The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	臨床と対話
Author(s)	中岡, 成文
Citation	
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/13045
rights	(c) 大阪大学21世紀COEプログラム インターフェイスの人文学 / Interface Humanities
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

第Ⅱ部
対話モデル
——災害・医療・カフェ

災害ボランティア活動における対話関係の変遷
新潟県中越地震を事例として

渥美公秀

大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」に属する本プロジェクトは、「記憶」と「対話」をキーワードとして研究を進めてきた。中間報告では、「記憶の伝承に関するグループ・ダイナミックス」と題して、記憶を脳内の現象と捉えるのではなく、集合的な対話を通して構築されることとして捉え、協働想起という概念を提唱した(渥美、2003)。その際、発生から8年近くが経過していた阪神・淡路大震災を次の世代にどのように伝えていくかということを事例とした。その後、阪神淡路大震災から10年を経ようとしていたときに、新潟県中越地震(2004年10月23日発生、以下、中越地震)が発生した。阪神・淡路大震災を契機に定着しつつあった災害ボランティア活動も新たな転機を迎え(渥美、印刷中a)、現場における実践的研究を進めてきた本プロジェクトもその対象と方法について改めて考えることとなった。折しも、大阪大学には大阪大学コミュニケーションデザイン・センターができ、筆者もそちらへと異動していた。そこで、減災コミュニケーション・プロジェクトを立ち上げて、災害場面における記憶と対話を改めて検討する機会を得た(渥美、2005a、印刷中b)。

本稿では、記憶・協働想起を中心にとりまとめた中間報告を通奏低音として響かせながらも、対話に注目する。その際、地震発生の翌日から長期的なフィールドワークを継続している中越地震における災害ボランティア活動に焦点を当てる。具体的には、その時々の成果として発表してきた事柄(e.g.,渥美、2005b、印刷中a; 諏訪・渥美、2005、2006)を、災害ボランティアを取り巻く対話のあり方に焦点を当ててエスノグラフィーとして記述したものである。まず、中越地震の特徴を整理した後に、災害発生時から現在までの期間を3つに区切り、拙著『ボランティアの知』(渥美、2001)の構成に倣い、各節を(狭義の)エスノグラフィーとセオライジングに分けて記述する。

新潟県中越地震の特徴

2004年10月23日、新潟県中越地方は、午後5時56分に震度7を記録した最初の大きな揺れに襲われ、その後度重なる余震に見舞われた。人的被害は、死者49名、重軽傷者4,794名にのぼり、住宅の被害も12万世帯を超えた（新潟県発表）。山古志村（現在、長岡市）をはじめ全地区の住民が他の場所へと長期にわたって避難せざるを得ない事態も生じた。

中越地震は、阪神・淡路大震災以降の様々な地震災害とはいくつかの点で大きく異なる災害である。まず、中越地震では、大規模な余震が長期間にわたって頻発した。従って、家屋への被害が比較的軽かった住民もなかなか自宅に戻れず、避難生活が予想以上に長引いた。無論、長期的な避難生活は、阪神・淡路大震災の時に経験したことである。しかし、度重なる余震がもたらす不安とストレスは、阪神・淡路大震災の経験だけでは理解が及ばないことであった。次に、中越地震では、農山村が被災した。大都市直下型と形容された阪神・淡路大震災は、淡路島を除いて、文字通り大都市を直撃し、都会が崩壊し、都市住民が被災した。しかし、中越地震は、農山村地域を襲い、伝統的と形容される社会構造や生活様式をもった人々が被災した。また、各所で大きな山崩れが発生し、生業を再開することも長期にわたって困難な状況があった。さらに、中越地方は、豪雪の冬を迎える時期に被災した。阪神・淡路大震災は、真冬の被災であったが、中越地方に比べれば温暖な地域であったために、雪害を考慮に入れる必要はなかった。従って、阪神・淡路大震災における都市の被災と復旧・復興の経験は、そのままでは、中越地方での救援活動には活かせない面が多々見られる。

地震の特徴に応じて、避難行動にも他の震災には見られない特徴が見られた。震災関連死の特徴と発生機序を整理した上田（2005）は、新潟県の食事配布数から避難所には10万人の避難者が滞在したのに対し、車中で過ごした人は1万人にのぼったと推定している。車中へと避難した理由は、頻回にわたる余震のために建物内への避難に不安があったこと、満員の避難所でプライバシーが守りにくかったことなどが挙げられるだろう。そして、関連死、中でも、車中死が多かったことが中越地震の特徴である。実際、阪神・淡路大震災では、総死者に対する関連死の割合が14.3%であったのに対し、中越地震では60.0%と極端に多く、その中でも37%（9人）が車中で落命されている。対10万人の死亡率に換算すれば、車中死の死亡率は90人、避難所は2～5人、自宅では0.3～1.3人となり、

車中に避難することが圧倒的に危険であることがわかる。上田（2005）は、医学的見地から、車中避難の死亡率が著しく高い理由として、情報不足からくる不安などに加えて、夜間同じ姿勢で座っていると著しく睡眠不足となり体内リズムが乱れてストレスへの身体の反応への負荷がかかることや、肺塞栓のリスクが高まることなどを挙げている。

避難所生活には、これまでの教訓に照らしていくつかの特徴が見られた。例えば、これまでの教訓が活かされ、避難所における人間関係の形成と維持への配慮がなされた。具体的には、全村避難となった山古志村の人々が、避難当初、避難してきた順に各避難所へ入ったところ、約10日後に、出身集落ごとに同じ避難所に入ることのできるように移動することになった。このことによって、避難者間に安心感が生まれたという。一方、避難者の集合的な自立生活への配慮については、必ずしも教訓が活かされない場合があった。例えば、高齢者との接し方である。高齢者は、ただ支援を待つだけの受け身の存在であるという認識は避けるべきである。とりわけ、農山村では、被災前まではかなり高齢の人々も田畑に出て作業に従事しており、そのことが生き甲斐の1つにもなっていたことは容易に想像できる。そういった人々に長期にわたり受動的な生活というただ1つの選択肢しか用意しないのであれば、それは避難者の集合的な自立生活を促進していることにはならない。具体的な例を挙げれば、自衛隊が1日3回の食事を提供した避難所では、食事の安定供給による安心感は高まったと思われるが、避難者自身による炊事作業などの体制ができつつある場合には、避難者とともに炊事するということもあってよかったように思われる。事実、「自衛隊さんが食事の準備をしてくださるので、自分たちで食事を作っては申し訳ない」という声も聞かれた。避難所へボランティアを送り出す立場にあった方も、「緊急時を除いて、高齢者を災害弱者として手厚い支援を行うばかりが良いとは限らない」と述べ、避難している高齢者の運動不足などへの細やかな配慮が必要だとしている（稲垣、2005a）[*1]。

もちろん、被災直後は、避難所等でのいわば手厚いケアを必要とするだろうし、高齢

1――また、同氏は、(1)避難所へ入る様々な医療機関の間の連携不足による薬の重複処方や診断結果の食い違いから生じる不安が見られたこと、(2)洋式トイレの不足から衛生問題が生じたことやトイレに行く回数を減らそうとする高齢者に水分補給の面で影響が出たこと、(3)被災地の行政職員だけでは対応しきれない状況であったために、初動・継続支援の両面において情報の集約や窓口の一本化を図れるような災害救援コーディネーターが必要であったこと、(4)継続的なヘルパーの応援体制や医療サポート体制の確立が必要であること、(5)プライバシーを守ると大上段に構えるよりも女性用の更衣室を準備したり、疲れた人が休めるような休養室を準備したりするなど避難所空間を多様化することの必要性などを指摘している。

者、子ども、体調のすぐれない人々、外国人、視覚障害・聴覚障害・内部障害・肢体不自由・知的障害・精神障害など様々な障害をもつ人々にとっては、被災による生活の変化が他の人々よりも大きな負荷となっているだろう。しかし、時間の変遷とともに、被災者の集合的な自律的生活を視野に入れて、支援を展開することが肝要であり、被災者に「被災者役割」を押しつけることは避けるべきであろう。

さて、災害ボランティアの活動にも、緊急救援の時期から、復興支援の現在に至るまで、様々な特徴が見られた。以下、節を改めて各時期に見られた災害ボランティア活動を整理し、そこに見られた対話の特性について考察する。

緊急期：災害ボランティアセンターをめぐる対話

エスノグラフィー：災害ボランティアセンターの開設と運営

中越地震では、災害ボランティアセンターが、自治体ごとに迅速に開設された。具体的には、被災11市町村のうち、発災翌日に災害ボランティアセンターを開設したところが5件あり、1週間後には、10市町村で開設された。筆者は、地震の翌日から長岡市に赴き、長岡市災害ボランティアセンターの発足に立ち会い、以後頻回の訪問を通じて、長岡市、および、後に開設された山古志村災害ボランティアセンターを中心にこの地域での救援活動に対する参与観察を実施した。

長岡市役所では、発災翌日の午後1時には、長岡市社会福祉協議会事務局長をトップとする災害ボランティアセンターを正式に発足させた。発災当日および翌日に現地入りした災害NPO[*2]が提供した資料等をも用いて開設準備を整え、発災翌々日からボランティアを受け付けた。初日に集まったボランティアは18名であった。その後、累計で20,000人を超すボランティアがこの災害ボランティアセンターを経由して、救援活動に参加することとなった。

災害ボランティアセンターが迅速に立ち上がった背景には、同年7月13日の水害時に、やはり社会福祉協議会（以下、社協）を中心とした災害ボランティアセンターを開設・運

2——特定非営利活動法人ハートネットふくしま（以下、ハートネット）、および、NVNAD

営した経験があった。確かに、災害ボランティアセンターを即刻開設したことは、その後の救援活動を円滑に進める上で効果があった。ただ、いくら最近では災害発生時の災害ボランティアセンター開設が一般的になってきた（e.g.,菅・立木・渥美・鈴木、2004）とはいえ、災害発生直後の混乱の中で、当然のごとく社協が中心となり、地元のNPOや県外からの災害NPOとも連携しながら災害ボランティアセンターの発足に合意していく姿に筆者自身は、戸惑いと開設後の運営への不安を覚えたのも事実である。というのも、こうした地元社協と災害NPO等との連携に長時間を要した宮城県北部地震の事例（渥美・鈴木・菅・柴田・杉万、2004）との違いが際だっていたからである。筆者の感じた戸惑いと不安は、災害ボランティアセンター開設初日の運営に参加することによってさらに深まっていった。

災害ボランティアセンターが開設され、広報を行うことによってボランティアの募集を始めたのは震災から2日後の10月25日であった。活動の冒頭から、社協と災害NPOとの間では、災害ボランティアセンターの機能や被災者のニーズに関する想定が異なっていることがわかった。具体的には、社協では、災害ボランティアセンターで受け付けたボランティアを数十人ずつバスで被災地域へ送り込むことを想定していた。一方、災害NPOは、各地での経験から、一人一人の被災者と出会い、対話をする中から、個々のニーズを掬い上げていくことが発足当初の活動になると考えていた。多くのボランティアを被災場所に送り届ければ、そこに顕現しているニーズがあって対応可能であるという想定は、実は、被害を受けた地域が限定され、泥水をくみ出しながらの掃除や畳の取り替えといった活動が必要であることが誰の目にも明らかとなる水害の想定であった。すなわち、経験したことのある水害時の災害ボランティアセンターの活動を再現しようとした社協と、地震災害特有の対応を想定していた災害NPOとの間に齟齬が生まれた。

中越地震の場合は、皮肉にも、水害時に災害ボランティアセンターの開設と運営をした経験が、ニーズの把握、すなわち、被災者との対話を阻害した可能性がある。地震災害の場合は、多種多様なニーズが点在する。例えば、被災家屋は広域に分散しているし、外見上は被害を受けなかった家屋であっても屋内の被害が大きい場合があったりする。また、本震時の恐怖がさめやらないうちに余震が襲い、比較的安全な避難所にいても不安が払拭できない被災者もいる。集団的にニーズが顕在化している水害と比較すれば、地震の場合には個別のニーズが潜在していると言えよう。従って、地震の場合に、水害と同様の対応をしたのでは、被災者のニーズの把握は不十分となる。

実際、ある日、長岡市災害ボランティアセンターでのこと、早朝から集まったボランティアが次々に受付を済ませて、被災者からのニーズを受け取るべく待機したままということがあった。災害ボランティアの数はどんどん増えるにも拘わらず、待機の列は一向に減る気配がなかった。災害ボランティアセンターによれば、被災者からニーズがあがってきていないから、ボランティアの方々に活動してもらう場所がないということであった。もし、実際にニーズがなくなったとか、少数のニーズはあっても、地元の住民で十分に対応できるという段階の話ならば理解できる。仮にそうであるならば、多くのボランティアを募集してしまった災害ボランティアセンターの広報のあり方を修正し、それ以降のボランティアの数を限定すればそれでよいのかもしれない。さらに言えば、そのような段階にあるならば、もはや災害ボランティアセンターを閉鎖し、地元を中心とした長期的な復興へと歩を進めるべきであろう。しかし、この状況は、被災から1～2週間の時点で見られたものであり、被災地にニーズがないとか、長期的な復興が始まったと言えるような段階では決してなかった。事実、余震は続き、避難所には多くの被災者が不安な日々を送っていたのである。また、一見被害の少なかったように見える家屋であっても、その屋内は、家具が倒れたりしていて、住民だけでは片づけることが困難な状況もたくさんあったはずである。やがて両者は、様々な議論を経て、互いに変容しながら、協働するようになったが、十分なコーディネートをするには工夫の余地が残ったように思われる。

セオライジング：被災者との対話＝並ぶ関係

長岡市災害ボランティアセンターは、水害への対応を経験したことから、災害NPOと連携して、「すらすらとボランティアセンターを開設」した。しかし、ボランティアのコーディネートという点では十分ではない(時期があった)ことも事実であった。具体的には、被災者からのニーズを十分に把握できていなかったことが問題であった。

翻って考えてみれば、ニーズは、そこにニーズとしてあるわけではない。ニーズは被災者自身がニーズとして自覚していない場合もある。ただし、ニーズを掘り起こそうとして、被災者の前に立ち、ニーズはないかなどと問うのはナンセンスである。たとえ、ニーズの収集が目的の1つであっても、時には、炊き出しを配りながら、被災者から、ぽつりぽつりと漏れ出てくる呟きに耳を傾けるような活動が求められる。このようにニーズは、被災者とボランティアとがじっくりと対話を進める中で初めて掬い上げることができる。

ここでニーズを掬い上げる現場で生じている対話の形式に注目してみたい。ボランティアは、被災者の傍に行くので、一見、両者が向かい合う関係になるように見えるが、そうではない。むしろ、ボランティアは、被災者の傍らに並んで立ち、同じ風景を見ながら、被災者と言葉を交わすのである。このことを渥美（2001）では、災害ボランティアは、「ただ傍にいることから」始まると表現したのであった。

この時期、ボランティアが被災者と並んで同じ風景を見るという関係は、やまだ（2005）の言う「並ぶ関係」である。ボランティアと被災者が、例えば、炊き出しの食事を前にして、「ボランティア—炊き出し—被災者」という三項関係を築く場合であっても、それは対面的にものを媒介としてやりとりする対話的関係ではない。並ぶ関係の三項関係である。つまり、ボランティアと被災者は共に同じものを見る関係にある。そこからは、二人の意見交換といったやりとりの対話が始まるのではなく、「自己と他者の声は相互主体的で共鳴的に重ねられ、ズレのあるくりかえしをおこなうことで会話が推移していく」(p.86)ような共存的な語りが生み出されるであろう。被災者がボランティアに安心してニーズを告げるのはこの時である。より正確には、被災者とボランティアが協働でニーズをニーズとして理解するのはこの時である。

だとすれば、災害ボランティアセンターは、並ぶ関係を演出することに努力を傾注すべきだということが導かれる。中越地震の場合には、いかにも機能的な災害ボランティアセンターが即時に発足しており、受付を済ませたボランティアは、システマティックに集められていると想定されるニーズを待って、それに応じることから始めることが自然に見えてしまったように思われる。無論、このこと事態は、救援活動を円滑に進めるという点で何も責められることではない。しかし、ボランティアが滞留しつつあったその時に、ボランティアに災害ボランティアセンターの外へ出て住民と話してくることを勧めることができていたならば、ボランティアには、被災者と並んで同じ風景を見る並ぶ関係を樹立する機会があったと思われる。そうすれば、そこに被災者のまだ言葉にできないかもしれないニーズを感じ取ったり、掘り起こしたりできた可能性がある。ところが、災害ボランティアセンターに赴いて、受付を済ませて待機するということが自明と見える状況では、こうした活動は自ずと抑圧されることになった[*3]。

より実践的にいうならば、災害ボランティアセンターは、ボランティアにあちらこちら

3——— 当時は余震が続いていたので、ボランティアの安全確保の面から、ボランティアは災害ボランティアセンター

を歩いてもらい、被災された方々の声に耳を傾けることを奨励していくことを提案しておきたい。事実、筆者らが2度目に被災地を訪れた際、「もっと過酷な状況にある人々がいる中で、この程度の被害なのにボランティアさんに作業をお願いしてよいものかどうかわからない」と逡巡されていたご夫婦に出会った。この方々の家は、家屋そのものへの被害こそ軽かったものの、屋内は片づける気にもならないほどに物が散乱し、実際、高齢のお二人だけでは片づけることもままならない状態であった。また、余震が続くために、屋内での作業は一向に進まないのが現状だった。もっと早くにニーズを受け止めることができていれば、災害ボランティアセンターを通じてボランティアが出向いて行って、片づけの作業に入ることができたはずの事例であった。

復旧期：「KOBEから応援する会」における対話

エスノグラフィー：「KOBEから応援する会」の経緯

発災から半月を経る頃から、災害NPO[*4]は、長期的な支援が必要と考え支援策を模索した。その結果、阪神・淡路大震災の経験を活かし、被災地でコミュニティーがばらばらになっている地域のサポートを中心に、被災者に寄り添いながらの支援や現地ボランティアが活動しやすい場を提供する支援方針を立てた。その具体化の1つとして、長岡市長岡操車場仮設住宅近くに「KOBEから応援する会」という現地事務所を開設した。「KOBE」という表記は、地名ではなく阪神・淡路大震災の被災地という意味で使っており、阪神・淡路大震災の被災地を様々な形で経験した人々や阪神・淡路大震災を契機に災害救援に関わりを持った人々を包括する表記である。従って、KOBEから応援する会の構成員は、神戸からの人々と限定したものではなく、関東などからのボランティアや、これまで数々の災害救援活動に参加してきたNPOのメンバーなど様々な人々が利用することになった。また、現地スタッフとして、長岡市民も参加することになった。

で登録した後は、そこに待機することが推奨されていたことも大きな要因ではある。また、地域の特性として、災害ボランティアセンターという新規の組織ではなく、まずは地域組織による相互支援が主となることは十分に理解できる。

4——(特) 日本災害救援ボランティアネットワークと(特)ハートネットふくしま

KOBEから応援する会は、震災から1ヶ月目での開設を目指した。12月12日までに準備を整え、まずは被災者が立ち寄って救援物資を受け取ることのできる場所として開設した。その後、気軽に立ち寄って、お茶を飲んでくつろぐことのできるサロンの様な場を提供することになった。KOBEから応援する会には、企業の寄付によりコーヒーが常備され、バレンタインデーにあわせて別の企業から洋菓子が届けられることもあった[*5]。KOBEから応援する会は、現地スタッフとしての長岡市民、ハートネットのスタッフなどを中心として、メンバーが常駐する体制を維持した。また、大阪大学人間科学部の学生ボランティアグループ（e.g., 詳細は、諏訪・渥美、2005、2006を参照）もこの場所に常駐するメンバーとして活動した。学生が春休みを迎える時期には、地元の宗教団体のボランティア組織[*6]が順次スタッフを派遣するという協力関係もできた。

KOBEから応援する会には、仮設住宅から様々な人々が訪問し、コーヒーやお茶を飲みながら、滞在しているボランティアとの間で様々な対話を展開した。いつしか常連となる人々もでき、漬け物を持参される人もあれば、筆者が行くと必ず好物のシュークリームを届けてくださる方もできた。お茶を飲みながらの対話は、仮設住宅での生活の不便さに関することから、日常生活に関わる話題まで多種多様な内容であった。例えば、豪雪に見舞われて雪掘り（雪かき）に来てもらう人件費が高騰していることを事細かに話してもらう時があった。多くのボランティアは豪雪の中の生活を経験したことがなかったので、そもそも誰がどのように雪掘りをしているのかということから教わることになった。また、郷土料理の作り方を素材の入手から料理方法、そして、その郷土料理を出すときの行事とその歴史などを語る被災者の声に耳を傾けることもあった。さらに、農業にたずさわる人々の野菜に関する見方（野菜を金銭を用いて購入することへの抵抗があること）やペットの話（仮設住宅に連れてくることのできなかった猫を心配していること）など、話題は多岐にわたった。ただ、KOBEから応援する会に滞在して活動しているボランティア（例えば、大阪大学学生）には、新奇な話題が多く、ほとんどの場合は、語りに耳を傾け、新しい事柄を教えてもらうか、わからない場合でも語りの遂行を維持するためにただただ頷くだけということもしばしばであった。また、春になって山菜が採れるようになると、被災者が山菜を持ち込んで即席の料理教室も開いた。この場合も、先生は被災者であり、生徒は大

5――――コーヒーは、UCC上島珈琲（神戸市）、洋菓子は、アンリシャルパンティエ（兵庫県芦屋市）

6――――SeRV（真如苑の災害救援ボランティアグループ）長岡支部の人々

阪大学の学生ボランティアたちであった。

発災から5ヶ月が過ぎようとする頃、中越各地で、ボランティアセンターを運営し、様々な救援・復旧活動の支援に当たっていた人々が中心となって「中越復興市民会議」を設立することが決まった。KOBEから応援する会も事務所を使った5ヶ月間の活動を縮小し、事務所を閉鎖（5月20日）して、「中越復興市民会議」の事務所内に場所を移した。

セオライジング：向かい合わせの対話＝奪う関係

KOBEから応援する会では、ボランティアと被災者との間で日々対話が重ねられた。KOBEから応援する会で見られた対話には、被災者とボランティアとの間に、「教える−学ぶ」関係（柄谷、1992）が見られることが多かった。通常、対話は、規則や話題を共有しているからこそ可能になると考えられている。しかし、柄谷（1992）が「対話は、言語ゲームを共有しない者との間にのみある」と指摘するように、通じないところから対話が生成する。対話が可能になる瞬間には、「命がけの飛躍」が行われる。そして、対話の端緒が見いだされれば、そこから規則や話題が—やりながらでっちあげるという形で—生まれる。つまり、共通の体験があるから対話が可能になるのではなく、対話を通して共通の体験が生成する。

柄谷（1992）によれば、他者との対話に可能性が開かれるのは、「教える−学ぶ」関係として、対話する者が対峙したときである。柄谷は、「他者が“他者性”としてあるような『向かい合わせ』の関係を『対関係』とよび、相手が一人であろうと複数であろうと『隣り合わせ』の関係を『一般的関係』（p.231）とよんでいる。「一般的関係」は、前節で引用した「並ぶ関係」（やまだ、2005）と類似している。「並ぶ関係」は、指さすことのできる（ないし、共に表象することのできる）事柄を媒介として成立している。このことは、指さされる対象や現前しないまでも表象することのできる対象が既にして存在することを示している。一方、ここで柄谷（1992）が対話として注目している「対関係」は、対話へと導かれる者たちが、共に指さすことが不可能であったり、そもそも指さすことなど思いもよらなかったりという場面、すなわち、より原理的な場面である。

KOBEから応援する会での対話では、被災者とボランティアが対面し[*7]、そこで「教え

7——両者の位置関係は、物理的にも、机を挟んで向き合う場合が多かった。

る−学ぶ」関係が成立している。ボランティアは、被災者の語りに（幻想ではあっても）無理矢理に架橋し、その橋を視野におさめつつ、対話を発生・維持している。言い換えれば、「命がけの飛躍」を行って、対話の端緒を見いだし、そこから、やりながらでっちあげるという形で対話を紡いでいる。共通の体験があるから対話が可能になっているのではなく、対話を通して共通の体験を生成しているのである。

例えば、被災者の語る人生譚は、都会に生活する若い学生ボランティアには理解不能の場合もあったろう。また、中越地方の方言を用いて語られる郷土料理の話などは、その素材が何であるかといった基本的な情報でさえ正確には理解できないことを筆者自身も体験した。しかし、そこに対話が成立している。そのためには、ボランティアが、理解不能な話題であっても、次の瞬間には、被災者の言葉を受けて（奪って）、それなりの応答を返しているから対話が継続されるわけである。言い換えれば、ここには、相手の言葉を奪い取って成立する対話関係、Wertsch（2002）のいう「専有」が成立している。そこで、KOBEから応援する会に見られたような向かい合う関係を奪う関係と呼ぶことにしよう。

前節で述べたように、KOBEから応援する会が設置されるまでは、ボランティアは、被災者の「ただ傍にいる」（渥美、2001）ことを基盤として、並ぶ関係としての対話を展開することが求められていたが、発災から数ヶ月を経た復旧期には、被災者と向かい合わせになって対話が弾むこととなった。KOBEから応援する会のように、緊急救援期を過ぎてから被災者の対話の場を形成することを目的に運営する場合には、奪う関係（専有）が生じることを踏まえて、被災者の話に耳を傾け続けることが要請されると考えて良いだろう。

復興期：山村復興における対話モード

エスノグラフィー：「あの法末の夜」〜旧小国町法末地区におけるある日の会合

現在、中越地震の被災地では、長期的な生活復興に向けて中間支援組織（中越復興市民会議）が設立され、一人一人の被災者の声に耳を傾けながら、同時に、中越全体の復興をも視野に入れた活動を展開しつつある。ボランティアは、この組織が関与する活動に参加したり、集落主導の復興作業に参加したりしている。

中越復興市民会議では、2005年6月5日、長岡市の旧小国町にある七日町仮設住宅集会

所に法末地区（54世帯、避難指示継続中）の被災者を招き、住民懇談会を開催した（稲垣、2005b）。懇談会の冒頭、中越復興市民会議のスタッフは、復興基金などの手続きを説明したが、住民側からは反応がなかった。そこで、「何に困っているか」と問いかけると県道2ヶ所の崩落が問題であり、その修繕を急いで欲しいということであった。この時点では、中越復興市民会議側は、「県道は行政が直すものであって、中越復興市民会議として道路を建設することはできない」という応答をしている。この段階では、中越復興市民会議は、土木工事の対象としての道路補修を念頭においている。しかし、後述のように、住民側は、土木工事を求めていたわけではない。もし、懇談会がここで終了していれば、道路補修を要求する住民と、理解を示しつつも実現の見込みが低いと告げる中越復興市民会議とが結局何も解決できないままになったであろう。

しかし、懇談会では、中越復興市民会議側が「法末地区に戻って、どうやって生きていくのか」、「これまでどうやって暮らしてきたのか」と問うたことにより、住民から堰を切ったように意見が出てきた。法末地区は、地域として、グリーンリース（貸し農地）や、廃校を利用した宿泊施設「法末自然の家やまびこ」などで、東京方面の人々と農都交流を行って、生き甲斐や収入を得てきたこと、地区の“宝物”として棚田、山菜、星、蛍、淡水魚、狸、わら細工名人、虫かごづくり名人などいくつもあることが語られた。住民は、「やまびこ」を中心とした地域づくりを再開するために、県道の補修を願っていたのであった。

この夜、会合に参加した中越復興市民会議のメンバーの中には、中越地震以前からまちづくりに関わってきた者があり、また、これまでの救援活動とはひと味違う集落支援を展開することを念頭に感性を研ぎすませていた者があった。そこで、中越復興市民会議から、「やまびこ」を中心とした協働の地域づくりを定期的に考えていくことが提案された。

その後、法末地区では、中越復興市民会議の呼びかけでワークショップが行われた。ワークショップには、地区外から多くの参加者があり、必ずしも住民が“宝物”と思ってはいない物も参加者から見れば“宝物”であることなどが、住民と参加者の双方に理解されることになった。さらに、この地区を対象としたエコツーリズムの話も持ち上がり、著者を含む外部の人々を交えた会合が開かれたりして、現在では、「やまびこ」を中心とした地域の再生へと対話が進展している。

