



Title	京都学派と木村敏の臨床哲学：台湾の哲学コンサルティングとの比較
Author(s)	廖，欽彬
Citation	臨床哲学. 2019, 20, p. 2-18
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/72063
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

京都学派と木村敏の臨床哲学

——台湾の哲学コンサルティングとの比較

廖 钦彬

1 はじめに

今日ほど哲学の応用が切実に要求される時代はない。このような主張で哲学の非現実性を嘲笑うのであれば、哲学の本来の姿を覆い隠しかねない。哲学は従来、現実世界での応用から離れている、あるいは世間とは無縁な存在だとされているが、それも哲学研究者が哲学の果たす役割を矮小化した結果にほかならない。台湾の哲学コンサルティング（philosophical consulting）の提唱者である黎建球（元輔仁大学の学長）の指摘によれば、哲学は古代ギリシャの哲学者たち、たとえばピュタゴラスやプロタゴラス、ソクラテス、アリストテレス、エピクロスなどによって応用されてきた¹。つまり、哲学とその現実社会での応用は切り離されるものでないというのである。

筆者自身の場合、日本で京都学派の哲学（田辺哲学）を研究して学位を取得し、日本哲学研究を生業として、大学で教鞭を執っている。研究と教育生活の中で、やはり哲学とその応用について、幾多考えさせられることがあり、京都学派の哲学とわれわれの生きている現実社会との関係ないしその実践性を常に念頭に置いていた。2012年、台湾中央研究院民俗学研究所の余安邦が主催する国際会議で、当時大阪大学倫理学・臨床哲学研究室の中岡成文と知り合い、大阪大学で推進されている臨床哲学を窺い知る機会に恵まれた。その後、台北医学大学で日本の臨床哲学運動というテーマで講演を行い、さらに台湾哲学会と余德慧教授記念学術シンポジウムで同じ内容のものを発表した。その発表原稿を加筆して出した成果は、「日本臨床哲学運動の探求—台湾の人文臨床との対話—」（余安邦編『人文臨床と倫理治癒（人文臨床与倫理療癒）』、台北：五南出版、2017年）である²。

2017年の3月と9月に、中国広州の中山大学で大阪大学の浜渦辰二と一緒に学術活動する機会があり、2018年1月に「東アジア哲学会議—現象学・臨床哲

学・倫理学を繋ぐ」という国際シンポジウムを共催することになり、再び哲学とその応用の課題を考えるようになった。本論のテーマは、まさしくそれに沿って考案されたものである。本来ならば、京都学派の哲学の応用的な側面を語るのは無謀なことであるが、幸いなことに、木村敏の臨床哲学には、ちょうど京都学派哲学の応用に当たる側面が含まれている。したがって、本論は、前掲した拙論の方向とは異なる木村敏の臨床哲学に考察の焦点を当て、鷺田清一の「哲学の臨床」とは違う木村敏の「臨床の哲学」を論究しつつ哲学とその応用ないし社会的実践を考え、最後に台湾の哲学コンサルティングの運動と比較して、「東アジアにおける応用哲学」の可能性を模索しようと思う。

2 臨床の哲学 ―自己論をめぐる

木村敏の臨床哲学は、『臨床哲学とは何か―臨床哲学の諸相―』（名古屋：河合文化教育研究所、2015年）において鷺田清一のそれとの比較で論じられている。ここでは、上掲の論文集を参照にしながら、『木村敏著作集 7―臨床哲学論文集―』（東京：弘文堂、2001年。以下の引用は、K 巻数・頁数で示す）に収録されている臨床哲学の諸論文の内容を中心に考察を進めることによって、木村の自己論の構造を明らかにする。

木村の回顧によれば、当初なぜ臨床の現場から哲学に思索の源泉を求めたのか、その理由は、「患者の病んでいる『病氣』 *Kranksein* の実態ないし意味を明らかにする」（K7・74）ことにあり、また統合失調症の起きる原因、つまりその症状の背後にあるものを探究する³ ことにあるという。つまり、病因を探り、病気を治し、患者を健常に連れ戻すことを目指すという目的で、哲学にその方法やヒントを求めるのは、木村の臨床哲学の出発点であった。

その結果、自己とは何か、いかなる自己は自己であり、正常な（真なる）自己であるのか、という哲学的な探究に邁進し、医療現場から形成された哲学的な意味合いを含んだ自己論が誕生した。もちろん、このような作業を通じて、臨床の現場では、ある程度治療の効果が得られるに違いないが、後述するように、そのいわゆる臨床哲学論文は、ロゴス化あるいは文字化された以上、皮肉なことに、一種の「哲学学的」な立場に陥ざるを得ないのである。上の議論は

後に回すことにして、ここではまず木村が「リアリティとアクチュアリティ」(1997) でいう離人症を確認してみよう。

「離人症」という用語は、1898 年にデュガの提唱した *dépersonnalisation* (英語では *depersonalization*、ドイツ語は *Depersonalisation*) の語を三浦百重(1937) が邦訳したもので、新福尚武と池田数好(1954) は「人格喪失感」という訳語を用いている(中略) 離人症は独立の疾患名ではない。分裂病や躁鬱病をはじめ、さまざまな精神科疾患の部分症状として出現しうる。(K7・289)

