

〔論文〕

体罰・暴力に力強く向き合うための哲学・実践^①

松田 太希（暴力問題相談センター）

思想に値段をつけることができるだろう。ある思想の値段は高く、ある思想の値段は安い。さて思想の代金は、なにによって支払うのか。勇氣によって、とわたしは思っている。

——ルートヴィッヒ・ヴィトゲンシュタイン

一．暴力の根源性

本稿の目的は、スポーツと学校教育における体罰・暴力^②の解決に資するような視座の獲得及び方途の考案なのだが、シオラン（Emil Cioran, 1911～1995）はこんなことを言っている。

人間関係がかくもむずかしいのは、そもそも人間はたがいに殴りあうために創られたのであって、「関係

rapprochs」などを築くようには出来ていないからだ^③。

この箴言は、本稿の目的を根底から覆すような人間観を突きつけてきているように見える。しかし、問題の解決を諦めるほどシオランに影響されてしまう必要はない。だがしかし、ここに示されている「暴力の根源性」には目を向ける必要がある。

体罰・暴力が看過できるものではないことに議論の余地は無く、解決や予防のための取り組みがなされなければならぬし、実際にさまざまな取り組みが既になされている。しかし、しばしば目にする「根絶」という表現のなかでは、「暴力の根源性」が見落とされている。「根絶」という表現に込められた「想い」までをも筆者は軽んじるつもりはないが、原理的に考えれば、「根絶」は人間関係を抹消させることでしかありえない以上、その点には慎重に注意を払っておきたいの

である。人間関係がある限り「根絶」はありえない⁽⁵⁾。見落とされるべきではない暴力の真相である⁽⁶⁾。

解決に向けた姿勢が極端化した場合、「なぜ暴力は起きるのか」という本質的な問いが暗黙に傍らに置かれてしまいうらいがある。他の行為と比較したとき、暴力はたしかに深刻なものであるが、ただ、そのことと、暴力の本質理解が疎かになることがトレード・オフにされてはいけない。問題の解決を目指すことそれ自体が否定されるべきでは全くないが、今ここで強調したいのは、暴力の本質理解が蔑ろにされてしまうと、暴力に力強く向き合うことができなくなる、ということである。

ここでいう「暴力の本質理解」とは、「人間は暴力的な存在である」という徹底した認識から出発し、暴力の発生機序を冷徹に分析することを意味する。暴力は人間の行為に他ならないのだから、それを直視することから始めなければならぬ。しかしそれは、「そういう理屈」として淡泊になされるのではなく、「時と場合によっては自分も暴力的になりうる」といった自己の暴力性の省察にもとづいてなされるべきである。そのことが暴力への共感的理解につながるからだ。

「暴力への共感」……「必要である」とここでは言っておきたい。暴力への共感、あるいは実感がなんらかのかたちでなければ暴力の本質を究明することはできない⁽⁷⁾。暴力が身体という場で発現する以上、また、他者の身体には共感さえできて、それを完全には知りえないのだから、自己の暴力性に気づ

き、内省する以外に暴力の本質を追究する途はじつは無いのである。暴力を自分とは無縁なものとして対象化するのではなく、自己の暴力性の覚知にもとづき、自己の身体を通じて、言語化に挑むことが暴力の本質究明には求められるのである⁽⁸⁾。

二〇一二年の大阪桜宮高校の事件以降、短絡的な批判（とも言えないような非難）は少なくなつたように思うが、まず冒頭で事件の悲惨さが強調され、「なぜ起きるのか」ということよりも、体罰を批判・非難するために、従来から言われてきたような指摘が繰り返されている研究は依然として少なくない。問題・事件が起きた以上、そのようにして体罰・暴力を扱うことは或る意味では当然である。しかし、「あつてはならない」という当為は、「実際に暴力が起きている」という実在とは異なる。「あつてはならない」とばかり強調したい人にとつて、それは不都合な事実だろう。だが、実在をまず究明しなければ当為はピントを外してしまう。実在の理解を足場にしなければ、当為は実在にひっくり返される。

暴力の実在を分析・理解するためには、そもそも人間が暴力的存在であるという厳しい現実から出発する必要がある。暴力の解決を目指すことそれ自体は市民的態度として然るべきものだが、「解決しようとしているところのものを見ているのではないのか」という疑念を、筆者は多くの言論や研究に対して拭いさることができない。暴力をめぐるそのような言論状況はどこから来ているのだろうか。

『暴力の人類史』(7)、ピンカー (Steven Pinker, 1954)

が暴力の歴史を描いている。そこに描かれている暴力の歴史とは、暴力の減少の歴史である。ピンカーは、ホメロスの時代の暴力風景の描写や統計データ等の証拠を駆使して暴力の減少を示している。そこでは、「リヴァイアサン」としての統治機構の出現、マナー・エチケットの発達、婚姻制度、重商主義等、さまざまな要因が挙げられている。そして、長い歳月の間に暴力は減少し、今日、私たちは人類が地上に出現して以来、最も平和な時代に暮らしているのかもしれない。暴力が現象傾向にあること自体は間違いなく、これは数千年単位でも数十年単位でも、また戦争から子どもへの体罰にいたるさまざまな種類の暴力についても見て取れる傾向なのだ、という^⑧。そうした見解にもとづきながら、ピンカーは暴力への偏狭な見方を次のように揶揄している。

左派の「批判理論」の思想家たちは、二〇世紀の惨劇を引き起こした責任は啓蒙主義にあると主張し、バチカンの保守派神学者やアメリカの右派知識人は啓蒙主義における寛大な世俗主義を排して、中世カトリック思想の「道徳的明確さ」を復活させるべきだと主張する。さらには穏健な世俗主義の論者たちも、啓蒙主義をさながら「ナーズの復讐」（体育会系の学生にいじめられたガリ勉の新入生たちが復讐を果たすという内容の映画タイトル）のようなものだとは非難する。啓蒙主義者は、人類をとがった耳をした理性的な生き物だと頭から信じ込んでいるおめでたいやつら

だというわけだ。こうした広大な健忘症や忘恩が成り立つのは、（…）過ぎし日の残虐行為の背後にある現実が歲月とともに記憶の彼方へと押し流され、毒気を抜かれた慣用語やシンボルのなかにしか痕跡をとどめていないことによる。本章の冒頭の記述がいささかどぎつかったとしたら、それは読者に、啓蒙主義によって終止符を打たれた現実を思い起こしていただくためにほかならない^⑩。

ピンカーの「どぎつい記述」とは、中世および近代初期ヨーロッパの拷問の様子についてだが、いずれにせよ、筆者はピンカーにつられて、「冒頭のシオランからの引用がいささかどぎつかったとしたら、それは読者に、己の善性を疑わないジャーナリスト、評論家、スポーツや体育（教育）の研究者たちによって甘く見られている暴力の現実を思い起こしていただくためにほかならない」とでも言いたい衝動に駆られている。「教育に暴力はあつてはならない」「愛の鞭は要らない」「科学を用いれば暴力は起きない」等の一面的な指摘の背後に、暴力を対象化し、対立するなんらかの価値基準を一方的に立て、そこから断定的に非難しようとする短絡さが感じられてならないからである。

とはいえ、ここではピンカーから距離を取って微妙な問題を指摘しておかなければならない。

体罰の発生件数は、平成二四年度以降、減少傾向にあるが、「訓告等を含めた懲戒処分等」の件数に注目すると、同年

度の件数は二二五三であり、前年の四〇四と比べて異様に増加している⁽¹¹⁾。平成二五年度の発生件数は四二七五であり、平成二四年度の六七二一より減少しているが、「訓告等を含めた懲戒処分等」の件数は三九五三であり、前年の平成二四年度を上回っている。発生件数がはじめて一〇〇〇を下回った平成二七年度以降は、発生件数・処分件数ともに、現在に至るまで緩やかな減少傾向にある。こうした調査結果の変動には、二〇一三年に文部科学省が体罰の実態調査の徹底を通知したことの影響が大きい。それは大阪桜宮高校の事件を受けて発生した動きだった。平成二四年度の発生件数・処分件数の両方の突然の激増は、その影響が大きいと思われる。では、その後の緩やかな減少傾向は、桜宮高校の事件がきっかけとなり、実際に体罰の発生が少なくなったことを示しているのだろうか。そう願いたいところだが、それが表面的なムードに過ぎないとすれば無邪気に喜ぶことはできないし、そもそも調査の徹底やそれへの誠実な回答意欲が継続しているのかどうかという問題も考えられる。また、「体罰そのものをどう考えるか」「どこまでを問題と感ずるのか」といった認識枠組や感覚の変化も無関係ではなく、認知件数と実際の問題状況は位相を異にしていると考えておくべきである。

ピンカーが示す暴力の歴史は、ホメロスの時代から現代にまで至る非常に長いスパンで描かれているものであり、それが暴力の減少の歴史的傾向を示唆しているからといって、これからも暴力が順調に減少するということが保証されている

わけでは全くない。ピンカーも、「減少はなだらかに起きたわけではない」⁽¹²⁾としている。

私たちの暴力の体験はまずは現実的なさし迫ったものとしてあるが、それが暴力の人類史においてどのような位置にあるのかは、予想はできたとしても、今現在に生きる私たちにわからない。だから、暴力に対して私たちが為すべきことは、暴力の現実を考え、立ち向かうことである。そうした努力に向かつていくこともまた、暴力が人間の本性であること同じように私たち人間の本性であるだろう。暴力の減少の歴史は暴力との格闘の歴史でもあるのだから、目の前で起る暴力という深刻な現実に私たちはこれからも立ち向かつていくのである。

