

# 〈われわれの死〉と世界の亀裂

張江洋直

---

## ●要約

本稿は、「3・11」として象徴的に語られる東日本大震災において生じた多様な一連の出来事において、とりわけ死者と対面する「市井の人」に焦点化して、そこで如何なる世界経験が生じているのかを、われわれの死 という準位において捉えようとするものである。そのために、本稿では、日常性における社会的世界の分節化の中心的な機能を「人称性」に求めるとともに、われわれの死あるいは 亀裂の生じる世界 において、この人称性が如何なる位相を転動するのかを、「市井の人」の志向性分析として呈示した。

## ●キーワード

社会的世界の構成現象学

死生学

死の社会学

先行理解

解釈学

世界の超越

人称性

志向性分析

## はじめに<sup>(1)</sup>

私たちは、かつて「死」に関する一連の小論を上梓した(張江[1997a ; 1997b ; 2000])。そこでの諸論議に一貫して通底していた論点とは、「臓器移植」の推進という社会的性向に連動する仕方でも成立した「脳死」問題であった<sup>(2)</sup>。そこにおいて私たちは、「脳死」と「臓器移植」が連動する場面にあつては、ドナーである主体が臓器提供者でありながら、同時に、生きいきとした臓器を剔出される客体へと転位する存在論的な錯乱現象が必然的に発生すること、換言すれば、私たちの住まう社会的世界において日常的に存立する人称性に基づいた根柢的な秩序に或る決定的な亀裂(discrepancy)が生じることを呈示できたと考えている。

そこにあつて一定の達成が確認でき、それ故、「死」と人称性とを関連づけて論究する研究領域に原理的に新たな課題が浮上するという想定は為し得ていなかった。

周知のように、2011年3月11日の東日本大震災はわが国に大きな傷跡を残した。むろん、この傷跡とはたんなる比喩ではない。それらは震災後の具体的な瓦礫の山として、あるいは被災者の根源的な喪失感や心的外傷として、現在も生々しく私たちの眼前に在る。だが、それらは、たんにそこに在るという仕方だけでなく、むしろ或る種の隠喩として語らざるを得ない仕方でも私たちの深部に刻印されてはいないだろうか。

本稿の中心的な課題であるわれわれの死とは、こうした深部に存する傷跡を的確に直視し、かつ適切に把握するために措定されたものである。というのも、「3・11」において生じた死とは、通常の仕方でも捉えようとするならば、どうしても自らのまなざしからこぼれおちる現象、換言すれば、従来の人称性でも捉えられたカテゴリーでは機能不全を生じさせかねない現象であると思えるからである。

そうした判断の根拠は次のようなものである。

そこで顕現した死とは、われわれ性という基柢的で地平的な世界了解を不意に顕在化させ、しかもそれを持続させる、謂わば従来諸経験の延長線でも捉えることの不能な体験に他ならない。

そうであれば、そこでは通常の人称的世界は瓦解している。だが、そうであるにもかかわらず、そこで死者たちに遭遇せざるを得ない人びとのまなざしは従来の人称性をそのまま堅持せざるを得ず、あるいは、そうした従来性に潤色される仕方でもしか死者たちをまなざす方途が存立し得ない。

こうした人称性の謂わば位相転動とでも呼ぶべき現象は、私たちにとって未踏破な領域である。それに如何にして、経験的相において接近可能であるのか。本稿は、その方途を自らの研究成果を再構成することで礎とするとともに、われわれの死あるいは世界に走る亀裂を生きる人びとのまなざしに定位し、その志向性(intentionality)を分析する流儀でも遂行する心算である。

## 1 〈死〉の世界性と先行理解

「死の不可知論」から〈死の先行理解〉へ

私たちはかつて、「死」を自然性において基礎づけるべきではないと論じた[張江, 1997a ; 1997b ; 2000]。何故、そうした結語にいたつたのだろうか。じつはそこでは未だ十全な仕方でもすべてを語り尽くし得てはいないのだが、そもそも私たちが問わなければならない死とは理念化の所産に他ならないこと、くわえて、それが社会的世界そのものをそれとして支える世界性と不可分な仕方でも共-構成

されること、これらの了解が私たちの「死」をめぐる議論の出立点にある。本稿では、この点を確認することから議論を開始したいと思う。

死とは、人間が生物であることの延長から帰結されるような「自然性」を刻印されているのではない。たしかに、そうした「自然性」は「死」がそれとして成立するための、それゆえ「生」の人間学的な条件と呼ぶことができるだろう。だが、それは必要条件にすぎないのであって、「世界性」が十分条件としてすでに常に成立して働いているのでなければならぬ。いいかえれば、「死」はその本性からして「世界性」を本質的な契機としている。[張江, 1997a : 251-252]

ここで語られている事態をより一般的な文脈に敷衍するならば、近代以降にあって「死」をめぐる言説に広く散見される自然主義と如何に対決し決別するか、という論点に収斂される<sup>(3)</sup>。それを科学主義に潤色された「几帳面な死」<sup>(4)</sup>と呼ぶこともできる。それは、直進する不可逆的な時間軸において「死」を謂わば点的な事象として固定化する表象に体现させることができる。換言すれば、ここでは、こうした自然主義的な「几帳面な死」と決別し、「死」を世界性を本質的な契機とする文化的な事象として十全に徹底化させることが肝要であった。

とはいえ、ここで少し留意しておかなければならない。何故ならば、ここで語られている事態とはたんなる「死の文化性」という問題系に直截的に関わるだけではないからである。むしろ、このような留意を附したからといって、私たちに「死」を文化性において位置づけること自体に異論があるのではない。しかし、もしも「死の文化性」を担保するための議論機制が「死の体験不可能性」を暗黙の背景とするものであるとすれば、それは私たちの問題設定とはまったく異なったものである。その一例を文化人類学の森雅文にみることができる。

未来そのものを経験して語るができない以上、語りうる私たちの「死」は生者の想像力の産物である。このことは「死」が人類文化の地平で語られるべきものであることを示している。ならば人間の想像力の可能性ほどに、ここには豊かな多様性が込められていてもよい。文化は、連続した……自然界にいくつもの境界を設けて……分節する営為であり、創設された領域に意味や価値を与える象徴の体系として捉えることができる。[森, 1997 : 140]

ここに示される理論上の要請、あるいは自らの理路の出立点として「死の文化性」の議論準位を担保しようとする意図はよく理解できるものだろう。というのも、その成否が「死を主題的に論じる」ための謂わば「前提」でもあるからだ。しかし、論理としては妥当な論点を確保するためとはいえ、「死」は生者の想像力の産物である」と語りることによって「死の体験不可能性」を不可避免的に随伴させる論理機制に同意するわけにはいかない。

周知のように、それはエピクロス (Epikouros) 以来繰り返されてきたものだといってよい。この古代の哲学者によれば、「われわれが存するかぎり、死は現に存せず、死が現に存するときには、もはやわれわれは存しない」[Bailey, 1926=1959 : 67]。

こうした「死の不可知論」はいずれの場合も、人間存在の身体性や個性という人間学的な存在論的条件に基づく「死の体験不可能性」を論拠としいるといえるだろう。むしろ、これをただちにたんなる詭弁と断罪することも可能だろう。というのも、エピクロスの論議は人間学的にみて或る決定的な地点を安易に不問に附しているからである。それは、人間存在が自らを 死に至る存在者 であることを 知っている というものだ。

だが、これが反駁にとっての妥当な論拠であるとすれば、逆に、その場所に私たちは多大な留意を払わなければならないだろう。というのも、エピクロスの論説が詭弁であると断定できる根拠そのものが、新たな問題系として浮上するからである。

換言すれば、この 知っている とは如何なる事態なのか、これを明らかにするのでなければならぬだろう。もしもそうであるとすれば、私たちは「死の体験不可能性」を論拠とした「死の不可知論」と決別し、 死を知っている という事態、あえてそれを術語化すれば 死の先行理解 という問題領域に理路を進めるのでなければならぬだろう。

### 先行理解の機制と文化相対主義

ここで、《自らが死に至る存在者であることを知っている》という現象を分析するに先立ち、社会学にはさほど馴染みのないと思われる「先行理解 (Vorverstaendnis)」それ自体について簡単に確認しておきたいと思う。しかも、この機制の把握は後論の われわれ性 の機制を捉える際にも有用であろう。

周知のように、先行理解とは解釈学 (Hermeneutik) において、まずは M. ハイデガー (Heidegger) によって基礎的存在論 (5) において開始され、その後はハイデガーを継承しつつ H.G. ガダマー (Gadamer) (6) や O.F. ボルノー (Bollnow) (7) によって認識論的な準位において展開された鍵概念である。

ここで簡略に確認しておけば、むしろ「先行理解」は通常の意味での理解ではないが、字義どおりに《通常、私たちが為す理解作用そのものに先行して存立し、理解作用そのものの成立を促す地平的作用》と考えてよいだろう。しばらくは、この論点を主題的に考察した F. キュンメル (Kümmel) に従い把握すべき論点を確認することにしたい。彼は、「先行理解 = 前理解」を主題とする根拠を私たちの通常的理解作用と関連づけて語りはじめる。

