Osaka University Knowledge Archive

Title	臨床と対話 : マネジできないもののマネジメント
Author(s)	中岡, 成文
Citation	
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/13240
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	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

Osaka University The 21st Century COE Program Interface Humanities Research Activities 2002*2003

研究と交流

Osaka University The 21st Century COE Program Interface Humanities Research Activities 2002*2003

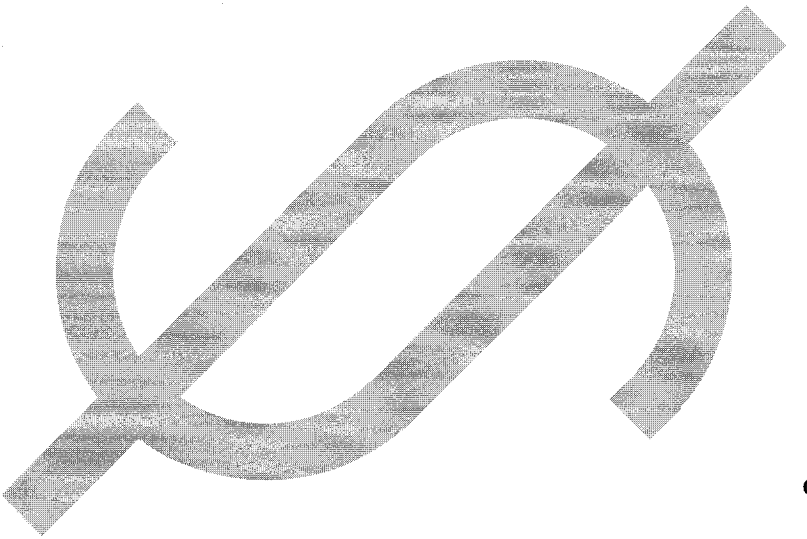
大阪大学 21 世紀 COE プログラム
インターフェイスの人文学
文学研究科・人間科学研究科・言語文化研究科
2002・2003 年度報告書

臨床と対話

Clinical Dialogues

マネジできないもののマネジメント

Management of the Unmanageable



Group 7

臨床と対話　構成メンバー

➤ 臨床哲学から

中岡成文　（文学研究科教授）
屋良朝彦　（文学研究科研究員(COE)）
高橋　綾　（文学研究科研究員(COE)）

➤ NGOと公共的な対話

入江幸男　（文学研究科教授）

➤ 死の臨床をめぐって

恒藤　暁　（人間科学研究科助教授）
坂口幸弘　（関西福祉科学大学健康福祉学部健康科学科講師）
安部幸志　（人間科学研究科日本学術振興会特別研究員）
王　健　（人間科学研究科博士後期課程）
森田敬史　（人間科学研究科博士後期課程）
舩原徹雄　（人間科学研究科博士前期課程）
大橋　陽　（人間科学研究科博士前期課程）

➤ 記憶と対話

渥美公秀　（人間科学研究科助教授）
加藤謙介　（人間科学研究科博士後期課程）
近藤佐知彦　（留学生センター助教授）
諏訪晃一　（人間科学研究科博士後期課程）
関　嘉寛　（人間科学研究科助手）
谷本奈穂　（関西大学総合情報学部専任講師）
渡邊としえ　（財団法人集団力学研究所研究員）

➤ 研究協力者(NGOと公共的な対話)

Ratan Gazmere　（Chief Coodinator of AHURA Bhutan）
Manfred Ringhofer　（大阪産業大学教授）

目次

007　はじめに　中岡成文

009　第１部　臨床哲学から

010　もの・ひと・とき――「臨床と対話」のために　中岡成文

023　予防原則の哲学的考察
――科学技術と社会の新たな倫理的関係の構築のために――　屋良朝彦

035　対話のインセンティブ――子どもたちとの「楽しい」対話のために　高橋 綾

049　第２部　NGOと公共的な対話

052　NGOと公共性の問題の一事例
――ネパールのブータン難民キャンプを訪問して――　入江幸男

060　ブータン難民の過去・現在・未来　ラタン・ガズメル

067　第３部　死の臨床をめぐって

068　第１章
アジアにおける死の臨床に関する研究の動向
Recent trend of clinical studies on death and dying in Asia

069　アジアにおける死の臨床に関する心理学的研究　安部幸志・恒藤 暁

079　中国人の死生観――死と家族にまつわる視点から――　王 健・安部幸志・恒藤 暁

084　死の臨床におけるスピリチュアリティ研究の動向――比較文化的観点より――
森田敬史・安部幸志・恒藤 暁

093　東アジアにおけるアドヴァンス・ディレクティブの発展と研究の動向
舩原徹雄・大橋 陽・安部幸志・恒藤 暁

102　第２章
遺族支援システムの構築に向けて――医療現場における遺族支援の現状と課題――
Towards establishment of a system that supports the bereaved in Japan:
The current state of bereavement services in healthcare

目次

104　ホスピス・緩和ケア病棟における遺族支援　坂口幸弘・恒藤 暁
111　大阪府下のある公立総合病院における遺族支援　坂口幸弘・恒藤 暁
115　遺族支援に対する看護師の意識　坂口幸弘・恒藤 暁
123　第 4 部　記憶と対話
124　記憶、対話、そして集合的な想起　近藤佐知彦
146　記憶の伝承に関するグループ・ダイナミックス　渥美公秀
161　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　関 嘉寛
177　博物館の展示を「見る」という経験　谷本奈穂
189　『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　加藤謙介
201　「佐伯敏子さんの語り」について：付属資料の解説
207　佐伯敏子さんの語り　（本報告書への収録者　諏訪晃一）
242　臨床的災害救援システムの構築に向けて　渥美公秀
255　地域防災プログラムのマニュアルの意義　渡邊としえ
262　あとがき　渥美公秀

はじめに

中岡成文

本COEプロジェクトのうちで、私たちの「臨床と対話」グループでは、いろいろな臨床現場で語り・対話が交わされる、その特質や様式を解明・分析すると同時に、それら相互の交流（インターフェイス）にも注目することを自らに課している。本グループ研究員の組織としての所属は、大阪大学大学院の文学研究科（哲学講座）と同人間科学研究科（ボランティア人間科学講座、人間行動学講座）にわたっている。しかし、幸いといおうか、少なからぬメンバーはこれまでに共同研究プロジェクトなどで互いに一緒に仕事をした経験があり、グループとしてのまとまりを作り出すのにはあまり苦労しなかったような気がする。

私たちが発足当初において、自分たちの具体的なフィールド、活動目標として想定したものは以下のとおりである。

（1）臨床の場の構築に向けて ―― 災害救援・障害者支援（大阪大学の身体障害学生修学支援室に対するサポートを実践の場とする）・遺族支援（ホスピスや病院での）についての調査分析と、それに基づいて具体的なシステムを立ち上げるためのサポートを行う。

（2）〈語りと対話〉のより深い理解と内省に向けて ―― 記憶と対話のメカニズムについて掘り下げる。とくに「謝罪」においていかにして記憶が構成・再現されるか、「博物館」という記憶を物象化する装置・設備において何が起こるのか、「災害」という事態の記憶が被災者らとの対話の中でどのように構築・再現されるかなどに重点をおいて調査研究を行う。
加えて、「死の臨床」の比較文化的調査ならびに全国実態調査を行って、それに基づいて末期患者や遺族へのサポート態勢を検討する。

（3）臨床現場の相互交流と対話に向けて ―― どのようにしてNGO間の連帯が可能になるかについての難民キャンプ現地調査（ネパール）を含めて、それぞれの問題点と解決方法をもつ現場同士のインターフェイスの在り方を検討する。

（4）対話のモデル構築と対話を促進する媒介スキルの探求 ―― 各界の対話実践家を糾合した年1回の「対話シンポジウム」を基盤とし、また哲学カフェやソクラティク・ダイアローグを頻繁に開催して、市民との対話を実際に推進し、対話を促進する具体的な方法論とスキルについて知見と合意を積み重ねていく中で、公共的事柄の意思決定に市民が参加する方途についても具体的なモデルを策定する。

こういったことを研究対象として設定し、平行して実行に移していった、その中間的な成果が本報告書に盛り込まれているわけである。これ以外にも、第一回「対話シンポジウム」の模様が別途報告書として出されるなど、ここに反映されていない調査・研究活動もある。他方で、今後取り組みを深めていかなければならない研究テーマや、その後重点の置き方を変えることになったテーマがあることも事実である。

さて、学内外との連携も本プロジェクト遂行のためには重要であると思われる。平成15年度より私たちのグループが中心となって、大阪大学でCOE講義科目「科学と社会」を発足させた。この授業の一端は今回編集されるDVDに収録されている。「科学と社会」は今後もできるだけ継続的に開講し、全学の博士号取得予定者に専門の枠を越えた視野を身につける機会を提供すると同時に、広く市民に開放する方向で考えている。また、「科学と社会」という学際的テーマをせっかく立てたからには、それに基づく学内での対話（授業計画の策定と方向性に関する自然科学系教官とのすりあわせと意見交換）を実現していきたいと、その機をうかがっている。

最後になるが、〈現場の知〉にコミットして、共同で言葉にしていく臨床哲学のプロジェクトに参加してきた私としては、「臨床と対話」という研究グループ名は、親しみをもって受け止めることができる。他のメンバーもおそらくそうではないかと推測するが、私たちの間にある程度の研究手法の違いが存在することも確かであろう。メンバーが定期的に顔を合わせる勉強会をすでに発足させたので、その場で互いに学び、手法の違いを生産的な刺激のレベルにまで高めて、COEプロジェクト全体に貢献していくこともじきに可能になるものと期待している。

第1部

臨床哲学から

もの・ひと・とき ——「臨床と対話」のために

中岡成文

>> はじめに

本COEプロジェクトのうちでも、私がかかわっている「臨床と対話」の班の仕事は実践性ないし現場性をとりわけ強く志向するものといえるので、この拙文では、その出発点となりうるような確認事項をいくつかでも探ってみたい。それは、実践に臨む上での、お互いの言葉遣いの整理・整頓のようなものかもしれない。それは実践の緊急性に照らすとあまりに悠長な作業に見えるかもしれないが、現場での勘違いやすれ違いを不用意に重ね、〈誤解〉の構造を固定してしまわないためには、何らかこれに類した基本了解を作り上げることが必要なのではないだろうか。「臨床哲学」という仕事に携わってきた数年間が、そのことを教えてくれたように思う。

同時にひそかに望んでいるのは、〈人文学のインターフェイス〉という本COEプロジェクトの主題の理解にも、本稿が一定程度貢献できればなおよいということであるが、それが容易に達成できないことはもちろん承知している。

なお、たまたま本稿の準備中に在外研究の機会を与えられたので、その一端が以下の文章に普段の拙文とは多少異なった色彩を与えているかもしれない。普段の私の思考習慣、発想法とは異なる何か、歴史的背景の考察などが姿を現しているかもしれない。その〈逸脱〉が本稿にいいモーメントを与えてくれていることを自分では期待している。

なお、表題にあげたテーマのうち、「もの」と「とき（時間）」のみ節のタイトルとして以下に現れ、「ひと」は明示的には出てこないが、ひとが全体の底流をなす関心の的になっていることは、内容から察していただけることと思う。

>> もの

まずは、「もの」について考察してみたい。

「もの」を問うわけ

なぜ、「もの」から始めるのか。イギリスの哲学者ホッブズは彼の3部からなる哲学体系を、物体

論・人間論・市民論から組み立てたが、そのひそみに倣うという気持ちが私にないでもない。ただ、機械論者ホッブズのように、ある1つの基本原理を発見すれば、それであらゆる現象が細大漏らさず説明できるとは信じていない。それは私が携わってきた臨床哲学の手法とは異なるし、おそらくは〈人文学のインターフェイス〉の目指すところとも一致しないであろう。

同じように伝統的哲学で体系的と呼ばれてきたような考察法をとるつもりもない。「もの」の考察といえば、存在論という哲学の伝統的ディシプリンに属するのであろうが、存在論をていねいにやろうなどという意図があるわけではない。そのような純学問的な仕事に乗り出す狙いは、いまの私からもっとも遠い。もっとも、私は哲学研究にかかわってきた人間であるし、その訓練からまったく離れたやり方は採用しにくいし、後では実際にヘーゲルやハイデガーの「もの」論を取り上げることになる。ただ、その場合でも、現場や実践という観点を去ることはなく、他の学問領域や手法に従ってきた人たち、また格別には思想を気にせずに生きてきた人たちとの〈インターフェイス〉に開かれてありたいと思っている。

新しい哲学運動への疑問 —— ものが眼中にない

改めて問いたい。ものとは、私たちの社会的文脈において、あまりにも自明で、眼中に入れる必要のないものなのだろうか。

たしかに、私たちが現場で出会うのは、何よりも「ひと（人々）」だと言うべきではあろう。人々の社会や、その中での出来事に出会い、巻き込まれ、それとともに行為するのだと言うべきではあろう。ひとに会って、私たち自身ひとになるのだと言えよう。臨床哲学を展開してきたさいに参考にした動きに、「哲学カウンセリング」というものがある。アメリカの哲学カウンセラーL・マリノフが最近哲学カウンセリングの本を出版し、邦訳（抄訳）も出た（渡部昇一訳『考える力をつける哲学の本』、三笠書房）が、そこでは生き方や人間関係の悩みをどう切り開いていくかという示唆は各種与えられているものの、〈もの〉の話は出てこない。ものとのかかわりを見直す中で、自分や他人を見直すというサジェスチョンは見られない。

哲学カフェというフランスに発した活動にも、臨床哲学は多くを学び、自らそれを実践してきた。最近、クリストファー・フィリップスの『ソクラテス・カフェにようこそ —— 誰にでもできる哲学への招待』という本が和訳された（森丘道訳、松葉祥一解説、光文社）。この本から、哲学カフェに参加したことのない読者も、カフェの具体的な様子をフォローすることができると同時に、カフェにかかわったことのあるものも、この新たな哲学的営みの傾向について改めて反省することができる。

