを原則的に問い答えることは、「探求されるべき事象領野の構造を先行的に規定すること」であり、事象領野のこの先行的規定がはじめて、「心理学主義〔や心理学〕が根本においてなそうとしていることを可能にする」(GA21,S.96)。

ただし、そうだからといって、膨大に蓄積されている心理学的認識の「実証的な業績については、…いかなる判断も下されているわけではない」(SZ,S.50)。これは人間学その他に対するハイデガーの批判でも同様である。

心理学が主題とする「心的なもの」が何で在るかが問われておらず、規定されていないこと、このことと関連づけて、ハイデガーは学問の進展について、次のような興味深いことを述べる。

「もちろん、学問の道は、いかなる学問であっても、たいていは次のように進展する。すなわち、或る学問は、さしあたりまずは素朴な助走において、限界づけられた領域 (Gebiet) にいわばとびかかり、そこで相対的な有効性を最初に確定する。だがそれに続いて、その学問は、哲学的な突進を必要とする、すなわち、問題となっている探求の領野を原則的に解明することを必要とする。このときはじめて、その学問は、本来的な歩み (Gang=進行) へともたらされる。—そしてまた、その学問が、みずからの哲学的な運動をなしていることを、常に繰り返し理解するとき、すなわち、みずからの領野を新たに問いなおし、その根本諸概念を再検証することを、繰り返し常に理解するとき、その学問は歩み続ける。」(GA21,S.97)

そうすると、心的なものとは何で在るかの問いが心理学には欠けているという批判は、心理学に対する哲学的な突進であり、心理学を学問本来の歩みへともたらし、さらに進行させるための建設的な批判である。それゆえ、ハイデガーは、「フッサールの心理学主義批判に、実験心理学への敵愾心を読み取ったとき、ひとは彼の批判を完全に誤解してしまった」と戒め、フッサールの心理学批判を、「心理学の主題的な領野への原則的な省察」だったと評価する (GA21,S.97)。

ハイデガーのこの洞察は、人間学に対する批判にも同じくあてはまる。

(2) 人間学批判

ハイデガーが「人間学 (Anthropologie)」というとき、誰の学説を念頭に置いているかは、必ずしも特定しやすい問題ではない。

人間を扱う学問が漠然と人間学とよばれることもある (vgl.,GA26,S.23)。『存在と時間』では、「伝統的人間学」と「近代の人間学」が言及される (SZ,S.49)。伝統的人間学は、「ギリシア的定義と神学的手引き」(SZ,S.49) を根源としており、ギリシア的人間学は人間を「ゾーオン・ロゴン・エコン (ζῷον λόγον ἔχον=ロゴスをもつ生き物)、

アニマル・ラティオナーレ (animal rationale = 理性をもつ動物)、理性をもつ動物 (vernünftiges Lebewesen) と定義し、神学的人間学は人間を神にかたどって創られたものとみなす (SZ,S.48f)。人間学をハイデガーはこのように長い歴史をもつ学説としてとらえている。

加えて、伝統的な「これら二つの導きの糸は、近代の人間学において、レス・コギタンス (res cogitans=コギトするもの)、意識、体験連関といった方法論的出発点とより合わされている」(SZ,S.49) とハイデガーはみなす。この叙述からすれば、意識についてのフッサール現象学や、体験連関についてのディルタイ精神科学も、ハイデガーは、人間学とみなしていることになる⁸⁾。また、「主題的な実存論的人間学」をはじめて把握し遂行した人物として、ハイデガーは、ヤスパースの名前をあげる (vgl.,SZ,S.301)⁹⁾。

これら人間学に対するハイデガーの批判は、心理学批判と同じく、その学問の主題、つまり人間についての原則的な問いが不十分であり、主題が適切に規定されていないという点に収斂する。「主観とか霊魂とか意識とか精神とか人格とかいう事物化されない存在が、いったい積極的 (positiv=実証的) には何と理解されるべきかが問われうる」(SZ,S.46)。そしてハイデガーは、人間とは何で在るか、つまり人間存在を、生物や動物からの種差として定義する伝統的人間学も、主観や意識や人格として規定する近代の人間学も、人間存在の規定としては適切ではないとみなす。

ただし、幾つかの人間学に対して、ハイデガーの評価は揺れる。

一つは、ディルタイ「生の哲学」への評価である。「しかし他面、すべての学的な真面目な『生の哲学』…の正しく理解された傾向のうちには、表立たずに、現存在の存在理解への傾向がひそんでいる」(SZ,S.46)。ところが後年になると、ハイデガーは、自身のこの文章に対し、自家用本の欄外注に、「否！」と記すことになる¹⁰⁾。

もう一つは、ヤスパースの『世界観の心理学』に対する評価である。『存在と時間』執筆時のハイデガーはこれを高く評価し、「現実的な実存的な諸可能性を、それらの特性や連関において叙述し、またそれらの実存論的な構造に従って学的に解釈す

る」という課題をはじめて理解し実行したのはヤスパースであると明記した (SZ,S.301)。

現存在の「実存的な諸可能性」を解釈しているとの評価は、きわめて重要である。これは、先取りしていえば、「現存在の存在可能性」の「取り返し」をヤスパースは実現したという評価になる。

加えてハイデガーは、『世界観の心理学』に次のような賛辞も呈している。「この著作では、『人間は何で在るか』が、人間は本質的に何で在りうるから、問われ規定されている」(SZ,S.301) と。本稿のここまでの考察からすれば、この評価は、ヤスパースの実存論的人間学が一つの学問として成功したというに等しい。ヤスパースのいう「『限界状況』の原則的な実存論的・存在論的意義」は、人間とは何で在るか、また何で在りうるかという問いのほうから明らかになる、ともハイデガーは注記する (vgl.,SZ,S.301f)。そうすると、教育の存在論を、当時のハイデガーが考えた存在論と人間学の方向で展開しようとするならば、ヤスパースの『世界観の心理学』が一つの導きの糸となるはずである¹¹⁾。

IV 物理学と歴史学に対するハイデガーの批判

哲学 (存在論) と諸学の差異と関連性をいっそう明確にとらえるためには、物理学と歴史学に対するハイデガーの批判をみておく必要がある。

とりわけ、「物理学 (Physik = 自然学)」についてのハイデガーの論考をたどることで、学問とは何であるか、また観察や実験を含む研究はどのようにして学問となるかを、いっそうよく理解できる。というのも、ハイデガーによれば、物理学は、「学問の先行像 (Vorbild = 手本、模範)」¹²⁾ (SZ,S.362) であり、「学問の事実的な発生例証」(GA27,S.186) とされるからである。

通説的には、フッサールやハイデガーは、物理学をはじめとする自然科学を根本的に批判し、自然科学では迫ることのできない領域を切り拓いたとみなされる。しかし、この面ばかりに注目して、彼らが自然科学をきわめて高く評価したことを見逃してはならない。

例えば、ハイデガーによれば、1916年フッサールがリッケルトの後任としてフライブルク大学に就任したときの演説で、フッサールは、「哲学者の課題を、自然科学 (Naturwissenschaft) における

ガリレイの課題になぞらえた」(GA21,S.97)という。この喩えの真意は、「ガリレイは物理学者として哲学者であったことによって、まさにこのことによって始めて、近代自然科学の創設者になった」(GA21,S.97)ことを知らしめる点にあった。

ハイデガー学問論において、物理学は「学問の先行像」とみなされるほど重要であり、とりわけ学問における「主題の限界づけ」という中心概念を明確化するために不可欠である。そこで本稿では、ハイデガーによる物理学批判をやや詳しく取り上げたい。まず本章(1)では、近代物理学がどのようにその第一歩を踏み出したのかを、物理学者自身の洞察に即して概観する。その上で本章(2)において、近代物理学の創設についてのハイデガーの思索をたどり、諸学と存在論との関連性を明らかにしたい。そのあと本章(3)で、話題を歴史学に転じ、ハイデガーの批判をとりあげる。こうして本章(4)において、以上の論考が教育の存在論にどのように適用可能かを検討する。

(1) ガリレイによる近代物理学の第一歩

物理学の最も基礎的な問題は、「運動」の問題、「運動する物体」の問題である。アインシュタインによれば、運動の問題に関して、西洋を2000年来支配してきたのは、アリストテレスの次の思想であった。

「運動体はこれを押す力がその働きを失った時に静止する」(アインシュタイン他,p.8)。

これは私たちの日常的な経験や観察に完全に符合する。平坦な道を手押車を押していて、突然押すのをやめたとすると、車はある短い距離だけ運動を続け、やがて静止する。平らなアスファルト上で円い石を転がせば、最初に加えた力が残っているあいだ石は転がるが、最初に加えた力が失われれば、石は運動をやめ静止する。

ところがガリレイは、私たちの日常的な経験や観察からすれば疑いようのないこうした知見に異を唱えた。「ガリレイの発見は直接の観察に基づく直観的結論は誤った手がかりに導くことがあるから、必ずしも信用が置けるものではないことを私たちに教えた」(同書,p.8)。つまり、私たちが日常経験したり観察する運動は、運動についての私たちの考えを誤った方向に導くというのである。そこで、ガリレ

イは「理想化された実験 (idealized experiment)」(同書,p.9=p.7)¹³⁾を考えた。先の例でいえば、道を完全に滑らかにし車や石には全く摩擦(外力)が作用しない理想的状況を設定した。そして、この理想的状況では、運動する石や車は永久に同じ速度で運動し続けるという発見にいたった。

「すべての物体はこれに加えられる力によってその状態を変えられぬ限りは、静止または一様の直線運動を続ける」(同書,p.10)。

ガリレイのこの発見は、後にニュートンによって「慣性の法則」と定立され、物理学の最も根本的な法則となり、これによって「真の意味における物理学の第一歩」が踏み出されることになる(cf,同書,p.8,p.10)。

この第一歩は、きわめて謎めいている。というのも、慣性の法則が成り立つような運動は、決して地球上では起きないからである。「この理想化された実験そのものは決して現実に行なわれるものではない」(同書,p.10=p.7)。それにもかかわらず、この理想化は、単純な虚構でも、単なる観念でもない。この理想化された実験は、現実の運動をいっそうよく理解させ、現実にも多大な影響を及ぼすからである。「理想化された実験は、現実の実験の奥深い理解に導く」(同書,p.10=p.8)。

もう一つ謎めいているのは、この第一歩が実験と観察の積み重ねによって導き出されたのではないという事実である。「慣性の法則は、実験から直接に導き出されることは不可能であり、ただ、観察と両立する (consistent with) 思弁的な思考 (speculative thinking) によってのみ導き出されうる」(同書,p.10=p.8)。現実の実験は、むしろ、この思弁的思考ないし理想化に合わせて構想され、器具を調整され解釈される。

例えば、重力(地球の引力)を知るための実験もそうである。「重い物体は軽い物体よりも速く落ちるか?」という問いが立てられ、できる限り摩擦を少なくしたレールを作り、同じ大きさで異なる質量をもつ球体を用意し、これらを同時に転がす実験が行われる。この現実の実験は、重力以外の外力が作用しない理想化された実験に照らし合わせて構想され、できる限りこの理想化された実験に近い形で実施される。この実験を繰り返した結果、落体の運動はその質量によらないという法則が定立される。し

かし現実には、こうした純粹な自由落下運動を目撃することは、地上では決してない。岩石は羽毛よりも速く落下する。それにもかかわらず、慣性の法則や自由落下運動の法則の延長線上に、地球を周回する人工衛星が現実のものとなる。

再び運動に関する物理学の第一歩に戻ろう。

この第一歩は、驚くほど謎に満ちている。私たちが日常目にする運動は、人間の歩行、自動車の走行、風による草木の揺れ、鳥の飛翔、月や太陽の運行など、多種多様で複雑かつ錯綜している。ところが物理学は、こうした多種多様で複雑に錯綜した運動のなかから、一様な直線運動つまり「等速度運動」という「実際には決して起こり得ない」運動を指定する (cf.,同書,p.10)。外力が一切働かない「最も簡単」な運動を想定する (cf.,同書,p.10)。ここには不思議な理念的単純化が生じている。

この等速度運動をもとに、今度は、一端除外した「外力」「力」とは何かが新しく考え直される。

速度と同様「力」も、現実には多種多様で複雑かつ錯綜している。押すとか投げるとか引くといった人間の身体運動に伴う力、潮の満ち引きを引き起こす力、風が海上に波をたてたり木の葉を動かす力などである。ところが、ガリレイは、力を速度の変化とみなし、それに限定する。加速は、運動方向に力が加わることであり、減速は、運動方向とは反対に力が加わることになる。力を、速度の変化に変換したのである。ガリレイが見定め、ニュートンが組織立てた「力と、速度の変化との関係」こそが、「古典力学の基礎」となる (同書,pp.12-13)。

こうして驚くほど不思議な物理学の世界が開かれる。ある方向をもった等速運動は、ベクトルで表記可能になる (cf.,同書,pp.15-21)。ベクトルの矢印は、運動の方向を示し、棒の長さは、速さを表す。運動方向への力の作用は、ベクトルの棒を伸ばすことで表現される。反対方向への力の作用は、棒を縮めることで表現される。運動は、数学的に記述可能になる。運動方向への力の作用は、二つのベクトルの足し算、つまり初速度と後の速度との足し算になり、下図のように表記できるようになる。



また、

$$V = v_1 + v_2$$

とも表記可能になる。

運動という複雑な問題は、速度へと理念的に単純化される。「速度」とか「速さ」という概念は数学と一体になる。速さ (v) は、運動した距離 (x) を運動した時間 (t) で割ったものになる。

$$v = \frac{x}{t}$$

ここでは、空間と時間が不思議な仕方で結びつく。私たちが日常的に経験する空間や時間は、謎めいた仕方で変容される。

速さの概念によって、速さと空間と時間は、相互に変換可能にもなる。

$$t = \frac{x}{v} \quad x = v \cdot t$$

といった具合である。

運動、速度、力、時間、空間についてのこうした大転換を出発点として、曲線運動、熱、電気、磁気、光、原子、エネルギー等々へと、物理学の世界は発展的に拡張されていく。

ちなみに、こうした古典物理学の第一歩は、量子論や相対性理論といった現代物理学によって、否定されたり破壊されるわけではない。そうではなく、新しい「理論がどれほど革命的」であろうとも、「新しい理論は、古い理論の巧過と限界とを示しているのであって、これで一段高い水準から古い概念を見直させる」ことになり、これは「物理学上のあらゆる変改に対して本当」であるとされる (同書,pp.174-175)。それはあたかも、「山に登ってゆくと、だんだん新しい広々とした展望が開けて来て、最初の出発点からはまるで思いもよらなかった周囲のたくさんの眺めを見つけ」出すようなものであり、しかも「出発点は依然として存在し」続ける (同書,p.175)。

(2) 物理学批判—学的企投における存在理解の転換と限界づけ—

現実の多種多様な「物」が「運動する物体」へと理念的に単純化されること、あるいは、現実の多種多様な「運動」が「等速度運動」へと、また現実の多種多様な「力」が「速度の変化」へと理念的に単純化されることなどを、ハイデガーは、「存在者の規定の転換 (Wandel) (GA27,S.189) とよぶ。物理学では、存在者の規定が転換され、「諸々の物は、もはや耕地、土台、橋脚としてみずからを示すのではなく、特定の諸関係に立つ物質的物体、質量点と

してみずからを示す」ようになる、すなわち「存在者は、別の光において、みずからを示す」ようになる (GA27,S.184)。

ここで「光」のメタファーが示唆しているのは、存在者の存在の次元である。

ハイデガーによれば、こうした「存在者の規定の転換」は、「存在者の存在の根本状調 (Seinsverfassung) の規定の転換」¹⁴⁾として、「存在者が何で在り、いかに在るかの規定の転換」、端的に言えば、存在者の存在規定の転換として、みずからを顕わに遂行する (GA27,S.189)。

日常的な世界から物理学の世界への移行は、ハイデガーによれば、存在レベルでの出来事であり、存在規定の転換である。存在規定の転換が、存在者の規定の転換を引き起こす。存在者の存在規定の転換ならびに存在者規定の転換は、アインシュタインも認めていたように、現実の経験や観察や実験に先行し、逆にこれらを新たに可能にする (vgl. GA27,S.188f.; GA25, S.45)。

「存在者の存在規定の転換」がなされることで、「使用物と区別されて突然、物理的自然と呼ばれる物質的諸物体のユニヴァーサルな圏域 (Bereich) がみずからを示す」ようになる (GA27,S.189)。日常的な世界とは異なるこうしたユニヴァーサルな圏域の出現を、ハイデガーは、「転覆 (Umschlag)」 (GA27,S.189) とよぶ。転覆によって「全領域 (Bezirk) が別の光を浴びてみずからを示す」 (GA27,S.182) ようになる。

学的企投におけるこうした存在規定の転換は、ハイデガーによれば、人間という現存在の「原的行為 (Urhandlung)」 (GA27,S.183) である。常識的には、「行為」や「活動性 (Aktivität)」は、「企業が営まれたり、事業が推進されたり、政治権力が行使されるところ」にあると思われる (GA27,S.184)。ところがハイデガーは、いっそう根源的な存在レベルに行為や活動性を見出し、それを「原的行為」とか、「最高の意味での活動性」とみなす。学問における「諸物のもとでの観察しつつの滞在は、決して無為ではなく、むしろ、最高の意味での活動性を展開するための余暇を必要とする」 (GA27,S.183)。存在者や存在者の全領域を転覆させ、別の光のもとで現出させる学的企投は、現実の行為や活動や観察や実験に先立つ「原的なアクション」なのである。

以上のハイデガーの思索は、教育研究に思わぬ光を投じてくれる。つまり、学校で生徒が物理学を学ぶとき、あるいはその初歩としての速さの算数を学ぶときには、単なる公式の暗記や、法則の論理的導出や、実験による理解や、現実世界との重ね合わせにとどまらず、生徒の根底において、原的なアクションが遂行されること、学的企投によって存在者の存在規定の転換が生じることが根本的に重要である、という洞察が得られることになる。

また、以上の論考から改めて明らかになるのは、物理学が例証しているように、専門分化した諸学は、存在者にだけでなく、存在者の存在にこそ関与しているということである。そして、存在者の存在規定の転換を、それぞれの学問にふさわしい仕方ですべて遂行することが、当の研究が学問として誕生するためには不可欠であることが、新たに判明する。

そうすると、教育研究もまた、教育的事象の存在、子どもや教師の存在に関して原的なアクションを起こしうるし、既に常に行ってしまうことになる。ただその原的行為は、平均的な存在理解に根差している場合もあれば、主題の存在にふさわしい新たな理解に根差す可能性もある。そして、ハイデガーの存在論を導きとすることで、教育的事象の存在規定を転換する可能性も開かれる。

このようにハイデガーによれば、存在者の存在の新たな規定、存在者の存在の根本状調の規定の転換こそが、学問の根幹をなしている。「或る学問が学問であるのは、その学問が主題とする存在者の本質状調を先行的に限界づける (umgrenzen = 限定する) ことに、その学問が成功する限りにおいてである」 (GA27,S.188)。

なんらかの調査や観察や考察が一つの学問になるか否かは、それが客観的であるか否かではなく、精密であるか否かでもなく、その数量の多さでもなく、それが主題とする存在者の存在の根本状調を「限界づける」ことができるか否かに懸っている。

「数学的物理学が一つの真正の学問となったのは、それが、自然物に属するものの存在の根本状調を、数学的なものの性格によって、前もって規定するからである」 (GA27,S.188)。

自然に見られる多種多様な運動の中から、物理学は、外力の働かない等速度運動を「選び出す」というのは正確ではない。物理学は、現実の多種多様な

運動には目もくれず、理念的に思考された等速度運動をいわば創り出す。この創出が、存在の根本状調の「限界づけ」であると考えられる。等速度運動は、ベクトルとして、ハイデガーがいうように数学的な性格によって規定されている。

「私たちが物理学によって一般的な規定、例えば $s=c \cdot t$ (距離 = 速さ × 時間) に取り組むとき、それは、物理学において距離として理解されているものの、或る一定の限界づけである」(GA27, S.194;vgl.,GA25,S.31f.)。

物理学では、距離とは何で在るかが、予め独自の仕方
で限界づけられる。「距離とは何で在るか」、「距離の何 - 存在」、端的にいえば「距離存在」が、物理学では、独特の仕方
で限界づけられる。この限界づけに成功していることが、物理学を真正の学問にしている。物理学において、距離は、もはやここから向こうの山までの遥さではない。物理学では、距離は、等速度運動する物体の速度と、その物体が運動する時間の相関項として限界づけられる。

この限界づけは、一種の定義 (definition) である。ただ、定義を、厳密な用語法の構築や拡張のための手続きみなすならば、ハイデガーのいう限界づけは、こうした意味での定義ではない。また、定義が、伝統的論理学のように、最近類と種差とによってえられるものであるならば (vgl.,SZ,S.4)、存在の限界づけは定義ではない。存在に対しては、なんらかの存在者との種差によって迫ることはできない。こうした意味で存在を定義することは不可能である (vgl.,SZ,S.4)。

限界づけは、存在者の存在の規定であり限定である。存在の限界づけは、主題となる存在者が何で在り、何でないか、いかに在り、いかに在るのではないかに境界を引き (umgrenzen)、輪郭を定め (umgrenzen)、限定する (umgrenzen)。ただ、境界を引くといっても、何か外面的な線を引くことではない。運動とか力とか距離といったものが何で在るか、いかに在るかについての存在理解を限定することである。この限界づけにして限定を、ハイデガーは、存在「企投 (Entwurf = 構想、草稿、輪郭を描くこと、描かれた下図、原型)」ともみなす (vgl.,GA27,S.195f.)¹⁵⁾。

既述のように、自然物も運動も力も距離も、現実には多種多様な仕方
で「在る」。それゆえ、「『存在』

というのにも多くの意味がある」(アリストテレス,p.112)。こうした多種多様な存在の根本状調に、それぞれの学問にふさわしい一定の明確な限定を加え、基本的な輪郭を描くのが、学的企投であり、存在理解の学的転換であり、存在の学的限界づけである。

「指導的な存在理解において、研究されるべき存在者の存在が、いっそう適切に理解されていればいるほど、またこれと共に、[研究されるべき] 存在者の全体が、当の学問の可能的事象領域として、その根本諸規定の点で、いっそう適切に分節化されていればいるほど、方法的な問いのそのつどの観点は、いっそう確実なものとなる」(SZ,S.362)。

そうすると、教育の存在論が一つの学問となるか否かは、それが主題とする存在者の存在、つまり教育とか教育的なものの存在の限界づけを、どこまで適切に遂行できるかに懸っていることになる。主題とする存在者の存在の限界づけを、ことさら表立って主題化し、当の存在者の存在に適切な限界づけとなっているか否かを検討するのが、教育の存在論である。また、いっそう適切な存在理解によって、主題となる存在者を新たな光のもとで存在させるのが、教育の存在論ということになる。

では、いかなる限界づけ、存在理解、存在企投が、教育の存在論にはふさわしいだろうか？

ハイデガー自身は、この問いを表立って問い進めることはなかった。この問いに彼が最も接近するのは、歴史学を論じるときである。というのも、教育を主題とする存在論は、研究の現事實的遂行上は、様々な仕方
で歴史学的なアプローチをとるからである。例えば、ペスタロッチとか斎藤喜博といった教育実践家にして教育思想家を研究することは、教育の存在論の一つの現事實的な遂行様式であるが、こうした教育上の歴史的現存在を存在論的に探究することは、一種の歴史学である。

さらにまた、同時代の身近な実践者や実践現場を観察・記録し、それを一次資料として研究する場合も、やはり、記録された過去に取り組む点で、一種の歴史性を帯びる¹⁶⁾。それゆえ、歴史学は教育の存在論と深く結びつくことになり、歴史学についてのハイデガーの存在論的批判は、教育の存在論を検討するための試金石となるであろう。

(3) 歴史学批判

歴史学に関わる諸問題についてハイデガーが集中的に論じるのは、『存在と時間』第1部第2篇第5章である。ここでハイデガーは、歴史学をどのような学問とみなしているだろうか？ ハイデガーによれば、歴史学とはどのような学問なのか？ 歴史学を学問としているのは何か？ あるいは、歴史学の学術性はどのようにして確保されるのか？

歴史学に対するこうした問いのなかで、ハイデガーが最も重視するのは、「歴史学は何を主題とする学問か？」という問いである。というのも、本稿で繰り返し指摘したように、「あらゆる学問は、第一次的（primär=本源的）には、主題化（Thematisierung=テーマ化）によって構成されている」（SZ,S.393）からである。主題をどのようなものとして定めるかが、歴史学を含む全ての学問において、第一次的で本源的である。その学問が用いる諸概念や分析方法、資料の多寡、調査や実験の精密さ、体系性の有無などは、第二次的にして派生的でしかない。何よりもまず、その学問が主題を何と限定するかである。

歴史学の主題は、言うまでもなく「歴史」であり、多種多様な過去における「歴史的なもの」である。常識的には、この返答で先の問いは停止し、次の歴史的な諸問題に着手するところであろうが、ハイデガーはこの返答には満足せず、一見自明と思われる「歴史」とか「歴史的なもの」とは何で在るか、さらに問いを進める。「明確にされなければならないのは、歴史的とみなされるのは根源的に何で在るかということである」（SZ,S.376）。

物理学の第一の主題は、物体の運動であった。そして、運動とは何で在り何ではないかを物理学が独自の仕方で限界づけたように、歴史学が学問として成立するためには、歴史学の主題である「根源的に歴史的に存在するもの」（SZ,S.378）が何で在り何ではないかが、適切に限界づけられなくてはならない。私たちが「前学問的に熟知して」いるもの、つまり歴史とか歴史的なものが、「その特殊な（spezifisch=固有な、特定の）存在をめぐって企投され」、「この企投でもって〔その特定の〕存在者の領界（Region）が境界づけられる」（SZ,S.393）。このことによってはじめて、歴史に関わる調査や研究が歴史学になる。

では、歴史的なものは、ハイデガーによれば、何で在るのだろうか？

歴史的な存在者の存在についてのハイデガーの限界づけで着目したいのは、おそらく物理学との対比でなされた、「運動性（Bewegtheit）」（SZ,S.374f.,S.389）という規定である。歴史的なものは、物理学的な運動とは異なる独自の運動を行う。この運動性は、日常生活で私たちが目にする現実的なものの多種多様な運動とは異なる。歴史の運動性は、等速度運動でもなく、「生起（Geschehen）」（SZ,S.374f.,S.389）である。例えば、歴史的なものとしてのギリシア的なものは、或るとき勃興し、支配的に留まり、やがて衰退し消滅する。この運動性は、多種多様なドキュメントに、建築物に、立像に、政治形態に、裁判やアゴラの在りさまに、その時代を生きた学者や政治家や軍人の言論や生きざまに刻み込まれ、追跡できる。歴史学の主題は、現存在とそれを取り巻く世界の、生起としての運動性である。

この運動性は謎に満ちており、こうした「運動の謎」は「存在の謎」に他ならず、その「暗闇」をはぎとめることは極めて「困難」である（SZ,S.392）。この困難を打破し、生起としての運動性を「開示する」のは、「取り返し（Wiederholung）」である（SZ,S.394）。「取り返し」とは、「現にそこに既在していた現存在を、そうした現存在の既在した本来的な可能性において理解する」（SZ,S.394）ことである。こうして、「歴史学の誕生」は、「歴史的対象の第一次的な主題化が、現にそこに既在していた現存在を、その現存在の最も固有な実存可能性をめぐって企投する」ことになる（SZ,S.394）。

過去へと向かう歴史学は、過去の可能性へと、逆説的にいえば、過去の未来へと向かうことになる。「歴史学は、世界内既在存在をその可能性のほうからいっそう単純に具体的に理解し、ただただ叙述すればするほど、可能的なものの静かな力をますます強烈に開示することになるだろう」（SZ,S.394）。既在した現存在や世界の可能性の開示は、いわゆる「事実」に基づいてはじめて実現される。「歴史学の中心的主題は、そのつど、現にそこに既在していた実存の可能性であり、またこうした実存は現実的につねに世界-歴史的に実存するゆえにのみ、歴史学は『諸事実』に仮借なく定位することを、おのれに要求できる」（SZ,S.395）。

さらに具体化すれば、第一に、歴史的なものとしての現存在は、「決意しつつおのれのほうへと復帰することによって、…人間の実存の様々の『記念碑的』な可能性に向かって開かれている」(SZ,S.396)ため、こうした現存在の研究は、この記念碑的な可能性を取り返すことになり、「記念碑的」となる。第二に、既在した現存在の記念碑的な可能性を取り返しつつおのれのものとする学問は、「既にそこに既在していた実存を敬慕しつつ守護する可能性」も引き受けることになり、「好古的」となる(SZ,S.396f)。第三に、記念碑的で好古的な歴史学は、「今日の頹落的な公共性から悩みつつおのれを解き放つ」ことになるため、「批判的」とならざるをえない(SZ,S.397)。

(4) 教育の存在論への適用可能性

歴史学についてのハイデガーの以上の論考は、教育上の歴史的な人物や事象の研究へと、さほど無理なく適用可能であろう。

また、先の問い(I - (2))、すなわち、日常的で平均的な前存在論的存在理解を前提とした研究は学問になるかという問いに対しては、歴史学や物理学に関するハイデガーの論考からすれば、「否」と答えざるをえない。歴史学が、日常的で平均的な「公共性」とか、歴史学上の通説的な「公共性」から悩みつつおのれを解き放つ批判的営為を本質とするように、教育の存在論にも、平均的あるいは通説的な存在理解からの批判的解き放ちが、本質的に帰属することになる。事情は物理学でも同様であった。日常的な経験や観察は運動についての学的企投を誤った方向に導く、というガリレオの発見が学問の先行像として示しているように、学的企投は日常的で平均的な存在理解を批判し転換するところに成立する。

さらに、以上の考察からは、何をもってして「教育上の」と限定するかが、教育の存在論の第一次的な課題であることが浮き彫りになる。何を教育とか教育的とみなすのかに応じて、どの時代のどの人物、どの出来事を選択するかが規定されてくる。教育とか教育的なものは何で在るかの企投に応じて、過去の膨大な諸事実のなかから、「教育史上」何に着目すべきかが決まってくる。

そして、物理学を先行像とするならば、教育的な

もののこの学的企投は、史実とも「両立する」ものでなくてはならない。

さらに、この学的企投は、ニーチェに託してハイデガーが語ったように、通説となった公共性から悩みつつおのれを解き放つ「批判的」なものとならざるをえない。そしてまた、教育とは何で在るかの先行的存在理解に応じて、何が教育史上の「記念碑的可能性」であったかの企投も異なることになり、取り返すべき特定の実存の最固有の存在可能性も異なってくる。

それにしても、以上のハイデガーの論考は、同時代的に生じている教育、同時代を生きる教師や子どももの研究、とりわけその一つとしての事例研究にも適用可能だろうか？

既に明らかのように、ハイデガーに従えば、X教諭やA君やその学級集団を研究することは、それが一つの学問となるためには、彼らの心理や内面を詮索する以前に、彼／彼女たちの存在すなわち実存を、それにふさわしい仕方では限界づけることが必要である。彼／彼女たちの実存もまた、「伸び上げられつつおのれを伸び上げるといふ特殊な運動性」を成している。

しかし、彼／彼女たちの実存の運動性は、ほとんどの場合、世界史や日本史や教育史を形成するような歴史的生起と無関係ではないものの、歴史的生起そのものではない。それゆえ、彼／彼女たちに特殊な実存の運動性は、歴史的なものそれとは異なることになる。同世代的に現に今行われている教育に固有の運動性は、歴史的なものの存在の限界づけとは異なる新たな限界づけを要求している。

現に目の前で繰り広げられている教育とか、たった今繰り広げられた教育とは、いったい何で在り、何ではないのか？ そのときの教師とはどのような存在であり、そのときの子どもはどのような存在なのか？

こうした問いを、次にハイデガーに即して問い進めてみたい。

V 教育をめぐるハイデガーの論考

教育とは何で在るかという問いへの応答を、ハイデガーに見出すことは容易ではない。なぜなら、ハイデガーは、一見したところ、教育論を正面から展

開することはなかったし、教育に言及することさえ稀だったからである。しかし、ハイデガーは、ところどころで、またときにみずからの思索の核心部で、教育を論じている。最も核心に迫るのは、真理 ($\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$) との関連で教育 ($\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ =陶冶) を思索する箇所である。この核心部の考察は他にゆずり¹⁷⁾、本稿では、ハイデガー自身が目の前の学生たちと繰り返し広げた「指導」や「学び」、すなわちハイデガーによる大学での哲学教育に着目したい。そして、哲学教育に関するハイデガーの論考から、みずから身をもって行った哲学教育を、彼がどのようなものとして限界づけていたかを再構成しよう。

(1) ハイデガーの「指導」論

ハイデガーは、並々ならぬ情熱で長年にわたり、大学での哲学教育にたずさわった¹⁸⁾。ハイデガーは、哲学や形而上学への「入門」と題する講義を何度か行っている¹⁹⁾。

彼にとって、学生たちを哲学へと入門させることは、「外部の立場から哲学の領域の中へ導き入れること」(GA27,S.4)ではなかった。というのも、既にみたように、私たちは、そもそも哲学の外部に立っているわけではなく、前存在論的存在理解において絶えず必然的に哲学しており、人間として現に存在していることそのことが哲学していることに他ならないからである。それゆえ、哲学への入門は、私たちにおいていわば眠っている哲学することを、覚醒させること、「歩みへともたらすこと」、「出来事へと生起させること」、「開始させること」(Einleiten=^{アインライテン}導入すること)である (GA27,S.4)。

しかし、私たち自身の前存在論的な哲学を覚醒させるといっても、それは「なんらかの策略、技術ないし魔術」(GA27,S.4)によってなされるわけではない。哲学することは、なんらかの知識や技能のように教えたり学習することはできない。学ぶ者の前存在論的存在理解は、指導教師の技術的な働きかけによっては、出来事へと生起させることはできない。

では、哲学することに関して、ハイデガーは、どうやって学ぶ者を指導しようというのか？

「指導とは、或る仕方では、人間という現存在の諸可能性を、全体と究極においていっそう根源的に理解し、こうした理解において先行像となるべき実存を、責務として引き受けることである」(GA27,S.7)。

ハイデガーによれば、哲学を指導することは、学ぶ者になにかを教えることではなく、あれこれ指図することでもなく、学ぶ者にとっての「先行像」として実存することである。しかも、なんらかの存在者の認識や知識、存在者の操作やそれへの関わり方に関して先行像である以前に、人間の諸可能性を全体として根源的に理解することにおいて、先行像で在ることである²⁰⁾。「指導が…ここで意味するのは、人間の実存のいっそう高次のいっそう豊かな諸可能性を手中にしていることであり、こうした諸可能性は、他の実存に強要されることはなく、…押しつけがましくない仕方で、それゆえ、〔指導する人間独自の仕方で〕唯一的に、また作用を及ぼす仕方で、先んじて-生きられる」(GA27, S.8)。

歴史学における歴史の実存の最固有の存在可能性の取り返しと同様、哲学の指導においても、指導する現存在が諸可能性を、しかも「いっそう根源的」とか、「いっそう高次」とか、「いっそう豊か」といわれる諸可能性を手中にすることが肝要である。哲学の指導において重要なのは、わかりやすく教えることなどではなく、指導者自身が、人間としての実存の豊かな諸可能性をわがものにし、先んじて生きていることである。

こうした指導論は、『存在と時間』での「顧慮的気遣い (Fürsorge)^{フュアゾルゲ}」の解明と軌を一にしている。

よく知られているように、『存在と時間』では、他の実存への配慮が「顧慮的気遣い」とよばれ、二つの極端な可能性が提示された。一つは、相手の実存へと「飛び入り」(einspringend)^{アインシュプリングント}、支配する顧慮的気遣いであり、もう一つは、相手の実存に「先んじて飛び」(vorausspringend)^{フョラウスシュプリングント}、[相手を]自由にする顧慮的気遣いである (SZ,S.122)。

飛び入って尽力する顧慮的気遣いは、他者から「気遣いをいわば取り去り、彼に代わって配慮的気遣いのうちに自己を置き入れ、彼のために尽力する」(SZ,S.122)。つまり、他者が実現すべき可能性へと飛び入り、その可能性を彼に代わって実現してやることによって、彼の荷を軽くしたり、荷を下ろさせるといふ仕方で、彼を援助するような顧慮的気遣いである。「こうした顧慮的気遣いにおいては、たとえその支配が暗黙のものであり、支配される者には隠されているとしても、他者は、依存的で支配された者になることがありうる」(SZ,S.122)。

これに対して、先んじて飛ぶ顧慮的気遣いは、他者の存在可能性へと飛び入るのではなく、「他者の実存可能性において、他者に先んじて飛ぶ」のであり、このことによって、気遣いを「そうしたものととして、〔他者に〕返してやる」(SZ,S.122)。こうした顧慮的気遣いは、「他者の実存を打ち当てる (betreffen) のであって、他者が配慮するものに関わるのではなく」、「他者を助けて、自分の気遣いにおいて、自分自身に見通しがつくようにさせ、自分の気遣いに対して自由になるようにさせる」(SZ,S.122)。ハイデガーのいう「指導」は、まさに先んじて飛ぶ顧慮的気遣いの一つである。それゆえ、ハイデガーの指導論は、彼の哲学の一つの表現と位置づけることができる。

(2) 「事柄」へと自己を投入すること

一「事柄そのものへ」という現象学の格率一

では、他者に先んじて飛ぶ顧慮的気遣いは、具体的にはどのようにして、他者の実存を「打ち当てる」のだろうか？ 指導者のいっそう根源的で豊かな様々な存在理解は、どのようにして、学ぶ者に眠っている前存在論的な存在理解を揺さぶり、その自由において出来事へと生起せしめるのだろうか？

『存在と時間』では、単に「同じことに従事することから発源する「相互存在」は、「外面的な限界」に保たれており、「疎隔と遠慮の様態」にしかないとみなされる (SZ,S.122)。同じ講義を受け、哲学に従事しているというだけでは、あるいは、同じ職場で同じ仕事にたずさわっているというだけでは、或る実存が他の実存を打ち当てるにはいたらない²¹⁾。そうではなく、実存相互の「本来的な結びつき」は、「同じ事柄のために共同して自己を投入すること (Sich einsetzen)」によって実現する (SZ,S.122)。複数の実存を結びつけるのは、「同一の事柄」である。また、同一の事柄への身の入れよう、すなわち単に従事するのではなく、自己を投入するという仕方での身の入れようが肝心である。

次のようにもいわれる。「真に偉大な友情は、我と汝がその我－汝－関係においてお互いを感動的に眺め合い、些細な心の悩みごとについて語り合うことによって生じるのではなく、またこのことのうちその本質が存するのでもない。そうではなく、それは、共同の事柄のための真なる熱情において、

成長し (wachsen)、持ちこたえる。…ゲーテとシラーとのあいだの友情だけでも思い出してほしい」(GA27,S.147)。

共同の事柄に、「熱情」²²⁾をもって自己を投入することによってはじめて、或る実存は他の実存と本来的に結びつくことができる。指導する者と学ぶ者とのあいだの存在理解の影響も、こうした相互存在において実現する。

加えて、この引用文で注意しておきたいのは、友情という様態での相互存在に関して、それが「成長する」とハイデガーが明言している点である。先に引用したように (注6参照)、存在者への関わりを照明し導く「明るみ」も成長するし、同様に、実存同士相互存在もまた成長する。

もう一つ重要なのは「事柄」である。しかし、「事柄 (Sache)」とは、何であろうか？

ゲーテとシラーが熱情をもって自己を投入した共同の事柄は詩作であろう。ハイデガーのいう哲学の事柄とは、存在であるだろう。そうすると、事柄は、存在者でもあり存在でもある、ということになるのだろうか？

周知のように、「事柄そのものへ」は、現象学の格率である。ハイデガーによれば、この格率には、二重の要求が響いている。一つは、「地盤に足を付けて、証明しつつ研究する、という意味での事柄そのものへ (証明する仕事の要求)」(GA20,S.104)²³⁾である。この意味では、この格率は、すべての学的認識にとって、自明の原理である (vgl.,SZ,S.28)。

自明の原理が改めて強調されたのは、諸学が地盤を失い表層的になり「浮ついて漂っている」という状況把握からである (vgl.,GA20,S.104)。つまり、「浮ついて漂っている諸構築、偶然的な発見」に対する批判、あるいは、「見かけ上証明されたように思われるだけの諸概念の踏襲」とか「見せかけだけの問い」に対する批判として、この格率は唱えられた (SZ,S.28)。諸学が地盤を失って浮動しているということは、「個々の学問によって問いかげられる事柄と、その個々の学問との根本関係が、問われるべきことになった」(GA20,S.3) ということであり、「研究の主題にされるべき事柄領野へと迫っていく」(GA20,S.4) 必要性が高まるということである。個々の学問が問いかける事柄、個々の学問が研究主題とする事柄領野とは、当の学問固有の存在者

の領野である。ここで事柄は、存在者を意味している。

もう一つは、「この地盤をはじめてもとに戻って獲得し確かにする(…地盤を露出させるという要求)」(GA20,S.104)²⁴⁾である。この第二の意味が根底にあり、第一の意味はこれと一緒にになっている(vgl.,GA20,S.104)²⁵⁾。諸学の「地盤」は、諸学における存在者の認識を照明し導いている存在理解である。この存在理解を露出させることが、存在論としての哲学であり、ハイデガーにとっての現象学である。「素朴に捉えられた存在者から、存在へと研究の眼差しを連れ戻すという意味で、現象学的方法の根本要素を、私たちは現象学的還元とよぶ」(GA24,S.29)。現象学的還元によって眼差され理解される存在が、第二の意味での事柄である。

以上からすると、事柄は、存在者と存在という二重の意味を帯びている。

しかし、事情はさらに複雑である。というのも、学問や哲学の事柄は、その進展に応じて成長するからである。哲学が問い求め露出させようとする事柄、これは存在に他ならないが、ハイデガーによれば、「存在への問いは、生まれ成長する問題」(GA26,S.18)である。存在への問いが、成長し変化する以上、問いによって露呈する事柄(存在)も成長し変化する。これは、現存在の存在理解そのものが、固定的なものではなく、変容したり、成長するたぐいのものであることを示している。

哲学の事柄がこうであるのと連動して、諸学においても、事柄への問いは成長する。「学的に問うことが事柄に即していることや、概念的規定が精密であることは、それぞれの学問の事柄境域(Sachgebiet)との深まりゆく親密さから成長する」(GA21, S.15)。

問いの成長と同じく、哲学や学問の方法も成長する。「あらゆる学的方法と同様に、現象学的方法もまた、…成長し、みずからを変化させる」(GA24,S.29)。この成長は、「方法の助けによってまさに実行される、事柄への迫り行き」(GA24,S.29)に基づいている。

意外にも、また筆者が知る限りこれまで着目されることのなかったことだが、ハイデガーは、みずからの存在論の核心に関わる箇所、何度も「成長」を語っている。本稿で取り上げただけでも、明るみ、

相互存在、存在への問いと存在者への問い、問われる事柄、哲学と諸学の諸方法、それゆえまた、存在理解や存在者認識、これらをハイデガーは変化・成長しうるものと語っている。これらは、人間の変化・成長を、存在や事柄の観点から語り出したものとみなすことができる。それゆえいっそうの確信と見通しをもって、ハイデガー哲学には、人間の変化・成長を、それゆえ、それを促す教育を、存在論的な観点からとらえ直す「教育の存在論」の可能性が潜在しているといえる。

(3)「火花が飛び移るような」出来事の生起

指導者が先行像となり、指導する者と学ぶ者と同じの事柄へと自己を投入することによって、彼らのあいだにはいっそう本来的な相互存在が成長していく。こうして成長した相互存在において、指導者の豊かな存在理解が、学ぶ者の前存在論的存在理解を出来事へと生起せしめる。

この出来事は、どのように生起するのだろうか？

「存在へと眼差しを転向することとしての哲学」(GA27,S.220)を指導したり学ぶことに関して、ハイデガーは、プラトン『第七書簡』を引用しドイツ語訳しつつ、次のようにいう。

『哲学が問うものは、私たちが学ぶことができる他のもののように、言うことができず、すなわち話すことができない。むしろ、それは、魂において、しかも、事柄そのもののもとに真と一緒に存在すること、相互に存在することに基づいて、またこのことによって、生起しまた生起してしまっているなにかであり、事柄に関してこのように相互に-みずから-努力することから成長するなにかである。』事柄に関してこのように相互に-みずから-努力することが生起するとき、哲学することもまた生起する。『突如として、火から火花が、或るものから他のものへ飛び移るように、そのようにして、飛び移る火花が明るみをもたらす、光をもたらす。この光のうちで、存在が見えるようになる。』(GA27,S.220f.)²⁶⁾

指導者の豊かな存在理解は、突如、火花が飛び移るように、あるいは電光の閃きのように、学ぶ者へと飛び移る。この火花によって、学ぶ者には新たな「明るみ」「光」がもたらされ、存在者への関わりが

新たな明るみによって照明され導かれる。ハイデガーが洞察する哲学の指導と学びは、火花が飛び移るという比喩によって語られる出来事である。

補足するならば、哲学が問うものは、指導する者と学ぶ者が「生活を共にしながら、その問題の事柄を直接に取り上げて、数多く話し合いを重ねてゆく」ことによって、それゆえ、長い時間をかけて、数多くの対話を通して、学ぶ者の魂のうちに「飛び火によって点ぜられた燈火のように」生じる（プラトン,p.147）。

そして、飛び移る火花が明るみをもたらすとき、学ぶ者には、次のような変化・成長が生じる。すなわち、「世界の全体における或る新しい立場への可能性」が開かれ、「存在者への現存在のあらゆる関わり合いが、或る転換を経験し、現存在は、あらゆる物事にいっそう親密になることができる」という変化・成長である（GA27,S.7）。

（4）哲学教育における教育の限界づけ

以上を整理しよう。

哲学教育における教育は、学ぶ者に眠っている存在理解の覚醒という出来事として生起する。それゆえ、哲学教育における教育は、生起としての運動性をもっている。

哲学教育における教育は、指導者のいっそう根源的でいっそう豊かな存在可能性が、学ぶ者の存在可能性を打ち当てるといふ仕方で生起する。この打ち当ては、火花や電光として感知され、比喩的に記述される。哲学教育における教育は火花であり、この火花は、指導者から学ぶ者への存在理解の飛び火として限界づけられる。そうすると、哲学教育を先行像とする教育の存在論は、その主題である教育を、こうした火花として、あるいは存在理解としての光として限界づけることになる。教育の存在論は、教師と子どものあいだで生じるこうした火花や、それぞれに生起する存在理解としての光を主題とする。

哲学教育において、指導者から学ぶ者へと火花が飛び火するためには、事柄へと共同で自己を投入することが前提条件となる。事柄へと自己を投入することは、大なる熱情をもって取組むことであり、存在の熱を帯びることである。つまり、哲学教育における教育は一種の熱を必要としており、この熱は実存の投入として限界づけられる。

また、学ぶ者へと飛び火するためには、指導者の実存に火がともっていないなければならない。この火は、いっそう根源的あるいはいっそう高次あるいはいっそう豊かな存在可能性として限界づけられる。

確かに、哲学教育は教育の一つの特別な様態であり、哲学教育を教育全般に単純に敷衍することはできない。ハイデガーが行った哲学教育は、大学生以上の青年や成人に対する教育であり、おとな同士のあいだで生じる教育である。また、哲学教育は、存在するかぎりでの存在者一般の存在にかかわる哲学を教育することであり、特殊領域を形成する特定の存在者に関わる諸学を教育することとは異なる。例えば、物理学とか世界史とか文学を教育すること、哲学を教育することとは異なる。それゆえ、哲学教育における教育の限界づけをもって、教育とは何で在るかの問いが十全に応えられたわけではない。

しかし、哲学の教育であれ、諸学の教育であれ、あるいは生活指導であれ、そこで生起する教育の運動性には、存在理解の転換が本質的に帰属しているはずである。それゆえ、哲学教育における教育の限界づけは、教育の存在論の一つの卓越した先行像となるはずである。

ハイデガーが論じた哲学教育を先行像とすることで、教育の存在論の基本的主題の幾つかが明確になった。それは、教師と子どものあいだで、あるいは子どもたち同士のあいだで生じる火や光や熱であり、これらは物理学とは異なる仕方で、しかも物理学と同じく生活経験とは全く異なる仕方で、上記のように限界づけることができるであろう。

