



Title	悲惨な経験を記録する (recordari) : 臨床哲学と／ をく書くことをめぐって
Author(s)	西村, 高宏
Citation	臨床哲学ニューズレター. 2026, 8, p. 15-42
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/103631
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

特集1 第15回臨床哲学フォーラム「社会の臨床、そのメチエとエチュード」
 テーマ「シリーズ第1回 臨床を書く、そのくるしみ」

悲惨な経験を記録する (recordari) — 臨床哲学と／を〈書く〉ことをめぐって¹

西村 高宏

じっさい、個人的な生活こそ、無限に向かって鏡を差しだし、
 じっさい、個人的な意見の交換こそ、われわれの毎夜の夢を超越して、
 個性を、ひたむきに、いつも、暗示する。
 E・M・フォスター〔青井末治訳〕『ハワーズ・エンド』より²

「未曾有の災害」とまで言われた東日本大震災を経験してからというもの、より具体的に言えば、突如として「被災の場所」に投げ出され、まさにその「苦しみの場所」に置かれているひと、そしてその場所にもとにいてあわせているひとと語らう(対話することから)立ち上がってくる「臨床哲学」という試み³をじっさいに生きてからというもの、その傍で、つねに、何かに縋るような思いで何度も読みかえしてきた本がいくつもある。

モーリス・ブランショの『災厄のエクリチュール (*L'écriture du desastre*)』、精神科医の中井久夫による阪神淡路大震災に関する一連の著作(『災害がほんとうに襲った時——阪神淡路大震災50日間の記録』、『復興の道なかばで——阪神淡路大震災一年の記録』)、同じく、精神科医の安克昌が遺した『心の傷を癒すということ』、そして、東日本大震災の被災地である石巻市出身の作家・辺見庸が震災直後に上梓した『瓦礫の中から言葉を——わたしの〈死者〉へ』や詩集『眼の海』。哲学者の鷲田清一が、東日本大震災の発災から一年後に出した『語りきれないこと——危機と痛みの哲学』。ジャ

¹ 本稿は、2025年1月11日に開催した、第15回臨床哲学フォーラム「社会の臨床、そのメチエとエチュード～シリーズ第1回：臨床を書く、そのくるしみ」で口頭発表した原稿に大幅な加筆および修正を加えたものである。

² 英国の作家E・M・フォスターによるこの言葉は、ガブリエル・マルセルが、自著の『形而上学日記』第二部の冒頭で据えたものである(『形而上学日記 マルセル著作集1』春秋社、1973年、193頁)。マルセルは、別のところでも、「この文は私の哲学的思索の全発展に生命を与えている基本的な確信を正確に言い表している」と書き残すほど、フォスターのこの言葉を好んで引用している(ガブリエル・マルセル「創造的誠実」『拒絶から祈願へ マルセル著作集3』春秋社、1968年、163頁)。

³ 筆者は、これまで、仙台市にある公共施設「せんだいメディアテーク(仙台市教育委員会生涯学習課所管)」などと連携しながら、2011年の東日本大震災以降、一般市民(被災者)や被災地支援に赴いた医療従事者らとともに、震災に関わる哲学対話の場を拓き、継続的に実施してきた。震災に関連した哲学対話これまでで70回以上に及ぶ。その活動の詳細については、拙著『震災に臨む——被災地での〈哲学対話〉の記録』(大阪大学出版会、2023年)を参照のこと。

ン・ピエール・デュピュイによる『ツナミの小形而上学』。2011年の大津波で故郷(岩手県・陸前高田市)の実家が流され、またその際に実の母親を喪うという堪え難い経験に見舞われた写真家・畠山直哉と作家・大竹昭子による対談録『出来事と写真』。音楽家の細野晴臣が、同じく音楽家の鈴木惣一朗と「震災以降のもやもやを喫茶店につれづれに語り明かした」雑談ドキュメント『とまっていた時計がまたうごきはじめた』。作家の高橋源一郎が未曾有の震災という「非常時」における「正しい思考」のあり方について問い直した『「あの日」からぼくが考えている「正しさ」について』。さらに、原発の問題に引き寄せれば、ジャン＝リュック・ナンシーの『フクシマの後で——破局・技術・民主主義』や、『戦争は女の顔をしていない』など数多くの証言文学の作品を残しているスヴェトラナ・アレクシエーヴィチの『チェルノブイリの祈り——未来の物語』にくわえて、朝日新聞夕刊の連載4コマ漫画『地球防衛家のヒトビト』などで知られる漫画家・しりあがり寿が、東日本大震災以降いっそう顕になってきた現代の日本社会が抱え込む「魂」の不具合や、またそのうちで翻弄され、右往左往する人間の滑稽さを際どい風刺や皮肉をもとに描き切った『あの日からのマンガ』と『あの日からの憂鬱』。そして、東京電力福島第一原発放射能漏洩事故後の福島が抱えるさまざまな課題に〈対話〉という営みをとおして臨み続けている作家でNPO法人「福島ダイアログ」理事長でもある安東量子の『海を撃つ』など、枚挙にいとまがない。

震災以降、折にふれてそれらを手にとり、書き記された言葉や思考を頼りにさまざまな思いをめぐらせつつ過ごした。費やした時間があまりにも長かったせいも、最近にいたっては手にとった本の質感や目方を確認するだけで、当時のじぶんの苦しみや思考のうねりを詳細に手繰り寄せることができそうな気すらしている。しかし、これらの著書はどれみな、そのときどきのじぶんの気分からだけで闇雲に求められてきたようなものでけっしてはない。なぜなら、あえてそれらの本を選んできた心持ちの奥底では、つねに、そもそも悲惨な経験は誰によって、またどういった言葉(遣い)や手法をとおして書かれるべきなのか、さらに突っ込んで言えば、臨床哲学はこの悲惨な経験にどう臨み、またそれを誰に向けて、どのような言葉(遣い)によって〈書く〉のかといった難問がつねに喉元に詰まった小骨のように疼いていたからである。

哲学は、なにも「哲学者と真理との対談」だけで編みあげられるものではない。「臨床哲学」は、「ひとびとの『苦しみの場所』に哲学的思考を差し込み」、「その場所で哲学になにが可能か、それをまさにその現場で問うてゆく」ところにこそその試みの比重をおく。そこには、そもそも「哲学的思考」は「臨床(klinikos)」すなわち「ひとが生きるその場所で、生きながら考える営み」でなければならないといった、哲学本来の「みずみずしい志」を呼び覚まそうとする思いがつよく働いている。「哲学的思考」は「その現場から、ある問いを、ある概念を、ある思想を紡ぎ出してゆく」。「その現場が哲学に問いをつきつける。哲学があらかじめ獲得していた知見を、揺さぶり、修正をうながし、編み直してゆく」。だからこそ「臨床哲学」はその〈試み〉の最初から「現場」という存在をとくに気にかけることになる。「臨床哲学」は「そうした苦しみの場所に置かれているひと、そしてその場所にもとにいあわせているひとと語らうことから」、より具体的に言えば「看護や介護の現場、教育の現場、家庭という場所、被災の

場所、そしてところかもだえ、悩んでいるその場所に、まず立つというところからはじめられる」のでなければならない⁴。

震災以降、自身を苦しめてきた疼きは、まさにこの〈試み〉としての臨床哲学と／を〈書く〉ことをめぐる問いに関わるものと言える。当初から、じぶんでも気がつかないところで、臨床哲学は悲惨な経験をどう〈書く〉のかといったことへの漠然とした思い悩みが燻っていたのか、いつからか、自身が経験した東日本大震災という災禍にとどまらず、戦禍も含め、幅広く〈禍〉における悲惨な経験を書き記そうと試みた書物に——より具体的に言えばそこで用いられている言葉の質感、書きぶり、表現手法につよい関心を抱くようになっていった。その関心は日を追うごとに逞しくなり、とくに震災以降は、「日本語そのものをヒバク(被爆・被曝)させる」(アーサー・ビナード)⁵ことで原爆の悲惨さをなんとか表現してみせようと試みた詩人・峠三吉の『原爆詩集』をはじめ、過酷な被爆体験を記した詩「原爆小景」や小説『夏の花』で知られる原民喜の作品、1945年8月6日の広島市への原子爆弾投下によって自身も被爆した詩人・栗原貞子の「生ましめんかな」や「ヒロシマというとき」など、いわゆる「記憶の遺産」にもかかわるような一連の原爆文学の表現手法や書きぶりを丁寧に探りあて、さらにそこから悲惨な経験を〈書く〉ということに関する何らかの手掛かりを得ようと躍起になっていたような気がする。親族にシベリア抑留を経験したものがいるという臃げな記憶も手伝ってか、1972年に刊行されたエッセイ集『望郷と海』などをおして、シベリア抑留中の悲惨な経験を〈書く〉ことの限界に挑んできた詩人・石原吉郎の醸し出す独特の筆致や言葉の質感も、何度もなぞるように確認し続けた。

悲惨な経験を〈書く〉ことをめぐる上記のような思い悩み、そして、そのこたえには容易にたどりつけそうもないことへのつよい渴きが、その悩みの強度をいっそう高めてゆく。そして、それらをなんとか潤そうとして、挙げ句の果てには、これまでの文学的な表現方法への関心からさらに越え出て、いわゆる客観的な事実の詳述に軸足を置いたジャーナリスティックな表現スタイルや、あるいは逆方向に振り切れて、〈日

⁴ 大阪大学文学部倫理学研究室・臨床哲学研究会「臨床哲学事始め」、臨床哲学ニューズレター 1号(1997年3月)より引用。http://www.let.osaka-u.ac.jp/clph/pdf/newsletter1.pdf

⁵ この言葉は、アメリカ生まれで広島在住の詩人アーサー・ビナードが、峠三吉の『原爆詩集』(岩波文庫)に《解説2》として寄稿した解説文「日本語をヒバクさせた人」のなかからの引用である。とくに、アーサー・ビナードは峠三吉が『原爆詩集』の2編目に据えた「八月六日」という詩に見られる、ヒバク(被爆・被曝)の光景をなんとか描写しようと挑む峠の過酷な「言語的挑戦」をつぎのように書き記している。「この光景に、たとえ読者がおじけそうになったとしても、おそらく比喩の魅力に惹かれて最後まで読みすすむだろう。けれど『八月六日』を読んだら、本当にあの日の広島に分け入っていけるかという、この一篇もまだ『序の口』の域を出ない。近距離から現場を活写はしているが、体験者との境界線を越える手前にとどまっている。それが描写という手法の限界ともいえる。峠三吉はその限界をさぐり、どうすれば読者が見物人を脱することができるか、果たして本当に体験に入っていけるのか、具体的に考えた上、言葉を被爆させることにしたのだ。～略～人の体内において細胞と似た役割を果たすのは言葉——峠三吉はこれに気づいた。感覚は肉体と精神と両方にまたがっているので、原爆体験を捉えて描きつつ、詩の日本語の文法と文脈に、語順と接続に、単語レベルにまで放射線と熱線の影響を及ぼせば、読者も当事者側へ渡れるはずだ。被爆語が体内に入れば」。『原爆詩集』岩波文庫、2016年、146-148頁