暴力に先立って法や非暴力の思想があったわけではない。逆である。歴史を見ればそれは明らかである。先人たちの格闘と労苦の結晶としての法や倫理にフリーライドするかのような仕方では暴力を糾弾するのはなんと容易いことか。そうした仕方・態度は、人類が暴力と格闘してきた熾烈な歴史と現在の暴力の状況をじつは軽く見ている。だから、歴史的恩恵によって暴力を日常的にひとまず忘れて過ごすことができている私たちにとつて⁽¹³⁾、暴力に力強く立ち向かうためには、冒頭のシオランのような人間観を受けとめることからの出発が求められるのである。暴力の現在が歴史的にどのような位置にあるかは歴史に委ねるほかになく、かといって、今後も暴力が減少していく保証もどこにも無いのだから⁽¹⁴⁾、私たちに

今できることは、「人間は暴力的存在である」という徹底した認識にもとづいて考え、実際に暴力に向き合うことである。それは、私たちの、私たち自身による、私たちのための私たち人間の本性 \parallel 暴力性との闘いである。

二、暴力の社会哲学

さて、では、どうやって考えるのか。ここでは、筆者が掲げてきた「暴力の社会哲学」という暴力研究の一つのあり方をまず振り返ってみよう。それは、人間関係や集団、そしてそれらが展開されている場が根源的に含みもっている「暴力性」への着目から、暴力の発生や温存の人間学的メカニズムを考えるものである。

体罰・暴力が問題にされるとき、「体罰と暴力の定義の区別をする必要がある」「どこからが暴力でどこまでが体罰なのか」という議論がほとんど必ず出てくる。ここでは、概念（言葉）の定義・整理の重要性がしばしば強調される。そこで意味されているのは、多くの場合、「体罰・暴力は深刻な問題であり、あつてはならず、概念（言葉）を整理し、然るべき定義を確定させることで、厳しい取り締まりが可能となり、問題の解決に資する」といったことである。つまり、「それは体罰だから／暴力だから許されない」という仕方でも確かな「ノー」を訴えたいのだと思われる。それは、「加害者」をどう罰し、「被害者」をどう救うのかという議論にも

つながっていく¹⁵⁾。

たしかに、概念（言葉）の定義・整理が曖昧なままでは共通認識が得られず、体罰・暴力に限らず、さまざまな社会生活に支障をきたす。その意味で、概念（言葉）の定義・整理の問題、処分や法のあり方が考えられることそれ自体は正当なことである。だが、既にそうした議論がなされてきたにもかかわらず長年にわたって問題が発生し続けている現実も、概念（言葉）の定義・整理や法の問題として体罰・暴力を捉えるだけではじゅうぶんではないことが示されていると考えることができるのである¹⁶⁾。

もつとも、概念（言葉）のレベルにこだわる人々は、「まだ適切な定義・整理がなされていないだけだ」と言うかもしれない¹⁷⁾。しかし、どれほど厳密な概念定義であつても、それは概念以上のもの、つまり、その対象 \parallel 指示しているところのもの \parallel 複雑な現実との関係において構築・使用されるのだから¹⁸⁾、概念（言葉）の定義・整理だけで人間の行為や社会を統制しようとするのは現実的ではなく、実際にも不可能である。概念（言葉）の問題としてだけ人間の行為や複雑な社会現実に整理を与え、統制したいということになれば、究極には現実の複雑性を徹底的に消滅させなければならなくなる。むしろそれは最たる暴力である¹⁹⁾。ヴァルデンフェルス (Bernhard Waldenfels, 1934-) であれば、「暴力の特殊形態」として指摘するだろう²⁰⁾。

これまでの体罰・暴力研究の問題性を以上のように捉えた

うえで、筆者は「暴力の社会哲学」という自身の研究上の視座を標榜した²¹⁾。「暴力の社会哲学」は、暴力を天から降りかかって来る災いかのように嘆くのではなく、本質的・根源的に暴力的存在である人間が、他者との関係の中でどのように暴力をひき起こすのかを探究するものである。そのために採った重要な戦略は、「暴力」と「暴力性」という区別を設けたことである。「暴力」とは、物理的に人に危害を加える具体的な力であり、「暴力性」とは、暴力の現出の基盤にあり、見えないレベルで人間関係に或る種のひずみを生み出す状況、あるいは、暴力の発生を可能にはらんでいるあらゆる社会的状況のこと、と定義した。「暴力の社会哲学」は「暴力性」への着目を重視する。それによって、可視的な暴力現象に一喜一憂するのではなく、暴力現象の根源・基盤に目を向けることが可能となるからである。

「暴力性」の場としてのスポーツと学校。その磁場を生み出すスポーツ指導と教育という営み。この暴力性の磁場を規定している要因として着目したのが、「何らかの目的に向かって人間関係の充実が否応なく求められる」という構造である。この構造の中で生きていかざるをえないという状況が、体罰・暴力の根源にあるのではないか。体罰・暴力を単なる逸脱現象として性急にラベリングしてしまうのではなく、その問題の長い歴史を踏まえ、スポーツ指導や学校教育という場や営みと根元的な次元で強く関連しているのではないかという見方を採ったのである。では、スポーツや学校教育

育の何が指導者―選手関係、教師―生徒関係にどのように影響し、暴力性を促し、体罰・暴力の発生を規定しているのか。こうした問いが「暴力の社会哲学」の出発点である。

三、指導者―選手関係、教師―生徒関係の暴力性

―体罰・暴力の根源―²²⁾

体罰・暴力が特に問題となっているのは運動部活動である。それは、スポーツ(指導)と教育が交わる独特な空間である²³⁾。そのことは暴力性の亢進に強く関与している²⁴⁾。

運動部活動はスポーツを行う以上、「勝利」という明確な目的に向かう営みである。それは、教師・指導者や生徒・選手が「いい教師・指導者」「いい生徒・選手」に向かって日々の活動を頑張っていくための存在論的な作用としても機能する。しかしこの作用には、人間を常に不完全な存在として扱う暴力性も同時に含まれている。「いい教師・指導者」「いい生徒・選手」を目指すということは「今のままではだめ」ということだからである。したがって、運動部活動という空間の中では、「自己規律的な主体」である教師・指導者と生徒・選手が、自分自身を自ら律しながら、日々指導力や技能の向上に努め、厳しい練習を課し、それに耐えていく。そのあり方のポジティブな側面は、諦めずに頑張っていく心性でありうるが、ネガティブな面に目を向けるならば、教師・指導者では体罰・暴力を行う心性に、生徒・選手では体

罰・暴力を甘受する心性につながる可能性を有している。

「自己規律的な主体」とは、自己への反省性としての「良心」を持つ主体である。自己規律的主体としての生徒・選手は、「良心」にもとづき、自分自身を或る意味では罰しながら、「いい生徒・選手」に向かって自己を形成していく。

ここでは、日常生活では経験しないような「苦痛」が、自身を形成するための「快」に錯覚的に変換されることになる。もし「良心」が強く働いている段階で、教師・指導者から体罰・暴力がくわえられた場合、生徒・選手はその苦痛を自己形成のための快に変換することができてしまう。外側から見ればそれは非道な事態に映るかもしれないが、運動部活動という空間で懸命に生きている生徒・選手にとつては真剣・深刻な努力ですらある。それは、「いい生徒・選手」、その先にある「勝利」に向かっていくために乗り越えられるべき苦痛だからである。

一方、教師・指導者も「いい教師・指導者」になろうとし、理想の教師・指導者像をイメージしながら指導や教育の反省・改善に取り組みつつ、生徒・選手に日々働きかける。

それも教師・指導者として当然求められることだが、或る時点から暴力性を高め始める。

教師・指導者の理想像は、生徒・選手との関係を無視できない。教師・指導者という存在は、生徒・選手という存在と相互依存的な関係にあり、生徒・選手に慕われていない教師・指導者像は理想的な像ではありえないからだ。生徒・選

手に慕われたり尊敬されたりしている自分の姿が、したがって理想像として措定されるのである。しかし、生徒・選手たちのことを過剰に配慮してしまうと、その理想像は全ての生徒・選手を気づかうことでどんどん膨れ上がっていつてしまう。肥大化したこの理想像は、バランスを崩さぬようあらゆる危機から守られなければならない。教育・指導に対する生徒・選手の不徹底や不満。あるいは部の成績不振。これらは理想像の危機である。しかし肥大化した理想像はもはや修正不可能なほどに膨れ上がっており、かといって「理想」像である以上、放棄することもできず、教師・指導者には、理想像とあわない現実を否定するしかなくなる。そのときに体罰・暴力が発生する可能性がある。なぜなら、暴力的な振舞いは或る種の教師・指導者らしさとして表象される風土があるからである。つまり、体罰・暴力を行う教師・指導者はそうすることによって、自己の教師性・指導者性を回復しようとしていると考えられるのである。

四．身体感性論 (somaethetics) へ

体罰・暴力の現実とその根源としての暴力性。それらは単なる逸脱現象・異常事態ではなく、むしろ、スポーツ(指導)や学校教育という場、及び、そこで形成・展開される人間関係の構造や求められる理念・価値と表裏一体の関係にある。体罰・暴力の長い歴史は、そのことを表しているのだら

う。体罰・暴力が発生するような場の構造が存在しているからいつまでも発生するのであり、それは当為ではなく実在であり、だから、私たちの「あつてはならない」は裏切り続けられるのである。

しかし、この理解は終点ではなく出発点である。ここからは、「どうすれば暴力はなくなるか」ではなく、「どうすれば暴力(性)をコントロールできるか」「いかに暴力(性)に向き合い続けていくことができるのか」という発想への転換が求められる。人間が存在する以上、暴力(性)も存在し続けるのだから、「コントロール」「向き合い続ける」という発想やそれにもとづく対策と実践によっても暴力を完璧に抑え込むことはできない。ただ、暴力の根源性を理解した私たちは「どこに危険があるのか」を知ったのである。だとすれば、危険を避けるためのブレーキとなるような方策や実践を考えることはできるはずである。つまり、ここから議論すべきは暴力の否定ではなく、その政治学である。