セオライジング：復興に向かう2つの対話モード＝創る関係

発話は、発話されなかったことに支えられて成立する。発話されなかったことは、暗黙かつ自明のこととして、端的に無視されている。例えば、「これは犬です」という時、「これ」が机でないことは暗黙の内に無視されているし、「これ」が動物であることは、自明のこととして無視されている。ここで、法末地区での対話を考察するに当たり、こうした暗黙かつ自明の前提に着目し、対話から2つのモードを抽出する。

まず、暗黙かつ自明の前提を疑うことなく対話を遂行するモードがある。話者ごとに前提が異なっていても（あるいは同じでも）、そのことには言及せず（できず）に対話が成立する場合である。これを複数の暗黙かつ自明の前提が並存することに注目し、「並存モード」と呼んでおく。次に、並存する暗黙かつ自明の前提を、一旦、顕在化させて疑うことにより、新たな前提を構築していくモードがある。話者どうしが互いに異なる前提に基づいて話していることに気づき、それぞれの前提に言及して協働で変更・更新・再構築する。その結果、複数の暗黙かつ自明の前提が融合する可能性が開けるので「融合モード」と呼んでおく。「融合モード」は、それまでにない対話関係を構築するということから、対話における創る関係と称しても良いであろう。

法末地区の最初の会合で、道路の補修が話題にのぼったとき、中越復興市民会議と住民は、互いが前提としていることの相違に気づかず、並存モードで対話を遂行していた。しかし、中越復興市民会議からの質問が出たことをきっかけに、両者が暗黙かつ自明の前提としていることの相違に気づき、それを説明しあうことによって、協働で前提を変更・再構築する場面があった。この時、対話は融合モードに入ったことになる。この時点において、中越復興市民会議側の暗黙かつ自明の前提、例えば、「過疎地域のひっそりとした暮らしをしてきた住民」という前提が見事に崩壊している。住民側から見ても、暗黙かつ自明の前提として、「いわゆるハード面での復興に関することをお願いする相手としての中越復興市民会議」という前提が払拭されている。その上で、両者が協働して、「やまびこ」をもり立てていくという復興活動へと融合したわけである。この事例では、ハード面では、一貫して、県道の補修が話題になっているが、両モードの違いがハードの意味を単なる道から協働の産物へと変化させていることに注目しておきたい。

復興期におけるボランティアと被災者との対話には、融合モードが重要であり、活動の成否は並存モードから融合モードへの移行にかかっているという仮説を提示しよう。こ

こまで述べてきたように、緊急期のボランティア活動の場合には、被災者と並ぶ関係に立ち、そこから紡ぎ出されてくるニーズに臨機応変に対応することが求められた。確かに、緊急期には、被災者やボランティアが暗黙かつ自明の前提としている事柄（例えば、生きるために食事をする）を疑うことはないし、仮にそれぞれが異なる前提を有していても、それが露呈することはない。従って、緊急期のボランティア活動の場合、対話は「並存モード」のもとで、「並ぶ関係」が成立していくことになる。一方、復旧期のボランティア活動では、被災者との間で「教える−学ぶ」場面が作られ、奪う関係が成立することにより、対話が生成・維持されていた。

復興期には、通常の並存モードから、互いの暗黙かつ自明の前提を提示して修正、再構築する融合モードへの移行が効果的ではなかろうか。復興期におけるボランティア活動の場合には、被災者の生活全般が視野にはいるので、災害前の生活で自明としてきた前提は複雑かつ重層的に存在する。対話が進む中で、双方の前提の違いが気づかれ、「融合モード」へと移行することがある。例えば、「家の再建がまず第一だ」という発言があっても、被災者は家族が一堂に会し、介護が分散できることを念頭においているかもしれない。しかし、復興支援にたずさわるボランティアは、家屋の再建を支援する制度に想いを巡らせているかもしれない。この場合には、被災者の暗黙かつ自明の前提と、ボランティアの前提が並存している。ただ、対話を展開する中で、被災者やボランティアが、並存モードにあることに気づく可能性がある。例えば、何らかの機会に被災者から「家が再建されれば、介護が楽になる」ということを聴くことができるかもしれない。復興期のボランティア活動では、被災者の生活を織りなす様々な暗黙かつ自明の前提を把握し、融合モードへと移行するような対話を演出していくことが肝要であろう。

法末では、2つの対話モードが移行する場面が鮮明であった。ここに法末での会合のあった日を「あの法末の夜」と呼ぶ根拠がある。当事者の言葉に依拠していえば「わかりあえた」と感じる瞬間である。復興ボランティア活動は、被災者の長期的で複合的な生活復興に関与するため、暗黙かつ自明の前提を問い直す融合モードでの対話が重要である。今後は、並存モードから融合モードへの移行メカニズムの解明が求められる。具体的には、被災者にとって当然となっている前提にいかに立ち入りながら協働していけるかどうかが問われている。対話モードの変更方略をデザインしていくことが課題の1つである。

災害サイクルに対応した対話関係のデザイン

ここまで災害後の時系列に沿って、対話関係が変化することを述べてきた。最後に、今後の災害対応に向けて、こうした分析をもとに対話関係をデザインしていく可能性について展望しておきたい。

デザインとは、「ものづくりやコミュニケーションを通して自分たちの生きる世界をいきいきと認識することであり、優れた認識や発見は、生きて生活を営む人間としての喜びや誇りをもたらしてくれるはず」(原、2003、p.2)のものである。原によれば、「形や素材の斬新さで驚かせるのではなく、平凡に見える生活の隙間からしなやかで驚くべき発想を次々に取り出す独創性」(p.24)こそデザインである[*8]。

デザインは、日常生活において暗黙としている事柄から新しい発想を取り出し、「かたち」にすべく構想・企画していく営みである。本稿では、災害ボランティア活動に焦点を当て、ボランティアが緊急期には被災者と対するのではなく並ぶ関係になること、復旧期には被災者と対することによって対話を生成・維持していくこと、そして、復興期には暗黙かつ自明の前提としている事柄に気づき災害ボランティアと住民とがそれぞれに前提としていることを融合させて新たな対話を生成することの重要性を述べてきた。ともすれば、緊急期に被災者としっかり対面し、復旧期に被災者に寄り添って並ぶ関係になり、復興期に入ればそれぞれの主張を明確に述べるということが我々の日常生活にとって自明の前提であるかもしれない。しかし、本稿で紹介した事例によれば、それらは悉く逆である。今後は、暗黙かつ自明としてきた事柄をえぐり出し、本稿で示したような対話関係が成立するような仕組みを作り出すことが課題である。災害救援における対話のデザインとは、こうした仕組みを構想、企画、構築することに他ならない。

8――ここでは原理的な捉え方のみを紹介し、これ以上立ち入らないが、デザインには、多様なとらえ方があることは言うまでもない。例えば、まちづくりや社会の仕組みづくりに対してもデザインということがいわれる。これらをも含めてここではデザインとしておく。

エピローグ：復興デザインへ

被災地では、被災者と災害ボランティアとの対話関係がようやく「創るモード」へと移行し、ようやく復興が始まったばかりである。今後の集落復興に向けて、何を目標とし、どういった活動を展開していくのかが問われている。その過程においては、「ふるさと」の原風景に思いを馳せて住民が話し合う場面、すなわち、協働想起（渥美、2003）の場面が多々あるだろう。住民どうしの対話に、外部からのボランティアが同席すると、「創るモード」への移行が生じる可能性がある。今のところ、復興を目指して、ボランティアが住民の対話にどのように関与していくかということに関する体系だった知見はない。専ら災害復興を議論する場(学会など)もない。そこで、筆者らは、阪神・淡路大震災から11年となる2006年1月17日に「復興デザイン研究会」を設立した。復興デザイン研究会は、2005年12月に筆者と中越復興市民会議のメンバーが、震災復興の先進事例を視察するために訪れた台湾で発案されたものだった。今後、復興デザイン研究会では、本稿で示した対話モードについて理論的な分析を進めるとともに、各対話モードをいかに実現していくのかというテーマについても検討していく。

復興デザイン研究会の設立は、「あの法末の夜」から約1年後の2006年5月2日、法末の「やまびこ」で報告された。

［あつみともひで・大阪大学コミュニケーションデザイン・センター助教授］

【引用文献】

渥美公秀，2001，『ボランティアの知――実践としてのボランティア研究』大阪大学出版会．

渥美公秀，2003，「記憶の伝承に関するグループ・ダイナミックス」大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」 大阪大学大学院文学研究科・人間科学研究科・言語文化研究科『2002・2003年度報告書：7.臨床と対話 —マネジできないもののマネジメント—』146-160.

渥美公秀，2005a，「防災教育をデザインする」『自然災害科学』24(4):350-355.

渥美公秀，2005b，「ボランタリー活動の活発な展開　新潟県中越地震を事例に」『21世紀ひょうご』91: 14-21.

渥美公秀，印刷中a，「災害ボランティアの動向——阪神・淡路大震災から中越地震を経て」『大阪大学人間科学研究科紀要』.
渥美公秀，印刷中b，「協働的実践の三層——減災コミュニケーションデザインプロジェクトを事例として」『大阪大学コミュニケーションデザイン・センター紀要』1.
渥美公秀・鈴木勇・菅磨志保・柴田慎士・杉万俊夫，2004，「災害ボランティアセンターの機能と課題 —宮城県北部地震を事例として」『京都大学防災研究所年報』47B: 81-87.
原研哉，2003，『デザインのデザイン』岩波書店.
稲垣文彦，2005a，「避難所での経験」災害ボランティア全国フォーラム'05 in 福井(2005年6月9日)におけるシンポジウムでの発言から.
稲垣文彦，2005b，「中越復興市民会議 現状報告」『京都大学防災研究所研究会』(2005年7月3日).
柄谷行人，1992，『探究Ⅰ』講談社学術文庫.
菅磨志保・立木茂雄・渥美公秀・鈴木勇，2004，「災害ボランティアを含めた被災者支援システムに関する一考察——宮城県北部地震における災害救援ボランティアセンターの事例より」『地域安全学会論文集』6: 333-340.
諏訪晃一・渥美公秀，2005，「学生による災害時のボランティア活動と状況的関心——新潟県中越地震におけるfromHUSの活動から」『ボランティア学研究』6: 71-95.
諏訪晃一・渥美公秀，2006，「大学発の災害ボランティア活動の記録——新潟県中越地震におけるfromHUSの活動」『大阪大学大学院人間科学研究科紀要』32.
上田耕蔵，2005，「関連死の発生機序とその予防——アロスタシス負荷の視点から」『綜合看護』40(2): 17-28.
Wertsch, J. V., 2002 "*Voices of Collective Remembering*," Cambridge University Press.
やまだようこ，2005，「共に見ること語ること——並ぶ関係と三項関係」北山修編，『共視論 —母子像の心理学』講談社選書メチエ，73-88.

災厄の記憶と伝承の可能性：対話と公共性に向けて

関　嘉寛

はじめに

戦争や災害は、人びとに記憶とその伝承について深く考えさせる契機となる。中尾知代は戦争と記憶について次のように述べる。

> 慰霊碑、戦没者記念碑《モニュメント》は、戦争の記憶を土地に刻み込み、次世代以降と戦争の記憶・体験を共有し意味付ける試みだ。だが一番重要な課題は、この戦争の記憶を、どう記録し継承するか、次代が受け継ぎ解釈し「国民共通のもの」として伝え、「パブリック」＝公のものにするかである。日本では現在、裁判所・教科書・平和記念館などにおける戦争展示をアリーナとして、一種のバトルが続いている。（中尾、2004: 68）

また、災害の記憶についても同じようなことがいわれている。1995年の阪神・淡路大震災の後にも、多くの手記が発行され、震災の経験や出来事が記憶として残されようとしている。寺田匡宏は阪神・淡路大震災の記憶と伝承をテーマとした展覧会、「someday, for somebody いつかの、だれかに～阪神大震災・記憶の〈分有〉のためのミュージアム構想｜展 2005 冬 神戸～」の展覧会図録の中で、次のように指摘している。

> 地震のあと、「震災にかかわるもの」を残すということが社会的な空気として醸成されたということは事実である。ここでは「震災にかかわるもの」という回りくどい表現をしたが、これは、当時のだれもが「記憶」についてきちんとした概念規定など持っていなかったが、それでもとにかく体験したことを書き留めたい、記録に残したいという闇雲なエネルギーだけは存在したという状況を示す表現である。テレビの特

集番組、写真集、手記、モニュメントなど、あらゆる記録の形態があらわれた。また、制度化された社会的記憶装置である図書館や文書館もそれらを収集し集めようとした（寺田、2005: 13）。

このように、災厄という出来事には、必ずといっていいほど、それにかかわる人びとの経験の記憶とその経験を後世へ伝えるための活動がともなう。本研究は、このような災厄と記憶の随伴関係を出発点とし、その記憶の性質と伝承の可能性について考察をおこなう。

記憶研究には相異なる志向性を持つ研究がある。一方には、脳科学に依拠した記憶研究である。この分野において記憶は、脳神経細胞のどこかに「情報」として貯蔵され、個体に帰属しているものとして扱われる。それゆえ、記憶はいつでも単数で語られる。常に「私」の記憶なのである。その記憶は、まるで引き出しからものを取り出すように、何らかの回路を経由して、個体に認識される＝想起される。記憶はある種の個体性をもち、機械論的にとらえられる[*1]。したがって、関心は、「いかに記憶が正しく想起されるか」あるいは「どのような生理的な現象が記憶や想起に関して生じているか」に注がれる。

他方、哲学、社会学や一部の社会心理学に見いだされる記憶はこのような物質性を有したものではない。それは、そこで注目されるのは「私たち」の記憶であり、常に複数形で示される。つまり、これらの研究において記憶は個体に帰着するものではなく、（広い意味での）当事者間の関係に存在するものである。私たちの関心は、「いかにして記憶がつくられるのか」あるいは「どのような社会状況の下でその記憶が形づくられ、つたえられるようになったのか」に注がれる。たとえば、片桐雅隆は、私たちは、役割カテゴリーを用いて自己や他者を一連の物語に位置づけており、その物語の共有は、それぞれの共同体を構成するメンバーの「集合的記憶」に依存していると述べている（片桐、2002）。つまり、私たちは、私たちが属している共同体の「集合的記憶」を参照して、自らがどのような役割を果たしているか、あるいは果たすべきかと認識されているかということを先取りすることで、自己と他者の意味を理解することができるのである。そして、その集合的記憶とは、「現在の前後関係や情動によって、現在に適合されるように築かれる現在であり、現

1——詳しくは，近藤佐知彦（2003: 127-133）を参照．彼によると，日常記憶という記憶研究を切り開いたナイサー（Neisser, U.）でも，「人間を「人間情報処理系」だと観ずる認知科学の枠内にとどまっている」のである．それは，物質的な「記憶」に注目するあまり，「想起」という関係性にもとづく状態を見過ごしていたことに起因する．

在に適合されるように築かれる過去なのである」(港、1996: 32)。

このような関心にもとづくと、中尾が指摘しているように、災厄の記憶をめぐる「バトル」は、単なる記憶の正確さ＝事実の真偽に終始しないことがわかる。アンダーソンが指摘しているように、災厄の記憶とその伝承は集合的アイデンティティを生産・強化するという社会的な機能を担っている。近代国民国家において無名戦士の墓や記念碑は「国民意識」を醸造する一契機となる[*2](Anderson, 1991=1997: 32)。したがって、このバトルは、脳科学的調査でも、科学的手法にもとづく考古学においても決着をみることはない。バトルの当事者たちは、みずからの集合的記憶の殻に閉じこもり、相手を認めない。真理を求めるのではなく、意味づけの正当性を争っているのである。

これらの議論をもとに考えるならば、ある災厄に遭遇した社会が記憶と伝承を必要としているというよりはむしろ、あたかもその出来事が社会的機能を持つ、すなわち当該集団の社会的凝集性を高める契機として成立する条件として記憶とその伝承を要請しているように見える。災厄は「教訓を伝えるために」「出来事を風化させないために」、記憶とその伝承があってはじめて災厄としての意味を勝ち得るのである。出来事と記憶という営為が別々に存在していて、それが偶然結合したのではなく、出来事と記憶とその伝承は不可分なものとして存在しているといえる。

複数形としての記憶と、出来事と記憶の不可分性のため、記憶は常に論争を含み、かつ二重の意味で「政治」の対象となる。なぜならば、戦争のような非常に社会に影響を与える出来事は集合的アイデンティティを生産あるいは再生産・強化するのであるから、その出来事をめぐる記憶はおのずから政治的闘争の場に引き出されてしまう。

ギデンズ (Giddens, 1990=1993) によると現代における政治は、「解放の政治」と「ライフ・ポリティクス」に区別される。前者は、生活機会を巡る相互行為である。すなわち、生活機会に不利な影響を与える束縛から個人や集団を解放することにかかわっている行為を指している。そこではさまざまな権力が作用し、正義・平等・参加が重要な問題となっている。一方、後者はライフスタイルの政治であり、現代における自己実現の政治である。ライフ・ポリティクスは自己のアイデンティティを再帰的＝反省的に確立させるきっかけをつくり出す。なぜ、このような政治が生じるか。それは、伝統という根拠を失った

2――ただし，アンダーソンは記憶の別の側面も強調している．それは，「忘却」である．この忘却という側面については瀋陽の事例において詳しく考えることとする．

今、現代的アイデンティティは、かつてのように伝統にもとづくのではなく、みずからでつくり出すしかなくなってしまったからである。この際に、「筋道の通った一貫した方法で、未来のプロジェクトと過去の計画を結びつけられる、個人は多様な媒介された経験から引きだされる情報とローカルなみずからの関わりとを統合しなければならない」。これは、みずからが今までの経験と専門家が所有する知識や情報などを結びつけ、「みずからの進む道」＝ライフ・スパンを見つけ出すことによって自己のアイデンティティが作り出されることが可能となることを意味している。政治の対象とされる記憶は、この二つの「政治」両方にかかわる。記憶は正義や平等そして権利に関わっているのと同時に、その集団や個人のアイデンティティ形成と深く関わっているのである。

本研究では、このような複数形で表される記憶を対象とする。それゆえ、当該の記憶の真偽を定めることを目的としているのではない。重要なことは、この複数形で表される記憶が、どのようにかたちづくられ、どのように変容していくかである。さらに、災厄の記憶に関心を広げてみるならば、「なぜ、人はつらい経験を記憶として保存し、伝えることにかかわるのか。そして、そのつらい経験を実際にはしていない人に何がどのように伝承されるのか」という問いがあらわれてくる。本研究は、これらの問いを基本的なモチーフとして、中国・瀋陽での中日戦争の記念館と台湾の地震記念館を事例に考えていくこととする。

1 記憶の政治性

先に、記憶を単数と、複数とで考えてみた。そこで、記憶とはすぐれて社会的あるいは間主観的な存在であることがわかった。この節では、このような性質を持つ記憶とその伝承についてどのような問題があるのかを概観したい。

野家啓一は、六項目から成る「歴史哲学テーゼ」を掲げ、歴史記述の特徴を述べている（野家、1996: 147-148）。

(1) 過去の出来事や事実は客観的に実在するものではなく、「想起」を通じて解釈学的に再構成されたものである。

(2) 歴史的出来事と歴史叙述とは不可分であり、前者は後者の文脈を離れて存在しない。

(3) 歴史叙述は記憶の「共同化」と「構造化」を実現する言語的制作（ポイエーシス）にほ

かならない。

(4) 過去は未完結であり、いかなる歴史叙述も改訂を免れない。

(5) 時は流れない。それは積み重なる。

(6) 物語りえないことについては沈黙しなければならない。

これらのテーゼは、歴史について述べられたものであるが、歴史がある記憶を素材としているということから考えるならば、歴史には記憶の性質が反映されているといっていいだろう。それゆえ、野家の歴史哲学テーゼから私たちが記憶を理解する上で重要な示唆を引き出すことができるだろう。それは、記憶（歴史）の「解釈学的性格」「文脈依存性」「ポイエーシス的性格」である。

それゆえ、記憶に立脚する歴史は、常に改定にさらされる。それは、単に記憶の「正確さ」に立脚して改定されるのではなく、記憶が解釈学的性格を有するがゆえに、ある種のイデオロギーにもとづき、改定される。それを「記憶の政治性」ということができる。

記憶研究において、記憶の解釈学的性格の「暴露」、つまり政治性を明らかにするものが非常に多い。たとえば、フランスの歴史学者ピエール・ノラたちは、「集合的記憶を表象する場」の分析をとおして「フランス的国民意識のあり方」を探り、「記憶の場」という概念をつくった[*3]。この一連の研究の中で、「人びとの記憶の場を構成する記念行為やイメージの諸形態が、当事者たちの意識とは別に、「共和国」にそのアイデンティティを与えようとする政治的神話や政治目的との関連で構築され、変容していく過程が問題とされた」(内田、2002: 49)。また、脇田健一はいくつかの戦争博物館を調査した中で、「死」というものから固有性がはぎ取られ、抽象化し、「近代国民国家の〈集合的記憶〉のなかに回収し保存しようとする傾向が見られた」(脇田、2002: 101) と指摘している。

このような記憶の政治性の記述は、慎重にかつ子細におこなうべき研究である。金子淳は、1990年代からの博物館に対する社会的関心および役割期待の高まりの中で、博物館が「いかに存在すべきか」という理念的な規範を重視し、「それに向かってひたすら突き進み、さらには現状を打破して変革をもめざそう」としていたととらえている。しかし、その傾向は、「素朴な「善意」や無自覚な「正義」」に根ざしていた。このような「「善」もしく

3 ―― この企画は，120名もの歴史家を動員し，130編（総論的なものを加えれば135編）のエッセイを収めたものである．全7巻，5600頁以上にもおよぶ．完成まで、8年歳月を要した．また，この企画の後，「記憶の場」という言葉が，ロベールのフランス語大辞典に取り上げられたことからも，この概念の社会的インパクトを推察することができるだろう．

は「正義」と判断しうる基準はどこにあるのか。素朴で無自覚な「正義」が結集した末に行き着くところは、五十数年前に経験ずみのはずである」(金子、2002: 8-9) と、彼は記憶の政治性に対する配慮の必要性を説く。つまり、記憶の政治性への注目は、過去の反省と未来における災厄の回避のためにも必要なのである。

もちろん、この政治性の暴露という必要性を認めなければならないだろう。だが、内田隆三はこのような歴史の政治性にもとづく歴史研究に対して、「何か退屈な閉塞感がつきまとっている」と述べる。彼は記憶の政治性の暴露は、「到達点ではなく、出発点でしかない」という (内田、2002: 49)。つまり、暴露の先に記憶研究の神髄があるのである。先に金子が志向していた過去の反省や未来における災厄の回避を目的とした研究は、その成果によって評価されることになるだろうが、それ自体が「政治化」してしまいかねない。だが、記憶研究においては、その記憶が、何を背景としてそのような形態を取ったかについての視座が必要となってくるだろう。そして、これは、戦争のような政治的な出来事だけではなく、震災のような非政治的な出来事についても当てはまるであろう。

寺田は、震災においてなぜ記録ではなく、記憶を問題にしているかを述べている。彼によると、地震が「人間の力を超えたもの」であるために、「人間がそれを自らに納得させる構造として、そのことの理由を知りたい、そのことを伝えたいという心理が生まれる」。そして、人は地震に遭うとその出来事や体験を記憶として残し、伝承したいという気持ちに駆られるのである (寺田、2005: 13)。記憶が解放の政治によってかたちづくられ、その文脈に沿って伝承される側面だけを強調するのではなく、記憶とライフ・ポリティクスとの関係からも捉える必要があるだろう。

その研究方法として例えばライフ・ヒストリー分析は有効であろう。しかし、本研究では、個人や集団が時間的に束縛されているだけではなく、空間的にも規定されているという前提から、考えていきたいと思う。それは、内田が指摘したような記憶の政治性暴露を出発点とした記憶研究の領域を拓いていくことを意味している。

2 博物館から見えてきた、記憶の空間的位相[*4]

複数形であらわされる記憶memoriesを支えるのは、共同想起remembering[*5]という相互行為である。したがって、この記憶は優れて場所的な性質を帯びることになる。なぜならば、想起は真空の中で生じるのではなく、想起する主体や他者の社会的行為を規定する空間において生じるからである。したがって、空間編成は記憶のあり方に影響を与えている。

現代における空間編成の変容をひと言であらわすならば、「場所からフローへ」ということができるだろう。近代化が高度に複雑化し、それを支えるさまざまな技術が開発されるにしたがって、具体的で個々に特有の意味を有していた空間は、抽象的で広範な統一的意味を有した空間に変容していった。たとえば、商業空間を考えればよくわかるだろう。かつては市場や駅前の商店街のように、商店主や売り子の個性や判断によりルールや空間構造が決定され、客とのあいだにface-to-faceの関係にもとづく具体的で個別的な関係性に基づく空間ができあがっていた。しかし、それが大型ショッピングセンターになると、合理性はあがったが、どこの店においても同じような空間が広がっている。そこにおいてたいていは売り手と買い手という機能的な関係しか成立していない。明らかに前者の空間と後者の空間では異なる性質を有している。本研究では、具体的意味の生産・再生産が行われ、その意味によって支えられている前者を「場所の空間」とよぶ。また合理性という単一ルールによって規格化され抽象化されている後者を「フローの空間」とよぶ。

現代的空間編成を特徴づけている抽象化されたフローの空間は記憶とどのような関係を持つのであろうか。結論を先取りすると、この空間編成は形式化された記憶としての歴史と結びつくのである。とりわけ、正史と呼ばれるような公式の歴史の空間的位相はフローの空間に相当する。

4——この部分については，拙稿（2003a、2003b）を参照している．

5——もちろん，想起は必ずしも能動的でかつ積極的なものというわけではない．戦争などの災厄の記憶はどちらかというと「思い出したくないもの」である．そのような意味で，記憶は，苦痛を伴い，他者との共有を拒否するものである．香月洋一郎は戦争の体験の聞き取りの中で「語れることよりも語れない世界，語りようのない世界の中で根深い問題を抱えていた．その人達にとって，かつての体験は依然として「現在」であった」と述べている（香月、2002: 7）．

歴史は、経験に基礎づけられた記憶に支えられてはいるが、それとは性格を異にしている。記憶は、「場所の空間」と結びつき、共同想起される。場所の空間は具体的であり、個別的であるために、その空間に属さないものにとっては基本的に把握することは困難である。さらに、この空間は言語による秩序化を必要としないために、一貫性が必要条件とならない。

一方、歴史はある一貫性もったストーリーを前提としている。つまり、出来事と出来事の間には説明可能な因果関係が存在している。これは、ヒストリーとストーリーの語源が同じであるということからもわかる。つまり、歴史とは、もちろん改編されることもあるが、それは一定の検証可能性、第三者による読解の排除、抽象性あるいは代表性によって支えられているといえる。歴史は、解釈の幅が非常に限定されているのである。さらに、私たちが学校で学ぶ教科としての「歴史」は、歴史上の人物によって彩られている。そこには、名もなき人びとの日常の生活は捨象されている。これは、私たちが一番身近に接する歴史が抽象化された空間に存在していることを意味している。現代における歴史の空間は、抽象化され、出来事はある一定の説明原理のもとにおかれるという意味で均質化され、生きられる経験の剥奪が生じているのである。

実のところ、このような現代における歴史がもつ空間編成を体現しているのが、博物館である。荻野昌弘は他者の生産物を所有したいという欲望を「博物館学的欲望」と呼び、二つの特徴を上げている（荻野、2002: 6-9）。まず第一に、「博物館学的欲望は、一度手に入れたモノを手放すことを拒否して、それを永久保存しようとする」。この欲望は、モノを摩滅消滅から解放し、「永久保存することで、時間を凍結する」。そして、保存されたモノは、元来付着していた「生活の臭い、そしてモノそのものが放つ臭いが消され、モノを破壊するような秩序の阻害要因は取り除かれる」。第二には、博物館学的欲望は「あくまで『本物』を探し求める」という特徴がある。

このような欲望が体現した空間として博物館は存在するならば、そこには抽象化の作業と単一の原理のもとでの意味の再構築がおこなわれていることが了解される。つまり、モノはそれが元来存在していた場所の空間から切り離され、ひとたび抽象化される。もちろん、荻野も指摘しているようにモノは何も手を施さなければ、そのまま消えてなくなる運命にある。しかし、そのような消滅の過程は、モノが場所の空間と結びつきを有している過程でもある。モノはある特定の空間で、使われ、それが使われなくなり、忘れ去られていく。その中で、モノは意味を獲得し、そして失っていく。

