

【特集】震災以後の東北を生きる
——その経験を記憶し記述するという——

佐藤 静

本特集は、2018年11月24日に東北大学にて開催された日本現象学・社会科学会第35回シンポジウム「震災以後の東北を生きる：その経験を記憶し記述するということ」においてご提題いただいた方々のうち、渡部純氏（福島県立高校教員・東京大学総合文化研究科院生）郭基煥氏（東北学院大学）の当日の提題内容をもとにした論文を、そして特定質問者を務めてくださった松本行真氏（近畿大学）が当日の質問に加えてご自身の福島県いわき市を中心とするフィールドワークに基づいたご論考を寄せてくださったものを編んだものである。

シンポジウムは、司会を担当した佐藤静（大阪樟蔭女子大学）と提題者のひとりである郭基煥（東北学院大学）によって企画された。学会ホームページに掲載されたシンポジウムの企画趣旨は以下の通りである。

〈企画趣旨〉

東日本大震災から七年が過ぎてもなお、震災に伴って起きた出来事としての津波と原発事故からの復興はまだその途上にある。原発事故の内実は、未だに明らかになっているとは言い難い。地震・津波の被災地域の復興の現状は、今やほとんど報道もされずなかなか知ることができないものとなっている。こうした状況から、震災記憶は風化しつつあるともいわれる。

こうした現状について、生きられた経験を問う学としての現象学は何ができるだろうか。現象学の根幹をなす「事象そのものへ」というテーゼがある。では、その〈事象〉とは何か。これまで、現象学が重きを置いてきたのは、〈一人称の経験〉と〈生活世界〉との関係である。東北について論じる際、その〈一人称の経験〉や〈生活世界〉について問う時、これまでの現象学の枠組みはどこまで有効なのだろうか。都市と漁村・農村で暮らす人々のそれはいかにして記述され、論じられるべきなのか。震災から7年が経過した今、震災以前からの東北の暮らしとそれ以後の時間的な連続性を踏まえつつこの点を掘り下げることが本シンポジウムにて試みたい。

そこで、本シンポジウムでは東北における暮らしの経験を聞き取り記録してきた三氏にご登壇いただきその実際についてお話を伺う。〈東北〉を研究テーマの中心に据え、歴史社会学をベースとしながら領域横断的な研究を進めて来られた山内明美氏には、南三陸をはじめとする沿岸部の暮らしや〈東北〉についてご提題いただく。高校の公民科教員であり、大学院で哲学・思想史研究をしておられる渡部

純氏には、福島県の教員としてそして福島で暮らす者としての震災当時とその後、複層的な現実の諸問題の間における引き裂かれの経験についての提題をいただく。これまで現象学的社会学の知見を応用しながら差別問題について研究する一方、震災以降は被災地における外国出身者に関わる諸問題について論じてきた郭基煥氏には、震災直後から見られた「復興ナショナリズム」に対して、社会内の antagonism（敵対性）（ラクラウとムフ）の自覚に基づく「地域再生」の在り方について論じていただく。特定質問者の松本行真氏には、ご専門の都市社会学および被災地の実地調査に携わられたご経験をもとに、三氏の報告へのコメントをいただく。以上から、フロアとの議論を通じて、震災経験の記憶と記述そのありかたについて問う場としたい。

当日は、〈震災以後の東北を生きる〉というテーマのもとで、その経験の記憶とその記録のあり方について三者三様の提題が行われた。はじめに渡部純氏より「危機において思考することに意味はあるのか：原発事故で引き裂かれた私」、次に山内明美氏「《三陸世界》：復興幻想と失われゆく生業／風土」、最後に郭基煥氏「〈政治的なるもの〉と『復興』：ラクラウとムフの「敵対性」概念から考える」と題して提題がなされた。その後、特定質問者の松本行真氏からの質問のあとで、フロアを交えて活発に議論が行われた。

