

カウンセリングと哲学 (I)

— 問いの提示 —

Counseling and Philosophy I

Some Questions

諸富 祥彦

Yoshihiko MOROTOMI

I. はじめに

本稿は、カウンセリングと哲学のあるべき関係を問うていく、一連の論考の冒頭に位置するものである。

本稿の題目を「カウンセリングの哲学」とせず、「カウンセリングと哲学」としたのは、本稿が両者の関係を、前者を後者によって基礎づけるという一方的な関係と見ないからである。本稿が追求するのは、両者が相互にかかわることによって、双方が人間の成長や治癒との関連で、本来の可能性をより十全に発揮することができる関係である。

本稿から始まる一連の論考全体の課題は、このように、概括的かつ抽象的な仕方では設定できない。論考全体の射程の幅をできるだけ広く持ちたいからである。

しかし、これにとどまれば、問題に対して具体的な構えを取ることはできない。曖昧な課題設定のまま、曖昧な論究を重ねることになりかねない。より細分化した下位課題を設定する必要がある。この「下位課題の設定」が本稿の課題である。そしてこの「下位課題の設定」は、具体的な「問い」の形でなされなければならない。そもそも論究とは、「問い」への「答え」を求めるという仕方だけで、存在しうるからである。そこで次のようになる。カウンセリングと哲学の関係の現状を顧みて、どのような問題が存在するかを把握し、問うに値する有意味な「問い」を提示することが、本稿でなすべき作業である。

II. 哲学と〈哲学する〉こと

最初に、本稿における「哲学」の意味について、若干の説明を加える。

上述のように本稿では、哲学に、人間の成長や治癒とかかわる働きがあり、カウンセリング（特に開発的カウンセリング）の実践において、その働きを十全に発揮する場が与えられると考えている。どういう意味でそう考えているのか。

哲学は、少なくとも直接には、人間の成長や治癒を目的とするものではない。哲学は一般に、認識するとはどんなことか（認識論的問題）、存在するとはどんなことか（存在論的問題）といった問題を考究するきわめて原理的な学問であり、人間の成長や治癒といった実践的な目的に仕えるものではない。

また、哲学が他の学問分野と関係を持つ際、その分野の知識体系の前提となっている根本的なものの見方や考え方を見定める時に「哲学的考察」と称される場合が多い。たとえば中村雄二郎

(1925-)氏は、精神療法の諸方法を概観した後、それらの前提を成すものとして「治療者を含むトポス」と「生態の自己活動力」の二つを抽出している⁽¹⁾が、具体的にはこうした作業がそれに当たる。あるいはまた、カウンセリングの基底には、人間を自由意志や成長可能性を備えた存在とみなす人間観が存在している、と言われる場合や、心理療法においては、人間存在を諸部分に分割して客観的観察の対象とする自然科学的なもの見方でなく、人間存在をあくまで全体として捉えるもの見方が据えられている、と言われる場合もこれに相当する。いずれの場合も、その分野の知識体系の前提となっている根本的なもの見方や考え方を抽出しているのである。さらにまた、日常の臨床実践の中で得られた知識の根本的な意味を掘もうとする場合にも、しばしば「哲学的」という名称が冠せられる。たとえば、登校拒否や引きこもりの子どもたちとのかかわりを省みて、彼らが外界とのかかわりを断っていることには、見かけの上での否定性に反して、彼ら自身の成長にとって不可欠な肯定的意味があるのではないかと指摘される場合がそれに当たる。

こうした場合には、いずれにせよ、哲学はカウンセリングと「基礎づける-基礎づけられる」関係にあると言うことができる。哲学が本来、諸学の中の一学科ではなく、諸学を基礎づけるという特別な位置にあるものであることを考えると、これは最も一般的な関係であると言える。そしてこの「基礎づけ」の関係においては、哲学にとってカウンセリングは考察の「対象」であり、哲学的考察はカウンセリング「について」おこなわれるのであり、哲学的考察の主体は、研究者ないし臨床家に他ならない。

一方、こうした関係とは別に、哲学とカウンセリングの間には、次のような関係もありうる。特に何らかの問題を抱えているわけではないが、どこか自分の生き方や在り方に心底から満足することができず、現在とは違う生き方を問い求める一人の青年がいるとする。筆者は、どこにでもいるこうした青年たちが、自分の生き方や在り方を根底から吟味し直すきっかけを与える哲学的な方向づけの発達のカウンセリング(ないしサイコエデュケーション)を構想しているのだが、ここでは、哲学はカウンセリングの「方法」となり、カウンセリングは青年たちが自己について哲学的に吟味することを「とおして」おこなわれる。また、哲学的考察の主体は、研究者や臨床家ではなく、青年やクライアント自身となる。