だが、博物館に保存され、配置されるモノは、消滅の過程から離脱させられる。保存されるモノはあたかも元来の意味を有したまま固定化されるようではあるが、そのモノの意味を支えていた場所の空間から切り離されてしまったため、消滅の過程から離脱した瞬間、元来の意味を喪失してしまう。

そして、意味が消去されたモノは再び、ある一定の原理にもとづいて意味を再付与される。浜は博物館におけるモノの配列の法則性を「博物館の文法」と呼び、次のように説明している（浜、1998: 154）。

> 博物館におけるモノの配列もこのモデル（統辞的・範列的からなる文のモデル）にしたがって考えることができる。分類によって範列的なモノのクラスが作られる（それらは収蔵庫のなかに保管されている）。それらのモノのクラスから選び出されたモノを統辞的に連結したのが展示である。そして、歴史展示の場合にモノの統辞的な関係を形作っているのは「クロノロジー」、すなわち時間的な前後関係である。

彼の議論を空間と時間の不可分性から捉えなおすならば、博物館ではモノはかつて場所の空間によって付与されていた意味とは異なる意味を付与されることとなる。モノは、経験に基礎づけられたものではなく、近代的な空間認識のもとで意味づけされるために、特定の個人的経験に由来する具体的で種差的な意味ではなく、博物館という抽象化され一義的になっている空間が生み出す意味に基づいて配列される。それは、この博物館という空間が、非常に近代的な合理性に基づきなされるといってもよい。

このように、記憶を空間論的にとらえた場合、政治性というよりはむしろ、記憶伝承の可能性を視野に入れた研究に重点が移っていく。なぜならば、記憶の伝承の領域がイデオロギー作用ではなく、伝承の性質が空間の性質とどのような関係にあるのかという問題領域になるからである。いいかえるならば、記憶の伝承のイデオロギー性は一つの空間編成のもとで生じていると考えられるのである。

内田は、先に示したように記憶の政治性を暴露する研究に異を唱えた上で、「記憶の具体的形態を支えている技術的な諸関係やメディアの形式に目を転じるべき」（内田、2002: 53）という。そして、「記憶がいかなる社会的な〈場〉と相関しており、そのなかで諸々の政治的投機や読解がいかにして可能性を宿しうるようになるのか、そのことを問わねばならない」とする。彼はこのような前提にもとづき、唱歌『故郷』の分析を用いておこなっ

ている。

内田は、一般にいわれているように『故郷』は「大衆を社会に向けて動員する歌曲」とみなしていない。それは、この歌は「「故郷」への美しい憧憬」の裏に、「「故郷」から逃げてきたり、「故郷」から追い出されたりした人たちがたくさん存在していた」事実にある。この歌に対するロマンティズムと同時にリアリズムとルサンチマンを見出すのである。このような矛盾こそが、記憶の「奥行き」を生み出している。そして、『故郷』の歌詞からは「どこか消極的な色調」が読み取れ、「もっぱら遠い「過去の追憶」に志向しており、子ども時代の友人や、父や母の消息や、故郷の風景の記憶を、一人孤独な思いで、あてもなく表象することに」主題を見出す（内田、2002: 59-61）。

このような『故郷』の分析から彼は、歌が「実際につくりあげているイメージの特異性や、そのイメージの主体、そしてそのイメージの領域と相関する社会的な〈場〉はどのようなものだったかを考え」なくてはならないという。この社会的な〈場〉とは「人びとが自分を取り巻く環境世界のありようを知覚し、理解し、了解するときに用いている文化的な資源ないし技術論から構成される」(内田、2002: 61)。

そして、内田は『故郷』がうたわれた時代の交通やメディア・テクノロジーに分析の焦点を移していく。つまり、これらの技術が当時の社会的な〈場〉を支えていたのである。そうすると、当時は鉄道網の延伸や西洋式劇場、デパートなど「都市生活を中心にして西欧的・近代的な論理感覚をもった要素が普及」し、「パノラマ的な知覚の形態」をもたらした。結果として、「幻影的な魅惑をもつと同時に、その手触りは抽象的としかいいようのないトポス＝場」が到来したのである（内田、2002: 65）。

このような社会的な〈場〉の中でつくられ、うたわれた唱歌『故郷』にも当時の社会的な〈場〉の特徴が反映している。それは「匿名性」「無時間性」「概念化」である。つまり、「具体的な地域性からの遊離、そして眼前の現在性からの遊離という二つの要因と相関して、『故郷』の風景はいちじるしく「概念化」している」のである。

『故郷』が示しているのは、国民国家という枠には閉じこめることのできない抽象的な空間である。それは「新しいテクノロジーやメディアに媒介され、政治的国境を超えて広がりうる社会性の次元にその抽象性・匿名性は出現している」ことを意味している。すなわち、『故郷』は立身出世を奨励し、国民を動員するのではなく、「「抽象的な社会空間」が歴史的に立ち現れたこと」を示しているのである（内田、2002: 74）。

このような内田の議論を参考にするならば、記憶について、次のようなことがいえるの

ではないだろうか。すなわち、記憶は空間的位相をもっており、その空間性はテクノロジーやメディアによって特徴づけられる、と。テクノロジーやメディアは今まで存在していなかった、存在していたとしても明示化されえなかったものをもたらす。そのようなテクノロジーやメディアによって空間性が変わるということは、特定の空間編成がその外部空間との関係において変容するということを意味している。先述の場所／フローという空間編成の分析は、ある一つの空間内部の規範の静的な変容を描いている。それゆえ、この概念セットは固定化された空間である博物館における記憶の伝承に関する分析には一定の有効性を持っていた。しかし、博物館とそれをめぐる空間の関係にまで記憶の伝承の分析を広げた場合、違う概念が必要となるであろう。このような空間編成を内／外から考える場合、重要な概念が「境界」である。

境界は一般に、内と外、聖と俗、正と反といった二項対立的な空間を生みだす、排他的なものとして捉えられる。そしてその場合、境界がもたらす作用は、内部領域の斉一性の保持である。しかしながら、境界はこのような強固な排除をもっぱらおこなうものだけといえるだろうか。原によると、境界は「さまざまな出入力を制御し、場合によっては、出入力となる作用因子を変容させるはたらきを持つ生きた」ものである（原、1987）。つまり、境界は単に領域を明確にするために、排除や内部的斉一性を保持する作用を持つだけではなく、外部から進入してくるものを変換し、内部秩序に適合的なものに変化する機能も持っている。それゆえ、境界によって空間内の性質も決定されるのである。

では、境界はどのようにその機能を果たしているのだろうか。原によると、境界は三つの位相を持っているとされる。その三つの境界の祖型はそれぞれ建物の壁・床・屋根に求められる。彼はそれらを「エンクロージャー」「フロア」「ルーフ」と呼ぶ。

まず、私たちが一般に境界から想起される作用を持つのは、エンクロージャーである。この境界は、隣接する領域間を断絶させるはたらきを持つ。この断絶によってその領域はある意味を獲得する。さらに、エンクロージャーは、その領域の内部秩序を維持し、外部から不都合な情報の進入を制御する装置としての「閾（しきい）」を形成することもある。このようなエンクロージャーによって成立する空間の特質は、「容器性」であり、エンクロージャーによって、その空間はほかの空間とは区別されるという意味で「個体化」される。そして、このエンクロージャーによって成立する空間編成は、均質性である。先の議論でいうならば、国民国家という空間の境界＝国境がそれに当たる。

では、次に「フロア」や「ルーフ」とはどのような境界なのであろうか。まず、フロアに

ついてみてみよう。空間は単なる器ではなく、社会諸関係を生産し、再生産する。フロアはまさにこの社会諸関係を生みだす空間を形づくる。いいかえるならば、出来事が生起する空間なのである。また、その出来事によって意味づけられる空間でもある。出来事が領域を形成するために、このフロアという境界にはエンクロージャーが持っていた明確さはない。なぜならば、出来事が領域の形成因としての影響力をどこまでおよぼすかということを客観的にとらえることはできないからである。具体的には、屋外でのコンサートを想定してみるとよくわかる。屋外でのコンサートは、そこはコンサートを行っている空間であるという領域性はあるのだが、その領域は明確に仕切ることができない。そのような境界がフロアである。そして、ルーフを最も的確に表している建物は、わずかな柱で屋根を支えている「あずまや」である。このような建築物は、その下の領域を指定しており、そのような意味においてフロアとつながっていく。しかし、同時に、この建物は空間を象徴するはたらきがある。つまり、エンクロージャーと同様に、その領域に明確な意味を付与する作用もある。この境界によって特徴づけられる空間は、ルーフにはエンクロージャーとフロアの性質が同居しているというよりはむしろ、この二つの境界概念を結合させる性質を持っているといえる。ルーフはある出来事が生起する領域であると同時にその空間を意味ある空間として切り取っているのである。そして、このルーフは集団での同意や価値というものによって規定される。

ふたたび、記憶の空間的性質に戻ってみる。先に記憶は場の空間に依拠していると述べた。この場の空間が示す境界とはルーフということができる。エンクロージャーは、内部秩序を維持し、外部から不都合な情報の進入を制御する装置としての「閾(しきい)」をつくる傾向がある。それは、場の空間が有する意味の多様性を抑圧するものである。一方、場の空間はフロアのように開放性があるわけではない。その空間におけるルールを多少でも承認できる他者以外はその空間のメンバーになることは困難なのである。そのような意味で、エンクロージャーとフロア、両方の性質を併せ持ったルーフは、場の空間を形づくっていく。

次に、境界の差異から記憶の空間的性質を具体的にみていきたい。

3 戦争と地震の博物館にみる記憶の空間的性質：二つの事例から

3-1 瀋陽・「九・一八」歴史博物館

「“9.18” 歴史博物館は、瀋陽市大東区望花南街に位置し、“9.18” 事変の60周年の際に建てられた。その後、1997年に増築を開始し、99年9月18日、正式にオープンした。本館に掲げられている館名は江沢民総書記が書きつけたものである。敷地面積3100平方メートル、建築面積12600平方メートル、展覧面積9180平方メートルにも及ぶ広大な敷地内には、本館、“9.18” 事変残歴碑、警示鐘亭、勝利記念碑などが建てられている。本館内には、貴重な歴史的写真約800点、文物・資料約500点が展示されており、かつて東北人民が無残に日本軍国主義に侵略された後も、奮い立って反抗を続け、勝利を収めたという歴史絵巻を物語っている。明確な主題に基づいた斬新、且つ豊かな展示内容は、教育性と鑑賞性を一体化し、同時に音声によるブース別解説、電子閲覧室、マルチメディアコンピューターシステム及びインターネットシステムを用いて、大規模な現代的愛国主義教育を呼びかけ、また国防教育基地の一つになっている」(博物館案内板より)。

この施設には、[写真1] のような「9.18忘れることなかれ」という当時の総書記江沢民による書 (の碑) が、目立つように掲げられている。まさに記憶を政治的に利用しようとする典型的な例である。あるいは、「正統な」歴史博物館であるということができる。

内田がおこなった分析を参考に、このフレーズを手がかりにこの歴史博物館がもつ空間的性質を考えてみよう。これは中日開戦のきっかけを作った盧溝橋事件から60年目の1997年につくられた。ということは、中国国内の状況から見ると、GDPが前年比約10%増となっており、経済成長を続けている時代である。おそらくこの博物館を訪れる人びとの多くがその経済成長の影響を受けている。

社会主義的な政治体制の下で経済的には資本主義が広がりつつあることで、国家は非常に閉じられた記憶の空間を必要としたのではないか。なぜならば、資本主義的経済は国家をこえうる空間を創出しうるから、国家には国民 (人民) を国家につなぐ、エンクロージャーで特徴づけられる空間が不可欠だったのである。

「9.18」が充溢しているこの空間は、最後に「忘れるな」という明示的な命令によって、なおその閉鎖性を高める。この言葉は多くの人に開かれているというよりはむしろ、資本

[写真1]

主義経済の進展により抽象化していく空間にあらがうように、具体性を帯びさせようとして、閉じていっているようにみえる。それゆえ、かえって博物館がめざしていた記憶の可能性を掘り崩してしまっている。

このようなエンクロージャーによる記憶の空間において、生じる対話は結局のところ上意下達になってしまう。いみじくもこの言葉の書名からわかるように、とても硬直的なものである。

3-2 台湾・921地震教育園区

この施設は、1999年9月21日に発生した台湾大地震の被災地に建てられたものである。その施設のホームページには次のような目標が書かれている。目標は、(1) 地球科学と地震の知識を普及させる、(2) 地震の共同記憶を保存する、(3) 国民の防災救援の意識を喚起する、(4) 地震研究の推進の助けとなる、の四つである。

私たちは、2004年9月21日にこの地震園区においておこなわれた開館セレモニーに参

加した。そこで一番驚かされたのは、死者の弔いの場ではなく、開館の祝いの機会だったことである。[写真2] のように当時は、獅子も舞った。

[写真2]

ここで私たちが目の当たりにしたのは、イベントとなった記憶である。イベントが行われることによって記憶が形成されるということは、この空間を境界づけているのは、フロアであろう。フロアは出来事が生起し、その出来事によって意味づけられる空間である。

したがって、この施設における記憶は、そのたびごとに起きるイベントによって特徴づけられる可能性がある。今回は、「獅子舞」である。記憶は悲しみから、新しい記憶に向けての希望にすり替えられている。

フロアの空間に支えられた記憶は、誰でもメンバーとなることができる。したがって、広がりをもつことが可能である。それゆえ、記憶の伝播が伝承にとって必要な条件だとするならば、そのような空間内では記憶が伝承される契機がある。しかし、フロアの空間は、イベントという一過性のものによって成立するものであるから、持続性に乏しい。移ろいやすいのである。したがって、そこで生じる対話は一つのイシューに対して行われ、

そのイシューに対して参入離脱が基本的にあらゆる参加者に開かれているという意味で水平的である。だが、対話を規定する規範は厳密ではないので、必ずしも対話が成立するとは限らない。

むすびにかえて

以上のように、災厄の記憶を保存している空間＝博物館を、空間論的に考察してみた。二つの空間は対照的な空間編成をしていた。それゆえ、この二つの施設ではそれぞれ違った公共性が生じるものと考えられる。エンクロージャーにおいては、上意下達に特徴づけられる硬直的な公共性である。ここにおいて対話の話題は、一義的にしか決められない。それゆえ、記憶の伝承という側面において、濃密ではあるが単一的な意味が伝えられる可能性が高まる。だが、少数のメンバーしか対象にならない。

一方、フロアにおいては、メンバーの個々の利害関心によって公的なものと私的なものとの関係が取り結ばれる。それゆえ、伝承において不確定性が増大するが、多様性がある意味が記憶として伝えられる可能性が増える。そしてメンバーも多様になる。

災厄の記憶は社会的影響力やそこに関わる人々や集団・組織の「運命」を左右するゆえ、解放の政治的な性質を帯びていると考えられやすい。しかし、それを支える空間的性質をみるならば、単に政治性だけでは片づけられないさまざまな問題が明らかになるのである。

［せきよしひろ・大阪大学コミュニケーションデザイン・センター助手］

【参考文献】

Anderson, B., 1991, *Imagined Communities (Revised Edition)*, London: Verso.（＝白石さや・白石　隆　訳, 1997,『増補　想像の共同体』NTT出版）

Giddens, A., 1990 *The Consequence of Modernity*, Polity Press.（＝松尾精文・小幡正敏　訳, 1993,『近代とはいかなる時代か？』而立書房.）

浜日出夫, 1998,「歴史はいかにして作られるか」『社会学ジャーナル』23: 151-162.

原　広司，1987，『空間〈機能から様相へ〉』岩波書店.
金子　淳，2002，『博物館の政治学』青土社.
片桐雅隆，2002，『自己と記憶の社会学』世界思想社.
近藤佐知彦，2003，「記憶，対話，そして集合的な想起」『大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」2002/2003年度報告書7　臨床と対話』124-145.
香月洋一郎，2002，『記憶すること・記録すること』吉川弘文館.
港　千尋，1996，『記憶』岩波書店.
中尾知代，2004，「戦争の記憶」内海愛子・山脇啓造　編『歴史の壁を超えて』法律文化社，第3章.
野家啓一，1996，『物語の哲学』岩波書店.
Nora, P. (ed.) 1984, *Les lieux de memoire,* Paris: Gallimard.（＝谷川　稔　監訳，2002，『記憶の場1』岩波書店.）
荻野昌弘編著，2002，『文化遺産の社会学』新曜社.
関　嘉寛，2003a，「記憶の空間的位相―記憶装置としての博物館に関する一考察」『大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」2002/2003年度報告書7　臨床と対話』161-176.
関　嘉寛，2003b，「博物館という空間―記憶に関する一考察」大阪大学大学院人間科学研究科『大阪大学大学院人間科学研究科紀要』30: 177-192.
寺田匡宏，2005，「ミュージアムの可能性のために」［記憶・歴史・表現］フォーラム編『someday, for somebody いつかの，だれかに』12-20.
内田隆三，2002，『国土論』筑摩書房.
脇田健一，2002，「記憶の政治」荻野昌弘編著『文化遺産の社会学』新曜社，91-112.

【参考ホームページ】

921地震教育園区　http://www.921emt.edu.tw/main.asp

災害における「記憶」と「対話」
モノとの関係をめぐって

加藤謙介

はじめに

本グループではこれまで、災厄をめぐる「記憶」と「対話」の関係について検討を重ねてきた。本稿では、これまでの議論を引き継ぎ、災害場面における「記憶」と「対話」について検討を行う。第1節では、言説を通して社会的に構成される「記憶」とモノとの関係について、理論的背景とともに、災害とモノとの関係に関する事例を紹介し、本稿の視点を整理する。第2節では、台湾集集大地震・新潟県中越地震の2つの災害を事例とし、筆者が訪れた2つの場面におけるモノと「記憶」の関係について記述する。第3節では、日常的なモノが「記憶」に及ぼす意義について考察を試みる。

1. 問題：「記憶」と「対話」—モノとの関係から—

1-1.「記憶」と「対話」

記憶については、心理学をはじめ様々な分野において研究の蓄積が進められている。一般的に、心理学では記憶について、「過去経験を保持し、後にそれを再現して利用する機能で、符号化（記銘）、貯蔵（保持）、検索（想起）の3段階からなる」（中島他、1999）とされている。つまり、個人的に貯蔵され、検索・再生されるものとして捉えられている。

しかし、記憶については、これとは異なる観点から様々な研究の蓄積が進められている。例えば、記憶を、個人の脳内における検索と再生ではなく、「想起」という活動において、発話を通して構成されるものと捉える議論がある（例えば、松島、2002）。この視点では、記憶の言語構成的側面が強調されている。また、記憶が集団において蓄積される

との議論がある（例えば、Halbwachs、1950）。これら集合的記憶論では、記憶と集合体との関連が論じられている。

このように、記憶については、個人的側面に対して、言説構成的・集合的側面を強調した議論がある。筆者らのグループは、「記憶」の言説的・集合的側面に焦点を当て、検討を進めてきた。その成果の一部は、本COEプログラム2002年度・2003年度報告書内に論文として収められている。また、上記の諸研究の動向については、渥美（2003）等で詳細に論じられている。

これらの議論を踏まえると、記憶は、人々と様々な集合体との関係や交わり、それによる集合体の全体的性質（集合性：杉万、2001）の変容と密接な関連があることが分かる。本稿では、集合性同士の出会いを通して新たな集合的行動・コミュニケーションが生成・維持・変容・消去される過程を「対話」、そして、その「対話」を通して集合的に構成された記憶を、「記憶」と表記する。

筆者自身は、災害をめぐる「記憶」が集合的な「想起」という活動を通してその都度構成されていく事例を検討し、「対話の場」の問題について展望を述べた（加藤、2003）。本稿でも、これまでの議論を引き継ぎ、災害をめぐる「記憶」と「対話」の関係について検討を行う。

1-2. モノと「記憶」

ところで、このような「記憶」は、言説によって無制限に生成されるものではない。「記憶」をめぐる集合的行動・コミュニケーションにおいては、ある種の制約条件としての「物的環境」（楽学舎、2000）と「記憶」とのかかわりが重要となってくる。モノと「記憶」の関係については、Radley（1990）の議論が示唆に富んでいる。ここでは、矢守（2003）による解題も参考にしつつ、モノと「記憶」の関係について整理を行う。

Radleyは、想起や記憶について、それを言語や言語的交通に還元してしまうと、記憶とモノに関する興味深い問題を看過してしまうと指摘している。モノは、人間の記憶や活動とともに1つのシステム体を形成しており、人とモノとの関係が、〈記憶システム〉とでも呼びうる総体として、そのシステム全体に記憶される。Radleyは、記憶や想起は、〈記憶システム〉の機能であると論じている。なお、この〈記憶システム〉におけるモノと（狭義）の記憶との関係は、意図的なものと、非意図的なものが存在する。モノは、人々の記

憶と想起を助ける実体的記録（tangible record）ではあるが、意図的に設定されるような墓石や銘板に加え、後年になって保全が図られる歴史的遺物のようなものも存在する。

〈記憶システム〉は、集合体における人とモノとの関係に規定される。つまり、集合体の特性に応じた集合的記憶が、それぞれ異なる物的環境と結びついて1つの〈記憶システム〉を形成し、個々の集合体に存在している。モノは、内的な記憶を誘発する外的な実在のように見えるが、それはモノについての一面的な見方でしかない。モノは、それを対象とした現時点における会話（discourse）によって意味が付与される。また、モノは、物的環境の一斑となってネットワークを形成し、文化・歴史と一体化して存在している。〈記憶システム〉の働きによる想起は、単にモノによって喚起されるのではなく、モノの世界がどのように秩序付けられているかに依存する。つまり、集合的行動が展開されるモノの世界は、常に特定の文化・価値を懐胎していると言える。人々は、〈記憶システム〉の中で生き、「常に、モノやそれが置かれたコンテキストをre-frame（再定義）し、re-order（再整序）し続ける」(矢守、2003, p.5)。

モノは、その相対的な永続性によって、意図的・非意図的に、それがかつて埋め込まれていた〈記憶システム〉を維持・再興発する可能性を有している。しかし、モノが常に同じ「記憶」を喚起し続けることはあり得ない。モノは、特定の意味内容を懐胎させようとする意図性と、別様にも解釈されうるという非意図性とのバランスの中で、「記憶」との関係を結ぶこととなる。こうしたモノと「記憶」の関係は、記念碑やモニュメントのような公共のモノにおいて、より先鋭化して表れる、とRadleyは論じている。

以上のように、「記憶」は、「対話」によって無制限に生成されるのではなく、モノの世界との関係を含めた〈記憶システム〉の中で構築されていくと考えられる。災害をめぐる「記憶」と「対話」について考える際、「モノ」の意義について注目をする必要があると言えるだろう。

1-3. 災害をめぐるモノと「記憶」:「震災モニュメント」

災害の「記憶」に関しても、モノが重要な役割を果たすことは多い。本節では、阪神・淡路大震災の被災地内外にある「震災モニュメント」、及び、それをめぐる活動について取り上げ、災害をめぐるモノと「記憶」についての論点を整理する。

阪神・淡路大震災の被災地では、発災以降、各地に様々な慰霊碑・追悼碑などが建立さ

れている。1998年頃から、被災者や市民の有志が、それら記念物を「震災モニュメント」として取りまとめるようになり、1999年に、その一覧が「マップ」として整理された。

「震災モニュメント」について、そのマップ化の中心的役割を果たしたNPO法人「1.17希望の灯り」では、次のように定義をしている[*1]。「そのモニュメントを通じて、震災を語り継ごうという意思を表明したもの。具体的には、1.パブリックスペース（例えば公園、学校、道路）にあるか、プライベートスペース（例えば寺、神社、墓地、個人宅）にあっても一般の人が見たり、参ったりできるようになっていること、2.その形を問わない。立体的であっても平面的であっても植物であっても構わない、3.「震災を語り継ぐ意思」をそのモニュメント上か、近接した説明板などで説明してあること。それがない場合でも震災を語り継ごうという意思を受け止めることができることが望ましい」。これら「震災モニュメント」は、2004年12月時点で、被災地内外で236箇所に上っている（NPO法人阪神淡路大震災1.17希望の灯り・毎日新聞震災取材班、2004）。

「震災モニュメント」については、今井（2001、2005）の論考が興味深い。今井は、被災地にある「震災モニュメント」を訪れ、それぞれのモニュメントの内容に即して、それが「対面的な生」「対面的な死」「非対面的な生」「非対面的な死」の4つに分類できると述べている（今井、2001）。また、モニュメントの設立者についても調査を行い、各々の設立組織（すなわち、モニュメントの設立を志向する集合体）によって、モニュメントの内容や意味づけが異なることを論じている。

これらの分類に基づき、今井は、各々のモニュメントが想定する共同体の特徴について論を進めている。例えば、主に地域組織が設立したモニュメントには、犠牲者の名簿とともにごく簡単な言葉（「やすらかに」など）が添えられているものが多い。このような「対面的な死」を訴えるモニュメントは、身近な人の死に対する追憶の秩序によって保たれる共同性が措定されているとしている。一方、公的な機関が設置したモニュメントは、「わたしたち」という文言に始まるような言葉が添えられていることが多い。こうしたモニュメントは「非対面的な生」を訴えている。そして、これらのモノは、「震災を経験して、『特別な生』を生きているわたしたち」の共同体を措定し、それによって過去と現在を保障し、震災を「忘れない」という未来を志向しているとされる。

このように、ひとくちに「震災モニュメント」と言っても、その設立組織や内容によっ

1――NPO法人「1.17希望の灯り」ウェブサイトより。http://www1.plala.or.jp/monument/kari-1.htm#定義

て、想定する共同体、すなわち、「記憶」の構築を志向する集合体が異なることが分かる。さらに重要なのは、そうしたモノをめぐり、人々がどのような「対話」を行うか、ということである。

こうした、「体面的な関係の中で、つながりをつくりあげていこうとする営み」(今井、2005, p.158) が、「震災モニュメント」を巡り歩く「震災モニュメント交流ウォーク」である。1999年以降、「震災モニュメントマップ」をもとに、被災者らがモニュメントを訪れる「震災モニュメント交流ウォーク」が始められた。2006年9月現在で、35回実施されている[*2]。この活動では、被災者が案内役を務め、地区を変えながら数箇所のモニュメントを歩いて訪問するのが通例である。被災者は、モニュメントを訪れて自身の被災状況を話すとともに、そのモニュメント設立の経緯を参加者に説明する。その中で、遺族、一般参加者が相互に交流を図っている。ウォークの参加者らは、「同じ立場 (被災者、遺族)」の人と出会えたことの意義を強調している (矢守、2001)。

「震災モニュメント」、及び「震災モニュメント交流ウォーク」は、災害をめぐる「記憶」と「対話」について様々な示唆に富んでいる。ここでは、矢守 (2001、2003) を参考に、その特徴を2点整理する。

第1に、災害を記録・記念する様々な「モノ」の特徴が挙げられる。災害の記録・記念としてのモノは、常に、当該災害、さらにそれを超えて災害一般を指し示すような「類型化」と、災害に遭った個々の被災者の「固有名」との対立・相補関係の只中にある。先に述べた震災モニュメントでも、「対面的な死」を訴える「固有名」を明示した記録 (例えば、個々の犠牲者の名前を刻んだ銘板など) であっても、そこには常に、「類型化」された災害の記録としてのモニュメントという意味が立ち現れてくる。「類型化」された記録ももちろん必要であるが、被災者個々人に寄り添う視点を取りたいならば、モノに込められた「固有名」に積極的な意味を付与していくことが求められる。「震災モニュメント交流ウォーク」では、「類型化」されがちなモノから「固有名」を引き出す様々な例が報告されている (例えば、矢守、2003)。

第2に、モノを介した「対話」の重要性である。「震災モニュメント交流ウォーク」では、いくつかのモニュメントを含むルートを参加者が歩くのが通例である。ウォークのルートは必然的に被災地であるため、参加者は、発災当初に被災者らが歩いたであろうその道を

2——— NPO法人「1.17希望の灯り」ウェブサイトより。http://117kibou.cocolog-nifty.com/blog/

歩き、被災経験の一部を、言わば追体験することになる。その後、モニュメントの前で行われる被災者からの解説で、参加者らは、このモニュメントにどのような意味があるのか、また、このモニュメントが立つ被災地で何があったのかを知ることになる。被災者らは時に、モニュメントに刻まれた「固有名」を指摘し、それを引き出すような試みを行うこともある。モノをめぐって被災地を歩くこと、そして、被災者自身と「対話」を行うこと。これらを通して、参加者らは、「この震災で被害にあったのは自分だったかもしれない」との偶有性が喚起されることとなる（矢守、2001）。そして、この感覚こそが、「対話」を通して「記憶」を構成するための重要な契機となりうる。