記〉や〈随筆〉などといった、あえて個人的な想いをもとに書き綴られた書物にまで見境もなく手を出し、その結果、寄る辺のない泥濘をひたすら彷徨い続けるかのような心もとない時間を過ごすことになる。その際、とくに関心を寄せたのは、たとえば、ピューリッツァー賞作家のジョン・ハーシーが、1946年に6人の被爆者の体験と見聞をリアルに描いてみせることで世界にその原爆の惨禍を知らしめ、後の原水爆禁止・核廃絶の運動にも大きな影響をあたえた史上初の原爆被害記録『ヒロシマ』にくわえて、1985年に彼が再度広島を訪れ、その後の「原爆症との闘い、市民としての生活・仕事・活動など、稀有な体験者たちの戦後史」を跡づけた「ヒロシマ その後」における人間味あふれる筆致の具合、などである。もちろん、被爆者たちのその後を、1963年夏に広島を訪れた際に、「10年後のある日突如として死の宣告をうける被爆者たちの“悲惨と威厳”に満ちた姿と、それに臨み続ける医師たちの献身」を基調にしつつ書き綴った、大江健三郎によるルポルタージュ『ヒロシマ・ノート』での書きぶりにも目を向けた。そのほか、1944年にアウシュヴィッツの強制収容所に流刑され、翌年の1945年の1月にソ連軍によって解放されたプーリモ・レーヴィが、その後、すぐに自身が収容所で経験した人間の極限状態を書き記した『アウシュヴィッツは終わらない』（『これが人間か』、1947）や、そのおよそ40年後（彼の死の1年前）に、これまで一貫して問い続けてきたアウシュヴィッツという存在の意味と、その歴史的な事実を伝えるということの困難さ、彼自身の言葉を用いれば「風化という危機感」をひしひしと背後に感じながら自身の過酷な経験を克明に書き遺した『溺れるものと救われるもの』（1986）も、悲惨な経験を当事者の視点から誰に向けてどう〈書く〉のかを考える際の重要な参照軸となりうると考え、一語一句とり零すことのないように読み耽った。またときには、ナチズムの惨禍をユダヤ人として生きた詩人パウル・ツェランの詩集（『罌粟と記憶』『敷居から敷居へ』『言葉の格子』など）を手にとり、〈詩〉という手法をもとに悲惨な経験を〈書く〉ことの可能性について思いを馳せてみたり、『戦争童話集』や『アメリカひじき』などの作品で知られ、自身で戦後の「焼跡闇市派」を名乗ってさまざまな評論活動も行ってきた作家・野坂昭如の『終戦日記を読む』を頼りにしながら、伊藤整、大佛次郎、高見順、永井荷風、中野重治、藤原てい、渡辺一夫などの知識人が戦中から戦後にかけて書き綴った日記を隈なく探し求め、悲惨な経験を〈日記〉という手法をもとに〈書く〉ということの可能性について思いをめぐらせもした。ちなみに野坂は、自著のなかで、上記の知識人による日記とは別に、13歳のときに被爆して亡くなった市井の一少女の日記『広島第一県女一年六組 森脇瑤子の日記』をとりあげており、とくに、広島原爆投下前日の、「明日から、家屋疎開の整理だ。一生懸命がんばろうと思う」という彼女の何気ない生の言葉に衝撃を受け、〈日記〉という存在の意義について再確認している。そういった経緯もあり、その後は、ロラン・バルトの『喪の日記』などまで手にとり、悲惨な経験やつらい別れを〈書く〉際の有効な手がかりになりうるのではと期待して、しばらくのあいだ、〈日記〉という手法の魅力を解き明かす作業に時間を費やした。

*

小説や詩、日記、随筆といった表現方法にくわえて、ジャーナリストや記者などが直接自身の関心に基づいて現場に赴いて取材を行い、そこで得られた事実を客観的に叙述、纏めた記事を新聞や雑誌メディアをとおして報告するルポルタージュなどの手法は、どれもみな、それぞれに悲惨な経験を〈書く〉際の独自の表現方法や言葉、宛先、目的、さらにはそのスピード感やライブ感をそなえており、それゆえ、その効果についても各々異なったかたちやタイミングをとおしてあらわれてくることになる。もちろん、その一方で、そもそも何らかの効果すら最初から見込んでいないような〈書く〉という試みも十分考えられる。とはいうものの、これらのさまざまな表現方法の根底には、総じて、悲惨な経験と言葉との緊張関係を、すなわち、悲惨な経験に臨む際の言葉のちからやそのはたらきの限界それ自体を問い直すような根本的な問いがつねに横たわっていたように思えてならない(ちなみにブランショの『災厄のエクリチュール』などは、まさにこの問題を主題的に扱った書物と言える)。なぜなら、戦禍、災禍に関わりなく、あまりに悲惨な経験を前にすれば、わたしたちは、そもそもその経験を捉え切るための適切な言葉が見当たらないほどの過酷な状況に置かれるのではないかといった、ある種の「言葉の不在」の感覚に囚われてしまう可能性があるからである。じっさいのところ、震災で津波の被害に遭った石巻出身の作家・辺見庸をはじめ、多くの知識人や文学者などが、東日本大震災の発災直後から、その未曾有の経験を語るための「言葉の不在」、「震災を語るための言葉の不在」を率直に訴え続けていた。ちなみに、辺見庸は、ドイツのユダヤ系哲学者テオドル・アドルノが「文化批判と社会」というエッセイのなかで書き記した「アウシュヴィッツ以降、詩を書くことは野蛮である」⁶という言葉を受けて、「3・11以降に詩を書くこと」の意味、あるいは、震災以降の「言葉というものの真のはたらき」⁷をあらためて問い直すことの重要性をさまざまな機会で言及している。

辺見庸は、『瓦礫の中から言葉を――わたしの〈死者〉へ』という著書のなかで、東日本大震災という未曾有の災害を前に、わたしたちが、「ペラペラに乾いた記号と数値でしか(その悲惨な)出来事を語れなくなってしまった、その異様な(と同時に、異様を異様とも感じる)ことができなくなった)」「底なしの酷薄さ」や「透明な残忍性」⁸とを震災以降の言葉遣いのうちを感じ取り、それらに徹底して抗うべく、あえて、先にも触れた戦中戦後の人間の極限状態をなんとか文学的な表現のもとに書き出すことを試みた文学者の原民喜や石原吉郎、そして堀田善衛⁹などによる「言語的挑戦」を対峙させながら、悲惨な経験に臨む言葉の「真のはたらき」を炙り出そうと試みている。彼

⁶ テオドル・W・アドルノ〔渡辺祐邦・三原弟平訳〕『ブリズメン 文化批判と社会』ちくま学芸文庫、1996年、36頁。本エッセイは、レオポルト・フォン・ヴィーゼの75歳記念論文集『われわれの時代の社会学研究』(1951年)のために執筆されたものである。

⁷ 辺見庸『瓦礫の中から言葉を――わたしの〈死者〉へ』NHK出版、2012年、21頁

⁸ 同上、116-117頁

⁹ 1918年(大正7年)、富山県高岡市生まれ。第二次世界大戦末期の1945年3月に国際文化振興会が中国に置いていた上海資料室に赴任。そこでの経験をもとにした作品で作家としてデビューする。1952年、『広場の孤独』で第26回芥川賞受賞。

この問題意識は、2011年4月25日にNHKで放映された番組「『瓦礫』のなかから〈ことば〉を」や、震災後に書き下ろした詩編「眼の海 わたしの死者たちに」(『文学界』2011年6月号)のうちすでに読みとることができる。

辺見にとって、悲惨な経験を〈書く〉ことの困難さは、なにをおいてもこの「言葉の不在」に関わるものとされる。そればかりか、辺見においてこの「言葉の不在」は震災という「出来事と己との関係」、すなわち目の前にひろがる過酷な〈出来事〉における「自分の位置、居場所」の不確かさをさらに呼び起こすものとして捉えらる。する。

「3・11以降、都市機能、社会機能といったインフラやハードウェアだけでなく、言葉もまた、とても深刻な機能不全」に陥った。「地震と津波による破壊の規模、奪われた人命の多さ、深く巨大な悲しみ、原発炉心溶融の驚愕と恐怖、不安というものに対して、それらにみあう言葉、それを照らし出す言葉があまりにも少ない」。こういった「言葉の不在」という状況に置かれれば、当然のことながら「わたしたちがいまどういう性質の危機にあるのか、その危機の深さ、位置」、また「それが歴史の連続性のなかでどこに所在するのかが」不明となる。「どうかすると、自分とはいったいなにものかさえあいまいになってくる」。だからこそ被災した人びとは「必要な生活状況」や「現状の回復」のつぎに、何よりもこの悲惨な「事態の深みに迫ろうとする得心のいく、胸の底にとどく、とどけようとする言葉」を待ち望んでいるのではないか。もちろん、それが「おおむね3・11の前と変わらない語彙と修辞とシンタックス(構文)」をもとに纏められた言葉では到底賄い切れない類のものであることは言うまでもない¹⁰。ちなみに、先に触れた写真家の畠山直哉も、震災から3年半のあいだに撮影した71点の写真と長文エッセイを収めた写真集『陸前高田 2011-2014』のなかで、この未曾有の災害に前にした「言葉の不在」の問題に対して、自身の想いを「未曾有の物言い」などといった独特の表現をもとに書き残している。

大津波や原発事故をもし「未曾有の出来事」と言うのなら、それに対しては「未曾有の物言い」が用意されなければならない。そしてもし仮に、そんな物言いが生まれたとしたら、それをもう以前のように「新しい」と形容する必要はないだろう。そもそも「未曾有」とは、過去に類例がないもののことであるのだから、古い新しい基準すら、役に立たないはずで、だから「未曾有の物言い」とは、ひょっとして僕らには奇妙で理解しにくいものであるかもしれず、今までのような、歴史の先端に出来事を登記するようなタイプの、あのよくある「新しさ」とは、無縁なものになる可能性がある。いずれにしろ僕には、それを受け入れる準備はできている。時間や歴史の感覚は、僕の中ではもうすでに粉々なのだから。僕がいま切実に見たい、聞きたい、手に入れたい、と願っているのは、昔のような、あの晴れがましい「新しさ」なのではない。新しくなどなくてもよい。ただ「明日」を感じさせるものでありさえすれば。¹¹

¹⁰ 辺見庸『瓦礫の中から言葉を——わたしの〈死者〉へ』NHK出版、2012年、21-22頁

¹¹ 畠山直哉『陸前高田 2011-2014』河出書房新書、2015年、155頁

畠山による上記の問いかけをふたたび辺見の言葉に引き戻して捉えるならば、やはり、「言葉の不在」を補うために何よりも重要なのは、「いま語りうる言葉(これまでと変わらない言葉)をなぞり、くりかえし、みんなで唱和することではなく、いま語りえない言葉を、混沌と苦悩のなかから掬い、それらの言葉に息を吹きかけて命をあたえて、他者の沈黙にむけて送りどけること」と言うことができる¹²。だからこそ、震災後のいま、〈言葉〉のやりとりにおいて(とくに文学者に)求められるのは、震災というこの「未曾有」の「出来事と己との関係」、震災という〈出来事〉における「自分の位置、居場所」を明確にしてくれる、それぞれにとって手応えのある〈言葉〉をそれぞれのうちに、場合によっては特定の他者もしくは死者のために探り当て、粘り強くあてがっていかうとする気構えに他ならないのではないか。そしてこれこそが、悲惨な経験を〈書く〉ことのうちに求められる本義なのではないか。辺見は、先に触れた著書のなかで、このことについて、さらにつぎのような言葉をもとに自身の考えを押し広げてみせる。