理解の理論は、次の事実から逃れることはできない。即ち、何かを理解しようとする時、既に何らかの理解を持っているという事実である。それは、どのようなものであるかとはともかくとして、そのようなものなしに何かに対して全く白紙の状態で臨むということではできないのである。とすれば、次のようなことが問題になる。理解が、たとえ開かれた地平において起き、新しい理解が生まれるとしても、それはなお前もつての理解 - 前理解……の閉ざされた空間のうちに繋がれているのか、という問題である。[Kümmel, 1965=1985 : 20]

ここでは2つの事態が明瞭に語られている。第1は「タブラ・ラーサ (tabula rasa)」理論からの決別であり、第2は「文化相対主義」が逢着せざるをえない或る種のアポリア (難問) についてである。まずは前者から確認することにしよう。

周知のように、「タブラ・ラーサ」理論は J. ロック (Locke) のイギリス古典経験論に遡ることができ

る。それは、「心は白紙。観念はすべて経験から」[Locke, 1961=1968: 81] という確言として定式化される。留意が必要なのは、この比喻によって直感される事態、あるいは、その説得力である。

換言すれば、この比喻は、たんに経験論の礎石であるに留まらず、おそらくはその論議を離れても、つまり、私たちの「日常的な思考」[Schutz, 1964=1991: 145](8) においてもどこか首肯せざるを得ない説得力を有していると思われる。というのも、とりわけコンピュータが大衆化する現代においては、「タブラ・ラーサ」という表象は表記の旧めかしさとは逆に、コンピュータ関連ディスクの初期化やその後の個別的な使用操作によるコンピュータの学習過程との類推が容易であるために、その直感的な説得力は増していると思われるからである。だが、こうした把握の仕方は、むしろ倒錯的である。

この錯誤は、人間存在と機械などの人工物との類比という場面で私たちの思考が陥りがちな転倒といってもよい。その機制は次のようなものである。

人間の諸経験や認識そのものの機制は未だ十分に解明されているとはいえない。つまり、一方は、ロックの時代と比して如何に詳説されているとはいえ、依然としてやはり 不明瞭 である。他方、コンピュータという人工物はというと、むしろ、製作者によって設計され、そのように組み立てられているという意味において十分に解明的である。この非対称的な関係が要諦なのだ。ここには、例えば情報社会論に関して佐藤俊樹が「AI 的アナロジーの罨」[佐藤, 1996: 61] と呼んだ転倒した論理と同型の機制がある。

社会のしくみ自体はつねに目に見えない。「社会」というものがぶかぶかと浮いているわけではないからだ。それに対して、情報技術の方は、電子回路とかプログラムとかネットワークポロジーといった形で、それなりに可視的なモノとして存在している。不可視の対象を可視的なモノでモデル化していると、いつのまにかモデルの方が一人歩きする。これは社会科学の専門家でさえ、しばしばおちいる錯誤である。[*ibid.*: 61-62]

こうした「モデルの一人歩き」という現象に焦点化してロック経験論を捉えたと、彼が『人間知性論』において採った「心的経験の原子論的な分析と再構成の方法」は「ボイルの「微粒子説」(corpuscular theory) から学んだ」[平野, 1976: 73] と考えることができる。ここでは、こうした「モデルの一人歩き」が「社会科学の専門家でさえ、しばしばおちいる錯誤である」ことを確認し、再度、「理解作用」の現場に目を凝らすことにしよう。

キュンメルは「何かを理解しようとする時、既に何らかの理解を持っている」と語り、それが「どのようなものであるかはともかくとして、そのようなものなしに何かに対して全く白紙の状態に臨むということはできない」という。では、私たちは自らの理解作用にいったい何を 持ち込んでいるのだろうか。

ここで留意が必要なのは、この 持ち込む という表記には如何なる主意的な意味も、つまり理解作用の遂行主体による何らの意図性も関与しない点である。それ故、その都度の主体の意識に定位して語るならば、それは、先行的な-持ち込み という仕方理解作用そのものに 持ち込まれる。

それは、経験全般においても、理解全般においてもそうである。すでに常に そこ には何かが、地平的な仕方であれ、必ず 持ち込まれる のである。換言すれば、 持ち込まれる もののない理

解も経験もない。

問題は、この 持ち込まれるもの が如何なる意味においても当の経験や理解作用の遂行過程においてまったく吟味されることなく、それ故、妥当性の如何に関する検討も為されることなく 持ち込まれる 点である。しかも、当該主体にとって それら は、その場面に 持ち込まれる ことそのものを意識されることなく 持ち込まれる 。

これがクンメルと言説の前段の謂いであり、この点がただちに後段の論点へとつながっている。

では、後段では何が語られているのだろうか。ここで指摘されている「先行理解」に関する問題系を解釈学的語用法から離れて定式化し直すならば、端的に「文化相対主義」と呼ばれる論点に収斂するものである。それをクンメルは「いかなる思惟や知覚や理解も、歴史的に限定された前理解のうちにも根本的に繋がっており、そこにおいて特定の社会的空間、言語、世界観に結びつけられ、限定されている」[Kümmel, *ibid*] と定式化している。

もしもこの了解が妥当なものであるとすれば、私たちは或る決定的な論点に達着していることになる。何故なら、こうした広く伝統として語られてきた先行理解という理解地平は、形式論理的に把握する限りは、そのまま伝統 = 既知という地平準位を端的に意味する他にないからである。これが、例えば、ハイデガーであれば未来の地平は「全体性」という既知の地平に繋留されているが故に、死への「先駆的決意性」[Heidegger, 1927=1971: 486] という個体的な 生 (Leben) にとっての主意的な跳躍を要請する当のものであることは多言を要さないだろう。

だが、それは、死 に関わる議論準位を「死の不可知論」へと凋落させる結果に終わると私たちに思われる。

## 2. 社会的世界における〈死〉の構成

### 〈死の世界性〉を論じるための前梯

ここでは、死 が社会的世界そのものと不可分な仕方でも共-構成されるという既述した論点を主題的に吟味することにしたい。それは同時に、死 の先行理解を分析することにもつながるものである。

そのための手がかりとして、精神科医の中沢正夫が6歳のときに遭遇した祖母の他界に関する「回想」を注視したと思う。それは、かつて拙稿 [張江, 2000] において「死の世界性 と世界の超越」という問題系を剔出する際に手がかりとしたものだが、その詳説はそれに譲り、ここでは 死の世界性 に関わる骨子だけを抽出することにしたい。

私が確実に覚えていることは、あるときから祖母が床についており、呼んでも応えなくなつたということである。三畳の病間は閉めきられ、父母が詰めきっていて、私など近寄れなかった。ぼんやり庭から病間を見ていたら、父が便所に祖母が吐いたものを捨てにきた。そしてだれ言うでもなく「煤 (色をした) 水を吐くようじゃ、もう、もたない……」と言ったことである。次の日、隣近所から大人が集まって来、祖母を茶箱のような四角い箱に入れてどこかへ運んでいった……。 / そのあと祖母は決して私の前に現われなかった。(中略) どこへ行ったのだと聞いたら、死んだのだと大人が教えてくれた。(中略) 祖母のときの死

は、だから、私にとって「行方不明」であった。[中沢, 1995 : 18-19]

6歳の中沢にとって祖母の死は「行方不明」であった。問うべきは、これが意味することが何かである。それを端的に述べれば、6歳児にとって死はそれとして実感されていないということに尽きるだろう。換言すれば、「行方不明」は断じて死とはいえない。というのも、そこには或る決定的な何かが欠けているからだ。それは何か。この点を明瞭にするために、ここで必要な範囲内で拙稿 [張江, 2000] を再録しておこう。

六歳の中沢が一連の死のセレモニーをほぼ包括的かつ克明に記憶していたところに止目すれば、彼の知的能力の「高さ」は単純に認められるべきだろう。そうであれば、死を「行方不明」としてしか理解しえない幼さの根拠は「自己中心的」な態度性からやってくるというよいだろう。いい換えれば、六歳の中沢に欠けていたものの中心は、「知能」の発達段階からする「概念」の「操作能力」にではなく、むしろ自己中心的な態度性からの超出なのである。[張江, *ibid.* : 212]

私たちの理路において死をそれとして理解するために必要なのは、たんなる「概念的な操作能力」ではなく、むしろ「自己中心的な態度性からの超出」である。だが、ここで剔出したい論点を心理学的な発達段階説に重ねてはならない。というのも、死の世界性という問題系を抽出するために採った私たちの方途は、たしかに個体の成長＝発達の吟味を自らの通路としてはいるが、にもかかわらず、焦点化すべき論点は、たんにそこにはないというだけではなく、むしろそこにみられる世界現出の二重性そのものにあるからである。

この新たな、そしてやや複雑な問題系を十全に把握するために、少しの迂回路を採ることにしよう。そのために、「自己中心的な態度性からの超出」として論定すべき自らの課題を、近代思想におけるひとつのアポリアとされる「他者問題」の基柢部において発生する「視点のパラドクス」へと置換してこの問題系を整理し、私たちにとって必要な論点を明示化したいと思う。

