

# 現象学と社会科学

JAPANESE SOCIETY  
FOR PHENOMENOLOGY  
AND SOCIAL SCIENCES

日本現象学・社会科学会 編

第六号

2023年10月30日発行

【特集】他者との出会い、他者の現れ

- 前文・・・・・・・・・・・・・・・・小田切祐詞・鈴木智之・・・(1)  
あなたの立ち現れなさをめぐって——人称的世界の成立とその応答的基盤を問いなおす—  
—・・・・・・・・・・・・・・・・高橋賢次・・・(5)  
傷痕と出会いの隔時性——呼びかけの痕跡と他者の現れをめぐる事例から—  
—・・・・・・・・・・・・・・・・澤田唯人・・・(23)  
人々は命の話し合いの中で誰と出会っているのか——新生児医療現場での代理意思決定に  
おける「価値」についての一考察——・・・・・・・・田中雅美・・・(45)  
他者論の源流——隠れたる他性について——・・・・・・・・吉永和加・・・(61)

【投稿論文】

- 無知の習慣と認識的悪徳——フェミニスト認識論と人種の現象学の観点から—  
—・・・・・・・・・・・・・・・・大橋一平・・・(77)  
後期レヴィナスの倫理におけるクィアな人々の喪とその生存可能性の観点——バトラーと  
フロイトの喪の理論を介して——・・・・・・・・古怒田望人・・・(91)  
同性愛者のカミングアウト研究への現象学的社会学理論の援用可能  
性・・・・・・・・・・・・・・・・大坪真利子・・・(107)  
「ヘヴン」の向こう側へ——「世界の内に生きること」をめぐる文学的応答—  
—・・・・・・・・・・・・・・・・高橋賢次・・・(123)

## 【特集】他者との出会い、他者の現れ

小田切 祐詞・鈴木 智之

本特集の目的は、「他者との出会い」「他者の現れ」という観点から「コミュニケーション以前の社会関係」を再考することにある。

ここで言われる「コミュニケーション以前の社会関係」とは、アルフレッド・シュッツが彼の音楽論の中で用いた表現を指している (Schütz, 1964=1991: 224)。よく知られているように、シュッツはコミュニケーションとの関係で二つの社会性を区別していた。一つはコミュニケーションによって構成される社会性、もう一つはコミュニケーションそれ自身が前提としている社会性である (Schütz, 1976=1998: 83; 李 1998: 176)。ここでシュッツが想定しているコミュニケーションとは基本的に言語的相互作用——シュッツ自身の言葉を借りれば「概念的な言葉で意味の伝達をするコミュニケーション」 (Schütz, 1964=1991: 241) ——として理解できるものだが、後者の社会性をシュッツがその音楽論の中で「コミュニケーション以前の社会関係」と呼び、それを「相互に波長を合わせる関係」と定式化したことは、これまで多くの先行研究で指摘されてきた通りである<sup>1</sup> (Schütz, 1964=1991; 西原 1998, 2003; 松尾 2011)。

シュッツは「相互に波長を合わせる関係」が明確な形を取って現れる現象として「共に音楽を創造する」「一緒にダンスをする」「互いに恋し合う」「共に行進をする」などを挙げているが (Schütz, 1964=1991: 224)、「われわれ」経験を基礎とするこの種の関係から出発する研究は、どちらかと言うと自他関係が安定的に成立している場面からその基礎を解き明かそうとする傾向があったように思われる<sup>2</sup>。それに対して、近年看護や医療ケアの現場を中心に展開している臨床現象学は、それとは異なる視角から、コミュニケーションの土台となる基底的关系にアプローチしているように見える。ここで念頭に置かれているのは、たとえば、モーリス・メルロ＝ポンティの身体論を手がかりにしながら、医学的には他者と関係することが不可能と定義される植物状態患者と看護師との微細なやり取りを記述した西村ユミの研究 (西村 2018)、あるいは、目が合わないもしくは呼んでも気づかないような自閉度の強い子どもを事例にししながら、対人関係の基底次元に「視線触発」の存在を見出した

<sup>1</sup> この点について、たとえば西原和久は次のように述べている。「言語を用いる相互行為 (コミュニケーション) の手前にある、あるいはそのより基底にある〈概念図式とは結合していない〉音楽のコンテクストを引き合いに出しながら、〈いかなる種類のコミュニケーションにも含まれている非概念的な局面〉である〈コミュニケーション以前の社会関係〉といったいわば生きられる前社会性を、シュッツは〈相互に波長を合わせる関係 (相互同調関係)〉として示し、その経験が〈あらゆる可能なコミュニケーションの基盤にある〉とした」 (西原 1998: 78)。

<sup>2</sup> 「相互に波長を合わせる関係」を音楽との関わりで論じたものとして寺前典子の議論を参照のこと (寺前 2018)。ダンスとの関わりについては松尾信明の議論を参照のこと (松尾 2008)。「互いに恋し合う」については、それを「エロス・共感の問題圏」として定式化した西原の議論を参照のこと (西原 2003)。また、西原は音楽の共同創造過程についても集中的に取り上げており、それを「リズム・共振の問題圏」と定式化している。

村上靖彦の研究などである<sup>3</sup>（村上 2008）。

これらの研究に共通する視角として、おそらく次の二点を指摘することができる。一つは、自他関係の成立がむしろ不確かな場面からその基層を問い直すという視角。もう一つは、一つの視角と相関するものであるが、「物理的に近接しているからといってその存在がいつも〈他者〉として現れ、その存在と有意な関係を取り結ぶことができるわけではない」、あるいは、「自他の基底的关系の成立には、物理的次元に還元されない意味を帯びた〈他者〉との出会いが必要である」という視角である<sup>4</sup>。

後者の「他者の現れ」や「他者との出会い」という論点は、ケアというフィールドでしか意味を持たないというわけではおそくない。「ロボットは他者になりうるか」という問いに現象学的な視点からアプローチした小嶋秀樹・長滝祥司の論考「ロボットが／に心を感じる時——現象学とロボティクス」は、同様の視角から行われた現象学的研究の一つとして挙げることができるであろうし（小嶋・長滝 2004）、現象学という学問領域の外に目を向ければ、たとえば、宇宙人との出会いを手がかりにしてコミュニケーションの成立条件に迫った木村大治の著作『見知らぬものと出会う——ファースト・コンタクトの相互行為論』のような人類学的研究を見つけることもできる（木村 2018）。そして何より、コロナ禍により様々な場面（会議、授業、診療、飲み会など）で「リモート化」が進み、相手の存在感を強く感じられないまま——他者と出会い損ねたまま——意思疎通を図らなければならない機会が増えている今だからこそ、この論点はケアに限定されないより広い文脈で問われるべきものとなっているように思われる。

このような問題関心から、2022年12月11日に日本現象学・社会科学会第39回大会シンポジウム「他者との出会い、他者の現れ」がオンライン（Zoom）形式で開催された。提題者として社会学の分野から高橋賢次氏と澤田唯人氏を、看護学の分野から田中雅美氏をお迎えし、それぞれご報告を頂いた。また、コメンテーターとして哲学の分野から吉永和加氏をお招きし、的確かつ共感溢れるコメントを頂いた。コメントに対する提題者からのリプライがなされたあと、フロアを交えて活発な議論が行われた。本特集は当日の議論をもとにお寄せ下さったご論考を編んだものである。

提題者の高橋賢次、澤田唯人、田中雅美の三氏およびコメンテーターを務めて下さった吉永和加氏に、シンポジウム企画者として改めて感謝するとともに、貴重なご論考をお寄せ下さったことに心から御礼を申し上げたい。

<sup>3</sup> さらに、ALSを患い、文字盤を使ったコミュニケーションすらできなくなった母親との意思疎通の可能性を描いた川口有美子の著作も、厳密に現象学的手続きが採られているわけではないとはいえ、西村と村上の研究と同様、後述する二つの視角をもつ研究と見なすことができる（川口 2009）。

<sup>4</sup> 村上も別の著作で、ケアにおけるコミュニケーションを可能にするものとして〈出会いの場〉という概念を提示している。これは、物理的な三次元空間で並列されるモノ同士が衝突する場ではなく、〈からだ〉と〈からだ〉が触発し合い、互いに何らかのサインを受け取る場とされる（村上 2021：9）。



## 文献

- 李晟台、1998、「他者と他者性——他者経験の文脈」、西原和久・張江洋直・井出裕久・佐野正彦編『現象学的社会学は何を問うのか』勁草書房、167-188.
- 川口有美子、2009、『逝かない身体——ALS的日常生活を生きる』医学書院.
- 木村大治、2018、『見知らぬものと出会う——ファースト・コンタクトの相互行為論』東京大学出版会.
- 小嶋秀樹・長滝祥司、2004、「ロボットが／に心を感じる時——現象学とロボティクス」、長滝祥司編『現象学と二十一世紀の知』ナカニシヤ出版、108-136.
- 松尾信明、2008、「社会学とスポーツ——ダンスを対象として浮上する『身体化』概念の意義」、『社会学史研究』30: 157-70.
- 、2011、「『相互に同調する関係』と身体論」、『社会学評論』61(4): 473-488.
- 村上靖彦、2008、『自閉症の現象学』勁草書房.
- 、2021、『ケアとは何か——看護・福祉で大事なこと』中公新書.
- 西原和久、1998、『意味の社会学——現象学的社会学の冒険』弘文堂.
- 、2003、『自己と社会——現象学の世界理論と〈発生社会学〉』新泉社.
- 西村ユミ、2018、『語りかける身体——看護ケアの現象学』講談社学術文庫.
- Schütz, Alfred, 1964, *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, Martinus Nijhoff: The Hague. (渡部光・那須壽・西原和久訳、1991、『アルフレッド・シュッツ著作集 第3巻 社会学理論の研究』マルジュ社).
- , 1976, *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, Martinus Nijhoff: The Hague. (渡部光・那須壽・西原和久訳、1998、『アルフレッド・シュッツ著作集 第4巻 現象学的哲学の研究』マルジュ社).
- 寺前典子、2018、『リズム(身体感覚)からの逃走——音楽の現象学的・歴史社会学的研究』晃洋書房.

(おだぎりゆうじ・神奈川工科大学)

(すずきともゆき・法政大学)



## 「あなた」の立ち現れなさをめぐって ——人称的世界の成立とその応答的基盤を問いなおす——

高橋 賢次

### 1. はじめに

「他者が現れる／他者と出会う」とはいかなる経験／出来事であろうか。E.フッサールが「他者」の存在を超越論的な問いに付して以来、現象学においては「他者の現れ」それ自体が一箇の主題とされ、その内的機制の解明が試みられてきた。たとえば、M.メルロ＝ポンティが切り拓いた発生論的な方向性においては、身体や生命のうちに自他未分の癒合性を見出すことによって、他者との交通可能性が論じられる一方、E.レヴィナスに代表されるある種の論脈においては、自他未分の次元には還元できない「絶対的な他者性」を賭け金とするかたちで、他者の「現れなさ」が強調されてきたと言えよう。とりわけ後者の文脈においては、他者は「汝」や「あなた」と呼ばれる二人称的な存在とみなされ、ときに「倫理的に」語られてきた。

これに対し、社会学や人類学の領域に目を向けると、「他者の現れ」や「他者との出会い」といった主題は、もっぱら相互作用論の文脈で論じられてきたように思われる。「出会い」という主題を社会学的研究の俎上に乗せたのはE.ゴフマンであるが、彼が描いたのはつねにすでに何らかの仕方で「他者と出合っている」世界であり、そこに「他者はいかにして現れるか」といった現象学的な問題意識を差し挟む余地はない<sup>1</sup>。

このように、現象学と社会学はともに人々の経験世界への接近を志向しながらも、「他者の現れ」や「他者との出会い」をめぐって対照的な道を歩んできたように見える。

一方で、「他者の現れ」をめぐって理論的／学説的に精緻化された現象学的研究は、経験的な研究に多くの手がかりをもたらしたが、その反面、「他者の現れ」それ自体を原理的に追究すればするほど、事象そのものへ立ち帰ろうとする現象学的な動機づけに反するかのよう、「他者の現れ」や「他者との出会い」をめぐる個別具体的な経験／出来事の頭上を、どこか通り越してしまったようにも思える。

---

<sup>1</sup> たとえば近年では、木村大治らがゴフマンの議論を引き継いで「出会い」をめぐる研究を展開しているが、そこでいう「出会い」とは、相互行為の端緒において「他者のふるまい」の偶有性／不確定性が露出する「特異点」であり、他者が志向的な存在として現れていることは議論の前提に置かれている（木村・花村 2021）。ゴフマン自身は「非人格 non-person」という概念によって、その場に存在しながら「相互行為の相手」（社会的対象）とはみなされず、あたかも物（物理的対象／非社会的対象）のように扱われる人々について言及しているものの、彼は「非人格」についてそれ以上主題的に論じなかった（Goffman, 1963=1980, 1967=2002）。関水徹平は「社会的死」をめぐる議論において、「社会的対象」の基底的な要件をA.シュッツのいう「他者定位」（独自の意識の流れをもつ存在として相手に志向すること）として定義し、その社会的な線引き過程を分析していく方向性を示している（関水 2009）。本稿は「他者定位」なるものの内実とその文脈依存性をより詳細に追究しようとする点で、こうした方向性を共有するものである。

他方で、「出会い」をめぐる社会学的／人類学的研究は、個々の相互作用場面の経験的な記述に専念することによって、相互作用秩序がそのつどの文脈の中で遂行的に「達成」されていく様子を丹念に描いてきたと言えるが、「相互作用秩序の成立機序」に焦点化することによって、相互作用秩序の成否には還元できない他者の「現れなさ」や他者との「出会えなさ」の感覚を、決定的に捉え損なってきたのではないだろうか。

これに対し、あくまでも個別具体的な経験／出来事の水準で「他者の現れ」や「他者との出会い」を主題化するためには、現象学的な問題関心とその知的成果を、何らかのかたちで経験的な記述に接合する必要があるはずだ。そこで本稿では、経験的研究に向けた予備的作業として、「他者の現れ」や「他者との出会い」を経験的に記述することがどのような営みなのか、その記述上の「賭け金」の所在について、おもに理論的な観点から方法的な視座を提起してみたい。

そのために、以下ではまず、現象学における他者問題の展開を問題構制や論理構成に着目しながら批判的に振り返ることによって、その成果と残された課題を明らかにしていく。

## 2. 現象学における他者問題の展開——「独我論」という軌

### (1) アポリアとしての「他者問題」の発見

他者の現れをめぐる現象学的な議論の出発点となったのは、E.フッサールが『デカルト的省察』で展開した他我構成論であり、端的に言えばそれは、超越論的主観性の領野において、いかにして「もうひとつの超越論的主観」としての「他我 alter ego」が現れうるか、という問題であった（Husserl, [1931] 1977=2002）。この問いに答えるべく展開された他我構成論は、図式的に言えば、「超越論的主観性の領野に現れる自らの身体によく似た〈もう一つの身体〉に自己移入=感情移入することで〈他我〉が構成される」というものであったが、周知のとおり、こうした理論構成に対しては、「自己移入=感情移入によって構成された他我は自我の類同物／志向性変様にすぎず、本来証示されるべき他我の等根源性が失われている」といった批判が、これまで幾度となく繰り返されてきた（鷺田 1995）。

このように、フッサールの他我構成論は、「他者はいかにして立ち現れるか」という問いの賭け金が他者の等根源性にあることを明示するものであったが、同時に、「構成する主観たる超越論的主観性から出発して、他我の構成を論じる」という自我論的な問題構制を採ったことで、等根源性をもった他我の現れを説明できないというアポリアを抱え込むものであった。

### (2) 発生論的現象学における「解決」

これに対して、フッサールが「構成する主観」としての意識を出発点に据えた点を批

判し、意識以前の身体の次元に照準することによって、自我論的な問題構制を乗り越えようとしたのが、M.メルロ=ポンティである。

メルロ=ポンティにとって身体とは、なによりもまず、世界を対象化的に把握しようとする意識や能動的な知覚・運動に先立って、つねにすでに受動的に世界を知覚している存在である。「私は、ひとが私のなかで知覚するのであって、私が知覚するのではない」(Merleau-Ponty, 1945=1974: 21) [強調は原文] という一文が示すように、「わたし」という人称的な意識主観は、メルロ=ポンティが「ひと On」と呼ぶ前人称的で無名的／匿名的 *anonyme* な知覚の担い手によって、つねにすでに先立たれている。身体とは、運動と知覚の緊密な絡まり合いの中で、「知覚する主体」と「知覚される対象」が同時相即的に分岐する「場」のようなものであり、「わたし」という人称性をもった意識主観は、受肉された知覚の場としての身体から「図」として浮かび上がるものである。

このように、メルロ=ポンティは「わたし」という人称的な意識に先立つ身体の次元に立ち帰ることで、「身体／意識」「主観／客観」「自己／他者」といった二分法が、いずれも身体に根を持つことを記述的に明らかにしていった。たとえば、「哲学者とその影」(1959)においては、感情移入の問題が皮膚感覺的な直覚的知覚の水準に定位され、「私の手と他者の手の入れ替わり」のような知覚における人称の交互交替性の機制や、「他者のまなざし」の共知覚の機制が論じられるとともに、その基底的な基盤として、自我と他我が「同じ一つの間身体性の器官 *intercorporéité*」となってひとつの「系／システム」を形成していることが指摘されている (Merleau-Ponty, 1960=1970 2: 17-21)。

また、メルロ=ポンティは、フッサールの超越論的主観性の孤独に対し、より根源的な孤独は自他未分の「無人称的な生の濃霧でしかない」と述べ、人称分化以前の間主観的生は別の間主観的な生と数的な区別を持たない、と指摘している。自我と他我は、個体化以前の自他未分の状態から脱中心化的に分化してくるものであり、自我のうちには他者の身体知覚があらかじめ「含有」されている (Merleau-Ponty, 1960=1970 2: 27-31)。こうした記述を経験的に裏付けるかのように、メルロ=ポンティは「幼児の対人関係」や「意識と言語の獲得」講義において、自己と世界や自己と他者が未分化な癒合的状态から、幼児が世界知覚と他者知覚を身につけていく過程を論じていった (Merleau-Ponty, 1953=1966, 1988=1993)。

人称的な意識主観としての「わたし」の存立には、つねにすでに他者の存在が織り込まれているのであって、フッサールが現象学的還元の原因に据えた「超越論的主観性」なるものは、メルロ=ポンティにとっては「生きられた身体」の忘却のうえに仮構されたものにすぎない。このように、メルロ=ポンティの現象学的な身体論は、あらゆる自他関係の発生の基底に自他未分の前人称的・匿名的な身体を据えることによって、自他間の交通可能性を拓くものであり、意識を出発点とする自我論的な問題構制そのものを転覆させ、フッサールが提起した他者問題を乗り越えようとするものであった。

### (3) 発生論的現象学の社会学的援用

このような発生論的な現象学の知見は、社会学においても積極的に援用されている。たとえば西原和久は、彼のいう「発生論的社会学」の理論構築において、主観的行為者としての個人を前提とする社会的な間主観性論に対し、社会的世界の構成を、「間身体性」や「間身体性」といった自他未分の次元から、「間主体性」や「間主観性」といった諸位相が重層的に発生していくプロセスとして描いている（西原 2003）。N.クロスリーも同様に、間主観性を「根源的間主観性」や「自我論的間主観性」、「具体的な間主観性」といった諸層に分節化し、前者から後者が重層的に発生していくと論じている（Crossley, 1996=2003）。

このような発生論的な理論構築の特徴は、メルロ=ポンティが主題化した自他未分の次元が、独我論や個体主義的発想の「回避」や「克服」というねらいのもとで、社会的世界の基底に基礎づけ主義的に導入されている点にある。たとえばクロスリーは、自身の研究上の視点を説明するにあたって、フッサール現象学の「独我論的な」理論構成の問題点を指摘し、独我論から間主観性への展開が必要であると論じている。彼はフッサールの自我論的な問題構制・理論構成に対し、根源的な共同性を論じるためには、「言語」を用いたコミュニケーションに照準することによって、これを乗り越えるべきだと主張する（Crossley, 1996=2003: 19-31）。これに対し、西原は自身の理論構成の出発点をA.シュッツの社会理論に求めつつ、シュッツが視野に収めながらも十分に掘り下げられなかった身体性の次元へと理論的な拡張を図っているが、そうした企図の背後には、「個体以前」の関係性の次元に着目することで、シュッツの議論に含まれる個体主義的な発想を発展的に乗り越えようとするねらいがある（西原 1998, 2003）。

両者に共通するのは、自己と他者をあらかじめ分離／断絶したものとみなす独我論的／個体主義的な発想を退けようとする姿勢であり、発生論的な社会学もまた、自他未分の関係性の次元を基礎づけ主義的に導入することによって、自己-他者の断絶をもたらす独我論を克服し、関係論的な視座から自我論的な問題構制を乗り越えようとする点で、メルロ=ポンティによるフッサール批判と同型的な論理構成を踏襲している。

### (4) 発生論的な「解決」とは何だったのか

こうした発生論の視座においては、フッサールが直面した他者問題のアポリアは、自我論的な問題構制が作り出した疑似問題／錯覚にすぎず、発生論的な問題構制に転換することによって回避しうるかのように論じられる。言い換えれば、発生論の視座に依拠するなら、自他未分の癒合性の次元においてつねにすでに「他者は現れている／他者と出会っている」のであって、独我論的なリアリティに囚われようと、原初的な身体性の次元に立ち返りさえすれば、「他者は現れうる／他者と出会う」ことになる。

ただし、メルロ=ポンティ自身は、こうした発生論による「解決」に対して、自他未分の匿名的／非人称的な次元を繰り返すことによって〈自我〉と〈他我〉を水平化し、

消失させてしまうのではないか (Merleau-Ponty, 1945=1974 2: 221-222) と懸念を表明している。ここから彼は、それまでの議論から一転して「他者の知解不可能性」を強調し、「他者知覚の困難のすべてが客観的思考に起因するわけでもなければ、その困難のすべてが行動の発見とともに解消されるわけでもない」(Merleau-Ponty, 1945=1974 2: 223) と、独我論的な問題次元の解消不可能性を主張する。このように、メルロ=ポンティは自他未分の癒合性を強調する一方で、自己-他者の人称区分が成立している地点において、「他者が知解不可能な存在として現れる」というリアリティが乗り越え難いものであることを、「生きられた独我論」として論じている (Merleau-Ponty, 1945=1974 2: 224-225)。

しかしながら、こうした指摘にもかかわらず、メルロ=ポンティは、われわれがこうした事態を独我論として意識可能なのは、自他未分の身体がつねにすでに世界に内属しているからだ、と結論づける。松葉祥一は、こうした論述においてメルロ=ポンティが「〈生きられた独我論〉を、知覚的・前人称的地平の上に基礎づけることによって両者の調停を図っている」(松葉 2010: 35) とし、私と他者を無記名な主観に還元し、自他の区別のない「集合意識」へと問題を「解消」しただけであって、自他未分化の「ひと On」の知覚経験の地平から、いかにして独我論的な主体が分化してくるのかを主題的に論じなかったために、「なぜ他者が不可能ではないかということを理解させてくれても、なぜ他者が可能かについては不問に付している」(松葉 2010: 36) と指摘している。廣松渉もまた、メルロ=ポンティが自他未分の癒合性の次元において、自他の行動が「対」を成していることを強調しながらも、実践的な行動連関のなかで自己と他者が人称的に分節化していく機制を十分に論じなかったために、自己と他者が「間身体性」や「肉 chair」において「合一」するような「合主体性論」にとどまったと批判している (廣松・港道 1983)。これらの指摘はいずれも、メルロ=ポンティが自他の人称分化の過程を十分に論じなかったために、「生きられた独我論」の地平を自他未分の次元に「還元」するような議論に陥っていると批判するものである。

たしかに、自他未分の癒合性の次元を強調する発生論の論理構成は、意識を出発点とする自我論的な問題構制を批判する点で一定の意義を持っているが、「独我論の回避／克服」を企図するあまり、基礎づけ主義的／還元論的な議論に陥る可能性がある。この点で、発生論の論理構成は、フッサールが直面したアポリアを「誤った問題構制が生み出した疑似問題」であるかのように位置づけることで、他者問題を「解決」というよりも、むしろ「解消／脱問題化」しかねないものであったと言えよう。

上述のとおり、発生論的な現象学は、「他者の現れ」をめぐる問題構制を「自他未分の状態から、いかにして自己-他者が人称的に分化していくか」という人称分化の問題へと転換していくものであった。したがって、他者問題の発生論的な「解決」の功罪を見極めるためには、人称分化をめぐる議論において、「他者の現れ」がどのように論じられてきたのかを振り返る必要がある。そこで以下では、人称分化の過程やその成立機

序をめぐる発生論および発達論的な説明を概観し、その問題点について検討してみたい<sup>2</sup>。

### 3. 人称分化をめぐる発生論／発達論的説明

#### (1) 二重感覚と鏡像段階——人称分化の身体的起源

前章で見てきたように、発生論が出発点に据えるのは、原初的な「母子関係」としてイメージされるような自他未分の癒合的状态である。この状態においては、「私」と「私でないもの＝他なるもの」が弁別されておらず、自己と他者、自己と世界とが混淆しているとされる（市川[1984] 1993：10）。H.ワロンはこの段階を「胎児段階」と呼び、「ほぼ完全な同化の相」にあると指摘する。この段階における胎児は母体に生物学的に完全に依存しており、「欲求」が生起する間もなく即時的に満たされるような関係にあるという（浜田編訳 1992：233-234）。

こうした癒合的状态の最初の「破れ」が「出産」であり、幼児はここで最初の原初的分離を被るが、この時点の幼児は、いまだ刺激や知覚や原初の情動が渾然一体となった世界との癒着的状态にある。メルロ=ポンティによれば、身体の運動性の発達にともない、自己の身体の知覚と環境世界の知覚を結びつける「身体図式」が整備されることによって、幼児期の原初的な癒合的状态は、徐々に自己と世界、自己と他者とが分化した状態へと移行していく（Merleau-Ponty, 1953=1966）。

このような分化過程の端緒とされるのが、身体に生起する二重感覚である。市川によれば、「身体に触れる」ことによって、癒合的状态にある身体に「さわる-さわられる」という「能動-受動」の分裂が導入され、原初的な身体図式が成立する（市川 1992）。このような触覚的な分化が、未だ癒合性の残滓をひきずっているのに対し、メルロ=ポンティは、さらなる人称分化を導くためには自己の身体像の知覚が必要であるとし、幼児における鏡像的段階の重要性を強調する。それによると、幼児は鏡をとおしてはじめて「自己の身体」というものの表象あるいは視覚像を獲得し、「自分が自分自身にも他人にも見えるものだということ」に気づくのだという（Merleau-Ponty, 1953=1966）。

こうした議論に加えて、発達論においては、身体レベルにおける知覚的／情動的な共同性や一体性が人称分化の過程を支えていることが論じられている。浜田寿美男によれば、人間の身体は「出会った身体どうしがたがいに同じような姿形をとってしまうこと」（浜田 1999：107）という「同型性」を本源的に備えており、同型性にもとづく他者の無意識的な同調から、意識的な模倣を経て、「能動-受動」のような相補的なやりとりが可能になるにつれて、徐々に自己と他者が分節化していくという（浜田 1999）。

<sup>2</sup> 人称分化の発生／発達メカニズムを包括的かつ仔細に検討することは、本稿の分量および報告者の力量をゆうに超え出るため、以降の論述では論理構成や理論構成の水準に焦点を絞り、あくまでも理論的な観点から、その問題点を指摘するにとどめたい。



## (2) 言語の獲得と人称関係の「一般化」

以上のように、人称分化の発生／発達は、身体の同型性に支えられながら、二重感覚や鏡像段階といった触覚的・視覚的な「触発」を契機として進行していくが、さらにそれを推し進めるのが、幼児における言語の獲得／言語活動への参入である。

多くの発達論的知見が示しているように、幼児の言語活動は間身体的で情動的な「共鳴」や「共振」に根ざしており、言語の習得もまた、身体の同型性を基礎とする間身体的／間主体的な交流のなかで行われる。幼児は「泣き声」のような「声」の次元から、周囲の他者たちとの情動的な応答関係に組み込まれており、間身体的な「共振」や「模倣」から「指差し」のような環境世界を媒介した交流を経て、幼児が発する多型的な喃語は、リズムやアクセント、抑揚といったレベルから、〈身分け〉された意味世界／言語活動の世界に適合的なかたちへと形態化／組織化されていく（やまだ 2010; 浜田 1999; Merleau-Ponty, 1988=1993）。

G.H.ミードが指摘したように、言語を介して共有された意味の世界に参入することは、「他我」の成立とその「一般化」を導く。言語の習得は、発話主体に「内的発話空間」としての「精神」を創設するとともに、言葉が他者に引き起こす反応を先取りすることによって、「他者の立場に立つ」という役割取得を可能にする。ミードによれば、「他なる精神」としての他我の認識は精神や自我の確立によってはじめて可能になると同時に、役割取得の拡大・進展によって、個別の他者の反応から相対的に自律した「一般化された他者」が形成されていくのだという（Mead, 1934=1973）。

以上のように、言語の習得は、二人称的な存在としての「他我」の認識を確立するだけでなく、個別具体的な他者から遊離した三人称的な存在としての「一般化された他者」の形成を可能にするものである。

## (3) 社会学基礎理論における人称論の展開

このような人称分化の発生論／発達論的認識は、社会的世界の基底をなすものとして、社会学の基礎理論のうちにも見出すことができる。たとえば宮台真司は、社会的世界において「あらゆる行為が誰の行為であるか決まっている」という事実に目を向け、こうした行為帰属の理解を支えている「人称図式」の成立について、以下のような分析を行っている（宮台 1985）。

まず、ある覚識主体にとっての知覚世界の内部に先天的に〈他者〉（原二人称）が埋め込まれており<sup>3</sup>、この〈他者〉によって覚識主体の内部に「人称／無人称」の区別が生じるとともに、〈他者〉の〈他者〉としての「自己」（前一人称）の原型が形成される。この「自己」の形成と相即して、「原二人称」としての〈他者〉は、「自己」にとっての「他者」（前二人称）へと変換され、「無人称」に対置される「人称」領域内において、

<sup>3</sup> 宮台はその傍証として、人の顔に対する新生児の反応を挙げている（宮台 1985）。

「自己」（前一人称）と「他者」（前二人称）が分化してくるようになる。

このような「自己」と「他者」の分化は、「〈他者の予期〉の予期」という予期能力の萌芽をもたらす。宮台は、個体の認知的発達をめぐるピアジェの議論に依拠して、対象の永続性の理解が成立することで、知覚世界が「いまここ」の直接性から時空間的に拡張されるとともに、「現前しない他者」の理解が可能になると論じる。ここにおいて、「いまここ」に現前する「他者」（前二人称）と「いまここ」に現前しない「不在の他者」が区別され、やがて「不在の他者」は「可能的他者」として「三人称」を構成するようになる。

こうした直接的な知覚世界の時空間的な拡張や「不在の他者＝可能的他者」の知覚を支えているものが、言語による指示作用である。言語は「いまここ」にない不在の対象を示すものであり、宮台はこうした言語世界への参入によって、「一人称／二人称／三人称」の座標関係の理解や個々の他者の現前に依らない「情況貫通的な自己把握」が完成するとともに、可能的他者の拡張によって「任意第三者の予期・の予期」——ミードのいう「一般化された他者」——が成立するという（宮台 1985）。

人称分化の起点を「自他未分の癒合的状态」に据えるか、それとも宮台のように何らかの先天的な〈他者〉（原二人称）の存在を前提とするかという点で違いはあるものの、日常的な人称区分から「前人称」の次元に遡り、そこから「一人称／二人称／三人称」というわれわれがよく知る人称区分の成立を論じる点で、人称図式論もまた発生論的な論理構成を採っている<sup>4</sup>。

#### 4. 「発生」から「生成」へ——基礎づけ主義からの脱却

以上のように、人称分化をめぐる発生論／発達論的説明においては、自他の区別のない前人称的な癒合的状态から出発し、身体的な相互交流に支えられながら、「ふれる-ふれられる」「まなざす-まなざされる」「呼びかける-呼びかけられる」といった触発的な契機をつうじて、自己と他者とが徐々に人称的に分化していく様子が語られている。こうした議論には、人称分化の可能性の条件を明らかにした点で、一定の意義がある。

本稿は、上記のような発生論／発達論の個々の知見について、その妥当性を吟味するものではないが、しかしながら、発生論／発達論的な説明は、以下に指摘するいくつかの論理構成上の問題ゆえに、「他者の現れ」や「他者との出会い」をめぐる個別具体的な経験／出来事を、なかば必然的に捉え損なう可能性がある。

<sup>4</sup> 発生論的な現象学と社会学は人称分化にかんして同型的な論理構成を採っているが、そこには力点の違いが見受けられる。すなわち、現象学がもっぱら「二人称」としての他者の立ち現れを問題にしているのに対して、社会学は「二人称」としての他者の現れをあるていど前提として、抽象的な規範の準拠点となる「三人称」の他者の成立に焦点を当てる傾向がある。

### (1) 交流可能性を欠いた身体との出会い

前章で見たように、人称分化をめぐる発生論／発達論的説明においては、自他未分の癒合的状态が出発点に置かれ、「身体の同型性」やそれにもとづく交流可能性がつねにすでに担保されているかのように議論が展開されている。しかしながら、「同調」や「共振」といった間身体性レベルでの共同性や一体性が強調されればされるほど、同型性を持たない異質な身体や知覚的・情動的な交流可能性を欠いた身体との出会いの可能性が捨象されてしまうおそれがある。

もしかりに、発生論や発達論が指摘するように、あらゆる自他関係の根底に「身体の同型性」にもとづく交流が存在するのであれば、そうした前提を欠いたとき、われわれは他者と出会えないはずである。しかしながら、いくつかの現象学的研究が示すように、「身体の同型性」にもとづく交流可能性が担保されていない場合であっても、一定の状況や文脈のもとで、なお「他者の現れ」や「他者との出会い」は成立しうる。

たとえば、植物状態の患者のように、日常的な相互行為はもちろん、身体的な交流可能性が閉ざされているように見える場合であっても、一定のかかわりにおいて、何らかのかたちで「他者と出会っている」と言いうるような経験／出来事は浮上しうる(西村2001)。また、村上靖彦がALS患者へのケア場面から論じたように、患者の身体が言語的／非言語的なコミュニケーション手段を欠いていたとしても、その身体の「物質性」がかぎりなく露出することによって、日常的なコミュニケーションとは異なる「コンタクト」が開かれることもあるだろう(村上2014)。

こうした事態は、病や怪我、障害をめぐる経験のように、「身体の同型性」が担保されえない場面でしばしば顕在化するものであり、極限的には、生者と同じような仕方では身体的に現れない他者——胎児のように「いまだ現れない他者」や、死者のように「もう現れない他者」——とのかかわりにおいて浮上するはずである。われわれの経験的世界において、発生論や発達論が前提とするような「身体の同型性」にもとづく交流可能性がつねに担保されているとはかぎらないのであって、そうした場面においてもなお、「他者が現れうる／他者と出会う」のだとすれば、それはいかんにして可能なのかか問われなければならない。

### (2) 「定型発達」の規範化と「正常／異常」二分法の再生産

また、「反省によって反省以前に遡ることはできない」という限界ゆえに、発生論は、経験的に観察された事実から発生過程を遡及的に再構成するかたちをとるが、多くの場合、そこではいわゆる「定型発達」のケースにもとづいて発生／発達が語られる。これに対し、精神病理や発達障害のケースが参照される場合でも、それらが「病理」や「例外」とみなされるかぎり、「定型発達」を不用意に規範化することで、「定型／非定型」や「正常／異常」といった二分法を再生産してしまう可能性がある。

たとえば、村上靖彦は、自閉症児の経験世界の現象学的探求において、「経験構造の

多元性」という観点を導入することで、「一方通行的な階層構造」を発生論的にモデル化することを批判し、「定型発達」を「発達過程におけるマジョリティを指すフィクショナルな概念」として位置付けている（村上 2007）。こうした主張は、「定型発達」という概念を相対化し、「定型／非定型」という二分法を問いなおすもののように見えるが、しかし、自閉症児の体験世界の特徴を「視線触発の弱さ」から説明しようとする村上の議論は、還元論的な議論に陥ることによって、かえって「定型／非定型」という二分法を再生してしまうおそれがある。

これに対して、國分功一郎は、自閉症者の体験世界の特徴は「視線触発の弱さ」に還元できるものではなく、「同じ知覚・経験構造をもった類似的他者との出会いの少なさ」にあると論じている（國分 2019）。また、熊谷晋一郎が指摘するように、今日「発達障害」と呼ばれているものは、当人の知覚特性のみに還元できるものではなく、「定型発達」向けに整備された社会的環境やコミュニケーションスタイルとの「齟齬」から生じるものである（熊谷 2020）。

たしかに、「他者の現れ」や「他者との出会い」を考える際に、個々人がもつ知覚特性や経験構造の多元性を捉えることは必要不可欠であるが、それらは他者や環境世界とのかかわりの中で形成され、一定の状況や文脈のなかで現働化するものであって、個々の身体のみに帰属しうるものではない。それゆえに、「他者の現れ」や「他者との出会い」をめぐる経験に接近していくためには、個々人の体験世界の組織化／構造化のありようをその文脈を含めて捉えなおすことで、「定型／非定型」「正常／異常」といった二分法を解体していくことが求められるはずである。

### (3) 文脈性の欠落

以上の指摘と部分的に重なるが、発生論的な論理構成に内在的な問題として、人称分化の発生／発達過程が線形的で不可逆的なものとみなされることで、その文脈依存性が看過されてしまう可能性がある。

これまで見てきたように、発生論や発達論は、自他未分の癒合的状态から自他の区分が徐々に分節化されていく線形的で不可逆的なプロセスであるかのように、人称分化の過程を描いている。かりに実際の人称分化のプロセスにおいて、非線形的で可逆的な変化が生じたとしても、それらが「病理」や「退行」として語られるかぎり、そこでは依然として人称分化を線形的で不可逆的なプロセスとして捉える認識が維持されている。

しかしながら、前章でみてきたように、自他の人称的な分節化が一定の間身体的なやりとりで支えられているのだとすれば、その内実に応じて、人称分化のありようも変化するはずである。人称分化の発生論／発達論は、人称性を持たない状態を起点とし、われわれがよく知る「一人称／二人称／三人称」という人称区分の成立を到達点とする理路を採るが、実際には、人称的な分節化が線形的／不可逆的に進行する保証はなく、人称図式が安定的に作動するともかぎらない。

たとえば、こうした人称の不安定性や偶有性に着目したものとして、山本史華の人称論がある。山本は、言語・死・コミュニケーションという領域においてこれまで展開されてきた人称論に対し、「人称が生成することを人の成長過程と併せて考えている点、つまり一回性の出来事として捉えてしまっている点」(山本 2006: 22)〔強調は原文〕を批判している。なぜなら、特定の起源をもち不可逆的なプロセスを表す「発生」的な視座に依拠するかぎり、人称がいまここで生成／消滅することを説明できないからである(山本 2006: 23)。

こうした「発生」的な認識に対して、山本は「発生した私は、所与のものとして存在するのではないのではないか。それはあたかも明滅する星のように、何度でも生成／消滅を繰り返すものなのではないだろうか」(山本 2006: 22)〔強調は原文〕と述べている。ここで彼が提起しているのは、特定の起源をもたず、いつでもどこでも生成／消滅するものとして人称を捉える「生成」論的な視座である。藤谷秀がいうように、そもそも人称とは、「自己」や「他者」とは異なり、「あなた」と呼びかけあう応答的なやりとりに内属するとき、はじめて意味をもつものである(藤谷 2001)。したがって、体験世界の人称的な分節化は無条件に成り立つものではなく、そのつどの関係性のあり方に応じて文脈依存的に「生成／消滅」するものとして捉える必要がある(山本 2006; 藤谷 2001; 坂部 2005)。

このように、「わたし」や「あなた」といった人称区分が応答的な関係の上に成り立っている以上、そうした応答的な基盤が何らかの仕方で揺らいでしまうような状況においては、上述のような人称区分もまた不安定にならざるをえない。

たとえば、斎藤環は、人称関係の安定的な成立には、自我の時空間的なまとまりや一貫性と関係性のパースペクティブの安定が必要不可欠であるとし、こうした人称区分が定立されていない例として、綾屋紗月の体験世界を参照している(斎藤 2019)。そこでは、身体に到来するバラバラな感覚情報をうまくまとめあげることができず、一人称としての「わたし」を構成する「身体的なまとまり」を維持することが困難になっているだけでなく、体験世界に現れるさまざまな事物に容易に同一化してしまうことから、体験世界は「パースペクティブを欠いた三人称的世界」として現出する(綾屋 2010, 2013)

5。

このように、体験世界の人称的な分節化や構造化が一定の身体的な相互作用のうえに

---

<sup>5</sup> いわゆる「発達障害」の体験世界でなくとも、一人称としての「わたし」が成立しがたくなることは、さまざまな場面で生じうる。たとえば村瀬学は、妊娠経験を綴ったある手記の中から、「わたし」という言葉がうまく使えなくなったというエピソードを見出している。そこで語られているのは、自分の中に宿った存在に「あなた」と呼びかけ、話しかけていくうちに、「わたし」という一人称が喚起する「自己完結的な個体」のイメージが、「あなた」をその身に宿しているという実感にそぐわなくなっていく経験である。村瀬はこうした経験に着想を得て、「あなた」という言葉に特定の個人に還元されない「いのちの流れ」を指す「世代人称」としての含意がある、と論じている(村瀬 2010)。このような経験は綾屋における「わたし」の成立しがたさとは異なるものであるが、両者はいずれも、人稱的な分節化が文脈に応じて成立する偶有的なものであることを示している。

はじめて成立する以上、それらは線形的・不可逆的に「発生／発達」というよりも、他者や環境世界とのかかわりを含むそのつどの文脈の中で、「生成／消滅」するものとして捉える必要がある。わたしたちが生きる経験的な現実には、必ずしも「一人称／二人称／三人称」といった人称図式によって整然と分節化されているとはかぎらず、かりにそうした図式が分節化されていたとしても、いまここで／誰（何）が「一人称」や「二人称」として現れるか（現れないか）は、そのつどの文脈の中ではじめて確定される。

発生論や発達論は、「他者の現れ」や「他者との出会い」について、その可能性の条件を特定するものではあっても、個々の文脈における「他者の現れ」や「他者との出会い」を保証したり、基礎づけたりするものではありえない。この点で、人称分化にかんする発生論／発達論的説明が基礎づけ主義的な議論に終始するかぎり、「他者の現れ」や「他者との出会い」が文脈依存的に成立する偶有的な経験／出来事であるということを、決定的に捉え損なってしまうだろう。

## 5. 「応答」と「文脈」

本論ではこれまで、現象学における他者問題の発生論的な展開を辿りながら、人称分化の発生論／発達論的な説明に対して、人称的な分節化が応答的なやりとりを支えられ、そのつど文脈依存的に「生成／消滅」するものであると論じてきた。このような視座は、ただちに次のような問いを喚起する。すなわち、いかなるやりとりが「応答的」なものとして感受されるのか、そのやりとりを応答的たらしめている「文脈」とは何か、という問いである。

### (1) 「応答」を記述する

伊藤亜沙は『手の倫理』のなかで、坂部恵の議論に依拠しながら、「ふれる」を人間的なかかわり、「さわる」を物的なかかわりとして区別し、われわれが接触経験において「ふれる」と「さわる」の微妙な差異を感じ分けている様子を描いている（伊藤 2020：3-6）。相手が人間だからといって、必ずしもかかわりが人間的であるとはかぎらず、相手が人間でないからといって、必ずしもかかわりが非人間的であるとはかぎらない、と伊藤が述べているように、あるかかわりが「さわる」として感受されるか、それとも「ふれる」として感受されるかは、そのやりとりが生じている文脈の中ではじめて決まるのであって、そうした文脈から遊離してア priori に決まっているわけではない。他者からの何気ないまなざしや呼びかけが「わたし」を壊乱するものとして侵襲的に感じられることもあれば、スピーカーから流れる機械音声に「触発」されることもありうるように、「他者の現れ」や「他者との出会い」をめぐる経験／出来事に接近していくためには、「そのかかわり／やりとりが応答的か否か」を、そのつどの文脈の中で明らかにしていく必要がある。

このように応答の成否を問うことは、日常的な相互作用をめぐる社会学的記述のなかに現象学的な問題意識を呼び込んでいくことを意味する。たとえば、先に挙げた植物状態の患者とのやりとりのように、日常的な相互作用が困難な場合においても、ある種の文脈のなかで「他者との出会い」を感受することは起こりうるし、その反対に、たとえば何気ない会話において、他者の言葉が「独り言」として感じられるときのように、日常的な相互作用が一定の秩序をもって成立していても、そこに応答的な感覚がともなわない場合もあるだろう。このように、「相互作用の成立」と「応答の成立」は同義ではなく、両者が齟齬をきたす場面は日常のいたるところに存在するのであって、こうした経験／出来事を捉えるためには、「相互作用の成立」と「応答の成立」を相互に還元できないものとして区別し、両者がどのように関連しているか(いないか)を問わなければならない<sup>6</sup>。

また、応答の成否を捉えるためには、個々の経験や出来事の肌理に見合ったかたちで、現象学的な観点から記述の解像度を上げていく必要がある。先の「ふれる」と「さわる」の区別で例えるなら、「さわる」と「ふれる」を経験／出来事の質に応じて使い分けるだけでなく、場合によっては、「ふれる」ということがいかなる経験／出来事なのか、その内的構造を詳らかにするような記述が求められるだろう。

これに加えて、人称的な分節化が応答的なやりとりに支えられていることから、記述における人称性もまた重要な争点となりうる。たとえば、前章で論じたような「わたし」の成立しがたさを捉えるためには、「行為主体」の存在を前提とする主語をもった人称的な記述よりも、非人称構文のような「出来事的」な記述が求められるはずである<sup>7</sup>。このように、ある経験／出来事をいかなる人称において記述するかが、応答をめぐる記述の重要な賭け金になると言えよう。

<sup>6</sup> 「相互作用の成立」と「応答の成立」を相互に還元できないものとする、「相互作用の成立／不成立」と「応答の成立／不成立」を掛け合わせることで、①相互作用も応答も成立している、②相互作用は成立しないが、応答は成立している、③相互作用は成立するが、応答は成立しない、④相互作用も応答も成立しない、という4つのパターンが得られる。本文中の例を当てはめるなら、「植物状態の患者に会う」という経験は②、「相手の言葉が独り言のように聞こえる」という経験は③にあたるといえよう。その上で、「相互作用の成立／不成立」と「応答の成立／不成立」の関連性を考慮すると、さらなるバリエーションが生じる。たとえば、「型通りのコミュニケーションが繰り返されることによって、徐々に応答感覚がすり減っていく」ような場合、「相互作用の成立」が「応答の成立」を阻害することで、①から③への移行が生じたと言える。これに対し、「相互作用の可能性が絶たれることによって、かえって応答感覚が喚起される」ようなケース(②)は、その裏面で生じる経験／出来事と言えるかもしれない。「相互作用の成立」と「応答の成立」の区別そのものも重要な争点であるが、少なくとも、このように両者を区別することによって、「他者の現れ」や「他者との出会い」をめぐる経験／出来事をより詳しく記述できるのではないだろうか。