提題者の渡部純、山内明美、郭基煥の三氏および特定質問者を務めてくださった松本行真氏に、シンポジウム企画者として改めて御礼を申し上げますとともに、ご論考をお寄せくださった方々に心から感謝したい。

（さとうさやか・大阪樟蔭女子大学）

危機において思考することに意味はあるのか？ ——原発事故で引き裂かれた私——

渡部 純*

はじめに

東京電力福島第一原子力発電所事故が、被災者に様々な深い傷を負わせたことはいまでもない。ある自主避難者はその苦しみを端的にこう言い表す。「福島に残る人々、避難した人々、一度避難して戻った人々、選択の数だけ生じる軋轢に、今も人びとは苦しめられています」¹。放射線汚染という危機において「選択の数だけ生じる軋轢」とは、迫られたあらゆる選択の何を選ぼうとも被災者は引き裂かれざるを得なかったということである。

たとえば、南相馬市にある大町病院では、200人近い医療スタッフが17人の看護師を残して次々と避難する事態が起きた。そのときの状況について看護師の藤原百合子は次のように語っている。「もう、みんな泣きながらですよ…去る方も、見届ける方も。たぶん誰にも答えは出せなかったと思うんですよ、あの時。患者さんがいて…でも原発が爆発して自分もどうなるかわからないという中で…患者さんを残していいのか。家族のために避難するのか究極の選択っていうか」²。このような切迫した危機において「究極の選択」が問われたとき、誰しも思考の極限を経験する。だが、思考すればその行為は救われたのだろうか。「私は逃げた人間。戻れない人間と自分で思うのはたしかなんです」³。この避難を選択した別の看護師の言葉には、苦悩の末に選んだ行為に対する「負い目」が深く刻まれている。そうであるならば、危機において思考することにどれほどの意味があったというのか。

実は、この問いは筆者の原発事故での被災経験から生じたものでもある。そして、そのときに私が想起したのは、ハンナ・アーレントが著書『精神の生活』において述べた次の言葉であった。

ここぞという瞬間には、それ（思考）がものをいって破滅を防ぐかもしれないのである。すくなくとも自己の破滅だけは⁴。

* 福島県立高校教諭・東京大学大学院総合文化研究科博士課程表象文化論／人間の安全保障プログラム

¹ 原発賠償京都訴訟原告団編、2017、『私たちの決断——あの日を境に…』耕文社、56頁。

² NHK総合「明日へ—支えあおう—南相馬 大町病院 ～原発事故と闘う看護師たち～」2012年5月6日放送。

³ 同前。

⁴ ハンナ・アーレント、1994、『精神の生活（上 第一部 思考）』佐藤和夫訳、岩波書店、224頁。引用文括弧内は筆者による補足。

状況は異にするが、高校教員である私もまた、その当時高い放射線量に汚染された福島市内の勤務校で避難所運営に従事しながら、少なからず自分自身が引き裂かれる経験をした。さまざまな選択や行動に挫折するごとに思考することは、自分の無力さや負い目を痛感させられる経験であった。では、そこにおいて思考は自己の破滅を防いだのであろうか。防いだとすれば、それはいかなる意味においてのことだったのか。

本稿は危機において思考することの意味について、〈私〉という一人称の経験から検討する。おそらく、それは読むに堪えない記述になるだろう。しかし、原発事故において引き裂かれた被災者の「究極の選択」を、一定の理論や概念によって規定的な解釈を与えることは困難であるどころか、場合によっては被災者にとって暴力的でさえある。むしろ、それらの包摂性からはみ出すものとして一人称の経験を記述していくことは、その暴力に抗うためにこそ必要なのではないか。おこがましいことは承知の上で、本稿は筆者自身の原発事故における経験を反省的に記述することによってその問いに応えようと試みるものである。そして、それは同時に原発事故で引き裂かれた〈私〉たちの生がいかにして肯定されるのかという根本的な問いにも結びついたものなのである。