#### 視点のパラドクスと〈世界現出の二重性〉

新田義弘は近代思想において「他者問題」を不可避的に成立させてしまう、その根柢的な二元論的な認識枠組そのものに「視点のパラドクスの発生」の基盤をみているのだが、ここでは、「視 (Sicht, Sehen)」という私たちの日常的な感覚作用そのものに基盤を有する議論を傾聴したいと思う。

パースペクティヴ性は、視点と視像、自己性と対象性という相互に依属しあっている二つの構成契機によって成立しているものであり、しかもこの二つの契機が互いに排除しあい別々に自立化しようとする動きを有するために一つの緊張関係を内に含んでいる……。視点は視像としての世界のなかに自らを位置づけることを拒み、世界から自己を解放しようとし、逆に視像は視点を余計なものとして排除し自立化しようとする。このような「視点の脱世界化」と「世界の脱視点化」という相容れがたい相反する傾向……は、近代思想の

二つの対立する思想方向、つまり主観主義的観念論と客観主義的实在論の方向を生みだす基盤となっている……。[新田, 1992 : 15-16]

ここで止目すべきは、「パースペクティヴ性」そのものに内蔵された「緊張関係」である。だが留意しなければならないが、視点と視像との相克的な緊張関係そのものは決してパラドクスではない。それは、相互依存的であると同時に相互排他的な関係であるにすぎない。パースペクティヴ性がパラドクスを内蔵したものとして際立つのは、それ自体の存立機制が視点と視像との相属的關係の謂わば自己解体を開始する 極限化の運動 においてである(9)。

視点は、一方では、それを生きるという意味で、他に代替できない根源性または自己性の性格をもっている。その限りで視点の唯一性は、視点の視点性を表わす一つの特性である。ところが他方、視点は決して数的に一つのものではなく、多数の視点としてはじめて視点は視点たりうるのであり、視点は視点である限り複数的でなければならないのである。したがって私の視点は、他者たちの視点のもとで一つの視点としてはじめて視点といえるわけである。[新田, *ibid.* : 16]

ここで語られている「視点の根源的唯一性と複数性」[*ibid.*]の關係そのものを形式論理的に把捉するならば、それは一種のアポリアであるといえるだろう。むろん、両者の關係性はそのまま私たちの「日常的な思考」においても妥当するはずだ。

つまり、「視点の根源的唯一性と複数性」との關係は、日常的な思考の場面において、通常はそれとして意識されないにせよ、何らかの問題が浮上し「視点のパラドクス」が自らの姿を現す強度にしたがい あれか、これが という分裂したリアリティとして経験されるだろう。一方は 主観的な相の強度をもって、他方は 客観的な相 の強度をもって、何れにせよ、世界は各自的に現出する(10)。

この論点をより一般的な経験の相へと敷衍すれば、通常の「目覚めた主体 (the wide-awake grown-up man)」[Schutz, 1962=1983 : 53]にとって世界はすでに常に二重の相において経験されることを意味する。それらは、私に固有な仕方で現出する相 と われわれに共通する仕方で現出する理念化の相 である。この二重性を私たちは通常、むろん分裂としてではなく、すでに常に二重化されたものとしてそのまま経験する。

#### 〈世界の超越〉と〈死〉

私たちがここで問うべき課題とは、「自己中心的な態度性からの超出」とは如何なる事態であるのかを明示化することにある。それでは、ここで確認できた 世界現出の二重性 とこの課題とはどのように連結するのだろうか、これを新たに問わなければならない。

そのための方途として、「社会的世界の現象学」の豊穡な地平を拓いた A. シュッツ (Schutz) の言説を通じて、世界現出の二重性 という問題系を 世界の超越 という問題系に引きつけて確認しておきたいと思う(11)。

やや長くなるが、日常生活の世界において、自らが住まうこの世界の世界性そのものへの関心を何

らもたずに謂わば「素朴に」生きる通常の主体である 私 に定位して記述するシュッツの議論を傾聴することにしよう。

私は、自分の日常生活において、自分自身がつくりあげたものではない世界のなかに自分自身が置かれているのを見出す。……私は、自然は時間的にも空間的にも私の日常生活の現実を超越しているということを知っている。……そしてさらに私は、[自然的世界と]同様に社会的世界もまた、私の日常生活の現実を超越しているということを知っている。私が生み込まれたのは、私よりも長く存在するであろう前もって組織された社会的世界であり、また諸々の集団に組織されている仲間とはじめから共有している世界であり、さらに時間においても空間においても……その特定の開かれた地平をもつ世界である。[中略] 私は……自然の超越と社会の超越を、二重の意味で私に課せられたものとして経験する。……いかなる人も、自然の超越と社会の超越を同一の課せられたものとして経験するが、しかし彼は彼個人の視界において、しかも彼個人の輪郭をもってそれらを経験するという、このこと私にははじめから知っている。だが、自然の秩序と社会の秩序はあらゆる人間にとって共通である。そうした秩序は、すべての人にその個々の生活のサイクル、つまり誕生と成長と死、健康と病気、希望と恐れというサイクルの場を与える。

[Schutz, 1962=1985 : 164-165]

ここでシュッツが語っている 世界の超越 という経験は、たんにありふれた事態であるだけでなく、むしろ私たちの「誕生と成長と死……というサイクルの場」と直截につながっている。だが、これらは、少し立ち止まって考えてみればしごく妥当な、そしてあまりにも「当たり前のこと」であるだろう。というのも、「目覚めた主体」である 私 が住まうこの世界は、むろんそのはじめから われわれの世界 であり、しかもそれは 私のパースペクティブ において現出し 私固有の輪郭 をもって経験される他にないのだから。

この世界に生み込まれ、この世界のなかで素朴に生きる人間である私は、私の実際の「いまとここ」という歴史的状況においてこの世界の中心である。つまり、私は「世界の構成がそれに関して方向づけられているゼロ点」である。いってみれば、この世界は何よりもまず、私によってそして私にとって意義と意味とをもっている。[Schutz, 1962=1983 : 216]

こうした各自的な世界の現出はその本性において「パースペクティブ性」を逃れることができないのだが、すでに確認してあるように「パースペクティブ性」そのものは視点と視像との相属的な関係において成立する。換言すれば、その相属的な緊張関係にみられる相互的な自立化傾向において、それは謂わば 自己解体 の可能的な萌芽であるのだが、「脱パースペクティブ化」の傾向が内属しているともいえるだろう。この傾向性と連動する経験が、 世界の超越 に他ならない。

さて、以上を概括し、問題点を明確にしよう。

私たちは、じつに簡素な経験である《私は自分の日常生活において、自分自身がつくりあげたもの

ではない世界のなかに自分自身が置かれているのを見出す》というありふれた日常的な自らの経験によって、またそこにおいて、世界の超越を経験する。むしろ、超越として経験される世界といえども、それはやはり《私のパースペクティヴにおいて現出し、私に固有な輪郭をもっている》。そうであるにせよ、そこにおいてすでに常に世界は《私を超越しているものとして在る》。

それ故、こうした世界の超越が介在しない仕方での死の認識は、私という固有性をわれわれという共通性における時間性に位置づけることができないために、それ故私とわれわれとの時間的な差異が媒介的に機能することがなく、結局は、6歳児の中沢正夫がそうであったように、たんなる空間的な了解として平坦化することで、私という謂わば絶対的なここに居ないという仕方、ただ「行方不明」となる他はないのである。

### 根本的な不安としての〈死〉

シュッツは死に関して主題的には多くの紙幅を費やしてはいない。だが、「志向分析を人間の生の全体にまで拡大し、「さまざまな限定的な意味領域の類型論」を展開しようとする」、謂わば「様態」という観点での人間の生の分析」[丸山, 1987:54]と捉えられる「多元的現実論(On Multiple Realities)」においては、死を人間学的地平における存在論的な条件として明確に位置づけ、その様態を「根本的な不安(fundamental anxiety)」[Schutz, 1962=1985: 34]と術語化している。

ここで止目すべきは、既述したように私たちが死を知っているという経験的な事実性をシュッツが自らの理路の要諦としている点である。

自然的態度のうちにいるわれわれを支配している関連性の全体系は、われわれ各自の基本的な体験、すなわち私はいずれ死ぬことを知っており、また私は死を怖れているという基本的な経験(basic experience)に基づけられている……。こうした基本的な経験のことを、われわれは根本的な不安と名づけようと思う。それは、他のあらゆることがそこから生じてくる根源的な予想(primordial anticipation)である。この根本的な不安から、希望と恐れ、欲望と満足、好機と危機といった相互に関連し合う多くの体系が生じ、そして、自然的態度のうちにいる人はそれらに駆りたてられて、世界を支配しようと試みたり、障害を乗り越えたり、計画を立てたり、その計画を実現したりするのである。[Schutz, *ibid.* : 36]