〔註〕ここで言う「発達のカウンセリング」は、治療的カウンセリングでなく、むしろ一種の教育方法である。「発達のカウンセリング」とは、ブラッカー(D. H. Blocher, 1928-)の developmental counseling の訳語であり、人間の発達の促進を目的としたカウンセリングである⁽²⁾。筆者の見るところ、我が国のカウンセリング界では、「発達のカウンセリング」という言葉は、ブラッカーが付与した意味を越えて、「人間としてさらなる成長を求める者への心理的援助」といったかなり広範な意味で使用されている。このような広範の意味での援助活動を指示する概念として、筆者は必ずしも「発達のカウンセリング」が適切であるとは考えないが、慣例に従ってこれを使用する。

以上、カウンセリングとの関係において、二つの意味の哲学を取り上げた。

一つは、カウンセリングを考察対象とし、それを「基礎づける」静的な哲学である。この意味での哲学は、哲学的思考の「結果」であり、その歴史的蓄積は「思想」の形成へつながる。我々が普通、哲学を学ぶと言う時、カントやフッサールといった哲学者の著書を読むことを言うが、そこで学ばれるのは、この意味での哲学、すなわち、哲学的思考の「結果」残された静的な哲学なのである。ドイツ語で Philosophie 英語で philosophy と記される「名詞としての哲学」である。

いま一つは、青年が自己の在り方を根底から吟味し直す「方法」として位置づけることのできる、動的な哲学である。これは、哲学者の思考の所産としての哲学ではなく、哲学的思考そのものに他ならない。それは、「哲学」というより、「哲学すること」と記した方がよく言い表すことのできる性質のものである。ドイツ語で philosophieren 英語で philosophize と記される「動詞としての

哲学」である。この意味での哲学を、以下では、〈哲学する〉ないし〈哲学〉と〈 〉で括って表記する。

〈哲学する〉ことにおいて人は、既にある考えや常識を踏襲するのではなく、ものごとを可能な限り自分自身で、できるだけ最初から、丹念に一つずつ積み重ねて考えていこうとする。そして〈哲学する〉眼差しを、人が、自分自身の在り方に振り向ける時、彼は、それまでごく当たり前だと思ひ、何の疑いもさしはさんでこなかった自分の在り方を、初めて根底から問い直さざるをえなくなる。この意味での〈哲学〉は、人が、自己の在り方を徹底的に吟味していく一つの「技術」たりうるのである。

Ⅲ. 二つの根本問題

本稿で最後に提示する八つの問いの中には、それを問うことの意味が既に一般に認められている問いと、逆に、それを問うことの意味がまだ認められておらず、したがって説明を要する問いとが含まれる。また、後者の部類に属する問いこそ、筆者自身が最も積極的に提示したい問いでもある。そこで本節では、八つの問いから二つだけを選び、それを問うことの意味を述べる。二つの問いは、先の区別による名詞としての哲学にかかわるものが一つ、動詞としての哲学、すなわち〈哲学する〉ことにかかわる問いが一つである。

(Ⅲ-1) カウンセリングという臨床実践が成立する条件は、認識論的にいかに基礎づけられるか。

カウンセリングと哲学の関係において、まず問われるべきは、カウンセリングという臨床実践を成立せしめる諸条件を、哲学はいかに認識論的に基礎づけうるか、という問題であろう。具体的には、カウンセラーがクライアントという一人の他者を前にして、彼を「理解」したり、どうかかわればよいか「わかる」ということは、何故、いかなる仕方で、いかなる程度に可能なのか、といった認識論的な諸問題について、原理的考察をおこなうことが求められるのである。このような原理的な問題を前にして、ある人は、我々にはそのような抽象的な作業に費やす暇はないと言うかもしれない。しかし、後述するようにこの作業は、臨床実践における一つの基本的な視角を準備することにつながるものであるし、また、以下で概観する精神病理学の分野での成果と比較するなら、カウンセリングの分野がこうした原理的考察の面でいかに立ち遅れているかが理解されるであろう。

精神病理学の分野で原理的考察を強力に押し進めてきたのは、現象学的精神病理学の流れである。現在も松尾正 (1954-) 氏を中心とする若手によって、改めて厳密な認識論的基礎づけが試みられているが、彼らの試みがいかなる意義を有するものかを確認するため、しばらく、現象学的精神病理学の展開を追ってみよう。

精神病理学に現象学を本格的に導入した最初の人物は、周知のとおり、ビンスワンガー (Ludwig Binswanger, 1881-1966) である。彼は、当時支配的だった自然科学的方法や、擬似科学的な精神分析の方法によっては、精神病者を具体的、全体的、状況的に了解することは不可能と考え、1920年代初頭、フッサール現象学の導入によってこれを克服しようとした。「体験を通じてこの体験する人間の中へとはいりこみ、これを直観する」⁵ ことにより、病者の体験の本質的意味をその内側から捉えようとしたのである。

しかしビンスワンガーは、ハイデッガーの『存在と時間』(1927年)の三年後に発表した『夢と実存』以降、フッサールよりもハイデッガーの「世界内存在」としての現存在の分析に、より直接的に依拠するようになる。ビンスワンガーは精神病を「世界内存在」の変容態として解釈し、「上昇と下降」「共同世界」等の観点で病者が生きているさまざまな「世界」を理解しようとした。ビ