1. 原発事故被災における〈私〉の思考経験

まずは、原発事故発災後の格闘から、それが自分のなかで危機が「終わり」を告げた時点までの私の被災経験について、その思考の経験を記述することから始めたい⁵。

2011年3月11日に発生した東日本大震災による津波の影響により、東京電力福島第一原子力発電所の1号機原子炉建屋が水素爆発を起こしたのは翌12日のことだった。その後、3号機、4号機で次々と同様の事故が起きるなか、放射性プルームが福島市方面に流れ込んできた。そして、私が被ばくの不安を明確に認識したのは、3月15日に福島市内の勤務校で避難所運営が始まったときである。

福島県によれば、同日19時の福島市の空間線量は通常値（毎時約0.04 μ Svとされる）の約600倍にあたる毎時23.9 μ Svを記録している⁶。その状況下で、避難所に運び込まれてきた仮設トイレにプールから水を運び入れることになった。外は土砂降りの雨である。当時の正確な数値はわからなかったものの、ひどい汚染の渦中にあることを認識していた私は、体育館内での業務を割り振られた瞬間、安堵すると同時に雨のなかで作業する同僚たちにうしろめたさを覚えた。そして、その時点から宿泊を伴う避難所運営が約一か月にわたって開始された。避難所となった体育館内は慌ただしくも整然とした運営がなされ、秩序だった集

⁵ 原発事故被災経験については当時のメールなどの記録に加え、2011年9月19日に東京学芸大学連合大学院研究プロジェクトにおいて報告する際に聴取したインタビュー記録に基づき筆者が再構成したものである。

⁶ 福島市の放射線量については福島県放射能測定マップを参照している。

https://www.pref.fukushima.lg.jp/sec_file/monitoring/m-0/sokuteichi2011.3.15.pdf（確認日：2019年3月29日）

団行動の運営は教員という職業がなせるわざであることにあらためて感心しつつ、一致した協力体制で避難所運営にあたった同僚たちに対しては、今でも深い尊敬の念を抱いている。しかし、そうした中であっても、私自身が引き裂かれる経験があったことは否めない。以下、その点に焦点を絞って記述していく。

被ばくの問題が私にとってだけでなく、他者にとっての危機であることを認識したのは、予定より遅れて実施された3月16日の県立高校入試合格発表のときであった。放射線量が高いさなか、受験生を合格手続きに来校させてもよいのか(同日の福島市の空間線量は毎時14~19 μ Svを記録した)。そのような疑念を抱いていた私だったが、しかし周囲では被ばくに対する警鐘が鳴らされるどころか、誰もそのような不安を抱いている様子もない。もちろん、政府による強制避難指示は出されていない。すると、次第に「放射線に対する不安は自分だけしか感じていないのか」という狂気に陥ったかのような錯覚を覚えつつ見過ごしてしまったのである。

たしかに、五感で感知しえない放射線は直接的な不安をもたらすものではない。それゆえ、それは単なる主観的な思い込みに過ぎず、「科学的に正しく理解すれば不安は消える」という言説がつくられながら、被災者のあいだに分断がもたらされた。私もまた政府が喧伝する「直ちに健康に影響はない」とする公的なメッセージと、避難を促す知人から送られてくる深刻な汚染情報とのあいだで、どうすべきか逡巡しながら業務に従事していた。しかし、あたかも放射線が存在しないかのように進められる避難所運営に対する違和感は増すばかりである。丸一日考え込んだ末に、避難所を閉鎖し避難民とともに職員を解放させてほしいという提案を学校長に直接かけあうことにした。

無論、一度受け入れた避難民を追い出して避難所を閉鎖するわけにはいかない。しかし、そうだからといって、避難所にいるすべての人々が放射線にさらされ続けたまま、この場に留まる状況は異常といわざるをえない。誰も正解がわからない未曾有の危機においては、政府の指示や情報に唯々諾々と従うのではなく、まさに自分自身で考え判断することが求められるのではないか。もしそれをせずに事故の犠牲に供されてしまうのであれば、それこそが耐え難い。それだけではない。自立的な思考や判断の停止が、結果的に他者に対して害を加えてしまった場合、その責任は政府に押しつけるだけでは済まされないだろう。実に、被ばく以上に恐ろしかったのは、考えることを止めたまま被害者としてのみならず、加害者として原発事故に巻き込まれることであった。高線量の放射線汚染のさなかに受験生を合格手続きに来校させるという、取り返しのつかない組織的判断に加担した後で、私が考えたことはこのようなことだった。