【付記1】本稿は、科学研究費補助金事業の助成を受けた基盤研究（C）【課題番号：23531038／代表者：田端健人】の研究論文に関する成果の一部である。

【付記2】本稿は、日本教育哲学会第54回大会（2011年10月16日）での口頭発表「ハイデガー哲学における教育人間学の可能性」を大幅に加筆修正したものである。

注

- 1) 廣松渉他編2003『哲学・思想事典』岩波書店、「存在論」の項を参照・引用した。
- 2) 廣松他2003、「存在論」の項を参照・引用した。

- 3) 周知のようにハイデガーの思索は、前期と後期、あるいは前期と中期と後期で大きく転回し、ハイデガー自身、自らの存在の思索を哲学とはみなさなくなるように見える時期もある。そこで、本稿では、ハイデガーが自らの存在の思索を哲学とみなしていたと考えられる時期、つまりマルブルク時代(1923年~1928年)の全般およびフライブルク時代(1928年~1944年)の初期に講義された学問論を中心に、課題に取り組むことにする。
- 4) 「実証的」を、ハイデガーは、ラテン語の *positum* の本源的な意味で理解する。*positum* は、動詞 *pōnō* の変化形であるが、*pōnō* は、「置く」「据える」「横たえる」を意味し(國原、「*pōnō*」の項参照)、*positum* は「置かれたもの」「横たえられたもの」を意味する。学的認識は、存在者へと向かうのだが、学的認識において「存在者は、眼前に横たわる存在者 (*vorliegendes Seiende*) として、すなわち *positum* (置かれたもの) として、顕わに (*offenbar*) なる」(GA27,S.197)。それゆえ、存在者を *positum* として学的に認識することは、*positive* な認識、つまり「実証的認識」とみなされる。この観点からすれば、実証的であることを表立って掲げない学問も、存在者を眼前に横たわるものとして措定している限り、実証的認識であることになる。
- 5) ハイデガーは、1920年代から30年代はじめにかけての諸講義の導入で、哲学や学問とは何であるかを繰り返し論じているが、これは本題に入るための導入的な寄り道とか、補足的になされた解説などではなく、自身の哲学を、その核心から、学問論といわれる方向へと展開したものとみなすべきである。
- 6) 私たちが存在者と出会うことを可能にしている「明るみ」は、私たちの存在理解に応じて「成長していく (*erwachsen*)」、とハイデガーが言い表している点は、熟考に値する。
- 7) 「哲学は、そうしたものとしては隠蔽されたままでもありうるし、あるいは、神話において、宗教において、詩において、学問において、哲学として認識されることなしに、自己を表明することもありうる」(GA27,S.3)、ともハイデガーはいう。
- 8) 文脈からするとハイデガーは、人格性を学的に解釈したシェーラーの現象学も、人間学の一つとみなしたと読める (vgl.,SZ,S.47f.)。
- 9) 以上からすれば、ハイデガー自身は言及していないが、ボルノウの教育人間学やランゲフェルトの子どもの人間学も、この系譜に属するとみなしてよいであろう。またこの系譜の人間学は、西田幾太郎や田邊元の人間学にもつながり、彼らの人間学はさらに京都学派の教育人間学(木村素衛から森昭まで)にも直接的な影響を与えたとされる (cf.,田中,pp.1-9)。
- 10) ハイデガー2003『存在と時間 I』(原佑/渡邊二郎訳) 中公クラシックス、129頁。訳者渡邊二郎による注記を参照した。
- 11) これは今後の課題としたい。さらに、教育の存在論の導きの糸としては、カントの『純粹理性批判』をあげることもできる。というのも、人間の「理性」に関するカントの研究が視野に収めているのは、ハイデガーの解釈によれば、第一次的には、「存在者へと認識しつつ関わること」ではなく、「こうした関わりの根底にある、存在者の存在の根本状態の理解」であるとされるからである (vgl.,GA25,S.69f.)。つまり、ハイデガーによれば、カントの『純粹理性批判』は、認識論ではなく、存在を理解する人間的現存在の存在論である (vgl.,GA25,S.69f.)。
- 12) *Vorbild* は、通常「手本」「模範」「範例」「典型」と訳される。そして、「手本」や「模範」という語は、範として仰がれ模されるべきもの、倣い則るべきものを意味する。だが、ハイデガーのいう *Vorbild* は、単に模倣されるべきお手本ではなく、眼前に (*vor-*) あり、先行し (*vor-*)、いっそう全体的で根源的な存在了解をわがものに行っている姿形を意味していると考えられる。そこで、こうした意味を強調するために本稿では、この語を「先行像」と訳した。
- 13) 「=」のあとの頁数は、原著の頁数である。アインシュタイン他の引用では、原著を参照して訳語を変えた箇所にも、こうした引用表記を行った。
- 14) 『存在と時間』前後の時期、ハイデガーは、*Seinsverfassung* (ザインスフェアファッスンク) という語を要所要所で多用している。ハイ

デガールのいうVerfassung（フェアファッスンク）は訳しにくい。辞書的にはVerfassungは、1「(文言・文書などを)起草(作成)すること」、2「(心身の)状態、調子」、3「(国家・社会などの)体制、制度、構造、組織」、4「憲法、定款、規則」を意味する。そこで、ハイデガールのSeinsverfassungは、「存在体勢」とか「存在構造」と訳される。Seinsverfassungは、存在の根本に関わるという意味では、確かに「存在構造」とか「存在の憲法」のようなものとも理解できるが、他方で「構造」や「根本規則」のように既に確定したものではなく、あとから様々な仕方で規定される非規定的ないし前規定的なものである。この意味で、規定される以前の状態とか調子のようなものとも理解できる。この点を重視し、本稿では、「存在状調」と訳した。だがこの訳も暫定的である。Verfassungの第一の意味、文書の起草という意味も含めるならば、Seinsverfassungは、のちに根本の構造や規則として規定される、規定以前の存在の根本の状態と調子であり、なおかつ、のちの根本の構造や規則として起草される多様な可能的規則性を秘めた状態と調子、と理解するのがふさわしいように思われる。そうだとするならば、Seinsverfassungは、後年の存在のSage（ザーゲ＝発言）やWort（ヴォルト＝語）へとつながる根本概念であることになる。

- 15) 存在の「フェアファッスンク」と存在の「エントヴルフ」「エントヴェルフェン」という用語法は、見事に呼応している。「エントヴェルフェン」は、議案や輪郭を描くという意味をもつ。未規定的な存在の「フェアファッスンク（憲法）」に対して、物理学は固有の仕方で「エントヴェルフェン」した、つまり構想し根本法則として起草した、輪郭を描いたということである。
- 16) この点に関して、質的研究をハイデガー哲学との関連で考察した山本英輔の「geschichtlich(ゲシヒトリッヒ)な質的研究」という着眼点は示唆的である（山本,p.261）。
- 17) これについては拙論（田端2011）を参照いただければ幸いである。
- 18) フライブルク大学に転任して初めての講義、つまり1928/29年冬学期「哲学入門」講義に取り組

んでいたハイデガーは、1928年12月3日付のヤスパース宛書簡で、次のように記している。「こちらでは、マールブルクと違って、非常にたくさんの方の、大学の学期生活を始めたばかりの、若い人達があります。それだけにいっそう肝要なのは、何を講義し、またいかに講義をするかという点です」（ビーメル／ザーナー編,p.173）。この文面には、若い学生たちを教育するために、ハイデガーが講義をいかに重視したか、またいかに真剣に取り組んだかが表れている。

- 19) 「入門」にあたるドイツ語には、EinführungとEinleitungとが用いられている。こうしたタイトルをもつ講義は、以下の通りである。なお、以下の列挙に際しては、創文社版『ハイデガー全集』巻末所収の各巻タイトルを参照し、「入門」の原語は、当該巻の原著名を参照した。
 - 1923/24年・冬学期「現象学的研究への入門（Einführung）」
 - 1928/29年・冬学期「哲学入門（Einleitung）」
 - 1935年・夏学期「形而上学入門（Einführung）」
 - 1944/45年・冬学期「哲学入門（Einleitung）— 思索と詩作—」
- 20) それゆえ、指導者が学ぶ者より卓越しているのは、本質的には、知識や技能や道徳性においてではなく、存在理解の深さと豊かさにおいてであることになる。「こうした指導が、…他者に対する道徳的な優越を自らのうちに含んでいるなどということは、いっそうありえないことである」（GA27, S.7）。
- 21) 例えば、「同じ仕事にたずさわるよう雇用されている人々の相互存在は、しばしば、不信によってのみ養われている」（SZ,S.122）とハイデガーは手厳しい。
- 22) 「熱情」をもって事柄に自己を投入するというハイデガーの言葉に、「精神主義」や「根性論」を読みとるならば、それは誤解である。「気分」は、現存在の存在の根本規定性であり、特に「熱情（Leidenschaft）」は根本気分の一つである（cf., 田端2009,pp.85-87,pp.92-94;田端2010,p79; pp.84-85）。
- 23) 括弧内原文。
- 24) 括弧内原文。
- 25) 「事柄」についてのフインクの理解も、ハイデ

ガーのこうした洞察に即している。フィンクによれば、「事柄」の第一の意味は、「実在的なものであろうと、観念的なものであろうと、地平であろうと、意味指示であろうと、無であろうとなんであれ、それ自身に即して現われるありとあらゆるものは、現象学の研究格率の意味においては、事象である」(Fink,S. 91)。そして、「事象そのものへ」向かうことの、第二の意味は、「現象学的方法によってはじめて可能になる事象性」であり、「現に存在するもの、眼前に存在するものの領野を常に超え出て、志向性の意味地平、すなわち現前的諸志向や非現前的諸志向、予料や習慣的獲得物などが相互に入り組んで作動している全体系のなかに入り込む」ことである(Fink,S. 91)。

- 26)ハイデガーが引用した箇所は、次のように邦訳されている。「そもそもそれは、ほかの学問のように、言葉で語りえないものであって、むしろ、〔教える者と学ぶ者とが〕生活を共にしながら、その問題の事柄を直接に取り上げて、数多く話し合いを重ねてゆくうちに、そこから、突如として、いわば飛び火によって点ぜられた燈火のように、〔学ぶ者の〕魂のうちに生じ、以後は、生じたそれ自身がそれ自体を養い育ててゆくという、そういう性質のものなのです。」(プラトン,p.147f.,〔〕内邦訳書)

引用文献

※ハイデガーからの引用に際しては、〔〕内の略記号を用いた。またハイデガー全集の著作については、出版年順ではなく、巻号順に配列した。

アリストテレス1992『形而上学(上)』(出隆訳)岩波文庫
 ビーメル,W./ザーナー,H.1994『ハイデッガー=ヤスパース 往復書簡 1920-1963』(渡邊二郎訳)名古屋大学出版会
 アインシュタイン/インフェルト2010『物理学はいかに創られたか—初期の観念から相対性理論及び量子論への思想の発展—上巻』(石原純訳)岩波新書. Einstein,A./Infeld,L.2007 *The Evolution of Physics: From early concepts to relativity and quanta*, A Touchstone Book, Simon & Schuster
 Fink,E.1966 „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, *Studien zur Phänomenologie*, Martinus Nijhoff.
 ガダマー,H.=G.2006『健康の神秘—人間存在の根源現象としての解釈学的考察—』(三浦國泰訳)法政大学出版会
 Heidegger,M.1986 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer; [SZ]
 Heidegger,M.1979 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*,

Vittorio Klostermann.『時間概念の歴史への序説』(常俊宗三郎/嶺秀樹/レオ・デュムベルマン)創文社1988; [GA20]
 Heidegger,M.1995 *Logik—Die Frage nach der Wahrheit—*, Vittorio Klostermann.『論理学—真性への問い—』(佐々木亮/伊藤聡/セヴェリン・ミュラー)創文社1989; [GA21]
 Heidegger,M.2004 *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Vittorio Klostermann.『古代哲学の根本諸概念』(左近司祥子/ヴィル・クルンカー)創文社1999; [GA22]
 Heidegger,M.1989 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann.『現象学の根本諸問題』(溝口鏡一/松本長彦/杉野祥一/セヴェリン・ミュラー)創文社2001; [GA24]
 Heidegger,M.1995 *Phänomenologische Interpretation von Kants der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann.『カントの純粋理性批判の現象学的解釈』(石井誠士/仲原孝/セヴェリン・ミュラー)創文社1997; [GA25]
 Heidegger,M.2007 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann.『論理学の形而上学的な始元諸根拠』(酒井潔/ヴィル・クルンカー)創文社2002; [GA26]
 Heidegger,M.2001 *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann.『哲学入門』(茅野良男/ヘルムート・グロス)創文社2002; [GA27]
 ハイデガー2003『存在と時間 I』(原佑/渡邊二郎訳)中公クラシックス
 廣松渉他編2003『哲学・思想事典』岩波書店
 國原吉之助2006『古典ラテン語辞典』大学書林
 レヴィナス,E.1996『実存の発見—フッサールとハイデッガーと共に—』(佐藤真理人/小川昌宏/三谷嗣/河合孝昭訳)法政大学出版局
 田端健人2009「学級集団における子どもの共同性と自己存在—グループ・ダイナミックス理論からハイデガーの思索へ—」実存思想協会編『実存思想論集XXIV』理想社
 田端健人2010「子どもの討論を喚起する武田常夫の国語の授業—ハイデガーの芸術論を導きとして—」中田基昭編著『現象学から探る豊かな授業』多賀出版
 田端健人2011「ハイデガーのバイディア論—プラトン『洞窟の比喩』解釈から—」『宮城教育大学紀要 第45巻』
 田中毎実編2012『教育人間学—臨床と超越—』東京大学出版会
 プラトン1981「書簡集(第七書簡)」(長坂公一訳)『プラトン全集 14』岩波書店
 山本英輔2012「ハイデッガーと精神科学の問題」山本英輔他編『科学と技術への問い』理想社

集団内における重い気分の表明とその伝達

—フリースクールでのエピソードから考える—

生 越 達

目 次

はじめに

I フリースクールで起きた気分を巡る一つのエピソード

II エピソードの解明：言葉の意義を超えた気分の表明の伝達力

(1) 漏れ出す気分の共有

(2) 「伝達」としての気分

III 自己形成と場の雰囲気を感じ受するということ

(1) 気分の感受としての「公共性」

(2) 自己論としての気分

おわりに

はじめに

子どもたちの存在について考えようとするとき、彼らの自己存在が一つの解明の焦点として浮かび上がってくるように思われる。子どもたちの自己形成が困難になってきていること、つまり自己の存在が希薄化していることについては多くの先行研究で指摘されている。

だが、どうしてこうした自己形成の困難が生じているのだろうか。価値多様化時代が訪れ、社会の「押しつけがましき」はずいぶん弱くなったと言われる。子どもたちは様々な縛りから解放され、自由に生きる条件は整ったようにも思われる。そして自由になれば、伸びやかに自己を形成することもできるよになると考えるのが自然であろう。

しかし事態はそれほど簡単ではないことを子どもたちの実態が示している。「自由」が広がった結果、子どもたちの「自己の肥大化」や「自己中心性」¹⁾が進行し、彼らにとって、すべては自己との関係のなかでしか捉えられなくなり、つまり他者が世界から排除され、他者の風景化が生じる。規範意識の低下と言われていることの根底には他者、あるいは他者との出会いの喪失がある。その結果、子どもたちは「誰にも迷惑をかけなければ何をしてもかまわない」といったことを公言するようになる。「自己の肥大化」と公共性の喪失は、同じ事象の裏と表なの

である。

そしてまた、他者を自らの世界から排除することは、他者とかかわりながら自己を育てていく機会を奪われてしまうことを意味する。こうして、「自由」が、自己を伸びやかに育てていくことを阻害するという逆説が成立するのである²⁾。

「自由」になった子どもたちは、むしろ他者と向き合うこと、対話することを恐れるようになってきている。他者と出会わないように他者に「同調」し、他者を「風景化」する。とくに他者への「同調」は場の雰囲気と深くかかわっている。子どもたちは場の雰囲気（ノリ）に敏感に反応して、ノリの悪い他者を排除しようとする。ノリのなかで生きている子どもたちにとって自らの存在を守るためには同調的雰囲気が必要なのだが、ノリの悪い他者はその同調的雰囲気を壊すので、彼らにとっては自分の存在を守るためにノリの悪い他者を排除することが必要なのである³⁾。あるいはノリの悪い他者を排除することを通して同調的雰囲気を高めることができる。こうして、子どもたちは場の雰囲気を感じ受することに重きをおいて生きているのである。

では場の雰囲気を感じ受とはいったいどのようなことなのだろうか。本稿においては、フリースクールで私と子どもたちの間に生じた一つのエピソードをとりあげて、場の雰囲気を感じ受ということはいったいどのようなことなのかを「気分」の「表明」や「伝

達」ということをキーワードに明らかにし、さらにはそこから自己形成についての示唆を得たいと考えている。

Iでは、まずはひとつのエピソードを紹介したい。私の言葉に反発する子どもの気分がフリースクールを支配してしまい、他の子どもたちをも同じ気分にしてしまうというエピソードである。子どもたちの自己がそれほど他から切り離されたものではなく、場を介してつながっていることを示すエピソードである。IIでは、そのエピソードを私なりに整理して、エピソードのポイントは何かについて明らかにする。さらにハイデガールの思索の助けを借りて分析を進める。そこでは、気分が私たちの内面領域を超えて漏れ出し、そして他者をも支配すること、その意味で自己の根底には内面領域を超えたある種の共同性があることを明らかにしていきたい。そしてIIIでは、場の感受とはいったいどのようなことなのか、そしてまた、そこから一般的に子どもたちの自己存在について示唆を得られることは何かについて考えることにしたい。

I フリースクールで起きた気分を巡る一つのエピソード

エピソード：嫌な気分の表明と、その雰囲気にならず部屋を飛び出す子ども

エピソードの背景

そのフリースクール⁴⁾には、そのとき10人ほどの子どもたちが通ってきていた。もちろん、フリースクールには時々しかやっこない子どももいるのだが、エピソードの当時は、ほとんどメンバーは固定していて、まれに他の子がやってくるような状況だった。そしてエピソードの起こった日も、いつものメンバーのみがフリースクールにやっけてきた。

子どもたちは、ほとんどが高校生で、仲はよく、まとまってみんなで行動をすることが多かった。彼らは同じ通信制高校に通う友人でもあった。みなフリースクールでは明るくふるまっており、自分の思いを大切に生活しているように見えた。

私は週に1回の割合で、彼らとかかわっていたが、彼らは私に対しても遠慮はなく、自分の意見を

きちんと言ってくる。たとえば午前中は学習の時間になっていたので私は彼らにレポート⁵⁾をやるようにながすことも多かったが、彼らはトランプなどをしているとそれをやめようとしないうことも多かった。

子どもたち同士の関係においても、誰かから、これやろうよという提案があっても、それは嫌だとか、これがやりたいだとか自由に意見を言える雰囲気であった。

だが、私自身が子どもたちに何でも自由に言えるかということ、どこか気を遣っている自分に気づくことがある。ただ、私自身、子どもたちの何を恐れているのかはよくわからなかった。子どもたちは、私のことを認めてくれているように思っていたし、彼らをかからうようなことを言っても柔らかく返してくれるようなことも多かった。

また、エピソードにでてくるA君は高校1年生の数学の得意な子どもで、その子の家をメンタルフレンド(家庭教師)として訪れたりしていたし、私のことを慕ってくれている部分もあった。ただし、私に対して自分の気持ちを話したりするようなことはほとんどない子どもではあった。彼はゲームが得意で、トランプなどをやっても勝つことが多かった。

Bさんは、やはり高校1年生で、フリースクールではいつも明るく、男子・女子問わず、誰とでも仲良く話をする子どもだった。またいつも真面目に作業をすすめる、素直な子どもだった。

エピソード

その日は、新聞づくりをする日だった。フリースクールでは、月に一度新聞を発行していた。

そのフリースクールでは、曜日ごとに午後は何らかの活動をして過ごすことになっていたが、運動や音楽等の活動に比べ、新聞はもっとも子どもたちにとってやりたくない作業であった。そのため、毎週一度新聞づくりの時間がとられていたのだが、実際にはみんなでトランプなどをして過ごすことも多く、私はそのことを黙認し、私自身もトランプに入ってもらって過ごすこともあった。だが、その日は、どうしても新聞づくりをしなければ月一回の発行ができなくなってしまう状況だったので、私は普段よりも強く、「先に新聞を作ってしまった、そのあとトランプをやろうよ」と勧める。

他の子どもは、あまり乗り気ではないものの仕方ないかなといった感じで新聞づくりをやり始めようとするが、A君は普段から新聞づくりが嫌いで、その日もナポレオン（トランプ遊戯の一つ）をやりたから嫌だと主張する。

彼のこうした主張はいつものことで、「ともかくそんなめんどくさいことはやりたくない」というのが、いつもの彼の言い分であった。私はこうしたA君を放っておくことができず、何とか新聞づくりをみんなでやりたいと思い、粘って勧誘しつつも、A君の言い分も認めなければと思い、「少しでもいいから新聞づくりをやって、そのあとナポレオンをやればいいじゃない」などと話しかける。

こうしたA君と私のやりとりを他の子どもたちは聴いていたが、はじめのうちは、新聞づくりを嫌がることもなく、かといって積極的にやろうと仕切ってくれることもなく、みんな中立的な立場にたって静観している。

私は何度も繰り返しA君を誘った。できるだけA君の言い分を聞き、納得してもらって新聞づくりに参加してもらいたいと思っていた私は、「どうして嫌なの？嫌な理由があるならば言ってみて」とか、「やろうよ。みんなでやったほうがいいじゃない」とか、A君に次から次へと言葉をかけていた。私としては、A君にできるだけ寄り添って彼の思いを受け止めた気持ちでいた。しかし、A君は頑として言うことを聞かない。

そのうち、A君の発言の仕方が「感情的」になってくる。「感情的」といっても、A君の怒りが私に直接的に伝わってくるといった感じではなく、彼の言葉がその場の雰囲気をもどんと重たくするように空間に漂うといったふうであった。彼は決して怒鳴ったりすることはないのだが、A君の重たい気分がその場に伝染したかのように私も重たい気分になる。

私は、それで、その場の雰囲気を何とかしなければと焦るが、そうした雰囲気がその場を支配することを止めることはできない。とのとき、突然、Bさんが、「こういうのって最悪」と言って、部屋を出て行ってしまった。

II エピソードの解明：言葉の意義を超えた気分の表明の伝達力

(1) 漏れ出す「気分」の共有

なぜ、Bさんは、「こういうのって最悪」と言い、部屋を出ていかなければならなかったのだろうか。何が、Bさんをいたたまれない気持ちにさせたのだろうか。

Bさんは、毎日きちんとフリースクールに通ってきていて、すでにその場所にも慣れていて、A君をはじめとする他の子どもたちとも仲良くなっていて、いつも一緒に活動している。そして、その日も、そして新聞づくりの話をするまでは、いつもと変わらず、明るく過ごしていた。また私が新聞づくりの話をしたときにも、それを自然に受けとめているように見えた。

ところが、A君は新聞づくりに反対する。その反対は、理路整然とした反論ということでもなく、A君の否定的感情がその場をとおして直接伝わってくるといった感じを与えるものだった。そこにいるみんながいつのまにかA君の否定的感情を共有させられてしまったのである。

A君の言葉の裏に、理性の内に抑え込むことのできない否定的感情が見え隠れする。その感情は、「新聞づくりは嫌だ」という新聞づくりという対象への嫌悪感の表明としても整理しきれないし、またそうした作業を強いる私への怒りとしてとらえることもできないものだった⁶⁾。

つまり、A君は特定の対象への感情として捉えきれない何かを私たちに伝えていた。対象を超えている感情的なものを、ハイデガーは「気分(Stimmung)」という概念で表している。つまり、A君の「気分」がその部屋に浸透し、その場にいる他の子どもたちをも支配してしまうことがあるのだということを、このエピソードは示していることになる。気分は、数量化や対象化、客観化することができないために、単に主観的なものとして排除されることが多いのだが、このエピソードを理解するためには、気分注目せざるを得ないだろう。

A君の気分が、他の子どもたち、したがってBさんの気分をも侵し、A君と同様の気分陥らせる。もしA君の新聞づくりへの反対がはっきりとした理由をもった理性的反対で、新聞づくりという対象に

限定した反対であったり、また、新聞づくりという提案をした私という対象に限定した怒りの感情の発露として受け取ることができるものであったならば、BさんにとってA君の反対は自分にかかわることではなく、A君と私の一連のやり取りに対してBさんは傍観者でいることができたのだろう。

ところが、A君の反対はそうした性質のものではなかった。嫌な雰囲気は私とA君の間を超えて部屋全体に充満してしまう。A君の気分がそのまま私にも共有され、そしてBさんにも共有される。私自身も、A君の言葉が私とA君の間の出来事ではなくなり空間を支配してしまっていることに焦りを感じ、だが私もその気分支配されてしまっているがゆえに、重たい気分になり、そのなかで身動きがとれなくなってしまう。

もはやA君の言葉の意義そのものが問題なのではなく、その言葉を支配している気分が問題なのである。むしろ言葉の意義は、その気分のなかで、冷静に(落ち着いた気分)、そして客観的に意義として理解する可能性を奪われてしまう。そして私は、その気分に対応することが出来なくなってしまうのである。

私自身はA君に屈服するというよりは、その場を支配する気分の力に負けてしまう。そして私がA君と同様の気分支配されてしまう。そうした状況では、いくら私が言葉を発しようとも、逆にその言葉はその場の気分を強めるだけで、気分がその場をますます支配することに加担することになってしまうのである。

ここに気分の悪循環が生じる。私が話せば話すほど、その場を重い気分であらしてしまうのである。私の言葉は宙をさまよひ、私の言葉は力を失ひ、私が語れば語るほど、空虚さが空回りをはじめ、その場はさらに重たくなる。そして私自身がいたたまれなくなっていることに気づく。

このエピソードからは、気分がA君を超えてその場を支配し、そしてその場にいる他者に共有されるものであることがわかる。A君の気分は、けっしてA君の内面領域に閉じ込められたものではない。気分は伝染するのである。

Bさんが部屋を出ていったのは、新聞づくりの是非や私とA君とのやりとりの内容とは、もはや関係がない。Bさんは、A君によって気分づけられた空

間そのものに支配されることに耐えられなくなり、部屋を出ていったのであろう。Bさんに影響を与えたのは、言葉の意味する内容(意義)ではなく、その言葉にまとわりついた気分なのである。A君によって気分づけられた空間において、普段は非反省的に留まっているBさんが存在しているという事実が端的に開示されてしまい、その結果、Bさんはその場にいたたまれなくなってしまう。Bさんは存在の重みに耐えられなくなったと言ってもよいだろう。

もともとBさんは、A君とは異なる気分を生きていた。だがA君の気分はBさんに伝わり、Bさんの気分はA君の気分によって変化してしまう。こうしてある気分(Bさんの気分)は別の気分(A君の気分)によってとって代わられる。

もちろん、Bさんを支配した気分が、A君の気分とまったく同じ気分かどうかは確かめようがない。だが、A君の気分によってBさんの気分が別の気分にとってかわられてしまったこと、そしてその気分がA君の重苦しい気分と重なる気分であったことは確かである。気分は、「共なる気分」となるのである。

しかも、その気分は重い気分であって、Bさんはその気分耐えられず、またそうした気分の支配する空間に耐えられず、部屋を出て行ってしまった。ここには、自らを支配する気分を自らの意思によって変えることはできないことが示されている。気分を変えようとその気分に向き合えば向き合うほど、その気分によって支配されてしまう。Bさんのしたように、当の気分から解放されるためには気分の支配する場から出ていくこと、つまりは気分から目を逸らすことが必要なのである。

もちろん、すべての気分がこれほどの支配力をもつとは限らないように思う。A君の気分がそれほど重い気分ではなく、もっと軽い気分だったとしたら、ここまでBさんがA君の気分支配されることはなかっただろうし、部屋を出ていくこともなかっただろう。

また、場を支配する気分が高揚する気分であったならば、Bさんはその気分に入り、子どもたちの集団全体が高揚した気分包まれるということになったかもしれない⁷⁾。

このエピソードは、気分は個人の内面領域に閉じ込められたものではなく同じ空間を生きる他者に共

有されうるものであることを示している。その空間を生きる者にとって、その空間を生きながらその気分を拒否することはできない。すなわち空間に漏れ出した気分は聴き従うことを求めるのである。A君にとって気分づけられてあることは、一つの「わたしであること」であるが、それはA君だけの「わたしであること」にとどまることなく、Bさんや私や、他の子どもたちの「わたしであること」として引き受けられてしまうのである。つまり「わたしであること」は気分を媒介に「わたしたちであること」へとつながっていくのである。

そして気分の強めあいということがここに生じる。気分が内面領域から空間に漏れ出していき、他者の気分をも支配し始めると、その他者の気分がまた内面領域から漏れ出すことになり、その気分はより支配的な気分として空間を色づけるようになる。

したがって、そこに多くの他者がいればいるほど、気分は「共一気分」、「共情状況」として空間を強く支配するようになり、その空間を生きる他者を強く気分づけることになるのである。そしてその気分から免れるためには、その空間を生きることをやめなければならない。その空間に生きながら気分が自らの内に流れ込んでくることを、つまり気分聴き従うことを拒否することは困難なのである⁸⁾。そして気分の支配は、Bさんが部屋から出ていかなければならなかったことが示すように、自己存在を揺り動かすような大きな力をもっている。

(2) 「伝達」としての気分

このエピソードをもう少し深く理解するために、ハイデガーの「語り (Rede)」及び「語り」の「伝達 (Mitteilen)」という概念を援用して考えてみよう。

ハイデガーは、了解可能性の分節化を「語り」と名づけている。「世界内存在の情状的了解可能性は、語りとして自らを言表する」(SZ161⁹⁾)。ハイデガーは、こうした「語り」の構成要素として六点を挙げているが、そのなかで「語り」においては「語られたもの」が「伝達」されること、さらには「語り」は、「語られたもの」を伝達すると同時に「自らを言表する」という特徴をもっていることを述べている。

それでは、A君の「語り」においてはいったい何

が「伝達」されたのであろうか。

「伝達という現象は、すでに陳述の分析のさい暗示されたように、存在論的に広い意味において解されなければならない」(SZ162)。ハイデガーは伝達という言葉を常識的に使われる意味とは異なった意味で捉えようとする。ハイデガーによれば、「この実存論的に原則的に解された伝達において、了解しつつある相互共存存在の分節化が構成される」(SZ162)。ハイデガーによれば、伝達とは単に情報が一方から他方へと移行することではなく、私たちが「相互共存存在」であることと深くかかわっているのである。

「相互共存存在」とは、私たちが生きている場において、他の人々と互いに存在しあっているということであり、人がまずは一人で存在していて、その後には他者と共に存在するというのではなく、まずは他者とともに存在しているということの意味している。伝達が可能になるのも、人が「相互共存存在」だからなのである。

ここで取り上げたエピソードも、私たちが「共存存在」として、もともと他者と共にあるということをはっきりと示しているように思える。ハイデガーは言う。「『感情移入』は、共存存在をはじめて構成するのではなく、共存存在を根拠としてはじめて可能であり、感情移入が不可避的になるのも、共存存在の欠損的な諸様態が優勢であることによって動機づけられているのである」(SZ125)。気分が共有されていくことは、私たちが「相互共存存在」であることから生じると考えるとよく理解できる。そして「感情移入」によって他者を理解することは、むしろこの「共存存在」の欠損的な様態なのである。ハイデガーは、「そうした伝達が、共情状況と、共存存在の了解内容を『分かち』ことをなしとげる。伝達は、たとえば見解とか願望とかという諸体験を、一方の主観の内面から他方の主観の内面へと運びこむといったようなことではけっしてない。共現存在は、共情状況と共了解とのうちで、本質上すでにあらわになっている」(SZ162)と述べているが、気分の伝達においてもまさにこのことが言えるのである。

A君は、新聞づくりは嫌だと言う。そしてその言葉にはA君の気分がしみ込んでいる。そしてその気分はA君の言葉以前に彼の身体全体からその場に漏れ出てきているといった特徴をもっている。言葉と

して文字に起こしてしまっただけでは理解できなくなってしまうもの、彼の雰囲気や語り方のなかに込められたもの、そうしたものが場を支配する。

このことは、気分の開示は、言葉が言葉として発せられる以前にすでに語りでありうることを示している。そしてこのエピソードにおいても、A君の言葉はこの語りの根源は言葉の意義よりもその言葉にまわりつく気分であるということを示している。語りにおける了解はつねに情状的了解、つまり気分にまわられた了解なのである。A君は、言葉の意義以前に、うつつとした世界を語ってしまっている。語りの気分(情状性)がまずもって了解可能な意義全体を作り上げているからこそ、それが、その後で、世界の内で言語化され分節化され表明される。

このエピソードにおいては、A君の言葉は単にA君が新聞づくりをしたくないという情報を私や他の子どもたちに伝えるものではなかった。それどころか、その場に伝えられたことは言葉で表現されたものを越えたA君の気分そのものだったように思われる。そのことは何を意味するのだろうか。

ハイデガーは、「世人(das Man)」の支配する平均的了解においては、伝達は、語りが提示しようとしているものとの直接的な出会いを欠くととらえ、そうした語りを「空談(Gerede)」として概念化している。つまり、日常的には、語りの開示する存在者は根源的にはわがものとされえないのである。そして存在者との原初的関係を離れた語りの内容は、語り広められ、薄められていく。

だが、このエピソードにおいては、A君の言葉は単に情報として処理されることはなかった。その意味で語り広められたり、薄められたりすることなく伝達されたと考えることもできる。そのことを二つの視点からとらえることができるように思う。

一つは、ハイデガーのとらえる語りの表明にかかわる点である。ハイデガーは次のように言っている。「何かに関してのすべての語りは、語られたその語りの内容という点では伝達するのだが、同時に、おのれを言表する(Bekundung)という性格もっている。語りつつ現存在はおのれを外へと言表するのである」(SZ162)。語りは、語られることによって了解内容を共に分かち合うのだが、語り自身は、その語り方等によって気分として表明され、そしてこうして気分として表明されたものがその場にいる

者たちによって共有される。「伝達」されるのは言葉としての意義だけではなく、同時にそこに表明された気分をも含むのである。

すでに述べたが、ハイデガーの思索により、言葉の意義よりもより根源的に気分が共有されることがありうるということが理解できる。「というのは、現存在が差しあたって『内面』として外部に対しておおい包まれているからではなく、現存在が世界内存在として了解しつつすでに『外部』に存在しているからである」(SZ162)。

A君は、世界内存在として、けっして内面領域に閉じ込められた存在ではなく、したがって語りつつあるとき、A君の存在は外に表明されており、言葉の意味だけではなくA君の存在が分かち保たれている。その状況はA君の存在がその空間に伸び広がって、その他の子どもたちの存在を呑み込んでしまうかのような状況を生み出す。ハイデガーは、このことを「語りには情状的な内存在の表明が属している」(SZ162)と述べている。

さらにハイデガーは、表明の言語上の指標として、「音声の抑揚や転調のうちに、語り方のテンポのうちに、『発言の仕方のうちに』ひそんでいる」(SZ162)と言う。たしかにA君の場合にも、その語りのテンポや抑揚の取り方によってA君自身の存在が表明されていたと考えることができるだろう。そしてその表明がA君の内面領域に閉じ込められていないものだからこそ、私やほかの子どもたちを直接に支配するような意味をもったのである。ハイデガーは、情状性の伝達を詩という語りの固有な目標になりうるととらえているが、まさにA君の語りは詩が直接に私たちの存在に訴えかけてくるのと同様に私たちの気分にも訴えてくるものだった。

ハイデガーは、語りを構成する要素の一つとして「聞くこと」や「沈黙」を挙げているが、上記のように考えてみると、「聞くこと」が耳で聞くことを超えていることが理解できる。A君の語りの表明をほかの子どもたちが聞いたのは耳だけによってではない。A君の存在をほかの子どもたちの存在が身体全体で聞き取ったのである。

そしてまた私たちが「聞くこと」のできる存在であるということは、「聞くこと」を自由に制御できるわけではなく、「聞くこと」から逃れることができない存在だということも意味しているだろう。

言葉の意義は聞き流すことができる。というよりも日常的には聞き流されることが多い。だが、語りの気分は、むしろ聞き流そうとしても聞き流せないといった性格をもっている。A君の語りがその空間に漏れ出しほかの子どもたちを侵食しようとしたとき、それをほかの子どもたちは自らの意識によって排除することはできなかった。むしろ支配されまい、支配されまいと意識すればするほど、その気分に支配されてしまうという逆説的な状況が生じたのである。

この点についてハイデガーは次のように言っている。「現存在というものは、現実的には、知識や意志でもって気分を支配しうるし、支配すべきであるし、支配しなければならぬということ、このことは、実存することの或る種の諸可能性においては、意欲や認識のなんらかの優位を意味するかもしれない」(SZ136)。だが、「気分において現存在は、すべての認識や意欲以前に、また認識や意欲が開示する射程を越えて、おのれ自身に開示されているのである」(SZ136)。

しかもそのうえ、「われわれが気分を支配するといっても、けっして気分からまぬがれて支配するのではなく、そのつどなんらかの反対気分にもとづいて支配するのである」(SZ136)。気分を意識によって支配しようとするとき、人はその気分にこだわってしまう。気分はそうしたとき、さらに私たちの存在を呑み込んでしまうのである。もしその気分から免れようと思えば、その気分からできるだけ離れ、別の気分（反対気分）のなかに生きようとするのが求められることになる。

エピソードにおいては、A君は新聞づくりをしたくないと述べながら、そこに気分を表明していた。しかしその場にいた私はA君の言葉の意義にこだわってA君を説得しようとした。だが、A君の言葉において伝達されていたことはA君の気分そのものだったのである。A君の言葉の意義に私がこだわればこだわるほどA君の気分は重くその空間を支配するようになる。その気分に私も支配され、私はその重たい気分を何とかしようとするのだが、その手段として、さらに言葉の意義にこだわってしまう。その結果、Bさんが耐えられなくなって部屋を出てしまうほどに空間を重い空気にしてしまったのである。

新聞づくりを誘っていたとき、私の意識としてはA君の思いにできるだけ寄り添いたいと思っていた。それにはA君の考えをできるだけ聴いて、そのうえで私の考えをわかしてもらい、A君に納得してもらいたかった。ところが、私は、表立っては、言葉の意義にこだわり、彼の存在から漏れ出ていた気分に応じよう（聞き従おう）とはしていなかった。

だが、一方では、私自身もその気分に支配されていた。ということは、私は彼の気分を聞きとっていたことになる。私は表立ってはA君の気分に聞き従おうとはしなかったが、根底では彼の気分に従属させられ、その場が重たい空気に支配されていくことに焦ってもいた。だが「どうにかしなければ」と思えば思うほど、A君の言葉の意義を受け止めようとしてしまっていた。彼の存在に寄り添おうとすればするほど、実際にはA君の存在から離れていたことになる。

ハイデガーは、気分が、「重荷を負っているという現存在の性格」(SZ134)を開示するという。そして「認識が開示しうる諸可能性のおよぶ範囲は、気分の根源的な開示とくらべれば、あまりに狭小である」(SZ134)とも言う。気分は、認識以上に、私たちの世界を開示する。A君の気分は、世界をその気分に即して色づけてしまうと言ってもよいかもしれない。そしてA君の気分が存在の重荷と深くかかわっていたからこそ、Bさんは、その重荷に耐えられず部屋を飛び出していったと考えることができるだろう。気分の持つ開示の作用は世界をも開示し、規定してしまうのである。

さらにハイデガーは「<たんなる気分>こそ現をいっそう根源的に開示するのだが、しかしまたそれに応じて、あらゆる無知覚よりも現をいっそう執拗に閉鎖する」(SZ136)と言っている。そして、とくに「不機嫌な気分 (Verstimmung)」を挙げている。「不機嫌な気分においては、現存在はおのれ自身に対して盲目になり、配慮的に気遣われた環境世界はヴェールをかぶり、配慮的な気遣いの配視は誤り導かれる」(SZ136)。

たしかに、世界は知覚しないことによって隠されてしまう。だが、知覚しないこと以上に不機嫌な気分のなかで世界は見えなくなってしまうのである。エピソードにおいて、子どもたちの世界そのものが隠されてしまうということが生じていたのではない

だろうか。だからこそ、私は気分を反対気分(明るさ)によって変えることができ初めて、A君や他の子どもたちの認識に訴えかけることができたのではないだろうか。

Ⅲ 自己形成の場と雰囲気を感じ受するという事

(1) 気分を感じ受と「公共性」

これまでのエピソードの考察をとおして、そもそもフリースクールの子どもたちが「公共的存在」であることが見えてきた。日常的には、彼らは、フリースクールで気ままに思いのまま生きているように見える。A君もBさんも、学校のように縛られず自由を許されるフリースクールにおいて自分の思いを大切に生活しているように見えた。フリースクールに通う子どもたちの多くは学校生活では自分の思いを抑圧されてきたと感じていて、それに耐えられなくなってフリースクールへとやってくる。その意味で、新聞づくりを執拗に誘う私は、彼らにとってまさに教師のような存在だったのであり、A君が、それに反発を感じたことは、フリースクールという場所のもつ意味から、よく理解できることでもある。

だが、A君の言葉が、その意義を超えて気分として空間を支配したということは、場の雰囲気のほうが子どもたち一人一人の個人の主体的行動に先立っていることを意味している。子どもたちの自由に見える言葉は、その言葉の意義という観点からは、個の集団に対する優越性を示しているように見えるが、気分の伝達という観点からは、集団的な場の力のほうが個に対して優越性をもっていることを明らかにしている。子どもたちは日常的にはこの気分支配されないよう、とくに重たい気分支配されないよう、気遣っているだけなのである。

フリースクールの子どもたちを離れて少し一般化してみよう。「はじめに」で述べたように、子どもの規範意識の低下、及び公共性の喪失が指摘されるが、気分の観点から考えると、むしろ彼らが個よりも集団的場を生きていると言える側面を強くもっている可能性が示唆される。いくら彼らが個を強調しても、その裏側では気分によって支配される危険性を抱えているのである。それは、子どもたちの他者関係が同調と風景化に彩られていることと深くかわっているだろう¹⁰⁾。

したがって子どもたちの個を育てるためには、論理的な理性の力を育てるだけでは十分ではないかもしれない。気分を制御する能力を育てることが求められるように思う。少なくとも、私たちの存在が気分によってコントロールされているのだということ、どんなに客観的で理性的に思われる判断の内にも気分の支配が働いている可能性があることを理解することが求められているのではないだろうか。

(2) 自己論としての気分

このエピソードは、また、「わたし」であることの根底に「わたしたち」があるのではないかということを用意させる。「わたしたち」は、個の意識の集合でできているわけではない。つまり個がはじめにあって、その後集合意識が生まれるとは限らないことをエピソードは示しているように思われるのである。むしろ「わたしたち」が「わたし」を規定している側面がある。自己は「わたし」と「わたしたち」の往復運動のなかに成り立っているのではないだろうか。

それは、ハイデガーの概念を用いれば、私たちが「世界内存在(In-der-Welt-sein)であるということだろう。だからこそ、私たちにとって「間」が重要な意味をもっている。「間」にこそ自己が存在するのである。すでに述べてきたように私の内面領域に自己を閉じ込めることはできない。そして気分の解明からは、この「間」を仲立ちしているのは、言葉の意義よりも言葉のテンポや抑揚といった身体に働きかける側面なのである。この意味で、身体は自己に内在する「わたし」と「わたしたち」の両義性を媒介しているのである。

そしてまた自己がわたしの思い通りになるとはかぎらないことも、このエピソードは示している。最も「わたし」の自由になると考えられている「わたし」の存在が、実は「わたし」のコントロールを超えているのである。それは、「わたし」の根底に「わたしたち」が根を張っているからである。この意味で「わたし」は「わたし」の最も近くにあるように見えて、最も遠い存在だということもできるだろう。

また私たちが大人になっていく上での課題が「わたし」が個として自立していくことだとしても、その自立は「わたしたち」と「わたし」との対立的共存を生きることができるようになることを含んだ自

立でなければならないだろう。

そう考えると、フリースクールは、まさに「わたし」と「わたしたち」をどう調整するかを学ぶ場だということもできるだろう。フリースクールでは、学校ではなかなか顕在化しにくい、「わたし」と「わたしたち」の対立的共存が場のテーマになりやすいのである。この意味でフリースクールでは、いつも他者との融合の駆け引きが子どもたちの課題になっているということもできるだろう。「わたし」の存在は、秘密の内に保持しえないのであり、子どもたちは、他者の眼差しに晒されてしまっているという現実に直面し、そこから逃げ出したり、そこに溶け込んだりしながら生活しているのである。

おわりに

フリースクールの子どもたちは、学校における集団生活の息苦しさからの解放を求めてフリースクールにやってくる。その意味で、個を取り戻しにやってくるのである。だが、上記の解明において、彼らが雰囲気の影響されやすい存在であることがわかった。子どもたちは個を求めるといって、他者と融合するような関係をフリースクールに求めているのではないか。だからこそ、気分に支配されやすいのではないだろうか。

このことから、そもそも人間の個がそれほどあてになるものではないこと、「わたし」といったものは絶対的なものではないことが予期される。もしかすると「わたし」よりも「わたしたち」のほうが、より根底的な自己を構成しているのではないだろうか。主観性が関主観性を成立させるのではなく、むしろ関主観性が主観性を成立させているのではないだろうか。

それと同時に、重たい気分の重要性も示唆される。気分の共有が、祝祭的気分のように一体化を促進する気分だけではないことは、むしろ祝祭的気分のなかで集団心理に支配されていくことを防ぐためにも大切な意味をもっているのではないだろうか。また重たい気分が個を個として析出することを可能にするとするならば、個の自立のためは、重たい気分は重要な役割を果たしていることになる。重たい気分は一概に否定されるべき気分ではない。

こうした点について明らかにすることは今後の課

題にしたい。

注

- 1)「自己の肥大化」や「自己中心性」という概念は括弧つきで使いたい。子どもたちを見ていると、本文でも述べたように、彼らの自己形成は困難になってきているように思われるからである。「自己の肥大化」や「自己中心性」は他者の喪失との関係では理解できるが、それは自己形成に結びつくものではなく、むしろ逆であるようにも思われる。自己は他者との出会いによって形成されるものだからである。
- 2)そう考えると、たとえば学級崩壊を起こした学級の子どもたちにとって、もっとも問題なのは、騒がしくて学級経営が成り立たないことではなく、他者とのかかわりのなかで伸びやかな自己を形成する機会を奪われてしまうことなのだということになるだろう。
- 3)私自身も、いくつかの論文でこの点について考えてきた。生越達、2002、「子どもたちの居場所についての一考察—内と外の境界に注目して—」、『生活指導研究』第19号、生越達、2003、「子どもたちの多元的自己と同調：新しい物語創造の可能性を探って」『教育方法学研究』第29巻、生越達、2003、「自己にとっての公共性の意味：哲学的人間学に基づいて」、『生活指導研究』第20号、生越達、2005、「気分における『公共性』と『わたし』」、『生活指導研究』第22号など。
- 4)そのフリースクールは一般の住宅をそのままフリースクールとして用いていて、主に二部屋、また特に必要があるときには三部屋が使えるようになっている。一つは大きなダイニングキッチンであり、子どもたちは多くそこで過ごしていた。また特に勉強をしたい子どもたちや音楽活動のための部屋が別に用意されていた。
- 5)通信制高校では、自習してレポートを仕上げるという課題があり、子どもたちはフリースクールでそれをやるが多かった。
- 6)なぜ、A君はそんなに新聞づくりを嫌がったのだろうかと考えてみると、彼が新聞づくりを嫌いだったことのほかに、私があたかも教師のように子どもたちに指示を出して無理やり活動させようとしたことが関係しているだろう。いく

ら私が柔らかに促そうと、そこに指示する人—指示を聞き入れる人といった関係が成立していたことは確かである。こうした視点からこのエピソードを見てみることも必要かもしれない。ただし、本論の趣旨からしてこの点にはこれ以上触れないことにする。

- 7) 実際に、ひとりの子どもの高揚した気分が場を支配するといったことはフリースクールでは時折生じることである。
- 8) こうした気分の支配力についての考察は、たとえば、ある宗教団体のなかで生活することによって、その場の雰囲気支配されてしまうようになることと類似的に考えることができるように思う。いくらその雰囲気に抗して影響されないでいようと意識しようと、気分=雰囲気力は、自己の中に流れ込んで、自己を支配するようになる。しかも宗教団体のなかでは気分は相互に強められ、雰囲気=気分は非常に強い支配力をもっているように思われる。やはりそうした気分から自由になるには、その場を離れることが必要である。
- 9) ハイデガーのSein und Zeitからの引用については、SZページ数で示すことにする。
- 10) 気分支配されやすいことは、理性を超えた雰囲気によって一定の価値観へと、しかも熱狂的な気分をとおして誘導されてしまう危険性を予見させる。

引用文献

Heidegger, M. 1926 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer ; SZ

保育における共同性と他者経験

榎 沢 良 彦

目 次

- I 問題の所在
- II 子ども同士の共同性
- III 子どもたちの共同性と保育者の存在
- IV 共同性における他者についての経験
- V まとめ

I 問題の所在

子どもの発達とは他者との関係の下に展開することは、今や常識となっている。例えば、鯨岡は関係発達論の視点から子どもと養育者または保育者の原初的コミュニケーションの諸相を明らかにし（鯨岡、1997、1998）、さらに、他者との相互的関係を生きる者としての子どもと養育者の両義的在り方を明らかにした（鯨岡、1998）。鯨岡の研究は、保育を矛盾した在り方を抱えた子どもと大人が共に生きるという仕方で影響し合っている営みとして描き出している。近年では、佐藤が、幼児（人間）の発達を、自分の考えや意志を表現として表す行為に注目し、それが他者との共同の活動を生み、その中で展開するものとして描いている（佐藤、2008）。すなわち、佐藤は表現行為を中心に、共同性の視点から保育の場における子どもたちの発達の姿を明らかにしようとしているのである。

このように、発達研究においては関係論の視点、あるいは共同性の視点が重要となっている。保育実践においては、子どもたちと保育者が相互に影響を与え合っているのだから、そこで何が生じているのかを理解するには、関係論の視点や共同性の視点が不可欠である。そして園生活における子どもたちの経験を理解し、それが有意味なものとなるように援助するには、共同性の内実を具体的に明らかにすることが必要である。また、私たちが一般に他者をどのような存在として経験するかにより、活動の意味は異なる。それ故、共同性の下での活動が子どもにとって有意味なものとなるように援助するためには、子どもたちが共同性の下に他者をどのような存

在として経験しているのかを明らかにすることが必要である。そこで、本稿では、子どもたちと保育者の共同性の内実を明らかにすると共に、共同の相手である他者はいかなる存在であるのかを明らかにしたいと思う。

II 子ども同士の共同性

一般に私たちは、客観的に確認できる行動的なやりとりをもって、子どもたちの共同性がどの程度育っているのかを判断する。だが、重要なことは、共同的な行動を成り立たせているものは何か、という問題である。その意味で、まず、子どもたちの共同性の内実を明らかにしよう。

