
も く じ

特集 フェミニスト現象学は何をもたらしうるか

「女性の経験」と「フェミニスト現象学」……………	江 原 由美子	3
フェミニスト現象学の意義について 江原由美子の経験へのまなざしを手がかりに考える ……	中 澤 瞳	7
経験の記述は、なぜ批判的なのか ——フェミニスト現象学への諸批判に対する応答 ……	小手川 正二郎	19

【男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ】

「『身体を引き受ける』を引き受けるトランスジェンダー現象学の展開」 提題者 古怒田 望 人——佐野 泰 之 コメンテーター 岩 川 ありさ オーガナイザー……………	赤 阪 辰太郎	31
---	---------	----

【公募ワークショップ】

フッサール時間論の「現在」 提題者 村 田 憲 郎・西 村 正 秀 オーガナイザー 指定討論者……………	三 村 尚 彦	39
--	---------	----

【個人研究発表論文】

フッサールの多様体論と存在論：志向的对象の観点から ……………	小 関 健太郎	51
言語の暴力と沈黙の暴力 ——「テキストの外」について——……………	加 藤 恵 介	59
ハイデガーにおける超越の問題 ——二重の超越とその行方——……………	金 成 祐 人	69
考えるとき話しているのか ——フッサール「独白」概念をめぐる……………	京念屋 隆 史	77

隠喩の現象学	佐藤 駿	87
他者経験と人間的世界の連関	吉田 聡	97

【エッセイ】

コロナ禍における大学授業のオンライン化は何を示したか？ ——コミュニケーションメディアの技術哲学Ⅱ——	呉 羽 真	107
福島と香港、あるいは故郷喪失について	張 政 遠	115

【書評】

松田智裕著『弁証法、戦争、解説 前期デリダ思想の展開史』 (法政大学出版局、二〇二〇年)	橋 詰 史 晶	123
『フェミニスト現象学入門』へのフェミニスト的批判 ——ジェンダーアイデンティティとジェンダー規範を区別する必要性について	西 條 玲 奈	129
酒井麻衣子著『メルロ＝ポンティの他者論 現れる他者／消える他者 「子どもの心理学・教育学」講義から』 (晃洋書房、二〇二〇年、二九一頁、五、五〇〇円。ISBN: 978-4771033634)	宮 原 克 典	133
小平健太著『ハンス＝ゲオルク・ガダマーの芸術哲学 ——哲学的解釈学における言語性の問題』 (晃洋書房、二〇二〇年)	陶 久 明日香	139

【欧文要旨】

(1)
 江原由美子・中澤 瞳・小手川正二郎・小関健太郎・加藤恵介・金成祐人
 京念屋隆史・佐藤 駿・吉田 聡

会則・編集後記・欧文タイトル・奥付

「女性の経験」と「フェミニスト現象学」

江原 由美子

「フェミニスト現象学」は、「女性の経験」を考察の中心に据えるという。では「女性の経験」とは何なのか。

「フェミニズム現象学」を提唱する中澤によれば、「フェミニズム現象学」は、「生きられた経験を当事者の視点から記述すること」を、特徴とするという。当事者を女性と置き換えれば、「フェミニズム現象学」は、「生きられた経験を女性の視点から記述すること」を特徴とすることになる。また中澤は、「フェミニズム現象学」は、大越愛子による「現象学的フェミニズム」の規定とほぼ同じだという。大越は現象学を「価値判断を停止し、生活世界のあるがままの状態を記述することを、目指す」学と規定したうえで、「現象学的フェミニズム」を、「この方法を用いながら、主流の現象学が見落としていた女性の経験を考察の中心に据える」フェミニズムとする。つまりいずれにおいても、「生きられた経験を女性の視点から記述すること」や「女性の経験」の記述こそが、「フェミニズム現象学」の主要な企図ということになる。

では、「生きられた経験を女性の視点から記述すること」あるいは「女性の経験」とは何なのだろうか。一見この問いは、簡単に回答できるように見える。人の性別は、一義的に決まるように思えるからである。性別という属性は、ほとんどの成人が自分の性別を「知って

いる」属性である。さらに、多くの社会において「性別の外見表示規則」（服装・調髪・化粧など）によって性別を外見から分かるようにするという規則）がある。つまり、特定の個人の性別は、本人自身の申告や、周囲の人々の判定によって、簡単に、一義的に決めることができるように見えるのだ。

無論、現代社会においては、ジェンダー・アイデンティティやセクシュアル・オリエンテーションの多様性を承認することが、社会的規範となっているので、ジェンダー・アイデンティティと外見表示された性別が違う場合や、男女のいずれかの性別ではなくジェンダーレスを選択する場合など、多様なジェンダー・セクシュアリティのあり方があることが、認識において前提とされるべきだろう。それらの場合には性別は、一義的には決まらないではないかという反論もあるだろう。しかしその場合でも、本人のジェンダー・アイデンティティを優先して性別を決定することを原則と決めれば、本人が「女性」であると考えた人のみが「女性」ということになるので、「女性かどうか」は一義的に決められることになる。ある人が「女性」であるかどうかが一義的に決まれば、「女性の経験」とは、その人の「生きられた経験」のことなのだから、「女性の経験」とは何かと問う必要もないと、考えることもできよう。

しかし、ジェンダー・アイデンティティが「女性」である人は、いつも常に「女性」として「生きている」のだろうか。性別が「女性」である人の経験は全て「女性の経験」といつて良いのだろうか。もしそうでないならば、ある人が「女性」であるかどうか一義的に決められるとしても、「女性の経験」とは何かという問いは続くことにならる。

たとえば人は、様々な「役割」を生きることができる。ここで「役割」とは、特定のカテゴリの人に期待・要求される行為連鎖のこととしておこう。私たちがテレビや映画や小説などに夢中になっている時、私たちはそれらのメディア上に描き出された主人公に同一化し、主人公が陥っている状況を「自分が経験している」かのように「生きる」ことができる。たとえその主人公には自分とは異なるカテゴリを付与されていた場合でも、そのカテゴリを付与された人に期待・要求される行為連鎖を想像し、あたかもその人に課されている行為連鎖が自分に課されているかのように想像し、その人であるかのように「生きる」ことができる。この、他の人の人生を「生きる」ことができる想像力こそが、人間の文化創造の一要因であることは、疑いえない。

現代日本社会においても、性別によって要求される「役割」があることは、よく知られている。ここから考えれば、「女性の経験」とは、「女性に課されている役割」の経験であると考えられることもできよう。たとえば、通常女性の性役割である「育児」や「介護」役割を男性が行えば、その男性はそれを行わなかった時には分からなかった「経験」をすることになるのかもしれない。ジェンダー・アイデンティティが「女性」である人でも「女性」以外の「役割」を「生きる」こ

とができるし、逆にジェンダー・アイデンティティが「女性」ではない人も、メディア等の「仮想空間」「空想空間」で、あるいは「役割交代」などで、「女性」として「生きる」ことができると思えることもできる。つまり誰でも「女性の経験」をすることができると思えることができるかもしれない。そう考えるならば、一体、「女性の経験」とは何なのかという問いが、再び浮かび上がってくるだろう。それは、ジェンダー・アイデンティティが「女性」である人の「生きられた経験」なのか、それとも「女性」という「役割」を「生きる」全ての人の「生きられた経験」なのかと。

さらに問いは続いていく。もし、人が様々な「役割」を「生きる」ことができるとするなら、ジェンダー・アイデンティティが「女性」である人の「生きられた経験」には、「女性」以外の多様な「役割」を「生きた」経験も含まれていることになる。そうであれば、一体どの部分が、「女性の経験」なのか。

「役割」だけではない。「生きられた経験」には、「役割」経験以外に、身体経験も、含まれる。女性と男性では、生殖に関する身体作りが違うし、筋肉量や空間把握能力等にも差がある。だから、「女性の経験」と名付けてもよいと考えられる経験もあるだろう（「生理」・「妊娠」・「胎動」・「出産」等）。しかし、人間として同じつくりの身体も持っている。頭痛や歯痛等は「女性の経験」というよりも、男女共に経験するものといった方が適切だろう。そうだとすると、「女性」というジェンダー・アイデンティティを持つ人の身体経験の中で、一体どこからどこまでが「女性の経験」なのかという問いが生じうる。

ジェンダー・アイデンティティが女性の人の「経験」の中に、「女性の経験」とそれ以外の経験があるとすると、何が「女性の経験」

なのかをめぐって、認識の違いやずれが生じて当然である。役割経験も身体経験も、個人によって多様であるからだ。ある「女性」（仮にAとしよう）は、自分のある「生きられた経験」を「女性の経験」として把握し、それを表現したとする。しかし他の「女性」（仮にBと呼んでおこう）は、AとBが共在する場で、AによってAのある経験が「女性の経験」として語られた時、それに強い違和感を持ったとする。この場合Bは困った立場におかれることになる。つまりAは自分の経験を、Bもそのカテゴリーに含まれる「女性の経験」と語ったことで、Bもまた同じ「女性の経験」を持つはずという主張を、Bに、暗に提示していることになるからである。もちろん何も言わないでいることもできるが、その場合、反論しなかつたことは、Aの主張を受け入れたと解釈されることを甘受せざるを得ない。強い違和感を持ったのであれば、Bは、「Aさんが言う『女性の経験』だけど、私は女性だけど、全くそういう経験をしていない」などと、とりあえず述べておくことが無難である。つまり「女性の経験」という言葉は、自分を「女性」だと考える人たちに、それは「自分の経験なのか」という問いを投げかけてしまうのであり、何が「女性の経験なのか」をめぐる議論を必然化するのだ。一体、「女性の経験」とは、ジェンダー・アイデンティティが「女性」である人たちの、「生きられた経験」の共通集合であるべきなのか？

このコラムでは、「フェミニスト現象学」が「女性の経験」を考察の中心に据えるというに基づき、ここまで、「女性の経験」とは何かを考えてきた。その過程で、「女性の経験」とは何かについて、いくつかの問いを出してきた。しかし、これらの問いを出してきた

のは、その問いに対して「正しい回答」が必要であるということをし、言いたいからではない。またそれらの問いに回答できないのなら、「フェミニスト現象学」という試みは成立しないなどと、主張したためでもない。これらの問いを出してきたのは、第一に、おそらく「フェミニスト現象学」を、「女性の経験」を記述することと定義した場合、何が「女性の経験」なのかという問いが、様々に問われることになるだろうと予想するからであり、第二に、そうした問いに対応するために、「フェミニスト現象学」を、「女性の経験」の記述の試みとして定義するだけではなく、「女性の経験」をめぐる社会的コミュニケーションをも含む試みとして、あらかじめ定義して置いた方がよいのではないかと、思うからである。これらの問いに回答する必要はないのだ。なぜなら、まさにそうした問いが生み出す「女性の経験」とは何かをめぐる社会的コミュニケーションこそが、「フェミニスト現象学」の一つの営みだと言いうるのだから。

大越の「現象学的フェミニズム」についての記述を再度考えてみよう。大越は、それを「主流の現象学が見落としていた女性の経験を考察の中心に据える」フェミニズムとする。つまり大越の言う「女性の経験」とは、単に、ジェンダー・アイデンティティが「女性」の人の「あるがままの生活世界」なのではない。そこには既に、それを、「主流の現象学から見落」された「経験」として位置付ける営みが、含まれているのだ。そこには、「女性」が「主流の現象学」による生活世界の記述に関して知識を持つていることが前提とされている。その上で、「女性」が、その生活世界の記述の中に自らの経験が「見落とされて」きたことを見出す時、それが彼女に自らの経験を「女性の経験」として考察させるのである。「女性の経験」が様々に語られ、そ

れを聞いた人々がその中に自分の経験を見出したり違和感を感じたりし、それを表明したりする。そのようにして続いていく「女性の経験」をめぐる社会的コミュニケーションの連鎖もまた、「フェミニスト現象学」の重要な営みの一つと位置付けられるべきなのだ。なぜならおそらく、その営みの中にこそ、「価値判断を停止する」現象学と、「女性の解放」という価値観を基礎とするフェミニズムを、つなぐことが出来る何かがあると、思えるからである。

(江原由美子・えはら ゆみこ・東京都立大学名誉教授)

フェミニスト現象学の意義について

江原由美子の経験へのまなざしを手がかりに考える

中澤 瞳

はじめに

フェミニスト現象学は性という観点から経験を取り上げ直し、その解明を試みる。シモーヌ・ド・ボーヴォワールや、ボーヴォワールのアイデアを受けつぐアイリス・マリオン・ヤングはフェミニスト現象学の代表的な人物として挙げる事ができるが、二人は経験が幼少期からの振る舞いを通じて性別、性差に関する社会通念や規範の影響を受けながら形づくられていることを、例えば排泄の経験、生理の経験、身体を見られる経験、ファッションに関する経験などの記述を介して明らかにした。フェミニスト現象学には経験の主体に標準として男性が想定されてきたことに対する批判的な視点が含まれる。このため扱われた経験のトピックは、まずその標準化をあぶりだすようなものが多かったと考えられる。

フェミニスト現象学の考察の領域は現在拡がっている。一般に女性に関係が深いと考えられている経験の問題を考察するボーヴォワールやヤングの仕事を初期フェミニスト現象学と呼ぶならば、そこでの考察からはもれていた様々な経験を明らかにする方向にも展開してい

る。こうしたフェミニスト現象学のはじまりから拡がりを追いつつ、身振り、妊娠、月経、外見、セクハラ、家、セクシュアリティ、トランスジェンダー、男性性、人種、障害、老いといった個別なテーマ研究をまとめ、報告者は『フェミニスト現象学入門』を共同で刊行した。

この著作の、特に報告者が執筆を担当した章に対する反応の一つとして、読者の一人から「フェミニスト現象学において、経験を記述すること自体に問題を気づかせる側面があることは指摘されているが、どこまで規範的な議論(例えば不平等や正義についての議論)に寄与しているのか(またそのつもりはないのか)」ということが気になった」というコメントをいただいた。このコメントを受けて、経験を記述することの意義、そして経験の記述と規範的なものとの関係をフェミニスト現象学においてどのように考えたらいいか(示したらよいか)という課題が改めて手元に残った。この点に関する答えをこの報告の中ですぐに提示できる用意があるわけではないが、少なくともフェミニスト現象学の意義については改めて考えたい。このために江原由美子の仕事を手懸かりにしたいと思う。

江原の仕事は、堀田義太郎のまとめを借りれば「八〇年代の性差別の仕組みに関する検討を踏まえて、九〇年代以降、主にマルクス主義フェミニズムとの論争を経て『ラディカル・フェミニズム』における『性支配論』の再評価とそのメカニズムを説明する『ジェンダー秩序へ、という流れ』になる。この展開の中で、江原は一貫して個人の経験を重視し、相互行為の場面から性支配（≡性差別という言葉では記述できない全面的な女性抑圧の社会構造）を言語化、理論化するための考察を続けてきた。江原の一連の論考を詳細に追うことが目的ではないが、フェミニズムの文脈で仕事をしてきた江原の経験について考察を初期から追ってまとめ、それをフェミニスト現象学の意義を考えることへとつなげたい。

改めて本報告の目的をいうならば、それは江原の一連の仕事を参照し、その知見を借りてフェミニスト現象学の意義を考えることである。以下、本報告ではフェミニスト現象学の概要(一)とその意義(二)を簡単に示し、次に江原の一連の仕事を確認し(三)、最後に江原の知見を踏まえたうえで改めてフェミニスト現象学の意義を考えた(四)。²

一 フェミニスト現象学の概要

フェミニスト現象学の基本的な考え方は、ボーヴォワールやヤング、そしてメルロ・ポンティの現象学的身体論に多くを負っている。そもそもボーヴォワールこそが、女性の生きられた経験の記述に着目し、そこから女性のあり方について哲学的に考察した端緒に位置する人物といえる。以下、ボーヴォワールとヤングの行った考察の一部を

それぞれ取りあげる。

ボーヴォワールの『第二の性』(一九四九)は、女性とは何かという問いをめぐる哲学的論考である。この著作でボーヴォワールが女性という存在を生物学的、解剖学的根拠から説明するのではなく、生成、他者という見方で捉えたのは周知の通りである。ボーヴォワールは様々な女性の経験記述を幼少期から順に読み解いていくことでそれを明らかにした。

具体的にその分析を見てみる。『第二の性』の子ども時代の章において、ボーヴォワールは木登りについての分析を行った³。男の子は小さい頃、高いところによじ登ったり、そこから飛び降りたり、また友達と競ったりして自由に運動を行う。実際にそのように運動しなくてもよいが、その実践は周りから抑止されたり、好奇のままざしを向けられたりすることがなく、むしろ一般的には称揚される場合が多い。この点はボーヴォワールの時代も今も変わらないだろう⁴。

他方、女の子の澁刺とした行動に対しては抑止がかかる。好奇心を発揮して自発的に、大胆に世界を探索していくことは心配の種にこそなれ推奨はされない。周囲の人間ひとりひとは、なぜ女の子に「女の子らしさ」を求めるのか明確な理由を持っていないとしてもそれを良いものと考ええる。周囲からの求めは「女の子らしさ」という特徴を身につけるように人を方向づけていく。もちろん、なかには闊達に振る舞うことを女の子に奨励する人間もいるだろうし、それに類した自由な方針のもとで育った子もいるだろうが、普通とは異なる振る舞いがからかいの対象となったりして、本心では澁刺とした運動をしたかったとしても運動を自ら抑制するようになったりする。このように外からの、また内からの力が女の子におとなしく受動的であれという

力として働く」とボーヴォワールは指摘する。

男の子の場合、抑制されず自由に運動することは未知の世界を探索する手段として、また競い、奪い、戦うための道具として自分を捉えるための土台となる。活発な運動を男の子同士で競い合いながら繰り返すことで、身体は危険な場所にも対応できる力をもった身体であること、その力を使って他者の運動に介入することもできる身体であること、そしてそうした身体が周囲から称賛されること（あるいは戒めの対象とはならないこと）が自覚される。男の子は身体を使って「できる」ことがたくさんあることを理解し、「できる」という能力の総体として自分を捉え、これが具体的な計画を立てて実行していくと、きの後盾や自信につながるとボーヴォワールは考える。

他方、女の子は自分を「できる」という能力の総体として捉えることが男の子に比べ困難になる。その結果、自分の身体的能力に対する信頼がうまく構築できないばかりではなく、自分で選択し、企画し、実行するというように主体性を発揮する土台を形づくることも阻害されてしまう。つまり「できる」という能力の総体として自分を捉えて生きていくことができず、受動的な態度で生きることになることになる。

ヤングはボーヴォワールの立場を受け継ぎ、生物学的、解剖学的根拠をもとに性を考える立場はとらず、「女の子らしい」と評される投げ方の考察を行った。女の子の投球フォームに見られる（あるいはイメージされる）動き方は、「正しい」投球フォームに比べて「間違った」ないしは「拙い」投げ方とみなされ、「女の子投げ」と形容されることもある。動きのぎこちなさは、体の作り（例えば骨格、筋力、乳房の発達など）に還元して考えることができるかもしれない

が、ヤングによればそのような還元は不十分な見方でしかない。ヤングが指摘するのは女の子が生活している状況と対象化という作用の力である。ヤングによれば、女の子は人から身体能力をフルに活用するようにそれほど働きかけられず、お人形遊びやおままごとなどが推奨される（ただしヤングも指摘するように別の地域社会の中ではこうした働きかけがある場合があるので、あくまで限定的な地域の話ではある）。学校などでも、一般的にいつて少女たちはスポーツや、明確な目的を達するように自分の身体を調整することに従事するように促されない。さらに少女たちは物を分解、操作することや、空間的技能を発達させることを周囲からあまり求められない。少女たちは少年たちに比べ、身体的な努力や体力が要求される課題をこなすように社会の中でそれほど求められてはいない。こうしたことよって、おのずとその運動性に違いがあらわれるとヤングは指摘する。

また対象化とは他人からあたかも物のように見られ、扱われること、また自分自身をそのように扱うことを指す。この対象化には多くの場合評価がついて回る。運動に関していえば、弱い力だからかわれたり、反対に、男並みの投げ方などと比較評価されたりする。このことが常に意識され、自分の身体への信頼が揺らいだり、過剰に意識すぎたりしてぎこちなさが生じる。ヤングが対象化という点を挙げるときにはボーヴォワールの指摘が念頭にあるように思われる。というのも『第二の性』で、ボーヴォワールは子供の身体から大人の身体へと変化する思春期に（具体的には、体毛が生えてきたり、乳房が膨らみ身体全体が丸みを帯びてきたり、生理が始まったりといった変化が起こる時期に）、女性は自分の身体がモノのように注視され、評価されることを意識するということも多くを多くの文学作品、症例、インタ

ビューの回答などに共通する記述を取り出していくことで明らかにしようとしていたからである。他人からの評価や、それを内面化して生じる自己評価によって自分の肉体への嫌悪が生まれると、思春期の少女に恥の感覚が現れ、行動にぎこちなさが生じる⁷。自分と一体化し、慣れ親しんでいたはずの活動の拠点としての身体が、どこかよそよそしいものとなってしまふ。

ヤングに話を戻せば、この対象化や少女を取り巻く社会状況を通して形成されるぎこちない動きは、目的に向かっていく部分と、それを差し控えてしまふ（躊躇してしまふ）部分とに行動全体を分断するとヤングは指摘する。女の子は自分の身体をまるごと信頼し、目的を遂行することが「できる」と思って身体全体を働かせようとするのと同じ時に、「できない」あるいは「できないかもしれない」といった自信の無さや、そのように低く評価されるかもしれないという意識によって、自分の能力を低く見積もり、目的に向かって運動を統一化することが難しくなる。こうしたことによって、周囲世界の現れ方が男女で異なってくる。ヤングの例によれば、「できる」身体にとって小川は狭く現れるかもしれないが、その同じ小川も「できない」あるいは「できないかもしれない」身体にとっては行く手を大きく阻むものとして現れるのである。

二 フェミニスト現象学の意義

フェミニスト現象学は何を記述し、何を分析したのだろうか。このことを確認するため、江原の整理するジェンダー概念を手がかりにしたい。周知の通り、ジェンダー概念は知覚可能な身振りの違い、能力

の違いなどを生物学的、解剖学的相違に還元してしまふような性差、性別についての考え方に対して、その差は生得的なものではなく社会的、文化的、歴史的に形成された差であるとの考え方を含んだ概念である。ボーヴォワールやヤングは大きく言えばジェンダーに関わる記述と分析をしたのであるが（ジェンダーという概念は前面に出てはいないが）、ジェンダー概念は多義性をもっているだけでこれだけでは何を記述し、分析したかは明確にならない。そこで、ここでは江原のジェンダー概念の整理と関連づけながら、ボーヴォワールやヤングのフェミニスト現象学の考察を振り返り、そこにどのような意義があるかまずは考えたい。

ジェンダー概念は多義性を持っているが、江原はこの概念を三つの意味から整理している。江原によれば⁸、（1）社会的文化的に形成された性別的特徴や性別アイデンティティ、（2）諸言説、社会通念の中にある性別、性差に関する観念や知識、（3）男女間の関係を権力関係という点から把握する研究上の視点、以上の三点がジェンダー概念には含意されている。これらの意味は別々のものではなく、ジェンダーを把握したり、分析したりする時の私たちの認識の異なる手続きに対応している。

この三点についての江原の説明はおおよそ次のようなこととしてまとめられる。まず私たちは何気ない日常の中で性別、性差を見出す。これは社会的な相互行為を通じて、またメディアなどを通じて性別、性差を知覚する段階といえる。これがジェンダーの（1）の意味に相当する。ジェンダーという概念のおかげで、この段階でも「当たり前」のものとして知覚している性差や性別が、社会的、文化的、歴史的な経緯を経て形成されたものであることを私たちは認識するこ

とができる。しかしなぜ「当たり前」のものとして知覚されるのかまでは考察の対象とはなっていないという。性別、性差をごく「当たり前」のこととして知覚すること自体が認識の対象となる場合がジェンダーの(2)の意味に相当する。この段階では、性別、性差に関する知覚が諸言説や社会通念を介した知識の効果によって態勢化されてもたらされていると認識され、それがどのようなものであるかが検討される。そして次の段階として、諸言説や社会通念の中に、またそれが維持されていることの中に権力や支配が認識し、それが探求される。ジェンダーの(3)の意味するところはここである。一口にジェンダーといっても、観察される知覚のレベルから、そこに含まれる権力の認識までジェンダーの概念とその分析には異なる段階があることが分かる。

先に触れたように、木登りや投げ方に見られる男女の違いについてのボーヴォワールやヤングの分析は性別、性差を知覚する次元から始まっている。これは、男の子は活発に動くが女の子はそうではなく、投げる運動もぎこちないことが多いという観察であるが、生物学的、解剖学的根拠によってそれを説明しようとはしてないので、(1)の意味でジェンダーを記述しているといえる。次に、木登りや投げ方に見られる身振りが周囲の大人の見方や、社会のあり方などに影響されている点が分析されていた。これは、なぜ木登りや投げ方には違いが見られるのかという問いにもとづくものであり、身振りが「当たり前前」のものとして知覚されること自体を問い直しているといえるので、(2)の意味でジェンダーを捉えているといえる。また「当たり前前」の見方や素振りのなかに女の子を受動的な存在として据えおく力があること、また主体というよりはひとつの対象とみなし続ける力

があることについての言及がなされていた。ここには(3)の意味でジェンダーを記述しようとしている面があるといえる。

このように関連づけてみると、フェミニスト現象学は江原の整理するジェンダー概念の三の意味も見据えつつ、経験の考察を行っているといえるだろう。また、身振りを通して身体がどのようなものとして現れているか、また周囲世界が運動する主体とリンクしながらどのように与えられているかということをも身体の物質性に依拠するのではない形で、しかし性という観点を考慮しつつ考察を行っているという点は大事な点として付け加えることができるだろう。性をめぐる社会通念や規範、そしてその中に張り巡らされている権力は経験の外にあるというわけではなく、生きられた経験の中に具体的な形で現れている。個人において経験されるものは単に私的なものに閉じてしまうものではない。そうした個人の経験を出発点として記述するフェミニスト現象学は個人の経験の描出を超えて、性にまつわる社会通念や規範について反省の機会を開くといえる。木登り、ボール投げなどの他にも具体的な経験を手がかりにして行ったボーヴォワールやヤングの分析の意義のひとつはここにあるとひとまずはいえるだろう。

三 江原由美子の経験へのまなざし

冒頭で触れた通り、江原は「個人的なことは政治的なことである」という第二波フェミニズムのスローガンを評価し、経験のダイナミクスの中で性支配を言語化する試みが続けてきた。最初の著作『生活世界の社会学』(一九八五a)では、性を軸にした問題が中心ではないものの、社会成員の生きられる経験から出発して、社会理論の方途を

探るといふ方向性が打ち出されており、個人の経験への着目はこの後も一貫している。実際、例えば二〇〇〇年の論考「女性の経験や思いに焦点をあてる」に至っても、女性学において家族研究（例えば近代社会における主婦の役割などの研究）を行うときの重要な方向として、社会のマクロ的な要因（国、政治、経済など）から考える方向とは別に、女性の経験や思いに焦点を当てる方向があることを指摘しており、個人の経験を重視する姿勢が一貫しているのが分かる。こうした江原の一連の仕事を遡って見ていきながら、その中でも特に経験を記述することの意義を参考にしてフェミニスト現象学の意義を考えてみたい。

江原は個人の経験を重視するという方向性となるが、個人の経験は社会運動の文脈では軽視されていたということが「リブ運動の軌跡」（一九八五b）を見ると分かる。江原によれば、リブ運動によって取り上げ直されることになる個人的な経験の吐露や語り合いは、通常の社会運動の中では下らないおしゃべり、個別の女の痛みや経験記述にすぎないものとしてバカにされることがあった。なぜなら、それは行動計画・闘争目標と結びつくことがないからである。

改めて言うまでもないが、（ウーマン・）リブ運動とは、一九六〇年代アメリカで始まった女性解放運動（Women's Liberation Movement）の略語である。一九七〇年代に日本に登場したこの運動は、一般に「男並み」の権利を目指す男女平等要求運動と解されてしまっているが、リブ運動に関する資料はその誤解を繰り返し指摘している¹⁰。江原も、リブ運動は「女性解放を『人間＝男性』の枠において位置づけようとしてきた近代女性解放思想を、逆に女性解放の枠において『人間解放』の論理を批判し位置づける方向への問題転換を図った。『男

並み』になることが女性解放の目的ではないと主張するとともに、女性の特性を論じ、母性や女らしさを賛美することに対しても鋭い批判を行っていった」運動であると記している。

社会通念に現れる女性性に対する内省は、リブ運動においてコンシャスネス・レイジング（Consciousness Raising 意識覚醒、以下CR）を介して行われた。改めて言うまでもないが、CRとは第二派フェミニズムの核となった運動の一つであり、定期的に小さなグループで集まり、同じような境遇のメンバーと日々の不満、不安、人間関係やセクシュアリティなどを話し合い、強く内面化している（内面化していることにすら気づいていない場合も多々ある）もの、規範的な女らしさに絡めとられている自分の経験を意識化し、共有する試みである。個人の経験を記述し、グループワークを通して社会的・政治的文脈に積極的に位置づける方法といえる。これが「個人的なことは政治的である」というスローガンにつながっていく¹²。

CRは一個人が規範的な女らしさを見直す機会にとどまるものではない。むしろCRにおいて参加者に求められたのは「自分の生を見つめなおし、経歴も年齢も異なるほかの女たちとどれほど同じ経験を共有しているかを知ることによって、自分の問題は特殊で個人的ではなく、むしろほかの人たちの問題と極めて似通っていて、それらの問題はより大きな社会関係や制度によって生じていると理解することだった」¹³。井上輝子は日本初のウーマン・リブの討論集会、ティーチインの様子を回想し、個人的な経験とより大きな社会関係の密接なつながりについての自覚と感動を次のように記している。「大勢の女性たちの発言を聞きながら、私は、自分の体験が決して自分だけの特殊なものではなく、多くの女性たちが同様の体験をしていることを実感

した。また同時に、自分がいろいろな時期に、いろいろな場で経験した、女であるがゆえの不条理が、それぞれ別個にあったのではなく、1本の共通した糸でつながっていたことを発見し、目の前が急に明るくなった思いがしたのであった¹⁴。つまりCRによって発見されたのは「相互に個人的な経験を話し合う中から共通の問題の存在を認識し、それを政治化することができる¹⁵」ということであり、これは個人の経験記述が下らないものではなく、かえってそこにおいてこそ社会構造、権力を批判的にとりだすことができることを意味する。

このように、CRは「個人的なことは政治的なこと」、つまり私的な問題は社会的な問題でもあると認識することを意味している。これに加えて、より重要だと思われるのは「私／公」の線引き自体が構成されたものであることを明らかにした点だろう。江原は「ラディカル・フェミニズムの再興」(一九九二)の中で「『個人的なことは政治的である』という主張は、単に女性たちが家庭や夫に対して感じている不満の普遍性を主張する論点としてのみではなく、個人的なことと政治的なことを切り離す認識装置が、女性が自己主張することを効果的に妨げている権力装置として機能していることを主張する論として位置づけることが可能である¹⁶」と指摘している。何が個人的な問題で、何が社会的問題なのかの線引きが、どのような特定の見かたによって構成されているのか、そしてそれを構成する装置がどのようなものかも問題にすることができるといえることが明らかにされたのである。つまり、ある経験を私的なものとみなすその視点の中に、すでに一つの権力が働いているということの問題にできる点が重要なのである¹⁷。

経験の記述、およびCRにはこうした意義があるが、「フェミニズム

ムを卒業した女たち」(一九八八)や、「ラディカル・フェミニズム再興」(一九九二)をみると一九八〇年代において個人の経験記述の意義が再び問題視されていた様子が分かる。リブ運動の時期には、行動計画・闘争目標に結びつかないということが理由だったが、これらの論考が書かれた時期は、労働や家族における平等の確立が問題の本質とみなされ、社会の不条理を実質的に廃絶、改革して、社会経済的な平等を実現するような政治的な改革にはつながらないという理由で、個人的な経験の記述は等閑視されたようである。社会における抑圧の問題などを個人の経験から問題にすることが批判され、「個人的なことは政治的なこと」という定義自体が誤っていたのだと判断されたという。

しかしながら、江原は女性たちの経験記述を手放すことは絶望的な行き止まりに突き当たることを二つの点から指摘している。まず江原によれば、女性を判断主体・認識主体として認めない仕組み、女性自身の自己定義権を無化する装置、つまり江原が「性支配」と呼ぶ全面的な抑圧の仕組みは、法律などの成文化され合意された規則から自動的に生み出されてくるものではないし、まして個人の資質(本人に主体性がないとか、性差別的な人物であるといった形で語られるような個人の資質)から自動的に生み出されるのではない。そうではなくて、基本的に相互行為の水準において、日常的に他者とかかわる私の行為や発話の次元において生み出されてくる。この把握のためには相互行為を記述する必要があるもので、もしも経験記述を手放すとこの把握は困難になってしまう。したがって、経験の記述を等閑視することはできないのである。

また、そもそも江原にとってフェミニズムとは、女性を主体として

認めなかったり、無化したりする力に対する抗議であり、自分が何を
してきて、現に何を行って、これから何をしたいのかを自ら語
り、定義することを尊重する活動である¹⁸。それにもかかわらず、女
性の経験の記述を尊重せず「おしゃべり」と同等のものともなし、重
要な問題を本質から逸らすものとして扱うことは、女性の自己定義権
を無化する性支配の装置を明るみに出す場所を閉じてしまうことに
なる¹⁹。

江原が言うように、「フェミニズムは、このような語られないまま
に放置されているもう一つの世界（『女性たちの生きる世界』）に根を
下ろすことによって、女性たちに言葉を取り戻させることによって運
動になった」²⁰のであり、語られにくい言葉を救い上げるのがフェミ
ニズムの仕事だとするならば、個人の経験の記述を、社会運動の文脈
とは異なる形であれ、実質的な社会批判には至らないおしゃべりと
同義とみなすことは、女性たちの主観性を信用しないということに
つながり、フェミニズムの仕事そのものを否定することに等しいのであ
る。

四 まとめにかえて

フェミニスト現象学は性という観点から経験を取り上げ直し、その
経験に関わる社会通念や規範がどのように生きられているか、そこに
どのような力が働いているかについて、身体の物質性に抗して考察す
ることを試みてきた。江原はこれまでの仕事を通じて、フェミニズム
の文脈の中で有効性が疑われることがあったにもかかわらず女性の経
験を一貫して重視してきた。なぜなら女性個人の経験は、そこに着目

することで社会的な抑圧の仕組みや権力の働きを批判的に明るみに出
すことができるからである。何が個人の問題で、何が社会的問題なの
かという線引き自体が特定の見かたによって構成されていること、そ
してそれを構成する装置がどのようなものであるかということを問題
にすることができるのである。この江原の指摘にフェミニスト現象学
の意義を重ねて考えることができるだろう。性をめぐる権力は経験の
外にあるのではなく、何気ない日常を生きる個人の経験の中に具体的
な形で現れており、だからそうした個人の経験を出発点として記述す
るフェミニスト現象学は、諸言説、社会通念の中にある性別、性差に
関する観念や知識や、そこに働く権力についての考察を可能にする。
ボーヴォワールやヤングが行った分析の意義のひとつはここにある。

フェミニスト現象学の意義を考えるにあたって、非常に短い文章で
はあるが、大越愛子が書いたフェミニスト現象学（大越はフェミニズ
ム現象学と表記）の紹介文も取りあげておきたい。大越は、フェミニ
スト現象学とは現象学の方法論を女性の経験の記述分析に應用して、
女性のリアルな現実を明らかにしていくことを狙ったものと説明す
る。そしてサンドラ・L・バルツキーの『フェミニスト意識の現象学
に向けて』²¹を代表的なものとして挙げ、次のように解説する。「バ
ルツキーによれば、フェミニスト意識は、性差別的な社会の中で何らか
の問題に直面すると、自分はその社会の犠牲者であるという否定的意
識をまずもつ。しかし同時にまた犠牲性を強いる社会への抵抗意識が
生じ、長い間抑圧されていた力の噴出を体験する。この分裂した意識
の経験の中で、フェミニストは隠れていた自分を発見し、社会との関
係を変容させていくのである」²²。フェミニスト意識とは性差別的社
会の抑圧からの回復を目指して覚醒する意識のことをここでは指して

おり、先にも触れたCRがこの意識覚醒に重要な役割を果たす。フェミニスト現象学は、性差別的社会の抑圧に気づく意識が様々な葛藤や体験をくぐりぬけていくところを記述し、そこから新たに自分を発見したり、社会との関係を変容させたりする可能性があることを大越はバルツキーを介して指摘している。こうした自己変革の可能性（あるいは自己変革のための足場作り）もフェミニスト現象学の意義として考えられるかもしれない。

これに関連して、最後に、江原にとって経験の重視がフェミニズムの存在理由ともつながっていた点に触れたい。フェミニズムは私的な場面、公的な場面を問わず、女性を主体として認めなかったり、女性の意見を無効化したりする力に対して抗議する力である。したがって、女性個人の経験記述を実質的な社会批判には至らないおしやべりと同義とみなすことは、女性たちを主体として信用しないということにつながる。女性の経験の軽視は、女性の主体性を再び蔑ろにするばかりではなく、フェミニズムの力そのものを否定することに等しい。この江原の観点は、フェミニスト現象学の意義を考えるうえでも重要である。なぜなら、経験を重視することはその経験の主体を主体として認めることでもあると江原の観点は教えるからである。この点を現在のフェミニスト現象学の展開と結びつけておきたい。現在のフェミニスト現象学は女性の経験だけではなく、他の様々なマイノリティと括られる人々の経験の分析にも展開していると冒頭に述べた。マイノリティと括られる人々の経験は、女性の経験同様、これまで声を奪われて、自ら語る主体であることを無効化されてきた経験といえる。主体性を奪い、経験を無効化するような力への対抗、またそうした人々が自らを定義する活動を支えるのがフェミニズムであるとするなら

ば、フェミニスト現象学も経験を限定せず、声を奪われてきた経験について認識し、そこにどのような抑圧の仕組みや権力の働きがあるのか考えていく必要がある。またこれと同時にフェミニスト現象学の考察自体が声を奪ってしまう可能性を認識し、思案する必要もあるだろう。課題は多く抱えているが、フェミニスト現象学には拡く展開していくことができるという点にも意義があるといえるのではないだろうか。

注

- 1 堀田、二〇一六・二〇九。
- 2 本稿は二〇二〇年一月二十八日にzoomで開催された日本現象学会シンポジウム「フェミニスト現象学は何をもたらしているか」において行った同名の提題発表をもとに、内容の一部に加筆修正したものである。
- 3 ボーヴォワール、二〇〇一（Ⅱ上）…三三三四頁、四五四六頁。
- 4 太田、二〇二〇『これからの男の子たちへ』…二四二八頁。
- 5 女子遊びへの侵入や男子間の競い合いの研究として、片田孫朝日の『男子の権力』を参考にした。
- 6 Young, 2005, ch. 2.
- 7 ボーヴォワール、二〇〇一（Ⅱ上）…八四一九一頁。
- 8 江原、二〇〇〇…三六四七頁、二〇〇一…五九一六一頁。
- 9 江原、二〇〇一…五九一六一頁。
- 10 天野、一九九七…一五八頁、上野、二〇〇九…三、私たちの現在を問う会、一九九六。

- 11 江原、一九八五b…一五四頁。
- 12 井上他、二〇〇二…二六五―二六六頁。また江原によれば、アメリカのリブ運動においては、CRは個人的な経験の政治化であり、社会運動に参加するもののオリエンテーション・プログラムでもあった(江原、一九八五b…一二二頁)。
- 13 ピルチャー、ウイラハン、二〇〇九…二六頁。
- 14 井上、二〇一…二頁。
- 15 江原、一九八八…一二二頁。
- 16 江原、一九九一…五五頁。
- 17 堀江、二〇一六…一三一頁。
- 18 江原、一九九五…八五―八八頁。
- 19 江原、一九九五…八八―九一頁。
- 20 江原、一九九二…一二頁。
- 21 意識覚醒を行うつつあるフェミニストの意識の記述を行った小論。Barky, Sandra Lee, 1990, *Toward a Phenomenology of Feminist Consciousness, Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, Routledge 11-21.
- 22 大越、一九九六…七七頁。

参考文献

- 天野正子、一九九七『フェミニズムのイズムを超えて 女たちの時代 経験』岩波書店。
- 稲原美苗・川崎唯史・中澤瞳・宮原優、二〇二〇『フェミニスト現象学入門』ナカニシヤ出版。

- 井上輝子、二〇一『新・女性学への招待 変わる／変わらない女の一生』ゆうひかく選書。
- 井上輝子・上野千鶴子・江原由美子・大沢真理・加納実紀代編、二〇〇二『岩波女性学事典』岩波書店。
- 上野千鶴子、二〇〇九「日本のリブ―その思想と背景」天野正子他編『新編 日本のフェミニズム―リブとフェミニズム』岩波書店。
- 江原由美子、一九八五a『生活世界の社会学』勁草書房。
- ――、一九八五b『女性解放という思想』勁草書房。(二〇二一『増補 女性解放という思想』筑摩書房)
- ――、一九八八『フェミニズムと権力作用』勁草書房。
- ――、一九九一『ラディカル・フェミニズム再興』勁草書房。
- ――、一九九二『新しい社会学論』としてのフェミニズム試論1『情況』6月号、六一―四頁。
- ――、一九九五『装置としての性支配』勁草書房。
- ――、二〇〇〇『フェミニズムのパラドックス―定着による拡散』勁草書房。
- ――、二〇〇一『ジェンダー秩序』勁草書房。
- 江原由美子編、一九九〇『フェミニズム論争70年代から90年代へ』勁草書房。
- 大越愛子、一九九六『フェミニズム入門』筑摩書房。
- 太田啓子、二〇二〇『これからの男の子たちへ』大月書店。
- 女たちの現在を問う会編集、一九九六『全共闘からリブへ 銃後史ノート戦後篇8(六八・一―七五・一二)』インパクト出版会。
- 片田孫朝日、二〇一四『男子の権力』京都大学学術出版会。
- 堀田義太郎、二〇一六「差別の構造について―江原由美子の性支配論

をめぐって」堀江有里・山口真紀・大谷通高編『生存学研究センター報告24〈抵抗〉』としてのフェミニズム』立命館大学生存学研究センター、二〇七―二二四頁。

堀江有里、二〇一六『個人的なことは政治的なこと』をめぐる断章」、堀江有里・山口真紀・大谷通高編『生存学研究センター報告24〈抵抗〉』としてのフェミニズム』立命館大学生存学研究センター、二二四―二五二頁。

ジェイン・ピルチャー、イメルダ・ウイラハン（片山亜紀訳者代表、金井淑子解説）、二〇〇九『キークンセプト ジェンダー・スタディーズ』新曜社。

シモース・ド・ボーヴォワール、二〇〇一『第二の性』を原文で読み直す会訳『第二の性』新潮社。

Young, Iris Marion. [1983] 2005, *On Female Body Experience: Throwing Like a Girl and Other Essays*. Oxford University Press.