18日朝、まず自分の提案に筋が通っているか二人の同僚に相談した後、彼らとともに学校長のもとを訪ねた。学校長との話し合いでは、被ばくの危険性に関する認識の相違はあったものの、同行した女性教員が涙ながらに避難を訴えたことから、彼は被ばくに対する認識を変え、提案に即した新たな避難先を県外に探し出してくれた。もともと、避難所を出るか否かの判断は避難民にゆだねられたため、結果的にそこへ移動する避難民はほとんどいな

かったのだが。

ところで、その間、私は自分の判断でなりふりかまわず避難することもできたはずなのに、その選択をしなかったのはなぜなのか。実際、知人の大学教員は既に自らの判断で県外へ避難していた。それが当然の権利であると考えていた私は、政府から避難命令が出されないまま避難所運営という状況に巻き込まれた自分の運命を呪った。厳密に言えば、事故当初、勤務校の教職員が避難所を運営する法的義務はないとされていた。しかし、次々と押し寄せる避難民を前にそのようなことは言っていられず、いわば救いを求めるものに対する倫理的責任から避難所は運営されていたといえよう（後で追認的に業務命令が出されたが）。着の身着のまま避難してきた人々のなかには、幼児や老人だけでなく重い障害を抱えている人もいた。そのような状況下で自分だけが避難することなど、とてもできるものではなかった。そして、子どもがいない私には、家族を守らなければいけない切迫性もなかった。それが放射線に汚染された居住地に私が残り続けた理由であった。つくづく「直ちに健康に影響はない」とされる低線量被ばくにおける住み続けるか否かの選択が、放射線量についての〈科学的〉な解釈とそれを判断する際の個々人の価値基準のあいだで葛藤を生じさせることの難しさを痛感させられた。

それでも、その他者に対する責任と被ばくの不安とのあいだに折り合いがつかない私は、ただひたすら避難所にいる人々が切迫する危機を認識し、早くそこから退去し始めてくれることを願いながら業務に従事していた。メディアから流れてくる情報は、相変わらず深刻なものばかりである。しかし、一度落ち着いた避難民たちがここから移動することはほとんどなく、避難所の運営は継続していくばかりだ。逆に、日増しにボランティアが集まり出し、不思議な盛り上がりを見せながら避難所は一種の災害ユートピアと化していった。

このような自分の思惑とは逆方向に事態が進むことに焦りを募らせる私だったが、そのさなかにある同僚と避難所内で交わした次の会話が印象に残っている。この状況に不安を覚えるというその同僚に対し、「じゃ、なぜここから逃げないんですか？」と尋ねると、「今ここから離れたら二度と戻ってこられないから離れられないんだよな」と、その彼は答えたのだ。深尾葉子は、危機において「共同体構成員皆で痛みを分けることを倫理的に正しいとする共同体的思考」に支配され、「本来の自らの姿に「蓋」をして、他者から与えられた見方に自己をゆだねる」精神を「魂の植民地化」と呼び、「避難」という選択への圧力になったと指摘している⁷。彼の言葉には、まさに深尾がいう「共同体的思考」がはたらいていたように思われる。だが、そう思うと同時に、彼の言葉が妙に腑に落ちる自分がいることにも気づかされた。つまり、彼の恐れが自分自身のなかにも存在してあるということである。すると、危機における自立的思考の必要性を認識しつつも、その実、私はいったいどこまで自分で思考しようとしていたといえるのだろうか、少なからず私自身が動揺させられたのである。