たしかにシュッツのこの指摘は正鵠を射ているだろう。むしろ私たちは、日常的な場面で「根本的な不安」をそれとして直視する仕方意識してはいない。だが、たとえそうであるからといって、それは霧散したのでも解消されたのでもない。それは、たんに主題化されない仕方脇に置かれているのである。

この日常的な様態が、シュッツの高弟であり、『シュッツ著作集』第1巻の編者であるM. ネイタンソン(Natanson)が「根本的な不安」への註解においてシュッツの独自な概念である「自然的態度のエポケー(the epoche of the natural attitude)」に「私はいずれ死ぬだろうという気づきを含んでいる、と示唆されよう」[Natanson, 1962=1983: 42]と附言する所以である。

因みに、「エポケー」はE. フッサール(Husserl)以来の現象学における方法的な鍵概念であるが、シュツ

ツはこれを自然的態度の裡に生きる「目覚めた主体」に固有な様態の存在仕方として拡張する。現象学的方法としての「エポケー」が「外的世界やそこにある諸々の対象に対する信念を停止」する方法的要請であるとすれば、「自然的態度のエポケー」は自然的態度において、むしろ「それとは逆に、それらの存在に対する疑念を停止している」[Schutz, *ibid.* : 37] ものとして定式化されている。

さて、私たちが次に問わなければならないのは、シュッツによって「根本的な不安」あるいは「根源的な予想」と名づけられた「基本的な経験」が、何故に「根本的 (fundamental/basic)」あるいは「根源的 (primordial)」であるとされるのか、その根拠についてである。

それを李晟台は的確に呈示している。

「私は私がいずれ死ぬということを知っており、死ぬことに恐れを感じる」……という「根本的な恐れ」(fundamental anxiety) は日常的な諸状況を支配するさまざまな実践的な「なぜ」の「なぜ」としてそれらを可能にしている。われわれの日常は「死」と「世界の超越」とによって象徴されるわれわれの存在論的限界と裏表の関係にあるといえよう。[李, 1998 : 182]

たしかに、《「なぜ」の「なぜ」》という謂わば究極的な根拠づけが 死 と直截的につながり、それが日常性における人間存在の存在論的条件として課せられる仕方です。私たちの 生 に存立するという、この簡潔な指摘は素直に納得できるものである。

とはいえ、ここであえて再度、何故《私はいずれ死ぬことを知っている》ののだろうか、あるいは、「根本的な経験」は如何にして経験的な相を担保しつつ基礎づけられるのだろうかと問うてみよう。

それに対して私たちはシュッツとともに、それは 世界の超越 の経験において為される、と語ることができる。それを再確認の意味を込めて記せば、次のように表わすことができる。

私 を世界現出の定点として同心円的に拡がる世界経験とは別途の理念化作用において、世界は客観性を帯び、そのはじめから われわれの世界 として そこに-在る 。しかもそれは、一定の「耐久性 (durability) 」(12) を備えたものとして存立している。この時間性を巡る両者の差異の了解が、死 を空間的な不在であるたんなる「行方不明」ではなく、それとして構成する。

死 を巡るこの形相的な規定に異論はない。だが、経験的な相において思考する限り、私たちは《私とわれわれとの時間的な耐久性の差異を知ること》においてのみ 死 の構成 が十全に為されるとすることには、少しの異和を感じざるを得ない。この異和をあえて言語化すれば、「超越の経験」に關与する不可欠の補助線の必要性とでも呼べばよいだろうか。

この点を少し別様に語っておきたいと思う。

シュッツの「基本的な経験」とは、「私はいずれ死ぬことを知っており、また私は死を怖れている」というものである。この命題は一連のものとして成立しているとはいえ、《私はいずれ死ぬことを知っている》と、それ故に《私は死を怖れている》という二者に分節可能である。むしろ、前者が後者を基礎づけている。それ故、ここでの論点のいっさいは《私はいずれ死ぬことを知っている》という経験そのものに収斂することになるだろう。

そうであれば、前者が日常性において存立する様態とは如何なるものなのか、つまり、 世界の超越 という経験によって構成される 死 は私たちの日常性において如何なる様態で経験されるのか、

これがさらに問われるのでなければ十全な 死 の機制の記述にはならないと、私たちには思われる。

### 3. 〈われわれの死〉と世界に走る 〈亀裂〉

#### 人称的世界と 〈死〉

既述したように、私たちは 死 の不可知論に与しない。だが、そう語ったからといって「死の体験不可能性」という人間学的な事実性は、そこに存立したままである。おそらくは、この点を明瞭に語り得るのでなければ 死 はどこか謎めいたままであるのかもしれない。

とはいえ、私たちは自らの視線を少し変え、新たな眺望を確保することができるのではあるまいか。そのために、《私たちは日常性において 死 を如何なる様態で経験しているのか》、という新たな問いの方途へと理路を転轍したいと思う。それは 死 を経験する具体的な様態への問いである。

この点に関して精神科医の渡辺哲夫が説得力のある言説を開示している。

死は謎である。いわゆる幽明界を異にするということ。生の絶対的な断絶が起ること、この出来事そのものは決して経験できない。これは確かなことだ。しかし、生き残る者はここで一切の思惟を永遠に停止するであろうか。この謎のまえで沈黙してしまうであろうか。そのようなことはない。死は経験できない。しかし生者は死者を経験できるからである。死と死者、ここには微妙な、だが決定的な差異がある。死という概念は、生者と死者の蝶番、さらに言えば虚なる概念のように私には思われる。蝶番を真正面から問うても、一旦界を異にした二つの世界は見えてこないだろう。[渡辺, 1991 : 3]

私たちはもはや、《死は経験できない》という存在論的な事実性の前で佇む必要はない。何故なら、私たちは、たしかに死者を経験できるからである。

だが、このように語ると即座に異論や反論が投げかけられるかもしれない。というのも、近代社会以降、「タブー視される死」<sup>(13)</sup>はその特質と考えられるからである。

たしかに、この論定は妥当なものである。しかし、私たちが語るべき死者とは、たんなる死体そのもの<sup>(14)</sup>である必要はなく、むしろ死者が死体として顕現しない仕方で遂行される「死者を弔うセレモニー」をも含めた《象徴としての死者》と考えることで、この論難には十全に対処できると思える。

さて、《死者を経験できる》という論定が私たちにとって決定的な意味を有するのは、たんに《私がいづれ死ぬことを知っている》という基本的な経験への経験的な通路が拓けるというだけではなく、《死者を経験する》という基点において、むしろ私たちが死者を如何なる相においてどのように経験しているのか、という新たな探究領域が明確に開かれるからである。

この意味で死者とは 扉 である。それ故、《私は死者を如何に経験するのか》、これがこれからの問いの基本的な方途となる。V. ジャンケレヴィッチ (Jankelévitch) による次の言説は、この方途において考察しなければならない基本的な思考の型を明瞭に呈示している。

死は人口統計学の問題であり、医学の問題であり、その意味ではこの世でもっとも陳腐な現象です。しかしまた同時に、死は個人的な悲劇でもあります。子供や妻や親を失った者

にとって、死は類を絶した、他に比べることができない出来事です。ですから、個人的悲劇の唯一性と社会現象の陳腐性との間には、越えがたい溝があります。医者にとって、死は平凡極まりない事実でしょう。死者はすぐに置き換えられます。ひとが死んで世界に穴が開いても、生命はその穴をつぎつぎに塞ぎます。誰もが代替可能で、誰かが退場すると、すぐに別の誰かがその場所を占めるのです。この死はいわば第三人称の死です。[中略] こうした第三人称の死に対する第一人称の死、つまり私の死については、語ることはできません。……こうしたわけで……残るのは第二人称の死、つまり身近なひとの死です。これはいま述べたふたつの死の曲線に、いわば接線として交わる大切な経験です。この死は、私の死でないにもかかわらず私の死にもっともよく似ています。またこの死は、社会現象としての非人称の死、匿名の死ではありませんが、しかし死ぬのは私以外の別のひとです。……私はそのひとが死ぬのを見ることができます。死体を見られるのです。

[Jankelevitch, 1994=1995: 13-14]

ここには、《死者は如何に経験されるのか》という主題にさいして、私たちが思い巡らさなければならぬ基本的な思考の道具立てが適切に呈示されている。

たしかに、私たちが住み込む社会的世界は「人称的世界」であり、それ故それは 生 にとってあまりにも本源的な構造的性といわなければならないだろう。そうであれば、むろん死者といえどもその例外的事項にはならないだろう。つまり、死者はすでに常に人称性において経験される。

換言すれば、私 にとって死者は第2人称であるのか、あるいは第3人称であるのか、その様態の如何によって「死者の経験」の内実は、むろん唯一性と陳腐性、換言すれば「固有性」と「類型性」とのあいだには理論的には無数ともいえるグラデーションに彩られる多様な相が存立するにせよ、決定的に異なってくることになる。因みに、死 の専門家 (expert)<sup>(15)</sup> はたとえ眼前の死者といえども死者を限りなく死体 = 対象 = 物質という典型的な相において経験するだろうし、あるいは、第1人称単数である 私 という死体 への経験はそもそも不能であることは論じるまでもないだろう。