大震災後の言葉に名状しがたい気味悪さを覚えるのは、言葉の多くが、生身の個のものではなく、いきなり集団化したからではないでしょうか。ファシズムには、じつはこれと決まった定義はないのですが、言葉が集団化して、生身の個の主語を失い、「われわれ化」してしまう共通性はあるように思われます。スターリン主義には言葉の「われわれ化」(主体喪失)にくわえて「すべき化」(当為強要)があります。どちらの言葉も、戦争や大災害時に勢いづくという特徴があります。それらは、助けあいや人としてのやさしさや連帯を訴えていても、訴える主体(個)がはっきりしないぶん、底意が沼のように怪しいのです。¹³

辺見がここで露わにしている、「言葉の多くが、生身の個のものではなく、いきなり集団化した」ことに対するつよい忌避感、おそらく、東日本大震災発災時に、多くのメディアが悲惨な経験のなかを生きる個々の人たちのことを「震災の被災者」や「当事者」などといった大きな言葉遣いで一括りにし、それぞれが異なった被災の経験や受け取り方をしているにもかかわらず、それをただ一つのあり方へと一気に回収してしまうことへの警戒心に依るものだと思われる。だからこそ、逆に、個々人のあいだの〈ずれ〉を繊細に選り分けていくような「個別的な言葉遣い」がそれぞれにあてがわれるのでなければならない。辺見は、自分自身の「言葉を回復する」という営みがそのまま「個的な実存」、さらには「腑に落ちる内面を拵える」ことにも繋がるのではないかと捉え、さらに以下のような言葉を書き足す。

¹² 辺見庸『瓦礫の中から言葉を わたしの〈死者〉へ』NHK出版、2012年、21-23頁

¹³ 同上、171-172頁。ちなみに、宮城県出身の作家で、仙台市で被災した佐伯一麦もまた、2012年2月3日に東京大学本郷キャンパスにて行った公開講義「震災と文学」(朝日講座 知の冒険)において、辺見庸と同じく、「震災から1年近く経ち、『絆』であるとか『頑張ろうニッポン』とか、いろいろな言葉が出ているが、文学というのは、共同体というものを強めるものにはならないのではないか」、「頑張る云々ということと文学というのは、僕はちょっと違うものではないかという思いがある」といった趣旨の発言(佐伯一麦『震災と言葉』岩波書店、2012年、38頁)をしていることは非常に興味深い。

わたしたちを見捨てた言葉を、われわれはもう一度回復するということが必要である。それは、壊された外部(廃墟)に対する新しい内部を掘り進め、新しい内面を拵える必要があるということである。新しい内部(内面)を穴繰り、掘らなければならない。それはいたずらに空しい物理的な復興だけではないし、どこか空しい集団的な鼓舞を語るのではない。日本人の精神というふうな言葉だけを振り回すのではない。もっとわたくしとして、わたくしという個人的な実存、そこに見合う、腑に落ちる内面というものを自分に拵える。それが希望ではないかと思っている。¹⁴

もちろん、「言葉というものの真のはたらき」が、この「わたくし」の「腑に落ちる内面を自分に拵える」ためだけのものでないことはあらためて言うまでもない。それは、自分の「内面を拵える」と同時に、災後の個々の〈ずれ〉のなかを生きる被災者(他者)「ひとりびとり」に対して、あるいは、それぞれの苦しみのなか亡くなっていった死者「ひとりびとり」に対して、それぞれに「ふさわしいことば」を探り出し、それがそれぞれに「あてがわれる」まで格闘し続けようとする強い気概を内側に抱え込むものでもある¹⁵。すなわちそこには、「ひとりびとり」に対してという、〈個別の他者〉への思いや関心がつねに滾っている。そういった意味において、辺見庸が、震災直後に作製されたドキュメンタリー映像のなかで、早い段階から「言葉は単なる道具ではない。言葉とは人に対する関心の表れだと思う」¹⁶と発言していたことは極めて注目に値する。そう考えると、「言葉というものの真のはたらき」は、何よりも「生身の個」(個別の他者)にこそその照準が絞られなければならない、ということなのであろう。

*

「生身の個」によって紡がれる「言葉というものの真のはたらき」に照準を絞る。このような捉え方は、まさに臨床哲学の基本的な構えにも通底している。またそれは、なによりもここで問題にしている、「臨床哲学は悲惨な経験をどう〈書く〉のか(臨床哲学を／と書くこと)」という難問を考えるうえで、ひとつの道筋を照らす重要なヒントをあたえてくれるもののようにさえ思われる。なぜなら、そもそも臨床哲学は、哲学的思考が、いつからかすべてに妥当するような普遍的な真理を追い求めることに躍起になり、現実世界のライブ感と個別具体的な「生身の個」を削りとり、均し、最終的にそれが「だれの前で、だれに対してなされるものか」という問いを、じぶんに対し

¹⁴ 2011年4月22日にNHK教育テレビで放映された「こころの時代～宗教・人生～『瓦礫の中から言葉を作家・辺見庸』」という番組内での発言。

¹⁵ 辺見庸における「言葉」の対するこのようなつよい思いは、彼自身が震災直後に書き上げた詩集『眼の海』(毎日新聞社)に収められている「死者にことばをあてがえ」というタイトルの詩などにおいて、早い段階から確認することができる。

¹⁶ 2011年4月22日にNHK教育テレビで放映された「こころの時代～宗教・人生～『瓦礫の中から言葉を作家・辺見庸』」という番組内での発言。

て立てなくなった」ことで「上空飛翔的な思考」にまで舞い上がっていく経緯を、すなわち、そのような振る舞いをとおして「哲学の失力」を許してしまった経緯それ自体を問い直すなかでうまれてきた試みに他ならないからである。「哲学の失力」をとおしてみえてきたものは、「思考のテクノロジーや哲学についての歴史的・文献学的な知識(ハイデガーはこれを『哲学—学』(Philosophie-Wissensschaft)と呼んだ)」にまで成り下がってしまった、哲学的思考の痩せ細ったすがたでしかない。と同時に、この「失力」を許してからというもの、「哲学研究者はアドルノのいう『哲学の寮監』に、あるいは哲学の官僚か技術管理者になってしまわざるをえないのではないか」¹⁷。ただ、この事実を裏返して捉えるならば、哲学がふたたびその本来の「みずみずしさ」を湛えるのは、「だれかある特定の他者に向かってという単独性ないしは特異性(シンギュラリティ)の感覚」を呼び覚ますことをおいて他にはない、と言うこともできる。そして、この観点にまで到達してこそ、ここで問題にしようとしている「臨床哲学と／を〈書く〉こと」をめぐる問いかけが、じつは、悲惨な出来事に臨む哲学の強度そのものにかかわる極めて重要な問いでもあったことが自ずと明らかになってくる。哲学者の鷺田清一は、哲学の「反・方法主義」の可能性を問うた『思考のエシックス——反・方法主義論』という著書のなかで、現象学的な〈記述〉の限界や「方法主義」の弊害に触れつつ、哲学という営みが「単独性ないし特異性(シンギュラリティ)」への関心を深めていくということは、それとの合わせ鏡のように哲学と〈書く〉こと、すなわち哲学の「エクリチュールのスタイル」や「肌理(テクスチュア)」の〈具合〉にも濃やかな配慮がつよく要請されてくるものであることを以下のように書き記している。ここからさらに、「臨床哲学と／を〈書く〉こと」が他の学問・研究領域、たとえば現象学(現象学的な質的研究も含む)や社会学、文化人類学、民俗学、教育学、心理学などにおける他の〈記述〉の方法(エスノグラフィーやライフヒストリー、オーラルヒストリーなど)とどう異なってくるのかを考えてゆくために、その問いへの導入といった意味も含め、(少々長めではあるが)ここで引用しておきたい。

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

現象学は分析哲学とともに、言語にもっとも繊細な神経と論理的精緻さを注ぎ込んだ流派である。後者は科学言語の論理性とともに日常言語の語用論的分析をおこなったし、現象学は哲学的思考における〈記述〉ということの意義を突きつめて考えた。それらは思考の媒体に濃やかな神経を配ったがゆえに、世界への濃

¹⁷ 鷺田清一『思考のエシックス——反・方法主義論』ナカニシヤ出版、2007年、73-75頁

やかな視線を手に入れるはずであった。が、しかしその多くがまた、テキスト解釈の精緻さをきびしく要求するあまり、別の韜晦に入り込んで、もう自分のナイフでは世界を切れなくなってしまったということはなかったか。

たぶん、対象にナイフの切れ味を押しつけるのではなく、対象がナイフの研ぎ方を指示してくるその声を聴くべきなのだ。そのために、ときにはわざと滑りのわるい言葉がもとめられることもありうる。ごつごつした言葉、ひっかかる言葉、ざらついた言葉が。

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

哲学はそのエクリチュールの^{スタイル}の様式、エクリチュールの^{テクスチュア}の肌理にもっと神経をつかうべきではないのか。

たとえば文体の問題。ある文体を思考の神経とすることではじめて見えてくる世界があるのではないか。世界にはほとんど職人芸ともいべきある表現のスタイルによってのみ近づけるような位相があるのではないか。そういうスタイルの意識が失われると、言葉はゆるむ。¹⁸

そして鷺田は、この後に、「個別的な問題が一事例としてではなしに、個別的なままにかたちをあたえられ」、さらに「個別的な対象や出来事のその小面で点滅する〈問い〉を濃やかに描きだす」ために哲学に要請されるエクリチュールのスタイルおよびテクスチュアを、「哲学における方法主義的発想への批判的な意識、それを『方法的に非方法的である』というかたちで〈エッセイ〉というエクリチュールの形式に認めた」アドルノのうちに探し求めている。ちなみに、ここでその詳細を述べる余裕はないが、アドルノがいう「エッセイ」は単なる筆者の個人的な見聞や感想をもとに綴られる〈随筆〉といった言葉で言い換えられるようなものではけっしてない。むしろそれは、語源的に「実験(exercitation)」や「経験(expérience)」とほぼ同義の、たとえばモラリストのモンテーニュが「自己実験」的なニュアンスを多分に含み込んだ言葉として好んで自著の名に据えた「エッセー(Essais)」に通ずる、まさに「未知の思考の地平を伐り開く《試み(essais)》」としての「エッセイ」のことを指していると言える。ちなみに、この「実験」や「試み」といった意味を多分に含み込んだ「エッセイ」というエクリチュールのスタイルは、どことなしか、写真家・畠山直哉が「大津波や原発事故をもし『未曾有の出来事』と言うのなら、それに対しては『未曾有の物言い』が用意されなけれ