場所は、サンフランシスコのカフェの中庭である。参加者45人ほどが、「異常な精神とは何か」というテーマで熱のこもった対話を繰り広げた。哲学カフェでは問いを立てることが重要なのだが、このとき問いはどんどん広がっていった。いわく、ヒトラーは精神異常者だったのか、（それと

も）あの時代には社会そのものが精神異常というべき状態に陥っていたのであり、ヒトラーは単に、己の利に聡く抜け目のない、自己中心的で冷酷な精神を備えた「正常さ」を発揮して、時代の異常性を十全に引きだしたにすぎなかったのか、いやでいやでたまらない仕事を続けるために、一日じゅう足を棒にして歩きまわる営業マンの精神は、正常な状態にあると言えるか、死に瀕している病人を、延命装置によってむりやりいつまでも生に縛りつけておこうとする社会は、異常だと言わざるをえないのではないか、一人の人間が正常でありながら同時に異常でもあるといった事態は起こりうるのだろうか、等々。

これらはいずれも興味深い問いであり、しかも「異常な精神」というテーマを現代社会の病理に即してうまく掘り下げている。ただ、「異常」というキーワードのあいまいさ、多義性に、議論の成り行きがかかっているという印象が、私には否めなかった。歴史的現象や社会病理についての解釈論議は、下手をすると知識の多寡の争いになりがちだし、営業マンや延命装置についてのアクチュアルな問いも、問題の本当の分析や解決に近づいているのかどうか。地に足の着いた問いになっているのか。議論のための議論になっていないか。

この本の次の箇所を読んでいて、私の違和感の原因が少し明らかになったように思った。ある哲学カフェのとき、「なぜ問いかけるのか」という問いが出され、人々は困惑したという。問いかけとは厳密に何なのか、問いかけの真の目的は何かについて、みんな自分だけの解釈をもっていることが判明したのだという。ある人は、「人間はどんな答えがほしいかわかっているときだけ問いかけをする」という。この人たちは、「どう、私のヘアスタイル？」という問いに対して、「いやあ、すごくみっともないわよ」という答えは望んでおらず、「とてもすてきよ」という答えだけがあると思っている、と。人間の心理としては、確かにそのとおりかもしれない。けれど、それではあまりにも「特定の人に向けた」（アド・ホミネム）言葉のやりとりにすぎない。むしろ、「ヘアスタイル」という「もの」に注目してみたらどうだろう。質問者が「自分の容姿はどう見られているか」というこだわりで動くだけではなく、また相手も質問者への感情や遠慮で反応するだけではなく、双方とも「ヘアスタイル」を多少とも真剣に考えているなら、そのときこそ、問いかけをきっかけにした対話と発見が起こり得るのではないだろうか。具体的な「もの」、それにかかわる各自の経験、こういったものに基づかなければ、対話や議論は空中戦に終わってしまう。

ものとの関係で見る

こう考えることはできないだろうか。私たちはじっさいは繰り返し、「もの」にも出会っているのだ。「もの」の世界がどんな驚きに満ちているか、私たちは（幼児以来）忘れているだけなのだ。「もの」は私たちの世界の、そして社会の基底の一部である。社会が「もの」の集まりだと言ってしまえば当を失するにしても、「もの」が真に見えていなければ、じつは「ひと（人々）」にさえまと

もには出会えていないかもしれないのだ。かりに社会の領域を離れ、〈自然〉に帰らなければ「もの」に会えないとすれば、それは社会自体が貧しいしるしではないだろうか。私たちは（ある意味で）動物でもあると同じく、「もの」でもあるのではないか。

それは、人間が（精神のほかに）身体をもっているという、ただそれだけの意味ではないし、唯物論を唱導することをも意味しない。唯物論が「もの」をもっとも正しく、豊かに見ているとは限らない。私たちがたんなるもの（物）だと、私は主張していない。それに、「たんなる」ものとは何か、いったい誰に教えてもらえるだろうか。それより、パスカルの習慣（自動機械）論に耳を傾けるほうが賢明だと私は思う。彼は次のように論じた（前田陽一他訳『パンセ』252番、中公文庫）。「われわれは精神であるのと同程度に自動機械である」。だから、説得の手段は論証だけではないし、そもそも証明されているものは少ない。「明日はくるだろう、またわれわれは死ぬだろうということを、いったいだれが証明したであろう」。むしろ習慣こそわれわれのもっとも有力な証拠となる。「習慣は自動機械を傾けさせ、自動機械は精神を知らず知らずのうちに引きずっていく」。宗教や、文化、職業を形作るのは、すべて習慣である、と。この意味で、「ひと」も「もの」だとは言えないだろうか。

交接と摂動への予期

注意しておきたいのだが、「もの」や「ひと」などをそれぞれ独立の領域として設定し、順番に考察しても、「もの」や「ひと」が互いにクロスする動きに光を当てなければ、その分析は「臨床と対話」の役に立つほどの具象性には至らないだろう。たとえば、境界を越える出来事ないし行為の1つとして、遊びを取り上げることもできる。遊びは、ホイジンガも述べたとおり、日常生活（「まじめ」）を一時中断して、固有のプログラムとルールを持つ世界を作り出し、「まじめ」との終わりない対立と和解の過程を織り成すわけだが、そこには「もの」、「ひと」、さらには通常の「こと」をも横断するダイナミズムと根源性が秘められている。

また、ジェスチュアというものはどうかと考えてみることもできる。叫びもそうなのだが、身振りの奥底へ分け入っていけば、そこで「ひと」が「もの」や動物（これも「もの」の一種とみなせるかもしれない）とさえ共有し、そこで交流しうるある領域に導かれはしないだろうか。ジェスチュアに照準を合わせていけば、言葉（分節言語）およびそれに基づく対話の一定の限界が示唆され、「臨床と対話」という問題設定が無効になりしないものの、その意味合いの再考を強いられることになるのかもしれない。たとえば、ふつうの言葉を話せない人が、身振りや叫びを通して対話に参加することはできるのか、その場合対話はどのように変化するのか、など。

しかし、今あげた遊びやジェスチュアについての詳しい考察は別の機会に譲ることとし、ともかくも「もの」が「もの」のまま、「ひと」が「ひと」のまま隔絶されるわけではないことに、とりわ

け「もの」を介して「ひと」が相互行為するという方向性に、ここでは注意を向けておきたい。ものがひとを媒介する例は枚挙にいとまないが、ものは人間関係にフィードバックすることもある。

夫が夕飯の買い物を任された。酒の肴に好適な自分の好物をたっぷり買ってくる。ふつうのお惣菜を期待していた妻は機嫌を悪くする。この場合、夫の好物という「もの」が、夫婦という「ひと」の間の関係を反映し、またそれにはね返ってくる。ものは、好みとか、癖とか、習慣とかいう形で人間関係に入り込んでいる。これに似たような、あるいはもっと適切な例はほかにいくらでも考えられるだろう。何しろ、ものはたんなる「もの」にはとどまらず、それと「ひと」や「こと」との境界は限りなく入り組んでいるのだ。

贈与のもの—ひと性

ものが単なるものではなく、ひとの刻印、人間関係の刻印を帯びているケースは、贈与という慣習にも見られる。文化人類学者出口顕によれば、贈られたものは、ただの〈もの〉ではなく、贈り手の人格・特徴・痕跡が宿っているので、受け取った人はその痕跡から自由になれないのだという。

これに当たる適切な例かどうかわからないが、以前、私の年上の友人（当時の同僚）に、高級とされるブランデーをあげたことがある。たまたま他のお酒と一緒にただで多数手に入ったので、自分だけで全部飲む気にもなれず、まして捨てるのはもったいないと思い、お酒の好きな彼にと、深く考えずに奥さんを通して差し上げた。すると翌日、奥さんが返しに来た。ふだんはにこにこしている彼が、「もらういわれはない、返してこい」とかなりの剣幕だったらしい。私自身なら喜んで、贈り主に借りを感じることもなく、受け取り、消費しただろう。自分があまりに無考えだったのか、自分は社会の常識に疎い特別な人間なのか。今でも鈍いとげとなってこの問いが残っている。

贈与がこのようにこわーいことであるとすれば、いったい何を人に贈るか、いや贈れるのかはずいぶん頭の痛い問題となる。さらに、贈与されたとき、何が贈られたものの対価になるのか、なりうるのか。贈られたものに見合うものを贈り返すことで、バランスを回復するしかないのか。贈り返すことが不可能なときはどうすればいいのか。とりあえず、言葉と態度で感謝を示すべきなのか。しかし、どのような言葉と態度が、感謝の「意を示す」のに十分な重みを持つのだろうか。とつおいつ考えていると、意気地のない私などは、ものがひとに過重な負荷を与える（と思える）贈与関係などは社会から消えてしまったほうがいいという結論に達しがちなのだが、その贈与を受けなければ私が生きていられない場合など、そんなにさばさばしてはいられない。先に述べた出口は、臓器移植のレシピエントはそんな立場にあるという。臓器という、ひとのアイデンティティと直結するもの、本来は他人に譲渡できないものを、それでも譲渡してもらう。そこに負い目が生ずる。それに反して、臓器売買は倫理的に大きな問題だが、商品としての臓器であれば、受け手は負い目を持たずにすむ。また、他人の体から〈もの〉をもらうにしても、それが血液であるな

ら(輸血)、たんなるものとは言い切れぬにせよ、臓器ほどの〈ひと〉くささは伴わないであろう。そのような比較の議論があるのだ。

ものの多様さ

「もの」という範疇を孤立して捉えないため、その複雑さをとりあえずいくつか簡単に指摘しておこう。

(1) 電気はものであろうか。英語ではelectricityというが、この英語の語尾はたとえば「有効性」validityという言葉の語尾と共通しており、一般に状態や性質などにかかわる抽象名詞を形作るものである。電気とは電気「性」なのであろうか。ものと状態や性質や機構・制度などが区別しがたいというのは、「もの」に当たるラテン語resの用法においてすでに明らかなことである。res publicaといえば共和国(国家)であるが、それは文字通りには「公共のもの」を意味する。

(2) やや通俗的であるが、「神は自分が持ち上げることのできない石を創造できるか」というキリスト教神学上の奇問・難問があるという。この問いにイエスと言ってしまえば、神は石を持ち上げることは「できない」ことになり、ノーと言ってしまったら神には創造できない「もの」があることになる。どちらにしても、「全能」であるとされる神がきずを抱え込むことになりことになり、ディレンマに導かれる。これなどは、神を、創造するという能力をもつ疑似人間(ひと)的な主体、石を、「神にも持ち上げられない」という性質をもつ「もの」とみなすことから生じる理論的窮地であろう。これは神学の話であるが、もっと日常的な次元でも、われわれはもしかして似たような窮屈な考え方をして、自らをディレンマに追い込んではいないだろうか。

(3)「存在(すること、するもの)は善である」という、カトリックのある前提。大阪万博が資本主義(今日であれば悪しきグローバリズムと呼ばれたかもしれない)の害悪を正当化するというかどで政治的に批判されたとき、当時の日本カトリック教会のある人物は、「かりに悪しき場所ではあっても、そこに姿を現すこと、現前を示すことが(神の地上における代表者である)教会の義務である」という論拠で、教会パビリオンの出店を擁護した。思えば、「ひとはともかくも生き続けるほうがいい」という(従来の)医療倫理の前提も、これと似たような論理ではなかったか。

(4) たとえば、汚れとは物であろうか。いや、そうだとは誰もいうまい。汚れは物についたり、物から落ちたりするものである。他方、汚れが〈もの〉視されること、物象化されることもある。スケープゴート。そのように対象化されることで、ひとや共同体が「汚い」現象から救われるとされることもある。禊によって、穢れが払い落とされるという観念もそれに属するかもしれない。すると、ヘーゲルが洞察したように、物象化が一定の社会的効用を目指して、半ば意識的に利用されることもあるわけだ。

(5)「君は僕のもの」という。もちろん所有物の意であるが、所有についての議論も欠かすわけ

にはいかない。

以上にあげたような、〈もの〉というカテゴリーのあいまいさ、多義性などは忘れずにおくとしても、人や出来事というカテゴリーに直行する前に、私たちが出会う物質、物体、物とは要するに何なのかについて考えておいても損はない。

見る対象としてのもの —— ヘーゲルの「もの」論

ヘーゲルの「もの」論を垣間見るために、彼の主著のひとつ『精神現象学』をひもとくこととする。ヘーゲルはこの書で、人間がもっとも原初的な（つまり、社会性や歴史性を捨象した）世界への対し方から始めて、彼が「絶対知」と呼ぶもっとも高次の、世界と宥和した知のあり方に進む過程を跡付ける。もっとも原初的な知の形は、「感覚的確信」である。今が昼なら昼、ここが教室の中なら教室の中と、その時々の自分の直接的意識に安住して、その〈外〉と比較することなど思いもつかぬ単純な知がそれである。それに続いて出てくるのが、「知覚」という知の形である。

知覚は世界を基本的には「もの」（の集合）として認識する。知覚にとっての対象は、「多くの性質をもった物」である。たとえば、塩という物は、「白い」、「塩辛い」、「結晶体である」、「一定の重さを持つ」などの性質をもつ。それらの性質は、塩という単一な物（媒体）の内に、相互に干渉せずに共在している。しかし、これらの性質は「排他的」な、つまり「他を否定する」ものであるので、単一な物（媒体）の外にはみ出す側面を持つ。たとえば、「白い」のは、塩だけではない。他の「白い」ものと白さを比較したとき、どうなるか。塩に火をつけて焼くと、白さはどう変化するか、等々。

もう一段と反省を加えると、次のことがわかる。知覚において、物のいろいろな性質が現れてくるが、ひとつの物はあくまでひとつであり、性質の多様性は「私たちの中で生ずる」。物は私たちの眼に触れるから白いのであり、我々の舌にさわるから塩辛いのである、等々。

