

# 学ぶと教えるの現象学研究

## 21

2025年2月

はじめに	.....(田端健人)	
<b>【招待論文】</b>		
田端健人	活動している理想的発話状況	
ワーナー グリフィン	—討議／論争デモクラシーを超える子どもの哲学(p4c)ハワイとみやぎ—	1
渡邊 文	「哲学的共存」に関する考察	
	—2歳児との会話の分析—	13
澤田哲生	メルロ＝ポンティとアーレント	
	—幼年期の観点から—	19
岡田敬司	幻覚の現象学素描	28
市川昭子	教育的観点から考える共感に関する試論	
	—ルソー、スミス、そしてレヴィナス—	36
神林哲平	デューイにおけるきくことの諸様相の現象学的解明	
	—アイディ『聴くことと声』を手がかりに—	50
井谷信彦	ボールドウィン『哲学・心理学辞典』にみるエネルギー概念	62
田中彰吾	現象学的認知科学の可能性	73
<b>【査読論文】</b>		
長島慧治	ジャン・ピアジェの『構造主義』における「弁証法」概念の解明	84
Yuka KURASHINA	The Impossibility of Consensus Building in Arendt's Theory of Judgment	97
執筆者紹介	.....	105

# 学ぶと教えるの現象学研究

21

2025年2月

はじめに .....(田 端 健 人)

## 【招待論文】

田 端 健 人	活動している理想的発話状況	
ワーナー グリフィン	—討議／論争デモクラシーを超える子どもの哲学(p4c)ハワイとみやぎ—	1
渡 邊 文	「哲学的共存」に関する考察	
	—2歳児との会話の分析—	13
澤 田 哲 生	メルロ＝ポンティとアーレント	
	—幼年期の観点から—	19
岡 田 敬 司	幻覚の現象学素描	28
市 川 昭 子	教育的観点から考える共感に関する試論	
	—ルソー、スミス、そしてレヴィナス—	36
神 林 哲 平	デューイにおけるきくことの諸様相の現象学的解明	
	—アイディ『聴くことと声』を手がかりに—	50
井 谷 信 彦	ボールドウィン『哲学・心理学辞典』にみるエネルギー概念	62
田 中 彰 吾	現象学的認知科学の可能性	73

## 【査読論文】

長 島 慧 治	ジャン・ピアジェの『構造主義』における「弁証法」概念の解明	84
Yuka KURASHINA	The Impossibility of Consensus Building in Arendt's Theory of Judgment	97
執筆者紹介		105



## はじめに

### 『学ぶと教えるの現象学研究 21』をお届けします。

本シリーズ4号の「はじめに」には、初代編者吉田章宏先生と第2代編者中田基昭先生のお名前で記された次の文章がある。

これまで、各巻を区別するには、発行年と「\*」、「\*\*」、「\*\*\*」をもってしてきた。この表示法を採ることにした背景には、それが自然なら、このシリーズがいつでも消滅することができるように、そして、仮に消滅したとしても、それぞれの巻のもつ独立の生命は保てるように、というこれまでの編者吉田章宏の配慮があった。

1992年3月付の文章である。それからもう30年以上が経過した。光陰矢の如しである。今ここに21号が刊行できた。シリーズの「消滅」は「自然」ではなかったようだ。当時大学院生だった私は、拙稿が本誌に掲載されることを、一つの大きな目標にしていた。当時の私にとって、本シリーズは教育の現象学のバイブルであり、手元の4号には、多くの書き込みや線引きがある。教育の現象学を理解しようとした苦闘の痕跡である。同時に、書き込みを眺めていると、この学術を学ぶ面白さ、楽しさ、興奮もよみがえってくる。この初心は今でも変わらないどころか、ますます澁澗となっている。学ぶと教えるの現象学研究は、まさしく「愉しい学問」(森一郎先生訳)「喜ばしき知恵」(村井則夫先生訳)である。

21号もまた、学ぶと教えるの現象学研究を愉しい学問・喜ばしき知恵として実践している論考を取めることができた。これまで以上に多彩な著者をお迎えできたことを、光榮に思う。

20号に続き、21号にも変更点がいくつかある。

一つは、号の表記法である。4号以降20号までは漢数字で表記してきた。本号ではアラビア数字に改めた。一番の理由は、背表紙の漢数字では号を判別しにくかったからである。これから何号まで続くかわからず、第3代編者で消滅するなら、あと数号しかないため、今さら変えてもとの思いもあったが、「\*」印が3号で終わったことを思えば、アラビア数字も3号続けば十分と考えた。

最も大きな変更点は、編集幹事である福田学先生との協議により、今号より査読制度を設けたことである。投稿論文1本につき、査読者2名で査読を行った。3本の応募があり、2本の論文が採択となった。これに合わせて、本誌を「招待論文」と「査読論文」の部に分けた。

次号も査読体制を継続し、採択論文があれば、査読論文の部を設ける。ただ、査読には労力と費用を要するため、広く一般に査読論文を受け付けることはしない。20号までの本論集執筆者、また21号招待論文執筆者の紹介を条件とする。

もう一つ、献本も見直した。14号以降は300部を印刷し、中田先生より引き継いだ献本リストに加除修正をほどこしながら、約250部を献本してきた。しかし、昨今の物価高騰による印刷費の値上がり、紀要や学会誌がウェブ配信主体になってきたこと、本誌も公式ウェブサイトを開設していること、在庫の紙資源の無駄などの理由により、冊子印刷を最小限に抑えることにした。読者のみなさまには、本誌ウェブサイトにて閲覧・ダウンロードいただきたい。これまで献本してきた方には、刊行のお知らせ状を郵送するにとどめた。国立国会図書館等、これまで寄贈してきた図書館には、継続して冊子を寄贈している。

本シリーズ刊行から38年の歴史を振り返ってみると、現象学は、本場哲学の領域を超え、人文社会学の多くの領域で着実に広がってきた。質的研究の解説書には、ほとんど必ず現象学、解釈学、実存主義が紹介され、研究方法の一つとして揺るぎない評価を得ている。日本教育方法学会60周年記念事業で編集された『教育方法学辞典』（学文社、2024年刊）でも、「教育方法学の視点と方法」の章にこれらの項目がある。近刊の日本教育哲学会編『教育哲学事典』（丸善出版）にも、フッサールやハイデガーをはじめとする現象学者、解釈学者の中項目がある。

このように広く認知されてきたことは確かだが、このフィールドを耕し続け、あるいは新たに開墾し、種を植え、手入れし、収穫するといった営みが絶えるなら、すぐにも荒れ野となるだろう。魅力的な作物が育たなければ、耕作も放棄されるだろう。このフィールドが実り豊かであり続けるために、本誌が少しでも貢献できれば幸いである。そうした仕事が果たしているか、読者のみなさまには忌憚のないご意見ご批判を請いたい。

公式Webサイトを2020年12月より開設している。以下のURLからアクセスできる。

[http://philo-pheno-edu.com/learning\\_teaching/](http://philo-pheno-edu.com/learning_teaching/)

15号以降で、執筆者から電子化公開許諾を得た全論文が、無料ダウンロードできる。

1号～13号までの総目次も掲載している。

次の22号を2027年2月に刊行予定である。

バックナンバーご希望の方は、田端までご相談ください。なお12、13、14、17、21号は在庫がありません。

2024（令和6）年11月

宮城教育大学教職大学院

教授 田 端 健 人

〒980-0845 仙台市青葉区荒巻字青葉149番地

Tel./Fax. : 022-214-3522

E-mail : tabata-t@staff.miyakyo-u.ac.jp

## 活動している理想的発話状況

— 討議／論争デモクラシーを超える子どもの哲学 (p4c) ハワイとみやぎ —

### An Ideal Speech Situation in Action

— p4cHawaii and Miyagi beyond Deliberative and Agonistic Democracy —

田 端 健 人

ワーナー グリフィン

Taketo TABATA

Griffin WERNER

#### 目 次

##### 解題

1. はじめに
2. 討議デモクラシーへの道：p4cHIは私たちをどこかへ導くのか？
3. 論争デモクラシーへの道：p4cHIは私たちをどこにも導かないのか？
4. デモクラシーを超える道：p4cHIは禅の一形態だろうか？

#### Summary

The aim of this paper is to place philosophy for/with children (p4c), Hawaii-Miyagi style, in the context of deliberative and agonistic democracy to describe its theory and practice in greater depth. First, we examine the tension between p4c and deliberative democracy. We extract two core concepts out of Jurgen Habermas's deliberative democracy, namely, consensus building and ideal speech situations, and examine the differences and similarities between them and p4c. The ideal speech situation is resonant with p4c. In order to dispel the misconception that the ideal speech situation is unrealistic, Heidegger, who influenced this concept formation, was referenced. Through textual interpretation, it was revealed that it is ontological and lived experience. In terms of consensus building, p4c is at odds with deliberative democracy. In that point, p4c resonates with Connolly's agonistic democracy. After the overlap between the two was described, the differences between agonistic respect and the safety of p4c were examined. While agonistic respect is a cultivated civic virtue, it turns out that the safety of p4c is the competency of those with language skills, and there is no need for cultivation. The safety of p4c is an ontological prerequisite that makes deliberative democracy, agonistic democracy, and other forms of democracy possible. It is open to all possibilities. The conclusion of this paper is that this ontological dimension can be described and understood from the perspective of Zen. As an experiment, we have described the safe situation in p4c, which we call the ideal speech situation in action, from the perspective of Nishitani Keiji's standpoint of emptiness.

#### 解題

本論は、田端とワーナーの共著英語論文の日本語訳である。オリジナルの英語論文は、『宮城教育大学紀要』第59巻に掲載予定である。本日本語訳にあたり、オリジナルにできるだけ忠実かつ読んでわかる訳を心がけた。英語としては自然であっても、直訳すると不自然になる文章は、思い切って意識した。必要に応じて、訳注や日本語文献も加筆した。オリジナルでは、日本語ならこんな文章を続けたいと思う箇所も、英語

では表現しきれなかったり、英語にはふさわしくなかったりした箇所があった。最小限であるが日本語訳では、第1著者のそうした思いを日本語で補った箇所もある。またハーバーマスやルーマン、ハイデガーの邦訳については、邦訳書を参照しながら、第1著者が原著から独自に訳出した箇所がある。

本論は、第2著者がJSPS（独立行政法人日本学術振興会）「令和6（2024）年度日本学術振興会外国人研究者招へい事業 外国人特別研究員（JSPS サマー・プログラム）」の助成を受け、同年6月から8月末にかけて、第1著者の研究室に研究留学したことに、端を発している。双方にとって非常に充実した3ヶ月であった。オリジナルは、共著者同士の緊密な対話と共同執筆によるもので、どの部分をどちらが執筆したかはもはや特定できない。ハーバーマスに関しては第1著者が、コノリーとp4cHIに関しては第2著者がイニシアティブをとったと言えるくらいである。第1著者が西谷啓治に関心をもったのも、第2著者のおかげである。本日本語訳は、第1著者の責任で執筆した。

## 1. はじめに

逝去直前の2010年、マシュー・リップマンは、教育における子どもの哲学（philosophy for children, 「P4C」と略）の意義と役割について、要約的な論文を執筆した。倫理を子どもに教えるというP4Cの役割に言及した際、リップマンは、P4Cを、ユルゲン・ハーバーマスの理想的発話状況と、ジョン・デューイの思考する教室の両者と比較し、次のように述べた。「多くの点で、哲学的探究のコミュニティは、理想的発話状況に類似している」（Lipman, 2001, p. 12）。ここで彼が示したかったのは、P4Cでは、実践と理論がいかに接近するかであり、また「それらに影響を与える教育的探究の精神が、同時に、教室の子どもたちをいかに生き生きとさせるか」（Lipman, 2001, p. 12）であった。つまり、P4Cは、ハーバーマスの理想的発話状況という概念を生きられた実践に変える、とリップマンは予感していたのである。アン・マーガレット・シャープ（2018）もまた、P4Cの「探究のコミュニティ」という概念の理論的基礎づけに、ハーバーマスの理論が重要な役割を演じるとみなした（cf., p.249）。しかし、ミーガン・ジェーン・ラベルティとの対談で、シャープ（2018）はまた、ハーバーマスの合理的理想主義に対し懸念を表明し、P4Cの話し合いの開放性や笑い話、逸脱やかりそめの問いは、ハーバーマスが提唱する議論や理性概念を超えると主張している（p.125）。リップマンとシャープにとって、P4Cは、

議論するやり方を学ぶとともに、受肉され生きられた活動であり、それはまた教室で子どもたちが表出する表情の合図—例えばお腹がすいたとか、緊張しているとか、飽きているといった—と一体になっている。

P4Cに関する多くの先行研究は、リップマンとシャープによって展開され鼓舞されてきたこともあり、教育に関するデューイの著作を参照するものの、教育とデモクラシー（民主主義）に関するハーバーマスの思想については、正面から批判的に取り上げてこなかった。例えば、近年の*Routledge International Handbook of Philosophy for Children*（2017）<sup>1</sup>でも、デューイの参照は多いが、ハーバーマスへの言及は全くない。確かに、リップマンとシャープが開発したP4Cの思想的系譜は、パースからデューイに至るプラグマティストの伝統を強調すべきであろう。しかし私たちは本論で、ハーバーマスの仕事が、P4Cという実践ペダゴジー（Cam, 2018, 30）に潜む力を理解する新たな道を拓く可能性を探索してみたい。先述の通り、リップマンとシャープは、ハーバーマスの理論に親近感を抱いていたが、同時に、ハーバーマスの思想と自分たちが開拓しているP4Cの実践の道との相違にも気づいていた。ハーバーマスとの親和性は、探究のコミュニティのための必要条件に根ざしている。つまり、ハーバーマスの理想的発話状況という概念は、探究のコミュニティの社会的可能性と同様、討議デモクラシー（deliberative democracy）の成功のための条件となる。しかし、二人が感じた

<sup>1</sup> 部分邦訳は、グレゴリー他（2020）。



違和感は、理想的発話状況と討議デモクラシーに組み込まれた、ハーバーマスの合理主義と抽象的理想主義に由来している。対照的に、P4Cは、コミュニティの構成員一人ひとりの生きられた経験に即ちそう焦点化している。その生きられた経験は、合理的でもありうるが、感情的でもあり、しばしば非合理的である。つまりP4Cは、ハーバーマスのいう「生活世界」に根ざしているのであって、決して抽象的ではない。

私たちは、p4c<sup>2</sup>実践者として、ハーバーマスに対し、同じ親近感と違和感とを抱いている。そこで本論では、この緊張関係を精査し、p4cの視点から、ハーバーマス理論との呼応と限界を注意深く考察してみる。こうした緊張感をはらむ私たちの関心の出どころは、ハワイ版子どもの哲学（以下「p4cHI」と略）にある。それは、リップマンとシャープのP4Cの影響を受けたトマス・ジャクソンが、1984年に開発し、現在も発展している子どもの哲学p4c

である。ハーバーマスの鍵概念を描き出し、私たちのp4cの経験を観察し、ハワイとみやぎ（「p4cHI-M」とも略）の実践に参与することで、私たちは次のテーゼを明らかにする。すなわち、ハーバーマスの理論は、活動のさなかにあるp4cHI-Mの生きられた経験と実践を現象学的に記述するのを助けてくれる、というテーゼである。リップマンとシャープがハーバーマスに抱いた違和感とは対照的に、ハーバーマスのアイデアは、デモクラシーにとってのp4cの可能性について、新たな洞察を生み出すというのが私たちの知見である。デューイとハーバーマスのデモクラシー概念とp4cの発展に対する彼らの影響が、しばしばデモクラシーにおける討議概念を強調し、理性の公的な利用を促進する教育の役割を強調するのに対し、私たちは、ジャクソンのp4cHIに影響されたp4c概念を提示し、「討議」と対をなす「論争」デモクラシー(agonistic democracy)<sup>3</sup>を参照しながらp4cを検討する。論争デモクラシーは、ウィリア

<sup>2</sup> ジャクソン版が小文字でp4cと表記するのは、リップマンやシャープとのコンセプト上の違いからである。ジャクソンにとって、p4cは彼のいう「小文字のフィロソフィ」に根ざしており、アカデミックな哲学者たちが行う「大文字のフィロソフィ」の内容や活動とは一線を画している。小文字のフィロソフィは、私たちが生まれてこのかた身につけてきた一連の信念に関与する。それらの信念は、特定の言語や文化を通して、私たちの思考を条件づけ限定している。そして小文字のフィロソフィは、生まれながらの不思議感（センス・オブ・ワンダー）によって、こうした信念を問いに付す活動である(Jackson, *Philosophical Rules of Engagement*, 2013)。本論で「p4c」と表記する場合は、リップマンとシャープ、およびジャクソンを含む一般的な子どもの哲学の伝統を念頭においている。「P4C」はリップマンとシャープの、「p4cHI」はジャクソンの子どもの哲学を指示する。

<sup>3</sup> コノリーのagonistic democracyは「アゴーンのデモクラシー」と邦訳されている（cf., コノリー, 1998, p.ix, p.392）。一方ハーバーマス由来のdeliberative democracyは「討議デモクラシー」という訳が一般的である（cf., 篠原2004の書名副題や第5章タイトル; 篠原2012の書名）。対をなすこれら2つの用語の訳が、一方はカタカナ、他方は漢字では、対応関係がほやけてしまう。また、「アゴーン」というカタカナ英語は、人口に膾炙してないため、一般に理解しにくい。英語のagonisticは、古代ギリシア語のagoneに由来し、「闘争」「戦い」を意味する。そこで、「争い」を強調する「論争」を訳語とした。

日本における討議デモクラシー研究の第一人者である篠原一氏によると、「デリバレイティブ・デモクラシーのデリバレーションについては、専門家の間でも、審議、協議、討議、熟議と訳語が様々であり、統一することが難しい」（篠原, 2004, pp.202-203）とされる。この語の邦訳について、篠原（2004）は、「ただ議論を尽くして合意に達するのではなく、異論をたたかわすという意味をふくめて、『討議デモクラシー』という用語を使用することにした」（p. 203）と記している。確かに、討議の「討」の漢字には、「うつ」という意味があり、「敵討ち」のように「すみまてまわって敵をうってとる」とか「追求して攻め立てる」ことを意味する（学研『漢和辞典』）。それゆえ、「討論」に「異論をたたかわす」という意味を込めることができそうにも思われるが、学研『漢和辞典』その他の辞典によれば、「討論」の「討」は、「うつ」ではなく「たずねる」の意で、「すみずみまで、まんべんなく詳しくしらべる」ことを意味する。それゆえ、「異論をたたかわす」という意味を「討議」に含めるには、やや無理がある。奇しくも、篠原（2004）は、「新しい造語が許されるのなら、『開議デモクラ



ム・コノリーによって開発されたデモクラシーの一形式であり、コンセンサス（合意）というゴールよりも、緊張関係(tension)や異議異論(disagreement)を強調する。デモクラシーと教育に対するハーバーマスのような合理主義者のアプローチとは異なり、また、ジャクソンがp4cHIを発展させるにあたり影響を受けた禅を強調することによって、私たちは、「活動している理想的発話状況」<sup>4</sup>が新たな思考法を開き、デモクラシーの討議的ならびに論争の形態を超えるp4cの存在可能性について考える道が開けることを示したい。

## 2. 討議デモクラシーへの道：p4cHIは私たちをどこかへ導くのか？

「やさしいソクラテスの探究」でジャクソン(2017)は、p4cHIの理論と実践の基礎にある哲学的問題を表明した。彼の言葉によれば、「私たちは急いでどこかに到達しようとはしないが、私たちはどこかに到達するだろうと期待している」(p.12)。つまり、p4cの方向性やゴールには矛盾がある。私たちが抱く期待の「どこか」とは、どこなのだろう。私たちは、急いでどこかに到達しないにもかかわらず、特定のどこかに到達するのだろうか。p4cのゴールとして私たちが到達する場所があるのだろうか。

もしもp4cのゴールが合意（コンセンサス）にあるならば、p4cは討議デモクラシーと符合する。討議デモクラシーは、まさにハーバーマスの討議倫理

に由来し<sup>5</sup>、次の2つを基本特徴とする。「第一に、参加者は、理性によって基礎づけられた合意に至ることに関心をもち、それに動機づけられている。…第2に、討議には対話的平等という厳格な条件が伴う。誰も排除されてはならない。誰もが発言、質問、主張、ニーズや希望の表明を行う平等な権利を持っている。参加者に対して、内部または外部からの強制によって影響を与えることは許されない。」(Allen & Mendieta, 2019, p. 94, 下線引用者)ハーバーマス討議倫理学の核心をなすこれら2つの特徴を、以下で慎重に吟味しよう。まずは第2の特徴から始め、p4cとの呼応関係を示そう。

核となる第2の特徴は、p4cペダゴジーの価値観や実践と符合する。リップマンとシャープ(2018)によるP4Cの開発は、「自由、オープンな討論、複数性、自治、そしてデモクラシー」(p.247)への政治的コミットメントに動機づけられていた。デモクラシーの政治的实践に必要な実践的理性と反省的な探究・判断は、民主的社会的形成に積極的に関与できる個人間の相互対話と探究のスキルを育成することを必要とする。そして、デモクラシーにおける平等の理想を実現するための条件を作り出すのに役立つのが、P4Cの実践である。

リップマンとシャープのもとで学んだ後、ジャクソンはp4cHIを開発した。これは、ハワイの多文化環境でP4Cを実践しようとした際に生じた緊張から生まれたものである。例えば、「哲学者のペダゴジー」(Makaiau & Miller, 2012)は、カイルア高校

シー』とでもしたいところであるが、これ以上造語を提示して議論を混乱させるのもどうかと考えて、そのような結論〔討議デモクラシーとの訳〕に達した」(p.203,〔〕内引用者)と述べている。「闘議デモクラシー」の造語は、コノリーが提唱したagonistic democracyにこそ、ふさわしいであろう。この造語の使用も考えたが、自然な日本語の「論争」を選んだ。

<sup>4</sup> 原著英語論文のタイトルにもなっている新概念Ideal Speech Situation in Actionは、邦訳が難しい。英語としては非常にシンプルであり、一種のジョークを含んでいるが、それを日本語で再現することは難しい。特にin Actionの訳が難しい。「活動している」「行為している」「活動のさなかにある」などの訳が考えられる。「生きて働いている」とか「生きられた」とかの訳も悪くないが、Actionという英語との隔たりが大きい。本論でも、訳語が揺らいている。今後、この概念と付き合っていく中で、訳語を定めたい。

<sup>5</sup> 篠原(2012)は、討議デモクラシーの嚆矢をジョシュア・コーエンの1989年論文と見定めた上で、ハーバーマス『事実性と妥当性』(1992)により「討議デモクラシー理論は世界大に拡大した」としている(cf., p. 235)。なお、「デリバレーション(討議)」の用語の歴史は古く、「アリストテレスが政治上の概念として使い、ルソーも主権者としての人民の一般意思を形成するものは討議であるとし、議会政治理論の元祖E・パークも議会は討議的議会であると述べている」(篠原, 2012, p.vi)とされる。

の人種差別研究 (Ethnic Studies) のクラスで、それぞれの中学を卒業した後集まった2つのコミュニティの生徒たちの間の緊張を和らげ、暴力を軽減するために有効だった (cf., Makaiau, 2017, p. 9; 田端, 2020, pp. 61-62)。それゆえ、リップマンとシャープのP4Cの政治的実践の核心にある実践的理性や反省的判断以上に、ジャクソンのp4cHIは、「セーフティ (安心・安全)」という概念を重視している。p4cHIでは、コミュニティ、探究、哲学、反省という4本柱を掲げ、コミュニティのメンバー間のセーフティの構築と関係性の深化が最も重要視される (Jackson, 2017, pp. 6-7)。

セーフティとは、身体的、情緒的、知的な安心・安全のことであり、暴力や強制や権力階層の支配からの自由を意味する。ジャクソン (2017) によると、「コミュニティのすべての参加者は、コミュニティのメンバー全員に敬意を払う限り、事実上どのような質問でも、どのような意見でも、自由に尋ねたり述べてたりすることができる」(p.6)。セーフティの精神を強化・維持するために、教師やファシリテーターには、「セーフティのルール」づくりが推奨される。例えば、「(1) コミュニティボールを持っている人だけが発言できる。その人は、話し終えたら、挙手している誰にボールをパスしてもよい。(2) どの人にも、発言しないでパスする権利がある。(3) どの人にも、「発言をお誘いする」権利がある。ボールを持っている人は、まだ話していない人にボールをパスし、まだ話していない人をみんなの思考に参加するようお招きする。」(Jackson, 2017, p.9) などである。

コミュニティボールの活用というp4cHIの独自性を別にすれば、p4cHIにおけるセーフティの精神は、ハーバーマスの対話的平等性の別表現に他ならず、その凝縮概念が「理想的発話状況」(Habermas und Luhmann, 1982, S.136; 訳p.164) である。それは、「外部からの偶発的影響によってコミュニケーションが妨げられないだけでなく、コミュニケーションの構造自体から生じる制約によっても妨げられない」(Habermas und Luhmann, 1982, S.137; 訳p.164) ような、理想的な対話の状況である。これが先の特徴である。

ところが、ハーバーマスのこの理想的発話状況は、しばしば抽象的であると批判され、現実のコミュニティに存在する権力関係を説明できないと限定的にとらえられてきた。例えば、ニクス・ルーマンは、「支配は、討議の体系にも構造的に埋め込まれているため、原理的に不可避である」(Habermas und Luhmann, 1982, S.332; 訳p.417) と反論する。確かに、日常生活での話し合いでは、学校の教室での話し合いも含め、発言権が平等でないなど、話し合いが誰かに支配されるのは普通のことである。それどころか、実際の討論では、知る者と知らない者との知識の不平等があり、話し上手と話し下手のスキルの不平等がある。理想的発話状況は、その語が示す通り、「理想」にすぎないとも思われる。しかし、私たちはp4cの実践経験から、理想的発話状況がp4c対話で実際に起きていると実感しているし、それは決して抽象的ではなく、生きられた現実であると感じている。この齟齬を、どう理解すればよいだろうか。鍵は、「理想」という概念をどう理解するかにかかっている。

ハーバーマスは次のように主張する。「理想的発話状況」は、「単にカント的意味での統制原理ではない」(Habermas und Luhmann, S. 140; 訳p.169)。つまり、それは私たちが向かうどこかではなく、私たちが目指すゴールでもない。むしろ、「私たちは、この想定を、言語的コミュニケーションの最初の行為において、常に既に前提しなければならない」(Habermas und Luhmann, S. 140; 訳p.169)。理想的発話状況は、「前提」なのであり、言語行為を始めるにあたって、対話のメンバー全員によって、「常に既に」先取りされてしまっていなければならない。「常に既に」とか「先取りする」とかの用語は、ハイデガーを彷彿とさせる。ただハーバーマスはこれらの用語を若干違った仕方を使っている。このことが、これまでの先行研究では見過ごされてきた<sup>6</sup>。そこで、ハーバーマスのテキスト解釈を、ここで慎重に行っておく必要があるだろう。これにより、彼の術語を明確化し、「活動 (行為) している理想的発話状況」という私たちの応用概念を導出しよう。

ルーマンとの論争でハーバーマスは理想的発話状況を打ち出すのだが、その際、彼はこの概念を、原典ドイツ語で次のように説明している。

<sup>6</sup> 第1著者は、2021年公表の小論で、この点を指摘した (cf., 田端, 2021, pp.38-40)。

— dann muß es sich bei dieser Idealisierung der Sprechsituation um einen Vorgriff handeln, den wir in jeder empirischen Rede, mit der wir einen Diskurs aufnehmen wollen, vornehmen müssen, und den wir mit Hilfe der Konstruktionsmittel, über die jeder Sprecher kraft kommunikativer Kompetenz verfügt, auch vornehmen können. Wie ist der Entwurf einer idealen Sprechsituation mit Hilfe der Sprechakte, die jeder kompetente Sprecher ausführen kann, möglich?

(Habermas und Luhmann, S. 136f, 下線引用者; 訳 p.164)

ハーバーマスのこのドイツ語は、ハイデガーのドイツ語原典に親しんだ者にとっては、『存在と時間』の術語を自ずと連想させる。下線を引いた3つの用語は、明らかにハイデガーからの転用である。ドイツ語Vorgriffは、『存在と時間』の術語で「予握」と訳される (vgl., Heidegger, 1986, S.150; 訳II, p.52)。ハーバーマス原著のvor-は、時間性であり、ハイデガーのいう「了解の予-構造 (独:Vor-Struktur; 英訳 fore-structure)」(vgl., Heidegger, 1986; S.151, 訳II, p.53) に他ならない。ハーバーマスの原語Entwurfは、『存在と時間』の核概念「企投 (英訳project)」(Heidegger 1962, p.136) そのままである。「企投 (Entwurf) は、投げることに於いて、可能性を可能性としておのれのために前もって投げ、それを可能性として存在させる」(Heidegger, 1986, S.141; 訳II,p.38)。ハーバーマスの理想的発話状況のこの記述は、ハイデガーの企投概念によって、よく理解できる。

それゆえ、ハーバーマスの上記引用は、次のように邦訳できるであろう。

—それゆえ、この発話状況の理想化で肝要なのは、ある種の予握である。それを私たちは、私たちが討議しようと思うあらゆる経験的発話において、先取

りしていなくてはならないのであり、それを私たちは、どのような話し手であっても、コミュニケーション能力のおかげで意のままにできる構成手段のおかげで、先取りできるのである。能力ある話し手なら誰でもできる発話行為の助けを借りて、理想的発話状況を企投することは、どのようにして可能だろうか。

引用文の最後は、複数の人々による理想的発話状況の共同企投が、現実的にどうすればうまくいくかという、いわば方法論的でテクニカルな問いである。それを簡便に実現したのがp4cHIであり、かなり大掛かりな手続きで実現したのが、討議デモクラシー (例えば討議型世論調査DP) 等であろう。

ハーバーマスの独創性は、対話の前提条件に、存在論的時間性を見出した点にある。理想的発話状況は、ハイデガーのいう私たちの共同企投である。上記の用語「常に既に」とか「予め前提されている」も、理想的発話状況の時間的記述である。この前提を、ハーバーマスは「反事實的」とも形容する (Habermas und Luhmann, S.140; 訳p.168)。換言すれば、理想的発話状況が属する時間性は、言語的コミュニケーションが成立している事的世界の時間性ではない。そうではなく、いわば存在論的時間性である。この時間性を理解するためには、ハイデガーの鍵概念である「存在論的差異」を考慮しなければならない。それは、存在的 (独ontisch; 英ontic) と存在論的 (独ontologisch; 英ontologic) との区別である (vgl., Heidegger, S.12; 訳I, pp.33-34)。

この差異は、存在 (英語の大文字のBeing) と、存在者 (英語の小文字のbeing) との違いに対応している。ハイデガーにとって、一人ひとりの人間、つまり彼のいう現存在 (独:Dasein) は、存在 (大文字のBeing) そのものに特別な関係をもつ存在である<sup>7</sup>。私たちは、存在そのものを問うたり、それに態度をとったりできる特別な存在者である。自然的態度の私たちが存在者に関わるのに対し、存在への問いは存在論的である。例えば、私たちが何かを欲

<sup>7</sup> 日本語の「存在」は、存在論的に区別される「存在 (独Sein; 英Being)」と「存在者 (独Seiendes; 英being)」の両方の意味を担っている。「私の存在に意味があるのか」という文章の「存在」は、ドイツ語のSein (英Being) を意味し、「私は取るに足らない存在だ」という文章の「存在」は、ドイツ語のSeiendes (英being) を意味する。



し、意図し、考え、議論するとき、私たちは、その何かという存在者に関わっている。対して、私たちがその欲求や意志や思考や議論それ自体を問うとき、例えば、「この議論にどんな意味があるのか」とか「そもそも議論とは何か」とかと問うとき、つまり存在的な配慮に対してそれらを問いに付し、括弧に入れるとき、存在論的領野が開ける。私たちは、存在論的前了解について、考え始めるのである。

「理想的」とか「反事實的」といった用語は、存在論的に、つまり存在との関連で理解されるべきである。理想的発話状況は、実際の話し合いにおいて表象されたり想像されたりするわけではない。そうではなく、それは、対話の全メンバーによって企投され先取りされるものである。P4cの対話はこの共同企投によって始まる。確かに実際の対話では、セーフティを侵害するような発言があることもある。しかし、ファシリテーターやメンバーは、そうした対話をそうした対話として認識し、修正を図ることができる。それが可能になるのも、理想的対話状況が、共同企投として、メンバーによって常に既に先取的に予握されているからである。

私たちは、この先取りを「活動（行為）している理想的発話状況」と名づけよう。私たちが言語的コミュニケーションの資質・能力をもつ限り、私たちはそれを現実に企投できる。私たちの見立てでは、これこそハーバーマスの発見であった。この共同企投により、私たちの実存は変貌する。これがp4cの実践知である。

セーフティと連動して、私たちの態度は変容する。私たちは、自身の見解を強要することをやめる。私たちは、自分とは異なる他者の声に耳を傾けるようになり、彼／彼女たちの視点を、自分のそれと同じく注意深く吟味するようになる。自分と異なる意見に対しても、たとえそれが気分を害するものであっても、即座に反応するのを控える。私たちは、自分の考えに固執するのをやめ、他者の立場にも立ってみる。何よりもまず、安心・安全なp4cサークルで、私たちは心を落ち着かせ、どこかに到達しようと急ぐことをやめる。p4cの実践によって時間をかけて起こるこのような変容は、理想的発話状況が実際に生きて働くことを示している。

### 3. 論争デモクラシーへの道：p4cHIは私たちをどこにも導かないのか？

p4cHI-Mは、討議デモクラシーの第2の基本特徴を共有するものの、論理的思考（reasoning）を通して合意に達するという第1の基本特徴は共有しない。私たちのp4cHI-Mは、経験的にも理論的にも、対話による合意形成に関心もなければ、方向づけられてもいない。p4cの重要な要素は、急がないこと（not being in a rush）、特に、説得力のある議論を展開したり、合意に達したりするために、論理的思考のスキルを習得しようと急がないことである。学校教育の構造の多くが、授業時間や昼食のベル、その他のさまざまな時間的制約など、急ぐことに重点を置いているため、p4cを授業カリキュラムに導入するときには、それが正しく効率的に実施できるか懸念を伴うことが多い。これに対し、p4cは、ベダゴジーとしての教育へのアプローチであり、プログラムとか方法論ではなく、何よりもまず考え方や関わり方の一つの在り方である以上、p4cの「ゴール」は単純に「p4cをすること（to do p4c）」である。それは至ってシンプルな活動である。輪になってじっと座る、コミュニティボールを作ってパスする、誰かが話しているときは静かに聞くといった活動である。こうした活動によって、教室の重力は、教師から生徒に移行する。そこでは、死後の世界について活発に議論することもできる（Jackson, 2013, p. 106）。P4cは特定の内容やスキルを生徒に教えることに頓着しないため、急いでどこかに到達しようとはしない。むしろ、p4cは、共に考え、関わり合うという実践であり、合意を含む様々な場所に私たちを導くことがあったとしても、特定の場所に向かうことを根本的には志向していない。この意味で、p4cは私たちをどこにも導かないが、まさにこの「どこでもない場所（no-place）」で、p4cの倫理的かつ民主的な実践が起こるのである。

ハーバーマスの討議デモクラシーが、政治問題に関する合意形成の手段として合理性を用いるのに対し、論争デモクラシーは、p4cHI-Mと同様、ゴール志向ではなく、具体的な民主的实践に伴う緊張や意見の差異を尊重する。論争デモクラシーは、討議デモクラシーの代替案として、アイデンティティの关系的かつ集合的な概念との関連で発展してきた。私

たちのアイデンティティは、集合性（アジア人、アメリカ人、白人、オタク、教師など）と差異（黒人 vs. 白人、西洋 vs. アジア、文明 vs. 野蛮など）の両方によって定義されるが、政治的实践はしばしばこのアイデンティティのパラドックスを抑制し、複数性（pluralism; 多元主義）と深い偶発性（contingency）を調整するためにそのパラドックスを認識・利用するのではなく、排他的普遍性を推進するためにそれを利用している（cf., Connolly, 1991, pp. xiv-xv）。ウィリアム・コノリーの政治理論家は、討議デモクラシーの形態に関して、義務論的な倫理観（例えば、キリスト教の十戒やカントの定言命法）から生じる寛容性だけでは、今日の政治問題における差異を裁定するには不十分であると批判する。

その代わりに彼（1991）は、第一に、アゴーンの敬意（agonistic respect）<sup>8</sup>を提案する。それは、「差異を越えたつながりの関係であり、一連の少数派が衛星としてその周囲に許容される多数派のアイデンティティの統合を必要としない」（p. xxviii）。なぜなら、それは、同じ政治的領域において複数の倫理観が対立することが多い現在の世界にふさわしい、より広範な市民的美徳（civic virtue）だからである。

第二に、論争デモクラシーは、実存的関心が公共生活やアイデンティティ問題に与える影響を、真剣に受けとめる。ハーバーマス（1986, pp. 53-54）のコンセンサス主導のデモクラシーでは、罪悪感、孤独、病気、死、救済の必要性といった実存的な問題は、社会や政治理論では克服できないという理由だけで、政治理論の領域外に追いやられる。これに対し、コノリー（1991）の「論争デモクラシー」は、現代の政治生活の特徴づけるようになったルサンチマン（憤り・怨念）の心理を和らげるために、アイデンティティと実存的関心事との関連性を政治的に扱う（cf., pp. 162-164）。

合意重視の議論とは異なり、コノリーが第一に指摘するアゴーンの敬意と複数性の強調は、p4cHI-Mの価値観と共鳴する。先の引用の通り、Jackson（2017）によれば、セーフティは、コミュ

ニティのすべてのメンバーに対する尊敬を伴う。こうしたセーフティ観は、しかしながら、ただ単に居心地の良さを感じることではない。P4cHI-Mが実際に行っているのは、深く考えるツールキットや振り返りを活用することで、単に同じ（似通った）意見・考えをもつコミュニティを形成することではなく、むしろコノリーがアゴーンの敬意と呼ぶものを創出している。

Jackson（2017）は次のように言う。「ゴールは、誰かを特定の答えに説得することではない。そうではなく、誰もが、関連する問題の複雑さをいっそう深く理解することであり、そうした様々な複雑さの中で、いっそううまく立ち回る力を身につけることである。」（p. 7）探究は、生徒たちの疑問や関心から立ちあがるのであって、教師とか、コミュニティの外部とかで予め決めた内容や議論からではない。セーフティには、正真正銘の傾聴が必要である。みんなの傾聴があってこそ、各メンバーに時間と空間が与えられ、メンバーは自分の考えを表現できるようになる。考えを表現するには、忍耐力が必要であり、その意見表明が話題に関するその人の最終的な立場や考えであるという思い込みを外す必要もある。理想として、成熟した探究のコミュニティでは、表現された考えは、粗削りで、ろ過されておらず、柔軟であり、それらを「いっそう深く掘り下げる」ことで「発展」する可能性に開かれている。ゴールは、どこかへ到達したり何かを達成したりすることではない。そうではなく、真の傾聴の場を創造し、最終的には思慮深い批判を行うことである（Jackson, 2017, 6）。

実存的関心と公共生活の関係性に関するコノリーの第二の指摘も、p4cと重なりあう。コノリー（1991）の「闘争（agonism）」概念は、合意に訴えることなく、差異への敬意を考慮に入れている。それは、ジャクソンがセーフティの定義で暗示した敬意であり、アゴーンの敬意である。それは、「最終的に異なる根源を人びとが尊重することを可能にし、差異を超えた相互敬意を涵養することを可能にする市民的美徳である」（p. xxvi）。しかし、この

<sup>8</sup> コノリーのこの用語も訳しにくい。Agonistic democracyは、deliberative democracy（討議デモクラシー）との対応関係で「論争デモクラシー」と訳したが、agonistic respectは議論の場面に限定されるわけではないため、「論争的な敬意」とは訳せない。邦訳の「アゴーンの敬意」（コノリー, 1998, p. x）を踏襲した。

「差異への敬意」でさえ、共通の根源には見出されない。むしろ、アゴーン的な敬意とは、「敬意の根源について互いに争う可能性を秘めた逆説的な敬意であり、特に、敬意を受ける資格そのものが、それが主張する普遍的なものを認めなければならないことを要求する場合に、その逆説性が強まる。また、他者による言動が、自分の実存的信念を再解釈するきっかけとなったり、別のものへの改宗へと導いたりする可能性も含んでいる」(p. xxvii)。言い換えれば、政治的な差異が、異なる信仰や根本的な意味の源泉に基づいている場合、政治は、自分自身や他者を開放し、複数の可能な源泉に身をゆだねることで、それらの源泉を争うことも含めなければならない。

ここまでコノリーの議論をたどるなら、p4cのセーフティと、アゴーン的な敬意との違いも明らかになる。p4cにおけるセーフティは「市民的美徳」ではない。それは「美徳」でも「市民的」でもない。上記引用の通り、コノリーの市民的美徳、すなわち「差異を超える相互敬意」は、「涵養される (be cultivated)」必要がある。しかし、p4cは参加者を涵養することを目的としていない。この市民的美徳をもたない市民は、アゴーン的な敬意を実践できない。これに対し、セーフティは、子どもを含む誰もが共同企投できる。P4cのセーフティが理想的発話状況である限り、ハーバーマスが先に述べていたように、それを「私たちは、どのような話し手であっても、コミュニケーション能力のおかげで意のままにできる構成手段のおかげで、先取りできる」のである。対話の出発点にあるp4cのセーフティは、なんら闘争(アゴーン)的ではない。それは、争いでもなければ、闘いに根差してもいない。むしろそれは平安であり、究極的には「涅槃」にも似ている。

以上、討議デモクラシーと論争デモクラシーを参照することで、p4cHI-Mの立場がいつそう明確になってくる。P4cの対話は、まずお互いが安心・安全に共存することに身を投じることから始まる。P4cの最優先事項は、安心・安全な空間と時間を共同で作作り、維持することである。安心・安全な空間が守られている限り、参加者はどのような視点をとってもよいし、何を言ってもかまわない。対話自体が独自に整合性を保ち、対話の方向性を決定していく (cf., Jackson, 2017, 11)。対話は合意で終わることもあれば、意見が一致しないまま、アゴーン的

敬意を反映することもできる。どんなに議論が白熱しても、参加者の心は穏やかである。なぜなら、私たちは安心・安全な立場に立ち続けているからである。それゆえ、p4cは、論争的と討議的デモクラシーの両方を超えるのを手助けしてくれる。P4cにおけるセーフティは、統制的理念としての論争的あるいは討議的デモクラシーにとって代わるものではなく、実存論的で存在論的な「基盤」であり、その上でデモクラシーやその他の政治実践も可能になる。P4cのセーフティは、対話を開始する前提の共同企投であり、安心・安全な実際のコミュニティを創出するための実践でもある。セーフティ概念のこうした循環性は、コミュニティのメンバー間の異なる解釈枠組みによって生じる諸問題に対処するための無限の可能性を開く。

P4cでは、子どもたちは教室の床に座っているのだが、最も重要なのは、彼らがセーフティという「基盤(存在)」の上に立っていることである。子どもたちが立っている場所は、実在するにもかかわらず、存在的な現実世界ではない。P4cの立場は、「大なる肯定にほかならない」と西谷啓治が洞察した「空の場 (field of śūnyatā)」として記述できるかもしれない(西谷, 1987, p.149; 英訳, p.131)。

#### 4. デモクラシーを超える道：p4cHIは禅の一形態だろうか？

ジャクソン(2017)によれば、プラトンと同様に、哲学は不思議(wonder, 驚き)から始まる。幼い頃から深く考え、疑問を抱くように私たちを駆り立てるのは、私たちの根源的な不思議である(p.4)。従来の学校教育モデルでは、生徒の疑問は中心に据えられていない。代わりに、生徒は特定のコンテンツを学習し、その知識を標準化されたテストで示すことが期待されている。その結果、子どもたちは、すべての問いには、自分が身につけた言語や文化によって説明できるような、明白で知ることのできる答えがあると考えよう、教え込まれることが多い。これに対抗するために、p4cHIは初心(beginners mind)に返ることで、私たちの中の根源的な不思議と再びつながることを目指している。禅僧鈴木俊隆の著作は、ジャクソンが愛読する書物の一つであり、彼のゼミナールではいつも参照される。彼



(1970) は、それを引用しつつ、p4cHIの参加者が無心になり、新しい知識や経験で満たされる準備を整えた、オープンで情熱的な態度に至ることを推奨している (pp.21-22)。世界を見るための特定の枠組みで頭がいっぱいになっているとき、特に政治の分野で、異なる枠組みを持つ人と出会うと、意見の相違にとどまらず、実存的危機やルサンチマンにつながる可能性がある。あらゆる枠組み、偏見、固定観念を括弧に入れることは、初心に立ち戻り、セーフティの立場に身を置くことである。セーフティの立場において、私は、純粋な観察者 (observer) である。私は、心穏やかに、特定の枠組みに影響されている自分自身と他者とを観察する。

私は、p4cの安心・安全なコミュニティの中で、自分の意見を、それが具体的な信念となる以前にとどまり、判断することなく、ありのままに観察する。安心・安全な私は、枠組みを枠組みとして、偏見を偏見として、固定観念を固定観念として、ルサンチマンをルサンチマンとして存在させる。私たちは、自身の意見をありのままに自覚できてはじめて、それを不偏不党に吟味することができ、公正な判断や評価を下すことができる。第一は、様々な考えを、ありのままに存在させることである。「あるがまま存在させる (letting it be)」という言葉は、理想主義的あるいは思弁的に聞こえるかもしれないが、p4cの実践における生きられた経験である。すべてをあるがままに在らしめるというこの生き生きした経験は、中国の「無為」思想に根ざしており、またマインドフルネスやその他の瞑想的な実践の伝統とも関連している。多くの研究者は、存在的な言語と論理でそれを記述しようと試みるが、それは生きられた実践であるため、そうした試みはしばしば失敗に終る。存在的な記述には限界がある。そこで、私たちは、西谷啓治の空の哲学を用いてみよう。その存在論的な言語と論理によって、生きられた経験のダイナミズムを記述してみたい。

ハイデガーに師事した日本の哲学者西谷は、禅の思想によってハイデガーの実存主義を転回したと私たちは見ている。逆に、彼は禅思想を哲学的に洗練させた。本稿では、コノリーの「差異を超えた相互敬意」との対照で、西谷の「回互的關係

(circuminsessional relationship)」<sup>9</sup>を論じよう。西谷はこの関係を次のように叙述している。

万有のそれぞれがその「有」に於て絶対に独自でありつつ、然も一つに集まるといことは、…一切のものが互いに主となり従となるという関係であるが、そういう関係を「回互的」と呼べば、かかる回互的關係は空の場に於てのみ可能である。

(西谷, 1987, p.166; 英訳p.148)

「一切のものが互いに主となり従となるという関係」とは、主従が相互に交代するという意味ではなく、「それ自身他のすべてに対して主の地位にあるものが、…同時に他のすべてに対して従の地位に立つ」ということ、すなわち、あるものが主であながら「同時」に従でもあるという「通常の思惟からすれば矛盾でしかない」(西谷, 1987, p.166; 英訳 p.147) 関係である。この矛盾した関係は、p4cのセーフティで感じる関係性をよく言い当てている。

安心・安全なp4cの輪の中で、つまり、活動する理念的発話状況において、私たちは相互に独自であり、対等である。私たちはこの相互性をどこかで学んだわけではない。私たちは、自身の能力によって、自身の実存をこのモードに転調しただけである。安心・安全の輪の中で、私が誰かの意見に耳を傾けるとき、私はその人を一切の中心に据える。しかし、私は私の立場を放棄するわけではない。私は、自分の立場をあるがままに存在させながら、その立場で先に進むことなく、他者の立場をあるがままに存在させる。西谷が記述するように、「あらゆるものが夫々それ自身のもとにあることを止めずに同時に他のもののもとにあるということは、夫々のものの『有』が互いに他のすべてのものの『有』によって支えられ、立てられ、有らしめられているということである」(西谷, 1987, p.168; 英訳p.149)。ここでは、私は主であり同時に従である。そこに矛盾はない。むしろこれは、安心・安全なp4cの輪の中でコミュニケーションをするときの私たちの経験にうまく当てはまる感覚である。

この感覚がいつそう顕在化するの、自身が話し手であるときよりも、聞き手であるときである。と

<sup>9</sup> 原著では「回互的關係」と旧字体で表記されているが、引用にあたって新字体に改めた。以下同様。



りわけ、相手の話に反射的に反応しなくなったとき、p4cのルールを思い出し、その反射的反應を自制するときである。反射的反應を抑えられない子どもをしばしば目にするが、最もよく目にするのは、反応しすぎる教師である。教室でp4cを成立させる鍵は、子どもの意見に教師が反応することを差し控えることかもしれない。学校文化の担い手である教師には、多くの場合、これが最も難しいことのようにある<sup>10</sup>。

反射的反應を自制するとき、私には葛藤が生じる。反応しようとする自分、それを観察する自分、反応を制する自分の葛藤である。反応しようとする自分と、それを観察し抑制しようとする自分とは、同時に存在する2つの自分である。前者は現実世界に属し、後者は空の立場にある。反応しようとする自分は衝動的で熱くなっている。対して、その自分を見て制する自分は常に変わらず冷静である。空の立場を離れ、相手の話をさえぎり、自分の言いたいことを言ってしまうと、私はp4cのルールを破ることになる。そのまま話題を独占し、自分が望む結論に議論を誘導するなら、私はp4cのルールを破り続けることになる。このとき、私はルーマンが指摘する通り「支配」を原理とする現実世界に埋没してしまうことになる。私はもはや、他との回互的關係を生きてはいない。

セーフティというルールを破りそうになる瞬間、しかもそうした自分を自覚し、破らないよう自制する瞬間こそ、セーフティとは何か、セーフティを守り続けるとはどういうことが顕在化する場面である。この場面から、セーフティ（安心・安全）は、私の実在的な心の中にあるのではなく、その心を離れた空の立場にあることが判明する。

もちろん、私がセーフティを意識するのは、自身の反射的反應を控えるときだけではない。私は、誰かの発言を聞いているときも、自分が話しているときも、セーフティを意識できる、つまり空の立場を

自覚しそれに立脚し続けることができる。さらに言えば、p4cの対話で育まれるセーフティの自覚と実践は、p4cの対話の場を超えて、あらゆる生活場面に、またあらゆる社会体制に拡張できる。それは、空の立場の自覚と実践として、私たちの新しい存在の仕方である。

ここまで論を進めれば、p4cは、討議デモクラシーと論争デモクラシーを超える第3の道であり、いずれにも開かれていることが明らかであろう。以上、p4cと両者の緊張關係の内実が明確化したところで、本稿の結びとしたい。

【謝辞】本論は、JSPS（独立行政法人日本学術振興会）「令和6（2024）年度日本学術振興会外国人研究者招へい事業 外国人特別研究員（JSPS サマー・プログラム）」の研究助成の成果の一つである。第2著者の日本への渡航費・滞在費・研究費を助成して下さったJSPSに、この場をお借りして感謝申し上げます。この事業は、助成を受けた特別研究員と受け入れ先研究者にとって、非常に意義深いものであった。

#### 引用文献

- Allen A., Mendieta E. (2019) . *The Cambridge Habermas Lexicon*. Cambridge University Press.
- Cam, P. (2018) . The theory of education made flesh. In M. R. Gregory and M. J. Laverty (Eds.) , *In Community of Inquiry with Ann Margaret Sharp* (29-37) . Routledge.
- Connolly, W. E. (1991) . *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. University of Minnesota Press.
- コノリー, ウィリアム・E. (1998) 『アイデンティティ\差異—他者性の政治』 杉田敦・齋藤純一・権左武志訳. 岩波書店.
- グレゴリー, M.R., ヘインズ, J., ムリス, K. (2020) 『子どものための哲学教育ハンドブック—世界で広がる探究学習—』 小玉重夫監修. 豊田光世・田中伸・田端健人訳者代表. 東京大学出版会.
- Habermas, J. und Luhmann, N. (1982) . *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Suhrkamp Verlag. 佐

<sup>10</sup> ここで第1著者の個人的な経験を挿入しておきたい。「今回のp4cでは、対話が始まったら自分の発言を2回だけにしようと決めていた」と語った中学校教師がいた。それを聞いて、第1著者は、この教師のp4c理解が深まっていることを実感した。そういう第1著者自身、2017年の時点では、反応しないことの重要性にまだ気づいていなかった。当時、ワイキキ小学校の5年生の教室でp4cに参加したとき、ある子どもの発言に、周囲の子どもたちが反射的に反応したとき、担任教師が「反応しない！（Not react!）」と注意したことがあった。それを聞いて第1著者は、「どうして反応してはいけないのだろうか？」と素朴に疑問を感じていた。

- 藤嘉一・山口節朗・藤沢健一郎 (1987) 『ハーバーマ  
ス・ルーマン論争 批判理論と社会システム理論』木鐸社。
- Habermas, J. (1968) . Ideologies and Society in the Postwar  
World. In P. Dews (Ed.) , Dews *Habermas and Solidarity*  
(pgs) . Verso.
- Heidegger, M. (1986) . *Sein und Zeit*. Max Niemeyer  
Verlag. 原佑・渡邊二郎訳 (2003) 『存在と時間 I・II』中  
公クラシックス。
- Heidegger, M. (1962) . *Being and Time* (J. Macquarrie and  
E. Robinson, Trans.) . Basil Blackwell. (Original work  
published 1927)
- Jackson, T. (2001) . The Art and Craft of ‘Gentle Socratic’  
Inquiry. In A. L. Costa (Ed) . *Developing Minds: A  
Resource Book for Teaching Thinking*. Association for  
Supervision and Curriculum Development.
- Jackson, T. (2013) . Philosophical rules of engagement. In S.  
Goering, N. Shudak & T. Wartenberg (Eds.) , *Philosophy  
in schools: An introduction for philosophers and teachers*  
(99-110) . New York: Routledge.
- Jackson, T. (2001) . The Art and Craft of ‘Gentle Socratic’  
Inquiry. In Arthur L. Costa (Ed) . *Developing Minds: A  
Resource Book for Teaching Thinking*. Alexandria, VA:  
Association for Supervision and Curriculum Development.
- Lipman, M. (1988) . *Philosophy Goes To School*. Temple  
University Press.
- Lipman, M. (2001) . Philosophy for Children: Some  
Assumptions and Implications. *Ethics in Progress* 2 (1) ,  
3-16.
- Makaiau, A. S., Miller, C. (2012) . The Philosopher’s  
Pedagogy. *Educational Perspectives* 44 (1-2) , 8-19.
- Makaiau, A. S. (2017) . Using a Philosopher’s Pedagogy to  
Teach School Subjects: The Case of Ethnic Studies at  
Kailua High School. *Journal of Philosophy in Schools* 4  
(1) , 4-26.
- 西谷啓治. (1987) 『西谷啓治著作集 第10巻—宗教とは何か  
—』創文社. Bragt, J. V., Trans. (1982) . *Religion and  
Nothingness*. University of California Press.
- Sharp, A. M. (2018) . The Community of Inquiry: Education  
for Democracy. In M. R. Gregory and M. J. Laverty  
(Eds.) , *In Community of Inquiry with Ann Margaret  
Sharp* (241-250) . Routledge.
- Sharp, A. M., Laverty, M. J. (2018) . Looking at others’  
faces. In M. R. Gregory and M. J. Laverty (Eds.) , *In  
Community of Inquiry with Ann Margaret Sharp* (120-  
130) . Routledge.
- 篠原一. (2004) 『市民の政治学—討議デモクラシーとは何か  
—』岩波書店.
- 篠原一編. (2012) 『討議デモクラシーの挑戦—ミニ・パブ  
リックスが拓く新しい政治—』岩波書店.
- Suzuki, S. (1970) . *Zen Mind, Beginner’s Mind* (T. Dixon,  
Ed.) . Weatherhill.
- 田端健人. (2021) 「子どもの哲学対話のコミュニティー討議  
倫理の社会的「共同存在」論—」実存思想協会編『実存  
思想論集XXXVI 哲学対話と実存』知泉書館 (29-51) .
- 田端健人. (2020) 「教室での子どもの哲学対話—米国ハワイ  
とみやぎの実践動向—」『教育学研究』第87巻. 第2号 (237-  
244) .