¹⁸ 同上、77-78頁

ばならない」といった「自己実験」的な考え方を想起させる。

「本格的な試論」としての「エッセイ」というエクリチュールのスタイルこそが、「個別的な対象や出来事その小面で点滅する〈問い〉を濃やかに描きだす」。そして、さらにこのことを、「試み(essais)」としての「臨床哲学を／と書くこと」の問題に引き寄せて捉え返すならば、ここで描き出される「個別的な対象や出来事の小面で点滅する〈問い〉」は、まさに、悲惨な経験を前にしてもわたしたちの思考の持続力が萎えることなく、災禍・戦禍につきものの〈風化〉の問題に抗いつつ悲惨な経験に臨み続けることを可能にする、きわめて硬い哲学的な〈問い〉——すなわち、〈禍〉における悲惨な経験の直接的な当事者だけではなく、幅広く、それに関心を寄せるすべての者が何十年先までもしっかりとそのことについて根本的に問い直し、またともに考え続けることを可能にするような、ある意味において耐久性に優れた〈問い〉であることが何よりも要請されてくるのではないのか。そう考えると、悲惨な経験に臨む「臨床哲学」が〈書く〉のは、その「個別的な対象や出来事の小面で点滅する〈問い〉」が「生身の個」「ひとりびとり」のうちでどのように立ち上がり、逞しくされ、またそれらに対してどのような言葉や思考をとおして応えようとしてきたのか、その細部や断片を丁寧に掬い取り、さらに、その思考の痕跡を、今後ふたたび生じるかもしれないさらなる被災の場で生きる人たちの思考を支える何らかの手助けになるようないっそう硬い〈問い〉へと練り上げていくプロセスそのもののように思えてならない。このようなエクリチュールのスタイルは、アドルノが『文学ノート』のなかで提示してみせた、「原理への還元を極力慎み、全体にたいして部分を強調する点において、断片的なものにおいて、ラジカル」¹⁹な「エッセイ」の考え方とも深く共鳴する。また、この「エッセイ」は、いわゆる真理が歴史的な文脈から切り離された普遍的なものとしてではなく、むしろ「個人の存在に^{よりどころ}拠をもつ」歴史性に深く根を下ろしたものであることを捉えるために、「時間の核(Zeitkern)」と呼ばれる思考の重石、脚荷(バラスト)をみずからのうちに据えつける。アドルノはこのことについて、以下のように書き記している。

時間や場所に拘束されぬものと思われている空想の産物でさえ、どんな系路を通じてにもせよ、個人の存在に拠をもっているものである。であればこそ、エッセイは、真理と歴史は互いに相容れないものであるという、深刻ぶったやくざな思想に怖気づかされたりはしない。真理が実際において時間の核(Zeitkern)をうちに含むものであるならば、歴史の内容はあげて真理の構成要素となり、たんなる一般論としてはすでにフィヒテとその後継者たちが要請していたように、経験(アポステリオリ)は具体的に先験(アプリオリ)となるのである。²⁰

¹⁹ Th. W. アドルノ〔三光長治ほか訳〕『文学ノート』イザラ書房、1978年、20頁

²⁰ 同上、21-22頁。この「時間の核(Zeitkern)」とは、アドルノが、真理と歴史(時間性)の関係性などを読み解く際に自身の哲学のプログラム(批評理論)で用いる概念の一つで、『美学講義』(1958/1959)や『美学理論』(1970)などにおいて、芸術作品や美的経験のあり方を捉える際によくとりあげられるものである。

こう考えると、哲学におけるエクリチュールの問題、すなわち「言葉の肌理、文体や語りのスタイルの問題は、もはや(哲学にとって)二次的なものではありえない」²¹ことが十分理解できる。さらにこのことは、これまで問うてきた、「生身の個」によって紡がれる「言葉というものの真のはたらき」に照準を絞る「臨床哲学を／と書くこと」をめぐる問いにおいてもなおさら重要なものとなってくることは間違いない。

さきほど、少々先走るかたちで若干結論めいたことを述べたが、「本格的な試論」としての「エッセイ」というエクリチュールのスタイルを採ろうとする「臨床哲学」が〈書く〉のは、悲惨な経験を前に、「個別的な対象や出来事のその小面で点滅する(硬い哲学的な)〈問い〉」が「生身の個」「ひとりびとり」のうちでどのように立ち上がり、遅しくされ、またそれらに対してどのような言葉や思考をとおして応えようとしてきたのか、その細部や断片を丁寧に掬い取り、さらに、その思考の痕跡を、今後ふたたび生じるかもしれないさらなる被災の場で生きる人たちの思考を支えるための何らかの手助けになるような硬い〈問い〉が練り上げられてゆく、まさにそのプロセスそのものように思われる。しかしながら、実際にこれを「エッセイ」として〈書く〉には、ほとんどそれを「職人芸」と呼ぶほかないような熟練さと、「個別的な対象や出来事のその小面で点滅する〈問い〉」にそのつど適切な言葉を刻んでいくセンスのようなものが求められもするため、相当難易度が高い。それゆえ、このようなスタイルを採ることを軽々に臨床哲学の〈メチエ〉として推し進めようとする不親切な振る舞いについても同時に戒めておく必要がある。いまいちど、「臨床哲学」が悲惨な経験にどう臨み、またそれが他の学問的なアプローチとどのように異なった書き振りで臨むのかについて、少しでも確認しておかなければならない。

*

モンテーニュやデイドロ、シャルル・ペギー、ヴァレリー、カミュなど、多彩さを極める「エッセイ」というジャンルを理論的に分析し、またそれを定義づけようとした試みたフランス文学者のピエール・グロードとジャン＝フランソワ・ルエットは、『エッセイとは何か』という著書のなかで、「エッセイの位置決定」についてつぎのような興味深い考えを示している。

エッセイは主観的なものと客観的なものの「あいだ」に位置している。さらにエッセイは、信憑性の程度に多少の差はあっても文献資料と虚構のものとの「あいだ」に定位される。エッセイの魅力は実際、こうした不思議な二極間の存在として発揮されるのであり、それは『特性のない男』における、つぎのようなムージルの問いが、比類のないかたちで示しているような在りかたである。「真理を探究するものは学者となる。自分の主観が自由に開花するに任せる者は、もしかすると、作家になるかもしれない。だが、そのふたつの間に位置するものを探し求めるよ

²¹ 鷲田清一『思考のエシックス——反・方法主義論』ナカニシヤ出版、2007年、86頁

うな者は、いったいどうすれば良いというのか」。～略～結局、エッセイが魅力的なのは、その差し出す言説が、逆説的なことに、「ドラマ化され、三段論法や抽象とは別の力にさらされた言説」でありながら、しかしまた論証的な性格も持ち続けるかぎりにおいてなのである。「論証とドラマの融合(mélange de preuves et du drame)」という『シチュアション』第一巻でのサルトルの表現は、(ほとんど)すべてを言い尽くしていると言ってよいだろう。「論証的な目的を備えた、フィクションではない散文」。これがエッセイについてのわれわれの暫定的な定義である。²²

この文章のなかには、「主観的なものと客観的なもの」、「文献資料と虚構」、さらには「学者と作家」との「あいだ」や「論証とドラマの融合」など、〈試み(essai)〉としての「臨床哲学」が悲惨な経験をどのような言葉をもとに、またそれを誰に向けてどう〈書く〉のかを「位置決定」する際に参考になるいくつもの〈ものさし・対立軸〉が潜ませてあることが読みとれる。こういった〈ものさし・対立軸〉をもとにすると、これまで、自身が悲惨な経験を〈書く〉ことを考えるために読んできたさまざまなジャンルの学術書(あるいは学問的なアプローチ)がどういったところに軸足を置いて書かれたものなのか、またそれが、「エッセイ」と呼ばれる〈試み〉とどれだけ隔たった(あるいは近い)「位置」にあるのかをあらためてマッピングすることができる。たとえば、この〈ものさし・対立軸〉からすると、社会学者のピエール・ブルデューが、『世界の悲惨(*La misère du monde*, 1993)』のなかで、「ネオ・リベラリズム時代の社会的苦悩=悲惨(misère)」を生きる人びと、すなわち、現代社会の変化のなかで次第に排除され、周縁化されてきた経済的・社会的に恵まれない人びとに対する「聞き取り調査(質的なインタビュー)」と客観的な統計データ解析の視点とを融合した「社会-分析(socio-analyse)」の手法を頼りに、被調査者個々人の「主観性(ハビトゥス)²³のうちに刻印された客観性(支配の社会的メカニズム)²⁴、より具体的に言えばそのような被験者を産出してきた社会的な条件²⁵や構造を顕在化させるべく採用したアプローチの「立ち位置」もおのずと定まってくる。ただ、ブルデューが『世界の悲惨』のなかで採用した「社

²² ピエール・グロード、ジャン＝フランソワ・ルエット〔下澤和義 訳〕『エッセイとは何か』法政大学出版局、2003年、8-9頁。邦訳ではサルトルの引用箇所である「論証とドラマの融合」が「試練とドラマとの融合」と訳されているが、おそらく「preuve(論証)」を「épreuve(試練)」と読み間違えたのか、あるいはそもそも著者が書き間違えたのではないかと思われる。ちなみに、サルトルの言葉の引用元は、『シチュアション I 評論集』人文書院、1965年、122頁(Jean-Paul Sartre, *Situations, I*, Gallimard, p.140.)である。

²³ ブルデューの言う「ハビトゥス(habitus)とは、われわれの内にある、言説・行動の生成原理」のこと。言い換えれば、「われわれの身体に刻み込まれている行動原理」を差し、「われわれはこれを社会的学習によって獲得する」、要するそれは「われわれの内部に組み込まれた社会」とも言える。ピエール・ブルデュー 編著〔櫻本陽一・荒井文雄 監修、翻訳〕『世界の悲惨 I』藤原書店、2019年、10頁

²⁴ 北條英勝「ブルデュー社会学における『社会-分析』と認識論」『日仏社会学会年報 11巻』、2011年、2頁

²⁵ これは、「条件の悲惨(misère de condition)」たる客観的な階級の苦悩には決して還元できない悲惨、被支配的位置を占めているからこそ生じる苦悩=悲惨であって、物理的・経済的に支配されるということよりも、むしろ象徴的に支配されること、象徴闘争・分類闘争の境界線に位置すること(あるいは、それによって排除されたこと)から生じる悲惨である」。同上、2頁

会-分析」という手法はもともと「精神分析(psychoanalyse)」に倣って命名されたものであることから窺えるように、それは「分析」という範疇にとどまるものではなく、「調査対象者に対して臨床的機能(une fonction clinique)あるいは治療的機能(une fonction thérapeutique)を果たす」ものと理解されている点で、臨床哲学の考え方・書き方との距離が見え隠れする。「社会-分析」は、悲惨な経験のなかを生きる「人々の叫びに耳を傾け『対話』することを通じて、社会学者は相手を『理解』するとともに、世界観(とりわけ、社会的世界に関する認識)の転換(conversion)を惹き起こすことを目指す」²⁶ものとされており、今後は、このような他の学術的なアプローチとそれが見据える〈目的〉の違いを丁寧に選り分ける作業を行いつつ、臨床哲学の〈メチエ〉の実際をいっそう際立たせていくような仕事が求められてくることは間違いない。