（中澤瞳・なかざわひとみ・日本大学）

経験の記述は、なぜ批判的なのか

——フェミニスト現象学への諸批判に対する応答

小手川 正二郎

はじめに

本論では、フェミニスト現象学に投げられてきた批判に応えるなかで、シンポジウム企画時に課せられた「フェミニスト現象学はどういう点で重要か」（とりわけ倫理的な意義を中心に）という問いに取り組む。具体的には、「女性」の経験を記述するフェミニスト現象学が、経験を疑いようのない明証とみなしたり、本質主義に陥ったりすることなく、いかにして既存のジェンダー規範に対して批判的たりうるのかを考察する。こうした考察を通して、最終的には、フェミニスト現象学が現象学の「応用」であるのではなく、あえて言えば、現象学が現象学的であり続けるために不可欠なものであることを示したい。

フェミニスト現象学の特徴

国内のフェミニスト現象学を牽引してきた中澤瞳によれば、フェミニスト現象学の特徴は、次のようにまとめられる（中澤二〇二〇）。

（1）各人によって生きられた経験を、一人称的観点にとどまって記述し、分析する現象学の方法論に基づく。

（2）これまで無視されたり、特殊なものともなされたりしてきた女性たちの経験に着目し、従来の現象学における男性中心的な記述や分析を問い直す。

（3）女性たちの経験がいかなる対象や規範をめぐるものかを正確に理解することで、それまで見過ごされてきた問題や差別を見えるようにし、それらの批判を可能にする。

例えば宮原優は、女性たちが「月経を隠さなければならぬ」と感じる時、月経がいかなるものとして経験されているか、月経を隠すことが女性たちのいかなる生きづらさにつながっているのかを分析している（宮原二〇二〇）。月経は「妊娠・出産のための準備の機能」に縮減されて説明されがちである。すると、月経は体内の問題とみなされ、月経にまつわる女性の様々な生きづらさもまた「個人の問題」に帰されてしまう。また、月経が妊娠・出産とばかり関連づけられるために、月経に性的な意味が過剰に付与され、それが「エロティックなもの」とみなされることで、公的な場で語るのは不適切なものとき

れてしまう。

こうしたさまざまな要因によって月経は隠蔽されなくてはならないものと位置づけられている。そしてそうした隠蔽や閉塞感は女性の生きづらさになっているともいえる。何より問題であるのは、こうした生きづらさについて女性自身が無自覚になってしまふこと、「仕方のないことだ」「こういうものなのだ」と感じさせてしまふことだ。性差別というと、たとえば「女に研究は向いていない」とか「女は見た目が第一」など、女性の多様な生き方を否定して決めつけるような発言であるとかあるいは尊厳を否定するような発言であるとか、そうしたものがすぐに思いつかれる。しかしながらこのように「隠すよう要求されている」「月経は子どもを産むためのものだと思われる」といった、あまりにも私たちの生活に溶け込み、長い時間かけて形成されてきた習慣や社会の形態がそもそも構造的に差別を形成してしまっていることがある。そしてこうした社会構造や風習として馴染んでしまっているものこそ、見えづらく、自覚もされづらい、やっかいな「差別」になってしまっている。つまり私たちがみな、何の自覚も「差別意識」もないまま差別に加担し、差別を強化してしまっているのである。(宮原二〇二〇、四二頁)

このようにして宮原は、「月経を隠さなければならぬ」と感じるときに、私たちが依拠している月経の見方を明らかにし、そうした見方が生活に溶け込んで人々にほとんど自覚されないままになっているために、女性たちを抑圧していることを示そうとする。

フェミニスト現象学に対する諸批判

以上のような三つの側面に対しては、(1) 経験が社会的な構築物である点を看過している、(2) 「女性」の本質主義に陥る、(3) 経験の記述だけから既存のジェンダー規範への批判を導くことはできないといった批判が投げかけられてきた。

(1) 経験の被構築性

ジェンダー史研究で名高い歴史学者のジョーン・スコットは、「議論の余地のない明証や説明の出発点——分析の基盤をなす土台——として経験に訴える」手法を社会構築主義的な立場から批判する (Scott 1991, 777)。スコットによれば、経験は各人に直接的に与えられるのではなく、歴史的・社会的諸条件によって形づくられる。各人の経験の仕方を形づくる社会構造や、経験の語り方を左右する覇権的な言説に目を向けることなく、経験を出発点とするなら、既存の社会構造や覇権的な言説をただ再生産することになってしまう。例えば、「妊娠・出産のための準備の機能」という月経の語られ方に抵抗して、個人による月経の経験に立ち戻ろうとしても、そうした経験もまた、社会における月経の位置づけや語られ方によって何らかの形で規定されており、そうした社会的条件の外部に個人的な月経の経験なるものを想定することはできないということだ。

さらに、諸個人の経験の仕方を構成する社会構造が、個人の経験の外部に存在するのだとしたら、現象学が定位する一人称的観点から、そうした社会構造を記述したり、分析したりすることはできないとい

うことになる(魚住二〇二二)。

(2) 「女性」とは誰か？

二つ目の批判は、フェミニスト現象学が記述する「女性の経験」の「女性」とは誰かというものだ。例えば、エリザベス・スペルマンは、ボーヴォワールが「女性」ということで、暗に白人中産階級の女性や異性愛の女性を想定し、そうした女性にのみあてはまることを女性一般にあてはまるとする「過度な一般化」をおかしていると批判する(Spelman 1988)。異なる人種や異なる階級に属する女性たちは、しばしば全く異なる経験をするため、人種や階級の違いを無視した「女性の経験」なるものは、女性というジェンダーに属する存在者が単一かつ不変の本質をもつとする本質主義に与することになりかねない。

もちろん、多くのフェミニスト現象学者は本質主義に批判的な態度を示し、フェミニスト現象学を反本質主義として位置づけようとしている(中澤二〇二〇)。しかし、例えば月経や妊娠を「女性の経験」として記述すること自体が、結果的にそうした経験をもちつ女性を「標準化」(normalize)し、それ以外の女性を排除することにつながりかねないという懸念を抱く論者もいる。「もしすべての女性が「女性中心的な」観点への通路をもたないなら、こうした観点を記述する努力は、女性がいかにあるべきかに関する問題含みの規範的なステレオタイプに依拠しているのではないか」(Haslanger 2012, 144)。

(3) 記述だけでは規範の批判にはならない

三つ目の批判は、フェミニスト現象学が経験の記述に終始しがちであり、既存のジェンダー規範が変容する過程を説明してくれない²、という点に向けられる(羽生二〇一九)。例えば、「女の子投げ」(Young 1980)のような既存のジェンダー規範に従った経験を「事実」として記述するだけなら、女性たちはそうした規範に従うよう運命づけられており、規範を変えることができないと受け取られかねない。

さらに、既存のジェンダー規範を批判するためにはそれに代わる新たな規範が必要であるとの認識のもと、フェミニスト現象学が経験を記述するだけであるなら、性差別的・異性愛主義的・家父長主義的なジェンダー規範を批判することはできないと論難する論者もいる(魚住二〇二二、九七―九九頁)。こうした批判は、フェミニスト現象学には、記述とフェミニズムをめぐる次のようなジレンマがあるとみなす。フェミニスト現象学がこれまで記述されてこなかった女性たちの経験を「記述」するだけであるなら、そこからはいかなる倫理的「規範」も導き出せず、既存の規範を批判することもできない。他方、フェミニスト現象学が既存のジェンダー規範を批判するフェミニズムの一翼を担おうとするなら、記述に従事する現象学の外部から倫理的な規範を持ち出して、既存の規範を批判する際に自らが拠って立つ規範的根拠を明示する必要がある。要するに、フェミニスト現象学は現象学的であり続けながら、なお既存の規範を批判することはできるか、ということを経第三の批判は問うているわけだ。

フェミニスト現象学からの応答

(1) 経験の被構築性——経験は経験の言説には汲み尽くされない

当然ながら、現象学は個々の経験それ自体を疑いえない直接的な所与とみなすことはない。フッサールが経験を記述し分析する際に、自然的態度を括弧に入れることを強調するのは、日常的には直接的に与えられているかのように経験される事柄が、様々な歴史的・社会的な背景のもと、習慣化された身体性や知覚を通して成立していることに目を向けるためだったと考えられる(Al-Saji 2017)。こうした視点の転換によって、経験のなかで生じる「自然化」の傾向——性差や人種をあたかも自然な特徴であるかのようにみなしてしまう傾向——を問うことが可能になったのだ(池田・小手川 二〇二一)。

フェミニスト現象学は、まさにこの経験の自然化を問題化し、日常的には往々にして「自然に」経験されてしまう、自分や他人の性差、「男なら／女なら……しなければ」といったジェンダー規範を、歴史的・社会的な背景や、社会のなかで育まれる身体性や知覚の習慣との関連に遡って記述し、分析してきた。実際、宮原による月経の分析は、「月経を隠さなければ」と感じてしまうという経験が、社会において月経に付与されてきた意味によって社会的に構築されたものであることを示している。この点で、フェミニスト現象学は経験の被構築性という論点を社会構築主義と共有している。

ただし、宮原が「こうした月経の意味は、月経の経験そのものというよりは、社会の側によって付与されているものであることに注意しなければならぬ」(宮原 二〇二〇、四一頁)と述べているように、フェミニスト現象学は経験が経験の言説に汲みつくされるとは考

えない。こう述べることで、宮原は社会的な意味づけを一切欠いた月経の経験を想定しているわけではない。しかし、スコットのように経験とその言説の結びつきを強調しすぎるあまり、既存の言説によっては言語化しえない経験を否定してしまうなら、多くの男性たちがしばしば想定してきた「支配的な言説体制のもとでは表現されえない抑圧の形態を無視してもよい」とする見方に与してしまうことになろう(Alcoff 2000, 47)。経験には既存の言説には汲みつくしえない側面が含まれており、こうした側面にフェミニスト現象学者たちが注目してきたことは重要である(この点には、(3)への応答の際に立ち戻る)。さらに、宮原の分析は特定のジェンダー規範から経験を説明するのではなく、月経に付与された社会的な意味がいかに経験されるかに焦点を当てている。そのようにして、「生活に溶け込み、長い時間かけて形成されてきた習慣や社会の形態」に、あくまで一人称的観点からいかに接近しうるかが模索されている。

フェミニスト現象学が一人称的観点にこだわるのは、個人の経験や意識の特権視しているからではない。むしろ、中澤が示唆しているように(中澤 二〇二〇)、個人が大抵の場合は無自覚なまま、社会構造に従ったり違和感を抱いたりするという形で「応答」している場面を記述し分析することで、社会構造に対する一人称的観点からの別様の応答の可能性を見取ろうとするからだ。ここで問題化される「社会構造」とは、魚住が想定するような「経験の外」に歴然と存在するような社会構造(魚住 二〇二一、九五頁)ではなく、ヤングが法や制度といった言語化された次元とは区別して、身体的かつ感情的な反応に係わる慣習的实践と呼ぶ次元を指す(Young 1990, chap. 5)。ヤングによれば、法律上の平等の下で看過されやすい社会構造のこう

した次元こそ、女性や人種的マイノリティへの抑圧に重要な役割を果たしている³。

(2) 「女性」とは誰か?——「連なり」としてのジェンダー

フェミニスト現象学は、女性たちの様々な経験を、女性の本質として記述しているのではない。だからと言って、経験を個人個人の個別的な経験としてのみ扱っているわけでもない。個人にのみ焦点をあてるなら、多様な女性たちが「女性」として扱われるがゆえに生じる差別や抑圧の経験の特徴を取り逃がしてしまうことになる。ヤングも述べているように、「女性を何らかの意味で集団として概念化することなく、「女性への」抑圧を体系的で構造化された制度上のプロセスとして概念化することはできない」(Young 1994, 17) からだ。

では、「女性」という集団、ジェンダーという概念をどのように捉え直せばいいのか。ヤングは「連なり」としてのジェンダー」という論考 (Young 1994) で、この問いに取り組んでいる。そこでヤングは、本質主義に陥らない仕方、女性を集団として思考するには二つの戦略があるが、そのいずれにも問題があることを指摘している。

一方で、一つではなく、複数のジェンダー・アイデンティティを考える立場がある (Spelman 1988)。それによると、女性の経験の特徴を考えることは、同一の人種や階級における男女差、例えば、白人の男女間や、労働者階級の男女間の不平等を問題化することによって可能となる。それゆえ「女性」ではなく、「白人女性」、「黒人女性」、「労働者階級の女性」といった形で、複数のジェンダー・アイデンティティを考える必要がある、ということになる。

しかし、女性という集団が均一でないのと同様に、人種や階級も均一な集団ではない。例えば、一口に「黒人女性」と言っても、どこ出身か、いかなる階級に属するか、どのようなセクシュアリティをもつかで、置かれる立場は様々だ。こうした違いを考慮に入れるために、集団の細分化を推し進めれば、最終的には、個人にまで分割されるをええない。

他方、女性という集団は、共通の属性によって決定されるものではなく、特定の目的のために集まった多様な女性たちが、政治運動 (フェミニズム運動) の所産として形づくるものだとする立場もある (Fuss 1989)。こうした立場に従えば、「女性」を本質主義的に捉えることなく、共通の政治的目的のもとで人種や階級の垣根を越えて連帯した人々の集団として考えることができる。しかし、この立場も困難を抱えている。というのも、そこでは、運動に加わらなかったり、共通の目的をもたなかったりする女性たち、さらには自分をフェミニストとみなさない女性たちが「女性」という集団からこぼれ落ちてしまいうからだ。

これら二つの立場はそれぞれ、「集団」についての二つの支配的な見方 (cf. Young 1990, chap. 2) に依拠している。前者が依拠するのは、集団とは生物学的特徴や社会的属性といった共通の属性をもつメンバーからなるという見方だ。後者が依拠するのは、集団を、学会やNPOのように、共通の目的をもって自発的に集まるメンバーからなるものとする見方だ。

ヤングによれば、ジェンダーはこれらのいずれの意味での「集団」とも異なる。それはむしろ、サルトルが「連なり」(serie) と呼ぶような集団として考えることができる (Sartre 1960)。サルトルはバス

を待つ人たちがつくりだす列を例に出すが、こうした人々は共通の属性をもつわけでも、共通の目的のために自発的に集まっているわけでもなく、バスという対象に関連して結びつけられているだけであり、互いに孤立している。

ジェンダーもまた、共通の属性や自発的な参与によって形づくられる「集団」ではなく、特定の対象に関連して受動的に結びつけられた「連なり」と考えられる。ただし、停留所でバスに関連してのみ結びついたバスの列とは異なり、ジェンダーの場合、日常生活のあらゆる場面で、人々の実践の蓄積によって意味づけられた多岐にわたる対象、例えば身体的特徴、服装、化粧品、言葉遣い、公共空間の設計等々に関連して結びつけられる。

しかも個々人は、こうした対象に、性をめぐって歴史的・文化的に形づくられてきた社会構造、すなわちジェンダー構造に即して関連づけられている。ヤングによれば、ジェンダー構造には(a)労働の性的二元化(性別分業)、(b)異性愛規範、(c)権力のジェンダー化された階層が含まれる(Young 2002: 22)。

ヤングがジェンダー構造と呼ぶものを、江原由美子は「ジェンダー秩序」と呼び、家族や職場や学校といった様々な体制を横断して認められるような社会的諸実践の規則性として特徴づけられている(江原二〇〇一)。江原によれば、ジェンダー秩序は「社会成員がその規則にしたがわないことも充分できる「規則」(江原二〇〇一、三九二頁)をなしており、個々人の言動を助長したり、それに制約を課したりはするが、「決定」するわけではない。このように捉え直すと、ジェンダーを個人の属性やアイデンティティとみなす必要はなくなる。実際、ジェンダーを自身のアイデン

ティティとはみなさない女性は少なくないし、自分が「女性」であることを重要視する人も、いかなる点にその価値を見出すかは各人で異なる。けれども、こうした多様な女性たちも、ジェンダー秩序に即して社会内の様々な対象に関連づけられる点においては共通している⁴。

もつとも、そうした関連づけに対して、いかに応答するかは個々人で異なりうる。ヤングは、こうした連なりとしての女性が被る経験が、女性たちの連帯の土台となり、そこから例えば特定の差別経験に抗議するような「集団としての女性」が生まれると指摘している。特定の目的を目指す活動に従事する女性たちは、女性の一部に限られ、その活動もまた女性の一部を対象とせざるをえない。しかし、そうした活動の原動力となるフェミニズムは、すべての女性(連なりとしての女性)に向けて語ろうとする(清水二〇二〇)。これと同様に、フェミニスト現象学も「連なりとしての女性」が被る経験の多様な層や側面を記述することで、むしろ標準化された「女性」概念を刷新する可能性を秘めていると思われる。

(3) 記述だけでは規範の批判にはならない

—— 経験の記述は、なぜ批判的なのか

経験の記述だけでは規範の批判にはならないとする見方の前提には、記述と規範は分離可能であり、既存のジェンダー規範を批判するためには、経験の記述(だけ)ではなく、既存のジェンダー規範よりも優先される規範に訴えるべきだとする考えがある。私が思うに、フェミニスト現象学はまさにこうした前提を問い直し、記述それ自体がもつ倫理性に訴えている。以下では、この点について考えたい。

そもそもフェミニスト現象学は、既存の現象学の成果をたんに新しい対象へと適用・応用しているわけではない。それはむしろ、従来の現象学においてなされてきた、身体的志向性やそれに基づく知覚や他者関係の記述や分析の根本的な見直しを迫るものだ。

例えば、ヤングの論考「女の子みたくない投げ方」は、メルロ＝ポンティの身体論を基礎的の身体論として、「女性的」な身体性をより特殊な次元に位置づけている (Young 1980, 31)。それゆえ、女性的な身体性に見られる周囲環境との「不連続な統一」という特徴は、周囲環境との一体感をもつ「正常な」身体性の欠損状態とみなされかねない。しかし、中澤が指摘する通り (中澤二〇一五)、そのような解釈はヤングの記述がもつ狙いを見誤っている。

一方でヤングは、筋力や骨格の男女差に「自然化」されがちな身体性の差異を、歴史的・社会的に形成されたジェンダー構造との関連において記述し直す。この記述は、同時に、周囲環境との一体感をもつ「正常」とされる身体性もまた、歴史的・社会的な背景との関連において捉え直す必要性を示している。例えば、思い通りに動き回れるという身体的な空間把握は、歴史的・社会的に安全が保障されてきた人種のマジョリティに特徴的なもので、人種のマイノリティや移民の空間把握とは異なるものだという指摘がある (Sullivan 2006)。こうした点を考慮に入れるなら、女性的身体性の記述は、「基礎的」とみなされてきた身体論の偏りを露わにしてその普遍性を問いただすものでもあるのだ。

稲原美苗が指摘しているように (稲原二〇二〇)、フェミニスト現象学が女性たちの経験にとどまらず、様々なマイノリティの経験の記述へと進んでいるのも、こうした人々の経験を「特殊な」経験として

締め出すことで形づくられてきた、身体性や知覚についての「標準的な」見方の歪みを問い直すためだ。

重要なのは、たんにマイノリティの経験を記述することではなく、「いかに記述するか」だ。例えば、宮原は月経を体内に閉じた形ではなく、社会構造や他人との関係において記述することを (宮原二〇一五)、藤高和輝は「トランスジェンダーの経験を「病理」としてではない形で記述する」ことを試みている (藤高二〇二〇、一一六頁)。そこでは、社会における覇権的な言説に汲みつくされえない仕方、経験により即した記述が目指されている。

経験の被構築性への応答で触れたように、経験には既存の言説には汲み尽くされない側面があり、それがしばしば経験と言説の間の緊張 (「ぴったりとした表現が見つからない」) や経験同士の矛盾という形で生じる。フェミニスト現象学者がしばしば経験のこうした側面に着目するのは、このような緊張や矛盾が覇権的な言説に対抗する言説を生み出したり、自然化された区別 (私的／公的、正常／異常) を揺るがしたりするからであろう (Stone-Mediatore 1998)。実際、佐藤愛は社会に蔓延するルッキズムの不合理性に気づきながらも自己の外見について悩んでしまうという矛盾から、世間受けする外見を目指すか、それとも周囲からの評価を気にせずに「自分らしさ」を目指すかという二者択一にはとりこまれずに、外見に対する「自分のごくごく小さな声を聞き続ける」ことを模索している (佐藤二〇二〇、五八頁)。

こうした記述は、いかなる点で倫理的だと言えるのだろうか。一方で、当事者にとっては、そうした記述は、自分が抱えてきた違和感や反発が「何に向けられているか」を理解し直し、経験により即した記述をいかなる見方や語り方が妨げているのかを可視化してそれに抵抗

することを可能にしてくれる。

他方、マジヨリティにとってマイノリティの人々の経験の記述は、たんに自分の知らなかった経験を教えてくれるだけではなく、そうした経験を不可視化したり過小評価したりすることによって成り立っている「標準的な見方」や、それに支えられた自らの知覚や評価を問い直してやる。こうした点で、フェミニスト現象学の記述そのものが倫理的だと言える。

一般に、倫理的な理論は「○○すべき／してはならない」といった規範の根拠や妥当性を問うとされるが、「倫理的意義をもつためには誰もが従うべき規範を示さねばならない」という想定には、議論の余地がある（池田二〇一七、小手川二〇二〇）。対照的に、フェミニスト現象学は、「○○はどのように経験され、理解されているか」を経験により即した形で記述することを目指す。ここでは、なぜ○○が知覚され、理解される際に、そこに含まれる△△という要素やそれに関連する□□という経験は見過ごされたり、重要視されないのか、何がそうした偏った知覚や理解を助長したり、正当化したりしているのかが問われる。

そうした問い直しのなかで、特定の知覚や記述が既存のジェンダー規範との相互依存関係のなかで生じている可能性が浮かび上がる。例えば、「月経は体内で生じている」という記述は、「月経は隠すべき」という規範によって生じると同時に、そうした規範を支えているのかもしれない。だとしたら、既存のジェンダー規範を問うことは、それを支える知覚や記述を見直すことと切り離せないことになる。

結び

最後に、シスジェンダーの異性愛者として生きてきた（筆者のような）男性たちは、フェミニスト現象学といかに関わっているのかを考えてみたい。第一に、マジヨリティ男性は、マイノリティの経験から、世界を別様に見ることを学ぶことで、既存の現象学がいかなる種類の経験を自明視ないし特権化してきたかを批判的に検討し直すことを求められる。これは、ヤングが女性の身体性や、歴史的に女性に割り当てられてきた諸活動を記述し直すことで試みたことでもあるが、異性愛規範やシスジェンダー規範と結びついた経験を見直すことが今後ますます必要になってくるはずだ。

第二に、マジヨリティ男性たちは、自分たちの経験から、自らの性的身体や感情に向き合うことも可能だ（川崎・小手川二〇二〇）。ここでは、ジェンダー規範や男らしさをめぐる悩みや違和感を可視化するだけでなく、そうした悩みや違和感を、ジェンダー不平等を再強化する（例えば「男性も抑圧されている」「長時間労働のせいで家事・育児ができない」といった）覇権的な言説とは異なる形で記述できるかが鍵になるだろう（平山二〇一九）。こうした記述が可能となれば、男性たちの経験を手がかりに、ジェンダーにまつわる不平等だけでなく、階級間の格差や男性内の格差を問い直す可能性も拓かれるかもしれない。というのも、江原が言うように、「その時、「男性の悩み」は、決して男性だけのものではなく、同じ労働条件にある女性や外国人労働者の悩みでもあること、逆に「男性の悩み」の多くはすべての男性に共有されているわけではないことも見えてくるに違いない」

（江原二〇一九、二二頁）からだ。

ひよつとするとマジョリティ男性にとつて、フェミニスト現象学は、これまでの現象学の成果を否定したり、傷つけたりするものに映るかもしれない。しかし、フェミニスト現象学ほど、経験の記述から理論や規範を変革するという現象学のポテンシャルを開花させてくれるものはないように思われる。江原が指摘するように「自分の知識の妥当性について吟味することができる」「知識を相対化する能力」を持つているだけでは、「自らの知識がジェンダー・バイアスを免れている」と言い切ることができない（「…」」（江原二〇一三、二二六―二六三頁）。それゆえ、もしも客観的な記述を目指す現象学者であるなら、自身の知覚や認識にいかなるジェンダー・バイアスもないなどとは断言できないであろうし、そうしたバイアスに向き合つて、自明視されてきた知覚や認識を問い直していくことこそ、現象学の精神になつたことなのではないだろうか。

【註】

1 スコット自身は、マイノリティの経験を無批判に取り上げようとする実証主義的な歴史学者を念頭においていたが、こうした批判は社会構築主義的な立場にたつフェミニストたちに大きな影響を与え、現象学に対して繰り返し唱えられることになる。

2 こうした点は、江原由美子のジェンダー秩序をめぐる議論（江原二〇〇一）に対して向けられてきた批判（山根二〇一〇、六二―六五頁）と同型をなす。

3 魚住（二〇二一）は、フェミニスト現象学が向き合うべき重要な論点を提示しているものの、『フェミニスト現象学入門』の読解につ

いては誤読や矮小化が目立つ。例えば、魚住は中澤によるヤングの解釈は「曖昧模糊とした感性的なかたちでジェンダー構造が経験される」（九五頁）と誤解していると論難しているが、社会構造の多次元性やそこで感情が果たす役割を顧みようともしない。また、魚住が解説するヤングの議論の背景（九二頁）は、中澤（二〇一八）ですでに詳細に検討されており、中澤がそうした背景を踏まえてヤングの議論を解釈していることは明らかだ。こうした矮小化において際立つのは、魚住がヤングの議論に向ける注意深さや配慮の数分の一程度も、『フェミニスト現象学入門』の議論には向けていないということだ。男性研究者が女性研究者の議論を矮小化して批判する傾向自体がフェミニスト現象学の研究対象となるだろうが、「いやしくも哲学者を名乗るのであるならば」、まずは自らの読解にこうした傾向が孕まれているか思いをはせるべきであろう。

4 ジェンダーのこうした理解から出発して、性自認や性的指向という概念を捉え直すことで、シスジェンダーとトランスジェンダーが社会のなかで置かれている立場の違いについて考察することもできるだろう。哲学的観点からの性自認の再定義に依拠して、シスジェンダー特権を問い直す論考としては西條（二〇二〇）を参照。

5 ヤングもまた、後年の述懐で、こうした解釈を退けている（Young 1998）。

【外国語文献】

Alcoff, Linda Martin (2000), Phenomenology, Post-structuralism and Feminist Theory on the Concept of Experience, in: Linda Fisher & Lester Embree

- (edd.), *Feminist Phenomenology*, Kluwer.
- Al-Saji, Alia (2017) *Feminist Phenomenology*, in: Ann Garry & Serene J. Khader & Alison Stone (edd.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, Routledge.
- Fuss, Diana (1989) *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, Routledge.
- Haslanger, Sally (2012) *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press.
- Sartre, Jean-Paul (1960). *Critique de la raison dialectique*, tome I, Gallimard.
- Scott, Joan W. (1991) The Evidence of Experience, in: *Critical Inquiry*, vol. 17, no. 4.
- Spelman, Elizabeth (1988) *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Beacon Press.
- Stone-Mediatore, Shari (1998) Chandra Mohanty and the Revaluing of “Experience”, in: *Hypatia* vol. 13, Spring.
- Sullivan, Shannon (2006) *Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Indiana University Press.
- Young, Iris Marion (1980) Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality, in: *Human Studies* 3, reprinted in: Young 2005.
- (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press.
- (『正義と差異の政治』、飯田文雄・荻田真司・田村哲樹監訳、法政大学出版局、二〇二〇年)
- (1994) Gender as Seriality: Thinking about Women as Social Collective, in: *Sings: A Journal of Women in Culture and Society*, vol. 19, no.

- 3, reprinted in: *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton University Press, 1997.
- (1998) “Throwing Like a Girl”: Twenty Years Later, in: Donn Welton (ed.), *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, Blackwell.
- (2002) Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity, in: *Ratio: An International Journal of Analytic Philosophy* 15.4, reprinted in: Young 2005.
- (2005) *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays*, Oxford University Press.

【邦語文献】

- 池田喬 (二〇一七) 「品川哲彦氏からのコメントへの応答——倫理学とは、規範を示すとは、現状の改革とは」『倫理学論究』第四巻第二号所収。
- 池田喬・小手川正二郎 (二〇二二) 「人種化する知覚」の何が問題なのか——知覚予期モデルに基づく現象学的考察』『思想』一一六九号所収。
- 稲原美苗・川崎唯史・中澤瞳・宮原優 [編] (二〇二〇) 『フェミニスト現象学入門』、ナカニシヤ出版。(以下『入門』と略記)
- 稲原美苗 (二〇二〇) 「なぜ今、フェミニスト現象学なのか？」稲原ほか [編] 『入門』所収。
- 魚住洋一 (二〇二二) 「フェミニスト現象学の「限界」——稲原美苗・川崎唯史・中澤瞳・宮原優 編『フェミニスト現象学入門』を読む」『倫理学論究』第七巻第一号所収。

江原由美子(二〇〇二)『ジェンダー秩序』、勁草書房。

——(二〇一三)「岩波人文書セレクションに寄せて」、『自己決定権とジェンダー』、岩波書店、所収。

——(二〇一九)「男はつらいよ型男性学」の限界と可能性——ポジショナリティ論とグローバリゼーションとの関わりで、『女性学』第二九号所収。

川崎唯史・小手川正二郎(二〇二〇)「男だつてつらい?」、稲原ほか『編』『入門』所収。

小手川正二郎(二〇二〇)『現実を解きほぐすための哲学』、トランスビュー。

佐藤愛(二〇二〇)「外見を気にしてはいけぬのか?」、稲原ほか『編』『入門』所収。

西條玲奈(二〇二〇)「シス特権とトランス嫌悪言説の分析——ジェンダー帰属の通時的固定性とジェンダー規範批判』、『メタフュシカ』第五一号所収。

清水晶子(二〇二〇)「フェミニズムの思想と「女」をめぐる政治」、伊藤邦武ほか編『世界哲学史』第八卷、筑摩書房、所収。

中澤瞳(二〇一五)「女性」の身体経験についての現象学』、『精神科学』第五三号所収。

——(二〇一八)「フェミニズムとメルロ＝ポンティ——規範を生きる身体の内経験」、松葉祥一・本郷均・廣瀬浩司編『メルロ＝ポンティ読本』、法政大学出版局、所収。

——(二〇二〇)「フェミニスト現象学とは何か?」、稲原ほか『編』『入門』所収。

羽生有希(二〇一九)「来たりし、来たるべきフェミニスト哲学——フェ

ミニスト現象学とジェンダー・パフォーマンス・パフォーマティヴィティ』、『現代思想』(総特集ジュディス・バトラ)所収。

平山亮(二〇一九)「男性性による抑圧」と「男性性からの解放」で終わらない男性性研究へ』、『女性学』第二七号所収。

藤高和輝(二〇二〇)「性別違和」とは何か?」、稲原ほか『編』『入門』所収。

宮原優(二〇一五)「月経について語ることの困難——身体についての通念が女性の社会参画にもたらす問題点』、『理想』第六九五号(特集「男女共同参画」)所収。

——(二〇二〇)「なぜ月経を隠さなくてはいけないのだろうか」、稲原ほか『編』『入門』所収。

山根純佳(二〇一〇)「なぜ女性はケア労働をするのか——性別分業の再生産を超えて』、勁草書房。

(小手川正二郎・こてがわしょうじろう・國學院大学)

ワークショップ

『身体を引き受ける』を引き受ける トランスジェンダー現象学の展開

提題者 古怒田 望 人・佐野 泰 之

コメンテーター 岩 川 ありさ

オーガナイザー 赤 阪 辰太郎

男女共同参画・若手研究者支援ワーキンググループは、二〇一四年

よりジェンダーやキャリア形成、研究・家庭環境など、学会活動と関連するさまざまな格差の問題に現象学ならではの仕方を取り組むワークショップを開催してきた。その過程で、男女二元論および異性愛規範を「標準」とする社会において期待される性役割もたらした不均衡が批判的に言及されてきたものの、その枠組みのなかで、あるいはそこから排除されることで周縁化されてきたセクシャル・マイノリティが主題として取り上げられることはなかった。

こうしたなか今回、ゲイル・サラモンによる『身体を引き受ける』（藤高和輝訳、以文社、二〇一九年）の翻訳刊行をうけ、トランスジェンダー現象学を主題としたワークショップを企画した。同書は、現象学的身体論と社会構築主義の理論を援用しつつ、トランスジェンダーの身体と主体のあり方を提示した著作である。同書は既存の現象学的身体論の根底にある性の二元論を見直し、心身の関係にかんする

前提を再考させるポテンシャルをもつ。

提題は、男女どちらでもあり、どちらでもない性「ジェンダー・クイア」当事者として活動されつつ、現象学を介してセクシュアリティについて研究されている古怒田望人氏、メルローポントティをはじめとするフランス思想を、現象学、人間科学、文学との関わりから研究されている佐野泰之氏に依頼し、コメンテーターとして、フェミニズムやクイア批評の観点から現代日本文学におけるトラウマの語りについて研究されている岩川ありさ氏を招いた。以下で、各登壇者の発表および質疑応答の一部の概要を記す！。

提題者・コメンテーターの発表および質疑応答の概要

①古怒田望人氏「『身体を引き受ける』が解きほぐす性的身体——『身体を引き受ける』を通してトランスジェンダー現象学を縁取る——」

古怒田氏は、『身体を引き受ける』のとりわけ性的身体をめぐる論述を追いながら、トランスジェンダー現象学の輪郭を描くことを目的として発表を構成された。

提題はまず、トランスジェンダー概念についての暫定的な説明を共有することからはじめられた。マスメディアなどにおいて、トランスジェンダーはしばしば「心の性と体の性の不一致」と表現されたり、「性同一性障害」と同一視されたりする傾向にある。これに対し古怒田氏は、トランスジェンダーを「出生時に割り当てられた性別またはその性別から社会的・文化的に期待、要求される性役割に何らかの水準で違和を覚え、その性別とは異なった性を、それぞれの仕方で生きるあり方」と、当事者の生の実態に即して説明した。そして、トランスジェンダー現象学にはその性的身体のプロセスを記述へともたらすポテンシャルがあると指摘した。

続いて、『身体を引き受ける』が主題的に取り組む課題に「性的身体」の記述があることを指摘し、性的身体にかんする二つのアプローチ——現象学的アプローチと構築主義的アプローチ——を順に辿られた。

『身体を引き受ける』でサラモンが一貫して問題視しているのは、とりわけ性器の形態に基づいて身体を男女のどちらかに振り分けるような規定、すなわち、要素主義的で形態学的な性的身体観である。こ

うした前提に立つ場合、性的身体の形態学的規定に違和を感じるトランスジェンダーの語りは「病理」や「正常からの逸脱」として位置づけられ、表明された違和は場所をもたない「妄想」とみなされてしまう。

サラモンは二つのアプローチを通じて、右の見方とは別の仕方での性的身体を記述する。第一のアプローチが現象学的アプローチである。サラモンは外的な観察によって身体を男女のいずれかに振り分ける形態学ではなく、知覚経験における個別具体的な「関係性」のなかから性的身体が形成される身体化の過程に注目し記述する現象学によって、性的身体を捉える。たとえば、トランス男性が抱く自身の胸への違和は、しばしば「正常な」形態の認知に失敗している状態として理解されるが（病理化）、これに対してサラモンは、当事者の感じる不快感を性別違和の内的感覚（身体の）と捉えた上で、その感覚が自らの身体へとかかわる際のまなざしにまで拡張された現象と記述することで、違和の感覚を通じた性的身体化のプロセスを記述する（脱病理化）。

さらに、サラモンはこの「関係性」の射程を広げ、主体を不可避的に条件づけ、形づくっている文化・社会的世界にまで目を向ける。そのことにより、身体を感じられ方が文化的・歴史的にどのようなようにして生じるかを探求する構築主義的アプローチの可能性が開かれる。この文脈でトランスジェンダーの性別違和は、その性的身体のあらわれに対して排他的な社会のまなざしが身体化のプロセスと重なり合うなかで生じる固有の「感じ」として理解される。このように性的な身体化は、われわれを拘束する社会的な世界と、そこで生きる状況内存在との双方に根ざして生じる全体的な現象なのである。

現象学の視点と構築主義的観点を交差させることにより、素朴な実在論に基づく形態学的な性的身体観を退けると同時に、通俗的な社会構築主義による主意主義的な身体理解（ジェンダーは自由に選択できるとする理解）とは異なった性的身体/bodyの身体化を問題化することが可能となる。この交差的なアプローチは、現代の日本においてトランスジェンダー当事者が置かれた状況を記述する際にも有効である。古怒田氏は二〇〇三年に成立し、翌年施行された「性同一性障害者の性別の取扱いの特例に関する法律」が戸籍上の性別変更のための要件として定める五項のうち「生殖腺がないこと又は生殖腺の機能を永続的に欠く状態にあること」（第四項）および「その身体について他の性別に係る身体の性器に係る部分に近似する外観を備えていること」（第五項）に注目し、その要件がもたらす法とトランスの生との葛藤を指摘する。たとえば、出生時に割り当てられた「女」に違和を感じたトランスジェンダーは、男性ホルモン治療と乳房の除去手術により性別違和を軽減し、生殖機能を保持したまま男あるいは男女のどちらにも峻別されない性的身体を生きうる場合があるにもかかわらず、第四項は生殖の権利を剥奪し、第五項は男女二元論に沿わない性的身体の状態を否定することでその身体の生存可能性を否定していると批判的に記述される。このように、トランスジェンダー現象学は社会のなかで不可視化され、生存可能性を認められていない身体/存在を可視化し、さらに、生存可能性の不条理な否定の正当化に抗する倫理的な記述をも行うポテンシャルを備えている。

最後に、古怒田氏は既存の性規範のなかで生存可能な場所を見つけにくい「語り」をいかに位置づけるかを模索するなかで、『身体を引き受ける』を引き受ける、という本ワークショップの課題に込えら

れた。トランスジェンダー現象学が行う記述は当事者を含めさまざまな「語り」を元にしてはいるが、そこでの「語り」は状況の布置の差異やそれぞれの身体/あり方により、質的個別性を備えると同時に、コミュニティを代理・表象する、いわば両義的な「語り」となる。そのような「語り」の記述は、法とは異なった水準で生存可能性を限界づける可能性がある。そのため、トランスジェンダー現象学は社会の規範性のみならず自身の規範性をも不断に問い直す倫理的なプロジェクトである必要がある。また、既存の性規範のなかで言葉を見いだせていない「語り」の手前にある声をいかにして現象学的に記述してゆくか、という課題があり、これは本書から発して実践のなかで引き受けられるべきものとされた。

② 佐野泰之氏「現象学を揺り動かすトランスジェンダー現象学を引き受けるために」

佐野氏はトランスジェンダー現象学に対して「当事者」の立場に属さない現象学者が突き当たる二つの陥穽を指摘することから発表を始めた。一つは、トランスジェンダー現象学を、それ自体としては興味深い現象学/中心のプロジェクトとは直接結びつかない試みとみなすことであり、もう一つは、トランスジェンダー現象学を、現象学の理論の発展やアクチュアリティの宣伝のために利用してしまうことである。こうした陥穽を避けつつ、トランスジェンダー現象学をどのようにして「引き受ける」ことができるか、という問題関心から出発して発表は構成された。

発表の前半で佐野氏は、現象学がジェンダー一般とどのような仕方

で対峙しうるかを、フェミニスト現象学における議論を参照しながら考察された。フッサール（『危機書』）やメルロ＝ポンティ（『知覚の現象学』）は「性の問題」を現象学が取り組むべき課題として挙げたものの、意識、時間、身体、言語、存在など現象学にとって中心的とみなされる問題と同様の仕方での問題が探求されることはなかった。

それを踏まえ佐野氏はまず、現象学というデイシプリンそのものがジェンダーの問題と向き合うことを妨げる要因を有するがゆえに、ジェンダーの問題と十分に向き合っていないか、と問う。そこで検討されるのが、ヘイネマーとローデマイヤーによる論考である²。彼女は、ジェンダーを現象学の主題として取り扱おうとする試みと、超越論的現象学の企てのあいだに存在する「方法的緊張関係」を指摘する。超越論的現象学の方法に従うなら、内世界的存在者としての主観の存在は、現象学的還元を通して括弧入れされねばならない。その結果開示されるのが、身体や人格としての存在を含む一切の存在者を構成するがゆえにそれらから決定的に区別される超越論的主観性である。還元の徹底性ゆえに、超越論的主観性はいかなる性もちえず、現象学者の性は超越論的次元の探究に対して影響を及ぼさないこととなる。これに対し右の論考の著者らは、フッサールの草稿中に超越論的主観性と人間的主体性の同一性を強調する記述が見られることを指摘し、両者を完全に分離されたものとみなす解釈が問題含みであると主張する。超越論的主観性と人間的主体性の連続性を認めるなら、現象学者は超越論的な探究の次元に、現象学者自身の内世界的諸規定に由来する先入見、とりわけジェンダーに由来する先入見が反映されている可能性を考慮せざるをえない。

ヘイネマーらの見解が現象学の内部にジェンダーの問題を取り込むアプローチであったとすれば、佐野氏が次に紹介するスタヴァルスカの論考は、現象学が自らの自立性を危険に晒すほどに学際化してゆくことを重視するものだ³。現象学の改定は、関連する他の（研究）領域との対話（学際化）を通じて行なわれる。この学際化は、現象学的反省という方法そのものの限界ゆえに要請される。スタヴァルスカによれば、一人称的経験の直接的記述は「経験の背後にある前提や、社会的布置のなかにおけるその経験の位置づけ」に対してときに盲目である。それゆえ、現象学者による記述は、経験を可能にしている社会的諸条件についての研究や、他者のまなざしによって補充・相対化されねばならない。現象学者は経験が社会的に構築されているという事実も含めて経験を理解する必要がある。

発表の後半で佐野氏は、サラモンの議論を、ボーヴォワールやメルロ＝ポンティの中心概念である「両義性」と照らして解釈された。サラモンは『身体を引き受ける』において「違和連続体」という概念を導入するが、同書の訳者である藤高和輝はこの概念に基づき、性別違和をトランスジェンダーのみが有する病理学的兆候ではなく、人間の普遍的条件とみなす見解を提示する⁴。それによれば、性別違和は多少の差はあれあらゆる人が抱えるものであり、シスジェンダーがそれを抑圧し忘却する一方、トランスジェンダーはそれと向き合い、引き受ける、とされる。このことを藤高は、ボーヴォワールによる人間の普遍的な条件としての「両義性」と結びつけて解釈する。ボーヴォワールによれば、人間は精神と肉体、能動と受動といった相反する契機を同時に具えた両義的存在である。これらの契機は、それ自体としては特定の性と結びつかないが、われわれの社会はしばしば前者に

「男性的なもの」、後者に「女性的なもの」という意味を付与している。こうしたなか、多くの人は自分にふさわしくないと感じる契機を他方の性に帰属させることで、両義性の葛藤を解消しようとする。藤高は人間の普遍的条件としての両義性と性別化の論理を性別違和についても妥当するものとみなし、両義性を違和連続体と重ね合わせる。

佐野氏はこの議論を踏まえ、メルロ＝ポンティによる両義性理解の観点から、サラモンのトランスジェンダー現象学の試みを身体の両義性の擁護として捉えなおす。メルロ＝ポンティは身体の両義性を、身体の現象学的記述と身体についての生理学的・心理学的研究の批判的検討を通して必然的に逢着する事象として捉えていた。そして、サラモンが『身体を引き受ける』で展開する議論もまた、生きられた経験の両義性を否認し忘却しようとする言説から身体の両義性を擁護する試みとして解釈することができる。

サラモンは同書において大きく二つの言説に挑戦している。すなわち、物質としての身体の形態を通じて性別が決定されるとする言説と、いかなる仕方でも構築されていないトランスジェンダーの堅固な「感じられ方」が現に存在すると主張する言説である。サラモンによれば、後者の言説のように当事者が身体の感じられ方をゆるぎない現実として語る必要に迫られるのは、外から特定の性別を課せられる客観的身体と、身体の感じられ方のあいだに齟齬を覚えるからである。その意味でこの齟齬は、身体の形態に即して人間を二つの性別に振り分ける知と権力の布置、すなわち社会的状況からもたらされる。ここから、身体の感じられ方は、身体がそのなかでまなざしに晒される社会的状況によって支えられていることが明らかとなり、私にとつて感じられる対自的身体であると同時に他者に晒されている対他身体である

あるという身体の両義性が開示される。

身体経験が身体と権力の相互的・複合的な絡み合いの場として理解されるとき、現象学は系譜学の方法へと開かれ、自らアイデンティティ・クライシスへ向かいながら、自身の変革を促すような問題に行き当たる。このような現象学の脱中心化的運動のうちにこそ、現象学者がトランスジェンダー当事者たちの生と向き合い、トランスジェンダー現象学を「引き受ける」ための機会があるのではないかと示唆されて発表は締めくくられた。

③ 岩川ありさ氏によるコメント

岩川氏は主に「語り」の問題と、現象学の「聴く枠組み」という観点からコメントと質問を投げかけられた。以下ではその内容を再構成し、問いとして投げかけられたものについては、佐野氏、古怒田氏からの回答の概要を併せて記す。

岩川氏はまず、古怒田氏によるトランスジェンダーについての説明に言及された。古怒田氏の説明は、病理モデルでも、自由に性を選べるといふ誤解によるものでもない仕方、トランスジェンダーやノンバイナリー、ジェンダー・クィアの人びとが生きる多様なあり方を捉えている。この説明を通じて、理解しやすく受け入れられやすい「語り」に収斂できないほどさまざまな仕方、身体を生きる人びとと存在を、「その声をいかに聴くか」という社会や文化における聴く側の問題（「聴く枠組み」の問題）に接続できると指摘した。

ここから岩川氏は、「語り」に注目して論を展開された。ある「語り」は、コミュニティの代理・表象として機能してしまう場合がある

が、それは語る者がその地位を得ることだけでなく、その「語り」に注目する社会が「語り」を意味づけ、専有することによってなされる。とりわけトランス当事者は、自由な性の形象、あたらしい性のあり方といったものから、トランス差別の文脈における「侵入者」という烙印に至るまで、一方的な表象と専有された語りの空間を生き延びてきた経緯がある。代理・表象ではない仕方での「語り」の空間を考えるために、岩川氏は古怒田氏が二〇一九年に公表した「トランスジェンダーが経験する社会的な死」⁵に言及された。古怒田氏がそのなかで試みているように、ある人が生き延びるために必要とした存在を、読者の記憶に語りかけることで呼びさまし、新たな「語り」を生み出す場となるようなテキストを編むことが重要であると指摘した。

続いて岩川氏は、現象学が行う「ありありと記述すること」を「語り」の問題へと接続し、現象学と文学研究をつなげるための接点へと議論を進められた。現象学的な記述であっても、言葉による表現であることには変わりはなく、どのように、いかなる立場から語るかは問われねばならない。その意味で、現象学は言語表現の分析を改めて行わなければならないのではないかと、問題提起された。トランスジェンダーの「語り」に即していえば、ある時代にトランスの人びとが沈黙させられたり、軽視されたり、恥の感情と結びつけられたりするなかでなされた血の滲むような言葉の選び方、語り方に目を向け、それを適切に紐解いてゆく必要がある。また、一人称的な「語り」に内在する多声性や、アカデミックではないとされる「語り」、聞かれず、黙殺されるかもしれない「語り」を聞き届け、それをテキストのなかに取り入れる方法があるのではないかと、問いかけた。

打ち合わせ時より岩川氏は「トランスジェンダーの人びとにとって

このWSや現象学はどのようなインパクトをもたらし、生き延びるために何をもちたらずのか」と問いかけていたが、佐野氏が現象学とジェンダーとのかかわりを整理し、トランスジェンダー現象学の観点からメルローポンティやボーヴォワールのテキストを紐解くことで応えたと評価した。そのうえで、他の現象学の古典もまたこのような形で紐解かれるのを待っているが、転軸機となるような契機がなければこの作業はなされず、それを促すものとして文学やフェミニズム、クイア・スタディーズとの協働がありうるのではないかと、呼びかけた。

また、文学研究は一人称的な「語り」について研究を積み重ねてきたが、そこでは書く「私」と書かれる「私」の分裂、想起や忘却とともに自己を対象化する「私」のありようが注目されてきた。この立場から、現象学が提唱するような一人称的経験の記述は可能なのか、と問うことができる。佐野氏は現象学を学際化し、社会構造や歴史へと開くアプローチを提案したが、一人称的にテキストを生成することのなかには他者の声や自らの過去が織り込まれており、テキストが社会・歴史のただなかで編まれているとすれば、そのありようを解きほぐし、現象学的に捉えることができるのではないかと述べた。

「語り」をめぐる論点について、古怒田氏と佐野氏は、現象学が「ありありとした記述」を素朴に想定している可能性を指摘した。古怒田氏は当事者の語りを取り上げるだけでトランスジェンダー現象学になるわけではないと指摘し、現象学的な「語り」が当事者の生き延びに寄与する方法を模索したい、と述べた。佐野氏は、記述が社会のなかで、言語を媒介してなされる社会的行為である点をより意識し、理論化する必要があると応えた。

違和連続体の普遍化をめぐって岩川氏は、強固な二元論のなかでト

ランスの性が軽視されてきたことを批判的に捉え直す契機にはなるが、傷や攻撃にさらされる可能性が高いトランスの人びとについて、信頼や責任をこの社会がともに担ってくれるのかと問い返し、傷の不均衡な配分とそれに対する応答責任という観点をもつ必要があると指摘した。

岩川氏はWSの最後に、理解可能な範囲でトランスジェンダーがあらわれたので、その人びとについては理解する、という態度は問題含みであると指摘した。そして宮地尚子による「度しがたいまでの有知」という表現をとりあげ、知識があり、語ることができる人びとや、学会という場で発言力があり、立場性がある人びとがマイノリティの声を聴くためには、黙り、待ち、それを続ける必要があると指摘した。そして、組織として「聴く」体制を作るためには、自らの足場を崩し、発言していない・できていない人びとについて、どうすれば発言できるか、聞かれるのか、継続的に考える必要がある、その態度に移行しない限りは研究にあたらしい側面は生まれないのではないかと呼びかけた。

④質疑応答(一部) 問：言語以外の「語り」(振る舞いや感じ方、傷)をトランスジェンダー現象学は扱うことができるか。佐野氏：他者の身振りや姿形もメルロ＝ポンティは記述していた。その試みを展開していくといわゆる「現象学」からは離れてしまうかもしれないが、それでよいのではないか。古怒田氏：言語とは異なった仕方での傷を記述し、それに応答することの意味を再考する必要がある。岩川氏：「語り」を言語として捉える理解の枠組みが狭いのもかもしれない。言語以外の語りを受け止めるとき、一方的に意味を充填しない形

で応じる必要がある。問：現象学を実践する場がシス／トランスだけでなく、都市／地方、階層といった軸からも参加しやすくなるために現象学会はどのようになってゆくのがよいか。古怒田氏：オンラインで行われることはアクセシビリティにつながる。また、現象学そのものへの近づきやすさは課題であり、触れやすい形になることは重要。岩川氏：格差の問題は性、地域性、経済等の交差性から理解することが重要だ。研究を支える経済力、時間、インフラをもつことができな人びとのことを考える必要がある。

1 本WSはオンラインで開催された。実施にあたり下記の注意事項を共有した(古怒田氏の協力を得て作成)。
①トランスジェンダー差別を許さず、その上で、トランスジェンダー現象学について議論を深めたいと考えていること。
②アウティング、ハラメント防止を目的とし、具体例を出す際は個人が特定されない仕方で話すこと。
③発言者の許可なくWS内での発言内容を第三者に話さないこと。
④録画・録音・スクリーンショットは行わないこと。
⑤質問の収集は全体向けのチャット機能ではなく、パネリスト向けのQ&A機能を利用して行うこと。日本のトランス排除の現状は、下記のHPにまとめられた記事により知ることができる。「日本のトランス排除関連記事へのリンク集」<https://transinclusivefeminism.wordpress.com/japan/> (2021/08/16 閲覧)