このように、見る「私たち」の観点を強調することは、私たちがふつうにものを見る態度とは違い、すでに十分哲学くさいかもしれないが、ちょっとひねった見方としてそれなりに理解してもらえることと思う。ところが、ヘーゲルはここで立ち止まらない。物は性質の多様な集合体である（塩は白くもあり、立方体でもあり、塩辛くもある）反面で、物の諸性質は相互に排除しあう（塩は白くある限りは、立方体ではなく、立方体であり、白くもある限り、塩辛くはない）。この「限りにおいて」という言葉を使えば、諸性質を互いに区別しつつ、物の一性を維持することができるようにも思える。しかし、これでは物はほんとうに「一」であるとはいえず、「ただ表面をかこむもの」にすぎない。物はそのうちに差異を抱えるとき、問題なく「一」であるとはいえないのである。

もう一度考えてみよう。ひとつの物が物であるのは、他の物とは違うからだ。しかし、「違う」と言えるのは、比較しているからであり、比較できるのは、その物が他の物と一定の関係を持っているからだ。物は絶対的な性格を持ち、したがって他の物とは対立するという形で、他の物と関

係している。物とはその「関係」に他ならない。「だが、この関係は物の自立性を否定するものである」。「そこでむしろ、物は、自らの本質的性質によって亡びることになる」。これがヘーゲルの弁証法の典型的な物言いである。

使う対象としてのもの ―― ハイデガーの「もの」論

ヘーゲルとは違い、ハイデガーはひとに用いられる「もの」の性格を重視する。彼の『形而上学入門』(川原栄峰訳、平凡社ライブラリー)を参考にしてみる。

少し長いが引用する。「先走った理論に誘惑されないで、手近にある任意のものにおいて、物をそれがあるとおりに経験するということが大切である。ここにある一本のこの白墨は長くて、相当堅くて、一定の形をした灰白色の物であり、何がどうあろうととにかく、それは書くための一つの物である。ここに横たわっているということが、確かにほかならぬこのものに属していると同じように、ここになく、これだけの大きさでなくありうるということも、この物に属している。黒板にすりつけられて使い減らされるという可能性は、決して単にわれわれがこの物に考え加えたものではない。この存在者としての物そのものがこの可能性の中にあるのであって、そうでなければ、それは決して筆記具としての白墨ではないであろう」。

この引用からも明らかなとおり、ハイデガーは物を「性質の容器(媒体)」とは考えない。また、物を観察の対象(そこにあるもの)としてよりは、道具(手元にあるもの)と捉える。

私たちはふだん、分析的・記述的にではなく、慣れから、直感から、あるものをあるものとして認識し、それに反応する。「われわれはオートバイを聞く、それが大きな音をたてて通りを疾走するのを聞く。われわれは大雷鳥を、それがそびえる森をすべるように飛び越えていくのを聞く。

しかしほんとうは、われわれはただモーターのバタバタいう物音や、大雷鳥がたてる物音を聞くだけである。純粋な物音を記述するなどということは大変むずかしく、われわれには不慣れである。というのは、それはわれわれが普通聞いているものではないからである。われわれは[単なる物音に比べるならば]いつでもそれより以上を聞いている」。

私たちはここで、ハイデガーの存在論を真っ向から取り上げる必要はない。彼の意には必ずしも沿わないかもしれないが、従来の哲学のように「もの」を観察の対象として取り上げるのではなく、日常的な使用に目を向けた彼の慧眼に敬意を払いつつ、「臨床と対話」の基礎的な知見として取り入れたいだけである。彼の主著『存在と時間』の一部が近年ケア論としてクローズアップされたのには、十分な理由がある。必要な限定を加えれば、ハイデガーのテクストをそのように読みとることは許されてよい。

≫ とき(時間)

「とき(時間)とは何か」という問い方は今はしないでおこう。現場において、論を立てる以前に、すでに時は流れており、その中で私たちは相互行為を積み重ねていく。私が今注目したいのは、時の流れが、「今」と思われるものが、しばしば各人によって異なるという事実である。

検討を抜きに言えば、時間を論じたこれまでの哲学は、人間がただ一人で、あたかもすべての人間を代表するかのように立って、時間の中にいるかのように考えてきたという印象を、私はぬぐえない。

時間の共有

じっさいには、個人はさまざまに異なる時間の流れの中にいる。空間的に「同じ」ところに居てさえ、思いがすれ違うということが起こる。同床異夢という言葉があるゆえんである。社会的相互行為が調和あるものとなるための条件は、顔を合わせ、時間を共有することである。時間を共有する？ そういうと、「時間はもともと私たちすべてに共通なもの」という考えが、ふたたび頭をもたげてくるかもしれない。時計があるし、カレンダーもある。私たちが時間を互いにかみ合わせる手段はいくらもあるではないか。それに対し、ふたたび言おう。時計やカレンダーでは合わせられないものがある。たとえば、8月6日は広島では、原爆記念日である。しかし、日本の他の地域では、同じ日をまったく別のことを思いながら、悼みとは別種の営みで過ごす人のほうが圧倒的に多いだろう。そして、広島でも原爆の記憶は風化しつつある。このような風潮に逆らって、「思い起こさせる」こと、「覚えよ」と訴えること、それは可能であるにしても、マスコミのルーティン的報道などの〈お約束〉性をどの程度(いい意味で)裏切り、出し抜けるかを問われるだろう。

というわけで、ざっと考えただけでも、他人と「時間を共有する」ことはなかなかに難しいことがわかる。伝えたいメッセージと意欲を持つ人にとっては、相手と顔が合わない、目が合わないのは、じりじりといらだたしく感じられる。しかし、だからこそあせらないで、相手に〈時間を与える〉ことが、真の出会いのために必要なのだろう。

音楽的な場の共有

言葉を介さない出会いの場を考えてみよう。アイルランドの伝統音楽(アイリッシュ・トラッド)のセッションがパブで行われる。「行われる」というのは不適切かもしれない。この音楽は(多くは「プロ」ではない常連たちを中心とする)自発性、即興性を特徴とするので、むしろ「生まれる」、「起こる」と言ったほうがいいのだろう。一人がバイオリンである旋律を弾き始める。しばらくして二人目がフルートで追っかける。そして三人目がアコーディオンを持って加わり…というふうにセッ

ションの規模が次第に拡大していくかと思って見ていると、誰かがふいと手を休めて手元のギネスをあおる、煙草を一本吸う。

このように飛び入りや各自休憩の自由な演奏が「起こる」中で、聴衆の誰かが踊りだす。アイルランドの伝統的なステップで。プレイヤーたちは演奏に夢中だが、少しして気づき、踊り手を見ながら、踊りに合わせ、踊りを鼓舞する（そのような意味で踊り手をケアする）要素を音楽に交える。

さて、この場合、プレイヤーたちと踊り手はいつから時間を共有しているといえるのだろうか。踊り手が音楽に反応し、むずむずし始めたときか。踊り手が立ち上がってステップを踏み始めたときか。そのことにプレイヤーたちが気づいたときか。その後しばらくして踊り手をケアし始めたときか。それともさらに時間が流れて、演奏と踊りがうまく調和し、渾然一体となったとき、はじめて両者は「時間を共有」しているといえるのか。

いま、そのパブを改めて見回してみると、もっと微妙な場の「共有」関係も目に映る。パブにいる人たちみんながセッションに集中しているかというと、決してそうではないのだ。演奏そこのけで、自分たちの会話に興じているグループも少なくない。しかも、演奏しているテーブルのすぐそばで、大声で話している客もいる。プレイヤーたちはそれをまったく意に介さず、まるでそれが演奏風景の一部であるかのように、平然と演奏を続ける。会話者たちが演奏者と時間を共有していないかというと、そうでもない。セッションがあることを承知で来ているのだし、たまに振り返って拍手を送ってもいる。しかし、本当に音楽はどうでもよく、ギネスと会話を楽しみに来ている人たちもいるのかもしれない。はっきりしているのは、アイルランドのパブでは、セッションとはいろいろな付き合い方があり、セッションの中でも外でもいろいろな境界面があるということだ。

時間のマネジメント

ギリシア語には、決定すべき時、潮時、好機という意味合いの「カイロス」という言葉があって、無慈悲にあらゆる出来事を忘却のかなたに運び去ってしまう均質な時間流「クロノス」と対比できる。後者に情けない思いをする身としては、カイロスという言葉は人生のメリハリのある時間性を言い当てているようで、ありがたく感じられるのだが、ただこれとて、カイロスに（神仏や運命の管理化に）真の出会いを預けるという方向に解釈したのでは、怠慢のそしりを免れない。やや強引かもしれないが、「人事を尽くして天命を待つ」ということわざは、出会いへ向けて準備する心構えを表現したものと理解してもいいのだろう。無為ではなく、真の有為を探り当てることが求められている。

以上要するに、思いに染まぬことがさまざまに起こる人の世の「偶発性」contingencyということに注目し、人間関係の中の「遊び（空隙）」や相手のリズムを尊重する一方で、まったくの無一責任に走るのではなく、経験に基づく一定の予測を立てることが大切なのだろう。もし相手が

思うように自分を表現できず、言葉にできないとしても、相手の戸惑いと努力を尊重しつつ見守ること。それは教育の場でも教える側に要求される慎重さであるだろう。加えて、教わる側の無一能力（ないし未一能力）は教える側の不適切さに原因があるかもしれない。教育プログラムが設定した枠やスケジュールそのものがはたして適切なものであるかどうか。教わる側に期待されている成長や進歩が、じつは不適切な価値観や目標に基づいているかもしれない。そのように自分の側に反省の目を返しながら、相手を見守ること。

しかし、繰り返すことになるが、一切の働きかけを手控えれば時間の共有が実現するわけでもない。ありのままの相手を受け入れる、尊重するという言葉は美しいし、時間を共有するための出発点になる態度ではある。けれども、相手はすでに一定の社会的な価値観や約束事のうちにあり、それに応じた願望に動かされている。そのような社会性は、社会的時間を前提している。そして、社会的時間は無尽蔵にあるものではない。相手も私も、同じように社会的時間の中で生活し、記憶し、待望している面がある。時間的共有は二人の閉ざされた個人的関係としてのみ起こることではない。互いを見やり、見合い、社会を顧みつつ、私たちは時間を「合わせる」ように努めるのであろう。

時間と〈われら〉

三好達治は詩「草千里浜」の中で、「二十年（はたとせ）の月日と　友と／われをおきていづちゆきけむ」とうたった。「いづち」は古語で「何処へ」、「ち」は道、方向を意味する。過ぎ去った「月日」はどこかへ去った。しかし、その「何処か」は確かに自分のうちにあると詩人は、そして私たちの多くも感じる。それは詩人のように広大な、そして神話の地高千穂を近くに控えた、阿蘇の草千里を望んだ経験あってこそ、生き生きと立ち上がる感慨かもしれないが。

かつてベルギーのブルージュに旅したことがある。この地はレース編みや運河など、ともかく穏やかで繊細で文化的なもので観光客を引きつけている。カリヨンで有名な鐘楼から遠くない一角を歩いていて、ある教会に出会った。その壁には、通行人に突きつけるかのように、「われらを覚えよ（忘れるな）」の文句が刻まれているのだ。その下を見ると、私の読みが正しければだが、「ダッハウ強制収容所の政治犯たちの灰が地下聖堂に納められている」と書かれている。

なぜナチの犠牲者たちの記憶がここに留めおかれているのかわからぬまま、にわかに神妙な気分になって、その壁の先を見ると、第一次大戦で死んだ当地ブルージュの出身者たちの名前が列挙された板がかかっている。さらにその先には、第二次大戦で死んだ人々の名も。「祖国のために」という言葉も混じっていたような気がするが、定かではない。ともあれ、「われらを覚えよ」と要求しているその「われら」とは誰なのかという疑問が湧いてきた。

ベルギーと文化的伝統を共有するオランダのある詩人は、「私たちは忘れる、神は覚える」とう

たっている。歴史的事件にかかわった者たちが、その事件の「意味」を必死で人間一般の健忘症から守ろうとするあげく、その「記憶」を超越的な存在に預けるしかないと思い定めたとすれば、私たちはそこから何を学べばいいのだろうか。やはり人間存在は有限で、その力は頼むに足りないという、古来の宗教的知恵を確認することか。それともヘーゲルやフォイエルバッハが宗教批判として指摘したように、宗教とて人間の本質の「外化」であり、「覚える」ことは人間にも極限的には可能だということだろうか。「私たちは忘れる」という嘆きは、「忘れない」ことへの絶望的な希求に支えられてこそ、痛切さを保つ。

個人の誓いや努力で、その個人の中で、「忘れない」ことが実現することもあるだろう。しかし、「私たちが忘れない」ためにはどうすればいいのだろうか。「私たち」の範囲を限定し、仲間や共同体で記念碑を建て、定期的に記念の営みを繰り返し、風化の力に抗して記憶を更新しようとすることも可能だろう。しかし、そのような「私たち」の限定をも避けようとするならば？「ひとを殺すな」、「戦争はすることはよくない」という、確かに普遍妥当性を持つアピールに思いをまとめ上げ、可能なすべての〈ひと〉を〈われら〉の中に含めることになるのだろうか。

文化と政治

ベルギーの文化的壮麗さとは対照的に感じられるこの死の影はどこから射しているのだろうか。それは当初思うほどには、ブルージュにとって外的ではないのかもしれない。――そう思ったのは、ローデンバックという作家が「死都ブルージュ」(1892年)という文章を書き、ブルージュをある登場人物の「死」そのものに等置したことを知ったからかもしれない。「人々の精神状態と結ばれあい、行為するよう忠告したり、それを思いとどまらせたり、決心させたりする一人の主要人物のような『都市』を描きたかった」と、ローデンバックは述べている。

ブルージュは中世以降発展をとめた(立ち止まった＝死んだ)街であるが、それゆえに美しいのだといわれている。確かに、街の中心をなすマルクト広場は過去からのみ照射され、それゆえ「世界一美しい広場」という評を裏付ける無垢さに満ちているようにも見える。

その後、私はアントワープの聖母大聖堂(カテドラル)を訪れた。その一番後陣に殉職した聖職者たちが記念されている。1960年代のコンゴで亡くなった人が多い。コンゴといえば旧ベルギー領である。ベルギーは「中世の秋」にまでさかのぼらずとも、もっと近い過去に植民地を持っていた政治的大国であったのだ。その文脈での「死」も、ベルギーの今を複雑に彩っているのであろう。

