

テキスト解釈における「適用」の必要性について

味村 考祐

ハンス＝ゲオルク・ガダマー（1900-2002）は『真理と方法』（1960）の中で、理解・解釈と並んで「適用」の契機を重視している。ガダマーによれば、テキスト解釈とは、文字となり時代を超えて普遍的な存在となったテキストを解釈者自身の特殊的状況へ適用することである。この「適用」を通して得られるものは「テキストにおいて話題になっている事柄の理解」であり、この事柄の理解は解釈者自身の理解である。他方で、テキスト解釈において「適用」が不要だと考える立場があり、それがシュライアマッハーの一般解釈学だという。

ガダマーによれば、シュライアマッハーの提唱する解釈学は「適用」を必要としない。なぜならこの解釈学は語られた事柄の理解を目指してはいないからである。ガダマーはシュライアマッハーの「著者を、著者自身よりも、よく理解すること」という言葉を引用し、これを「作者が意図し表現したことの理解」と捉える。つまり、このような理解を目指す場合、解釈者自身には語られたことの真理性が問われないのである。

ガダマーは、テキストで語られる事柄が共有されなくなったことが、シュライアマッハーの一般解釈学の構想で理解そのものが問題にされる理由だと考える。そしてそれによってテキストの語りが他者の意見として「固定した対象になる」と述べる。ガダマーによれば、この他者を理解するためにシュライアマッハーの主張するものが心理学的解釈であるが、これは「作家の心理状態全体への自己移入」として批判される。この批判はガダマー自身の「時代の隔たり」という概念を説得的に説明する役割を果たしている。つまり、時代の隔たりを意識するならば、他者への自己移入という考えは否定され、過去を現在の状況に橋渡しするという課題が見えてくるのである。

しかしながら、シュライアマッハーの解釈学を「時代の隔たり」という観点で見ること自体には注意が必要である。というのも、ガダマー自身が指摘するように、シュライアマッハーの解釈学理論は「歴史学方法論からは、依然として遠いところにあった」し、理論形成の動機は「歴史家の関心ではなく、神学者の関心であった」からである。それゆえ、ガダマーの批判は無条件に受け入れられるものではないということになる。そこにはガダマーがシュライアマッハーの解釈学を批判的に扱った理由があるはずだが、それは何だろうか。本発表では、シュライアマッハーの解釈学理論においてどのような意味で「適用」が不要なのかを考察し、ガダマーの「適用」がテキスト解釈において必要であると言えるのはなぜかを検討する。

痛みの逆説

大内 良介

痛みの哲学において、痛みの本質を確定するための考察が扱う論点の一つとして、「痛みの逆説」(paradox of pain)という問題がある。痛みの哲学において行われる議論は多様であるが (cf. Corns 2017)、痛みの逆説は、その逆説を構成する要素の一方として痛みの主観性を含む以上、痛みの現象学と密接にかかわる問題である。とはいえ、先行研究では、痛みの経験が孕む生の契機と死の契機が逆説から捨象されているように思われる。痛みとは、私たちに生の実感を与えながらも、身体の可傷性を思い知らせるという意味で、常に死の可能性が兆している経験ではないだろうか。このような問題意識に基づき、本発表は痛みの逆説について生と死の両契機を織り込んで考えるための、一つの現象学的な視点を提示したい。

痛みの逆説は、分析哲学の潮流を汲む心の哲学においては一般に、以下のような問題として設定される。すなわち、一方、痛みは主観的な特徴をもつ。なぜなら、痛みの存在は、その痛みを感じる主体の心に依存するからである。感じられない痛みは存在しない。また、痛みは私秘的であり、かつ、誤表象の可能性を含まない。他者は私の痛みを感じる事ができず、私は私の痛みについて「痛み間違える」ことがない。他方、痛みは物理的な特徴をもつ。なぜなら、痛みは、その痛みを感じる主体の身体に位置づけられるからである。身体のどこにも場所を占めない痛みは存在しない。精神的な苦しみとは異なり、身体的な痛みに対しては「どこが痛むのか」という問いかけが常に有効である。かくして、痛みの逆説は、痛みの概念が互いに相容れないはずの主観的な特徴と物理的な特徴を併せもつように思われることをいかにして矛盾なく説明するか、という問題として設定される (cf. Aydede 2019)。