## 「哲学的共存」に関する考察

— 2歳児との会話の分析 —

## A Study in “Philosophical Co-Existence”

— An Analysis of Dialogues with A Two-Year-Old Child —

渡 邊 文  
Aya WATANABE

## 目 次

はじめに

1. この研究に至った経緯と目的
2. Philosophy for children Hawai'i (p4cHI)の目的と4つの柱となる概念
3. 「哲学的共存」とは
4. 研究の方法
5. データ分析
6. 議論：なぜこれらが「哲学的共存」なのか
7. 結論

## 1. この研究に至った経緯と目的

この研究は、筆者が2歳の娘との日々の生活の中で、母親として、人として、どのような変化、成長を経験しているのか、ということを書き記述するために始めたものである。まずはこの研究に至った理由と目的を説明する。

筆者は2012年より philosophy for children Hawai'i (以下よりp4cHIと略) という教育実践に関心を持ち、研究、実践を続けてきた。p4cHIは1960年代にアメリカの哲学者・教育者であったマシュー・リップマンが展開したPhilosophy for Children (以下よりP4Cと略) から派生した教育実践であり、1984年にハワイ大学哲学部のトーマス・ジャクソン博士と同僚、ハワイ州の教員や子どもたちが共に創り上げてきた取り組みである。p4cHIの実践では、多くの場合、子どもたちと教員が共に円になって座り、自由に問いを立て、問い合い、探究を深めると同時にコミュニティを形成することを目的としている。

2014年8月から2016年3月の間、筆者はUniversity of Hawai'i at Mānoa, Uehiro Academy for Philosophy and Ethics in Education (以下より、ハワイ大学上廣アカデミー) にて客員研究員として受け入れられ、p4cHIの実践に身を置いてきた。2017年8月から2021年7月までは同アカデミーにてアシスタント

を務め、日々、ハワイ州の小学校や高校の教員や子どもたちのp4cHIの実践の支援を行なってきた。そして2021年8月に帰国をし、同年10月から半年弱、宮城教育大学上廣倫理教育アカデミーにて教務補佐員を務め、2022年2月25日に娘が誕生するまでの間、p4cHIや宮城で行なわれる探究の対話<sup>1</sup>の実践に関わらせていただいた。

2022年2月25日に娘が誕生してから2024年4月に現在の職を得るまでは、自宅で育児、家事、リモートでできるアルバイトの日々を続け、p4cHIの実践とは縁遠い生活を続けてきた。その中で、時折、知人から、「p4cHIの実践は恋しくない？」などと訊ねられることがあった。この問いを受け、ハワイや宮城で一緒に活動を続けていた先生方や子どもたちが恋しい、と感じることはあっても、教室に入り、p4cHIの実践をすること自体を恋しいと思った経験があまり無いことに気が付いた。

改めてこの心情について振り返ってみると、筆者がp4cHIの実践に興味を持ち、積極的に実践に関わってきた目的は、探究を共にするコミュニティにおいて、他者の考えに耳を傾け、それらを自分の思考の糧とし、自分が生きる世界の中での新しい気づきや豊かさを得ることであった。その点で、妊娠をし、自分の身体の中で著しく成長をする自分とは異なる「他者」である娘を感じることは、探究的な経

験そのものであった。出産後、自分から身体的に切り離された一人の「他者」であり、日々変化を遂げる娘と共に生活することは、変化と新しい気づきや問いに満ちあふれたものである。そういった点で、p4cHIの実践に参加をすることで得られていた充実感を娘との生活の中で得ていたのだということを感じた。

その一方で、当然、毎日娘との日々を過ごす中で、仕事や家事等の忙しさに追われ、探究心や新しい気付きなどに気を配る余裕がない場面も多々存在する。その中でも、娘と過ごす時間に我が身を置き、母親として、一人の人間として探究をしながら娘との共存を楽しみ、信頼関係の構築を続けたいという動機はp4cHIの実践での学びが大きく影響していると考えられる。そこで、筆者は2歳の娘との会話を分析し、何かそこに特徴が見られるかどうか検証することにした。

この論文ではまず始めにp4cHIの概要と特徴を説明する。そして、その特徴の一つである「小文字の哲学 (little-p philosophy)」のアイデアを用いて、「哲学的共存」の定義を行う。その後、この研究の方法、データ分析、ディスカッションについて述べた後、結論で締めくくる。

## 2. philosophy for children Hawai'i (p4cHI) の目的と4つの柱となる概念

p4cHIの目的は、子どもたちの良い思考者としての能力を伸ばし、他者への思いやりと責任を持ってその能力を使えるようにすること<sup>2</sup>である。また、「良い思考」とは、認知能力を効果的に使い、意図や目的をもとに自分の考えをふりかえり、吟味する過程である<sup>3</sup>。

また、p4cHIはハワイという多文化に溢れる環境で、現地の学校の先生や子どもたちのニーズに対応することで発展してきたが、その過程でコミュニティ、探究、ふりかえり、てつがく、の4つの柱となる概念が成立した<sup>4</sup>。

### ① コミュニティ

p4cHIは、探究の参加者全員が安心することができ、知的に開かれた環境を作り出すことを重要視している。そのための一つの工夫として、一番初めの

探究では、「コミュニティボール」というツールを糸糸で作る。このボールを通じて、参加者は自分の思考を自由に表現することを促され、参加者全員の独自性と共感が育まれる。

さらに、ジャクソンはp4cHIのコミュニティが目指すべき知的安全性を次のように定義している。「コミュニティのすべての参加者は、コミュニティに参加する全員に対する尊重が守られている限り、どんな問いや意見でも表現をする自由を感じることができる」<sup>5</sup>。彼は、安全な環境を作り出すことが、参加者（学生も教師も含む）が自分自身の本物の驚異や気付きの感覚を表現し、コミュニティとして共に探究するために絶対に必要な条件なのである。

### ② 探究

p4cHIの活動の中心は「探究」である。参加者は自分の興味や問いを共有し、共に思考を深める。この問いは、参加者全員の日常の体験から出てくるものである。問いに対する答えを解明することよりも、共に考え続けることが重要であり、全員が平等に探究者として対話に貢献することが促される。

### ③ ふりかえり

ふりかえりはp4cHIにおいて二通りの意味がある。一つ目は、探究の対話の終わりに自分自身とコミュニティ全体の対話を評価することである。そしてもう一つは、日常の生活において自己をふりかえる態度と習慣のことである。探究の対話の後、参加者は「聴くこと」、「話すこと」、「コミュニティの安全性」などを評価し、自分の対話への参加をふりかえる。また、対話の時間に限らず、日々の生活を吟味しながら生きることを促している。

### ④ 哲学

p4cHIでは、文化的に多様な背景を持つハワイの子どもたちや教員のニーズに応えるため、「哲学」という言葉の再定義を行なった。ジャクソンは「大文字のPの哲学 (Big-P Philosophy)」と「小文字のpの哲学 (little-p philosophy)」を区別した。大文字のPの哲学は伝統的な学問的哲学を指し、哲学者と呼ばれる人たちや大学の哲学部の講義やセミナー等で扱われる内容である。それに対してp4cHIの活動の中心となる小文字のpの哲学は、「(日々の) 自



分の信念や思想を、世界との相互作用の一部として捉え、それらをふりかえる過程」<sup>6</sup>である。この思考は日常生活の中で誰もが持っている「原初的な驚き (Primal Wonder)」から生まれるもので、すべての人が生まれたときから共通して持っている世界に対する「気付き」である。この「原初的な驚き」は人が文化や言語に慣れ、修得する以前から存在するもので、世界に対する「純粋な知覚」であり、同時に、世界に対する主観的な反応でもある。p4cHIでは、この小文字のpの哲学を大切に、誰もが哲学的な思考を育ていける環境を提供しようとしている。p4cHIは、文化的多様性を尊重し、共に学ぶコミュニティの形成を重視し、問いを深め、ふりかえりを通じて自己を省みることで、哲学的な思考を日常生活の中で育むことを目指している。

### 3. 「哲学的共存」とは

この論文において、筆者と娘が知覚を働かせ、お互いの存在を認知し、相互行為を行ない、思考する状態を「哲学的共存」としている。以下、この論文における「哲学的共存」の定義を「哲学」と「共存」に分けて説明する。

#### (1) 「哲学」とは

この研究における「哲学」の意味は上記に述べた「小文字のpの哲学」を依拠している。「哲学」とは「原初的な驚き (Primal Wonder)」をもとに、知覚と思考を通して自分が存在する世界との相互作用を行ない、新しい意味を創出する行為である。

#### (2) 「共存」とは

デジタル大辞泉によれば、「共存」とは「二つ以上のもものが同時に生存・存在すること」である。

#### (3) 「哲学的共存」とは

以上より、本論文において、「哲学的共存」を以下のように定義する。

**個人の観点：**自分と同じ空間、時間に存在する他者、動物、静物との相互作用を通して、考え、ふりかえり、新しい意味の創出へとつなげること。

**コミュニティ (共同体) としての観点：**お互いに聴

き、問い合い、共に考え続け、それぞれ新しい気付きや意味の創出を行ない、さらにそれをまた共有すること。

## 4. 研究の方法

### (1) 研究の問い

この研究の問いを以下のように定め、研究方法と分析方法を決定した。

- ① 母親として、人として、筆者は自分の娘である2歳児との会話、対話を通してどのような影響、学びを得ているのだろうか。
- ② 出産前に深く関わっていたp4cHIの実践は自分の子どもとの関わりの中にどのように活かしているのだろうか。

### (2) 研究の方法

以上の問いを明らかにするため、以下のように研究と分析の手続きをとった。

- ① データ収集：一週間、毎日30分程度、娘と自分が一緒にいる場面の録音をする。そして、自分と娘が言葉を発している場面の文字起こしをする。
- ② データ分析：現象学的アプローチを用いて文字起こしデータを読み取り、読み取ったデータを整理しながら浮かび上がってくるテーマを挙げる。
- ③ 浮上したテーマについて、p4cHIで扱われる概念を参照しながら考察を行なう。

また、この研究は会話分析を行なって母子の心理的調査を行なうものではなく、母子の会話が母親である筆者にとってどのような影響を与えているのか、ということに焦点を当てている。

## 5. データ分析

### (1) 想像的/創造的会話の発生

文字起こしデータから捉えられた一つ目のテーマは「創造的/想像的対話」である。このテーマが創出された母子の会話の記録の一例を紹介する。(M：母親 C：娘)

M1：今日は何をしたの？ (事実を確認する質問)

C1：先生と、たくみくんにお茶をあげたの。

M2：先生とたくみくんにお茶あげたの？ (事実を

確認する質問)

C2: 先生にもお茶あげたんだよ!

M3: 先生とたくみくんお茶喜んでた? (事実を確認する質問)

C3: 喜んでた!

M4: 何色のお茶あげたの? (事実を確認する質問)

C4: えっとね、白だよ

M5: どんな味するの? 白いお茶。(事実を聞く質問)

C5: あのね、あのね、イチゴの味するの。

M6: ひかりちゃん飲んだことあるの? (事実を聞く質問)

C6: 飲んだことないよ。

M7: 飲んだことないのに先生とたくみくんにあげちゃったの? (倫理的、規範的質問)

C7: (無言)

この会話の母親の経験に関する特徴についてまとめる。

- ① 母親の問いかけは事実の確認をするものであり、娘の実際の経験を明らかにしようとするものである。
- ② 事実を確認する質問に対して、娘が事実とは関係なく、想像をして回答を創造したと思われる回答を始める。(M4, C4, M5, C5)
- ③ 娘の想像的、創造的な発言を聴き、疑問に思いながらも、頭の中で娘が思い描いている状況を想像する。
- ④ 娘の想像の世界を自分でも想像することで、娘の想像を追体験する。
- ⑤ 返ってきた返答を元に問いかけ続け、会話を続け、相手の生きる世界を想像し、追体験をすることで、娘との哲学的共存が成立する。
- ⑥ しかし、娘にとって抽象的過ぎる、または興味を持つことができない問いかけに対しては返答が無くなる。ここで哲学的共存は途切れる (M7, C7)

## (2) 事実に即した対話

2つ目に浮上したテーマは「事実に即した対話」である。

M1: おうち帰って味噌汁作ろう

C1: ママどこに行くの?

M2: おうちに帰って味噌汁を作るよ

C2: チョコレートは?

M3: チョコレートお家にあるよ

M4: 今日、給食なんだった?

C3: 給食は、、、ママ考えて!

M5: ええええ、ママが考えるの? 何だろ、牛乳?

C4: 牛乳!

M6: と、今日はちゅるちゅる(麺類)だった?

C5: うん、ちゅるちゅるだった。

M7: ちゅるちゅるに何が入ってたの?

C6: じゃないよ、ごはんだよ

M8: あ、ごはんだったの?!

M9: ご飯と何?

C7: ご飯と卵とにんじん! (お月見ごはん)

M10: にんじん食べられたの?

C8: 食べられた!

この会話の特徴は以下の通りである。

- ① 娘からの事実を確認する質問に対する応答をする。
- ② この会話が始まる以前にしていた約束についての確認。(C2, M3)
- ③ 普段の会話の中で、娘から自分で考えるように促されることへの驚きを感じる。(C3, M5)
- ④ 自分で考えるように促され、常に慣例を元に物事を判断している自分への気づきを得る。
- ⑤ 娘が実際の自分の記憶を辿り、母親との会話に意味を見出していることへの気づきを得る。(C6, C7)

## 6. 議論: なぜこれらが「哲学的共存」なのか

先に述べたとおり、「哲学的共存」とは自分と同じ空間、時間に存在する他者との相互作用を通して考え、ふりかえり、新しい意味を創出することである。この定義を元に、上記の母子の相互作用がどのように「哲学的共存」であるのかを検討する。

### (1) 想像的/創造的会話

- ① 「**原初的な驚き (Primal Wonder)**」を取り戻す  
まず一つ目に分類される想像的/創造的会話によ

る母親の経験は、世界への驚き、感動、問いを取り戻すということである。創造的/創造的会話における母親の問いかけは事実確認が続くものであるのに対し、娘が返す言葉は娘が自分の想像力を働かせた結果であり、母親の単調な思考に対して、「それは一体何なのだろう？ どういうことなのだろう？」と言った驚きや、想像し、考えることの楽しさを思い出させるものである。また、事実とは距離のある娘から提供された想像の内容は、母親を既存の概念から逸脱させ、娘の想像世界を追体験させる。「原初的な驚き（Primal Wonder）は人々が学校に通うなどして社会化され、大人になるにつれ、失われがちであり、その結果、幼い頃に持っていた柔軟な思考は固まってしまうがちである<sup>7</sup>。母親の問いかけが既知の事実に基づいたものに偏りがちとなるのはその影響でもあると考えられるが、それに対してまだ新しい存在である2歳児の想像の世界に出会うことで、世界への純粋な驚きと喜びの感覚を呼び戻し、日常の固まった思考から解放されるのである。

母親と娘が共に新しい気付きや視点を共有し合うことは、さらに広がる相互作用を生み、他者や共同体に対する理解や意識を育むものであり、創造的な体験が新たな意味の創出や共有へと繋がっていくのである。

## ②「哲学的共存」の限界

しかし娘と母の「哲学的共存」が生じている場面は対話が途切れることで終了する。母親の問いかけに娘が反応しないことで、相互作用は滞り、母と娘はそれぞれの切り離された存在へと戻っていく。切り離された存在でいることが決して否定的であるわけではなく、再び会話が生じ、それによって新しい意味の創出が行なわれることによって「哲学的共存」が復活する。

想像的/創造的会話のM7の母親の問いかけには娘は反応を示さなかった。これは娘にとって問いかけの意味がわからなかった、または問いかけ自体に興味を持てていなかった結果である。それ以前の母親の問いかけは全て純粋に娘の経験を探る者であったのに対して、M7の問いかけは母親自身の価値観「自分が飲んだことのない、おいしいかどうかわからないものを他者に提供することへの疑問」が前提となっている。この問いかけに娘が興味を示さなかった訳であるが、それは母親が前提のない問いかけ

けをすることができていなかったからであると予想する。

p4cHIでは鈴木俊隆の「初心者の心<sup>8</sup>」を学びを得る際の心の状態として参照している。「初心者の心は空っぽであり、専門家の習慣にとらわれることなく、受け入れる準備ができており、疑いを持ち、あらゆる可能性に対して開かれている。」ここで言う「初心者」とは、過去の知識に基づく前提や判断なしに、あらゆる考えや意見を聞くことができる人のことを指し、そうした人はさまざまな学びの機会を得ることができるということである。

先にも述べたように、母親と娘の「哲学的共存」が終了し、別々の存在へと戻っていくことに否定的である必要は全く無いのだが、M7の母親の問いかけのあとに娘が反応を示さなかったのは、母親側が「初心者の心」から一歩かけ離れ、自分の価値観を元に問いかけをしたことによる。世界への純粋な驚きと喜びを自らつくり出す娘にとて、大人の価値観に占有された問いかけは応じるに値しなかったのである。

## （2）事実在即した会話

事実在即した会話は、日常の具体的な事実確認、ふりかえりに基づいて進行する。さらに、この会話では娘からの問いかけを受けることで、一方的な質疑応答の会話ではなく、双方がお互いの反応に意味を見出す対話へと変化している。例えば、この会話では、娘の発話に母親との会話を成立させるための思考の様子を伺うことができ、母親が驚かされる場面が多い。母親が「給食は何だった？」と質問する場面では、娘が「ママ考えて！」と母親が自分で考えるよう促す返答をしており、普段の娘との会話に異なるパターンが生まれてきていることに気付かされる。この反応には娘が母親との会話に思考を通して貢献していることが示されており、単純な事実確認の会話から、問い合うことでお互いの思考を深める対話の要素が表出している。

また、M6からC7のやりとりでは、一度母親の問いに対して応答したものの、娘が記憶を辿り、自分の答えを修正している様子から、母親との会話に娘が思考を通して参加していることが観察できる。こうした会話を通じて、娘は自分の記憶と母親とのコミュニケーションを通じて事実に基づいた世界を構



築し、母親もまたその視点に触れ、自分の思考の幅を広げている。

この会話に見られるのは、一方的な母親からの問いかけから始まる会話ではなく、母娘双方向が互いに聴き合い、問いかけ合い、意味を見出すことで対話を創ろうとする活動である。この結果、対話を成立させるための責任が母親から娘と共有されており、母親と娘の関係性から、対話を共に創り上げる人と人が共存していると言える。

## 7. 結論

先にも述べたように、この研究を始めた理由は、娘と過ごす日々の生活において、自分が母親として、人としてどのような経験を得ており、どのように娘との関係性を築いているのかということ明らかにするためであった。娘と共に過ごす時間は、母親にとって世界への純粋な驚きや喜びを思い出させ、新しい意味を創造し、経験を拡張するものである。さらに、事実即した会話で示されたように、娘が母親との会話内で思考をしてその会話の成立への責任を担っていることから、その会話が発生している間は母と娘の関係を越えて、会話を成立させる二人の対等な人間同士として共存することになった。

これらの経験から導かれる結論は、子どもとの会話と対話についてふりかえり、吟味を試みることは、会話の最中では気付くことができない娘との関係性や会話そのものの意味深さが示される。

Introduction for Philosophers and Teachers. Sara Goering, Nicholas J. Shudak and Thomas E. Waterberg Eds. 2013. pp. 99-109.

<sup>5</sup> Thomas Jackson, Gently Socratic Dialogue. 2017. <https://p4chawaii.org/wp-content/uploads/Gently-Socratic-NEW.pdf>

<sup>6</sup> 渡邊文人の相互作用と経験によって創られる対話 - p4cHawaiiにおける理論の検討 - 対話的教育論の探究. 田中伸, 豊田光世 編. 東京大学出版会, 2023, p.87.

<sup>7</sup> Thomas Jackson. Primal Wonder. 2019. [https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/p4chawaii/pages/15/attachments/original/1563220029/Jackson\\_Primal\\_Wonder\\_7\\_2019.pdf?1563220029](https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/p4chawaii/pages/15/attachments/original/1563220029/Jackson_Primal_Wonder_7_2019.pdf?1563220029)

<sup>8</sup> Shunryu Suzuki. *Zen Mind and Beginner's Mind*. 1970. Weatherhill.

---

## 註

<sup>1</sup> p4cみやぎ出版企画委員会. 子どもたちの未来を拓く探究の対話「p4c」. 野澤令照 編. 2017. 東京書籍.

<sup>2</sup> 渡邊文人の相互作用と経験によって創られる対話 - p4cHawaiiにおける理論の検討 - 対話的教育論の探究. 田中伸, 豊田光世 編. 東京大学出版会, 2023, pp.89-109.

<sup>3</sup> Thomas Yos, Raising the Bar: Love, the Community of Inquiry, and the Flourishing Life. *Educational Perspectives*. 2012, 44, pp. 52-57.

<sup>4</sup> Thomas Jackson, Philosophical Rules of Engagement. *Philosophy in Schools* An

## メルロ＝ポンティとアーレント

— 幼年期の観点から —

## Merleau-Ponty and Arendt

— From the point of view of Infancy —

澤田 哲生  
Tetsuo SAWADA

## 目 次

## 序論

1. 先取りと退行
2. 大人のなかの子ども／子どものなかの大人
  - 2.1. 大人のなかの子ども
  - 2.2. 子どものなかの大人
3. 始まりとしての子ども
4. 大人、あるいは第二の誕生
5. 大人のなかの子ども、あるいは遺言なしの遺産

## 結論

## 序論

1949年から1952年まで、モーリス・メルロ＝ポンティはソルボンヌ大学文学部で発達心理学と教育学の講座に所属し、週2回講義を行っていた。毎回の講義の記録は同学部の『心理学紀要 (*Bulletin de psychologie*)』誌に掲載され<sup>1)</sup>、哲学者の死後、『ソルボンヌ講義』(CS, 以下『講義』)としてまとめられた。

この『講義』のなかで、メルロ＝ポンティは、同時代の発達心理学、児童精神分析、民族学、等々、哲学とは異なる学問分野の諸概念を学部生たちに紹介している。子どもを研究対象として直に観察したわけではない哲学者が、心理学や教育学を専攻する学生たちに講義を行う。こうした特殊な経緯から、『講義』では、発達心理学や教育学の教科書的な紹介にとどまらず、両学問分野およびその方法に対する哲学者独自の批判的な見解や解釈が随所に提示される。

『講義』のなかで、メルロ＝ポンティは、子どもという存在、その思考と行動様式を現象学という思想から考察し直し、その成果を現象学そのものにフィードバックしようとする。聖アウグスティヌス(『告白』)、ルソー(『エミール』)、ニーチェ(『反時

代的考察』)など、少数の例外はあるものの、多くの哲学者たちは子どもという存在ないし幼年期という現象に言及しながらも、そこに肯定的な見解を見出さなかった。そもそも哲学史の源流に位置するプラトンですら、子どもという存在には辛辣である。『ソフィスト』において、子どもは、実物と似姿の区別ができない、「知恵のいかない〔＝知性を欠いた〕」(*Sophiste*, 234b)存在と提示される。人には誰しも幼年期がある。幼年期は知的に経験されないとしても、身体的に体験される。これは哲学者といえども同じだろう。幼年期を人格と知性の未熟な時代と切り捨てず、現象学的な観点から深く考察した点において、メルロ＝ポンティの『講義』は、異分野科目の講義記録を超える価値を備えている。

とはいえ、同時代の哲学者たちの思索を俯瞰するならば、子どもへのまなざしはメルロ＝ポンティの仕事に限定されるわけではない。彼と同世代の哲学者、ハンナ・アーレントも、子どもに対する独自のまなざしを持った哲学者であった。その成果は、『人間の条件』や『過去と未来の間』に顕著である。メルロ＝ポンティとアーレントという同世代の二人の哲学者の思想的な対比に関しては、ロナルド・ベイナーの指摘(Beiner 1982, 100)を嚆矢として、主に政治哲学の文脈で議論がなされてきた。かたや

子どもないし幼年期という問題に関しては、メルロ＝ポンティの研究においても未だに十分に検証がなされておらず、アーレントとの関連までを含めるなら、手つかずの状態である。こうした学説的な課題も踏まえ、本発表では、メルロ＝ポンティの『講義』を概観した後、その成果をアーレントの子どもに関する思索と対比する。

## 1. 先取りと退行

最初に、『講義』におけるメルロ＝ポンティの子どもへの視座を、もっとも明確に表している箇所を引用してみたい。

[...] 精神分析は、先取りと同時に、つねにありうる退行の両方を強調します。子どもは、その時々的手段に対して主体が選び取る、一種の前進によって定義されます。生誕は未熟によって特徴づけられます。最初のエディプス的な推力は、一種の前－思春期もしくは「心理学的な思春期」です。子どもは未来を生きますが、大人は退行する可能性があります。幼年期は、けっして完全には達成されません (CS, 319/187)。

「幼年期は、けっして完全には達成されません」とメルロ＝ポンティはこの箇所で謎めいた指摘をしている。子どもは時間の経過とともに、否応なく大人へと成長する。人の一生のなかで、幼年期は大人への移行とともに「達成」され、それは過去の経験となるはずだろう。

では、なぜ達成されないのか。上記のメルロ＝ポンティの指摘によるなら、子どもは、ある部分において、「子ども」ではないからである。言いかえるなら、子どもは未熟でありつつも、ある部分において、大人の世界に「前進」している存在でもあるからである。知性の未熟さや身体の発達という視点を持ち込むなら、たしかに、子どもは子どもでしかない。しかし、子どもはこれから到来する大人の世界(「未来」)に、全身でないにしても、片足でいどは踏み込んでいる。

かたや、いわゆる「大人」に関しても、メルロ＝ポンティは同じ主張をしている。成人年齢に達した人間は、たしかに大人である。物ごとの考え方、身

体的な特徴、知性の成熟度など、どの点を見ても、大人はもはや子どもではない。大人である。しかし上記の引用で、メルロ＝ポンティは大人が子どもに「退行」する可能性を指摘している。大人の生活には、一度は通り過ぎたはずの幼年期に引き戻される可能性がつねに伏在しているのである。

子どもは幼年期を生きながら、ある部分で、大人の世界に片足を突っ込んでいる。大人は幼年期を乗り越えたと知性の水準で理解してはいても、実存的な水準では幼年期に引き戻される可能性に晒されている。したがって、メルロ＝ポンティによれば、発達段階としての純粋な「幼年期」という時代は人間の一生には存在しない。

## 2. 大人のなかの子ども／子どものなかの大人

### 2.1. 大人のなかの子ども

子どもは大人の生活を先取りする。大人は子ども時代に引き戻される。子どものなかに大人がいて、大人のなかに子どもがいる。一人の人間のなかに、複数の時代(幼年期のなかの成人期／成人期のなかの幼年期)が共存している。

この複合的な実存様式に関して、まずは〈大人のなかの子ども〉を確認してみたい<sup>2)</sup>。この現象に関して、『講義』のメルロ＝ポンティは児童精神分析の研究成果を忠実に踏まえた議論をしている。「自己愛」(S・フロイト)、「自己中心性」(J・ピアジェ)、それに付随するサディズムとマゾヒズム、他者への攻撃性と他者に対する不安の循環(M・クライン)、等々——幼年期に固有の諸現象を、メルロ＝ポンティは幼年期の人間が体験する一過性の現象ではなく、大人となった人間にも伏在する現象であると考えている。彼の議論の特徴は、大人の生活における幼年期の諸経験の偶発的な出現にある。この出現は、政治的な暴力という形も取れば、芸術作品による既存の文化の刷新という形も取る。

政治的な暴力としての出現に関して、メルロ＝ポンティは『講義』と同時期の「マキアヴェッリ覚書」という論考で言及している。君主は民衆を理不尽に押しつける。しかしマキアヴェッリによると、こうした君主の過剰な攻撃性は、民衆の反抗に対して君主が抱く不安と表裏一体で形成される。このように君主は「攻撃性」と「不安」の循環のなかを生き

ており、メルロ＝ポンティはこの循環関係のなかに幼年期の残存を読み取る。

芸術作品、あるいは新たな表現の発生に関して、メルロ＝ポンティは、人類学者ジョルジュ＝アンリ・リュケの『子どもの絵』を参照する。「多面投影法」、「継時混淆型」、「エピナール型」、等々、子どもに固有の描画法は、不可逆的な現象である。人は遠近法による描写方法を学んだ後、これらの描画法に基づいたデッサンを二度と実現できなくなる。しかし、メルロ＝ポンティが指摘するには、芸術家と呼ばれる人々は、人がすでにできなくなってしまった表現方法を、例外的に再現することができる。つまり、遠近法の枠組みに回収されない幼年期の表現に回帰することができる。その理由を、メルロ＝ポンティは次のように説明する。「われわれの態度は、幾何学的遠近法が他のものより正しいという前提を含んでいます。現代絵画の試みはこの前提を問い直し、それとは別の見方に積極的な意味を与えました。ピカソにとって、複数の横顔は一つの表現方法でした」(CS, 172-173/3)。ピカソは伝統的な絵画法を一通り習得しそれを実践するなかで、自分を教化したはずの伝統的な絵画法（「幾何学的遠近法」）の外部（アフリカ彫刻、キュービズム、シュルレアリズム、等々）を発見した。上記のメルロ＝ポンティの指摘によれば、ピカソが新たな技法で提示した作品は、遠近法絵画に慣れ親しんだ大人には荒唐無稽に見えても、子どもにはすんなりと受け入れられる。ピカソが発見した遠近法の外部は、部分的であるにせよ、子どもが実践する描画法（とりわけ「多面投影法」と「継時混淆型」）に呼応しているのである。このようにメルロ＝ポンティによれば、芸術家と呼ばれる人々は、大人が疑わないような既存の制度の外部を垣間見させてくれる点において、子どもの表現世界と潜在的に交流している。

以上のように、幼年期が大人の生活で現出するのなら、その現出の仕方は、政治的な場面における暴力の形も取れば、既存の表現方法（「幾何学的遠近法」）の刷新という形も取るのである。加えて、幼年期の諸現象は、メルロ＝ポンティの現象学的な思索にもある一定の寄与を果たしている。「自己愛」ないし「自己中心性」という現象について簡単に触れておきたい。メルロ＝ポンティは大人における幼年期の残存という観点から、この現象が大人の身体

的な生に残存することを強調する。『講義』から10年後の『見えるものと見えないもの』（遺稿）で、彼は「自己愛」という現象にあらためて言及する。そして、「肉」という身体概念を構築する際に、自己愛をその重要な構成要素（「私の肉」、VI, 302-303）として導入する<sup>3)</sup>。この点においても、大人となった人間、つまり幼年期を乗り越えたように見える人間に幼年期の諸現象は、根強くしかも潜在的に残存するのである。

## 2.2. 子どものなかの大人

次に、〈子どものなかの大人〉を確認してみよう<sup>4)</sup>。これを端的に表す現象として、『講義』のメルロ＝ポンティは「転嫁」という現象を紹介している。この現象を発見したのは、ドイツの発達心理学者、シャーロッテ・ビューラーである。彼女は、アンゲルスとペーターという同年齢の二人の子どものやりとりを観察した。力に勝るアンゲルスは、弱いペーターのおもちゃを取り上げる。この強奪行為は何度も繰り返される。ペーターが新しいおもちゃを手にするたびに、アンゲルスはそれを欲しくない時ですら、ペーターから取り上げる。最後に、ペーターはアンゲルスの傍らにだまって座り込む。そして最後に泣き叫ぶことで、大人が介入する。これは一見するなら、幼児教育施設で起こりがちな、けんかやいさかいでしかない。しかし、メルロ＝ポンティは、アンゲルスがペーターの弱さに引き込まれ、そのすべてを手に入れようとする姿勢のなかに、ヘーゲルの主人と奴隷の弁証法の萌芽を読み取る（CS, 321/189）。主人は奴隷の所有物だけでなく、奴隷の自由そのものを手に入れようとする。言いかえるなら、奴隷がみずからが奴隷であることを自発的に「承認」(Id.) することを要求する。主人が本来手に入れられない他者の自由を欲するように、アンゲルスは、ペーターの所有物に飽き足らず、ペーターの自発的な従属までも欲する。子どもはそれとは知らないまま、いわゆる大人の世界で生じる主従的な対人関係を体験しているのである。

この自他の区別が十分についていない「情動的」な局面を体験した後、子どもは他者目線での行為や「道徳」に目覚める。ピアジェやワロンをはじめとする発達心理学は、情動的な段階（自己中心性）から道徳的な段階（脱中心化）への移行を強調する。



こうした段階的な発達に主眼を置いた議論に対して——言い換えるなら、大人という到達点から子どもを見る視点に対して——、メルロ＝ポンティは情動的な局面を成長の一つの段階と考えるのではなく、この段階がこれから到来する大人の生活にすでに浸食していることを主張するのである<sup>9)</sup>。

### 3. 始まりとしての子ども

以上のメルロ＝ポンティの子ども論を踏まえ、今度はハンナ・アーレントの子どもに対するまなざしを見てみたい。主著の『人間の条件』と同時期の「教育の危機」(『過去と未来の間』所収)で、アーレントは、子どもという存在を「新しい」存在と主張している。

子どもはすべての生き物と生成の状態を共有する。生命とその発達という観点から見れば、子どもはちょうど子猫が猫への生成過程にあるように、人間への生成過程にある。しかし子どもは、彼が生まれる以前から存在し、彼の死後も存続し、そして彼がその生活を送ることになる世界との関係においてのみ新しいのである(BPF, 185/251)。

この引用において、アーレントは、子どもという存在を孤立した個人として扱わず、その子がこれから関わる「世界」との関係で考察している。生まれてくること、世界に到来すること、その世界ですべてに生きている者たちに加わること——一連の誕生に関わる現象は、生物学的な意味での出産やその後の成長の発達心理学的なプロセスだけを意味するわけではない。子ども、つまり新しく世界に到来する者は、はっきりとした形でないにせよ、既存の世界にある種の新鮮さをもたらす。アーレントはこの新鮮さを人間社会の発展の基礎であると考えた。したがって、彼女は人間が形成する社会を、「けっしてあるがままにとどまることなく、誕生、つまり新しい人間の到来によって絶えず自らを更新する人間社会」(Ibid., 285/249)と記述する。教育に関しても、アーレントは、「生まれてきたこと〔natality〕、つまり人間は世界のなかに生まれてくるという事実」(Ibid., 174/234)を前提として、教育活動を実践す

るべきであると指摘する。

すでに見たとおり、メルロ＝ポンティは、子どもが子どもでありながら、未来の世界や大人の世界に開かれていることを強調していた。アーレントも、子どもが世界に到来し、大人の世界に新鮮さをもたらすことを強調することにより、子どもと(過去と未来の)世界の関係を重視する。この点において、二人の哲学者の子どもへのまなざしには共通した特徴が確認されるだろう。

しかし、両哲学者の子どもの視座には微細なちがひも確認される。メルロ＝ポンティは一貫して、子どもが世界と未来に開かれていることを強調した。これに対して、アーレントは、子どもが世界へ開かれているとしても、その開かれ方のていどには慎重な態度を示す。

しかし人間の親は、受胎と分娩によって自分の子どもたちを生命へと招来しただけでなく、同時に子どもたちを世界のうちに導き入れたのである。教育において、親は子どもの生命と発達、および世界の存続という二つの責任を負う。この二つの責任は、けっして一致しない。実際、両者は相互に対立する。子どもの発達に対する責任は、ある意味で世界に敵対する。子どもは、世界から破壊的なことが何一つふりかからないように特別な保護と気遣いを必要としている(BPF, 185-186/250)。

「世界」、つまり子どもがこれから本格的に参入する場に、子どもはすぐに適応するわけではない。時として「世界」は危険な側面を子どもに垣間見させ、場合によっては、子どもの生命活動に「破壊的な」出来事を引き起こす。知性や判断能力が十分に発達していない子どもが高い依存性を備えた商品(タバコ、酒類、携帯電話、等々)に自由にアクセスできたとしたら、あるいは他者の生存に関わる高度な判断能力が必要とされる場(政治、経済活動、等々)で判断を迫られたとしたら、その結果は、まさに「世界」による子どもの「破壊」を引き起こすだろう。したがって、アーレントは子どもと世界の間を重視しながらも、親もしくは大人による子どもの「保護」、「気遣い」、ひいては「教育」の重要性も指摘する。

メルロ＝ポンティの議論を思い出してみたい。メルロ＝ポンティは、子どもから大人への段階発達論的な移行を批判した。言い換えるなら、子どもを子どもとして単独でとらえる視点を批判し、子どもが否応なく大人の世界に開かれている事態（子どものなかの大人）を重視した。それに対して、この箇所のアーレントは子どもを子どもとして、つまり「保護」の対象として扱う立場を取っている。この点において、両哲学者の見解は一致しない。とはいえ、この不一致はきわめて表層的な不一致だろう。二人の哲学者は、子どもという存在（あるいは誕生という現象）を考察する際の前提として、第一に子どもと世界との関係——子どもによる大人の世界の先取り（メルロ＝ポンティ）あるいは子どもの世界への到来（アーレント）——を提示する。この関係が子どもの成長と発達をつうじて具体的に分節する過程において、一方（メルロ＝ポンティ）は子どもの世界への無制限の開かれを強調し、他方（アーレント）はそうした過度な開かれ方に警鐘を鳴らすのである。

#### 4. 大人、あるいは第二の誕生

では、二人の哲学者が子どもの世界との関係——つまり、世界に新たに到来した者とすでに存在している人々との関係——を重視しているのなら、この関係において、アーレントは大人という存在をどのように考えたのだろうか。先に見たとおり、「教育の危機」のアーレントは、すでに世界に存在する者たち（大人）による子どもの「保護」と「教育」を主張していた。

しかし、同時期の主著『人間の条件』を確認するならば、アーレントが考察する大人の役割が、子どもの「保護」や「教育」という制度的な枠組みに回収されないことが確認される。『人間の条件』第24節（「語りと活動における行為者の開示」）を見てみよう。

言葉〔word〕と行為〔deed〕とともに、私たちは自分自身を人間世界に挿入する。そしてこの挿入は第二の誕生のようなものである。この生誕のなかで、私たちは自分の原初の身体的外観のむき出しの事実を、自分自身で確認し引き受

ける。この挿入は労働のような必要性に強いられないし、仕事のような有用性によって促されるのでもない。それは、私たちがその仲間に加わろうと望む、他者の存在〔presence〕によって刺激されるが、けっして他者によって条件づけられない。この挿入の衝動は、私たちが世界に生まれたとき世界に到来した始まり〔beginning〕であり、私たちが何か新しいこと〔something new〕を自分自身の主導〔initiative〕で始めることによって応答する始まりから生じる（HC, 176-177/288, 強調の傍点は引用者）。

この文脈において、アーレントは、活動的生の構成要素である「言葉」（「語り（speech）」、*id.*）と「行為」（「活動（action）」、*id.*）を説明している。この二つの営為によって、人は世界のなかに入っていく。アーレントの用語で説明するなら、人はこの二つの営為をつうじて、私的な空間で抱きがちな「虚栄」や「仮象」（*Ibid.*, 176/288）を抜けて、他者の存在から構成された「複数性」（*Ibid.*, 176/286）の世界、つまり公的空間に参入する。

この参入（「挿入」）は、アーレントが上記の引用で説明するには、飢えや渇きなどの肉体的欲求の充足（「労働」）や目的に沿った所定の作業（「仕事」）からは実現されない。さらに、それは他者の存在に触発されたとしても、他者に依存した行為でもない。アーレントは、この世界への挿入を「始まり」という用語で記述する。この始まりは「何か新しいこと」を常に予告する。予告はするが、「仕事」のように明確な完成図が描かれているわけではない。「何か新しいこと」に不可避的に結びつくのであるから、この「始まり」は過去の出来事の機械的な反復でもない<sup>9</sup>。つまり、「始まり」は過去と未来という時間的な規定に縛られないのである。

まさにこの「始まり」という現象のなかに、アーレントの大人への真の視座が確認できる。上記の引用において、アーレントは、「始まり」を「第二の誕生」と命名している。第一の誕生は当然のことながら出生である。すでに「教育の危機」の箇所を確認したとおり、アーレントにおいて、新たな人間の出生は、世界への到来であると同時に、当の世界の「更新」を予告するものでもあった。翻って上記の引用を確認するならば、この出生にともなう人間社会

の更新は、人間の出生から発達にいたる過程で消え去るわけではないことが確認される。上記の引用のとおり、大人となった人間においても、出生は「第二の誕生」という形で実現される。人間は生物学的に一度しか生まれることを経験しない。しかし、複数の人びとが集まる世界における「活動」という観点から見るなら、大人は幼年期を抜け出た後でも、何度も生まれる。言いかえるなら、複数の人びとからなる世界に参入することで、虚栄、仮象、生理的欲求、社会経済的なルーティーンワークを抜け出て、何度でも新しく生まれ変わるのである。

子どもが世界に到来することが「誕生」であり、そこで大人の世界にある一定の変化がもたらされるとするなら、以上に見た「第二の誕生」は、たとえそれが大人による子どもの「保護」や「教育」の形を取るとしても、子どもがもたらした世界の「新しさ」に対する大人の側の応答であるともいえるだろう。

以上のアーレントの議論を踏まえ、ここでメルロ＝ポンティの議論を思い出してみたい。彼は、幼年期の諸現象が一過性の現象ではなく、大人となった人間に伏在することを絶えず主張していた。かたや上記のとおり、アーレントも幼年期（出生および世界への参入）を一過性の現象でなく、大人となった人間にも密接に関わる現象であると考えた。この点において、二人の哲学者の大人への視座には同じ枠組みが確認される。しかし、大人の生活における幼年期の現れ方という観点を導入するなら、二人の哲学者のスタンスのちがいがも明らかである。メルロ＝ポンティによれば、大人に潜在する幼年期は、その生活において、否定的な形で現れることもあれば、肯定的な形で現れることもある。政治的な暴力や専制的な人格（主人と奴隷）を生み出す点において否定的でもあれば、人々が予期しなかった新たな表現（反遠近法絵画）のきっかけとなる点において肯定的でもある。かたや、アーレントは、世界への「挿入」を既存の世界の更新（「何か新しいこと」）とみなしている点において、幼年期（出生から世界への挿入まで）という現象を、きわめて肯定的な現象と考えている。このように、両哲学者の大人への視座を確認するなら、両者の幼年期という現象への視座のちがいがまた明らかとなるのである。

## 5. 大人のなかの子ども、あるいは遺言なしの遺産

以上の議論を踏まえて、最後に、子どもの「出生」と大人の「第二の誕生」、端的に言うなら「始まり」という現象をあらためて考察してみたい。この「始まり」の現象は、すでに見たとおり、生理学的な欲求や社会的なルーティーンワークの外部で生じ、当事者の過去や未来に束縛されることもない。

『過去と未来の間』の序文（「過去と未来の間の裂け目」）で、アーレントはこの「始まり」の現象を、時間という観点から具体的に説明している。参照されるのは、詩人ルネ・シャルの「私たちの遺産にはいかなる遺言も付されていない〔Notre héritage n'est précédé d'aucun testament〕」（OC, 190）というアフォリズムである。『イプノスの綴り』（1946年）に記載されたこの文言は、シャルによる対独抵抗運動（レジスタンス）の回顧的な総括である。シャルによれば、レジスタンス運動はたしかに、一つの「遺産」——アーレントの用語で「宝」（BPF, 5/4）——として残った。しかし、運動が遺産として残されたとしても、当時運動に参加していた人々にとって、それがいかなるものであったかは謎のまま残された。抵抗運動が終わった後、活動家たちは凡庸な日々の生活（「悲しい鈍さ」、cf. OC, 220, BPF, 4/2）に戻った。活動の成果は遺産として残されたものの、この遺産は、いつ、どこで、誰から遺贈されたのかもわからないまま運動に参加した各人の精神に滞留し続けた。したがって、遺産に贈り主の「遺言」は付いていない。このように、シャルは、回顧的な視点から、公的空間における政治運動を贈り主の名のない遺産と書き記す。このシャルのアフォリズムをめぐって、アーレントは、抵抗運動を次のように評価する。

すべての仮面をはぎ取られたこの裸の状態のなかで〔…〕、自由の出現により、彼ら〔シャルも含む作家や文人〕は初めて自分たちの生にとどまった。自由が出現したのは、もちろん彼らが暴政やそれ以上の悪事に反抗したからでなく、彼らが「挑戦者」となったからであり、自分たち自身に対して主導権を握り、ゆえに、それを知らないまま、ましてや気づくこともなく、



自由が出現する彼ら自身の間の、あの公的空間を創り始めたからである（NPF, 4/2-3, 強調は引用者）。

この引用において、アーレントは、シャルたちの抵抗運動以上に、当の運動のなかにいる人びとの「自由」な在り方を評価している。この「自由」のなかで、彼らは、自分自身の在り方を自覚しながらも自己の利害にとらわれることなく、仲間たちと抵抗運動を組織した。彼らは自分自身の使命と役割を理解していた。つまり、自分の行為の「主導権」を自分なりに把握してはいた。しかし、彼らは、自分たちが参集する「公的空間」というものがどういふものかは理解していなかった。言い換えるなら、「公的空間」の内実を理解してはいないものの、各自が動作主となり、自分たちの置かれた状況を「公的空間」として「創り始めて」いた。このように、「始まり」という現象は、当事者の誰もが内実を「知らないまま」、つまり当の空間の所有者とならないまま、成立するのである。

抵抗運動が終わった後に、公的空間は一つの「遺産」として遺された。しかし、その性質は、どの当事者の経験や記憶からも十分に定義されないまま、日々の生活の中で忘れ去られた。「それゆえ、宝〔遺産〕がどのようなものであったかを誰よりも先に忘れた人びとこそ、宝を所持し、それがあまりに風変わりに見えるので、どのように名づけるかすらわからなかった人びとである」（BPF, 6/7）。抵抗運動のあいだ、運動の当事者たちは、自分たちの運動（「宝」）が、どのようなもので、そこにどのような「名」が冠せられるかを知らないまま、運動に従事していた。「名」はないが、活動の場は「公的空間」として当事者たちを集結させた。「名」による定義がなされない以上、抵抗運動の終結後、遺産は忘れ去られた。

この文脈において、アーレントは回顧的な視点を導入する。この謎にとどまった遺産の内実を後から考察するなら、それはなぜかよくわからないが、「1776年のフィラデルフィアの夏」（アメリカ革命）、「1789年のパリの夏」（フランス大革命）、さらにはレジスタンス運動以後に生じた「1956年のブダペストの秋」（ハンガリー動乱、BPF, 5/3）と結びつく。しかし、抵抗運動に従事した個々の参加者は当時、

これらの出来事を具体的な実体としてイメージしたり予感したりしながら抵抗運動に参加していたわけではない。実際に、運動の当事者であるシャルは、「私たちには未知で、私たちには到達できない、勇氣と静寂を活発にするこのランプの黄金色の点でないとすれば、われわれは誰にも属していない」（OC, 176, 傍点は引用者）と記している。当事者たちが運動のただ中で拠り所としていたものは、歴史に明確に記載された過去の出来事（アメリカ独立戦争、フランス大革命、等々）ではない。拠り所があるとすると、それは、個々の抵抗運動参加者の疲労と絶望を照らし出す「ランプ」の灯のような微細で刹那的な現象でしかない。レジスタンス運動は、事後的に見れば、歴史上の政治運動を呼び起こす。しかし現象そのものとして見れば、つまり当事者たちの「活動」そのものから見るなら、それはいかなる事例やモデルも参照対象としないのである。