ンスワンガーのこの試みには、たしかに、疾患像を「相互に何の内的連関もみとめられない個別的
症状から組立て」ていた旧来の考え方から脱却し、「一つの本質特徴から」患者の全体像を了解し
ようとする見方を提示した点で、大きな意義がある⁽⁴⁾。しかしここに、認識のプロセスを省略して、
結論として病者の存在規定のみを提示する、現象学的精神病理学における存在論的傾斜も始まった
のである。

その後、ハイデッガーにより忠実であったボス (Medard Boss, 1903-1991) が出現し、「世界内
存在」とは「あれやこれやの《現存在様式》に《変容》しうるような態度様式」でなく、「すでに
つねに同じ仕方で不変的に現存在の一切の関与の基盤をなしている本質構造」に他ならない⁽⁵⁾と述
べて、ピンスワンガーにおけるハイデッガー哲学の誤解を指摘・修正し、「現存在分析
(Daseinsanalyse)」を継承・発展させていった。しかし、現象学的精神病理学の展開において無
視できないのは、むしろ、次のような分裂病理解の根本的な視点を提示したブランケンブルグ
(Wolfgang Blankenburg, 1928-)の業績である。

ハイデッガーの言う「世界内存在」とは、「道具全体の手もと性 (Zuhandenheit) を構成する諸
指示の中に非主題的かつ非見回し的に没入していること」であり、人間の日常的な在り方は「世界
に慣れ親しんでいること (Vertrautheit mit Welt) に基づいている」⁽⁶⁾。たとえば私が今、ワー
プロに向かって論文を書くことができるのは、ワープロやそれが置かれているテーブルや明かりを
照らすスタンド等々が、全て私にとっては、論文を書くことの「ために」ある、ということ (指示
連関) を当然のこととして受け入れているからである。こうした当たり前のことを当たり前のこと
として受け入れ、それに「没入」し、懐疑の対象とせずにはいられることは、「世界内存在」という
在り方が可能であるための条件をなしている。ブランケンブルグによれば、分裂病においてはまさ
にこの条件自体が欠落しているものであり、そこでは、人や事物に「没入しうるか没入しえない
か」⁽⁷⁾が問題となる。ハイデッガーの言う「頹落」はごく一般的な日常的な存在様式を指す概念であ
るから、非本来性への「頹落」が分裂病なのではなく、そのような「頹落」を可能ならしめる条件
が分裂病においては侵されているとみなすべきである。ピンスワンガーやボスによるハイデッガー
哲学の援用においては決定的に欠落していたこうした視点の下に、ブランケンブルグは分裂病の基
礎障害として、「世界に根をおろしていること」ないし「自然な自明性 (natürliche Selbst-
verständlichkeit)」の喪失を指摘したのである。

以上に見てきたピンスワンガーからボス、そしてブランケンブルグへと継承される流れにおいて
は、分裂病の本質についての認識が深められ、その存在規定が試みられてきた。しかし彼らにおい
ては、そうした認識が獲得される条件について、十分な原理的考察がおこなわれていたとは言い難
い。そしてそこでは、フッサールが次のように指摘する、現象学における最大の難問たる「他者の
他者性」の問題が不問に付されてきた。「我々は、我々自身及び我々の意識状態については、原
的な経験 (originäre Erfahrung) を、いわゆる内的知覚もしくは自己知覚について持つ。しかし、
他者及び他者の諸体験については、『感情移入』においても原的な経験を持ちはしない。我々は、
他者の身体表出の知覚に基づいて『他者の諸体験を見て取る』のだが、これはたしかに対象と与
える直観的な作用であるにちがいはないものの、もはや原的に与える作用とは言えない」⁽⁸⁾。周知の
ようにフッサール現象学では、方法的に独我論に立ち、自らの意識に疑いえないものとして「原
的に」与えられるもののみを認識の確実な源泉たりうるものとみなすが、他者の内的体験はこれ
を越えたもの (超越) である。他者の体験について、我々は、非明証的で憶測的な把握しかなし
えないのであり、それゆえにフッサールの他我構成論においては、それを補うものとして、自己
移入や感情移入といった操作が必要とされるのである⁽⁹⁾。

しかし、ピンスワンガーに始まる現象学的精神病理学者は、この点に対する根本的な無理解を示

し、「他者」という最大のアポリアを見過してしまふ。先のビンスワンガーからの引用、「体験する人間の中へとはいりこみ、これを直観する」を想起されたい。ビンスワンガーは、フッサールよりむしろマックス・シェラー (Max Scheler, 1874-1928) に依拠して、「他者知覚もやはり一種の(「内的な」)知覚であって、それによってわれわれは他人の心に生じる出来事を直接的に捉える」⁽¹⁰⁾ ことができると考えるのである。他者への本質直観が可能だとするこの見解は、その後も継承され、ブランケンブルグにおいても、「病者の存在様式は、単なる反省を通してでなく、原本的な直観を基礎にして、その(病者の)固有性において主題化され、その存在様式の構成が分析される」⁽¹¹⁾ と言われる。ここでは、「他者の他者性」の問題は、何の問題でもないかのように素通りされてしまふ。彼らにおいては、他者である分裂病者についての存在規定が、なぜ、いかにして獲得されうるか、という認識論的問題は、「問題」化すらされていないのである。