「ここ」の割拠――草の根権力

アントワープの聖母大聖堂。日本でこそ有名だが、現地ではほとんど知られていない文学作品『フランダースの犬』で、主人公ネロ少年が憧れて見に行き、そしてその前で冷たくなっていたと

いう、有名なルーベンスの祭壇画のあるカテドラルである。

この大聖堂に限らないが、カテドラルははたして統合された1つの場所、1つの「ここ」なのであろうか。この大聖堂は一番高いところ(塔のてっぺん)で123メートルあるという。その内部の空間は、少なく見積もっても十数階建てのビルの容積に相当するであろう。少年ネロの生涯の思いが凝縮した、ルーベンスの祭壇画の前など、その茫漠たる空間の微小な一点とさえいえる。しかも、中世から続くカテドラルの明暗相半ばする内部は、近代的なビル空間の等質性とは比べられない雑多な意味づけを許すのである。いや、そのすぐ外側は近代と直結してもいる。というのも、高い塔の4面には金色に輝く丸い大時計がそれぞれに掲げられ、正確な「時刻」を市民や旅行者に告げているのであるから。

こんな事実がある。つい200年くらい前まで、大きな都市の大聖堂は町のさまざまな人々の集会所としても利用されていた。さまざまな職業団体、組合、ギルド、兄弟団のメンバーが、大聖堂の身廊などにおのおの自分たちの小祭壇を設け、決まった日にそこに参集してミサをあげたという。カトリック教という普遍の中に巣くう「局所」。カテドラルは、それぞれに生き死にする人間たちの理念や怨念、無念、体臭をそこに、あそこにと染み付けられ、それによっていわばまだらに色分けされることを避け得ない。

などと思い巡らしつつ、ふと足元を見ると、誰か1700年代に死んだ人の墓碑銘(?)を踏んづけていた。カテドラル内に葬られることは、金持ちや有力者だけの特権であったらしい。私は以前、アイルランドで、倒れ砕けて、人々に足蹴にされる墓石の無念を見届けたかのように思ったが、このようにもともと他人の足に掛けられるべきところに、自らの名前を進んで刻んだ死者たちもいたのだ。それは、「聖所」と彼らが信じたものの一部に自分がなったればこそ、耐えうることなのかもしれないが。

〈大阪大学大学院文学研究科教授〉

予防原則の哲学的考察
―― 科学技術と社会の新たな倫理的関係の構築のために ――

屋良朝彦

>> はじめに

科学技術、特にリスクを伴う事柄に関する政策決定を行うためには、専門家だけでの議論ではもはや不十分である。本論では、リスク・マネジメントに関する西欧の新しい考え方である「予防の原則」を考察しつつ、科学技術に関する民主主義的な政策決定のあり方を検討する。

予防原則（ないし事前警戒原則）(注1)は、科学技術の発展によって生じる環境破壊や医療・公衆衛生問題等の様々な問題に対処するために、近年欧州を中心に導入されてきた。それは従来のリスク・マネジメントが未知の災害に対して十分に対応できなかったことの反省に立脚している。

予防原則は1980年代の北海保全国際会議の閣僚宣言、92年の国連環境開発会議「リオ宣言」、94年欧州連合「マーストリヒト条約」、95年フランス国内法バルニエ法等にも採用された。リオ宣言はそれを次のように規定している。

> 「重大なあるいは不可逆的な損害が生じる恐れがある場合には、完全な科学的確証性が欠けていることを理由に、環境破壊を防止する費用対効果の高い予防的措置をとることを延期すべきではない」（リオ宣言第15条、1992.6）。

また、マーストリヒト条約では次のように規定されている。

> 「環境に関する域内の政策は…（中略）予防原則に基づくべきであり、また、予防的な対策が採られるべきである。すなわち、環境の損害は発生源が優先的に改善されるべきであり、汚染者がその費用を負担すべきである、という原則に基づくべきである」（le trait_de Maastricht, Title XVI Environment, Art. 130r）。

ところで、なぜ予防の原則が注目されるようになったのであろうか。その一つの要因として、科学技術の巨大化があげられる。ハンス・ヨナス(注2)によれば、科学技術はベーコンやデカルト以来、自然支配の野望と規定されてきた。しかし、今日ではこの極端な成功こそが環境破壊などの新たな問題を生じさせた。そこで、技術の統制という課題が生じた。すなわち、自然支配としての技術を統制すること、「支配の支配」という課題である。

予防の原則もまた、ヨナスと共通の問題意識から生じてきた。しかし、本質的な点でそれと一線

を画する。ここではカトリーヌ・ラレールとオリヴィエ・ゴダールの論攷をもとに、主に仏語圏の論者の議論にしたがって、予防原則の哲学的意義を考察する。最初に、ラレール(注3)の2本の論攷をもとに、ヨナスの恐怖の発見術との対比を通じて予防原則の特徴を際立たせることを試みる。次に、ゴダール(注4)の論攷をもとに、①ゼロリスク・スタンダードと②最悪のシナリオの批判、③科学的証明と立証責任の転換の問題の考察を通して、より深く予防の原則の可能性と限界について検討する。

責任の原理から予防の原則へ

科学技術の／による支配

カトリーヌ・ラレールによれば、近年の予防原則は、哲学的な文脈ではハンス・ヨナス『責任という原理』の大きな影響下にある(注5)。まず、以下でヨナスの主張を要約する。

科学技術はベーコンやデカルト以来、自然支配への野心と規定されてきた。しかし今日その驚異的な発展のため、かえって制御のたがが外れ、自然破壊などの重大な問題を発生させた。ヨナスによれば、科学技術はいまや、人間による制御を超えて、自己を「累積的」に拡大再生産している。それというのも、今日まで無数の技術が導入されてきたのであるが、それによって世界に無数の因果系列が生じたからである。しかも、それらはさらに複雑に絡み合い、さらなる因果系列を生じさせて、無際限に「累積化」してきているのである。そのような世界において因果系列の全体を掌握することは、もはや人間には不可能である。技術は、人間の意志と計画を飛び越えて、「独り歩きし始める傾向、自分に固有の必然的な力学を獲得するという傾向」(注6)を獲得したのである。つまり、科学技術とその所産が人間の手を離れて暴走しているのである。

ラレールによれば、技術の論理は自己維持の論理であり、かつ自己展開の論理である。さらにそれは「前方への逃走の論理」なのである(注7)。例えば、ある技術によって問題が生じたとする。その時、技術は更なる技術革新によってそれを克服しようとするからである。しかしそれでは、その新たな技術革新が更なる問題を生じさせるかも知れず、問題を根本的に解決することはできない。つまり、技術によって発生した問題を技術的に解決していくことは、いつか限界に突き当たるのであるのである。しかし、技術自体は自己を統制する術も、自己を矯正する術ももたない。とはいえ、事態を放置することはできない。そのため、いかにして科学技術を人間の統制の下に取り戻すか、という課題が発生するのである。

ヨナスは技術によって生じた問題を非技術的なもの、すなわち「倫理」によって解決しなければならない、と主張する。これが自然支配としての技術を非技術的に再支配すること、すなわち「支配の倫理的支配」ということである。

未来世代への責任と恐怖の発見術

ヨナスによれば、従来の責任概念は同時性に基づいた倫理学、「現前の倫理学」に基づいていた。例えば、伝統的な責任概念において、責任は過去の行為についてその行為者に問われるものであった。しかしこの過去への責任は、現在において再現前化可能なものである限りでの責任である。例えば証拠をあげたり、目撃者に証言をさせたり、あるいは行為者が自らの行為を想起するなどして、過去の行為を現在において再現前化することによってのみ、責任は問われうる。全く身に覚えがないこと、想起(=再現前化)不可能なことに関して責任を問われることはないのである。

また、伝統的な責任概念には契約説的な相互性という条件がある。それによれば、われわれが責任を負いうる者は、原則として相互行為が「可能」である者、ギブアンドテイクが「可能」である者である。しかし、未来の人間達は本質的にわれわれに対して何もできない。われわれと彼らの間には相互性はない。したがって、彼らに対して責任を負うことは原則的にできない。そのような倫理をヨナスは「現前の倫理」と呼んだのである。そのような従来の倫理に対して、ヨナスは未来世代への責任を担いうるような新たな倫理を要請する。それが彼の言う「責任の原理」である。

ヨナスは次のような格率を提示する。

> 「汝の行為の諸結果が地上の真に人間的な生命の永続性と両立しうるように、行為せよ」(注8)。

いまや、われわれはわれわれの行為の長期的な結果に関して、未来世代に対して責任を負わなければならない。したがって、われわれはわれわれの行為の遠い結果について知る義務を有する。しかし実際のところ、それはわれわれの知る能力を超えている。それゆえ、知る義務は第一にわれわれの無知の承認であり、諸技術が実行する科学的知の限界の承認なのである。危機を回避するための必要な知識を獲得するために、科学的研究の将来の発展を期待することはもはやできないし、自らを制限し制御する能力を技術的諸過程に要請することもできない。そこでヨナスは、科学的技術的な合理性では解決できない問題を、道徳的な方法で解決しようとする。その方法をヨナスは恐怖に基づく発見術(Heuristik der Furcht, heuristique de la peur)と呼ぶ。われわれが失おうとしているものの価値を発見することができるのは、脅威の予期ないし喪失の恐れにおいてのみだからである(注9)。

脅威が根本的なものであればあるほど、予期もより根本的なものでなければならない。そこから、次のようなヨナスの規則が生じる。すなわち、最悪のシナリオを選好すること、「幸福の予言よりも不幸の予言に耳を貸すこと」である。

ラレールのヨナス批判

以上のヨナスの主張に対し、ラレールは次のように批判する。ヨナスの恐怖に基づいた発見術は、結果として科学的研究も民主主義的な政治的討議もともに遮断してしまう。というのも、カタストロフの想定に基づくことは、危険を分析し正確な行為のストラテジーを取り出すことを許容しないからである。

ラレールによれば、ヨナスの責任の原理を克服し、予防原則へ向かうには、次の「二つの移行」を行わなければならない。第一の移行は、カタストロフを前提にした独断的な決断から政治的討議への移行であり、いわば倫理から民主主義的政治への移行である。第二の移行は、合理的なものと非合理なものとの対置に帰着するような一元的な合理性の考え方から、多元的な合理性への移行である。ラレールによれば、この二つの観点がヨナスには欠けていたのである(注10)。それというのも、ラレールによれば、第一に、ヨナスの科学観は実証主義にとどまっているからである。第二に、ヨナスの政治観は民主的な討議の余地を残さない点で権威主義的だからである。

> 「脅威の名において統治することはその脅威が疑われ得ないことを前提しており、それはリスクを検討するような民主主義的討議を排除してしまう」(注11)。

それゆえ、予防の原則においては、多元的な科学的合理性と民主化された政治を再発見することが重視されるのである(注12)。

以上のラレールの主張をまとめると、ヨナスの責任の原理と予防の原則とに共通の哲学的コンテクストとは、自然支配を再支配する必要性ということである。しかし、予防原則がヨナスの責任の原理を克服するためには、技術と倫理の関係を多元化された科学と民主化された政治の領野へと移行させなければならない。それによってわれわれは、行為の選択やその制御といったことに関するみずからの自律を再獲得することができるのである(注13)。

次節においては、ゴダールの論述に基づいて、より詳細な観点から予防原則の分析を進める。

科学的不確実性と決断の合理性

リスクゼロ・スタンダードと合理性の問い

オリヴィエ・ゴダールは、予防の原則を「断念の規則」との対比によって明らかにしようとする。断念の規則とはヨナスの責任の原理とも密接に関連するものであり、「疑わしいときには断念せよ」という格言によって端的に示される。例えば、グリーンピースは次のように主張している。

> 「無害性が証明されない限りは、どんな廃棄物も海上に投棄されるべきではない」(注14)。

ゴダールはこの断念の規則を次の3点から批判する。第一はゼロリスク・スタンダードと合理的判断の問題、第二はヨナスの「最悪のシナリオ」がはらむ実践的なアポリア、第三は科学的証明と

立証責任の問題である。

ところで、「断念の規則」は二つの根本的な問題をはらんでいる。第一は、科学的認識の確実性に関する信頼の変容である。そこで問われているのは、客観的世界を反映する科学という実証主義的な信念を放棄できるかどうかである。もしも予防原則を実証主義的な文脈で理解しようとするならば、この原則は実用性を失うであろうし、人々が予防原則を社会的規範として要請した際、彼らが期待した諸前提からずれてしまうであろう。このことに関しては「科学的証明と立証責任」の節で論じる。

第二の問題は、合理性の理解に関する現代経済学の古典的議論において提起されたものである。それは、Herbert Simonによる「実質的合理性」と「手続き的合理性」との区別である。予防原則は実質的合理性に基づいた計画の枠組みでは理解不可能である。

実質的合理性の仮説は、目的を達成する為に与えられた行為の選択肢のなかで、どれが最善の結果をもたらすかを決定するために提起された。どの行為の結果が最善であるかどうかは、それを決定する計算方式が状況の制約を精確に反映しているならば、どんな計算方式でも一意に定まると想定されている。このような実質的合理性の第一の原理はコスト－ベネフィットの均衡という考え方に帰着する。しかし、ゴダールによれば、この仮説は採用できない。なぜなら、ここで問題なのは結果の予測が不確実なケースだからである。

他方、手続き的合理性態は全く異なる状況に対応している。すなわち、行為者の合理性や計算能力が欠如しているとか、あるいは実質的な合理性を働かせるには情報が不足しているなどの理由で、最善の結果を得るためには直接的な判断ができないという状況である。しかしだからといって、行為を断念するわけではない。その際われわれがなすべきことは、適切だと思われる決定の手続きをあらかじめ選択しておくことである。その際選択された行為が合理的だと判断されるのは、結果の観点から最善であったかどうかによってではなく、手続き的に良い選択だったかどうかによってである。実質的合理性においては追求される目的の最善性が合理性の基準であったのだが、手続き的合理性においては手続きの適切さが合理性の基準なのである。(注15)