2 S. Heinämaa & L. Rodemeyer, "Introduction," *Continental Philosophy Review*, 2010(43).

3 B. Stawarska, "Subject and Structure in Feminist Phenomenology," in S. C. Shabot & C. Landry (eds.), *Rethinking Feminist Phenomenology*:

- 4 藤高和輝、「とり乱しを引き受けること——男性アイデンティティとトランスジェンダー・アイデンティティのあいだで」、『現代思想』、二〇一九年二月号。
- 5 <https://wez-y.com/archives/68021> (2021/08/19閲覧)
- 6 宮地尚子、『環状島Ⅱトラウマの地政学』、みすず書房、二〇〇七年。

(古怒田望人・こぬた あさひ・大阪大学)

(佐野泰之・さの やすゆき・立命館大学)

(岩川ありさ・いわかわ ありさ・法政大学)

(赤阪辰太郎・あかさかしんたろう・大阪大学)

ワークシヨップ

フッサール時間論の「現在」

ワークシヨップの趣旨

フッサールが自身の研究キャリアにおいて一貫して（一八九〇年代―一九三〇年代）、時間意識、時間的経験について考察してきたことは、周知のとおりである。瞬間的な現在が把持と予持といういわば志向的な構造をもつことを論じた初期時間論（『内的時間意識の現象学』）、時間図表の捉えなおしとともに個性化の問題を扱った中期時間論（『ベルナウ草稿』）、さらにC草稿において展開された後期時間論では、時間構成の問題が超越論的主観性の自己構成と結びつけられ、現象学的思考の最奥部へと迫る思索が繰り返りひろげられた。時間論は、フッサール現象学の研究において最も重要かつ困難なテーマの一つであり、多くの現象学研究者によって取り組まれてきたトピックである。

このようなフッサール時間論にあって、近年非常に活発な議論が展

提題者 村 田 憲 郎・西村 正 秀
オーガナイザー 指定討論者 三 村 尚 彦

開されている。それは、彼の初期時間論がどのようなタイプの時間的経験理論に分類できるのか、特に把持主義と延長主義のどちらとして捉えられるのかという論争である。B・デイントン (B. Dainton, *Stream of Consciousness*, 2000) によって口火を切られたこの議論には、D・ザハヴィ、S・ギャラガー、C・ホールといった論者も加わり、さまざまな見解が提示されている。

本ワークシヨップでは、この論争を取りあげ、フッサール初期時間論の位置づけを問うとともに、現象学陣営とは異なる「心の哲学」「知覚の哲学」の方向性もふまえながら、フッサール時間論の現在の可能性について検討を行った。時間を考察することは、「連続的に経過、継起していく」事象に注目することでもあり、必然的に意識体験の一般的な構造が問題となる。それゆえ当日の議論でも、フッサールの志向性概念がどのように形成されていたのかという考察、あるいは意識の動的な性格を論じる発生的現象学や、幻滅することのない志向―充実としての予持を分析した『ベルナウ草稿』とのつながりな

どが、論点となった（詳しくは以下の提題内容報告を参照されたい）。Zoom Webinar形式での開催で多数の方にご参加いただいた。また二時間のワークショップの後、対面で言うところの懇親会にてさらに議論する機会として、別途Zoomミーティング形式にて一時間ほど追加で議論を行った。そちらにも接続して参加いただいた方に感謝の意を表したい。以下では、村田、西村両氏による提題内容の報告を記載する。

提題（一）村田憲郎「フッサールの時間論の延長主義的側面について」

まず最初に、近年の時間意識の議論における把持主義と延長主義との対比（Danton (2017)）について、その理論的源泉の一つがフッサールの一九〇五年の時間意識の講義にあることが確認された。彼は「ブレントノーの「根源的連合」説を批判的に検討しながら、そこには「ヘルバルトに由来しロッツェに受け入れられた」（Huax, 19）考えが前提されていると指摘していた。それは、ある時間的に継起するものが経験される時、その要素をなす、時間位置の異なる内容が瞬間的現在のうちに同時的に内在している、という考えである。これが把持主義の特徴となる。さらにフッサールはこの考えをシュテレンの言う「意識全体の瞬間性のドグマ」だと指摘した（Huax, 20）。シュテレンはこのドグマを批判し、むしろ時間的な経過についての経験そのものが内容とともに時間的延長をもって経過していると主張しており、近年では延長主義者を代表する論者の一人と位置づけられている。このようにフッサールはブレントノーの立場とシュテレンの立場とを対置することで、近年の把持主義と延長主義との理論的対立の原型を作っ

たとと言える。

近年の議論では、時間が流れるという経験を説明するため（Danton (2000), 173ff）、あるいは素朴实在論の立場で時間的特性に着目して心的なもの存在論を展開するために（Soteriou）、延長主義が採られる場合や、また短期記憶の事後的な改竄（ポスト・ディクシオン）の説明をめぐってどの説をとるかが議論される場合（西村、太田を参照）など、さまざまな問題関心からそれぞれの説が擁護されているが、本論はフッサールを把持主義とするデイントンらの整理が一面的ではないかという疑問のもと、ブレントノーとの対比において、フッサールの時間論がどのような問題に対応しようとするものなのかを論じた。

ブレントノーが典型的な把持主義のかたちをとる「根源的連合」説を採用した動機としては、(1)表象媒体における通時性と因果性を遮断することで、発生的心理学に対する境界線を引き、自らの記述の心理学の領域を確保するため、(2)可謬的な内的記憶を排除して、内的知覚の明証性を確保するため、(3)連続体論（後述）との整合性のため、などが挙げられる。この「根源的連合」説に対しフッサールは、シュテレンに倣って、経過する内容の瞬間における同時的成立を取り出すだけでは時間的経過を人為的・抽象的に切り取ったにすぎず、時間を表象しているとは言っても時間そのものを「知覚」しているとは言えない、と批判し、把持を含めた幅をもった現在全体をとらえるのが知覚だとして、知覚の範囲を拡張した。さらにはブレントノーにもある生理学的前提の残滓、つまり現在の瞬間的感覚を物理的刺激的因果的所産とする見方を払拭し、瞬間的現在としての原印象の意識は現象に内在的に見いだされる、幅をもつ現在の非独立的境界にすぎないとした。

デイントンはこの点について、把持が近接的な過去の継起を現在のうちに集約させるのであれば、フッサルも結局はブレントノーと同じく時間を「表象」しているにすぎず、知覚しているとは言えないと批判している (Danton (2000), 155f) (結局フッサルも把持主義ということになる) が、ここでの知覚の拡張は知覚客観だけではなく知覚経験そのものの時間的延長も含んでいるので、デイントンの把持は誤りである (cf. Gallagher (1998), 60f)。つまりフッサルの時間意識はいわば把持主義と延長主義のハイブリット説なのである。

またここでフッサルは時間様態の変化とは内容の変化ではなく、統握 (Auffassung, apprehension) のしかたの変化だとする「統握—内容」図式を採用する。従来のフッサル研究史では、メルロー・ポンティの指摘 (Merleau-Ponty, 178note) に応答するように、この図式を問題とみなし、初期時間論の変遷がこの図式からの脱却の過程として描かれてきた。しかし本当に問題だったのは、まず現在の瞬間のうち自己同一的な表象内容が同時に併存しており、それが統握の働きによって異なる時間様態を付与されるとする、シュテルンの言う「ドグマ」としての把持主義的把握だったと本論は考える。他方で、ここでの統握とは時間の変様を絶えず生起させる志向的意識の働きであり、時間の対象は現在から絶えず遠ざかりつつ目指されており、同一的な内容と時間様態の多様とが析出されるのは事後的な分析によると考えるならば、この図式は無害なものとなる (じつじつ晩年のフッサルは、自分が一九〇五年にすでにブレントノーにはない「志向的変様」を見出していたと回顧していた)。

次に、時間的経験における意識の流れそれ自体は経過 (過程 Vorgang) ではなく、とこう主張と、それをフッサルに帰するギャ

ラガーとザハヴィ (Gallagher & Zahavi, 123) が依拠する、初期時間草稿五〇番が検討された。彼らによれば、時間を構成する意識がそれ自体時間的に経過しているのであれば、この意識がさらにそれを時間的に構成する意識によって説明されなければならず、どこまでも時間を構成する意識が要請され、無限遡行に陥る。これを避けるために、究極的な時間を構成する意識はそれ自身経過していないとフッサルは考えた、とされる。しかし発表者の見解では、この草稿でフッサルが懸念しているのはこの無限遡行ではなく、ブレントノーの連続体論にかかわる無限遡行である。

ブレントノーによれば、 n 次元の連続体は $n-1$ 次元の連続体を自らに依存する境界としてもち (線に対する点、面に対する線、立体に対する面)、 n 次元の連続体と $n-1$ 次元のそれとは混同されない (この文脈でブレントノーは、連続体を独立した点の非加算無限の集合とみなし、次元の異なる連続体を同列にあつかう数学者カントールを批判している (DB, 106))。この議論はすでにフッサルが出席した一八八四/五年の講義にあり、発表者はグラーツ大ブレントノー文庫にてこの点を確認した)。ところが経過していく時間的な幅が点に縮約されているのならば、点のうちに線が、線のうちに二次元が、 n 次元のうちに $n+1$ 次元が含まれることになり、次元数が無限に増大してしまう。このことをフッサルは以下で懸念しているのである。「自らがもつものもろの点がそれ自体連続体であるような、一つの連続体。ここでわれわれは二次元の連続体を持ち、ないしは三次元の連続体をもつ。へ…われわれは現実には無限に多くの次元をもつような一つの連続体をもつのだろうか?」 (HuaX, 328)

そこでフッサルは、いったん現象学的に「見る」ことに沈潜す

る。ただし経験そのものを内的に観察するのではなく、経過する客観のほうが見られており、そこで「事実としては」そこに「記憶の記憶」「記憶の記憶の記憶」……という記憶の様態の多様は見いだされないこととされる (Huax, 331f)。このこととさしあたり上の無限進行は避けられる。しかし、事実上客観の側で多様が見いだされないとしても、(ここ)で示唆されているように(それぞれの内容が一つの内容に絶えずオーバーラップしていると考えれば、意識の側も何らかの仕方)で推移していることを理論的に排除する必要はない。ただその推移は時間意識の所産としての客観化された時間持続とは異なるので、「意識様態の流れはそれ自体経過(過程 Vorgang)ではない」(Huax, 333)と言われているのである。

むしろ逆に、フッサールの延長主義的な側面に着目することによって、かえってギャラガーとザハヴィが懸念している、構成されたものから構成するものへの無限遡行を避けることができる。構成する意識も(客観的な時間の幅そのものではないにせよ)幅に類似しうろような何らかの広がりをもつことで、構成された時間経過と合致し一体化している、と考えることができるからである。草稿五四番の「構成するものと構成されるものとの合致」のテーゼはまさしくこのことを述べている。ここでは把持の「横の志向性」が形成する把持の諸内容の連続性は、把持の「縦の志向性」によって形成される意識の連続性と合致しているため、「流れの自己現出が第二の流れを要求するわけではなく」(Huax, 381-2)。

ここでは構成された時間に属する、(メロデーや物体の運動のよ(うな)実質的な内容の経過と、それを構成する意識の側での広がり)とが一体となっており、両側面の間にはギャップはない。ただしこ

こに両面の「同時性 Gleichzeitigkeit」を想定するならばそれは誤りになるだろう。この連続体は把持を含む以上、時間的なずれを必ずはらんでいるし、またそもそも構成された時間性と構成する意識の広がりとは、それぞれが属する時間性を異にするからである。フッサールが「構成するものと構成されるものが合致している。とはいえやはりそれはあらゆる点で合致しているのではない」(Huax, 381-2)と述べるのはそのような意味である。

この具体的な合致について考える際には、ブレンターノの弁別的部分の議論が参考になる。彼は心的なものをさまざまな部分へと分析する記述心理学のプログラムの中で、現実には切り離すことはできず、全体から独立した実在として見出すことはできないが、しかし抽象的契機として部分をなし、概念の上では別個に論じることができるような部分を「弁別的 disjunktionell 部分」と呼んでいた (DB, 124f)。例えば白い紙の上の青色の斑点がもつ青という質とその場所について、場所をもたない青の質も、質から独立な場所も、存在することはできないが、にもかかわらずその斑点の場所と質とは別物だと考えることができる。

そして心的な作用とその内容との相関関係についても、ブレンターノはそこに相互に分離されえない弁別的部分を見つけた (DB, 21f)。つまり作用から独立に内容が存在することも、内容から独立に作用が存在することもできないが、それでも両側面は区別され、概念の上では別々に論じることができる。フッサールにおける把持の「横の志向性」が形成する内容の連続体と「縦の志向性」が形成する意識の連続体との関係も、このようなものとして捉えられうる。具体的には両者は合致しており、同じ一つの連続体をなしている。内容と意識の側面

は区別されるが、あくまでも一つの統一のうちでの非独立的部分としてである。しかし意識の側面は、内容に属する時間を構成する以上、構成された時間以前のものともみなされる。先に言われた「経過ではない」というのはこの意味であるが、これを静的なまったく無時間的な場だとみなすならば、ここからなゆえ時間が生じることができるとかが謎になるだろう。そこでフッサールはこれを「流れ」と呼ぶのであり、時間に先立つと言ってもそこには何らかのダイナミズムが存するのである。

この流れを考える際には、それがまずはこのような内容と作用の具体的統一から非独立的に析出されるものであったことを念頭に置くべきである。時間がつねに流れている以上、世界の経過と相関しているでも流れを想定することは可能であるが、これが世界の中の具体的対象の持続から切り離されて自立的なものともみなされ、無批判に超越論的構成の出発点として前提されるようになると、例えば「流れとは本来言葉のあやにすぎず、それに不当に形而上学的地位を与えているのではないか」といった疑問に答えられなくなる。

その点ではブローウが、あたかも時間を構成する独立した次元があるかのように、内容を欠いているゆえにまったく純粹で透明な「絶対的意識流」を想定している (Brough, L.) のはやや危険である。しかし他方で、例えばデイントンの唱える経験の「シンプル・コンセプション」 (Dainton (2000), 57) も、意識と内容の二元論を批判して具体的な統一として捉える点では本論に近いが、分節化を完全に廃棄して端的な一元性とする限りでは本論と異なる。意識と内容とは、切り離せないにもかかわらず、相互に弁別的・非独立的な部分として、分節構造をもっているのである。

さてこのように意識の持続と対象的持続との合致に注目していくと、内容的な持続との合致に即して意識の分析をすすめることになり、時間意識の一般的な形式的考察だけではなく、対象の実質的な特性をも考慮した分析が必要になってくる。こうして時間意識の現象学が、内容の質や形態にもとづく類似性・近接性による触発・連合などの現象をも考慮に入れた、発生的現象学に移行する。発表ではここから「志向的変様」に即した廻行的な分析 (田口、186ff) と、その展開としてのバイズ統計学の応用 (田口 & 大塚 & 西郷) に接続する道を示唆しつつ、ただし現象学者としては現象に即した記述を踏み越えるような仮説形成には慎重になるべきで、この点では経験科学の研究成果から学ぶ姿勢が大事である、という一般的提言をして論を結んだ。

質疑ではいくつか議論がなされ、発表者の側では、ここでのザハヴィ批判は先反省的自己意識の議論には及ばないことなどを述べた。なおメルロ＝ポンティの身体図式との関係についての質問に十分に返答できなかったのここで確認しておく、身体図式やボディ・イメージも、世界からの認知や世界への行動を媒介している以上、ここでは経験の蓄積によって記憶が更新されたり、予測が習慣性や近接的な把握の統制を受けて調整されたりしていると思われるので、ミニマールに見れば時間意識の構造が見いだされると考える。

参考文献

Brough, J. B. (1991): "Translators Introduction" in: Edmund Husserl, *On the*

Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917),

Springer, XI-LVII

- Brentano, F. (1982): *Descriptive Psychology*. ed. R. Chisholm & W. Baumgartner. Felix Meiner Verlag (PHB349) (DB 略記)
- Husserl, E.: *Husserliana. Gesammelte Werke*. Springer. (Hua 巻数、ページ数で引用)
- Dainton, B. (2000): *Stream of Consciousness, Unity and Conscious Experience*. Routledge
- Dainton, B. (2017): "Temporal Consciousness", ed. E. N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Gallagher, S. (1998): *The Inheritance of Time*. Northwestern University Press
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2011): 『現象学的な心』石原孝二・宮原克典・池田喬・朴嵩哲訳、勁草書房
- Merleau-Ponty, M. (1945): *Phénoménologie de la Perception*. Editions Gallimard
- Soteriou, M. (2013): *The Mind's Construction. The Ontology and Mental Action*. Oxford University Press
- 田田紘史 (2017): 「主観的な現在をめぐる哲学的論争——意識の流れからポスト・デイクシオンまで——」: 信原幸弘編『時間・自己・物語』春秋社、37-80
- 田口茂 (2010): 『フッサールにおける〈原自我〉の問題 自己の自明な〈近き〉への問い』法政大学出版局
- 田口茂・大塚淳・西郷甲矢人 (2020): 『現象学的明証論と統計学——経験の基本的構造を求めて』『哲学論叢』四七号、20-34
- 西村正秀 (2014): 「知覚経験は時間的に延長しているのか」『彦根論叢』四〇〇号、120-135

提題 (二) 西村正秀「絶対的で時間構成する意識の流れとベイズ的把持主義」

本発表は、フッサールの時間意識理論が現在のベイズ的把持主義とどこまで整合的に理解できるのかを、リック・グラッシュが展開しているベイズ的把持主義に焦点を合わせて模索したものである。フッサールの理論が標準的には把持主義として理解されていること、また、その根拠となっているのが、彼が時間意識に設けた「把持・原印象・予持」という三項構造であることは周知のとおりである。だが、近年フッサールの時間意識理論は把持主義的側面だけではなく、延長主義的側面も有していたことが指摘されている (e.g., Hoerl (2013))。後者の側面を支えるのは、彼が一九〇九—一一年に導入した「絶対的で時間構成する意識の流れ」という概念 (以下、「絶対的な意識の流れ」と略記) である。しかし、グラッシュはフッサールの時間意識理論の継承を明言しながらも、自身の理論に絶対的な意識の流れを組み込むことを意図的に拒否している (Grush (2006), 48)。また、彼に続く他のベイズ的把持主義者も絶対的な意識の流れを無視している。この傾向に反して、本発表では、絶対的な意識の流れはグラッシュ流の理論に整合的な仕方では組み込むことが可能であることを論じた。具体的には、(1) ベイズ的把持主義の動的性格と絶対的な意識の流れの動的性格は重なり合うこと、(2) ベイズ的把持主義には延長主義的側面を読み込むことができることという二点を示した。以下、この二点に至る議論を概略する。

最初に、フッサールの時間意識理論が持つ把持主義的側面と延長主義的側面を確認する。フッサールは自身の理論に何回かの変更を加え

ているが、本発表では『内的時間意識の現象学』における一九〇九—
一一年の修正理論と一九一七—一八年の『ベルナウ草稿』に的を絞
る。上述したように、彼の時間意識理論の把持主義的側面を支える
のは「把持・原印象・予持」である。原印象とは現時点の所与に向け
られる意識作用の位相、把持とは少し前に与えられてまだ意識に残っ
ているものに向けられる意識作用の位相、予持とは次に与えられるこ
とが予測されるものに向けられた意識作用の位相である。この時間
意識の三項構造は、現時点における瞬間的経験が過去と未来に延長し
た表象内容を持つことを示しており、把持主義的側面を構成する。一
方、延長主義的側面を支えるのは絶対的な意識の流れである。絶対
的意識とは、時間的経験を構成する最も基礎的な作用が伴う意識であ
る。フッサールによれば、時間的経験では意識自体も時間的に流れて
いる。この流れを構成するのは時間意識の三項構造が持つ帰帰的性
質であるが、三項構造のどの要素を重視するのかに関して一九〇九—
一一年の修正理論と『ベルナウ草稿』には違いがある。前者で重視さ
れたのは把持であった。ある時点で把持されるのは過去の時間意識全
体である。この過去の時間意識自体も三項構造を持っており、さらに
過去の時間意識を把持している。このように把持は入れ子状態になっ
ており、原印象は次第に把持の把持…と変容していく。この把持的変
容が構成する「一次的な疑似時間的秩序」が絶対的な意識の流れであ
る。この流れは主観的時間を構成する基礎的要素なのでそれ自体は時
間の中に存在せず、それゆえ、通常の時間を表す語彙で描写するこ
とはできない（「疑似時間的」と呼ばれる所以である）。フッサールに
よれば、絶対的な意識の流れが形而上学的に基礎的な単位であり、瞬
間的経験は流れという延長性をもった経験の位相としてのみ存在す

る (Husserl (1966), 74; Hoerl (2013), 403-4)。これは彼の理論が延長主
義的側面を持つことを示す。さらに、この延長主義的側面は『ベルナ
ウ草稿』で強化される。『ベルナウ草稿』でフッサールが最終的に受
け入れた理論 (Kortoom (2002), Ch. 4) では、三項構造における予持が
重視される。ここでは、予持は原印象に先立つ意識とされ、時間意
識は予持が充実されて原印象となるプロセスとして動的に記述され
る。一九〇九—一一年の修正理論では、原印象には時間意識の出発点
として、特権的身分が付与されていた。それに対して『ベルナウ草
稿』では、原印象はもはや充実が増大していく予持と充実が減少して
いく把持が交差する「限界点」に過ぎないものとして特徴づけられる
(Husserl (2001), 39)。現在という瞬間は絶対的な意識の流れという全
体の中でのみ意味に存在しうるのであり、これは時間的に延長した
経験を形而上学的に基礎的な単位にするという延長主義の特徴をより
鮮明な形で表している。

次に、グラッシュのベイズ的把持主義を概説する。彼の理論は「軌
道見積もりモデル」と呼ばれる (e.g., Grush (2007))。このモデルを理
解するためには、(i) 「フィルタリング・予測・平滑化」というベイズ
的道具立てと、(ii) 時間的経験のスケール変動性の二点を押さえる必要
がある。まず、(i) から見てみよう。フッサールの理論では、知覚され
た内容はそのままの形で一定の期間把持されるという受動的な仕方
で描写されていた。一方、グラッシュの理論では、把持された内容は新
しく与えられた情報に応じて常にアップデートされる。グラッシュが
このような能動的メカニズムを採用した理由は、ポストディクティブ
効果（時間錯覚の一種）のように、時間的経験には把持された内容
が後の時点で変更される事例が存在するからである。「フィルタリン

グ・予測・平滑化」とは、このような変更を説明する道具立てである。この道具立てはカルマン・フィルタで使用されるアイテムである。カルマン・フィルタとは信号からノイズを除去する方法の一種であり、通時的に変化する状態を推定する。その推定は事前知識から得られた見積もりを実際に与えられた情報と照らし合わせてアップデートするといふベイズ的方法でなされる。グラッッシュはカルマン・フィルタを時間的経験の説明に適用した。時間的経験は知覚状態の一種であるが、グラッッシュは知覚状態を感覚状態から区別する。感覚状態とは感官によってピックアップされた、まだ解釈が加えられる前の情報であり、ノイズを含む。この感覚状態からノイズを取り去り、主体が事前知識に基づいて、自分を取り巻く環境に関する整合的かつ正確な表象として解釈したものが知覚状態である。カルマン・フィルタは、このような知覚状態が形成されるプロセスを説明する。まず、フィルタリングは環境に関する正確な表象を形成するために、感覚状態が含むノイズを取り除くプロセスである。次に、予測はノイズを取り除いた情報とこれまで形成されてきた環境の表象を基に、新しい未来の環境の表象を予測するプロセスである。最後に、平滑化はその予測を基に、過去の環境の表象を修正するプロセスである。このようなプロセスを経て形成される知覚状態は、環境が一定の時間幅でどのように変化していくのかという「軌道」をその中間時点で見積もるものとして理解される。中間時点での知覚状態が通時的軌道を表象内容として持つので、軌道見積もりモデルは把持主義の一種である。このモデルでは、把持された内容は常にアップデートされるので、ポストディクティブ効果は無理なく説明される。この点を理由として、グラッッシュは延長主義に対する把持主義の理論的優位性を主張している。

次に、(ii)を見てみよう。時間的経験のスケール変動性とは、グラッッシュが近年の Grush (2016) で導入した要素である。この論文では、軌道見積もりモデルが適用されるのは、厳密に言えば200ms以内というマイクロ・スケールの時間的経験だけであることが主張される(それゆえ、200msを超えた時間的経験については、把持主義ではなく延長主義が成立する余地が残されていることになる)。従来の時間意識理論は、時間的経験はA理論的性質を持つという見解と、時間的経験の性質はスケールによって変動しないという見解を前提してきた。それに対して、グラッッシュは、時間的経験はマクロ・スケールではA理論的性質を持つが、マイクロ・スケールではB理論的性質を持つことを主張する。A理論的性質とは、「過去・現在・未来」という時間的表現で描写される実在的性質である。一方、B理論的性質とは、「より前・同時・より後」という非時間的表現で描写される関係的性質である。グラッッシュによれば、200ms以内の時間的経験では、過去と未来に挟まれた「現在」という性質は表象されず、「より前・同時・より後」という出来事間の関係が表象される。その理由としてグラッッシュは、「脳の情報処理機構が持つ制約のため、マイクロ・スケールでは知覚プロセスはマクロ・スケールにおいて認識されうるような「今」を定義する時点(ここを越えれば時間意識が生じるという正確なフィニッシュ・ライン)を持つことができない」というダニエル・デネットとマルセル・キンズボーンの意見を挙げている (Dennett and Kinsbourne (1992))。このようなマイクロ・スケールにおける時間的経験の説明が把持主義であるべきなのは、ポストディクティブ効果が200ms以内で生じる現象だからである。

以上が、グラッッシュのベイズ的把持主義の概説である。では、フツ

サールが唱えた絶対的な意識の流れは、この理論に組み込むことができるのだろうか。軌道見積もりモデルの適用範囲がマイクロ・スケールの時間的経験に絞られている以上、考察するべきは二〇〇ms以内の時間的経験についてである。本発表では、この問いに対して上述した(1)(2)を示すことによって肯定的解答を与えた。まず、(1)の「ベイズ的把持主義の動的性格と絶対的な意識の流れの動的性格は重なり合う」という主張から始めよう。軌道見積もりモデルでは、時間の流れに関する現象的性格は時間的経験を構造的表象として措定することで説明される。構造的表象とは、表象内容と表象媒体の間に構造的類似性が成立している表象のことである (Wiese (2018), 211)。グラッシュは心的表象を「エミュレーター」として理解する (Grush (1995))。エミュレーターとは、他のシステムの出入力操作を真似る道具立てのことである。グラッシュによれば、知覚などの神経システムはエミュレーターであり、その数学的計算プロセスは実在の対象のシステムの写像である。それゆえ、心的表象はその内容との構造的類似性を持つ構造的表象である。時間の流れに関する現象的性格を説明するのも、構造的表象として理解される時間的経験の動的性格である。グラッシュによれば、軌道見積もりモデルで措定される表象（フィルタリング・予測・円滑化）というベイズ的推論を行う内的モデル）は、外界で実際に生じている変化を反映していなければならぬ (Grush (2008), 156)。それゆえ、まず時間の流れは表象内容と媒体の構造的類似性に

基づいている (Hohwy et al. (2016))。さらに、「フィルタリング・予測・円滑化」というプロセスは出来事の時間的軌道を構成する、という動的性格を持つことから、時間の流れに関する現象的性格は表象の動的性格によって生み出されていることになる。この動的性格は、絶対

的な意識の流れが持つ動的性格と重なり合う。『ベルナウ草稿』では、時間意識の三項構造が持つ動的性格が「予持充実」という形で強調された。時間的経験では過去の経験を基に次に起こることが予持され、それが充実されることで絶対的な意識の流れが構成される。このような絶対的意識の動的性格は、軌道見積もりモデルで措定される表象の動的性格と実質的に同じである。それゆえ、絶対的な意識の流れは軌道見積もりモデルの中に位置づけ可能である。

次に、(2)の「ベイズ的把持主義には延長主義的側面を読み込むことができる」という主張に移ろう。絶対的な意識の流れはフッサール理論に延長主義的側面を付与していた。(1)が正しければ、軌道見積もりモデルも延長主義的側面を持つことになるが、それは可能なのか。この問題に対しては、「二〇〇ms以内の時間的経験はB理論的性質のみを有する」というグラッシュの主張を踏まえれば、肯定的に答えることができる。第一に、絶対的な意識の流れが生み出す延長主義もB理論的性質によって説明されうる。ジョン・B・ブロウが指摘するように、フッサールは絶対的な意識の流れを説明する際に、「現在」「過去」「未来」といったA理論的性質を表す語句を避けて、「現実の時点よりも前 (vorakuell)」や「現実の時点より後 (nachakuell)」といったB理論的性質を表す語句を意図的に使用している (Husserl (1966), 83; Brough (2010), 32)。また、上で見たように、『ベルナウ草稿』では、原印象は予持と把持との関係的身分のみを付与されていた。これらの事柄は、絶対的な意識の流れとそれが生み出す延長主義的側面はB理論的性質を表す語句で記述されることを示しており、絶対的な意識の流れが生み出す延長主義を軌道見積もりモデルに組み入れる際のハードルを下げる役割を果たす。第二に、マイクロ・スケールにおいて

は、軌道見積もりモデルが把持主義であることはむしろ否定される傾向にある。まず、把持主義では現在という時点に特権的身分が与えられるが、B理論は現在を特権化する理論ではない。さらに、マイクロ・スケールでは、把持主義と延長主義のどちらが正しいかを決定する経験科学的な証拠が存在しない。上で「二〇〇ms以内では、ここを越えれば時間意識が生じるという正確なフィンニッシュ・ラインが脳内に存在しない」というデネットとキンズボーンの指摘を見た。サイモン・プロッサーが論じるように、この指摘が正しければ、二〇〇ms以内では、時間の経験を生むプロセスについて把持主義と延長主義に違いはなくなる (Prosser (2016))。かつてグラッシュュは、マイクロ・スケールで延長主義を採るとポストデイクティヴ効果が説明できなくなると反論するであろう。だが、延長主義の枠組みでポストデイクティヴ効果を説明する理論が近年提案されており (Piper (2019))、グラッシュュの反論は決定的ではない。

以上が主張(1)(2)を導く議論である。これらの議論から、本発表では絶対的な意識の流れが現代のベイズの把持主義の中に整合的に組み入れられることを結論づけた。なお、以上に概略した議論を、それに対して予想される反論と再反論を含めて詳細に展開した完全版は、論文として『滋賀大学経済学部研究年報』第二八巻に掲載予定なので、関心のある方はそちらを一読されたい。

最後に、本発表後の質疑応答について簡潔に記しておく。本発表に対しては、現代のベイズの把持主義に関する質問や、フッサールの時間意識理論が持つ延長主義的側面に関する質問などが寄せられた。具体的には、前者については、ベイズの知覚理論はギブソンによる知覚のエロジカル・アプローチとどのような関係を持ちうるのかなどの

話題が挙げられた。また、後者については、『ベルナウ草稿』では絶対的な意識の流れを全知の神的意識になぞらえる箇所が存在するが、それはフッサール理論のB理論的解釈を補強するのかもしれない論点が提出され、今後考察するべき対象となった。

参考文献

- Brough, J. B. (2010) Notes on the absolute time constituting flow of consciousness. In Lohmar, D. and Yamaguchi, I. (eds.) *On Time: New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (Dordrecht: Springer): 21-49.
- Dennett, D. and Kinsbourne, M. (1992) Time and the observer: The where and when of consciousness in the brain. *Behavioural and Brain Sciences* 15:183-247.
- Grush, R. (1995) *Emulation and Cognition*. Ph.D. thesis. University of California, San Diego.
- Grush, R. (2006) How to, and how not to, bridge computational cognitive neuroscience and Husserlian phenomenology of time consciousness. *Synthese* 153: 417-50.
- Grush, R. (2007) Time and experience. In Müller, T. (ed.) *Philosophie der Zeit: Neue analytische Ansätze* (Frankfurt: Klostermann): 27-44.
- Grush, R. (2008) Temporal representation and dynamics. *New Ideas in Psychology* 26 (2):146-57.
- Grush, R. (2016). On the temporal character of temporal experience, its scale non-invariance, and its small scale structure. Manuscript. doi:10.21224/

P4WC73

(村田憲郎・むらたのりお・東海大学)
(西村正秀・にしむらせいしゅう・滋賀大学)
(三村尚彦・みむらなおひこ・関西大学)

- Hoerl, C. (2013) Husserl, the absolute flow, and temporal experience. *Philosophy and Phenomenological Research* 86: 376-411.
- Hohwy, J., Paton, B. and Palmer, C. (2016) Distrusting the present. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15 (3): 315-35.
- Husserl, E. (1966) *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Boehm, R. (ed.). Husserliana X. Haag: Nijhoff. 英訳: Husserl, E. (1991) *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Brough, J. B. (trans.). Collected Works Vol. IV (Dordrecht: Springer Science + Business Media). 邦訳: エートムント・フッサール (2016) 『内的時間意識の現象学』谷徹訳, 東京: 筑摩書房
- Husserl, E. (2001) Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewusstsein (1917/18), Lohmer, D. und Bernet, R. (eds.). Husserliana XXXIII. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Kortooms, T. (2002) *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Kluwer.
- Piper, M. S. (2019) Neurodynamics of time consciousness: An extensionalist explanation of apparent motion and the specious present via reentrant oscillatory multiplexing. *Consciousness and Cognition* 73.
- Prosser, S. (2016) *Experiencing Time*. Oxford: Oxford U. P.
- Wiese, W. (2018) *Experienced Wholeness: Integrating Insights from Gestalt Theory, Cognitive Neuroscience, and Predictive Processing*. Cambridge, MA: MIT Press.

フッサールの多様体論と存在論…志向的対象の観点から

小 関 健太郎

はじめに

多様体 (Mannigfaltigkeit) の概念に関して、フッサールの議論は二つの文脈が交わる仕方で開催されている。ひとつは数学の文脈、とりわけ数学基礎論あるいは数理論理学の文脈と呼べるものであり、もうひとつは数学に限られない存在論や学問論一般の文脈である。その上でフッサールは、多様体の理論をまさに両者を接続する統一的な枠組みとして位置づけている。『論理学研究』第一巻（以下初版による）においてすでに述べられているように、「形式によってのみ規定される可能な理論という概念の对象的相関者」にあたるものを数学者は多様体と呼んでいるのであり、そしてこの多様体についての理論の「最も一般的な理念」が、数学的関心の制約を超えて「可能な諸理論」〔あるいは諸領域〕の本質的な諸類型を確定的に形づけ、それらの間の合法的関係を探究する学問」としての多様体論なのである (Hua XVIII, 250f.; 強調原文、「」内は第二版での挿入)。

数学における多様体論を出発点に持つことを考えれば自然な成り行きであるが、二つの文脈に属する多様体論のうちフッサールによってより具体的に展開されているのは、『形式論理学と超越論的論理学』でも主だつて論じられているような、いわゆる数理論理学に関わる多

様体の理論である。現代のモデル理論に相当する、あるいはそれに代わるものとしての多様体論の解釈は、フッサールの議論と意味論的完全性の問題との関係の検討をはじめとして、数理的な方向でのフッサール多様体論の解釈において中心的なものである。

他方で多様体論が、『形式論理学と超越論的論理学』に加えて『論理学研究』や『イデーニー』でも形式存在論やそれに相当するものと関わる仕方でも考察されているように、フッサールはほぼ一貫して多様体を純粹数学に留まらない、より広い範囲での存在論や学問論の文脈でも論じている (cf. Hua XVIII, 869; Hua III/1, §72)。しかしながら、こうした議論はもっぱら高い一般性のレベルで開催され、扱われる例についても限定的なものであるため、多様体概念が存在論や学問論の具体的な論点にどう関わり、どのような役割を果たすのかには解明の余地がある。フッサールが多様体論に与えた理論的射程を評価し、その意義を最大限に引き出す上で、この点を明らかにすることは重要な課題である。

この課題に関して、本稿はフッサールの初期（一八九四年）の論考である『志向的対象』(Intentionale Gegenstände) 草稿 (Schuhmann 1991, 142-76, 以下 IG)² における多様体概念に注目する。多様体の理論へのフッサールの関心は少なくとも『志向的対象』と同時期の

一八九〇年代初頭に遡ることができ、例えばシュレーダーの論理代数における多様体概念の検討を含む一八九一年の書評 (Hua XXII, 3-43) にも見いだされる。同草稿は志向的对象というテーマのもとで、数学的对象に関して数学的多様体への言及を含むと同時に、その議論が数学と合わせて神話や物語のようなフィクションにおける虚構的对象を主題的に扱うものであるという点で、存在論一般の観点からの多様体論の具体的な検討の手がかりとなるものである。本稿の目的は、フィクションの存在論を具体的な論点として、同草稿における志向的对象の理論が多様体論と関連づけられる形で再構成できることを示すことである。

本稿の構成は次の通りである。まず、『志向的对象』のテキストとしての背景を確認する(一節)。次に、『志向的对象』における多様体概念の内実と、志向的对象とのその関係を明らかにした上で、数学とフィクションにおける対象の事象内容性の差異が多様体の理論的な位置づけに影響を与えることを論じる(二-三節)。最後に、『志向的对象』の多様体概念を形式存在論との関わりの下で検討し、フッサール多様体論の現代的解釈との比較を通じて、同草稿の議論が多様体論の理解に関して固有の含意を持つことを指摘する(四節)。二-三節では『志向的对象』に内在的なものとして再構成される範囲での多様体論に議論を限定し、四節においてフッサール多様体論の全体像に対するその位置づけを再確認することにした。

一・『志向的对象』の位置づけ

『志向的对象』草稿は一八九四年に『表象と対象』という題で書か

れた草稿のうち残存する第二部であり、同年に刊行されたトファルドフスキの『表象の内容と対象の理論について』の議論を批判的に踏まえつつ、志向的对象に関してフッサール独自の立場を示している。

『志向的对象』は少なくとも、『論理学研究』の公刊の前後を含むその後数十年間、マイノングの志向的对象の理論との関係で重視されており、実際にフッサールは一九〇二年のマイノング宛書簡に同草稿を添付している (cf. Rollinger 1999, 187f.)。研究の先行関係をめぐる両者の対立を背景に返信でマイノングは草稿の閲覧を謝絶しているが、フッサールの一九〇六年の手記には、同草稿を改稿の上でマイノングとの対峙 (Auseinandersetzung) という位置づけで出版するアイディアが記されている (Hua XXIV, 447)。

『志向的对象』の議論の特徴的な点は、志向的对象というカテゴリーの下で、神話の登場人物のような虚構的对象と、数や図形のような数学的对象とが並列的に論じられている点である。フィクションと数学の並列は、同草稿における多様体に関する論点に寄与する仕方でもなされている。同草稿における多様体に関する主な言及のうちひとつは、幾何学的空間としての多様体、すなわちある種の数学的多様体に関するものである (IG, 159)。さらにフッサールが論じているのは、何らかの同一の仮定 (Assumption) の下での「諸言明の包括的な多様体」 (eine umfassende Mannigfaltigkeit von Aussagen) であり、この仮定として (1) 詩や神話などの虚構的仮定 (fiktive Assumption) と学問的仮定 (wissenschaftliche Assumption) が並置されている (IG, 160)。数学的多様体と「諸言明の包括的な多様体」の相関者 (以下単に「諸言明による多様体」とも表記する) が同一視できるものであるかは本稿の課題にとってひとつの論点であるが、この点は次節以降で論じる。

一方でフィクションと数学の並置からは、多様体論という論点とはさしあたり独立に次のような問題が生じる。すなわち、数学的真理を単なる虚構的真理以上のものとみなして両者を区別する場合に、前者の学問性や特権性をいかにして説明するかという問題である。Rollinger が指摘するように、数学的真理が虚構的真理に含まれるという帰結を示唆する同草稿の立場は、フッサールのこの区別の要求との不整合からフッサール自身によってはその後十分に展開されることになかったと言えらる(Rollinger 1999, 151f.)。

それにも関わらず、『志向的对象』の基本的な方針には存在論的な単純さや直観的な説得力の点でフッサール自身の選択とは独立に固有の利点があり、志向的对象に関するマイノングの理論やその現代的解釈とも比較しうるものである (Rollinger 1999, 151)。

二. 『志向的对象』の理論

『志向的对象』は表題の通り志向的对象の問題を主題としているが、ここで中心的な問題となっているのは無対象的表象の問題、すなわち「黄金でできた山」のような単に可能なものや「円形の四角形」のような不可能なものの表象がどのように説明されるのかという問題である。もし何らかの対象への関係や方向ということによって表象を特徴づけるのであれば、「すべての表象が対象を持つ」ことが成り立つべきであるが、無対象的表象の事例は一見したところこの主張に反するように思われる。『志向的对象』では無対象的表象の問題と合わせて、特定の個別者の表象ではないものとしての「ライオン」や「三角形」の表象のような、いわゆる一般表象の問題も検討されている。

この問題に関してフッサールはまず、「すべての表象が対象を持つ」という言明の意味を、本来的 (eigentlich) なものと非本来的なものに区別し、この言明の本来的な意味、すなわちすべての表象に存在する対象が「対応する」(entsprechen) という意味では、すべての表象が対象を持つということ否定する (IG, 150)。一方でフッサールは、非本来的な意味においては、すべての表象が対象を「表象する」(vorstellen) などは「志向的」対象 ("intentionale" Gegenstände) に関することとして成り立つと述べており、これによって志向的对象という対象概念が議論に導入されることになる (IG, 151)。

志向的对象それ自体の存在論的な身分についてフッサールは積極的な議論を行っていないが、それが非本来的な表現であるとしても、「志向的对象」という表現は理論的に実質的な仕方では用いられており、例えばフッサールによれば円形の四角形や四角形、またケルペロスなどはいずれも志向的对象である (IG, 151)。しかしながらフッサールは、トファルドフスキやマイノングの意味で、つまり非存在対象としての志向的对象を認めるわけではない。『志向的对象』の理論の独自性は、こうした志向的对象が何らかの「仮説」(Hypothese) や「仮定」の下で認められるものであるという主張に求められる。

この主張は幾何学とその対象を例にして最も具体的に提示されている (IG, 159)。フッサールによれば、志向的对象としてある図形が存在するというこの意味は、実際には、ある幾何学の体系においてその存在が帰結する、あるいはそれと同等に、その体系によって指定されるような、ある幾何学的空間あるいは多様体においてその図形が存在するということである。

フッサールの記述に即して、このことを詳しく言えば次のように

なる。まず、何らかの完全かつ純粹な幾何学の体系（体系の基礎（Grundlagen））は、二つの種類の諸言明、すなわち存在言明と、それによって措定される対象に関する、一般的、法則的な（nonologisch）言明へと分析されるような定義に他ならず、このことは（幾何学の場合には幾何学的空間となる）多様体の仮説的な措定（Setzung）と同じことである（IG, 159）。前者は「純粹な帰結の体系」（System der reinen Konsequenzen）とも言われており、後者は前者によって措定される関係にある。フツサールの部分的な例を補完すれば、具体例としてユークリッド幾何学の公理系とそれによって措定されるユークリッド空間を考察することができるだろう。その上で、幾何学的対象が存在するということは、具体的には例えば「ある（確定的な）空間において」四角形は存在するが、円形の四角形は存在せず、三角形は存在するが、等辺の直角三角形は存在しない等々」ということなのである（IG, 159）。やむに補えば、何が存在するかということになる。ユークリッド空間と非ユークリッド空間の間でも異なることになる。

そしてフツサールはまさに同様の構造を志向的对象一般、特に虚構的对象に関して見いだしている。すなわち、「同様に、私たちは「ギリシア神話において」精霊が存在し、「ドイツ民話において」赤ずきんが存在する等々と言うことができるのであって、ここでは学問的な仮説と純粹な演繹に関わっていないだけ」なのである（IG, 159）。言い換えれば、フィクション作品もまた存在言明や法則言明を含む諸言明の体系として理解することができるのであり、数学の場合と異なり作品の全ての内容が純粹な論理的帰結のみによって定まるのではないとしても、やはりなお虚構的对象の存在や非存在は諸言明から演繹される内容によってある程度決定されているのである。また、

「しかしかにおいて」という仮定は、フィクションにおいてもしばしば暗黙的である（IG, 160）。

以上を踏まえれば、『志向的对象』の理論は、広い意味での演繹体系とそれによって措定される相関者という枠組みとして整理することができる。この枠組みによれば、幾何学の体系と幾何学的多様体（幾何学的空間）の場合にそうであるように、志向的对象一般について何らかの演繹体系における存在言明がその相関者における志向的对象の領域を規定し、また前者における法則言明が後者における対象の間の法則的關係を規定する。そしてこの限りで、ユークリッド幾何学の場合のような数学的多様体の理論と（虚構的对象の理論としてのフィクションの存在論を含む）より広義の「諸言明による多様体」の理論とは『志向的对象』において少なくとも同じ枠組みを共有している。

三．多様体論と事象内容性の問題

数学的对象や虚構的对象を含めた志向的对象一般の存在論に関して、『志向的对象』では、対象が措定される仮定としての何らかの演繹体系とその相関者という統一的な枠組みが数学やフィクションにおける対象を含む志向的对象一般に関して提示されており、そのうち数学、特に幾何学の場合における相関者として数学的多様体が位置づけられていた。このことは、数学的なものとしての狭義的多様体概念と、数学的なものに限定されない「諸言明による多様体」を直接対比することを可能にする。これによって『志向的对象』において多様体概念には、それを数学的对象の存在論とフィクションの存在論に共通して適用可能なものとして理解する道筋が示されている。

では、数学的对象に限定されない志向的对象一般、あるいは特にフィクションに関する「諸言明による多様体」は、数学的なものとしての多様体とまったく同じものとみなすことができるのだろうか？『志向的对象』でもすでに示唆されており、その後のフッサールの多様体論でも一貫して重視される両者の重要な違いは、対象における事象内容性の違いである。すなわち、端的に言えば、数学的对象をフッサールは形式的対象として想定しているのに対して、虚構的对象はふつう質料的对象であるという点で異なっている。

この点について具体的に検討しよう。『志向的对象』においては、「形式数学」(formale Mathematik)と「事象内実的な数学」(reale Mathematik)³が対比されており、『志向的对象』の理論は前者の意味での数学的对象に関わるものとして位置づけられている (IG, 157)。事象内実的な数学が (図形の図像的なイメージのような) 直観に支えられているのに対して、形式数学はすべての直観から切り離されており、「数学的な連繋と体系の純粹な諸形式を最も一般的な一般性において」扱うものである (IG, 157)。したがって「形式数学」の体系の相關者は、法則的關係において形式的であるだけでなく、その対象領域に属する対象においても純粹に形式的なものである。このような対象がゲッティンゲン数学協会での講演に関連する一九〇一年の草稿では端的に「形式的対象」(formale Objekte)と呼ばれており、また『論理学研究』第一巻においてフッサールは数学における多様体論を「最も一般的な意味での形式数学」とも言い換えている (Hua XII, 452; Hua XVIII, 250; 強調原文)。これに対して、より広く一般の志向的对象は、ケルペロスのような虚構的对象がそうであるように、多くの場合質料的な、事象内容を含む対象であり、質料的な規定性を欠く形式