ちなみにブルデューは、『世界の悲惨』のなかで、悲惨な経験に関する「聞き取り調査(質的なインタビュー)」を書くこと、すなわち「文字表記」する際の危険性についても問題にしており、なかなか興味深い。ブルデューは、「書き起こすとは必然的に、書き直すという意味で書くことである」として、その危険性をつぎのように捉えている。

実際、句読点、たとえばコンマの位置だけで一つの文の意味が左右されるので、最も忠実な書き起こしでもすでに正真正銘の翻訳であり、解釈でさえあるし、ましてや、本書で提起されている書き起こしはそうしたものとなっている。「おのずから意味が明らか」言説という自発〔偏重〕主義の幻想を捨てて、本書では実践的文章作成法を意識的に活用して(とりわけ、面談記録の中から採った文で作ったタイトルや小見出しを導入することによって)、漫然とそして準備もなしに読んでいたのでは見落としてしまうであろう社会学的に関与的な特徴に読者の目を向けてもらうようにした。

書き起こしを担当する者が作る収集された談話の記録は、しばしば両立させることが難しい二種類の制約を受けている。それはまず忠実さ、すなわち実際にテープに録音されたことでは尽くせない、聞きとりの間に現れたことすべてに対する忠実さという制約である。これは、文字化をとおして、また、普通の句読点という、非常に無力かつ貧弱な手段ではとかく失われがちになるもの、しかし、まさにその談話の意味と関心を引く点を形成するものを談話記録に復元しようとする試みに導く。ところがもう一つの読み易さの制約(これはきわめて多様な期待と能力を持つ潜在的な読者との関係で定義される)からすると、音声から文字に移行することによって失われたすべてのもの——すなわち、声の性質とか、発音(特にその社会的に有意義な変異)、イントネーション、リズム(それぞれの面談が読むときとは違う固有のテンポを持っている)、身振り言語、表情、その他の身体的表出——を復元するために必要な注を付けた音声的に忠実な書き起こしを公表することは許されないことになる。

つまり、書き起こすとは必然的に、書き直すという意味で書くことである。演

²⁶ 同上、2-3頁を参照のこと。

劇の場合に見られる文字から音声への移行と同じく、音声から文字への移行は媒体の変化にともなう不実(裏切り)を余儀なくさせる。しかし、この不実こそおそらく本当の忠実さの条件なのである。よく知られている民衆文学の矛盾が思い出させてくれるように、ふだん〔自らを語る〕言葉を持たぬ者たちの言葉をそのまま差し出すだけでは、本当に彼らに言葉を与えることにはならない。〔そこには〕たどたどしい語り口や繰り返しがあ、身振りや視線の動きやため息や感嘆が間に入ったり、後に続いたりする文がある。とりとめのない脱線や、書き起こしによってどうしても失われる両義性があり、具体的状況への言及や、ある町、ある工場、ある家族等の個別の歴史にかかわる出来事(話し手は聞き手が身近な人であればあるほど、つまり自分の身近な環境に身近な人であればあるほど、これらの出来事を語る)への言及がある。

それゆえ、逆説的であるが、語り手を尊重すればこそ、ときには、不必要な展開や、不明瞭な文、意味のない埋め草、口癖(「うん」「えーと」)を削除することにした。これらは、口頭の談話一つひとつに独特の色合いを与え、また、途切れそうな話を引き延ばしたり、聞き手の発言を引き出すことを可能にして、コミュニケーションにおいて顕著な機能を果たすものだが、それによって、書き起こした面談記録が混乱かつ錯綜し、場合によっては、あらかじめ元の談話を聞いていない者には、判読不能なものになってしまうことさえある。²⁷

このような、悲惨な経験のなかを生きるものの「語り」を「文字表記することの危険性」は、自身の学術的なアプローチのうちに「言葉と経験との関係」や、「記述」と「解釈」との関係性にかかわる根本的な問いを抱え込む現象学²⁸、とくに、このところ教育や看護、医学、法律、精神医学やカンセリング、そして心理学などの専門領域において採用されることが多くなってきた人間科学をベースにした現象学的なアプローチ——「人間を理解するには、生活世界という経験的な現実から理解するのが一番であるという信念に基づいた、解釈的モデルの重要性を意識する」²⁹現象学的な質的研究など——にとっても、同様に、大きな懸案事項となるものである。そもそも現象学とは

²⁷ ビエール・ブルデュエ編著〔櫻本陽一・荒井文雄 監修、翻訳〕『世界の悲惨 I』藤原書店、2019年、1416-1417頁

²⁸ 「現象学は一方で、生きられた経験の生き抜かれているという質を記述することであり、他方で、生きられた経験が表現されているそのものの意味を記述することである。この二つのタイプの記述は幾分異なっている。前者は、生活世界をそれが生きられているままに直接的に記述するものであるが、後者は、シンボル形式によって表現された生活世界を媒介的に(あるいは間接的に)記述する。それゆえ記述が表現によって媒介されるとき(たとえば赤面、話、行為、芸術作品、テキスト)、記述には解釈の要素がより強く含まれることになる。実際、すべての記述は究極的には解釈であるという議論もなされてきている。『方法としての現象学的記述の意味は、解意するということである。……現象学は、元来解意の仕事を目指すことばであるところでは、この根源的な語義における解釈学なのである』とハイデガーは述べている。(マックス・ヴァン=マーネン〔村井尚子 訳〕『生きられた経験の探究——人間科学がひらく感受性豊かな〈教育〉の世界』ゆみる出版、2011年、51-52頁)

²⁹ 同上、3頁

「変幻自在の神プロテウス(Protée)」のようなもので、それが何であるのかを定義することは極めて困難である、と言われることが多い。というのも、それは「あるときには論理の本質、あるいは意味のはたらき(signification)についての客観的な探究のようにみえるかとおもうと、またあるときには抽象作用(abstraction)の理論や意識の深層心理学的記述ないしはその分析」、さらには「《先験的自我》(Ego transcendental)の探究」もしくは具体的に生きられた生活にアプローチするための方法および実存主義の一要素など、そのつど、さまざまなかたちで理解されてきたものだからである³⁰。とはいえ、このような厄介な側面を承知のうえであえてそれを一括りにして言えば、現象学とは、さまざまな「意味」を帯びて物事や人々が経験されることを「現象」(物事、人々が“意味”を帯びて現れること)として捉え、そうした意味現象がどのように生じてくるのか(その意味経験の成り立ち)を、その意味現象のいわば手前の、普段はそれと自覚されることなくつねに働いている意識の「志向性」(フッサール)や現存在の「気遣い」(ハイデガー)、さらには身体の「志向性」(メルロ＝ポンティ)といった人間存在の根本構造の方からそれを明らかにしようとする哲学、と言える。たとえば、わたしたちにとって〈病い(illness)〉という意味経験がそうであるように、それらは実証的な数量的データによっては捉えられない側面をもつものであるがゆえに、数学的処理をベースとする自然科学および医科学によっては原理的に捉えきることができない。そこで現象学は、このような自然科学的なアプローチとは別の仕方、すなわち、意味現象を根本において成り立たせながらも、普段はそれと気づかれることなく、意味現象のいわば手前で働いている意識や身体の機能といった人間の在り方の根本にまで立ち寄り、当の意味現象がどのような形式性や構造をそなえたものなのか、またそれがどのようにして成立してきたのかを明らかにしようとする(記述しようとする)のである³¹。したがって現象学にとっては、何よりも〈記述〉すること、すなわち、可能な限り個人的なバイアスや先入見に汚染されていない仕方で経験を〈記述〉することが重要な作業となってくる。たとえば、ドイツの伝統的な「人間学的教育学」(ディルタイ＝ノール学派)とオランダの「現象学的教育学」(ユトレヒト学派)の系譜をともに受け継ぎ、「通常は覆い隠されている生きられた経験の意味を探究するために、自身が提唱する『記述的(現象学的)要素と解釈的(解釈学的)要素の双方』を含めた現象学的(解釈的)な記述」³²の方法を模索し続けてきた教育学者のマックス・ヴァン＝マーネンは、事例検討やエスノグラフィーの記述とは異なる現象学(現象学的人間学)的な〈記述〉の性格についてつぎのように言及している。そこでは、これまで臨床哲学の〈メチエ〉を考えるうえで重要なものと見定めてきた「個別性」の問題との距離感も明確にされており、今後、臨床哲学と現象学の「立ち位置」の差異を考えるうえでも非常に興味深い視点になってくることは間違いない。

³⁰ Pierre Thévenez, What is Phenomenology? James M., Edie trans., London: Merlin Press, 1962., 37.

³¹ 榎原哲也『医療ケアを問い直す——患者をトータルに見ることの現象学』筑摩書房、2018年参照

³² 松葉祥一／西村ユミ 編集『現象学的看護研究——理論と分析の実際』医学書院、2014年、52-52頁

現象学は事柄の現実の状態を記述することはしない。言い換えれば、現象学は経験的な事実や科学的一般化を扱う科学ではない。誰が、何を、いつ、どこで、何回くらい、どの程度まで、どんな条件下で行なったのか、といったことを問うこともしない。このことはもちろん現象学的な観点からみて、我々が経験(経験的関心もまた同じく)に対して深い関心をもっていないということではない。現象学的な知は、経験に基づいているという意味で経験的である。しかし、それは帰納的に、経験的に引き出されたものではない。このことは、現象学が「単なる」個別性を超えているということを意味する。たとえば事例研究やエスノグラフィーは、非常に適切である状況、グループ、文化、制度的な位置に焦点を当て、そこで何が起きているか、このグループの中のこれらの人々やメンバーは物事をどのように捉えるのか、そして他のグループや状況とは時間や空間においてどのように異なっているのかといったことを研究する。こういった研究の中で、人々に自身の経験について語ってもらうよう頼む点は、現象学的な質が含まれているだろう。しかし事例検討やエスノグラフィーの目的は、事柄の現にある状態や、現在あるいは過去におけるある文化について正確に記述することにある。そしてこの事柄の状態や文化といったものは、時につれて、あるいは場所によって大幅に変化し得る。～略～またこの理由から、統計的ないしは他の計量的な手順に基づいた調査方法は、現象学的人間科学研究にとって適切な手段とはいえないのである。³³

現象学は、出来事の「個別性」のうちに深く根を張ることを意図的に回避する。またそれは、いわゆる「語り手の意図や心理状態を描き」出そうとする試みからも距離をとるものでもある。「現象学的研究の目的は、個人を通してしか出現しないが、それ自体は個人の心理状態に依存しないような構造を描き出すことである。言い換えれば、個人の心理状態の背景にある複数の文脈とその構造を取り出すことが、現象学的研究の目的なのである。語り手は、この構造を意図していないが、それに依拠して行為を組み立てている」³⁴。ここまで来ると、臨床哲学の〈メチエ(仕事、表現技法)〉だけでなく、さらにその〈エチュード(研究)〉の問題にまで踏み込んで考察する必要性も当然出てくるが、紙幅の関係上、この点についてはまた別の機会に譲りたい。ただ、やはりヴァン=マーネン自身が教育学者ということもあってか、彼においては、人間科学をベースにした(解釈学的な)現象学における「研究と書くこと(research and writing)」との関係についての理解が、ほぼ「教育的な意義(pedagogical significance)」の文脈へと落とし込まれてゆく点については留意が必要である(この側面は、現象学的看護研究と書くこととの関係についても同様だと思われる)。このことは、今後、臨床哲学の〈メチエ〉および〈エチュード(研究)〉の問題を考える際の一つの参照軸にもなってくる

