

φαινομενον

現象学年報

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

Και

39

日本現象学会編
2023

λογος

『現象学年報』 第39号

目 次

特集「他人の経験を記述すること」

伊藤 亜紗	1
インペアメントの経験と信頼できない語り手	
小宮 友根	9
視覚経験の再現実践：「他者の経験の記述」はどのようにEMCA研究の主題となるか	
小林 道太郎	27
他者の経験に向かう現象学的質的研究の方法について	

【男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ】

提題者：古怒田 望人・中原 真祐子・村田 純一・佐野 泰之・高井 ゆと里	
オーガナイザー：中澤 瞳	39
日本現象学会 第44回研究大会（2022年度）	
男女共同参画・若手研究者支援WG主催ワークショップ	
「女性研究者はどこへ消えた?!—安全な研究環境作りのために考える—」	

【公募ワークショップ】

河野 哲也、長滝 祥司・西川 太智、田中 彰吾、日向 悠太	49
ワークショップ報告	
「パフォーマンスの現象学」	

【投稿論文】

小川 歩人	57
初期デリダにおける「素朴さ」の主題	
——オイゲン・フィンクによるフッサール解釈との比較から——	
金田 瑞樹	71
Farewell to the World: The Akoumenon and the Ocean-Real	
佐野 泰之	87
フェミニスト現象学における還元の位置づけ	
田中 奏タ	101
他者のナラティヴ的理解について	
—シミュレーションとの対比を手がかりにして—	

常深 新平	117
描写の中での思考	
——ロムデン＝ロムラックのメルロ＝ポンティ解釈を手がかりに——	
中西 淳貴	133
自己触発と現象学的クロノロジー	
山崎 諒	149
初期ハイデガーにおける「一般性」をめぐる一考察	
——「本質的に偶因的な表現」と「形式化／類化」の関係から——	

【エッセイ】

小関 健太郎	167
第19回北欧現象学会年次大会（NoSP2023）参加報告	
谷 徹	173
間文化現象学研究センターの創設	

【書評】

川崎 唯史	181
川瀬雅也・米虫正巳・村松正隆・伊原本大祐編	
『ミシェル・アンリ読本』（法政大学出版局、2022年）	
君嶋 泰明	189
上田圭委子	
『ハイデガーにおける存在と神の問題』（アスパラ、2021年）	
鈴木 崇志	197
杉村靖彦・渡名喜庸哲・長坂真澄編	
『個と普遍——レヴィナス哲学の新たな広がり』（法政大学出版局、2022年）	
レヴィナス協会編	
『レヴィナス読本』（法政大学出版局、2022年）	
貫井 隆	205
丸山文隆	
『ハイデッガーの超越論的な思索の研究—『存在と時間』から無の形而上学へ』（左右社、2022年）	
日本現象学会会則.....	213
研究奨励賞について.....	214
編集後記.....	214
日本現象学会への入会方法.....	215

GENSHÔGAKU NENPÔ 39

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

Contents

Special Issue: Describing the Experience of Others

Asa ITO

Experiences of Impairment and their Unreliable Narrators

Tomone KOMIYA

The reenactment practice of visual experience: how describing the experience of others can be a topic for ethnomethodology and conversation analysis

Michitaro KOBAYASHI

Phenomenological Research to inquire into the experiences of others

Workshop for Gender Equality and Early Career Researcher Support

Speakers: Asahi KONUTA, Mayuko NAKAHARA, Junichi MURATA, Yasuyuki SANO,
Yutori TAKAI,

Organizer: Hitomi NAKAZAWA

Workshop for Gender Equality and Early Career Researcher Support

Theme: "Where have all the women researchers gone?" - Cultivating a safe research environment

Workshop

Tetsuya KONO, Shoji NAGATAK, Taichi NISHIKAWA, Shogo TANAKA, Yuta HYUGA
Phenomenology of Performance

Original Articles

Ayuto OGAWA

The Theme of "Naivety" in Derrida's Early Works Compared with Fink's Interpretation of Husserl

Mizuki KANETA

Farewell to the World: The Akoumenon and the Ocean-Real

Yasuyuki SANO

The Status of Reduction in Feminist Phenomenology

Kanata TANAKA

On Narrative Understanding of Others: Taking the contrast with simulation as a cue

Shimpei TSUNEFUKA

Thought in Painting:

Romdenh-Romluc's Interpretation of Merleau-Ponty as a Clue

Atsuki NAKANISHI

Self-affection and Phenomenological Chronology

Ryo YAMAZAKI

A Study on "Generality" in Early Heidegger: Exploring the Relationship between
"Essentially Occasional Expressions" and "Formalization/Generalization"

Essays

Kentaro OZEKI

Report on the 19th Annual Meeting of the Nordic Society for Phenomenology (NoSP2023)

Toru TANI

Founding of the Research Center for Intercultural Phenomenology, Ritsumeikan University

Book Reviews

Tadashi KAWASAKI

Masaya Kawase, Masami Yonemushi, Masataka Muramatsu, Daisuke Ibaraki, eds.
Michel Henry Reader (Hosei University Press, 2022)

Yasuaki KIMIJIMA

Keiko Ueda

The Problem of Being and God in Heidegger (Asparagus, 2021)

Takashi SUZUKI

Yasuhiko Sugimura, Yoshiaki Watana, Masumi Nagasaka

The Singular and the Universal: The New Expansion of Levinas's Philosophy (Hosei University Press, 2022)

Levinas Society

Levinas Reader (Hosei University Press, 2022)

Takashi NUKUI

Fumitaka Maruyama

Eine Untersuchung zum transzendentalen Denken Heideggers: vom Sein und Zeit zur Metaphysik des Nichts (Sayusha, 2022)

Backmatter

インペアメントの経験と信頼できない語り手

Experiences of Impairment and their Unreliable Narrators

伊藤 亜紗 (Asa ITO)

Abstract

With the emergence of the social model of disability in 1970s, the analysis of the experiences of impairment, the term that refers to the dysfunction of an individual's body, has tended to be suppressed. However, despite societal changes, some problems concerning individual's bodies, such as pain are still concern. The purpose of this study is to underline the significance of the analysis of experiences of impairment and to provide clarifications, enabling a philosophical discussion surrounding the narrators' unreliability. Impairment should be examined in conjunction with social reform and a body of scholarly work has already been done on these constructs. Among them are contributions by Jonathan Sterne who emphasized the methodological principles of the phenomenology of impairment and perceived unreliability of narrator. The subject of the impairment is the narrator who carries unknown unknowns within them, so its analysis is just a useful hypothesis rather than a systematized theory.

日本現象学会第四十四回研究大会に際して開催されたシンポジウム「他者の経験を記述すること」において、「語られたことと経験のずれ」という論点が話題となった。本稿は、この点に関して、筆者が研究対象としている「インペアメント（障害）の経験についての記述」という観点から応答しようとするものである。

本稿の構成は以下のとおりである。まずインペアメントの経験を記述することの意味について、障害概念の歴史的な変遷を踏まえて整理する（1、2節）。その上で、上記の「語られたことと経験のずれ」という問題を、ジョナサン・スターンの「信頼できない語り手による現象学」の試みと結び付け、この「信頼できなさ」こそ、むしろインペアメントの経験を記述する上での方法論上の要であることを指摘する（3節）。

1、障害の医学モデルと社会モデル

まず、そもそもなぜインペアメントについて語る必要があるのか、その意味を歴史的な文脈をふまえつつ明らかにしておきたい。というのも、障害をめぐる人文社会系の研究は圧倒的に「ディスアビリティ disability」についてのものが多く、「インペアメント impairment」について論じたものは少ないからである。

周知のとおり、障害については「医学モデル（個人モデル）」と「社会モデル」という二つのとらえ方が存在する。障害という概念じたいは産業革命とともに誕生したとされるが、その頃から1970年代ころまでに主流だった考え方は医学モデルである。医学モデルは、障害者が被る不利や困難の原因を、当人の身体的・知的・精神的機能不全に求める。

つまり、「手足が動かないこと」や「目が見えないこと」等々から直接不利益が生まれているのであり、障害は「個人に内属するもの」とされていたのである。そして、こうした個人に内属する機能不全を医学的に「治療」することが目指されていた。

これに対して、1970年代の半ばに登場したのが社会モデルである。「社会モデル」は、障害者が被る不利や困難の原因を、社会の側に求める。社会学者のマイケル・オリバーはそれをこう定義する。『社会モデル』はディスアビリティの問題を（…）広く社会の内に位置づけるのである。問題の原因となるのは、いかなる種類であれ個人的な制約なのではなく、社会的編成において障害者のニーズを十分に考慮した適切なサービスと十分な保障を提供することに関する社会の失敗なのである（Oliver 1996: 32）。つまり、「手足が動かないこと」や「目が見えないこと」が障害なのではなく、「車道や歩道のあいだに段差があること」や「行政サービスが不十分であること」が障害だとされたのである。しがって、社会モデルに従うならば、対処法は、障害者の身体に医療的に介入することではなく、社会的障壁をなくすこととなる。

社会モデルは、考え方としては、イギリスのUPIAS(隔離に反対する身体障害者連盟)の活動の中からでてきたものだが、公民権運動の波にのって各地に同様の考え方が生まれ、いわゆる障害者運動の思想的支柱となった。たとえばアメリカではジュディス・ヒューマンがワシントンD.C.やサンフランシスコなどでの座り込みの指揮をとり、エド・ロバーツがパークレーで自立生活運動を繰り広げていた。日本で青い芝の会が先鋭的な活動を展開していたものこの時期である。障害者運動は、それまで隔離の対象とされ、不可視化されてきた当事者たちが、自らの身体を物理的に人目に晒し、社会変革を求める運動であった。

こうした新しい考え方の登場とともに、かつての医学モデル的な意味での障害が「インペアメント」、社会モデル的な意味での障害が「ディスアビリティ」と区別されるようになった。つまりインペアメントとは、個人の身体的・知的・精神的な機能の不全を指し、ディスアビリティは、個人の社会参加をさまたげる社会的な障壁を指す。障害者運動がDisability rights movementと呼ばれるとき、そこにはすでに社会変革を求める運動であるという含意がある。現在では、障害者を指すときにも、People with disabilitiesなどdisability/disableを含む表現を使うのがスタンダードである。社会モデルは重要であり、社会全体が社会的障壁をなくすために尽力する義務がある。

こうした動きのなかで、人文社会系の分野における障害をめぐる研究の中心にあり続けたのが障害学Disability Studiesである。障害学は、社会モデル以降に誕生した、社会的障壁を問う学問分野であり、まさにディスアビリティの学である。障害学は、障害者たちが経験する困難を言語化し、問題の本質をとらえ、社会に訴えかけていくという一連のプロセスのなかで、現在でも重要な成果を残し続けている。他の専門分野に影響を与えた影響

も大きい。障害の研究の多くがディスアビリティの研究であるのはそのためである。

2、社会モデルの限界

このように、インペアメントとディスアビリティは、障害をめぐる考え方の歴史的な展開のなかで異なる意味を持つようになり、ディスアビリティは社会モデルと結びついて、医学モデル的な障害観を乗り越えるために、その重要性が現在まで叫ばれてきた。

たしかに、社会モデルは重要である。またディスアビリティについての研究も続ける必要がある。その上でしかし、近年では、障害の当事者や障害学の専門家から、社会モデルの限界を指摘する声があがっていることもまた事実である。たとえば、社会学が専門の後藤古彦はこう指摘する。「近年、障害学内部から社会モデルの問題を指摘する議論が出ているのだが、その多くが、社会モデルのインペアメントと障害を二分する理論、そしてインペアメントについての取り組みに対する否定的な見解をめぐるものである」（後藤2007: 70）。

社会モデルに対する批判の多くは、「社会モデルだけでは、障害者が抱えている問題を完全に解決することはできない」という実践レベルでの限界の認識に由来している。社会がいくら変わったとしても、変わらずに残る問題がある。にもかかわらず社会モデルは、社会に目を向けるあまり、そうした問題を見えなくしてしまうのである。

「残る問題」の例として、当事者研究が専門の熊谷晋一郎があげるのは、たとえば「痛み」である。「しかし近年、社会モデルの発想だけではうまく割り切れない、様々な新しい問題が浮上しつつある。筆者の個人史においても、それは『痛み』という形で現れた」（熊谷: 9）。確かに、いかに歩道と車道の段差がなくなろうと、行政サービスが改善されようとも、私の身体に起こるこの痛みは緩和されようがない。痛みは他者とは共有しえない、個人的な経験だからである。「痛み」のほかにも「老い」や「疲労」など、同様の問題は残りつつける。

問題は、痛みや老いといった個別の問題そのものにあるのではない。問題は、社会モデルの強い影響下で、自身の体が抱える困難、すなわちインペアメントについて語ることがタブーとなってしまったことにある。社会モデルの要は、「間違っているのは自分の体ではなく社会である」という視線の変更にこそあった。しかしその力が強く働きすぎて、そこに困難があるにもかかわらず、インペアメントは「語ってはいけないもの」「語りにくいもの」となってしまったのである。建築家のジョス・ボイスは、この点について以下のように述べている。

しかしながら、私たちが医学モデルを批判してきたことが、私たちを、私たちのインペアメントの経験について認識することに対して慎重にしてしまった。インペアメン

トは語られていない。私たちがやらなければならないことは、インペアメントを私たちの経験全体と私たちの意味に統合する方法を見出すことである。(Boys 2014: 21)

医学モデルを批判するあまり、インペアメントの経験が、障害について語る語彙から抜け落ちてしまった。このことは、言い換えるなら、社会モデルの強い影響下では、「個人的な経験」が語りにくくなってしまった、ということの意味している。このことは、単に痛みや老いを語るができないというだけでなく、障害者運動そのものに対して問いを投げかける契機をも含んでいる。

社会に対してアピールするためには、言説はスローガンのようなシンプルなもの好まれやすい。たとえば吃音当事者であれば、「どもっているこの体を社会に受け入れさせる」ことが目標になるだろう。しかし実際には、当事者の経験は多様である。「言にくい言葉」を別の言葉に言い換えることによってスムーズにしゃべる」ことは、先のスローガンからすれば、「吃音を隠している」「吃音を恥じている」ということになり、否定的に受け取られかねない。しかし実際には、対話相手の時間を奪いたくない、あるいは対処法を使いこなすことこそが自由だ、といった考えから、積極的に言い換えをしている吃音者もいる。インペアメントについて語る語彙がないということは、こうした当事者間の差異について語るができない、ということでもあるのである。

求められているのは、インペアメントについて語るための語彙の充実である。もちろん、これは、社会モデルやディスアビリティについての議論を破棄することではない。私たちの個人的経験がそもそも社会的なものであるということを自覚しながら、丁寧に個々人のインペアメントについて語るができるような道具を準備することが求められている。

3、信頼できない語り手

では、インペアメントについて語るということは、そもそもどのような語りなのだろうか。それは、例えば、身体や自己をめぐる哲学が蓄積してきた分析の方法と、どのように異なるのだろうか。

音響学者のジョナサン・スターンは、その著書『衰えた能力——インペアメントについての政治的現象学』(2021)のなかで、「声を失う」という自身のインペアメントの経験について、現象学の方法を彼なりに「修正」する形で、記述している。スターンは二〇〇九年に甲状腺癌が見つかり、その後手術を経て、自身の声でしゃべるということができなくなるという経験をした。声を失うということは、社会的あるいは身体的にどのような意味を持つのか。本書は、そのタイトルにも現れているとおり、ディスアビリティではなくインペアメントについて現象学的に記述するということを明確に意図して書かれている。

では、インペアメントを語るために、スターンは従来の現象学の方法をどのように「修正」したのだろうか。そのポイントを、スターンは「信頼できない語り手un reliable narrator」という文学表現上の概念を用いて説明している。

インペアメントの現象学は、自分の能力を思い通りに使いこなす主体を想定していないという点で、他の種類の現象学とは異なっている。多くの現象学者は、彼らの経験を読者であるあなたに向けて描写し、あなたはその描写を信じるように求められている。しかし、私は信用できない語り手である。(Sterne 2021: 11-12)

なぜ、インペアメントの現象学の語り手は、「信頼できない語り手」なのか。その第一義的な理由は、スターン自身が経験しているように、病に起因する医学的な意味での能力の不全があげられるだろう。意識障害や麻痺といった症状によって、自分の身に起こっていることを明晰に意識し記述できない、といったことは起こりうる。

しかしスターンがここで問題にしているのは、そうした単なる記述の不完全さや不可能性だけではない。なぜならスターンは、この信頼できなさを、「インペアメントの現象学」をその他の現象学とは区別する指標であるとして、積極的に評価しているからである。それは「描写している経験が可能となる——そして不可能となる——条件が何なのか」に関わるものである。

スターンは、インペアメントの現象学が「未知／無知」を基盤にしていることを重視する。インペアメントの障害学では、インペアメントという本人にも制御不可能かつ理解可能な対象をうちに抱え込んだ語り手が、自らの一部であるその対象について分析する、という構造をもつ。つまり、未知の対象から距離をとることができない語り手が、それに巻き込まれながら語るのである。したがって、そこから得られる知は常に「まだ明らかにされていないこと」や「明らかにし得ないこと」を含んでいる可能性がある。この限界こそが、インペアメントの現象学の語り手を「信頼できない語り手」にするのである。

インペアメントの現象学は、個人的なことと政治的なことを結びつけるが、ダニエル・スペンサーの言葉を借りるなら（彼は元米国国防長官のドナルド・ラムズフェルドからそれを借りている）それはいつも必ず「知らない」と知らないことunknown unknowns」の領域において結び付けられなければならない。それは、「無知が知の基盤であること」を知っている。インペアメントの現象学は、障害の模擬体験（Disability simulation）がなろうとしてなれなかったところのものである。障害の疑似体験は、晴眼者に一時的に目隠しをしてあるタスクをこなさせる、というようなやり方で、障害のない人が障害のある人の経験を疑似的に体験することを目指すものだ。

こうした疑似体験は哲学的そして教育的道具として長い間用いられており、障害学の研究者によって広く批判されてきた。(Sterne 2021: 13)

障害の疑似体験においては、インペアメント（たとえば「目が見えないこと」）が着脱可能なものとして、自身の外部に置かれている。目隠しをはずせば、体験者はすぐに晴眼者にもどることができる。しかし、障害者であるということは、インペアメントを自分から切り離せない一部として持つということであり、その意味で障害の疑似体験は、すでに批判されているように、インペアメントの経験としては不十分である。インペアメントを持つということは、思い通りにならないものを抱えるということであり、同時に、つねに思いがけない未知の出会いに開かれているということでもある。「知らないことを知っていること」ではなく「知らないということさえ知らないこと」の領域で記述するからこそ、その語り手は「信頼できない」のであり、そうであって初めてインペアメントの現象学の語り手たり得るのである。

興味深いのは、スターンの言う「語り手の信頼できなさ」が、日本における当事者概念の変化にも対応しているということである。日本では、2000年以降、「当事者」という言葉が改めて注目されるようになっていく。そのひとつの契機が、当事者研究である。当事者研究とは、さまざまな障害や病の当事者によって行われている自助的な活動であり、もともとは北海道浦河町にある精神障害等を抱えた人々の活動拠点「べてるの家」から生まれた活動である。当事者研究においては、自分と似た苦勞をもつ人たちとミーティングを重ね、自らの困りごとやそれへの対処法を「研究」として発表しあう。苦勞を社会化し、分かち合うことで、回復につなげようとするこの実践は、Tojisha-kenkyuとして、国外にも広まりつつある。

注目すべきなのは、当事者研究における「当事者」という言葉の意味が、それ以前、一九七〇年代の障害者運動における「当事者」とは異なる意味を帯びているということである。熊谷晋一郎は、その違いをこう整理している。『『自分のことは自分が一番よく知っている』と主張する当事者運動に対し、当事者研究では、『自分のことがよくわからない』から出発する。そして、類似した苦勞を抱え、見守ってくれる仲間と一緒に、自分について仮説を立て、日常生活の中で実験的に検証していく』¹。

つまり、社会モデル的な思想のもとで行われていた障害者運動においては、自分のことは自分で決める自律的な主体としての「当事者」像が求められていた。介助者や専門家によって自分の人生を決められてしまうことの多かった彼らにとって、「自分のことは自分が一番よく知っている」と主張することは必須のことであった。しかし当事者研究に

1 https://www.u-tokyo.ac.jp/en/whyutokyo/indpt_tojisha_018.html# (2023/8/23最終閲覧日)

においては、自律性を保ちつつも、「自分が抱えているわからなさ」を契機にして、他者とつながろうとする姿勢がうかがえる。彼らが提出するものが「主張」ではなく「仮説」であるというのもこの変化を反映している。仮説はのちの発見によって乗り越えられ、更新される可能性を含んだ言説であり、その意味で「信頼できない真理」である。当事者研究は、自らの抱える「未知」に自覚的であることによって、インペアメントの経験を語ることを可能にした、実践かつ学の形式であるといえる。

おわりに

自らの経験について完全には語り得ないインペアメントの当事者は、換言すれば、自らの体を主体的には生きていない語り手である、とすることができる。

現象学ではしばしば、「ケルパー Körper」とは区別されるものとしての「ライブLeib」が記述の対象となってきた。前者が、他のさまざまな物体と同じように空間の一対象として物理的に現れる身体であるのに対して、後者は、知覚と行為を通じて主観的に経験している身体、すなわち「生きられた身体lived body」を指す。

ところが、障害や病の当事者の中には、自分の身体や身体部位をただの物体(ケルパー)としてしか認識することができない人や、身体や身体部位との関係をうまく取り結べず苦勞している人が多くいる。身体が生きられることは、必ずしも自明なことではない。「語りの信頼できなさ」は「身体を生きることの困難さ」そのものであり、そこにこそ彼らの語りの焦点がある。

この意味で、伝統的な現象学や哲学のフレームは、彼らの身体を語るうえでは必ずしも適合的ではない場合がある。アカデミズムに求められるのは、当事者の言葉の不完全さを、既存の概念に安易に置き換えることなく、永遠に更新され続ける未完の言葉に耳を傾けることだろう。

文献

- Boys, Jos., 2014. *Doing Disability Differently: An alternative handbook on architecture, dis/ability and designing for everyday life*, Routledge.
- Oliver, Michael., 1996. *Understanding Disability: From Theory to Practice*, Basingstoke : Macmillan.
- Sterne, Jonathan., 2021. *Diminished Faculties: A Political Phenomenology*, Duke University Press.
- 熊谷晋一郎2013.『ひとりで苦しまないための「痛みの哲学」』、青土社
- 後藤古彦2007.『身体の社会学のブレイクスルー——差異の政治から普遍性の政治へ』、生活書院

(伊藤 亜紗・いとう あさ・東京工業大学)

視覚経験の再現実践：「他者の経験の記述」はどのようにEMCA研究の主題となるか

The reenactment practice of visual experience: how describing the experience of others can be a topic for ethnomethodology and conversation analysis

小宮 友根 (Tomone KOMIYA)

Abstract

This article aims to clarify how describing the experience of others can be a topic for ethnomethodology and conversation analysis (EMCA). On the one hand, if we understand “experience” as something that is given only from a first-person perspective, and the task of describing experience as verbalizing something that is given to a researcher from their first-person perspective, then describing the experience of others can seem a difficult task. On the other hand, EMCA studies regard the description of experience not as a task for researchers but for members. Therefore, for EMCA studies, the asymmetry between a first-person perspective and a third-person perspective should itself be a topic of description, as an achievement through the member’s practice. I demonstrate this through a conversation analysis of mock deliberations in Japanese *Saiban-in* (lay judge) trials. By analyzing data in which participants attempt to understand the visual experience of the defendant or victim, I show how participants use the practice of reenactment as a tool for understanding and describing the visual experiences that the defendant or victim might have had at the time and, thus, how the attribution of experiences to the self and the other is embedded in the practices that make actions and activities accountable in a specific local context.

1. はじめに

本論文は、2022年11月26日にオンラインで開催された、第44回日本現象学会大会シンポジウム「他者の経験を記述すること」において報告した内容をもとにしている。ただし、より論旨を明確にするために、分析に用いるデータは当日の報告で用いたものからまったく別のものに差し替えた。あらためて、貴重な機会をくださった吉川孝氏をはじめ関係者の方々、また当日コメントを下された参加者の方々に深く御礼を申し上げたい。

シンポジウムの趣旨文の中では、「経験の記述とはいったい何をどうすることなのか」について現象学者のあいだに明確な共通見解がないこと、また「他者の経験の記述がどのようにして可能なのか」について現象学の中でさまざまな議論がなされてきたことが述べられていた。私に期待されていたのは、しばしば現象学の「鬼子」とみなされるエスノメソドロジー／会話分析（以下EMCA）の立場から、「他者の経験を記述すること」がいかなることであるのかを述べることであったと思う。しかしながら当日の報告中でも述べたように、EMCA研究者として、私は「他者の経験の記述がどのようにして可能なのか」と

いう問いを引き受けそれに答えようとするに少なからず抵抗を覚える。その問いは、「自己の経験」の記述にはない何らかの困難が「他者の経験」の記述にはあることを前提に、その困難をどう乗り越えられるのかを問うているように聞こえるが、EMCA研究は「経験」というものを、そして「経験を記述する」ということを、そのような仕方であえていないように思うからだ。

では、自己の経験の記述ではなく、他者の経験に記述にある困難とはなんだろうか。素朴に考えれば、それは「経験」というものが「私」に対して現れるものである（吉川 2017: 5）がゆえに、他者の経験は「私」に対しては現れないという、自己と他者のあいだの非対称性であるように思える。すなわち、現象学は「経験を記述しようとするのだが、まさにそれゆえに、「私」に対して現れていない他者の経験をいったいどのように記述することができるのか、という疑問が生じているように見える。私と他者の経験が「互いに似通っている」という前提（戸田山 2019）を置いても、この疑問が消えるわけではない。「私」に現れているものを、他者にもそう現れているであろうものとみなしたとしても、私の経験が他者の経験になるわけではないからだ。同様に、私にとって、他者が何かを見聞きたり、怒ったり悲しんだりしていることがわかるという意味で、他者の経験が理解可能であるとしても、その理解の記述が他者の経験の記述になるわけでもない。私の経験のうちに現れた他者の経験の記述は、やはり私の経験の記述であろうからだ。こうして、「私」に現れる経験を記述するという作業が自己と他者との非対称性をその出発点に据えたものである限り、「他者の経験を記述する」という作業は、「自己の経験を記述する」ことよりもひとつハードルが高い作業として位置づけられることになる。件の問いを支えているのはこのような想定であるように思える。

それに対してEMCA研究は、自己と他者との非対称性をその出発点に据えておらず、それは「経験の記述」というトピックにおいても変わらない。本論文で私が示したいのは、それがどのようにしてそうなのかということである。念のため述べておけば、私はそれによってことさらに現象学とEMCA研究が異なるという主張をしたいわけではない。そもそも現象学それ自体が多様であることや、EMCA研究者の中でも現象学に対する態度に温度差がある¹ことなどに鑑みれば、両者の異同を検討するという作業は私の手に余る。私がここでおこないたいのはただ、「他者の経験の記述」なる作業がEMCA研究の中に位置づけることがあるとしたらそれはどのようにしてかを明確にすることで、現象学とEMCA研究の関係を（誰かが）検討するための材料を提出することだけである。

2. 「経験の記述」は誰にとっての課題なのか

EMCAと現象学の関係については近年、現象学・社会科学会やフッサール研究会等でも特集が組まれ、すでにEMCA研究者たちが両者の関係について再考するような論文を

公刊している（前田 2020, 2021; 池谷 2021）。その行き届いた考察にここで私があえて付け加えるべきことは特にないが、それらの論考の中で、現象学における「一人称観点から」の経験の記述と、EMCAにおける記述との重なりと差異に焦点があてられていることについて触れておきたい。

たとえば池谷のぞみ（2020）は、著名なEMCA研究者であるロバート・アンダーソンとウェス・シャロックらによる「三人称の現象学」という特徴づけ（Anderson et al. 1985; Anderson and Sharrock 2018）を引きながら、行為の説明可能性^{アカウンタビリティ}の記述を目指す学としてEMCA研究を特徴づけている。EMCA研究の特徴づけとして「現象学」という表現を使い続けることには、一方で、EMCA研究の持つ、行為をおこなう社会成員たち自身にとっての行為理解とその行為がおこなわれるローカルな状況への関心が、現象学における経験への関心とある種の併行関係を維持していることが示されているように思う。たとえばそれらはいずれも、社会的世界の常識的理解をその科学的記述に対して劣ったものとみなすような態度から距離を取っており、そのことはむしろガーフィンケルがシュッツから受け継いだ重要な遺産のひとつだと言えるかもしれない。他方で「三人称」という特徴づけは、行為の説明可能性^{アカウンタビリティ}を記述するという作業が、一人称観点からの経験の記述という作業からは離脱したものであることを示しているだろう。

この点について前田泰樹（2020）は、EMCA研究においてはむしろ「一人称／三人称」の区別自体が、社会成員による実践の帰結として理解されることに注意を促している。EMCA研究にとって社会成員（メンバー）という語は、単に個々のヒトやその集まりを指しているのではなく、「自然言語の習熟」であるとされている（Garfinkel and Sacks 1970）。このわかりにくい特徴づけは、そもそもヒトが集団の成員あるいは他ならぬそのヒト個人という存在としてあらわれるということ自体が、自然言語を用いた実践の帰結であるということ表現しようとしていると理解しておくのがよい。ヒトが特定の集団の成員あるいはそのヒト個人という存在としてあらわれることに論理的に先行しているものとしての自然言語を用いた実践が、EMCA研究の対象なのである²。このことは、「経験の記述」という課題、またその課題における自己と他者の非対称性についても同様にあてはまる。すなわち、ヒトが経験の帰属先としての「自己」あるいは「他者」としてあらわれるということ、そしてまた両者のあいだで経験の帰属の仕方が異なるということ自体が、EMCA研究においては実践の帰結として理解されることになる。言い方を変えれば、経験の帰属やその一人称／三人称差異はどのようなコンテキストのもとでレリヴァントになるのかがEMCA研究にとっての関心事となるのである³。

こうして、EMCA研究のほうから見ると、経験の帰属自体を人々がおこなうことの一部として捉えることで、「経験の記述」という作業は行為の説明可能性^{アカウンタビリティ}の記述という作業の中に含まれることになる⁴。あるいはより正確に言えば、「経験の記述」は、それ自体「人々

がおこなうこと」であるがゆえに、EMCA研究にとっての記述対象となるのである。そもそも、経験を記述するということが、本質的に「私」に現れるところのものである「経験」に言語的表現を与えることであるならば、「他者の経験の記述」は研究者にとって（少なくとも自己の経験の記述と同じ意味では）遂行不可能な課題となってしまう⁵。それに対してEMCA研究は、「記述をする」ということそれ自体がメンバーのおこなうことであるという単純な事実を真剣に受けとめることから出発する。素朴な意味で、行為や経験に言語的表現を与えることは、社会成員が日常的におこなっていることである。であるなら、それはEMCA研究にとって研究のトピックとなることができなくてはならない。つまり、EMCA研究者は社会成員がおこなうその「経験の記述」を記述するという課題に取り組むことができなくてはならない。このとき、経験の一人称性のような問題もまた、研究者がおこなう記述に対する制約としてではなく、社会成員が「経験の記述」をおこなう中で気にかけている、あるいはすでに乗り越えている問題として捉えられることになる。会話分析を創始したハーヴィ・サックスは、「社会学的記述」という論文の中で、次のように述べている。

たとえ人々が社会的世界についての記述を産出すると言うことができるとしても、社会学の課題はその記述を明確にしたり記録にとどめたり批判したりすることではなく、記述することである。(Sacks 1964: 89)

ここでサックスが想定しているのは「行為の記述」をめぐる社会学的議論だが（小宮2023）、「経験の記述」についても基本的には同じことが言えるはずである。すなわち、自己の経験や他者の経験に言語的表現を与えることは、まずもって社会成員がおこなっていることであり、しかもそれは自己や他者の行為を説明可能にし理解するという課題の中でおこなわれていることである。そうであるならば、EMCA研究者にとってのトピックは、「自己や他者の経験を記述する」ことではなく、「自己や他者の経験を記述する」というメンバーの実践とそれを支える方法を記述することなのである。

ここまで、「他者の経験の記述がどのようにして可能なのか」という問いがEMCA研究者にとっての問いとならない理由について、その概略を述べてきた。残りの節では、自己と他者の非対称性を含み込んだ形で他者の経験を理解することが、行為を説明可能あるいは理解可能にするというメンバーにとっての課題の中に埋め込まれていること、言い換えれば、行為を理解可能にするためにメンバーが用いる方法のうちに、自己の経験と他者の経験の重なりと差異を理解する方法が含まれていることを実際に例証したいと思う。

3. データと分析の焦点

ここで分析に用いるデータは、裁判員裁判の模擬評議の録画記録である。私は10年ほど前から共同研究者とともに、法実務家の協力のもと裁判員裁判の研究に取り組み、実際の事案をもとにした模擬裁判、模擬評議を実施している。今回用いるのは、2016年（事例2）と2020年（事例1）にそれぞれ実施された模擬評議の記録である。いずれの模擬評議も、裁判官役は現職あるいは元職の裁判官に依頼し、裁判員役は人材派遣会社を通じて募集した。音声はすべて会話分析の標準的な方法に従って書き起こしており⁶、発言者表記のJ1、J2、J3はそれぞれ裁判長、右陪席裁判官、左陪席裁判官を、L1～L6は裁判員を表す。

取り上げる現象は、他者の視覚経験の記述である。EMCA研究では、相互行為参加者たちが「共通の視野」を確立しそのもとで何かをおこなうという現象がさまざまに記述されてきた（たとえばGoodwin 2003、Nishizaka 2007など）。当然ながら、複数の相互行為参加者の間に共通の視野が確立されるためには、相手に何が見えているのかが互いに理解可能でなくてはならない。その意味で、そうした研究は自己の視覚経験をいかに他者に対して理解可能にし、また他者の視覚経験が理解可能であるのかを例証したものとして読むことができる。他方でももちろん、他者の視覚経験は常に容易に理解可能であるわけではない。つまり、経験に関する自己と他者の非対称性が際立つこともある。しかしそのような場合でさえ、他者の視覚経験は原理的に理解不可能なものとして扱われるわけではなく、どこまでなら理解できるのかを示すことが参加者にとっての実践的課題として立ち現れる。ここでは、評議参加者が被告人や被害者の視覚経験を理解する、すなわちその場に共在しない他者の視覚経験を理解するというやや特殊な（しかしある意味ではありふれた）状況を取り上げることで、「他者の経験を記述する」ことがいかに（自己と他者の非対称性の理解を含み込む形で）社会成員にとっての課題となっているか、またそれがいかに行為の理解という課題に埋め込まれているのかを例証したい。それによって、「経験の記述」という現象の記述がどのようにEMCA研究者にとっての課題となるのかを示すことができたらと思う。

4. 分析

4-1. 他者が見たはずのものをみる

事例1は殺人未遂の事案であり、概要は次のとおりである。被告人サトウは被害者ヤマグチに金を貸していたが、ヤマグチの返済が滞っていたため、ある日ヤマグチの事務所に返済の話をしに行く。ヤマグチに「後にしてくれ」とあしらわれたサトウはカッとなって自分の車の中にあった短刀を持ち出し、ヤマグチの左胸に深さ6cmの傷を負わせた。サトウはヤマグチの事務所の職員に119番通報するよう伝えた後逃亡したが、6日後に逮捕され、

殺人未遂と銃刀法違反で起訴された。争点はサトウに殺意があったか否かであったが、サトウ自身は短刀が被害者に刺さった瞬間のことは覚えていないと供述していた。

以下の抜粋は、評議の中で参加者たちが、被告人サトウに被害者を刺す意図があったのかどうかについて議論している場面からのものである。短刀が被害者の左胸に刺さったことを、殺意を肯定する事情（すなわち左胸を狙って刺した結果）と理解すべきか、あるいは単なる偶然として（殺意を否定する事情として）理解すべきかを議論している中で、裁判長が事件当時の出来事の流れを確認することを提案する。それに従い参加者たちは、証拠を確認しながら被告人の短刀が被害者の左胸に刺さるまでの事件当時の出来事を振り返り始めた。被告人が短刀を持って被害者に近づいていく場面に至ったとき、J2とJ3がそれぞれ被害者役と被告人役となって、状況の再現を開始する。抜粋1-1の冒頭は、被告人が持っていた短刀がまさに被害者に届こうとしている場面が再現されたところ（図1）での、J1の発言である。

〔抜粋1-1〕

01 J1: この状態(.)で (0.8) >狙ってたと<左胸のとこを

02 狙って刺したと言えるかってとこから

03 って[話ですよ]

((8行省略。J1が一人の裁判員にJ2とJ3の体勢が見えるか尋ねている。))

12 J3: ま- まさに

13 J1: HHHH =

14 J3: =そうまさにひだり[:胸]に向けてるんですけど



図1

1-3行目でJ1は、J2とJ3によって再現された体勢（「この状態」）が、事件当時の出来事の流れを確認するきっかけとなった争点（「狙って刺したと言えるのかどうか」）に答えを与えるための材料であることを明言することで、事件当時の出来事の再現から争点に対する意見表明へとおこなうべき活動を移行させている。実際12行目からJ3は、彼自身がいま取っている姿勢に言及することで、意見を述べ始める。その意見の組み立てにおいて、被告人の視覚経験への理解がどう示されているのかに注目したい。

J3がまずおこなうのは、距離の定式化である。抜粋1-2は抜粋1-1のすぐ後に続いている⁷。

[拔粹 1-2]

19 |(1.0) |

J3body |-----|
後に下がる

20 J3: |遠くからこう(.)や:::(.)|じゃなく[て

J3body |-----|
離れたところからJ2に襲いかかる動作(図2)

21 L1: [ん::

22 J3: |この距離で

J3body |----->
再現した体勢に戻る(図1と同じ)



图2

J3は19行目で後に下がると、20行目で「遠くから」と言いながら、J2に短刀で襲いかかる動作をしてみせる(図2)。その後すぐに「じゃなくて」とその動作を否定し、それを「この距離」と対比する(22行目)。このとき、「この距離」の意味は、再現していた直前の姿勢(図1と同じ)に戻ることであきらかにされている。つまりここでJ3は、「遠くから」遅いかかる仮定の動作と対比することで、実際に被告人が被害者に対峙した(自分たちが再現してみせた)距離が「近い」あるいは少なくとも「遠くない」と表現できるものであることを実演的に示しているのである。

この距離の定式化は、J3が被告人の視覚経験へと理解を示す上で大きな役割を果たす。抜粋1-3はこの続きである。

[拔粹1-3]

26 J3: ま 狙ってるって日本語難しいです°けど[も°
27 L1: [ん:ん:
28 J3: 今あの わた- これ私の意見ですけど
29 今わたしやってる者としては
30 |目の前に人がいて 自分でこう構えてるので|
J3body |-----|-----|
短刀の先で楕円を 図1の体勢に戻る
描く (図3)
31 [刃先が|ここにある↑のはわかる
J3body |-----|
J3の左胸あたりにある短刀の先端を指さす (図4)
32 L5?: [うん
33 J3: っていう感じです



Figure 3 is a line graph with '人数' (Number of people) on both the x-axis and the y-axis. The x-axis is labeled '人数' and has a scale from 0 to 10. The y-axis is also labeled '人数' and has a scale from 0 to 10. A straight line is drawn from the origin (0,0) to the point (10,10), representing the relationship where the number of people on the y-axis is equal to the number of people on the x-axis.



图4

まずJ3は26行目で「狙っている」という表現の適用可能性に留保をつけているが、この発言は文法的には31行目の「刃先がここにあるのはわかる」という視覚経験の報告に繋がっている。つまり、J3は自分の発言が「被告人は被害者の左胸を狙って刺したと言えるか」という争点に関わっていることを示しつつ、「刃先がここにあるのはわかる」という視覚経験の報告によって、「狙っている」と言えるための少なくとも必要条件が満たされているという意見を述べている。重要なのは、この視覚経験の報告は、J3自身の現在の経験の報告であると同時に、事件当時の被告人の経験に対する理解としても聞こえる（からこそ争点への意見表明となる）ように組み立てられているということである。J3はこれから述べられることがあくまで自分の意見であるという留保をつけつつ（28行目）、事件当時の被告人と被害者の状況を再現したものとして（29行目）の視覚経験を報告している。その組み立てを少し丁寧に見てみよう。

30行目冒頭で「目の前に人がいて」と言いながら、J3は短刀の先端でJ2の上半身を覆うくらいの大きさで楕円を描いて見せる（図3）。この動作は、直前に定式化された「近い」距離（「目の前」）における、J3の視野の表現とまずは理解できるだろう。と同時に（「J2さんがいて」ではなく）「人がいて」という表現が用いられることで、この発話は一般的に人と人がこの距離で向かい合っている状況の表現として聞けるよう組み立てられている。つまり、J3はここで自分自身の視野を、「この距離で人と向き合ったときに与えられる一般的な視野」としても提示している。続いてJ3はすぐに図1と同じ姿勢に戻りながら、「自分でこう構えてるので」と言うことで、図1の姿勢を「この距離で人と向き合ったときの姿勢」として再提示する。ここでも「自分でこう構えているので」という表現は、たとえば「私はこう構えているので」という表現よりも、「この距離で人に向けて短刀を構えた人」一般において満たされる条件を設定しているものとして聞くことができるだろう。そして、「刃先がここにあるのはわかる」という視覚経験が報告されるのは、まさにそのような条件のもとでのことである。つまりJ3は、自ら定式化した「近い距離」の中にやはり自ら再現した特定の姿勢を置くことで、自分自身の視覚経験の報告を、「この距離で人に向けて短刀を構えたならば見えるであろうこと」の報告としても理解可能なものとして組み立てているのである。この報告が被告人の視覚経験に対する理解としても聞こえるのはこの一般化された組み立てのゆえに他ならない。

さてJ3による視覚経験の報告がこのようなものであるとすると、「刃先がここにあるのはわかる」という表現は、「他者の経験の記述」という性質を持つことになる。J3は、特定の距離における特定の姿勢の再現を通して、被害者と向き合っていた被告人の視覚経験に記述を与えようとしている。もちろん、それによって被告人の視覚経験が直接J3に対してあらわれてくるわけではない。被告人が実のところ被害者の左胸をどう見ていたのかについてのより詳細な記述（「注視していた」「ちらっと確認した」「ぼんやり視界の中に入っ

ていた」等)をJ3が与えられるわけではないし、J3もあくまで自身の意見として発言を組み立てることで、その非対称性への理解を示しているように思う。しかし他方で、特定の距離で特定の姿勢を取ることに於いてあらわれる視覚経験に一般化された記述を与えることは、その特定の状況に置かれた「他者」に対してその視覚経験を帰属することになる。しかもそれは、「他者」本人(被告人)が「覚えていない」という供述しているにもかかわらず、おこなうことができる。この点で他者の経験は、強い意味でアクセス可能なものとして扱われており、そのことが評議における議論という活動を形作っているのである。

J3による視覚経験の報告がこのような両義的な性質を持つものであることは、意見表明を組み立てるJ3自身のみならず、他の評議参加者たちによってもはっきり理解されている。J2とJ3が状況の再現を終えて席に戻ろうとしたときに、一人の裁判員(L2)がJ3を呼び止めて次のように尋ねる。

[抜粋1-4]

- 01 L2: すいません
 02 J3: あ はい
 03 L2: [あの(.)お顔を見てたときに::=
 04 J3: =はい
 05 L2: あの::(.)刃先は見えますか
 06 (0.8) (J2とJ3が図1の姿勢に戻る))
 07 J3: あ:::.(.)あの::<見えま[:す>]ね=
 08 L2: [あ:::]
 09 J3: =|え::と(.)だいたいこの|ぐらい(.)
 J3body |-----|
 J2の上半身を両手で長方形に囲う動作(図5)
 10 >これ<私(.)私ですよ=サトウさんじゃないですよ
 11 .h私やってみる↑と↓見え[°ます°はい



図5

03-05行目でL2がおこなっている質問(「お顔を見てたときに刃先は見えますか」)は、視野の範囲についての質問だと聞けることができる。しかもそれは、単にJ3の視野を尋ねているのではなく、その質問への答えによって被告人にも刃先が見えていたかを検討することができる、そういう質問として聞こえるはずだ。実際、J3の答えはこのふたつの側面の双方に応じるものとなっている。第一に、J3は07行目で質問の趣旨に対する強い理解を示して「見えます」という答えを与えた後、09行目で「だいたいこのぐらい」と言いながら、再度(今度は両手を使ってより明確に)視野を表現してみせる。J2の上半身を覆うような視野の表現は、視線が顔に向けられていたとしても左胸が十分視野のうちに入っていることを実演的に示していると理解できるだろう。と同時に、10-11行目でJ3はいま報告した

「見える」という視覚経験が、被告人自身のものではないことに注意を促している。この
「当たり前といえば当り前のことをあえて注意する必要があるのは、法的にはJ3の視覚経験を
「被告人に刃先が見えていたこと」の証拠とすることができないからだが、しかし同時に、
それはJ3の視覚経験と被告人の視覚経験の重ねあわせがここまでの相互行為の経過の中で
達成されてきたがゆえのことでもあるだろう。こうして、「刃先が被害者の左胸に向いて
いたこと」を被告人がわかっていたか否かという、被告人に殺意（少なくとも未必的な殺
意）を帰属できるかどうかを判断する上で重要な事柄の検討に、評議参加者たちは「視覚
経験の記述」を通して取り組んでいる。その記述は、距離と姿勢の再現という方法を通し
て、自己の視覚経験と他者の視覚経験を、その非同一性までも理解しつつ重ね合わせる
ことでおこなわれているのである。

4-2. 他者からは見にくいことがわかる

続いて今度は別の事案から、行為者本人ではなく行為相手の視覚経験を理解する仕方につ
いて検討したい。事案2も殺人未遂の事案である。被告人ニシムラは、ある晩バーで被
害者マツオカと口論になる。二人はバーの外で喧嘩をするが、体格のよいマツオカのほう
が一方向的にニシムラに暴行を加える形になった。ニシムラはいったん家に帰ったが、包丁
を持ちだしてバーに戻る。二人はふたたびバーの外で喧嘩をし、その際にニシムラの包丁
がマツオカの腹部に刺さり深さ10センチの傷を負わせた。ニシムラは殺人未遂で起訴さ
れ、争点はやはり殺意の有無であったが、ニシムラ本人は揉み合いの中で偶然包丁が刺
さっただけで殺意はなく、包丁はニシムラを脅すために持ち出しただけだと主張した。

以下の抜粋は、被告人に殺意があったのかどうかを検討するために、まず刺す意図が
あったのかどうかを議論している場面からのものである。裁判員の意見の結論が書かれた
紙がホワイトボードに貼られており、裁判長はそれを見ながら個々の裁判員に順番に意見
の詳細を求めている。抜粋2-1は、裁判長が一人の裁判員（L4）の意見が書かれた紙を取
り上げて、L4に意見を求めるところから始まっている。

[抜粋2-1]

01 J1: これL4さんかな

02 L4: あ::

03 (0.4)

04 J1: どうですか＝

05 L4: ＝僕は故意に刺したと思って[まして:

06 J1: [ん:ん:ん:

07 L4: なんでかって言うとは:

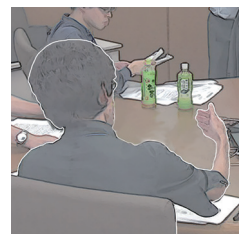


図6

08 |50センチくらい|の距離ってゆうことを言[ってまして::

Dbody |-----|-----|
掌を内側にして右手 右手を前に出した姿勢を保持
を前に出す (図6)

09 J1: [ん:ん:

10 L4: |(とそこで:)|このへんにこう構えてたってことは:

Dbody |-----|----->
右手を握る 握った拳を右の腰のあたりに添える (図7)



図7

04行目でJ1がL4に意見を求めると、それに答えて05でL4は自身の意見の結論（「故意に刺したと思う」）を述べ、次いで07行目からその理由を述べ始める。その理由の組み立てに注目したい。L4がまずおこなうのは、やはり距離の定式化である。08行目冒頭で、「50センチくらい」と言いながら、L4は自身の右手を掌を内側に向けて前に差し出し、胴体とのあいだに距離を作ってみせる（図6）。この「50センチくらいの距離」は、直後の「ってゆうことを言ってまして」という発話によって、法廷で両当事者が述べていたことの「引用」であることがあきらかにされる。それによって、L4が自分の胴体と掌のあいだに作った距離は、被告人と被害者が実際に対峙していた距離の表現として構造化されるのである。そしてその後すぐ10行目冒頭でL4は、「そこで」とたった今作った「距離」に言及しながら前に出した右手を握り、「このへんにこう構えてた」と言いながら握った拳を右の腰のあたりに添える（図7）。この動作は、この発話との併置によって、包丁を握った被告人が実際に被害者と向き合った際に取っていた姿勢として理解することができるだろう。つまり、抜粋1のJ3と同様に、L4はここで特定の距離で被害者と向き合った被告人の特定の姿勢を再現してみせている。

その上で重要なのは、なぜこの「特定の距離での特定の姿勢」の再現が「故意に刺した」という意見の理由として理解できるのかである。L4が続けて示そうとするのはまさにこの点である。

[抜粋2-2]

16 L4: 脅すんだったら|もうちょっとわかりいいように

Dbody |----->
掌を縦にして右手を胸の高さに差し出す (図8)

17 構えるんじゃないかと思うんですよ(.)|

Dbody >-----|

18 ちょっと離れ[て:

19 J1: [あ:: 下のほうに構えてる



図8

16行目冒頭でL4は「脅すんだったら」と仮定法表現を口にし、直ちに「もうちょっとわかりいように構えるんじゃないかと思う」と言いながら、拳を縦にして胸の高さで前に差し出す(図8)。この動作は、一方で併置された発話によって、包丁を「もうちょっとわかりいように構えた」仮想的な姿勢として理解できるだろう。他方で、「もうちょっとわかりいい」というのがどのような意味でそうであるのかは、この姿勢によってあきらかにされている。「もうちょっとわかりいい」という比較表現は、いままさにL4が取っている仮想的な姿勢と、直前に取っていた実際の被告人の姿勢(図7)とを対比するものして聞くことができるだろう。実際の姿勢が腰のあたりで拳を横にした(包丁の刃が前を向くようにした)構えであったの対し、いまL4が取っている姿勢は、拳を縦にして胸の高さで前に出すことで、包丁の刃がちょうど目のあたりの高さにくるような仕方で包丁を構える動作として理解できる。つまりここでL4は、被害者から見たときに、包丁の刃がどの程度視界に入りやすいかという点から、仮想の姿勢と実際の姿勢を対比しているのである。「脅すんだたら」という仮定法のもとで提示された仮想の姿勢は、被害者に包丁が「わかりいい」ようにすることで、脅すという目的にとって合理的な姿勢として提示されている。他方でまさにその合理的な姿勢との対比によって、直前に取っていた実際の姿勢は、「被害者から包丁が見えにくい姿勢」として遡及的に意味づけられる。「被告人は(単に脅すつもりだったのではなく)故意に刺した」という意見の表明は、このような対比のもとで理由を与えられているのである。

さて、L4によるこのような意見表明とその理由づけには、ふたたび他者の視覚経験への理解が含まれている。被告人が実際に取っていた姿勢を「刺す意図があった姿勢」として理解することができるのは、その姿勢のもとでは「包丁が見えにくい」という視覚経験を被害者に帰属可能であるからだ。ここでは直接その視覚経験に記述が与えられているわけではないが、「わかりいい」という仮想の視覚経験との対比において、L4が特定の視覚経験を被害者に帰属していることは理解可能にされている。実際、19行目でJ1は「下の方に構えてる」という発言によって、直前にL4がおこなった仮想の姿勢ではなく、その前に再現された被告人の実際の姿勢へと言及することで、L4によってその姿勢に遡及的に与えられた意味に対する理解を示している。L4が「このあたり」と表現していた右手の位置を、仮想の姿勢における包丁の位置との相対的な関係において「下の方」と表現しなすことは、その相対的な位置が被害者の視覚経験にとって持つ意味を理解したことを示していると聞くことができるだろう。こうして、L4もまた、被告人の意図を理解するという評議の課題に対して、「他者の視覚経験の記述」を通して取り組んでいる。もちろん、実際のところ被害者に包丁が見えていたかどうかについてL4が記述を与えることはできないだろうし、L4が試みているのもそうしたことはない。それでも、特定の距離で特定の姿勢で向きあうことがどのような視覚経験を与えるかを理解することはでき、そして

そのことは、「脅すつもりだった」という被告人自身の供述を退けることができるくらい強い仕方で、L4の意見に理由を与えるのである。

4. 議論

ここまで二つの事例から、「他者の経験を記述する」ことがどのようにして評議という相互行為への参加者たちにとっての課題であるのかを見てきた。いずれの事例においても、特定の距離のもとで特定の姿勢で人と向かうことの再現（距離の定式化+姿勢の実演）が、被告人あるいは被害者の視覚経験を理解するための方法となっている。このことはおそらく偶然ではなく、視覚経験の帰属において、視野の構造とでもいべきものが私たちの常識知のうちに含まれていることを示すものであるように思う。私たちは、視野というものについて、次のような常識的知識を持っている。すなわち、視野は私たちの目から円錐形に広がっている。視野の中心部にあるものははっきり見えるが、周辺部にあるものはぼやけて見える。視野の外にあるものについては、どれだけ近くにあっても見ることはできない（私たちは自分の耳や鼻を完全に見ることはできない）。対象との距離が離れるほど視野は広がるが、離れすぎれば見えなくなる、等々。私たちはこうしたことを、たとえば正確に何度か角度で視野が開けているのかといった科学的知識を持たなくても、常識として知っている。そして、特定の距離における特定の姿勢の再現は、被告人や被害者も持っている想定できるその視野の構造を、かれらが置かれていた特定の状況からいわば「復元する」作業であるように思える。

事案1について言えば、被告人の構えた短刀の刃が被害者に届きそうなくらい両者が「近く」にいたのであれば、被告人の視野には被害者の上半身が収まっていたと考えることができる。そしてそうであるならば、短刀の刃の位置もやはり被告人の視野のうちに収まっていただろう。逆に両者の距離がもっと離れていたならば、もはや短刀の先が被害者の身体のどこに向いていたかということ自体が意味をなさなくなるだろう（図9）。

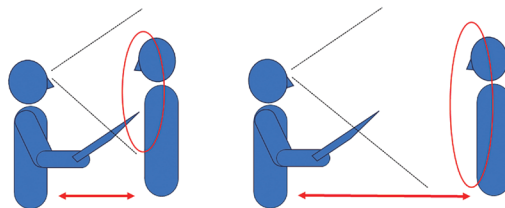


図9

同様に事案2についても、被告人と被害者が「50センチの距離」で向かい合っていたならば、包丁がどの高さで構えられていたのかによって被害者からそれが「見える」かどうかが変わることは、視野の構造について常識的知識から理解ができる。高い位置にあれば

それは被害者の視野のうちに入るが、低い位置にあれば（両者の距離の近さゆえに）それは円錐形の視野の外に出てしまう（図10）。

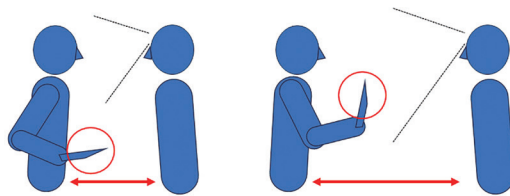


図10

この、いかにも当り前に思えることが、しかし強い仕方では他者の視覚経験を理解しそこに記述を与えるための方法となっていることを、私たちはふたつの事例から確認できるだろう。それは、本人が覚えていない視覚経験を理解したり、本人の主張に反して特定の意図を帰属したりすることを可能にするくらい一般性を持った方法であると考えることができる⁸。

他方でその方法は、自動的に他者の経験を理解させてくれる魔法の眼鏡のようなものではない。評議参加者たちは、距離と姿勢の再現実践を通して理解できることがどこまでなのか、その限りで言えることが何なのかを同時に気にかけている。言い換えれば、他者の視覚経験を理解する方法がこのローカルなコンテキストにおいてどの程度、どのように利用可能なかを気にかけている。だからこそ抜粋1-3のJ3のように視覚経験の記述と行為の記述のあいだの差異に注意を促し、また抜粋1-4のL2のように、視野の記述に視線の向きという条件を付け加えたりするのである。つまり、他者の視覚経験を理解するための一般的な方法を、それによってわかることとわからないことの差異をも気にかけながら用いることで、評議参加者は被告人の意図を理解し意見を述べるという実践的な課題を遂行しているのである。

5. おわりに

ここまで、「他者の経験を記述する」ことが、特定のローカルなコンテキストにおける、社会成員にとっての課題であること、そしてまたそれゆえに、「他者の経験を記述する」という実践を記述することが研究者にとっての課題となることを例証してきた。どのような視覚経験の記述をどこまで他者に帰属できるのかという問いは社会成員にとっての問いであり、その問いに答えることは、特定のコンテキストにおいて特定の行為を遂行することを通しておこなわれる。このような「人々の方法論」の側の事情によって、行為の
アカウンタビリティ
説明可能性の記述を試みることは、そのうちに「経験の記述」の記述を含むことになる。しかもそれは、自己と他者のあいだの非対称性をどこまでどのように気にかけるのかとい

うこと自体が社会成員にとってのローカルな課題であることを含み込む仕方、そうなるのである。

かつてシュッツは、視界の相互性 (the interchangeability of the perspective) を、その上に社会学理論の諸概念が構成されるべき自然的態度とみなした。

彼の「ここ」が私の「ここ」になるように彼と立場を交換するならば、私は諸々のことがらに対して、彼が実際にそうであるのと同じ距離に立ち、また彼が実際にそうしているのと同じ類型性によって、それらのことがらを見るようになるであろうということ、そしてその場合さらに、彼の到達可能な範囲の内に実際に存在しているのと同じことがらが、私の到達範囲の内に存在するようになるであろうこと、以上のことを私は自明視している——そしてまた私は、その彼も同じことを自明視していると想定している。(Schutz 1962=1983)

それに対して本論文が示したのは、こうした「視界の相互性」の想定は、社会成員が特定のローカルなコンテクストの中で、特定の行為を遂行するために、その都度その程度調整しながら用いている資源だということである。言い換えれば、「視界の相互性」(あるいはより広く言って私たちの経験が「似通っていること」)が何かしら自明のこととして感じられるなら、そのこと自体が、EMCA研究にとっては「人々の方法論」を通した達成物なのである。

※本研究はJSPS科研費JP26380014、JP17KT0064、JP20K02116、JP21KK0224の助成を受けたものです。研究にご協力くださった法実務家と市民の方々に記して謝意を表します。

文献

Anderson, Robert John, John A. Hughes and Wes W. Sharrock, 1985, "The Relationship between Ethnomethodology and Phenomenology," *Journal of the British Society for Phenomenology*, 16(3): 221-35.

Anderson, Robert John and Wes W. Sharrock, 2018, *Action at a Distance: Studies in the Practicalities of Executive Management*, Routledge.

池谷のぞみ, 2021, 「現象学にインスピレーションを受けたエスノメソドロロジーの方向性——三人称の現象学をとおして見えること」『現象学と社会科学』4: 25-42.

Garfinkel, H., and H. Sacks, 1970, "On Formal Structures of Practical Actions," J. Mckinney and E. Tiryakian eds., *Theoretical Sociology: Perspectives and developments*, Appleton Century Crofts, 337-66.

Goodwin, C. (2003). The body in action. in Justin Coupland & Richard Gwyn eds. *Discourse, the*

- body, and identity, Springer, 19-42.
- 小宮友根, 2020, 「ウーマンリブ・三里塚闘争・有機農業」『思想』1152: 103-121.
- 小宮友根, 2023, 「『社会学的記述』の試み——『成員カテゴリー化装置』読解」山崎敬一ほか編『エスノメソドロロジー・会話分析ハンドブック』新曜社, 98-110.
- Lynch, Michael, 1993, *Scientific practice and ordinary action*, Cambridge University Press. (水川喜文・中村和生監訳, 2012, 『エスノメソドロロジーと科学実践の社会学』勁草書房.)
- 前田泰樹, 2020, 「現象学とエスノメソドロロジー」『フッサール研究』17: 87-106.
- 前田泰樹, 2021, 「協働実践における知覚と行為——救急救命センター病棟のワークの研究」『現象学と社会科学』4: 5-24.
- 西阪仰, 2001, 『心と行為——エスノメソドロロジーの視点』岩波書店.
- Nishizaka, Aug. (2007). *Hand Touching Hand: Referential Practice at a Japanese Midwife House*. *Human Studies*, 30(3), 199-217.
- Sacks Harvey, 1963, "Sociological Description," *Barkeley Journal of Sociology*, 8. (南保輔・海老田大五朗訳, 2013, 「社会学的記述」『コミュニケーション紀要』24.)
- Schutz, Alfred. (1962). *Collected papers I: The problem of social reality*. Martins Nijhoff. (渡部光・那須壽・西原和久訳, 1983, 『アルフレッド・シュッツ著作集1 社会的現実の問題[1]』マルジュ社.)
- 戸田山和久, 2019, 「現象学を再定義する——『ワードマップ現代現象学』第1部を読む」『フッサール研究』16: 92-104.
- 鶴田幸恵・小宮友根, 2007, 「人びとの人生を記述する——『相互行為としてのインタビュー』について」『ソシオロジ』52(1): 21-36.
- 吉川孝, 2017a, 「1-1 現象学の特徴」植村玄輝・八重樫徹・吉川孝編, 2017, 『現代現象学——経験から始める哲学入門』, 新曜社, 4-11.

(小宮 友根・こみや ともね・東北学院大学)

-
- 1 マイケル・リンチは、現象学とエスノメソドロロジーの関係について述べる中で、ガーフィンケルだけでなくサルトル、ハイデガー、メルロ＝ポンティ、ギュルヴィッチ、シュッツなどの現象学者の名を挙げながら、フッサールによる超越論的自我の哲学から社会的活動のローカルな秩序へという関心の移行がかれらにあることを論じている (Lynch 1993=2012)。このことは当然、エスノメソドロロジーをそれらの現象学者と差異化するには「社会的活動のローカルな秩序への注目」だけでは不十分だということの意味する。他方で池谷 (2020) が論じるように、EMCA研究の特徴づけにおいて現象学との関係をよりポジティブに捉えるアンダーソンやシャロックらのような研究者もいる。
 - 2 したがって、本論文を含むEMCA研究の著作において「社会成員にとっての」という表現に出会ったときは、ヒトを社会成員にする方法への注意喚起が同時にそこにあると理解してほしい。
 - 3 ただし、前田 (2020) がその例証のために用いている「経験の社会性」という論点は、一人称／三人称という観点の区別自体が実践の帰結であるということを示す上ではやや不十分であるように思う。前田が論じているのはたとえば感情規則のような社会的な規則が、特定の感情経験が特定の成員カテ

リーに帰属されるべきものであることを定めるがゆえに、その帰属がうまくいかないときに感情経験が「個人化」される、ということである。しかし、経験が個人に帰属されるか特定の成員カテゴリーに帰属されるかという区別と、自己に帰属されるか他者に帰属されるかという区別は独立の事柄であるはずだ。「個人化」された経験が「他者」に帰属されることも、特定のカテゴリーと結びついた経験が自己に帰属されることも当然ありえるのだから、前者の区別を人々がしていることそれ自体によって経験の一人称性が実践の帰結であることが示されるわけではない。

4 たとえば西阪（2001）がおこなっている、ワープロのインストラクションの中で入力の手失敗や成功を「見る」という視覚経験の記述や、前田（2021, 2023）がおこなっている、病院でナースがインターホンの呼び出し音を「聞く」という聴覚経験の記述などは、このことをよく例証していると思う。入力の手失敗や成功を「見る」ことや、インターホンの呼び出しを「聞く」ことは、「直前に何がおこなわれていたか」「次に何をすべきか」という行為ないし活動の連鎖のもとでレリヴァントになっている経験であり、そうであるがゆえにその内容を当該の行為ないし活動のコンテキストから切り離して記述することはできない。

5 「インタビューをする」というのは、そうした事情のもとで「他者の経験」を記述しようと考えたときに採用される方法のひとつなのだと思う。しかし、それはある意味で奇妙なことである。確かに、インタビューの場でインタビューーに自身の経験を語ってもらうことはできる。しかしインタビューーによるその語りは当然ながら、現象学者が自己の経験を記述することと同じことをしているわけではない。むしろシンポジウム当日に私自身インタビューデータを用いながら示したように、その語りの構造は、インタビューという相互行為の構造に深く制約されている。（鶴田・小宮 2007; 小宮 2020）。インタビューにおいて語られたことの記述がどのような意味で他者の経験の記述であると言えるのかは、決して自明なことではない。

6 トランスクリプト中で用いられている主な記号は以下のとおりである。

[	発話の重なり	=	発話の密着	()	聞き取り困難
(x.y)	x.y秒の無音	(.)	わずかな無音	::	音の引き延ばし
-	言葉の途切れ	h	呼気音	.h	吸気音
<u>下線</u>	強勢	<i>斜体</i>	音が大きい	°°	音が小さい
↑	上昇イントネーション	↓	下降イントネーション		
> <	速度が速くなっている	< >	速度が遅くなっている		
(())	転写者による注記				

7 トランスクリプト中では、特定の行における参加者の身体の動きを「参加者記号+body」という表記によって示している。|は特定の動作の開始/終了地点を、--はその動作が継続中であることを、-->はその動作が次の行にまで続くこと、>--はその動作が前の行から続いていることをそれぞれあらわす。

8 事案1と事案2では、視覚経験の帰属先が異なっていることにも注意を促しておきたい。事案1ではそれは短刀を持った被告人であるのに対し、事案2ではそれは包丁を向けられた被害者である。にもかかわらず、両者の視覚経験は、基本的には同じ方法のもとで評議参加者によって理解/記述されている。特定の距離で特定の姿勢で向かい合っていたという状況は、その状況に参加していた当事者双方に対して特定の視野を帰属することを可能にするのである。このことからまた、距離と姿勢による視覚経験の理解/記述の方法の持つ一般性が見て取れるだろう。

他者の経験に向かう現象学的質的研究の方法について

Phenomenological Research to inquire into the experiences of others

小林 道太郎 (Michitaro KOBAYASHI)

Abstract

A question in “describing the experiences of others” is one regarding research methodology (i.e., how can researchers describe the experiences of others if they have not directly experienced them?). Phenomenological research is a qualitative method used to inquire about the experiences of others in several disciplines. This study investigates the epistemological meaning of the method and demonstrates the use of phenomenological research to describe these experiences based on interviews. Researchers can better understand an aspect compared with the explicit awareness of a person by interpreting the contexts and details of their narrative. Finally, the study discusses the practical significance of describing the experiences of others using this method. Understanding the subjective experiences of others is required when thinking with other persons. Although phenomenological research provides a small number of examples, readers may identify similar examples in their own practices.