対象には限定されていない。

この違いを踏まえて、事象内容性を許容する「諸言明による多様体」が、形式数学に関するもの、形式的なものとしての多様体に対してどのような関係にあるのが明確にされる必要がある。ここで注目に値するのは、多様体の概念はそれ自体では事象内容性を排除するものではないという点である。Da Silvaは、フッサール自身によってそのような、事象内容性を有する対象の属する多様体という概念が一度検討されている可能性を指摘している (Da Silva 2000, 425)。多様体概念のこの自由度は、『志向的对象』における多様体概念を、事象内容性を許容する「諸言明による多様体」に合わせる形で事象内容性を許容するものに拡大することを可能にする。『志向的对象』の理論をこのように解釈する場合、志向的对象一般に関する「諸言明による多様体」は拡大された意味での広義の多様体であり、数学的多様体はその特別な場合である。このときフィクションの存在論としての多様体論は、志向的对象としての虚構的对象に関する言明の真偽を、フィクションの諸言明によって措定される多様体に対して相対的に決定するものであると言うことができる⁴。

四. 形式的なものとしての多様体と可能世界

多様体の概念を事象内容性を許容する形で拡大することは、『志向的对象』においてフィクションの体系の相關者が「諸言明の多様体」の相關者として数学とも並列的であるという点を踏まえれば、比較的テキストに忠実な解釈と言える。しかしながら他方で、『志向的对象』以降の本格的な多様体論の展開を考慮した場合に、この解釈は数学に

限られない存在論や学問論の文脈においても多様体論がやはり形式的なものに関する学として位置づけられていることと緊張関係にある。このことは『論理学研究』第一巻において、多様体論が諸理論形式 (Theorieformen) の理論と呼ばれていることから理解される (Hua XVIII, 248; cf. Hua XVII, 110)。多様体論が形式的なものに関する学であることはまさに多様体論を形式存在論に関係づけている点であり、フッサールが後年の手記において同草稿で言及されるべきであった事項のひとつとして「一般形式存在論」(allgemein-formale Ontologie) を挙げていることも鑑みれば、『志向的对象』の多様体論についても形式存在論との関係は積極的に考慮されるべきであるように思われる (Hua XXIV, 447)。

こうした外在的な事情も考慮して、多様体概念を『志向的对象』においてもあくまで形式的なものとして限定的に位置づける場合、その役割もこれに沿う形で限定されることになる。『志向的对象』の理論における「相関者」から事象内容性を排去して残される範囲のものがこの狭義の、形式的な多様体であり、数学が純粹に形式的な多様体の理論であるのに対して、フィクションの体系の相関者は、形式存在論に関わる形式的な多様体に加えて多様体論の関心領域を超えた事象内容的な部分を (特にそれに質料的な対象が属することによって) 含むことになる。

形式的な多様体と事象内容的な部分という、両者からなる全体としての相関者という概念は Smith (2002) の多様体解釈と比較できるものである。Smith は、『危機』書においてフッサールが形式的な多様体を「世界一般」の形式的論理的理念」とも呼んでいることに言及した上で、相関者の全体を世界、あるいは事態の世界未満的な総体と

して理解し、多様体をその形式 (世界の形式) として位置づけている (Smith 2002, 106f., 110)。

Smith はこの解釈を実質的には主に『論理学研究』第一巻における多様体論を敷衍する形で展開しているが、『志向的对象』においてはまさに「神話の世界」、「詩の世界」、「幾何学の世界」といった表現が (真正の意味で「世界」と呼べるものは単一の現実世界のみであることが強調された上で) 用いられており (IG, 159f.)、相関者の全体のある種の可能世界として理解するという Smith の解釈は本稿で再構成した『志向的对象』における多様体論から展開されるものとしても許容できるように思われる⁵⁰。事態に関しても補足すれば、フッサールは『志向的对象』における議論を表象の対象だけでなく判断の対象としての事態にも明示的に適用しており、『志向的对象』の理論においても事態を含む相関者を考えることが可能である (IG, 143)。したがって、『志向的对象』の理論における事象内容を含む全体としての相関者を世界や世界未満的な事態の総体に相当するものとみなし、その「世界形式」として多様体を位置づけることは、『志向的对象』の多様体論を敷衍して理解する上でのひとつの補助線となるだろう。

その上で『志向的对象』における議論は、Smith の解釈において基本的な位置を占めている「世界」の概念に関して、多様体との関係において根本的な仕方で注意を促すという点で固有の意義を有している。まず、『志向的对象』においてフッサールは、相関者としての世界という見方を積極的に支持しているのではなく、「神話の世界」、「詩の世界」、「幾何学の世界」から現実世界を区別する主張の中で用いており、現実世界から区別されるところの「世界」は直後に「諸言明による多様体」によって説明されている (IG, 159f.)。確かに、現

実世界の派生概念としての「世界」は、「神話の世界」の多くの事例のように、現実世界と類比的なものとして相関者が想定されている場合には十分に受け入れられるものである。しかしながら「幾何学の世界」、例えばユークリッド幾何学や非ユークリッド幾何学のそれは、すべてが現実世界と類比的なものとして適切に理解されることができのだろうか？事情は幾何学以外の数学や諸学問においても同様である。これに対して『志向的对象』の立場では、現実世界の派生概念としての「世界」の概念が数学やフィクションにおける志向的对象の存在論や学問論において一般化されているのではなく、数学的な多様体論を出発点として、多様体の概念の一般化とその延長線上において志向的对象一般の存在論や学問論が説明されている。『志向的对象』の立場からはしたがって、次のように言うことができるだろう。すなわち、形式的なものとしての多様体が可能な世界の形式として解釈されるとしても、この多様体こそが相関者における事象内容性の有無に概念的に先立つ最も基本的な概念なのであり、諸言明の体系の相関者を「世界」と呼ぶことは、多くのフィクション作品の場合のように、体系の相関者が現実世界に類比的な場合にせいぜい正当に理解できるようなものである。

おわりに

本稿では、フッサールの多様体論における多様体の、数学のみに限定されない存在論的概念としての位置づけや役割の具体化という課題に関して、『志向的对象』草稿における数学やフィクションの存在論が、諸言明からなる演繹体系とその相関者という枠組みとして、多様

体論と関係づけられる形で再構成できることを示した。数学的对象と虚構的对象には事象内容性の有無において違いがあるが、多様体概念を事象内容性を許容するものに拡大することで、両者を統一的な多様体論の枠組みに収めることができる。他方で、その後の多様体論の展開を考慮して多様体概念を形式的なものに制約し、特に世界の形式として多様体を解釈する場合、『志向的对象』における議論からは、多様体の概念を世界より基本的なものとして理解する固有の見方が示されることになる。

Rollinger は『志向的对象』の立場をマイニングの志向的对象の理論やその現代的解釈と比較可能なものとして挙げているが、多様体論と形式論理学の関連の下で、多様体論を含むものとしての『志向的对象』の理論は、この理論と形式論理学との関連の検討にも手がかりを与える。『志向的对象』の理論からはこの点で、現代のマイニング主義、特に形式理論としてのマイニング主義意味論とも対比可能な理論が十分に予期されると言えるだろう。

(付記) 本研究はJSPS 科研費 JP20122514 の助成を受けたものである。

注

1 引用の訳出について、邦訳がある場合には文献表に挙げたものを参考にした。

2 Cf. Hua XXII, 303-348. 以下では原則として Schumann による新編集版を参照する。Rollinger による同版の英訳も合わせて参考にした。

(Rollinger 1999, Appendix 1)。

3 この語は“real”の語は、非実在性やイデア性と対比される意味での実在性ではなく、形式性と対比される意味で用いられているため、事象内実的と訳出する。

4 Rybaは『イデーシオン』と『危機』書の参照を通じてこのような広義の多様体概念を暗黙的に導入した上で、類似する仕方でのフィクションの存在論と多様体論を関連づけている (Ryba 1990, 234ff)。

5 Rang は Hua XXII の編者序文と同様の可能世界理論的な解釈を検討している (Hua XXII XL–XLII)。ただし、形式的なものとしての多様体という論点は含まれていない。

文献表

- Da Silva, Jairo José. 2000. “Husserl’s Two Notions of Completeness.” *Synthese* 125: 417–38.
- Husserl, Edmund. 1950–. *Husserliana Gesammelte Werke*. Nijhof/Kluwer/ Springer.
- Rollinger, Robin D. 1999. Husserl’s Position in the School of Brentano. Springer.
- Ryba, Thomas. 1990. “Husserl, Fantasy and Possible Worlds.” *Analecta Husserliana* XXXII: 227–37.
- Schuhmann, Karl. 1991. “Husserl’s Abhandlung ‘Intentionale Gegenstände’ Edition Der Ursprünglichen Druckfassung.” *Brentano Studien* 3: 137–76.
- Smith, David Woodruff. 2002. “Mathematical Form in the World.” *Philosophia Mathematica* 10 (2) : 102–29.

E・フッサール、一九六八、『論理学研究Ⅰ』、立松弘孝訳、みすず書房。

(小関健太郎・おぜきけんたろう・

慶應義塾大学・日本学術振興会特別研究員DC)

言語の暴力と沈黙の暴力 —— 「テキストの外」について ——

加藤 恵 介

ジャック・デリダは、一九六〇年代の二つの論考、『グラマトロジーについて』と「暴力と形而上学」において、「根源的暴力」について幾分か異なった考え方を示している。六七年の『グラマトロジー』によれば、「第一の暴力」とは、「言語の暴力」あるいはそのうちに働く「原エクリチュール」の「根源的暴力」であり、通常の意味での暴力は、この根源的暴力から派生するものとされる (DG, 164)。これに対して、六四年に発表され、六七年の『エクリチュールと差異』に増補の上再録された「暴力と形而上学」においては、言説が「根源的に暴力的」とされるが、この言説の暴力は、これに先立つ絶対的暴力である「最悪の暴力」に対抗するものとされている。それは「原始的で前-ロゴスのな沈黙の暴力」であり、「純粋な無もしくは無意味」である (VMII, 446)。この「沈黙の暴力」は、『グラマトロジー』のいう「言語の暴力」とどのように関係づけられるだろうか。

二つの論考の間には、執筆の時期の違いによる考え方の変化を想定することができる。「暴力と形而上学」の初出版執筆の後、デリダは高等師範学校で『ハイデガー…存在の問いと歴史』と題された講義を行っており、この講義の中でハイデガーのいう「解体」(Destruction) に対応する訳語の一つとして「脱構築」(deconstruction) という語が提案される。『グラマトロジーについて』で着手される「現

前の形而上学の脱構築」とは、ハイデガーの「存在論の歴史の解体」を受け継ぐものである。「原エクリチュール」の概念は、「現前の形而上学の脱構築」の途上で提出されたものであり、「暴力と形而上学」の初出版においては、まだこの脱構築は開始されていない。

この「沈黙の暴力」の位置づけをここで問題にするのは、それが記号の構造に基づく「テキスト」あるいは「差延のシステム」の「外」の可能性を示唆するからである。

『グラマトロジーについて』における「現前の形而上学の脱構築」は、一切の真理と明証性の根源とされてきた「現在における現前」の特権性を揺るがすために、現前する「事象そのもの」がすでに「記号の運動」(DG, 36) によって構成されていることを示すものであった。ソシユールから受け継がれた記号の概念は徹底化され、言語や記号一般のみならず、「経験一般」にまで拡張される。「テキストの外は存在しない」とされ、「現実的なもの」は痕跡と代補によって意味を持つことよってしか到来しない (227-8)。意味を伴って現前する事象は、拡張された意味での記号性を備え、現前することのない「差延」(「痕跡」) の構造によって構成されている。それゆえ、「暴力」という意味を伴って現前し、経験される限りでの暴力は、さらにそもそも経験一般は、たしかに「原エクリチュール」の「根源的暴力」から派生

することになるだろう。この時期、記号性ないし「差延のシステム」(MP, 17)は経験の全領域にまで拡張され、このシステムの「外」は想定されていないように見える。

しかし、この後見るように、デリダはこれと前後する時期においては、「記号の運動」と差延の構造を免れるような事象ないし経験について、とりわけそのような「暴力」について語っている。それは現前することのない(というのには、「力そのもの」は現前しないからである)、あるいは現前するとしても、一切の記号性を持たず直接的、即自的に現前するがゆえに「純粹な無もしくは無意味」であるような暴力である。それらは、意味を産出する「差延のシステム」ないし原エクリチュールの「根源的暴力」によって構成されるのではなく、「テクストの外」にあることになるだろう。そのような例を、「暴力と形而上学」のいう「沈黙の暴力」、あるいは後期の『法の力』で論じられる「神的暴力」に見ることが出来る。デリダの言うように「経験」が常に「現前」への関係だとすれば(DG, 89)、そのような「暴力」がはたして「経験」に与えられるか否かが問題となるが、『ハイデガー』講義では、「現前」という形式のうちでは決して生起しない「ような別種の「経験」の可能性が語られている(HQ, 214)。

「現前の形而上学の脱構築」が経験の全領域を記号の構造によって構成されるものとみなし、テクストと記号の構造の「外」を想定していないのに対して、それ以前または以後の時期に語られるこのような「暴力」は、その「外」の可能性を示唆している。

1. 言語の暴力

(1) 力と意味

『グラマトロジーについて』においてデリダは、ソシュールの『一般言語学講義』のうちに「現前の形而上学」の系である「音声中心主義」を指摘しながら、その議論をより徹底させることによって、ソシュール自身の属するこの形而上学を「脱構築」し(DG, 68)、そこに働く「差延」「原エクリチュール」の構造を明らかにする。

ソシュールが言語学の対象を記号体系としての言語(ラング)と規定する際、言語は音声的なものに限定され(CL, 32)、文字(エクリチュール)は言語を表記する外的、二次的な記号体系として言語学の対象から除外された(5)。デリダはここに「音声中心主義」を指摘しながら、同時にソシュール自身の教説、すなわち「記号の恣意性」と「言語価値の源泉としての差異」というテーゼを拡張して適用することによって、文字を音声の二次的な代理物ではなく、音声と対等な記号体系とする。さらに、文字言語と音声言語の区別に先立って、言語一般のうちに「現前」という形式に還元されえない「刻印、痕跡の構造が働いており、「言語それ自身が常に一つのエクリチュールであった」(DG, 8283)。「諸々の過去把持および未来予持の標記、痕跡からなる「根源的な」総合、還元不可能なほど非単一的な、つまり厳密な意味では非根源的な総合としての現在の構成」が、原エクリチュール、原痕跡ないし差延(différance)と呼ばれる(MP, 14)。

この原エクリチュールあるいは差延の構造は、言語のみならず、存在者の経験一般に拡張される。いかなる「経験」であれ、それが意味をもつものとして私に現れる限り、すでに記号の構造を備えており、

その意味は差異の体系のうちに書き込まれている。「事象そのものが一つの記号」なのであり、意味が存在する限り、記号しか存在しない(DG, 72-3)。現前性に収まらない記号性、すなわち「エクリチュールの特徴」として認められることは、「記号」の全次元とすべての言語活動一般に当てはまるだけではなく、記号＝言語的コミュニケーションを越えて、哲学が経験と、さらには存在の経験と呼んできたものの全領野——すなわち前述の「現前」——にも当てはまるだろう」(MR, 377)。

しかし、「差異を「産出する」戯れの運動」(MR, 12)である「差延」は、「異なった諸力の、諸力の差異の運動中の「能動的な」軋轢」(19)であり、「力」の次元に属するものである。後の『法の力』で「暴力」が「力の一撃」と言い換えられているように(EL, 323)、「暴力」と「力」一般は、明確に区別されていない。「エクリチュールの根源的暴力」(DG, 55)とはこの「力」としての差延の規定を敷衍したものである。さらに「意識は諸力の効果であり、「力それ自体は決して現前しない」(MR, 18)。このことは「暴力と形而上学」の前年の「力と意味作用」においてすでに指摘されているが、そこではさらに、「力」とは「それなしには言語は言語ではなくなる」ような「言語の他者」とされる。力が「言語の根源」あるいは「現象の根源」だとしても、その根源として「力」について語られるとき、すでに「力」はその現象へとすり替えられている。それは「自らの根源を語るために、自己の外に出られない言語の無力」である(ED, 45)。すると、「暴力」という意味を伴って現前し、経験される事象は原エクリチュールと差延の構造に従うことになるが、それは「力」そのものではなくその現象であることになるだろう。

(二) 根源的暴力

レヴィィストロースは、『悲しき熱帯』において、ナンビクワラ族を「文字(エクリチュール)を持たない」がゆえに暴力を知らない無垢の民とみなしたが(DG, 170)、デリダはそこに、自らの文化である表音文字の欠如によって他者を「無文字」と決めつけ(177)、「自分を反自民族中心主義だと思いついている自民族中心主義」(175)を指摘する。彼はナンビクワラ族を無文字とする想定を批判し、彼らのうちにも「原エクリチュール」の「根源的暴力」が存在することを示す。

ナンビクワラ族について報告される「固有名詞の禁止」について、デリダはレヴィィストロースが「固有名詞」と呼ぶもの、すなわち「通常の意味での固有名詞」は、本当の意味で「固有な」名詞ではないとこう(163)。それは、もはや名指されるものへの「絶対的に固有な呼び名(appellation)」(162)ではなく、すでに人名としてのパターンに従って名づけられ、「クラス分けと帰属」を示す「言語＝社会的な差異のシステムへの記載」であり、「抽象的なもの」を付与された「一種の普通名詞」(164)にすぎない。

そこには「名づけるという第一の暴力が存在したのである」。「名づける」(nommer)とは、絶対的な「固有なもの」「唯一なもの」を差異のシステムの中に書き込み、クラス分けすることによって、その固有性、唯一性を抹消することである。これが「言語の根源的暴力」(164-5)、あるいは言語においてすでに働いている「原エクリチュール」の「根源的暴力」である。「クラス分けされた固有なものを差異の戯れの中に抹消すること」であるエクリチュールは、「根源的な暴力そのもの」(162)である。ナンビクワラ族も「通常固有名詞」に

よる名づけを行っている限り、この「原エクリチュール」の「根源的暴力」を免れない。

デリダは、この「原エクリチュール」の暴力を、すべての暴力の根源にある最も根源的な暴力として、暴力に三つの水準を設定する。これが第一の暴力であるとすると、第二の暴力は「修復的、防衛的」なものであり、いわゆる「固有名詞の禁止」は、「原エクリチュール」によって絶対的な固有性が抹消されたことから派生したものである。第三の暴力は「経験的意識の水準」における「暴力の通常概念」であり、これも根源的暴力から派生するものである(165)。「普通いわれる意味での派生的な暴力の偶発性に先立って、その可能性の空間として、原エクリチュールの暴力、差異の暴力がある」(162)。

第三の暴力、すなわち「経験的意識の水準」における「暴力の通常概念」とは、「暴力」という意味を伴って経験され、意識にとつて現前する事象であり、現前しえない「力そのもの」ではなく、力の現象である。それはすでに記号性を備え、差延の構造によって構成されたものとして、「原エクリチュール」の「根源的暴力」から派生することになる。

二. 沈黙の暴力

(一) 「最悪の暴力」

「暴力と形而上学」においてデリダは、「他者をその存在と意味において尊重し得ないがゆえに、現象学と存在論は暴力の哲学となるだろう」(VMI, 337) というレヴィナスに応答している。彼によればレヴィナスは「現象学に対抗して暗黙のうちに現象学的明証に訴えねば

ならなかった」と同様に、「存在論」に対抗するために「その言説の中で、存在の思考ないし前了解をたえず前提とし、実践せざるを得ない」(VMII, 459)。

レヴィナスも認める通り、「他性は、私から出発してしか可能ではない」(TI, 28)。他者は「他なるもの」として「私」に対して、つまりレヴィナスが「同」と呼ぶ超越論的領域に現れねばならず、これを起点として、「私の自我には還元不能」な「他の超越論的自我」として、「超越論的対称性」において承認されねばならない。これが他者の尊重の条件なのだが、そこには「根源的で超越論的な暴力」が働いている(VMII, 44-2)。これは「同」を根源とする非対称性であり、倫理的な暴力と非暴力に先立ち、これらを可能にする「前倫理的な暴力」である。この「超越論的暴力」は、「二つの有限な自己性の間の関係を創設する」、「還元不能な暴力の超越論的根源」であり、これは「他への関係の還元不能な暴力」であると同時に、「それが他への関係を開く以上、同時に非暴力でもある」(44)。

また同様に、ハイデガーにおける「存在の思考」あるいは「存在の前了解」は「他者として存在する誰か」という「存在者の本質」を承認し、「他者を他者として尊重する」ための条件である。これはレヴィナスのものも含めて、倫理の前提となる(VMII, 454)。「『全体性と無限』の言説の中に含まれ、それだけが他者たちをその真理において存在させ、対話と対面を解き放つものとして、存在の思考は可能な限り最も非暴力に近い」(465-6)。

しかし存在の思考のうちにもまた、倫理的な暴力と非暴力に先立ち、これを可能にする、根源的な「存在論的暴力」が含まれている。ここでデリダはハイデガーのいう「存在の歴史」を援用する。ロゴス

による存在者の開示には、存在の隠蔽が伴っており、これが存在の歴史を形成する。「存在とは歴史であり、その生起のうちで自らを隠蔽し、自らを語り、現れさせるために、思考のうちで根源的に暴力と化す」。存在は「差異の外には存在せず、根源的に暴力（非倫理的な）として、それ自身の開示のうちで自らの隠蔽として生起する」。「最初の暴力とはこの隠蔽である」が、それは「存在の最初の公現」でもある（466-468）。

それゆえデリダによれば根源的な超越論的暴力、存在論的暴力によって「言説は根源的に暴力的である」（446）。「暴力は発語の可能性以前には実在しなかった」（433）。レヴィナスによれば言説は「自我と他者の隔たり、根底的分離を維持する」（TI, 29）「他性とのアレルギーなき関係」（38）であり、「言語は正義」（234）であるはずだが、レヴィナス自身の言説もこの暴力性を免れ得ない。非暴力的な言語があるとしたら、それは述定も概念も分節化も欠いた言語でなければならず、そのような言語は存在し得ないだろう（VMI, 467）。

しかしながら、言説は根源的に暴力的であると同時に、「可能な限りで最小の暴力」であり、「最悪の暴力を抑える唯一の方途」である。「最悪の暴力」とは、「原始的で前-ロゴスの沈黙の暴力」「昼の反対ですらないような想像もつかない夜の暴力」「非暴力の反対ですらないような絶対的暴力」すなわち「純粋な無もしくは無意味」である（446）。「光が暴力の媒体であるとしても、最悪の暴力、言説に先立ち言説を抑圧する沈黙と夜の暴力を回避するために、ある種の別の暴力をもって光と戦わなければならない」（433）²。

ではこの「最悪の暴力」とはいかなるものだろうか。デリダによれば「レヴィナスの世界が最悪で純粋な暴力の世界、背徳性そのもの

の世界であることを妨げているのは神だけ」である（VMI, 352）。レヴィナスによれば「他人の公現はその顔において生じる」のだが、その際「他人は無限に超越的であり無限に疎遠なままである」。「顔は内容となることを拒むことのうちに現前している」（TI, 211）。デリダによれば、「他人は不在として現前し、非現象性として現れねばならない」のだが（VMI, 348）、「仲介も合一もなく、媒介性でも無媒介性でもなく」「対面」において、「まったき他者」が「ある種の非現出、ある種の不在の中でありのままに現出する」（336）、「無限なもの表出」が「顔」である（345）。他人は「いかなる隠喩もなく」、顔のうちには「絶対的に現前」する。「顔は意味することなく、一つの記号のように現前することもなく、自ら即自的に自己を表出し、自己を与え」（346）。つまり、レヴィナスのいう「顔」のように、他者がそのものとして、意味、記号性、隠喩性や存在者化、私との対称性による媒介（これが「超越論的暴力」と「存在論的暴力」であった）もなく、ありのままに絶対的、即自的に現出するとしたら、この「純粋な非暴力」は、「最悪で純粋な暴力」と区別がつかない。レヴィナスのいう「純粋な非暴力」が「純粋な暴力」から区別されるのは、彼が他者、すなわち「無制限に到達不可能」という意味で「無限に他」である有限な存在者を、神のような「無限者」と同一視しているからなのである（352）。

ここで「最悪の暴力」と呼ばれるものは、意味も記号性も欠いた、無媒介的で絶対的、即自的な「他なるもの」の現前であり、「純粋な無もしくは無意味」である以上、「差延のシステム」や「原エクリチュールの暴力」によって構成されたものではなく、「テキストの外」にあることになる。しかしそれに抵抗して言説が「暴力的に」選ばれ

ねばならないとすれば(49)、「最悪の暴力」は何らかの形で経験されねばならないことになるだろう。

(二) ロゴスとポレモス

「暴力と形而上学」初出版の後に行われた『ハイデガー』講義において、デリダは「暴力は常に言語を経由する」と語った後、「ハイデガーは本質的に抗争を言語に、ポレモスをロゴスに結びつけるでしよう」と付け加え、『形而上学入門』に言及している(HO, 87)。それゆえ先に見た「言説の暴力」については、『形而上学入門』を参照しなければならぬ。

そこではハイデガーはヘラクレイトスの断片の解釈から、「ロゴス」を、通常の「言葉」としての理解から引き離して「恒常的収集」として(EM, 137)、さらに存在、ピュシス、ポレモス(抗争)と等しいものとして解釈する(139-140)。ポレモスが「神々と人間をその存在において出現させる」(153)。このギリシア的な存在了解を理解するためにハイデガーは、「人間」を「最も不気味なもの」とする、ソフォクレスの『アンティゴネー』冒頭の合唱を取り上げる。「不気味」(デイノン)とはまず第一に「圧倒的に支配すること」という意味で「恐ろしいもの」「暴力的なもの」(das Gewaltige)であり、第二の意味では「暴力を振るうもの」(gewalt-tätig)とこの意味で「暴力的なもの」を意味する(158-9)。

「全体としての存在者は、支配することとして、圧倒するもの、すなわち第一の意味での「デイノン」である。しかし人間は、一方では、本質的に存在に属するがゆえに、いつもこの圧倒するものの中に曝

しだされている限り、「デイノン」である。人間は、しかし同時に、先に特徴づけられた意味で暴力を振るうものであるから、「デイノン」である(159)。というのは、人間の存在は「ロゴスであり」、「そこにおいて、暴力によって、圧倒するものが現象へ到来し、存立へもたられる」からである(180)。

つまり、人間のロゴスの暴力は、「全体としての存在者」の圧倒する力に対抗するものとして位置づけられる。「暴力を振るうもの」として「暴力的」とされるのはロゴスを持った人間のみであるが、「存在者全体」もまた「暴力的」と形容される。「暴力と形而上学」が、このハイデガーの描く構図を踏襲しているとすれば、人間の「ロゴスの暴力」は「第一の暴力」ではなく、これに先立って「全体としての存在者」の暴力があり、「ロゴスの暴力」はこれに抵抗するものであることになる。「言説に先立ち言説を抑圧する」「原始的で前-ロゴスのな沈黙の暴力」がこの「全体としての存在者」の暴力と同様のものを意味するとすれば、それは「言語の暴力」に先立ち、テクスト性と「原エクリチュール」「差延」の構造に先立つ、あるいはその外にあることになるだろう。

三、神話的暴力と神的暴力

後期のテクストに属する『法の力』において、デリダは再び暴力を主題的に論じているが、ここでもまた議論は幾分か異なっている。つまり、ここで「根源的な呼び名の暴力的な威力」(EL, 135)と呼ばれるのは「神的暴力」であり、これは「差延」の領域である「神話的暴力」から区別され、これとは別種のもものとされている。

ベンヤミンは『暴力批判論』において、「法措定の暴力」すなわちそれによって「新たな関係が新たな「法」として認められる」ような暴力と、「法維持的暴力」すなわち「法律に市民を服従させる」という「法目的のための手段」である暴力という区別を行っている（KG, 40）。しかしこの二種の暴力は、軍国主義や死刑や警察に見られるように、しばしば癒着している。さらにベンヤミンはこれら「手段としての暴力」とは「別種の暴力」を革命的なものとして構想する。それは法措定の暴力すなわち「神話的暴力」に「停止を命じる純粹な直接的暴力」、つまり「神的暴力」であり、神話的暴力が法を措定するのに対して神的暴力は法を破壊し、「無血の性格と贖罪の性格」（59）をもつとされる。

ベンヤミンによれば法措定の暴力と法維持的暴力は、しばしば癒着しているとしても本質的には区別可能なものとされるが、デリダは両者の本質的な分離不可能性を指摘する。「二種類の暴力の区別の厳密さを脅かすのは、反復可能性（iterabilité）のパラドクスである」。「根源は根源として妥当し、つまり自己を維持するために、根源的に自らを繰り返し、変質させねばならない」（FL, 104）。創設、法措定とは約束であり、反復可能性によって、守るという約束が、繰り返し（répétition）の可能性が、根源的なものの核心に書き込まれる。「維持の方も、それが創設したと主張するものを維持しうるために、さらに再創設的でもある」。それゆえ、純粹に法措定の暴力も、純粹に法維持的な暴力もない。「措定と維持の間には厳密な対立はなく」、両者の間には「差延的な汚染」がある（94）。

このように、神話的暴力、すなわち本質的に分離不可能な法措定の暴力と法維持的暴力には、反復可能性によって構成された差延の

構造が当てはまるのに対して、神的暴力はそれとは区別されている。「神的暴力」とは「純粹で直接的な暴力」であり、「根源的な呼び名（appellation）の暴力的な威力」（135）である。「まったく他者」としての神とは「純粹な暴力の名」であり、それが自らを名づけ、人もその名を呼ぶ、「名以前の名の純粹な名づけ（nomination）」が神的暴力である（134-5）。

この議論もまた、『グラマトロジーについて』とは異なっている。『グラマトロジー』においては、「名づける（nommer）という第一の暴力」は「言語の暴力」であり、これは差延によって構成される「原エクリチュール」の「根源的暴力」と等しいものであった。『法の力』においてこれに相当するのは、反復可能性と差延によって規定される「神話的暴力」である。この暴力は『グラマトロジー』においては、差異のシステムへの記載によって「絶対的に固有な呼び名（appellation）」に「死」をもたらしものであった（DG, 162）。『法の力』においてこの「絶対的に固有な呼び名」に対応するのは、「神」による「根源的な呼び名（appellation）」である「神的暴力」である。「神」は「各々の状況の還元不能な特異性」（121）に対応し、その「呼び名」は通常の意味での固有名に先立つ「名以前の名の純粹な名づけ」である。「グラマトロジー」との違いは、この「神」による、概念的・一般性以前の固有、単独的な名づけ自体が、『法の力』によれば、すでに暴力的なものとしてされていることであり、これが「神的暴力」と呼ばれる。すると、この神的暴力は、記号性と差延の構造や、言語と原エクリチュールの暴力に先立つ、あるいはその外にあることになるだろう。

では、この「神的暴力」は「経験」されうるのだろうか。神的暴力

そのものは現前せず、「それとして」認識されることができないが、その効果においてのみ認識される。その効果は「いかなる概念的・一般性や規定的判断にも適合せず」、「決定可能な認識」を欠いたまま「法」権利や国家の彼方の正義」を要求する(130-1)。これは「現前への関係」とは別の仕方での「経験」であることになるだろう³。

終わりに

ここまで見てきたように、「現前の形而上学の脱構築」に先立つ時期に書かれた「暴力と形而上学」、あるいはより後の時期に書かれた『法の力』においては、いずれも記号性を持たず、差延や原エクリチュールの構造にしたがわないような「根源的な暴力」が語られている。「現前の形而上学の脱構築」の時期、デリダは記号性の構造を経験の全領域へと拡張し、それゆえ「原エクリチュールの暴力」を最も根源的な暴力とみなし、「テキストの外は存在しない」と断言したのであった。しかし前後する時期の「暴力」についての考察においては、それらの「外」あるいはそれらに先立つものの可能性が示されている⁴。

・引用著作を次の略号で示し、原著の頁数を示した。ただし引用訳文は、各々の邦訳を参照させていただいている。

- CL: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 3. ed., Payot, 1949. /EM: Martin Heidegger, *GA.40*, Klostermann, 1983. /KG: Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, 3. Aufl., Suhrkamp, 1978. /TL: Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Poche, 2003.

・ Jacques Derrida の著作

VMI: «Violence et métaphysique 1» in *Revue de la métaphysique et de la morale*, 1964, 3./

VMI: «Violence et métaphysique 2» in *Revue de la métaphysique et de la morale*, 1964, 4./

DG: *De la grammatologie*, Minit, 1967. /ED: *L'écriture et la différence*, Points, 1979. /MP: *Marges de la philosophie*, Minit, 1972. /FL: *Force de loi*, Galilée, 1994. /DM: *Donner la mort*, Galilée, 1999. /HQ: Heidegger: *la question de l'Être et l'Histoire*, Galilée, 2013.

1 『ハイデガー講義』公刊に先立つ諸研究においては概ね「暴力と形而上学」が『グラマトロジー』の「脱構築」とは異なる局面に属することが明確にされていない。例えば Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana U. P., 2002.

2 高橋哲哉によれば、『グラマトロジーについて』と「直ちに同じとは言えないが」、概ね整合的に、「暴力と形而上学」にも「三つの暴力」があり、それは「第一に「光」の暴力、第二に「沈黙と夜」の暴力、第三に「別の光」の暴力である」。光の暴力とは「形而上学の暴力」「ロゴス中心主義的言説の暴力」であり、「別の光」の暴力とは、自分が言説として暴力的であることを自覚しながら暴力に対抗する、「脱構築的言説」の暴力である。第二の暴力は「一切の言語を放棄」した「問答無用のテロリズムの暴力」とされる(高橋哲哉『デリダ』講談社、一三六―一三七頁)。しかしそう考えると、この「沈黙と夜の暴力」は、通常の経験的暴力の一つとして、言語の根源的暴力から派生するものと位置づけられ、「暴力と形而上学」のいう絶

対的な「純粹な無もしくは無意味」とは一致しないように思われる。
3 これと関連して、『死を与える』によれば、「神」の呼びかけは言語以前の絶対的な単独性に向けられ (DM, 87)、アブラハムはこれに
応えてイサクを犠牲に捧げる。

4 ここで扱ったテクストにおいて、デリダはレヴィナス、レヴィン
ストロース、ベンヤミンの暴力をめぐる議論に応答しているのであ
り、「暴力」はデリダ自身の主導的な概念ではない。また「暴力」と
「力一般」は明確に区別されていない。ここでの議論は「暴力」より
もむしろ「他者」に関わるものであり、「他者」との出会いもまたテ
クスト性の内部に限定されるのか、が問題になるだろう。

(加藤恵介・かとう けいすけ・関西国際大学)

ハイデガーにおける超越の問題

——二重の超越とその行方——

金成 祐人

はじめに

一九二八年夏学期講義『論理学の形而上学的始原諸根拠——ライプニッツから出発して』（以下『ライプニッツ講義』と略記）において、「超越（Transzendenz）」は『存在と時間』（一九二七年）の「探究の道全体の中心」（GA26, 214）であるとされている。しかもそれは、不安の分析や、現存在、世界性、実在性などの諸問題、良心の解釈や死の概念さえ、超越を際立たせるために奉仕するのだと言われるほど重要な位置づけを与えられている。ところが、ハイデガーが超越によって何を問題としているのかは必ずしも判明ではなく、研究者の解釈は分かれている。たとえば、『存在と時間』ではハイデガーが主張するほど超越は強調されておらず¹、また根本情態性としての不安や本来的時間性からのみ超越が捉えられているが、『ライプニッツ講義』ではそうした制限が撤廃された超越が展開されていると解されることがある²。他方で、超越が多様に語られるとしても、同じ「超越」という語で語られる限り、多様な側面をもった一つの現象とみなして統一的な姿を見抜くことが重要であると論じられることがある³。ハイデガー自身が、形而上学期（一九二七—三〇年）の著作で超越概念について『存在と時間』に参照指示を出していることから、後者の解釈

は一定の説得力をもつ。しかしながら、同書の超越と形而上学期の超越を比較するとき、一見して両者が同一の事柄を論じているように見えないことも確かであろう。

本稿の立場は、『存在と時間』の超越と形而上学期の超越は排他的ではなく連続的だが、後者の超越によって新しい論点が付け加わっているというものである。さらに本稿は、形而上学期の議論水準における超越が、自然（全体における存在者）から世界への超越であり、この時期に獲得された「自然との対決」というモチーフが、もはや超越に依拠しない中期以降にも継続することを明らかにする。そこで第一節では、『存在と時間』における、古典的な超越問題とハイデガーの超越問題の区別を論じる。次に第二節では、形而上学期の『ライプニッツ講義』における超越の議論を取り上げ、フッサールの志向性概念と対比させることで、『存在と時間』とは異なるハイデガーの超越概念を際立たせる。最後に第三節では、一九三六—三八年に執筆された『哲学への寄与論稿（性起から〔性起について〕）』で、ハイデガーが超越概念を自己批判している箇所を取り上げ、超越という言葉の問題点と、それにもかかわらず残り続ける「抗争」というモチーフを明らかにする。

一 『存在と時間』における現存在の超越

古典的な超越問題ないし認識問題とは、世界から切り離された認識主観が、その内面圏域に属さない世界という客観ないし超越に、いかにして関係するののかという問題である⁴。ハイデガーは『存在と時間』第十三節において、こうした古典的な超越問題を世界認識の問題として取り上げている。ハイデガー自身が主張する世界内存在という存在体制は、超越問題が前提としている主観・客観関係から捉えられれば、主観としての現存在が客観としての世界を認識することとして誤解される恐れがあり、これを予防しようとするためである。しかしハイデガーは、世界内存在から「認識作用 (das Erkennen)」を排除しようとするのではなく、これを世界内存在に基づけられた現存在の一つの様態として位置づけようとする。より具体的には、認識作用は道具的存在者を配慮的に気遣うことの欠損状態における、「眼前存在者を考察しつつ規定すること」(SZ, 61)として位置づけられる。日常的に道具的存在者が何のためにかを見て取る「配視 (Unsicht) 」に対して、認識作用は眼前存在者に照準を合わせる「眺めやり (das Hinschen)」と規定されるのである (vgl. SZ, 61, 69)。現存在はつねにすでに世界内部的存在者のもとに存在しており (Sein-bei)、その意味でいわば「つねにすでに「外に」存在している」(SZ, 62) のであった、内面圏域から外へと出て超越を獲得する必要などない。そのため、古典的な超越問題は世界内存在という存在体制によって解消されていると言えよう。

とはいえ、ハイデガーは超越を自らの哲学から取り去ってしまったわけではない。彼は『存在と時間』第六十九節 (b) において、道具

的存在者を新たに眼前存在者として注視し、客観として捉えられるように企投することを「主題化 (Thematisierung)」と名づけ、この主題化が可能になるためには「現存在は、主題化された存在者を超越していなければならない」(SZ, 363)と主張する。そして第六十九節 (c) においては、超越問題が以下のように新たに設定されることになる。

「超越問題」は、いかにして主観が客観へと出てゆくのかという問いへと変えられることはできない。そのときには、客観の総体が世界という理念と同一視されているのである。問われるべきなのは、存在者が世界内部的に出会われることができ、また出会われるものとして客観化されることができることを、何が存在論的に可能にしているのかということである。世界の脱自的・地平的に基礎づけられた超越へと遡ることによって、その答えは与えられる。(SZ, 366)

ハイデガーにおける超越問題とは、世界内部的存在者との出会いやそうした存在者の客観化を存在論的に可能にする超越を論じるものである。そしてこの超越は、「脱自的・地平的に基礎づけられた」超越であると指摘されている。同節では、時間性の諸脱自態には、脱自の「行き先 (Wohn)」があるとされ、この行き先が「地平的図式 (das horizontale Schema)」(SZ, 365)と名づけられている。そして、将来の地平的図式は「それ自身のために (Umwilen seiner)」既在性の地平的図式は「被投性の何の前に (Wovor der Geworfenheit)」ないし「引き渡しの爲に」(Woran der Überlassenheit)、「現在の地平的図式は「〜のため (Um-zu)」とされる。⁵」(ここで本稿にとって特に重要なのは、「それ自身のために」と「〜のため」である。というのも、

道具的存在者が有する「〜のため」という性格は、(目的であるもの (Worum-willen)) によって有意義化されるのであり、(目的であるもの) から統制され、それを究極目的とする「有意義化の連関全体」(SZ, 87)こそ世界の世界性にほかならないのだが、このような世界分析が、いまや時間性によって特徴づけられているからである。「諸脱自態の図式の地平的統一が、(〜のため)の諸連関 (Un-zu-Bezüge) と目的性 (Um-willen) との根源的な連関を可能にする。」(SZ, 365)つまり、時間性の諸脱自態が行き先を有しているからこそ「世界は超越的」(SZ, 366)であり、この超越によって世界内部的存在者との出会いやその客観化が可能となっているのである。

以上のように、ハイデガーは現存在が「もとでの存在」としてつねにすでに世界内部的存在者とともに存在していることから古典的な超越問題を解消し、世界内部的存在者との出会いとそうした存在者の客観化を存在論的に可能にするものとして、世界の脱自的・地平的に基礎づけられた超越を論じている。そこで次に、形而上学期の『ライプニッツ講義』における超越の議論を取り上げ、フッサールの志向性概念と対比させる仕方でハイデガーの超越を際立たせよう。

二 『ライプニッツ講義』における超越

『ライプニッツ講義』では、上記のような古典的な超越問題は認識論的な超越概念として論じられ、主観・客観関係から捉えられた「内在的なもの (das Immanente)」と「超越的なもの (das Transzendente)」との関係の問題として提示される。さらにハイデガーは、志向性と彼自身が主張する超越との相違について論じている。彼は一九二五

年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』において、志向性を現象学の「決定的な発見」(GA20, 34)として取り上げていたが、これをそのまま自身の哲学において使用するわけではない。『ライプニッツ講義』によれば、フッサール現象学においては志向的な振る舞いがノエシスとして特徴づけられる際に、志向性は「認識する思念」(GA26, 169)として認識作用の性格をもち、その意味で志向性の意味を狭めてしまっている。ハイデガーによると、志向性は「〜へと関係すること (Sichbeziehen auf)」「〜へと向かうこと (Sichrichten auf)」として、認識作用に限らない存在者への関係を示すものでなければならぬ。しかしながら、このように捉え直された志向性概念も、存在者への関係性を示す存在者のな超越として、ハイデガー自身の根源的な超越ないし「原超越 (Urtranszendenz)」(GA26, 170)と区別されている。この原超越は、存在者への志向的な振る舞いすべてを存在論的に可能にするもの、志向性を基礎づけるものとみなされているのである (vgl. GA24, 230)。認識論的な超越概念や存在者のな超越概念と区別される「根源的な超越」ないし「原超越」について、以下では「超出されるもの (was überschritten wird)」「超越するもの (das Transzendierende)」「超越したものの (das Transzendente)」という超越の三つの構成要素から再構成しよう。

ハイデガーは、超越において「超出されるもの」を、認識論的な超越概念と対比させつつ以下のように述べる。

超越は、さしあたり主観を或る内部空間に閉じこめるかのような障壁を超出することを意味するのではない。そうではなく、超出されるものは、主観にとって、しかもまさに主観の超越を根拠として明らか

になることのできるような存在者そのものである。超出が現存在とともに実存し、それとともに現存在ではない存在者が超出されることによって、そのような存在者は、そのようなものとして、すなわちそれ自体において現れへと至るのである。(GA26, 212)

ハイデガーが主張する超越によって超出されるものは、認識論的な超越概念の場合のような主観と客観を隔てる障壁ではなく (vgl. GA26, 205)、現存在ではない存在者である。そして、超出される存在者が存在者として現れるのは、現存在の超越と同時に起こる存在者の「世界への進入 (Weltengang)」(GA26, 249) によってであると思われる。この存在者は、「存在者 (自然)」(GA26, 213) と言われるように、「全体における存在者 (das Seiende im Ganzen)」としての自然を意味しており、一九二八/二九年冬学期講義『哲学入門』においては「乗り越えられるものは全体における存在者である」(GA27, 240) と明確化される⁸⁾。

次に、「超越するもの」とは「超出を遂行するもの」(GA26, 204) であり、現存在である。「現存在自身が超出である」(GA26, 211) と言われるように、現存在の超越はときおり遂行される行為なのではなく、現存在であるかぎり現存在はつねにすでに超越している。この超出する現存在と、超出される存在者 (自然) との関係に対して、ハイデガーは次のような一見不整合に見える主張を行っている。一方でハイデガーは、上述のように現存在ではない存在者が超出されるとし、「現存在は自然にとつて何か異他的なもの (etwas Fremdes) である」(GA26, 212) と現存在と自然の相違を強調するが、他方で「現存在は超越する存在者として自然であり、現存在は自然によって徹底的に支

配され、徹底的に気分づけられている」(GA27, 328) と、現存在と自然を同一視するからである。この二つの主張はいかにして整合的に解釈しうるだろうか。

現存在が自然であると言われることの内実は、現存在は「存在者から隔離されている」(ibid.) わけではなく、それ自身存在者として、理解可能なものとして分節化される以前の全体における存在者に投げ込まれているということである。「現存在は投げられたものであり、事実的なものであり、その身体性によって完全に自然のただ中に存在する」(GA26, 212) 『存在と時間』の被投性が「世界の内への」被投性であり、世人によって分節化された有意義性のうちへ投げ込まれているという事実性が同書で論じられているのに対し (vgl. SZ, 192, 228)、形而上学期の超越における被投性はそうした分節化に先立つ「自然の内への」被投性であつて、事実性・被投性は『存在と時間』とは異なる位相を問題にしている。そして現存在も自然であることから、厳密に言えば超越は現存在ではない存在者を超出することを意味するのではなく、存在者としての現存在自身をも含む全体における存在者を超出することを意味する。

現存在は存在者を超越する。そしてこの跳躍は世界への跳躍である。しかし、超越において飛び越えられる存在者は、現存在自身ではないものであるばかりでなく、超越において現存在はまさに存在者としての自ら自身を飛び越えるのである。より正確に言えば、この跳躍が、現存在がそれ自身のようなものでありうることを可能にしているのである。(GA26, 233f.)