しかし回顧的な視点から見ると、つまり「遺産」として検討するなら、この抵抗運動は、運動の当事者たちが当時考えもしなかった過去の革命（アメリカ革命、フランス大革命）や、予期もしていなかった未来の抵抗運動（ハンガリー動乱）と結びつく。このことは、「始まり」という現象の非時間的な性質とその内実を具体的に表している。たしかに、「始まり」という現象は、個々人の過去の私的経験や未来への個別的な志向とは一致しない。現象の起源を個人レベルに求めても、確認されるのは、すぐに消え去る「ランプ」の灯でいどのものである。このように、「始まり」という現象は、個々人の体験の把持や予持に回収されず、超時間的な現象にとどまる。他方で、回顧的かつ集団的な視点から見ると、「公的空間」の創設を告げる「始まり」という現象は、個々人の過去の経験や未来への志向を超えた事象（過去と未来の革命）を、当の個々人の活動に呼び込む。したがって、この現象が過ぎ去った後、それは個々人には不可知なままにとどまりつつも、過去の政治的な出来事に接続され、未来の政治運動を予告するのである。

以上のように「第二の誕生」を検討するなら、アーレントは大人の役割を子どもの保護や教育に限定していないことは明らかである。大人は子どもをケアの対象としつつも、公的空間への参入という形式において自ずから新たに誕生する。「始まり」、「誕

生]、「世界」への参入を幼年期の出来事に限定せず、大人の世界でも起こりうる、しかも集団的かつ公的な歴史的出来事と考察した点に、アーレントの子どもへの視座の一つの成果を読み取ることができる。

## 結論

以上のとおり、幼年期という観点から、メルロ＝ポンティとアーレントを並行して考察した。その結論として、以下の2点は少なくとも指摘できるだろう。

(1) 最初に、これは序論で提起した問題の確認となるが、二人の哲学者は人間の幼年期を未熟な経験と切り捨てず、むしろそれを思索にとっての重要な素材としていることが確認できる。本論で見たとおり、幼年期という現象がメルロ＝ポンティの身体論および政治哲学に果たした役割、子どもという存在の新しさがアーレントの構想する「公的空間」の形成に果たす役割を振り返るなら、幼年期が両哲学者の思索に重大な意味を持つ現象であったことは明らかだろう。

(2) 次に、子どもという存在が両哲学者の政治哲学、とりわけ共同性に関する考察に果たした役割が提示される。メルロ＝ポンティは、幼年期の諸現象が大人への成長過程で消失する一過性の出来事ではなく、大人の生活に根強く伏在する出来事であると考へた。この幼年期の残存が、当事者の成長過程で気づかれないうまま、当事者の政治的な人格や表現の母胎となる。かたや、アーレントによれば、子どもという存在が世界に新たに到来するからこそ、大人はこの新参者を危険に曝さないよう、世界を新たに整備する。こうした世界の再構成をつうじて、大人は「第二の誕生」を経験する。そして子どもと大人のそれぞれの「誕生」をつうじて、「公的空間」そのものが絶えず更新される。

たしかに、身体、言語、思考、行為、等々のどの点に着目しても、子どもは未熟な存在でしかない。しかし、身体を媒介とした間主観的な共同体(メルロ＝ポンティ)も、自由な言葉と行為から形成される公的空間(アーレント)も、幼年期の現象ないし子どもの到来なしには成立しないことを、両哲学者は教えてくれるのである<sup>7)</sup>。

## 註

- 1) 各講義の日時、メルロ＝ポンティによる講義ノート<sup>1)</sup>の修正の有無、哲学者の死後に出版された『講義』(CS)との異同については、拙著を参照。Cf. 澤田2020, 305-314.
- 2) 以下〈大人のなかの子ども〉に関する詳細な議論は、拙著(澤田2020)の第二部第二章、第三部第二章、等々を参照。
- 3) メルロ＝ポンティは『講義』でフロイトの自己愛理論を詳しく考察することで、後期思想において「肉」という身体概念を「私の肉」(自己愛的な身体)と「世界の肉」(自己愛的な身体を脱中心化する身体)に腑分けすることになる。詳しい議論については、拙論(Sawada 2023, 澤田2023)を参照。
- 4) 以下〈子どものなかの大人〉に関する詳細な議論は、拙著(澤田2020)の第二部第一章、第三部第三章、結論、等々を参照。
- 5) このようにメルロ＝ポンティによれば、子どもと大人は互いが意図的に交流する以前に(そもそもそうした交流はきわめて人為的で不自然である)、双方の顕在的に未知の部分(子どものなかの大人)と潜在的に既知の部分(大人のなかの子ども)を介して、すでに濃密な交流を実現している。『講義』の数少ない先行研究のなかでも、西岡けいこの研究は、メルロ＝ポンティのワロン解釈に関する考察(西岡2005、第Ⅲ章)と実際に観察した教育実践の事例(西岡2005、終章)から、この交流の様態を鮮やかに描き出している。

『講義』に関する研究として、酒井麻依子の著作も挙げておく必要がある。しかし、この著作は、『講義』のコーパス全体を射程に収めたうえで「他者」の問題を考察しながらも、上記の観点を見落としてしまっている。その結果として『講義』の射程を、対人関係の原理的な不平等(子どもと大人の非対称な関係)を平等に導かねば「ならない」(酒井2020、288)という単線的な成長段階の記述へと切り縮めてしまっている。この結論は、現象の根源(子どもと大人の非対称な交流とその豊かさ)から論点を逸らし、現象の可視的な表層(非対称な交流とその豊かさが消失した後、そこで起きていたことを大人の目線から事後的に考察した水準)に議論を移してしまった帰結と言えるだろう。

う。したがって、その結論も「平等な共存を築かなければならない」（酒井2020、*ibid.*、傍点は引用者）という、当為を強調した義務論的かつ一面的な結論にまとまる。西岡が適切に述べているように（西岡2005、iii-vi）、ワロンやピアジェをはじめとする発達心理学の先駆者たちは、大人による子どもへの一方的な知識の伝達という、ヘルバルト式の古典的な近代教育学、さらにはそこで展開される義務論的な教育理論を批判し、子どもの観察に重点を置いた教育論を展開した。かたや、メルロ＝ポンティは、ピアジェが観察した子どもの諸事例を評価しつつも、彼のアプローチに伏在する大人目線の分析方法を批判し、子どもそのものを子どもの目線から現象学的に考察することの重要性を指摘した。酒井の著書の段階発達論的な論調（不平等から平等へ）と義務論的な結論（「ならない」）から『講義』を読むなら、その帰結は、メルロ＝ポンティが展開した子どもと大人の多様な交流様式をヘルバルト式の義務論的な教育学にまで後退させる試みにしかならず、おおよそ『講義』の主旨を逸脱した結論にしか行きつかない。

- 6) 『人間の条件』に大幅な加筆を加えた『活動的生』の同じ節で、アーレントは始まりに備わる偶発的かつ非連続的な特徴をいっそう強調する。「始まりは、既在し生起したことのほうから見れば、まったく予想外の算定不可能な仕方世界へと突発してくる。この突発性は、どんな始まりの本性にもひそんでいる」（VA, 166/220）。
- 7) 本研究は、第12回ハンナ・アーレント（東北アーレント研究会、2023年9月6日）における発表原稿を加筆・修正したものである。アーレントでの発表を依頼してくださった森一郎氏（東北大学）、『学ぶと教えるの現象学研究』誌に誘ってくださった田端健人氏（宮城教育大学）、その他関係各位のご助力に感謝申し上げます。論文の作成は、東北大学教育学研究科「国際共同研究推進事業助成」の枠組みで行われた。

## 引用文献

### 使用文献と略号

※既刊の邦訳は可能なかぎり参照したが、基本的には論者が訳出した。訳文の責任は論者にある。引用

に際して、略号を示した後、アラビア数字で頁数を明記する。邦訳が参照されている文献に関しては、スラッシュの後に邦訳の頁数も併記する。引用文中の亀甲括弧（〔 〕）は論者による補足である。

### (1) 欧文の文献

- Arendt (Hannah) , [HC] : *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958. (『人間の条件』、志水速雄訳、ちくま学芸文庫、2000年)
- [VA] : *Vita active oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart, Piper Paper Books, 1960. (『活動的生』、森一郎訳、みすず書房、2015年)
  - [BPF] : *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (1968) , Chicago, New York, Penguin Books, 1977. (『過去と未来の間 政治思想への8試論』、引田隆也・斎藤純一訳、みすず書房、2021年)
- Beiner (Ronald) , [Beiner 1982] : “Hannah Arendt on Judging”, in *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982, pp. 89-156.
- Char (René) , [OC] : *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1983.
- Merleau-Ponty (Maurice) , [S] : *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- [VI] : *Le visible et l'invisible*, suivi de *Notes de travail* (1964) , texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1999.
  - [CS] : *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952 (Bulletin de psychologie, 1964)* , Lagrasse, Verdier, coll. « Filosofia », 2001. (『子どもの心理－社会学 ソルボンヌ講義2』、松葉祥一、澤田哲生、酒井麻依子訳、みすず書房、2023年)
- Platon, [Sophiste] : *Le sophiste*, Paris, Éditions « Les Belles Lettres », 1969.
- Sawada (Tetsuo) , [Sawada 2023] : « Corps et Monde dans le mouvement en spirale : la question du « narcissisme » chez Merleau-Ponty », *Levinas et Merleau-Ponty*, éd. par Corinne Pelluchon et Yotetsu Tonaki, Paris Hermann, 2023, pp. 101-113.

### (2) 和文の文献

- 酒井麻依子、【酒井2020】：『メルロ＝ポンティ 現れる他者／消える他者 「子どもの心理学・教育学講義」から』、晃洋書房、2020年。
- 澤田哲生、【澤田2020】：『幼年期の現象学 ソルボンヌのメルロ＝ポンティ』、人文書院、2020年。
- 【澤田2023】：「肉・私の肉・世界の肉——後期メルロ＝ポンティにおける身体概念の再考察——」、『モラリア』第30号、東北大学倫理学研究会編、2023年、pp. 137-157。
- 西岡けいこ、【西岡2005】：『教室の生成のために メルロ＝ポンティとワロンに導かれて』、勁草書房、2005年。

# 幻覚の現象学素描

## A Sketch of the Phenomenology of Hallucination

岡田 敬司  
Keiji OKADA

### 目 次

- 1 はじめに
- 2 状況把握の真偽はなにによって決まるか
- 3 現象学的記述とは何か
- 4 頭痛の症状の始まりと変化
- 5 幻覚発生のメカニズムについて
- 6 エピソード抜粋
- 7 やられ感のリアルさについて
- 8 私の被害妄想の来歴
- 9 比叡平の怪文化
- 10 知覚と幻覚
- 11 おわりに

### 1 はじめに

本稿は本誌19号に掲載した「現象学的記述の可能性の基盤への問い—幻痛体験を手掛かりとして—」の続編である。前稿では幻痛体験を出発点にしつつも、目指すところは「真実把握としての現象学的記述の条件」の解明であった。今回の考察では、4年の経過の中での変化と発見を踏まえて、端緒の問い、つまり「このやられ感を伴う頭痛は現実なのか、それとも幻覚なのか」により直接的に迫ろうと思う。

まず、頭痛が幻覚であるとはいかなることかを明らかにしなければならない。痛みそのものは全き主観的体験であって、すべて真であり、偽の痛みというものはない。とすれば幻覚としての頭痛とは何を意味するか。結論から言えば、痛みの外部的原因が存在しない頭痛である。ではその場合の痛みの原因は何か。思念であり、表象である。つまり心の働きという内部的原因なのである。この点にはあとで何度か立ち戻ることになる。

外部的刺激がないのに、主体の思念が痛みを引き起こしてしまうことは実在する。我々はこれを幻痛と呼んだのである。この場合、思念が公共性を欠いた主体固有のものであることは珍しくないから、思念は妄想という言葉に通じるのである。そこでは幻

覚は容易に幻覚妄想という連合語と同じ意味になる。

私的思念が引き起こす感覚が幻覚だということになりそうだが、公共化された思念なら幻覚を引き起こさないといえるかどうかは決して自明ではない。自明であるように思えるのは、単にそのように定義したからにすぎない。共同幻想というものはいくらかでも存在するが、普通はそれを幻想と自覚せず、それゆえそれが引き起こす感覚も幻覚と呼ばないだけのことである。要するに、少数派の人はいやおうなく妄想性、幻覚性を自覚させられるが、多数派の人は自分たちの思念の妄想性を自覚せずに済んでしまうことが多いということだ。

さて、以下ではここ4年間に頻発した筆者の体験（やられ感を伴った頭痛）をエピソード的に記述していくが、その中で私的思念が妄想化しているのか、そうでないのかに注意を集中していきたい。前稿では取り上げなかった筆者の周りの社会力学的状況の記述が多くなってくるが、これが事実であろうと妄想の産物であろうと、どちらにせよ感覚の幻覚化に等しく力を発揮しているように思われる。主観的状況把握の中身が感覚の幻覚化に大きく作用するのである。この状況把握が正しいのか間違っているのか



を決するのは極めて困難である。普通、これが容易に決着しているように見えるのは、世間と呼ばれる社会的多数派の側の状況把握を真と呼び社会的少数派の側の状況把握を妄想と呼びならわしているからにすぎない。社会力学的な強弱や勝敗は状況定義の真偽とは別物だということである。

## 2 状況把握の真偽はなにによって決まるか

幻覚とは間違った状況把握の代表格であるが、その根本は共有化不可能な知覚体験であるところにある。共有化不可能な理由には大きく二種類のものがある。一つは感覚感度が主体間で大きく異なるために、外部刺激の有無の判断が違ってしまうため、もう一つは知覚残像を再活性化する（あるいはしない）思念内容が主体間で大きく異なるために、他者の思念が正しいとは思えないためである。要するに妄想と思ってしまうのである。

前者の場合、現実にある外部刺激が存在するのだが、それが微弱であるためにある主体には感知されるが、他の人々には感知されない。知覚過敏症でも呼ぶのが正確であろう。これは幻覚とは区別しなければならない。もう一つの可能性として、痛みの感知感度の特異性ではなく、どういった痛みであるかという知覚判断の特異性がある、そのために共体験不可能となる場合である。これは判断様式の特異性のゆえに妄想と呼ばれ、この妄想が知覚を幻覚化するとされるのである。狭義の精神異常とされるのはこの幻覚妄想、つまり妄想的に意味づけられた知覚体験である。

ここで不思議なのは、痛覚素材が客観的に存在すればOにとってもAにとってもBにとっても、いかなる痛みであるかの判断の食い違いはあっても「痛いものは痛い」という単純明快な体験共有があるはずなのだが、それが存在しないということである。Oに現前する痛みが、素材が客観的に実在するにもかかわらずAにもBにも現前しないのである。しかもAもBも微弱な痛覚刺激が実在するとは認めない。「誰かが微弱素材を発信しているから頭が痛い」等という被害判断こそ精神異常の証だといって、痛覚素材は存在しないと断定してしまうのである。自分（達）の感知しないものは実在しないという、よくある社会的事実、社会心理的事実である。この社会

心理的断定が数をたのんだ独断に過ぎないことは明らかであり、非論理的なのだが、これが真実であるかのように通用するのが世間である。私の共同生活者である妻はこのAやBの類の人間の典型である。私が痛みの体験を口にして共有化し、経験化しようとするると直ちに拒否し、否定する。そんなものは存在しない。幻覚だというわけである。つまり世間では、自分たちが共感覚しないものは非在だとされているわけで、個性的な感覚体験、知覚体験などあってはならないとされていることになる。

感覚感度、知覚感度の個体差は明らかに存在する。計測機器で測定可能な聴力、視力などはそれを示している。ところで、私が考えたいのは、機器では測定困難な聴力や視力の個体差である。例えば、私によく聞こえる隣家の話声が、妻には全く聞こえない。聴力測定で私が勝っているわけでもないのに、少なくとも「質の悪い輩のちょっかいかけ」のたぐいは私に聞こえて妻には聞こえないのである。「狂っとる」とか「聞き耳を立てている」とかは一般的な会話にはめったに乗らない中身なのでさもありなんところだが、「岡田はん」という呼びかけが妻には全く聞こえないのに私には耳ざとく聞こえてしまう。（後でわかったことだが、私が闇に潜んで盗み聞きをしていると思ったので、これをたしなめてくれるらしい。）

このように、すべての声に鋭敏というわけではなく、ある想念（ここでは悪い輩のたぐらみ）の文脈に乗る言葉に取り分けて鋭敏なので、妻からは「幻聴よ」と一蹴されてしまうのである。それはそうなのだが、これがなぜ妻に聞こえないのか、不思議ではない。ちなみに録音しようとしたこともあったが、成功していない。言ってみれば知覚の文脈過敏性であり、知覚過敏がある文脈に沿って選択的に生じるのである。知覚過敏と幻覚をつなぐものとして、注目したい。

## 3 現象学的記述とは何か

「一切の客観主義的前提、科学的先入観をさておいて、意識に現れる事態をあるがままに記述せよ」。概略的にはこのようになるであろう現象学的記述は、いざ実行するとなるといくつかの困難に直面する。第19巻に掲載した論文で、妄想に惹起された幻

覚かもしれない「痛み」の記述について、その真相に至ろうとするならば、まず加害者と思しき者と被害者と思しき者の両当事者の間の加害、被害事実を確かめる議論が不可欠であることに思い至った。しかしその後4年になろうとするも、それが実行できていないのは、原理的な限界が見えてしまうためである。つまり、加害者とされる者が加害行為を認めても否認しても、どちらにしてもその証言が真実であるか否かは確認しようがないからである。もちろん、世間では裁判の場で利害の対立する当事者同士が議論を戦わせている。それによってこの真実性が明らかになったとされている。しかしその勝敗は決して真の決着ではないことが大半である。勝敗と正邪、真偽は一致しないのである。われわれが論考で追及しているのは、事実的な表向きの勝敗ではなく論理的ともいえるような真の真偽である以上、この議論を実行する勇気がなかなか湧いてこないのである。

では、討論や対話ではなく、内省と独白で現象学的記述が可能であろうか。結論から言えば、不可能ではないが不完全である。完全を求めるならば、先述の対話と議論を勇気をもって実行していくほかない。理由はハーバーマスのディスクルスの論理<sup>(1)</sup>と同じである。

次に、幻覚妄想に思えたものが実は知覚過敏に起因する特異体験だったという仮説に立って、関連する意識体験を記述してみる。この意識体験のかなりの部分が「～と聞こえた」という体験であり、発話当事者の確認がなければ、言明行為の事実ではなく妄想知覚としての幻聴であるとされてしまう可能性がある。このことを承知したうえで、推測含みの体験記述である。

#### 4 頭痛の症状の始まりと変化

前稿でOの症例として記述したように、K女子大に勤務しだした2013年4月から間もなく、研究室棟の各部屋の鉄扉のボタンボタンという開閉音が気になりだしたのが始まりである。気になるだけでなく頭痛になってきたのは2年くらいたってからと思う。この段階では外部音刺激が頭痛の原因と感じていたのだから、幻覚とする理由はなかったわけだが、

ボタンという音がして痛くなるという時間連鎖があって、それで因果関係をつかみ取るということがそれほどはっきりしていたわけではなかった。つまり、ボタンがなくとも痛む時があったのである。それは普通の病気としての頭痛ではないかといわれそうだが、MRI検査をはじめとしてよく調べてもらったが、身体病変は見つからなかった。

そんな時学生の一人在スマートフォンを操作して「モスキート音」を発信してくれたのである。この聞き取り不可能な高周波音の発信と頭痛とが同時だったので、以後頭痛が起るときは近辺で誰かが発信器を操作しているという確信が強くなってしまった。原因不明のランダムな痛みが耐え難いのは多くの動物実験が示しているところであり、案の定、私も神経のバランスを失ってしまったのである。発信器に原因を求めるのは苦し紛れの妄想かもしれないが、どんな理由でも理由がないよりはましなのである。

精神安定剤をいろいろ試したが、顕著な薬効はなかった。それでも頭痛の頻度は減ったし、何よりもパニックにならずに我慢できるようになったので、今日まで維持量を飲み続けている。

さて、10年近くたった今日でも本質的な変化はない。つまり誰かが発信器で攻撃を仕掛けてきている、という被害感に変わりはない。いや、むしろ強くなってきている。頭痛の頻度は小さくなってきたし、起こる場所も自宅に集中してきているのに被害感が強まるというのは一貫性がないようだが、加害者を隣家に入入りしている者に限定しだしたとすれば、つじつまはあっている。妄想は確信の度合いを深めているのだ。

厄介なのは、妄想が妄想であると証明できないことだ。実際、一般的にはありそうにないということと虚偽だということの間は驚くほど遠い。私の被害感が妄想か事実の反映かは容易には決定できないのである。

ながい間、私は自分が妄想に取りつかれているかもしれないと怯え、かつ混乱していた。これはこの頃では弱まっている。何より精神病性の妄想であるならば、抗精神病薬で軽減するはずではないか。様々な薬を試しても効果がないのは、この私の確信が事実の反映であることを示しているのではない

か。病膏育といわれればそれまでだが、この可能性に沿った形で以下に私のその後の状況把握を記述していく。なお、前稿の結論として述べた「私の体験」を「我々の経験」に転換する力量の弱さについては、記述をすること、論文を書くことを含めて折々に振り返りたい。

## 5 幻覚発生のメカニズムについて

原因のない痛みは存在しない。頭痛の場合であれば、何らかの刺激が原因となって頭痛が起こっているのであり、超音波刺激あるいは電磁波刺激が初発の原因である。それが記憶として知覚残像を生じさせ、これが何らかの要因で再活性化すれば、幻覚としての頭痛が起こることはある。しかしその場合でも、意識的あるいは無意識的な表象過程による知覚残像の活性化なしには幻覚はない。幻聴についても同様のことがいえよう。つまり、他者の外部的音声刺激が初発の原因であり、これがストレス性過剰の時、知覚残像を生じさせ、それが何らかの内部過程によって活性化すれば、外発刺激なしの内発刺激による幻聴となるのである。

この知覚残像の幻覚化のメカニズムの発見は、社会力学の結果と精神疾患症状とをつなぐものとして、私に救いとなった。というのも、長期にわたって私は幻覚か現実知覚かの二者択一を迫られて、それが決しがたいので股裂き状態に置かれていたのだが、この二者を連続的にとらえることにより、そこから解放されたのである。これはまた外因性精神疾患と内因性精神疾患とを連続的に理解する助けともなる。

精神症状は多くの場合、社会力学的に作られるのであり、知覚残像がいったん幻覚として自動化すれば、そこに精神疾患としての幻覚妄想体験が成立するのである。外部刺激がないのに妄想思念が知覚残像を再活性化してしまうのである。このような、ストーリーが知覚残像素材を構造化する類のメカニズムは、広く認められ、このプロセスをありのままに記述し、理解することが重要である。現象を理論的既製品である「精神病症状」と決めてかかる精神医学の似非科学主義を脱して、ありのままに記述すること。そうすると、かなりの症状が社会力学、社会的演技の結果として現れてくるのである。

私の聴覚過敏の傾向は若い時からあったが、今日のように頭痛を介してひどい苦痛となってきたのは12、3年前の京大病院脳外科での穿頭術の手術以降のように思う。この時は階段からの転落による外傷性の左右2つの硬膜下血腫の除去であったが、この後原因不明の頭痛に苦しむようになったのだ。おりしもスマートフォンが一般化した時期でもあり、電磁波による頭痛かという考えが起ったが、のちにスマートフォンによる超音波発信が原因かと思うようになった。どちらについても確認は取れていない。なお、除去手術後の病変がないことはMRI検査で何度も確認している。

精神疾患とか精神病とか呼ばれるものは普通、常人とは異なる知覚様式や思考様式の固着したもののうち、当該主体の生活遂行に妨げとなるものを指す。妨げとならない特異性は、あっても省かれるのである。知覚過敏はある意味で卓越性を示すものであるが、多くの場合、過ぎたるは及ばざるがごとの言葉通り、本人に苦痛を与える。特異な思考様式も時には卓越性のあかしであったり、逆に被害妄想と呼ばれるものの如く、社会生活を著しく困難にするものだったりする。ちなみに、ある程度の被害可能性の感知能力は用心深さとして正常に機能するが、ある閾値を超えると、対人不信の極度の高まりとして病的に働くのである。

本稿のテーマとの関連で興味深いのは、特異な思考様式のある種のもので、ある想念の想起によってある知覚残像を再活性化することである。想起が外部対象をリアルに知覚したと感じさせてしまうのである。幻覚である。ある種の想念が幻覚を惹起するのである。私の頭痛の場合であれば、「悪い輩がいて私を付け回して攻撃を仕掛けてくる」という想念が、どう考えても外部刺激が存在しない場でも頭痛を感じ、やられ感を感じさせてしまうのである。

## 6 エピソード抜粋

2022年10月15日の出来事。コンサートの帰り。妻と2人しか乗っていないバス内でやられ感を伴う頭痛があった。加害者なしの幻覚だと認めざるを得なかった。これがパニックを起こさなかったのは、経験的に外部刺激が内部刺激に転換することがあるとわかってきたからである。我を忘れて怒るのではな



く、「お、またやっているな。発信ご苦労さん」という感じで受けとめると、外部刺激の場合も内部刺激の場合も対応できる。怒って怒鳴ってしまうと、内部刺激の時は破綻するのである。私の何回かやった失敗である。

2023年5月4日。久しぶりにギリギリとくる頭痛あり。連休で隣家によからぬ輩が集まってきているらしい。しかし、この連中はどうして超音波発信が嫌がらせとして効果的であるとわかるのだろうか。少なくとも一人は私と同じように頭痛が起こるのだろうか。それとも、精神科医くずれで単に理論的に超音波効果を知っているだけなのか。そういえば、頭痛の前後、ということは発信の前後、「統失か」「間違いない」などと聞こえたが、統合失調症であるならば超音波で頭痛が起こるといっているのであろうか。

5月6日夕刻。別当町バス停で強い痛みあり。加害者は見当たらない。ということは、妄想から来た幻覚か。私のような宙づり人間には、このような両端の経験が極めて重要である。

5月26日。兄に電話で「体調はまずまず。7年越しの頭痛で、精神安定剤を飲んでいる。隣家から超音波で攻撃されている感じがあるためだ」と言明した。このコミュニケーション、この言語化が功を奏したか、ただの偶然か、攻撃は止まった。というか頭痛は止まった。兄との体験の部分的共有化は、頭痛の何割かが現実の攻撃によるもので、何割かが知覚残像による幻覚だという宙づり理解の確信を深めるものであった。

7月25日。ここ数日超音波攻撃の回数が増している。出所はすべて隣家と思われる。妻がこの話題の会話を拒否するので、私は被害体験を公共化できないでいたのだが、25日の陽だまりトレーニングの会で、大津さんと安倉さんに話した。高圧線の下での電波被害の話題が出ていたので、「私は電波でなく高周波音で頭痛が起こる」と聴覚過敏のことを話した。これは私の体験の公共化の貴重な契機であった。偶然かもしれないが、以後今26日14時に至るまで被害は止まっている。

8月2日14時20分。えぐるような頭痛。隣家からの攻撃か。

9月10日。深夜2時ごろ、例の頭痛で目覚める。隣家に入り込んでいる輩の超音波攻撃だ。奴らは「調査続行」と称して、この嫌がらせを果てしなく続けている。それにしても、超音波攻撃が有効だと知っている輩は何者か。患者か精神科医くずれか警察かくらいしか思いつかない。

10月10日。2週間ほど頭痛が止まっていたので、ほとんど幻覚妄想だったかと思いかけていたが、ズキンと一撃されて一挙に攻撃だと再確信した。ふしぎなことだが、常に「妄想だといいのに」と願っているのがこうなるのだ。この振り子現象には驚くほかない。このように自宅周辺で起こっていることを私的に理解できかけてきたのだが、実証や公共化には程遠い。なお、強い頭痛に襲われるのは、ギターを弾き始めた時が多かったが、この頃では風で戸がカタカタと鳴ったとき、更には無音の時でも「聞き耳を立てている」などと言いつつ攻撃発信するようになった。たまったものではない。

2024年1月5日19時20分。新年の攻撃初め。2.3分だが、しばらく鳴りを潜めていたので頭に堪える。敵は姿を隠しているし、卑怯者なので名乗り出るわけもない。こちらが痛がっていると味を占めるので、知らぬふりしかない。なんともはや。断続的にはあるが、かつては1時間以上の継続攻撃というのもあった。ライブの攻撃と幻覚化した攻撃が混じるので判断が難しい。

1月25日18時。電撃痛の後、しばらくして「無視よ」「反応なしか」「苦にしとへん」「躁鬱か」などと言った話声が聞こえた。

2月10日。朝から総攻撃。電撃痛が1日中続く。家でもバスでも月光堂でも。ネットにデマでも流れたか、それとも幻覚化が進んだか。

2月12日。電撃痛の直後、「話もできやしない」。どうやら私に聞かれてしまうのを嫌って、超音波攻撃で追い出そうとしているらしい。



4月2日。陽だまりトレーニング中にちょっかいが一回あった。

4月17日19時ごろ。ちょっかいと思しき攻撃あり。21時まで数回。

5月4日5時。朝寝中、ズキンときて目覚める。就寝中の攻撃は堪える。ミルグラムの古典的実験にあるように、人は権威の命令とあらば容易に拷問者に転じる。以前、同様の状況で「間違えば始末書を書けばよい」との話声あり。官僚化して墮落した警察なら、ありそうなことだと思えてしまう。本当に警察だったかそれともチンピラの芝居だったかは、定かではない。

## 7 やられ感のリアルさについて

精神医学的には、やられ感のリアルさの強さは病識のなさを示すものとして、否定的に理解される。病が重いというわけだ。しかし、病識とはいったいなになのか。病であってそれを自覚している、というのであればよいが、実際にやられているのでそれを感知したという場合ならどうであろうか。病識がないのは事態に適合しているではないか。この場合でも病識を持つというのは、単に病ではないかという観念に怯えているだけではないか。要するに、病識といえども過剰は異常である。過剰をよしとするのは、人を患者の役割に閉じ込めておこうとしているにすぎない。

とはいうものの、私のように非現実的な状況でも被害をリアルに感じてしまったことのある人間にとって、病識の問題は何とも厄介である。このやられ感のリアルさは正しいのか、間違いなのか。この決定ができないのである。しからば、健常者はどうなのか。おそらく病識の問題に出くわしたことはないだろう。つまりやられ感があれば即、やられたと判断して、何の迷いもないであろう。ただ、なんらかの状況把握の変化があれば、彼らは容易に先のやられ感のリアルさをカッコに入れる。そのリアルさを後生大事にするということはないのである。というか、リアルさが色あせていってくれるのである。私の場合であれば、事態の変化にもかかわらずリアルなやられ感が持続してしまう。これはおそらく感

覚入力の固定性ではなく、形相付与、文脈付与の固定性であろう。状況がいかにあれ、そこに悪意を持った他者が現れて何かを仕掛けてくる、という可能性が頭にこびりついているので、やられ感のリアルさが不変であり続けるのだ。つまり、私のような人間の場合、現実にはやられていようが想念の産物であろうが、どちらの状況でもリアルにやられ感を持ってしまうのである。病的であるかもしれないのは、感覚ではなく想念である。感覚素材が間違っているのではなく、形相である文脈付与が間違っているというか、固定しているのである。変化に対する融通が利かないのである。このようなわけで、幻覚の問題と思われたものの多くは、厳密には幻覚妄想の問題なのである。リアルさという幻覚ではなく、リアルさという幻覚妄想なのである。

## 8 私の被害妄想の来歴

次に、私の被害感の固定性がいかにして生じたかを考えてみる。私の生活歴の中で、度外れな悪意の他者との出会いが2度ばかりあったのを記憶している。一つは、母と死別して孤児となって間なしの幼児期のこと。村のいじめっ子というかがき大将にいびり倒されたのだが、その理不尽さは今思い出しても度外れであった。理由がないのである。幸いにも、この時は村の別のボス格がいて、自分のグループに入れてくれたから、心的外傷は最小限で済んだ。

もう一つは、大学1年生の時のこと。寮の自治会の渉外係をやっている、市内の女子大の寮の役員をやっている学生が相談に来たので、喫茶店でコーヒーを飲みながら話し合ったのだが、私の対応が特別に好意的だったと受け取られて、以後、何十年にわたって付きまとわれることとなった。今でいうストーカーである。この女学生の行動は常軌を逸していて、留守中に私の部屋に入り込んで私物を触るわ手紙を読むわ帰ってくれと言っても座り込んで居座るわ、のちに私の結婚後の自宅や職場に押しかけたり、無言電話を夜通し掛けたりしたのと十分に通じるものがあつた。のちに私は付きまとわれ感、監視されている感じによく取りつかれたが、そもそもの始まりはこのあたりにあつたのではないかと思っている。

K大教員を定年退職する2年くらい前のこと。ゼ

ミの討論が活気づいていた時、「盛り上がるとやないか」という爺さん声我突然に聞こえて、びっくりして辺りを見渡したことがあったが、現実か幻覚かいまだに判断がつかないでいる。どこかつながっている気がするのだ。

過去の経験がのちの行動を決定するという考えに百パーセント同意するわけではないが、経験のパターンともいべきものが記憶に定着し、のちの知覚や行為を意味づける文脈として作動するという事は十分にありそうだ。性格などと呼ばれるものは、そうしたものであろう。

## 9 比叡平の怪文化

隣家のFと私の確執の淵源として、1970年前後の京大闘争での互いの立場の違いがあったことを記しておこう。Fは当時の奥田総長の取り巻きで秩序派、私は熊野寮自治会役員の全共闘派であった。普段は何でもない過去だが、一つことがもつれだすともみえってくるのである。

そんなもつれの一つに、Fの息子の嫁が自宅で、つまり隣家で痴漢に襲われた事件がある。この犯人を私だとみなしていた節があるのだ。ふざけた話だが、この件のまたまた淵源に30年まえの別の痴漢騒ぎがあったことを思い起こすと、少し事態が見えてくる。当時から私は3丁目を含めて30分ばかりの早朝散歩を日課にしていたが、その3丁目で事件があったらしいのだ。ある朝から何回かチンピラの運転する乗用車に追尾されたのだが、それだけなのでなんのことかわからずじまいであった。何日か後、2丁目を散歩中、突然中年女が私の前に出てきて歩き出し、そして早足になってそばの民家に逃げ込んだのだ。どうやら私に追いかけられたので避難したということらしい。ばかばかしいが、これが比叡平の怪文化である。担っているのはチンピラからなるシャリバリ<sup>(2)</sup>治安部隊だ。これに私は痴漢容疑者として登録されていたらしい。同じ秩序派として、Fともつながりができていたのだろう。

私の性格にもなってしまった「付きまとわれ感」「監視されている感じ」は、大昔の出来事だけでなく、40歳で比叡平に越してきてから後にも形成の原因があったのである。

もう一つ、くだらないが息の長い嫌がらせとして、

風が吹いて戸がカタカタと鳴ると、私が嫌がらせでやっていると言い広めて「またやっとなる」などと相手になりに来る。こちらは向かいのAが大本だが、Fとシャリバリ隊が合流した。比叡平文化として、私の被監視感、付きまとわれ感の強化に寄与している。

## 10 知覚と幻覚

知覚が身体、特に行為主体としての全体身体との連携が強いことは、メルロ＝ポンティ<sup>(3)</sup>の示したところであるが、我々の考察では、幻覚は思念、記憶表象の全体性としての想念(妄想を含む)との連携が強いことが示された。知覚一身体に対して幻覚一想念である。

知覚は常態では「われ為し能う」に対応した世界把握であるが、幻覚は「われ思う」に対応した世界把握である。ここでは「われ思う」と「われ為し能う」とが内部世界と外部世界とに乖離してしまっているのである。

思念が世界からの触発に応じている限り、両者の乖離はないが、思念が世界からの呼びかけを感知しなくなり、事態の意味を「たどる」のではなく「発明する」に至れば、そこにあるのは原因なしの純粹生成としての幻覚である。それでもなお幻覚の構造説明が可能なのは、幻覚の思念的、記号的原因が存在するからである。情緒分析、象徴分析によって追究可能なのである。フロイトやラカン<sup>(4)</sup>の仕事をこのような角度から見ることができようであろう。

我々の差し迫った課題に戻ろう。「この頭痛は知覚過敏によるものなのか、それとも幻覚妄想によるものなのか。」両方のケースがある、ということろまでは確認できたが、一つ一つの頭痛の識別は相変わらず困難である。被害感が根拠のある現実のものなのか、それとも過去の被害の記憶残像の固着したものが再活性化したのかは、その時点では識別不可能と言わざるを得ない。

ただそれでも手がないわけではない。被害を減じたり避けたりできない場合でも、ロプロ<sup>(5)</sup>の言うように、同時的な快の経験などで苦を中和してトラウマ化を避けることはできる。愛する他者、信頼する他者とのかわりはこの種の経験の代表格である。世界経験の真偽が、他者関係の信愛の存否に支えら

れているわけである。

## 11 おわりに

本稿と前稿を読み比べてみると、二番煎じの感が拭えない。方法的に内省と独白によったことの限界だろう。それでも一つ大きな進展があったと思えるのは、ストレスフルな体験を通して社会力学が幻覚妄想を産み出すプロセスを確認できたことである。これによって、私の頭痛は理由なしの苦痛から理由ありの苦痛に変わったのである。つまり、消滅しないものの耐えうる苦痛に転じたのである。

本研究が認識による世界把握の真实性を問う現象学の本道に一ミリでも貢献ができたと自負するのは、それが障害者による当事者研究の形をとったからである。真なる認識の主体の資格を疑われやすい障害者が、その偏見を跳ね返しうるか、できるとすれば、いかなる道を通ってか。本稿がこの問いに一歩でも応え得ておれば幸いである。

---

### 注

- (1) Jürgen Habermas (1929-) ドイツの社会思想家。『道徳意識とコミュニケーション行為』参照。
- (2) 中世フランスの村社会で風紀の維持を担っていた若者たちの実力行使のこと。声高に騒ぎ立てて違反者を威嚇した。
- (3) Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) フランスの現象学者。『知覚の現象学』参照。
- (4) Jacques Lacan (1901-1981) フロイトの後継者を自認するフランスの精神分析家。
- (5) Michel Lobrot (1924-2019) フランスの教育学者、精神療法家。

## 教育的観点から考える共感に関する試論

—ルソー、スミス、そしてレヴィナス—

## An Essay on Sympathy from the Perspective of Education

— Around Rousseau, Smith and Levinas —

市川 昭子  
Akiko ICHIKAWA

## 目 次

はじめに

1. ルソーとスミスにおける共感と想像力をめぐる両者の曖昧性
  - 1-1. ルソーの憐れみの情
  - 1-2. スミスの共感論
  - 1-3. レヴィナスの身代わり論における感受性としての〈近き〉—可傷性—
2. 表象不可能な他者の到来
  - 2-1. レヴィナス、ルソー、スミスとの類似点とその違い
  - 2-2. 自己と他者の間における非対称的かつ非可逆的關係—レヴィナスの倫理—
  - 2-3. 補足：唯一性 (singularité)
3. 結び

## はじめに

我々は、災害や戦争被災者たちの語り、悲惨な事件の被害者などの証言を聞いたとき、筆舌に尽くしがたい理解を超えるような彼/彼女らの体験を目の当たりにして言葉を失う。それに心が痛み、彼らに寄り添う努力をする時、あらゆる知的想像力や感情を最大限に駆使して理解しようとする。それは、同世代だけでなく異世代間、そして直接的間接的に起こりうる現象であり、時によっては当の本人よりも、第三者の方が客観的情報はより多く与えられていることもあるだろう。

一般的に、〈教える—学ぶ〉における間柄は、伝え手が新しい知識や技術を同世代、異世代の聞き手に伝える作業であり、例として学問や伝統工芸、スポーツなどが挙げられる。そしてその関係は、知識の過多による非対称的關係の間に成り立つということの特徴を持つ。では、今問題として挙げた、自分が体験したことがない他者の苦しみや痛みを想像力や共感によって理解しようという精神の動きは、それと同じような伝達作業といえるだろうか。

両者ともその間の関係が非対称的というのは共通しているが、前者は学ぶ者が教える側の知や技術に

到達するような対称的關係に至るのを目指すのに対して、後者はそう単純ではないように思われる。前者においては、伝え手側の知や技術レベルまで聞き手側を導き、ある既知の共通のコードを媒介にし、同一レベルに到達することを目的とする。このコードは言語的であっても非言語的であってもかまわない。重要なことは、意味が一对一对应的に取り決められたコードを介して、情報が正確に伝達されることが目指されることである。新たな事柄を学ぶという学習行為は、原初は模倣や反復可能性を前提にしているとはいえ、そこにあるのは、両者間における知識量の大小、または体験知の差であることが多く、ここでやり取りされるのは、情報知に近いといえる。では、後者においても前者のように情報の過多に、またはその差に還元されるようなやり取りに過ぎないのだろうか。

本論考は、他者の身に起きた想像しがたい他者の経験に近づく試みを、〈教える—学ぶ〉という切り口で語ることは可能か、それを考察することを目指す。つまり、非当事者が当事者の経験をわが身に起こったこととして接近する行為は、学びといえるのか、学ぶことができるのか、である。本稿ではそれを考察するにあたって、まず、ルソーの憐れみの情、



スミスの共感論における想像力についての曖昧性に着目しそれを考察する。次に、その考察を踏まえて、レヴィナスの身代わり論における〈近さ〉と比較し、これら三者の考えを交差させ共感論の理解を深め、他者の痛みに近づくことは学べるのか、という上記の教育の枠の問題提起に一種の回答を提示する。

## 1. ルソーとスミスにおける共感と想像力をめぐる曖昧性

ルソーの憐みの情とスミスの共感に関する議論には、それぞれ以下のような曖昧性の問題がある。ルソーの憐みの情は自己愛を和らげるものであって、知性を必要としない自然的なものである、という見解（『人間不平等起源論』）と、それには想像力と反省という知性を必要とする（『エミール』『言語起源論』）という相矛盾する主張がみられることにある。一方、スミスの『道徳感情論』での共感の議論では、共感とは立場の交換という知的想像力なしにはあり得ず、その想像力によってしても他者との完全な一致はありえない、としながら、共感とは自己愛に基づくものではないと結論づけている個所では、自他が完全一致するような共感、上記のルソーに見られた憐みの情、特に前反省的なそれに非常に近くなる点である。

共感に対しこのように両義的な態度を取る両者ではあるが、共感が想像力によるものなのか、自然発生的なものなのか、いずれにせよ、それは自己愛に基づかないものだ、という点で両者は一致している。知性を介しているにもかかわらず自己愛に基づかないような憐みの情や共感があるのか、それがこの両者の共感についての考察を難しくしているように思われる。

このように憐みの情と共感に関する議論は複雑であるが、それが前反省的で自然によるものにせよ、

想像力によるものにせよ、両者に共通する「相手との立場を入れ替える」「他者の代わりに」「他者の立場に身を置いて」というのはどういう状況なのか、それをはじめに確認しておこう。

他者の立場と自分の立場を入れ替える、とは、自己の自然状態における固有の「今・ここ」から自己自身を引き離し、いわば想像力という知性を利用して、疑似的に自分の外に出て相手の固有の「今・ここ」に同一化し自他の固有点を交換する、という思考上の作業である。これはあくまで思考上の作業であって、自然状態では起こらない行為である。それにあたって直接的に目の前に相手がいる必要はなく不在でも可能であることが特徴である。これは後段で述べるレヴィナスの身代わり論においても変わりはない。両者との違いは後述する。

### 1-1. ルソーの憐みの情

両者に共通する「他者の代わりに」という核となる現象を確認したところで、最初にルソーの憐みの情を確認しよう。『人間不平等論』におけるルソーによると、憐みの情は、他者が苦しんでいるのを見て「ともに (avec)」苦しむ、というものである。それは知性によらず、反省以前の自然に備わったものであるという。つまり、それを感じるか感じないか自由に選択できる種類のものではなく、それこそが自己愛を和らげるものであるとしている。この著においてルソーは、ホッブスが見なかったもう一つの人間の原理として、「人間の魂の最初の、そして最も単純な営みについて考えてみると、私は理性に先立つ二つの原理がある」とし、「それはある状況において、人間の利己愛の残虐さを和らげるために、あるいは、この利己愛の発生以前には自己保存の欲望を和らげるために人間に与えられている、同胞の苦しみを見るのを避ける生来の嫌悪感から自身の幸福を追求する熱意を緩和するという原理である」と記している<sup>1</sup>。つまり「真の自然状態においては、自

<sup>1</sup> ジャン・ジャック・ルソー著『ルソー選集6 人間不平等起源論/言語起源論』竹内成明訳、白水社、1986年、50～51頁。なお、ルソーは、「利己愛 (amour propre) と自己愛 (amour de soi) を混同してはならない。この二つの情念は、その本性からも効果からも非常に異なったものである。自己愛は自然な感情で、すべての動物を自己保存に注意させ、人間にあっては、理性によって導かれ、憐みの情に変えられ、人類愛と徳を生み出すのである。利己愛は相対的で、人為的で社会の中で生まれ、彼個人をほかの誰よりも自分を重んじるようにさせ、お互いに行うあらゆる悪を人々に思いつかせ、名誉の真の源である感情にすぎない」（『同書』、122頁）と注を加えて

己愛は存在しない」のであり、「自己愛を生み出すのは理性であり、自己愛を強めるのは反省である<sup>2)</sup>」のであって、理性や反省といった知性は自己愛に深く関係し、自然状態ではそれは存在しないことが明記されている。したがって憐みは人間の本性に刻まれた自然な感情であることは確かであり、憐みが自然なものであるならば、人間はそれを感じるか感じないかの自由を与えられていないと言えることができる。自由な存在として、人間はそれに耳を傾けることを拒否し、それに反対することしかできないが、それは常に本能のように彼とは無関係に生じる、ということである。これは言い換えるなら、自己愛は自然状態では発生せず本能に反するものである。ここまでは、憐みの情は言語や想像力との関係はない。これは例えば、津波で赤の他人が流されそうになっているのを見て、わが身の危険もかえりみず反射的に助けようとした人たちが少なからずいた、という数々の証言からも容易に想像できるであろう。

しかしながら、一方で『言語起源論』や『エミール』では、憐みの情を可能にするのは、想像力による比較、反省、判断であるとされている。その個所を『言語起源論』から引用しよう。

社会的な感情は、知識(原文nos lumières)によってのみ、私たちの中で発展する。憐みは、人間の心にとって自然にそなわっているものだが、その働きをひきだす想像力がなければ、いつまでたっても活動しないままであるだろう(傍線筆者)。私たちはどんなふうにして憐みに心を動かされるようになるか。自分自身の外に(hors de nous-mêmes)出て、苦しんでいる者と一体化することによってである(En nous transportant hors de nous-mêmes)。その人が苦しんでいると自分にわかる(jugeons)かぎりにおいてしか、私は苦しまない。自分のなかではなく、その人のなかで苦しむ(dans lui)。この自己移入のためには、まえもってどれほどの知識(connaissances)が必要とされるか考えて

みてほしい。自分のまったく知らない苦痛を、どうすれば想像してみることができるだろう。他人が苦しんでいることを知りもせず、また他人と自分のあいだに共通点がある(commun entre lui et moi)ことを知りもしなければ、たとえ他人が苦しんでいるのを見たところで、どうして自分が苦しむことになるだろうか。一度も反省(réfléchi)したことのない人間は、寛大にも、憐み深くもなりえないし、また意地悪にも、復讐好きにもなりえない。何も想像することのできない人間は、自分自身をしか感じることができず、人類のただなかにありながら独りぼっちなのである。<sup>3)</sup>

この定義に従えば、憐みはもはや本能的で前理性的な愛情ではなく、実に知的なものであるといえる。そうすると、先に引いた憐みの定義、傍線箇所「憐みが自然なものであるならば、人間はそれを感じるか感じないかの自由を与えられていない」からすれば、憐みが自然なものでないならば、人間はそれを感じるか感じないかの自由を与えられている、ということになる。実は、自分と相手の間に共通するものを認識する過程がまずあってこそ、憐みが生まれることに気づく必要があるだろう。ここでのルソーにとって「憐れむ」という表現は、「共に苦しむ(souffrir avec)」という意味である。つまり、相手と同一視することによって、自分を相手の立場に置くという心の動きである。彼は、これを『エミール』四章、第一節で述べている。

こうして、自然の摂理に従って(selon l'ordre de la nature)、人間の心に触れる最初の相対的な感情(la pitié premier sentiment relative)である憐みが生まれるのである。感受性が強くなり、哀れな存在になるためには、子供は、自分と同じように、自分が苦しんだことを苦しみ、自分が感じた痛みを感じる存在、そして、自分もそれを感じるができるということという考えを持つべき他者が存在することを知ら

いる。しかしながら、想像力の問題になると両者の区別はまたしても曖昧になるように思われる。

<sup>2)</sup> 『同書』、106頁。

<sup>3)</sup> ジャン・ジャック・ルソー『ルソー選集』所収『言語起源論』竹内成明訳、白水社、164頁。

なければならない。実際、私たちはどのようにして憐みの感情を抱くことができるのだろうか。それは、自分自身を自分自身から外へ (hors de nous) と連れ出し、苦しんでいる動物に同化し (identifiant avec)、いわば自分自身の存在を捨てて (quittant)、その動物を身にまとう (pour prendre le sien) ことによってではないだろうか。私たちが苦しむのは、私たちの中 (dans nous) ではなく、彼の中 (dans lui) なのである。このように、想像力が活性化し、彼を自分自身から連れ出すようになるまでは、誰も敏感になることはない。芽生えたばかりの感受性を奮い立たせ、やしない、その自然な流れ (dans sa pente naturelle) に沿わせるためには、若者の心の膨張力が作用する対象を提供し、それを拡張し、自分の外のあらゆる場所に自分を発見させることでなければどうすればよいだろう。<sup>4</sup>

ここで二つ問題点を明確にしよう。①我々はスミスとの関係で再び取りあげるが、ここで曖昧性の理由になっていると考えられるavecとは異なるdansに留意しよう。なぜ「ともに (avec)」ではなく、「中で (dans)」なのか。②なぜ「その自然な流れに沿って」(dans sa pente naturelle) なのか。自分の外に出て、そして彼の中で (dans) 苦しむ、とは自然状態では起きない疑似上の知的作業を伴うものであり、相手と自分を交換しさらに同一化する能力を必要とする。にもかかわらず、それは「あたかも」自然な流れにそって行われるものであるとされている。つまり上述したように、自己を抜け出し、彼/彼女の立場を交換し、その中に入るというのは、極めて非自然的な作業であるにもかかわらず、その精神の動きが「あたかも」自然に起こることであるかのように訓練するということである。よってここで起こる他者の身体をまとう「dans」とは、それが自然的なものなのか非自然的なものなのか判別しがたい。それゆえ自己の中での「dans」ならそれは自己愛に基づく共感であろうが、他者の中「dans」

だから、その源泉は自然的なものであって自己愛に根差すものではない、と矛盾が一応解消されているように見える。ここで散見される単語dansは知的作業に媒介されているが、自然的行為によるものなのか非自然なそれなのか、主体が受動的なのか能動的なのかも曖昧になる緊張状態に置かれる。主体が極限まで非人称的要素に還元されていると考えられるが、実はここでルソーはレヴィナスの近さに限りなく接近する事を急いで付け加えておこう。