このように、災害をめぐる「記憶」と「対話」に関して、モノが果たす役割は大きい。災害に関わるモノは、「記憶」を構成する「対話」を妨げる制約条件になるだけではない。むしろ、ある特定の「記憶」を喚起するための道具としての意義が強くあると言える。そして、モノを介した「対話」を通して災害の「記憶」を構成していこうとする試みとして、「震災モニュメント交流ウォーク」のような取り組みはあると言えるだろう。

ところで、ここで紹介した「震災モニュメント」は、公共スペースに建立された慰霊碑・記念碑や被災したモノなど、比較的公共性の高い記念物が取り上げられている。しかし、被災者個々人にとっては、公共性の高い記念物だけでなく、私的なモノにこそ、重大な意味が込められているのではないだろうか。そこには、記念碑や慰霊碑に現れがちな「類型化」ではなく、「固有名」が強く刻まれていると言えるからである。

本稿では、災害をめぐる「記憶」と「対話」における私的なモノの持つ意味について、台湾集集大地震、新潟県中越地震の2つの災害から事例を引き、検討を試みた。

2. 事例：災害をめぐる「記憶」と「対話」

2-1. 台湾集集大地震：桃米生態村の事例

台湾集集大地震は、1999年9月21日午前1時47分、台湾中部の南投縣集集鎮付近を震源として発生した。地震の規模を示すマグニチュードは7.6であり、震動による建物被害は、南投縣や台中縣の山間盆地を中心に、全半壊52,000棟以上に上った。また、人的被害も甚大であり、1999年10月11日に台湾内政部が発表した犠牲者数は、死者2,321名、負

傷者8,739名にも及んだ（中筋・塚本・藤原、2000）。

筆者らは、2003年12月・2004年9月に、被災地の1つである桃米村に訪問した。桃米は、集集大地震の被災地における復興の成功例として注目され、日本からも多くの研究者が調査に赴いている（例えば、高・渥美・加藤・諏訪・関・宮本、印刷中）。筆者らは、同村にある震災関連施設を訪問するとともに、関係者へのインタヴューを実施した。2003年12月の訪問では、桃米村の震災博物館である「桃米九二一紀念館」を訪問し、その展示内容を見学するとともに、施設の案内係を務める「生態解説員」に、村の取り組みについて聞き取りを行った。

「桃米九二一紀念館」は、震災で被害を受けた地域の公民館を改装し、震災関連の展示物を公開している施設である。興味深いのは、この施設の展示物に、村人の私物が多く含まれていることである。[Figure 1] に示したように、明らかに震災前まで村人が使用していたと見られる家具や電化製品が、震災を記録したモノとして陳列されている。また、これら展示物の脇には、その所有者の顔写真と彼らのことばが合わせて掲示されており、それらが私物であることを強く示している。

[Figure 1]　桃米九二一紀念館の展示物

筆者らは、これらの展示物の所有者に会うことはできなかったが、それでも、顔写真のついたこれらのモノには、地震に遭った個々の被災者の「固有名」が強く刻まれていることを感じた。

これらに加えて、同施設では、豊かな自然環境や農機具など、村の特色についての展示もなされている。「九二一」と、集集大地震が発災した日付が名前に含められているが、

その内容は、単に震災を回顧的に振り返るだけのものではない。この施設が、復興まちづくりの、言わば出発点として位置づけられていることが伺える。

桃米生態村の復興過程は、地域住民が、外部のNPOらと協力しつつ、「村の宝」を発見し、それを活用してまちづくりを進めたことに特徴がある（高他、印刷中）。そこでは、震災前まで省みられなかった、しかし村には存在していた豊かな自然環境が、復興まちづくりの中心として位置づけられている。このことは、復興をめぐる「対話」の中で、村の物的環境に新たな意味づけがなされていったことを表している。つまり、モノが契機となり、桃米村をめぐる「記憶」が更新されたと言えるだろう。

「桃米九二一紀念館」では、震災に関する個人的な所有物、即ち、かつてあった自分たちの生活の記録と、現在進められている復興まちづくりの「売り」である自然環境が並行して展示されている。公的な記念物ではないモノこそが、被災者自身による復興まちづくりの出発点として示されていることは興味深い。

2-2. 新潟県中越地震の事例

2004年10月23日17時56分、新潟県中越地方においてマグニチュード6.8の地震が発生した。その後もマグニチュード6クラスの余震が続き、被災地域に人的・物的に大きな被害をもたらした。2005年11月30日時点で新潟県中越大震災災害対策本部がまとめたところによると、人的被害は死者51名、重軽傷者4,795名、住家被害は120,410棟に上っている[*3]。2004年11月には、被害の大きかった長岡市、小千谷市、川口町等で応急仮設住宅が3,223戸着工され、家を失った被災者が移り住むこととなった。被災地は日本でも有数の豪雪地帯であり、冬の間の家屋保持も大きな課題となっている。

被災地では、発災以降、県の内外からボランティアが駆けつけ、救援・復興に尽力している。NPO法人日本災害救援ボランティアネットワークやNPO法人ハートネットふくしまが中心となって設立された「KOBEから応援する会」、被災地NGO協働センター等、阪神・淡路大震災の被災地からも様々な団体・人が応援に駆けつけた。大阪大学でも、人間科学部の学生を中心に『fromHUS』というボランティアグループが作られ、2004年より長

3——新潟県ホームページ：新潟県中越大震災に関する情報より。詳細は、以下のウェブサイトで見ることができる。http://saigai.pref.niigata.jp/content/jishin/higai.html

岡市の仮設住宅を中心に復興支援を行っている[*4]。現在は、長岡市に本拠を置く中越復興市民会議[*5]をはじめ、様々な組織・人々が、被災地の復興に向けた各種の取り組みを進めている。中越地震の復興過程における様々な取り組み、及びその理論的考察については、本報告書所収の渥美論文を参照されたい。

筆者は、2005年1月から、中越地震の被災地で活動に関わるようになった。特に、ペット問題をきっかけに知り合った被災者との関係から、災害時における「記憶」と「対話」の重要性について、様々な示唆が得られた[*6]。ここでは、新潟県中越地震における筆者の経験を、モノと「記憶」の関係から記述することを試みる。

筆者は、この被災者・Nさんから、ペットのトラブルについての相談を受けていた。当初はまだ雪の季節であったため、筆者は、長岡市中心部の仮設住宅にて話を聴いた。Nさんからは、ペットのことだけでなく、中越地方での生活について様々な話を伺った。筆者はそれらを興味深く聞いたが、まずはペットトラブルの解決が先と思い、現地の動物関係のボランティアらと連絡を取って対応策を協議し、Nさんに伝えた。しかし、筆者がそれなりに対策を講じても、Nさんの悩みが晴れるような様子はなかった。ペットトラブルへの対策に不備はないと信じていた筆者は、情況が好転しないことに焦りを感じていた。

2005年5月に入り、筆者は初めて、長岡市の中山間地にあるNさんのご自宅を訪問する機会を得た。そこで筆者は、Nさんが震災前まで生活をしてきた風景を目の当たりにすることができた。Nさんは、この地で数十年間農業を営んでこられ、震災のために生活が大きく変わってしまったことを嘆かれた。

その後も、筆者は折に触れてNさんのご自宅を訪れた。Nさんのご自宅はいわゆる古民家であり、筆者はその囲炉裏端や自宅近辺の畑などでNさんの語りを聴くこととなった。件のペットにも出会うことができた。そこでの語りは、震災の話題は少なく、この地区での四季折々の豊かな生活や、そこでのNさんの暮らしに関する事柄が中心となった。また、ご自宅である古民家の保存の大変さについても繰り返し語られ、取り壊そうかと悩んでおられるとの話も伺った。筆者は、Nさんとともにご自宅の片付けなどを手伝いつつ、様々な話を聴いた。こうしたやり取りを重ねる中で、筆者はようやく、Nさんがペットの

4――『fromHUS』については、以下のウェブサイトに活動が掲載されている。http://www.nponiigata.jp/jishin/fromhus/

5――『中越復興市民会議』については、以下のウェブサイトに活動が掲載されている。http://www.nponiigata.jp/jishin/index.html

6――その際の具体的なやり取りについては、加藤（2006）を参照されたい。

ことだけでなく、震災によってこの家を中心とする生活が大きく変わってしまったことに悩んでおられたことを理解できた。

この事例で、筆者は多くを学ぶことができたが、ここでは、モノをめぐる「記憶」と「対話」の視点、「対話」が行われる場について整理する。筆者は、Nさんの語りを2つの場で聴くことができた。1つは、長岡市中心部に位置する仮設住宅、もう1つは、Nさんのご自宅がある地区である。実際には同じような内容であったにもかかわらず、仮設住宅で話を聴いていた際には、筆者はNさんが抱える問題について十分に理解をすることができなかった。しかし、Nさんのご自宅の囲炉裏端で、あるいはNさんが長年生活をされた山の中で語りを聴くことで、筆者はようやく、Nさんの語りの意味を知ることができた。これは、単にNさんの語りを聴いた回数が多いか少ないかということに起因するのではないだろう。そうではなく、Nさんの語りの中にあったものと「同じモノ」を見る経験を通して、筆者はNさんの語りを、Nさんの視点から理解をすることができたと言える。また、馴染みのモノに囲まれて語ることで、Nさんの言葉によりリアリティが付与されることとなったためとも考えられる。

こうした「同じモノを見る経験」について、やまだ(1987)は、「並ぶ関係」ということばで論じている。やまだは、自分と他者が「互いを見つめあうのではなく、別の『もの』を共に見つめるというかたちで、媒介物を間にはさんでいること」(やまだ、1987、p.151)が、特に母子関係の強化をもたらすコミュニケーションにおいて重要であると述べている[*7]。筆者が経験した中越の事例では、Nさんのご自宅、及び被災地の風景という「同じモノ」を媒介とする場、即ち「並ぶ関係」が、Nさん(が包まれている集合性)と筆者(が包まれている集合性)との交わりを促進し、Nさんと筆者双方を包む新たな集合性の構築に寄与したと考えられる。このことによって、筆者はようやく、Nさんの語りを理解することができたのである。

ここで中心となったのは、Nさんの自宅や生活圏という、きわめて私的なモノであった。Nさんは、震災前から何十年と生活をしてきたその場で、筆者とともに様々な「対話」を行った。この場の物的環境となったモノは、2004年10月23日に起きたマグニチュード6.8の地震、及びその被害といった「類型化」された災害を示すのではなくNさん自身の生活や被災体験という「固有名」が顕在化するものであった。だからこそ、筆者は、Nさんと

7——本報告書所収の渥美論文においても、「並ぶ関係」は、被災者との「対話」モードの1つであると論じられている。

のこの場での「対話」を通して、「Nさんの中越地震」という「記憶」を、ともに構成することができたと考えられる。ここに、「記憶」と「対話」の場における私的なモノの持つ意味が表されていると言えるだろう。

現在、Nさんは仮設住宅で3度目の冬を迎えようとされている。被災したNさんのご自宅は、幸いにも、ボランティア有志によって保存が進められることとなった。被災地の復興は、こうした個々の被災者の語りを聴き取り、「対話」の場を構築することを通してなされるべきであることは論を俟たないだろう。

3. 考察

本稿では、災害をめぐる「記憶」と「対話」について、特にモノとの関係から議論を行ってきた。まず、記憶が脳内において保存・検索されるものではなく、言語的・集合的に構成されるものであることを論じた。「記憶」とは、「対話」の場において、他者との共同的承認の中で構成される物語（浅野、2001）であると言うことができよう。次いで、Radleyらの議論を参考に、「記憶」と「対話」におけるある種の制約条件としての物的環境、モノの意義について論じた。「記憶」は、「対話」によって無制限に構成されるものではなく、モノを媒介とする〈記憶システム〉の中で構成されることとなる。さらに、「震災モニュメント」の事例から、災害の「記憶」と「対話」におけるモノの役割について、「類型化」と「固有名」という2つの軸を述べた。これらを踏まえ、災害に関する「記憶」と「対話」のうち、私的なモノに関わる事例を2つ取り上げ、私的なモノが「記憶」と「対話」に及ぼす影響と特徴について論じた。

最後に、こうした「対話」を通して作り上げられたもの、及び、そこにおけるモノの果たす意義について考察を試みる。災害に関する「記憶」を「対話」によって構成する際に形成されるのは、語り手と聞き手を含む新たな集合性であった。しかし、この集合性構築に際して、予め何らかの共同性・共通性が保証されているわけではない。第2節で挙げた2つの事例について言うなら、筆者はそれまで、桃米や中越地方に行ったことはおろか、その存在すら知らなかった。もちろん、筆者自身が被災したわけでもない。だが、Nさんをはじめとする被災者に出会い、彼らの語りを聴く中で、筆者にとって集集大地震や中越地震は、もはや「他人事」ではなくなっている。これは、被災者らと「対話」をし、「記憶」

を共同で構築する過程で、筆者に偶有性が喚起されたためであると言える。そして、筆者自身は被災者ではないにもかかわらず、彼らの経験を「他人事ではない」と感じるようになったことは、筆者自身がこれらの災害の「当事者」(中西・上野、2003) になったことを表していると言えよう[*8]。

この過程で、私的なモノが果たす役割は重要である。筆者は、桃米や中越で、顔写真が添えられた壊れた家電を前にして、また、全壊指定を受けた自宅において、災害をめぐる様々な語りを聴いた。この「記憶」と「対話」の場において、これらのモノは、個別の被災者の災害経験というきわめて固有のものを、筆者に知らしめることとなった。私的なモノは、「固有名」の顕在化にあたって、大きな意義があったと言えるだろう。その際、例えば「Nさんの家から見た、Nさんによって解説の加えられた風景」のような自然環境も、「対話」の中での「固有名」の顕在化に強い影響を与えたと考えられる。

ただし、「記憶」と「対話」の場において、「固有名」が顕在化されるようなモノのみに価値があるとか、「類型化」されたモノは「記憶」を喚起すると強弁したいわけではない。例えば、モニュメントとして災害の犠牲者の名前が刻まれた銘板があったとして、筆者が何の予備知識もなしに1人で臨んだとしても、それが何を訴えたモニュメントなのか判断できないであろう。単に「固有名」のみを示せばよいというわけではない。矢守 (2003) が論じるように、両者のバランスこそが重要となる。また、単にモノさえあれば、「記憶」が自動的に生成されるわけではない。重要なのは、モノを介して執り行われる「対話」である。モノを介して、誰が、何を、どのように語るかが、「記憶」と「対話」の場において重要となる。

本稿では、「記憶」と「対話」の場においてモノが果たす役割について、特に災害に関する私的なモノを中心に論じた。しかし、本稿では、モノが、「対話」を通した「記憶」の構成に大きな役割を果たしていることまでしか検討できていない。そもそも、災害のような場面に関わる「記憶」を「対話」を通して構成していくことは、被災地の復興や、災害経験の伝承といった、より実践的な課題と直結している[*9]。これらは、モノの配置や「対話」のモードなど、広義のコミュニケーションデザインに関わる問題群と深く関わっている。

8——— デランティ (2006) を援用すれば、このような「対話」を介した集合性の構築過程は、「対話的コミュニティ」を形成することとしても捉えられるだろう。

9——— 災害からの復興過程に関する実践的研究については、本報告書所収の渥美論文を、モノを介した記憶の伝承については、本報告書所収の関論文を、あわせて参考されたい。

そこからは、モノを介した「記憶」と「対話」の場のデザインや、そこにおける研究者の関わりなど、新たな課題が展望されるであろう。こうした、モノを介した「記憶」と「対話」のより深い問題については、今後の筆者の研究テーマの一つとさせて頂きたい。

［かとうけんすけ・大阪大学21世紀COEプログラム〈インターフェイスの人文学〉特任研究員］

【引用文献】

浅野智彦，2001，『自己への物語論的接近——家族療法から社会学へ』勁草書房.

渥美公秀，2003，「記憶の伝承に関するグループ・ダイナミックス」大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」 大阪大学大学院文学研究科・人間科学研究科・言語文化研究科『2002・2003年度報告書：7.臨床と対話—マネジできないもののマネジメント—』146-160.

Delanty, G., 2003, *Community*, Routledge.（＝山之内靖・伊藤　茂　訳，2006，『コミュニティ——グローバル化と社会理論の変容』NTT出版.）

Halbwachs, M., 1950, *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.（＝小関藤一郎　訳，1989，『集合的記憶』行路社.）

今井信雄，2005，「記憶の場所、被災地のつながり」関西学院大学COE災害復興制度研究会　編『災害復興：阪神・淡路大震災から10年』関西学院大学出版会，153-165.

今井信雄，2001，「死と近代と記念行為——阪神・淡路大震災の『モニュメント』にみるリアリティ」『社会学評論』51(4): 412-429.

加藤謙介，2006，「『対話』をめぐるグループ・ダイナミックス——地域における人と動物の関係の事例より」〈若手研究集合〉報告書編集委員会　編『2005年度〈若手研究集合〉報告書』大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」，267-296.

加藤謙介，2003，「『記憶と対話』研究に向けて：台湾集集大地震の被災者の語りを踏まえて」大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」 大阪大学大学院文学研究科・人間科学研究科・言語文化研究科『2002・2003年度報告書：7.臨床と対話—マネジできないもののマネジメント—』189-200.

高　玉潔・渥美公秀・加藤謙介・諏訪晃一・関　嘉寛・宮本　匠，印刷中，「台湾921震災後における農山村の復興——桃米生態村の事例研究」『自然災害科学』.

松島恵介，2002，『記憶の持続　自己の持続』金子書房.

中島義明・安藤清志・子安増生・坂野雄二・重桝算男・立花政夫・箱田裕司　編，1999，『心理学辞典』有斐閣.

中西正司・上野千鶴子，2003，『当事者主権』岩波新書.

中筋章人・塚本　哲・藤原賢也，2000，「1999年9月台湾大地震（集集地震）の概要と被災状況について」『APA』76: 8-18.

NPO法人阪神淡路大震災1.17希望の灯り・毎日新聞震災取材班，2004，『思い刻んで——震災10年のモニュメント』どりむ社.

Radley, A., 1990, *Artefacts, memory, and a sense of the past,* D. Middleton, & D. Edwards eds., *Collective remembering*, London: Sage, 46-59.

楽学舎　編，2000，『看護のための人間科学を求めて』ナカニシヤ出版.

杉万俊夫，2001，「グループ・ダイナミックスの理論」中島義明　編『現代心理学［理論］事典』朝倉書店，641-659.

やまだようこ，1987，『ことばの前のことば』新曜社.

矢守克也，2003，「モノを遺すことの意味——Radleyのartefact論をめぐって」『奈良大学総合研究所所報』10: 1-13.

矢守克也，2001，「記憶と記念の社会心理学VI——モニュメント・ウォークのとりくみ」『日本社会心理学会第42回大会論文集』138-139.

医療事故における謝罪と責任への探求

中西淑美

はじめに

マスメディアによる報道において、犯罪報道が、その生活情報として極めて高い割合を占めるように、医療事故報道も近年増加傾向にある。医療事故は、1999年の横浜市立大学の患者取り違え事件を契機に、医療事故報道が増加し（中居，2004）、医療社会を取り巻く環境は、医療安全施策への取り組みへ厳しい視点を取る状況となってきている。医療事故において、過失によって生じた事故のみを、医療過誤と呼ぶが、和田のいう「医療紛争」は、過誤の有無に関わらず、これらすべての医療事故に対して、損害賠償等の請求を含めて、クレームを起こすものである（和田・前田，2001）。紛争解決としての医療事故の損害に対する責任追及には、医療者からの謝罪も含めた人間的な自然な反応としての道徳的な責任の取り方もあれば、法の世界に委ねた司法的な責任の取り方もある。本稿では、医療事故をめぐる責任と謝罪に焦点をあて、その紛争解決における「対話」がもたらす可能性について考えてみることにする。

1. 司法における民事責任と刑事責任

まず、医療事故における医療事故と医療過誤の定義を、明らかにしておこう。

医療事故とは、医療の過程に起因するすべての事故をいう。医療法施行規則第9条の23第2項では、「行った医療又は管理に起因して患者が死亡し若しくは患者に心身の障害が残った事例等とする。」とし、医療過誤とは、法的責任のあるものを指すことになる。

次に、医療事故における法的責任とは何かを挙げると、民事責任追及、刑事責任追及、行政責任追及がある。民事責任とは、当事者レベルの紛争解決に位置づけられる加害者－

被害者の関係であり、刑事責任は公的な国家レベルの加害者－国家の関係である。勿論、国を相手取った民事責任追及もあるが、一般的には、そのように線引きがなされている。また、民事責任は、金銭賠償による損害賠償という形での責任を問い、刑事責任では刑罰という形で責任追及を受けることになる。行政処分については、医師、歯科医師が相対的欠格事由に該当する場合又は医師、歯科医師としての品位を損するような行為があった場合に、医道の観点からその適性等を問い、厚生労働大臣はその免許を取り消し、又は期間を定めて業務の停止を命ずるものである（医師法第7条第2項及び歯科医師法第7条第2項）。つまり、資格に対する処分として責任追及されることが行政責任[*1]である。ここでは、医療事故における司法責任ということで、民事責任と刑事責任について述べることにする。

1）民事責任

医療事故に限らず、民事責任追及では、不法行為法に基づく損害賠償請求であり、金銭賠償を原則（民法417条、同722条1項）として、過失責任原則を採用する民事不法行為責任を問う。この不法行為法の機能には、損害填補機能、予防機能、制裁機能があり、特に、損害填補機能に重点がおかれる。不法行為法のこれら三つの機能については、相互に矛盾するところと共通するところがあり、社会的には、損害填補機能に重点をおいて、他の予防的機能、制裁的機能も重視して、故意不法行為の保護範囲の決定基準は過失と区別して定立されるべきであるともいわれている（平井，1992）。医療事故においての民事責任追及は、不法行為法（注意義務違反・結果回避義務違反）→債務不履行責任となり、医療機関側が、損害賠償責任を負うことになる。このように、民事責任追及では、債務不履行があったことを、被害者側が立証する必要がある。過失責任主義を取る以上、医療側に過失がなければ、損害賠償義務が発生するわけがないという論理構成である。不法行為法の主たる損害填補機能において、被害者救済を第一に考えれば、損害賠償は、原状回復のための被害の填補に充当されるべきであり、金銭的填補にとどまることを限界とする。受けた損害から、事故を未然に防止、あるいは類似の事故の損害を将来的に予防するといっ

1――行政責任追及には、医業停止と免許取消の二種類があり、2005年、厚生労働省は医業停止上限5年を3年に変更し、免許取消へと改正した経緯がある。医師の行政処分は、刑事罰が科されたり、医療ミスを起こしたケースが対象で、医業停止と免許取消の二つがある。免許取消後も5年間は再交付申請できないとすることでも一致している。

た防止対処策の観点からみれば、十分であるとは言いがたく、現実での課題として提起される部分がある。

これらのことから、医療事故の被害者に対する真の意味での「救済とは何か」ということを考えるとき、国家的な救済措置は確立していないことがわかる。また、事実認定においても、医療機関側が損害賠償責任を負う3要件は、①過失（医療行為）→結果予見義務（予見可能性）→結果回避義務（結果回避可能性）、②結果の発生（傷害）、③過失と結果との間の因果関係の立証であり、過失の要素は、予見義務、回避義務で構成され、判例をもとに、地域性・医療機関の特性を考慮した医療水準に規定され解釈される。

この医療水準の解釈には、昨今の事故報道や法学者の間でもさまざまな概念がある。前述したように、民事責任の追及においては、民事法にもとづき、民事紛争の解決を目指して当該不法行為責任の所在と内容（損害賠償・原状回復・将来的な損害への対処）から、不法行為責任（709条）、共同不法行為責任（719条）が認められる場合のみに、責任の対象となるべきであるとされる。

医療という社会的責任を含有した医師と患者関係においては、「信頼」という準委任契約のもとに、患者の自己決定に重きをおいて医療行為は行われるはずと、患者は「期待」する。そして、その「信頼」に対する「期待」は大きい。この「期待」を裏切られた事故原因を追究する医療事故被害者にとって、民事責任追及による過失責任の原則を貫くことは、被害者への真の救済といえるのか、という疑問は残るのである。

2）刑事責任

民事責任論の限界という問題をふまえて、医療事故被害者のなかには、事故の原因が究明できないことから、刑事責任追及をするといったケースが、福島県の大野病院の医療事故事件をきっかけにマスコミ報道されるようになってきている[*2]。この事件を契機に、被害者の原状回復できない被害の思いを、応報的に報復感情の手段として刑事責任追及するべきかという是非が、医療者側・患者・家族側双方から問われるようになっている。被害にあわれた患者側が刑事告訴するのは、何故なのだろうか。本来なら、民事事件である以上、原則として民事裁判で、医療事故訴訟は責任を追及されることが多かった。「期待」を裏切られた思い、原状回復できない思いの代償として、被害者が刑事責任追及をしてい

2——— http://www.med.or.jp/nichikara/fseimei/nichii.pdf, 2006 参照。

るのは、何故なのだろうか。そこには、医療事故後の対応をめぐるさまざまな「情報の欠如」や「情緒的次元への不適切な対応」による不信感がある（和田，2001）。

刑事責任追及は、行為者に対する責任や非難の表明を通じ、一般国民の規範意識の維持や覚醒を追い風にして、医療事故を、「犯罪」とラベリングされたものに限定しようとする、刑法による犯罪予防といった前提に立っている。このような刑事責任追及をする場合において、留意すべき点がある。それは、前述した「情緒的次元への不適切な対応」における被害感情の変化である。被害者や被害にあわれたご遺族をはじめ、一般の人々の抱く感情は、個々の性格やその事故をめぐる人間関係や状況によって、実に複雑多岐のうえ、時間の経過によっても大きく変化する。また、マスメディアによる医療事故報道の取り上げ方によっても、報復感情の変容をきたしやすい。一般に、国民感情は、刑事事件に関する限り、処罰されるほうではなく、処罰する国家の立場にあるのが通常である。刑事責任は、行為者に対する応報であり、将来の犯罪防止にたっており、行為者の責任を問うものであり、法益尊重意識に基づく国家が問責者であり、刑罰をもって責任を問う（刑法38条1項，刑法39条、41条）。この処罰される刑事責任論には、大きく、応報刑論、一般予防論、特別予防論がある。近代刑法は、法律上の処罰規定がなければ刑罰を科し得ないとする罪刑法定主義（憲法31条、39条）が前提であり、行為者に「責任がある」といえなければ刑罰を科し得ないという責任主義を基本原則としている（前田雅，2000）。刑事責任追及は、法益侵害行為に対する法的な非難の表明を通じて行われる刑罰の予告と犯罪の防止を図ることであり（松原，2004）、刑事責任追及を答責者への責任非難に対する応答としてみる（瀧川，2003）こともできる。「責任がそこにあり、その責任をとる」という内容を、問責者である国や社会が、法における相互性を保障しつつ法益尊重意識のもとに犯罪予防を実現する目的で要請しようとするものである。瀧川は、答責者への応答としての責任追及における「応答」とは、法に基づく「他者への正当化要求」によるものであるとするが、それは、すべての答責者において、責任の意味を問うことになる「応答」になりえるのか、疑問の残る点である。

医療事故責任において、医療過誤すべてを犯罪とするなら、法益を遵守して国民の医療安全を考えるのは必至である。医療の質と安全においては、事故防止と責任追及と再発防止という三つの主柱があり、医療過誤がすべて、国家や社会が問責する応答のあるものなら、医師というプロフェッションがもつ職種性は、社会的責任をも包含することから、日常の医療行為レベルでも、常に、「犯罪行為」を念頭に入れる必要があることになる。医

療事故における、有害発生事象に関して、基本的に、「犯罪行為」として「医療行為」がみなされるように責任追及されることが、答責者における「応答」であろうか。多くの被害者にとっては、刑事責任追及よりも、事故原因の究明が第一なのではないか。そもそも、刑事責任追及と事故原因の究明は、目的が違うのであるから、刑事責任を問わないという条件で、事故原因の究明をすべきではないかというのが、筆者の意見でもある。関係者は法的責任を恐れるあまり、逆に、謝罪も、事実も明らかにしないといったこともありえるし、また、昨今の産婦人科医志望の激減にみられるように、訴訟の多い診療科を回避するといった偏りや、医療行為における防御的医療への流れもある。また、個人情報保護法や、各種の法規定による弊害もある。具体的には、前述した大野病院の事故調査報告書調査資料の捜査への流用（利用）の制限をさせるのか、という問いとしても現れている。