³³ マックス・ヴァン=マーネン〔村井尚子 訳〕『生きられた経験の探究——人間科学がひらく感受性豊かな〈教育〉の世界』ゆみる出版、2011年、46-47頁

³⁴ 松葉祥一／西村ユミ 編集『現象学的看護研究——理論と分析の実際』医学書院、2014年、63頁

と思われる。ちなみに、ヴァン=マーネンにおいては、「解釈学的現象学的研究は根本的に書く活動(writing activity)である」と位置付けられ、そしてそれが「〈教育学〉的なプラクシス」の文脈に移し替えられるとき、この「書く活動(記述)」は、まさに「批判的な教育学の能力」の獲得を目指すという「教育学的な意義」³⁵を帯びた営みへと組み替えられてゆく。

教育に携わる者にとっての人間科学研究の目的は、批判的な教育学の能力である。その能力とは、注意深く啓かれた思慮深さをその基盤とした〈教育的〉状況で、いかにタクト豊かに行為するかを知ることである。解釈学的現象学的研究のこの目的に向けて、部分と全体、偶発的なものと本質的なもの、価値と欲求とが再統合される。この研究において、教育に携わっている日常生活の中の細かい部分や、一見つまらないと思われるような側面についての注意深い意識が促進される。それによって、我々は思慮深い仕方、重要でないものの中にある重要なもの、あたりまえとされていることのなかにある、意味あるものに気がつくようになる。現象学的記述は、それがきちんとなされたなら、人を惹き付け、洞察の深いものとなる。³⁶

このように、ヴァン=マーネンの「書くこと」に関する議論を簡単に確認するだけでも、「解釈学的現象学的に書くこと(研究すること)」の目的が実践に携わる者に必要とされる「見る能力(ability to see)を訓練すること、より詳しく言えば、「我々が知っているものと我々とを再統合し、生活世界において生きられている関係と状況により近いところへ我々を引き戻し、思考をよりタクトフルなプラクシスへと変換させ、実践的行為において深められた理解を具体化させ主観化(主体化)させる」³⁷「能力を訓練する」、きわめて「教育学的な意義」のうちに見定められていることが見てとれる。そして、そうであればこそ、このような「解釈学的現象学的に書くこと(研究すること)」が、たとえば看護師などといった医療専門職者(medical profession)に求められる実践的な視野(さらには感受性のようなもの)を啓いていくことを目指す専門職者教育、またその研究(現象学的看護研究など)においてことさら魅力的な手法として取り入れられてきた経緯についても十分頷けるのではないか。現象学は、少なくともある特定の文化の持つ特別な意味(エスノグラフィー)や、ある社会集団(社会学)、歴史上の様々な時代(歴史学)、心のいろいろなタイプ(心理学)、個々人のライフヒストリー(伝記)といった他の学問のディシプリンとは異なる営みと言える。今後は、さらに、このようなさまざまな学問領域における「書くこと」の意義や目的、またその書き振りを丁寧に照らし合わせ、選り分けながら、最終的に「臨床哲学を／と書くこと」(エクリチュール)

³⁵ マックス・ヴァン=マーネン〔村井尚子 訳〕『生きられた経験の探究——人間科学がひらく感受性豊かな〈教育〉の世界』ゆみる出版、2011年、26頁

³⁶ 同上、27頁

³⁷ 同上、205頁

のあるべきすがた(その目的や宛先など)を手繰り寄せる、気の長い作業が待ち受けていることは言うまでもない。

*

「臨床哲学を／と書くこと」を、あたかもそれが熟練した技術と卓越したセンスを身につけた者のみが発揮できる「職人芸」でもあるかのような手法(エッセイ)へと安易に擦り寄せようとする振る舞いに忌避感を抱くあまり、少々遠回りが過ぎたのかもしれない。もちろん、これらの〈ものさし・対立軸〉だけで、「臨床哲学と／を書くこと」のあり方を他の学問的ジャンルの書き方から際立たせ、さらには「臨床哲学は悲惨な経験をどう書くのか」というもともとの問いにこたえることができる(「立ち位置」を決定することができる)とは微塵も考えていない。おそらくそこには、さらにいくつもの別の〈ものさし〉が必要とされてくることは間違いない。たとえば、これまで再三にわたって触れてきたように、そもそも臨床哲学という〈試み〉が「だれかある特定の他者に向かってという単独性ないしは特異性(シンギュラリティ)の感覚を重視する」営み、すなわちそれが「普遍的な読者に対してではなく、だれかある個別のひとに向かってする哲学」³⁸だったことを思い起こすならば、おそらくそこには「単独性」や「特異性」、「個別の生」、さらにはそれと対をなす「一般性」や「普遍(性)」といった新たな〈ものさし・対立軸〉がそれぞれに挿し込まれてくるはずである。ちなみに、その際に臨床哲学が関わる「個別性」は「一般的原則の一例(イグザンプル)ではなく、ケース・スタディというときのそのケース」のことなのであって、それゆえ、臨床哲学は「あらかじめ所有された原則の適用ではなくて(つまり、その原則に一致しているかいないか、それとの整合性があるかどうかではなくて)、むしろそういう一般原則が一個の事例によって揺さぶられる経験として哲学の経験をとらえる(書く)」³⁹営みと理解することもできる。そう考えると、ここからさらに「一個の事例と一般原則」という別の〈ものさし・対立軸〉も当然くわえられてくることになる。そして何より、「臨床哲学を／と書くこと(臨床哲学は悲惨な経験をどう〈書く〉のか)」の、その「エクリチュール(すなわち「言葉の肌理、文体や語りのスタイル)」の具合を察る際にもっとも欠かせない〈ものさし・対立軸〉は、それこそ、「臨床哲学」という〈試み〉の名前として掲げられている「臨床」というあり方、あるいは哲学〈臨床〉においてことさら問題となってくるその〈現場性〉に関わる座標軸に他ならないのではないか。これについてはさまざま解釈がありうる事が十分予測されるが、とりあえずは、臨床哲学における〈臨床〉をつぎのように理解することもできる。

〈臨床〉はひとが特定の誰かとして他の誰かに会う場面である。〈臨床〉には、そのかぎり、遇われる他者の偶然性ということが含まれる。〈臨床〉においては、

³⁸ 鷲田清一『「聴く」ことの力』阪急コミュニケーションズ、1999年、108頁

³⁹ 同上、108頁

じぶんが他者を選ぶのではなく、他者とそこで会うのだということ、この偶然性のなかで生成する社会性というものを、《臨床哲学》は視野の中心に置く。この背後には、だれかの「だれ」としての特異性と単独性は、他者との根源的に偶然的な関係のうちこそ根拠をもつという考え方がある。⁴⁰

「特定の誰かとして他の誰かに会う場面」、さらには、異なったディシプリンをもつ他の学問領域や専門性と遭遇する、まさにその偶然性を抱え込むエンカウンターの只中で生成してくる社会性こそが「臨床」と呼ばれるにふさわしい。しかしながら、ことさら厄介なのは、哲学の場合においては「その『臨床』もまた社会のオピニオンが生成する場所」、すなわち「それぞれの問題発生のもとの場所でまるで自明のように流通している言説が生成する場所」でもある、という事実である。そう捉えるなら、当然のことながら「そうした言説の吟味とともに、それらの言説の構成にこれまで哲学や思想がどのように共犯的にかかわってきたかのメタクリティークが、『現場に臨む』哲学の作業として課せられてくること」⁴¹は言うまでもない。そして、その作業がなされる場こそが、哲学における「現場」(field/site)⁴²として捉えることもまた可能なのではないか。

「主観的なものと客観的なもの」、「文献資料と虚構」、「学者と作家」との「あいだ」。「論証とドラマの融合」。「単独性」と「特異性」。「個別の生」と「普遍性」、「一個の事例と一般原則」などの対立軸。そして、先にみた「臨床」や「現場(性)」などといった「臨床哲学」の〈試み〉に深く関わる座標軸の数々。このように、少しばかり遠回りをするだけでも、「臨床哲学を／と書くこと(臨床哲学は悲惨な経験をどう〈書く〉のか)」、その「エクリチュール」の「位置を定位」する際に欠かせないいくつかの〈ものさし・対立軸〉が求められていることがみてとれる。さらにそこには、それを誰に向けて何のために〈書く〉のかといった「宛先」および「目的」の問題や、そもそもそれがどのような「言葉」をとおして書かれるべきものなのかといった、あの極めて厄介な「言葉」の問題に関わる座標軸も当然織り込まれるべきであることは言うまでもない。もちろん、そこで頼りにされる「言葉」は、たとえば作家の辺見庸が言っていたような、「おおむね3・11の前と変わらない語彙と修辞とシンタックス(構文)」をもとに纏められた手垢のついた言葉でも、専門的な用語に塗れた専門家たちによる言葉遣いでも、そしてさらには、〈禍〉における割り切れなさを気の利いた言葉によって一括りにして差し出してみせる思想家たちによる大きな言葉遣いなどではありえない。むしろそれは、悲惨な経験を前にしたときの「言葉の不在」に挑む「未曾有の物言い」(畠山直哉)であったり、『原爆詩集』において「日本語そのものをヒバク(被爆・被曝)させる」ことで原爆の悲惨さをなんとか表現してみせようと試みたあの峠三吉による重みをそなえた言葉のような、ある種の「言語的な挑戦」を多分に含み込んだものでなければならない。したがって、上記のことを踏まえつつ、最後に、震災や戦禍などといった〈禍〉のな

⁴⁰ 同上、108-109頁

⁴¹ 鷲田清一『哲学の使い方』岩波書店、2014年、143頁

⁴² 同上、142頁

かで悲惨な経験を強いられている者たちが「特定の誰かとして他の誰かに会う場面(「臨床」・「現場」)」、あるいはそのエンカウンターの中で——より具体的にいえば異なったものどうしによる(哲学)対話の中で生成する「社会性」を捉えようと試みる「臨床哲学」のエクリチュールのすがたを、あえて「記録(recordari)」といった切り口をもとに試験的に提示してみることにしたい。そしてこの試みは、最終的に、悲惨な経験による「言葉の不在」のうちへと投げ出された「個別の生」もしくは「生身の個」が、「時間の核(Zeitkern)」(アドルノ)と呼ばれる思考の底荷に脚元を縛られながらも、「特定の誰かとして他の誰かに会う場面」をとおしてはじめてたどり着くことができる、「じぶんの言葉」が抱え込む「存在論的な重み(le poids ontologique)」⁴³の問題へとわたしたちを向かわせることになるのである。