一方、我が国の現象学的精神病理学者木村敏 (1931-) 氏は、この「他者の他者性」の問題を重要なものと受け止め、現象学的精神病理学は、精神科医自身にとって「他者」である精神病者の意識や在り方が問われる点で哲学的現象学と「はっきり一線を画して」⁽¹²⁾ おり、この差異は「学としての現象学的精神医学の成立根拠そのものにかかわる重大な差異」⁽¹³⁾ であると述べている。そして氏自身は、主と他の分離を出発点とする西欧認識論に拠る限りこの問題は永遠の謎として残る他はないと考え、「自己の底に絶対の他を認めることによって内から無媒介的に他に移り行く」⁽¹⁴⁾ という西田哲学の論理に依拠して、自己と他者の「あいだ」の設定においてこの問題の解決を試みている。木村氏の言う「あいだ」は、西欧人にとっての「神」に相当するような「『絶対の他』としての包括者」であり、「自己と他者とは唯一の『あいだ』を、共通のノエシスのノエシスとして共有し、これを通じて直接無媒介的に他に移り行くことができる」と考えられている⁽¹⁵⁾。そしてこの「あいだ」こそ、精神科医が「直接に他者の人格に触れ、他者における人格の病理として分裂病的事態それ自体が明証的に彼に(精神科医に)現前してくるような場所」⁽¹⁶⁾ に他ならないのだと言う。

木村氏の「あいだ」論には、ビンスワンガーらと異なり、「他者の他者性」の問題を自覚的に克服しようとする意図が見られる。また、分裂病を「あいだという場所自体の蒙っている事態」⁽¹⁷⁾ とみなす捉え方も、我々の臨床感覚に適合する。分裂病者と接する時、我々は、彼らが他者との「あいだ」をうまく取れずに苦しんでいることを実感するからである。しかし、論理の問題とすれば、松尾氏も言うように、自己と他者が共有する「場」を設定することで他者問題の解決を試みることは、「他者を自我との等根源性において『われわれ』として弁証法的に止揚してしまうだけ」⁽¹⁸⁾ である。それは問題の解消であって、解決ではないであろう。

これまで見てきたように、現象学的精神病理学においては、自らの成立根拠そのものにかかわる「他者の他者性」の問題を素通りするという奇妙な事態が生じていた。またその結果、認識論的基礎づけの必要も見過されてきた。このことの反省に立って、現象学的精神病理学の再構築に取り組みつつあるのが、松尾正氏である。彼が取る基本戦略は、フッサール現象学への還帰である。すなわち松尾氏は、自らの意識に直接与えられるもののみを認識の源泉として受け取るというフッサール現象学の基本姿勢を堅持して、「本質直観不可能な他者が有する超越性、つまり他者との絶対的な『隔たり』を、最後の最後まで持ちこたえ」¹⁹ る。そして「われわれ自身の意識に直接与えられる他者としてのみ、その病者を現象学的構成論的に記述」⁽²⁰⁾ していく。そこでは、ブランケンブルグのように「自然な自明性の喪失」という病者の存在規定が直ちに提示されるのではなく、また木村氏の「あいだ」論におけるように「病者にとっての他者」が憶測的に論じられるのではなく、専ら、精神科医である「私の意識」に映る限りでの「病者という他者」の志向的分析が試みられる。松尾氏が端的に言うように、「われわれ自身の意識に還帰すること、つまり病者を前にした主観的直観を重視すること、それ以外に現象学と呼ばれうる立場はありえない」⁽²¹⁾ のであり、「現象学とは精

神病理学においても、本来徹底的に一人称的であらねばならない」⁽²²⁾のである。フッサール現象学は、超越論的意識に定位して我々の認識成立の条件を問う認識論であり、それゆえに諸学を基礎づけることができた。松尾氏はこれにならい、分裂病者の存在規定を直ちに示す存在論的傾斜のかかった現象学から、医師自らの意識の志向的分析を試みる本来の認識論的現象学に立ち帰ることにより、精神病理学を認識論的に基礎づけようとするのである。