1 はじめに

「他者の経験を記述すること」に含まれる問いのひとつは、自分が直接経験することができない他者の経験を、どのようにして記述することができるのか、という方法論に関する問いである。質的研究の一種としての現象学的研究の立場から、この問いについて考えてみたい。まず、現象学的研究の特徴を確認し（2, 3節）、次に認識論的にみたときにそれが何をしているのかを論じる（4節）。最後に、そのような研究をすることの意味がどこにあるのかを考えたい（5節）。

なお現象学的研究といっても多様な考え方や方法論があるが、以下では、筆者が属している西村（2018, 初版2001）以来の流れを論じる。また重要な限定として、以下ではもっぱらインタビューに基づく研究を扱う。これとは違って研究者が対象者の活動や場面等を観察をする場合もあるが、それについては別の議論が必要になるだろう。

2 現象学的研究の特徴

他者の経験を記述しようとすることは、決して現象学的研究だけの特徴ではない。社会学、心理学、看護学等の分野で用いられる多くの質的研究法は、対象となる人や集団がどのような経験をしているかを問題にしている。たとえばHolloway et al. (2017) は、「質的研究とは何か」という冒頭の節で次のように述べている。「質的研究とは、人々が自分の経験と自分たちが暮らす世界を理解する仕方に焦点を当てる社会的探求の一形式である。（中略）研究者たちは人々の行動、感情、経験および彼らの生活の核にあるものを探求す

るために質的アプローチを用いる。(中略)質的研究の基盤は、社会のリアリティに対する解釈的アプローチと、人間存在の生きられた経験の記述にある」(p. 3)。これらの研究は、フィールドワークやインタビューなどを通じてデータを収集し、それをもとに人々の行動や経験、社会の動きや文化などを描き出そうとする経験的探究である。

その中でも現象学的と称する方法は複数ある(例として、Thomas et al. (2002), Dahlberg et al. (2008), Giorgi (2009), Smith et al. (2022) 等)。それらは、フッサール、ハイデガー、メルロー＝ポンティらの現象学を参照しながら、多くの場合インタビューを通じて人の「生きられた経験 (lived experience)」や生活世界を探究する。医療・看護に関連するところでは、病気の人やその家族の経験に関する研究、看護師の実践に関する研究などが多く行われている。

これらの質的研究法の中で、西村ユミ『語りかける身体』以来の現象学的研究の特徴はどこにあるだろうか。西村(2018)が他の方法について批判的に論及している部分から、大きく2つの特徴を取り出すことができる。

(1) ひとつは、一人の経験をバラバラにせず、その文脈の中で見るということだ。

一人ひとりの看護師の経験を、その人の中に流れる文脈に沿わせることで浮かび上がらせることのできる意味は、グラウンデッド・セオリー・アプローチのように、一人の経験をバラバラに分解して他者や自己の経験と比較検討すること、によっては捉えられない。(p. 38)

引用ではグラウンデッド・セオリー・アプローチのことが言われているが、他の方法でも複数の人のインタビューに含まれる諸内容を比較することは少なくない。それによって似たもの・同種のものが類へとまとめられるような抽象が行われるだろう。これに対して西村が主張するのは、一人ひとりの経験を「その人の中に流れる文脈に沿わせる」ことであり、それによって浮かび上がる意味があるということだ。実際、同書の目立った特徴は、一人の看護師の語りがかなり長く引用され、そこから分析と議論がなされていることである。

現象学は具体的なものを見ることから出発する。そして具体的な経験は、つねにそれ自身の文脈あるいは地平の内にある。私たちの特定の経験は、他の経験との関係の中でその意味を得ている。記述はそこからの抽象を行うことを含むが、このときに重要なのは種から類へと進む抽象よりも、むしろ具体的複合的な全体からそこに含まれる特定の要素(契機、抽象的部分)や関係を際立たせるという意味での抽象である。このとき諸要素の間の関係は、概念化の際に(またはその後から)つくられるものではなく、具体的な経験そのもののうちに含まれているものとして見出されるだろう。

(2) このことは西村のもう一つの論点にもつながっている。

グラウンデッド・セオリー・アプローチでは、得られたデータに、つまり私たちが見てとることのできたデータに基づいて、ここから現象を解釈し、概念化し、概念間の構造をつくり上げていく。・・・私はここにこそ、植物状態患者と看護師とのはっきりとは見てとることのできない関係、経験している本人さえも明示的には自覚できないような経験を、うまく開示できない根本的な理由が伏在していると考え。(p. 40, 強調は原文による)

西村は、見てとることのできたデータからの概念化では不十分であり、「はっきりとは見てとることのできない関係」、「本人さえも明示的には自覚できないような経験」が開示されなくてはならないという。同様の論点は、現象学を援用して看護を論じたパトリシア・ベナーの議論に対する批判の中でも現れている。

こうした問題は、ベナーのみに言えることではない。しばしば現象学的アプローチと称した論文に「ありのままの経験」という言葉が見られるが、ここでいうありのままも、「語られたままの経験」というくらいの意味で用いられていることが多い。それでは本来の現象学がめざしてきた「生きられた世界」へ迫ることにはならないのではないか。(p. 233)

現象学的と称する研究にとっては、語られたことや語り手に意識されたことをそのままただとるだけでは不十分だ、と西村は考えている。西村が同書で示して見せたことのひとつは、インタビューで得られた表現の分析を通じて、本人にもはっきりとは自覚されていないような生きられた経験の領域を記述することが実際に可能だということである。これが西村の現象学的研究を、他の諸方法から区別している。

しかしこのことについては、次のような疑問が生じうるだろう。ア、本人にも意識されないものを、研究者はどのようにして論じることが可能なのか。イ、どうしてそれが「その人の」経験だと言えるのか。これらはそれぞれ、研究の方法の問題、およびその認識論的な正当性の問題と捉えられる。以下これらについて順に考えていきたい。

3 表現から現象学的記述を行うこと

本人も明示的には意識していないかもしれないような経験を、表現からどのように読み取ることができるのだろうか。インタビューで明示的に語られていることとは、語る本人によって思い出されたりする中で、“それ”として対象化されて把握されているような出

来事や経験などであるだろう。研究者は、その語りのポイントを抽出したり、要約したり、他の人の経験と比べたりすることができる。しかしこのとき同時に、そのような仕方で明示的に対象化されて語られてはいないが、語りの中に現れているような経験の諸要素がある。表現を読むことについては、村上（2013）の付章（またこれをまとめ直した松葉他編（2014, pp. 57-64））に重要な議論があるので、これをも一部参照しながら以下考えてみる。

（1）まず、語りそのものがもつ文脈や、語りの諸部分の間の関係を見ることが出来る。語りそのものに含まれる文脈や諸部分間の関係は、通常、あらためて主題化されて語られてはおらず、その意味では明示的なものではない。しかし一連の語りは、単に線状に連なっているというだけではなく、その内に多様な構造や関係を含んでいる。これらはその人の実際の経験の構造を示している、あるいはそれらと関連しているはずである。

研究者はたとえば、ある出来事や経験がどのような話の流れの中で話されているか、どこに内容的な区切りがあってそれぞれが何を言っているか、隣接する（あるいはそれ以外の）諸部分の間の関係はどうなっているか、などに注意して語りを読むことができる。語りの諸部分間にみられる関係としては、たとえば時間的な順序、原因と結果、前提と本題あるいは結論、同じことがらの言い換えやより詳細な説明、対比や反対、全体と部分（細部）、別の側面の提示、同格の並列や場合分け、等々がある。これらによって経験の構造が示されるだろう。

その人が特別な意味で用いているような表現もある。村上（2013, p. 349-50）はこれをモチーフと呼んでいる。この特別な意味も、その語りの文脈の中で解釈されるだろう。また互いに矛盾したことや不整合なことを言っているように見える箇所も、本当にそれが矛盾なのかどうかを検討しなくてはならない。それによって、たとえば同じに見えても実は違うことを語っているなどの仕方でよりよい理解が可能になる。

これらのことについて例を示そう。著者は以前、看護師にインタビューをしてそれぞれの看護実践がどのようなものであるかを聞いたことがある。ある看護師（Aさん）が小児を対象とした看護の課題を語った中に、次のような部分があった。

A16 〔略〕 やっぱりそこらへんがわかってないただ、やってるだけになるので、ただなんか、看護を、してる、とか、なんか治療の、なんか薬を飲ませるとか、点滴つなぐとか、そんなんはたぶん看護師じゃなくても、あの、誰でもできると思うんですけど、やっぱりその子の、とか、その家族の、とか、を考えて、あの、全体、的に、どういうふうなかかわりが必要かっていうところを考えてやるのは看護師の仕事だと思うので、〔略〕（小林, 2016, p. 270）

ここでは、「看護師の仕事」という言い方が、単に一般的な意味での看護業務というだけでなく、「ただやってるだけ」のこと、「誰でもできる」こととの対比で、強い意味で用いられている。ここで語られているのは、「ただやってるだけ」、つまりその意味がよくわからないまま「なんか」治療の薬や点滴を扱うことと、自分でその子のことや家族のことを考えて、全体的に「どういうふうなかかわりが必要か」を考えてやることとの間に、重要な違いがあるということだ（小林, 2016, p. 270）。

さらに、この前後のAさんの語りをみると、この「考える」ということについては、水準を次第に深めながら語り直されてゆく形になっている。詳細は省略するが、上の引用の前の部分では、みんなが「看護師の仕事」ができるよう差異の統一が必要であり、そのために発達段階等に関する知識の底上げが必要だと言われている。引用部を含む語りではそれが、小児看護ではなく看護師として自分はどうしたいかを考えなくてはならないとされる。すぐ次の部分では、看護師の業務的な立場からも離れた「自分の意見」を考えることが言われる。その「自分」とは、過去の経験があるから今このように考える、そういう者である。これを通してみると、「考える」ことは複数の異なった連関の中で行われうることがわかる。看護師の実践の中には、これら複数のレベルで「考える」ことが折り重なっているのだろう。

(2) より細部の表現の特徴を読むことで、対象となるものごとが「どのようなものか」ではなく、「どのような仕方で現れているか」、あるいはどのような仕方で経験されているかを理解することができる。村上(2013, p. 351-2)は、「どンドン」のような「それ自体ははっきりした意味を持たない語」をシグナルと呼んでいる。このような副詞的な表現はしばしば、対象の特徴というよりもその経験のされ方の特徴を示すものと見ることができる。

また村上(2013, p. 352-4)は「一見すると話題とは関係のない要素」をノイズと呼び、「主語と述語の不一致、言い間違い、言い淀み、沈黙、同じ言葉遣いの反復、ときどき使われる方言、唐突な話題の跳躍、独特な主語の選択、脈絡のわからない話題の展開、語りのトーンの変化など」を挙げている。村上はこれらが現象の構造を示すとしているが、これらが語りの一部である限り、語り手が経験を語るときのその語る作用の特徴であると言ってもよいように思われる。これらによって示されるような動きや関係の変化、視点の違いなどは、語りの中で主題として対象化されておらず、明示的には語られないが、話者が語るときのその語る作用自体の動きとして、表現のうちにいわば周辺的に現れているとみることができる。

語り手は、これらの細部の違いをはっきりと意識して表現を選択しているとは限らない。文の諸要素は、熟慮の結果というよりも、むしろ時間の連続的な経過の中で流れる語りの連なりの中で、経験の作用に対応する表現として用いられている。そのため、それらの表現を研究者がとりあげてあらためて解釈を施すとき、その解釈は、語り手をはっきりと意

識していなかったような経験の特徴や要素を明示化するようなものになり得る。

これについても例を示す。看護師（Aさん。前項での引用とは別の人である）が、後輩看護師に体位変換を教えることについて話している箇所の一部である。

K22 それをこう、じゃ、まあ、やりながらといいますか・・・

A22 そうですね、やりながら一緒に見て伝える（笑）。見ながら伝える。なん、ああ、そうですね、見なかったら全然わからないんですよ、イメージも、わからないので。なので必ず一緒に見せながら説明を一緒にするっていうのを、そのなかでは大事にしましたね。はい。（小林, 2023, p. 99）

ここで「やりながら」というのは、実際に患者の体位変換を行いながら説明するということである。このことについて最後の部分では、一緒に「見せながら」説明を一緒にする、と言っている。やって見せるということは比較的理解しやすいことであると思われるが、しかしその前の部分では、やりながら一緒に「見て」伝える、「見ながら」伝える、と言っている。これは文字通りにとるならば、語り手である先輩看護師が自分も一緒に見ながら伝えるということだ。表現は「見ながら」から「見せながら」へと滑らかに移行しているが、見ることと見せることは同じことではない。Aさんは見せることの中で同時に、その体位変換のやり方を「一緒に見る」ということをしているのだろう。ここでは「一緒に見る」ということが、伝えることに含まれるひとつの要素である。

4 他者の経験を記述すること

このような記述が、どうして他者の経験の記述だと言えるのだろうか。この問いは2つの問いに分けて考えることができる。ひとつは、それが恣意的な解釈ではなく、「正しい」、あるいは根拠のある解釈だと言えるかどうかということであり、もうひとつは、それが他の何かの記述ではなく、他者の経験の記述であると言えるかどうかということだ。それぞれについて、まず一般的なことを確認しておきたい。

現象学的研究は経験的な研究である。そのため、あらかじめどこかに絶対的究極的な「正解」があって、それとの比較で研究の適否が判断できるというようなものではない。このことは、他の質的研究とも、また自然科学などと同様である。これらの研究は、得られた証拠に基づいて、その都度暫定的な結論を出すことができるだけである。原理的には、別の証拠が出てくる等のことによってその結論が修正されたり覆されたりすることはあり得る。

このような経験的な認識の範囲で考えたとき、私たちは、他者の経験についてまったく知ることができないというわけではない。私たちは他者の表情や動きから、その人の経験

を「見る」ことができるし、また聞くことによって他者の経験を知ることができる。私は、他者がどのような経験をしているかについて、さまざまな程度の明証を経験しうる。しかし、何かが「この人の」経験であるというとき、そのことは、次のことを含意するように思われる。すなわち、その人がどのような経験をしているかということについては、他のいかなる証拠よりも、その人自身の明証が優位性を持つ、ということだ。したがってその本人が明証的に経験していることについて、他の人がそれを否定することはできない。また本人の明証的な経験と両立し得ないような内容を、その人の経験だと主張することもできない。

これらのことを、インタビューに基づく現象学的研究の場合で考えてみるとどうなるだろうか。研究の中で2つの場面を区別することができる。ひとつはその人の語りの場面であり、もうひとつは研究者による解釈の場面である。

(1) インタビューでの語りは、その語り手にとって明証を伴った語りであると想定される。つまり語り手は、自分が語っていることと実際の自分の経験との一致を経験しているはずである。たとえばフッサールの次のような言い方は、こうした事情をよく表現しているように思われる。「・・・卓越した仕方的判断しながら思念すること（判断しながらかくかくしかじかと意識していること）であり、これが明証と呼ばれる。明証においては、単に事象から離れて思念するのではなく、事象が「それ自身」として、事態が「それ自身」として現前し、判断する者はそのことを自覚している」（『デカルト的省察』pp. 31-2）。

ただし語り手は、自分の経験を語る中では、自分の経験を対象化して表現するだけではなく、語る作用の中でもその経験を再現しながら、それと一致するように語っているだろう。明示的に対象化されていることがらだけでなく、その経験の現れ方や作用の働き方についても一致する表現がなされているということが、前節で見たような仕方でも表現を読むことを可能にしている。語る作用において経験と一致し、これを再現するという点では、口頭での語りは書かれた文章よりも多くの手段を用いることができる。

このような経験と表現の一致は研究の前提である。なぜならこの一致そのものをその後の研究の過程で確かめることはできないからだ。したがって語り手が故意に嘘を言っていた場合に、それに方法的に対処することはできない。このことは、現象学的研究だけではなく、インタビューや自己報告に基づく多くの研究の場合も同様である。

その上で現象学的研究は、自分の経験についてのその人の明証に基づく表現に優位性を認める。その証言を他の何か、たとえば観察された外部的事実や他の人の証言、一般的な知識・原理などによって否定したり反証したりすることはできない。たとえばこの人は、一般的な言い方に従えば、何かについて思い違いをしたり、自分の過去の経験について間違った想起をしているかもしれない。しかしそのことは、この人がかくかくの信念を持っていることやかくかくの想起をしているということ自体を否定するものではない。現象学

的研究は、そこに含まれているかもしれない「間違い」を見つけることには関心を向けない。

このように言うことは、その語りが唯一絶対的なものだということを意味するわけではない。経験は多様な仕方では表現されることが可能である。語り手は、自分の経験の違う側面や違う要素に焦点を当てることで、それを違った仕方では語ることができるかもしれない。語り手は、単に自分の経験の記述をしているのではなく、多かれ少なかれインタビュアーの関心に応じながら、またインタビュアーに伝わることを意図しながら話しているのだから、インタビュアーが違えば違う仕方では語ることができるかもしれない。また語りの表現がその経験を正確に特定して言い表している場合と、ぼんやりと言い当てている場合などの違いもある。それでも、これらの表現はいずれも経験と一致していると言われうる。経験と両立しないような表現は不一致として排除されているからだ。

場合によっては、話している中で、あるいは後になって、語り手がある経験について別の捉え方に気付いて、その経験が語り直されるということもあり得る。その人自身の明証に基づいて「よりよい表現」が見出される可能性は、原理的にはつねにある。表現は暫定的なものであり、それに従って研究の成果も暫定的なものである。ただし、だからといって語ったり研究をしたりすることが無意味になるわけではない。

(2) 研究者は、語りをデータとして解釈し、その人の経験を再構成する。語りの場面で語り手自身に特権性が認められたのとは違い、語られたデータからの解釈が適切であるかどうかについては、公共的に争うことができる。よい解釈かどうかは、表現の関連部分をよく説明する解釈になっているかどうか、によって比較されるだろう。よくわからない部分や、解釈されていない部分が残っている場合には、よりよい解釈がないかどうかを探されることになる。またデータと不整合がないかどうか、データによって支持されていないような内容が含まれていないかどうか、といったことも考慮されなくてはならない。

可能な解釈どうしを比べるということの他に、何か外的な真偽の基準があるわけではない。ある解釈はさしあたり力をもつが、同じデータからよりよい解釈が示された場合には、記述はそちらに書き換えられることになるだろう。競合する解釈によって打ち負かされたときにのみ、ある解釈は間違っていたと言われる。

多くの場合インタビューデータ（逐語録）は論文に入りきらないほどの分量になるため、そのすべてを論文等の中で提示して解釈を示すことはできないだろう。そのため研究では、どのデータを提示するか、しないかということが重要な問題となる。結果の記述が研究者の恣意的な解釈や歪曲ではないと主張するためには、その解釈のもととなったデータ部分と、そこからいかにしてその解釈が可能であるかが読者にも理解可能な形で示されなくてはならない。

このような解釈の結果は、どうして「その人の」経験だと言えるのだろうか。一般に解

釈というとき、外からの見方で解釈することもできる。たとえば精神分析的な解釈などは、その人自身の意識的な経験の内には含まれていなかった見方を提示することがある。このときその人は、私はそのような経験を持っていない、等と言ってその解釈を否定するかもしれない。

現象学的研究は、そのような外からの見方ではなく、その人自身の経験を探求しようとする。解釈によって得られた記述がその人自身の経験の記述であると言えるためには、次のことが必要であると思われる。すなわち、さしあたりはその人がそれを明示的に意識していなかったとしても、その人が現象学的に「視線を向けかえる」、「そこに焦点を合わせる」ことによって、原理的にはそれを見ることができはずだ、ということである。自分の経験に関するその人自身の明証の優位性ということを考えるならば、その人自身から原理的に見えない経験というものがあると主張することは難しい。少なくとも、当人によってその解釈が否定されないということは他者の経験の記述の条件である。

経験を明らかにするということに関して、現象学的研究では次のことが前提される。すなわちその人の経験は、語りがその人の経験の表現であると解される以上、語りのデータに基づいた無理のない解釈によって明らかにされうはずだということである。逆に言うと、データの解釈に無理や飛躍がある場合には、その記述をこの人の経験の記述であると認めることは難しい。そのような場合、たとえば研究者が既知の経験からの類推で、自分の考えをこの人のうちに置き入れてしまっているのではないかと疑われるだろう。

ある意味では研究者は、経験をその人の方から一緒に見ようとする。他者の経験は研究者や読者にとっても「理解可能」なものでなくてはならない。しかしこのことは、他者の経験が想像的に追体験可能であるということを必ずしも含意しない。なぜなら、他者の経験としてはありうると考えられることでも、自分自身の動機づけとしては同様のことを（ありそうなこととして）想像することが難しい、ということはある得ることだからだ。したがってデータの解釈は、データから導出されないような直観的な感情移入ではない。たとえば研究者も似た経験をしているなどの場合に、語られている以上のことがわかると感じられることもあるかもしれないが、そのような直観だけでは、どうしてその理解が得られたかが他の人にも追跡可能な仕方と言語化されないことになるだろう。

5 現象学的研究の意義

ここまで、現象学的研究がどのようなものであるかを見てきた。最後に、このような研究をすることによってどのような意味があり得るのかを考えてみたい。以下では特に、次の2つの問いを取り上げる。ひとつは、他者の経験をその人から見たものとして探求することによってどのような意味があるのかということであり、もうひとつは、少数の例を示すことによってどのような意味があるのかということだ。

(1) 一般に、研究者たちがその人の「主観的な」経験を重視しない理由はいくつかあり得る。たとえば、(i)その人自身が捉えている自分の状態や振る舞いは、客観的に見れば(観察された事実とは異なるという意味で)間違っている、あるいは重大な欠落があるかもしれない。また(ii)その人が捉えているのは、社会的にあるいは対人関係の中で起こっている出来事のうちのごく一部でしかない、あるいはその人はそれらについて偏った認識を持っているかもしれない。あるいは(iii)人の行動や振る舞いを予測したり、人に介入して望ましい結果を得たりしようとするときに重要なのは、その人の主観的经验ではなく、むしろ客観的に観察可能な意味や行動等の因果的連鎖である、等と言われるかもしれない。これらの指摘は、その研究がそもそも何を目的とするかに応じて、それぞれ正当なものでありうる。それらの研究は、その目的に応じて、その人の主観的な経験に頼ることなく、他の客観的な方法を用いた探求を行うだろう。

これに対して現象学的研究は、人について客観的に知ることや予測・介入することを目的とはせず、あくまでその人の主観的な経験を探求しようとする。では、なぜ経験を知らうとするのか。

もっとも基本的な理由は、他者の経験は私たちの生活世界の構成要素であるからだ。人がどのような経験をしているかは、その人や私や他の人々にとって意味のあることとして、多かれ少なかれ共有されたり想定されたりしており、その行為をさまざまな仕方でも動機づけているはずである。そこには、他者の意図や考えや感情を理解したり推測したりすることも含まれており、私たちはそれらを前提に行為している。私たちは生きる上で、他者の経験をさまざまな仕方でも認識し、想定し、推測することなしに済ませることはできない。また私たちの行為やコミュニケーションは、そもそも私や他の誰かの経験の中でしか意味のあるものとして現れない。このような生活世界の中では、日常的な仕方でも他者経験をするというだけでなく、他者の経験について、研究という仕方でもよりよく知りたいと考える動機も多様に存在するだろう。たとえば人の行為や社会的な出来事等を研究するための重要な方法は、それらが人によってどのように経験されているかを調べることである。

さらに言えば、この人の経験がどのようなものかということは、特に私(たち)がこの人と「一緒に考えようとする」ときに実践的な重要性を持つだろう。私たちにとって、あるいはこの人にとって何がよいかを、私が勝手に考えようとするのではなく、ともに考えて行為の可能性を見出し、いこうとするときには、その人がこれまでの経験や行為あるいは状況に含まれる意味や可能性をどのように見ているかが問題になる。一緒に考えるとは、この人を私とは違うひとつの主体として認めながら、この人といっしょに何かをする可能性を探ることである。

(2) 現象学的研究は通常、多数の例を集めて比較するというよりは、一人あるいはごく少数の人の経験についての記述を行う。共通点を抽出するのではなく、個々の文脈から

データを解釈するため、多くの人の経験を一度に扱うことは難しい。

個別の経験を示すことが何の役に立つだろうか。多くの場合、読者は記述されている対象者その人とは直接の関係を持っていないだろう（多くの場合、対象者は匿名で発表される）。したがって、事実として特定のこの人がこのような経験をしているということそのものが研究の結果として重要なわけではない。この個別の経験は、むしろひとつの例として理解される。

しかしそれはどのような意味で例であるのか。個別の経験は一人ひとり異なるのだから、書かれている人とまったく同じ経験をしている人に読者が会おうということはあまりありそうにない。また現象学的研究は多数例との比較を行わないため、その例が何らかの集団の中で典型的な例としてその集団を代表していると主張することはできない。記述されたような経験がどの程度よくあることなのかもわからない。そのように考えるならば、現象学的研究における個別の経験の記述とは、どこかに似た場合があり得るような例である、という以上のことは言えない。一例から確実に言えることは、そのような本質可能性があるということ、つまり同様の経験が原理的には他にもありうるということだけである。

しかしこのような可能性が示されることは有意義でありうる。一般に私たちは、さまざまな状況での人の行為や経験がどのようなものであるか、そこにどのような可能性があるかについて、よく知らないことが多いからだ。読者が今まで知らなかったような経験を知ることによって、他にも似たような経験があるという可能性に向けて読者の目が開かれるということがありうる。それによって、そのような可能性について考えたり想像したりすること、また似た経験を持つ人がいないかどうかと見てみることもできるようになるだろう。これはある一般的な記述を同種のものにそのままあてはめることができるというのとは別のことだ。どの部分がどの程度似ているかをあらかじめ指定しなくても、私たちは似たものを似たものとして見ることができる。

このように今まで知らなかった他者の経験の可能性を知るためには、多数の例から一般化するよりも、むしろ個別の経験を探求することが有意義であるだろう。現象学的研究はそのために適した方法であると言えることができる。

おわりに

ここまで、経験的な質的研究のひとつとしての現象学的研究の方法とその意義について述べてきた。これは他者の経験に関する探求の一方法であり、他者の経験について別の仕方でも論じることができるだろう。その中で、現象学的研究の対象範囲や領域の境界は、あらかじめ決まっているというより、むしろこれまでおよび今後の実際の研究によって何かなされうるかが示されてくる。できないことや不得手なことが何かということも多様な試みの中でわかってくると思われる。

ここに述べた方法もまた固定されたものではない。最初に述べた通り、本論ではインタビューのみを扱ったが、それ以外にフィールドでの観察研究等も行われている。探求の中で方法が拡張されたり、変容したりすることもあるだろう。したがって、他者の経験を記述することに関する議論は今後も続いていくはずである。本論がこうした議論に資するものになれば幸いである。

文献

- Dahlberg, K., Dahlberg, H., Nyström, M. (2008): *Reflective Lifeworld Research*, 2nd ed., Studentlitteratur.
- Giorgi, A. (2009): *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology*, Duquesne University Press. (吉田訳 (2013): 心理学における現象学的アプローチ, 新曜社.)
- Holloway, I., Galvin, K. (2017): *Qualitative Research in Nursing and Healthcare*, Fourth edition. Wiley Blackwell.
- Husserl, E. (1963): *Cartesianische Meditationen*, Hrsg. von E. Ströker, Felix Meiner. (浜渦訳 (2001): デカルト的省察, 岩波書店.)
- 小林道太郎 (2016): 補い合うことと考えること: ある看護師へのインタビュー分析から, *看護研究*, 49(4), pp. 267-275.
- 小林道太郎 (2023): 「伝える」ということ: 病棟看護師の語りから(1), 榊原哲也, 西村ユミ編, *医療とケアの現象学: 当事者の経験に迫る質的研究アプローチ*, ナカニシヤ出版, pp. 81-102.
- 松葉祥一, 西村ユミ編 (2014): *現象学的看護研究: 理論と分析の実際*, 医学書院.
- 村上靖彦 (2013): *摘便とお花見: 看護の語りの現象学*, 医学書院.
- 西村ユミ (2018): *語りかける身体: 看護ケアの現象学*, 講談社 (初版2001, ゆみる出版).
- Smith, J. A., Flowers, P. Larkin, M. (2022): *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research*, 2nd edition, SAGE.
- Thomas, S. P., Pollio, H. R. (2002): *Listening to Patients: A Phenomenological Approach to Nursing Research and Practice*, Springer. (川原監修 (2006): 患者の声を聞く: 現象学的アプローチによる看護の研究と実践, エルゼビア・ジャパン.)

(小林 道太郎・こばやし みちたろう・大阪医科薬科大学)

日本現象学会 第44回研究大会（2022年度）

男女共同参画・若手研究者支援WG主催ワークショップ

「女性研究者はどこへ消えた?!—安全な研究環境作りのために考える—」

提題者：古怒田 望人・中原 真祐子・村田 純一・佐野 泰之・高井 ゆと里
オーガナイザー：中澤 瞳

Workshop for Gender Equality and Early Career Researcher Support Theme: “Where have all the women researchers gone?” - Cultivating a safe research environment

Speakers: Asahi KONUTA, Mayuko NAKAHARA, Junichi MURATA,
Yasuyuki SANO, Yutori TAKAI,

Organizer: Hitomi NAKAZAWA

Abstract

In educational settings, within research contexts, and even at conferences and social gatherings, both visible and subtle forms of sexism can take root, acting as barriers and undermining the foundation of a safe research environment. Sexism gradually hampers people's pursuit to learn and conduct research. Those resilient enough to navigate through this sexism find themselves able to persevere in university and research lab environments. However, those who cannot surmount these obstacles often start believing that they cannot make it as successful researchers. This triggers an exodus from universities and research labs.

Efforts to eliminate gender discrimination need to start with each individual, permeating everyday situations. Especially for those of us who hold central roles in the management of classes, research groups, and academic societies, one of our important responsibilities is to create a safe educational and research environment that respects the diverse inherent values of people from various backgrounds. The detrimental attitude of relegating the task of eliminating gender bias to someone else is a major obstacle to eliminating this discrimination. This workshop has been designed to facilitate sharing of issues and exchanging of opinions amongst a wide range of academics regarding what is needed to eliminate sex-based discrimination and foster a safe research environment, while also reflecting on classroom and research scenarios. We would also like to clearly position this initiative as a concern that spans across all generations.

1 ワークショップの趣旨と概要

はっきりとした性差別、また見えない性差別が働き、それが障壁となって研究の場の安全性が損なわれる。性差別は人が学んだり、研究したりする力を奪う。上手くそれをやり過ごすことのできる人は研究の世界に残ることができるが、やり過ごすことができない人は力を奪われて、居場所を失い、研究の世界から消えてしまう。

こうした性差別の解消の取り組みは、とりわけ授業や研究室の運営、また学会運営に中

心的に関わる人間にとって大事な責務の一つである。そこで本ワークショップ（以下、WS）では、授業の場面、研究の場面などを振り返りつつ、広く学会員と問題をシェアし、意見交換し、性差別解消のために、また安全な研究環境づくりのために何が必要なのか検討することを目的とした。

提題者は発表順に古怒田望人氏、中原真祐子氏、村田純一氏、佐野泰之氏、高井ゆと里氏の5名である。まず古怒田、村田、中原の3名が報告し、次に男女共同参画・若手研究者支援WGのメンバーでもある佐野、高井の両名が報告を行った。続いて提題者間の意見交換、フロアとの意見交換を行った。本報告書はこのWSの流れに沿ってまとめている。なお報告の概要は提題者自身の執筆によるものである。また本WSはテレビ会議システム（zoom）を介して実施したため、フロアとの意見交換はチャットを介して行った。

2 報告の概要

古怒田望人「トランスジェンダーの院生として感じ取り、経験した性差別の問題」

古怒田は、トランスジェンダーとしてカミングアウトしながら、大学院生として哲学研究を続ける中で直面した問いや性差別の問題について発表した。そこでまず、トランスジェンダーの院生として必要であると感じ取った大学や学会でのきまりごとや制度の問題を二点扱った。第一に、「さん/くん」の男女二元論的な呼び方をやめ、「さん」に統一することで、トランスジェンダーが関わりやすい研究環境を求めた。さらに、学会で通称名が自然に使える環境を要請することで、よりトランスジェンダーが参画しやすい学会作りの提案を行った。

他方で、古怒田が経験した性差別の問題として二つの事例を取り上げた。まず、哲学科の教授が自分の講義の「まくら」として、「私のもとを「男子学生」として数年前に卒業した生徒が、Xジェンダーとして最近現れた」という古怒田のジェンダーをアウティングする内容の資料を配布し、その文面を読み上げた問題を取り上げた。古怒田は講義後、その教授に対して、話を聞いた生徒に対する説明や古怒田への謝罪を求めたが、聞き入れてはもらえなかった。そればかりか、その後のメールのやりとりでは、「自分はジェンダー研究やクィア研究にあなたよりも理解がある（からあなたの言い分はおかしい）」や「あなたが人をかく乱させるような表現をしているからいけない」といったトランスジェンダー差別を含んだ発言をその教授は行い、謝罪の意思を示さないまま、問題はうやむやにされてしまった。

次に、ある哲学系の学会で、レヴィナスの性の記述を、同性愛者の経験やマゾヒズムの経験から読み解く内容を含んだ口頭発表を古怒田が行ったとき、司会を務めた教授が終始激昂しつつ、「そんなものと（レヴィナスを）いっしょにするな」といった差別発言を繰り返し、古怒田の個人発表を妨害した問題を取り上げた。この事件に対して周囲からその

場での「しかたがない」といったフォローに留まり具体的なアクションがなかったことに加えて、当の教授が古怒田と領域の近い教授であるため、同じことが起こるのではないかと現在も強い不安感を持ちながら学会発表や論文投稿をしていることを伝えた（もちろん、当の教授からの連絡などは一切ない）。

最後に、これらの性差別の問題を「個人的なこと」として扱うのではなく、大学や学会が構造的に含んでしまっている問題として受け止めてもらうこと、またそこから具体的な形で大学や学会を変えていくことを強く要請した。事実、今回の古怒田の話はこうした機会がなければ公にならなかったものであり、現在も数多くの沈黙に追いやられている大学や学会での性差別の経験は存在するからだ。加えて、今回のように差別を受けた当事者が訴えるという非対称な構造を反復することなく、地位を持っている人々、声を上げやすい人々が実際に動くことをも強く求めた。

中原真祐子「妊娠すると離職となる不安定雇用研究者」

中原の報告では、任期付助教の育休問題を取りあげた。報告者は、2019年に地方公立大学に任期付助教として入職し、その後、私立大学への転職を経て、任期付助教として合計4年間勤務した。いずれの職場でも同僚は20代後半から40代前半の博士号取得前後の若手研究者であり、任期中に同僚やその伴侶が妊娠、出産するということが数回あった。その経験から知ったのは、任期付助教に妊娠等のイベントが生じた場合、現行法令の規定では育児休業が非常にとりにくいということだった。

現在の育児休業法では、「期間を定めて雇用される者」は、「その養育する子が一歳六か月に達する日までに、その労働契約が満了することが明らかでない」場合に育休がとれると規定されている。任期付助教の1回の任期は1～3年程度が多いため、ほとんどの場合、その条件を満たせない。育休がないと、出産する研究者は、労基法で定められた産休が終わる産後9週目で職場復帰するか、離職するかを迫られることになる。離職すると研究者番号がなくなり、受給中の科研費も中断せざるを得ないなど、研究継続の上で大きな不利益となる。

実際に、報告者の周囲で、妊娠がわかったのち産後9週での復帰か離職かを迫られるというケースが生じた。その同僚は単身赴任であったため、産後9週での復帰は現実的に難しく、離職を選択せざるを得ないところまで追い詰められた。（その後このケースでは、問題を役職教員らに相談し、学内で検討された結果、任期付助教は特例として無給の休業が認められることになり、離職は免れた。）

こうした事例を間近で見て、2020年代の日本の学術界においても、任期付が妊娠すると、それだけで文字通りキャリア継続の瀬戸際に容易に追いやられることに愕然とした。若手研究者の多くがキャリア初期に経験する「任期付」という職は、もともとは研究者の雇用

の流動性を高めて研究を活性化させるという目的で導入された制度であるが、それは期せずして、妊娠などのライフイベントが生じた研究者を離職させるという機能をもった制度となっているのである。

その同僚のケースをきっかけに育休問題について調べる中で、幾つか問題だと思われることがあった。第一に、任期付助教は大学に入職して日が浅く、また組織の正規メンバーでもないため、こうした労働問題が起こった時に相談先を見つけづらい、ということである。また、第二に、任期付職で妊娠を経験した研究者の先例を知ろうとしても、情報を見つけられないということがあった。研究に関しては学会や研究会で話ができるが、それに付随する生活や就職活動、教育に関する情報交換を行う場所はあまりなく、情報の蓄積も少ないと感じられた。

第一の問題は研究者個人のレベルでは問題の解決が難しいため、こうした問題があることを今回のように学会の場で報告するなどして、不安定雇用研究者の育休問題を知る専任教員を増やしていきたいと思っている。そして、第二の問題については、分野を超えた研究者同士の横のつながりを強化していくことで改善が可能なのではないかと考え、報告者は、若手研究者が情報交換をする場、「若手大学教員サークル」を立ち上げた。サークルでは、メーリングリストなどを用いて、若手研究者の生活や教育について情報交換をしている。有り体にいえば友達作りである。若手研究者は潜在的にポストを争うライバルであるため、孤立しやすい傾向があると個人的には感じている。研究とは違うチャンネルで交流をもっていくことで、困ったときの相互の助け合いに繋がり、不本意に研究職を諦める若手研究者を減らせればと思っている。（「若手大学教員サークル」については、報告者のresearch mapに案内のURLを紹介しているので、関心があればご覧いただきたい）。

村田純一「見えない差別」と「安全な場所」

わたしの報告では、ワークショップのテーマである「見えない差別」と「安全な場所」という概念を取り上げて、両者の関係について若干の考察を試みた。さらに、わたしの乏しい経験では不十分だと思い、お二人の会員、岡本由紀子さんと有坂陽子さんから情報をいただくことにした。快く協力してくださったお二人に感謝の意を表したい。

さて、わたし自身に関していえば、若い頃は、性差別に関して明確な意識をもつことはほとんどなかった。しかし、1990年代にはいり、海外の学会や研究会に参加する機会が増えてきて、海外の学会で女性研究者が多数参加し、当たり前のように活躍している状況を目の当たりにするようになると、翻って、女性研究者がほとんどいない日本の学会のあり方がひどく不自然に感じられるようになった。以上を換言するなら、女性が活躍している「安全な場所」を見聞することによって、自らがそれまで当たり前と思っていた学会の状況が「見えない差別」によって成り立つ不自然な場所に思われてきたということになる、

同じ頃に岡本さんはより深刻な仕方で類似した状況を経験することになった。岡本さんは、日本哲学会にはじめて参加したときに、「黒々とした人々の群れの刺すような冷やかな視線」を浴びて自分が拒絶されているかのように感じたのに対して、世界哲学会では女性があふれており、女性がいるのが当たり前の雰囲気になっており、喜びと確信を与えられ、自分が哲学を研究してもよいのだという自信を与えられた、と述べられている。岡本さんは、世界哲学会という「安全な場所」を経験することによって、日本の学会で味わった経験が不自然であること、つまり、「見えない差別」が支配していることを理解し、自分の経験を肯定することになったと思われる。

以上から、「安全な場所」とは、そこにおける経験が自分のいる既存の場所での「見えない差別」を見えるようにする働きをもつ場所のことだということができるのではないだろうか。「安全な場所」とは差別のない場所を意味しているが、必ずしも自分の現状を居心地よくしてくれるわけではなく、むしろ現状に潜む差別を顕在化させ、理解可能にする場所のことだということになる。逆に、自分の居場所が「安全」であり「居心地がよい」と感じられるときには、差別が「見えなく」されている危険が生まれる、ともいえるだろう。

以上の形式的な議論に内実を与えるために、後半では、有坂さんからいただいた情報をもとにして、見えない差別の内実を考えた。

有坂さんは、「見えない差別」が支配している社会を、「無言の男性スタンダード」が一般化し支配的になっているあり方と性格づけられている。女性研究者が少ない研究の場では、女性であるというだけで例外視されやすく、男性スタンダードに同化するために絶えずプレッシャーを受けることになり、たとえば、妊娠や子育てをひたすらないように振舞うことが求められることになる。有坂さんは、さらに、女性研究者のなかには、男性スタンダードを内面化してしまい、フェミニズムに対して距離をとる場合があることや、哲学の基本概念である「主体」を「無性」と見なすことが当然視される点などを指摘された。

こうした見えない差別を見えるようにするためには、スタンダードないしロールモデルを多様化することが不可欠となるだろう。

以上のような議論を踏まえて、最後に、フェミニズムの役割を「安全な場所」の提供と考えられるのではないかということを示唆した。すなわち、学会の場でフェミニズムをテーマにする場所が保障されているということは、性差別を含め、障害者差別や外国人差別など様々な「見えない差別」を見えるようにする場所が保障されていることになり、学会活動を通して、新たなロールモデルを形成するための（自己）批判的な機能を実現することにつながるのではないかと思われるからである。

佐野泰之「「見えない差別」と安全な研究環境」

佐野の発表では、本ワークショップに先立って男女共同参画・若手研究者支援ワーキン

グループ内で開催された事前ワークショップの内容が独自の考察を交えつつ紹介された。事前ワークショップでは、ワーキンググループのメンバーが体験ないし見聞きした「見えない差別」のさまざまな事例が報告されるとともに、それらの差別が実行され、かつ周囲から黙認されてしまう背景についてもさまざまな意見が出された。

たとえば、学会やゼミなどで「基準」を満たさないと判断された発表に対して、過度に威圧的・攻撃的な態度で質問がなされることがある。従来は学問への真剣さとして好意的に受け取られたり、あるいは質問者の人格のような個人の資質の問題に還元されてきたこうした行為が、実際には研究者の世界に広く浸透している男性的カルチャーの表れの一つであり、そのようなカルチャーに馴染めない人々を排除する機能を果たしてきた可能性が指摘された。

また、差別的な偏見が「学問的」あるいは「哲学的」議論という名目のもとで公然と提示されることがある。このような行為は当該の偏見が向けられる当事者を傷つけるのはもちろんのこと、このような行為がなされ、しかもそれが周囲に許容される可能性があるということ自体が、当事者にとっては研究の場の心理的安全性を脅かすものであり、研究の場から遠ざかる原因となる。このような行為は、当該の偏見を自分に関係のない他人事として平静に取り扱う態度、社会学者ケイン・樹里安の表現を借りれば、「気にしないでいられる」マジョリティの特権によって可能になっているという指摘がなされた。さらに、このような行為を擁護するために持ち出される言論や学問の自由という理念について、一部の人々を研究の場から排除し、いわば当該の人々から自由を奪うことによって享受される自由なるものが果たして擁護に値するものかどうかという根本的次元から検討する必要があるのではないか、という問題提起がなされた。

これらの指摘はいずれもワーキンググループのメンバーの体験という限定的な事例に基づくものであり、今後さらなる事例収集や考察が必要であるが、これらの事例が氷山の一角にすぎないことは明らかである。それゆえ、安全な研究環境を確立するためには、このように研究の場で自明視されており、一部の人々をそこから排除する機能を果たしている規範を明らかにしていく作業が重要である。そのような作業は必ずしも意識化されていない暗黙の規範を対象とするがゆえに、それに取り組む際には現象学の方法と知見も役に立つだろう。

高井ゆと里「何が女性を排除しているのか」

高井ゆと里の演題は「何が女性を排除しているのか」である。この演題は、すでにいくつかの強い認識を含む。まず、「学術知の共有や進展を目的とするはずの場所が男性だらけの場所になっている」という認識。次に、そこで起きているのは女性（よりひろくは非男性）の「排除」であるという認識。

一つ目の認識に基づく根拠は、本学会を含め日本の哲学アカデミアにおける性別統計にある。学会・研究会ごとに違いはあるが、圧倒的に男性ばかりの世界であることに異を唱える人はいないだろう。二つ目の認識に基づく根拠は、本学会のみならず学術研究活動が男性的な価値観やコミュニケーション様式、男性の人生を標準とする生産の尺度によって担われてきたという歴史的経緯にある。大学や学会組織は、より広い社会の一部であり、社会一般に潜む性差別的な文化・規範・制度が容易に浸透する。そして、そうした性差別的な構造は、男性の研究者が学会等で活躍しやすく、育てられやすい環境を生み、女性の研究者が活動しづらく、定着しづらく、また不快や危険を感じやすい環境を生む。女性研究者は、自らいなくなったのではなく、排除されてきたのである。

以上二つの認識から導かれるのは、一刻も早く女性研究者の排除をやめることである。学術知の共有や進展という目的にとって、その担い手が男性ばかりであることに意味はなく、また女性（および非男性）研究者が排除され続けている状況は端的に不当だからである。

次に、女性研究者の排除は互いに支えあう二つの要素によって再生産されていると考えることができる。まず、現実には女性研究者が少ない。そのことで第二に、女性が排除されやすい制度や慣習が作られたり、女性が女性であるだけで研究者としての能力を過小評価される文化が作られたり、質疑応答や懇親会で女性研究者がハラスメントに遭いやすい環境が作られたりする。これらをまとめて「女性排除的な構造」と呼ぶとすると、そうした構造は必然的に女性研究者を減らす方向に作用し、そうした「不在」が（再び）女性排除的な構造を再生産する。なお、女性研究者が増えずとも（つまり男性だけでも）女性排除的な構造を変えることはできると思われるかもしれないが、それは誤っている。なぜなら男性が占拠してきたアカデミアは、その数十年～百余年の歴史において、排除的な構造をおのづから変えることができなかったからである。（ただし進歩はしている）

以上のような循環・再生産として女性研究者の排除という現実を理解することができるなら、いま求められるのはこの強固な（出口のない）循環を断ち切ることである。学会・アカデミアが変わらない限り女性研究者の排除は続くが、女性研究者が増えない限りおそらく学会・アカデミアは変わらないため、これは一種のアポリアである。しかしこの状況を放置することは許されない。学会員全員が、これまでの排除の現実を直視し、困難な課題に断固として取り組む必要があるだろう。

最後に一つの認識を共有したい。しばしば、傾向において強いミソジニー（女性蔑視）を抱き、学術交流・大学教育の場所などにおいて積極的に女性研究者への加害・排除を実行する研究者に対して、「とはいえ研究者としては優秀」といった評価がなされることがある。しかしそうした評価は的外れである。なぜなら「研究者としての優秀さ」には、アカデミアの自律的な発展を促進し、その構造的な歪みをただそうとする能力が（偶有的ではなく）本質的に含まれるからである。よって「差別的だが優秀な研究者」は存在せず、

むしろ本来いなくなるべきは、学術活動の発展を妨げるそうした人々である。

3 提題者間の意見交換

提題者間の意見交換の時間には、村田氏からミッション・ステートメントの策定、高井氏からハラスメント禁止のガイドラインの策定が提案された。高井氏からは、女性およびトランスジェンダー、ジェンダークィアな人たち、障害を持っている人たちなどが排除されない、インクルーシブな学会作りに努めることの重要性と、ハラスメントの禁止ガイドラインの策定の必要性が指摘され、表象文化論学会などの先例を参考にしつつ、WGとして取り組んでいく必要があるとのコメントがなされた。

また、ジェンダーやセクシュアリティ、フェミニズムなど多様なテーマを査読することができるよう、多様な研究者を積極的に学会のメンバーに入れ、そうしたテーマの研究も安全に行うことができるような体制を整えるのも大事ではないかという意見が古怒田氏から提出された。この内容に関連して、フロアとの意見交換の時間に、委員の一人より、次年度から委員以外にも査読専門員という形でさまざまな会員の方に査読をお願いすることになったので、これにより多様なテーマの研究論文の査読も従来より実施しやすくなると思われるとの応答がなされた。

4 フロアとの意見交換

以下、話題ごとにフロアからの意見と応答をまとめる。

・非常勤講師の状況について

フロアからの意見：結婚したら学問を捨てたと見なされるという40年前よりは前進しているが、非常勤の置かれている状況が昔とあまり変わらないという印象を受けたがどうか。

中原：あまり変わっていないと思う。職を継続するために、2月と8月に子供を産むという話を非常勤の方たちから聞くことがあるが、実際、理系の研究者への質問調査などからもこの証言は出てきている。私ごとで恐縮だが、私と弟もその時期の生まれで、私の母も今から40年程前は教育関係機関で働いていたことに今回思い至った。おそらく今、研究者として残っている女性の方々はそれぞれの自己防衛と努力によってここまでやってこられたのだと思う。

・過小評価のルーツとその是正について

フロアからの意見：女性の論文の価値を低く見るという行為を、女性である私も院生時代にやっていたことがある。この問題はなかなか根が深いと思った。

高井：授業やゼミで読むテキストがすべて男性のテキストだと、哲学とは男性の世界のものだと無意識のうち考えてしまうと思う。授業やゼミを行う人間が、意識的に哲学の世界は男性だけの世界ではないことを、例えばテキスト選択を通して、示していかないと、女性のテキストの価値を低く見積もらせることが起こるのではないかな。

※この話題に関連して、日本現象学・社会科学会『現象学と社会科学』第3号（2020）の特集「初期現象学における女性：情と社会という観点から」について言及があった。これは哲学史研究の中で周縁化された女性の哲学者を取りあげた特集である。

・情報共有の場として学会について

フロアからの意見：女性研究者の妊娠出産にもかかわるある個別的な問題について、勤務先の大学の事務方との交渉に関わり、結果としてその交渉がうまくいったことがある。そのときに決定的だったのは、大学が全学としてコミットしているポリシーだった。交渉すべきことが出てきた場合には、まずはそうした各種ポリシーについて調べることから始めるといいかもしれない。

中原：個人が各大学で個別に闘っているという状況がずっと色々なところで起こっているのだと思う。たとえば今のコメントのような事例を学会誌の後ろの方のページにコーナーを作るとか、学会を通じて情報交換が上手くいくようなシステムができていくといいのではないかな。

・現象学の可能性について

フロアからの意見：構造的、体制的問題は、「規範意識」にまで切り込んで分析し考察することが必要だが、現象学的考察にはその可能性があると思うか。

佐野：規範意識をある種のイデオロギーと言い換えることができるのであれば、現代の現象学ではイデオロギーを現象学を使ってどのように批判していくかという議論が盛んになされているので、踏み込んだ批判が現象学にも可能なのではないかな。

中原：女性自身が研究者になれるのかという不安を抱え、意志を持つこと自体から疎外されてしまっているということがある。私の場合は、学部生の頃、今事務局をやってらっしゃる中真生さんが哲学科の助教をしていらして、そういう先輩がいることを心強く思い、女性でも哲学の研究者になれるのだと思った経験がある。

高井：中原さんとまさに同じ話を飯塚理恵さんが寄稿していた（日本科学哲学会ニューズレター No.56「エジンバラ大学の博士課程で女性哲学者として学んで」）。哲学を学ぶ女子学生は自信をとにかく奪われている。男性学生とはまた別の不安を持ち、自信を奪われ続けている人たちが現にいますので、それに応じて必要な声掛けは変わってくると思う。

5 まとめ

短い時間のWSではあったが、報告も意見交換も充実したものとなった。性差別解消の取り組みは長い時間がかかる。なぜなら排除の環境は長い時間をかけて作られ、そして今も作られ続けているからである。本WSの最後に高井氏が述べたように、その環境を変えるためには、無意識のうちに排除の文化、排除の制度にコミットし続けてきた人間たちが変わる必要がある。とりわけ、大学内で色々な力をもつ立場にいる人間は、自分たちが長い時間をかけて作ってきてしまったものを、長い時間をかけてでも変える責任を負うので、WGも今後その責務に向き合う必要があるだろう。

（古怒田 望人・こぬた あさひ・大阪大学）

（中原 真祐子・なかはら まゆこ・江戸川大学）

（村田 純一・むらた じゅんいち・東京大学名誉教授）

（佐野 泰之・さの やすゆき・高知大学）

（高井 ゆと里・たかい ゆとり・群馬大学）

（中澤 瞳・なかざわ ひとみ・日本大学）

ワークショップ報告

「パフォーマンスの現象学」

河野 哲也、長滝 祥司・西川 太智、田中 彰吾、日向 悠太

Phenomenology of Performance

Tetsuya KONO, Shoji NAGATAKI・Taichi NISHIKAWA, Shogo TANAKA, Yuta HYUGA

Abstract

In recent years, phenomenology has begun to pay more attention to skilled performance, and in the field of embodied cognitive science, there has been an increase in research on sports, including Budo, and on performative arts such as theater, dance, music, and calligraphy. In this workshop, we discussed the fundamental questions, “What is the phenomenological description of performance?”, “What kinds of knowledge can describe it?”, and “Is performance describable or knowable?” from the interdisciplinary standpoints of psychology, cognitive science, education, and sports studies with a view to the qualitative description of corporeal experience. After four presentations, we opened up the floor for questions from the audience and discussion.

1、パフォーマンスの現象学の興隆

心の哲学や認知哲学における知覚と概念をめぐるマクダウェルドレイファス論争では、個別的コンテクストに密着した「非概念的な没入的対処」とそこを離れて概念的・合理的に思考する上層階との区別や関係が議論された。そこでは、状況への身体的かつ知性的な応答が焦点となり、以降、とりわけ認知哲学においては、状況とイナクトする身体化された認知が中心的なテーマの一つとなってきた(Biknell & Sutton 2022; Fridland & Pavese 2021; Maoilearca & Lagaay 2020)。並行するように、身体性認知科学の分野では、武道も含んだスポーツ、また、とりわけ演劇やダンス、音楽、書道などのパフォーマンス的なアートの分野に関心が集まりつつあり (Fridland and Pavese 2021; Smith and Sparkes 2019)、日本認知科学会でも「間合い」をテーマにした分科会が活発に活動している (<https://sites.google.com/site/jccsmaai/home>)。さらに、アートやスポーツの分野と連携した「パフォーマンス哲学」がシリーズとなって出版を開始した (Maoilearca & Lagaay 2020; Welch 2019)。

「心」というテーマを、西洋の言語範疇に由来する狭隘な伝統的な意味スキームの中に閉じ込め、そこから生じる疑似問題を蒸し返すような古臭い哲学はすでに飽きられている。「身体という巨大な知性」という新しい重要なテーマが研究され始めたこと、そしてマクダウェルやドレイファスの世代においては必ずしも実現できていなかった実証科学と哲学との本格的な連携が開始され始めたことは慶賀されるべきである。芸術やスポーツ、ある

いは武道において身体的に実現されるアート（技芸）、スキルとパフォーマンスは、身体と知性（理性）あるいは「心身」という従来の区別が最初から崩落している分野である。スポーツやアートは、身体化された知性、あるいは知性化された身体性を探究する活動だからである。

パフォーマンスは、現象学的身体論にとって大きな発展の可能性を持った重要なテーマであるとともに、それをどのように研究するかという方法論の問題は、スポーツ学や運動学全体の基礎として無視できない問いである。とりわけ、一回性が強いパフォーマンスという現象を捉えるには、再現可能性を研究の基礎に据える従来のハードサイエンスの方法論は最初から失格しており、これまでの心の哲学で多少触れられてきた習慣性やスキル獲得についての身体論的枠組みだけでも、到底、十分とは言えない。まずは、一回性のパフォーマンスを分析し、どのような理論的枠組みにおいて、何を論じるかが、その分野の基礎論として論じられなければならない。現象学は、経験をまずは意味的に、すなわちその経験の構造を記述しようとする点で、パフォーマンスの科学の基礎を提供できる可能性を有している。こうした状況を受けて、近年、パフォーマンスの現象学が興隆しつつあり（Grant et al. 2019; Welch 2019）、日本現象学会でも、2018年にS・ギャラガーやD・ハットを招いて、“Phenomenology of Skilled Performance” というタイトルの大会シンポジウムを行ったことはまだ記憶に新しい。

パフォーマンスに関する現象学は、以下のような特徴を持つ間身体的な相互作用を記述する分野ということができるだろう。①人間にとって現実的な身体と理想化された(あるいは、想像された)身体の間を行き来する身体的経験を対象とする。②パフォーマンスは、実技者同士（選手、演者、演奏者など）のみならず、実技者と観客（聴衆、評価者など）との間のインタラクションによって成立する創発的な作品である。③パフォーマンスは、技という反復的な運動に支えられながらも、一回的な現象＝作品である。

パフォーマンスの経験は、技の身体知であるKnow-Howとも異なっている。パフォーマンスを論じるためには、再現可能性を規範とするハードサイエンスの方法が不十分であることは、スポーツ科学における自然科学的方法論が限界を露呈していることとも密接に関連している。現象学にとっても、個別的で一回的な創発現象をどのように捉えるかという古典的な本質主義に根本的な疑問を投げかけるテーマにもなっている。

以上のようなパフォーマンスの特徴を考えたときに、「パフォーマンスの現象学的記述とは、そもそも何を指すものなのか」、「それを記述するというのはいかなる知識であるのか」、「パフォーマンスは“知りうる”のか」という否定神学にも似た根源的な問いへと繋がってくる。そこで、本ワークショップでは、スポーツ科学などで興隆している運動経験の質的記述を視野に入れながら、心理学・認知科学、スポーツ学、教育学の学際的立場に立って提題を発表した。それぞれの提題者の発表の要旨は以下のようである。

2、一回性と共通理解——サッカーの戦術を題材として（長滝祥司・西川太一）

本発表はサッカーのゲームにおけるある典型的なシーンに焦点をあて、それらの映像を分析記述する指導者の言語表現を対象とした。

近年、さまざまなスポーツやアート・パフォーマンスにおける身体技能の実践が、スポーツ科学だけでなく、認知科学などを中心に盛んに研究されるようになってきた。そこには、身体を機械として捉え、技能を数量的に把握し反復できるものとして理解しているとする——自然科学の方法論に則った——研究方向〈認知科学A〉と、そうした方法では捉えきれない身体技能やパフォーマンスのもつ質的側面や一回的側面にフォーカスする研究方向〈認知科学B〉がある（長滝 2022）。〈認知科学A〉とは、近代科学の従来の手法を踏襲し、主として統制された実験室内やコンピュータ・シミュレーションによって得られたデータなどを客観的に分析するものである。〈認知科学B〉とは、暗黙知的な身体技能、社会的状況や文脈、文化、他者関係など、より具体的な現象を研究対象とするもので、21世紀以降の認知科学で徐々に注目されるようになってきた領域である。

認知科学Aを志向するスポーツ科学や一部の認知科学では、身体技能（あるいは運動）の仕組みを、自然科学的手法で明らかにすることが目指されている。こうした研究においては、再現（可能）性あるいは客観性が求められる。いっぽう認知科学Bによれば、身体技能やパフォーマンスは一回的で、数量に還元できない質的、暗黙知的な側面をもっている。一回的とはいえ、そこに関わるひとびとは、一定の共通理解ないし客観性に至っていると考えるのが自然であろう。得られた共通理解は、身体技能やパフォーマンスに——おそらく良い意味での——影響を与えることがある。こうしたことを考慮すれば、従来の自然科学からは離れた方法によって探究される事柄も、無益な幻想ではない点で、科学にしばしば求められる有用性を含意している。本研究は、スポーツ（サッカー）のパフォーマンスといった一回的・質的な現象のなかに、緩やかであるにせよ、共通性を見いだそうとするものであり、〈認知科学A〉と〈認知科学B〉のあいだに、ハイデガーのいう意味（Heidegger 1977）での、精密さと厳密さのあいだに、その立ち位置を確保しようとするものである。

サッカーには、攻撃、守備、攻撃から守備、守備から攻撃の4局面がある。攻守がせめぎ合う主戦場は、基本的には、コートベースライン中央であり、攻撃側の保持するボールをそこからより遠い地点へと追いやることが、守備の原則となっている。とくに守備の局面では、チーム戦術、つまり集団のまとまりによって実現される一定の「型」がある。この「型」のために、一回的なプレーの連続であるゲームのなかに、緩やかな意味での共通性があると言っている。私見によれば、この「型」にかんする指導者・選手間の共通理解は、ゲームの守備のクオリティに反映されやすい。

攻撃側がゴールマウス付近へとうまくボールを運べないとき、遠い場所から一気に形勢

を開く有効な攻撃手段として、クロスボールがある。クロスボールは、攻撃しているチームがゴールマウスから離れた場所で、ゴールに向かって供給するパスである。守備側には、このクロスボールに対する戦術（ないし型）のようなものがある。指導者の重要な役割は、相手チームの特性にあわせて最適な戦術を見つけることだと言える。

本研究が対象としたのは、指導者が映像を分析する際の言語表現である。自陣のゴール近くに供給されるクロスボールをふくむプレーについて、典型的と思われる10シーンを選定し、6名の指導者にそれらの分析を依頼した。指導者は各シーンの映像とそれにかんする解説を選手たちに提示しながら、共通理解の形成に努める。共通理解のメカニズムを解明するにあたってわれわれが手にしている資料は、各シーンの映像と指導者がそれについて解説をした記述言語のデータである。指導者の言語表現には、サッカーに関わる一定の専門用語が使用されているが、数量的表現はほとんど含まれていない。今回資料とする言語データは、指導者6名が映像を分析し説明したものである。うゑに挙げた映像とそれらを分析し記述した指導者の言語データから語句を抽出しリストを作成した。KH Coderを用いてテキストマイニングを行い（単語頻度分析・共起ネットワーク分析・階層的クラスタ分析・対応分析）、共起ネットワークを作成した（図は割愛する）。共起ネットワークを4つの語句群（クラスタ）に分類し、内容に即してそれぞれクラスタ1：ボールに対する動き、クラスタ2：マーク、クラスタ3：状況把握、クラスタ4：ポジショニング、と名づけた。映像群は、一定の特徴を共有してはいるが、それぞれが個別的で、二度と再現されないシーンである。そうしたシーンを撮影した映像についての記述を解析することによって、個別的な映像にかんする共通理解を得るための手がかりが与えられる。

本研究の意義は、指導者たちが言語使用に関する方法論を意識せずに行っている自然言語的、質的記述のもつ特徴を、主として共起ネットワーク分析を用いて可視化し、そのメカニズムの一部を明らかにした点である。これは、指導者間、選手間にあった共通理解を明示的に提示し、指導者が自身の指導言語を反省的に捉える機会を与えることでもある。

3、あいだの一回性と規範性（田中彰吾）

パフォーマンスを考察するうゑで重要な「あいだ」や「間（ま）」と称される現象は、日本文化だけに特有のものではない。近年の現象学では、T・フックスが認知科学者のH・デ・イエーガーと共同で「エナクティブな間主観性（enactive intersubjectivity）」の概念を提示している（Fuchs & De Jaegher 2009）。この概念は、他者理解にまつわる社会的認知の進展過程を身体的相互行為の観点から捉え直したものである。フックスらによると、他者理解は他者の心的状態を推論やシミュレーションによって理解することではなく、自己と他者が互いの身体行為を知覚し、その意図に応答する行為をタイミングよく遂行する協調の関係によって左右される。また、知覚－行為－応答行為の循環を通じて自己と他

者が双方向的に協調する過程が進捗することによって、互いの意図の理解を通じた他者理解が深まっていくという。

「あいだ」は、このような身体的相互行為を通じた社会的協調の重要な転回点である。対人コミュニケーション場面で、身体行為、発話と聴取、表情、視線などが高度に噛み合い、自己と他者の「あいだ (in-between)」が個人の意図を超えて一定の自律性を有する過程として、また、自他共同での意味創造の過程として進展し始めるのである。報告者も、「あいだ」における共同参加の意味創造 (participatory sense-making) の過程を確かめるべく、二人一組で、即興かつ無言で描画を行う実験を過去に実施したことがある (田中, 2013)。そこでは、「相手が何を描いているのか」という点をめぐって、非言語的なやり取りを通じて互いの意図の理解が深まっていく過程、さらに、それを通じて相手の心的状態への理解が進展する過程を確認することができた。

エナクティブな間主観性としての「あいだ」について注目すべき第一の論点は、自他共同での意味創造が一定の自律性をもって進展している間、行為の主体性が「私」と「私たち」の水準に二重化しているように見える点である。従来の現象学では、この点についての見方が分かれる。例えば、A・シュッツ (1983) は、会話分析を通じて「共有される時間」という概念を提示している。「語る－聞く」という実践を介して、自己と他者のあいだで時間性が共有され、自他に共通の生ける現在が生成するとしている。シュッツの記述では、時間性の共有を通じて「私」の主体性が「私たち」の主体性にほぼ融合しているように見える。他方、木村敏 (2005) は音楽の合奏を主題として論じつつ、「あいだの二重構造」を指摘している。木村によると、合奏の最中に経験される「あいだ」は、各演奏者の内部に見出されるものでありながら、各演奏者のあいだにも見出されるものである。言い換えると、各演奏者は「私」と「私たち」の一致と不一致を往還しつつ経験し続ける。

注目すべき第二の論点は、「あいだ」の経験は一回性のものであることである。「あいだ」は個別のメンバーが入れ替わることによって経験の質が変化するし、同じメンバーでも環境が異なればその経験が変化する。一回しか生起しない「あいだ」の偶然性を記述し、理解するにはどうすればよいのだろうか。

「あいだ」が一定の自律性を持ち、自他間で共同の意味創造を可能にするという事実は、個別の行為に意味を与える規範性 (normativity) がその場で生成していることを示唆している (Tanaka 2017)。「あいだ」で各行為主体によって新たに繰り出される行為は、「予想された行為かどうか」「期待された行為かどうか」「自然な行為かどうか」といった性質とともに他のメンバーによって知覚される。したがって、「あいだ」が継続して進行する際、その進行過程は各参加者にとって時間を通じて発展する有意味な過程、一種の物語的な性質 (ナラティブ性) を持つと思われる。

議論の文脈が異なるが、P・リクール (2010) はナラティブの生成過程について「統

合形象化」の観点から論じている。ひとは自らの人生に生じるさまざまな出来事を物語り、そこに「物語的自己同一性」を見出しつつ生きている。出来事の意味は事前には決まっておらず、出来事を取り巻く文脈とともに受け止められ、事後的に過去の出来事とのあいだに意味ある連関が経験主体によって見出されることで、一つのナラティブへと統合される。この観点は、「あいだ」の生成についても該当するように思われる。各主体の繰り出す行為が他の参加者によって意味あるものとして知覚され、事後的に有意義な流れが見出されることで、即興のナラティブ性が参加者の「あいだ」で共有される。スポーツの試合展開に感じられるナラティブ性は、この種の事例の典型であろう。

だとすれば、パフォーマンス研究におけるひとつの重要な観点は、一回限りの出来事の連鎖を経験しつつ、参加者がそこに感じる即興的なナラティブ性にあるだろう。「あいだ」に参加する「私」と「私たち」を往還する各メンバーがその場で生み出す即興劇のような物語としてパフォーマンスを記述すること。このような試みが今後の研究にとってひとつの焦点であると思われる。

4、体育・スポーツ哲学における質的・現象学的方法の現在——日本の体育・スポーツ哲学研究に着目して（日向悠太）

スポーツ実践者は自己と身体、世界との関係を調和させて見事なパフォーマンスを行う。しかし実践者の高度な実践は、それが実際に語られなければその経験は一瞬のもので消え去ってしまう。その実践を形として残し、だれかに語り継ぎ、スポーツを発展させ、未来の人々も感動の瞬間に立ち会うことができるようにするためには、その実践を言葉にする必要がある。スポーツの現象学的方法とはそうしたスポーツ実践の継承を可能にする方法論である。だが未だスポーツ科学全体において現象学的方法は未発展で傍流に位置づけられている。それは日本のスポーツ科学における現象学的方法の置かれた地位が原因である。この状況を打開するためには、現象学の専門家がスポーツを論じるという形で、学術的研究としての精度を高め、スポーツ研究者と哲学者が協同で研究を進めていく必要がある。

日本のスポーツ科学の現象学的方法の未発展にはふたつの原因がある。第一に、日本のスポーツ科学は、第二次世界大戦後に大学や高等師範学校での体育教員によって展開されてきた体育学と、自然科学・医学を方法とするスポーツ科学とに分派して展開されてきた。前者はスポーツ実践や、スポーツ指導を通じて形成された人脈によって形成されたコミュニティによって支えられており、研究者は同時に教育実践者や大学での教員養成を担っていた。彼／彼女らはその「体育」コミュニティを居場所とする「体育人」として、諸学問の方法を学び、それを取り入れ、大学やスポーツ指導現場を含む体育実践現場へと理論を供給するという形で体育学を発展させていた（樋口 2005）。このように、日本におけるスポーツ研究は自然科学・医学を方法とするスポーツ科学（体力医学）と、後発かつ輸入学

間的な体育学とで分かたれている点において、そもそも人文学・人間科学的研究がスポーツ科学全体の中で傍流となっていることが伺える。

そして第二に、そもそもスポーツ科学研究全体の歴史において、日本における「体育哲学」、北米における「スポーツの哲学」という言葉が誕生したのが遅い時期であったということが挙げられる。スポーツの科学的研究は日本でも第二次大戦以前より行われていたのだが、つまり、体育・スポーツの哲学的研究が登場したのは1960年代頃からであり、それらを専門とする学会が登場するのは1970年代からとなる。体育・スポーツの哲学的研究の歴史はせいぜい60年ほどである（畑 2018）。未だスポーツ科学全体の歴史からすればマイナーな地位であるのも、こうした領域としての新しさによるものだろう。

これらの二重の事情により、日本のスポーツ科学全体において、そもそも哲学的研究方法が弱い立場にある以上、その分だけ現象学的方法が研究方法として採用されづらい地位にあることが理解できる。

ただし、日本の体育学・スポーツ科学において現象学的研究が全く行われていないわけではない。体育学では滝沢が1979年から体育学の現象学的方法を提言しており、また金子によって現象学的方法を取り入れたスポーツ運動学が展開されている（滝沢 1979; 1992; 金子 2009）。石垣（2020）は体育研究における現象学的方法をまとめ上げ、メルロ＝ポンティの間身体性の理論を用いて体育学としての方法論としての「間身体的アプローチ」を提唱している。自然科学的なスポーツ科学は身体運動が「なぜ」生じているのか、理由を説明できるが、それが「どのように」行われているのかを描き出すことはできない。間身体的アプローチは、客観的に現れる身体運動について、その背景にどのような「身体的な感じ」があるのかを記述することで、他者の経験世界に入り込もうとする。石垣は、他者の内的世界への共感、この外的世界に現れる身体運動に紐づけられた「身体的な感じ」を探り取ることでのみ可能であると考えており、体育学を他者理解と共感の学問として描き出そうとしている。

だが、このようなスポーツ運動学・体育学内部での展開の努力もむなしく、スポーツ科学全体としては現象学的方法は傍流に過ぎない。その原因として、これらの研究があくまで体育人やスポーツ実践家が、哲学を摂取してコミュニティの中へ持ち込むという形で発展しているという、内向きの研究であるという問題が考えられる。体育学の成果がスポーツ科学に波及していく外向きの力が無ければ、スポーツ科学の現象学的方法への発展は生じないだろう。その向きのひとつとして、現象学研究者によって体育学・スポーツ運動学での現象学的研究が検討され、その問題点を修正し発展可能性を議論するという向きの研究が考えられる。またこの向きは、現象学の理論研究を実践的領域へと接続する道でもあり、体育研究者・現象学研究者の両者に理のある接続となることが期待できる。

文献表

木村敏(2005).『あいだ』筑摩書房.