*

悲惨な経験によってほつれてしまった「生身の個」は、専門家などによって外から当て嵌められる切れ味のよい「冴えたことば」⁴⁴ではなく、「特定の誰かとして他の誰かに会う場面」のなかでたちあがってくる、なにより自身が信頼を寄せることができる言葉(「じぶんの言葉」)によってのみ繕われうるものなのではないか。もちろん、そういった「場面」を通常の出会いや意見交換の場で果たすことはきわめて困難であるため、それとは異なった場を別建てで拵えていく努力が必要とされる。そして、まさにそういった背景と目的、さらにはこれまで確認してきた「臨床哲学」の視点をとおして立ち上げた場こそが、東日本大震災による悲惨な経験のなかでさまざまな〈割り切れなさ〉を生きる人たちと拓いてきた「哲学対話」という「場面」に他ならない。そしてそこでは、専門家や思想家の言葉ではない、まさに「じぶんの言葉」によって交わされる「哲学対話」⁴⁵という場をとおして遅しくされていく「生身の個」「ひとりひとり」の「心」の具合、思考の痕跡、そして、今後ふたたび生じるかもしれないさらなる〈禍〉の場で生きる人たちの思考を支える何らかの手助けになるような硬い〈問い〉がじっくりと練り上げられていく。とはいえ、そもそもこの悲惨な経験を前にしたときの「じぶんの言葉」とは何なのであろうか、またそれをもとに、悲惨な経験に置かれた者の「心」や思考はどう編み上げられていくのであろうか。

すでに述べたように、辺見庸は、「3・11以降、都市機能、社会機能といったインフラやハードウェアだけでなく、言葉もまた、とても深刻な機能不全」に陥ったとことで、「地震と津波による破壊の規模、奪われた人命の多さ、深く巨大な悲しみ、原発炉心溶融の驚愕と恐怖、不安というものに対して、それらにみあう言葉、それを照らし出す言葉があまりにも少ない」と嘆いていた。そして、このような「言葉の不在」こそが、

⁴³ ガブリエル・マルセル『人間の尊厳 マルセル著作集8』春秋社、1966年、122頁。Gabriel Marcel, *La dignité humaine*, Aubier (Paris), 1964, p.90.

⁴⁴ 同上、16頁

⁴⁵ この「哲学対話」の詳細については、本稿の註2を参照のこと。

「わたしたちがいまどういう性質の危機にあるのか、その危機の深さ、位置」、また「それが歴史の連続性のなかでどこに所在するのか」といった、悲惨な出来事における「自分の位置、居場所」を手繰り寄せることをいっそう困難なものにするのではないかと問いかけてもいた。だからこそ彼は、震災という「出来事と己との関係」、震災という〈出来事〉における「自分の位置、居場所」を照らし出してくれるものもまた言葉において他にはないとまで言い切るのである。なぜなら、悲惨な経験を生きるものにとっては、言葉こそが、自分自身のいまの心のありよう(感情)を撚り合わせていく際にけっして欠かすことのできない「心の繊維」⁴⁶に他ならないものだからである。哲学者の鷺田清一は、客観的に解答を与えることが可能な「問題(problème)」という枠組みを越え出た「超問題(méta-problème)」、すなわち「神秘(mystère)」という別の枠組み⁴⁷を問うことこそが哲学の根幹に据えられるべきであると唱えたガブリエル・マルセルの言葉を引用しながら、このことについてつぎのように説明している。

ガブリエル・マルセルが、「もし人が言葉を持たなかったら、じぶんを襲っている感情が喜びなのか悲しみなのか恥ずかしさなのか、そういう区別がつかない」と言っています⁴⁸。悲しみと喜びは正反対なものですが、大泣きした後に涙も涸れて虚脱感・無感覚、アパシーみたいな感じに襲われたときと、試験に受かって大笑いして、大喜びした後、気持ちが白けていって空虚な感覚だけが残ったとき。両極端な空虚な感覚、悲しみの果ての感覚と喜びの果ての感覚とは、ほとんど区別がつかない。

感情というのは確かに言葉で編まれていて、言葉がなかったら感情はすべて不定形で区別がつかない。言葉を覚えることで、じぶんがいまいったいどういう感情でいるかを知っていく。語りがきめ細やかになって、より正確なものになるためには、言葉をより繊細に使いわけていかなければならない。心の繊維としての言葉をどれだけ手に入れ、見つけていくかは、とても大事なことです。⁴⁹

震災による喪失体験などの深刻な感情の揺れ動きには、なによりも、「心の繊維としての言葉」をより繊細に手繰り寄せ、撚り合わせていくこと、すなわち、「じぶんの言

⁴⁶ 鷺田清一『語りきれないこと——危機と傷みの哲学』、角川学芸出版、2012年、85-86頁

⁴⁷ 「《問題とは、私が出会うもの、私の前でそのすべてをあらわすもの、しかもまたそのことによって、私がそれをとり囲み、解体することができるものである。これに対して神秘は、私自身がかかわっている何ものかであり、したがってそれは、『私において、私のまえて、とを区別することによって、その本来の意味と価値とが失われてしまうような一つの場』としか考えられない何ものかである。正しい意味での問題は、適切な技術によって判定され、この技術のはたらきによって定義されるのに反し、神秘はその定義上、考えられるすべての技術を超越する」。ガブリエル・マルセル『存在の神秘』春秋社、1977年、214-215頁。

⁴⁸ 鷺田自身は、この引用したマルセルの言葉の出典を明記していないが、おそらくこれは、マルセルが1927年に出版した『形而上学日記』の第二部あたりの議論をもとにしたものではないかと思われる。

⁴⁹ 鷺田清一『語りきれないこと——危機と傷みの哲学』、角川学芸出版、2012年、86-87頁

葉」による「人生の語りなおし」という営みが求められてくるのではないか。そういったつよい思いもあってか、鷺田は、震災後すぐに被災地・仙台を訪れ、震災に関する講演のなかで、被災者に向けてつぎのような言葉を投げかけている。

被災地ではいま、多くの人が〈語りなおし〉を迫られている。自分という存在、自分たちという存在の、語りなおしである。理不尽な事実、納得しがたい事実をまぎれもないこととして受け容れるためには、自分をこれまで編んできた物語を別なかたちで語りなおさなければならない。人生においては、そういう語りなおしが幾度も強いられる。そこでは過去の記憶ですら、語りなおされざるをえない。その意味で、これまでのわたしから別のわたしへの移行は、文字どおり命懸けである。このたびの震災で、親や子をなくし、家や職を失った人びとは、こうした語りのゼロ点に、否応もなく差し戻された。⁵⁰

しかしながら、その一方で、言葉のもつ厄介さにも十分配慮しておく必要がある。未曾有の災害を前にすると、わたしたちは、なによりもまず言葉にならない漠然とした思いを当て所もなく捏ねくりまわす時間を過ごす。そういった状況のなかで、そもそも自分にとって手応えのある言葉（「じぶんの言葉」）を探り当てようとするなどそうそうできるものではない。なぜなら、言葉は自分の心(感情)のありようを撚り合わせる重要な役目を担わされたものであるがゆえに、逆に、その言葉の選び方やタイミング次第では、当の言葉が、ながらく自分のなかで燻っていた固有の思いや悩みを不本意なかたちで強引に纏め上げ、自分のいま現在の心のありようをまったく別のものへと仕立て上げてしまう可能性もあるからである。言葉には、そういった厄介さがつねに付き纏う。だからこそ、自分にとって手応えのある言葉（「じぶんの言葉」）が零れ落ちるまでの時間をしっかりと待つ、という忍耐強さがとくに求められる。このことについて、作家の高橋源一郎は、『非常時のことば 震災の後で』という書物のなかでつぎのように書き記している。

「ことばを失う」のは、あることにぴったりすることばがわからなくなる、ということだ。なにかをしゃべろうと思う。あるいは、なにかについて書こうと思う。でも、うまく、しゃべれない。うまく、書けない。そういう時、人は、絶句する。筆が止まる。キーボードの前で両手が固まる。でも、あなたたちだって、「絶句」ぐらいは、したことがあるだろう。突然、頭の中が「真っ白」になって、なにも、ことばが出て来なくなる。これは、たぶん一時的なことだ。パニックがおさまれば、またすぐに、ことばは出て来るようになる。けれど、時々、ぼくは、こんなことを考える。あの、頭の中が「真っ白」になって、なにもことばが考えられない時のことを、大切にすべきではないだろうか。そもそも、「すぐにことばが出る」

⁵⁰ 鷺田清一「『隔たり』は増幅するばかり」、朝日新聞、朝刊、2011年6月10日

というのは、異様な状態ではないのだろうか。⁵¹

言葉は自分のいまの「心」のありよう(感情)を撚り合わせていく「繊維」であると同時に、時と場合によってはわれわれの思考をひとつの型に嵌め込み、揺れ動く思いや思考を一気に閉じさせてしまう強固な鋳型の役目を果たす。さらにたちが悪いことに、「なにもことばが考えられない時」に怯えられなくなると、わたしたちは往々にして他者の気の利いた言葉に縋りつく。とくに、慌てて跳びついたその言葉が、思想家などによる「冴えたことば」⁵²である場合にはいっそう厄介さが増す。なぜなら、思想家の「冴えたことば」に縋りつくということは、同時に、その言葉をもとに当の思想家が展開した問題意識や思考のプロセスそのものにまでそのまま乗っかり、なぞり、あたかもそれを自分自身で考えたかのような錯覚に陥って満足してしまう可能性があるからである。

言葉の扱いに巧みな分、思想家や文学者などが差し出す言葉は魅力的である。そればかりか、それらの「冴えたことば」は目の前で生じている事態やその問題点を探り出し、言い当て、またそれをわたしたちの前に見えやすいかたちで浮き彫りにしてみせることにも長けている。そのような力強い「冴えたことば」に搦めとられれば、それぞれの「生身の個」をかたちづくる際に絶対に欠かせない個々人の小さな言葉遣いや語り、関心、そして戸惑いまでもが一気にそれらに引き寄せられ、拳句の果てにはその思想家の言葉遣いや問題意識へと丸ごと回収されてしまう。こうして考えてみると、じっさいに他者の「冴えたことば」に搦めとられることなく、またそれらを完全に忌避することもなく適度な距離をとりながら、「すべて自分の頭で考える」⁵³ということがいかに厄介で難儀な作業であるかが見てとれる。だからこそ、多くの人の死や別れを経験し、その死生観も含め、これまでわたしたちが安寧のうちにぬくぬくと育て上げてきた〈愛〉や〈誠実さ〉、〈やさしさ〉や〈忠誠心〉、〈公平性〉などといったさまざまな価値観の問い直しを迫られている震災直後の状況のなかでは、悲惨な経験のなかを生きる者どうしが「特定の誰かとして他の誰かに会う場面」、すなわち別建てで拵えた「哲学対話」のような場とおして、「じぶんの言葉」、そして自らの「心」と思考の具合をメンテナンスしていく場こそが求められていたのではないか。