さて、場の影響や人間関係において暴力(性)を考えると、「暴力の社会哲学」では精神分析学を参照したのだが、そのことは暴力(性)の問題が意識的なレベルだけではなく無意識的なレベル、つまり身体(性)にも関わっていることを示している。暴力が発生するのは身体という場にほかならない。したがって、暴力に係る身体をいかに変容させていくことができるのかが重要なポイントになる。そこでここからは、「身体感論」に着目し、暴力(性)への向き合い方を考えてみたい。

「身体感性論 (somaesthetics)」とは、シュスターマン (Richard Shusterman, 1949-) によって提唱された「経験と身体の使用についての批判的、改良主義的 (ameliorative) 研究」²⁵⁾ である。ここでは、身体は「感性的受容 (sensory-aesthetic appreciation (aisthesis))」と「自己創造 (creative self-fashioning)」の場として捉えられ、鋭敏な感覚を持った身体、感覚の機能が高められた身体、また、身体≒自己を知ること、さらには、正義や倫理の意志を適切な行為・実践に結びつけること等が目指されている²⁶⁾。以下で示されるように、身体感性論への着目は、暴力に係る身体の批判的検討と、それを踏まえた身体の適切な使用、あるいは暴力に向き合う身体のあり方を考えるために有益なものである。特に、身体感性論が言説分析のみならず、それを踏まえた行為や実践までをも含め、それを「哲学だ」と強調する点が、私たちにとって重要な意味を持っている。暴力(性)を考えることが、身体を通じ、あるいは、身体を舞台として、暴力(性)に実際に立ち向かうことにつながっていく、そういう考え方(≒哲学)が私たちには求められているはずだからである。

五. 暴力(性)の調整

——シュスターマンのラップ論から

「暴力―身体政治学」を考えるために、シュスターマン

の研究の中で注目されるのがラップについての考察である。ここでは、ラップの美学的・哲学的価値の考察を通して、ドグマ化した伝統的な美学への異議申し立てが行われている。

シュスターマンは、ラップを含めた「ポピュラー芸術を、野蛮な趣味にしかふさわしくない、無知蒙昧で操作されやすい群衆の愚鈍な知恵である」と非難することは、自分の属するコミュニティだけでなく、われわれ自身をも分断することになる⁽²⁷⁾という問題意識を持ち、ラップ等のポピュラー芸術の美的価値を主張・擁護する必要があるとしている⁽²⁸⁾。彼は次のような見解をまず提示する。

アリストテレス以来、美学者はしばしば芸術作品をひとつの有機的全体とみなしてきた。(…) そればかりでなく、ロマン主義と「芸術のための芸術」というイデオロギーは、芸術作品を超越的なもの、すなわち、自分自身のなかに聖別された虚構の目的をもつものとして扱う習慣を強化してきた。われわれはそうした作品の保全に敬意を払い、決してそれを冒してはならないのである、と。この厳格な有機的統一に対して、ラップの行うカッティングやサンプリングは、「分裂病的断片化」や「コラーージュ効果」といった、ポストモダン美学の特徴を反映している。固定された不可侵の作品に捧げられた賞賛の美学に対して、ヒップホップが提供するのは、解体構築的 (deconstructive) な芸術の愉しみなのである⁽²⁹⁾。

(近代) 美学という学問の暴力性⁽³⁰⁾。それへの「侵犯者 (infractor)」としてのラップ⁽³¹⁾。シュスターマンはそこにラップの価値を見ている。それは、カッティング (cutting)、サンプリング (sampling)、歌詞 (lyrics) の具体的な三つの技巧によって生み出される。

シュスターマンは、リリック (歌詞) からラッパーたちの哲学的洞察を掘り出してくる。そこには、自分たちのライフ・スタイルへの強力なコミットメントや社会体制への痛烈な批判があり、カッティングとサンプリングはそれを効果的・暴力的に表現するための技法であり、それらの点においてラップは美的に評価されるのだとシュスターマンは言うのである⁽³²⁾。

ラッパーたちは、実際に銃殺事件やレイプ事件に関わってしまう面もあるのだが、一方で、そのような「破壊的暴力 (bad/destructive violence)」⁽³³⁾を意識的に取り上げ、「暴力を止めろ」とラップによって主張する面もまたもっている⁽³⁴⁾。シュスターマンは、そうしたラップの側面を「積極的暴力 (positive violence)」⁽³⁵⁾、「美的暴力 (aesthetic violence)」⁽³⁶⁾として強調し、その意義を取りだしている。シュスターマンには、ラッパーたちには彼らが直面している実際の過酷な現実に対し、暴力以外に対抗する術があるのか、という問いがある⁽³⁷⁾。「無い」というのが、彼の見解である。極限的な生活状況の中で、ラップは、美的暴力として、破壊的な暴力を調整する (handle) という実際のな工夫に取り組む点において、生活から乖離してし

まった「卑しいアカデミズム」(38)よりも、はるかに「哲学的な生き方 (philosophical life)」(39)であるとシユスターマンは考えるのである。

シユスターマンのラップ論からは、「暴力(性)の調整」という視座を取り出すことができる。それは、暴力の現実に破滅的暴力をさらに向けるのではなく、その暴力性を社会化・文化化・芸術化させていくという、いわば暴力の政治学の実践である。樋口の用語で言い換えるならば、暴力の政治学は、「身体のアート」(40)にほかならない。「身体のアート」とは、シユスターマンと同様に、近代的な芸術概念への批判から提唱されるものであり、「人間が身体的存在であることを受け入れ、それを基軸にした想像力によってさまざまに展開されるテクネー、ミーメシス、ポイエシスの行為、そこに開花する美」と表現、身体的経験に根ざした活きた知、そして、そうしたものが生成される場を生きる技法」(41)を意味する。

破滅的ではない仕方では暴力(性)に対峙するための暴力の政治学、身体のアート。つまり、暴力―身体政治学。その視座から、体罰・暴力問題の解決と予防のための視点や方法・実践を考えてみよう。

六. 経験の省察——身体の二重性

体罰・暴力は、教師・指導者の理想像の肥大化とそれに対する危機への防衛によるものだった。そこには、バランス感

覚を欠いた自己を認めることができる。理想像と現実とのギャップを大きくさせてしまう一つの大きな要因は、現実の不適切な把握である。教師・指導者は、生徒・選手をどうにかしようとし、その意識は、おそらく多くの時間、自己の外側に向けられており、外界の情報を自己に向け返し、外界と自己の間の調節をする時間を持つことがあまりできていないはずである。

スポーツ指導や教育の成否が教師・指導者の資質・能力にかかっていることは、それ自体間違いないことだろう。しかし、教師・指導者の資質・能力のみにかかっているわけではない。実際には人間関係や社会状況が複雑に絡みあっているのであり(42)、教師・指導者の働きかけが直接的・因果的になんらかの状況を生み出すことができるわけではない。しかし、教師・指導者の資質・能力が問題にされるとき、そこには、教師・指導者の働きかけが生徒・選手に対して直線的・因果的に作用する、という単純な図式が想定されてしまっているのではないだろうか。

教師・指導者がスポーツや学校という場に生きる身体的存在である以上、他者や環境との相互作用の中で経験し、また行為している。この見方は、シユスターマンが重視する「身体の両義性 (ambiguity of the body)」という視点と重なる(43)。それは、私たちが私たち自身の経験を適切に把握・理解するための重要な観点である。

体罰・暴力につながるようなバランスを欠いた自己を調整

していくためには、教師・指導者の経験を、その授業観や信念といった意識的な問題だけではなく、身体の両義性の観点から、その経験にその都度照らし合わせつつ自己を振り返る必要がある。それは、単に生徒・選手からアンケート評価をもらうとか、同僚とどういう関係にあるかといったことを超えて、「教育とは何か」「スポーツを教える意味は何か」「自分はなぜ教師・指導者なのか」といった省察までも含めた「自分自身を知る」という哲学の、そして、身体感性論の課題としての「哲学的な生き方」に向かつていくことでもあるのだ。むろん、その際の「哲学」とは、巷間でしばしば用いられる「〇〇監督の指導哲学」とは異なるものである（研究者の中でもこのちがいの混同に気がついていないケースがときどき見られる）。

七・身体訓練法 (somatic training)

自己を振り返ることは、暴力の感情的トリガーである「怒り」のコントロールやマネジメントにも有効である。身体感性論は、自己省察を人為的・意図的に行うための方法として身体訓練法を考えている。

シユスターマンは、*Thinking through the Body*の中で、差別や偏見に伴う否定的な感情を身体性の問題として捉え、その改善は、身体感性論の中心的な課題 (central task of somesthetics) だとしている⁽⁴⁴⁾。そのための第一歩が否定

的な感情への気づきだとされ⁽⁴⁵⁾、フェルデンクライス・メソッドや、アレクサンダー・テクニク、ヨガ、禅が有効な身体訓練法として挙げられている。同書にはシユスターマン自身の禅体験が記されている⁽⁴⁶⁾。彼は、客員教授として広島大学に滞在していた時期（二〇〇二―二〇〇三年）に道場で一定期間生活し、数度の座禅体験をしている。印象的に記されているのは六度目の体験である。

突如として、スリリングな感覚が訪れた。「耳を通して呼吸している」という感覚だった。それは、今まで一度も体験したことのない、概念的理解の及ばないものだった。(…)頭、首、肩、胸、腹部がひとつの全体として共振的に動いていた。心臓の音はつきりと聞こえ、心には静けさが訪れていた⁽⁴⁷⁾。

このシユスターマンの体験が象徴的に示しているように、身体訓練において重要なのは呼吸、また、それへの意識的集中である⁽⁴⁸⁾。呼吸への集中が、自己の身体と感情の動きへの気づきを可能にするのである。

体罰・暴力問題に限らず、アンガー・マネジメントの有効性が昨今盛んに言われている。「怒りは六秒は継続しないから怒りを覚えてから六秒数える」「怒りが爆発する前にどこかに移動する」「深呼吸をする」といった方法がひろく知られてもいる。だが、究極的には思い通りにマネジメントでき