この手続き的合理性の枠組みの中で「断念の規則」を考察しよう。予防原則と同様に、断念の規則もまた因果関係の科学的証明がまだ得られていないときに予防措置をとることを主張する。しかし断念の規則はさらに踏み込んで、活動や技術の使用を許可するためには、無害性の証明が必要だとする。断念の規則は立証責任の転換を主張するが、その際、暗黙のうちにゼロリスク・スタンダードを導入している。もちろん、予防原則の背後にもゼロリスクが見え隠れしている。とはいえ、これを受け入れるかどうかは別問題である。明らかに、ゼロリスクは非現実的で非合理的な規範である。それは、被害防止のための手段や資源が無限にあるという状況を前提としている。それを特定の問題に対して局所的に適用してしまうならば、結果的に他の被害の

防止に割り当てうる資源を独占したり、あるいは、社会の利益のために他の用途に割り当てうる資源と手段を枯渇させなければならなくなってしまう。そのような例外はケースバイケースで議論され、正当化されなければならない。

絶対的な断念という道徳的定言命法に束縛されない一般的な環境経済学的推論方法として、ゴダールは「汚染の最適条件」という概念を検討する。これは、希少で経済的に高価な資源の最適な使用法の観点から汚染の問題を考察することである。ある汚染の減少を目指すためには、直接的あるいは一時的なコストを必要とする。そのため、その汚染の削減によって集団が得られる利益がそれに要されるコストを上回ることが、確証されなければならない。リスク防止のために活動の執行延期を乱発し、クリアすべき行政手続きを煩瑣にし、リスクを防止するためにコストのかかる作業を全て実行するならば、国家の財政状態は一気に悪化するであろう。それは、住民のQOLや公衆衛生の改善のための資源を代償にする価値があるかどうかに関してなんら確証なしに、より有益に使用され得た資源を枯渇させることである。

とは言え、予防原則を拒絶するのも合理的ではない。そのような態度は、公衆にとっても、行政の財政にとっても、あるいは未来世代のために環境を保全するためにも好ましくない。それではどうするべきか。それは、リスクを様々な観点から他のリスクやベネフィットと比較考量することである。そのためにも、ゼロリスク・スタンダードをとってはならないのである。それゆえ、先に挙げた断念の規則は次のように再定式化されなければならない。

> 「生じる損害が受容可能な損害を超過しないことが証明されない限り、
> どんな廃棄物も海に流出させてはならない」。(注16)

次に最悪のシナリオについて考察する。

最悪のシナリオの実践的限界

最悪のシナリオは次の二つの要請に基づいている。第一の要請は無危害の証明である。第二の要請は、「あるリスクに関する仮説が公式に証明されているわけではないとしても、その仮説が否定されていないならば、暫定的に妥当なものと見なされなければならない」というものである。生じるかも知れないと推測されているだけの損害が問題の場合、断念の規則は最悪の事態の想定に向かう。その際、受容可能な損害という基準が検討される。そこでは事態は次の二つのうちのどちらかである。第一に、最悪の事態が受容可能な損害を凌駕する損害を生み出す場合、断念の規則は、直ちに最初の損害を引き起こした行為を禁止しなければならない。その際、より損害の少ない措置を考慮する必要はない。あるいは、第二に、この最悪の事態の損害が受容可能な損害の限界内にとどまる場合、しかも、それ以外のあらゆるシナリオがその活動を否定するほどの損害を証明しない場合、その活動は許可される。

しかしながら、そのように明快に区別できることは稀である。何を最悪のシナリオとするかは、事実上シナリオを描く人の想像力に依存しているからである。というのも、まだ因果関係が不明である事態が問題だからである。また、問題の事態をどの観点から見るかに応じて、事態が肯定的となったり、否定的となったりするからである(注17)。

そもそも、最悪のシナリオは科学的な客観性を反映しにくいものなのである。それは、今述べたように、そのシナリオを描くことが想像力に依存するからだけではない。さらに、最悪のシナリオを採択するためには、推定される幾つもの因果系列のなかから特定のものを選別し、ある段階でそれを中断するための協定を導入しなければならないからである。例えば、ある被害の原因を推定するシナリオが幾つも考えられるとき、その全てを中断するか、特定のものを中断するか、中断するとすればどれを中断するかという決定は科学的にはできないからである。 そのような決定は必然的に科学を超えた、政治的なものとなる。それゆえ、最悪のシナリオの内容は、リスクの客観性の明証的な反映であるよりも、推測と協定と利害調停に基づいて社会的・政治的に構成されるものと言わなければならない。

最悪のシナリオの選択はもう一つの帰結をもたらす。それは、対立する複数の選択肢を最悪の事態という尺度によって均質化することである。例えば、行為を行うか断念するかを選択しなければならないとき、競合する様々な陣営が自らに都合の良い仮説を選び出し、それに基づいて最悪のシナリオを「想像的」に作成するのであるが、それによって作成された最悪のシナリオが他の陣営のシナリオと同じ位カタストロフィックになりうる(注18)。(つまり、どの選択肢を選んでも、そこから引き出される最悪のシナリオはどれも同じ位カタストロフィックとなる)。 このような傾向性は政治的論争の過程でしばしば見いだされる。対立する世界観や理論をもつ利害団体は、対立する団体の選択肢の信頼を失わせるために、最悪さのエスカレーションに身を投じるからである。このような事態が生じるならば、基準そのものの価値が無効になってしまう。勿論、このような均質化が生じない場合もある。 しかしその際、それが現実的損害の検証可能な概算の違いによるものなのか、シナリオを書く専門家の想像力や物質的な資源の限界によるものなのか、あるいは、問題のリスクに関して公共的な議論を行う社会団体の手段やノウハウの欠如によるものなのか、それを知ることは大抵の場合困難である。

科学的証明と立証責任

知が限定されている場面で予防の原則を導入することは、われわれの技術的行為をより広大な社会的・政治的・経済的文脈で考察しなければならない、ということである。そこで重要なのは、望ましくない結果を検討して予期するために必要な基準を構成することである。立証責任の転換は予防原則の適用において最も議論されたものの一つである。それはときおり、技術革新を

しようとする人に対して、完全な無害性の証明を要求することと理解される。しかし前述のように、リスクゼロ・スタンダードは不合理であり、そのような証明を要求することは、それを前もって完全に拒否することに等しい。しかしながら立証責任の転換の主張は無害性の証明に固執するものではない。先にとりあげたラレール自身も次のように述べている。

> 「技術革新の導入に反対する者にその有害性の立証責任があるわけではもはやないが、それを導入する者には、期待される利益が生じうる不都合を上回ることの立証責任が生じる（もちろん、独立した専門家によるそれへの反対の鑑定の可能性も開きつつ）」(注19)。

ラレールによれば、ここで重要なのは、行為者は将来生じるかどうか分からない損害の責任に前もってびくびくしつつ、計画を推進することではない。むしろ、各人が自らの属する共同体に自らの計画とそれが引き起こしうる帰結を説明することである。このことはたんなる一元的な経済的なコスト―ベネフィット計算の結果のみに依拠することを止めることであり、技術革新の合目的性に関する政治的討議（例えば「それは何の役に立つのか」という問いを立てたり、価値判断を介入させたり）へと移行することも伴っている。その際、人間共同体よりも広い共同体、環境という生命共同体をも視野に入れなければならない。われわれはわれわれの環境から切り離されえず、諸関係のネットワークによって生命圏に結びつけられているからである(注20)。

ところで、ゴダールは、立証責任の転換の適法性の問題に取りかかる前に、まず完全な科学的証明というテーゼを考察することから始める。というのも、立証責任の転換の一般的な理解は古い実証主義的な信念を保持していると思われるからである。その信念は、損害があるか無いかに関して、十分な研究の遂行によって科学が一切の不確実性を消去しうるということを前提している。そのような信念は、科学には消去不可能な非決定性という空白地帯があることを忘却している。しかし実際には、不確実性の一部は偶然的な現実に固有の非決定性に帰されうるし、他の部分は科学的認識の形成過程に帰されうる(注21)。

ゴダールは以下の二通りに分けて問題を考察する(注22)。第一は、実証主義的な科学観が人々に受け入れられている場合である。第二は、そのような科学観は彼らにはもはや受け入れられていない場合である。第一の場合では、問題の不確実性は、科学的研究の進展によって解消できると見做されている。そして予防措置をとることは、もっぱら、無害性の証明が得られるまで、リスクのある活動を猶予する期間を導入することである。

第二の場合、つまり実証主義的科学観が受容されていない場合、被害が存在しないこと、つまり絶対的無害性の証明を要請することは、予防原則に反する。というのも、それは不可能なことを要求しているからである。なぜなら、それは、科学の不確実性を前提にしてそれに懸念を表明しているのにもかかわらず、無害性の証明に対しては絶対的な科学的確実性を要求しているからである。果たすことが不可能な要請を他者に課することは合理的ではない。そもそも、それは科

学的確実性に対してダブルスタンダードを取っているのである。絶対的な安全性の要請は、急進的な活動家が自らの政治的目的を達成するために使用する、たんなるレトリックに変貌するように思われる。もしも予防の原則がこのように政治的な武器となってしまうならば、それは発展のための活動や選択肢を否定し、行為の決定に関して恣意的な選択しか行わないだろうし、そこでは人々は理性的な選択の基準を得ることはできないであろう。しかし、実際には人々は無害性を要求しているのではない。むしろ、あらゆるリスクが公表された上で、リスクの受容や拒否に関する決定権・選択権を要求しているのである。以上のことは、非実証主義的科学観において予防原則が何であるべきかをよりよく理解させてくれる。

以上のように、科学的証明の確実性という概念がいったん解体された後では、立証責任の転換のテーゼはやや複雑な形で再定式化される。ゴダールはそれを次のようにシンメトリックな形で表現する。すなわち、

[立証責任の転換のテーゼ]

> ① 予防措置をとるために前もって確実に被害があることの証明を要求するのが合理的ではないのと同様に、ある活動や技術を許可する前に確実に被害がないことの証明を要求することも合理的ではない。
>
> ② リスクの存在、規模、原因が確実になるのを待つことなしに予防措置をとることが合理的であると判断しなければならないのと同様に、被害が生じることが確実になるのを待つことなしにある活動を許可することもまた、合理的であると判断しなければならない(注23)。

ただし、このとき予防原則は次のような追加的措置を要求する。

[追加的措置]

> ① リスクの認識を増大し、結果によっては採用されるべき予防措置を変更するための研究体制を整備・維持すること。
>
> ② 無害性が確証されることなしに許可された行為を、その後得られた情報に基づいて、必要なときには再考することができるような追跡調査体制を設置すること。

このような追加的な措置が必要な理由は、予防措置の決断は常に改訂可能でなければならないからである。大抵の場合、リスクをよりよく認識できるためには、係争中の行為を限定的にでも実行することである。行為を拒絶することは認識の改善を拒否することでもある。とはいえもちろん、リスクのある行為を断念し、同時に未来のリスクの認識をも断念することの方が、その行為を実行するよりもよい場合もある。いずれの決断が合理的かどうかを前もって知ることは、直ちには解答のない問いである。

ところで、被害が不可逆的だということは、その被害が避けられるべきだということの理由に

は必ずしもならない(注24)。というのも、不可逆性は複合的な要因をもつからである。不可逆性が決断の問題とその掛け金に大きな影響を与えることが当然だとしても、それでもなお、ある行為を差し止めるためには、一方で被害の把握(その物理的本性、社会的・経済的・政治的帰結、被害を受けるものの同一性など)を考慮に入れ、さらに他方で、被害と行為手段に関する情報の将来の増加の可能性といった、様々な要因を考慮しなければならないのである。もちろん、行為を完全に断念しなければならないこともある。その際の目安として、ゴダールは次の二つをあげている。一つは、将来見込まれる被害の規模が、活動によって期待される利益を超過するときである。もう一つは、不可逆的な結果に対して行為を延期するコストが、引き出すことができる利益よりも劣っているときである。

いずれにせよ、われわれは生じうる損害とそれを回避するコストの計算方式を再考しなければならない。不確実性に関して論争しなければならない状況において、どのような計算方式も絶対的な答えを与えることはできない。むしろ、多面的なリスクの研究は数量化しえない性質的な諸価値の対立を明らかにするであろう。それゆえ、行為を決断する際には、考慮される様々な損害の重大さの分類と予防のコストに関して、多面的な観点から判断を形成しなくてはならないのである。

以上の議論は、「断念の規則」の中心的な柱である「リスクゼロ・スタンダード」、「恐怖のシナリオ」、「証明責任の転換」が導く矛盾、アポリアを示すものであった。ところで、もしも「断念の規則」が人間の活動全体に厳格に適用されるならば、経済的・技術的な活動の大部分を禁止するに至るであろう。そこから帰結する過度のコストは、住民によって達成不可能と直ちに判断されるであろう。そのような予防原則の極端な解釈が社会に強制されうるのは、少数の独断的な独裁者によって以外には可能ではない。一般的にそのようなことが起こる可能性は少ない。しかしそのようなことは、市民が様々な事業を断念するコストに無自覚であるとか、急進的な活動家たちに直面した公権力が紛争を避けるために妥協するといった限られた状況では、ありえない話ではない。

そのような不幸な帰結を避け、合理的な道を守るためには、ゴダールは次のような命題を提示する(注25)。すなわち、

> ① 受容可能な被害の基準を保持し、復権させること。
> ② 損害が発生するか否かの証明が揺れているならば、
> 前述の立証責任に関するシンメトリーを受け入れ、行為を学習のベクトルと考えること。
> ③ 最悪のシナリオへの過度の収斂を避けるために、
> 信頼しうると思われる複数のシナリオによって選択肢を提示すること。

これらの要素は全て、確かに科学的情報に基づいた判断に依拠しているが、予防原則は、その情報を機械的に適用して一般的な結論を与えることができるようなものではない。むしろ、予防の原則は具体的な問題に基づいたカズイストリ的な練り直しと民主主義的な討議によって、漸進