とはいえ、そもそも、東日本大震災で悲惨な経験をした被災者たちと哲学対話をはじめた当初は、被災地では未だに震災という〈出来事〉を自分たちの言葉でしっかりと対象化できるような状況にはなかった。福島に住む知人も、震災による福島第一原発放射能漏洩事故が今後どのような〈出来事〉として自分たちの前に立ち現われてくるのか、それを適切な問題や課題として捉えることなど到底できる状況にはない、と

⁵¹ 高橋源一郎『非常時のことば 震災の後で』、朝日文庫、2016年、16頁。そのほか、震災後の言葉の状況を問題にした興味深い書物として、高橋自身が、震災後からの自身のツイッター上でのつぶやきを纏めた『「あの日」からぼくが考えている「正しさ」について』河出書房新社(2012年)、という書物もある。

⁵² 同上、16頁

⁵³ 同上、26-39頁参照

話してくれた。おそらくそこには、目の前の〈出来事〉を自分にとって手応えのある適切な言葉として見いだせないことにくわえて、むしろそれを適当な言葉で言い換えることによって、さらには「冴えたことば」で事態を一気に言いあててしまうことによって、依然として自身のなかで揺れ動き続けるさまざまな思いや思考を安易に閉じさせてしまうことへの強い忌避感があったからではないか。わたしたちは、震災に関連した哲学的な対話を始めると同時に、当然のことながらこの言葉への距離感という難題に悩まされることになる。とはいえ、あらゆる言葉遣いを恐れて、何の障りもない無難な言葉だけで対話を進めたとしても、この混沌とした〈出来事〉の複雑さに迫ることなど到底できそうもない。とくに「非常時」においては無難な「防災服を言葉に着せる」わけにはいかない、と作家の高橋源一郎は言う。

前代未聞の経験をしている時、想像を絶するような光景を目の前にした時、たいていの人間は、まず呆然とする。(「ことばの魔術師」と言われた) ジュネだって、当たり前のように、呆然としただろう。その後、人はどのように行動するだろうか。実は、多くの方は、抑制された行動をとるのである。どうしていいか、わからなければわからないほど、人は不安になり、なにかに頼ろうとする。みんながするようなことをしようとする。こうすれば他人から後ろ指を指されないだろう、というようなことを、とりあえずする。それが「防災服」を着る、ということの意味だ。そして、それは、「防災服」を着ることを考えるほどの余裕がある、という意味でもある。⁵⁴

この無難な「防災服を言葉に着させる」ことによって「各個人が持つ微妙な襞」⁵⁵を削りとらないよう心懸けること。そして、「個人が個人の実感にもとづいて発するかけがえのない言葉」を「暴力的に分類し平均化して」しまわないこと。これは「哲学対話」という対話の場においてだけでなく、「臨床哲学を／と書くこと(臨床哲学は悲惨な経験をどう〈書く〉のか)」の、その「エクリチュール(すなわち「言葉の肌理、文体や語りのスタイル)」の具合を考える際にもとくに気に掛けていくべき重要な構えと言えるのではないか。そう考えると、なおのこと「臨床哲学」は、悲惨な経験を生きる「個別の生」の思考を強引に消し去ってしまうような「冴えた言葉」遣いや、自身には何の制約も課せられていないかのような「無関税地帯(une zone franche)」⁵⁶から「抽象的な言語」を飛び道具のように放ってみせるだけの上滑りした振る舞いは厳に慎むべきと言える。

震災に関連した「哲学対話」の場では、夥しい数の言葉や声、そして言い淀みの瞬間があった。ときには、あまりの辛さから、自分にもその出どころすらわからない宛

⁵⁴ 同上、48-49頁参照

⁵⁵ 中島義道『〈対話〉のない社会』、PHP新書、1997年、129頁

⁵⁶ 鳥尾理沙「ガブリエル・マルセルの手紙」、京都大学文学研究科宗教学専修『宗教学研究紀要(第20巻)』2024年、参照。

先のない怒りや、もはやすべての思考を閉じてしまいたくなるほどの諦めといったさまざまな感情が吐き出されることもあった。しかしながら、その一方で、それぞれの参加者が醸し出す雰囲気や立ち居振る舞い、そしてそこから語り出される数々の言葉や思考の背後には、つねにそれぞれが抱える「言葉の存在論的な重み(le poids ontologique)」⁵⁷と、その「個別の生」を生きる「人間的経験の存在論的な重み」⁵⁸が存在していることがひしひしとと感じ取れた。この「言葉の存在論的な重み」といった独自の表現は、自身の哲学的なスタンスを「具体的哲学(la philosophie concrète)」と位置付け、むしろその具体性や個別性といった「生きられた経験(expérience vécue)」を削り取る「抽象化の精神(esprit d'abstraction)」を盾にして進む、あらゆる観念論的な哲学(「弁証法的な思考法」)を徹底して回避することを試みたあのガブリエル・マルセルによるものである。マルセルは、そのような「抽象化の精神」への忌避感をつぎのような言葉で書き記している。

私としては、現実の咬み傷と私が呼ぶものが認められないような作品(哲学)には、本来の意味での哲学的性質を認めたくないのである。一つの哲学の発展においては、そこから先になると弁証法という思考の道具が全く単独に、つまり空しく働き始めるような点が不幸にも殆どつねであることをつけ加えておきたい。哲学者として判断し活動する哲学者をいかに警戒しても警戒しすぎることはない。何故なら彼は彼自身の現実のなかに区別をたてるが、その区別が彼自身をうちこわし、彼の思想を取り返しが見つからないまでにねじ曲げてしまうのである。19世紀の哲学の上でもっとも生き生きとした諸精神、おそらくキェルケゴールがそうだし、ショウペンハウエルやニーチェのような人々が間違いなくそうだが、彼らの役目は、哲学者が単なる専門家として自己を超えていく手だてとなるような弁証法を直接間接に明るみに出すことにあったと思う。～略～生きた現実、あるいは人間の運命の中心には、汲みつくせないほどの具体的なものがあり、その認識は、他の個々の学問の場合と違って、一段一段昇るとか、鎖状に進歩するものではない。⁵⁹

「マルセルにとって真実とはそれを言表する人間の具体的状況と解き難く結びついているのであり、その人間に固有の状況が彼／彼女が語る真実に『存在論的重み』を与えるのである。これに対して客観性に基づく抽象的言語とは、人間の生きられた具体的な経験から切り離され、あたかも客観的で中立的な言葉であるかのように扱われる言葉だといえる」⁶⁰。そう考えてみると、「現実の咬み傷」や「汲み尽くせない具体的なもの」を多分に含み込んだ「言葉の存在論的重み」に十分配慮しつつ〈書く〉こと

⁵⁷ ガブリエル・マルセル『人間の尊厳 マルセル著作集8』春秋社、1966年、122頁。Gabriel Marcel, *La dignité humaine*, Aubier (Paris), 1964, p.90.

⁵⁸ ガブリエル・マルセル『存在と所有・現存と不滅 マルセル著作集2』春秋社、1971年、106頁

⁵⁹ ガブリエル・マルセル『拒絶から祈願へ マルセル著作集3』春秋社、1968年、75-77頁

⁶⁰ 鳥尾理沙「ガブリエル・マルセルの手紙」、京都大学文学研究科宗教学専修『宗教学研究紀要(第20巻)』2024年、参照。

こそが、「臨床哲学を／と書くこと(臨床哲学は悲惨な経験をどう〈書く〉のか)」という問題において極めて重要な座標軸となるように思われる。それぞれの悲惨な経験をそのような「抽象的な言語」をもとに統べる(「各個人が持つ微妙な襞」を削りとってしまう)ことだけは絶対に避けなければならない。そうではなくて、むしろ「臨床哲学」は深く人々の苦しみや関心が立ち上がる「臨床」という「社会性」の場(対話の場)に立ち合い、また「同等に哲学する者(an equally philosophizing person)」⁶¹としてそこに居合わせることを決意した人びとの「重み」をそなえた「言葉」を一番に頼りにしながら、「生身の個」「ひとりびとり」の「心」の具合、思考の痕跡、そして、今後ふたたび生じるかもしれないさらなる〈禍〉の場で生きる人たちの思考を支える何らかの手助けになるようないっそう硬い〈問い〉が練り上げられていくプロセスそのものを、一つの〈記録〉として〈書く〉べきなのである。もちろんそれは、悲惨な経験を生きる者たちによって内側から手繰り寄せられた哲学的な〈問い〉なのであって、「時間の核」といった重荷を解いた、「臨床」とは関わりのないところからあてがわれた思想家たちによる大きな〈問い〉ではけっしてない。この硬い哲学的な〈問い〉を、またそこで交わされた「重み」を備えた言葉を、後の、また他の地域での対話の場を可能にするための思考の蓄積として丁寧に〈記録する(recordari)〉こと。これこそが、今後、震災や戦禍などといった〈禍〉のなかで悲惨な経験を生きることを余儀なくされた者たちが「特定の誰かとして他の誰かに会う場面(「臨床」・「現場」)」を準備し、またその場で悶え苦しむ者たちの「心」の具合をメンテナンスすることを可能にする重要な礎となると見做しうるものなのではないか。

すでに確認したように、震災による喪失体験などの深刻な感情の揺れ動きには、なによりも、「心の繊維としての言葉」をより繊細に手繰り寄せ、撚り合わせていくこと、すなわち、「じぶんの言葉」による『人生の語りなおし』という営みが求められてくる。そういった意味からしても、もともとこの〈記録(record)〉という言葉が、この〈心〉の問題に深く関わる言葉であったことは十分気にかけておくべきことのように思われる。というのも、〈記録(record)〉という言葉の語源はラテン語で「記録する」という意味の「recordari」に由来し、さらにこの言葉の語源を分解すると、それは、「再び」を意味する接頭辞のre-と、「心」を意味するcordisとを合成して受け継がれてきた言葉だからである。「記録」とは、単に起こった出来事を客観的な視点に立って書き記すといった味気のないものではけっしてない。むしろそれは、まさにそこに生き、思考をめぐらせてきた「重み」を備えた具体的な人間の〈心(cordis)〉や言葉、思考のうねり、そして数々の記憶を後代へと繋いでいく、きわめて重要な意義をもつ営みなのである。だからこそ、「哲学対話」を通じて立ち上がってくる、悲惨な経験を生きることを余儀なくされた者たちの〈心〉の具合、さらには「心の繊維としての言葉」を粘り強く手繰り寄せ、またそこから導かれてくる「硬い(哲学的な)問い」を風化という問題に抗いつつ後代へと引き継ぎ、さらなる対話の場(思考の場)をさまざまな場所と機会に準備し続けていくために、この〈記録(recordari)〉というエクリチュールもまた、

⁶¹ Ruchmann, Eckart. "Foundations Of Philosophical Counseling." *Inquiry* Vol.17. No.3, Spring 1998. p.25.

「臨床哲学を／と書くこと(臨床哲学は悲惨な経験をどう〈書く〉のか)」をめぐる問いに
応える重要なメチエ(表現方法)のひとつとして、その〈試み(エッセイ)〉の中心にしっ
かりと据え付けられておくのでなければならない。

(にしむら・たかひろ)