2. 正義と責任

福島の大野病院の医療事故ケースでは、一年以上経って、刑事訴追を受けている。責任を追及したいという思いのなかに、正義という概念がある。この正義と責任についても考えてみることにする。

刑事法学では、応報的正義と修復的正義があるといわれている。修復的正義とは、応報的司法に対する修復的司法という二つのレンズから犯罪を理解する必要があると説く（Zehr, 1995）。また、棚瀬は、不法行為法理論において、「不法行為法責任を支える実質的な道徳的基礎づけとしては、大きく三つのものがある（棚瀬, 1994, p.9）」とし、第一は、自由主義的な「個人的正義」で、これは、不法行為の客観化によって責任を明確に限定しようとするもの、第二は、不法行為を社会全体から集合的現象として見て被害を均質化しようとする「全体的正義」であり、第三が、「関係的配慮」・「了解可能性」・「人格の尊重」という三つの指針からなる「共同体正義」である。棚瀬は、「自分と相手とが人間的な糸で結びついているという感覚、そのつながりを大切にしようとする意識から不法行為制度のあり方を考えていくものである」とし、「不法行為を、加害から回復まで通事的にみて、その上で、加害者が、被害者と向き合い、その苦痛を除去するために自分として何ができるか考えていく、そうした不法からの回復のプロセスに関心を持つ」ことである（棚瀬, 1994, pp.16-20）とする。

この共同体正義については、刑事法では、前述した修復的正義に近いが、三つの批判を指摘されている。ひとつめは、不法行為責任は、契約責任と違って、被害者と加害者の間に、前提として、常に、両者に関係性があるとは限らないので、紛争解決段階に、先の三つの指針にあるような「関係性」を組み込めないということである。二つめは、当事者間に関係性があればあるほど、その紛争は、当事者間に共同体的な信頼関係を回復させるよりは、破綻させることのほうが多いという指摘である。三つめは、共同体正義が求める人間的な関係と法的な共生関係は性質上成立しないという批判である。この三つの批判には、前提として、法という規範的責任（負担責任論）を常に念頭に置いている。

責任の帰属や分配で、責任を問いただす限り、答責者の求める責任に応える過程は、責任の中心的理念として責任実践を捉えられなくなる。医療事故の場合、その対象や知識や技術が時間軸で変化する状況の中で発生するため、アドホックなルールにおける責任についての被害認知や満足要求は法益侵害への追及は公益の枠内にとどまり、両当事者の自己尊重などは喪失しやすくなる。負担責任に基づく医療事故についての責任追及は、常に、正常作動からの発想で、その正常作動における事故パターンの「確認」であり、Redundancy（冗長性）を排除したものである。同様の医療事故が相次いで続くように、この責任追及は、事故からの発想でないのに類似している。

ところで、責任には、ボヴェンスが区別した受動責任と能動責任がある（Bovens, 1998）。受動責任とは、過去に行った悪に対する責任であり、能動責任は、将来に対して責任をとることである。ボヴェンスによれば、受動責任の中心的問いは、「なぜ、それをしたのか」という問いであり、能動責任の中心的問いは、「何をなすべきか」である。これらの受動責任と能動責任が要求するものは、受動責任の場合、規範の違反、行為と損害の因果関係、非難であり、能動責任の場合は、規範違反の適切な認識、帰結の考慮、自律性、義務の真摯な受容であるとされる（高橋，2004）。

また、修復的司法は、能動責任であるといわれる（Roche & Braithwaite, 2001）。この修復的正義では、加害者が能動責任をとれるような「場」をつくるために、受動責任が前提となるが、基本的に能動責任を志向することになり、応報的正義では、因果責任である受動責任を志向することになるという。この能動的責任と受動的責任については、原因責任と反応責任の関係があり（前原，2003）、原因責任とは因果的に責任があるとみなされるもので、反応責任とは、その損害のあとに、どのように有責的に反応するかに関わるものとされる。たとえば、同様の死亡事故が起こったときに、ある加害者は謝罪し、被害者に癒

しや赦しをもたらし、別の加害者は何もしなかったとき、原因責任は、どちらの加害者にもあるが、前者は反応責任をとったことになり、後者は、反応責任をとったことにならないといったことになる。つまり、受動責任は共通であるが、後者においては、能動責任は果たしていないことになる。責任の重さや困難さを意識するために、次節では、実際の医療事故から、責任の行方を追っていくことにしよう。

3. ある医療事故から

以下は、新聞のニュースからのある医療事故ケースである。『X大学病院、心臓移植待機中の男性患者に装着されていた補助人工心臓のチューブがはずれ、男性が死亡した問題で、同大調査委員会は「一連の手順に明らかな問題点は認められなかった」とする報告書をまとめた、と発表した。一方、病院側とは別に警察はポンプやチューブの鑑定を進め、業務上過失致死容疑で関係者から事情をきいている。調査委は外部の専門家2人を含む9人。報告書によると昨年○月○日、補助人工心臓のポンプ内に血栓がたまったためポンプ交換手術をした。約40分後、病室で男性が1人で食事中にチューブがはずれ、大量出血で意識を失っていたのを看護師が発見。このときポンプの位置に不自然な点はなかったという。チューブはポンプの接続部に2本の細いバンドで締め付けていたのがバンドごとはずれたが、バンドやチューブに明らかな劣化や損傷はなく、固定部分に問題があった可能性は少ない、とした。また、ポンプの交換はチューブ内に空気が入らないよう接合部に生理食塩水を注入しながら行うが、調査委の実験では乾燥状態に比べ、この場合は約半分の力で抜けた。しかし、生理食塩水で濡らす操作自体は「必要」と判断した。「接続部分に何らかの外力がかかった点は疑問の余地がない」としたが、その原因は特定不可能と判断。過去に同様の報告例がないため、「事故発生の予測は不可能だった」と断定した』。

たとえば、このケースでは、事故調査委員会が、死亡原因が不明で、事故発生の予測は不可能だったと断定している。このことは、被害者にとっては、どんな感情を抱き、どういう責任を想起させるだろうか。「死亡原因は不明の医療事故でした」ということで、説明責任は果たされたのか、それで、何ごともなく、病院側も患者側も納得したのであろうか。その後の報道は、Web上での公開も新聞報道もすべて個人情報の観点からか不明なので、医療事故の重さだけが伝播していった感が否めないケースであった。実際、筆者と交

流のある被害者原告会には、「何のための報道なのかわからない、再発防止に役立ったのかどうなったのかさえもわからないのでは、死者が浮かばれない」といった方々もおられた。おそらく、当該病院は、この被害者への対応については、損害に対する賠償も含めて、手厚く十全に行われたに違いないが、死亡原因の不詳について、どのように、説明責任を果たしたのか、被害者は納得するに足りる満足感を享受できたのか、不明である。

責任 (responsibility) は、何かに対して責任がある場合、その責任を遂行するための行動である。それに比べ、説明責任 (accountability) とは、責任に伴って、何らかのことを公的に説明し、私的にも納得できる説明をする責任である。従って、責任の行動によっては、説明責任を負うことはない場合もある。死因究明できなかった理由について、説明責任を果たして、円満解決したのであれば、事故予防にも役立つような能動的責任に基づいたと考えるほうが容易であろう。しかしながら、責任に関して言えば、この医療事故の持つ意味は、深い。何故なら、誰の何に対する責任なのかということでいえば、マスメディアも当該病院も、前述した受動責任は果たしても能動責任は果たしたといえるのかが全くブラックボックスのままに解決することになったことになるからである。

このように、日々の医療事故報道は、まさに、大衆化しており、責任に対する応答が不明のまま、発生した有害事象を通過していく。たとえば、もし、このケースで、事故発生の原因が特定されて、過失があったとしよう。そうすると、この責任に、謝罪という重大な概念が、期待値として、付与される可能性が高くなり、このケースの責任のありかの予後を大きく変容させことになるであろう。但し、この謝罪は、ただ並んで形式的に頭を下げるという平謝りの“伝わらない謝罪”ではない。“伝わらない謝罪”は、決して能動的責任を果たすことに繋がらないからである。そして、一種の道徳的で関係的な“伝わる謝罪”でなければ、反応責任である能動責任になりえず、また、被害者の悲嘆に呼応する責任の重さを変容することも不可能に近く、困難を伴いやすいからである。

4. 紛争の三層構造

和田は、紛争の最も基底にあるコンフリクトは心理的･情緒的な次元であるという（和田，1994)。また、医療事故における紛争には、三層の構造があり、第一が、情緒的次元、第二が事実・要求の次元で、第三が法的次元といわれる。その次元のそれぞれに、「情報

の開示」、「賠償請求」、「謝罪要求」、「真相の究明」といった四つの要因が、複雑に絡んでくる。

前述の医療事故のケースで言えば、肉親の死は、それが自然に生じたものであっても、強い精神的緊張をもたらし、やり場のない悲しみや怒りに埋没されることになる。そして、死因が究明できなかったり、過失が疑われたりするような状況では、そうした感情が次第に拡大してくる。しかもその際、医療者側や相手方に不信感を抱かせるような態度や不遜な態度、受容共感のない姿勢は、直ちに紛争を激化し爆発することになりやすい(Vincent他, 1994)。このような感情に、被害の認知が加われば、受動的責任を希求し、行為と損害への因果関係に固執し、非難を繰り返すようになる。死因究明が不詳でも、受動責任を追及しないのはどんな場合かというと、応報的ではなく修復的な考えで、能動責任へ受動責任が移行したときである。

前節で述べたように、修復責任が能動責任であることから、この能動責任が果たされなければ、被害者は、その悲嘆体験から、紛争は激化し爆発して法的次元まで表出行動が起こされることになる。前述の医療事故のケースでは、死亡の事故原因不明という説明に、こうした激化がなかったのかもしれないとすれば、それは、何故であろうか。おそらく、肉親の死亡という予期しない非常事態に生じた情緒的不安定を納めたのは、相手方である当該病院の日常的な関係性や、事故後の真摯で誠意のある姿勢や対応であり、それらが、被害者の不安を解消し沈静化し受容していった手段のひとつには違いない。被害者は、「死」や「障害」に受容可能な積極的意味を見出そうとして、苦悩し、受け入れてもらえないときに、紛争として激化拡大して表出されていく。

このように、法的次元や通常の紛争解決では、感情を扱わないとされるが、情緒的次元での「被害体験」の心理的受容・共感がなされなければ、仮想的解決をしても、紛争はいつでも噴出する。表面的な「謝罪」や「賠償請求」に捉われることなく、原状回復できない被害の修復としての責任、つまり、応答責任、能動責任、説明責任として、答責者と問責者がきちんと向き合って、三つの次元で「応答」していくことが、真の責任実践なのである。その際に、初めて「謝罪」は、「謝罪」として、心に響く、最も有効かつ和解につながる効力を発揮することになるのである。

5. 謝罪と責任

アメリカでは、謝罪をすることで、訴訟が減少するという多くの報告がある。勿論、謝罪によって、すべての紛争が解決するのではないし、全ての訴訟が減少するわけでもない。また、金銭賠償額が定額に収まるという保障もない。医療過誤訴訟に限らず、初期の紛争対応として、対決の姿勢では、ますます紛争は激化し拡大化するので、その後に、いくら謝罪しても、当事者には、紛争構造が出来上がってしまっており、行為に対する責任に対してだけでなく、あらゆる責任に対する対価としての謝罪が立ちはだかり、簡単な謝罪では、その牙城はびくともしないのである。謝罪を求める責任は、時間が経てば経つほど、その責任を追及する姿勢から、厳しくなり、そのため、これと比例して謝罪のハードルも高くなる。酷い場合には、謝罪することで、逆に、憤慨させることにもなる。医療事故において、早期の謝罪はもちろんであるが、謝罪に対する内容、タイミング、いつ、誰が、どこで、どのように、どうやって、行うのかの具体的な相手に対する受容・共感として表出されなければ、謝罪はその効果としての意味がない。有害事象発生から、あるいは、単なる事故発生から、時間が経つほどに、前述した責任の数々が、輻輳するような形で存在してくるからである。

被害者の五感には、能動的責任･受動的責任という対置と、原因責任と反応責任という対置が重奏して、五感として、匂い、見え、肌に触れ感じ、味わい、鳴り響いている。謝罪には、常に、受容と共感が必須条件である。コンテクストを理解しない、表面上の中途半端な謝罪は、訴訟でもやっかいなことになりやすいので留意する必要がある。しかしながら、早期の謝罪は絶対に必要である。謝罪が責任への応答として、心に響くためには、初期対応時の謝罪において、病院の中枢部が、一列になって、ただ頭を垂れる行為としてではなく、心からの悼みを伴う謝罪として、謝罪行為が相手の承認過程への覚醒を伴う連続性を持つものであることが必要である。ゼアの修復的責任とは、誰が被害を受けたのか、被害を受けた者が必要とするものは何か、それらは誰の責任か、何の原因か、この事件では誰が当事者なのか、適切な紛争解決のプロセスとは何なのか、が相手への承認過程へ連続する真の責任応答である。まさに、これらを「問い」にしている相手への「責任概念」に届かなければ、謝罪とはいえないのである。事故対応の通過儀礼としての謝罪ではなく、責任への応答としての謝罪が、まさに、相手の五感に響くのである。

そして、注意せねばならないのは、これが、まだ、十分な謝罪ではないということである。事故直後の謝罪は、どちらかというと、比重的には、社会儀礼としての社会へ向けた要素が強い謝罪である。そのため、対話が進んで時期がたった時期での謝罪は、きちんとした被害者の求める「応答」に寄り添った、個人へ向けられた意味づけのある謝罪が重要である。すなわち、患者や家族という被害者にとっての謝罪は、フェイス・トゥ・フェイスの個々の気持ちや背景に応答することが重要なのである。謝罪は、このように、「対話」の中で生きてくる。そして、謝罪は、その対話の「過程」のなかでこそ、はじめて、きちんとした意味づけをもった謝罪となりうるのである。

6.「対話」がもたらす謝罪や責任への応答

「申し訳ありません」には、その個々の行為に対しての謝罪と、その場や社会に対しての謝罪、そして、その相手方に対する関係性の謝罪、の三謝罪がある。「対話」がもたらす「場」には、「場の力」があるという。過去に対する受動的責任や原因的責任もさることながら、能動的な修復的責任へ、この三つの謝罪が反映されなければならない。これらの謝罪が、相手に響くためには、三つの謝罪が、能動的責任として立脚するために、相手にとっての謝罪になる必要がある。そのためには、相手に対しての6つの自問自答が必要になる。まず、「相手の損害を理解できるのか」という自問をして、相手の立場や気持ちを理解するようにどうすればいいかを考えることが前提になる。次に、「相手に自分の非を認めているのか」という自問を行い、罪の認識をする。そして、「相手はすぐに謝ってほしいのか」という自問をし、三つの局面からの謝罪をする。さらに、「相手は損害に対する弁償をしてほしいのか」という自問を行い、そのうえで、「何故、こんな過ちを犯したのか」という原因究明に対する自問をするのである。最後に、「二度としないためには、何をどうすればいいのか」という今後の対策や再発予防に対する自問を行い、相手への関心を掴んでその相手が潜在的に持っている問いに「応答」していけば、謝罪は、修復的責任に通じ、法的次元にも表裏一体として通底していく。

法律には、実務の中での限界がある。応報的懲罰システムではなく、繕いの思想としての修復的な試みの援用が、この責任や謝罪への「応答」プロセスを可能にする。「対話」は、謝罪や責任を、相手の責任規範や責任原因、答責者、問責者、責任対象、責任負担といっ

た要素の織りなす現実に、安価に迅速に責任実践のプロセスとして「応答」していくひとつの方法である。

医療安全には、1) 対話型（ケア型の裁判紛争処理制度）制度、2) 無過失賠償制度、3) 事故報告制度・情報分析・還元制度・提言制度、4) 再教育制度の四つの柱がある。この四つの柱を支えるのが、修復の思想・ケアの倫理、修復の思想であり、その有機的運用が医療紛争予防や再発防止に繋がる。完全なる解決などあり得ないところから、修復責任への「応答」としてメディエーションは始まる。その「応答」としての「対話」は、日常的な対話の場でも、法廷の場の対話でも、そこに集う人々や言語や言説を通じて、「応答」しながら、差異を認めつつ、それぞれの輻輳する責任を問うていく。つまり、相手の関心のある疑問に、ひとつひとつきちんと、対話という過程を通じて「応答」していく過程が、責任保障としての法理解にとどまらない、「責任への意味の問い」への個々の動態的な「応答」となっていくのである。

おわりに ～「対話」がもたらす可能性

謝罪や責任を引き出す「対話」は難しい。中立性を保つこと、将来に向けて考えること、そして、両当事者にとっての課題・問題は何か、責任追及とは何か、と考えることも、紛争当事者間では難しい。また、法的枠組みに拘らすに選択肢の創造から選択肢の連合をして、「選択」を目指すことは混乱する。しかしながら、「対話」の過程においては、小さな問題を見つめ直すことから、小さな達成感・信頼感を創ることはできる。当事者の主張を受けながら、相手の主張を考えて、肯定的に模索する姿勢があれば、状況を打破する可能性があり、通じ合う論点や両者が納得できる意見や理由を通して、「対話」を厭わなければ、「共通基盤」からの問題の共有も創りだすこともできる。たとえ、背景や価値観が共有できなくても、相手の「問い」の共有は可能である。

「対話」は、言葉は関係性の中で創られ、相手の感情に届く。関係性があるからこそ、紛争が起こるのであり、関係性がない偶発的といわれる交通事故においても、紛争状況やその紛争の過程において、関わりを通して、自ずと関係性はできている。実は、その場その場で、関係性は動態的に排他的に創られているのである。「対話」とは、対峙する相手との間でできる唯一の最小の共通基盤行動である。

医療への不信や信頼回復が語られるとき、多くの場合、医療事故の頻発がその背景にある。それは大部分技術的・制度的問題である。元々、医療者側も患者側も、「救いたい、治したい」、「救ってもらいたい、治りたい」という協働基盤がある。医師と患者の関係は、「信用」レベルとしての関係や「信頼」レベルとしての関係のいずれに捉えようとも、医療の不確実性は避けて通れず、医療事故については、落胆・失望などを味わうリスクは常に存在している。医療事故における「謝罪」や「責任」において問うべきこととは、相互理解のための「対話」の過程から創出される、各当事者への様々な「応答」の可能性なのである。

［なかにしとしみ・大阪大学コミュニケーションデザイン・センター特任講師］

【引用文献】

Bovens, M, 1998, *The Quest for Responsibility: Accountability and Citizenship in Complex Organisations*, Cambridge University Press; 22-42

Roche, Declan; Braithwaite, J. 2001, *Responsibility and Restorative Justice. In Restorative Community Justice: Repairing Harm and Transforming Communities,* Edited by Bazemore, G.; Schiff, M. Anderson Publishing; 63-84

Vincent, Charls; Young, Magi; Phillips Angela, 1994, *Why do people sue doctors? A study of patients and relatives*, The LANSET, Vol.343; 1609-1613

Zehr, Howerd, 1995, *Changing Lenses; A New Focus for Crime and Justice*

高橋則夫，2004，『犯罪・非行に対する修復責任の可能性』，法律時報，Vol.76；8

瀧川裕英，2003，『責任の意味と制度―負担から応答へ』，勁草書房.

棚瀬孝雄，1994『現代の不法行為法』，有斐閣.

中居あさこ，2004，『医療安全は社会の成熟度を表している』，メディカル朝日，3；16

平井宜雄，1992，『債権各論』，弘文堂；4，124

前原宏一，2003，『責任と修復的司法』，法律時報，Vol.75；2

前田雅英，2000，『刑法入門講義』，成文堂；147

松原芳博，2004，『刑事責任の意義と限界』，法律時報，Vol.76；8

和田仁孝・前田正一，2001，『医療紛争：メディカル・コンフリクト・マネジメントの提案』医学書院；72-96

和田仁孝，1994，『民事紛争処理論』，信山社.

哲学カフェ探究
活動とインタフェイス

本間直樹／高橋　綾／松川絵里／樫本直樹

はじめに

本稿は、「哲学カフェ」を「ともに考え、議論する」という哲学の社会的実践、新しい活動のかたちとして描くとともに、この哲学的議論の実践・活動が、それ以外の活動のインタフェイスとして果たす役割の可能性について考察する。まず、フランスにて開花した哲学カフェの歴史と形式 (1)、そして、哲学カフェの社会的背景 (2) について簡単に述べ、次いで、社会的実践と活動の観点から哲学的議論および哲学カフェを考察する (3)。さらに、実際に行われている実践例を通して、哲学カフェが活動としてどのように人々のなかで営まれているのかを具体的に考察する (4)。最後に、これまでのまとめと、さらに広い社会的観点から哲学カフェの活動がどのように位置づけられるのかについて論じる。

1. 哲学カフェについて

1-1. 哲学カフェの歴史

哲学カフェは、フランス・パリで偶然に生まれた。哲学カフェの創始者といわれるマルク・ソーテ (Marc Sautet) は、1992年のある日、彼の仲間とともに、当時ドイツやオランダで試みられ始めた「哲学カウンセリング (哲学相談室)」について計画を練るために、このカフェに集まることにした。当日、彼らがカフェに行くと、「ここで哲学討論会があるらしい」というラジオ放送を聞きつけた人たちが集まっていた。そこでソーテが即興的にアニメータ (進行役) を演じたのが、哲学カフェの始まりである。その後、哲学カフェはパリから世界各地に広がり、アメリカ、ドイツなど各地に定着していく

(Sautet,1995=1996,1998)。

「哲学カフェ」は、欧米に広まっている「哲学プラクティス」(philosophy in practice) と呼ばれる諸活動の一形態として位置づけることができる。「哲学プラクティス」とは、専門家や研究者のみによって独占されるものとしての哲学ではなく、広く社会のなかで実践される哲学のあり方を模索する運動であり、哲学書に記された言葉、既存の知識から出発するのではなく、対話の参加者が日々の生活や社会について考える問題から哲学的な対話を始めることが共通する特徴である。ソーテが始めようとしていた哲学カウンセリング (哲学相談所) は、1981年ドイツにおいて哲学者のアーヘンバッハによって創始されたと言われている。哲学カフェは、偶然の成り行きによって哲学カウンセリングから派生し、しかも、哲学カウンセリングよりも急速に世界に広がった。日本では、2000年前後から、ソーテの活動を知って関心をもった人々や「哲学プラクティス」に関心をもった哲学研究者によって、哲学カフェが行われるようになった。

1-2. 哲学カフェの形式

現実に行われている哲学カフェは実に多種多様であるが、哲学カフェの最小限度の共通要素として、(1) 場所、(2) 議論のテーマ、(3) 進行役 (animateur／facilitator) があげられる。

【哲学カフェが行われる場所】

哲学カフェが行われる場所としては、カフェ、図書館、研修室 (セミナールーム)、書店、地域のコミュニティルームなどがあげられる。基本的には誰もが自由に出入りできる場所であり、飲食が許されており、堅苦しくなくリラックスして議論のできる場所であることが求められる。参加者の参加形態としては、途中の出入りが可能な任意の参加が原則であり、参加費は特になく、カフェなどでは参加者は飲食費のみを負担することがほとんどである。

開催形式としては、カフェや公共空間でおこなわれる独立型の哲学カフェとともに、映画上映やダンスワークショップ、展覧会などの後や (フランスの「シネフィロ」、日本での「アート哲学カフェ」)、研究会などのイベントのなかで行われ、そのイベントと関連あるテーマについて議論するイベント寄生型の哲学カフェの二通りがある。

【テーマ】

哲学カフェでは、その日話し合われるテーマが問いの形で提示されることがほとんどである。テーマや問いはあらかじめ進行役などによって決められ、そのテーマに関心を持った参加者が集まる場合もあれば、当日、その場で参加者によって提案され、決められる場合もある。

哲学カフェのテーマ、問いの特徴として、特殊な知識を持っていないと答えられないような専門的な問いは避けられる。また、「ハウツー」的問い、経験則の応用や実験によって答えられる問いはふさわしくない。1. 日常生活と関連するもの、2. 誰もがそれについて考えることができるもの、3. 人間に関わる普遍的で根本的な問いであること、が望ましい。[*1]

応用型の哲学カフェとして、物語、絵画、映画、ダンスなどを鑑賞した後で、それらの作品のなかにテーマを読み取り、それについて議論する哲学カフェも行われている。この場合、テーマや問いは言葉ではなく、作品を通して提示される。

【進行役のいくつかのタイプ】

哲学カフェにとって、進行役の役割はきわめて重要である。進行の仕方は一通りではなく、参加者やテーマ、行われている国、文化や進行役の個性などによって進行の方法は異なる。

フランス型（ソーテとその後継者）の進行役の場合、一人一人の発言者と進行役の問答が中心となる。発言者は参加者全員に向けてというよりも、主に進行役にむけて話しかける。進行役は、発言者のそれぞれの意見に一つ一つ反論したり、一緒に考えたり、他の発言者の意見との関連を解説したりする。この場合は、進行役と発言者の一対一の討議、進行役を要にした一対多の議論形態がとられる。他には、いわゆる「ファシリテータ」に徹する進行役も見られる。このタイプの進行役は、自分では積極的な意見を表明せず、あくまで発言者の発言を助けたり、発言者どうしの意見を噛み合わせたりして、参加者どうしの対話を促進させることに中心をおく。その他、上記二つを明確に区別することなく混在させる者、議論をコントロールしない、マイクを回すだけで、整理も介入もまとめもしない放任型、また参加者の一人になるか、恣意的な形で介入を加える進行役もいる。

1——— 著者たちが最近行った哲学カフェのテーマについては、http://www.cafephilo.jp/activities/activities_cp3.html を参照されたい。

2. 哲学カフェの社会的背景

2-1. 欧米における哲学カフェ

哲学カフェが偶然に生まれたとすれば、それはどのような条件のもとでそうなったのであろうか。その条件の一つに、「カフェ」のもつ社会歴史・文化的背景があげられる。何よりも、ヨーロッパの十七後半世紀から十八世紀において、「市民社会」(市民的公共圏)の成立においてカフェが果たした役割を無視することはできない。[*2]

また、パリが培うカフェ文化の土壌があったことも無視できない。パリには、映画の上映と討論を行うシネクラブやシネマカフェ、詩など文学作品を朗読する文学カフェなど、芸術を中心に人びとが集まり、交流を行う複数の活動が数多く存在している。新聞や公共ラジオなどのメディアにおいて、芸術と哲学に関する批評が政治・経済と同等に扱われているというメディア的環境があること。そうした環境のなかで、文学とも関連の深い哲学を論じるために人びとが集まったということ、また精神分析の影響の根強いフランス文化のなかでは、哲学カウンセリングは受容されず、むしろ哲学カフェの方が

[写真1] 哲学カフェ"発祥"の地カフェ・デ・ファール
(パリ、バスティーユ広場)

2——ハーバマスによると、十七世紀にロンドンに登場した「コーヒーハウス」やサロン、会食会は、「社会的地位を度外視する社交様式」あるいは「対等性の作法」(が出現したこと、教会や国家の権威から自由に討論し、すべての人が討論に参加できるような場であった。(Habermas, 1990) カフェでは意見交換や討論、さらには、その議論の内容を伝える政治新聞に媒介されながら、国家との対抗関係のなかで、公的なことがらについての議論が形成され、「政治的公共圏」が誕生した。

新鮮に受け止められたことは当然の成り行きであったように思われる。[*3]さらに、こうした哲学カフェの流行が、国家や文化圏を単位とするのではなく、「都市」を単位として飛び火的に広がったことも注目されるだろう。ソーテの活動を基盤にして作られたウェブサイトの「リンク集」を見れば、ヨーロッパの各都市に飛び火的に広がった哲学カフェの様子を伺い知ることができる。[*4]