シュッツ, アルフレッド(1983).『社会的現実の問題 (1)』M・ナタンソン編, 渡部光・那須壽・西原和久訳, マルジュ社.

畑孝幸(2018).「体育・スポーツの哲学的研究40年の歩み」『体育・スポーツ哲学研究』40巻, pp.1-12.

樋口聡(2005).『身体教育の思想』勁草書房.

石垣健二(2020).『身体教育と間身体性：道徳性の礎として』不昧堂出版.

金子明友(2009).『スポーツ運動学』明和出版.

滝沢文雄(1979).「体育学における現象学的分析の素描」『体育・スポーツ哲学研究』1巻, pp.139-143.

——(1992).「体育学としての現象学的方法」『体育・スポーツ哲学研究』14巻, pp.3-16.

田中彰吾(2013).「即興的な描画を用いた非言語的コミュニケーションに関する予備調査」『東海大学総合教育センター紀要』第33号, pp.27-43.

長滝祥司(2022).「科学・身体・他者——哲学的観点から見た関係性の認知科学の可能性」鈴木宏明編『認知科学講座3 心と社会』東京大学出版会, pp.207-241.

リクール, ポール(2010).『他者のような自己自身』久米博訳, 法政大学出版局.

Biknell, K.& Sutton, J. (Eds.) (2022). *Collaborative Embodied Performance*. Muthuen Drama.

Fridland, E. & Pavese, C. (2021). *The Routledge Handbook of Philosophy of Skill and Expertise*. Routledge.

Fuchs, T., and De Jaegher, H. (2009). Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8, 465–486.

Grant, S. et al.(2019). *Performance Phenomenology*. Palgrave Macmillan.

Heidegger, M. (1977). Die Zeit des Weltbildes, *Gesamtausgabe 5*, Vittorio Klostermann, 75-113.

Maoilearca, L.C. & Lagaay, A. (2020). *The Routledge Companion to Performance Philosophy*. Routledge.

Smith, B. & Sparkes, A. C.(2019). *The Routledge Handbook of Qualitative Research in Sport and Exercise*. Routledge.

Tanaka, S. (2017). Intercorporeality and aida: Developing an interaction theory of social cognition. *Theory & Psychology*, 27, 337-353.

Welch, S. (2019). *The Phenomenology of a Performative Knowledge System*. Palgrave Macmillan.

(河野 哲也・こうの てつや・立教大学)
(長滝 祥司・ながたき しょうじ・中京大学)
(西川 太智・にしかわ たいち・中京大学)
(田中 彰吾・たなか しょうご・東海大学)
(日向 悠太・ひゅうが ゆうた・立教大学)

初期デリダにおける「素朴さ」の主題

——オイゲン・フランクによるフッサール解釈との比較から——

The Theme of “Naivety” in Derrida’s Early Works Compared with Fink’s Interpretation of Husserl

小川 歩人 (Ayuto OGAWA)

Abstract

Previous researchers have often said that the methodological paradoxes of phenomenology and the question regarding transcendental language are main points of Eugen Fink’s influence on Jacques Derrida. If so, then “naivety” has been taken up merely as a description of the natural attitude subject to phenomenological reduction and has not been examined as an indicator in the development of Derrida’s thought. This paper traces the development of Derrida’s early interpretation of phenomenology, focusing on his attitude toward naivety as a marker accompanying Fink’s elaboration of transcendental phenomenology. First, I summarise Fink’s style as clarifying the level of transcendental reduction in Husserlian phenomenology. Next, I draw attention to the fact that in the 1950s, Derrida—while taking on Fink’s position with the rise of existentialist phenomenology—viewed the relationship between transcendentalism and facticity as a dialectical aporia. Subsequently, I show that this conception manifested itself as duplicity in terms of the language in the early 1960s. Finally, I discuss the prospect that this duplicity was the irreducible naivety of transcendental phenomenology and naivety without reserve, breaking through metaphysical thought and resulting in Derrida’s deconstructive strategy in the 1960s.

はじめに

ジャック・デリダが、古代から現代に至る西洋哲学における「現前」を真理の中心に据える態度を「現前の形而上学」と名指し、批判をおこなったことはよく知られている。デリダによる「現前の形而上学」批判は、「ロゴス中心主義批判」、「脱構築」といった他の語彙とともに、西洋哲学史に対する大胆な切り口として彼自身の哲学的態度を特徴づけている。そうしたデリダの態度はまず現象学研究に多くを負っている。さらに言えば、先行研究で指摘されてきたハイデガーの存在論の歴史の解体やレヴィナスによる存在論批判の影響にとどまらず、実存主義的現象学の潮流から距離をとりつつも、先行世代のフッサール解釈者らとの理論交渉から練り上げられている。本稿では、デリダの1950年代から1960年代にかけての「素朴さ」という主題の変遷を、とりわけオイゲン・フランクによるフッサール解釈との比較を通じて、初期デリダの「形而上学」批判の射程とともに示すことを試みる。先行研究では、しばしばフランクによる現象学の方法論的パラドックスの指摘や超越論的言語の問いの提起がデリダへ与えた影響が語られてきた。その際、「素朴さ」はあくまで現象学的還元の対象となる自然的態度を形容するものとして取り上げられ、

デリダの思索の変遷を辿る指標としては検討されてこなかった。本稿は、フィンクによる超越論的現象学の探究に同伴するデリダの「素朴さ」への態度をマークとして、初期デリダの現象学解釈の変遷を追うものである⁽¹⁾。

以下では、まずフィンクの立場をフッサール現象学における超越論的還元の水準を明確化するものとして整理する。次いで、1950年代のデリダが実存主義的現象学の隆盛のなかでフィンクの企図を引き受けつつ、超越論性と事実性の関係を弁証法的アポリアとして捉えていることに注目する。そして、このような着想が1960年代初頭に言語の主題における二重性として顕在化することを示す。終わりに、この二重性が超越論的現象学の還元不能な「素朴さ」であると同時に、形而上学的思考を突破する留保なき「素朴さ」として1960年代のデリダの脱構築的戦略に結実するという展望について述べる。

1. 自然的態度の「素朴さ」と超越論的態度の「素朴さ」

まずデリダの最初期の論考『フッサール哲学における発生の問題』（以下、『発生の問題』と略する）において参照されるフィンクのテキストから現象学の二つの「素朴さ」という視点を整理する。フィンクは1933年の「エトムント・フッサールの現象学的哲学と現代の批判」において、新カント派からのフッサール現象学に対する批判へ応答している。フィンクの応答の要点は、新カント派からの批判が超越論的水準と内世界的水準の区別を理解していないことに向けられている。フィンクは、新カント派からの現象学に対する「直観主義」、「存在論主義」、「論理主義」といった批判の一因が、現象学とカント主義が使用する語彙の類似にあるとしつつ、それらをまったく異なるものとして切り分けねばならないと主張する。この差分がフッサールの超越論的現象学とカントの超越論哲学の差異となるのである。

カントの超越論哲学は合理論と経験論を総合する、経験の可能性の条件の探究であり、経験に先立つア・プリオリを究明しようとするものである。そのため、カントは経験的なものと、経験の可能性の条件であるところの超越論的なものを峻別し、後者を超越論哲学の中心的主題とした。しかし、フィンクによれば、カントを範例とする批判主義は「経験に先立って存在者が相対的に前もって知られているという謎めいた先行性」を「ア・プリオリな世界形式」として説明するものであり（SP151/82頁）、ある「素朴さ」を免れえない。つまり、現象学的観点からカント主義的な「ア・プリオリ」は、あくまで自然的態度の地盤における「世界の先行的所与性」によって特徴づけられるのである（SP151/83頁）。

しかし、批判主義と異なり、現象学は世界の先行的所与性の解明にとどまるものではない（SP151/83頁）。なぜか。フィンクによれば、現象学は現象学的還元によって「内世界的なア・プリオリの構成的解明」をおこなう。周知の通り、フッサールは「事象そのものへ」というスローガンを掲げたが、これは「哲学以前の素朴性」を打ち出すものではない。

数学の基礎づけについての関心から研究をはじめたフッサールは、諸学の基礎づけを可能にする根本的な明証性を模索するなかで、対象の存在を「素朴に」前提する自然的態度において作用している存在定立を括弧入れし、超越論的主観性による世界の構成の場面をあらわにする現象学的還元という方法論を生み出した。現象学的方法論からすれば、独断主義的形而上学と経験論の乗り越えを図り、経験の可能性の条件を探求するために先立つア・プリオリをとりあげようとしたカントの超越論的哲学もあくまで自然的態度にとどまるものでしかない。むしろフィンクはカント主義的な超越論性そのものを現象学的還元によって問い直す作業こそがフッサールの超越論的現象学だと整理するのである。こうしたフィンクの注釈は、存在定立を前提とする自然的態度の素朴さを払拭し、真の超越論性を析出させようとする現象学的方法論の根本的性格に強い関心をもっていると言えよう。

ただし、フィンクはフッサールの無批判な継承者ではない。フィンクの現象学解釈の特徴は、フッサールの超越論的現象学の企図を評価しつつも、その「曖昧」な態度を「明確」にしようとする点にある。フィンクはフッサールの方法論的な不徹底に対する批判者として自身の立場を打ち出し⁽²⁾、1933年以降も現象学の改鑄を目指していった。フィンクは、たとえばデリダが参照する「志向的分析と、思弁的思考の問題」(1951)というテキストにおいて、「現象学的方法論的革命は無歴史的な〈素朴さ〉に基づいてはいはしないだろうか」と問うている(IS64-65/87頁)。このテキストでフィンクは「現象学運動」に対してさまざまな問題提起をおこなっている。本稿との関係で注目すべきなのは、フッサールが自然的態度を括弧入れしつつも、分析に先立って、あらかじめ基本的な「原様態」を温存しているのではないかという点である。原様態は「原範型」とも呼ばれるが、たとえばフッサールが時間意識や他者経験についての分析をおこなう際に、想起や過去、他者経験が、その志向的経験の変様として捉えられるところの知覚、今、自己といった基礎的な様態のことである。フィンクはフッサールの分析の起点となる先行的範型に「種々の思弁的な構想」が入り込んでいないのかと指摘し、現象学的還元を経てなお残る「無歴史的な〈素朴さ〉」ではないかと指摘するのである(IS79-80/97-98頁)。

整理しよう。まず素朴さとは、対象定立を前提とした自然的態度において指摘されるものであり、素朴な自然主義的態度に対して、超越論的態度を峻別する必要性が1933年の論文において主張されていた。1951年の論文では、その方法論的厳格さが、「無歴史的な」括弧付きの〈素朴さ〉、還元においてなお残る「原様態」の素朴さとして名指される⁽³⁾。そして、フィンクは、フッサールの志向的分析の素朴さを回避するために、超越論的態度それ自身に対する反省的審級、つまり「思弁的思考」による批判が必要なのだと主張するのである。還元以前の自然的態度の「素朴さ」から距離をとった超越論的方法論の「素朴さ」に対して、さらに思弁的思考による批判を必要とするというフィンクの三元的構図は、1933年の論文から一貫性をもちつつ、素朴さから距離をとる純粋な理論的立場を希

求するものであるだろう。

2. 起源的なものと始原的なものの本源の弁証法

以上のようなフイंक的な視点、つまり現象学が自然的態度の「素朴さ」から距離をとる一方で陥ってしまう超越論的態度の「素朴さ」に対する批判をせねばならないという態度は、実存主義的現象学による現象学受容以後に再度フッサールの超越論的現象学の批判的読解を試みるデリダの問題関心を準備している。デリダは『発生の問題』において、フッサール現象学の発生過程を追うのだが、このテキストの序論においてデリダは著作全体を方向付ける「起源的なもの *l'originaire*」と「始原的なもの *le primitif*」の「本源の弁証法 *la primordial dialectique*」という構図を提出する。「起源的なもの」とは、現象学的還元によって確保される超越論的現象学の方法論的な権利上の優先性であり、「始原的なもの」とは、現象学的還元「つねにすでに」先立って存在する自然的態度の事実上の先行性である。デリダは「起源的なもの」と「始原的なもの」の絡み合いこそがフッサール現象学の発生を駆動する本源の弁証法だと主張するが、このような問題設定は明らかに超越論性と内世界性の峻別の困難というフイंकの解釈に大きな影響を受けている。

ただし、デリダは「始原的なもの」に対して「既在 *déjà-là*」、「事実性」といったハイデガー的な用語を振り分けてもいる。これはデリダのフッサール読解が、フイंक的な超越論的／自然的態度の対比に加えて、フッサールの超越論的現象学とハイデガー的な世界内存在の実存主義的解釈との対比のなかで、展開されていることを示すものである⁽⁴⁾。このようなデリダの解釈は1950年代のフランスにおける実存主義的現象学の隆盛という背景から理解されるだろう。諸学の基礎づけと、絶対的明証性の探求としてのフッサール現象学の企図に対しては、当初から観照主義的で理論的な態度だとして実存主義的思想潮流による批判がなされていた⁽⁵⁾。こうした批判は、フッサール現象学から、よりパトス的なハイデガーの実存主義的解釈へフランス知識人を導いた。たとえばデリダが『発生の問題』の参考文献に挙げているアルフォンス・ド・ヴァーレンスの「現象学から実存主義へ」(1947)では、フッサール現象学から、ハイデガーを経て、フランスにおける実存主義現象学への移行という時代の流れが指摘されている(de Waelhens 1947, p. 40)。そして、ド・ヴァーレンスが「現象学から実存主義へ」という流れのなかで、フッサールの超越論的現象学の企図とハイデガーの実存主義的解釈を早期の段階で方法論的に調停しようとした範例として示すのは、メルロ＝ポンティである。メルロ＝ポンティは、『知覚の現象学』冒頭で、「われわれにとっての現象学」を、フッサールの「人間と世界とを了解するために自然的態度の諸定立を中止しておくような超越論的哲学」であると同時にハイデガー的な「世界は反省以前に、廃棄できない現前としていつも〈既在〉であるとする哲学であり、[.....]世界とのあの素朴な接触をとり戻す」そうとするものだとしつつ、それらを融和

的なものとして捉えている⁽⁶⁾。

われわれは、超越論性の徹底というフインクの通路と、事実性との接触という実存主義的フランス現象学解釈のアマルガムとして最初期のデリダの着想を整理しよう⁽⁷⁾。デリダのフッサール読解の態度は、あくまで超越論的現象学を成立せしめる超越論性についての問いを徹底させることで、フランス現象学のアポリアを強調するものである。デリダは、サルトルによるフインクの思弁性への批判や、完全な現象学的還元は不可能であるというメルロ＝ポンティのテーゼを明示的には引き受けない。むしろフインクのような超越論的現象学の方法論の追求をおこない、「本源弁証法」のアポリアを提示しようとする。換言すれば、デリダは、フランスにおける実存主義的な雰囲気の中で、よりフッサールに対して忠実であろうとする態度を維持するために、「起源的なもの」の権利問題と「始原的なもの」の事実問題の交錯をフッサールのテキストの内部に読み込むことで、「弁証法的錯綜」の「本源性」をフッサール哲学の発生の過程と捉えるのである。

その上で、デリダがフインクと異なるのは、超越論的態度と自然的態度から分離される思弁的審級を設定しようとし点であるように思われる。むしろデリダは、フインクの思弁的解決に対して、「弁証法的絡み合い」に留まろうとするのである。このような絡み合いは、それ自体、フインクが強調する現象学の「パラドックス」にとどまる、という意味ではフインクの解釈を塗り替えるものではないが、フインクが注目したフッサール現象学のパラドックスの緊張をそのものとして引き受けようとするものだといえる。

「始原的なものと起源的なものの間の神秘的で本源的な弁証法がなければ、われわれは、始原的なものの起源的なものへの還元と、現象学的態度からの素朴な態度の発生とを想定するか[.....]、起源的なものから一切の尊厳を取り除いてしまうような単なる逆向きの「旋回」を想定するか、そのどちらかを選ばねばならなくなるだろう。どちらの場合も、超越論的なものと経験論的なものの間の区別が、そしてそれと共に絶対的基盤という希望の一切が、われわれから逃れ去る。フッサールの思想をその生成において調査することによってわれわれに提供されうる意味は、弁証法的な意味でしかありえないように思われる（PG20/23頁）。

デリダは、まずフインクによるフッサールの二種類の「素朴さ」、つまり自然的態度の素朴さと、超越論的態度に残る素朴さについての議論を引き受けているといえるが、ここで「始原的なもの」と「起源的なもの」の「絡み合い」はさしあたり「素朴」なものとは考えられていない。最初期のデリダは「思弁」を要請するフインクの発想に対して距離を取りながら自身の議論を構成している。

とはいえ、デリダは、この絡み合いをフインクと異なるかたちで引き受けているかとい

えば疑問の余地がある。『発生の問題』のち、デリダは1959年に『『発生と構造』と現象学』（以下、「発生と構造」と略する）を発表するが、その最終部で、自然的態度としての「素朴さ」でも、批判的「思弁」でもない審級として、フッサール現象学の可能性を取り出そうとしている（ED251/337頁）。デリダは、超越論的還元が「先立つものの全体性から身を引き剥がす問いの自由な行為」であると指摘しつつ、超越論的還元に対して、「超越論的還元の可能性についての問い」が、「無－意味の野生で裸の事実性の可能性」について問いかけるための「開け」あるいは「裂け目」だと述べている。「裸の事実性」という表現は、1962年の「幾何学の起源」「序説」においてもデリダがハイデガーの存在論を示唆するために用いているものである（OG169/255頁）。ここには修士論文の段階からハイデガー解釈を深化させ、単に自然的、経験的なものではないものとして超越論性に対する先行性であるところの事実性の領分をせり上げようとするデリダの態度が伺える⁽⁸⁾。しかし、このような構図は『発生の問題』と形式的には同型ではないだろうか。デリダは、フッサールの「超越論的還元」、ハイデガー的な「裸の事実性」のあいだに「裂け目」の次元をみいだしているが（ED251/338頁）、これは先に見たような「起源的なもの」と「始原的なもの」の本源の弁証法という構図が「発生の問題」から引き継がれているものと考えられる。しかし、この1953-54年の「神秘的で本源的な弁証法」あるいは、1959年の「裂け目」、「開け」という視点には、自然的／超越論的な二重の素朴さから距離をとるフィンの批判的思弁から、なお距離を取ろうというデリダの意図は見出されるものの、その思考の形式性（始原性／起源性／本源性および超越論性／事実性／裂け目）において、結局のところ、フィンの三元的整理（自然的／超越論的／思弁的）における批判的思弁とあまりに似通っている。「神秘的」、「裂け目」といった表現をもちいる1950年代のデリダは問いを先鋭化させつつも、その着想を具体的なかたちで文節するに至っていないのではないか。デリダの着想が具体化されるのは、むしろ「素朴さ」を捉え返す、1960年代の新たなテキストを待たねばならない。

3. 曖昧な超越論的言語

1950年代末のデリダは、「事実性」解釈を深化させつつ、「素朴」でも「思弁」でもない第三の審級を導入しようとしていたが、1960年代のデリダはこれを再度「素朴さ」とともに検討する。ここで重要になるのは「言語」の主題である。デリダは1962年に出版された「幾何学の起源」の仏訳に付した長大な序説（以下、「序説」と略する）において、1959年にフィンが発表した「フッサール現象学における操作的概念」を参照し、フッサール解釈において提起される「言語」の身分へ注目するのである⁽⁹⁾。

まずフィンの議論を必要な範囲で確認する。フィンは「操作的概念」論文において、フッサール現象学のうちに「素朴性の破砕が読みとられうるのだとするなら[.....]あまり

にも単純にすぎる理解」だと指摘し、むしろフッサール現象学が「素朴性そのものを思惟しつつ考察する」ものであることを強調する（CO222/33頁）。フィンクは主題的概念と操作的概念という視点を導入し、このことを説明している。「主題的」概念とは、たとえばプラトンにおける「イデア」やフッサールの「超越論的主観性」のように哲学の概念形成が目指しているところの当のものであり、「緊張全体をうちに含んでいる」概念である。これに対して「操作的」概念とは、主題的概念を形成する際に使用されている別の概念や思考モデルであり、日頃使いこなされているがゆえに焦点化されることのない「哲学の影」である（CO218/27頁）。フィンクは、フッサールが「主題と操作との区別を用いて「操作している」だけでなく、たとえば「素朴性と反省」、「自然的態度」と「超越論的態度」という用語を用いること」で主題的なものと非主題的なものの区別をも明確に「主題にしている」のだと述べる（CO223/34頁）。この主題化と操作の転換に素朴性そのものを思惟しつつ考察する現象学の繊細さをフィンクはみてとっている⁽¹⁰⁾。

現象学における原範型を再検討する方法論を、単に超越論的思考の場所を確保するのではなく、まさしく自然的態度と超越論的態度の絡み合いのなかで取り出そうとする、フィンクの1950年代末の主張は、彼のフッサール読解の深化を示すが、しかし、フィンクはあくまでフッサールの試みをいまだ完全ではないとみている。その争点は「言語」である。「操作的概念」論文においてフィンクは、フッサールが彼の繊細な分析にもかかわらず「超越論的言語」の問いを立てなかったことを問題視する。[「.....」]フッサールが超越論的「相互主観性」の自己意識を、物にかかわっている普遍的な対象意識から区切るために、極度に重要な、繊細を極めた分析をおこなっているにもかかわらず、この自己意識は構成－概念の十分なる明るさに達していないのである。このことはおそらくフッサールが「超越論的言語langage transcendantal」の問題を自分で立てなかったことにもっとも深い理由をもっている」（CO229/41頁）。フィンクは「操作的概念」論文において、いくつかの表現でフッサールにおける言語の問題の不備を指摘するが、これは1933年の論文で主張した、超越論的分析が自然的言語によって言い表される「現象学的命題のパラドックス」を、「超越論的言語」という方法論的課題として再提起するものであろう。

デリダは「序説」においてフィンクを参照しつつ、「言語」がフッサールにおける「無歴史的「素朴さ」」ではないかと指摘しているが（Cf. OG61/104頁）、デリダの態度を見極めるためにフィンクへの参照の仕方を追っておきたい。デリダはフィンクの主張を、フッサールにおける「超越論的言語」の問いの不在を指摘しつつ、超越論的記述にふさわしく、自然的態度と素朴さから逃れうる「超越論的言説discours transcendantal」の必要を提起したものとして、「言語」と「言説」を区別しつつ整理している（OG71/121頁）⁽¹¹⁾。複数の表現で言語の問題の不徹底を指摘するフィンクには些かの躊躇いがあり、デリダの整理はかなり積極的なものにも見える。しかし、それゆえにこそ、「言語」と「言説」の

区別はデリダの視点を明確化するだろう⁽¹²⁾。デリダは、最晩年のフッサールに言語の問いを見出しつつ、さらにそれを超越論的記述のための言説へ洗練させようとする態度から峻別するために、「素朴さ」の乗り越えを志向するフイंक的な観点を際立たせているのである。デリダは「超越論的言説がある曖昧な世界内性によってかき消されたまま」であることが1933年の論文においてフイंकによって強調された困難であると指摘し(OG60/93, 101頁)、その上で、あくまでフッサールの超越論的企てと素朴さの曖昧さをもった「超越論的言説」の問題を維持する。こうした「序説」の指摘は「発生と構造」とは異なり、「曖昧さ」のうちに最初期の弁証法的絡み合いを受肉させることで、晩年のフッサールを超越論的現象学の臨界点として再評価するものであろう⁽¹³⁾。換言すれば、1959年に自身が切り離れた「素朴さ」を不可避的なものとして再検討するデリダの態度が見出せるのである。そして、デリダは1964年に発表された「暴力と形而上学」において、言語の超越論的／自然的な曖昧さを、哲学が受け入れなければならない根底的な二重性であると記述することになる(ED167/221-222頁)。このようなデリダの記述は本稿で述べてきたフイंकによるフッサール解釈との対比から要請されてきたものとして理解できるだろう。

「日常生活の言語と哲学的言語、さらには、いくつかの歴史的言語と哲学的言語とのあいだには、哲学者がどれほど修辞の面で努力しようとも共犯関係が残るのだが、この還元不能な共犯関係を[.....]熟考しなければならないだろう。そうするなら根絶やしできないある種の自然性、哲学的言語のある種の起源的素朴さが、各々の思弁的概念に関して実証されうるだろう[.....]。哲学的言語は(諸)言語のシステムに属している。非一思弁的な出自によってこのように思弁のなかに移入されること、それは常にある種の曖昧さ[équivocité]であるから、おそらく、哲学はこの曖昧さを引き受け、それを志向し、この曖昧さの中で自己を思考しなければならず、また哲学は、思弁における、哲学的意味の純粋さそのものにおける二重性と差異を受け入れなければならない」(ED167/221-222頁、下線部強調引用者)。

フイंकの議論の方向性が端的に克服すべきものとして「素朴さ」を提示するのに対して、デリダは二重性にまわりつく「素朴さ」が、ある思考の突破口を示すものであるようにも記述している。素朴さは究極的には還元されるべき影ではなく、デリダにとっては、むしろこの「素朴さ」が超越論的企図に対して変形を強いるようなものでありうるのである。

おわりに——突破口の留保なき「素朴さ」へ

まとめよう。まず本稿は現象学的還元をその中心に据え、自然的態度と超越論的態度を

峻別しようとするフィンの解釈をとりあげ、そのフランスでの受容を経由したデリダへの影響を整理した。フィンが超越論的態度と自然的態度の絡み合いを現象学の根本的困難だとみなし、純粋な超越論性を確保する方途を模索するのに対して、デリダはその絡み合い自体を本源的位相としてとりあげる。そして、1960年代以降のデリダは「言語」の不可避的曖昧さを哲学が引き受けるべき起点として捉え直し、分析の領域を拡大していった。そして、そのような拡大は形而上学に対する根底的批判を可能にする起源的「素朴さ」というデリダの逆説的な戦略に結実したのである⁽¹⁴⁾。

デリダは自身の戦略を、後年、「突破口の「素朴さ」と呼び、形而上学の揺り動かしの契機として見定めている（DG32/上47-48頁）。本稿が述べてきたように、権利上先行する超越論的現象学のプログラムに、事実上の言語的課題は起源的に絡み合っており、それゆえに事実性の分析はそれ自体で超越論的現象学のプログラムの問い直しの契機として立ち上がってくる⁽¹⁵⁾。この超越論的哲学を問い直す留保なき素朴さこそ、デリダがフィンクによる超越論的現象学の徹底という企図に伴走しつつ、知の「絶対的な異邦性」へ向かうために練り上げたパースペクティブであるといえる（Cf.DG32/上47-48頁）。ただし超越論的経験を記述するために通過せねばならない「素朴さ」は、哲学的言説が前提とし、問うことのない範型を温存するような「形而上学」と切り離されてはいない。この表裏の危険こそ1960年代の「現前の形而上学」批判の前提となるデリダの哲学的態度を印づけるものであり、それ自体、フッサール現象学の遺産相続の試みなのである⁽¹⁶⁾。

注：テキストの引用に際して、以下の略号を用い、続けて、原著頁数と、邦訳を引用する場合には対応する邦訳頁数を記す。例えば（OG14/15頁）。邦訳引用については一部引用者による表記変更をおこなった。引用中[.....]は省略を表す。Jacques Derridaの著作：PG=*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990（『フッサール哲学における発生の問題』合田正人・荒金直人訳、みすず書房、2007年）；OG=*L'origine de la géométrie* d'Edmund Husserl, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, 1962（『幾何学の起源』田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳、青土社、1988年）；ED=*L'écriture et la différence*, Seuil, 1967（『エクリチュールと差異』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、2013年）；DG=*De la grammatologie*, Minuit, 1967（『根源の彼方に グラマトロジーについて』上、足立和浩訳、現代思潮社、1972年）。Eugen Finkの著作：SP=*Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, 1966（『フッサールの現象学』新田義弘・小池稔訳、以文社、1982年）；IS=*« L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative », in Problèmes actuels de la phénoménologie*, in H. L. Van Breda (éd.), Desclée de Brouwer, 1952, pp. 53-87（『志向的分析と、思弁的思考の問題』『現象学の課題』高橋允昭訳、せりか書房、1969年、pp. 79-105）；CO=*« Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », Cahiers de Royaumont Philosophie*, n° 3, Minuit, 1959, pp. 214-241（『フッサール現象学における操作的概念』新田義弘訳、『現象学の根本問題』新田義弘・小川侃編、晃洋書房、1978年、pp. 21-44）

- (1) 本稿は、デリダの現象学解釈へのフィンクの影響関係を、デリダが言及したフィンクのテキストあるいはフィンクの影響下にあったフランス現象学受容の文脈を踏まえながら、検討する。それゆえ、フィンクの死後に出版された『第六デカルト的省察』や、デリダが明示的に言及していない「『素朴さ』の克服としての哲学」(1948)といったテキスト、またデリダが言及しているが狭義の現象学解釈を超える『世界の象徴としての遊戯』のようなテキストは中心的にはあつかわない。
- (2) たとえば「現代の批判」論文において、フィンクは現象学の根本的な困難を、現象学的還元が自然的態度のうちに開始しつつ自然的態度から脱出せねばならないという回避できない事態にみとり (SP129/58頁)、三つの範例的なパラドックス (「表明の状況のパラドックス」(SP153/85頁)、「現象学的命題のパラドックス」(SP154/86頁)、「超越論的諸規定の論理的なパラドックス」(SP155/87頁)として整理している。いずれも超越論的態度と自然的態度のあいだの不可避的な交錯が問題とされている。フィンクはこれらを「現象学全体に付随している根絶し難い「超越論的仮象」であるとし、現象学と批判主義を峻別しつつ、後者による現象学の問題の明確化を図ろうとするのである。
- (3) フィンクは1930年代初頭に執筆され、没後出版された『第六デカルト的省察』においても「世界素朴性Weltnaivität」／「超越論的素朴性」、「自然的素朴さ」／「現象学的素朴さ」といった表現で区別されるべき二段階の素朴さについて記述している (Fink 1988, p. 5/5頁, p. 81/73, 163-164頁)。
- (4) 「発生」という主題については、デリダが度々その負債を証言するとおり、「起源的構成」の問題について未刊草稿を交えて検討をおこなったトラン・デュク・タオの『現象学と弁証法的唯物論』からの影響が大きい。ただし、タオはマルクス主義的弁証法の視点からハイデガーを「死への自由」という絶対的恣意を主張する「証明の欠如そのもの」として強く批判する。ハイデガーの実存主義をブルジョワ哲学とみなしつつ、フッサールの合理主義とマルクス主義的唯物論の混成によって抵抗するというタオの視点自体はデリダの理論構成には見出しにくいものである (Cf. Thao 2012, pp.11-12)。
- (5) Cf. Chestov and B.de Schlœzer (1926) . またサルトルは『自我の超越』(1937)において、権利問題ではなく前反省的領野を事実問題として記述する重要性を主張し、現象学的還元に際して三つの自我解釈を導入するフィンクの思弁的な解釈を批判している (Sartre 1966, p.36)。
- (6) Merleau-Ponty 1945, p. i. デリダは生活世界論へ現象学的企図を収斂させようとするメルロ＝ポンティやド・ヴァーレンスに代表される解釈に対しては批判的だったが、メルロ＝ポンティとの対話は、初期の人類学、構造主義言語学や「知覚の現象学」との対決から晩年の「触覚中心主義」批判までデリダの終生の課題であり続けた (Cf. Derrida 2000)。フィンクとメルロ＝ポンティの方法論的關係に関しては以下も佐野 (2019) も参照。
- (7) Kateはデリダが「発生と構造」においてフッサールのヒューレーの与件よりもハイデガーの死の根底的事実性を狙おうとする点に『発生の問題』から「発生と構造」へ向かう主要な変化を指摘する (Kate 2005, pp. 251-252)。ただしハイデガー存在論とフッサール現象学との弁証法的關係の起源を「発生と構造」にみるKateの主張に対して、本稿は最初期からの実存主義的現象学受容を考慮する必要を指摘する。またこれに関連してレヴィナスはハイデガーの不安における現存在を「自己の実存の裸の可能性」と評している (Levinas 1967, p.74)。

- (8) ただしハイデガー/メルロ＝ポンティ的な時間論から影響を受けつつ、本源的弁証法は「あらゆる発生とあらゆる意味作用の根拠づけとしての存在と時間の起源的総合」(PG41/46頁)という時間性の問いへ展開する。この点については以下も亀井(2019)、松田(2020)も参照。
- (9) フィンク版とは異なり、「序説」でデリダが参考にした「幾何学の起源」のHusseliana版には言語についての記述が含まれており、デリダの態度変更へつながっている(Cf. 亀井2018; 小川2019)。
- (10) Terziは、フィンクの操作的/主題的の区別が、初期フッサール研究のみならず、「代補」、「パルマコン」、「パレルゴン」といった、1960年代後半以降のデリダが哲学史読解の際に用いた実践的戦略へ影響を与えていると指摘する(Terzi 2018, p.12)。
- (11) LawlerおよびKateは、初期デリダの理論形成におけるフィンクの重要性を指摘し、前者はタオ、カヴァイエスからの影響と並んで発生の問題から立ち上がるパラドックスを見出そうとしており、後者は言語とエクリチュールが超越論的なものと世界内的な経験性の両方を表象するものだと適切に主張している(Cf. Lawlor 2002, p. 21; Kate 2005, pp. 43-44)。ただし、これらの先行研究はパラドックスの思弁的解決に対する忌避感というデリダのフィンクに対する緊張関係あるいはフッサールへの忠実さを見逃している。

LawlerおよびKateは前掲書においてデリダが「幾何学の起源」においてフィンクによって提起された「超越論的言語」の問いを深めていると指摘するが、「序説」における「超越論的言語」と「超越論的言説」の区別を見落としており、フィンク的な議論の方向性に対する緊張関係が読み取られることがない。

- (12) フィンクによる超越論的現象学における言語の身分の検討自体は「現代の批判」論文、『第六デカルト的省察』といった1930年代の著作から完全な超越論的言説の不可能性として議論されていた。しかし、その後、現象学の限界を指摘しつつ、思弁へと歩を進めるフィンクの態度はむしろ限界概念としての「超越論的言説」をデリダへ読み取らせたのではないだろうか。また当時の資料状況からデリダにとって『第六デカルト的省察』を直接読むことは困難であったが、「序説」以後のデリダの方向性は「方法論的素朴さ」(Fink 1988, p. 106/92)へ向かったフィンクの議論へ再接近するようにも思われる。デリダは1960年代半ば以降も「脱現前化」や「遊戯」といった重要なモチーフをフィンクから引き出していくこととなるが、フィンク哲学全体との比較については稿を改めたい(Cf. Derrida 1966a, p. 27; Derrida 1966b, p. 549)。
- (13) デリダは「超越論的企て」が「言語の還元不可能な事実性と自然的な素朴さ」に「傷つけられうる」ことの重要性を指摘し、「超越論的遡行そのものの可能性にかんする二次的反省」が「必然的に思弁的なスタイル」をもつと記しているが、ここで、超越論的／自然／思弁の区別は互いに排他的ではなく、むしろ重なり合っている(OG61/103)。

また、こうした言語の曖昧な身分を重視するデリダの解釈は、超越論的哲学としての現象学の可能性を追求する先行者によるフッサールの言語論に対する批判的解釈を受けてもいるだろう。たとえばデリダが参照する『形式的論理学と超越論的論理学』の仏訳者であるシュザンヌ・バシュラールは、そもそも言語活動の水準そのものが「現象学的還元は無知であり、われわれを自然的態度に服させる」と主張し、言語活動を超越し、志向的生の分析へ向かう哲学としてフッサール現象学を解釈していた(Cf. Bachelard 1957, pp.14-15; OG60/101-102頁)。このようなフッサール現象学解釈は、さきに言及した『発生の問題』における後期フッサール解釈についても影響を与えていたものと思われる。長坂は、フィンク由来の「超越論的言語」の主題の

展開を『声と現象』における表現の問題に指摘している（長坂 2015, p. 113）。

- (14) 本稿が検討してきたフッサール、フィンク、デリダの対話の場は、今日の現象学研究の動向に対しても外的なものではなく、今日の現象学的記述がもつ鉤括弧付きの「逆説的な素朴さ」を再考することを促すものではないだろうか。稲垣は、フィンクによる「操作」という観点を検討した上で（稲垣2018, pp.131-150）、近年のケアの現象学の潮流を現象学的な自然さという意味での「素朴さ」という観点から批判的に論じているが、本稿で論じた「突破口としての素朴さ」、その危険とは何か、という視点から改めて検討できるだろう（Cf. 稲垣 2020）。またスピヴァクは、デリダのグラマトロジーの企図が単なる経験主義を超越するものではなく、「経験主義的調査研究」の場合と同様、「『実例』をとおして作業を進める」ことが要求されるのだと適切に整理しているが（Spivak 1988, p. 88）、あくまで実例と超越論的現象学の緊張関係としてデリダのプロジェクトは読み解かれるべきであろう。また、このような議論の形式は現象学読解を超えてアントナン・アルトーに対する読解にも適用されている（ED291/396-397頁）。デリダのアルトー読解における形而上学の位置については、松田前掲書第四章も参照のこと。

- (15) このような観点は、超越論的プログラムからみて「素朴に」みられる領域存在論や経験諸科学の再検討をデリダに促すものである。デリダは『グラマトロジーについて』において、ハイデガーの「存在への問い」が古い言語学に囚われているのではないのかと問いかけ（DG34/上50頁）、むしろ最新の経験諸科学（デリダがあげるのは記号学と精神分析である）を組み尽くし、超越論の哲学、基礎存在論を問い直そうとする試みとしてグラマトロジーの構想を検討していた（Cf. DG89/上121-122頁）。これについても他の学問領域と超越論哲学との関係を積極的に問うたメルロ＝ポンティとの関係が再度精査されるべきであろう。メルロ＝ポンティは『行動の構造』や『知覚の現象学』においてゲシュタルト心理学を、また構造主義言語学や文化人類学といった同時代的な学問の成果を利用していたが、そうした態度を基本的にはデリダも共有しているように思われる。デリダのソシュール、レヴィ＝ストロースへの批判もメルロ＝ポンティの現象学以後にいかに関現象学をおこなうのか、という点に関して忠実な身振りでありうるのである。

- (16) 本稿以後のいくつかの課題を示しておく。まず本稿は現象学的枠組みによってデリダの1950～60年代の思索を検討したが、デリダは、『グラマトロジーについて』においては、すでにフッサール、ハイデガー、フィンクに対する批判として、或る留保なきニーチェ主義を語るようになる。こうしたデリダの戦略は、本稿の整理によってはじめて理解可能になるがその内実については稿を改めたい。

また、起源的曖昧さについてのデリダの議論は、メルロ＝ポンティのフッサール解釈に再接近しているように思われるかもしれない。メルロ＝ポンティは、現象学的還元の不完全さをその不可能性において捉えていた。先行研究では、しばしばメルロ＝ポンティに代表される後期フッサールの生活世界論を評価するフッサール解釈に対するデリダの距離感が強調されてきたが、本稿で検討された括弧付きの素朴さという論点とともに、その内実において再検討される必要があるだろう。上記の論点は、「知覚」の理論的位置をめぐる議論に収斂し、デリダの「現前の形而上学」批判の核心となるが、これについても本稿の範囲を超えるため論じることはいえない。

以上の論点は、デリダの指導教員ジャン・イポリットによるヘーゲル読解、つまり経験的思考を通過した「もはや素朴さのひとつではありえない素朴性への回帰」としての思弁的思考と

の関連からも再検討できるだろう (Hyppolite 1961, p. 138)。デリダはしばしばカント主義への批判者としてフッサールとヘーゲル主義との親近性を述べるのだが (PG12/13)、イポリットは現象学とヘーゲル哲学との関連を実存主義的現象学の興隆に同伴しつつ、思考し続けた人物であった。イポリットによれば、ヘーゲルの思弁的思考は、「素朴な思考としてドグマティックであり、超越論的思考として批判的である」 (Hyppolite 1961, p.109)。デリダの1960年代後半のヘーゲル読解は、「素朴で、自然な意識」 (Hyppolite 1961, p.71) としての経験論を乗り越えようとするカント的批判主義を乗り越えるものとして、「還元」 (Hyppolite 1961, p.177) をおこなうヘーゲルの思弁的思考を捉えようとしたイポリットの試みと、フィンクの現象学読解を総合するものであるといえる。

文献

- Bachelard, Suzanne. (1957) *La logique de Husserl: Étude sur Logique formelle et logique transcendante*, PUF.
- Chestov, Léon and B.de Schloëzer. (1926) « Memento mori-Apropos de la théorie de la connaissance de Husserl », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, PUF, pp. 5-62.
- Derrida, Jacques. (1966a) « De la grammatologie », in *Critique*, 22 (224), Minuit, pp. 23-53.
- . (1966b) « Reviewed Work(s): Studien zur Phänomenologie, 1930—1939, La Haye, « Phenomenologica », (21) by Eugen Fink », *Les Études philosophiques*, No. 4, PUF, pp. 549-550
- . (1967a) *L'écriture et la différence*, Seuil. (『エクリチュールと差異』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、2013年)
- . (1967b) *De la grammatologie*, Minuit. (『根源の彼方に グラマトロジーについて』上、足立和浩訳、現代思潮社、1972年)
- . (1990) *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF. (『フッサール哲学における発生の問題』合田正人・荒金直人訳、みすず書房、2007年)
- . (2000) *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée.
- de Waelhens, Alphonse. (1947) « De la phénoménologie à l'existentialisme », in *Le choix-le monde-l'existence*, B. Arthaud, pp. 37-70.
- Fink, Eugen. (1952) « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative », in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, in H. L. Van Breda (éd.), Desclée de Brouwer, pp. 53-87. (『志向的分析と、思弁的思考の問題』『現象学の課題』高橋允昭訳、せりか書房、1969年、pp. 79-105)
- . (1959) « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », *Cahiers de Royaumont Philosophie*, n° 3, Minuit, pp. 214-241. (『フッサール現象学における操作的概念』新田義弘訳、『現象学の根本問題』新田義弘・小川侃編、晃洋書房、1978年、pp. 21-44)
- . (1966) *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff. (『フッサールの現象学』新田義弘・小池稔訳、以文社、1982年)
- . (1988) *VI. Cartesianische Meditation Teil 1 DIE IDEE EINER TRANSZENDENTALEN METHODENLEHRE Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*, Herausgegeben von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, Kuluwer Academic Punlisher. (『超越論的方法の理念』

新田義弘・千田義光訳、1995年、岩波書店)

Husserl, Edmund. (1962) *L'origine de la géométrie* d'Edmund Husserl, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF. (『幾何学の起源』田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳、青土社、1988年)

Hyppolite, Jean. (1961) *Logique et existence; essai sur la logique de Hegel*, PUF.

Kate, Joshua (2005) *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, Northwestern University Press.

Lawlor, Leonard (2002) *Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press.

Levinas, Emmanuel. (1967) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin.

Merleau-Ponty, Maurice. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.

Sartre, Jean-Paul. (1966) *La transcendance de l'ego esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (1988) "Can the Subaltern speak?", in Cary Nelson and Lawrence Grossberg eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press.

Terzi, Pietro. (2018) "The Relevance of Fink's Notion of Operative Concepts for Derrida's Deconstruction", *The Journal of the British Society for Phenomenology*, Volume 50, pp.50-67, <https://doi.org/10.1080/00071773.2018.1501968>.

Thao, Tran Duc. (2012) *De Husserl à Marx Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Éditions Delga.

稲垣諭 (2018)『壊れながら立ち上がり続ける個の変容の哲学』青土社。

稲垣諭 (2020)「ありのままの生とインタビュー中心主義の帰趨——「ケアの現象学」の素朴さが映すもの」『実存思想論集』XXXV、実存思想協会、pp. 53-74。

小川歩人 (2019)「デリダ『幾何学の起源』「序説」における「文学的对象の理念性」の在処」『フランス哲学・思想研究』、24号、日仏哲学会、pp. 107-118。

佐野泰之 (2019)『身体黒魔術、言語の白魔術メルロ＝ポンティにおける言語と実存』、ナカニシヤ出版。

亀井大輔 (2018)「『フッサール「幾何学の起源」講義』——デリダとの読解との対比を通じて」『メルロ＝ポンティ読本』松葉祥一・本郷均・廣瀬浩司編、法政大学出版局、pp. 300-309。

亀井大輔 (2019)『デリダ歴史の思考』法政大学出版局、2019年。

長坂真澄 (2015)「知の不可能性において語る声 ジャック・デリダ『声と現象』再読」『宗教哲学研究』、32巻、宗教哲学会、pp. 109-122。

松田智裕 (2020)『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。

(小川 歩人・おがわ あゆと・大阪大学国際共創大学院学位プログラム推進機構)

Farewell to the World: The Akoumenon and the Ocean-Real

Mizuki KANETA (金田 瑞樹)

Abstract

The primacy of vision and light that the term *ocularcentrism* denotes is not necessarily a new issue in continental philosophy or French philosophy; however, many contemporary French thinkers including Jean-Luc Nancy, Michel Serres and François Laruelle have attended not only to the decline of ocularcentrism but also to the possibility of thinking according to the acoustic or the *akoumenon*. Although the gap between vision and hearing seems obvious especially in an empiricist context, the withdrawal from the world of vision and the dive into the domain of hearing must be explored in the context of the rethinking of the real where we often encounter multiple styles of collaborating with the real and real things. By contrasting how Nancy, Serres and Laruelle speak for the real and respond to ocularcentrism, this study concludes that the shift of attention from the ocular-real to the acoustic-real requires and coincides with overcoming philosophical thalassophobia or aquaphobia.

Introduction

The theme of sound and hearing, when considering the significance of light and vision in certain philosophies or even in philosophy with a capital P, still seems to strike us as an enigmatic, inchoate curiosity, while the primacy of vision and light that the term *ocularcentrism* describes is perhaps no longer an unfamiliar issue, especially in the context of continental philosophy. If what Jacques Derrida calls *logocentrism* concerns the authority of the divine light of *lógos* (in the present) in relation to its nocturnal counterpart, ocularcentrism as a problem of and for philosophy introduces more fundamental questions not only about the possibility of dissociating the real from the paradigm of the ocular but also about nonocularcentric and anti-ocularcentric ways of evoking and speaking for the real. The salvaging of expression, *lógos* and the real from the regime of phenomenological, hermeneutical thinking is not a new motif, and what the *akoumenon* can be and do in general is often explored in such a context, although this exact wording seldom appears. Jean-Luc Nancy's *À l'écoute* (2002), Michel Serres' *Musique* (2011/2014), and François Laruelle's *Tétralogos: un opéra de philosophies* (2018) present some of the paradigmatic cases where French thinkers attend to the domain of the acoustic/sonic.

The differences between the theoretical (or nontheoretical) standpoints of the aforementioned scholars are indeed unignorable. Nancy's ontology of relations (which his *Être singulier pluriel* (1996), for instance, helps us to understand) is characterized by the "materialist" (Nancy 1996, 107-108) reconfiguration of the meaning of being based on the investigation of the co-ontological body as being-with (*l'être-avec/Mitsein*) and as the origin (or the coming) of shared local relations. For Nancy, being is not a continuum but an instance of a relation (Nancy 1988, 91-93), and finitude is the origin and "an infinitude of origins"

(Nancy 1996, 33).¹ Signification and interpretation as systematic operations in the world are contrasted with and replaced by communication, participation, contact and contagion as acts of sharing each unique world. However, if Nancy's major interest is in the exploration of the para-phenomenological, para-hermeneutical realm of togetherness/horizonless-ness that relates to itself and conditions the coming of multiple worlds, whether a remodeling of the ocularcentric distinction/relationship between the real and the daylight of *lógos* itself falls under the scope of Nancean philosophy is perhaps still in question. *Corpus* (2000) tells us that Nancy is a philosopher of the dawn (Nancy 2000, 43-45). The idea that sound is resonance to itself (Nancy 2002, 76-79) and is still not a phenomenon (Nancy 2002, 42-43) can be read as a consequence of the para-phenomenological orientation of his philosophy. Serres' analogistic pluralism suggests not only a different departure from ocularcentrism but also a renunciation of the very notion of the privileged center. While his philosophy utilizes ideas of other disciplines such as thermodynamics and information theory, Serres' philosophy is usually represented by his algorithmic, bottom-up thinking that differentiates itself from the top-down, expeditious universalization of certain principles and systems that risks simplifying the real.² Watkin (2020) describes that the algorithm in Serres' philosophy "acts as an operator that generates local instances of order without any necessary sense of a pre-existing grand unity" (Watkin 2020, 78). Serres (1987) contrasts this algorithmic *lógos* with the ocularcentric (light of) *lógos* (whose origin is the sun-real) and describes the former as "more supple, more gluey and positive, also useful or close to experience" (Serres 1987, 85-86). What accompanies the inclusion and combination of local instances is a gradational (instead of separative) understanding of the real-*lógos* relationship that is explained in terms of the emergence of multiple orders, information, messages and negentropic islands from the ocean of noise as the pure multiple. Sound and music are placed not between the (dominant) phenomenological world and its outside but between disorderly noise and orderly information: music is born from noise (Serres 2011/2014, 124), and it "neighbors, marries, follows, [and] precedes information" (Serres, 2011/2014, 73).³ The emergence of multiplicities from the pure multiple is a serious subject-matter in Serres' philosophy; in contrast, Laruelle's non-philosophy concerns the One-real/human-real as a solitary, radically immanent stranger to the world of thought and as a determinant or underdeterminant of it. The real "determines without reciprocity the whole of thought, science, and philosophy, in their pre-nodal identity" (Laruelle 1996, 45). The causal mechanism of the One-real/human-real is named *unilateral duality* (*dualité unilatérale*) (or *determination-in-the-last-instance* (*détermination-en-dernière-instance*)), and it delineates a non-relation/*uni-lation* between identity and relation and how

1 Translations in this study are by the author, unless otherwise attributed.

2 The establishment of a single model of truth-seeking is a primary characteristic of what Serres (1968/2007) calls an "umbilical-discipline" [*discipline-ombilic*] (Serres 1968/2007, 251). Umbilical thinking, according to Watkin (2020), "is a move that is made in an attempt to simplify and dominate the complex, inter-related, mixed real" (Watkin 2020, 87).

3 He also states that music is "la souche des langues" [the stump of languages], meaning that it is the stump-like base, the strain and the stem cell of languages (Serres 2011/2014, 70-71).

the One-real unilaterally causes the world of thought each time without reciprocity. In *Philosophie non-standard: générique, quantique, philo-fiction* (2010), Laruelle makes use of quantum mechanics as a model that encapsulates the undulatory, particulate (or undulatory-particulate) character of the One-real: the One real as radical immanence, according to Laruelle (2010), “is generic [*générique*] because it applies to the two orientations of the lived (undulatory, non-egological) and of the subject/object (particulate)” (Laruelle 2010, 111). In other words, the real as the generic human is primarily wave-like and secondarily particle-like while maintaining its quasi-autonomy from the world of thought. These ideas are crucial when we examine his statement in *Tétralogos* (2018) that “the proper ‘good’ according to music is the highest and most perfect synthesis of its undulatory and particulate aspects, not of its signifying division which gives only a weak and secondary version of music as rhythmic repetition” (Laruelle 2018, 39).⁴ Instead of the condition of logo-rhythmic redundancy/repetition, Laruelle in Book IV (*Livre IV*) of *Tétralogos* (2018) attends to the music that derives through the human-real/One-real and the human voice as its fundamental component. Laruelle (2018) states that “the voice experiences itself as the body of music, as immanence auto-incarnating itself in the voice” (Laruelle 2018, 553).

Even such cursory descriptions of their thoughts reveal that they have different stances regarding the real-*lógos* relationship and how the acoustic or the akoumenon can be expressed without being appropriated by the paradigm of the ocular.⁵ They are simultaneously on the same wavelength regarding the decline of ocularcentrism if ocularcentrism refers to the privileged pairing of the real and the divine light of *lógos* that can be found, for instance, in Plato’s conception of the sun-real/Good as the (hidden) source of knowledge.⁶ Both the withdrawal from the ocularcentric world and the dive into the domain of sound/hearing are not necessarily new subject-matters (see Jay 1993; Janus 2011; Bjelica 2021); however, there seem to be very few attempts at placing the issue of the possibility of acoustic thinking (or of thinking through, according to and with the acoustic) in the context of the real where we can certainly recognize how different styles of collaborating with the real determine what we lend an ear to. This essay delves into how the real sounds, but this does not mean that its objective is to make certain conclusions about the proper sound of the real. The matter of interest is, rather, the diverse ways of understanding the acoustic-real. This study also investigates multiple contemporary, realistic approaches to the emergence of (new) thought and/or the

4 Laruelle (2018) associates *lógos* with rhythm or *rhythmos* (Laruelle 2018, 17).

5 The abandonment of ocularcentrism and the (re)exploration of the domain of the acoustic can be read in the context of French philosophy. James (2012) writes that the landscape of French philosophy has been changing based on the necessity of rethinking the groundless real that is situated outside the linguistic paradigm (James 2012, 187). Sound/hearing as a theme piques our curiosity perhaps because acoustic things can delineate the undular, groundless, ocean-like character of the real.

6 In *À l’écoute* (2002), Nancy mentions Plato’s heedlessness to “the echo of the voices of the porters” of objects in the allegory of the cave (Nancy 2002, 44n1). Serres (2011/2014) contrasts a possible epistemology based on hearing with the Platonic one whose foundation is vision, and he writes that “if there exist vibrations in all domains... [m]usic and information... should be able to construct an epistemology based on hearing at least as easily as the one that from Plato onward we based on vision” (Serres 2011/2014, 84). Laruelle (2018) also acknowledges that it is Plato who privileges the dyad of the visible and the invisible (Laruelle 2018, 326).

beginning of innovative thinking.

From Derrida to Nancy

Derrida's serious engagement in the phenomenological, ocularcentric sphere of inquiry is evident in many of his (earlier and later) texts including *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (1967/1993) and *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2000). In *L'écriture et la différence* (1967), he affirms that "[t]he philosopher (man) must speak and write within [the] war of light" (Derrida 1967, 173). Derrida (1999) also maintains, in his discussion with Jean-Luc Marion, "I would like to remain phenomenological in what I say against phenomenology" (Derrida et al. 1999, 75). The phenomenologization of the *akoumenon* can be read as a specific consequence and an indicative example of his preservation of a phenomenological point of view: he concludes in *La voix et le phénomène* (1967/1993) that "[t]he phoneme, the *akoumenon* is *the phenomenon of the labyrinth*" (Derrida 1967/1993, 117). A more general problem that also marks a correspondence between Derrida and Levinas is the othering/absolutization/purification of the Platonic sun-real as the ocular real. Given his struggle against and inside the world of vision that, in the end, makes his philosophy intraocularcentric and anti-diurnal/nocturnal, it comes as no surprise that Derrida still mentions the Platonic sun-real as the source of the light of *lógos*.⁷ In "*La pharmacie de Platon*" (1968/1972), for instance, Derrida emphasizes the inaccessibility/hiddenness/otherness/invisibility of the Platonic, sensible sun-real by stating the following:

Le bien (le père, le soleil, le capital) est donc la source cachée, illuminante et aveuglante, du *logos*. Et comme on ne peut parler de ce qui permet de parler (en interdisant qu'on parle de lui ou lui parle face à face), on parlera seulement de ce qui parle et des choses dont, à l'exception d'une seule, il est constamment parlé. (Derrida 1968/1972, 102)

(The good (father, sun, capital) is thus the hidden, illuminating, blinding source of *lógos*. And since one cannot speak of that which allows one to speak (while forbidding one to speak of it or to it face to face), one will speak only of that which speaks and of the things of which, with a single exception, it is constantly spoken.)

While insisting on the absolute, infinite alterity/surrealness of the ocular real and our separation from it, Derrida, as a philosopher of difference, also suggests the infinitude of repetition and accepts, up to a certain point, the Nietzschean, absolute fictionality/emptiness/disappearance/unreality of the ocular real. Derrida's philosophy welcomes the other into the domain of memory and repetition as an impossible aporia that promises the postponed coming of the invisible future that he calls *l'à-venir*. The real in Derrida's philosophy is

⁷ The moon plays a crucial role in his philosophy: it takes the place of the self-concealing sun, and writing, like moonlight, is the supplement to speech or the daylight of *lógos* (Derrida 1968/1972, 108-110).

always associated with this memory-promise or promise-memory of the advent of the other and dissociated from its immanence: it is, for him, “a coming or event of the other, where it resists all reappropriation, even ana-onto-phenomenological appropriation” (Derrida 2001, 315). The crux of the matter here is not that the ocular real is beyond the light of *lógos* and infinitely futural, but that ocularcentrism precedes or coincides with the contemplation of the ocular real.

Nancy’s friendship with Derrida is something that he himself discusses (see Fabbri 2007), and their influences on each other are unquestionable. Notwithstanding, the divergence between their theoretical positions suggests a shift of focus between the quasi-foundational understructure of the phenomenological, hermeneutical domain of signification and the bodily exposure to the co-ontological, para-hermeneutical area of relationality where each contact is a separation.⁸ While Derrida consistently embraces or does not completely unhand the cyclical rhythm of day and night as a vantage point for imagining the ocular real, Nancy knows that “solar thinking sacrifices the bodies, [and] lunar thinking phantasmagorizes them” (Nancy 2000, 44). There seem to be numerous approaches to their differences and various contexts where their disagreements surface, and how to understand the event or the eventful real is a question that can accentuate the gap between their philosophies. If the assignment of otherness/alterity (as a type of futurity) to it is a Derridean, Levinasian, or Judaic response to this question, a Nancean one is perhaps the non-Christian/non-Platonic, co-ontological resuscitation of touch/sense as the coming and going of singularities and as the real condition (and the limit) of signification.⁹ The non-Christian, non-Platonic, realistic characters of Nancy’s thinking can be found, for instance, in *Corpus* (2000) especially where he differentiates the exposed/exposing body (as its departure from itself that also gives itself as a relation) from the incarnation of an idealized and/or spiritualized body (see Nancy 2000, 31-34). This self-separating/giving self is “not translated or incarnated into [exposure (*exposition*)], it is there what it is” (Nancy 2000, 32).¹⁰ Sense cuts itself from all significations of the world (Nancy 1993, 64). Sense is also explained in terms of the directionality of exposure that is indissociable from its relational essence or mechanism. *Corpus* (2000) describes the body proper as “l’Être-à-Soi *en corps*” [Being-to-itself *embodied*] (Nancy 2000, 9), and *Le sens du monde* (1993) characterizes sense as “l’être-à” [being-to] (Nancy 1993, 139). James (2019) states that being-to is “an exposure of a singular instance to the exteriority of another singular instance, an exposure that can never be held in reserve, ontologically disclosed, or determined as such” (James 2019, 90). The dawn-like, co-ontological (self-) breakage (that is also an exposure of singularities to each other) is a nonlinguistic presentation that incessantly happens not as a taking-place of what is presented but as an infinite, unstable spacing that is

8 Although oversimplification must be avoided, it seems safe to reason that Nancy’s ontology of relations is more realistic than Derrida’s hauntology. Derrida in *Le toucher* (2000) describes Nancy’s philosophy as a postdeconstructive realism (Derrida 2000, 60).

9 Nancy (2002) explicates that “what touch communicates is not *res* (or *réal*) but of the order of touch that is itself real without being *réal*” (Nancy 2002, 81).

10 He also writes “Le corps est *soi* dans le départ” [The body is itself in departure] (Nancy 2000, 32).

also a self-separation. The event for Nancy is “presentation as gesture or as motion, even as emotion, and as fractal exposure [*ex-position*]” (Nancy 1993, 193).¹¹ Therefore, the eventful real is associated with the simultaneity of self-intrusive/self-penetrating togetherness instead of the memory-promise of what is (always) to come.

The para-phenomenological, para-hermeneutical orientation of Nancy’s philosophy can be identified when, for instance, he (1993) expounds that phenomenology “still functions as a protection against or as a holding at a distance of [sense] which exceeds the phenomenon in the phenomenon itself” (Nancy 1993, 34-35). In Nancy’s philosophy, the relationship between sense and phenomenology (or hermeneutics) is usually illustrated in two ways. One is to emphasize that the former precedes the latter without being a solid foundation. The body or sense is characterized as unmysterious evidence with which veiling/unveiling and the distinction between the visible and the invisible begin: the sight of bodies or the pure, naked image of bodies “is an accomplice of the visible” (Nancy 2000, 40-43). Sense is a directional motion or exposure whose function is the distribution of contours, edges, bodies and relations, and it is an obvious but inconclusive condition of the (phenomenological) vision/seeing that brings distinct things into view. The other is to describe how sense (as exposure) follows or rises from interpretation. Nancy (re)connects *lógos* to dialogue and *hermēneia* to announcement in *Le partage des voix* (1982). While Nancy’s attentiveness to participation, communication and sense is noticeable in this work, an important lesson (not only of *Le partage des voix* (1982) but also of his philosophy in general) is perhaps that announcement or the sharing of voices (or each voice) is the destination/limit of *lógos* (Nancy 1982, 82). Reason and thought are, therefore, associated with finitude rather than infinitude.¹²

Can sense or senses be weak? What is numbness? What is tinnitus or hearing loss? What is blurry vision? Ultimately, what is solitude without relationality? If the obviousness of sense (see Nancy 1993, 31-32, 209-210) is an assumption, does it create a very delicate connection between Nancy’s philosophy and ocularcentrism? Is hearing, in comparison with vision, a better model for representing weakness? Indeed, Nancy’s exploration of the theme of hearing in *À l’écoute* (2002) can be investigated in the context of the decline of ocularcentrism. Nancy (2002) asks whether truth should be listened to rather than be seen if, from Kant to Heidegger, the major concern of philosophy has been found in a phenomenology (Nancy 2002, 15-16). *À l’écoute* (2002) also presents how he responds to logocentrism or the significance of the hearing/understanding (*l’entendement*) of *lógos*. He differentiates listening from hearing (as understanding) and maintains that there is a listening at the bottom of or on the edge of hearing (Nancy 2002, 18-21). Listening is presented as an opening of the methexic reality/space where resonance (the acoustic avatar of sense and the co-ontological breakage) or resonance to itself creates relations.¹³ Nancy (2002) writes:

11 Nancy calls the body’s difference from itself the soul (*l’âme*) (Nancy 2000, 114).

12 Finite thinking and signifying bodies are indeed recurring themes in Nancy’s philosophy. *Une pensée finie* (1990) and *Corpus* (2000), for instance, explore these themes.

13 According to Giunta (2016), “[l]’écoute is more than intelligibility of language; it is attention to others. (Giunta 2016, 56).