このような痛みの逆説は、現象学においては、痛みの主体に即して問われる。すなわち、一方、痛みの主体は意識である。なぜなら、痛みは疑いえない明証として、内的知覚を通して直観に与えられるからである。他方、痛みの主体は身体である。なぜなら、痛みは身体上の位置をもつ感覚として、抑うつや不安とは対照的な仕方直観に与えられるからである。ゆえに、現象学は、痛みの主体を見定めるためには、いずれも痛み経験の直観的契機として見出される不可疑性と局在性を整合的に記述しなければならない (Geniusas 2020, ch. 5)。

心の哲学においては、痛みの経験を組織損傷の知覚と同等して痛みの主観的な特徴を科学的世界像に組み込み、逆説の自然主義的な解決を図る方策が主流であるが、本発表の主題はこの解決策の批判ではない。むしろ、本発表は、痛みの逆説の現象学的な解決不可能性に焦点をあてる。確かに、現象学者の Geniusas は、痛みの主体を「身体化された意識」として捉える

ことによって、逆説の直観的な解決を試みている。その議論は説得的だが、興味深いことに、彼は痛み逆説が「人間の主観性の逆説」(Paradoxie der menschlichen Subjektivität; Hua VI, §53)の経験であることを示唆している(Geniusas 2020, p. 139)。しかし、この示唆が適切ならば、痛みの主体を身体化された意識、「生きられる身体」として捉えるだけでは、逆説は解決されないのではないか。なぜなら、少なくとも一つの解釈によれば、人間の主観性の逆説は自然的態度の意識に起源をもつがゆえに、概念分析によってはもとより、現象学的にも完全には解決されえないからである(Durt 2020)。

また、現象学者のLederは慢性疼痛の経験を範例に、痛み逆説が解決されえないことを指摘する(Leder 2016)。彼は、主観性=不可疑性と物理性=局在性の、形而上学的とも解される逆説とは別に、痛みの経験的な逆説を合計9組列挙し、その逆説が痛みを痛みたらしめていると主張する。たとえば、「自他の逆説」は、痛みの主体を生きられる身体と捉えても解決しない。痛みは、私を自己の身体に釘付けにし、他者との共有可能性を原理的に閉ざす限りにおいては自己の内的な経験として特徴づけられる反面、私の意志に抵抗し、身体から即刻除去されるべき苦痛として現れる限りにおいては、自己を疎外する異他的な事象として特徴づけられるからである(ibid., pp. 452–4)。慢性疼痛が自殺の危険因子であることを顧慮すれば、その痛み経験は、平生の痛み経験よりも際立った死の契機を含有すると言えよう。

概略以上の議論に依拠して、本発表は、痛み逆説の解決不可能性が痛みの経験における生の契機と死の契機の緊張関係に由来する、その一様態の現象学的記述を試みる。そのために、当該の緊張関係が人間の主観性の逆説の起源として作動する自然的態度の下に意識される範例を示す。すなわち、本発表は、すでに適例に数え入れられている統合失調症における自我障害や抑うつ経験(Durt 2020, p. 82)を参照しつつ、慢性疼痛と対比的に、自傷の痛み経験を分析する。極度の情動的苦痛を一時的に緩和するために故意に自己の身体を直接的に傷つける自傷は、生きのびるための行為であると同時に、自殺の危険因子でもある。この意味で、自傷の痛みは、生の契機と死の契機の特異な緊張関係を孕む経験であろう。

Aydede, M. (2019) Pain. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/pain/>

Corns, J. (ed.) (2017) *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*. Routledge.

Durt, C. (2020) The Embodied Self and the Paradox of Subjectivity. *Husserl Studies* 36: 69–85.

Geniusas, S. (2020) *The Phenomenology of Pain*. Ohio University Press.