的に精錬されていくものなのである。

結び

以上の考察から、予防の原則の基本的主張を次の5つの柱にまとめることができるであろう。

[予防原則の5本の柱]

(1) ヨナスの「恐れに基づく発見術」や「最悪のシナリオ」、あるいはゼロリスク・スタンダードはとらない。そのような基準では実際にはいかなる行動も不可能になるからである。むしろ受容可能なリスクを明確にするべきである。

(2) 科学的証明と社会的決定:予防措置をとるためには、損害が発生するある程度の蓋然性があればよく、因果関係の完全な科学的確証を必ずしも必要としない。しかし研究の進展によっては柔軟に決断を変更すべきである。

(3) 立証責任の転換。危険性不在の証明責任は技術を導入する側にある。だがその際、完全な証明の要求はできない。そのような要求は、従来のリスク・マネジメントが危険性の存在の確実な証明がなければ予防措置をとれないとしたのと同様、悪しき科学主義に陥っている。

(4) 一部の論者が主張する様な、科学的な費用便益分析を必ずしも排除しない。変化を起こそうとする側は必ずしもゼロリスクの証明を必要としないが、期待される利益が生じうる不利益を上回ることの証明を必要とする。当然その証明は別の独立した専門家による反証に開かれている。

(5) 予防原則適用の最終的な決断は、科学者だけではなく、経済学者や社会学者等、様々な分野の専門家及び一般市民も含めた民主主義的な手続きに従って行われるべきである。

〈大阪大学大学院文学研究科研究員(COE)〉

---

1 ―― "Principe de précaution"、"Precautionary principle" を「事前警戒原則」と訳することを平川氏は提案しているが、ここでは「予防原則」と訳しておく。平川秀幸2003「遺伝子組換え作物規制における欧州の事前警戒原則の経験――不確実性をめぐる科学と政治――」『環境ホルモン　文明・社会・生命』Vol.3、藤原書店、pp.103-119参照。

2 ―― Hans Jonas, 1979 *Das Prinzip Verantwortung　Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag,(ヨナスに関しては、次の邦訳を参照した。ハンス・ヨナス2000『責任という原理――科学技術文明のための倫理学の試み――』(加藤尚武監訳、東信堂))

3 ―― Catherine Larrère, 2002 "Le contexte philosophique du principe de précaution", *Le principe de précaution Aspects de droit international et communautaire*, Editions Panthéon Assas, pp.15-28.(以下、Larrère(1)と略記する)。なお、Larrère(1)の全体的な要旨として柏葉武秀氏による以下の簡潔な論文紹介がある。柏葉武秀「予防原則の哲学的文脈」社会哲学研究資料集II『21世紀日本の重要諸課題の総合的把握を目指す社会哲学的研究』 平成14年度科学研究費補助金(基盤研究(B)(1))研究成果報告書、2003年3月、pp.195-8。

Catherine Larrère et Raphaël Larrère, 1997 *Du bon usage de la nature: Pour une philosophie de l' environnement*, Aubier(以下、Larrère(2)と略記する)。

4 ―――― Olivier Godard, "L' ambivalence de la précaution et la transformation des rapports entre science et décision", 1997 *Le Principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, INRA, pp.48-63.

5 ―――― Larrère (1), p.15

6 ―――― Jonas, S.72 (邦訳p.58)

7 ―――― Larrère (1), p.17

8 ―――― Jonas, S.36 (邦訳p.22)。あるいは、「人類の未来は、**否定的な仕方で**全能になった技術的文明の時代における、人類の共同的行動の第一の義務である。自然の未来も必須条件として明白にそこに含まれているが、しかし、そのこととは独立に、人間が人間自身に対してだけでなく、生命圏全体に対して危険となってしまって以来、自然の未来はそれ自体として形而上学的な責任なのである」(Jonas, S.245 (邦訳p.243)。

9 ―――― Jonas「危険が未知である以上、われわれは何が守られなければならないかも、なぜそれが守られねばならないかも知ることができない。ただそれに直面する以外には、どんな論理や方法によっても、それを知ることはできない。…われわれは何かが危険にさらされていることを知って初めて、何が危険にさらされているのかを知るのである」Jonas, S.63 (邦訳p.49-50)。

10 ―――― Larrère (1), p.23. Larrère (2), pp.245-6

11 ―――― Larrère (2), p.245

12 ―――― しかしもちろん、ヨナスの言う「恐怖」は「感性的動因」によって引き起こされるような感情的なものではなく、ある種「精神的な種類の恐怖」である。Jonas, S.65 (邦訳p.52) 参照。

13 ―――― Larrère (1), p.24

14 ―――― Godard, p.49

15 ―――― これはいわゆる「限定された合理性」の問題である。そのような状況において、ある行為の副次的結果として予見される損害と、それを行う合理的な行為者の意図の関係に関して、かつてブラットマンの考察を基に論じたことがある。
屋良朝彦　2000「予見可能性と意図――ブラットマンの二重結果原則の再考察――」(平成10年度～11年度科学研究費補助金(基盤研究(B)(2)研究成果報告書)(研究代表　坂井昭宏)『「環境」・「情報」・「生命」の相互連関をめぐる哲学的基礎研究』)、60頁～66頁参照。しかしそこでは、因果関係が不明な結果の予見に関する行為者の合理的判断に関してはまだ問われていなかった。

16 ―――― Godard, p.52

17 ―――― 生態系においては局所的な破壊が上位の水準での調整に属することがある。例えば、種の個体数の調整としての捕食や、干魃、洪水、異常乾燥などによる火災といった極端な気候変動の場合を、ゴダールはあげている。

18 ―――― ゴダールによれば、気象学における「チョウチョ効果」の比喩が、初期条件に敏感な力学大系のモデルを普及させて以来、人びとは行為に結びつく破局的な負荷を想像できるようになった。確かに、蝶の羽ばたきの全てがハリケーンを引き起こすわけではないが、そのどれが引き起こすかを知ることはできない。

19 ―――― Larrère (1), p.27.

20 ―――― Larrère (1), ibid.

21 ―――― Godard, p.57

22 ―――― Godard, pp.58-59

23 ―――― Godard, p.59

24 ―――― cf. Godard, pp.60-61

25 ―――― Godard, p.63

対話のインセンティブ――子どもたちとの「楽しい」対話のために

高橋 綾

≫ はじめに

私たちの臨床哲学研究室では、二年間高校で「出会いの哲学」という授業を持った。そのなかで臨床哲学研究室に関わってくれている社会人の方、研究室の先生方、院生たちがいろいろなテーマで思い思いの形の授業を行った(注1)。何人かの講師は対話を実現させようといろいろな工夫をこらした。うまくいったものもあり、難しかったものもあった。この出会いが高校生たちとって「楽しい」ものであったかどうかは定かではないが、私たちはこの経験から彼らとの対話をファシリテートすることの難しさを学んだ。また彼らと共に対話することを実現させるためには、彼らの関心や興味を引きつけたり、それについてなら話してみたいと思わせるような教材の工夫が必要であると痛感した。

また同時に私たちは、対話を通じて市民や子どもたちと「哲学する」実践者たちが集まる「哲学プラクティス」の国際学会に数年前から参加してきた。そしてそこで学んだ「ソクラティク・ダイアローグ」や「哲学カフェ」といった対話の方法を、日本で少しずつ実践してきた。対話に関わる活動をしていくなかで、教育と対話に関するシンポジウムや研究会を行い、さまざまな教育現場での実践に携わっているスピーカーの方々を国内外からお招きして、お話を伺うことができた(注2)。

本文は、こうした実践やシンポジウムの中で筆者が学んだことを土台にして、子どもたちや若者たちと対話をしていくためには、どんな工夫や、彼らを対話に引きつける魅力、対話へのインセンティブが必要であるかということを報告するものである。報告は、(1)想像力をひろげる、(2)科学を対話のなかで学ぶ、(3)対話を見る、演じるという三つのキーワードに基づいてなされる。

子どもたちと行われる対話においては、その目標として以下の二つの目標が考えられる。

(1)何かを「伝え」、それについて共に「考える」という目標があり、そのために対話という方法を用いる。ex.国語や算数など科目のなかで行われる対話、子どものための哲学。

(2)他人と出会い、考えを交換する場としての「対話」そのものが目的であり、その対話の仕方そのものを学んで行く場合。ex.ディベートの練習や市民教育のための訓練。

しかしこの二つの目標は、どちらかだけに偏っているわけではなく、実践においては多くの場合相互に関係している。本論ではこの二つの目標を分けて論じるのではなく、こうした目標が可

能になるための対話への動機づけ、導入法を考察していくことで、個々の実践、それぞれの目標に役立つ報告ができればと考える。

また一口に「子ども」というが、子どもとはどれくらいまでの年齢をいうのだろうか。小学生、中学生、高校生と年齢が変われば、それぞれに対話の難しさも異なるだろうし、方法も異なっていくだろう。しかしここでは子どもの「発達」段階や、それに応じた対話の方法について論じることはしなかった。対話することが難しいのは、子どもばかりではなく、大人も同じであり、また逆に対話に引きつけられ、対話に魅力を感じるのは子どもも大人も変わりないと考えたからである。私たち大人ですらまったく見ず知らずの人といきなり対話をすることはなかなか難しく、それほど真剣に対話する機会などないのが普通ではないだろうか。私たちの研究室では、科学技術や医療問題、都市環境設計という分野において、専門家と市民との対話の可能性を探ってきた。市民を対話に巻き込むためには、専門家との知識のギャップを埋める、互いに対立する立場を調停するというようなことがもちろん重要になってくるが、それ以前に様々な形のワークショップ、聞き取りなどを行い、市民の動機づけを高めるような導入や工夫が必要である。

本報告は、子どもたちとの「楽しい」対話のためにという副題がつけられているが、筆者は報告の内容が子どもたちとの対話だけではなく、大人同士の対話の導入にも生かされることができればと考えている。子どもたちは正直なので、面白みを感じないことからはすぐに関心が離れるが、大人たちにとっても、多くの場合対話はそれほど「楽しい」ものではないのではないか。少なくとも、理性的で論理的な思考ばかりに傾いた対話の訓練や、知識の多い少ない、議論の勝ち負けを競うだけのディベートは子どもたちにとって(大人にとっても) それほど「楽しい」 ものではない。彼らを対話に引きつけ、子どもたちとの対話を楽しいものにするためにはどのようなインセンティブ、工夫が必要なのだろうか。

想像力をひろげる——絵本を使った対話

アメリカでは、M.リップマンによって提唱された「子どものための哲学」の試みが広く行われている。またヨーロッパでは参加者達自身が対話の中で一つの問いについて考えるソクラティクダイアローグという方法論とも結びついて展開され、「子どものための哲学」は世界各地に広がりを見せている(注3)。哲学とはなにか、という大きな問題は置いておくにしても、これらの試みは子どもたちと大人との、子どもたち同士での対話の実践として大きな意味をもっている。「子どものための哲学」の方法論の大きな特徴は、物語や絵本に基づいて対話するということである。こうした方法は子ども達の好奇心と想像力に働きかけ、対話を非常に魅力的なものにしている。

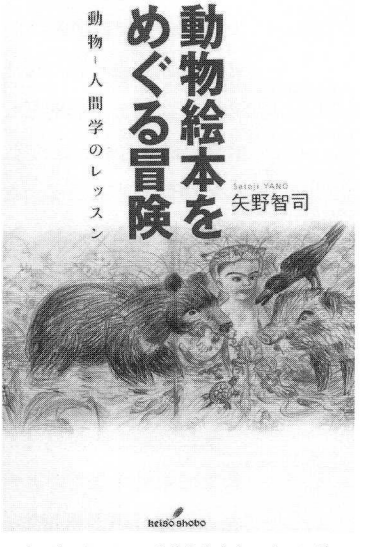
リップマンのとった方法は、推論の能力や批判的判断、基準や視点の置き方などを個別に教え

るものではない。その方法は、哲学的なトピックを扱った物語を子どもとともに読んでいき、子どもの問いを引き出し、またそれについて共に答えを見つけていくというものであり、対話の流れの中で子どもたちの哲学的な能力を引き出そうとするところが特徴的である。このリップマンの方法論においては、教師が単なる設問を設け、子どもたちがそれに答えるのではなく、物語のなかの登場人物が体験したこととして子どもに読み聞かせることで、 子どもはさまざまな問いを発し、答えを作る中で、推論の能力や判断能力だけでなく、想像力を発揮することも必要になる。主人公はどんな気持ちでいるのか、これから主人公にどんなことが起こるのか、想像する楽しさが対話の牽引力となっていく。「子どものための哲学」を試みる教師、大人達は、子どもたちが立ち止まりいろいろな問いかけを展開できるようなしかけをこらした、楽しい物語をそれぞれが工夫して書いている。

物語の登場人物は人間だけには限らない。動物のこともある。矢野智司氏は『動物絵本をめぐる冒険』のなかで、子どもがどれほど動物が登場してくる物語に心おどらせるかを、たくさんの絵本の例をあげて説明している。絵本の世界のなかに登場する動物たちは、その動物そのものとして登場するというよりも、ある時にはある種のタイプの人間のメタファーとして、またある時は優しさや勇気の象徴として現れ、子どもたちの想像力に訴えかけながら、物語に奥行きを与え、話の内容をより「楽しい」伝わりやすいものにする。

> 動物の特徴的な姿は、人間の特徴的な性格を類型的に表すのに便利で、子どもたちが人間の多様な性格や複雑な社会の仕組みを理解するために役立つからにすぎないのだ。
> … 寓話の世界ではオオカミは残忍な性格をもった人間の姿であり、キツネはずる賢い人間の姿である。子どもは一目、動物の姿を見るだけで、単純化された性格の類型を理解して、誰が正直者なのか、誰が悪人であるのかがわかる。そして善悪とは何かや、社会の仕組みや掟がどのようなものかを理解することができるのである(注4)。