医師自らの意識に映った病者の志向的分析へのこの還帰は、また、松尾氏に次のような治療実践をもたらした⁽²³⁾。治療者が分裂病者に関心を抱き、能動的意識において彼を他者として構成しようとする時、それは「空振り」に終り、治療者の意識には何とも形容し難い「差異感」が生じる（リュムケ [H. C. Rümke] の言う「患者の側からの一方的な接近の遮断」、すなわち「プレコックス感」）。治療者は自らの意識におけるこの体験を分析し、自分と分裂病者との間に、能動的な「我—汝」関係の基盤を成し、それに先立って機能しているべき受動的間主観性が十分に機能していないことを知る。そしてそこで治療者がなおも能動的にかかわり続けていくなれば、病者にとってそれは自己の防衛的「自閉」を破壊され、「他開」を強要される脅威的状况でしかなく、治療者のなすべきことはむしろ、病者になおも残存している素朴な受動的間主観性を「保護」しうる「無関係という関係」を結ぶことだと推論する⁽²⁴⁾。その上で松尾氏は、分裂病者に対して「非対象化的無関心的沈黙」、すなわち、単に相手を対象として意識しないだけでなく、意識しないことすら意識せず、目の前のカレンダーや文房具や治療者自身の想像等に意識を向けながら、沈黙することを試みている。「そのような沈黙によって、治療者は経験的他者としてでなく、病者にとっての潜在的匿名的な超越論的他者として出現し、彼にとっての間主観性の復活の契機」⁽²⁵⁾になりうると考えられたからである。この実践は、治療者の意識に映る病者の志向的分析という認識論的視角を取ることが、治療実践にとっても大きな意味を持つことの好例と言えらるう。

こうした実践が可能になるのは、認識論的現象学では、次のような作業を踏むからである。すなわち、認識の結果（病者の存在規定）をいきなり提示するのではなく、医師が何を根拠に、どのようなプロセスを経てそのような認識を得るに到ったか、を丹念に記述し分析していく、という作業である。また、存在論的視点から結論だけが示される場合には、読者は自らの感覚に訴えてそれを受け入れるか拒否するか選択するより他なく、一面的な真理でしかないその結論を病者の姿そのものと取り違えたりすることが起りうるが、認識論的視点から認識のプロセスが詳細に示される場合には、読者は、著者の視線には彼の固有性が付きまとうこと、そしてそれゆえ、そこで得られた認識には限界があることを知ることができる。またそこから、自己の意識に定位した認識獲得の方途を学ぶことができるし、読者自ら、著者の認識のプロセスを間接的に辿ることもできる。こうした作業の必要性は、また、カウンセリングの事例検討やスーパービジョンにおいて、カウンセラーが自らの意識の志向的分析において、何を根拠に、どのような認識のプロセスを経て、「見立て」や「面接の方針」を定めるに到ったかを記す必要を示唆してもいよう。

以上、現象学的精神病理学の展開を追うことをとおして、カウンセリングの分野に比して哲学と強い親近性を有してきたこの分野においても、「他者の他者性」を直視した上での認識論的基礎づけは、最近になって着手され始めたばかりであることを見てきた。しかし、同様に他者へのかかわりを第一義とせざるをえないカウンセリング、さらには広く、教育の分野にしても、それが学問として成立しうするためには、認識論的基礎づけの問題は避けて通ることができないはずである。この問題を不問に付しては、これらの分野における現象学的研究は、「単に哲学的現象学者の考案した気のきいた表現を借用してきて文章を飾るだけのレトリック」ないし「哲学的現象学の成果を・・・適用してみる皮相な応用哲学程度のもの」にとどまらざるをえないであろう⁽²⁶⁾。

（Ⅲ－２）＜哲学＞による自己吟味を援助する開発的カウンセリングは、いかなるものでありうるか。またそれは、いかなる成長や治癒をもたらしうるか。

先の課題が理論的に要請される課題であるのに対して、この課題はきわめて実践的な要請に由来する課題である。すなわち、＜哲学＞という自己吟味ないし自己変革の技術を、開発的カウンセリングの方法として、いかに導入しうるか、という課題である。

前節において、哲学すること、すなわち＜哲学＞は、青年が自己の在り方を根底から吟味し直す「技術」たりうる、と述べた。＜哲学する＞ことにおいて人は、ものごとを、可能な限り自分で、最初から考えていこうとする。そして、人が＜哲学する＞眼差しを自らの在り方に振り向ける時、彼は、それまで何の疑いも持たなかった自己の在り方を根底から問い直さざるをえなくなる。この意味で＜哲学＞は、人が自己の在り方を吟味する「技術」たりうる。この自己吟味の技術としての＜哲学＞を、現在の自分の在り方に違和感を覚えている青年に対する開発的カウンセリングの方法として、位置づけていくのである。

彼らは、しかし、なにゆえに自己の在り方を改めて吟味する必要があるのか。表面的な適応の背後で真の充実感を得られないでいるのは、いかなる問題を抱えているからか。その問題とは、概括的に言えば、「自己の生きる意味（根拠）を実感しつつ生きることの困難」であり、その根底に潜む「自己にとって絶対的な意味を有する何かとかかわりを持つことの困難」であると言える。

現代において人間は、自分では変えることのできないオートマチックな社会システムの中に取り込まれているというイメージが浸透している。いわゆるポストモダン思想においては、「真理」や「理想」といった絶対的なものへの希求は、「形而上学」の名の下に、時代遅れなものとして捨てられつつある。そこに象徴される現代人の在り方は、もはや「真理」や「理想」といった「絶対的な何か」に固執するのではなく、むしろ日常性の内側で、次々と産出されていく諸々の「相対的な」欲望の消費を堪能しようとするものである。