## 1-2. スミスの共感論

では、次にスミスの共感について確認する。『国富論』と並ぶ大著、『道徳感情論』は想像力による他者への共感をメインに扱っている著作である。そこでスミスは、想像力によって他者の立場に立つことにおける共感を類型分別化し、それらについて詳細に分析を加え論じている。スミスは、共感は想像上の交換 (imaginary change) によって引き起こされるとし、このような知的能力が共感の前提となっていると明言している。よって一見スミスの共感の分析を見ていくと、先に見たルソーの憐みの情には関係ないように思われる。ただしそれが自己愛か利他愛かという論点にさしかかるまでは、という限定つきで、と強調しておこう。ではそれを実際以下見ていこう。

『道徳感情論』第一部第一篇でスミスは、「他人が何を感じているか、我々はそれを直接感じるができないから、他人が心を動かされる仕方を知る方法は、同じ状況であれば自分が何を感じるか想像するほかにない」<sup>5</sup>という。さらに、「感覚器官が、自分の身体と離れて作用することはなく、またできるはずもない」<sup>6</sup>とし、その上で次のように述べる。

感覚器官の機能は、もし我々自身がその立場にあった場合、我々の感覚器官が感じるようなものを我々に想像させる、という仕方に限られている。我々の想像力が察しとるのは、兄弟の感覚器官に生じる印象ではなく、自分自身の感覚器官に生じる印象だけである。我々は、想像によって自分自身

<sup>4</sup> ジャン・ジャック・ルソー『エミール (中)』今野一雄訳、岩波文庫、1999年、30頁。

<sup>5</sup> アダム・スミス『道徳感情論』高哲男訳、講談社学術文庫、2014年、31頁。

<sup>6</sup> 『同書』、31頁。



を彼の立場に置き、同じ拷問のすべてに耐えうると思い浮かべ、それをまるで彼の身体であるかのように理解し、こうしてある程度まで彼と同じ人物になる。そのあとで、彼が感じ取っているものに似た何かを感じさえする、というわけだ。彼が味わう死の苦しみは、こうして我々自身によって痛烈に感受され、我々がこのように受け止めて自分のものとしたときに、我々の心を最終的に動かし始める。<sup>7</sup>

これがスミスの想像上の交換である。さらに加えて、スミスは、当事者と観察者の感情が一致 (concord) するためには、「観察者が拍子を取りながら合わせられる音階 (pith) にまで彼の激情をさげなければ」<sup>8</sup>ならないとし、次のように続ける。

周囲の人々の情動と調和し、一致するような程度に引き下げるためには、本来の口調が持つ甲高さ (sharpness) を引き下げる必要がある、と言い換えられよう。実際、観察者が感じることは、関心の的である当事者が感じることはいつもいくつかの点で異なっており、したがって、同情がそもそもの悲哀と全く同一であることなど、決してありえない。というのは、共感的感情の発生原因である立場の転換は想像上の事柄に過ぎないというひそかな意識が、類似性の程度を低下させるだけでなく、多少ともその性質を変化させ、まったく異質の変更を施すからである。<sup>9</sup>

以上の文脈では、まだ想像上の立場の交換にとどまっており、私と共感の対象になっている他人との区別ははっきりしているように見える。しかし、このように述べながらも、問題となる第七部第三篇第一章「道徳哲学の体系について」で、スミスは今ま

での自他の間の感情の緊張状態、つまり「甲高さ (sharpness)」を引き下げることによって保たれていた感情の均衡を放棄するといっても過言ではない発言をする。これに我々は混乱と驚きを感じざるを得ない。では、その件を見てみよう。

しかし、いかなる意味においても、共感 は 利己的 (a selfish principle) な原動力ではありえない。私がああなたの悲哀や憤りに共感するとき、私の情動は自己愛 (self-love) に基づいている、と実際に主張することはできよう。というのは、共感 は、あなたの事情を私に十分わからせること、つまり、私自身をああなたの立場に置くことから、そしてそれゆえ、自分自身が同じ境遇にあれば感じるはずのものを想像することから、生じるからである。(ここまでの文脈は第一部の共感に対するスミスの考えを踏まえたものである) だが共感 は、もっぱら関心の対象である人物との間の想像上の交換から生じる (an imaginary change of situations)、と間違いなく言えるとしても、しかしなお、この想像上の人物は、自分自身の身体と人格の中で私に生じると想像されるのでなく、自分自身が共感する人物の身体と人格のなかで私に生じるものである。(…yet this imaginary change is not supposed to happen to me **in my own person and character, but in that of the person with whom I sympathize.**)<sup>10</sup>

ここで訳者高橋氏が、personを身体と訳しているのに注意したい。おそらく上記の文章の後、出産する女性に共感する件が続くからと思われる<sup>11</sup>。

しかしながらこれはどういう事態であろうか。上記のスミスの文章傍線以前は、第一部の共感に関す

<sup>7</sup> 『同書』、31頁。

<sup>8</sup> 『同書』、53～54頁。

<sup>9</sup> 『同書』、53～54頁。

<sup>10</sup> 『同書』、585頁。

<sup>11</sup> 「男性であっても、出産の床にいる女性に共感することはできようが、彼自身の身体と人格において、彼女の苦痛を感じることはできない。しかし、あらゆる感情と心的傾向を、自己愛から導出してあれほど世間のうわさに上ったというのに、私を知る限り、今なお、完全かつ明確に説明されていない人間本性に関するあらゆる説明は、私には、共感の仕組みのかなり粗雑な誤解に起因していたように思われるのである」(『同書』、586頁)。



るスミスの考えを踏まえたものであるが、傍線部は明らかにその論調が大きく転調している。そして、スミスは次のような事例をもち出す。

私が一人息子を亡くしたあなたに慰めをいうとき、もし私に息子がいれば、さらに、もしその息子が不運にも死んだとすれば、私—そのような特徴と職業を持つ一人の人物—が被るはずのことを考えて、あなたの悲哀をくみ取ろうとするわけでない。そうではなく、もし私が実際、あなただったら、私が被っていたであろうことを考えるのであって、決して私のためではない。それゆえ、それは少しも利己的ではない。(but I consider what I should suffer if I was **really** you; and I not only change circumstances with you, but I change persons and characters, It in not, therefore, in the least selfish) <sup>12</sup>

傍線部個所の「実際really」とは、どんな状況を言っているのだろうか。これは立場を交換し「あたかもas if」あなたに取って代わる、といった思考上の想像力を越えているように見える。そして一番大事なことは、このような論の流れに向かわせた問題、つまり共感はいかに愛に基づくものか否か、という次の件である。つまり、「生じたことを何か想像したり、私自身に固有な身体と人格に関係してはいるが、しかし、全面的にあなたに関係するもので埋め尽くされている何かを想像しても生じることがない激情を、いったい、どのように利己的であると解釈できるのであろうか (How can that be regarded as a selfish passion, which does not arise even from imagination of anything that has befallen, or that relates to myself, in my own proper person and character, but which is entirely occupied about what relates to you?)」<sup>13</sup>という件である。

以上の議論を改めて考察すると、第一部と第七部の共感はいささか次元が違うように思われる。第一部での、共感する精神の動きに必要な「まるで」という作業には、他者のオリジナルな感情へのアクセスを試み、その一致を目指すそれは叶うことが

ない。自他の感情の比較によりその強弱、大小、軽重をはかり、それに応じてピッチの上げ下げをする、それらは同一になることなく、オリジナルなものとの距離を測り尺度をそろえるべく均衡をとるような知的努力だった。しかし、第七部では、そのような私と彼/彼女との間の緊張した均衡を試みる知的精神的努力が閾値を超え、上記のような程度問題には収まらないような違うレヴェルの「まるで」になったかのように思われる。こちらでは観察者の視点というよりは、むしろdans/inという言葉でもってルソーの知性によらない憐みの情に近い共感であるように考えられないだろうか。それは、他者の苦しみを目の前にして、自我を保ちながら想像力という精神領域だけで同調する主体でなく、まさに他者の身体に入って他者のそれをまとい、他者の身体ごと苦み一体化する傷つく肉体としての主体がある。これはルソーの想像力を伴った憐みの情にも、誤解を恐れずいなら伴わないそれにも酷似している。この議論はいわば今まで展開してきた思考上だけの想像力、という前提を根本からひっくり返すような、いわば物議を醸す視点を持ち込んでいる。では、共感はいかに愛に基づかない、という結論に至るためになぜこのような例を出してきたのか。

さきほど、本稿5頁で、ルソーが前置詞「ともに(avec)」ではなく、「中で(dans)」を使っていたことに注意を喚起しておいた。スミスがルソーを見据えていたかは分からないが、ここでルソー同様、inという前置詞を使ってスミスも共感はいかに愛に基づくのか、そうでないのか考察している。よってdans lui/ in himを彼らがどういった意味合いで使っているのか考える必要がある。

前も触れたようにルソーは、一方では自己の自然状態から連れ出す状態、私の「今・ここ」から離れる状態が自己愛を和らげると捉えており、それには想像力が必要だとしていた。逆に言えば「今・ここ」に縛られている身体は自己愛に根差しているといえる。想像力が知に基づいている以上、それは自我と他者を比較し置き換え推測したりする光(知性)によって遂行されるものである。それは自我から出発している以上自我や自己愛と関係せざるをえ

<sup>12</sup> 『同書』、586頁。

<sup>13</sup> 『同書』、586頁。

ない。しかしながら、ルソー、ことにスミスは不思議なことに共感（レヴィナス）は全面的に利他に基づくものであって決して自己愛や利他愛に基づくものではない、と断言しているのである。つまり両者は、知による想像力なしに共感（レヴィナス）はあり得ない、としながら、それは自己愛に基づくものでは決してない、という点で一致している。ここで本稿のテーマで差し向けると、共感（レヴィナス）に想像力というが知性が必要なら、それは教育の課題にもなりえよう。しかし、このような想像力を介する共感（レヴィナス）とそれを介しない共感（レヴィナス）は、教えたり学んだりすることができるのだろうか。

それを考える上で、筆者は、レヴィナスの身代わりの主体を両者の想像力や自己愛についての曖昧性と照らし合わせ、三者の主張を循環させることによって、共感（レヴィナス）の議論をより高みに引き上げることを試みたい。そうすることによって、そのような共感を学ぶことができるのか、という我々の最初の問いにもさらに精度を増して応えることができるように思われる。そういった問題系を踏まえたくて、以下、レヴィナスの考えを考察しよう。

### 1-3. レヴィナスの身代わり論における感受性としての<近さ>-可傷性-

レヴィナスの身代わりは文字通り「あなたの代わりに身を置く」という所作であり、この点で先にも確認したルソー、スミスにおける知に基づく想像力を受け継いでいるように見える。レヴィナスは、現象学でいうところの感情移入による他者への感情を取り扱い議論しているが<sup>14</sup>、共感（レヴィナス）という言葉は厳密には扱っていない。しかしながら、ルソー、スミスの他者への知的想像力に根差す共感（レヴィナス）と、レヴィナスの他者への現象学的自己移入の議論とを同等とみなしてもいいだろう。先に触れた「他者の立場に身を置く」を前提としながら、レヴィナスの身代わり論の場合、ルソー、スミスと違って自己愛や利己愛は問題とならない。それはなぜか。

ルソーの憐みの情や、スミスの共感（レヴィナス）が、主体の想像力を介するか否かは別として、両者が自己と他者

を対称的關係に置いて憐みの情や共感（レヴィナス）を論じるのに対し、レヴィナスの他者論では、他者の身体が自己に先行するような関係、身代わりにおける主体の感受性-可傷性-によって非対称的關係の中で他者に接近する/してくる、この事態を<近さ>というタームでもって他者を考えている。では、レヴィナスの近さとはなにか。幾何学的物理的の近さを引き合いに、接近する主体としての<私>を論じている個所がある。

近さは「近さの経験」でも、主体が対象について抱く知識でもない。空間的接近性の表象ではないし、「客観的」事態としての空間的接近性-第三者によって確認されるが、対象に触れる私にとっては逆に、この接触ゆえに無に帰してしまう接近性-でさえない。主題化される近さは、接触の体験の潜在性として、単に接触の「地平」に属しているのではない。感受性ならびに、感受性のうちで意味する近さ、直接性、動揺は、意識と身体を関係づける何等かの統覚にもとづいて構成されるのではない。<sup>15</sup>

可傷性の身体が関わる他者の近さは、整然とした客観的な空間における近さでない。そうではなく、まさに傷つけられる血肉をもった身体が向き合う、その身体を受肉した身体と捉え、以下のように説明している。「受肉は、自分が表象する世界のまさに只中に位置付けられた主体の超越論的世界ではない。身体（レヴィナス）の感性的体験はそもそもの初めから受肉している。感性的なもの-母性、可傷性、危惧-は、自己統覚よりも広範な筋立てのうちで受肉の結び目をつくる。この筋立てにおいては、私は自分の身体に結び付けられるに先立って他人たちに結びつけられている<sup>16</sup>（傍線筆者）」。そして、そのような他者との接触は、私の他者の特異性と、私の特異性とを取り結ぶ、以下のような倫理的関係になっている。

意味としての、他人のために身代わりになる一者としての近さは、魂のうちで生起する一個の布置ではない。近さは、本性と

<sup>14</sup> 例えば、エマニュエル・レヴィナス『外の主体』（合田正人訳、みすず書房、1997年）所収「アルフォンス・ド・ヴェーレンスの思い出に-感受性について」参照。

<sup>15</sup> エマニュエル・レヴィナス『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、2012年、185-186頁。

<sup>16</sup> 『同書』186頁。

いった抽象物よりも古き直接性であって、それは融合でもない。近さは<他者>との接触である。接触すること、それは他者を包圍して他者の他性を廃棄することでも、他人のうちに自分を消失させることでもない。接触の只中において、触れるものと触れられるものとは分離される。そのつどすでに他なるものと化して遠ざかるこの触れられるものは、私とは何の共通点ももたない特異性である。私とは何の共通点も有さないがゆえに、この特異性はいかなれば、予期することも表象することもできない特異性であり、指名にのみ応える特異性なのだ。<sup>17</sup>

このようにレヴィナスの場合、他者に/が近づくという現象に使われる彼独特の距離の用語法に注意する必要がある。彼は通常の距離感覚を問いにふし、幾何学物理学的な科学的尺度に揺さぶりをかける。普通の尺での近さが遠さであったり、遠さが近さに思われる、こちらが眩暈を起しそうな独特の表現方法で論を進める。それに読み手側は終始意表を突かれるだろう。他者に現象学的間接的呈示をもって、こちら側から接近すればするほど他者は遠くなる、近づけない。では、この遠近法を無視するような用語法で他者の現れを記述するレヴィナスの狙いはどこにあるのか。それは一言でいうと、主体が現象学的知で構成された主体である限り他者は知として構成できるものとして現象学的地平上に到来しない、このことを言っている。他者の近さは「～として」と標定できる経験知ではなく、反省的知でもない。このような私側からの接近で遠く離れる他者は、他者側からの一方向的な距離で尺度越えの切迫さをもって私に近づく。その接近は物理的に測定可能な意味の近さではない。これがレヴィナスの「近さ」の言わんとしていることである。

そして急いで付け加えておかなければならないのは、このような尺度越えの切迫した「近さ」で接近してくる他者、これを表現したレヴィナスの重要な概念のひとつ、「顔」である。

それを最後に彼の言葉で確認しよう。以下の引用では、後期身代わり論で散見されはじめた憑依という言葉がみられることにも留意しておく。

我々は卓越した自己能意性 [auto-signifiante] を顔と呼んだ。われわれの著作『全体性と無限』において、顔の概念は、すでに個体の能意性を考慮にいれていた。個体は、普遍性にかかわりをもたないとはいえ、だからといって何かわからぬ不合理な本質を表現しているのではない。しかし、接近においては理念的なものの媒介なしに一つの個体と関係が持たれるのだ、と言うからといって、精神を要求する特権を認識に対して—認識を価値論的指向性と呼ぼうと実践的志向性と呼ぼうと一相変わらず保留しながらも接近から出発してこそ、顔の概念そのものが迫ってくる。そして顔において、存在の認識と、存在の顕現あるいは真理が、ある倫理的関係の中に飲み込まれるのである。意識は憑依 [obsession 憑りかれること] へと回帰するのである。憑依は意識の変様でもなければ、意識が病的に激昂することでもなく、存在者と存在者との<近さ>そのものである。意識はそのいかなる形態の下でも—表象的であれ、価値論的であれ、実践的であれ—すでに、この近しく<現在すること>を失っている。隣人は主題に包摂されないということ、ある意味では隣人は認識や関与に先立っているということ、こういったことは無分別でも無関心でもない。それは志向性よりもいっそう張り詰めた関係がもつ直線性 [rectitude] なのである。つまり隣人は私を召喚するのであり、憑依は選択の余地のない責任なのであって、文も語もなきコミュニケーションなのである。<sup>18</sup>

レヴィナスはまた、他者の<近さ>を以下のように「接近の過剰」とも言っていて、「過剰」というタームはレヴィナス特有のこのような距離にかんす

<sup>17</sup> 『同書』、207頁。

<sup>18</sup> エマニュエル・レヴィナス『実存の発見—フッサールハイデggerと共に—』佐藤真理人、小川昌宏、三谷嗣、河合孝昭訳、法政大学出版局、2008年、337頁。



る用語の核にもなっている。長くなるが、引いておこう。興味深いのは、他者の接近の「行き過ぎ」、つまり現前の超過が逆説的に他者の不在(absence)、現前の対立項としてある一般的な現前の欠如とは違う、そのような不在の過剰に逆転してしまうことである。

直観は<見ること>であり、依然として(あるいはすでに)開示性なのであって、それゆえ隔たりであり、またそれゆえ直観はそれが思念するもの—たとえそれが原体で存在するとしても—についての「反省の時間」においてありそしてそのことによって、直観は宣告ないし告知なのである。直接性は、意識の段を跳び越す隣人の、対—座する = 取り憑いて離れない<近さ> [proximité obsédante] である。それは欠如によるのではなく、超過 [excès] によって、つまり接近の「行き過ぎ」 [excession] によるのである。接近は混乱の中で絶頂に達するのではない。われわれは一隔たりによる不在とは別の—隣人が身を持っているところの不在を、「示す」つもりである。<sup>19</sup>

他者の「過剰な接近」によって主体が否応なく、絶対的に受け身な実存、そして非対称かつ非可逆的關係に置かれる経験、これが近さである。

## 2. 表象不可能な他者の到来

以上、レヴィナスの身代わり論における可傷性としての感受性を持つ主体が他者に近づく「近さ」を確認した。ではここからルソーとスミスで問題になった憐みの情と共感論と照らし合わせると新たに何が言えるだろうか。それを検証するため以下では、レヴィナス、ルソー、スミスとの類似点とその違いを見てみよう。

### 2-1. レヴィナス、ルソー、スミスとの類似点とその違い

まず、類似点から見ていく。ルソーの憐みの情の一つの局面は、自然的なもので前反省的でありそれは想像力を必要としないのであった。この点ではレ

ヴィナスの身代わりと類似している。相違点はもう一方の局面、つまり想像力を介する憐みの情の局面だと、自己愛を減じるはずの知性によって憐みの情が可能になることになり、ここでルソーは自己矛盾に陥るのだった。一方、レヴィナスの身代わりの近さにおいて、自己愛が問題になることはない。これが両者の相違点である。

スミスにおいては、共感の基礎となっているのが立場の交換という点でレヴィナスの身代わりの主体と類似しているように思われる。しかしレヴィナスの場合、スミスのように最初に自我があって、立場の交換をする主体ではなく、それに先行するものとして、他者との立場の交換が先にある。レヴィナスは、そもそも立場の交換が最初にあり、他者が自我に先行している主体を想定しているから、上記のルソーとの比較同様、そこに自己愛の問題は出てこない。

以上挙げたルソー、スミスとの相違点から、問題はルソー、スミスでは自己愛の問題になり、そこで憐みの情、共感の問題が曖昧にならざるを得ないということが見えてきた。一方レヴィナスの身代わりの主体では、先に触れたように自己愛は問題にならない。なぜか。それは、ルソーとスミスが自己と他者の対称的關係にとらわれており、レヴィナスは非対称的關係かつ非可逆的關係で他者を考えること、これに端を発していると筆者は考える。一見、自己の外に出る、という想像力による立場の交換、その行為は自己を離れるのだから利他的行為で自己愛的な行為ではないように思える。しかし、それが知性による対称的關係に回収されるような関係にとどまっている限り、その行為は知によって構成された他者であって、結果的に自己の同一化作用をより強めることとなる。つまり出会っているのは本当の全き他者でなく、それは自己自身の鏡でしかない。一方、レヴィナスが考えている他者は、他者を現象学的間接的呈示 (Apräsentation) によって構成しようとする志向作用が停止を余儀なくされ、それにより自我は絶対的な受け身に置かれる、そのような非対称的關係から到来する他者なのである。

以上三者の類似点、相違点を簡単にまとめた。ではそれを踏まえたくて、上述した自己愛の問題を

<sup>19</sup> 『同書』336頁。



越えて、そこから見えてきた、非対称的かつ非可逆の関係の問題系を深掘してみよう。

## 2-2. 自己と他者の間における非対称的かつ非可逆の関係-レヴィナスの倫理-

他者に共感し、「自分が他者だったら」と想像するのが可能になるためには、繰り返しになるが、自我機能を解除し他者の立場に身を置くことが求められる。それにはルソーも「自己の外 (hors de soi)」へとやっているように、今ここに居ついている心身を想像上で解除し自己の外に出て、他者を身にまとうという自我による想像力が必要である。興味深いことに自我を解除すること、それは言い換えるなら、自己愛を絶つということであるが、それは他者の精神の動きに同調する、またはその動きの模倣によってなされるということだ。つまり、問題はこの種の知性にあり、これを想像力といっているのだから、この事態を掘り下げることが重要なのだ。

先に取り挙げた、想像力を介した憐みの情でのルソーの個所、つまり知性に根差した想像力が必要な個所で、ルソーは「自然の流れに沿って」という言葉を使っていた。なぜ自然の流れに沿うようにしなければならないのか。そして、なぜ自然状態では起こりえない「彼/彼女」の中で (dans lui/elle)、彼/彼女の身体をまもってなのか。やや挑発的に問うならば、そもそも憐みの情が「自然に備わっている」というのは本当であろうか。ルソーによると、憐みの情は自己愛を弱める、理性は自己愛を強めるのであった。では、他者に同調するのが想像力という知性であるならば、自己愛を強めるはずの知性が、なぜ自己愛を弱める他者への憐みの情へと至るのか。つまり知性には自己愛を強める側面と、自我の解除に向かうような自己愛を弱める側面とがあり、後者の場合が今問題となっている。後者、つまり自己の外に向かうという動きは自然状態ではないことは何度も述べたが、ではそもそもなぜこういったことができるのか、という問いをここで敢えてしてみよう。言い換えるなら、他者の感情や精神の動きを模倣し同調しようとするこちら側の心の動き、それがなぜ自然状態では起こらないような現象、つまり自己の外に連れ出すことを可能にするのか。その種の知性による精神の動きが自我機能を解除するということは、そもそも知で成り立っていた自我という構造は

虚構であり、もともと内在的に実体としてあったのではなく、それは外部から、つまり起源が他所に依拠していた証左に他ならないのではないだろうか。他者の身体と感情の模倣、そのような他者の像の交換がはじめにあって、その外部を取り入れたのが自我なのだ、と言えないだろうか。これを踏まえてさらに言うと、ルソーとスミスの「私があなただったら」という命題は、想像力という知が可能にしているということをも明としているが、果たしてそれは本当だろうか。実はその自我を交換する想像力を行使している自我の起源に、他者の像を模倣し交換した結果としての自我があるにすぎない、と考えることの方が、上記のルソーとスミスにおける両義性や矛盾点を鑑みると、より妥当なのではないだろうか。想像力によって他者の立場に身を置くような知的能力があること自体、そもそも他者が自我に先行している所作だと考えられないだろうか。つまり、「私があなただったら」は「あなたは/が」という先行している文法構造の忘却された痕跡、むしろ忘却されてこそ可能な精神の照り返し運動である、と。ここで重要なのは、「私」「あなた」という人称の内容が問題なのではない。「○が△だったら・・・」という純粋な置き換えの構造そのものが自我である、と。繰り返そう。われわれが「私があなただったら」si/ifと知性で問えること自体、そしてその問いが自我機能を解除させるということ自体、自他の交換が自我に先立っているのだから、これがレヴィナスの身代わりの構造なのではないか、と筆者は考えている。それをレヴィナス流にいうならば、「身代わりは感情移入の条件である」という表現になろう。つまり、共感共感する主体が先にあって他者に感情移入ができるのではなく、事態はその逆なのだ。身代わりの構造が先にあって、それが共感を可能にしている、そうレヴィナスは考えた。そしてこの意味での共感や感情移入をレヴィナスは身代わりの構造の「痕跡 (trace)」にとらえていたと考えられる。これが非対称的かつ非可逆の関係の問題系への筆者の回答である。

以上の議論を踏まえ、最後にこの非対称的関係かつ非可逆の関係の問題系を、レヴィナスの思想に引き寄せ上記の論を補完するものとして、この論考を閉じることにしたい。

### 2-3. 補足：唯一性 (singularité)

まず、他者の呼びかけの非可逆的かつ非対称的關係における唯一性 (singularité) の問題を考えよう。それは言い換えるなら、交換不可能なかけがえのない唯一の<私>や<あなた>という問題といえる。代替不可能な私やあなたの唯一性を保証するものは何か。このよくなされる議論は簡単にいうと、以下のようなものである。つまり、私の死は私に固有のものであり、私のみが引き受けることができるのであって、私の死は他人の死と代替不可能である、この事態をもって私の唯一性が保証される、と。しかしこれは果たして確かなことであろうか。

レヴィナスの生涯の友、モーリス・ブランショは「死はだれも私に代わって私の立場で私の死を死んでいくことができないから私に属しているのであり、そのみが私に属している」<sup>20</sup>と言った。つまり私の死は私に属しているという、この代替不可能性は、他人にとっても権利上同様の事情である。その事実ゆえに、逆説的にも死は交換可能になる。これが自己の死と他者の死の非対称性による自我の唯一性がキャンセルされてしまうというパラドクスである。<私>だけがかけがえのない<私>であるはずはなく、それと同様の権利で<あなた>もかけがえのない<私>と同値される権利がある、その点でもって両者は交換可能になり<私>だけの固有性は保証されることはない。通常私の唯一性とは、私にしか属していないものを根拠に保証されると考えがちである。ことに死さえも、いや死だからこそそれは私にのみ属している。だからこそ、そのことをもって死を引き受ける主体が生起する。

レヴィナスは、ここに主体の緊迫した覚悟性に慎重に目配せをしながら、同時に欺瞞を見つけそれを逆転させる。レヴィナスにとって、私が替不可能な唯一者となるのは、私に属しているものによってではなく、私に属していないものによって、私の能力すべてが停止し、私を起源としないもの、その前では引き受けの主体を停止させ全く受け身になることを余儀なくされるもの、そうすることによってのみ到来する他者、どこからやってきた何の身に覚えのない他者からの呼びかけに応答することによって

である。それがレヴィナス倫理のロジックである。ルソー、スミスはこの非対称的可逆的關係の境界を見ながら、そして先ほど議論したdansやinの危うい緊張状態に身を置きながらも、なおも他者を対称的に構成できるものとして他者を捉えていた。しかし、それでは「唯一性」は確保できないのである。それを踏まえたうえで三者の議論に戻ろう。

共感の濃度を上げていくと、自他の濃度のバランスが均衡し境界があいまいになる地点が到来する。こちら側から接近し対称化作業の濃度がある臨界点に達すると、それは自己同一性を強めることに等しく、結局他者を自己に回収してしまう、自他融合、つまり他者不在になると考えられる・・・①。一方で、その臨界点をさらに超えて共感をさらに強めていくと、他者側からその対称的關係に亀裂を入れ、一方的に介入してくる地点がやってくる・・・②。この現象をルソー、スミス、レヴィナス三者とも共通に見ていた。つまり、他者が自己に先行しているというレベルでの非対称性の到来に気づきながら、ルソーとスミスはそこから始まる倫理の可能性に蓋をし、それを自我の想像力の問題に引き戻し、共感が自己愛に基づくか、基づかないかという切り口で、共感の問題に落ち着かせてしまった。だからこそ、このような曖昧性を避けられない議論になってしまったと考えられる。むしろ、哲学者であるルソーや、経済学者であるスミスにとって、自我の否定という事態は居心地の悪いものだったとも考えられよう。

このように、①の段階における自他の対称的次元で構成される他者は、その唯一性singularitéを失い一般化されざるをえない。つまり唯一無二の<あなた>は、一般化作用の中で交換可能な彼/彼女と同等な第三者となる。目の前の被災者や被害者の証言は、代替の利かない<あなた>だけのものではなくなる。ルソーやスミスにおける想像力による他者への共感の努力は、そこに憐みの情により他者に共感しようが、想像力によって共感しようが、それは依然として対称的關係にとどまっておき、それはレヴィナスのいう意味での他者ではもはやない。なぜか。憐みの情やスミスの第七部における例は、自己

<sup>20</sup> モーリス・ブランショ『終わり対話Ⅰ 複数性の言葉 (エクリチュールの言葉)』湯浅博雄、上田和彦、郷原佳似訳、2016年、筑摩書房、110頁。

と同一化された他者であって、もはや全き他者ではない。つまり、想像力によって知による対称化作用によって、つまりこちら側の知によって見出された他者との差異が対称的次元にとどまっている以上、それは彼/彼女と交換可能なくあなたである。ゆえに両者にとって唯一者としての他者は現れない。どちらも対象的關係で他者を考えている限り、それは一般者に還元されてしまうような他者なのである。自我側の知から出発している限り、この対称的關係は避けられず、唯一者としての他者は現れえないのである。

しかし、このような対称的關係において現れえないはずの交換不可能な他者が、不可避なものとして現れる事象をレヴィナスは追った。他者の現われは、知では追跡できない。では、知ではない仕方で現れる他者とは何か。それがレヴィナスの現象学的記述の限界の発見であり、その先を行こうとしたのが『存在するとは別の仕方でAutrement qu'être』あり、この時の異邦なるものの現われを記述しようとするのが彼の生涯の試みであった。

繰り返しになるが、自己に属すものから唯一性を探している限り、唯一性は保証されないのであった。上記のように自己に固有に属すものから出発する唯一性 (singularité) は、交換可能な対称的關係に必ず回収される。しかし、レヴィナスが考えた、自己に属さない外部からの他者の呼びかけに応答する者としての、非対称的に構成される主体の唯一性 (singularité) は違う。自己に内属するものを根拠にした他者との間の非対称性による唯一者と、唯一者である他者によって外部から揺さぶりをかけられた非対称的關係によって生じた非対称性から生じる私の唯一性とは違う。唯一者のあなたの呼びかけの前で私の権能が停止し、それに応答することによってのみ、私の唯一性が保証される。ではこのことを受けて最後に、「よびかけ」という非対称的關係の典型を取り上げることで、非対称性の議論を閉じることにしよう。

一般的に私たちが日常生活のなかで経験する呼応關係とは、周知のように呼びかけた者に対して呼びかけられた者が応える言語行為の一種である。その時間的前後關係は、当然ながら、発信者の呼びかけが受信者の応答に先行する。対してレヴィナスのいう呼びかけ (appel) は、受信者の応答が発信者の

呼びかけに先行している、という奇妙な時間構造を持つ。受信者の聴取が先にあり、発信者の呼びかけの前に受信者が既に応答してしまっているのだ。発信元に遡及できないこのような呼応關係、通常的时间軸には組み込めない呼応關係は、対称的關係に不可逆的な時間を介入させる。このような他者の呼びかけ、このような構造を持つ他者の呼びかけによって生起する倫理的主体を、レヴィナスは考えた。そして、このような呼びかけであるがそれが呼びかけである以上、それは言語的性質と機能をもつ。またそれは、一方向的で受け身の立場に置かれるという特徴を持つ。当事者さえも遡及不可能であり、その呼びかけが「いつ」なのか (だったのか) 「なぜ」なのか (だったのか) 因果關係も分からない呼びかけが発せられていて、知の主体は、それを受け取ったのかも分からないまま答えてしまってから「何か」を受け取ったことに気づく。これは日常生活の中での、ありふれた対称的關係の中での呼びかけではない。逆に呼びかけを知として認識し構成できるようなら、それは「この」私だけに向けられた呼びかけではない。呼びかけが知として構成されず、逆にそのことによってこそ構成され始めるような不可逆的な構造を持つような呼びかけを、レヴィナスは「痕跡 (trace)」と呼んでいた。何かを受け取ってはいるがその素性がわからない、にもかかわらずそれが言語的性質を持つが上に、「痕跡 (trace)」が主体を経由し、もはやそれ以前の自我には回帰しないやりかたで痕跡に応答するものとしての実存が立ちあがる。このような主体は、全体的循環で構成されず、つねに構造の外部に立たされ続ける。ここでの主体の特徴は、レヴィナスがいうように、「受け身よりもさらに受け身」の主体であり、痕跡に應えるものとしての唯一者である。

### 3. 結び

本論考では最初に、一般化できない個別の他者の痛みや苦しみを伴う体験を、教育知として<教える一学ぶ>ことは可能か、それは教育の課題となりうるか、という問いを立て、それに応えるため、手がかりとしてルソーの憐みの情、スミスの共感、そしてレヴィナスの身代わりにおける可傷性としての<近さ>を比較検討した。そうすることで、他者の痛



み、苦しみに近づくという現象をより深く理解し、先の問いに何らかのレスポンスをしようと試みた。教育界には門外漢の筆者ではあるが、それに躊躇を感じながらもこの論考をきっかけに応答しようとしてみた。

本稿で展開してきた議論を経由し、問い自体も先鋭化した今、改めて我々が問題提起をした共感は<学ぶ—教える>関係という切り口で語ることができるのか。この問いは一言でいうなら、唯一者との関係は<教える—学ぶ>ことができるのか、という問いに換言してもいい。その問いは、レヴィナスが生涯かけて追及してきた他者に対する倫理的な構えといみじくも激しく呼応する。戦禍を生き残ったものとしてそうした倫理を、レヴィナスは現象学を経由して伝えようとしてきた。この問いの角度を少し変えるなら、知としての情報ではないにもかかわらず、「何か」が伝わっているとしたら何が伝わっているのか、それをレヴィナス流の言葉でいうなら、他者の過剰の不在 (absence)、その過剰な不在による痕跡 (trace) が我々に言葉を語ることを強く促す。これは give and take という交換システムには収まらない、見返りを期待しない一方的な贈与といってもいい。それを私は他者から受け取った/つてしまったのではないだろうか。起源に遡及できない他者の痕跡から、その不在自体が主体にとって意味 (sens) になり、それが話すことを強いる記号となる。このような不可逆のかつ非対称の関係だからこそ生まれる言葉、このような言葉をレヴィナスは「言うこと (dire)」と表現した。これは知性の敗北なのだろうか、他性を学ぶことと知は対立するのだろうか。いや、レヴィナスはこのような他者の到来によって主体の知や能力が停止される事態を、『外の主体』でいみじくも「平和」と言っていたことを思い出そう。知識が伝わるのとは違うやり方で「何か」が伝わっているとしたら、そこで何かを受け取ってしまっているのだとしたら、それは他でもない、先に触れたように「社会性の過剰」「平和」が伝達している/してしまっているのではないだろうか。

他者の顔を通して通達される出来事、それは思いかけなかった自己を起源としない他処からの他者の到来である。このような「社会性の過剰」。自分が預かり知ることのない他者の感情や身体に傷つく身

体を持った「この私」が近づくこと、その他者の呼びかけに応じてしまっている自分、それに対して「私はここにいます (Me voici)」と答えてしまっている実存、それはその都度その都度先例のないことであり、一回限りの唯一性ということでもってしか起こりえない。そしてそのことのみが倫理を保証している。

本論考で先に立てた仮説、つまり知の主体以前に身代わりの倫理の構造が先にあり、それはすでに構造として組み込まれている、という仮説、これに妥当性があるなら、それはあくまでも可能性でしかない。ただ、そのような身代わりの主体が立ち上がるためには、内在知にとどまって安住していることを停止させるような、そのような外部からの他者の悲痛な呼びかけが必要なのだ。一般的な情報知の交換という意味で学びを限定するなら、このような一般化、反復できない経験は教えることができないし、学べるはずもないので、一般的な教育の枠に収めることはできないだろう。しかし、教育の可能性はそれだけにとどまるのであろうか。そういう学びではない学びの可能性、他性そのものに接近しようとする知を基盤とした教育以外の教育の枠は可能だろうか。教えるものとしての他者が気づいたときにはすでに通り過ぎていて、主体はかつすでに何かを受け取ってしまっていた、すでに学んでしまっていた、彼/彼女に応答してしまっていた、そのような他者を迎え入れてしまっていた実存の在り方、このような他者の不在の過剰から受け取ってしまっていた贈与のようなもの、その贈与の剰余が応答 (response) させる、このような主体の実存。そしてその贈与の過剰、いわば知を越えるものの過剰—それを倫理と言ってもいい—彼/彼女らは言葉にしないではいられない。これを「学び」とするなら、それは教育の現場に無関係とは到底思えない。そういった知に一見対立するような倫理を考慮する余地が「教育」にあるならば、それに期待と願いを込めてこの論考を終えることとしたい。

#### <参考文献>

- アダム・スミス『道徳感情論』高哲男訳、講談社学術文庫、2014年。  
エマニュエル・レヴィナス『実存の発見フッサールハイデッガーと共に』佐藤真理人、小川昌宏、三谷嗣、河合孝昭訳、



法政大学出版局、2008年。

エマニュエル・レヴィナス『外の主体』合田正人訳、みすず書房、1997年。

エマニュエル・レヴィナス『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、2012年。

ジャン・ジャック・ルソー『人間不平等起源論』中山元訳、光文社、2008年。

ジャン・ジャック・ルソー『エミール（上～下）』今野一雄訳、岩波文庫、1999年。

ジャン・ジャック・ルソー『ルソー選集』所収『言語起源論』竹内成明訳、白水社。

モーリス・ブランショ『終わり対話Ⅰ 複数性の言葉（エクリチュールの言葉）』湯浅博雄、上田和彦、郷原佳似訳、2016年、筑摩書房。

※本稿で引用した『エミール（中）』の和訳は、今野一雄訳を参考にしながら、本稿で展開しようとした論旨に引き寄せるため、筆者自身が訳した。

## デューイにおけるきくことの諸様相の現象学的説明

—アイディ『聴くことと声』を手がかりに—

## A Phenomenological Explication of Various Aspects of Listening in Dewey

—Following Clues from Ihde's *Listening and Voice*—

神 林 哲 平

Teppeï KAMBAYASHI

## 目 次

1. 問題の背景と目的
2. 方法と対象
3. 意味生成としてのきく
4. 身体としてのきく
5. 原リズムをきく
6. 総括と教育的意義

## Summary

This study aims to explicate and structure various aspects of “listening” in Dewey using Ihde’s phenomenological knowledge as an aid. Due to the preferential treatment that visualism has received, focusing on listening is important to shed light on rich experiences. Thus, as a starting point, I examined listening in Dewey, which has been largely overlooked by existing research.

As an aid in conducting this study, I used the comprehensive phenomenological knowledge of Ihde’s *Listening and Voice: Phenomenologies of Sound*, which promulgates the idea of postphenomenology. Using the literature on Dewey, I investigated *The School and Society*, *Democracy and Education*, *Experience and Nature*, *Art as Experience*, and *Experience and Education*, ensuring that the pre- and post- periods could be covered to a certain extent.

Descriptions of listening subjects in Dewey revealed three aspects: (1) listening as a way of meaning generation, which expands the scope of listening to include not only spoken language but also environmental sounds and music; (2) listening with the body, that is, listening as a whole body sensation, combining all the senses and not just the auditory; (3) listening to the rhythm of the origin, a natural rhythm as an ordered variation that is positioned as a central part of the fringe or the horizon.

The results suggest that this could assist educational material theory in bringing more diversity to everyday listening experiences, transforming the way we listening, and drawing listeners closer to the essence of what listening is.

## 1. 問題の背景と目的

きく<sup>1)</sup>ことの本質とは何か。きくことには、どのような様相が探究されうるか。きくことと対比されるのは、コミュニケーションの文脈では話すこと、

知覚の文脈では見ること（視覚）が挙げられるが、相対的に、冒頭のような問いへの哲学的な関心は、これまであまり持たれてこなかった。例えばフィウマーラは、ハイデガーの論考を引き合いに、ギリシア語の「ロゴス (logos) = 理性・理由・言葉など」

の語源である「レゲイン (legein) = 語る」には元々「集める」「受け取る」といったきくこと特有の意味合いがあると述べ、しかしながら西洋思想の伝統においてはそうした意味合いは忘却され、きくことよりも話すことの方が重視されてきたことを指摘する<sup>2)</sup>。アイディによれば、哲学史、思想史において長らく優遇されていたのは視覚主義であり、その根源には古代ギリシア哲学思想に由来する潜在的な視覚への還元（あらゆる知覚経験を視覚優位に捉える）と、視覚そのものの還元（視覚そのものを要素還元的に捉える）という二重の要素があるという<sup>3)</sup>。このように、話す・きくというコミュニケーションの文脈においても、視覚・聴覚という知覚の文脈においても、きくことは軽視されてきたというわけである。教育哲学研究においても、そうした傾向は妥当する。しかしながらこうした伝統は、きくことをはじめとする経験の包括的な豊かさを覆い隠してしまう。それゆえ、きくことに焦点を当てることは、視覚主義だけでは捉えきれない経験の豊かさを明るみに出すためにも意義があると考えられる。

その端緒として、本研究では教育哲学者がどのようにきくことを捉えていたのか探究していくこととする。教育的な視座をもった哲学者に着目することで、きくことの教育的な意義や価値もまた浮き彫りになってくるだろう。ここでは、その教育哲学者としてデューイに焦点を当てたい。なぜなら、デューイ自身は視覚主義的ではないと言えるほど、きくことに関する記述が豊富であるにも関わらず、既存のデューイ研究ではほとんど等閑視されてきたためである。ここにも、視覚主義の優遇が影響している可能性が考えられよう。

デューイのきくことに関する数少ない既存研究のなかで、ワクスはデューイによる聴くことと会話に関する500以上の記述から、「重要であるものの軽視されたデューイの聴くことに関する理論」<sup>4)</sup>を再検討した。そして、デューイの記述から一方向的な聴くことと双方向的な聴くことという両様相を見いだし、最終的に「相互作用的なデジタル通信技術を組みこんだ新たな教育的な構造が、会話における双方向的な聴取と活性化された民主的共同体とを身体化したり推進したりするだろう」<sup>5)</sup>と結論づけている。これは、近年の教育のICT化を予見する論考と言えるだろう。その他の既存研究は、オープンであるこ

とと先入観を自覚することとを個人の必要条件とする「民主的に聞くこと」が、成長を育むと主張するギャリソン<sup>6)</sup>、そのギャリソンの「民主的に聞くこと」の妥当性を吟味し、デューイにおける聞くことの意義を論じた龍崎<sup>7)</sup>といったところにとどまる。

これらの既存研究では、コミュニケーション論を軸とした人と人との会話、もしくは対話におけるきくことに焦点が当てられており、その対象は音声言語に限られている。コミュニケーションを目的として、人の声という対象を耳という媒体できくという構図である。

一方でデューイ自身は、身のまわりの音（環境音）や音楽をきく経験に関する記述も残している。くわえて、その目的・手段・過程といった諸観点もコミュニケーションの文脈にとどまらない様相を見せている。そうした包括的な視座からは、経験の「統合された単一性」<sup>8)</sup>を出発点とするデューイの志向が垣間見える。そこで、本研究では、音声言語のみならず音楽や環境音をも対象として包含したきくことへと射程を広げ、デューイが「何を（対象）」「どのように（目的・手段・過程）」経験することをきくことと捉えていたのか、その構造の解明を目的とすることとした。

## 2. 方法と対象

デューイにおけるきくことを検討するにあたっては、現象学的知見を手がかりに解明を試みたい。かねてから、フッサールが創設した現象学とデューイの思想、またはプラグマティズムとの異同が検討されてきたが<sup>9)</sup>、そうした議論のなかでの双方の類似性に着目することが、本研究を展開するにあたって有効であると判断したためである。その類似性とは、現象学が「一切の個別的経験の普遍的基盤として、経験の世界として、一切の論理行為以前に直接にまえもってあたえられるような世界」<sup>10)</sup>である生活世界を出発点とし、現象学的還元によって確信が成立する構造や本質を探究するという構図と、デューイの「全体的で巨視的な、ありのままの内容」<sup>11)</sup>である第一次の経験（生活経験または直接的経験）を出発点とし、第一次経験から「派生した精練された結果」<sup>12)</sup>であり、「体系的な思考の介在ゆえにのみ経験される」<sup>13)</sup>第二次の経験（反省的经验）へと向かう

構図である。そして、両者ともに一方向的な手順というわけではなく、出発点に常に立ち返りながら探究が進められる。こうした類似性に着目し、生活世界もしくは第一次経験における記述を出発点として、きく経験について考察してゆく。

現象学はフッサール以降の発展にともない、各々の現象学者により、また同じ現象学者であっても前期・中期・後期といったように時期により射程が異なるが、本研究ではアメリカの現象学者・技術哲学者であるアイディ (Ihde, 1934-2024) の言説に立脚する。それは、「私が当初、非基礎づけ主義的現象学と呼んだものは、後にポスト現象学という新しい名称を付けたが、実質的にはまさにプラグマティズム的現象学である」<sup>14)</sup>というように、アイディが現象学者のなかでもプラグマティズムとの結びつきをとりわけ強調しているためである。アイディはデューイとフッサールの異同について検討し、「後期フッサールにおける生活世界の概念への移行と、デューイのプラグマティズムに付着する自然化が、現代的な方向によって非還元的な自然主義へ向けて改善されるということの示唆」<sup>15)</sup>とのなかに現象学とプラグマティズムの収束点を見いだした。そして、ローティの反本質主義、反基礎づけ主義といった方向性に同意しつつ、それを現象学的方法によって実践する「ポスト現象学 (postphenomenology)」を提唱している。しかしながら、「アイディは哲学的な感受性をもつ模範的な存在であり、再三にわたりプラグマティズムから学ぶことをいとわない。しかし、プラグマティズムは同じようにアイディのポスト現象学から恩恵を得る用意はあるのだろうか」<sup>16)</sup>とミッチャムが問題提起するように、プラグマティズム論者はアイディの知見を十分に取り入れているとは言い難い。本研究はアイディの現象学的知見をデューイに援用するという点で、その問題提起に応じる試みの一つとしても位置づけることができるだろう。

デューイにおける反省的探究の過程を特徴づけるものは、杵淵によると「極めて鋭く専門的に特殊化・焦点化された、問題関心 (観点) の一面性・一義性であり、この種の観点が探究活動の諸操作を貫いて働く、その論理的な首尾一貫性である」<sup>17)</sup>という。本研究でもこの点に鑑み、現象学的知見のなかでもきくことについて特殊化・焦点化された論考に

基づいて考察を進めたい。きくことを主題とした現象学の文献には、アイディによる『聴くことと声：音の諸現象学』<sup>18)</sup>がある。この論考では、フッサールや初期メルロ＝ポンティを第一現象学、ハイデガーを第二現象学と位置づけ、空間、時間、想像、地平、意味といった様々な観点からきくことについて考察がなされている。本研究では、アイディのポスト現象学におけるプラグマティズム的な方向性、および『聴くことと声』における包括性から、デューイにおけるきくことについて捉えるために妥当であると判断した。

とりわけ、本研究において中心的となるアイディの2つの知見を概観しておく。まずは、きく対象についてである。アイディは次のような捉え方をしている。

〈世界〉の諸々の声を聴くこと、想像的様態による諸々の「内なる」音を聴くことは、聴覚的諸現象の広い範囲に及ぶ。それでもなお、あらゆる音は広い意味で「諸々の声」、すなわち諸事物の声、他者たちの声、神々の声、そして私自身の声である。<sup>19)</sup>

このように内言や神々の声も含め、物理的な音波としては非実在的な音まで拡張して捉えている。そしてもう1つは、後期フッサールに見られる経験の「核－地平構造」<sup>20)</sup>をアイディが図式化し (図1)、それをさらに拡張させた「焦点・領野・地平構造」<sup>21)</sup> (図2) である。図1の (i) は、「志向性の中心的な『対象』、またはある幅をもった対象」<sup>22)</sup>で、それを取り囲みつつ状況づけるのが (ii) の周縁となっている。(iii) が開けの限界という意味での地平であり、(iv) が不在ないし空虚の地平である。アイディによれば、地平には「不在という意味を潜在的にのみ含意する特定の事物を取り囲む地平と、ある領野にとっての絶対的な地平」<sup>23)</sup>との二つの意味があるという。そして、図2では一方がもう一方を状況づけるという意味で拡張されている。状況づけるとは、一方があることによって、もう一方が成り立つという相関関係のことだと言える。R'では領野が焦点を状況づけ、R''では、その領野が地平によって状況づけられているが、例えば焦点はそれだけでは成り立たず、領野があってはじめて成り立つとい



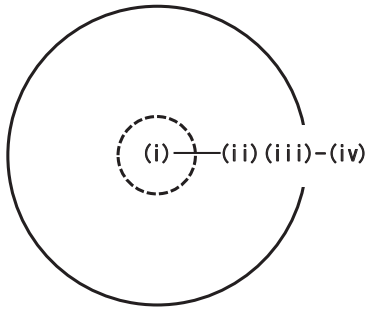


図1 核-地平構造 (Ihde, 2007, p.39より作成)

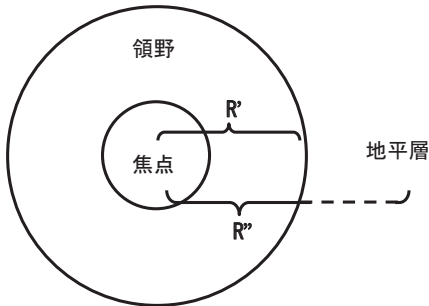


図2 焦点・領野・地平構造 (Ihde, 2007, p.106より作成)

うことである。これらのように、中心から地平へと広がり、また状況づけられているという構図には、経験の多様な視座が該当する。本研究においても、いくつかの視座を取り入れながら論考がなされることとなろう。

このように、生活世界(生活経験)を出発点とし、アイディの知見と往還しながら、デューイが「何を(対象)」「どのように(目的・手段・過程)」経験することをきくことと捉えていたのか解明し、最終的に図を用いて構造化していく。

なお、デューイの対象文献は、前期から後期がある程度網羅できるよう、『学校と社会』<sup>24)</sup>、『民主主義と教育』<sup>25)</sup>、『経験と自然』<sup>26)</sup>、『経験としての芸術』<sup>27)</sup>、『経験と教育』<sup>28)</sup>の5つとした。これらの対象文献から、「聴く、聞く(listen; hear)」、「会話(conversation)」、「音楽(music)」、「コミュニケーション(communication)」といった語が含まれる記述に着目し、探究にあたっては既存研究では十分に照射されなかったデューイのきくことも包含して検討を進めた。その結果、『経験としての芸術』における記述が考察の中心となった。

### 3. 意味生成としてのきく

まず、デューイにおけるきく対象に関する記述から、どのような様相が見いだされるのか検討していく。既存の研究ではその対象が音声言語に限られていたが、前述のようにデューイは環境音や音楽についてもきく対象としている。環境音に関する具体的な記述には、例えば次のようなものがある。

ある物音をきき、急いで水を持ってきて、消火する場合、私は理知的に応じたといえる。すなわち、その音は火を意味し、火は消される必要性を意味したのである。<sup>29)</sup>