自問自答とも呼ぶべきこの種の思考経験は、危機を生き延びようとして立てた自分の方

⁷ 深尾洋子、2012、『魂の脱植民地化とは何か（叢書 魂の脱植民地化 1）』青灯社。

針を躓かせる他者の言葉に遭遇するたびに引き起こされた。その頃の私は精神的に追い詰められ、危機意識の希薄な周囲に対して不信感すら募らせていたのだが、そのような私の独善性に揺さぶりをかけられることこそが、まさに危機のさなかにはたらいた思考経験だったのである。そして、そのいとなみは重要な局面において常に私を引き裂くのであった。

それは、避難を主張しつつ残留を選んだ私に差し向けられた批判に対する応答においても生じた。それは当時、避難の必要性和それが叶わない苦しさを綴っていた私のブログ⁸に対する二つのコメントをめぐってのことである。

一つは、同じ被災地に住む知人から寄せられた、「外部からの情報や避難を促す声に耳を傾けるよりも、もっと被災当事者と真剣に向き合えば単純に避難すべきなどと訴えることはできないはずだ」というコメントである。それに対する私の応答は、避難の必要性を述べつつ「出来事の内部には見えない外部の視点こそが重要である」というものであった。もう一つは、この地に留まる決意を表明した私に対し、県外の知人から寄せられた「君は教員であるにもかかわらず妊婦や子どもを逃がす努力もせず、彼女らを『男のやせ我慢』に巻き込むな」というコメントである。これに対して私は、避難することが必ずしもよいケースばかりではないことを述べつつ、「あなたは出来事の中の人ですか？外の人ですか？」と当事者に優位性を与えるコメントで反論している。この二つの応答において私は、一方で出来事外部の優位性を主張しながら、他方では出来事内部に生きる当事者の優位性を主張するという両極に引き裂かれている自分に気づかされる。すると、いったい私自身の立脚点はどこにあったというのか。この二人とのやりとりの後、出来事の内部／外部を区別しつつ矛盾を含んでいる自分を問いただしながら、私は途方に暮れてしまったのである。

しかし、あえていうならば、危機を知りながら汚染地域に留まる選択をした生とは、このような宙吊りにされた自己を生き延びることにほかならなかった。「福島は安全だ」という言説には反発を覚えるが、同時に「福島は危険だ」という言説に対しても心穏やかではいられない。原発事故の被災者は、避難／残留の選択理由を尋ねられたことに対してある答えを示した瞬間、相反する答えを自分の中に見つけずにはいられなくなる。正解のない「究極の選択」に確たる根拠などない。ただ複数の自己が混在するなかで為される決定不可能な決定において、自己解体とともに生きざるを得ないことが放射線被ばくをめぐる被災者の生であり、それをあらわにさせるのが思考といういとなみなのだといえよう。

その思考がより深刻さを私にもたらしたのは、学校再開とともに生じた生徒に対する責任をめぐってのことだった。

3月30日、県教委から予定どおり始業式・入学式を行う決定が伝えられるとともに、学校長から屋外の部活動練習を認めることが告げられた。事故直後よりも空間放射線量は下がっていたとはいえ、その時点でも毎時 $3.2\mu\text{Sv}$ という高い数値が記録されていた。しかし、勤務校内ではいくつかの異論が出されたものの、異常事態のさなかに正常化を進めようと

⁸ 震災当時は公開していたものであるが、2011年3月末に閉鎖した。その内容の記録は筆者の手元に残してある。

する流れに歯止めはきかない。4月8日から学校が再開され、19日には文部科学省から毎時 $3.8\mu\text{Sv}$ （年間で 20mSv ）以下という屋外活動基準が示されると、外での体育授業が実施されることが決定される。周囲では個々に不安を口にする声は聞こえてくるものの、職員の多くが口を噤み、沈黙が全体の場を支配した。「立場上何も言えない」という声も耳にした。途方もない出来事を前にして、誰もが判断に責任がもてないことは十分承知しつつも、誰にも判断の責任を負えないという意味で暗黙に言葉が封じられていたとすれば、それは既に戦争状態であるように感じられた。そして、その状況下で教員が自ら考えて判断することを放棄してしまえば、犠牲になるのは教え子たちである。