「絶対的なもの」の呪縛から解放された現代人の在り方には、個々人の多様性があるがままに肯定しようとする健全な一面がある。しかし、多くの人が実感しているように、こうした在り方では、人は心底から生の充実感を得ることは困難である。キルケゴールやフランクル等の実存思想が示唆するように⁹⁾、人間の実存は、「自分にとって絶対的な意味を持つ何か」を希求せずにいられない。それを欠いては、自分の生きる意味を確かなものとして実感できず、生への意欲が枯渇していくのを禁じえない。またもし逆に、この「絶対的な何か」とつながっていることさえできるならば、人は、たとえ他の一切に絶望していても、自己の生を深く肯定することができるであろう。

しかし、現代において人間は、「絶対的な何か」とかかわりを持つことが大変困難な条件に置かれている。「神への信仰」「革命の信念」「理想社会の実現」といった観念がリアリティを有していた時代にあっては、人は、社会的に共有される仕方で「絶対的な何か」とかかわることができた。自分の人生がいかに惨めであろうと、来世での永遠の生命を信じることができれば、あるいは歴史の発展に自分も参与していると信じることができれば、人は、自分が生きることの根拠（意味）を実感することができた。現代人は、これらに代わる「社会的に共有される絶対的観念」を持つことができない。「絶対的なもの」とかかわる条件を、社会の側から与えられることはない。現代の人間は、一人ひとり、各自に固有な仕方で「自分にとって絶対的な意味を持つ何か」を見出さなければ、真の意味で生を肯定できないという厳しい条件に置かれている。「自分の生の全体をそれと取り替えても惜しくない何か」「それさえあれば、他の一切に挫折しても自分の生を肯定できる何か」を、各々が独力で見出さなくてはならない。これは大変困難な課題である。

生きることの根拠（意味）を実感し難い時代においては、生と死の境が薄くなる。村上春樹氏の

『ノルウェイの森』⁽²⁸⁾等、現代の青年に共感を呼ぶ小説では、登場人物が確固たる理由なしによく自殺する。生きる理由が見出せない時代においては、死にも理由が見出せない。彼らの小説には、現代の青年の喪失感がうまく象徴されている。

この困難な条件の中で、個々の青年が、自分にとって生きる意味となりうる「絶対的な何か」を見出すのを援助することは、カウンセリングの最大の課題の一つではあるまいか。多くの人間が、自分が生きることの「意味」を実感できないまま枯渇していく現状は、救いを必要とするからである。

<哲学>という自己吟味の方法は、ここで不可欠なものとなる。というのも、青年の多くは、諸々の相対的な欲望の消費に終始する現在の生活こそ「幸福」だという「思い込み」(ドクサ)の中に生きているからである。古代ギリシアにおいてソクラテスがなしたように、また、十九世紀中庸のデンマークでキルケゴールがなしたように、我々は、現代の青年をして<哲学>的に自己吟味せしめることを通して、彼らをその「思い込み」から覚醒しなければならない。現在の彼らの在り方に潜んでいる矛盾に気づかしめ、それによって、<哲学>的な自己吟味のプロセスへと導き入れなければならない。そうしなければ、彼らは、自己の根底に潜む深い空虚の存在にすら気づかないまま、生きていくことになるだろうからである。「苦悩する人間 (Homo patiens)」(V. E. Frankl)たる人間の真の成長は、自己の根底に潜む根本問題を回避することなく、それと直面し、苦悩することをおして初めて可能になる。そのため我々は、表面的には幸福に過ごしている彼らに、敢えて「本質的に精神的な苦悩 (das wesentlich geistige Not)」を与え、「実存的危機へと追い込んでいかなければならない」のである⁽²⁹⁾。

青年をしてその「思い込み」から覚醒せしめ、自己吟味のプロセスへと導き入れうる<哲学>のテーマとして、さしあたり、次の四つを想定することができる。

①<エゴイズム> 人間は、生来、自我の安定と充実を何よりも希求する根源的自己中心性を備えている。日常性に埋没した人間は、この<エゴイズム>に支配され、諸々の相対的欲望を追求するが、彼の自己実現の成否は他の存在者に依存しており、事態が予測を裏切り思わぬ展開を見せると、絶望せざるをえない。外的要因に容易に左右されるこうした在り方が、真に充実した在り方と言えるかを、青年に疑わしめる必要があるだろう。

②死 日常性を構成する諸々の相対的な欲望は、「～のため」という目的一手段系列の連鎖を成している。たとえば、安定した生活を送るためには一流会社に入らねばならず、そのためには一流大学に入らねばならず、そして・・・といった具合にである。人は、自我の安定を得るため、こうした諸々の相対的欲望を満たそうと気を揉む。しかし、死においては、相対的欲望の連鎖全てが無意味化する。ハイデッガーが言うように、死とは「実存全般の不可能性としての可能性」⁽³⁰⁾だからである。死を自らの可能性としてリアルに自覚するならば、青年は、相対的欲望の連鎖への固執から解放されると共に、それらの全てが無に帰してもなお肯定できる生き方を模索する必要に直面するだろう。