Être à l'écoute, c'est être *en même temps* au dehors et au dedans, être ouvert *du* dehors et *du* dedans, de l'un à l'autre et de l'un en l'autre. L'écoute formerait ainsi la singularité sensible qui porterait sur le mode le plus ostensif la condition sensible ou sensitive (*aïsthétique*) comme telle: le partage d'un dedans/dehors, division et participation, déconnexion et contagion. (Nancy 2002, 33)

(To be listening [or being to listening] is to be at the same time outside and inside, to be open *from* without and *from* within, from one to the other and from one in the other. Listening would thus form the sensible singularity that would bear in the most ostensive way the sensible or sensitive (*aïsthetic*) condition as such: the sharing of an inside/outside, division and participation, de-connection and contagion.)

The basic mechanism of sense does not change in Nancy's understanding of listening, but listening is a specific overture to the co-ontological breakage or to resonance: it "opens itself to resonance and resonance opens itself to the self" (Nancy 2002, 50). In addition, he emphasizes the mobile character of acoustic, sonorous relations in contrast to the immobile character of visible or tactile relations. According to Nancy (2002), "there is the simultaneity of the visible and the contemporaneity of the audible", and the sonorous dimension is "the dimension of the dynamics of a come-and-go (*aller-retour*)" (Nancy 2002, 36-37). The theme of hearing and listening suggests or requires rethinking the obviousness of sense, the automatic determination of its direction and the immediacy of exposure. Does (simple) hearing, then, essentially betray obviousness? Nancy maintains that listening as *tendre l'oreille* (stretching the ear) "is an intensification and a concern, a curiosity or an anxiety" (Nancy 2002, 18). It is not a product of stress or tension but itself an intensification, an attention, an amplification and an opening toward tension.

If listening is the process of tending toward a resonating, rhythmic sound/echo (with which *lógos* starts and ends), the issue of the hearing of the rhythmless remains. Does Nancy's philosophy help us to assay the nonmetrical temporality, aphotic/deep-sea nontemporality or infra-eternity of the real and its rhythmlessness? If the unhanding of the ocular world is an established current of thought that provides a context for reading *À l'écoute* (2002), one of the questions this text leads us to is perhaps whether and how we can think through the rhythmless real.

Serres and Noise

Serres addresses the authority of the Platonic sun-real and Kant's Copernican revolution (which propounds the centrality of the thinking subject) by multiplying and generalizing the sources of knowledge and information. In contrast, Nancy's philosophy of sense pinpoints a beginning/end of the journey toward or without the ocular real. Serres foregrounds *epistemogonic* plurality and the multiplicity of unexceptional stars, and Nancy co-ontological

relationality and the tender light of daybreak.¹⁴ Serres' pluralism must be separated from the Nietzschean transfiguration of the world of images. According to Watkin (2020), Serres "subverts the hierarchy... not by generalizing the simulacrum but by multiplying the sun" (Watkin 2020, 62). His approach to the real-*lógos* relationship in which the (topological) landscape of multiplicities and the continuum from noise to information (or from entropy to negentropy), in a sense, replaces the separation between the real and *lógos* essentially differs from the Nietzschean fictionalization/theatricalization of the Platonic sun-real that certain thinkers including Deleuze and Derrida incorporate in their philosophies. Serres rather condemns the "acosmism" of anti-realist philosophers (Serres 1977a, 288). By rendering the sources of knowledge diverse and ordinary, he dissociates the real from the presupposition of the privileged order of thought, rejects the subsumption of local instances under ready-made systems, and de-essentializes order itself. In *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (1968/2007), he details what he calls the "solar" problem (*le problème «solaire»*) as follows:

Il y a du désordre dans l'apparence, cela se voit dans les stations et rétrogradations des planètes. On impose un ordre à cette phénoménologie en portant le centre dans le soleil. On passe du désordre apparent à l'ordre réel: *l'ordre est plus fondamentale que le désordre, comme le réel fonde l'apparence*. Dès lors, la philosophie est en sécurité. Et ceci d'autant plus que le reste de l'univers est en ordre: les étoiles tournent lentement autour du pôle. Mais, si la localisation du centre dans le soleil met de l'ordre dans le système planétaire, elle désordonne peut-être tout le système stellaire. Dès lors, celui-ci qui était en ordre apparent (mouvement circulaire du ciel) doit être conçu en *désordre réel*... *Le désordre réel est plus fondamentale que l'ordre apparent*. (Serres 1968/2007, 249n1)

(There is disorder in appearance, and this is seen in the stations and retrogrades of the planets. We impose an order on this phenomenology by bringing the center in the sun. We pass from apparent disorder to real order: *order is more fundamental than disorder, as the real founds appearance*. Since then, philosophy is safe. And this all the more so since the rest of the universe is in order: the stars slowly turn around the pole. However, if the location of the center in the sun puts the planetary system in order, it perhaps disorganizes the whole stellar system. Therefore, this one which was in apparent order (circular movement of the sky) must be conceived in *real disorder*... *Real disorder is more fundamental than apparent order*.)

The chaotic, disorderly real that is more original and fundamental than any order or structure supersedes the singular sun-real that is already appropriated by Platonism to impose order on the world of appearances. However, the Platonic sun-real is not excluded from the Serresian universe but included, generalized and multiplied. In this context, the disorderly real is not

14 The term *épistémogonie* can be found, for instance, in *Musique* (2011/2014). See Serres 2011/2014, 88, 90.

the twin or other of the orderly but its mother: the real is real not because it is situated outside the linguistic realm but because it is the matrix from which things and words equally develop, not as independent, free-floating miracles but as bifurcations and as negentropic islands.¹⁵

The original disorder is presented not only in cosmographical terms but also in meteorographical and oceanographical terms. In *Hermès IV: La distribution* (1977a), the real is likened to a cloud:

Le nuage est le système avant codage, la pluie des *στοιχεῖα* avant le clinamen, le désordre chaotique avant le tri, les lettres avant le logos du discours, etc. Le grand nombre, la multiplicité sur quoi nous n'avons pas d'information, les complexions, le RÉEL. Et le réel n'est pas rationnel. C'est la puissance des ensembles non maîtrisés; ou les ensembles de puissance. (Serres 1977a, 67)

(The cloud is the system before coding, the rain of *στοιχεῖα* [*stoicheía*] before the clinamen, the chaotic disorder before sorting, the letters before the *lógos* of discourse, etc. The large number, the multiplicity on which we have no information, the constitutions, the REAL. And the real is not rational. It is the power of uncontrolled sets; or the sets of power.)

If this cloud-like, nebula-like real is an amorphous aggregate of basic, undifferentiated elements and the circumstance that “grids the singularity” (Serres 1977a, 227) and weaves local events and instances, the sea-like real that he details extensively in *Genèse* (1982) is the undifferentiated whole, the liquid background and “the multiple as such” (Serres 1982, 18).¹⁶ Noise, sea noise or background noise is “the background of information” (Serres 1982, 22), and the acoustic clone of the sea-real or the ocean-real where oscillations between disorder and slight order that he calls *turbulences* (see Serres 1982, 178-181) occur.¹⁷ In the sense that turbulences as intermediary states take shape without being completely detached from noise (Serres 1982, 177-179), noise needs to be understood not only as the inextinguishable origin of orderly things and instances but also as a part of the fluid phase shifts of the sea-real. Regarding the problem of ocularcentrism, an important message that Serres’ works often communicate to idealists or philosophers is that ocularcentrism begins with the phobia for and the neglect of the sea. According to Serres (1977a), the fear of the sea and for the nautical domain of obscurity precedes the beginning of observation and the epistemology of

15 In *La naissance de la physique* (1977b), for instance, Serres affirms that things and language are born together (Serres 1977b, 153).

16 *Genèse* (1982) is where Serres directly attends to this multiple as such, “without leaving it the help of unity” (Serres 1982, 18).

17 According to Watkin (2020), “Serresian noise is not a necessary inference, axiom or condition of existence; it is what we hear when we put our hands over our ears and listen to the sound of our own body, or when we go to the beach. It is not only real, in Deleuze’s sense, it is also material, actual and directly perceptible” (Watkin 2020, 228). Regarding the perceptibility of noise, Serres’ indebtedness to Leibniz and to his conception of *petites perceptions* or minute perceptions is unmistakable, although their relationship is not necessarily the focus of this study.

light (Serres 1977a, 149). This nautical sea is the original multiple or the primordial soup from which ordered multiplicities emerge as abnormalities: “disorder is the sea of which our world and all that follows are never more than sporadic archipelagos” (Serres 1977a, 285). When compared to noise, information is a rare energy mode, and it would be mistaken to assume that noise is meaningless. It is rather omnisensical and omnidirectional.¹⁸ Serres (1982) writes, “Le bruit de fond... est le non-sens ou l’absence de sens parce qu’il va, localement, dans tous les sens : tout fuit. Tout va de partout en tous sens et partout se réfracte” [Background noise... is non-sense or the absence of sense because it is going, locally, in every direction: everything is fleeing away. Everything is going from everywhere in all directions and refracting everywhere] (Serres 1982, 109). If one of the consequences of ocularcentrism is the imagined separation between the real and its outgrowths (such as thoughts and things), its consequences include both the disregard for the complexity of the real and the oblivion of its fecund nature.¹⁹ Serres’ philosophy reminds us that noise/disorder itself is pregnant and interesting.

Can we, then, go deeper? Noise is the atemporal, rhythmless origin in his philosophy, and echoes are presented in *Genèse* (1982) as acoustic avatars of the minimum redundancy necessary for the sea-real’s phase shifts, including the beginning of multiple temporalities and rhythms. While the relationship between time or the flow of time and rhythm as *ῥυθμός* (*rhythmós*) is explored in *La naissance de la physique* (1977b) (see Serres 1977b, 186-193), *Genèse* (1982) explicates time as “a multiplicity with minimum redundancy” (Serres 1982, 187) and as “the positive infinitude of possible determinations” (Serres, 1982, 186). In contrast to time, space is more orderly, homogeneous, isotropic, and subject to a law (Serres 1982, 187). The echo is the beginning of temporalities and rhythms: “[L’écho] est le minimum de redondance, donc, ensemencé dans la pure multiplicité. Le temps naît avec l’écho, l’écho est de naissance pour faire commencer le temps” [The echo is the minimum of redundancy, then, sown in pure multiplicity. Time is born with the echo, the echo is since birth to make time begin] (Serres 1982, 192).²⁰ He also describes it as the “inceptive dawn above the waters of chaos” (Serres 1982, 190). The significance of redundancy for the emergence of orderly things is not dismissed in *Musique* (2011/2014): Serres (2011/2014) writes that there is “no body or life without multiple rhythms; without rhythm, there is no music” (Serres 2011/2014, 56). Does the continuum from disorder (the pure multiple) to order (multiplicities), if it concerns what emerges from the (surface of the) sea-real, help us to think with and through the real that resembles the deep sea or the aphotic zone? If our ears receive noise as if we are

18 *La naissance de la physique* (1977b) also tells that chaos underlies sense (Serres 1977b, 178-182).

19 Hearing is regarded in Serres’ philosophy as the basic model of thinking according to the continuum of orderliness. He writes in *Genèse* (1982), “L’ouïe est modèle du connaître. Elle est encore active et riche quand l’œil ou se perd ou s’endort. Elle est continue où les autres sens sont intermittents. J’entends et je comprends, aveuglément, quand l’évidence a disparu et quand s’est évanouie l’intuition, ces exceptions” [Hearing is a model of knowing. It is still active and rich when the eye loses itself or falls asleep. It is continuous while other senses are intermittent. I hear and I understand, blindly, when evidence has disappeared and when intuition has vanished, these exceptions] (Serres 1982, 23).

20 He also writes, “Au commencement est l’écho” [In the beginning is the echo] (Serres 1982, 191).

always at the beach, do we also need the standpoint of a diver and a breathless person? Are echoes (as emerging sounds) reducible to the agents of redundancy that always anticipate either their return to noise or their development into information? What is the echo or sound without the presupposition of its relationship with the scale of orderliness? What is echo in solitude? Is sound a stranger, a messenger, or both?

Laruelle and the One-real

Laruelle in *En tant qu'un: la non-philosophie expliquée aux philosophes* (1991) describes his non-philosophy as a radical non-phenomenology without *lógos* (Laruelle 1991, 193), and the curious kinship between his non-philosophy and phenomenology is often noticeable in his works. A prominent case is the concept or noncept of Vision-in-One (*Vision-en-l'Un*): it is the human-real's (or the One-real's) thoughtless, gnostic, unlearned knowledge of identity without the intervention of a special operation (that he calls *la décision philosophique* or philosophical decision) that reassures the pairing of the real and thought and their coherence. For Laruelle, the One-real is essentially devoid of transcendence. If ocularcentrism is a type of philosophical decision that reinforces the foundational structure of the phenomenological world of vision, it is indeed mistaken to think that the One-real belongs to the ocularcentric domain. The vision of Vision-in-One is without light or darkness: the One-real is not a doppelganger-like other of the light of *lógos* or light itself but a solitary stranger to the world of vision. He presents it as "vision-in-Black" (Laruelle 2012, 404). The evocation of radical non-relation/identity (that underdetermines and unilaterally causes thought) as pitch blackness is Laruelle's response to philosophy's automatic legitimization of the authority of philosophical transcendence (as the othering of the real) and of "the circular simultaneity of the One [the real] and the Dyad [representation]" (Laruelle 1989, 14). Still, it also responds to ocularcentrism as the pairing of the ocular-real and the light of *lógos*.

The difference between Laruelle's iteration of non-relation (or uni-lation) and Serres' iteration of proto-relation is fundamental, although both Laruelle's non-philosophy and Serres' pluralism propose distinct approaches to the phenomenological, hermeneutical realm. Laruelle salvages the indivisible One or the One-real from the philosophical confusion between the One and the One of the Dyad, and Serres, by remodeling the top-down relationship between order and disorder, resuscitates real disorder from which multiple orders originate. Disorder or chaos is, for Laruelle, still a byproduct of measurement, while the one (which is always in relation to the multiple) is associated with solidity and orderliness in Serres' philosophy. Laruelle (1992) argues:

Le dés-ordre philosophique n'est qu'un ordre encore particulier qui se pose comme universel et réel et se laisse ensuite corrompre, disloquer, dissoudre par ce qu'il engender, mais certainement pas détruire. (Laruelle 1992, 217).

(Philosophical dis-order is still merely a particular order that posits itself as universal and

real, and then allows itself to be corrupted, dislocated, dissolved by what it engenders, but certainly not destroyed.)

There is an interesting gap between the (possibly etiological) assignation of the role of the origin of thought to the real and the acceptance of its quasi-autonomy from the world of thought. Laruelle's non-philosophy frequently asserts that the One-real is the infrastructure *for* the world of thought whereas the sea-real in Serres' philosophy is the origin *of* information.

This does not mean, however, that we must forsake analogies between the real and the ocean when we scrutinize Laruelle's non-philosophy. An important lesson drawn from his *Philosophie V* (as one of the phases of his non-philosophy) is that radical immanence is fluid or *idemfluid* (*idemfluant(e)*) (see Laruelle 2010, 346, 459). According to Smith (2013), non-philosophy (or non-standard philosophy as a quasi-theoretical species of non-philosophy):

thinks according to the undulatory character of the waves and so the sea (rather than simply water) becomes an interesting metaphor-element to think from, though it should be noted that soil has a certain "wave like" quality as well. Instead of being to a corpuscular earth, secure in our foundations, or burning ourselves up in a divine fire, the non-philosopher sets out with wild abandon on the sea. This wild abandon renounces any claim to foundation, to the idea that the philosopher owns some bit of the earth, but instead that they are in-the-water without property rights, without ideational security (Smith 2013, 120-121).

Non-standard philosophy's oceanographical descriptions of the One-real can be found especially when Laruelle expounds the mechanism of its undulation. The undulation of the One-real is conditioned by and begins with what he refers to as the vector or the *vectoriell* (*le vectorial*).²¹ It is a nonontological, real determinant of the One-real's undulation and vibration, and it can perhaps be metaphorically or analogically understood as a pre-undulatory force/pulsion/stream that causes waves in the ocean and determines their amplitude while being part of them each single time. According to Laruelle (2010), the pre-undulatory is the "genetic element of the undulatory" and the "immobile motor [of undulation] that functions or acts only on occasion" (259).²² Each vector has a magnitude/modulus and a phase/angle, and these two dimensions form a passive or archi-passive synthesis or a wave that relaunches

21 *Vectorialité* or *vectoriellity* (in English) is a recurring theme of Laruelle's *Philosophie V*, and the third part of *Philosophie non-standard: générique, quantique, philo-fiction* thoroughly explains this concept. Mackay's translation of *Christo-fiction Les ruines d'Athènes et de Jérusalem* (2014/2015a) and Smith's translation of *En dernière humanité. La nouvelle science écologique* (2015/2021) both translate *le vectorial* as the *vectoriell* while mentioning Laruelle's usage of the Heideggerian distinction between *existenziell* and *existenzial* that are normally translated into French as *existential* and as *existentiel* and into English as *existentiell* and as *existential* (Laruelle 2014/2015a, 260; Laruelle 2015/2021, 161). Laruelle differentiates the immanent, gnostic *vectoriell* (*le vectorial*) from the geometric, transcendence-oriented, philosophical *vectorial* (*le vectoriel*) (see Laruelle 2010, 63, 247-250).

22 The vector is also represented as the *quarter-turn* (*le quart de tour*), the *quarter* (*le quart*) and the *spin* (*le spin*) (see Laruelle 2010, 247-283).

itself and adds itself to itself while keeping its identity: he refers to this unique continuance of the One-real as *superposition* (see Laruelle 2010, 113, 261). In the context of non-philosophy or non-standard philosophy, superposition and unilaterality are related to each other in the sense that both explicate the quasi-autonomous, unilateral subsistence of the One-real/human-real as the causality *for* thought: Laruelle (2010) writes, “l’unilatéral c’est très exactement et littéralement *un seul côté chaque fois*” [the unilateral is very exactly and literally only one side each time]” (Laruelle 2010, 266).

This understanding or principle indeed suggests diverting our attention from chaos to unique undulations: in Laruelle’s universe, there are only indivisible phenomena that “superpose themselves or add up for forming not a grand, undulatory Whole but one unique undulation one time each time” (Laruelle 2010, 269). He continues, “The wave is a continuous phenomenon by superposition and not only a multiple of waves or of phases” (Laruelle 2010, 270). Thinking according to identities is not in direct opposition to thinking in terms of multiplicity: the former upholds the motto that the non-relationality/identity of the real subsists and underdetermines relationality. Thinkers, in the end, are no longer landowners but swimmers. *Philosophie non-standard* (2010) introduces two types of swimmers: the transcendental and the immanent swimmer. The former “thinks himself as an individual in the throes of one particular wave but who masters the situation... the head sometimes out of the water sometimes in the water, mixing transcendence and immanence together” (Laruelle 2010, 314). The latter is the non-philosopher who immerses himself in the sea, marries his undulations and interferes with them (Laruelle 2010, 314). The immanent swimmer dives deeper into the ocean, perhaps without caring about the ocean as a whole.

Thought becomes an airy material for non-philosophers who still interact with it by breathing. In Book III (*Livre III*) of *Tétralogos* (2018), Laruelle illustrates rhythmic respiration as a representative of the internalization and externalization of the world of thought (Laruelle 2018, 326).²³ His reflections on respiration are partly a response to ocularcentrism: respiration is “the more profound and more forgotten criterion of life” whereas vision is a criterion of theory and philosophy (Laruelle 2018, 328).²⁴ They are also a further elucidation of the problematic self-legitimation of philosophical transcendence. An important argument is that respiration is neither fundamental nor self-sufficient: it is “the principal causality and not [the fundamental one] but is determined by it” (Laruelle 2018, 329). In other words, respiration is a model of experiencing thought that does not undermine the real (not as the absolute but as the radical underdeterminant of thought) or operate within the self-serving domain of the ocular, and it is conditioned both by physiological, corporeal, organic, and generic circumstances and by what is lived by the undulatory One-real (see Laruelle 2018, 327-333).²⁵ It is the inseparable synthesis between organic, generic life and the undulatory lived,

²³ In this context, the world of thought that philosophy constantly tries to sculpt and reconstruct is reduced to a variable and to an occasion.

²⁴ Respiration also “comes from further away than vision” (Laruelle 2018, 327).

²⁵ Genericity is a central notion of Laruelle’s non-philosophy or his *Philosophie V* that describes the earthly portion of human life or the human real. While it is explained in innumerable ways, the connection between the quantum and

and this criterion of life allows us not only to rethink the paradigm of the ocular but also to heed the struggle of people for breath that can be ignored if we adhere to the world of vision (see Laruelle 2018, 332-333). Philosophy, or one's interaction with the world of thought, is never a predestination but an occasional result of the synthesis between the undulatory/quantum and the organic/generic.

Laruelle understands music or human music as the acoustic avatar of the generic/organic that cannot be dissociated from the undulatory/quantum as its site. According to Laruelle (2018), music is "the schematism per excellence that allows the investment of the quantum Universe from which it is inseparable within the human, generic experience" (Laruelle 2018, 541). The autoaffecting voice that, for instance, Derrida's *La voix et le phénomène* (1967/1993) tackles as a phenomenological issue is unchained from the ocularcentric domain of thought where the akoumenon and the phenomenon are fused together, and it is placed in a non-philosophical or *phonomenological* context where philosophy is an incident or experience inside the matrix of the quantum and the generic.²⁶ The human voice is not only the body of music but also the deconstruction of the undulatory One-real. Laruelle, with the help of quantum physics, refers to this change or reduction of the undulatory states of the One-real as *collapse*. What collapses or is broken by the voice is a type of silence that he defines as *uphony* (*uphonie*). It is a "sonority-without-sound" and a "soundless music" (*musique insonore*) that is always understood (*sous-entendue*) (not as a part or effect of thought but as the acoustic nowhere/utopia/real) (Laruelle 2018, 543-544), and it can be interpreted as another type of the unlearned knowledge of undulatory identity that is described non-phenomenologically as Vision-in-One. The voice is the trace of the messianic, undulatory One-real deep inside the ocean-like universe. As Laruelle (2018) writes, "Entre le musical et le quantique il y a la flèche de la voix charnelle" [Between the musical and the quantum there is the arrow of the carnal voice] (Laruelle 2018, 591). The Laruellean paradigm of acoustic thinking (introduced in *Tétralogos* (2018)) is based on the composition of these three indissociable elements. Then, are there any other human sounds?

Farewell to the World

The decline of ocularcentrism is one of the themes (of continental philosophy or French philosophy) that can illustrate the struggles against philosophical thalassophobia or aquaphobia, and there are certainly various routes away from the world of vision toward the groundless domain of the real. The immersion in the ocean-like real must not be misunderstood as some sort of original, absolute freedom: it rather indicates our lack of freedom from the original matrix and our ocean-boundness that the ocularcentric order of thought may force to

the generic is always stressed. For example, Laruelle (2015b) defines generic man as "a system = X or a human state through complex lived vectors" (Laruelle 2015b, 153).

26 Laruelle (2018) suggests that we must move from phenomenology to phonomenology (*phonoménologie*) (Laruelle 2018, 583). He also uses the terms *acouphenomenology* (*akouphénoménologie*) and *echo-phenomenology* (*écho-phénoménologie*) (see Laruelle 2018, 323-333). They indicate Laruelle's intention to separate his thinking from phenomenology while their definitions still seem slightly ambiguous.

fade into oblivion. Since there are multiple styles and objectives of collaborating with real things such as sense, noise and identity, contrasting Nancy's, Serres' and Laruelle's systems of thinking (according to the real) as if their projects inherently have similar focuses and priorities does not do justice to them. Nancy's ontology of sense, Serres' pluralism and Laruelle's non-philosophy present different ideas and stances regarding how and for what purposes they move away from the paradigm of the ocular. Simultaneously, the rethinking of the acoustic and the ocular is indeed a large, vague topic that requires not only a democratic representation of differing strategies but also careful considerations about the fundamental components of each philosophy or non-philosophy. It is problematic to assume that acoustic thinking, if there can be such a thing, is necessarily unitary, and the possibility of thinking with, for and through the acoustic cannot be reduced to the empirical matter of prioritizing one sense over others. It is also thoughtless to use ocularcentrism as an excuse to overlook certain philosophies: its decline signals the necessity of redesigning our approach to the domain of signification, representation and interpretation and the magnitude of seriously addressing the diverse effects of ocularcentrism, if not the ramifications of philosophization itself.

References

- Bjelica, M. (2021). Listening: An Interdisciplinary Path Towards Letting Things go. In: *HORIZON*. 10 (1), 212-231.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Seuil.
- (1993). *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Press Universitaires de France. (Original work published 1967)
- (1972). La pharmacie de Platon. In: J. Derrida, *La dissémination* (pp. 77-214). Seuil. (Original work published 1968)
- (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Galilée.
- (2001). *Papier Machine*. Galilée.
- Derrida, J., Marion, J. L., & Kearney, R. (1999). On the gift: a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. In: Caputo, J. D., & Scanlon, M. J. (Eds.), *God, the gift, and postmodernism* (pp. 54-78). Indiana University Press.
- Fabbri, L. (2007). Philosophy as Chance: An Interview with Jean-Luc Nancy. In: *Critical Inquiry*, 33 (2), 427-440.
- Giunta, C. (2016). A Question of Listening: Nancean Resonance, Return and Relation in Charlie Chaplin. In: C. Giunta, & A. Janus (Eds.). (2016). *Nancy and Visual Culture* (pp. 55-72). Edinburgh University Press.
- Janus, A. (2011). Listening: Jean-Luc Nancy and the "Anti-Ocular" Turn in Continental Philosophy and Critical Theory. In: *Comparative Literature*, 63(2), 182-202.
- James, I. (2012). *The new French philosophy*. Polity.
- (2019). *The technique of thought: Nancy, Laruelle, Malabou, and Stiegler after naturalism*. University of Minnesota Press.

- Jay, M. (1993). *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*. University of California Press.
- Laruelle, F. (1986). *Les philosophies de le difference: introduction critique*. Press Universitaires de France.
- (1989). *Philosophie et non-philosophie: penser autrement la philosophie*. Mardaga.
- (1991). *En tant qu'un: la non-philosophie expliquée aux philosophes*
- (1992). *Théorie des identités: fractalité généralisée et philosophie artificielle*. Presses universitaires de France.
- (1996). *Principes de la non-philosophie*. Presses Universitaires de France.
- (2010). *Philosophie non-standard: générique, quantique, philo-fiction*. Éditions Kimé
- (2012). *From Decision to heresy: Experiments in Non-standard Thought* (R. Mackay, Ed.). Urbanomic/Sequence Press.
- (2015a). *Christo-fiction: The Ruins of Athens and Jerusalem* (R. Mackay, Trans.). Columbia University Press. (Original work published 2014)
- (2015b). *En dernière humanité. La nouvelle science écologique*. Les Éditions du Cerf.
- (2021). *The Last Humanity: The New Ecological Science* (A. P. Smith, Trans.). Bloomsbury Academic. (Original work published 2015)
- (2018). *Tétralogos: un opéra de Philosophies*. Les Éditions du Cerf.
- Nancy, J. L. (1982). *Le partage des voix*. Galilée.
- (1988). *L'expérience de la liberté*. Galilée.
- (1990). *Une pensée finie*. Galilée.
- (1993). *Le sens du monde*. Galilée.
- (1996). *Être singulier pluriel*. Galilée.
- (2000). *Corpus*. Éditions Métailié.
- (2002). *À l'écoute*. Galilée.
- Serres, M. (2007). *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Press Universitaires de France. (Original work published 1968)
- (1977a). *Hermès IV: La distribution*. Les Éditions de Minuit.
- (1977b). *La naissance de la physique*. Les Éditions de Minuit.
- (1982). *Genèse*. Grasset.
- (1987). *L'Hermaphrodite: Sarrasine sculpteur*. Flammarion.
- (2014). *Musique*. Le Pommier. (Original work published 2011)
- Smith, A. P. (2013). *Non-philosophical Theory of Nature: Ecologies of Thought*. Palgrave Macmillan.
- Watkin, C. (2020). *Michel Serres: Figures of thought*. Edinburgh University Press.

(金田 瑞樹, Mizuki KANETA, Hiroshima University)

The Status of Reduction in Feminist Phenomenology

佐野 泰之 (Yasuyuki SANO)

Abstract

The concept of “women’s experience” played a major role in the development of the feminist movement in the 1970s. Contrasting masculine knowledge, which often pretends to be neutral and objective, it was introduced as an alternative knowledge base that facilitates a critical analysis of the androcentric social structure.

However, from the 1980s, criticisms of the very strategy of relying on “women’s experience” began to emerge. In a famous essay, “The Evidence of Experience,” Joan Scott criticized historians for considering experience as “uncontestable evidence.” According to her, experience, and the subject of experience, are socially and historically constructed through the action of discourses. Although her argument primarily concerns history, its influence spread to feminist theory, and significantly undermined the value of “experience.” Against this view, those who defend the phenomenological approach in feminist theory argue that the concept of “experience” can still play an important role in the feminist movement, by highlighting the practical function of “phenomenological reduction.”

This article aims to clarify the position of “reduction” in feminist phenomenology by tracing the development of the above discussion, which attempts to mediate between phenomenology and poststructuralism. It suggests that the phenomenological description of our experience, enabled by “reduction,” can contribute to the criticism of given and hegemonic “ideological systems.”

Through this work, the following historical background will be revealed: the role of reduction as a critique of experience was not yet clear in the classics of feminist phenomenology; it was gradually elaborated through phenomenology’s response to critiques by post-structuralist perspectives. In a contemporary context, phenomenological reduction should be considered not as a return to transcendental subjectivity, but as a procedure that takes a certain critical distance from experience in order to relativize it.

はじめに

一九七〇年代のフェミニズムにおいては、「女性の経験」という概念が大きな役割を果たしていた。「私たちは、自分の個人的経験と、経験をめぐる自分の感情を、私たちに共通する状況の分析の基礎とみなす」(Redstockings 1970: 112-113) というレッドストッキングスの宣言に見られるように、「客観性」を標榜しながら実際にはしばしば男性的バイアスに浸透されている既存の学問知・専門知に抗して、そこから排除されてきた女性の経験を「見えるようにする」ことによって、男性中心主義的な社会構造を批判的に分析し、変革することがフェミニズムの重要な戦略であると考えられていた。

しかし、一九八〇年代に入るとこのような戦略に対する批判が登場し始める。ジョーン・スコットは「経験の明証」という論考の中で、これまでの歴史学者たちが経験を「異

論の余地のない証拠」や「説明の出発点」とみなしてきたことを批判し、経験は所与ではなく、言説によって社会的・歴史的に構築されていると指摘し、この点を十分に見ずに経験に素朴に訴える言説は、経験を条件づけている「イデオロギー体系」を強化し再生産することになると主張した (Scott 1991)。こうした批判は、ミシェル・フーコーをはじめとするフランスのいわゆるポスト構造主義者の議論を背景になされていることから、しばしば「ポスト構造主義的 (post-structuralist)」アプローチと称される。

このような立場から見れば、「生きられた経験」の探求を標榜する現象学もまた、経験に訴える素朴な言説の一種として批判の対象になりうるだろう。実際、現象学の知見や方法をフェミニズムに取り入れようとする「フェミニスト現象学」のような試みは、これから詳しく見るように、スコットに代表されるポスト構造主義的言説の登場以降、しばしば懐疑的なまなざしで受け止められてきた。しかし、そのような批判から現象学を擁護し、現象学がフェミニズムに重要な貢献をなしうると主張する論者たちも存在する。本稿の目的は、フェミニズムにおいて現象学とポスト構造主義を宥和させようとする上記の論争を、「現象学的還元」という現象学の中心的方法の解釈の変遷に注目しながら辿り直すことで、フェミニスト現象学における「還元」の位置づけを明確化するとともに、そこで提起されているさまざまな論点を踏まえて、現象学的記述という作業において還元という手続きが果たす役割を再考することである。

そのために、本稿では以下の手順で議論を進める。まず、スコットによる「経験」概念批判の概要を確認したうえで (第一節)、この批判が現象学にどのような形で妥当しうかを考察する (第二節)。次に、「現象学的還元」という現象学の中心的方法に着目してこの批判から現象学を擁護する議論を展開した論者たちの論考を参照しながら、還元についてのフェミニスト現象学的定義を示し (第三節)、それを踏まえて現象学とポスト構造主義の両立可能性を検討する (第四節)。最後に、フェミニスト現象学に還元という概念を (再) 導入する以上の議論を受け取る際に留意すべき問題について若干の考察を加える (第五節)。

1. 経験とイデオロギー

ジョーン・スコットが一九九一年に発表した論考「経験の明証」は、ポスト構造主義の立場を代表する論考の一つと目されている。この論考の冒頭で、スコットはSF作家サミュエル・ディレイニーの自伝『水にゆらぐ光』の一節を取り上げ、そこで彼が駆使している経験とその直接性をめぐるレトリックを批判的に分析している。一九六〇年代にハッテン場として有名なセント・マークス・バスハウスを訪れたディレイニーは、青い光に照らされた共同寝室の中に一〇〇人以上の人々がひしめいている様子を見て「ほとんど恐怖に近い、胸を打つ驚きのようなもの」を感じる。その理由を彼は次のように説明する。

性的欲望が充満した空間について書いたことは以前にもあった。それは私をぎょっとさせるようなものではなかった。私をぎょっとさせたのはむしろ、その充満が単に運動として感じられるだけではなく、見える (visible) ということだった。部屋中で起こっていることをあなたは見ることができたのだ (Delany 1989: 173)。

ディレイニーは続く箇所、この経験を、それまで地下鉄の便所やトラックのような場所で隠微に行われており、それゆえ断片的な仕方ではしか捉えることのできなかった同性愛者の性を、彼が初めて「全体」として把握した経験、言い換えれば、「個々の同性愛者ではなく […] 何百、何千でもなく、数百万の同性愛者の集団」の存在を初めて実感した経験として位置づける (Delany 1989: 174)。そして、エイズが流行しつつある一九八〇年代末になぜこのような経験を書くのか、と自問しながら、この問いに次のように答える。

これは医学的に実現不可能な性的放埒に対する単なる郷愁ではない。 […] エイズ危機がひとたび収まれば、西洋は、それまで社会運動の名を冠されてきたあらゆる社会運動を笑いものにしてしまうような性革命を目の当たりにするだろう。その革命はまさしく、本書が折に触れて記述しているような人間の性の探求の周縁的領域——本書はその最もささやかな一例でしかない——に、明確で分節化された言葉が浸透していくことで生じるだろう。ほんの少し前に人間の快樂の多様性のうちで何が可能であったかを、極めて多くの人々がより明確に理解しつつある今、異性愛者も同性愛者も、女も男も、それらをさらに探求することを求めるようになるだろう。本書が——郷愁ではなく可能性として——その助けになることを私は心から願っている。 (Delany 1989: 175)

ディレイニーのこうした記述のうちに、スコットは一つの基本的想定を見て取る。それは経験、とりわけ対象を眼前で実際に見るという経験が、対象についての知識を得るための特権的手段であるという想定である。「全き透明性としての可視性のメタファーが、彼の企てにとって決定的なものである」 (Scott 1991: 775)。バスハウスでの経験が彼にとって特別なのは、それまで隠され断片化されていた同性愛者の性がそこで初めて見えるものになったからだった。ここでは、「知識は視覚を通して獲得され、視覚は透明な諸対象から成る世界の直接的な把握である」 (Scott: 775) とみなされているとスコットは指摘する。そして、このような考え方のもとでは、言語は経験の「再生産」や「送信」すなわち「(視覚的、直観的な) 経験を通して獲得された知識の伝達」のための手段としてしか思い描かれていないとスコットは述べる (Scott 1991: 776)。

スコットはさらに「このような種類の伝達は長らく、過去の説明から除外ないし看過されてきた人々の生活を記録する歴史学者たちの任務だった」 (Scott 1991: 776) と指摘する。

スコットによれば、近年の歴史学者たちは、伝統的な歴史学において言及に値しないとみなされてきたマイノリティの証言に注目することによって歴史の視点を多様化しようとしてきた。その際、当事者の経験は——ディレイニーが視覚のメタファーを駆使して描こうとしたような——直接的な「異論の余地のない証拠 (evidence)」として取り扱われてきた。そして、伝統的な歴史学に対する批判は、歴史の「描像 (picture) の拡大、不正確ないし不完全な視覚に由来する見落としの訂正」(Scott 1991: 776) として思い描かれてきた。

しかし、スコットの考えでは、経験は「言説 (discourse)」の実践を通して構築されたさまざまなカテゴリーによってあらかじめ構造化されている。それゆえ、経験は——視覚的经验さえも——あるがままの対象の直接的な把握ではないし、言語もまた、言語の外部で言語とは無関係に成立している経験の単なる伝達ではない。この点を考慮せずに、経験を証拠として、そして経験の記述を記述以前に成立している即自的实在の単なる開示として捉えることは、社会的・歴史的に構築された諸々のカテゴリーを「自然化 (naturalize)」することである、とスコットは批判する (Scott 1991: 777)¹。ここからスコットは、経験に素朴に訴える代わりに、経験を構築する言説の実践と、その実践を導いている「イデオロギー体系」を批判的に分析する必要性を説く。

2. 現象学とイデオロギー

以上のスコットの議論は歴史学を念頭に置いてなされたものだが、彼女の指摘はさまざまな分野で経験に訴える言説の再検討を促した。このような立場から見れば、「生きられた経験」の記述を自称する現象学に対してもまた、実際には経験の名のもとに既存のイデオロギーを無批判に再生産してしまっているのではないか、という疑義が呈されうるだろう。この問題を、フッサールやメルロ＝ポンティに代表される古典的現象学と、フェミニズムの立場から古典的現象学を批判的に継承するフェミニスト現象学という二つの立場それぞれについて検討しておきたい。

まず古典的現象学に対しては、それが男性中心主義的イデオロギーに囚われているという批判がしばしばなされてきた。たとえば、アイリス・マリオン・ヤングは、妊娠する主体を考察した論考の中で、具体的現実に向き合うと称する現象学が、実際には身体を特定の性をもたない普遍的身体として思い描くことで、身体の記述のうちに「男性的バイアス」

1 たとえば、ディレイニーのような言説においては、同性愛は異性愛しか正常な性愛として認めない社会による規制や抑圧の外部にある「欲望」の産物とみなされ、その欲望は社会による規制や抑圧にもかかわらず確固として存在し続けており、その表出が既成の秩序を脅かすような非歴史的で「自然的な力」として思い描かれている、とスコットは指摘する (Scott 1991: 778)。このような考え方は、フーコーが『性の歴史』第一巻で批判した「抑圧仮説」の一種とみなすことができる。

をしばしば混入させてしまっていると指摘している (Young 1985: 25)。また、ジュディス・バトラーは「セクシュアル・イデオロギーと現象学的記述」と題された論考の中で、メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』における性についての記述が——性を脱自然化しようとする彼の試みにもかかわらず——男性が女性を性的対象としてまなざすという異性愛的かつミソジニイ的關係を「正常」な性的関係とみなすという「暗黙の規範的想定」を含んでいると主張している (Butler 1989: 86)。このように、ジェンダー・ニュートラルな立場を装いながら男性的主体や男性的カテゴリーを普遍化しようとする傾向は、伝統的な哲学全般に見られる傾向だが、古典的現象学もまたそれを免れてはいない、とリンダ・フィッシャーは述べている (Fisher 2000: 26)。

フェミニスト現象学は、このような問題を踏まえたうえで、性的に差異化された経験の特殊性を強調することによって、従来の現象学さらには哲学全般に含まれていた男性的バイアスを相対化することを試みてきた。フェミニスト的立場からの経験の記述は、もはや古典的現象学のように経験を一挙に普遍化し、実際には男性的立場の不実な言い換えでしかない中立的立場を僭称したりはしない。代わりにそれは「女性」や「同性愛者」といった特殊な立場から経験を語ろうとする。しかし、このような試みもまたポスト構造主義の立場からは批判の対象となる。スコットの考えでは、ある経験を「男性／女性」「異性愛者／同性愛者」といった特定のカテゴリーと結びつけて語ることは、それ自体がそれらのカテゴリーを構築する言説の実践の一部を成している。それゆえ、この構築の過程そのものを批判的に分析しなければならない。「言説を通して主体を位置づけ、主体の経験を生み出している歴史的過程に注意を向ける必要がある。経験を所有するのは個人ではなく、経験を通して構成された主体なのである」 (Scott 1991: 779)。この点を考慮することなく「女性の経験」や「同性愛者の経験」に訴えることは、スコットに従えば、既存のイデオロギーを批判的に分析する代わりにそれを再生産することだ、ということになる。

3. 現象学的還元とイデオロギー批判

リンダ・マーティン・アルコフは、「経験概念をめぐる現象学、ポスト構造主義、フェミニズム理論」と題された論考の中で、スコットの議論に代表される「経験」概念に対するポスト構造主義的批判を踏まえつつ、そこで要求されているような「イデオロギー批判」の契機を現象学に組み込むことはいかにして可能か、という問題を考察している。

アルコフはまず、経験に訴える言説が既存のイデオロギーを再生産してしまうというスコットの指摘の意義を認めながらも、「「経験を見えるようにする」というプロジェクトがときとして支配的な言説形成を攪乱する効果を発揮したことがあるのは明らかである」と述べ、経験に訴える言説を完全に放棄する必要はないと主張する (Alcoff 2000: 46)。アルコフが挙げるのはデートレイプの例である。

これらの問題が初めて広く議論されるようになった一九七〇年代以前にも、デートや婚姻関係のうちでレイプが生じていたと信じる十分すぎる理由が存在することは明らかである。他方で、言説における変化がそのようなトラウマの経験——少なくともそのいくつか——における変化をもたらしたこともまた明らかである。しかし、経験を言説にあまりにも強く結びつける立場は、デートレイプの言説以前には経験そのものが生じえなかった、あるいは少なくとも、それはわれわれが現在レイプと結びつけているようなトラウマ的後遺症を伴う種類の経験ではなかったと主張するだろう〔…〕。このようにして、デートレイプはフェミニストが生み出したフィクションであり、それが今や若く感受性の強い女性たちに不必要なトラウマを与えるという物質的効果を発揮してしまっているのだ、などと語られることになる。(Alcoff 2000: 46)。

このようにポスト構造主義の考え方を単純化・戯画化した「ポストフェミニズム的」主張は「形而上学的に誤っている」(Alcoff 2000: 47) とアルコフは述べる。スコットが指摘するように、経験が言説によって構築されており、その素朴な受容が既存のイデオロギーの再生産につながってしまうことは確かにある。しかし、アルコフの考えでは、「経験はときに言語を超過する。つまり、経験は分節化されていない (inarticulate) こともある。フェミニズムはセクシズムをでっち上げたわけではない。そうではなく、古い経験を記述し、理解するための新しい言語を提供したのである」(Alcoff 2000: 47)。

そのうえで、アルコフはこのような「分節化されていない」経験の様相や身分を考えるにあたって現象学が有効な手段を提供しようと主張する。しかしながら、フッサールは『イデー』第一巻第一九節で、「事象そのもの」への還帰という現象学の企てを、「あらゆる理性的主張の究極の正当性の源泉」としての「原的に与える直観」への還帰として説明し、この直観を「直接的な「見ること (Sehen)」』と言い換えていた (Husserl 1976: 42-43)。一見すると、フッサールのこうした立場は、スコットが批判する経験を「異論の余地のない証拠」とみなす立場の典型例であるようにも思われる。しかし、アルコフの考えではこのように判断するのは早計である。

〔…〕知覚の直接性への注目にもかかわらず、フッサールの現象学は意識が会うものの自然性を、異議申し立てなしには受け入れない。超越論的現象学的還元の目的の一つは、私が知覚しているものの自然的存在を宙吊りにし、世界との馴染み深さから距離を取り、世界を現実的 (actual) なものの領域から現象的 (phenomenal) なもの——すなわち、その妥当性がいまだ決定されていないもの——の領域へと変貌させることである。このように、たとえフッサールが認識論的基礎づけというデカルト的プロジェクトに傾倒しているとしても、〔フッサールにとって〕経験は、論理実証主義

者たちにとってそうであるような明晰な所与ではなく、明確化と反省を必要とする諸要素の複合体なのである。(Alcoff 2000: 48)

われわれがさしあたり大抵身を置いている「自然的態度」においては、われわれは経験の中で出会われるさまざまな事象をわれわれ自身の意識から切り離された即自存在とみなしている。しかし、超越論的還元を遂行することで、われわれはそれらの事象を意識の志向性の働きによって構成されたものとみなし、意識の志向的構造を記述する超越論的態度へと移行する——周知のように、これが現象学的探求の大まかな筋書きである。アルコフはここで、そのような移行の作業を、自然で自明な所与とみなされている事象を（広い意味で）構築された事象として捉え直し、その妥当性を批判的に吟味するという点で、スコットが要求するような「イデオロギー批判」の作業を含みうるものとして捉えている。

ただし、アルコフの見るところでは「フッサールの認識論は、確実性を打ち立てるという目標にあまりにも強く結びつけられている。あたかも、還元を通して疑いえない真理という堅固な基礎を打ち立てることができるかのようである。そのうえ、超越論的自我という彼の概念は重要な点で脱身体的な (disembodied) ものにとどまっている」(Alcoff 2000: 48)。超越論的自我を「脱身体的な」もの、すなわち、ジェンダーやセクシュアリティを含むさまざまな内世界的規定を免れたものとみなす立場は、すでに見たような、中立的立場を装いながら男性的主体を普遍化する試みの一種として批判されてきた。それゆえ、アルコフはメルロ＝ポンティを援用しながら「われわれの存在は世界内存在であり、世界から離れたものや世界を超えたものではない」「主観性をその生きられた身体経験を離れて理論化することはできない」と述べ、脱身体的な超越論的自我という概念を斥ける。そして、経験は脱身体的な意識の作用によってではなく「世界の中にある意識の受肉した行動 (embodied actions) を通して」形成されるのであり、したがって経験も経験の主体も「文化と歴史の外部にあるわけではない」と主張する (Alcoff 2000: 49-50)²。

アリア・アル＝サジは、前述のアルコフの議論を踏まえながら、古典的現象学とフェミニスト現象学が現象学的還元をそれぞれどのように理解しているかを整理している。アル＝サジはまず、還元の最も一般的な定式を次のように規定する。

2 ただし、超越論的自我の脱身体性をどのような意味で理解するかは、より繊細な検討を要する問題である。たとえばダン・ザハヴィは、超越論的自我は内世界的自我から切り離されているわけではないが、両者の間には確かに区別が存在する、というフッサールの主張を擁護しながら、「もし超越論的自我がその構成の産物に完全に吸収されてしまうとしたら、そのときいかなる種類の超越論的自己反省も […] 不可能になってしまうだろう」(Zahavi 2001: 114) と述べている。このような擁護は後述するオクサラのミニマルな還元解釈と必ずしも齟齬するものではないように思われるが、この点の詳細な検討は別稿に委ねたい。

現象学的還元がわれわれに見、問いかけることを可能にするものとは、経験における自然化する傾向（naturalizing tendencies）である。現象学的還元が明らかにするのは、経験を織り上げている意味付与（meaning-making）の糸である。（Al-Saji 2017: 145）

古典的現象学においては、「この種の「還元」を実行することは、意味付与の源泉としての——意味が存在するための可能性の条件としての——意識の構成的役割を開示することである。意識——あるいは主観性——は、意味が現れるための可能性の条件を形成しているがゆえに、「超越論的主観性」として開示される」（Al-Saji 2017: 145）。しかしながら、アル＝サジに従えば、「還元は何を括弧に入れるのか、どのような自然化する傾向を問いに付すのか、したがって何を開示しうるのか」という問題について、フェミニスト現象学は古典的現象学とは異なる見解をもっている（Al-Saji 2017: 146）。

「Xの現象学」を与えるという言い方は、Xを経験する、あるいはXであるとはどういうことなのか（what it is like）を一人称視点で記述することを意味するために粗雑に用いられることがあるが、それは方法としての現象学がなさねばならない事柄のすべてではない。現象学は経験を（部分的に）明示化することと、経験を構造化し、経験の差異を生み出しているものを暴露することを両方とも行う。現象学は経験のうちで間接的かつ側面的にしか与えられていないもの——それに従って意味が現れる見えない規範——を身ぶりで指し示す。そのような規範性——たとえば知覚の規範性——は、歴史的に制度化され、社会的に状況づけられているが、規範としては忘却され、その働きは見えないままにとどまっている。（Al-Saji 2017: 149）

ここで述べられているように、フェミニスト現象学が目指すのは、単に経験の様相を記述することではない。さらに、古典的現象学のように経験の成立条件を超越論的主観性の普遍的構造として開示することでもない。そうではなく、フェミニスト現象学は、経験が一定の社会的・歴史的「規範」によって成立している——しかしそれらの規範は「規範としては忘却され、その働きは見えないままにとどまっている」——という前提のもとで、そのような暗黙の規範を開示し、批判的に再検討することを目指す。現象学の任務をこのように再定義することによって、フェミニスト現象学は「現象学的還元の射程を、経験における社会的抑圧の自然化にまで〔…〕拡張する」（Al-Saji 2017: 150）ことを目指すのである。

アル＝サジは、このような企ては、実際には古典的現象学を単に「拡張する」ことではない、つまり、古典的現象学の研究対象に社会的・歴史的規範という新たな対象を一つ加えることが問題なのではない、とも述べる。アル＝サジの考えでは、このような企ては、

経験において自明視されているものの明示化という現象学の最も基本的な理念を「徹底化する」ことであり、古典的現象学においてまだなお自明視されていたものを明示化することで古典的現象学そのものの地盤を問いに付し、現象学の「改訂的」ないし「批判的」な「再編」を促すことである (Al-Saji 2017: 143; 150)。

4. 現象学と系譜学

以上のように理解されたフェミニスト現象学はポスト構造主義的フェミニズムとどのような関係を結びうるだろうか。ヨハンナ・オクサラは、現象学的還元という方法のうちにイデオロギー批判の契機を組み込もうとする近年のフェミニスト現象学の動向を踏まえながら、超越論哲学をカント的な「認識の普遍的構造の探究」ではなく「現実についてのわれわれの自明視された見方としての自然的実在論を問題化する持続的な試み」として理解する。そのうえで、現象学とポスト構造主義的フェミニズムの着想源の一つであるフーコーの系譜学とともにそのような意味における「超越論哲学」の一種として解釈することで、両者を架橋することを試みている (Oksala 2016: 4-5)。

オクサラはまず、現象学的還元（正確にはその手続きの一部である「括弧入れ」）を「経験の構成条件を研究するために経験から批判的な距離を取る能力」という「最低限の、しかし本質的な意味」で理解することを提案する (Oksala 2016: 7)。そのうえで、オクサラはこのような仕方理解された還元を、フーコーの「問題化 (problématisation)」という概念と結びつける。

フーコーのようなポスト構造主義者は、〔括弧入れという〕そのようなステップを拒否することで、あらゆる形態の超越論哲学を批判したとしばしば言われているが、詳しく検討すればこのような見方はもはや正しいとはみなせない。重要なのは、フーコーが問題化という概念を導入していることである。彼はそれを、行動、実践、活動の特定の諸形態が、政治化の、再記述の、さらに究極的には変化の可能的対象として現れる仕方を指すものだと説明している。 (Oksala 2016: 7)

オクサラ自身は明示していないが、フーコーにおいて問題化という概念は二つの意味で用いられている (cf. 米虫 2006)。第一の主要な用法においては、問題化は「ある事柄を真と偽のゲームのうちに組み入れ、思考（道徳的反省という形であれ、科学的認識という形であれ、政治的分析という形であれ）にとっての対象として構成する言説的ないし非言説的実践の総体」 (Foucault 2001: 1489) として定義される。この意味における問題化を通して、狂気、非行、性といったさまざまな事柄をめぐる新しい問題系が組織され、それらが学問的研究の主題となり、学問的研究と連動して、新しい問題系に対応するための権力

関係もまた再編成される。そのようにして形成された知と権力の新しい布置の中で、われわれの主体化の方法もまた変容を蒙る。この点で、問題化という概念は、知の問題から出発して権力の分析を経て最終的に倫理の考察へと至るフーコーの研究主題の変遷をとりまとめ、「フーコー哲学の体系的な一貫性を最終的に支える」役割を果たしていると米虫は指摘している（米虫 2006: 18）。

それに対して、第二のより目立たない用法においては、問題化は、すでに確立され、われわれの思考を支配している問題化の形式が歴史的に形成されてきた過程を明らかにすることによって、別の仕方でも思考する可能性を示すことという意味で用いられる。この第二の意味における問題化は、いわば第一の意味における問題化そのものの問題化、すなわち問題化の問題化である。たとえばフーコーが「なすべき仕事とは、問題化の仕事、それも絶えざる再問題化（reproblématisation）の仕事なのだと、私は信じています」と述べるとき、彼はこの第二の意味で問題化という語を用いている（Foucault 2001: 1431）。フーコーが取り組んできた仕事、すなわち「今やわれわれにとって慣れ親しんだものであり、われわれには自明に思われ、われわれの知覚、態度、行動と一体になっている思考の体系を、その強制力において、しかしまたその歴史的形成的偶然性において取り出そうとする」（Foucault 2001: 1457）という仕事は、まさしくこのような「絶えざる再問題化」の試みとして理解できる。

つまり、第一の意味における問題化とは、言説的および非言説的な実践を通して、われわれの経験の対象および主体が社会的・歴史的に構築される過程のことであり、第二の意味における問題化すなわち「再問題化」とは、そのような構築の過程を開示し、その妥当性を批判的に検討する作業のことであると言える。オクサラが「行動、実践、活動の特定の諸形態が、政治化の、再記述の、さらに究極的には変化の可能的対象として現れる仕方」と呼んで現象学的還元と結びつけているのは、厳密に言えば後者の意味における問題化だと考えられる。つまり、オクサラに従えば、現象学的還元はフーコーの問題化に比されうる作業、すなわち超越論的主観性の普遍的構造の探究へと移行するための操作ではなく、すでに確立され、自明であるかのようにわれわれに思われている経験を根本的に偶然的で変更可能なものとして捉え直す作業だということになる。このように理解することで、「超越論哲学」としての現象学をそのような契機を欠いた通常の経験的研究から区別するとともに、社会の変革という政治的目標と結びついた営みとして捉え直すことが可能になる。

5. 完全な還元の不可能性

以上見てきた現象学的還元のフェミニスト現象学的解釈は、フェミニスト現象学が始まった当初から明確に定式化されていたわけではない。たとえば、フェミニスト現象学の古典とみなされているヤングの論考「女の子のように投げる」の中には、現象学の中心的

方法であるはずの還元についての立ち入った言及は見られない。現象学的還元の中にイデオロギー批判の契機を認めるというフェミニスト現象学独自の還元解釈は、二〇〇〇年代以降、ポスト構造主義による経験概念に対する批判に現象学が応答する中で徐々に練り上げられてきたと見るのが適切であるように思われる。

このように還元という概念をフェミニスト現象学に（再）導入することで、経験をめぐる議論にどのような変化がもたらされたのか。端的に言えば、経験をいわゆる一人称的パースペクティブから記述しさえすればそれが必ずイデオロギー批判になるわけではないということが広く認められるようになったということであり、さらにまた、そのことを踏まえて、ある経験の記述がイデオロギーの単なる再生産なのか、それともイデオロギー批判なのかを絶えず問う必要性が新たに生じてきたということである。

しかし、再生産か批判かというこの問いを単純な二者択一として理解してはならないだろう。われわれはここで、「還元の最も偉大な教訓とは完全な還元が不可能だということである」(Merleau-Ponty 2004: 14) というメルロ＝ポンティの言葉を想起する必要がある。われわれは既存のイデオロギーの外部という超越的立場に身を置くことは決してできない。イデオロギー批判の試みは常に、既存のイデオロギーの内部で、それを支える既存の言説との独特の緊張関係のうちでなされる。それゆえ、たとえば男性中心主義的イデオロギーを批判するためになされた「女性の経験」の記述が、実際には「中産階級の白人の、そして大抵は異性愛者の女性の経験」でしかなく、そこに属さない人々を排除しているという問題がかつて指摘されたように (e. g. Kruks 2001: 132)、ある面ではイデオロギー批判となっている経験の記述が別の面ではイデオロギーを再生産していることがしばしばある。したがって、より正確に言うならば、問われるべきは経験の記述がイデオロギー批判か否かということではなく、それがどの程度までイデオロギー批判の役割を果たしているか、ということであろう。

さらに言えば、還元という概念を導入したからといって、それによって上記の問いに答えるための決定的指標が得られるわけでもない。というのも、ここで言われている還元とは、それを実行しさえすれば記述が決定的かつ不可逆的にイデオロギー批判となるような特定の行為——その有無を特定することで、ある製造物が検品済みであると述べるのと同じような意味である記述が還元済みであると述べることを可能にするような行為——ではないからである。還元とは、既存のイデオロギーから批判的な距離を置こうとする継続的かつ多様な努力に対して与えられた抽象的な呼称にすぎない。したがって、ある記述が批判的か否かは、その記述がなされた特定の状況のうちで、その記述がどのような効果を発揮しているかをそのつど検討して評価することしかできないだろうし、記述そのものが多義性を免れえない以上、その評価も決して確定的なものにはなりえないだろう。それどころか、そもそもここで言う「評価」なるものも特定の立場からなされるわけだから、記述

を解釈するという行為自体がイデオロギーの再生産ないし批判の一契機であることに留意しなければならない。

しかし、このようなさまざまな留保を必要とするにもかかわらず、フェミニスト現象学に還元という概念を（再）導入する試みにはやはり一定の意義があると思われる。というのも、この議論によって、経験の記述を通してイデオロギー批判を企てるというフェミニスト現象学独自の課題——素朴な経験論ともポスト構造主義とも異なる課題——が明確化されるからである。この展望から出発して、われわれは改めて「生きられた経験」すなわちイデオロギー批判の契機となる経験とは何か、それを記述するということはいかなる行為なのか、といった問題を考察する必要があるだろう。これらの考察は今後の課題としたい。

参考文献

- Alcoff, L. M. (2000) "Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience," L. Fisher & L. Embree (eds.), *Feminist Phenomenology*, Kluwer, pp. 39-56.
- Al-Saji, A. (2017) "Feminist Phenomenology," A. Garry, Serene J. Khader, & A. Stone (eds.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, Routledge, pp. 143-154.
- Butler, J. (1989) "Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*," J. Allen & I. M. Young (eds.), *Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Indiana University Press, pp. 85-100.
- Delany, S. (1989) *The Motion of Light in Water: Sex and Science Fiction Writing in the East Village, 1957-1965*, Plume.
- Fisher, L. (2000) "Phenomenology and Feminism: Perspectives on their Relation," L. Fisher & L. Embree (eds.), *Feminist Phenomenology*, Kluwer, pp. 17-38.
- Foucault, M. (2001) *Dits et écrits*, tome. II, Gallimard.
- Husserl, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, K. Schuhmann (hrsg.), Martinus Nijhoff.
- Kruks, S. (2001) *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Cornell University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2004) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, coll. « Tel ».
- Oksala, J. (2016) *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*, Northwestern University Press.
- Redstockings (1970) "The Manifesto of the Redstockings," in Shulamith Firestone & Anne Koedt (eds.), *Notes from the Second Year*, Radical Feminism.
- Scott, J. W. (1991) "The Evidence of Experience," *Critical Inquiry*, 17 (4), The University of Chicago Press, pp. 773-797.
- Young, I. M. (1985) "Pregnant Subjectivity and the Limits of Existential Phenomenology," D. Ihde & H. J. Silverman (eds.), *Descriptions*, State University of New York Press, pp. 25-34.
- (2005) *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, Oxford University Press.

Zahavi, D. (2001) *Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, E. A. Behnke (tr.), Ohio University Press.

米虫正巳 (2006) 「経験・装置・問題化」, 『人文論究』, 第56号, 1-22頁.

(佐野 泰之・さの やすゆき・高知大学)

他者のナラティブ的理解について

—シミュレーションとの対比を手がかりにして—

On Narrative Understanding of Others: Taking the contrast with simulation as a cue

田中 奏タ (Kanata TANAKA)

Abstract

In recent years, the interest in phenomenological research on the perception of others' mental states has increased. This research is grounded in the "theory of mind" controversy, which primarily developed in the fields of cognitive science and philosophy of mind since the latter half of the 20th century. The controversy basically evolved in the form of opposition between "theory-theory" and "simulation theory." Despite the proposal of updated versions of each theory and hybrids of both, no position has been able to persuade the other, resulting in a stalemate in the debate. Thereby, the "interaction theory" and the "narrative theory," both based on arguments from the phenomenological tradition, have been attracting attention in recent years. This study focuses specifically on the narrative theory and aims to address the criticisms of it by simulation theory. Through this, we intend to clarify the significance of narrative theory in contributing to the discussion of other cognition.

To achieve this objective, this paper will proceed as follows. First, we will review the theory of mind controversy standardly understood as an opposition between theory-theory and simulation theory, and the phenomenological theories of other cognition proposed as an alternative to these theories. Second, we will review the criticisms made by simulation theorist K. Stueber against the narrative theory and clarify his argumentative points. Next, we will examine the defense of the narrative theory offered by phenomenologists and then identify new issues that emerge. Finally, drawing on Merleau-Ponty's description of the "dialogue" situation as a clue to resolving these new problematic points, we will attempt to defend the narrative theory once again from the standpoint of this study.