この記述からは、環境音をきくことによっても意味生成(meaning generation)がなされる様相がうかがえる。ここでの意味生成には、デューイにおける経験の2つの原理である連続性と相互作用が包含されている。すなわち、きく主体が今まで火事の音をきいた経験があるゆえに、それが影響して、ある物音をきいて「火事」という意味生成が可能となるわけである(経験の連続性)。そして、ある物音という外的条件と、それをきく主体の内的条件の相互作用によって火事という意味生成がなされる(経験の相互作用)。その後の行動についても「消火する」という方向づけがなされている。きくという行為を皮切りに、その後の行為へと続いていく様態もまた、時間間隔にして短いものではあるものの、経験の連続性であると言えるだろう。

環境音だけでなく、音楽を対象としたきく経験についてもこうした意味生成が妥当する。ここでは、「楽音によるハーモニーとメロディーを使うことで、疑問、不確かさ、不安といった信じられないほど変化に富んだ複雑なものを音楽は伝える」<sup>30)</sup>というデューイの記述に着目したい。きくという言葉には直接触れられていないが、音楽が伝える先にはきき手が存在する。そのきき手が疑問、不確かさ、不安といった複雑な感情を意味として生成しようということがこの記述からは読み取れる。また、「音色と耳の感受性は、適切に相互作用する場合には音楽の手段となる」<sup>31)</sup>とデューイが述べるように、音楽は表現者もまたきき手になりうる媒体である。それゆえ、きき手でもある表現者が音色と耳の感受性に

よって諸々の感情を意味生成しつつ、音楽を創っていくという様相が考えられるだろう。

このように、デューイの記述からは音声言語だけでなく、環境音や音楽を対象としたきくことにおいても意味生成がなされることが明らかとなった。それでは、これらのきく対象には意味生成という点でどのような異同があるのだろうか。デューイはコミュニケーションの文脈で、意味について「話し手と聞き手、および話し手が言及する事物との間に共通するもの」<sup>32)</sup>と捉えるとともに、「行為の一方式であり、共有される到達点に対する手段として諸事物を用いるやり方である」<sup>33)</sup>と述べている。これによると、前述した環境音や音楽をきく意味生成には出てこなかった話し手が前提されているため、音声言語のみを対象とした記述のようにも読める。しかしながら、環境音にせよ音楽にせよ、その背後には他者(話し手)が潜んでいると考える。意味生成は必ず言葉を伴うものであり、今まで話し手による言葉をきいてきた経験が影響するためである。例えば音から火事を意味生成する場合であれば、それまでに「火事」という言葉や概念を話し手からきく経験がなければならぬ。まだ言葉を十分に話したり理解したりできない乳児では、音をきいても「火事」が意味生成されることはないのである。したがって、どのきく対象においても、その意味生成には話し手が前提とされるということが導かれる。差異は、直接的か間接的かということである。

もう1つ考えられる差異は、音声言語が言語の内容をきいて言語による意味生成をするのに対し、環境音や音楽は言語ではない音をきいて言語による意味生成をする、という点である。こうした差異については、デューイによる広義の言語観によって包括的に捉えることができよう。

芸術の諸対象は表現上のものであるため、それらは一つの言語である。むしろ、多くの言語である。というのは、それぞれの芸術はそれ特有の媒体を有しており、その媒体はコミュニケーションのうちのある種類に特に適しているためである。<sup>34)</sup>

この記述に基づくと、音楽は「楽音」という特有の媒体を有しており、これが広義の言語になるということである。そしてこの楽音が、コミュニケー

ションのうちのある種類、例えば豊かな感情を伝えるために特に適していると捉えることができるだろう。デューイのこの記述は、環境音については触れられていないものの、アイディの知見を手がかりにしてより精緻化する。

アイディは、言語の概念を広げ、中心的である「言葉としての言語 (language-as-word)」と、それを取りまく「意味としての言語 (language-as-signification)」というように戦略的に区別し、前述の核-地平構造(ここでは焦点-周縁現象と記述されている)に位置づけている<sup>35)</sup>。日常的には「言葉としての言語」が中心に位置づけられ、周縁に位置する「意味としての言語」には、環境音や音楽はもちろん、声の大きさや抑揚といった情報も含まれ、その他に音に出されないジェスチャーや表情、触れ合いといった諸様相までも射程としている<sup>36)</sup>。そして、焦点-周縁の位置関係は固定的なものではなく、脱中心化されうる<sup>37)</sup>。この知見をデューイによる広義の言語観に援用することにより、音声言語は「言葉としての言語」、環境音や音楽は「意味としての言語」と位置づけられ、包括的な言語の枠組みのなかでの差異と再定位することが可能となるのである。

くわえて、このアイディの知見によって音声言語のみに現出する特質も浮き彫りとなる。それは、中心にある「言葉としての言語」の音声言語に、周縁の「意味としての言語」が付随するといった様相である。アイディは次のように述べる。

活気にあふれ、表情の豊かな話し手はたいいて、活気のない話し手よりも興味を持たれると考えられる。その違いは、音の鳴り響きである。力強い声は、細く囁くような声がなしえないところを意のままにする。しかしそれでも、言われることが前景として現れる文脈と状況のときには、音の鳴り響きは退く。<sup>38)</sup>

日常的には言語の意味理解に焦点が向けられるため、その音の鳴り響きは背景に潜んでいるが、脱中心化が起こる可能性をこの記述は指摘している。「我々は、朗々として記憶に残るような声を聞くと、それがあつた種の人間的魅力をもつた声であると即座に感じる」<sup>39)</sup>というデューイによる記述は、これと重なり合う。声の鳴り響きから個性に関する意味生

成をしているという点で、「意味としての言語」が中心的な事柄になっているのである。このように、言語そのものに着目すれば「言葉としての言語」が中心になり、音の鳴り響きに着目すれば、「言葉としての言語」が脱中心化され、周縁に潜んでいた「意味としての言語」が顕わになり、中心へと変容しうる。

もっとも、このような様相は、視覚的な図と地ほどには明確ではないように思われる。例えば、多義図形の「ルビンの壺」では、壺の形と人の顔の形を同時に認識することはできず、一方が焦点化されているときには、もう一方は完全に背景に退いてしまう。しかしながら、きくことにおいては、例えば歌唱をきく場面のように「言葉としての言語」と「意味としての言語」がいわば共現前する場合がある。ここでの歌詞は「言葉としての言語」に、歌い回しやメロディー、リズムといった要素は「意味としての言語」に該当する。その際、歌詞のみに集中している場合でも、その歌詞はメロディーに付着しているため、メロディーが完全に背景に退いてしまうわけではない。こうした事例からは、視覚ほど明確ではない、きくことの両義的な様相がうかがえよう。

ここまで探究してきたように、デューイは音声言語、環境音、音楽をきく対象としており、そこから意味生成がなされる一方で、それぞれの対象によって意味生成の様相には異同があることも明らかとなった。

#### 4. 身体としてのきく

次に、きく対象からきく媒体、すなわち「どのようにきくのか」へと観点をうつし、デューイにおけるきくことを捉えていきたい。一般的には音や声は感覚器官である「耳」できくものであり、デューイのきくことに関する既存の研究においてもまた同様である。自明視されているゆえに、そのことに対して掘り下げた考察はなされていない。しかしながら、デューイの記述を探っていくと、耳できくことにも単純な刺激-反応とは異なる様相があることが見て取れる。それは、デューイもまた言及している後期フッサールにおけるような焦点-周縁構造<sup>40)</sup>に迫っていくことで明らかとなるだろう。デューイに

よる次の記述から考察していく。

いかなる経験も、いたって日常的なものであっても、範囲が明確に定まっていない全体にわたる周囲環境を有している。諸事物や諸対象は、あいまいに広がる全体の、今、ここでの焦点にすぎない。こうした周囲環境は、注目すべき諸対象ならびに特定の諸特性や諸性質によって明確にされ、はっきりと意識されるようになる質的な「背景」である。<sup>41)</sup>

デューイの記述するこの構造は、経験の質を捉える内容であると言える。きくという経験であっても、日常的には世界は音、すなわち諸々の声であふれており、それらが全体にわたる周囲環境、つまり周縁を構成している。その環境のなかから、今までの経験を基盤にした、そのときの関心や身体にに応じて、何をきくのが焦点化される。そうした意味では、焦点と全体にわたる周囲環境（周縁）の関係は「きかれる-きかれない」ではない。周縁は「きかれない」のではなく、きく可能性がある、すなわち「きかれうる」のである。したがって、「きかれうる」周縁が日常的に潜んでいるからこそ、「きかれる」焦点が状況づけられ浮き彫りとなる、とすることができよう。きくという経験においては、普段は意識することなく背景としてとどまっている周縁が、実のところ、その基盤となっているのである。

このようなデューイの経験の捉え方の事例として、初心者と熟達者によるきき方の差異に関する記述を取り上げる。

例えば、私は通常、〔タイプライターの〕キーを打つことにより生じる音を聞かない。それゆえ、私は不均等にキーを叩いたり打ったりする。仮に、この行為をするにあたってより十分に訓練されたり、より合理的であつたりすれば、私はそうした音を聞くはずである。<sup>42)</sup>

初心者にとっては、タイプライターのキーによる音は全体的周辺に位置づけられ、焦点化されることがない。関心が向かないために、無造作にキーを叩いてしまうのである。一方、タッチ・タイピングができるといった熟達者は、どのような打ち方が効率



のか音によって判断できると思われる。そのため、日常的には周縁にあるタイプライターの音に焦点を向けるとともに、その音を「意味としての言語」と捉え、意味生成するのである。もっとも、初心者にとってもタイプライターのキーを叩く音は「きかれない」わけではない。その上達ぶりや関心に応じて「きかれうる」のである。周縁は、きく可能性に満たされていると言える。

ここまで、耳を媒体としたきく様相について探ってきたが、きく媒体をさらに拡張して進めていきたい。デューイの記述によれば、耳以外の媒体によってもきく経験はなされうるためである。本研究では、現象学における生活世界とデューイの第一次経験（生活経験）とを類比的に捉えたが、これらは五感に分断される前の経験を出発点とする。いわば前反省的な主客未分としての身体から捉えていくということである。そうした意味では、次のデューイの記述は、生活世界もしくは第一次経験を出発点としていることが読み取れよう。

コミュニケーションと熟考された表現から派生した理性のある諸意味のみたすことで、動物の生態に例示される感覚と衝動との一体化、脳と視覚と聴覚との一体化が、新たに生み出される類を見ない極みへと達することを人間に可能にするのである。<sup>43)</sup>

こうした諸々の一体化を出発点とし、そこから意味生成していくことが、動物にはない人間ならではの芸術へと昇華されるのである。諸感覚を分断して世界を捉えるのではない、デューイの総合的、包括的な様相がここに見いだされる。その様相を探っていくには、日常的には自明視されている事柄に着目することが有効であると考えられる。例えば、一般的に視覚は空間性と、聴覚は時間性と関連性が高いとされているが、視覚と時間性、聴覚と空間性といった組み合わせで妥当する事例がないのか考察を試みるといったことができるだろう。アイディは「音と時間性との関係や、時間性に対する聴覚の豊かさを否定することなく、聴覚経験のかすかな潜在的諸可能性において示されうることを見過ごさないようにすることで、音の空間性にとまなう記述が始まる」<sup>44)</sup>と述べたが、このように一方の要素を捨象してしま

わないことが肝要である。実際デューイは、「諸々の単語や文章でさえ、見られるときはもちろん聞かれるときも諸々の形状をもっている」<sup>45)</sup>とか、「私たちは、絵画のうちに諸々の時間間隔と方向性を見るときに、音楽のうちに諸々の距離と大きさを聞く」<sup>46)</sup>といったように、単語や文章、絵画や音楽といった具体物から、一般的に言われる「視覚芸術の空間性」と「聴覚芸術の時間性」といった枠組みにとらわれることなく、視覚芸術に時間性を、聴覚芸術に空間性を見いだしている。聴覚の時間性が一般的だと言われるゆえんは、音楽や講義をきく場面において、物理的には目に見えないものが流れていくという感覚が日常にもたらされているためである。しかしながら、例えば目をつぶっていても、遠くから呼ぶ声と近くから呼ぶ声は区別されうるし、屋内にいて窓を開けると、音の鳴り響きが変化し、外がにぎやかな様子が耳に飛びこんでくるといった状況では、空間性を感じることができるだろう。このように一般的には視覚において強調される空間性を聴覚と関連づけることで、包括的なきくことの様相を考えていくことが可能となるのである。

諸々の感覚を一体的に捉えるきくことの様相は、聴覚と視覚の一体化だけでなく多岐に渡る。例えばデューイは、次のような記述を残している。

ピアノから音楽を生み出すことに対する、ピアノ奏者の動きの関係について知っている人は、単なる素人が知覚できないものを聞くだろう。熟達した音楽家が、譜面読みを行いながら音楽を「指で演奏する」のと同じように、である。<sup>47)</sup>

この事例では、視覚、触覚、聴覚による一体的なきくことの様相がうかがえる。熟達者は目の前にピアノがなくとも、触覚的な指の動きと視覚的な読譜が文字通り身についているために、まるで実際にピアノがあるかのように振る舞うことができる。それゆえ、実際にはきこえないピアノの音でも、熟練者にとっては頭の中で鳴り響いているのである。アイディが想像的様態による諸々の内なる音をきくと前述したように、現象学的に言えば、頭の中で想像する音は物理的な音波としては非実在的であるが、自分に立ち現れたきくという経験としては疑い得ない事象であると言える。したがって、耳を媒介としな



いものであっても広義の聴覚的な範疇に含まれると考える。これに似た事例は、そろばんの熟達者である。そろばんが目の前になくても、指ではじくそぶりをしつつ、頭の中で視覚的、聴覚的な想像をして計算ができる。これもまた、そろばんの技能が身についているゆえの事象である。このように、熟達者にとっては特定の知覚だけではなく、想像的な様態も含め、身につけているという意味で身体としてのきく様相がうかがえるだろう。

身体としてのきく様相は、身につけているという意味だけではない。全身感覚的という意味での身体としてきく様相もまた、デューイの記述から読み取れるのである。音ときく主体の関係について、デューイは次のように述べる。

耳が音を通じて私たちを関連づける情報は、あらゆる点で〔目による情報とは〕まったく異なっている。諸々の音は身体の外側から入ってくるが、音そのものは身近にあり、肌に直接触れている。それゆえ、有機体を興奮させる。私たちは諸々の振動による音を全身でくまなく感じるのだ。<sup>48)</sup>

外界からの物理的な音は、振動する音波である。そして、そうした振動は、肌で直接感じられるような性質を有している。それゆえ、全身で感じられるものなのである。例えば、近年は骨伝導による技術が普及し、ヘッドフォンといった製品開発も進んでいるが、こうした技術は身体としてのきく様相を具現化したものとも言えるだろう。アイディはinvade（入りこむ）の語源in-vade（中に－行く）から、身体の中に入りこむという音の特質を捉え、「音は物理的に私の身体を貫通し、そして文字通り骨から耳まで、身体とともに『聞く』」<sup>49)</sup>と述べる。invadeは、否応なしに主体に入りこむニュアンスをもつ。日常的にはそれほど意識する機会がない場合もあるが、例えばライブ会場やブルドーザー、ヘリコプターといった大きな音をきくという経験からは、音だけでなく振動もともなって全身に伝わるのがわかる。そして、きく主体が耳をふさごうとも否応なしに身体へと入りこんでくるのである。きくことの核－地平構造においては、核となる焦点は今までの経験を基盤にした、そのときの関心や身体に応じて可変的であるものの、こうした圧倒されるような大音量に

よる事例では、脱中心化は生じがたい。きくことには、こうしたままならなさが生じることがありえるのである。一方、好きなアーティストのライブのように、その音が主体にとって心地よいものであれば、全身が大音響で包まれたり、音と振動と身体が一体化したりするような感覚を有することもできるだろう。これもまた、身体に入りこむ音の特質ゆえである。

このように、単なる刺激－反応にとどまらない耳できくことや、諸感覚の一体的な身体としてのきくことといった考察から、どのようにきくのか、きく媒体について明らかとなった。前節と総合するならば、生活世界を出発点として音声言語や環境音、音楽を身体によってきき、そこから意味生成するという様相が見て取れるだろう。

## 5. 原リズムをきく

ここまで、きく対象ときく媒体に関してデューイの記述をもとにしながら現象学的に捉え直しをしてきた。音声言語、環境音、音楽といったきく対象は、核－地平構造において中心に位置づけられるが、きかれうる周縁領野や地平（図1の(ii)と(iii))があるからこそ、中心部も状況づけられるということになる。それでは、中心部を状況づけている周縁領野や地平では何がきかれうるのか。これを探究していくことで、デューイにおけるきくことの基盤がより解明されていくと考える。

「私が経験する限りでは、知覚的に連続した音の現前がある」<sup>50)</sup>とアイディが述べるように、厳密に完全な静寂というものはなく、一日を通して世界に音は鳴り響き続けている。音楽的な比喩をするならば、中心部に位置する旋律ではなく、周縁や地平にある通奏低音として現前するような音である。アイディによれば、このような音にはリズムカルな性質があり、そうしたリズムが「世界への安定性を与える聴覚の質感と背景」<sup>51)</sup>となっているという。

こうした観点からデューイの記述を探ると、とりわけ『経験としての芸術』においてリズムについて述べているところが見られる。デューイによれば、リズムは単なる反復ではなく、「諸々の変化のうちでの秩序ある変動」<sup>52)</sup>であると見なされる。また、リズムは時間的な形式として理解されるのが一般的

だが、デューイにおけるリズムはそれだけでなく、空間的な形式をも包含する<sup>53)</sup>。デューイがリズムを重視するのは、その特質である秩序が人類の発展にとって望ましいことであったためだと考えられる。

リズムは、諸々の質のうちにある合理性である。原始的な状態にある人々におけるリズムは最も未発達な秩序であるものの、その影響力が示すのは、何らかの秩序が生存するうえでの躍動のなかに望まれるということである。<sup>54)</sup>

太古の昔から人類はリズムのうちに秩序、すなわち合理性を見ていた。それゆえ、こうしたリズムを文化に取り入れていったのである。「リズムは万物の普遍的な体系であり、変化のうちにある秩序をすべて認識する基盤となる」<sup>55)</sup>というデューイの記述は、前述のアイディにおける世界への安定性にもつながるだろう。

デューイのリズムに焦点を当てた既存の研究としては、場の理論と芸術・教育の視座から論考した巡<sup>56)</sup>や、相互作用と連続性という経験の原理を複合し、リズムを原理として定位した瀬川<sup>57)</sup>があり、どちらもリズムに原理性の高さを見いだしている。ここでは、生活世界にあるリズムに着目しながら、それが通奏低音としてきくことの基盤となりうることを示したい。

デューイは時間と空間だけでなく、自然、人間、歴史、芸術といった観点にもリズムを見いだす。そうしたリズム論のなかで、芸術のリズムに対する自然のリズムの先行性について述べているところがある。

芸術の表現形式という存在を可能にする周囲世界の主要な特質は、リズムである。詩や絵画、建築、音楽が存在する前から、自然にはリズムが存在しているのである。<sup>58)</sup>

詩・絵画・建築物・音楽といった芸術を中心に位置づけるならば、周縁には自然のリズムが存在しているということである。そして、周縁にある自然のリズムがなければ芸術を創りだす形式は生じ得ないことから、周縁が中心の基盤となっているという意味で状況づけていることがわかる。自然におけるリ

ズムにはもちろん聴覚的なものもあるが、デューイは日の出と日の入り、昼と夜、雨天と晴天といった日々いれかわる変化を例に挙げ、人間の基本的な生存条件に関わるという意味で「自然の大きなリズム」<sup>59)</sup>と位置づける。ここでの自然とは、山、川、海といった狭義の自然ではなく、自らのうちに然るべく変化するという意味で自然なのである。それゆえ、現代社会においても自然のリズムは現出し、なかには人為的なものも含まれる。例えばアイディによる「都会にもまた、ラッシュアワーにとまなうリズムと、夜には朝の時間に向けてのみピアノシモへと弱まる、日々の増大する雑音の高まり（クレシェンド）にとまなうリズムがある」<sup>60)</sup>という記述は、日常的な現代社会にもまた自然のリズムがあり、それが周縁に位置づいていることを示している。こういった環境であっても、時間の流れのなかでの絶え間ない変化のうちに、自然のリズムは秩序ある変動として現前していると言えよう。生活世界に定位しつつ、この自然のリズムが人間の経験に対する基盤となっているのである。

こうした自然のリズムは通奏低音であるため、日常的には周縁や地平にとどまっておき、ことさら意識されることはない。しかしながら、周縁や地平にある自然のリズムはまた、きかれないのではなくきかれうるものである。それゆえ、静けさに満たされた環境のなかでは、不意にきくことの原因になることがある。例えば教室における試験中などの静かな環境で、不意に空調の音が気になりだしてしまうという経験は、中心的なきく対象が脱中心化され、周縁として流れ続けていたリズムが浮き彫りとなる事例である。そうした通奏低音のなかで、我々はいわば受動的に日々の生活を営んでいると言えよう。これもまた、きくことのままならなさなのである。

以上考察してきたように、アイディの知見を補助線にすることで、デューイにおいては自然のリズムを基盤としたきくことの様相が見られることを明らかにした。こうした意味でのリズムを、おおもとになっているという意味で「原リズム」と定式化した。こうした原リズムがきかれうる領野や地平にあり、それが世界への安定性をもたらすとともに、中心となるきく対象を状況づけているのである。

## 6. 総括と教育的意義

本研究では、アイディの現象学的知見を手がかりとしながら、デューイにおけるきくことの諸様相の解明を試みた。ここまでの考察を構造化したものを図3として提示する。図示する意図は、「経験の構成要素の総てが同じ役割を果たすわけではないということ、また、それらの構成要素が何であるかとい

うことばかりではなくそれらが果たす役割を理解すること」<sup>61)</sup>、すなわち、構成要素の位置づけや関係性についての理解を促すためである。

下部に位置づけられているのは、周縁ないし地平における原リズムである。このきかれうる原リズムによってきくことが状況づけられる。主体はきかれうる周縁部の声や音について、主体の関心や身体に応じて、諸感覚が一体的に、もしくは全身感覚的に

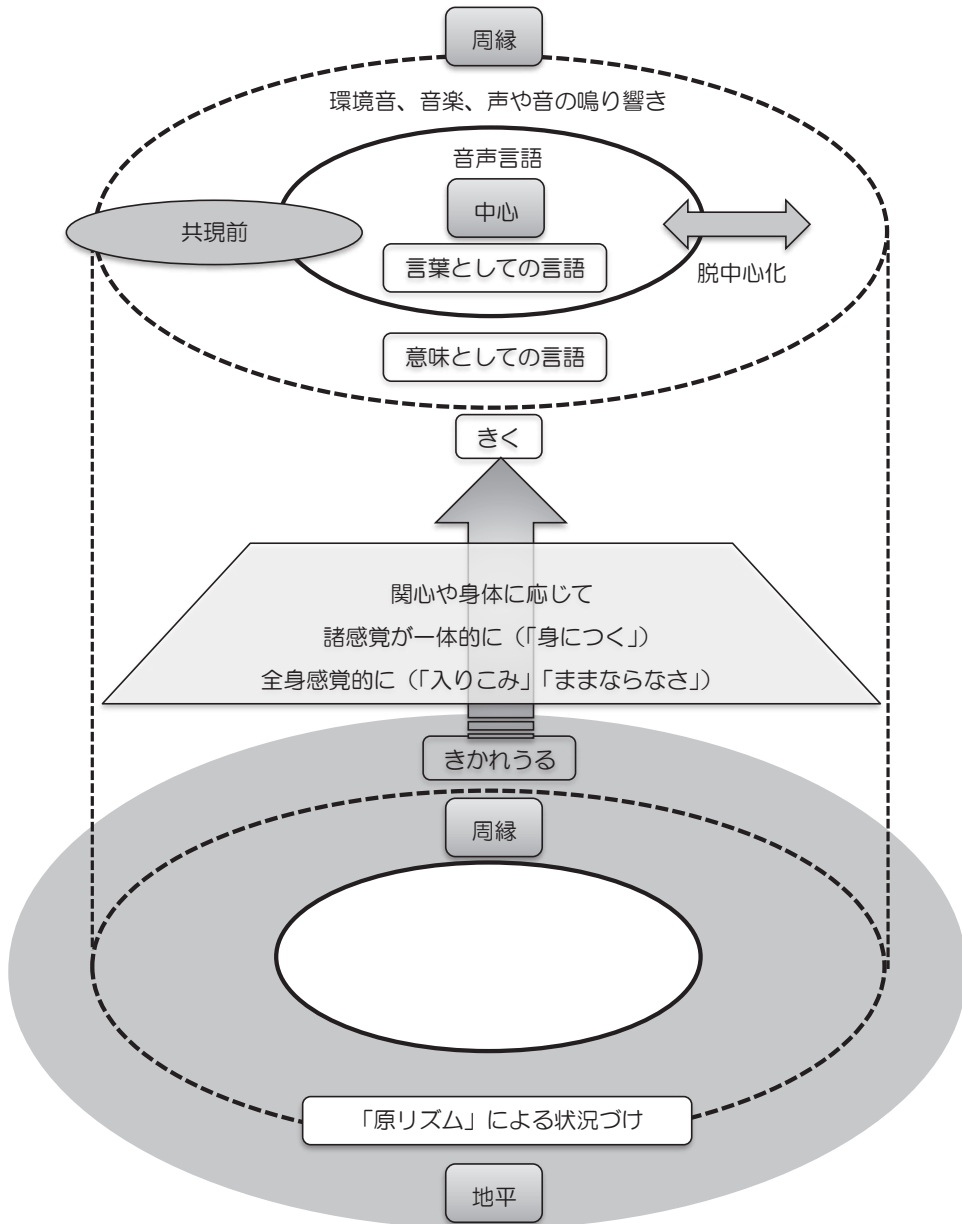


図3 デューイにおけるきくことの諸様相の構造化

きくことになる。そして日常的には音声言語が「言葉としての言語」として中心に位置づけられるが、ときにはそれが脱中心化され、周縁部にある環境音、音楽、声や音の鳴り響きといった「意味としての言語」が中心に移行する。また、「言葉としての言語」と「意味としての言語」が共現前する場合も生じうる。デューイにおけるきくことの諸様相のこうした構造が、アイディの現象学的知見を手がかりに解明された。

最後に、本研究で得られた知見を教育的な諸論考と関係づけることで、その意義を見いだしたい。上寺は、デューイ教育学における豊かさの意味について検討し、その多くが「経験を豊富にする」という意味で用いられていることを明らかにした<sup>62)</sup>。本研究における知見もまた、今まで明るみに出されなかったデューイにおけるきくことの諸様相を明るみに出すことで、日常的なきく経験を豊かにする可能性につながるだろう。佐藤は、「対話的コミュニケーションが成立している教室では、その基盤に『聴き合う関わり』が成立して」<sup>63)</sup>いると述べる。本研究では、コミュニケーションの基盤となる聴き合う関わりのさらに根底にひそんでいる原リズムについて明らかにした。こうした原理性を踏まえることで、日常的なきき方が変容する可能性がある。人だけでなく、周囲環境を含めた事物や自己との対話的コミュニケーションへと発展しうるのである。田中は、国語教育の文脈で「聞く行為の指導については、『何を』『いかにして』というところがよくわからない。そこを明らかにするためには、そもそも『聞く』とは何か、聞くことの本質への省察から始めなければならないだろう」<sup>64)</sup>と指摘した。本研究は、そうしたきくことの本質を捉える視座の一つになりうると考える。こうした探究から、きくことの本質へ迫る教材論や教材開発の一助になることが期待できよう。理論と実践を往還しながらきくことへの理解を深めていくことを今後の展望としたい。

註

\*註の引用文献については、筆者訳によるものである。既刊の邦訳がある場合は適宜参照した。なお、英文の斜体は傍点、引用符は「」、訳註は〔〕で示した。

- 1) 本研究においては、その多義性に鑑み「きく」と平仮名で表記する。ただし、引用における訳では listen を「聴く」、hear を「聞く」とした。
- 2) Fiumara, Gemma C. *The Other Side of Language: A Philosophy of Listening*. Routledge, 1990, pp.1-6.
- 3) Ihde, D. *Listening and Voice: Phenomenologies of Sound*. 2nd ed., State University of New York Press, 2007, pp.3-15.
- 4) Waks, Leonard J. John Dewey on listening and friendship in school and society. *Educational Theory*. 2011, 61 (2) , p.191.
- 5) Ibid, p.205.
- 6) Garrison, J. A Deweyan theory of democratic listening. *Educational Theory*. 1996, 46 (4) , pp.429-451.
- 7) 龍崎忠. デューイのコミュニケーション理論における「聞くこと」の意義: J. W. ギャリソンの「民主的に聞くこと」の妥当性をめぐって. 日本デューイ学会紀要. 1999, 40, pp.27-32.
- 8) Dewey, J. *Experience and Nature*. 1925. The Collected Works of John Dewey: The Later Works of John Dewey vol.1. 2nd Release, Southern Illinois University Press, 2008, p.20. (Electronic ed.) .
- 9) 例えば、以下のようなものがある。  
Webb, Rodman B. *The Presence of the Past: John Dewey and Alfred Schutz on the Genesis and Organization of Experience*. The University Presses of Florida, 1976, 133p.  
Kestenbaum, V. *The Phenomenological Sense of John Dewey: Habit and Meaning*. Humanities Press, 1977, 120p.  
遠藤弘. 特集, シンポジウム「デューイと現代哲学」: デューイと現象学. 日本デューイ学会紀要, 1982, 23, pp.93-98.  
中野啓明. デューイにおける現象学的要素. 日本デューイ学会紀要, 1992, 33, p.1-6.
- 10) フッサール, エトムント. 経験と判断. ラントグレーベ, ルートヴィヒ 編. 長谷川宏 訳. 河出書房新社, 1975, p.33.
- 11) Dewey, op.cit., 1925, p.16.
- 12) Ibid.
- 13) Ibid.
- 14) Ihde, D. *Hussel's Missing Technologies*. Fordham



- University Press, 2016, p.106.
- 15) Ibid., p.100.
- 16) Mitcham, C. "From phenomenology to pragmatism: using technology as an instrument". *Postphenomenology: A Critical Companion to Ihde*. Selinger, E., ed. State University of New York Press, 2006, p.31.
- 17) 杵淵俊夫. デューイにおける、生活経験と反省的经验の区別、の問題. 日本デューイ学会紀要, 1994, 35, pp.7-13.
- 18) Ihde, op.cit., 2007, 276p.
- 19) Ibid., p.147.
- 20) Ibid., p.39.
- 21) Ibid., p.106.
- 22) Ibid., p.38.
- 23) Ibid., p.267.
- 24) Dewey, J. *The School and Society*. 1899. The Collected Works of John Dewey: The Middle Works of John Dewey vol.1. 2nd Release, Southern Illinois University Press, 2008, pp.3-110. (Electronic ed.) .
- 25) Dewey, J. *Democracy and Education*. 1916. The Collected Works of John Dewey: The Middle Works of John Dewey vol.9. 2nd Release, Southern Illinois University Press, 2008, pp.4-374. (Electronic ed.) .
- 26) Dewey, op.cit., 1925, pp.4-327.
- 27) Dewey, J. *Art as Experience*. 1934. The Collected Works of John Dewey: The Later Works of John Dewey vol.10. 2nd Release, Southern Illinois University Press, 2008, pp.4-367. (Electronic ed.) .
- 28) Dewey, J. *Experience and Education*. 1938. The Collected Works of John Dewey: The Later Works of John Dewey vol.13. 2nd Release, Southern Illinois University Press, 2008, pp.4-63. (Electronic ed.) .
- 29) Dewey, op.cit., 1916, p.35.
- 30) Dewey, op.cit., 1934, p.245.
- 31) Dewey, op.cit., 1925, p.276.
- 32) Ibid., p.148.
- 33) Ibid.
- 34) Dewey, op.cit., 1934, p.112.
- 35) Ihde, op.cit., 2007, pp.147-148.
- 36) Ibid., pp.148-154.
- 37) Ibid., p.149.
- 38) Ibid., p.157.
- 39) Dewey, op.cit., 1934, p.131.
- 40) デューイとフッサールの記述にこうした焦点-周辺構造が共通して見られるのは、ジェイムズの周縁 (fringe) 理論から着想を得ているためである。両者とも、ジェイムズの名前を直接挙げ、そのことに言及している。
- 41) Dewey, op.cit., 1934, p.198.
- 42) Dewey, op.cit., 1925, p.254.
- 43) Ibid., p.29.
- 44) Ihde, op.cit., 2007, p.59.
- 45) Ibid., p.120.
- 46) Ibid., p.189.
- 47) Ibid., p.105.
- 48) Dewey, op.cit., 1934, p.243.
- 49) Ihde, op.cit., 2007, p.81.
- 50) Ibid., pp.80-81.
- 51) Ibid., p.87.
- 52) Dewey, op.cit., 1934, p.159.
- 53) Ibid., p.23.
- 54) Dewey, op.cit., 1934, p.175.
- 55) Ibid., p.155.
- 56) 巡政民. リズムとバランス: 場の理論と芸術・教育. 日本デューイ学会紀要. 1960, 1, pp.39-47.
- 57) 瀬川健二郎. デューイにおける経験の原理としてのリズム論. 日本デューイ学会紀要. 1982, 23, pp.48-53.
- 58) Dewey, op.cit., 1934, p.153.
- 59) Ibid.
- 60) Ihde, op.cit., 2007, p.87.
- 61) ジョルジ, A. 心理学における現象学的アプローチ: 理論・歴史・方法・実践. 吉田章宏 訳. 新曜社, 2013, p.234.
- 62) 上寺常和. デューイ教育学における豊かさの意味. 日本デューイ学会紀要. 1991, 32, pp.7-12.
- 63) 佐藤学. 教育の方法. 左右社, 2010, p.100.
- 64) 田中瑩一 編. 聞く力が育つ学習指導. 東京書籍, 1994, p.2.

## ボールドウィン『哲学・心理学辞典』にみるエネルギー概念

The Concept of Energy in Baldwin's *Dictionary of Philosophy and Psychology*井谷 信彦  
Nobuhiko ITANI

## 目 次

1. 本稿の課題：エネルギーの教育思想史のために
2. 世紀転換期のエネルギー概念に関する従来の論考
3. 『哲学・心理学辞典』にみるエネルギー概念の用例
  - 3-1. 自然科学のエネルギー概念とその転用
  - 3-2. 心理学・社会哲学のエネルギー概念への批判
  - 3-3. キリスト教神学関連のエネルギー概念
  - 3-4. エネルギー概念の他の用例
4. 本稿の帰結：検証結果の要約と今後の課題

## 要 旨

本論稿の課題は、ボールドウィン（編）『哲学・心理学辞典』（1901-1905）に見られる、エネルギー概念の意味と射程を検証することにある。これにより以下の諸点が照明される。①19世紀から20世紀への転換期の哲学・心理学による自然科学のエネルギー理論の転用。②心理現象や社会現象へのエネルギー概念の拡張とそれに対する批判。③キリスト教神学に見られる神聖なエネルギーとしてのエネルギー概念の用法。④他の宗教思想や生命論の用語の説明に見られるエネルギー概念の用例。このように、世紀転換期の哲学・心理学に見られるエネルギー概念の多様な用例を検証することで、個々の領域におけるこの概念の意味と複数の分野の境界を越えた概念連関の内実を明らかにする点に、本論稿の意義を認めることができる。この論考は、近現代の教育言説におけるエネルギー概念の意味と射程の検証を課題とする、エネルギーの教育思想史をめぐる探求に属するものである。

## 1. 本稿の課題：エネルギーの教育思想史のために

本稿の課題は、ボールドウィンの編纂によって20世紀初頭に刊行された『哲学・心理学辞典』<sup>(1)</sup>に見られる、エネルギー概念の意味と射程を明らかにすることにある。これにより、世紀転換期のアメリカの哲学・心理学やその関連領域において、エネルギーと呼ばれる現象がいかん理解されていたのかを照明するための、重要な示唆が得られるものと期待される。この論考は、近現代の教育言説におけるエネルギー概念の意味と射程を明らかにすることを課題とする、エネルギーの教育思想史をめぐる探求に属するものである。

「エネルギー」(energy/Energie/énergie)という言葉は、教育相談、学習支援、芸術教育などの諸領域をはじめ、日常の教育言説のなかで広く用いられている<sup>(2)</sup>。だが、この概念が近代以降の教育の実践／理論のなかでいかなる意味と射程を与えられてきたのか、現在の教育言説に見られるエネルギー概念はいかなる系譜のもとに成立してきたのか、教育思想にみるエネルギー概念の歴史を詳細に明らかにした論考は稀である。こうした問題意識のもと井谷信彦らは、「19世紀初めの自然科学において「発見」されたエネルギーという概念が、教育学の諸分野に与えた影響とその意味を解き明かすこと」を課題とする、エネルギーの教育思想史の探求を提起している<sup>(3)</sup>。次節に見るように、19世紀以降の自然

科学の発展を支えたエネルギー理論は、これを受容するにせよ批判するにせよ、以後の人文・社会科学にも大きな影響を及ぼしてきた。近代以降の教育思想にみられるエネルギー概念の歴史を検証することは、自然科学と教育思想の接近と離反のダイナミズムを照明することであり、個々の教育学者の思想形成の背景を捉えなおすための重要な礎石となるだろう。

近現代の自然科学の発展はエネルギー理論の発展に多くを負っている。現在用いられているエネルギーという術語が自然科学に導入されたのは19世紀初頭のことである。同世紀中葉になると、エネルギー保存の法則やエントロピー増大の法則など、今日の自然科学を支える法則や現象が相次いで発見される。「仕事をする能力」と定義されたエネルギー概念は、運動、熱、電気、磁気などの諸現象に共通の尺度として、現在の物理学の成立に重要な役割を果たした。このように物理学において大きな発展を遂げたエネルギー理論は、化学、生物学、天文学はもちろん、哲学、心理学、文学、経済学、教育学などの諸分野にも、無視することのできない影響を与えてきた。例えばニーチェは『権力への意志』においてエネルギー保存の法則が永劫回帰を要請するのだと書きとめている<sup>(4)</sup>。フロイトの精神分析学は生理学を基盤としながら性的欲動のエネルギーと精神病理との関連を説いた。またシュタイナーはエネルギーの保存に関する理論への批判を端緒として、エネルギー概念の固有な解釈を提示している。加えてデューイの著書『民主主義と教育』も、彼の思想の基幹をなす経験の概念を、多種多様なエネルギーの相互作用として説明している<sup>(5)</sup>。

ボールドウィン編纂の『哲学・心理学辞典』は、このように自然科学と人文・社会科学の境界を超えた、エネルギー理論の興隆の最中に編まれた書物である。第1巻が1901年に、第2巻が1902年に、第3巻（参考文献目録）が1905年に刊行された。この辞典には狭義の哲学・心理学のみならず、これらと密接な関連をもつ倫理学・人類学、精神病理学・神経学から、美学、論理学、宗教学、生物学、社会学、政治学、経済学、生理学、文献学、法学、さらには教育学、物理学（数学）まで、幅広い分野の事項が収録されている。エネルギーという言葉についても複数の分野の百以上の項目にわたって多くの用例を

見ることができる。本書は独立・分化が進められてきた異なる学術領域のあいだの関連性を念頭において編纂された辞典であり、世紀転換期の諸学問におけるエネルギー概念の意味と射程に関する探求の調査対象として重要な文献の1つである。

加えて、『哲学・心理学辞典』の編纂にはシカゴ大学時代のデューイも編集協力者として参与しており、複数の項に原稿を寄せている。これも本稿がこの辞典を調査対象とする理由の1つである。デューイ教育学の核心を占める経験概念がエネルギーという用語によって説明されていることは上に触れたとおりである。だが管見によるかぎり、デューイの教育思想においてエネルギーがいかなる現象として理解されていたのか、彼のエネルギー概念の特徴は今日まで詳論されないままに留まっている。本稿はデューイ個人のエネルギー概念を主題とするものではない。だが、彼も深く関与していた辞典に見られるエネルギーという術語の語義や用例を検証することによって、デューイのエネルギー概念が構築された歴史的背景を照明することができると期待される。

以上の課題意識にもとづいて、『哲学・心理学辞典』の各項に見られるエネルギーという言葉の語義や用法を調査することにより、世紀転換期の諸学問におけるエネルギー概念の意味と射程を明らかにするための端緒を築くことが、本稿の課題である。

## 2. 世紀転換期のエネルギー概念に関する従来の論考

英語、ドイツ語、フランス語などヨーロッパ圏に広く見られるエネルギーという単語は、周知のようにギリシャ語のエネルギー (*ἐνέργεια*) を語源とする。『オックスフォード英語辞典』によれば、英単語の「energy」は遅くとも16世紀頃から使用が確認されている。この言葉の最も古い語義は「power, strength, force」あるいは「the ability or capacity to produce an effect」と説明されている。この基本となる語義は、言語表現の効果や、仕事や行動の有効性などにも使用されていたようである。また、ギリシャ語の「エネルギー」に由来する語義として、「The active operation or actual working of something, as opposed to its potential

or capacity to operate」や「action, activity」などの語義も、16世紀から19世紀にわたる用例が掲載されている。これと関連の深い語義としては18世紀以降に見られる「The collective activities or actions of a person, group, or other entity」がある。加えて、18世紀後半の用例には、個人や集団などの「collective physical and mental powers or efforts」や、「a capacity for or tendency towards (sustained) exertion or effort」または「mental, physical, or emotional strength and vitality」、さらには「vigour」や「dynamism」などのように、現在の用法に近い語義も見られる<sup>(6)</sup>。

エネルギーという単語が早い時期から、エネルギーの語義に由来する「実際の作用・働き」や「行動・活動」などの語義と、対義語のデュナミス(δύναμις)の語義に近い「効果を及ぼす能力」や「努力に向かう能力・傾向」といった語義の、両方を共に与えられていたという点は興味深い。だが、『オックスフォード英語辞典』はこれらのうちエネルギーを起源とする語義に「古」(obsolete)や「稀」(rare)の印を付けている。エネルギーの意味に最も近い「The active operation or actual working of something」の用例は19世紀半ばまでしか掲載されていない。前節に見たとおり19世紀には自然科学の各分野で「The potential or capacity of a body or system to do work」としてのエネルギーという術語が用いられるようになる。現在も自然科学のなかで最も重要な位置を占めているこのエネルギーという用語は、語源のエネルギーではなく対義語のデュナミスに近い語義を与えられている<sup>(7)</sup>。あたかも自然科学のエネルギー概念の興隆によって元来の語義が地位を奪われたかのように、これ以降のエネルギーに関する言説はデュナミスに近い語義のほうを中心を占めるようになり、エネルギーを由来とする語義は徐々に廃れていくことになるのである。

加えて興味深いのは、自然科学のエネルギー理論が発展の最中にあった19世紀後半以降の用例として、精神活動を駆動させる「metaphysical or psychic force」という語義が、哲学・心理学領域の用例としてK. ユングの名前と共に掲載されていることである。さらに、東洋思想や後世のニューエイジの思想に見られる「spiritual or ethereal force

held to be present in all living things」としてのエネルギーという語義の登場も、見逃すことができない<sup>(8)</sup>。これ以降現在に至るまでエネルギーという単語には、自然科学の基礎概念としての語義、哲学・心理学の用語としての語義、神秘主義の諸思想の重要概念としての語義という、現行の学問分類からすれば互いに異なる領域に属する三つの語義が、共に属することになる。

エネルギー概念やエネルギー資源の利活用の歴史については、C. J. クリーヴランド編纂の事典、C. J. クリーヴランドとCh. モーリスの厚重的ハンドブック、V. シュミルの著作などに詳細な記述を見ることができる<sup>(9)</sup>。また、P. M. ハーマンの著作は、ニュートン力学から量子力学までの事績を概観しながら、エネルギー理論の発展が物理学の成立の基礎となったことを教えてくれる<sup>(10)</sup>。科学史家ハーマンの著作がそうであるように、19世紀以降のエネルギー概念に関する論考は、ほとんどの場合に、自然科学におけるこの概念の発展に重点を置いている。だが、上記クリーヴランドとモーリスのハンドブックや下掲の鈴木貞美の論稿のように、紙幅の大小に差はあるにせよ、現在の区別でいう人文・社会科学やその関連領域への論及を含んでいる著作も見られる。

クリーヴランドとモーリスのハンドブックの第2部「基礎理論」の第25節「概念」は、古代ギリシャ哲学から現在のインターネット環境に至るまで、個々の事績を概説することをとおしてエネルギー概念の歴史を通覧させてくれる。ここでも議論の中心は自然科学の発展の歴史に置かれているが、例えば資源の利用効率の向上が資源の消費量の増加を招くというジェヴォンズのパラドックスや、S. ポドリンスキーによる農業エネルギー理論にもとづく経済理論、枯渇性資源の最適利用に関するH. ホテリングの理論、文化の発展をエネルギー消費との関連で捉えたL. ホワイトの理論、正味エネルギーや余剰エネルギーといった概念の経済・社会の発展に関する議論への転用、エネルギー効率とエネルギー消費とのあいだのリバウンド効果のように、経済学、文化人類学、社会学などへのエネルギー概念の転用の例も紹介されている<sup>(11)</sup>。これらは自然科学におけるエネルギー理論の発展が人文・社会科学の諸分野に与えた影響の大きさを伝える重要な事例である。



これに加えて本稿の礎石となる論稿として、19世紀以降の文学、哲学、心理学、経済学などに見られるエネルギーという言葉の用例を概説している、鈴木貞美の論稿がある。鈴木が紹介しているのは、産業革命に異論を唱えたTh. カーライルによる生命のエネルギーという用法や、量に換算されうる生命あるいは心のエネルギーというJ. ラスキンの用例、R. W. エマソンによる神聖なエネルギーをめぐる叙述や、機関車や生殖などのエネルギーに関するD. ソローの用法、東洋思想の「気」の概念にも通じている原初のエネルギーというW. ホイットマンの用例などである。英語圏以外の用例としては、エネルギー保存の法則と永劫帰帰との関係を示唆しているFr. ニーチェの用法や、理性が世界の実体であり無限のエネルギーであると説いたG. ヘーゲルの用例、無意識の性的欲動のエネルギーと精神病理の関連を説いたS. フロイトの理論や、文化事象を精神のエネルギーの発現として捉えたE. カッシーラの立論、生命や精神のエネルギーを主題とするE. ベルクソンの思想などが紹介されている。また、K. マルクスやFr. エンゲルスが社会や経済の問題を扱うさいにエネルギー理論を不要と判断していたことや、M. ヴェーバーがF. W. オストヴァルトのエネルギー還元主義に異論を唱えていたことも指摘されている<sup>(12)</sup>。

以上に挙げられた例だけを見ても、20世紀以降の人文・社会科学に多大な影響を与えた複数の思想家たちが、各々の思想の中核にエネルギーという用語を取り入れていたことがわかる。この言葉は自然科学の術語としてだけでなく、神秘主義の用語として、経済学の用語として、産業・技術に関わる用語として、また理性、生命、精神などを論題とする哲学の用語として、広い含意を与えられ用いられていたのである。だが管見によるかぎり従来の論考からは、世紀転換期のアメリカの哲学・心理学とその関連分野でエネルギーという現象がいかに理解されていたのか、概念連関の詳細を見てとることはできない。

本稿は、上掲の諸論稿に概観されたエネルギー概念の広範な概念連関について、『哲学・心理学辞典』の用例の検証をとおして注解を加えようとするものである。世紀転換期のアメリカの哲学・心理学に見られるエネルギー概念はいかなる意味と射程を有し

ていたのか。また、自然科学のエネルギー概念と哲学・心理学のエネルギー概念とのあいだには、いかなる関係が認められていたのか。さらに、エネルギー概念が上掲のように広範な含意をもって用いられていた背景にはいかなる来歴を見ることができているのか。『哲学・心理学辞典』に見られるエネルギーという言葉の語義と用法を検証することで、これらの疑問に答えるための端緒を築くことが本稿の課題である。

### 3. 『哲学・心理学辞典』にみるエネルギー概念の用例

本節は4つの小節によって構成される。最初に『哲学・心理学辞典』の「エネルギー」の項の説明を出発点として、本辞典に見られるエネルギーという言葉の用例のうち、自然科学の諸分野の術語としての用法とその哲学領域への転用を概観する(3-1)。続いて、このエネルギーの項のなかで物理エネルギーの概念に照らして存在を否定されている心理エネルギーの概念について、本辞典の心理学・社会哲学関連の各項に見られる用例をもとに概念拡張の実際とこれにたいする批判の要点を検証する(3-2)。加えて、心理エネルギーや社会エネルギーとおなじく自然科学のエネルギー概念とは異なる射程をもった用例として、キリスト教神学関連の用語の説明において使われているエネルギーという言葉の語義と用法を精査する(3-3)。最後に、キリスト教以外の宗教思想の中心概念に関する説明や、生命現象を主題とする論説に関する説明に見られるエネルギー概念の用例のほか、特定の学問分野に限定されない非学術用語としての用例も確認しておきたい(3-4)。

#### 3-1. 自然科学のエネルギー概念とその転用

『哲学・心理学辞典』の「エネルギー」の項はおもに天文学者のS. ニューカムによって執筆された。この項の冒頭に見られるエネルギー概念の説明には、当時から現在まで変わらない、自然科学におけるこの概念の基本理解が簡潔に示されている。

さまざまな形態のもとに現れてくる理念上の物理量 (ideal physical quantity) の1つ。これ

らの諸形態は、ある形態〔のエネルギー〕が増加するのは別の形態〔のエネルギー〕が同じだけ消費される場合のみである、という仕方に関係しあっている (I-325)。

この説明の後半がエネルギー保存の法則を念頭に置いたものであることは明白だろう。これに続いてニューカムは、運動エネルギー、位置エネルギー、熱エネルギー、分子の状態のエネルギー、放射エネルギー、電気エネルギー、磁気エネルギーなど、エネルギーの多様な形態について解説を加えている。19世紀をとおして大きく発展してきたエネルギー理論の到達点がここに概論されているとあってよい。

これらの多様なエネルギーに関しては辞典の他の項のなかでも何度も言及されている。「エネルギー保存の法則」(I-218f.)や、「潜熱」(I-628)、「仕事当量」(II-59)といった物理学用語の説明には当然エネルギーへの論及が見られる。光や熱のエネルギーを伝搬させる物質としてまだエーテル (ether) が仮定されている点などは、相対性理論以前の自然科学の世界観が垣間見えて興味深い。物理学とやらんでエネルギー概念の用例が多く見られるのは生理学の用語に関する説明である。「異化」(I-598)、「同化」(I-39)、「体温」(I-47)、「錯視」(II-208)、「強壯」(II-706)など、さまざまな項の説明のなかにエネルギーという言葉が用いられているのを見ることができる。19世紀に急速な発展をみたエネルギー理論は、外界の物理現象と人体の生理現象とを貫く説明原理を提供するものとして、世紀転換期の哲学・心理学にとっても重要な位置を占めていたことが窺える。

実際に例えば、「エコノミー」(economy)の項や、「芸術と芸術理論」の項、「遊び」の項には、生理学のエネルギー理論にもとづく芸術論／遊戯論への言及を見ることができる。J. R. エンジェルによる「エコノミー」の項には、ドイツの物理学者W. ヴェーバーと生理学者E. ヴェーバーの兄弟によって提唱され、イギリスの哲学者H. スペンサーらによって発展させられた理論として、美学におけるエコノミーの理論が紹介されている。これを要約するなら、生理学の観点からみて理に適っており無駄になるエネルギーを含まないことが、美学的に美しいことに相当するという見方のことである (I-309)。J.