この「人を離れる」という症状は、人格 (*person*) を失う、あるいは非人格、脱人格という人間の状態を指す。日常用語でいうと、自己(私)は自己(私)ではなくなる。哲学用語でいうと、自己同一は自己同一ではなくなる。離人症や分裂病を患う患者を相手に仕事する木村にとって、最大の課題は、自己とは何か、いかなる自己は自己であるのかという問題の解明であろう。この問題の解明こそ、患者を正常に取り戻す肝心の鍵である。木村は、精神科医になって診察した最初の離人症患者を取り上げ、その症状を次のように記している。

自分というものが感じられない、感情がなくなった、世界の現実感、実在感が失われた、時間や空間が感じられない、といった離人症の症状は、一見すると非常に重症の脳障害と思われるかもしれない。しかし実はこれまでの研究では、患者の脳のどこかに器質的な変化が見出されたという報告はまったくない。一般にはむしろ、患者が自分の生きている「現実」に対して大きな苦痛や幻滅を抱いていて、この苦痛から逃れるために、その現実の現実性を消しているのだ、という目的論的・心因論的な解釈が行われている。(K7・292-293)

上述した症状に対して、木村は「離人症患者はすべて、知覚や表象の対象がその現実性、実在性を失ったと感じている一方で、それらの対象が現実実に実在していることについての『知覚』は失っていない」(K7・293) と判断している。患者は物事を感知したりする知覚の機能を全く失っていないのに、なぜ現実感

や実在感がないと訴えているのか、ということの解明はむしろ医療にとって重要な課題である。

これに関しては、木村はリアリティ (reality)、アクチュアリティ (actuality)、ヴァーチュアリティ (virtuality) という三つの概念を駆使して、自己とはいかなる自己であるのかという問題を解明しようとし、最終的には自己の構造を論理化するに至った。この構造について、野家啓一が『臨床哲学とは何か』にある「対談・臨床哲学とは何か」において、具体的にアリストテレスのデュナミス (dynamis : 潜勢態) とエネルゲイア (energeia : 現実態) を踏まえて、木村のヴァーチュアリティ概念を解釈し、その自己論の構造を解明しようとした⁴。筆者はこのような解析の仕方とは違う方向で、木村の上述した自己論の構造を見ている⁵。木村はむしろ自己論の構造を、アリストテレスの「共通感覚」論、京都学派の西田幾多郎の「行為的直観」論や生命論、田辺元の「種の論理」、九鬼周造の偶然論にヒントを得て作ったのではないかと考える (次節で論ずる)。

リアリティとアクチュアリティについて、木村はすでに『偶然性の精神病理』(1994) の序論において、こう説明している。

辞書の上では両方とも「現実性」や「実在性」の訳語が当てられていて、実際にもかなり漫然と類語として理解されているようである。しかしそのラテン語の語源をたどると、リアリティのほうは「もの、事物」を意味する *res* から来ているし、アクチュアリティのほうは、「行為、行動」を意味する *actio* に由来している (*actio* は「行う、行動する」を意味する *ago* の過去分詞から作られた)。つまり同じように「現実」といっても、リアリティが現実を構成する事物の存在に関して、これを認識し確認する立場から言われるのに対して、アクチュアリティは現実に向かってはたらきかける行為のはたらきそのものに関して言われることになる。(K7・62-63)

木村が着眼したのは、リアリティのほうに含まれる認識、認知というより、むしろアクチュアリティのほうに含まれる行為、行動である。これはどういう意味であるのか。木村のこのような解釈は実際、彼自身の医療現場にかかわっている。離人症患者の自己存在感の喪失、人格の解離、現実感 (実在感) 喪失

の起因は、彼によれば、「患者が世界に対する行為的な関与の遂行感を失った結果として現実感が希薄になる」(K7・63) ことにあるという。離人症ないし分裂病は *depersonalization* というより、*desactualization* と呼ぶべき現象なのである。離人症の場合、*reality* は保たれているのに、*actuality* はすっかり失われてしまう。

もちろん、いかなる自己は自己であるのかという問題を解決するには、人間の行動の参与を含むアクチュアリティ (*actuality*) を重視するだけでは、不十分である。なぜなら、木村が公共的・客観的な現実感や実在感と、私的・主観的な現実感や実在感という区別で、離人症患者と健常人との違いを説明している文脈 (K7・301) から見れば、正常な人は必ず、リアリティ (認知能力、公共的客観的現実感) とアクチュアリティ (行動力、私的主観的現実感) のいずれをも持つ、という見地に到達するからである。離人症患者に欠落するのは、アクチュアリティであり、アクチュアリティを失わないように、つまりそれを保つためには、完全にアクチュアリティになりきらないこと、生まれかけの状態、ヴァーチュアリティが必要である。これに関しては、以下の長い引用から伺える。