<sup>7</sup> ここでいう「出来事的」な記述のあり方を考えるうえで、近年の中動態をめぐる議論が参考になる(國分 2017; 國分・熊谷 2020)。たとえば、中動態の概念を用いた経験的研究として、藤巻りによる発達障害児のセラピー場面の研究が挙げられる(藤巻 2020)。藤巻は、従来の心理学が自己と他者の区別を前提としてきたのに対し、自他の区別がない発達障害児の体験世界を記述するために、中動態の概念を援用している。紙幅の関係上、詳細に触れることはできないが、このように中動態の概念が多くを経験的研究において援用されるのは、われわれの経験的世界がつねに人称的に分節化されているとはかぎらないからではないだろうか。

## (2) 「文脈」を記述する

上記のような応答をめぐる現象学的な記述は、「あるやりとりが応答的なものとして感受されているか否か」「応答的であるとはどういうことか」を問うものであるが、「そのやりとりが応答的なものとして感受された／感受されなかったのはなぜか」という問いに答えるものではない。先述のように、あるやりとりが応答的なものとして感受されるかどうかは、そのやりとりが生じている社会的な文脈に左右されるのであって、そうした文脈の記述なしに応答の成否を考えることはできない。このような文脈依存性を捉えるためには、応答をめぐる現象学的な記述の射程を、その背後にある社会的な文脈にまで拡張し、いかなる文脈がそのやりとりを応答的たらしめているのかを問う必要がある。

こうした文脈記述の第一歩は、応答をめぐる個々の経験／出来事が、いかなる場面／状況において生じているかを明らかにすることである。前章で綾屋を例に論じたように、体験世界の人称的な分節化や構造化は、知覚や感覚-運動レベルにおける環境のアフォーダンスによって支えられている<sup>8</sup>。環境と体験世界は個々の身体がもつ知覚特性や経験構造によって媒介されているが、それらは生得的に決定されているというよりも、生得的な資質と環境との相互作用のなかで形成・維持されるものであって、生活誌的・個人誌的な「前史」を内包している。また、知覚特性や経験構造は身体の内側で完結するプログラムではなく、あくまでも環境と呼応するかたちで現働化されるものであって、こうした文脈依存性を無視してしまえば、知覚特性や経験構造を物象化するような、還元論的な説明・理解に陥る可能性がある。

このような文脈記述の射程は感覚や知覚のレベルにとどまるものではなく、「状況の定義」をめぐる認知・解釈レベルでの社会的相互作用や、その背後にある制度や文化、歴史といったより広い社会的文脈に至るまで、原理的には際限なく遡行／拡張しうるだろう。応答の成否が文脈から独立してアプリアリに決まっているわけではないのと同様に、あるやりとりを応答的たらしめている文脈もあらかじめ決まっているわけではなく、あくまでも個々の経験／出来事の中ではじめて特定可能となる。したがって、こうした視座においては、応答の成否を左右する文脈を個々の経験／出来事に即して特定することが、記述上の重要な賭け金になるはずである。

このように、応答をめぐる経験／出来事の内には、絡まり合う複数の文脈が襞のように折り込まれているのであって、それらを遡行的に記述していくことは、経験や出来事がもつ襞を解きほぐし、繰り延べていくことを意味する。また、個々の経験や出来事を支えている複数の文脈は、要素論的に解体しうるものではなく、そのつど固有の仕方で

<sup>8</sup> ここでいう環境とは、事物によって構成される物理的環境だけでなく、他個体によって構成される社会的な環境を含むものであるが、より基底的には、こうした「物理的／社会的」という人称的な分節化がいかんして可能かが問われうる。



結びついているものであって、一部分のみを応答の「条件」や「原因」として抽出することはできない。それゆえに、こうした文脈記述の営みは、応答をめぐる個々の経験／出来事を社会的な文脈に「還元」するものではなく、むしろ文脈の複数性や複雑性を示すことによって、特定の文脈に還元できない経験や出来事の「固有性」を顕わにするものだと言えるだろう。

## 6. おわりに

本稿ではこれまで、「他者の現れ」をめぐる現象学的な議論から出発し、発生論／発達論的な説明に対して、「人称」や「応答」が文脈依存的に「生成／消滅」するものであることを論じてきた。こうした視座に立つとき、「他者の現れ」や「他者との出会い」は、わたしたちの経験的現実において安定的に維持されているものではなく、そのつどの文脈に支えられてかろうじて成立するような、ある種の「あやうさ」や「不確かさ」を帯びたものとして浮上するはずである。

冒頭に述べたように、現象学はこれまで、「他者の現れ」それ自体を主題とし、その内的機制を原理的に追究してきたが、「他者の現れ」や「他者との出会い」をめぐる経験／出来事が、つねに何らかの社会的な文脈の中で生起するものである以上、その文脈性を捨象してしまえば、「他者の現れ」や「他者との出会い」がもつ「あやうさ」や「不確かさ」を決定的に捉え損なう可能性がある。

これに対し本論では、現象学的な観点から応答をめぐる経験／出来事の記述の解像度を上げていくと同時に、社会学的な観点からそれらの内に織り込まれた「文脈」へと記述の射程を拡げていくことで、こうした「あやうさ」や「不確かさ」を捉える視座を提起した。これらは経験的な記述に向けたささやかなマニフェストのようなものにすぎず、経験的な記述の射程を拡大するとともにその解像度を上げていく点で、困難な作業を予感させるものであるが、それは裏を返せば、「他者の現れ」や「他者との出会い」をめぐる個別具体的な経験／出来事を記述することそれ自体が、研究上の鉤脈になりうることを示唆しているのではないだろうか。

## 文献

- 綾屋紗月、2010、『つながりの作法——同じでもなく 違うでもなく』NHK 出版。  
——、2013、「アフォーダンスの配置によって支えられる自己——ある自閉症スペクトラム当事者の視点より」、河野哲也編『知の生態学的転回 3 倫理——人類のアフォーダンス』東京大学出版会、155-180。  
Crossley, Nick, 1996, *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*, London: Sage. (西原和久訳、2003、『間主観性と公共性——社会生成の現場』新泉社)。

- 藤巻るり、2020、『発達障害児のプレイセラピー——未分化な体験世界への共感からはじまるセラピー』創元社。
- Goffman, Erving, 1963, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, London: The Free Press of Glencoe. (丸木恵祐・本名信行訳、1980、『集まりの構造——新しい日常行動論を求めて』誠信書房)。
- , 1967, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-face Behavior*, New York: Doubleday & Co. (浅野敏夫訳、2002、『新訳版 儀礼としての相互行為』法政大学出版局)。
- 藤谷秀、2001、『あなたが「いる」ことの重み——人称の重力空間をめぐる』青木書店。
- 浜田寿美男、1999、『「私」とはなにか——ことばと身体との出会い』講談社。
- 編、1992、『〈私〉というもののなりたち——自我形成論のこころみ』ミネルヴァ書房。
- 編訳、1983、『ワロン/身体・自我・社会——子どものうけとる世界と子どもの働きかける世界』ミネルヴァ書房。
- 廣松渉・港道隆、1983、『メルロ=ポンティ』岩波書店。
- Husserl, Edmund, [1931] 1977, *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg: Meiner. (浜渦辰二訳、2002、『デカルト的省察』岩波書店)。
- 市川浩、[1984] 1993、『〈身〉の構造——身体論を超えて』講談社。
- 、1992、『精神としての身体』講談社。
- 伊藤亜紗、2020、『手の倫理』講談社。
- 木村大治・花村俊吉編、2021、『出会いと別れ——「あいさつ」をめぐる相互行為』ナカニシヤ出版。
- 國分功一郎、2017、『中動態の世界——意志と責任の考古学』医学書院。
- 、2019、「類似的他者——ドゥルーズ的想像力と自閉症の問題」、檜垣立哉・小泉義之・合田正人編『ドゥルーズの21世紀』河出書房新社、143-166。
- 國分功一郎・熊谷晋一郎、2020、『〈責任〉の生成——中動態と当事者研究』新曜社。
- 熊谷晋一郎、2020、『当事者研究——等身大の〈わたし〉の発見と回復』岩波書店。
- 松葉祥一、2010、『哲学的なものや政治的なもの——開かれた現象学のために』青土社。
- Mead, George Herbert, 1934, *Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: University of Chicago Press. (稲葉三千男・滝沢正樹・中野収訳、1973、『現代社会学大系 第10巻 精神・自我・社会』青木書店)。
- Merleau-Ponty, Maurice, 1945, *La phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard. (竹内芳郎ほか訳、1967・1974、『知覚の現象学 1・2』みすず書房)。
- , 1953, *Eloge de la philosophie l'oeil et l'esprit*, Paris: Gallimard. (滝浦静雄・木田元訳、1966、『眼と精神』みすず書房)。
- , 1960, *Signes*, Paris: Gallimard. (竹内芳郎ほか訳、1969・1970、『シーニュ 1・2』みすず書房)。
- , 1988, *Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952*, Grenoble: édition Cynara. (木田元・鯨岡峻訳、1993、『意識と言語の獲得——ソルボンヌ講義 1』みすず書房)。
- 宮台真司、1985、「人称図式論——範疇的行為理論の拡張」、『ソシオロギス』、9: 20-36。

- 村上靖彦、2008、『自閉症の現象学』勁草書房。  
——、2014、「重力と水——レヴィナスのエロスと体が動かない人の介護」、合田正人編『顔とその彼方』知泉書館、189-212。  
村瀬学、2010、『「あなた」の哲学』講談社。  
西原和久、1998、『意味の社会学——現象学的社会学の冒険』弘文堂。  
——、2003、『自己と社会——現象学の社会理論と「発生社会学」』新泉社。  
西村ユミ、2001、『語りかける身体——看護ケアの社会学』ゆみる出版。  
斎藤環、2019、「〈対話〉の中の人称」、木村敏・野家啓一編『人称をめぐる——臨床哲学の諸相』河合文化教育研究所、123-148。  
坂部恵、2003、『坂部恵集 3 共存・あわいのポエジー』岩波書店。  
——、1983、『「ふれる」ことの哲学——人称的世界とその根底』岩波書店。  
関水徹平、2009、「社会的死の構図——現象学的社会学の観点から」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』、55: 105-118。  
鷺田清一、1995、『人称と行為』昭和堂。  
やまだようこ、2010、『ことばの前のことば——うたうコミュニケーション』新曜社。  
山本史華、2006、『無私と人称——二人称生成の倫理へ』東北大学出版会。

(たかはしけんじ・法政大学)



## 傷痕と出会いの隔時性 ——呼びかけの痕跡と他者の現れをめぐる事例から——

澤田 唯人

### 1. はじめに

だれかのからだの傷痕に触れる——そのとき、わたしは「何に」触れているのだろう。

本稿の目的は、このささいな、けれどもそうすることがどこか他者と出会おうとするひとりの身ぶりのようにもみえる行為への問いを起点に、他者の現れを再考することにある。

たんに手や鼻や頬などに触れる経験であれば、「あなたのからだに」あるいは、より直截に「あなたに」触れているのだといいうるかもしれない(伊藤 2020)。この場合おそらくそこには、私たちの社会的なコミュニケーションを支えている見えざる「相互身体的な」調律や同調(癒合的な間身体的地層での社会性)も働きうることだろう(e.g. ダンス、音楽)(Merleau-Ponty 1945=1974)。

だが、だれかのからだの傷痕を、それとして触れているとき、そこでは間身体的レベルでの社会性(共時性)のようなものは拒まれており、その拒みがむしろ「何に」触れているかのわからなさとして経験されているようでもある。その限りでは、他者とは、私の目前に現れていながら、「ここにはいない」のかもしれない。

傷痕にそうしたある種の他者の不在をうけとる手は、しかしそれでも「何か」に出会おうとのぼされるように思われる。わたし自身、大切な人のからだの傷痕にいまも触れることがあるし、自傷行為をめぐるインタビュー調査のなかで、差し出され(そうすることがゆるされるなかで)、その傷痕に手を触れさせてもらうこともあった(澤田 2020: 271)。自分が「何に」触れているのか、「なぜ」そうするのかもよくわからず、しかしそうすることに何か応答的な必然性があるようにも感じられていた。

ある学生は授業の感想で次のように記している。

すでに付き合っていて、……でもはじめて、恋人に出会えたように感じたのは、恋人のその足のやけどの痕にふれた時だった。彼は全然気にしてなかったけど、自分がそうしているのが、印象深かったできごとです<sup>1</sup>。

もちろん、たんに「傷痕がある」という相手の意外な一面を知ったことや傷痕に触れさせ

---

<sup>1</sup> 慶應義塾大学文学部で「出会いと別れ」をテーマにした社会学の授業での学生の感想である。ほかの学生の感想には、たとえば「いくらセックスをしても、彼と出会えていたと思えなかった」、「18年間一緒にいても、私はお母さんと出会えてなかったように思う」、などがある。

でもらえる関係になれたという変化それ自体が、この学生の出会いの感覚を構成したと考えることもできる。だが、しばしば出会いの感覚が問われるのは、私たちがたんに他者への現在のな——いまここの——志向的な作用をただ強めれば、つまり「対面」し、「会話」をし、ただ「時間」を長く一緒にすごせば、あるいは相手の「情報」を多く知り、相手の身体と「接触」すれば、自動的にその経験に至るわけではないという点にある。この学生の経験をもう詳しく知ることはできないが、大切な人の傷痕に触れるということのうちに他者と出会うという経験の、ひとつのモメントが存在しうることを物語っているように思われる。

しかし、傷痕に触れようとのぼされ、他者におもむく手は、あるいはわたしは「何に」触れようとしているのか。そしてときに、ただそうすることがそのまま他者と出会おうとする身ぶりとして生きられるように思われるのはなぜなのか。以下では、こうした他者との出会いのリアリティがどのような経験構造のもとにあるのか、いくつかの傷痕や痕跡をめぐる事例から考えてみたい。

## 2. 傷痕と痕跡——その異同のために

傷痕に関する先行研究は、その持ち主の経験からのものは多数あるものの、他者の傷痕に触れるという方向性の研究は管見の限りみあたらない。そのため、本節では傷痕の持ち主にとってそれがどのような現れにあるのかを一瞥したうえで、傷痕を包摂する概念である「痕跡」をめぐる経験的研究を補助線に、そこに触れる経験と他者の現れを考えてみたい。

### (1) 乳房切除の傷痕を生きる——「窓」と「物質性」

J. スラットマンは、傷痕を「あなたが誰であるかを物語る〈秘密のアルファベット〉の文字」<sup>2</sup>とし、「自分の身体に起こった何かの痕跡」であり、「それゆえ過去の何かを指しているが」、同時に「傷痕はまた、身体の現在の意味を具現化するものでもある」と述べる (Slatman 2016: 348)。その事例として、乳がんによる乳房全摘出手術を受けた女性アンが、その傷痕に、喪失——「不在の」乳房——を見ていた語りから、傷痕を他者と共有するなかで、ただの物質性のうちにそれを経験するようになった変化をあげて、次のように述べている。

傷の存在論的な意味は……記号の存在論的地位に関連している。記号が何かを意味する場合、記号は実際には、それ自体で見える何かとしてではなく、「それが意味するものを私たちが見るための窓」(Lévinas 1982: 21) として知覚される。実際……、小説を読んでいるとき、私たちは物語の光景へと導かれている。それに対して、本の中の文字という物質的な与件だけに固執していたら、物語の意味はつかめないだろう。……これをアンの経験に当てはめると、彼女が傷痕についてまだ言及

<sup>2</sup> この言葉は、小説家 P. オースターの自叙伝『冬の日誌』(Auster 2012=2017) から引かれている。

していたのに、乳房の不在に言及しなくなった瞬間に、傷痕に与えられた物質性を超えた意味を帰属させることに断絶が生じたといえるだろう。E. レヴィナスの比喩を使えば、傷痕は、アンが不在の乳房を覗き込むための窓であることを止めたと言えるかもしれない。……もはや傷痕を通して見るのではなく、ただそれを見て、彼女が依然として言及しているのは傷痕自身の目に見える外観、その物質性であるという言葉で説明できるだろう。(Slatman 2016: 358)

傷痕は当初、「それが意味するものを見る窓」として、アンに「不在の」乳房をみせていたが、彼女が「傷痕に慣れることに成功したとすれば、それは傷痕が消えたり、存在しなくなったりしたからではなく」、むしろ、「傷痕がその意味作用の一部を失ったから」だ。「アンにとって消えたのは、傷痕ではなく、〈不在の乳房〉である」(Slatman 2016: 359)。

傷痕が「窓」から「物質性」へと移行する経験は、たとえばアンのそばにいる他者たちにとっても、その質に違いはあれど経験されるだろう。実際、アンは「(夫と一緒に) わざと傷痕を見たり触ったりしながら、傷痕に慣れ親しんできた」という(Slatman 2016: 360)。だがその一方で、(傷痕の持ち主ではなく) 他者にとってはその相手の傷痕に慣れて「不在の乳房」が消失することは、それが持ち主が経験するのと同じような現在の物質性——「いまここ」に還元可能な身体の一部——として現れることを意味するだろうか。

スラットマンの議論が逆説的に問いかけるのは、私たちにとって他者の身体(の一部)が傷痕として現れる条件である。他者の身体の任意の箇所が傷痕として知覚される時、私たちは確かにそこに《もう直接的には触れられない不在の何か》(具体的な内容)を「窓」を通じてみる場合もあるが、たとえ内容が消失した後も、それが傷痕として知覚されるのであれば、それは依然、現在ではない「時間」を示す「窓」であり続ける。私たちはそこに消えない時間そのものをみているように思われる。

だとすれば、他者のからだの傷痕に触れるとき、私は消えない時間に触れている、あるいは私と他者との時間の隔たりに触れている。あえてことばを与えるなら、そうなるだろうか。私と他者との共時的な時間——「いまここ」の時間——とは異なる時間が、しかし「いまここ」の他者に露出しているといえいいだろうか。そのような他者の身体における時間の形象を、私たちは傷痕として知覚する。だから傷痕は、一面ではいまこの私がそれに触れるという共時化の身ぶりを拒むものとしてもあり、むしろ私の時間のほうが揺れ動くようなためらいがある。しかし、なぜそのような他者の傷痕に触れることが、他者と出会おうとする身ぶりとなって生きられうるのだろうか。「窓」の向こうには誰がいるのだろうか。

## (2) 痕跡に触れる——「密着的不在」と「着信的不在」

他者の身体ではなく、世界内の事物にのこされた痕跡もまた時間的な隔たりとしての「窓」としてある。そこに触れることで「かつてはあった(いた)」が、いまは《もう直接的には触れられない》「不在の」誰かがありありと現れうるからだ。小松美彦は、痕跡を通じて他

者が「厳に現れながら不在」である形式を「密着的不在」（小松 1996: 209）と呼ぶ<sup>3</sup>。

それはたとえば、親しい人を突然の出来事で失った場合に起こる。阪神・淡路大震災で 14 歳の娘の百合さんを一瞬にして失った母親、中北富代さんは、娘がいなくなったあとでも、「街のたたずまいの中に娘がまだ息づいている」という感覚を語る。インタビュアーの男性と、娘の通った幼稚園を訪れたときのことを、彼女はこう語る（森岡 2001: 77）。

本人はもういないのに

あの子の触ったもの、書いたもの。そんなものが残っている。

百合はもういないけど、でも、それがあるというのがものすごく不思議というか。

こういうものを見るのは、すごく、なんというか……。

いままであの子が触ったもの、書いたものが、息づいている。

（河村・中北 1999: 92）

小松によれば、こうした密着的不在——「すでにいないはずの人が、いまここに現れている」という感覚——は「その者への極限的な近さとともにとてつもない遠さを瞬時のうちに体験し、そのあいだを揺り揺られる」こととしてある（小松 1999: 209）。痕跡という「窓」の向こうにその姿はみえるが、しかし手は届かない。それでも触れようとのばされる手は、私たちが他者の傷痕に触れ、出会おうとする手とどこか似ている。もちろん、前者はその共時化可能性が絶たれている。それでも、ふたつの手が似ているとすれば、いずれもが、触れようとする他者の姿を、「時を隔てた」ところに探そうとする身ぶりにみえることである。少なくとも痕跡は、不在の他者との再会をもとめ探す人へのみ、呼びかけ、「窓」をひらく。傷痕の場合、探された人は目の前に生きている。では誰が探されているのだろうか。

この点を考えるまえに、いまひとつ、痕跡をめぐる論点として、先の密着的不在とは異なる様相を考えておこう。痕跡の特徴は、一方で「もうそこには（い）ない」という不可逆的な過ぎ去り、すなわち絶対的な時間の隔たりを意味しながら、「まだそこにある（いる）」というかたちで過ぎ去らないひとやものを浮上させる「窓」にあった。この「窓」は、しかしそれゆえ私と不在の他者とを時間的に隔てながら、こちら（私）からの応答責任を触発し続ける回路になる。時を隔てているため、向こう（不在の他者）からの呼びかけがみえたり、聴こえたりするわけではない。その呼びかけは私自身に憑りつくように「着信」し、私が鳴り響くような感情として訪れるように思われる。たとえば、生前に交わした約束（「〇〇に旅行しよう」「うん」）は、その相手が亡くなったあとにも私自身に応答を触発する呼びかけとして感情的にこだまする。一般的にはたんに果たせなかった後悔として記述されるが、実際に亡き人との約束に応えようとする限りでは、そこには痕跡を通じた時を隔てた呼びか

<sup>3</sup> この小松による「密着的不在」は、後述する脳死状態の患者を看取る家族にとっての他者（患者）の現れをめぐる論じられたものだが、ブルースト『失われた時を求めて』の中のエピソードが参照されており、不在の他者をめぐる痕跡との関連でここでは論じる。



け)と〈応答〉がある。そうでなければ、なぜ相手の死にもかかわらず、その約束が無効とならず、むしろ相手の死後にこそ強く応答がもとめられるのか説明できないだろう。

こうした亡き人からの「着信」への応答は、しかしときに終わりのみえないものにもなりうる。皮膚が赤剥け血がでるほど手を洗い続ける洗浄強迫(強迫性障害)を生きる漫画家のみやぎき明日香さんは、その発症のきっかけに至るまでの経緯を次のように語り、描いている(以下に、その語りを漫画から文章のみで抜き出すかたちと、そこに続く漫画のシーンを交互に引用し示していく)。

中学1年のとき、たまたま入ったお好み焼き(もんじゃ)屋で、初めて食べ物を汚いと思った。入院している父の見舞いに行った帰りだった。胃ガンだった父はいつも胃液のようなものを吐いていて、胃を切除していたからか、父のトイレのあとにはひどいにおいがしていた。私は父をとて汚いと思っていた(見舞いに行きたくないし、家に来てほしくない)。父の容体が悪くなると呼び出しがかかるので、学校のチャイムが怖かった。いつも父の体調にビクついていた(校外学習、楽しみやけど、行けるかな…。もし病院に呼び出されたら…。)。私が中学2年の秋に父は死んだ。正直な話、もう汚いものを見なくていいんや…とホッとしたのだった。



35 第2章 発症と悪化のきっかけ

でも私は父が一番苦しんでいるとき、「汚い」と避けた。謝りたかったけど、父はもういなかった。父の病室にはゲーム雑誌が置いてあった。飲食はできず、痛み、苦しみに、死を恐れながら、ゲームで時間を潰す。そんな生活を想像してゾッとした。



37 第2章 発症と悪化のきっかけ

(みやざき 2018: 33-7)

その死後に「窓」の向こうにみえた優しくった父の面影。それをきっかけとして、生前の父を《汚い》と避けたことに、時を隔てて〈応答〉したい——謝りたい——けどできない後悔と不安がみやざきさんにくり返し着信する。

だが、父に「謝罪する」という合理的で共時的な応答方法は、もう不可能となってしまった。だから、この亡き他者への時を隔てた〈応答〉は、行き場なく切迫し続ける後悔と不安を、異なりながらも類似する「いまここ」の文脈へとなぞらえることでふりはらう試みとなる。つまり、《汚い》と思って避けたことへの不安や後悔が「手を洗うと」流れ落ちるかのように、その意味階層を比喩的にずらして生きるほかに着信を止める術が見出せない。それは、本来の合理的で共時的な応答ではないという意味では、どこか「魔術的な」(Sartre 1939=2000: 160)、しかし、時を隔てた切実な「祈り」のような身ぶりでもある。

だが、それは根本的な解決にはいたらない。図1のようにすれ違い続けるからである。

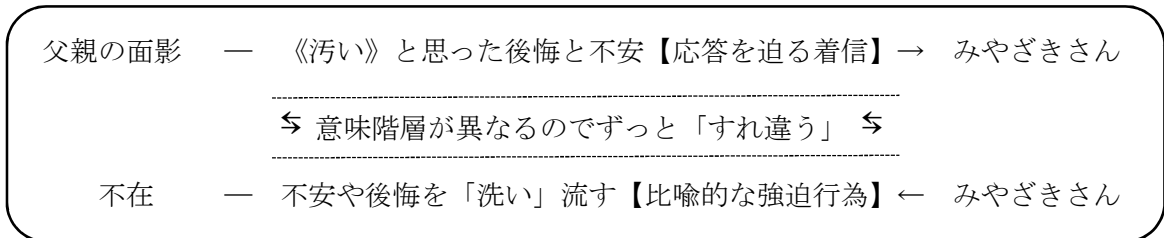


図1 着信する呼びかけと応答行為

みやざきさんの発症のきっかけが問いかけるのは、痕跡という「窓」を介しておこる〈呼

びかけ) がその時間構造上の取り返しのつかなさゆえに、応答を「強迫」するという側面がある。過ぎ去ったはずのものが過ぎ去らずに (こびりつき)、くり返し回帰することを「外傷」と呼ぶのであれば、死者からの鳴り止まない着信もそうなのである。

こうした痕跡がもつ「窓」としての動向は、しかし、私たちが手を触れようとする他者の傷痕の現れにも妥当するだろうか。確かに、他者のからだの傷痕という「窓」の場合も、(目の前にその人は生きているにもかかわらず) 誰かを探そうとするかのように、時を超えようとするかのように思わず手をのびし触れようとしてしまうという意味では、時を隔てた誰かに〈呼びかけ〉られ、〈応えて〉いるようにもみえる。けれどもそうするのは、たとえばその傷痕が決して私の過去の過失や加害によって生じたための取り返しのつかなさからではない。問題は、記憶された罪の意識や後悔などないのに、たとえば私と知り合う以前の傷痕であるのに、それが私に物質性を越えた「窓」としてひらくと、少なからず取り返しのつかない何かを私に〈呼びかけ〉ているように思え、〈応答〉してしまうということのほうにある。「窓」の向こうにいる誰かと目だけはあっているかのように。なぜだろうか。

### 3. 「そこに人がいる」ということ

傷痕という時を隔てた「窓」の向こうには誰がいるのか。その消息をたどるために、私たちは痕跡をめぐって起こる「見知らぬ」他者との出会いの経験を考える必要がある。

#### (1) 幽霊の他者——見知らぬ死者を乗せたタクシードライバーたち

ここまで確認してきたように、痕跡という「窓」では、密着的不在——もういないはずのひとが現れる——という事態と、着信的不在——もういないはずのひととの時を隔てた〈呼びかけ〉と〈応答〉——という事態が起こりうる。そうであれば、たとえば過酷な被災を経験した「土地」には、そうでない地域とは明らかに異なる、あの世とこの世の〈はざま〉(巨大な痕跡＝「窓」) がひらかれ、さまざまなかたちで死者たちが現れることもまた不思議なことではないように思われる。

被災地では、「呼び返せない世界」に去って行った肉親や知人たちとの再会こそが待ち望まれていたのである。人々は夢のなかで懐かしい人に出会い、また、かすかな気配や、ときには幽霊という姿をもって現れた死せる人々の訪れを体験していた。津波による突然の別れは、死者とともに生きてあった人々の周囲に、取り返しのつかぬ悔恨を無数に産み落とした。(河合・赤坂 2014: 220)

実際、東日本大震災以降、宮城県石巻市など深刻な津波被害のあった地域(巨大な被災の痕跡＝「窓」がひらかれたような土地)では、出会われたときにはそうだと気づかないまま、(幽)霊を乗せたというタクシードライバーの証言が相次いだ。

東北学院大学の金菱清ゼミナールの学生たちの聞き取り調査によれば、タクシードライバーたちの体験は、「幽霊かもしれない」や「そのほうがつじつまが合う」「そのほうが心が救われる」というような曖昧なものではない。ドライバーたちは自らの体験をはっきり幽霊現象として認知しており、かつその対象と「いまここ」の共時的な水準においても対話や接触をしていることから、不確かな現象としては体験していない<sup>4</sup>。

ここでは、2人のタクシードライバーの語りを、金菱ゼミの工藤優花による記述とともに引用する。1人目はインタビュー当時49歳の男性で、震災で身内は亡くなっていない。

「巡回をしてたら、真冬の格好の女の子をみつけてね」。13年の8月くらいの深夜、タクシー回送中に手を上げている人を発見し、タクシーを歩道につけると、小さな小学生くらいの女の子が季節外れのコート、帽子、マフラー、ブーツなどを着て立っていた。時間も深夜だったので、とても不審に思い、「お嬢さん、お母さんとお父さんは？」と尋ねると、「ひとりぼっちなの」と女の子は返答をしてきたとのこと。迷子なのだと思います、家まで送ってあげようと家の場所を尋ねると、答えてきたのでその付近まで乗せていくと、「おじちゃんありがとう」と言ってタクシーを降りたと思ったら、その瞬間に姿を消した。確かに会話をし、女の子が降りる時も手を取ってあげて触れたのに、突如消えるようにスーッと姿を消した。明らかに人間だったので、恐怖というか驚きと不思議でいっぱいだったそうである。「噂では、他のタクシードライバーでもそっくりな体験をした人がいるみたいでね、その不思議はもうなんてことなくて、今ではお母さんとお父さんに会いに来たんだろうな～って思ってる。私だけの秘密だよ」。その表情はどこか悲しげで、でもそれでいて、確かに嬉しそうだった。(金菱 2016: 6-7)

2人目はインタビュー当時57歳の男性で、震災で母親を亡くしている。

14年6月のある日の正午、タクシー回送中に手を挙げている人を発見してタクシーをとめると、マスクをした男性が乗車してきて、服装や声から青年といった年恰好だったとのこと。「でもねえ、格好が何でかね、冬の格好だったんだよ」。その青年は、真冬のダッフルコートに身を包んでいたらしい。ドライバーは目的地を尋ねると、「彼女は元気だろうか？」と応えてきたので、知り合いだったかなと思い、「どこかでお会いしたことありましたっけ？」と聞き返すと、「彼女は……」と言い、気づくと姿はなく、男性が座っていたところには、リボンが付いた小さな箱が

---

<sup>4</sup> 実際、このときタクシーは乗客を乗せた時点で“空車”から“実車”や“割増”に切り替えてメーターが切られ、燃料も減っており、またGPSが備えられ、無線でも連絡を取り合うため、はっきりとした証拠が残っている（夢ではない）。ほかにもメモや書類も残っており、事実「無賃乗車」という扱いで処理されている（金菱 2016: 9-10）。

置かれてあった。ドライバーは未だにその箱を開けることなく、彼女へのプレゼントだと思われるそれを、常にタクシー内で保管しているそうだ。「ちょっとした噂では聞いていたし、その時は“まあ、あってもおかしいことではない”と、“震災があったしなあ”と思っていたけど、実際に自分が身をもってこの体験をするとは思っていなかったよ。さすがに驚いた。それでも、これからも手を挙げてタクシーを待っている人がいたら乗せるし、たとえまた同じようなことがあっても、途中で降ろしたりなんてことはしないよ」とのことであった。そして、いつかプレゼントを返してあげたいそうだ。(金菱 2016: 7-8)

いずれのドライバーも、その体験に驚きつつも、「不思議なんてことはない」「あってもおかしいことではない」と語り、女の子や青年をタクシーに乗せることができたことをどこかほこらしく、嬉しそうでもある。そしてふたりのその後を気にかけている。こうした経験が、他者の「現れ」を超えて、他者との「出会い」の経験に近いとすれば、それはなぜだろうか。

こうした「出会い」の感覚への問いを念頭に置きつつも、私たちはタクシードライバーの経験から、さしあたり他者の「現れ」についてふたつのことを問いかけられているように思われる。ひとつは、(前節でみた) 痕跡という「窓」がもつ密着的不在と着信的不在が、基本的には亡き人との再会をもとめる家族などの大切なひととのあいだにひらかれたのに対し、タクシードライバーたちが被災地で乗せた(幽)霊たちは、ドライバーたちの家族でもなければ知り合いでもなかったという点である。だとすれば、なぜタクシードライバーという職業の人たちがとりわけ、(幽)霊の現れに遭遇し、交流することになったのだろうか。あるいは逆にいえば、なぜ(幽)霊たちは、バスや電車という移動手段ではなく、あえてタクシーを選び、乗車したのだろうか。何が、他者の現れを可能にしたのだろうか。

おそらくそれは、タクシードライバーたちが、地元石巻で震災前から「道半ば」にある人に乗せ、(バス停や電車の駅ではなく)もとめられた「目的地」まで送り届ける仕事をしているということに関わる。津波によって亡くなった人たちもまた「道半ば」で突然命を奪われ、いまもまだ「どこかに」「誰かのもとに」行きたくて被災地という巨大な痕跡＝「窓」に佇んでいること、その〈呼び声(呼びかけ)〉に応答する責任が、ほかならぬタクシードライバーたちの生業の実践の中に構えとして組み込まれていたのだといえるだろう。その限りでは、(幽)霊として現れた他者との共時的な「呼びかけ」と「応答」に先行するかたちで、痕跡をめぐる隔時的な〈呼びかけ〉への〈応答〉が働いているのだといえるだろう。

タクシードライバーはその仕事柄、地元石巻市出身者が多い。そして、いつでもお客さんが要望する目的地に向かって行けるように、さまざまな道に精通していなければならない。すなわち、故郷で働き、故郷に精通し、故郷に貢献する、大いに地元密着型の職業である。……人と人、人と場所、人と(場所を超えた)物とをつなぐ有機的な役割を、地元石巻で担っている。タクシーに乗りあの人に会いに行く。

タクシーに乗りあの場所へ行く。タクシードライバーたちの幽霊現象は、日常の延長線上で人（ドライバー自身）と霊魂をつないでいるのである。（金菱 2016: 14）

おそらく（幽）霊たちは、だれにでも〈呼びかけ〉、現れるわけではない。被災地という巨大な痕跡のうえに、そこにいるかもしれないひとの気配や声なき〈呼びかけ〉を聴こうとするひと、それを探し、その願いに応答しようとするひとにだけ「窓」はひらかれ、そのまえに現れる。（幽）霊が電車やバスではなく、タクシーを選んで乗車する必然性もここにあるように思われる。そうであれば、私たちが共時的な水準でおこなっているように、まず「呼びかけ」があって、次にそれに自覚的に「応答する」というのではない。〈呼びかけ〉は、隔時的であるがゆえに、そもそも意識の現在には通常の意味では見えも、聴こえもしない。非意識的な水準で応答しようとするなかで〈呼びかけ〉が聴こえる。あるいは応答しようとしていること、それが事後的に〈呼びかけ〉られていたということの意味する。応答しようとしている自己に反省的に気づいたとき、〈呼びかけ〉があったように思える。その限りでは、私の意識は〈呼びかけ〉にいつも遅れている。タクシードライバーたちの経験はそうした隔時的な〈呼びかけ〉と〈応答〉との関係が、通常考えられる共時的な水準での順序と逆転していることを物語ってもらえるように思われる<sup>5</sup>。

私たちに問いかけるいまひとつの点は、タクシードライバーたちにとって、乗客が不意に姿を消してしまうそのときまでは——不審な点は事後的にふり返ればあるものの——、その人を（幽）霊だとは思っていなかったという意味で、それは生きている「他者」として現れ、経験されていたことに関わる。このことは逆説的に、他者とは何か（ある現れが他者として経験される条件とは何か）ということを問いかけている。姿を消すまでは生きている他者として現れていたのであれば、実際に生きているのか亡くなっているのかは、「他者」としての現れの経験に決定的ではないということである。その限りでは、幽霊は他者でありえ、他者は幽霊でありうる。タクシードライバーたちの経験は実際そうであったのだから。

そうであれば、生者であれ、死者であれ、幽霊であれ、ある現れが「他者」として経験される条件とは、時を隔てた〈呼びかけ〉を感受するということにはかならない。実際、私たちは日常的にも、こうした〈呼びかけ〉を幽霊的に経験している。たとえば、なんらかの物音、気配、視線などを感じて振り向くと、誰かがいることもあるし、誰もいないこともある。しかし、振り向くまでは〈呼びかけ〉られたというその意味では「他者」は現れていたのだ。他者とは〈呼びかけ〉である。私（意識）がいつもそれに追いつけない〈呼びかけ〉である。そこにはその痕跡しか見いだせない〈呼びかけ〉である。

「他者とは〈呼びかけ〉である」、というこのシンプルな命題においては、したがって生

---

<sup>5</sup> 私の非意識的な応答性のなかで〈呼びかけ〉られるという構造上、それは私の現在において明確に意識化されることがないかたちで聴かれている。むしろ明晰な現在の意識に還元的に捉えられてしまえば、隔時的な「窓」は剥き出しのただの「物質性」へと姿をかえてしまい、〈呼びかけ〉は消え、それに由来していた見知らぬ（幽）霊としての他者も現れる余地を失うことになるといえるだろう。



者と死者(幽霊)とを線引きする絶対的な基準はない。生者のように死者(幽霊)は現れ、死者のように生者は現れうる<sup>6</sup>。だからおそらく問題の焦点は生者か死者かではない。問題は、「他者」の現れやそこに起こりうる出会いの経験を左右するような、何事かを時を隔てた〈呼びかけ〉として感受させる条件や社会的文脈のほうであるように思われる。タクシードライバーたちの場合には職業上の文脈から、非意識的な応答性において被災地という巨大な痕跡(=「窓」)からの〈呼びかけ〉に応える実践的な構えがあった。

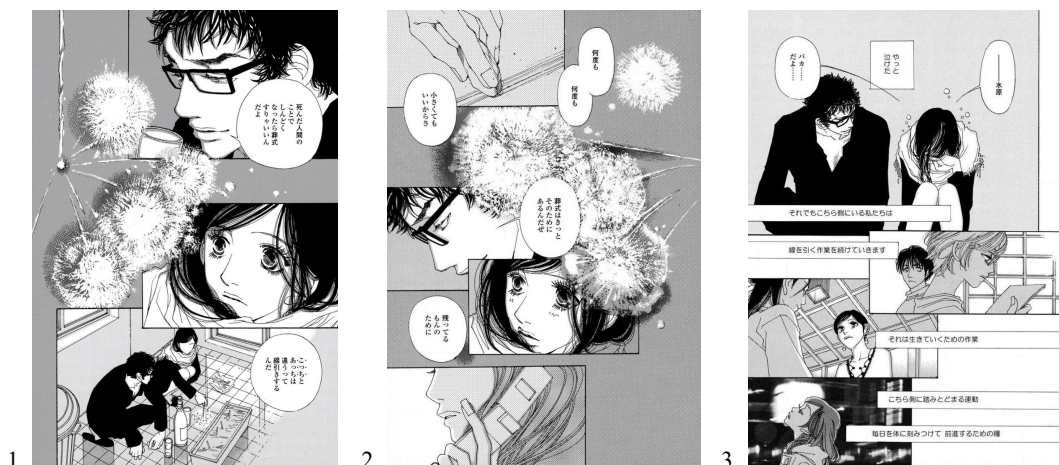
だとすれば、彼らが他者の現れを超えて、「出会い」の感覚に至れたのは、そうした日常的な応答性が、結果的には、あの女の子や青年の願いに時を隔てながら応えるという、不可能な〈呼びかけ〉とその一端において重なりあい触れあっていたということのようにも思われる。もし女の子や青年が(幽)霊であると気づかれなければ、つまり共時的な呼びかけと応答で済んでいけば、他者の「現れ」ではあっても、変わったお客さんの一人で終わり、その後が気になるといった「出会い」の感覚を構成するまでには至らなかったかもしれない。

もし「出会い」には時を隔てた〈呼びかけ〉と〈応答〉との意味上の重なりや触れあいが必要なのだとすれば、目前に他者が現れているにもかかわらず、その傷痕に触れ、何事かを時を隔てて応えようとのばされる手が、その人と出会おうとする身ぶりとして生きられうることに何がしかの意味があるといえるだろう。だが、それは何だろうか。なぜそうして出会うこととは、程度の差はあれ、相手のその後が気にかかることでありうるのだろうか。

## (2) 何かが「ある」から、「いる」へ

ここまでの事物にのこる痕跡に関する議論を、身体のうちへと差し戻してみよう。私たちはタクシードライバーたちのように、被災地という巨大な痕跡(=「窓」)も、それに非意識的なレベルで呼応する実践の文脈をもたないが、にもかかわらず日常的に他者の現れを経験し、ときに出会いの感覚を生きることができている。だとすれば、代わりに、私たちにとっては他者の身体が何らか「特別な」痕跡としてあると考えてみてもよいだろう。

<sup>6</sup> だからこそ、私たちの社会はそこに儀礼的な線引きをおこなうことを必要とするのかもしれない。おかげで真里「サプリ」(9巻、2009: 101-2、106)の以下のシーンはその由来を象徴しているように思われる。



ここで取り上げたいのは、医学生からジャーナリストに転身し、現在はフランスで3人目の女性ラビ（ユダヤ教聖職者）となったD. オルヴィールールの経験である。

彼女は、医学生だった当時、解剖学の理論学習を終えたあと、解剖教室にある解剖台に横たわるホルマリン漬けにされた検体——ひとりの女性の遺体——を用い、数週間にわたり臓器や筋肉、神経をひとつひとつ実際に解剖していくことになっていた。その当初の経験をオルヴィールールは次のように語っている。

おそらく、……恐怖や不安から距離を置くためだろう。わたしたちはそれらを完全な人体として見ることをやめ、各部分を別々の解剖学的単位として考え、注意深く観察した。重要なのは、できるだけ冷静に、すべてが細部にわたって覚えた教科書の内容と完全に一致することを確認することだった。（Horvilleur 2021=2022: 13）

解剖される遺体（検体）は、ここでは「いまここ」という共時性に限りなく切り詰められたものとして、つまり痕跡という隔時性の「窓」を一切ひらくことのない剥き出しの「物質性」において現れている。（前項でのタクシードライバーたちとは反対に）医学生としてはじめて人体を解剖するという文脈が、そこに非意識的に予感されている〈呼びかけ〉にむしる応じてしまうことを限りなく抑制する方向に働いているように見える。そうすることなしには、そこにメスを入れ、切り分け、観察することはできない。解剖台のうえにはひとりの女性が「いる」のではなく、遺体が「ある」のでなければならない。

よく知られるように、私たちは「～がいる」と「～がある」を使い分けており、一見その使い分けの基準はそれが生きているものか、生きていないものかであるように思われる。だが、死者が「いる」で受けられるように、生きているかどうかはその基準ではない。またたとえば、同じだれかの遺体であっても、家族にとっては「そこにお母さんがいる」という人称性のもとで経験されることもあるし、見知らぬ人にとっては「そこに遺体がある」という人称性の乏しさのなかで（つまり「物質性」に還元されるなかで）現れることもある。つまり、「いる」という経験は、私とその現れとのあいだに呼びかけと応答の関係を結びうるかにかかっているのだといえる。しかし、この場合の呼びかけと応答は、事態の共時的な水準だけでは成り立たない。典型的には、機械的な音声からの呼びかけがあり、それに反応することがあっても、私たちはそこに何かが「いる」という感覚、その「いる」ものに応えているという感覚は抱きづらい。人称性をもった何か（誰か）に応えているのではなく、たとえば目覚まし時計のベルを止めるように、物質的な——共時的な「ある」モノたちとの——道具連関のなかで作業している感覚に近いように思われる。しかし反対に、同じベルでもドアの呼び鈴は、呼んでいる「誰かがいる」という非意識的な応答感覚のなかですでに聴き取られる。物理的には同じ音でありながら、それを他者の訪れた痕跡という時を隔てた聴覚的な「窓」をひらく音として認識するかどうかによって、私たちが「そこに人がいる」という感覚を覚えるかどうかも左右されているように思われる（もちろん、呼び鈴も事物にのこる痕



跡であるため、実際にドアをあけてみたら、誰もいないということもある)。

だが、「そこに人がいる」という感覚が、(機械音声の例のように) 共時的な見かけ上の呼びかけと応答の関係には還元されることがなく、時を隔てた〈呼びかけ〉を必要とするのだとすれば、前者は失われ、後者も抑制された純粋に共時的な「物質性」の現れとしての検体に、再び人称性をあたえ、私にそこに何かが「いる」と感受される〈呼びかけ〉はありうるだろうか。オルヴィールールは先述の解剖実習での続きを、次のように語っている。

ある日のこと、わたしたちは手の解剖学的構造を学び、靭帯や動脈、<sup>しゃっこつ</sup>尺骨神経、尺骨動脈、屈筋を識別できることを確認する予定になっていた。数日前から解剖していた女性の遺体の右腕にかかった布をもちあげた時、わたしは吐き気に襲われた。科学のために献体したその女性の指先にある、おそらく死後も伸びつづけた爪が、きれいに磨かれ、そこに洗練されたピンクのマニキュアが塗られているのが目に入ったからである。おそらくマニキュアは死の直前に塗られたのだろう。……  
[死が訪れた時] 最後の一塗りはまだ乾く間もなかったようだ。その光景が目には浮かび、わたしの心はかき乱された。その時わたしは言語に絶する現実、異論の余地のない事実をまともに食らった気がした。……解剖される人体が、それぞれ男性と女性としての人生を語っている。その人生は……深い考えからなされた行為もあれば、大したことのない行為もあり、同じ一日のうちでもその時と場合によって選択がなされ、科学に貢献することもあれば、爪にマニキュアを塗ったりすることもあったのである。医大のその解剖室で、突然それまでと違った姿をわたしに見せたこの女性の指の上で、生と死はそっと触れ合った。(Horvilleur 2021=2022: 13-4)

オルヴィールールは、すでに部分的に解剖のすすんだ検体——亡くなったからだ——の爪先に塗られた「ピンクのマニキュア」という痕跡を目にする。それまでは、「いまここ」の物質性において「ある」ものが、それがそれ自身の痕跡という「窓」をひらいた途端に、そこには人称性をもつひとりの女性が「いる」というまったく違う姿を現すことになる。

オルヴィールールのもよおす吐き気は、だから、この検体にのこる痕跡という隔時的な〈呼びかけ〉への、すでに数日解剖していた女性への、取り返しのつかない「遅れ」への応答であるようにもみえる(〈呼びかけ〉は常に私の遅刻を意味している)。まるで時間をその身の内から巻き戻すような吐き気をもよおすほどの応答性において、ひとりの女性の時を隔てた〈呼びかけ〉は聴かれたのかもしれない。そこには、ひとりの女性が「いる」のだ、と。

しかし、だからといって、「窓」となる痕跡なるものが見いだせば何でもそれをもつ現れに対して、私たちは他者性(人称性)の感覚としての〈呼びかけ〉を感受するのかというと、そうではない。たとえば、コップに唇のかたちにかたに口紅の痕跡があっても、私たちはコップの現れに人称性を感じるわけではない。この場合の痕跡(口紅)は、世界内のいまは別のところにいる存在——そのコップをつかったひと——を指示するだけである。反対に、オル