ない場合にこそ怒りは感情として問題になるのではなかったのか。アンガー・マネジメントそれ自体が無意味だということではないが、感情の変化に後追的に振り回されるのではなく、感情を含めた身体的存在としての自己のトータルなあり様を感じ、その異変や変化に鋭敏な身体感性の獲得が、より根本的な怒りへの向き合い方だと言えるだろう。

アンガー・マネジメントの一つの方略として身体訓練を用いるのだとすれば、教育・指導の場における自己⇨身体のあるり様と身体訓練という場における自己⇨身体のあるり様の差異に気づくことが教師・指導者にとって自己の変容に向けた契機となりうる。「暴力の社会哲学」において、教師・指導者の自己が、生徒・選手に注意を向けるあまり、外界への或る種の異様な気にかげによってバランスを崩し、暴力性を高めることを指摘した。ただしそうした事態に関わることは、教師・指導者にとっては或る種の宿命でもあろう。身体訓練の場のように、教育・指導の場は教師・指導者が自分自身と向き合うことだけに集中していられる場ではむろんないからだ。生徒・選手と関わり、彼・彼女たちのことを考え、対応する身体性。それもまた教師・指導者に求められることであるのは明白である。にもかかわらず、そのことで自己の暴力性の調整が難しくなるのだとすれば、身体訓練の場と教育・指導の場をくり返し行き来することで、自己のあり様の相対化を試みることは有益であろう。自己⇨身体の状態の差異を繰り返し知覚・体験することで、自己⇨身体の状態とその変

化への気づきの鋭敏さが養われる可能性があるからだ。

アンガー・マネジメントが極端に強調されると、「怒り」という感情それ自体までもが否定されかねない。しかし、怒りは人間が抱く感情として或る意味では自然なものなのだから、アンガー・マネジメントの一面的な強調は、教師・指導者たちにかえてプレッシャーを与えてしまう恐れがある。その意味で、怒りを抱くことそれ自体よりも^⑧、教師・指導者自身が、怒りに向かっていると或る程度の自己の身体の状態の変化・異変に鋭敏に気づくことができるような身体感性を自覚的に育むことが重要である。その方法の一つとして身体訓練はありうる。教師・指導者自身の身体感性を直接的・主観的に知覚・調整できるのはその人自身以外にはありえないのだから、主体身体の実存を等閑視した単に介入的だけなアンガー・マネジメントの提示は空虚なものでしかないだろう。

八．現象学的運動学

身体訓練は、その場の設定によって自己⇨身体の相対化を目指す、実際には、実践の中でいかに暴力性を調整・制御できるのかという点が体罰・暴力問題の難しさである。そのことについて、筆者は、「現象学的運動学」というスポーツ指導の思想と実践の可能性を考えてみたことがある^⑨。

「現象学的運動学」とは、運動学習者⇨主体身体の運動感覚世界を尊重し、それへの指導者の身体的共感を運動・ス

ポーツ指導の基盤・出発点として最重要視する観方及び指導の実践である。この指導観は、マイネル (Kurt Meinel, 1898～1972) や金子明友 (1927～) の運動学からきている。そこでは、運動技術の獲得は究極的には偶然に発生するものとして考えられている。マイネルと金子の表現は独特なので、ここでは、マイネルらと同様にゲシュタルト論から学習を考える木田の指摘を取りあげてみる。

ケーラーは、(…) 学習は、けっして反応の頻度によってではなく、状況へのある種の「洞察」によっておこなわれるものであることを明らかにした。このばあい、成功した反応が学習され、定着するというのは、その反応がおこなわれたとき、つまり、ある志向が充たされた特権的瞬間に、数々の失敗をふくむこれまでの経験が再構造化され、それらがこの成功にいたるための試行にすぎなかったという意味を与えられたということであろう。そのとき、いわゆる「ああ、そうか」という体験がおこなわれるのである⁵¹⁾。

この「洞察」が生起するためには、教師・指導者の努力だけでなく、ポランニーの言葉を借りるならば、「知的な協力 (intellectual cooperate)」⁵²⁾ とも言えるような学習者の側の努力も必要となる。つまり、教師・指導者の働きかけが因果的に「洞察」を引き起こすのではないのである。そこ

から言えることは、教師・指導者には、生徒・選手の側の洞察や、そのための努力を待つ以上のことはできないということである。教師・指導者ができることは、生徒・選手の「知的な協力」を創発するための様々な工夫を、その都度の状況に応じて展開していくところまでである。それ以上のことを求め始めたとき、教師・指導者は暴力に近づいていってしまう。

ただし、「待つ」といってもそれは放任することではなく、精確に予測などできない生徒・選手の未来の成長を信じ、その信を生徒・選手よりも強く抱くことのできる懐ある身体を意味している。その身体からにじみ出てくる生徒・選手への期待や見守りのまなざしが、関係性を介して、生徒・選手のための創発剤になりうるのである。

とはいえ、待つことはやはり実際には難しい。定められた期間内で生徒・選手を成長させることが教師・指導者には現実的に求められているからである。しかし、体罰・暴力がもたらす「苦痛」という感覚は、生徒・選手の身体運動が彼・彼女たち自身にもたらすその身体運動の感覚ではもちろんない。その意味で、体罰・暴力は運動技能の習得に貢献しない。現象学的運動学の立場からは、そのように言えるだろう。

教師・指導者には、研ぎ澄まされた知覚のために、生徒・選手の運動感覚世界に集中・移入・没入・共感すべく、生徒・選手の運動感覚に耳を澄ますことが求められる。そして、その知覚体験の継続的内省も、である。そうした身体的

工夫と努力から生まれ出てくる言葉や働きかけ。それは、生徒・選手にとつてだけでなく、それが教師・指導者にとつても自己と身体との対話である限り、両者にとつて身体感性の学びでありうる。つまり、生徒・選手の運動感覚世界への集中・没入・移入・共感、教師・指導者自身の身体感性をも育むのである。教育や指導もまた一種の身体のアートであり、そうした観方は、体罰・暴力とはまったく異なる方向性において、教育・指導の理想を指し示している。

九. 倫理への向かい方

しかし、どれほど自覚的な努力がなされたとしても、暴力を完全にコントロールすることはできない。いや、「完全なコントロール」といったユートピアを想定せず、暴力の根源性を受けとめる地点から出発することが、暴力の社会哲学の重要なポイントだった。

暴力の社会哲学は暴力の必然性を暴いた。しかし、それは或る意味では当然である。実際の現象・問題を分析していたのだから。そこにはたしかに虚しさがあるが、そうであつても、それは「批判」という営みのひとつの本質なのかもしれない。「ある対象を批判するとは、それを正しく評価する事であり、正しく評価するとは、その在るがままの性質を、積極的に肯定する事であり、そのためには、対象の他のものとは違う特質を明瞭化しなければなら」⁽⁵⁾ ないという言葉

を、小林秀雄が遺している。

むろん、だからといって私たちは暴力肯定論者になるわけでもない。なぜなら、暴力の根源性と必然性を知りながらも、暴力が起きないように願うことはできるからである。どこまでいっても暴力の可能性があるにもかかわらず、いや、暴力の根源性を知ったからこそ、その願いには価値があると言つていいはずだ⁽⁶⁾。その願いは、平和を願う倫理への意志でもある。では、そうした願いや意志は、暴力に対してどのようににさし向けられるべきなのか。

*Nelix*のオリジナルドラマ「グッド・プレイス」の中に、倫理学の定番「トロココ問題」を実質化したシーンがある。路面電車の運転席には、慌てふためく男がハンドルを握っている。その横には倫理学の教師が立っていて、慌てふためいている男と、その横に同乗している女性に「どちらの路線にするか早く選べ」と急かしている。しかし、功利主義がどうだこうだと議論をしている間に男は路線を選択できずに五人を轢き殺す。男は呆然自失。議論する気力はもう無い。だが、この実験では、どちらの路線を選んでも人を轢き殺す設定になつている。五人と一人。もう一度。男は遅れずに一人の路線を選択する。しかし、近づいてみるとそれは男の友人だったことが判明する。男は友人を轢き、返り血を浴びて実験終了。再び呆然とする男。電車の車体にある「ETHICS EXPRESS」という印字が映され、実験は終了する。このシーンには、議論することの虚しさがよく表れているように

思われる。

ヴィトゲンシュタインによれば、倫理を論理的に扱うことは不可能であるという。それは、「世界の限界は論理の限界でもある」⁽⁵⁶⁾という彼の論理哲学にもとづいている。彼にとつて論理とは、世界の实在を叙述するものであり、倫理は实在ではなく、世界の外側にある価値だからである⁽⁵⁷⁾。倫理は、例えば「机の上にコップがある」という仕方では世界に存在しておらず、それゆえ、倫理学の命題は論理的には存在しえず⁽⁵⁷⁾、倫理を論理的に語ることは不可能ということになるのである⁽⁵⁸⁾。

では、倫理はどうやって表現されるのか。論理以外によつて、である。小説、映画、舞台劇等のさまざまな形式が考えられるだろう。しかし、暴力（性）の分析と調整に取り組んでもなお目の前で起きる暴力に、私たちはどのように立ち向かえばいいのか。最後に、暴力への抵抗の最後の砦として、「拒絶」という行為の倫理性を考えてみたい。

一〇．拒絶——身体表現としての倫理

徹底的な暴力分析の先で私たちは或る種の虚しさを感じるかもしれないが、にもかかわらず暴力が起きないことを願い、その実現に向けて生きていくことを意志し、選択することのできるのである。