上記のヨーロッパのカフェ文化とは異なったアメリカでの新展開にも少し触れておこう。『ソクラテス・カフェにようこそ』の著者、クリストファー・フィリップスは、(哲学教育を大学で受け、学位をもった)哲学者ではなくフリーランスのライターであり、アメリカ国内を歩き回りながら各地で「ソクラテス・カフェ」を開いている。(Phillips, 2003)彼はソーテとは異なり、大学の研究者と積極的に交流するともに、カフェ以外のさまざまな場所(老人ホームで、デイ・ケア・センターで、刑務所で、ホスピスで)で哲学の議論を行っている。ここに貫かれているのは、社会の民主主義的な構築という目標のために哲学が必要であるという信念と「哲学的な奉仕活動」への意志である。民主主義と教育の徹底を説くジョン・デューイの影響下、「子どものための哲学」のプログラムを創始したマシュー・リップマンのもとで学んだ経験があり、ソクラテスを人生の模範とするフィリップスの姿は、「哲学カフェ」のある一面をよりラディカルに実践する例として注目される。

2-2. 日本における受容と実践

日本における哲学カフェの"輸入"は、まずソーテの著書が翻訳出版されることから始まる(1996年)。そして大学の哲学界のなかで、哲学プラクティスに関心をもつ研究者が、哲学カフェを開始する(2000年)。またソーテの書を読んで哲学カフェを試みた人たちが

3——フランスにおいては、こうした市民活動としての哲学カフェは、マスメディアによる好奇の目と非難に晒される。また、エドガール・モランなどの例外を除いて、フランス哲学界においては黙殺される。しかし最近では、哲学研究者を招いての議論、国営ラジオ局を通じての実況放送などの新たな試みも続けられている(パリ、ダニエル・ラミレズなど)。

4——各都市の哲学カフェ活動についてのURL。フランス/パリ("Philos" www.philos.org/index.html)、ベルギー/ブリュッセル(users.skynet.be/sky80245)、イギリス/クロムフォード(dialspace.dial.pipex.com/l.j.hurst/cafephil.htm)、スイス/バーゼル(www.viavia.ch/philosophes/)、ドイツ/デュッセルドルフ(www.cafephilo.de/)ドイツ/ベルリン(KopfwerkBerlin.de)、日本/大阪　実験哲学カフェ(tetsugakucafe.jp/)、カフェフィロ(www.cafephilo.jp)

現れる（2001年）。これらの動きは現在までも続いている。なお、ここでは出版界と大学が普及の役割を果たしている点が特徴といえる。

他ならぬ筆者たちも、大阪大学臨床哲学研究室を中心に哲学カフェの実践に当初から参与するほか、フランス、ドイツ、イギリスの進行役との積極的な交流を行っている。以下の考察は、こうした実践を通じて得られた知見も交えて行われる。[*5]

3. 社会的実践と〈活動〉としての哲学カフェ

哲学カフェは、カフェなどの社会空間において行われる。そうした事実だけをもとに、哲学カフェを「実践」とみなすことはもちろん不可能ではない。しかし他方で、大学に代表される「知」の空間と哲学カフェのような社会的活動とを「理論」と「実践」という対立のもとで抽象的に考察することは様々な理由から有効とは言いがたい。本章では、哲学カフェの活動を正当に評価するために、「実践」という観点の重要性をあらためて確認した後に、哲学カフェを「社会的実践」および〈活動〉として位置づけることを試みる。

3-1. 実践について

【実践の定義】

社会科学などの分野において積み重ねられた「実践」に関する議論を踏まえ、まず実践とは何かについてごく簡単に述べておこう。以下において問題の焦点となる実践とは、つねに身体と状況をともないながら知を生み出し、運用・伝達する行為一般のことを指す。それはいわゆる理論（テオリア）に対置されるものとしての実践（プラクシス）ではない。知識なしの実践はあり得ず、逆に、知識を駆使する理論の構築も知識の運用という点において実践の一形態であるとみなされる。

---

5 ―― 筆者たちによる哲学カフェの活動は、2000年、大阪市「應典院」における哲学カフェ開催に始まり、以後、大学の「研究室」から独立して哲学的対話を推進する組織「哲学コミュニケーションkikumimi」を発足（2001年）、2005年4月に「Café Philo（カフェフィロ）」（代表本間直樹）として改組し、哲学カフェのほか、カフェ以外の場所での哲学の対話ワークショップ（「ソクラティクメソッド」や独自に開発した対話ゲームを用いた対話）、「こどもの哲学」に取り組んでいる。（www.cafephilo.jp）

【遂行される知識】

G・ライルは、実践における知のあり方を二つに区別する。一つは "knowing that"（〜ということを知ること）と呼ばれ、事実や命題、規則を事実内容として知っていることである。もう一つは "knowing how"（やり方を知ること）と呼ばれ、それを使いこなして、ある事柄を遂行することである。チェスという実践において、名人はチェスのルールや定石、過去の対戦を知識として知っており、それを実際のゲームのなかに「適用」するのではない。名人は定石やルールをいちいち参照して、そこから次の一手を繰り出すのではなく、実践という単一の行為をうまく行っているだけである。ルールや定石という "knowing that" が先にあり、実践はそれを適用する場所なのではない。むしろルールや定石の方が、実践のなかから浮かび上がるものである。チェスが上達したいと望む人は、"knowing that" だけを蓄積しても無駄であり、むしろゲームをすることのなかでそれを学ぶことが必要である。「実践に知識を応用する」という言い方は適切ではない。むしろ、知識は実践と一体であるか、実践から取り出されるものである。（Ryle, 1949, p.27）「行為の効果的な実践が、むしろ実践のための理論に先行する。」(p.31)

【実践の共同性】

実践に関するもう一つの論点は、実践は一人ではなされないということである。それは、同じ行為が複数の人々のあいだで単に繰り返されることを意味するのではなく、たとえ一人で行われても、それは他者に向けてなされているという意味で共同的なものである。[*6]ところで、この実践の共同性は、ある規則に合致して行為することが、一人ではなされ得ない、という意味での抽象的な共同性を意味するだけではない。こうした共同性を構成する他者や人々は抽象的に想定される存在ではなく、ともに発話や行為が遂行される場と身体と歴史のなかに具体的に状況づけられている。いかなる実践もそれに先行する状況に対する応答である。

【社会的実践と学習】

こうした具体的な社会状況のなかで行われる実践は「社会的実践」と呼ばれる。人はあることを共に行うなかで、知識を共有する。お茶を飲む、椅子に座るという、取るに足らないような些細な行為でさえ、それに対応する知識を含んでいる。共に行うことは、学ぶということの原点であり、すべての社会的実践の基本となることがらである。ところで、

6――――規則と行為に関するヴィトゲンシュタイン以降の議論、Kripke（1982=1983）などを参照のこと。

「知識」と「教育」を考える文脈において、学ぶこと／学習とは自分の外にある（身体と場所を持たない）情報や知識を個人が「摂取・内化」することと捉えられがちである。情報や知識は、本や教える者の頭のなかに存在し、学ぶ者はそれらから与えられる知識を受け取るだけの受け身の存在とされている。

これに対して、近年、学習を「社会的実践への参加」という観点から捉える試みがある。(Lave & Wenger, 1991) 何かを学ぶこと、何かができるようになることは、身体・場所・歴史を持った社会的実践に「参加する」プロセスである。いかなる知識も、身体とともにある場のなかで発揮されるものである。学習において問題となるのは、個人が知識をいかに効率的に「内化」するかではなく、ある実践に、他人とともに「参加」すること、そのなかでまわりの人々や学習の資源との関係をどのように組織し、変容させていくかということだと捉えられる。

社会的実践の観点を導入することによって、概念操作や論理的判断など知的と見なされる活動から、技術あるいは身体運動を駆使する活動まで幅広く実践として捉えることができる。社会のなかで実際に展開されているどのような実践を見ても、必ず実践の場と実践への参加者からなるコミュニティがあることが分かる。会社や研究機関、哲学カフェ、育児サークル、趣味の集まり、インターネットを介した情報交換もそのような「実践コミュニティ」(Wenger, 1998) に数え入れることができる。このような実践コミュニティの特徴としては、専門化あるいはオーソライズされた知識と技能が共有されていること、評価のシステムが確立していること、実践を媒介する人工物（発行物、教室）があり、コミュニティへの入口と出口（メンバーシップ）がはっきりしていることをあげることができる。[*7]

3-2. 実践としての思考と議論

【よき議論を営むという実践】

「哲学」は、その歴史的展開のなかで、様々な人々によって様々な形態をもって実践さ

7——社会的実践への「参加」の観点においては、参加の具体的な手がかりや媒介となる状況の細部、そして参加によって生み出されるもの（媒介物）に関する視点が重要となる。とくにウェンガーは、「参加」と「物象化(reification)」は相互補完的な関係にあると述べている（Wenger, 1998, Chap.1）。実践の物象化の例として、道具、シンボル、物語、用語、概念があげられているが、大学や学会の研究活動においては、雑誌などの発行物の果たす役割が極めて大きく、これを通して正統な知識、評価、メンバーシップが確立されている。

れてきた。例えば、古代ギリシアにおいてソクラテスは、思考を吟味することを「対話」において実践し、いかなる文書も残さなかった。そして、対話を書き、読むことを通してともに考えるという実践を歴史的に拡張したのはプラトンである。[*8]

口頭のものであれ、文書を介したものであれ、対話あるいは議論を遂行するなかで、思考を吟味しながら展開することは、哲学の実践を特徴づけている。なかでも学問としての哲学は、人々のあいだでなされる誤った推論や思考過程を見分けるという動機と営みにその起源の一つをもっている。アリストテレスに由来する「論理学」の生成とその役割もその一つである。論理学は議論において遂行されるべき推論の形式化と体系化を目指した。しかし、ライルの指摘するように、「人々は彼［アリストテレス］の論理学を学ぶ以前から、いかにして誤りを避け、いかにして誤りを発見するかということを知っていた」のであり、私たちは論理学の規則に直接言及することなしに、実際に議論をしている。(Ryle, 1949, p.30) むしろ、論理学の形成とともに、それによって形式化されたもの（知）をいかに実践するかという、問題が派生的に生じ、同時に、形式化された知をまず身につけ、それを間違えずに使用する、という「教育」の課題も生まれたのである。しかし他方で、議論するという実践を出発点に考えるならば、そもそも、「正しい思考過程」(推論・論証）を抽出・確定したうえで、それらをあることがらに適用することだけで事足りるのではなく、実際の議論の遂行において正しく考えることがより重要な課題となるはずである。[*9]

【文書を介した議論】

ところで、「概念」形成と思考過程の形式化は、議論されるべき問題を適切にマークし、継続してより精緻に考えるために必要となる手続きである。学問としての哲学は、この手続きを精緻化・複雑化することによって、「専門性」の要求される実践を生み出し、「哲学研究」という実践を分化させた。ここで「書く」という実践の導入が果たす役割は極めて重要である。ともに考え議論するという実践は、文書を書くという実践形態を通じてそれ自体で自律した営みとなり、公開文書を通しての議論（論文作成とその評価）や、（誰と

8――ソクラテスと「ソクラテス対話篇」成立の歴史については、納富 (2005) を参照のこと。

9――近年、「論理的思考」「批判的思考」が再評価され、多くの出版物が出されているのも、こうしたことに対する反省がなされていることを意味しているだろう。野矢 (1997)、伊勢田 (2005) など。これらの「トレーニング」は何かに活かされることを想定されていることは間違いないが、いつ誰に対してどのように活かされるべきかが二次的なこととして扱われている。実践の状況がさほど重視されていない、というこの事実は注目に値するだろう。

話すこともなく）読んで考えるという「読書」という実践へと展開する。言うまでもなく、文書を介した議論という実践のあり方は、「学問研究」の自律的な活動にとって必須のものである。[*10]

【議論のレパートリー】

すべての哲学の概念や理論は歴史的に形成され、議論され、文書を通じて伝達されてきたものである。哲学の歴史を学ぶことは、哲学のテーマに関する非常に豊かな議論の「レパートリー」を身につけ、それを新たに現在において新しく活用することを学ぶことを意味する。つまり、哲学の議論に熟達した者であれば、これら概念や理論について単に知っている（知識を所持している）だけでなく、それらの知識を議論のレパートリーとして時と場合に応じて自由に変形し、活用することができる。ライルによれば、議論に熟達した者は、機械的反復を行うのではなく、「かつて一度も構成されたことのないような種類のもの」、「知的革新」を自ら遂行する。例えば、「不明瞭な形で提起された論点を改変する用意がある、多義的にならないように警戒したり、逆にその多義性を利用する機会を伺ったりする、容易に反証しうるような推論に頼らぬよう心を配り、反論に機敏に対応し、議論全体を目標に向けて操縦するように構えていることなどもそうした特徴である。」(Ryle, 1949, p. 56) [*11]

10——今日学問研究にとって当たり前となっている様式、すなわち、以前になされたどの議論にどう貢献するのか、という議論スタイル、議論の現場にいない者や別の場所で言われたことについての正確な言及（「引用」というスタイル）は文書の使用によってはじめて確実なものとなる。このように思考過程の形式化と伝達は、文書がなければ、極めて困難である。哲学に限らず、文書を介した議論を中心とする学問研究（文学系の研究）は、「原典」を何度も捉え返して論じる（解釈する）ことを重視する。

またオングによれば、「哲学も、思想史も、声の文化の研究にはほとんど貢献していない。哲学、ならびに、すべての科学と「諸技術arts」（アリストテレスの『弁論術』のような、手続きに関する分析的研究）は、書くことにその存在を負っている。つまり、それらは、素手の人間の精神によってではなく、ある技術technologyを利用する精神によって生み出されたものであり、その技術は、精神過程それ自体のなかに深く内面化され、同化されてきたのである。」(Ong, 1982, p.350) 後で述べるように、この指摘は哲学カフェの実践と役割を考える上で極めて重要である。

このほか、文字と文書がコミュニケーションにおいて果たした役割に関する社会システム論的考察としては、Niklas Luhmann (1997) (2章) および、大黒岳彦 (2006)，『〈メディア〉の哲学：ルーマン社会システム論の射程と限界』，NTT出版（第2部）を参照のこと。

11——ライルはこうした能力をその人の「性向disposition」と考える。しかし、田辺 (2003) の指摘のように、ライルは、実践の能力を個人のものと考え、共同の実践あるいは状況のなかでの実践という観点から十分に考察していない。

【哲学の議論の特徴】

現在に至るまで「哲学」として語られ、書かれたものを包括的に定義することは非常に困難であるが、少なくとも、哲学の議論を他の議論から区別する特徴として、次の2点：1. 人間や世界に関わる普遍的な問いを立て、それに答えようとすること[*12]、2. こうした問いと答えにおける、定義や論証のプロセスそのものを常に重視すること[*13]、をあげることができるだろう。前者については、議論と思考の対象に議論・思考する者が含まれること、後者については、議論と思考のプロセスあるいは手続きそのものを議論と思考の対象にすること、という点においてそれぞれ自己言及的であることが大きな特徴となる[*14]。このような特徴を備えているがゆえに、哲学の議論は、日常のことがらから抽象的な問題まで、幅広い主題を議論の対象とすることができる。つまり、哲学の議論は、議論される対象の種類や性質によって規定されるのではなく、議論の仕方と営みそのものによって哲学的となるのである。

3-3.「社会的実践」としての哲学とその多様性

【実践への参加】

さらに、哲学における思考と議論を、その実践への参加という観点から考えてみよう。人はいかにして哲学、その思考と議論を学ぶのだろうか。一つには、大学に通い、講義を受け、教員から指導を受け、研究会や学会に所属し、論文を書く、すなわち哲学研究者になるという道がある。またこれとは別に、個人的に哲学書を読み、考え、仲間と議論するという道がある。

社会的実践への参加という観点から哲学研究者の活動を見た場合、論文生産、学会活

12——こうした問いかけは多くの仕方で可能である。存在、真理、認識、心、意志、自由、善、愛、規範、正義など。

13——例えば、デカルトの「方法的懐疑」やフッサールの「現象学的反省」などをあげることができるだろう。同様に、多くの哲学者はこのプロセスそのものを問題にし、さらにその問題の仕方について論争を繰り返してきた。

14——この自己言及性ゆえに、高度な概念操作とその熟達が要求されることがしばしばであり、それがいわゆる哲学の思考の「難解さ」の原因ともなっている。そしてまた、思考の対象と手続きのこの自己言及が、思考を遂行する状況（身体・歴史・場）を無視することの構造的な特徴となっていることにも注意したい。例えば、二十世紀の哲学、現象学と分析哲学はそれぞれ「意識」と「言語」とからなる純粋な自己言及の思考空間を発明したが、後にそれらを状況づける歴史・身体・社会を自らの問題として組み入れることを余儀なくされたといえる。（Rorty, 1982=1985）

動、教育における知識の伝授など、そのほとんどが大学というコミュニティに共通する慣習に則ったものである。こうした慣習の存在は、学問としての内容の多様性を保証するうえで不可欠ともいえる。他方で、一般に研究者のコミュニティでは、細かな専門領域に対するアイデンティティ形成が要求され、それによって研究や議論の仕方が制約されるのが特徴である。その限定された、同質なコミュニティのなかで、先行研究をふまえて、自分なりの新しい論点や解釈を出すことが問題となる。学位付与機関や学会は研究に対するオーソライゼーションの機関として機能している。

論文を書くことを中心に据えた研究者コミュニティにおいては、文書を読み書きするという実践が最も重視される。このようなコミュニケーションにおいて特徴的であると考えられるのは、議論の相手として、研究者コミュニティにおける読者という前もって選別された読み手、発話者の分身としての理想的な理解者（「理性的存在者」）を想定し、議論は、そうした理想的な読み手たちによるコミュニケーションに対する信頼と期待をもとにして行われる。

【様々な実践形態】

他方で、大学以外の場所で、一人で哲学書を読んだり、他人と議論したり、情報交換するという実践もあり、そこではときに極めて高度な知的活動が展開されるのも事実である。これらは、読書という文化的実践を背景にした、書かれたものを思考の素材とする活動であり、なかには出版物を通じて知的生産の活動へと参加するものもある。近年、インターネットを介した文書のコミュニケーションが、社会のなかで大きな役割を果たすようになり、「インターネット・コミュニティ」における実践の展開が注目されるようになった。「電子掲示板」や「メーリングリスト」という技術により、より円滑な情報交換が容易になり、独立した実践の媒体／空間が登場することとなったが、逆に、身体と発話を通じた交流がないために既存のスタイルをそのまま適用することができず、これらの技術に適応した、新しい議論実践のスタイルが模索されているのが注目される。[*15]

【哲学カフェという実践】

これに対して、哲学カフェは上記のような実践と連続するが、異なる新しい実践と参加

15——こうした「ネットコミュニティ」上の実践を支えるものとして、参加者がネット以外で顔を合わすという「オフラインミーティング」がコミュニティ内の円滑なコミュニケーションにとって大きな役割を果たしていることも無視できない。顔と声というメディアがコミュニケーションにおいて特有の役割を担っていることは興味深い事実である。

のかたちを描こうとしている。哲学の実践という点において、哲学カフェは、よき議論を営むという哲学の原点に立ち帰る動きの一つと見なすこともできるだろう。具体的なことがら、日常のことがらを題材と出発点にしながら、ともに考え、よき議論を営むという単純な目的がそこでは追求される。

哲学カフェは、研究者コミュニティでの研究会、教育機関での授業と同様に、「人々がある場所に集まること」を活動の基本としている。しかし、カフェという場所の性質から、参加者の背景や動機は様々であることが想定される。毎回参加者が変わる場合もあり、2時間から3時間ほどの限定された時間のなかで議論を行う。大学での実践のようにテキスト、専門的知識を用いた緻密な議論はこうした制限上難しく、その場で参加者から発せられる言葉だけを思考や議論の素材にすることになる。すなわち、文書（その読解能力も含む）というかたちで固定された知識をあてにして議論することが極めて困難な状況のなかで議論することが求められる。このように、大学、研究者コミュニティでの実践が、文書中心、文字文化の特徴を持つのに対し、哲学カフェは明らかに口頭文化、「声の文化」の特徴を持っている。[*16]

また、声の文化のなかでも、「講演」や「演説」という一方向的な情報伝達とは異なり、哲学カフェでは、参加者全員での議論が中心である。議論への参加も強制ではなく、自発性にまかされている。誰もが発言者にもなり得るし、聴衆にもなり得るという議論空間である。

【参加者の同質性と異質性】

哲学カフェは、ある特定のカフェで継続して行われることも多いが、議論への参加は、継続的なものとは限らず、一時的あるいは不定期な参加が中心となる。このように哲学カフェは、様々な意味において制度化されていない、極めて不安定で一時的な実践の活動であることがわかる。これが「新しい実践のかたち」を意味するとすれば、それはこの実践が単に「新奇なもの」であるだけでなく、研究者コミュニティや、教育機関、「カルチャー

16——オングは「声の文化にもとづく思考と表現」の特徴として、1. 累加的・非従属的、2. 累積的・非分析的、3. 冗長ないし多弁的、4. 保守的ないし伝統主義的、5. 人間的な生活世界への密着、6. 闘技的なトーン、7. 感情移入的あるいは参加的、8. 恒常性維持的、9. 状況依存的・非抽象的、をあげているが（Ong, 1982=1991, pp.82-124）、哲学カフェにおける発言のなかにはこうした特徴を備えたものも少なくない。

また、哲学カフェにおいても、発言をホワイトボードに書き上げていくというような形で、文字にして書き留めることを効果的に用いる場合もあるが、それも文字通り「その場限り」の補助手段であるにすぎない。

センター」に代表される営利の講座開設と大きく異なり、そのほとんどが自発的かつ自律的な活動によって営まれていることと、(そのために) その活動の評価が、前者のような制度化された組織活動における基準からなされることがない (なされ得ない)、ということにあるだろう。

哲学カフェの活動が描いているものは、メンバーシップが要求され、同質な研究者の間でのみ可能であるような高度な議論ではなく、むしろ不安定で開かれた空間で、哲学的な思考と議論を実践することの新たな可能性である。また、それは知的ニーズを個的に満たすようなサービスの提供でもない。個人が自らの意志に基づいて参加する、「市民活動」であり、文字通り「ボランティア」の活動である。[*17]

哲学カフェの参加者は、多様である。多様であるだけでなく、毎回変動する。つまりいつも多様であるとは限らず、あるときには同じ社会的属性を共有する者たちが多数を占めることもある (しかし、議論を通してそのような集団のなかの多様性もあらわになることもある)。哲学の知識の豊かな者、哲学以外の研究者、会場にたまたま居合わせた者など、様々である。参加者の動機も一定ではなく、様々であり、期待されることも様々である。こうした参加者の多様性は、哲学カフェの企画の仕方、つまり、議論のテーマをどのようなものにするか、テーマを予め告知するのか、どこで開催されるのか、どういう機会で行われるか (単独開催か、あるイベントに併設されるか)、時間帯、天候などに依存する。しかも、こうしたことは企画する者の予測を裏切ることもある。また、一般に「哲学」という名前に集まる人々が何を期待するのか、ということも状況の一つとなる。さらにそこでは、単純に哲学の議論の「素人」と「熟達者」という対立だけが生じるだけではない。仮にこの対立が生じるとしても、様々に起こりうる対立の一つにすぎない。参加する者たちの社会的属性は様々であるがゆえに、個々の発言のやりとりのなかに、実に様々な対立 (年齢、性別、職業、分野) が見え隠れする。

17——菅と山下 (2002) は、「震災ボランティア」の活動を、「市民社会」や「公共性」という理念によって先導されるものではなく、様々な具体的課題に応えていくなかで生成する「市民活動」として位置づけている。5章で述べるように、こうした自発的活動という特徴は、「公共的空間」における議論と活動を考察するうえで重要である。

3–4. 議論の実践知

【実践を積み重ねるということ】

哲学カフェという状況では、よき議論を営むための「方法論」は存在しない。方法が欠如しているというよりも、方法というものが適切な場所をもつことがない。[*18]こうした状況においてよき議論を営むためにおそらく唯一可能なこととしては、議論するという実践を繰り返し、そのなかでよき実践をともに見つけて行くことしかない。哲学カフェにおいては、どこで、どういう人々が、誰に対して、どういう場合に、という状況は、無視することはできない、議論の構成要素となっている。こうした状況を障害や制約として、否定的に意味づけることもできるが、それもまた状況に対する判断の一つにすぎないだろう。哲学カフェは、学問研究へと方向づけられた実践ではないので、学問研究における基準をそのまま適用して、すなわち、実践の外部に位置する基準から評価することは、必ずしも必要ではない。

社会的実践の観点からすれば、人々が実際行うことをその人々自身がそのつどどのように観察し意味づけているのか、を考えることが重要となる。「理性的存在者一般」ではなく、具体的なある人がある状況において考えること、「考えること」を欲している人々が、実際に実践に参加しながら、何を考えるのかが常に出発点となる。

哲学カフェにおいては、一人一人が自分の考えを言葉にすること、お互いの意見をよく聴きながら議論を共同で作っていくことが実践において目指される。そこでは、たとえ一人が緻密な論理を構成したり、哲学史の知識を駆使して概念を導入したりしても、他の人にそれが理解できなければ、そして、議論に貢献できなければ意味がない。つまり、知識をもつ／もたない、が議論を決定するのではなく、より参加者の関心を動かし、議論が活性化されることがより重要となる。

また、哲学カフェは、すでに知っていることの反復、共有されることの確認、自分の話したいことをまず吐き出すことなどから始まる場合も多い。この、いわば議論への助走

18———「方法」が適用されるためには、適用のための地ならし、条件整備が不可欠である。議論の「方法」が仮に存在するとしても、そうした方法が実践されるためには、すでに適切な方法を文字通り身につけた人たち（例えば、思考の訓練を経た研究者）、すなわち実践コミュニティの存在が前提となる。方法および方法論というものを実践という水準に定位して考えるならば、やはり「実践を積み重ねること」によってしか方法は身につかないというありふれた見解に落ち着かざるを得ないだろう。

段階とも言える状態は、見かけ以上に重要なものであり、そこから（主に進行役の助けによって）徐々にお互いの考えをつきあわせたり、違いを確認したりすることが始まる。哲学カフェでは、こうした参加者が自分たちの思考（考え方）そのものに目を移し始める瞬間をどのように作り出すかが問題となる。時には、研究会など同じことがらに関心がある人々だけが集まる場所や、属性が同じ人の集団で哲学カフェが行われる場合もあるが、哲学カフェにおいて、個々の発言が出され始めると、その集団で共有されていると思われていることが、その場で改めて吟味され、問い直されることになる。

以上のことを考えると、哲学カフェでは進行役の果たす役割が非常に大きい。様々な人が集う場で議論を作り深めていく進行役の振舞いは、さまざまな実践知から構成されている。

【熟達者としての進行役】

ある社会的実践においては、その実践に長けた熟達者と、新たに参加した新参者が存在する。その実践に参加するなかで、新参者が熟達者に近づいていく。[*19]熟達者から新参者へ知が伝達されるとすれば、それはともに実践することのなかでしか生じることはない。熟達者の役割は、新参者に知識を手渡すことではなく、新参者の実践へのアクセスを、様々な資源を使って適切に組織することにある。

大学においては、教師、先輩研究者がその役割を果たしており、哲学カフェにおいては進行役や一部の議論の熟達者がそれにあたる。他の実践とおなじく、哲学カフェの進行役はカフェの参加者に知識を「与える」のではなく、参加者が思考・議論に参加できるように、資源を適切に利用して参加（まずは発言してみること）へのアクセスを助ける。哲学カフェの進行役は哲学の教師、研究者である必要はない。確かに専門家は知識をストックし、それを自ら使用して見せることはできる。「実演」という仕方で実践を見せることは不可欠である。しかしそれが、その実践の場所において、他の参加者にも実践できるものでなければ有効に機能しない。さもなければ、哲学カフェは進行役の「独演会」となってしまうだろう。

【様々な制約のなかでできること】

テーマ設定と問題の限定：哲学カフェは、カフェなどの社会生活の空間で行われるた

19——— レイヴとウェンガーはこれを、実践への「周辺的参加」から「十全的参加」への移行のプロセスで起こることと考える。（Lave & Wenger [1991]）

め、哲学カフェという出来事を枠づけるのは時間の制限だけである。参加者の人数も多いため、全員に均等に発言の機会を与えることは難しい。限られた時間で、参加者のニーズを満たしつつ、議論を深めることができるようにするために、問題を限定することが重要である。とくに議論の出発点となり、参加者の動機づけともなる問いや主題の設定はかなり重要な意味をもつ。