H. タフツによる「芸術と芸術理論」の項や編者ポールドウィンによる「遊び」の項に紹介されているのは、遊びや芸術の起源を生体エネルギーの余剰に求める余剰エネルギー説 (surplus energy theory) である。両項とも上記のスペンサーをこの余剰エネルギー説の提唱者として取りあげたうえで、この説に異論をとない遊びや芸術を将来の活動の練習として捉えたドイツの哲学者K. グロースの理論にも論及している (I-72, II-303)<sup>(13)</sup>。これらの理論およびその解説には、個人の感受性や創造性に委ねられてしまいやすい美 (beauty) や芸術 (art) といった現象の本質を自然科学のエネルギー理論との連関のなかで説明しようとする、19世紀の科学者／哲学者の挑戦の跡を見てとることができる。

これに加えて本辞典には、18世紀以前の科学／哲学の用語を19世紀以降のエネルギー概念にもとづいて説明している例も散見される。例えばG. ライブニッツの用語「衝迫」(nusus)に関する説明は、これを物理学でいう位置エネルギーにあたるものとして解説している (II-178)。また、「恒存性」(permanence)の説明はこの概念の典型をI. カントに求めたうえで、これをエネルギー保存の法則の「形而上学的対応概念」として説明している (II-280)。逆に「ソクラテス以前の哲学者」の項においては、存在／存在者の不生不滅に関するパルメニデスの教説は、エネルギー保存の法則を指すものではないと説かれている (II-335)。上段にみた余剰エネルギー説の先駆者としてFr. シラーと並んでプラトンの芸術思想が挙げられているのも興味深い (I-72)。このほかにも「自動的／自動性」(automatic/ automatism) (I-94)、「精神と身体」(II-83)、「起源対本性」(origin versus nature) (II-248)、「先行性」(priority) (II-342)、「表象主義」(II-465)など、複数の哲学用語や哲学問題についての説明に、自然科学のエネルギー概念が用いられている例を見ることができる。こうした箇所からは、新興のエネルギー理論に照らして古代ギリシャ以来の哲学概念を捉え直すことによって、後者の新たな意義や限界を見定めようとする、本辞典の編集者の課題意識を窺い知ることができる。

以上、本小節は『哲学・心理学辞典』の各項に見られる自然科学のエネルギー概念の用例を検証してきた。これにより、物理学・生理学をはじめとする

自然科学の用語に関する説明はいうまでもなく、19世紀の芸術理論や18世紀以前の科学／哲学の用語とその説明にも、エネルギーという言葉が使われていることが明らかになった。ここまでに見てきた用例はいずれも、自然科学のエネルギー概念の内実を変更することなく、これを他の諸領域や旧来の思想の説明に転用したものであることに留意しよう。これにたいして次小節においては、自然科学のエネルギー理論の枠組みによっては説明することのできない仕方で、哲学・心理学の議論へとこの概念の射程が拡張されている諸例を検証していくことにしたい。

### 3-2. 心理学・社会哲学のエネルギー概念への批判

上記「エネルギー」の項の執筆者ニューカムは、自然科学のエネルギー概念に関する説明に続けて、心理学・社会哲学のエネルギー概念にも言及している。

ときおり、思考あるいは何らかの精神活動もエネルギーの独特の形態であろうと、想定されていることがある。これはありえないことである。なるほど精神活動はエネルギーの発揮や変換を伴っているかもしれない。疑いなく常にそうである。だが、ここでいうエネルギーとは脳や神経組織を構成している物質のエネルギーにほかならない。(I-326)

ここでは精神活動を一種のエネルギーとして捉える見方が、自然科学の観点から譲歩の余地もなく否定されている。直後に掲載されている文献紹介を見ると、ここでニューカムがおもな批判対象として想定していたのは、「芸術と芸術理論」などの項でも言及されていたスペンサーであることが読みとれる。『第一原理』においてスペンサーは、力学エネルギーに関する議論を出発点としながら、これを心理エネルギー (mental energy) や社会エネルギー (social energy) に関する議論へと直接発展させている<sup>(14)</sup>。しかしニューカムによれば、このように力学エネルギーからの変換によって説明できないような仕方で、別の諸領域へとエネルギー概念を拡張することには問題がある (I-326)。精神活動や社会

変革をエネルギーの働きとして捉える見方は、エネルギー保存の法則を無視するものであり、「エネルギー」の項の担当者にとっては認めることのできない誤用であった。

この概念拡張の問題をさらに追及するために、次に『哲学・心理学辞典』の心理学・社会哲学関連の諸項目に見られる、エネルギーという言葉の用例に目を向けてみたい。まず心理学の術語の説明を通覧してみると、幾つかの箇所、心理現象に関わるエネルギーへの言及を見ることができる。例えば、ボールドウィンの筆による「注意」(attention)の項の説明には、「近年の文献」に見られる理論の1つとして、精神エネルギー (psychical energy)の理論が言及されている (I-86)。L. W. シュテルンの類型 (types) 理論を説明するさいにも、例として、感覚の類型、思考の類型、記憶の類型などに並んで、「心理エネルギーの類型」があげられている (II-722)。ところが、これら心理学の術語としてのエネルギーの説明を求めて「心理エネルギー」の項を開いても、読者の期待が叶えられることはない。この項には用語の説明がなく、「エネルギー」の項(の最後まで)と「社会論理」(social logic)の項を参照せよと、簡潔な指示が載っているだけなのである (II-68)。

本小節の冒頭に確認したように、「エネルギー」の項の後半に見られるのは、自然科学のエネルギー概念を心理現象や社会現象へと拡張することにたいする、厳格な批判であった。ボールドウィン執筆の「社会論理」の項にも同様の批判を認めることができる。本項によれば、社会論理という用語と心理エネルギーという用語はともに、社会の発展を類比によって捉えようとする見方と関連があるという (II-537)。このとき心理エネルギーという用語の典拠として付記されているのは、実験心理学の祖として著名なドイツの心理学者W. ヴントである。ボールドウィンによれば、社会の組織化 (social organization) を考察するうえで、社会論理がこれを三段論法による推論形式との類比によって理解するのにたいして、心理エネルギーの理論はこれを物理エネルギーとの類比のもとに理解するのだという (ibid.)<sup>(15)</sup>。だが、このような概念規定は著者にとって認めがたいものだった。天文学者ニューカムとおなじく心理学者ボールドウィンも、エネルギー



概念を心理現象や社会現象に拡張することは正当ではないと、この項の最後に直截な批判を書きとめている (ibid.)。

F. H. ギディングスの手による「社会学」(sociology)の項にも、生理学、心理学、民俗学などを方法とするスペンサーの社会理論が、エネルギーという言葉を使って次のように説明されている。スペンサーの理論によるなら、社会の組織化に関わる諸現象のすべては、組織された集団とその環境とのあいだの、エネルギーの均衡によって条件付けられていることになる (II-544)。だがボールドウィンによる「社会的勢力」(social force)の項によれば、こうした概念の拡張にも問題がある。フォースとエネルギーを混同してはならないという注釈に続いて著者は、「エネルギー」の項に見られたスペンサー批判を引用している。また彼自身も、社会の変化に関しては物理エネルギーのように厳密な尺度や単位はなく、「この分野に物理学の単位を持ち込むことは叶わない」と批判を書き継いでいる (II-537)。物理学の概念を社会事象にまで拡張することは「奇妙な猿真似」だというのである。

以上のように『哲学・心理学辞典』は、スペンサーやヴントによる心理エネルギーや社会エネルギーという概念にたいして、厳格な批判を提起している。スペンサーが著述活動に取り組みヴントが学問を修めた19世紀の中葉は、自然科学のエネルギー理論が大きな発展を遂げていた時期であった。エネルギー保存の法則の提唱者H. ヘルムホルツの助手を務めていたヴントは無論のこと、元鉄道技師のスペンサーも、自然科学の諸分野を貫くエネルギー理論から強い影響を受けていたことは間違いない。かれら両名によって、物理学・生物学・生理学から哲学・心理学へとエネルギー概念の拡張が試みられたことは、この時代の要請であったという見方もできるだろう。ヴントに学んだ経歴をもつボールドウィンが、エネルギー概念の拡張を譲歩の余地なく否定している事実には、前者から後者にかけての実験心理学の進展——科学としての厳密さの追求——が窺われて興味深い。

これと対照をなすのが、おなじくヘルムホルツ学派の生理学を起源としながら、臨床経験に基づいて精神分析理論を打ち立てた、フロイトの精神エネルギー (psychische Energie) 理論である。性的欲動

あるいはリビドー (Libido) としての精神エネルギーは、フロイトの精神分析理論のなかで中核を占める概念だった<sup>(16)</sup>。この精神エネルギー概念は、エネルギーの傾向によって個人の性格類型を捉えたユングによって受け継がれ、今日の心理臨床学の実践／理論に重要な基礎を与えている。しかし管見によるかぎり、ボールドウィンの編纂による『哲学・心理学辞典』には、フロイトやユングの精神エネルギー概念への直接の論及は見られない。G. S. ホールに招待されたフロイトがユングらと共にアメリカを訪問するのは、本辞典の初版刊行から数年後の1909年のことである。

自然科学のエネルギー理論の観点に立つなら、物理現象や化学変化によって引き起こされるのではないかたちで、これらと無関係にエネルギーが働きをもつことは不可能である。ヴントやスペンサー (加えてフロイトやユング) らによるエネルギー概念の拡張は、自然科学のエネルギー概念の意味連関を踏み越えて、あえてエネルギーの諸法則を無視するような冒険を犯している。とはいえ、辞典の他の項に見られるエネルギーという用語の用例をさらに精査してゆくと、こうしたいわば「非科学的」な概念の拡張も実は一定の権利を有していたことが判然としてくる。エネルギー概念の拡張の背景を明らかにするための重要な示唆を与えてくれるのは、『哲学・心理学辞典』のなかでもキリスト教神学の関連項目に見られるエネルギーという言葉の用例である。

### 3-3. キリスト教神学関連のエネルギー概念

『哲学・心理学辞典』におけるキリスト教神学関連の用語の説明には、エネルギーという言葉が用いられている例が複数見られる。名詞の「energy」だけでなく動詞の「energize」や動名詞の「energizing」などの用例もある。例えばキリスト教の三位一体の教義に関わる「実体」(substance)の項には次のような説明を見ることができる。

ギリシャ語のウーシアという用語は、諸事物に内在している要素や、不変にして一なる神聖な本質をあらわすために用いられる。神はその存在において一にして不変である。だが神のエナジャイジングのさいには位格の区別が現れてくる。(II-614)



また「叡智」(wisdom)の項のキリスト教思想に関する説明を見ると、ロゴス(Logos)がキリストにおいて神聖な思考あるいは理性となり、世界の創造主かつ救世主としてエナジャイズするのだという記述も見られる(II-818)。神学の用語としての「霊」(spirit)の項はこの言葉を、「道徳や宗教に関わる知識と経験の領域における、自覚的存在者の最高次のエネルギー」として説明している。また霊とは「本質からしてエネルギーに関わる用語」であり、特に神に関して使われる場合には「神聖なエナジャイジングという理念を含む」ともいわれる(II-585)。神学における霊と「魂」(soul)の区別に関する説明においても、魂はポテンチア(potentia)の状態にある霊に相当するものであり、霊は道徳や宗教に関わる「発現された魂のエネルギー」であると説かれている(II-558)。ほかにも、「キリスト論」(Christology)の項(I-178)や、「霊的生活」の項(II-6)、「単意論」(Monothelism)の項(II-103)などに、エネルギーという用語の類似の用例を見ることができる。

キリスト教神学関連の項に見られるエネルギーという言葉のこうした用法は、自然科学の用語としてのエネルギーの用法とは明確に異なっている。ギリシャ語のデュナミスの訳語であるポテンチア(潜在態)と対比されていることから推測されるように、これらの箇所ではエネルギーという用語に与えられているのはエネルギーを由来とする語義である。このことは本辞典の「純粹」(pure)の項にある「純粹現実態」(pure act/actus purus)に関する説明からも読み取ることができる。本項にも記されているように、アリストテレスの『形而上学』第12巻には、神こそがエネルギーであるという著名な教説が見られる<sup>(17)</sup>。このエネルギー＝神をめぐる思想を受け継いだのが「アキナスや他のすべてのローマ・カトリック教会のアリストテレス学派の」純粹現実態という用語である。本項がこの用語を「潜在態を含まないエネルギー」として説明するとき、エネルギーという言葉は明らかに、エネルギーを由来とする元来の意味で理解されている(II-401)。これと対照される純粹潜在態(pure power/potentia pura)も、やはりエネルギーという言葉を使って、「エネルギーあるいは現実態を含まない

デュナミス」と説明されている(II-402)。

エネルギーとしてのエネルギーの用例は、J. デューイの筆による「自然」(nature)の項のなかの、中世の自然観に関する説明にも見られる。中世に現れてきた自然観として本項は、スコラ哲学の自然観と、神秘主義者の自然観、アラブの自然観の3つを例示している。このうちエネルギーという用語が使われているのは、神秘主義者の自然観に関する説明である。これによれば中世の神秘主義者は、プラトンや新プラトン主義の思想を受け継ぎながら、これらの伝統よりも汎神論的な仕方、自然を「神秘的、生命的、創造的な神のエネルギーとして」捉える傾向にあったという(II-140)。自然と神を一体として捉える汎神論の観点に立つなら、ここでいうエネルギーも自然の裡における神の現われ、神のエネルギーの意味で理解されなければならないだろう。おなじくデューイの筆による「汎神論」の項は、新プラトン主義やストア学派の思想を汎神論として紹介しながら、これらがキリスト教神学の(特に三位一体、天地創造、ロゴス、霊、救済、宗教的経験に関する)教説の形成・発展に与えた影響を解説している(II-257)。汎神論の思想はキリスト教にあっては異端視されるが、神のエネルギー＝エネルギーを主題とするその論説は、上述の三位一体論や、神のロゴス、霊に関する思想と密接な影響関係を有しているのである。

汎神論を特徴とする神学思想とエネルギー概念の関係については、宗教改革期の神学者M. セルヴェの思想を主題とする川村文重の論稿が、重要な示唆を与えてくれる<sup>(18)</sup>。これによれば、セルヴェにとって神霊とは世界に充満している神のエネルギー(energia)のことであり、万物に生命を与えて宇宙全体を活動させる「霊的エネルギー」のことをいう。このエネルギーは息吹(πνεῦμα/spiritus)のかたちをとって世界に吹きこんでおり、呼吸をとおして取りこまれることで人間の霊に天啓を生命に活力を与えるといわれる<sup>(19)</sup>。このように人間の裡にあって働くエネルギーのことをセルヴェは「潜在エネルギー」(latens energia)とも呼んでいる<sup>(20)</sup>。川村の解釈によれば、これは神のエネルギーが人間の精神の裡に隠れながら働きを及ぼすという、「二重性を帯びて存在している」ことを意味しているとされる。神においてエネルギー(現実態)とデュナミ

ス(潜在態)は「ひとつのものであって区別されないのだとも言える」というのである<sup>(21)</sup>。ここには、『オックスフォード英語辞典』に見られたエネルギー概念の両義性(エネルギー/デュナミス)が、汎神論を唱える神学者の言説において両義性のまま現れている興味深い例を見ることができる。

本小節は、『哲学・心理学辞典』のキリスト教神学関連の諸項に目を向け、自然科学に見られるデュナミスとしてのエネルギー概念とは異なる、神聖なエネルギーとしてのエネルギー概念の用例を検証してきた。これによって、世紀転換期に刊行された本辞典においては、デュナミスとしてのエネルギー概念のみならずエネルギーとしてのエネルギー概念も、共に保持されていたことが明らかになった。人間の思想・言動に神妙な働きを及ぼす霊(spirit/Geist)としてのエネルギーという概念理解は、精神活動や社会変革の要因をエネルギーとして捉えたスペンサーやヴントらの概念理解とも親和性が高い。19世紀の哲学者・心理学者が、自然科学の諸法則に反するような仕方では心理現象や社会現象へとエネルギー概念を拡張することができた背景には、神学思想に見られるような霊あるいは息吹としてのエネルギー概念の伝統があったものと推察される。これと反対に、自然科学のエネルギー概念がエネルギーの意味を捨棄されてデュナミスに射程を限定された事実には、汎神論をふくむ神学思想からの懸隔を読みとることもできるだろう。

### 3-4. エネルギー概念の他の用例

ギリシャ哲学や神学思想を背景とする神・霊・息吹としてのエネルギー概念の用例を踏まえるなら、世界各地の宗教・思想の中心概念に関する『哲学・心理学辞典』の説明のなかにエネルギーという言葉が散見されるのも不思議ではない。特に「オリエントの哲学」の項(II-219-242)には多くの用例を見ることができる。たとえば、エジプト神話における神の解釈の1つとして創造と再生に関わる「活動的エネルギー」(II-220)という説明が紹介されているのははじめ、ゾロアスター教の最高神は知識、聖性、善行、創造のパワー、王権、「持続的エネルギー」(II-225)を統合するものとして、インド哲学におけるブラフマンは「宇宙の最高のエネルギー」(II-228)として解説されている。中国哲学に関しても、

天のタオ(Tao:道)は「すべてを包摂している天空の諸々の営みとエネルギーの総和」として、地のタオは「大地の諸々の潜在力と働きの全体性」として説明されている(II-241)。それぞれ異なる宗教思想の中心概念の多くが「エネルギー」という言葉で説明されている事実に関しては、ここに言語・文化の違いを超えた世界観の類縁性とエネルギー概念の射程の広さを見るのか、多種多様な思想を単一の語彙によって説明することの暴力性を見てとるのか、論者によって評価のわかれるところだろう。

また、生命現象を物理・化学現象に還元されえないものとして捉える生氣論(vitalism)に関する説明にも、エネルギーという言葉の用例を見ることができる。「生命と有機」の項においてボールドウィンは、生命現象がエネルギー保存の法則に従うのか否かという問題は、「いまだ乗り越えられていない」と書いている(II-5)。成長・発達などのような生命に関わる変化を、自然科学のいうエネルギーの諸形態の変換によって十全に説明することができるのか、もし無理だとすれば何を補えばよいのかという点が議論的とされる。自然科学の法則を「超えた」現象として生氣論者によって提示された概念として、本項は、他と並んでバスマリズム(bathmism)や発生エネルギー(genetic energy)といった「新たな力やエネルギー」を取りあげている(II-5)。だがボールドウィンはまた、生命現象に関する議論は原因、フォース、エネルギーといった語彙に孕まれた混乱を抱えているとも指摘している(II-5)。ボールドウィンが共著者を務めた「バスマリズム」の項の末尾にもやはり、生氣論の概念連関が本質に関わる不明瞭さを抱えたままであることが指摘されている(I-102)。自然科学の概念連関を立脚点とする立場からすれば、物理・化学現象の範疇を超えた生氣論者のエネルギー理解もまた、この概念の不当な拡張にほかならないということだろう。

加えて本辞典には、特定の学術分野の用語として使われているわけではない、非学術用語としてのエネルギーという言葉の用例も各所に認められる。例えば、「思春期」の項に見られる若者特有の「熱烈なエネルギー」(I-18)という用法や、『百科全書』の完成に向けたD. デイドロの「揺るぎないエネルギーと勇氣」(I-322)という用例、科学的探求のために求められる「わずかな痕跡も見逃さず追求する

エネルギー」(II-501)という用法などがある。また自然科学の用語に関する項目であっても、科学用語として厳格に規定されていないエネルギー概念の使用も広く見られる。例えば、神経衰弱患者の「エネルギーと仕事への願望」(I-87)に関する「注意」の項の用例のほか、癲癇患者の「エネルギーの減退と精神の混乱」(I-332)という用法、「意識朦朧」の項に見られる「知性や運動に関わるエネルギーをすべて失ったかのように見える」(II-605)患者という用例などである。これらはいずれも術語として定義されていない素朴なエネルギー理解にもとづく用例であるが、日本語なら例えば「体力」や「気力」と翻訳することができるように、エネルギーではなくデユナミスとしてのエネルギー概念を背景としていることには留意しておきたい。

#### 4. 本稿の帰結：検証結果の要約と今後の課題

以上本稿は、『哲学・心理学辞典』の各項に見られるエネルギーという用語の語義や用法を検証することにより、世紀転換期の哲学・心理学におけるエネルギー概念の意味と射程を精査してきた。これにより次の諸点が明らかにされた。①自然科学のエネルギー理論は世紀転換期の哲学・心理学にとっても重要な位置を占めており、19世紀の芸術理論や18世紀以前の科学／哲学用語の説明にもエネルギー概念が転用されていること。②19世紀中葉にはスペンサーやヴントによりエネルギー概念の射程が心理現象や社会現象にまで拡張されていたが、『哲学・心理学辞典』はこれを自然科学のエネルギー理論に反するものとして譲歩の余地なく批判していること。③キリスト教神学関連の用語に関する説明には、自然科学におけるデユナミス＝潜在態としてのエネルギー概念とは異なる、神聖なエネルギー＝現実態としてのエネルギー概念の用例が広く見られること。④キリスト教以外の宗教思想の中心概念の説明や、生命現象を主題とする論説の用語の説明にも、エネルギーという言葉が用いられていること。このように、世紀転換期の哲学・心理学に見られるエネルギーという言葉の多様な用例を照明したうえで、個々の領域におけるこの概念の意味と複数の分野の境界を越えた広い射程を明らかにした点に、本稿の意義を認めることができる。

他方、紙幅の関係から本稿では取り組めなかった課題も多い。特に、上述のスペンサーやヴントをはじめ個別の哲学者・心理学者によるエネルギー理論の精査や、キリスト教や道家思想など個々の宗教・思想に見られるエネルギー概念の検証は、今後の重要な課題である。加えて、『哲学・心理学辞典』の編者の一人でもあるデューイの哲学に見られるエネルギー概念の特徴に関しても、ぜひ稿を改めて詳論の機会をもたねばならない。19世紀中葉以降の自然科学におけるエネルギー理論の発展を、哲学、心理学、加えて教育学はいかに受け止めてきたのか——本稿は、20世紀以降の教育／教育学にみるエネルギー概念の受容と発展をめぐる探求の一端を担うものとして位置づけられる。

#### 註

- (1) Baldwin, J. H. (ed.) . (1901-1905) . *Dictionary of Philosophy and Psychology (vol. 1-3)*. Macmillan. ※以下本書からの引用は本文中に(巻 - 頁)として記載する。
- (2) 井谷信彦 (2022) 「ゼロ年代日本の教育言説にみるエネルギー概念の用法と意味」『学校教育センター紀要』7.
- (3) 井谷信彦 (2022) 「エネルギーの教育思想史序説：フロイト、シュタイナー、バタイユを事例として」教育思想史学会第32回大会コロキウム報告資料. p. 1.
- (4) Nietzsche, Fr. (1952) . *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*. Kröner. S. 693.
- (5) フロイト、シュタイナー、デューイのエネルギー理論に関しては、それぞれ、後藤悠帆 (2022) 「フロイトの心的エネルギー論」教育思想史学会第32回大会コロキウム報告資料、広瀬綾子 (2022) 「シュタイナーによるエネルギー論」教育思想史学会第32回大会コロキウム報告資料、井谷信彦 (2021) 「『民主主義と教育』にみるエネルギー概念：経験の媒体」『近代教育フォーラム』30を参照。
- (6) Oxford University Press. (2023) . energy. *Oxford English Dictionary Online*. Oxford University Press. Retrieved from: <https://www.oed.com/>

view/Entry/62088?redirectedFrom=energy#eid  
(2023年4月21日最終閲覧)。

*la Trinité*. Édition bilingue. (Trad. par R.-M. Bégin  
et M.-L. Gicquel). Champion. p. 385.

- (7) Ibid.
- (8) Ibid.
- (9) Cleveland, C. J. (ed.) . *Concise Encyclopedia of History of Energy*. Elsevier; Cleveland, C. J. & Morris, Ch. (2014) . *Handbook of Energy (vol. 2) : Chronologies, Top Ten Lists, and Word Clouds*. Elsevier; Smil, V. (2018) . *Energy and Civilization: A History*. MIT Press.
- (10) Harman, P. M. (1982) . *Energy, Force, and Matter: The Conceptual Development of Nineteenth-century Physics*. Cambridge University Press.
- (11) Cleveland & Morris, op. cit., pp. 443, 445, 449, 450, 453.
- (12) 鈴木貞美 (2013) 「エネルギーの文化史へ：概念変容をめぐる覚書」、金子務・鈴木貞美 (編) 『エネルギーを考える：学の融合と拡散』 作品社. pp. 223-237, 241-251.
- (13) ただし、スペンサーを余剰エネルギー論の提唱者とするグロースの立論にたいしては、後年K. ルビンによって異論が提起されている。Cf. Rubin, K. (1982) . *Early Play Theory Revisited: Contributions to Contemporary Research and Theory*. Pepler, D. J. & Rubin, K. H. (Ed.) . *The Play of Children: Current Theory and Research*. Karger AG.
- (14) Spencer, H. (1937) . *First principles*. 6th and final ed. Watts.
- (15) ヴントの心理学理論に関しては高橋滯子 (2016) 『心の科学史：西洋心理学の背景と実験心理学の誕生』 (講談社) に詳細な解説を見ることができる。
- (16) フロイトの精神エネルギー概念の着想と発展については後藤悠帆の前掲論文を参照。
- (17) アリストテレス (出隆訳) (1961) 『形而上学 (下)』 岩波書店、pp. 152-154.
- (18) 川村文重 (2021) 「神学的エネルギーから医学的エネルギーへ (1) : ミシエル・セルヴェ 『三位一体の誤謬について』 (1531年) におけるエネルギー概念」『慶應義塾大学日吉紀要：人文科学』 36.
- (19) 川村、前掲論文、pp. 156-160.
- (20) Servet, M. (2008) . *Sept livres sur les erreurs de*

(21) 川村、前掲論文、p. 161.



# 現象学的認知科学の可能性

## Possibilities for Phenomenological Cognitive Science

田中彰吾  
Shogo TANAKA

### 目次

- はじめに
1. 認知主義と行動主義
  2. 心身二元論の遺産
  3. どのように発想を切り替えればいいのか？
  4. 「われ思う」から「われできる」へ
  5. ひとつの理論的研究例
- おわりに

### はじめに

2023年8月に東海大学湘南キャンパスで開催された第40回人間科学研究国際会議（40<sup>th</sup> International Human Science Research Conference）において、「現象学的認知科学の可能性（Possibilities for Phenomenological Cognitive Science）」という演題で話題提供する機会を得た（筆者自身が大会主催者の一人だったので「得た」というよりは「設けた」というほうが適切かもしれない）。本稿では、その際の提案の趣旨を振り返りつつ、現象学的認知科学の構想の一端を提示しておきたい。

筆者が「現象学的認知科学」という言葉を最初に知ったのは、S・コイファーとA・チェメロ（2015/2018）による共著『Phenomenology: An Introduction』（邦題『現象学入門——新しい心の科学と哲学のために』）の邦訳に携わった際のこと、原著の最終章が「現象学的認知科学」というタイトルで締められていたからだった。この書は従来に見られないタイプの現象学入門書で、E・フッサール（1950/1979-84）に始まった現象学がM・メルロ＝ポンティ（1945/2015）による身体性の探究、M・ハイデガー（1967/2013）による世界内存在の理解を経て現象学的哲学として深まっていくのと並行して、J・ギブソン（1979/1984）による生態心理学、H・ドレイファス（1979/1992）による人工知能批判などを視野に入れつつ、現代の身体性認知科学へと合流していく歴史的過程をその内在的論理

の展開とともに追ったものになっていた。

そもそもフッサール以前まで歴史を遡ると、草創期の心理学者W・ヴントが主著『生理心理学綱要』を出版した1874年には（Wundt, 1874）、フッサールの哲学上の師であるF・ブレンターノによる『経験的立場からの心理学』も出版されている（Brentano, 1874）。周知の通り、心理学の主流派はその後ヴントを中心に確立されていくことになるのだが、その一方でブレンターノに学んだ弟子のC・シュトゥンプは空間表象や音響の心理学を発展させ、ゲシュタルト心理学のベルリン学派を形成していった。シュトゥンプとともにベルリン学派を築いたM・ヴェルトハイマー、K・コフカ、W・ケーラーらの名前と業績は日本でもよく知られるところである。シュトゥンプはまた、同じブレンターノ門下であるフッサールの学位論文の指導を行った人物でもあった（Käufer & Chemero, 2015/2018）。

ベルリン学派の関係者にはユダヤ系の研究者が多かったこともあり、1930年代に本格化するナチスによるユダヤ人迫害を受けて彼らはアメリカへの亡命を余儀なくされる。行動主義が支配的になりつつあったアメリカ心理学会においてゲシュタルト心理学は主流派を形成するには至らなかったのだが、それでも現象学とゲシュタルト心理学の命脈を保つ重要な研究を進める人物が後に現れる。生態心理学の父J・ギブソンである。ギブソンはプリンストンで学んだ学生時代、ベルリンでゲシュタルト心理学を学んだ経歴を持つH・ラングフェルトの指導を受け

て知覚を研究し、また、最初に奉職したスミス・カレッジではドイツから亡命していたコフカと同僚になり、研究会を開いて共に学ぶ仲であった。

つまり、ヴントの初期心理学に始まり、行動主義へと変化していく主流派心理学の歴史の裏側で、プレタートノに始まり、ゲシュタルト心理学を経てギブソンの生態心理学に至るような「裏の心理学」の流れがあり、こちらはフッサールがプレタートノに影響を受けつつ発展させた現象学的哲学とは切っても切れないような関係にあるということなのである。そして、その際の鍵となる現象が「知覚」である。周知の通り、ゲシュタルト概念はもともとメロディの知覚の分析に由来する概念であるし(Ehrenfels, 1890/2020)、ギブソンが生涯をかけて追究したのも視覚を始めとする知覚の現象だった(Gibson, 1979/1984)。

このような水面下での心理学の歴史的流れは、心理学とはやや距離があるものの心理学と同様に「心の科学」として発展してきた認知科学への批判と後に合流することになる。1980年代後半になると、古典的な認知科学を支えている物の見方への批判が、特に「身体性の欠如」という観点から展開されるようになる。このような批判の急先鋒になったのが、F・ヴァレラやE・トンプソンによる身体性認知科学のアプローチだった(Varela, Thompson & Rosch, 1991/2001)。彼らもまた、「受動的な刺激の受容」として知覚を捉える見方ではなく、知覚に先立って知覚を構造化する身体的行為の役割を強調した。その際に、自分たちの見解の根拠としたのが、『知覚の現象学』の仕事で知られるメルロ＝ポンティの現象学だったのである(Merleau-Ponty, 1945/2015)。

日本では広く知られていないようだが、ギブソンは晩年の著作(『生態学的知覚論』)を準備する過程でメルロ＝ポンティの知覚論を深く研究していた。私たちの知覚が、物によって潜在的に促される「行為」によって先んじて形どられていることに気づいていたメルロ＝ポンティの見方は、「アフォーダンス」というギブソン独自の概念にもさまざまな仕方で影響を与えているように思われる(河野・田中, 2023)。

いずれにせよ、心理学および認知科学として歴史的に展開してきた「心の科学」は、主流派の流れと

は別に、現象学に始まる哲学的探究と不可分な仕方でも発展してきた裏の歴史を持っている。それを「現象学的認知科学」という名で提示することができるのではないかと、というのがコイファーとチェメロによる、また本稿による提案である。以下ではその歴史的経緯について、心の科学が前提とするパラダイムに内在する心身二元論の問題を指摘することで明らかにしておきたい。

## 1. 認知主義と行動主義

ここでは考察の出発点を認知科学に置くことにしよう。認知科学の誕生にとって重要な歴史的背景となっているのは、1940年代から50年代にかけての計算機開発とそれにとまなう「情報処理(information processing)」という観点の発展だった(Abrahamsen and Bechtel, 2012; Gardner, 1985)。計算機は、入力された情報を数値の演算規則に基づいて処理し、その結果を出力として表示する。人間の心もまた、外界から知覚とともに入力された情報を、記憶との照合、推論、判断、意思決定などの一定の処理を経て、行為として出力している。心の活動は計算機が得意とする数値の演算とは種類が異なるかもしれないが、広義の情報処理として理解できそうである。

会話を例にとるとわかりやすいだろう。例えば、友人との会話中に「外で雨が降り始めましたね」と言われる。あなたは気づいていなかったが、その一言をきっかけに窓の外を見ると確かに傘をさして通り過ぎる通行人が見えたり、窓についた雨粒が見えたりする。それを確認してあなたはやや困惑した表情を浮かべ、友人に「そうみたいです」と答える。

この一回の言葉のやり取りには、入力から出力までの一連の情報処理過程が含まれている。相手と会話するあなたの心では、相手の言葉を聞く「知覚」、言葉の意味を理解する「言語処理」、実際に雨が降っていることを確かめる「判断」、雨が降っているという事実が喚起する「感情」、相手にどう応答するか組み立てる「意思決定」といった処理が生じているだろう(あなたがこの過程を明確に自覚しているかどうかは別として)。こうした情報処理の結果、「外で雨が降り始めましたね」という情報の入力は、「そうみたいです」という情報の出力に変換され

る。

心の活動は数値の演算とは違ったタイプの情報処理に見える。だが、意味ある情報を次々に変換して、知覚（入力）を行為（出力）に結びつける過程があることは確かだろう。では、それを情報処理として理解する試みを推し進めるうえで、どのような考え方を基盤に据えればいいのか。それは主に、外界を心的に表す「表象」、表象に基づく情報処理を支える「計算モデル」、さらには表象の相互関係を支える「知識システム」といった考え方である (Abrahamsen and Bechtel, 2012; 鈴木, 2016; 往住, 1991)

すべての活動は、外界の事物や出来事を心的に表す「表象 (representation)」によって成立しているだろう。表象は言語のように記号的なものの場合もあれば、視覚的なイメージの場合もあるが、いずれにせよ外界を内的に再現・代理・表現する（英語ではすべて「represent」である）ものである。表象が処理される過程で、記憶・推論・感情など、各種の心の活動が展開するが、それらは相対的な独立性を持つモジュールでなされているように見える。だとすると、それぞれのモジュールにおける情報処理を支える計算モデル（例えば推論のモデルや記憶のモデルなど）があると考えられる。また、心的な表象が、言語のように有意味なしかたで処理されるには、それに意味を与える膨大な背景的知識のシステムが心の内部に保存されている必要があるだろう。

1950年代から60年代の草創期における認知科学の成果は、これらの要因について何らかの新規性を打ち出すことで達成されたものばかりである。例えば、人間の問題解決を模倣するよう設計されたプログラムで世界初の人工知能と呼ばれた「Logic Theorist」(Newell & Simon, 1956)、短期記憶のメカニズムは一定の情報のまとまりであるチャンクに基づくもので保持できるチャンクは $7 \pm 2$ であると主張したミラーの「マジカルナンバー」説 (Miller, 1956)、言語機能の生得性を仮定して人間の脳に実在する言語機能を解明することを目指すチョムスキーの生成文法 (Chomsky, 1965)、などがそうである。

草創期の認知科学が提示した情報処理的アプローチにもとづく心の解明という方法論は、それまで心

の科学において支配的だった「行動主義 (behaviorism)」と対比して「認知主義 (cognitivism)」と呼びうる意義を持つものだった。歴史を遡って、行動主義がどのような立場だったのかを合わせて振り返っておこう。

行動主義はワトソンに始まる心理学の方法論で、刺激と反応を結ぶ条件反射の回路をもとに心を理解しようとした立場である。1924年に刊行された彼の著作を参照すると、行動主義の立場をよく理解することができる (Watson, 1924)。

ワトソンの考えるところによると、物理学や化学のような自然を対象とする近代科学が成功したのに対して、心を対象とする心理学はまだ成功していない。その最大の理由は、ヴェントに始まる心理学がその研究領域を「意識」に定めたこと、また、意識を研究する方法を心理学者自身が行う「内観」に求めたことにある。だが、心理学を真に科学的と呼びうる試みにするには、内観という主観的方法に頼るのではなく、客観的に観察可能な事実だけに基づく方法を確立する必要がある。

人間や動物を対象とするなら、そのような事実は「行動」に求められる。自然現象が原因と結果の連鎖において法則的に生起するのと同じように、生物全般は刺激を与えられると決まったしかたで反応し、その習慣的回路を通じて環境に適応している。このような「刺激」と「反応」の総体を「行動」と捉えることができる。この種の行動は、動物の場合には、生得的に備わる「反射」、または学習を通じて確立された習慣的な「条件反射」として成立している。人間の行動は一見すると自由意志に基づくように見えるが、理論的には高度な条件反射の組み合わせとして理解することができるだろう。

このような立場に立つなら、心理学は、観察不可能な「意識」を理解しようとして内観に頼る必要はもはやない。刺激が生じさせる反応の範囲、刺激が繰り返されることで形成される習慣、習慣の持続性、習慣を強化する特定の報酬、こういった要因を実験的に明らかにすればよい。そうすれば、究極的には刺激から反応を予測し、反応から元の刺激を逆算することも可能になり、心理学は完成された科学に脱皮することができるだろう。

行動主義の立場をこのように要約すれば、認知科学の登場が持っていた意義もまた明確になる。端的



に言って、行動主義は有機体に外部から入力される「刺激」と外部に出力される「反応」の関係を法的に理解することにのみ主眼を置いており、有機体の内部で進行しているはずの心的な過程を不問に付した。これに対して認知主義は、「情報処理」という観点に立脚し、行動主義が放置した内的過程を、特定のモデルに沿って心的表象が処理される計算過程として理解しようとしたのである。

## 2. 心身二元論の遺産

心の科学の方法論として、認知主義と行動主義は対立しているようにも見えるし、補完しあっているようにも見える。一方で、行動主義が客観的に観察可能な有機体の行動だけに着目して内的過程を無視したのに対抗して、認知主義はその内的過程を「心」として取り出し表象の計算過程として理解しようとした、という対立的な見方を取ることができる。だが他方で、科学的であろうとする時代の制約の中で行動主義が棚上げした有機体の内的過程に、計算機の開発という時代の追い風を受けて認知科学が新たに迫ろうとした、という補完的な見方を取ることができる。

この点をめぐる理解は個別の学派や研究者によってわかれるだろうが、哲学的に整理すると、どちらの見方にも問題視すべき共通の前提がある。それは、外部から観察可能なものを有機体の「身体」に見出し、内的で主観的に接近するしかないものを「心」に重ね合わせる思考である。このような思考は、哲学的には近代的な「心身二元論」を色濃く受け継いでいる。

近代哲学（もしくは科学も含めて近代的な学問）の祖であるルネ・デカルト（1637/2010）は、私たちが確実に認識できる知識の基礎を求めて「方法的懐疑」と呼ばれる思考を実践した。これは、疑いを差し挟む余地のある知識は捨て、真に確実な知識だけを求める方法としての懐疑である。だが、方法的懐疑を実践したデカルトは、かえってありとあらゆる知識が疑いであることに気づき、捨て去ることになってしまう。結果として彼が見出したのは「われ思う、ゆえにわれあり（Cogito, ergo sum, 英 I think, therefore I am）」という真理だった。すなわち、既存のあらゆる知識は疑うことができる

が、だからといって疑っている私自身の存在は疑い得ない、ということである。

デカルト（1641/2001）はこの「われ思う（cogito）」を、世界を構成する第一の実体である「精神」と名づける。精神は、自己自身について意識するところの「思考」と呼ばれる作用をその本質とする実体、すなわち「思惟実体（res cogitans）」である。思考は自己意識の作用であり、感覚や想像や欲求など、およそすべての心の活動にとまなう。だが、この世界には精神の原理によって統制されない実体の領域がある。それが「物体」である。物体は自己自身について意識することはなく、縦・横・深さという三次元の座標空間に姿を現し、それぞれの座標軸に沿って延長できるかどうかだけをその本質とする実体、すなわち「延長実体（res extensa）」である。

このような区別を立てると、身体もまた空間に延長をもって広がる物質的なものであることになる。物体としての身体は、三次元の空間に現れるものであり、他の物体と同じように形・色・固さ・運動などの性質を備えている。身体を理解することは、他のさまざまな物体が相互作用しあう自然界の内部にそれを位置づけ、機械論的な観点から身体の形態や運動を説明することに他ならない（Descartes, 1644/2001）。因果律によって運動が伝播し機械仕掛けで推移していく自然の姿は、しばしばビリヤード台をメタファーとして説明される。いわば、手玉を打つ最初の一撃が神によって与えられているようなビリヤードである。このメタファーに沿って言うなら、人間の身体もまた、運動エネルギーが次々と的球に伝達され、力学的な因果関係の連鎖を通じてあらゆる変化が生じてくるような自然の連環の内部に組み込まれているのである。

他方で、デカルトが精神の働きの根幹に見出した「われ思う」という自己意識の作用は明らかに主観的なものであって、考える主体である「われ」だけがその作用に接近することができる私秘的な性格を持っていることになる。デカルトが「精神」とした思惟実体の作用には、思考以外にも現代の私たちが「心」に帰属させている作用の大半が含まれている。例えば、感覚、想像、記憶、情動などである。これらもまた、そこに自己意識の作用として「われ思う」がともなっている限り、本人の主観によって接近するしかない私秘的な内的領域に閉ざされていること



になる。

もっとも、痛みの経験を例に取ればわかる通り、身体に由来する刺激を何らかのしかたで精神が受け取ることで感覚経験が生じてくるのであり、感覚を説明するだけでも精神と身体との相互作用の次元を持ち出す必要がある。デカルトは当時の解剖学の知見に基づいて、そのような場所として人間の脳、とりわけ松果腺を仮定した。また、痛みに限らず、さまざまな情動と欲望の作用に着目して、精神と身体が結合してはたらく「心身合一」の現象についても論じている (Descartes, 1649/2001)。ただし重要なのは、心身合一を認めたとしても精神と物質の本質的な区別が取り払われるわけではなく、「われ思う」という自己意識に付随する「心」が物質的身体に依存しないことには変わりはない点である。感覚や欲望が身体に由来するとしても、それが生じているのは私的で内的な精神においてである。

近代の哲学と科学の出発点に据えられた心身二元論は、認知科学や心理学といった「心の科学」を出発点において強力に方向づけるものであり続けてきた (Gibbs, 2006; 高橋, 2016)。行動主義は、心を主観的で私的なものと理解していたため、科学的心理学の成立根拠を公共的に観察可能な身体に探し求めた。それにより、「行動」という鍵を見つけ、刺激と反応を結ぶ条件反射の回路としての心を探明しようとした。他方、認知主義は、行動主義が捉えそこねた有機体の内的過程に表象と計算から成る「情報処理」という観点から迫ろうとした。ただしその際、やはり心を純粹に内的な過程とみなしており、身体の物質的過程から独立したものとして捉える傾向を強く残していた。

### 3. どのように発想を切り替えればいいのか？

では、心身二元論に深く浸透された「心の科学」をどのように変革することができるのか。すでに説明した通り、行動主義も認知主義も、外部から客観的に観察可能なものだけを「身体」に見出し、内的で主観的に接近するしかないものを「心」に重ね合わせる二元論的な発想を前提としていた。また、いずれの立場も、刺激と反応の間の内的過程、あるいは入力と出力の間の内的過程を「心」とする点でも一致していた。

このような認識論的前提に立つ限り、適切に理解できなくなるのが「身体」および「行為」とつながった心の働きである。動物を念頭に置くとこのつながりはもっとわかりやすく見えてくるだろう。人間を含めて地球上のさまざまな動物は、与えられた環境の中で生き延びるべくさまざまな行為を遂行している。食物の探索や天敵の回避はその典型である。動物は、与えられた環境の中で次の瞬間にできそうなことを探索しつつ、自らの行為可能性を環境へと投射し、そのフィードバックとして還流してくる情報を知覚として受け取っている。「生きるため」という目的に従って行為する生物の身体は、力の因果関係だけに沿って動かされるだけの物体とは自ずと異なっているのである。

だとすると、「入力→情報処理→出力」という直線的な「原因-結果」の時系列で心の働きを解明しようとする認知主義の枠組み自体を変えるべきだということになる。身体は物体ではなく、人間は身体を備えていることで具体的な行為主体としてこの世界の中に存在する。行為主体である人間は、つねに自らの行為可能性を環境の中に探索しつつ生きている。環境に由来する断片的な感覚情報が受動的に「入力」されて知覚を生み出しているのではなく、行為を発動させる手がかりとなる情報を人間は最初から選択的かつ能動的に受け取っているのである。情報处理的観点から言うと、「出力」(行為)につながる可能性のある情報が最初から選択的に「入力」(知覚)されている、ということである。行為という「出力」によって最初から知覚が形どられているとすると、知覚に続く認知過程もまた行為によって影響を受けているに違いない。

このように、知覚と認知に先立って行為がこれらの過程を形作っているという見方を現代の認知科学では「エナクティブ・アプローチ (enactive approach)」と呼ぶ。知覚と認知が身体性に下支えされているとの見方に立つ「身体性認知科学 (embodied cognitive science)」が1980年代末から1990年代初頭に確立されたが、その流れの中でも特に「行為」の持つ意義を強調する立場がエナクティブ・アプローチである。この立場を代表する哲学者の一人である S・ギャラガー (2023) は次のように述べている。

身体性認知についてのエナクティブな見方は、知覚が行為のためにあるという考え方、また行為への指向が大半の認知過程を形成するという考え方を強調する。このアプローチは、認知科学の進め方への含意と合わせ、心と脳の考え方について根本的な変更を要求する。(p. 30, 強調引用者)

行為をどう見るか、身体をどう見るかは、「認知とは何か」「心とは何か」という問題の根本に関わる。行為する身体は、情報処理の出力側にあるだけでなく、入力側への事前のフィルターとして作用し、認知過程に影響を与える。このことを理解させてくれる重要な古典的実験に言及しておこう。

心理学者のリチャード・ヘルドとアラン・ハイン(1963)は、視知覚を題材にして次のような実験を行なっている。図に見られるような筒状の装置の中に二匹のネコを吊るし、一匹は自足歩行可能な状態で、もう一匹は木箱の中に全身を入れて受動運動しか経験できない状態で、視覚刺激を与える。二匹は同じ母親から生まれたネコで、一定の運動能力が身につくまで光のない暗所で飼育されている。したがって、装置の壁面に反射する光が生まれて初めて受容する視覚的的刺激である。実験では、生後八週～一二週までの一〇組のネコが比較された。

この状態で視知覚を学習させたところ、(a) 視覚に誘導された足の配置(胴体を持って床に近づけていくときに着地準備のために脚を動かす動作)、(b) 視覚的崖の回避(床下が見える透明なガラスの通路の前で立ち止まる)、(c) 接近する対象への

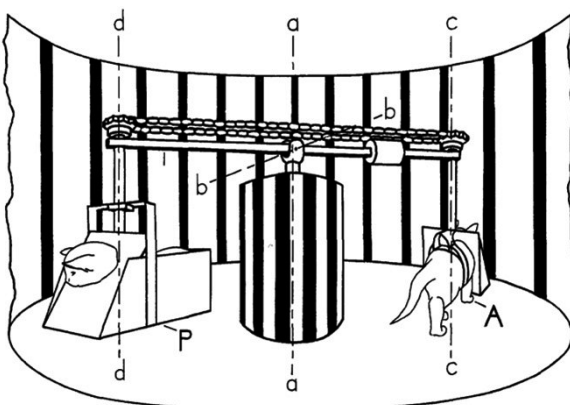
瞬き反応(実験者が手を顔面に向かって近づけると瞬きして反応する)、いずれのテストでも、受動運動のみで飼育されたネコは、適切に反応することがなかった。

テストの結果が意味するところは明白だろう。(a)～(c) いずれの課題でも、問われているのは奥行き認知である。自足歩行を経験できたネコは、歩行することに関連づけて環境の見え方が一定の規則とともに変動することを学習している。みずから歩行すると、視野の中で同一色の対象がより広い面積を占めたり、逆により狭い面積を占めたりする経験が生じる。この関連づけが、自己身体が対象へと近づく、対象から遠ざかるという運動経験の意味を構成するのである。(c)のテスト結果がわかりやすいが、運動経験のないネコにとっては、近づいてくる実験者の手は、おそらく視野のなかで肌色の占める面積が平板に広がっていく事態としてのみ経験されており、「対象が近づいてくる」という意味を持っていない。だから、対象と衝突しないよう目を閉じるという瞬き反応を示さないのである。

この実験が示しているのは、環境の中を自ら歩いて動き回る行為の有無によって、ネコが経験する知覚内容が左右され、奥行き判断という認知過程に影響を受けるという事実である。「奥行き」という次元は、網膜に映り込んだ平面的な情報を認知主体が内部で加工し、そこに付け加える第三の次元ではない。ネコは自らの身体で歩き回ることによって「対象に近づく-対象から遠ざかる」という行為ができるからこそ、最初から「遠い-近い」という奥行き感のある情報を知覚することができるのである。周知の通り、奥行きはしばしば両眼視差を原因として説明されてきたが、両眼視差という現象自体、遠いものと近いものに焦点を合わせて両眼の運動を調整するという微細な行為に基づいており、その眼球運動自体が「対象に近づく-対象から遠ざかる」という全身のダイナミックな行為の文脈においてもともと形成されたものなのである。

#### 4. 「われ思う」から「われできる」へ

20世紀半ばに活躍したイギリスの哲学者G・ライル(1949/1987)は、デカルトに見られるような近代的人間観の底流をなす心身二元論を批判して「機



図：ネコの視知覚実験 (Held & Hein 1963)

械の中の幽霊」と称している。人間を精神と身体に区別し、一方で身体のはたらきを機械論的な観点から説明すると、単純な因果関係に還元できない熟練された行為や、状況から創発する自発的な振る舞いを理解することはできなくなる。人間が示すそうした局面を理解するには、機械としての身体とは別物の精神を仮定し、それを身体の内部に潜む「幽霊」のようなものとして描写する以外にはなくなる、というのが彼の批判の趣旨である。

心の科学もこのような構えを払拭できない限り、せっかく有機体内部の「心」を情報処理装置として説明できたとしても、今度は「心」という機械の内部に潜むさらなる「幽霊」を求めて無限後退に陥ることになるだろう。例えば、「思考」を心的表象の計算過程として説明することができたとしても、それが機械論的に説明される限り、その計算過程を引き起こす真の主体は誰か、ということが問題にならざるを得ない。あるいは、脳から発せられる運動指令が末梢の身体運動を引き起こすということが説明できても、それが機械論的な説明を出ない限り、今度は運動指令を出すのは誰かが問題になる（これは「脳の中の小人」＝ホムンクルスとしてしばしば指摘される論点である）。

この文脈の上で、既存の認知科学の限界をめぐって論じられた他の問題にも言及しておくのがいいだろう。ひとつは記号接地問題である（Harnad, 1990）。心の働きを表象の計算過程とみなし、コンピュータによってそれをモデル化すると、モデルそのものは具体的な環境に立脚している身体から切り離されてしまうため、表象（あるいは記号）がどのような実在物を指示していたのが不明になる。人間の知性を人工知能で再現しようとする研究を通じて、記号の接地は具体的な問題（人工知能には記号の意味が理解できないこと）として現れた。身体と一体になって働いている人間の心にとって、表象（記号）が環境の中に実在する何かを指示するのは自明のことだが、身体から切り離された心モデル化することで、人間の知性が依拠する暗黙の前提が改めて問題になって出現してくるのである。

もうひとつはフレーム問題である（Dennett, 1984; McCarthy & Hayes, 1969）。現実の人間の行為はつねに具体的な環境の文脈のうえで遂行されており、行為の遂行にとってどの程度の範囲で環境的

要因を考慮しておけばよいかという枠組み（フレーム）の設定は暗黙のうちに処理されている。例えば、近所のスーパーに買い物に行く場合、途中で雨が降る・知り合いに遭遇する・道路が工事中で迂回せねばならない・スーパーが閉まっている・スーパーは開いているが目的物が見つからない・別の店で欲しい物を見かける・通り魔に襲われる・客がいつもより多い・買い物中に電話がかかってくる、といった種々の事態が生じうる。行為の文脈を形成するこれらの情報の中には、行為とは無関係で無視してよいものもあれば、行為に影響を与える可能性があり配慮せねばならないもの、行為遂行とともに副次的に発生するものまで、さまざまな性質のものがある。