③人生の意味 自己の死を直視した後も、人は、死後の生命を信じることで自我の安定を図るかもしれない。しかし、どこまでも「疑う」ことを旨とする<哲学>においては、確認可能な範囲を越えたこうした可能性は排除される。人はまた、個人としての自分は死んでも、人類の歴史の発展に参加することで、自分の生は永遠の意義を獲得すると考えるかもしれない。しかしこうした、個人を越えた「大きな目的は、それが何であれ、個人的生活の目標が疑問に付されたのと同じように、そして同じ理由で、疑いの対象となりうる」⁽³¹⁾。すなわち、個人の生が個人の死において無意味に帰すると考えうるのと同様に、また同じ理由で、人類の歴史も人類の死滅において無意味に帰すると考えることもできるのである。

④自分にとって絶対的な意味を持つ何か 一切を疑う<哲学する>者は、日常性に埋没し相対的欲望の消費に終始する閉じられた在り方を疑い、またその一方で、逆の極に走って「死後の生命」や「人類の無限の発展」といった自己の生を越え出た不確かな可能性に生きる根拠を求めることをも拒む。<哲学する>者は、むしろ、自己の生の内側で直接に確かめうる「自分にとって絶対的な意味を持つ何か」に生の充実の可能性を求めるであろう。人々にとってしばしば、日常を越え出た「絶対的な何か」たりえてきたものの一つに、「恋愛」を挙げることができる⁽³²⁾。恋愛は時折、自分の家族や仕事や約束された将来といったすべてのものを投げ出してでも、それを手に入れようとする「狂気性」を帯びる。この狂気性を帯びた恋愛は、しかし、本人にとっては、それを欠いては自己の生全体が意味を失ってしまう「絶対的な意味」を有している。自分にとって「絶対的な意味」を持つものが何であるかは、恋愛に限らず、人さまざまであろう。しかし人間が、日常を越え出た「絶対的な何か」とのかかわりを欠いては（日常的存在様式に閉じられたままでは）、生を深く肯定することのできない存在であることは、確かなのではないだろうか。

<哲学する>ことによる開発的カウンセリングのテーマとして、筆者は、現時点でさしあたり、以上の四つのテーマを構想している。いずれも構想の域を出るものではないが、こうしたテーマをめぐる<哲学>的な自己吟味をとおして、青年に、自己のそれまでの生き方を根底から疑い始める「きっかけ」を与える方法を、確立していきたいと考えている。

IV. おわりに — 問いの提示 —

最後に、上述の二つの問題を含めて、カウンセリングと哲学の関係をめぐって、問われるべき八つの問いを提示する。紙数の都合から解説は加えない。

(1) 哲学とカウンセリングのかかわりをめぐって

- ①カウンセリングという臨床実践が成立する条件は、認識論的にいかに基礎づけられるか
- ②実存思想、特に（体系哲学の構築を目指したハイデッガーやヤスパースではなく）他者を覚醒せしめるための実践的な知恵に富んでいるキルケゴールの実存伝達論の検討から、いかなる臨床的示唆を引き出すことができるか。
- ③カウンセリング、特に教育相談が、学派の如何を越えて共有しうる（また共有すべき）一般的な理念ないし人間観は、存在しうるか。もし存在しうるとすれば、それはいかなるものか。
- ④各流派のカウンセリングの基底に据えられている哲学ないし人間観は、いかなるものか（これを明確に自覚しておかなければ、カウンセラーはフランクルの言う「世界観的逆転移 (Weltanschauliche Gegenübertragung)」⁽³³⁾を起し、無自覚なまま、特定の世界観を押し付けることになってしまう)。
- ⑤カウンセラーのあらゆる働きかけ（見立て、面接の方針、技法の選択等）が、それに即しておこなわれるべき、カウンセリングの統合的な「実践原理」とは、いかなるものか（カウンセリングの実践を律する哲学は、一般に哲学と言われるような抽象的次元のものではなく、より具体の次元に下ろされた「実践原理」であるべきだろう。筆者自身は、ジェンドリンの体験的心理療法の方向で解釈された「クライアントセンタード」の概念に、実践原理を求めている)。

(2) <哲学>とカウンセリングのかかわりをめぐって

- ①クライアントは、多かれ少なかれ、彼にとってそれまで自明なものであった「世界」の崩壊を体験していると考えられる。ブランケンブルグが分裂病に特定して指摘した⁽³⁴⁾、カウンセラーが自らに「現象学還元」を施すことによる「世界」崩壊の疑似体験の獲得は、いかにす

れば、またどの程度に、可能か。

②(1)－①でなされる認識論的基礎づけに基づいて、カウンセラーが自らの意識に定位し、そこに映るクライアントの志向的分析をおこなう際、その分析における適切さの基準を、どこに求めるべきか（ジェンドリンの経験的現象学（experiential phenomenology）における「説明（explication）」の成否が、一つの基準になりうると考えられる⁽³⁵⁾）。