はじめに

近年、他者の心的状態の認知に関する現象学的研究が活発に行われている。その背景をなすのは、20世紀後半以降、主に認知科学や心の哲学の分野で展開されてきた、いわゆる「心の理論 (theory of mind)」論争である。この論争は「理論説 (theory-theory)」と「シミュレーション説 (simulation theory)」という二つの対立説を軸に展開されてきた。これらの説によれば、我々は他者の心的状態を、推論やシミュレーションという操作を介した間接的な仕方理解している。しかしこの論争では、それぞれの説のアップデート版や両者のハイブリッド説が提案されてきたものの、いずれの立場も他の立場を説得するには至らず一種の膠着状態が生じている。このような状況で近年注目を集めているのが、現象学的伝統の議論に基づいた「相互作用説 (interaction theory)」と「ナラティブ説 (narrative theory)」である。特に、ナラティブ説は、我々の他者認知において背景知識や文脈が果

たす重要な役割に光を当て、その多面性や豊かさを説明可能にすることにより、従来の理論説やシミュレーション説に欠けていた新たな観点をもたらす理論として期待されている。

本稿では、このナラティヴ説に焦点を当て、特にこの立場に対するシミュレーション説からの批判に応答することを目指す。ナラティヴ説は、D・D・ハットやS・ギャラガー、D・ザハヴィが支持する説であり、他者認知において「ナラティヴ」が果たす役割を強調している¹。ここでのナラティヴは、文字通り「物語」を指すとともに、我々が生きている世界の「状況」や「背景」も広い意味での物語として理解されている。ナラティヴ説によれば、我々は他者の心的状態をその都度ある一定のナラティヴに他者の行為を置き入れるという仕方理解しているのである。しかし、このようなナラティヴ説に対しては、従来の他者認知理論、特にシミュレーション説から批判が寄せられている。その批判によれば、ナラティヴ説がいう他者の「ナラティヴ的理解 (narrative understanding)」(Gallagher & Hutto 2007: 33) は、あくまでもシミュレーションの一種に過ぎず、この説の主張は新規性に乏しい。だが筆者の見るところ、このようなシミュレーション説からの批判は「ナラティヴ的理解」についての不十分な評価から生じている。本稿では、ナラティヴ的理解について、従来のナラティヴ説支持者が与えてきたよりも積極的な規定を与え、上記の批判における評価の不十分さを明確化することで問題の批判に対してナラティヴ説の擁護を試みる。これによって、ナラティヴ説の主張は、我々の他者認知の特定の場面に関する説明では優位性を持つことも明らかになるだろう。

以上の目的を果たすために本稿は、次のように議論を進める。まず、従来の標準的な議論である心の理論論争とその代替案として提唱された現象学的他者認知論を概観する (1)。次に、ナラティヴ説に対してシミュレーション説支持者であるK・R・スチューバーが行った批判を確認し、その論点を明確化する (2)。さらに、現象学者から提示されているナラティヴ説の擁護を検討し、その上で明らかになる新たな問題点を提起する (3)。最後に、この新たな問題点を解決するためにM・メルロ＝ポンティが記述している「対話」という事態を手がかりにしつつ、本稿の立場から改めてナラティヴ説の擁護を試みる (4)。

1. 心の理論論争と現象学的他者認知論

本節では、従来の心の理論論争での二つの説と、これらの説の代替案として提唱されている現象学的他者認知論を概観する。心の理論論争は、D・プレマックとG・ウッドラフ

1 ナラティヴ説の基本的な枠組は、P・リクールやJ・S・ブルーナーから影響を受けたハットが「ナラティヴ実践仮説 (narrative practice hypothesis)」として提唱している (Hutto 2008)。ナラティヴ実践仮説によれば、我々の心の理論は、幼児期の物語理解の経験によって習得される。

がチンパンジーを対象に行った研究を起源としている (cf. Premack & Woodruff 1978)。この研究は、チンパンジーに「鍵のかかった檻からの脱出を試みている人」や「プラグが抜けた蓄音機で音楽を聞こうとしている人」という問題に直面している状況の映像を見せ、その問題を解決する場面を写真で選択させるというものであり、この課題にチンパンジーはほぼ正しく答えることができた。この結果からプレマックらは、チンパンジーが映像で生じている問題の構造を正しく理解してその人の意図を推論している可能性があると考え、他者の信念や意図を理解する能力を「心の理論」と名づけた。さらに、この心の理論の問題は、人間の発達研究でも展開された。特に有名なのは、H・ヴィマーとJ・パーナーが提示した「誤信念課題 (false-belief tests)」である (cf. Wimmer & Perner 1983)。この課題では、まずマキシという男の子が主人公となる物語を子どもに聞かせる。「マキシは、母親の買い物袋を開ける手伝いをしている。マキシは後で戻ってきたときに食べられるようにチョコレートを〈緑の棚〉に入れる。マキシは遊びに出かけ、母親はチョコレートを〈緑の棚〉から〈青の棚〉に移動させる。その後、母親はその場から離れ、マキシが戻ってくる」。以上の場面を子どもに提示し、「マキシはチョコレートがどこにあると思っているだろうか」と問う (答えは「緑の棚」である)。この課題に、大抵の4歳児は正解できるのに対して、多くの3歳児では不正解となる。このように、誤信念課題は、我々が心の理論を発達上のどの段階で獲得するのかという問いに一定の回答を与える結果を提供している²。

さて、以上の諸研究を経て「心の理論を持つという事態をどう理解するべきか」という問いが生じた。この問いに対する答えの方針には、「理論説」と「シミュレーション説」がある。理論説によれば、我々は、他者の心的状態を理論的知識の活用によって認識している。すなわち、我々は、他者の心に関するある種の命題知を活用し、理論的推論を行うことで他者の心的状態を認識している。それに対して、シミュレーション説によれば、我々は、他者の心的状態を理論説が主張するような理論的推論ではなく、自己が他者と同じ状況に置かれたときにいかなる心的状態を持ち、行為するのかを想像的にシミュレーションすることで認識している。心の理論論争は、これら二つの説の間で行われてきた。

この論争に対して、近年、ギャラガーやザハヴィを中心とした現象学者から代替案が提唱されている。それによれば、従来の二つの説は、他者の心的状態が間接的にしか認識しえないという前提の上に立っている。しかし、我々の日常的な他者経験の場面を考えると、他者の表情やふるまいから直接的に心的状態を認識しているような状況があること

2 この研究的方法的な枠組みは、後にバロン＝コーエンの「サリー＝アン課題」などにも援用され、自閉症における心の理論の発達心理学的研究に影響を与えている (cf. 村上 2008)。本稿の課題もこのような研究と密接に関連し、それ自体で取り組むべき重要な問題ではあるが、本稿の目的に照らして後の課題とする。

がわかる。例えば、我々は他者の悲しむ顔を知覚したときには、他者の「悲しみ」をその表情から直接理解している。このとき、明示的な推論やシミュレーションを行っているとは考えにくい。ここから、我々が日常的に行っている他者の心的状態の理解は、理論説やシミュレーション説が主張するような意識的操作によって間接的に行われているのではなく、暗黙的な仕方で行われている可能性が示唆されたのである³。

また、誤信念課題を手がかりとした他者認知研究に関しても、現象学者は疑念を提起している。すでに述べたように、誤信念課題によれば、我々が他者の心的状態を理解することができるのは4歳以降ということになる。だが、現象学者は、C・トレヴァーセンの研究を手がかりにして、4歳以前の幼児も他者の心的状態を認識している可能性を提示している⁴。例えば、新生児が親の顔やふるまいの真似をする「新生児模倣」は、自己と他者の差異を理解しているだけでなく、他者が自己と同種であることに依存した反応であり、乳幼児が人間の顔やふるまいとそうではないものを区別できていることを示す証左である (Gallagher & Zahavi 2021: 217; cf. Trevarthen 1979)。さらに新生児模倣に関しては、新生児が顔の書かれた物体や写真に対して選好的に反応するという実験結果も報告されている (cf. Johnson et al. 1991)。

以上の実証的な事実を手がかりにして、ギャラガーは「相互作用説」を提唱している (cf. Gallagher 2020)。相互作用説は、我々の他者認知を「二人称の関係」を中心的なモデルとして説明している。すなわち、我々は、他者（あるいは私）の行為が相互に一定の行為や応答を動機づけるような「行為の当事者同士」で結ばれる関係性の中で相手を理解している。例えば、「他者が私の後ろを指差す」という場面では、私は他者の行為に呼応して背後に振り向く。この時「他者が指差す」という行為は、私の行為を動機づけるものであり、私は他者の行為の意図を暗黙的に理解しているからこそ「振り向く」ことができる。ギャラガーによれば、我々は「多くの場合、何らかのコミュニケーション行為やプロジェ

3 この点に関しては、理論説やシミュレーション説を擁護するために、暗黙的な推論やシミュレーションを提唱する議論もある (cf. Spaulding 2010)。それによれば、理論説やシミュレーション説が主張する推論やシミュレーションは、脳神経科学の成果を証左として、両者を明示的ではないサブパーソナルな暗黙的操作であると考えることができれば現象学者の批判は回避できる。しかし、このような応答にもなお疑念は残り続けるように思われる。なぜなら、例えば、推論やシミュレーションが実際に暗黙的なものであるならば、それらの操作は時間的成約を受けない瞬間的なものであることになるが、そのようなものが依然として推論やシミュレーションという操作として規定できるのか、という疑念が残り続けるからである (cf. 信原 2014; Gallagher 2005)。

4 トレヴァーセンは、この4歳以前の他者認知能力を「一次的間主観性 (primary intersubjectivity)」と「二次の間主観性 (secondary intersubjectivity)」という概念で説明している。それによれば、本文でふれている「新生児模倣」は、一次的間主観性の段階であり、この一次的間主観性を獲得した幼児は、他者の身体的動作を目的志向的な意図的な運動として見たり、他者を行為者として知覚することができるようになる (cf. Gallagher & Zahavi 2021; Trevarthen 1979)。

クト、あらかじめ定義された関係の中で他者と相互作用しており、我々と相互作用する可能性があるものとして他者を扱っている」(Gallagher 2020: 100)。つまり、我々の日常的な認知の場面では、このような二人称的關係での相互的な行為において暗黙的に他者を理解しており、これが最も原初的な他者認知であると考えることができる。そして、ギャラガーによれば、この相互作用説に対して、理論説やシミュレーション説での認知は「三人称的關係」での他者認知である。すなわち、三人称的關係とは、「行為の傍観者や観察者」として他者に関わるような関係であり、推論やシミュレーションでは一方の主体と他方の主体の行為の間に相互の直接的な影響はない (Gallagher 2020: 100; cf. Gallagher 2005: 218-219)。

また、ギャラガーは、以上の二人称的關係での他者認知を「評価的理解 (evaluative understanding)」という概念で特徴づけている (Gallagher 2005: 213; cf. 宮原 2012: 206)。先ほどの「他者が私の後ろを指差す」場合では、私は他者の行為(背後を指差す)を知覚して、何らの言語的なやり取りを介さずに即座に適切な応答(背後に振り向く)ができる。この相互作用がスムーズに行われている限りにおいて成立している前言語的(前意識的)な他者認知が評価的理解である。すなわち、我々は、相手の行為に適切に応答できている限りにおいて、他者の行為を私の行為を動機づける価値を持ったものとして理解できているのである。

だが、この相互作用説には「より複雑な他者認知をいかにして説明するのか」という新たな課題が生じる。すでに見てきたように、相互作用説は、幼児の発達プロセスを手がかりにして、原初的な他者認知能力の説明には成功しているように思われる。しかし、評価的理解の説明でも確認したように、それはあくまでも他者との相互作用がうまくいっている場合に限られる。つまり、相互作用によって直接的に他者を理解できない複雑な他者認知の場合では、やはり知的な推論やシミュレーションを主張する理論説やシミュレーション説での説明が優勢であり、相互作用説はあくまでもそれらを支える基礎的能力の説明以上のものを提供できないのではないかという問題が生じるのである。

この問題を解決するために提唱されたのがナラティヴ説である。ナラティヴ説の導入の必要性についてギャラガーとザハヴィは、次のように述べている。

我々は、ある人が別のある人が知らない何かを知っているかもしれないことや他者が我々とは全く異なることを考えるかもしれないことを理解するようになる。我々がこうした状況で他者を理解し、そのような実践に参加するためには、基本的知覚や感情、そして身体化された相互作用以上の何かが必要になる (Gallagher & Zahavi 2021: 222-223、強調は引用者による)。

ここでは、私と他者という一対一での二人称的關係や、単に行為からは直接的に理解し得ない複雑な他者認知を説明するためには、相互作用（相互行為）以上の「何らかの説明」が必要であることが強調されている。そして、この説明を可能にするものがナラティヴ説である。ナラティヴ説によれば、より複雑な他者認知は「文化的規範や特定の人の歴史や価値観の特殊性という観点から、その〔行為が置かれた〕文脈を理解する」ことで可能となり、それは「より広いナラティヴという観点から見ると意味が捉えられるようになる」ことを意味している（Gallagher 2020: 167）。すなわち、ナラティヴ説の主張にしたがうと、我々が単に行為からは直接的に理解し得ない複雑な他者認知を行うときには、他者の歴史性や背景というより大きなナラティヴの枠組みを手がかりにすることが有効である。このナラティヴ的理解は、幼児期から様々なナラティヴ（童話やアニメなど）にふれ、それを実践的に学ぶことで可能となり、このような理解の形式は発達が進んだ成人後の他者認知でも中心的な役割を果たしている（cf. Hutto & Jurgens 2019）。そして、ギャラガーによると、このナラティヴ説の登場によって、我々の他者理解は、それが複雑なものであっても、理論説やシミュレーション説が主張するような単に「状況から隔てられた〈心的状態〉を把握することではなく、むしろ丸ごと状況に位置づけられた存在としての他者の態度や応答の把握」であることが明らかになる（Gallagher & Zahavi 2021: 223）。

ここでナラティヴ説の基本的発想を確認しておこう。ナラティヴ説によれば、我々は複雑な他者認知の場合に認知対象の文脈や状況理解を前提にして相手を理解している。すなわち、我々はある他者の心的状態を理解する際に、その人が置かれている文脈や状況、自分との関係性を踏まえた認知（＝ナラティヴ的理解）を行っている。また、このような前提理解は、理論説やシミュレーション説が主張する推論やシミュレーションの前提にもなっていると考えることができる⁵。なぜなら、一方的な推論やシミュレーションであっても、相手の状況や文脈を無視して行うことはできず、むしろ、それらはナラティヴ的理解を前提していると考えられるからである。

5 このナラティヴ説の基本的発想を踏まえて、ギャラガーとハットは、ナラティヴ説の中心的方法であるナラティヴ的理解が可能であるならば、理論説やシミュレーション説が提示している「心理学的な（mentalizing）推論やシミュレーションを行う能力」は必要なく、ナラティヴ的理解はそれらの操作に置換可能であると主張している（Gallagher & Hutto 2007: 34）。しかし、本稿の立場ではこの主張はやや過剰であると考えられる。なぜなら、いかにナラティヴ説の主張が妥当なものであったとしても、依然として推論やシミュレーションが有効な場面が残ることもたしかであり、これらの操作を完全に排棄することはできないように思われるからである。よって本稿で試みるのは、ナラティヴ説の基本的発想の擁護であり、ギャラガーらの主張をそのままの形で擁護するわけではないことをここで強調しておきたい。

2. ナラティブ説に対するシミュレーション説の批判

前節では、心の理論の獲得を中心とした従来の他者認知理論とその代替案として提唱された相互作用説とナラティブ説について確認した。それによれば、従来の二つの説（理論説とシミュレーション説）では、心の理論という能力を手がかりとした他者認知が中心的な問題として扱われているのに対して、相互作用説では、相互作用による直接的な他者認知の可能性が示され、従来の議論へのアンチテーゼが提示された。そして、相互作用説では扱いきれない複雑な他者認知を説明するためにナラティブ説が提唱された。

スチューバーは、現象学的他者認知論、特にナラティブ説に対して、シミュレーション説の立場から批判している。本節では、この批判を検討するが、その前にシミュレーション説が主張しているシミュレーションの基本的な働きについて整理しておこう。スチューバーが依拠しているA・I・ゴールドマンの規定によれば、シミュレーションを介した他者認知は、以下の三つのプロセスを経て実行される（Goldman 2005: 80-81）。

- (1) 「心的状態を」帰属させる者は、対象者の心的状態に一致したフリ状態（pretend state）を自己自身の中に形成する。換言すると、帰属させる者は、対象者の心の靴の中に自己自身を置いてみる。
- (2) (1) で得られた初期のフリ状態を、帰属させる者自身の何らかの心のメカニズムに入力し、そのメカニズムによってフリ状態に操作が加わり、一つのあるいはそれ以上の新たな状態が形成される。
- (3) (2) で出力された新たな状態を対象者に帰属させる。

スチューバーによるシミュレーションの説明も基本的には、以上のゴールドマンの規定に沿ったものであり、スチューバーは(1)を「マッチング段階（matching phase）」、(2)を「シミュレーション段階（simulation phase）」、(3)を「帰属段階（attribution phase）」と呼んでいる（Stueber 2012: 57）。ただし、(2)に関してスチューバーは、他の行為者の認知という側面をより強調するために、シミュレーションを「他者のパースペクティブから可能な行為を考え、熟慮し、その理由を受け入れる」明示的な操作として規定し、それを自己が他者と同じ立場に立っている時にどうするのかを推論する能力として「再現共感（reenactive empathy）」とも呼んでいる（Stueber 2012: 57, 59）。

さて、スチューバーによれば、ナラティブ説が主張するような他者認知は、再現共感によって説明可能である。すなわち、ナラティブ説が主張するように、我々がナラティブにふれ、時間的な流れの中で人の行為の理由や相互作用の仕方を知識として習得することで他者の行為をある文脈の中で理解できるとしても、それは「他者が置かれている状況を想像し、その思考プロセスを自己の頭の中で再現する」ことをその理解プロセスの中に組

み込んでおり、この仮説が成り立つためにはある種のシミュレーションが前提されている (Stueber 2012: 59-60)。それゆえ、スチューバーは、ナラティブ説が理論説の代替案になることには同意するが、シミュレーション説の代替案にはならないと主張する。スチューバーの見方では、この仮説が主張している他者理解は「あなたの視点から可能な行為の理由を考え、検討し、受け入れる」という仕方でシミュレーション（再現的共感）をしているようにしか思われないのである (Stueber 2012: 57)。この批判をさらに敷衍すると、シミュレーションに換わるものとして提唱されたナラティブ的理解も結局のところシミュレーションの一種であり、ナラティブ説は、それがシミュレーションとは異なるという証拠を提出できていない。本稿の残りの部分では、この疑念への応答を試みる。

3. ナラティブ説の擁護と新たな問題

本節では、シミュレーション説に依拠したスチューバーのナラティブ説への批判に対するギャラガーとハットの応答を検討する。ギャラガーとハットは、シミュレーション説に対して、以下の二つの疑念を提起してナラティブ説を擁護している。

第一に、シミュレーション説は「多様性問題 (diversity problem)」と呼ばれる問題に直面する (Gallagher 2012a: 64)。スチューバーによれば、「私が他者の立場について何かを述べることができるのは、自己が相手の立場に立って何かを言えるということが理解できる場合のみである」 (Stueber 2012: 60)。この考えにしたがうと、我々は、特定の状況で他者が何を考えているのかを理解するために、自己経験を資源にして、その心の中で生じているように思われることを他者に投影していることになる。しかし、ギャラガーは、私が理解の対象とする他者の「行為や信念、経験、感情は実に多様であり、その多様性を自己の限られた一人称的経験で把握できると考えるのはおこがましい」のではないかという疑念を提起している (Gallagher 2012a: 64)。つまり、シミュレーション説に対するギャラガーの反論は、シミュレーションが過去に得た体験の蓄積である自己経験という資源を手がかりにした操作であり、そのような乏しい資源から多様な他者を理解することはできない、というものである。

この点を踏まえて、ギャラガーとハットは、多様性問題に対するナラティブ説の優位性を主張している。すなわち、ナラティブ説によれば、我々はナラティブの中でそのふるまいを捉えることで異質な他者を理解することができる (cf. Gallagher 2012a: 64)。そして、これは「[子どもたちが] 共有され、足場が組まれた物語り実践 (story-telling practice) に参加」し、ナラティブに関する知識を獲得することで可能となる (Hutto 2012: 66)。つまり彼らによれば、ナラティブ的理解とは、狭隘な自己経験を資源としたシミュレーションでの他者理解ではなく、幼児期から習得してきた文化や状況などのより広い文脈 (= ナラティブ) を資源とした他者理解を意味している。

第二に、スチューバーの主張は「スタート問題 (starting problem)」と呼ばれる困難にも突き当たる (Gallagher 2012a: 64)。この問題は、シミュレーション説支持者が主張しているシミュレーションの第一段階に関係している。すでに確認したように、シミュレーションとは「[心的状態の] 帰属者が対象者の状態と一致するように意図したフリ状態」を作り出す操作である (Goldman 2005: 80-81; cf. Stueber 2012: 56)。このフリ状態とは、私が他者の行為を見た時に、もし自分が相手の立場にいたらという想像によって生み出されるものであり、このフリ状態からシミュレーションが開始される。ギャラガーによるシミュレーション説への反論は、この出発点が不可解だというものである。すなわち、シミュレーション説は、シミュレーションの出発点となる自己の内部に構築される「フリ状態」がなぜ他者の心的状態と一致しているといえるのかを説明していない。そして、シミュレーション説の主張にしたがうならば、他者の心的状態に一致する状態を自己の内に作り出している時点ですでに他者の心的状態は把握できており、なぜシミュレーションが必要なのか理解できなくなってしまう (Gallagher 2012a: 64)。

ギャラガーによれば、ナラティヴ説はこのスタート問題を解決することができる。なぜなら、ナラティヴ説によれば「私は豊富なナラティヴの蓄積と、私の理解に影響を与える膨大な解釈学的背景 (massive hermeneutical background) を利用しているため、いかなる特定の状況に対して、どのようなシミュレーションを行うべきか」を知ることができるからであり (Gallagher 2012b: 372)、これは、多様性問題の場合と同様に「子どもたちがナラティヴを生み出し、消費する能力を身につけ、それを深めていくことによって」可能となる (Hutto 2012: 66)。すなわち、シミュレーションの第一段階で必要となるフリ状態が他者の心的状態と一致しているといえるのは、我々が幼児期から他者の背景や状況に関するナラティヴの理解を習得しつづけ、どのようなフリ状態が他者に適合するのかの基準を確立していることに起因しているのである。

以上がスチューバーの批判に対して、ギャラガーとハットが提示したナラティヴ説の擁護である。ここで改めて要点をまとめておこう。ギャラガーらによれば、シミュレーションは、自己経験という乏しい資源を手がかりにした他者認知操作であり、「多様性問題」と「スタート問題」に直面する。それに対して、ナラティヴの理解は、このシミュレーションの問題点を回避しうる豊かな資源を手がかりにした他者認知を可能にするものである。しかし、これらの擁護でスチューバーの批判に十分に応答できているのだろうか。本稿がこのような問いを提起するのは、ナラティヴ説に対しては次のような疑念が残り続けるように思われるからである。すなわち、そもそもスチューバーの批判は、ナラティヴ的理解がシミュレーションの一種に過ぎないというものであった。この批判に対して、ギャラガーらの応答はシミュレーションが自己経験という乏しい資源を基礎にした操作に過ぎないと強調している。しかしながら、自己経験は、必ずしもギャラガーらが述べるような乏

しい資源しか提供できないとは限らない。なぜなら、自己経験は、自己自身の中ですべてが完結するわけではなく、これまでの他者との交流や、他者の立場に立つという「視点取得」の経験などによって成立している部分もあるからである。この自己経験には、他者に関する豊かな背景理解の経験も含まれており、この意味では「豊かな資源からのシミュレーション」もありうる。それゆえスチューバーの側からは、シミュレーションに換わるものとして提唱されたナラティブ的理解も、他者が置かれている文脈に関する知識を手がかりにしているとはいえ、結局のところシミュレーション操作の一種であることに変わりはない、という再応答が想定できる。つまりギャラガーらの応答では、依然としてナラティブ的理解がシミュレーションの一種に過ぎないというスチューバーの批判にはいまだ十分に応答できていないように思われるのである。

それでは、ナラティブ説がこの問題に十分に応答するためには、なにが必要なのだろうか。そのためには、ギャラガーらが行っているよりも実質的な仕方で、シミュレーションとナラティブ的理解の差異を明確化する必要があるだろう。すなわち、ギャラガーらの応答を補完し、スチューバーの批判からナラティブ説の基本的発想を十分に擁護するためには、ナラティブ的理解という中心概念のより積極的な規定を行い、ナラティブ的理解とシミュレーションの本質的な相違点を明らかにすることが必要であると思われる。

本稿では、以上の課題の達成に向けて、両者（シミュレーション説支持者とナラティブ説擁護者）が看過しているシミュレーション説の問題点に注目してみたい。すなわち、シミュレーション説は、自己経験が自己自身にとって完全に透明なものであることを疑い得ないこととして前提している、という点である。この点に注目するのは、自己経験の透明性を問うことがシミュレーション説とナラティブ説を区別する分水嶺であると考えからである。つまりシミュレーション説とナラティブ説の違いは、シミュレーション説が透明な自己の心的状態を一方的に投影することで他者を認知するという事態を説明しているのに対して、ナラティブ説は、ともに不透明な自己自身の心的状態と他者の心的状態が共通の場での相互的交流を通して明らかになる場合があることを正しく捉えうる点にあると考えられる⁶。次節では、この点を明確化し、本稿の立場から改めてナラティブ説の擁護を試

6 ここでこの規定がラディカル・シミュレーション説にも妥当するののかという疑念が出てくるかもしれない。ラディカル・シミュレーション説は、R・ゴードンが提唱した理論である。ゴードンによればシミュレーションとは、「内観」や「類推」といった操作を必要とせずに他者のパースペクティブを一人称的に把握することである（Gordon 1995）。このような規定にしたがうならば、シミュレーション説でもたしかに他者認知の直接性が主張できるかもしれない。しかし、ラディカル・シミュレーション説には、そのようなシミュレーションがいかにして可能なのか、またそれは本当にシミュレーションと呼ぶことができるものなのかという疑念が残り続けるように思われる。よって、本稿ではゴールドマンが規定した一般的なシミュレーション説のみを扱うこととして、ラディカル・シミュレーション説の検討は今後の課題とする。

みる。

4. 相互理解としてのナラティヴ的理解—メルロ＝ポンティの「対話」とナラティヴの関について

本節では、メルロ＝ポンティの「対話」に関する記述を手がかりにして、ナラティヴ的理解がシミュレーションとは異なる他者認知であると主張しうる可能性を示し、本稿の立場からナラティヴ説の擁護を試みる⁷。

ここではまず前節で示した、我々が自己経験を十分に把握できているというシミュレーション説の前提を改めて確認しておこう。シミュレーション説にしたがうと、シミュレーションが正常に機能するためには、自己自身の心的状態の把握が他者理解の十分なモデルとして機能していることが前提条件となっている。事実、スチューバーも我々が他者を認知するためには「世界に対する自己自身の理解や長期的な計画、自己がコミットしていることの基準、ルールといった観点から自己の行為者性が自己自身にとって潜在的に理解可能」でなければならないと述べている (Stueber 2012: 59)。すなわち、シミュレーションとは、自己経験が自己自身にとって明晰に把握しうるものであるということを前提とした操作であり、自己経験を他者に投影することでその心的状態を把握する認知操作である。例えば「他者が道端で手を挙げているのを知覚したとき、もし自己が同じ状況で手を挙げたならば、どのような信念や欲求からそのような行動をとるのかを脳内で想像的にシミュレーションする」というシミュレーションの典型例で考えてみよう。この例からは、他者の立場に立って心的状態をシミュレーションするためには、自己がその状況で持つ心的状態の十分な理解が前提になっていることがわかる。そして、このような他者への自己経験の投影は、自己から他者への一方的な認知操作であると特徴づけることができる。なぜなら、第1節でも確認したように、シミュレーションとは、ある主体が他の主体に対して一方的に関わる三人称的關係でなされる操作であり、把握される側の働きかけは考慮されないからである。

それでは、ナラティヴ的理解は、このような他者理解プロセスの一種とみなしてもよいだろうか。換言すると、ナラティヴ的理解もシミュレーションのように一方的な他者理解だと解釈してよいのだろうか。本稿の立場では、ナラティヴ的理解といえるものの中には、シミュレーションのように一方的な他者認知だけでは捉えられない、自己と他者が共通の

7 他者認知において、メルロ＝ポンティの議論を手がかりにするという試みは、ギャラガーやザハヴィにおいても行われている (cf. Gallagher & Zahavi 2021: ch. 9)。しかし、そこでの彼らの目的は、理論説やシミュレーション説に対する代替案として他者知覚での心的状態の直接把握を強調した理論 (直接知覚説) を導出するためにメルロ＝ポンティを手引きにするというものであり、本稿で展開しているような「自己経験の不透明性」や「対話」については検討されていない。

場に巻き込まれ、相互的に相手の自己理解に寄与し合うという事態が含まれている。なぜなら、ナラティブ的理解とは、ある特定のナラティブを共有した者同士で行われる相互作用的な認知行為であると考えられるからである。

この点について検討するために、ここでは「哲学的な議論」という事態を例にして考えてみよう。哲学的な議論では、自己の思考や思索を言語で相手に伝え、あるテーマに関する共通の認識が形成されるようにコミュニケーションが重ねられる。しかし、この議論は、例えば「よく生きるとはどのように生きることか」や「意識は存在するのか」など、往々にして即座には結論の出ない真理を明らかにしようとする試みであり、他者によって自己自身が考えてもいなかった結論へ導かれるという事態がしばしば起こる。すなわち、他者との議論は、自己自身の思考にすでに漠然とした形で包含されていたものを言語によって肉づけする営みであり、他者との対話によって自己とは異なる他者のパースペクティブを理解したり、それによって自己自身の思考を自覚的に理解することができる。換言すると、哲学の議論では、自己と他者は共通の場（ナラティブ）を構成し、相互に同一の目的（＝真理の探求）に向かって対話を重ねる。以上の経験を経て、我々は他者とともに形成する新たなナラティブ（＝議論の場）に巻き込まれ、自己と他者の思考が言語表現によって漠然とした潜在的なものから顕在的なものへと変化し、そのとき主題（哲学的なテーマ）になっているものを介して相互に相手の信念や意図を理解できるようになる。

このような哲学的な議論の特徴は、メルロ＝ポンティが一般に「対話」の特徴について述べている次のような一節からも読み取ることができる。

他者の知覚において本質的な役割を果たすはずの文化的対象が特に存在する。それは言語である。対話経験においては、他者と私との間に共通の場が構成され、私の思惟と彼の思惟とはただ一つの織地をなす。私の言葉と相手の言葉は、議論の状態によって喚起され、我々のいずれ一人が創造したわけではないある共通の作用の中にさしはさまれる。[...] 我々は、互いに完全な相互性における協力者であり、我々のパースペクティブは相互に移行しあい、我々は同じ一つの世界を通じて共存するのである（Merleau-Ponty 1945: 407）

メルロ＝ポンティによれば、対話という事態では、私と他者は言語という共通の文化的対象によって交流し、私と他者は世界という共通の場を共有する⁸。このとき重要なのは、両

8 ここでは、言語的にコミュニケーションのできない他者認知の場面を考察の対象から除外している。この全くコミュニケーションが不可能な他者の認知をいかにして説明するのかという問題は、大いに考察に値するものであり、他者問題の根源的な問いとさえいえる。しかし、本稿の目的に照らしてここでは扱わず後の課題とする。

者（私と他者）での間でなされる世界の共有が各主体の生きるナラティブの共有でもあるという点である。すなわち、私は、言語によって表現される他者のナラティブを対話によって受け入れ、他者が置かれている状況に関するナラティブを理解する（そのとき他者も対話によって私のナラティブを受け入れることができる）。さらに、すでに述べたように、このような対話によるナラティブ的理解は、把握されていなかった自己と他者の心的状態を相互的に理解し合うという事態である。すなわち、我々は、（シミュレーションのように）他者に対峙して単に相手の心的状態だけを一方的に理解しているのではなく、対話という相互作用によって、他者と共通のナラティブに巻き込まれ、ナラティブの中でいっしょに横並びで共存し、共通に理解される世界を介して自らの心的状態と他者の心的状態を相互的に理解し合うことができる。

ではここまでの議論を踏まえると、第3節で提示した課題、つまり「ナラティブ的理解の積極的な規定を行い、ナラティブ的理解とシミュレーションの本質的な差異を明らかにする」という課題にはどのように応じられるだろうか。以下では、この点に対する本稿の答えを提示し、それを踏まえた上で、ナラティブ説がシミュレーション説に対して優位に立つと思われるポイントを明らかにしよう。

すでに検討したことから明らかなように、ナラティブ的理解は、シミュレーションと本質的に異なる形態をとりうるものである。すなわち、ナラティブ的理解が起こるケースのうちには、すでに確立した自己経験から行われる、一方的な投影としては捉えられないような他者認知のケースが含まれる。その典型となるのは、対話という相互作用によって共有されたナラティブの中で、自己と他者が心的状態を相互的に理解し合うような事態である⁹。つまりここにおいて、各主体（自己と他者）はともに生きるナラティブに自らの身を置き、相手の心的状態にふれることでこれまで理解していなかった自己自身の心的状態を自覚することができる。これは、他者との対話という相互作用の中で自己自身の認知が可能になるとともに、他者認知も共通のナラティブでの対話の中で可能となることを意味している。以上のことから、ナラティブ的理解は、自己と他者の心的状態が相手の心的状態を通して理解可能となる一連の相互作用を含むものとして規定でき、その点で、あくまで一方的な操作であるシミュレーションとは区別される¹⁰。

9 本稿では、ナラティブ的理解の典型例として「対話」を取り上げているが、これはナラティブ的理解がすべて対話的コミュニケーションで行われることを主張しようとしているわけではない。すなわち、重要なのはナラティブ的理解がシミュレーションとは違って、自己の透明性を前提していない場合の他者理解を可能にするという点であり、そのような他者理解は対話以外の場合にも成立しうる。例えば、同じ文化や団体に属しているが対話的な交流はない他者に関する他者認知—ある「慣習」やローカルな「常識」に基づく他者認知など—が可能であると考えられる。本稿では、以上の点を顧慮しつつ、一方的なシミュレーションとの対照を明確化するために相互的な対話を典型例として取り上げている。

10 この規定は、ナラティブ的理解ができればシミュレーションは不要になるということを示すものでは

さらに、ナラティブ的理解とシミュレーションの差異は、単にそれぞれを持ち出す二つの理論（ナラティブ説とシミュレーション説）を隔てるだけではなく、ナラティブ説の優位性を示すものと見ることができる。それというのも、我々が現実に行っている対話においては、先述した哲学の議論の場合ほど明白な形ではないにしても、その参加者である自己が、他者の心的状態（＝世界の見方）を受容し、これまで自己が属していたナラティブを相対化すること、そしてそれによって、それまで自覚していなかった自己自身の心的状態に対する新たな「気づき」を得るといったことが、実際にしばしば起こっていると考えられるからである。このような事態は、我々が実際に営んでいる対話的なコミュニケーション活動の重要な一部であると考えられるが、これは他者認知をあくまで自己の透明性を前提とする一方的な投影操作として考えるシミュレーション説では説明しにくいものであり、この制限がないナラティブ説のほうがより豊かな説明理論であるといえる。そして、少なくともこの点においては、ナラティブ説に優位性があることは明らかなように思われる。

おわりに

本稿では、従来の他者認知理論に対する代替案として提唱されたナラティブ説にシミュレーション説から提起された批判を検討し、ナラティブ説の擁護を試みた。それによれば、ナラティブ説が主張しているナラティブ的理解とは、自己と他者が同一のナラティブに巻き込まれることで両者の心的状態が相互的に理解可能となる認知活動であり、それはシミュレーションのような自己の透明性を前提とした自己経験を他者に一方的に投影する操作では説明しにくいものである。以上の規定によって、ある種の制限（自己の透明性を前提しなければならないこと）を有するシミュレーション説に対して、ナラティブ説が一定の優位性を持つことが明らかになった。

最後に残された課題について簡単に述べておきたい。本稿では、ナラティブ説に関して、ギャラガーやハットとは異なるアプローチとして、主にメルロ＝ポンティの現象学を手がかりにして、他者認知が自己自身の認知を相互的な連関をなしていることを強調した。今後さらにナラティブという観点から他者認知を検討していくためには、歴史性や意志などの観点からナラティブ概念を考察したリクールなどの議論を検討していくことが必要であろう。

ない。本文でも述べているように、ここでの目的は、あくまでもナラティブ的理解とシミュレーションの本質的な差異を明らかにし、ナラティブ的理解に特有の利点を示すことである。それゆえ、本稿では、あくまでも対話による相互理解という我々にとって現実的な事態で生じている認知活動は、シミュレーションではなく、ナラティブ的理解として捉えたほうがよいという立場を提示していることをここに注記しておきたい。

※ 本稿は、公益財団法人上廣倫理財団の助成を受けた研究成果の一部である。

文献表

- Gallagher, S. (2005) *How the Body Shapes the Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- (2012a) "Three Question for Srueber", *Emotion Review*, 4, 64-65.
- (2012b) "Empathy, Simulation, and Narrative", *Science in Context*, 25 (3), 355-381.
- (2020) *Action and Interaction*, Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, S. & Hutto, D. D. (2007) "Understanding others through primary interaction and narrative practice", in Zlatev, J. Racine, T. Sinha, C. & Itkonen, E. (eds.), *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity*, Amsterdam: John Benjamins, 17-38.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2021) *The Phenomenological mind*, Thrid edition, London and New York: Routledge.
- Goldman, A. I. (2005) "Imitation, mind reading, and simulation", in Hurley, S. & Chater, N. (eds.), *Perspectives on imitation II*, Cambridge, MA: MIT Press, 79-93.
- (2006) *Simulating Minds*, Oxford University Press.
- Gordon, R. (1995) "Simulation without introspection or inference from me to you", in Stone, T. & Davies, M. (eds), *Mental Simulation*, Oxford: Blackwell, 53-67.
- Hutto, D. D. (2008) *Folk Psychological Narratives: The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*, Cambridge: The MIT Press.
- (2012) "Understanding Reasons without Reenactment: Comment on Stueber", *Emotion Review*, 4, 66-67.
- Hutto, D. D. & Jurgens, A. (2019) "Exploring Enactive Empathy: Actively Respondingnto and Understanding Others", in Matravers, D. & Waldow, A. (eds.), *Philosophical Perspectives on Empathy: Theoretical Approaches and Emerging Challenges*, NewYork and London: Routledge, 111-128.
- Johnson, M. H., Dziurawiec, S., Elis, H. & Morton, J. (1991) "Newborns' preferential tracking of face-like stimuli and its subsequent decline", *Cognition*, 40, 1-19.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard. (『知覚の現象学』、中島盛夫訳、法政大学出版局、1982年。)
- Premack, D. & Woodruff, G. (1978) "Does the chimpanzee have a theory of mind?", *The Behaviral and Brain Science*, 1, 515-526.
- Spaulding, S. (2010) "Embodied Cognition and Mind Reading", *Mind & Language*, 25 (1), 119-140.
- Stueber, K. R. (2012) "Varieties of Empathy, Neuroscience and the Narrativist Challenge to the Contemporary Theory of Mind Debate", *Emotion Review*, 4, 55-63.
- Trevarthen, C. (1979) "Communication and cooperation in early infancy: a description of primary intersubjectivity", *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication*, Bullowa, M. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 321-347.
- Wimmer, H. & Perner, J. (1983) "Beliefs about Beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception", *Cognition*, 13, 103-128.

信原幸弘 (2014) 「他者理解—共感とミラーニューロン」、『シリーズ 新・心の哲学 I 認知篇』、信原幸弘・太田紘史編、勁草書房、207-252頁。

宮原克典 (2012) 「他者認知の身体性—相互行為説の理論的価値—」、『哲学・科学史論叢』第14号、205-234頁。

村上靖彦 (2008) 『自閉症の現象学』、勁草書房。

(田中 奏タ・たなか かなた・千葉大学)

描写の中での思考

——ロムデン＝ロムラックのメルロ＝ポンティ解釈を手がかりに——

Thought in Painting:

Romdenh-Romluc's Interpretation of Merleau-Ponty as a Clue

常深 新平 (Shimpei TSUNEFUKA)

Abstract

This paper aims to elucidate the way thought gets involved in the formation of a painter's expertise in becoming a painter and the kind of mental state implicated in this process. I refer to the recent studies on Merleau-Ponty's theory to achieve this.

Based on Romdenh-Romluc's framework of interpretation in Merleau-Ponty's action theory, I extract Merleau-Ponty's description of one's becoming a painter by absorbed coping in painting. Her framework is that the perceptual content that causes the absorbed coping depends on three conditions: ① "the motor skills the subject possesses," ② "the nature of the subject's (particular) environment," and ③ "the subject's current task." In Merleau-Ponty's theory of painting, I show that ① refers to the artist's style, ② is the particular environment that motivates the subject to paint, and ③ is the historical task that solicits the agent maximizing their potential of body-motricity and create paintings that repeat, preserve, and promote the history of painting.

In response to these three conditions, Merleau-Ponty's theory of painting, just as Romdenh-Romluc interprets, argues that the following three thoughts simultaneously and continuously influence absorbed coping. (i) Thought as the mental state with intention involves placing oneself in "the particular environment (②)" to carry out some "subject's current task (③)." (ii) Thought as the mental state with attention is involved in exercising "the motor skills the subject possesses (①)" by continuously influencing the actions involved in the "subject's current task (③)," such as the choice of lines and colors. (iii) Thought as a discursive mental state, such as judgment, reflection, and interpretation, is continuously involved in the grasping and justification of "the motor skills the subject possesses (①)" and then in the setting of future "subject's current task (③)." These thoughts are all directly related to someone's absorbed coping in painting and could play a positive role in terms of someone becoming a painter.

はじめに

私たちは、絵画を制作することで、豊かな経験をしたり、自分自身のあり方の変容に至ることがある。だが、その内実を語ることは非常に難しい。というのも、とりわけ絵画の制作の際には、思考を働かせるべきでなく没入的に絵に向き合うことが大事だと言われる一方で、むしろ思考を働かせることこそが絵画制作に重要な役割を担うとも語られるからである。例えば、画家セザンヌは自身が絵を描く際に関わる思考を語ろうとしたときに、この二つの通念のどちらにも言及している。ジョワシャン・ガスケによれば、一方で彼は

「実は、私は絵を描いているときには、何も考えていない」(Gasquet 1921: 86)と描写行為に没入することの重要性を述べ、他方で「色の論理があるではないか。[…] 画家は正確に感じれば、正確に考えることになるだろう」(Gasquet 1921: 88)とある思考の働かせ方の重要性を述べようとしていたという。本稿は、絵画制作の場面で没入的な状態に対していかに思考が関わるのかを、フランスの現象学者モーリス・メルロ＝ポンティの著作から探ってみたい。

メルロ＝ポンティは論考「表現と幼児のデッサン」(『世界の散文』所収)にて、子どもの描画についての考察を施している。彼のテキストを用いて子どもの描画およびそれに伴う陶冶を語ろうとする多くの先行研究は、まさしくこの論考に依拠する。この論考で彼は、平面遠近法を絶対的な基準として、子どもの描画およびその経験の達成状況を判定する見方に対して批判を加えている。そこから先行研究は、以下のような結論に持っていくことが多い。メルロ＝ポンティは、子どもの描画において、大人にはほとんど見られなくなってしまった独自の意味が体现されているのを見ている。すなわち彼は、子どもの描画を、目的合理的な関係に限定される前の世界との関係が体现されているものとして捉え、そうした関係こそが新たな作品の創造や陶冶につながると想定しているのだ、というものである(cf. 今井 2004: 264-265, 澤田 2020: 136-146)。

確かに、上で取り上げたメルロ＝ポンティの論考では、子どもの描画を、彼らの知覚経験および世界の見方に即したものだとして、肯定的に見て取るべきだということが主張されている。この考え方自体に異論はないが、これだけでは不十分である。すなわち、子どもの描画経験と画家の描画経験との間での、経験内容の差異までも述べる必要がある、と本稿は考える。事実、メルロ＝ポンティ自身は以下のような譲歩をつけた上で、子どもの描画を分析している。「確かに、子どもの意志に欠ける[involontaire]描画[…]と外観についての真なる表現との間には、違いがある。この真なる表現は、できあいの身体的世界を利用するだけに満足せず、その世界に対して、体系的な表現原理の世界を付け加えるのである」(PM 210)。つまり、彼は、子どもと画家との間には描画自体に加えて、その経験にも何らかの違いがある、と考えているのである。ここから本稿は、彼は子どもがより真なる表現を達成していくプロセスを想定しており、とある思考のあり方に重要な役割を与えているのではないかと考える。というのも、彼は、暗示的にはあるが、画家たちが絵画の制作方法や自身のスタイルについて、思考しながら自身の表現を確立していった様を、「セザンヌの懷疑」(『意味と無意味』所収)、「間接的言語と沈黙の声」(『シーニュ』所収)や『眼と精神』などで語っていたためである¹。

1 セザンヌと同時代の画家エミール・ベルナールは、セザンヌの描写方法を以下のように言い表す。
「子どもの素朴さを用いて自然をたどるには、どんな偏見などもってはならないし、熟慮なく振る舞い、

さて、現代のメルロ＝ポンティ研究では、ヒューバート・ドレイファスとコマリーン・ロムデン＝ロムラックとの間で、前反省的で没入的な行為に、思考がいかに介入するのかが議論になっていた (cf. Dreyfus 2007, Romdenh-Romluc 2007)。彼らの間で議論になっていた事柄は、本稿が取り扱う問題と近いように思われる。そこで本稿は、ドレイファスとロムデン＝ロムラックとの間で交わされた議論の枠組みを参照して、どのようなあり方をしている思考が、画家の没入的な描画行為に関わって、より「真なる表現」を達成する画家となっていくのか（画家の陶冶へと至るのか）を考察したい。

本稿は以下の手順で進む。まず、メルロ＝ポンティ解釈の先行研究において、専門知の発揮下での思考の役割を巡って起きた、論争枠組みを整理する（第1節）。次に、先の論争の枠組みに則り、メルロ＝ポンティの絵画制作論を再構成する。すなわち、彼の絵画制作論において、画家の没入的な描画行為に関わる三つの条件、「主体が持つ運動スキル」、「主体の周囲環境のあり方」、「主体の現在の課題」に相当するものが何であるのかを特定する（第2節）。その上で、彼の絵画制作論において、没入的な絵画制作の中でも積極的に働く思考のあり方を素描する（第3節）。

1. 没入的対処 (absorbed coping) と思考との関わり

本稿はメルロ＝ポンティ研究²における「専門知」に関する論争を手がかりにしたい。ここで言う「専門知 (expertise)」³とは、特定の文脈に対して特定のスキルを発揮するこ

ただ観察し、ただ書き留めるようなものに違いないだろう。ところで、彼〔セザンヌ〕の方法は、そのようなものではなかった。〔…〕彼は自分が見たものをコピーしていたのではなく、解釈こそをしていたのだ (Bernard 1921: 26-27)。メルロ＝ポンティはセザンヌを論じる際にベルナールのこの著作に十分に依拠し、画家特有の思考の働かせ方を探る。

2 ここで取り上げている専門知は、教育学領域で「わざ」と呼ばれてきたものに相当するだろう。教育学領域では、とりわけ比喩表現を伴う特殊な言語使用である「わざ言語」に焦点が当てられ、身体感覚の共有と身体使用を介した「わざ」の習得および伝承に注目がされてきた。だが、こうした研究は、舞踊やスポーツあるいは看護などで見られる、身体感覚を共有したり身体の使用の仕方を伝授したりする場合に限られているように思われる (cf. 生田 2011: i, 奥井 2015: 7)。言い換えれば、今ここにいる他者へ具体的な運動を、比喩的・可能的な表象を通じて、伝達する事態の解明に専ら取り組んできたようだ。しかしその一方で、文学制作や数理の展開などにおいて、わざ言語研究が取り上げてきた身体感覚の共有の事態とは異なって、より命題的内容を伴った記号の使用規則の共有や伝授を、そしてその際に意図や想像などの意識的な心的状態・作用を伴いながら推論や判断を含む思考を継続的に要求する場合がある。言い換えれば、過去も現在も未来にもいる他者へ抽象的な記号操作を、直示的・具体的な表象を通じて、伝達する事態もある。本稿は、メルロ＝ポンティの身体論ではそこにまで踏み込む必要があると考える立場 (cf. 常深 2022) をとり、教育学研究ではなく、ドレイファスとロムデン＝ロムラックに見られた現象学研究におけるメルロ＝ポンティ研究の成果に依拠した。

3 本稿で取り上げる論者たちは、「私たちは皆、生きていく上で必要な、ある一連の日常的運動スキルの専門家である」 (Romdenh-Romluc 2012: 201) と考えている。つまり、ここで言う「専門知」とは、ある特定の文脈で特定の身体運動をなす際に発揮される、日常的な運動スキルに含まれている知も含め

とが求められる体系のことを指している。つまり、この専門知という問題領域は、芸術制作はもちろん、数学などの学問、野球やサッカーなどのスポーツ、チェスや将棋などのゲーム、あるいは自転車の運転などの日常的な活動にも含まれるものである。例えば、自転車を運転する際に、サドルにまたがる、グリップを握る、ペダルに足を乗せ踏み込む、バランスをとる、足の動きを速める……というように、私たちはそれぞれの場面でそれぞれのスキルを発揮させ、「自転車を運転する」専門知を体現している。こうした専門知は練習することによって慣れれば、意識経験において「自分が何をすべきか」を言表できるような形での思考（概念的表象（conceptual representation）を伴う思考）なしでも、発揮させることができる。例えば、私たちは自転車に乗るときに、逐一、上で述べた動作を意図したり想像したりして思考を働かせることはない。すなわち、こうした専門知が発揮される場面では、「没入的対処（absorbed coping）」が起きていて、意識的な思考の制御を必要とするわけではない。

この専門知に見られる事柄は、哲学史上では、人間の行為を単なる偶然的な運動と区別する際に、行為を行為たらしめるには意図が必要であるとしてきた従来の行為論に、異を唱える多くの論者にとっての論拠の一つとなった。とりわけドレイファスはメルロ＝ポンティの知覚論に依拠して、意図のような心的状態は行為に常に必要なのではないと主張してきた。先の段落で述べた通り、専門知に見られる主体の行為には、はっきりとした意図を持たずに遂行される、没入的対処と呼ばれる事態が起きている。ここからドレイファスは、没入的対処に見られる、「行為者が不可分に埋め込まれている環境による促しに対して、適切に応答する」（Dreyfus 2000: 302）ような身体的スキルが発揮される事態が、行為者の行為に本質的であると主張する。先に述べた自転車を運転する事例では、自転車の運転を促すものとして世界を知覚し駐輪場に行き、そこに座る促しを与えるものとして自転車のサドルを知覚し、そこを踏むように促しを与えるものとしてペダルを知覚し、実際に自転車を漕ぎ始める、ということになる。すなわち、ドレイファスのメルロ＝ポンティ解釈によれば、知覚された行為の機会こそが没入的対処を開始し制御することになるのである。

この没入的対処に思考は以下三つの場面で介入する、とドレイファスは想定する⁴。一つ目は、没入的対処を遂行するスキルを獲得する初めの段階である。例えば、油絵を初めて描くのであれば、用意する画材が何かを逐一考える必要があるだろう。二つ目は、滞りなく遂行されていた行為が妨げられたとき・妨げるときである。例えば、石膏像のデッサン

たものである。

4 cf. Dreyfus 2000, 2002, 2007. これらをふまえ、ロムデン＝ロムラックは簡潔に三つにまとめあげている（cf. Romdenh-Romluc 2012: 202-203）。

にて、顔の特定の部位を描くことに意識を向けすぎたせいで全体としてのバランスが悪くなった結果、一旦その没入的対処をやめ、一旦キャンバスから離れて遠くから見たり、キャンバスを逆さまにしてバランスの悪い箇所を探したりすることがあるだろう。また、さらには自分の個性とは……と意識的に考えて、身体がぎこちなくなりにしか動かせなくなったり、自分の絵の凡庸さに気づいて絵を描くことをやめてしまうこともあるだろう⁵。三つ目は、当該の活動が、未来の可能性を考慮しなければならない問題解決を含み入れている場合である。例えば、自分が何かのモチーフを描こうとすると、そこから得られる様々な知覚経験を表したいと意図をもつかもしれない⁶。さらには、自分の絵がもつ絵画史上の新規性やコンセプトの強さについて、一旦手を止めて考え、そこから「このコンセプトを持って描こう」と意図を伴ってキャンバスに向かうことがあるだろう。そして確かに、このようにドレイファスが示した、没入的対処と同時に生じないが、それを開始したり妨げたりするものとして、思考をメルロ＝ポンティは否定的に例示しているのである（cf. SNS 27, S 85-86, OE 17）。すなわち、自分は自身のスタイルを汲み尽くしたとか世界について把握しきったと信じ込む信念に固執した思考は、知覚される世界を歪めて捉えるに至るものだとは批判されるのである。

こうしたドレイファスのメルロ＝ポンティ解釈に対して、ロムデン＝ロムラックは、その多くは支持できると述べる（cf. Romdenh-Romluc 2007, 2012, 2015）。彼女によれば、ドレイファスの見立て通りメルロ＝ポンティの基本的な主張は、世界は知覚主体がそれに従事するように「促す」ものとして知覚される、というものだ。その促しのうち、最も切迫した促しが行為者の行為を開始させるのである⁷。さらに、彼女はドレイファスと同じく、ある行為主体がある特定の機会に知覚する内容は、「主体の持つ運動スキル」、「主体の周囲環境のあり方〔本性〕」、「主体の現在の課題」の三つに依存することになるだろうとまとめている（cf. Romdenh-Romluc 2007: 47）。だが彼女は、ドレイファスのメルロ＝ポンティ解釈は、メルロ＝ポンティが肯定的に語っていた思考の側面を見落としたものだ、と

5 この種の思考は、メルロ＝ポンティが「客観的思考」という言葉で、非創造的で誤謬に陥りやすい心的状態として退けているものなのかもしれない。だがこの「客観的思考」に対して、ロムデン＝ロムラックが目指すような別の思考のあり方は「抽象的思考」と呼べるものであり、これについてはメルロ＝ポンティ自身も積極的に評価していると解釈するものがある（cf. Matherne 2017）。さらに、メルロ＝ポンティ自身は、基本的には知覚することと思考することとをかなり近づけて考えており、批判する「客観的思考」というのは単に人間が陥りやすい思考の傾向に過ぎず、人間の思考のあり方として廃絶すべきものだと考えているわけではない、と解釈するものもある（cf. Carman 2020: 12-13）。

6 これは以下のように言われる。「画面に置かれたすべてのタッチが無限の条件を満足させなければならぬし、事実セザンヌは、タッチを置く前にときとして一時間もあれこれと思い巡らした」（SNS 26）。

7 こうした説明は、デカルトも意識的思考に汲み尽くされない視覚という思考を考えつつあったということを指摘する際に『眼と精神』でも登場する（cf. OE 51-52）。だが、結局デカルトは「魂と身体との合成体」（OE 54, 58）を考えることに尻込みしてしまったのだ、とメルロ＝ポンティは位置づけている。

批判する。彼女によれば、上の解釈であれば、思考の役割が没入的対処を引き起こすことにしかなく、思考と知覚が同時にかつ継続的に行為を制御している事態にまでは考察が及んでいない。そこで、彼女は思考実験でドレイファスに以下のように反論する。例えば、専門知をまだ十分に習得できていない段階では、知覚と同時に概念的表象を伴う思考を働かせないと人はうまく行為することができないだろう（cf. Romdenh-Romluc 2012: 204-205）。さらに、実際の人間の行為の中には、可能的なものを想像しつつけて行為をする場面があるように、思考を継続的に働かせることで現実存在しているものより多くのものを世界から知覚する場合もある（cf. Romdenh-Romluc 2012: 206-208）。それゆえ、彼女にとって、ドレイファスのメルロ＝ポンティ解釈から導かれる行為論は、射程の狭い不十分なものである。

両解釈でも、芸術制作における思考の働かせ方についておよびそれに伴う陶冶（人間の経験およびあり方の質的な変化）を考えるのであれば、注目しなければならないのは、知覚内容が依存することになる三つの条件、「主体の持つ運動スキル」、「主体の周囲環境のあり方」、「主体の現在の課題」となることには変わりはない。両者の解釈の袂を分つのは、この三つの条件に基づいた知覚から行為へともたらされるときに、思考はどのような心的状態として記述されるのか、かつこの思考がどのように行為に影響を与えるのかという点にある。本稿は、絵画制作における没入的対処に継続的に影響を与える思考を探るために、メルロ＝ポンティの絵画制作論を、ロムデン＝ロムラックの解釈枠組みで再構成する。まずは、知覚内容が依存することになる三つの条件が、画家の没入的な絵画制作の場面ではどのような事態に相当するとメルロ＝ポンティが考えていたのかを整理していこう。

2. 没入的な絵画制作に関わる三つの条件

前節で予告した通り、ここでは、画家の没入的対処と言える状況が起きているときの「主体の持つ運動スキル」、「主体の周囲環境のあり方」、「主体の現在の課題」がどのようなものと言われているのかを、メルロ＝ポンティの数々の絵画論から再構成したい。

2.1 絵画制作における「主体の持つ運動スキル」

メルロ＝ポンティは、主体の持つ運動スキルについて、物を掴むといったごく日常的なスキルから、オルガンを演奏するような複雑なスキルまで述べている（cf. PhP 167-171）。私たちは通常、何か物を掴もうとするとき自分の手の位置を探さなくとも物を掴むことができる。同じように、オルガン奏者は鍵盤の位置を逐一測定しなくても曲を弾くことができる。ただし、後者の複雑なスキルについては、熟練するまで練習を要する。人は練習を通して、オルガンが自分にとって自然になるほど馴染み、意識的な思考を働かせなくとも演奏することができるようになる。こうして、この行為主体は、オルガンを演奏する運動

スキル（オルガンに対する特定の身体の構えと反応のパターン）を獲得する。この運動スキルを持っていれば、彼は、そのオルガンの詳細なイメージを描けなくとも演奏が可能であるし、さらにはたとえ鍵盤の数や音栓の配置が違っていても、鍵盤をもつ似た構造物なのであれば、少しの練習でその構造物で予定の演奏することができる⁸。

絵画制作において、主体の持つ運動スキルは、画家の「スタイル（画風）」⁹に託して述べられる。そしてそのスタイルを発揮するに、「画家自身の様々な試みによって、また同様に、他の画家たちの絵やこの世界そのものによって、自分自身のスタイルを自分のものにしなければならない」（S 84）と述べられる。すなわち、まず、人は絵画表現における初歩的な記号の使用規則を把握して、絵を描く基本的なスキルを習得する。さらにその後でも、画家はある作品のために習作をなしたり他の画家の作品を模写したり風景を写生したりして、キャンバス上で問いかけを続けることになる¹⁰。そして徐々に、日常の何気ない運動が意識的な思考の制御なしでなされるのと同じように、画家は意識的な思考なしで、自分特有のスタイル（画風とか身振り）を、世界からの促しに対する限りなく最適に近い応答として、発揮することができるようになる（cf. S 107）。こうして、身体的な衰え（cf. S 94）や、自身の知覚と運動についての誤った信念¹¹を持たない限り、画家は世界からの絵を描く促しを知覚して、実際に自分のスタイル〔画風〕を描き続けるというしかたで、自分の運動スキルを発揮しているのである。

2.2 絵画制作における「主体の周囲環境のあり方」

ここで言う「主体の周囲環境のあり方」というのは、知覚主体に対してある行為を要求したり示唆したりする機会として知覚させるものである。メルロ＝ポンティは、人が何らかの対象を知覚するとき、「…しうもの [je peux…]」として知覚すると繰り返し述べている（cf. PhP 160, 167, 363）。つまり、私たちは、客観的な性質（色、形、大きさなど）

8 これは多くの運動スキルでも同じことである。メルロ＝ポンティが述べるように、主体がある運動スキルを獲得するためには、その身体が「運動を「捉え（kapiert）」、「了解する」（PhP 167）必要がある。

9 メルロ＝ポンティにおけるスタイル概念は、さまざまな仕方で述べられるので、その語でどの事態を言い表そうとしているのかはその都度、文脈を特定する必要がある（cf. Inkpin 2019）。例えば、あるところでは、対象がもつ固有のあり方や性質を言い表しているときもある（cf. PhP 514）。今回注目する「スタイル」概念は、ある画家特有の身振りおよびある画家によって描写された表象に見て取れる特徴のことに限定した。

10 メルロ＝ポンティはセザンヌの事例を挙げる。「セザンヌは静物を一つ描くのに、百回もキャンバスに向かわねばならなかったし、肖像を一枚描くのに、百五十回ものポーズが必要であった」（SNS 15）。

11 本文中で触れた通り、誤った信念とは、自分は自身のスタイルを汲み尽くしたとか世界について把握しきった、と信じ込むことである。メルロ＝ポンティによれば、本来的にスタイルとは「シルエットや日常の身振りのように、他人にとってははっきりとそれとわかるのだが、画家自身にとってはほとんど認識できない表出のモード」（S 86）である。

を単にもつ事物にではなく、例えば食べられるものとして、そしてそのように促してくるものとして、事物を知覚しているのである (cf. PhP 221)。

没入的に描画行為をなす画家にとっての「主体の周囲環境のあり方」とは、絵を描く動機や促しを与える特殊な環境のことになるだろう。実際にメルロ＝ポンティが重視するのは、まず一つは美術館に行くということである。例えば、彼は、セザンヌがルーヴル美術館に頻繁に行っていた事実や (cf. SNS 28)、画家が美術館に行つて過去の作品を自分の作品の糧にしようとする事例を挙げる。これに加えて、彼が重視するのは、外界の自然 (海や山、木々¹²など) へと、絵画となり得る可能的なものを知覚しに赴くということである。例えば彼は、ルノワールが南仏のリゾート地のカシヘわざわざ赴き、その海を見て、小川で《洗濯する女たち》を描いた (cf. S 89-91) という事例を持ち出す。彼によれば、ルノワールはカシの海から水の本性およびそのバリエーションの一つである小川を、言い換えればルノワールは世界に実在しているものから、絵にすべき可能的なものを知覚して描写に至っているのだという。このように、メルロ＝ポンティは絵を描く動機を与える特殊な環境へ自ら身を投じることが、画家の成功した没入的描画行為に必要な条件と見なすのである。

2.3 絵画制作における「主体の現在の課題」

前項で述べた「主体の周囲環境のあり方」が知覚主体に促し要求した行為というのは、主体がそのときにもつ課題に関わっている。メルロ＝ポンティは岩壁に対する知覚の例を挙げている (cf. PhP 501-502)。登山に慣れている主体は、登山をするという課題によって、目の前にある岩壁のうちのいくつかの岩を「扱いやすい岩」あるいは「手段」として知覚する。この行為者は、その岩壁が自分に登るように、いわば促してくるような経験をもつだろう。だが、同じ行為者であっても、何らかの理由で登山をするという課題が前面にならない場合、この岩壁は単に「大きな岩壁」とか「障害物」のように知覚されるだろう。そのとき、彼は、この岩壁が登るように促してくる経験をもたない。

では、画家が絵を描く際、「現在の課題」となっているのは何であろうか。これに関する説明は、メルロ＝ポンティにとって、数々の絵画論の目的であったと言えるかもしれない。彼は、絵画表現のあり方自体が、画家に描くように要求する一定の方向性を持っているということを示そうとしていた。言い換えれば、彼は、絵画表現のあり方自体が人間と

12 この事例は、『眼と精神』で示されている。例えば、「山それ自体こそが、向こうから画家におのれを見させるのであり、この山それ自体こそを画家は眼差しから問いかける」(OE 28)、あるいは、アンドレ・マッソンのインタビューでの発言である「森の中で、[...] 木々こそが私を眺め、私に語りかけてくるという感覚を抱いた」(OE 31) という文言で確認できる。いずれにせよ、画家は、絵にすべしという世界からの促しを知覚するために、そうした促しを与えうる環境へと自ら身を投じに行くのである。

独立に展開しうる内的必然の構造をもっているものであり、その構造に適応するように人間の身体を促していると考えているのである。こうした方向性・体系は、「すでに切り開かれた畝溝をもっと先にまで推し進めること、以前の絵の片隅のうちに、画家の経験のある瞬間において、すでに現れていたあるアクセントを取り上げ直すこと、一般化すること」という「三重の取りあげ直し」(S 95)として特徴づけられている。そして、画家はこうした方向性を、「まさにこの色やこの対象を要求しうるし、統辞法や論理学と同じくらい否応なく、絵の配置を律している」(S 89強調は原文ママ)のような課題として知覚するのである。まとめれば、メルロ＝ポンティによれば画家にとっての現在の課題とは、人間の身体的な運動を最大限に引き出し、かつ絵画表現が紡いできた歴史を反復・保存しながらも、さらにその歴史を推し進める絵画を描くことである。こうしたことをなすべきだ、という絵画表現の世界からの促しを、画家は知覚するのである。

3. 絵画制作が達成される際の思考のあり方

では、前節で三つの条件から整理した画家の没入的対処に対して、どのようなあり方をしている思考が相応しく関わり、画家自身の陶冶へと至るのか¹³を考察したい。

第一に、意図を伴った心的状態として、何らかの「主体の現在の課題」の遂行のために「特殊な周囲環境」へと身を置くことに関わる思考がある。すなわち、この思考は、美術館に行ったりモチーフとなりえる風景を探しに行くといった、その課題にふさわしい「主体の周囲環境」へと身を置くことに関わる。言い換えれば、この思考は、世界からの促しを知覚できるように、積極的に特殊な環境に自ら身を置きに行く積極的受動¹⁴を開始させている心的状態だ、と言い表すことができる。こうしたことを、メルロ＝ポンティはセザンヌが描画へ至るプロセスを説明しているところから語っている。

13 こうしたことの文学におけるメルロ＝ポンティの説明は、1952-53年度講義「言語の文学的用法の研究」でなされている。佐野(2019)は、当該講義にて「創造的な発話行為の範例としての文学の実践を通じた作家の「自己形成〔ビルドゥング〕」の過程」(佐野 2019: 327)が分析されたと考える。実際、この講義でメルロ＝ポンティは、ドイツ語のBildungを用いて (cf. RULL 156, 158)、ヴァレリーが作家ヴァレリーとなっていく「文学についての鍛錬」(RC 25)の陶冶過程と、スタンダールが作家スタンダールとなっていく「パロールの学習期間」(RC 28)を分析している。その中で鍵となったのは、ヴァレリーにおいては、誰に見せるわけでもなく「弱さゆえに」(RC 25)あてもなく言語理論や詩の習作を『カイエ』に書き溜めたことである。スタンダールにおいても同様に、自分の恋愛体験の内省を『日記』に書き連ねていたことが、作家スタンダールになる鍵となったとされる。

14 眞壁(2020)は、グルーノウやヴェルナー、クレーは、創造をなすための鍵として「積極的受動態」と呼ぶモードを重視していた、と考える。本文で述べた、積極的に特殊な環境に自ら身を置きに行く事態は、眞壁が述べるところの積極的受動と同じものだと考えて良い。なお、このことは、『眼と精神』で見られる後期メルロ＝ポンティがクレーを拠り所に考えていることから、単なる類似ではないだろう。

パリでは、セザンヌは毎日ルーヴルに通っていた。私たちは描くことを学ぶのであるが、〔それには〕平面や形の幾何学的研究が必要である、と彼は考えていた。彼は、風景の地質学的構造について調査していた。この抽象的な関係は、画家の行為の中で作用するに違いないのであるが、目に見える世界に定められているものでもある。画家がタッチを置くときには、テニスの試合におけるルールのように、解剖学とデッサンが存在しているのだ。〔つまりは〕画家の身振りを動機づけるものは、決して遠近法だけだとか、幾何学的関係だけだとか、色彩分割の法則だとか、いずれにせよ何らかの知識といったものではない。段々と絵を形作っていく身振り全体にとっては、ある唯一の動機しかない。これは—セザンヌがまさに「モチーフ」と呼んでいたものであるが—、その全体性や絶対的な充実の中にある風景であるのだ。彼は地層を発見することから始めた。次に、〔…〕彼はもはや身動きをせず、目を見開いていた。〔…〕省察は、突然に終わったものだ。そして「私はモチーフを掴んだ」とセザンヌは言った。(SNS 28-29)

つまり、セザンヌの場合、彼は毎日ルーヴル美術館へと通う¹⁵というように、促しに敏感になれるように自ら特殊な環境へと身を置きにいく。そして面や形態を幾何学的に探求したり、風景の地質学的構造を研究したりするといったしかたで、彼は思考を働かせる。そして、風景に目を向け、絵を描かせる促しを知覚しようと努める。絵にすべきという促しを世界から知覚したあと、実際に「タッチを置く」という行為を遂行する際には、彼の知覚はそれ以前の「抽象的な関係」への思考に支えられて、いわば「テニスにおける試合のルール」のようになされるのである。これとは反対に、例えば、これまで絵画作品をほぼ見たことがなくかつ絵画史も知らない状態の行為主体であれば、彼はたくさんの所蔵作品をもつ美術館にはじめて行ったとしても、物量に圧倒され、ただ絵の具が盛られただけの造形物があるとか奇怪な造形物が置かれている、などと知覚するかもしれないし、さして興味も持続しないだろう。また、彼は、画家が「絵にすべき」ものとして知覚する周囲環境についても、「絵にすべき」ものだとは思ってもよらないだろう。すなわち、先に挙げたカシの海岸で小川を可能的に知覚するルノワールのように、画家は思考に支えられているがゆえ、世界を知覚する際に、子どもや絵を普段描かない行為主体の知覚よりも多くのものを、すなわち可能的なものを知覚することができているのである。

第二に、注意を伴った心的状態で、すなわち意識的思考による制御ではなくおのれの身

15 別の箇所でもメルロ＝ポンティは、美術館に行くことに関して、「画家たちのように、仕事が与えられるしっかりとした喜びの念をもって行かなければならない」(S 100)と述べ、そこにある作品を能動的に自身の創作活動へと組み込む目的および意図が重要だと語る。

体の構えに注意深く従うというしかたで、「主体の現在の課題」となる数ある促しから最も強く促してくるものを選択させて「主体の運動スキル」を発揮させる思考がある。言い換えれば、この思考は、意識経験の中で非主題的にとどまっているものの、線や色の選択などの行為に継続的に影響を与え、画家特有のスタイルを発揮させていると言えるだろう。こうしたことを、メルロ＝ポンティはマティスのデッサンについての現象学的分析から接近している。

肉眼では、同一の絵筆が、ある動きから別の動きへと〔偶然的に〕飛び跳ねているように見えるだろうが、〔マティスのデッサンを記録したスローモーション映像では〕この絵筆自らが上記の動きを熟慮し、可能的な十ほどの動きを試し、キャンパスの前で踊り、何度かキャンパスに軽く触れ、最終的には稲妻のように必然的な唯一な道筋へと襲いかかるように見えた。〔…〕だが彼は、精神の眼差しの下で可能的な身振りすべてを制御していたわけではないし、一つの選択を除いてその他すべてを排除して彼の選択を正当化していたわけでもない。〔…〕マティス自身は、ある時代の中にかつ人間の視覚の中に置き入れられているのであり、キャンパスに描かれ始めた全体を見つめて、自分を呼びおこす道筋に向かって絵筆を運んだのだ。そして最終的に、絵はそれなりつつあるものになったのである。彼は簡単な身振りによって、後になって無限の与件を含んでいるように見える問題を解決した〔…〕。しかし、マティスの手が躊躇したことは事実であるし、選択があったこと、および選択された線が、絵の上に散在しているもののマティス以外には言及されないし知り得ない二十ほどの条件を守るように選択されたのも事実である。というのも、この条件は、まだ存在していなかったまゝにこの絵を描くのだ、という意図によってのみ定義され課せられたものだからである。(S 73-74 強調は原文ママ)

ここで、メルロ＝ポンティは、マティスの意識的な思考のもとで可能的な運動すべての中からその動きが選択されたわけではなく、最も強い促しにマティスの身体が反応したと考えているようである。すなわち、マティスはデッサンをしているそのときに、自身の意識経験には、「ここに絵筆を運ぶ」と逐一、明確に意図したり判断したりしているわけではない。だが、この運動は「まゝにこの絵を描くのだ、という意図」によって課せられた条件に従ったものであり、この意図こそがマティスのデッサンを開始させ、デッサン中の注意を継続させて無意識的に可能な筆運びを選択している、と考えることができる。例えば、このデッサン運動は、心臓を動かすとか食べ物を消化するといった主体の不随意的な運動とは異なって、行為者性が発揮された「マティスの」行為であると考えることが自然である。また、マティスは「大体、このように描きたい」という意図を伴った注意を発揮して

描くがゆえに、「なぜこのように絵筆を運んだのか」とか「なぜこのような図を描こうとするのか」と尋ねられれば、何らかの理由を述べることができる可能性がある。さらには、マティスは、意識的思考の制御下になく非主題的な経験の最中でデッサンをしていても、こうした注意は伴っているため、上の漠然とした意図と大きく外れれば瞬時にその行為を修正できるだろう。

第三に、判断・反省・解釈といった推論的な心的状態で、過去の「主体がもつ運動スキル」の把握・正当化や、今後の「主体の課題設定」に継続的に関わる思考がある。先に述べたように、没入的な描写行為には意図や注意が伴われているだけでなく、その行為の中には埋め込まれた知識である専門知（ノウハウ）があると言えよう。つまり、ある状況に対する最適解なる身体の構え方が、身体の中に蓄えられていると言えよう。この専門知に対して、人は遡行的に推論したり判断を下し、今後の主体の課題設定の資源として利用することがある。このことに関して、メルロ＝ポンティは『眼と精神』にて、以下のように述べている。

近代絵画の努力は〔…〕等価性のシステムを多様化し、物の外皮へそれらの固着を断ち切ることにあった。このことは、新たな素材や新たな表現手段を創造するように要求しうるし、ときには既存の素材や表現手段の見直しや再利用によってなされることもある。（OE 71-72）

「近代絵画の努力」と言われていることは、個々の近代画家たちがなしてきた努力のことだと解釈したい。というのも、この引用文と同じパラグラフでは、ある一人の画家がデッサンを描きながらも彫刻も作ることがある、という事例への考察から始められているためである。このように画家たちが既存の素材や表現手段を「見直し」たり「再利用」しようとしている場合では、判断や推論を伴う思考が必要とされるであろう。現にメルロ＝ポンティは「語られた〔言語化された〕思考がもつ唯一の特権は、その支持体〔発話〕を扱いやすくしたことにある」（OE 91）と述べており、判断や推論を伴う思考は表現や制作に全く資することがないとは考えていないのである。ただ、この思考が働くとき、先に述べた二つの思考とは異なって、ドレイファスが主張するように没入的対処と思考とが両立していない状態だと言われるかもしれない。だがこの場合でも、それは没入的対処と両立している、すなわち知覚と同時にかつ継続的に働く思考の一種である、と私は考える。これには、二つ理由がある。第一に、こうした思考が働いているからこそ、人はどの時点でもなぜそのように描いたのかを説明できると予想されるためである。第二に、「ある技量を手にいれるやいなや、以前に自分が表現しえたすべてのものが別様に語り直すべき別の領野を切り開いた、と彼〔画家〕は気づく」（OE 89）ように、こうした思考は、その人の

今後の制作に継続的に影響を与えるためである。

ただし、メルロ＝ポンティ自身は、先に述べたように「語られた〔言語化された〕思考がもつ唯一の特権は、その支持体〔発話〕を扱いやすくしたことにある」（OE 91）と、今後の絵画表現や制作に同時かつ継続的な影響を与える思考を示唆するにとどめ、その具体例を挙げていない。そこで私は、この思考のあり方を理解するために、画塾に通い始めた子どもが「黄色い車」を描こうとしている具体例を用意した。その子どもは、目の前にある黄色い車を描くときに、自分の意図とは異なって平面的な描画しかできないとしよう。このとき、彼は知覚の恒常性に見られる性質の恒常性に強く影響を受け、一様に「黄色い」車と知覚してしまっている。すなわち、直接に言われたり直されたりしなければ、その子どもは、暗いところは黄土色やこげ茶に見える部分があったり、明るいところはレモン色に見える部分があったり、周囲の景色や自分の姿を歪めて反射している車体部分があることに気づかない。こうしたことを他人から指摘されたり修正されたりして初めて、彼は自身の行為に反省や解釈を加えるようになる。そして一旦、こうした言語化された命題的知識が伝達され、ついには立体的に描ける「専門知」が習得された場合、彼は黄色い車に対して、そうした陰影を知覚せざるを得なくなり、さして意識しなくとも立体的な黄色い車の絵を描けるようになる。この状態になれば、彼は同じく平面的にしか描けない友達に、言語化された命題的知識をもってアドバイスを送りたくなるかもしれない。さらには、彼は、立体的に描けてしまうことに次第に行き詰まりを感じ、「すべての面から光が当てられ、より黄色を知覚させる車を描いてみたらどうだろう」と新たな課題設定をして、マチスのような平面的で装飾的な絵を描きたいと思うかもしれない。このように外界からの促しに敏感になるための思考とは異なって、自身の行為の中にある知識に、推論的に関わる思考がある。これにより、行為者は専門知（ノウハウ）を命題的知識へと変換して他者へ伝達したり、自分の専門知をさらに多様化することができるのである。

このように、画家における没入的対処にも、上の三つのあり方をした思考が、同時にかつ継続的に影響を与え続けると示唆された。こうした思考に支えられて、人は没入的対処のもとで十全に自身のスキルを発揮し、ふさわしい環境に身を置いて、絵画表現の歴史を推し進める画家になっていく（画家へと陶冶されていく）のである。そして、ここからおそらく、身体の構え方や動かし方のパターンといった専門知の多様さで、子どもの描画経験と画家の描画経験は全く異なるものとなっていると言えよう。言い換えれば、画家の経験に比べて子どもの経験の方は専門知（こう言ってよければノウハウという知識）が少ないということになるであろう。この専門知の獲得と拡張に、思考は積極的に関与するのである。

おわりに

本稿は、絵画制作における経験やその人のあり方の変容に、積極的に関わる思考のあり方を、メルロ＝ポンティの絵画論を手がかりに探った。具体的には、没入的に専門知を発揮して絵画制作し、人が画家へとになっていく（陶冶されていく）そのときに、いかなる心的状態の思考がどのように関わるのかを解明することを試みた。

こうした解明のために、本稿は、メルロ＝ポンティ研究を手がかりにした。メルロ＝ポンティ研究者のロムデン＝ロムラックは、彼の理論において思考とは没入的対処に同時にかつ継続的に関わりうるものだと解釈している。そこで本稿は、彼女の解釈枠組みに則って、十全に自身の表現をなしつつある（陶冶されつつある）画家の絵画制作に対するメルロ＝ポンティの記述を再構成し、上記の目的の達成を試みた。

ロムデン＝ロムラックの解釈枠組みによれば、没入的対処を引き起こす知覚内容は以下三つの条件に依存している。すなわち、①「主体の持つ運動スキル」、②「主体の（ある特定の）周囲環境のあり方」、③「主体の現在の課題」である。メルロ＝ポンティの絵画論では、①は画家のスタイル（画風）であり、②は美術館や自然の風景などの絵を描く動機を与える特殊な環境であり、③は行為主体に、身体的な運動可能性を最大限引き出させ、かつ絵画表現が紡いできた歴史を反復・保存しながらも、さらにその歴史を推し進める絵画を描くべし、と促す歴史的な課題である、と整理した。

こうした三つの条件に対して、ロムデン＝ロムラックの見立て通り、メルロ＝ポンティの絵画論では、以下三つの思考は没入的対処に同時にかつ継続的に影響を与え続けると述べられている。(i) 意図を伴った心的状態としての思考は、何らかの「主体の現在の課題」を遂行するために「特殊な周囲環境」へと身を置くことへと関わる。(ii) 注意を伴った心的状態としての思考は、線や色の選択などの「主体の現在の課題」に関わる行為に継続的に影響を与えて、「主体の運動スキル」の発揮に関わる。(iii) 判断・反省・解釈といった推論的な心的状態としての思考は、「主体がもつ運動スキル」の把握・正当化や、今後の「主体の現在の課題」の設定に継続的に関わる。こうした思考は、どれも絵画表現に備わる知へ、人が没入的に関わることに直接的に関係するものであり、人が画家へとになっていくのに（こう言ってよければ、画家へと陶冶されていくのに）積極的な役割を果たしているものとして考えられるのである。

こうしたメルロ＝ポンティの理論は、本稿の「はじめに」で示唆したように、子どもと画家との間にある経験内容の差異を明らかにしてくれている。子どものデッサンと画家のものより劣ったものと見なす原因は、遠近法とかリアリズムの形式に適合していないためではない。その原因とは、両者の間での経験の現象的差異である。どのような人であれ、子どものとき、「何か違う」とか「本当はこう描きたかったのに」という経験をつみかさねてきた。画家たちは、そのときのもどかしさを、本稿で示してきたような思考を描写の

中で同時にかつ継続的に働かせて、ある程度解決してきたのである。すなわち、子どもと大人の画家との間にある経験の差の一つは、その人の描写経験の中に、本稿が示してきた思考に支えられた専門知（ノウハウ）がどれほど含まれているかにある。例えば、仮に同じような見た目をした心動かす絵画を描く子どもと大人の画家がいたとしたら、専門知が多様である画家は言われれば別の表し方を描いて見せることができるだろうが、子どもの場合はその絵で見せた描き方しかできないかもしれないのである。もちろん、この子どもも、自身の専門知が多様化されれば、また新たな絵画表現を発明していける画家となっていけるかもしれない。このように考えれば、絵画表現における人の教育行動には、専門知の習得・習熟が規範として機能するということになるだろう。

文献（外国語文献は既訳を適宜参照したが、本文中の引用文はすべて筆者によるものである）

メルロ＝ポンティの著作とその略号一覧

[PhP] : *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1945.