「アクチュアリティ」のほうは、生の各自的で直接的な営みである「生きる」ための実践的行為 *actio* に全面的に属している。それはいかなる仕方でも客観的・公共的な知の対象とはなりえない。生それ自身の行為として、それは「生の現場」である「生き生きした現在」(フッサール／ヘルト) に密着し、生の方向が指し示す次の一瞬へ身を乗り出している。動詞の時制を借りていえば、リアリティが「過去形」あるいは「完了形」で表現されるのに対して、アクチュアリティは「現在形」——あるいはより適切には英語でいう「現在進行形」——でしか展開しない。リアリティが存在者の指標であるとするならば、アクチュアリティは生成そのものの特性であって、いかなる形でも存在の標識にはならない。(K7・306)

アクチュアリティが、一瞬の静止もなくつねに生成途上にある「進行形」的な動きだとするならば、完全に実現され現実化されたアクチュアリティと

いうのは形用矛盾にすぎないことになる。アクチュアリティは、いついかなるときにも完全にアクチュアリティになりきっていない。それはつねに「生まれかけ」の、発生機の状態 *in statu nascendi* にある。(K7・306)

アクチュアリティがまだアクチュアリティとして実現されていない状態、それが「潜在性」*virtuality* である。ヴァーチュアリティとは、なんらかの「効力」*virtue* あるいは「力」を備えていながら、まだそれを展開していない状態を指している。(K7・306)

木村がここで強調したのは、アクチュアリティのなりかけ、生まれかけの性質である。もし、それがなりきった、生まれたという状態になったら、おそらくリアリティになり、現在進行形の状態ではなくなる。こうなると、元来現在形、行動、私的性質、主観性を帯びるアクチュアリティは、過去形、認知、公共性、客観性などの性質を帯びるリアリティになり、生き生きした生命の状態を失ってしまう。木村は、さらにこのアクチュアリティの根底にある存在状態、つまりヴァーチュアリティ（効力あるいは生命の潜在力）を想定し、アクチュアリティの動的状態を支えるものにしているのである。われわれはここから、健常人、あるいは正常な（真なる）自己は、リアリティ、アクチュアリティ、ヴァーチュアリティという三つの概念によって、構造化されることが看取できる。

野家啓一の「デュナミス（潜勢態）からエネルゲイア（現実態）へ、さらにエンテレケイア（完全現実態）へ」という木村の自己論構造の捉え方には、やや無理がある⁶。なぜなら、エンテレケイアはむろんのこと、エネルゲイアさえも木村に警戒されているはずだからである。木村の図式だと、「ヴァーチュアリティ……→アクチュアリティ+リアリティ」であり、健常人が持つ「アクチュアリティ+リアリティ」の背後には、常にヴァーチュアリティが働いているのではなからうかと思う。ここでいうリアリティは決して、アクチュアリティと切り離しているものではないことはいうまでもない。リアリティだけあって、アクチュアリティのない離人症について、木村は率直に「行為的直観の障害」(K7・299) であるとした。

上述した自己論の構造に関して、人間の志向的意識（あるいは感覚）の立場からいうと、「メタノエシス……→ノエシス+ノエマ」という図式になる。木村は「リアリティとアクチュアリティ」という文章では、はっきりとそうした図式を出していないが⁷、『臨床哲学とは何か』に収録される「臨床の哲学」では、その展開を構造化し、さらに私と汝（ノエシスの志向性どうし）の背後に一段深い場所（いわゆるノエシスのノエシス）やメタノエシス的な志向作用が常に働いているとしている⁸。

上で分析した二つの図式とは別に、木村は「垂直のあいだ」と「水平のあいだ」という対概念で、私と汝（特に医療の現場における医者と患者）や自己と他者の水平関係と、水平関係とその根底にある「メタコイノン」(Metakoinon)、つまり「メタ共同体」との垂直関係を同時に語っている。木村はこのメタコイノンを、「人格共同体の超越論的な基礎構造」と称している⁹。彼がここで援用したのは、西田幾多郎の「私と汝」の論理である¹⁰。注意すべきは、木村が（医療現場における）私と汝の私的關係（ある種の閉じた共同関係）をごく一般的な人間関係に広げて、より普遍的な人間存在論を目指す点である。ここに、彼の自己論は、患者の自己から、患者と医者の自己へ、さらに普遍的な人間存在論へと展開していったことを看取することができよう。

木村の自己論は、上述した展開によって、筆者がすでに言及したように、結局、臨床の現場から離れて、一種の「哲学学的」な立場に陥ざるを得なくなるのである。

3 方法としての京都学派 —医療現場での応用

木村と京都学派の哲学との接点は、すでに『臨床哲学の知』の序言にその説明があるので、ここでは省略するが、西田幾多郎の哲学を彼の医療現場に生かした例は、「離人症と行為的直観」(1989)と「西田哲学と医学的人間学」(1993)において見られる¹¹。その中で、西田哲学を直接に使ったのは、西田哲学の中期から後期に移行する時期、つまり内部意識や自覚の哲学から外部意識や実践の哲学への転向期に当たる「行為的直観の立場」(1935)、「論理と生命」(1936)、「行為的直観」(1937)である¹²。西田以外に、木村が言及し、自らの自己論を