1. 共同への志向性

人間は、本来、他者と共に生きようとする存在である。それが前提となって子どもの発達は可能になる。人間の持っているこのような本能的な志向性を、鯨岡は「繋合希求性」（鯨岡、1997、pp.87-92）と呼んだ。鯨岡は子どもと養育者の間に働く繋合希求性がコミュニケーション、相互的な応答を生むと考えたのである。幼児たちの共同性は、本来人間が持っている繋合希求性が発展したものと言えるだろう。園生活における子どもたちの関わりをつぶさに見ると、幼児は互いに繋がり合おうとする志向性、すなわち共同への志向性を有していると思われる。そのことを次の場面で考えよう。

【場面1】 女兒たちがシロツメ草でアクセサリーを作る
(20××年6月4日)

A先生が5人の女兒(H子、A子、S子、K子、T子)とシロツメ草を摘みに行く。子どもたちは会話をしながらシロツメ草を摘み、その場でアクセサリーを作る。A先生は彼女たちにずっと付いているわけではなく、他の場所で遊んでいる子どもたちの様子を見に行つては戻ってくるというように行動している。

しばらくして、子どもたちは木陰のある場所に移動する。H子とS子が並んでベンチに座り、アクセサリーを編む。他の子どもたちは近くにある雲梯で遊んでいる。A子は自分の作ったアクセサリーを持って遊んでいたのだが、私の元に走ってきて「これあげる」と私に差し出す。私が「いいの?」と聞くと、「うん」とうなづき、雲梯に戻る。私はH子とS子に「こんなに長いのもらっちゃった」と言ってみせる。すると、H子は「私、もっと長いを作る」と言って、アクセサリーを編む。雲梯で遊んでいたK子がH子の元に戻ってきて、材料のシロツメ草が残り少なくなっているのを見ると、ザルを持ってシロツメ草を摘みに行く。今日は、A子、K子、T子の3人が一緒に行動している。結局、この3人がせっせとシロツメ草を摘んでくれる。3人は、「まだまだ足りない」「もっと、もっと」と掛け合いのように言つては、シロツメ草を摘む。H子がしびれを切らせてやって来て、「まだ?」と聞く。私はH子に「こんなに摘んだんだよ」「まだまだだつて」と答える。すると、H子も一緒にシロツメ草を摘み始める。

この場面では、一緒にシロツメ草を摘んでいた女兒のうち、H子とS子の2人がベンチでアクセサリーを編み、A子、K子、T子の3人が材料のシロツメ草を摘むことになった。H子は、3人がシロツメ草を摘んでいるのを知っており、3人の元に催促に来た。ところが、私が「こんなに摘んだんだよ。まだまだだつて」と答えたことが切っ掛けとなり、H子自身もシロツメ草を摘みだした。H子は3人の様子と私の応答により、するつものなかつたシロツメ草を摘む行為を始めたのである。すなわち、H子は3人の活動に引き付けられ、その共同性に引き込まれたのである。このことは、子どもが他者との共同性を容易に生きてしまうことを示している。他者との共同的な生を生きようとするという、共同への志向性が常に働いている故に、子どもは自分の目的連

関を離れ、友達の活動に容易に参加できるのである。

ところで、H子がA子たちの活動に参加する切っ掛けを与えたのは私の言語的応答であった。目の前に生じている事態を私は「こんなにたくさん摘んだけれども、まだ不足している」と意味付けたのである。その意味付けが、H子がA子たちの活動に参加する(共同性に入り込む)姿勢を強めたのである。つまり、共同への志向性を強めたのである。ここに、保育者の仲介的働きかけとしての言語表現の意義が見られる。状況をどのように言語的に意味付けるかが共同への志向性を左右するのである。

2. 意欲の共有化と活動の共同化

互いに遊び仲間として意識し合っている者同士にとっては、仲間の誰かが思いついたこと(意欲)が即座に自分自身の関心の対象(意欲)となる。つまり、共同性を生きている者は絶えず意欲を共有化しようとしているのである。そのことを先の【場面1】で検討しよう。

H子のためにシロツメ草を摘むことを思い立ったのはK子であるが、彼女と共に行動していたA子とT子も同じように熱心にシロツメ草を摘み始めた。A子とT子はシロツメ草を摘む行為の目的はわかっていないが、K子の“シロツメ草を摘もう”という意欲は共有しているのである。3人が掛け合いのように発している言葉も、A子とT子は同調的に発しているものであり、いわば、シロツメ草を摘む活動を活気づける掛け声のようなものである。一般的に大人は目的のために行動すること(目的がわかることで行動する意欲が生じること)が多いが、子どもの場合には目的がわからないまま意欲だけが共有されることがよくある。それは、共同への志向性が働いているからである。

意欲が共有されることにより、活動が共同的に遂行される。むしろ、共同への志向性が働いている子どもたちにとって、意欲の共有化は活動の共同化と同義と言ってもよいのである。共同への志向性の下にあらゆる活動が誘発され、子どもたちにより共同的に遂行されるのである。

例えば、K子、A子、T子の3人は掛け合いのように会話をしながらシロツメ草を摘むこと自体を楽しんでいるが、このとき、彼女たちのうちの誰かがその活動を導いているわけではない。彼女たちの活

動を引き出しているのは、共同性自体である。共同性により彼女たちが導かれているという意味では、彼女たち各自の主體的意志や意欲（私の主張）が強く働いているというわけではない。むしろ、共同性の下に、主體的意志や意欲は喪失されていると言ってよい。自分の意志を実現することではなく、共同性を生きること自体が彼女たちの生を充実させているのである。すなわち、子どもたちは共同性を生きることの中で、対象への関わりに夢中になるのである。

このように、主体性を喪失しながら充実して生きることが目的遂行を目指して生きる者にはあり得ないことである。なぜなら、目的遂行とは自己の意志の実現を意味するからである。3人のシロツメ草を摘む活動は、客観的には「H子がアクセサリーを作るための材料を用意するための活動」として位置付けることができる。すなわち、目的連関に位置付く活動である。確かに、K子は当初そのつもりで活動を始めた。しかし、シロツメ草を摘み始めるやいなや、3人はその活動自体に没頭している。「もっともっと」という言葉は活動への没頭から自然と発せられる掛け声であり、それが逆に活動への没頭を促しているのである。彼女たちは最早目的遂行的な在り方で自己の意志の実現を目指しているのではなく、それとは対照的に、遊ぶ在り方において活動そのものに夢中になっているのである。

このように、共同への志向性を生きている子どもたちは容易に遊ぶ。つまり、共同性と遊ぶ在り方は結び付いているのである。したがって、ここで言う「意欲の共有化」とは、主に遊ぶ在り方においてなされる活動への意欲の共有化である。その意味では、「遊ぶ意欲の共有化」と言えるだろう。

3. 相互的な受容

意欲が共有化されることにより共同的な活動が展開するのだが、それが崩壊することなく展開して行くには、子どもたちが互いに相手を肯定的に受け止める姿勢、つまり相手を受容する姿勢が存在していなければならない。むしろ、共同への志向性においては、子どもたちは共同の相手に対して絶えず好意的な関心を向けている。好意的な関心を向けるからこそ活動を共有できるのである。そして、相手に対して好意的な関心を向けていること自体、相手を受

容していることに他ならない。この受容性は意識的な努力としてなされるわけではなく、素朴な形で自然になされるのである。そのことを以下の場面で検討しよう。

【場面2】子どもたちと保育者が一緒に砂山作りをする (20××年10月7日)

4歳児の保育室近くにある広い砂場で4歳児たちが遊んでいる。副担任のO先生が数人の4歳児男児と砂山作りをしている。先生はほとんど子どもたちの遊び仲間という様子である。子どもたちと先生はスコップで砂を叩いて固めたり、スコップの背で丁寧にならしたりする。特別、話し合った上で砂山作りを進めているわけではない。子どもたちは互いに友達の行為を見ては、それに応じて自分も行為するというように、共同で山を作っていく。一人の男児（A男）が素手で優しく山を固めた後、「これで完成」と言う。すると、もう一人の男児（B男）が釣られるように「完成」と言いかける。しかし即座に「まだだよ。もっと大きくしようよ。ふじさんだから」と言い直す。A男はB男の提案を受けて「ふじさんができたら白い砂かける」と返事をする。そして、そばにいる私にも同じようなことを言う。私は「そうだね、白い砂は雪みたいだね」と応える。

そうこうしているところに、他の遊びをしていたI男が自分もすると行ってやって来た。みんなで使っていたシャベルを4本持ってきて、特に誰に向かってというわけでもなく、砂場にいる人たちに対して、「4こでやる」と言い、両手に4本のシャベルを持ち、砂をすくおうとする。見ていた私は難しそうに感じながら、I男に「4こですくうのか。テクニックがいるね」と話しかける。I男は私に返事をするわけでもなく、シャベルで砂をすくおうと努める。A男が「これで完成」と言う。その言葉を聞いた後、I男はシャベルで砂を山の頂にかける。それを見たA男が「これで出来上がり」と言う。

砂場で子どもたちが共同で砂山を作って遊ぶことはよくある光景である。そのとき、子どもたちが綿密な打ち合わせをすることは決してない。彼らは何となく、かつ自然に共同して遊ぶ。この場面もまったく同様である。

この場面では、子どもたちと保育者は砂山を作るという遊びの目的は共有しているが、それをどのよ

うにして作るかということまでは共有していない。と言うよりは、そこまで考えてはいないのである。つまり、彼らは役割分担をして活動しているのではない。それ故、彼らは砂山作りへの他者の関わり方を問題にすることはない。どのような関わり方をしようが、砂山を作るという目的に叶っているのであれば、全く構わないのである。むしろ、彼らは他者の関わり方を砂山作りの一つの仕方として容認し合っているのである。

そのことは子どもたちが互いに無関心であることを意味してはいない。子どもたちは相手の行為を見ている。そして、その行為に自分の行為を結びつけ、関連させるという仕方で行為している。すなわち、子どもたちの行為は互いに相手の行為に触発される仕方では生まれているのである。それ故、自分の行為に先立つ相手の行為は、自分の行為の根拠として、基本的に肯定的に受け止められるのである。つまり、子どもたちは「仲間」として相互に相手を受容し合っているのである。B男がA男の発言に釣られかけたのも、相手を受容するという在り方が基本的に存在するからなのである。

ところで、この場面で、子どもたちの意見の対立と見える出来事があった。例えば、砂山を完成とみなしたA男に対して、B男が「まだだよ」と反対した。また、A男が「これで完成」と言った後に、I男が山に砂をかけた。しかし、それらは山作りに関わる相手の行為自体への拒否ではない。共同の活動をどの時点で終了させるかについての意思表示であり、仲間同士の間で容易に合意がなり立つ問題である。一時的に意見の相違が見えたとしても、それは子どもたちの相互的に受容する在り方の中に吸収され、解消されてしまうのである。

このように、共同的な活動は相互に受容し合うという在り方を基盤として展開する。それ故に、子どもたちの共同は、相互に相手の行為を活かすという方向でなされるのである。

4. 共同性における身体と言葉

筆者は、すでに保育空間は身体の共同化により生み出されることを論じた(榎沢 2004)。そのことは、共同的な活動は身体次元における共同性により生まれていることを意味する。身体の共同性とは、身体と身体とが呼応したり連動するという仕方

で影響を与え合っているということである。身体次元における子どもたちの共同性の特徴を、以下の場面で検討しよう。

【場面3】年長児たちが台車を引いて遊ぶ

(20××年4月30日)

年長の男児4人がロープをつけた台車で遊んでいる。1人が台車に乗り、Y男がロープを引き、他の2人が後ろから押す。車が地面に食い込むので思うように台車を走らせることは難しい。しかし、子どもたちはそれが面白いようである。子どもたちは台車を引いて直進したり、曲がったりする。台車がぎごちなく動いたり、バランスが崩れたりすることが面白いようである。そのうちに、他の男児2人が興味津々の笑顔で彼らの後に付いてくるようになる。そして、もう一台の台車を見つけると、2人も同じようにして台車で遊びだす。2台の台車が連れ立つようにして走る。

この場面では、最初、4人の男児が1台の台車を走らせて遊んでいた。その様子に他の男児2人が気付き、興味深そうに見始めた。2人が4人の後に付いて回っていることからわかるように、2人は台車遊びに強い興味を抱いている。しかし、台車で遊んでいる4人と彼らに付いて回っている2人との間には遊び仲間の関係は生じていない。2人は遊び仲間に入っていないという意味では、観客である。

一般的に、スポーツのプレイヤーと観客とは、立場は異なるものの、一つのゲームを成り立たせている共同者である。観客はプレイヤーのプレイに興奮し、声援する。その声援に鼓舞されプレイヤーはプレイする。プレイヤーと観客が互いに影響を与え合いながら、ゲームが展開していくのである。したがって、観客はゲームの一員であると言える。この場合、プレイヤー同士の身体が連動し、応答し合っているのと同様に、観客の身体はプレイヤーの身体と連動している。子どもたちの遊びにおいても、全く同じことが成り立つ。

観客である2人の男児は台車遊びをしている4人の男児たちに付いて回っている。つまり、2人の身体は4人の身体と連動している。すでに身体が相手の身体に連動している故に、切っ掛けさえあれば、2人は容易に4人と同じ遊びを始めることができる。実際に、2人は台車を見つけると同じように

遊び始めた。そして、2台の台車が連れ立つように走った。ここには明らかに、彼らの身体の共同性が見て取れる。ただし、2人と4人は相互に会話をするなど、積極的な関わりをしているわけではない。やはり、4人と2人というグループの境界が存在している。したがって、4人と2人の間には明確な遊び仲間の関係があるとは言いがたい。しかし、共同的な関係は確かに存在しているのである。

この例のように、身体の共同性の次元で関わり合っている場合、必ずしも当事者には「遊び仲間」という明確な意識があるわけではない。しかし、互いに意識し合うことにより楽しい雰囲気を共有し、「遊び仲間のような関係」を生じさせるのである。子どもたちは、いわば「遊び仲間」に準ずる関係を生きるのである。

一方、子どもたちが相互に言葉を交わす場合、彼らは明確な遊び仲間の関係を形成する。通常、子どもたちは遊びに加わりたいときには、「いれて」と話しかけ、話しかけられた者は「いいよ」と答える。この「いれて-いいよ」の言葉による儀式が両者の間に遊び仲間の関係を生み出す。それ以降、子どもたちは仲間としての会話を展開する。言葉による儀式に始まり、子どもたちは言葉を交わすことにより、遊び仲間の関係を明確にし、それを確認し続けるのである。その意味で、言葉は関係を自覚させ、仲間意識を強化するのである。

この場面のように、子どもたちの間で言葉による儀式が行われていない場合は、自覚的な遊び仲間の関係は生じない。つまり、子どもたちの関わりは、身体の共同性の次元での関わりに留まることになる。身体の共同性のみ依存した「遊び仲間のような関係」は強固なものではない。それ故、いつの間にか子どもたちが離れていき、自然にその関係が消滅することも容易に起こり得るのである。

Ⅲ 子どもたちの共同性と保育者の存在

子どもたち同士の共同性は前章で明らかにしたような内実である。そのような共同性に、保育者が関与し、保育者を含む共同性が生じ、遊びや活動が展開する。そこで、本章では、共同性と保育者の関係という視点から、子どもたちと保育者の共同性の特質を明らかにしよう。

1. 保育者の示す関心

保育者には子どもの活動を支え、発展させようとする意識がある以上、保育者と子どもとは立場は異なる。しかしながら、保育者が子どもの活動に何らかの関与をするかぎりにおいては、両者は活動を共有することになり、そこには共同的な関係が生まれる。共同的な関係にある者同士は、相互に相手の行為やその結果に対して関心をもち、それに対して関わる。そのような自然な関わりの一つとして、保育者は子どもの行為やその結果に対して積極的な関心を示す。それが子どもの活動意欲を高めることにつながる。そればかりか、子どもたち同士の共同性をも高めるのである。次の制作の場面を考察しよう。

【場面4】保育室で子どもたちが木工制作をする

(20××年6月17日)

5歳児の保育室。木工のコーナーでは、K夫、A夫、M子の3人が木片に釘を打ち込んでいる。M子は大柄の子どもであるが、A夫は小柄でひ弱な感じがする。私は子どもたちとは馴染みがないので、私に気付いた子どもには笑顔で穏やかな調子で「おはよう」と応える。子どもたちはにこやかな表情を返してくれるので、私は受容されたと感じる。

M子は熱心に木工に取り組み、金槌の使い方もうまい。ウサギのような動物を作ると、それをしまい、他のコーナーに行く。K夫とA夫は苦勞しながら進めている。特にA夫は釘がうまく打てない。K夫の方は比較的釘がうまく打て、木片をいくつもつなげていく。私は特にA夫に援助が必要と思いつつ2人の側にしゃがんでいる。K夫は私にしきりと話しかけてくる。私は彼に応じて会話をする。同時に、A夫のことも意識している。K夫とA夫の間には行動的な相互交渉はなく、それぞれが木工に取り組んでいる。しかし、2人は完全に独立しているわけではない。A夫は、K夫と私の会話を聞きながら、かつ頻繁に私たちを見ながら木工をしている。A夫はなかなか釘が打ち込まず、木工に取り組みながらも私に視線を送ってくる。その様子に、私はA夫が援助を求めていることを感じる。しかし、できるだけ彼に任せようと思う。そこで、直接手助けするのではなく、「釘をまっすぐにしてごらん」等と助言するに留める。「(曲がった釘が)ぬけない」と言って木片を持ってくると、釘を抜いてやり、彼の意欲を支えるようにする。

そうこうしているうちに、K夫が自分の指を打ってしまい、保健室に行く。

治療が済んで、K夫が戻ってくる。涙が頬に残っている。担任のI先生がやって来て、「涙ついでるね」と話しかけ、K夫を気遣う。そして、彼の作品を見て「お顔みただね」と話しかける。すると、K夫は微笑んで「秘密のもの」と答える。そこに私が関わり、「秘密のものか。楽しみだね」と話しかける。再びK夫の気持ちが作品作りに向いていく。K夫は、作りかけだった2つの木片をくっつけて、「2つ合体する」と、I先生と私に言う。そして、木片の組み合わせ方を考え、試みる。木片がうまく組み合ると、「こういう風に合体する」と、明るい表情で言う。すかさず私は「おー、そういう風になるのか」と、感心して応える。さらにK夫は黄色の三角形の木片を手にして、「ここに付ける」と言って、その木片を作品に付け足してみる。また、木片を尻尾のように並べてみたりする。

その間、A夫はずっと木片を釘でつなげようとしている。やっとのこと、木片に釘を打ち込むことができた。その瞬間、A夫は「出来た!」と、いかにも嬉しそうに私に向かって叫ぶ。そして、私に「これ、生き物だよ」と教えてくれる。その作品を手を持ち、「難しいのが出来た」と、得意そうに私に見せる。私は微笑んで「出来たね」と応え、拍手を送る。

そろそろ片付けの時間になる。I先生はそのことを子どもたちに告げながら、彼らの中に入り、自ら大型積み木などの片付けを進める。子どもたちは先生に誘われるかのように、片付けを進める。I先生は決して子どもたちに強要してはいない。先生自身が子どもたちと協力して進めるという姿勢である。大きな製作用テーブルは、子どもたちと先生が力を合わせて運ぶ。子どもたちは先生から頼まれたわけではなく、自ら片付けに加わり、協同的に行うのである。その中で、K夫は私に「明日もやろう」と笑顔で言う。私は「そうだね。明日もやりたいね」と応える。A夫は「目を描いてこよう」と私に言う。私が「お家に持っていくの?」と聞くと、「うん」と応える。

この場面には、子どもの意欲を支える保育者の二通りの関わりが見られる。一つは前半部における私のA夫に対する関わりである。うまく釘が打てないながらも、木工を続けようとするA夫の意欲を支えるために、私はA夫を見守っている。すなわち、A

夫に関心を向けている。A夫も私の関心を意識しており、私たちの方にしばしば視線を送ってくる。A夫と私との言葉のやりとりは少ないが、苦労しながら木工をすることを巡り、A夫と私が交流していることは間違いない。この時、私は客観的な観察者としてA夫を見ているわけではない。「見守る」ということは、相手の行為をあたかも自分の行為であるかのように受け止めることを意味する。すなわち、共同者となるということである。A夫は共同者としての私の存在を意識しつつ、木工を続けたのである。A夫と私が共同者であった故に、木工が完成した瞬間にA夫はその喜びを私に向かって叫ぶという仕方で表現したのであり、私もその喜びに共感をもって応えたのである。このように、子どもの活動に関心をもち、その過程を共に生きようとする保育者の存在が、子どもの活動意欲を支えるのである。

ところで、この場面での私の関心は、A夫が何を制作しようとしているのか(表現の内容)にあるのではなく、どのように制作をしているのか(表現の過程)にある。木工に苦労しているA夫にとっては表現の過程は重要な問題である。したがって、保育者としての私は共同者の立場に立つことにより、A夫の苦労と意欲を理解しようとするのである。この場合、保育者の関わりは子どもの意欲を支えることに焦点化されるので、子どもの意欲の有りようにより、見守ることもあれば、積極的に関与することもあるなど、関わり方の仕方や程度は大きく異なる。

一方、保育者は子どもの表現の内容にも関心を示す。保健室から戻ったK夫に対するI先生と私の関わりがそれである。まず、I先生が制作への意欲を失っていたK夫の作品に興味を示したことで、再びK夫の中に意欲が湧き上がってきた。「お顔みただね」という言表は、K夫の作品に対する一つの解釈である。

解釈は常に「私の解釈」としてなされるのであり、作者の意図を正確に捉え、それが正しいか否かを作者に確認するためになされるのではない。つまり、作者の意図は問題ではないのである。それ故、私の解釈は他者にとっては新鮮なものであり、解釈に誘う一つの出会いとして体験される。すなわち、作者は自分の作品を他者に解釈されることを通して、無自覚的になしていた制作という行為の地平から、それを解釈するという新たな地平に飛躍するのであ

る。今までの地平が新たな地平に変わる以上、それは出来事であり、出会いである。こうして、作者は新たな地平から自分の作品を見ることになり、制作自体が新たな地平の元に、新たな意味合いを帯びることになるのである。

K夫はI先生の解釈により、「あなたはどう解釈するのか」と問われたことになる。このとき、初めてK夫は解釈の地平に立ったのである。「秘密のもの」という答えは、それ以前に用意されていたものではなく、問われることにより生まれた答えである。そして、彼の微笑みは新たな地平に開かれた楽しさを意味していると言える。こうして、I先生により新たな地平が開かれたK夫は、「秘密のもの」という作品作りに取りかかった。K夫は、すでに制作してあった2作品を、「秘密のもの」というテーマの元に組み合わせようと試行錯誤し、新たな作品を創造した。このように、K夫の創造への意欲は、I先生と私の表現の内容（作品）への関心により引き出され、支えられたのである。そして、K夫と保育者が共通の関心を持っている点において、そこには共同性が存在する。すなわち、子どもと保育者の共同性が子どもの意欲を生み出しているのである。

そして、K夫とI先生の作品解釈という地平での関わり合いは、側で制作をしていたA夫にも影響を与えた。すでに、A夫はK夫と私を意識しながら制作をしていた。それは、A夫がK夫の生きる地平を自分も生きようとすることを意味する。それ故、K夫が新たな地平に立てば、A夫もまた新たな地平に立つのである。「これ生き物だよ」という発言は、A夫がすでにK夫と同様に、作品解釈の地平に立っていたことを意味する。この時ははまだA夫とK夫の間には相互的応答は生じていない。しかし、二人が同じ地平を生きている以上、そこには相互的応答が生じる基盤が存在していることになる。また、A夫と私との間には共同性が存在していた。そしてK夫と私との間にも共同性が存在していた。すなわち、保育者を介して子ども同士が同じ地平を生きることが可能になっているのである。それ故、いつでもA夫とK夫との間に相互的応答が生じる準備態勢が整っていると言えるのである。

以上のように、保育者が子どもに示す関心が活動への意欲を生み出しているのだが、逆に、保育者自身の意欲も子どもにより引き出されている。この

場面では、片付けの時間になっても子どもたちの意欲は衰えていない。K夫もA夫も「明日へ」と意欲を持ち越している。二人とも明日に期待をし、未来を積極的・肯定的に生きている。二人の未来に向かう意欲はI先生と私の関与により生じたのであるが、関与した私自身にも彼らと同様の未来に向かう意欲が生じている。K夫の「明日もやろう」という意欲の表明に対して、「そうだね。明日もやりたいね」と応える私は、子どもと共に生きる者として、明日に期待を持っているのである。なぜなら、子どもの明日は保育者の明日でもあるからである。こうして、子どもと保育者はその意欲を共同的に生み出すのである。

2. 遊びの創造的展開

上記の考察から、子どもの制作活動、すなわち創造活動に保育者が関心を示し、その作品を解釈することにより創造的意欲が高まることがわかった。このことは、制作活動（芸術的活動）にのみ言えることではない。遊びとしてなされる活動はすべて、保育者と子どもの共同により創造的に展開する。そのことを次の場面で考察しよう。

【場面5】保育者の関わりで電車遊びが発展する

(20××年10月10日)

4歳児の保育室。保育室の入り口に近い辺りで、R夫が一人、空き箱をつなげたものを床の上で動かしている。担任のK先生が彼の側に行き、「Rちゃんのこれ、何だろう？」と聞く。R夫は先生を仰ぎ見て「電車」とはっきり答える。先生は「線路作る？」と提案する。R夫は頷いて同意する。K先生は青いビニールテープを持ってきて、「これを貼る？」と聞く。するとR夫は先ほどと同じように頷く。そこで先生はテラスの方に行く。R夫は床に電車を走らせながらK先生の所まで行く。K先生が先に立ち、R夫が後を追う形でテラスに出る。K先生は床にビニールテープを少しずつ貼る。するとR夫は電車を置き去りにして、テープを貼っての線路作りに視線を向け、K先生に付いて行く。先生は線路作りに関する話をR夫に話しながらテープ貼り続ける。先生はR夫に良く聞こえるように「ここを駅にしよう」と言い、テープで四角を作る。そして、「ここ、何の駅にする？」と話しかける。R夫はずっとK先生の手元を見つめ続けている。次に、先生は枕木のようにガムテー

ブを線路に貼っていく。そして、「Rちゃん、これ貼ってくれる?」と頼むと、R夫はガムテープを貼り始める。

先ほどからK子が線路作りに興味を持ち、付いて歩いていた。K先生は彼女にも「貼ってくれる?」と頼む。K子は楽しそうにガムテープを貼り始める。そこに他の子どもたちがやってくる。その一人のY夫が線路作りに加わる。子ども3人でテープを貼っていく。テープの線路はテラスの端で行き止まりとなる。K子が「私も(電車に)乗りたい」と言うと、K先生も「先生も乗りたい」と応える。テラスとコンクリートの通路の境を指して、Y夫が「ここ踏切」と言う。それを受けてK先生がR夫に「踏切作る?」と聞くと、R夫は頷く。丁度この時防災訓練が始まり、遊びは中断する。

防災訓練から戻ったR夫は先ほどよりもずっと生き生きした笑顔でK先生に「ガムテープ」と要求する。先生が在処を教えると、走って取りに行き、テラスに出る。そして自らテープを切り、線路に貼り付けていく。仲良しのH夫と二人で熱心に線路を作る。K先生はその様子を見ながら関わる。先生は二人に「先生、チョーク持ってくるね」と言い、取りに行く。先生が戻ると、R夫は即座に青いチョークを手にし、コンクリートの通路に線路を描こうとする。R夫とH夫は二人で黙々と線路を描く。K先生はしゃがんで二人を見守り、「(チョークが)小さくなったらここから取ってね」と助言する。もはや、先生が線路を描くことはしない。R夫は実に楽しそうな笑顔で、線路作りを進める。見ている私も楽しい気分になる。

こうして線路作りが行われているところに、他の子どもたちがやって来て、K先生に「何描いてるの?」と聞く。先生が「何だと思う?」と聞くと、「線路」と答え、次々と線路描きを始める。すでに片付けの時間になっていることに気付いたK先生はR夫とH夫に「もう電車走らせた方がいいよ」と促す。やがて二人は一緒にR夫の作った電車を走らせ始める。H夫が「駅です。駅です」と言うと、R夫が「プシュ」と、ドアの開く音を発する。K先生は二人の様子を見て、「よかった。電車走らせられて」と言って喜ぶ。そして、「バラ組の駅に入ってください」と言う。やがて電車は保育室(バラ組)の駅に戻る。

この場面では、R夫の電車遊びが担任のK先生の関わりにより、徐々に創造的に発展していく様子が見られる。つまり、K先生はR夫が創造的に生きる

るように意図的に関わったのである。そしてK先生の意図的な関わりも、実はR夫との共同な関係の中で、創造的に生み出されたものである。

K先生は、R夫が床の上で動かしているものが電車であることを確認すると、線路を作ることを提案する。それはR夫にとっては魅力的なアイデアだった。K先生はR夫に聞く仕方、次に何をするのかを提案し、R夫の同意を受けて、先生自身がそれを実行していく。ここではK先生が能動的に遊びを展開させていると言えるが、常にR夫の意思を確認している以上、「線路を作ること」は二人が行っている活動である。つまり、共同的な活動である。共同により線路が作られていく過程を体験するにつれて、R夫の中に強い興味と意欲とが湧いていく。そして、ついにR夫自身がテープを貼ることをする。K先生の促しに応じて、R夫が作業の一部を自分で行ったのである。そのことは、現実の自分の能動的行為により線路を生み出すことを体験する、ということである。

何かを生み出す行為を自分が引き受け実行するということは、人が主体としてある世界の創造と生成に関与するということである。R夫はいわば「鉄道の世界」を創造し始めたのである。それまでは、R夫は鉄道の世界の創造をK先生に委ね、先生の行為を受け止めるという、受動的な生き方をしていたのだが、いまや、R夫は能動的に生きる行為の主体となり、鉄道の世界の創造を自ら行うのである。ここに至って、R夫とK先生は対等な共同者となったと言える。

R夫は自ら能動的に遊びを展開し始めた。彼の中には次々と表象が生成し、それを自己の行為により表現された世界へと定着させていく。そして、表現された世界から新たな表象が生成し、表現された世界を一層豊かにしていく。R夫はまさに創造的に生きているのである。一方、K先生はそれまでのような能動的に遊びを展開させる在り方はせず、創造的に生き始めたR夫に対して、見守り、助言するという立場に立つ。K先生は、R夫と共に鉄道の世界に生きることをしながらも、その世界を生成させる実際の行為はR夫に任せているのである。

こうして、この場面での前半と後半とで、K先生とR夫の在り方は逆転することになる。しかしながら、それぞれ遊びに参与し、自己の世界の展開とし

て遊びを生きている点において、両者は共同者である。つまり、両者の間に共同性が成り立っていることにより、R夫により始められた電車遊びが創造的なものになったのである。それが創造的である理由をもう少し考えよう。

K先生はR夫の電車遊びを発展させてやろうと思ひ、ビニールテープでの線路作りを提案した。この時、先生はコンクリートの通路にチョークで線路がダイナミックに描かれた様を考えていたわけではない。線路作りが進んだ結果として、それは生まれたのである。線路作りに関わってきた子どもたちも、その時点で最終的にできあがった線路の図全体を思い描いていたのではない。彼らは目の前に存在する線路の図に触発されて、次々と線路を描き足しているのである。

このように、K先生も子どもたちも次々と生成する線路に触発され、電車の世界を創造したのである。この創造を可能にしたのは、K先生と子どもたちの共同性である。彼らは線路作りの遊びに参加している者同士として「私-あなた」の関係をなし、相互に応答し合っている。つまり、互いに相手の提案に同意しては、それに触発される形で新たな表現をするというように、相互に影響し合いながら共有された遊びを展開しているのである。それ故、相互的応答の中には個人の発想を超えた発想が存在し、それにより新しい発想が引き出されていく。こうして、遊びは計画（未来）に基づく今の展開とは異なり、今を素に未来が創造されるというように、偶然性を契機とした創造的展開をするのである。その意味で、保育者と子どもの共同性は共有された遊びを未来に開かれた、内容豊かなものにするのである。

3. 遊びの世界を存続させる保育者の配慮

子どもたち同士の遊び仲間としての共同性が存続していくためには、共有された遊びの世界自体が存続していかなければならない。保育者は遊びの世界の存続が可能となるように配慮し、子どもの主体的な生き方を支えている。

【場面5】において、K先生はR夫の電車遊びを発展させてやるために関わり続けた。R夫の当初の遊びは、空き箱で作った電車を床の上で動かすことだった。それに対してK先生は「テープによる線路作り」を提案し、それに引かれて、R夫は「テープ

による線路作り」から「チョークによる線路描き」へと遊びを展開させていった。やがて片付けの時間になったが、K先生は遊びを打ち切らせることはしなかった。むしろ逆に、先生の方から「電車走らせたほうがいいよ」と、遊びの継続を促した。K先生は子どもたちが満足できるところまで電車遊びを展開させてやろうとしたのである。その結果として、「ばら組の駅」に電車に戻るという形で、R夫とH夫は電車遊びを自ら終了させた。

この遊びの展開の中で、R夫は「床で電車を動かす」「一本の線路を作る」「みんなで通路に何本もの線路を描く」「電車を走らせばら組の駅に戻る」という一連の遊びを展開し、電車の世界を生成させた。子どもたちにより表現された幾本もの線路は、広狭様々であり、所狭しと描かれており、躍動感を感じさせるダイナミックな絵である。その絵は、私たちに「何本もの列車が縦横無尽に線路を走るイメージ」を思い描かせる。すなわち、「電車が走る鉄道の世界」が目の前に生成してくるのである。K先生はそのような世界の生成と躍動感に満ちた楽しさを子どもたちと共に体験したに違いない。そして、そこに子どもたちの躍動する生を感じたのだろう。それ故、先生はその世界を無下に崩壊させたくはなかったのである。片付けの時間であるにもかかわらず、K先生が「ばら組の駅に入ってください」と言ったことで、鉄道の世界は存続した。そして、子どもたちは躍動感に満ちた楽しさを感じたまま、自ら遊びを終了させることができたのである。このことは、電車遊びが最後まで楽しい体験として保持され、それ故、子どもたちが行為の主体として生きたということである。かつ、遊びが遊びとして終焉を迎えたということである。

遊びが遊びとして終わるということは、その遊びの世界においてなした体験が肯定的なものとして子どもの生の中に位置付くということである。もしも、保育者が強制的に遊びを打ち切るならば、外力により遊びの世界が崩壊させられることになる。子どもたちは、それまで遊びの世界に存在していたものや出来事の意味・価値が突然変容することを体験させられることになる。つまり、遊びの世界はその象徴的意味を失い、単に「片付けるべきもの」に変質するのである。それはもはや子どもたちの心を揺さぶるものではなくなる。これは、現実の社会的世

界により遊びの世界が否定されたということを意味する。遊びの世界が否定された瞬間において、遊びの世界を真剣に生きた子どもたちの生が「無駄なもの」として、葬り去られてしまうことにもなり得る。K先生は遊びの世界の価値を尊重することにより、子どもたち自身が主体的に展開する生の価値を担保し、子どもたちの共同性を維持したのである。

4. 参入者の主体性を生み出す保育者の配慮

保育者が子どもたち同士の共同性を生成させたり、高めるためには、子どもたちに遊び仲間としての意識を持たせることが必要である。すでに遊んでいる子どもたちのところに、後から他の子どもたちがやって来る場合、保育者を仲介として遊び仲間に加わることがよくある。では、仲介となった保育者は子どもたちに対してどのような影響を与えるのだろうか。保育者の働きかけが意味するところを【場面5】で考えよう。

チョークで線路を描くことに興味を持ってやって来た子どもたちに、K先生は応答している。例えば、K子に対しては「(テープ)貼ってくれる?」と頼んだ。さらに、彼女が「私も(電車に)乗りたい」と言えば、「先生も乗りたい」と応えた。場面の終盤にやって来た子どもたちとは、何を描いているのかに関して応答し合った。その結果、K子はテープでの線路作りに加わったし、他の子どもたちはチョークでの線路描きに加わった。すなわち、K先生の子どもたちへの働きかけが、子どもたちの「参入者としての主体性」を高める働きをしたのである。

一般的に、保育者が遊びに参加している場合、後から来た子どもたちは大抵保育者に話しかけ、遊びの切っ掛けを持とうとする。なぜなら、子どもたちにとって保育者はその遊び集団の代表者として受け止められているからである。そのような重みを持つ保育者が、そこで展開されている遊びに関することを後から来た子どもたち(参入者)と話すことで、子どもたちは一気にその場を「身近なもの」と感じるのである。すなわち、「他者の空間」と感じられていた場所が、「私の空間」と感じられるようになるのである。なぜならば、遊び集団の代表者である保育者は、その遊びの空間の接点だからである。子どもたちは保育者を接点として遊びの空間を自分自

身のものとして、容易に遊びに参入するのである。遊びに参入した子どもたちは、その空間を私の空間として生きているのであるから、主体的に行動することになるのである。

保育者が参入しようとする子どもに直接関わることは、その子どもを一人の主体として状況の中から浮き上がらせることになる。つまり、「地」という状況の中に「図」という主体が浮き上がるのである。なぜならば、私たちは相手との「私-あなた」の直接的な関わりにおいて、相互に相手を主体として認め合っており、それ故に、自分自身を主体として感じるからである。私たちは状況に埋没して生きているかぎり、その独自性を表すことはできない。他者のまなざしが私を捉え、状況から切り取ってくれるとき、私は自己の独自性を表し、主体として存在し始めるのである。こうして、子どもたちは保育者との一対一の関わりにおいて、主体として立ち現れるのである。したがって、保育者の子どもへの応答は、「主体的な参入者」「主体的な遊び仲間」として子どもを認知するということを意味するのである。

5. 共同体自体の応答としての個人の応答

前項で、保育者が遊びに参加している場合、保育者はその遊び仲間(共同体)の代表者として受け止められる、と述べた。このことは、逆に保育者自身が部外者である場合、保育者は共同体の一員の誰かをその代表者として捉えて、共同体との関わりを持つことを意味する。そのことを次の場面で考察しよう。

【場面6】5歳児たちの砂場遊びに私が誘われる

(20××年6月16日)

私がテラスで登園して来る子どもたちを見守ったり、言葉を交わしていると、年長組のY夫が「先生、きて」と言っ、私を砂場に誘う。砂場では、5人の子どもたちがスコップで穴を掘っている。私が行くと、子どもたちが私を見て、一人が「温泉作っているの」と元気よく言う。私は「温泉か。深くなったね」と応じる。子どもたちは、互いにおしゃべりしながら穴を掘っている。Y夫は「先生、お客さんになって」と言っ、私に椅子を持ってきてくれる。私はそれに座り、子どもたちと温泉作りに関する会話をする。Y夫が、お客のためにと言っ、ベンチを取りに行く。私も一緒に行き、ベンチを運んでくる。

Y夫に呼ばれた私は、子どもたちが温泉作りの遊びをしている砂場に行った。自然の成り行きとして、子どもたちは私に視線を向ける。まるで意思統一がなされているかのように、子どもたちは全員「客を迎え入れる」とう仕方で、私に視線を送るのである。この瞬間に、私は子どもたちの共同体に受け入れられたと実感する。そして、子どもたちの一人が「温泉作っているの」と私に説明するのだが、その説明を私はその子どもの「個人的説明」とは受け止めていない。「子どもたち全員による説明」として受け止めている。他の子どもたちは、仲間の一人の発言に対して口を挟むことはしない。「その通り」と、無言のうちに承認しているのである。すなわち、子どもたちにとっては、誰かの発言は「私の発言」でもあるのである。一般的に、子どもたちは仲間の誰かが発言すると、それに続けて関連した発言をするものであるが、それは、子どもたちが共同体として仲間の発言を自分の発言として生きているからなのである。それ故、私はY夫の私への発言と働きかけを、共同体が私に発言し、働きかけていると感じるのである。私には共同体としての意思を確認するために、一人一人の意思を確認する必要は全くないのである。

このことから、共同体に属している誰か一人と関わることは、共同体そのものに関わることを意味することがわかる。一般的に、子どもたちは遊びに参加したい時に「いれて」と言うが、その対象は常に特定の相手である。その相手が「いいよ」と答えると、遊びに参入していく。時には、誰に向かってなのか判断しかねるような言い方で、すなわち共同体そのものに向かって「いれて」と言うこともある。そのような時でも、答えるのは特定の子どもである。共同体をなしている子どもたち全員が答えることはない。子どもたちは誰か仲間が答えれば、その時に、その仲間に応答を委任するのである。したがって、子どもたちは仲間の返事に反対することはしない。むしろ、仲間の返事はそのまま自分の意思として肯定的に生きるのである。

こうして、子どもたちの共同体においては、子どもたちは仲間の意思を自分の意思として生きようとしている。したがって、個人の応答は共同体そのものの応答という性格を持つのである。それ故、保育者であろうが子どもであろうが、遊びの部外者に

とっては、共同体の一員はすべてその代表者という意味を持つのである。

IV 共同性における他者についての経験

上記のように、遊びにおいて子どもたちと保育者は共同性を有し、共同体として生きている。では、共同性により関係し合っている者は、その共同体における他者をどのような存在として経験しているのだろうか。また、共同体の一員はどのような存在の仕方をしているのだろうか。本章では、共同体における他者の存在特性について考える。

1. 特定の他者と不特定の他者

遊び仲間を形成している場合、子どもたちは「我々関係」をなしている。したがって、子どもたちは「私-あなた」というように、特定の他者と関わる。つまり、遊び仲間として共同的に生きている子どもにとっては、他者は常に「特定の他者」（代替不可能な固有名を持った他者）として出会われていると言える。そのことは、すでに提示した諸場面における子ども同士の関わりに現れている。ところが、子どもたちが遊び仲間を形成する時、必ずしも他者が特定の他者として現れているとはかぎらない場合がある。例えば、【場面2】（子どもたちと保育者が一緒に砂山作りをする）を取り上げよう。

後から砂場にやって来たI夫は砂遊びを始めるに当たり、特定の誰かに向かって言葉を発してはいない。彼の発言はいわば「独り言」と言える。しかし、その独り言は内言ではなく、現実に発せられた言葉である以上、I夫は誰かに向かって意思を表現したと言える。その誰かが特定の者ではない以上、その誰かは「不特定の他者」であることになる。したがって、I夫は自分の発言に対して、特定の誰かから返事が返ってくることを期待していたわけではないと言える。この場面では、私が応答者となることでI夫の行為を受け入れてやろうとしたのだが、仮に、誰も返事をしなくても、I夫は意思表示に続き、砂遊びを始めたに違いない。

この出来事は、子どもたちは常に特定の他者とばかり関わっているわけではなく、不特定の他者とも関わっていることを意味している。言い換えれば、一定の空間を共有して遊んでいる子どもたちがいる

時、個々の子どもを包摂した「共同体としての他者」の存在を子どもは感じ取っているのである。したがって、子どもは遊び仲間として「特定の他者」と「不特定の他者」とに同時に関わっていると言えるのである。その意味で、遊び仲間としての他者は二重性を有しているのである。

【場面2】の出来事は、子どもが遊びに参加しようとした時の他者についての経験であるが、元々遊び仲間である場合にも、子どもは同様の経験をしている。そこで、次の場面を考察しよう。

【場面7】砂場で子どもたちが池を作って遊ぶ

(20××年6月2日)

砂場で、4歳児たちが大勢で、山を作ってトンネルを掘ったり、池を作ったりして遊んでいる。池を作っている子どもたちは水を汲んできては水路に流し込む。私が興味深げに見ていると、T夫が「フライパンで運んできた」と私に言う。私は微笑んで「すごいね」と応える。T夫は再度「さっきのとは替えた」と言って、私に小さい鍋を見せる。私は微笑んで「そう」と応える。子どもたちはせつせと水を運んできては、特定の誰かに向かってではなく、「もういいかい?」と聞く。それに対して、誰か(決まった子どもではない)が「もういいよ」と答えると、水を流し込む。

この場面で、子どもと私は互いに特定の他者として関わり合っているが、子どもたち同士は、必ずしもそうではないと思われる。

砂遊びをしている子どもたちは「一緒に遊んでいる仲間」としての意識を有している。その意味では、子どもたちにとっては特定の他者としての仲間が目前に存在していると言える。ところが、水を汲んできた子どもたちは、特定の誰かに向かって話しかけてはいない。返事をする子どもも特定の子どもではないことからわかるように、話しかける子どもにとっては、砂場にいる誰かが返事をしてくれれば良いのである。

通常、一緒に遊んでいる者にとっては、その仲間は身体を有して厳然としてそこに存在する固有名を持った他者である。したがって、この場合、子どもは特定の他者との共同性を生きていると言える。ところが、共同体を成している仲間は共同性を生きている故にその固有性を喪失し、共同体と一体化する

ことにより、不特定の他者として存在するようになるのである。

通常、私たちは相手が特定の他者である場合、その人に向かって働きかける。たとえ、相手が対面状況にいない場合でも、特定の他者を念頭に話をする。ところが、【場面7】では、「ここにいる人なら誰でも良い」かのように、子どもたちは不特定の他者に向かって話しかけている。したがって、当の子どもは「自分の話しかけに対して誰かが答えてくれる」と素朴に信じていることになる。その意味で、子どもたちは固有の存在である特定の他者としての仲間に対してではなく、固有性を喪失した不特定の他者、すなわち共同体そのものに対して働きかけているのである。この、共同性の元に固有性を喪失した他者の集合体が「みんな」と呼ばれるものなのである。

ところで、「私たち」と言う場合の集合体は「私」という一人称の存在の集合体であるから、固有性を有した他者の集合体である。そのように他者が存在するのは、まなざしにより相互に相手を捉え合っているからである。しかし、遊びにおいて子どもたちが共同性を有していたとしても、彼らは絶えず仲間の視線を浴びているわけではない。したがって、子どもたちは真正の意味で固有の存在である他者と絶えず対峙しているわけではない。子どもたちが互いに相手と対峙しないということは、「私」を際立たせてくれる他者のまなざしから逃れることであるので、その固有性を喪失することを意味する。それ故、本来固有の存在である仲間が、いつの間にか没個性化した仲間に変容していくのである。こうして、共同体に固有性を喪失した他者の集合体という特性が生じるのである。

【場面7】において、「もういいかい?」という問いかけに対して、特定の子どもが「もういいよ」と答えてくれている。このように、応答は常に特定の他者によりなされる。一度そのような経験をすれば、二度目には、実際に応答してくれた相手に対して、同様の問いかけをしても良いだろう。ところが、子どもたちは繰り返し、不特定の他者に向かって同じ問いかけをしている。すなわち、この場合において、特定の子どもは共同体(遊び仲間)を一時的に代表しているに過ぎないのであり、固有の存在として経験されてはいないのである。共同体の一員とは、誰もが代表者であるという意味で、掛け替え

のない固有の存在ではなく、代替可能な存在なのである。

このことは、逆から見れば、共同体の一員にとっては、共同体に対して発せられた言葉は「私に対して発せられた」と受け止められるということの意味する。実際、【場面7】においては、「もういいかい？」という言葉は不特定の他者に向かって発せられているにもかかわらず、特定の子どもが応答している。それは、その子どもが自分に向かって言われたと受け止めたからである。

このことをさらに普遍化して捉えれば、「共同体の一員は、共同体内において生じる出来事を、即、自分に関わる事柄として受け止め、それに応じる構えを取って生きている」と言える。それ故、共同体の一員は直接自分に言われていなくても、相手に答えることができるのである。

以上のように、共同体を成して遊んでいる子どもたちは、仲間を「特定の他者＝不特定の他者」という二重性において経験している。そして、自分自身がそのような二重性において生きているのである。不特定の他者であるということは、個人が共同体に一体化し、没個性化することを意味するのだが、そのことは必ずしも他者への関心の希薄さや他者への責任の免除をもたらすわけではない。むしろ、共同体に同一化することにより、子どもたちはあらゆることを「私の問題」として受け止め、他者に対して積極的な関心を抱くのである。それは、結局、個々の子どもが特定の他者として行動することになり、子どもたち同士の共同的な遊びの展開を可能にする。このような子ども存在の二重の在り方が共同的な遊びを支えているのである。

2. 顕在的関心の対象としての他者と潜在的関心の対象としての他者

子どもたちと保育者が我々関係を成して、共同的に行動している時、彼らは仲間を明確に意識し合っている。つまり、「私に働きかけてくる人＝私が働きかけていく相手」として意識されているのが仲間なのである。その意味で、共同体における他者は常に意識の光が当てられているのである。それ故、共同体における仲間は相互に「顕在的な関心の対象」として捉え合っているのである。

ところで、私たちは常に意識の中心にすべてのも

のを捉えているわけではない。関心の薄らいだものは、意識野の辺縁に退き、意識の対象に対する「地」を形成している。その意味で意識の対象とはなっていない。しかし、意識野の辺縁にあるものは、いつでも意識の対象となり得る。意識野の中心にあるものが顕在的な関心の対象であるとする、意識野の辺縁に存在しているものは、意識の光から外れているという意味で「潜在的な関心の対象」と言える。私たちにとって対象とは、顕在性と潜在性を有して存在しており、両者の間を行き来しているのである。人間同士の関わりにおいても、他者は顕在性と潜在性を有していると言えるだろう。実際に、共同性を有して一緒に遊んでいる子どもたちと保育者を見ると、互いに潜在的に関心を向け合っていると思われる場面がよくある。そのことを次の場面で考えよう。

【場面8】保育室に入った私に遊んでいた子どもたちが関わってくる (20××年1月20日)