その願い・意志は、行為によつて表現されなければならな

い。さもなければ、暴力が起きないことへの願いや意志が粗雑に扱われてしまうことになるからである。願いや意志を粗雑に扱うということは、暴力が起きないことを願ったその意志や、それらと共に在る生そのものをも粗雑に扱うことになってしまふ。単に「暴力はいけなから」ではなく、自分の願い・意志を蔑ろにすることになるからこそ、それは表現されなければならないのである。願いと意志は、願い、意志したその時から、自分自身の人生という時間に方向性を与える力となったのだから、自分で自分の願いや意志に背くことは、いわば人生に背くことになり、したがって、願い・意志に忠実に生きることが義務ですらある、ということになる。

ある野球監督は、練習試合の際、相手チームの監督が体罰を行ったことに怒り、「ばかにするな」と言い放ち、そのチームを帰らせたのだという。知人からの伝聞によつて知つたので、その詳細や真偽を筆者は知りえないのだが、たとえそれがフィクションだったとしても、「ばかにするな」という言葉を含め、体罰を行った者を帰らせるという振る舞いは、暴力に対する「拒絶」という行為の具体的なあり様として考えられる。「ばかにするな」という言葉を含めた振る舞いの意味を、ここではどう考えることができるだろうか。次のシラーの言葉に目を向けてみたい。

われわれに暴力をくわえる者は、こともあろうに人間性を、われわれと争うものである。卑怯にも暴力に屈する者

は、みずからの人間性を放棄するものである^⑤。

体罰を行ったその指導者には、「やっても何も言われな
い」という暗黙の心理的前提があったはずである。だから体
罰をすることができた。そこには、「誰にも何も叱責される
はずがない」という、周囲の人々の人間性を見くびる下劣な
精神がある。その意味で、「ばかにするな」と言って帰らせた
監督は、「人間性を放棄する」ことをしなかった、「卑怯にも
暴力に屈」しなかったのである。暴力の現実が自分の目の前
で起きてしまったことを激しく「拒絶」したのである。彼の
身体性Ⅱ人間性に暴力が起きないことを願い、意志する魂が
宿っていて、表現される時を待っていたのだらう。

「拒絶」は、暴力への抵抗であると同時に、和平を望んだ
自分自身の選択を尊重することでもある。また「拒絶」は、
他者への「破滅的な暴力」の抑止にもなりうる。「拒絶」が
荒々しい振る舞いだとしても、その根源には和平への願いが
ある以上、他者への直接的・物理的な実力行使を避け、「積
極的暴力」のうちに留まろうとするからである。

ところで、「拒絶」のような仕方では表現される倫理は、カ
ント倫理学の定言命法的な重々しさを思わせるかもしれない。
カント (Immanuel Kant, 1724-1804) の定言命法に限ら
ず、倫理(学)にはそういう面があるだろう。しかしここで
は、カント倫理学を参照して考えてみても、倫理や定言命法
は「重々しい」というよりも、むしろ、「べうしてもそうし

なければならぬ」としかほかには考えられない」という自分
自身の願いや意志に対する愚直さに、関わる或る種の信の話で
あらうと考えてみたい。

カントは次のように述べている。

義務概念 Pflichtbegriff は直接に法則 Gesetz へと関係
している (たとえ私が、法則の実質 Materie である目的
Zweck のすべてを捨象するとしても)。このことはす
でに、義務 Pflicht の形式的原理が「汝の行為 Handlung の格
率 Maxime が普遍的法則 allgemeines Gesetz になりうるよ
うに行為せよ」という定言命法 kategorische Imperativ で
示しているとおりである^⑥。

必ずしも法則が高圧的に命令を下してくるのではなく、
法則を認めることができるような行為となりうるように
(handle so (...) werden könne) と言われている。つま
り、普遍的なものに主体の意志が先行しているのである。だ
が、「義務概念(定言的当為 kategorische Sollen) は、純粹
理性 reinen Vernunft のうちののみその根源を有している」
^⑦ともカントは述べており、これを見ると、主体の意志は
倫理(学)の出発点と考えることが難しく思われるが、しか
しそうではないだろう。

「法則の実質」とされていた「目的」は、「選択意志
Willkür の対象であり、その対象を表象することで選択

意志は、この対象を実現するための行為へと規定される」⁽⁶²⁾からであり、やはり倫理(学)にとつて、選択意志は要件となっている。要するに、たしかに意志から出発するのではあるが、「目的は、同時に客観的 *objektiv* 必然的 *notwendiger* な目的として、つまり人間には義務として表象されるもの」⁽⁶³⁾ということが意味されているのであつて、「そうする以外のことと考えられないような目的に向かう選択意志に導かれるようにして然るべき場面で行為すること」が選択意志―目的―行為―法則の連関を実現させる、と考えられているのである⁽⁶⁴⁾。

私たちは、暴力の根源性を知ったにもかかわらず、「暴力が起きないことを願う」ことを意志として選択できる。それは、スポーツや教育に関わる以上、明らかに必然的な選択意志であろう。暴力が起きることを願う、あるいは、「暴力が起きることもやむをえない」といった見解は―それが、人間に危害を与え死に至らしめる可能性を暴力が持っていることを知る人間の理性によるものならば―人間Ⅱ生命が喪われてしまう可能性を支持しながらスポーツと教育に関わろうとしていることになり、「スポーツと教育に関わる」という行為との関係において、明らかに誤つた理性の使用である。人間Ⅱ生命が存在しないところに、スポーツも教育もありえないのだから。

カントからその断片を拾ってきただけではあるが(ラップのサンプリング?)、それらを受けとめるならば、カント倫

理学は、「自分にとつてもしそれが善いことであるならばそれを為すはずである」と言っているように思われる。もしそうであるならば、倫理学によつて何らかの基礎づけがなされた後に倫理的な行為が可能になるというよりも、倫理を目指す意志が主体内部におけるなんらかの判断によつて行為につながるのだと考えるべきであろう。では、そうした判断には何が関与しているのか。おそらく、それは「美」ではないだろうか。シュスターマンが次のように述べている。

ひとつの倫理学を正当化できる内在的基礎が不在である以上、自らにもつとも訴えかけてくるものをそれとして選ぶよう促されてもおかしくないからだ。そうした訴えかけを、究極には美的な問題、すなわち、もつとも魅力的で完全なものとしてわれわれを打つのは何かと問いである⁽⁶⁵⁾。

「もつとも魅力的で完全なものとしてわれわれを打つのは何か」と問うことが、私たちを美的な判断へと導く。それは倫理学説の問いではなく、自分自身への問いである。体罰・暴力の場合、「生徒や選手を殴る人生を望むのか望まないのか」「体罰・暴力が起きても傍観する人生と傍観しない人生どちらを選ぶのか」といったことを自分自身に問い、それによつてどのように応え、行為し、生きることが美であるのか。考え、願ひ、意志したこと、育まれた身体感性はきつと美を探

りあてらるだろう。

先の監督の例のように、「拒絶」という行いは必ずしも穏やかではない。それゆえに、それは常に誤解される可能性に晒されている。だが、上記のような倫理の捉え方は誤解をされた者にとって、重々しい定言命法であるどころか、まるで自身の行為を励ますものであるかのようにはさ感じられるかもしれない。カントは、懸命に生き、どうしようもなくそれ以外に信じられることがない状況で行為したにもかかわらず、誤解を受けたことでふさぎ込んでしまっている者に、「きみはきみの道徳法則に従っただけなのだ！」と、その背中をたたいたのではないだろうか⁶⁶。

永井も、筆者のこの解釈に似た見解をカント倫理学に対して持っている。しかし、彼は「カントは怖い」と言う。どういうことか。その指摘は、彼のゼミに参加していた作家の川上未映子との対談の中にある。

もしカントの意味で絶対にしちゃいけないことが存在するならば、ただそうであるがゆえにそれをしたし、できない。いけないということそれ自体が、それをする動機になっちゃいます。(…)これはもうルサンチマンとかそういう人間くさい動機の話じゃなくなっちゃって、そういう中身がないわけだから、人間じゃなくて天使的なものは必然的に悪魔的なものに転化しちゃうって水準の話なんですよね。ところが場合によってはそれに近いことが可能だっていうのが人間の恐ろ

しいところで、カントっていうのは動機は違っただけ、実はその構造を見せちゃったんですよ。(…)一般的な倫理規範として成立している価値全般を、ただそれが成立している価値であるがゆえに否定するという、中身のない否定ができてちゃうんですね。つまり他者が存在しない。ニーチェはなんだかんだ言っても他者がいますからね⁶⁷。

では、カント倫理学には他者がいないのだろうか。たしかに定言命法に自閉的な側面を指摘することはできるかもしれないが⁶⁸、それだけでカント倫理学の意義そのものが失われることはないと思筆者は考える⁶⁹。

「中身の無さ」への不満が、倫理的行為の具体的な内容を規定してしまえば、それは意志からの出発ではなく、善行リストからの出発という倒錯を生み出すことにつながる。しかし、「善行リスト」から出発できるのであれば意志など要らない。願っても必要ない。そこには、永井が「構造」という表現で指摘しているのは別種の形式主義があるだろう。だから、永井が批判する意味でのカントの形式主義は、私たちの行為の多様性を保証しているのだとむしろ捉えるべきであろう。中身は、議論によって事前に決定されるといった次元の事柄ではなく、私たちの具体的な行為によって表現されるものでなければならぬはずである。だから、カント倫理学の中身の無さは、永井(と川上)が心配することではなく、個々人に委ねられている課題として捉えるべきだと言えよ

う。「行為の何らかの目的をもつ」ということは、自然、Naturの作用 Wirkung ではなく、行為する主体の自由、Freiheit の活動なのである」⁽²⁾ともカントは言っているのである。

カント倫理学には多くの研究があるが、そのうちで筆者が強い疑問を感じるのは、カントの議論の論理的な誤謬を細々と指摘する類のものである。しかし、先に言及したトロッコ問題や、カントが行為・実践のレベルまでも射程に入れていることから、倫理が、私たちの生Ⅱ時間のなかで行為として展開されるものである以上、それは無時間的・論弁的な決定のみではありえないことが示されている。倫理を無時間的に議論している限りは、例えば、行為の失敗を受けとめるような身体性は育まれないだろう。そのようなイン、テリは、カントとはまた別の哲学者を召喚し、さまざまな哲学説や倫理学説でその失敗を解釈するだろう。それが悪しきニヒリズムでなくてなんだろうか⁽³⁾。私たちが目指す身体感性は悪しきニヒリズムには与しない。