超越することにおいて、現存在はいずれの存在者をも超越する。すなわち、自らと同じあり方をしていゝ存在者（共現存在）や現存在的ではない性格を有する存在者を超越しているのと同様に、自己自身を超越しているのである（vgl. GA26, 245）。現存在は自然のただ中に投げ込まれて存在するに留まらず、自己を含むあらゆる存在者を超越するため、自然と同一視されずに「自然にとって何か異他的なもの」（GA26, 212）とされる。そして、ハイデガーが超越の議論によって強調するのは、現存在は超越によって自己を自己として獲得することである。他の存在者との意味的差異がなく自然に投げ込まれている存在者としての自己は、いまだ世界内存在として実存している現存在とはみなされえない。自然から意味的世界へと超出することを通じて、「超出されるもの」の分析において、現存在ではない存在者が超出されるとされていたのは、この意味においてであると解することができる¹⁰。

最後に、超越における「超越したもの（das Transzendente）」すなわち「そこへと超出が行われるもの」（GA26, 204）は世界である。「主観がそこへと超越するところ（Wohin）は、私たちが世界と呼ぶものである。」（GA26, 212）これは「目的性（Unwillen）」によって特徴づけられる世界であり、その内実は『存在と時間』の世界と同一であると考えることができる¹¹。

『存在と時間』で論じられた超越と比較する際に特に着目すべきなのは、全体における存在者が超越における「超出されるもの」として、超越概念にあらたに組み込まれていることである。全体における存在者はピュシス（φύσις）としての自然と同義であり、世界内部性

を必然的規定としてもたず、存在者である限りでの現存在がそこへと投げ込まれているところである¹²。『存在と時間』は、あくまで世界内部的存在者に依拠しており、全体における存在者としての自然を射程外とせざるをえない。よって形而上学期の超越の問題は、『存在と時間』のように「世界をその存在体制として、すでに有している現存在が、世界内部的存在者に関わるための存在論的条件を問題とする」ものではなく、「現存在が世界内部的ではない全体における存在者（自然）を乗り越えて、いかに世界を獲得するのかを問題とする」ものになっていると言える。

以上のように、『存在と時間』の超越と形而上学期の超越は問題とする事柄が異なっているのだが、世界を獲得することによってのみ世界内部的存在者との出会いが可能となる以上、排他的であるわけではない。両者は二重の超越として、この時期のハイデガーの思索を特徴づけているのである。本稿では最後に、上記で示した超越が後年のハイデガーによって批判的に取り上げられる理由を論じたうえで、批判されてもなお継続するモチーフを示し、形而上学期の発想の重要性を指摘する。

三 『哲学への寄与論稿』における超越

ハイデガーの第二の名著と言われる『哲学への寄与論稿』では、『超越』という表象は、いかなる意味でも消滅しなければならぬ（GA65, 217）とされ、「超越」は問題含みの概念として取り上げられる。

「超越」が従来とは異なる仕方、つまり乗り越え（*Überstieg*）として把握され、存在者としての超感性的なものとして把握されないとしても、その規定では現存在の本質はあまりにも容易に塞がれてしまう。というのも、超越はそのように規定されても下と、こちら側とを前提してしまい、やはり或る「自我（Ich）」と主観（*Subjekt*）の行為として誤解される危険があるからである。そして最後に、この超越概念もまたプラトニズムにはまり続けている（「根拠の本質について」を参照）。（GA65, 322）

ここで誤解を生む可能性を危惧されている超越は、形而上学期にハイデガー自身が主張するものとして語られていた超越である。「乗り越え（*Überstieg*）」は「超出（*Überschritt*）」と同様に超越の言い換え表現として用いられていたものであった（GA9, 137）。また、超越は主観の主観性の根源的な把握として捉えられ（vgl. GA26, 211）、超越の乗り越える先である世界の第一次的な性格としての「目的性（*Unwillen*）」は、プラトンの善のアイデアと結びついていた（vgl. GA26, 237f.; GA9, 160f.）。

しかしながら、すでに『存在と時間』や形而上学期において、ハイデガーは「主観」を主観-客観関係に属さないものとして、また、超越は主観がときおり遂行するような行為ではないものとして、さらには「善のアイデア」を理論的直観としてのアイデアとは異なるものとして論じており（vgl. GA26, 234f.）、そうした誤解を避ける細心の注意を払いながら超越を描写していたのではなかったか。そうであるならば、単に誤解を誘発するという表現上の問題に留まらず、超越という表象に含まれている、より本質的な問題とは何であろうか。

形而上学期の超越において、「下」というのは「乗り越えられたもの」としての自然、「こちら側」というのはすでに獲得されたものとして見られた「乗り越える先」である世界と解される。このとき、「乗り越える先」に一定の優位性があるというイメージをぬぐい去ることは困難なのではないか。しかし自然と世界のどちらかに優位性があるわけではないのであれば、主観（現存在）による「乗り越え」という表象を排した世界と自然との関係こそ、超越問題が本来取り出すべきものだったのではないか。

以上のように解釈したときあらためて着目すべきなのは、形而上学期における超越が、全体における存在者との「対決（*Auseinandersetzung*）」（GA27, 371; vgl. GA29/30, 43f.）を通じた「存在者の圧倒性の克服」（GA27, 381）によって世界を獲得すると言われていることである。この対決を、克服によって終わらせることなく、不断の対決のまま描き出すことができるのであれば、すなわち、乗り越える先の優位性を排して、自然の乗り越えられなさとの不断の対決として描くことができるのであれば、超越が抱えている本質的な問題を避けて、その発想を活かすことができるであろう。

まさにこのことこそ、中期ハイデガーが一九三五／三六年の講演「芸術作品の根源」や『哲学への寄与論稿』で、世界と大地の抗争（*Streit*）として論じてきたことだと考えられる。形而上学期における「全体における存在者」としての自然は、ピュシスを経由して「大地（*Erde*）」という言葉へと展開しつつ、次のように言われている。「世界と大地の相互対立は抗争（*Streit*）である。」（GA5, 35）大地は乗り越えられるものではなく、「本質的に自己閉鎖するもの」（GA5, 33）として、あらゆる解明を回避して開示されないものとして保たれる。

そのため、ここではもはや、抗争は克服されるなどの決着をみることはない不連続の抗争である。『哲学への寄与論稿』でも各所で世界と大地の抗争が語られているが、たとえば、世界と大地が「相互に高め合い浸潤し合うこと」や「それらの双方向性 (Gegenläufigkeit) (GA65, 275) が真理と結び付けられ、またこの時期の根本語である「性起 (Ereignis)」の「間 (Zwischen)」から、両者の抗争が戦い取られるとされてくる (vgl. GA65, 484)。⁷ 彼らは、形而上学期の超越が一方向的であったことと好対照をなす。ここにおいて、全体における存在者 (自然) から世界への超越は、大地 (自然) と世界との抗争へと昇華したと言えるだろう。

結び

本稿は第一に、『存在と時間』の超越に対する形而上学期の超越の関係を、同一事象の多様な表現でも『存在と時間』の制限を撤廃するかたちでの発展でもなく、世界内部的ではない「全体における存在者」(自然) を乗り越え世界を獲得するという、新しい論点の追加として捉えるべきだということを示した。また第二に、後年のハイデガーによる自己批判をもとに超越を捉えなおし、世界と大地の抗争が形而上学期の発想の展開であることを示した。抗争としての関係は、さらに「四方界 (Geviert)」にまで通じている。こうした後期ハイデガーへの展開を究明することを、今後の課題として挙げておきたい。

註

- 1 Vgl. Ingrid Gölrand (1981), S. 40.
- 2 Vgl. *Ibid.*, S. 11, 95.
- 3 田鍋 (2014) 八八頁を参照。
- 4 「いかにして認識作用は、その内面圏域から「外へ」と出てゆき、なんらかの「超越」を獲得するのかという問」(SZ, 61)。近代以降の超越概念の概観として、Markus Enders (1999), S. 27-58 を参照。
- 5 超越と時間性に関するについては、峰尾 (2019) の特に第一部第三章を参照。
- 6 丸山 (2013) は、一九二七年夏学期講義『現象学の根本諸問題』の超越概念に着目し、非現存的的存在者の現存在への非依存性についての洞察が、超越現象への注目の核心であるとす。
- 7 こうしたハイデガーによるフッサールの志向性批判に対して、榊原は発生的現象学における「受動的で潜在的な作動する志向性 (fungierende Intentionalität)」の働きが、ハイデガー自身が主張する超越概念にきわめて近いものであることを指摘している。榊原 (1994) 一六三頁を参照。
- 8 同箇所は、超越の三つの構成契機について明瞭な見通しを与える。「乗り越えるものは現存在である。乗り越えられるものは全体における存在者である。乗り越えがそこに向かって起こるものは世界である。」(GA27, 240) 全体における存在者としての自然については、金成 (2017a) を参照。
- 9 以下も参照。「すべての企投は「……」被投的である。すなわち、それ自身にはどうすることもできない現存在の依存性によって、全

体においてすでに存在するもの (das schon Seiende im Ganzen) によって規定されている。」(GA3, 235) また、形而上学期に被投性概念が変容したとする解釈として細川 (1992) 三三五―三三七頁を参照。

10 ゲルラントは、『存在と時間』と「ライプニッツ講義」の分析の相違について以下のように述べている。『存在と時間』では、現存在は世界内存在であるが、いまや現存在は世界内存在になるのだ。超越は、『存在と時間』ではまだもっていないなかった意味をいま初めて手に入れる。つまり超越は、「……」現存在のアプリオリな存在了解の可能性の条件である。」(Ingtraud Görland, *ibid.*, S. 8)

11 金成 (2017b) を参照。

12 金成 (2017a) 参照。

文献

*ハイデガーの著作については、括弧内に略号と頁数を併記することによって本文中に引用箇所を示した。既刊の邦訳を参照したが、訳文はすべて筆者が訳出したものである。

GA = Gesamtausgabe, Frankfurt am Main: Klostermann.

SZ = *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 19. Aufl., 2006.

・ Enders, M. (1999), *Transzendenz und Welt. Das dasinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs*, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.

・ Görland, I. (1981), *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers*

Denken, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

・ 金成祐人 (2017a) 「全体における存在者としての自然——前期ハイデガーにおける自然概念再考」、実存思想協会編『実存思想論集』、第三二号、理想社、一〇九―一二五頁。

・ 金成祐人 (2017b) 「世界とは何か」を問う三つの道——形而上学期のハイデガーの世界概念——、『現象学年報』、日本現象学会、第三三号、五九―六六頁。

・ 榊原哲也 (1994) 「フッサール——超越の問題をめぐって——」、大橋良介編『ハイデッガーを学ぶ人のために』世界思想社、一四六―一六六頁。

・ 田鍋良臣 (2014) 『始源の思索——ハイデッガーと形而上学の問題』京都大学学術出版会。

・ 細川亮一 (1992) 『意味・真理・場所』創文社。

・ 丸山文隆 (2013) 「ハイデッガーの存在一般の意味への問いと超越の問題系」東京大学大学院人文社会学系研究科・文学部哲学研究室『論集』、三二号、一六九―一八二頁。

・ 峰尾公也 (2019) 『ハイデガーと時間性の哲学——根源・派生・媒介』溪水社。

(金成祐人・かんなりゆうと・帝京大学)

考えるとき話しているのか —— フッサール「独白」概念をめぐる

京念屋 隆 史

はじめに

ひとは考えるとき何をしているのか。例えば風呂の中で明日の天気について考えている人は、お湯の暖かさの感覚をもち、自分の手足が視界に映っているかもしれないが、こうした現実起こっている事柄は彼の思考内容とは何の関係もない。さらには思考する人をこのように外から眺める視点をとらず、まさに私が思考しているときには、ただ思考された世界だけが現象しており、こうした目の前にある物事は何も意識されていない。だとすればなぜ、何も現実と関係のない事柄について、いま現実¹に思考することができるのか。

この問いに対して、われわれは人と話すときだけでなく思考するときにも心の中で言葉を使っているからだ、という答えがありうる。内語は思考とその意味内容において密接な関係をもち、かつそれが心の中で見られていること²によって、対象へと向かう思考を現実において媒介しているのだ、と。

しかし本稿はむしろ、思考が内的言表によるという見方に対する、次のような疑念から出発してみたい。例えば柏端(2016)は「思考は頭の中にあるが言語は(たぶん)ない」と題された節でこう述べている。「独言や内語の存在を否定するつもりはない。[...]」だがこれは思

考の一種なのだろうか。心的表象の一種なのだろうか。私にはこれは、どちらかといえば、身体表面にはつきりと現われない発話行為の一種であるように思われる」(柏端 2016, p. 99, 註15)。私はこの問いを次のように言い換えてみたい。確かにわれわれは心の中で言葉を発することはある、だがそれは考えることと事実似ているだろうか。考えるとき絶えず心の中で独り言を呟いているというのは——思考が媒介なしに世界に届くというのと同じくらい——何か不自然な見方ではないか。それはせいぜい話しながら考えているというだけで、決して考えることそのものにはならないのではないか。

にもかかわらず本稿は、思考を直接成り立たしめるような言表があることを主張する。そしてそのために、内的な言表の中には上述のような発話ではないものが、つまり「私が話す」ものとは異なる言表の経験がある、という可能性を考える。このため本稿の議論は一貫して、(内的発話を含めた)通常の発話と内語との間の差異の探究へと向かう。本稿はまず、『論理学研究』第一研究のフッサールが「独白」に与えた、「告知」の機能を持たない言表であるという規定を明らかにする(第一節・第二節)。そしてこの独白の非告知性を、デリダが「声(vox)」(これは独白の別名である)に与えた「自分が話すのを聞く」という特徴づけを手がかりに、別の角度から考察する(第

一 表現と告知

一―「思想」の二義性

フッサールによれば、通常、言葉は「意味機能」に加えて「告知(Kundgabe)」の機能をもつ。意味機能とは、「SはPである」という言葉(例・明日は晴れである)が〈SはPである〉という意味内容を表現することである。これと対比されるのが告知機能であり、誰かが「SはPである」と言えば、その言表は「彼は『SはPである』と考えているようだ」ということを指示する(その指標となる)だろう。フッサールは次のように述べている。

「[...]すべての表現は伝達的言表においては指標として機能する。そうしたすべての表現は聞き手にとっては、話し手の「思想」を、すなわち話し手の意味付与体験を表わす記号として「[...]役立つ。このような言語的表現の機能を告知機能と呼ぶ。(Hua XIX: 40)

ここで話し手の「思想(Gedanke)」と呼ばれているのは、聞き手によって話し手に帰属させられる、「彼がそう思っているらしい」ところの考えのことである。コミュニケーションは全面的にこうした言表の告知機能に基づいている。というのも告知は、話し手が自らの思想を言葉へと表明すること(Außerung)と厳密にセットで機能するからだ。すなわち、話し手は思ったことを言い、その言われたことが翻つ

て彼の思っていたことを指し示すという仕方では、表明と告知とは同じ事柄の二側面なのである。

ところで、ドイツ語の „Gedanke“ という語は、例えばフレイゲにおいてそうであるように、文が意味している当の意味内容そのものを指すことがある。この二重性は、フッサールが、他人への伝達においては「思想は意味という仕方では表現されるだけでなく、告知によって伝達される」(Hua XIX/1: 43)と言うときにも含意されているものである。そこで本稿では、一方で、告知される現実的作用としての思想を『思想』と記し、他方で、文が意味し主観が思念する理念的内容としての思想を〈思想〉と記し分けることにする。私の見るところ、こうした両義性は両者を峻別すること以上に重要であり、そのニュアンスづけを残しておきたいと思うからである。

一― 独白の無人称仮説

意味される〈思想〉がもつ理念性について、フッサールは次のように述べている。

われわれが言明の反復のうちで同一のものとしていつでも明証的な意識へともたらしうるようなこの同一の意味のうちには、判断作用(Urteilen)や判断者(Urteilende)はまったく見だされえない。(Hua XIX/1: 49)

ここで、告知される『思想』が必ず話し手の思想であったのに対して、言表が意味する〈思想〉は話し手のものではない。それどころ

二二一 想像された発話

さて、「独白」ということでフツサールの念頭にあるのは、想起ではなく想像された言表であった。想像が想起と異なるのは、想起された対象は過去の實在であるが想像された対象は實在しないという点、つまり存在定立の無さという点に尽きる。

しかし、非定立性は非告知性へと直結するわけではない。想像された言表の中にもまだ告知機能を持つものがあるのだ。例えば、ある言表を過去に彼が言ったことだと思っていたが、実はそれは記憶違いであり、自分が想像の中で彼にそう言わせていただけだったと判明することがありうる。これは存在定立が外れて想起が想像へと移行する例であるが、この移行における違いはただ、その話し手が現実の彼であるか架空の彼であるかという点にしかなく、彼が発話者でありその『思想』を表明している、という構造そのものにはいかなる変化もない。つまり言表が指標として機能しないためには、實在するものとして想起されても、實在物として想像されてもならないのである。本稿ではこうした告知機能をもつ言表を、独白ないし声と区別して「想像された発話」と呼ぶことにする。

こうした想像された発話はおそらく、次のフツサールの例示の中にも混入している。

確かにある意味ではひとは孤独な言表においても話している。「…」例えば誰かが自分自身に対して「お前は悪いことをした、これ以上そんなことをしてはいけない」と言うような場合である。しかしこの場合ひとは本来の意味で、すなわち伝達的な意味

で話しているのではない。ひとは自分に対して何も伝達してはおらず、ただ自分自身を話し手および伝達者として表象しているにすぎない。(Hua XIX/1: 42)

ここでのフツサールの関心事がただか伝達に関するものである限り、本稿はそれに異論を持たない。しかしこの「お前は悪いことをした」が告知機能をもつこと、つまり私の『後悔の意』の表明であることは明白ではないだろうか。というのも主観は自分に話しかけながら「自分自身を話し手および伝達者として表象」(sich)しているからである。このとき「お前は悪いことをした」というのはその私という話し手が持っている『思想』として表象されることになるだろう。その限りで、この内的な話しかけは独白ではなく想像された発話に分類されるべきなのである¹⁾。

二二三 「孤独な心的生」とは何か

これまで見てきた告知機能をもつ言表のタイプを、一般に「発話」と呼ぶことができる。発話の特徴は、言表文の表象に加えて、その発話者が共に表象されるという点にある。別言すれば、言表の表象が与えられたなら、その話し手を世界の中から一人選んで探し出さなければならないのだ。そしてこの選別プロセスは話し手としての自己を他者と同列に扱ふ(同、本稿二二一)。かくして発話は言表と言表者がセットになった複合表象になる。

だからフツサールのいう独白とは、この意味での「発話」であってはならない。このことを見るには、独白と想像された発話が入り混

じる次のようなケースを見るのがよいだろう。例えば考えながら議論していた相手の発言が念頭に浮かび、しかし「それは違う」と考え、また自分の中でその続きを考えていくとしよう。ところで私は、それは違うと思うとき、それは違うと話しているのではない。というのもそのとき私は彼に言い返しているのではないし、それは違うと考えたうえで、それを意見として表明しているでもないからだ。私はただ単にそう考えていたのであって、それをまだいかなる行為としても表象してはいなかったのである。このように、フツサールのいう独白は、その語の見かけに反して、「私が独白している」という表象を含まないものなのだ。

言表が思考する私のものであるためには、いやむしろ〈思想〉を担うためには、他人の発話でも自分の発話であつてもならず、いわば誰のものでもない言表であらねばならない。それは誰にも帰属させられず、どの主体をも選ばないという条件のもとでのみ、思考する私の言表であることができる。だからフツサールの言う「孤独な心的生」とは、あらゆる他者の不在において、独白している私だけが存在する場のことではない。そうではなく、他者であろうと自分であろうと、およそ話し手としての主観一般が不在であるような場のことなのである。このような言表のタイプだけが独白と呼ばれるにふさわしい。その本質は、発話者の表象を伴わない、言表のみの単独表象であること、という一点に尽きる。

三 「心の声」の文法学

本節以降では、前節までで示した独白の非告知性をより具体的に、

かつ別の角度から究明することを目指す。その発端として私が特別に取り上げて考察したいのは、漫画における思考と独白モノローグの描写であり、その「吹き出し」と呼ばれる記法である。漫画の吹き出しには大別して風船型と泡型の二種類があり、風船型の吹き出しは登場人物の通常の発話を表す記法である。そして泡型の吹き出しは人物が考えている内容を、いわゆる「心の声」として表す記法である。

本節はこうした漫画の記法の文法的考察を出発点にとり、私の実際の思考作用を（体験の反省等によつて）記述することから始めない。その理由は、後に見るように、考えることの現象そのものを直接見ることには或る本質的な困難があるからだ。それは一言でいえば、最も手前にあるものを見ることの困難である。つまり、このあまりに近すぎる現象へのアプローチはむしろ、見るための距離を必要とするのだ。

三二 二種類の吹き出し

漫画においてその距離は、登場人物によつて内側から生じられた世界を、無視的な客観的世界の上に重ね描きすることによつて実現されている。漫画の描写の一つの約束事は、読者がその作中世界を、程度の差はあれ、神のような超越的視点から見渡せるということだ。だから登場人物の内面もまた等しく客観的に描かれる。泡型の吹き出しもまたそうした道具立ての一つであり、それは本来なら見えないはずのものを可視化して描く。

ところで、ここで「見えない」とはどういうことか。もちろん当人の思考は他人からは見えないが、しかしそうではなくここで強調した

いのは、実は当人から見えていない、という意味での不可視性である。発話を表す風船型の吹き出しであれば、自分の口元から湧き出した、世界の中に産出された一個の対象として知覚することができる。しかし泡型の吹き出しはこれと違って、例えば彼の隣に、あるいは部屋の中に存在すると語ることはできない。それは他の事物との境界づけにおいて捉えられているものではなく、またより重要なことだが、自分の頭から吹き出ているものとして知覚されているものでもない。思考する人物はただ吹き出しの中身だけを見て、その内で生きるのだ。

さらにもう一つ、特筆すべき差異を挙げたい。それは、風船型のそれとは違って、泡型の吹き出しは必ず、その人が本当に思っていることを表すということだ。つまり、泡型で嘘をつく、といったことは起らない。実際、そうした場面を見たことがあるだろうか。おそらくないだろうし、そしてまた、ただ偶然そうなっているのでもないだろう。

その理由は、一方ではもちろん作劇上の都合ではある。すなわち、発話だけでなく独白も嘘だと仮定すると、漫画の読者からみてその人物が何を考えているのかが分からなくなってしまうからだろう。嘘を吐いていることを描く最も簡単な方法は、風船型の吹き出しと泡型のそれとを内容的に矛盾させることだ。つまり、風船型で描かれた公的な発話と、それを打ち消すように泡型で描かれた私的な独白があったとすれば、読者は後者の方を信頼し、こちらが本音なのだ、と気づく。だが、まさかその独白もまた嘘である、などと想定しない。というより、もしそれもまた虚偽であるなら、さらにその後で誠実に語っている場面が今度は描かれるべきだろう。それが漫画の文法と世

界構造に対するある種の信頼である。このように、漫画の読者は人物の内面まで見渡すことができ、それゆえ必ず、その人物が嘘をつかずに本当に考えている場面を眺めることができる。

三十一 自己の内面

だがこれは、単なる漫画の文法を超えた、思考一般につきまとう構造的な制約でもあるのではないか。すなわち、もし独白もまた嘘であるとしたら、今度は自分自身が、自分がいった何を考えているのか分からなくなってしまうのではないか。漫画においては作者は読者に分かるように書くように、思考においては誰もが自分に分かるように考えなければならぬ。そしてそのために人は、自分がただ発言しているのではなく、それを言うことがまさに思うことそのものであるような、嘘をつけない言葉を使う場面があらねばならないのではないか⁴。

漫画の読者が覗き見ていたのはそうした言語の原光景だった。それは、人の内面をもくまなく見渡せる世界構造の下での特権的な眺めである。ところでこの特権は、誰もが自分自身については現に持っているものではないのか。人は自身の外的な振舞いから内語に至るまでの完全な文脈をもち、自分に対して隠されたものを持たないのだから。

にもかかわらず、言表が私の思考そのものをなす場面、私とその根源的な言葉を語っている場面、それは私に対してそれとして現前することのない領域なのである。すなわち、私の思考がある言葉によって構成されるとき、私は、自己自身を構成しているまさにその言葉を

翻って見る——見るといふ關係に立つ——ことができない。というのも、いま、漫画の中に描きこまれ、読まれているのがこの私であるとせよ。まさにそのことによつて、私は通覽する読み手の資格を失ひ、世界の中に投げ込まれ、そして自己自身は一つの盲点となるだろう。

これが前項で述べた不可視性の意味である。自己のうちには、場合によつては他人には見え、しかし自分からは原理的に見ることができない不可視の領野がある。そしてこの盲点の存在はある積極的な意味をもつ。すなわち、私は自分の独白の読者であることができず、私の声の「聞き手」であることができないということこそが、人が思考するのを眺めるのではなく、私が思考するための条件なのである。そして、私が自身に対して持つている特権とは、自己の内面をくまなく対象的に捉える能力ではないのだ。

四 声の源泉の現象学

漫画の文法とその二重化された眺めの下でなされた前節の考察は、独白の非告知性もつ二つの特徴、すなわち嘘をつけない、自分を聞くことの不可能性、という諸特徴を示していた。本節はこのそれぞれに原理的な説明を与えることで結論に代えたい。

四一 防壁としての告知機能

泡型の吹き出しは風船型と違つて、その中身がもつばら言葉である必要はない。つまり、吹き出しの中に言葉ではなく対象そのものを描けば、思考ではなく想像を表すことができる。だとすれば、世界内の

諸対象のうちの一つであるところの発話を、その中に描くこともできないはずだ。すると泡型の吹き出しの中に、風船型の吹き出しが入れ子になつて描かれることになるだろう。これが本稿二二で見た想像された発話にあたる。

泡型の吹き出しの中に直に書かれず、風船型の入れ子を介して書かれた言葉は、その主観の思考内容をただちに構成することがない。このような間接的な言葉の様態があるといふことは、嘘をつけるようになること以上の重要な意味を持つ。もし内的な言表が何であれ思考を構成してしまうなら、つまり心の中でただ言葉を表象するだけでもそれが私の思考内容に直結してしまうなら、私は心の中ですらうかつに発言できないことになるだろう。公共の場でうっかり言つた発言がその人の思想として把握されるように、うっかり発した内的発話が自分の思想そのものだと自分自身に見なされてしまうのだとしたら。言葉がつねに思想に融即してしまうならば、そのような言語は思考の役に立たない。

それゆえひとは心の中で意図的に発話することも、自らの『思想』を表明してみることもできなければならぬ。そのような「独白」は、舞台上で登場人物がする台詞としての独白に似ている。例えばハムレットは誰もいないところで「言ってみせて」おり、本心からの心情吐露を自己自身に演じてみせてもいる。だからそうした発話は——決して虚偽ではないにせよ——実は額面通り受け取ることとはできないものなのだ。

四二一 盲点からの触発——声の自己触発

本稿三二で見たのは、思考と声の現象のうちには、自己であることととって構成的な盲点、自己への非現前性があるということだった。本項ではこのことを、デリダの「自分が話すのを聞く (*s'entendre parler*)」という声の規定を手がかりに考察してみたい。

まず、声は話すというよりは聞かれる (*s'entendre*) ものとして体験されるという点、それを「私が話す」という能動性から出發して捉えることはできない、という点は理解しやすいだろう。実際、私は考えるときもつばら考えており、それでいわば手一杯なのであって、それを何かに表明することは別の仕事が必要になるように思われる。それだけでなく前項で見たように、話すことは一般に思想そのものに直結しないように体験される。それゆえ、心の中で私が故意に話そうとしたものは何であれ発話以上のものには、つまり考えることそのものにはならない。

ここには、話すのではなく「聞く」という契機の必要性が確かに認められる。一般に、聞くとは話されたものを聞くこと、つまり話す過程と聞く過程の間の差異を前提とした能作であって、そうした差異が声にも必要となるのだ。考える者と話す者が一致するのは私が話しながら考えている場合にすぎず、もつばら考えるためにこそ或る差異が残るのだからならぬ。言い換えれば、思考するとは、私が考えかつ話す必要がなく、ただ話されたものを読むことのみで専念できるといふ状態に近い。

にもかかわらず、声において表現されているのは——私が表明したのではないにもかかわらず——私の思想である、という点に注意しな

ければならない。つまりこの点で、声の現象は通常の聞くこととしても、その単なる受動性としても捉えることはできないのだ。実際、それは誰かから語りかけられるのを聞くといった経験とも異なり、声を発している者は見当たらず、その言表の起点は「誰か」として捉えられることもない。

そしてその帰結として、声を聞くことは告知の聴取 (*Kundnahme*) とも区別されねばならない。通常、例えば他人の発話を聞くときも、私はそれを解釈することで文の〈思想〉を得る。しかしそれは私の〈思想〉そのものだと思わなくてはならず、その話し手の『思想』として彼に帰属されねばならないものである。しかし声ではまさにこのことが起こるのだ。つまり私が、言表から得た思想を——その起源の不在ゆえに——誰にも帰属させることができず、結果として自分のものにしてしまう、ということが。

ひとは、その起点が不可視であるような、盲点に発する触発を何であれ自己に由来するものとして捉えてしまう。というより、そのような仕方では触発するものが自己になる、と語るべきだろう。というのも、そうした触発に先立って存在する自己なるものはもはや考えられないのだから。かくして、誰のものでもない言表こそが「私は考える」を成り立たせ、私が産出したのではない言表だけが思考する私の能動性を構成するのである。

註

1 内語の外延を想像された発話の外延から区別するという発想を、筆者は、永野 (2015) が扱っているような、内語にまつわる現代の

心理学的諸研究から学んだ。それらの研究はどれも、心の中で発せられた言葉なら何であれ「内語」と呼べるはずだ、という前提を疑うことから出発している。なお、想像された発話には大別して、話している自分も含めた発話の場面全体が想像される場合と、そうではなく現実の私が「今まさに自分が置かれている状況で」(Gregory 2016, p. 665) 話すこと(だけ)を想像する場合がある。

2 とはいえ興味深いことに、私は心の中で(しばしば気づかずに)実際に言い返していることがある。つまり、こうした想像された発話の形をとって、自己の内面があらかじめ外化された形で生み出されることがあるのだ。そのとき自己の思想は、自分のものであるにもかかわらず、(本稿三二二で指摘するような盲点なしに)対象的・客観的に認知可能な仕方を経験されることになる。

3 単なる内的発話ではない、真正の内語を反省することは経験的にもすでに困難を含む。例えば Hurlburt et al. (2013) は、内語にまつわる当人の報告が実は信用に足るものではないこと、またその内観にはある種の習熟を要することを指摘している。

4 この論点に関して、永井(2018)における「嘘をつけない言語としての私的言語」と題された節(pp. 277-280)ならびに「嘘のお祈り」の不可能性(p. 215f.)を参照。

5 だから内語は、私がそれを語っている現場が目撃されることによって指標化され、思考そのものであることをやめる。それによって、世界内の出来事へと向かっていた思考は、それ自身が自己の内面で生じた一つの出来事として捉えられ、その志向性(だけ)を失うのだ。このことと現象学的還元との関係の究明については他日を期すことにしたい。

6 例えば統合失調症における言語性幻聴がこれに該当する。デリダはヴァレリーに反して内語を幻聴からはっきりと区別する。というのもデリダの言う声の源泉の「超越論的他者性」とは、そのようなすでに構成済みの自己に外から降りかかってくる他者性ではなく、その超越論的自我そのものを内側から分割しつつ構成する他者性であるからだ。それは幻聴のように普通に聞こえる話し声ではなく、自分を聞くことができぬ声、その源泉、発話の起点の現前において聞くことのできない声である。「鏡はない。そこにおいて私は自分の文体に対する盲者であり、自分の声の最も自然発生的なものに対する聾者である」(Derrida 1972, p. 353)。

文献表

- Derrida, J. (1967) *La voix et le phénomène*. PUF.
- Derrida, J. (1972) *Marges: de la philosophie*. Les Éditions de Minuit.
- Gregory, D. (2016) "Inner Speech, Imagined Speech, and Auditory Verbal Hallucinations", *Review of Philosophy and Psychology*, 7(3): pp. 653-673.
- Hurlburt, R. T. & Heavey, C. L. & Kelsey, J. M. (2013) "Toward a phenomenology of inner speaking", *Consciousness and Cognition* 22: pp. 1477-1494.
- 柏端達也 (2016) 『コミュニケーションの哲学入門』慶應義塾大学出版会。
- 永井均 (2018) 『哲学の密かな闘い』岩波現代文庫。
- 永野景瑚 (2015) 『言語性幻聴の説明における内語観の検討』慶應義塾

大学修士論文。

(京念屋隆史・きょうねんやたかし・法政大学)

隠喩の現象学

佐藤 駿

人間は生きものだということを言おうとして、私たちは「人間は生きものだ」と言う。では、誰かが「人間は狼だ」と言うとき、彼は何を言おうとしているのだろうか。あまりにもあからさまに偽なるこの言明は、文字通りに人間が狼だということの意味しているわけではないだろう。それは隠喩なのである。では、それは何を意味しているのだろうか。私たちは隠喩を用いていったい何を表現しているのだろうか。

『論理学研究』や『イデー』(第一巻)などで展開された、フツサールの表現と意味の理論はこの問いに特有の答えを与えるように思われる。私は本稿で、それがどのようなものであるかを示すと同時に、「隠喩の現象学」と呼びうるひとつの研究領域が開けていることを示唆してみたい。

まずは隠喩がどのような問題を含み、そこにどのような見解があるのかを簡単に示すのがよいだろう。二〇世紀中葉以降、隠喩をめぐる哲学的議論はM・ブラックの論考(Black 1955)がその「ランドマーク」(Johnson 1981, 19)となつてゐるので、そこで提示された相互作用説を簡単に確認することから始めたい(第一節)。次いで、隠喩に対する現象学的分析を与え(第二、三節)、これを相互作用説と対照することによって、本稿の見解の要点をあらためて明らかにする(第四節)。

一 隠喩の相互作用説

本稿ではさしあたり「隠喩(metaphor)」を次のような言語表現として扱う。すなわち、ある語を、それに適用することが一見して明白に偽なる言明をなすことになるような物事に適用して得られる有意味な表現が隠喩である。アリストテレスの言葉を借りて簡潔に言えば、それは「ほんらい別のことを表す語を転用すること」にほかならない(『詩学』1457b)。例えば「人間は考える葦である」という言明は隠喩的である。人間は葦(植物)ではない。そのかぎりでの言明は明らかに偽である。しかしナンセンスではない。それどころか、人間に関する何らかの洞察、あるいはある特定の人間観を表現する言明として人口に膾炙している。

「人間は考える葦である」と言うかわりに「人間は考える葦のようなものだ」と言えば、これは直喩(simile)である。多くの場合「AはBである」という形式の隠喩的言明(Bを隠喩の焦点とする)には「AはBのようである」という形式の直喩的言明を対応させることができ、しかも後者は隠喩の場合と違って問題なく真であると言える余地のあることから、隠喩は直喩の省略であるとか、隠喩は直喩によって適切に言い換えられるとかいう考えが成り立つ。実際、隠喩が省

略された直喩であると見なせるかどうかは隠喩をめぐるひとつの重要な論点であるが、これは、隠喩には直喩や字義的 (literal) な言い回しを持ちえない隠喩に独自の内容があるかどうかという一般的な問題の部分として扱われよう。もし隠喩が、隠喩を用いない字義的な言い回しに、(表現形式と見た目以外の) 何のロスもなく言い換えられるのであれば、隠喩とは、本来は真なる言明をあえて偽なる言明の形式をとることで表面上の効果を狙った文体上の装飾・工夫にすぎないということになる。

隠喩をめぐる現代の哲学的議論の出発点となったブラックの論考 (Black 1955) の積極的な主張はこの点に関わる。隠喩が直接的・字義的な言い回しのかわりに用いられているにすぎないという見解 (「代替説 substitution view」) や、隠喩は省略された直喩であるという見解 (「比較説 comparison view」) に対する代案として「相互作用説 (interaction view)」が整理される²⁾。

例えば「人間は狼だ」という隠喩的言明を理解するとき、私たちは隠喩の「焦点」となる「狼」という語の「意味の拡張」を意識していなければならぬとブラックは言う (ibid., 286)。³⁾ 「人間は……である」という、隠喩の焦点を取り巻く「枠組み」によっていわば強いられる、この「拡張」の説明が相互作用説の実質である。相互作用説にしたがえば、この言明には、その枠組みに含まれる (人間) と、隠喩の焦点の (狼) という二つの主題がある。第二主題である狼から「連想される通念の体系」 (ibid., 287) 、あるいは「連想された含意」 (ibid., 288) が、いわば「スクリーン」 (あるいは「フィルター」) のように、第一主題である人間に働く。狼の体系は、人間の体系の「ある細部を抑え、ある細部を強調」し、そうして「我々の人間観を組織する」

(ibid., 288)。「狼」の拡張された意味は、二つの主題間に働くこのような作用のうちに存する。実際、刺激的な隠喩の多くは、一般にはほとんど似ているなどとは思われない二つの主題を持つが、隠喩は、そのような場合には「予め存在する類似性を定式化するというより、類似性を創り出す」 (ibid., 285) とさえ言えよう。ところが、字義的言明にパラフレーズされてしまえば、このような二つの主題の協働の働きと成果は期待できない。したがって、隠喩独自の内容は失われてしまう。

字義的な表現へのパラフレーズはどうしても喋りすぎになってしまふ——そしてまちがった強調を伴う。私が最も強調したいことの一つは、このような場合に失われるものが、実は認知的内容 (cognitive content) だということである。字義的表現への言い換えで問題になる弱点は、いやになるほど長たらくうんざりするほど露骨になりかねないということではない (また文の質が劣化することでもない)。それは翻訳として失敗なのである。なぜならそれは、隠喩が与えたような物の見方 (insight) を与えることができないからである (ibid., 293)。

以下の論述を先取りして言えば、私たちのアプローチは、隠喩表現を言葉の単なる装飾とは見なさず、その言明にはそれ固有の認知的内容があると考える点では相互作用説の主張と合致する。しかし、その内容が何であるかについての見解は異なるものになるだろう。

二 表現原理

さて、フッサールの表現理論を踏まえて分析を加えると、私たちは隠喩に対する独自の見解をそこに展開することができるように思われる。まずは表現・意味・認識の関係に関するフッサールの見解を整理する基本的原理を定式化し、これを論述の手引きとして用いたい。個々の主張に関する解釈や論争には踏み込まず、簡潔に、そして明確に述べられることだけを取り上げてまとめよう。『論理学研究』については、主にその「第一研究」から次の三点を確認できれば十分である。

- L1 表現が表現として現出するということは、当の表現を理解する作用、すなわち意味付与作用ないし意味志向（以下では便宜上、単に「意味作用」と呼ぶ）があるということである（XIX/1, 44）⁴。
- L2 意味作用は、場合によっては認識作用の構成要素であり、その場合には意味充実化作用と一体となっている（*ibid.*）。
- L3 表現が表現しているのは、意味作用を充実化する作用である（*ibid.*, 45）。

これらを整理して次のような原理に定式化することができるだろう。ここではこれを便宜的に「表現原理」と呼ぶことにしたい。

表現原理： $(\forall b)(\forall f)(E(b, f) \leftrightarrow A_b(f))$

この原理が述べているのは、意味作用と充実化作用とそれぞれ特徴づけられる作用のあいだに成り立つ普遍的な関係である。すなわち、

作用 b と作用 f が認識の統一 $E(b, f)$ を構成するということと、 f は b によって意味を与えられる表現 A_b によって表現されるということとは同じなのである。

『論理学研究』が、このようにもっぱら「作用」について論じているのに対し『イデーネ』第一巻は、表現と意味、そして表現される体験について、その対象的（「ノエマ的」）観点から語り出す。ここでも次の点を確認できればよい。

- II あらゆる志向的体験は、ある対象を思念しており、その思念されたありさまにおける対象もまた現象学的に、ノエマ的に記述できる（*cf.* III/1, 202-5）。
- I2 思念されたありさまにおける対象、「いかにあるかというありさまにおける対象（Gegenstand in Wie）」が、対象的・ノエマ的意味（Sinn）である（*cf.* *ibid.*, 203, 303）。
- L3 表現において表現されるのは対象的・ノエマ的意味である（*cf.* *ibid.*, 285f.）。

II は特に説明は不要だろう。I2 と I3 の重要性は、表現原理が作用についての主張としてではなく、作用の対象的内容についての主張として解釈することを可能にするという点にある（本稿では以下「ノエマ的・対象の意味」という語の多義性を避けるために「対象的内容」という言い方を用いる）。とりわけそれは、表現されるものが直観的体験（作用）ではなく、当の体験における対象の与えられ方であると言うことを可能にする。

結局、上に定式化した表現原理と併せて考えれば、あらゆる志向的

体験の对象的内容は、この内容を固有の（充実化する内容）として持つような意味の表現によって表現されるということになる。以下では「表現原理」として、作用（体験）から対象的内容へと適用範囲を拡張されたそれを念頭に置くが、体験（作用）とその対象的内容との区別にはさしあたりこだわらないことにする。

三 隠喩によって表現されるもの

三・一 対象が何かとして与えられるということ

さて、上の表現原理を踏まえて言えば、「 A_b 」が隠喩である場合に b と相関する f とはどのような体験かを明らかにすることが、隠喩の現象学的分析の基本的課題となる。そうした体験にこそ、当該表現の意味の現象学的起源があるはずだからである。

まずは隠喩を離れて、例えば「これは机である」といった単純な単称言明を考えてみよう。この言明の意味作用を充実化する体験とはどのような体験だろうか。言うまでもなくそれは、対象が机として与えられているような体験である。では（対象が机として与えられている）ということはどういうことだろうか。比較的わかりやすい説明が『自然と精神』講義（一九一九年）のうちにあるのでこれを引いておこう。

見台 (das Pult) は私たちに、知覚によって、それを規定する意味 (Sinn)、つまり「見台」という名前が示唆するような意味を具えた対象として与えられる。それゆえ、一般的なものを挙げれば、空間的な対象として、空間的に閉じた対象として、延長的メルクマールを伴う対象として与えられるのである。この意味は、

可能な知覚、可能な現出の規範 (Norm) を描いている (Mat IV, 38)。

知覚において対象が何かとして与えられるということは、その対象が、私たちがその対象に期待すべき（動機づけられた）可能的知覚の全体（地平）を伴って与えられていることだと言えよう。そのように意識されている全体がその体験の対象的内容である。この知覚における内容が充実化として機能するような意味作用を遂行すること（わかりやすい仕方では、判断すること）が「認識する」ということにほかならない。これに伴って、その対象のあり方 (Gegenstand in Wie) が「見台である」と表現されるのである。

三・二 隠喩において対象は何として与えられるのか

では「 A_b 」が隠喩である場合はどうであろうか。例えば、ある人について誰かが「あの人は犬だ」と言ったとする。この隠喩的言明として表現されることになるような体験 f とその内容とはどのようなものだろうか。もちろん、ある人が犬として与えられているような体験ではない（人が犬として与えられることはない）。では、一体それはどのような体験なのか。

「すぐれた隠喩をつくることは、類似を見てとることである」（『詩学』1459a）。私たちが隠喩を用い、また理解する際に、確かにしばしば手がかりとしているのは、語られる対象が他の何かに似ているという関係であろう。AとBとがそのような関係にあるということは、AとBとは異なるが、しかし（ある点で）（同じ何か）として把握でき

るということにほかならない。そして、F、G、H…という特徴を具えた諸対象を〈同じ何か〉として把握できているとき、新たに与えられた対象がそれらの特徴を持つているならば、この対象もまたその〈同じ何か〉として認知される。このとき、これらの諸対象が〈同じ何か〉として与えられる、その一般的な〈何か〉を、再びフッサールの用語を借りて「類型」と呼び、例えば「T[F、G、H…]」のように仮に表すことにしよう。「F、G、H…」はそれぞれ、その類型に属する対象が共有している性質を表す⁷⁾。すでに見たように、対象が何かとして与えられるということは、こうした諸特徴を持つものとして対象が与えられ、まだ実際には与えられていない部分についても、そうした特徴を期待すべきものとして与えられるということである。対象がこうして類型的に与えられるとき、例えば、対象が〈机〉類型的に与えられるとき、その当の経験は「それが机である」という言明を充実化する。

さて、こうした類型的は、異なる複数の対象に何らかの共通性が認められる場合には、原理的に、言え、任意に、形成されうる。例えば、ある人の独特の振舞いや性格などが特に目についたとしよう。そして、他の点はさておいて、そのあり方が犬のそれと同じだということに気がつくならば、たとえ犬と人間とが表面上は、まったく似ていなくとも、そこには、ある特定のあり方をする人間にも、〈犬〉類型にも含まれる共通の特徴からなる新たな類型が構成されうる。類型 T₁[F、G、H…] と類型 T₂[G、H、I…] のいずれもがそれに属するような類型 T₃[G、H…] である。このとき、当の人はある特定のあり方をする〈人間〉とも、〈犬〉とも端的には言えない第三の、独特な〈何か〉として与えられているのである⁸⁾。そして、この第三の独特な〈何か〉として、対象が与えられている体験は、この体験を固有の充実化作用とす

るような新たな意味作用を可能にするだろう。この新たな意味作用の媒体として、旧類型の一方を表現する語彙「犬」がそのまま用いられるとしたら、それは典型的な隠喩となる。例えば「人間は犬だ」という隠喩的言明がなされるのである。充実化という観点から言えば、「A₀()」が隠喩である場合の体験 f は、当の第三の独特な類型のもとに対象が与えられている体験にほかならない。

もちろん、上に述べてきたことが正しければ、「犬」という表現は多義的になる。それは一方で〈犬〉という対象の類型的所与性を表現すると同時に、いまやあの第三の類型的所与性の表現としても機能しているからである。もし、隠喩に「意味の拡張」(ブラック)が伴うのでなければならぬのだとすれば、その理由はこの多義性に求められよう。

四 相互作用と隠喩の内容

さて、私たちが上で描いてみせた分析に——とりわけ隠喩が何かしら複雑なプロセスに関わっていることを示唆する点に、相互作用説に似たものを見出す向きもあるかもしれない。しかし、隠喩において表現されるものの何であるか、それゆえ隠喩的表現の内容が何であるかという点については、両者に大きな相違があるように思われる。私たちが述べてきたことの要点を、少し言い方を変えてまとめながら、これを明確にしてみよう。

表現原理にしたがえば、隠喩が何を表現するにせよ、表現と表現されること(意味)とのあいだに、他の表現の場合と区別される特別な関係があるわけではない。隠喩的言明にせよ通常の述定的言明にせ

よ、自身の体験している事柄を表現し、そして認識するものだという点では同じなのである。ところで、あらゆる体験が既存の表現で十分に特定されるような何かとして対象を与えるとはかぎらない。T₁（人間）として与えられる対象の独特なあり方T₂（ある独特な性格やふるまいなど）が認識的・実践的に十分な関心を惹く場合、私たちは、このT₂としての対象を適切に表現するために、当の対象がそれであり、T₂もそれであるようなT₂（犬、狼、葦、塩、etc.）を探し、語句としてT₁に固有の既存の表現を用いるのである。つまり対象の独特な与えられ方への気づきがあつて、隠喩はこの独特の与えられ方への洞察を表現するための手段となるわけである。

新たに気づかれた対象の独特な与えられ方を既存の表現を用いて表現するというプロセスは、少なくとも上に見たそれくらいは複雑なプロセスである。しかしそれは、隠喩の内容の複雑さではない。それは、話し手からすればその内容を言葉として表現するプロセス、聞き手からすれば言葉を特定するプロセスに属する複雑さである。あらためて述べれば、隠喩的言明の表現するものは、ある独特な与えられ方における対象ないしその体験であつて、この体験を充実化作用として持つような単一の意味作用の内容が隠喩的言明の内容なのである。相互作用説は、隠喩的言明が理解されるプロセスの説明を与えるものであるかもしれないが、それによって理解される当のもの（つまり内容）の説明ではないのだと言つてもよい。

例えば、いわゆる「死んだ隠喩（dead metaphor）」を考えてみよう（「テーブルの脚」「組織のトップ」「株価の暴落」「意識の流れ」「志向的内容」etc.）。一般に普及して、もはやことさらに隠喩として意識されることなくするとき、その表現は確かに何らかの心理的な効果、

その理解の難しさ、美的な趣き等々を失うことになるだろう。そこには、二つの主題の相互作用なる独特な現象も生じないだろう。しかし、当の表現の内容（意味）は、その表現が隠喩であることをやめたときに変わってしまうような何かではあるまい。相互作用の教説は、隠喩がいわば生き生きと意識されることの説明とはなりうるが、隠喩が表現し、伝えるものの説明を与えるものではないように思われるのである。