組織人としては誤った考え方だったかもしれないが、トップダウン式に進められていく正常化に違和感以上のものを覚えた同僚とともに、学校再開を前に職員協議会の開催を要請した。当初、その提案に対しては、被ばくに対する感じ方考え方に違いがあるなかで協議会を開けば職場が分断されかねないとの懸念も示されたが、最終的にそれは受け入れられた。意見を異にしているからこそ、現場でそれらを共有できければ安心して教育活動に取り組めない。このような思いで臨んだ協議会だったが、被ばく防止のための学校生活ルールや放射線学習講座の提案など通ったものの、全体としてはやはり重い空気のなかで発言は少ないものだった。

とりわけこの時期の私は、放射線に汚染された地で生活していくうえで生徒たちに何ができるのかという気負いで精神が張りつめていた。円形脱毛症や原因不明の背痛におそわれるなど心身ともに緊張の限界でもあった。周囲からすれば、そのような気負いは過剰に見えたかもしれない。当の生徒たちもまた、私が思うよりも被ばくに不安を感じていない様子に見えた。そして、その緊張の糸が切れると同時に、危機が私のなかで「終わり」を告げたのが、6月1日に実施した放射線学習講座においてであった。

この企画を任された私は、放射線に汚染された地で生きていくためには、まず被ばくに関する知識をもったうえで、自分で生活上の判断ができるようにならなければいけないという考え方のもとで計画に取り組んだ。だが、結論からいえば、講座内容の難解さから「現時点では直ちに健康に影響はない」という部分だけが印象づけられて終わり、その日を境に校内には「放射線のこととは終わったことだ」という認識が広まった。いいかげんに被ばくの不安から解放されたいという生徒や教員たちの切なる思いもはたらいたのだろう。それをきっかけに、それまで守られていた放射線を防ぐ学校生活上のルールも崩壊した。この瞬間、自分の意図が裏目に出た敗北感と、私自身の被ばくへの不安を彼らに投影していたに過ぎなかったのかもしれないという挫折感に襲われながら、原発事故という危機との格闘は私のなかで「終わり」を告げた。そして、そこにはもはや思考の余力は残されていなかったのである。

2. 危機における思考の意味—アーレントの「思考」を手がかりに

私の被災経験を振り返るならば、思考は絶えず自己を引き裂き、危機を生き抜こうとする指針や行為を骨抜きにして、むなしさと苦しきをもたらすばかりであった。思考したからといっていい知恵が生まれたり、事がうまく運んだりしたためしなどほとんどない。連戦連敗。それでも私が「思考」にこだわるのは、「はじめに」でふれたアーレントの言葉に微かな望みをかけていたからである。以下、アーレントの「思考」をめぐる考察を手がかりに、あらためて〈私〉の経験を問い直す。

アーレントは危機における「思考」について徹底して考え抜いた哲学者である。いわゆるアイヒマン裁判から発見された「悪の陳腐さ」を問いの端緒とするその思想は、晩年に執筆された『精神の生活』にまとめられている。〈考えないこと〉と悪との間には何か関係がありそうだ、という彼女の問いはすぐれて倫理的である。ただし、それは「思考」が普遍的な倫理命題を提示するというものではない。アーレントにおいて思考は「認識」とは区別され、「意味」を問い直すいとなみである⁹。そして、その効果は「二重の意味で麻痺症状」を引き起こす。一つは他のすべての活動を中断して「本質的に立ち止まって考えること」であり、そしてもう一つは、それまで疑う余地がなかったことに確信を持たなくさせ、「人を呆然とさせるような後遺症をもたらすこと」である¹⁰。その点で、思考は公認されている規範や常識的な価値を否定するニヒリズムを本質的に備えており、あらゆる信条に対して危険なものなのである。しかし、そうであるがゆえに常識が壊れた危機において思考は重要な倫理的意味をもつ。