### 「人称性の病理」と世界経験の変容

こうした「人称的世界」が私たちの 生 にとって如何に本源的な構造的性として存立し機能しているのかを理解するために、少しの迂回路を採ることにしよう。そのために、ここでは「人称性の病理」について考えておきたいと思う。

まずは、「離人神経症」の症例を確認しよう。ここにおいて私たちは、通常すでに常に 私 が世界現出の、そして世界経験の定点であることを再確認することになるだろう。因みに、現象学的精神医学を多岐に亘り精力的に展開してきた木村敏は、「離人症という症状は、人間が自分の自己を持っている以上、そのいわば裏返しとして、誰しもがこれに陥る可能性を持っているような、真の意味で普遍的な症状なのである」[木村, 1978: 23] と規定している。

木村によって報告された次の記述には、離人症の発症時の様子が克明に描かれている。

一七歳の年、彼女は高校二年生であった……。その年の夏、彼女は……雑踏の中で突然「ど

うってよいのかわからない大変な恐怖感」に襲われた。そして、「もし私が自分の心を一点に集中することができなくなったら、大変なことになるだろう」という考えが頭の中をかすめ、その瞬間に、まるで暗示にでもかかったように、怖れたとおりの「大変なこと」になってしまった。彼女の心は中心点を失ってばらばらになってしまい、彼女には再び「自分とはどんなものなのか」がわからなくなってしまった。彼女は「自分というものがなくなってしまった」と感じる。それと同時に、彼女にとっては見るもの聞くものすべてが現実性を失ってしまい、「ものがある」という感じがなくなり、何をしても、それを自分がしているのだという感じをもつことができなくなってしまった。[木村, *ibid.*:16]

通常であれば、リアリティの所在の中心には、すでに常に 私 と呼ばれる現象が存立している。だが、離人症患者にとって、そもそも自らの中心の中心である「第1人称単数」というリアリティが不明なのである。しかもそれは、相即して生起する世界体験の根柢的な変容と同義でしかない。そこに-もの-が-在る というリアリティが消滅する。

たしかに、私 という 絶対的なここ のリアリティが不在であるならば、そこ や あそこなどを指示し得ること自体がそもそも不能だろう。私 の不在感は第3人称の それ をも不在にさせる。「人称をもつ存在 となった主体の構造」[小田, 1978: 275] そのものに生起する異常は、世界体験そのものをも根柢的から変容させずにはおかない。

音楽を聞いても、いろいろの音が耳の中へ入りこんでくるだけだし、絵を見ていても、いろいろの色や形が眼の中へ入りこんでくるだけ。何の内容もないし、何の意味も感じない。テレビや映画を見ていると、本当に妙なことになる。こまぎれの場面場面はちゃんと見えているのに、全体の筋がまるでわからない。場面から場面へびょんびょん飛んでしまって、そのつながりというものが全然ない。時間の流れもひどくおかしい。時間がばらばらになってしまって、ちっとも先へ進んで行かない。てんでばらばらでつながりのない無数の今が、今、今、今、と無茶苦茶に出てくるだけで、何の規則もまとまりもない。

[木村, *ibid.* : 17-18]

こうした症例を前に木村は、「われわれが日常的に、時間の流れとか空間の拡がりとかいうことを、実感として具体的に体験しているという事実が、抽象的、客観的な「直観的形式」としての「時間」、「空間」の成立を可能ならしめている」[*ibid.* : 42] と論定するとともに、さらに「いわゆる「体験内在的」な時間の実感が成立しうるためには、自分はずねに自分であるという確信が存在していなくてはならぬ」[*ibid.* : 44] と確言する。

この木村の言説は、私 というパースペクティヴ性の本源性をまっすぐに示している。

さらに留意すべきは、やや逆説的にみえるかもしれないが、私 のリアリティの喪失によってもたらされる事態が、「あらゆるものが「ある」という述語性を失って、主語だけが空中に浮遊している、とでも言うべき」[*ibid.* : 33] 現象だということである。

ここに《第1人称の病理》の極をみることができる。

## 「人称性の病理」と世界の分節化機能

次いで、精神科医の小田晋による統合失調症患者<sup>(16)</sup>にみられる「もの 体験」に関する記述を参照したいと思う。

多く分裂病の初期において、机上のコップや花瓶などの身近な事物が、日常的な意味を失って もの それ自体と化し、不気味な相貌をおびてせり出してくるという現象がある。このように事物があらわな もの となるということは、すでにそれが日常的な意味を失っていることを意味し、このことは、それまで呼びならわされてきた名称 = 言語をはく奪されることをも示している。[中略] もの 体験では、「世界は 意味するもの のあらわな総体と化し、もしくは 意味するもの と 意味されるもの の乖離がおこっている」と定式化できる。…… もの 体験では……一人称的主体は、その主体性を奪われ、三人称的な 彼ら、あるいは それら の存在の前に圧倒される。[小田, *ibid.* : 277-278]

精神科医の宮本忠雄によれば、こうした もの 体験の相を『嘔吐』[Sartre, 1938=1994]においてJ.-P.サルトル(Sartre)もまた迫真的に記述しているという。そこには、「主人公の独学者ロカンタンがマロニエの根っこを前にして嘔気をもよおす有名な場面があり、この「実存的体験」は分裂者の もの 体験とほとんど同質なのである」[宮本, 1974 : 227]。

そうであれば、もの 体験という特異な体験そのものは、たんに精神病者に固有な相において成立するだけでなく、むしろ私たちの住まう日常性のなかに、通常はそれとして浮上しないにせよ、現に-そこに-潜む 何者かという仕方、謂わば可能態としてすでに常に存立していることになるのではあるまいか<sup>(17)</sup>。

すでに小田が示唆しているように、もの 体験とは言語危機である。むろん、人称性はその語用法そのものからして言語についての用語であり、言語能力と不可分な仕方て成立するものであろう。両者の関係それ自体の討究は本稿の討議範囲をはるかに超えているので、ここではこれ以上の論究はせずに、もの 体験という特異な体験がまさしく「人称性の病理」であること、さらに、それが私たちの日常性において謂わば可能態として潜んでいることを確認するに留め、理路を進めたいと思う。因みに、小田は子どもの発達過程に限定してではあるが、「小児精神分裂病、幼児共生精神病、早期幼児自閉症……三者に共通してみられるものは、……いずれも言語機能の障害とむすびついたものであり、言語機能の障害は、コミュニケーション機能の喪失にはじまり、ついには認知的、形式的機能の侵害におよぶので、これらを通底して、人称化機能の喪失 と呼ぶことが妥当であろう」[小田, *ibid.* : 273]と結論づけていることを附言しておきたい。

さて、離人症が謂わば《主語 = 主体の氾濫》であるとすれば、もの 体験とは、私たちの日常性を象づくる多様な存在者があたかも 意味から脱落すること によって生じる もの自体体験、換言すれば《第3人称の解体という病理》といえるだろうか。

何れにせよ、こうした「人称性の病理」を概観することで私たちは、通常の人称的世界とは第1人称である《私を基軸に人称性によって分節化される社会的世界である》と確認できるだろう。それはまさに本源的である。

とはいえ、世界を分節化する仕方は多様に存立するのをもたまた実際のであろう。だが、社会的世界の基本的な分節化が人称性において、またそれによって為され、そのことによって社会的世界は基本的な秩序を形成することには最大限の留意を傾注する必要があると思える。

つまり、人称性とは世界の分節化機能のまさに中軸としてはたらいっている、といってよいだろう。

#### 〈われわれの死〉を論じるための前梯

かつて私たちは、私とわれわれとの関係を先行的な所属感と表わした[張江, 1990a]。この記述を手がかりにしつつ、まずはわれわれという第1人称複数の存立様態を考えたいと思う。

共同体[もっとも広い意味において]の各メンバーは、相互に共属感や連帯感をもったわれわれをかたちづくっている。そこで生きる共同体のメンバーの1人である私は、通常では自らの内にもあるわれわれ性を当たり前のこととしているために、それが特に意識にのぼることはない。私はそのはじめからわれわれに所属しているのである。だが、それは通常、自覚的な所属感ではない。そこにあるのは、私の所属がすでに自明的であるような、私にとってははじめからその前提になっている先行的な所属感である。つまり、私はそのような仕方で文化に所属しており、また、文化に拘束されているのである。私が生きる世界がどのようなものとして現出するのは、まず、文化によって決められている……。私はまずわれわれの一員として私であり、眼前のあなたもまたわれわれの一員としてあなたなのである。つまりそこでは、まず、人間とは自分たち自身 = われわれのことなのである。

[張江, *ibid.*:20]

《私は世界に内に産み落とされる》という事実性は、《私はわれわれの内に産み落とされる》へと置換可能であろう。たしかに、世界とわれわれとは同値ではない。だが、私にとって世界はたんにそれとして在るのではなく、むしろ現出する。しかも、その現出仕方はわれわれによる世界の分節仕方によってまずは規定を受けている。つまり、この論点に関してはわれわれの世界観や世界像といった世界の分節化の様式が本源性を有する以上、両者の置換は妥当と考えてよいだろう。