記号の接地と同じで、人間は身体を通じて環境に埋め込まれており、環境との相互作用を通じて形成された文脈をすでに保持しているため、どのようなフレームを設定して行為すればいいかは事前に理解できている。だが、これは過去の行為を通じて形成された一種の暗黙知であって、行為する人間自身もどこまでが自分の設定しているフレームなのかを明確には理解できていない。そのため、哲学者のデネットが指摘している通り（Dennett, 1984）、人工知能を実装したロボットを活動させるといった認知科学の応用研究では、フレーム問題が露呈してロボットが設計通りに動かないという事態に陥ることになる。

このように振り返ると、行動主義から認知主義へと主流派の心の科学のパラダイムが転換して認知科学が発展してくる過程で、「心的表象に基づく内的な計算過程」という心の見方に内在する問題点が露呈してきたという歴史的な整理を加えることができるだろう。既存の心の科学が抱えている理論的な問題点は二つある。ひとつは、心を身体から独立した内的過程とする見方（これは行動主義にも認知主義にも共通の問題である）。もうひとつは、身体が立脚しているところの環境から独立したものとしての心的過程をモデル化する見方（行動主義は環境を単なる刺激に還元したし、認知主義では環境がそもそも十分に考慮されていない）、である（Pfeifer & Scheier, 1999/2001）。

このような反省が身体性認知科学やエナクティブ・アプローチを特徴づけている。現象学におい



て、後の時代に登場するこれらの立場を代弁する物の見方を早くから提示していたのは、もちろんメルロ＝ポンティである。デカルトは心の働きの根幹に「われ思う (I think)」という主観的な思考の作用を見出したが、メルロ＝ポンティはこれに対比させて「われできる (I can)」という表現を用いている (Merleau-Ponty, 1945/2015)。なお、この表現はもともとメルロ＝ポンティが依拠したフッサールに由来する (Husserl, 1952/2001)。フッサールもまた、行為にともなうキネステーゼのうちに知覚と認知を支える身体性を見出していた。

デカルトのような二元論的な発想に立たずに心を理解するには、心の機能がそこに根ざしている身体の働きを捉えなければならない。身体は、環境との相互作用を通じて、一見したところ機械的に作動する習慣を蓄積しているかと思うと、環境の変化に柔軟に対応して創造的に新たな行為を生み出すこともある。ただ、いずれにしても、そのつど与えられた環境に対して行為を通じて応答するのが身体の根源的なあり方であり、それは学習されたスキルに基づく行為の能力によって支えられている。

だとすると、私たちが理解せねばならないのは、与えられた環境の中で発揮される「私はできる」という行為の能力である。行為の能力は「心－身体－環境」という全体的な系の中で実現しているスキルであり、スキルは学習によって洗練されることもある。だが、脳や身体の損傷によって破壊されることもある。だが、私たちが「心」として理解しているものの根幹にあるのは、身体と環境の相互作用を通じて発現する行為とその能力に他ならない。

## 5. ひとつの理論的研究例

歴史的な振り返りを通じて現象学に裏打ちされた「心の科学」の可能性を示すことが本稿の目的であり、具体的な研究プログラムを示すことはここでの課題ではない。ただ、ここで議論を終えると不十分な印象を残すであろう。「現象学的認知科学」という立場での研究が可能であるとして、具体的にどのように展開することができるのか、ひとつの理論的な研究例を通して考察を示しておきたい。

ここで取り上げたいのは幼児が行う「ふり遊び (pretend play)」である。ふり遊びは一般に、積木

をミニカーに見立てて遊ぶような「見立て遊び」や、ままごとやヒーローごっこといった「ごっこ遊び」のように、想像上の世界を現実を重ね合わせて行う遊びの総称である。幼児の遊び研究で知られるガーヴェイ (1990) は、「あたかも (as if)」という構えとともに遂行される遊びとしてふり遊びを定義している。つまり、ふり遊びに熱中する幼児は、積木がミニカーでないことや、砂場がキッチンではないことを理解しているが、あたかもそうであるかのようにみなして遊ぶということである。想像された状況の中に自分が存在しているかのように振る舞いつつ遊ぶため、ふり遊びを実践する幼児は、現実とは別の可能性として心的に表象された想像上の状況を、眼前の物理的状況に対して意図的に投射する認知能力を持っているとも指摘される (Lillard, 1993)。

このように記述すると、現実とは異なる自律的な想像上の世界が幼児の心の中にすでに出来上がっているため、ふり遊びができるようになるものと理解されるかもしれない。実際、発達心理学で以前から主流となっている研究も、知覚的表象よりも上位の表象である「メタ表象」(知覚的現実依存しない高次の心的表象) を知覚対象に重ね合わせる認知能力の発露として、ふり遊びを位置づけている (Leslie, 1987)。例えば、泥を丸めながらそれを「お団子」と呼んでままごとを遊んでいるような場合である。

ところが、詳細に分け入っていくと、必ずしもこのような理解は正確ではない。発達心理学者のレディ (2008) は、一般的なふり遊びが現れる2歳ごろよりもずっと早い生後9ヶ月ごろの段階で、他者との身体的な相互行為のなかで初歩的なふり遊びが現れると指摘している。この萌芽的ふり遊びは、見立てやごっこを含まず、行為の意図を偽装するものである。例えば、ボールをやりとりする場面で、ボールを渡そうとするふりをして手を引っ込める、といったことである。ここでの「ふり」は、想像の世界を現実を重ね合わせることに遊びの真意があるわけではない。あたかも相手に物をあげるようなふりをして実際にはそうしないことで、相手が驚く様子を見て喜んでいるのである。

この行為は、想像の世界を現実を重ね合わせるという構成にはなっていない。他者が予期しているのとは違うしかたで自分が行為すると他者はどうする



だろうか、という可能性を試しているとするほうが適切であろう。つまり、現実とは別の次元で想像上の世界が心的に表象されているのではなく、むしろ、行為の意図を偽装する「ふり」をすることで、現実から分岐して現れる可能性の領域を、知覚的に予見しているように思われる。つまり、ふり遊びは、想像世界が心的に形成された後で出現するというより、想像世界それ自体の形成に関与しているようなのである。

ふり遊びのもうひとつの起源に沿ってこの点を確認しておこう。発達心理学者の麻生（1996）は、生後一年ごろに始まる「行為の模倣」としてのふり遊びについて、メタ表象という認知能力を前提とせずに理解できると指摘している。幼児は一般に1歳ごろになると、空のコップを口につけて飲むふりをしたり、絵本の果物をつかんで食べるふりをしたりするようになる。これらは、はっきりとしたふり遊びの意図を備えているわけではなく、もっと単純な行為の模倣、いわば「まね」として生じている。幼児は、空のコップを口に持っていても飲むことができないことは分かっているし、絵本に描かれた果物は実際にはつかんだり食べたりできないことも分かっている。にもかかわらず、行為の模倣が繰り返し生じるのは、行為のシミュレーションを繰り返すことで、「コップ」や「果物」といった対象について、安定した心的表象を形成している、というのが麻生の指摘である。

この点に関連して、ブルーナー（1966）による表象の発達理論を振り返っておきたい。ブルーナーは、幼児の獲得する心的表象が、「行為的 (enactive)」→「図像的 (iconic)」→「記号的 (symbolic)」という三段階を経て発達すると論じている。この区別から言うと、行為の模倣は、萌芽的な表象としての行為的表象 (enactive representation) を構成している。たとえば、ミルクの入ったコップは「飲む」という行為とともに知覚される対象であるが、同じ対象はミルクが入っていない空の状態でも「飲むふり」という可能的行為の対象としてそこに現れる。絵本の果物も同様である。果物は、絵として描かれている状態でも「つかむふり」「食べるふり」という可能的行為の対象としてそこに現れている。つまり、空のコップや描かれた果物は、現実の行為とカップリングされないも

の、行為の可能性をそこに投射できる知覚対象として現れている点で、行為的表象になっているのである。

このように考えると、起源におけるふり遊びは、メタ表象を対象に向かって投射する以前に、そもそも「表象」と呼びうる何かを生み出していると見なくてはならない。この構造は、レディが記述するコミュニケーション場面におけるふり遊びと同様である。いずれの場合も、あたかもある行為を遂行できるかのような態度でふるまうことで、通常の行為に対応する知覚的現実から派生する想像上の世界を見出しているのである。2歳ごろになって成熟する通常のふり遊びは、もともとこうして見出された想像上の世界を、より明示的なしかたで知覚的現実のうえに重ね合わせることで成立しているのであろう。

ブルーナーが見抜いていたように、想像力と心的表象の起源はともに身体化された行為にある。想像力はもともと、身体がそこに根を下ろしている知覚的現実から独立して自由に発動するものではない。むしろ、可能的行為を投射することで発達し始める高度な知覚的能力なのである（例えば、積木はつかむのに手頃なサイズで横長の形をしているから、ミニカーに見立てて遊べるのである）。知覚だけでなく、想像力もまたエナクティブ・アプローチによって理解を改める必要が今後生じてくるだろう。

## おわりに

先に述べた通り、現象学的認知科学は「われ思う」ではなく「われできる」から始まる心の科学である。そして「われできる」とは最も基本的な次元では身体的な行為の能力のことを指している。環境との相互作用を繰り返しながら、以前はできなかったことが次第に「できること」に変容していく学習の過程で、行為主体の知覚と認知は以前とは違った仕方で再編されていく。「ふり遊び」の例で見たように、「あたかも～しているかのようなふりをする」という行為の能力を学習することで、幼児は知覚的現実のみに縛られない「表象」と「想像」の次元を獲得していく。

だとすると、知覚と認知が問題となるあらゆる場面において、行為の学習にともなう心の変容過程を明らかにしていくことが、現象学的認知科学が探究

すべき課題である。筆者自身は、脳卒中患者のリハビリテーション過程に寄り添いつつ、発症後の運動学習にともなうどのような自己物語の語り直しが起こるのか、その解明に取り組んでいるところである(田中・本田 2024)。また過去には、エナクティブ・アプローチを社会的認知の領域に拡大することで、自己と他者の相互行為がどのように他者理解を深化・拡張させるのかを解明してきた(Tanaka, 2015, 2017)。現象学的認知科学には、取り組むべき主題も解明すべき課題も数多く存在している。本稿に接した読者の中からこの研究に参加する意欲を持つ方が現れてくれればとてもありがたく思う。

### 引用文献

- Abrahamsen, A., & Bechtel, W. (2012). History and core themes. In K. Frankish and W. M. Ramsey (Eds.). *The Cambridge Handbook of Cognitive Science* (pp. 9-28). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 麻生武 (1996). 『ファンタジーと現実』金子書房.
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig, Germany: Verlag von Duncker & Humblot.
- Bruner, J. S. (1966). *Studies in Cognitive Growth*. New York, NY: Wiley.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. (1984). Cognitive wheels: The frame problem of AI. In M. A. Boden (Ed.). *The Philosophy of Artificial Intelligence* (pp. 147-170). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1637/2010). *Discours de la méthode*. (三宅徳嘉・小池健男訳, 「方法序説」, デカルト著作集 [1] 所収, 白水社)
- Descartes, R. (1641/2001). *Meditationes de prima philosophia*. (所雄章訳, 「省察」, デカルト著作集 [2] 所収, 白水社)
- Descartes, R. (1644/2001). *Principia Philosophiae*. (三輪正・本多英太郎訳, 「哲学原理」, デカルト著作集 [3] 所収, 白水社)
- Descartes, R. (1649/2001). *Les Passions de l'âme*. (花田圭介訳, 「情念論」, デカルト著作集 [3] 所収, 白水社)
- Dreyfus, H. (1979/1992). *What computers still can't do: A critique of artificial reason*. Cambridge, MA: MIT Press. (黒崎政男・村若修訳, 『コンピュータには何ができないか——哲学的人工知能批判』産業図書)
- Ehrenfels, Christian von. (1890). Über ‚Gestaltqualitäten‘. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XIV, 249-292. (村田憲郎訳 「「ゲシュタルト質」について」『心の科学とエビステモロジー』Vol. 2, 30-66, 2020年)
- Gallagher, S. (2023). *Embodied and enactive approach to cognition*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gardner, H. (1985). *The mind's new science: A history of the cognitive revolution*. New York, NY: Basic Books.
- Garvey, C. (1990). *Play* (enlarged edition). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gibbs, R. W. (2006). *Embodiment and cognitive science*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston, MA: Houghton Mifflin. (古崎敬・古崎愛子・辻敬一郎・村瀬旻訳, 生態学的視覚論, サイエンス社, 1984年)
- Harnad, S. (1990). The symbol grounding problem. *Physica D*, 42, 335-346.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen, Germany: Max Niemeyer Verlag. (熊野純彦訳, 『存在と時間 (一) ~ (四)』岩波書店, 2013年)
- Held, R., & Hein, A. (1963). Movement-produced stimulation in the development of visually guided behavior. *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 56, 872-876.
- Husserl, E. (1950/1979-84). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch)*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. (渡辺二郎訳, 『イデー I - 1/2』みすず書房, 1979-84年)
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, zweites Buch*. Dordrecht: Kluwer Academic. (立松弘孝・別所良美訳, イデー II, みすず書房, 2001年)
- Käufer, S., & Chemero, A. (2015). *Phenomenology: An introduction*. Cambridge, UK: Polity Press. (田中彰吾・宮原克典訳, 『現象学入門——新しい心の科学と哲学のために』勁草書房, 2018年)
- 河野哲也・田中彰吾 (2023). 『アフオーダンス——そのルートと最前線』東京大学出版会.
- Leslie, A. M. (1987). Pretense and representation: The origins of "theory of mind." *Psychological Review*, 94, 412-426.
- Lillard, A. S. (1993). Pretend play skills and the child's theory of mind. *Child Development*, 64, 348-371.
- McCarthy, J., & Hayes, P. J. (1969). Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence. *Machine Intelligence*, 4, 463-502.
- Miller, G. A. (1956). The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information. *Psychological Review*, 63, 81-97.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, France: Gallimard. (中島盛夫訳, 『知覚の現象学』法政大学出版局, 2015年)
- Newell, A., & Simon, H. A. (1956). *The logic theory machine: A complex information processing system*. Santa Monica, CA: Rand Corporation.
- Pfeifer, R., & Scheier, C. (1999). *Understanding intelligence*. Cambridge, MA: MIT Press. (石黒章夫・細田耕・小林宏訳, 『知の創成——身体性認知科学への招待』共立出版, 2001年)
- Reddy, V. (2008). *How infants know minds*. Cambridge,

- MA: Harvard University Press.
- Ryle, G. (1949) . *The concept of mind*. Chicago, IL: University of Chicago Press. (坂本百大・井上治子・服部裕幸訳『心の概念』みすず書房, 1987年)
- 鈴木宏昭 (2016) . 『教養としての認知科学』東京大学出版会.
- 高橋濤子 (2016) . 『心の科学史——西洋心理学の背景と実験心理学の誕生』講談社.
- Tanaka, S. (2015) . Intercorporeality as a theory of social cognition. *Theory & Psychology, 25*, 455-472.
- Tanaka, S. (2017) . Intercorporeality and aida: Developing an interaction theory of social cognition, *Theory & Psychology, 27*, 337-353.
- 田中彰吾・本田慎一郎 (2024) . 『生きられた身体のリハビリテーション——身体性人間科学の視点から』協同医書出版社.
- 往住彰文 (1991) . 『心の計算理論』東京大学出版会.
- Varela, F. J., Thomson, E., & Rosch, E. (1991/2001) . *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA: MIT Press. (田中靖夫訳, 『身体化された心——仏教思想からのエナクティブ・アプローチ』工作舎, 2001年)
- Watson, J. B. (1924) . *Behaviorism* (reprint in 1970) . New York, NY: W. W. Norton.
- Wundt, W. (1874) . *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig, Germany: Verlag von Wilhelm Engelmann.

# ジャン・ピアジェの『構造主義』における「弁証法」概念の解明

## Explication of the concept “dialectics” in Jean Piaget’s “*Le structuralisme*”

長 島 慧 治  
Keiji NAGASHIMA

### 目 次

- はじめに
- 1. ピアジェの構造主義
- 2. 構造と弁証法
- 3. 科学そのものの地盤における弁証法
- 結論

### はじめに

本稿は、ジャン・ピアジェ (Jean Piaget, 1896～1980) の著作『構造主義』(1968)における「弁証法」の概念が、多様な科学的思考の構造をその発展の様式において捉えることで、科学的思考を科学的思考の内部で理解可能なものにするという、彼の構造主義の一般的過程を説明するものであることを示す。

ジャン・ピアジェの名前は今日では「発達段階論」という理論とともに知られており、「発達心理学」の創設者のひとりであると理解されている。しかし、後期(1950年代以降)のピアジェは、自らを「発生的認識論 (épistémologie génétique)」の研究者と称しており、「発生的認識論は、心理学的分析を前提とするが、認識の理論の大きな諸問題を扱う認識論の研究へと必然的に至る」[PP, 31]と述べている。つまり、後期ピアジェの理論は発達心理学を含みながらも、それを超える「認識論」を構成しているのだ。このとき、ピアジェは20世紀フランスのエピステモロジー(科学認識論)からの強い影響下にあり<sup>(1)</sup>、ひとことで言えばピアジェ理論とは、科学的認識や科学的思考の歴史的発展と個人的発達とに関する理論である。さらに、ピアジェは『構造主義』において自らが構造主義の立場に属していることを明確にする。こうして、この著作でピアジェは数学・物理学・生物学・心理学・社会科学・哲学の各分野において、「構造主義」がどのように現れているのかということを検討しているのである。

さて、『構造主義』のピアジェは、「構造」をその構成ないし発生と一体になった動的なもののみな

し、構造の構成的プロセスの一部を、ガストン・バシュラルの『否定の哲学』(1940)を参照しつつ「弁証法」という言葉で表現している。この弁証法の概念は、モーリス・ゴドリエの議論に依拠することで拡張される。これらによって、弁証法は構造主義に内在するものとなっているのである。これは、レヴィ＝ストロースによるサルトルの『弁証法的理性批判』(1960)への批判を踏まえるならば、ピアジェの構造主義の際立った特徴であるということができよう。しかしながら、『構造主義』における弁証法についてのピアジェの記述は非常に簡潔なものにとどまっており、説明不足の感がぬぐえない。さらに、先行研究においても、ピアジェの構造主義における弁証法の概念の重要性はこれまで見落とされてきており、弁証法が構造主義の理論の中にもどのような意図で、どのように組み込まれたのかは明らかになっていない<sup>(2)</sup>。

以上の問題点を踏まえて、ピアジェにおける弁証法の概念を明らかにするためには、ピアジェの他の著作およびピアジェが言及する思想家たちの議論を適宜参照し、それがピアジェの構造主義の議論のなかにどのように位置づけられるのかを詳細に検討していく必要がある。したがって、第1章ではまずピアジェの「構造主義」について、その定義と「方法」としての身分規定を確認する。第2章では、レヴィ＝ストロースの構造主義とサルトルの弁証法的理性の対立を参照し、これに対してピアジェ自身の弁証法の位置取りを確認する。第3章では、ピアジェが参照するバシュラルの「否定」による弁証法という概念の導出過程を確認し、それがゴドリエの議論



に接続されることで科学的思考の構造の多元的な統合という彼の構造主義の一般的過程を表すものへと拡張されたことを示す。

## 1. ピアジェの構造主義

### (1) 定義

最初に、本稿で行う議論の前提として、ピアジェが「構造」をどのように定義していたのか確認する必要があるだろう。これは次のように表現される。

「第一の近似において、構造は一つの変換の体系である。それは、(要素の特性とは反対に)、体系としての法則を持っており、その変換の働きそのものによって、保存されたり、豊かなものになったりするが、その変換は、その体系の境界外に達したり、外部の要素に訴えたりすることはない。ひとことでは、構造は全体性 [totalité] と変換 [transformations] と自己制御 [autorégulation] という三つの性格を含んでいる。」 [S, 6-7/15]

ピアジェにおいて、こうした変換体系の範型となっているものは数学における「群」の概念である。群とは何らかの要素の集合と、何らかの演算や操作などの、その要素同士の結合の法則が与えられたものことだ<sup>(3)</sup>。こうして、構造とは独立したばらばらの要素からなる寄せ集め (agrégat) ではなく、諸要素は全体との関係において規定されるものであることになる<sup>(4)</sup>。この意味で、全体は諸要素の単なる総和以上のものを含んでいる。逆に、全体もまた諸要素に先立って与えられるものではなく、要素間の結合の法則が諸要素の集合を構造化して全体化する。したがって、ピアジェによれば構造主義にとっての「全体性」の観念は、「原子論的連合 (association atomistique)」でもなければ「発出的全体 (totalités émergentes)」でもなく、要素間の関係性によって合成される全体を考える「操作的構造主義 (structuralismes opératoires)」の立場によって定められるものである [S, 9/18]。

以上のように、全体的構造を要素間の結合法則に由来するものとみなすことは、構造の構成という「あらゆる構造主義の中心的問題」 [S, 10/18] を引

き起こす。つまり、構造を諸要素と諸要素間の関係性から合成されたものとみなすことは、実際にその合成によって構造が形成されるということを含意するため、構造の発生の問題を不可避に提起するのである。この問題について、ピアジェは原子論的連合による「構造なき発生」と、ア・プリオリに構築されたものに訴える「発生なき全体」ないし「発生なき形態」との両者から自らの立場を区別するために、構造の「変換」の観念を強調する。すなわち、ピアジェの言う構造とは一連の変換の体系の中に位置づけられるものであって、固定的な「形態 (forme)」と構造は区別されるべきものであるという考えである。

こうした考え方は、ピアジェの発達理論において見出される。よく知られているように、ピアジェの発達理論は、「同化 (assimilation)」と「調整 (accommodation)」による構造の「均衡化 (equilibration)」というプロセスによって説明される。キャンベル (2009) の簡潔な説明によれば、構造は適用されることを必要とするが、その適用、つまり「同化」がうまくいけば、その構造はうまく働く。このときは主体が期待していた目的は満たされる。ある場合には、同化がうまくいかないときもある。このときは期待されていた目的には到達できない。こうした場合、子どもはシエマ (schéma/schème)<sup>(5)</sup> を修正し、環境に対してそれを「調整」する必要がある [Campbell 2009, 151]。こうして、キャンベルが言うように、「ピアジェは発達を同化と調整の間のバランス、つまり均衡 (equilibrium) を目指す傾向であると考えていた」 [ibid.] のである。

ピアジェは、以上のような均衡化のプロセスを、個人の発達だけでなく、科学的認識の発展においても見出されるものであると考える<sup>(6)</sup>。すなわち、諸々の科学の体系もまた構造をなし、理論を適用して対象を説明したり、新しい対象を説明するために体系を変化させたりすることによって発展するということである。したがってピアジェにおいて、あらゆる発生から独立した究極的な始原的構造が存在するのでもまったく構造のない状態から構造が現れるのでもなく、構造の発生とは、ある構造から別の構造への移行あるいは変換である。言い換えれば、構造とは最初から調和した安定的な全体なのではな

く、内部に不均衡や葛藤を含んでおり、この不均衡を原動力として諸々の構造は構成されるのである。

では、以上のような変換の体系としての構造の構成において、諸構造は最終的に一つの全体構造の中に解消されるのだろうか。ピアジェによれば、そうではない。構造は「自己制御」と呼ばれる特性を持ち、各々の構造は、その内的な一貫性や法則を維持したまま保存されている。

「この意味で、構造はそれ自身の上で閉じているが、しかし、この閉鎖性は当該の構造がより大きな構造に、部分構造 [sous-structure] として属することができない、ということをもっとく意味していない。」[S, 14/22-23]

このように、各々の構造はそれぞれに固有の自律性を維持しつつも、より上位の構造の中に統合されることが可能であるとピアジェは考える。それゆえ、いくつかの構造をその部分構造として含む構造は、等質的な全体ではなく、複合的で階層的に分節化されたものであるということが出来る<sup>(7)</sup>。したがって、ピアジェにとって構造とは諸要素および要素間の結合の法則から合成される、内部に変換の操作を持った自律的な閉域であり、諸構造は相互に分節化されたままより上位の構造に統合されうるものである。それでは、こうした統合はどのように行われるのだろうか。先に言うておけば、これを説明するのが弁証法なのである。

## (2)「方法」としての構造主義

以上のような「構造」概念を考えると、「構造主義」はどのようなものとなるだろうか。ピアジェは自らの構造主義を「方法的構造主義 (structuralismes méthodique)」と呼び、「総括的構造主義 (structuralisme global)」から区別する。この二つの構造主義は、まず、「全体性」の観念が異なっている。すでに述べたように、ピアジェにとって全体性とは要素の集合および要素間の関係性によって合成されるものであるが、後者の総括的構造主義にとって全体は発出的なものである。この違いから、二つ目の相違点が帰結する。

「第二の相違点は第一の相違点から派生するも

のだが、総括的構造主義が、観察可能な関係や相互作用の体系を自足したものとみなしてそれを研究するにとどまるのに対して、方法的構造主義の固有性は、この体系を説明するために、その体系をある種演繹的に解釈することを可能にする潜在的な構造を探求するという点であり、問題は、論理-数学的なモデルの構成によってこの構造を再構成することである。この場合、根本的なことは、構造は確認可能な「事実」の領域には属していないということ、そして特に、対象となっている集団の個々の成員において「無意識」なものにとどまっているということである」[S, 83/102]

つまり、ピアジェにとって構造主義とは、観察において与えられる具体的な関係を抽出し記述することではなく、具体的なものの背後にある構造を思考において演繹的に構成することによって、観察された体系の説明を試みるという科学的な「方法」なのである。ピアジェによれば、こうした点が構造主義の第一原理であり、またレヴィ=ストロースやアルチュセールといった同時代の構造主義の理論家たちと共通している点である。

以上の議論によって、我々は『構造主義』におけるピアジェの「構造」概念および「構造主義」の位置づけを明らかにしてきた。ひとこと言えば、ピアジェにおいて構造主義とは、諸々の科学的認識の背後にある変換体系としての構造を理論的に構成することによって、それらの科学的認識の成立や発展を説明するという方法である。では、このようにして捉えられた構造主義において、弁証法はどのような役割を果たすものであるのだろうか。以下ではそれを検討していく。

## 2. 構造と弁証法

### (1)全体性と可知性

弁証法的な思考と構造主義との対立は、レヴィ=ストロースの『野生の思考』におけるサルトルの『弁証法的理性批判』への批判の中によく表れているが、既に予告していたように、自身の構造主義に対してピアジェは弁証法の運動を組み込もうとする。第2章で明らかにしたいのは、ピアジェにとつ

てなぜそれが必要なことであったのか、何を目的としてピアジェは自身の構造主義に弁証法を取り入れたのか、ということである。

このために、レヴィ＝ストロースとサルトルの共通点と対立点およびそれぞれの問題点を、ピアジェがどのように見定めていたのかを確認する。ピアジェによれば、レヴィ＝ストロースとサルトルの対立が重要なのは、彼らがある「根本的な事実」を見落としているためだとして、次のように述べる。

「その根本的事実とは、科学そのものの地盤において構造主義は常に構成主義と連帯関係にあり、構造主義的な諸傾向と弁証法的な諸傾向に共通している全体性 [totalité] の観念は言うまでもないとしても、この構成主義が、歴史的発展、相反するものの対立、そして「止揚 [dépassement]」という三つの特徴を備えた弁証法的な性格を持つことは否定できないということである。」[S, 101-102/123-124]

この引用部分において、ピアジェは彼自身の構造主義が「歴史的発展」「相反するものの対立」「止揚」という弁証法的な性格を持つことを表明しているが、我々がまず注目すべきは「構造主義的な諸傾向」と「弁証法的な諸傾向」に共通している「全体性」の観念である。というのも、第1章でみたように、ピアジェにとって全体性は構造の定義そのものにかかわる根本的な観念であるが、これをサルトルの弁証法における全体性と共通しているとみなすならば、構造主義は「可知性 (intelligibilité)」というサルトルにとっての重要概念に深く関わることになるからである。したがって、サルトルの弁証法とレヴィ＝ストロース、ピアジェの構造主義を「全体性」および「可知性」の観点から整理する必要があるだろう。

サルトルにおいて、可知性は理性によって包摂することができるということを意味する。サルトルの『弁証法的理性批判』は歴史的・社会的・人間的な事象に関する可知性の探求にささげられた著作であり、サルトルが目指すのは「人間学anthropology」の可能性を開くこと、「『未来のあらゆる人間学へのプロレゴメナ』の土台」[Sartre 1960, 180/69]を築くことである。このとき、サルトルは個別的な経

験的事実はただありのまま、ばらばらの偶然的事実として受け取られるだけでは可知性を持たないとする。つまり、諸事実をただ事実偶然性として受け取る経験論や自然科学の分析的理性は可知性を持たない<sup>(8)</sup>。したがって、諸事実は必然的な法則のもとに全体化されるときにのみ、その存在理由を解明することができ、可知性を持つ。この全体化を行うのが、弁証法的理性である。サルトルによればこの弁証法的理性は具体的な歴史において作用し、歴史を全体化し、それによって歴史のなかで現れる様々な人間的事象についての可知性を構成する。すなわち、弁証法的理性は具体的な歴史において、全体性から出発して、個別的な諸事実を全体性の地盤において理解する、総合的な理性である。このようにして、サルトルの弁証法において全体性は可知性と不可分に結びついている。

さて、この全体性と可知性の結びつきは、構造主義においても重要な位置を占める。第1章において我々は、ピアジェの構造概念がばらばらの諸要素の「寄せ集め」なのではなく、諸要素とそれらの合成法則によって全体化されたものであり、ゆえに各々の要素はこの全体性との関係において理解することができるということを明らかにしていた。以上のサルトルの議論を踏まえるならば、我々はピアジェによる構造主義における可知性への言及を理解することができる。実際、ピアジェは「あらゆる〈構造主義者〉たちが達する（または求める）可知性 [intelligibilité] という共通の理念が存在する」[S, 5/13]とし、またこれを「内在的な可知性」[S, 6/14]とも表現している。「内在的」とは、構造の外部の要素に訴えない、という意味であり、ピアジェは諸々の構造やその諸要素は、構造それ自身との関係によってのみ説明され、理解されると考えていたことがわかる。したがって、あらゆる構造主義と弁証法に共通しているのは、対象となる事物ないし事象は、全体性に関連づけられることで可知性を持つという考えであるとまとめることができるだろう。ピアジェから見れば、ピアジェやレヴィ＝ストロースの構造主義とサルトルは、少なくともこの観点においては共通しているのである。

しかし、サルトルとレヴィ＝ストロースが袂を分かつのも、まさに可知性をめぐってである。サルトルにおいては、弁証法的理性は歴史を全体化し可知



性を構成するのであった。これに対してレヴィ＝ストロースは、歴史とは全体化されるような「対象」ではなく、単に「方法」であるにすぎないと考える。

「歴史の本質はその方法にある。そして、人間的構造であれ非人間的構造であれ、なんらかの構造の要素の完全な目録を作るときにこの方法が不可欠であることは、経験によって明らかである。可知性 [intelligibilité] の探求のゴールが歴史であるとするのはとんでもない話で、歴史こそあらゆる可知性の探求の出発点である。」 [Lévi-Strauss 1962, 347-348/316-317]

つまり、人間社会の事象を歴史によって理解することはできず、むしろ歴史の探求は、これまでにある構造がどのような要素を伴って現れていたのかという、要素の目録を完成させるために必要な方法にすぎない。それらの可知性は、むしろ、不変の構造にこそ求められるべきだとレヴィ＝ストロースは述べているのだ。したがって、サルトルとレヴィ＝ストロースの間には、可知性に対して歴史をどう位置づけるかという点についての見解の相違が存在するのである。

この見解の相違から、レヴィ＝ストロースは『野生の思考』において有名なサルトル批判を展開する。それは、歴史を人間理解の基盤とすることは、西洋の歴史の特権視に、そして翻って、西洋的な歴史を持たないものたちを「人間」の枠から排除することにつながる、というものだ。こうして、サルトルの弁証法的歴史主義とレヴィ＝ストロースの構造主義との対立は、人間的なものについての理解の基盤をどのように定めるのかについての対立であると理解することができる。

## (2) 構造と構成

続いて、「構成主義 (constructivisme)」について検討する。以上のように歴史主義に関して対立するサルトルとレヴィ＝ストロースは、「構成」についての考えが異なっており、結局、弁証法的理性そのものの位置づけが両者で異なっているとピアジェは整理する。ピアジェによれば、サルトルの弁証法の主要な成分である歴史主義は、構成主義というもうひとつの弁証法の成分からの帰結である。『弁証

法的理性批判』においてサルトルは「弁証法的理性」を「分析的理性」(あるいは「実証的理性」)と区別する。ひとこと言えば、前者は世界のなかで自らを構成しつつ自らを理解するものであるのに対して、後者は世界を外から分解し観察するものである。

「つまり、弁証法的理性は構成する理性 [Raison constituante] でもなければ構成された理性 [Raison constituée] でもない、それは世界のなかで、また世界によって己れを構成してゆく理性、しかも己れのなかにすべての構成された諸理性を解消することによってまたあたらしい諸理性を構成し、やがて今度はその新しい諸理性をものりこえ解消してゆく——そうした理性なのである。」 [Sartre 1960, 140/14]

「構成する理性」と「構成された理性」とは、科学的思考の歴史的な発展を説明するためにアンドレ・ラランドによって導入された用語であるが、構成された理性とは一般的に受け入れられた思考の原理や規則のことであり、構成する理性とは、探求を方向づけ、新たに一般的・普遍的なものを獲得する、それ自体としては定式化不可能な活動のことであり [cf. Lalande 1925, 49; 54-56]<sup>(9)</sup>。サルトルにおいては、構成された理性は合理的体系であり、構成する理性は諸々の合理的体系から独立した外部における諸体系の空虚な統一者としての分析的理性を意味している。これに対して、上の引用において、弁証法的理性はそれ自体現実の対象についての合理的体系でありつつ、それ自身によって他の合理的体系を統合して乗り越え、また新たな合理的体系を再帰的に構成するものであることがわかる。したがって、弁証法的理性はそれ自身の外部から方向づけられたり理解されたりするものではなく、世界のなかの現実的对象に対して立法を行うことによって具体的対象の弁証法的運動を規定するものであると同時に、そうした弁証法的運動自身を認識するための原理でもあるのだ。逆に、サルトルによれば科学的探究は必ずしも自分自身の認識の様式についての意識をもっていないため、自然科学的な合理性は弁証法とは比較にならないものである [Sartre 1960, 139/13]。こうして、人間的なものについての可知性という観点から言えば、弁証法的理性は個々の実存的主体を



歴史の中で集団として全体化するものであると同時に、この全体化において主体や集団を認識し理解することを可能にするものでもある。以上から、ピアジェが述べているサルトルにおける構成主義とは、思考と対象の両側面をそれぞれ全体化し、具体的な歴史のなかでそれぞれの可知性を構成するという弁証法の運動を示していると理解することができる。

これに対してレヴィ＝ストロースは次のように述べる。

「私にとっては、弁証法的理性はつねに構成する理性である。それは、深淵に分析的理性が架け渡し、たえず延長し改善してゆく橋なのである。[...] またこの二つの理性を区別する根拠は、私の見るところでは、分析的理性と人間の生き方との理解とを切り離している一時的な距たりにしかない。サルトルは怠惰な理性を分析的理性と呼ぶ。私が弁証法的だとするのはその同じ理性であるが、それは勇氣ある理性である。」[Lévi-Strauss 1962, 325-326/295-296]

つまりレヴィ＝ストロースは、歴史的世界のなかで自らを構成し理解するというサルトルの意味での弁証法的理性を排除して、その根本において分析的理性と異ならない、相補的に働く理性の二つの態度にすぎないものへと、弁証法的理性を切り詰めている。換言すれば、レヴィ＝ストロースにとっての弁証法的理性は、構造を発見したりその全体像を捉えようとしたときに必要となる理性の働きにすぎないということだ。ピアジェによればレヴィ＝ストロースの議論は「弁証法的理性には分析的理性にかけている発明ないし進歩の機能を割り当て、分析的理性には検証というものの本質的部分を割り当てる」[S, 103/125-126] ものである。つまりレヴィ＝ストロースの構造主義においては対象の水準においても思考の水準においても、実際に構造が構成されるという構成主義の局面は現れていない。したがって、レヴィ＝ストロースにとって、例えば新石器時代の人類の持っていた技術と近代的な科学的知識とは、単に思考が現れる様式上の差異でしかなく、その思考の構造は同一であることになり、それぞれの思考は同一の構造によって理解されることになる。それゆえ、レヴィ＝ストロースにとっての「構成」

とは単にある構造についての分析を推し進めることであり、弁証法的理性もこの分析において必要とされる理性の一側面にすぎないのである。

### (3)ピアジェの構造主義と弁証法

それでは、この両者に対してピアジェ自身はどのような立場を取っているのだろうか。ここまでの議論を整理すると、まず、ピアジェの構造主義はサルトルおよびレヴィ＝ストロースと同様に「全体性」が「可知性」を与えるという観念に基づいている。さらに、本章冒頭の引用に戻ると、ピアジェの構造主義は「構成主義」と連帯しており、また「歴史的発展」をその特徴の一つとしていることから、一見するとサルトルの立場に近いように思われる。実際、ピアジェはこの立場からレヴィ＝ストロースの構造主義への批判を行う。第1章ですでにみたとおり、レヴィ＝ストロースにおいて構造は確認可能な事実の背後に存在し、それらの諸関係を説明するもの、つまりそれらの可知性を与えるものであった。このとき、ピアジェはレヴィ＝ストロースに対して、構造の「存在」の仕方はどのようなものかと問う[S, /115]。つまり、構造の構成や歴史的な系譜を問題としないのであれば、ある構造がまさにそのようなものとして存在している理由は事実偶然性の領域に、すなわち、不可知なものにとどまると指摘しているのである。というのは、構造はそれが適用される対象に対しては形式であるが、その構造そのものを理解や説明の対象とする思考に対しては、内容となるのであって、「これは、すべてが「構造」であるということの意味しておらず、むしろ、この形式の普遍性から、限定されそれゆえよく規定された構造の存在へといかにして移行し得るのかを理解することは依然として問題である。」[S, 94/115]したがって、レヴィ＝ストロースが考えるように、ある構造が思考や人間社会についての可知性を与えても、その構造そのものについての可知性は、構造の歴史や構成の観点から説明される必要があるのだとピアジェは批判するのである。ピアジェが言うように、レヴィ＝ストロースの構造人類学の思考そのものを可能とするほどまでに理性(Raison)が発展した理由(raison)こそが、探求されなくてはならないのだ。

以上の観点は既に科学認識論の問いへと足を踏み

入れているように思われるが、ピアジェがサルトルと決別するのも科学的思考についての捉え方をめぐってである。サルトルにおいて科学的思考の実証的理性の可知性は弁証法的理性に求められるのであり、実証的理性の規則は実証的理性自身にとって不可知的なものだ [Sartre 1960, 160/42]。これに対してピアジェは、弁証法的理性の働きを科学的思考の領域において見出すことで、科学的思考がそれ自身の働きによって自らを理解することを目指すのであり、サルトルが科学的思考を単に実証主義的なものとしたことを批判する。ただしピアジェはサルトルの「実証主義的」を単に要素還元主義的の意味で捉えており [LCS, 1259-1260]、これがピアジェの構造主義と相容れない考え方であることは明らかである。つまり、ピアジェは科学的思考においても弁証法的理性による全体化の運動を見出しているということだ。さらに、ピアジェが構成主義およびその必然的帰結である歴史的発展という観念を自らの構造主義に取り入れるのであれば、ピアジェはレヴィ＝ストロースによるサルトルの歴史主義への批判、すなわち、歴史を人間についての理解の基盤とすることは、西洋の歴史を人間についての特権的なパースペクティブへと仕立て上げるエスノセントリズムにつながるという批判に応答する必要がある。ピアジェはこの批判をサルトルの実存主義哲学に固有の問題であって、弁証法そのものについては妥当しないという。つまり、ピアジェにとって、サルトルの問題点は弁証法的理性を哲学的思考の専有物とし、可知性の源泉を実存的主体の実践にのみ求めようとしたことであって、その結果、その主体が属する社会の歴史を特権化することにつながったということだ。これに対してピアジェは、「逆に科学的思考の領域では、諸々のパースペクティブを相互に関係づける作業が含まれている」[S, 102/124] と述べる。したがってピアジェは、科学的思考の構造に弁証法的理性の働きを見出すことによって、レヴィ＝ストロースの批判を回避することもまた目指していることが理解できる。

以上から、本章の目的であった、ピアジェが自らの構造主義に弁証法を組み込もうとする理由が明らかになった。それは、科学的思考の構造をその構成と歴史的系譜という視点から捉えることによって、科学的思考の内部で科学的思考の構造それ自体の可

知性を探求するためである。そしてこの科学的思考の弁証法には、異なるパースペクティブを相互に関係づけるという作業が含まれていなければならない。それでは、これらの特徴を持つピアジェの「科学そのものの地盤における」弁証法とはどのようなものであるのか。第3章ではそれを明らかにする。

### 3. 科学そのものの地盤における弁証法

#### (1) バシュラールの『否定の哲学』

第2章で述べたように、本章では、ピアジェの弁証法は科学的思考の可知性を構成するものであり、また互いに異なる諸々のパースペクティブを相互に関係づける働きを含んでいることを示したい。ピアジェによれば、科学的思考の発展の過程は、バシュラールが『否定の哲学』において記述した「否定」による弁証法と対応する。最初に『否定の哲学』におけるバシュラールの議論を確認しておこう。

バシュラールは、科学哲学、すなわち科学的思考についての理論に対して、科学者たちは個々の特殊な実験という経験論的な価値をあまりに重視しており、逆に哲学者たちは諸々の主体による科学的思考の調和や一貫性という合理論的な価値にあまりに傾倒していることを指摘したうえで、合理論と経験論という二つの「極」の間に立ち、科学的思考の「弁証法的発展」を明らかにすることを目指している。このとき、バシュラールは「合理論から実験に至る方向」を特に重要視しているのだが、これは、実験において与えられる実在的なものについて、「合理的な実験のプログラムの現実化 [réalisation] によって、実験の実在性が非合理性を免れて決定される」[Bachelard 1940, 12/15] とみなすことである。

この「現実化」に関してはさらなる説明が必要であるだろう。バシュラールはこの点について、日常的な感覚的認識と実験における科学的認識との間には「切断」が存在しており、そのため実験は感覚的経験に対して「超越」していると主張する。例えば、温度計で温度を計測するとき、「温度」とは何かを規定する理論があらかじめ存在していなければ、その温度が感覚的な対象と同一であるのかどうかを判断する方法は全くない。したがって、一方では、実験において現れる対象の実在性はその対象に関する思考の実在性の反映である。あるいは、例えば原子

物理学などは、明らかに日常的な経験の対象を超えた対象を要請している。このため、他方では、科学的な実験の対象となる実在は、合理的な理論やそれに基づく技術によって現実化ないし「対象化」される。それゆえ、科学的認識の対象は、そのすべてが感覚的な対象と同一の水準に属しているとみなすことはできず、その対象を記述するための実験と、したがってその実験を可能にする合理的な理論と、相関的にのみ実在性を持つ。この意味で、科学的な実在には、その実在を現実化する理論に即した階層性が存在するのである。以上より、バシュラールにとっての科学的な合理論は、実験の場面において現実化され適用されるものであるといえる。言い換えれば、『否定の哲学』におけるバシュラールは、こうした実験への適用を必要とする点で伝統的合理論とは異なった、自ら「超合理論 (surrationalisme)」と呼ぶ独自の合理論を打ち立てようとしているのだ。

しかし、この原理の発展という考えは精神の構造と進展という問題を提起する。すなわち、科学的思考の発展において、その思考の原理そのものが修正を被り発展するのであって、科学哲学は、諸々の科学的な観念の歴史的な進展のなかにどのような思考の категория や明証性が存在し、それらがどのように弁証法的に発展していくのか、という問題に取り組むものである。以上のような問題に対して、バシュラールは「質量」の観念を扱う諸々の思考を分析し、各々の思考の体系がどのような哲学的パースペクティブによって説明されるのかを明らかにする。例えば、日常的経験において質量は素朴な実在論的あるいは経験論的思考の対象であるが、古典力学において質量は「力」と「加速度」という他の観念との関連で、つまり観念の体系の中でのみ扱うことができるものとして、古典的合理論的な思考の対象である。このことは同時に、それが科学としてどの程度発展したものであれ、ある体系に基づいて必然的あるいは明証的と捉えられるような理論や観念は、ある哲学的パースペクティブに基づいた思考の結果であるということを含意していると言っておくだろう。つまりバシュラールにおいて、あらゆる哲学的パースペクティブから独立した科学的思考というものは存在しないのである。

このようにして、ある科学的観念を扱う思考のそ

れぞれに哲学的パースペクティブが対応しており、このため各々の観念についての「認識論的断面図」を作成することができる。そして科学的思考が自らの原理を修正し再構成することは、ある哲学的パースペクティブから別の哲学的パースペクティブへの移行として捉えられるのだ。バシュラールによれば、こうした移行を引き起こし、科学的思考の原理を弁証法的に発展させるものは、新しい理論による古い理論の、あるいは新しい実験による古い実験の「否定 (non)」である。このため、バシュラールは自らの科学哲学を「否定の哲学」と称して、次のように述べる。

「否定 [non] の哲学は拒絶 [négation] の意志ではない。それは、証明なしで反論したり、曖昧な偽の理由を提出したりするような抗弁の精神から生ずるものではない。また、すべての規則を体系的に避けるものでもない。反対に、それは規則の体系の内部では諸規則に対して忠実である。それは、なんでも否定したり、いつでも否定したり、どんなやり方でも否定したりはしない。否定の哲学は、十分に明確にされた分節化のうちに、自己を特徴づけ、拡大された基礎の上に知を再構成する再帰的な運動を生み出すのだ。」 [Bachelard 1940, 125/204-205]

つまり、バシュラールが述べている否定とは、それより以前にあったものを拒絶し廃棄することではない。例えば相対性理論では質量はそれ自体ひとつの関数であり、古典力学における単純な質料の観念を「否定」するが、そのことによって古典力学がその合理性を損なうわけでも、無効になるわけでもない。むしろ、この否定は古典力学をひとつの特殊な場合として、その成立条件と境界を画定することで分節化しつつ包含するのである。言い換えれば否定による弁証法は、それまで物理的実在についての絶対的な体系であった古典力学を新たに構成された拡大された体系の中に位置づけることによって相対化し、以前の体系が持つ合理性をより一般的な体系の合理性によって説明することを可能にするのである。バシュラールはこの弁証法を「弁証法的一般化」と呼ぶ [Bachelard 1940, 127/208]。こうして、否定による弁証法は否定される体系を新しい体系の



なかに分節化しつつ統合し、諸々の体系はより一般的なパースペクティブから説明されるようになる。

ピアジェによれば以上のようなバシュラールの弁証法は「構造の領域において絶えず繰り返された歴史的過程」[S, 104/126]であり、科学的思考の発展において「堂々巡りに終わらない円環的前進を導入する」[S, 104-105/127]と評価する。つまり、体系Aがこの弁証法的発展によってある体系Bを構成し、AがBのなかに位置づけられるとき、実際に体系Bを生じさせたのは体系Aであり、その意味でAからBへ至る順序があるが、しかし体系Aの合理性は体系Bにおいてそれが占める位置によって説明され理解されるのだから、体系Bは体系Aの基礎となる。したがって、ここには直線的な優先関係を措定することはできず、二つの体系は円環的な関係にあるのだ。そして、これが円環的な関係にあるということは、一方を他方に還元したり分解したりすることはできず、まさにそれらの諸体系がなす全体性において、諸々の体系は理解される、つまり可知性を持つのである。

さらに言えば、この統合された体系Bに対してどのようなパースペクティブをとるかによって、Bに含まれる諸々の体系について思考することができる。したがって、ピアジェがこの過程を「思考が偽りの絶対的なものから逃れる際の不可避な手続き」[S, 104/126]と呼んでいるように、ピアジェにおいて、科学的思考の構造の弁証法的な発展においてこそ、諸々のパースペクティブは相対化されるのであり、特権的で絶対的なパースペクティブに依拠するのではなく、諸々のパースペクティブの間関係や移行を記述することができるようになるのである。

## (2)バシュラールからゴドリエへ

しかし、ピアジェの議論はここで終わりではない。『論理学と科学的認識』において、弁証法を駆動するのは「肯定 [oui] と否定 [non] に限定されるのではなく、プラトンが表現したような「同 [même]」と「他 [autre]」にまで、そしてこの同等なものとは異なるものとのあらゆる度合いに応じて、拡張される」[LCS, 596]とされており、ピアジェは単に異なる体系や構造の弁証法的統合がありうると考えている。『構造主義』ではこうした考えを発

展させ、バシュラールの議論があくまで各々の個別科学の領域のなかでの科学的な観念に関するものであったのに対して、ピアジェはこの弁証法的過程を各々の科学の領域の統合へと拡張しているのだ。

この拡張に際して、ピアジェが参照するのはゴドリエの論文「『資本論』における体系、構造、矛盾」(1966)である。この論文においてゴドリエはアルチュセールによるマルクス読解をさらに推し進める形で、マルクスの『資本論』を分析しているが、このときピアジェは「矛盾」の概念に注目する。ゴドリエによれば、『資本論』における矛盾の概念は「ある構造の内部の矛盾」と「構造間の矛盾」の二つに理論的に区別され、ここに「対立物の同一性」に還元されるヘーゲルの弁証法と、「重層決定」をもつマルクスの弁証法の根本的な差異がある [Godelier 1966, 853-856/88-89]。ゴドリエにとって、この諸構造の間の矛盾という概念は、各々の構造が存続し再生産され不変にとどまる可能性の客観的制限や、その制限を超えることによる構造の変形の条件、また他の構造との結合の条件などを明らかにするという、現代的な科学的実践と結びつけることを可能にするものである。

この探求は、体系をなす諸構造の結合の様態を分析することによって、「なぜそれらの諸様態が、結合された諸構造のうちのひとつの内部に支配的機能 [fonction dominante] を引き起こすのかを説明できるようにする」[Godelier 1966, 857/100] ためのものである。例えば社会的な生活に関して言えば、特定の社会における生活様式は、経済的な下部構造によって規定されるのではなく、親族関係や政治などの非経済的な構造が経済的なものとの関係のもとで、その機能や重要性を持つようになるメカニズムによって説明されるのだ。したがって、複数の構造からなる体系を研究するためには、まず各々の構造を分析してその存続と変換の条件を明らかにし、そのうえで構造間の結合の様式と、そのとき各々の構造に与えられる機能の配分を明らかにすることが必要なのである。

このようなゴドリエの構造分析に関する議論にピアジェは賛成し、次のように述べる。

「§ 12-§ 13で見たように、発達心理学の領域においてさえ、発生は一つの構造から別の構造へ



の移行にほかならず、この移行が第二の構造を説明すると同時に、変換としての移行を理解するには前後の構造を両方とも知ることが必要なことを見た。」[S, 108/130]

つまり、ピアジェにおいて構造とはまさに変換の体系であったわけだが、ゴドリエの構造分析の方法は、まさに変換そのものを理解するために有用なのである。言い換えれば、この方法によって構造主義は、ある時点での共時的な構造のみならず、構造の歴史的变化を構造分析の領域において取り扱うことが可能になるということだ。