私が保育室に入っていった時、畳のコーナーでトラブルがあったようで、N子が泣いており、他の女児たちが彼女を囲んでいた。私は笑顔で「おはよう」と言って部屋に入る。子どもたちの明るい表情の視線が一斉に私に向けられる。私はその瞬間に「子どもたちに受容された」と感じた。同時に、私は畳のコーナーの女児たちに注意が向く。私の注意が向くと、女児の一人が「Nちゃん、泣いてる」と教えてくれる。私は彼女たちの方に歩み寄り、「どうしたの?」と話しかける。しかし、女児たちは特に説明をするわけでもなく、事情がつかめない。その時、S夫とY夫が私に関わってくる。私は二人に応じながら、女児たちの緊張した雰囲気を変えようと思い、彼女たちが頭に付けている星を指さして、「もしかして、みんな梅干し姫?」と話しかける。すると、女児たちは「ちがう! ネコちゃん」と答える。こうして、私と女児たちは戯れ合う。そのうち、泣いていたN子も遊びだし、トラブルは消滅する。

S夫もY夫も私が女児たちと関わり合っているとお構いなく、私に関わってくる。女児たちのトラブルが消滅するにつれて、私の意識は関わってくる子どもたちの方に向く。テーブルの上に小さな凧が置いてあったので、私はそれを指さして「あっ、凧だ」と言い、「みんなが作ったの?」と聞くと、S夫とY夫は「うん」と答える。

こうして、私がS夫とY夫と関わっていると、私の背中を誰かがたたく。Y子だ。私はわざと、「あれ、先生の背中に何かがあるみたい」と言って、背後を探す仕草をする。Y子は捕まらないように、私の背後を動く。こうして、Y子との間に遊びが始まる。すると、I子もY子と私の関わりに引かれてか、笑顔で私に関わってくる。

私が保育室に入るまでは、子どもたちにとって私は全く存在していなかった。つまり、私は子どもたちの意識野の外に存在しており、それ故、関心の対象ではなかった。私が保育室に入った時、子どもたちは私の存在を意識した。つまり、私は子どもたちの意識野に存在し、常に意識される存在となったのである。私にとってもこの保育室にいる子どもたちは意識される存在となった。

私自身は、入室するや、子どもたち全員に視線を向け、その様子を一瞥して把握した。それは、子どもたち全員が関心の対象となったことを意味する。その中でも、私は「少し様子がおかしい」と思われる女兒たちに注意が引かれた。そして、泣いているN子に近づいた。この時の私の行動は、子どもたち全員への関心を背景としながら、特定の子どもに関心が集中するという仕方になされている。子どもたち全員への関心は私の行動の背景に過ぎないのであるから、彼らは潜在的に意識されていると言える。一方、N子は特定の子どもとして私に意識されているのであるから、顕在的な関心の対象として、意識野の中心に存在していると言える。

子どもたちに目を向けてみると、私が女兒たちと関わっている時、S夫とY夫が直接私に関わってきた。二人には、保育室空間内において、私の存在が「際立ったもの」となっており、容易に注意を引かれてしまうのである。すなわち、私は二人にとって顕在的な関心の対象となっているのである。

同様に、I子とY子にとっても私は顕在的な関心の対象となっている。ただし、二人は私を見た後、しばらく遊び続けており、その後Y子が私に直接関わってきたのである。したがって、私を見た後しばらくは、二人にとって私は際立つ存在ではなかったのである。その後、私が際立つ存在となったということは、「いつでも際立つ存在になり得るもの」として、私は二人に意識されていたということである。

すなわち、潜在的な関心の対象であったということである。このことはS夫とY夫にも妥当する。

このように、子どもたちと保育者が共同性の内に生きている時には、彼らは互いに潜在的な関心を払っており、それを背景としながら相互的応答を展開しているのである。すなわち、子どもたちと保育者は潜在的に繋がり合って生きているのである。

V まとめ

前章において、共同体における他者の存在特性について考察した。他者は特定の他者であり、不特定の他者でもあるという、二重性を有している。そして、特定の他者は現前し、顕在的な関心が向けられる対象となる。また、現前していない場合には、潜在的な関心が向けられる対象となる。

一方、不特定の他者は特定の他者が共同体に同一化し、没個性化したものである。それ故、共同体としての他者自体は現前してはいない。共同体としての他者は、共同体の一員である特定の他者の行為を通してその存在を露わにするのである。つまり、私たちは特定の他者の背後に共同体としての他者の存在を感じ取るのである。したがって、特定の他者は共同体の代表者という意味を有するのである。

以上のことから、私たちは保育における共同体について次のように考えることができる。不特定の他者にしろ、潜在的な関心の対象にしろ、それらは、現前しているものではない。私たちが知覚するのは、常に、身体を有し行動している特定の他者である。特定の他者である子どもたちと保育者が応答し合っている場合に、私たちはそこに共同性を見て取る。これは第三者的視点で捉える共同性である。ところが、共同体の当事者は現前する特定の他者とのみ関わっているのではない。現前しない不特定の他者とも関わっているし、現前しない特定の他者には潜在的な関心を向けるという仕方に関わっている。したがって、保育における共同性は、知覚可能な次元だけではなく、知覚を超えた次元での他者との関わりを含むものと考えられる必要がある。むしろ、それこそが共同性を生み出す基盤であると言えるだろう。

引用文献

- 榎沢良彦『生きられる保育空間～子どもと保育者の空間体験の解明』学文社 2004年
- 鯨岡峻『原初的コミュニケーションの諸相』ミネルヴァ書房 1997年
- 鯨岡峻『両義性の発達心理学～養育・保育・障害児教育と原初的コミュニケーション』ミネルヴァ書房 1998年
- 佐藤公治『保育の中の発達の姿』萌文書林 2008年

「はじめての言葉」に関する一考察

— 「コミュニケーションの原理」から「言葉」に至る過程について考える —

遠藤 司

目 次

はじめに

I 対象児について

II 2010年2月の関わりの場面での彼の姿：「はじめての言葉」を作った瞬間

III 考察1 予備的考察：彼が「はじめての言葉」を作るまでの過程

IV 考察2 メルロー＝ポンティの言語論：「はじめての言語」に注目して

V 考察3 彼が「はじめての言葉」を作った時に生きられていた世界
おわりに

はじめに

本論文は、一人の重障児：「彼」との関わりの場面に基に、彼との関わりのあり方を探求しつつ、彼の現に生きている世界の解明を試みた、実践的事例研究である。ある日の関わりの場面で、彼は、筆者に促されながらではあるものの、自ら「はじめての言葉」を作った。彼が「はじめての言葉」を作ったこの場面は、「文字の学習」、あるいは「言葉の学習」を積み重ねた末にあらわれたものではなく、筆者にとっては、唐突にあらわれたという印象をぬぐいえないような仕方であらわれたものであった。しかしながら、彼が、自分なりの「言葉」をある方法で作ったことは紛れもない事実であると筆者はとらえることができた。このことを受けて、彼の関わり手である筆者は、彼が「言葉」を作ったことの意味について考えなければならなくなった。彼が、なぜこの時に「言葉」を作ることができたのか、そこに至るまでの過程において何が準備されていたのか、さらには、彼にとっての「言葉」とはいかなる意味をもつものであったのか等、考えるべき問題は進んでいき、これらの問題について実際に考察を深めることができたのである。本論文では、「はじめての言葉」というテーマを基に、彼が現に生きていた世界を、「言葉」という視点から深く解明するための考察を進めていくこととしたい。

I 対象児：「彼」について

本論文の事例研究の対象児は、1987年生まれの男性である。筆者は、1993年、学齢前の彼と出会い、以後、彼との関わりを現在まで重ねてくることができた。本論文で主題とする関わりの場面であるところの、2010年2月の時点までに、筆者は彼と約16年に渡り、年に一回～三回程度ではあるものの、関わりを継続してきた¹⁾。

出会った当初の彼は、仰向け、又はうつ伏せで寝たきりの状態であり、日常生活は全面的な介助が必要であった。感覚面については、聴覚に関しては、周りの音をよく聞いているようであり、予期せぬ音や大きな音がすると、身体をビクッとさせて驚く様子を示すこともあった。視覚に関しては、関わり当初は、明確に見ていると判断できる場面はさほど多くはなかったが、大きなものは認識しているのではないかと判断できる場面もあった。現在は、呈示されたものに顔を向け、明らかにしている様子を示すようにもなった。他者とのコミュニケーションについては、関わり当初、周りからかけられた言葉を理解して行動することは、筆者の見る限りはなかった。また、自ら言葉を発することも筆者の見る限りはなかった。しかし次第に、名前を呼んだり何らかの問いかけをしたりすると、声を出して応えているかのような様子を示すようになり、現在は、何らかの問いかけや言葉かけを彼にすると、彼は、彼なりの声の出し方で応えることが多く見られる²⁾。

関わり当初から現在までの彼の障害の状況や日常生活の様子について、筆者は以上に記したように見ていた。これらのことを基に、筆者は彼に対して適切と考えた課題を呈示し、彼が自ら課題に取り組もうという意志をもって様々な身体運動をおこすことのできる場面を作るよう努めたのである³⁾。

こうしたことを重ねた上で、2010年2月の関わり場面を迎えた。この関わり場面では、彼は自ら「はじめての言葉」を作ったのである。まずは、この場面における彼の姿を記述し、後に、この場面では彼が示したことの意味について考察を進めていきたい。

II 2010年2月の関わり場面での彼の姿： 「はじめての言葉」を作った瞬間

筆者は、彼との関わり場面をもつ際、通常、最寄り駅まで彼とご両親を迎えに出発し、そこから関わりが行われる場所までの約15分の道のりを徒歩でもにすることとしていた。この日も、最寄り駅で彼とご両親と会い、徒歩で関わりが行われる場所まで向かうこととなった。しかし、この日は天候が悪く、比較的強い雨が降っている中で、関わりが行われる場所まで向かわなければならなかった。皆で傘をさして歩いていったのであるが、バギーに乗っている彼の顔に水しぶきがかかることもあり、彼はその度に表情を曇らせ、とても嫌がっている様子を示していた。さらに、この日の彼は体調があまりよくなく、時折、咳きこむこともあるほどであった。駅から関わりが行われる場所までの道のりの間、総じて彼は、表情を硬くし、不安そうな様子を示していた。関わりが行われる場所であるところの部屋に到着した時、彼はホッとしたような表情を示し、やっと笑顔を見せるようになった。その後、昼食をとり、休憩した後、筆者が彼に課題を呈示しつつ、通常に関わり場面に入っていた。しかし、彼の体調のことも含めて、この日は良いコンディションで関わりに入ることはできず、関わり手である筆者としては、彼との関わりを良い形で成立させることができるかどうか、若干の不安を抱えたまま、関わりを始めたのである。

関わりを始めた当初、彼は、寝た姿勢でつかんだものを動かしてスイッチを入れチャイムの音を鳴ら

したり、足で板を蹴ってスイッチを入れチャイムの音を鳴らしたりするなど、筆者からの働きかけに応じ、自ら身体運動をおこそうとし、また実際におこしてもいた。この時の彼は、極めて一生懸命に自らの身体を動かそうとし、音が鳴るといふ結果が生じるとうれしそうな表情を示していた。しばらくの間これらのことを行った後、体を起こし、アグラ座位で座るよう促すと、ここでも彼は自ら体を起こそうとし、アグラ座位の姿勢を精一杯保とうとした。この時の彼の表情は真剣そのもので、極めて集中して取り組んでいる姿を示していた。

しかし、アグラ座位の状態では、つかんだものを動かすよう促すと、彼はそれに応じようとはしなかった。さらに、この時点から彼の表情は曇り、不快そうな声を出し、後ろで支えている筆者の身体にもたれようとするなど、明らかにこの状態を嫌がっている様子を示すようになった。ここで、寝た姿勢に戻したり、再び体を起こそうとしたりするなど、様々な試みをしたのであるが、彼の機嫌は一向に良くならず、関わりを一旦中断せざるをえなくなった。ここまで、関わりを始めてから約1時間が過ぎていた。

筆者は、この間の彼の様子を見る限り、体を起こした状態で関わりを続けることは、これ以上は困難であると判断した。さらに、手や足などの身体を自ら動かして外界に働きかける身体運動をおこすことを中心とした関わりを再び行うことも、彼のこの状態を見ると困難なのではないかと考えた。そこで、ここまでの流れとは全く異なる内容の関わりを行うことを考え、筆者は、パソコンの50音の文字選択ワープロソフトを用い、「言葉を作る」ことをテーマとした関わりを行おうとしたのである⁴⁾。

「言葉を作る」ことは、以前の彼との関わり場面においても行ったことはあった。しかし、一つの課題として呈示したことはなく、気分転換や遊びの要素を入れた時などに呈示していた。この時も筆者は、彼の気分を変え、楽しめればよいという意味で呈示したのであり、何らかの学びや新しいことをおこそうという明確な意図をもって呈示したわけではなかった。

寝た姿勢でいる彼の右側に筆者が座り、彼の右手をとり、筆者の手を握らせた上で、パソコンのスイッチに手を触れさせてスイッチを入れる姿勢を作った

5)。筆者が彼の右手でスイッチを押させて、改めて50音ワープロの説明をした。スイッチを一回押すとあ行の「あいうえお」の音声パソコンから出て、もう一度スイッチを押すと、か行の「かきくけこ」の音声が出て、順に押していくと、さ行、た行、な行・・・というように、50音表にしたがって音声順次出るようになっていく。例えば、「か」の文字を作りたい時は、か行の「かきくけこ」の音声が出た時に、声を出すなり手に力を入れるなりしてか行を選択したことを示すと、そこから、「か」「き」「く」「け」「こ」を順次押していき、「か」の文字の音声が出た時に、再度声を出すなり手に力を入れるなりすると、「か」の文字を選択することができる、以上のことを筆者が彼の右手をとり、スイッチと一緒に押しながら説明した。彼は、筆者の説明とパソコンの音声をじっと聞いている様子で、時折笑顔を見せながらも、深く考えている表情を示していた。

ここで筆者が、「何の言葉を作ろうか、まずは自分の名前を作ってみようか」と問いかけたが、彼はさほど関心がないようで、反応を示すことはなかった。「では、『おかあさん』はどうか、『おかあさん』と作る人」と問いかけると、かすかではあるものの明確に身体に力を入れ、表情を動かし、反応を示したように筆者には見えた。そこで筆者は、彼が、「おかあさん」と作ろうという気持ちになったと判断し、「じゃあ、まずは、『おかあさん』の『お』を探そう」と彼に言い、彼の右手をとり、パソコンのスイッチと一緒に押していった。「『お』のあるところになったら、声を出してくれてもいいし、手を挙げてくれてもいいし、手をぎゅっと握ってくれてもいいし、それで教えてください」と言いながら、彼と一緒にスイッチを押していき、あ行の「あいうえお」の音をパソコンから出し、「『あいうえお』の中にあるかな」と訊いた。しかし彼は、何の反応も示さなかった。そこで筆者はその後にも順にスイッチを押していき、か行、さ行、た行・・・の音を出していったが、最後のわ行の音まで行っても彼は何の反応も示さなかった。筆者は、「もう一度やってみよう」と言い、スイッチをもとに戻して、あ行から順に音を出していった。すると彼は、か行の「かきくけこ」の音がパソコンから出た時に、声こそは出さなかったものの明確に身体に力を入れ、表情を変えた。筆者は、「『かきくけこ』の中にあるのかな」と言いつ

つ、か行を選択するスイッチを押し、「じゃあ、順に訊いていくよ」と言いながらさらにスイッチを押していき、「か」、「き」、「く」、「け」、「こ」の音を順に出していこうとした。「『か』ですか、『き』ですか、『く』ですか、『け』ですか、『こ』ですか」と言いながら彼の反応を見ていたのであるが、彼は特には反応を示さなかった。そこで筆者が、再度「か」から順に訊いていくと、「か」の音の時にかすかではあるが明確に力を入れ方を変え、表情を変えたように筆者には見えた。そこで、「『か』で良いですか」と改めて訊ねると、ここでも手に力を入れ表情も変えたので、彼が「か」を選択したと判断し、パソコンの画面上に「か」の文字を出した。

筆者は、「じゃあ次の文字を選ぼうか、自分で選んでね」と言い、スイッチを操作して、あ行から順にパソコンからの音声を出していった。筆者はパソコンからの音声が出るその都度、「(選びたい文字は)『あいうえお』にありますか」、「『かきくけこ』にありますか」と彼に訊ねていった。すると彼は、「さしすせそ」の音声パソコンから出たときに、声は出さなかったものの、口を動かし手にも力を入れ表情を変えた。そこで筆者は、「『さしすせそ』で良いですか」と言い、スイッチを操作してさ行の文字を順に出しながら訊いていった。彼は、「さ」の音がパソコンから出た時に、手に力を入れ口をモゴモゴと動かすことを繰り返したので、筆者は、彼が「さ」を選択したと判断し、「『さ』で良いですか」と言いながら、筆者がスイッチを操作してパソコンの画面上に「さ」の文字を出した。

筆者は、「今、『か』と『さ』を選びました。次、もう一個いるでしょう。もう一個やろうよ」と言い、再び彼にパソコンの音声をあ行から順に聞かせた。筆者はこの時、「おかあさん」という言葉を選択するよう彼に促していたので、彼が、「おかあさん」という言葉の「お」を略し、また、「あ」も略して「かさ」と選択したのだと判断していた。よって、最後の一文字であるところの「ん」を選択するであろうと予想しつつ、彼にさらなる促しをしたのである。

ここまで行ってきたのと同様に、彼の手をとりパソコンのスイッチに触れさせながら、筆者がスイッチを操作してあ行から順にパソコンからの音声を彼に聞かせていった。すると彼は、さ行の音声は聞こ

えたところで、明らかに手に力を入れ、表情を変えた。そこで筆者が、スイッチを操作し、「さ」から順に音声を出していくと、彼は「せ」のところで笑顔になり、今度は声を出してきた。筆者は、彼が明らかに「せ」を選択したと判断した。この時筆者は、彼に、「おかあさん」と作るよう促していたので、それとは明らかに異なる言葉になるであろう「せ」の文字を選択したことに戸惑いを感じた。しかし、「せ」のところで身体に力を入れるのみならず声を出してまで返事をしようとしている彼の様子を見て、筆者は彼が「せ」を選択したことを疑うことはできなくなり、スイッチを操作してパソコン上に「せ」の文字を選択したのである。

筆者が彼に「『かさせ』になりました。ちょっと予想と違ったね。じゃあ、次の文字をいきましょう」と言いつつ、再び彼の右手をとり、スイッチを操作して、あ行から順に音声を出していった。すると彼は、あ行から順にずっと音声を聞いた後、今度は、ら行のところで明らかに返事をするかのように声を出したのである。そこで筆者は、「ら」、「り」、「る」、「れ」、「ろ」と順に音声を出していくと、彼は、「る」のところで表情を変え、さらに、「ろ」のところでも表情を変えた。筆者が、「もう一回訊かせてね。」と言いつつ、再度、「ら」から順に音声を出していくと、彼は、「る」のところで今度は明らかに返事をするように声を出した。筆者が「『る』で良いかな」と訊くと、彼は、今度は声こそ出さなかったものの、手に力を入れ満足そうな表情を示したので、パソコン上に「る」の文字を選択した。

この後も同様にパソコンの音声を出しながら彼に行を選ばせ、文字を選ばせていくと、彼は次に「ふ」の文字を選択した。この時点で彼は、「かさせるふ」という言葉を作ったのである。ここで筆者が彼に、「『かさせるふ』という言葉になっているけれども、ここで終わりでいいかな、それとも次の文字にいきますか、終わりでよければ終わりと言ってください、作るなら作ると言ってください」と言い、いずれかの答を選択させようとする、彼は、筆者の、「次の文字にいきますか」の問いかけの時に明らかに返事をするように声を出した。そこで筆者は、また同様にパソコンの音声を出しながら彼に文字を選ばせていくと、彼は次に「き」の文字を選んだ。その際、か行を選ぶ時、また、「き」の文字を選ぶ時に、以

前よりも大きな声を出し、身体にも大きな力を入れるようになっていった。さらに、次の文字を選ぶ時、さらにうれしそうな表情を示し、多くの行のところで声を出すなどしていたが、最終的には再び「き」の文字を選んだ。

この時点で筆者が、「『かさせるふきき』になったね、この次もいきますか、それともここで終わりにしますか」と、先ほどと同様に聞くと、彼は、「終わりにしますか」という筆者の問いかけに対して、明らかに返事をするように声を出し身体に力を入れた。そこで筆者が、「かさせるふきき」という音声をパソコンで出し、また、筆者や周りの人が「かさせるふきき」という言葉を声に出して言うと、彼は喜んでまた声を出し、うれしそうな笑顔になった。

この時筆者は、はじめは「おかあさん」と彼に作ってもらおうとしたにもかかわらず、全く異なる言葉になったことに戸惑いをおぼえつつも、しかし、彼が明らかに文字を選んだことは、彼の様子から確信をもつことができていた。つまり、「〇〇という言葉を作ってください」というように促したものの、彼は、一つずつ文字を選び自らの言葉を作ったということ、この時の筆者は確信することができたのである。

ただし、彼の作った言葉であるところの、「かさせるふきき」という言葉の意味は、すぐに明確にはわからなかった。筆者や周りの人は、この日の彼の気持ちに沿うように、また、この日の状況を様々に考えて、いろいろな意見を出していった。この日は天候が悪く、駅から関わりで行われる場所となった部屋に着くまで、傘をさして歩いてきた。彼は雨が嫌い、雨に濡れることを嫌がる傾向があった。またこの日は、彼の体調は必ずしも良好ではなく、咳きこむような場面も見られていた。これらのことを踏まえて、筆者や周りの人が、「傘を自分でさして(セルフでさして)、とても危なかった(危機だった)」ということかな」とあるとか、「雨が『降る』というのを『るふ』と表現して、雨が降っているのが『危機』だったのかな」と考えて彼に問いかけていったのである。周りの人たちのこれらの意見を聞きながら、彼は笑顔を見せ、うれしそうな表情を示していた。皆の意見を聞きながら「かさせるふきき」という言葉が出せたことを喜んでると同時に、皆がそれについていろいろと考えていることに、

つまり、彼の気持ちに沿って彼の考えを理解しようとしていることに彼が喜びを感じているように筆者には見えていた。同時に筆者は、「かさせるふきき」という言葉が、決して意味もなく選ばれた文字の羅列ではなく、彼の中で意味のあるものとなっていることを確信することができていた。彼がその言葉を聞いた時に笑顔を見せていたからであり、また、関わりを行った部屋の最寄りの駅から行動を共にしてきた筆者にとって、様々な状況を思い浮かべることができる言葉でもあったからである。

この日の関わりでは、この後、彼が体を起こした状態でつかんだものを箱に入れるという課題を行った。この時彼は、言葉を作る前のような状態ではなく、再び真剣に一生懸命に身体運動をおこそうとしていた。筆者は、寝た姿勢で言葉を作って、気分が変わり、さらに課題に取り組む気持ちになったのではないかと思ひ、さらには、出したかった気持ちが出せたので、改めて課題に取り組むことができたのではないかとすら思った。その後も少々の課題に取り組んだ後、この日の関わりを終えることとなった。

以上、2010年2月の関わりでの彼の姿を記してきた。この時彼は、「かさせるふきき」という言葉を、筆者のサポートを受けながらではあるものの、明らかに自分の言葉として作った。筆者の知る限り、彼が自分の気持ち、考えを示す言葉を作ったのは、この時がはじめてであり、「かさせるふきき」は、彼にとっての「はじめての言葉」であると考えることができた。このことを受けて、筆者は彼とのこの後の関わりのある方を考えるために、この時の彼の生きていた世界について考えなければならなくなった。また、彼が、何故に「かさせるふきき」という言葉を作ることができたのかということも、彼と長年に渡って関わってきた筆者にとって考えるべき課題となった。これらの点に注目して、以下、考察を進めていくこととしたい。

Ⅲ 考察1 予備的考察：彼が「はじめての言葉」を作るまでの過程

まず、2010年2月以前の彼との関わりについて、特に、言葉をテーマとした関わりについて改めて振り返ってみたい。

この時点までに、筆者は彼と、「文字」をテーマとした学習をするには至っていなかった。すなわち、50音表に基づいて文字を並べさせたり、「あ」から「ん」までの文字を一文字ずつ呈示して読ませたり、一文字ずつ指や手でなぞらせたり、一文字ずつ書かせたり等、「文字」そのものを学習することは彼との間では行っていなかったのである。したがって、彼との関わり場面をともにしてきた筆者は、いわゆる「文字学習」の結果、彼が自らの言葉を作ったと考えることはできなかった⁶⁾。

しかし、筆者との関わりで、彼が言葉を解していると判断できる場面が全くなかったわけでは決していない。彼が筆者や周りの人たちからの言葉かけや声かけをよく聞き、それに応じた行動を示すこともあった。例えば、筆者が彼に問いかけ、それに対して彼が声を出して、あたかも返事しているかのようにすることは多く見られた。筆者が、寝た姿勢でいる彼に対して、「椅子に座りますか」と問いかけると、彼は、笑いながら、体から絞り出すような声で力強く返事することがあった。このような時には、その後椅子に座る姿勢をとると、その姿勢を自ら積極的に保とうとし、意欲的に様々な身体運動をおこそうとすることが多かった。しかし、同様の問いかけに対し、しばらく間をあけた後、表情を変えずに、小さな声で返事をしたり、また、筆者の問いかけに対し、全く応えることなく、声を出さないこともあった。このような時には、その後椅子に座る姿勢をとると、その姿勢を自ら積極的に保とうとはせず、むしろこの姿勢を嫌がるかのような様子を見せ、すぐに椅子から降りようとする事すらあった。

筆者の声かけに応じて彼が行動をおこすこともあった。寝た姿勢でいる彼に対して、足で板を蹴ってチャイムの音を鳴らすという課題を呈示した時、筆者が、「イチニツイテ、ヨーイ、ドン」と声をかけると、「ヨーイ」の後に足を曲げ、「ドン」の声に合わせて足で蹴る運動をおこすことを多くの場面で示していた。この時彼は、一連のこの行動がうれしくてたまらないというような表情で、声を出しながら笑顔で身体運動をおこしていた。あるいは、手を動かして板に触れてチャイムの音を鳴らすという課題を呈示した時、筆者が、「イチ、ニイノォ、サン」と声をかけると、「ニイノォ」の後の「サン」の声

に合わせて手を動かす運動をおこすことを多くの場面で示していた。つまり、彼は、筆者からの声かけに応じて自らの身体運動をおこそうとしていたのである。筆者から声をかけられるということの意味を理解しているからこそ、かけ声をきっかけとした身体運動をおこしたのであり、さらには、声かけの違いに応じて、ある場合には足を動かそうとし、ある場合には手を動かそうとするなど、筆者の声かけを聞きわけていたのである。

これらの場面における彼の姿を見ると、筆者からの問いかけや声かけの意味を彼が全く解していないと考えることはできない。なぜならば、彼は筆者からの問いかけに対し異なった返事の仕方をして、異なった返事に応じた行動をしているからであり、また、筆者からの異なった声かけに応じた異なった身体運動のおこし方をしているからである。彼が、筆者のかけた言葉の意味を正確に聞き取り、理解した上で行動していたかどうかは不明である。筆者の発する声のリズムを聞きとり、それに基づいて自らの身体運動をおこしていたと考えることもできる。しかし、筆者の声を単なる音としてではなく、自分に向けられたものであるととらえ、それらを自分の行動をおこすきっかけ、あるいは根拠としていたことは、さらに、自分が応えるべきものとして認識していたということは、明確なこととしてとらえることができる。したがって、この時点で筆者は、自分に向けられた言葉を彼が意味として認識していたことを確信することはできていなかったものの、少なくとも自分に向けられた「言葉」であるということを知っていたことは、確信することができていたのである。

では一方で、彼から発せられる言葉については、つまり、発話についてはどうであったかを振り返ってみたい。彼との関わりの場面において、彼が「音声言語」を発することは、筆者の見る限りなかった。先述のように、様々な場面で、彼が声を出すことはあったが、それらは、他者が明確に意味のある言葉として聞き取ることができるものではなかった。彼の発声は、問いかけに対する返事としてのものが主であり、彼が自ら声を発することは、筆者の見る限り極めて少なかった。

以上、関わりの場面以前の彼の様子を、言葉を作るという点から改めてとらえなおした。筆者は、彼

が、言葉を全く解していないということはないという確信をもっていたがゆえに、様々な語りかけを行い、問いかけをし、それらに対する彼の反応を見てから様々な場面を作るようにしていた。しかし、彼が自分から発話するという点については、音声言語を用いてそれを行うということはほとんどなかった。こうした場面を重ねた上で、2010年2月の場面を、つまり、パソコンの50音ワープロソフトを用いて言葉を作った場面を迎えたのであった。かけられた言葉の理解という点では、彼が何らかのものを有しているという確信をもっていたものの、彼が言葉で何らかの発信をすることについては、確信を全くもっていない状態で、この場面を迎えたのであり、その中で、彼は、「かさせるふきき」という言葉を自ら作ったのである。改めて、このことをどのようにとらえればよいのか考えてみたい。

「言葉を作る」ということについて、特に、「はじめての言葉を作る」ということについて深く考えなければ、この時の彼の生きていた世界を解明することはできない。まずはこの点に注目し、メルロー＝ポンティ⁷⁾の思索を導きとして、考察を進めていきたい。

IV 考察2 メルロー＝ポンティの言語論：「はじめての言語」に注目して

1 言葉をもつとは世界を生きることである

メルロー＝ポンティの初期の言語論は、著書『知覚の現象学』の中で展開されているが、よく言われるように、この中でメルロー＝ポンティは、言葉を、「身体的所作」としてとらえようとしている。例えば、以下の叙述にその考え方が見られる。「言葉は一つの真の所作であって、所作がその意味を内に含んでいるように、言葉もまたその意味を内に含んでいる」(メルロー＝ポンティ、1967、301)、「言葉とは一つの所作であり、その意味するところとは一つの世界なのである」(同上、302)、「言語的所作も他のすべての所作とおなじく、おのれみずからその意味を描き出している」(同上、305)。これらの叙述から読みとれるように、メルロー＝ポンティは、言葉を、「身体的所作」としてとらえ、さらに、その内に「意味」が含まれていることを強調しているのである。だからこそメルロー＝ポンティは、以下の

ようにも述べる。「語は意味をもつ」(同上、291)、「意味は語のなかに住まう」(同上、316)。つまりメルロー＝ポンティは、語そのものが意味をもつのでなければならず、だからこそ、「むしろ、語自体が意味を身に帯びており、それを対象に当て嵌めることによってわたしは対象を捉えたことを意識する」(同上、292)というように、対象よりも先んじて語がもたらされると述べ、「語は、対象および意味の単なる標識であるどころか、事物のなかに住み込み、意味を運搬するものでなければならない。」(同上、292-293)というように、その意味は他に伝達されるものでなければならないとも述べるのである。

メルロー＝ポンティの以上の叙述からわかるように、言葉自体が意味をもつ以上、言葉をもつということは意味をもつことともなるのである。では、この場合の「意味」とはいかなることを意味するのだろうか。

先のメルロー＝ポンティの、「言葉とは一つの所作であり、その意味するところとは一つの世界なのである」(同上、302)という叙述をもとに考えてみたい。この叙述から、われわれは、言葉をもつことは、一つの世界を生きることとなり、その言葉を発するとは、その言葉のもつ意味が主題となるような世界を生きることとなるということを読みとることができる。言葉の指すものが、ある対象であれ、ある事柄であれ、もたらす結果は同様である。われわれは、対象を意味する言葉を発する時、その対象との関係が主題となった世界を生きることとなり、また、ある事柄を意味する言葉を発する時、その事柄が主題となり、その事柄に関与する主体として世界を生きることとなるのである。言葉をもつということは、こうした世界そのものを生きることを意味するのであるということ、メルロー＝ポンティの叙述から学ぶことができるのである。

2 意味の発生：転調

では、われわれは、「意味」をいかに獲得し、その「意味」が主題となるような「世界」にいかにして生きようになるのであろうか。ここで再び、メルロー＝ポンティの叙述に学ぶこととしたい。

「手もちの意味、つまり過去の表現行為の集積が、語る主体たちのあいだに一つの共通の世界を確立しており、現在使われるあたらしい言葉がそれに依拠

することは、あたかも所作が感性的世界に依拠するのとおなじことである。そして言葉の意味とは、その言葉がこの[共通の]言語世界を使いこなす仕方、あるいはその言葉が既得の意味というこの鍵盤のうえて転調する仕方、以外の何ものでもない」(同上、306)。

ここでメルロー＝ポンティは、まず、新しい語という形で新しい意味をもつためには、「語る主体」たちの間に一つの共通の世界が既に確立されていなければならない、この共通の世界とは、「感性的世界」と呼ぶべきものであると述べる。さらに、言葉が意味をもつようになるためには、既にある世界を生きており、その既得の世界で「転調」することによるのであるとも述べるのである。

ここでいう「既得の意味というこの鍵盤のうえて転調する」とは、いかなることを意味するのだろうか。この「転調」といういささかわかりにくい表現について、福田学は、外国語を習得する際の学習者におこっていることを解明するために、メルロー＝ポンティの言語論に依拠しつつ次のように述べている。

「言語使用における転調とは、発話者が自分のいたいことを、当人のいわゆる心的状況や聴き手の態度等に応じてそのつど異なった仕方で、何の苦勞もなくいくつかの言葉を使ってすぐさま表現することができ、しかも、そのつどの表現行為のなかでは、各語がそれぞれ最適の仕方で用いられている、といった事態が典型例となるものである」(福田、2010、110)。このように、メルロー＝ポンティの言であるところの「転調」を解釈した上で、「本来、語の習得とは・・・最終的には、自己の身体を最適の仕方で転調させようようになること」(同上、110)であると述べ、さらに、「言葉の使用は私の身体の転調そのものであり、また、世界内存在としての私の身体が転調するのは、文字どおり感覚的世界の只中であるかぎり・・・言葉は感覚的世界から遊離したものではありえない」(同上、111)とも述べるのである。

福田は、外国語習得の初学者を念頭においているため、母語を語り出す、すなわち人生においてははじめての言葉を発する場合とは、若干異なる場合を想定していることになるかもしれないが、語の習得を「転調」できるようになることととらえ、さらには、

それらが感覚的世界から遊離して行われるものではありえないことを強調して述べていることに注目しなければならないと筆者は考える。

ここで改めてメルロー＝ポンティの叙述に戻って考察を進めていきたい。メルロー＝ポンティは、「あられ」という言葉を獲得する場合を例にとり、「<あられ>という語は、それが私に知られたときも、私が同定のための或る綜合作用によって再認する対象などではなくて、私の発声装置の或る種の行使、世界内存在としての私の身体の或る種の転調のことで」(メルロー＝ポンティ、1974、295)と述べ、言葉を獲得する際には、「この語を分解して、その各部分にそれぞれ調音・発声の一運動を照応させる、といった具合にはではなくて、この音を音響世界のただひとつの転調として聞きとる」(同上、296)という具合にするのである。つまり、一つの言葉を獲得することとは、既に自分が生きている世界に依拠しつつ、身体的所作としての言葉を、今までに獲得し生きることのできた世界に依拠しつつ、一つの言葉として、あるいは一つの意味として、まとまりとして、獲得するのである。ゆえにこのことをメルロー＝ポンティは「転調」と呼んだのであり、われわれが既にある世界を生きているからこそ、それに依拠しつつ新たな意味をもつ語を獲得することができるようになるのだと考えることができるようになる。

では、われわれがまだ共通した世界を生きるまでには至っていない時、つまり、自らが生きる世界がどのような世界であるのかすら示すことができず、感性的世界としても意味的世界としてもおぼつかないものでしかなかった時、われわれはどのようにして身体を「転調」し、新たな言葉を獲得することができたのであろうか。

メルロー＝ポンティは次のように述べている。「やっと話すことを覚えた子供とか、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く。にもかかわらず、日常生活のなかで働いているような、構成された言葉というのは、表現の決定的な一歩がすでに完了してしまっていることを、あきらかに想定しているのだ。した

がって、その根源にまで遡らないかぎり、言葉のざわめきの下にもうど始元の沈黙を見いだして来ないかぎり、この沈黙を破る所作を記述しないかぎり、われわれの人間観は、いつまでも皮相なものにとどまるであろう」(メルロー＝ポンティ、1967、302)。

ここでメルロー＝ポンティは、「始元の沈黙」を見出し、その「始元の沈黙を破る所作」を記述することを考えなければならないことを示しているのである。このことについて、メルロー＝ポンティは、特に後期の言語論において、子どもの初語の発生の問題や、人類のはじめての言葉の問題について取りあげ、解明しようとしている。

以下、メルロー＝ポンティが、「人類の最初の言葉」について述べた箇所について概観し、始元の沈黙を破り、言語の世界に入る瞬間にいかなることが起こっているのかについて考察してみたい。このことを考察することこそ、本論文において、はじめての言葉を作った彼の生きていた世界の解明にも重要な意味をもつことになるからである。

3 言葉の始まり

メルロー＝ポンティは、著書『世界の散文』の中で、「人類の最初の言葉」について、「最初の言葉は、この原初の無言のコミュニケーションに対して、そのときまでそれから受けとっていたと同じだけのもの、あるいはそれ以上のものをもたらししてくれた」(メルロー＝ポンティ、1979、64)、「それは新しい世界を開設したわけである」(同上、64)と述べ、「言葉」が、人類にとって言葉のない世界を生きていた時には知ることのなかった、まさに「新しい世界」と呼ぶべきものをもたらししたことを明確に強調している。では、この「最初の言葉」はいかにして生まれたとメルロー＝ポンティは論じているのであろうか。

ここでメルロー＝ポンティは、やや逆説的な表現を用いて、以下のように述べる。人類の最初の言葉は、最初であるにもかかわらず、「それは、すでに多くの人に共通した行為から生れ、すでに私的世界であることを止めた感覚的世界に根を下していた」(同上、64)のであり、「すでに多くの人に共通になっている行為の文脈のなかでその意味を見出した」(同上、65)のである。つまり、メルロー＝ポンティは、人類の最初の言葉は、「コミュニケーション

ンの無」(同上、64)から起こったのではなく、全く何もない状態から突然言葉が発生したのではないことを強調している。もしこのように考えてしまうとすれば、「人間が世界の中で他の人間を光景の一部として知覚するという事実によって、コミュニケーション以前にすでにコミュニケーションの原理が与えられていたということ」(同上、64)を、また、「彼の行為は(私が目撃しているかぎり)私の行為の対象と同じ対象を目指している」(同上、64)のだということを、さらには、「他人の行なうすべては私の行なうこととすでに同じ意味をもっているのだ」(同上、64)ということをおぼろげに忘れているのである。つまりメルロー＝ポンティは、最初の言葉を発する時には、原初的ではあるかもしれないけれども、多くの人に共通のものとなっている感覚的世界を既に生きているのであり、さらに、これもまた原初的であるかもしれないけれども、他者とのコミュニケーションの原理あるいは素地が与えられた世界を生きているということを強調しているのである。

本論文において、はじめての言葉を作った彼の世界を解明しようとしているわれわれは、メルロー＝ポンティのこの論に何を学ばよいかであろうか。ここで再び、福田学の論に目を向けてみたい。

福田は、「人類の最初の言葉」について、メルロー＝ポンティの現象学全体を特徴づける「両義的な観点」が示されていることを指摘している(福田、2010、98)。「はじめての言葉に関するメルロー＝ポンティの両義的な観点は、彼が、人類のはじめての言葉を、『新たな世界を開設』するものであると同時に、『外から何かを借りてくることによってしか』生み出されえなかったものでもある、と述べていることにより、より如実に示されている」(同上、98)。つまり、福田は、メルロー＝ポンティが、人類の最初の言葉という、「いわばそれ以上遡りえない最も根源的な言葉についてさえも、『外部』の、つまりその言葉が生み出される時にいわば既に存在している『世界』の解明が不可欠である、と考えていることが示されている」(同上、98)ことを指摘するのである。

この「外部」の世界とは、先にも述べたように、「すでに多くの人に共通した行為から生れ、すでに私的世界であることを止めた感覚的世界」(メル

ロー＝ポンティ、1979、64)を指すと考えられる。と同時に、この感覚的世界には、メルロー＝ポンティが述べているように、極めて原初的ではあるかもしれないけれども、他者とのコミュニケーションの原理あるいは素地が含まれていると考えることができるのである。

メルロー＝ポンティの論から、また、それに基づく福田の論から、われわれは、はじめて言葉を作った彼の世界を解明するために、彼がその時に既に依拠していたであろう感覚的世界と、既に生きていたであろう原初的コミュニケーションの原理あるいは素地とを解明しなければならないことが明確になった。ここでさらに、言葉の発生以前の世界を生きていた人間が、何故に言葉を発することになったのか、彼らにとっての「新しい世界の開設」によりもたらされたものは何であったのかを、「幼児の模倣」を例にとりながら論じたメルロー＝ポンティの叙述に学びながら、今少し考察を進めてみたい。

4 模倣について

メルロー＝ポンティは、いわゆる「ソルボンヌ講義」の中で、幼児が言葉を獲得していく際に行う「模倣」について、次のように論じている。「模倣するということは、他者と同じようにふるまうということではなく、同じ結果に到達する」ということである(メルロー＝ポンティ、1993、41)。「模倣は身ぶりの全体的結果を目指すのであって、その細部の再現を目指すのではない」(同上、42)。これらの叙述から、メルロー＝ポンティが、子どもが模倣するのは、ただ単に他者の行動をその通りに行うこととしてではなく、その行動がもたらす結果に到達することを目指して他者の行動をまねることとしてとらえていることを理解することができる。このことを言語模倣にも当てはめて考えてみるならば、子どもが他者の言葉をまねるのは、その言葉を発することによりもたらされる結果を目指して、言葉を発するという他者の行為をまねていると考えることができるようになるのである。

さらにメルロー＝ポンティは、「言語を定義しているのは、その使用価値」である(同上、63)とも述べる。言語の使用価値とは、その言語を使用することによりもたらされるものであり、それこそが言語を定義するのである。さらに言うならば、言語を

獲得しようとしている子どもは、言語を模倣しようとしている時点で、その言語の使用価値をも獲得しており、あるいは、使用することによりさらなる価値を認識することともなるのである。

言語のもつ使用価値について、齋藤瞳が、さらに詳細なる論を次のように述べている。「この使用価値とは、自分の意図や相手の意図を伝達—了解しあう場面で価値をもつ手段のことである」(齋藤、2009、136)。つまり齋藤は、言語の使用価値とは、他者と意図を伝達しあい、了解しあうために用いられる手段として認識されるべきものであり、他者とのコミュニケーションの手段として認識されるべきものであると論じているのである。もしそうであるとするならば、言語を獲得する以前の世界に生きている人間が既に獲得しているコミュニケーションの原理について、次のように考えることができるようになる。「自分の意図や相手の意図を伝達—了解しあう」ことこそがコミュニケーションであり、そのために用いられる手段こそが言語である。言語を獲得する以前の世界に生きている人間がはじめての言葉を発する際、言葉を使用することによりもたらされる自分の意図の相手への伝達、あるいは相手の意図の了解という「結果」に到達することを目指し、他者とのコミュニケーションの原理を模倣することとなるのである。再び齋藤の言を借りるならば、「メルロ＝ポンティはただ音を繰り返すという意味での模倣を超えて、言語活動がもつ使用価値を獲得する役割を模倣に見出した」(同上、136)ということができるようになる。言語の使用価値に注目し、模倣により獲得されるものに、あるいは、模倣により獲得を目指すものに注目することにより、言語を獲得する以前の世界に生きている人間がはじめての言葉を発する際の一つの根拠について明らかにすることができるのである。

ここまで考察を進めてきて、われわれは、言葉を獲得する以前の世界に生きていた人間が、何故に言葉が発することになったのかという問いに対して、既に共通の感覚的世界に生きていたからであるという答と、原初的コミュニケーションの原理あるいは素地を既に獲得していたからであるという答をもつことができた。すなわち、メルロー＝ポンティの論が手がかりにして、われわれは、はじめての言葉を

発する人間は、その言葉が無から発するのではなく、互いに共有することのできている世界を既に生きている人間同士として言葉を発し受け取るという関係を見出すに至り、さらに、自分の意図を相手に伝達し、他者の意図を了解するという結果を得るために有効な手段であるという使用価値を、言葉を用いることの中に見出すに至ったのである。言葉をもたない人間にとって、言葉をもつことによりもたらされた「新しい世界の開設」とは、言葉を使うことによる他者との意図の伝達のしあいが可能なものとなった世界を生きることである。しかし、そのような世界を生きる前に、他者との意図の伝達のしあいが可能なものとなった世界に生きている人々の姿を既に見ており、あるいは聞いており、そのことによりもたらされる結果を既に知っていたということを認識することは極めて重要なことである。自分がはじめて言葉を使用した時に、これらの結果がもたらされることを知ることではない。言葉を使用したことにより、他者とのコミュニケーションの成立をはじめて実感するということはあるであろうが、全くはじめて知るというのではないのである。少なくとも、自分が言葉を使用することによりどのような結果がもたらされるかということ、期待ということも含めて既に知っていなければ、他者の言葉を模倣するという形ででも自分が言葉を使用することはおこりえない。言葉を獲得する以前の人間が生きていた世界とは、他者とのコミュニケーションの原理を、自分で行うことにより実感することはできていないにしても、既にその存在を知っており、その素地を獲得している世界なのである。こうしたことを含めて、他者との共通の感覚的世界に生きていたということが、言葉をはじめて発する人間の世界の生き方として考えることができるのである。

ここまでの考察を踏まえ、本論文において、「かさせるふきき」という言葉をはじめて作った時に彼が生きていた世界を改めて解明する試みをしていきたい。彼が言葉をはじめて発する以前に生きていた世界、すなわち、彼の共通の感覚的世界と、そこに含まれているはずの、コミュニケーションの原理あるいは素地とはいかなるものであったのか。それはいかなる仕方で培われたものであったのか、これらのことについて、彼の行動を振り返りつつ、さらに

考察を進めていくこととしたい。

V 考察3：彼が「はじめての言葉」を作った時に生きられていた世界

1 言葉を作る以前に彼が生きていた共通の感覚的世界

彼が「かさせるふきき」という、彼にとっての「はじめての言葉」を作った場面について、改めて考えてみたい。筆者は、彼に対して、はじめは「おかあさん」と書くよう促したのであるが、彼はまず、「か」を選び、「さ」を選び、結果的に「かさ」という言葉を作ることとなった。ここから、彼の表情は極めて生き生きとしたものとなっていき、筆者の問いかけに対する答もはっきりしたものとなっていく。この時に示された彼の姿から、われわれはいかなる意味をよみとることができるであろうか。

ここで彼の言葉を再度見直してみたい。「かさ」を事物の「傘」としてとり、傘を差しながら歩いてここまで来たことを表しているとするならば、「せるふ」は、自分たちで傘をささなければならなかったという意味として（あるいは、雨が「るふ（ふる）」という意味として）とり、「きき」は、気持ちの表現として、危険な状態だった、不安だった、こわかったという意味としてとるならば、その場をともにした筆者と周りの人たちにとって極めて納得でき共感できる言葉としてとらえることができた。

筆者に促されて言葉を作り出した彼は、はじめは、「(お) かあさん」という言葉を作るつもりで文字を選び出したのかもしれないが、結果的に、「かさ」という言葉を作ることとなった。このこと自体がたとえ偶然おこったことであつたとしても、この瞬間、彼は「かさ」という言葉を意味として認識し、「かさ」を主題とした世界を生き始めたのではないだろうか。

「かさ」を主題とする世界とは、彼自身がこの日の朝に体験したことが基となった世界である。つまり、駅から関わりが行われる場所までの道のりで体験したことを主題とした、また、その時に抱いた思いを主題とした世界を、彼はこの時まさに生き始めたのである。傘を差して雨に濡れるのを避けながら、また、多くの人を避けながら進まなければならなかったことにより生じたある種の不安感、焦燥

感、嫌悪感等で一杯となった気持ちを生きていた彼の生が、「かさ」の語とともに再びあらわれた。筆者もこの時、無事に着くように、怪我等をさせないように、人にぶつからないように、できる限り早く着くように等の思いを抱き、この日の天候を恨めしく思いながら、いつもよりも若干緊張しながら歩いていた。こうした感じを抱きつつ生きていたという意味において、つまり、決して快的な感情を抱きながら生きていたわけではなく、少なからぬ不安感を抱きながら生きていたという意味において、筆者と彼は共通の感情を主題とした世界を生きていたといえる。

彼が言葉を作り出し、それが「かさ」という言葉となった時、まさに、メルロー＝ポンティが言うように、言葉そのものが意味をもつようになり、彼は過去の体験としての、駅からの道を不安を抱えながら進んできた世界を再び生き始めた。つまり、「かさ」という言葉そのものが意味をもち、その意味が主題となるような世界を生き始めたのである。今まで生きてきた数多くの場面からこの場面を区別して切り取り、その時の自分の感じを再度生きながら言葉を作ったと考えることができる。

これらのことが可能となったのは、彼が既にある世界を生きていたからであり、その世界がわれわれと共通の世界であったからである。彼は、雨の中傘を差して進んでいる最中、彼自身の思いを言葉として発することはなかったものの、ある種の感じを抱いていたのであり、それらの感じはわれわれと共有することのできるものであつたのである。そういう世界を既に生きていたからこそ、その思いを言葉としてあらわす機会を得た時に、「かさせるふきき」という一つの言葉を作つたのである。

では、そもそも彼が言葉を作つたのはなぜだったのであろうか。われわれと共通の体験をし、共通の感じを抱いたということのみで、言葉を作ることが成立すると考えることはできない。われわれと共通の世界を生きていたことが、さらには、そこに含まれるコミュニケーションの原理あるいは素地を既にもっていたことが、彼の言葉にどのようにつながっていたのかということについて、以下、考察を進めていきたい。

2 彼の生きていた世界に既に含まれているコミュニケーションの原理

「かさ」、「せるふ」、「きき」といった、それぞれの言葉を彼がどこでどのように学んだのか、あるいは知ったのかということについては、今さら解明のしようがない。これらの言葉については、彼が今まで生きてきた中で聞き、触れたことにより知ったとしか考えようがない。おそらくは彼の今までの人生の中でこれらの言葉を聞き、触れることがあったのであろう。そうでなければ、自らこれらの言葉を、一つずつ文字を選ぶという仕方で作ることができるはずはない⁸⁾。