Leder, D. (2016) The Experiential Paradoxes of Pain. *J Med Philos.* 41: 444–60.

塩飽 千丁（塩飽耕規）

本論考でわたしは、精神分析家ウィルフレッド・R・ビオンの方法論と対象論が現象学的であることを論証する。ここでいう方法論とは、精神分析実践が行われている最中分析家はどのような方法を遂行すべきなのかという問いへの答えを指し、対象論のほうは、精神分析実践が行われている最中分析家は何を対象とすべきなのかという問いへの答えを指す。現象学的という言葉には、自己に対する一人称的操作が含まれるという意味と、時間と空間が主題的に扱われつつそこから意味が発生する論理について言及しているという意味の、ふたつの意味を込めている。

本題に入る前に、ビオンの名は哲学業界ではほとんど知られていないため、簡単に彼の紹介をしておきたい。1897 年生まれの前田は、教師や医師をへて、メラニー・クラインによる訓練分析を受け、おそまきながら 51 歳で精神分析家になり、主にイギリスで活躍した。フランスのジャック・ラカン（1901~1981）と同世代人にあたり、双方お互いの名前を知っていても不思議はないが、お互いが引用しあったり参照しあっている形跡はない。ビオンは、ラカンと同じく哲学の概念を積極的に精神分析に導入しているが（イギリス経験論と科学哲学の概念が多い）、のちに哲学に多大な影響を与えたラカンとは異なり、基本的には精神分析業界に限定して強い影響力を持ちつづけている。ビオンの理論が精神分析業界に限定されている理由は、彼の理論が、人間のあらゆる営みのなかで精神分析実践の独自性を強調しているため、人間の経験一般や社会、文化などを論じる際にあまり有用性がないからである。その一方、精神分析ないしそれに準ずる実践を生業とするものにとっては、自分たちが精神分析という名のもとに被分析者とともに何をしているのかという問いと向き合わせてくれるという点で、ビオンに注目する価値があるのだ。

わたしが、これまで哲学業界で注目されなかったビオンを現象学会でとり上げる理由はこうである。つまり、ある一定の訓練を受けた人間（精神分析家）が、自分と同じ部屋にいる他人（精神分析の流派によって呼び方は異なるが「被分析者」と呼ばれる）の人格にアプローチしようとし、かつ、そのアプローチの目的がその他人による自らについての知の獲得である実践を、一人称の学であるところの現象学の文脈に位置づけること、である。いわば、精神分析家の一人称の学の構築である。

この目論みがどういった射程を含んでいるかについても言及しておく。まず、この議論では、精神分析理論全般のなかで多くを占めるところの病理学は棚上げにする。そして、先にも書いたように、ビオンは精神分析実践の独自性を強調しているため、そこで用いられている方法をそれが行われている空間の外に出すことは「不適切」だと考えている。たとえば、教育現場やケア実践や哲学対話、ひいては医学的治療などに精神分析実践を応用してはならないのだ。本論もその

ビオンの前提は共有する。精神分析実践を現象学的であることを論証することによって、この謎めいた実践のポテンシャルをさまざまな実践にも活かす、という方向に向かおうというのではない。方向性はむしろその逆で、現象学の概念のポテンシャルを、謎に包まれた精神分析実践内部での出来事へと広げたい、とわたしは考えている。

その射程のなかの議論として、わたしは以前、日本精神分析学会の学術誌にて、マルク・リシールの「誇張的現象学的エポケー（*époque phénoménologique hyperbolique*）」と、ビオンの方法概念である「記憶なく欲望なく理解なく（*no memory no desire no understanding*）」が同種の手続きを踏んでいることを示し、この方法が遂行されたあとの精神分析家は、リシールのいう意味での空想のなかにあることを論じた（塩飽、2014）。ここではその議論の詳細は繰り返さないが、簡単にふれつつ、ビオンの対象論のほうに議論を進めたい。