そうであれば、既述した「人称的世界」を地平的に支えているのはわれわれ性ということになるだろう。換言すれば、私はわれわれの一員として、まずは人称的に秩序立った世界の裡に自らを見出すのであり、あなたもまたわれわれの一員としてあなたなのである。むしろ、彼らにしても、われわれではないという仕方での外部性を帯びて現出する。

ここで留意すべきは、こうした先行的な所属感によって繋留されている私の世界経験は、むしろ視点の二重性をそのままに私は生きるにしても、その本源性はすでに常にわれわれに傾斜されているということにある。

この点を別様に語っておこう。

私たちの平穏な日常性がそれとして存立するためには、じつは私とわれわれとの通常は顕現化することのないポリティカルな機制がすでに常にそこで作動していると考えべきだろう(18)。

因みに、ここで私たちが確認したいのは、端的には「リアリティ (reality)」をめぐる 私 と われわれ との基本的な存立機制である。この点に関しては、例えば「妄想」が如何なる機制において、またその機制によって妄想になるのかを考えてみればよいだろう。その詳細に関しては拙稿(張江 [1990 b])を参照していただきたいが、何れにせよ、われわれのリアリティの領域 には必ず一定の臨界線が発生あるいは存立し、それへの越境者にはすでに常に謂わば 同化と排除 といった二者択一が迫られる機制の存することは明確に把握しておかなければならないだろう(19)。

もしもこうした判断が妥当であるとすれば、先行理解 の機制において既述したように、私たちの通常の、つまり制度化された日常における世界経験は、「いかなる思惟や知覚や理解も、歴史的に限定された前理解のうちに根本的に繋がっており、そこにおいて特定の社会的空間、言語、世界観に結びつけられ、限定されている」(Kümmel, *ibid.*) と考えなければならないだろう。何故ならば、世界の超越 という経験が明瞭に指示しているように、一定の耐久性をより有しているのは 私 ではなくすでに常に われわれ であるのだから。

### 〈われわれの死〉と人称性

これからの論究の前梯である われわれ の存立様態を確認し、いよいよここからは本稿の中心的課題である われわれの死 を主題化しなければならない。まずは単純な論点から整理したいと思う。

私たちは、われわれの死 を われわれすべての死 と解すべきではない。《われわれすべてが死を体験する》という事態は、それが現実態となる可能性はあるにせよ、問いとしてはさしたる意味を有しないだろう。その理由は次のようなものである。

それが現実態となった場合、そこには無数の死体が累積されてあるだけであり、その死体群を経験するのは、むしろ われわれ ではない。すでに常にそれらを経験できるのは われわれ にとっては 彼ら として現出し、しかも時間性において決して同時代者となることのない他者たちである。この他者たちと われわれ とには、そもそも関係性そのものが成立しないといってよい。否、たしかに死体群をも含めた われわれの痕跡 を通じた関係というものは想定可能ではある。だが、それをここで考える必要はない。それ故、われわれ は如何なる意味においてもそうした他者たちと関与しないとあえて確言しておきたいと思う。

しかし、そうだとすると われわれの死 とは如何なる事態なのだろうか。

ここで、私たちが問うべき課題を明瞭化しよう。

ここで問題とすべき われわれの死 とは、われわれ の一員が経験する《われわれの構成員たちから成る-死者たちの群れ-との経験》である。むしろそこには多様な人称性が「固有性」と「類型性」との多相性において存立するだろうが、そうであるにもかかわらず、そこには通常であれば意識されることのない《われわれの一員である》という所属意識が、たんに地平的に機能するだけでなく、むしろ顕在化されてある。これが特異点である。

ここで留意すべきは、一方の対極である固有性や唯一性が担保される死者であれば、それはただちに第2人称として安定することができる点である。そうであれば、そこにあえて問うべき機制は存立しないと思われる。それ故、私たちが問うべきは、むしろ類型的に対面する場合である。そこで生じる機制とは如何なるものなか、これが問われなければならない。

そのための典型として「専門家」を考えることから始めよう<sup>(20)</sup>。

専門家は自らを自己類型化することで、すでに常に対象を第3人称として処遇する。この場合、自己類型化の強度の如何によってさまざまな対応が考えられるにせよ、基本的にはそこでの諸経験は類型的であり、そのための陳腐性を刻印されている。

これは通常の秩序立った世界における専門家の存立様態であるが、これは われわれの死 においても、彼が「専門家」である限りは原則的には変わるところはないだろう。

次いで、これとはまったく異なった類型分析に転じたいと思う。それは「市井の人 (man on the street)」 [Schutz, 1964=1991 : 171-189] である。

この人間類型はプラグマティックを旨とする。この類型の創案者であるシュッツによれば、市井の人が有する「知識はまったく曖昧であるが……当面の実践的目的にとっては十分に確かなものである。……実践的目的とは結びついていないあらゆる事態においては、市井の人は、自分の感情や情念を指導原理として受け容れる」 [ibid. : 174]。私たちがこの類型を呈示するのは、ここではあくまでも専門家との対比を行うためなのだが、この市井の人にとって死者は如何なる機制において経験されるのか、これを問いたいと思う。

市井の人にとっても死者は人称性において経験される。しかも、属性がプラグマティックである市井の人において人称性は、端的に第2人称へと焦点化されている。というのも、市井の人にとって死者が第3人称として現出する限りは、やはり類型的な仕方で陳腐性として経験される他ないからである。例えば、少なくとも現状では第3人称として経験される場合があるにしても、主意的な要因を中心にして、家族の一員や友人……など等といった、つまり、可能であればいつでも第2人称へと転換可能であるものとして、その視線は死者へと焦点化される。

これが市井の人が死者へと向けるまなざしの内実である。換言すれば、われわれの死 に直面する市井の人が死者へと向ける関心の焦点は、理念型的には第2人称の探索だと単純化してもよいだろう。

市井の人である 私 は われわれの死 に直面し、あなた を探索する。そこでは あなたの唯一性や固有性を探すことに関心のほとんどが向けられている。

次々に対面する死者たちに向けられるこのまなざしは、場合によっては、死者たちをあるいは個々の死者を第3人称として捉えるかもしれない。だが、死者とは死体という在り方で眼前に在る存在者に他なるまい。では、そもそも死体とは何か。それはあまりにも両義的な存在者ではあるまいか。

この点を明瞭に語っているのは倫理学の加藤尚武である。

死体はモノにすぎない。現代人なら誰でも一応はこのことを認めるだろう。しかしそうは信じていないのではないだろうか。家族を失って葬式をしないという家の話を聴かない。子供の遺体を土間に埋めるのは、一八世紀「子供の誕生」以前のヨーロッパでは、ありふれたことであったそうだが、まるで啓蒙主義がアニミズムを生み出したかのように、子供ですら埋葬を受ける。 [加藤, 1986 : 68-69]

死体とは モノであってモノではない 両義的な在り方を示している。たしかに、死者はそのままで

死体と等価ではあるまい。しかし、死者はあくまでも死体として そこに-在る。

この了解を含んだ仕方、再度 われわれの死 に臨む市井の人のまなざしの内実を確認しよう。だが、それを遂行するに際して補填すべき事項がさらにある。私 が死者をまなざすときに死者を第3人称として捉えるならば、死者は限りなくモノという位相に傾斜して現出する。それ故、この死者を それ と呼称することで問題をより明瞭化させる仕方、市井の人のまなざしの内実を記述していきたい。

私 は それ を第2人称の相で捉えるのでなければ、そこに固有性や唯一性の痕跡を発見することは難しい。それ故、それは あなた として捉えられる視線において在る。つまり、それは人称性において第3人称であり続けることがはじめから不能な仕方、私の眼前に在る。換言すれば、われわれの死 において直面される死者は、この両義性をはじめから前景化させている。むしろ、それを 私 のまなざしがそのようなものとして死者を現出させるといっても同じことである。ここでの要諦は次のようなものである。

第1に、われわれの死 における 私 のまなざしがそもそも人称性において安定せずに位相的な転動を余儀なくされること、第2に、そうした人称性の不安定さのために、私 に現出する世界もまた地平的には われわれ性 を顕現させつつ、同時に通常の人称的な分節化が不十分なものとして、謂わば人称性が滲むような二重性において安定的な構造的な欠いた仕方、そこに-在る。

### 世界の亀裂と人称性

かつて浜日出夫は「シュッツの“discrepancy”概念」を手がかりにして「危機としての生活世界」[浜, 2004]を論じた。浜は、シュッツの“discrepancy”概念の用法を整理して、それが「日常生活の世界で生じる「不一致」「亀裂」を指している」[ibid. : 54]としつつ、シュッツの危機認識をT. パーソンズ(Parsons)と対比的に次のように語る。