形成する過程で思索のソースとして使ったのは田辺元と九鬼周造の哲学であり、前者に関してその「種の論理」、特に「種の論理と世界図式」(1935)を、後者に関してその偶然論、特に『偶然性の問題』(1935)を取り上げた¹³。

周知のように、西田は初期の段階では、デカルトの主客二元論を克服するために、主客未分の状態を表す純粹経験(直接経験)を提唱し、その哲学的な地位を確保した。そのような内部意識の哲学的な立場は、中期の段階に至っても変わっておらず、かの有名な場所論でさえ、意識の哲学から存在の哲学への展開を示していながらも、なお純粹経験の立場から離れていない。その時期の西田哲学は、周囲の同僚(田辺元)や弟子たち(戸坂潤、三木清)から、歴史、社会、行為、世界などへの視点の欠落を理由に、寂靜主義、神秘主義の哲学やブルジョアジーの哲学などといった批判を浴びた。その後、西田は反批判の哲学論述を展開し、独自の生命哲学と実践の論理を提示した。

さて、木村の「行為的直観の障害としての離人症」という表現における行為的直観とはどういう概念であるか。場所論以降、絶対無あるいは普遍的な一般者と個体との弁証法的存在論や認識論を繰り返して述べている西田は歴史、社会、実践の欠落という批判(特に田辺からの批判)を受けて、個体の歴史性や実践性を考えるようになり、認識(知覚)作用や現実的な知識、客観的な知識(認識)、理論的・概念的知識ないし真理の標準は、行為的直観を基礎として、歴史的現実による構成でなければならないとしている¹⁴。西田によれば、行為と直観は正反対の概念に見えるが、いずれもわれわれ人間の現実世界、歴史的世界での原始的行動(原始人の種的動作)であるという。これについて、西田はいう。

真に客観的な物というものは、種的行為的に見られるのである。歴史的に見られるのである。而して種的行為的に見られるということは、行為的直観的に見られることである。作られたものから作るものへの歴史的世界の進展に於て、我々の行動はまず種的である、本能的である。動物から人間となっても種的である(例えばトーテム的)。原始人の世界は社会的種的であるのである。原始人は種的に物を見、種的に働くのである。種的動作というのは行為的直観的に物を把握することであり、逆に行為的直観的に物

を把握することが種的動作である。生きた種というものは主体が環境を環境が主体を限定する矛盾的自己同一であり、種的に物を見るということは自己矛盾的に働くことであり、逆に種的に働くと云うことは自己矛盾的に物を見ることである。而して種は種自身を形成していくのである。(N8・217)

西田は行為的直観を、われわれ人間の現実世界、歴史的世界での始原的行動と解し、人間とその生活環境との相互制作（創造）関係の中で、必要不可欠な条件としている。行為と直観は人間が現実世界（歴史的世界）において生を営む働きであり、決して切り離された別々の人間行動ではなく、共通の生の働きにほかならない。われわれはこれを一種の生の根源的基盤として考えられる。上述した認識（知覚）作用や現実的な知識、客観的な知識（認識）、理論的・概念的知識ないし真理の標準なども、これを根底に持つことによってはじめて成立するのである。

木村はアリストテレスの「共通感覚」を借用して、西田の行為的直観（共通の生の働き）を「世界への実践的関与の根本的感觉」とし、離人症患者の症状分析に結び付けた（K7・50-51を参照されたい）。木村自身の表現を生かしていると、西田の「行為的直観」（原文は「共通感覚」）に裏打ちされることによって、われわれの「目」は世界を世界として、現実を現実として成立させ、その反面でわれわれの自己を自己として成立させる働きを帯びることになる。

では、なぜ行為的直観の欠落は、離人症の症状を究明する一つの基準になっているのか。木村は離人症患者の視覚障害の例を取り上げ、「目が働いてくれない」という訴えを行為的直観に関連づけて、次のように解釈する。

ものを「見る」ことはものに対して目が「働く」ことである。この「働き」によってわれわれは、ものを対象としてわれわれから区別し、それがあべき場所に置くことができる。この働きが停止すると、ものはわれわれとの距離を失って、「目の中に飛び込んでくる」ことになる。(K7・51-52)

患者の視覚作用が機能しなくなることは、「世界への実践的関与の根本的感覚」ないし行為的直観の喪失を意味する。もしわれわれがそのような行為と直観を同時に含む生の根源的基盤を失ってしまったら、物と私、私と汝（他者）の生きた現実性や実在性もなくなってしまう、単なる抽象的な概念になってしまうのである。したがって、木村は「西田のいう行為的直観が現実を現実として見ることの可能性の不可欠の条件である」（K7・53）とし、「離人症においてその喪失が訴えられるのは、自己や他者、時間や空間、現実性や実在性といった抽象的な観念ではない。それはむしろ、それらを『生きた現実』として成立させている『現在』や『場所』の広がりなのである。そしてこの『広がり』は、われわれが生存への関心をもって世界を見るときに、われわれの知覚がその中に行為的・実践的な契機を含み、『見ること』がそのまま『行為すること』であることによってのみ体験しうるものなのである」（K7・53）と主張している。