[SNS] : *Sens et non-sens*, Paris : Éditions Nagel, 1948.

[S] : *Signes*, Paris: Gallimard, 1960 ; reed., Paris: Gallimard, coll. « Folio essais », 2001.

[OE] : *L'œil et l'esprit*, Paris: Gallimard, 1964 ; reed., Paris: Gallimard, coll. « Folio essais », 1985.

[PM] : *La prose du monde*, Paris: Gallimard, 1969. ; reed., Paris: Gallimard, coll. « Tel », 1992.

[RC] : *Résumés de cours : Collège de France*, 1952-1960 , Paris: Gallimard, 1968.

[RULL] : *Recherches sur l'usage littéraire du langage : cours au Collège de France, notes, 1953 / Maurice Merleau-Ponty* ; texte établi par Zaccarello, B. et de Saint-Aubert, E. Genève: MetisPresses, 2013.

その他

Bernard, E. (1921), *Souvenirs sur Paul Cézanne et Lettres*, 3ème édition. à la Rénovation esthétique, 15, quai de Bourbon.

Carman, T. (2020), *Merleau-Ponty*, 2nd ed., London: Routledge.

Dreyfus, H. (2000), "A Merleau-Pontyan Critique of Husserl's and Searle's Representationalist Accounts of Action," *Proceedings of the Aristotelian Society* 100 (3), pp. 287–302.

——(2002), "Intelligence Without Representation—Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation and the Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation," *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1 (4), pp. 367–383.

——(2007), "Reply to Romdenh-Romluc," Baldwin, T. (ed.), *Reading Merleau-Ponty*, pp. 59-69.

Gasquet, J. (1921), *Cézanne*, Paris: Gallimard.

Inkipin, A. (2019), "Merleau-Ponty and the significance of style," *European journal of Philosophy*, vol. 27 (2), pp. 468-483.

Matherne, S. (2017), "Merleau-Ponty on abstract thought in mathematics and natural science," *European Journal of Philosophy*, vol. 26, no. 2, pp. 780-797.

Romdenh-Romluc, K. (2007), "Merleau-Ponty and the Power to Reckon with the Possible," Baldwin, T. (ed.), *Reading Merleau-Ponty*, pp. 44-58.

——(2012), "Thought in Action," Zahavi, D. (ed.) *The Oxford Handbook of Contemporary*

Phenomenology, pp. 198-215.

——(2015), “Merleau-Ponty Actions, Habits, and Skilled Expertise,” *Philosophy of Mind and Phenomenology. Conceptual and Empirical Approaches*, New York: Routledge, pp. 98-116.

生田久美子, 北村勝朗編著 (2011) 『わざ言語——感覚の共有を通しての「学び」へ』, 慶應義塾大学出版会.

今井康雄 (2004) 『メディアの教育学——教育の再定義のために』, 東京大学出版会.

奥井遼 (2015) 『<わざ>を生きる身体——人形遣いと稽古の臨床教育学』, ミネルヴァ書房.

佐野泰之 (2019) 『身体の黒魔術、言語の白魔術——メルロ＝ポンティにおける言語と実存』, ナカニシヤ出版.

澤田哲生 (2020) 『幼年期の現象学——ソルボンヌのメルロ＝ポンティ』, 人文書院.

常深新平 (2022) 「メルロ＝ポンティにおける学習経験——ドイツ観念論とのつながりを手がかりに」『教育哲学研究』第125号, 50-68頁.

眞壁宏幹 (2020) 『ヴァイマル文化の芸術と教育——バウハウス・シンボル生成・陶冶』, 慶應義塾大学出版会.

(常深 新平・つねふか しんぺい・慶應義塾大学)

Self-affection and Phenomenological Chronology

中西 淳貴 (Atsuki NAKANISHI)

Abstract

This paper aims to find Heidegger's critique of traditional Western metaphysics in his *Kant and the Problem of Metaphysics*.

First, we confirm that Heidegger places self-affection at the root of ontic knowledge, which is our usual knowledge of objects, and interprets self-affection as the function of giving ourselves an aspect (Anblick) of time, which for Kant means the pure succession of the now-sequence. By doing so, we argue that our knowledge depends on what type of aspects of time is given in regards to the self-affection.

Next, we examine the relationship of self-affection and practical reason in *Kant and the Problem of Metaphysics*. For clarifying that relationship, we use as a guide Heidegger's interpretation of the concept of respect in *The Basic Problems of Phenomenology*. From this interpretation, it is clear that self-affection in practical reason is expressed as giving and submitting the moral law by ourselves. Then, we focus on previous studies arguing a moment of entering "The Other" into self-affection in practical reason. Examining these studies, we present the problem of the indeterminacy of the reality of "The Other" and the ambiguous relationship between the argument about theoretical reason and about practical reason in their studies.

Finally, we address Heidegger's project of phenomenological chronology in *Logic: The Question of Truth*. We interpret this project as one of finding another aspect of time than the pure succession of the now-sequence. So, we can think of "The Other" as another aspect of time, and that the argument about practical reason with self-affection is needed to emphasize the freedom in that of theoretical reason. As a result, we can conclude that self-affection is a condition for the possibility of phenomenological chronology, the project of a critique of traditional Western metaphysics from the perspective of temporal theory.

ハイデガーによる前期哲学の総決算とも言うべき『カントと形而上学の問題』（以下、『カント書』）は、その後の哲学にさまざまな影響を与えてきた。たとえば、デリダやフーコーといった或る時期に現象学に影響を受けた哲学者にとどまらず、総じて現象学に批判的でしたらあったドゥルーズにいたるまで、その「自己触発」論を検討することをつうじて独自の思考を展開させた。このような哲学史的影響もあってか、『カント書』における自己触発論はハイデガー研究においてももっともよくとりあげられるテーマのひとつであった。そして、そうした研究の多くは、自己触発と理論理性の関係に注目してきたといえる。それはもちろん、『カント書』における自己触発と実践理性の関係にかかわる記述が乏しいゆえに当然の選択である。しかし、近年の研究では、自己触発と実践理性との関係を取りあげるものも見られるようになった。たとえば、前期ハイデガーにおけるカント解釈を

もっとも包括的に辿ったウェザーストン¹は、前期ハイデガーにおけるカント解釈は一貫して自由の、つまり実践理性の問題に関心を寄せつつも明示的には展開されえず、『カント書』においてようやく不完全ながら展開されたと主張し、その重要性を指摘している¹。

ただし、こうした先行研究の蓄積のなかで見過ごされているのは、前期ハイデガーにおける伝統的形而上学批判という一貫したモチーフである。たしかに、このモチーフを、狭義のハイデガー研究という枠内で『カント書』のうちに見いだすことは難しい。その原因は、『カント書』がそれこそ伝統的哲学者であるカントの解釈という体裁をとっていることのうちに見いだされるだろう。そして、たしかにハイデガー本人も『カント書』においては、『存在と時間』などに見られる伝統的形而上学批判を全面的に展開することを控えている。それに対して本稿では、まさに『カント書』の自己触発論のうちに伝統的形而上学批判の論点を見いだすことにより先行研究の蓄積を前進させ、さらにそのことをつうじて、そのような批判の可能性の条件として自己触発論が位置づけられうるということを主張したい。

さて、こうした潮流に属する諸先行研究は、のちにみるように『存在と時間』における良心論や、1927年夏学期講義『現象学の根本諸問題』（以下、「現象学講義」）における尊敬論解釈を援用することでその内実を補足してきた。さらに本稿は、先行研究が着目してきたのとは異なるテキストである、1925年夏学期「論理学：真理への問い」講義（以下、「論理学講義」）が提示した、伝統的形而上学批判としての伝統的な時間論に対する批判に関わる「現象学的クロノロジー」というプロジェクトに注目することで、先行研究をさらに発展させることをめざすことになる。

第1節では、後論に必要な限りで『カント書』の自己触発論を要約して整理する。第2節では、「現象学講義」の尊敬論解釈と『カント書』の実践理性に関わる議論を解釈したのち、先行研究を検討してその問題点を提示する。第3節では、「論理学講義」における「現象学的クロノロジー」から自己触発論に新たな光を当てることで、先行研究の問題点を解消するとともに、自己触発論がいかなる意味で伝統的形而上学批判の可能性の条件であるかを提示する。

第1節：自己触発とはなにか

本稿の主題となる自己触発と実践理性の関係が論じられるのは、『カント書』の後半に差ししかかった第30節である。本節ではまず、それを論じるに必要な限りで『カント書』の内容を確認しておくことにしよう。

『カント書』の目的は、或る対象を認識することとしての存在者的認識の可能性の条件である存在論的認識の本質を問うことをつうじて、形而上学を基礎づけることと設定さ

1 Weatherston[2002], 19-20.

れている。さしあたりハイデガーはカントを解釈するにあたって直観と思考という認識能力の区別を受けいれつつ、認識の契機たる両者を規定することによって、認識の本質を規定しようと試みてゆく。そして最終的に、ハイデガーは感性と悟性という幹の「根」(cf. KrV, A15/B29; A835/B863)としての構想力を見出してゆくことはよく知られているだろう。まず、構想力が根源的な総合の機能であることがカント自身の「総合一般は、[...] 構想力のたんなる作用である [...]」(KrV, A78/B103) という記述から導出され、そのうえで純粹直観と純粹思考との総合としての「純粹総合」を果たす機能として構想力が位置づけられる (GA3, § 13~15)。そしてこの純粹総合が、根源的な総合として「有限的存在者に総じて存在者そのもののような或るものが対立しうるための可能性の条件」、すなわち存在者が対象として出会われるためのもっとも根源的な可能性の条件であるとされるのである (GA3, 70)。

『カント書』は存在論的認識の本質の解明をひとまず目指すのであったが、そのためには存在者が出会われることを、認識のもっとも根源的な契機と見定められた超越論的構想力による純粹総合からして規定されねばならないのだった。つまりこれは、直観に出会われる存在者を——いわばその存在者のすがたを先だって見ているというしかたで——あらかじめ認知していることの必要性に関する議論である。その際、カントの議論のうえで存在者が直接に出会われるのが思考でなく直観である以上、こうしたすがたは直観的な「純粹光景 (Anbild)」として提示されねばならないと主張される。そしてこうした光景を提示する作用は、超越論的構想力に担われる。超越論的構想力は直観と思考を純粹に総合するものであったが、これは純粹光景の提示が「純粹概念の感性化」として、すなわち「図式として生起する」ことで果たされる (GA3, 91-92)。そしてハイデガーは、光景を形象 (Bild) とも言いかえつつ、「有限的存在者がみずから或るものを直観化するしかた、すなわち或るものについてみずから光景 (形象) を与えうるしかた」が「感性化」であると定式化する。そしてハイデガーは、こうした概念の感性化としての形象を「図式形象 (Schema-Bild)」と呼ぶことになる。

こうした図式における概念の感性化によって、「純粹悟性概念」についても形象を与えることが可能であるとハイデガーは主張してゆく。超越論的構想力の純粹総合が、純粹概念と純粹直観 (時間) を関係させねばならないが、その際「時間は純粹直観として、あらゆる経験に先立って光景を与えるものである」 (GA3, 103)。こうした時間の光景は、時間がいかなるものかを示すものである。そして純粹悟性概念の感性化は、それを「必然的に時間のなかにもちこんで規制されねばならない」 (GA3, 104)。両者の関係は、まとめてこのように定式化される。

悟性概念 (Notio) の図式は、純粹光景としての時間のなかにみずからをもちこんで

規制することにより、時間からその形象を与えられ、そしてそのようにして唯一の純粹光景の可能性を純粹形象の多様へと分節する。(GA3, 104)

こうして、純粹悟性概念もまた、時間という光景を多様に分節化するというしかたで感性化されて純粹形象となるのである。そのうえでハイデガーは、「超越論的図式性が存在論的認識の内的可能性の根拠である」(GA3, 108)と述べるにいたる。こうして、存在論的認識はその根拠——つまり超越論的構想力が担う図式機能——からして明らかになったとされる (§ 19~23)。

以上から理解されるように、ハイデガーは、「純粹光景としての時間」を「純粹形象の多様」へと分節することとして図式化を解釈する。このとき、「時間からその形象を与えられ」という記述からも明らかであるが、その分節のしかたは、分節されるものによって一定の制限を受けるであろうから、時間の光景の与えかたこそが認識をもっとも根源的に規定するものであると言える。そのうえでハイデガーは、『カント書』第34節において、「時間は、時間がじぶん自身から継起という光景をまえもって形成し、その光景それ自体を形成的受容として自己へと関係させて保持するというしかたにおいてのみ純粹直観である」と述べつつ、こうした時間の受容的かつ自発的なありかたを「純粹自己触発」と呼ぶのである (GA3, 189)。

ここまでをまとめておけば、対象を認識することの可能性の条件としての存在論的認識は概念を感性化する図式化によって生じ、それは概念が時間を分節化しつつ形象を与えられることで果たされるのだが、その根源には、或る時間の光景をみずからに与えるはたらしとしての自己触発が見いだされるということになる。すなわちここまでで明らかにされたのは、『カント書』において時間の光景を与えるということが認識を規定するもっとも根源的な契機であるということのしだいである²。

ただし、上記引用からもただちに理解されるところであるが、『カント書』の自己触発論において論じられる時間の光景は、あくまで「継起という光景」に限られていることに注意しよう。そして、よく知られているとおり、こうした今継起としての時間了解は、先だつ『存在と時間』や諸講義において、まさに伝統的な時間論の批判として退けられていたもののはずである³。それゆえ、『カント書』があくまでカント解釈という体裁をとるも

2 周知のとおり、こうした自己触発は自己性を構成するものである。たとえば、以下の先行研究を参照のこと。「かくして彼〔引用者注：ハイデガー〕は、この地平形成としての時間の自己触発を「超越の最も内的な本質を規定する」ものとみなし、さらにこの超越に基づく現存在の根源的構造（気遣い）とそこに含まれた「自己性」が、この自己触発によって可能になっていると主張する」（峰尾[2019], 110）。

3 こうした「今継起」としての時間論に対する批判については、峰尾が手際よく整理しており参考になる（峰尾[2019], 11-15）。

のであるとはいえ、そのなかで今継起とは別の時間論が語りだされる可能性、『カント書』の用語で言いなおせば〈時間がじぶん自身から今継起とは別の時間の光景をまえて形成し、その光景それ自体を形式的受容として自己へと関係させて保持する〉可能性としての、別の時間の光景が語りだされる可能性が確保されているはずではないだろうか。本書において別の時間の光景そのものが積極的に語りだされることはなかったものの、本稿は以下でこうした議論の可能性を『カント書』第30節の議論を手がかりにみだしていくことになるだろう。

第2節：自己触発と異他触発

前節では、本稿の中心的主題である「自己触発」を論じるにあたって、必要な限りの議論を要約的に提示した。そのなかで『カント書』の構成と伝統的な時間論に対する批判の関係という問題が浮上した。これをふまえて本節では、『カント書』第30節を検討してゆく。ただし、本節ではまず、『カント書』該当箇所を理解するにあたって「現象学講義」で展開された、カントの「尊敬」概念に関する詳細な分析を理解の助けとしたい⁴。それゆえ、以下では「現象学講義」の尊敬論解釈を確認することからはじめ、『カント書』においてそれがいかに展開されたかを確認し、そのうえで先行研究を検討することにした。

「現象学講義」のハイデガーは、尊敬という感情の分析を感情一般の分析からはじめる⁵。『存在と時間』の議論⁶を踏襲しつつ、感情は「なにかに[・]対[・]して感情を抱いているときに[・]自己を感じていること」(GA24, 187)とされる。そして、カントによれば尊敬という感情について、その対象とは「法則それ自体」(IV, 400)⁷である。この尊敬の対象である道徳法則を、ハイデガーは「自由なものとしての理性が自分自身に与えるもの」(GA24, 191)と規定する。このことから道徳法則に従属することは、「自分を純粹理性としての自分に服従させる (unterwerfen)」(GA24, 192) ことであると解釈される。かくして「現象学講義」のハイデガーは、カントの尊敬論のなかから、道徳法則を理性が自分自身に与えるという契機と、自分を自分に服従させるというふたつの契機を取りだしたのである。

4 たとえば、古典的な研究としてはSchallow[1986]、そして後に検討する森 [2018] も、「現象学講義」と『カント書』の密接な関係について指摘している。

5 ハイデガーのカント解釈は一貫して、『倫理の形而上学の基礎づけ』と『実践理性批判』とを区別しない。たしかに両著作においてほぼ同一の議論がなされているが、『実践理性批判』における「謙抑」や「自己是認」の分析の登場など、多少の異同が存在している。これについては、アリソンが手際よくまとめているので参照のこと (Allison[1990], 123-124)。

6 Cf. SZ, 132. 「これ[開示性]をつうじて、この存在者(現存在)は、世界の現一存在(Da-sein)とともに、じぶん自身にとっても「現に(Da)」存在する」。

7 『純粹理性批判』以外のカントの著作からの引用はアカデミー版全集からであり、巻数とページ数を付した。

これを基本的に引き継ぎつつ、『カント書』のハイデガーは、構想力解釈からこの課題にアプローチしなおす。構想力を規定するにあたって、『人間学』における「対象が現前することがなくとも直観する能力」(VII, 167)という構想力の位置づけが引かれたうえで、構想力は「直観する能力」という意味で受容的でありながら、「直観されうるものの現前性 (Anwesenheit) に依存しない能力として、じぶんでことをなす、つまり形象を創造し、形成する」(GA3, 129) ような創造的な能力であると解釈される。かくして、ハイデガーは、構想力を「同時に受容的 (感受的) でありかつ創造的 (自発的) である」(GA3, 129) と定式化することになるのである⁸。

こうして「現象学講義」の尊敬論において取りだされた二契機は、『カント書』の構想力解釈のもとで以下のように反復されるのである。

自分を服従させながら…へと直接に献身することは純粋な受容性である。しかし法則を自由に自分で先行的に与えることは純粋な自発性である。両者はそれ自身において根源的に一致している。(GA3, 158-159)

こうして尊敬論は、道徳法則に服従するという点で受容的であり、道徳法則を自分で与えるという点で自発的であるという事態を論じているとされ、それは受容的かつ自発的である構想力のうちに基礎づけられることになった。

以上の議論は、同じ超越論的構想力の作用である以上、先にみた時間の自己触発と並行した事態を語っているようにひとまず思われる。時間の光景をみずからに与え、それを保持するという自己触発のありかたが、ここでは道徳法則について語りなおされているのである。しかし、それぞれ時間の光景と道徳法則という異質なものについて語られている以上、なんらかの差異も見いださねばならないだろう。先行研究は、実際にそのように考え、さまざまな解釈をほどこしてきた。実践理性と超越論的構想力の関係をさらにすすんで理解するためには、とりわけクルティエヌ、ダストゥール、そして森の研究が重要となる。以下でそれぞれを検討してゆこう。

まずクルティエヌは自己触発を解釈するにあたって、1925年夏学期「時間概念の歴史序説」を参照しつつハイデガーによる死の分析を援用する。そこで強調されるのは、死という可能性が実存論的に被投的である現存在の存在を構成しているという点である。そのうえでクルティエヌは、そのようなおのれの存在の根源的な可能性に関わる「死への

8 この解釈は、狭義のカント研究においてもみとめられうる (cf. Smith[1918=2003], 77)。ただし、ここの受容的自発性とは、直観の受容性／思考の自発性の根源である超越論的構想力の性質であるから、ただちに直観、ないし思考のそれと同一視されるべきでないことに注意されたい。

先駆」こそが、現存在の自己性を構成する自己関係のもっとも根源的な形式であることを主張し、それを自己性の根源としての自己触発と解釈する（Courtine[1990], 315.）。そして、死に対する情態性である不安を「原理的な自己触発」（Courtine[1990], 316-317）とする。そして、良心の呼び声⁹がもつ他性⁹を強調しながら、それが自己触発を開示する「見知らぬ声」であると位置づけてゆく。つまり、クルティエヌは、『カント書』にとどまらずテクストを独創的に横断することで、良心の声という「他性」による触発が自己触発の契機となると主張しているのである。つぎにダストゥールは、良心論と自己触発を結びつけるという解釈方針をクルティエヌから引き継ぎつつ、自己性の構成としての自己触発において良心の声がもつ他性をさらに際立たせていく。ダストゥールはまず、自己触発の議論が「理論的な理性の次元における表象の審級」のみならず「本質的に行為し、責任をもつ自己として把握された自己の解釈学」としても理解されるべきであることを指摘する（Dastur[2004], 136）。そのような観点から自己触発を解釈するために、『存在と時間』の良心論が援用される。良心は見知らぬ声の呼び声であるから、責任をもつ自己を構成する自己触発が「もっとも内奥の他性」（Dastur[2004], 138.）による「異他触発」なるものと同一視されることになる。このことから、自己触発には「異他触発の次元の不法侵入が必要とされる」と主張され、「自己触発と異他触発の統一」という事態が導出される（Dastur[2004], 139）。最後に森は、「現象学講義」を精緻に解釈することで、実践理性にかかわるかぎりでの自己触発を「自己のなかにある自己ならざるもの」や「内なる他者」（森[2018], 81-82）による触発と解釈しており、その点ではクルティエヌやダストゥールの解釈と同様に、自己触発に入りこむ他性を強調しているといえよう。

まとめておけば、こうした先行研究は実践理性の側面からみた自己触発を解釈するにあたって、自己触発という主体の内部で完結するように見えるもののうちにも、「他なるもの」という契機が入りこんでいるという事態を記述するものとして実践的な自己触発を解釈しているといえる。それは、ダストゥールが、ハイデガーにおける「他なるもの」としての「良心の声」という「事実（Faktum）」（SZ, 276）をカントにおける「理性の事実」と重ねあわせている（Dastur[2004], 137-138）ことからわかるように、カントの体系における道徳法則を「他なるもの」に読みかえていると言ってよいだろう¹⁰。ただし、ここ

9 Cf. SZ, 275. 「それどころか呼び声は、私たち自身によって計画されたり、準備されたり、意志によって（willentlich）遂行されるのでもけっしてない。「それ（Es）」が呼ぶ」。また、ここで詳細に検討することはできないが、『存在と時間』の良心論におけるカント道徳哲学の影響を指摘した代表的な研究としては、Gehrmann[1993]が挙げられるだろう。こうした影響関係に関する先行研究を整理したものとして、小手川[2014]がある。

10 こうしたハイデガー解釈に先だつものとして、ここでその当否は問わないにせよ、デリダによる自己触発論を挙げておかねばならない。具体的には「自己触発の一般的な構造のうちで、[...] 触れる／触れられるという操作が、[...] 他なるものを受けいれている」（Derrida[1967], 235）という記述や、より

で私たちは、あえてハイデガーに忠実に、二点の指摘を加えねばならない。

まず、こうした先行研究における、「他なるもの」として表象されているものの内実はなお不分明である。もちろん、クルティース、ダストゥール、森のいずれの論者も、現代哲学の議論を念頭においたうえで、ハイデガー解釈をおこなっている。たとえば、死によって可能となる生、他者の顔、身体といったものが「他なるもの」として暗黙のうちに前提されている。しかし、これが『カント書』の議論においていかなる対応物を有するのかは判明ではない。第二に、古典的な先行研究が指摘するとおり、みずからに或るものを与え、それに服従する受容的自発性とは、あくまでひとつの能力である超越論的構想力の性質なのだから、少なくとも理論理性と実践理性の両者において並行した現象として解釈することが可能でなければならない¹¹。このような「他なるもの」による触発が、時間の純粹光景を与えるものとしての理論理性とどのように関わるのかもなお不分明である。

本稿は、こうした問題を、『カント書』において「他なるもの」と語りうるものとはなにかを以下で探求することによって解決したい。そのことをつうじて、理論理性と実践理性の並行性という第二の問題についても解決されるはずである。

さしあたり第2節は、先行研究を中心に、いわばハイデガー受容の検討から問題が抽出された。そのために、そもそもこうした「他なるもの」をめぐる論点そのものは、ハイデガーにとって外的なモチベーションにすぎないように思われるかもしれない。しかし、こうした研究によって提示された論点こそが、ハイデガー自身にとっても重要なプロジェクトに関わっており、その連関を明らかにすることで第1節の末尾で提起された問題——『カント書』において今継起とは別の時間の光景を語りだすための可能性のありか——の解決をももたらすとすればどうだろうか。本稿は、先行研究が提示した創造的な解釈を継承しつつ、次節で「論理学講義」における「現象学的クロノロジー」というハイデガーのプロジェクトを取りあげることにしたい。そのことによって、上で挙げた先行研究における二つの問題点、そして、今継起とは別の時間の光景をいかに『カント書』において語りだすのかという問題も解消することになるだろう。

第3節：現象学的クロノロジーというプロジェクト

周知のことであるが、ハイデガーは『カント書』においてはじめて自己触発論を展開したわけではない。すでに「論理学講義」において、彼は自己触発論をすでに展開していた

直接的なものとしては、「異他触発が、自己触発の効果を可能にしている」(Derrida[2000], 206)というものもある。

11 Cf. Vuillemin[1954], 277; Sherover[1971], 161. ただしシェアオーバは、理論理性と実践理性の並行性を指摘しつつも、最終的に超越論的構想力によって担われる自己服従の議論を直観の受容性と対応させてしまう点で誤っている(Sherover[1971], 166.)。

のである。ただし本節が注目するのは、その自己触発論そのものではなく、そこで提起された「現象学的クロノロジー」というプロジェクトにほかならない。しかし、管見のかぎりこのプロジェクトは、『カント書』はもちろん、その後の著作や講義に一度も明示的にあらわれることがない。にもかかわらず、このプロジェクトこそが、前節で明らかになった先行研究の諸問題を解決し、さらには『カント書』における自己触発論と、伝統的形而上学批判としての伝統的時間論批判との関係を解釈するうえでも重要なのである。以下では、まずこのプロジェクトの内実を明らかにしてゆこう。

まずは「現象学的クロノロジー」というプロジェクトの課題を簡潔に確認しておく。

現象学的クロノロジーの課題は、諸現象（Phänomen）が時間によって規定されていることを、——すなわちそれらの現象のテンポラリテートを——探求することである。それとともに時間そのものを探求することである。（GA21, 200）

これによれば、さしあたり現象学的クロノロジーとは、「現象のテンポラリテート」と「時間そのもの」を探究することを目指すプロジェクトである。

つぎに、ハイデガーがこのプロジェクトを提起したモチベーションを確認しておこう。上記の探求がいかなるべきかを説いた以下の箇所が、これをもっともよく教えてくれる。

しかし、このようにして時間へと近づいていく道、つまり客観的な世界とこの世界のなりゆきへの眼ざしを通じて時間へと近づいていく道が、唯一のものかどうか、それどころか、まだなお他の道があるならば、これらの道のうちで、それは第一次的で基準を与えるものであるのかどうか、これらの問いは——時間をめぐって動いている問題設定全体を或る偶然の究明にゆだねてしまわないならば——、時間現象の根底的な究明に際して、必ず定立されねばならない問いである。（GA21, 205）

つまり、「現象学的クロノロジー」は、「客観的な世界とこの世界のなりゆきへの眼ざしを通じて時間へと近づいていく」という既存の時間理解とは「他の道」を探求するために、「現象のテンポラリテート」と「時間そのもの」を探究するプロジェクトなのである。そして、ここで批判される「偶然の」究明とは、アリストテレス『自然学』の時間論にほかならない¹²。

12 ハイデガーがここで具体的に念頭に置いているのは、『自然学』Δ巻第10章から第14章の時間分析である（cf. GA21, 249）。『存在と時間』においても、ヘーゲルの時間論に関する議論のなかで、『自然学』

結論として言うと、まずアリストテレスのもとに登場し、それから伝統全体に対して引き続き働いているこのような時間の捉え方は偶然性である。たとえこの偶然性に対してなんらかしかるべき理由が存していることが示されうるとしても、偶然性であることに変わりない。(GA21, 205 [強調引用者])

以上から理解されるように、ハイデガーはアリストテレスに由来するような既存の時間理解が「偶然」にすぎないことを指摘し、「他の道」を探し出すために「時間そのもの」を探求するためのプロジェクトとして「現象学的クロノロジー」を提起したのである。

さて、第1節で論じたように、『カント書』によれば、自己触発によって与えられた時間の純粹光景からカテゴリーは図式における感性化を通じて形象化し、それをもとに私たちは対象を認識するのであった。これが、「論理学講義」のいうところの「現象のテンポラリテート」を明らかにするものといえる。これは「論理学講義」においても現象学的クロノロジーの唯一の先駆者として、『純粹理性批判』で図式論を展開したカントの名が挙げられていることから明らかだろう (GA21, 200)。そして、ここで重要となるのは、『カント書』のハイデガーが、時間の光景について「カントにとっては今系列の純粹繼起」(GA3, 103 [強調引用者])と述べていることである。こうした時間規定は「論理学講義」において「アリストテレスが最初に、彼の『自然学』において発見し、規定したものであり、「その際時間は、経験された客観的世界への視のうちで捉えられて獲得された」(GA21, 204)と言われている時間にほかならない。つまり、ハイデガーが批判する、アリストテレスからカントまで一貫する「偶然的な」時間規定とは、『カント書』の用語で言い直せば、今系列の純粹繼起という時間の光景なのである。それは、アリストテレス以来の伝統を引き継いだ、偶然的な「カントにとって」の時間にすぎない。それゆえ、それとは別の時間を探求する現象学的クロノロジーは、現象のテンポラリテートを明らかにするという点でカントを継承しつつも、カントにおける偶然的な時間規定とは別の時間の光景を獲得するためのプロジェクトであるといえる。

こうしたかつてのハイデガーが提示したプロジェクトを考慮すれば、『カント書』における「三重の総合」解釈も、今繼起という偶然的な時間の純粹光景の生成について論じているにすぎず、あくまで時間の光景の生成の一例にすぎないものと位置づけられうる (cf. GA3, § 33)¹³。第1節の末尾で述べたように、こうした時間了解についてハイデガーはそ

が「通俗的な時間了解の解釈」(SZ, 428)の最初のもので述べられている。具体的にハイデガーが『存在と時間』で引用するのは、以下の箇所である。「なぜなら、時間とはそれ、すなわち「より先・より後」にもとづく運動変化の数のことだからである」(アリストテレス[2017], 224)。

13 『カント書』に即して別の時間の光景の可能性を指摘する先行研究としては、秋富[2007], 149.を参照せよ。

もそも批判的であったのだから、『カント書』の内部で別の時間了解に即した、別の時間の光景の生成について語られる可能性が確保されていなければならないだろう。本稿が主張するのは、この可能性を確保するものこそが、先行研究において「他なるもの」による触発と名ざされてきたものにほかならないというものである。結論から言えば、現象学的クロノロジーを援用すれば、「他なるもの」の内実を「別の時間の光景」によって補うことが可能なのである。以下で、この点について詳しく検討してみよう。

前節で明らかになった先行研究の第一の問題点は、「他なるもの」によって表象されているものの『カント書』における内実が不分明であることだった。現象学的クロノロジーという補助線を引くことによってこの問題は解消される。私たちの問題は、先行研究において議論されてきたその内実を、明らかにすることであった。ここで理解のためにハイデガーにおける「地平の限定性」という論点を確認しておこう。そのために、1928年夏学期講義「論理学の形而上学的始元根拠」を引用しておく。

地平（Horizont）は、ギリシア語ὁρίζειν以来、視ることや直観することをけして意味してなどいない。むしろ、ただ限界づけるもの、囲んでいるもの、つまり囲いのみを意味している。（GA26, 269）

ここで地平とは「限界づけるもの」を意味しているのだから、地平とは現象の外部と内部を画定するものそのものである¹⁴。ならば、あらゆる地平は、それによっては捉えられない外部から触発されるという可能性をつねにすでに含みこむといえる。その外部は、内部からすれば「他なるもの」にほかならず、それは内部を囲いこむこととしての地平によって必然的に生産されるものである。

このような観点からすれば、たとえば『存在と時間』における「死」の分析を、まさに現象学的クロノロジーの一例として位置づけることができる。ダストウールの端的な整理

14 齋藤は「有限な現存在の最も広範な地平形成として、超越論的構想力は、みづからの外延をこの「世界」として縁取る。しかしそれは同時に、みづからが決して乗り越えられない外部を描きだすことでもある」（齋藤[2012], 99[強調引用者]）と重要な指摘を加えている。また、ここでの外部を理解するために、アルチュセールの注意を、ここで想起しておこう。「見える場の見えないものは […]、総じて、この場によって定義される見えるものに外的で、疎遠であるようなものなら何でもよいのではない。見えないものは、見えるものによって、それが見えないもの、それが見ることの禁止として定義される。 […] 地盤、地平（horizon）、したがって所与の問題系によって定義される見える場の限界という魅惑的な隠喩は、私たちが、空間的隠喩を文字通りうけとって、この場をその外部にあるもうひとつの空間によって定義されると考えるなら、この場の性質に関する誤った観念を誘発する危険があるだろう」（Althusser[1965=2014], 20-21）。私たちはアルチュセールがいうように、ここで絶対的な「外」といった形而上学的実在について論じているわけではないことに注意されたい。

によれば、ハイデガーにとって通俗的な時間に対して現存在の存在が有する固有の時間が了解されるのは、みずからを死すべきものとして了解すること、つまり死への先駆によってである¹⁵。今継起という時間の光景とは、今、今、今、……という時間が無際限に続くという光景である。それに対して、「世界と死に至る存在へと被投されるものとして、人間の実存は本質的に有限である。[…] これこそ、今継起としての一般的な時間理解に反対する、ハイデガーの『存在と時間』における本質的なテーゼなのである」¹⁶。言うまでもなく、これは死という有限性が、無際限な今継起という時間の光景によってはとらえられないことを指しており、死への先駆は、死に含まれる固有の時間の光景によって異他触発を構成するものとして位置づけられるのである。

『カント書』における経験の「内部」とは、自己触発において構成された時間の光景と、それを分節化することで図式化されるカテゴリーによって構成されるが、その根源にあるのはあくまで自己触発において与えられ、服従するところの時間の光景である。それゆえ、その外部とは、或る時間の光景、つまりここでは今継起という時間の光景とは別の時間の光景によってはじめてとらえられるものを意味している。すなわち、先行研究が『カント書』に即した内実を与えてこなかった「他なるもの」とは、別の時間の光景によってしかとらえられないものであると考えることができる。ここでの「他なるもの」とは、既存の時間地平とは「異なる」時間を告知してくるという意味で「他」であると理解されるべきなのである。他なるものによる触発において、既存のものとは異なる時間の光景、異なる自己触発の可能性が与えられることになる。そのとき、私たちは時間という純粹光景を自己へと与えつつ、それへと自己服従するという自己触発へと差し戻される。そしてまた、自己触発によって時間の純粹光景を与え、つねにすでに異他触発の可能性を含みこんだ地平を形成するのである。

このように考えれば、第二の問題点もおのずと解決することは明らかである。ハイデガーは、『カント書』第29節において理論理性の本質に「すでに自由が存している」(GA3,

15 Dastur[1990], 6.あるいは、池田[2011]も参照のこと。池田は、『存在と時間』における死の分析を「恒常的現前の時間性」に対する批判をつうじて「現存在に固有の時間性」を明らかにしたものとして解釈している。本稿にとってこれは、将来・瞬間・反復を本来的な時間性とする気遣いをその存在とする現存在という、事物とは異なるしかたで存在する存在者を正しく了解するためには、今継起とは別の時間の光景が必要であることについて、死の分析から明らかにしたものであると位置づけられる。たとえば、以下の記述を参照のこと。「現存在が、忘却不可能な自己であり、誕生から終わりまでの全体性において開示されうということは、自我が事物のように恒常的に現前存在するという意味での時間性では捉えられないのである」(池田[2011], 210)。『カント書』の用語でいえば、現存在が根源的時間において構成されていることそれ自体が、今継起という時間の光景においては捉えられないということを意味する。こうした事態を正確に了解するためにも、別の時間の光景が要請されることになるといえる。

16 Dastur[1999], xxvi.

154) ことを指摘し、その自由を明らかにするために第30節において実践理性の本質を語りだそうとしたのだった。別の時間の光景という他なるものの触発においてまさに、どのような時間の光景をみずからに与え、服従するのかが「自由」としてことさらに明らかになるのである。このようにして理論理性にみいだされた「自由」を際立たせるために実践理性を論じるものとして、両者は架橋されることになった。そしてこれはまさに、『カント書』の内部においても既存の形而上学、あるいは時間論が前提する時間の光景とは別の時間の光景を論じるための可能性の条件にほかならないのである。

結論

本稿は、まず『カント書』における伝統的形而上学批判という論点の探究という課題を提示した。そのうえで、第1節で『カント書』の議論をのちに必要となるかぎりて要約した。そこでは、対象を認識することとしての存在者的認識の根源に存在論的認識があり、最終的に、みずからに時間の光景を与えることとして自己触発というもっとも根源的な契機が見いだされることになった。そのことはまた、時間の光景が私たちの認識をもっとも根源的に規定していることを意味した。第2節では、実践理性における自己触発を「現象学講義」を手引きにして検討した。そして、この点に注目した先行研究を整理し、道徳法則をみずからに与え、服従するという事態が「他なるもの」による触発として解釈されていたことを確認しつつ、「他なるもの」の内実と、理論理性と実践理性の関係性が不分明であるという問題点を提示した。そして第3節では、「論理学講義」における現象学的クロノロジーを補助線とすることによって、「他なるもの」を別の時間の光景と解釈することで、先行研究の問題点をともに解決することができた。それとともに、『カント書』における自己触発を、時間論という視座からの伝統的形而上学批判としての現象学的クロノロジーの可能性の条件として解釈することも達成したのである。

最後に、以上の議論の傍証として、ハイデガーが、本稿の中心となった『カント書』の第30節において、そしてまた「現象学講義」においてカントの尊敬論を解釈する際、或る命令——「君の魂のなかの英雄を投げ捨ててはならない ([W]irf den Helden in deiner Seele nicht weg!)]¹⁷——をひそやかに引用していたことを指摘しておこう¹⁸。この命令はカントのものではない。ニーチェの、さらに言えばツァラトゥストラのものである。この一節は、『ツァラトゥストラかく語りき』における「山上の木について」に含まれている。

17 Za, I, Vom Baum am Berge, 50.

18 「尊敬とは、私 (das Ich) が自己であるありかたである。それに基づいて、私は「魂のなかの英雄を投げ捨てることはない (Helden in seiner Seele nicht weg[werfen])」のである」(GA3, 159.)。「尊敬とは、私 (das Ich) が自己自身のもとにあるありかたである。それに応じて、私は魂のなかの英雄を投げ捨てることはない (den Helden in seiner Seele nicht weg[werfen])」(GA24, 192.)。

その断章によれば、英雄とは「善人」でなく、「高潔な者」である。そして、高潔な者はなにをされると言われるか。ツアラトウストラは、このように語っていた——「高潔な者は、新たなものを創造しようとする」¹⁹。ハイデガーは、なぜ「現象学講義」や『カント書』のうちに、価値転換の哲学者であるニーチェを引用したのだろうか。私たちにとって、この問いに答えることはいまや容易い。ハイデガーは、そこにおいて既存の形而上学が前提するのとは別の時間の光景を探求する可能性の条件を語っていたからである。

文献一覧

第一次文献

以下の文献は略号でもって表示する。

SZ : Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 17te Auflage, 1993.

GA3 : Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Bd. 3, Klostermann, 1991.

GA21 : Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Bd. 21, Klostermann, 1976.

GA24 : Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Bd. 24, Klostermann, 1975.

GA26 : Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Bd. 26, Klostermann, 1978.

KrV : Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1993.

第二次文献

Allison, Henry[1990] : *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press. (=『カントの自由論』、城戸淳訳、法政大学出版社、2017年)

Althusser, Louis[1965=2014] : *Lire le Capital*, P. U.F. (=『資本論を読む：上』、今村仁司訳、ちくま学芸文庫、1996年)

Courtine, Jean-François [1990] : *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin. (= (抄訳)「良心の声と存在の召命」『主体の後に誰が来るのか?』、廣瀬浩司訳、現代企画室、1996年)

Dastur, Françoise[2004] : *La phénoménologie en question: Langage, altérité, temporalité*, Vrin.

———[1990] : *Heidegger et la question de temps*, P.U.F.

———[1999] : Introduction to the English Edition, in *Heidegger and the Question of Time*, Humanity books.

Derrida, Jacques[1967] : *De la grammatologie*, Minuit. (=『グラマトロジーについて：上・下』、足立和浩訳、1972年)

———[2000] : *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Gailée. (=『触覚：ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』、松葉祥一ほか訳、青土社、2006年)

Gehtmann, Carl [1993] : *Dasein. Erkennen und Handeln.*, Gruyter.

Nietzsche, Friedrich[1968] : *Also Sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, Kritische Gesamtausgabe, Edited by G. Colli and M. Montinari, Abt. 6, Bd.1, de Gruyter.

Schallow, Frank[1986] : *Imagination and Existence: Heidegger's Retrieval of the Kantian Ethic*, University Press of America.

Sherover, Charles[1971] : *Heidegger, Kant and time*, Indiana University Press.

Smith, Kemp[1918=2003] : *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Palgrave Macmillian (=『カント『純粹理性批判』註解：上』、山本冬樹訳、行路社、2001年)

19 Za, I, Vom Baum am Berge, 50.

Vuillemin, Jules[1954] : *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, P.U.F.

Weatherston, Martin[2002] : *Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination, and Temporality*, Springer.

秋富 克哉[2007] : 「深淵としての構想力」『ハイデッガー『存在と時間』の現在』、南窓社。

アリストテレス[2017] : 『自然学：アリストテレス全集 4 巻』、内山勝利訳、岩波書店。

池田 喬[2011] : 『存在と行為』、創文社。

小手川 正二郎[2014] : 「いかにして「自己の内なる良心」に目覚めるのか」『電子ジャーナル
Heidegger-Forum』 vol. 8。

齋藤 元紀[2012] : 『存在の解釈学』、法政大学出版会。

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。

森 一郎[2018] : 『ハイデガーと哲学の可能性：世界・時間・政治』、法政大学出版局。

(中西 淳貴・なかにし あつき・東京大学)

初期ハイデガーにおける「一般性」をめぐる一考察

——「本質的に偶発的な表現」と「形式化／類化」の関係から——

A Study on “Generality” in Early Heidegger: Exploring the Relationship between “Essentially Occasional Expressions” and “Formalization/Generalization”

山崎 諒 (Ryo YAMAZAKI)

Abstract

In early Heidegger’s philosophical contemplation about “factual life (faktisches Leben)” and “existence (Existenz),” one of the foremost challenges was to address the concepts of “individuality” and “generality” in a cohesive manner. This problem is closely intertwined with the examination of linguistic phenomena known as “indexicals.” Notably, in Heidegger’s “Existenz” and “Dasein,” indexicals like “Ich” and “Da” have a pivotal role. His mentor Husserl and the contemporary philosophy of language consider these indexicals to have the intrinsic components of both “individuality” and “generality.”

Therefore, within the realm of Heideggerian studies, it is significant to explore the intricate nexus between “individuality” and “generality” by focusing on indexicals. In the historical context of Heidegger’s intellectual evolution, a pivot observation emerges: during his early years, Heidegger’s contemplations were influenced by Husserl’s discourse on “essentially occasional expressions” (die wesentlich okkasionellen Ausdrücke) and the discernment of “formalization/generalization” (Formalisierung/Generalisierung); he accepted his teacher’s views on both “individuality” and “generality” after critical assessment. Some commentators have acknowledged the influence of Husserl’s two concepts on Heidegger, yet the inner nature of their relationship remains unclear. This paper seeks to illuminate this connection further by primarily concentrating on the topic of generality and aims to answer the following specific query grounded on Heidegger’s early works: How did Heidegger accept and criticize Husserl’s deliberation on “essentially occasional expressions” and the distinction of “formalization/generalization”? In addressing this question, the objective is to unveil Heidegger’s endeavor to consider generality that is not isolated from individuality. Particularly, this paper has following arguments: (1) Heidegger’s comprehended “generality” of “essentially occasional expressions” in terms of “formalization” rather than “generalization.” (2) By assimilating the element of “motivation from the general to the individual” of “essentially occasional expressions” into the “generality” attained through “Formalization,” Heidegger tried to prevent the separation of “generality” from individual existence.

はじめに

初期から前期にかけてのハイデガーが「事実的生(faktisches Leben)」や「実存(Existenz)」をめぐるって繰り返りひろげた思索においては、「個性性」と「一般性」を統一的に考えるとい

うことが、焦眉の問題のひとつであったと云える¹。そしてこの問題は、「私」や「いま」、「ここ」といった「指標辞 (indexicals)」をめぐる考察と密接にかかわっている。つとに知られているように、ハイデガー的な「実存」にとっては、「私 (Ich)」や「現に (da)」という指標的な規定は決定的なものである。「現存在とは、それぞれ (je) 私自身がそれであるところの存在者であり、その存在はそれぞれ私のものである」(SZ, 114)。そしてこの指標辞こそ、ハイデガーの師であるフッサールにとって（そしてまた現代の分析哲学においても）、「個別性」と「一般性」にかかわる契機²の双方をもつとされているものなのである。

それゆえ、「個別性」と「一般性」の関係をめぐる問題を「指標辞」に着目しつつ考察することは、初期から前期のハイデガー研究において意義をもつものであると云える。とりわけ、ハイデガーの思想発展史的にも重要なのは、初期のハイデガーが、フッサールによる「本質的に偶因的な表現」（指標辞）や「形式化／類化」にかんする議論に影響を受け、「個別性」と「一般性」の双方について、師の見解を批判的に受容していたということである³。とはいえ、本稿は（紙幅の都合もあり）双方の側面を十全にあつかうことはできないため、従来の研究ではさほど扱われることのなかった「一般性」の側面に焦点を当てることにする。

そこで本稿は、とくに初期ハイデガーの著作・講義録をベースにすることで、つぎの具体的な問題に解答を与えることを目指す——ハイデガーは、「本質的に偶因的な表現」と「形式化／類化」をめぐるフッサールの議論を、どのように結びつけて受容・批判しているのか。ハイデガーが、フッサールに由来するこれら二つの議論に影響を受けていることは、すでに幾人かの論者が指摘していることである⁴。だが、本稿の見るところ、その結びつきの内実はさほど明らかになっていない。たとえば、齋藤 (2012) の整理では、「一般性」についてはもっぱら「形式化」の議論が結びつけられ、「本質的に偶因的な表現」はもっぱら「個別性」に結びつけられている⁴。しかし、指標辞がもつ二つの意味契機に鑑みるならば、「本質的に偶因的な表現」を「個別性」にだけ結びつけることには、疑問の余地がある。むしろ本稿の見立てでは、ハイデガーは「本質的に偶因的な表現」がもつ「一般性」にかかわる意味契機に焦点を当て、それと「形式化／類化」の区別をあわせることによ

1 Vgl. 齋藤 (2012), Kap. 1.

2 「本質的に偶因的な表現」をハイデガー研究のなかで積極的に扱った本邦の貴重な研究として、神谷 (2010); 酒詰 (2018) を参照せよ。

3 Vgl. 齋藤 (2012); 田村 (2013); 若見 (2004); 若見 (2007).

4 Vgl. 齋藤 (2012), 36-40. また、若見 (2007) では「一般性」が「形相的還元」に、「個別性」が「本質的に偶因的な表現」に結びつけられている。

て、いわば「特殊な一般性」に表現を与えていようとしていたのである⁵。より具体的に云えば、ハイデガーは「本質的に偶因的な表現」がもつ「一般性」を、「類化」ではなく「形式化」として理解する一方で、「形式化」によって得られる「一般性」に「本質的に偶因的な表現」がもつ〈一般から個への動機づけ〉という要素を組み込むことで、個別的な生（実存）から遊離することのない「一般性」を思索しようとしていたのである。

本稿はつぎのような順序で議論をすすめていく。まず第一章では、「本質的に偶因的な表現」（1-1）と「形式化／類化」（1-2）についてのフッサールの議論を瞥見しておく。そして第二章では、ハイデガーの初期著作・講義に依拠しつつ、両議論をハイデガーが結びつけて扱っていることをテキスト的に示す。それを踏まえて第三章では、ハイデガーがそれらをどのように結びつけ、「特殊な一般性」を考えようとしているのかを示していく。具体的には、第一節で「形式化／類化」から「本質的に偶因的な表現」への寄与を考察し、第二節では反対方向の寄与を考察していく。

1. フッサールによる議論の瞥見

1-1. 「本質的に偶因的な表現」

「本質的に偶因的な表現（die wesentlich okkasionellen Ausdrücke）」（以下WOA）とは、フッサールが『論理学研究』第一研究で「客観的表現」との区別で導入している用語である⁶。フッサールによれば、WOAとは、「概念的・統一的な一群の可能な意味が属していて、そのつどの顕在的な意味をその機会にしたがって——つまり、発話している人物とその状況にしたがって方向づけることが本質的であるような表現」である（Hua XIX/1, 87）。WOAは、その意味の十全な理解に発話者やその状況を組み込まなければならないものであり、たとえば「いま」や「ここ」、「私」といった、いわゆる「指標辞」などが含まれる⁷。他方で、たとえば「 $2+3=5$ 」のような数学的命題を含む「客観的表現」については、「発言している人物やその発言の状況を必ずしも顧慮せずに理解できる」と規定される（Hua XIX/1, 86）。そしてフッサールは、WOAを主として日常生活における表現に結びつけ、「客観的表現」を理論的表現・学的表現に結びつけるのである⁸。

5 Kisiel (2006) は、適切にも（「類化」と「形式化」に対応する）二種類の一般性を指摘したうえで、それと「本質的に偶因的な表現」を結びつけている。だが、残念ながら、その内実については仔細に語られていない。

6 本稿はWOAをめぐる細かなフッサール解釈に立ち入ることはできないため、必要となるかぎりでは説明・活用していくこととする（vgl. Philipse (1982); D. W. Smith (1982); Mulligan & B. Smith (1986); Schuhmann (1993)）。

7 他にも「定冠詞」と結びついた表現や、さらには「～がある（Es gibt …）」などの「非人称表現」が含まれている（vgl. Hua XIX/1, 91）。

8 Vgl. Hua XIX/1, 87.

さて、WOAについてのフッサールの分析で特徴的なのは、そこで「独特な形でふたつの意味が重ねあわされている」と確認されていることである（Hua XIX/1, 89）。そういった表現には「一般性」にかかわる側面と「個別性」にかかわる側面が存在するのである。フッサールは、「私」という「人称代名詞」の例を用いてつぎのように述べている。

〈私〉という語は、ケース・バイ・ケースで別々の人物を名指しており、しかも、つねに新しい意味をつかってそうしている。そのつどの意味がどれであるかは、生き生きとした発話や、そこに属する直観的な状況からしか取りだすことができない。誰が書いたのかを知らないで〈私〉という語を読むとき、私たちは意味のない語を受けとるわけではないが、少なくとも通常の意味とは疎遠な語を受けとることになる。[…]
私たちは、それがひとつの語であるということ、もっと言えば、そのつど発話者がじぶん自身を指示するのに用いる語だということを知っているのである（Hua XIX/1, 87）。

たとえば「私」という表現（やそれを含む文）であれば、一方で件の「私」が具体的にどこの誰なのかがわからなければ、当該の表現を理解しているとは云えない。そのつどの個別的な状況で「私」が意味するのは、「フッサール」かもしれないし、「ハイデガー」かもしれないのである。しかしそれでも、「私」が「じぶん自身を指示するそのつどの発話者」（Hua XIX/1, 88）をあらわしていることは、（少なくとも当該の言語に習熟しているひとには）一般的に理解されるだろう。かくしてフッサールは、前者の意味を「告示される意味（angezeigte Bedeutung）」や「個別的意味」と呼び、「一般的意味機能」によって示される後者のことを、「告示する意味（anzeigende Bedeutung）」と呼ぶのである⁹。

とはいえ、『論理学研究』でのフッサールは、最終的にWOAを抹消するような手続きをとっている。そもそも、こうした表現についてフッサールが論じているのは、そのような「意味の変動する表現」が、揺るぎない「イデア的統一性」としての「意味」という、同書でのフッサールの基本原則を侵害する可能性が危惧されたからである¹⁰。だが、フッサールはそのような可能性にたいして、結局は否定的な解答を用意している。というのも、「理想的に云えば、どのような主観的な表現も、そこに瞬間的に帰属している意味志向が同一的に確保されるならば、客観的な表現によって置き換えることができる」からである——そして、こうしたことを指してフッサールは、「客観的理性の無制約性（die

9 これらの二つの意味は、カプランによる現代的な指標辞分析のタームで云えば、「告示する意味」が「意味性格（character）」に、「告示される意味」が「意味内容（content）」に類似するものであるとも云える（vgl. D. W. Smith (1982)）。

10 Vgl. Hua XIX/1, 105.

Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft)」と呼ぶのである (Hua XIX/1, 95) ¹¹。

1-2. 「形式化」と「類化」

「形式化 (Formalisierung)」と「類化 (Generalisierung)」とは、フッサールが『イデーンI』第13節で導入している区別である。この区別について、フッサールはつぎのように述べている。

したがって、私たちは、ある本質が純粹論理的な本質の形式的な普遍性のもとに包摂されることを、ある本質がより高次の本質類に包摂されることと混同してはならない (Hua III/1, 31)。

このとき、前者にあたる操作が「形式化」であり、後者にあたる操作が「類化」である。フッサールが挙げる例だと、「類化」においては、「三角形」という「本質」が「空間的形態」という「最上位の類」に属し、「赤」という「本質」が「感性的性質」という「最上位の類」に属することになる (だが、「三角形」が「感性的性質」という類に属することはない)。それにたいして、「形式化」においては、「三角形」や「赤」といった「本質」がどれも「本質」という「カテゴリー的名称」のもとに包摂されるのである¹²。あるいは——後述するハイデガー的な解釈・語彙をもとにすれば——、たとえば「赤」から「色」へ、そして「感性的性質」へと一般化していく類化の操作には、類的な事象領域への「段階拘束性」があり、「赤」から一挙に「感性的性質」に飛ぶことはできない。だが、形式化の場合には、たとえば「赤」から一挙に「或るもの」へと一般化することが可能であり、ここに類的な秩序への段階拘束性は見られないのである¹³。

このとき、フッサールにとって (そしてまたハイデガーにとって) 重要だったのは、「形式化」が「類」の形成とかわらないということである。「形式化」によって得られるものを「事象内実をもった類」と見なすのは、「対象一般 (空虚な或るもの) をあらゆる対象の類」と誤解するがごとき「倒錯」なのである (Hua III/1, 31)。

11 シューマンの言葉を借りれば、「客観的理性の無制約性」によって、あらゆる表現が「スペチエス的でイデア的・同一的な意味をもつと思しき」「客観的な」表現に還元できると証明されたことになる (Schuhmann (1993), 114)。ただし、これにたいしてフッサール自身が、『論理学研究』第二版の序言で、「あまりにも一面的に理性の真理に定位した」がゆえの「暴力沙汰 (Gewaltstreich)」だという自己批判を向けている (vgl. Hua XVIII, 12)。また、ハイデガー研究の側からの本件にたいする詳細な検討として、神谷 (2010) を参照せよ。

12 Vgl. Hua III/1, 31

13 Vgl. GA 56/57, 114; GA 60, 58.

2. 初期ハイデガーにおける「本質的に偶因的な表現」と「形式化／類化」

では、「形式化／類化」の区別やWOAは、初期のハイデガーにおいてどのように扱われているのだろうか。ハイデガーはとくにWOAについて明示的に言及することがないため、そもそも両者が結びつけて扱われていることすら、ハイデガーのテキストに依拠して十全に示すには、実のところ困難が付きまとう。本章では、主として1915年の教授資格論文『ドゥンス・スコトゥスのカテゴリー論と意義論』（GA 1所収）と1919年の戦後緊急学期講義「哲学の理念と世界観問題」（GA 56/57所収）を参照することで、ハイデガーがWOAと「形式化／類化」を結びつけて扱っていることを示すべく試みる。

2-1. 1919年戦後緊急学期講義

まずは、1919年戦後緊急学期講義に眼を向けることにしよう。そこでハイデガーは、ナトルプがフッサール現象学の方法にたいして寄せた批判を検討し、再批判をくわえているのだが、ここに当該の連関を見てとるための縁がある。ここで着目すべきなのは、「言語」をもちいた「記述」に向けたナトルプの批判——つまり、記述は普遍的な概念を使用せざるをえない以上、「或るものを一般性へと書き換えること」であって、「包摂（Subsumption）」であるという批判である（GA 56/57, 101）。ナトルプによれば、純粋な記述を謳うものであってすら、それはすでに一般性を担う概念を介した客観化なのであって、ゆえに「体験の直接的把握も存在しない」し、現象学といえど「理論的な性格」をもつことに変わりはないのだという（GA 56/57, 101）。

ハイデガーは、ナトルプによるその他の批判にかんしては現象学への無理解を指摘するが、こうした言語にまつわる批判にかんしては、「もっとも原始的ではあるが、すでに十分に危険な反論」であると評している（GA 56/57, 111）¹⁴。そして、「あらゆる言語はそれ自体ですでに客観化するものである」（GA 56/57, 111）という発想にたいして、それと結びつくつぎのようなドグマを指摘している。すなわち、「意味機能による一般化（Generalisierung der Bedeutungsfunktion）」ないし「その一般的性格」は、「類概念の理論的・概念的・一般性」と同じだという「先入見」である（GA 56/57, 111）。