一・一・暴力に立ち向かう身体感性へ

暴力の根源性を見据えたとき、「積極的暴力」までをも悪だと短絡的に見なすべきではない。「積極的暴力」とは——本稿が考えたのは「拒絶」だったがその他の形態もありうる——暴力への抵抗の最後の砦だからである。砦をなくしてしまうと、私たちにはアノミーが待っている。

既に引用したが、シラーが「崇高について」の中で暴力との対峙を論じていることは意味深長である。私たちの人間性を卑怯にも試してくる暴力。それに力強く向き合うことができる身体Ⅱ魂は、崇高で美的だと言えるだろう。「善行リスト」からの出発ではなく、願い・意志・魂からの倫理的行為の必然的発生というその順序性が、崇高や美を顕現させるのである。それが逆転しているとき、私たちはその行為におそらく感動できないだろう。そのことは、倫理が前もって措定されるのではなく、行為によって見出すしかない未来にあることを示している。

しかし、行為には勇気が求められる。まさに為さなければならぬからである。では、その勇気は何によって充填されるのか。「哲学によって」とシユスターマン言うだろう。あるいはカントは、「手強くしかも不正な敵に抵抗する能力 Vermögen および熟考された決意 Vorsatz が、勇氣 Tapferkeit (fortitudo)」⁽⁴⁾だとしている。私たちの文脈で言えば、暴力(性)を徹底して考えることが勇気につながるはずである。

「拒絶」を考える際に想像されたように、暴力への抵抗は誤解の可能性に晒されている。それは、「積極的暴力」としてのラップのように社会化・文化化されていないからである。しかし、「スポーツと教育に関わる」ということを考えたとき、「拒絶」に至る願い・意志は必然的なものであった。ミッチャーリヒが言うように、荒々しい行為は周囲ではなり

をひそめてしまいかもしれない⁽²⁾。だから、和平を望んだにもかかわらず、自身の荒々しい行為によって周囲に波紋を起こしてしまったことに「拒絶」の主体は懊惱するかもしれない⁽³⁾。しかし、何度振り返ってもそうするしかないような願い・意志があったことを受け入れることもまた勇気の実践なのだろう。それは、願い・意志が身体内部でどうしようもなく燃え上がったことへの究極的な肯定を意味するのである。

カントは言った。哲学を学ぶことはできず、ただ哲学することを学ぼうのみである⁽⁴⁾、と。それに倣い、私たちは次のように言えるだろう。倫理を学ぶことはできず、倫理を為す瞬間のためにただ哲学すること、倫理を考えることを学ぼうのみである、と。だが、カントはなぜそんなことを言わなければならなかったのか。微妙な自己矛盾——「哲学することを学べ」と言語化した瞬間、それはまさにこのように「カント哲学」として固定され参照されてしまう——をおかしてまで。彼を誤解する人々がいたからだろう。自分自身の葛藤に向き合うのではなく、彼の議論を反芻するだけの者たちに違和を感じていたのだろう。カント倫理学を仰ぐばかりの倫理学の教師に、そうしたカントの違和感は理解できはしまい。

哲学や倫理(学)は、インテリたちのおいしゃべりのために提供されるネタなどではなく、自己の身に引き受けて身体感性を育むために血肉化されるべきものである。そのことはそのまま本稿(筆者)にも向けられる。ずいぶん議論をし

てしまった。本稿を自分に向け返すことで、筆者もまた自己の身体感性を育んでゆこう。そこには、哲学(や倫理学)を学ぶことによってより良い生を目指す身体感性論との共鳴がある。暴力の哲学もまた、ひとつの身体感性論として私たちの身に引き受けられ、非暴力への願いへと向けて身体化・具現化されたとき、はじめてその価値を躍動させるのである。

(1) 本稿は、拙論“The Body Facing the Violence in Education: Critical Options from Somaesthetics” (in Satoshi Higuchi *Somaesthetics and the Philosophy of Culture: Projects in Japan*, Routledge, 2021, pp.93-113.) からの訳出と、同「身体感性論を手がかりにしたスポーツと学校における暴力への対処——暴力批判への批判を添えて——」(樋口聡教授退職記念論集・編集委員会(編)『身心文化学習論』創文企画、二〇二一年、八六—九五頁)の内容を含んでいるが、元々はそれらの草稿であり、それに増補・修整したものである。

(2) 「体罰・暴力」という表記の妥当性に関する筆者の検討について以下を参照されたい。拙著『体罰・暴力・いじめ——スポーツと学校の社会哲学』青弓社、二〇一九年、三八—四一頁。

(3) シオラン⁽⁵⁾(出口裕弘訳)『告白と呪詛』紀伊国屋書店、二〇二二年、一七九頁。(Emil Cioran, *Aveux et Anathemes*, Gallimard, 1987, p.111.)

- (4) 脳科学によれば、暴力に関係している部位を切除すると、ヒトを含めた様々な動物は社会生活不全になるという。それも一つの「根絶」か。以下を参照。ニーホフ, D. (吉田利子訳) 『平気で暴力をふるう脳』草思社、2003年。(Debra Niehoff, *The Biology of Violence: How Understanding the Brain, Behavior, and Environment Can Break the Circle of Aggression*, Free Press, 1999.)
- (5) 以下では、暴力の根源性がさまざまな視点から論じられている。谷徹ほか『暴力と人間存在』筑摩書房、二〇〇八年。
- (6) 筆者は、「暴力的な人間の気持ちをおる程度は理解できてしまう」と述べたことがある。拙著、二五〇頁。
- (7) 奥村は、『エリアス・暴力への問い』(勁草書房、二〇〇一年)で次のように述べている。「私はときどき、私のなかにあるふたつのことに、恐ろしくなることがある。ひとつは、私のなかに、そこからあふれ出そうとするもの、例えば怒りや憎しみ、嫉妬や羨望、ときには激しい愛が存在する、ということだ。(…)
- その激しさはときに、他の人を傷つけてしまう力、つまり暴力を、私の言葉や身体を通して発揮する可能性を持つ。しかし、私はもうひとつのことに強い恐ろしさを感じる。それは、このようなあふれ出そうとするものを、私が抑え切ることができてしまう、ということだ。(…)
- 怒りや憎しみや激しい愛を内側に抱え持ちながら、それを他の人に見えない場所に閉じ込めて、私はやさしくきちんとした私としてふるまい続ける」(一三三頁)。「このような「私」はどのようにしてできあがったのだろう。どこから来て、どこに行くのだろう。社会学という学問に取り組みながら、私はこの「恐れ」について考えることができないか、と思うようになった」(三頁)。
- (8) ピンカー S. (幾島幸子・塩原通緒訳) 『暴力の人類史 (上・下巻)』青土社、二〇一五年。(Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Viking, 2011.)
- (9) 同書(上巻)、一一頁。(Ibid, p. xxi.) ただし、「二〇世紀は、暴力が歴史的に見て減少しているという見方そのものに対する侮辱ともいえる世紀だった」(同書(上巻)、三五〇頁 (Ibid, p. 190.)). ちなみに日本は、殺人件数が「とくに」「低い国」として挙げられている。同書(上巻)、一七六頁。(Ibid, p. 88.)
- (10) 同書(上巻)、二五三頁。(Ibid, p. 133.)
- (11) 各年度の数字は、文部科学省による「体罰の実態把握について」と「体罰に係る懲戒処分等の状況一覧」の各年度版で確認した。ちなみに、参議院では体罰の実態調査のあり方が議論されている。以下を参照。平井祐太「体罰実態調査の在り方を考える―桜宮高校体罰

- 事案から学ぶもの」『立法と調査』第三四七号、二〇一三年、一〇二—一〇二頁。
- (12) ピンカー、前掲書(上巻)、一一頁。(Pinker, op.cit., p.xxi.)
- (13) 「私たちは基本的には、暴力を受けることを念頭に置きながら生活を送ることはしないだろう。(…)日常的な場面で暴力を受ける確率を高く見積もっている、平静を保って生きていくことができないからだ。」拙著、一四頁。
- (14) ピンカー、前掲書(上巻)、一一頁。(Pinker, op.cit., p.xxi.) 拙著で次のように述べたことがある。「暴力問題が盛んに取り上げられ、問題にされることによって暴力への嫌悪感が高まれば、本書のような複雑な学術的議論などなくても、暴力の抑止は実現すると思う人もいるかもしれない。しかし、そうは楽観できないのが暴力問題の闇の深さである。これまでも暴力への批判的な言及がなされてきたにもかかわらず、いまでも私たちは暴力への対策・対処に悩まされている。したがって、「暴力はいけない」という社会的なムードが広がったからといって、そのことは人間や社会が暴力とは無縁のクリーンなものになったことを意味してはいない。社会的なムードは、やはりあくまでもムードにすぎないのであり、暴力の本質に力強く向き合うものではない」(拙著、一四頁)。
- (15) 概念(言葉)の定義・整理や法を意識することが解決に資するという考えは、多くの研究で示されている。例えば以下を挙げることができる。鈴木麻里子「体罰」に関する行政処分について—桜宮高校体罰問題を境に変容する「体罰」概念—『流通経済大学スポーツ健康科学部紀要』第七巻、二〇一四年、一五—三六頁。中沢篤史『そろそろ、部活のこれからを話しませんか 未来のための部活講義』大月書店、二〇一七年、一五一—一六四頁。中小路徹『脱ブラック部活』洋泉社、二〇一八年、五八頁。
- (16) 概念(言葉)の定義・整理についての批判的な見方については以下を参照。北澤毅『「いじめ自殺」の社会学—「いじめ問題」を脱構築する』世界思想社、二〇一五年、一二三—一四二頁。今津孝次朗『いじめ・虐待・体罰をその一言で語らない教育のことはを問い直す』新曜社、二〇一九年。
- (17) 竹田は、体罰概念の混乱の克服を目指し、エラスムス(Desiderius Erasmus, 1466-1536)、ルソー(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)、カントらの教育論に触れながら議論を展開している。だが、「学校教育法第一条但書は体罰を認めていないのである。その重みを知るべきである」(竹田敏彦「なぜ学校での体罰はなくなるのか・教育倫理学的アプローチで体罰概念を質す」ミネルヴァ書房、二〇一六年、一三五