さらに、「言葉」のもつ根本的な意味を、つまりは、「言葉」がどのようなものであり、何をもたらすかということ、原初的な形であるとしても、彼は知っていたと考えざるをえない。そうでなければ彼が、必ずしもスムーズには動かない身体を懸命に動かし、私とのやりとりを懸命に行いながら一つずつ文字を選び言葉を作っていくことを、そもそもしようとはしなかったであろうと考えられる。

メルロー＝ポンティの言を借りるならば、彼は、われわれと共通の感覚的世界に既に根を下ろしていたのであり、その時点で、彼はコミュニケーションの無の状態にはないと考えられる。つまり、他者同士が言葉を用いてコミュニケーションをしている場面を見て知っており、それらを、言葉がもたらす結果を含めて模倣することができる状態にあり、その意味で、他者とのコミュニケーションが可能であるという世界を既に生きていたのである。

彼が、言葉を明確に発するという形ではなくても、他者とのコミュニケーションを生きていたということは、この場面より以前の筆者との関わり場面においても示されていた。先述のように、筆者の問いかけに答える、筆者の声かけをきっかけとして身体運動をおこす、自らの身体運動をおこすことが他者の反応をひきおこす等の仕方である。この意味で、彼はコミュニケーションの原理あるいは素地を既に生きていたのである。

2010年2月の場面で、彼ははじめて、コミュニケーションの方法として、「言葉」を用いた。「かさ」という言葉に誘発された彼はその言葉が意味をもつ世界を生き始め、さらに「せるふ」、「きき」という言葉を重ねた。これらの言葉を作ることにより、どの

ような結果を招くかということ、彼は既に知っていたのである。つまり、自分の作る言葉が他者に伝わるという結果を得ることができるということ、今までの筆者との関わり場面の中で、あるいは、彼が今まで生きてきた生活の中で、知っていたと考えることができるのである。

彼が、懸命に言葉を作った時、実際に周りの人間はその言葉を受け取り、言葉の意味を考え、彼の気持ちを考え、何を言おうとしているかを懸命に考えようとした。そうしていることを、彼に対して、「～なのかな?」「～じゃないかな?」等の問いかけをしつつ伝えた。この間彼ははずっと満足そうな表情を示し、うれしそうな声を出していた。

こうした周りの反応は、まさに彼が望む結果だったのではないかと考えられる。まさにこの時、彼は、言葉を作ったということが、他者とのコミュニケーションを引き起こすという、自分の望む結果をもたらしたことを実感することができたのではないだろうか。彼は、こうなることを既に知っており、コミュニケーションの原理あるいは素地を既に生きており、だからこそ、一つずつ文字を選び、懸命に自分なりの言葉を作ろうとしたのではないかと筆者は考えたのである。

ここまで考察を進めてきて、彼が言葉を用いる世界を生きようとした時に、周りの「他者」の存在は極めて大きな意味をもつこととなっていたと考えることができるようになる。ここで改めて、はじめての言葉が作られた時の他者の役割について、考察を進めてみたい。

3 はじめての言葉が作られた時の他者の役割

彼が言葉を作った時、直接の聞き手である筆者は当然のこと、周りには他にも、彼の言葉を聞く、あるいは見る人間がいた。このことの意味を考えてみたい。

彼の作った言葉、「かさせるふきき」は、日本語の文章として完全なものではなかった。彼は、ある文字と他の文字をつなぎ合わせれば一つの言葉となることを既に知っており、ごく限られたものではあったかもしれないが、言葉として作ることができる状態にあった。しかし、それらの単語同士のつなげ方は、日本語の文法等に即した、いわゆる言語体系に即した並べ方ではなかったため、彼が作った言

葉の意味は、他者に正確に伝えられていたとは必ずしも言えない。彼は、一つ一つの単語をつなげることを知ってはいても、そのつなげ方を、すなわち、日本語の文法等、言語体系を習得していたとは言い難かった。だから、日本語の文章としては不完全な「かさせるふきき」という言葉を彼は作ったのである。

しかし、だからこそ、筆者を含めた彼の周りにいた人間は、彼の作った言葉の意味を懸命に考えようとした。まず、この日の駅からの道のりのことを表現しているのではないかというところから始め、さらに、雨が降っていて彼の表情も険しいものであったことを思い返し、「きき」と表現するほどに不安だったのではないかという彼の気持ちを懸命に推測し共感しようとした。これらのことを、筆者を含めた彼の周りにいた人間は、つまりは彼にとっての「他者」は、彼の作った言葉が必ずしも完全な文章となっていなかったからこそ、より懸命に彼の言葉の意味を考え、作った本人である彼に言葉の意味を訊ね、彼の表現しようとした事柄を理解しようとし、彼の気持ちに寄り添おうとし、さらに、そうしていることを彼に伝えようとした。彼はこの間、終始うれしそうな、満足そうな表情を示していた。筆者を含めた周りにいる人間の、すなわち彼にとっての他者のこれらの反応は、彼にとって極めて満足できるものであったと考えることができるのである。

ここで改めて考えてみたい。もし、自らにとっての他者が周りにいなかったならば、彼はこれほど懸命に言葉を作ろうとし、言葉の世界を生きようとしたであろうか。彼はこの時既にコミュニケーションの原理を、あるいは素地を生きていた。そうであるからこそ、コミュニケーションの道具としての言葉を作ろうとしたのであり、それによりもたらされる結果として、自らの作った言葉の意味が他者に伝わるということ、すなわち、彼がどのような世界を生きていたか、どのような気持ちを生きていたかということが他者に伝わるということがもたらされなければならなかった。つまり、伝えられるべき対象としての「他者」は、彼が言葉を作り言葉の世界を生きようとする際に、絶対的に必要な存在であったのである。

言葉を作ることが何を自分にもたらすかをはじめて実感した彼は、他者の存在を、以前よりもさらに

重要な役割を果たしている存在として気づくことができたのではないだろうか。彼にとっての他者の存在は、彼がこの時まで生きてきたあらゆる生活を通して成立してきたと考えられる。しかし特に、彼と関わりの場面に彼とともにしてきた筆者は、さらには関わりの場面に彼の側にいた人たちは、彼に常に問いかけ、語りかけ、それに対する彼の、必ずしも大きくはない反応に対しても、それを受けたことを伝え続け、また、彼のほんのわずかな動きや表情の変化等も見逃さないように注意深く見続け応え続けてきた。こうしたことの積み重ねもまた、自分の思いや考えに応える他者の存在の成立に意味のあるものとなっていたと筆者は考える。さらに言うならば、彼にとってのコミュニケーションの原理あるいは素地には他者の成立というものが確実に含まれており、先に述べたことの積み重ねによって他者が成立することにより、言葉の世界を生きることもまた成立するようになったと、筆者は考えることができるようになったのである。

おわりに

本論文を閉じるにあたり、彼にとっての「はじめての言葉」の意味を改めて考えてみたい。先述したように、彼は、筆者との関わりの場面等において、われわれとの共通の感覚的世界を既に生きており、その中でコミュニケーションの原理あるいは素地を既に生きていたと考えることができた。その上で、2010年2月の関わりの場面での「かさせるふきき」というはじめての言葉が彼により作られたのである。しかし、彼との関わりの場面をこの時点まで重ねてきた筆者にとって、彼のこの行動は、若干唐突に感じられるものであった。なぜならば、筆者は彼と、言葉をテーマとした学習を必ずしも充分にしていたとは言えないと感じていたからである。彼との関わりの場面で、筆者は彼に、「かさ」という言葉の意味を教えたことはなく、「せるふ」、「きき」という言葉についても同様であった。さらには、彼との関わりの場面で、50音の文字学習をしたこともなかった。にもかかわらず、彼は、50音の文字が順次流れてくるパソコンの文字選択ワープロソフトを使って、筆者の介助を受けながらではあるものの、はじめての言葉を作ったのである。彼との関わりを

重ねてきた筆者にとって、いかなる学習が根拠となつてこの行動に至つたのか、理解できない事態でもあったというのが、関わり手として抱いた正直な気持ちでもあった。

しかし、筆者にとって唐突と見える事柄であつたとしても、当の本人にとって唐突であつたとは全く考えられない。彼の中では積み重ねられたものが確実にあり、その結果としてのこの行動があつたと考えざるをえないのである。彼が何をどのように積み重ねてきたのかを、筆者は明らかにしなければならなくなつた。本論文で筆者は、メルロー＝ポンティの言語論を導きとしながら、彼が、言語以前の世界であるものの、われわれと共通の世界を既に生きていたことを明らかにすることができ、さらに、その世界の中に含まれるコミュニケーションの原理あるいは素地を既に生きていたことをも明らかにすることができた。これらは、筆者との関わり場面でも積み重ねることができてきたことである。筆者は関わり場面彼に話しかけ続け、問いかけ続け、一緒に課題に取り組み続けた。彼はそれらに対して、彼なりの仕方では答え続けてきた。彼は言葉を発することはなかつたとしても、コミュニケーションの原理あるいは素地と呼べるものを積み重ねてきたのではないだろうか。さらに、関わり場面で筆者が課題を呈示し彼がそれに対して彼なりの仕方では答え続けることも、彼との共通の世界を築き、その世界を生き続けることにつながつていたのではないだろうか。彼が何をどのように積み重ね、その結果、彼が今どのような世界を築き生きているのかということについては、今の彼から改めて学ばなければならない。積み重ねてきた結果としての彼の世界の豊かさ、深さを、どのような言葉で表現することができるのか、このことについて、彼の言葉をさらに聴き続け、彼と世界をともに生き続ける中で考えていくことこそが、筆者の今後の課題である⁹⁾。

注

- 1) 彼が中学部二年生に在籍していた2001年末より2003年秋まで、約一年半の間、月に一回の頻度で関わりを行うことができた。
- 2) 彼の障害としては、水頭症ならびに視覚障害という診断がなされている。
- 3) 彼に対して課題として呈示した主たる教材を記

しておく。

①足踏みスイッチ：スイッチ板を押すとスイッチが入り音が鳴る。寝た姿勢でいる彼に対して足元に呈示すると、彼は筆者のかけ声に応じて足を動かし板を押したり蹴ったりして音を鳴らしていた。

②フレキシブルスイッチ：上下左右方向に棒状の取っ手を動かすとスイッチが入り音が鳴る。比較的小さな動きでスイッチが入るので、必ずしも大きく動くわけではない彼の手の運動を促す際に呈示した。彼は、筆者のかけ声に応じて、主に手の甲を取っ手にあててスイッチを入れ、音を鳴らしていた。

③はめ板：「板を面上をすべらせて動かし穴にはめる」ことを課題とした教材である。穴まで枠を作り、その枠に沿って動かして穴にはめる場合や、四角の枠の隅に穴を置き、穴の位置を探してはめる場合や、枠等がない状態で穴の位置を探してはめる場合など、様々な形ではめ板を呈示した。はじめのうちは穴に板をはめること自体が彼にとって困難な身体運動となつていたが、次第に無理なく板をはめることができるようになり、さらに、自ら穴の位置を探して板をはめることもできるようになった。これらの教材は、彼との関わりにおいて、最も多くの場面で用い、彼もまた、極めて積極的に取り組んだ課題であつた。

④筒抜き：棒にはまっている筒を棒から抜き取ることを課題とした教材である。自ら手を開きものをつかむことは彼にとって困難な身体運動であつたが、筆者がガイドして筒をつかませると、彼はそれを棒の方向に沿って動かして抜き取ろうとした。さらに、抜き取った筒をそのまま下に下ろしてきて、棒にはめていき、そこで自ら手を放して身体運動を終えることまで行うようになった。

これらの他にも、様々な教材を用いながら、彼が自ら身体運動をおこし、自らの望む結果を得ることを目指して取り組もうとすることができ課題を呈示し、関わり場面を作っていくよう筆者は努めた。

- 4) パソコンの50音の文字選択ワープロソフトを用いて障害のある子どもが言葉を綴る実践につい

て、筆者は、柴田保之氏の実践に学び参考にした。この道具を用いた実践については、柴田氏の下記の著書を参照されたい。

柴田保之 2012 『みんな言葉を持っていた』
オクムラ書店

- 5) 筆者は、筆者の手を彼に握らせ、その手をパソコンのスイッチに触れさせるところから関わりを始めた。このような状況を作ることにより、彼が、他から見ていただけではわからないほどに小さな動きをおこしたり、少しでも手に力を入れたりしたならば、彼に手を握られている筆者はすぐにそれを感じ対応することができるからである。
- 6) いわゆる「概念学習」のレベルの学習は進めてきていた。身体運動面ではかなりの制限がある状況の中で、○の筒を○の棒に、□の筒を□の棒に入れるというように、形という概念によってつかんだものを弁別することは可能となっていた。いわゆる、ある事物から感覚的に発するものに基づく行動のみならず、その事物のある概念に沿って区別、整理をすることが可能となっていたという意味で、記号、文字、言葉の世界に入る準備はできていたのではないかと筆者は考える。
- 7) 「メルロー＝ポンティ」の日本語表記については、「メルロー＝ポンティ」とあらわしたり、「メルロ＝ポンティ」とあらわしたりするなど、必ずしも統一されていない。本論文では、『知覚の現象学』の日本語訳にしたがい、「メルロー＝ポンティ」という表記に統一することとする。
- 8) 「かさ」、「せるふ」、「きき」という言葉を彼が知っていたことの理由として、一つのことを考えられる。それは、彼にとって極めて強い情動と結びついた事柄や場面において使われた言葉が、彼にとって極めて強く印象づけられたのではないかということである。先述したように、雨に濡れることを極端に嫌がる彼にとって、そうした場面で使われる言葉、例えば「かさ」であったり「ふる（るふ）」であったり、そうした言葉が彼の言葉ともなったのではないかと考えられる。彼がこの時点でどのような言葉をもっていたかを全て知ることはできないが、何らかの情動を動かされた場面において使われた言葉

が彼の言葉として積み重ねられていったのではないかと筆者は考えるのである。

- 9) 2010年2月の場面以降も、筆者は彼との関わりの中で、彼に言葉を作ることを促し続けた。彼は、ある時には、はじめての言葉を作った場面と同様に、極めて意欲的に言葉を作ろうとすることもあったが、ある時には、全く興味を示していないかのように筆者の問いかけに答えようとせず、言葉を作ろうとしないこともあった。彼が最も明確に言葉を作ったのは、2011年8月の関わりの中でのことであった。この時、彼は、アグラ座位の姿勢でしばらく課題に取り組んでいた。はじめのうちは意欲的に課題に取り組んでいたものの、次第に極めて機嫌の悪い様子を見せるようになり、不快な声を出したり表情を示したりしはじめた。それがしばらく続いたので、筆者は、これ以上この姿勢で行うのは無理であると判断し、彼を一旦仰向けの姿勢で寝かせた。筆者は、その状態にいる彼に、「何がよくなかったのかな、嫌な事があったら聞かせてくれますか」と問うた上で、彼に言葉を作ることを促した。はじめての言葉を作った時と同様に、あ行から順に聞いていくと、何度か作り直しをしながら、最終的に彼は、「しせい」という言葉を作った。つまり彼は、アグラ座位の姿勢がよくなかったという思いと、その姿勢を変えてほしいという希望を筆者に言葉で伝えてきたのである。これに対して筆者は、「そうか、姿勢がよくなかったんだね」と答えながら、アグラ座位ではなく、椅子に座る姿勢を作って改めて彼に課題を呈示した。すると彼は、今度はしっかりと課題に意欲的に取り組み、それを続けたのである。この時筆者は、彼が明確に筆者の「嫌な事はなんですか」という問いかけに答えたこととともに、彼との関わりの中で、長年にわたって彼の身体の支え方等を考える中で、彼の姿勢についても重要なテーマとしてきたことを、さらに、そのことを彼にも「しせい」という言葉を何度も使うことで伝えてきたことを改めて思い返し、彼がまさにその言葉を作ったことに深い感動をおぼえたのである。

引用文献

- 福田学 2010 『フランス語初期学習者の経験解明—メルロ
＝ポンティの言語論に基づく事例研究—』 風間書房
- メルロー＝ポンティ,M (竹内芳郎、小木貞孝訳) 1967 『知
覚の現象学1』 みすず書房
- メルロー＝ポンティ,M (竹内芳郎、木田元、宮本忠雄訳)
1974 『知覚の現象学2』 みすず書房
- メルロー＝ポンティ,M (滝浦静雄、木田元訳) 1979 『世界
の散文』 みすず書房
- メルロー＝ポンティ,M (木田元、鯨岡峻訳) 1993 『意識と
言語の獲得 ソルボンヌ講義1』 みすず書房
- 齋藤瞳 2009 「メルロー＝ポンティの言語獲得理論—初期言
語論から中期言語論へ—」(日本現象学会編『現象学年報
25』 pp.133-140所収)

障害をもつ子どもの死に直面した母親の不安と葛藤

大塚 類

目次

はじめに

I 母親の辛さはどこにあるのか

II 支援者を支援するために

おわりに

自分の死、つまり〈一人称の死〉は〈自然の論理〉の中に溶融させることはできても、かけがえのない共有経験をもった人の死は〈二人称の死〉となって、私たちに降りかかってくる。私たちは、〈一人称の死〉はどこか投げやりに観ることができる。だが、〈二人称の死〉は、そのように観ることはできないのだ。(金森2010,58頁以下)

はじめに

医学の進歩で寿命が延びたことにより、近年、加齢による腎機能や心肺機能の障害を合併するダウン症候群患者がみられるようになった¹⁾。治療法を選択等は支援者に委ねられることになるため、自らも高齢となっている支援者の葛藤や精神的な負担は大きなものとなる。

本稿では、こうした高齢ダウン症者の一人である山田博さん(インタビュー当時46歳)とその母親(75歳)を事例として取り上げる²⁾。両親共に高齢であるにもかかわらず、母親には、山田さんを残していくことがほとんど想定できず、受け入れられないことが、医療関係者のあいだで問題となっていた。山田さんに対する治療法やケアが適切に選択されるためには、医療者側が、母親の思いや考えをできる限り理解し、母親が納得しうるかたちでの働きかけが必要となる。そのため、母親の思いを聞き、両親に万が一のことが起きた際の山田さんの処遇について相談できる状況を作ることをめざして、筆者がインタビューを行なうことになった。

母親にとって、〈自分の死〉と〈息子の死〉、それと関連して、息子の治療法を選択が問題となっている。したがって、本稿では、『存在と時間』におけるハイデガーの思索を手がかりとしながら、生命をできる限り永らえることが最良の選択である、と

する医療の論理ではとらえることのできない、息子に対する母親の思いに迫りたい。

・方法

母親に対し、約1か月おき3回にわたり、1回60分~120分の半構造化インタビューを行なった。なお、インタビュー1回目は母親と筆者の対一で、2回目以降は息子も同席したが、息子は半覚醒のような状況であった。

・山田さん親子の家族構成と略年表

現在は、認知症の疑いのある父、母、山田さんの3人で暮らしている。兄(インタビュー当時50歳)は家庭をもち、比較的近所で暮らしている。

図1. 山田さんの略年表

～3歳	母自身が子育てに前向きになれなかった。1か月検診でA医大受診を勧められて、＜蒙古人様痴呆＞と診断を受けた。それからB医大にもかかった。
5歳	Cに転居。D区には「F福祉ホーム」があることを知り、9月からホームに通いはじめる。G病院の森先生よりH大学附属病院の井上先生を紹介される。 就学时健康診断で、「この人を学校に入れるなんて親のエゴです。この人は重障児です」と言われたが負けずに、公立小学校の特殊学級に入れた(この2年くらい後に、障害児の全員就学が認められるようになった)。
13歳	中学もD区の特殊学級 ブラロックという心臓のバイパス手術もあり、中学への不信感もあったため、ほとんど学校には行かなかった
22歳	先天性十二指腸狭窄の手術→術後、あっという間に7～8kg太った
23歳	福祉会館で脳梗塞 →I医大に入院。右半身にいささか麻痺が残っている様子。脳こうそくのあとは、ほとんど喋らなくなった
25歳	心臓のファロー四徴症の根治手術 →「生存率は30%ですね」と主治医より独り言のように言われる。その後、「手術して10年くらいかなあ」、と言われる。
35歳ごろ	不整脈はじまる
41歳	福祉会館で失神 円錐角膜で左目が真っ白になる。現在はほとんど見えない。
45歳	透析導入のための手術
46歳	肺炎で入院

I 母親の辛さはどこにあるのか

1. この子を残して逝かれないという思い

略年表からも示されるように、山田さん母子の46年間は、病気との闘いの日々であったと言っても過言ではない。その際に受けたさまざまな余命宣告について、母親は以下のように語っている³⁾。

やっぱり基本的に、そんなに長生きしないってことを、常に、そういったものがあつたんですよね、いつも。(O: はい。昔はそうでしたよね) まして、昔は、一番最初なんかは、あの、1年もつかもたないかだつて言われて。一番長いって言った人で10年だつたんですよね。

(O: そうなんですか!) 逆にもう、そんな何年なんて単位じゃないって、最初は言われてたし。〔中略〕そういうような感覚で、長生きしないっていうのが、一つのなんか、どっかにあつたから、絶対この子をどっか〔施設〕に入れるなんて〔考えもしなかった〕。(第2回)

〔福祉会館での作業中に〕失神したんですね。〔中略〕佐々木先生に診てもらったら、何も診ないんですよ。でも、「あ、この人はもう、亡くなりますって」。ね。「亡くなります」って。ああ、そうですかって。「何しろね、ダウン症は、もう今40ですから、この人88歳ですって。もう亡くなりますよ」って。ああ、そうですか。は～～って。そういう、ノックアウトが来たわけですよ、

先生からねえ。〔中略〕〔検査結果を聞きに再度来院した際に〕今、元気になって大丈夫です、って言ったら、「ああ、そうですか。じゃあこの人は老衰ですね」、って。老衰ですって。ああ、そうですかって。「老衰で、この人は天寿を全うしますよ」、って。(第1回)

この人を残してってということは、全然頭にないんですよ、私。(O: 想像ができないくらい?) うん。ずっとだって、いつも、「もうすぐですよ」みたいなことを言われたなかで育ててきてるから、それだから、この人より私の方が先ってことは、あんまり考えないっていうかねえ。心臓の手術のときも、今晚一晩が山ですけど、まず30パーセントですね、って言われて、頭がパーって真っ白になりましたけど。でもね、すごい強く(笑)(O: ね。とって生命力が) すごいんですよ(笑) ふふふふ(笑) ほんとにねえ。今度の肺炎のこともそうですけど、わかんない、こればかりは。ねえ。誰に聞いたってわからないですよ(笑)(第2回)

(1) 死と不安に関するハイデガーの思索

以上の語りからは、母親が、46年間にわたって、息子の死に対する不安に脅かされ続けてきたことがうかがえる。母親が、切迫する息子の死をどのように捉えているのかを考察するにあたり、『存在と時間』の後半部において展開されている、死についてのハイデガーの思索を手がかりとしたい。

ハイデガーは、単なる「死者(der Verstorbene)」と「故人(der Gestorbene)」(Ⅱ260頁; S.238)とを区別し、以下のように述べている⁴⁾。すなわち、「>遺族<からもぎとられた>故人<は、葬式とか埋葬とか墓参とかの仕方、>配慮的な気遣い<の対象なのである。…遺族は敬虔な気持ちで顧慮的に気遣うという様態をとって、彼〔=故人〕と共に存在している」(Ⅱ260頁; S.238)、と。親しい他者は、故人となった後も、「遺族と共に現存在したり死後もなお現存在したりする」(Ⅱ261頁; S.239)のである。しかし、親しい他者の死についての記述はこの程度にとどまり、ほとんどの思索が、自分自身の死に向けられている。

ハイデガーにおいて、「死は、それが>存在する<限り、本質的にそのつど私のもの」(Ⅱ264頁; S.240)であり、死は、私にとって「最も固有な、没交渉的な、追い越しえない可能性」(Ⅱ289頁;

S.250)とされている。というのも、死には、「世界の内での相互共存のさまざまな存在可能性」に属している「代理可能性」(Ⅱ262頁; S.239)がないからである。誰にも代わってもらえないにもかかわらず、常に「切迫」(Ⅱ287頁; S.250)し続けている死に直面するとき、私たちは底知れない不安に脅かされる。だからこそ、通常、私たちは、死という「おのれの実存の最も極端な可能性に抗して、それに対しては煩わされない無関心という配慮的な気遣いの様態」(Ⅱ298頁; S.255)において、世間へと頹落することになる。私たちは、「ひとは結局いつかは死亡するものだが、差しあたっては自分自身には関係がない」(Ⅱ294頁; S.253)、と思えるからこそ、日常生活を営めるのである。

(2) 母親にとっての息子の死

ハイデガーが思索しているのは、自分自身の死に直面したときの不安である。他方、山田さんの母親は、切迫する息子の死に対する不安に直面してきたのであった。

不安において、私たちが安らっている「日常的な親密さはくずれ落ちる」(Ⅱ141頁; S.189)、とハイデガーはいう。日常性に頹落し続けられる私たちとは異なり、母親には、「ひとは結局いつかは死亡するものだが、差しあたっては自分自身には関係がない」、とすることができない。母親にとっては、私たちのように頹落することが当たり前ではなく、息子の死が迫るたびに頹落から連れ戻される、ということが繰り返されていた、と考えられる。しかも、死は、他者によって代替不可能であるがゆえに、死という「最も固有な存在しうることへと関わりゆくことが問題であるときには、配慮的に気遣われたものもとのすべての存在および他者たちと共なるあらゆる共存在が役に立たない」(Ⅱ319頁; S.263)。つまり、母親には、息子のそばにいても為すすべがなく、どんなに代わってやりたいと思っても、息子の病気や死の身代わりになることはできない。息子の死が自分の可能性ではないからこそ、ハイデガーが思索している自分自身の死の場合よりも一層強く、母親は、息子の死に対する不安や無力感に苛まれたのではないだろうか。

こうした不安や無力感に対抗するために、母親は、息子と自分を重ね合わせるようになった、と考えられ

る。インタビュー中、母親は、「私がいなきゃ〔息子は〕生きていかれない」、「この人を残してっていうことは、全然頭はないんですよ、私」、と語っている。こうした言葉からは、息子にとって最も固有な可能性であるはずの息子自身の死が、母親において、彼女自身の死と重ね合されていることがうかがえる。母親は、息子を残して自分が先に死ぬという未来を、あるいは、自分が息子に先立たれるという未来さえも、ほとんど想定していないようである。上述したように、日常が与えてくれるはずの親密さが脅かされ続けてきた母親は、息子と癒合的に一体化することでしか、息子と自分自身を守れなかったのであろう⁵⁾。すると、母親にとって、息子を残して自分だけ死ぬないことは、第三者が思うよりもはるかに自明なこととして感じられている、といえる。この「おいて逝きたくない」という思いについて、母親は以下のようにも語っている。

私も75〔歳〕ですから。〔息子の透析導入は〕もういいです、って言ったんです。ふふふ(笑) なにしろ、親より先に死んでくれなきゃ困る。だって、障害者をもっている、障害児をもっている親はね、先生(=大塚)、10人が10人、おいて逝きたくないんです。先に逝ってほしいの。それももう、私らもこの歳になっちゃって。そのときに〔主治医の加藤〕先生が、「それ本音ですね」、って言うから、ええ、本音ですって(笑) (第1回)

だってそんな〔社会福祉〕制度なんて、あの、いままであんなにいろんな形であのひとたちが楽しく、生きていけるようになってきたものが、いま全部なくなっちゃった時代ですよ？ね？そんなの無理です。絶対に。それはもう、いままでだって施設で、いろいろなものを見ながらきてるんです、私もね。そんなのは絶対ね。そういう意味で、親よりは絶対長く生きて欲しくないんです。楽しいことなんかあるわけないですもん。(第1回)

ましてこの頃は、一緒に死にたいと思うように(笑) ふふふ。ねえ。絶対に残して逝きたくないし。一緒に一番いいなあって。前にも言ったことあるんですよ。そしたら、「みんなそう言うんだな」って(笑) (O: どなたがそれを？(笑)) あ、島先生って言って、心臓の先生に10年くらいかかったことがあって、そのときに、

先生、この人あとのくらいなんですか？、って。いま考えたら、この人そのとき30くらいだったんですよ。(O: だいたい昔の話ですね) そうですそうですそうです。だからねえ、30になってて、いままでここまで生きてる人、先生(=大塚)、一人もいなかったんですよ。ず〜っともう。そしてそのときに、どれくらいなんですかねえ？って言ったら、「いや、15年だな」って言ったんですよ。だから、45、ちょうど去年ね。そうですか、良かったそのくらいまだあるなら、って。言ったんですよ。(第2回)

「親より先に死んでくれなきゃ困る」という思いは、母親による息子の治療法の選択にも大きな影響を与えている。事実、「血液透析⁶⁾」をすると…博さんが長生きされる可能性も出てきて、じゃあ自分がいなくなったあとどうなんだっていうご心配も…」という筆者の問いかけに対して、母親は、「そうなんです。そうそう。はい、ありますよ。私がいなきゃ生きていかれない」、と答えている。ここまでみてきたように、母親においては息子との一体感が強い。そうであるからこそ、次節でみていくように、治療法の選択に際して母親は深く苦悩することになる。

2. 決断にかかわる矛盾に直面すること

「はじめに」でも述べたように、ダウン症者は、加齢による腎機能や心肺機能の障害を合併することが多い。山田さんも、35歳頃から不整脈がはじまり、45歳で現在の主治医である加藤医師の診察を受けたときには、すぐに血液透析の導入が必要となるほどに腎機能が弱っていたそうである。母親は、息子の血液透析導入に際する葛藤について、次のように語ってくれた。

〔透析導入入院中の息子が腎臓食をまったく口にしない様子を見て、入院中の担当医に対して〕じゃあ先生、透析なんかになっても、この食事は変わらないんですか？って言ったら、「ええ、基本的に腎臓食です」って。…ああそうですか。それじゃ私やめますって。透析は。……この人から食べたいものをね、食べたいものを制限され、水分はダメだ、ほらなんだって、(涙) だったらもう…。〔中略〕…透析は私したくないと、…ね？…って言って、〔入院のあいだ〕何回も加藤先生と、やるや

らないって。ふふふ（笑）…何回もそうやってね。…それでもね、言っちゃった、私。先生、もう私やりませんって。帰ります、帰してください！って。〔中略〕食べたり飲んだりはろくにできない。そんなかわいそうなんだったら、〔息子は〕生きている意味がないですよ。もうこれはしょうがないですよ。で、やめたんですよ（笑）（第1回）⁷⁾

ここで、母親が、「私やめます」「透析は私したくない」「私やりません」、と語っていることに注目したい。すでに引用した記録でも、母親は、「私も75〔歳〕ですから。〔息子の透析導入は〕もういいです、って言ったんです」、と語っている。息子の治療法であるにもかかわらず、決断する主体や決断の基準は、「私」、つまり母親自身にある。

（1）可能性の同一視

ハイデガーは、世界内部的に出会われる存在者への私たちの在りようを、「配慮的な気遣い（Besorgen）」と、他方、共存在としての他者に対する私たちの在りようを、「顧慮的な気遣い（Fürsorge）」と名づけている（I 313頁；S.121）。私たちは、通常、「互いに反目し合ったり、無視し合ったり、すれ違うだけだったり、ふれ合わなかったり」といった、顧慮的な気遣いの「欠損的な様態」のうちにある、とハイデガーはいう（I 313頁以下；S.121）。と同時に他方で、顧慮的な気遣いには、「尽力し支配する顧慮的な気遣い（die einspringend-beherrschenden Fürsorge）」と「手本を示し解放する顧慮的な気遣い（die vorspringend-befreienden Fürsorge）」（I 316頁；S.122）の二つの積極的な様態がある。前者は、他者のために尽力することによって、「配慮的に気遣われるべき当のことをその他者に代わって引き受ける」（II 314頁；S.122）気遣いである。この気遣いにおいて、他者は、「依存的で支配をうける人になることがありうる」（II 315頁；S.122）、とされる。他方、後者は、他者にみずから手本を示すことによって、「その他者を助けて、その他者がおのれの気遣いのうちにあることを見通し、おのれの気遣いに向かって自由になるようにさせる」（II 315頁；S.122）気遣いである。

息子の治療法の選択に際して、自分自身を基準と

して判断する母親の在りようは、息子に尽力し支配する顧慮的な気遣いである、といえる。しかも、山田さん母子の関係はすべてこの気遣いによって成立しているといっても過言ではない。したがって、山田さんの可能性を、母親が彼に代わって引き受けていることが忘れ去られてしまうほどに、母親において、自分の可能性と息子の可能性、あるいは、自分の意志や選択と息子のそれとの同一視が起こることになる。

（2）息子が他者であるがゆえの思い悩み

するとここで、母親は息子を他者として捉えているのか、という疑問が出てくる。

『死』のなかでジャンケレヴィッチは、「わたしの心臓はわたしのために鼓動し、かれの心臓はかれのために鼓動して、各人はそれぞれ自身の奥底で、自己の難攻不落な孤独のうちに生きている」（ジャンケレヴィッチ1978,30頁）、と述べている。このように鼓動は、その人に固有の命の象徴といえる。興味深いことに、山田さんが心臓病を患っていたこともあり、母親は、インタビューにおいて何度も、彼の鼓動について語っている。以下で引用するのは、そのうちの一場面である。

年中、あの人の心臓の音を聴いてるから、〔中略〕朝のうちは全然、頻脈は頻脈なんですよ。ポンポンポンポン、ポンポンポンポン、100前後の、あの脈拍で。ところが夜は、透析した日は、気持ち悪いって言ってるんですね。痛いのか？って言っても痛くないって。じゃあ気持ち悪いのか？どこが気持ち悪いのか？っていうと、ここ〔＝心臓〕って言うのね。それで、こうやって耳を当ててみると、すごい大きな音だったのに、ヒロの心臓の音は背中からだって聞こえるっていうような、音なんですよ。すると、トン、トントントントン、トン、トントントントン、トン、っていうようなの。このところは。だからやっぱり、これすごい不安じゃないかなあって、私思っているんですね。（第1回）

このように母親は、息子の心臓の音の小さな変化さえも敏感に捉えている。母親にとって、息子の心臓は息子のために鼓動していると同時に、母親のために鼓動してもいるのである。母親の意識においては、母子が癒合的に一体化していることに鑑みれ

ば、インタビュー中に母親が語っている息子の不安は、母親自身が感じている不安でもある。では、息子の背中に耳を当てて鼓動を聴きながら、母親が感じる不安は、二人称の<あなた>、つまり、他者としての息子の死に対するものなのであろうか。それとも、一人称の<私・私たち>の死に対するものなのであろうか。

筆者には、母親が感じているのは、一人称の<私たち>の死に対する不安であるように見える。しかし他方で、「痛いのか?」「気持ち悪いのか?」と聞かなければならないように、息子が自分とは異なる他者であることは、母親自身にもわかっているはずである。癒合的に一体化しているにもかかわらず、自分と息子はそれぞれ異なる身体を持ち、それぞれの心臓が鼓動している。だからこそ、母親が蒙らざるをえない不安や葛藤は、自分自身や、自分とは異なる他者に向けられる場合よりも、一層深いものとなる。

繰り返しになるが、母親が息子をいかに同一視しようと、母親と彼は他者である。母親によって選択された可能性を生きるのは、息子自身である。治療方法にまつわるある可能性の実現によって、苦痛や、場合によっては死に直面するのは息子であるにもかかわらず、その可能性を選択するのは母親である。だからこそ母親は、自分の選択が正しかったのかどうかと、思い悩み続けることになる。

〔透析導入後の今の気持ちを聞かれて〕う～ん…やっぱり、複雑ですねえ。最初のうちは、ああ良かったって思ったけども。……なんだろうなあ。こんなに、辛い、思い、っていうか。なんかかわいそうな、不憫な。かえって生かしちゃったことが、本当にこの子の幸せだったんだろうか、ってことも思いますねえ。

(O: どういうところが、かわいそうとか、苦しうに、お母さまから見て思いますか?)

……なんていうんだろ。やっぱり、我慢して、……嫌って言わないですね。やっぱり透析なんかあの人が行くわけないと。ね。だって、嫌だって言われたら、動かないですからね。だから、それもあつたんです。(透析導入を) やめることについて。ところが、嫌って言わないですね。でも、すごく嫌なんですよ。(O: 本当は嫌なんです) はい、嫌です。…でも、でも博ちゃん、これやんなきゃ死んじゃうんだよ、っていうような言い

方はよくしてたんですね。だから、私は、あの子はやっぱり、不憫ですね。やっぱり、やってても。…う～ん。なんていうのかなあ…。…やっぱり、このところまた、ああ、本当にこれ透析やって生きることがこの子の幸せだったんだろうかってことは、やっぱりまだ思いますね。……だからまだ、私はまだ大丈夫だと思うから、私の方がね(笑)ふふふ。……でも、ここのところそれも考えます。不憫で。我慢して、自分で我慢して、こう、やっぱりあれ、大変ですよ。3時間も、3時間半もね。あんな太い針。それで動きもつかないしねえ。(第1回)

〔博さんがどうあることが一番大切?という問いに対して〕もういまはねえ、努力して、いまはこんな状態だし、やっぱりもう、生きててくれればいいな、っていうことですねえ。…もうそれだけ。今日一日生きていければいいわ、っていう、そういうところですねえ。これからどうにかっていう。本当はいままでいっぱい楽しいこと、博ちゃん、ねえ。それだけの体力があの子にはもうないじゃないかと思うんですよね。楽しいことなんてあるわけないですもんね。(第1回)

おそらく、日常生活のなかでは、文字どおり<一心同体>で暮らしていても、上述の矛盾が表面化することはほとんどないのであろう。しかし、治療法の選択という場面において、息子と一体化したくてもしきれないこの矛盾に、母親は直面することになる。息子はほとんど喋らず、透析を嫌がらないからこそ、生きていても楽しくないのではないか、生きている意味があるのだろうか、という思いを、母親は抱かざるをえないのであろう。

II 支援者を支援するために

Iの2.(2)で考察したように、治療法の選択をめぐる、母親は葛藤と矛盾に直面し、辛さを蒙ることになる。しかし他方で、この時こそが、母子の癒合的一体状態に他者が入り込み、母親を支援すると同時に、母親に新たな観点を与えるチャンスであるともいえる。上述したように、母親は、「〔息子は〕私なしでは生きていられない」「〔息子と〕一緒に死にたい」「〔辛い思いをしてまで息子は〕生きている意味がない」という思いを強固に持ち続けている。

しかし他方で、同じインタビュー中に、以下のような発言をする場面もあった。

〔透析導入を勧められた際の紹介状には〕余命なして書いてあったんですもん。〔加藤〕先生が〔笑〕。余命ないんだあ、やっぱりっていう。確かに余命はなかったなあ、って私も思ったんですよ。でも、〔涙〕すごい辛いんですよね、〔透析をしないことは〕親が殺すっていうことじゃないかなあ、っていう風に思ったし、それじゃいけないあって思って、なんとかじゃあ、透析に。だから、先生も、…いろんな、ねえ、ほいほいと入院しちゃうのを帰っちゃう人もそんなにいないんじゃないかって〔笑〕…でも、そういうこともちゃんと受け入れてくれて。〔第1回〕

「シャント⁸⁾だけしておきましょう」って言われてから1か月くらいあったんですよ。…で、そのあいだは、うん、…やっぱりね、しないってことに、すごいこう、あの…辛かったですね。……親が、NOっておかしいよって、そういうものがあるじゃないですか、すごく（O：うん、うん、うん）。〔中略〕だから、〔加藤〕先生、私40何年…。〔加藤〕先生差別ないんですか？って。「ありません、命は一つです」って。忘れないですよ、先生〔＝大塚〕。ね？「命は一つです」って言われて。ああ～、その命まで私は消そうとしたんだっていうね。絶対にもし、これで、辛い思いをしたなかで亡くなっていたら、ず～っと辛かったと思います。（O：そうですね～）……なんか、……本当に〔涙〕〔第1回〕

透析っていうと、こういうケアがあるんだなあ、って始めて。とっても周り優しくて。いままで、ふんばって、ふんばって、ふんばっているんですよ。いつもあの人とお医者さんに行くときには。それが全然、だから、透析っていうのは。…いまの透析病院も、やっぱり優しいですね。やっぱり、辛いでもんね、透析している人はね。だから、ちょっと言われたことでも、ばあ～っと感じちゃうだろうと思う、あの辛い、ねえ。だから、透析は優しく、いろんな面で加藤先生だけじゃないんだな、っていうのも感じました。（O：そういうのもやっぱり、透析をしようっていうお気持ちの変化に？）はい。はい。ありましたねえ。（第1回）

母親のこうした言葉は、主治医をはじめとする医

療関係者との関わりのなかで生まれてきたのであろう。母親は、現在の主治医である加藤医師に障害者差別がないことについて、全インタビューを通して5回にわたり繰り返し語っている。また、透析導入入院の際の看護師との以下のエピソードを、母親は、「忘れられない」経験として涙ながらに語った。

〔ずっと泣きながら〕それでその晩〔＝透析をしても食事制限など辛いことには変わりがないと医師に言われた晩〕ね、一晩ね、寝られなくなっちゃったんですよ。で、あのとときまた、忘れないですね。看護婦さんが、…ずっと朝まで付き合ってくれたの。それも阿部さんっていう看護婦さんでね。ずっとそばにね、離れないんですよ。…あの、一晩ですよ。あれ、何時くらいからだったかなあ。11時くらいからだったかなあ。何回かね、最初は、私が寝ないで座っているから、こう見えてたんですよ。で、3回目くらいから隣に座って動かないんで、ね？私もそういうような、悲しかったこと、だから透析は私したくないと、…ね？…って言って。そしたらそれを、今度は阿部さんが、「でもねお母さん、苦しいのはわかるけど、何とか頑張る道があるから」、ってやっぱり阿部さんもそういう風に言われたんですけど、絶対私は嫌だって。……本当に一晩、確かねえ、5時くらいまでですかねえ。阿部さんっていう看護婦さんがね。（第1回）

インタビュー中、母親は、加藤医師に出会うまでの医療者に対する不信感について、繰り返し語っていた。例えば、「いろんな差別があったけど、お医者さんの差別が一番辛かったです」と。また、「〔医師の提示する療法に〕NOと言うことは、もう〔病院には〕来れないってことでしょ？…NOって言えば、『じゃあ勝手にしたら？』っていう風になるでしょ、当然ね」、とも繰り返し述べていた。このようにインタビュー時においても、母親は、医療者が提示する療法を受け入れなければ、医療者に見捨てられてしまうのではないかと恐れていた。

母親によれば、加藤医師と出会う前の医師たちからは、療法や予後についてほとんど何の説明も、母親や山田さんの意思確認もなく、ただ療法が提示されるだけであったという。そうであるならば、医療者のそうした働きかけもまた、他者の可能性を代わりに引き受けてしまう尽力し支配する顧慮的な気遣

いである、といわざるをえない。そうした顧慮的な気遣いにさらされるなかで、母親は、息子と自分を守るために、息子との癒合的な一体化を強めていった、と考えられる。母親のこうした在りようは、上で引用した、「いままで、ふんばって、ふんばって、ふんばっているんですよ。いつもあの人とお医者さんに行くときには」という言葉や、「常に戦って、戦って。全部戦わないと、戦って勝ち取らないといけない」、という言葉からもうかがえる。

他方、加藤医師や阿部看護師は、母親の選択を尊重し、見守り続けている。こうした関わりは、手本を示し解放する顧慮的な気遣いであると、すなわち、母親に「>気遣い<を気遣いとして本来的に返してやる」(I 315頁; S.122) ことによって、母親が自分の可能性を自分で選択して実現することを見守る気遣いであるとさえ、いえるかもしれない。こうした関わりにおいては、母親が決断するまでの時間もかかり、見守りや働きかけが功を奏さない場合も十分にありうる。つまり、医療者側にとっても、負担が少なくない働きかけであるといえる。また、ここまでみてきたように、母親自身にとっても、療法の選択に迷い、選択してからも迷いや葛藤にさらされ続けなければならないことは、非常に辛いことである。しかし、選択し、迷い、葛藤するという過程こそが、母親が選択し息子が実現するという矛盾を表面化させ、母子の癒合的一体状態を揺るがす契機となっている。そして、この契機にこそ、母親の認識の変化を促し、母親と山田さんにとって最良の選択がなされるようにと、医療関係者が母子に働きかけることが可能になるのである。

同様に、インタビューという試みも、母親に、自分自身の迷いや葛藤や矛盾を主題化させることになった、といえる。事実、第三回目のインタビューの最後に、母親は、「おいて逝けないって気持ちじゃないかってことね」、「そういう、各施設? 福祉課みたいところに、もっとちゃんと(笑)アピールしていかなくちゃいけないわね、これからね。〔中略〕死んでから言ってもどうしようもないんだから(笑)、なるべく働きかけておきます(笑)」と語るまでになったのである。

おわりに

本稿では、死や顧慮的な配慮についてのハイデガーの思索に基づき、高齢ダウン症者の息子をもつ母親の思いに迫ることを試みた。46年間にわたって、切迫する息子の死に対する不安を蒙り続けるなかで、母親は、自分の死と息子の死が重なり合ってしまうほどに、息子と癒合的に一体化することになった。このように捉えることにより、「息子をおいて逝けない」という言葉は、母親のエゴの表出ではなく、彼女にとっては疑いようもなく当然な思いの吐露である、といえることになる。

しかし他方で、治療の有無が生死を決めてしまうような療法選択の場面において、母親は、固有の命を生きている一人の人間としての息子の存在に直面し、葛藤する。この時、医療者は、息子を一人の人間として尊重し、母親の選択や決断を時間をかけて見守ろうとする。こうした関わりに支えられて、母親は、息子と一体ではいられないという、息子との新たな関係への気づきへと誘われている。と同時に、医療者に対して思いを語るという営みそのものが、母親自身の考え方や、母子関係の変容を促す契機となっている。

本稿での考察からは、二人称<あなた>の死に対する不安は、一人称の<私>の死に対する不安を凌駕するのではないか、という示唆が与えられた。ハイデガーの思索を手がかりしつつそれを超えて、私たちにとっての二人称の死の現われと、二人称の死に対する不安の内実について考察すること、そして、「息子をおいて逝けない」という母親の思いにさらに迫ることを、筆者のさらなる課題としたい。

注

- 1) ダウン症候群とは、知的障害の一つであり、染色体の21番に過剰な1本があることがその原因とされる。40%に先天性心疾患がある(南山堂1998,1302頁参照)。
- 2) 以下、本文中に出てくる人名はすべて仮名である。
- 3) 本文中で引用されるインタビュー記録は、ICレコーダーで録音したものの逐語録である。なお、文中のOは筆者の発言を意味している。〔 〕は筆者による補足、…は無言、余韻、言いよどみ

を意味し、その数によって時間の長さを表わしている。(笑)は笑い声や笑いを含んだ声を意味している。文中の()は、発語の重なりや、挿入された発語を表わしている。筆者の相槌に関しては、「うん」「はい」など意味のないものは、煩雑さを避けるために削除している。なお、記録の最後に、それが何回目のインタビュー時のものであるのかを記載している。

- 4) 以下、本文中における『存在と時間』からの引用に際しては、邦訳のページ数と原著のページ数を併記する。なお、基本的に邦訳を使用しているが、筆者なりの訳をあてた箇所もある。
- 5) インタビューにおいて、父親や兄といった他の支援者への言及がほとんどないことから、母親における息子との一体化の強さがうかがえる。例えば、母親は、山田さんの状況について兄に相談しているとしつつも、「でも今回のことについては、まだ言ってないかな。自分のなかで決まっていんだもの」と語る。この言葉からは、母親が兄にしているのは相談ではなく、事後報告であることがうかがえる。
- 6) 血液透析は、慢性腎不全患者の治療法として、1970年代に普及し一般化した。この原理は血液と透析液の間で半透膜を介した拡散diffusionによる物質輸送と限外濾過圧（陽圧または陰圧）による水分除去からなる（南山堂1998,574頁参照）。
- 7) 結局、加藤主治医らによる粘り強い説得と、山田さんの状態の悪化により、血液透析が導入された。食事制限も、母親が心配したほど大変なものではなかったそうである。山田さんは週に3回、近所のクリニックで透析を受けるようになった。
- 8) シャントとは、血液浄化法において体内から充分量の血液を取り出す際に、この血液量確保のために用いられる方法である。慢性透析療法のように継続的に使用する必要があるときには、内シャントあるいは動脈の表在化が一般的。内シャントとは、棒脈とその周辺の表在静脈を外科的に吻合して、人工的に動脈血を直接静脈に流入させる方法である（南山堂1998,1854頁参照）。

引用文献

- ハイデガー, M. 2003『存在と時間』 I II（原佑・渡邊二郎 訳）中央公論新社, Heidegger, M. 1927 Sein und Zeit, Max Niemeyer.
ジャンケレヴィッチ 1978『死』（仲沢紀雄訳）みすず書房
金森修2010「病と死の傍の賢治」『死生学研究特集号—東アジアの死生学へII』東京大学大学院人文学研究科
南山堂1998『南山堂医学大辞典』第18版 南山堂

謝辞

山田さん母子との出会いを作ってくくださった加藤先生、ならびに、長時間にわたるインタビューに快く応じてくださった山田さんとお母さまに、この場を借りて感謝の意を表します。