精神分析実践は、場所、出会う時間と一週間のうち何度行かうかという頻度、料金等について契約がふたりの人間のあいだで交わされ、実行される。もちろん現在の医療で言うところのインフォームド Consent もある。一方の人は被分析者で、他方は精神分析家である。約束した時間に被分析者が精神分析家のいる面接室に行き、だいたい 50 分後に帰る。その間、被分析者はカウチに横になり、思いついたことはなんでも話すように心がける。精神分析家はそれを解釈する。この一連の流れが精神分析実践の外枠だが、この面接室のなかで精神分析家は何を対象とした活動をしているか、が本論考の主題である。一般には、精神分析家は、被分析者の連想や言いよびのなかに親子関係の反復や、非性的なもののなかに性的なものを探っていると思われるきらいがあるが、それほど単純なものではない。

フロイトは、解釈するまでの精神分析家の態度を「平等にただよう注意」と名づけ、ただ単に誰かの話を聞いている状態とは区別し定義している。その「平等にただよう注意」をビオンが改定し、「記憶なく欲望なく理解なく」と名づけたのだが、フロイトはあくまで被分析者の発する言葉の多義性に注目するように考えていたのに対して、ビオンは被分析者の言葉以上に、言外のその時その部屋で「起こっていること *what is going to happen*」を精神分析実践の対象とすべきだと考えた。精神分析家に課された「記憶なく欲望なく理解なく」という方法は、その「起こっていること」に接触するための方法なのである。いわく、その「起こっていること」は感覚器官の対象にならず、表象としても捉えられないが、精神分析家の情動の領野に現前するのだ。

本論考では、精神分析家が対象とする「起こっていること」を空間論として解釈する。その後ふたりの人間が同席する空間のなかで、使い古されたありきたりな精神分析的解釈ではなく、その被分析者固有の何かを含む意味の生成の瞬間について考え、これが現象学的であることを論証する。

「全体論的規範主義」は概念主義なのか

丸山望実

本発表の目的は門脇俊介の「全体論的規範主義」と呼ばれる立場を、ジョン・マクダウェルとヒューバート・ドレイファスの間で行われた「概念主義論争」の文脈の内で検討することを通じて、その位置づけを明確化することである。というのも門脇は、概念主義論争を踏まえた自身の考え方を「概念主義」に位置づけているが、彼の立場の詳細は十分に語られているとは言い難いためである。

「概念主義論争」とは、人間の知覚や行為の最中にどのような能力がどこまではたらいっているのかをめぐって行われた論争である。本発表では特に「知覚」に関する論点を中心的に扱いたい。マクダウェルはこの時「知覚経験はすべて概念的である」という「概念主義」を主張していた。それに対してドレイファスは、技能を行使する場面に代表される「没入的対処 (absorbed coping)」という行為が存在すると指摘し、この行為は「非概念的」な知覚のみによって成立しうるとして概念主義に対する反例を提示することで、マクダウェルに反対した。

ここでマクダウェルが主張している「概念主義」と呼ばれる考え方は、もともと彼が著書『心と世界 (以下 MW と略記する)』で提唱したものであり、門脇も基本的には「概念主義」としてこの主張を念頭に置きつつ議論を展開している。また、マクダウェルとドレイファスが実際に論争を行った際にも、基本的にはこの MW のころの立場が「概念主義」として想定されているといっていよう。

しかしマクダウェルはのちに、論文「所与の神話を避ける (以下 AMG と略記する)」でこの「概念主義」を大きく修正したことで知られている。そしてこの修正後の立場と、門脇が掲げていた立場は類似しているように思われるが、両者の関係性について、またこの修正も踏まえて本当に門脇の立場を「概念主義」とみなしても良いのかという点に関する検討は不十分といえる。

したがって本発表では第一に、ドレイファスやMWのころのマクダウェルの立場と比較することを通じて、門脇が主張することを試みていた立場を明らかにしたい。彼はドレイファスとは異なり、特にハイデガーの「了解 (Verstehen)」「解釈 (Auslegung)」「語り (Rede)」といった諸概念に焦点を当てながら議論を展開している。非概念主義者であるドレイファスと門脇のこれらの違いに着目することで、門脇がどのようにして「概念主義」的な自身の立場について考えていたのか明らかにする。