この指摘はたとえば、木村が『偶然性の精神病理』の序論で記した離人症の症状の説明とも一致している。つまり、離人症患者の外界の事物の物理的存在が認知できなくなることはないが（むしろその認知機能が人一倍鋭い）、ただ患者が世界に対する行為的な関与の遂行感を失ったから、現実感が希薄になったということは、西田の行為的直観における「生の根源的基盤を失うな」という訴えに符合しているのである。これはまさしく西田の哲学的思索や体系と生命との関係に対する基本的な態度である（「論理と生命」）。このような構想は田辺の推論式的論理である「種の論理」の抽象性、つまり普遍（類）、特殊（種）、個別（個）の動的な発展状態を提示する絶対媒介の弁証法の抽象性に対する西田の反批判から構成されていることはいうまでもない¹⁵。

上述した行為的直観による離人症患者の症状分析に基づいた議論はやがて「リアリティ、アクチュアリティ、ヴァーチュアリティ」という三つの概念で構造化された木村の自己論に繋がっていったのである。しかし、行為的直観を支える基盤である歴史的世界と人間との弁証法的かわり（相互制作の関係）はいかにして可能になるのかという問題は、木村によって提起されていないため、間接的には、西田の「私と汝」という「水平のあいだ」と、「私と汝」とその根底にある「絶対の他者」との「垂直のあいだ」との相互作用に、その思索のモデルを求めるしかないのである。もちろん、われわれはこの「絶対の他者」

を、神あるいは絶対無と見なすのをためらっている木村の態度には、注意する必要がある。

「西田哲学と医学的人間学」において展開されている西田哲学と田辺哲学との違いはすでに述べた通りである。田辺の西田哲学批判は「西田先生の教を仰ぐ」（1930）に反映されている。それは普遍的な一般者と個体との弁証法的関係が無媒介に論じられるため、一種の流出論、神秘主義の哲学でしかないとの批判であった。その過程の中で、田辺はハイデッガーの時間的存在論とそのカント書の時間図式への批判を進める一方、ヘーゲルの弁証法を援用し、形式論理の概念「個別、特殊、普遍」、形而上学（存在学）の概念「主体、基体、全体」、生物学の概念「個と種と類」を駆使しつつ西田の行為的直観を非難し、東西の哲学を批判的に継承して独自の社会的存在論、つまり「種の論理」を構築した。西田哲学は1930年以降、種の欠如、国家社会への無関心、社会的実践や歴史的世界の無視などの批判を受けて、転向の道を辿らざるを得なかった。

西田は「論理と生命」で田辺への反批判を展開し、哲学（体系）や論理は抽象的な概念の規定ではないとし、生命こそ論理であるとした。木村は西田の生命哲学や行為的直観論に傾き、真の世界の論理は行為的直観の論理でなければならないとした。しかし、注意すべきは、この段階では、木村の行為的直観の医学的人間学（あるいは自己論）には、他者や共同体への考慮が欠落していることである¹⁶。それは、アクチュアリティの世界観は常に個人の具体的実践や経験によるからであり、この段階の木村の議論には、まだメタ共同体の話とか、水平のあいだと垂直のあいだの話が出ていないからである。木村のこのような種（伝統や文化、共同体、国家社会）の媒介性を軽視する傾向は西田と同様である。その理由は、アクチュアリティの世界観（行為的直観の世界観）はあくまで個人のものであり、他者（共同体と超越者）との相互関係の中でのものではないことにありとされる。

そこで離人症は個人の病気なのか、集団の病気なのか、あるいはもっと普遍の病気なのかという問題が出て来ざるを得ない¹⁷。もしそれが他者（汝ではなく、共同体と超越者）との交互関係の問題であれば、西田の行為的直観の立場から解決できないのではないだろうか。これは、おそらく木村が自らの思索に一種の行き詰まりを感じ、ヴァイツゼッカー（Viktor von Weizsäcker）の主体概念を

援用した理由でもあろう。

木村によれば、ヴァイツゼッカーの主体概念は有機体（自己）と環境との生命的接触を重んずる。その主体概念の革新的な点は、これを人間ないし有機体に「内在的」な、認識や行為を遂行する中心的な原理と見ることをやめ、「自己」との同一視を廃して、その「座」を有機体の「外」に、有機体と環境世界との間の接触面ないし境界面に持ち出したことにある。そして、生命あるものは、個及び種という二様の存在様態を持ち、「根拠関係」における存在論的差異は、個としての生きものだけではなく、種としての生きものについても、ひとしくその「主体性」として語らなければならないとされる（K7・331-336を参照されたい）。

この主体概念について、木村はさらに次のように述べる。「われわれは一本の老樹、一輪の花、一匹の虫など、われわれ人間とは異種の生物に接したときにこそ、それらの生きものとの生命的連帯感を通じて、『生命それ自身』についての、あるいは我々自身の生命的主体性についての『具体的かつ直観的な経験』をもつ」。（K7・336-337）木村は最後に、田辺の「種の論理」は抽象的な論理であるとし、西田の生命哲学や行為的直観論の人間中心主義の傾向（環境、万物へのまなざしの欠如）を指摘し、ヴァイツゼッカーの医学的人間学に関心を寄せていた。