サルトルと神経科学

—「否定」を問題とする脳機能研究についての現象学的考察—

福田 学

目 次

はじめに

I サルトルと神経科学を関連づけた先行研究

- (1) ワイダーの研究
- (2) タンタムの研究
- (3) バーンズの研究

II 神経科学と否定

- (1) 物質は物質ではないこと
- (2) 脳内からの錯誤の蒸発
- (3) 「否定」を問題とする神経科学

III 病態失認についてのラマチャンドランの研究

- (1) 病態失認について
- (2) ラマチャンドランの観点と実験の内容
- (3) ラマチャンドランの解釈の問題点

IV サルトルに基づく病態失認の解釈

- (1) サルトルの自己欺瞞論
- (2) 対自存在としての病態失認者

おわりに

はじめに

本研究の目的は、サルトル現象学と神経科学(neuroscience)とを関連づけて考察することにより、サルトルの哲学的意義を従来とは異なる視座から描き出すとともに、サルトル現象学が、神経科学に内在する課題や問題の意味を捉え直すうえで重要な寄与をなしうる、ということを示すことにある。この目的は一論文のみで達成できるようなものではないが、この課題に取り組むことの意義は本論でできるだけ具体的に示したい。そのため、ジャン＝ポール・サルトルの著『存在と無』の記述と、ある神経科学研究の具体的内容に立ち入って双方を検討し、前者から後者の意味を解釈することにより、両者の本質的関連性を明らかにする。

現象学と神経科学との交流は、双方向的に活発である、とはいえない。近年、現象学の側から神経科学へのアプローチは随分みられるようになったが¹⁾、

分析哲学を源流とする「心の哲学」と神経科学との盛んな対話とは比較すべくもない。すなわち、「心の哲学」研究者が、いわゆる「心の自然化」をめざして「心」の物質的基盤の研究としての神経科学に着目し、その成果を取り込もうとしているだけでなく²⁾、神経科学者も、「心の哲学」研究者と積極的に議論し、その考察に論及している。具体的にいえば、手術や腫瘍により左右の脳半球の連絡が途絶えた脳状態についての、分離脳研究(split-brain study)の先駆者であるマイケル・ガザニガ、身体信号を意味する「ソマティック・マーカー(somatic marker)」という独自の概念を導入し、感情研究をリードしているアントニオ・ダマシオ、免疫学でノーベル賞を受賞後神経科学に転じ、神経ダーウィニズムともいわれる神経細胞群淘汰説(theory of neuronal groupe selection)を提唱したジェラルド・エーデルマン、神経科学のテーマとして情動の重要性を逸早く指摘し、その脳内メカニズムの研究

方法論を確立したジョゼフ・ルドゥー、意識と相関するニューロン群の解明に取り組んでいるクリストフ・コッホ、そして本論が後に着目するところの、幻肢や視覚についての独創的な実験研究で知られるヴィラヤヌル・ラマチャンドラン、といった、神経科学の著名な研究者たちが、揃って「心の哲学」に言及している (cf.,ガザニガ,2010、ダマシオ,2005、ダマシオ,2010、Edelman,1992、Edelman,2004、ルドゥー,2003、コッホ,2006、PB、TT)³⁾。それに対し、これらの研究者たちが現象学に言及することは、ほとんどない⁴⁾。まれになされる言及は、後に取り上げるように、現象学に対する冷淡な評価であったり、現象学 (phenomenology) という語を論文タイトルに出していても哲学的現象学には一切ふれない (cf.,Ramachandran&Hubbard,2003)、といった状況である⁵⁾。

現象学と神経科学とは、研究関心を共有しえないわけではなく、むしろ研究主題のレベルでは、両者は密接に関連する。一例だけ挙げるなら、神経科学研究において、研究主題が認知に偏りすぎていた反省から1970年代以降考察が積み重ねられてきた「感情」というテーマは⁶⁾、現象学では伝統的に重視され、マックス・シェーラー、マルティン・ハイデガー、サルトル、オットー・ボルノウ、ヘルマン・シュミッツ、ミシェル・アンリといった現象学者たちにより、諸考察が展開されてきた。だが、感情に関して現象学と神経科学を関係づけた研究は、筆者の知る限りほとんどない⁷⁾。現象学と神経科学との潜在的関連性は、メルロ＝ポンティが、現在の神経科学研究の重要な研究対象となっている幻肢や失語症について、主著『知覚の現象学』において重点的に考察していることにも示されている (cf.,Merleau-Ponty,1945,pp.87-105;136-162頁、pp.203-230;289-327頁)。サルトルにしても、『情動論粗描』において、現在の神経学的感情研究の源にあり、現在でも参照される当時の感情理論をサルトルなりの仕方で踏まえ、自論の展開に生かしている (cf.,Sartre,2000,pp.33-37;111-113頁)。ところが、これら現象学の著書が研究対象となる場合には、そこで述べられた考察が現在の神経科学研究にとってどのような意味をもつか、という問題意識よりも、正確な読解のためのいわゆる文献学的関心がたいてい先に立つ。それ自体としては重要なこの関心が、現象学の古典を他

領域の研究に大胆に適用・応用する試みを阻んできたところもなくはないだろう⁸⁾。

本論は、現象学の応用研究を、サルトルを神経科学に適用する形で行うものである。サルトルを取り上げるのは、最終的には、サルトルによる人間存在の規定が、神経科学にとっても本質的であるからだだが、さしあたっての理由として、本論の目的に関わる先行研究がある、ということもある。そこで、まずは先行研究の検討から考察をはじめたい。

I サルトルと神経科学を関連づけた先行研究

取り上げるのは、『国際サルトル研究 (Sartre Studies International)』に2007年に発表された、キャサリン・ワイダーの「感情的コミュニケーションと自己の発達」、『実存分析 (Existential Analysis)』に2008年に発表された、ディグビー・タンタムの「サルトル実存主義と今日の神経科学研究」、そして、『国際サルトル研究』に2005年に発表された、ハイゼル・バーンズの「意識と消化—サルトルと神経科学—」、の三つの論文である。

これらはいずれも、未開拓のテーマに着手した、萌芽的・挑戦的研究である。これらを検討することにより、本論に先行する研究の現状、水準、問題点等が示されることになるので、三つ共にやや詳しく考察してみたい。

(1) ワイダーの研究

ワイダーは、ミシガン大学ディアボーン校の哲学教授であり、『意識の身体的本性—サルトルと近年の心の哲学— (The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind)』という著書を1997年に公刊している。論文「感情的コミュニケーションと自己の発達」は、幼児の他者理解を主題としたものであるが、第二章において、ワイダーは、「現象学に基盤を置いた『自己』についての研究と、心理学及び神経科学による諸研究との間にある適合性 (fit) を探求する」(Wider,2007,p2)⁹⁾ ことを課題としている。その際、前者に関しては、サルトル現象学の対自 (for-itself) に関する分析に依拠し、特に眼差し¹⁰⁾ についての考察に焦点化している (cf.,ibid.)。

ワイダーによると、「サルトルが行った最も重要

な現象学的発見の一つは、他者に対する我々の最も基本的な応答は感情的なもの」であり、「この応答は、何よりもまず、他者からの眼差しによって引き出される」、ということである (ibid.,p.12)。この発見は、最新の実験上のデータと完全に一致する、とされる (cf.ibid.)¹¹⁾。

ところが、他者関係における眼差しの働きについてサルトルが述べていることは、近年の学問的知見とは合致しない、とワイダーはいう。ワイダーによると、「サルトルは、他者についての根源的経験、及び、他者に向かって他者と共に生きている自分自身についての根源的経験は、他者が我々を眼差しによって対象化すること (objectification) によって引き出される恥やうぬぼれの経験である、と論じている」 (ibid.,p.12)。つまり、サルトル現象学において、他者の眼差しは、我々を評価や審判の一対象とせしめ、我々に恥やうぬぼれや恐れといった「ネガティブ」な感情しか引き起こさないものと、さらにいえば、我々の存在 (existence) を絶えず脅かすもの、と捉えられている、ということである (cf.ibid.,p.13)。

ワイダーは、発達心理学者サイモン・バロン＝コーエンの研究に依拠しつつ、多くの動物が他の生物の眼差しを脅かしと捉えるという動物学の知見を紹介する一方で、ある種の霊長類においてはアイコンタクトがポジティブな社会関係の一部となっている、という研究結果があることに言及している (cf.ibid.,pp.13-14)。また、同じくバロン＝コーエンに依拠しながら、ある2歳児が、他者の視線や表情から、喜びや恐れといった他者の感情を読み取ることができた、という研究例を介して、人間も他者の眼差しを、ネガティブにだけでなくポジティブにも解釈していることを示している (cf.ibid.,p.14)。さらに、幼児期の最初期には、「喜び」が人間間の相互作用における唯一可能な感情である、という幼児心理学者ダニエル・スターンの研究成果を示しながら、母子関係に関する発達心理学研究は、眼差しが人間関係において常にネガティブに機能するというサルトルの信念を打ち砕くことになる、としている (cf.ibid.,p.15)。

以上のように、ワイダーは、近年の心理学研究の成果を基に、サルトルの現象学的考察の当否を判定すること、彼女自身の言い方に従うなら、『存在と

無』に示された諸見解のなかに、それ〔=現在進行中の実証的研究の成果〕との適合性ないし欠損性 (lack) を選択的に見て取る」 (ibid.,p.11) ことを行っている。

サルトル現象学と心理学及び神経科学とを関連づける研究として、ワイダーのこの論文にはいくつかの問題点がある、と考えられる。

第一に、サルトル現象学と心理学及び神経科学との適合性を探る、という課題が十分に果されていない。確かに論文全体では神経科学の成果にもふれられてはいるが、サルトルの記述と直接突き合わされている研究は心理学研究に限られ、神経科学の知見は心理学研究の背景に垣間見られるだけでしかない。

第二に、上で明らかにしたワイダーのサルトル批判は、少なくともサルトル研究としてはもはや常識的なものでしかない。サルトルの眼差し論が、母親をはじめとする他者の眼差しが幼児や時に成人にも安心や喜びを与える、という経験的にも明らかな事実を無視し、ネガティブな側面のみを強調している、という点は、夙に指摘されてきた¹²⁾。そもそも、『存在と無』という著書は、その本論が、「人間は一つの無益な受苦である」 (EN,p.662;III 406頁) という一文で締めくくられていることに端的に示されている通り、明らかにそれとわかる「ネガティブ」で「ペシミスティック」な相貌を全体として備えている。ワイダーも指摘するように、特に人間関係に関する「ペシミスティック」な見方に対しては、多くの批判が提起されてきた (cf.,Wider,2007,p.11)。この批判を、心理学の近年の研究成果に照らして改めて行ったことに全く意味がないわけではないにしても、その批判自体は従来の研究成果の追認でしかないであろう。

第三に、最も本質的な問題点であるが、心理学・神経科学とサルトル現象学との関係が、前者から後者への一方向的なものに限定されてしまっている。既述のように、サルトル現象学に関してこの論文で行われていることは、心理学の研究成果を前提に、それをいわば判定基準として、サルトルの見解を吟味する、ということである。このような研究スタイルにおいては、サルトル現象学の側から、心理学や神経科学に新たな見方を提起する可能性はもちろん、心理学なり神経科学の知見を介してサルトル

現象学を再解釈したり、その理解を深める、という可能性も開かれてはいない。というのも、サルトルの記述内容は、彼女がいみじくも用いている言葉を使っていうなら、心理学の研究成果との「適合度 (fit)」によって、その当否を見積もられるものでしかなく、我々に新たな理解をもたらすものではないからである。

(2) タンタムの研究

次に、英国の精神科医であり、シェフィールド大学で精神療法の臨床教授を務めているタンタムの論文「サルトル実存主義と今日の神経科学研究」、を取り上げる。

この論文において、タンタムは、サルトルの理解の一助として、「自力で推進する機械」といったものを想定し、それが周囲の環境世界を知覚する様態や、機械の「群」同士の関係、等を考察する「一種の思考実験」にかなりの紙幅を割いているが (cf., Tantam, 2008, p. 370ff)、それはサルトルと神経科学との関係の解明にはさほど貢献していない。またタンタムは、神経科学研究に対する諸批判を提示しているが (cf., ibid., p. 377, p. 383)、それらはサルトルに基づかなければなしえない批判では必ずしもない。

本論にとっては、タンタムが論文の冒頭で設定している課題、すなわち、「存在についてのサルトルの諸仮説を考察し、それらが、今日の脳機能イメージング (functional neuroimaging) [=脳機能の画像解析による研究法] [がもたらした成果] によっていかに支持されているかを明らかにする」(ibid., p. 364)、ということが最も本質的であるので、この課題に直接応えようとしているタンタムの論述に絞って、それらを検討することにする。

この課題に関し、タンタムは、サルトルの眼差し論を取り上げ、他者の眼差しに対する主体の反応として、サルトルが「恐れ」、「うぬぼれ」、「恥」、といった感情をクローズアップしている点に着目している (cf., ibid., p. 366)。タンタムのこの着眼点は I-(1) でみたワイダーと同じである。しかし、タンタムは、ワイダーとは異なり、サルトルがこうしたネガティブな感情にしか言及しないことを批判するのではなく、逆に、こうした感情やこうした感情を引き出す眼差しに対するサルトルの強い関心こそ、彼

の「先見の明を示している」(ibid.)、とする。このような真逆な評価がなされることには、既に述べたようにワイダーが専ら心理学の成果に依拠しているのに対して、タンタムは、神経科学の研究動向をかなり丁寧押さえ、その成果を取り込もうとしていることが大きく関係している、と考えられる¹³⁾。

このことが典型的に示されるのは、タンタムが扁桃体 (amygdala) についての研究を取り上げていることである。扁桃体研究は、近年、神経科学研究の一翼を担うほどの「並外れた盛り上がり」(ibid.) をみせているが、扁桃体は、感情、特に、恐怖や怒りや不安や驚きや悲しみといった、一般に「ネガティブ」とみられる感情に関わる脳の神経回路の重要な部位と考えられている (cf., 佐藤, 2002, ルドゥー, 2003, ベアー他, 2007)。タンタムは、扁桃体研究の諸成果を踏まえて以下のように論述している。「不安 (anxiety) は〔外界からの〕脅かし (threat) のひとつのシグナルとして機能しているが、その機能には扁桃体が介在している」(Tantam, 2008, p. 368)。というのも、扁桃体は、「種々様々な入力情報からある入力情報を受け取り、その後〔その入力情報を〕連結した脳組織に出力して、ひとつの不安反応を産出するのだが、これを〔脳の〕より高次の中枢からの調整を経ることなく行う」(ibid.) からである。つまり、危険そうな場に臨んで我々が不安を感じる時、我々は、扁桃体の活性化を通して、自分の身を脅かすものが何かを、脳中枢を介した意識による判断をまずに、様々な知覚情報のなかから選択的に感じ取っている、ということである。またタンタムは、扁桃体と連絡している島 (insula)、すなわち、味覚や内臓性感覚と関連し、さらには自己意識の中枢ともみなされることのある脳部位 (cf., 本村, 2011, 746頁) に言及し、「むかつくように嫌な (disgusting) ものと思える刺激にまともに晒され続けることは、島を活性化させる (activate) が、島はまた、吐き気を催させるような (nauseating) 味や臭いによっても活性化される」(Tantam, 2008, p. 368)、という。つまり、タンタムは、心的反応にも生理的反応にも島の活性化が同様に関わっている、という神経科学の知見を提示し、これが、吐き気という一見生理的な反応でしかないものを、人間の根源的な内的経験として捉えるサルトルの見方と整合し、支持しさえする、といお

うとしているのであろう。タンタムはさらに、「他者の嫌悪 (disgust) の表情に注視することが、注視している人自身の島を活性化させる」、という研究成果を取り上げ、これを、「サルトルが『存在と無』において描写した、眼差し (look) によって媒介される間主観性 (inter-subjectivity)」の考えを、神経科学の側から支持する「一つの事例」、とみなしている (ibid.)。タンタムは、神経科学とサルトルとのこのような相互比較から、「吐き気や嫌悪にサルトルが焦点化していることは、神経科学的に意義深い」(ibid.)、というのである¹⁴⁾。

神経科学が現在取り組んでいる脳機能や感情の役割の探求において、サルトルが重視した人間の感情や反応がまさしく問題となっている、というタンタムの指摘は、非常に興味深い。というのも、ネガティブなものに偏向しペシミスティックすぎる、とされてきたサルトルの着眼点は、神経科学的観点からすると、つまり、生命の危機といったような人間の存在そのものに関わる事態で瞬時に発動される脳機能等を踏まえると、人間にとって不可欠で根源的な存在様式を的確に選択していた、ということが明らかになるかもしれないからである。

だが、タンタムの以上の指摘が妥当なものかどうかは、必ずしも明確ではない。この妥当性を確かなものとするには、もう少しそれぞれの神経科学研究の内容に踏む込み、サルトルの論述と丁寧に突き合わせた考察が必要である。また、以上の指摘の妥当性を明確にするうえで、タンタムのサルトル理解がかなり不正確であることも問題である。上述の論述に即して指摘すると、タンタムが「不安」としているところは、サルトル現象学では、「恐怖 (peur)」として描出されていることである¹⁵⁾。また、「間主観性」という語は、「相克 (conflit)」(EN,p.404; II 316頁)を基調とするサルトルの他者論に対して用いるのは必ずしも適切でなく、少なくとも、もう少し慎重な考察が必要となるはずである。また、サルトルのいう吐き気は、日常生活でもつ意味が剥ぎ取られてむきだしになった事物への直面により引き起こされ (cf., Sartre,1972,pp.179-182;206-209頁)、自分自身も含めた事物の偶然性を捉える全身感覚的な気分である (cf.,EN,p.378,pp.382-383; II 266頁, II 275頁)。このことをタンタムが捉えているかも疑問が残る。

しかも、タンタムの以上の指摘がたとえ妥当なものだとしても、この指摘からは、「サルトル現象学が最近の神経科学を先取りしていた」(Tantam,2008.,p.366)、ということがわかるだけで、サルトルが現在の神経科学研究に貢献しているのか、あるいは、神経科学に基づくサルトル現象学の理解が深まるのか、といったことは判然としない¹⁶⁾。

以上に摘出したタンタムの問題点は、嫌悪や吐き気に関する考察だけに該当するものではない。例えば、タンタムは、サルトルによると「意識は二区分されえ」、「対自存在と即自存在と呼ばれる二つの意識」が存在することになる、という (ibid.,p.369)。そのうえで、「サルトルは、ここでもまた、神経科学を、例えば、脳の交連切開術 (commisurotomy) に伴う右皮質半球と左皮質半球との独立した機能に関する、スペリーとガザニガによる見事な分離脳研究を、先取りしていた」(ibid.)、と主張する。タンタムのこの主張は、意識ではありえない即自存在を意識とみなしていることに示されるように、明らかにサルトルを誤解している。タンタムのいうところのサルトルによる意識の二区分とは、「定立的意識 (conscience positionnelle)」と「非定立的意識 (conscience non-positionnelle)」の二区分、あるいは同じことであるが、「措定的意識 (conscience thétique)」と「非措定的意識 (conscience non-thétique)」の二区分のことでなければならない (cf., EN,pp.17-21;24-31頁)¹⁷⁾。また、分離脳についての研究と、二つの意識様態についてのサルトルの論述とを重ね合わせるには、両者をより緊密かつ慎重にすり合わせた考察が必要となるはずである¹⁸⁾。さらに、サルトルが分離脳研究を先取りしているという指摘がたとえ妥当だとしても、それはサルトルの先見性を示しているだけで、その指摘から分離脳研究への寄与や、サルトル理解の深化がなされるわけではない。

(3) バーンズの研究

最後に、バーンズの論文「意識と消化」を検討したい。

1915年に生まれたバーンズは、アメリカにおける実存主義の伝播に大きく貢献した人物であるが、『存在と無』の英訳者であるように、アメリカの代表的なサルトル研究者でもある。非常に息の長い研

究歴・著述歴をもち、この論文も2008年に没する3年前に書かれたものである。

バーンズは、サルトルと比較されるべき研究として、タンタムのように、複数の神経科学研究を羅列的に取り上げるのではなく、エーデルマンの研究一点に絞って考察を展開している。

この論文でバーンズが試みていることは、意識に関するエーデルマンの論述はサルトルの意識論にとって本質的であり、両理論は矛盾しない (compatible) こと、それどころか、両理論は相互補足的 (complementary) でさえある、ということを示すことである (cf. Barnes, 2005, pp. 119-120)。そこで、両者がどのように「矛盾せず」、「相互補足的」だとバーンズが考えているかを、彼女がこの課題を「全面的に」探究したと述べている部分 (cf. *ibid.*, pp. 126-129) に即して明らかにしたい。なお、エーデルマンの理論自体の検討を本論の目的とはしておらず、またサルトルについてはⅣで詳論することになるため、ここでの両理論の検討は、バーンズがこの課題をどのように果しているのかを示す範囲に限定して行うことにする。

バーンズによると、「エーデルマンは、意識は、脳及び連合した神経と筋肉の諸組織から生じ、それらに依存している、と考えている」(*ibid.*, p. 120)。神経科学者であるエーデルマンが、意識は脳や神経組織に依存している、と考えるのはいわば当然である。だが、だからといって、エーデルマンは、意識という現象は神経や筋肉といった物質の物理的・化学的反応として説明しうる、とみなす「還元主義的唯物論 (reductionist materialism)」(*ibid.*) を採っているわけではない。そもそも、「エーデルマンは、神経の諸反応に関し、最も基底的水準においてさえ、その予測不能性、必然性や厳密な調整の欠如を強調している」(*ibid.*, p. 126)。したがって、エーデルマンに従うならば、意識の機能は神経の諸反応によって一義的に規定されるものではないことになる。

神経反応が予測不能であることをエーデルマンが強調するのは、エーデルマンの理論が、「集団的思考 (population thinking)」という概念様式に基礎づけられているからである (cf. *ibid.*)。こうした基礎づけにより、エーデルマンの理論は、「決定論 (determinism) の対局にある」(*ibid.*) ことになる、

とバーンズはほとんど説明なしに結論づけ、この結論からエーデルマンの理論とサルトルの意識論との類似性を導き出そうとする。バーンズのこの結論をより明確に理解するため、「集団的思考」に関するエーデルマンの説明を概観しておきたい。

エーデルマンによると、集団的思考とは、「ダーウィンの理論を貫く概念で、生物種は、集団内の多様な変異を抱えた個体が淘汰選択されることによって『ボトムアップ式に (from the bottom up)』進化してきたとする考え方」(Edelman, 2004, p. 171; 193頁) のことである。この考え方には、進化が創造主の意志決定によって「トップダウン式に」なされる、という考えとの際立った対照が示されている。この考え方を神経科学へと応用したのが、「神経ダーウィニズム (neural Darwinism)」(*ibid.*, p. 32; 49頁) の名で知られるエーデルマンの理論である。エーデルマンによると、神経ダーウィニズムにおける「集団的思考に基づいたモデルは、多様な要素や状態からなる豊富なレパートリーの中から、特定の要素や状態が選択されるという考えのもとに構成されている」(*ibid.*, p. 33; 50頁)。この考え方は、「脳をコンピュータやチューリング・マシン (Turing machine) になぞらえ」、脳には脳内の神経活動を「トップダウン式に」決定する「プログラムやアルゴリズム」が存在することを前提にした、古典的な認知神経学や人工知能論とは際立った対照をなしている (cf. *ibid.*; 同上)。かくして、意識の基底にある神経諸活動に対し、それらを決定づけているものが脳内のどこにも「ない (not)」とみなす点で、エーデルマンの理論は、決定論の対局に位置づくことになるのである。

エーデルマンの理論のこの側面を押えたうえで、バーンズは、「人間の意識の活動は、絶えざる無化 (nihilation) である」(Barnes, 2005, p. 126)、というサルトル現象学のテーゼに着目する。サルトルのいう「無化 (néantisation)」とは、何かを消滅させたり、無くならせることではなく、あるものを、「一定の形態 (forme) に対する背景 (fond) とさせる」(EN, p. 44; 77頁) ことであり、「私にとって存在しないものとみなす」ことである。したがって、無化とは、特別な意識作用ではなく、例えば日常の知覚活動でも絶えず起こっていることである (cf. EN, pp. 43-45; 76-79頁)。ある物を見るためには、視

野に在るその他多数の諸物を、知覚される物「ではない」という仕方、知覚の背景に留めおく必要がある。この、「・・・でない」という意識作用こそ「無化」に他ならない。その意味で、バーンズがいうように、「全ての意識作用は『でない (not)』を含みこんでいる」(Barnes,2005,p.126)、ということになる。

バーンズによれば、それぞれの理論の以上のような側面に着目する時、「[サルトルの] 無化する意識の概念を、エーデルマンの考え方に関する議論のなかに導入することは、当初そうみえたほどばかばかしいものではない」(ibid.) ことになる。バーンズがこのようにいうのも、多様な要素からなる豊富なレパートリーの中から特定の要素が選択される、という神経ダーウィニズムの基本的な考え方を、「無化」という考え方に引き付けて、特定の要素が選択されるためには、多くの要素が「・・・でない」という仕方無化される必要がある、という仕方捉え直すことが可能となるからであろう。

二つの理論をこのような仕方比較する困難さ・不十分さにバーンズが留意する表現は、論文の随所に見受けられる (cf. ibid., p.119, p.126, p.131)。上述の引用文にみられる、サルトルとエーデルマンとの重ね合わせが「ばかばかしいもの」にみえるだろう、という想定にも、こうした試みの強引さに対するバーンズなりの配慮が垣間見られる。

ただし、バーンズの試みがたとえ「ばかばかしいもの」ではないにしても、肝心なのは、その試みによって、エーデルマンの理論についてであれ、サルトルの理論についてであれ、新たな理解がもたらされるのかどうか、例えば、「無化」というサルトルの概念の理解が深まるのかどうか、ということである。

この点に関し、バーンズは例えば、「エーデルマンにとって識別 (discrimination) という用語は、サルトルにとって無化がそうであるのと同じほどに鍵となる用語である」、とし、「両者の間には自然な関連性がある」と主張している (ibid., p.126)。このように、一方の理論におけるある概念に関して、他方の理論の鍵概念を取り上げ、二つの関連性を指摘する、ということは、確かに両概念をより深く理解していく契機にはなりうる。だが、彼女が行うのは、そうした対比を付けたところまでであり、識別、

すなわち、「おびたしい信号やパターンをカテゴリー化し、区別し、あるいは差異化する、意識システムの能力」(Edelman,2004,p.155;190頁)とエーデルマンによって規定される意識の在り方と、無化という意識の在り方が、実際のところいかなる仕方に関連しているのか、ということを具体的に述べることはない。

バーンズは、上述のような考察に続いて、「自己」、「倫理」、「フロイト精神分析学」、といった観点から、両理論の比較考察を行っている (cf., Barnes, 2005, pp.126-128)。例えば、卓越した免疫学者でもあるエーデルマンの「自己と非自己との識別」と、サルトル現象学における、自己についての措定的な意識と自己についての非措定的な意識との峻別、とを比較している (cf., ibid., p.127)。この比較考察には、自己認識や自己への遡及といった点で、従来にない議論が展開される可能性を予感させるところはあるものの、その具体的展開がみられることはない¹⁹⁾。あるいは、「無意識」をめぐるても、両理論を交錯させている。バーンズは、例えばエーデルマンの次のような論述に着目する。「抑圧、つまり、あることに限って思い出せなくなることは、特定の価値に強調の置かれた再カテゴリー化を免れえない。社会的に構築された高次の意識の本性が〔人間に〕与えられていることからして、自己概念の効力を脅かすこうした再カテゴリー化を抑圧するメカニズムをもつことは、進化的に都合の良いことに違いない」(Edelman, 1992, p.145:175-176頁、cf., Barnes, 2005, p.128)。そして、「この一節は、自己欺瞞 (bad faith) というサルトルの概念との共鳴を引き起こしうる」(Barnes, 2005, p.128)、という。本論の今後の考察を先取りしていうと、確かに、自己欺瞞という概念は、サルトルと神経科学との交点に浮上する重要な概念である。その限り、バーンズのこの指摘は示唆的である。だが、エーデルマンの上述の論述とサルトルの自己欺瞞という概念とがいかにか「共鳴」しているのかについて、バーンズ自身は全く言及していないのである。

神経科学が、細胞体や軸索や樹状突起や神経伝達物質、等々の「生物学的実体 (biological substratum)」(ibid., p.117) と切り離しえない研究である一方、サルトルの意識論は「無」や「否定」を鍵概念とする現象学である、ということをおさえ、

この両者を結びつけようとするバーンズの当論文が、果敢な挑戦であることは間違いない。特に、エーデルマン自身は現象学に対し、「フッサール以来の現象学の系統の哲学は、意識と存在について故意に非科学的な反省ばかりしていた」(Edelman,1992,p.159;193頁)、と極めて冷淡な評価を下していることに鑑みれば、なおさらそういえる。

しかし、バーンズのこの研究は結局のところ、結論部分の直前で彼女自身が述べているごとく、エーデルマンとサルトルとの「間にある類似性の細部について探索すること」(Barnes,2005,p.129)に終始し、そこで取り上げられた諸概念、例えば無化、識別、非自己、自己欺瞞、といった概念の理解を深めたり新たにすることにはなっていない。そのため、類似しているとバーンズがみなした概念同士が本当に「矛盾しない」かどうかは、この研究だけでは決定することができない。それゆえ、エーデルマンの理論とサルトルの理論とが矛盾しないかどうかとも判然とせず、まして、両者が「相互補足的」であることを示すという課題は、全く果されていない。

II 神経科学と否定

(1) 物質は物質でしかないこと

以上のように、バーンズ論文におけるエーデルマンとサルトルとの比較検討は粗雑であり、新たな理解や解釈をもたらすものではない。とはいえ、脳内物質の反応や活性化の分析にとどまる神経科学研究には限界がある、という彼女の問題意識自体に誤りはない。特に、「・・・ない」という否定が、神経科学に大きな意味をもちうるという考えのもと、エーデルマンの神経科学研究を読み解こうとした発想は貴重である。

バーンズの以上の問題意識を引き受けて、サルトルと神経科学とにより意義ある往還を成立させるには、物質は物質でしかなく、その活性化はあくまで物質の活性化でしかなく、脳内物質の場合にもそれは変わらない、という事態に改めて目を向けておく必要がある。I-(2)でふれた扁桃体を例に、この点を概観しておこう。既述したように、扁桃体は、恐怖や怒りや不安や驚きや悲しみ等に、その活性化が関わっていると考えられている。しかし、扁桃体の活性化は、それ自体として何らかの感情を意味す

るわけではない。事実、以上の感情は、相互に共通性はあるものの、それぞれ違った感情として我々に経験されている。扁桃体の活性化には、強い弱いといった量的な差異はあるが、以上の違いは、この差異とは次元を異にする、質的な差異としかいえないものである。扁桃体は、上述の感情とはいわば正反対の、非常にわくわくしている場合にも活性化するという報告からも (cf.坂井,2008,253頁)、扁桃体の活性化の量的差異と、感情の質的差異とには次元の違いがあることがより一層示される。扁桃体の活性化は、確かに感情の生起に密接に関わっているが、当然ながら、それ自体は感情ではなく、扁桃体の活性化以外の何ものでもない。

この理解を、同じく扁桃体に関わる研究例から補足しておきたい。扁桃体は、人種の偏見にも関わっていると研究がある (cf. Phelps et al.,2000, Lieberman et al.,2005)。だが、例えばある白人にある黒人の写真を見せて、その人の扁桃体が活性化したことが実験で判明したとして、その活性化が人種の偏見と相関しているとみなすには、その相関を実験者に判定させてくれる別の尺度をもってこなければならない。事実、この類の実験は、異人種に対する潜在的な感情的評価を計測する心理学的検査と組み合わせられて行われる。つまり、心理学的検査によって、その人が人種の偏見を潜在的に抱いていると判定されて、はじめて、その人の扁桃体の活性化は人種の偏見と相関しているとみなされることになる²⁰⁾。なぜなら、写真を見せられた時の扁桃体の活性化は、それ自体として人種の偏見を意味するわけではなく、扁桃体という物質の活性化以外の何ものでもないからである。脳内には、人種の偏見も、怒りも、恐怖も、あるわけではない。物質と、その活動があるだけである。

(2) 脳内からの錯誤の蒸発

物質は物質でしかなく、物質の活動は物質の活動でしかない、ということは、専ら哲学的なテーマであるように思えるが、この点を意識している神経科学者もいる。I-(3)でバーンズと共にみたエーデルマンもその一人であるが、カリフォルニア工科大学教授下條信輔は、この点を認知神経科学者の立場から明確に描き出している。

下條は、知覚判断の錯誤を例に、その錯誤をも

たらし「神経機構の誤作動」(下條,1999,71頁)が脳内のどこかにある、とみなす考えを否定している。知覚判断の錯誤とは、例えばある物体が左方向に運動しているのに、周囲の運動に惑わされて、それを上方向の運動と判断してしまう、といったことである。この判断は、上方向の運動を上方向の運動と「正しく」判断することとは、いうまでもなく全く異なる判断である。ところが、ある脳内部位のニューロンの活動というレベルでこの二つの判断を比較してみると、「どちらの場合にも、上方向に選択的なニューロンがとにかく強く発火し、結果として」知覚者は、「上方向に目を動かして反応している」(同書,71-72頁)。つまり、「間違えて」上方向の運動と判断する場合と、「正しく」そうする場合とで、ニューロン活動それ自体にはいかなる違いもないのである。確かに、「あるニューロンの活動パターンは、そのニューロンに接合している一段階前の多数のニューロンの活動に依存し」ており、これは、「複雑で予想のむずかしい依存関係」ではあるが、「それでも、一定の法則に従っており、そのかぎりでは規則的な関係」である(同書,72頁)。したがって、あるニューロン活動を成立させているよりミクロな脳内活動に遡っても、『『正常な作動』と『誤作動』との区別はつかない』(同上)ことになる。かくして、錯誤の原因は脳内に求められるどころか、「むしろ『錯誤は神経機構の正常な作動によってもたらされた』というべき」(同上)である、と下條はいう。

下條はまた、精神疾患を例に、同様のことを述べている。「たとえば、分裂病者〔=統合失調症者〕の脳では、ドーパミンという神経伝達物質が過剰であったり、また別の神経伝達物質が欠如していたりする」(同書,74-75頁)。この点では「健常者と比べれば明らかに異常で」(同書,75頁)ある。だが、「それぞれの神経伝達物質が神経過程にそれぞれどういう作用を及ぼすかという点に関していえば、……健常者の場合と同じ神経薬理学的な法則にしたがっていると言う点で『正常』」(同上)である、という他はない。このことは、「もっとミクロなレベルまでいって、イオンの神経機構における役割、タンパクや核酸分子の合成、遺伝子の配列、などというところ」にまで降りていっても」(同上)同じことである。「その場合、数値や物質の組み合わせとして『異常』

ということは当然ある」が、「それは『健常者や健康な動物の水準に比べて異常』ということに過ぎない。その異常に多量だったりあるいは欠乏している物質(あるいはそれらの異常な組み合わせ)が何をもたらししているか、といえ、その過程については『正常』も『異常』もない、それぞれのレベルでの生化学的『法則』にしたがっているだけ」なのである(同上)。したがって、「こうして〔脳内の〕ミクロの世界へ下降すればするほど、見事に錯誤は蒸発する」(同上)、と下條は述べている。

錯誤が「蒸発」する、という下條の言葉は、錯誤を決定するものが脳内のどこにも「ない」こと、脳の活動はあくまで物質の活動でしかなく、そこに錯誤といったものをみいだそうと追いかけていけばいくほど、それが「ない」ことがはっきりする、という事態を端的に言い表している。

(3) 「否定」を問題とする神経科学

では、追いかけていくと「ない」ことがわかるものを、神経科学はどのように追求しているのだろうか。神経科学は、「ない」という「否定」をどのように問題としているのか。

神経科学が脳内物質についての学問であることは自明である以上、これは極めて難解な問いである。そこで、少し観点を変えて、いやおうなく否定的な事象を扱わざるをえない神経科学の研究に着目したい。つまり、研究対象そのものに「否定」が埋め込まれているとみなせる研究が、いかなる仕方でも否定を問題としているのか、これをみてみよう。

「否定」が埋め込まれている研究対象とは、例えば先ほど下條と共にみた知覚判断の錯誤、がそうである²¹⁾。また、幻肢という疾病も、神経科学の重要な研究対象であり、かつ「否定」の埋め込まれた事象といえる。幻肢とは、事故や手術等で腕や脚が切断された後も、それがまだ存在するかのよう、そこに痛痒やしびれや運動感覚等を感じることである。よって、幻肢は、あると感じられるものが「ない」という点で、否定を内にもった事象、とみなすことができる。

本論では、幻肢とはいわば反対の疾病といえる「病態失認 (anosognosia)²²⁾ という疾病を、否定を内にもった事象の典型として取り上げ、これを主題とした神経科学研究について考察していきたい。

「病態失認」については、Ⅲでその様態を具体的にみていくが、要するに、脳損傷患者にみられる、自分の疾病、特に麻痺を無視したり否認してしまう病気のことである。疾病や麻痺といった、自分にあるものを「ない」とみなすこと、これが、病態失認を否定がその内に埋め込まれた疾病とみなせる所以である。

本論は、この疾病に関わる研究を全体的にみるのではなく、「はじめに」でもふれた、ラマチャンドランという一人の神経科学者の研究に絞って、検討・考察を行う。

ラマチャンドランに着目するのは、第一に、何といっても彼が、神経科学の第一線で長年に亘って活躍しているからである。彼は現在、カリフォルニア大学サンディエゴ校心理学分野・神経科学プログラムの教授であり、当校の脳認知センター(Center for Brain and Cognition) 所長でもある。彼の研究は、神経科学においてはもちろん、他の様々な領域の研究者からも参照され、考察されている (cf.,クリック,1995,84頁以下,177頁,299頁以下、下條,1995,21頁,23頁,97頁以下,158-161頁、デネット,1998,310頁,558頁,573頁,577頁、デネット,2005,322頁、コッホ,2006 (上),112頁、ノエ,2010,27頁,33頁、McNeill,2010,p.532、ガザニガ,2010,258頁以下、山口,2011,56-64頁、イアコポーニ,2011,366頁)。彼は特に幻肢研究者として著名であり、治癒困難で知られる幻肢痛に対し、鏡を用いたシンプルな装置で鏡像フィードバックによる改善方法を提起したことは (cf.,Ramachandran,1994、Ramachandran,2005、Ramachandran et al.,1995)、長い歴史をもつ幻肢研究上の一出来事として認められている (cf.,本田,2011,291頁、Cole,2010,p.665)。

第二に、ラマチャンドランのライフワークが、まさしく否定を内に含んだ事象を対象としている、とみなすことができるからである。彼の幻肢研究や病態失認研究は、その代表である。だが、それらだけにとどまらず、例えば、キャリア初期の彼の第一の研究主題は知覚であり、錯覚、幻覚、盲点、といった、否定を内に含んだ知覚現象を問題にしている (cf.,Ramachandran,1988、ラマチャンドラン,2010)。また彼は、カプグラ症候群、すなわち、両親等の身近な人物を外見がそっくりの別人とみなす人物誤認についても研究している (cf.,PB,pp.158-173;253-275

頁)。これも、「本当の」人物と「偽の」人物との同一性の「否定」を問題にするものに他ならない。他にも彼は、想像妊娠に強い関心を抱いているが (cf.,PB,pp.212-226;334-355頁)、この研究対象も、「ない」ものを「ある」とみなす事象である。このように、ラマチャンドランの研究のテーマは、否定に貫かれているとってよい。

したがって、ラマチャンドランの研究は、神経科学者が否定を問題とする、ということが一体いかなることなのかに迫るための、一つの貴重な素材となるはずである。そこで、彼の病態失認研究についてはⅢで詳しく紹介・検討し、その豊かな内容を明らかにする。それとともに、その根本的な問題点も指摘し、その克服のためにサルトル現象学が求められる所以も明らかにしていく。

Ⅲ 病態失認についてのラマチャンドランの研究

(1) 病態失認について

まずは、病態失認の概要を、必要な背景知識とともにラマチャンドランに従って明らかにしておこう。第一に、「大脳半球のいずれかが脳卒中 (stroke) によって損傷されると、その結果、半側麻痺 (hemiplegia)、すなわち、身体の片側の完全な麻痺 (paralysis) が起こる」こと、第二に、「もし脳卒中が左半球 (left hemisphere) に起きると、身体の右側が麻痺状態になる」こと、第三に、そうした場合の「患者は、当然、麻痺の病苦を訴え、治療を自ら求める」こと、第四に、「右半球 (right hemisphere) に脳卒中が起きた場合」、身体の左側が麻痺状態になり、「大部分の患者はやはり病苦と治療を訴えるが、無視できない少数の患者が、麻痺に対して無関心な (indifferent) ままになる」こと、である (TT,p.268)。少数患者にみられる麻痺への無関心とは、「麻痺の深刻さを軽く扱い、自分が動けないことを頑強に否認し (deny)、さらには、麻痺した肢体が自分のものであることを否認しさえする」(TT,p.268)、というものである。「麻痺を軽く扱う」例として、ラマチャンドランは、麻痺を抱える患者たちが一様に、「問題ないですよ、先生。日々良くなってますよ!」(TT,p.269)、といった、事実とは全く異なる言葉を口にすることを挙げている²³⁾。

麻痺の頑強な否認といったことも含めて、この疾病の内実をもう少し具体的に理解するため、以下に、患者とラマチャンドランとの面談中のやりとりを二つ例示しておきたい。最初は、BMと名付けられた患者の例である。

BMは76歳の婦人で、最近脳卒中を起こし、その結果左半身が完全な麻痺状態となっている。彼女は、「麻痺」以外の大抵の話題について話をする場合には完全に明晰であるが、自分の麻痺に関しては、無理やりそれに直面させる時でさえ頑強に否認し、「麻痺についての質問に対する」彼女の答えにはためらいがなく、誤りの自覚もみられない。次の会話は、その典型である。

「Mさん、いつ入院しましたか？」
「四月十六日に入院しました。娘が、私に何か問題があると感じましたので。」
「今日は何曜日ですか、それと、何時ですか？」
「火曜日午後のちょっと遅い時間です。」（これは正確な答えである。）
「Mさん、両腕を使えますか？」
「はい。」
「手は両方とも使えますか？」
「ええ、もちろんですよ。」
「右手は使えますか？」
「はい」
「左手は使えますか？」
「はい」
「両方の手とも、同じくらいしっかりしていますか？」
「ええ、両方とも同じくらいしっかりしていますよ。」
「Mさん、私の学生を右手で指差していただけますか？」
（患者が指差す。）
「Mさん、私の学生を左手で指差していただけますか？」
（患者はじっと黙ったままである。）
「Mさん、なぜ指さないんですか？」
「だってそうしなくなかったんです……」
翌日、同じ順番で質問が繰り返され、答えは同じであったが、面談の最後のほうで前日とは

異なるやりとりがあった。患者は私〔＝ラマチャンドラン、以下注記がない限りⅢの引用文中の「私」はラマチャンドラン〕を見て、尋ねた。

「先生、これは誰の手ですか（彼女自身の左手を指差しながら）？」
「誰の手だと思います？」
「そうですね、きっと先生の手じゃありませんよね！」
「では、誰の手なのかな？」
「私のもありませんよ。」
「誰のものだと思うんです？」
「私の息子の手です、先生。」（AS,p.24）

BMは、右手ではできる簡単な課題が左手ではできない、という事実を突きつけられても、左手の麻痺を決して認めようとはせず、その時のいわば気まぐれな意欲の問題にすりかえている。また、自分の麻痺した身体部分を他者のものとみなす症状もみられる。こうした症状にもかかわらず、知的能力には問題がないことも、押えておくべきことである。

もう一つ、この疾病の特異さを鮮明に描き出してくれる例を挙げる。

私は最近、ノラという名の、聡明な60歳の患者を診察した。彼女は、この症候群の特に印象的な病型をもっていた。

「ノラ、今日は気分はどうですか？」、私は尋ねた。
「とてもいいですよ、先生。病院の食事は別ですが。ひどいものです。」
「えーっと、診察してみましょう。歩けますか？」
「はい。」（実際には、彼女は先週、一歩も歩いていない）
「ノラ、手は使えますか、動かすことはできますか？」
「はい。」
「両方とも？」
「はい。」（ノラは一週間、ホークを使っていない）
「左手を動かせますか？」
「ええ、もちろん。」

「私の鼻を左手で触ってみてください。」
ノラの手は、動かないままである。
「私の鼻を触っていますか？」
「はい。」
「あなたの手が私の鼻を触っているのを見えますか？」
「ええ、いま先生の鼻に触らばかりですよ。」
二、三分後、私は生氣のない左手をつかんで彼女の顔のほうに持ち上げ、質問した、「これは誰の手ですか、ノラ？」
「それは私の母の手です、先生。」
「お母さんはどこにいるのですか？」
その瞬間、ノラは困惑したように、母親を探してあたりを見回した。「母は、テーブルの下に隠れています。」
「ノラ、あなたは左手を動かせる、と言いましたね？」
「はい。」
「見せてください。左手で自分の鼻を触ってみてください。」
ノラは、いかなる躊躇もなく、右手を弛緩した左手のほうに動かし、道具のように左手を使って鼻に触れた(TT,pp.268-269)。

ノラは、やはり知的能力には全く問題がないのに、動くはずのない自分の手が動いているのが見える、と主張している。病態失認は患者の知覚のあり方までも変えてしまう場合がある、ということが明示されている。

(2) ラマチャンドランの観点と実験の内容

1 神経学的学説批判

ラマチャンドランは、自身、神経学を専門としながら、病態失認に関する典型的な「神経学的学説(neurological theories)」(PB,p.132;215頁)に与していない。

ラマチャンドランによると、神経学的学説とは、病態失認における「否認(denial)は、〔半側〕無視シンドロームから直接導かれる結果である」(PB,p.131;213頁)とする考え方である。「半側無視(hemineglect)」(PB,p.114;187頁)とは、大脳右半球に起きた脳卒中の結果、「世界の左側のもの全てに対して全般的に無関心になること」(PB,p.131;213

頁)である²⁴⁾。つまり、神経学的学説によると、病態失認において患者が否認する麻痺した左手や左脚も、患者の「世界の左側のもの全て」に含まれ、よって、病態失認は右半球損傷が引き起こす半側無視の一つの現われである、ということになる。

この説は「恐らく少なくとも部分的には正しい」(AS,p.23)が、ラマチャンドランはこの説では説明できない以下のような事実を提示する。まず第一に、「〔半側〕無視と否認はそれぞれ独立して起こる場合がある」(PB,p.132;215頁)、ということである。つまり、半側無視を伴わずに、病態失認だけが起こる患者も一部にあり、この事実は、この疾病を半側無視の直接の結果とみる説では説明できない。第二に、「否認は通常、患者の注意を麻痺に向けた時にさえ持続する」(AS,p.23)ことである。半側無視の患者の場合、世界の左側の諸物に無関心ではあるが、それらに注意を促せば、それらが在ることに気づかせることができる。例えば、患者の顔近くの左側に指を立てじっとさせていると患者はその指に気づかないが、それを激しく動かすと、それに気づかせることができる(cf.,PB,p.114;188頁)。それに対して、病態失認者の場合には、医者が「ある患者の顔を無理やり動かして左腕に注視させ、それが患者の〔動かすようにという〕指令に従っていないことを示したとしても、彼はそれが麻痺していることを一あるいはそれが自分の身体に属していることさえも一断固として否認し続ける」(PB,p.132;215頁)。この点で、否認は無視とは異なる態度であり、「説明を要するのは、一麻痺に対するただの無関心ではなく一この否認の激しさである」(PB,p.132;215頁)、ということになる。第三に、病態失認者は、麻痺した手や腕を単に否認するだけでなく、Ⅲ-(1)で紹介したような、「それは私の腕ではない」とか、「それは私の兄の腕だ」、等といった「作話(confabulation)に勤しむ」(AS,p.25)。これも、半側無視の患者にはまずみられない、病態失認者の特徴である²⁵⁾。

これらに関連して重要なことは、Ⅲ-(1)でも指摘したが、「患者は、たとえ〔病態失認〕以外の側面では完全に明晰で(lucid)知性的で(intelligent)あっても、自分の誤った考えを知的に正す(intellectually correct)ことがない」(AS,p.23)、ということである。つまり、病態失認者たちが、「一も二も無く矛盾している証拠に直面して

さえ」(AS,p.25) 自らの否認を訂正できず、それどころか自分の腕を他人のものともなしたりするのは、患者たちの知的理解力が障害されていたり、意識が混濁しているからではない。これらに何らの問題がなくても否認が持続するところに、この疾病の理解しがたさが端的に示されているのである²⁶⁾。

2 信念体系全体の乱れ

Ⅲ-(1)で説明したように、病態失認者は、麻痺していて動かない腕を動いていると思い込む、という症状を示すことがある。ラマチャンドランによると、神経学説は、「患者が〔例えば医者に〕左手である動作を行うように求められると、患者は麻痺した腕に運動指令を送り、それと同時にこの指令のコピーが(頭頂葉にある)身体イメージの中枢に送られ、そこでモニターされて運動の感覚として患者に経験される」(PB,p.139;225頁)からこうした思い込みが起きる、と説明する。つまり、神経学説は、腕が動くとか動かないといった身体運動とは無関係に機能している脳内神経メカニズムを仮定し、これを病態失認が成り立つ条件とみなしていることになる。

ラマチャンドランは、こうした仮定を、次のような、ある患者に対する臨床実験によって検証している。

ラリー・クーパーは知的な五十六歳の病態失認者で、私が病院を訪れた時は卒中の発作から一週間が経過していた。彼は妻が持ってきた青と紫のキルトにくるまっけていて、そこから両腕が一片方は麻痺し、片方は正常な腕が一外に出ていた。私たちは十分ほど談笑し、それから私は部屋を出て行き、五分後にまた戻ってきた。「クーパーさん!」、私はベッドに近寄りながら叫んだ。「たったいま左腕を動かしたのはどういうわけなんですか!」。腕は両方とも私が部屋を出た時と同じ位置で全く動いていない。私はこれを先に正常な人で試してみたが、完全に当惑して、「何のことですか?左腕など何もしていません」、とか、「さっぱりわかりませんね。動かしていましたか?」、といった反応が普通だった。しかしクーパー氏は、平然と私を見て言った、「自分が正しいことを示そう