また第二に AMG のころの修正されたマクダウェルの立場を確認したうえで、この立場と門脇の主張の比較・検討を行う。マクダウェルの修正後の立場に対しては、再検討が行われている。その際、彼の立場は MW のころのような意味で「概念主義」とみなすことはできないが、それでもなお一定の意味で「概念主義」とみなすことができると考えられている。そして門脇の立場はこの修正後の AMG の立場と類似しているが、彼の立場もまた依然として「概念主義」の一つであると問題なくみなすことができるということを明らかにしたい。

最後に AMG のマクダウェルに指摘されている課題に対して、門脇の概念主義的な立場からどのように応答することができるのかについて検討したい。この検討を通じて、彼の立場の独自性やその価値を明らかにすることが、本発表の最終的な目的となる。

〈参考文献〉

Dreyfus, Hubert. (2005), “Overcoming the Myth of the Mental; How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise,” in *Skillful Coping Essays on the phenomenology of everyday perception and action*, Oxford University Press, 2014, pp.104–124 [ヒューバート・ドレイファス, (2008) 「心的作用の神話の克服—哲学者が日常的な熟達者の知識の現象学からどのように恩恵を受け得るか—」蟹池陽一訳『思想』No.1011 岩波書店, 2008 年 7 月, 34–79 頁]

門脇俊介, (2007) 『現代哲学の戦略—反自然主義のもう一つ別の可能性』岩波書店

門脇俊介, (2010) 『破壊と構築—ハイデガー哲学の二つの位相』東京大学出版会

McDowell, John. (1996), *Mind and World With a New Introduction by the Author*, Harvard University Press [ジョン・マクダウェル, (2012) 『心と世界』神崎繁, 河田健太郎, 荒畑靖宏, 村井忠康訳, 勁草書房]

McDowell, John. (2009), “Avoiding the Myth of the Given,” in *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*, (Harvard University Press, 2009) pp.256–272

「前期デリダのフッサール読解における正常性の問題」

中谷碩岐

本発表はジャック・デリダ（1930-2004）のフッサール読解を扱うものである。具体的には本発表は、デリダが1960年代の仕事においてフッサールにおける「正常性 *normalité*」の主題を論じることを通じて独自の思索を練り上げていた議論の過程を追うことを通じて、デリダの思想におけるこの主題の内実とその重要性を明らかにすることを試みる。

フッサールが晩年に「正常性」という問題を主題化していたことはよく知られており、晩年のテキストの中でも特にフッサリアーナ第13-15巻『間主観性の現象学』（1973）に収録されることになる1930年代の草稿群の中にまとまった仕方で「正常性」を巡る議論を見出すことが出来る。こうした議論に対する先行研究の蓄積も既に多く存在しており、例えば『間主観性の現象学』を中心としたフッサールの間主観性論における「正常性」の主題の内実を詳細に論じているヘイナマーの研究を挙げることが出来るだろう（cf. Heinämaa2013）。デリダもまた、『幾何学の起源』『序説』（1962）や「コギトと狂気の歴史」（1963）といった1960年代初頭のいくつかのテキストにおいて、繰り返し後期フッサールにおける「正常性」の主題へと注意を促し、超越論的現象学に対してこの主題が持つ重要性を強調していた。

しかしながら、上記のようにフッサール研究において「正常性」が重要な主題のひとつであり、また繰り返しその論点に注意を促し、その重要性を強調するデリダの態度が特筆すべきものであるにもかかわらず、管見の限りではフッサールにおける正常性の問題を巡るデリダの主張について、これまで十分に論じられてきたとは言い難いように思われる。こうした状況は、フッサールの「正常性」を主題とするデリダの議論が、必ずしも一般的な意味での間主観性論を中心としたものではないという事情と無関係ではないだろう。本発表が見ていくように、実際のところ確かにデリダが『幾何学の起源』『序説』の中で『幾何学の起源』（1936）のフッサールの立論における「正常性」を主題化する際に念頭にあったのは、第一には『間主観性の現象学』に代表されるような、後期フッサールにおける間主観性論であった。しかし「序説」の段階では、デリダは正常性の主題に関する議論を積極的に展開することを意識的に控えており、フッサールの「正常性」に関する議論は、むしろデリダの主著『声と現象』（1967）の最終章である第七章において中心的に展開されることになる。しかしその際にデリダが主題的に取り上げるフッサールにおける「正常性」の議論は、むしろ『論理学研究』（1900/1901）における言語の意味や文法形式に関わるものであった。それ故、デリダがフッサールにおける「正常性」の主題を中心的に取り上げる時、それは一見すると