頁)と結論し、法規を改めて強調するに終わっている。この帰結は、竹田が「教育倫理」を引き出してくるさきの近代教育思想こそが、体罰禁止に典型的に現れてくるような子どもの人権や命を尊重する発想の由来であることを考えれば、じつは当然のことだと言える。だが一方で、寺崎がロック (John Locke, 1632-1704) の教育論と統治論に着目しながら明らかにしているように、体罰と近代教育(思想)の間には密接な連関がある。この近代教育(思想)の二律背反は、体罰・暴力問題の難しさの根源にはかならない。しかしそれは、論理によって解消できるようなものではなく、私たちが直面している教育という営みが暴力性を内包しているがゆえに、その粉飾のために教育思想というフイクションを生みだしてくる矛盾というかたちをした一種の原基なのである。寺崎の研究は以下を参照。寺崎弘昭『イギリス学校体罰史―イーストボーンの悲劇』とロック的構図』東京大学出版会、二〇〇二年。なお、拙論「『教育の暴力』暴力の教育」にいかに向き合うか―信じる力を信じて―(『福音と世界』第七六巻・第一号、二〇二〇年、一八一―二三頁)では、寺崎の研究に依拠しながら、体罰と虐待を解決するための方向性を検討した。ちなみに、日本で初めて学校体罰が禁止されたのは明治一二(一八七九)年のいわゆる教育令においてであ

る。これは世界的に見てもかなり早い時期で、その成立は国際的な圧力に因る可能性や田中不二麿の貢献が指摘されている。以下を参照されたい。寺崎、前掲書、二二四―二三三頁。利谷信義「親と教師の懲戒権」『日本教育法学会年報』第四号、一九七五年、一九七頁。学校体罰の禁止は、明治一八(一八八五)年の教育令と明治一九(一八八六)年の小学校令を除けば、現在まで一貫して存在している。その二つの年は森有礼(一八四七―一八八九)が初代文相を務めていた時期と重なっている。森の教育思想は単純な解積を許さない多面性を持っているが、一面としては国家主義的性格を持っている。それは具体的には彼が軍式の教育方法として兵式体操を教育界に持ち込んだことによって指摘され、体罰もその影響によるものとして言及されることがある。ただし寺崎によれば、明治二三(一八九〇)年の小学校令での体罰禁止規定の復活のプロセスを追う限り、体罰法禁条項が消失した要因は「森の思想内在的なものなかにではなく外的な要因のなかに見出さざるをえない」(寺崎、前掲書、二三三頁)という。とはいえ、当時の師範生らの手記等を見る限り、法の問題とは別に、現実的にも森の政策の影響は大きかったと考えられる。筆者は森の教育思想と政策、とりわけ師範学校の兵式体操改革に着目し、当時の師範学校を、教師と体罰が密接な関係を持

つことになった歴史的契機として描いたことがある。

「体育教師と体罰の歴史―森有禮の師範学校における兵式体操改革への着目―」修士論文（岡山大学）、二〇一四年。

- (18) この見方については特に以下を参照した。アドルノ、Th. W.（木田元ほか訳）『否定弁証法』作品社、一九九六年、一八一―一九頁。（Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1966, S.23.）今村仁司『暴力以前の力暴力の根源』谷徹ほか『暴力と人間存在』筑摩書房、二〇〇八年、七〇―八六頁。

- (19) この問題性は既に顕在化している。詳しくは拙論（二〇二二年）の註20を参照されたい。一方、そうした問題性に対する疑義も既に提出されている。例えば、猿橋善宏は、『部活はそんなに悪者なのか』脱ブラック部活『現役教師の挑戦』（インプレス、二〇二〇年）の中で、学校にブラックな面があること自体は認めながらも、「ブラック部活動」という指摘の仕方や部活動の地域への移行によって全てが解決されるとは思えず、「部活動全般が子どもたちを束縛し、自由と学習の機会を奪うものとして」ブラック“と名付けられるのであれば、あまりにも論が偏りすぎている」（六頁）としている。また、神内聡は、『学校弁護士スクールロイヤーが見た教育現場』（角川新書、二〇二〇年）の中で、「メディアを利用して一方的に

部活動を批判するあまり、「教師が部活動顧問をやるべきかどうか」という問題と、教師の「長時間労働」の問題が同一視されて議論される風潮」（一八六頁）が最も問題である、と然るべき批判を行っている。ちなみに、筆者も部活動改革には批判的な見解を持っている。理由はいくつもあるが、最も強い疑義は、「地域」ということで具体的に何が指されているのかという点に関わっている。特に戦後以降、日本社会で地域共同体が失われてきたことは周知の事実であるにもかかわらず、そこに「移行する」とは一体どういうことなのか。真剣に「地域」を考えるのであれば、それは部活動改革などという狭い範囲を超えて、地域共同体の再構築そのものになっていくはずだが、そこまでのことが考慮されているようには思えない。そこから憂慮されるのは、スポーツ指導業者間で生じる生存戦略の激化、それに伴う各チームの差異化・個別化、その結果としての同質集団内での固着と同質集団間の分断である。体罰・暴力問題でいえば、戸塚ヨットスクールが想起される。あそこで起きたことは、「困った我が子をどうにかしてほしい」という親のニーズの同質性の亢進による同スクールの暴力性の暴発だったのではないか。集団内で多様性が失われることは、体罰・暴力の予防の観点からして危険である。

- (20) ヴァルデンフェルスは次のように述べている。「暴力

の正当化は事後的にのみなされるということ、その際、語ることや行うことは語られたことや行われたことに還元されるということ、そしてさらに、語られたことや行われたことの正統化は常に不十分な根拠を提供するのみであるということ、もしこれらのことが正しいとすると、いかなる正当化によっても埋めようもない真空地帯が口を開けていることになる。このような事情にもかかわらず、もし人が正当化の空隙を埋めようとし、暴力的なるものあらゆる契機を根絶しようと試みるなら（…）その場合には、増大した過剰正当化（Überlegitimierung）から帰結する暴力の特殊形態が登場することになる」。ヴァルデンフェルス・B.（村田純一訳）「正当化の限界と暴力への問い」現象学・解釈学研究会（編）『理性と暴力』一九二〇頁。（Bernhard Waldenfels, "Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt" in *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, 1990, S.117.）

- (21) 「暴力の社会哲学」を打ち出したのは、博士学位論文「学校教育の暴力性に関する社会哲学的研究」スポーツ集団への着目から」（広島大学、二〇一七年）においてである。なお、拙著はこの博士論文にもとづいている。
- (22) 詳細については拙著の五五—一〇四頁、一五四—一九一頁を参照されたい。

(23) このことに関しても、概念（言葉）の定義・整理の問

題がしばしば議論される。つまり、スポーツと教育は概念的に異なっており、運動部活動はその矛盾を抱えていることでさまざまな問題を生み出しているというのである。そうした議論に対する批判を、既に筆者は、「スポーツの論理」と「教育の論理」をめぐる先行研究に対して行ったことがある。以下を参照されたい。拙著、二三五—二三六頁。

(24) 鶯野は、教育と暴力の密接な連関を考える際、その典型的なモデルとして運動部活動を取り上げている。鶯野克己「暴力の教育的擬態を超えて—教育学的暴力研究における人間学的展開のために」谷ほか、前掲書、一二四—一二五頁。運動部活動の体罰については、学校全体のものとは別に、運動部活動の体罰については実態調査が文部科学省によってなされている。庄形は、高校についてだけだが、年度別発生件数をグラフ化している。可視化されていて推移がわかりやすい。庄形篤「体罰肯定意識の形成過程と〈成長〉に収斂する運動部活動の構造・事例研究による可能性の示唆」博士論文（早稲田大学）、二〇一八年、四頁。なお庄形は、筆者の体罰・暴力研究が「演繹的」であるがゆえに「現場の多様性を見落としている」（同論文、六頁）としているが、拙著で「暴力の記憶」という章を設けているように、筆者のこれまでの研究は、いわば一人の口としての或る種の当事者研究であり、自身の