発言から意見の複数性をあぶり出す：発言がある一部の人に偏ってしまうことは、参加者の数から結果する避けがたい事実である。哲学カフェにおいては、すべての参加者に平等に発言権を与えることが目的ではなく、発言した者がどれだけ問いやテーマそのものに貢献できるかどうかがより重要となる。ただし、知識の多寡や長く喋ることによって他の発言を圧倒する人、何度も同じ発言を繰り返す人に対しては、発言の制止を求める、発言の要点をまとめてもらうなどして、他の人の発言や参加を維持し支持する配慮が必要となる。とくに（属性が同じ人の集団での哲学カフェのように）参加者の意見が一つの方向だけに集中すると判断される場合、あるいは、その集団のなかで共有されている（と信じられている）ことを確認しようとする方向に向かう場合には、進行役は発言者相互の言葉や意見を丁寧につきあわせて、共有されているはずの意見のなかにある意見の複数性をあぶり出し、また時には自分から違う意見を放り込むなどして、意見の複数性をあらわにする。とくに「発言」の一様性／多数性から「意見」の複数性をあぶり出すことは思考を吟味するきっかけとして重要である。

即興性：3-3で述べたように、哲学カフェは様々な偶然的・偶発的要素を許容する。こうした偶然性や偶発性を排除せず、それを利用し、議論をつくることが進行役に求められる。とりわけ、議論の展開に即興的に対応できる技能は重要であり、例えば、進行役は参加者によって適宜繰り出される具体例や日常生活の話題に対して、議論のレパートリー（哲学の概念や理論を含む）を柔軟に変形させて応答させることを行わなければならない。この柔軟さと即興性は、哲学的な議論にとって必須の要素であると考えられるが、それは実践のなかでしか培われることがない。[*20]

20――哲学の教育を受けることは、哲学的な問いに関する議論のレパートリーを学び、そのレパートリーを活用することを意味している。その意味では、哲学的な議論の素養を得ること、大学で哲学を学ぶことは有用ではある。しかし、レパートリーの習得は、議論においてその柔軟な適用あるいは変更、修正ができなければ、硬直した知の壁を構築することにもなってしまう。そうした柔軟で即興的な対応の技術は、議論という実践においてそれがいかせるかという実践知に属する。

議論を演じる／演出する：進行役は、単に参加者の意見を拾うだけではなく、時には自身が吟味を演じてみせ、議論の手本となることも必要である。参加者が多い場合には、進行役とよく発言する参加者との間での一対一の議論になることもしばしばであり、議論をする者（演者）とそれを見る者（観客）という形で参加の仕方が分かれることもある。「自発性」を重視する哲学カフェにおいては、こうした場への多様な参加の仕方が生まれることは重要である。他人の議論を聴きながら考えることを楽しむ参加者も少なくないので、一つの参加の仕方を強要しない場の設定、席の配置にも気を配る必要がある。（加えて、「観客」の示す微細な反応に注意を払い、「観客」にあえて発言を振るという行為も必要である。）

このように哲学カフェにおいては、議論を見せる、演じるなどの「演劇的」要素が極めて重要な意味を持つ。進行役は議論の面白さ（思考が吟味され深まる瞬間）を演じる、演出すること（異なる意見を見えるようにさせ、議論させる）こともときには行う。また、こうした議論の面白さが演じられるためには、進行役だけではなく、熟練した参加者、「論客」が大きく寄与する場合もある。同じ場所で続けて行う場合には、毎回あるいは頻繁に参加し、議論を盛り上げる人々たちがいる。（こういった人は後に進行役をする場合もある。）また、一回きりの会の場合や、（「性」、「死」、「不幸」など）発言することが容易ではないと予想されるテーマを扱う場合には、話題を提供するゲストを立てて、そこを中心に議論を組み立てて行くという形態もあり得る。（この場合、ゲストの発言時間は短く、あくまで話題提供に留まるものなければならない。）

進行役自身の個性や属性を利用する：様々な人が集う場所で行われる哲学カフェにおいて、進行役は完全に「ニュートラル」な存在ではありえない。つまり、人格性を捨象した抽象的な存在として機能することは不可能である。参加者は何らかの属性（女性／男性、未婚／既婚、年齢など）を進行役に付与して話しだす。こうした参加者の構成や場に応じて付与される属性を拒絶するのではなく、うまく利用することができれば望ましい。哲学カフェでは、進行役の「個性」も重要な要素となる。すでに述べてきたように、議論において遂行される哲学的思考は、個人的営みである必要はない。進行役は、自らの偏り（社会的属性、自然的傾向性、癖、性格）を脱ぎ捨てる「振り」をするのではなく、むしろ、それらを自覚的に演じ直すことによって、協働の思考の吟味に乗り出すことができるのである。

3–5.〈活動〉としての哲学カフェ

【実践はそれ自身のために行われる】

10名から50名近くまでの参加者が集うこともある哲学カフェは、合意形成や集団の意思形成に極めて不向きである。一人一人の発言を基本とする哲学カフェにおいて、交渉や調停が成立する余地はなく、多数の参加者のなかでも発言者がある程度限定されるので、進行役の「独断」がなければ、テーマの決定も、発言者の指名も、発言時間の制限も不可能である。これらのことから、哲学カフェが何か（合意形成や社会問題の解決）のための手段として成立するのは、極めてありそうにないと思われる。こうしたなかで進行役と参加者が目指すことができるのは、目標（答えや合意）に効率よく達することではなく、「議論や思考過程そのものを楽しむこと」である。そもそも実践一般が何か別の目的のために役立つというものではなく、その実践のために行うという自己目的的な性格を持っている。（チェスをするという実践はなにかそれ以外の他の目的のために行われるものではないのと同じ意味で哲学カフェもまた、それ自身の楽しみのためになされる。）

【参加の変容と新しい〈活動〉】

「参加としての学習」という観点からは、新参者が熟達者に近づくことが参加の目標、到達点だと考えることができるが（Lave & Wenger, 1991）それだけでは十分ではない。新参者が熟達者を模倣し、それを自分の行為として反復し引き写すことを行うのみであれば、これまで共有されていたものを超えた新しい方法や技術、技能が生まれることや、熟達者の代替わり、活動の変化が起こることが説明できない。[*21]たしかに、哲学カフェにおいては、すべての参加者が議論の熟達者になることを目指しているわけではない。また、こうした熟達者に向かうベクトルだけでは活動としての広がりや自律性は生成されることもない。

エンゲストロームは、学習は自分の行っていることに対する反省が起こり、学習者の主体性が増大すること、それにともなって参加や活動の変容が起こる拡張のプロセスであると考えた。（Engeström, 1999）実践に参加する新参者は、ある実践に魅せられているものの、それがどういうことなのかは理解できないでいる。手本に盲目的に従い、熟達者の実

21――そのほか、エンゲストロームによる「実践コミュニティ」論への批判点として、権威を問いに付す、批判、革新、変化の開始など「外へと向かう運動」が欠けていることがあげられている（Engeström, 1999, p.12）。

践を模倣するのみである。この段階では、外的な「条件」に対する固定的な「操作」の獲得が起こっている。さらにここから、学習者は自分が無意識的におこなっていた操作が、ある課題や状況に取り組む一つの「方法」であることを認識し、その方法の成功や失敗を評価し、方法を適用するのに適切な場面を選ぶようになる。学習者は与えられた「目標」に対するより柔軟性、一般性を伴う「行為」を獲得し、「学習の学習」(メタ認知) の段階に入る。一般的には学習はこの時点で達成されたと考えられるが、エンゲストロームはそれでは十分でないと考える。この段階でも、なぜ自分がその問題を解かねばならないのか、自分の学習が置かれている文脈についての反省は起きていない。エンゲストロームは学習のより進んだ形態として、この自分の学習が置かれている文脈についての反省とその組み替えがおこる段階を考える。エンゲストロームはこの学習段階の特徴として、主体が提示された問題を解くのではなく、「問題や課題そのものが創造され」ること、主体が「この問題の意義と意味はなにか、私はなぜこれを解かなければならないのか、この問題はどうやって生まれてきたものなのか、誰が、どんな目的でまた誰の利益のために考え出したものなのか」(p.178) という問いをもつこと、対象が主体の外にあるのではなく、「対象システムはその中に主体を含むもの」(p.179) となることを挙げている。第三の段階では、その実践は自らの「動機」に対して行う「活動」となっている。エンゲストロームはこの第三の学習段階のあり方として、学習者の主体性が漸進的に増加し、「活動が次第に社会的になる」(p.186) ことが起こることに着目する。[*22]

哲学的議論の実践の場合、議論のなかで思考の吟味が学ばれるのであるが、この吟味という実践を自分のものとするということは、単に課されたからやるのではなく、なぜそれが必要かを理解すること、吟味や反省の対象が自己や議論にとって外的なものではなく、自分や自分達の議論を含むようになること、自分達の実践を自分達のものとして振り返ることができるようになることを意味する。

哲学カフェの初期条件としてあるのは、参加者の (そのテーマに関心を持ち、来たいから来るという)「自発性」と「複数性」である。[*23]そこから議論がスタートする。まずは個々にテーマについての自分の考えを話し出すことから始まる。進行役は、その発話を受

22——ベイトソンは、第三の学習段階 (学習Ⅲ) を個人レベルで問題にしたため、その際にはそれまで獲得されてきたもの、自分のアイデンティティともいえるそれまでの文脈が崩壊の危機にさらされるような事態 (ダブルバインド状態) から起こる爆発的飛躍を問題にした。

23——複数性は最初から目に見えるものではない。3–4で述べたように、それを顕わにすることから対話が始まる。

け取りながら、他の意見と関連づけ、立ち止まって問いを投げかけたり、言葉を定義するよう要請したりする。この段階では、それぞれが言いたいことを言っているだけで、一緒に議論を作っていくというモードにはなっていない。進行役の介入は様々な意見が行き交うなかで流されてしまうことも多いが、ふとしたきっかけで参加者のなかから、自分の思考や発言や議論に対する反省的な関わりがうまれることがある。「自分がこういうことを考えていたんだ、と改めて分かりました。」「自分の今の発言は先ほどの方の発言とこういう関係にあるのではないか。」「私たちの議論は、一部に偏っていて、他の可能性を見逃していたのではないか。」というような自らの思考や自分達の議論に対する反省的な発言が参加者から出ること。そこをきっかけにして、全員でいままでの議論を自分達のものとして振り返り、これから何を論じるべきか、というように議論自体に対する反省が生まれることがある。このとき初めて議論が参加者のものとなり、共有される。議論するという実践が参加者全体に引き受けられる瞬間である。哲学カフェが目指すものとは、初期条件としての複数性から議論が共有され、それを全員で自分達のものとして反省し、吟味すること、「共同性」が生まれることである。

ときに議論の最中や感想として「人それぞれ、いろいろな意見があるのだから」、「いろいろな意見が聞けてよかった」という声が聞かれることがある。こうした言葉は時として単なる相対性や複数性の認識に止まり、共同性を作り上げることを妨げる方向に機能する場合がある。ここで問題になっている共同性とは、同じ意見を全員が共有することではない。議論のなかに異なる意見があり、なおかつ異なる個々の意見がばらばらにあることではなく、議論を私たちのものとして作り上げていくなかで、自分とは異なる意見を介して（あるいはそれを構成的なものとして含み込む仕方で）自分の意見をもう一度反省し、発見することを参加者が行うことを意味する。

哲学カフェが目指すものとは、参加者たちが議論と吟味の集団的な主体となること、そして、それが参加者の参加の仕方、活動の担い方の変容を生み、新たな活動として展開されていくことである。単に自分の言いたいことを言うのではなく、議論に反省的に関わるようになった参加者は、哲学カフェのなかで議論を自ら評価し、そこから自らテーマを提案したり、自分で進行役を行ったり、新たな場所で哲学カフェを行なうようになる。また、以下の報告で述べられるように、もともとは別の活動に寄生して始まった哲学カフェが、もとあった活動からべつの活動として自律的に運営されるようになることもある。哲学カフェの参加のプロセスでは、初発の参加者の「自発性」が実践に参加することのなか

で「主体性」となり、参加者が活動を積極的に担い、新たな〈活動〉へと接続することが起こる。[*24]

こうした〈活動〉の生成と広がりは、大げさなものである必要はない。例えば、哲学カフェで行われている議論が面白いからという理由で頻繁にやってくるようになることや、知り合いや友人を誘うこと、方法論はよく分からなくてもとにかく自分たちもやってみようと思い、自分で哲学カフェを開くことなども〈活動〉としての広がりと言える。[*25]ささやかではあるが、持続的で地域を越えた〈活動〉の生成というものがある。そして、哲学カフェは多様な実践解を許容するので、以上で述べた「主体性の増大」や〈活動〉の生成の仕方も様々であり得る。[*26]

また、エンゲストロームによれば、活動の拡張には、それを媒介するもの、とりわけ「人工物」が重要な役割を果たす。議論自体は活動として目に見えないものであるが、「テーブル」と「席」は「ともに座り飲食する」という行為への参加を促す。その意味で哲学カフェはカフェという場がなければ、活動ではなく単なる討論会でしかない。テーブル、席、コーヒーカップはすべて、「語り合う場」としてのカフェにおける拡張のツールとして機能していると言える。さらに、進行役もまた、進行役の身体動作と声を拡張のメディアとして自覚して利用することによって、単なる意見の整理役ではなく、物理的な媒介者としても機能している。

以上に述べてきたように、哲学カフェは、専門家の知識を社会に適用する場でも、「素人」に知識を授ける場でもない。そこで起こっていることは、人々が哲学の議論の実践に参加すること、そのなかで参加者が哲学的思考や議論を自分たちのものとして引き受ける

24——こうした参加と活動の拡張のあり方を考察するには、上記のようにボランティア活動論が参考となる。またエンゲストロームは、こうした新しい〈活動〉の例として、1981年にアメリカで七人のこどもによって始められた、大統領に核軍縮を求める手紙を書くという活動の例を挙げている。この「核軍縮のためのこどもキャンペーン」はアメリカ中に飛び火し、さらにはヨーロッパにまで広がった。その活動の広がりのなかにおいてこども達は、核軍縮のキャンペーンという活動をこえて、「大人から干渉されないこどものグループの運動」まで発展させたのである。

25——そもそもヨーロッパの各都市、さらには日本に哲学カフェが広がったのもこの拡張の結果であったと言えるだろう。日本での哲学カフェも、ソーテの活動を直接知ることなく、とにかくやってみることから始められた。

26——上に述べたような、参加者が議論と吟味の集団的主体となること、哲学的体験の深化が参加者のなかで起こることは、哲学カフェ（あるいは哲学的対話）の究極の形ともいえるが、さまざまな制限がある哲学カフェではそれが常に起こるというわけではない。

ことによって、哲学が〈活動〉となることである。カフェという媒体によって広がるこの活動は、見かけの上、すなわち、実際に活動の主体とならない者の目にとっては「おしゃべり」と区別されるものではないかもしれないが、参加者自身に体感されるささやかな違いとして生起している。[*27]

4. 哲学カフェの多様な実践形態から

哲学カフェは多様な実践形態をとる。通常行われる哲学カフェのように、喫茶店などに参加者が集まることで成立する独立型哲学カフェや、絵画をかこみながら、また映画や演劇を鑑賞した後に行われる、いわばイベント挿入型・寄生型の哲学カフェなどがある。以下では、ある育児サークルを舞台にお母さんたち中心に行われているカフェ、そして自然観察会と組み合わせて行われた哲学カフェを紹介する。もちろん、これら二つをもって哲学カフェのもつ特徴を表現するとは言えないが、実際行われている臨場感は感じて頂けるのではないだろうか。それとあわせて個々の状況を通して見えてくる「哲学カフェ」の特徴について考える。

4-1. 育児サークルでの哲学カフェ

神戸の育児サークル〈グリーングラス〉では、普段、就園前の子ども（0～3歳児）をもつ母親たちが集まって、親子一緒に遊ぶ「親子活動」と、ベビーシッターに子どもを預け保育の専門家を囲んで悩みを相談し合う「おしゃべりサロン」という活動が行われている。ここでわれわれが哲学カフェを始めたのは2004年1月。偶然、哲学カフェの存在を知り興味をもった〈グリーングラス〉のメンバーの紹介で、試しに「子育てに必要なおつき合い」というテーマで行ったところ、「面白かったのでまたやりたい」、「もっと色んなテーマでやってみたい」という声があがり、月に一度のペースで続けることになった。毎回欠

27――こうした違いを固定し、多くの人に見えるものにするためには、文字というメディアを利用するほかない。この論文も含め、哲学カフェについて書くことは、矛盾を背負った行いとならざるを得ない。哲学に限らず、対話を遂行することと、対話について書くことは、互いに相容れることのない本質的に異なる活動である。

かさず参加している人もいれば、仕事など他の用事がないときだけ参加する人、特に興味のあるテーマの回だけ参加する人もいる。これまで扱ったテーマは、「自分の時間／家族の時間」、「怒ることと叱ること」、「許せない平等」、「正直なのはよいことか？」、「お金があれば幸せか？」など。テーマは参加者の関心に沿って用意されるが、育児に直接関わるものもあれば、一見なんの関係もなさそうなものもある。

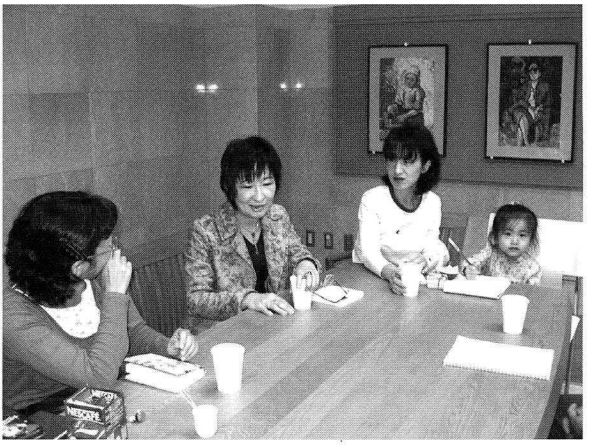
【おしゃべりから対話へ、問いの機能】

〈グリーングラス〉での哲学カフェは、「いつも上の子だけを叱ってしまう」、「近所の人との関係がうまくいかない」といった、普段のおしゃべりでなされるような参加者の具体的な悩みから始まることが多い。話がテーマからはずれたり、ちょっとした冗談が飛び出したりすることもある。そのような哲学カフェにおける「遊び」の部分も楽しみつつ、参加者は進行役とともに時おり自分たちの話のどの部分がどのようにテーマに関わるかを反省し、再びその論点からやり直す。哲学カフェがどの瞬間も哲学的であるわけではない。われわれが実際に体験する哲学的思考はむしろ瞬間的なものだが、参加者はそれを普段のおしゃべりの延長線上にあるものとして楽しんでいる。そのきっかけとなるのが問いである。

育児サークルでよく行われる悩み相談会では、それぞれの悩みに対して知識や経験に基づく具体的なアドバイスが求められるが、哲学カフェで重要なのは知らないことを知るための問いではなく、知っていることを改めて問うような問いである[*28]。たとえば、「どうしたら『ママ友』と仲良くできるのか？」という悩みに対して、悩み相談会では「子どものために我慢してつき合った方がいい」といったアドバイスが得られるが、哲学カフェではこうしたやり取りに対してさらに、「『ママ友』って何？」、「『ママ友』とつき合うことがどのように子どものためになるのか？」、「なぜ母親は子どものために我慢しなければならないのか？」、「『ママ友』は友達なのか？ 知り合いなのか？」、「友達って何？」といった問いが投げかけられる。

28——Kopfwerk Berlin「ソクラティック・ダイアローグの方法論」では、ソクラティック・ダイアローグにおける最初の問いは「知識を求める問い(knowledge seeking question)でも、「答えがわかっている問い(knowing in advance quesiton)」(試験の問い)でもなく、前もって知っている何かについての問いであるとしている。
「最初のソクラテス的問いは、それについて知識を持っている問いである。その問いはダイアローグを通じて明らかにされ、吟味されるであろう知識を前提としている。また同時にソクラテス的問いは知識を求める問いでもある。それは、暗黙のうちにあった知識を明らかにすることによって、明確で吟味された知識を探求することを意味する。」(『臨床哲学7』p.84)

このような問いは、悩み相談（におけるQ＆A）を成り立たせている隠れた前提に参加者の目を向けさせる。すると、普段から情報交換や悩みを相談し合っている馴染みの者同士でも、通じているつもりだった言葉が通じていなかったり、各人が異なる前提をもとに話していたりすることが明らかになることが少なくない。たとえば上記の「ママ友って何？」という問いからは、ある人は「子どもがらみの友達一般」のつもりで話していたのに対し、ある人は「子どもがらみの友達のなかでも特に近所の公園などで会う友達で、幼稚園や習い事で会う友達は入らない」と考えていたことがわかった。また、哲学カフェでは自分が何気なく放った言葉について改めて考えることで、新たな発見や前提への気づきがもたらされることもある。はじめのうち「友達には自分の友達と子どもがらみの友達と二種類ある」と言っていた人が、「ママ友」について説明をするうちに、自分が自覚していたより細かく友達を分類していたことに気づいて驚く場面もあった。このように、問いをきっかけに参加者から「自分はこういうふうに考えていたんだ！」という驚きの声があがることはよくあることである。問いの機能は、参加者を立ち止まらせ、普段当然のものとして受け入れている思考や判断の前提に目を向けさせることにある。哲学カフェのこのような特徴を捉えて「様々な意見を聞くことができるだけでなく、その意見の根幹にある考え方がわかるようになる」と説明する参加者もいる。



［写真2］ お母さんのカフェ

とはいえ、このような問いさえあれば哲学的対話が可能になるというわけではない。「友達って何？」、「なぜ子どものために我慢しなければならないの？」といった疑問は、日常においても全く現れないわけではないが、それについて深く考える前に流れ去ってしまう。同様に、哲学カフェにおいても現れた問いのほとんどが深く追求されることなく流れ去っていく。一回の哲学カフェの間にいくつもの問いが立ち現れるが、そのなかで参加者を立ち止まらせるのはほんの一握りである。それは、書かれた言葉とはちがって、時

間の流れのなかにある対話においては当然のこと。たった数時間の哲学カフェ（育児サークルでの哲学カフェは、実質1時間半）ですべての前提を問い返し、すべての問いに答えることは不可能であるし、その必要もない。〈グリーングラス〉の哲学カフェではいったん流された問いを、ある程度議論が進んでから、誰かがもう一度拾い上げることがある。いったんは流された問いに立ち止まるとき、われわれはすでに先ほど問いが流されたときとは異なる新しい文脈のなかにいる。そして「なぜあのときはこの問いが見逃されたのだろう」と新しい文脈から古い文脈を見つめなおすことができる。ときには一回の哲学カフェのあいだに同じ問いが二度三度と新しい文脈で現れることもある。哲学カフェにおける対話は議論を緻密に積み重ねて進むようなものではないが、われわれはその都度新しい文脈で現れる問いを道標に、自分たちの議論をふり返ることができるのである。

【進行役の役割】

問いは参加者から出されるだけでなく、しばしば進行役からも投げかけられる。特に育児サークルでの哲学カフェのような馴染みの者同士の対話で、進行役の問いかけは、普段の会話の流れとは異なる流れをつくるのに一役買っていると思われる。われわれの日常会話は、様々な前提をもとに成り立っている。哲学カフェではまず、その前提の存在に気づく必要があるが、すでに前提を共有してしまっている（ように見える）育児サークルのメンバー同士では気づきにくい。そのような状況において、育児サークルに属せず、育児サークルで共有されていると想定されている前提を共有していない進行役の問いかけは、参加者にとって自分たちの会話が数々の前提の上に成立していることに気づくきっかけとなる。

ただし、それは進行役がニュートラルな立場に立つということではない。哲学的対話は、抽象的主体によってなされるのではなく、常に生身の人間によってなされる。進行役も、その場にいる参加者との関係のなかで付与される社会的属性を脱ぎ捨てることはできない。育児サークルでの哲学カフェの場合、進行役の問いかけは、未婚で子どものいない女性の発言と受け取られ、そのことによる経験不足からくる疑問と見なされてあっさり流されてしまうこともある。

だが、その場で偶然与えられた社会的属性をうまく利用して複数性を生み出すこともできる。それは、参加者が自分たちの発言を見つめなおすきっかけとなりうる。与えられた社会的属性を進行役が積極的に引き受け、「母親」とは異なる立場、ときには参加者が日々接している「子ども」により近い立場を演じることで、進行役の問いかけが、「自分たちの

発言は他者からみるとどう映るのか」と、自分たち自身の実践を見つめなおすきっかけになる。進行役はその場にいる参加者との関係のなかで付与される社会的属性を脱ぎ捨てることはできないが、その偶然性を捨象するのではなくうまく利用して議論に生かすこともできるのである。

このような進行役の役割は、育児サークルでは際立っているものの、哲学カフェにおける普遍的な役割であると考えられる。進行役がわざと、ある意見の反対側の立場を演じることによって、参加者が他者の視点を介して自分たちの議論を反省するきっかけをつくることもある。

また、進行役の問いかけについては、熟達者としての進行役の役割も指摘することができる。〈グリーングラス〉の哲学カフェでは、進行役の問いも他の問いと同じように流されることが多いが、進行役の問いかけをきっかけに、参加者からも次々と積極的に問いが出始める。3章で述べたように、哲学カフェの参加者は実践への参加を通して参加の仕方を身につけてゆく。哲学カフェではどんな基本的な前提をも問われる可能性があること、そして普段はわざわざ問い返さないような会話を成り立たせている前提を問うことが思考の突破口となりうることを、進行役は対話のなかで自らの振る舞いを通して参加者に伝えることができる。そしてそれは、対話のなかで参加者とは異なる立場を演じる進行役の役割と無関係ではない。参加者は、進行役と同じように問いを生み出しながら、しだいに自分たちの議論に対して反省的まなざしをもつことができるようになるだろう。

【場をつくること】

限られたメンバーだけが参加できる育児サークルでの哲学カフェは、「カフェ」が象徴する「誰もが出入り可能な人の集まる場所」という条件に反するように思われるかもしれない。だが実際にすべての人が出入り可能な場所を用意するのは困難である。幼い子どもを抱える母親の立場に立ってみると、街のカフェでさえ完全に開かれた空間でないことがわかる。ベビーシッターもいず、子供用の椅子やメニューもないカフェは、母親たちにとって非常に入りづらい空間である。また、通常、哲学カフェが行われる土日は、お母さんたちにとって最も忙しい時間でもある。だからこそ、通常の哲学カフェとは別に母親たちのための哲学カフェを用意する意義がある。〈グリーングラス〉での哲学カフェは、「おしゃべりサロン」と同様、平日の午前中、おもちゃとベビーシッターの用意された隣室に子どもを預けて行われる。実践を志す者がいつでも活動に参加できるために、実践の場、すなわち実践のための環境がいつもそこにあることが大事である。それを実現するために

は、育児サークルのような他の活動の環境を利用しながら実践の場をつくっていく必要があるのではないだろうか。

〈グリーングラス〉での哲学カフェの参加者は普段から情報交換したり悩みを相談し合っている馴染みのメンバーだが、哲学カフェでは通じているつもりだったことばが通じていなかったり、各人が異なる前提をもとに話していたことが明らかになることが少なくない。そのことは、「母親」という一見同質的な集団も、もともと年齢、職業、趣味、経験の多様な人たちの集まりであることを思い起こさせてくれる。育児サークルでの哲学カフェは、たとえ物理的に開かれた空間でなくとも、対話の過程で参加者の多様性が浮かび上がってくることによって、〈開かれた対話〉が可能になることを示しているといえるだろう。

また、この哲学カフェに参加しているのは基本的に〈グリーングラス〉のメンバーだが、最近では、子どもがすでに幼稚園生や小学生になっていったん育児サークルを離れた人たちが参加することも多い。これは、悩み相談では具体的なアドバイスを得られる反面、知識や経験の豊富な「先輩ママ」は一方的に教えるばかりで学ぶことが少ないのに対して、知識や経験だけでは答えられない問いを扱う哲学カフェでは、「先輩ママ」も得るもの（前提への気づき、視点の変換）などがあるためだろう。このことから、将来的には保育の専門家や保育師も加わって、一方的な知識伝達ではない新しいやり取りが生まれる可能性も考えられる。育児サークルで行われる哲学カフェは、実践の環境をつくることに関しては育児サークルに寄生しながらも、参加者がその場で新しい実践をつくってゆく自律した活動であるといえるだろう。