ヴィルールの経験の場合は、いまここにある女性の遺体／物質性の現れのうえにのこる痕跡（爪のマニキュア）が指示するのは、その遺体の女性自身である。ここには、ある現れの一部がその現れ自身を指示する痕跡であるという矛盾が生じているように思われる。痕跡を通じて探され見出されるべき相手が、目の前に現れながら、みつからない。

しかし、オルヴィルールの経験はそれが矛盾ではないことを物語っている。それまでは物質的な現れだった遺体が、爪先のマニキュアという痕跡がひらく窓からの〈呼びかけ〉により、あたかも爪先を起点にして、その遺体の全域へとある女性の人生の物語の痕跡性を回復していくかのようなのである。その全身が「窓」として、「そこに人がいる」という感覚を覚えさせる（だからこそ、それがすでに解剖されていることに取り返しのつかなさを感じてしまう）。遺体の全身が、痕跡として、時を隔てた「窓」としてひらかれることで、そこに人称性が、他者という現れが生起する。その限りでは、他者とは、いつもすでにそれ自身の痕跡である。他者がそれ自身の痕跡によって指し示すのは、だから世界の内部ではなく、世界の外部である。他者はその隔時的な「窓」を通じて世界の彼方（外部）から到来する何者かである。私たちがもつ「そこに人がいる」という感覚とは、より正確には、他者の身体という「窓」に、「人が（到来して）いる」という感覚にほかならない。

たとえば、目の前に図2のような外部から押しくぼめられた壁がみえるとき。私たちは世界のこちら側からのこされた痕跡であれば、それをのこした者はここにいないと判断できるが、私の世界の外部からこの世界にのこされた痕跡＝「窓」はまだその向こうにそれをのこした者がいるのか、いないのかを判断できない。まだいるのかもしれないし、いないのかもしれない。私たちはこのいるのかいないのかわからない外部（彼方）からの痕跡そのものに、むしろ他者の到来する「窓」を、他性の現れを、〈呼びかけ〉を経験するのである。

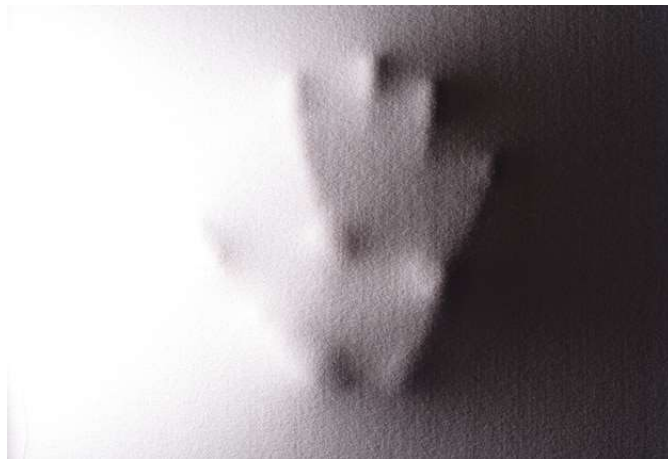


図2 世界の外部からの痕跡<sup>7</sup>

けれども先に述べたように、他者の全身が痕跡という時を隔てた「窓」であるということ

<sup>7</sup> “Human hand pressing through fabric as horror background” designed by freepik.com（最終閲覧、2023年4月3日：[https://www.freepik.com/premium-photo/\\_8043515.htm](https://www.freepik.com/premium-photo/_8043515.htm)）

は、逆説的に、それが「窓」であることを忘れさせることでもあるだろう（局所的ではなく、全身が窓であるなら、窓枠や縁どりでもない限り、ないのと同じである）。実際、私たちは普段、共時的なコミュニケーションが可能な、生きている他者の現れにあって、とりたてて「窓」を感じることはない。他者が「窓」において彼方から「現れながら」不在であるという痕跡の形式であると感じることがない。しかし「窓」はなくなったわけではない。私たちがそこに他者が「(到来して) いる」と感じる限りでは、非意識的な応答性において隔時的な〈呼びかけ〉を聴いている。しかし、それは現在の意識においては主題化されることがない。意識が捉える共時的な「物質性」のヴェールのうしろに時を隔てた「窓」は隠されているかのようなのである。だとすれば、傷痕とは、そうしたヴェールの破れにあって露出した、他者がそこに彼方から到来していることを告げる「窓」なのだといえるように思われる。しかし、そこに時を隔ててのばされる手は何を意味しているのだろうか。

#### 4. もうひとつの隔時性、あるいは消えゆく他者という痕跡

共時的な「呼びかけ」と「応答」はそれだけでは成り立たず、他者とは絶えずそれに先行する世界の外部からの痕跡としての〈呼びかけ〉をもってはじめて「いる」という人称性を随伴し現れていた。その限りでは、他者とは本来、共時的ないまここへと現れている、が同時に痕跡としていまここではない私とは隔てられた時間にいる、というピントの定まらない二重写しのようなものとして経験されても不思議ではない。けれども、そうっていないのは、おそらく私たちが普段、この時間的な二重写しの他者の現れを強力な志向性の作用によって「いまここ」へと共時化（同化）し、他者との時間の隔たり＝「窓」を隠蔽しているためである。だから、このヴェールの破れに露出する傷痕が他者を再び二重化させる。実際、傷痕に触れるとき、私のまなざしは、少なからず他者の姿をその近さと同時に遠さのうちにみているように思われる。だがこのとき、いまこの他者に重ね写しにみられている「窓」の向こうにいる他者と私との、時間の隔たりの意味とは何だろうか。

オルヴィールは、女性の遺体にのこる痕跡を起点にいまはもうこの世界にはいない生前の——「過ぎ去った」彼方の——女性を重ねみていた。仮にこれを反転するなら、生きている他者のからだの傷痕という「窓」から、私がそこに重ねみるのは、その他者の死というもうひとつの絶対的な隔たりとしての未来なのかもしれない。他者の傷痕は、すでに失われたものだけでなく、私との隔てられた時間性において、どこか他者そのものが失われ、解体してゆく未来を先取りしている。他者の傷痕に触れた手がうけとるあの不在の感覚は、取り返しのつかない他者の未来とのあいだにある絶対的な隔たりを意味している。そう仮定すれば、傷痕とは過去の痕跡であると同時に、不在となった他者の未来の痕跡としてある。それゆえに、そこに触れる手は、その傷痕に相手の不在を、死を、「時を隔てて」すでにうけとっているかのように、それに応えようとするかのようにのばされているように思える。

実際、他者が死にゆく（不在になりゆく）過程でもまた、しばしば（傷痕がそうするのと

同じように) 志向性による時間的な隔たりの隠蔽の破綻が経験され、他者の現れが二重化する。そこで他の他者のからだに手を触れるという出来事を、森岡正博による脳死状態の患者と家族のあいだの経験の記述にもとめてみよう(森岡 2001)。

森岡は、脳死の人を前にしたときの家族の反応は多様であり、それぞれ尊重されなければならないとしたうえで、大きく3つにわけている。「(1) 脳死の人は死体になったと受けとめる人々」「(2) 脳死の人は疑いもなくありありと生きていと受けとめる人々」「(3) 脳死の人は意識がないからその人はもうここにはいないと頭では理解していても、実感レベルではまだその人がそこにありありと現れているとしか感じられない人々」、である。そして森岡は、(前述の小松による「密着的不在」にふれながら)、こうした脳死状態の患者をもつ家族が経験する他者の現れに即した4つの類型を提示する。整理すれば以下になる。

「実在」：そこにいるはずのひとが、いまここにいる(いるべきものがそこにいる)

「非在」：そこにはいないはずのひとが、そこにはいない(いないはずのものがそこにはいない)

「現前」：すでにいないはずのひとが、いまここにいる(いないはずのものがそこにいる)

「不在」：いまここにいるはずのひとが、そこにはいない(いるはずのものがそこにはいない)

(森岡 2001: 78-81 参照)

森岡によれば、これらは揺らぎのなかで生きられており、とりわけ「現前」と「不在」の場合には、目の前の出来事をどのように解釈してよいのか、家族は戸惑うことになる。ときには「みずからの感じたリアリティを隠蔽して、『死んでいるものは死んでいるのだ』とか『生きているものは生きているのだ』など」と自分に言い聞かせてみずからを欺き、「『現前』や『不在』として到来した他者から、固く目を閉ざしてしまうことになる」(森岡 2001: 88)。

こうした揺れ動きの事例として森岡は、ドナーカードをもっていた17歳の娘を交通事故による脳死で亡くした両親の体験(中日新聞 1999、以下引用では別書体)を引きながら、あえて分析的に上記の4つの経過を次のようにたどっている。

まず、娘が病院に運び込まれ、母親が駆けつけたとき、すでに娘には意識がなく、瞳孔も開き、人工呼吸器だけで息をしている状態だった。母親はそのときのことをこう語る。

「真理ちゃん、こんなとこで何やっとなる。はよ起きんか。いつまで寝てるの。帰るよ。抱きついて、手を握っても、あんなに明るく元気だった真理が……。これ真理ちゃんじゃない。

ここにあるのは、そこにいるはずのひとが、目の前の身体のどこにも現れていないという「不在」。

脳死についての説明を聞いたとき、母親は思う。

もちろん頭では分かったつもりだった。でも、わが子だもん、理屈は全部飛んじゃう。心臓動いとるなら、いくら麻酔してもらっても痛いんじゃないか、とか。18年前に苦しんで産んだ命、私が断つのかって、あれこれ考えましたよ。

ここにあるのは、すでにいないはずのひとが、それにもかかわらず、目の前に命をもって現れているという「現前」だ。

臨床的な脳死診断を行なうときに、父親は娘に向かってこう語りかける。

「頑張ったからもういいよ、真理。おやすみ。パパがおんぶしてやるから帰るぞ。お父さんは胸の上、心臓のあたりにそっと手を置いて、声を掛けました。

父親は、脳死を人の死だとは思っていない。臨床的な脳死診断のときにも、そこに存在するはずの娘に向かって、躊躇なく声を掛けている。ここにあるのは、そこにいないはずのひとが、そこにいるという「実在」だ。

母親は、脳死を頭では理解しているが、実感としては受け入れていない。その母親が、臨床的な脳死診断のときに、次のような体験をしている。

でも、足に触ったとき、くるぶしの青い血管がスーッと透明になるのが見えたんです。その時なぜか、ああ、いま天国に行ったんだなあって一瞬だけ感じました。

母親は、このとき、娘がほんとうになくなったという実感を、一瞬だけ感じ取っている。そこにいないはずのひとが、ほんとうに目の前からなくなったという体験だ。これは「非在」と言ってもいいだろう。

葬儀が終わったあと、母親は仏壇に置いた携帯電話を毎日眺めている。

鳴るはずのない携帯をじーっと見ていると、ピロロロって、「今から会いに行くからね、お母さん」って言葉が聞こえそうで。真理がそこにいるような気になるんです。……仏壇のろうそくの炎が時々、ぽぽぽぽって揺らぐんです。ああ、真理ちゃん、そこで聞いてるんだね。……これでよかったんだよね。……真理ちゃん。

遺体が焼かれたあとも、すでにいないはずの娘は、携帯やろうそくの炎のうえに、ありありと現れてくる。「現前」である。(森岡 2001: 92-4)

こうした脳死状態にある患者を看取る家族に現れる他者の揺れ動きと、傷痕に触れるこ

とを通して現れる他者の揺れ動き（二重写し）とは、もちろん安易に同列に扱うことができるものではない。私たちは、しかし、こうした揺れ動きがありうるということの可能性の条件を考えることはできる。通常私たちは、「実在（いるものはいる）」や「非在（いないものはいない）」が先で、その破綻として「現前」や「不在」が起こると考えがちである。だがそうだろうか。痕跡、あるいは他者の傷痕というささいなほころびにあってさえ、いまここという私の時間には回収できない隔てられた時間をそこにみてしまう。そうであれば、事態は逆であり、「現前」や「不在」が他者の訪れの本来的な形式としてまずあり、その捻じれを私たちは絶えず志向性の働きによって共時化し隠蔽しており、傷痕や痕跡——脳死状態の患者のからだはしばしば家族にとって「抜け殻」として経験される——が、この隠蔽を破るのだと考える必要がある。

他者とはだから、本来的に私の世界に「現れながら」不在である、そのような形式で訪れている。確かに、「いまここ」に他者は現れ、共時的にコミュニケーションをとれる。しかし、そのからだの傷痕という「窓」には、私の現在とは絶対的に隔たれた時間、したがって「いまここ」には（もう／まだ）いないその他者との関係が、死（不在）に向かう他者の弱さとの関係が、意味されていないだろうか。そう考えるとすれば、事物にのこる痕跡が「過ぎ去った」他者の面影を映すのとは対称的に、傷痕という「窓」の向こうには誰がいるのかわからないという矛盾は少しばかり了解可能かもしれない。「窓」の向こうにいるのはその他者の、いまだいちどもみたことのない姿（死する顔）だからである。

実際、私たちが他者の傷痕に手を触れるそのとき、私と同じ時間にはいない影のさした他者の弱さの表情が、「いまここ」の志向性に捉えられる他者の表情に、一瞬二重写しのように仄見えるときがあるように思われる<sup>8</sup>。そして、あたかもそうした弱さを知っているかの

<sup>8</sup> わたしだけの経験かもしれないが、傷痕に触れ、その他者がいまここにはいないのではないかという不在さを垣間見るとき、その同じ顔にまるで私とは別の時間の流れにある人の顔のように影がさし、もうすでにいなくなってしまった「あなた」という存在の痕跡のようにみえる一瞬がある（幽霊のようにみえるといえれば言い過ぎかもしれないが、遠い過去のもののようにみえる、あるいは遠い未来のもののような、少なくとも私と同じ時間にある人間の顔ではないようにみえる、あるいはそういうイメージないしプログラムが眼前で明滅する一瞬がある）。こうした「現れながら」不在である他者を、つまり痕跡としての他者を、あるいは不在の他者を視覚的に表象する作品が、おそらく上述した二重写しのような構図や隔たりの構図をとることは一定の意味があることのように思われる（図3、写真引用元は文献欄参照）。こうした事態は、私の意識に働く共時化の力を減じてはじめてみえてくる他者の姿である。



図3 C・ポルトンスキー（1996）《Véroniques》〔左〕、松田壯統（2019）《Ilya》〔右〕

ように、他者の傷痕——隔てられた時間——に触れようとする私の手もまた、共時化への回収の力を極力減じた私の弱さ（可傷性）においてある。しかしなお、傷痕は、私の手の共時化を拒むというまさにその仕方において、時間的に私とあなたが隔てられながら「出会っている」という事態に出遭わせるのだといえるだろう。

## 5. おわりに——他者の傷痕における“呼びかけ”と“応答”

私たちは時間に触れることはできない。触れられるのは、時間の「形象」、あるいは時間の「隔たり」だけである。そのひとつが傷痕や痕跡であり、いずれも、相手との再会や出会いを望む人が、触れようと不思議と手をのばす「(時を隔てた)窓」である(再会や出会いを望まない人や、置かれた社会的文脈によっては「窓」はみえず、たんにいまここの物質性のうちにある)。

事物にのこる痕跡という窓は、「不在の他者(死者)」との極限的な近きととてつもない遠きとともに、ときに鳴りやまない着信(感情)として私に呼びかけたり、その願いに応えようとする者には見知らぬ関係であっても、その姿を(幽霊として)現わすこともある。また遺体(検体)にのこる生前の痕跡は、それが窓としてひらかれると、「遺体がある」ではなく「そこに人がいる」という人称性の感覚をその全域に回復させる起点でもあった。いずれも、死者が私の世界の外部から時を隔てた「窓」を通じてそこに到来する事例だが、逆説的にそれは、共時的なレベルでの社会的コミュニケーションにいつもすでに先行する「他者の現れ」それ自体を可能にする構造の再演として理解することができる。

目の前にそのひとが生きている場合でも、他者の現れは、常にそれ自身を痕跡＝「窓」としていた。それは世界の外部からのこされた痕跡であり、「現れながら」不在であるものとして、私たちは共時性(物質性)のヴェールによりこれを隠蔽しているのである。

だが、他者の傷痕は、そうした「いまここ」のヴェールの破れとしてひらかれる「窓」として、それ自体が私の現在に回収できない時間、絶対的に隔てられた時間において他者が先立っていることを(外傷的に)暗示し、強迫する。しかし、そこに触れようとする私の身ぶりは、この遅れを取り戻そうとする「愛撫」(Lévinas 1961=2005)の手ではない。他者のからだの傷痕に触れる手は、すでに述べたように共時化の断念のうちであり、それゆえ非意識的な応答性において感受される未来において、「そのとき、あなたのそばにいれなかった」咎を、その限りでは私に「過失はない」にもかかわらず赦されようとのばされているようにも思える。それは「手の贈与」の身ぶりであり、その手によって時を隔てて「身代わり」になろうとしているようにもみえる。

だとすれば、わたしの乏しいレヴィナス理解においてではあるが、他者のからだの傷痕に触れようとするとは、ひとつの「存在の彼方」の痕跡——<顔>——との出会いの経験なのではないだろうか(Lévinas 1978=1999)。本稿における「他者の傷痕(痕跡)に触れる」という経験的なレベルでの論述がレヴィナス理解に資することは何もないかもしれないが、

少なくとも他者とのあいだのこうした隔時的な〈呼びかけ〉と〈応答〉をめぐる構造に裏打ちされることで、私たちは共時的な水準でも呼びかけられたら、応えるという責任や（他者のその後への）約束をそれとして営むことができているようにも思われる<sup>9</sup>。

もしこの構造をレヴィナスが「社会性の秘密」と呼んだのだとすれば、本稿は、これをどのように社会学における経験的な記述のなかに据え、展開していくことができるかのささやかな切り結びの試みだったといえるかもしれない。

## 文献

- Auster, Paul, 2012, *Winter journal*. New York: Henry Holt and Co. (柴田元幸訳、2017、『冬の日誌』新潮社).
- Boltanski, Christian, 1996, 《Véroniques》／国立新美術館・国立国際美術館・長崎県美術館編『クリスチャン・ボルタンスキー -Lifetime』、2019年、水星社（同図録 p.175 の作品展示写真より部分引用）.
- Horvilleur, Delphine, 2021, *Vivre avec nos morts: Petit traité de consolation*, Paris: Grasset. (白井美子訳、2022、『死者と生きる』早川書房).
- 石橋潔、2022、「危篤のときの対面：その理論的考察」第95回日本社会学会大会要旨.
- 伊藤亜紗、2020、『手の倫理』講談社.
- 金菱清（ゼミナール）編、2016、『呼び覚まされる霊性の震災学』新曜社.
- 河合俊雄・赤坂憲雄、2014、『遠野物語：遭遇と鎮魂』岩浪書店.
- 河村直哉・中北幸家族、1999、『百合：亡き人の居場所、希望のありか』国際通信社.
- 小松美彦、1996、『死は共鳴する：脳死・臓器移植の深みへ』勁草書房.
- Lévinas, Emmanuel, 1982, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger: Suivi d'Essais nouveaux*. Paris: Vrin. (Slatman 2016 における引用内引用)
- 、1961, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff. (熊野純彦訳、2005、『全体性と無限（上）（下）』岩浪書店).
- 、1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff. (合田正人訳、1999、『存在の

---

<sup>9</sup> もちろん、レヴィナスの議論が他者への過重な責任や罪責感を課されている点（吉永 2016）を社会的・経験的なレベルでどう考えるべきかは重要である。たとえば家族の危篤の知らせにおいて、「いかなきゃ」と私たちに思わせるものは何だろうか。この問題をめぐるレヴィナス的な理解と、社会的な理解の出発点はおそらく大きく異なるだろう。だが、家族が危篤の知らせを聞いたとき、当然のごとく遠隔的なコミュニケーション・テクノロジーによっては代替できない場面として感じられるが、なぜ「対面」でなければだめなのだろうか（石橋 2022）。なぜ死にゆく大切な人の身体は、私を〈呼ぶ〉のだろうか。私はいつから〈呼ばれて〉いたのだろうか。ほんとうはずっと前から〈呼ばれて〉いたのに、それに気づき応える機会がこの最期のときになってしまったかのように、その遅延を取り戻そうとするかのように、どうしてか「いかなきゃ」と思う。大切な人であればあるほど、そう思う。でなければ、ずっとその〈顔〉に先取りされていた隔時性の（不在の）他者のほうがいよいよ現実化し、その〈呼びかけ〉にかろうじて応える術を永遠に失ってしまうかのように、である。

無力ながらも他者の死に立ち向かいながら、死という絶対の極限において《他者をひとりにさせないこと》、それは、私を召喚する要求に対し「われここに」(me voici) と答えることにすぎないかもしれない。しかしそれこそが、おそらくは、社会性の秘密なのであり、無償性と虚しさの極みにおける隣人への愛、肉欲なき愛なのである。(Lévinas1991=1993: 186)



彼方へ』講談社)。

——, 1991, *Entre nous: essais sur le penser-à-l'aure*, Paris: Grasset. (合田正人・谷口博人訳、1993、『われわれのあいだで』法政大学出版局)。

松田壯統、2019、『Ilya』「セレブレーション：日本ポーランド現代美術展」(2019年、京都芸術センター展示風景)、写真引用元：Masanori Matsuda HP (最終閲覧：2023年8月24日：<https://masanorimatsuda.net/ilya.html>)。

Merleau-Ponty, M, 1945, *La phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard. (1967・1974、竹内芳郎ほか訳『知覚の現象学 1・2』みすず書房)。

みやざき明日香、2018、『強迫性障害です！』星和書店。

森岡正博、2001、『生命学に何ができるか：脳死・フェミニズム・優生思想』勁草書房。

おかざき真里、2009、『サブリ (9)』祥伝社。

Sartre, J. P, 1937, “La Transcendance de l’Ego: Esquisse d’une Description phénoménologiques,” in *Recherches philosophiques*, 6. (竹内芳郎訳、2000、『自我の超越』『自我の超越・情動論粗描』人文書院、20-86)。

澤田唯人、2020、『かつて、あの人は、ここにいた』：他者の生の痕跡に触れる」岡原正幸編『アート・ライフ・社会学：エンパワーするアートベース・リサーチ』晃洋書房。

Slatman, Jenny, 2016, “Is It Possible to “Incorporate” a Scar?: Revisiting a Basic Concept in Phenomenology” in *Human Studies* 39, 347-363.

中日新聞、1999、「娘が脳死になった：17歳ドナーの真実」(1999年10月14-18日朝刊)。

吉永和加、2016、『〈他者〉の逆説：レヴィナスとデリダの狭き道』ナカニシヤ出版。

(さわだただと・慶應義塾大学)



人々は命の話し合いの中で誰と出会っているのか  
——新生児医療現場での代理意思決定における「価値」についての一考察——

田中 雅美

はじめに

新生児の生存限界は、人工呼吸器、静脈栄養、出生前ステロイド、サーファクタント投与が新生児医療に導入されることにより、現在ほとんどの先進国で在胎22週にまで引き下げられた。ただし、生存限界児<sup>1</sup>と呼ばれる妊娠22週のこどもたちの出生においては、生存率が大きく引き上げられる一方で、合併症や後遺症の発生率が未だ高いのが現状である。そのため、妊娠22～24週の新生児たちへの医療介入は、医療の発展してきた先進国によっても違いがある (Janvier et al. 2019)。

生存限界児の出産時には、これら医学的見解を前提とし、こどもたちへの蘇生の是非までも含めた治療方針について、医療者や親たちが自身の「価値観や思いを共有<sup>2</sup>」し、話し合いが行われる。当事者不在なまま、他者が当事者の命の取り扱いについて話し合うという異様な状況に、代理意思決定者たちが向き合おうとするならば、まず私たちは、まだ生まれていないこどもを交換不可能な「あなた」として「出会う」ことが必要だと思われる。ただし、「話し合いのガイドライン」の基本方針である「それぞれの価値観」を持ち合うことは、本当に「あなた」を立ち現わす契機と成り得るのか。仮に、当事者不在のまま命を左右するような「話し合い」が行われているとするならば、代理意思決定時の話し合いは、倫理性を保ちえないと言わざるを得ないだろう。

本稿はこれを中心的な問いとしておき、考察するための手順として、まず、新生児医療現場における代理意思決定の議論のはじまりとその変遷について整理していく。その次に、実際に新生児医療現場で代理意思決定を経験してきた人々の語りを記述することによって、人々の「価値」がどのようにして構成されているのかを証明する。最後に、代理意思決定時に共有される人々の「価値」の正体を明らかにしたのちに、人々は話し合いの中でこどもと「出会う」ことができたのか、もしくは「出会う」ことができていなかったのかについて確認していく。

## 1. 代理意思決定概念の誕生とその背景

### (1) 医療の発展と生存限界児

代理意思決定について統一した定義は存在しないが、主に救急や集中医療の現場で患者

<sup>1</sup> 「生存限界児」とは、「生きる期間や生命の質には無関係に、単に母体外で生きることのできる限界 (仁志田 1999 : 79)」と定義されている。

<sup>2</sup> 「重篤な疾患を持つ子どもの医療をめぐる話し合いのガイドライン」(日本小児科学会 2012)」の前文より。

が自身に必要な医療を決定することが出来なくなった代わりとして医療者や家族が患者の治療方針を話し合う過程とその帰結とってよいだろう。その中でも本稿で主題とするのは新生児集中医療で行われている代理意思決定のことである。最初に確認しておきたいのは、「未成年の子ども」が「親権に服する年齢であり、法的責任は家族にある」（日本小児看護学会 2022）とされていることである。それゆえに、自身への治療方針であっても本人たちの意思は、「了解」の水準に留まり、言葉を持たない胎児や新生児においては完全に他者によって決定されることとなる。

ただし、新生児集中医療のなかで代理意思決定についての議論が交わされるようになった主たる理由は、本人の命に係わる決定を他者が決めることに疑義が生じたからではない。医療の発展と共に生存限界児といわれるこどもたちの「治療の継続や、とりわけ生命維持にかかわる治療の差し控えや中止を巡りさまざまな葛藤が生じて」（日本小児科学会 2012）きたからである。さまざまな葛藤の原因は、主に「生存限界児」の医学的不確実性からくるものと思われる。新生児医療は、ここ数十年で飛躍的に発展し、現在ほとんどの先進国で生存限界が妊娠 22 週にまで引き下げられた。他方、医療が発展したとしても妊娠 22 週<sup>3</sup>で生まれた場合、合併症や後遺症の発生率は高い。障害が残ったまま生きるこどもたちの QOL（quality of life : 生命の質<sup>4</sup>）を根拠に、生存限界児たちへの選択的治療停止や治療の差し控えを含めた代理意思決定についての議論が行われるようになったのである（Janvier et al. 2019）。

## (2) 選択的治療停止と治療の差し控え議論の変遷

生存限界児といわれるこどもたちの選択的治療停止を先陣切って議論したのは、イエール・ニューヘブレン病院の小児科医レイモンド・ダフと元同僚のキャンベルである。二人は 1970 年に選択的治療停止の方針<sup>5</sup>を出した結果、30 カ月ほどの間に 43 人の乳児が死亡した<sup>6</sup>ことを報告した。一方、我が国でも 1986 年に当時新生児集中治療室の仁志田博司医師が中心となり、「東京女子医科大学新生児集中治療室における治療方針のクラス分け<sup>7</sup>」が作成

<sup>3</sup> 医学的な定義では 22 週未満の死児の出産を流産とし、それ以降を死産としている。ただし、死体解剖保存法において死産は妊娠 12 週以降の死児の出産となっており届け出が義務付けられている。また、母体保護法において妊娠 22 週未満の胎児は人工中絶が認められている。

<sup>4</sup> 一般的に QOL（quality of life）は「生活の質」と訳されることが多いが、新生児医療の議論においては、こどもの生活は考慮されずにもっぱら命の取り扱いについて議論されるため、「生命の質」と訳す方が妥当と思われる。

<sup>5</sup> ダフの「危篤あるいは重症の患者のケアを決定するためのガイドライン」は、新生児への治療方針を 3 類型に分類されており、A：無条件的な最大限の治療の努力、B：治療処置の選択的制限、C：生命を維持する治療の停止、となっている。

<sup>6</sup> ダフはその理由として「無脳児や水頭症児は〈死ぬ権利〉があり、また別の障害児は〈死の箱〉と化した施設に入れられて残酷な治療を続けるという〈不当な生存〉から救いられなければならない、また〈意味ある人生〉がほとんど期待できないこどもを育てる家族の終わらない悲しみを取り除く必要がある」と述べた（Weir 1984=1991）。

<sup>7</sup> A~C のクラスに、D：すべての治療を中止する E：死期を早める操作を行う、を追加、また、ガイドライン内に出生体重 500 g 未満や 13 トリソミーや 18 トリソミーといった基準を明記した。

された。このガイドラインは上述した「ダフのガイドライン」を参考にしつつ、新たに積極的安楽死や治療区分を追加して作成された。仁志田は、ガイドライン運用開始から約10年経ったあとにガイドラインを用いて代理意思決定した結果、亡くなった新生児が34人いたことを発表した<sup>8</sup>。

一連の議論から50年以上経った現在のアメリカでは、代理意思決定の議論に概念的、立法的、法律的、臨床的变化が起こっているとされている (schneiderman, Lawrence, Jecker 2011=2021)。ただし、それぞれの議論はすべて医療者の決定権の優位性へと収斂する。倫理課題の議論に医療が優位性をもつ「治療行為特有の理論的レンズを通して」、「狭い専門的な問題として」「構成し直(される)」(kleinman 1988=1996: 6)。つまり、医療者たちが「理論的レンズを通して」生存限界児の治療が有益ではないと判断すれば、子どもたちは死から逃れることができないということである。また判断基準は、「治療が集中治療室による生存は無益、「急性期病院から退院」は有益と明解なため、議論に人々の感情や価値が入り込む心配もない。かつ、病院側の治療拒否権は法的に守られているため、後々の訴訟トラブルにもおびえることなく容易に終結できるようになった (schneiderman, Lawrence, Jecker 2011=2021: 序ii)。

他方、日本はどのように変化してきたのか。

「仁志田のガイドライン」は、疾患や出生体重などの治療区分を提示されたことによって医師たちの思考停止を招き、新生児個々の状況を鑑みたくえでの救命措置が行われていないといった批判の声もあった (櫻井 2009)。そういった批判の声を受け、日本小児科学会倫理委員会はワーキンググループを立ち上げ、2004年に「重篤な疾患を持つ新生児の家族と医療スタッフの話し合いのガイドライン」を発表した。新たなガイドラインと「仁志田のガイドライン」との違いは、治療区分の提示ではなく治療方針に至るまでの話し合いのプロセスを提示したことと、子どもの治療方針を決定する権利と義務は親にあると明示したことにある。

アメリカは、代理意思決定の議論から価値概念を排除し、明解な基準を採用した。他方、日本では明解な基準を排除し、価値概念を採用するという対極的な方向へとそれぞれ進むことになった。これは、日本の医療者たちが「子どもの尊厳、最善の利益といった概念については、現時点において、特に現場の状況に即して一律に定義付けることはきわめて困難」としたからである。そのうえで、日本が「多くの医療スタッフが、子どもの最善の利益について真摯に話し合い、それぞれの価値観や思いを共有して支え合(う)」ことを基本方針に掲げたことは、ほとんどの先進国がアメリカと同様の歩みを進めているなかで (Dominic, Verhagen, Johansson, 2018; Proost et al. 2021)、極めて珍しいものといえるだろう。

---

<sup>8</sup> 仁志田らは、そのガイドラインを用いて意思決定を要した新生児が34人いたことと、そのほとんどが染色体異常を含む致命的疾患の子どもであったことに加えて、「新生児医療においても延命のためだけに死の直前まで積極的に医療を行なうことが必ずしも児や家族にとって良いことではないことが理解されてきていることを示している」と述べている (加部・仁志田 1994)。

## 2. それぞれの代理意思決定における語り

### (1) 母親が経験した代理意思決定の語り

前節では代理意思決定概念の誕生の背景とその変遷を確認してきた。そこからみえてきたものは、医療の進歩がさらなる救命を可能とする一方で、合併症や後遺症などの障害を残したまま生きる子どもたちが生まれてきたという事である。医療者たちが障害を残したまま生きる子どもたちのQOLの取り扱いに苦慮した結果、代理意思決定という「葛藤」が生まれた。医療者たちは、一方では、「葛藤」のもつ複雑性を「理論的レンズ」によって単純化させ、他方では、「葛藤」という複雑性に真正面から取り組もうとしてきた。もちろん後者が日本の新生児医療のことである。

この節では、「葛藤」に取り組もうとする日本の医療者たちが、実際に代理意思決定とどのようにして向き合ってきたのかについて確認していきたい。その際には、ガイドラインの基本方針に掲げる「価値」や「思い」について注目していく。これによって、話し合いの中心となるはずの「子ども」の現れは「私」の「価値」や「思い」を持ち寄ることが契機となり得るのか、という本稿の問いに接近することが可能となる。

以下は実際のインタビューの断片とその分析である<sup>9</sup>。

母親は30代、特に問題なく妊娠生活を送っていたが20週前半で陣痛がはじまった。次の引用は、母親がこれから生まれてくるはずの子どもについて医師と話し合いをした当時のことを振り返った時の語りである。

母：2XとY日で生まれたんですけど、実際、何か20……。3日か、2日ぐらいのときに。「はい。で、どうしますか」って最初は（B医療センターの医師から）言われたんですけど、でも、結局、やめようかなと思ったんですけど。あの、（救命しないのは）「ネグレクト」って言われて、私。（B医療センターの）先生に。20……。

筆：え、諦めようと思ったら？

母：あのう、そう、もう2X週で、えっと、搬送された前（Aクリニック）の先生は「どうしますか」と言われて。で、500、500グラムで生まれたんですけど。500を扱ってるところが、また違う病院（B医療センター）にあって。で、あの、で、ま、何とかなるかもしれないということでこっちの病院（Aクリニック）にいたんですけど、ま、こっちの先生は、「何とか」「早産だからもう何とかありません」ぐらいだったので。

<sup>9</sup> この論文で用いたデータは、大阪大学人間科学研究科・社会・人間系研究倫理委員会に提出し、承認（承認番号2018003）を得て実施したインタビューデータの一部である。また、「生存の限界といわれる子どもへの代理意思決定を担った母親の経験：現象学的研究」日本看護科学会誌41 20-28の中でも分析データとして発表済みである。

「何とか」みたいなこと言われて、もう障害、目も見えない、耳も聞こえ、そんなふうで、いろいろちょっと言われてたので。(p1 : トランスクリプトページ数)

胎児の生命維持がむずかしいような週数に陣痛がはじまった時の現場は混乱する。その只中に置かれた母親の語りもまた必然的に混乱する。この母親の語りもまた、時間や場所を前後しながら錯綜した語りとなっていたため、少し整理をしておこう。

母親は妊娠20週近くになった時に腹部の違和感を覚え、掛かりつけであったAクリニックを受診した。Aクリニックの医師は、母親を診察した後に母親の腹部の違和感は、陣痛であり、出産がはじまりかけているということ告げた。加えて、今の週数ならば「障害、目も見えない、耳も聞こえ(ない)」ため、お腹の子どもは「もう何とかありません」と説明をした後すぐ、母親に「どうしますか」と医療選択の決断を迫った。結果的に母親は、Aクリニックで数日間の管理入院を経てNICU<sup>10</sup>のあるB医療センターに搬送されることとなった。ところが母親は、搬送された先のB医療センターの産科医師からも「はい。で、どうしますか」と我が子の命の決断を迫られることになったのだ。

母親は最初にAクリニックの医師から「何とかならない」と説明を受けている。言及はされていないが、母親は医師に告げられたこの言葉を医学診断として受け止めていた可能性がある。つまり、既に母親は、我が子が医学的に「何とかならない」状況にあると認識することによって「(救命することは)やめよう」と決断させられていたのである。もしかすると、Aクリニックの医師が言った「何とかならない」は、医療設備の整っていないクリニックでは早産児に対応することができないという意味だったかもしれない。ただし、母親はそうは捉えていない。お腹の中の子は、医学的な事実として「何とかならない(子)」として受け止めていたのだ。

母親は、医学的な事実として我が子は救命しても何ともならないと思っていた。だからこそ、同じ見解を持つはずであるB医療センターの医師から、一方的に「(救命しないのは)ネグレクト(だ)」と責められたことに驚いたのである。ただし、医師から批判を受けても母親の意思は変わらなかった。すでにこの時「何ともならない」と「価値」付けされたお腹の中の子は、母親にとって「我が子」ではなく「何ともならない」ような「障害」のある「こども」と匿名化された状態で現れていたからである。

## (2) 新生児科医が経験してきた代理意思決定の語り

つぎは数十年間NICUに勤務してきた医師の語りである。

あの、在宅っていう、在宅で医療を行うことの、大変さっていうことも含めて、医療の選択肢を提示するようにはなったかなと。

<sup>10</sup> NICU : Neonatal Intensive Care Unit、新生児集中治療室のこと

だから、ただ、まあこういうことをしないと死んでしまうんだけども、ただこれをするによって、何もなくて退院するのではなくて、こういう風な、例えば胃ろう<sup>11</sup>がいるなら、気切がいるならーっていう風な。医療行ないつつ退院するんだっていう風なことも、やっぱりその、治療の説明をするときに。ふくめるようにはなったし。

まあ、そこにな、自分の中でウエイトが増えてきたところもあるかなと思うねんね。ただ、だからといって別にノーを促してるわけじゃないし、ノーって言わしたいわけでもないし、まあ、そこはまあまあ、言い方でいくらでも誘導はできるなと思いつつ、いつつも話をしたんだけど、いつも。

いくら最終的な選択権が両親側にあるって言っても、まあ、いわゆる標準的医療を拒むっていうふうな状況は、やっぱりあかんとは常に思っている。なので、まあその辺は若干、まあ、医療スタッフ間でもめることはあるんだろうけども。

ま、何が標準かっていうところにもよると思うけれども、まあ一般的にこれぐらい行われているであろう医療というものをやっぱり拒まれないように話しをするっていう風なところは、まあこちらにやっぱり優先権というか、なんがあるから、まあ、多少持っていこーっちゃ持って行けるかなっていうところかなとおもうかな。

まあ、標準的医療ってなんですか？って、まあどっかに書いてあるわけではないから、ま、そこは施設の中でのまあ、取り決めだったりとか話す主治医の中での基準だったりするのかもしれないけど。(p2-3)

この医師が新生児科医になった 1990 年代の後半は、NICU が急速な発展を遂げ、生存限界といわれるこどもたちの救命率が飛躍的に伸びた時代である。その時代においては、どの新生児科医たちも、生存限界にあるこどもたちの命を救うことに疑いを持つことはなかった。この医師も日々全力を尽くし、こどもたちの命を救うことを使命としてきたのである。その当時は、そのようにして救命されてきたこどもたちが一度も退院することなく、何年ものあいだ NICU で生活する光景もよく見られていた。方針が大きく変わってきたきっかけは、2000 年代に立て続けに起こった「妊婦たらいまわし事件<sup>12</sup>」によって、NICU に長期入院している重度障害のあるこどもたちの存在がその一因だったことが世間に知られ

<sup>11</sup> 胃ろうとは手術で腹部に小さな穴を開けチューブから直接栄養を胃の中に注入することである。気切とは気管切開の略であり手術で頸部に穴を開け気管にカニューレと呼ばれる管を挿入し気道を確保する方法のことである。

<sup>12</sup> 大淀病院事件（2006 年）は、同院で分娩中に脳出血を起こした女性が 19 施設に搬送受け入れを断られ、ようやく国立循環器病研究センターに搬送されて出産したものの、1 週間後に死亡した事件。墨東病院事件（2008 年）は、近隣のクリニックにかかっていた妊婦が激しい頭痛を訴えたが、墨東病院を含む 7 施設に受け入れを断られ、再度依頼した墨東病院に搬送され 3 日後に死亡した事件（平成の医療史 30 年－生殖医療編）



たことにある。この事件の後に厚生労働省による大規模な調査が行われ、NICU 満床問題への解決策としてこのような子どもたちの在宅移行が積極的に行われるようになったのである(厚生労働省母子保健課 2008)。

医師は、自宅で重度障害のある我が子とともに暮らす母親が、外来を受診する際に話す苦勞話から、子どもの命を助けたとしても重度の障害が残れば親たちに大きな負担がかかってしまうことに気づいた。それ以降、医師は代理意思決定が必要な場面では親たちに、あなたたちの子どもは、救命するならば「医療(を)行いながら退院するんだ」と知らせるようになった。つまり、まず救命するのではなく、親に子どもの障害可能性を告知したうえで、親たちに治療をするかどうかを選んでもらう方向へと「ウエイト」を移したのである。

「だからといって」、医師は親たちに子どもたちの救命を拒否させたいわけではないと語る。一方で、生存限界にある子どもへの治療をどうするかといった決定が医師の「価値」による「誘導」によって方向づけられることも知っている。医師は代理意思決定において「最終的な決定権は」「両親側にある」と弁明しながらも、救命する「価値」があるかどうかの判断は、医師が優先権を握っていると語った。

また、この医師にとって「子どもの最善の利益」という「価値」を判断する基準は、子どもたちが出産後も「標準的医療」によって十分に助かる、という水準から「胃ろうや気切がありながらも在宅でやっていける」までの範囲内に位置するかどうかである。もし、「標準的医療」を親が「拒む」際には、医師が「あかん」と判断をする。また、言及されてはいないが、子どもの状態が「胃ろうや気切」が必要とされるような状況にあれば、医師は治療の「決定権」を親に譲るとした。ただし、親たちは決定の際には「医療を行いながら」生きていく覚悟が問われることとなる。覚悟を問われた親たちは、描いてきた我が子との未来ではなく、「医療を行いながら」生きていく、と匿名化された——親がその生活を想像することができなければ、それは得体のしれない誰かとなる——「子ども」との未来を見据えつつ、命の選択をする責務を負うのだ。

### 3. 「障害のある子ども」への「価値」づけ

#### (1) 障害のある子どもは生めない

2013年にNIPT<sup>13</sup>(Non-Invasive Prenatal genetic Testing: 無侵襲的胎児遺伝学的検査)が日本でもはじまったことは記憶に新しいのではないだろうか。導入前には「採血のみで行えることから安易な実施が懸念され」、この検査は「遺伝カウンセリングを行う体制が整った施設で行う臨床研究という形をとった。20万円を越す検査であるにもかかわらず、検査件数は順調に増加し、年間1.3万件に達している」(小川2019)。

2020年に行われた「第4回 母体血を用いた出生前遺伝学的検査(NIPT)の調査等に関

<sup>13</sup> 無侵襲的胎児遺伝学的検査の基本的な検査範囲は13番、18番、21番の染色体となっている。

するワーキンググループ」のアンケートによると、この検査を受けた理由としてほぼ全ての方が、「高齢妊娠」「障がいのあるこどもの子育て」による不安と答えたというデータがある。出生前診断は優生政策からはじまったが、現在では「胎児治療のための情報採取」「胎児の状態に適合した分娩方法を選択したり、出生後のケアの準備をする」（水谷・今野・星野 2000）ことを目的としている。しかし、受検を希望した母親の目的は、「障がいのあるこどもの子育て」を回避するためである。実際に NIPT コンソーシアムによると 2013 年 4 月から 2020 年 3 月の 7 年間に行われた 86,813 件の受検者の中で陽性者が妊娠を中断する率は、21 トリソミー 87.5%、18 トリソミー 60.3%、13 トリソミー 69.0%となっている<sup>14</sup>。これらのデータを見る限りにおいて、20 万円という驚くほど高価な検査にもかかわらず受検者が増えているという現状に、「障害のある子ども」を生み育てることへの不安だけではなく、その可能性のある子どもを「生みたくない」という「価値」が関係していると考えるのは決して穿った見方ではないだろう。

## (2) 親が自らの「価値」に与える罰

次は 20 代の母親の語りである。

こどもは早産<sup>15</sup>だったため NICU で管理入院をされていた。呼吸が上手にできないこともあり、数か月間の入院を要したが、定期的に診察を受けることを条件に退院することができた。退院後のこどもは、ミルクを上手に飲むことができず、寝つきも悪いため、常に泣いているような状態だったらしい。そのような状況にありながらも、家庭の事情で里帰りができなかった母親は、一日中ひとりでこどもを抱っこして過ごしていた。母親は、その当時のことを思い返せば大変な記憶しかないが、とにかく我が子が可愛かったからがんばることができていたと語った。

大変ながらも繰り返される日々の中、母親がいつものように我が子を小児科に連れて行くと、主治医から詳しい理由を告げられることもなく、発達を専門に診ている病院に、これからは行くようにと促された。その病院で母親は、新しい主治医から我が子の重度障害を告げられた。下記の語りは告知された後の日々を思い出しながら語ってくれたものである。

もう本当に、家でも、家でも本当にしんどくて。もう、でも、もう寝ててほしいって。もうびんびんびんびんして、変な、緊張の入った、朝いつも何か見たら障害者みたいな顔してるし、みたいな。障害者なんだけど、障害者というのを受け入れられないからそう思うんですよね、きっとね。普通の子みたいにしてほし

<sup>14</sup> トリソミーは数字が少ないほど重症化する傾向にあり、流産率も高い。1 年生存率は T13、T18 とともに 5.6~9.0%であり、生存期間の中央値は T13 で 7~10 日、T18 で 10~14.5 日とされている（古庄 2021）ことが T21 の中絶率の高さと関係しているのではないだろうか。

<sup>15</sup> 早産とは正期産より前の出産のことであり、正期産とは妊娠 37 週 0 日から妊娠 41 週 6 日までの出産のことをいう（公益社団法人 日本産婦人科学会）

いなくて。(p17)

母親は、偶然にも友人が自分と同じように早産を体験しながらも、特に問題なく子育てをしてきたのを近くで見てきた。そのため我が子も、友人の子と同じように小さく生まれはしたが、「普通の子」だと思い育ててきた。ところが、母親は何の前触れもなく、あなたのこどもは重度の脳性麻痺のため一生「寝たきり」だと突如として告げられてしまったのである。この医師の告知から、母親の日常の風景は大きく変わっていった。

「朝」母親は目覚め、いつものように「何か」ふと、我が子を見たはずなのに、そこには「障害者みたいな顔し(た)」「こども」が居た。母親にとって「ぴんぴんぴんぴんして、変な、緊張の入った」「障害者みたいな」姿の「こども」は、見慣れた我が子ではなく、「受け入れられない」「障害者」として現れてきたのである。

我が子が寝ていたはずのベッドには、見知らぬ「障害者」が寝ている、母親はその風景が見えたときの気持ちを「しんどい」と表現することによって、自身の戸惑いや恐怖を表現する。語りで繰り返される「でも」は、本来の我が子であった「普通の子」と「障害者」が交差する現れそのものである。起きているときには、筋緊張から手足をピンと伸ばす「こども」の姿は母親の目に「障害者」として現われ、大切にしてきた我が子を奪い去る。「でも」、寝ている姿であれば、大切にしてきた我が子としてそこに居続けてくれる。母親は、目の前の我が子が消えてしまわないように、「もう寝てほしい」と祈るように言葉を吐き出す。