イソップの有名な寓話「キツネとブドウ」の登場人物がキツネではなく、「ある人」となっていればどうだっただろう。そうするとこの寓話のもつ力は半減してしまう。 また動物たちの登場する寓話は、現実の文脈から切り離されることで「純化」し、象徴性と普遍性を持つことになる。「人間の代わりに動物が登場することによって、字義どおりの内容でないことが言外に強調され、寓話という側面が強調される。道徳的教訓が込められた物語のテーマは純化することになるのである。」(注5) 私たちが大人になっても時折寓話を読みなおし、そ



矢野智司　2002、『動物絵本をめぐる冒険 動物――人間学のレッスン』、勁草書房。

のたび新たにそしてより深く寓話の意味を味わうことができるのも、寓話がそうした象徴性と普遍性を持つことによって、一通りの読み方ではない、自分の持っている経験に応じた様々な読み方を可能にしているからである。

矢野氏はマレーク・ベロニカの『ラチとらいおん』という絵本から、子どもが勇気とはなにかを学ぶプロセスを以下のように説明している。

> マレーク・ベロニカの『ラチとらいおん』ほど、この守護神としての動物の力を感じさせるものはない、弱虫の男の子ラチの前に、突然ラチにしか見えない小さなライオンが姿を現す。…ラチはこのライオンの存在によって勇気をえて困難な問題を解決していく。このときラチのポケットのなかにいる小さなライオンは少年の勇気と力のもとでありまた守護神なのである。
>
> 幼児に勇気とは何かを言葉で説明することは容易なことではない。しかし「勇気」とは自分のこころのポケットに小さなライオンを入れていることなのだ。『ラチとらいおん』はそういっている。抽象的な言葉も、動物をイメージした具体的で感性的な論理に置き換えれば、幼児も直に理解することができるのである(注6)。

寓話や絵本の良さ、それは大事な事柄を直接伝えるのではなく、なにかに喩えて伝えることができるというところにある。そのほうがいっそう良く伝わり、子どもの心に残るということがある。動物を使った寓話は特に、挿し絵の力とともに子どもたちのこころに強く訴える力をもっており、子どもたちの想像力を喚起して、物語へと引き込む。

また同時にそれはフィクションであり、文字通りの出来事ではないことを暗示している。フィクションについて対話すること。人はあまりに自分の体験に近いことについては語りにくいものである。子どもたちの周りにもさまざまな善悪の出来事があり、子どもは友人や教師との関係でいろいろなことを経験している。こうしたことについて（とくに同じ教室のなかでは）直接は語りにくいこともあるだろう。自分の実際の経験からは一歩距離をおいて、共通のフィクションに基づいて対話することのなかではじめて見えてくるもの、考え直すこともある。フィクションを対話の教材とするのには、想像力を喚起するという点のほかに、直接例を挙げては話しにくい事柄について距離をおいて接することができるという利点もある。

また「子どものための哲学」の実践者のなかには、絵について対話をするということを実践している人たちもいる。筆者は、（子どもではないが、絵に関して専門知識をもたない市民とともに）絵を使った対話、「哲学カフェ」を研究室の同僚とともに何度か試みたことがある(注7)。

絵についての対話はたしかに面白い。論理的な思考ではなく、目の前の絵から感じたことや絵を見て触発されたことを言葉にする、それを他人に伝えるという経験の新鮮さも手伝って、参加者の感想は概ね好評である。しかし対話をファシリテートする側に立ってみると、絵について対

話することの難しさも同時に痛感する。それぞれが想像力を触発され、さまざまな感想が生まれる。自分とは全く違う他人の感じ方に触れるのがこの対話の一つの醍醐味であるにしても、その他人の感じたことに言葉を通じてどう関わっていけばよいのか、ファシリテーターとして、参加者の互いの言葉をどう混じり合わせ、重ね合わしていけばよいのかというところが、その次の課題となる。

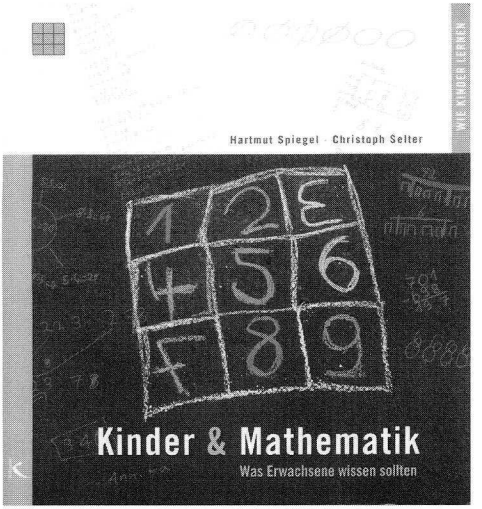
他人の感じたことや他人の想像力に私たちはどうやって関わっていけばよいのだろうか、どのように対話していけばよいのか。これは芸術作品についての対話を始めたばかりの私たちにとっても今後の大きな課題ではある。しかし他人と出会う場を形成するということであれば、言葉を通じた交流を必ずしも中心に据える必要はないのかもしれないというような気もする。少しずつではあるが、各地の学校や美術館にアーティストがやってきて、子どもたちと一緒に絵を描き、踊り、楽器を演奏し、作曲するというような試みが行われつつある(注8)。芸術がインタラクティブなものになり、鑑賞者／芸術家という枠をこえてコミュニケーションを志向する方向に変化している今、アーティストたちは芸術の「専門家」というよりも、絵や音楽、ダンスを介したすぐれた「コミュニケーター」として、子どもたちに語りかけ、アーティストと子どもとの、子どもたちと親との、子ども同士の様々なコミュニケーションを生み出している(注9)。アーティストたちは子どもたちの感覚や想像力に訴え、新たなコミュニケーションを喚起するさまざまなツールを持っている。これらの実践のなかにも、子どもたちとの対話を楽しむためのヒントがありそうである。

科学を対話のなかで学ぶ——サイエンス・シティズンシップの確立にむけて

物語や絵画、音楽と対話は比較的結びつきやすいかもしれないが、数学や科学ならどうだろうか。「コミュニケーター」としての芸術家は比較的思い描きやすいが、数学者や科学者が「コミュニケーター」として子どもたちと対話したり、一般の人々の話に耳を傾けているという姿はなかなか思い描きにくいのではないだろうか。しかし数学や科学こそ対話の中で学ばれなければならないと考える人々が存在し、科学を子どもたちにとって(大人たちにとっても)もっと身近なものにしようといういろいろな試みが行われている。

数学のダイアローグ

今年の春、私たちはドイツからダイアローグのファシリテーターであるReiner Loska、数学者のHartmut Spiegelを招いて、数学のダイアローグについて教授を受けた。なんと彼らは子どもたちに数学を教える方法として対話を用いているという。彼らは、もっとも効率のよいベストの解き方だけを子どもに教え込むのではなく、それぞれの考え方を対話のなかで引き出すことを



私たちの招きに応じて来日してくれたHartmut Spiegelとその同僚のChristoph Selterが書いたKinder & Mathematik Was Erwachsene wissen sollten, Kallmeyer, 2003

大事にしていると教えてくれた。ReinerとHartmutは、(数学そのものへの苦手意識もあってか)なかなか具体像が描けないでいる私たちに、いろいろ聞くよりやってみせたほうが早いと言い、63－□=37と黒板に書き、その解き方をそれぞれ紙に書いてみるように言った。私たちは戸惑いながら解法を書いていった。するとそこにいた五人が一人として同じ解き方をしたものはいなかった(注10)。二人は前に書き出されたばらばらの解法を愉快そうにながめながら、大人ですらこのようにいろいろな考え方をするのであるから、子どもたちがさまざまな方法で答えを出そうとすることは明白であるし、それを認めるべきだと述べた。 通常の数学は正しい解き方を学習するものだと考えられているが、彼らは出た答えや、それぞれの正しい解き方ではなく、それぞれの子どもたちが考えるプロセスにこそ大事なものがあると考えており、数学者、数学教師としての彼らの役目は、それぞれのプロセスに関わり、対話の中で子どもの考えが十分に展開されるように助けてやること、他の子どもの考え方を説明してやることであり、答えを教えることではない、と考えているようだった。 ところで、私たちはそれぞればらばらの解き方ではあったが、全員正解を出していた。ReinerとHartmutは子どもの答えが間違っている時はどうするのかという質問に対しても、そういう場合は即座に否定せず、その子どもなりの考え方の道筋に耳を傾けることが大切だと答えた。筆者は、ReinerとHartmutから、子どもたちと対話をしようと思うなら、大人は答えを用意して待っていてはならないのだということ、子どもなりの考え方に耳を傾け、よく聞こうとする大人の態度があって初めて子どもとの対話は実現するのだということを教えられた。

科学教育と対話

私たちは、数学や化学の教師の役割はベストな解法や公式を教え、答えを教えることだと考えてしまいがちである。多くの場合、学校で教えられる科学的な思考はこうした公式の暗記になってしまい、いつその公式が役に立つのか、その公式の根本にある考え方がどんなものなのか、私たちは知らずに通り過ぎてしまう。

湯浅正通氏は、こうした事態を「学校知」と「日常知」との乖離だと述べる(注11)。子どもによる科学の営みは「科学者による科学を学ぶという側面(学校での科学的思考)」＝学校知と「学んだ

ことを日常的な課題に活かすという側面（日常生活での科学的思考）」＝日常知があり、現在の学校教育において、科学の営みの二つの側面は分離する傾向にある。

学校での数学や科学の教育は、どうしても一定の公式を教え、その応用として問題を解いていくという「一般的手続き重視」型教授法になってしまいがちである。そのため生徒はなんのためにその公式が使えるのかを知らないで、公式だけを覚えることになる。

湯浅氏によれば、同じ密度を測定するのにも、「本物の王冠とにせ物の王冠を見分けるにはどうしたらよいか」という「物語」の中の文脈として尋ねられるのと、「物質の本当の重さを比べるにはどうしたら良いか」という単なる「疑問」として尋ねられる場合、「物質の重さを密度という考え方を使って求めましょう」とはじめから解く方法が「統制」されている場合では、学習した知識をその後応用できるかどうかという点で違いがあらわれるという。「物語」の中の問題を解くために密度という考え方を習得した子どもたちは、自分たちが習得した知がどういう「意味」を持ち、どのような文脈で使用できるのかを学んでいる。しかし文脈なしに疑問だけ与えられた子どもや、問題と解法を同時に与えられてしまった子どもは、自分たちが手に入れた知の使い方がわからない。

問題が文脈のなかで与えられることに加えて、湯浅氏は「子どもたちがみずから課題または目標を発見すること」、クラスの仲間との関わり、共同した探求活動によって科学的知識を習得することの大切さを挙げている。（クラスの仲間には、教師としての大人も含めることができよう。しかしその場合答えを知っている唯一の人物としての教師ではなく、ReinerとHartmutたちが示したように、共同探求者、対話の相手であり良き導き手としての教師でなければならない。）発達心理学の分野では、この問題は「生得的な制約に基づいて構成された日常知（素朴理論）が発達とともにいかに再構成（再構造化）されるのか」というテーマと関係があるとされている。こうした日常知の再構成は、主として領域間の知識の対応づけが可能になることによってなされるとされているが、子どもたちが日常知を再構成し、科学知に至るためには、大人や、仲間たちとの対話が必要不可欠なのではないだろうか。

人々は多くの場合、この「学校知」と「日常知」が分離したままの学生時代を過ごし、大人になれば「学校知」のほうは忘れ去ってしまう。人々が数学をはじめとする科学に対して「難しい」とか「自分の生活には関わりがない」「一部の専門家に任せておけばよいものである」というような印象を抱くのはそのためであろう。

生命医療や環境問題、科学技術の問題に関して専門家と市民のあいだにコミュニケーションのチャンネルがないことが問題になっているが、こうしたことをなくし、市民が科学とその使用を自分たちの問題として考えられるようになる（サイエンス・シティズンシップの確立）ためには、初等教育の段階で上に述べたような「学校知」と「日常知」の分離を解消していかねばならないので

はないだろうか。

また真の意味でのサイエンス・シティズンシップの確立のためには、子どもたちが科学知を日常的な文脈から獲得できるということだけではなく、クローンや遺伝子組み替え作物など科学知の極みのなかで浮かびあがってくる、 科学的な考え方そのものの限界について批判的に考える能力を身につけるための対話もまた促進されねばならないだろう(注12)。

対話を見る、演じる

海外で行われている子どものための哲学は、物語を使った対話(初等教育向け)から社会問題、時事問題を扱う対話(中等、高等教育向け)まで段階に応じてさまざまな教材が用意されている。日本ではこうした対話教育が組織的に行われていない現状もあって、これらの教材をいきなり中学校や高校の授業に持ち込んでもなかなかうまくいかないのではないかという疑問は私たちのなかにもある。そもそも論理的な推論能力(Reasoning)や他人の考えを知り、お互いの異なる意見を交換するといった能力は、欧米においては社会生活、市民生活を営む上での基礎的な能力と見なされており、子どものための哲学がこれだけ盛んになるのも、その土壌があってのことと言える。

一方社会的な土壌が違う日本の子どもたち(とくに中学生、高校生)を対話に引き込むには、対話の「面白さ」「楽しさ」をかなり強力にアピールしなければならない。彼らは基本的に趣味や考え方の合う友達と「おしゃべり」しているのが好きなようで、考え方の違う他人と話し合うということは苦手なようである。またテレビやインターネットのなかで様々な情報に触れており、面白くないことにはすぐにそっぽをむいてしまう。この節では、私たちが日本で行った実践から、日本の中学生や高校生に対話の「面白さ」をアピールし、対話に引き込む方法について考えてみたい。それは上で述べられたような欧米の「子どものための哲学」において考えられているような教材の工夫とはすこし角度の違ったものになるであろう。

対話を「見る」ということ

あまり他人と議論することに慣れていない日本の子どもたちでも、思わず対話に身を乗り出して引き込まれてしまうようなこととはなんだろうか。 それは一つには面白い対話を見ることだ、と言えるのではないだろうか。面白い対話を見るということ、対話をまねぶ、演じるということが対話への動機づけになる場合がある。白熱した討論や喧嘩などを見ているとついつい巻き込まれてしまい「口をはさみたくなる」ことがあるように。