③<哲学>による自己吟味を援助する開発的カウンセリングは、いかなるものでありうるか。またそれは、いかなる成長や治癒をもたらさうるか。

以上、八つの問いを提示した。いずれも筆者の今後の課題であり、上述の順序に捕われず、着手可能な課題から、随時取り組んでいきたいと考えている。

〔註〕

- (1) 中村雄二郎「<臨床の知>と精神療法 哲学から見た精神療法」（『季刊 精神療法』第15巻第2号 金剛出版 1989年4月）123頁。
- (2) 神保信一「開発的カウンセリング」（國分康孝編『カウンセリング辞典』誠信書房 1990年6月）74頁。
- (3) L. ビンスワンガー著 木村敏訳「現象学について」（荻野恒一・宮本忠雄・木村敏訳『現象学的人間学』みすず書房 1967年）58頁。
- (4) M. ボス著 笠原嘉監修 三好郁男訳『精神分析と現存在分析論』みすず書房 1962年 108頁。
- (5) 同上 102頁。
- (6) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1927, S. 76.
- (7) W. ブランケンブルグ著 木村敏・岡本進・島弘嗣訳『自明性の喪失 分裂病の現象学』みすず書房 1978年 122頁。
- (8) W. Biemel(heraus.), *Husserliana-III: Ideen- I*, Martinus Nijhoff, 1950, S. 11.
- (9) 松尾正「現象学的直観が教えてくれる現象そのものとしての分裂病者 — 『分裂病者という他者』の現象学の一試み —」（『精神神経学雑誌』第93巻第4号 1991年）230頁。
- (10) L. ビンスワンガー「現象学について」前掲論文 41頁。
- (11) W. ブランケンブルグ『自明性の喪失』前掲書 223頁。
- (12) 木村敏「精神医学と現象学」（木田元・滝浦静雄・立松弘孝・新田義弘編『講座・現象学』第4巻 弘文堂 1980年）216頁。
- (13) 同上 217頁。
- (14) 同上 227頁。
- (15) 同上 228頁。
- (16) 同上 223頁。
- (17) 同上 258頁。
- (18) 松尾正「『デカルト的省察』（E・フッサール）と精神分裂病者 — 他者の『二重の二重性』と分裂病者の現出に関する一試論 —」（新田義弘編『他者の現象学Ⅱ』北斗出版 1992年）76頁。
- (19) 松尾正「現象学的直観が教えてくれる現象そのものとしての分裂病者」前掲論文 252頁。
- (20) 同上 249頁。
- (21) 同上 258頁。

- (22) 松尾正「『デカルト的省察』(E・フッサール)と精神分裂病者」前掲論文 162頁。
- (23) 松尾正『沈黙と自閉 — 分裂病者の現象学的治療論 —』海鳴社 1987年, 特に第IV章第二節「治療的還元としての沈黙」(214-241頁)。
- (24) 松尾正『沈黙と自閉』前掲書 227頁。
- (25) 同上 67頁。
- (26) 木村敏「精神医学と現象学」前掲論文 217頁。
- (27) cf., A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange (udg.), *S. Kierkegaard Samlede Værker 10: Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler, Andet Halvbind*, Gyldendal, 1963, S. 105 ; V. E. Frankl, *Homo patiens*, Franz Deuticke, 1950, S. 90.
- (28) 村上春樹『ノルウェイの森』講談社 1988年。また, これらの作品やニューミュージックに関する以下の竹田青嗣氏らの評論を参照した。笠井潔・加藤典洋・竹田青嗣『村上春樹をめぐる冒険』河出書房新社 1991年。竹田青嗣『ニューミュージックの美神たち』飛鳥新社 1989年。
- (29) V. E. Frankl, *Homo patiens*, op. cit., S. 5.
- (30) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 57.
- (31) Th. ネーゲル著 永井均訳『コウモリであるとはどのようなことか』勁草書房 1989年 27頁。
- (32) 次の文献を参照した。竹田青嗣『恋愛論』作品社 1993年。
- (33) V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Fischer Verlag, 1983, S. 225.
- (34) W. ブランケンブルグ『自明性の喪失』前掲書 108-127頁。
- (35) ジェンドリンの「経験的現象学」及びそれにおける「解明」概念に関しては, 次の拙論を参照のこと。『人間形成における<エゴイズム>とその克服過程に関する研究 — 「主体的経験の現象学」による接近 —』(博士論文。1994年2月に風間書房より刊行予定)の序論第二章第二節。

〔謝辞〕本稿を閉じるにあたり, 御講演をとおして, カウンセリング(教育相談)の哲学的考察の必要を御示唆くださいました千葉大学名誉教授坂本昇一先生, 既に十年近く前からカウンセリングに関する哲学的論究の必要を御示唆くださり, その後も絶えずお励ましくくださいました筑波大学教授國分康孝先生, そして本稿の題目と同じテーマ(カウンセリングと哲学)で講義する機会を与えてくださいました日本カウンセリングアカデミーに, 感謝の意を表させていただきます。