ゴドリエはこの観点から、構造（人類学）／出来事（歴史学）や構造（社会学）／個人（心理学）という対立を捉え直す。つまり、ある出来事や個人的行為が体系全体にもたらす効果は、その出来事や行為がある構造に対してどのように作用し、それによって他の構造との関係がどのように変化し、またどのような新しい構造の発生が引き起こされたのかということによって説明される。こうした諸構造の連関がある出来事に対して様々な水準で意味と説明を与えるのであり、各々の構造の分析と諸構造の歴史・発生的変換の分析が、構造分析の一連の手続きを構成しているのである。したがって、この観点からは、出来事や個人といった対象についても、変換体系としての構造に関係づけることによって可知性を持つことができるのである。

以上のような議論を踏まえて、ピアジェは「レヴィ＝ストロースへの私の反論および本書全体の一般的な考え方を要約している」[S, 101/130]として、ゴドリエの次のような箇所を引用している

「人類学に歴史学への決闘を申し込ませたり、歴史学に人類学への果たし状をつきつけたりすることは不可能になるだろう。心理学と社会学、社会学と歴史学とを不毛に対立させたりすることも同様である。結局のところ、人間的〈諸科学〉の可能性の基礎になるのは、社会的構造の機能や進化や内的で相互的な照応についての法則を発見する可能性であろう。[...] それゆえ人間的〈諸科学〉の可能性は、構造的分析の方法の一般化が、構造とその機能との変化と進化の条件を説明するに足りるようになるかどうか

かにかかっている」[Godelier 1966, 864/95]

これまでの議論から、ピアジェがこの引用に託した意味が理解できる。つまり、構造主義はまず個別の構造についての研究を行う（ここまではレヴィ＝ストロースも同じである）が、その研究は、ある構造と他の諸構造との間で制限、変形、結合などの関係を分析することへと進められる必要がある。構造主義のこの推し進められた局面においては、諸構造の歴史的な変化や発生の探求が行われるのであって、社会の歴史的な変遷や個人の思考の発達も、それが関連する諸々の構造に即して様々な水準での説明を受けることになる。例えば個人的主体の思考の発達は、社会的な構造において展開され説明されると同時に、生物学的な構造によっても説明でき、また個人的主体の思考に内的な必然性を形作っている構造の発展として捉えることも可能である。したがってこの場合、思考の発達を分析するためには、自律的な諸構造の重なり合い、衝突、嵌入、軋轢、葛藤といった諸様態を明らかにすることが必要なのだ。そして、これらの諸構造の間の関係を展開するための新しい全体構造を導入することによって、諸構造の成立条件や境界、内部での相互的な変換ないし移行、またこれらの一連の体系を理解可能なものとするところこそが、構造主義における「弁証法」の働きのなのである。

以上から、ピアジェはゴドリエの議論を通過することによってバシュラールの弁証法を個別的な科学的認識の歴史的發展の様態を説明するにとどまらない、構造主義を一般的に特徴づける過程を表現するものへと拡張していることがわかる。こうして、ピアジェにとって「構造主義は内在的な弁証法と分離不可能に結びついて」[S, 124/145]おり、構造主義において諸種の説明あるいは理論は互いを拒絶するのではなく、また何らかの唯一の理論が最終的にすべてを基礎づけるのでもなく、一方ではそれらの両立を可能するような新たな構造を弁証法的に構成し、他方で対象は理論に相関して複合的で階層的なものとなるのである。あるいは別の言い方をするならば、構造主義に弁証法を内在させるピアジェの議論は、科学的認識をその発展の様式において捉えることを可能にするが、この発展はある科学的思考の構造を拡張された構造のなかの自律的な一部として

新たに位置づけることであり、これによって、それまでの思考の形式的絶対性は新しい構造の中で相対化され、内容として理解可能なものとなるということだ。したがって、ピアジェの議論は、科学的思考そのものにおいて科学的思考を理解すること、つまり科学的認識論の可能性を、構造主義の観点から明らかにすることであったとまとめることができる。

## 結論

以上で、我々はピアジェの構造主義における弁証法概念について論じてきた。ピアジェは、科学的思考はその構造を明らかにすることによって把握することができると考え、そして科学的思考の発展を弁証法的過程として記述した。この弁証法は、各々の構造の自律性を維持したまま、それら諸構造をより大きな構造の中に新たに基礎づけて共存させるという役割を果たすものであった。したがって、ピアジェの弁証法は科学的思考の構造の、いわば多元的な統一性を構成するメカニズムをなしており、この統一された全体によって、各々の構造は理解可能となるということが明らかになった。

最後に、このようにして取り出された弁証法概念が、後期ピアジェ理論全体のなかで占めている位置を明らかにしておきたい。一方では、弁証法は『発生的認識論序説』における「諸科学の円環(cercle des sciences)としての認識論」という構想につながる。ピアジェは科学的認識の発展を研究するためには、各々の科学分野の議論を「円環」として——つまりそのうちの一つを根源的で特権的だとはみなさない形で——統合することが必要だと考えていた。『構造主義』における弁証法概念は、この構想が構造主義的研究によって達成されるということを示しており、したがってピアジェの科学認識論にひとつの具体的方向性を与えていると考えられる。他方で、『弁証法の初等的形態』(1980)では弁証法概念は主体の発達を研究する際に説明的原理として導入されている。それは二つのシステムの間相互依存性(interdépendence)を設立することによって新しい全体性を構成することであるとされる[FED, 214-215]。この弁証法は、ピアジェの発達理論の中核をなす均衡化とは区別されるプロセスであるが、発達理論としての弁証法はこれまでほと

んど研究されていない<sup>(10)</sup>。したがって、ピアジェの思想史的研究によって明らかにされた弁証法概念は、ピアジェの発達理論の全体像を理解する上でも必要なものであることがわかる。結局、弁証法概念は、発達心理学・構造主義・エピステモロジーというピアジェ理論の三つの要素のまさに結節点をなすものである。

## 注

- (1) 金森修は「エピステモロジーの外延の画定」としてピアジェに触れ、「彼を単なる児童心理学の研究者と把握することほど大きな間違いはなく、その発生的認識論は該博な自然科学的知識や実証的データに支えられた一種の実験哲学であるといってもいい」[金森1994, 311]と評する。また、ピアジェについての研究において初期の発達段階論のみが取り上げられてきたという事情に関しては、冷戦期のアメリカにおけるピアジェ理論の受容を考察したバーマン(2021)を参照。
- (2) 例えば、ピアジェとレヴィ=ストロースの構造主義についての比較研究を行っているガードナー(1973)は「弁証法」に全く触れていない。また、ターナー(1973)も、とりわけ弁証法における「矛盾」の位置づけに関して、より詳しい説明が必要であるとしている[Turner 1973, 372]。
- (3) 正確に言えば、群は次の三つの条件を満たしている必要がある。
  - (1)結合則  $a(bc) = (ab)c$  が成立。
  - (2)単位元  $e$  が存在し、 $e$  を含むすべての元  $a \in G$  に対して、 $ae = ea = a$  となる。
  - (3)すべての元  $a \in G$  に対して逆元  $a^{-1}$  が存在し、 $aa^{-1} = a^{-1}a = e$  となる。
 例えば、整数全体の集合は加法に関して群をなす。これに対して、例えば自然数全体の集合は加法に関して群をなさない。
- (4) 例えば、ある要素が単位元  $e$  となるのは、群構造のなかに位置づけられることによってでしかない。このように、ある要素はそれが属している全体構造との関連によってのみ意味を持つ。
- (5) シェマとは、基本的には「構造」と同義である。ピアジェは主体の認知的側面に関する場合は「シェマ」という語を、何らかの理論的・体系的知識に

関する場合は「構造」という語を使っていることが多い。

- (6) 科学的認識の発展を、個人の発達と科学の歴史的進歩の両側面から検討することについて、ピアジェは前者を「心理—発生的 (psycho-génétique) 方法」、後者を「歴史—批判的 (historico-critique) 方法」と呼ぶ。これはピアジェが『発生的認識論序説 I』(1949) で採用した方法論そのものである [cf. EG I, 17-18/15-16]。
- (7) 例えば整数全体の集合が加法に関してなす群は、実数全体の集合が加法に関してなす群の部分構造であると言える。前者は後者の中に含まれるが、そのことによって自らの全体性を失ったり構造内部の法則が変更されたりすることはない。
- (8) 例えば生方 (2012) はこのようなサルトルの議論から、特に社会科学の領域において科学的思考が可知性を放棄していると論じている。
- (9) 初出はラランドの1909-1910年のソルボンヌ講義「理性と合理的原理 (Raison et les principes rationnels)」であり、これは1925年に「構成する理性と構成された理性 (Raison constituante et Raison constituée)」として出版されている。本稿で参照したのは、1967年に出版された *André Lalande par lui-même* に再録された版である。
- (10) とはいえ、キャンベル (2009) は『弁証法の初等的形態』ピアジェの議論を非常に簡潔に要約しており、参考になる。また彼によれば、弁証法に関するピアジェの著作の英訳版が出版されていないということも、ピアジェの弁証法に対する関心を薄める要因である。

## 参考文献

( ) 内に邦訳を記した外国語文献は邦訳を参考にしつつ、執筆者の責任で訳出した。引用頁数は [原文頁数/邦訳頁数] の形で表記し、引用文中の [ ] 内は執筆者による補足である。[ピアジェによる文献]

[ ] 内は引用時の略号を示す。

[EG I ] Piaget, Jean. (1949) *Introduction à l'épistémologie génétique: Tome I. La pensée mathématique*. Paris: Press Universitaires de France.

(田辺振太郎・島雄元訳 (1975) 『発生的認識論序説 I : 数学思想』三省堂)

[EG II ] Piaget, Jean. (1950) *Introduction à l'épistémologie génétique: Tome II. La pensée physique*. Paris: Press Universitaires de France.

(田辺振太郎・島雄元訳 (1976) 『発生的認識論序説 II : 物理学思想』三省堂)

[EG III ] Piaget, Jean. (1950) *Introduction à l'épistémologie génétique: Tome III. La pensée biologique, la pensée psychologique et la pensée sociologique*. Paris: Press Universitaires de France.

(田辺振太郎・島雄元訳 (1980) 『発生的認識論序説 III : 生物学思想、心理学思想、および社会学思想』三省堂)

[FED] Piaget, Jean. (1980) *Les formes élémentaires de la dialectique; Collection idées 427. Philosophie*. Paris: Gallimard.

[LCS] Piaget, Jean. et al. (1967) *Encyclopédie de la Pléiade; Logique et Connaissance scientifique*. Paris: Gallimard.

[PP] Piaget, Jean. (1965) . "Psychology and philosophy". *Scientific psychology: Principles and approaches*. New York: Basic Books. pp. 28-43.

[S] Piaget, Jean. (1968) *Le Structuralisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

(滝沢武久・佐々木明訳 (1970) 『構造主義』白水社)

[それ以外の文献]

Bachelard, Gaston. (1940) *La Philosophie du Non*. Paris : Presses Universitaires de France.

(中村雄二郎・遠山博雄訳 (1978) 『否定の哲学』白水社)

Burman, Jeremy T. (2021) "The Genetic Epistemology of Jean Piaget". *Oxford Research Encyclopedia of the History of Modern Psychology (The Oxford Research Encyclopedia of Psychology)* . Oxford University Press.

Campbell, Robert L. (2009) "Constructive Process: Abstraction, Generalization, and Dialectics". *The Cambridge Companion to Piaget*. Cambridge: Cambridge University Press. pp.150-170

Gardner, Howard. (1973) "The quest for mind: Piaget, Lévi-Strauss, and the structuralist movement". New York: Alfred A. Knopf Inc.

(波多野完治・入江良平訳『ピアジェとレヴィ=ストロース : 社会科学と精神の探求』)

Godelier, Maurice. (1966) "Système, structure et contradiction dans «Le Capital»". *Les Temps modernes*. Paris : Temps modernes. no.246. pp.828-864.

(花崎皋平訳 (1968) 『「資本論」における体系、構造、矛盾』『構造主義とは何か』みすず書房)

Lalande, André. (1925) "Raison constituante et Raison constituée". in *André Lalande par lui-même*. Paris: J. Vrin. 1967. pp.39-76.

Lévi-Strauss, Caude. (1962) *La Pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon.

(大橋保夫訳 (1976) 『野生の思考』みすず書房)

Sartre, Jean-Paul. (1960) *Critique de la raison dialectique, Tome I; Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard. 1985.

(竹内芳郎・矢内原伊作訳 (1962) 『サルトル全集第二十六巻 : 弁証法的理性批判 I』人文書院)

Turner, Terence. (1973) "Piaget's Structuralism. Genetic Epistemology. JEAN PIAGET: Le Structuralisme. JEAN PIAGET". *American Anthropologist*. vol. 75. no. 2. pp.351-373.

金森修 (1994) 『フランス科学認識論の系譜：カンギレム、ダゴニエ、ファーコー』勁草書房

生方淳子 (2012) 「サルトルにおける可知性の追求 : 「絶対精

神」でもなく「ビッグブラザー」でもなく」『青山総合文化政策学』第4巻第2号pp.69-97.



# The Impossibility of Consensus Building in Arendt's Theory of Judgment

Yuka KURASHINA

## Abstract:

Hannah Arendt's unfinished exploration of judgment, particularly in light of Immanuel Kant's *Critique of Judgment*, offers a nuanced perspective on judgment that questions the feasibility of consensus building. While previous scholarship has often interpreted Arendt's reflective judgment as a tool for promoting consensus in a pluralistic community, this study argues that Arendt's later work demonstrates the impossibility of this goal. Through an analysis of her *Lectures on Kant's Political Philosophy*, this study explores the political implications of judgment as a communicable yet inherently subjective faculty. Central to this investigation is Arendt's reinterpretation of Kant's aesthetic judgment and its application to political contexts. The distinction between actor and observer and the reflective aspects of judgment, namely, the aesthetic and emotional, underscores a skepticism of consensus that complicates the traditional understanding of Arendt's political theory. Ultimately, this study suggests that Arendt's theory of judgment does not seek to unify differences but rather embraces plurality of opinion as a vital feature of political life. This understanding of judgment has significant implications for contemporary discussions of political discourse and the limits of consensus in communities.

**Keywords:** judgment, consensus building, Hannah Arendt, Immanuel Kant.

## Introduction

Hannah Arendt's theory of judgment is known as her unfinished last work. Arendt conceived her late major work, *The Life of the Mind*, as a trilogy of "Thinking", "Willing", and "Judging." However, Arendt died on December 4, 1975, leaving only the table of contents and two epigraphs<sup>1</sup> of "Judging." To gain insights into Arendt's intended focus for "Judging," it is necessary to compile fragmentary discussions of the theme of judgment as found in her 1961 article "Truth and Politics" and her 1970 lecture transcript, *Lectures on Kant's Political Philosophy*.<sup>2</sup>

This study shows that judgment implies the impossibility of consensus. This is because several previous studies have emphasized building judgment through consensus. In this study, the following procedure was used to analyze in accordance with the *Kant Lectures*, which was given first at the New School for Social Research during the fall semester of 1970. First, we present a formal specification of Arendt's theory of judgment with reference to Kant's *Critique of Judgment*. Second, we will analyze previous studies and point out cases where the "faculty of judgment," as Arendt presents it, does not lead to consensus. To the best of our knowledge, such elements in Arendt's theory of judgment have not been addressed in previous studies. If the points made here are legitimate, we can discuss Arendt's unfinished work by placing it in an empirical context. The empirical matter, in this case, is civic education (political education). This preliminary study explored the possibility of rethinking civic education based on judgment.

## Section 1: The Political Implications of Aesthetic Judgment

Judgment is the mental faculty that causes the actualization of politics. Arendt's theory of judgment, which holds that the public realm is formed by exercising judgment, is the linchpin of Arendt's philosophy. Per a previous study by Ronald Beiner and others, the *Kant Lectures* is based on the "reflective judgment" (aesthetic judgment) and is concerned with political and historical judgment. According to the format presented in the previous study, both are judgments made by exercising "reflective judgment."<sup>3</sup> Reflective judgment is the ability to find the universal in the particular. The ability to judge the aesthetic value of something by perceiving it as beautiful is also said to be an emotional judgment.

This section will focus on "aesthetic judgment" and define the concept's form. In Section 2 of the *Kant Lectures*, Arendt explains some kinds of judgments to her students indicated in the *Kritik der Urteilskraft* (Cf. LKPP 10-16). Therefore, we must be sure about Kant's theory of judgment to move this study forward. As Kant says, "aesthetic judgment" relates to situations involving human feelings and emotions. This view presupposes a case in which some kind of representation is related to the "feelings of pleasure and displeasure ("Gefühl der Lust oder Unlust," Ak. V 203/89)" of the subject and basically to the subject's vital force. In this case, subjectivity is inspired by some kind of representation, "feels itself," and is affected by its feelings (*Ibid.*, 204/89). This representation is related to the "feeling of life (Lebensgefühl)" of the subject or its "feelings of pleasure and displeasure" through "imagination" (in a free play with understanding). Because they are not necessarily based on logic, aesthetic judgments are influenced more by personal feelings than objective facts. This study focuses on one occasion of beauty: disinterested delight (Cf. "the pure disinterested satisfaction," *Ibid.*, 205/91),<sup>4</sup> which realizes "universal validity" in the sense of sharing an atmosphere or feeling with others. Returning to Arendt's argument, disinterested delight is a satisfaction perceived when only the faculty of judgment, without the capacity of desire, is at work (LKPP 29-30). In this case, mere observation or "contemplation" of the beautiful object exists, such as intuition or reflection. Therefore, pleasure in the beautiful is not based on the senses, as in the "agreeable." Nor is it based on concepts, as in the case of the "good," nor does it aim at them. In enjoying the beautiful, desire is not active; only the faculty of judgment is active.

Since it cannot desire and direct interest in the object described above, aesthetic pleasure applies to everyone beyond individual differences. However, the approval of others, which is required when one finds something beautiful, is merely subjective and "communicable" without the concept of an object. In other words, though subjective, the feeling of "beauty" can be shared with others nonverbally.

Arendt's distinctive interpretation of Kant's "universal validity" as "general validity" serves as the foundation for her concept of "communicability." To understand what Arendt means by this "general validity," examine the following quotation: "Truth in the science is dependent on the experiment that can be repeated by others; it requires general validity" (*Ibid.*, 40). The emphasis is on the practical point that, unlike philosophical knowledge, scientific knowledge can be reproduced by anyone, anywhere, and at any time. Thus, Arendt replaces Kant's transcendental argument with an earthly one. The judgment of beauty presupposes a community that guarantees the generality of each judgment. In other words, although we judge within our minds, the conditions for actualizing judgment have a public aspect that can be shared with others. It cannot be undone once an action is taken or a word is spoken. We can understand this situation in relation to the political issues in newspapers, TV shows, and social media posts daily. In *The Human Condition*, Arendt emphasized the difficulties of the unpredictability and

irreversibility that accompany such activities (HC 237). According to the *Lectures*, the chaos created by human actions is not resolved transcendently but through empirical order. This order is established by the "communicability" of words and actions, created by the extremely primitive sympathy (Cf. "sympathetic participation", LKPP 46) of people not concerned with their self-interest or party politics.

This section can be summarized as follows: Arendt's theory of judgment, central to her philosophy, is deeply rooted in Kant's *Critique of Judgment*, particularly the concept of "disinterested delight." She interprets Kant's reflective judgment as a process involving interpersonal relationships and bridges the realms of contemplation and praxis, enabling judgment to seek the universal within the particular, as exemplified in political and historical judgment. However, Arendt's political philosophy is reluctant to fully embrace reflective judgment as a practical faculty, often positioning it as primarily contemplative. This tension stems from her interpretation of the disinterestedness of aesthetic judgment as possessing both public and practical dimensions, while "disinterested delight" itself entails pure contemplation. This contradiction complicates her theory of judgment, especially when Kant's notions of disinterestedness, which Arendt identifies as forms of politics, challenge traditional philosophical paradigms. Arendt reinterprets Kant's idea of "universal validity" as "general validity," emphasizing the communicability of aesthetic judgments. While subjective, aesthetic judgments can be shared and universally applied across individual differences. She contrasts Kant's transcendental argument with a practical one, asserting that judgment presupposes a public realm that ensures the generality of individual judgment. In other words, the scope of a judgment's validity is circumscribed by the communal framework of shared objects. Arendt further asserted that the unpredictability and irreversibility of political action are inherently tied to the communicability of both words and deeds. She argues that the inherent disorder of human affairs can be tempered through shared, impartial sympathy among individuals, which forms the foundation of political life.

## Section 2: The Agent of Judgment: Actor-Observer Relationship

How is the disinterested interest in appreciating beauty incorporated into Arendt's framework of life of action (*vita activa*)? This section will look at the bearers of judgment because (as Arendt acknowledges) the discussion of the bearers solves the problem of praxis and contemplation presented in the first section. To summarize the form, "political judgment" is exercised by the "actor." By contrast, "historical judgment" is exercised by "observers." Although we speak of "judgment," we use multiple forms of judgment depending on the context in which we find ourselves. This study analyzes the relationship between the bearers of both types of judgment, focusing on the "aesthetic judgment" shared by the "actor" and the "observer."

The individual must transform from an "actor" into an "observer" within their mind, contemplating the significance of their actions and words while maintaining a grasp of the dynamic situation. The "actor" is a political subject who thinks for themselves and establishes relationships with others through words and actions. According to Arendt, the "actor" is, by definition, partial because the "actor" (part of the play) must engage in their part (*Ibid.*, 55). Simultaneously, the actor is always concerned with the opinions (*doxa*) of others toward them. In other words, they are full of the desire for fame. The actor's judgment depends on the observer's opinion, who is not involved in the act or the event caused by the act. Therefore, the "actor" is required not only to look at the beautiful things in front of them but also to have a kind of objective judgment that constantly questions the meaning of one's

actions. In her *Kant Lectures*, Arendt writes that reflective judgment lacks the following actions:

Had he [Kant, who acts for peace in *Metaphysics of Morals*] forgotten, because of this “moral duty,” his insights as a spectator, he would have become what so many good men, involved and engaged in public affairs, tend to be an idealistic fool. (*Ibid.*, 54)

The above quotation may be interpreted as follows: an actor cannot ensure the reality of their speech and action without considering the meaning of the events in which they participate. Otherwise, the “actor” forgets themselves, becomes narrow-minded, and thus becomes an “idealistic fool.” It is easy for us to picture this situation in our minds. Therefore, an activity qualifies as political, distinct from riots or wars, when it appears to observers that the actors are not merely performing for others with the motivation of gaining fame or fortune. The “actor” must become an “observer” in one’s mind, reflecting on the meaning of their actions and words and holding the reins.

Without “aesthetic judgment,” the “historical judgment” of the “observer” cannot function. An “observer” is a person who observes the words and actions of “actors” without participating in their politics. The “observer” is, by definition, impartial because they watch the whole play from the audience’s seat (*Ibid.*, 55). The observer’s existential horizon is disinterested; there is no desire for glory, and the observer is not involved in an action or event. The distance from the events widened the horizon. What triggers the “observer” to begin judging is the experience of being moved by the “actor” involved in the event before them. For example, Arendt points to a two-step judgment in the observer by presenting the “example of the china shop” (*Ibid.*, 53). A passerby (the observer) sees two drunks in a fistfight in a pottery shop and remarks, “The two drunks don’t care about the shop” (i.e., the world). The observer sees the scene of the two drunks hitting each other at will, ignoring that they are surrounded by less durable objects that could fall off the shelves and break at the slightest vibration. The observer stops at the fight between the two drunks only because the courage of the two fighting inspires them, and he is emotionally moved by the scene (feeling “sublime”). In this way, the “observer” must also have “aesthetic judgment.” In this formulation, we can point out the superiority of the “observer” over the “actor” and the role of “aesthetic judgment,” which is common to both. With this generality of judgment as a hinge, the “observer” and “actor” are bound together. Thus, for Arendt, the faculty of judgment inherent to human minds in general and the space of intersubjectivity that it forms are given the role of creating relationships between people in the public realm (*Ibid.*, 63). The “reflective judgment” is not only a faculty on the horizon of “action.” It plays a role in forming the basis for actualizing the “act” itself. Regarding the “public realm,” practical life (*vita activa*) and contemplative life (*vita contemplativa*) are related. This was the main point of this study.

This section can be summarized as follows. Actors: While participating in activities, there is a constant demand to withdraw from one’s mind and try to grasp the meaning of the events. Observers: While not participating in activities, there is a latent demand to participate in politics through the “act” of observation = “sympathy.” In this way, Arendt’s theory of judgment presents a parallel aspect between the types and bearers of judgment. One does not completely withdraw from the scene, although one observes events in a community from a general standpoint but remains within the community. Therefore, there remains room for the “observer” to become actively involved in the practice again. The way we judge does not fall into simple dualism, and it is no exaggeration to say that it considers the plurality of human life. The different ways of making judgments and the movements between them explain the



complementarity and continuity of the actions of people living together. The basis of action, generally shared by people who move between partiality and impartiality, validates their actions.<sup>5</sup>

### Section 3: The Negative Aspects of Judgment

Based on the above textual reading, we now examine current research on Arendt's theory of judgment. Having established the concept of aesthetic judgment, the next step was to explore its public significance. The question focused on here is, "Can Arendt's theory of judgment reach a consensus?" Previous studies have attempted to integrate Arendt's discussion of judgment throughout her life into a single system to reconstruct her posthumous work. According to E. Makino (2003), "Arendt explored a way to achieve consensus among a larger number of people by allowing each person's different opinions, each independent individual, to freely assert their own opinions under their own responsibility and to exercise their political judgment while standing in the shoes of others."<sup>6</sup> Makino notes that Arendt here calls for the formation of more valid opinions mediated by communication with others. Thus, in previous studies, "reflective judgment," which assumes a difference (*dokei moi*) between people's words and actions toward the same object and sees the generality exercised in them, has been interpreted as aiming at consensus building without suppressing the plurality of opinions.

Was Arendt aiming for consensus in her *Kant Lectures*? Indeed, "consensus" appears in "Truth and Politics" (1961). "Consensus building" refers to the "enlarged mentality" (to put it plainly and without fear of misunderstanding: taking the positions of several others, as far as each person can take them) that is common to the horizon of communication and is necessary for judging. The degree of finality that "potential consensus" seeks has been discussed variously, but Makino and J. Habermas (1977) see it as the opinion (*doxa*) that leads to decision-making. Regarding consensus, it should be noted that the word "consensus" does not appear even once in the *Lectures*. Rather, in the *Lectures*, historical judgment about "understanding the world," which goes to the question of how each person takes in unprecedented events and finds meaning therein, is one of the subjects that replaces consensus building. Applying the concept of "consensus" to Arendt's late theory would not be an honest reading of the text.

Even if we accept Arendt's late theory of judgment as consensus-building, it is difficult to take it literally. This is because the "aesthetic judgment" discussed in this study seems like a double-edged sword. Tension can arise between the actor and the observer, as the observer's aesthetic preferences may not always align with the actor's words or deeds. Moreover, a lack of reflection ("thoughtlessness" LMT 4) may make observers mistakenly perceive certain actions as aesthetically pleasing. As explored in Section 2, this can result in a perceived "consensus" that masks an underlying disharmony (the loss of continuity and complementarity) between the actor and the observer. Regarding the negative aspects of judgment, we can assume three cases: (1) when an action does not suit the "observer's" taste, (2) when the emotion evoked by the performance is genuine, or (3) when it is sublime. This study will examine (1) and (2).<sup>7</sup>

#### 1) When the action is not in the "observer's" interest

We can imagine a case in which the "actor" and "observer" presented by Arendt are in disharmony. Arendt conceives her theory of judgment by comparing the subject who exercises "genius" and "taste" in Kant's theory of art in the *Critique of Judgment* with her concepts of "actor" and "observer" (LKPP 62). According to Kant, genius is "the exemplary originality of the natural endowment of a subject for the

free use of his cognitive faculties (Ak. V 318/195).” Originality is a gift that provides new rules to things. Genius cannot explain how a work of art is created. Kant argues that we must consider that “nature, through genius, gives rules for art.” However, “something academically correct” that follows the rules mechanically is essential in art (*Ibid.*, 310/188). In the case of a genius, the “animating principle in the mind,” the “spirit or genius” (*esprit*), is active. In a genius, the unrestrained expression of conceptualization abounds with stimulating ideas, not enough specific thoughts, concepts, and words, and the expression of the genius transcends the limits of language and concepts. Arendt inherits the “genius” and the originality of genius as presented by Kant. This argument is supported by Arendt’s quote: Taste (like aesthetic judgment in general) “clips the wings” of genius, “gives guidance,” and “brings clearness and order” to the act of genius (LKPP 62). Thus, the taste is superior to the genius.

On the contrary, Arendt’s unique parallel view is that she does not limit “genius” to artists but also recognizes the originality of “actors” who bring to the community new doers and words that have previously never existed (*Ibid.*, 63).<sup>8</sup> While an unprecedented new event such as the French Revolution can function as a metabolism that keeps the community alive, it can also be associated with tyranny and oppression by rulers. The will of genius forces the suppression of differences with others, and the plurality of others, a condition for the functioning of judgment, is deprived. This is evident in history, beginning with M. Robespierre in the French Revolution. The “originality of the actor” is a gift of genius recognized through training and the observer’s approval.

## 2) Are the emotions evoked by the performance real?

The question at issue has long been debated in the history of philosophy: “Are the emotions evoked by acting itself real?” This study argues that Arendt explains the concept of “judgment” through the composition of the audience (“observers”) who watch the theater woven by the “actors.” By exercising reflective judgment, it might appear that the plurality of people has reached a consensus. However, one might also consider the possibility that plurality has been formalized. For instance, this is an election year in many parts of the world. In Japan, the media sensationalizes “politics” through the lens of election campaigns, offering entertaining reports on candidates who hurl insults at one another or turn the process into gossip. Whether intentionally or not, these fragmented, staged images are broadcast and often distort public judgment. Consequently, many people probably vote based on their feelings (“aesthetic judgment”), such as “somehow” not liking something or having high expectations.<sup>9</sup>

This problem seems fatal to Arendt’s philosophy. In her early work, *The Origins of Totalitarianism*, Arendt regards Nazism and Stalinism as a kind of art (“fictitious world,” OR 335). The eugenic ideology, for example, as seen in Nazi propaganda posters, was a device to lure people into a fictitious world by expressing fiction as if they were facts and by exploiting the thinking activities of people who seek only logical consistency, even though they have a scientific basis. One cannot entirely discount the possibility that certain people might perceive the narratives produced by the Nazi regime as aesthetically appealing. Here, we must admit that not only the “actors” but also the “observers” contain the element of falling into the “idealistic fool.”

## Conclusion

The primary goal of this study was to analyze Hannah Arendt’s late theory of judgment and its implications for consensus building. My analysis revealed that Arendt’s concept of judgment extends

beyond mere opinion formation to encompass how individuals perceive and engage with the world. Importantly, judgment as a collective and political act has the potential for practical influence, even when it begins as a contemplative exercise within a community.

Contrary to the assumption that Arendt's contemplative stance requires complete disengagement from political practice, we argue that those seemingly removed from direct political participation can still profoundly shape public discourse through their reflective perspectives. This paradox suggests that politically disengaged individuals may wield considerable power in shaping collective judgments.

Moreover, we challenge the view that Arendt's thoughts primarily concern achieving consensus. Instead, her theory of reflective judgment, which allows for the exploration of an undefined universal without imposing closure, reveals deeper skepticism about the feasibility of the consensus itself. By examining her reflections on taste, genius, and the emotional dimensions of action, we highlight the impossibility of building consensus as an essential feature of her theory.

In conclusion, Arendt's theory of judgment offers insights not only into the potential for consensus but also into its inherent limitations. Rather than focusing solely on failures of communication or individual autonomy, her work underscores the inevitability of disagreement in certain contexts. This recognition opens new avenues for linking her theoretical framework to practical applications, particularly civic education. Future research will continue to explore the dynamic nature of judgment and how it informs political practice and education, focusing on its limitations and potential.

---

#### Acknowledgment

This work was supported by JST, establishing university fellowships towards creating science technology innovation, Grant Number JPMJFS2102.

We would like to thank Editage ([www.editage.jp](http://www.editage.jp)) for English language editing.

This study is a revised version of the manuscript presented at the International Workshop: French and German Philosophy on September 9, 2024. We thank Professor Tatsuya Murayama (Tohoku University) for providing us with this opportunity.

<sup>1</sup> The one is from Cato (*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*) and the other is from Goethe (*Könnt ich Magie von meinem Pfad entfernen, Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen, Stünd' ich Natur vor Dir, ein Mann allein, Da wär's der Mühe wert ein Mensch zu sein*).

<sup>2</sup> Ronald Beiner's edition of *Lectures on Kant's Political Philosophy* contains a Postscriptum added to the end of Part I, "Thinking," in *The Life of the Mind*. The relationship between "Lectures on Kant's Political philosophy" and Part III, "Judging" in *The Life of the Mind* needs to be re-examined.

<sup>3</sup> This position is supported by previous studies, such as Villa (2004) and Miyazaki (2019).

<sup>4</sup> In the *Critique of Judgment*, Kant reads the grounds for "reflective judgment" on beauty through the following four occasions: (1) disinterested delight, (2) the free play between imagination and understanding, namely, the absence of determinate concepts, (3) the form of purposive without a purpose, and (4) the *sensus communis*, which posits a shared universal validity based on subjective conditions of necessity.

<sup>5</sup> In Arendt's later theory of judgment, the concept of "common sense" is used as the ability to judge right and wrong using a sense other than practical reason. This study will not discuss Arendt's theory of common sense. However, there is a view that agreement can be reached by using common sense as a guide. In response to this view, I would like to affirm Arendt's assertion that "common sense is based on a sense of taste" (LKPP 64).

<sup>6</sup> Similarly, Junichi Saito (1987) asks, "How is it possible to overcome this chaotic state of affairs without suppressing the diversity of opinions?"

<sup>7</sup> This study does not address the theory of the sublime, as the issue it concerns lies on a different dimension. Arendt identifies war as the ultimate limit of worldly things, providing a compelling example of the sublime (Cf. LKPP 52-53).

<sup>8</sup> "The public realm is constituted by the critics and spectator, not by the actors or the makers. Additionally, this critical judging faculty, the doer or maker, would be so isolated from the spectator that he would not even be perceived. Otherwise, to put it in another way, in Kantian terms: the very originality of the artist (or the very novelty of the actor)

depends on his making himself understood by those who are not artists (or actors).”

<sup>9</sup> In line with the discussion thus far, we can expect the complementarity of judgment to be at work in the aestheticization of politics. It is not possible to describe “historical judgment” in detail here, but if I were to summarize it in a few words, it is a kind of prescriptive judgment that attempts to understand the meaning of events unfolding before our eyes in the present in light of judgments of meaning (“Exemplars”) about historical events in the past. Here, Arendt faces a conceptual problem in her judgment of beauty. What constitutes the shift between “aesthetic judgment” and “historical judgment,” as well as the mechanism and motive for verbalizing the content of the judgment, remain to be explored in the future.

## References

### Works by Hannah Arendt (1906-1975)

- [OR] Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism* (new ed. with added prefaces), Harcourt Brace & Company. (Original work published 1951)
- [HC] Arendt, H. (1998). *The Human Condition* (2nd ed.), Chicago, IL: The University of Chicago Press. (Original work published 1958)
- [BPF] Arendt, H. (1961). *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Classics.
- [LMT] Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind vol. 1. Thinking*, Harcourt Brace and Company.
- [LKPP] Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy* (R. Beiner, Ed.), The University of Chicago Press.

### Works Cited by Arendt

- [Ak. V] Kant, I. (1790) *Kritik der Urteilskraft* (Herausgeber: Wilhelm Windelband) in: Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band V. 1913. (*Critique of the Power of Judgment* (P. Guyer, Ed.; P. Guyer & E. Matthews, Trans.). Cambridge University Press).

### Secondary Sources on Arendt

- Saito, J. (1987). *Arendt to Habermas*. In *Habermas to Contemporary*, Shin Hyoron.
- Makino, E. (2003). *Reading Kant: Critical Philosophy after Postmodernism*, Iwanami Shoten.
- Miyazaki, Y. (2018). “Bridging Political and Contemplative Judgment.” *Arendt Platz*, 4.
- Yagi, M. (2022). “Arendt’s interpretation of reflective judgment and the problem of autonomy.” *Japanische Kant-Studien (Nihon Kant Kenkyu)*, 23, 50-61.
- Habermas, J. (1977). “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power,” *Social Research*, 44.
- Beiner, R. (1984). *Political Judgment*, University of Chicago Press.
- Bilsky, L. (1996). “When actor and spectator meet in the courtroom: Reflections on Hannah Arendt’s concept of judgment,” *History and Memory*, 8, 137-173.
- Kateb, G. (1999). “The judgment of Arendt,” *Revue Internationale de Philosophie*, 53, 133-154.
- Villa, D. R. (2004). *Philosophy, Politics, Terror* (T. Ito & J. Isoyama, Trans.), Hosei University Press.
- Weidenfeld, M. C. (2013). “Visions of Judgment: Arendt, Kant, and the Misreading of Judgment,” *Political Research Quarterly*, 254-266.

### Other Works

- Watanabe, J. (1998). *Philosophy of Art*, Chikuma Gakugei Bunko.



## 執筆者紹介

1. 氏名： 田端 健人 (たばた たけと) Taketo TABATA, Ph.D.  
学歴： 1992年 東京大学教育学部学校教育学科卒業  
1994年 東京大学大学院教育学研究科修士課程修了  
1999年 東京大学大学院教育学研究科博士課程修了 (教育学博士)  
現在 宮城教育大学教職大学院教授  
2017-2018年 ハワイ大学客員研究員  
研究テーマ：教育データサイエンス、子どもの哲学p4c、災害と学校の研究  
主要業績： 2024年・文部科学省令和5年度委託事業「学力調査を活用した専門的な課題分析に関する調査研究—A.令和4年度全国学力・学習状況調査の理科の成果を活用した専門的な分析—」(概要)(報告書)  
2022年・『IRT分析ソフトEasyEstimationによる全国学力・学習状況調査の検証と経年比較』パイディア出版。  
・(共訳) ジョン・ハッティほか『スクールリーダーのための 教育効果を高めるマインドフレーム—可視化された学校づくりの10の秘訣—』原田信之訳者代表, 北大路書房。  
2021年・『子どもの言葉データサイエンス入門—形態素解析システムjReadabilityの活用と検証—』パイディア出版。  
2020年・「教室での子どもの哲学対話—米国ハワイとみやぎの実践動向—」『教育学研究』第87巻, 第2号, pp.61-67.  
2012年・『学校を災害が襲うとき—教師たちの3・11—』春秋社。
2. Name : Griffin WERNER, M.A.  
Education: 2017 Villanova University  
2020 Kent State University (M.A.)  
2020- University of Hawai'i at Mānoa  
Interest : Political Theory and American Politics, Continental Philosophy, Philosophy for/with Children, Nishitani-Philosophy (西谷哲学)  
Publication : 2023・“Toward a Dialectics of Emptiness: Overcoming Nihilism and Combating Mechanization in Nishitani Keiji's Post-War Thought.” *Journal of Japanese Philosophy* 9, no. 9. 129-158.  
2023・“The Germs of Emancipatory Politics in An Inquiry into the Good.” *Journal of East Asian Philosophy* 2. 179-198.

3. 氏 名： 渡 邊 文 (わたなべ あや) Aya WATANABE, Ph.D.  
 学 歴： 2013年 立教大学文学部教育学科卒業  
 2017年 立教大学大学院文学研究科教育学専攻博士課程前期課程修了  
 2023年 University of Hawai'i at Mānoa, College of Education, Educational Foundations,  
 doctoral course 修了 (Ph.D. in Education)  
 現 在 立教大学文学部 教育研究コーディネーター  
 研究テーマ：教育哲学、比較教育学、子どもの哲学p4c  
 主要業績： 2023年・「人の相互作用と経験によって創られる対話— p4cHawai'iにおける理論の検討  
 一」。『対話的教育論の探究』. 田中伸, 豊田光世 編. 東京大学出版会.  
 2024年・「The Inclusiveness of philosophy for children Hawai'i (p4cHI)」. 哲学対話と当  
 事者性:2019-23年度科学研究費補助金基盤研究(B) (課題番号19H01185)「哲学プ  
 ラクティスと当事者研究の融合:マイノリティ当事者のための対話と支援の考察」  
 研究成果報告書
4. 氏 名： 澤 田 哲 生 (さわだ てつお) Tetsuo SAWADA, Ph.D.  
 学 歴： 2001年 宇都宮大学国際学部国際文化学科卒業  
 2003年 東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻修士課程修了  
 2004年 パリ第12 (現パリ東) 大学人文社会科学研究科DEA課程哲学および哲学史専攻  
 修了  
 2008年 パリ東 (旧第12) 大学人文社会科学研究科哲学専攻博士課程修了 (人文学博士)  
 現 在 東北大学教育学研究科・教育学部准教授  
 研究テーマ：現象学、現象学的人間学、子どもと患者の現象学的分析  
 主要業績： 2023年・(共著) *Levinas et Merleau-Ponty: Le corps et le monde*, Hermann (France).  
 2020年・『幼年期の現象学 ソルボンヌのメルロ＝ポンティ』人文書院.  
 2020年・(共訳) マルク・リシール『マルク・リシール現象学入門 サシャ・カールソン  
 との対話から』澤田哲生監訳, ナカニシヤ出版.  
 2019年・(共著) *Aux marges de la phénoménologie. Lectures de Marc Richir*, Hermann (France).  
 2018年・« Sur le caractère « protéiforme » de la *phantasia* dans la refondation de la  
 phénoménologie de Marc Richir », *Annales de phénoménologie*, n° 17, Association  
 pour la promotion de la phénoménologie (France/Germany), pp. 181-197  
 2018年・(共著)『メルロ＝ポンティ読本』法政大学出版局.  
 2012年・『メルロ＝ポンティと病理の現象学』人文書院.

5. 氏 名： 岡 田 敬 司 (おかだ けいじ) Keiji OKADA , Ph.D.  
 学 歴： 1972年 京都大学教育学部教育学科卒業  
 1977年 京都大学大学院教育学研究科博士課程単位取得退学  
 1985年 パリ第八大学第三課程修了 博士 (教育科学)  
 職 歴： 兵庫県立姫路短期大学、京都大学医療技術短期大学部、京都大学総合人間学部、京都大学  
 大学院人間・環境学研究科、京都光華女子大学、 現在 京都大学名誉教授  
 研究テーマ：教育的人間関係、自律と共同体、哲学と人間科学の交流  
 主要業績： 2021年 現象学的記述の可能性の基盤への問い—幻痛体験を手掛かりとして— 『学ぶと  
 教えるの現象学研究19』 pp.53-63  
 2017年 「自由な主体」についての覚え書き 『京都光華女子大学研究紀要』 第55号pp.47  
 -52  
 2014年 『共生社会への教育学』 世織書房  
 2011年 『自律者の育成は可能か—「世界の立ち上がり」の理論—』 ミネルヴァ書房  
 2008年 *Du Rétablissement de l'Autonomie* (Edition Matrice)  
 2004年 『「自律」の復権』 ミネルヴァ書房

6. 氏 名： 市 川 昭 子 (いしかわ あきこ) Akiko ICHIKAWA, M.A.  
 学 歴： 1998年 岩手大学人文社会科学部地域文化学科卒業  
 2004年 岩手大学大学院人文社会科学研究科修士課程修了  
 2014年-2015年 コンピエーニュ工科大学大学院 (フランス) 交換留学  
 2018年 東北大学大学院情報科学研究科論理分析分野博士後期課程 単位取得後退学  
 2014年-現在 パリ西ナントール (パリ X 大学) 大学院哲学科博士課程在籍  
 研究テーマ：エマニュエル・レヴィナスの思想における触覚 (La caresse) をテーマにした倫理研究  
 主要業績： 2019年・Trois témoignage de victimes du Tsunami de 2011: Avec pour fil conducteur la  
 notion de caresse chez Lévinas, Revue Cahier multiculturel no.12, 51-64.  
 2018年・La problématique de la « Proximité » à partir de la caresse chez Levinas,  
 12ème conférence académique des jeunes chercheurs dans le cadre du Centre d'  
 Etudes Multiculturelles (CEM) de la Maison du Japon.  
 ・L'implication entre la caresse érotique et éthique chez Lévinas, Université  
 Paris X Paris-Nanterre, 2018.  
 2015年・Présentation de la pensée de Lévinas, à l'université de Technologie Compiègne,  
 (パリ国立図書館所蔵) .

7. 氏 名： 神 林 哲 平 (かんばやし てっぺい) Teppei KAMBAYASHI, M.A.  
 学 歴： 2002年 早稲田大学人間科学部卒業  
 2017年 明星大学通信制大学院教育学研究科博士前期課程修了  
 2023年 早稲田大学大学院教育学研究科博士後期課程 研究指導終了による退学  
 研究テーマ：「きく」ことの現象学、教育方法学、質的研究法  
 主要業績： 2024年・「J=ダルクローズにおける「全存在で聴き入ること」の意味と意義－アイディの現象学的聴覚論を手がかりに」『日本ダルクローズ音楽教育学会創立50周年記念リトミック研究論集』開成出版, pp.13-25.  
 ・『Thank You for Being Next to Me－早稲田実業学校初等部2023年度6年2組の実践記録』パプファンセルフ  
 2023年・「特別な音楽技能を伴わない小学生児童における学級歌の創作過程－両義的な聴き方を通じた音楽と言葉の調和」『質的心理学研究』第22号, pp.314-331.  
 2022年・「内的/外的にきくことが一体的に生じる教育場面の検討－アイディの「経験のポリフォニー」に着目して」『早稲田大学大学院教育学研究科紀要 別冊』第30-2号, pp.47-58.  
 2021年・「小学生における日常的なきく経験の現象学的探究－サウンド・エデュケーションの発展的实践事例『きくこと日記』の教育的意義」『質的心理学研究』第20号, pp.187-206.  
 ・「小学校児童が『沈黙とは何か』を考える授業実践の教育的意義－アイディの現象学的知見を手がかりに」『学校教育研究』第36号, pp.120-132.

8. 氏 名： 井 谷 信 彦 (いたに のぶひこ) Nobuhiko ITANI, Ph. D.  
 学 歴： 2008年 京都大学大学院教育学研究科 研究指導認定退学  
 2011年 学位：博士（教育学）取得（京都大学）  
 職 歴： 2008年 京都大学大学院教育学研究科 助教（～2010年）  
 2011年 武庫川女子大学文学部教育学科 講師（～2021年）  
 2021年 武庫川女子大学教育学部教育学科 准教授（～現在）  
 研究課題： 即興と教育、エネルギーの教育思想史、ボルノウの教育思想  
 主要業績： 2023年 『市民を育てる道徳教育』（共著）勁草書房  
 2022年 『教育の世界が開かれるとき』（共編著）世織書房  
 2021年 『教育学のバトス論的転回』（共著）東京大学出版会  
 2020年 『ワークで学ぶ教育学 増補改訂版』（共著）ナカニシヤ出版  
 2017年 『臨床教育学：教職教養講座第3巻』（共著）協同出版  
 2017年 『災害と厄災の記憶を伝える』（共著）勁草書房  
 2013年 『存在論と宙吊りの教育学』京都大学学術出版会



9. 氏 名： 田 中 彰 吾 (たなか しょうご) Shogo TANAKA, Ph.D.  
学 歴： 1997年 早稲田大学法学部卒業  
1999年 東京工業大学大学院社会理工学研究科修士課程修了  
2003年 東京工業大学大学院社会理工学研究科博士課程修了 (博士 (学術))  
現 在 東海大学文化社会学部教授/文明研究所所長  
2013-2014年, 2016-2017年 ハイデルベルク大学客員研究員

研究テーマ：身体性哲学、現象学的心理学

主要業績： 2024年・『身体と魂の思想史—「大きな理性」の行方—』講談社。  
2022年・『自己と他者—身体性のパースペクティブから—』東京大学出版会。  
2017年・『生きられた〈私〉をもとめて—身体・意識・他者—』北大路書房。

10. 氏 名： 長 島 慧 治 (ながしま けいじ) Keiji NAGASHIMA, M. A.

学 歴： 2021年 京都大学教育学部卒業  
2023年 京都大学大学院教育学研究科修士課程修了  
現 在 東北大学大学院教育学研究科博士後期課程  
2025年-2027年 日本学術振興会特別研究員DC2 (採用内定)

研究テーマ：「発達」概念の再構成、構造主義、エピステモロジー、ジャン・ピアジェの発生的認識論

主要業績： 2023年・「〈個性〉の形成についての哲学的考察：前期ドゥルーズ哲学から〈個〉の発生と変容を問う」2022年度修士論文 (京都大学)  
・「生成する知性の探求：ジャン・ピアジェのエピステモロジー紹介」シンポジウム：マルク・リシールの現象学 (東北現象学サークル第1回研究大会) 東北大学、2023年11月26日 (口頭発表)  
2021年・「ジル・ドゥルーズの哲学からの教育と臨床—思考・主体の発生と変容の観点からの問い直し」2020年度卒業論文 (京都大学)  
・「危機の時代と哲学の希望：R.バーンスタインPragmatic Encountersにおけるradical democracyの思想」『臨床教育人間学/京都大学大学院教育学研究科臨床教育学講座 [編]』第16号pp. 15-29

11. 氏 名： 倉 品 有 佳 (くらしな ゆか) Yuka KURASHINA, M. A.

学 歴： 2022年 富山大学人文学部人文学科卒業  
2024年 東北大学大学院教育学研究科博士前期課程修了  
現 在 東北大学大学院教育学研究科博士後期課程在学中

研究テーマ：政治哲学、ハンナ・アーレントと政治教育、判断力論、学校教育の公共性

主要業績： ・2024年「活動を始める政治教育について—ハンナ・アーレントの判断力論を主題として—」、『教育思想』第51号、東北教育哲学教育史学会。2024年6月  
・2023年「ハンナ・アーレント『公的領域』の考察—『公共』における『公共的な空間』をめぐって—」、『教育思想』第50号、東北教育哲学教育史学会、pp. 77-96.

## 学ぶと教えるの現象学研究 21

2025年2月 発行

編集発行 パイディア出版

(編集者 田端健人)

(編集幹事 福田 学)

〒980-0845

仙台市青葉区荒巻字青葉149番地

宮城教育大学教職大学院

田端健人研究室

電話 022(214)3522

印刷所 三慶印刷株式会社

〒984-0011

仙台市若林区六丁の目西町4-6

電話 022(288)5841

# Phenomenology of Learning and Teaching

## 21

February 2025

Introduction	..... (Taketo TABATA)	
<b>【Invited Paper】</b>		
Taketo TABATA	An Ideal Speech Situation in Action	
Griffin WERNER	— p4cHawai'i and Miyagi beyond Deliberative and Agonistic Democracy —	1
Aya WATANABE	A Study in “Philosophical Co-Existence”	
	—An Analysis of Dialogues with A Two-Year-Old Child —	13
Tetsuo SAWADA	Merleau-Ponty and Arendt	
	—From the point of view of Infancy —	19
Keiji OKADA	A Sketch of the Phenomenology of Hallucination	28
Akiko ICHIKAWA	An Essay on Sympathy from the Perspective of Education	
	—Around Rousseau, Smith and Levinas —	36
Tepei KAMBAYASHI	A Phenomenological Explication of Various Aspects of Listening in Dewey	
	—Following Clues from Ihde’s <i>Listening and Voice</i> —	50
Nobuhiko ITANI	The Concept of Energy in Baldwin’s <i>Dictionary of Philosophy and Psychology</i>	62
Shogo TANAKA	Possibilities for Phenomenological Cognitive Science	73
<b>【Peer Reviewed Paper】</b>		
Keiji NAGASHIMA	Explication of the concept “dialectics” in Jean Piaget’s “ <i>Le structuralisme</i> ”	84
Yuka KURASHINA	The Impossibility of Consensus Building in Arendt’s Theory of Judgment	97
Notes on the Authors	.....	105