とと思って身振りをしてみたんですよ。翌日再度実験してみると、今度はこう言った、「痛かったので、動かして痛みをやわらげたくです」(PB,pp.139-140;225頁)。

このユニークかつ素朴な実験は、身体からいわば切り離された神経メカニズムを病態失認の条件とする考えが誤っていることを端的に示している。なぜなら、この患者は、何事もないところで、ラマチャンドランから突然、「左腕が動いていた」と呼びかけられている限り、「左腕に運動指令を送っていた可能性は皆無」(PB,p.140;226頁)なはずだからである。事実、運動指令を送っていない以上、自分が運動していたと指摘されても、正常人は、ただ困惑するしかない。ところが、患者は、この指摘を平然と肯ってしまう。このことは、病態失認が、脳内の運動指令及びそのコピーに対する感覚と、実際の運動とのずれ、といった「感覚・運動系の欠陥から単に生じているだけではない、ということを示している」(PB,p.140;226頁)。病態失認は、感覚や運動を司る神経の損傷といった観点からだけでは十分に理解できない。

むしろ、「病態失認者の自分自身についての信念体系全体 (whole system of beliefs) が乱されており、その乱れがあまりに深いので、それらの信念を守るために患者が行うことには、まるで限度がなくなっているようにみえるほどである」(PB,p.140;226頁)。病態失認は、「右頭頂葉 (right parietal lobe) における破壊や損傷に由来するもの、と通例みなされている」が、この見方自体再考が必要であり、「神経組織 (neural tissue) の永続的破壊の結果」というよりも、患者の信念体系全体の乱れを惹き起こすような「右半球のある神経回路 (neural circuits) の一時的な機能障害 (dysfunction) の結果」とみなすほうが妥当である、というのがラマチャンドランの見方である (AS,p.34)。

病態失認者の信念体系全体の乱れに迫るため、ラマチャンドランは様々な実験を考案している。例えば、「ヴァーチャルリアリティー・ボックス」と名付けられた手作りの実験道具を用いる以下のような実験もその一つである。

「ヴァーチャルリアリティー・ボックス

(virtual reality box)」はダンボール紙といくつかの鏡とからできている。患者は、手袋をした(麻痺している)左手をボックス正面に空いた窓から差し込み、ボックス上部の穴からボックスの内部を覗き込み、自分自身の手だと思ふものを見る。患者には気づかれずに、一人の共犯者(accomplice)〔=実験協力者〕がボックスの別の開口部から手袋をした右手を差し込んで、その鏡像が視覚的に患者の左手〔の像〕に重なるようにし、患者が「引っかけた(tricked)」、自分自身の左手を直接見ていると思うようにする。右手を使った練習がいくつか与えられた後、患者は、(麻痺している)左手を、メトロノームのリズムに合わせて上下に動かすように指示される。その時共犯者は、患者が「だまされて(fooled)」自分の手がなんと自分の指令に従っている!、と思うように、同じリズムに合わせて自分の手を動かすようにする(AS,p.32)。

ラマチャンドランはこの実験を、「思考と精神作用の明晰さが格別が高く」、「半側無視を抱えていない」のに「重症の病態失認」であるD婦人に行った(AS,p.32)。この実験のねらいは、「患者が自分の麻痺を明示的に(explicitly)承認していないにしても、自分自身の左手が活力を取り戻すのを見て驚くかどうか」(AS,p.32)、を明らかにすることである。結果は、それを見ても「D婦人は、いかなる驚きを示すこともなく、〔左手が動いていることについて〕特別に問いただされても、『ええ、左手が動いているのが見えますよ』、と答えた」(AS,p.33)のである。

ラマチャンドランは、以上の実験に引き続き、麻痺していない右手を使った実験も行う。

私は、脇役(stooge)〔=実験協力者〕に、患者の手袋をした手が完全に静止したままである〔と患者には見えるようにするため、自分の手を絶対に動かさない〕よう頼んだ。D婦人はメトロノームに合わせて右手を上下に動かし始めたが、ボックスの内部で彼女に与えられる眺めは、完璧に静止状態にある手(脇役の手)という眺めであった。ボックス内部を見た時、彼

女が見ることのできるものは、完璧に静止しているように見える手以外には何もなかった。ところが、再び〔手が動いているかどうか〕質問されると、彼女は、手が上下に動いているのがはっきり見える、と主張したのである!(AS,p.33)。

この実験結果は、病態失認を半側無視から直接導かれる結果とみなす神経学説を、根底から覆している。なぜなら、既に述べたように、半側無視は、左半身や身体の左側の世界全般に無関心になることだが、この患者は、右手の動きに関しても、それが麻痺という問題をもっていないにもかかわらず、事実とは異なる主張をし、平然と作話を行うからである。このことは、感覚ないし知覚と運動との「不一致が、身体の左側から生じているのか、それとも右側から生じているのかは、決定的な問題ではない」(AS,p.33)ことを明示している。また、この患者は、思考や精神活動がことのほか優れており、また「視覚性消去現象(visual extinction)も全くない」(AS,p.32)²⁷⁾のに、麻痺の否認に関わるものなら、自分がまさにいま見ているものさえも平然と否定してしまう。この事実は、「自分の左腕は麻痺していない」という信念を守るために患者の行うことにはまるで限度がないようにみえる、というラマチャンドランの先の言葉をまさしく裏付けるもの、といえる。

3 麻痺を受け入れやすくする実験

そこで、ラマチャンドランは、麻痺を「何らかの仕方で受け入れやすくしてみたら—患者の信念体系をより脅かさないようにしてみたら—、どうだろうか」(PB,p.151;243頁)、と問い、次のような手順の実験を行う。「まず患者に略式の神経系の検査を行い」、「次に、生理食塩水の入った注射器を患者に見せて、『神経検査の一環として、左腕にこの麻酔薬を注射します、注射をするとすぐに左腕が数分間だけ一時的に麻痺します』、と言う」(PB,p.151;243頁)。それから、患者が「話を理解したのを確かめたうえで、患者の腕に〔実際には麻酔の効果の全くない〕食塩水を『注射する』」(PB,p.151;243頁)。この実験のねらいは、「これで患者は〔自分の麻痺を〕受け入れやすくなったからには、自分が麻痺状

態にあることをにわかに認めるようになるのか、それとも、『注射が効いてないみたいで、左腕が普通に動くんですけど』、と言うか」(PB,p.151;243頁)、を確かめることである。ラマチャンドランは、ナンシーという女性患者にこの実験を行った。また、対照として、彼女の右腕にも同様の実験を行った(cf.,PB,pp.151-152;243-244頁)。

結果は以下の通りである。左腕に対する実験では、注射してから数分後に、ラマチャンドランが『さて、左腕は動きますか?』とナンシーに尋ねると、彼女は、『いいえ、何もしたくないようです。動きません』、と答えた」(PB,p.151;243頁)。このことから、ラマチャンドランは、「彼女はいまや、自分の左腕が本当に麻痺しているという事実を受け入れることができた」(PB,p.151;243頁)、と結論づける。一方、右腕に対する対照実験では、「生理食塩水の入った〔左腕の時と〕同じ注射器で彼女に注射し、少し待ってから、『右腕は動きますか?』と尋ねた」ところ、「ナンシーは、下を向いて、右手を顎のところまで持ち上げて、『ええ、動きます。見えますでしょう』、と言った」(PB,pp.151-152;244頁)。それを聞いて、ラマチャンドランが「驚いたふりをし」、「一体どうしてこんなことがありえるんだろう?ちゃんと左腕にしたのと同じ麻酔薬を注射したのに!」、と言うと、「彼女は信じられないというふうに頭をふって、『さあ、私にはわかりません、先生。多分、精神は物質にまさるといこと(mind over matter)じゃないでしょうか。私は常々そう思っているんですよ』、と答えた」のである(PB,p.152;244頁)。

この実験は、上記の一例のみ行われたものであるが、ラマチャンドランは、この実験を拒絶する患者についても報告している。スーザンという女性患者は、「左腕の麻痺を激しく否認しており、実験への参加に同意した」(PB,p.283;註26頁)。だが、

私がこれから左腕に局部麻酔を注射しますと言うと、彼女は、車椅子のなかで身をこわばらせ、前かがみになって、まばたきもせず私の目をまっすぐに見て、言った。「でも、先生、それはフェアなことでしょうか(is that fair)?」。それはあたかも、スーザンは私と何かのゲームをしていたのに、私が突然そのルー

ルを変えてしまったので、そのことが全く許しがたい、といっているかのようであった。私は実験を続けることができなかった(PB,p.283;註26-27頁)。

患者のこれらの言動について、ラマチャンドランは特に考察していないが、これらは、病態失認を理解するうえで極めて重要な意味をもっている、と考えられる。それがいかなるものかは、IVで明らかにしたい。

4 麻痺についての暗黙知

ラマチャンドランはさらに、「病態失認者は、どのくらい深く、自分の否認や作話を信じているのか」(PB,p.137;222頁)、ということについても、興味深い実験を行っている。この実験の目的は、「患者は、言葉の上では自分の麻痺を否認していても、より深い次元では、自分は実際には麻痺していることに『気付いている』のではないか」、ということをし、いかにすれば、「病態失認における否認についての暗黙知(tacit knowledge)は存在するのか」、という問いを検証することにある(AS,p.28)。

実験は、「ゲーム的な雰囲気」のなかで、患者に片手で行う課題(unimanual task)と両手で行う課題(bimanual task)との選択を突き付けて、「必ず二つの内の一つを選ばせ、患者はそれを首尾よく達成できた場合、報酬を得る」、というものである(AS,p.28)。片手で行う課題は、「ナットでボルトを締める」、「レンガを五つ積み上げる」、「おもちゃの蛸を釣り針で釣り上げて容器の中に入れる」、等で、報酬は、「二ドル」、「キャンディーの小箱」、といった具合である(AS,p.29)。それに対して、両手で行う課題は、「赤ちゃん靴の靴紐を結ぶ」、「大きな箱の周りを蝶結びする」、「はさみを使って紙を円に切る」、等であり、報酬は、「五ドル」、「キャンディーの大箱」、といった具合である(AS,p.29)。片手で行う課題と両手で行う課題のどれとどれを選択肢として組み合わせるか、と、どの課題にどの報酬を組み合わせるか、ということは、「ランダムに行う」(AS,p.28)。ただし、「より大きいもしくはより価値のある報酬は、両手で行う課題と、より小さいもしくはより価値の少ない報酬は、片手で行う課題と、必ず組になっている」(AS,p.28)、というのが

この実験のポイントである。この実験の「課題はどれも単純であるので、麻痺のない人々は、より大きい報酬を得たいと思って、両手で行う課題を選ぶ」(AS,p.29)。したがって、「もし、半身不随の患者たちが自分の麻痺に完全に気づいていないのなら、その場合には、彼らの否認と矛盾することなく、やはり両手で行う課題を選ぶ」はずだが、一方、「もし、患者たちが麻痺に対する『暗黙』知をもっているなら、彼らは自発的に片手で行う課題を選ぶことになろう」、というのが、ラマチャンドランの見通しである(AS,p.29)²⁸⁾。

この実験を3人の病態失認者に総計18回行ったところ、そのうち「17回、両手で行う課題が選ばれる」(AS,p.30)、という結果になった。それに対して、対照実験では、「12回の施行の全てで、患者たちは自発的に、いかなる躊躇もみせることなく、片手で行う課題を選ぶ」(AS,pp.30-31)、という結果になった。対照実験の被験者は、左半身不随の患者たちで、「病態失認のいかなる痕跡もみられない」という点でのみ病態失認者と異なっている(cf.,AS,p.30)。実験が終わった後、ラマチャンドランが、対照実験の被験者たちに、「なぜ片手で行う課題を選んだのかを尋ねると、患者たちは質問にびっくりした様子を見せ、左手が使えないからそうしました、と答えた」(AS,p.31)²⁹⁾。

一方、病態失認者たちの態度や反応は、対照実験の被験者たちとは全く異なる。例えば、LRという患者は、「キャンディーの大箱を報酬とする大きな箱に蝶結びをする課題か、それとも、キャンディーの小箱を報酬とするナットでボトルを締める課題か、の選択」に対し、「二、三秒躊躇した後、両手を使う蝶結びの課題のほうを選んだ」(AS,p.29)。そこで、ラマチャンドランが「その選択の理由を尋ねると、より大きな箱は、作業するのがより簡単はずだ、と説明した」(AS,pp.29-30)。続く「同じ課題と報酬で行われた回でも、彼女は何の躊躇もせずに両手課題の選択肢を選び」、しかも、「全く同じ課題を試み、失敗してから、まだ五分と経っていないのに、その選択の説明は再び、『そのほうがより簡単にみえる』、であった」(AS,p.30)。

LRは、キャンディーの大箱を報酬とする、はさみを使って紙を円に切り取る課題か、キャンディーの小箱を報酬とする、ナットでボトルを締める課題

か、を選択する際にも、両手が必要な前者を選び、やはりうまくできない(cf.,AS,p.30)。課題開始からおよそ二分経った時、ラマチャンドランとLRとに以下のようなやり取りがなされた。

実験者：「円を切り取るのがあなたに難しいのはなぜですか？」

被験者：「わかりませんね。」

実験者：「もう一方の手を使ってやってみてくださいよ。」

被験者：「まあ、私は両手利き(ambidextrous)ではありません。」

実験者：「蝶結びにするには手はいくつ必要ですか？」

被験者：「二本です。」

実験者：「あなたは、蝶結びはできますか？」

被験者：「はい。」(AS,p.30)

ここでも「また、LRは、さきほど蝶結びの課題に取り組んで失敗したことを、無視しているか忘れてしまっている、と思われる」(AS,p.30)。

以上の実験結果からすると、「病態失認は、深部に及び」、「患者たちは、自分の麻痺に対する『暗黙知』をもっていないか、もしくは、それをもっていたとしても、それにアクセスすることができていないか、のいずれかである」、と結論づけられることになる(AS,p.31)³⁰⁾

5 脳の中の「誰か」

では、本当の結論は、二つのうちのいずれなのだろうか。この問いに関し、ラマチャンドランは、患者LRに関する以下のようなエピソードを紹介している。「ある時、(私がいなくて)私の学生が彼女に前日の実験セッションについて尋ねたところ、LRは覚えていて、『あの親切なインド人の先生 [=ラマチャンドランのこと]、・・・先生は、靴紐を結ぶように私 [=LR] に言いました』、と言い、それから誘導されることなく付け加えた、『私は両手を使ってちゃんと結びましたよ』、と」(AS,p.33)。こうした、「両手を使ったという事実を自ら進んで申し出るといったこと」は、「普通の人なら誰もしないようなこと」であり、「麻痺に対する暗黙知を明らかにほのめかしている」(AS,pp.33-34)。

この点では、先にみた、両手が必要な課題を左手も使ってやってみようという勧めに対し、「自分は両手利きではない」、という言い訳をわざわざ口にすることも、同様である (cf.,AS,p.34)。また、Ⅲ-(1) でみたノラの例、すなわち、「麻痺した左手に自発的に右手を伸ばしてつかみ」、「『彼女の母親のものである』その左手を道具として使って自分の鼻を指す」ことも、「自分の左手が麻痺していることを、彼女がある次元で知っていなければ」絶対にできないことである (TT,p.269)。ラマチャンドランは、患者のこうした振る舞いや「言葉が含意することは、患者の脳の中にある『誰か (somebody)』は患者に麻痺があることを知っているが、その情報に意識的な心はアクセスできない状態にある (not available to the conscious mind)、ということである」(PB,pp.143-144;231頁)、と言い表している。

では、その「誰か」とは、「誰」のことなのだろうか。問い方を変えるなら、麻痺に対する暗黙知とは、いかなるものなのだろうか。また、患者たちが暗黙知にアクセスできないのなら、「患者たちはなぜ、(ランダムに反応するのではなく) 終始一貫して両手が必要な課題を選ぶのだろうか」(AS,p.32)。

(3) ラマチャンドランの解釈の問題点

1 説明の無限後退

脳の中の誰かが真実を知っている、という時、ラマチャンドランは「誰か (somebody)」にクォーター・マークを付している。これによって、脳の中の誰かという表現が、一つの比喩ないし擬人化に過ぎないことを、ラマチャンドランは示しているのであろう。

しかし、脳の中の誰かが知っている、という言葉は、比喩でしかないことだけに問題があるのではない。より本質的な問題は、暗黙知の考察にこうした見方を導入すると、神経科学や認知科学等で議論されている、いわゆる「ホムンクルス [小人] 仮説」の難題を引き起こしてしまう、ということである。ホムンクルス仮説とは、例えば知覚は脳内の多重で極度に複雑な過程に基づいているのに私には一元的なものとして現出していることや、意識は重層的であるのに、私は私に一人の人間として意識されていること、等を説明するために、脳内でそれらを統括している小人を仮定するものである。このように、

ホムンクルスは、私が行っていることで、私にはできないはずのないことを私の代わりにしてくれる者である。よって、この者にも、その者ができないことを代わりにしてくれる小人が必要となる、という問題が生じる。病態失認に引き付けていうと、病態失認者が知らない事実を知っている「誰か [ホムンクルス]」を患者の脳に想定すると、その誰かはではそれをどのように知ったかが次に問題となるため、その誰かの脳にもまた誰かを想定せざるをえなくなり、以下、無限後退に陥る、という問題が生じる³¹⁾。

実のところ、この問題は、病態失認についてのラマチャンドランの解釈全体に関わっている。一体に、ラマチャンドランの疾病解釈は、神経科学の専門誌に掲載された学術論文においても、比喩的・擬人的表現に満ちている。これは、彼の研究に独自の魅力をもたらし、また、神経科学を脳内物質の諸反応の研究とみなす傾向に対する有効な批判ともなっている。しかしながら、ラマチャンドランが、病態失認の症状解釈において、「異常検出装置 (anomaly detector)」(AS,p.39) という比喩をキー・タームとして提起する時、これは病態失認の根本的な解明をもたらすものではなく、むしろ³²⁾。

ラマチャンドランは、病態失認を理解するために、「脳/心は、多様な出所からやってくる明証的事実 (evidence) について、最ももっともらしく (probable)、総体的に一貫した解釈に到達するように努めている」(AS,p.36)、と前提する。この前提を理解する「アナロジー」として、彼は「作戦本部室の軍司令官」を持ち出す (AS,p.36)。司令官は、多くの斥候から多様な事実を収集し、その明証性を見積もり、ある作戦を確立した場合、作戦開始直前に一人の斥候がそれまでと多少矛盾する情報をもたらしたとしても、大抵は、作戦を変更することなく、その情報を入力しなかったことにし、士気を落とさぬため他の兵士たちには嘘をつくよう、その斥候に命じるだろう (cf.,AS,pp.36-37)。これと似て、ある人の脳に入ってくる「事実間で矛盾が起きた時 (例えば、病態失認者の視覚が本人に、腕が自分の指令に従っていないということを教えている時)、矛盾のなかで時間を無駄にしたり、交替する決定の間でただ揺れ動いている代わりに、その人の認知システムはひとつのストーリーのみを取り上げ、堅持する」(AS,p.38)。このために「認知システムが行うこと、

それは、矛盾する事実を無視する（これが否認である）か、あるいは、新しい明証の事実を実際で打ち上げる（これが合理化（rationalization）である）、ということである」（AS,p.38）。ただし、矛盾を取り除き、時間の節約や速やかな決断を可能にする否認や合理化も、その程度が過ぎれば、「じきに適応を促さないものになり、個体の存続を脅かすものになってしまう」（AS,p.39）。

「したがって」（AS,p.39）、とラマチャンドランはいい、以下のように続ける。「右頭頂葉には特別な目的に供するメカニズム—異常検出装置—があり、その独特の目的は、左半球が採用している『ストーリー』を疑いの目で定期的に検査し、異常や矛盾を検出すること、また、矛盾があまりに大きい場合にはパラダイムシフトを引き起こすこと、といった、『天邪鬼（Devil's Advocate）』として役立つことである」（AS,p.39）。この一文は、大脳の左右半球には役割分担があり、それぞれが「別々の心的能力に対して特化している」（PB,p.133;216頁）、という事態を踏まえると、次のように理解できる。左半球の役割は、ちょうど「作戦本部室の軍司令官」のように、多少の問題はあえて無視して一貫性を可能な限り追求することである。それに対して、その追求に何か問題はないか、何らかの異常や矛盾を孕んでいないかを、何事にも反対する「天邪鬼」のように、絶えず批判的にチェックする役割を担うのが、右半球である。ラマチャンドランに従ってより正確に言えば、右半球における「異常検出装置」が、そうした役割を特別に担っている。「パラダイムシフト」とは、再び軍司令官のアナロジーに従うなら、作戦開始直前に「敵が核兵器を所持しているとの情報を斥候がもたらした際には」、当初の決定を速やかに変更する、といったことである（cf.,AS,p.39）。我々の生活に置き換えると、例えば、突然の深刻な病気や怪我のせいで、自分の身体が変調したり、制限された動きしかできなくなった際、悲嘆に暮れながらもそのことを誤魔化さずに受け入れる、といったことである。この「パラダイムシフト」を滞りなく引き起こすのも、右半球における「異常検出装置」の役割である。

以上のように解釈すると、「右半球損傷患者が、正常な人や左半球を損傷した人に比べて、はるかに手の込んだ風変わりな合理化を行うようになるのは

なぜか、が説明される」（AS,p.39）。すなわち、脳卒中がもたらした半身麻痺により、従来の生活で採用されていた「ストーリー」は、現在の患者の状態には適合しないものとなっているのに、右半球の「異常検出装置」が損傷してしまったため、その矛盾を検出できず、麻痺を抱えた身体や生活に見合った「パラダイムシフト」を引き起こすこともできない。同時に、やはり「異常検出装置」の損傷の結果、一貫性追求のための否認や合理化という左半球の機能を押さえることができなくなったため、それらの機能がとめどなく発揮されることになる、というわけである。

以上の解釈でポイントとなるのは、「異常検出装置」というものの仮定である。この仮定に基づく以上の説明が「比喩的な説明」（AS,p.40）でしかないと、ラマチャンドラン自身認めている。それゆえ、ラマチャンドランは、研究が進展して、「根源的な神経メカニズムに関するより明確な理解をもつようになるまで」、我々はその説明を、真の説明を「一時的に代替するものとして、受け入れなければならない」、と主張する（AS,p.40）。

しかしながら、この説明の問題点は、恐らく、神経科学の新たな発見や洞察によって解消されるものではない³³⁾。というのも、以上の説明は、それが比喩的かどうかということ以前に、先に指摘した、説明の無限後退ないし説明すべきものの永遠の先送り、という本質的な問題を抱えているからである。異常検出装置と訳出した原語anomaly detectorのdetectorは、「検出者」を意味する可能性もある。もしもそうなら、それはホムンクルス仮説の難題をそのまま引き起こしてしまう。「検出者」の脳にさらなる「検出者」がいなければ、その「人」は検出という行為をできなくなってしまうはずである。一方、これが検出の装置や機械であるとしても、事情は全く同じである。なぜなら、それが行う検出や情報処理の結果を読み取る人が必要となり、読み取った人の脳でなされる検出や情報処理の結果をさらに読み取る人が必要となり、これには限りがないからである。

そもそも、Ⅱ-(2)で下條と共に明らかにしたように、脳内の物質的活動のレベルでは、「異常」も「正常」もなく、むしろあえていうなら「正常」しかなく、異常というのは、それを読み取る人がいて

はじめて「異常」となる。脳内に究極の原因を求めて、あるものが在るから「異常」である、と、あるいは、あるものが機能しているため「正常」が保たれ、それが無いから「異常」となっている、と、いつてしまうと、次には、それらを「正常」や「異常」とさせているものを特定し、それを説明する必要が新たに立ち現れる。このように、「異常」や「正常」の意味を現出させる脳内メカニズムの説明には、限りがないことになる。

2 フロイトに対するアンビバレントな態度

ラマチャンドランにしても、以上の問題に全く気づいていないわけではない。

このことは、彼が、病態失認の症状解釈に、神経科学とは全く異なる病理理解の方法論を提起している、フロイト精神分析学を取り入れていることにも示されている。ラマチャンドランは、「病態失認の研究を始めた時、ジクムント・フロイトに関するいかなることに全く関心がなかった」し、「神経科学コミュニティ全体が彼に深い猜疑心を抱いている」のに合わせて、「フロイトの諸説に極めて懐疑的だった」(PB,p.152;244頁)。だが、研究を進めるにつれ、「フロイトが天才であったことを否定できるものはなにもないことが、すぐさま明らかになった」(PB,p.152;244頁)、という。つまり、ラマチャンドランは、病態失認研究を通して、フロイト精神分析学へと急接近することになったのである。

注目すべきは、ラマチャンドランは、従来の数多ある病態失認解釈を二区分し、一方の代表をⅢ-(2)-1で検討した神経学説、他方の代表をフロイト説とみなし、後者についてもその問題点を厳しく抉り出している、ということである。病態失認に対するフロイト説とは、ラマチャンドランの要約によれば、「患者が己の疾病を否認するのは、『自分の自我(ego)を守る』ためである」(AS,p.23)、というものである。この見解には、次のような決定的な問題がある。第一に、「病態失認者と正常人との間にある、心理的な防衛機制の規模の違いを説明していない」(PB,p.131;214頁)ことである。具体的にいうと、正常人であれば、腕の怪我を軽く見積もることならよくあるとしても、自分の腕を他人の腕であるとみなすことは絶対にないのに、否認患者がこうした症状を示すのはなぜか、をフロイト説では説

明できない。第二に、病態失認が、「右頭頂葉が損傷した場合のみ認められ、左頭頂葉が関わる場合は極めてまれである」(AS,p.23)、という特徴をもつ理由が説明できていない、ということである。麻痺が左右どちらにあっても、患者の傷害や挫折感や心理的な防衛の必要性は同程度なはずである以上、「この答えは、心理学ではなく神経学に求めなければならない」ことになる(cf.PB,p.132;214頁)。第三に、フロイト説では、「否認がしばしば領域特定のであること、例えば、患者は、深刻な脳卒中に見舞われたことは認めるが、麻痺を否認する、あるいは時によると、自分の脚が麻痺していることは認めるのに、腕は麻痺していないと頑強に主張する、といったこと」(AS,p.23)も、説明できない。

こうした、臨床的な諸事実に基づく批判に加え、ラマチャンドランは、「フロイトが心理的防衛機制を説明するために組み立てた理論体系は、不明瞭で検証不能である」し、「あいまいな専門用語にあまりに頼りすぎている」し、なにより「自説を立証するためのいかなる実験も決して行わなかった」(PB,p.153;245頁)、といい、科学者としてのフロイトを、ほとんど全面的に批判している。

にもかかわらず、ラマチャンドランは、既述のように、フロイトの天分を称揚する。のみならず、病態失認の解釈に際してのラマチャンドランの視点は、フロイト理論の枠組みを一步も踏み出るものではない。例えば、ラマチャンドランは、1998年の著書『脳のなかの幽霊』の病態失認を主題とした章の最後で、「否認」、「抑圧(repression)」、「反動形成(reaction formation)」、「合理化」、「ユーモア(humor)」、「投影(projection)」、というフロイト理論の鍵概念を列挙し、それぞれに該当する具体例を病態失認者の諸症状から挙げることによって、章のまとめとしている(cf.PB,pp.153-155;246-248頁)。この著述スタイルは、2011年の著書でも、列挙される概念には若干の違いがあるが、全く変わらない³⁴⁾。このように、ラマチャンドランは、フロイト理論の根本諸概念は病態失認の症例と深く関わり、その理解を助けてくれると考えているのみならず、病態失認という疾病こそフロイト理論の正しさを証明している、といわんばかりである。

ラマチャンドランがフロイト理論を取り入れようとする意図は、明確である。まず第一に、神経科学

どうも説明できない暗黙知の問題は、知っているものを「無意識」、知らないものを「意識」と考えることによって、一見整合的に処理できるように思われる。

第二に、ラマチャンドランは病態失認者を、いわゆる正常人とは全く異質の疾病者とは決してみなさず、我々と地続きのところで、我々が隠された形で抱えている問題を露呈させている、とみている。この見方は、ラマチャンドランの次のような言葉に明示されている。「病態失認は、ただの風変わりな症候群であるどころか、人間心理についての斬新な洞察を我々に与えてくれるものである」(TT,p.271)。「病態失認者を観察することは、拡大鏡を通して人間の本性を看取すること同然であり、人間の愚かさのあらゆる側面や、我々の誰もがいかに自己欺瞞(self-deception)に陥りがちかを気づかせてくれる」(PB,p.130;212頁)。

以上のように、フロイトを取り入れる意図も、心理的な疾病に対するフロイトとの共通姿勢も明確であるのに、既に明らかにしたように、ラマチャンドランのフロイトへの評価や態度は、アンビバレントである。こうしたことになるのも、自分の麻痺を知らないのに知っている、ないし、知っているのに知らない、という病態失認の謎めいた症状を解釈するには、フロイトが最適であるようでいてそうでもないことを、ラマチャンドランが「暗黙に」知っているからではないだろうか。自身の問題意識により即応した概念枠を、少なくともフロイトを補足する観点を、ラマチャンドランは求めているのではないだろうか。我々はそれをサルトルに見出すことができる、と考えるのである。

IV サルトルに基づく病態失認の解釈

ラマチャンドランの研究の問題点としてⅢ-(3)-1で指摘した、説明の無限後退は、患者の知らないことを知っている、患者とは別の「誰か」を脳内に導入したことから生じていたのであった。観点を変えれば、麻痺を知っている者と知らない者がいわば正真正銘の同一人物であるなら、この問題は回避されることになる。だが、人があることを知っており、かつ全く同時にそれを知らないとは、どのような事態なのだろうか。この問いこそ、サルトルが

「自己欺瞞」という術語で追求したことである。

Ⅲの最後で示したが、ラマチャンドランも、自己欺瞞という概念やあり方を、病態失認者を理解する重要な手がかりとしている(cf.PB,p.153;246頁、pp.254-255;397-399頁、pp.278-279;註20-22頁)。自己欺瞞へのラマチャンドランの着眼は、サルトルの自己欺瞞論を介すことにより、はるかに確固とした裏づけを得ることができる。

(1) サルトルの自己欺瞞論

1 麻痺と自己欺瞞

そこで、準備的考察として、Ⅲ-(2)-4で紹介した、片手で行う課題と両手で行う課題との選択実験の事例について検討する。Ⅲ-(2)-5でみたように、ラマチャンドランは、この実験の結果を受けて、「自分の麻痺を知らないはずの病態失認者たちは、なぜ、課題選択に対しランダムに反応するのではなく、終始一貫して自身が遂行できない両手課題を選ぶのか」、という問いを提起しているが、直接的な回答を与えていない。

この実験で問題となるのは、自分の麻痺に対する患者の「知り方」である。患者がもしも、自分の麻痺をいわば普通の意味で知っているのなら、両手が必要な課題を選ばないはずである。事実、対照実験における左半球損傷患者の選択は、まさにその通りとなる。それゆえ、両手課題を選ぶ限りでは、病態失認者は自分の麻痺を知らないことになる。しかし、もしもそれを全く知らないなら、ラマチャンドランがいうように、課題選択が「ランダムに」なされてもよいように思える。確かに両手課題のほうが報酬は高いが、何度試みてもそれが遂行できないとわかったら、片手課題を試みることが、報酬を得る唯一の手段となる。知的能力に問題のない患者たちがこのことを理解できないはずはない。にもかかわらず、両手課題が選択され続ける。

この事態は、患者が自分の麻痺を知っている、という見地に立つと、次のように解釈できることになる。患者が試みに、ないしアトランダムに片手課題を行って、それが何の困難もなく遂行できてしまったら、自分には両手課題のみができないこと、つまり、片手課題では用いなかった左手が使えない状態にあること、この事実を自分に知らしめることになってしまう。患者は、この事実をよく知っている

からこそ、それを自分に知らしめる機会を避けるために、また、自分がそれをよく知っていることを認めないですむように、両手課題をあえて選ばない。このように解釈することができる。サルトルの以下の言葉は、病態失認者のこの在り方を端的に言い表している。「私は真実を一層注意深く私に対して隠すためには、この真実を極めて正確に知っているのではありません—しかも時を前後してであってはならない……反対に、同一の企ての唯一の構造 (structure unitaire) において、そうあるのではありません」(EN,pp.83-84;157頁)。患者は、課題の選択において、自分の麻痺という真実を極めて正確に知っており、それと全く同時に、完全に同一の企てとして、麻痺を自分に対して注意深く隠しており、これらが課題の選択における唯一の構造を形成しているのである。

真実を注意深く隠すために真実を正確に知っている、という事態をサルトルに従ってもう少し詳しくみてみよう。我々が、何かの物を自分から隠そうとする時、それとは別の物に目を留めて、それから注意を逸らす、といったことをする。その結果、それを全く忘れ去ってしまう場合もあり、そうなれば、それはより完全に我々から隠されることになる。しかし、自分の腕の麻痺といったような、「私自身が私の覆い隠そうとするものである (être) 場合には、問題は全く異なった様相を呈する」(EN,p.78;146頁)。というのも、「私が事実上、私の存在 (mon être) のひとつの姿 (aspect) を《みない》ようにすることができるのは、私がみないようにしているその姿に私がまさしく精通している場合だけ」(EN,p.78;146頁)だからである。つまり、「私がその姿を考えないように気をつけているためには、私はたえずそれを考えているのではありません」ならず、外的対象から逃れる場合とは正反対に、「私が〔私自身のひとつの姿である〕その対象から逃れるためには、私はその対象をめざさなければならない」ことになる (EN,p.79;146頁)。麻痺した左腕という対象から逃れることと、それをめざすこととが、まさに時を前後してではなく、完全に同一の企てとしてなされ、「同一の意識の統一 (unité d'une même conscience) のうちに与えられている」(EN,p.79;147頁)。それゆえ、「私は知らずにいる (ignorer) ために逃れるのであるが、私は自分が逃れていること

を知らずにいることはできない」(EN,p.79;147頁)。したがって、逃れたい左腕の麻痺から逃れることは、左腕が麻痺していることを「意識する一つの仕方 (mode) でしかない」(EN,p.79;147頁)。ただそうはいっても、自分の麻痺を逃れることと、自分が麻痺状態であることとは、「全く同一のことであるはずはない」(EN,p.79;147頁)。私は、麻痺の只中であって、麻痺を無いものとしうる (cf,EN,p.79;147頁)。いいかえれば、私は、麻痺「《ではない》という形で (sous la forme de «ne l'être pas》」、麻痺であることができる (cf,EN,p.79; 147頁)。こうした、「同一の意識のうちで、存在と非存在 (n'être-pas) との統一、すなわち、それであらぬためにそれであること (être-pour-n'être-pas)」が成立した状態を、サルトルは、「自己欺瞞 (mauvaise foi)」と呼ぶ (EN,p.80;149頁)。この観点からすると、病態失認者が自己欺瞞的であるのは、麻痺であることと麻痺でないこととが患者の同一の意識のなかで統一され、麻痺であらぬために麻痺である、という仕方では患者は存在しているからであることになる。それゆえ、この存在仕方の内実が明確に描き出されるなら、病態失認者の一見奇妙な諸症状や言動も、より明確に理解できるようになるはずである。

2 対自と否定

サルトルは自己欺瞞を、日常と異なる場面でみられる特異な態度とか、いわゆるシニカルな意識状態とみなすのではなく (cf,EN,p.105;202頁)、「非常に多くの人にとっての生の通常の姿」(EN,p.84;158頁)、とみなしている。これは、病態失認を特異な疾病とみなさず、我々人間の本质を浮かび上がらせるものとみるラマチャンドランの姿勢に通ずるものがある。

サルトルのこの自己欺瞞観は、彼が、職業への従事を自己欺瞞の一種であり典型である、とみなしていることに明瞭に示されている。サルトルは、職業がいかなる意味で自己欺瞞的かを明らかにするため、カフェのボーイを例として取り上げ、その職業に特有の振る舞いに着目する。「彼の立ち居振る舞いは敏捷で精彩に富むが、いささか正確すぎ、いささかテンポがよすぎ、客のほうにやってくるにも足取りがいささか敏捷すぎ、お辞儀をするにもいささか慇懃すぎ、彼の声、彼の眼は、客の注文にい

ささか注意の溢れすぎた関心を示し、しばらくしてから戻ってくるにも、何かしら自動人形のようなぎこちない正確さを歩き方において再現しており、綱渡り芸人のような身軽さでトレイを運んで、絶えず不安定で絶えず危うくなるトレイの均衡を、腕と手を軽やかに動かして絶えず回復させている」(EN,p.94:177頁)。長く切れ目のないこの一文は、ボーイがカフェにおいて、絶え間なく「演じ(jouer)、たわむれている(s'amuser)」(EN,p.94:177頁)ことを、端的に描出している。「彼の表情や声まで、機械仕掛けのようにみえる」のも、「彼が、事物のもつ情状なき敏捷さと迅速さを自己に与える」のも、彼が演じ、たわむれているからにはほかならない(EN,p.94:177頁)。では彼は何を演じ、たわむれているのか。むろん、「彼は、カフェのボーイであることを演じている(jouer à être garçon)」のであり、「彼の身分をもてあそぶ(jouer avec sa condition)ことによって、それを実現する(réaliser)のである」(EN,p.94:177頁)。

もちろん、ボーイだけでなく、例えば「食料品屋、仕立屋、競売り人それぞれに、それぞれのダンスがある」(EN,p.94:177頁)。また、このことは、『存在と無』執筆時の1940年代フランスにのみみられることではなく、現代日本においても極めて馴染みの光景である。例えば、デパートの女性店員は、「いらっしゃいませ」という客への呼びかけを、鼻に抜けるような声と独特の節回しで微笑みつつ発声する。同じこの呼びかけも、コンビニエンスストアではそれとは異なる仕方で、居酒屋ではまた異なる仕方で、高級レストランではさらに異なる仕方で、発声される。コンビニエンスストア等でみられる、ある定員が「いらっしゃいませ」と発声すると他の店員たちがその後倣って次々と発声していく「やまびこ」と呼ばれる事象も、接客方法としていかに奇妙なものにみえようと、店員のダンスの一種にはちがいない。

これらのダンスは、確かに何か著しく誇張されており、遊戯的である。しかし、それぞれの職種の、時に微細な違いに応じた演技をしない店員や受付や営業人等は、どこことなく店員や受付や営業人らしくなく、我々を居心地悪くさせる。それらの人々は、自分の身分を実現していない。「ほんやりしている食料品屋が買い物客の癪に障るのも、彼がもはや、

完全には食料品屋ではないからである」(EN,p.94:178頁)。我々は人に、従事している職業に相応しい演技を要求し、この要求に応じて人は現にその職種の人間となる。

この要求には、「人を、その人があるところのもの(ce qu'il est)のうちに閉じ込めておく用心がみられる」(EN,p.94:178頁)。こうした用心をしなければならないのも、人は、例えばカフェのボーイという職業に従事していたとして、「インク壺がインク壺であり、コップがコップであるのと同じ意味で、直接的にカフェのボーイであることはできない」(EN,p.94:178頁)からである。カフェのボーイは、「五時に起きる」とか「チップをもらう」といった様々な義務や権利を有しているが、「私がそれであるべきであるにもかかわらず、私が決してそれであらぬところのものは、まさにこうした[様々な義務や権利を有した]主体である」(EN,pp.94-95:178頁)。なぜなら、「毎朝五時に起きるのも、首覚悟で朝寝坊するのも、私の自由な選択に属して」(EN,p.95:179頁)いるように、私はそれらの義務や権利をいつでも自分の身から投げ捨てることができるからである。したがって、人が、インク壺がインク壺ではなくなるのではないかと心配することは決してないのに、カフェのボーイが、「自分の身分から突然はみだし、逃れるのではないかと心配」(EN,p.94:178頁)し、上述のような用心をみせることは、いわれのないことではない。カフェのボーイは、カフェのボーイであるところのもの(ce qu'il est)ではない。ただ彼が、カフェのボーイに「典型的な身ぶり」で、ボーイであることを滞りなく演技し続けてくれる限りで、人は、また当人も、「あたかも、身分上の義務と権利に価値と重要性をもたせることが、まさしく当人の能力のうちにはないかのごとく」感じることができる(EN,p.95:179頁)。

「それにしても、私がある意味ではカフェのボーイであるのは疑いがない—さもなければ、私は外交官である、新聞記者である、と自称してもさしつかえないことになってしまう」(EN,p.95:179-180頁)。重要なのは、私は、インク壺がインク壺であるように、カフェのボーイであることはできない、ということである。インク壺のような、「それがそれであるところのものである(l'être est ce qu'il est)」という事物の存在仕方を、サルトルは、「即自存在

(être-en-soi)」と呼ぶ (EN,p.32;54頁)。だから、私がカフェのボーイであるのは疑いないとしても、「それは即自存在のあり方においてではありえない」 (EN,p.95;180頁)。この限りではやはり、私はカフェのボーイであるところのものではない。「私は、カフェのボーイではあらぬところのものである (être ce que je ne suis pas) というあり方で、カフェのボーイであるのである」 (EN,p.95;180頁)。

サルトルは、こうした、「それがあらぬところのものであり、それがあるところのものではあらぬという存在 (être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est)」 (EN,p.98;187頁) 仕方を、人間の意識の在り方と規定している。これは、即自存在と対照する術語を使うなら、「対自存在 (être-pour-soi)」 (EN,p.30;50頁) の在り方である。対自は即自と違って、「あらぬ」という否定を内に抱えた存在である。自己欺瞞は、対自のこの在り方を露呈させる、典型的な存在仕方なのである。

3 自己欺瞞の目的

以上のように規定される意識の在り方について、自己欺瞞の内実を明らかにするという目的の範囲内で、やはりサルトルの例に即してもう少しみていこう。

取り上げる例は、同性愛者である。ラマチャンドランが、同性愛者を、病態失認者と同質の心理的防衛を示す人間とみなしている (cf.PB,p.153;246-247頁) 点でも、サルトルが同性愛者を例に自己欺瞞を考察していることは、好都合である³⁵⁾。

サルトルによると、「同性愛者 (homosexuel) は、往々にして耐え難い罪悪感をもっており」、「自分の同性愛的傾向 (penchant) を十分に認め、自分の犯した特異な過失の一々をきちんと告白する」ことも少なくない (EN,p.98;187頁)。ところが、「それにもかかわらず、往々にして、自分を《ゲイ (pédéraste)》とみなすことは、全力を尽くして拒絶」し、「戯れから、偶然にも、運悪く、そうってしまった」、等と言う (EN,p.98;187頁)。したがって、「確かに、この人間は、滑稽を催させるほど、ある種の自己欺瞞に陥った人間であり、というのも、自分の責に帰せられる全ての事実を認めながら、そこから当然の帰結を引き出すことは拒否しているからである」 (EN,p.98;187頁)。そこで、友人

をはじめ周囲の者は、「この二心 (duplicité) に苛立ち、彼に要求するのはただ一つのことだけとなる」 (EN,p.98;187頁)。それは、「彼が率直に、《私はゲイである》と明言する」 (EN,p.98;187頁) ことである。こうした要求を前に、同性愛者はいかに行為するであろうか。

「同性愛者は、自分が事物としてみられるのは望まない、つまり、彼は、このテーブルがテーブルである、とか、この赤毛の男が赤毛である、というのと同じ仕方で、同性愛者は同性愛者であるのではない、という、漠とした強い了解を抱いている」 (EN,p.99;188頁)。こうした了解を抱いている同性愛者は、いわゆる正常者が普段ことさら着目することのない、事物とは截然とした「人間存在 (réalité-humaine) の特異で (singulier) 還元不可能な性格を認めている」 (EN,p.99;188頁)。その限り、「彼の態度は、真理の否定しえない了解を含みもっている」 (EN,p.99;188頁)。しかしながら、「同性愛者は、集団の恐るべき判断から逃れるためには、〔それが〕届かないところに絶えず身を置かなければならない」 (EN,p.99;188頁)。つまり、集団は、同性愛者の漠とした了解などおかまいなしに、彼を、彼がそれであるところのものとして、同性愛者と断ずる。事実、「《へえ、あいつはゲイなんだって》といった言葉には、他者を侮蔑するものと、〔そのような言葉を言ったり聞いたりする〕私を安堵させるもの」とが含まれており、こうした文句は、我々を不安にさせる他者の自由を、線を引き抹消し、それ以降は、他者の全ての行為を、その人の本質から必然的に生じてくる帰結として構成することを目指すことになる」 (EN,p.99;189頁)。したがって、集団のこうした判断を逃れるためには、それが完全に届かない場所に同性愛者は身を置かなければならない。その場所とは、同性愛者が、自分を事物として、つまり、自分がそれであるところのものとして、同性愛者とは異なる存在者である、ということを示しうるところである。

「かくして、同性愛者は、あるという語をもてあそぶ (jouer sur) ことになる」 (EN,p.99;188頁)。この一文は以下のことを意味する。同性愛者が、上述のような了解に沿って、「《私は私があるところのものであらぬ》という意味で、《私はゲイではない》と主張する」限りで、「彼は正しい」 (EN,p.99;188

頁)。換言すれば、この主張は、「人間存在が諸行為によってあらゆる限定から逃れ出るという限りにおいて、私はゲイではない」(EN,p.99;188頁)、といった意味であり、またこうした意味である場合にのみ、この主張は正当である。しかしながら、彼を糾弾する人々は、そのような意味で彼がゲイであるか否かを問題にしているわけではない。あるいは、そのような意味では確かにゲイではないと認めたくて、なおかつ、彼はゲイである、とみなすであろう。したがって、彼の「正当な」主張は集団の判断の大勢に何らの影響も及ぼさない。そのため、「彼はこっそりと、《ある》という言葉のもうひとつの意味へと滑っていく。彼は《あらぬ》を《即自的にあらぬ》の意味に解する。彼は、このテーブルがインク壺であらぬというのと同じ意味で、《ゲイであらぬ》、と明言する」(EN,p.99;188頁)ようになる。この意味で、確かに彼はあるという語をもてあそんでいる。「彼は、自己欺瞞的である」(EN,p.99;188頁)³⁶⁾。

同性愛者があるという語をもてあそぶ仕方は、以下のような「自己欺瞞の目的」(EN,p.101;192頁)を、典型的な仕方でも果そうとしている。「私をして、《あるところのものであらぬ》という仕方において、私が私のあるところのものであるようにさせること、あるいは、私をして、《あるところのものである》という仕方において、私が私のあるところのものであらぬようにさせること」(EN,p.101;192頁)。この一文は、自己欺瞞における対自から即自への、また即自から対自への、絶えざる滑り行きを表現している。すなわち、《あるところのものであらぬ》は、対自の存在仕方であるが、自己欺瞞者は、《あるところのものであらぬ》の《あらぬ》だけをいわば取り出して即自的な意味に解釈しながら、それを即自のほうへとそっと滑らせていき、最終的には即自的な《あらぬ》に移行させてしまう。同性愛者の場合でいうと、対自的に同性愛者で《あるところのものであらぬ》ことが、即自的に同性愛者で《あらぬ》ことになる。これが、対自的な《あらぬ》から即自的な《あらぬ》への滑り行きである。一方、《あるところのものである》は、即自の存在仕方であるが、自己欺瞞者は、《あるところのものである》の《ある》を対自的な意味に解釈し、《あらぬところのものである》の《ある》へと少しずつ移行させていく。即自的に同性愛者で《ある》のが、対自的に、同性

愛者で《あらぬところのものである》ことになる。これが、即自的な《ある》から対自的な《ある》への滑り行きである。

こうした自己欺瞞の目的は、病態失認者の行為にも、同性愛者と同様に典型的な仕方でも認められる。そこで、自己欺瞞についてのサルトルの論述の検討はひとまずおいて、以上の考察に基づき、以下、病態失認者の諸行為や諸症状を解釈することにする。

(2) 対自存在としての病態失認者

Ⅲ-(3)-2でみたように、病態失認者には、我々誰もがそうである自己欺瞞的傾向が極端に拡大された形で認められる。実際に、典型的な自己欺瞞者としてサルトルが描く同性愛者の諸特徴は、病態失認者にも非常によく該当する。例えば、動かそうとしたはずがない手を動かしたと言われて、わが意を得たりとばかりに同意したり、動かない自分の手や腕を、息子の手や母親の腕にしてしまったり、その母親はテーブルの下に隠れている、ととっさに作り話をしたり、左手で鼻を触ってみよと言われて、麻痺したその手を右手の道具にしてその命令を遂行したり、病態失認者の振る舞いは、誤解を恐れずいえば、非常にユーモラスであり、「滑稽を催させるほど」である。また、医師が命ずる課題や作業の失敗や不遂行に対し、それが自身の麻痺という問題から帰結することは絶対に認めず、「両手利きではない」、とか、たまたまそうしなかつた、といった、周辺的な事情に帰属させるところも、自分の同性愛行為に対する同性愛者の言明とよく似ている。さらに、麻痺を生じさせた脳卒中やそれに付随する様々な出来事や問題は明晰に理解していながら、時には麻痺の一部まで認めることさえありながら、問題の中心にある麻痺は頑として認めない、ということも、同性愛者の「二心」と通底している。

では、病態失認者に対するラマチャンドランの様々な働きかけは、病態失認者にとっていかなる意味をもっているのだろうか。

1 即自的な手と対自的な手

まず、患者に対する働きかけとして最も素朴なものに思える、「左手は使えますか」とか、「左手は動かせますか」、といった質問について考えてみよう。

これらの言葉は、左手を診察し、その機能を問題

にしている医師の質問としてみると、やや不自然な質問である。身体に問題があって入院している患者に対しては、「左手をこのように使えますか」とか、「どの程度なら動かせますか」とか、「〔問題のある右手に対して〕左手のほうは大丈夫ですか」、等といった質問をするはずである。上述のような質問は、左手を使える・動かせると患者が思っているどうかを、つまり、左手の麻痺を認知しているかどうかを確かめる意図を明確にもっている。患者は、知的能力に何の問題もないので、医師のこの意図がある程度、あるいははっきりと読み取ることができるであろう。サルトル的にいえば、左手が麻痺した左手であることを、患者が認めているかどうかを医師は問い、患者もそのことをわかっている。