4-2. 自然観察会のなかでの哲学カフェ

各地でさまざまな自然観察会が開かれている。自然観察会では、ふつう主催者と参加者が一緒に決められたコースを散策する。そのなかで参加者はそこに生息する植物や鳥などの説明を聞いたり、実際に手にとって観察したりする。最近では、単に知識を見聞きするだけでなく、参加者が実際に自然にふれることを重視する傾向が強いように聞く。こうした自然観察会は、身の回りの自然の大切さの再認識すること、環境問題への意識の根付きなどを目的としている。それに対し、われわれが行った自然観察会に哲学カフェを組み込む試みは、自然観察会の行程に参加者同士が〈対話〉する時間を設けてはどうかという提

案であり、自然観察会のなかで参加者がまさに今見てきたことや歩きながら思ったことをふりかえり自分の言葉にしてみること、そしてそこから参加者がともに考えることを目的としている、といえる。では実際に見てみよう。

その哲学カフェではまず参加者に自然観察会の感想を述べてもらうことからはじめた。「しんどかった」「いままで知らなかった植物が見れてよかった」といった感想から「なんか安全な自然のなかを歩いている感じがした」といった意見まで。さまざま出された感想やその感想に対する意見などを通して、参加者に〈問い〉の形にしてもらう。今回選ばれた〈問い〉は「自然の〈こわさ〉とは何か」であった。この問いにつながるエピソードは次のようなものであった。ある池の前で立ち止まった参加者が、池の底がコンクリートで出来ていることに気づいた。その周りにいた参加者の一人は何も疑問に感じなかったにもかかわらず、別の参加者はその池は人工物であり、自然ではないと憤りすら覚えたという。つまりこの二人の間では何を〈自然〉と考えるのかという点で食い違っている。この後、哲学カフェではいろんな意見が行き交う。「われわれのまわりに本当の自然なんてあるのか」「人工物であろうとそこで自生している植物にとってはやはり自然なのではないか」「誰にとっての安全やこわさなのか」。では、こうしたやり取りのなかで進行役は何をしているのか。ここで進行役に求められていることは、あくまでも参加者が感じたことを言葉にすることを促し、たんなる感想や意見に終わらないように手助けする補佐的な役割である。つまり「先ほど発言された人と今発言された人との〈自然〉という言葉は同じ意味ですか」「〈こわさ〉って脅威のことですか、それとも〈恐れ〉に近いものですか」など。また、まさに今見てきた経験を重視するこのカフェは、参加者が自然観察会中どこで立ち止まったか、何を眺めたのか、その時誰と隣り合っていたのかなど偶然的要素が強い。そのため、「もしあなたがその場に居合わせたらどう感じたと思いますか」といったように別の参加者の発言を促し、参加者同士の違いを引き出すことなどが求められる。つまり、進行役には偶然性を切り捨てるのではなく、むしろそれを生かしつつ対話の要素としていくような気配りも求められるだろう。もちろんこうした参加者と進行役のやりとり、そして参加者同士のやりとりが〈問い〉に対する〈答え〉に必ずしも結びつかないかもしれないし、それはわれわれが少し考えれば思いつくような意見なのかもしれない。しかし、あえて他人に対して言葉にしてみることによって、参加者はその〈問い〉に、そして〈自然〉という言葉に立ち止まり、いままで自分が抱いていた自然に対するイメージが他人と食い違うという経験をしている、といえる。そしてここから従来の自然観察会との違いも見えてくるよう

にも思われる。自然観察会のなかでの哲学カフェはこのような営みである。

【場をつくること】

おそらく、われわれが行った哲学カフェを組み込んだ自然観察会も従来の自然観察会もその目指すところが大きく変わるということはないであろう。われわれは今までにさまざまな情報媒体を通して、自然にふれることの大切さや、環境問題の重要性などを感じている。そして従来の自然観察会も、知識や具体的な体験を与えることを通して、観察会後の参加者の行為がそれまでと変わること、つまり〈知識と実践の一致〉を期待している。ただ、この報告を書いている私自身も自然観察会に実際に行って感じたことなのだが、従来の自然観察会のもつ問題はそのなかで参加者が常に〈受け身〉なものとして置かれているということ、そしてそこでの知識の移転が〈一方向的〉であるということにある。自然観察会は、ある意味では旅行などと同様に、週末などを利用して日常の空間から非日常の空間に出かけるという実践である。参加者は自然観察会が終わるとそのまま日常生活に戻る。その日常生活のなかでは、単に見聞きした知識は埋もれてしまい、何らかの行為の変容に結びつかないことが多いのではないだろうか。それは、われわれが自ら疑問に感じ自分で調べたことと、誰かからそれとなく聞いたこととどちらが記憶に残っているかということを考えれば理解できるだろう。つまり、自然観察会のなかに哲学カフェという場を設けることは、そのことによって、環境に対して、また環境について考えることに対して、参加者が主体的に関わる場をつくるということを意味している。この哲学カフェの参加者に注目してみると、参加者はそこで単に自分の思いを述べているだけではない。確かに比較的最初の発言はそういう傾向が強いかもしれないが、他の参加者や進行役から問い返されることを通して、参加者は自分が「本当の」や「こわさ」という言葉をどういう意味で使っているのか、何から得た情報を前提に話をしているのか、またそれが本当に自分の意見なのかといったように、つねに反省を求められる。そしてそこから自己の発言に対する吟味におわらず、他の人々から出された言葉に対する吟味、そして他の人々との吟味ということが可能になる。つまり、自然観察会のなかに哲学カフェを組み込むことが、環境について考える場、つまり一定の時間と場所、そして具体的な自然を前にして考える場をつくる、ということになるのである。そしてそのような場にかかわることを通じて、参加者が実生活において、例えば環境負荷をかけない生活を心がけるといった行為の選択について、その選択肢について自分で考え、主体的に選択するということにつながるかもしれない。

【参加の変容】

では、そのような場を維持していく上で何が必要となるのだろうか。まず、そのもっとも基礎にあるのは参加者の自発性であり、また複数の人が参加するということである。自然観察会のなかでの哲学カフェの場合、そのカフェに参加しようと決めた時点で、参加者が自発性を持っていると考えてよい。ただ、参加者の自発的な参加が、そしてそうした自発性をもつ人が複数参加すれば、哲学カフェが成り立つのかといえばそうではない。そこからさらに参加者の関わり方が問題とされ、参加者が対話の主体となり、その場に主体的にかかわっていくことが求められる。では、ここで言われる主体的なかかわりとはどういうことであろうか。それは単に対話に積極的にかかわる、多く発言をするといったことではない。そうではなく、個々の参加者が進行役や他の参加者とのやり取りを通して、参加者自身が考え、そしてそのことが共同で考えることへとつながっていくようなかかわりのことである。つまり、単にその場のやりとりから自己の発言やふるまいを吟味するだけでなく、その場で起こっていることを自己のこととして引き受け、吟味していくような共同的なかかわりが期待されるといえる。もちろんそれぞれの参加者によってそのかかわり方に温度差があるということは事実であるし、また、哲学カフェのなかで発言する／しないを含め、その場にどういうかかわり方をするかということは参加者の自由である。その意味で、哲学カフェを成り立たせる基礎に参加者の自発性があることに変わりはない。ただ、上で述べたような主体性ははじめからあるわけではなく、対話を通して、そしてその場にかかわることによって生まれるものである。それゆえ、進行役は個々の参加者に対して対話への参加を促し、そして参加者は進行役や他の参加者との関わりを通して、その場の担い手となることが重要なのである。

そしてこのことから、この自然観察会のなかに哲学カフェを組み込むもっとも重要な意義も見えてくる。つまり哲学カフェを経験することによって、参加者の参加の形態が自然観察会および哲学カフェに参加する前と後で変わっているということである。私は先に従来の自然観察会の問題として、参加者が〈受け身〉なものとして置かれていることをあげたが、〈参加の変容〉によって参加者は、自然に対し、またさまざまな状況に対して、今までとは違ったかかわり方をすることが可能となるかもしれない。もちろん、哲学カフェを行ったら必ず〈参加の変容〉が起きるというのではない。しかしその可能性には言及できるように思われる。

【交わりの場】

しかし、そうなるとこの哲学カフェは、結局は何かの目的のための手段ではないのか、例えば環境保護、そして従来の自然観察会の改善を目的とするのであり、考えることや吟味することそれ自体が目的であるといえるのか、という批判が向けられるだろう。この点について考えると、確かに、結果として、何らかの目的に対する手段として理解されうる側面があることは否定できない。この哲学カフェは事実として自然観察会のなかに位置している。しかし、そこで何が行われているのかを考えるならば、参加者がまさに今見てきたことを言葉にし、発言することであり、それぞれの発言が何に依拠しているのか、そしてそもそも何が問題なのかを〈自分が〉そして〈共同で〉考えることそれ自体である。何もこの哲学カフェは環境だけをテーマにするものではない。自然観察会を材料に「幸福」や「社会」といったテーマ、そしてそもそも「なぜ自然を守らなければならないのか」という自然観察会の前提をも問い直すことができる。この哲学カフェは、その意味で自然観察会から自律した活動としてそれ自体を目的としつつ、自然観察会の活動をそれまでとは違う形で拡張するというあり方をあわせもつ、そういう活動としてある。そしてこの自然観察会と哲学カフェのそれぞれが自律した活動でありつつ一緒に行うというこのアイデア自体が重要である。[*29]つまり、自然観察会という活動のなかに哲学カフェという別の空間をつくることが、本来〈自然保護〉という価値を共有する人々が集まる場所であった自然観察会を、その価値を共有しない人々、またその活動に今まで参加しなかった人々との接点を生み出す場に変え、また非日常の事柄として捉えられがちな環境問題と日常の生活との接点を生み出す場に変えるだろう。哲学カフェは、いわばある活動のなかに空白をつくることによって、異なる考え方をもつ人々の、また日常と非日常の交わりの場所として機能する。自然観察会に哲学カフェを組み込むという試みも、環境にかかわる事柄ついて考えることそれ自体を通して、われわれ自身の日常生活に接続していくような対話の回路をつくる、そういう実践の一例である。

哲学カフェを組み込むという一つの工夫が、その活動の前提を問い直すことを含め、問題に対するさまざまな見方を生み出し、またその問題を考えるその人自身に引きつけて考

29——自然観察会に哲学カフェを組み込むという試みは、実際のところはじまったばかりであり、それほど回を重ねたものではない。それゆえまだ試験的な段階にあり、具体的な内容は改善していく余地は数多くあると思われるが、自然観察会と哲学カフェをトータルとして企画し運営することを通して社会のなかにこうした場をつくっていくこと、またこうした場があることが重要である。

えることを可能にする。そして実際、環境問題に限らず、社会には多くの問題があり、そうした問題に取り組むさまざまな活動がある。自然観察会のなかでの哲学カフェを事例に、それ以外の活動においても同様の試みを行うことによって、新しい活動をつくっていくことが重要である。[*30]

4-3. まとめ

以上、二つの実践例から見えてくる哲学カフェの特徴をまとめてみよう。

1) 哲学カフェにおける議論はどの瞬間も哲学的であるわけではない。自己吟味にせよ反省的思考にせよ、哲学的思考はむしろ瞬間的なものである。しかしそれは常に日常会話の延長線上にあり、哲学カフェはそのつながりを重視する。
2) 哲学的対話は抽象的な主体によってなされるのではなく、常に生身の人間によってなされる。それゆえ哲学カフェは、個々の参加者に付随する社会的属性や偶然的要素を捨象するのではなく、反省のきっかけや対象として生かしつつ議論を行う。
3) 哲学カフェは、実践の場をつくることに関して、さまざまな活動に寄生するなど多様な実践形態をとるが、内容的には自律した活動としてある。それは他の目的に依拠するものではなく、その活動を通して参加者自身が活動の主体となり、新しい参加の仕方を獲得していくことが重要となる。
4) 具体的な企画・運営それ自体が重要である。より具体的には、そういう場をつくり、維持していくために、企画段階からかかわり、テーマ、時間、地理的状況、ターゲットを考え、それに合わせた広報を行うこと、そして参加しやすい環境のセッティング（会場の手配、飲み物の用意、机の配置など）をすることが重要である。既存の活動に寄生する場合には、主催者側に企画の意図を理解してもらい連携を怠らないことなども求められる。

もちろんこれら四つの特徴は、あくまでも二つの実践例から見えてきたものであり、さらに多様な実践例を検討することにより、哲学カフェを考えるための素材が引き出せるであろう。

30——— 他の事例として、「日本ホスピス・在宅ケア研究大会」(2001-)、「Kavcaap（エイズに関するアート／文化プログラム）」(2004, 2005)、「中之島コミュニケーションカフェ」(駅建設にともなう都市文化提案イベント)(2006) など。

5. 哲学カフェは社会のなかでどのような活動としての意味をもつのか

以上の考察を踏まえ、最後に、哲学カフェが社会のなかでどのような活動として位置づけられるのかをあらためて考えてみよう。

5-1. 社会的実践と〈活動〉に関する一般的意義

どのような哲学的な議論も社会的実践として営まれる。つまり、哲学的議論を志し、実行する人たちがおり、その人たちが現実に活動する場が社会のなかにいくつも存在する。大学の哲学研究者が行う議論もまた、学研究機関あるいは学会という形態のもとでの研究者コミュニティにおける社会的実践に数え入れられる。哲学カフェは、ある部分では研究者コミュニティにおける実践と連続しながらも、議論実践への参加の新しいかたちを描こうとしている。こうした新しい実践の生成と分化に関しては、1. **進行役を中心とする「実践コミュニティ」の形成**と、2. **〈活動〉のための「拡張のメディア」としての「カフェ」的時空間のアレンジメント**の二つが重要な役割を担う。[*31] この二つのことがらをさらに具体的に考えるために、次の三つの点を確認しておきたい。

1. 実践を積み重ねること（実践知を共有するコミュニティの形成）：哲学カフェの実践を支えるのは、進行役を中心とする議論という実践の積み重ねにほかならない。進行役は、参加者が思考や意見を吟味するのを助けるコーチであり、対話や吟味を演じる模範的なパフォーマーでもあるが、進行役ただ一人が議論に熟達することは逆に意味をなさない。実践の積み重ねのなかで、実践知の共有、実践への参加を生じさせなければ、実践の社会的な広がりはなくなってしまう。議論や進行のマニュアルやモデルを作成し、それ

31 ―― ウェンガーらの「実践コミュニティ」論とエンゲストロームの「活動理論」は相互に補い合う視点をわれわれに提供している。（Cole, 1996=2002）哲学カフェにおいては、進行役を中心とする議論参加者は「実践コミュニティ」を形成し、ある種の求心的な実践を志すが、常連ではない一回限りの参加者たちは必ずしもこのコミュニティに「帰属」するわけではない。他方で、哲学カフェは多様な参加形態を許容することにより、「望めばいつでも参加できる議論」という〈活動〉としても広がりを見せている。なお、カフェという空間を特徴づけているのは、「飲食とおしゃべり」という口の文化／口の実践であり、広い意味でのオーラルコミュニケーションである。

をもとに「教育」を試みることは、もしそれが可能であればそれなりに有効かもしれない。しかし、たとえ実現可能であるとしても、それはあくまでも実践にとっての数多ある補助の一つでしかなく、実践の代わりになることもない。単純ではあるが、議論を学ぶには実際に議論をするしかない。マニュアルやモデルがうまく機能しないとすれば、それが活動の外に位置する外的要素となってしまうためである。[*32]むしろ、実践への参加に関しては、活動の要素となる「遊び」や「ゲーム」に類するものが重要な役割を果たす。[*33]

2. **実践の場を作ること**：哲学カフェが〈活動〉として社会的に拡張していくためには、実践を支える熟達者たち、固定されず自由に交替できる「進行役」たち（実践コミュニティ）の存在だけでなく、拡張ためのメディア（＝媒介）が不可欠である。そのメディアとなるのは、こうした多様な参加を許容する場、すなわち、実際の「カフェ」あるいは、カフェに類する機能（飲食と会話：口の実践）をもつ場を設け、維持することである。実践を志す者が、いつでも活動に参加できるために、実践の場がいつもそこにあることもまた必要である。とりわけ、哲学カフェの活動にとっては、大学機関や企業のセミナー室のように、公的／私的に整備された環境ではなく、「カフェ」に象徴されるような、日常生活や他の活動と連続した空間に人々が集まることが重要となる。[*34]つまり、身の周りにあり、参加しようと思えば参加できる、「草野球」的なフィールド、「空地」が提供されているとともに、そうした「空地」において人々の活動を媒介するもの、コーヒー、テーブル、椅子という文化的道具に新しい意味が与え直されることが必要となる。

3. **実践への参加者の自発性から自律的活動へと拡張すること**：哲学カフェにおいては、参加する／しない、発言する／しないは参加者に任される。こうした自発性からなる実践

32——逆に言えば、実践の状況を記述することもまた、それ自体実践の一部となる、といえよう。このことをヴィトゲンシュタインは、「ある規則への従い方を記した規則……」というものが完結せず無限に続き得ることを通して考察した（Wittgenstein, 1953）。

33——筆者たちは対話を楽しむためのロールプレイゲーム作成も行い、それを哲学ワークショップの場で用いている。その一つが「ソクラテスの対話ゲーム」である。

34——厳密に言えば、ある場所と時間帯を設定することは、その場と時間に来ることができない人々を原理的に排除してしまう。その意味では哲学カフェは、「理想的」な公共空間に該当するのではない。しかし、仮にそのような理想を追求するにしても、どのような場所で開くとどのような人々が集まり、どのような議論ができるのかという経験を積み重ねるほかないように思われる。Café Philo では、社会のなかの様々な機会や場所・空間（喫茶店、セミナー室、アートセンター、美術館、駅、空地、大会議場の一角、工事現場）を利用して実験を行っている。

は確かに不安定である。しかし他方で、こうした不安定さを制御することを目論み、場を既存の制度のうちに組み込み、参加の義務づけられた空間を設定すれば、参加者も選別され、議論の性質そのものもまた変化してしまう。例えば、学校教育や娯楽産業という文脈におかれると、哲学カフェはその実践そのものにとって外的な評価基準（「成績」や「売上」）に晒されてしまう。議論や思考の基準となるものを自ら吟味するという活動を根幹に据える哲学的議論は、他の目的に従属することなくそれ自身のために行われる「自己充足的」側面をもつ。実践は他の目的のためにではなく、実践それ自体のために行われる。哲学カフェは、議論と思考を楽しみ、それを動機として人々が集まる場所である。そこで、参加の度合いを高めながら、自ら進行役となって哲学カフェを開くことを参加の最終目標とする人たちの「実践コミュニティ」への方向と、そうした実践の周辺に留まるというかたちで様々な人たちが出入りを繰り返すという拡散の方向、という二つの動きからなる自律した〈活動〉が生成するのである。

5-2. 哲学カフェは、社会のなかで行われている他の議論の実践とどのような関係にあるのか

哲学カフェでは、しばしば私たちの社会生活にとって必要不可欠なことをテーマに話し合われるが、その議論は、何らかの社会的問題への直接的な解答や結果をもたらすような「即効性」のある答えを目指すわけではない。すでに述べたように形式上、合意形成の手続きを踏むことは不可能であり、また、「解決されるべき問題」に取り組むだけの十分な準備がなされるわけでもない。むしろ哲学カフェにおいては、解決や合意への圧力なしに、あるテーマについて様々な考えや価値判断を持つ人がともにそれについて語り合える自発的で「ゆるやかな場」の生成が特徴となる。「カフェ的空間」とは、ある日常における実践と連続している場所であり、進行役を媒介にした哲学的議論はその場を自律的な空間へと変容させるのである。哲学カフェは、「問題解決」や「合意形成」への負荷、すなわち、他の目的に従属した営みではなく、議論自身を楽しむという自足的な営みであることによって、自律的に活動し始める。

社会のなかのどのような活動も、それがより大きな社会の文脈のなかにどのように位置づけられるのかによって、異なる意味と機能をもつことも無視できない重要な事実である。その意味では、哲学カフェも「言葉を通して議論すること」という価値にコミットす

る活動であり、それ以外の活動（歌を歌う、踊る、演説する、殴り合うなど）を排除する空間である。また、「カフェに集まる」という様式自体が、参加する者を限定することも確かであろう。しかし他方で、哲学カフェの活動は、それに参加する者たちからすれば、自律した活動であり、自ら志向する実践以外に目的をもたず、他のものの手段となることはない。この「他のものの手段となることがない」という単純な志向が哲学的議論にとって本質的な点ともいえるだろう。

ところで、こうした哲学カフェの活動は「公共性」とどのような関係にあるのだろうか。実践と活動という観点から言えることは、「公共的なもの」は、所与のものではなく、実践と活動のなかに生成するものであるということである。「公共性」は理念や理想のなかには場所をもたない。（もちろん、理念を媒介にした活動、すなわち社会運動という実践もあり、それが歴史的に「公共性」を形成してきたことを無視するのではない。）「公共性」という問題は、思想として追求されるのではなく、人々が現実に参加することのできる活動として考えられなければならない。そして、そのような活動を媒介するものが何であるのかを、十分に考察しなければならない。哲学カフェから垣間見られる「公共性」とは、人工建造物のなかに生息し始めた「ビオトープ」的な生態系なのである。

5-3. 様々な社会領域の「インタフェイス」としての哲学カフェ

哲学カフェは、哲学研究者と「素人」のあいだで交わされる哲学的議論として捉えられる必要はない（もちろん、そのような側面がないわけではない）。哲学研究者と「素人」のあいだの議論として仮に限定した場合でも、そこで行われるのは、研究者から素人への知識伝達ではなく、双方からの議論という実践への参加である。単純に言えば、進行役の適切な媒介を通じて、参加者は「知識伝達」が功を奏しないことを体験する。「九九」が、それを自ら暗唱することができなければ、無意味な呪文にしか聴こえないのと同様に、専門知識の無闇な披露はかえって徒労に終わるだろう。[*35]

35——— 知識、知ということを考えるとき、知識を持つ専門家（大学人、研究者）とそれを持たない市民という形で二分して捉えられることが多い。近年、大学の「社会」に対する「アカウンタビリティ」というものが言われるようになり、大学と「社会」、専門家と「市民」の「インタフェイス」というものが求められた。これについては、専門家から「市民」への知識伝達のモデルが主流であったように思われる。しかし、このモデルにおいては、専門家は、知識を（論文、出版という特殊な仕方で）生み出す者、知識の所有者として位置づけられ、「市民」

［写真3］　大阪・中之島地下駅建設現場での哲学カフェ

つまり、（進行役の適切な媒介による）この参加過程を通じて、哲学研究者であれ、別の分野・職業での研究者・専門家であれ、それぞれの領域での実践のあり方が相対的なものであることを実感する。哲学カフェにおいては、すべての参加者（進行役も含む）が「人前で話すこと」を通して自らの「癖」（慣習＝ハビトゥス）を演じる。日常での会話では、こうした「話し方」の違いがしばしば葛藤の原因となる。しかし、哲学カフェでは、進行役がそのような「話し方」にはあえて注意を払わずに（参加者一人一人の慣習的振舞い＝実践を遮断させ）、参加者を議論のテーマに集中させることがうまくできれば（進行役の技法としては、参加者の発言とそれへの応答によって、議論に貢献する一般的論点を抽出することができれば）、参加者の相互変容（相互学習）が生じるのを期待することができるのである。哲学的議論への参加とは、言葉や考えそれ自身に向き合うというシンプルだが容易ではない態度を学習することなのである。

こうした意味において、哲学カフェにおける議論、進行役と「カフェ的空間」によって媒介された活動は、「対話する文化、議論する文化」の一翼を担うことができるだろう。哲学カフェは、おそらくいかなる社会の領域、個別の実践のなかにも埋め込むことができる。（すでに行われた例からすれば、美術館、病院、図書館、大学など、様々な場所とそ

は知識や成果を受容し消費する者として捉えられている。知識伝達モデルでは、知識を生み出す場所と、知識が消費される場所が切り離されている。

こうした知識伝達モデルではなく、「社会的実践への参加」で考えることによって、知識への新しい（あるいは本来の？）関わり方が見えるようになると思われる。「社会的実践への参加」には、知識を生み出す者、消費する者の区別は存在しない。社会的実践においては、その参加者のすべてが、実践活動にかかわる。哲学カフェは、知識伝達の場所ではなく、知識や考えを共同で吟味し、生み出す場所である。哲学カフェとは、知識に対するオルタナティブな関わりであり、大学的な知識産出の方法と、「市民」的知の新しいインタフェイスの一翼を担うこともできるだろう。

こでの実践に埋め込むことができる。）それは哲学的議論・対話の大きな特徴でもある。

以上の哲学カフェに関する考察によってあらためて確認されたように、「モデル」や「方法」を何かに適用することによっては、実践と活動は生成しない、と言うことができるだろう。実践が営まれるためには実践者のコミュニティと資源が前提とされるのであり、ある活動が生成し広がるためには、拡張のためのメディアが不可欠である。おそらく〈インタフェイス〉と言われるものは、実践という水準において考えられねばならず、活動が活動として生成することのうちに〈インタフェイス〉を見ることが重要ではないだろうか。少なくとも、哲学カフェは、議論という実践への参加を開くとともに、さらに人々のあいだで営まれている活動のなかに新しい活動を芽吹かせるというかたちでインタフェイスの生成を印づけているのではないだろうか。

［ほんまなおき・大阪大学コミュニケーションデザイン・センター助教授］
［たかはしあや・大阪大学コミュニケーションデザインセンター・招聘研究員］
［まつかわえり・大阪大学大学院文学研究科博士後期課程］
［かしもとなおき・大阪大学大学院文学研究科博士後期課程］

【引用文献・参考文献】

Cole, Michael, 1996, *Cultural Psychology : A Once and Future Discipline*, President and Fellows of Harvard College. = 2002,『文化心理学：発達・認知・活動への文化―社会的アプローチ』，天野清訳，新曜社.

Engeström, Yrjö, 1987, *Learning by Expanding : An activity-theoretical approach to developmental research*, Helsinki: Orienta-Konsultit Oy. = 1999,『拡張による学習：活動理論からのアプローチ』，山住勝広他訳，新曜社.

Engeström, Yrjö, Reijo Miettinen and Raija-Leena Punamäki (ed.), 1999, *Perspective on Activity Theory*. Cambridge University Press.

Habermas, Jurgen, 1990, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp. = 1994,『公共性の構造転換』，細谷貞雄訳，未来社.

Kripke, Saul. A., 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basel Blackwell. = 1983,『ヴィトゲンシュタインのパラドックス：規則・私的言語・他人の心』，黒崎宏訳，産業図書.

Lave, Jean & Etienne Wenger. 1991, *Situated Learning : Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press.=1993,『状況に埋め込まれた学習：正当的周辺参加』，佐伯胖訳，産業図書.

Luhmann, Niklas, 1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp.

Ong, Walter Jackson, 1982, *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, Methuen. = 1991,『声の文化

と文字の文化』，桜井直文他訳，藤原書店.
Phillips, Christopher, 2001, *Socrates Café : A Fresh Taste of Philosophy*, W W Norton & Co Inc. = 2003，『ソクラテス・カフェにようこそ』，森丘道訳，光文社.
Rorty, Richard, 1982, *Consequences of Pragmatism*, Univ. of Minnesota Press. = 1985，『哲学の脱構築：プラグマティズムの帰結』，室井尚ほか訳，御茶の水書房.
Ryle, Gilbert, 1949, *The Concept of Mind*, Hutchison. = 1987,『心の概念』，坂本百大，宮下治子，服部裕幸訳，みすず書房.）
Sautet, Marc, 1995, Un café pour Socrate, Robert Laffont. = 1996,1998『ソクラテスのカフェ』（Ⅰ・Ⅱ），堀内ゆかり訳，紀伊國屋書店.
Wenger, Etienne, 1998, *Community of Practice*, Cambridge University Press.
Wittgenstein, Ludwig, 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp. = 1976，『哲学探究』（ウィトゲンシュタイン全集8），藤本隆志訳，大修館書店.
大黒岳彦，2006,『〈メディア〉の哲学：ルーマン社会システム論の射程と限界』，NTT出版.
伊勢田哲治，2005，『哲学思考トレーニング』，筑摩書房.
菅磨志保・山下祐介，2002，『震災ボランティアの社会学："ボランティア=NPO"社会の可能性，ミネルヴァ書房.
田辺繁治，2003，『生き方の人類学：実践とはなにか』，講談社.
納富信留，2005，『哲学者の誕生』，筑摩書房.
野矢茂樹，1997，『論理トレーニング』，産業図書.
コプフヴェルグ・ベルリン，樫本直樹、川上展代訳，2005,「ソクラティク・ダイアローグの方法論：遡及的抽象　どのように哲学的認識を求め、見いだすのか」,『臨床哲学第七号』，大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室発行所収.