母親は、主治医から「寝たきり」であると告げられたその時まで、確かに大変な育児ではあったが、必死になって我が子を育ててきた。その大切だった我が子が「障害者」として現われてくる恐怖はどれほどのものだろうか。この苦しみを母親自身の「障害者」に対する「価値」によるものと突き放すこともできるだろう。ただし、「障害者というのを受け入れられないから」「しんどい」ということは母親自らも理解している。母親は、我が子を受け入れられなくなった、自責の念や苦しみを「障害者みたいな顔してるし、みたいな」と自ら揶揄する。と同時に、母親は繰り返し、我が子のことを「障害者」と何度も呼び、自分自身を徹底して傷つける。この自傷とも言える行為は、自身のもつ「価値」が決して許されるものではない、ということを母親自身が知っていることに由来する。母親は、大切だった我が子を「障害者」と繰り返し呼ぶことによって我が子を失い、自らが抱く「価値」に対して自ら罰を課していくのだ。

この節では、はじめに出生前遺伝学的検査(NIPT)の調査結果から、障害があるという診断が親たちに出産を回避させる結果を生むことを確認してきた。検査後の親たちの選択は、先に紹介した母親や医師たちの語りによって説明することができる。つまり、「13」や「18」という数字や「トリソミー」といった聞きなれない医学診断は、親たちの大切な我が子を匿名化させ、得体の知れない誰かに変えてしまうのだ。検査を依頼した親たちの「生まない」という選択も、お腹の中の子が、得体の知れない誰かとして現れてくること

への戸惑いや恐怖からの逃避によるものかもしれない。医学的見解や診断の「価値」は、我が子を「障害のあるこども」へと匿名化させることによって得体の知れない誰かへと変貌させる。私たちは、誰ともわからない人と「出会う」ことはできず、その存在は迫りくる恐怖となる。親たちの感じる恐怖は、我が子との「出会い」を断ち切り、命さえも拒絶させるほどの力を持っているのだ。

### (3) 医療の世界の「価値」によってトラウマを回避する

日本の医療者たちが医療の進歩によって生まれてきた「葛藤」に「私」の「価値」や「思い」を持ち寄るといって、敢えて困難な道を進むことを宣言しながらも、一方で医学的見解や診断による「価値」を手放せないのはなぜか。

精神科医の松本俊彦は、医療現場で出会う自傷行為のような「死の気配」が漂う場面は医療者にとっても「恐怖感を伴うトラウマティックな体験だ」と述べる（松本 2023）。新生児医療の代理意思決定場面は、自傷行為のような「死の気配」で留まることはなく、すぐそこに「死」が待っている。しかも「自傷」のように傷つける行為を遂行するのは本人ではない。「死」を遂行するのは、医療者たちだ。医療者たちは、自らの決定によって息を止めてしまった小さな小さな「こども」の身体を、自らの手で小さな小さな棺の中に寝かせる。またある時には、自らの「価値」によって「死」から逃れられなくなってしまった「こども」のそのすぐ脇で、別の「こども」の命を救うための業務に就く。「死」へと追いやられた「こども」——その時々で「何ともならない子」や「障害者」と匿名化された——のすぐ脇には、誰とも交換不可能な大切な「私の子」たちが治療を受け、生きていく。お腹の中では同じように親たちに愛され、未来を願われてきたのに、一方は更なる未来を押しひろげ、もう一方は未来を奪われ「死」へと追いやられる。

NICU はワンフロアですべてが見渡せるような環境となっているため、医療者たちは死へと追いやった「こども」から目を背けることができない。その日々は、松本の言う「恐怖感を伴うトラウマティックな体験」といえるのではないか。例え、自身の決断が「こども」にとって最善の利益だったとしても、一人の命を操作するような「トラウマティックな体験」を乗り越えることは難しい。自身の選択や行為を肯定する支え、後ろ盾、自身の決断への弁明がいる。

医療者たちは、「現場の状況に即して一律に定義付けることはきわめて困難」な経験をするなかで自分たちの「価値」や「思い」を持ち寄り、目の前に居る交換不可能な「私の子」たちの最善の利益に近づこうと決心した。その一方で、過去の研究蓄積によって得た「医学的見解や診断」という医学的「価値」を医療者たちが手放すことができないのは、「恐怖感を伴うトラウマティックな体験」からの逃避なのかもしれない。

#### 4. 「日常生活の世界」から排除されていた「障害のあるこども」

##### (1) 医療の世界における素朴さ

本来、当事者のいない「話し合い」など成立しない。それでも、命の「話し合い」を当事者不在のまま行わなければならないのならば、「医療者」や「親」である「私」たちは、最初に当事者である「こども」を他の誰でもない交換不可能な「あなた」として「話し合い」に登場させなければならなかったのである。日本の医療者たちは、代理意思決定の難しさを認めることによって、敢えて複雑さを残したままその困難さに向き合おうとした。それにもかかわらず、目の前の子は誰でもない「障害のあるこども」へと匿名化され、「話し合い」の場から追い出されていた。ここには「価値」や「思い」は「他者」と共有し合えるのだという「私」の素朴さがある。

素朴さが生じる要因を、世界の一員と自明視する——疑う必要もない特権性を持っていることでもある——「私」による「私」自身への信頼が契機となっていると仮定しよう。その前提に立つことによって、「障害のあるこども」が話し合いから排除される様相をアルフレッド・シュッツの理論を用いて説明することが可能となり得る。

「日常生活の世界」とは、われわれが生まれるはるか以前から存在し、われわれの先行者である他者たちによって、すでに組織された世界として経験され解釈された、相互主観的な世界である。この世界についての解釈はすべて、この世界に対しての以前なされた経験の集積に基づいて行われる (Schütz 1973=1985: 10)。

「日常生活の世界」の一員として生きている「私」たちにとって、それぞれの「価値」は個人に帰属せずに社会に帰属する。このシュッツの考え方に準ずるのであれば、「私」たちは、先人たちによって意味づけられた「経験の集積」から、その時々で妥当性の高い知識や「価値」を用いて目の前の出来事を「解釈」していく。現在の「私」たちが生きている「世界」において「障害があるこども」は「何とかならない」と「解釈」されてきた。その結果として、代理意思決定によって導かれる行為は、我が子への救命拒否となるのだ。つまり、「障害のあるこども」という医学的見解や診断によって匿名化された「こども」たちは、個人から社会へと客体化されることによって、話し合いの中から存在そのものが消されてきた。

「障害のあるこども」は、「日常生活の世界」の一員である「私」として認められることなく排除されてきたため、「私」たちは今まで「出会う」ことがなかった。つまり「私」たちは、「障害のあるこども」たちの息づかいが聞こえるような生々しさを伴った生きる姿を知らない。そのわからなさゆえに「私」たちは「障害のあるこども」と共に生きることに恐怖心を抱くこともある。それでもなお「私」たちが目の前の子を「あなた」として「話し合い」に登場させたいならば、「私」たちが自明とするこの「世界」の「価値」に

「障害のある子ども」の経験が集積される機会を奪ってきたことを認めなければならない。「私」たちは、「障害のある子ども」のためと言いながら、子どもたちの「価値」に決して近づくことのできない「価値」を持ち寄り、話し合いの席についてきたのである。その結果、「私」たちは「価値」や「思い」を持ち寄ることが、目の前の子を話し合いの場から追い出してきた事実気付かなかったのだ。

「私」たちが「障害のある子ども」の「価値」とするものに接近することが困難な理由の一つは、「障害のある子ども」たちを「日常生活の世界」から排除することによって、その「経験」を「私」たちの「経験」と同じように集積して来なかったからということがシュッツの理論によって明らかとなった。

## (2) 痛みや苦しみにへの「価値」づけ

もう一つ、「障害のある子ども」の生きる姿に痛みや苦しみを感ずてしまう「私」たちの「価値」についても説明を試みたい。一般的に痛みや苦しみにへの「私」たちの「価値」付けは悪いものであり、「生きる」「価値」に与える影響は大きい。それでは「障害のある子ども」の痛みや苦しみにとはどういうものなのだろうか。その手掛かりとして、「生きる」ための最下限である生理的機能に着目してみよう。

「障害のある子ども」のなかでも重症心身障害児<sup>16</sup>といわれる子どもたちは、構造的にも機能的にも呼吸のしにくさを抱えており、容易に呼吸状態が悪化する<sup>17</sup>。眠るときにも工夫が必要だ。二人目の母親が語っていた「びんびん」とした身体的特徴は脳の損傷に起因する。重症心身障害児のなかでも脳に損傷がある子たちは随意運動が少ない一方で、不随意運動が多い。そのため覚醒時には全身に力を入れて、身体を反り返らせる様子がよく見られる。これが、母親が恐れていた「びんびん」とした身体の正体である。身体全体が自覚することなく強い筋緊張によって操作される状況を想像できるだろうか。きっと「私」たちが随意的に身体に強い力を入れられたとしても数秒ももたないだろうし、脊柱を側弯させるほどの強い筋緊張を随意的に起こすことは、どれだけがんばったとしても無理だろう。ところが、この子たちは目が覚めているときには不可逆的に身体を変形させるほどの激しい筋緊張が、不随意に無作為に身体に起こるのである。だからといって眠ることも容易ではない。リラックスした姿勢や安定した呼吸が維持できなければ、眠りにつくことさえも難しく、眠れたとしても長く眠ることができずに一日中短い睡眠と覚醒を繰り返すような子も少なくない（浅倉ら 2017）。

息をする、眠る、身体を動かすことにさえも困難が伴い、起きている時には否が応にも

<sup>16</sup> 重症心身障害児とは重度の肢体不自由と重度の知的障害とが重複した状態のこどものことをいう（日本重症児福祉協会）

<sup>17</sup> 本稿で提示したこどもの状態は、教科書的な説明でしかなく、重症心身障害児の生理機能は個人差が大きく、呼吸障害の原因は、子どもたちそれぞれの病態が複雑に絡み合っており特定することはできないが、これよりも状態の軽い子どもや人工呼吸器がなければ呼吸ができないような子どももいる。呼吸すること一つとっても重症心身障害児たちの命を守るためにはかなり厳密な管理が必要となる。

身体に異常な力が入る姿は、「私」たちに、痛みや苦しみ、何ともならなさを前景化させる。痛みや苦しみは、歓迎される感情ではないため重度の障害がありながら生きていくということに「価値」があるのかと「私」たちは疑いを抱く。ただし、何度も繰り返すが、その「価値」は「私」たちの「価値」の領野にとどまっている。目の前の子たちの「価値」などでは決してないのだ。

## おわりに

まとめよう。もし、話し合いの中で、医学的見解や診断によって匿名化された「こども」ではなく「あなた」が現れ、「私」が「あなた」と並び立つことができたならば、「私」は「あなた」が「価値」とするものへと接近する一步を踏み出したことになる。ただし、今の「私」たちには代理意思決定が必要となる「あなた」が「価値」とするものを知らない。「私」たちは、まずその事実に向き合い、自身の「価値」によって、一方的に「障害のあるこども」の生きることに「価値」を付ける衝動を抑えなければならない。と同時に、目の前の子たちがこの「世界」で生きていく日々をどのように経験をしているのかを知らなければならない。

もちろん、「障害のあるこども」が感じている痛みや苦しみを無かったことにはできない。それでもなお、痛みや苦しみを引き受けない「私」たちの「価値」によって「障害のあるこども」の痛みや苦しみを直截に死へと繋げることをしてはならない。それよりも、「私」たちはまず、この世界に「障害のあるこども」ではなく、「あなた」を立現わし、その「あなた」の経験を「私」たちの経験とともに集積していくことをはじめなければならない。それが可能となれば、きっとその「価値」はこれまでとは違った「価値」となり、「障害のあるこども」とされた子たちと「出会う」ことも可能になるかもしれない。これは決して理想論ではない。医学の進歩を享受したいと願った「私」たち共通の責任なのである。

## 文献

- 浅倉次男監修、2017、『重症心身障害児のトータルケア：新しい発達支援の方向性を求めて 改訂第2版』ヘルス出版。
- De Proost, L., E. J. T. Verweij, H. Ismaili M'hamdi, I. K.M. Reiss, E.A.P. Steegers, R. Geurtzen and A.A. E. Verhagen, 2021, "The Edge of Perinatal Viability: Understanding the Dutch Position," in *Front Pediatr*, 9, 1-5.
- Janvier, Annie, Trisha Prentice, Jessica Wallace, Kate Robson, Paul Mann and John D. Lantos, 2019, "Does It Matter if This Baby Is 22 or 23 Weeks?" in *Pediatrics*, 144(3), 10.
- 加部一彦・仁志田博司、1994、「新生児医療における告知とインフォームド・コンセント」『小児内科』26(4): 65-68.

- Kleinman, Arthur, 1988, *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*, New York: Basic Books.  
(江口重幸・五木田紳・上野豪志訳、1996、『病いの語り：慢性の病いをめぐる臨床人類学』誠信書房)。
- 古庄知己、2021、「13 トリソミーを持つ児、18 トリソミーを持つ児への外科的介入を含めたマネジメント」『日本周産期・新生児医学会雑誌』56(4)：567-571.
- 公益社団法人日本産婦人科学、「早産・切迫早産」(2022年3月22日閲覧 [https://www.jsog.or.jp/modules/diseases/index.php?content\\_id=5](https://www.jsog.or.jp/modules/diseases/index.php?content_id=5))。
- 厚生労働省母子保健課、2008、「周産期医療ネットワーク及びNICUの後方支援に関する実態調査の結果について」(2022年1月1日閲覧、[https://www.mhlw.go.jp/shingi/2008/11/dl/s1120-11t\\_0005.pdf](https://www.mhlw.go.jp/shingi/2008/11/dl/s1120-11t_0005.pdf))。
- 松本俊彦、2023、「精神科領域に“神話”がうまれやすい要因は何だろうか?」『精神看護』26(1): 6-8.
- M3.com、臨床ニュース、「産科崩壊の危機、乗り切った舞台裏【平成の医療史30年◆生殖医療編】」(2022年11月1日閲覧、<https://www.m3.com/clinical/open/news/665362>)。
- 水谷徹・今野義孝・星野常夫、2000、「障害児の出生前診断の現状と問題点」『文教大学教育学部紀要』34: 25-36.
- 日本小児科学会 倫理委員会小児終末期医療ガイドラインワーキンググループ、2012、「重篤な疾患を持つ子どもの医療をめぐる話し合いのガイドライン」(2022年11月1日閲覧、[http://www.jpeds.or.jp/uploads/files/saisin\\_120808.pdf](http://www.jpeds.or.jp/uploads/files/saisin_120808.pdf))。
- 日本小児看護学会、2022、「改訂版 小児看護の日常的な臨床場面での倫理的課題に関する指針」(2022年11月1日閲覧、[https://jschn.or.jp/files/2022ud-syouni\\_shishin.pdf](https://jschn.or.jp/files/2022ud-syouni_shishin.pdf))。
- 日本重症児福祉協会、2008、「社会保障審議会障害者部会ヒアリング資料(2008.8.20)」(2023年3月24日閲覧、<https://www.mhlw.go.jp/shingi/2008/08/dl/s0820-2a.pdf>)。
- 仁志田博司編、1999、『出生をめぐるバイオエシックス：周産期の臨床にみる「母と子のいのち」』メジカルビュー社。
- 小川昌宣、2019、「最近の出生前診断の変化と多様化する倫理的課題」『小児耳鼻咽喉科』40(3): 177-182.
- 櫻井浩子、2009、「妊娠 22 週児の出生をめぐる倫理的問題：新生児医療からのアプローチ」『生存学研究センター報告書』10。(2022年11月1日閲覧、[https://www.ritsumei-arsvi.org/publication/center\\_report/publication-center10/publication-74/](https://www.ritsumei-arsvi.org/publication/center_report/publication-center10/publication-74/))。
- Schneiderman, M.D., Lawrence J. and Nancy S. Jecker, 2011, *Wrong Medicine: Doctors, Patients and Futile Treatment*, Baltimore: Johns Hopkins University Press. (林令奈・赤林朗監訳、2021、『間違った医療：医学的無益性とは何か』勁草書房)。
- Schutz, Alfred, 1973, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, edited and introduced by Maurice Natanson (phaenomenologica Vol.11, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962, 361. XLV II (Part III: Symbol, Reality and Society)、(渡部光・那須壽・西原和久訳、1985、『アルフレッド・シュッツ著作集 第2巻：社会的現実の問題 [II]』マルジュ社)。
- 田中雅美(2021)「生存の限界といわれる子どもへの代理意思決定を担った母親の経験：現象学的研究」『日本看護科学会誌』41:20-28.



Weir, Robert, 1984, *Selective Nontreatment of Handicapped Newborns*, New York: Oxford University Press. (高木俊一郎・高木俊治監訳、1991、『障害新生児の生命倫理：選択的治療停止をめぐって』学苑社)。

Wilkinson, Dominic, Eduard Verhagen and Stefan Johansson, 2018, “Thresholds for Resuscitation of Extremely Preterm Infants in the UK, Sweden, and Netherlands,” in *Pediatrics*, 142 (1), 574-584.

(たなかまさみ・関西医科大学)



## 他者論の源流 ——隠れたる他性について——

吉永 和加

### はじめに

他者が、さまざまな学問分野の課題となって久しい。それは、社会学、政治学、法学、教育学、さらには医療現場へと有機的な仕方で広がって、豊かな議論に結実している。この度の第39回大会シンポジウム「他者との出会い、他者の現れ」もまた、その大きな成果である。他方、西洋哲学の歴史のなかでは、他者は比較的新しいトピックに過ぎない。哲学が自我論を中心に展開してきたからである。

そうした潮目が変わったのは、フッサール現象学が自我論を徹底させ、超越論的自我による世界の構成を論じて、独我論に陥る危険性を指摘された際である。彼は、独我論を回避して世界の普遍性を確保するために、自我ではない他の我としての他者が存在し、その他者の超越論的自我もまた世界を構成する、という構制を必要としたのである。

他者論が、まずは現象学を主戦場として展開されたのは、このような経緯による。その際、焦点となったのは、現象学の精髓である意識の志向性の取り扱いであった。すなわち、志向性は他者を捉えうるのか否か、という問題である。この問題に対して、諾と応えて志向的な把握を自分流の仕方で徹底したのがサルトルであり、否と応えて別の方途を探ったのがシェーラーとアンリであった。彼らは、志向性ではなく情感性に他者把握の活路を見出す。

だが、こうした双方の他者論に対して、他性という概念によって楔を打ち込んだのがレヴィナスである。彼は、他者を自己から絶対的に超越するものとした上で、両者を繋げるものとしての志向性を否定し、返す刀で情感性も否定して、責任という倫理的な契機を見出す。その着想は、デリダの逆説的な倫理にも引き継がれ、「他者」は、真理を支え、倫理の礎となるという重い任を負うに至る。つまり、他者の他性を強調するほどに、他者論は形而上学的、宗教的様相を濃くしていく。そのさまは「神の死」後の、哲学の困難を象徴しているかのようなのである。だが、他者論の形而上学、宗教への回帰は、逆に、他者の他性の源流が、フッサールよりもはるか以前に探し当てられるということをも示唆する。

本稿の目的は、こうした他者論の流れに分け入りつつ、他性とはいかなるものかを再考することである。それは、今回のシンポジウムで、コメンテーターとしてどのような見地から質問させて頂いたのかを跡付けると同時に、他者論の源流へと遡行しようとする試みでもある。本稿が、この度の実り豊かなシンポジウムに対する、哲学の一隅からのささやかな応答となりえらとすれば、望外の喜びである。

## 1. 志向性による他者把握の末路と他性の萌芽

ではまず、他者論の水源であるフッサールの議論はいかなるものか。

フッサールにおいて、他者は私を超越する者と措定される。それゆえ、他者は私の意識の志向性の対象となる。他者が志向性の対象として把握されるのは、次のようにである。まず、最初に知覚され認められるのは、物体としての他者の身体である。この身体は、私の固有の身体との類比から、有機体という意味を受け取る。これが、類似化する統覚である。そして、この統覚に基づいて知覚の意味が移動することによって、他者の身体は、自己と類比的な意味をもつ身体となる。次いで、心的現象についても同様に、自己の固有の帰属圏域の諸要素の内容から類比的な意味が付される。こうして意識の統一において与えられた二つの内容が、対をなすものとして現れ、同じ意味によって覆われる。これが「対化」であり、この対化の図式によって、まず身体、次いで心的現象において、他者は自己の諸要素から意味を移され、構成されるのである。

だが、志向性を介した他者論は、致命的な欠陥も抱えている。それを鮮やかに見せるのが、サルトルの他者論である。彼もまた、独我論回避という目標を他者論に託し、他者把握の志向性を独自の「まなざし」理論に結実させるが、その究極において或る種の破綻を露呈する。

サルトルは、フッサールの意識の規定を踏襲し、意識がそれ自身によって存在すること、意識が志向性、すなわち何ものかについての意識であることを認める。しかし、サルトルは、さらにその規定を展開させて、他者が意識の内に参入する素地を作り出す。すなわち、まず、意識の内でもとりわけ意識に向けられた意識、意識についての意識を「絶対的主観性」と呼ぶ (EN 29)。そして次に、意識がその存在において一つの非意識的かつ超現象的な存在を巻き添えにし、そのことによって成立する、とする (*ibid.*)。他者は、この意識の巻き添えとなるものとして想定される。その上でサルトルは、ヘーゲルの即自-存在 (*l'être-en-soi*) と対自-存在 (*l'être-pour-soi*) の区別を導入して、意識存在に他者存在が参入する場を設ける。

まず、即自-存在とは、自己自身と寸分の隙もなく合致する、単に事実的な存在である。それは、何らの根拠づけももたない、偶然的なものに過ぎない (EN 33)。この即自-存在の事実性と偶然性は不安定なものである。そこで、この不安定性を脱して自らを根拠づけようとするのが対自-存在である。対自-存在とは、「それがあらぬところのものである」という否定性によって、即自を無化しつつ、その根拠を追求する (EN 429)。さらに、「対自は、自己の存在であるべきであるという仕方存在する」 (*ibid.*)。対自は、即自を超越して、自らの投企となる。

この対自における、即自の無化と根拠づけと投企の間隙に、他者存在が参入する。それは、他者存在が、「彼が自己であることによって、私を排除するものであり、私が私であることによって、私が排除するもの」という否定性だからである (EN 292)。そして、他者存在が、自己を否定するという仕方自己を超越する限りで、「他者は自由なものとして、私の即自存在の根拠である」 (EN 430)。このことを、サルトルは、「他者の出現は、対自をその核心

において射抜く」と表現する (EN 529)。

しかしながら、対自が即自に対してなす否定と、他者が私の即自に対してなす否定とがびったり重なり合う訳ではない。サルトルによれば、二つの否定の間にはいかなる関係も存在しない。「意識個体は互いに、乗り越えがたい一つの無によって分離されている」(EN 444)からである。他者は、自己の対自-存在に働きかけ、その根拠になるとはいえ、自己との直接的な関係を原理的にもちえない。したがって、他者は、「私」から隔絶して「私」を否定しつつその存在を存立させる両義的な存在である。その限りで、他者は初めから自己の対象なのではない。つまり、「人は他者に出会うのであって、他者を構成するのではない」(EN 307)<sup>1</sup>。

では、他者はどのような仕方ですれと出られるのか。それは、私が他者を前に羞恥を感じることに於いてである。サルトルによれば、羞恥とは、「私が私の存在を外部にもっていて、この私の存在が、別の存在の内に絡め取られ、そのようなものとしていかなる防衛ももたずに、一つの純粹直観から流出する絶対的な光によって照らされている、という本源的な感情」(EN 329)である。他者は、無防備な即自存在である私に「まなざしを向ける者」(EN 315)として現れ、私を対自-存在として対象化し、私の存在の根拠となる。つまり、他者が私の志向性の対象になるのではなく、まずは、この私が他者の志向性の対象となるのである。こうして、フッサールの意識の志向性の向きは、サルトルにおいて逆転する。他者の「まなざし」は、私を或る可能性に凝固し、自由を奪って奴隷化する。このまなざしによる凝固は私についての或る「像」を創出するが、その「像」は、あくまでも「対象-私」を捉えるに過ぎず、私の対自そのもの、まして私の自由な意識そのものを捉える訳ではない。何より、この「像」は他者の自由の下にあるゆえ、私にとっては偶然的なものでしかない。

当然のことながら、私にとり、偶然でしかない「像」に凝固されて、自らの自由を奪われる奴隷状態は耐え難い。ここでサルトルは、私の側に起こる感情として、羞恥、自負、恐怖を挙げている。まず、羞恥は、先ほど見たように、私が他者の「まなざし」の対象になる刹那に働く最も根源的な感情である。それは、私が他者の仲介を通してのみ私でありうるという失墜の感情でもある。それに対して、自負という感情は、私が対象であることを認め、他者が与える像を甘んじて受ける感情である (EN 351)。そして、その像を受け取らざるを得ないことは恐怖でもある (EN 323)。だが、こうしたネガティブな感情が喚起されるにもかかわらず、私は他者が一方的に押し付ける像を引き受けざるをえない。それは、その像の「責任」が私にあるからである。「それ〔私の対他-存在〕は、したがって、偶然的な所与ではあるが、私がその責任者であるような一つの所与という形式の下で、私に現れる…」(EN 431, 強調は引用者)。

他方で、これらのネガティブな感情は、対象-私を克服し、自己の自由を取り戻そうとする動機付けともなる。その克服は、「私を対象としている主観が対象でありうる」として、

---

<sup>1</sup> 強調のうち、前者はサルトル、後者は引用者による。

私が他者をまなざし返すことで果たされる (EN350)。今度は、自己が自らの自由の下で他者を「まなざし」によって対象化し、或る像に凝固させ、その自由を奪うのである。ここにおいて「まなざし」の主-客の転倒が起こる。私が他者を「まなざし」の対象とし、像に凝固させることで、他者に存在の根拠を与えるのである。つまり、私が他者存在に関する「責任者」となる (EN 348)。他者は、私によって創出された「対象-他者」の像を受け取らねばならず、このとき、「事実、他人と私は、他人の存在に関する共通責任者である」(ibid. 強調は引用者)と言われるに至る。

確かに、この「まなざし」理論においては、まず自己が他者によって存在を根拠づけられる限りで、超越論的自我が世界を構成するという独我論を免れる。また、自己と他者とは互いに互いの存在の根拠となって、まなざしを向ける者-向けられる者として対等の権限を有する。だが、自己と他者は、まなざしの対象化において、一方が自由であれば、他方が奴隷となるという、シーソーのような関係しか築けない。そもそも、まなざしは対象-私を捉えるのみで、まなざしを向ける自由な主観性には到達しえない。さらに、サルトルの議論では、まなざしによる対象化の端緒においても、その対象化の引き受けにおいても、根源的な感情が喚起されるが、それは対象-私に関わる感情でしかなく、したがって他者との共感の可能性はない。それを決定づけるのが、サルトルが説く、愛の挫折の必然性である。愛が不可能であるのは、愛が、まなざしを向ける自由な他者をわがものにしようと希求することである限りで、それは、他者のまなざしの下に自らを置きつつ、他者の自由によって私の上にまなざしが向けられるようにするという矛盾した試みだからである。

以上が、フッサールに端を発する志向性による他者把握と、それを改変しつつ推し進めた場合に至る一つの結末である。実のところ、他者を自らの対象として、その「像」を構成する、というあり方は、私たちの生活に深く根差している。「他人の身になって考えるべし」という文言は、生の実感に沿った誠実な指針であり続けている<sup>2</sup>。しかるに、サルトルが示す結末は重い。それが、志向的な他者把握が、真正な他者に到達する不可能性を証示し、愛の挫折を宣言するに至るからである。

しかし、サルトルの議論は、そうした消極的な面を有するばかりではない。少なくとも、彼の「まなざし」理論から得られる積極的な示唆は三つある。一つ目は、他者がまず私をまなざして私に存在根拠を与える限りで、自己から出発して他者を構成するという構制を逃れていることである。二つ目は、他者との関係における根源的感情として羞恥を指摘し、その羞恥が克服されない場合として、神を前にした際の羞恥に言及していることである<sup>3</sup>。サルトルによれば、私は神の前で自らの対象性を認めるが、だからといって他者の場合のよう

<sup>2</sup> 田中雅美氏の「人々は命の話し合いで誰と出会っているのか」に対する質問は、この観点から行わせて頂いた。すなわち、語ることでできない他者の心を読み取る場合には、解釈者が予め何等かの価値判断を含んで、他者の思いとして構成するのではないか、という問いである。これに対して、田中氏からは、その可能性は常にある、という非常に誠実かつ切実なお応えを頂戴した。その誠実さには、臨床の切迫性と他者のかけがえのなさへの敬意があるものと承った。

<sup>3</sup> 『実存主義はヒューマニズムである』において、サルトルは明確に無神論を標榜している (EH 26)。

に、神を対象化することによって、自らの「対象-存在」を克服することはできない。神が絶対的主観性だからである。このとき、羞恥は永遠のものとなり、それは絶対的主観性を前にした恐怖へと繋がっていく (EN 350)。ここから他者の他性の議論へはあと一步である。そして三つ目は、私と他者とが無によって隔絶されており、対象化による像を引き受けることが「責任」と称されることである。かくして、サルトルの理論には、次節以降で見る、情感性に基づく自己と他者の関係と、責任に支えられる関係の双方に跨る地歩が見出されるのである。

## 2. 情感的他者把握の可能性と限界

こうした志向性を介する他者論は、同時代の現象学者からも既に批判されていた。シェーラーは、他者論に独我論の回避を託す、という問題構制をフッサールと共有しつつも、次のようにフッサールの他者論を批判する。「我々がある人間を何等かの仕方で〈対象化〉する場合はいつも、その人の人格は我々の手から滑り落ち、単なる抜け殻だけが残される」(WFS 169)。同じく、アンリも、志向性による他者把握を批判して次のように言う。「[フッサールのような把握の仕方は] 他者経験をいわば平凡なものにしてしまい、この経験からその謎めいた性格を取り去ってしまう」(PM 147-148, 補足は引用者)。彼らは、志向性に代えて、生を基盤とした同情や共感によって他者を把握することを提唱する。

シェーラーが「情緒的自然観」に基づいて提起する他者論は次のように展開される。彼は、『同情の本質と諸形式』において、「さしあたり」自己と他者が未分化であるような或る体験流が流れている、と考える (WFS 238-239)。そして、体験が遂行されるにつれて、順次様々な個体に秩序が与えられて、自己と他者が浮かび上がってくるという (WFS 240)。こうして個体化される自己と他者は、身体と心を包括する一個の全体性として直観される一方 (WFS 256)、互いが互いを同じ仕方で知覚するという。すなわち、「根源的知覚」の可能性である (WFS 255)。根源的知覚とは、「他者の身体を彼の体験にとっての表現野として解する限り、他者〔の心理〕を〈内的に知覚する〉こともできる」ものである (WFS 21) <sup>4</sup>。こうした素地によって、純粋に内的かつ心的な自己知覚という特権が廃棄され、他者の実在と人格を同情によって把握することが可能となる。シェーラーは、自己と他者の間に働く同情に、「一体感」、「追感得」、狭義の「共同感情」、「人間愛」そして「無宇宙論的愛」という位階を設ける。これらは、基底的なものを踏まえて次のものに到達する、という仕方と秩序付けられ、自他の差異と距離を測りつつ、最終的には、すべての有限な精神的人格を包括し、「神への愛」の条件ともなる「無宇宙論的愛」に至るという (WFS 111)。

アンリは、こうしたシェーラーの議論を、情感性を復権させるものと評価しつつも、情感性の内に志向性を残し、自己性を曖昧にしたことを問題視する。彼は、自己の生の在り方そ

---

<sup>4</sup> 強調はシェーラー、補足は引用者による。

のものに焦点を当て、志向性を徹底的に排除した生の情感性に基づく共同体論を構想する。

アンリは『実質的現象学』「共-パトス」で、他者論の根本問題を次のように語る。「私が他我 (alter ego) をそれ自身において知覚できないのは、他我が一つの他 (alter) だからではなく、それが一つのエゴ (ego) だからである」(PM 151)。彼によれば、フッサールの他者論が真正な他者を取り逃がすのは、他者を構成する際に対化や連合を行う基盤たる私の身体やエゴが既に構成されたものだからである。「他者経験を可能にするものとしてその経験の中で機能しているエゴと身体が、構成された身体と構成されたエゴである限りにおいて、そのような経験は実際のところ、完全に歪曲されている」(PM 149)。本来、身体とは生ける身体、エゴとは生ける者であり、その生には、志向性が働くようないかなる〈隔たり〉もない。こうして、アンリは、他者経験の問題を、エゴの生一般の把握の問題へと転換する。

では、エゴの生はどのように把握されうるのか。アンリによれば、生は、生自身から決して分離されず距離を取らない仕方、生自身を自らに与える (PM 161)。生ける者はこの生を直接、自己自身のものとして感受するのである。生ける者が自己自身を触発し触発される、この内的経験をアンリは生の自己-触発 (auto-affection) と呼ぶ。自己-触発における自己自身との合致の体験は、生ける者に個性性を刻印する。すなわち、自己の自己性 (ipséité) である (PM 163)。しかも、すべての生ける者は、この生の自己-触発を例外なく同じ仕方、被るから、その限りで、生の自己-触発は、生ける者に共同のものであり、生ける者すべてに共同体の成員たる資格をもたらす (PM 162)。それゆえ、アンリにとり、「共同体は一つのアプリーオリ」(PM 175, 強調はアンリ) であり、かくして他者論は必然的に共同体論となる。

共同体の原理は、生の自己-触発の絶対的な受動性から導かれる。すなわち、「自己によって措定されたのではない自己への関係とは、その情感性におけるアフェクトである」(PM 177)。生の自己-触発、すなわち生の力は、情感性という仕方、感受されるが、生ける者はその情感性を被るばかりで、そこから逃れることができない。この絶対的な受動性の事実から、アンリは、生を与えるもの、生の起源となるものを導出する。それが〈基底〉である (PM 177)。生ける者は等しく、この〈基底〉から離れない仕方、自己-触発を行って自己自身と同一化し、同時に他者とその自己-触発を共有する。したがって、自己と他者と〈基底〉とは一体化して、互いに区別されることがない (PM 178)。そのことをアンリは、〈非-差異化〉(non-différenciation) と呼ぶ<sup>5</sup>。

しかしながら、他者の情感的な把握が自他の〈非-差異化〉に帰着するのであれば、それは、アンリが言うところの、他者の「謎めいた性格」を奪うことにならないだろうか。この疑問に対しては、「共-パトス」の着想を引き継いだ『受肉』のキリスト教的身体論を解釈することによって応えうる (INC 350)。

<sup>5</sup> 高橋賢次氏の「〈あなた〉の立ち現れなさをめぐって」に対する質問は、主客未分離の次元から人称が立ち上がる際の「能動」は「キネステーズ」の内部感覚に回帰するのではないか、また「知覚特性」や「経験構造の多元性」を文脈性を含めて捉え直すと、個々の文脈で揺れ動く「私」は責任主体となりえないのではないか、というものであった。いずれもシェーラーやアンリが抱える問題と同根であり、高橋氏の精緻な議論はその問題性を鮮やかに見せることに成功している。



アンリは、『受肉』において、生の〈基底〉を絶対的な〈生〉と言い換え<sup>6</sup>、メルロ=ポンティを彷彿とさせる「肉」(chair)の概念<sup>7</sup>を自らの生の現象学に接続して、身体論を展開する。アンリによれば、「肉」とは、外的身体ではなく、生において生じる根源的身体のことである(INC 173)。肉の力は、情感性の力と同様、生の力と解されて次のように言われる。「あらゆる力の可能性は、肉という形態の下での、生の自己への到来である」(INC 197)。あらゆる肉には〈生〉が内在し、その肉の力にも〈生〉が内在する。こうして、肉と力が絶対的な〈生〉から導かれる限りで、身体論においても、自己と他者との不可視の力の一致が説かれているように思われる。

だが、この身体論には続きがある。ここにメヌ・ド・ビランの「抵抗する連続体」の概念が援用されるのである。その議論によれば、不可視の肉の自己-触発は、その身体性そのものに絶え間なく抵抗する項に衝突するという。この抵抗に対して、肉の自己-触発は、努力という感情によって自ら自身を把握する(INC 268)。アンリは言う。「あらゆる力は、それ自身において、力がそれに対して何もできないもの、すなわち絶対的な非-力に自らぶつかる」(INC 248)。「抵抗する連続体」との衝突は、エゴに自己自身の実在性と、内的諸力の限界としての外在性、ただし不可視の外在性をもたらす(INC 213)。

この「抵抗する連続体」の議論が、エロスの関係における「触るもの／触られるもの」に展開される<sup>8</sup>。アンリによれば、「触るもの」は、自らに絶対的に抵抗し、自らの努力の限界に存するものとして「触られるもの」に突き当たる。このとき、「触られるもの」は、「触るもの」の内的力の境界である。ここで、自己は、他者の不可視の内的な力に触れている(INC 298)。その限りで、相変わらず、「触る／触られる」という自他の関係は、内的な力の交換において互いに可逆的である。だが、重要なことは、この可逆性が、見えない皮膚に隔てられて、互いの「肉は裂けない」(INC 208)ことである。そのことによって、「触るもの」と「触られるもの」が互いの力を抵抗と努力という仕方で感じ、それが可逆的であるとしても、その感受そのものは互いの皮膚の内在のうちに留まる。自己と他者とは、互いの皮膚という接触面を介して、自らの内在において互いの力を距離なく感受し合う。このように解釈することで、自己と他者とは、「共-パトス」で問題となった非-差異化を回避し、互いの自己性を保ちつつ、互いの生の力を直接感受しうるように見える。

しかし、こうした解釈によって自己と他者の自己性が確保されるとしても、互いにとって「抵抗」と感じられるものが、ほかならぬ「他者」由来である保証はない。また、肉の努力と抵抗とが極限に達したならば、たとえ不可視の「皮膚」であったとしても、破られる可能

<sup>6</sup> アンリは、『我は真理なり』において、生の現象学をキリスト教解釈へと敷衍して、この生の〈基底〉を大文字の〈生〉、生ける者を小文字の「生」あるいは「神の子」と表現して、生の生成、誕生、系譜等を描出している(CMV 79, 92)。

<sup>7</sup> アンリがメルロ=ポンティを受容したかどうかについては、村瀬鋼「身体と肉：『主観的でありエゴそれ自体である身体』、『アンリ読本』(法政大学出版局) p.129 註(10)を参照されたい。

<sup>8</sup> アンリは『実質的現象学』では、エロスの関係について、外的な身体における志向的な表象関係だととして否定し(PM 168, 176)、また『受肉』でも同様に最終的には否定的な評価を与えている(INC 303-304)。

性はあるだろう。すなわち、殺人の可能性である。だが、アンリの生の情感性の共同体には、殺人の帰結としての死の次元も、殺人を抑止すべき善悪の次元も見当たらない。

かくして、生の情感性に基づく共同体は外部を持たず、その内部で自己と他者との非-差異化を理想とし、自他の区別を消滅させる方向へ向かう。しかし、これは、彼らが批判した、志向性による他者の構成が他者そのものを取り逃がす、という事態と結果的には同じであろう。したがって、志向性による他者把握と、情感性による他者把握とは、別の方面から同じ問題に突き当たる。すなわち、他者の他性の確保、という問題である。

### 3. 他性と神性

さて、上で見たように、現象学における他者論は（アンリを除き）、超越論的自我の独我論を回避するために構想されている。つまり、その議論は、認識論上の要請に基づいている。ところが、レヴィナスの場合は事情が異なる。彼が『全体性と無限』で目指すのは、〈他〉を〈同〉に収斂させる伝統哲学の構制そのものを批判に付して、〈同〉の全体性を断絶させる〈他〉の超越を打ち立て、無限の他者の形而上学を構築することである（TI 7, 60）。つまり、レヴィナスの他者論は、〈他〉によって全体主義を克服するという倫理的な要請に基づいており、それゆえ、他者が最初から自己とは隔絶したものとして措定されている。

こうした問題構制に基づくため、レヴィナスが他者把握における志向性を批判するときにも、その理由はシェーラーやアンリとはニュアンスが異なる。レヴィナスにとり、志向性が問題であるのは、それが外的対象を受容可能なもの、知解可能なものとしてノエマへと還元し、その表象において意味付与、構成するものであり、〈同〉が〈他〉を一方的に制御する可能性を示すからである（TI 97）。そして、同じ見地から、レヴィナスは、同情や共感をも、〈他〉を〈同〉との一体化に導くものとして退ける。志向性でもなく、同情や共感でもなく、レヴィナスが自己と他者を結びつけると考えるのは、サルトルを彷彿とさせる「責任」である。ただし、レヴィナスの場合、それが徹頭徹尾、私だけに課せられる「責任」である点で、サルトルとも異なっている。

レヴィナスの主著『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方』を架橋しつつ、他者の他性の概念、そして私にのみ「責任」が課せられる非対称の倫理の理路を見るならば、次のようになろう。レヴィナスは、他なるものが自己を無限に超越しているという構制を、死と神の無限から導出する。まず、死は私には決して受容しえない絶対的な他性である。私は全面的な受動性によってこの死に迫られ、一方的に捉えられる（TI 211）。また、神という無限の他性は、コギト解釈から導かれる。レヴィナスによれば、コギトは認識するものとされるものとの一致によって内面的生の確立と世界からの分離を示す。神は、このコギトを無限に凌駕しつつ、その懐疑の無限遡行を停止させ、懐疑の全体を肯定するものであるという。コギトが証示された後、いわば事後的に発見される神こそがコギトの支えであり、神がコギトに無限の観念を植え付けていた、というのがレヴィナスの見立てである（TI 58）。このよう

な神の無限は、コギトに対して他なるものとして、思考する者の思考を常にはみ出し続け、絶対的な外在性を維持し続ける。「神、それは〈他〉である」(TI 186)。かくして、神は超越せる他性の名となる。

そして、このような他者が「顔」という特異な仕方で公現する。レヴィナスが「顔」という語で表現しようとするのは、それが形あるものの顕現ではなく、また「～として」の現れでもなく、いかなる意味付与も拒み、いかなる内面性にも還元されない、一切の図式論を阻止するもの、ということである (TI 22, 182)。こうした他者と自己とは、いかなる共通平面にも置かれえず、いかなる共通点、共感、弁証法的関係ももちえない。

さらに、『存在するとは別の仕方』では、他者の「顔」は、いつも既に現前から退いた「痕跡」であるとされる (AE 126)。「顔」が「痕跡」であるとは、それが「自己の現れに立ち会い、若さによって自らの可塑性をも穿つ至高の現前であると同時に、既に一切の現前の衰退、現象以下のものであり、自らの悲惨を押し隠しながら私に呼びかけ、命令する貧困でもあるような両義的形態」(AE 115)であることを示している。つまり、他者は、絶対的他性として私を超越し、私を召喚するが、現前するときには常に既に不在なのである。他者は、自己が近づこうとするほどに隔たるといふ仕方で、自己との差異を保ち続けるのであり、この「近さ」という独特の差異ゆえに、私は他人に対して無関心であることができない (AE 178)。このような関係をレヴィナスは「宗教的」と称する (TI 52, AE 104)。また、私に対する他者の到来は、『観念に到来する神について』では「恩寵」と表現されている (D 224)。

他方で、私は感傷性において、この他者の痕跡を外傷として受け取る<sup>9</sup>。私は外傷という「他からの触発」(affection par autrui)を受けて、「この私」として召喚され、召喚に応える責任を負う、という仕方で主観性と自己性を得る (AE 107)。だが、顔が既に痕跡である限りで、「私の現存は、召喚という極度の切迫性には応答しない」(AE 112)。したがって、私の応答は常に他者に遅れる。この構制をレヴィナスは「罪」と呼ぶ (AE 110)。こうして私は、他者によって一方的に責任と罪を負わされるに至る。

だが、そればかりではない。外傷によって同一性を分裂させられた〈同〉は、再び〈同〉に回収されることはない。それゆえ、もはや自我は普遍的主体という「避難所」によって保全されえない。自我は、「自己を同一化することもなければ知に現れることもない、破綻する痛点」(AE 72)にまで極限され、他者から外傷を被るといふ絶対的な受動性において、避難所も持たぬまま、責任へ、さらには「身代わり」へと押し出されることになる。こうした責任にせよ、身代わりにせよ、すべては私にのみ要請される事柄であり、他者に求められるものではない。これがレヴィナスの非対称の倫理であり、この倫理においては、私がただ一人で自他の平和を担う者となる (AE 212)。この責任が「法外な」と形容され、責任を負う

<sup>9</sup> 澤田唯人氏の「他者という痕跡」は、他者の傷跡に触れるという経験のもつ特別な意味を、時間の隔たり、呼びかけ、他者の現れという観点から考察する、示唆に富むものである。澤田氏の問いは、レヴィナスでは間接的にしか語られない、(私ではなく)他者の根源的な「感傷性/傷つきやすさ」を議論の俎上に載せることに繋がり、それは、レヴィナスから着想を得つつ、そこから離れて、有限な自己と他者の関係を新たな対称性において語る視座を開くものだと思われる。

私が「神的な窮屈さ」に準えられる所以である（AE 157, 強調はレヴィナス）。

デリダは、最も早い段階からレヴィナスの思考を根源的差異へと向かうものと評価し、そのパラドキシカルな他者の描写を「伝統的ロゴスが永久に受け入れようとしない真実」と述べていた（ED 134）。デリダ自身も、「他者の現前がなければ倫理はなく、したがってまた、不在、隠蔽、迂回、差延作用、エクリチュールがなくても倫理はない」（G 202, 強調はデリダ）として、他者論を倫理へと結び付けるが、その場合も核となるのは責任である。

デリダは、『死を与える』のなかで、責任をヨーロッパ文化に固有のローカルな概念と見なし、その系譜を二つの転回において説明している（DM 19）。まず、第一の転回は、プラトン主義によって、根源的無責任であるディオニュソス的な神秘と断絶してその神秘が体内化されたことである。そして、第二の転回は、そのプラトン主義的神秘が抑圧され、キリスト教の無限の神に従う責任の主体が出来たことである。ここで出来する責任は、一方ではディオニュソスの無責任を胚胎してそれに常に脅かされつつも、他方では至高で、絶対的で、到達不可能な神との関係の内にある。後者の関係において、私は、神の視線によって限なく晒され、外側からではなく内側から掌握される。だが、私自身はその視線そのものを見ることができず、また神が私に下す命令や愛の理由も動機も審理も決断も、何一つ知ることができない。この絶対的な神は、まさに「隠れたる神」である。「それは神自身が不在であり、隠され、沈黙し、切り離され、秘密であるということである——それも、まさに神に従うべき瞬間に」（DM 82-83）。

神が「隠れたる神」であることは、責任主体たる「私」に二つの帰結をもたらす。一つは、神と私との構造的な非対称性を生み、私の責任を「あたかも原罪のように」罪悪感に変質させることである（DM 77）。もう一つは、神の視線に戦慄させられ内面化された人間の「秘密」と神との間の深淵を一層深いものとし、しかもその根拠そのものを決定的な仕方で隠して「秘密の秘密」を形作ることである。こうした、神と人間との決定的な非対称性と私に課される「秘密の秘密」によって、私が負う責任は常に転落し、逆転されて責任ならざるものに陥る危険に晒される。私は、この逆説を克明に理解し、責任がエスカレートすることを「各瞬間に逆転される危険を冒す」ものとして警戒し続けなければならない（DM 152）。