われわれは上述した木村の自己論と京都学派哲学との関係から、彼の臨床哲学は西田哲学や田辺哲学、ないし九鬼哲学の祖述でもなければ、哲学史や研究史を踏まえた形跡もなく、彼らの哲学を医療の現場に生かすことによって、医療のスキルを磨くと同時に哲学的な営みを豊かにしていく姿勢が看取できる。これはまさに木村の臨床哲学の特色である。

4 哲学コンサルティング

東アジアの片隅に置かれている台湾の哲学界は、90年代以降、政治や経済などの改革期を迎え、世界の学術の潮流に乗り遅れまいと本格的に哲学研究を進めてきた。2000年以降になると、哲学の無用化と叫ばれながら、世間からその応用を求められ、台湾の哲学研究も新たな次元に邁進していった。哲学に従事

する者にとって、もっとも苦心するのはやはり就職のことであった。2000 年以降の台湾では、哲学研究者の就職氷河期の苦境をなんとか打開しようとする動きが出た。一つは各大学に教養カリキュラム（中国語：通識教育）の必要性を訴え、その教師を育成する動きであり、もう一つは哲学の社会的貢献、つまり日常生活や現実世界での応用性と有効性を主張し、その人材を育成する動きである。

今日台湾の大学では、唯一応用哲学を掲げて、実際に哲学コンサルティングのカリキュラムを設定して（2003 年に始まり）、哲学コンサルタント（中国語：哲学諮商師）を育成するのは、輔仁大学の哲学系である。その創始者である黎建球もまた、鷺田清一が就職難を緩めようとして臨床哲学を提唱したのと同じように、卒業生の就職のために哲学コンサルティングを提唱したのである¹⁸。

黎建球の哲学コンサルティングの基本的姿勢は、鷺田の最終的にたどり着いた「哲学と社会現場との相互媒介作用」を促したアイロニー的な態度とは違う。自己同一の哲学と社会現場を峻拒し、一種のアイロニー的な雰囲気を漂わせる鷺田の「哲学の臨床」運動には、哲学とさまざまな現場の病因（問題点）を探し、それぞれに「非治療の治療」を行う傾向性がある¹⁹。この点は、医療の有効性を求める木村の「臨床の哲学」とはだいぶ異なっているし、態度もどちらかというと、後者のほうはより厳格で、せつぱづまった臨床の緊張感を漂わせている。そして、黎建球が提唱する哲学コンサルティングは木村の態度に近いところがあるものの、違うのは、木村の臨床がきちんとした医療行為であるのに対して、黎建球のそれがあくまで哲学の理性的な態度で上目線でコンサルティングを求める訪問者（患者として見なさない立場）を指導し、正常の生活に連れ戻すカウンセリングである。

「哲学コンサルティングの論理と実践」（前出）において、黎建球は西洋哲学史の流れを踏まえながら、古代のギリシャ哲学から中世のスコラ哲学における応用哲学の形跡を辿り、デカルトを代表する近世の哲学とカント以降の純哲学の傾向を指摘し、アリストテレスが提唱した「形而上学—知識論—倫理学」（つまり存在論—認識論—実践論、観念—検証—行為）の哲学システムを哲学コンサルティングの論理の根幹に置いた。そして、哲学コンサルタントになるためには、哲学に関する専門的な知識を身につけなければならないと主張した²⁰。

黎建球は以上のように、哲学史の流れにおける応用哲学だけではなく、また中国の生命哲学や倫理学も参照にして、哲学コンサルティングの論理に三つの基礎、つまりヒューマニズム、全体性、普遍性を取り入れた。彼はまず Humanism について、キケロが Humanitas を人間性、人道の意味として用いたのを発端に、のちに人文主義あるいは人間主義という訳語が定着したと説明し、最初の語義は人間性の価値を肯定することであるが、中世およびルネサンス期の人文主義と近現代のそれとはだいぶ異なる意味を持ち、前者が人文主義 (Humanism) と称されるのに対して、後者が人間主義 (Anthropocentrism) と称されることを解説しつつ前者 (中世・ルネサンス期) の批判的、マクロ的な視野を評価して、その人間が自己の有限性を認め、自己を超越するによつてはじめて人間の尊厳と力を得ることができるという主張に賛同している²¹。われわれはこの基礎づけの作業に、つまり黎建球の哲学コンサルティングの理念に、古代ギリシャ、中世スコラ哲学、ルネサンス期の哲学を含むカトリック教の面影が潜んでいることに気づくことができる。これもまた彼自身の信仰から由来している。