間主観性論とは無関係であるような文脈においてなのである。

しかし興味深いことに、発表者の考えでは、デリダが『論理学研究』に見出した「正常性」の内実は、彼が『幾何学の起源』「序説」において後期フッサールの間主観性論に対して見出していたそれと連続的な仕方では理解可能であるように思われる。こうした見解を背景として本発表は、デリダが『論理学研究』における言語論と晩年の間主観性論の間に連続性を見るフッサール解釈のもとで「正常性」の主題に取り組みながら、「現前の形而上学」というデリダの中心的な主題に関する独自の思想を練り上げていたという解釈を示したい。

発表の流れは以下の通りである。

最初に、『幾何学の起源』「序説」においてデリダがフッサールの『幾何学の起源』の立論における「正常性」概念に対して見出していた性質を確認し、デリダがその「「対象そのもの」の目的論的措定」という性質を同時にフッサールにおける言語の性質に見出していたことを確認する。続いて、『声と現象』第七章における正常性概念の位置付けを「意味志向作用」「意味充実作用」という『論理学研究』の言語論との関係から整理した後、『幾何学の起源』「序説」との議論の連続性と差異を示す。次に、こうしたフッサールの「正常性」を「現前の形而上学」として理解した上で、その転倒をデリダが志向しようとしていたことを見る。最後に、こうしたデリダの「正常性」に関する議論が、その後展開されていくデリダの思想とどのように関係しているのかについての幾つかの見通しを述べる。こうした議論を通じて、デリダのフッサール読解における正常性の問題が彼の思想において持つ内実とその重要性を明らかにすることが出来るだろう。

参考文献

Derrida, Jacques (1962) *L'origine de la géométrie* d'Edmund Husserl, traduction et introduction, PUF.

Derrida, Jacques (1967A) *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF.

Derrida, Jacques (1967B) *De la grammatologie*, Minuit.

Derrida, Jacques (1967C) *L'écriture et différence*, Seuil.

Heinämaa, Sara (2013) Transcendental Intersubjectivity and Normality: Constitution by Mortals, in *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, edited by rasmus Thybo Jensen and Dermot Moran, Springer, pp. 83-104.

本発表では、マックス・シェーラー『同情の本質と諸形式』（1923）第三部の他者知覚論で展開される自他無差別の体験流というアイデアを、彼の知覚論一般を参照して拡張的に読み込む。それにより、彼の他者知覚論を単に他者の体験を自己のものだと見做すような独我論的議論ではなく、むしろ自己と他者のそれぞれの体験を混同せずに知覚するための基盤として解釈することを試みる。

まず、シェーラーの他者知覚論における自他無差別の体験流の議論を概観しておこう。これは、彼の他者知覚論の中心的主張である直接知覚説を根拠づけている。そもそも第一に与えられるのは自己のものでも他者のものでもない無差別な体験流であるから、他者の心的体験をも直接に知覚できるということだ。彼は、当時の心理学的他者理解論において自明視されてきた、自己の内部知覚によってまず与えられるものは自己自身の自我のみであるという仮定を批判し、あらゆる個体的な自我の背景となる自我一般が内部知覚に第一に与えられるとする。それによって、自分自身のものでも他者のものでもありうる、自他無差別の体験流を他者知覚の出発点とすることを示している。なんらかの体験が与えられるとき、それはあらかじめ「わたしの体験」あるいは「彼の体験」というふうに明確に区別されているわけではなく、誰のものでもありうる体験として与えられているのである。