だが、さらにデリダは、このような神の超越そのものをも隠す。「…神とは、外部では見えないが、内部では見ることのできる秘密を、私が守ることができるという可能性の名である。[…] 神は私の内にある、神は絶対的な〈私〉であり、神は、キェルケゴール的な意味で、主観性と呼ばれる、不可視の内面性のこのような構造のことなのである」（DM 147）。神という絶対的な他性の超越は、その超越をも隠されることでますます神性を増し、壮大な迂路となって、人間に責任を迫り、最終的には人間を内面性へと帰還させる。それは、「隠れたる神」が超越せる他性の「名」でしかないことからの帰結である。

かくして、デリダの倫理もまた、レヴィナスと同様、隔絶した他者に対する責任と罪責によって構築される。ただし、両者は、さまざまな概念を共有しながらも、その内実は異なっている。レヴィナスは、絶対的な他者の他性を死や神の超越から引き出して、その超越から

の絶対的受動性によって責任ひいては身代わりを一方的に負う自我を導き出す。彼においては、他者の他性が神という「名」に準えられる一方、重い負担を強いられる自我もまた「神」に比される「法外な」ものとなる。それに対して、デリダにおいては、神という絶対的他性の超越は、人間に内面化され、さらにその超越そのものを隠す。人間は、かつて体内化された無責任を常に孕みつつ、超越を二重に隠されて、その結果、一瞬一瞬墮落の危険に晒されて戦慄しつつ責任を果たさねばならない。それゆえ、デリダの場合、その責任を仮に「法外な」と形容しうるとしても、それはレヴィナスの場合と異なり、常に戦慄のなかで逆説を潜り抜けねばならない過酷さにおいてであるといえよう。

#### 4. 隠れたる他性の源流へ

以上のようにして、他性は発見され、その絶対的な超越性はなおも「神」に準えられる。しかし、現代の哲学において、こうした他者の他性を「神」と呼ぶことには、独特の逡巡と韜晦がある。神を生命の根底に据えたシェーラーやアンリはともかく、啓蒙主義を経て、ニーチェの「神の死」の宣告を受けたからには、もはや「神」の名を留保なしに用いることはできないからである<sup>10</sup>。しかもそれに加えて、神を死に至らしめた啓蒙主義もまた、動揺している<sup>11</sup>。それゆえ、現代の哲学では、啓蒙主義を信じて、神の名をタブーとして事足れり、とする訳にもいかない。つまり、現代は、神という名を語らぬことも、語ることもできない、というジレンマにある。そのことにとりわけ自覚的であったデリダは、それゆえ、他性の「名」として機能する神を隠さねばならなかったのである。

だが、このように考えるならば、神という名に託された、他性という概念の源流は、レヴィナスやデリダ、さらにはフッサールの他者論よりもはるか以前に見出されうるだろう。例えば、17世紀半ばにキリスト教護教論『パンセ』を書いたパスカルである。彼は自ら数学者・物理学者として活躍しながら、デカルト的な理性中心主義がもたらす命運を予見して、数学的理性とは異なる真理、すなわち信仰の真理を打ち立てようとした。しかし同時に彼は、同じくデカルト主義と当時の自由思想家によって、神の存在が動揺し、信仰が危うくされていることも知っていた。さればこそ、彼は、『パンセ』の目的を「神を探究するよう促すための手紙」(S38/L4/B184)<sup>12</sup>とし、「神とともにある人間の幸福」(S40/L6/B60)、「宗教を愛

<sup>10</sup> レヴィナスは、他者と遭遇した主体が責任へと踏み出す際に、背後にあつて道筋をつける「無限者」「善」を見出し、これらが「神の死」後も生き延びる、と述べている (AE 158)。また、「神の死」が有する唯一の意味を、欲動を生起させるあらゆる価値を、価値を制させる欲動へと還元する可能性だと考えている (*ibid.*)。他方で、デリダは、神とは「不可視の内面性の構造のこと」と述べている (DM 147)。

<sup>11</sup> 例えば、レヴィナスは、対話の次元を「理性の次元」と呼ぶが、これは従来の理性とは異なる「生き生きした理性」である (D 59)。また、デリダはロゴス批判の際に、「すべては中間から始まる。これこそが『理性には思いもよらぬ』ことである」(G 226)と述べて、理性批判を繰り広げる一方で、啓蒙の諸限界を認めつつ「現代の啓蒙」を求める (AC 75)。このように彼らは、神に対すると同様、理性や啓蒙主義に対しても、アンビヴァレントな態度を取るのである。

<sup>12</sup> 『パンセ』からの引用・参照箇所については、Sellier 版、Lafuma 版、Brunschvicg 版の順に、略号と断章

すべきものに」(S46/L13/B187)を掲げねばならなかった。その意味で、パスカルの『パンセ』は、現代哲学が直面しているのと同型のジレンマにあって、その黎明に書かれた護教論であるといえる。彼の信仰するジャンセニスムは「隠れたる神」を擁するが、それは彼の置かれていたジレンマそのものでもある。そこで、パスカルにおいて、神という絶対的な他性がどのように「隠れている」のかを見て、現代の他者論の他性を照射する機縁としよう。

パスカルは『パンセ』のなかで、神への距離とその不可視を、キリスト教が教えるものとして次のように述べている。「人間は闇の中におり、神から遠く離れている。神は人間の認識から隠れておられる」(S681/L427/B194)。『恩寵文書』では、ジャンセニスム信仰に則り、その原因は原罪に求められる。すなわち、原罪以前の人間は、自由意志を持ち、邪欲は持たなかった。しかし、原罪以後、人間は自由意志のうちに遺棄され、その意志は邪欲に縛られることとなった(EG 793)。意志は歓喜の奴隷となり、霊の歓喜よりも肉の歓喜に惹かれ、「自由」に悪を選び、義に従うことに嫌悪を覚える「悪徳」に陥ったのである(EG 685)。悪徳の責任はすべて人間の側に課せられ、こうした状態からの解放は、霊的な善の支配を受けることによつてのみ果たされることとなる。それが神の「恩寵」であり、この恩寵が確実に人間を善に導く(EG 795)。

神の〈恩寵〉の力は絶対的である。「…人間の意志を支配し、決定づけ、その原因そのものとなる第一原因が存在するのであり、それが神の〈恩寵〉であり、現に働く助力である」(EG 725)。人間が義であり続けられるとすれば、神への祈りによつてであるが、その祈りもまた恩寵による(EG 680)。アウグスティヌスが引用される。「〈自由意志〉は、〈恩寵〉によつて無にされるのではなく、むしろ確立されるのである」(EG 759)<sup>13</sup>。ここに、絶対的他者の働きかけによる絶対的受動性において自己が確立するという、現代の他者論におけるのと異曲同工の図式が見て取られる。

だが、肝心なことは、神が隠れており、この〈恩寵〉が常に人間にとって不可視であることである。恩寵が授けられる理由は不明であり、いつ途切れるかも分からない。「彼らは恩寵を受けるが、しばらくの間である。彼らは捨て去り、神から捨てられる、というのも、正しく、だが隠れた裁きによつて、彼らは自由意志のうちに見放されたからである」(EG 682)。人間は恩寵を得て義でありえたとしても、いつまた転落するか分からないのである。

それゆえ、人間は耐え忍び、恩寵を待ち続けなければならない。もっとも、耐え忍びうることもまた、神に「引き止められている」ことの証である。この神の不可視と恩寵絶対主義の堂々巡りのなかでは、仮に人間の側でどんなに功德を積もうが、救済される保証は全くなく、人間はただ恐れと希望とをもって生きるしかない(EG 714)。ただし、希望はある。それは、恩寵の一瞬が人間のたえざる変化の内に閃くとき、人間の祈りと恩寵の快樂が遭遇する可能性が開かれていることである。

番号を記す。

<sup>13</sup> 原註では、Saint Augustin, *De Spiritu et littera* c.29, 3, §26 からの引用。ただし、望月ゆか氏によれば、実際には第30章。

この恩寵と人間の遭遇は一瞬である。ただし、この一瞬を繋ぐ外的な指標が存在する。それが「表徴」(figure)である。パスカルは言う。「聖書の唯一の目的は愛である。唯一の善にまで至らぬものは、すべてその表徴である。なぜなら、目的は一つしかないのであるから、適切な言葉でそこに至らぬものはすべて表徴だからである」(S301/L270/B670)。表徴とは、符号(chiffre)であり、上で見た「痕跡」に相似である。表徴は、愛や善を直接的に意味するものではない。だが、それは、愛への道でもある。「符号は二重の意味を持つ。明らかな意味と、隠されていると言われている意味と」(S296/L265/B677)。この後者の隠されている意味こそ、探すべき霊的な意味である。もっともこの隠れた意味の探究に終わりはない。なぜなら、神の恩寵ですらも、神の栄光の表徴にすぎず、最終的な目的ではないと言われるからである(S306/L275/B643)<sup>14</sup>。それゆえ、表象は連鎖するが、その最終目標は隠されたままである。そのことは、光と暗さの比喻において次のように語られる。「神に選ばれた人々を照らすには十分な光があり、彼らを謙らせるには十分な暗さがある。神に見捨てられた人々を盲目にするには十分な暗さがあり、彼らを断罪し、弁解させないためには十分な光がある」(S268/L236/B578)。

かくして、絶対的なものとなった他性は、その存在自体を隠す。人間に残されるのは、ただ表徴や符号、記号という痕跡に過ぎない。絶対的他性としての神が隠れていることによって、人間は表徴という記号の痕跡を前に、「光と闇」「明るさと暗さ」「可視的なものと不可視のもの」「確かさと不確かさ」の間を揺れ動くばかりである。ただし、このような暗さや不確かさには効用がある。それは、人間が光を求めることの動機づけにもなるということである。「光を求めるために十分な暗さ」というのは、まさにこのことである。そして、パスカルの場合には、この暗さの向こうに、恩寵の快樂と救済に与る可能性、すなわち絶対的な他性と遭遇してそれを受容する可能性が開かれているのである。

このように考えると、隠れたる他性との出会いにおける、レヴィナス、デリダとパスカルの違いが鮮明になる。絶対的他性を擁した他者論は確かに形而上学化、宗教化する。しかし、レヴィナスとデリダの場合、超越的な他者は、自我に法外なあるいは過酷な責任を課す。それに対して、パスカルの場合には、何重ものハードルを越えた先には、神の恩寵による愛の救済がありうる。つまり、パスカルにあって、レヴィナスとデリダには見られないものがあり、それが、愛なのである。

愛とは、シェーラーやアンリなど、感性性による共同体論が理想とし、そのために他性を喪失させる危険を負ったものである。レヴィナス、デリダのみならず、サルトルもまた愛を肯定しなかったのは、そうした危険を回避するためであった。愛は他性を喪失させる。しかしながら、少なくとも、パスカルの護教論においては、神という他者の他性を厳格に保持したままで愛の可能性が開けている。また、パスカルの奉じるキリスト教教理においては、愛

<sup>14</sup> 表徴の連鎖と意味の出来については、レヴィナスの言語論における前言撤回の繰り返し、あるいはデリダの言説における現前と不在の戯れ及び代補の議論と重ね合わされる。詳しくは、拙著『〈他者〉の逆説』、第二部第4章3「前言撤回と言語の戯れ」p.209-216を参照されたい。

と義とは両立する。

だから、キリスト教教理がすぐれている、と言いたいのではもちろんない。問題は、この違いがなぜ起こるのかである。キリスト教教理と現代の他者論における、愛と他性、義なるものをめぐるこの齟齬は、現代の他者論が他者の他性を神に準えたことによる桎梏を浮き彫りにする。他性の絶対性の突出は、有限で不確かなはずの人間に、愛と義についても神の完全性を敷衍させた。それゆえ、かえってそれらの両立不可能性と挫折を招いたのではなかっただろうか。

## おわりに

ここまで、哲学とりわけフッサール以降の他者論の変遷を、志向性を介する場合、生の情感性に基づく場合、責任に支えられる場合に大別して概観してきた。そして、いずれの場合にも、躓きの石があることが明らかとなった。それは、他者の他性という問題である。すなわち、自己と他者とはどう違うのか、両者は関係を持ちうるのか、両者は対等なのか非対称なのか、という問題である。その問題は、超越せる絶対的他性を準える「神」という名の是非に帰着する。

そのような他者論の極北が、レヴィナスの他者論である。彼においては、さまざまな他者論で見え隠れしていた神が絶対的に超越せる他性の名として明示され、その他性に遭遇することで、すべての責任が罪とともに自己にのみ課されるからである。この徹底した非対称性は、形而上学的であり、宗教的でもある。さらに、デリダにおいては、絶対的に超越する神が超越そのものをも隠す。いわゆる「隠れたる神」である。その「隠れたる神」を擁するパスカルの護教論を他者論として捉え直し、現代の他者論へと照射するならば、その問題は三つ指摘されうるだろう。

まず一つ目は、現代の他者論とパスカルのジャンセニスムの構制との相似性が、翻って、現代の他者論の源流がキリスト教にあることを証示することである。絶対的他者を神に準え、そこから自我の実在性を引き出すサルトル、レヴィナス、デリダのみならず、絶対的受動性から神という基底を見出すアンリも、神による自我の確立という理路においては、奇妙な一致を見せる。だが、デリダが指摘するように、責任概念がキリスト教由来のローカルな概念なのだとすれば、絶対的な他者概念もまたユダヤ・キリスト教的な偏向をもつ西洋ローカルな概念である可能性も否定できない。他性の原型として神を置く他者論の普遍妥当性が揺らぐ。

二つ目は、現代の他者論が、広い意味でのキリスト教倫理を受け継いでいるとして、責任と愛の両立は不可能なのか、という問題である。パスカルが表現するキリスト教倫理では、神との愛の成就がそのまま義の成就と同一であった。しかるに、サルトルの場合、「まなざし」の相克において責任は見出せるが愛は成立しない。また、生の情感性に基づく共同体論の場合、愛を理想として自他の非-差異化へと導くため責任は等閑視される。そして、隔絶



した他性によって無限の責任を課す場合には、愛は他性を損なうものとして否定される。こうした責任と愛の両立不可能性は、現代の他者論が他性を神の名に準えながら、神ならぬ他者をあくまでも有限なものだと捉えていることを示唆する。他者論は、この有限性をこそ問わねばならない。

そして三つ目は、こうした流れから逸脱する新たな他者の登場である。新たな他者とは、人間が創造主となったAIのことである。AIは、まさに人間に似せて造形され、しかし人間を超える可能性が予見されているという、従来の他者の概念から逸脱する他者である。AIを「他者」と認めないとすれば、その理由はAIが有機体ではないことに求められよう。だが、そうすれば今度は有機体として動物が「他者」として浮上してくるだろう。いずれの場合も、これらを他者と捉えようとする際、絶対的他性としての神に準えることは相応しいとはいえないだろう。むしろ、AIも動物も人間から隔絶していることが初めから自明であるからこそ、逆に人間との共通点から、すなわち人間というものの構成要素、生命などからその他性を考えねばならないことになる。

他者論は岐路に立たされているのである。

## 文献

以下の文献からの引用・参照箇所については、略号と原書の頁数を記す。

- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, 1963, Husserliana, Band I, Martinus Nijhoff Publishers. (浜渦辰二訳、2001、『デカルト的省察』岩波書店) .
- Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1955. [EN] (松浪信三郎訳、2005、『存在と無』人文書院) .
- , *L'existentialisme est un humanisme*, Éditions Gallimard, 1996. [EH] (伊吹武彦訳、1996、『実存主義はヒューマニズムである』人文書院) .
- Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, A. Francke A.G. Verlag, 1973. [WFS] (青木茂、小林茂訳、1977、『同情の本質と諸形式』白水社) .
- Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France, 1990. [PM] (中敬夫、野村直正、吉永和加訳、2000、『実質的現象学』法政大学出版社) .
- , *C'est moi la vérité*, Éditions du Seuil, 1996. [CMV]
- , *Incarnation*, Éditions du Seuil, 2000. [INC] (中敬夫訳、2007、『受肉』、法政大学出版社) .
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff Publishers, 1961. [TI] (合田正人訳、1989、『全体性と無限』国文社) .
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, 1991. [AE] (合田正人訳、1999、『存在の彼方へ』、講談社学術文庫) .
- , *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982. (内田樹訳、1997、『観念に到来する

神について』国文社)。

Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967. [ED] (若桑毅・野村英夫・坂上脩・川久保輝興訳、1977、『エクリチュールと差異』、法政大学出版局)。

———, *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, 1967. [G] (足立和浩訳、1972、『グラマトロジーについて』現代思潮社)。

———, *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1992. (廣瀬浩司・林好雄訳、2004、『死を与える』筑摩書房)。

———, *L'autre cap*, Les éditions de Minuit, 1992. [AC] (高橋哲哉・鶴飼哲訳、1993、『他の岬』みすず書房)。

Blaise Pascal, *Pensées*, édition de Philippe Sellier, Classiques Garnier, 2011. (塩川徹也訳、2015、『パンセ』岩波文庫)。

———, *Écrits sur la grâce*, Œuvres complètes, III, Desclée de Brouwer, 1991. [EG] (望月ゆか訳、1994、『恩寵文書』パスカル全集第二巻、白水社)。

吉永和加、2004、『感情から他者へ：生の現象学による共同体論』萌書房。

———、2016、『〈他者〉の逆説：レヴィナスとデリダの狭き道』ナカニシヤ出版。

(よしながわか・名古屋市立大学)

## 無知の習慣と認識的悪徳 ——フェミニスト認識論と人種の現象学の観点から——

大橋 一平

### 0. 序

もしも世界に気づかずにいることが学習の賜物であるなら、気づくことは政治的な労働の一形式になる。何に気づかないでいるようにわたしたちは学習するのだろうか？よそ者と見なされた人々の苦しみが現れるとき、それは意識の隅にぼんやり浮かび上がるだけでしかなく、ある種の苦しみに気づかないようにわたしたちは学習する。実際これは、わたしたちがよそ者という形象について学習する方法のひとつだ。よそ者とは、単にわたしたちが認識しない人々ではなく、わたしたちがよそ者だと認識する人々であり、単にあなたが知らない人々でもなく、あなたが知るべきでない人々のことである。(Ahmed, 2017: 32=邦訳 60 頁)

無知に関して、そこにある種の行為者性があるという指摘は、一見すると理解し難いだろう。ある事柄に関して無知であったと語ることは、多くの場合、何らかの言い訳として表現されている。特に、差別に関する問題について「知らなかった、気づかなかった」というのは、自身がその問題に主体的に関わらないでいること、場合によっては何らかその差別的構造に関与してしまったことに対して、自分では如何ともしがたい仕方がないことであったかのように用いられる。たしかに、私たちには知り得ないような問題はあるだろう。また、まったくの無意識で気づかなかったという場合もあるだろう。しかし、無知というあり方は、行為者性を欠いているものだけではない。フェミニスト認識論における「無知の認識論」という分野は、無知が単に真なる知識を欠いているという受動的な認識のあり方を示すのではなく、ある特定の社会の規範的構造のもと、あえて特定の事柄に関して知ろうとしないこと、むしろ知ることに抵抗する積極的な認識実践であることを明らかにしてきた。

冒頭で引用した Ahmed の記述は、まさに積極的な無知 *active ignorance* (Medina, 2012) という無知のあり方をよく表している例である。ここでの無知とは、単に真なる知識が欠けているということではないし、気づいていないということでもない。意識の片隅には彼/彼女らのことが浮かんでいるが、同時にそのことに対してある種の「抵抗」を感じる。そして相手をよそ者であると認識することを学んでいくうちに、その抵抗に任せてそれ以上知らないでいる、無関心であろうとすることが許容され、習慣化されていく。このような、自覚的ではないにしろ、無意識的でもない、気づいていながら、あえて気づかずにいるような捻れ

た認識的な態度が、ここで問題にされているのである。そして同時に重要なのは、このような無知という態度が、社会的習慣のなかで実践され獲得されていくという行為者性への注目である。

本論文では、ある社会的構造のなかで習慣化され学習される無知、つまり無知の習慣に着目することによって、そこにおける行為者性に焦点をあて、責任の根拠となる主体性を明らかにし、認識的悪徳の観点からその責任を問題化することである。そのために、近年注目を集めつつある「人種の現象学」における人種差別的習慣の分析を議論の足がかりとすることで、従来議論されてきた無意識の習慣や、無知に対する責任の根拠を行為者の意図に求める説明とは異なる、前反省的に意識されている習慣的無知の次元を示す。しかし本稿で検討するのは責任帰属の必要十分な根拠に関してではなく、前反省的次元において責任が問題となる認識主体の変容に開かれたあり様を記述することである<sup>1</sup>。

第一節では、無知の認識論における無知の習慣に関する議論を整理する。当該領域において従来なされてきた争点を提示するために、Charles Mills における「白人の無知 White ignorance」概念の紹介と、その概念にまつわる近年までの議論を検討する。第二節では、人種の現象学的アプローチの観点から前節で提示した争点にアプローチすることを通じて、人種的習慣における前反省的意識の次元、そこでの行為者性、さらには習慣の主体に対する責任を論じる。第三節では、「カラーブラインドネス」の事例の分析を通して、人種の現象学による人種的習慣の分析を無知の習慣の問題に適用する。その際、無知の習慣に特有の深刻な問題があることを Medina のメタ的な無知 Meta-ignorance の概念を検討することで示す。そこから「前反省的に意識化された無知の習慣」を論じる必要性を明らかにする。最後に第四節では、無知の習慣に対する責任の根拠である知的傲慢さという「認識的悪徳 epistemic vice」を、行為者の観点から論ずる。Sartre の反ユダヤ主義の議論を参照することで無知の習慣を動機づける不安や恥の感情に着目し、そこでの動機が単なる差別的動機ではなく、既存の自己理解への愛着が揺るがされることへのためらいに抵抗する、あえて感情に「身を任せ続ける」という弱さの経験にあることを示す。

## 1. 無知の認識論と無知の習慣

「無知の認識論 Epistemology of ignorance」という用語は Mills が 1997 年の著書『人種契約』において、伝統的な社会契約論のうちで暗黙裡に前提されてきた人種差別的構造の認識論的側面に焦点を当てた際に用いた用語である。そこで明らかにされたのは無知という認識のあり方が、伝統的な認識論が問題にしてきた「真なる知識の欠如」という受動的な状

<sup>1</sup> あらゆる無知の習慣が問題であるわけではない。本論文では問題のある無知とそうでない無知の根拠に関する議論は行うことができない。あくまで社会的抑圧を維持してしまう限りで問題のある無知の習慣に焦点をあて、そこでの責任主体のあり方を論じている。

態なのではなく、社会において支配的な集団が自らの特権的地位を維持し、被支配的集団を周縁化するシステムとして積極的に生産され構造化されているということであった。

無知の認識論を認識論の重要な問題として確立したといえるのが、2006年に Nancy Tuana や Shannon Sullivan らによってフェミニスト哲学の学術雑誌である『Hypatia』で組まれた「無知のフェミニスト認識論 Feminist epistemology of ignorance」特集と、同じく Tuana と Sullivan が編者となって2007年に出版された論集『人種と無知の認識論』である。本節ではこの論集に収録された Mills による「白人の無知」論文における議論と、当該論文で提示された「白人の無知」概念をめぐる近年までの議論を整理することで、無知の習慣に関する議論の争点を提示する。

Mills によれば「白人の無知」とは白人性<sup>2</sup>に基づくレイシズムや人種的支配が重要な因果的要因として働いている、文化歴史的に構築されてきた無知の形態であり、それは個人の認知的現象を通して働いている (Mills, 2007: 20) つまり非白人の被ってきた差別的な歴史や、現在も続いている人種的抑圧の状況についての無知は、支配的な地位にある白人の認知的な関心に基づいて形成されてきた人種的偏見やそれに基づく政治社会的構造の中で生産されるものであり、またその社会で生きる個人はその無知を自身の信念形成の中で反映させていく。つまり支配的な立場にある白人は自らが歴史的に作り上げてきた人種的偏見や歪んだ人種的イメージによって、自らの世界を不正確に見ることを学び、誤った信念を持ちつづけるのである。そして同時にそのような間違った世界認識が文化によって保障され、再生産され続ける。白人である主体は、自らが発明した「妄想世界、人種的空想世界、共感的幻覚」の内では生きていく (Mills, 1997: 18) <sup>3</sup>。

また白人の無知は、個人の明らかな人種差別的動機による無知と、より非個人的な社会構造的要因によって働いている無知の両方を含む概念である (Mills, 2007: 21)。つまり、仮に当人が人種差別的な動機をもっていなかったとしても、当人が属するコミュニティや地域において共有されている差別的偏見を無自覚に内面化している場合も、この無知に当てはまる<sup>4</sup>。

---

<sup>2</sup> ここで Mills が念頭においている「白人性」とは生物学的意味で用いているのではなく、人種化された社会システムの中で社会的に白人と分類される人々を指すものとして用いている。後年の論文では Haslanger に依拠しつつ「自然種としてではなく、むしろ社会種」として捉えていると述べている (Mills, 2015: 217)。

<sup>3</sup> 例えばロドニーキング事件における証拠ビデオ (警官に残忍に殴られながら、無抵抗であり続ける男の映像) が明らかに警官側に不利なように思えるにもかかわらず、殴られている身体の側に危険や危害を加えようとしていたという意図が読み取られたという Butler (1993) の分析はこのことをよく表している。また Lorrain code (2014) はこの Butler の分析を「堆積した無知 sedimented ignorance」と呼んでいる。

<sup>4</sup> しかしこれはあくまで概念的な区別であり、実際の経験的次元では両者を分離することが困難な場合もあることを、Mills 自身認めている。

そして Mills は、白人の無知が個人的かつ社会的な認知的プロセスであることを理解するためには、個人の認知的プロセスだけを単独で分析するのではなく、知覚や概念、記憶、証言、集団的な関心といった要素がどのように結びつき、また社会化されているのか検討する必要性を主張する。「たとえば、個人の認知的行為者が知覚するとき、彼は社会化 *socialized* された目と耳でもってそれを行っている」(Mills, 2007: 23)。そして知覚は、背景的概念の枠組みを通して知覚するのであり、また知覚を通じた推論は、自覚的であれ無自覚的であれ、単に個人的ではない社会的な記憶に訴える。さらには、「あらゆるレベルにおいて、関心は認識を形成し、何をどのように見るか、私たちや社会が何を記憶することを選ぶか、誰の証言が求められ、誰の証言が求められないか、どの事実や枠組みが求められ、受け入れられるかに影響を与えうる」(Mills, 2007: 24)。

このように Mills は社会的文化的構造が個人の認知的プロセスの形成に強く関与する仕方を強調しているが、同時に白人の無知が社会全体を一様に支配していると主張しているわけではない。Mills は社会的抑圧に対する感受性を高めることでこの無知が克服可能なものであることを示唆してもいる。「白人の無知は、克服不可能ではない認知的傾向…として考えるのが最善である」(Mills, 2007: 23)。

Mills が提示したこの「白人の無知」という概念は、これまで様々な仕方で参照され、議論されてきた。以下では、無知の習慣との関係でいくつかの議論を紹介し、争点となっている問題を整理したい。

まず無知の習慣の問題にいち早く注目した Sullivan は 2006 年の著書『白人性を暴露する一人種的特権に関する無意識の習慣』の中で、「無意識の習慣 *unconscious habit*」という観点から人種的特権と結びついた無知について論じている。ここで彼女が無意識の習慣と述べているのは、人種に関する習慣の意識化されずに身体化されて働いている実践的側面を強調するためである。そして 2014 年の論文や 2015 年の著書では Mills の白人の無知の議論をより「生理学的 *physiological*」な仕方で理解しようと試みている。これまで人種の哲学は生理学と生物学の観点から人種差別的習慣の問題を考察することを避けて、意識的な信念のレベルで分析を行ってきたが、Sullivan は環境的要因を適切に考えるために生理学と生物学の視点を重視する (Sullivan, 2014: 594)。つまり Mills のように個人の認知的態度、心理的狀態から無知を捉えるのではなく、生理学と生物学的観点を導入することで無意識的な習慣とそれによる身体的構成を問題化しているのである (Sullivan, 2014: 596-7)。

Milazzo (2017) はこのような Sullivan の無知の習慣理解に対していくつかの批判を展開している。Sullivan は無知の習慣を無意識的な習慣によって構成されるものとして考えることで、認識主体にとって習慣がコントロール可能ではないものとして考えるが、そのような捉えるならば実際に無意識になされた態度だけでなく、積極的に自身の特権を維持するために行なっているような無知に関しても行為者性を問題にできなくなってしまう (Milazzo, 2017: 9)。さらに Sullivan の議論においては人々の特権的態度は無意識的に再生産され、受動的に受け継がれ、意図せず維持されるものとして分析される。そこでは実際に個人が積極

的に寄与しつつけている人種差別的抑圧に関しての責任を問題化できなくなってしまう (Milazzo, 2017: 10)。

以上のような無知の習慣をめぐる議論の争点は以下の三点に整理することができる。

1. 無知の習慣は意識的 conscious (もしくは故意 willful<sup>5</sup>) なのか無意識的 unconscious, implicit なのか<sup>6</sup>
2. 無知の習慣は変えることができるのか、主体のコントロールの外なのか (行為者性の有無)
3. 無知の習慣に責任主体はいるのか、どのように責任を問うのか

これらの争点は「白人の無知」という概念の多義性によるものだが、無知というあり方だけでなく、習慣というあり方それ自体に付きまとう論点でもある。しかしこれらの先行的な議論では冒頭で提示したような無自覚的に無知を習慣化することで、構造的な社会的偏見を維持、強化してしまう状態に関して、そこにおける行為者性や責任の主体性を問題化することができない。それゆえ本稿では、前反省的な意識の次元において人種化された習慣の行為者性や責任を分析してきた人種の現象学的アプローチを検討することによって、上記の問題に答えていきたい。

## 2. 人種差別的習慣の行為者性—人種の現象学の視点から

現象学的方法論はフェミニスト認識論や人種の認識論において「状況づけられた知ること situated knowing」という知識を認識主体が位置付けられている状況のなかで理解する議論の文脈において、個人の「身体化された知識」や自身の認識的態度に対する「一人称的知識」を提供するものとして参照されてきた (Alcoff, 2006: 2021; Medina, 2012; Anderson, 2020)。そして人種の現象学は Merleau-Ponty の身体論や知覚の分析、Frantz Fanon の『黒い皮膚・白い仮面』における人種化されて生きられた経験、そこでの「歴史的—一人称的図式」等の分析から影響を受けつつ、人種的経験の一人称的記述を行うとともに、意識や知覚、感情において経験される現象の社会的、政治的、歴史的、文化的な構築の次元をも批判的に考察する学問領域として近年注目を浴びつつある<sup>7</sup>。なかでも Linda Martín Alcoff や Alia Al-Saji, Helen Ngo といった論者は現象学的方法論において人種差別的な、もしくは人種化さ

---

<sup>5</sup> しばしば無知の認識論者は個人があえて無知であろうとする態度を単なる信念の欠如としてのあり方と区別するために「Willful ignorance」という用語を用いる (Mills, 1997; Tuana, 2006; Alcoff, 2007; Medina, 2012)。

<sup>6</sup> 個人の認知的現象と構造的な人種差別との関係に関して「無意識のバイアス」による説明も多くなされてきた。「白人の無知」と「無意識のバイアス」との関係については (Beckles-Raymond, 2020) が詳しい。

<sup>7</sup> 日本語での紹介に関しては小手川 (2020) , 小手川・池田 (2021) を参照。

れた習慣の分析を行なっている。本節ではこれら人種の現象学の議論を参照しつつ上記の問題に応答する足がかりとするために人種化された経験における「習慣の前反省的意識の次元」、「習慣の行為者性」、「習慣の主体に対する責任」についてそれぞれ論じていく。

#### 「習慣の前反省的意識の次元」

現象学的分析は、私たちが暗黙の内に前提とし、自然であるとさえ思っている人種的経験に関する構造を明らかにする。例えば、夜道で前方から黒人男性が歩いてきた際に「襲われるのではないかと感じ、目線をそらし、あえて遠回りをしてしまったのだとしよう。そこでの知覚や振る舞いは、一見すれば「自然な反応」と感じられるかもしれない。しかしその実、こうした知覚や振る舞いは、「自然な反応」などではない。そこには、「堆積した文脈的な知識」が表現されているためだ (Alcoff, 2006)。ここで注意すべきは、文脈的な知識と知覚や振る舞いとの関係を、無意識のバイアスや偏見によって説明することは十分ではない、ということだ。この説明の仕方では、(部分的には無意識のバイアスが存在するにしても)、個々人が、そのバイアスや偏見を、具体的にどのような仕方で身体化しているのかを説明できない。つまり個々人が、個々の状況をどのように理解し、その状況でいかに行為すべきと考えているのかを説明できない (Ngo, 2017; 池田・小手 2021)。しかし、上述のような習慣は、自覚的に明確な動機をもって行なわれている訳でもないだろう。かといって自身の知覚や感情による他者に対する評価に対して無意識的なわけではない。自身が有している差別的信念を反省的に意識していたとしても、無自覚的な仕方で差別的な身体的振る舞いが習慣化されてしまっている。そこでの状態は、反省的でも無意識的でもない「前反省的 pre-reflective」に意識されている状態である。

#### 「習慣の行為者性」

前方から黒人男性が歩いてきた際に目を逸らし、身体を過剰に避けてしまう習慣化された振る舞いは、明確な差別的意図や動機に基づいて為されるヘイトスピーチやジェスチャーとは区別されるべきものだろう。しかしそれは、前者には人種差別的な動機や思考がなく、後者にはそれがあるということではない。前者においては、それが前反省的に身体的思考のレベルにおいて「表現」されている (Ngo, 2017)。つまり、「黒人男性への恐れ」やその他の関連するステレオタイプが(明確に信念として意識化された仕方ではないにしろ)、身体的振る舞いにおいて、相手や周囲に対して表現されているのである。ここで働いている行為者性は「前反省的な行為者感覚 pre-reflective sense of agency」(Gallagher, 2021)と言えよう。つまり、自身の行為について反省的に判断や評価を行なっている訳ではないが、前反省的に自身が何を行なっているのか、どのような行為に関与しているのか気付いている状態である。事後的に自身の行為の意図や動機を振り返ることが可能であるのは、そのような反省以前に行為の細部については明確に意識していないにしろ、行為しているのがまさに私であるという行為者性の感覚を有しているからである。それゆえ反省的な行為についての意識



は前反省的な行為者感覚に基づいている。

しかしこのような前反省的な身体的習慣のレベルにおいて行為者性があると主張するとき、これは自動的になされたもので、当人が制御出来ないものではないかとの問いが生じるだろう。Ngo は身体的習慣を二つの次元に区別している。単なる過去の行為の反復であるような「習慣的なもの *the habitual*」の次元と、新たに習慣を獲得していく「習慣化されたもの *the habituated*」次元である (Ngo, 2017: 6)。多くの習慣は、これまでの行為をただ繰り返しているだけのように感じられる。毎朝歯を磨くことや靴を履くことは自身にとって慣れ親しんだものであり、容易に行われ、わざわざ意識することもない。しかし同時に、習慣は新たな可能性にも開かれており、未知なるもの、面倒なものを自身の身体に適応していく構えをとることもである。さらに Ngo は、習慣のより積極的な側面として、習慣を「保持する *holding*」という点に注目している (Ngo, 2017: 39)。私たちは習慣を獲得し、それをただ自動的に繰り返しているのではなく、志向的に維持し続けている。それは例えばテレビなどのニュースで黒人男性の暴力事件が報道されるたびに、自覚的にであれ無自覚的にであれ、「黒人男性には気をつけよう」と注意し、実際に黒人男性が前方から来た際の過剰な振る舞いを方向づけ、準備する。

#### 「習慣の主体に対する責任」

上で確認したように、身体化された習慣には、その習慣を保持し続けるという積極的な行為者性を認めることができる。このことによって、人種差別的習慣を維持し続けてしまうことの責任が問題となる。人種の現象学的分析は、あたかも生理的であり自然化され自動的にあるように思われる身体化された習慣が、別様に変化する可能性に開かれて在ること、そしてそこには行為者性が伴っていることを明らかにする。「習慣における積極的な契機は私たちに、自分自身の人種差別的習慣に関して責任の概念をより明確に分節化することを可能にする」(Ngo, 2017: 41)。たとえば Al-Saji は、私たちの身体的習慣の情動的側面における「ためらい *hesitation*」という態度に注目している (Al-Saji, 2014)。先に挙げた黒人男性に対する過剰な態度は、一見すれば自動的な反応のようにも思えるが、そこには自身の態度や偏見に対しての戸惑いや罪悪感や葛藤といった身体的反応を「遅らせる」契機を見出すことができる (Al-Saji, 2014: 147)。そしてそのようなためらいは、自身の人種差別的習慣を自然なものとして捉える見方を括弧に入れ、別様のものに変えるための契機でもある。

しかし人種差別に対する責任を「個人の悪しき習慣」に帰することは、支配的な人種差別的な社会規範の影響を過小評価しているのではないか、という懸念があるかもしれない。とはいえ身体化された習慣は、支配的な社会規範から自動的に導かれるものではなく、個々人がそれを環境との調整のなかで「いかに」自身の内で保持するのか、抵抗するのかが問題となる。

### 3. 前反省的に意識化された無知の習慣—カラーブラインドネスの事例を通して

José Medina は、Mills による「白人の無知」の議論を含めた、フェミニスト認識論や社会認識論で論じられてきた無知に関する議論を「積極的な無知」として次のように提示している。

この積極的な無知は単なる信念の欠如や誤った信念があるということとは区別されなければならない。それは、認知的相互作用の能動的なパターンや、知覚し、聞き、話し、考え、行動することの習慣的なあり方に根ざした、消し去るのが難しい抵抗的な無知なのである。(Medina, 2013: 39)。

Medina (2013) はカラーブラインドネスの事例を、白人の無知の一形態として捉え分析しているため、その議論を足がかりとする。例えば健康な白人男性が、同僚の黒人女性に「私はあなたの肌の色なんて気にしないよ、私はあなた自身を見てるんだ」と話す場面を考えてみよう。このような発言は、しばしば話し手の誠実さ、人種的偏見のなさを相手に示すために発せられる。一見これは不当な人種的ステレオタイプによって歪められた関係性へのコミットを拒否する、倫理的に優れた振る舞いのように思われる。しかし実際にそこで表明されているのは、話し手と聞き手との間、両者を囲む社会的状況において働いている人種的な影響に対する理解を回避する振る舞いである。例えば、あえて「肌の色を気にしない」という発言をすることは、既にそこに人種化された知覚が働いていることや、そのように相手を見ていることの表明である。また、健康な白人男性という、会社内で優位な立場にある話し手の「肌の色を気にしない」という発言は、社会的に周縁化された相手の立場についての無知だけでなく、話し手自身の特権的立場についての無自覚さをも相手に晒している。

重要であるのは、相手の社会的立場だけでなく、自身の特権的立場について無知であり続けているその習慣化されたあり方だ。つまり「カラーブラインドネスは社会的立場性について積極的に無知であることを必要とする」(Medina, 2013: 43)。それは、「自身と関わる他者たちとの関係にある自分自身について知ろうとしないということ、つまり、世界における自身の人種化された視点がそれ自身を、自身とは異なって位置づけられた他者たちや彼女ら/彼女らの人種化された視点に対してどのように位置づけるのかについて知ろうとしない」ということである (Medina, 2013: 43)。

さらに、カラーブラインドネスにおける無知の習慣には、特有の深刻な問題がある。なぜなら無知の習慣は、自身の問題ある習慣を変えるためのオルタナティブな可能性について知ることを阻害するだけでなく、それに対して抵抗するような認知的態度をも生み出すからである。Medina はこのような無知の次元を「メタ的な無知」と呼ぶ。メタ的な無知とは「特権や抑圧や社会的不正義に根差した非常に問題を含むメタ的な態度」(Medina, 2013: 44)であり、それは個々人の人種に関する社会的知覚を、方向づけ規制するような無知の次元で

ある。この社会構造に根差した無知の在り方は個々人の人種に関する問題に対しての「無感覚」を生み出す。この無感覚とは認知的でありかつ情動的な次元での無関心である。Medinaはさらに、このような人種的差異に関する認知的かつ情動的な無感覚は、単に個々の問題に関しての盲目さを生み出すだけでなく、人々の内に、自身の無感覚さがどのような輪郭と限界を持つのかを認識できなくさせる「メタ的な無感覚 meta-insensitivity」を植え付けると論じる。

具体的に説明しよう。まずカラーブラインドネスについての社会通念として「人種差別はもはや存在しないし、人種の差異というのは何の意味もない」という無知を生み出す支配的な社会的規範がある。そしてこの無知を生み出す規範が個人において内面化され、自身の人種的特権性や、他者の人種的に周縁化された状況についてなどの人種的差異に関する敏感さを限界づけるメタ的な無感覚を生じさせる。この無感覚は単に信念レベルの問題ではなく、人種的差異を感じることに *feeling*、他者に対して共感 *empathy* する能力をも制限する (Medina, 2013: 49)。そしてこのメタ的な無感覚によって無知が個人の内面で習慣化されることで個々の状況における無知をうみだす。Medinaはこの意味でのメタ的な無知を、一階の無知に対する二階の無知と定義する。そして Medina がこのメタ的な無知の特徴として強調するのが「自身の限界や盲点を認めることや気付くことが出来なくなる」という点である (Medina, 2013: 46)。つまり具体的場面において自身の無知を指摘されても、当人はメタ的な無感覚に陥っているために、自身が何についてどの程度無知であるのかに気づくことができない。それゆえこのような無知が生み出す抑圧と無知の習慣における責任を個人に問うことの困難さが問題となる。「そのメタレベルで働いている抵抗的な無知の形態はカラーブラインドな主体を、人種的不正義に対する責任をとることを不可能にする。……その結果、人種的な問題に対する麻痺や無感覚が生じ、不正に対応したり、倫理的・政治的に改善したりする行為者の能力が制限される」 (Medina, 2013: 47)。Medinaは Alcoffを参照しつつこのような無知の習慣を変えることの困難さがある種の「悲観主義」とする。

以上の Medinaによる分析から確認できるのは、無知という習慣に行為者性や責任の主体を認めることの難しさである。Medinaはこの悲観主義を克服するために、自身を批判的な状況から敢えて遠ざけることで「摩擦」を避けるという態度と、その結果として獲得される「無感覚さ」に対して、それが「傲慢さ *arrogance*」という悪徳であると指摘する。そして自身の無知や、人種化された知覚や構造に対して批判的な反省を引き起こすような多様な視点に自らを晒すことへの責任を問題化する。しかしそれは、Medina自身のあまりに厳しいメタ的な無知からの演繹的説明からすれば困難であると言わざるを得ない。Medinaのトップダウンによる説明からはほとんど無知の習慣の行為者性は問題とならないからである。それゆえ本稿では、Medinaのような演繹的な説明ではなく、上述した現象学的アプローチによって無知の習慣とそこに働く悪徳を、行為者の観点から分析する。

Ngoによる身体的習慣の分析においてみたように、習慣は社会的な規範をそのまま反復することによって自動的に形成されるものではない。それは「いかに」その規範を内面化する

るのか、もしくは「いかに」その規範に抵抗するのかという行為者の積極的な関与によって維持されている。私たちは人種差別の問題について詳しく知らなかったとしても、目の前の相手を人種的「他者」として知覚することを学び、その他の仕方でも相手を知ろうとしてこなかったのである。また Al-saji は、「ためらい」の経験が、無知や無知を改善しようとしてこなかった傲慢さやそこでの「傲慢なヴィジョン」<sup>8</sup>に批判的な契機となるとして、次のように述べている。

ためらいは、ヴィジョンが、そこにおいて当たり前だと思っていてまだ見ることでできない習慣や社会化の構造を問い直し、自己批判できるような間隔を与えてくれる。ためらいは、客体化する視線によって認識されることのない情動的な場に対する開放性と応答性の努力へと拡大されるのである。この意味で、ためらいは無知と傲慢さの救済策になるのだ。(Al-Saji, 2014: 153)

逆にいえば、無知の習慣やそこにおける傲慢さはこのような「ためらい」の経験に対して目を背け続けてきたことによって生み出されてきたのであると言える。そしてこれらは、メタ的な次元で自身が無知であることが認識されていなかったとしても、前反省的な次元においては意識化されている。むしろ、このような前反省的な次元においてあえて無知であろうとする態度が行為者自身に意識されていなければ、自分はメタ的な無知（自分が無知であることに無知であった）に陥っていたのだと反省的にメタ的無知を語ることや、そこに何らかの瑕疵を見出して責任を課すことは困難である。つまりメタ的無知の前提に、「自身の無知に気付いていながらあえて無知であろうとしてしまう」ような前反省的に意識化された無知の習慣の次元がある。そこには何かしら目の前の相手の人種的境遇に気付きつつも、同時にその問題に関する自身の無知にも気付いており、しかしそれにあえて向き合おうとせず、相手を「他者」として客体化することでそれ以外の仕方で見える可能性を排除する知覚に安逸とし、互いの関係に波風立てないようにしよう、といった志向的態度がある。では無知の習慣はいかにして自身の無知に対してあえて無知であろうとする認識的態度、つまりところ傲慢さといえるだろうか。無知の習慣の認識的責任を問題化するためにはそのような認識的な悪徳としての傲慢さを行為者の視点から明らかにしていく必要がある。

<sup>8</sup> Al-saji は注において以下のように述べている。

「私は Marilyn Frye の用語 "arrogant vision" from *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory* (Freedom, Calif.: The Crossing Press, 1983: 52-83) について書いている。言い換えれば、ためらいは「私は他のようには見ることができない」という人種化するそして性差別的なヴィジョンの排他的な論理に対して批判的な修正をする。」(2014: 169)

#### 4. 無知の習慣と認知的悪徳

無知を認知的悪徳の観点から問題化した研究として Medina (2012, 2013)、Tanesini (2020, 2021) がある。Medina の議論を発展させた Tanesini によれば、認知的悪徳とは、認知的に重要である事柄や目的から目を背けるような、習慣化された感情的反応を伴う無感覚な感受性 *insensitive sensibility* である。なぜ無感覚な感受性が認知的悪徳と言われるのか。認知的(悪)徳にとって感情が重要であるのは、それが、認知的探求を導く問いに対する正確な答えを形成する際に必要な情報や証拠を見つけようと、重要な環境的特徴に注意を向けるからだ。無感覚な感受性はそのプロセスを妨げ、無知を動機づける (Tanesini, 2020: 102)。本節ではこのような認知的悪徳の感受性モデルを採用しつつ、自身の無知に対してあえて無知であろうとする傲慢さを、現象学的分析を通して行為者の感情に焦点を当てて説明する。

Sartre は『ユダヤ人問題についての考察』において、反ユダヤ主義者たちの、眼前にある証拠を無視し自分の都合のいいように理屈をでっち上げる認知的な態度を分析するために、真理に対して開いた心を持った人々と閉鎖的な心をもった反ユダヤ主義者とを対比している。開いた心を持った人々は、真実の「苦しみ」に耐えながら、批判に対して自らを晒しつつ探求を行う。対して反ユダヤ主義者に特徴的なのは、自身が慣れ親しんだ様式に固執して変化を恐れる態度であり、「真理に対する恐れ」であり、自分自身が真理に直面することで、自らのこれまでの生活様式が宙づりになってしまうことへの恐れである。Sartre は、このような変化を恐れる態度を、「不浸透性への郷愁」と呼ぶ (Sartre, 1954: 20)。

重要なのは、Sartre が、反ユダヤ主義者の閉鎖的な認知的態度にみられるような、変化を恐れ、自身の安楽や親しみある認識に固執し続けるあり方を、ある種の情念 *passion* における強い動機によって説明する点である。Sartre によれば、反ユダヤ主義者は憎しみという「自己欺瞞 *mauvaise foi*」<sup>9</sup>に身を任せることで眼前にある証拠から目を逸らし、自身にとって安全なあり方で居続けることができる (Sartre, 1954: 22)。

一見すると、このような認知的な態度は、ユダヤ人に対する憎しみという差別的感情に動機付けられているように思える。しかし問題なのは、彼らが何らかの点でユダヤ人を憎んで差別的思考をしているのではなく、むしろ憎しみに身を任せることで自身にとって都合の良い証拠をでっち上げ、反ユダヤ主義的な認識を形成していることである。その憎しみの背後にあるのは、単なる差別的動機ではなく、真理に直面することで自らの慣れ親しんだ安全性が揺らぐことへの「不安」<sup>10</sup>である。「彼が理性以上に避けるのは、自分自身についての内

---

<sup>9</sup> この自己欺瞞概念を現代のレイシズムの文脈で再解釈した *Black Existentialism* の古典として Lewis Gordon の“Bad Faith and Antiracism” (1995) がある。

<sup>10</sup> Sartre 自身は「不安」という用語を用いていないが、「自身の実存が常に宙吊りにされている」状態に対する恐れとして論じており、特定の世界内の対象に対する恐れと区別するために本論文は「不安」とし

的自覚」だ (Sartre, 1954: 24)。この不安ゆえに自分自身について批判的まなざしを向けること、自身が自由であること、責任があることの自覚をあえて避け、憎しみに身をゆだねるのである。ここに「凡庸な人々の情熱的な傲慢さ」がある (Sartre, 1954: 26)。

また、この傲慢さの裏側には「恥」があるのではないだろうか。Sartre は Fanon 『地に呪われた者』の序文において、リベラルな読者たちに向けて、彼らが Fanon の著作を読むことで、彼ら自身が植民地主義に貢献してしまっていることを自覚させられる際に直面するであろう「恥」に言及している。

かくも自由主義的で人間的な君たち、文化へ愛を気取りにまで押し進めている君たちは、ご自分が植民地を持っており、そこでは君たちの名で行なわれていることを忘れた振りをしている。ところが Fanon はその同志たちに一なかんずく少々西欧化されすぎている連中に一《本国人》と植民地にいるその手先の連帯を発いてみせる。勇気を出して Fanon の著書を読みたまえ。なぜならこの本は君たちを恥じ入らせるだろう。(Preface by Sartre to Fanon, 2004: 50) (引用者強調)

ここで Sartre が述べる恥は、社会的マジョリティであり、比較的優位な地位にある読者が、自身のリベラルな態度における矛盾や、社会的に特権的立場にあることへの自覚を否認する際に働いている。自身のリベラルな態度のうちで安らぎ、自らの特権的立場性や植民地支配の問題に関してあえて無知であり続けていたこと、そしてそのことに気付きつつ「忘れた振り」をしていたことが、恥の感情によって明らかにされる。同時にこの恥は、無知の習慣が自身の恥意識によって動機付けられ維持されていたことも問題化する。つまり恥は、道徳的に優れているという、しばしば社会的特権と結びついている肯定的な自己イメージが揺らぐことを意識させ、そのことから目を背けさせるのである。このようにして不安や恥の感情に動機づけられた傲慢さが、人種的問題への無知や自身の特権的立場への無知、またそれらを認めるのを避けようとする認知的態度を習慣化する。単に感情によって反応しているのではなく、ためらうことに抵抗するような、あえて感情に「身を任せ続ける」という次元が存在するのだ。ここに、無知の習慣において働く意識化された自己欺瞞の態度を認めることが出来る。

以上、無知の習慣における傲慢さが、単に差別的動機によってだけでなく、その背後にある慣れ親しんだ現在の生活、社会的立場への安寧さが揺るがされることへの不安や恥といった感情に動機付けられていることを論じてきた。そこで強調されるのは、知的傲慢さの裏に存在する「既存の自己理解に対する愛着」を守ろうとするある種の弱さである。重要なのは、不安や恥といった感情においては、自身の社会的アイデンティティについての意識や、自身が間違っているかもしれないという誤謬への懸念が意識されているという点で、前反

---

て解釈した。

省的な再帰性を有しているということである。不安や恥といった契機は、自己を自身の無知の自覚から逃れることを動機づけると同時に、批判的に自身の無知へと向き合う試金石でもある。にもかかわらず、「そういう生き方を選んだ」(Sartre 1954, 24) のである。それゆえにこれらの感情に対する態度は、自分自身に現在の生き方を許し続けるのか、それとも変化することを許すのかという、認識における倫理の問題となるのであり、責任が問題化される起点となるのである。無知の習慣の傲慢さは、社会的な不正を維持する。ゆえに、その責任が問われねばならない。その責任を具体化するにあたっては、上述した弱さの感覚に目を向けねばならない。このことは、構造的な不正の問題を、制度か個人かという二者択一の問題にするのではない。むしろ、不公正な社会的制度のなかでの個人に対して、否応なく認識的かつ倫理的な責任を問題にするのである。

## 文献

- Ahmed, Sara. 2017. *Living a Feminist Life*. Duke University Press (サラ・アーメッド『フェミニスト・キルジョイ』、飯田麻結訳、人文書院、2022) .
- Al-Saji, Alia. 2014. "A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing." In *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, edited by Emily Lee, 133-72. State University of New York Press.
- Alcoff, Linda Martín. 2006. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford University Press.
- . 2007. "Epistemologies of Ignorance: Three Types." In *Race and Epistemologies of Ignorance*, edited by Shannon Sullivan Nancy Tuana.
- . 2021. "Critical Philosophy of Race." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Fall 2021. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/critical-phil-race/>.
- Anderson, Elizabeth. 2020. "Feminist Epistemology and Philosophy of Science." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Spring 2020. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/feminism-epistemology/>.
- Beckles-Raymond, Gabriella. 2020. "Implicit Bias, (global) White Ignorance, and Bad Faith: The Problem of Whiteness and Anti-black Racism." *Journal of Applied Philosophy* 37 (2) : 169-89.
- Butler, Judith. 1993. "Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia." In Gooding-Williams, R. (Ed.) . *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising* . Routledge. (ジュディス・バトラー「危険にさらされている/危険にさらす 図式的人種差別と白人のパラノイア」、池田成一訳、『現代思想』1997年10月号、123-131) Code, Lorraine. 2014. "Culpable Ignorance?" *Hypatia* 29 (3) : 670-76.
- Fanon, Frantz. 1961 [2004], *Les Damnés de la Terre*, Maspero; translated as *The Wretched of the Earth*, Richard Philcox (trans.) .Grove Press (フランツ・ファノン『地に呪われたる者』、鈴木道彦、浦野衣子訳、みすず書房、1969年) .
- Frye, Marilyn. 1983. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Crossing Press.