私たちが「出会いのてつがく」という授業を持っている高校では、沢山の講師の方を招いて、高

校生にお話をしていただいている。ここで報告する授業を担当して下さった稲葉氏は、元裁判官であり、現在は紛争解決の専門家として、法律家相手にMediation（調停）の技法のトレーニングをしている方である。稲葉氏はアメリカではPeer Mediation（学校で起こったトラブルを生徒が調停者となって解決する）の教育が盛んにおこなわれていることを受け、「もめごと、トラブルを解決していくということ」についての授業をして下さった。その授業の中で、稲葉氏は実際のトラブルをもとにご自身がシナリオを書かれ、それを劇団の方が演じたビデオを見せてくださった。

ビデオのシナリオは以下のようなものである。「伊藤さん」が隣人の「高野さん」夫婦の飼っている犬が吠えてうるさいと苦情を言いにいったところ、 話し合いがこじれて高野さん夫婦は自らの非を認めようとはしない。（対話の決裂）双方の話し合いに下手な第三者（仲介者）が入るがうまくいかず、上手な調停者が仲介してはじめて対話ができるようになる。

稲葉氏の見事な導入もあり、生徒たちはこの模擬ダイアローグ（話し合いの決裂、調停の成功）に興味をもって見入っていた。自分が当事者であったらなかなか分からないことも、外側から観察しているとよく見えてくる。生徒たちの出した意見や感想は実に的確であった（注13）。

「伊藤さんと高野さんたちとの話し合いがうまくいかなかった理由はなんだと思いますか」という質問に答えて、生徒たちは「高野さんが犬を吠えたことを否定した」からだと述べ、高野さんが否定した場面を「話ののりで『吠えていない』と言ってしまって、『やっぱり吠えていたかも』と言えなかった」と分析した生徒もいた。また場面の力関係（女性である伊藤さんが高野さん夫婦に二人で反論されている）を読みとった「伊藤さんが高野さん宅に一人で行ったから」「高野さんが強いから」という意見も出た。「どうすれば話し合いがうまくいくと思いますか」という質問には「どっちの人も一方的に話すぎているから、落ち着けばいい」という客観的な立場で話し合いを分析する生徒や、困っている伊藤さんの立場に立って「証拠として犬の声とかを録音しておく」という意見をあげる生徒もいた。 話し合いのなかで伊藤さんの立場の弱さに注目した生徒は、「伊藤さんと同じ立場の人を連れてきてまた抗議する」という意見を出したが、稲葉氏の「そうした場合に自分が高野さんだったらどうするか」という質問の導きもあって、高野さんがよけいに反発する可能性に気づき、「中立の立場にいる人を連れて行く」というこの回の授業のテーマとなる問題に近づく意見を出してくれた。話し合いを決裂させてしまった調停者については、「調停者が優柔不断だったから、軸がない」「話を順序立てないから、中立の人が足でまといとなった」と指摘し、後半の調停者の調停がうまくいった理由については、複数の生徒が「きまりがあった」「調停者がしっかりしていたから」「調停の人が、両者ともに、冷静に話し合える状況を作った」「中間に入るものがしっかりとして両方の意見に流されないようにする」と述べ、「両方の意見をしっかり聴いてどうするか本人同士で決めさせた」というような調停技法のポイントを自分の言葉で述べる生徒も現れた。

このように、対話（それが失敗に終わったものであっても）を外から「見る」ことから（子どもたちも含めて）私たちは対話について学ぶことができる。対話を外から「見る」ことで、他人に対して意見を言うことがどういうことかを考え、客観的に見るきっかけになる。どう言えば伝わりやすいのか、どうすることが誤解のもとなのか、ということを私たちはそこで学ぶ。また、「あの人はあそこでこう言ったが私ならこう言う」という形で対話の状況へ子どもたちを巻き込んでいくことができると考えられる。議論が白熱している対話を見れば、そのテーマについて議論することの興味が生まれ、他人に対して意見を言うモチベーションが生まれる。

対話を「見る」ことによって、子どもに対話の動機づけを与えるためには、教材をかなりきっちりと作り上げる必要があるだろう。（稲葉さんの教材は、稲葉さんが調停者として、現実の対話を数多く調停されてこられた豊富な経験に基づいている。）対話篇はたくさんあるが、一人の筆者が書いて対話のシナリオをうまく作り上げることはかなり難しい。ダイアローグ風のモノローグになることを避けるためにも、テレビの若者向けの討論番組やインターネット上での討論など、実際にいろいろな人が自分の意見を述べ、討論しているものも教材として有用と思われる。

対話をまねぶこと、「演じる」こと、対話と身体との関係

対話のシナリオを黙読するだけではなく、実際に声に出して読んでみたり、複数で演じてみることも、対話の導入としては有効であろう。声に出し、自分の身体を使って表現するなかで、物語や対話の中に入っていくということは、子どもたちに大きな影響を与えるであろう(注14)。（稲葉氏は私たちの高校での二年目の授業において、 調停の実際の過程を生徒たちが演じるというロールプレイの授業を行った。）

対話は言葉によるやりとりだけで成立しているのではない。話すことはそもそも身体表現である。欧米ではこうしたことはあまり問題にならないのかもしれないが、日本の中学生、高校生を見ていると、 言葉を相手に伝えるということの身体的な側面を活性化させることが対話の導入への第一歩ではないだろうかという気もしてくる(注15)。まずはからだをほぐしコミュニケーションの準備を整えること、からだそのものが他人と交流する準備ができているか、他人との距離をどれくらいとるか、他人に届く声が出せるか、人の目を見て話せるか、というようなことが重要となる。

演劇の分野では、対話を演じる準備段階として、発声や他人との距離の取り方、他人の身体との関わりなど基礎的な身体コミュニケーションを訓練する手法が多く考え出されている。こうした身体を使ったコミュニケーションのレッスンは、実際に私たちが対話する時の基礎にあるものとして、対話の導入そのものに役立つ(注16)。年齢が高くなるにつれ、子どもたちは他人との直接的な身体接触を避けたり、照れたりする傾向にあるが、ゲーム感覚で身体をつかったコミュニケーションを面白く体験してもらい、その延長として「対話を演じる」ことに導くことができればと考える。

おわりに

本論では、子どもたちを対話に引き入れ、楽しく対話するための工夫をいくつか紹介した。実際に私たちが試してみた例もあれば、これから実践に移そうとしているアイディアもある。今、学校の教室の中では、今までのように単に知識を詰め込む教育だけでなく、子どもたちの自発性を育て、自分たちで学ぶ力を育てるという教育がなされようとしている。今回のテーマである子どもたちとの対話においても、大人の役割は、答えを教えることではなく、子どもの考え方を引き出してやったり、子ども同士で対話ができるようにファシリテートすることであり、重要なのは子どもたちがいかに自分たちで（楽しく）学んでいけるようになるかということである。こうしたことを考えるとき、必要なのは子どもが変わることではなく、大人や教師が変わることではないかという気がしてくる。総合教育など、子どもの自発的に学ぶ力を育てる教育の必要性が叫ばれている現在、いったいどれだけの大人や教師が、子どもと対話するという態度を十分に身につけていると言えるだろうか。

子どもたちとの対話の場所を学校に限定されるわけではないが、（実際海外でも子どものための哲学は学校の中でも試みられているが、学校の外でも行われている）学校以外で子どもたちとの対話を行える場所はまだまだ少ない。また、学校の教室では、教師が相手にしなければならない子どもたちの人数が多すぎるなど、多くの制約がある。上で述べたように、子どもたちとの対話を実現していくには、いろいろな教材の工夫が必要であるし、対話の導き手である大人には、子どもを引きつける「技」（対話をするための技術、身体を使う、絵を使う、物語や絵を使う）が必要となってくるだろう。学校という場においては、一人の教師がこうした様々な技術を用いることは難しい。例の中でも何度か出てきたように、さまざまな芸術家や対話の専門家が学校にやってきて（あるいは学校以外の場所で）子どもたちとの対話を行うということの可能性をもっと広げていくべきだろう。

対話の教育とは、対話の技術をたたきこんだり、餌でつって対話を強制したりすることではないし、対話したり、対話のなかで共に考えることは科せられた課題でも義務でもない。私たちがなぜ対話をするかといえば、他人のことや自分のこと、世界で起こるできごとをあれこれ想像したり、他人のことを理解したり、他人と一緒に考えることが「楽しい」からそうするのである。「どうやって大きなドアが僕の小さな目の中にはいるの？」「どうしてすべてのことは夢じゃないってわかるの？」と子どもが大人に問いかける時、そこには純粋な好奇心や驚き、他人と共に考えることの「楽しさ」の原型がある。むしろ大人にとっては、子どものための哲学や子どもとの対話こそが、対話や考えることの楽しさを思い出させてくれる機会のような気さえする。対話のなかで他人と一緒に考えることは大人にとっても子どもにとっても「楽しい」。その「楽しさ」を伝えるた

めにはどうすればいいかをこれからも考えていきたい。

〈大阪大学大学院文学研究科研究員（COE）〉

---

1 ―― 『臨床哲学のメチエ 特集 高校での哲学教育』 vol.11. 2003、大阪大学大学院文学研究科　臨床哲学研究室発行参照。

2 ―― 臨床哲学研究室の最近の対話の試みについては、文部科学省　科学技術振興調整費　科学技術政策提言　平成14年度報告書『臨床コミュニケーションのモデル開発と実践』（研究代表者 鷲田清一）参照。特に以下であげるソクラティク・ダイアローグについては、堀江 剛「対話を促進するもの――日本におけるソクラティク・ダイアローグの活動から」、pp.112-122、科学技術や医療問題などについて専門家・非専門家を巻き込んだ公共の話し合いを行うための対話への導入方法の検討としては本間直樹・堀江 剛「対話コンポーネンツ　臨床コミュニケーションのモデル形成に向けて」、pp.144-163を参照。

3 ―― 子供のための哲学については、以下のホームページおよび文献を参照。
http://www.edu.oulu.fi/onk/ala-aste/ocpie/links_3.htm.http://www.sapere.net1996
G.B.マシューズ著、鈴木晶訳　1996、『子どもは小さな哲学者』、新思索社
G.B.マシューズ著、倉光修、梨木香歩訳　1997、『哲学と子ども　子どもとの対話から』、新曜社
寺田俊郎　1999、「子どものための哲学、子どもとともにする哲学」、『臨床哲学のメチエ』 vol.4.、大阪大学大学院文学研究科臨床哲学研究室発行所収。また子どものための哲学に関しては大阪教育大学の桝形公也先生、明治学院大学の寺田俊郎先生、大阪大学臨床哲学研究室の会沢久仁子さんにご教授いただいた。

4 ―― 矢野智司　2002、『動物絵本をめぐる冒険　動物――人間学のレッスン』、勁草書房、p.129

5 ―― 矢野　2002、p.130

6 ―― 矢野　2002、pp.141-142

7 ―― 詳しくは、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』、ニューズレター02に収録の拙文、高橋綾、「感覚について対話するということ」参照。

8 ―― 佐藤学、今井康雄編　2003、『子供達の想像力を育む アート教育の思想と実践』東京大学出版会、Ⅲ　アート教育の新展開参照。

9 ―― 前掲書参照。具体的には、ワタリウム美術館で行われたワークショップ「アート・一日幼稚園」から建築家・妹島和世が行った、子どもたちと共に好きな椅子を作るというワークショップや、アーティスト・小沢剛が行った子どもが大人のものを身につけ、大人が子どものものを身につけて親子の役割を逆転させるといったワークショップ、フランスのアーティスト、ファブリス・イベールがおこなった、子どもたちみんながファブリスのクローンになるというワークショップが紹介されている。

10 ―― 実際に私たちが出した解き方は以下のようなものであった。
(1) 13-7=6、60-10=50、50-30=20、6+20=26
(2) 37+□=63、37+3=40、40+23=63、23+3=26
(3) 37 to 57=20、57 to 63=6→20+6=26

11 ―― 以下の文章は　岡田猛 他編　1999、『科学を考える　人工知能からカルチュラル・スタディーズまで14の視点』北大路書房、第一部　5. 子どもによる「科学」が本当の科学となるために（湯浅正通）参照。

12 ―― イギリスで子どものための哲学を行っているSteve WilliamsとRoger Sutcliffeが作っているホームページ、NEWSWISE（http://www.dialogueworks.co.uk/newswise）には、南北問題や遺伝子組み替え作物などの問題を、実際のニュースを使って（少し年齢の高い子どもたちと）対話の中で考えるための教材が掲載されている。

13 ―― 詳しくは『臨床哲学のメチエ』vol.11、p.36-39　参照。

14 ―― 大阪教育大学の桝方公也氏は、中学校やそれ以上の年齢の学生と共にドラマをつくり演じるという試みを行っている。氏によれば、同じシナリオを演じても演じ手によってさまざまな解釈が生まれ、グループによって解釈や演じ方が異なり、その違いから物語や主人公の気持ちの解釈についてさらに対話が進むという。

15 ―― とくに今の日本における子どもたちの身体性の希薄さについては、多くの論者が問題にしている。斉藤は特に最近の子どもたちが他人から触れられたり、他人の体に触れたりすることに嫌悪感を抱くと述べ、身体を使って他人とコミュニケーションする能力が著しく低下していることを危惧している。

斉藤孝　2001、『自然体のつくり方　レスポンスする身体へ』、太郎次郎社
佐藤学　1997、『学びの身体技法』、太郎次郎社
佐藤他編　2003所収、堤康彦「アーティストと子どもたちの幸福な出会い」、特に身体表現と学校教育の章（p.252-257）参照。

16 ―――― 具体的なゲームなどの例は、斉藤　2001や、佐藤他編　2003所収、堤康彦「アーティストと子どもたちの幸福な出会い」にくわしく書かれている。またこうした考え方を実際の教育現場にいかした先駆的実践例としては、竹内敏晴氏の実践が挙げられる。