パーソンズはナチズムを「われわれの世界」の危機を集中的に表現するものとしてとらえ、いかにしてこの「世界」における秩序を守ることができるのかという問題と格闘した。他方、その危機の渦中において「われわれの世界」における秩序が目の前で崩れ去るのを目撃したシュッツにとって、それはもはや「なしで済ませなければならない」ものであった。シュッツは同じ危機をむしろ「われわれの世界」を危うくする“discrepancy”としてとらえ、「われわれ」における秩序はいかにして可能かという問題と取り組むのである。

[ibid. : 57-58]

ここで私たちが浜論文を以って語りたいのは、そこで剔出された“discrepancy”現象に着目し、そうした 亀裂 が顕現化した世界において われわれ における秩序は如何にして可能なのかと問うためである。

とはいえ、私たちにこの問いに十全な応答が可能なわけではない。だが、浜によって剔出されたシュッツの問いは、そのまま私たちの理路においても必然的に発生する問いであることも確かであろう。というのも、既述したような人称性のゆらぎや転動が生じること自体がまさに世界経験における

根柢的な亀裂の生成に他ならず、それ故、そこはすでに私たちが住み込む 住み慣れた世界 では決してないのだから。

私たちが住まう世界が人称的世界であるとすれば、通常そこに顕現する亀裂とは具体的な相互行為において、また相互行為によって他者との あいだ に発生するものだろう。だが、留意しなければならない。というのも、そうした 局所性 はそのままに留まることを許されないからである。というのも、この亀裂の顕現によって世界の相貌は一変するのだから。そこで経験されるのは、かつての日常において秩序づけられた 意味の織物 (texture of meaning) として生きられた世界ではない。そこに現われる世界は、これまでの日常的な意味を以って構成される秩序そのものの根柢的な変容という他はない。そこは亀裂の走る世界である。

われわれの死 がただちに、こうした世界経験の変容をもたらすとは限らないにせよ、その主因が如何なるものであるかにかかわらず、われわれの死 の傍らに変形した世界は佇んでいる。それが、实际的な変形であるのか、あるいは 私 における変容であるのかといった差異は、ここではほとんど意味を成さないだろう。むしろ注視すべきは、そこが日常的な 意味の織物 である事物の布置関係から、謂わばすっぽりと意味が抜け落ちた状態だという点である。

廃墟と化した 住み慣れた 街がもたらす根柢的な衝撃が既述した「もの 体験」という《第3人称の病理》と酷似しているとすれば、亀裂の走る世界における諸経験もまた、「人称性の病理」という現象に限りなく近接したものであるだろう。

## おわりに

本稿で私たちは、われわれの死 に直面する「市井の人」に焦点化して、世界を分節化するはたらきである人称性に定位した志向性の分析を試みた心算である。

それが十全なものでないとしても、やはり少なくとも、第2人称と第3人称とが位相的に転動する他者へのまなざしが通常の 住み慣れた 人称的世界を根柢から不安定化させること、さらに、そうした経験と連動した世界に現出する亀裂の存在が私たちの日常的な 意味の織物 である世界から極限的な「意味抜き」を結果する可能性をすでに常に孕んでいることは明示化できたのではないかと思える。

人間は謂わば意味に拘束された文化的な存在者としてしか生きてはいけない。むろん、ここでいう「意味」とは意味体系であり、それは 私 にとって有意味な体系である以前に、まずは われわれ性を刻印されたものとして存立する。そうであるにもかかわらず、「視点のパラドクス」で既述したように、すでに常に世界は 私 のパースペクティブ性において、またそれによって現出する他にない。この事態が有する 生 にとっての意義はあまりにも大きいといわなければならないだろう。

もしも私たちが われわれの死 をまさに われわれ として経験したのだとすれば、それが私たちの 生 にとって有する意味について多相的に検討し、そこで生じている《何か》を徹底して把握しなければならないのではあるまいか。

本稿は、そうした作業へのささやかな寄与として書かれたものである。

われわれの死 が顕わになる事態を私たちは 危機 と呼称するのだが、死 が 世界の超越と連動して私たちの日常性に、通常は隠れ潜むといった仕方であれ、すでに常に存立している事態で

あるとすれば、われわれの死は秩序立った日常性を謂わば奇跡とみるまなざしを私たちに求めていると思えてならない。

●註

- (1) 本稿はそもそも「われわれの死とナショナリティ」というタイトルで構想されたものだが、紙幅および時間的な制約などにより脱稿にいたらなかった。その前半部を独立させ、本稿のタイトルである「われわれの死と世界の亀裂」として公表することとした。後刻に後半部も別稿のかたちで呈示する心算である。因みに、この後半部の主題に関しては、佐藤 [2008] によって基本的な論点を把握できたと考えている。さらに、比較的初級者に向けて書かれたものではあるが、中村 [1997] と佐藤 [2009] によって基本的な視界が確保できた。特に前者にはナショナリティとわれわれ性に関わる基本的な問題設定が適切に呈示されており、私たちが進むべき方向性を確定することができたと考えている。なお、井出裕久氏には草稿段階で多くのご教示をいただいた。記して謝意を表しておきたい。
- (2) 「脳死」つまり「脳幹死」と対比される従来からの「3点死(脈拍、自発的呼吸、瞳孔反射の停止)」が「市井の人」にとって有意義であるのは、それが人びとの「日常知」によく対応しているからである。この点を明確に指定した議論展開でなければ、死に対して実践的な領域において十全に対応することは難しいだろう。この点に関しては、拙稿(張江 [1997a ; 1997b ; 2000])を参照していただきたい。
- (3) 自然主義の「興隆」は、何も死に関わるテーマに限定されるものではなく、近代全般にいい得ることである。
- (4) 「几帳面な死」概念に関しては拙稿(張江 [1997b ; 2000])に詳しい。註(3)にもあるように、この「几帳面な死」もまた近代的な自然主義と同等であり、それは「近代科学的世界観」から必然的に帰結するものであろう。因みに、倫理学の加藤尚武の次の言説はまさに正鵠を射ているといえるだろう。「そもそも、死の時点を決定的に明らかにすることは客観的にできるのだろうか。……現実的には死とは複合的、連続的な過程であって、単純な瞬間ではない。死の瞬間を決めることは、昼と夜の限界を決めるのに似ている」[加藤, 1986 : 59]。
- (5) Heidegger [1927] を参照。なお、W. デルタイ (Dilthey) 以降の解釈学の動向に関しては、塚本 [1995] を多く参照した。また、解釈学的循環の問題系が社会理論に関わる論点に関しては、拙稿(張江 [1991])を参照していただきたい。そこでは、ハイデガーの「先行理解」が重要な手がかりとして位置づけられている。
- (6) Gadamer [1975] を参照。ガダマーにとって「先行理解」は「先入見 (Vorurteil)」として定式化されている。この語用法に関してキュンメルは批判的であるが (Kümmel [1965=1985 : 65-70])、ここではその論点には主題的に触れる余裕はない。何れにせよ、「伝統」と「先入見」といった一連の問題系に関しては、シュッツ社会理論の検討においても、それ故、社会学にとっても鍵となる問題系であり別稿で論じる心算である。
- (7) Bollnow [1970] を参照。
- (8) 「日常的な思考」はシュッツによって呈示された日常性を把握するための鍵概念である。シュッツは、こうした「日常的な思考」の範囲内で生起する通常の状態においては、「内集団の成員の行為はすべて習慣性 (habituality)、自動性 (automatism)、半意識 (half-consciousness) という特徴を帯びる」[Schutz, 1964=1991 : 145] と指摘している。なお、「日常的な思考」が有する「制度的なテーマに関しては拙稿(張江 [2007])を参照していただきたい。
- (9) ここで示したパースペクティヴ性の「極限化の運動」とは、フッサールが Husserl [1954] において明示した「生活世界の忘却」という近代科学の動向を意味している。野家伸也による次の要領を得た解説から示唆を得た。「生活世界を構成する志向的生は根源的であり、この根源性が忘却されることによって、理念化された世界が「客観的で現実的な真の」世界として現われてくることになる。ところで、この志向的生の過程は常に流動的・未完結的であり、各自的な世界の現出の過程から切り離しえないという意味で、「パースペクティヴ性」を免れることができない。しかし、この未完結的過程としての生のパースペクティヴ性のうちには、完結性の要求としての「脱パースペクティヴ化」の傾向が内属している」[野家, 2000 : 99-100]。
- (10) この点に関しては拙稿 [張江, 1998] を参照していただきたい。