- Gallagher, Shaun. 2021. "The Phenomenology of Agency and the Cognitive Sciences." In *The Routledge Handbook of Phenomenology of Agency*, 1st Edition, 336-50. Routledge.
- Gordon, Lewis R. 1995. *Bad Faith and Antiracist Racism*. Humanity Books.
- Maiese, Michelle. 2022. "Mindshaping, Racist Habits, and White Ignorance." In *Embodied, Extended, Ignorant Minds: New Studies on the Nature of Not-Knowing*, edited by Selene Arfini and Lorenzo Magnani, 77-98. Cham: Springer International Publishing.
- Medina, José. 2012. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- . 2013. "Color Blindness, Meta-Ignorance, and the Racial Imagination." *Critical Philosophy of Race* 1 (1) : 38-67.
- Milazzo, Marzia. 2017. "On White Ignorance, White Shame, and Other Pitfalls in Critical Philosophy of Race." *Journal of Applied Philosophy* 34 (4) : 557-72.
- Mills, Charles W. 1997. *The Racial Contract*. Cornell University Press. (チャールズ・ミルズ『人種契約』、杉村昌昭、松田正貴訳、法政大学出版、2022) .
- . 2007. "White Ignorance." *Race and Epistemologies of Ignorance*.
- . 2015. "Global White Ignorance." *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*. 408: 217-27.
- Ngo, Helen. 2017. *The Habits of Racism: A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*. Lexington Books.
- Sartre, Jean-Paul, 1954 [1995], *Réflexions sur la Question Juive*, Editions Gallimard; translated as *Anti-Semite and Jew*, G. Becker (trans.) , N.Y.: Schocken. (ジャン・ポール・サルトル『ユダヤ人』、安堂真也訳、岩波書店、1956) .
- Sullivan, Shannon. 2006. *Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege*. Indiana University Press.
- . 2014. "The Hearts and Guts of White People." *The Journal of Religious Ethics* 42 (4) : 591-611.
- . 2015. *The Physiology of Sexist and Racist Oppression*. Oxford University Press USA.
- Sullivan, Shannon, and Nancy Tuana. 2007. *Race and Epistemologies of Ignorance*. SUNY Press.
- Tanesini, Alessandra. 2020. "Ignorance, Arrogance, and Privilege: Vice Epistemology and the Epistemology of Ignorance." In *Vice Epistemology*, 53-68. Routledge.
- . 2021. *The Mismeasure of the Self: A Study in Vice Epistemology*. Oxford University Press.
- 池田番・小手川正二郎、2021 「『人種化する知覚』の何が問題なのか?: 知覚予期モデルによる現象学的分析。」思想, no. 1169: 68-87.
- 小手川正二郎、2020、「人種の現象学——人種化する経験と人種化される経験から人種差別を考える」國學院雑誌.

(おおはしいつぺい・上智大学文学研究科博士前期課程)



## 後期レヴィナスの倫理におけるクィアな人々への喪とその生存可能性の観点 ——バトラーとフロイトの喪の理論を介して——

古怒田 望人

### はじめに

E・レヴィナスの中心概念である他者概念の着想には、M・プルーストの『失われた時を求めて』における死したアルベルチヌを背景とする死者への哀悼というある種の喪の観点<sup>1</sup>があり、その観点は『全体性と無限』(1961)以降の後期にまで及ぶことが先行研究から明らかとなっている (cf. 古怒田 2018、同 2022)。本論の目的は、彼の後期倫理が含意するこの喪の観点を、哲学的思弁に留めず、具体的な文脈から捉え直すことにある。そのために、この倫理をクィア (queer) の観点から読解する (本論における「クィア」とは、規範的、典型的なジェンダー／セクシュアリティから逸脱する存在を意味する)。具体的には、J・バトラーの喪の理論を介することで、この倫理が、異性愛規範的、シスジェンダー<sup>2</sup>中心主義的な社会において「社会的な死」に直面するクィアな人々を哀悼し、その生存可能性に繋がりうる観点を含意することを示す。

確かに、レヴィナスは、1945年頃の捕囚手帳の中で、「男色家」を「病人に過ぎない」と断定している (CE1: 161)。そして、「男色家」のようなクィアな人々は当時ナチスドイツにより虐殺されたにもかかわらず、戦後ナチズムの暴力を被った人々として彼がクィアな人々を表立って悼むことはなかった。しかし、彼は、エイズ危機が顕在化し、『セクシュアリティの歴史1』(1976)でセクシュアリティを哲学概念としたM・フーコーがエイズで既に死去した1988年に、セクシュアリティに関する「さらに探求すべき展望」(EN: 258)を示唆しており、彼の後期テキストにはクィアな読解可能性がありうる。

ところで、先行研究において、後期レヴィナスの倫理に批判が向けられている。例えば、J・ロゴザンスキーは、「私の無限の責任を要求する」他者との倫理的関係を、他者による「迫害」と特徴づける後期レヴィナス<sup>3</sup>を、「極めて過剰な「善」の暴力」に陥るものと批判する (Rogozinski, 2011: 125)。しかし、本論は、バトラーの理論を介したとき、この倫理が、こうした過剰な責任を要求する暴力ではなく、クィアな人々を弔い、その生存可能性を志向する理論として読解可能なことを示す。

さらに重要なことに、本論はレヴィナスの他者概念を開かれたものとするに寄与する。確かに、S・ボーヴォワールが『第二の性』(1949)で批判的に指摘したように (cf. Beauvoir, 1949: 17-18)、彼の他者概念は女性を他者化することで形成されているが、彼の後期倫理に

<sup>1</sup> 本論において「喪の観点」ないし「喪の構造」は、他者を哀悼する作業に関する観点や構造を指す。

<sup>2</sup> 出生時に割り当てられた性別に沿って生きるジェンダー。非トランスジェンダー。

<sup>3</sup> 例えば AE: 175-176 を参照。

クィアな他者の存在を見出す本論の試みは、女性を他者化する彼の家父長的で異性愛中心主義的な観点 (cf. 古怒田 2022 : 46-50) に還元されない仕方で、彼の他者概念を解釈することに繋がるだろう。

本論は次のように展開する。第一節では、バトラーのフロイト論から後期レヴィナスの倫理を捉えるために、この倫理と S・フロイトの理論との交錯を指摘する。第二節では、喪の観点からこの交錯を考えるために、後期レヴィナスの倫理が、喪の作業に関する理論として解釈可能なことを明らかにする。だが、この理論が具体性を欠き、彼のテキストがクィアな人々への哀悼を欠いていた事実を指摘し、続く第三節と第四節では、後期レヴィナスの倫理を、バトラーの理論を介して、クィアな人々が生きる具体的な文脈から捉え直すこと試みる。そのためにまず、第三節では、『権力の心的生』(1997)におけるバトラーによるフロイトのメランコリー論読解を介して、後期レヴィナスの倫理とフロイトの理論との喪の観点における肯定的な交錯の可能性を示す。第四節では、バトラーがこのフロイト論と共に提起する問題が、クィアな人々の死を哀悼しない「社会的な死」の問題を含み、この問題に抗して、バトラーが、この「社会的な死」に直面するクィアな人々への喪とその生存可能性の観点を提示することを見る。そして、このバトラーの理論とトランスジェンダーへのある種の喪の語りを介することで、後期レヴィナスの倫理が、「社会的な死」という具体的な問題を生きるクィアな人々に応答可能な観点を含むことを論証する。

## 1. 後期レヴィナスの倫理とフロイトの理論との交錯

本節では、後期レヴィナスの倫理がある種のマゾヒズムだという先行研究の批判を検討する。ここから、この倫理とフロイトの理論との交錯を指摘し、バトラーのフロイト論からこの倫理を捉える本論の見通しを立てたい。

先行研究は、後期レヴィナスの倫理を「マゾヒズム」の観点から批判している。例えば、E・ジアレクは、この倫理が「ある種の起源的な倫理的マゾヒズムへ陥っている」と指摘し (Ziarek, 2001: 90)、バトラーや S・クリッチリーもこの倫理の内にマゾヒズムを批判的に見て取る (cf. Butler, 2004 : 140、Critchley, 2015 : 88-90)。

ここで先行研究が用いるマゾヒズム概念は、フロイトの「道徳的マゾヒズム」概念に由来すると考えられる。というのも、彼は「道徳的マゾヒズム」を、他者や超自我による処罰を欲望する「無意識的な罪責感」と論じており (フロイト, 1924=1996: 289)、他方で、後期レヴィナスは、「他者たちの自由に対する責任」を「隣人に対する許されることのない罪責性」とみなすからだ (AE : 173)。事実、クリッチリーは自身のレヴィナス批判がこの概念に依拠すると明言し (cf. Critchley, 2015: 88-89)、バトラーもまた、レヴィナスの倫理に「超自我の法の誇張した例」を見出している (バトラー, 2000=2002 : 202)。

ところで、後期レヴィナスは、自らの倫理とフロイトの理論との交錯を意識していたと考えられる。というのも、例えば、『存在の彼方へ』(1974)において彼は、一方で、上記の記

述や別の記述 (cf. AE : 98) で倫理を「罪責性」から特徴づけ、そのような倫理における関係性を「コンプレックス」と形容しながら (cf. AE : 213)、他方で、その関係は「罪責性のコンプレックス」ではないと論じ (AE : 198)、この関係の「非意識」は、この関係を「抑圧する前意識的段階ないしは抑圧の段階を証明しているのではない」(AE : 193) と断つてもいるからだ。

このように後期レヴィナスは、フロイトと類似した概念を用いる自身とフロイトとの差異を強調しており、彼は自らの倫理にフロイト的な側面があることを自覚していたと思われる。したがって、彼の後期倫理にはフロイトの理論との何らかの交錯の可能性が含まれているのだ。

では、このフロイトの理論との交錯は、先行研究のように後期レヴィナスの倫理を批判する結果しかもたらさないのだろうか。本論は、フロイトの喪に関する理論のバトラーによる解釈を介したとき、この倫理を積極的に読解する可能性があることを示す。そこで次節では、この倫理がある種の喪の作業に関する理論として解釈可能なことを指摘したい。

## 2. 喪の作業の理論としての後期レヴィナスの倫理

本節では、後期レヴィナスの倫理が、ある種の喪の作業に関する理論として解釈可能なことを論証する。そして、この点を足掛かりに本論では、彼の後期倫理を、バトラーのフロイト論から解釈し、クリアな人々に関わる具体的な文脈に位置付けることを試みる。

そこでまず、後期の主著『存在の彼方へ』における以下の一節を引用したい。そこでは、罪責感を伴う倫理が、「喪失される他者」<sup>4</sup>との関係性から記述される。

あたかも私は、顔が死ぬことに対して責任を負っており、自分が生き残ったことに対して責任を負っているかのように、それ自身の痕跡として、顔は私の責任に差し向けられるが、罪を犯した者として、私はこの顔を逸する[……。][……。]近きにおいて、私は「自分自身が孕みも産みもしなかった」絶対的に他なるもの、「異邦人」を、既に腕に抱き、既に背負い込んでいる[……。]。(AE : 145)

以上のように、罪責感を伴う倫理（「罪を犯した者」としての「私の責任」）は、「顔が死ぬこと」とも関わる。事実、『存在の彼方へ』において、「顔」と呼ばれる主体に倫理的責任を差し向ける他者の出来事は、「顔は生き生きとした現前」(TI : 61) だと強調した中期の主著『全体性と無限』(1961) とは異なり、その「死んでゆくことの強迫」(AE : 143) という喪失されるありようが主題化される（1985年の「隔時性と再現前化」でも、顔は「他の人間の死の可能性そのもの」[EN : 233/186、強調原典]とみなされる）。そして、『存在の彼方へ』

---

<sup>4</sup> 後期レヴィナスの他者概念は、「遺品」に潜在する他者のような「既に死した他者」である場合と、「死に直面している他者」である場合が混在しているため、この表現を用いる。

の翌年の講義録では、この喪失される他者との関係は、「もう応答しない誰かに対する私の畏敬」というある種の喪だと論じられる (cf. DMT: 21)。

では、この喪の側面を浮き彫りにすることで、レヴィナスは何を論じようとしているのか。そこで、他者との哀悼関係に関して彼が四つの点を論じていることを指摘し、彼の喪の作業に関する理論の枠組みをつかみたい。

第一に、先の引用に見られるように、喪失される他者は、罪責感を負う主体に刻み込まれる「痕跡」とみなされている（「私は「自分自身が孕みも産みもしなかった」絶対的に他なるもの、「異邦人」を、既に腕に抱き、既に背負い込んでいる」）。後期レヴィナスの倫理において「同の中の他」と特徴づけられる主体性は (cf. AE : 46-47)、喪失される他者を哀悼する喪の関係を「痕跡」として内面化しているのだ。

第二に、この「痕跡」は自己形成の契機ともみなされる。まず、『存在の彼方へ』は、「諸事物は、何よりもまず、隣人に取りつかれたものとして、遺品として強迫する」(AE : 122) と、喪失される他者の「痕跡」（「遺品」）が主体を触発する現象に言及する。そして、この喪失される他者からの触発は、自己形成の可能性の条件と見なされている。そこで、『存在の彼方へ』出版の翌年に記された以下の講義録の記述を引用したい。

私が他者に対して負う責任において、他者は私を個体化する。死に瀕した他者の死は[…]、責任を負った私の自己同一性において、言語化しきれない責任からなる私の自己同一性において私を触発する。このようなことが、他者が死ぬことが私を触発すること、[言い換えれば] 他者が死ぬこととの私の関係である。こうした触発、それは、私の関わりにおいて、もう応答しない誰かに対する私の畏敬、それゆえすでにして罪責性——生き残りとしての罪責性である。(DMT:21、カッコ内引用者)

以上のように、「他者が死ぬこととの私の関係」という罪責感を伴う「触発」関係は、自己形成の可能性の条件と見なされていることが分かる。というのも、この触発関係が伴う「責任」において「他者は私を個体化」し、この個体化は「言語化しきれない責任からなる私の自己同一性」という言語化の手前のプリミティブな水準にあるとされるからだ。つまり、喪失される他者を哀悼する喪の関係（「もう応答しない誰かに対する私の畏敬」）は、「痕跡」として主体に内面化されると同時に、その主体の自己形成の契機ともみなされるのである。

第三に、このような喪の関係は、哀悼を否認する言説に抗した喪の観点を含意している。というのも、上記で引用した講義録でレヴィナスは、プラトンの『パイドン』を例に取りつつ、そのような喪の観点について語っているからだ。

死は情動の最たるものであり、触発の最たるものでもある。『パイドン』の冒頭と末尾で語られるソクラテスの死への言及を、この観点から考えてみよう。ソクラテスの死のうちに希望することのあらゆる理由を見てとる者たちとは別に、あるも

のたち（アポロドロスや「女性たち」）は必要以上に悲しみ、節度なく悲しむ。あたかも、人間性が節度によって汲み尽くされるものではないかのように、あたかも死のうちにある種の過剰さがあるかのように悲しむ。[...]死は、慰めをもたらそうとするあらゆる努力に抗する情動の源泉である。（DMT：18）

レヴィナスは、「慰めをもたらそうとするあらゆる努力」に抗して、他者の死を悲しむ情動の「過剰さ」を、『パイドン』から引き出している。それは、「魂は不死である」（プラトン, 2019：217）と論じる『パイドン』における対話の主旨に反して、死に瀕したソクラテスを前に、「叫び声を上げて身悶え嘆き崩れ」るアポロドロス（プラトン, 2019：257）や「叫びながら胸を打ち悲しんでいる」（プラトン, 2019：24）クサンティッペ（「女性たち」）の悲しみだ。このように、レヴィナスは、哀悼を打ち消すような言説に抗した喪の構造を強調しているといえる。

第四に、この喪の観点は、社会的に周縁化された他者の生存可能性にも関わる。そこで、1989年の「一者から他者へ：超越と時間」が、「ある種の根本的なユートピア」を、「私の現存在のそこは誰かの場所を占有しているのではないかという恐れ」（EN：166、強調原典）と呼ぶ点に注目したい<sup>5</sup>。後期レヴィナスは、自分が占める場所に他者が存在することができず、その存在が抹消されている事実が私に触発される情動としてユートピアを捉えるのだ。

加えて、この抹消は、単に存在論的であるだけでなく、社会的なものでもある。というのも、このような「他者たちに属する場所の篡奪」を、レヴィナスは、「自我によって他者たちが抑圧され、飢えに苦しめられ、第三世界に追放されること」だと述べているからだ（EN：166）。つまり、私が特定の場を占め他者の場所を奪っているという存在論的な事態を、彼は、ある種の権力によって特定の人々が抑圧される社会的事態と捉えるのであり、彼にとってユートピアとは社会的な情動なのだ。

ここからさらに、レヴィナスは、このようなユートピア的情動を、「他者の顔から私に到来する恐れ」（EN：166）と言い換え、以下のような「社会的な死」への抵抗を伴った喪を記述する。

[...]あたかも、自分自身が死へと運命づけられている以前にさえ、私はこの他者の死の責任を負わねばならず、死に瀕した孤独の中で他者を孤立させてはならないかのように、他者の死は私を審問し、問い質す。私を措定し、私に要求し、私に懇願する〔喪失される〕顔を介した私の責任のこの呼び起しによってまさに、他者は隣人となる[...]。

[...]他者を孤立の中に遺棄することは私には不可能だという具体性によって、私

<sup>5</sup> 尚、以下と同様の議論は1979年（cf.DQVI：246-247）と1985年（cf.EN：187-188）でもなされており、この理論は後期レヴィナスに通底するものである。

に向けられたこの遺棄の禁止によって、死は意味する。死の意味は間 - 人間性のなかで始まる。死は第一に他ならない他者の近さのなかで、あるいは社会性のなかで意味するのだ。(EN : 167、カッコ内引用者)

レヴィナスにとって、他者が社会的に抹消されている事実に触発される情動は、死に瀕した他者を孤立させず弔うこと、言い換えれば、その他者を「社会的な死」に追いやらない志向（「社会性」）へと繋がる（1978年の「超越と苦痛」によれば、孤立は「社会的な悲惨さ」の一つである[cf. DQVI : 196]）。それは、他者への喪を抹消しないという意味で、パイドン論で語られた、哀悼を打ち消す言説への抵抗の具体化ともいえるだろう。そして、彼によれば、「他者を孤立させたまま死なせてはいけないこと」は、「他の人間の生の責任を負うこと」を含意する（EN : 170）。そのため、彼の後期倫理が含意する喪の作業に関する理論は、他者の社会的な周縁化の事実による触発を起点として、その抹消の只中で死に瀕した他者を孤立に至らしめず、その生存可能性を探ることに繋がるのだ。

したがって、罪責感を伴う後期レヴィナスの倫理には、その罪責感を享受する道徳的マゾヒズムに還元されない、1) 自己に内面化し、その自己の形成の契機となる、喪失される他者を哀悼する喪の関係の「痕跡」の観点、2) 喪失される他者への哀悼を打ち消すことのない喪の観点、3) その喪を起点として死に瀕した他者を社会的に孤立させず弔い、その生存可能性を模索する観点という喪の作業に関する理論を含意する。

しかし、後期レヴィナスの「社会的な死」に抗する喪の観点は、「隣人愛」と「医療」(EN : 171) を示唆するに留まっており、哲学理論という枠組みを超えて、その理論が具体的にどのような意義を持つのが、彼のテキスト単体では明らかではない。加えて、本論冒頭で見たように、ナチズムの暴力によってまさに「社会的な死」に追いやられていたクィアな人々を、彼のテキストは「病人」と呼び排斥していた。

はたして、彼のテキストが弔う他者には、クィアな人々が含まれるのだろうか。この問いに答えるためには、彼の後期倫理を具体的な文脈、特に、クィアな人々が生きる文脈から捉え直す視座が求められる。そこで次節と第四節において、バトラーのフロイト論を通じて、この倫理が含むクィアな人々への喪と生存可能性の観点を浮き彫りにしたい。

### 3. 喪の観点におけるフロイトの理論と後期レヴィナスの倫理の肯定的な交錯

本節では、バトラーによるフロイトのメランコリー論読解を概観し、この読解から、喪の観点における後期レヴィナスの倫理とフロイトの理論との交錯が、前者の積極的な解釈に繋がることを論じる。そして、この点を起点に次節では、この倫理をクィアな人々が生きる具体的な文脈に位置づけることを試みたい。

バトラーは、『権力の心的生』において、フロイトの「喪とメランコリー」(1917) 及び『自

我とエス』(1923)におけるメランコリー論を精読している。そこでバトラーがまず示すのは、フロイトにおいて、「両価性のメランコリーにおける分節化」が、エス・自我・超自我という「局所論そのものの可能性の条件として提示されている」点である(Butler, 1997: 174、以下PP)。この「分節化」は、1917年の「喪とメランコリー」によれば、喪失した対象への「愛と憎しみ」のような「両価性」が(フロイト, 1917=2010: 283、以下TM)、「自我批判と同一化によって変容された自我との間の内的葛藤」(TM: 281)へと転換することを指す。つまり、ある種の罪責感を伴うメランコリーは(cf. TM: 277)、喪失した対象に対する両価性がある種の主体の構造へと「同一化」されることによって生じるのだ。

そして、1923年の『自我とエス』では、「この種の〔喪失した対象に同一化するというメランコリーの〕代替作業なるものこそが、そもそも自我の形成に大きくかかわり、一般に性格と呼ばれているものを作り上げるのに決定的に与っている」(フロイト, 1923=2007: 24、強調原典、カッコ内引用者)と、メランコリーの同一化の構造が、自我を含む局所論の可能性の条件であることが示唆される。バトラーはこれらのフロイトの記述から、メランコリーの構造が局所論という自己形成の契機であると論じるのだ。

ところで、このメランコリーの構造は、自我の内に超自我という「〈普通には良心と呼ばれる〉批判的〈審級=行為能力〉を生産し、強化する」(PP: 181)ことを含意する。フロイトによれば、この超自我が自我にもたらす「批判」は、喪失した「愛情対象」に向けるはずだった攻撃的な感情を、メランコリーが、その対象の喪失を否認した上で、その対象と同一化し自己に向けたことで生じたものである(cf. TM: 280-284)。

したがって、バトラーによれば、メランコリーは、「喪失した他者のより生々しい痕跡を見出すかもしれない方向とは反対の方向に身を潜め、心的代理によって喪失を解消しようと試み、そうするにつれて喪失をこじれさせている」のである(PP: 182)。つまり、メランコリーは、「他者の痕跡」を否認することなのだ。加えて、メランコリーにおける「自尊感情の引き下げは、みずからに対する非難と悪口雑言とになって現れ、処罰を妄想的に期待するほどに昂進する」(TM: 274、強調引用者)とフロイトはみなしており、メランコリーはある種の「道徳的マゾヒズム」に陥っているといえる。

しかし、バトラーは、このフロイトのメランコリー論の内に、全く別の解釈をも読み取る。それは、この理論が逆に、「他者の痕跡」の引き受けを可能にするという解釈である。そこでバトラーは、メランコリーの構造が局所論の可能性の条件となっているという『自我とエス』におけるフロイトの見地を、以下のように再解釈する。

自らの喪失を哀悼することの単なる「拒否」としてメランコリーを捉えることは、既に喪失なき主体、すなわち、彼あるいは彼女の意思を主意主義的に拡張し撤回する主体を、魔法のように創り出すことである。だが、哀悼しうる主体は、言語的で社会的な生によって命じられた自律の喪失に巻き込まれている。主体が自分自身を自律的に生み出すことはありえない。この自我は、初めから自分自身以外の何か

なのである。メランコリーが示すことは、他者を自分自身として同化することによってのみ、人はともかくも何かになるということだ。[...]自我は他者の「痕跡」を条件として存在するようになる[...]。そしてその痕跡を受け入れることは、決して完結しえない喪の過程に着手することである[...]。(PP : 195-196)

バトラーは「喪とメランコリー」の表立った主張を転倒させ、ラディカルに解釈し直している。フロイトのメランコリー論は、喪を「拒否」する理論ではなく、自己形成の可能性の条件として喪失した他者との繋がりが含まれてしまっていることを示し、他者の「痕跡」なしに主体が確立されるという主意主義的な「自律」の観点を覆す理論なのだ（「自我は他者の「痕跡」を条件として存在するようになる」）。

そして、このフロイトのメランコリー論解釈に基づいて、バトラーは、喪の可能性を抑圧する言説を批判する。例えばバトラーは、喪は、「対象の死を宣告し、自我に対象を断念する気にさせる」(PP : 185)<sup>6</sup>もの、あるいは「対象はもはや存在しないという現実の評決」(ibid)<sup>7</sup>であるというフロイトの記述を、何が喪失されたかを「宣告」し、「評決」している点で、「ある種の喪失を哀悼不可能にさせた社会的諸形式」(ibid)、「権力の発話行為」(PP : 197)と解釈する。

対して、フロイトが論じるメランコリーは、それが立ち現れてくる構造において、「他者の痕跡」を内面化しているために、この何が哀悼され、何が哀悼されないかを定める「権力の発話行為」の「宣言」や「評決」の手前の「明言不可能な喪失の効果＝結果 (effect)」(PP : 170)となる<sup>8</sup>。つまり、メランコリーは、「対象はもはや存在しないという現実の評決」を「宙づりにさせる」のだ (PP : 185)。ゆえに、フロイトのメランコリー論における自己形成に関わる観点は、「他者の痕跡を受け入れ」、「決して完結しえない喪の過程に着手すること」を可能にしうるものである。

そして、このバトラーのフロイト論は、後期レヴィナスの倫理の構造と照応している。なぜなら、メランコリーと同じく罪責感を伴う喪の構造を含意したこの倫理において、喪失される他者を哀悼する喪の関係の「痕跡」は、主体に内面化され、それを可能にする条件とみなされていたからだ。

加えて、後期レヴィナスにおいても、喪は「決して完結しえない」ものである。というのも、1963年の「他者の痕跡」によれば、他者の「痕跡」とは、「存在の消え去りがたさそのもの」を意味するからだ (EDE : 280)。「痕跡」は、それを辿ることで別の対象へと導かれ、最終的にその存在が消え去る「記号」ではなく、他者の「過去の不可逆な過ぎ去り」という事実を意味する (EDE : 278-279)。すなわち、レヴィナスは、「痕跡」という概念を通して、

<sup>6</sup> バトラーによる意識で、強調もバトラーによる。フロイトの原文は TM : 292。

<sup>7</sup> こちらもバトラーによる意識。フロイトの原文は TM : 289。

<sup>8</sup> このフロイトの喪の理論とメランコリーの理論の差異に関するバトラーの理論を取り上げたものとして村山 2006 を参照。



他者が不可逆な仕方でも過ぎ去ってしまい（つまり、喪失され）、その存在を可逆的に消し去ることができないという事実を記述しようとしている。この点で、彼によれば、この他者の「痕跡」の消去不可能性は、「あらゆる否定性に対するその存在のすべての力」(EDE: 280) を含意する。

以上のように、レヴィナスの後期倫理が含意する喪の観点は、その喪が哀悼する他者の死の消去不可能性（「痕跡」）を前提とするために、何が哀悼され、何がそうされないかを定める権力（ある種の「否定性」）に抗した理論として解釈可能である。事実、前節で見たように、『パイドン』から彼は、「慰めをもたらそうとするあらゆる努力」に抗して、他者の死を悲しむ情動の「過剰さ」を引き出していた。それは、「対象の死を宣告し、自我に対象を断念する気にさせる」こと（ある種の「慰め」）に抗した、「決して完結しえない喪の過程」（悲しみの「過剰さ」）ではないだろうか。したがって、喪の観点におけるフロイトの理論との交錯は、後期レヴィナスの倫理を積極的に解釈することに繋がるのだ。

だが、後期レヴィナスは以上のような喪の観点を起点として、社会的に周縁化され死に瀕した他者を孤立させず弔い、その生存を模索することを要請していた。この点は、バトラーからどのように解釈できるだろうか。

ところで、バトラーは、フロイトのメランコリー論が示す「自律という概念の放棄によって生存は可能となり、「自我」は社会的なもののメランコリーの予めの排除から解放される」と語る (PP: 196)。バトラーは、フロイトのメランコリー論の構造のうちに、何らかの「生存」の可能性を見出しているのだ。では、この生存が可能となるためにそこから解放されなければならない、「社会的なもののメランコリーの予めの排除」とは何なのか。この点を明らかにすることで、後期レヴィナスの倫理が、クィアな人々が生きる具体的な文脈に位置付けられるだろう。

#### 4. 後期レヴィナスの倫理のクィアな読解可能性——クィアな人々の「社会的な死」に抗して

バトラーの「社会的なもののメランコリーの予めの排除」とは、「異性愛的メランコリー」(PP: 146) という同性愛者を「社会的な死」に追いやる異性愛規範の構造を含意する。本節では、この規範の構造を概観しつつ、前節で見たバトラーのフロイト論が、この規範に抗したクィアな人々への喪とその生存の可能性に繋がる観点を含むことを論じる。そして、このバトラーの理論とトランスジェンダーへのある種の喪の語りを介することで、後期レヴィナスの倫理が、クィアな人々が生きる具体的な問題に応答可能なことを証明したい。

バトラーは、「異性愛的メランコリー」を論じる際にも、フロイトのメランコリー論を参照する。しかし、ここでフロイトの理論が参照されるのは、「エイズによる惨状」のような「多大な困難を伴うことなしに同性愛的愛着の喪失を哀悼できない文化の中で生きるという苦境」を分析するためである (PP: 138)。つまり、バトラーは、前節で見た自己形成の構

造ではなく、異性愛規範的な社会に対する社会批判のためにフロイトの理論を参照するのだ。そこでバトラーは、異性愛規範が、同性愛的対象への愛着のある種の否認と、その対象への同一化によって自らを確立させることを、フロイトのエディプス・コンプレックス理論を批判的に取り上げつつ論じる。

異性愛は諸々の禁止を通じて形成される。これらの禁止はその対象の一つとして同性愛的愛着を捉え、そうすることで、これらの愛着の喪失を強制する。仮に少女が、愛を自分の父親からその代理の対象に移行させることになっているとすれば、フロイトの論理に従えば、彼女はまず母親への愛を断念せねばならず、しかも、目標と対象がともに予め排除されるような形でそれを断念しなければならない。彼女は同性愛的な愛を、代理の女性的形象に移行させてはならず、同性愛的愛着そのものの可能性を断念しなくてはならないのである。異性愛的目標は、この条件においてのみ、性的指向と呼ばれるものとして確立される。この同性愛の予めの排除という条件においてのみ、父親とその代理が欲望の対象になりえ、母親が不安定な同一化の場になりうるのである。(PP : 136-137)

以上のように、フロイトのエディプス・コンプレックス理論における少女の異性愛者としての同一性は、母を愛する可能性を「予め排除」した上で、その母と「同一化」することで成り立っている。そしてここには、「私は決して彼女を愛していなかったし、決して彼女を失うこともなかった」という「二重の否定」が働いている (PP : 138)。この意味で、異性愛規範は、同性愛を含意する対象（ここでは母）への愛着を否認し、その喪失を嘆かないこと、そしてその愛着の喪失を否認した対象との同一化によって確立されており、喪失した「愛情対象」の喪失を否認しつつその対象と同一化することで自己を形成するメランコリーの構造——バトラーが「他者の痕跡」を否認するとしたメランコリーの構造をなぞっている。したがって、異性愛規範は、同性愛的対象への「愛着を認めることの拒否、それゆえ喪の拒否に基づいて」(PP : 140) 確立される「異性愛的メランコリー」なのだ。

この「異性愛的メランコリー」に基づいた社会においては、「同性愛の喪失を公言する文化的慣習が不在」である (PP : 147)。例えばここで、エイズ危機において、エイズに罹った同性愛者の死が哀悼されず、逆にエイズを表象する存在として同性愛者が扱われたことを想起することができる (cf. Bersani, 2010: 3-9)。それゆえ、バトラーの「社会的なものメランコリーの予めの排除」が含意しているのは、異性愛規範的な社会において、同性愛者のようなクィアな人々の死が哀悼されることなく「予め排除」され、「社会的に死んだ」(PP : 27) と見なされる「社会的な死」の問題である。

これに対して、「決して完結しえない喪の過程に着手すること」の可能性を含むフロイトのメランコリー論の自己形成に関わる観点自体は、こうした「社会的な死」に直面するクィアな人々への喪に繋がらうる理論である。前章で引用した部分と合わせて、この点を示すバ

トララーの解釈を引用したい（ここでバトラーは、社会批判ではなく、再度自己形成の記述としてフロイトのメランコリー論を読解している）。

生存とは、自分自身の出現を創始する喪失の痕跡を認めることである。自らの喪失を哀悼することの単なる「拒否」としてメランコリーを捉えることは、既に喪失なき何かであるような主体を[…]、魔法のように創り出すことである。だが、哀悼しうる主体は、言語的で社会的な生によって命じられた自律の喪失に関係づけられている。主体が自分自身を自律的に生み出すことはありえない。この自我は、初めから自分自身以外の何ものかなのである。メランコリーが示すことは、他者を自分自身として同化することによってのみ、人はともかくも何かになるということだ。[…]実際、その自律という概念を放棄することによって、生存は可能となり、「自我」は社会的なもののメランコリーの予めの排除から解放されるのである。[…]自我の自律性を受け入れることは、他者の痕跡を忘れることであり、そしてその痕跡を受け入れることは、決して完結しえない喪の過程に着手することである[…]

(PP : 195-196)

フロイトが論じるメランコリーの構造は、自己形成の過程に常に既に喪われた他者が「痕跡」として刻まれていることを示していた。このことが示唆するのは、フロイト的メランコリーの構造が、異性愛規範的な社会のように、同性愛的対象との関係を否認しつつ、その喪を哀悼しないことで、自らの「(偽りの) 自律」を確立し「他者の痕跡を忘れる」ことではなく、その「自律という概念を放棄」して、「他者の痕跡を受け入れる」ことで、常に既に関与してしまっている喪失された他者への「決して完結しえない喪の過程に着手する」可能性を持つことである。

したがって、フロイトのメランコリー論は、社会的な死に直面するクィアな人々の存在を抹消せず、その「生存」の可能性に繋がる理論となりうるのだ。事実、『生のあやうさ』(2004)でバトラーは、自身の『権力の心的生』におけるフロイト論を喚起しつつ (cf. Butler, 2004: 20-21)、「私の存在の一部が他者たちの謎めいた諸痕跡からなること」という「自分自身に対する自己特有の異質さ」を、「私の他者たちとの倫理的関係の源泉」とみなし (Butler, 2004: 46)、この観点を起点としてトランスジェンダーのようなクィアな人々の生存可能性を論じようと試みている (cf. Butler, 2004: 32-33)。

『権力の心的生』においては、バトラーは、このクィアな人々への喪の可能性として、エイズによって亡くなった人々を哀悼するためにその死者の名前をキルトに刻み展示する「ネームズ・プロジェクト・キルト」という運動をあげ、この運動を「無際限の喪失を公的に認める方法」と呼ぶ (PP : 148)。ここに、「社会的な死」に抗したクィアな人々への「決して完結しえない喪の過程」を見てとることができるだろう。そしてそれは、先のバトラーによるエディプス・コンプレックス理論批判を、母と娘という観点から精読した竹村和子の言葉

を借りるならば、クィアな人々を「予め排除」することなく「あなたを忘れない」（竹村 2002=2022 : 149-225）とする態度である。

ここで、このようなクィアな人々への喪とその生存可能性を、尾崎日菜子の「エイリアンの着ぐるみ」（2019）におけるトランスジェンダーへの語りからより具体的に考えたい。ここから同時に、後期レヴィナスの倫理をクィアな人々が生きる文脈から具体的に捉えることが可能となる。

尾崎は、SNS におけるトランス女性への差別的言説から自死したトランス女性<sup>9</sup>へ向けたボイスレター——ある種の喪の語りの形をとって、「エイリアンの着ぐるみ」を綴る。そしてそこには、トランスジェンダーの「社会的な死」が垣間見られる。

あなたも私も、あまりに多くの仲間を亡くしてきたのではないのでしょうか。私たちはあまりにも日常的に自殺し、そうした仲間たちを見殺しにせざるをえないような生を過ごしてきたように思います。（尾崎 2019 : 13）

このようなトランスジェンダーの「社会的な死」の事例として、タイラ・ハンター事件を挙げることができる。1995 年に黒人のトランス女性、タイラ・ハンターは自動車事故に巻き込まれ瀕死の状態となった。駆け付けた消防職員は、彼女に「男性器」があることが分かると、まだ彼女に「意識があり、痛みを訴え、必死で呼吸していた」にもかかわらず、彼女に「嘲りの言葉」を浴びせ、医療処置を施すのを止め、その後搬送された病院でも、適切な処置が行われず彼女は亡くなった（cf. Snorton & Haritaworn, 2013: 69）。また、尾崎も、自身が「大学院を退学して就職した」ニューハーフショーパブで、尾崎が入店する前に命を絶ったトランス女性について語る（cf. 尾崎 2019 : 13）。そして、尾崎が言葉を宛てるトランス女性は、SNS で増加するトランス女性に対する差別的言説から命を絶った。このように、バトラーが語る「社会的な死」の問題は、トランスジェンダーにおいても顕著にみられる。

こうしたトランスジェンダーの「社会的な死」に抗して、尾崎は、自死したトランス女性の「痕跡」を引き受け、吊いつつ、トランスジェンダーの生存可能性を探る。

——あなたが生き続けられていられた別の歴史を作るために。生き延びたあなたの声が、生きるに値しないとされた他の誰かの生きるための条件や尊厳を、求めることのできた別の歴史を作るために。

あなたは生きるのに値しない人では全くなかった。あなたは死んでも忘れ去られる人では全くなかった。あなたは声を聞くに値しない人では全くなかった。だから、ありえたはずの別の歴史のなかで、あなたの声を、そして、あなたが他の誰かと生きることを望む声を、どうか聞かせてください。（尾崎 2019 : 16）

---

<sup>9</sup> <https://anond.hatelabo.jp/20190109004202> のブログ記事を参照（最終確認日：2023年2月25日）

この「あなたが生き続けられていられた別の歴史」とは、トランスジェンダーが「病理化されたり、性別適合手術を強要されなかった歴史」、「希望の仕事や学校から排除されなかった歴史」、「自分たちの理想を表現するための政治的な集会に、トイレの心配をせずに参加することができた歴史」、「シス女性に似せて生きなくても、人喰いエイリアンかもと疑われなかった歴史」(尾崎 2019 : 14) といったものである。尾崎は、「あなたを忘れない」(「あなたは死んでも忘れ去られる人では全くなかった」という他者の痕跡を受け入れる言葉と共に、その「社会的な死」に抗って、トランスジェンダーの生存可能性を手繰り寄せている。

そして、尾崎は、「エイリアンの着ぐるみ」を「それでは、また。ここではないどこかで」(尾崎 2019 : 16、強調引用者) という言葉で閉じる。尾崎がこの語りの中で綴ったトランス女性への喪は、「ここではないどこか」(=「別の歴史」) という「ユートピア」を指示するものであり、その喪は、この語りの後も(つまり、「ここ」を越えて)、完結することなく紡がれ続ける「決して完結しえない喪の過程」(=「あなたを忘れない」) である。したがって、フロイトのメランコリー論が含意するこの「喪の過程」に着手することは、「社会的な死」に抗したクィアな人々の生存可能性へと結びつくのだ。

以上のバトラーの理論と尾崎の語りを経由したとき、後期レヴィナスの倫理をクィアの観点から捉えることが、次の二つの点で可能である。

第一に、喪失される他者を哀悼する喪の関係を「痕跡」として内面化し、そのような喪失される他者との関係を通じて形成される自己を記述するレヴィナスの後期倫理は、バトラーの理論を介することで、異性愛規範やシスジェンダー中心主義の「(偽りの) 自律」に抗して、クィアな人々の存在を抹消しない理論として解釈可能だ。それゆえ、理論の構造上、この倫理における他者はクィアな他者を含みうるのだ。

第二に、他者の社会的な周縁化の事実による触発を起点として、その抹消の只中で死に瀕した他者を孤立させず弔い、その生存可能性を要請していた後期レヴィナスにおける喪の作業に関する理論は、バトラーの理論と尾崎の語りを介したとき、「社会的な死」という具体的な状況に置かれたクィアな他者に応答する理論となりうる。

この二点目の可能性を後期レヴィナスのテキストから具体的に捉えるために、まずは1976年の講義録におけるレヴィナスのユートピア論を参照したい。そこで、E・ブロッホを参照しつつ、彼は、「メランコリー」をある種のユートピアと結びつける。彼によれば、ブロッホ的なメランコリーとは、自己の「死の不安」において「自分の仕事」、「自分の存在」が「未完成」であることへの情動である(DMT : 114-115)。それは、未完成であることを憂うがゆえに、「いまだ存在しないものを実現しようとする希望」、「ユートピアとしての未来」を志向することに繋がる(ibid)。

だが、後期レヴィナスは、このブロッホ的なメランコリーを、「隣人の死に対する私の責任」(DMT : 122)、つまり自己の「死の不安」から、「他者の死」との関係にまで拡張する。言い換えれば、「ユートピアとしての未来」を彼は、他者への喪の作業と共に提起するのだ。

このような提起を裏打ちするのは、自己形成の可能性の条件に、喪失される他者を哀悼する喪の関係の「痕跡」が常に既に含まれているという彼の理論であろう。レヴィナスにとって、自己には常に既に喪失される他者との哀悼関係が内面化されているために、その自己の可能性（＝死）を問うことは、必然的に「他者の痕跡」に関する問い——「隣人の死に対する私の責任」という問いと結びつくのだ。

そして、1985年の「隔時性と再現前化」でレヴィナスは、このような「他者の死のための責任」を、「私に起こる事柄を越えて、「自我」にとって来るべき事柄を越えて、他者の顔を起点として」、「ある種の未来の意味を聞き取ること」だと述べている（EN:193、強調原典）。ここに、尾崎が自死したトランス女性へ向けて語った、「ここではないどこか」という「ありえたはずの別の歴史」を垣間見ることができるのではないだろうか。というのも、第二節で触れたように、後期レヴィナスは、死に瀕した他者を社会的な死に追いやらず弔う仕方（＝「他者の死のための責任」）を、「医療」の内に見ているからだ（cf. EN:171）。彼によれば、医療とは「あらゆる知の手前で、他の人間の顔ないしその死の可能性によって覚醒する」ものである（ibid）。

それは、バトラーの理論と尾崎の語りを介したとき、ハンターをトランス女性であるという理由で見殺しにしない医療、「私たちトランスジェンダーが、病理化されたり、性別適合手術を強要されなかった歴史」を作る医療を想像する可能性——クィアな人々の「いまだ存在しないものを実現しようとする希望」、彼ら、彼女らの「ある種の未来の意味を聞き取ること」に繋がりうるのではないだろうか。先行研究も論じるように（cf. 熊野1999:231-234）、『全体性と無限』の未来が父と息子を生殖の主体とする家父長的な未来であったのに対して、後期レヴィナスは「他者の死」に関わる未来に焦点を置くが、そこにはこのようなクィアな人々を見殺しにしない「ユートピアとしての未来」の可能性が垣間見られるのだ。

## おわりに

本論は、バトラーの喪の理論を通じて、後期レヴィナスの倫理から、「社会的な死」に直面するクィアな人々への喪とその生存可能性の観点を引き出しうることを示した。この成果は、レヴィナスの他者概念を、例えば、彼のテキストの異性愛中心主義（cf. 古怒田2022:46-56）に逆らって、異性愛者やシスジェンダーの観点に閉じない仕方で解釈することに繋がるだろう。そして、彼のテキストの閉じられた構造に「逆らって/抗して」そのテキストを開く仕方は、バトラーのレヴィナス解釈と交錯する。例えば、バトラーは『アセンブリ』（2015）で、レヴィナスは「ユダヤ＝キリスト教的伝統の中でのみ倫理的関係が可能である、という考えに捕らわれていた」（バトラー,2015=2018:141）としつつも、その彼の意図に「抗して」、彼の倫理概念がその伝統の外部に開かれる可能性を論じている（cf. 同:141-146）。では、本論の成果に基づいて、レヴィナスを主題化する2000年代以降のバトラーの理論をどのように解釈できるだろうか。この本論以降の課題を提起し本論を閉じたい。

## 略号

Levinas, Emmanuel

TI : 1961=1990, *Totalité et Infini*, <<Le Livre de poche>>.