しかし他方で、私たちのこのような立論は、少々逆説的な結論を伴うように見える。私たちは隠喩の内容を、対象のある独特な与えられ方を充実化の条件として持つような意味作用の内容だと考えた。この点では、隠喩的な表現も、隠喩的でないと言われる表現も違いはない。どのような表現であつても、それがあつた独特な体験、またその体験での独特な対象の与えられ方（その独特さにどの程度の差があつても）をしかるべく表現するために用いられるという点では同じなのである。とすれば、私たちは隠喩的な表現と隠喩的でない表現、いわゆる「字義的な表現」との差異を実は消し去つてしまつていたのでないだろうか。もちろんそうではない。最後にこの疑問に対する答えを与えて、本稿を閉じることにしよう。

結び

繰り返しになるが、隠喩にせよ、他のどんな表現にせよ、それがあつた内容を直接の内容として持ち、ある認識を表明するものだという点では変わりはない。仮にその内容の同一性を問題にすることができるとするなら、隠喩的言明が持つのと同一の内容が、隠喩的でない語句

や言い回しの工夫（例えば「造語」）によつて表現されうることを妨げるものは——少なくとも、他の隠喩的でないと見なされるような言明がそうであるのと同じ意味では——何もないだろう。私たちはこのかぎりでは先の逆説的な結論を受け入れる。すなわち、隠喩にはそれしか表現できないような特別な種類の意味があるというわけではないのである。

しかしこのことが意味するのは、隠喩的な表現とそうでない表現とを区別するのは意味の種類の間違ではないということにすぎない。両者を区別するための視点はどこか別のところにある。

一般的に言えば、どのような表現が隠喩となるかは、既存の言語と、その言語をつくりあげてきた私たちの生活経験の根本的な偶然性に左右されるだろう。「人間は葦である」が隠喩であるのは、私たちの言語が、そこに表現されている認識のために用意されているような語彙を既存の語彙として持つていないからである。当の認識を的確に表現するような単独の語彙を持つ言語を想像してみればよい。そこでは同じ認識が隠喩を用いることなしに表現されるであろう。隠喩的表現とそうでない表現との相違は、私たちの経験のなかにいわば閃く認識と、利用可能な既存の言語体系の双方を含む独自の力学のなかで解積されねばならないのである。隠喩にしばしば認められる「創造性」を理解するための手がかりもおそらくはここにある。私たちの経験は常に新たな認識の可能性に開かれている。私たちがこれまでで体験したことのないような事柄に直面したとき、その体験を一個の認識として既存の言語内で表現しようとする努力がいわゆる創造的な隠喩に結実するのである。だとすれば、隠喩の創造性とは私たちの体験そのものの認識的創造性に由来するのだとは言えまいか。

こうした事柄に立ち入つて考察を加え、「隠喩の現象学」の標題のもとにさらに展開することは他日の課題とせざるをえない。その出発点となる考察を与えたところで、いちど筆を擱くことにしたい。

注

1 例えはクインティリアヌスは「隠喩は短い形式の直喩である」と書く (Watson 1875, Book 8, Chapter 6, 88)。興味深いことに、アリストテレスは反対に「直喩もまた隠喩である」(『修辞学』1406b)と書いている。これは「むしろ直喩はいっそう展開された隠喩なのだ」(Riceur 2003, 23; cf. 293)と読むのが素直な読み方だろう (cf. Johnson 1981, 7f)。本稿における隠喩の分析は、最終的にアリストテレスの言明をある仕方です持するものになることはここで示唆しておきたい。

2 実際、ブラックの論考がこの分野における古典であるという点のひとつの意味は、それが隠喩に対する哲学的見解を「代替説」(またその亜種としての「比較説」と「相互作用説」とに結果として整理することになった点にある (cf. Johnson 1981, 16-44; Riceur, 96-104; Kurz 2009, 7-29)。相互作用説の原型はRichard (1936, Chapters 5, 6)にある。

3 正確にはリチャーズ (Richards 1936) の主張をそう解釈している。
4 『フッサール全集』への参照はローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を示す。

5 この点については、また『論理学研究』における「充実化する意味」と「志向する意味」についての記述を参照 (cf. XIX.1, 56f)。ちなみに、

フッサールは『イデー』のなかで「論理の意味が表現である」「論理の意味が表現する」という単純化を行なっているが (III, 286)、これは「表現すること」と「認識すること」とのあいだの区別を(少なくとも外延的に)消去するに等しい。したがって、これは言語現象としての隠喩について語ることを多少難しくするのだが、今はこの点には立ち入ることは避けておく。

6 『フッサール全集資料集』への参照は「Ma」の略号のあとにローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を示す。

7 類型の概念については『経験と判断』(e.g. §8, §80, §83)、またその形成については『受動的綜合の分析』(§§40f.)を参照。

8 隠喩という現象を理解するにあたって、二つのものやその類似性という二項関係ではなく、その二つのものに関連して構成される第三のものを含んだ三項関係を考えなければならないという点については、むしろ美学の分野で Hester (1966) や Aldrich (1968) の優れた古典的論考がある。両者はアスペクト知覚の問題と隠喩とを関連づけるものである。

9 実際、ブラックは「隠喩は字義的な語彙の欠落を埋めるものである」とか「古い語に新しい意味を盛ることである」という考えを、それが成功した場合には「導入される新しい意味は字義的な意味の一部となり、もはや隠喩ではなくなってしまう」ということを理由に退けている (Black 1955, 280f.)。このラインで考えれば、隠喩は隠喩として死を迎えた瞬間に意味をその変質させるということになってしまうだろう。しかしそれは思えないのである。

文献

- Aldrich, Virgil C. 1968. "Visual Metaphor." *The Journal of Aesthetic Education* 2(1):73-86. [佐々木一九八六所収「視覚的隠喩」]
- Aristotle. 1984. *The Rhetoric and the Poetics of Aristotle*. The Modern Library. Translated by W. Rhys Robert and Ingram Bywater. [アリストテレス／ホラーティウス『詩学・詩論』松本仁助・岡道男訳、岩波書店、一九九七年・アリストテレス『弁論術』戸塚七郎訳、岩波書店、一九九二年]
- Black, Max. 1955. "Metaphor." *Proceedings of the Aristotelian Society* 55:273-294. [佐々木一九八六所収「隠喩」]
- Hester, Marcus B. 1966. "Metaphor and Aspect Seeing." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 25(2):205-212.
- Husserl, Edmund. 1950-. *Husserliana*. Martinus Nijhoff/Kluwer Academic Publishers/Springer.
- . 1999. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Felix Meiner Verlag, 7th edn. Hrsg. von Ludwig Landgrebe. (フッサール『経験と判断』長谷川宏訳、河出書房新社、一九九九年)
- . 2001-. *Husserliana. Materialien*. Kluwer Academic Publishers/Springer.
- Johnson, Mark. 1981. "Introduction: Metaphor in the Philosophical Tradition." In M. Johnson, ed., *Philosophical Perspectives on Metaphor*, 3-47. University of Minnesota Press.
- Kurz, Gerhard. 2009. *Metapher, Allegorie, Symbol*. Vandenhoeck & Ruprecht, 6 Aufl.
- Richards, I. A. 1936. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford University Press.

〔I・A・リチャーズ『新修辞学原論』石橋幸太郎訳、南雲堂、一九六一年〕

Ricoeur, Paul. 2003. *The Rule of Metaphor*. Routledge.

Watson, John Selby. 1875. *Quintilian's Institutes of Oratory: Or, Education of an Orator*. (In 2 Volumes). George Bell & Sons.

佐々木健一編『創造のレトリック』勁草書房、一九八六年

（佐藤駿・さとうしゅん・北海道大学）

他者経験と人間的世界の連関

吉田 聡

序

他者を他の主観として経験するとはどのようなことか。このことを明らかにすることがフッサールの他者論の主要な課題であった。この課題は、『デカルト的省察』「第五省察」で提示される「超越論的独我論 (transzendentaler Solipsismus)」(I, 121) の問題を解決するために要請される。「絶対的で超越論的なエゴ」への還元を行う現象学的考察は、「超越論的独我論」を主張することになるのではないか——この疑問に対して、フッサールは自我の「固有領域」への還元を行い、他者経験の構造を分析する。

しかし、その他者論に対しては、それが採る「他者の構成」という構図では他者のあり方を開示することはできないという趣旨の批判が向けられてきた¹。フッサールがこの構図を採るのは、その主な関心が、へいかにして他者経験は一種の間接的な経験に留まりながら成立しうるのか²とどう「共現前 (Appräsentation)」(I, 139) の構造に関する問題に向けられていたからであると考えられる³。だが、他者の構成の詳細を分析しても、明らかになるのは結局のところ構成の客観としての他者のあり方にすぎないのではないか——これがフッサールの議論に対する根本的な疑問の一つであろう。このフッサールの他者

論と対立しているように見えるのが、自我と非主題的な他者との関係を重視する議論である。

自我が世界における諸事象へと関わる際にすでに非主題的な他者への関係が成立している——この事態に関する考察の一つとして知られているのが、ハイデガーの「共現存在 (Mitdasein)」³に関する議論である。それによれば、私たちは日常的に「道具」を使うときに、すでにその道具の指示の連関の先にいる他者たちに出会っている。「感情移入」の体験によって他者がはじめて構成されるのではなく、むしろ共存在を前提として「感情移入」による主題的な他者把握が可能となる——このようにハイデガーは論じる⁴。

一見するとフッサールとハイデガーの他者観は対立している。しかし、実際にはフッサールの議論の中にも非主題的な他者に関する論点が見出されうる⁵。また、その非主題的な他者への関係は私たちが従う慣習・伝統や、知覚の対象とその地平の公共的性格に関するフッサールの記述の中で示されているという見解も提示されてきた⁶。

本稿では、この非主題的な他者のあり方に関連するフッサールの諸見解を発展させ、それらにさらなる内実を与える。その上で、そこから導かれる他者観によって他者問題がどこまで解消されうるのか、またそれでは解消されえない問題とはどのようなものなのかについて考

察し、他者問題の性質を新たな角度から捉え直すことを試みる。

まず第一節では、主に『純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想』第一卷（以下『イデーニI』）および第二卷（以下『イデーニII』）での議論の内実を検討し、自我の世界への関わりと他者の存立に関するフッサールの基本的見解を明らかにする。次に、〈自我が世界の諸事象へと関わる際に常にすでに他者の存立が前提されている〉という事態が、認識と行為のいかなる局面で示されるのかについて考察する。第二節では、認識する主観としての自我のあり方に着目し、『C草稿』での人間と動物（として理解されている存在者）の相違に関する諸考察を手掛かりとして〈他者の存立の前提〉という事態について考察する。続く第三節と第四節では、行為する主体としての自我のあり方に着目し、『イデーニII』と『C草稿』での議論を検討しつつ、自我が「実践的可能性」の意識によって行為を構想するという局面における〈他者の存立の前提〉という事態を開示する。その上で結論では、以上の議論により導き出された他者観の射程について考察し、他者問題の性質と構造を明らかにする。

第一節 〈各自の環境世界〉と〈同じ世界〉の関係

私たちは、自らが日常的に生きている人間的世界のことを、客観的世界・間主観的世界として理解している。そして、私の環境世界と他者の環境世界は、客観的に「同じ世界」として理解されている（*III/1, 60*）。この見解は『イデーニI』の自然的世界に関する記述で確認され、その後も維持される。こうした見解は単に自然的態度の範囲でのみ有効なものではなく、世界を構成する主観の本質的なあり方に

関わっている。『イデーニII』でもこのことは同様に述べられ、自我は他者たちと共に「一つの共通の環境世界」(IV, 185)を共有するということが確認される。ここで重要なのは、自我や他者がそれぞれ持つ環境世界と客観的世界は別々の世界として捉えられているわけではないということである⁷⁾。

この世界に関する洞察の内実について、『イデーニII』での記述を参照しつつ考察する。まず一方で、私たちは世界へと関わる際に、自らを持つ諸事物の現出を自らに独自のものとして理解している。もちろん私と他者は「間主観的な現在」(IV, 205)において同じ現出を持つことはできない。だがフッサールが強調するのは、それぞれの主観は、諸事物の現出を、もしも他者が自らと同じ立場に立てばその他者を持つであろうものと見なしているということである。私と他者の空間的な位置を交換すれば——付け加えるならば、現実的に可能か否かは別として、身体的な条件なども含めてそれぞれの立場をすべて交換すれば——、それぞれが把握する事物の現出は入れ替わる（*cf. IV, 206*）。

こうした洞察により示される事柄は単純に見えるが重要である。それによれば、私が事物の現出を持つとき、すでに私はその現出を他者と共有しうるものとして捉えていることになる。私と他者が事物に関して持つ諸現出を、私はそもそも同列のものとして捉え、当該の事物に関する認識を進展させうるものとして理解している。これが、自我が他者を経験する際にその他者を「私自身と同様の諸主観」として経験する——したがって他者を「それらに妥当する環境世界に対する諸主観」として、そしてそれと「同時に」(*zugleich*) (IV, 354)、「同じ世界に対する諸主観」として経験する——ということの内実であると

考えられる。

以上のように考えると、自我が日常的に世界の中の諸事象へと関わる際には、自分が体験する現出を共有しうる相手としての他者の存立が前提されていることになる。私と他者は同じ立場に立てば同じ現出を体験するであろうし、また私が事物を知覚する際に意識している背景の地平は、私がそこに視線を向ければ知覚できるものとして意識されると同時に、もし他者がそこにいれば現に知覚しているであろうものとして意識される。

他者を、相互に知見を伝達し合うことでそれぞれの環境世界（の諸現出）の内容を更新しうるような相手と見なし、自我と共に同じ世界へと関わる相手と見なすことの根底には、以上で示したような、自我と他者の持つ現出は同列のものであるという了解がなければならぬ。私が世界へと関わる際には、このような意味での他者の存立が前提されている。

第二節 人間の世界的特質——人間と動物との対比

〈自我の世界への関わりにおける他者の存立の前提〉という事態は、人間的な主観のあり方に関するフッサールの後期の考察の中でさらに際立たせられる。この点に関して本節では、フッサールが後期の『C草稿』で示した人間と動物の相違に関する議論を参照しつつ考察する。ただし、フッサールが「動物 (Tier)」と呼ぶ存在者の規定は曖昧であり、またその規定に関する私たちの見解も多様である。本節の目的はそれらを説明することではなく、また人間と動物の境界を確定することでもない。ここではフッサールの議論を手掛かりとして、人

間的な世界と人間的な主観の特質を明確化することを試みる。

動物と人間の相違に関しては、ハイデガールの『形而上学の根本諸概念』での考察がよく知られている。ここでは、動物は「世界貧乏的 (welarm)」であると規定され、少なくとも人間と同様の意味での世界を持たない存在者として特徴付けられる⁸。それに対してフッサールの考察では、動物と人間の把握はある程度まで共通点を持つものと見なされる。

フッサールは『デカルト的省察』において、動物は人間の「変様 (Abwandlung)」(I, 154)として構成されるという見解を示す。だが、ここでは人間と動物の相違が強調されているのではなく、むしろ動物と人間の把握が同型のものとして捉えられている。また『イデー II』の「付論」でも、身体と心の関係と、表現と意味の関係との類似に関する議論の中で、やはり動物と人間の把握が同型のものに見なされている (cf. IV, 340-343)。

それに対して『C草稿』に含まれる考察では動物と人間の相違に関する洞察が示される。もつともここでもフッサールは、ハイデガーとは異なり、世界の所持という点に関してある程度まで両者の同型性を認めている。フッサールは一九二九年の草稿で、「動物的に経験される動物的な環境世界は、人間的な環境世界の志向的変様である」(Mat VIII, 174)という見解を示す。また一九三四年の草稿では、「動物は、様々な方法と階層における再認 (Wiedererkennen) と同一化 (Identifikation) を遂行する」(Mat VIII, 212)と述べる。これらの箇所を述べられているのは次のようなことである。まず私たちは、動物たちが人間と類似した仕方ですべて「恒常的な知覚領野」(Mat VIII, 211)を持つことを認めている。例えば、私たちは次のように動物の振る舞い

を理解する。動物はさまざま、長い時間が経過した後に、再び以前の狩場に戻ってくる。また渡り鳥は古い巣に帰ってくる。こうした理解の中では、動物たちが古い環境や同じ事物を再認し、同一化していることが認められている (cf. Mat VIII, 212)。この意味では、動物は世界を持つ存在者として理解されていると言える。

だがその一方でフッサールは、「動物は、人間が持つような認識意味と目的意味を伴う一つの世界を持たない」(Mat VIII, 210)と主張し、この「認識意味」という面について、「動物は問いを持たず、それゆえに答えも持たない」(Mat VIII, 211)と述べる。さらにフッサールは、動物は「真理を指すこと」はなく、「真理に関する問題設定」や「立証の方法」を持たないという見解を示す (cf. Mat VIII, 212)。こうした見解は『現象学の限界問題』所収の一九三四年のテキストにも見られる。ここでは、「人間は存在諸様相 (Seinsmodalitäten) を持つ」が「動物は可能性や蓋然性を持たない」(XLI, 66) と主張され、「動物は存在と非存在を持たないが、諸統一を持つ」(XLI, 68) という見解が示される。それに対して人間は、「人間的な間主観性において非常に拡大された、様々な変様の層における再認の領域」を持ち、世界内の事象を「真の現実性の現出」として、そして「それは存在するの可否か」「それは何であるのか」を問いうるものとして捉えることができる主張される (cf. Mat VIII, 211)。

さらに動物との対比における人間の独自性は、「目的 (Zweck)」(VIII, 213) の設定という点にも見出される。人間は目的を持ち、所有物や財産を獲得し、支配という関係を持つ。その中で必然的に私のものと他者のものという区別が生じる。そして、自分が属する小さな共同体と他の共同体との交流が生じ、共同体が拡大していく (cf. Mat

VIII, 213-215)。こうした一連の記述はありふれたものに見える。だがそこでは、諸対象から成る世界を保持しつつも真理や目的に関わらないというあり方をした存在者が想定可能であり、それとの対比において、真理や目的に関わる可能性を持つことが人間的主体の本質的な特徴として見出されるという見解が提示されていると考えられることができる。

そして、この真理への関与は他者の存立を前提している。人間的主体が目指す真理は、その当人だけに真理として通用するものと見なされているわけではない。自我は、自らが直接知覚する対象を持つだけではなく、「他者が見て私が見ていないもの」について他者からの「伝達 (Mitteilung)」(Mat VIII, 216) を介して知り、それらを再認と同一化の能力によって対象として存立させることができる。自我が世界へと関わる際にはすでにこうした自我と他者との連関が前提されており、対象についての把握内容は、自分が持つ体験によってのみならず、他者から伝達される内容によっても更新や訂正を求められる。したがって、真理は自我と他者の間で一致するものとして目指されているのでなければならぬ。

さらに、人間が目的を持って行為する主体でありうるためにも、他者と間主観性の存立が前提として認められねばならない。目的を持つことは、自我が把握する現状の世界の更新を構想することを含むが、この構想は他者の存立を前提していると考えられる。このことに関して、次節以降で、フッサールの「実践的可能性」に関する議論を手掛かりとして考察する。

第三節 実践的可能性と論理的可能性

前節では、フッサールの後期の諸考察を再構成しつつ、主に人間の主観の認識の側面における世界への関わりの様式に着目し、真理を目指しうるといふ人間的主観の特質が他者の存立を前提して成り立つということを明らかにした。本節と次節では、「実践的可能性 (praktische Möglichkeit)」に関するフッサールの議論を参照しつつ、行為についての想像という体験の中で他者と問主観性の存立が前提されているという事態を開示することを試みる。

まず、この実践的可能性に関して『イデーニ II』で提示される基本的な区別について確認する。『イデーニ II』では、実践的可能性は「自由な自我」としての人格に関する議論の中で言及される (IV, 257f.)。そこでは、実践的可能性は「私ができること」として規定される (cf. IV, 258)。その上で、行為に関する「論理的」可能性 (IV, 261) と「実践的可能性」が区別される。前者は「ドクサ的な論理的可能性」(IV, 262) などとも呼ばれ、対象的なものに関する「直観的な表象の可能性」として規定される。例えば、自分の〈手の動き〉を対象的に捉え、それを「中立性変様 (Neutralitätsmodifikation)」において表象すれば、そこから「手は動くことができる」という「ドクサ的な論理的可能性」を取り出すことができる (cf. IV, 262)。だがこのような意味での論理的可能性と、実践的可能性は区別されねばならない。『イデーニ II』での実践的可能性に関する議論の力点はこの区別に置かれている。

この区別のために、フッサールは中立性変様が様々な形態を持つことに言及し、対象に関する意識の中立性変様と行為の中立性変様を区

別する。そして、「私はする」という行為を中立性変様に転換することによって、「私はすることができるといふ実践的可能性を取り出すことができる」と主張する (IV, 263)。

この実践的可能性に関してフッサールは、「私は、私が殺人や窃盗などをするかもしれないと表象することができるといふ」が、やはり「私はそれをするかもしれないと表象することはできない」という問題を提示する (cf. IV, 265)。これは動機付けが行為の想像を制限する例であるが、こうした制限はさらに広い場面で見出される。この想像の制限に関して適切に理解するためには、行為の可能性をさらに区別することが必要となる。そこで次節では、この区別に関して『C草稿』に含まれる草稿の中で提示される議論を参照しつつ考察する。

第四節 実践的可能性の意識と自由な想像

——世界による想像の制限

『C草稿』での考察の中で明確化されるのは、実践的可能性は現実の世界によって制限されているということである。一九三一年の草稿でフッサールは、「実践的可能性の意識 (das Bewusstsein einer praktischen Möglichkeit)」(Mat VIII, 220) を行為の想起・予期や単なる自由な想像から区別している (cf. Mat VIII, 220, 221, 227)。

フッサールは「旅をする」という行為を例として挙げ、明日駅から始まる行為には、「明日に対する今」や「離れたところにある駅に対してここにある私の住居の持続的な存在」、「そこへ行くであろうこと」などが属していると指摘する (cf. Mat VIII, 220)。そして「これらのことを思い浮かべることは「単なる想像」ではなく、「設定立的

な準現在化 (positionale Vergegenwärtigung) (Mat VIII, 221) であると述べる¹⁰。このように、実践的可能性の意識は『イデーノンⅡ』では行為の「中立性変様」と規定されていたが、ここでは広義の定立を含む設定立的な作用として再規定される (cf. Mat VIII, 221, 228)。例えば、列車の出発時刻までに駅に到着するにはどうすべきかを思い描く際には、自宅から駅への現実の道を想定する必要がある。その際に私たちは、出発時刻に間に合うように実際よりもこの道を短く想像するようなどことはしない。これが実践的可能性の意識による行為の思い描きであり、それは現実の駅への道のあり方によって制限されているのである。

このことが明確になるのは、行為に対する様々な「抵抗 (Widerstand)」「妨害 (Hemmung)」(Mat VIII, 221) に遭遇する場合である。例えば、旅の途中で転倒して骨折した場合や、電車が脱線した場合などには、それを「することができない (Nicht-Können)」という実践的可能性の意識が生じる。また、「最初の意志が、すでに本来的には意志ではなく、意志の確実性 (Willensgewissheit) ではないような場合」(Mat VIII, 221) には、それをすべきなのか、それをすることができなのか、といった「疑い」が妨害として生じる (cf. Mat VIII, 221)。

自由な想像によってこうした妨害を乗り越えるところを思い描くのは容易である。しかし、実践的可能性の意識においては、これらは乗り越え難いものと見なされる。その際に私は能動的に想像の範囲を狭めているわけではない。その範囲を制限しているのは、過去の体験の中で獲得され沈殿した「先所有物 (Vorhaben)」(Mat VIII, 227) としての諸事物である¹¹。この点で、実践的可能性に基づく行為の構想は単

なる想像とは異なっている。

さらに一九三二年の草稿では、実践的可能性の意識が可能となるためには、地平と客観世界が成立しているでなければならぬという見解が示される (cf. Mat VIII, 320)。例えば、騒音や悪臭を発する不快な事物から遠ざかることによってその不快さを解消できるという実践的可能性は、予め「近さ」や「遠さ」においてそうした諸事物が体験され、「持続的な諸獲得 (bleibende Erwebe)」(Mat VIII, 320) となることによって可能となる。そうした可能性は、自我が直接把握した諸事物に限らず、他者からの伝達を通じて把握した諸事物にも適用される。このように自我と他者の体験の協働によって構成された諸事物が地平を伴って保持されていることによって、実践的可能性の意識は可能になるのである。

これらのことから理解できるように、実践的可能性の意識と自由な想像を分け隔てるものは、世界によって課せられる制限の有無である。私は行為の想像に先立って、「持続的な諸獲得」としての、間主観的に形成された世界に関する信念による制限を受けている。このことによって実践的可能性の意識の成立が可能となる。またこの実践的可能性の意識は、当然ながら自我の身体に関する信念の成立を前提している。例えば、〈予定通りに駅に到着できない〉ということは同時にこの身体では到着できないということであり、また〈重すぎて動かすことができない〉ということは同時にこの身体では動かすことができないということである。そして、この身体に関する信念もまた、間主観的な構成を通じて形成される。

以上のように、私たちが行為を思い描く際に働く実践的可能性の意識は、自由な想像から区別される。それは間主観的に形成された世界

から受ける制限を前提として成立する。このことは、私が行為によって世界へと関わる場面においても、他の主観としての他者と間主観的に形成された世界の存立が前提されているということを示している。

結論

以上の考察では、自我が認識と行為の両側面において世界における諸事象へと関わる際に、すでに他者の存立が前提されているという事態を開示してきた。以下では、この成果に基づいて、現象学における他者問題の構造を捉え直すことを試みる。

まず、『デカルト的省察』での「固有領域」への還元について検討する。フッサールは自我の「固有領域」の中で他者がいかに現れるのかを探究するが、結果的にこの思考方法は「超越論的独我論」として設定された問題とは別種の他者問題を生み出していると考えられる。

本稿で考察してきたように、認識と行為に関連する様々な場面において自我が世界へと関わる時に、常にすでに他者の存立が前提されているということを認めるとすれば、諸事象から他者を示す諸規定だけを捨象した「固有領域」には何が残るのかということが改めて問われねばならない¹²。そもそも、そうした「固有領域」を想定することは不可能なのではないだろうか。自我が関わる世界がそもそも他者の存立を前提する客観的・間主観的世界であるならば、他者問題は問題として成立しない。その世界は最初から自我だけの所有物とは見なされていなければならない。このように考えるならば、〈私が関わる世界は客観的世界という意味を持つている〉という他者論の出発点にある直観の中に、すでにこの問題の解答が示されていると言うこともでき

るだろう。以上のように、他者は自我と共に間主観的世界を構成する主観であり、また世界は間主観的世界としてしか理解されえないという見方を徹底するならば、他者は〈言語を介した伝達によって体験に関する知見を交換しながら、自我と共に世界を構成する主観〉として規定されることになるだろう。

このような見解に基づくとき、フッサールが取り組んだ問題——自我の「固有領域」において他者がいかに構成されるのかという問題——は、「固有領域」への還元という操作そのものにより生み出される問題だったということになる。だが、このように一つの問題を解消することで、これとは別の他者問題が際立ってくる。フッサール自身もこれら二つの問題を同一視していた可能性があるが、それは〈他の主観との協働を通して構成された間主観的世界そのものが、根本的には自我にとつての世界である〉という見方によって生じる問題である。

フッサールは、超越論的主観性を「唯一の絶対的で具体的なもの」「可能な意味の全体」(Hua I, II)と見なす。間主観的に構成される諸対象もまた結局は私にとつて構成されるのであり、他者を他の主観として経験するのも、間主観性を間主観性として理解するのも私である——このように考えると、私が構成する世界の外部は無いということになる。この意味での自我は、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』では「あらゆる構成の究極的に唯一的な機能中心としての絶対的エゴ」(VI, 190)などと呼ばれる。だが、このように捉えられた自我に対する他者を考えることは可能なのか——実際には、これこそが最初に提示した「超越論的独我論」の問題として問われるべきことであつたと考えられる。

だが、この他者問題はどのように解決されるべきなのか。これが他

者問題なのだ」とすると、このような意味での自我に対する他者は存在するののかという問題が浮上する。これについてフッサールは、この意味での自我はその複製について考えることが無意味であるような「唯一のもの」(XV, 589) であるという見解を示す。だがもしこうした見解が適切だとしたら、この意味での自我に対する他者は存在せず、他者の問題もまた生じないはずである。さらにこの「唯一のもの」を自我と見なすことの妥当性も問題となる。それにもかかわらずフッサールは、この「唯一のもの」が他の「唯一のもの」としての他者を理解しうることを示そうとする (cf. VI, 188-189; XV, 366)。

一つの方策として、この問題は、「唯一のもの」が構成するものの領域が、他者と対比された自我が持つ「固有領域」であるかのように見なされることによって生じるものだと考えることができるかもしれない。それが正しいならば、この「唯一のもの」による他の「唯一のもの」の構成という問題設定もまた、「自我は世界へと関わる際にそもそも他者の存立を前提している」という見方を徹底することで解消可能だと考えられる。だが、この問題はそれとは別種の解決を要求する問題である可能性も残されている。本稿の考察で得られた視点に基づいてこの問題の成立構造と性質をさらに説明することが、残された課題である。

註

フッサール全集 (Husserliana) からの引用箇所は、巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で示した。フッサール全集資料篇 (Husserliana Materialien) からの引用箇所は、Mat-という略号の後に、

巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で示した。

- 1 Cf. Theunissen, M., *Der Andere*, Walter de Gruyter, 1977, p.153.
- 2 Cf. Kern, I., "5. Kapitel: Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. 2. Fremderfahrung" in: Berner, R., Kern, I., Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, 1989, p.149.
- 3 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1993, p.118.
- 4 Cf. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1993, p.125.
- 5 Cf. 浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』創文社、一九九五年、p.210.
- 6 Cf. Zahavi, D., *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, The MIT Press, 2008, p.166-168.
- 7 このことは自我と他者が生きる世界の間に区別はないということの意味するわけではない。下記ではそうした見解への批判が提示されている。Cf. Lee, N., *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer Academic Publishers, 1993, p.200-201.
- 8 Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Vittorio Klostermann, 1983, p.272. (川原栄峰・セヴェリン・ミュラー訳「形而上学の根本諸概念 世界—有限性—孤独」創文社、一九九八年) ハイデガーによれば、人間と動物は「…へと関連させられてゐる」(p.349) という点で共通しているが、動物は「とらわれ (Benommenheit)」(p.348) とどうあり方をしており「あるものとしてのあるもの」には関わらなう (cf. p.397)。そのため動物には人間と同様の意味での世界と自己性が認められず、この点に両者の相違が見出される。

9 なお『間主観性の現象学』第三卷所収の一九三四年の草稿では、動物は原初的な再認を持つにすぎず、一つの世界について知ることができないとされる (cf. XV, 184)。

10 設定立的意識と中立変様については『イデーニー』で論じられる (cf. III/1, 254f.)。

11 ここで「先所有物 (Vorhaben)」と訳した用語はハイデガーの議論を想起させる。それによれば、「予持 (Vorhaben)」はあるものをあつるものとして解釈することを基礎づける諸契機の一つである (cf. Heidegger: *M., Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1993., p.150. 原佑・渡邊二郎訳『ハイデガー 存在と時間II』、中央公論新社、二〇〇三年、p.51.)。それに対して目下の文脈では、この用語は過去の体験の獲得物として受動的に保持された知を表すものと理解できる。双方の概念の位置付けの相違については注意が必要である。

12 例えば『デカルト的省察』では、「超越論的エゴ」により構成されたものの全体は「超越論的エゴの固有性の領域」と「他なるものの領域」に区別され、後者は前者に属するという見解が提示される (cf. I, 131)。だが、この見解は不明確である。

(吉田聡・よしだ あきら・千葉工業大学)

コロナ禍における大学授業のオンライン化は何を示したか？

——コミュニケーションメディアの技術哲学Ⅱ——

呉羽 真

新型コロナウイルス感染症（COVID-19）に由来する「コロナ禍」は、私たちの生活の様々な面と同様に、大学における授業のあり方にも甚大な影響を及ぼした。感染拡大防止策として採られたソーシャルディスタンス（对人的距離確保）戦略のために、多くの大学では、対面授業から、テレビ会議システムや学習管理システム（LMS）を用いたオンライン授業や、対面とオンラインを組み合わせたハイブリッド授業への移行を余儀なくされた。では、オンライン化は、大学における教育／学習に一体何をもたらしたのだろうか？

オンライン授業の有効性については、ドレイファス（Dreyfus 2002）の批判的議論を筆頭に、哲学（特に技術哲学や教育哲学）の分野でも論じられてきた。コロナ禍による唐突な授業形態の変化は、こうした従来の議論の妥当性を大規模な仕方で実地に検証する機会ともなった。筆者は、コロナ禍の到来から間もない二〇二〇年三月に、テレビ会議システムを含むコミュニケーションメディアの有効性と倫理について論文（呉羽二〇二〇）を発表していた。そこで主題としたのは、メディアが私たちの活動にどのような仕方で影響を及ぼすか、メディアを介さない対面コミュニケーションの価値とは何か、といった点で

ある。そうした問題意識との関連から、オンライン授業の効果についても大きな関心を抱いていた。同時に筆者は、コロナ禍の下で大学教員としてオンライン授業を実施する機会にも恵まれた。本稿は、こうした経験と上記の議論を踏まえて、実践と理論の両面から、コロナ禍におけるオンライン授業の効果について振り返り、そこからコミュニケーション、身体性、技術について得られる教訓を述べる。

Ⅰ コロナ禍の下での授業実践とその結果

まず筆者自身の体験を述べよう。筆者は昨年度（二〇二〇年度）、大阪にある（本務先とは別の）大学で非常勤講師として前期・後期ともに同内容の哲学の入門的講義を担当しており、前期は大学の指示に従って同期型のオンライン授業を実施した。その大学で授業を行うのは初めてであり、LMS等にも習熟していなかった。大学から授業方法に関する細かな指示と多数の資料が送られてきたが、それらを確認しつつ準備を進める際には大きな不安を覚えた。

授業では、事前にLMSにてPDF資料を配付し、当日はZoom

を用いてスライドを提示しながら解説を加える、という方法をとった。大学からの指示もあって授業中は学生にはカメラをオフにさせたほか、授業冒頭で顔を見せた後は自分のカメラもオフにした。成績評価はLMSを用いた数回の小テストにより行った。自室で一人PCに向かつて話す、という行為に最初は違和感を覚えたが、じきに感じなくなつた。困つたのは、小テストの際に、受験中に回線がダウンしたとして受験を断念する学生がいたことだ。当初はこちらも不慣れなために十分な対応ができなかったことが悔やまれる。

後期は、大学の指示に従つて、対面授業を実施した。ただし、同じく大学の指示で、通学できない学生のために、非同期型のオンライン授業（授業動画のオンデマンド配信）を組み合わせたハイブリッド形態を採つた。成績評価は、基本的には対面での筆記試験を、通学不可の学生にはレポートを課した。こうして同内容の講義を前期にはオンライン、後期には主に対面で実施することで、両者の比較ができた。

マスク着用のために後期の対面授業では通常より大きな疲労を感じたが、それを勘案しても、前期のオンライン授業で感じた疲労はより大きかつた気がする。ただし、通勤の時間が省ける点で、非常勤講師の身にとつては後者の方がありがたかつた。また、後期には多少あつた授業中の私語が前期にはなかつたのも快適だつた。心理的に負担となつたのは、むしろ授業外で、SNSで一部の保護者が、大学で対面授業が実施されないことを教員の怠慢として激しく非難するのを目にしたことだ。制約の中であるべく良質な授業を提供するために（報酬には見合わない）多大な労力を費やして授業準備に励んでいた身にとって、その努力を否定されることは大きなストレスだつた。

教育効果の面では、成績評価方法や受講者の所属学部が異なるため

に比較は困難であるものの、前期のオンライン授業の受講者は、後期の対面授業の受講者に少なくとも劣らない程度には、授業内容を理解している、という印象を受けた。講師が労力を費やしたかいかもあつたろうが、何よりも受講生の努力の結果だろう。前期の受講者のアンケートでは、「質問がしにくい」という声も若干あつたが、対面で行つた後期にも授業後等の教室での質問はほとんどなく、また前期・後期とも熱心な学生はLMSで質問をくれていた。教員がそうであるように、学生にとつても、授業で感じる不満がオンラインであることに由来するものか、判然としないところもあつたのではないか。

各大学や文部科学省が実施した調査結果でも、オンライン授業に対する学生の評価は概ね高い。例えば、文部科学省の調査では、オンライン授業への満足度は、「満足」が13.8%、「ある程度満足」が43.1%だつたのに対し、「あまり満足していない」は14.9%、「満足していない」は5.7%に留まつた¹。この結果は、オンライン授業と対面授業の効果を比較したこれまでの教育学の研究（齊藤・金二〇〇九、冨永・向後二〇一四）からも当然予想されたものである²。調査から見えた学生の主要な不満点は、課題等の負担の増大だが、これはオンラインであることそれ自体の問題ではなく、改善が可能である。

無論オンライン授業を今後継続的に実施していく上では、多数の課題がある。筆者の非常勤先の大学では端末の貸し出しを行つていたが、そのような措置が取られなかつた大学もあろうし、十分なネット環境が整わない学生もいた。実習等の講義以外の授業形態や、大学院生の研究活動にとっては、オンラインでは不都合な面も多々あるだろう（本務先で工学の研究室に属していた筆者は、同僚や大学院生た

ちが通勤・通学の禁止や抑制のために不便に悩まされる声を直に聞いた。だが、こうした課題を残すとはいえ、コロナ禍における大学授業のオンライン化は、突貫工事で行われたにもかかわらず一定程度の成功を収めたと言つてよいのではないだろうか。

二 オンライン授業を巡る従来の議論とコロナ禍での議論

次に、オンライン授業の効果に関する従来の議論状況を、ドレイファスの悲観論とそれに対する反論を中心に、紹介しよう。

ドレイファスは著書『インターネットについて』(Dreyfus 2001)において、インターネットやテレプレゼンス技術等のメディアを介した経験全般を、身体性とコミットメントを欠くものとして批判した。特にその第二章では、彼自身が考案したスキル獲得のモデルに基づいて、インターネットを用いた遠隔学習の有効性を疑問視している。当該モデルによれば、私たちのスキル獲得は、①「入門 (novice)」、②「初級 (advanced beginner)」、③「中級 (competence)」、④「熟練 (proficiency)」、⑤「専門的技能 (expertise)」、⑥「精通 (mastery)」、⑦「実践知 (practical wisdom)」という諸段階をたどる。このうち遠隔学習は、文脈に依存しない規則に従うことを学ぶ「入門」と、状況に関するアスペクトを認識することを学ぶ「初級」には有効だが、「中級」を突破して「熟練」以降の段階に達することはできない。というのも、「中級」の段階では、プランの立案と視点の選択という、重要なものを識別することに関わるスキルを身に着けるのだが、こうした識別能力の習得には、学習者が意見を述べ、それが評価されたりされなかったりする、というリスクな経験が不可欠であり、遠隔学

習にはこうした経験が欠けているからだ。ドレイファスによれば、この段階、および状況の識別やそれへの反応を学ぶ「熟練」や「専門的技能」の段階の学習には、情動と関与、そしてそれらを支える身体性が不可欠であり、それは対面学習にしか見られないのである。

前節で触れたように、オンライン授業に一定の効果があることはこれまでの調査や研究で示されているが、ドレイファスに言わせれば、これはその授業が「入門」から「初級」の段階に留まっていたにすぎず、より高度な段階の学習はオンラインでは原理的に不可能だ、ということになる。だが、ドレイファスの論点には、技術の発展によってすでに乗り越えられたものもある。例えば彼は、非同期型のオンライン授業にはリスクな経験が欠けており、また同期型の授業も互いに顔を現した状態では行われないうためにそのリスクは限定される、と論じた。しかし、Zoom等の現在のテレビ会議装置では、画面に顔を映した状態で議論を交わすことが可能であり、単純にこの論点に基づいたオンライン授業への批判はもはや成り立たない。

また、ドレイファスの悲観論は、しばしば反論を蒙ってきた。現象学の中では、例えば、ウォード (Ward 2018) は身体的スキルに関するメルロ・ポンティの理論を、またケッキ (Kekki 2020) は他者経験に関するフッサールとシユタインの理論を引き合いに出しながら、オンラインでの有意義な学習が可能であると論じる。現象学以外からの重要な反論としては、ガーナー (Garner 2018) のものがある。彼は、ドレイファスの遠隔学習批判を含めて、教育技術への批判に共通に見られる誤りとして、技術的な教育と非技術的な教育を対比する点がある、と指摘する。ガーナーによれば、教育は常に技術的であり、個々の教育技術はそれが用いられる場面の目的に照らして評価されるべき

なのだ。以上のような反論が、ドレイファスのターゲットとする高度な学習の段階におけるオンライン授業の有効性をどこまで具体的に示せているかは疑問が残るものの、ドレイファスの議論の不十分な点を暴くことには成功していると言えよう。

さらに、ドレイファスのテレプレゼンス技術批判にも、反論が提起されている。例えばクラーク (Clark 2003) は、身体性は「融通が利く、(negotiable)」(ibid, p. 114) とする観点から、それに反論した。クラークは、テレプレゼンス技術を介した経験がもつ特徴を、ドレイファスが言うような〈脱身体化〉ではなく〈身体性の変容〉と捉えることを提案するのである。この議論は狭義のテレプレゼンス技術だけでなく、テレビ会議システムのようなものにも適用可能だろう。筆者(呉羽 二〇二〇)もまた、クラークの「身体性」理解に依拠し、さらに様々な経験科学分野の知見を援用して、テレプレゼンス技術への批判者たちの議論には十分な根拠がないことを示している。

以上で見たように、哲学の議論では、オンライン授業あるいはテレプレゼンス技術を介したコミュニケーションに関するドレイファス流の悲観論はあまり賛同を得ていない。しかし、こうした議論は他の分野に浸透してはおらず、心理学等の文献では、「メディアを介した遠隔コミュニケーションは身体性に欠けており、質の面で対面コミュニケーションに劣る」といった、「対面神話」とも呼びうるステレオタイプ的な言説が散見されていた (e.g. Turkle 2015)。さらに、「コロナ禍が到来すると、こうした言説はブログやSNSを始めとする様々な媒体を通して世間にあふれ、オンライン授業の効果についても同様の発言が繰り返された。筆者の見るところ、コミュニケーションの質を巡るこうした言説は一面的であり、そこには私たちが犯しがちな幾つ

かの誤りが示されている。次節では、これらの誤りを具体的に指摘する。

三 コロナ禍からの教訓——教育的コミュニケーションにおける身体性と技術の位置

ここまでで、コロナ禍における大学授業のオンライン化が一定の効果を示したこと、それにもかかわらず以前からはびこっていた対面神話が依然として繰り返されたことを論じてきた。最後に、これらの事態から何を教訓とすべきかについて考察する。

私たちはしばしば、オンラインで行われる活動と対面によるそれとを対比し、「オンラインには〇〇が欠けている」という語り方をする。そして大抵の場合、この「〇〇」には、身体性に関わる要素——表情や仕草等の非言語的・身体的情報のやり取りや、「臨場感」、「雰囲気」等——が挙げられる (e.g. Cacioppo & Patrick 2008; 中津 二〇一〇)。だが、こうした語り方をする際に私たちが犯しやすい誤りが幾つかある。ここでは二点指摘しよう。

第一に、身体性が重要かどうか、は問題ではない。問題は、何をもって「身体化されている」と見なすか、である。学習/教育を、身体を用いた環境との相互作用とする見方は、デューイ (Dewey 1916) 以来の古典的なものであり、私たちの活動一般においてそうであるように、そこにおいてもまた身体性は重要である。しかし、これは前出のウォード (Ward 2018) が述べている点だが、身体性がある活動には伴い、ある活動には欠ける、といったオプショナルなものでなく、あらゆる活動に見られるものならば、オンラインの学習/教育

にもそれは当然伴うはずである。前述のようにクラークは（身体性は融通が利く）と論じたが、筆者はこれに加えて、（身体性は多様である）という点を強調したい。それは様々な相互作用の形態にそれぞれ独自の仕方で行うが、人は自らのそれとは異なる身体性を容易に見過ごすのだ。オンライン授業を（脱身体化）されたものとして批判する論者たちは、単にある種の身体性を特権化し、他の種のそれを無視してきたのではないか。幾つかの例を挙げてこの点を示そう。

対面コミュニケーションがメディアを介したコミュニケーションに勝る点として、身体を用いて非言語的情報がやり取りできる、という点を挙げる論者は多い。しかし、聴覚障害をもち（部分的にでも）口の動きから情報を得ている受講者にとって、話している人を正面から見られるテレビ会議ベースの授業は通常の対面授業以上に都合がよく、またマスクを着用して行われる対面授業は極めて不都合である（赤田 二〇二一）。やり取りされる情報量の観点から一概に対面コミュニケーションの優越性を説く者は、こうした人々のもつ身体的経験のあり方を無視しているのだ。そもそも、コミュニケーションの目的は多様であり、その質を情報量などの観点から一元的に評価することはできない（呉羽 二〇二〇）。

別の例では、Zoomのようなテレビ会議システムでは、カメラが画面とは違う位置にあるため、ユーザー同士の視線が合わず、違和感を覚える人もいる、と言われる（大浦 二〇二〇）。しかし、元々他人と目を合わせることが苦手な人にとって上記の点は何ら問題にはならない。では、こうした人は身体性に欠けるのだろうか？ むしろ彼らは、目を合わせることが得意な人とは異なる身体性を有していると考えるべきだろう。筆者がオンライン授業の実践を通して改めて確認し

たのは、自分が対面コミュニケーションを得意としてはいなかったことだ。同様に、メディアを介したコミュニケーションが苦手な人は、そこに求められる何らかの種の身体的相互作用を苦手としているのではないか。

第二に、問題を単に、対面／オンラインという、一要素の相違に還元するのは、的外れである。対面であれオンラインであれ、私たちが他者と関わり合うコミュニケーション活動はすべて、技術的・社会的等の様々な要因が絡み合った複雑な全体として機能している。対面からオンラインへの移行は、単に、この全体にある要素が付け加わり、その代わりにある要素が抜け落ちること、ではない。全体の構造に大きな変化が生じるのであり、それを機能させるには活動全体の再組織化が必要とされるのだ。実際、対面コミュニケーションが有効に機能する多くの場合において、それは私たちが無自覚に行っている様々な工夫に支えられている。オンライン授業も含めて、メディアを介したコミュニケーションに不満を感じる場合、それを有効に機能させる工夫が欠けているのかもしれない。拙稿（呉羽 二〇二〇）で述べたように、技術の及ぼす影響は、当該技術の内在的特性によって決まるのではなく、ここで述べた「工夫」を含めて、技術を取り巻く文化的諸要因に大きく左右されるのだ。

なお、上記のようなコミュニケーション活動の再組織化を行う上で留意すべきは、対面で行われていたことをオンラインで再現することが必ずしも最善ではない、という点だ。例えば、ミーティングのホストが参加者の画像の表示順を設定できる機能がZoomに搭載された際、これが（Zoom日本人によるとその意図はないということだが）「上座を設定する機能」と捉えられ、無用なものとして批判を浴

びた⁴。ここで揶揄された「上座」は、コミュニケーションの場において特定の誰かを権威づけ、主導権を握りやすくするための工夫だが、多くの場合には無用（ないし有害）であり、再現する必要はない。対面の会議では、こうした工夫として、座席配置だけでなく声や視線、体勢など、様々なものが用いられてきた。テレビ会議を嫌う人のなかには、これらの工夫が使えず、対面会議のときのように場を支配できないことに不満を覚える人も含まれているかもしれない。

Zoom等を用いた同期型オンライン授業での学生の「顔出し」の是非についても議論があるところだ。筆者は不要と考えるが、顔が見えないと学生が話を聞いているかわからない、といった理由でそれを学生に強いる教員がいると聞く。これもまた、対面の場合に伴っていた非言語的情報のやり取りをオンラインの場合でも再現するための方法と考えられる。しかし、授業中に他の学生から名前が分かる状態で正面から顔を眺め続けられる可能性があるというのは、対面授業では普通起こらない事態であり、そのことに恐怖を感じる学生がいるのは何ら不思議ではない。対面の際のやり方をオンラインの際に無理に再現しようとする中で生じる問題の一例である。

以上で、コロナ禍における大学授業のオンライン化が示した、私たちの陥りがちな誤りを指摘してきた。これらの誤りは総じて、コミュニケーションの多面性や複雑さを軽視するものである。確かに現状のオンライン技術でできることには制約があるが、一概に、そして原理的に、オンラインのコミュニケーションや授業が対面のそれらに劣るとは言えず、対面授業が必ずしも授業の模範であるわけではない。コロナ禍が終わっても、オンライン授業は教育に取り入れられていくだろう。その過程で、オンライン技術そのものやそれを取り巻くインフ

ラも進歩していくだろうが、それらを有効に機能させるには、そうした技術とその使い方を巡る私たちの考え方も進歩させていくことが求められる。その際には、本稿で指摘した、コミュニケーションの多面性や複雑さへの目配りと、そこにおいて身体性や技術が占める位置についての理解が欠かせない。

文献

- Cacioppo, J. T. & Patrick, W. 2008. *Loneliness: Human Nature and the Need for Social Connection*, New York: W. W. Norton. [「J・T・カシオポ、W・パトリック『孤独の科学——人はなぜ寂しくなるのか』柴田裕之訳、河出書房新社、二〇一八」]
- Clark, A. 2003. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford: Oxford University Press. [「A・クラーク『生まれながらのサイボーグ——心・知能・テクノロジーの未来』呉羽真・久木田水生・西尾香苗訳、春秋社、二〇一五」]
- Dewey, J. 1916/1980. *Democracy and Education (The Middle Works, vol. 9)*, Carbondale: Southern Illinois University Press. [「デュワイ『民主主義と教育』上下巻、松野安男訳、岩波書店、一九七五」]
- Dreyfus, H. L. 2001. *On the Internet*, London: Routledge. [「H・L・ドレイファス『インターネットについて——哲学的考察』石原孝二訳、産業図書、二〇〇二」]
- Gamer, A. W. 2018. 'Educational technology', in J. C. Pitt & A. Shew (Eds.), *Spaces for the Future: A Companion to Philosophy of Technology*, pp. 82-91, New York: Routledge.