全体性について、黎建球はプラトンの「全体は部分の集合より大きい」という言葉を借りて、人間の全体性は常にその部分の総合より大きいことを強調し、外在的な世界はいかに変化しても、人間は依然としてその全体性を持っているとし、外のいかなる要素も人間の意義と価値を分割することができないとしている。なぜ人間の全体性が大事であるか。彼によれば、十五世紀の自然科学が発展して以来、人間やその靈魂の問題などは理性や科学的実証で解釈できるようになり、その全体性が見えなくなったからである。つまり、このよう近世の主張が根本的に間違っているというのは、黎建球の立場である²²。この全体性の立場は彼の哲学コンサルティングを行うのに大きな役割を果たしていると考えられる。それは、訪問者 (患者) との対話では常に人間の全体性が重んじられるからである。

それに対して、木村の場合、その「私と汝」の閉じた医療現場から発した臨床哲学 (自己論にせよ、時間論にせよ) はいかにして、普遍的な全体的な意味を含む哲学、ないし医学論理に発展できるのかは、まだ大きな課題を抱えている。換言すれば、全体的、普遍的な立場から患者と接するのと、個別的な、プライベートな立場から患者と接するのとでは、治療の仕方も哲学理論の語り方、

扱い方もだいぶ違ってくるはずである。これはまさしく、前節で触れた「離人症は個人の病気なのか、集団の病気なのか、あるいはもっと普遍の病気なのかという問題」にかかわっている。

普遍性について、黎建球は全体性の意味として使っており、それに含まれている開放性や包容性、あるいはアガペーの重要性を強調している²³。そして、哲学コンサルティングの論理（つまり存在論—認識論—実践論という哲学システム）から発展されてきた哲学的な態度として、自己意識（self-awareness）、包括性（comprehensiveness）、柔軟性（flexibility）、洞察力（insight）を取り上げ、哲学コンサルタントが備えなければならない条件であるとしている。黎建球の考えでは、哲学的思索の活動は内在的な活動と外在的な活動とを含み、その両端を往復する過程に、検証（examining）、分析（analyzing）、総合（synthesizing）、思弁（speculating）、規範（prescribing）という要素あるいは手続きが現れる。これらの手続きを踏まえて思索していくと、哲学の問題のみならず、実際の問題も解決できるとされる。哲学コンサルティングの論理はまさに以上のプロセスによって生まれたものである²⁴。

紙幅の関係で、黎建球が哲学コンサルティングと心理相談（Psychological consultation）、サイコセラピー（Psychotherapy）との異同を比較した内容を割愛し、以下ではその哲学コンサルティングの構造を考えながら、日本の二つの臨床哲学運動との比較を行ってみたい。

5 結びに代えて

前節で論述したように、黎建球が求めている哲学コンサルタント像は全人的な哲学者のイメージと重なっており、その哲学の専門的な知識への要求と思索プロセスの厳密さという点は鷺田の臨床哲学の（緩んだ）態度とはだいぶ異なっており、木村に近いところがある。黎建球が欧米哲学だけではなく、また中国哲学にも哲学コンサルティングの源泉を求め、これによって欧米哲学と中国哲学との対話の接点（つまり比較哲学の土台）をも模索している。この点は、木村の臨床哲学の展開に見出すことができるが、鷺田の臨床哲学には、このような異文化、比較観点の論述がないように思われる。そして、応用哲学という

視野で三者の運動を比較する場合、いずれも哲学一辺倒という傾向がなく、むしろ、医療や社会現場の問題を通じて哲学を考え直す動きと、哲学（史）の問題を通じて医療や社会現場を考え直すという動きは同時に連動しているという点に、彼らの哲学態度の一致性を見出すことができる。

以上の論究によって、多少でも「東アジアにおける応用哲学」の可能性を思索する道が開拓できたら、これ以上嬉しいことはない。これを契機として、異文化間の応用哲学に興味のある方に、今後の議論の場に参加していただければ幸いである。