これがドグマであるとすれば、ハイデガーにとっては別種の「一般的性格」をもつ言語表現が存在していることになる。そしてハイデガーは、そのような一般性があることについては、類的な「特定の実在領域」に限られるものとは区別される「形式的な理論化」をもとにした主張を行っている（GA 56/57, 113）。ハイデガーによれば、前者の理論化には「段階拘束性」がそなわっている。つまり、「どの段階にも、それは茶色だという判断、あ

14 たとえばS・クロウエルは、ハイデガーがナトルプからのこうした批判をまじめに受けとって「形式的告示（formale Anzeige）」の彫琢に向かったのだと解している（vgl. Crowell (2001), Kap. 7）。

るいはそれは色だという判断にたいする可能な動機」が含まれているわけではなく、必ず何らかの領域ないし事象内実¹⁵に拘束される（GA 56/57, 114）。他方で後者には、そのような拘束性はない。「赤」から一挙に「或るもの（etwas）」へと向かうことが可能であるように、「どの段階も形式面から考察される可能性」をもっているのであって、「形式的な対象化は自由なのである」（GA 56/57, 114）。こうした議論は、あきらかに「形式化／類化」を下敷きにしたものである。実際、1919/20年冬学期講義『現象学の根本問題』（GA 58）では、これらの区別が、はっきりとフッサールの「類化／形式化」に対応するものとして記述されている¹⁵。

また、ハイデガーはさらに、そのような「形式的な性格づけ」は、理論的なものだけでなく「周囲世界的なもの」にもなされると主張する——「周囲世界的なものは、或るものである」（GA 56/57, 114-115）。だが、この場合の「或るもの」の意味とは、「体験可能なもの一般（*Erlebbares überhaupt*）」である（GA 56/57, 115）。こうした「或るもの」は、たしかに「どんな特定の客観的なありかた（*jede bestimmte Objektartigkeit*）」にたいしても「無差別（*Indifferenz*）」だが、理論的な形式カテゴリーとは異なり、何らかの脱生的な理論化の果てに最終的に取りだされるものではなく、むしろ「生の最高のポテンシャルティ」であり、「まだーない（*Noch-nicht*）」という性格をもつ（GA 56/57, 115）。そのかぎりではそれは、「前世界的なもの一般（*das Vor-weltliche überhaupt*）」としての「或るもの」なのである。

そして、こうした考察を経て、ハイデガーは最終的につぎのように述べる。

いまや明らかなのは、形式的対象化の動機というのが、客観的なものの動機づけと比べて、どれほど質的に異なっているかということであり、前者の動機というのが、どのようにして即かつ対自的な生の根本層を¹⁶適示しているか、ということである。それゆえ、意味的なもの——言語表現——というのは、ただちに理論的に意味するものであるとはかぎらないし、ましてや客観的に意味するものであるとはかぎらないのであって、むしろ根源的には体験しつつあるもの、前世界的ないし世界的なものである（GA 56/57, 116-117）¹⁶。

こうした改めて言語に立ちもどるようなまとめ方からは、「類化／形式化」の区別を導入することによって、ナトルブによる批判の底にあったドグマを崩せると——つまり、非客

15 Vgl. GA 58, 216-217. ただし、1919年戦後緊急学期よりもフッサールとの距離が明確になっている。

16 ハイデガーにおける「世界」は客観的な物体の総体といったものではなく、「生」と密接に結びつくものであり、たとえば同講義では、客観的な *es gibt* と対比される *es weltet* という造語がつかわれている（GA 56/57, 88-89）。

観化的・非理論的な言語表現があるとハイデガーが考えている、ということが窺える。だが、そのような言語表現とはどのようなものなのだろうか。「体験可能なもの一般」に達する「形式的理論化」が非客観化的・非理論的なのだとして、それに対応する「言語表現」とはどのようなものなのだろうか。

ここで着目すべきなのは、同講義において、生と結びついた周囲世界的な体験が理論化・客観化されるという事態が、歴史的な「私」との結びつきの喪失として描きだされていることである。「理論的なふるまい」においても、たしかに物事は「私」に与えられるが、しかしその「私」は「理論的な私」であって、ハイデガーいわく「もはや私ではない」——つまり、「歴史的な私」ではない（GA 56/57, 74）。他方で周囲世界体験というのは、そうした歴史的な私との結びつきによって成り立っている。「より厳密に云えば、そのつどの固有な私（das jeweilige eigene Ich）が共鳴するなかでのみ、周囲世界的なものが体験される」（GA 56/57, 73）。また、1919年夏学期講義「大学と学術研究の本質について」においては、そうした事態が「状況（Situation）」という語彙で記述されている。そこでは、「純粹に理論的な対象性」を捉える場合には、「状況性格」が失われており、「状況自我（Situation-Ich）」、「歴史的自我」が「排除されている」と云われているのである（GA 56/57, 206）。

それゆえ、これらを踏まえるならば、当該の言語表現には（少なくとも）以下の要件を満たすことが求められよう。

- (1) 類的なものとは異なる一般性（形式的な一般性）にかかわる。
- (2) 「私」、「状況」との連関を維持する。
- (3) 「体験可能なもの一般」とのかかわりを有する。

そこで本稿は、以上を踏まえたうえで1915年の教授資格論文『ドゥンス・スコトゥスのカテゴリー論と意義論』に眼を向け、そこでの「代名詞」の議論を検討することで、WOAを含む代名詞が上記三要件を満たすものであることを確認していく。

2-2. 1915年教授資格論文

1915年の教授資格論文においてハイデガーは、なお新カント派の影響下にいながらも、フッサールの概念をもちいてドゥンス・スコトゥスの論理学・言語哲学を分析している。本稿ではそのごく一部をもちいることで¹⁷、同論で探求されている様々な意義カテゴリー

17 同論は研究上の豊富な資源を有している。たとえば渡邊（2014）、Kap. 2やCrowell（2001）、Teil 1は、E・ラスクの議論との連関で同論での議論に精緻な分析をくわえている。なお、つとに指摘されることでは

としての「品詞 (Redeteil)」のうち、とくに「代名詞 (Pronoun)」が上記三要件を満たすものとして浮かびあがることを示していく。

ハイデガーは代名詞について、「あきらかにドゥンス・スコトゥスは、代名詞が意味領域の内部で広範におよぶ重要性をもつことを自覚していた」(GA 1, 378)と述べるが、その重要性は畢竟、代名詞が「個別性」と「一般性」の双方にかかわることに帰着する。ハイデガーは代名詞にかんする議論の最後に、「代名詞が個別的な対象に適用されることが確実であるほど、その意味機能が一般的なものであるということも確かである」と明言したうえで、そうした「一般的なもの」の解明は「言語哲学」の課題だと述べるのである (GA 1, 380)。

さて、それを念頭に置きつつ、まずはハイデガーによる代名詞の意味機能にかんする記述を引用しておこう。

[...] 代名詞の場合、対象は他の何ものでもなくこれというふうに内容的に規定されているわけではない。それゆえ、代名詞の意味機能は、いみじくも未規定的 (unbestimmt) であると、あるいは、規定をなすものではない (nicht bestimmend) と云うことができる [...] (GA 1, 372)。

名詞をつかうことで、私はある対象を対象として思念するが、代名詞をつかうことで、私はまったく特定の (ganz bestimmten) 対象を思念する。もちろん、その対象は当の代名詞そのものによってすでに内容的に規定されているわけではないのだが (GA 1, 375)。

ここで何よりも、そもそも人称代名詞や指示代名詞を含む代名詞がWOAと関連するトピックであるということが、先ほどの要件 (2) にとって好適な材料となる。というのも、WOAは個別的な状況を切り離しては理解することのできない表現だったからである。くわえて、たとえばハイデガーは、同論で代名詞についてつぎのような説明を施している。

それ自体では特定の対象に括りつけられているわけではない代名詞の意味機能は、個々の使用事例において明らかになる一義的な充実化方向を、充実化方向の現象一般に関係するさまざまな種類の契機によって獲得する (GA 1, 375; 強調引用者)。

あるが、同論でハイデガーが扱っている著作『意義の諸様態について (De modis significandi)』は、実際はスコトゥスではなくエルフルトのトマスによるものではあるものの、本稿では両者の細かな差異を扱うことはできないため、便宜上以降もスコトゥスの名で指示していくこととする。

こうしたハイデガーの筆致からは、先に確認した『論理学研究』におけるWOAの議論の影響が見てとれるだろう。代名詞の使用や理解にとっては、まさに「個々の使用状況」が欠かせないのである。

また、「代名詞」の意味機能が、個別的な対象にアクセスしつつも内容的に規定するわけではないと指摘されていることは、「類化／形式化」との関連を示唆している。というのも、これらの箇所での「内容的な規定」とは、「内容的に把握可能な〈何〉(Was)」(GA 1, 376)とも表現しうるものであり、「内容的に規定された類」(GA 1, 354)を示しているからである¹⁸。それゆえ、ハイデガーが強調するように代名詞の意味機能に一般性がそなわっているとするならば、そうした意味機能によって示される一般性は、類とは異なる(内容的な規定をしない)一般性であるはずである¹⁹。かくして、こうした代名詞の意味機能は(1)の要件を満たすと考えられるのである。

そして、最後に注目すべきなのは、そうした代名詞の意味機能が、「未規定的だが規定可能(unbestimmt und doch bestimmbar)」な「第一質料(materia prima)」から導きだされていると指摘されていることである。

ドゥンス・スコトゥスは、代名詞がもつこうした本質的な特徴を第一質料から引きだしている。というのも、第一質料はそれ自体では未規定的であり、いかなる形相も欠いており、しかも、形相を含み込むわけでもなければ除外するわけでもない、というふうになっているからである。第一質料は、なんらかの規定された(*bestimmt*)形相によって規定されるという特定の傾向を有しているわけではない。いわば、任意のどんな形相のもとでも「やすらう」のであり、どんな形相にとっても接近可能なのである(GA 1, 372)。

こうした「未規定的だが規定可能」であるという事情は、さきに1919年戦後緊急学期講義で見てとった、「体験可能なもの一般」としての「或るもの一般」にも当てはまる。実際、

18 ハイデガーはスコトゥスの個体把握についてつぎのように述べている。「そもそもどうすれば個体を認識できるのかという問いにかんして、ドゥンス・スコトゥスは正当にもつぎのような判定を下している——個体というのは、それにもっとも近いところにある最低類概念によっては認識することができない」(GA 1, 352)。

19 Vgl. GA 1, 203. 他にも、ハイデガーがスコトゥスにフッサールの「意味の形式論」を見てとっていることや(GA 1, 203)、「或るもの一般」としての「在るもの(Ens)」について、「類的」という表現が使えないと指摘していること(GA1, 217)も論拠となりうるだろう。また、ハイデガーはしばしば「形式化／類化」について『イデーンI』と並べて『論理学研究』第一巻第十一章を参照することも示唆的である(vgl. GA 60, 57, SZ, 77)。

まさにそうした「或るもの一般」は、「どんな特定の客観的なありかた」にたいしても「無差別」だとされていたのである（GA 56/57, 115）。また、ハイデガーは教授資格論文のなかで、様々な意味様態（modus significandi）に相関する存在様態（modus essendi）の領域が、「或るもの一般」としての「エンス」のそれと一致すると述べ、当の「或るもの一般」をすでに「体験可能なもの一般」と呼んでいる²⁰。それゆえ、この点で代名詞は上記要件(3)を満たすと云える。そしてまた、代名詞が「体験可能なもの一般」という「存在様態」と相関する「意味様態」として浮かびあがってくることも云えるだろう²¹。

以上からは、WOAの議論を反映した代名詞についての記述が、先に触れた三要件を満たしていることが確認できる。これによって、ハイデガーが「形式化／類化」の区別とWOAを結びつけて考えていること、そしてさらに、それが「事実的生」を客観化・理論化することなく捉える言語表現の模索という、当時のハイデガーにとって重要な脈絡で登場していることが理解できるのである²²。

3. ハイデガーはWOAと「形式化／類化」をどのように結びつけているのか

前章までで本稿は、ハイデガーが重要な局面でWOAと「形式化」と「類化」の区別を結びつけて用いていることを確認した。だが、なお問わなければならないのは、それらがどのように結びついているのかということである。本稿の見立てでは、ハイデガーは両者を互いに補いあうようなかたちで結びつけ、個別性から遊離しない特殊な一般性を捉えようとしている。そこで以下では、まずWOAにとって「形式化／類化」がどのような補いになっているのかを見たうえで（3-1）、つぎに「形式化／類化」にとってWOAがどのような補いになっているのかを見ていく（3-2）。

3-1. 「形式化／類化」からWOAへの寄与

このときポイントになるのは、WOAの「告示する意味」が関係するとされる「一般性」が、いったいどういう意味で云われているのか、ということである。先に確認したようなフッサールの企図に照らして考えるならば、「イデア的」ないし「スペチエス的」な「一般性」であると考えられるだろう。というのも、WOAの場合でも最終的に担保されるこ

20 Vgl. GA 1, 309, 314, 318.

21 ただし、教授資格論文でのハイデガーは「第一質料」についての詳論は避けている。この件については、たとえばラスクのカテゴリー論（形式・質料論）が参考になりうる。

22 ハイデガーがWOAに着目していることの傍証として、たとえばキシエルなども指摘しているように（vgl. Kisiel (1993), 556）、G・シュテルンがフッサールのもとに提出した博士論文『「論理的命題」における状況カテゴリーの役割』や、それをもとに出版された著作『所有について』を引くことができよう。たとえば同書では、「状況性」や「有意義性」といったハイデガー由来の概念をもちいつつ、「客観的理性の無制約性」にたいする批判などが展開されているのである（vgl. Stern (1928), 161）。

とになるとフッサールが考えていたのは、「主観的な表象作用や思考作用の流れには影響されないままでは、確固たるスペチエスという様式のイデア的統一」だからである (Hua XIX/1, 94)。実際フッサールは、「ここ」という指標辞について、つぎのように述べている——「ここがつねにひとつの場所そのものを名指しているかぎり、この語の意味はもちろんある面では一般的・概念的である」 (Hua XIX/1, 85)。だが、ここで留意しなければならないのは、そのさいの一般性は「類」の秩序に属するものではない、ということである²³。たとえば、「私」というWOAを考えてみたとき、その「告示する意味」ないし「一般的意味機能」は「そのつどの発話者を指示する」というものになるが、これがもつ一般性は「類」の一般性ではありえないだろう。たしかにそれは、当該言語使用者であれば誰にでも理解できるし、状況に応じて数多くの個体に適用可能であるという意味で客観的・一般的ではあるが、それでも「私ー類」なるものを形成すると考えるのはナンセンスである。というのも、たとえばそういった「私ー類」がどのような類の秩序に属するのかわからないからである。

それゆえ、WOAがもつ一般性を捉えるには、類的なものではない一般性の概念が必要になる。そしてこの段階で、ハイデガーが「形式化／類化」の区別をもちだしていることの眼目が見えてくる。というのも、フッサールも『イデーンI』で述べていたように、「形式化」は「事象内実」とかかわらず、したがって「類」を形成しないものだからである。実際、教授資格論文の議論において見てとられたのは、代名詞の意味機能が与る一般性は類的な規定をなすものではない、ということだったのである。

3-2. WOAから「形式化／類化」への寄与

他方で、「形式化／類化」にたいしてWOAはどのような補いになっているのだろうか。たしかに、1919年戦後緊急学期においては、フッサールにおける「形式カテゴリー」としての「或るもの」と、ハイデガーの「前世界的なもの一般」としての「或るもの」は、おなじ「形式的理論化」の相関者だとされている。だが、そこではすでに違いが示唆されている——つまり、前者が動機づけ連関の最終段階であるのにたいして、後者は「まだーない」というかたちで いわば動機づけを開始するような役割をもっているのである²⁴。

23 フッサールは「告示する意味」と「告示される意味」というふたつの意味を提示しているものの、WOAの本来的な意味を構成するのは後者だと見なすからか、前者の意味について詳細な分析を施しているわけではない。それゆえ、『論理学研究』でのフッサールが「告示する意味」の一般性にかんするこうした考えを否定するとはかぎらないし、実際、スペチエス的な一般性のなかにはこうした形式的な一般性も含まれている (vgl. 橋詰 (2017), Kap. 1)。とはいえ、この点の明確化をハイデガーが試みているということは重要であると云えよう。

24 「動機づけ連関」にかんする考察としては、若見 (2007) も参照せよ。

「…」体験可能なものとしての或るものの意味には、「～に向かって (Auf zu)」、「～の方向 (Richtung auf)」、「ある (特定の) 世界のうちへ」と (In eine (bestimmte) Welt hinein)」という契機が潜んでおり、しかもこの契機は、弱まることのない「生の躍動力」というかたちで潜んでいるのである (GA 56/57, 115)²⁵。

あるいは、フッサールの「或るもの」との対比は、1919/20年冬学期講義ではさらに鮮明になっている。同講義でのハイデガーは、「特定の有意義性・連関の未規定性」において経験される「或るもの」について (GA 58, 106)、それが「対象性という形式論理的な「或るもの」とは何の関係もない」と断じているのである (GA 58, 107)。「形式論理的な或るもの一般」には、事実的な「生の連関」を「差し止めること (Unterbinden)」が潜んでいるのにたいして、「前理論的な或るもの」は、「生がもつ最高に潜在的で充溢した不気味さ」を担っているのである (GA 58, 107)²⁶。

以上の発言に鑑みるに、ハイデガーにとっては、フッサールの「形式化」によって得られる「或るもの」は、個別具体的な生から「或るもの」へと「生の連関」を「差し止める」ことで進む「動機づけ」によって得られるものであるのにたいして、自身の考える「形式化」によって得られる「前理論的な或るもの」ないし「(前)世界的な或るもの」は、むしろそこから個別具体的な生の経験へと「動機づけ」がはじまるようなものである。云いかえれば、ハイデガーの眼からすれば、フッサールの「形式化」も（類化とは違うとはいえ）生から遊離してしまうのにたいして、ハイデガーが目指す「形式化」は、いわばひたすら生に寄り添い、その具体相へと付き従っていくものである。

そして、ここでWOAが一定の寄与を果たすことになる。というのもWOAがもつ二つの意味契機は、「一般的意味機能」が「個別的意味」の充実を動機づける、というかたちで関係しあっているからである。たとえば（とくに聞き手の体験においては）、「これ」とだけ書かれた文字を見ても、「発話者の身近にあるもの」だということはわかって、それが具体的に何なのかを知らなければ、まだその意味を十分に理解したことにはならない——それゆえ、そこではその充実を目指す動きが動機づけられることになるのである。そして、「前理論的なもの一般」としての「或るもの」は、こうした方向でのハイデガー的な「形式化」を極限まで推し進めたものであると云うことができる。ハイデガーは、

25 「生の躍動力」という表現にはベルクソンの影響が見られるほか、こうした議論設定にはディルタイをはじめとした「生の哲学」の影響があらわれているが、本稿ではそれらについて扱うことはできない。

26 ただし、まだ思想の発展途上段階にあるこの時期のテキストで用いられるこうした表現が、主著『存在と時間』における「不安」や「不気味さ」といった概念とどのように関係するかということについては、本稿とは別になお考究が必要である。

WOAがもつこうした特質を「形式化」に取り入れることで、フッサールとの差別化を図ろうとしているのである。

しかし、こうした「或るもの」はまさに極限まで形式化されてしまっている——そこまですべて空虚になってしまった「或るもの」によって、どのようにして充実が動機づけられるのだろうか。しかし、まだハイデガー自身も試行錯誤の途上であったこともあり、この問いに十全に答えることは非常に困難であると云わざるをえない²⁷。それゆえ本稿は、『存在と時間』における分析の手も借りつつ、非常に暫定的なかたちではあるが、ひとつの方向性を示すことを試みるにとどめたい。

さて、戦後緊急学期で取りだされた「或るもの」が、「世界」やさらに「有意義性」に関係していくことは、すでに翌学期の講義『現象学の根本問題』からも読みとることができる。

私が […] 規定を欠いたものとして、未規定的なものとして経験する「或るもの」もまた、私はそれを特定の有意義性連関の未規定性のうちで経験するのである——部屋の中のなにか「説明のつかない」物音（「何かおかしい (es ist etwas nicht in Ordnung)」、「何かあやしい (es ist etwas nicht geheuer)」）(GA 58, 106)²⁸。

このことに鑑みるに、「体験可能なもの一般」や「前世界的なもの一般」としての「或るもの」は、『存在と時間』の用語で云えば、「～のために (Um-zu)」という在り方をしていると考えられる。そして、それは手許存在者の存在様式をあらわすものなのである。そのような「或るもの」は、その「何であるか」についてはまったく空虚であるものの、「いかにあるか」という形式面については規定を有している。これを踏まえれば、「或るもの」というきわめて空虚なものも、ハイデガーにおいては「～のためのもの」という規定のもとで理解されていると考えられる。そして、事実的な生ないし現存在は、みずからの事実的な状況や「私」が誰であるかを参照することで、当の「或るもの」がいったい何のためにあるのかを具体的に規定ないし充実していくのである²⁹。たとえば「これ」が「発話者の周辺にあるもの」という「告示する意味」を介して、「ハンマー」という「告示される

27 こうした「或るもの」とWOAの相関関係の詳細や、「或るもの」から「世界」へと思索が深化していく過程、「事実的生の解釈学」から「実存論的分析論」への移行に伴う諸点についても論じる必要がある。また、「形式化」については『存在と時間』第17節にて否定的に扱われていることも指摘しておく——ただし、そのさいの「形式化」は「理論的形式化」である可能性がある。

28 『存在と時間』には、つぎのように云われている箇所がある——「手許性の無は、もっとも根源的な「或るもの」、つまり世界にもとづいている」(SZ, 187)。

29 示唆的なことに、1927年夏学期講義『現象学の根本諸問題』では、この件が「個別化」と絡めて述べられている (vgl. GA 24, 414-415)。

意味」に至るのと同様に、いわば「或るもの」は、「～するためのもの」という「告示する意味」を介して、（たとえば）「釘を打つためのもの」としての「ハンマー」という「告示される意味」に至るのである。こうしたプロセスは、私たちが時折こなしているものではない。いわば、あらゆる存在者を「～のためのもの」という空虚な規定のもとで先行的に理解し、そのうえで当の存在者にたいして具体的にふるまうというのが、私たち現存在の本質的な解釈学的動向なのである。

おわりに

本稿は、初期から前期のハイデガーにおける「個別性」と「一般性」の統一的関連という視座のもと、初期ハイデガーのフッサール受容にかんして、とくに「一般性」というこれまであまり考究されてこなかった論点を扱ってきた。その結果、WOAと「形式化／類化」というフッサールの議論を、ハイデガーがいわば相補的に活用することで「一般性」（や「個別性」）を新たに思索しようとしていたことが示された。すなわち、ハイデガーはWOAがもつ「一般性」を、「類化」ではなく「形式化」として理解する一方で、「形式化」によって得られる「一般性」にWOAがもつ〈一般から個への動機づけ〉という要素を組み込むことで、個別的な生（実存）から当の「一般性」が遊離することを防ごうとしているのである。

本稿の見立てでは、以上の議論を進展させることで、ハイデガー研究者を悩ませつづけてきた「形式的告示（formale Anzeige）」の本性や生成過程にかんして新たな視座を投げかけることが可能になる³⁰。すなわち、ハイデガーはWOAと「形式化／類化」の双方を組み合わせたうえで、さらにそれを越えるような方法として「形式的告示」を彫琢していたのではないかと想定されるのである。それによってまた、「内実意味（Gehaltssinn）」「関係意味（Bezugssinn）」「遂行意味（Vollzugssinn）」の三つの意味についても、同様の筋道で整理が可能であるように思われる。

あるいはまた、本稿が着目したような「一般性」の議論は、『存在と時間』周辺における「存在の一般性」についてのよりよい理解を与えてくれるかもしれない。たとえばハイデガーは、『存在と時間』でつぎのように述べている。

哲学の根本主題としての存在は、何らかの存在者の類ではないが、それでもどんな存在者にもかかわっている。その一般性（Universalität）は、より高いところに求められなければならない。存在と存在構造は、どのような存在者や、ある存在者がもつそれ自体存在しうるといったどんな規定をも超えたところにある。存在は端的な超越範疇

30 この点にかんする先駆的な業績としては、酒詰（2018）を参照せよ。

なのである。現存在の存在がもつ超越は、そこにもっとも徹底的な個別化の可能性と必然性があるというかぎり、際立った超越である（SZ, 38）。

このように「類」とは異なる「一般性」が「個別化」と関係するという事態は、本稿が論じたようなWOAと「形式化／類化」の組み合わせによって理解できるのではないだろうか³¹。

文献表

○ M・ハイデガーの著作

慣例の通り、『存在と時間』については略号SZの後に頁数を、『ハイデガー全集』（Gesamtausgabe）については略号GAの後に巻号と頁数を記す。適宜邦訳を参照したもの、本稿中における引用はすべて筆者によるものである。

・ SZ: *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Frankfurt a. M.: Max Niemeyer, 2006.

・ *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975 ff.

GA 1: *Frühe Schriften*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, 1978.

GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. v. B. Heimbüchel, 1987.

GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. v. H.-H. Gander, 1992.

GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. v. M. Jung/T. Regehly/C. Strube, 1995.

○ E・フッサールの著作

慣例の通り、『フッセリアーナ』（*Husserliana*）からの引用はHuaの略号のあとにローマ数字で巻号を付し、アラビア数字で頁数を記載してある。適宜邦訳を参照したもの、本稿中における引用はすべて筆者によるものである。

・ Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, 1976.

・ Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, hrsg. v. E. Holenstein, Martinus Nijhoff, 1975.

・ Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. v. U. Panzer, Springer, 1984.

○ その他の著作

・ Crowell, Steven (2001) : *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press.

・ Kisiel, Theodore (1993) : *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press.

・ Kisiel, Theodore (2006): „Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung“, in: A. Denker & H. Zaborowski (hrsg.), *Heidegger und die*

31 本稿はJST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2123 の支援を受けたものである。記して感謝申し上げる。また、提出された原稿にたいして適切な助言をくださった匿名の査読者の方々にも感謝申し上げる。

Logik, Rodopi, s. 49-64.

- Mulligan, Kevin & Smith, Barry (1986): “A Husserlian Theory of Indexicality”, in: *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 28, pp. 133-63.
- Philipse, Herman (1982): “The Problem of Occasional Expressions in Edmund Husserl’s *Logical Investigations*,” *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 14 (2), 1982, pp. 168-185.
- Schuhmann, Karl (1993): “Husserl’s Theory of Indexicals,” in: F. M. Kirkland and D. P. Chattopadhyaya (eds.), *Phenomenology – East and West*, Kluwer Academic Publishers, pp. 111-127.
- Smith, David Woodruff (1982): “Husserl on Demonstrative Reference and Perception,” in: H. Dreyfus & H. Hall, *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge: The MIT Press, pp. 193-213.
- Stern, Gunther (1928): *Über das Haben: Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*, Bonn; Verlag von Friedrich Cohen.
- 神谷 健 (2010) :『初期ハイデガーに於ける哲学の定義の問題』(修士論文、慶應義塾大学)。
- 齋藤 元紀 (2012) :『存在の解釈学——ハイデガー『存在と時間』の構造・転回・反復』、法政大学出版局。
- 酒詰 悠太 (2018) :『ハイデガー哲学における歴史理解——所与性の再経験としての歴史』(博士論文、京都大学)。
- 田村 未希 (2013) :「前期ハイデガーの方法概念——初期フライブルク講義における「歴史性を理解する」という課題と方法論的形成について——」、『現象学年報』(29)、133-140頁。
- 橋詰 史晶 (2017) :『フッサール現象学における普遍性の問題』(博士論文、早稲田大学)。
- 若見 理江 (2004) :「ハイデガーの現象学的還元」、『現象学年報』(20)、159-166頁。
- 若見 理江 (2007) :「ハイデガーにおける形式的告示の形成過程」、『大谷学報』(86; 2)、18-36頁。
- 渡邊 和典 (2014) :『最初期ハイデッガーの意味論——発生・形成・展開——』、晃洋書房。

(山崎 諒・やまざき りょう・慶應義塾大学)

第19回北欧現象学会年次大会 (NoSP2023) 参加報告

小関 健太郎 (Kentaro OZEKI)

2023年4月27日から29日にかけて、第19回北欧現象学会年次大会 (NoSP2023) がアイスランド・レイキャヴィークのアイスランド大学で開催された。北欧現象学会と日本現象学会は以前より学術交流の一環として発表者の相互派遣を行っており、私は日本現象学会からの二名の派遣者のうち、ジュニア枠の派遣者として参加と発表の機会を得たので、これについて報告する。

私が今回派遣された経緯は次の通りである。私は2021年度に本学会（日本現象学会）の研究奨励賞をいただき、その際に一度派遣を希望するチャンスを得たのであるが、当時はCOVID-19流行の影響で北欧現象学会との物理的な交流は残念ながら中断されていた。その後もしばらく同様の状況が続き、もはや参加は叶わないものと思っていたところ、派遣の再開にあたって2年越しにあらためて機会をいただいたという事情がある。

これまでオンラインでの国際会議での発表の機会などはあったものの、この大会が私にとっては初めての対面での海外現地発表となった。北欧現象学会の開催地は持ち回りであり、『現象学年報』の過去の号にも各地での参加報告がいくつか掲載されているが、アイスランドでの開催は2016年以来7年ぶりである。このこともあって私は当初アイスランドでの開催を予想しておらず、案内を受け慌てて渡航について調べた記憶がある。

アイスランドという開催地に限られたことではないが、私にとって最初の課題は渡航や滞在の費用の工面であった。このことは私のような初期キャリアの研究者の多くにとっておそらく共通の悩みだろう。今回は幸運にも科研費の研究期間に間に合ったために参加することができたが、この点については対面とオンラインの比較も含めて後述したい。

本大会は3日間の会期で、各日基調講演に始まり、個人発表またはパネルディスカッションの平行セッション、最終日はこれらに加えて締めくくりに全体パネルディスカッションという構成だった。会場のアイスランド大学はコンパクトながら開放的な作りで、主な会場となった建物は北欧的なモダンさを感じさせる配色の現代的な建物だった。

2023年の本大会は“Sensory Methodologies”をテーマとして基調講演や全体パネルが企画され、特にジェンドリン (Eugene Gendlin, 1926–2017) の思想や方法論、またその影響圏にある研究にスポットライトが当てられていた。基調講演者はClaire Petitmengin氏、Donata Schoeller氏、三村尚彦氏、Dermot Moran氏が務められたが、前三者はジェンドリン研究の専門家でもある（以下、敬称は「氏」で統一させていただく）。また、全体パネルでもジェンドリンに関連する話題は中心的な位置を占めていた。そこで以下では、ジェンドリンに関する一連の発表について簡単に述べておきたい。

ジェンドリンはディルタイ研究や現象学研究から出発して、特に臨床心理学の分野における「体験過程」(experiencing)の概念や「フォーカシング」(focusing)の方法論の導入の功績で知られている人物であり、カウンセリング手法としてのフォーカシングは国内外で研究や実践のための団体や機関が組織されているほどである。他方で、北欧現象学会の大会という場でジェンドリンが取り上げられていることが示すように、ジェンドリンは哲学と心理学、理論と実践に跨ってユニークな立ち位置を占めていると言えるだろう。私自身は形而上学や論理学を主な専門としていることもあり、ジェンドリンの思想や、臨床心理学と現象学の関係に話題として接することは実際のところこれまでほとんどなかった。そのため講演内容を追いかけるのには苦労したが、その分どれも新鮮な議論であった。特にジェンドリンの思想を発展的に継承する取り組みとして、Petitmengin氏からは「マイクロフェノメノロジー」(Micro-phenomenology)の手法、Schoeller氏からは「身体化されたクリティカルシンキング」(Embodied Critical Thinking)の手法が紹介され、これらの取り組みは私にとっては新しい「現象学的実践」の事例として興味深いものだった。また講演では、これらの手法についての教育プログラムの創設のような、普及や学際的展開の推進についてもしばしば述べられていたことが印象に残った。

日本現象学会からのもう一名の派遣者(シニア枠)である三村氏の講演はジェンドリンに関連する一連の基調講演の最後のもので、それまでの講演が応用的な話題を中心としていたのに対して、ジェンドリンの基本的な考え方から論を起すものであったので、全体像の理解の助けとなった。また、ジェンドリンの「新しい現象学」(“new phenomenology”)の構想を取り上げて現象学との繋がりにも目を向けつつ、応用的な話題にも展開するなど、ジェンドリン研究の思想的・実践的広がりを示すものだった。

個人発表は質疑込み30分の持ち時間で、いくつかのパネルディスカッションも含め四会場のパラレルセッションで行われた。聴講できるのは一部なので、参加中はそれほど発表数を多くは感じていなかったが、振り返ってみると発表は合計で60件ほどに上っており、テーマもかなり多様である(なお、プログラムと要旨は北欧現象学会のウェブサイトからアクセス可能である)。発表内容については、応用的な、フッサールをはじめとする現象学者の概念や方法論を何らかの事象や問題に援用するタイプの発表がやや多く見られたものの、文献研究や理論研究といった性格のものも少なくはなく、日本現象学会の大会とそれほど全体的な傾向は異なっていないように感じた。

一方で、違いを感じた点のひとつは発表者の層であり、初期キャリアの研究者の発表が中心になっているという傾向はあまりなく、いわゆる中堅からベテランも含め幅広い層の研究者による個人発表があった。また、ヨーロッパの地理的特性や、近年の現象学研究の拠点としての北欧諸国の性格による部分も大きいように思われるが、北欧現象学会の大会

といっても北欧ローカルの研究集会というわけではなく、北欧はもとよりヨーロッパを中心に複数の国や地域から参加者（発表者）が集まっていた。

自分が発表したセッションの他で聴講して特に印象に残ったもののひとつは、“Sound and the Senses”と題された、音楽および音響と現象学に関する話題を中心としたセッションの発表である。個人的にも元タインガルデンの議論をはじめとして音楽作品の存在論に関心を持っていたが、このセッションでの発表にはむしろ、音響という現象や聴取という経験に関してフッサールの基本的な概念装置に立ち戻りつつ、より広く音楽や音響について現象学的研究の文脈で論じるアプローチが共通して見られた。また、Thor Magnusson氏の発表は、哲学的・現象学的な観点も取り入れつつ、AI技術を統合した新しい「知的な」楽器を創り出す試みである、アイスランド芸術大学に拠点を置くIntelligent Instruments Labのプロジェクトについてのもので、こちらも臨床心理学的な実践とはまた異なる、現象学のある種の「実装」として興味深いものだった。

私の発表は二日目の“Seeing Things: Husserlian Views on Intentionality and Perception”と題されたセッションの最後に割り当てられた。同会場の発表者はAlessandro Salice氏、Søren Overgaard氏という、日本でも存じ上げている方が多いであろう、著名な研究者からなる布陣であり、その結果として両人の発表の聴衆の多くに私の発表にも残っていただけたことはありがたかった。（ただ、会場として割り当てられた教室が極端に狭く、早い段階から入室を断念する人が続出したのは勿体ない点だった。）両者の発表のうち、特にSalice氏のフッサールの知覚理論に関する発表はOvergaard氏の見解に対する反論を含むのもので、質疑ではOvergaard氏の再反論もあり、途中でストップがかかるほど白熱した活気のあるものになった。

私の発表は、フッサールの現象学的な志向性理論と、分析哲学における志向性の可能世界分析の関係についてのもので、可能世界理論の枠組みに基づくヒンティッカのノエマ解釈の再考を通じて、志向性と可能性の現象学的なモデルの検討を進めた。セッションのテーマを念頭に知覚経験を例に発表を組み立てたが、このことは関心を持って発表を聞いてもらう上である程度功を奏したように思われる。また、ヒンティッカという北欧にゆかりのある人物の議論が主題的であることは、北欧現象学会の大会で発表を行う動機のひとつでもあった。

分析哲学と現象学の接続的な研究はすでに歴史も長く珍しいものではないが、それでも分析哲学的な観点を取り入れたような研究発表は本大会では私の見る限りそれほど多くはなかった。可能世界意味論のような形式的なアプローチを取り入れた研究はさらに少なく、実際のところ他には見られなかったように思われる。形式的なアプローチについては、あ

まり馴染みがないという反応もあればポジティブな反応もあったが、典型的な判断や知覚以外の事例についての応用可能性に関してなど、限られた時間の中ではあったが有益なコメントを得ることができた。国外の研究発表の場においても一定の好意的な反応を得られたことには手応えを感じた一方、さらに理解を得るためにはしっかりとした成果を上げていく必要も感じた。

参加者同士での交流は研究集会の重要な要素の一つであるが、自身の性格もあり個人的には常々苦慮する点である。それでもフレンドリーな参加者に恵まれ、発表の質疑に加えて、カンファレンスディナーの場などでも研究事情や関心について情報交換することができた。また、現地で初対面であったにも関わらず、三村氏には会期を通じて大変気さくかつ親切に接していただき、目下の大会のことだけでなく、過去のエピソードから最近の研究までいろいろな事柄を話題にいただいた。もちろん大会中の過ごし方には人によって様々ありうるが、私にとっては非常にありがたく、同じような機会はまずないであろう、得がたい経験となった。

締めくくりの前に、アイスランド（レイキャヴィーク）滞在中の生活面について記録と参考のために記しておきたい。アイスランドは確かに寒冷ではあるものの、名前の印象に反して（少なくともレイキャヴィークは）極端に寒いわけではないことで知られている。大会初日の朝にはやや季節外れと思われる雪も降り積もったが、私のような寒さが苦手な人間でも東京都区部の冬の時期と同程度の服装で凌ぐことができた。物価はヨーロッパでも高めであるが、買い物の中心であるスーパーマーケットは比較的安価で品揃えも豊富である。

市街の中心には象徴的な造形のハットルグリムス教会があり、一見の価値がある。時期によっては市街からもオーロラを見ることができるそうだが、やや時期を過ぎていたこともありその幸運には恵まれなかった。アイスランドの最大の見どころのひとつはおそらく火山や氷河であるが、これらは市街からは離れているので合間に足を向けるような余裕はなかった。ただ、こうしたダイナミックな自然の変化は条件が合えば行きや帰りの飛行機からも俯瞰することができ、それだけでもかなりの感銘を受けた。

やや脱線するかもしれないが、まだCOVID-19流行の余波もある中での今回の大会参加を終えて考えさせられたことのひとつは、対面の研究集会とオンラインの研究集会のそれぞれの長短である。時差の問題など負担がないわけではないが、それでもオンラインでの参加は大幅に負担が少ない。もちろん渡航や滞在のための手続きや時間的な（もしかするとさらに環境的な）負担の軽減もあるが、オンラインから対面へと移行していく中で、参加にあたって資金面での壁が生じにくいというオンライン開催のメリットをあらためて

感じるようになった。とはいえ、対面開催に固有の意義があることは、多くの研究集会が徐々に対面開催に「戻す」方向にあることから無視できない要素であるように思われる。

こうした点で、対面のメリットを持ちつつも、負担が大きすぎない中間的な場として、一定の地域を中心に複数の国や地域から参加者が集まる研究交流の場があること、そして（否定的な意味での地域主義に陥るのではなく、）そのような場が複数、さまざまな仕方で少しずつ重なり合っているということにはやはり大きな意義があるように思う。北欧現象学会はおそらく、北欧やヨーロッパ全体におけるそのような役割を果たしており、日本やアジア圏の学会や研究集会に関しても同様の流れはあるように感じる。

今回派遣という形で私が本大会に参加することができたのは、日本現象学会の国際的な関係構築と交流の継続によるものであり、さまざまな形で携わってこられた関係者のご尽力に感謝したい。大会ではまたさまざまな形の接点の存在に助けられた。三村氏はかねてから交流のある研究者の方も多く、同席の際はしばしば会話のきっかけを与えていただいた。他にも、相手に日本への留学経験があることや、共通の知り合いの研究者がいたりといったことも会話のきっかけとなった。私自身も今後の活動を通じて、見えないところで接点の役割を果たせるような存在になればと思う次第である。

（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）

間文化現象学研究センターの創設

谷 徹 (Toru TANI)

「われわれはどこから来たのか。われわれは何ものであるか。われわれはどこへ行くのか。」(D'ou Venons Nous Que Sommes Nous Ou Allons Nous)

間文化現象学研究センターが立命館大学に創設されたのは2009年である。その創設の経緯（現在からの回顧的な付加・修正を含むが）を記す。

冒頭にゴーギャンの作品の題名を挙げたのは、その問いが現象学の根本的問いと（かなり）重なると思うからである。どこから来て、どこへ行くのか。これは、道の問い、道行きの問い、Fahrtの問い、Erfahrungの問いである。だが、ErfahrungはFahrrnis/Gefahrと不可分である。どこからを振り返るのも、途上にあるのも、どこへに向かうのも、gefährlichだ、とニーチェなら言いそうだが、現象学もErfahrungの問いである。

われわれは何ものであるか。これはわれわれの「ある」（存在）の問いであり——ハイデガーがカントの「人間とは何ものであるか」を強く解釈したことも想起・回想される——、現象学者であるわれわれ自身の「ある」の問いでもある。これは、道行きのなかで考えれば、われわれの「ある」の「意味」（Sinn, sens）の問いでもある。この場合の意味は、なにかの理解可能性であるとともに、一種の方向運動でもある。

かくして、この題名は、われわれがどのような（方向運動をもつ）経験のなかで何ものであるか、を問う。それが、経験における意味の哲学としての、ArchäologieとTeleologieとのあいだの運動としてのPhänomenologieの問いと重なる。

*

われわれはこの問いにどう答えるか。現象学の思考と事象にふさわしく答えねばなるまい。さしあたりその思考は総じて根源に戻ろうとするとさえよう。フッサールの出発点は学問／科学の危機だった。学問／科学は言語で形作られる。言語は直観に一種のbilden——フッサールはそれを（カントに倣ってか）abbildenとeinbildenと呼んだが、すでにそれ以前にほぼ同義としてFormungという語も使っていた——が加えられて成立する。それによって現象の明示化が可能になる。このbildenは（ここでは明示化も含めるが）produktiveな形成、Produktionだとも言えよう。それが危機に陥った。Produktionが生みだしたProblemeを解明・補正するべく、その根源に還帰・再帰する。Reduktionはその動向である。事象はおのれの根源を^{アルケー}遡り示す（zurückweisen）。それに導かれるRückfrageによってReduktionが遂行される（Rückgang、いやRückfahrtと言おう）。科学の根源としての生活世界への還帰・還元もそのひとつである。構成された対象から構成する意識機能への還元もそうである。時間の根源への問い（それが問い開かれるとゴーギャンの問いとは道がわ

かれる)も受動的綜合の分析もそうである。こうしたどこからの問いによってフッサールはErfahrungをErlebnis(「真理」はここで生じる)、Lebenに引き戻して意識(生)のNaturuntergrundを発掘した。

フッサールはどこへを学問(自然科学・精神科学)の歴史において問う。現象学はregressivな方向だけでなくprogressivな方向の運動も含む。この方向では(沈黙してpassivになった意味形成体のReaktivierungだけでなく)Neustiftungも重要になる。だが、そこに(文化人類学なども関係しつつ)「ヨーロッパ化」の問題が現れる。

またRückfrageである。歴史はハイデガーでも重要である。さしあたりたいい本来的・固有な自己を脱落させている現存在は、不安を契機として自己にはじめて再帰し、自己固有な(個的生の)Zeitがsich zeitigenするとともに、本来的・固有な(死すべき)自己であってくる。共現存在はどうか。それぞれの再帰においてはじめて共現存在の固有なGeschichteがGeschehenし、共現存在は(自然・大地の呼びかけにentsprechendに応答して)共生のGeschichte(歴史・物語)としての世界を作り、その「同じ世界のなかで」(in derselben Welt)本来的・固有にともにある、すなわちともにVolkであってきて(個的現存在よりいっそう)ありとどまる。

では、同じ世界に帰属しないものはどうか。共現存在の歴史・物語、世界との「関わりあい」には、そうしたもの(他の自然・歴史・物語・文化的世界をもつかもしれない)との関わりあいも隠されていないか。日本に置き直せば、『万葉集』といった(万葉仮名の)作品が日本の世界の根底にあるとしても、漢字(使用者)との出会いがなかったならば、それがそれであってきてありとどまるに至らなかったのではないか。私の場合、母語がすでに漢字や英語などと出会ったハイブリッドな日本語だった。

こう見ると、世界それ自体についても問いが広がる。フッサールの、歴史的に作られる世界は「ひとつの特殊世界」にすぎず、もろもろの特殊世界すべてをその構成段階すべてにおいて包括するものこそが数的でない「唯一的」な「世界」であり、これの「ある」は、包括されるものの「ある」とは異なる。他方、「われわれ」はこの世界のコスモポリタンであるのか。

われわれは、今やこうした問いにわれわれの側から応答する(こたふ=ことあふ)ことを求められているのではないか。

*

この問いは、恐縮ながら私個人の経験とも関わっている。私は1989年から90年にドイツのヴッパータールで学外研究の機会を得た。当時は、クラウス・ヘルト氏、アントニオ・アグィーレ氏、ハインリッヒ・ヒュニー氏が現象学コロキウムを開催していた。工藤和男氏がすでに滞在しておられ、お世話になった。ディーター・ローマー氏、当時は博論執筆中であったナミン・リー氏、学部生として留学中だったダン・ザハヴィ氏らもいた。

他方、当時の西ドイツでは連日、東ドイツからのFlüchtlingeについて報道されていた。そして、ついにベルリンの壁が開くというgeschichtlichな出来事をerfahrenすることになった。それは一種のWiderfahrnisだった。その頃はwir sind das Volkという標語が（後にwir sind ein Volkも）聞かれた。当時の歴史的「気分」として一定の共感的高揚を覚えつつ、私自身はそのVolkであらぬと感じた。しかし／そして、その後の世界・歴史の途上でますます多くのFlüchtlingeが発生し、軋轢が多々生じているのは、言うまでもない。あらたな（Gefahrとしての）Krisis/Kriseが現れつづけている。

この学外研究は私にその後の研究交流のための足がかりも与えてくれた。多くの人に出会うことができた。ハンス-ライナー・ゼップ氏——氏はその後プラハのカレル大学に行き、その縁で私もカレル・ノヴォトニー氏らを知り、これらがエラスムスとの関係にもつながる——とはフライブルクでのフィンク・シンポジウムで知りあった（フィンク夫人のお宅にも招かれた）。この機会にフランソワーズ・ダスチュール氏、マルク・リシール氏、ロナルド・ブルジーナ氏、ギィ・ファン・ケルクホーフェン氏、またこれに関連してヴェルナー・マルクス氏、ウルリッヒ・メレ氏、ジェイムズ・ハート氏らとも知りあうことができた。ルドルフ・ベルネット氏に最初に出会ったのもこのシンポジウムだった気がするが、翌年のことだったか、記憶が定かでない。また当時モンペリエに滞在しておられた山形頼洋氏の仲介でミシェル・アンリ氏に会うこともできた（山形氏のおかげで後に日本でディディエ・フランク氏に会うこともできた）。

また、かなり後のことだが、ザハヴィ氏がコペンハーゲンに主観性研究センターを創設し、さらにその後に私もそこを訪れた。これは私に研究センター創設の強い刺激を与えた。また、それとは別の人脈において、レスター・エンブリー氏が中心的な役割を果たしていたP.E.A.C.E（この活動でトーマス・ニーノン氏と知りあった）の活動や、さらに香港中文大学のアジア現象学センターのスタッフと活動も私に影響を与えた。そして、台湾・高雄の国立中山大学のスタッフ、広州の中山大学と現象学與心性思想研究中心（後に杭州の浙江大学）のスタッフへと知りあいの輪が広がった。また、個人的な関係として、新田義弘氏と交流のあったバルンハルト・ヴァルデンフェルス氏やカー・キュン・チョー氏の知遇を得たことも研究上の大きな刺激となった。さらにまた、どういう経緯だったか記憶が定かでないが（永井晋氏と絡んでいた気がする）、アンソニー・スタインボック氏とも知りあった。また別の機会にゲオルク・シュテンガー氏と知りあったことも、間文化哲学会との関係も含めて研究展開の大きな力となった。さらにセンター創設後の学外研究のときには、ミヒャエル・シュタウディグル氏やラスロ・テンゲイ氏らとの交流を深め、新たな研究者たちとの出会いも広がった。

*

私自身の研究の背景もある。私は意識の自然をめぐる研究を行っていた。現象学の中心

問題を私は、意識の根底・根源で働く（動詞的な）「自然」の問題として捉えていた。この自然は世界とも重なる。これは複数のない（数的でない）「唯一性」としての性格をもつ。ところが、この問題は「歴史」「文化」へと展開する。これは世界の複数性といったことを引き起こす。あらためてヨーロッパ的世界・歴史の中心主義の問題も示される。しかし、だからといって、それを単純な世界相対主義、歴史相対主義に置き換えるのではなく、複数性と単数性を唯一性ととの運動関係において捉え直すべきである、私にはそう思われたし、今もそう思う。

この問題は、私自身の個人的、いやあまりに個人的とも言える病の経験（これも Erfahrung というより Widerfahrnis かもしれない）とも無関係でなかった。生と死という「事象」に直面して、この事象のほうから現象学を展開させたいという思いが強まった。ここでもハイデガーが重要になった。

ハイデガーは「ある」（存在）を西洋語によって理解しようとする。ドイツ語の *sein* は *bheu*-語根を含んでおり（*wes*-語根も同様だが）、この語根は *physis* につながるとともに、「栽培する」（農作する）と「建築する」（家作する）とを意味する *bauen* にもつながる。これは、*sein* が *poiesis*（技術的・芸術的な「制作＝作る」）と結びついていることを示唆する。そう思って視野を広げると、たとえば、彼の *abbauen*——デリダの *déconstruction* につながる——は *bauen* に歴史的な途上の問題が生じたからこそ登場すると見ることができると。いや、（*theoria* 的・*episteme* 的な問題設定における）カントの *Konstruktion* やフッサールの *Konstitution* も、それらの語義が制作につらなるならば、歴史・文化を一種の *poiesis* として捉えようとする思考・思索にとって *abbauen* するべきものみなされても不思議でない。その思索は、*physis* 的な大地から世界が *poiesis* 的（*Poesie* 的・*Dichtung/Gedicht* 的、詩作的・史的）に作られて現れる——このとき大地は隠れる——その道行き・途上に問題を見る。だが、この思索がさらに *sterben* にまで戻る／向かうとき、私の（「私の」と記すべきか）経験とあわぬと感じる。*Poiesis* は *Kunst* に関わり、*Kunst* は *können* に由来し、*können* が *vermögen*（あたふ）に展開する。「死をあたふ」は、*poesis*, *Kunst* として「死作する」（「ある」を無として隠し守るにせよ）である。だが、死は *poiesis*, *Kunst* にも *können/vermögen* にも属さず、*nicht können* に、とりわけ *leben* が関わる *kleben, bleiben*（*wes*-の語義に近い）の *nicht können* に属すのではないか（この点では *umkommen* や *umgelegt werden* など他の死も同様だろう）。死を *abbauen* して別の道行きにおいて問い直すことが現象学に促される。

その後の現象学の多様な展開のなかでは、作品の *poiesis* から離れて、共同体ないし他者関係を捉え直すような試みも出てくる。それを *praxis*（倫理と政治）から捉え直すのもひとつの可能性である。一種の *poiesis* としての意味賦与以前の他者の倫理的現出にまで戻るといった方向性も出てくる。あるいは、ハイデガーを貫く（フッサールやメルロ＝ポン

ティにも見られる) 中動態・内態・再帰よりも、能動態・受動態をいわば再活性化させる試みも出てくる。再帰よりも離脱といった方向運動も出てくる。中動態 (Medium) と運動して、主体を媒体 (Medium) に置き換える方向運動も出てくる。媒体としては身体が重要である。身体は意外にも間文化的に振れ幅の大きな問題である。感情・気分も同様であろう。さらに、*poiesis*と一体をなす*techne*との関連で言えば、医術も*techne*である。とりわけ心の病とみなされるものが間文化的に大きな振れ幅を示すが、身体の病や治療にもそうした側面がある。しかし、間文化的に最も振れ幅の大きいのは「言語」であろう。母語は身体への「文身」だと私は見ている。日本語を文身 (文化) されたわれわれにとって、「知る」が「しるし」と関わり、しるしが言語記号を含むとすれば、知の愛求としての哲学も言語を——言語はつねに最も重要な主題であるが、なお十分に解き明かされていない——間文化的に解明しなければならない。また、*theoria*、*praxis*、*poiesis*といった捉え方とは異なった「世界」と「生」の捉え方もある。たとえば「遊び」を忘れることはできない。漢字の「遊」が (元来はわれわれを超えたものが) 旗を立てて出遊すること (一種の *fahren* か)、そうしたものと関わることを示しているならば、これもしるし (シンボル) との連関で問い直されるべき問題であろう。また、さらに宗教 (神学的転回なども語られた) も同様であろう。漢字の「宗」は「示」を含み、「神」の「衤」 (しめすへん) は「示」である。大和言葉の「しめす」は「為見す」だと言われる。「示す」が (われわれだけでは) 現れない・隠れているものを「あらわれさせる」ことに関わるとすれば、それ自体が「われわれ」にとって現象学的な事象を示す語——(sich) *zeigen* とか *verweisen* などの現象学的な言語記号を用いたくなる——でもある。とりわけ漢字を／も文身・文化されたわれわれは半ば無意識的にこのように示すしるしによる知を受け入れているかもしれない。そして、現れない・隠れているもの (事象) とは何であるかとわれわれが明示的に問うときにも、その問いがすでに文身・文化された「ある」——大和言葉の「生る」「顯る」 (この再活用形が「あらはる」) に由来し、時間的に存続すること (「ありとどまる」ことと見れば *wes-* 語根や *bleiben* にも近い) を含意する「あり」だが、これもすでにハイブリッド化している——を用いることも想起せねばならない。しるしは、時に、われわれの構成的明示化に先立って「(なにかを／自己自身を) あらわれさせる」事象をそれぞれの仕方でする。が、その事象は、われわれがそれを明示的にあらわれさせようとする、それにあらがうかもしれない。とすれば……。

以上のような問いがセンター創設以前／以後の私を導いてきた。

*

こうした背景のうえで、私が2003年に着任した立命館大学で、関係者 (とくにリサーチオフィスの) に格別な協力をいただき、(暴力論の研究組織も経て) 間文化現象学研究センターが創設された。学内の組織論上の事柄として、立命館には研究センターAあるい

はBという二種類の組織をつくる可能性があった。どちらも外部資金を必要とする。大きな資金を要するAは不可能だった。Bは比較的小さな資金でも可能だが、こちらの制度によって創設されたセンターは当時まだなかった（と記憶する）。われわれが外部から期待しうる資金は科研費だったが、その申請が（参加いただいた研究者の助力のおかげで）幸いにも採択された——以後、年毎の重点テーマに沿って研究を展開してきた。これによってセンター創設への道の門が開かれた。この経緯のなかで、主観性研究センターは当初資金的な支援を受けていたが次第に自立的に運営できるようになったとか、アジア現象学センターはエドウィン・チェン基金から支援を受けていると聞いたが、本センターでは、一方で活動実績を積み重ねつつ、他方で学内の衣笠総合研究機構、上位組織としての人文科学研究所との関係のなかで重点研究プログラムとして大学からも資金的支援を（学内の研究部関連の教授陣の理解と力添えによって）受けられるようになった。

その創設記念の式典（実質的な活動開始の少し後の2009年10月）には、木村敏氏、新田義弘氏に講演をいただいた。以後、多くの研究者と研究交流を重ねてきた。これまでにセンターを訪れた（ここに記すには多すぎる）研究者の名は読者諸賢がよくご存知であろう（センター名でネット検索可能）。その交流がセンターと関係者に「沈澱」し、また「再活性化」されつづけているし、私の定年退職後は（加國尚志氏、亀井大輔氏を軸にして）新たな運動方向が拓かれている。ただし、センターが「内部」に閉じず「外部」に開いたものであること、そして「であい」の場（小さいが運動するあいだ）であることは、つねに志向されている。

センターが、伝統的に道を重んじる京都の街にあることも想起・回想しておきたい。大地定住型のNachbar (nah + Bauer) が作る「邑」が「口」の示す城壁構造をもち、「國」もそうだとすると、外来の (hospes的な) 人々が行き交い出会う「まち」（この語は「みち」に関わるらしく、「行」を含む「街」もそうだろう）はそれを開く潜勢力を隠し守っていないか。言語は事象を（真であれ偽であれ）示唆する。

*

冒頭の作品に再帰しよう。われわれはどこから来たのか。われわれはどこへ行くのか。問題は、作品ではなく「みち」である。完全に再帰すれば両方は同一になるが、「みち」には離脱の可能性も隠し守られているかもしれない。その途上で、われわれは何ものであるか。（タヒチと出会った）ゴーギャンの「われわれ」は何ものであったか。文化・文明的なフランス人、ヨーロッパ人であったかもしれぬ（コスモポリタンではあるまい）。では、現象学者である「われわれ」にとって、この問いは何を問うているのか。われわれの同一性や固有性の規定か。「ある」へのgehörenか。むしろ「ある」からのflüchtenか。だが、危険でもあるこの文化経験の道で、このわれわれは、異文化的なものとしてあつてわれわれであつて来る／行く道行きそれ自体を内側から押し広げるGeschick（歴運）をgeschicktさ

れてしまっているのではないか。これにどうこたえるか。であいのあいだで (ungeschickt
にであれ) ことあふべき問いである。

(谷 徹・たに とおる・立命館大学)

【書評】

川瀬雅也・米虫正巳・村松正隆・伊原本大祐編

『ミシェル・アンリ読本』（法政大学出版局、2022年）

川崎 唯史（Tadashi KAWASAKI）

法政大学出版局の哲学者読本シリーズは年々クオリティを上げている。かつては対象の哲学者を専門とする研究者がそれぞれの観点から寄稿した論文をまとめたようなものもあったが、近年は「読本」という位置づけに対してより自覚的な著作が増えたように思われる。著作解題や基本概念の解説といった初学者にとって有益な内容が盛り込まれるとともに、各自に自由に書かせるよりも編者が細かくディレクションを行い、全体の質を統一しようと試みている。制作側の負担は増しているだろうが、卒業論文や修士論文を執筆する学生・院生や、独学で哲学者の思想を学ぼうとする一般読者、また他の哲学者を専門とする研究者にとってはありがたいことであり、歓迎すべき流れである。本書『ミシェル・アンリ読本』や『レヴィナス読本』（レヴィナス協会編、2022年）といった著作がこの流れを加速させていることは、その編者や寄稿者の多くが会員である本学会にとっては誇るべき功績であろう。

「まえがき」によれば、本書は2009年に発足した日本ミシェル・アンリ哲学会が、アンリ生誕百年を記念して書籍の出版を企画し、法政大学出版局から読本としての刊行を勧められたことによって成立した。単に会員が執筆しているというだけでなく、いくつかの章が『ミシェル・アンリ研究』に掲載された論文をもとにしているという点でも、本書は同学会の活動の大きな成果の一つである。博士課程を2010年代の大阪と京都で過ごした評者にとっては、（特に主要著作解題の部分で）現象学関係のさまざまな研究会やイベントでお会いした方々の名前が多く並んでおり、懐かしい気持ちを与えるとともに、関西のフランス現象学研究の層の厚さを感じさせる一冊でもある。その背景には、アンリを初めて本格的に日本に紹介し、本書でも一章を割かれている山形頼洋が大阪大学と同志社大学で教えていたこともあるだろうが、本書でも中心的な役割を担っている川瀬雅也氏がきわめて精力的に活動し、周囲をアンリ研究に引き込んできたことも大きいように思われる。

さて、本書は四つの部と主要著作解題、そして略年表とコラムからなる。他の読本と比べると、本書の特徴の一つは川瀬による第Ⅰ部「ミシェル・アンリの軌跡」にあるだろう。冒頭からいきなり各論に入る読本は少なくない。生涯の紹介から始まる読本もあるが、伝記的な説明に徹する傾向にある。読本の前に読む入門書が新書などですでに存在している状況であれば、そうした構成もいいだろう。他方でアンリに入門するためのテキストとしては、ポール・オーディ『ミシェル・アンリ——生の現象学入門』（川瀬雅也訳、勁草書房、

2012年)か、『哲学の歴史』第12巻(鷲田清一責任編集、中央公論新社、2008年)の「アンリ」の章(中敬夫)があり、もちろんその存在は貴重であるとしても、初学者にとって入門しやすい状況だったとは言いがたい。そうした事情も考慮してか、本書の第Ⅰ部は単にアンリの生涯を辿るだけでなく、アンリ哲学の概要を前期・中期・後期に分けて述べており、このパートだけで簡易的にアンリ哲学への入門を果たせるようになっている。

その上、アンリ哲学の歩みそのものがある種のシンプルさをそなえていることも手伝って、この第Ⅰ部はきわめて分かりやすい。具体的にはまず、アンリは『現出の本質』を中心とする前期において基本思想をほぼ確立し、中期では『精神分析の系譜』『野蛮』『見えないものを見る』といった著作を通じて基本思想の具体的展開・拡張を行い、後期には『我は真理なり』『受肉』『キリストの言葉』からなるいわゆる「キリスト教哲学三部作」において、アンリ哲学の先駆けとして発見した新約聖書の思想を考察したという構図がクリアである。また、基本思想である前期思想が、四つの問い(「アンリは、古代ギリシア以来の伝統的な西洋思想の特徴をどこに見ているのか」「アンリが「生」と呼ぶ次元とはいかなるものか」「伝統的な西洋思想はなぜ生を忘却、隠蔽し、歪曲したのか」「アンリが考える生の具体的あり方とは何か」(10頁))に答える形で説明され、後期思想がキリスト教思想を探究した三つの理由(「キリスト教思想が伝統的な西洋思想を転覆させる思想だから」「絶対的〈生〉」がキリスト教の「神」概念として理解されたから」「キリスト教が人間の救済を説く思想だから」(21頁))を述べる形で紹介されていることも、第Ⅰ部の平明さに寄与している。他の哲学者読本が往々にして最初の入門書としては使いにくく、いわば「二冊目」の位置を占めがちであったのに対して、本書は第Ⅰ部のおかげで、アンリを学ぶために最初に読む本として勧めやすくなっている。

続く第Ⅱ部「西洋哲学史を読み解くミシェル・アンリ」ではエックハルト、デカルト、スピノザ、マルブランシュ、メヌ・ド・ビラン、カント、フィヒテ、ヘーゲル、シェリング、ショーペンハウアー、ニーチェ、シェラー、マルクス、フッサール、ハイデガー、サルトル、メルロ＝ポンティといった哲学者たちの思想をアンリがどのように理解し、彼らとの対話を通してどのように自分の思想を練り上げていったかが論じられる。さらに第Ⅲ部「ミシェル・アンリにおける主要テーマ」では、感情、自己、身体、他者、共同体、無意識、野蛮、芸術、キリスト教といったアンリ哲学の主要なテーマが解説されるとともに、小説家でもあったアンリと文学の関わりについても論じられている。この構成は西洋哲学史の流れに沿っており、アンリ思想形成の流れにも合致しているのだろうが、入門書として考えたときには第Ⅲ部の内容が先に置かれていてもよかったかもしれない。評者のように哲学系の博士課程を修了し、西洋哲学史が大雑把とはいえ頭に入っている者にとってはこの並びでも問題なく読むことができたが、哲学を学び始めた学部生や、他領域の学生・院生・研究者、哲学史に通じていない一般読者からすると、第Ⅱ部はややハード

ルが高いのではないかと思われた。そうした読者はおそらく第Ⅰ部から第Ⅲ部に進み、その後第Ⅱ部を読む方が楽だろう。

第Ⅱ部はどの章も興味深く、デカルトやニーチェについては独立の章を設けてもらいたかったほどだが、本学会と関わりの深い章に絞って紹介したい。「アンリと生の哲学」（伊原木大祐）ではシェーラーの感情説に対するアンリの批判が取り上げられる。シェーラーは西洋思想史上初めて情感性について体系的な問題提起を行ったが、価値の感得という志向的構造を重視したために、「直接的な仕方で自己自身を感受する実在的感情のクラス」（76頁）を認識しそこない、感情について外在的で恣意的な区分を行ってしまったとされる。感情というトピックに哲学的関心が集まるなか、アンリとシェーラーの対決には再検討の価値があるかもしれない。

「アンリとドイツ現象学」（景山洋平）では、アンリがフッサールおよびハイデガーの思想をどのように理解し、批判したかだけでなく、アンリが両者の哲学的射程を捉えきれていたかどうか検討されており、多くを学ぶことができる。たとえば『カントと形而上学の問題』について、アンリは超越論的構想力ではなく純粹直観こそが超越の根源であるとした上で、ハイデガーが純粹直観の構造である自己触発について実質を欠く形式的概念としてしか提示できていないことを批判し、内在の概念によって「エゴが実質をもって現象化する根源的出来事」（93頁）を記述する。これに対して景山は、ハイデガーにおいては超越論的構想力が直観に発生的に先だつものであり、「地平を繰り広げる絶対的エゴよりも根源的なものとしていつでも前提されるはず」だとして、むしろ後期アンリの「自己触発の強い概念」に通じるものであることを示唆している（94頁）。

「アンリとフランス現象学」（加國尚志）では、サルトルやメルロ＝ポンティが現象学に見出したのがブランシュヴィックらの「内在主義的観念論からの脱出口」としての「超越の哲学」（101頁）であったことを確認した上で、アンリの没後に雑誌に掲載された草稿におけるサルトル『自我の超越』への批判を紹介している。サルトルは前反省的意識に自我は存在せず、自我は意識にとって超越的な対象にすぎないこと、そして超越論的領野は非人称的な自発性であることを主張したが、アンリはこれに抗して「超越論的領野をあくまで一人称的な自我として理解しなくてはならないこと、超越論的主観性そのものが「我」の内在領域であること」（104頁）を主張した。加國は、サルトルやメルロ＝ポンティが「超越論的な自己構成における意識の流れの「自己性」をめぐる問い」を積み残したことを認めつつ、それは考察の不備というよりも「「志向的分析」に基づく現象学的記述という方法論がそうした問題に接近することに適していなかったから」であるとする（106頁）。そして、アンリの哲学が「現象学の還元理論における所与性としての真理の経験についての考察の深化」であることは認めつつも、超越と内在、現象と生を二元的に区別することで、「現象することのない現象性の作動する現場を、その両義的な絡み合いにおいて取り

おさえることができなくなってしまう、もはや「現象学とは別の哲学」になっているのではないかと疑問を呈している（106頁）。アンリのいう生の現象学はなぜ現象学と呼ぶのか、志向的分析なしの現象学は可能なのかという問いは重要であろう。