この時医師は、当然、即自的な左手を問題としている。脳卒中による半身麻痺患者を診察する医師として、物理的空間を即自的な物体としての患者の手がきちんと動くかどうかに関心であることはできない。だから、「麻痺していない」、という患者の回答も、即自的な手について、すなわち、麻痺した手であるところのものである手についての回答である、と医師は思う。したがって、医師にとって、この回答は、患者が自分の明らかな麻痺を認知していないことを証明するもののように思える。ところが、既にみたように、一方では患者は自分の麻痺を知っているようでもあり、認識能力に問題がないことと合わせて、麻痺に対する患者のこの態度が謎めいたものとなる。

この謎を解き明かす鍵は、患者の回答が、対自的な左手に関するものではないか、と考えることにある。病態失認者も、同性愛者と同じく、たとえ医師によってあれ、自分が事物としてみられるのは決して望まないだろう。しかし、麻痺して生気なくなった腕は、確かにいかにも事物的である。これまでみてきた、麻痺した自分の手を道具として使う例や、着脱可能な装置のように、自分の左腕を他の人のものにする例は、左手が患者にとって、自分から切り離された事物的なものになっていることを示しているであろう。ラマチャンドランは、自分の麻痺した手について、自分のベッドに大きくて毛深い手がある、と怒ったように言う女性患者の例を紹介しているが (cf.,PB,p.131;212-213頁、AS,p.25)、この場合には、事物的な左手に対する患者の嫌悪が

あからさまとなっている。だが、そうした左手もやはり自分の左手であるのは間違いない。それが事物的・即自的になっているがゆえに、患者は余計に、対自的な在り方に強くこだわることにもなる。自分の左手は、このテーブルがテーブルであるのと同じ仕方で、麻痺した左手であるのではない。麻痺した左腕も、どれほど僅かな可能性であれよくなっていく余地を常にもっている以上、この捉え方自体は間違っていない。

ところが、病態失認者は、左手や左腕に対して常に対自的な在り方をしているわけではない。これを端的に示すのは、Ⅲ-(2)-2に示したクーパー氏の例である。クーパー氏は、左腕の麻痺をやはり頑として認めない。彼にとって、「私の麻痺した左腕は麻痺した左腕であるところのものであらぬ」からである。クーパー氏が自分の左腕に対して対自的な在り方をしていることは、正常な人との反応の違いからも示される。正常の人は、動かそうとしたはずのない自分の腕が動いたといわれると、非常に困惑する。なぜなら、ラマチャンドランの指摘は、正常な人にとって、あくまで自分の手であるところのものである即自的な腕についてであり、その限り、それがひとりで動くはずはないからである。クーパー氏の場合も、ラマチャンドランの指摘は、動かしたはずがなく、ひとりで動いたはずもない彼の即自的な腕についてである。だが、左手に対するクーパー氏の存在仕方は対自的であり、そのために、彼はラマチャンドランの指摘に困惑することがないのである。しかしそれと同時に、彼は、対自存在から即自存在への滑り行きの機縁をそこに機敏に見て取り、巧みに利用する。彼は、腕が動いた、あなたの腕は麻痺していない、という指摘に喜んで同意する。この同意は、彼の腕を即自的な物とみることへの同意でもある。麻痺した左手であるところのものであらぬは、麻痺した左手であらぬに移行する。彼は、自己欺瞞の目的を見事に果している。

この考察をふまえると、「左手が動くか」という質問に対する「はい」と、「右手は動くか」という質問に対する「はい」を、病態失認者は同じ存在仕方において答えていない、と考えられるのではないだろうか。後者の場合には、麻痺していない手であるところの手である、という即自的な意味で、「はい」と答えているはずである。事実、「右手は動く

か」という質問の答えに、患者たちは、例外なく常に「はい」と答え、右手を動かすようにという指令に、「そうしたくありません」等と答えることもない。「今そうする気分ではない」とか「不器用なのでできない」という答えは、対自の在り方においては、ある意味ごく自然な答えである。しかし、我々が即自の在り方に自分を閉じ込めておくべき時、この答えは発せられることがない。例えば、店員が客から、客として当然の要求をもちだされた時、こうした答えを発することは許されない。患者が医師から、診察を受ける者として当然の要求をされた時も、同様である。病態失認者も、こと右手に関しては、即自の在り方からはみでることはない。即自からはみだしは左手に関してのみ起こる。つまり、左腕に関してのみ、あらぬところのものであると、あるところのものであるとの滑り行きが生じている³⁷⁾。それゆえまた、左手と右手との間にも対自存在と即自存在との移行が生じていることになる。患者は自己欺瞞的である。そして、こうした在り方を行っている病態失認者にとって、「左手は使えますか」、という一見些細な質問は、意識の存在仕方の根本に関わってくるものとなる。

留意すべきは、Ⅲ-(2)-1及び2でみたように、病態失認における麻痺の否認は、少なくとも現在のところ、即自的な仕方では、つまり、神経回路の機能や神経伝達物質という観点からは、完全に説明できていないということである。この限り、医師の側からしても、麻痺した腕を、対自的なものと、つまり、麻痺した腕は麻痺した腕であらぬところのものであり、麻痺した腕であるところのものであらぬ、とみなす余地を本質的に認めざるをえない。この点で、Ⅲ-(2)-3で紹介した、生理食塩水を腕に注射する実験において右手が麻痺しなかった際の患者ナンシーの言葉は意味深長である。「多分、精神は物質にまさるといことではないでしょうか。私は常々そう思っているんですよ」。病態失認者にとっては、即自存在と対自存在との存在仕方の違いが日々しき問題となっていること、存在仕方の違いゆえに両者が移行しあい、絶え間なく反転し続ける事態に患者は直面していること、これらのことを、この言葉は我々に知らしめてくれるのではないだろうか。

2 対自存在と演技

では、ナンシーが受けた生理食塩水の実験は、病態失認者にとってどのような意味をもっているのだろうか。

Ⅳ-(2)-1で明らかにしたように、病態失認者の左腕は、「麻痺した左腕であるところのものであらぬという仕方で麻痺した左腕である」、という在り方をしている。これに注射を打って麻痺させる、ということは、「麻痺した左腕であるところのものであらぬ」の「あらぬ」を、否定の否定という仕方で「ある」に転じ、「麻痺した左腕であるところのものである」、にすることである。つまり、食塩水注射は、左腕の対自的な在り方を、即自的な在り方に移行させる働きをもつ。ところが、この注射は、これとは異なる働きももっている。すなわち、「麻痺した左腕でないところのものであらぬ」の「あらぬ」を、否定の否定で「ある」に転じ、「麻痺した左腕でないところのものである」、にすること、すなわち、即自存在を対自存在に移行させる働きももっている。左腕に関してはそもそも対自的に存在しているはずの患者になぜ後者の働きももちうるかという、Ⅳ-(2)-1でみたように、患者は自己欺瞞の目的を達成せんと、対自存在から即自存在への滑り行きと、即自存在から対自存在への滑り行きに、絶えず開かれているからである。

したがって、この食塩水注射は、単に、即自的な手の麻痺を患者に受け入れやすくするものではない。患者が行っている即自存在と対自存在との移行し合いを医師が促進し、より積極的に実現させることである、といえる。患者の側からいうと、自ら行っている自己欺瞞の目的達成のための策謀に、医師が入り込んでくる、ということでもある。医師が、患者の自己欺瞞の巧みな手立ての「上」を行こうとするかのようなのである。

ラマチャンドランは、このことを明確にはないにせよ、どこかで感じている。ラマチャンドランは、実験をいわば楽しみ(s'amuser)、患者を常に「出し抜こう」としている。それは彼の実験報告にも現われている。例えば、実験協力者を「共犯者」とか「脇役」と呼ぶことがその一例である。また、患者を「引っかける」とか「だます」と表現するのもそうである。ラマチャンドランは、食塩水注射の実験で、患者の右腕にした注射が効かないことに「驚

いたふり」をするが、それはドラマの一シーンに過ぎず、実験中、徹頭徹尾演じている (jouer)。こうした眼で見ると、ラマチャンドランの実験は、おしなべて、演技的であり、たわむれ (jeu) 的である。病態失認者に、「左腕を動かしたのはどういうわけですか!？」と叫びながら近寄る実験は、その一例である。あるいは、Ⅲ-(2)-2の、バーチャルリアリティ・ボックスの実験もその好例である。ラマチャンドランが、麻痺した左手に関し、患者の実態に合っていない光景を患者に見せ付けて、患者を出し抜こうとする。すると、患者はそれを平然と受け入れてしまい、彼の意図を挫く。そこでラマチャンドランは、今度は右手に関して別の実験を考案する。ラマチャンドランと患者とのだましあい、出し抜きあい、である。

だからこそ、彼の患者から、「それはフェアなことでしょうか」、という言葉も出てくることになる。これは、生理食塩水の注射をされようとした患者スーザンの言葉であるが、「フェア」という言葉は、彼女が、医師のラマチャンドランと全く同じく、演じ、プレイシ (jouer) ていたことを端的に示している。そして、サルトルに従うなら、演じることができるのは、対自存在であり、対自存在のみである。それは、病態失認者であるところのものであらぬ、という仕方では病態失認者である者へのみ可能なことである。それを、注射を使って、病態失認者であるところのものである、にすることは、ラマチャンドランにとっては、演技やたわむれの延長・続きであろうが、彼女にとっては、もはや演ずること・たわむれることを不可能にするものなのではないか。互いに対自の在り方のままいかにして相手を出し抜くかが基本ルールのはずだ。そうだとすると、これは突然のルール変更であり、「アンフェア」なのではないだろうか。これが、「それはフェアなことでしょうか」という言葉の意味であらう。

ラマチャンドランをして実験を先に進めなくさせたこの言葉の含意を言語化すれば、以下のようなだろう。「先生、問題はあくまで対自としての在り方の問題なのではないでしょうか。つまり、私の存在の只中における『ある』と『あらぬ』との間の差異に関わる問題なのであり、その差異を麻酔で消すことは、私を即自として、事物として、扱うこと

になるのではないのでしょうか。私自身、確かに、対自から即自への滑り行きを行っていますが、あなたが、医者であるという資格をもってそこまで踏み込んでくるのは、果して正当な (fair) ことなのでしょうか・・・」。

もちろん、ナンシーのように、そのさらに上を行って、「信じられないと頭をふりながら」、神経内科の医師を前に「精神は物質にまざる」、とうそぶくこともできる。いずれにしても、この実験における患者の態度は、「それであらぬところのものであり、それであるところのものであらぬ」という対自存在としての病態失認者の在り方を、まざまざと示してくれている。

3 正反対の信念の共存

Ⅲ-(2)-2で詳論したように、ラマチャンドランは、病態失認を信念体系全体の乱れとみなしている。彼は、この観点から実験を積み重ねることにより、信じるという、日常誰もがやっている経験が、理解しがたく掴みどころのないものであることを強く意識するようになる。「病態失認は、『信じること (belief)』は単純な事柄ではない、という事実の鮮烈な描出」であり、「信じることは、続けざまに剥ぎ取ることのできる幾重もの層から成り立っており、最後に出てくる『本当の』自己は、空虚な抽象以外の何ものでもない」(TT,p.271)。

信じることの理解しがたさを乗り越えるためには、「『信じること』は、必ずしも単体の (unitary) ものとは限らない、と考えるみる」(PB,p.279;註21頁) ことだ、とラマチャンドランはいう。何度もみてきたように、病態失認者は、自分が麻痺していることを、ある意味では知らず、ある意味では知っている。あるいは、自分が麻痺していないことを、ある意味では信じており、ある意味では信じていない。こうした、全く正反対の信念が共存している病態失認者の在り方は、確かに「単体のもの」ではない、と考えることができる。

ラマチャンドランは、この洞察を生かす道を、大脳の右半球と左半球との機能区分に求める。彼は、「自己欺瞞は主に左半球の機能であるが、……その反対に、右半球は常に真実を『知っている』」(PB,p.279;註21頁)、と仮定し、そこから、右半球損傷患者の一部が際限りなく自己欺瞞を行う理由を説

明しようとする。しかし、脳のある部分が真実を「知っている」、と説明することの問題点は、既にⅢ-(3)-1で指摘した通りである。また、自己欺瞞を左半球の機能とすることも、自己欺瞞発生の仮説とはなりえない。自己欺瞞とは、人が真実を、例えば麻痺という真実を知っておりかつ知らないことなのだから、まただからこそ、右半球と左半球との二つの機能区分が求められるわけだから、これを左半球の機能としても、今度は、左半球自身が自己欺瞞的となる。そうでなければ、左半球は単なる欺瞞の機能は担えても、自己欺瞞の機能は担えないはずである。もしも左半球が単なる欺瞞しか担っていないなら、真実を「知る」右半球を損傷している者は、欺瞞は行っても、自己欺瞞は行えないことになってしまう。よって左半球は自己欺瞞的でなければならぬが、そうだとすると、今度は左半球の中にも機能区分が求められ、その中の何かが自己欺瞞の機能を担うことになり、そこも自己欺瞞的となる。このようにして、以下同様の問題が終わりなく生じてしまうことになる。

同じ理由で、無意識を持ち出すことも十分な説明とはなりえない。意識と無意識の区別によって同一人物における真実を知らない部分と知っている部分との「二心」が両方ともに保持され、自己欺瞞のもつ矛盾性が回避されるようにみえる。しかし、無意識が「知っている」とするなら、左半球が「知っている」とする場合と同じ問題が生じる。また、「検閲」という概念を導入し、真実を無意識に押しやり、意識に浮かび上がらないようにするメカニズムを想定しても、今度は「検閲」が自己欺瞞的となり、問題は解消されない(cf. EN, pp84-89; 158-167頁)。以上の指摘は、自己欺瞞の無意識説の破綻の説明としては確かに簡素すぎ、粗雑すぎる。だが、フロイトへの依拠は、大脳両半球の各機能の説明への依拠と、原理的な共通性をもっていることは、この指摘によって示すことができるだろう。

ラマチャンドランが、信じることについての洞察を得ながら、病態失認者の自己欺瞞に十分迫りきれず、左半球説やフロイト説に頼るしかなかったのは、そもそも彼の問いの立て方が適切ではなかったからではないだろうか。このことをサルトルに従って明らかにし、本論を閉じることにしたい。

サルトルは、「信じることは、信じないことであ

る (croire, c'est ne pas croire)」という一見背理にみえる意識の在り方を、「友人ピエールが私に対して友情をもっていることを私が信じている」場合を例に、以下のように論証している(EN, p.104; 198頁)。ピエールが友情をもっていることを私が信じるとは、「そのことをまっ正直に (de bonne foi) 信じる」(EN, p.104; 198頁) ことである。自分が信じているものに少しでも疑いを差し挟むなら、それを信じることにはならない。つまり、ピエールの友情を信じるとは、例えば、親友とて他人だから、本当のところはわからない、とか、ピエールも人間だから友情がぐらつくこともあるだろう、とか、こちらが友情を捧げているから彼も同じ態度を取るのであって、こちらの出方次第では彼の友情もどうなるかわからない、等と一切疑わないことである。こうした、当然ありうる疑いを一切排除して彼の友情を信じる、ということは、「信頼の衝動に身を任せ、そう信じることを決意し (décider)、この決意にとどまることを決意することである」(EN, p.104; 198頁)。このように、信じるのが決意である限り、「信じるとは、自分が信じているということを知っていることである (croire, c'est savoir qu'on croit)」(EN, p.104; 199頁)。よって、信じるとは、先ほど列挙したような疑いが、自分の信じる行為から排除されていることを知っていることでもある。なぜなら、さきほどみたように、信じるということはそれらの排除によって成り立つものだからである。そして、それらの疑いを排除しているということは、自分が信じていることについてそれらが十分にありえ、それらの妥当性や可能性を考え出すと、自分が信じることができなくなってしまうために、あえて排除していることも知っている、ということである。だから、「自分が信じているということを知っているとは、もはや信じていないことである」(EN, p.104; 199頁)。信じるとは、「信じることでしかない (ne que croire)」(EN, p.104; 199頁)。つまり、真っ正直に信じるということは、自分が信じている当のものについて十分ありうる疑いを直視しだしたら、そこにとどまり続けられないようなものでしかない。「かくして、信じるとは、もはや信じていないことである、ということになる」(EN, p.104; 199頁)。

病態失認者たちが自分は麻痺していないと信じる度合いは、常軌を逸して強い。それは、Ⅲ-(1)で

みた、自分の左手が相手の鼻を指しているのが見えると主張する例や、Ⅲ-(2)-2でみた、鏡に動いている自分の手がはっきり見えると主張する例にあるように、自分の知覚を欺いてしまうほど強力である。「説明を要するのはこの否認の激しさである」というように、ラマチャンドランの病態失認研究もここから出発している。一方、何度も確認したように、病態失認者は、自分に麻痺があることも「知っている」。これらのことから、ラマチャンドランは、「病態失認者は自分が麻痺していないことを激しく信じているにもかかわらず、ある意味でそれを信じていないのはなぜか」と問い、これに答えることに急で、この問い自体に問題がないかを疑うことがない。だがサルトルに従うなら、むしろ、病態失認者は自分が麻痺していないことを激しく信じているからこそ、それを信じない、というべきである。むしろ、この「から」は、因果関係を意味する「から」ではなく、「同時性」を意味する「から」である。つまり、麻痺していないことを信じる、ということは、麻痺していないことを信じないことなのである。

術語を使って言い換えると、患者は、自分の腕に麻痺がないことを対自的には信じており、即自的には信じていない。すなわち、患者が、自分の麻痺した左手は麻痺した左手であるところのものではない、ということを感じることは、自分の麻痺した左手は麻痺した左手ではない、ということを感じないことである。《ある》と《ない》の交叉するこの一文は、信じるという行為が病態失認者にとってのもつ、反転し続けるその意味を描き出している。

「信じるとは単体のものではない」、という洞察を得たラマチャンドランは、この意味をどこかで感じ取っていたはずである。だからこそ、彼は、サルトルの描く対自存在の在り方、《ある》と《あらぬ》の反転し続ける人間存在の在り方に即応させたかのような実験を、それだけに病態失認者たちにとってはかなり挑戦的であるに違いない実験を、様々に考案できたのである。それにもかかわらず、彼は、信じていることと、信じていないことの同時性・同一性を、「にもかかわらず」で結んでしまった。こうしたことになるのも、ラマチャンドランは、ないの、つまり否定の、病態失認者にとっての意味を、実験者としては誰よりも鋭くつかんでいながら、解釈者としては一転して物がないの《ない》という意味で

しか捉えていなかったからであろう。病態失認に関し、「異常検出装置」なるものを仮定し、それが「壊れた」こと、つまり、それが《ない》ことをもってその原因の説明としてしまうあたりが、それを典型的に示している。この点では、ラマチャンドランの神経科学研究の意義を、彼自身も十分に把握しきれていないことになる。したがって、それを把握することは、自らを「否定」を問題とする神経科学者として規定し直し、病態失認者を《あらぬ》を深刻な形で抱え込んだ人間存在として見直すところにかかっている、といえるのではないだろうか。サルトルに基づく本論の解釈は、この課題に挑戦したものである。

おわりに

ラマチャンドランの研究内容をサルトルに従って解釈することにより、本論は、神経科学が研究対象とするものの只中に、ないを、否定を、みいだし、その意味を対象の在り方に即して明らかにした。この解明は、病態失認という一事象についての、ラマチャンドランという一人の神経科学者の研究に限定されたものである。だが、事例の解釈に基づくことにより、サルトルと神経科学とを緊密に関連させる可能性が、例えばⅠ-(3)における、エーデルマンに対するバーズとは異なり、一般的・抽象的な示唆に止まらず、具体的に示されたはずである。確かにいまだ部分的で不完全でしかないが、本論は、サルトル現象学と神経科学との間に双方向的な往還をいかに達成すべきか、という課題に対するひとつの回答である。

サルトルから神経科学に迫る等ということは、無謀だけでなく、学問的にみて、恐ろしく「素人臭い」営みだろう。だが、我々「正常者」とは一見隔絶した病態失認者の症状が、専門家だけでなく、「素人」の興味もなぜこれほど引き付けてやまないのか。それは、「ないものはないのだから問題にしないよい」、という、専門家にも「素人」にも共通にみられる常識に、病態失認者がどこかで異議を唱え、挑戦してきているからではないだろうか。《ある》ことは《ない》ことを背景にはじめて問題にできる。《ない》から《ある》を切断して、それだけに分け入っていても人間存在の真理には到達でき

ない。病態失認者はこのことを、身をもって示しているのではないだろうか。あえていうなら、《ない》をみない全ての研究者に、病態失認者は反省を促している。では、それはどうすれば、みることができるのか。病態失認者は、この問いも切実な仕方です。我々に突きつけている。病態失認者は自分の麻痺を《ない》ものとし、それをいかにしてもみようともしない。彼らと我々とは地続きのところにいるのは、まさにこの、《ない》をみることの困難さに、最も端的に示されているのではないだろうか。

注

- 1) 最近の大きな成果としては、ショーン・ギャラガーとダニエル・シュミッキングが編集し、2010年に刊行した、『現象学と認知科学に関するハンドブック (*Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*)』が挙げられる。これは700頁近くに及ぶ大部のもので、神経科学の成果も各所に取り入れられている。ギャラガーは、ダン・ザハヴィとの共著で『現象学的な心』と題する著書も刊行している (cf., ギャラガー・ザハヴィ, 2011)。また山口一郎は、フッサールの発生的現象学の研究を基に、発生的神経現象学を提唱している (cf., 山口2011)。狭義の神経科学ではないが、認知科学とハイデガーの関係を扱ったものとして、ドレイファス・ドレイファス (2002) がある。ヒューバード・ドレイファスは、現象学の立場からの人工知能論批判として、先駆的な業績を残している (cf., ドレイファス, 1992)。神経科学と現象学の関係を概観したものとして、村田 (2008, 12-18頁) も参照。
- 2) 「心の哲学」については、信原 (2000)、信原編 (2004)、を参照。「心の哲学」の代表的・基本的著作としては、フォーダー (1985)、チャーチランド (1997)、デネット (1998)、を挙げておきたい。「心の哲学」、あるいは、「心の自然化」に対する批判的論考としては、小林 (2009) が参考になる。
- 3) 彼らによって共通してよく言及される哲学者は、ヒラリー・パトナム、ジョン・サール、ジェリー・フォーダー、ポール・チャーチランド、ダニエル・デネット、等である。
- 4) マルコ・イアコポーニのように、ミラーニューロンを研究する神経科学者は、現象学を重視している (cf., イアコポーニ, 2011)。それに対する現象学者からの応答・考察もみられる (cf., 山口, 2011)。また、生物学者であるが、神経科学の問題も扱うフランシスコ・ヴァレラも、現象学に積極的にアプローチしている (cf., ヴァレラ他, 2001)。
- 5) 現象学と分析哲学的「心の哲学」との接点で現在どのような研究がなされているかについては、1) でも言及した『現象学と認知科学に関するハンドブック』がまとまった成果を示している。
- 6) 感情を主題とした神経科学研究については、ルドゥー (2003)、ダマシオ (2005)、ダマシオ (2010)、を参照。
- 7) 数少ない一例として、感情研究におけるリチャード・ラザルスとロバート・ザイアンスとの論争を、ハイデガーの「情状性」という概念を手がかりに考察し、感情に対するハイデガー的アプローチの意義を示した、門脇俊介の研究がある (cf., 門脇, 2002)。ただ、ラザルスは臨床心理学者、ザイアンスは社会心理学者であり、両者は狭義の神経科学者ではない。
- 8) この点で、神経科学への応用・適用ではないが、現象学的精神病理学者の諸成果、すなわち、エジン・ミンコフスキー、ルートウィヒ・ビンスワンガー、ヴォルフガング・ブランケンブルク、等の研究は、現象学の他分野への適用研究の成果として、いまなお貴重である (cf., ビンスワンガー, 1967、ミンコフスキー, 1972、ブランケンブルク, 1978)。
- 9) 本論における引用文中の諸記号について注記しておきたい。〔 〕は引用者による補足を、……は省略を示す。強調点は、原文でイタリック体の部分である。『 』は、邦語文献では「 」、英語及びフランス語の文献では、“ ” の部分を示す。それ以外の記号、すなわち、《 》、()、・・・、は原文のままである。ダッシュ記号— も原文のままである。
- 10) ワイダーは、「眼差し」に相当する gaze と look の二つを、ほぼ同じ意味をもつ語として用いている。
- 11) ただし、この点に関しては、チャールズ・シーウェルトという学者がこの部分のドラフトを読んでもらい確認してもらったとの注釈があるだ

- けで、具体的なデータとの突合せは特に行われていない (cf.,Wider,2007,p.22)。
- 12) この一例として、哲学研究者の指摘としては、末次 (2002,167-168頁) を、実践研究者の指摘としては、生越 (1997,68-74頁)、を挙げておきたい。
- 13) 「情動に関する神経機序の研究の多くが恐怖と攻撃性を研究対象としている」(ベアー他,2007,444頁)、とされるように、ネガティブな感情の重視は、神経科学的感情研究全般に該当することである、と考えられる (cf.,ルドゥー,2003、ダマシオ,2010)。
- 14) タンタムは、サルトルを「嫌悪の哲学者」(Tantam,2008,p.368)、と規定している。タンタムは、嫌悪と「吐き気 (nausea)」(ibid.) とをほぼ同義に用いている。disgustは正確には「むかつくような嫌悪」を意味するので、disgustとnauseaは、それぞれの日本語訳以上に、近い関係にある。サルトルは、まさに『吐き気 (La nausée)』というタイトルの小説を著述するように、存在に対する吐き気やむかつきという体験を非常に重視している。
- 15) サルトルは、恐怖と不安の違いについて以下のように述べている。「不安 (angoisse) が恐怖から区別されるのは、恐怖が世界の諸存在に対する恐怖であるのに対して、不安は自己の前における不安である、ということによってである」(EN,p.64;118頁)。
- 16) サルトルの先見性の指摘は、「カノニカル・ニューロン (canonical neuron) の発見」(Tantam,2008,p.370) に対する先行性、等にまで及んでいるが、いずれにしても、サルトルが神経科学の研究成果を先行していたという事実の指摘にとどまっている。
- 17) 他のところ、定立的意識と非定立的意識の二区分に言及はしている (cf.,Tantam,2008,p.373)。
- 18) 分離脳研究が神経科学に果たした重要な貢献に、大脳右半球と大脳左半球との機能区分の解明がある (cf.,コッホ,2006、ガザニガ,2010)。この機能区分については、Ⅲで詳細に検討するラマチャンドランの研究と関連するところで取り上げる。
- 19) 「自己と非自己」という観点から、哲学との関連性にも論及しながら行われた生物学研究として、村瀬 (2000) が参考になる。
- 20) この点を、こうした脳機能研究の限界ないし問題点とみなす染谷昌義と小口峰樹の指摘は、極めて妥当である (cf.,染谷・小口,2008,112-113頁)。
- 21) 下條の第一の専門は、錯視や幻視の神経学的研究である (cf.,下條,1995)。錯視とは、現実とは異なる見え方が生じることであり、幻視とは現実には「ない」ものを見て取ることである。下條がⅡ-(2) でみたような見解をもっているのも、「ない」という否定が埋め込まれたこのような事象を研究対象としていることと、無関係ではないだろう。
- 22) anosognosiaは、「疾病無認知」と訳されることもある (cf.,池田,2002,357頁)。
- 23) 水野雅文によると、「病態失認の定義、分類は定まったものがなく、片麻痺に対する本症状が右損傷で生じること、時間的には急性期に出現することが〔研究者間で共通に認められている病態失認〕特徴であるものの、その成立機序などは不詳である」(水野,2011,892頁)。ラマチャンドランも、「病態失認を解釈する説は二十以上もある」(PB,p.131;213頁)、と指摘している。症状解釈の具体例としては、ダマシオ (2010)、ガザニガ (2010)、を参照。
- 24) 半側無視については、PBの第六章 (pp.113-126; 186-206頁) にラマチャンドランの詳しい説明がある。半側無視解釈の一つとして、ガザニガ (2010) を参照。
- 25) この作話に関し、病態失認「患者の左半球は、〔脳卒中によって損傷した〕右半球の感覚入力や記憶にもはやアクセスしていないのだから、患者の視点からすると、『自分の左手は自分には属してない』と述べることには『意味がある』」(AS,p.25)、とする解釈に対し、ラマチャンドランは以下のように反論している。「例えば、分離脳の患者たちの場合、左半球は右半球にある情報へのアクセスを欠いているのに……、〔病態失認者が行うような〕正当化は行わない」(AS,p.25)。
- 26) ラマチャンドランは、「患者が自分の腕を自分のものではないといい、同時にそれが自分の肩につながっていることを認めるというのは、神経科の臨床のなかでも、最も人を当惑させる事象の一つである」(AS,p.23、PB,pp.132-133;215頁)、

といている。

- 27) 消去現象とは、「一側と与えられた感覚刺激は認知されるのに、複数同時刺激の場合に一方しか知覚できない現象」(中川,2002,398頁)のことである。
- 28) この見通しが妥当なものでないことは、後にサルトルと共に明らかにする。
- 29) この質問が、他のタイプの患者との「対照」をはっきりさせるためだけになされ、実験に参加してくれた患者たちに残酷な事実を突きつけたものとなってしまっていることは否めない。ラマチャンドランの実験の創意を認めるには吝かではないし、また、患者を参加させた実験からは排除困難な問題かもしれないが、あえて付言しておきたい。
- 30) この結論は、Ⅲ-(2)-2で紹介した、バーチャルリアリティー・ボックスを使ってD婦人の左手に行った実験の結果からも、同様に導かれるであろう。
- 31) 神経科学におけるホムンクルス仮説の問題については、例えばEdelman (1992,pp.28-29;33頁、pp.79-82;95-98頁)、クリック (1995,46-47頁)、下條 (1995,94頁)、を参照。
- 32) 著書に『脳のなかの幽霊』というタイトルをつけるラマチャンドランのセンスは、恐らくホムンクルス仮説の難題から逃れる可能性をもっている。幽霊とは、いるようないような、その点がはっきりしないものであり、こうしたものが、患者の脳のなかで病態失認を「知っている」とするなら、ホムンクルス仮説もまた別の観点からみることが可能となるからである。もちろん、幽霊が知っている、というのはあまりに文学的過ぎるし、そもそもラマチャンドランの考察自体はホムンクルス仮説の問題に深くとらわれてしまっていることは、本論のこれ以降の考察からも明らかとなる。それに、このタイトルは、彼が、phantom limbs [幻肢] の研究者であるから、連想的につけただけかもしれない。
- 33) この問題が、研究の発展によって解消される問題ではない傍証として、上述は1995年の論文であるが、それから十五年以上経った2011年の著書でも、ほぼ同じ説明がなされている、という

ことが挙げられる。

- 34) 2011年の著書で列挙されている概念は、「強い否認 (outright denial)」、「合理化」、「作話」、「反動形成」、「投影」、「知性化 (intellectualization)」、「抑圧」、の7つである (cf.,TT,pp.269-270)。
- 35) ただし、同性愛者についてのサルトルの記述は、世間からその性癖を完全に隠している同性愛者には部分的にしか該当しないかもしれない。
- 36) サルトルは、彼を糾弾する「誠実の体現者」(EN,p.99;188頁)も実は自己欺瞞的であり、したがって、同性愛者に対する彼らの見方も、単に同性愛者を事物としてみるだけにとどまるわけではないことを描き、自己欺瞞の議論をいわば二重化させている。本稿では、病態失認の理解に関わる場所だけを取り上げたため、その二重化された議論にはふれることができていない。
- 37) ラマチャンドランは、左の外耳道に冷水を注入して眼球振盪 (nystagmus) を起こし、左腕の麻痺を認めさせことに成功する事例を紹介している (cf.,PB,p.144;231頁)。これは、対自の在り方からいわば強制的に即自の在り方に移行させる事例とみなすことができる。

引用文献

【 】内は本論における略記号を、()内の数字は原典ないし文献の初出年を示す。なお、英語文献と仏語文献に邦訳がある場合には、引用に際し、(p.12;26頁)のように、原典頁数の後に邦訳書の頁数も併記した。邦訳書からは多大な恩恵に与ったが、筆者なりの理解を明らかにするため、訳文は新たに訳出し直した。)。

- Barnes, H. E. 2005 "Consciousness and Digestion: Sartre and Neuroscience," *Sartre Studies International* vol. 11 (1 & 2) pp.117-132
- ベアー, M. F. 他 2007 『神経科学—脳の探求—』(加藤宏司他監訳) 西村書店
- ビンズワンガー, L. 1967 (1947) 『現象学的人間学』(荻野恒一他訳) みすず書房
- ブランケンブルク, W. 1978 (1971) 『自明性の喪失—分裂病の現象学—』(木村敏他訳) みすず書房
- チャーチランド, P. M. 1997 (1995) 『認知哲学—脳科学から心の哲学へ—』(信原幸弘・宮島昭二訳) 産業図書
- Cole, J. 2010 "Agency with Impairments of Movement," in Gallagher, S. & Schmicking, D. (ed.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Springer
- クリック, F. 1995 (1994) 『DNAに魂はあるか—驚異の仮説—』(中原英臣・佐川峻訳) 講談社
- ダマシオ, A. R. 2005 (2003) 『感じる脳—情動と感情の脳科

- 学よみがえるスピノザ―』(田中三彦訳)ダイヤモンド社
 ダマシオ, A. R. 2010 (1994) 『デカルトの誤り—情動、理性、人間の脳—』(田中三彦訳) 筑摩書房
 デネット, D. 1998 (1991) 『解明される意識』(山口泰司訳) 青土社
 デネット, D. 2005 (2003) 『自由は進化する』(山形浩生訳) N T T 出版
 ドレイファス, H. L. 1992 (1979) 『コンピュータには何ができないか—哲学的人工知能批判—』(黒崎政男・村若修訳) 産業図書
 ドレイファス, H. L. ・ドレイファス, S. E. 2002 (1988) 『心をつくるか、それとも、脳のモデルをつくるか。分岐点に戻る人工知能』(畠山聡訳) 門脇俊介・信原幸弘編 『ハイデガーと認知科学』 産業図書
 Edelman, G. A. 1992 *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, Basic Books 『脳から心へ—心の進化の生物学—』(金子隆芳訳) 新曜社 1995
 Edelman, G. A. 2004 *Wider Than the Sky: Phenomenal Gift of Consciousness*, Yale University Press 『脳は心より広いか—「私」という現象を考える—』(冬樹純子訳 豊嶋良一監修) 草思社 2006
 フォーダー, J. 1985 (1983) 『精神のモジュール形式—人工知能と心の哲学—』(伊藤笏康・信原幸弘訳) 産業図書
 ギャラガー, S. ・ザハヴィ, D. 2011 (2008) 『現象学的な心—心の哲学と認知科学入門—』(石原孝二他訳) 勁草書房
 ガズニガ, M. S. 2010 (2008) 『人間らしさとはなにか?—人間のユニークさを明かす科学の最前線—』(柴田裕之訳) インターシフト
 本田哲三 2011 「幻肢 [幻影肢]」加藤敏他編 『現代精神医学事典』 弘文堂
 本村啓介 2011 「鳥 (業)」加藤敏他編 『現代精神医学事典』 弘文堂
 アイコポーニ, M. 2011 (2008) 『ミラーニューロンの発見—「物まね細胞」が明かす驚きの脳科学—』(塩原通緒訳) 早川書房
 池田学 2002 「疾病無認知」日本認知科学会編 『認知科学辞典』 共立出版
 門脇俊介 2002 「認知と感情—ハイデガー的アプローチ—」 門脇俊介・信原幸弘編 『ハイデガーと認知科学』 産業図書
 小林道夫 2009 『科学の世界と心の哲学—心は科学で説明できるか—』 中央公論新社
 コッホ, C. 2006 (2004) 『意識の探求—神経科学からのアプローチ—』(上) (下) (土屋尚嗣・金井良太訳) 岩波書店
 ルドー, J. E. 2003 (1996) 『エモショナル・ブレイン—情動の脳科学—』(松本元他訳) 東京大学出版会
 Lieberman, M. D. et al. 2005 “An fMRI Investigation of Race-Related Amygdala Activity in African-American and Caucasian-American Individuals,” *Nature Neuroscience* vol.8 (6) pp.720-722
 McNeill, D. et al. 2010 “The Man Who Lost His Body,” in Gallagher, S. & Schmicking, D. (ed.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Springer
 Merleau-Ponty, M. 1945 *Phénoménologie de la perception*, Gallimard 『知覚の現象学』(中島盛夫訳) 法政大学出版局 1982
 ミンコフスキー, E. 1972 (1933) 『生きられる時間—現象学的・精神病理学的研究—』(I) (II) (中江育生・清水誠訳) みすず書房
 水野雅文 2011 「病態失認」加藤敏他編 『現代精神医学事典』 弘文堂
 村瀬雅俊 2000 『歴史としての生命—自己・非自己循環理論の構築—』 京都大学学術出版会
 村田純一 2008 「心身問題の現在」飯田隆他編 『岩波講座 哲学05 心/脳の哲学』 岩波書店
 中川賀嗣 2002 「消去現象」日本認知科学会編 『認知科学辞典』 共立出版
 信原幸弘 2000 『考える脳・考えない脳—心と知識の哲学—』 講談社
 信原幸弘編 2004 『シリーズ心の哲学 I—一人間篇—』 勁草書房
 ノエ, A. 2010 『知覚のなかの行為』(門脇俊介・石原孝二監訳 飯島裕治他訳) 春秋社
 生越達 1997 「登校拒否児にとっての眼差しの意味について—居場所解明のための予備的考察として—」 『学ぶと教えるの現象学研究』 7巻 45-82頁
 Phelps, E. A. et al. 2000 “Performance on Indirect Measures of Race Evaluation Predicts Amygdala Activation,” *Journal of Cognitive Neuroscience* vol.12 (5) pp.729-738
 Ramachandran, V. S. 1988 “Perception of Shape from Shading,” *Nature* vol.331 pp.163-166
 Ramachandran, V. S. 1994 “Phantom Limbs, Neglect Syndromes, Repressed Memories and Freudian Psychology,” *International Review of Neurobiology* vol.37 pp.291-333
 Ramachandran, V. S. 1995 “Anosognosia in Parietal Lobe Syndrome,” *Consciousness and Cognition* Vol.4 pp.22-51 [AS]
 Ramachandran, V. S. 2005 Plasticity and Functional Recovery in Neurology, *Clinical Medicine* vol.5 (4) pp.368-373
 Ramachandran, V. S. 2011 *The Tell-Tale Brain: a Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*, W.W. Norton & Company. [TT]
 Ramachandran, V. S. & Blakeslee, S. 1998 *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, Harper Perennial. 『脳のなかの幽霊』(山下篤子訳) 角川書店 2011 [PB]
 Ramachandran, V. S. & Hubbard, E. M. 2003 “The Phenomenology of Synaesthesia,” *Journal of Consciousness Studies* vol.10 (8) pp.49-57
 ラマチャンドラン, V. S. ・ロジャース=ラマチャンドラン, D. 2010 『知覚は幻』(北岡明佳監修 日経サイエンス編集部訳) 日経サイエンス社
 Ramachandran, V. S. et al. 1995 Touching the Phantom Limb, *Nature* vol.377 pp.489-490
 坂井克之 2008 『心の脳科学—「わたし」は脳から生まれる—』 中央公論新社
 Sartre, J.-P. 1972 (1938) *La nausée*, Gallimard 『嘔吐』(白井浩司訳) 人文書院 1994
 Sartre, J.-P. 2000 (1939) *Esquisse d'une théorie des émotions*, Le Livre de Poche 『自我の超越 情動論粗描』(竹内芳郎訳) 人文書院 2000
 Sartre, J.-P. 1976 (1943) *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard 『存在と無—現象学的存在論の試み—』(I) (II) (III) (松浪信三郎訳) 人文書院 I 1956, II 1958, III 1960 [なお邦訳の頁数は、I は頁数のみ、II と III は頁数の前にそれぞれ II、III と記して区別した]

【EN】

- 佐藤弥 2002 「扁桃体損傷による情動表現の認識障害」『感情心理学研究』9巻 1号 40-49頁
- 下條信輔 1995 『視覚の冒険—イリュージョンから認知科学へ—』産業図書
- 下條信輔 1999 『〈意識〉とは何だろうか—脳の来歴、知覚の錯誤—』講談社
- 染谷昌義・小口峰樹 2008 「『究極のプライバシー』が脅かされる！—マインド・リーディング技術とプライバシー問題—」信原幸弘・原塑編『脳神経倫理学の展望』勁草書房
- 末次弘 2002 『サルトル哲学とは何か』理想社
- Tantam, D. 2008 “Sartre’s Existentialism and Current Neuroscience Research,” *Existential Analysis* vol.19 (2) pp.364-388
- ヴァレラ, F. 他 2001 (1991) 『身体化された心—仏教思想からのエナクティブ・アプローチ』(田中靖夫訳) 工作舎
- Wider, K. 2007 “Emotional Communication and the Development of Self,” *Sartre Studies International* vol.13 (2) pp.1-26
- 山口一郎 2011 『感覚の記憶—発生的神経現象学研究の試み—』知泉書館

執筆者紹介

1. 氏名：田端健人

生年月日：1967年8月12日

学歴：1992年 東京大学教育学部学校教育学科卒業

1994年 東京大学大学院教育学研究科修士課程修了

1999年 東京大学大学院教育学研究科博士課程修了（教育学博士）

現職 宮城教育大学教育学部准教授

研究テーマ：教育学、教育哲学、現場研究

- 主要業績：2007年・「実践者が記録を書くことの意味—武田常夫の記録に基づく現象学的考察—」『教育哲学研究』第96号pp.97-114
- 2009年・「学級集団における子どもの共同性と自己存在—グループ・ダイナミクス理論からハイデッガーの思索へ—」実存思想協会編『実存思想論集 XXIV—実存と教育—』理想社pp.79-97
- 2010年・「子どもの討論を喚起する武田常夫の国語の授業—ハイデッガー芸術論を導きとして—」中田基昭編著『現象学から探る豊かな授業』多賀出版pp.63-108
- 2011年・「解釈学／現象学的アプローチにおける『記録と解釈』—質的研究との関連で—」『教育方法学会第15回研究集会報告書 教育実践の記録と解釈』pp.14-23
- 2012年・「『遊びの高度化』としての島小実践—ホイジンを導きとして—」横須賀薫編『斎藤喜博研究の現在』春風社pp.299-355
- ・『学校を災害が襲うとき—教師たちの3・11』春秋社

2. 氏名：生越達

生年月日：1960年1月20日

学歴：1984年 東京大学法学部卒業

1986年 東京大学教育学部学校教育学科卒業

1988年 東京大学大学院教育学研究科修士課程修了

1992年 東京大学大学院教育学研究科博士課程単位取得退学

現職 茨城大学教育学部教授

研究テーマ：現象学的授業論、子ども論、不登校などの「問題」行動の理解

- 主要業績：2005年・「子どもの自己と世界、その構造と意味の変化—相談室でのエピソード「プレゼント」と「追いかっこ」の解釈を通して—」『人間性心理学研究』第19巻2号 pp.103-113
- ・「気分における「公共性」と「わたし」」『生活指導研究』第22巻 pp.107-122
- 2006年・「ハイデッガー技術論についてのスケッチ」『茨城大学教育学部紀要（教育科学）』第55号 pp.267-284
- 2006年・「校内で協働をはかるために養護教諭に期待すること—「ずらす」存在、「つなぐ」存在としての養護教諭—」『学校保健相談研究』第3巻第1号 pp.25-33
- 2008年・「子どもの主体性と教師の存在：林竹二の授業に基づいて」『茨城大学教育学部紀要（教育科学）』第57巻 pp.161-180
- 2010年・「『星の王子さま』におけるおとな性」『茨城大学教育学部紀要（教育科学）』第59巻 pp.205-229

3. 氏 名： 榎 沢 良 彦

生年月日： 1954年7月19日

学 歴： 1979年 東京大学教育学部学校教育学科卒業

1986年 東京大学大学院教育学研究科博士課程単位取得退学

現 職 淑徳大学総合福祉学部教授

研究テーマ： 幼児の教育方法、子どもの生活世界の構造、人間科学方法論

主要業績： 1998年・「子どもの行動空間と身体性—生きられる空間の視座からの子どもと保育者の行動の解釈—」『保育学研究』36巻2号、pp.45-52

1999年・「『行動空間』としての幼稚園空間—実践体験に基づく、子どもの空間体験の理解—」『学ぶと教えるの現象学研究 八』 pp.35-54

2002年・「子どもの行動空間と保育者の存在意義—生きられる空間の視座からの子どもと保育者の体験の理解—」『学ぶと教えるの現象学研究 九』 pp.1-17

2004年・『生きられる保育空間—子どもと保育者の空間体験の解明—』学文社

2006年・「『共に生きる』における子どもと保育者の在り方」『学ぶと教えるの現象学研究 十一』 pp.65-81

2009年・「子どもの活動を支える保育者の両義的在り方」『淑徳大学総合福祉学部研究紀要』第43巻、pp.1-16

4. 氏 名： 遠 藤 司

生年月日： 1961年10月12日

学 歴： 1986年 東京大学教育学部教育心理学科卒業

1988年 東京大学大学院教育学研究科修士課程修了

1993年 東京大学大学院教育学研究科博士課程満期退学

現 職 駒澤大学総合教育研究部教職課程部門教授（教育学博士）

研究テーマ： 障害の重い子どもの教育方法、授業者の成長のとらえ方の研究

主要業績： 2006年・『重障児の身体と世界』風間書房（博士学位請求論文を補筆・修正したもの）

2010年・『実感から関係化へ—ある重度重複障害者と関わって—』春風社

・「『書く』ことに関する一考察—『筆蝕』から『言葉』に至る過程を生きることの意味—」（『学ぶと教えるの現象学研究 十四』 pp.15-29）

2011年・「1つのものとの関係から言葉の発生に至るまでの過程—ある一人の重障児との関わりから学んだこと—」（『駒澤大学教育学研究論集』第27号 pp.23-61）

・「『身体』をテーマとして重障児と関わることの意味」（『質的心理学フォーラム』Vol. 3 pp.35-42）

2012年・「言葉を作り書くことの意味—ある一人の重障者との関わりに学ぶ—」（『駒澤大学教育学研究論集』第28号 pp.49-87）

5. 氏名：大塚 類

生年月日：1979年5月2日

学歴：2002年 東京大学教育学部学校教育学コース卒業
2005年 東京大学大学院教育学研究科修士課程修了
2008年 東京大学大学院教育学研究科博士課程修了 博士（教育学）
現在 青山学院大学教育人間科学部教育学科・准教授

研究テーマ：臨床教育学、教育人間学、児童福祉

主要業績：2009年・『施設で暮らす子どもたちの成長—他者と共に生きることへの現象学的まなざし』東京大学出版会（pp.297博士學位請求論文を約半分にも縮小したもの）
2011年・「施設を自分の居場所にする」中田基昭編著 大塚類・遠藤野ゆり著『家族と暮らせない子どもたち—児童福祉施設からの再出発』新曜社（pp.13-56）
・「他者と共に暮らす」中田基昭編著 大塚類・遠藤野ゆり著『家族と暮らせない子どもたち—児童福祉施設からの再出発』新曜社（pp.57-90）
・「道徳教育における子どもの自己理解と他者理解—ロール・プレイングを用いた授業に着目して」『学ぶと教えるの現象学研究』第14巻,宮城教育大学学校教育講座教育学研究室（pp.7-14）
2012年・「「気になる子ども」に対する保育者の専門性—幼小連携における課題に着目して」『千葉大学教育学部研究紀要』第60巻,千葉大学教育学部（pp.177-181）
・「子どもの発達と学習の今日的課題—教育心理学の視点からみた〈身につく〉ということ」『青少年問題』59,青少年問題研究会（pp.38-43）

6. 氏名：福田 学

生年月日：1973年2月23日

学歴：1996年 慶應義塾大学文学部文学科仏文学専攻卒業
1999年 慶應義塾大学教職特別課程修了
2001年 東京大学大学院教育学研究科修士課程修了
2007年 東京大学大学院教育学研究科博士課程修了（博士（教育学））
現在 新潟大学教育学部准教授

研究テーマ：教育哲学、現象学的教育・人間研究

主要業績：2007年・「デリダのエクリチュール論と教育実践—書き言葉に基づく学習の考察をとおして—」『教育哲学研究』96号pp.80-96
2008年・「授業中に騒ぐことと集中すること—現存在に関するハイデッガーの記述を手がかりとして—」『人間性心理学研究』25巻2号pp.75-86
2009年・「教育研究における現象学的聴覚論の意義—イーデ『聞くことと声』に定位して—」『東京大学大学院教育学研究科紀要』48巻pp.277-286
2010年・「授業の『荒れ』を問い直す—鳥小学校教育実践を導きとして—」中田基昭編著『現象学から探る豊かな授業』多賀出版
・『フランス語初期学習者の経験解明—メルロ＝ポンティの言語論に基づく事例研究—』風間書房
2011年・「ポランの道徳哲学に基づく教師—生徒関係の捉え直し—『学級崩壊』のなかでの授業展開をとおして—」『人間性心理学研究』28巻2号pp.151-163

学ぶと教えるの現象学研究 十五

2013年1月 発行

編集発行 宮城教育大学
学校教育講座教育学研究室
(編集者 田端健人)

〒980-0845

仙台市青葉区荒巻字青葉149番地

電話 022(214)3522

印刷所 株式会社東北プリント

〒980-0822

仙台市青葉区立町24-24

電話 022(263)1166