注

1. 「哲学コンサルティングの論理と実践（哲学諮商的理論と実務）」、『哲学と文化』、第 31 巻第 1 期、2004 年 1 月、頁 4 を参照。
2. この文章は、木村敏の臨床哲学と鷺田清一の臨床哲学を比較しつつ紹介し、後者を中心に論を進め、さらに台湾での人文臨床（人文学で社会現場に臨む）という運動との比較を行った。
3. 木村敏『臨床哲学の知—臨床としての精神病理学のために—』（東京：洋泉社、2008 年）の序言を参照されたい。
4. 『臨床哲学とは何か』、頁 43-49 を参照。
5. たとえば、田辺元は『実存と愛と実践』（1947）において、キルケゴールが実存の生成をいかに論じたのかということを論究する前に、アリストテレスがものの生成、変化の不可思議性を自然科学の認識によって解明し、その可能潜勢の現勢化という思想をもって生成の不可思議性を可思惟性に化し、その同一性原理に対する矛盾を抹消しようとしたことに言及した。つまり、アリストテレスの思想は自然ではない実存的な生成の問題を到底解決することができないというのである。その問題を真正面から解決しようとしたのは、キルケゴールであるとされる（『田辺元全集』、第 9 巻、東京：筑摩書房、1963 年、頁 292 を参照。以下の引用は T 巻数・頁数で示す）。野家のこのような出発点ははたして人間の実存の解明にふさわしいのかどうか、すでに田辺が指摘した通りである。
6. 『臨床哲学とは何か』、頁 47-49 を参照。
7. 木村は「リアリティとアクチュアリティ」（『木村敏著作集 7』、頁 306）では、リアリティのノエマ的性質を指摘し、アクチュアリティがノエマ的性質を帯びないという消息を伝えているが、「メタノエシス……→ノエシス+ノエマ」という図式まで展開していない。
8. 『臨床哲学とは何か』、頁 76 を参照。
9. 『臨床哲学とは何か』、頁 49-53 を参照。
10. 木村は野家啓一との対話の中で、「私の底に汝があり汝の底に私があつて、両者の根底どうしの『通底』が『絶対の他』となって私を基礎づける」という西田の考え方を援用して、自己論の構造を示している（『臨床哲学とは何か』、頁 50 を参照）。
11. もちろん、ほかの論文においても散見されているが、ここでは特にこの二篇を論述の中心とする。
12. これらの文章は『哲学論文集第一』（1935）、『哲学論文集第二』（1937）に収録されている。木村がのちに自らの自己論にある共同体の話を出したときに援用した「私と汝」（1932）も、この中期から後期への移行にあたる文章である。この文章はすでに「私、汝、絶対の他者」による「人格的行為の反響」や「行為と行為との応答」という人間存在の社会的なあり方を提示している（藤田正勝「洪耀勲と日本の哲学」、『台湾東亜文明研究学刊』、第 29 期、2018 年、頁 9-12 を参照されたい）。
13. 紙幅の関係で、ここでは九鬼の偶然論とそれに基づく実存哲学の木村自己論への影響関係

が詳しく論究できない。九鬼は『偶然性の問題』の第三章において偶然性の有と無の間に位置するとし、「必然（有）—偶然（無に近づく）」という構造の間に「可能性」という概念を入れた。九鬼が珍重したのは、有でもない無でもない偶然性の不可測性、不確定性であり、有としての必然性でもなければ、不可能性としての無でもない（『九鬼周造全集』、第2巻、東京：岩波書店、1981年、頁254-256を参照）。こうした考え方は木村の人間の実存や現存在への思索を刺激し、木村をして偶然性と必然性の視点によって自己論を見極めさせることの重要性を示している（K7・62を参照）。

14. 『西田幾多郎全集』、第8巻、東京：岩波書店、2003年、頁215-216, 224-226, 229, 231, 232-233, 237を参照。以下の引用は、N巻数・頁数で示す。
15. 木村は「西田哲学と医学的人間学」において、人間観に関して、生命的・身体的基盤を持つ西田哲学と知的・合理的・論理的基盤を持つ田辺哲学の違いを浮き彫りにしている（K7・326-327を参照）。また、「論理と生命」において、西田が主張する行為的直観の世界観と田辺が主張する形式論理に基づいた「種の論理」の世界観の相違が示されている（N8・51-52を参照）。
16. ここでは木村の自己論の段階的發展を考慮しなければならない。本文の第二節で論究したように、木村の自己論は決して最初から、普遍的な人間存在論あるいは他者論を意識しているわけではなかった。最初はやはり医療現場における離人症患者の自己探究に留まっていた。それはやがて、他者性と超越性の問題に広がっていった。
17. 実際、木村の臨床哲学（自己論）には、離人症患者とその生活環境（家族、民族、地域社会、伝統や文化、ないし社会・国家制度、経済状況など）との議論が見られない。
18. もちろん、このような動きは単なる就職難の解決ではない。それもまた欧米の哲学コンサルティングに関係が深いのである。黎建球が取り上げて紹介したのは、ルー・マリノフ（Lou Marinoff）、ピーター・ラービ（Peter Raabe）、Gerd B. Achenbachの哲学コンサルティングの方法である（「哲学コンサルティングの論理と実践」、『哲学と文化』、頁18-19を参照）。ここでは、黎建球はまだ全面的に自分の方法論を出していないが、マリノフの「熟考」（contemplation）、「平衡」（equilibrium）を評価し、それを実行するためには、アリストテレスが提唱した哲学システム「形而上学—知識論—倫理学」に基づく必要があるとした。彼は「哲学コンサルティングの三つの基本的原則」（『哲学と文化』、第31巻第1期、2010年）において、コンサルタントとしての三つの原則、「患者概念の放棄」、「価値観（幸福）の導き」、「対談と間主観性の関係」を重んずることを取り上げた。
19. 拙稿「日本臨床哲学運動の探求—台湾の人文臨床との対話—」と鷺田の『「聴く」ことの力—臨床哲学試論—』（阪急コミュニケーションズ、1999年、頁53-55, 70, 76, 82, 135）を参照されたい。
20. 「哲学コンサルティングの論理と実践」、頁5-6を参照。
21. 「哲学コンサルティングの論理と実践」、頁6-8を参照。
22. 「哲学コンサルティングの論理と実践」、頁8-9を参照。
23. 「哲学コンサルティングの論理と実践」、頁9-10を参照。
24. 「哲学コンサルティングの論理と実践」、頁10-12を参照。