先にも述べたが、第Ⅲ部はいずれの章も（必ずしも平易ではないとはいえ）哲学史の知識なしに読むことができ、第Ⅰ部と併せてアンリ入門の役割を果たしている。評者にとって興味深かった章をいくつか紹介する。「身体と肉」（村瀬鋼）では、『身体の哲学と現象学』と『受肉』に基づいてアンリの身体論が概説される。アンリが区別した「主観的身体」「有機的身体」「客観的身体」について説明した後、晩年に前景化する「肉」の概念が付け加えたものが指摘される。村瀬はまず、アンリの「主観的身体」がデカルト的な物心二元論の構図に収まらない異様な概念であることを強調する。アンリの主観的身体は私たちの経験一般の条件たる超越論的身体であり、内在的な自己現出において与えられ、私の存在をなす「われ能う」は「真に具体的な超越論的主観性」である（124頁）。デカルトが魂と身体の間分割線を引いたのに対して、「アンリは内在と超越という二つの様式の間分割線を引きながら、内在の側に魂と身体と情感性とを一体のものとしておき、これを、まるごと主観性そのものである超越論的身体とみなす」（124頁）。『受肉』ではこのような根源的身体が「肉」と呼ばれ、そこから後期メルロ＝ポンティへの批判が行われる。本来の「肉」は「見える世界には所属しない内在的な情感性」であるのに、メルロ＝ポンティは超越としての知覚を経験の一般的形式とみなし、「自己を見る」や「自己に触れる」といった自己知覚の働きに寄せて「肉」を論じてしまっているという（126頁）。

「生の現象学とキリスト教」（古荘匡義）では、後期の三部作で展開されたキリスト教哲学が、キリストの言葉をキーワードとして解説される。古荘によれば、アンリのキリスト教哲学は「単に生の現象学をキリスト教思想に適用したというのではなく、二つの点で中期までのアンリ思想を決定的に転換した」（173頁）。第一に、中期アンリが生（基底）において共同性が実現するという考えを示しつつも、「生ける者たちの生と生の〈基底〉との関係については明示できていなかった」（166頁）のに対して、後期アンリは生の〈基底〉を生ける者の生を可能にする絶対的〈生〉とみなし、目には見えないが内在的で実在的な実質である肉をもつという発想に達する。つまり、「生ける者の肉は生ける者自身の力能によって生み出されるものではなく、絶対的〈生〉の自己産出において、根源的な〈自己性〉として産出された〈原－肉〉を通して到来する」（168頁）。第二に、「内在的な現れに実在性を認め、超越的な現れは内在的な現れに基礎づけられた非実在的なものであり、超越的に現れた生の表象が内在的な生に作用すること」（173頁）を認めてこなかったアンリ思想において、特に『キリストの言葉』では超越的な現れであるキリストの言葉が内在的な生に作用することを認めている。というのも同書のアンリは、キリストの言葉のうち特に「キリストが超越的に現れる世界の言葉で人間たちについて語る言葉」を「人間の

相互的な本性を転倒し、人間の〈子〉としての条件を自覚させ、エゴイズムから解放する言葉」として論じているからである（171-172頁）。キリスト教哲学という形でアンリが倫理の問題にも触れていたことは評者には興味深かった。

第Ⅲ部ではまた、「文学作品から引用するアンリ」（佐藤勇一）と「小説を書くアンリ」（村松正隆）という二つの観点から、アンリと文学について論じられるとともに、最初の小説『若き士官』の内容も紹介されている。他の小説についても主要著作解題で粗筋が紹介されている。村松はアンリにおける小説執筆と哲学的思索の共通点について分析しており、哲学と文学の関係を考えるための素材を提供している。文学研究者からアンリの小説がどのように評価されているのかは気になったが、そこまで求めるのは過大な要求かもしれない。

本書の中では特に説明されていないが、第Ⅳ部「ミシェル・アンリと現代思想」の論考は二種類に分けられる。一般的な論文に近い長さのもの（リクール、ドゥルーズ、デリダ、ナンシー、西田幾多郎、木村敏）と、見開き二頁または四頁のもの（ラリュエル、バディウ、ジラルル、マリオン、ロゴザンスキー、山形。山形のみ四頁）である。執筆者の負担などの事情があったのかもしれないが、二頁の論考は相当に圧縮された内容になっており、評者から見てもかなり敷居が高いと感じたため、せめて四頁は欲しかったというのが率直な感想である。アンリに関する著作に求めるのはお門違いではあろうが、取り上げられている哲学者がいずれも日本でまだ十分に知られていないために、もう少し丁寧にそれぞれの哲学が解説されていれば本書の副次的な価値は高まったと思われる（赤林朗編『入門・医療倫理Ⅱ』（勁草書房、2007年）がしばらくの間メタ倫理学の入門書としても読まれていたように）。

また、他の読本の類似したパートと比べて本書第Ⅳ部の独自なところは、アンリにほとんど、あるいはまったく言及していない哲学者も含まれている点である。リクール、デリダ、木村、ラリュエル、バディウ、マリオン、ロゴザンスキー、山形については基本的にアンリへの言及に基づいて影響関係や対立点が考察されているのに対して、ドゥルーズ、ナンシー、西田、ジラルルに関しては論者の視点からそれぞれの思想とアンリ思想を突き合わせる論考になっている（アンリからドゥルーズへの批判は取り上げられているが）。「まえがき」で「第Ⅳ部は、むしろ各章の執筆者の独自の観点から独創的な風景を描き出していただくようお願いした」（viii頁）と断られているように、特に後者の論考群については入門書のレベルを超えた議論が行われており、現代思想であることも手伝ってかなり難解なものもある。ただ、すでに述べたように第Ⅰ部と第Ⅲ部だけでアンリの入門書という役割は十分に果たしているため、第Ⅳ部は発展編として読むのがいいだろう。

紙幅も限られているため、「アンリとデリダ」（亀井大輔）の章だけを紹介しよう。アンリからデリダへの言及はなかったが、デリダは「ハイデガー」講義や『マルクスの亡霊た

ち』でアンリに言及している。1960年代の講義では、現前の形而上学批判の文脈でアンリに言及される。アンリは西洋哲学について、現象学的隔たりを媒介として得られる現前を求める空しい探究であると批判しており、これは一種の現前の形而上学批判に見える。しかしデリダからすれば、「可視的な現前の地平の手前で、不可視で直接的な現前に立ち戻ろうとする」アンリの哲学は「実際には現前の形而上学を復興するものだった」(222頁)。ただし亀井によれば、「自分が語るのを聞くこと」としての〈声〉をめぐる議論にはデリダ特有の自己触発概念が用いられており、アンリとの暗黙の論戦を含むものとして読むことができるため、アンリは単なる現前の形而上学者として切り捨てられたとは言い切れないという(223頁)。また、デリダはアンリの『マルクス』が「『生』の概念に一義的に依拠する」(226頁)点を批判している。亀井は、差延の運動によって生と死が関係しあう生き延びの次元という発想がこの批判の背景にあることを指摘するだけでなく、晩年のデリダにおけるロゴスと生の問題に結びつけて、「アンリがギリシア的ロゴスの価値を貶め、ヨハネ的ロゴス(すなわち「生」)への「一義的な参照」へと行き着いたことの是非を問う」可能性を示している。

第IV部の後に収められた主要著作解題は各著作のヴォリュームに応じた長さで内容が堅実にまとめられている。各著作の概要を知る上で役に立つだけでなく、実際にアンリの著作を読む際の道標にもなるだろう。続く「ミシェル・アンリ略年表」にはアンリの生涯だけでなく現代思想や社会・政治・文化の状況も併記されており、アンリの生きた時代を知ることができる。

以上で見てきたように、本書はアンリの入門書として十分な内容を含んでいるだけでなく、さらに進んで西洋哲学(および日本哲学)の歴史におけるアンリの位置を知る上でもきわめて豊かな論考を収めている。いくつかの章では、今後のアンリ研究において探究すべき課題も示唆されている。こうした点で、本書はたいへん充実した著作であり、長く参照されることになるだろう。

他方、あえて粗探しをするのであれば、アンリ思想を活かして現代世界の諸問題を考えるという方向の研究に関しては、ほとんど示唆が与えられていないように思われる。「文化と野蛮」の章で解説されているようなアンリの文明批判は率直に言って大味であり、そのまま現代社会の分析に適用しても実質のある指摘は生まれまいだろう。相当な工夫が必要だろうが、そのような意向は本書からはあまり感じられなかった(もちろん、哲学者の思想を適用せずに自前で分析を行うことも可能であるし、その方がいいというもの一つの見識であるが)。

言にくいので最後になったが、論考の著者が中堅以上の男性に偏っていることは残念である。論考執筆者の最年少は1982年生まれであり、女性は一人だけである。若手や女性の研究者は主要著作解題を担当している。同年に出版された『レヴィナス読本』では正

反対と言ってもいいような執筆者の選定方針が採られていることを考えても、本書の方針に改善の余地はなかったのだろうかと問わざるをえない。この点は本書だけでなく、本学会の会員がこれから作成する書籍についても当てはまる。ともに考え、動いていただきたい課題である。

(川崎 唯史・かわさき ただし・東北大学)

【書評】

上田圭委子

『ハイデガーにおける存在と神の問題』（アスパラ、2021年）

君嶋 泰明（Yasuaki KIMIJIMA）

ハイデガーが、その著作『言葉についての対話』（1958）において、自身がもともとキリスト教神学を志していたながら、後に哲学に転向したことを振り返り、この「神学」という由来なしに自分が思索の道へと進むことはありえなかったし、しかもこの由来はつねに自身にとっての「将来」であり続けている、と述べていることはよく知られている。本書は、ハイデガーの修学時代から中期以降までを視野に入れた思索の歩みを、「そうした「神学的な由来」から出発しつつ、やがてそこへと還ってゆく」（11頁）ものと見立て、その帰趨を明らかにしようとするものである。その結論は、本書のはじめに予告されているように次のようなものである。「ハイデガーは、ギリシアの原初的な意味でのピュシスとしての存在概念のうちに […] すべての生ある存在者の自然本性に従ったあり方の展開を可能化しているものとしての聖なるもの、究極的な意味での神的なものの働きの根源を見て取っており、あくまでも、特定の宗教的な世界観とは距離を置き、哲学の限界内で許される仕方、すなわち存在の思索そのもののうちでこのような神的なもの、すなわち「最後の神」とでも言うべきものが、「聖なるもの」の次元を言葉へと齎すヘルダーリンのような詩人を通じて、いつの日にか、人間に対して到来することを希求していたと考えられる […]」（7-8頁）。

特定の信仰の立場からではなく、あくまで「存在の思索」の限界内で、「最後の神」とでも呼べるものの到来を希求すること。——これが、ハイデガーのいう、神学という由来が自身にとっての将来であり続けている、ということの意味なのだとすると、この「由来」と「将来」とをつなぐハイデガーの思索の歩みとはいかなるものだったのだろうか。この点にかんして、評者がとりわけ問題となると考えるのは次の三点である。

第一に、ここでいう「存在の思索」には、場合によっては「最後の神」の到来とでもいった事態へと通じてゆくような、そうした要素がもともと備わっているものでなければならないだろう。その要素とはいかなるものなのか。

第二に、キリスト教の信仰の立場から、信仰を前提することなくある種の神的なものを待望する立場へ、という立場の変遷がここには認められるが、この変遷が「存在の思索」の深まりに対応したものなのだとすると、両者（立場の変遷と思索の深まり）の関係はいかに理解されるべきなのか。

第三に、キリスト教の神と「最後の神」の関係とはいかなるものなのか。

これらはいずれも本書の明らかにしようとするものによって避けられない問いだと考えられる。そこで以下では、本書がこれらの問いにどの程度答えられているかという観点から、本書の内容を紹介することにしたい。あらかじめ結論を述べておくと、上田氏は、上の問いのいずれにたいしても一定の説得力ある答えを提示しているが、そのさい、ある種の宗教性にたいする独自の洞察を導きの糸としているように思われる。本書は「ハイデガーのテキストの内在的な解釈」を旨とし、「ハイデガー自身の思索の内実に忠実である」ことを謳っているが（3-4頁）、その中身は、ハイデガーの見据えていると思しき事柄を、上田氏自身の洞察に即して言い表そうとする、その意味で「創造的」と呼べる解釈である。これは「看板に偽りあり」という意味ではない。むしろ評者の考えでは、あるテキストの著者に忠実であろうとする解釈は、そこに盛られた思想が深遠であればあるほど、著者によって明確には言い表されていないことに言葉を与えようとする、一種の「創造性」を発揮せざるをえない。本書はそうした真っ当な解釈の一つだといいたいのである。

とはいえもちろん、そのことと解釈の妥当性とは別の問題である。評者としても、本書の解釈に全面的に同意できるわけではない。そのことについては本書評の最後に触れたい。

なお、ここで評者のいっている「洞察」とは、たとえば本書の次のような記述から窺えるものである。本書の結びで上田氏は、レーヴィットによる、ハイデガーの隠れた「宗教的な動機」が、「もはや信心深いキリスト教徒ではないが宗教的ではありたいと思っている人々にかえって強く訴える」こととなっている、という指摘を紹介し（503頁）、次のように述べている。「レーヴィットの言うところの「宗教的でありたい人々」とは、もはや特定の宗教の教義を誠実に言葉通りに信じることは、独善的になってしまうのではないかという畏れのために、誠実であるがゆえにできないにもかかわらず、それでも何か自己を超えたものの呼び求める促しの声を、日常のさまざまな状況や出来事を通して、その実存において聴き取っている人々、あるいは聴き取ろうとしている人々のことであると解することができるであろう。ハイデガーを20世紀最大の思想家の一人へと押し上げたものは、現代という時代に生きる多くの人々のうちで潜在しているこうした困窮、すなわち、本来、超越をその本質とする存在者でありながら、その超越の向かうべき先の見えない状態に置かれてしまっていることの困窮（Not）それ自体であったのかもしれない」（503-4頁）。——本書の解釈は、陰に陽にこのような洞察によって導かれていると思われるのである。

上の問いの検討に入る前に、まずは手短かに本書の概要を紹介しておこう。本書は本文と注を合わせて507頁に及ぶ大著である。大著にありがちなことだが、本書に収められた議論のすべてが、全体の目的に照らして本当に必要なか疑問を抱かせないわけではない。だがそれについてはここでは措きたい。なお本書のかなりの部分を占める膨大な注については、評者はそのすべてに目を通してはいるわけではないが、ハイデガーが中世哲学研究や

キリスト教神学に与えたポジティブな影響の紹介など（445頁、注480）、個人的に勉強になるものが少なくなかった。

本文は序章と三つの部からなる。ハイデガーの修学時代に焦点を当てた序章では、ブレンターノの学位論文がハイデガーに与えた影響の検討に始まり、ハイデガー自身の学位論文（1913）と教授資格論文（1915）の概観、ディルタイとフッサールからの影響の検討などを通じて、後の思索の主題の萌芽が確認される。また序章の最後には全集第60巻所収の覚書「中世神秘主義の哲学的基礎」が取り上げられ、立ち入って論じられている。

第一部は「ハイデガー存在論の形成過程」と題され、五つの章からなる。第一章ではハイデガーによるパウロ書簡解釈（1920/21年冬学期講義）、第二章ではアウグスティヌス『告白』解釈（1920年夏学期講義）が取り上げられ、パウロが『存在と時間』の現存在分析にとっての「一つの範例」（108頁）となったであろうことや、アウグスティヌスの『告白』のうちに「事実的な生の形式」（129頁）が見てとられていることが論じられる。第三章では、ハイデガーによるアリストテレス『形而上学』、『自然学』、『ニコマコス倫理学』の解釈（1922年夏学期、24年夏学期、25/26年冬学期講義）の瞥見を通じて、アリストテレスにおいて、「人間の自然本性的な真理認識の衝動」を含む「自然的な存在者の運動」の根底に、それらを動かす「ピュシスの原理の働き」が認められ、しかもそれが「神的なもの」として捉えられていることが確認される（156頁）。第四章ではプラトン『ソピステース』解釈（1924/25年冬学期講義）が取り上げられ、プラトンにおいて「存在」そのものが「デュナミス・コイノーニアース」——本書では「関わりの可能的な力」と訳される——と規定されていることが押さえられる。そのうえで、『存在と時間』における現存在の存在を、このプラトンの存在概念として理解しうることが示唆される（178-80頁）。第五章では、『存在と時間』前後の時期のカント解釈が概観される（1925/26年冬学期、1927年夏学期講義）。そのうえで、この時期のハイデガーがカントに即して見ようとしていた「存在時性」が、1932年夏学期講義「西洋哲学の原初」において「生成消滅する存在者を統べているピュシスとしての時間＝存在」（251頁）というかたちで捉えられるに至っているとされる。

第二部は「ハイデガー存在論の基本構造とその内実」と題され、四つの章からなる。第六章では、上田氏が「存在の真理の基本構造」と呼ぶものが略述され、これをハイデガーは『存在と時間』（1927）ですすでに見てとっていたが、その「十全な呈示」（275頁）に至るには、『哲学への寄与』（1936-38）を経て、『ヒューマニズムについての書簡』（1947）まで俟たねばならなかった、との理解が示される。第七～九章では、この「存在の真理の基本構造」の主要な構成要素である「存在」、「存在の真理」、「現存在」をめぐる思索が、いくつかのテキストに即して跡づけられる。第七章では、初期のアリストテレス解釈以来の「ピュシス」としての存在が、ヘルダーリン『あたかも祭りの日の……』について

の講演（1941）において「聖なるもの」と呼ばれるに至っていることが確認される。そのうえで、『哲学への寄与』における「奥深い存在（Seyn）」と神の関係、『存在と時間』の良心の呼び声と『哲学への寄与』の奥深い存在からの呼びかけの関係、『ヒューマニズム書簡』における「可能的なものの静かな力」としての存在などが考察される。第八章では、『存在と時間』以来の「アレーティア」としての真理概念が、『哲学への寄与』を経て、『ヒューマニズム書簡』では「存在の開けた明るみ（Lichtung）」という概念へと深められていることが確認され、「そこでは、決して、十全な存在の全体を捉えることなどではないが、しかしそれでも、その場において、存在の現れそのものに、何らかの形で接することができる […]」（400頁）との理解が示される。第九章では、現存在の概念が、『存在と時間』から『哲学への寄与』を経て『ヒューマニズム書簡』に至るまでにいかに捉え直されてきているかが考察される。そのさい、『存在と時間』の時点では「[…] 現存在の存在を支えるものとしてのピュシス的な意味での存在をも含めた、存在の真理の基本構造の全体が、将来的には語られるべきものとして、構想としては見えていた […]」（418頁）ものの、十全には語られず、その不十分さが後に克服されてゆくことになる、との理解が示される。

第三部は「中期以降のハイデガーにおける存在と神の問題」と題され、三つの章からなる。第十章では、まず、中期以降のハイデガーがキリスト教の神とそれ以外の神とを区別し、前者とは距離を置いていることが確認される。そのうえで、ハイデガーにおいて後者の神と存在の関係は、「それ自体は自らを秘め隠すものとされている奥深い存在の一端が、人間に対して露わとなってきたときに、その現の場に於ける存在の働きの現前が、「神」として名指される」（447頁）というものだと言われる。そして「最後の神」とは、この「奥深い存在の生き続ける働き」の「原初」を「はるかな存在の思索の道程の先の将来において取り戻そうとする」とき、「顕わになってくるであろうことが期待されるもの」であるといわれる（452頁）。第十一章では、あらためてヘルダーリン『あたかも祭りの日の……』についての講演に即して、聖なるものとしてのピュシスが神々よりも根源的だとされていることが確認され、次のようにいわれる。「[…ヘルダーリンのような詩人が言葉へともたらず] 聖なるものの本質に基づいて [はじめて]、それを人間へと伝えてくる神性の本質も思索されうるのであり、その神性の光の中で初めて本当に神と呼ばれるべきものが何であるのかが思索され、また言われうようになる […]」（479頁）。第十二章では、『ヒューマニズム書簡』でいわれる「根源的倫理」について、それは「存在への聴従帰属によって、あるいは存在者を眼差す神のその眼差しの反照によって自らを見出すことで人間が人間の本来の居場所に留まり、そこにおいて存在から人間への割当てや指示を受け取ること」（495頁）だとされ、『アンティゴネー』で「神々の決めた慣習」（497頁）と呼ばれているものが、その具体例と見なせるといわれる。

以上、きわめて大雑把ではあるが、本書の概要を紹介した。では次に、先に掲げた三つの問いに本書がどの程度答えられているかについて、評者の理解したところを述べたい。

まず第一の問いについて。上田氏によると、ハイデガーは初期以来『ヒューマンイズム書簡』に至るまで一貫して、「存在の思索」それ自体には神について何らかの決定を下すことはできないと考えていた。むしろ「それは、詩人に伝えられる、「聖なるもの」の側からの挨拶によって、その挨拶を伝える神々の神性の光のもとで初めて、なされるものである」(478頁)。では、ハイデガーにおいて、神について語るのは詩人にのみ許された特権なのかというと、そうではない。思索者も、詩人の言葉を受けて、もしも存在の真理を「聖なるもの」として思索することができれば、それを神々、ひいては「最後の神」の働きの顕現として受け止めることができるかもしれない。思索者にもそのようなことを期待することなら許されている、というのである。それゆえ「思索者は、ただひたすら、存在の真理の領域においてそうした聖なるものを思索しうる領域を確保するべく準備することを目指すのである」(478-9頁)。——したがって第一の問いへの本書の答えは、「存在の真理」こそが件の「要素」にあたる、ということになるだろう。

次に第二の問いについて。上田氏によると、『存在と時間』のハイデガーには、「[...]」神の啓示を抛り所として魂の創造者としての神、存在の根源としての神を前提することが、現存在の実存論的分析というここでの方法においては、当然に不可能であった以上、良心の呼び声と、そこから開示されるものとしての「責め在り」や自らの「非力さ」という、現存在にとって事実的な了解内容からはこれ以上は学的に進む方途はなかったと言える「[...]」(418頁)。それゆえ、現存在分析を通じた「存在の思索」の試みは、ハイデガーをしてキリスト教の神とは距離を置かせることとなった。ところがその後、「存在の思索」の深まりとともに、ハイデガーは、『存在と時間』で「良心の呼び声」と呼んでいたものを、思索者の応答すべき「奥深い存在からの呼びかけ」と捉えるようになる(320頁)。かくして「存在の思索」は、ハイデガーをして、上述したような仕方ですべて「最後の神」の到来を待望する立場をとらせることとなった。——第二の問いへの本書の答えはこのようなものとなるだろう。

最後に第三の問いについて。上田氏は、本書の第十一章の最後に、存在と神をめぐる本書の考察を締めくくるように、次のように述べている。「ギリシアにはその固有の風土と固有の言語とを与え、そこでギリシアの神々の名が呼ばれることを可能化していたピュシシ的な静かな力、そしてまたユダヤにもその固有の風土と言語とを与えてその地においてキリストの名を人々が初めて呼ぶことを可能化したその静かな力、ドイツにも固有の風土と言語とを与えてそこにおける固有の出会いと生を可能化し、ゲルマン人の神の名がそこで呼ばれることを可能化した静かな力、そうした遍在する静かな力そのものが、おそらく、ヘルダーリン解釈の中で、「聖なるものの明るさのうちに住んでいるかの存在者」として

の、「名の欠けている」とされる「神」なのであろう」(477-8頁)。上田氏はそのうえで、この「神」が『哲学への寄与』のいう「最後の神」なのかもしれないとしつつ、この「至高者」としての神とここでいわれている神々は、「「聖なるもの」を中心とした統一的なもの、いわば三位一体的な構造を持つものとしての神と呼びうる」と結論づけている(478頁)。したがって、キリスト教の神と「最後の神」、あるいはヘルダーリンのいう「至高者」としての神の関係は、ここでいわれるような、「聖なるもの」を介した三位一体的なものとして理解しうるだろう。——これが、本書の第三の問いにたいする答えになると思われる。

さて、これらの答えはいずれも真剣な吟味に値すると思われる。とくに第一の問いへの答えに見られる「存在の真理」への着目は、本書全体を貫くものであり、上田氏の卓見を示している。しかしここでは敢えて、以上の答えにたいして評者の抱くごく素朴な疑問を述べてみたい。

そのために、ここでは便宜的に、神学を志していた頃のハイデガーをハイデガー A、『存在と時間』の時期をハイデガー B、「最後の神」について語るようになって以降をハイデガー Cと呼ぶことにしよう。そのうえで、評者の疑問を率直に言い表すなら次のようになる。いったいハイデガー Aとハイデガー Cはどこが違うのか。

もちろん、これにたいする上田氏の答えは、Aはキリスト教を信仰する立場から、Cはそうした特定の信仰を前提としない「存在の思索」の立場から、それぞれ神の到来を待望しており、両者の違いはこの立場の違いに存する、というものだろう。しかし本書では、両者の実質的な違いが十分に示されていないように思われる。たとえば、思索者が詩人の言葉を受けて神の到来の準備をすることと、キリスト者が預言者の言葉を受けてイエスの再臨に向けた準備をすることとの間には、どのような本質的な違いがあるのか。あるいは、キリストおよび聖なるものと三位一体だという「最後の神」は、キリスト教の神と何が違うのか。本書の書きぶりはこれらの疑問に答えるどころか、むしろそれをかき立てるものとなっている。

そればかりではない。上田氏の指摘するように(11, 444頁)、ハイデガーが神学から哲学へと転向したのは、神と存在を同一視するギリシア的・キリスト教的伝統(いわゆる「存在-神論」)にたいする疑問ゆえだったと考えられる。だとすると、上田氏のいうように、ハイデガー Cにおいて、「[...] 奥深い存在の一端が、人間に対して露わとなってきたときに、その現の場に於ける存在の働きの現前が、「神」として名指される」(447頁)というのは——つまり、ここにきてふたたび存在と神が重ね合わされるというのは——ありそうにないことではないか。それは存在-神論と何が違うのか。

これらの疑問には、もしかすると答える必要がないのかもしれない。つまり、ハイデガーのいう「存在の思索」というのは、実際に、一種の偽装されたキリスト教信仰なのか

もしれないし、彼は存在－神論と同じ轍を踏んでいるのかもしれない。しかし、もしもそうではないと考えるなら、そしてそのような「誤解」からハイデガーを救おうとするなら、解釈者はこれらの疑問を払拭する必要があるだろう。

中期以降のハイデガーにおける存在と神の問題についてまともに考えたことのない、評者のような半可通にも以上のような具体的な指摘ができたのは（この指摘が的を得ているかどうかは別にして）、本書の明快な解釈のおかげである。具体的に反論可能な解釈を提示することと、際立った洞察があることを優れた研究書の要件とするなら、本書は明らかにその両方を満たしている。

（君嶋 泰明・きみじま やすあき・法政大学）

【書評】

杉村靖彦・渡名喜庸哲・長坂真澄編

『個と普遍——レヴィナス哲学の新たな広がり』（法政大学出版局、2022年）

レヴィナス協会編

『レヴィナス読本』（法政大学出版局、2022年）

鈴木 崇志 (Takashi SUZUKI)

はじめに

日本におけるエマニュエル・レヴィナス（1906–95）の研究は、近年ますます活発かつ充実したものになっている。その契機のひとつとしては、2018年のレヴィナス協会の発足を挙げることができるだろう。研究会・イベントの開催や機関誌『レヴィナス研究』の刊行などによって、同協会は着実に研究のプラットフォームを形成しつつある。また2019年11月には、レヴィナス協会、日本現象学会、京都大学宗教哲学研究室の共催による国際シンポジウム「個と普遍——エマニュエル・レヴィナスと「極東」の思考」が開かれ、各国の研究者が集うことになった。

そしてこうした研究動向との関連において、二冊の書籍が刊行された。杉村靖彦・渡名喜庸哲・長坂真澄編『個と普遍——レヴィナス研究の新たな広がり』（2022年1月）、そしてレヴィナス研究会編『レヴィナス読本』（2022年9月）である。前者は先述の国際シンポジウムに関連する論考が収められた論文集であり、後者は『読本』シリーズの一環として編まれた入門書である。

レヴィナスの著作には尽きせぬ魅力があるが、それをどう読み、そこからどう考えればよいのか分からない——そのように感じてきた評者にとって、これら二冊から得た恩恵はとても大きい。ここでは、そのような学習者の視点からの所感を交えつつ、二書の内容を紹介してみたい。なお以下では、出版された順番とは逆に、第一節で『レヴィナス読本』、第二節で『個と普遍』を取り上げる。基礎研究から専門研究へという順序をとることで、現在のレヴィナス研究の全体像が見渡しやすくなると考えたためである。

1. 『レヴィナス読本』

※以下、本節における（ ）内の数字は『レヴィナス読本』のページ数を表す。

レヴィナスの著作のほとんどはすでに日本語に翻訳され、入門書や研究書も数多く出版されてきた。こうした現状を踏まえ、『レヴィナス読本』の冒頭においては、同書の意図が以下のように説明されている。

しかし、認知と評価の遅れを原因として、レヴィナスの著作は哲学者の存命中から、ほぼつねに遡行的な解釈の対象となり、流行が急速に広まるなかで大量のコパスが短期間で消費されてきた感がある。そのため、各テキストの文脈や位置づけ、テーマや概念の通時的な変化、著作間の関連といった、ごく基本的な共通了解さえもが形成されていない状況が長く続いた。幸いにしてレヴィナスの思想が現在も広く関心呼び続けていることや、とりわけ「他者」というキーワードを軸にレヴィナスが他の分野でも援用されている現状に鑑みて、レヴィナスにはじめて接するひとのための定点となりうるような、良い意味での「オーソドックス」な概説書が必要であると思われた。(iv)

日本におけるレヴィナスの受容を一過性の流行で終わらせないために、これまで研究者たちは多大なる努力を積み重ねてきた。その蓄積をもとにして、これからレヴィナスを学ぶ人のための「定点」を作らなければならない。——こうした意図のもとで、本書は第Ⅰ部「来歴」、第Ⅱ部「基本概念・基本事項」、第Ⅲ部「著作解題」、第Ⅳ部「開かれるレヴィナス」という四部構成をとっている。各部を通じて、読者は、レヴィナスの生涯・キーワード・著作についての基礎知識を得たうえで、哲学・宗教・教育・政治・医療などの諸分野にレヴィナスの思想が開かれていることを学べるだろう。

次に、本書の特徴を、『読本』シリーズの他の著作との対比することで明らかにしてみたい。過去十年ほどのあいだに、現象学関連に限ってみても、ハイデガー、サルトル、リクール、メルロ＝ポンティ、アレント、ミシェル・アンリ等の『読本』が出版されてきた。それぞれが独自の工夫を凝らしているが、『レヴィナス読本』の特徴としては、大きく分けて以下の三点を見いだすことができる。

第一の特徴は、本書が基本概念・基本事項の説明（第Ⅱ部）と各著作の解題（第Ⅲ部）の両方を丁寧に行っているという点である。双方が重視される理由は、レヴィナスの思想の基本概念・基本事項の意味や役割が、著作を通じて変化しているためだろう。その際には、通時的な変化に加えて、著作の性格に応じた変化も考慮される。通時的な変遷の例としては、「言語」に関するレヴィナスの主張が『全体性と無限』までとそれ以降とで変化していることなどが挙げられる（44—46）。また著作の性格に応じた変化の例としては、「女性的なもの」という概念が哲学の文脈とユダヤ教の文脈で論じられていることなどが挙げられる（30—33）。こうした変化を視野に収めるために、まずはキーワード単位での解説が必要だったのである。さらに、それにつづけて行われる著作単位での解説は、「日本で独自に編集された書籍も含めたレヴィナスのほぼすべての著作」(iv) をカバーしている。数多くあるレヴィナスの著作のうちで「どこから手をつけたらよいか分からなく」(315) になりがちな初学者にとっては、各著作の位置づけや内容に関する情報は有益である。

また主要著作にかぎらず、ほぼすべての著作へのガイドを行うことは、これまでに蓄積されてきた邦訳の成果を余すところなく生かしていくことにも繋がるだろう。

第二の特徴は、本書が日本語で読めるレヴィナスの著作だけでなく、レヴィナスに関する二次文献の一覧をも掲載しているという点である。特筆すべきは、レヴィナスを主題とした文献のみならず、レヴィナスに関する章を含む文献までもが網羅的に挙げられているということだ。さまざまな関心のもとでレヴィナスを学ぼうとする人びとにとって、このリストが大きな助けになることは間違いない。

第三の特徴は、レヴィナスの思想をさまざまな分野へと繋げるための試みが積極的に実践されていることである。「開かれるレヴィナス」と題された本書第IV部においては、基礎的な情報提供に徹する第I～III部とは対照的に、各執筆者が独自の見解を示しつつ、レヴィナスに関連するテーマを掘り下げている。そこではレヴィナスの思想の根幹にかかわる「哲学史」「現象学」「フランス思想」「ユダヤ思想」等の解説を踏まえつつ、「キリスト教」「教育」「社会科学」「芸術／音楽」等の分野におけるレヴィナスの位置づけや、「生殖論」「医療」等においてレヴィナスが果たしうる役割が論じられることになる。さらに、ポストコロナリズムとの関連において「レヴィナスの哲学が、西洋哲学とつねに結びついてきた人種主義や植民地主義といかなる関係にあったのか」(251)という問いかけがなされたり、「女性」や「家」に関するレヴィナスの言葉づかいに対するフェミニズムの批判を踏まえて「もしレヴィナスがアンチ・フェミニズム的なテキストとして読まれる可能性を熟知したうえでこれらの言い回しを用いたのだとすれば、なぜそうする必要があったのか」(261—262)という問いが立てられたりもしている。また「倫理学」や「政治学」や「社会福祉」における従来の議論とレヴィナスの思想のあいだにあるギャップを意識したうえで、それらの領域におけるレヴィナスの意義を示す試みもなされている。そのようにしてレヴィナスを読むうえで避けて通れない論点に対する真摯な取り組みを実地で示すことは、これからレヴィナスを学ぼうとする人にとって、このうえない刺激となるだろう。読者自身を思考の旅へと誘うという意味で、本書第IV部は、「ガイドブック」(v)としての本書の完成度を一層高めているのである。

しかしながら、本書の構成や体裁に関しては幾つか気になるところがある。例えば第II部の「基本概念・基本事項」の説明においては、文献情報(原著の書名や頁数など)をどの程度示すかに関して、方針のばらつきが見られる。また第IV部の「レヴィナスと哲学史①」においては、「古代～中世」という見出しが付いているにもかかわらず、実際には古代との関係にしか触れられていない。また専門用語に関しては、複数の訳語がある場合は索引で併記するという方針がとられているものの、その方針が徹底されているとはいえない。例えば「parole」に関しては、本文中では「発話」(41—42, 44—45等)と「パロール」(110, 199—200等)の二種の訳語が使われているにもかかわらず、索引では「発話」しか

拾われていない。もちろん、総勢三〇名という多くの執筆者が関わっている本書において、解釈や主張まで画一化する必要はないだろう。しかし、それらの多様性を見て取りやすくするためにも、形式面では十分な調整をすべきだったのではないか。

最後に細かい点を指摘してしまったが、それでもやはり、レヴィナス研究において「入門的な」(316)役割を果たすという本書の企てが成功していることは確かである。本書は、読者に「レヴィナスの著作を自分でも読んでみたい」と思わせてくれる力をもっており、かつ、そのために押さえておくべき知識や論点を過不足なく提示している。こうした意味で本書は卓越した入門書であり、レヴィナスを読む人びとを導く「参照点」(v)でありつづけるにちがいない。

2. 『個と普遍——レヴィナス哲学の新たな広がり』

※以下、本節における（ ）内の数字は『個と普遍』のページ数を表す。

本書は、第一部「レヴィナスと「東方／東洋」」、第二部「レヴィナスとケアの倫理」、第三部「レヴィナスと新たな対話」の三部構成をとっており、各部に関連する合計二〇本の論文⁽¹⁾を収録している。いずれの論考も内容豊かで興味深いものであるが、残念ながら紙幅の都合上、すべてを紹介することはできない。そのため以下では、本書（および、そのもとになった国際シンポジウム）のタイトルでもある「個と普遍」というテーマとの関連で、評者なりの読み筋を示してみたい。

本書で『個と普遍』というタイトルが採用された理由の説明は、「序」において行われている。そこにおいては、レヴィナスの二つの主著『全体性と無限』と『存在の彼方へ』が主体や他者の「特異性」(16)を描き出そうとしていることが指摘されたうえで、次のように述べられている。

〔『全体性と無限』や『存在の彼方へ』における〕こうした筆致は、普遍性や客観性を標榜する言説から漏れ落ちる人間的な存在のさまざまな特徴を言い当てるものとして多くの示唆を与えるものであったことは確かだし、レヴィナスが今なお読まれている理由の一つもそこにある。ただ、他方で、ここまで「誇張」された「他者」の「倫理」は、多くの当惑を誘ってきたこともまた確かだ。私たちが「他者」の「顔」を迎え入れるのは、日常的な経験のどの場面なのか。「他者」に責任を負い応答するとき、その「他者」が複数いるのだとすれば私はどこまで応答しなければならないのか。その「他者」との「対話」とは具体的にはどのようなになるのか。しかも、こうした問いへの答えを探るためにレヴィナスの本を紐解いてみても、西洋哲学史の知識ばかりか、ユダヤ教、キリスト教の知識が十分にあって読むのに苦勞するほど、論点が錯綜してい

ることもある。レヴィナスは本当に「他者」に向けて書いているのか。その思想にはどれほどの普遍性があるのか。それをユダヤ＝キリスト教的文化圏から遠く離れた地において読むのだとすれば、これらの問いはいっそうの重みを有することになるだろう。(16、〔 〕内は評者の補足)

この文章のなかには、さまざまな意味での「普遍」が含意されているように思われる。評者が読み取ることのできたかぎりでは、少なくとも以下の三種類を区別できるだろう。第一は、引用文の序盤に述べられている、レヴィナスの哲学の主題である主体や他者の特異性に対置される意味での普遍性である(特異に対する普遍)。そして第二に、引用文の中盤では、そのような特異な主体と他者の関係が、日常的な経験のどの場面で起こるのかという問いが立てられている。するとここで、場面の限定性に対置される意味での普遍性を考慮に入れることもできるだろう(限定に対する普遍)。さらに第三に、引用文の終盤では、ユダヤ＝キリスト教文化圏から遠く離れた地で、どのようにレヴィナスの思想を受容すればよいのかという問いかけがなされている。その際に念頭に置かれているのは、ある思想が文化や個人に相対的ではないという意味での普遍性だろう(相対に対する普遍)。

これら三種の普遍性は、相互に関連はしているが完全に合致するとはかぎらない。したがってこうした区別を設けることは、本書に収められた各論文が何を問題にしているかを整理するうえで役立つはずだ。そこで以下では、これら三種の普遍性に応じて、A「特異と普遍」、B「限定と普遍」、C「相対と普遍」という三つの対立軸を設定し、それぞれに顕著に関わる論文を取り上げてみたい。

A 特異と普遍

レヴィナスにおいて、普遍性と対置される意味での主体の特異性は、まずは身体レベルで論じられる。そうした身体的主体に関する論考としては、杉村靖彦「質料的現象学の限界における「社会存在」の重量——一九三〇年代のレヴィナスと田辺元」を挙げることができる。杉村の論文においては、主体が「不可避的に身体へと結びつけられている」という事実によって「存在の重量」をかけられている(148)というレヴィナスの主張が、同じく身体性に着目する田辺元の哲学と関連づけられる。特筆すべきは、レヴィナスと田辺が、個体の身体と普遍的共同体の中間に、血縁や地縁によって結びついた「社会存在」を見いだしているという指摘である(150—151)。身体存在と社会存在という二つのレベルの特異性にどのように向き合えばよいのか。無視できない重みをもったこの問題に取り組むうえで、レヴィナスと田辺から学ぶべきことは多い。

また、言語のレベルでの特異性と普遍性の関係を扱った論考としては、平岡紘「音と記号——「理性」をめぐるレヴィナスと現象学」が挙げられる。他者との関係から切り離さ

れて言語記号の体系のなかで成立する理性的思考は「普遍的」(308)であるが、そのような思考のうちにすでに入り込んでいる「音の類似物」は、「理性的思考が根源的に他者との口頭での対話と緊密に結びついている」ということを示している(309)。この口頭での対話、とりわけ発話する者の「表現しようとする意図」によって、「言語記号の特殊性」が担保されるのである(313)。こうした平岡の議論は、言語のうちに特異性(特殊性)と普遍性という二つの側面があること、そしてレヴィナスが普遍性を無視することなく両側面の関係を丁寧に論じていることを示しているという点で示唆的である。

B 限定と普遍

レヴィナスの哲学においては経験の諸相が細やかに記述されているが、そこでの記述が私たちの日常生活に常に当てはまるとはかぎらないのではないか。こうした懸念について考えるために、まずは村上靖彦の論文「住居の内破としての児童虐待——レヴィナス、アガンベン、そして民主主義の基盤」を取り上げたい。そこにおいて村上は、『全体性と無限』における「住居」が、「ある(イリヤ)」の危険性や享受の直接性から距離をとれるようにしていること、表象と労働によって世界を統御するための場であること、そして他人への可能な関係としての「女性的なもの」を契機として含んでいることを指摘する(211)。現代社会に遍在している虐待は、こうした「住居」が内側から破れる出来事である。とはいえ虐待において何が危機にさらされているのかを考える際には、やはり「住居」概念が重要だろう。経験的には限定された場面でしか実現しない「住居」概念の「存在論的」(211)あるいは「超越論的」(212)な意義が、ここでは、虐待というきわめて切迫した事例に即して示されているのである。そのうえで村上は、アガンベンを参照しつつ、こうした虐待こそが「私たちの社会を秘密裏かつ構造的に支えている例外状態ではないのか」(218)という仮説へと論を進めることになる。

また、フローラ・バステアーニ「倫理的ケアの関係はありうるのか——レヴィナスとともにケアを考える」(村上暁子訳)においては、他者との出会いから出発する「倫理」が体系や義務のうちに回収されないという意味で、あくまで「例外的な関係にかかわることである」とされる(189)。ケアにおいてはたしかに制度的枠組みも必要だが、「ときおり」そこにおいて生じる「倫理的出会い」にも期待がかけられる(175, 189)。こうした普遍的な制度と例外的(限定的)な出会いという対立軸は、レヴィナスの哲学を揺るがすものではなく、むしろ政治と倫理の関係をめぐる彼の議論のなかに組み込まれているのである。

C 相対と普遍

文化・宗教的な相対性とそれを超える普遍性という対立軸に正面から取り組んだ論考と

しては、ハノック・ベン＝パジ「東西のあいだの現代ユダヤ哲学——マルティン・ブーバーとエマニュエル・レヴィナス」(小野和・渡名喜庸哲訳)を挙げることができる。それによれば、レヴィナスは「人類の協同を作り出しようと主張する」普遍主義の従来のモデルとして、「法、権力、経済学のモデル」の三つを挙げ、いずれの背後にも「特定の利益に基づいた統一の欲求」があるのだと指摘している(58—63)。かといってレヴィナスは相対性の次元に引き下がるわけではなく、ブーバーにならいつつ、「東方から西方によびかける声」としてのユダヤ教を「東西の架け橋」にしようとする(45, 68)。だとすればレヴィナスにおける相対と普遍という対立軸は、ユダヤ思想と西洋哲学という対立軸と単純に重なるわけではない。一方ではユダヤ思想から普遍に通じる道もあり、また他方では、普遍を標榜する西洋哲学も相対性から無縁ではないのである。

レヴィナスにおけるユダヤ思想の位置づけについて考える際には、フランソワ＝ダヴィド・セバー「法、愛、現象学——リオタールとマリオンのあいだのレヴィナス」(犬飼智仁訳)も参考になる。そこにおいてセバーがリオタールを参照しつつ述べているように、ユダヤ思想家としてのレヴィナスが、「現象学の外」に出てしまっている可能性は無視できない(382)。その一方で、現象学に徹した結果として「倫理」を突破して「愛」に至るというマリオンの方針に従うならば、レヴィナスが重視していたはずの「倫理的試練の根本的非対称性」との齟齬が生じうる(371, 377)。この非対称性が他者に対する主体の特異な地位にもとづいているのだとすれば、ここでふたたび、議論は「特異と普遍」をめぐる問題圏へと回帰することになるだろう。

以上、A～Cの対立軸を設定して幾つかの論文を紹介してきた。『個と普遍』というタイトルは一見すると掴みどころがないように見えるが、実際に本書を通読してみると、具体的な問題意識をもった各論考が、さまざまな経路を通じて緊密な連関をなしていることが分かる。ここで示した繋がりはその一端にすぎないが、それによって本書の魅力を少しでも伝えることができれば幸いである。

注

- (1) 『個と普遍』に収録された各論文の著者とタイトルは、法政大学出版局のウェブサイトで開催されている。(https://www.h-up.com/books/isbn978-4-588-15122-4.html)

(鈴木 崇志・すずき たかし・立命館大学)

【書評】

丸山文隆

『ハイデッガーの超越論的な思索の研究—『存在と時間』から無の形而上学へ』
(左右社、2022年)

貫井 隆 (Takashi NUKUI)

本書は、ハイデッガーの『存在と時間』(1927)から「形而上学とは何か」(1929)までの時期に特に焦点を当てた研究書である。これは前期から中・後期思想への転換期の始点にあたり、ハイデッガーの記述が複雑に曲折する時期でもある。そして、プレイヤーが述べるように「初期の作品から後の作品への変化の程度、性質、時期、そして変化の有無についてさえ、研究者の間では意見が分かれている」⁽¹⁾。本書は、この時期の各テキストの綿密な解釈を行うだけでなく、それらの解釈全体に一貫する一つの立場を表明する。

第一部『『存在と時間』は何をどこまで明らかにしたのか』第一章では「事情全体性」と「先駆的決意性」の連関が解釈される(16)⁽²⁾。第一部第二章では、現存在の意味が時間性であるという主張の解釈が行われ、その結果『存在と時間』の公刊部全体が「超越論的問題設定」として捉えられる(293)。『存在と時間』は「超越論的な学」(7)として矛盾なく理解可能であり「いかなる内在的な不調和」(16)も見出されないとされる。この解釈に基づく研究の方向性は「第一の道」(297)と呼ばれる。

第二部「存在の意味への問いと有限性」で扱われるのは、1927年夏講義(「現象学」講義)、1927/28年冬講義(「カント」講義)、1928年夏講義(「ライプニッツ」講義)である。議論の中心を占めるのは『存在と時間』後の「眼前的存在者」の位置付けである。眼前的存在者がそれ自体で存在するという現象学講義で現れた着想は、全存在者の存在を現存在の存在理解に基づける『存在と時間』以来の方針と齟齬をきたすが、その問題はライプニッツ講義の「メタ存在論」概念をもってしても「見かけ上調停」(157)されるにとどまり、整合的には解決されないとされる。

第三部「超越論的な思索と無の形而上学」では1928年冬講義(「哲学入門」講義)と、それに続く1929年の「『形而上学』三部作」(127)(「根拠の本質について」と「形而上学とは何か」、『カントと形而上学の問題』)が解釈される。「哲学入門」において初めて、上記の齟齬が「調停」され、その調停の路線は「形而上学」三部作においても維持されることが示される。この路線での超越論的哲学は、少なくとも1929年のテキストまでは致命的な欠陥なく遂行されているとされる。この解釈に基づく研究の方向性は「第二の道」(301)と呼ばれる。

ハイデッガー自身はその後、「第一の道」、「第二の道」の超越論的思索からの「離反」

(305) というまた別の方途（「第三の道」(301)）を採る。しかし本書によれば「第一の道」も「第二の道」もその継続に「致命的な困難」（同上）はなく、ハイデガーの思索を継承して研究を進めることが可能であるとされる。

以下、まずは本書の主張を概観し、その後いくつか私見を述べたい。

第一部：『存在と時間』

日常性の解釈——二つの「不自由」

本書は日常性における現存在に二つの不自由を見出す。二つの不自由は「死への先駆」と「決意性」によってそれぞれ解除されると整理される（51）。そして先駆的決意性がフッサールの「現象学的還元」と同様に「私」を「超越論的な場」として見出す「操作」であることが以下のように示される。

第一の不自由とは、日常性において、現存在が自身の存在を「偶然的で恣意的な可能性」に基づいて了解することである（46）。ある人は、自らが「よい教師」であるかどうかを問うが、それはその人が偶然教師という職業に就いているからにすぎない。また、現存在は日常的に、自身を「道具」と同じように扱っている（同上）。「私」は自らがよい教師かどうか問うとき「（社会的に期待される）役割を満たしているかどうか」（同上）という道具を評価するのと同様の尺度を用いて己を理解する。

第二の不自由は、日常性において、自身の可能性と他人の可能性を明確に区別していないことである（48）。「哲学の教師」である「私」は「ハレー彗星」の存在を疑わないが、ハレー彗星の存在は「私」ではない「誰か（世人）」がそれとどのように関わるかという視点に基づいて理解されており、それは自らの可能性と明確に区別されていない（48-49）。日常的な自己理解は「誰か」にとっての理解によって導かれ、現存在は己の決断や判断の「責任」を本来の仕方で負うことができない（49）。

これらの不自由が解消されると、現存在は最大限に「自由」になり、自分自身を超越論的な場として見出すに至るとされる。

死への先駆と決意性の解釈

まず、死への先駆において「よい教師であること」等の諸可能性は、現存在が目指しうる相対的な、任意の「終わり」であるにすぎず、絶対的な「終わり」ではないことが明らかになる（55）。絶対的な「終わり」は死である。死への先駆によって、死以外の全可能性は、死の可能性の手前に位置するものとして捉え直される。するとそれらは「制限された」ものとして開示され、また偶然的であり固執する必要のないものとして現われる」（同上）。

死は「もはやさらなる別の目的の「ために」奉仕しうるものとして、道具連関の途上に

位置づけられることはできない」(同上)。死以外の可能性(例えば「いま書いている文章をよいものにしたい」(32))であれば、それ自体とは異なる「さらなる別の目的」(例えば「よい著書を書き上げたい」(同上))の「ために」奉仕しうる」(55)。しかし死は、それ以上の道具連関がもはや不可能になるような、境界的な可能性として捉えられる。すると、日常的に企投されていた諸可能性は、総じて、その道具連関の行き着く先(限界)として死を持つ、死の手前に位置する可能性として「死の可能性に縁どられて全体として開示される」(同上)。このとき「私」は死の手前の任意の可能性(例えば「顧客に一定の品質の教育サービスを提供する」(47))を頼りに「〈何か別のものの「ための」〉存在」として己を道具的に理解することはない。死によって縁どられた全可能性は「もはやさらなる別の目的の「ために」奉仕しうる」ことがない「それ自体のためにある」(55)ものとして理解される(55-56)。こうして「私」は「よい教師であること」等の任意の可能性を絶対化してそれに固執することから解放される。

次に決意性とは「われわれが日常的な了解において「そうするほかなかったこと」だと思っていることごとを、「私が選んだこと」として了解し直すこと」であるとされる(62)。「そうするほかなかった」という「誰か(世人)」に責任を帰させる様態から、すべての可能性を自分自身で担う様態への転換である。

死への先駆において、「私」の死の手前に起こりうる「膨大な可能性」(74)が開示される。それらの殆どを「私」と無関係な可能性として捉えるのではなく、他ならぬ「私」自身が実際にそれらに「優先順位」(66)をつけ、それらを「目指」しうる・あるいは「避け」(同上)うるものとして引き受けることが、死への先駆における決意性であるとされる。無関係と見做されていた多くの可能性は「私がそれを目指すこともありうるけれど、しかし目指さないことを決断したもの」(74)として捉え直される。

死への先駆と決意性の両立

死への先駆と決意性については、両者の両立は事柄として困難と考える先行研究も少なくない⁽³⁾。しかし本書は次の仕方で、これらを両立可能なものとして理解する。

まず著者は「企投」について、それが「同心円状に重なった複数の可能性」(32)への企投であるはずだと指摘する。「私は「いま書いている文章をよいものにしたい」、「よい著書を書き上げたい」、「よい研究者として認められたい」、「総じて社会において何らかの安定した地位をもっていたい」といった相異なる射程をもった可能性に常に同時に企投しているだろう […]」(同上)。このことは『存在と時間』の中で「明示的に述べられてはいない」(同上)が、特に「死への先駆」と「決意性」の両立可能性を検討する際に、本書のように、敢えて強調しておくことは有益であると考えられる。可能性同士の間の「より外側のもの」と「より内側のもの」(同上)という相対的な前後関係が明示されると、

最も「外側」の可能性としての死と、それよりも「内側」に位置する死以外の可能性の関係がより明確になると考えられるからである。

すなわち、死への先駆とは、「私」の死の前に起こりうる全可能性を「私の死の手前の可能性」として縁どることである。この縁どりの遂行と、「縁どられた諸可能性のうちの一つの方向の諸可能性を目指すこと」(74) すなわち決意性が、同時に生じることには事柄上の矛盾はないと本書は考える。「それゆえ、死への先駆は決意性と同時に遂行されてよい」(同上)。両者は同時に遂行されてこそ、現存在が自身の全可能性をそれ自体として把握し、さらにそれらに「責任」を負うことが可能になるとされる。

先駆的決意性と現象学的還元の共通点

著者は上記のように解釈された先駆的決意性を、フッサールの現象学的還元の「改訂版」と見做すに至る(75)。両者は「いまこの私を超越論的な場として見出し、すべての存在判断の究極的な源泉として確保するという機能を果たす」(同上) 点で共通すると考えられるからである。こうして『存在と時間』の公刊部の全体は「私」を超越論的な場として見出す超越論的問題設定として解釈されることになる(293)。

続く第一部第二章では「存在時性」について詳しく扱われ、存在時性についての議論が仮に「成功」(84) したものだとしたら、それはどのようなものでありうるか、ということが検討される。そして、存在時性の議論は致命的な矛盾が見られない内容を持ちうるということが主張される。ここで著者は難解な存在時性の議論に一定の解釈方針を提案しており、今後の更なる検討可能性の土台を作り上げていると言えるだろう。

第二部：現象学講義からライブニッツ講義まで

以上の『存在と時間』の解釈に基づいて、その立場からの距離を測るという仕方で、本書は現象学講義から「形而上学とは何か」までのテキストを解釈する。

現象学講義では、『存在と時間』以来の「基本方針」(153) と、講義での分析過程で見えてきた事柄の間に根本的な矛盾が生じるという構図が初めて素描される。『存在と時間』は眼前性が現存在という存在論的場において手許性から派生するという「存在論的学の方法」(154) の立場をとるが、現象学講義では眼前性は「存在論的学が地盤としている先存在論的な存在了解を超え出るような存在者の存在」であるとされる(同上)。

この対立は「超越の現象の分析に即して解決を模索され」「一九二九年の諸著作までのハイデッガーの思索の全体を規定」(同上) し、「[カント] 講義において先鋭化する」(157) ものの「明瞭な解決」(163) は行われないとされる。ライブニッツ講義では「世界入場」や「メタ存在論」等、被投性に重点を置いた概念が登場するが、そこでもこの対立は「見かけ上」(157) 調停されるにとどまり、それが真に解決されるのは哲学入門講

義においてであると述べられる。こうして「メタ存在論」構想が、哲学入門講義の内容と連続的でない「過度期的立場」(130)に過ぎないと評価される点も本書の特徴の一つである。

第三部：哲学入門講義と「形而上学」三部作

哲学入門講義では『存在と時間』以来の超越論的問題設定を破壊するのではなく、それを「維持したままで」(223)存在了解に先行して存在する存在者について語る方針が採られるとされる。現存在はその同じ構造に基づいて己を「とにかくすべてはこうなっており、その一部として自分は存在している」者として捉えることもできるし、また「おのれの存在の由来と目的とを、外部の存在者を用いて理解せず、まさに自身が存在していることにおいて引き受けようとする」こともできるが、両者は排他的な関係にはなく、程度の差を許容する(228)。前者の仕方で「全体における存在者」を経験することは企投の契機を完全に排除するものではなく、そこでも「微弱な企投」が生じている(233)。こうして哲学入門講義では「いかなる企投もないところで経験された存在者という問題含みの概念にもはや頼ることなく、全体における存在者に関する被投的经验が話題にされうる」(233)。その後の「形而上学」三部作もこの哲学入門講義の方針を引き継いだテキストとして解釈される(217)。

こうして本書は『存在と時間』から「形而上学とは何か」までの、その一つ一つが難解で、先行研究の解釈が多岐にわたるテキスト群を精査し、各テキストの解釈だけでなく、それら同士の連関についても明確な立場を表明している。

ハイデガーの自己言及等との一致点

以上、本書はライプニッツ講義と哲学入門講義の間に生じた変化を指摘するが、その変化は『存在と時間』以来の超越論的な枠組みを破壊するためではなく「維持」(223)するための変化であるとされる。本書の主張は〈現存在を存在論的場とする『存在と時間』の超越論的な枠組みは少なくとも1929年までは継続していた〉と考える点では、近年のキシール⁽⁴⁾、トンプソン⁽⁵⁾、マルパス⁽⁶⁾の見解とも一致する。

また、本書はテキスト内在的に上記の結論に至るが、この主張は近年刊行されたハイデガーの遺稿での自己言及とも矛盾しない。遺稿『性起の出来事の思索のために』では「根拠の本質」は現象学講義と共に『存在と時間』の「存在時性としての超越」(GA73.2, 929)に基づくものと捉えられている。また、同書のハイデガーによる図示(GA73.2, 1057)も「根拠の本質」の諸概念が『存在と時間』以来の存在時性に沿った超越論的枠組みの下にあることを示唆している。

無矛盾性と適切性

『存在と時間』の「時間論の究明」(305) (「第一の道」) と、「哲学入門」から「形而上学「三部作」」までの思索における「有限性の究明」(同上) (「第二の道」) には、それらのテキストに従うかぎり、その更なる継続を妨げる「致命的な困難」(301) は見出せないといふ本書は主張する。しかし、その主張が更なる説得力を持つためには、以下のような手続きが必要になる可能性があるのではないか。すなわち「ハイデッガーの超越論性からの離反の理由の解釈」(305) を1930年以降のテキストも対象にしてさらに進め、その「離反」の理由をふまえた上で超越論的枠組みの中で行われた哲学(「第一の道」と「第二の道」) がなお継続されうる・されるべきことを示すことである。

近年出版された遺稿によれば、『存在と時間』の超越論的な枠組みの下では、現存在の時間性が存在者の存在の唯一の地平と見なされる恐れがある(GA82の99, 125, 175, 176頁などを参照)。本書によれば「〈存在了解に先立つ存在者〉という矛盾的な概念」(283) は「哲学入門」と「形而上学」三部作において、その概念が超越論的問題設定を越えることがないように調停される。しかし、その調停の必要性そのものが、事柄に方法が従うというよりも、一旦定まった方法に事柄を合わせようとすることであり、だからこそ、事柄を扱う枠組みとして超越論的立場が不適切であるとハイデッガーは判断した可能性がある。ハイデッガー自身が、方法とそれが探究する事柄の言わば相性が悪いと見做した可能性のあるその同じ方法によって、それらの事柄を問いつけることの正当化には、本書の主張する超越論的問題設定の内部での議論の無矛盾性以上の論拠が必要になるのではないだろうか。

また、『存在と時間』には「この著作が目指しているものへの通路をふさぐような何も」(130) 見出されないと本書のように結論づけるためには、以下のような主張への反論も必要になるのではないか。著者は先駆的決意性を存在論的な場を確保するための「操作」(16) と見做し、フッサールの現象学的還元との共通点を強調する。しかし先駆的決意性には、不安の気分に襲われ(SZ136) 世界が無意義になること(SZ186) 等の、現象学的還元には見られない言わば非意志的な契機が介在していると考えられ、「操作」という語を用いるならばこれは「完全には操作できない操作」であると言えるだろう。この受動的契機は超越論的枠組みの中では被投性として表現され、現存在の時間性(存在時性) の地平の内部で生じる事柄の域を出ることはない。しかし、この先駆的決意性の「操作のままならなさ」が現存在の時間性にとっての言わば“外部”(現存在の時間性とは別の地平(cf. GA82, 125)) においてより適切に接近可能になる場合、その外部性を超越論的枠組みの内でも適切に記述することには限界があると考えられる。こうした問題を後のハイデッガーの自己言及は指摘している可能性があるが、その問題はすでに『存在と時間』のテキストの中にもたとえば先駆的決意性の受動的契機の語り難さとして、事柄として読み取ることが可能であるとも言えるのではないか。つまり、当時ハイデッガーの間おうとしていた

事柄にとって超越論的枠組みが適切かどうかという問題には議論の余地があるため、それについての議論と共に、「第一の道」「第二の道」が果たしてそれらが問おうとする事柄に照らしてなお継続可能かどうかを論じることが、本書の主張がより説得力を増すためには必要となるのではないだろうか。

いずれにしても、本書が提示したこれら三つの道の可能性のさらなる検討が、ハイデガー哲学そのものの可能性の拡大に繋がることは疑いない。本著はそうしたハイデガー哲学の着実な継承が可能になる土台を、解釈が複雑に交錯する時期の難渋なテキスト読解を通して構築した著作であると言えるだろう。

註

- (1) Braver, Lee: *Division III of Heidegger's Being and Time*, ed. by Lee Braver, Cambridge, 2015, p.4
- (2) 丸山文隆『ハイデッガーの超越論的な思索の研究—『存在と時間』から無の形而上学へ』左右社、2022年からの引用は単に頁数を記す。ハイデガー全集 (Gesamtausgabe, Frankfurt am Main) と *Sein und Zeit*, Tübingen, 2006からの引用はそれぞれGA, SZに続いて頁数を示す。
- (3) Taminiaux, Jacques: "Poiesis and praxis in fundamental ontology" in *Research in phenomenology*, vol.1, Pittsburgh, 1971, p.156
- (4) Kisiel, Theodore: "The Drafts of "Time and Being" : Division III of Part One of Being and Time and Beyond" in *Division III of Heidegger's Being and Time*, op. cit., p.149-174, p. 156, 159, 169
- (5) Thompson, Iain: "The Failure of Philosophy: Why Didn' t Being and Time Answer the Question of Being?" in *Division III of Heidegger's Being and Time*, op. cit., p.285-310, p.288
- (6) Malpas, Jeff: *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, Cambridge, 2006, p.202

(貫井 隆・ぬくい たかし・日本学術振興会特別研究員(PD)、京都工芸繊維大学)

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 二十数名

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、委員会の決議によっ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、総会の決定に従って会の運営について協議決定する。委員会に企画実行委員会、編集委員会、国際交流委員会などの小委員会・WGを必要に応じて設置する。また委員の互選により、事務局長を選出する。

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。

第十四条 当会の会計年度は、毎年四月一日にはじまり、翌年三月三十一日に終わる。

（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）

（第十四条は平成二十九年十一月十二日に追加）

（二〇二〇年に委員数、会費を改訂し、委員会の設置と事務局長の選出を規定）

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。2012年の設置以来、本章はこれまで合計9編の論文に贈られて来ましたが、2022年度の受賞者は「該当なし」となりましたことをお知らせします。

編集後記

『現象学年報』第39号をお送りします。ご覧の通り、本号より本誌は横組みに変わりました。変わったのは見かけだけではなく。シンポジウム論文および公募論文の字数制限が最大2万字まで引き上げられました。また、公募論文の査読制度については、(1) 大会での発表と投稿の分離、(2) ダブルブラインド制の導入、(3) 再査読(1回)の実施、(4) 一般会員からなる査読専門員制度の創設、といった変更が加えられました。一連の変化はおそらく、本学会の40年余りの歴史のなかでも指折りの大きなものではないかと思われます。こうした改革の試みが可能なかぎり大きな成果につながるように編集委員一同は最善を尽くす所存です。会員のみなさまにからも、どうぞ忌憚のないご意見・ご批判をお寄せください。

本号の冒頭を飾るのは、昨年度の大会シンポジウムにもとづく特集「他人の経験」を記述する」です。ご多忙の折りに論文をご寄稿いただいたゲストスピーカーの伊藤亜紗先生と小宮友根先生、そして本学会会員の小林道太郎先生に心より感謝申し上げます。

昨年度大会時のワークショップ2件についても、その様子を伝える報告書が本号に掲載されております。男女共同参画・若手研究者支援WG主催ワークショップ「女性研究者はどこへ消えた?!—安全な研究環境作りのために考える—」報告を中澤瞳先生に、公募ワークショップ「パフォーマンスの現象学」報告を河野哲也先生にそれぞれとりまとめたいただきました。ありがとうございます。

投稿論文として、本号には7篇の論文が掲載されております。これらはいずれも14篇の投稿論文から厳正な審査によって採用された優れた論文です。

本号にはそれぞれ小関健太郎先生と谷徹先生による2篇のエッセイが掲載されております。ありがとうございます。小関先生には、2023年4月にレイキャヴィクで行われた北欧現象学会大会の様子をお伝えいただいております。コロナ禍によって本学会と北欧現象学会のあいだの交流事業はしばらく途絶えており、その結果として残念ながら本号にも北欧からのゲストによる寄稿がないわけですが、さまざまな見通しのきかなさを残しつつも人々の国境を越えた行き来がふたたび活発になってきた今後は、これまでと同じく、ある

いはひょっとするとそれ以上の国際交流が見込めるのではないかと思います。そして、本学会と同じく日本の現象学研究の国際的な発展を担ってきた立命館大学間文化現象学研究センターの設立を振り返っていただくのが、谷先生のエッセイの趣旨であります。21世紀に入ってからの出来事となるとついつい「最近のこと」と考えてしまいがちな人が中高年層を中心に少ない数いるはずで、白状すれば私もその一人だといううっすらとした自覚があるのですが、それはともかく、つい最近のことだろうとなかろうと、過去の出来事は放っておくとあっというまに細部がよくわからない話になってしまいます。こうしたことについて記録を残しておくことも、日本における現象学研究を振興し支えることを目的とした本誌の使命でしょう。

書評も4篇と充実しております。川崎唯史先生には『ミシェル・アンリ読本』を、君嶋泰明先生には上田圭委子氏の『ハイデガーにおける存在と神の問題』を、鈴木崇志先生にはレヴィナスに関する共著2冊（『個と普遍』、『レヴィナス読本』）を、貫井隆先生には丸山文隆氏の『ハイデガーの超越論的な思索の研究』を、それぞれ評していただきました。お忙しいなか依頼に応じていただいた先生方に感謝申し上げます。

本号の作成にあたって、大阪書籍印刷の宮田末男さんに格別のご配慮をいただきました。記してお礼申し上げます。

（植村玄輝）

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、下記の学会事務局（2025年3月まで）にご照会ください。学会費は、年間3000円です。

日本現象学会事務局

〒060-0810 札幌市北区北10条西7丁目
北海道大学大学院文学研究院 田口茂研究室内

公式ホームページ（入会申込書はこのホームページからも入手可能です。）

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

●編集委員●

植 村 玄 輝
加 國 尚 志
小手川 正二郎
三 村 尚 彦

現象学年報 39

2023年10月26日 発行

編集発行 日本現象学会

〒060-0810 札幌市北区北10条西7丁目
北海道大学大学院文学研究院 田口茂研究室内

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