- (11) シュッツの研究領域は決して「社会的世界の現象学」に限定されるものではないが、本稿では特に人称性を世界の分節化機能として剔出する関係から、こうした表記を用いることとした。
- (12) Arendt [ 1958 ] を参照願いたい。また、拙稿 [ 張江, 1997a ; 1997b ; 2000 ] においてはアレントの議論を手がかりとして「世界の耐久性」について論じているので、そちらも参照していただきたい。
- (13) この点に関しては Gorer [ 1965 ] および澤井 [ 2005 ] を参照。
- (14) 「死体」という問題系に関しては拙稿 [ 張江, 1997b ] を参照していただきたい。そこでは、その両義性について詳説した心算である。
- (15) 「専門家」に関しては後論で触れるが、この類型はシュッツの「見識ある市民」[ Schutz, 1964 ] で呈示されたものを念頭に置いている。そこでシュッツは次のように専門家を規定している。「専門家とは、賦課的なレリヴァンスの体系……にのみもっぱら親しんでいる人のことである。(中略) ……かれは専門家になろうと決心することで、自らの分野内において賦課された諸々のレリヴァンスを自らの行為と志向の固有内在的レリヴァンスとして、しかも唯一の固有内在的レリヴァンスとして受け容れてきた。ただし、この分野は厳密に限定されている」[ Schutz, *ibid.* : 183 ]。
- (16) 日本精神神経学会によって、精神疾患のひとつである「精神分裂病」は「統合失調症」へと2002年に名称変更されている。それ故、それ以前に公表された書籍や論文などの表記は従来の「精神分裂病」である。このために、本稿で表記上の差異が具体化することになるが、それ自体に問題性はないと考えている。なお、この名称変更を主題とした須藤 [ 2004 ] は示唆に富んでいる。
- (17) このテーマに関してここで主題的に応答する紙幅はないが、こうした日常性に存立する「実存的体験」の可能態の機制は日常性や社会的世界の存立機制を考えるうえでも有用な論点であり、この問題系に関しては別稿で論じたいと考えている。
- (18) この主題に関しては武井 [ 2007 ] および、拙稿 ( 張江 [ 1990b ; 2004 ] ) も参照していただきたい。本稿で焦点化している「人称性」という分節化機能そのものも、潜在的にはすでに常にポリティックスとして存立し得るだろう。
- (19) われわれの存立機制が有する自己言及的な性質は、そのまま「ナショナリティ (nationality)」の分析にも有用と考えている。われわれが示す自己言及的な機制に関しては、不十分なものではあるが拙稿 ( 張江 [ 1990a ; 1990b ] ) を参照していただきたい。
- (20) ここでの「専門家」は註(15)で明示してあるように類型あるいは理念型であり、その実体化は充分には留意しなければならないだろう。

## ●文献

- Arendt, H. 1958 *The Human Condition*, The University of Chicago Press.=1994 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫.
- Bailey, C. 1926 *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford.=1959 出隆・岩崎允胤訳『エピクロス』岩波文庫.
- Bollnow, O.F. 1970 *Philosophie der Erkenntnis*, Verlag W. Kohlhammer GmbH.=1975 西村皓・井上坦訳『認識の哲学』理想社.
- Gadamer, H.G. 1975 *Wahrheit und Methode*, 4 auflange Mohr.=1986 饗田収ほか訳『真理と方法』1 / 2008饗田収巻田悦郎訳『真理と方法』2 法政大学出版.
- Gorer, G. 1965 *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*, Cresset Press.=1986 宇都宮輝夫訳『死と悲しみの社会学』ヨルダン社.
- 浜日出夫 2004 「危機としての生活世界」社会科学基礎論研究会編『年報社会科学基礎論研究』3 ハーベスト社 : 46-62 .
- 張江洋直 1990a 「人間と文化」張江洋直ほか共著『リアリティの社会学』八千代出版 : 17-32 .
- 1990b 「意味と現実」『リアリティの社会学』八千代出版 : 50-66 .

- 1991 「シュッツと解釈学的視座」西原和久編『現象学的社会学の展開』青土社：41-71 .
- 1997a 「死の社会性と現代社会」張江洋直・井出裕久・佐野正彦編『ソシオロジカル・クエスト』白菁社：242-258 .
- 1997b 「死の社会性をめぐる前梯」竹田純郎・森秀樹編『死生学 入門』ナカニシヤ出版：98-121 .
- 1998 「社会理論と世界の超越」西原和久・張江洋直・井出裕久・佐野正彦編『現象学的社会学は何を問うのか』勁草書房：12-42 .
- 2000 「死生論と世界の超越」『情況』2000年8月号別冊 情況出版：201-217 .
- 2004 「シュッツ科学論の二重性へ」社会科学基礎論研究会編『年報社会科学基礎論研究』3 ハーベスト社：148-165 .
- 2007 「社会秩序が成立する機制」張江洋直・大谷栄一編『ソシオロジカル・スタディーズ』世界思想社：16-35 .
- Heidegger, M. 1927 *Sein und Zeit*, in " *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* " Band VIII. Unveränderte 4. Auflage.=1971 原祐・渡辺二郎訳「存在と時間」原祐編『ハイデガー』(世界の名著62) 中央公論社 .
- Husserl, E. 1954 *Husserlian* Bd. VI, Haag, Marinus Nijhoff.=1974 細田恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社 .
- 平野 耿 1976 「イギリス古典経験論の生成」大村春雄編『近代思想論』福武出版：52-85 .
- 石川弘義 1990 『死の社会心理』金子書房 .
- Jankelevitch, V. 1994 *Penser la Mort ?*, Editions Liana Levi.=1995 原章二訳『死とは何か』青弓社 .
- 加藤尚武 1986 『バイオエシックスとは何か』未来社 .
- 木村 敏 1978 『自覚の精神病理』紀伊國屋出版 .
- Kümmel F. 1965 *Verstandnis und Vorverstandnis*, Essen.=1985 松田高志訳『現代解釈学入門』玉川大学出版部：19-110 .
- Locke, J. 1961 *An Essay concerning Human Understanding*, edited by J. W. Yolton, 2 vols. Everyman's Library.=1968 大槻晴彦訳「人間知性論」大槻晴彦編『ロック ヒューム』(世界の名著27) 中央公論社：61-188 .
- 丸山高司 1987 「社会科学における「科学的世界」と「生活世界」」日本現象学会編『現象学年報』3 北斗出版 1987：49-63 .
- 宮本忠雄 1974 『言語と妄想』平凡社選書33 .
- 森 雅文 1997 「死と他界のマトリックス」竹田純郎・森秀樹編『死生学 入門』ナカニシヤ出版：139-158 .
- 中村文哉 1997 「近代国民国家の終焉？」張江洋直・井出裕久・佐野正彦編『ソシオロジカル・クエスト』白菁社：178-193 .
- 中沢正夫 1995 『「死」の育て方』ちくま文庫 .
- Natanson M. 1962 "Introduction", in *Collected Papers*, by Alfred Schutz, Nijhoff.=1983 渡部光・那須壽・西原和久訳『シュッツ著作集』1 マルジュ社 .
- 新田義弘 1992 「自己性と他者性」新田義弘・宇野昌人編『他者の現象学』増補新版 北斗出版；11-34 .
- 野家伸也 2000 「現象学の近代科学批判」新田義弘編『フッサールを学ぶ人のために』世界思想社：89-101 .
- 小田 晋 1978 「人称的世界と共同体の病理」田島節夫ほか編『講座・現代の哲学』2 弘文堂：265-299 .
- Sartre, J.-P. 1938 *La Nausee*, Editions Gallimard.=1994 白井浩司訳『嘔吐』人文書院 .
- 佐藤成基 2008 『ナショナル・アイデンティティと領土』新曜社 .
- 2009 「ナショナルリズムの理論史」大澤真幸・姜尚中編『ナショナルリズム論・入門』有斐閣アルマ .
- 佐藤俊樹 1996 『ノイマンの夢・近代の欲望』講談社選書メチエ87 .

- 澤井 敦 2005 『死と死別の社会学』青弓社ライブラリー43 .
- 須藤真也 2004 「精神障害と「人間」からの解放」社会科学基礎論研究会編『年報社会科学基礎論研究』3 ハーベスト社：132-147 .
- Schutz, A. 1962 *Collected Papers, I*, Nijhof.=1983 渡部光・那須壽・西原和久訳『シュッツ著作集』1 マルジュ社 / 1985 渡部光・那須壽・西原和久訳『シュッツ著作集』2 マルジュ社 .
- 1964 *Collected Papers, II*, Nijhof.=1991 渡部光・那須壽・西原和久訳『シュッツ著作集』3 マルジュ社 .
- 武井順介 2007 「ノンフィクション作品からみた社会的リアリティ」張江洋直・大谷栄一編『ソシオロジカル・スタディーズ』世界思想社：259-277 .
- 塚本正明 1995 『現代の解釈学的哲学』世界思想社 .
- 渡辺哲夫 1991 『死と狂気』筑摩書房 1991 .
- 李晟台 1998 「他者と他者性」西原和久・張江洋直・井出裕久・佐野正彦編『現象学的社会学は何を問うのか』勁草書房：167-188 .

### ● 英文タイトル

Discrepancies in the World:

Witnessing the Deaths of our fellow citizens

### ● 英文要約

The purpose of this paper is to clarify how the people experienced the Great East Japan Earthquake referred to as“ 3.11 ”by focusing on the“ man on the street ”that witnessed the deaths of our fellow citizens. For that reason, in“ personalness ”we seek a central feature of the articulation of the social world. And we analyze the intentionality of“ man on the street ”living in the world that appeared some discrepancies.

### ● Key words

Constitutive Phenomenology of Social World

Thanatology

Sociology of Death

Pre-understanding

Hermeneutics

Transcendence of World

Personalness

Intentionality Analysis