Kekki, M.-K. 2020. 'Authentic encountering of others and learning through media-based public discussion: a phenomenological analysis', *Journal of Philosophy of Education* 54(3): 507-520.

Turkle, S. 2015. *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*, New York: Penguin Press. [S・タークル『一緒にいてもスマホ——SNSとHEALTH』日暮雅通訳、青土社、二〇一七]

Ward, D. 2018. 'What's lacking in online learning?', *Journal of Philosophy of Education and Bodily Affective Understanding*, *Journal of Philosophy of Education* 52(3): 428-450.

赤田圭亮 (二〇二一)「コロナ禍の学校から「GIGA」スクール構想」を考える』『現代思想』二〇二二年四月号、一二六～一五二頁、青土社。

大浦康介 (二〇二〇)「オンライン授業で「対面」を考える」『ちくまweb』二〇二〇年一月一三日。〈URL = <http://www.webchikuma.jp/articles/-/2210>、二〇二一年六月三日閲覧〉

呉羽真 (二〇二〇)「テレプレゼンス技術は人間関係を貧困にするか? ——コミュニケーションメディアの技術哲学」『Contemporary and Applied Philosophy』一一: 五八～七六。

—— (二〇二一)「身体化された心の哲学と知能ロボティクス」『日本ロボット学会誌』三九 (一): 二八～三三。

齊藤貴浩・金性希 (二〇〇九)「高等教育におけるe-Learningの効果に関するメタ分析」『日本教育工学会論文誌』三三(四): 三三九～三五〇。

富永敦子・向後千春 (二〇一四)「eラーニングに関する実践的研究の進展と課題」『教育心理学年報』五三: 一五六～一六五。

中津良平 (二〇一〇)『テクノロジーが変わる、コミュニケーションの未来』オーム社。

注

1 「オンライン授業「満足」56% コロナ禍、初の学生調査—文科省」『時事ドットコムニュース』二〇二一年五月二五日〈URL = <https://www.jiji.com/jc/article?k=2021052501121>、二〇二一年六月二三日閲覧〉。

2 ただし、齊藤・金 (二〇〇九)も富永・向後 (二〇一四)も、オンライン授業単独よりも、対面を組み合わせたハイブリッド授業の方が効果は高い、と述べている。

3 認知科学の哲学においては近年、「身体性」の多義性を巡る混乱が問題視されている。こうした状況とそれへの対処法については、呉羽 (二〇二一)を参照せよ。

4 「Zoom会議も上座と下座? 新機能で誤解、謎ルールも」『朝日新聞デジタル』二〇二〇年九月一七日〈URL = <https://www.asahi.com/articles/ASN9K53XNN9HUTIL031.html>、二〇二一年六月二三日閲覧〉。

5 「オンライン授業「カメラをオンに」応じた学生は1%」『朝日新聞デジタル』二〇二一年五月一七日〈URL = <https://www.asahi.com/articles/ASP5FAW7ZP5CUSPT00L.html>、二〇二一年六月二三日閲覧〉。大浦 (二〇二〇)も参照。

(呉羽真・くれはまこと・山口大学)

福島と香港、あるいは故郷喪失について

張 政 遠

一 はじめに

『現象学年報』第三〇号に二〇一一年香港中文大学で行われたサマースクールについての文章¹が掲載されて以来、同誌には香港に関する記事が掲載されていないということがあるが、本稿では香港の近年の事情だけではなく、福島第一原発事故についての私見も述べたい。具体的にいえば、多くの福島の人々が汚染された故郷を離れざるをえなかった一方で、多くの香港の人々は今、香港を離れることを考えている。福島の人々も香港の人々も、まさに故郷喪失という実存的危機に直面しているが、それをどうやって克服するかという経験を共有することができると私は考えている。

二 福島

今から一〇年前に東日本大震災が発生した。福島第一原子力発電所では、テレビの画面で確認できた水素爆発だけではなく、目に見えないメルトダウンも起きた。この過酷事故で放射性汚染物が大気中に放出され、土や海が汚染されてしまった。また、一〇万人以上の人が、自宅に戻ることができず、避難生活を強いられることとなった。

当時、香港中文文学部に所属していた私は、自分に何ができるのかをずっと考えていた。二〇一一年一月に石巻で現地調査を行い、二〇一二年三月に東北大学で行われた「大震災と価値の創生」というシンポジウムの開催に携わった。二〇一三年には、私は「痛み、苦しみ、メモリー、トラウマ」という知識移転 (Knowledge Transfer) プロジェクトを立ち上げ、文学部の同僚や院生たちと一緒に岩手・宮城・福島の被災地を巡った。福島県出身の知人の案内でたどり着いた、原発が見えるある丘の上で、現象学者のサウリアス・ゲニアス (Saulius Genusas) 氏は当時の風景を的確に描述している。

ここでは、発電所が見えます。ここに来たリトアニア人はおそらく私が初めてだと思いますが、私たちはこの素晴らしい自然を見に来たのだと思うでしょう。しかし、ここは重度の汚染地域なのです。私は、この場所の美しさと災害の深刻さとのコントラストについてずっと考えています。この地を訪れて、これまで訪れた場所の中で最も美しい場所のひとつだと言う人をたくさん知っています。ここでは太平洋を見ることができません。道は大変素晴らしいです。通過した村々は古くからあるもので、歴史が長いと思われれます。すべてが清潔で整っていますが、今は人が少

ないです。このコントラストは非常に理解しがたいものです。こんなに美しい場所が、どうしてこんなに住めなくなってしまったのでしょうか。人々がここで生きていくための唯一の方法は、自分を騙すこと、つまりここで起こったことを否定することです。「何も問題ない、何も起きていない」と自分をごまかさなければならぬのです。そうしなければ、ここにはいられないのですから。〔筆者による記録〕

チエルノブイリ原発事故の後、発電所の近くに住む人はほとんどいなくなつたのに、福島では帰ろうとする人々がいる。彼らにとつて、ここは何世代にもわたつて住んでいたところであるし、実家も田んぼもお墓もあるから、帰属意識がかなり強い。「除染」(国の補助事業で周囲の放射性物質を取り除くこと)をすれば、近い将来、自分の故郷に戻れるだろう、と私は彼に説明した。

たしかに、日本語で故郷を意味する言葉は「ふるさと」であり、文字通り古い里を意味している。被災地巡礼に参加した、歴史学科の山口潔子氏は、やはり「故郷」に注目し、「Memories of Tohoku」と題した講演(二〇一四年三月一四日・香港中文大学にて)の中で、「ふるさと」という唱歌を紹介した。山口氏の出身地は福島県ではないが、故郷を失った福島の人たちに強く関心をもっていた。仮設住宅で出会つた地元の方々の声を彼女は記録した。

- ・ お金貰つても、田んぼ出来ない。
- ・ 何が欲しい? お金じゃない。以前と同じ暮らしがしたいだけ。
- ・ 福島を忘れないで欲しい。日本のほかの県の人はずっと楽しく生

きている、それはいいことだ。でも自分たちだけ置いてかれて
いる気がする。

- ・ 一年目は泣いてばかりだった。でも二年目に皆で決めたの。もう泣かない、前を向こうね、って決めたの。
- ・ 香港の人に伝えて欲しいこと? 福島いいところがたくさんあるんだよって言つて。観光に来てとは言わない。外国の人は怖いんだろうし。福島きれいなところだよ。うちの家もこんな大きな梁があつて、見せたいなあ。

生の声が聞けたことは実に重要であつたが、その裏で聞こえない声があるのも事実である。私の元同僚で、現在は国連児童基金で働いている水野谷優氏は、福島の子どもの声が反映されていないと指摘している。というのは、原子力発電所の爆発からわずか一ヶ月で、いわき市は学校の再開を決定し、給食で地元の食材を使うことにした。市長は、地元の大人たちの声に応えたのだろうが、福島の子どもたちの声は誰も代弁していない。² 水野谷氏は幼い頃、福島の子どもたちと住んでいて、原子力発電所には関心がなかったが、原発事故を目の当たりにして初めて、自分が出来た潮干狩りやキノコ狩りは次の世代あるいは将来の世代は出来なくなると気づいた。そして、彼は「私の故郷は死んでしまった」と嘆いた。

死んだ故郷に帰ることに何の意味があるのか。二〇一四年に『家路』という邦画が作られ、その中で、故郷を捨て上京した主人公・次郎は震災後、ゴーストタウンとなつた故郷に戻ってきた。ライブツイヒ在住の日本の哲学者、小林敏明氏は『故郷喪失の時代』の中で『家路』について触れ、次のように書いている。

自然との共存において成り立つ村は、誰かが世話をしなければ、死んでしまう。主人公が母親を背負って実家に戻るシーンはそのメタファーでもある。そして故郷とはまさにその自然と人間との共存のうえに堆積した記憶のトポスなのだ。主人公がそのことに気づいたのは、ほかならぬ彼自身が故郷に対して疚しさを抱きつづけていた離郷者だったからである。「中略」汚染地域に住むことを覚悟した主人公の青年と老母は自ら「緩慢な自殺」を選択したと言えるのだが、この映画を貫いているのは、そのような絶望的な決断を強いる故郷というトポスのもつ引力である。³

故郷喪失とは何か。小林氏に直接確認したところ、これはハイデガーが説いた「存在忘却のしるし」としての *Heimatlosigkeit* からとったものであるということである。じつと、『*Letter International*』という雑誌に『故郷喪失の時代』の序章部分がドイツで翻訳されているが、雑誌でのドイツ語のタイトルは『*Ära der Heimatlosigkeit*』になっている。⁴ 故郷喪失の時代において、敢えて故郷に帰ることは、ある意味故郷喪失の「克服」として理解できるかもしれない。しかし、現実には決してハッピーエンドにはなっていない。なぜならば、原発事故後、日本は福島県の住民の放射線量の許容レベルを⁵ 1 Sv /年から 20 Sv /年に引き上げているからだ。国連人権高等弁務官事務所（OHCHR）は日本政府に対し、許容できる被ばく量を福島以前のレベルに戻すよう勧告した。⁶ 受け入れられない高い放射線量のある場所（福島やチェルノブイリなど）に戻ることは、明らかに基本的人権の侵害であり、決して美化されるべきではない。

なぜ自己欺瞞までして故郷に戻らなければならないのか、という

疑問を持ったゲニサス氏の意見に、いま私は賛成するようになった。記憶が堆積した故郷であっても、それは「居住域」(*écomène*)から「非居住域」(*exème*)になってしまえば、人はやはり故郷を離れざるをえないからである。⁷

三 香港

二〇二一年といえば、それは福島第一原子力発電所の事故から一〇周年を迎える年だけではなく、延期された東京オリンピック・パラリンピックの開催の年でもある。遑って、安倍晋三元首相は二〇一三年にブエノスアイレスで開催された国際オリンピック委員会（IOC）で、福島の状況は「アンダーコントロール」であると表明した。この主張にエビデンスが欠如していることは言うまでもないが、原発事故もパンデミックも収束されていない中、私は昨秋、故郷すなわち香港を離れ、東京に移住したのである。

香港生まれ、香港育ちの私だが、祖父はもともと広州近郊の南海の出身であった。香港に移住してからは、故郷との接点がなくなってしまう。私は小学生の頃、初めて家族で中国を訪れたが、行き先は外祖母の出身地である中山であった。当時、私たちは「回港証（再入国許可証）」と「回郷証（大陸旅行許可証）」という二種類の旅券を申請しなければならなかった。「回港証」はイギリス植民地時代の香港の移民局が発行したもので、「回郷証」は中国旅行社が発行したものである。

香港と中山の直線距離はわずか八七kmだが、当時はほぼ一日がかりの旅だった。早朝にバスで中国のフェリーターミナルに行き、そこか

らマカオ行きフェリーに乗った。マカオ・フェリー・ターミナルに到着後、バスで拱北に行き、国境を越え、そこから車をチャーターし中山まで行った。中山に着くと、乗り合いの三輪車に乗り換えて、外祖母が以前住んでいた石岐という村に向かうことになった。到着したときにはすでに夕方になっていたが、親戚の人たちが親切にも夕食を用意して迎えてくれた。すると突然、外祖母は広東語を話すのをやめ、当地の方言すなわち石岐語を話し始めた。私は外祖母と親戚の会話の意味を全く理解することができなかった。

幼い私は、この旅の意義を理解できなかった。ただ、村の写真を撮ったり、自転車の乗り方を習ったり、香港では禁止されている花火や砂鉄砲で遊んだりして、一緒に遊んでくれたいとこたちにもまた会いたいという気持ちで香港に戻ってきた。外祖母は若くして故郷を離れたが、故郷を忘れてはいないことに気づいた。

一九八〇年代に中国は改革開放を始めたが、生活環境は理想とは程遠いものであった。一九九七年には香港が中国本土に返還されたにもかかわらず、「国境」はまだ残っている。香港人が中国本土に入りする際には、今でも「回郷証」を提示する必要がある。高架鉄道や高速道路網の整備により、香港から中山への移動はより便利になった。しかし、数年前に外祖母が亡くなってから、私は故郷に帰る理由を失った。そもそも、あの故郷は私の故郷ではなく、外祖母の故郷であったが、今になってみれば、外祖母がなぜこの漢詩を好きだったのかがわかるような気がした。

少小離家老大回 少小家を離れ老大にして回る

鄉音無改鬢毛衰 鄉音改まる無く鬢毛衰う

兒童相見不相識 兒童相見も相識らず
笑問客從何處來 笑つて問う、客は何処より来たると

人々は新しい環境で新しい言語を学ばなければならず、母語を保つことは簡単なことではない。二〇一五年に公開された『十年 (Ten Years)』という香港映画がある。これは、一〇年後の香港の姿を想像した五つの短編映画を集めたものである。その中に、「方言」という短編があり、香港の公用語である広東語が普通語に取って代わられた後、タクシードライバーがそれに適応しようと奮闘する内容になっている。実際、二〇二五年に香港で何が起ころうとも、香港に別れを告げる多くの香港人にとって、広東語は依然として話されているのだろうか。

香港人は一九八〇年代から、将来への不安や外国での就職など、さまざまな理由で海外に移住していた。しかし、二〇二〇年六月三〇日以降、一部の香港人が故郷を離れなければならない新たな理由が出てきた。かつて香港中文大学で教鞭をとり、現在東京に在住しているスティーブン・ナギー (Stephen Nagy) 氏は、香港の国家安全保障法の影響を次のように分析している。

この新法は、国家安全保障と香港の秩序維持を名目に、社会（および国家）の安定を脅かす行為を犯罪化することで、香港の経済とビジネス環境に安定をもたらそうとするものである。これらは、破壊行為、分離独立、テロリズムと名付けられている。

さらに問題なのは、新法で処罰されるこれらの犯罪が、中国の「三悪」である民族分離主義、テロリズム、宗教的過激主義と重

なっていることである。これらの犯罪は、新疆に再教育キャンプを作り、一〇〇万人以上の民族ウイグル人を投獄し、チベットの少数民族を弾圧してきた。

香港市民にとって、この新法は、反乱分子、分離独立分子、最悪の場合はテロリストのレットルを貼られることを恐れて、地元政府や北京に平和的に抗議することに影響を与える可能性がある。また、中国本土と比較して香港人の権利と特権を保護してきた「一国二制度」モデルの終焉でもある。⁷

香港特別行政区の『基本法』⁸はこのように規定している。「香港住民は言論、報道、出版の自由、結社、集会、デモ、示威行動の自由、労働組合の組織および参加、ストライキを行う権利と自由を享有する。」(第二七条)「香港住民の人身の自由は何人たりとも侵すことができない。香港住民は任意の、または不法な逮捕、拘留、監禁を受けない。任意のまたは不法な住民に対する身体の捜査、住民の人身の自由剥奪および制限を禁止する。住民に対する酷刑、任意のまたは不法な住民の生命の剥奪を禁止する。」(第二八条)しかし、これからの香港はどのようになるのだろうか。ナギー氏が述べているように、「七月一日に国家安全法に違反した疑いで約三七〇人、そのうち少なくとも一〇人が逮捕されたことで、中国が香港市民に大規模な抗議活動はもう許されないという最も強いシグナルを送ろうとしていることを、私たちは現実的に考えるべきである」。二〇一四年の「雨傘運動」や二〇一九年の「反逃亡犯条例改正案の運動」における平和的な抗議活動が歴史になる可能性があり、香港を故郷とするすべての人にとって真正銘の危機に直面しているといっても過言ではない。

一九四九年に香港で生まれた、現象学者の張燦輝氏は、近刊『我城存歿』の中で、「To be, or not to be, that is the question」という『ハムレット』の名セリフを引用している。この実存的な問いかけは、香港に住んでいる人々にとって、とても刺激的で適切なものである。運命の暴虐な矢を黙って受けるか、それとも世界の果てしない苦しみに立ち向かうか。もちろん、私たちは生と死の選択という問題に直面しているわけではないが、二〇一九年から香港で起きている変化は、私たち自身に実存的な問いを突きつけている。結局、私たちはまだ留まって抑圧という運命を受け入れるのか。それとも香港を離れてどこかへ行ってしまうのか。

多くの福島の人々が汚染された故郷を離れざるを得なかった一方で、多くの香港の人々は今、香港を離れることを考えている。福島と香港の人々は、自分たちを「アジアの孤児」¹⁰と考えているかもしれないが、故郷喪失状態をいかにして乗り越えるかという経験を共有する時が来ていると思われる。

四 おわりに

張燦輝氏の『我城存歿』は五章構成であるが、第三章の内容は、『HK: Existential Crisis - Ten Essays on Mourning the Death of Hong Kong』という電子書籍(個人出版)に収録されている。香港の実存的危機あるいは香港は死んだという刺激的なタイトルであるが、現象学者のステイブン・クロウエル氏から、次のように評価されている。

その「この本の」ジャンルは、まさにエッセイである。燦輝

の作品は、サルトルが不可能だと言った、つまり、瞬間的に意味を考える試み (Versuche, essays) である。香港の貴重な (しかし究極的には非現実的な) 過去と、受け入れがたい (しかし必然的な) 未来の間に挟まれた現在を、「反抗的なエレジアック (defiantly elegiac)」とでも言うべきか、そのトーンはエレジアックなところもある。このように、燦輝のスタンスは、世界に目を背けて獄中から書かれた『哲学の慰め』という完全なポエティアンでもなければ、来るべき革命のための戦略を提示する『刑務所ノート』という完全なグラムシアンでもない。元々は進行中の出来事に対するジャーナリストティックな介入として登場したこれらのエッセイの中に、本当にそうであるように、抵抗の呼びかけがあるとすれば、それは実存的なパラドックスの形を取らなければならない。オーウエルのウインストン・スミスが「抵抗は役に立たない」を学んだが、しかし「抵抗は必要である」とも考えた。あるいはベケットには、「あなたは続けなければならない。続けることはできない。私は続ける」との葛藤があった。燦輝にとって、ここで学ぶように、反抗は哲学的な自由の表現であり、意味は、人生が持つと思われるいかなる目標よりも、生きていく過程に見出される。

この著作の中で香港人が直面しているジレンマを語る場面がある。残つて戦うのか、抑圧の運命を受け入れるのか、それとも去るのか。しかし、このジレンマは、香港が「死んだ」という恐ろしい現実の前で語られているため、何を選択しても「亡命者」として選択することになるのである。香港からイギリスに移住することを選んだ著者が、より広い世界に向けて発信した。政治的自

由、民主、法治がいかに脆弱であるかを物語ると同時に、思想の自由、近くて遠い他者への共感、理性による自治の能力がいかに持続するののか。この本は物語っている。

〔中略〕

香港人ではない私たちがここで経験するのは、故郷が「死んだ」という状況下では、「物事そのもの」が曖昧であるがゆえに、そのような意味が曖昧であることを身に沁みて認識することである。プラトンのなトポス・ハイパーウラニオスの当たり障りのない普遍的な真理も、アリストテレス的なメトロンのより世俗的な知恵も、故郷 (ハイデガーが言ったように、人が地上に住み、自分自身であることができるための条件) がなくなってしまうと、根無し草になってしまう。「真理」「怒り」「恐れ」「勇氣」「復讐」「悪」「アイデンティティ」「希望」「赦し」など、それぞれの論考で、燦輝は同じ問いを私たちに投げかけている。道徳心理学や形而上学のこれらの側面は、美德や悪徳としてタグ付けされているかどうかにかかわらず、亡命者にはどのように見えるのだろうか？これらのエッセイは、キルケゴールが「実際に死ぬ前に死を経験することはできない」という考えに見出した「粗野な唯物論」を拒否することを要求している。まだまだやるべきことはあるのだろうか、どうすればいいのだろうか？燦輝は、この時期に留学していた若い学生に宛てた手紙の形で、サルトルの「フランス人はナチスの占領下ほど自由ではなかった」という主張を訴えている。ほとんど行動を起こすことはできなかったが、この状況下では、抵抗は無駄かもしれないが、加担する必要はないとい

書評 松田智裕著『弁証法、戦争、解読 前期デリダ思想の展開史』

(法政大学出版社、二〇二〇年)

橋 詰 史 晶

本書が目指すのは、デリダの前期の著作、すなわち一九五〇年代～七〇年代初頭における諸著作においてデリダが「解読 (déchiffrement; decyphage)」の思想を展開した過程を、「戦争 (guerre)」という主題を軸として明らかにすることである(五)以下、本書の頁数を丸括弧で示す)。これまでほとんど主題化されることなかった「戦争」概念を解釈の主軸としていくことが、先行研究と比較した際の本書の独創的な点であると言える。著者によれば、デリダにおける「戦争」概念は、古代ギリシャのヘラクレイトスにまで遡り哲学の歴史において様々な仕方でも論じられてきた「ポレモス」に関わる(二〇)。デリダにおいて「ポレモス」は「差延」、「間隔化」と重ね合わせられており(12-14)、「解読」の問題とも交叉する(16)。

本書は二部構成になっている。著者はまず第一部において、デリダの戦争概念の端緒を「弁証法的軌轍」という概念に見出し、デリダの弁証法思想の主たる着想源となったイヴォンヌ・ピカール、ジャン・カヴァイエス、トラン・デュク・タオの三人を中心として、デリダがどのように「弁証法的軌轍」の思想を模索していたのかを辿る。次に第二部では、主にアルトーおよびハイデガーについてのデリダの解

釈を取り上げ、デリダが「悲劇」、「彷徨」、「戦争」、「遊戯」、「解読」といった主題を通して「弁証法的軌轍」を捉え直し、その結果として「差延」概念が生じてくる過程を追跡する。以下本稿では、各章の内容を追っていくが、本誌の読者の多くは特に現象学に関心があるはずなので、現象学と直接関連するテーマを中心に取り上げることとする。

まず第一章ではピカールが取り上げられる。時間意識の問題はデリダのフッサール解釈において極めて重要な位置を占めるが、ピカールはこの点でデリダの先駆者なのである。ピカールはハイデガーの『存在と時間』とフッサールの『内的時間意識の現象学』に基づいて両者の時間論を比較検討したのち、ハイデガーの本質主義を厳しく批判する(15)。彼女によれば、ハイデガーの時間論は、現存在が本来性へと立ち還るプロセスを強調するあまり、「死」や「瞬間」のようなそれ自体としては時間には属さず、時間を硬直させてしまうような契機に訴える(17)。したがって、ハイデガーにおいて問題となる「時間」の概念は、「瞬間」がそうであったように、時間の運動のなかで生じた様々な時間経験が一律に現前すると同時にその運動を停止させ

てしまうような「時間の画一性」であって、時間そのものの動的な運動性を捉え損なっているという(17)。他方のフッサールにおいては、絶えず新たな今が出現しては過去へと変様するという意識流の動的な運動が記述されており(19)、ピカールはこれをヘーゲル的な「統一と非統一の統一」、すなわち「弁証法」として肯定的に評価する(50)。これまでピカールの仕事はほとんど顧みられることがなかったが、「フランスにおける現象学受容の隠れた着想源のひとつ」であり(38)、本書がピカールを主題的に取り上げたこと自体に一定の意義があると言えるだろう。もともと、著者も指摘しているように、デリダはピカールから「時間の弁証法」という着想を継承しつつ、同時にその議論を拡張してもいる。つまりデリダは、超越論的觀念論の枠組みにおいては「構成するもの」と「構成されるもの」とのあいだに絶えず差異が生じるために、自己への反省のまなざしから自己自身が逃れ去っていくことになるという、「自己疎外」の問題に踏み込むべきだと主張している(61)。こうして、デリダにおいて「時間の弁証法」は「弁証法的軌轍」として、すなわち、無制限な反省を可能にする原動力として、捉え直されるのである(78)。

次に第二章では、カヴァイエスのフッサール批判とそれに対するデリダの応答が取り上げられる。著者はカヴァイエスのフッサール批判から次の三つの論点を取り上げる。すなわちカヴァイエスによれば、(1)フッサールはイデアの対象を単なる「意識によって〔恣意的に〕産み出されたもの」にしてしまっている(94)、(2)「構成するもの」である超越論的主観性は「構成されたもの」としての論理学の一部となることでしか反省されえないが、そのように構成された論理学はもはや構成する意識それ自体ではないので、構成するものと構成された

ものが一致することはない(9497)、(3)フッサールは確定的多様体によって数学を規定し、数学をそれ自身で完結した公理体系と見做すが、このような見方はゲーデルの不完全性定理に反するため不可能である(97f)。以上のようなカヴァイエスのフッサール批判に対し、デリダはそれぞれ次の通り応答する。すなわち、(1)超越論的主観性の能動性はイデアの対象を恣意的に創造するようなものではない(102)。(2)意識の根本的な時間性である生き生きした現在とは、沈み込みつつある過去と到来しつつある未来とを含みながら、それらとの相互作用のなかで構成されていく「総合的な生成」(103)、つまり弁証法的な統一であるから、意識において「構成するもの」と「構成されるもの」は弁証法的に合致する(106f)。(3)フッサールの確定的多様体論の主眼は完全な公理系の実在や実現可能性それ自体を主張することにあるわけではなく、より深い次元の、数学の領野そのものを開く根源的な「意味形成」の運動の解明にある(108f)。以上のような応答を通じて、デリダはむしろフッサールとカヴァイエスの親近性を指摘するのである。

第三章で主題となるのは、フッサールの「歴史の目的論」についてのデリダの解釈である。著者は、この点でデリダはタオの誤謬論から大きな影響を受けていると主張する(128)。タオによれば、誤謬は明証性の問題にかかわる。明証性は、現在の明証性が過去へと退行していくことによって、あるいは、単なる記号操作としての盲目的な象徴のなかで忘却されてしまうことによって、減退する。減退した明証性は再活性化されねばならず、このような脱明証化と再明証化の「際限のない反復」のなかで真理はそのつど修正され、絶えず体験し直される(136)。そこから弁証法的唯物論へと向かうタオの方向性にはデリ

ダは批判的だが、タオとデリダはともに、「誤り」が新たな再活性化の駆動力となり、その無制限な繰り返しこそが歴史のプロセスであると考えられる点では立場を共有している(106)。したがってデリダは、フッサールの言う「一義的な再活性化」を、歴史を麻痺させるような「一義性」ではなく、「多義性」を無限に受け入れて方向づける「無限な極」としての「一義性」として理解する(155)。同様に、デリダはフッサールの語る「歴史の目的論」についても、確固とした内容を持つ目的をあらかじめ設定する歴史観として理解する立場を斥け、形相として現れながらもそのものとしては退去するという「現出と消失の論争的な統一 (unité polémique)」として理解する(162)。こうして歴史の目的論的理念はデリダによって、「可能性の開けそのもの」(161)として捉え直されるのである。

以上が第I部に属し、以下の各章は第II部に属する。本稿では深く立ち入らないが、まず第四章ではデリダのアルトール論が取り上げられ、そこで語られる「悲劇」、「窃取」、「再現前化」といった問題が、初期フッサール論において語られた弁証法の問題と連続性を持っていることが指摘される。

第五章では、デリダのハイデガー読解を通じて、「差延」の言い換えでもあるデリダの「宛先彷徨 (destinérance)」概念について論じられる。ナンシーの解釈を参照しつつ、著者は、ハイデガーの「彷徨」とデリダの「宛先彷徨」には隔たりがありつつも、前者が後者の問題背景のひとつではあったと指摘する(210f)。「彷徨」は存在の現れと隠れの二重運動に由来している(217)。存在は存在者を明るみに出しながら、それを彷徨によって動揺させる。存在の歴史は、つねに隠れ続ける存在の周りを存在者が彷徨いつづけるような場である。デリ

ダの考えでは、ここで問題になっているのは、存在が「存在者の隠諭」(存在者の規定性)を通してしか現れも語られもしないという根源的な隠諭性であり、ハイデガー自身がそのことを自覚していたのだという(228)。ハイデガーの言う形而上学の「超克」とは、したがって、存在を存在者とみなす形而上学の歴史の外への単なる脱出ではない。存在者のもとで現れながらも絶えず引き退く存在を存在者としてしか語れないという必然性を、自覚することに他ならない。それゆえそのような隠諭ないし存在者の規定性は、存在の立ち現われにとって必要不可欠な条件ですらある。また、デリダはハイデガーの「ポレモス」を、このような存在の現れと隠れの一体性として理解している(232)。存在の立ち現われを可能にする差異(存在論的差異)の運動が現れと隠れの相互的なせめぎあいの運動であり、そのような闘争の場が「歴史」なのである。デリダはハイデガーもまた形而上学のなかに引き留められていると考えるが、著者によればそれは、ハイデガーの思考そのものもまた、存在論的差異あるいは「差延」としての歴史の運動の渦中にあり、この運動を存在者としてしか語ることができないからである(243)。こうした分析を通じて、著者はデリダの「宛先彷徨」という概念を、「存在」という語すらも越えて、不断に別のものが出現し多元化するのをただ肯定する運動として特徴づける(244)。

第六章で著者は、デリダの「差延」の思考を、その三つのアスペクトとして著者が位置づける「遊戯」、「戦争」、「解説」を通じて具体的に論じている。まず遊戯について言えば、著者は、ハイデガーから深い影響を受けたアクセロスの「世界の遊戯」と対比させつつ、デリダの遊戯を、ソシュールから受け継いだ「関係性のネットワーク」としての「差異」という発想をより動態的に捉え直したものであると解釈

している(251f)。次に「戦争」については、差異が差異を呼ぶことで絶えず調停が先送りされる差延の運動が、「ポレモス」としての抗争」の運動と呼ばれていることが指摘される(251f)。最後に「解読」に関して著者は、「ある視点や文脈から理解されていた表現の意味が別の連鎖関係へと再登録されることで、その理解が不断に更新されていく働き」であるとまとめてくる(256)。

本書の以上の議論から著者は、「戦争」や「弁証法的軋轢」、「悲劇」、「彷徨」、「解読」、「遊戯」といった主題を通じてなされたデリダの前期思想における歩みは一貫して、さらに思考される余地をそのつど生み出し、それが私たちの理解や解釈を不断に更新していくというひとつの事柄に向けられていると結論づける(287)。

以下は評者によるコメントである。まずは著者というよりピカールの解釈についてだが、彼女のハイデガー解釈、フッサール解釈は、一九四一年当時としては先駆的なものであり、彼女の慧眼が伺える。ただし現代の研究水準で見れば、補足を必要とするだろう。ピカールが指摘したような側面がフッサール、ハイデガーにあることはある程度認められるとしても、著者も指摘しているように、ハイデガーの時間論を簡単に本質主義と割り切ることはできず、ハイデガーにおいて本質と実存の関係はより慎重な議論を要するはずである。またフッサールの時間論にしても、それが時間のダイナミックな運動を記述することに成功しているにせよ、他面ではこの分析は本質直観により記述される本質学として展開されているのだから、この意味では本質主義的側面を持つことが併せて考慮されるべきだろう。

次に著者自身の議論について言えば、まず、著者の筆致が概して非常に明晰であり、読者が読みやすいように細やかな配慮が施されている

ことが特筆される。しかし他方、このような読みやすさは、各々の議論について一般的なレベルの整理が占める割合が多いことにも一因がある。少なくとも評者は、研究書である以上は密度の濃い掘り下げた議論により多くの紙幅が割かれることを期待していた。また、全体の議論の結構には疑問が残るところもあった。たとえば著者は、先行研究がデリダの「遊戯」を主としてニーチェに結び付けてきたことを問題点として指摘し、むしろアクセロスの遊戯論との関連に注目する必要を説き(257f)、アクセロスに関する読解にふたつの節を割いている。しかし結論として「デリダは『差延』の問題をアクセロスが語った『世界の遊戯』に単に重ねているだけ」(26)で内容的な連関はあまりなく、デリダの「遊戯」の主な参照先はやはりニーチェであると指摘されており(270)、アクセロスに深く論及する必要が本当にあつたのが評者には分からなかった。このように、本書には全体の議論の構成にとって必ずしも必要でないように思われる箇所が散見された。また、序論第四節などにおける著者の宣言によれば、「軋轢」ないし「戦争」やそれと関連する「悲劇」、「彷徨」、「遊戯」、「解読」といった語に焦点を当て、これらのキーワードを軸に前期デリダの思想の展開を再構成するというのが、本書の一貫した企図である。しかしながら、デリダによる言及が僅かであることもあり、これらの語句について直截的な議論が十分に展開されているとは言い難い。本書を通読してみても、これらの語句は独立した概念というよりは、デリダにとって弁証法ないし差延の効果を説明するために用いる修辭的表現の一種であり、したがって派生的、副次的な位置づけを持つに過ぎないのではないかという疑念を払拭できなかった。仮にそうであるならば、本書全体のテーマとしては、率直に「弁証法から差延へ」などと

設定した方がシンプルで読者には分かりやすかったかも知れない。実際、本書の議論の流れは、前期デリダにおいて彼の中心概念が弁証法から差延へと変化していく過程を、様々な論点から照らし出すという構造になっているように思われた。

以上のように評者にはいくつか気になる点もあったが、実のところそれらは些細な問題である。デリダの思索の跡を丁寧かつ見通し良く辿る本書は、どの章にも興味深い議論と発見があり、評者は多いに勉強させていただいた。デリダを専門とする研究者は言うに及ばず、フッサール、ハイデガーなど本書で論じられている哲学者に関心を抱く者なら誰にとっても、本書には一読の価値があるだろう。

(橋詰史晶・はしづめ ふみあき・早稲田大学)

書評 『フェミニスト現象学入門』 へのフェミニスト的批判

——ジェンダーアイデンティティとジェンダー規範を区別する必要性について

西條 玲 奈

『フェミニスト現象学入門——経験から「普通」を問い直す』（稲原美苗・川崎唯史・中澤瞳・宮原優編、二〇二〇年、ナカニシヤ書店、以下「本書」）において、稲原美苗は「フェミニスト現象学とはマイノリティ当事者の経験に則して、その経験の構造を記述しようとする哲学的方法」（同、一六六頁）と述べる。現象学を専門としない評者なりに「マイノリティの経験の構造」の「構造」に説明を加えるなら、女性と男性、外国人と日本人、障害者と健常者といったマイノリティ集団とマジョリティ集団の間の従属支配の不均衡な力関係と、それによって生じる、さまざまな害や利益をとまなう制度や慣習のことといえるだろうか。フェミニズムの文脈では、男性優位社会のあり方と維持システムを指す家父長制と呼ばれるものだ。この構造をマイノリティの観点からとらえるのがフェミニズム的であるとすれば、現象学的な要素は個人の経験から出発する点にあるようだ。中澤瞳は現象学を「一人称的な記述から出発」（同、三頁）し、無自覚な前提を明らかにすることと特徴づける。さらに中澤はボーヴォワールに由来するフェミニスト現象学の特徴として「反本質主義」を指摘している。すなわち、「女性とはしかじかである」という女性や男性といった

社会的属性に不変の必要十分条件があるわけではない、という立場である。このような条件を安易に前提することは、アイデンティティを表明するための資格を設け、その結果、一部の人の利益を特権的に考え、他の人を排除するものになりかねない。個人の経験が重視されるのは、フェミニズムがその担い手になりうる人をいたずらに排除してはならないという前提があるように思う。本書が共有しているであろうフェミニスト的前提として、中澤は先にあげた「反本質主義」に加えて、「反自然主義」すなわち生物学的決定論の否定をあげる。染色体、ホルモン、性器といった生物学的な性の区分が、社会のジェンダー規範や関連する制度、また個人の生き方を決めるわけではないという態度である。第二にフェミニズムを担う主体の社会的属性は多様でありうるということである。これらは、社会の不正義がわれわれの行動次第で変えることができるという、可変性を理論的に確保しているともいえるだろう。

以上のようなフェミニスト現象学的手法と特徴は、とりわけ身体性とそれに関わる社会構造の記述を得意とするように思える。ここでいう身体性とは、人の行為や判断をおこなう主体は特定の時空的に位置

に限定された、必ずしも本人の思い通りにならない物理的身体がある、という前提条件のことだ。その強みは、異性愛者で人種的マジョリティであるシスジェンダーの男性を主体の標準とみなしてきた哲学的伝統の偏りを是正するさまざまな論考の中で遺憾無く發揮されている。たとえば、社会で女性とみなされる身体が担うべき身ぶりや役割、トランスジェンダー³の人々が覚える「間違った身体」の感覚、「標準的身体」の基準から外れたことで障害者に分類されたときの経験などがあげられる。ここには、男性のようにマジョリティ集団のメンバーである個人の経験も主題に含まれている。その経験を通じてマインオリティに対する力関係を反省するものならば、社会構造を明らかにする洞察という点でフェミニズムのとみなせるからだろう。さまざまな社会的立場にある人の経験を論じるにふさわしく本書の執筆者は、その性別はもとより多様な背景をもつ人々であることが読み進めるにつれて明らかになる。日本人男性に偏りがちな日本の哲学界の不均衡を思えば、これは特筆すべきことであり、編者らが強く意図しなければ実現しなかったはずだ。現象学のみならずフェミニスト哲学全般の入門書に恥じない構成である。

総じて本書はフェミニストの前提で編まれたすぐれた哲学の入門書だが、そこには同じくフェミニストの観点からみて改善の余地がある点も見られる⁴。一部の論考において、ジェンダーアイデンティティと社会で成立するジェンダー規範の概念の区別が十分でないために、社会構造のレベルでの批判に到達していないか、ジェンダー規範にまさきこまれる人のアイデンティティの多様性を捉え損ねてしまっているように思われるのだ。

フェミニストの観点とは、第一に、フェミニズムの批判対象は、個

社会制度や慣習における不正義という点である。これは、フェミニスト現象学が個人の経験個人の生きられた経験を通じてその社会の制度や規範を、その「マクロな社会問題、政治問題」(同、一〇頁)に接続しようとする態度と類似する。第二の点は、フェミニズムの実践は多様な社会的立場の者によつて実現可能という点である。これは先に言及した「反本質主義」と呼ぶ態度につながる。たとえばジェンダー不正義の是正を求めながら、そこで考えられている利害が、異性愛者で人種的マジョリティの、教育を受けた、健常者のシスジェンダーの若い女性だけであつてはならない。さまざまな背景の人をフェミニズムは包摂すべきという前提である。要するに、フェミニズムは社会構造への批判であること、およびそれを実践するさまざまな主体を包摂すべきという前提である。

これらを踏まえて以下に述べる問題点は、実は本書の中ですでに表明された指摘と共通する。「トランス男性性」に関するコラムで藤高和輝はフェミニスト現象学に対する違和感として、そこで想定されている「女性」の経験が基本的にシスジェンダー(非トランスジェンダー)のものであり、しかもそこで生きられる身体が社会的次元からいつのまにか生物学的身体にスライドしているのではないかと、と疑義を呈する(同、一四〇頁)。本書を読んだかぎりにおいて、評者も同じ印象を抱いた。藤高はトランス男性性の経験の記述によるシスジェンダー中心主義の再考を提示しているが、評者はより一般的に、ジェンダーアイデンティティとジェンダー規範の概念上の区分を行うことで問題を解体する可能性を探りたい。

特定の論者のみを槍玉にあげるのは気が引けるが、宮原優による第三章と第四章、妊娠と月経の経験を主題とする論考に、先にあげた問

題点が顕著に現れている。これは妊娠や月経が生殖に関する出来事であることと無縁ではないだろう。生物学的な生殖上のメスとオスという区分は社会規範と歴史的に関連するからだ。

具体的に論考を検討しよう。第三章「妊娠とは、お腹が大きくなることだろうか？」では、妊娠による変化によってそれまでの身体の感覚や日常生活が崩れ、胎児との関係を模索していく行動が記述されている。この論考は、生殖に関する倫理的、哲学的な議論ではあまり語られない妊娠それ自体の経験に光をあてるという点で大いに意義があり、何よりその記述は生きられた現実の力強さに満ちている。この論考では経験の主体がどのようなジェンダーアイデンティティをもつかは明らかにされない。せいぜい「胎児と母体」(同、二四頁)という表現でのみ妊娠する身体を生理学的に女性としてほめかすにとどまる。ここで宮原は、妊娠を経験する人のジェンダーアイデンティティが、シスジェンダー女性、子宮や卵巣をもったまま男性として生活しているトランス男性、あるいはAジェンダーや、より流動的なものである可能性を考慮しているように思える。

だが同時に、この論考では、妊娠が「女性であれば妊娠するはず(べき)だ」という、社会で女性とみなされる人に課される社会規範であることが述べられていない。そのため、妊娠という出来事が、男女二元論と男性優位の価値体系をもつ社会構造でどのような意味づけが与えられているか、その社会構造の側面は明らかにされているとは言い難い。言い換えれば、個人の経験を通じて接続すべき政治的、社会的な次元にまで考察が到達していないのではないだろうか。

さらに、妊娠がジェンダー規範として機能する点に言及がないと別の問題も生じる。妊娠という経験は、その人のジェンダーアイデン

ティティによって異質になりうることを語る事が困難になる。たとえば、女性用の公衆トイレを前にして、その空間は意識せずとも立ち入ることができるか、立ち入るべきでないと判断するのか、不安を覚えるか、居心地の悪さを感じるかは、その人のジェンダーアイデンティティのあり方によって異なる経験になるだろう。妊娠という女性にむすびつく社会規範も同様である。妊娠の経験が女性に対する規範であることは、様々なジェンダーアイデンティティを持つ人が妊娠を経験しうることと両立可能である。「女性は妊娠するはずである」というジェンダー規範をどのように経験したのかを経験の記述に含めれば、社会構造を明らかにするというフェミニスト現象学の目的を、妊娠する主体の多様性を包摂しながら到達できるのではないだろうか。

一方、第四章「なぜ月経を隠さなくてはいけないのだろうか？」では、月経という出来事は女性を表す特性であり、女性であれば月経があるはず(べき)だという社会規範は明言されている。その上で、月経が隠蔽され、時に不当にエロチックな意味づけがおこなわれ、働く市民の肉体にはあつてはならない弱さとして日本社会の周縁に位置付けられてきたことが述べられる。月経に関する語りにくさという個人的な経験を端緒としつつ、女性の社会的立場にまで洞察を進めるこの論考は、フェミニスト現象学の事に相応しいものだろう。だが、妊娠論考とは反対に、月経を経験する人のジェンダーアイデンティティが多様であることを排除しているようにも見える。たとえば、生理休暇の取得実態を表現する際に「就労女性」という表現を特に断りなく使用したり、「月経でつらい思いをしたことがない人、困ったことがないという女性は少ないだろう」(同、三七頁)という表現からは、月経を経験するのは女性のアイデンティティをもつ人のみであるよう

に読めてしまう。これは、「月経があるのはみな女性である」という、生殖に関わる機能をもとに性別を区分する生物学的メスの身体を女性の標準とみなし、その他の身体的特徴をもつ女性を排除することにならないだろうか。さらに男性としてアイデンティティをもち、生活している人が月経を経験するときの困難も、ここでは考慮から抜け落ちている。月経も妊娠同様に、女性に対する規範だが、この規範に對峙する人がどういったジェンダーアイデンティティをもつかによつて、その経験はやはり異なるはずである。同じ著者が、妊娠論考では慎重にその経験主体のアイデンティティを固定しなかつたことを思うと、この規範的な女性的身体に対する「本質主義的」な記述は不自然にすら感じられる。

第四章のこうした排他性を回避するためには、第三章の場合と同様、「月経は女性に起こるはず(べき)だ」というジェンダー規範とその規範を経験する人のジェンダーアイデンティティの区別を意識して記述すれば十分ではないかと思う。たとえばシスジェンダー女性として月経を隠さなければならぬという経験をした気まずさや困難を語り、そこから社会の慣習や制度的の次元で月経のある身体が女性化され、どのように排除されたかを明らかにすることは、女性以外のアイデンティティ、たとえば男性のアイデンティティをもつひとが女性の規範とされる月経で直面する困難があること両立可能である。