- 体験を懸命に言語化し、それが他の場合にも有益な
 たちで共有されたり、他者の思考を触発することを目
 指したものだ。
- (25) Richard Shusterman, "Somaesthetics and Education"
 in *Bulletin of the Graduate School of Education,*
Hiroshima University Part I, No. 51, 2002, p.17.
- (26) *Ibid.*, pp.17-18. 身体感性論の詳細については、シユス
 ターマンの諸著作及び樋口と妻による解説を参照され
 たい。樋口聡『身体教育の思想』勁草書房、二〇〇五
 年、一四九—一六三頁。妻芝充「訳者解題」、樋口聡
 教授退職記念論集・編集委員会(編)、前掲書、四一—
 四三頁。なお、「身体感性論」という訳語は、樋口に
 よるものである。
- (27) シュスターマン, R. (秋庭史典訳) 『ポピュラー
 芸術の美学 プラグマティズムの立場から』勁草
 書房、一九九九年、一〇五—一〇六頁。(Richard
 Shusterman, *Pragmatist Aesthetics Living Beauty,*
Rethinking Art, 2nd Ed., Rowman & Littlefield Pub Inc.,
2000, p.170.)
- (28) 同書、一〇八頁。(Ibid., p.171.)
- (29) 同書、一六八頁。(Ibid., p.206.)
- (30) 樋口、前掲書、一四〇—一四二頁。
- (31) シュスターマン、前掲書、一五九—一八三頁。
 (Shusterman, op.cit., p.201-215.)
- (32) 同書、一五九—一八三頁。(Ibid., pp.201-215.)
 Richard Shusterman, "Rap Aesthetics: Violence and
 the Art of Keeping It Real" in D. Darby and T. Shelby
 (eds.) *Hip Hop and Philosophy, Illinois: Chicago and La*
Salle, 2005, pp.54-57.
- (33) *Ibid.*, p.60.
- (34) *Ibid.*, p.59.
- (35) *Ibid.*, p.63.
- (36) シュスターマンは、「すばやく激しい (swift and
 intense) 動き」という簡便な暴力の定義を示し、美的
 暴力は、ラップだけではなく、偉大なものと見なされ
 てきた歴史的な芸術作品においても機能していると見
 られる。*Ibid.*, p.56.
- (37) *Ibid.*, pp.63-64.
- (38) シュスターマン、前掲書、一九九九年、三頁。(日本
 語版への序文)
- (39) 同書、3-102頁。(Shusterman, op.cit., 2000, pp.1-64.)
- (40) 樋口聡「スポーツの美学とアート教育」『子どもたち
 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、二〇〇三年、二〇〇頁。
- (41) 樋口聡『教育における身体知研究序説』創文企画、
 二〇一七年、二二九頁。
- (42) 諏訪は、教育は「行政のちから」「民間のちから」
 「教師のちから」「子どもの力」の四つ要素から構成

されており、それぞれの力や考えが絡み合い、影響を
与え合っていて動いていると指摘している。諏訪哲二『諏
訪哲二と「こゝろ」の三番勝負』文藝春秋、二〇一八年、
五一頁。

- (43) Richard Shusterman, *Body Consciousness A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge University Press, 2008, pp.145-146. Richard Shusterman, *Thinking through the Body Essays in Somaesthetics*, Cambridge University Press, 2012, pp.28-29.

(44) *Ibid.*, p.30.

(45) *Ibid.*, p.30.

(46) *Ibid.*, pp.302-314.

(47) *Ibid.*, p.313.

(48) Shusterman, *op.cit.*, 2008, p.155.

- (49) 樋口は、「怒り」という行動の表面だけにしか注目せず、それを即「ハラスメント」だと宣言し、処理する
ような昨今の社会的な風潮を「非知的」だと厳しく批
判・牽制している。樋口聡「感性教育論の展開(四)
—技能—」『広島大学大学院人間社会科学研究科紀要
「教育学研究」』第一号、二〇二〇年、九頁。
(50) 拙論「スポーツ指導の問題性」高橋徹(編)『はじめ
て学ぶ体育・スポーツ哲学』みらい出版、二〇一八
年、七八—九一頁。

(51) 木田元『偶然性と運命』岩波新書、二〇〇一年、一二

頁。

- (52) ポランニーM. (高橋勇夫訳)『暗黙知の次元』ちく
ま学芸文庫、二〇〇三年、二〇〇頁。(Michael Polanyi,
The Tacit Dimension, Peter Smith, 1983, p.11.)

(53) 小林秀雄「批評」『考へるヒント』文藝春秋、
一九六四年、一七二頁。

(54) 暴力研究に関わる筆者の実存を以下で告白したことが
ある。拙報「体罰・暴力に向き合うとはいかなること
なのか—あるいは、平和を願う魂について」『体育哲
学年報』第五〇号、二〇二〇年、二八—四三頁。

- (55) ヴィトゲンシュタイン, L. (奥雅博訳)「論理哲学
論考」『ヴィトゲンシュタイン全集一』大修館、
一九七七年、一六七頁。(Ludwig Wittgenstein,
Tractatus Logico-Philosophicus, Routledge, 1922,
S.148.)

(56) ヴィトゲンシュタイン, L. (杖下隆英訳)「倫理学
講和」『ヴィトゲンシュタイン全集五』大修館、
一九七六年、二八五頁。(Ludwig Wittgenstein, "A
Lecture on Moral" in *The Philosophical View*, 1965,
p.11.)

(57) 黒崎宏『「語り得ぬもの」に向かってヴィトゲン
シュタインのアプローチ』勁草書房、一九九一年、
一五五頁。

(58) しかし、ヴィトゲンシュタインは倫理学を軽視してい

- たわけではない。「倫理学が人生の究極の目的、絶対的善、絶対的に価値あるものについて何かを語ろうとする欲求から生ずるものである限り、それは科学ではあり得ません。それが語ることはいかなる意味においてもわれわれの知識を増やすものではありません。しかし、それは人間の精神に潜む傾向をしるした文書であり、私は個人的にはこの傾向に深く敬意を払わざるを得ませんし、また、生涯にわたって、私はそれをあざけるようなことはしないでしよう」。ヴァイトゲンシュタイン、前掲書、一九七六年、三九三―三九四頁。(Wittgenstein, op.cit., 1965, p.12.)
- (59) シラー, F.v. (小宮曠三訳) 「崇高について」『世界文学大系 一八』筑摩書房、一九五九年、六五頁。(Friedrich von Schiller, "Über das Erhabene" in *Vom Pathetischen und Erhabenen: Schriften zur Dramentheorie*, hrs. Klaus L. Berghahn, Reclam, 2009, S.99.)
- (60) カント, I. (樽井正義・池尾恭一訳) 「人倫の形而上学」『カント全集 一一』岩波書店、二〇〇二年、二五四頁。(Immanuel Kant, "Die Metaphysik der Sitten" in *Kants Werke Akademie Textausgabe Bd. VI*, 1968, SS.388-389.)
- (61) 同書、一四五頁。(Ibid., S.382.)
- (62) 同書、一四三頁。(Ibid., S.381.)
- (63) 同書、二四三頁。(Ibid., S.380.)
- (64) カント倫理学が示す行為と法則の繊細な関係について、ジュパンチッチ (Alenka Zupančič, 1966-) であれば、それを「主体なき主体化としての行為 (act as subjectivation without subject)」と表現するだろう。ジュパンチッチは、ラカン (Jacques Lacan, 1901-1981) を軸にカント倫理学の精神分析的翻訳を試みるなかでこの表現を提示している。ジュパンチッチ, A. (富樫剛訳) 『リアルの倫理 カントとラカン』河出書房新社、二〇〇三年、一一七頁。(Alenka Zupančič, *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, Verso, 2000, p.96.)
- (65) シュスターマン、前掲書、一九九九年、二三五頁。(Shusterman, op.cit., 2000, p.243.)
- (66) この解釈には、中島のカント解釈の影響がある。以下を参照。中島義道『悪について』岩波新書、二〇〇五年。
- (67) 永井均『道徳は復讐である ニーチェのルサンチマンの哲学』河出文庫、二〇〇九年、一五八―一六〇頁。
- (68) ハイトは、カントがアスペルガー症候群だったのではないかという無邪気な問いを発している。ハイト, J. (高橋洋訳) 『社会はなぜ左と右にわかれるのか 対立を超える道徳心理学』紀伊国屋書店、二〇一四年、一九八―一九九頁。(Jonathan Haidt, *The Righteous*

Mind Why Good People are Divided by Politics and Religion, Penguin Books, 2013, p.140.)

(69) 拙論「ニーチェはかく語りむーニーチェとともに現代スポーツを考えるということ」(『体育の科学』第六七巻・第二号、二〇一七年、一二四―一二八頁)

で、「定言命法は残虐の臭いがする」というニーチェ(Friedrich Nietzsche, 1844―1900)の言葉を引用したことがある。それは、「ドーピングや暴力といった問題の闇の深さに迫るためにニーチェ哲学・思想を必要としたからだ。当時は、ここで示しているようなカント倫理学の価値を考えていなかった。

(70) カント、前掲書、一四八頁。(Kant, op.cit., S.385.) もつ

とも、カントは陰口や嘘を言うてはならないと、具体的な言及もするのだが、それは「陰口や嘘を言うてはいけない」という「教え」ではなく、「なぜ言うてはいけないのか」という「説明」である。だが、特に嘘についてのカントの議論は既に多くの物議を醸してきた。具体的なレベルになると、状況の多様性がある以上、どうしてもそうならざるをえなくなるのである。

(71) 小林秀雄は次のように言っている。「今日のインテリというのは実に無責任です。(…)責任など取れないようなことはかり人は言っているのです。信ずるといふことは、責任を取ることです。僕は間違つて信ずるかもしれませんが。万人の如く考えないのだから。僕

は僕流に考えるんですから、勿論間違つこともありません。しかし、責任は取ります。それが信ずることなのです。信ずる力を失うと、人間は責任を取らなくなるのです」。小林秀雄「信ずることと知ること」『学生との対話』新潮社、二〇一四年、四六―四七頁。

(72) カント、前掲書、二四二頁。(Kant, op.cit., S.380.)

(73) ミッチャーリヒ、A. (竹内豊治訳)『攻撃する人間』法政大学出版局、一九七九年、三頁。(Alexander Micherrich, *Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität: vier Versuche*, Suhrkamp, 1969, S.2.)

(74) ただ、養老が指摘するように、日本の「世間」や集団が「無思想という思想」を特性として持っていることを考えたとき、倫理への行為は、「言っても理解されなかった」ことへの最終手段という(危険な)性格を帯びる可能性がある。養老の議論は以下を参照。養老孟司「身体の文学史」新潮文庫、二〇〇〇年。同『無思想の発見』ちくま新書、二〇〇五年。

(75) カント、(有福孝岳訳)『純粹理性批判(下)』『カント全集六』岩波書店、二〇〇六年、一一五―一二六頁。(Immanuel Kant, "Kritik der reinen Vernunft" in *Kants Werke Akademie Textausgabe*, Bd. III, 1968, SS.541-542.)