EDE : 1967=2006, *En Découvrant l'Existence*, Vrin.

AE : 1974=1990, *Autrement Qu'être ou Au-delà de l'Essence*, <<Le Livre de poche>>.

DQVI : 1982=1992, *De Dieu qui Vient à l'Idée*, Vrin.

EN : 1991, *Entre Nous*, Grasset.

DMT : 1993=1995, *Dieu, la Mort et le Temps*, <<Le Livre de poche>>.

Œ1: 2009, *Œuvres, t.1, Carnets de Captivité Suivi de Écrits sur la Captivité et Note Philosophiques Diverses*, Grasset-IMEC.

## 文献

Beauvoir, Simone de, 1949=1976, *Le Deuxième Sexe, I*, <<Folio essais>>.

Bersani, Leo, 2010, *Is the Rectum a Grave? and Other Essays*, The University of Chicago Press.

Butler, Judith, 1997, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press.

同, 2004=2020, *Precarious Life*, Verso.

バトラー、ジュディス、2000=2002年「倫理の両義性」竹村和子訳(浅田彰他編『批評空間』第Ⅲ期第2号、200-208).

同、2015=2018、『アセンブリ』佐藤嘉幸、清水知子訳、青土社。

Critchley, Simon., 2015, *The Problem with Levinas.*, Dianda, Alexis (ed.) , Oxford University Press.

フロイト、ジークムント、1917=2010、「喪とメランコリー」伊藤正博訳(新宮一成他編『フロイト全集14』岩波書店、273-293)。

同、1923=2007、『自我とエス』道籙泰三訳(新宮一成他編『フロイト全集18』岩波書店、1-62)。

同、1924=1996、「マゾヒズムの経済論的問題」中山元訳(竹田青嗣編『自我論集』ちくま学芸文庫、273-292)。

藤高和輝、2018、『ジュディス・バトラー』以文社。

古怒田望、2018、「老化の関係性：レヴィナスにおけるブルーストから」(日仏哲学会編『フランス哲学・思想研究』第23号、163-173)。

同、2022、「初期レヴィナスにおける性の記述の問題：その規範性と可能性をめぐって」(日本現象学・社会科学会編『現象学と社会科学』第5号、43-57)。

熊野純彦、1999、『レヴィナス』岩波書店。

村山敏勝、2006、「予め喪われた死者へ：メランコリーの拡大」(青土社編『現代思想』第34巻第12号、236-245)。

尾崎日菜子、2019、「エイリアンの着ぐるみ」(アジア女性資料センター編『女たちの21世紀』no.98、11-16) .

Rogozinski, Jacob, 2011, “De La Caresse À La Blessure : Outrance De Levinas” in *Les Temps Modernes*, n.664, Gallimard, 119-136.

Snorton, C. Riley, and Haritaworn, Jin, 2013, “Trans Necropolitics : A Transnational Reflection on Violence, Death, and the Trans of Color Afterlife” in Stryker, Susan, and Aren Z. Aizura (ed.) , *The Transgender Studies Reader* 2, 66-76.

竹村和子、2002=2021『愛について』岩波現代文庫.

(こぬたあさひ・大阪大学人間科学研究科)



## 同性愛者のカミングアウト研究への現象学的社会学理論の援用可能性

大坪 真利子

### 1. はじめに

本稿の目的は、同性愛者のカミングアウト研究における課題にたいし現象学的社会学理論の援用可能性を提示することである。ここでは、自己の非異性愛的なセクシュアリティを「他者に伝達しようという企図をもって」なされる行為（大坪 2020 : 10）全般を同性愛者のカミングアウトとして指すこととする。

既存の同性愛者のカミングアウト研究では、カミングアウトという行為を遂行あるいは選択する主体を自明的に前提にした議論がなされ、そうした主体の行為遂行や選択の「不可能性」が社会的に解消されるべき「問題」としてみなされる傾向があった。しかし本稿で指摘されるように、こうした議論はそもそもカミングアウトという行為をめぐる根源的なマジョリティとの非対称性を批判的に扱えないという限界を抱えていた。

そこで本稿は、現象学的社会学の知見を援用し、カミングアウトという行為そのものが当事者にとって主観的に選択や判断の対象としてレリヴァントになる位相まで議論の射程を拡張することを主張する。このことにより、既存の議論枠組みに依拠することなく、マジョリティと非対称に当事者に割り当てられる負担や困難を、理論的に定位できることが示される。

### 2. 問題の背景

現在の同性愛者のカミングアウト研究が抱えている課題とはいかなるものか。以下ではその課題の析出のため、同性愛者のカミングアウトをめぐるどのような議論が展開されてきたのかを、主に二つの潮流において確認していきたい。

#### (1) 運動としてのカミングアウト論

カミングアウトをめぐる代表的な議論のひとつとして、運動的可能性の観点からその行為を論じる論考群が挙げられる。日本では 90 年代から 2000 年代にかけてこうした議論が隆盛した。

周知のとおり、異性愛者でシスジェンダー等、特定の性的様態が自明視され自然化される社会では、同性愛者をふくむ性的マイノリティの存在可能性は顧慮されることがない。こうした構造のなかで、自身たちの存在を自分たちの手で認知させる行為、つまりカミングアウトが、政治的実践として遂行され、同性愛者たちのあいだにおいてもその知識が共有されるようになった。こうした歴史的な文脈を背景に、社会科学の領域において 80 年代以降、当事

者たちの生活世界を、カミングアウトとクローゼットから解釈する二項対立図式も生まれた (Seidman et al, 1999: 12-3)。

このように、解放運動をつうじてカミングアウトの政治的重要性が認識されていく一方で、その「戦略」の有効性を疑問視する見解も存在した。すなわち、カミングアウトを、M. フーコーが論じた性的欲望装置のなかでの告白を通じた規律化＝主体化の作用と同一視し解放戦略としての限界を指摘するものである (例えば赤川 1996)。

こうした懐疑にたいして風間孝は、カミングアウトの政治実践を次のように再定位した。すなわち異性愛主義社会のなかで異性愛は無徴化されているがゆえに、自己を性のタームで記述する必要がない。同性愛者にとってカミングアウトとは、そのような権力装置からの脱出を目指す手段ではなく、同性愛を私的な秘密として配置する「公／私」の境界線を再定義しながら、その権力構造に内部から亀裂を入れていく抵抗の実践である (風間 2002)。

## (2) 当事者の経験をめぐる調査研究

もうひとつの大きな文脈としては、カミングアウトをめぐっての当事者の実態や経験に着目する社会科学領域の蓄積である。2000年代以降、カミングアウトは脱政治化され、個々の状況や関係に応じて選択的になされる日常的な自己開示として経験されており、かならずしもカミングアウトを差し控える状態が抑圧的な困難として当人に経験されているわけではないことが明らかにされた (金田 2003)。このことにより、前述のカミングアウト／クローゼットという二分法的解釈の限界が指摘された。

またとりわけ社会学では、カミングアウトという行為の可能性に影響する社会的要因について考察がなされてきた。例えば、レズビアン欲望の社会的不可視性 (杉浦 2010) や、親からの承認の精神的・物質的重要性 (三部 2014)、社会や自己に内面化されたホモフォビア (眞野 2014) などは、その行為選択に影響する要因として析出されたものといえる。さらに近年では、カミングアウトの選択可能性にかんして、社会的に割り当てられたジェンダーを含む様々な条件の影響が指摘されている (三部 2019)。

## (3) 問題の所在

このように、カミングアウトをめぐる議論は様々な蓄積があるが、共通して扱いきこねてきた問題がある。それは、そもそも同性愛者が異性愛主義社会の中でカミングアウトをめぐって判断や選択をさせられるという、マジョリティと非対称に課せられる負担である。

風間が述べるように、カミングアウトをつうじて同性愛者がその存在を可視化することは、異性愛主義的な秩序を非自明化し、人々の意識を啓発することに効果を発揮する。とはいえ社会変革や身近な他者との折り合いをつけるために、カミングアウトを遂行したり、それをめぐって判断をくだすこと自体、性的マジョリティが経験しえない不平等な負担である。

また、上述の調査研究は後述されるように、遂行や選択という形で、当事者がカミングア

ウトという行為に既に関心を向けている内的様態を自明的に前提にした議論であったことに留意したい。たしかにこれらの研究は、カミングアウトをめぐる当事者の多様なリアリティを析出し、「同性愛者である個人がなぜカミングアウトをできないのか・しないのか」という、その行為の遂行や選択について、そしてその主体について、多くの社会学的説明を提供してきた。

しかし、このような枠組みにおいて「カミングアウトの問題」を論じようとする、おのずとその議論はその行為をめぐる選択や遂行の可能性の如何の議論へと限定されることになる。そうした枠組みでは、それらの可能性が上昇すれば、これ以上、社会的に取り組みられるべき「問題」は存在しないこととして、その非対称な負担は不可視化されることになる。

実際のところカミングアウトをめぐる経験されている困難は、行為の選択や遂行のそれだけではない。近年、当事者の「面倒くさい」という語りに着目し、そのカミングアウトをめぐる問題経験を考察した大坪(2022)は、そもそも異性愛主義社会で同性愛者がカミングアウトをめぐる場面ごとに対処や判断をせまられることそれ自体がすでに「面倒くさい」負担であり、異性愛規範的な産物であると指摘する。こうした問題経験は行為の選択や遂行の不可能性が解消されたとしても、ただちに消失するわけではない(大坪2022)。

つまり、これまでの研究は、そもそも同性愛者がカミングアウトという対処をめぐるなんらかの「緊張」を日常的に強いられるというマジョリティとの非対称性を批判的に把握する理論的視座を確保してこなかったのである。

### 3. 課題と方法

ここにおいて、析出される課題は次のとおりである。異性愛主義社会において、カミングアウトという行為をめぐる選択や判断を同性愛者が迫られるという非対称性をどのように理論的に定位し、その上でどう「カミングアウトの問題」を再定式化するのか。換言すれば、行為に関心を向け、その行為をめぐる選択や遂行しようとする内的様態を自明とする「問題」の定式に依拠せず、カミングアウトをめぐる経験される負担を把握する理論的視座とはいかなるものか。

そこで本稿は、この課題にこたえるものとして A.シュッツの現象学的社会学理論のカミングアウト研究への援用可能性を検討していく。以下ではまず、レリヴァンス概念に着目しながら、シュッツの理論的射程を確認した上で、その視座によって可能になる問いを導出してゆく。次に、レリヴァンスの賦課という観点から、「職場」における状況を例に、いかなる社会的機制のなかでカミングアウトをめぐる非対称な負担が出現しうるのかを考察していく。以上を踏まえ、最後に「カミングアウトの問題」の再定式が試みられる。

#### 4. A. シュッツの現象学的社会学理論の射程

シュッツの理論的志向として確認されるべきは、その前述語的な経験への関心である。すなわち、ある S を前にして「S は p である」という言語をともなう判断がなりたつまえに、そもそもなんらかの契機によって S に関心を向けるという、前述語的な経験領域 (vorprädikative Erfahrungssphäre) から社会的秩序を説明しようとする志向である。

こうした志向を理解する上で重要なのが、レリヴァンス (Relevanz) という概念である。レリヴァンスの定義や用法をめぐる厳密な議論はすでになされているが (江原 1981)、ひとまずここではレリヴァンスを、先述した前述語的な領域において私たちの意識がどのような対象に注意を向けるかの選定作用を指す概念として理解しておきたい。

シュッツはこのレリヴァンスをさらに主題的レリヴァンス (thematische Relevanz)、解釈的レリヴァンス (Interpretationsrelevanz)、動機的レリヴァンス (Motivationsrelevanz) として類型化しているが、本稿にとってまず重要なのはこうした概念をもちいることによってシュッツが、「どんな行為を企図するのか・その行為によってどのような帰結がもたらされるかの予想」それ自体ではなく、むしろ何ゆゑにそうした特定の行為による帰結を予想するのか」をめぐる議論に目を向けようとした点にある。「自然的態度をとっている人が日常生活のなかで導かれているレリヴァンスの体系」(Schütz, 1932=1984: 35) に関心を向けるこうしたシュッツの理論を援用するとき、「カミングアウトという行為が主観的にレリヴァントになる」社会的局面を含めた議論が可能になるのである。

次に確認すべきは、レリヴァンスという選定的な作用が、「無制限な自由とか自由裁量のもとで何のあてもなく遂行される」わけではないとシュッツが強調した点である。すなわち、社会的に「賦課された」レリヴァンスが想定されているのである。例えば、「ある人にとっての共在者の行為—しかも行為経過と行為結果の双方—は、その人が対向せざるを得ない主題をその人に押し付けてくる」(Schütz and Luckmann, [1979-1984] 2003=2015: 377)。

こうした点が示唆的であるのは、次においてである。すなわち、こうしたレリヴァンスの賦課に着目することで、ふだん当事者が、性的マイノリティや同性愛者というアイデンティティを意識して生活しているつもりがなくとも、なんらかの社会的契機において突然、「同性愛者である自分」やそうした自己に言及する行為に注意が向けられる体験に言及することを可能にする<sup>2</sup>。

以上をふまえたとき、次の問いが可能になる。多元的な日常的世界を横断しながら社会生活をおくる当事者にとって、カミングアウトや同性愛者である自己が賦課的にレリヴァントになるのは、いかにしてなのか。これはカミングアウトをめぐる経験を、その行為遂行や

<sup>1</sup> レリヴァンスは日本語で「関連」という訳語が割り当てられることがある。単なる物事間の「つながり」を意味する日常語のそれとは区別するために、本稿では上述した作用をさす語として、慣例にならない「レリヴァンス」という表記を用いる。

<sup>2</sup> 杉浦郁子は、日常で多元的な自己カテゴリを生きる「私」が特定の状況で「同性愛者でもある」自己として他者に関わるあり様を想定する必要性を指摘している (杉浦 1998: 102)。

選択という形です。すでに当人が行為に内的に注意を向けている様態から記述するのではなく、そもそもそうした行為に関心をむけ判断を迫られる契機から議論する試みである<sup>3</sup>。

## 5. 現象学的社会学理論の援用可能性

### (1) 職場の同僚へのカミングアウトをめぐる経験

次に、上述の視座から具体的な経験的事例を検討することで、カミングアウトをめぐる非対称な負担が同性愛者に社会的な相互作用のなかで分配される様が理論的に把握できることを示す。ここではその一例として、職場でのカミングアウトをめぐる経験を取り上げる。

以下ではまず、シュッツの「彼ら関係」「われわれ関係」という概念を確認した上で、職場でカミングアウトが当人にレリヴァントになる原理的条件を「視界の相互性」に着目して考察していく。最後に、そうしたレリヴァンスを当人に賦課し、その行為をめぐる判断を複雑に増大させている異性愛規範の作用が理論的に定位されることになる。

### (2) 同僚とのコミュニケーションにおける二重の対向可能性

まず確認しておくべきは、職場の同僚という関係における対向の二重の可能性である。

近年の意識調査において、職場の同僚にカミングアウトができなかったり、カミングアウトを躊躇うという当事者の経験が明らかにされている（例えばNHK, 2015; 江東区 2021）。素朴に考えれば、同僚とのコミュニケーションでは、機能的に業務にかかわる事柄だけがレリヴァントであるはずであり、セクシュアリティという私的な事柄の開示行為がレリヴァントになることはありえない。しかし、実態としては（実際にカミングアウトを遂行しようがしまいが）問題を経験する当事者がいる。これをどう説明するべきなのか。

#### 1) 彼ら関係

社会を生きる私達の他者への対向の仕方やそれによる経験のされ方は様々である。シュッツの理論において「彼ら関係」「われわれ関係」とは対面状況<sup>4</sup>において様々に経験される共在者（Mitmenschen）である他者との社会関係を類型化した概念と言える。

「彼ら関係 *Ihr-Beziehung*」とは一言でいえば、たがいに相手を典型的に把握しあう関わり方を指している（Schütz and Luckmann, [1979-1984] 2003=2015: 174-5）。相手が機能的に役割を果たすかどうかのみが当人らの間ではレリヴァントであり、そのレリヴァンスは状況の定義に規定される。つまり同僚とは、第一義的には、「業務」という状況定義のもとで仕事についての役割遂行がプラグマティックな関心になる、「彼ら関係」において関わり合う

<sup>3</sup> 念をおせば、同性愛者のカミングアウトについての現象学的アプローチによる研究は既に存在し新規なものではない（例えば、Fenwick et al. 2017; Price et al. 2020; Choi et al 2021）。ただし、先述されたようなカミングアウトという行為へのレリヴァンス自体に着目する現象学的社会的なアプローチは寡聞のためか、みることはない。

<sup>4</sup> 対面ではない状況で経験される在り方—インターネットなどメディアを通じた関わりなど—については別の機会に論じることとして、本稿では扱わない。

他者である。

## 2) われわれ関係

しかし、厳密に言えば、同僚とは必ずしもそうした純粋に機能的関心のみで関わり合うわけではないことを、私たちは経験的に実感している。たしかに企業などでは、形式的な地位がそれぞれに与えられ、その地位に即した役割に関心を向け合うことが規範的に期待される。それでも、有機的にインフォーマルな関わりが生じることは、社会学においても指摘されることである。例えば職場で同僚同士がなにげなく雑談をする光景はよく観察される。

シュッツは「彼ら関係」に論理的に先行し、あらゆる対面状況における社会関係の本質的特徴を含むものとして、双方向的な「汝志向 Du-Einstellung」にもとづく「われわれ関係 Wir-Beziehung」について説明している。機能的で類型的な他者ではなく、そうした客観的意味連関にもとづく類型から離れて、互いの生に注意を向け直接的にその他者を経験するような関係のことを、あくまで形式的にはあるが<sup>5</sup>、「われわれ関係」と呼ぶのである。

換言すれば、職場の同僚とは、つねにいつでも「彼ら関係」において経験される他者ではなく、時と場面によっては、職業的に与えられている役割をテンポラリーに離れて、「われわれ関係」において経験されてもいる他者といえる。

### (3) カミングアウトがレリヴァントになる原理的条件

では「彼ら関係」でもあり「われわれ関係」でもありうる他者との相互行為において、カミングアウトへのレリヴァンスはどのように生じると考えられるのか。

先述のとおり客観的に言えば、純粋な「彼ら関係」のもとでは業務にかんする事柄がレリヴァントであり、「私」のセクシュアリティの開示の如何が実際的な問題として立ち現れることは考えにくい。したがってまず、そうした事柄がレリヴァントになるのは、実質的に「われわれ」的關係においてであろう点がここに想定されよう<sup>6</sup>。

次に確認すべきは、カミングアウトという行為が実際にレリヴァントになるいくつかの前提的条件である。その行為がそもそも一容貌や振舞い等から偏見において憶測がなされることはあるにせよ一他者にとって知覚不可能であるところの、自己の非異性愛的セクシュアリティを伝達する行為であることを踏まえれば、カミングアウトがレリヴァントになる契機には、次が前提として想定される。すなわち、「この人は私が同性愛者であることを知らない」「その可能性を予期していない」という風に、「私」のセクシュアリティについての他者による認知の如何が、「私」にとってまずレリヴァントになる状況である。ではそれは原理的にはどのような事態であるだろうか。

<sup>5</sup> これは、あくまで理論的な形式的概念にすぎないことに留意が必要である。たとえば完全に純粋なる「われわれ関係」というものは、現実にはない (Schütz, [1964] 1976=1991: 52)。

<sup>6</sup> ただし「彼ら関係」にあるコミュニケーションであっても、それが相対的に自然な世界観に基づけられた「われわれ」の「視界の相互性」に依拠する場面は多々、想定され得る。例えばマーケティング業務でターゲット顧客像を具体化する協働作業が、異性愛規範的な想定にもとづいてなされることは充分にありうる。とはいえ後述されるように、そうした場面への直面が、ただちに「私」のセクシュアリティの開示によって解決される「問題」として当人に判断されるかは議論を要するだろう。

#### (4) 「視界の相互性」の反省

この理解に必要なのが、「われわれ関係」という対面的コミュニケーションがそもそも成り立つ要件にあたる、「視界の相互性 *Wechselseitigen Perspektiven*」という理念化である。これは、「立場の相互交換可能性 *Vertauschbarkeit der Standpunkte*」と「レリヴァンス体系の相応性 *Kongruenz der Relevanzsysteme*」の二つによって成り立っているという。すなわち、ひとつには、互いの立場を交換しあっても「共通な世界に関する同一の経験を典型的にもつであらう」という自明視 (Schütz, 1962=1985: 148)、もうひとつは、互いが「すべての実践的な目的にとつては十分に同一の仕方、実際的あるいは潜在的に共通な諸々の対象、事実、事象を解釈している」という自明視 (ibid. 傍点は引用者による) である。こうした「視界の相互性」にもとづく「われわれ関係」が続いていくことで、相互主観的世界は継続的に確認されていく。

つまり逆にいえば、そうした相互性に疑いが生じるとき、その「われわれ関係」は危機に直面する。目の前の相手が「世界ないしは世界のある側面を、私そして私がそうした状況をかかつて共有してきた他の人と同じようには経験していない」(Schütz and Luckmann, [1979-1984] 2003: 100 引用者による訳出) と気づくことで、「私が視界の相互性の一般定立もしくはレリヴァンスの相応性の理念化をなおも維持可能な程までは、私のレリヴァンス体系を共有していない」(ibid.) 他者の存在が認識される。このようなとき、「私そして私がそうした状況をかかつて共有してきた他の人」を含む「あらゆる人間 *jedermann*」として自明視されていた「われわれ」は限定されうるのである。

一旦留意すべきは、シュッツは、こうした議論をあくまで「われわれ関係」における相互主観的世界がどのように継続的に維持・確認されているのかを論説する文脈において展開している点であろう。つまりその議論においては、マジョリティが自然的態度において自明視するそうした「視界」の限定性を感知するマイノリティ側の経験には直接言及することはない。

むしろここで重要なのは、その「視界の相互性」をマジョリティ側は自明視するなかで、マイノリティである「私」はその限界を認識しているという点である。シュッツがいわゆる「よそ者 *Fremde*」にそなわる客観性として指摘した「苦痛の込められた慧眼さ」(Schütz, [1964] 1976=1991: 148) とは、こうした視点を言い当てているといえよう。すなわち、「私」はその生活史の中で共在者が自明視するそうした視界の相互性がもはや困難であることを認識する出来事に直面し、そうした先行経験をつうじて、人びとが「あらゆる人間」のそれとして疑うことのない視界について典型的知識を形成している。「私」は同様の特定の場面に出くわすたびに、そうした知識を想起し、「私」のセクシュアリティについての相手の認知の如何がレリヴァントになるのである。

同性愛者がこうした「視界の相互性」の限界を想起する具体的状況は様々に想定できる。例えば、次の二つの類型である。一つは他者の異性愛前提的な振る舞いを知覚するとき。あ

るレズビアン女性が、職場の上司との雑談で、「彼氏できた？」という質問を投げかけられる場面は、その典型である(大坪 2022)。このようなとき、否が応でも眼前の他者による「私」のセクシュアリティに関する自明視(つまり、「あらゆる人間」が同性愛者であると想定する視界)が、注意をはらうべき「主題」として「私」に賦課的にレリヴァントになる。

もう一つは、会話などのなりゆきで非異性愛的紐帯にもとづく「私」の生活様態がその主観において想起される状況である。客観的には自身のセクシュアリティが目下、プラグマティックに非関連的な話題であっても、相互行為(たとえば雑談)の過程によって、次の瞬間、自身の非異性愛的な生活様態が主観的にはレリヴァントな情報として想起されることはありうる。例えば、互いの休日の出来事に言及するなかで想起される、自身の交際相手やパートナーの性別などがそれである。「そういえば自身が女性／男性 etc.と交際していることをこの人は認識していないのであった」「私のパートナーが同性であることを知らないと、説明が理解できないかもしれない」などの形で、他者の「視界」は「私」にとって注意を向けられる対象になる。

#### (5) 「同僚との会話」の状況定義の困難さ

では、「彼ら」でもあり「われわれ」としても経験される同僚との関係において、カミングアウトにかんする当惑や苦痛がなぜ生じうるのか。先取りすれば、その間柄での相互行為の状況定義が一義的に決定できないことが、その判断と対処を難しくさせるからである。

いったん留意すべきは、次である。視界の相互性への限界に直面し、自身のセクシュアリティについての他者の認知が主題的にレリヴァントになったからといって、そのことが即座に、セクシュアリティの開示による対処が必要と解釈されるほどのプラグマティックな問題になるとは限らない。というのも、そうした解釈はその場がいかなる状況なのかという定義と密接に結び付いているからである。

例えば、同僚との関わりは、時間的および空間的に限定された「業務上の付き合い」でしかないと考える人にとっては、自己のセクシュアリティの如何はプラグマティックには問題にならないかもしれない。いつきの雑談において他者によるセクシュアリティの誤認を感知したとしても、わざわざ職場で「そんなこと」は修正されたり伝達される程のことではない、と片付けるのである。実際に、カミングアウトをしない理由として、他者による自身のセクシュアリティの認知は「仕事をする上で関係がない」と答える当事者も多い(厚生労働省 2020 : 238)。こうした認識は、状況や人間関係におうじてカミングアウトを差し控えることは、必ずしも行為の不可能性や隠匿として当人に問題的に経験されるわけではない、という既存研究の指摘とも整合する(金田 2003)。

他方で、先に挙げた例とは逆に、職場でカミングアウトをする人々の多くが「職場の人と接しやすくなると思ったから」(厚生労働省 2020 : 237)という理由を挙げる点は、セクシュアリティの開示が職業生活と必ずしも無関係な事柄とみなされているわけではないことを示唆する。雑談などをつうじて同僚などとの人格的な関わりが生じ、それが業務上のパフ



オーマンスに影響すると考える人にとって、同僚が「私」のセクシュアリティを誤認している事態は、仕事にかかわるプラグマティックな問題になる。実際に、「隠していると同僚との話に入っていけず、情報交換の面で不利になる」という当事者の懸念(日本経済新聞 2016)からは、セクシュアリティの開示を含むインフォーマルなコミュニケーションが、業務を進める上での社会関係資本に影響するという認識がうかがわれる<sup>7</sup>。

あるいは、互いが十分に親しい間柄であり、目下なされているのは職場を離れた親密な会話であるという状況定義がなされることもあるだろう。こうした認識のもとでは、そのセクシュアリティを開示しないでいることは「嘘つき」とか不誠実という自他の人格的評価を呼び寄せる。このときカミングアウトという行為は検討の対象になりえ、そして実際にそれを遂行することもあれば、同性愛嫌悪的な反応や不利益のリスクを予期して、やはりやめておこうと差し控えるかもしれない。こうした行為の遂行や差し控えについての動機は様々に想定されよう<sup>8</sup>。

いずれにせよ以上のように、「われわれ関係」でも「彼ら関係」でもありうる同僚との非定型的なコミュニケーションは、「私」によって様々に状況定義がなされる。これは同時に、相手が目下の状況をどう定義するかという偶有性を想定せねばならないことを意味する。自身の定義と他者のそれとが噛み合うかは常に不確実である。こうしたとき、その場におけるプラグマティックな目的に照らしてなされるはずの「他者が自己のセクシュアリティを誤認している事態」への対処選択の判断基準は足場をなくし、不安定で複雑になる。

確かに、そのような不確実な状況定義に依存しない対処を想定することは、原理上は可能である。すなわち過去に蓄積されてきた状況についての「処理法<sup>9</sup>」の知識に照らし、それがいかなる場面や相手であろうとも、ルーチン的に処理する。過去に同性愛嫌悪的な他者の反応を経験したり見聞きした者が、「いつものように」異性愛者であることを否定せずに振る舞ったり、逆に、即座にその事実を率直に告げることにする。仮にこうした方法が採用可能であれば、複雑な「判断」の負担(例えば「面倒くささ」)については大幅に「節約<sup>10</sup>」される。

ただし大坪(2022)が述べるように、次の二点は留意されるべきである。一点目に、この

<sup>7</sup> ポストフォーディズム社会の現代においては、コミュニケーション能力という言葉に象徴されるように、他者とインフォーマルで人格的な関わりをつうじて、柔軟に協働する能力が評価される。したがって、自身の私的な事柄を職場の人間にどこまで開示するのかという判断は、こうした市場価値と結び付いた自己開示へのプレッシャーとあいまって、複雑さを増していると考えられよう。

<sup>8</sup> なお以上の記述は、レリヴァンス概念の類型を用いて記述することも可能であろう。すなわち、視界の相互性の限界に直面し、非異性愛的な自己がレリヴァントになる主題的レリヴァンス、目下の状況がプラグマティックに具体的な対処が必要な状況かどうかを判断する解釈的レリヴァンス、またその問題的対処にたいして動機的レリヴァンスのもとでカミングアウトが企図されたり、別の対処が企図されうるといった風に記述が可能である。

<sup>9</sup> 「社会的世界を解釈するための、またいかなる状況においても望ましくない結果は避けながら最小限の努力で裁量の成果を得るように事物や人間を取り扱うための、信頼に値する処理法(recipes)」(Schütz, [1964] 1976=1991: 138)

<sup>10</sup> バーガーとルックマンはルーティン化された「習慣」による緊張の蓄積の解消という効果を、ゲーレンの負担免除という概念に言及しながら説明している(Berger and Luckmann, 1966=[1977] 2003: 83, 296)。

ことは何らかの「対処」の負担の減免にはならない。というのも、もしカミングアウトを常に避けるという定型的処理法であれば、ゴフマンがそのスティグマ論 (Goffman, 1963) において描出したように、様々な印象操作によるパッシングの必要が生じる。逆に、カミングアウトを常とする者は、その非異性愛的な主体を他者が理解可能なように、(ときに言葉をかみくだいて) 時間と手間をかけて説明する労力を覚悟しなければならない。もう一点は、カミングアウトによる処理法であれば、後述する異性愛規範に違背することによる負のサンクションも覚悟しなければならない。単に同性愛嫌悪的な反応をうけるリスクだけでなく、「職場でわざわざ自身の(非異性愛的な)セクシュアリティを相手に開示する行為は不適切」と非難される恐れさえあるのである。これらは後述されるように、同性愛者が強いられる特有の緊張であり、「コスト」である。

以上において少なくとも確認されるべきは、他者による自身のセクシュアリティをめぐる認知の如何がレリヴァントになるとき、当事者は特有の緊張を強いられているという点である。すなわち自身が社会的に存在可能性を顧慮されることがない類型であることを知覚し、様々な負担やリスクを負いながら、状況におうじた自己調節をおこなう。これはマジョリティが経験することのない、マイノリティに社会的に分配された特有の負荷である。

## (6) 異性愛規範作用と負荷の非対称性

以上を踏まえた時、いわゆる異性愛規範という概念は、カミングアウトをめぐる「問題」においてレリヴァンスの賦課をふくむ、負荷の質および量を増大させる作用として定位できよう。

例えば、先にあげた異性愛前提的な振舞いへの直面は、社会における異性愛規範の直接的な作用によるものである。そうした振舞いを知覚するたびに、「私」は異性愛を規範とする「われわれ」から排除された存在であることを繰り返し認識させられる。

また例えば、職場におけるカミングアウトをめぐる当人にかくも緊張が生じる事態にも、そうした作用は指摘される。すなわち異性愛的な紐帯とそれにもとづくライフスタイルだけが日常会話で公然と語られるに値する唯一自然で正しいセクシュアリティであるという異性愛主義をささえる規範である。風間が指摘しているように、この規範は、異性愛を自然なセクシュアリティとして透明化し、非異性愛的なそれを有徴化する (2002: 357)。こうした作用の下では、異性愛者が自身の妻や夫の存在を開示したところで、その行為は「私的でセクシュアルな事柄の開示」とはみなされない。ゆえに、同僚へのそうした行為をめぐる慎重な判断はなされることはない。他方、非異性愛的なライフスタイルはことさらに「秘匿すべき過激で私的なもの」として有徴化され、それがゆえにそうした規範から逸脱する場合、状況定義を誤った「不適切な振舞い」として厳しく非難されるという予期が当人に働く。このとき同性愛者はその開示をめぐる判断について、特有の緊張をしいられるのである。

## 6. 結論

### (1) 議論の要約

以上の議論をまとめよう。本稿は、カミングアウト研究における現象学的社会学理論の援用可能性を探求してきた。既存研究は、カミングアウトという行為について既に注意を向ける内的様態を前提に置くことで、行為の選択や遂行の不可能性をもっぱら論じることどまり、行為それ自体をめぐる非対称な負担を捨象する限界をかかえていた。こうした課題にたいして、本稿はシュッツの理論を援用することによって、行為それ自体へのレリヴァンスが当人に賦課される局面にまで、議論の射程を拡張することを提案した。こうした視座を導入することで、まず次のことが理論的に把握された。すなわち、異性愛前提的な社会において、自身の非異性愛的セクシュアリティにかんする他者の認知が問題化し、その度、なんらかの判断と対処を迫られる負担である。

くわえて、次のことも理論的に定位された。そもそもカミングアウトへのレリヴァンスを同性愛者に賦課し、その判断において心理的負担を増大させるところの、異性愛規範の作用である。異性愛を自然なものとして無徴化し、同性愛者を有徴化するそうした作用のもとでは、非異性愛的セクシュアリティは秘匿されるべき私的な事柄として位置づけられるゆえに、その開示について状況に応じた適切さを追求することは不可能である。こうした作用のもとでまた同性愛者は、マジョリティが経験することのない特有の緊張を強いられるといえよう。

### (2) 「問題」の再定式化

以上の議論をふまえたとき、「カミングアウトの問題」それ自体の再定式化が検討されよう。レリヴァンスの社会的賦課という局面までその議論の射程を広げるとき、同性愛者にとってのカミングアウトの行為の不可能性とは、異性愛規範的作用のもとでレリヴァンスが賦課され、複雑な判断を迫られる、そうした特有の緊張のなかで経験される負荷の一部といえる。すなわち、社会的不公正としての「カミングアウトの問題」は、行為の遂行や選択の「不可能性」という位相のみでは把握されえない。そうではなくセクシュアリティにかんする自己開示をめぐる、「緊張を強いられること」それ自体が「問題」として定式化されねばならないだろう。

### (3) 意義と展望

最後に、本稿の議論の意義と展望について、三点述べる。

#### 1) カミングアウトをめぐる非対称な負担と異性愛規範の再定位

本稿で提示された視座は、当事者にとってそのレリヴァンスが賦課される時点から、「カミングアウトの問題」について議論を組み立てることを可能にする。こうした時間的奥行を確保することで、カミングアウトをめぐる自己調節する能動的主体を捉えつつも、次の理

論的定位置が可能となった。相互行為の中でその行為へのレリヴァンスが賦課され、対処や判断を迫られる非対称な負担、およびその質や量を増大させる異性愛規範の作用である。

## 2) 「クローゼット」の再分節化

二点目として、「クローゼット」領域の緻密な分節化への展望である。先述したカミングアウト／クローゼットという記述カテゴリは、当人がカミングアウトという行為を遂行しているかどうかという客観的区分をもとに、当事者の主観世界を「解放状態／未達の抑圧状態」という二分的解釈に変換する古典的な道具立てであった。この図式は、既に社会学において多くの批判がなされてきたが、根本的にその代替的枠組みが提示されることはなかった。

本稿が提示した、レリヴァンスの賦課という内的時間経過に注目した場合、「クローゼット」として平面的に分節化されてきた非行為の領域は、少なくとも次の三つが区別され記述されることになる。まず、そもそもカミングアウトという行為が当人にレリヴァントではない様態がある。その上で、行為がレリヴァントになるなかで何らかの理由でそれを差し控える（「言わない」等）様態がありうる。そしてそうした差し控えを何らかの動機の語彙とともに（例えば「できない」という行為不可能性として）意味づける主体が想定される。

## 3) 共在にかかる「コスト」分析の可能性

三点目は、社会的なマイノリティとマジョリティが共在するなかで生じる自己開示をめぐる「コスト」についての学術的分析の展望である。

先のカミングアウトの「問題」の再定式化をつうじて、社会的にマジョリティと非対称に分配される同性愛者の負担は批判的に対象化されることになった。同性愛者は日常的に自身のコントロールの及ばない形でカミングアウトへのレリヴァンスを賦課され、様々なリスクのもとで自己調節を都度必要とする。これはマジョリティがマイノリティと共在するうえで非対称に分配された「コスト」として位置づけることができる。

本稿における上述の理論的定位置は、次の展望を開く。まず同性愛者をふくむ性的マイノリティのカミングアウト研究は、このような「コスト」の規定要因をめぐる考察や分析という展望へと開かれる。確認してきたように、同性愛者にとってそのセクシュアリティの自己開示をめぐる判断をくだすことや、そうした行為遂行による対処は時に容易ではない。そのコストがいかなる条件のもとで複雑に増大するのか。その要因のいくつかは、これまでの知見からも様々な推定できる。例えば当人のジェンダーや所有する社会的資源の多寡、社会一般に流通するセクシュアリティに関する知識、社会制度の変容<sup>11</sup>などである。

また、こうした分析をつうじて、同性愛者のカミングアウト研究は、そのコストの通時的・共時的な検討や、他のマイノリティ・カテゴリのカミングアウト研究との比較研究の可能性

<sup>11</sup> カミングアウトにかんする施策は、こうしたコストの縮減という観点で検討されうる。たとえば（大坪 2020）が例示しているように、制度設計によっては、性的マイノリティ当事者が他の成員に、いちいち自身のセクシュアリティを個別的に説明する必要にせまられる頻度が減失したり、個々の関係においてカミングアウトへの心理的抵抗が減ることで、相対的にマイノリティへの分配「コスト」が縮小することは考えられる。

へも開かれうる。E.セジウィックが指摘したように (Sedgwick, 1990=1999)、容貌などから「不可視」なマイノリティは、行く先々でつねに「未だ充分にアウトではない者」の位置に押し込められ、カミングアウトしない限りその存在可能性を顧慮されることはない。にもかかわらず、「カミングアウトは個人の選択」というレトリックのもとでその共生のためのコストがマイノリティに個人化される<sup>12</sup>。「不可視」な属性においてマイノリティである者は、その開示をめぐるどのような負担を強いられているのか、そのコストの質・量はどのような条件で縮小されたり増大したりするのか。こうした視点からの知見は、多様なマイノリティとマジョリティの共生にかかる議論で必ずや必要とされるであろう<sup>13</sup>。

付記 本研究は JSPF 科研費 20K13710 の助成を受けている。

## 文献

赤川学、1996、『性への自由／性からの自由：ポルノグラフィの歴史社会学』青弓社。

Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas, 1966, *The Social Construction of Reality –A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York (= [1977] 2003, 山口節郎(訳)『現実の社会的構成——知識社会学論考』新曜社.)

Choi, Kyoung M., and Insoo Oh, 2021, "A Phenomenological Approach to Understanding Sexual Minority College Students in South Korea," *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 49(4):225-238, (Retrieved May 1, 2023, doi: <https://doi.org/10.1002/jmcd.12227>).

江原由美子、1981、「シュッツのレリヴァンスの問題をめぐる」『社会学評論』32 (3): 54-69.

Fenwick, Derek, and Duncan Simpson, 2017, "The Experience of Coming Out as a Gay Male Athlete," *Journal of Sport Behavior*, 40(2):131-155, (Retrieved May 1, 2023, <https://www.proquest.com/scholarly-journals/experience-coming-out-as-gay-male-athlete/docview/1918347495/se-2>).

Goffman, Erving [1963] 1986, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Touchstone. (= [1970] 2001, 石黒毅 (訳)、『スティグマの社会学——烙印を押されたアイデンティティ』せりか書房.)

<sup>12</sup> 大坪 (2020) は、近年の LGBT 主流化の潮流の中で、性的マイノリティの不可視を問題視する言説において、マイノリティに社会的配慮を講じる条件としてその存在の可視化 (カミングアウト) を要請する論理が前提にあることを批判する。すなわち、そうした論理に忍び込む「不可視な者には配慮できなくてもしかたがない」という異性愛主義的な怠慢が警戒されるのである。

<sup>13</sup> なお、上述の「コスト」分析の知見は、既存の異性愛主義的社会への抵抗や変革の方途の複数化と拡大にも資すると考える。すなわち、(本稿の注釈 12 で言及されたように)「多様性の包摂」を標榜しつつ当事者による自己可視化を待つ形で、巧妙にその異性愛中心性を免責し延命させる構造のほうをも、具体的に特定し、批判的に可視化させていく戦術である。これは当事者による「当事者であることの自己可視化」のみに限定されない働きかけである。例えば、日常的な相互行為における「異性愛前提性」(大坪 2022) にたいする異議申し立てや応答拒否は、必ずしもカミングアウトを通じてなされるものだけではない。また当然ながら、当事者性の表明という伝統的実践とも相反するわけではなく、両者は相互にその効果が相乗され得る。こうした働きかけは、同性愛者の運動における自己可視化をめぐる当事者の判断の再考や、近年登場したアライという非当事者による連帯の可能性を検討する上で重要であろう。

- 金田智之、2003、「『カミングアウト』の選択性をめぐる問題について」『社会学論考』24: 61-81.
- 風間孝、2002、「カミングアウトのポリティクス」『社会学評論』53 (3) : 348-364.
- 厚生労働省、2020、「令和元年度 厚生労働省委託事業 職場におけるダイバーシティ推進事業 報告書」  
( 2023 年 2 月 26 日 取 得 、  
[https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/koyou\\_roudou/koyoukintou/0000088194\\_00001.html](https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/koyou_roudou/koyoukintou/0000088194_00001.html)).
- 江東区、2021、「性的マイノリティ当事者等に対する意識実態調査報告書 (PDF 版)」(2023 年 2 月 26 日取得、<https://www.city.koto.lg.jp/055202/kurashi/jinken/danjo/kekaku/lgbttousahoukoku.html>).
- 眞野豊、2014、「同性愛嫌悪の内面化とクローゼットの不在との間：地方に生きるゲイのライフストーリーの考察から」『地球社会統合科学研究』1: 71-80(2022 年 3 月 25 日取得、<https://doi.org/10.15017/1470346>).
- NHK、2015、「LGBT 当事者アンケート調査～2600 人の声から～ (NHK ONLINE)」(2023 年 2 月 26 日取得、<https://www.nhk.or.jp/d-navi/link/lgbt/index.html>).
- 大坪真利子、2020、「性的マイノリティのカミングアウトの根拠としての『不可視』論再考」『WASEDA RILAS JOURNAL』8: 41-51.
- 、2022、「カミングアウトにかんする選択の「面倒くささ」について——あるシスジェンダー・レズビアン語りから——」『理論と動態』15 : 84-100.
- Price, Eric W. and Elizabeth A. Prosek, 2020, "The Lived Experiences of GLB College Students Who Feel Supported by their Parents," *Journal of GLBT Family Studies*, 16(1):83-102, (Retrieved May 1, 2023, doi: <https://doi.org/10.1080/1550428X.2019.1593278>).
- 三部倫子、2014、『カミングアウトする親子』御茶ノ水書房.
- 、2019、「カミングアウトしやすいのは『誰』なのか—『LGB』へのインタビューをジェンダーから読み解く」綾部六郎・池田弘乃編『クィアと法—性規範の解放／開放のために』日本評論社、155-77.
- Schütz, Alfred, 1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt: Suhrkamp. (=1984、佐藤嘉一 (訳)『社会的世界の意味構成』木鐸社).
- 、1945, "On Multiple Realities" (=1985、渡辺光・那須壽・西原和久 (訳)、「多元的現実について」、『アルフレッド・シュッツ著作集 第2巻 社会的現実の問題 [II]』マルジュ社、pp.9-80).
- 、1962, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, The Hague: Martinus Nijhoff. (=1985 渡辺光・那須壽・西原和久 (訳)『アルフレッド・シュッツ著作集 第2巻 社会的現実の問題 [II]』マルジュ社).
- 、[1964] 1976, *Collected Papers II: Studies in Phenomenological Philosophy*, The Hague: Martinus Nijhoff. (=1991、渡辺光・那須壽・西原和久 (訳)『アルフレッド・シュッツ著作集 第3巻 社会理論の研究』).
- 、1970, *Reflections on the Problem of Relevance*. Richard M. Zaner (ed.) Yale University Press. (=1996、那須壽・浜日出夫・今井千恵・入江正勝 (訳)『生活世界の構成—レリヴァンスの現象学』マルジュ社).
- Schütz, Alfred and Luckmann, Thomas, [1979-1984] 2003, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz: UVK. (=2015、那

須壽 (監訳) 『生活世界の構造』 筑摩書房) .