しかし、このような自他無差別の体験流は、シュッツ（Schutz, 1942）によって批判されるように、他者の体験をすべて自己の体験だと見做してしまうような独我論や、原初的な知覚のレベルで個性性がすべて失われてしまうような混沌状態なのだろうか。本発表では、自他無差別の体験流というアイデアが、自己に第一に与えられる内部知覚が自己に帰属するものとは限らないという、内部知覚と自己知覚に関する錯誤への批判として構成されていることの重要性を確認し（一）、また、知覚にまず与えられる体験流が「表現」でありかつ環境と身体との関係であることを示す（二）。それによって、自他無差別の体験流の知覚を単なる独我論や混沌状態ではなく、固有の秩序を備えた、自他の同一視や感情移入による他者理解が認識的錯誤であることを明らかにするための基盤として解釈しうることを示す。

（一）まず、シェーラーが自身の他者知覚論を、内部知覚と自己知覚の同一視という態度の批判から立ち上げていたことを確認し、自他無差別の体験流のテーゼがこの問題意識から出発していることを明らかにする。『同情の本質と諸形式』では、他者の心的体験は推論や感情移入によってではなく、他者の心的体験が表現されているその身体の表情や身振りを知覚することによって、直接知覚することができるとされている。この議論は、当時の哲

学・心理学の領域で自明視されていた、内部知覚と自己知覚の同一視への批判が端緒となっている。内部知覚と外部知覚は、心的体験の知覚と物理的体験の知覚と言い換えることができるが、ひとが他者をひとつの表現として知覚するとき、それは物理的体験であると同時に心的体験でもある。つまり、ひとが内的に知覚できるのは自己の心的体験に限らず、さらに内部知覚において、それが自己の体験であるのか他者の体験であるのかは自明ではない。自他無差別の体験流というアイデアは、このような筋道で導き出されている。

さらに、シェーラーが内部知覚と自己知覚の区別によって、感情移入や自他の同一視に、他者の体験を純粋に他者のものだとして理解するような真正な他者理解とは異なる錯誤的他人理解という批判的な評価を与えていたことを示す。それによって、自他無差別の体験流が、自他の同一視や感情移入のような状態とは現象学的に異なる事実、むしろそれらが認識的錯誤であることを明かし、真正な他者理解を可能にするための基盤として構想されていることを明らかにする。シェーラーは「自己認識の偶像」(1915)で、他者の心的状態は感情移入や他者を自己と同一視することで理解される、という説明を錯誤だと退ける。このような他者理解の構造は、他者を自己の体験に合わせて変容し解釈しているだけであって、真正な他者理解ではないとされる。シェーラーはこのような錯誤が起こる原因は、他者の知覚に由来する事実を自己の知覚と取り違えてしまうことにあるという。つまり、ひとが自己の知覚であると自明視する内部知覚が、実は他者についての知覚でもあるという事実が目に向けられていないとき、他者理解の錯誤が起きるのである。

(二) シェーラーの知覚論において我々にまず与えられるのが「表現」の領域であるとされていることの重要性を検討する。先述のように、他者が第一に表現として与えられているという事実は、ひとに与えられる内部知覚が自己知覚であるとは限らないことを示している。本発表では、表現である他者を知覚することを、体験流そのものをひとつの全体的表現として知覚することだと解釈する。内部知覚に与えられた他者の全体的表現は、特定の個人に帰属するものである以前に、誰のものでもない、すなわち自他無差別の表現として知覚されるのである。さらに、『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』(1913-1916)の知覚論一般を参照すること、『同情の本質と諸形式』での他者についての知が環境世界や身体といった有機的形態についての知と等根源的に成立するという議論を確認することで、表現が環境と身体との有機的な相互関係でもあることを明らかにする。それにより、自他無差別の体験流の知覚が、自他の混沌状態ではなく、固有の秩序や方向性を備えた全体性の知覚についての洞察であることを示す。