第三章、第四章を通じて感じるのは、女性についての特定のジェンダー規範を認めると、その規範に巻き込まれるのは女性のアイデンティティをもつ人のみである、という前提である。だが女性の規範に巻き込まれるのは、本人が望む望まざるとにかかわらず、月経や妊娠のように、社会で女性がつべきとされる特徴を備えてしまう人す

べてである。ジェンダーアイデンティティとジェンダー規範の区別を踏まえれば、フェミニスト現象学の実践を行うことで、さらに優れたフェミニズム的、および哲学的成果が達成されるのではないだろうか。

1 分析哲学者である評者にとつて、本質 *essence* は、その定義と妥当性をめぐる議論の蓄積をもつ形而上学的に意義のある概念であり、一方的に否定されるべきものではない。事実、分析哲学の背景をもつ分析フェミニスト哲学においても、女性概念の定義を試みる *S.Harding* の仕事や、自己の社会的本質がジェンダーであると論じる *C.Witt* の仕事がある。

2 同じく分析哲学において自然主義とは、自然諸科学の知見と哲学的知見の調和を目指す立場である。性別について安易な生物学的決定論を是認する立場と同じではない。

3 トランスジェンダーとは、生まれた時に割り当てられた性別とは異なるさまざまな性別で生活している人を指す。対してシスジェンダーとは、出生時に割り当てられた性別のまま一生を過ごす人を指す。

4 また本書の第七章で、池田喬は、アフリカ系アメリカ人の女性にとつて家は人種差別への抵抗の場になると引用しつつ、その固有の役割を無視し、マジョリティの経験との同質性のみを記している(同、八三頁)。これもフェミニズム的に問題があると思う。

(西條玲奈・さいじょうれいな・大阪大学)

書評 酒井麻衣子著『メルロ＝ポンティの他者論 現れる他者／消える他者「子どもの心理学・教育学」講義から』

（晃洋書房、二〇二〇年、二九一頁、五、五〇〇円。ISBN: 978-4771033634）

宮原 克典

一般に、メルロ＝ポンティの他者論は、身体レベルでの自他の共存の重要性を力説する立場として記憶されている。だが本書は、メルロ＝ポンティがそのキャリアの中盤におこなったパリ大学文学部での児童心理学および教育学の一連の講座、いわゆる「ソルボンヌ講義」の緻密な読解を通じて、こうした認識が更新されなければならないことを雄弁に示す。ソルボンヌ講義は、心理学、精神分析、人類学などの「人間の科学」におけるさまざまな研究をめぐる——ややもすれば何を指摘しているのかが分からない——詳細にわたる議論を数多く含んでいる。酒井は、そこでの多様な複雑な議論を「表現の他者論」という観点から統一的な描像のもとで描き出すという壮大な試みに挑戦し、見事な成功をおさめている。

本書は、序論と結論をのぞけば、第一部（第一～五章）、第二部（第一～五章）、第三部（第一～二章）という三部構成をとる。以下、各部の議論を簡単に紹介しよう。

第一部では、他者認識の問題、すなわち「なぜ私は、他人の肉体という〈外面〉しか与えられていないのに、私以外の人間にも私と同様の意識なり精神なりが備わっていると理解することができるのか、という問題」（三七頁）の観点から、前期から中期にかけてのメルロ＝ポンティの他者論の変遷を整理する。その最後では、本書の副題にもなっている「現れる他者／消える他者」という対概念の意味するところも明らかにされる。

『知覚の現象学』に代表される前期他者論は、他者認識が自己と他者の身体の「原初的な交流」を前提に成り立つことを重視する。身体の原初的な交流のために、私たちは「抗い難く他人を知覚し、他人の行為の意味を読み取ってしまう」（四七頁）。生まれたばかりの幼児は「自己未分化な癒合状態」（五五頁）にあり、自己と他者が別々の人格として意識されるようになるには数年の歳月を要する。第一～二章では、この時期の「メルロ＝ポンティが他者問題を自己未分化性という

概念によって解消しようとしていたという単純な読解」(五四頁)を退けつつも、「原初的な自我未分化性」(五三頁)を主軸に展開する前期他者論の論点が的確に整理される。

それに対して、ソルボンヌ講義を中心に展開される中期他者論の中心をなすのは、他者経験を言語的表現や芸術的表現の経験になぞらえて解釈する「表現の他者論」という考え方である。

表現の他者論によると、他者認識とは、他者の表現を介してそれが表す「スタイル」を把握する働きだと理解される。スタイルとは、メルロ・ポンティの表現論の中心をなす概念であり、さまざまな表現を介して知覚される一般的構造を意味する。たとえば、絵画のうちには、しばしば特定の画家や特定の時代に共通のスタイルが見出される。しかし、メルロ・ポンティは、芸術作品だけでなく、能動的な発言や行為から受動的な仕草や表情や知覚にいたるまで、あらゆる身体的活動をスタイルの表現だと考える。たとえば、ネコの仕草はネコらしさの、英国人の皮肉な冗談は英国人らしさの表現なのである。ここから分かるように、スタイルには、特定の人物に特有の「個人のスタイル」ばかりではなく、人間以外の動物には見られない「人間一般のスタイル」や「ある集団に特徴的な集団のスタイル」(七三頁)も含まれる。ただし、この重要な区別を明確に捉えるために、酒井は「スタイル」という用語を「個人に独自のスタイル」(一一〇頁)を表すためだけに用い、集団に共通の行動様式や表現様式、および、過去の生活から習慣化した行動様式や表現様式は「類型」という言葉で表現する。以下、本稿でもこの用語法を踏襲する。

表現の他者論では、「他我としての他者の認識」、すなわち、他者を「他の人間」として捉える経験は、人間一般の類型、特定の人間集団

の類型、特定の個人のスタイルなどを把握する働きだと考えられる。メルロ・ポンティによれば、こうした経験は他者が「自然的諸対象を道具や器具といった文化的対象として扱う」(八五頁)のを知覚する場合に生じ、なかでも言語活動は「思考する存在としての他者」を構成するという重要な役割を果たす。ここで酒井の議論にとつて特に重要なのは、主体が言語を通じて思考を獲得する過程に二つの段階があることである。第一に、子供は周囲の大人から言葉を学ぶことで「他者と共有可能な思考の身体性」(九二〜九三頁)を獲得し、その集団に共通の「類型(集団のスタイル)への同化」(一一〇頁)をはたす。だが第二に、やがて主体は、言語を決まりきった意味を表現する「記号」(「直接的な意味作用」ではなく、新たな意味を表現する創造的な道具(「斜かいの意味作用」)として使うことで、つまり、「一般的な類型から逸脱することによって個人的な言語体系(個人のスタイル)を創造する」(一一〇頁)ようにもなる。そして、第二部で詳しく論じられるように、メルロ・ポンティは、このように二種類の意味作用によって「一般的な類型」と「類型から逸脱した個人のスタイル」の両方を表現しうることは、言語表現だけではなく、あらゆる身体的な表現に共通の性質であると考ええる。

このことは他者認識の議論に対して重要な帰結をもつ。というのも、あらゆる身体的表現が「一般的な類型」と「類型から逸脱した個人のスタイル」の両方を表現しうるということは、私たちは他者をそれに対応する二種類の状態で知覚しうることを示唆するからである。酒井は、この事態を捉えるために「役割を残し消える他者」(一一〇頁)そして「意味として現れる他者」(一一〇四頁)という二つの概念を用いる。何を聞いても決まりきった常套句しか言わず、紋切り型の

マニユアル通りの行動しかとらない他者と関わるときに一人の個人としての相手の存在を感じられず、逆に、より自発的で即興的なやりとりを始めたとたんにその人の仕草や表情や発言のすべてにその人らしさを感じられるようになる、といった経験は誰もが思い当たるものがあるだろう。メルロ＝ポンティの表現の他者論は、これが単なる偶然ではなく、他者認識が表現を介して類型／スタイルを把握する働きであることの必然的な帰結であることを示唆する。

第二部では、類型とスタイルのダイナミクスをそれを生きている主体の側から捉え直すことによって、表現の他者論が他者認識の問題の枠組みを超えて論じられる。メルロ＝ポンティによれば、私たちの態度や行動の多くは、他者や集団や過去から受動的に継承され、みずから主体的に選び取ったわけではない諸類型によって形成される。酒井は、メルロ＝ポンティが同時代の精神分析学、心理学、社会学、人類学などと格闘するテキストの緻密な読解に基づいて、こうした類型論の内容を身体・民族・階級・人種（第二章）、コンプレックス（第二章）、セクシュアリティ（第三章）、基本パーソナリティタイプ（第四章）といった具体的な相において丁寧に分らかにする。

しかし、第二部のクライマックスは、なんとといっても前期から中期にいたるメルロ＝ポンティの自由論を取り上げる第五章である。第一部では、他者は「役割に埋没する」「意味として現れる」という二つの状態で現れることが示された。本章では、これが「類型からスタイルへ」の自由の運動」と呼ばれるダイナミクス、すなわち、私たちが他者や集団や過去から引き継がれる類型に受動的に従属するだけでなく、それらの類型を取り上げ直してそこから個人的なスタイルを創造する過程の観点から捉え直される。ここで重要なのは、「主体の

対自の自由は他者を媒介せねばならない」（二二四頁）という論点である。つまり、個人的なスタイルは、主体が自分自身の類型を反省的に捉え直して、それとは別の行動や態度を意識的に選択する、といった個人的な努力によって創造されるわけではない。主体が社会や他者から受け取ってしまった類型は、通常、本人に気づかれずにその態度や行動を「前意識的」（七八頁）に形成する。したがって、個人の自由を実現するためには、まずは主体の現在のあり方を規定する類型を「可視化」（二二二頁）ないし「意識化」（二二三頁）する必要がある。しかし、他者が自分を特定の類型に同化したものとして捉え、それに対応する類型的な態度で臨んでくるような状況では、私のほうもまたそれに対応する類型的な行動や態度へと導かれ、結局、類型に埋没することになりがちである。つまり、主体が自由な人格として世界に現れるためには、まず他者が主体を自発的な相互作用のパートナーとして承認してくれることがもとめられる。酒井は、サイコドラマ（演劇を用いた心理療法）をめぐるメルロ＝ポンティの議論を、このような自由論の試みとして大胆に読み解く。このあたりの論述は、本書のなかで最もエキサイティングな部分の一つであった。

一方で、主体が他者との関係を通して自由を実現する過程については、まだ曖昧なところも多いと感じた。たとえば、ここでの他者の役割が主体にみずからの類型への意識的な反省を促すことなのか、意識的な反省を媒介せずに主体を新たなスタイルへと導くことであるのか、あるいは、そうした二種類のケースが存在するのか、本章の記述だけでははっきりとしなかった。あるいは、メルロ＝ポンティは主体が仲間のことを想像することで決意を貫徹できるという事例（二〇一頁）も論じるが、こうした想像上の他者の媒介だけで自由が実現でき

る場合と現実の他者との自発的な関わりが必要な場合では、どこが違うのだろうか。こうした点については、今後、現象学の枠組みをこえて、詳細な検討がおこなわれてしかるべきだろう。

第三部では、表現の他者論の規範的な側面へと考察が進む。メルロ・ポンティは、その前期他者論においては「幼児的自他未分化性と共感」(二六一頁)を一種の理想的状态として描き出す傾向にある。しかし、ソルボンヌ講義におけるメルロ・ポンティは、嫉妬や「病的」な愛をめぐる考察を通じて、いつまでも自他未分化な癒合性の状態にとどまることは、むしろ対人関係を歪める要因となることを示す(第一章)。こうしたテキスト読解に基づいて、酒井は、メルロ・ポンティの対人関係の描き方が『知覚の現象学』からソルボンヌ講義にかけて、「子どもの平和から大人の闘争へ」という図式」から「子どもの闘争から大人の平和へ」という図式」(二六〇頁)へと変化していることを指摘する。ただし、これはメルロ・ポンティが前期から中期にかけて正反対の他者論を展開するようになったということではなく、他者との交流に対する考察を深化させた結果として、「子どもの無自覚的平和から子どもの闘争へ、さらに子どもの闘争から大人の自覚的平和へ」という新たな図式」(二六一頁)が創出されたものとして解釈される。

しかし、メルロ・ポンティによると、大人と大人の関わりが「自覚的平和」の状態にあることはほとんどない。むしろ、たいていの場合、自己と他者の関係は「不平等」である(二七一頁)。私たちはしばしば他者の具体的な状況や行動に向き合うのではなく、相手特定の種類のもとで捉えてしまい、その結果として、他者が「自己と同じくらいものを考え、生き生きとした意識である」こと、自分と「同

じくらい様々な過去と悩みを持つ人物」であることを感じられない。酒井によれば、メルロ・ポンティは、こうした不平等な関係を不当なものと考え、そこから他者の交流にかんする「ある種の当為」(二五七頁)を引き出しってくる。すなわち、他者との交流において主体は「主体が他者について持つ「幻影」、「神話」のような他者像に、他者を閉じ込め順応させるのではなく、実際の生活を営む個々の他者に応じた新たな認識のスタイルと行動・態度のスタイルを獲得せねばならない」(二七四～二七五頁)という。このとき、他者と交流することは、それ自体が、みずからの類型を取り上げ直して新たなスタイルを創造する「自由の運動」に身を投じることであることになる。すなわち、酒井によると、メルロ・ポンティにとって、「他者との交流はそれが真に他者経験であるならば(…)〈類型からスタイルへ〉の運動によって主体と他者を変容させながら進展していくものなのである」(二七五頁)。

こうしたメルロ・ポンティの「他者との交流の倫理」(二一八七頁)については慎重な検討が必要だと思われる。自分の世界や他者への向かい方のスタイルを変容させる覚悟で他者の具体的な状況に向き合うことが、他者への関わりのある種の理想であることは分かる。互いを類型に押し込め合うような関係性はしばしば息苦しく、それが他者との交流のありべき姿だとは到底考えられない。しかし、こうした「真の他者経験」をすべての人に当為としてもとめるのは、それもまたどこか残酷である。たとえば、ワンオペ育児や高齢の両親の介護に翻弄され疲れ切った人々に、それでもなお相手の具体的な状況に目を向けることをもとめる倫理を無条件に受け入れることはできない。他者に対するみずからの類型的な態度を取り上げ直すことには、体力的に

も精神的にも多大なエネルギーを要する。メルロ＝ポンティの身体論は、酒井も本書で触れる（一五三頁）ように、無自覚に強靱な男性の身体を前提している点を批判されることがあるが、ここでもまた他者との自発的な交流を耐え抜くだけの主体の強靱さが前提されてしまっているように見える。これは他者との不平等な関係を乗り越えた「平等の創設」という理想を否定するものではまったくないが、その理想を実現するための「他者との交流の倫理」の内容については、今後、メルロ＝ポンティを批判的に継承した議論が必要だろう。

以上で紹介できたのは、言うまでもなく、本書の豊かな内容のほんの一部でしかない。とりわけ、ここでは主要な論点を簡潔に再構成することしかできなかったが、本書の見どころはその一つ一つの論点が丁寧なテキスト読解に裏付けられている点である。その読解の詳細については是非実物を手に取って確認していただきたい。ソルボンヌ講義の細部と全体像を他者論という切り口からバランス良く提示した本書は、メルロ＝ポンティ研究の専門家だけでなく、メルロ＝ポンティの他者論や中期思想に関心をもつすべての人々にお勧めの一冊である。

（宮原克典・みやはらかつのり・北海道大学）

書評 小平健太著『ハンス＝ゲオルク・ガダマーの芸術哲学』

——哲学的解釈学における言語性の問題』

(晃洋書房、二〇二〇年)

陶久 明日香

本書はガダマーの哲学的解釈学における「言語性」の内実と由来を究明するものである(以下の参照・引用はすべて本書からのものである)。しかしタイトルにも示されているように、著者が本書において同時に主眼にしているのが彼の芸術哲学である。著者は従来のガダマー研究において必ずしも包括的には論究されてこなかったガダマーの芸術論が彼の哲学的解釈学においてどのような意味を持つのか、また古代ギリシアや近代美学における美の思索の伝統と哲学的解釈学はどのような関係を持つのかを明らかにすることを目指している。そしてこの哲学的解釈学の中核をなすのは「言語性」であるため、芸術論と哲学的解釈学との関係をめぐる考察は、必然的に芸術と言語性の関係をめぐる考察となる。本書でのごうしたいわば美とロゴスをめぐる考察には全体を貫く隠されたモチーフがあるように思われる。それは「媒介・中間」という、現象学においても注目度の高い事象である。以下においてはまず本書を概観するが、紙面が限られているため「媒介・中間」といった事象を軸としてまとめつつ、重要な点を紹介した

い。

ガダマーが『真理と方法 (Wahrheit und Methode)』(一九六〇年)において立てた根本的な課題とは、自然科学とは異なる精神科学にとつての「真理」および「理解」とその経験の理論の解明であった。その際、ガダマーは人文主義の「教養」、「共通感覚」、「趣味」といった概念に注目し、そこに自然科学的な方法意識のうちに回収され得ない「真理」の意味内容を見出す。彼がとくに注目するのが、「共通感覚は「真(理)なるもの」(das Wahre)ではなく「真(理)らしきもの」(das Wahrscheinliche)によって養われる」(二三頁)というヴィーコの主張である。「真(理)らしきもの」というのは、「真でも偽でもないが一般的な理念から外れた行動をとらない」といった実践的(道德的、政治的)場面で問題になるものである。この主張のもとヴィーコは近代科学の方法が依拠する二項対立的な真偽判断を完全に退けてしまっているわけではない。彼において「共通感覚」とはむしろそうした二項対立的な真偽判断が可能になるための、いわば先行的な地平の

広がりに対応するものであったとガダマーは解釈している。またこれを「真(理)らしきもの」から養われる共通性をともに作りあげていく感覚」(二六頁)とするヴィーコの考えから、この先行的地平自体が、つねに実践的にわれわれが真偽の判断を遂行していく中で、共に変化し、刷新され、形成されていくということもガダマーは看取している。

以上のことを示したうえで著者は、ヴィーコ的な「共通感覚」のもとにガダマーが描き出したものを鮮明化させる。それは「(実践)を軸とした「経験」と「理念」との中間に位置する循環的性格」(同上)である。本書のテーマであるガダマー解釈学における「言語性」とは、言語的経験の遂行の「内容」(言語を介して実際に理解、解釈をするという経験)と、その「形式」(理解、解釈の基となる先行的地平という一般の理念)が相互に影響を及ぼし合うという循環関係を可能としつつ言語的現象の全体を構成するという、双方の「媒介・中間」なのであるが、著者によるとこの「言語性」の祖型は人文主義的、実践的な「共通感覚」に他ならない。またそこで看取され得る「真理」とは固定化されたものでは決してなく、むしろ変化のある動的なものである。

こうしたガダマーによる人文主義の復権と表裏一体の関係にあるのが、彼による近代美学への批判である。近代美学は精神科学における「真理」の固有の生成を妨げてきた。それが顕著に分かるのは、カントにおける「共通感覚」である。カントは美的感情を対象の概念ではなく、それとアプリアリに対応する主観的認識の形式に結びつけ、それにより趣味判断に固有の主観的普遍性を確保した。それと同時に「共通感覚」は、「それを前提することによってのみ趣味判断が可能と

なるような理想的規範の理念」(二二頁)となってしまう、実際の美的経験の進行とともに絶えずその影響を受けて変化し、形成されていくようなものではなくなってしまうとガダマーは考えている。

さらに著者の解釈によると、ガダマーは構想力を通じた言語的認識をあらためて問いただし、近代美学を支配してきた「感性」と「悟性」という二項図式に揺さぶりをかけ、二項図式には回収されない芸術経験の本来的な領域を見出している。例えば詩作のような言語芸術では、構想力において特殊な直観が働いており、それはたとえ対象の現前がないとしてもその不在の対象をまるで直に観ているように思い描くという生産的かつ能動的なものである。ガダマーは言語芸術において際立つ構想力によるこうした直観を「直観的であること(Anschaulichkeit)」(七三頁)とよび、「(目的)であること(-lichkeit)」の内にこの直観がたんなる感覚的所与ではなく、言語的、知識的認識に関わるという意味を込める。おそらく著者はヴィーコの「真らしきもの」の議論と、ガダマーの「直観的であること」の議論の共通性を見抜いている。つまり著者は、ガダマーがこの概念でもって近代美学における感性と悟性という二項図式そのものを解体する一方、二項図式を完全に排除するのではなく、ここではじめて両者の二分化が派生的に可能になるような両者を「媒介」する次元を確保したという解釈をとる。そしてその次元とは、美と言語とが本来同一的であるような経験領野であるという。

このように近代美学における美の思索と自身の思索との「調停」、「融合」をはかるガダマーの解釈学的思考の運動を浮かび上がらせたあと、著者は教授資格論文でガダマーが行ったプラトン『ピレポス』についての解釈へと遡る。『ピレポス』において「善」は、非感性的

な「一」ではあるが、つねに感性との多様な関係において感覚され、「多」なるものとして言表されざるを得ないものとして論じられる。こうした「一にして多なるもの」として両者の「中間」である「善」が何であるのかは、弁証法的対話を通じた「合意」によってしか決定できないとするこの対話篇をガダマーは高く評価する。また言表はそれにおいて一なるものが他なるものと一緒に現出する関係であるがゆえ、「善」とは「一にして多なるもの」としてのロゴスの本質を表明する概念でもあるということを彼は強調している。

このように善の経験をイデアと現象（一と多）の「中間」の経験としてクローズアップするガダマーによる『ピレボス』解釈と、「美」がイデアと現象を「媒介」する機能を果たすという、『真理と方法』第三部第三節における彼の『バイドロス』解釈との対応を論証することにより、著者は「善」・「言語」・「美」の三者をつなぐ。ここでの著者の主張を二つ挙げておく。一つは、近代科学において支配的な感性と悟性、客観と主観などの二項対立の図式ならびにそこでの真偽判定は、通常プラトンの二元論に由来すると考えられがちであるが、ガダマーはむしろ別様に解釈しようとしており、それゆえにこそ『真理と方法』における近代美学の批判も可能になったということである。そしてもう一つは、哲学的解釈学における芸術哲学の立場についてのものである。ガダマーが芸術哲学を展開する上で前提としていたのは「美的なもの」と「言語的なもの」の形而上学的な親縁性（一〇二頁）であり、また「双方を包括する共通の経験の地平」（同上）であるという。こうした地平を「媒介性」として、またそれこそを「真理」の問題と絡めて究明することに彼が至る機縁となったのは、他ならぬ彼のプラトン解釈によってなのである。

またこうした芸術哲学、さらに解釈学全般を展開する上でガダマーがその師であるハイデガーの存在論的芸術論からも影響を受けていることを著者は示す。『芸術作品の根源』においてハイデガーは、芸術作品においては存在するものの存在が開示されるということ述べている。このように存在するものがその存在に関してあらわになることこそが「真理」の生起なのであり、それは自らを開く世界と自らを閉鎖する大地との闘争において生起する動的なものであることを著者は確認する。また著者が注目するのは、ハイデガーが「開いた中間」（一四三頁、一四四頁）という表現を使っているということである。この「中間」は「真理」が全体として生起する「空け開き（*Üffnung*）」（一四四、一四六頁）としてあり、それがそれとして闘い獲られる場が芸術作品であるという解釈を著者は打ち出している。そしてハイデガーの論では、こうした「真理」の生起は最終的にその根拠を「詩作」のうち求められ、すべての芸術はその本質において「詩作」であるということが述べられるが、その理由を著者は「ハイデガーが真理の生起の本質に「言語（*Sprache*）」を置いていたからに他ならない」（一四六頁）とし、芸術をめぐる彼の思索を言語そのものの思索として標識づける。こうした考察から著者は、ガダマーはハイデガーがあらわにした「真理」の根底においていわばつねに全体として作動しているロゴスの働きを「言語性」として受容し、それを言語的現存在の世界経験の超越論的な地平として自らの解釈学思想の中枢に位置づけ、ハイデガーの思索の成果を、歴史そのものの経験、ひいては精神諸科学における経験の理論的解明へと接続したと解釈する。

上述のようにガダマーにおける「言語性」とは、言語を介して実際に理解、解釈をするという経験（現実的、事実的、有限的、歴史的次

元」と、理解、解釈の基となる先行的地平（超越論的次元）との双方に関わるものであり、両者が相互に影響を及ぼし合うという循環関係を可能としつつ言語的現象の全体を構成するという、双方の「媒介・中間」であった。著者は最後に、人間による解釈の遂行を規定し、同時に世界経験の可能性そのものを構成するこうした媒介それ自身がいかんして生成するのかが問題にする。そこで注目されるのがガダマーによるヘーゲル解釈であり、著者はガダマーが言語的経験の媒介の過程に、ヘーゲルの弁証法に基づく思弁的構造を認めているということを確認する。ヘーゲルの弁証法は、意識と対象という二つの領域においてともに並行して、段階的に繰り返されていく否定的媒介を経ることで、意識の「即かつ対自」という関係を学知における現実性として展開する。この際、自己意識だけではなく、対象の自体性も学知の内へとともに救い上げられているということを著者はガダマーと共に強調する。なぜなら、知が捉える事象がその自体性において真理の内に把握される点において、知はまさに知として成立するからである。著者によればこの「知る意識」と「知られる対象」との分離され得ない、いわば全面的媒介（一九〇頁）を可能にする意識の運動性こそ、ヘーゲルの弁証法からガダマーが受け継いだモデルである。

しかしガダマーにおいてそれは「意識」ではなく、あくまでも「言語」の運動性として捉え直される。その理由として、著者はガダマーが言語の思弁的構造の内に「絶対精神」へといたる意識の自己発展よりも、むしろ現存在およびその理解の歴史性と有限性とを見出し、そのため意識の絶対性を認めていないことを挙げている。ガダマーにおいて知はむしろ言葉において捉えられることによって、はじめて知として現にあるのであり、言語を介したその思考はその都度の

変動に晒され、そのようなものとして有限的なもので有らざるを得ない。ヘーゲルにおいても意識は自らの思いなしをその都度、否定的媒介を経て克服することによって自らを高めていくものであるがゆえ、知の有限性は見られていたのにも拘わらず、絶対性、無限性が強調される。それは彼が概念および言語の領域を、普遍的対象化の基盤である「論理的なもの」として見出し、起因することをガダマーは見抜いていた。それゆえ彼は本来ヘーゲルが見ていたはずの、「論理的なもの」の次元を包括する次元としての「言語性」、つまり知の有限性をも含んだ全面的媒介性を、ヘーゲル哲学の内部から改めて救い上げたというのが著者の解釈である。

これは解釈学における弁証法の「自己回復」という課題であり、この課題の遂行において直接性と媒介性、無限性と有限性といった既存の様々な知のパラダイムにおける両項の媒介そのものが創出される。著者は、あらゆる歴史的、美的、そして倫理的対象を「ロゴスと共に経験する」という解釈学の普遍性要求においてガダマーが捉えようとしていたのは、こうした媒介項の普遍的連関そのものであり、その連関の内においてのみ顕わになる媒介性としての言語性に他ならないとする。そしてこのような意味で著者は、ガダマーの解釈学は「媒介の「媒介性」の理論を提示するものである」（二〇二頁）と主張している。

以上が概観であるが、評者の感想や疑問を以下において記したい。タイトルに「芸術哲学」とあると具体的な作品についてのガダマーの考察に関する論究を期待してしまうが、それが入っていないことに肩透かし感を覚える読者もいるかもしれない。しかし、著者の真の狙いはおそらく、美とロゴスは相即不離の関係にあるというガダマーの

根本思想を提示することなので、それは果たされている。ただ各章の連関が理解しにくいと感じた。第二章でガダマーが「直観的であること」という概念でもって、美と言語とが本来同一的であるような経験領野を確保したという内容が出てくるが、それが例えばハイデガー経由で見出された芸術は言語であるというような話とどう接続するのか、双方の箇所で言われている「言語」の内容は果たして同じと言えるのかどうかなど、気になるところである。またハイデガーにおける「開いた中間」の話は少々浮いている印象を受けた。おそらく「媒介・中間」というガダマーの「言語性」と結びつけるという意図があったのだろうが、最終的にこの「開いた中間」がガダマーの「言語性」の媒介項の一つ、つまり超越論的次元のほうに回収されていくことにより、「開いた中間」の内実が矮小化されてしまっているように思われる。しかしながら本書の魅力は厳密に論証された研究書でありつつも、ガダマーの思索の生成の場に立ち合い、その思索の運動そのものを記述することに成功していることにある。評者が取り上げた「媒介」の問題などを契機として、本書は現象学と解釈学の地平も融合するものであるに違いない。

(陶久明日香・すえひさあすか・学習院大学)

Reconsidering the experiences of other subjectivities in relation to our experiential world

Akira YOSHIDA
(Chiba Institute of Technology)

One of the major problems in phenomenology has been explaining how we understand the existence of other subjectivities. This paper aims to reconsider this problem by examining the implication of Husserl's view that the subjectivity of the Ego already presupposes the existence of others when it is concerned with objects in the world. According to Husserl, subjectivity has an unthematic, implicit relationship to others prior to a thematic relationship. In this paper, I focus on such a view and apply it to clarify the problem of the existence of others.

First of all, I examine the results of Husserl's analyses of the structure of perception in *Ideen I* and *Ideen II*. It shows that the subjectivity of the Ego already presupposes the existence of other subjectivities when it perceives objects in the world. However, this kind of presupposition of others can be found not only in the case of perception but also in other kinds of experiences. In order to see this, I focus on Husserl's views on the contrast between human beings and animals as well as his views on the practical possibilities in our acts that are found in his later C-manuscripts. Through examining the implications of these views, it is demonstrated that there are various forms of unthematic relationships to others in the course of our lives. Based on the considerations above, I try to clarify structural issues with others in phenomenology and then to uncover a way to engage with them.

Phenomenology of Metaphor

Shun SATO

(Hokkaido University)

What experience does a metaphorical statement such as “He is a wolf” express? This is a question central to the *phenomenology of metaphor*. This study therefore seeks to answer the question on the basis of Husserl’s theory of expression, meaning, and experience. In Husserl’s account, an expression gains its meaning through a *meaning-giving act*. A meaning-giving act can be *fulfilled* by an intuitive act, wherein the intuitive act is “expressed”. In the case of empirical statements, *intuitive acts* are perceptual experiences in which an object is given as an instance of a *type*, for example, a *desk*. The meaning-giving act of the statement “This is a desk” is fulfilled by such an experience, and the statement expresses the experience. Similarly, the metaphorical statement “He is a wolf” should express an experience wherein the object is given as both a man and a wolf. No man can be a wolf, of course; however, the case can be given experientially as an instance of an *original type* that shares characteristics with the type *man* and (partly) the type *wolf*. Such an experience with a distinctive type fulfills the meaning-giving act of the metaphorical statement, and, as this study argues, it is this experience that the statement expresses.

Am I speaking when I think?

—— On the Concept of Husserl’s “Monologue” ——

Takashi KYONENYA

(Hosei University)

Thinking is not inner speaking. It is not because thinking is done without words. There are words that are not merely uttered in the thinking process, but constitute the very act of thinking itself—which is called “inner speech” —, but that can never be *speech*, which will be argued in this paper.

In the first half of this paper, the focus is on Husserl’s specification of “monologue” in the first investigation of *Logical Investigation*, which does not have the function of “announcement (Kundgabe)”. If this thesis is correct, then “monologue” can no longer mean, contrary to Husserl’s self-diagnosis, that there is an “I” as a speaker in the mind and this person speaks something (we call this “imagined speech”). Therefore, we specify the essence of inner speech as the sole representation of the words, which lacks the representation of the speaker in general.

For this reason, this paper defends Husserl against Derrida’s criticism in *Voice and Phenomenon*, which states that “voice” (which is an alias for “monologue”) also has an indexical function same as speech. Nevertheless, it is precisely this absence of the announcement that is a good illustration of the Derridean nature of voice. Thus, the lack of representation of the speaker is a consequence of my inability to see the self, which is the origin of the voice. The second half of the paper discusses this non-presence of the voice, using the grammar of speech balloons in manga as a clue.

Das Problem der Transzendenz bei Heidegger: Die doppelte Transzendenz und ihre Tragweite

Yuto KANNARI
(Teikyo-Universität)

Das Ziel dieser Abhandlung ist die Erläuterung des Begriffs der Transzendenz bei Heidegger.

In der Vorlesung „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz“ (GA26), wird die Transzendenz „auf dem ganzen Weg der Untersuchung immer als zentral“ (GA 26, 214) in *Sein und Zeit* (1927) bezeichnet. Nach Heidegger ist die Transzendenz so wichtig, dass „[d]ie Analyse der Angst (§ 40), die Probleme von Dasein, Weltlichkeit und Realität, ebenso auch die Auslegung des Gewissens und der Begriff des Todes, alle [...] der fortschreitenden Herausarbeitung der Transzendenz“ (ebd.) dienen. Es ist jedoch nicht immer klar, was Heidegger mit Transzendenz meint, und gibt diverse Interpretationen.

Im ersten Abschnitt behandle ich die Unterscheidung zwischen dem klassischen Problem der Transzendenz und dem Problem der Transzendenz bei Heidegger in *Sein und Zeit*. Im zweiten Abschnitt greife ich dann die Diskussion der Transzendenz in der Leibniz-Vorlesung auf und kontrastiere sie mit Husserls Intentionalität, um Heideggers Transzendenzbegriff herauszustellen, der sich von dem in *Sein und Zeit* unterscheidet. Daraus lässt sich ableiten, dass das Verhältnis der Transzendenz der metaphysischen Periode (1927–30) zur Transzendenz in *Sein und Zeit* als Hinzufügung eines neuen Gesichtspunktes betrachtet wird, d. h. die Aneignung der Welt durch die Überwindung des „Seienden im Ganzen“ (der Natur), das nicht innerweltlich ist.

Im dritten Abschnitt greife ich Heideggers Selbstkritik am Begriff der Transzendenz in *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (GA65) auf. Es wird geklärt, dass der „Streit“ zwischen Welt und Erde die Entwicklung der „Überwindung“ in der metaphysischen Periode ist.

Violence du langage et violence du silence

Keisuke KATO

(Kansai University of International Studies)

Jacques Derrida a donné des statuts différents à la « violence originaire » dans son œuvre *De la grammatologie* et dans son essai « Violence et métaphysique ». Dans le premier, la première violence consiste en la violence originaire du langage ou de l'archi-écriture. Dans le dernier, le discours « originairement violent » résiste à la violence absolue du silence qui lui précède. Ici, on essaye d'éclaircir ce que ces statuts différents signifient.

« La déconstruction de la métaphysique de la présence » que Derrida propose dans *De la grammatologie* radicalise la notion saussurienne du signe et applique la structure du signe non seulement aux champs de la langue ou du signe en général, mais aussi à l'expérience en général. Donc « il n'y a pas de hors-texte ». Ce qui existe et a un sens se construit déjà par la structure du signe, de la « différance » et de l'archi-écriture. La violence qui est donnée comme violence à l'expérience dérive donc de la violence originaire du langage et de l'archi-écriture.

Mais « la violence absolue » dans « Violence et métaphysique » se définit comme « la violence du silence primitif et pré-logique » ainsi que « le rien ou le non-sens purs ». Cette violence indique la possibilité de l'existence d'éléments « hors-texte ».

Husserl's Theory of Manifolds and Ontology: From the Viewpoint of Intentional Objects

Kentaro OZEKI

(Keio University)

This study purports a unifying view of the ontology of mathematics and fiction presented in Husserl's 1894 manuscript "Intentional Objects" [*Intentionale Gegenstände*] in relation to his theory of manifolds. In particular, I clarify that Husserl's argument supposes deductive systems of mathematical theories and fictional work as well as their "correlates," which are mathematical manifolds in the former cases. This unifying view concretizes the concept of manifolds as an ontological concept that is not bound to mathematics. Although mathematical and fictional objects differ in whether they are purely formal or materially filled, the concept of manifolds can be extended to admit materially filled objects, thus encompassing the two into the unitary theory of manifolds. By contrast, reviewing the subsequent developments of Husserl's theory of manifolds naturally leads to restricting its concept to be strictly formal. This notion is consistent with the view that describes manifolds as forms of worlds and states of affairs; however, I suggest that the concept of the manifold is more fundamental than the concept of the world and state of affairs.

Why Is the Description of Experience Critical?: A Reply to Various Criticisms of Feminist Phenomenology

Shojiro KOTEGAWA
(Kokugakuin University)

In response to the criticisms that have been levelled at the feminist phenomenology, this paper addresses these questions: ‘in which respects is feminist phenomenology important?’ ‘how can feminist phenomenology have an ethical significance?’ I will examine how feminist phenomenology, which describes the experience of ‘women’, can be critical of existing gender norms without regarding experience as uncontested evidence nor falling into essentialism. Through these reflections, I shall show that feminist phenomenology is not just an application of phenomenology, but an essential part of what keeps phenomenology phenomenological.

Significance of Feminist Phenomenology: Conducting Examinations by Using Yumiko Ehara's Approach toward Experience

Hitomi NAKAZAWA
(Nihon University)

The purpose of this report is to refer to the works of Yumiko Ehara to describe the significance of feminist phenomenology.

In all her works to date, Ehara has consistently put great emphasis on women's experience narratives. The reason for the emphasis is her belief that the mechanism of social oppression and the function of power can be brought to light critically only in the description of individual experiences. Similarly, feminist phenomenology also attempts to describe women's personal experiences in a narrow sense, critically precipitating how social perceptions and norms involved in women's experiences persist. In addition to this, feminist phenomenology exhorts women to be aware of the problems in their experiences and shape the foothold of resistance through such awareness. This viewpoint of feminist phenomenology and that of Ehara can be said to have overlaps.

Ehara thinks that emphasizing personal experience is important for feminism. Feminism protests the power that disapproves women being the main actors or invalidates women's opinions, regardless of the occasion being private or public. Such power equates the descriptions of women's personal experiences with chitchats that do not lead to any substantive social criticism, which in turn leads to it not trusting women as the main actors. This is tantamount to once again making the experiences that have been invalidated inconsiderable, denying the power of feminism itself. This perspective of Ehara is also important for considering the significance of feminist phenomenology.

“Experiences of Women” and “Feminist Phenomenology”

Yumiko EHARA
(Tokyo Metropolitan University)

Feminist phenomenology aims to describe “women’s experience”. So what is “women’s experience”? In this paper, we consider “women’s experience” from the perspective of the gender identity of the person who experiences it, from the perspective of the gender role of the experience content, and from the perspective of physical experience.

日本現象学会会則

第一条 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

- 1 年一回以上の研究大会の開催
- 2 国内および国外の関係学術団体との連絡
- 3 会報および研究業績の編集発行
- 4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会は左の役員をおく。

委員 若干名
会計監査 二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によつて臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条 委員の任期は四年とする。

第八条 会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員をかねることができない。

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

第十条 委員は委員会を構成し、総会の決定に従つて会の運営について協議決定する。

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十三条 本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

(昭和五五年五月三〇日制定)

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

研究奨励賞について

本学会では、若手研究者を対象とした「研究奨励賞」が設けられております。二〇一二年の設置以来、本賞はこれまで合計八編の論文に贈られてきました。しかしながら、委員会による協議の結果、本年度は「該当論文なし」という結果となりました。

編集後記

『現象学年報』第三七号をお届けします。

今号の巻頭特集「フェミニスト現象学は何をもたらしているか」は、本学会の歴史上はじめてのオンライン開催となった第四二回研究発表大会における、同タイトルのシンポジウムに基づくものです。ご論考をお寄せいただいた江原由美子先生、中澤瞳先生、小手川正二郎先生に感謝申し上げます。また、シンポジウムとも連動した男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ『「身体を引き受ける」を引き受ける——トランスジェンダー現象学の展開』について、赤坂辰太郎先生に報告文をご寄稿いただきました。ありがとうございます。同大会では二年ぶりに公募ワークショップも開催されました。その内容については、オーガナイザーの三村尚彦先生による報告「フッサール時間論の『現在』」をご覧ください。しかし、コロナ禍における先行き不

透明な状況をうけ、第四二回研究大会には北欧現象学会からのスピーカー派遣がありませんでした。オンラインで遠隔地からの参加が容易になったにもかかわらずこの企画が実現できなかったということは、この文章を後の時代に読んでいる方には少し奇妙に思われるかもしれません。しかしながら、当時はこういうことが起こりうるくらい先の見通しがわからず、多くの人がいっぱいいっぱいだったのです。というわけで、残念ながら本号には「特別講演」セクションがありません。長年——というのが大袈裟だとしても、それが始まった大会が日本現象学会ではじめての発表の場だった大学院生が編集委員長になる程度の年月——にわたって続いている伝統が次々号あたりから復活することを願ってやみません。

個人研究論文セクションには、投稿論文全一六篇から厳正な審査によって選ばれた優秀論文六篇が掲載されています。

エッセイ二篇はどちらも時宜にかなったものになりました。呉羽真先生にはコロナ禍の大学におけるオンライン授業について、技術哲学的な考察を交えつつご報告いただきました。張政遠先生には香港の状況について、福島のそれと重ね合わせるかたちで論じていただきました。どうもありがとうございます。

今号には書評が四篇掲載されています。橋詰史晶先生には、松田智裕氏著『弁証法、戦争、解読』を、西條玲奈先生には、稲原美苗氏ほか編著『フェミニスト現象学入門』を、宮原典氏には、酒井麻衣子氏著『メルロ・ポンティの他者論』を、そして陶久明日香先生には小平健太氏著『ハンス・ゲオルグ・ガダマーの芸術哲学』を、それぞれ評していただきました。先生方に感謝いたします。またここで、西條先生には非会員であるにもかかわらず書評の労をとっていただいたこ

とを付け加えさせてください。本誌ではこれからも、書評欄をより充実したものにすべく、工夫を重ねていくつもりです。

さて、印刷版の『現象学年報』をすべての会員に配布するのは、今号をもっておしまいとなります。最近その負の側面が話題になってしまった九〇年代の雑誌文化に触れながら育ち、いまも古本屋と中古レコード屋を混ぜたような匂いがする（らしい——本人にはそうなのかよく分からない）部屋でこの原稿を書いている身としては、紙の雑誌がこうやってまたひとつなくなることに、寂しさを覚えます。しかしながら、多くの人が（もちろん私も）たいいの場合にPDFで論文を読むのご時世に、会費の値上げをしてまで紙メディアにこだわりのつづけることは、学問の発展という公益に仕えることを目的の一部とした学会にふさわしい決断ではどうやらなさそうです。このことは、前回大会時の総会で今回の決定に承認いただいた会員のみなさまにもご理解いただけているのではないかと考えております。なお、国会図書館などへの納本のために、印刷版『年報』は引き続き極少数発行する予定です。またこの機会をいかして、希望する会員の皆様には実費相当額をご負担いただいた上で次号以降の印刷版『年報』をお届けする仕組みを作ることも現在検討中です。続報をお待ちください。

本号の版下作成と印刷にあたっては、大阪書籍印刷の宮田末男氏にお世話になりました。前号の編集後記に記したように、宮田氏には昨年の『現象学年報』の困難から私たち編集委員一同を救っていただいたわけですが、今号でも、迅速で行き届いたお仕事をしてくださりました。印刷版の配布終了後も、宮田氏および大阪書籍印刷にはPDF制作をお願いすることになっております。今後ともよろしくお願いいたします。

前号の編集後記でも簡単に触れましたが、『現象学年報』は今回のものに加えてもうひとつ、大きめの変化の機会を迎えることになるはずです。引き続き注目ください。

（植村玄輝 記）

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）は、左記の学会事務局にご照会ください。学会費は、年間三〇〇〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また非会員の方で本誌を購読なさりたい場合も、左記事務局にお申し込みください。

日本現象学会事務局

〒657-8501

兵庫県神戸市灘区六甲台町1-1

神戸大学人文学研究科 中真生研究室

E-mail: paj-office@pa-j.jp

公式ホームページ

<http://pa-j.jp/>

（入会申込書はこのホームページからも入手可能です。）

- Takashi KYONENYA Am I speaking when I think?
——On the Concept of Husserl’s “Monologue”——
- Shun SATO Phenomenology of Metaphor
- Akira YOSHIDA Reconsidering the experiences of other subjectivities in relation to our
experiential world

Essays

- Makoto KUREHA What does the rise of online classes during the coronavirus pandemic show?
A philosophical consideration of communication technology
- CHEUNG Ching-yuen Fukushima and Hong Kong, or about Homelessness

Book Reviews

- Fumiaki HASHIZUME Book Review: Tomohiro MATSUDA,
*Dialectique, guerre, déchiffrement. Le développement de la pensée de
Jacques Derrida* (Hosei University Press, 2020)
- Reina SAIJO A Feminist Criticism on *Introduction to Feminist Phenomenology:*
A Need for the Distinction between Gender Identity and Gender Norm
- Katsunori MIYAHARA Sakai Maiko. *Merleau-Ponty: autrui apparaissant, autrui disparaissant.*
Kyoto: Koyo Shobo, 2020. pp. 291. ¥5,500. ISBN: 978-4771033634.
- Asuka SUEHISA Kenta KODAIRA: *H.-G. Gadamer's Philosophie der Kunst—Die Problematik
der Sprachlichkeit in der philosophischen Hermeneutik* (Koyo Shobo, 2020)

Abstracts

Yumiko EHARA, Hitomi NAKAZAWA, Shojiro KOTEGAWA, Kentaro OZEKI,
Keisuke KATO, Yuto KANNARI, Takashi KYONENYA, Shun SATO, Akira YOSHIDA

Backmatter

GENSHÔGAKU NENPÔ 37

Jahrbuch der japanischen Gesellschaft für Phänomenologie
Annual Review of the Phenomenological Association of Japan
Annuaire de l'association japonaise des phénoménologues

Contents

Special Issue: The Significance of Feminist Phenomenology

- Yumiko EHARA “Experiences of Women” and “Feminist Phenomenology”
- Hitomi NAKAZAWA Significance of Feminist Phenomenology: Conducting Examinations by Using Yumiko Ehara’s Approach toward Experience
- Shojiro KOTEGAWA Why Is the Description of Experience Critical?: A Reply to Various Criticisms of Feminist Phenomenology

Workshop for Gender Equality and Early Career Researcher Support

- Shintaro AKASAKA *Assuming Assuming a Body*: The Development of Transgender Phenomenology

Workshop

- Naohiko MIMURA Current Issues in Husserlian Theory of Time Consciousness

Articles Read in the 41st Meeting of PAJ

- Kentaro OZEKI Husserl’s Theory of Manifolds and Ontology: From the Viewpoint of Intentional Objects
- Keisuke KATO Violence du langage et violence du silence
- Yuto KANNARI Das Problem der Transzendenz bei Heidegger: Die doppelte Transzendenz und ihre Tragweite

● 編集委員 ●

植 村 玄 輝

加 國 尚 志

小手川 正二郎

三 村 尚 彦

和 田 渡

現象学年報 37

2021年11月18日 発行

編集
発行

日 本 現 象 学 会

〒657-8501

兵庫県神戸市灘区六甲台町1-1

神戸大学人文学研究科

中 真 生 研 究 室

印刷

大阪書籍印刷株式会社

〒555-0044

大阪市西淀川区百島1-3-78

TEL 06(6476)3324

FAX 06(6476)3329