Sedgwick, Eve Kosofsky, 1990, *Epistemology of the Closet*, Berkeley: The Regents of the University of California.

(=1999、外岡尚美 (訳) 『クローゼットの認識論：セクシュアリティの20世紀』 青土社) .

Seidman, S., Mecks, C. and Traschen, F., 1999, "Beyond the Closet? The Changing Social Meaning of Homosexuality in the United States," *Sexualities*, Vol. 2, issue 1. (Retrieved June 24, 2019, SAGE Journals, <https://doi.org/10.1177/136346099002001002>)

杉浦郁子、1998、「動機」はどのように観察されるか——カミング・アウトの動機の語彙を題材に『現代社会理論研究』 8: 93-104.

——、2010、「レズビアン/主体/排除を不可視にする社会について——現代日本におけるレズビアン差別の特徴と現状」 好井裕明編『セクシュアリティの多様性と排除』 明石書店、55-91.

(おおつぼまりこ・早稲田大学)





## 「ヘヴン」の向こう側へ ——「世界の内に生きること」をめぐる文学的応答——

高橋 賢次

### 1. はじめに

川上未映子の小説『ヘヴン』（2009年）は、中学校におけるいじめを描きながら、道徳的な「善悪」を根底から揺さぶる作品である。本作はその哲学的とも言える主題ゆえに、とりわけ作品の「結末」を解釈上の争点として、発表直後からさまざまな批評言説を呼び起こしてきたが、そこでは作品の内在的な読解に力点が置かれ、作品がもつ社会的な文脈性が十分に考慮されてこなかった。しかしながら、本論で述べるように、本作は主題設定において明確な社会的文脈性を有するものであり、こうした文脈をふまえてはじめて、本作の「結末」がもつ社会的な含意を明らかにすることができる。

このように文学作品を社会的な文脈の下で読み解くことは、たんなる作品読解にとどまらず、作品の背後にある社会的なリアリティについて社会的に考察することを意味する。以下で示すように、『ヘヴン』という作品は、ある一定の社会的なリアリティに対する文学的応答として位置付けられるものであり、本稿では、本作を社会的文脈の下で読み解く作業をつうじて、本作がどのような社会的リアリティと呼応関係にあり、これに対していかに「応答」しているのかを明らかにしていく。

そのために、以下ではまず、小説のあらすじを振り返りながら、本作の主題を確認してみたい。

### 2. 作品のあらすじと主題

#### (1) 『ヘヴン』のあらすじ

本作の主人公で作中の視点人物でもある「僕」は、14歳の男子中学生である。「僕」は斜視であることを理由に、「二ノ宮」を中心とするクラスメイトたちから日常的にいじめられているが、中学2年の4月のある日、「僕」のもとに「わたしたちは仲間です」と記された「手紙」が届く。手紙の差出人は「コジマ」という同じクラスの女子生徒であり、彼女もまた「身なりが汚い」などという理由で、同じクラスの女子生徒からいじめを受けていた。

「僕」とコジマは密かな手紙のやりとりをつうじて親交を深め、そのなかでコジマは、自分が身なりを汚くしているのは「わざと」であり、離婚した父親を忘れないための「しるし」なのだと言いつつ、「僕」に打ち明ける。彼女はまた、いじめの原因である「僕」の斜視も今の「僕」を構成している大切な「しるし」なのだと言いつつ、「わたしは、君の目がとて

もすき」(96)<sup>1</sup>と肯定する。

こうした「僕」とコジマの交流は、夏休み明けに「僕」が二ノ宮たちによる暴行で大けがを負ったことを転機に、徐々に変質していく。「僕」が頭に裂けたバレーボールの皮を被せられ、「人間サッカー」と称して凄惨な暴力を振るわれる場面を目撃したコジマは、自分たちがただ受動的にいじめられているのではなく、それを受け入れているのだと述べ、自分たちの「弱さ」のうちに「強さ」や「正しさ」といった意味を見出していくようになる。「僕」はそうしたコジマの変貌を目の当たりにして、次第に彼女とのあいだに距離を感じるようになっていく。

そんな中、「僕」は怪我の治療で訪れた病院で、二ノ宮とともに「僕」をいじめているクラスメイトの一人、「百瀬」と遭遇する。「僕」は百瀬に、なぜ自分に暴力をふるうのか、斜視だからといって暴力をふるってよいのかと追及するが、彼は「君の目が斜視ってというのは、君が苛めを受けてる決定的な要因じゃないんだよ」(167)と言い、「僕」がいじめを受けているのは「たまたまだ」と告げる。百瀬は「僕」に、各人が決定的に異なる世界を生きており、個々人が偶然的に抱く欲求の組み合わせによって、総体としての世界が成り立っていると語る。彼は、道徳的な「善悪」を「自分でものを考えることも切りひらくこともできない、能力もちからもない程度の低いやつらの言いわけにすぎない」(175-176)と喝破し、「世界の仕組み」が偶然性にある以上、自らの欲求を満たすためには「力」を行使する他ないと言う。百瀬はこうした論理にもとづいて、いじめられなくなければ暴力をふるえばよいと「僕」を教唆し、なぜそれができないのかと逆に「僕」を問い詰める。「僕」はそれにうまく答えられずに、コジマと百瀬のどちらの言い分が正しいのかがわからなくなっていく。

百瀬との邂逅ののち、「僕」は怪我の診察にあたった医師から、「僕」の斜視が手術で治る可能性があることを告げられる。「僕」はひさびさにコジマに会い、斜視が治る可能性があることを伝えるが、「僕」が手術によって大切な「しるし」を捨て、「強いやつら」の側に逃げようとしていると彼女に非難され、一方的に決別を宣言されてしまう。

その後しばらくのあいだ、「僕」はコジマと連絡を取れずにいたが、ある日、コジマから手紙で公園に呼び出される。しかしながら、二ノ宮や百瀬を含むクラスメイト達が公園で2人を待ち受けており、「僕」とコジマはその場で性交するよう強要される。必死に抵抗する「僕」をよそにコジマは自ら服を脱ぎ捨て、その姿に気圧されたクラスメイトは散り散りに逃げていく。誰もいなくなった公園でコジマは笑いながら泣き続け、駆けつけた大人たちに保護されたのを最後に、「僕」の前から姿を消す。

この公園での一件から数日後、「僕」は母にいじめのことを打ち明けるとともに、斜視の手術を受けるか否かを相談し、母に促されて手術を受けることを選ぶ。

<sup>1</sup> 以下、本文中で『ヘヴン』（川上 2009）を引用・参照する場合は、丸括弧付きでページ数のみを記すものとする。

## (2) 「善悪の彼岸」を問う

以上のように、本作ではコジマや百瀬とのあいだで揺れ動く「僕」の姿が描かれているが、そこには道徳や倫理をめぐる作者の哲学的な関心が反映されている。本作の発表に先立って行われた哲学者・永井均との対談において、作者の川上はF.ニーチェの道徳批判を念頭に置きながら、既存の道徳や倫理が失効した後にどのような可能性が実践的に残されているか、と問うている(川上・永井 2010a)。本作はこうした問題関心を表現したものであり、コジマと百瀬にニーチェの議論を「再演」させつつ、両者のあいだで逡巡する「僕」を描くことによって、「善悪の彼岸」における実践の可能性を「小説」という形式において模索したものだといえよう。

このように、本作の主題が「善悪の彼岸」を描くことにあるのだとすれば、コジマと百瀬の対立／対比のなかで「僕」にどのような可能性が仮託されているのかを、精確に把握しなければならない。この点を考えるためにも、まずは、コジマと百瀬がそれぞれどのような人物として「僕」の前に立ち現れ、どのような可能性を「僕」に提示しているのかを確認しておこう。

## 3. 〈意味による転覆〉と〈力による転覆〉

### (1) コジマとは何者か——〈意味による転覆〉

作中においてコジマは、自らの「弱さ」を「正しさ」や「強さ」へと反転させ、ニーチェの言う奴隷道徳を創造する役割を担っているが、「人間サッカー」を契機に僧侶的人格へと覚醒していく以前から、彼女は「意味づける者」として「僕」の前に立ち現れる。彼女は作中でしばしば自分にしかわからない言葉を用いたり、既存のものとは別の新しい名前をつけたりするが、作者によれば、こうした「名づけ」の身ぶりは、コジマの中にある「僧侶的な権力への意志」をあらわしているという(川上・永井 2010b: 190-191)。本作のタイトルである「ヘヴン」も、「題名が悲しくなるほどつまらない」という理由で、彼女が自身のお気に入りの絵画——作中の描写から、M.シャガールの『誕生日』(1915年)と考えられる——に勝手につけた名前である。

彼女のこうした「名づけ＝意味づけ」の力は、いじめの解釈においても「しるし」というかたちで行使されている。彼女の「身なりの汚さ」は、離婚によって別れ、今なお苦しい生活を強いられている父とのつながりを示す「しるし」であり、「僕」の斜視もまた、彼女にとっては、人の痛みや気持ちがわかる「僕」のやさしさを表し、いまの「僕」が「僕」であることを示す「しるし」に他ならない。

前述のとおり、こうしたコジマの「名づけ」の身ぶりは、「人間サッカー」を目の当たりにしたことを契機に、独特の道徳的な世界観へと昇華していく。彼女は自分たちの「弱さ」を「意味のある弱さ」と言い、「強さ」や「正しさ」という意味に反転させ(135-139)、そこからおよそ1ヶ月のあいだに、当初は「父とのつながり」にすぎなかった「し

るし」は、自分たちをいじめているクラスメイト達をも含んだ「世のなかにあるすべての弱さ」のための「しるし」へと普遍化されていく。さらに彼女はそれを証明するために「拒食」を選択し（187-191）、「僕」の目に映るコジマは「得体の知れない力」に満ち溢れながらも、みるみる痩せ細っていく。

このように、現実そのものを変えるのではなく、現実の意味づけを変えることで苦悩や困難を受け入れ可能なものにしていくコジマの戦略は、〈意味による転覆〉とでも呼ぶべきものである。

## (2) 百瀬とは何者か——〈力による転覆〉

他方で、百瀬はこうしたコジマの世界観を根本から否定し、コジマが「僕」の目に与えた意味づけを剥奪する存在として、「僕」の前に立ち現れる。百瀬の世界観においては、各人の主観的な世界とその偶然的な組み合わせの産物としての世界は無関係であり、個々人の世界も決定的に断絶しているため、自らの境遇を変えたければ「力」を行使するほかない。百瀬が提示するのは、各人が行使する「力」によって貫徹された世界であり、そこでは、道徳の基盤となる自他の相互性や交換可能性は「力」を持たない人間が生み出した虚構／欺瞞とみなされる。

作中で百瀬が演じているのは、道徳的な善悪の虚構性を暴き、世界の無意味さを説く相対主義者としての役割である。彼が提示するのは、「現実を変えたくば力行使せよ」というシンプルな戦略であり、〈意味による転覆〉に対して〈力による転覆〉とでも呼ぶべきものである。

## 4. なぜ「僕」は手術を選択したのか

このように、コジマと百瀬は、いじめに対する異なる戦略を「僕」に提示しており、作中の「僕」は両者と接するうちに、どちらの言い分が正しいのかがわからなくなっていくが、公園での一件を経て、「僕」は最終的に手術を受けて「目を治す」ことを選択する。先述のとおり、この選択の意味を考えることは本作の含意を理解するうえで決定的に重要であり、既存の批評言説においても争点となっている。

たとえば三浦協子は、「僕」が手術を受け、コジマが大切な「しるし」と呼んでいた斜視を治したことを、「コジマに対する裏切り」と評している（三浦 2010）。これに対し松井活は、問題の本質が「暴力の肯否」にある以上、コジマのように意味づけによって克服しようとすることは誤りであるとし、斜視を「いじめの原因」とみなす認識を退ける。松井はここから、斜視が「いじめの原因」ではない以上、手術を受けることは「風邪の治療」のようなものであり、それによって「僕」が失うものはないと論じている（松井 2010）。

これに対して、千葉一幹は、コジマこそが「僕」を手術に導いたのだと主張する。千

葉によれば、人間は自ら選ぶことのできない状況に投げ入れられている点で根源的に受動的であるが、この状況をみずから「引き受ける」ことによって、「根源的な受動性」を主体性へと反転させることができる。コジマが公園で見せた「自ら服を脱ぎ捨てる」という身ぶりは、主体性の根源が斜視のような具体的な属性ではなく、「引き受ける」という身ぶりにあることを示すものであり、それによってコジマは「僕」を斜視から「解放」し、手術へ導いたのだと千葉は言う（千葉 2010）。

しかしながら、これらの解釈はいずれも、「僕」の選択の含意を十全に把握しているとは言い難い。なぜなら、作中の「僕」は、公園での一件を最後にコジマと別れた後も、手術を受けるかどうか迷っているからである。

もしかりに、斜視が「いじめの原因」ではなく、手術によって失うものがないのだとすれば、「僕」は何のためらいもなく手術を受けられるはずである。また、コジマの自己犠牲的な身ぶりが「僕」を斜視から「解放」したのだとすれば、やはり「僕」が手術をためらう理由はないはずだ。反対に、「僕」がコジマのもたらした意味づけに囚われているかぎり、「僕」は手術を受けることができないはずである<sup>2</sup>。

このような既存の批評言説に対し、「僕」の選択の含意を明らかにするためには、なぜ「僕」が手術をためらうのか、そこからいかにして手術を受けるに至ったのかを、正確に把握しなければならない。そこで以下ではまず、「僕」が手術をためらう理由について検討してみたい。

## 5. なぜ「僕」は迷うのか

### (1) 反転するコジマと百瀬——隠れた共犯関係

本作において、〈意味による転覆〉と〈力による転覆〉は対立的／対比的な関係にあり、一見すると、「僕」は両者のあいだで逡巡しているように見える。しかしながら、以下の作中描写が示唆するように、「僕」が迷うのは両者が対立的／対比的であるからではない。

小説の終盤、公園で追い詰められた「僕」の脳裏に、コジマと百瀬が現れる。最初に現れたコジマが「弱さ」にも意味があり、あらゆることを受け入れることの「正しさ」を説くが、その直後に「弱さにも意味があるんだとしたらね、強さにも意味があるんだよ」という声が響き、いつの間にかコジマの顔が百瀬に変わってしまう。百瀬は病院で「僕」に語ったように「誰も彼も自分の都合に従って世界を解釈しているだけだ」と述

<sup>2</sup> 永井均は、『ヘヴン』をめぐる川上との対談のなかで、コジマの中にある二重性について指摘している。それによると、コジマの中には「僕」にとっての「友達」的な側面と、僧侶的人格を体現する「仲間」的な側面があり、後者の占める割合が増していくことで、コジマが「僕」の前から姿を消す以前から、「友達」的な側面が徐々に失われていったのだという（川上・永井 2010b）。こうした解釈に依拠するなら、「僕」が手術をためらうのは、コジマが「僕」の前から姿を消した後も、依然として「僕」が「友達」としてのコジマの思い出に係留されているからだといえよう。

べ、「自分の意志を実現する力を身につけるしかない」と言う。「僕」がそれを拒絶すると、「だめだよそんなこと言っちゃ」とコジマの声が響き、「苦しみや悲しみには乗り越える意味がある」と言って笑うと、今度は「だからその意味にみんなを引きずりこまなくちゃ」と百瀬の声が響く（233-235）。

僕ははっとしてコジマを見た。顔はコジマのまま声だけが百瀬のものになっていた。そしてコジマの声がしたかと思うと百瀬の顔があらわれ、これは理想じゃなくて真実なの、と言った。その声は百瀬のものとは区別がつかなくなり、共鳴し、表情はかけあわさって見わけがつかなくなった。僕は目をとじて何度も首をふった。（235）

こうした描写は、両者の戦略が対立するどころか、ある種の共犯関係にあることを示唆している。一方で、上述の百瀬の言葉が示すように、〈力による転覆〉の観点からすれば、〈意味による転覆〉は、みずからの解釈に他者を引きずりこんでいく、「弱者」による隠微なかたちでの力の行使に他ならない。他方で、〈意味による転覆〉の観点からすれば、「世界の無意味さ」を説く〈力による転覆〉もまた、ひとつの「意味」をもった主張として受け入れるべきものとなる。このように、〈意味による転覆〉と〈力による転覆〉は表向き対立するように見えて、そのじつ整合的に理解可能なものであり、究極的には区別がつかなくなってしまう。「僕」が逡巡するのは、両者が対立しているからではなく、両者が密かに共犯関係を結んでいるからである。

このように、〈意味による転覆〉と〈力による転覆〉が形成する磁場の中で、「僕」は次第に身動きがとれなくなっていくが、「僕」がコジマとの別れを経験した後も、なお手術を受けるかどうか逡巡しているのは、こうした共犯関係に加えて、〈意味による転覆〉と〈力による転覆〉がともに「ある問題」を抱えているからである。

## (2) 〈意味による転覆〉の陥穽

先述のように、〈意味による転覆〉は、意味づけを変更することで現実を受け入れ可能にしていく戦略であり、耐え難い苦境に置かれた人間に対して、ある種の「救済」をもたらすものであるといえるが、「現実を変える力を持たない」という点ではあまりに無力である。作中においてコジマが僧侶的人格へと覚醒し、「得体の知れないような、なにかちからのようなもの」を身につけていくほど、「僕」は彼女の姿を直視できなくなり、次第に彼女とのあいだに距離を感じていくようになるが、それは、現実の意味づけをいかに変更しようと、いじめの現実は何ひとつ変わらないからであり、だからこそ「僕」は、百瀬の論理に抗い難い真実があるのではないかと考えてしまうのである。

コジマが提示する〈意味による転覆〉は、「あらゆるものに意味がある」とみなすことで現実を受容可能なものに変換していく戦略であるが、そうした世界観が語られると

き、それを語る主体は、あらゆるものの意味づけを可能にする超越的な視点に立つことになる。コジマにとってはそれが「ぜんぶのことをわかってる神様」(92)であり、さまざまな苦難を乗り越えた先にある意味と幸福に満たされた場所としての「ヘヴン」である(58)が、こうした視点に立つことでもたらされるのは、所与の現実をありのままに「受け入れる」という選択肢だけである。

作中のコジマが身をもって示したように、結局のところ、〈意味による転覆〉の戦略は「あらゆることに意味がある」とみなすがゆえに、窮極的には「あらゆるものを引き受ける／受け入れる」という空虚な身ぶりしか指し示すことができない。こうした空虚な「引き受け」の身ぶりは、自らの「正しさ」を証示するために苦悩や困難を必要とするような倒錯的な危うさを持つだけでなく、いじめの問題をいじめられる側の「受け止めかた」の問題に矮小化するような、通俗的ないじめ言説とも容易に共振してしまう可能性がある。

このように、結局のところ〈意味による転覆〉は現実に対して無力であり、「受け入れる」という空虚な身ぶりしか示さない点で、「僕」を導く指針とはなりえないのである。

### (3) 〈力による転覆〉の陥穽

これに対し、〈力による転覆〉は、「現実を変えたくば力を行使せよ」というメッセージを発するものであり、〈意味による転覆〉よりも「有力」であるように見える。実際、作中における「僕」は、「力を行使せよ」と教唆する百瀬の論理に対して抗い難さを感じている。

しかしながら、奇妙なことに、こうした百瀬の言に反して、作中で彼自身が「力」を行使する場面はまったくと言ってよいほど描かれていない。むしろ百瀬という人物は、一貫して「見る者」という観察者的な存在として「僕」の前に立ち現れている。たとえば以下は、小説の冒頭における百瀬の描写である。

百瀬は学校でもいつも二ノ宮と一緒にいたけれど、口数は少なく、クラスメイトたちと一緒に騒いでるところなんかは見たことがなかった。くわしい理由は知らなかったけれど、体育の授業をいつも見学していた。〔中略〕百瀬はいつもなにを考えているのかまったくわからないような表情をしていた。苛めるときも僕に直接なにかをすることはなく、いつも少し離れたところから腕を組んで立って見ているという感じだった。(14)

こうした百瀬の描写は小説の各所で反復されている。たとえば、二ノ宮たちによる「人間サッカー」の場面でも、「百瀬は少し離れたところに立って腕を組み、左手のひとさし指のさきで唇をなぞりながらこちらを見ていた」(122)と描写される。また、終盤の

公園の場面においても、自ら衣服を脱ぎ捨てた「コジマ」を前にして「百瀬は組んでいた腕をほどいて自分の唇をさわりながらコジマを見つめ、半月のかたちになった目でうれしそうに笑っているのだった」(236)と描かれている。

このように、小説の最後に至るまで、百瀬が「僕」やコジマに対して直接的な暴力を行使する描写はほとんど存在せず、転機となった「人間サッカー」の場面においてさえ、百瀬自身が暴力を振るったかどうかは明示的には描かれていない。作中において実際に力を行使しているのは百瀬ではなくむしろ二ノ宮であって、百瀬自身は「力を行使せよ」という主張に反して、あくまでも「観察者」の立場に留まっているのである。

こうした百瀬の描写は、〈力による転覆〉がある問題を抱えていることを示している。先述のように、百瀬が提示する〈力による転覆〉の世界においてはあらゆるものが偶然的であり、各人の行動はその時その場で偶然的に湧き上がる欲求に突き動かされるものでしかない。各人の世界は相互に交わることはなく、それぞれの主観的な世界とその組み合わせとしての世界は決定的に隔絶している。そのため、百瀬は自身の欲求をコントロールすることや、それらを他者との関係性や一定の時間的連続性のなかで組織し、方向づけていくことができない。あらゆるものが偶然によって支配されている以上、なんらかのかたちで「力」を行使したとしても、その帰結は偶然に委ねられているのであって、当人にできることは、その成り行きを傍観者的に「見守る」ことだけである。

このように、〈力による転覆〉はあらゆるものを「力の行使」に還元するものであり、個人を他者や世界から切り離すことで、「力」の行使を具体的に方向づけていく「意志」や「意欲」を個々人から奪ってしまう。実際に力を行使する二ノ宮たちと異なり、作中の百瀬が「観察者」や「無為の主体」のように立ち現れざるをえないのは、世界を「力」によって貫徹されたものとみなす「世界観」をあらかじめ語ってしまうことで、彼自身が世界を外から観察する視点へと弾き出されてしまうからである。

#### (4) 「世界の外に出ること」の陥穽

以上のように、〈意味による転覆〉と〈力による転覆〉は、「すべてを受け入れよ／力を行使せよ」という空虚なメッセージを発するばかりで、いずれも「僕」を導く指針にはなりえない。このことは、「世界の外に出る」という点で、両者が同型的な問題を抱えていることを示している。

「あらゆるものに意味がある」とするコジマの主張と、あらゆる意味づけを「力の行使」に還元する百瀬の主張は、表面的には対立的／対比的に見えるが、一定の「世界観」を示すことにより、世界を外から眺める超越的な視点からあらゆる出来事に予断を下すという点で、同型的な構造をもっている。このような「世界観」の下では、あらゆる物事の「意味／無意味」があらかじめ決められているがゆえに、個々人は抽象的な空虚なメッセージの他に、具体的な指針を見出すことができない。「僕」が逡巡するのは、たんに〈意味による転覆〉と〈力による転覆〉が共犯関係にあるからというだけでなく、



両者がともに「世界の外に出る」ことによって、「僕」を導く指針を具体的に示すことができないからである。

## 6. 「奥ゆき」のある世界へ——「世界の内にいること」の発見

このように考えると、「僕」が手術を受けたことは、上記のような陥穽から「僕」がなんらかのかたちで抜け出したことを示唆しているはずである。先に述べたように、本作の主題が「善悪の彼岸」を描くことにあり、なんらかの可能性を「僕」に仮託しているのだとすれば、この「僕」の選択がいかんして可能になったのかを明らかにする必要がある。この点を考えるうえで決定的に重要なのは、最終的に「僕」を手術に導いたのが、コジマでもなければ百瀬でもなく、「僕」の母であったという点である。

### (1) 母の言葉——偶有性に関われた生きかた

公園での一件の2日後、「僕」は母に学校でのいじめの件を打ち明け、続けて目の話をする。

自分がどうするべきなのかがわからないこと、コジマとの約束のこと、治るかどうかはわからないけれど、手術をすることで彼らに屈してしまうことになるのかもしれないと思うこと、僕の目が僕自身だと、この目が僕を僕たらしめているんだと、コジマが繰り返して言ってくれたこと、それがどれくらい僕を支えて、どれくらい僕にとってとくべつなことだったかということ、僕はゆっくりと話した。(240-241)

これを聞いた母は、以下のように語ることで、「僕」に対して「手術しなさい」と促す。

目なんて、ただの目だよ。そんなことで大事なものが失われたり損なわれたりなんてしないわよ。残るものはなににしたって残るし、残らないものはなににしたって残らないんだから。(242)

こうした母の言葉は、一見すると、斜視を「僕」にとって偶然的な要素とみなす点で、百瀬の相対主義的な主張と大差ないように思える。しかしながら、母の言葉が「僕」を手術へと導いたのは、この言葉が、コジマや百瀬のように「世界観」を示すことで「世界の外に出る」ことを強いるのではなく、あくまでも世界の内部にとどまりながら、それでいてなお「世界を変える」という可能性を提示しているからである。

「目なんて、ただの目だよ」という母の言葉は、「僕」の「目」にまわりついた意

味作用を解除すると同時に、「大事なもの」との結びつきを保持することで、「コジマとの思い出を保持しながら、手術を受ける」という選択を可能にしている。母の言葉は、コジマのように意味を固定するものでもなければ、百瀬のように意味を剥奪するものでもなく、「残るか残らないか」を未定のままにおくことによって、「偶有性に開かれた生きかた」——言い換えれば、「世界の内部にとどまりながら、別様に世界を見る」視点——を、「僕」に提示しているのである。

また、このような母の言葉は、作中における母自身の在り方と密接に結びついている。作品の途中で唐突に明かされるように、この母は「僕」の本当の母ではなく、僕が6歳のときに初めて出会い、父親からの紹介もないまま、7年間とうぜんのように一緒に暮らしてきた存在である。公園での一件ののち、「僕」から本当の母親のこと、本当の母親が斜視だったこと、母の写真を一枚持っていることを聞いた母は、「僕」の本当の母親と知り合いであり、本当の母親が斜視であったことも知っていたと「僕」に打ち明ける。

あなたが本当のお母さんのことを覚えてなくても、あなたとおなじ目だったってことは、写真とかさ、見ればわかるし、知ってるだろうと思ってたの。だからまえにさ、目のこと相談されたでしょ、でもすぐには、うまく答えられなかったんだよね。だってあなたがお母さんのこと思う気持ちと、つながりがあるんだったら、わたしはなにも言えないと思ったし、それに、斜視だって、それはそれで自然なことだと思う気持ちもあったし (241)

母はこの言葉のあとに「でもね」と続けて、「手術しなさい」と「僕」に告げ、「目なんて、ただの目だよ」と語る。

母と「僕」とのあいだに血のつながりはないが、当たり前のように7年間いっしょに暮らしてきた積み重ねがあり、さらにここで明かされているように、母は「僕」の本当の母と知己であり、「僕」の斜視に「本当の母とのつながり」という意味があることを知っているのである。このように複雑なつながりを持つ母が、斜視が「本当の母とのつながり」であることを知りながらも、なお「手術しなさい」と「僕」に告げている。

ここに描かれているのは、過去との結びつきを尊重しながらも、それに縛られない母の在り方である。こうした母の在り方は、コジマのようにあらゆるものを引き受けようとするのではなく、さりとして百瀬のように刹那的・傍観者的に生きるのでもない、偶有性に開かれた生きかたを体現しているように見える。母の言葉が「僕」を手術へ導くきっかけとなりえたのは、母の言葉が他ならぬ母自身の在り方と深く結びついていたからである。

前述のように、〈意味による転覆〉と〈力による転覆〉は、ともに経験的な世界の「外部」に超越的な視点を設定することによって、「現実が別様でありうる」ことを示すも

のであるが、それとひきかえに、現実にはたらきかけるための力や意欲を奪ってしまう。これに対して、上記の母の発言は、「世界の内部にとどまりながら、別様に世界を見る／世界を変える」という、偶有性に開かれた態度を「僕」に示しているのである。

そしてこのことは、本作の末尾において「僕」が手術後に見た景色と密接に結びついている。

## (2) 「奥ゆき」のある世界の発見

この小説の最後は、術後の「僕」が見た景色の描写によって締めくくられる。そのことの持つ意味を考えるためには、まず、手術を受ける前の「僕」の視覚経験がいかなるものであったのか確認しなければならない。

僕の目は斜視だった。左目に見える輪郭に、右目がかろうじてひろっている輪郭が重なって、なにもかもがぼんやりと二重に見えるのだった。そのせいで何を見ても奥ゆきを感じられず、すぐそこにあるものをさわるのにも、うまく距離感がつかめなかった。指さきで、手で、なにかをさわっても、ちゃんとさわれているのか、正しくさわれているのかどうかわからない感触がいつも残った。

(16-17)

このような視覚経験の描写は、「僕」が現実とのかかわりにおいて、一定の不全感を抱えていることを表している。こうした「不確かさ」や「不定性」は、たんなる「僕」の身体的・視覚的経験にとどまるものではなく、「僕」がコジマと百瀬のあいだで逡巡し、「どちらが正しいのか」「何がほんとうなのか」「どうすれば良いのか」がわからなくなってしまうというような、社会的リアリティのレベルをも貫いている。

したがって、手術によって斜視を治すということは、たんに新しい／正常な視覚を手に入れることにとどまらず、社会的リアリティや世界に対する「僕」のあり方そのものを劇的に変化させるものであったと考えなければならない。そのことは、小説の末尾において、以下のように描写されている。

なにもかもが美しかった。これまで数えきれないくらいぐり抜けてきたこの並木道の果てに、僕のはじめて白く光る向こう側を見たのだった。僕にはそれがわかった。僕の間からは涙が流れつづけ、そのなかではじめて世界は像をむすび、世界にははじめて奥ゆきがあった。世界には向こう側があった。僕は目をみひらき、渾身のちからをこめて目を見ひらき、そこに映るものはなにもなかった。音をたてて涙はこぼれつづけていた。映るものはなにもかもが美しかった。しかしそれはただの美しさだった。誰に伝えることも、誰に知ってもらうこともできない、それはただの美しさだった。(248)

このような視覚経験は、たんなる文学的な修辞にとどまるものではない。たとえば S. バリーは、生後 3 ヶ月に内斜視を発症し、3 度の手術と視能療法を経て、40 代ではじめて立体視を経験したが、彼女はそのときの経験を以下のように報告している。

ある冬の日、わたしは手早く昼食をすませようと、教室からデリへ急ぎ足で向かっていました。ところが、校舎を出てわずか数歩で、はたと足をとめました。大きな湿った雪片がひらひらと舞い落ちていて、それぞれの雪片のあいだの空間がわたしにもちゃんと見え、すべての雪片が一緒になって美しい三次元のダンスを踊っていたのです。これまで、雪は、やや前方に平らな白いシート状に落ちてくるように見えていました。つまり、雪が降るのを外からのぞいている感じでした。それがいまや、降る雪のなかに、雪片のまっただなかに自分がいるという感じがするのです。わたしは昼食も忘れて、雪が降るさまをしばらく眺めていましたが、眺めるうちに、深い歓喜に胸が震えてきました。(Barry, 2009=2010: 11)

また、彼女の著書には、彼女以外にも斜視だった者がはじめて立体視を経験した時の様子が紹介されている。

自分が世界のなかにいる感じがする。何もない空間がはっきりと実体を持って見えるし、感じられる——ちゃんと存在しているのだ！(Barry, 2009=2010: 172)

何よりすばらしいのは、〈次元のなか〉に入りこんだという感覚だ。生き生きとした開放感があって、歩くときに物が横を漂い去るさまがこの目で見えて、あちこちに奥行きが存在する。(Barry, 2009=2010: 173)

こうした報告に共通しているのは、立体視が空間経験の劇的な変化であり、強い感情を呼び起こしていること。とりわけ、世界が「奥ゆき」をもったものとして感じられ、そのことが「自分がその中にいる」という感覚と共起していることである<sup>3</sup>。

---

<sup>3</sup> 本作における「僕」は、術後ただちに「奥ゆき」を発見しているが、「奥ゆき」の知覚は、両眼の生理学的な機能に還元されるわけではない。たとえば、上記で引用した S バリーは、数度の手術を経て、外科的な意味で「正常な」眼位を獲得していたにもかかわらず、彼女が 40 代にしてはじめて「立体視」を経験するまでには、両眼を協働させる視能療法が必要だった (Barry, 2009=2010)。メルロ=ポンティもまた、視覚における「奥ゆき」の経験が、網膜像や両眼の収斂といった生理学的な機能だけでなく、「見る」という志向的なはたらきによって規定されていると論じている (Merleau-Ponty, 1945=1974)。

こうした議論は、斜視においても、両眼視とは異なる仕方で「奥ゆき」と呼べる知覚がありうることを示唆しているが、少なくとも本稿は、作中の描写に即して「奥ゆき」がもつ含意を読み解く作業にとどまるものであり、斜視の人は「奥ゆき」の知覚を持たないなどと主張するものではない。

### (3) 「奥ゆき」の存在論とその含意

では、術後の「僕」に「奥ゆきのある世界」あるいは「向こう側のある世界」が開かれたことは、いったい何を意味しているのだろうか。このことを考えるうえで手がかりとなるのが、M.メルロ=ポンティが展開した「奥ゆきの存在論」である。

メルロ=ポンティは『知覚の現象学』の中で、「奥行は、あらゆる次元のなかで最も〈実存的〉なものである」(Merleau-Ponty, 1945=1974: 79)と述べている。それは、「奥ゆき」が、「長さ」や「高さ」といった客観的指標に還元されるものではなく、世界内属的な存在に対してのみ開かれる次元であるということの意味している。「長さ」や「高さ」といった客観的指標は均質で空虚な幾何学的空間を前提とするものであるが、このような幾何学的空間は、あらゆる視点に遍在し、したがってその空間に内属していない「神」のような視点から眺められたものである。

メルロ=ポンティにとって人間存在とは、「意識」である以前に身体的存在であり、世界の内に固有の位置を占める「世界内属的な」存在である。このような存在にとっての空間知覚においては「奥ゆき」こそが原初的であり、均質な幾何学的空間という理念的対象は、こうした原初的な空間知覚が抽象化され、変形されたものにすぎない。メルロ=ポンティが以上のような議論によって示しているのは、「奥ゆき」の知覚と「世界に内属していること」が厳密に同義である、ということである。

このような「奥ゆきのある世界」においては、「目に見えるもの」はその背後に「目に見えないもの」を隠しており、「見えないもの」は、身体の運動によって開かれる「可能性の空間」として、「見えるもの」の知覚の中に織り込まれている。つまり、「奥ゆきのある世界」とは、「目に見えるもの」がすべてではなく、自己=身体の動きに応じて異なる世界が開けてくることを可能にする世界であり、そこでの自己は、相互に交換可能な幾何学的空間の中の一点ではなく、世界の多様な開けを可能にする特権的な「ここ」として、世界の内に確固たる場所を占めることになる(Merleau-Ponty, 1945=1974, 1953=1966)。

術後の「僕」が「奥ゆきのある世界」を発見すること。それは、斜視ゆえに現実や世界とのあいだにある種の「不確かさ／不定性」を抱えていた「僕」が、「世界の内」の特権的な「ここ」として自らを発見することを意味する。この「奥ゆきのある世界」は、コジマや百瀬のように「世界の外に出る」のではなく、自己と世界の結びつきを保ち、世界の内に留まりながらも、「いま・ここ」に見える世界が必然ではなく、「異なる世界がありうる」という可能性を含んでいるという点で、前述した母の言葉が示す「偶有性にかかれた生きかた」に通ずるものであるといえよう。

また、こうした現象学的な「奥ゆき」論を手がかりとして、コジマや百瀬が提示する世界観と比較したとき、「奥ゆきのある世界」は、自己と世界との関係にとどまらず、自己と他者との関係についても一定の含意をもつものとして捉え返すことができる。

作中で僧侶的な人格に目覚めたコジマが「僕」を一方的に拒絶したように、〈意味による転覆〉は、超越的な視点から強固な意味世界を構築するがゆえに、意味世界を共有しない他者を排除してしまう。他方で、〈力による転覆〉は、あらゆる意味づけを「力の行使」に還元するがゆえに、他者と意味世界を共有する可能性を最初から閉ざしてしまう。作中の百瀬が一貫して「見る者」として現れ、他者にはたらきかける「意欲」を失っていたり、「僕」が百瀬の論理に対して「取り付く島がない」かのように感じるのは、〈力による転覆〉によって貫徹された世界においては、自己と他者の世界がはじめから決定的に孤絶しているからである。

このように、〈意味による転覆〉と〈力による転覆〉の世界観が、いずれも他者が共属・共存するための余地を持たないのに対し、前述のように「奥ゆき」の知覚は「いまこの自分には見えていないもの」を含むものであり、そこには「いまここ」の自分とは異なる「誰か」の存在が可能的／潜在的に含まれている。この点をコジマや百瀬の世界観と対比してみるならば、「奥ゆきのある世界」を、他者との出会いの可能性を不可分の契機として包含した世界として捉え返すこともできるだろう。

## 7. 「文学的応答」としての『ヘヴン』

冒頭で述べたように、本作は道徳をめぐるニーチェの議論を下敷きにして「善悪の彼岸」を描こうとした作品であり、これに対して、作中における母の言葉と「僕」が術後に見た「奥ゆきのある世界」が示していたのは、コジマや百瀬のように「世界の外に出る」のではなく、「世界の内に生きる」という「偶有性に開かれた生きかた」であった。

しかしながら、このような作品内容の解釈は、本作の社会的な含意を十分に明らかにするものではない。なぜ本作が「善悪の彼岸」を主題にしなければならなかったのか、なぜ「世界の内に生きること」を「発見」するに至ったのか、そのことにどのような意味があるのかを明らかにするためには、作品の内容だけでなく、その背後にある社会的な文脈を視野に入れる必要がある。

### (1) 「1991年」という謎——『ヘヴン』の社会的文脈性

『ヘヴン』という小説の背後にある社会的文脈とは何か。このことを考える手がかりは、小説の中に記されたひとつの日付にある。冒頭でも述べたように、この小説は「僕」を視点人物として、一人称視点から語られたものである。そのせいもあってか、本作の作中には、たとえば小説の舞台設定などのように、現実との対応関係を示すような描写はほとんど見られない。

しかしながら、そうした中で、作中世界の時期だけは「1991年」というかたちで明記されている。作中に描かれているのは1991年の春から冬にかけての出来事であり、1976年8月生まれの川上が、ちょうど作中の「僕」とおなじ年頃にあたることから、作品の

背後に作者自身のなんらかの実体験を透かし見ることもできようが、それよりも重要なことは、個人史的な文脈の背後にある、より広い社会的背景や文脈を読み取ることである。

たとえば亀山郁夫は、1991年という時期設定について、「作者なりの〈歴史〉観が反映しているかもしれない」と述べ、作中におけるコジマの宗教的な身振りのなかに、終末論的な時代性を感じ取っている（亀山 2009）。このような終末論的なリアリティをめぐる問題は、1990年代半ばから、オウム真理教事件や「酒鬼薔薇事件」をきっかけとして、大澤真幸や宮台真司を筆頭に若者論や現代社会論といった言説領域において盛んに論じられてきたものであり、そこでは冷戦の崩壊やバブル崩壊といった社会構造の転換と連動するかたちで、それまで社会全体を覆っていた共有されたリアリティが衰退したこと。その中で、「なぜ人を殺してはいけないのか」という問いに象徴されるように、それまで自明とされてきた常識や規範が次々と解体し、「他者と同じ世界に生きている」というリアリティが維持し難くなってきたことなどが、繰り返し語られてきた（宮台 1997; 大澤[1996] 2009; 鈴木 2017）。

この点で、いじめを題材にして「善悪の彼岸」を描くという本作の主題は、1990年代に浮上した相対主義的なリアリティをめぐる問題系に連なるものであり、「1991年」という日付が示唆しているのは、こうしたリアリティが社会全体に瀰漫しながらも、そうした状況を対象化・言語化するだけの言説資源が十分に準備されていなかった状況であると考えられる。

本作が採用している一人称小説という形式は、読み手を「僕」と同じ「世界の内側」に留めおくものであり、相対主義的なリアリティを「内側から」生きることを表現するという点で、作品の主題と親和性をもっている。本作のように「世界の内に生きること」を主題的に表現しようとするれば、三人称的な視点からではなく、一人称的な視点から語らざるを得ないのであって、相対主義的なリアリティに対する「応答」が「文学」という形式で表現されたことにも、ある種の必然性があったといえるだろう。

## (2) 『ヘヴン』のアクチュアリティ

以上のように、本作の主題やその含意は、その表現形式のレベルから「1991年」という日付が示す社会的文脈と呼応するものであり、本作は、相対主義的なリアリティを「内側から」生きた経験を、回顧的なまなざしの中で語ろうとした作品であるといえる。これ加えて、いまひとつ問われるべきなのは、「1991年」当時の文脈と呼応する主題が、なぜ「現在」において語られるのか、という点である。

このことは、たんに言説資源が供給されたことで言語化が可能になったというだけでなく、1990年代に浮上した相対主義をめぐる問題が十分に解決されないまま、いまなお潜在的に持続している可能性を示唆している。少なくとも、多くの批評言説において上記のような社会的文脈性がほとんど考慮されていないことは、たんなる「見落とし」

ではなく、本作がいまなおアクチュアルなものとして読まれていることを示しているのではないだろうか。

こうした相対主義的なリアリティについては、社会学においても「ポスト構築主義」という文脈で議論が重ねられてきた（奥村 2008）。そこで示されていたのは、「社会のある場所で、構築主義的態度が広がって、それによる相対化が陳腐化し、構築主義的に相対化するべき常識そのものが磨り減り、構築主義的な相対化が自由よりも不安を生んでいる」（奥村 2008：63）という認識であり、こうした状況下において「構築主義的な相対化」とは別の方向性——「社会を相対化する」だけでなく「社会を作る」——を見出そうとする問題意識であった。

『ヘヴン』という作品は、こうした問題意識を作中世界の時代軸において「先取り」するものであり、「相対主義が瀰漫した世界をどう生きるか」という問題意識を、文学的な地平で表現したものと言えるだろう。このことは言い換えれば、『ヘヴン』の舞台となった「1991年」から現在に至るまで、「相対主義が瀰漫した世界をどう生きるか」という問題に対して、十分な応答がなされてこなかったことを示唆しているのではないだろうか。

## 8. おわりに

前述の奥村は、「ポスト構築主義」の社会（学）において「社会を作る」方向性を模索し、他者とのあいだに対話を開くような「多声性」の中に、ひとつの可能性を見出している（奥村 2008）。そこで模索されているのは、こう言ってよければ、「別様の視点がありうる」ということが、個人の生きる足場を脅かし、集団同士や個人同士を分断するのではなく、「他者と共にあること」をなんらかの仕方で可能にする道筋である。

こうした問題意識に対して、本作は「偶有性に開かれた生きかた」というひとつの可能性を提示するものであったといえよう。本論で述べたように、〈意味による転覆〉は強固な意味世界を構築するがゆえに他者に対して排他的であり、〈力による転覆〉は相対主義的な視点からすべてを「力」に還元するがゆえに、自己の世界と他者の世界を隔絶してしまう。とりわけ後者は、相対主義的なリアリティの浸透が暴力の発動を招くという問題を提起するものであり、本作は「偶有性に開かれた生きかた」を提示することによって、暴力の発動を回避し、「他者と共にあること」を可能にする道筋を指し示しているといえる。

ただし、ここで看過できないのは、こうした「偶有性に開かれた生きかた」が、本作においてはあくまでも「発見」されるものとして描かれているという点である。このことは「偶有性に開かれた生きかた」、言い換えれば「世界の内に生きること」それ自体がもはや自明ではなくなりつつあることを示している。作中の百瀬がそうであったように、相対主義的なリアリティが、それを語る主体を「世界の外」に押し出すことによっ



て、「世界の内に生きること」それ自体を困難にしてしまうのであれば、われわれは「世界の内に生きること」を前提にしない（できない）地点から出発し、それがいかにして可能かを問わなければならない。

この点で、本作は「世界の内に生きること」すなわち「偶有性に開かれた生きかた」を、相対主義的なリアリティに対する一つの「応答」として提示すると同時に、それ自体が困難な課題であることを示しているのである。

## 文献

- Barry, Susan R., 2009, *Fixing My Gaze: A Scientist's Journey into Seeing in Tree Dimension*, United States: Basic Books. (=2010、宇丹貴代実訳『視覚はよみがえる——三次元のクオリア』筑摩書房)。
- 千葉一幹、2010、『『私』の生まれる場所——『ヘヴン』あるいは社会学の臨界点としての文学』『文学界』64(6): 228-254.
- 亀山郁夫、2009、「川上未映子『ヘヴン』——未解決の問いに伏在する、危険な種子」『文学界』63(11): 268-271.
- 川上未映子、2009、『ヘヴン』講談社。
- 川上未映子・永井均、2010a、「哲学対話 I ニーチェとニーチェを超えた問い」『六つの星星——川上未映子対談集』文藝春秋、153-182.
- 川上未映子・永井均、2010b、「哲学対話 II 『ヘヴン』をめぐる哲学対話」『六つの星星——川上未映子対談集』文藝春秋、185-211.
- 松井活、2010、「『ヘヴン』が問いかけているもの——三浦協子『川上未映子「ヘヴン」——「僕」の目は本当に満ちたか」と川上未映子『ヘヴン』を読む』『民主文学』542: 69-83.
- Merleau-Ponty, Maurice., 1945, *La phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard. (竹内芳郎ほか訳、1974、『知覚の現象学 2』みすず書房) .
- , 1953, *Eloge de la philosophie l'oeil et l'esprit*, Paris: Gallimard. (滝浦静雄・木田元訳、1966、『眼と精神』みすず書房) .
- 三浦協子、2010、「川上未映子『ヘヴン』——『僕』の目に光は本当に満ちたか」『民主文学』534: 102-109.
- 宮台真司、1997、『透明な存在の不透明な悪意』春秋社。
- 大澤真幸、[1996] 2009、『増補 虚構の時代の果て』筑摩書房。
- 奥村 隆、2008、「もしも世界がみんな構築主義者だったら——構築主義社会における構築主義社会学」『三田社会学』13: 60-78.
- 鈴木智之、2017、「この〈世界〉の中で〈他者〉に出会うことの困難——少年犯罪をめぐる社会的論説から」小谷敏編『二十一世紀の若者論——あいまいな不安を生きる』世界思想社、42-62.

(たかはしけんじ・法政大学)

現象学と社会科学 第6号

2023年10月発行

編集：日本現象学・社会科学会

事務局：〒112-8606

東京都文京区白山 5-28-20

東洋大学社会学部

木村正人 研究室

ISSN 2434-1231