以上の意味で言えば、原発事故という未曾有の危機下において被災者はこの種の思考を経験せざるを得なかった。もしかすると、そこで生じた沈黙とは、思考によって呆然とさせられた被災者の身ぶりだったのかもしれない。問題は、思考がもたらす寄る辺のなさに精神が耐えがたくなる時である。その場合、人は役に立たないと知りつつ従来 of 行動規範にすがるか、その現実そのものを直視することから逃避することになる。

また、アーレントは思考に身を捧げた人間の原則をソクラテスの二つの発言を引き合いに以下のように論じている。

悪事をするよりは、される方がましだ¹¹。

⁹ アーレント前掲書、第1部第1章第8節「科学と常識、カントによる知性と理性の区別、真理と意味」参照。アーレントは真理を求める科学的認識と意味を求める思考を区別している。その際、アーレントはカントの「知性 (Verstand)」と「理性 (Vernunft)」の区別に依拠しつつ、次のように述べる。「知性 (Verstand) は感覚に与えられるものにとらえようとするが、理性 (Vernunft) の方は意味を理解しようとするのである」(68頁)。

¹⁰ 同前、203-205頁。

¹¹ 同前、209頁。

私のリュウ琴や私の指揮する合唱隊が、調子が合わないで不協和な音を出すとか、また、世の大多数の人たちが私に同意しないで反対するとしても、そのほうが、一人であるから、私が私自身と不調和であつたり、自分に矛盾したことを言うよりもまだましなのだ¹²。

通常、「安っぽい道徳」に見える第一の発言だが、近代語訳ではたいてい無視されている「一人である」という第二の発言のキーワードに注目することで、その倫理的な命題の起源が思考にあるかもしれないことをアーレントは論じる¹³。すなわち、その倫理性とは〈一者の中の二者〉のあいだで交わされる思考＝自己内対話において、自分自身と不調和をきたしたり矛盾したりすることを避けようとして為される問答なのであり、その基準は「真理」ではなく、「二者」という差異性において「自分で首尾一貫」している「同意」に求められる¹⁴。そして、その過程において「悪」を回避する可能性を見出すのがアーレントの眼目なのである。

上述したように、思考は真理を明示するいとなみではないとアーレントはいう。そして、正解の見いだせない危機においても、ひたすら自分自身と問答を交わしながら、不調和をきたさないように対話し続ける過程が思考であるというのである。またアーレントはそこで「自分自身とかみ合わない」のは、「いやしい人」の特徴であり、連れを避けようとするのは邪悪な人の特徴¹⁵なのであるともいう。こうしたアーレントが思考に見出す倫理的意味は、「道徳法則」や「神の声」など普遍的な道徳義務が精神に命じるという仕方とは異なり、あくまで自分自身との関係における調和に求められる。複雑な被災者の選択の是非を規定的な義務概念でもって説明することの困難や暴力性については既にふれたが、むしろ個々の被災経験を一般性に回収させないためには、こうした自分自身との調和という観点からその倫理的意味を探ることが重要ではないだろうか。

では、あらためてこの観点から原発事故の危機下での私の思考経験の意味を問うてみよう。アーレントは自分の魂がそれ自身と調和せずと争っているときの例として、シェイクスピアにおける『リチャード三世』を引き合いに出している¹⁶。そこでは自分自身と罵り合う殺人者リチャード三世のさまが描かれているが、最終的にこの殺人者は、孤独になったときに待ち構えているもう一人の自分という「連れ」を恐れ、対話の相手にすることから逃走する。「うまく生きようとする人」はその「連れ」なしで生きようとするのであるが、それが「邪悪な人」の特徴なのである。

(我々が自分の発言や行動を吟味する) 無言の会話を知らない人は、自分自身と矛

¹² 同前、209-210 頁。この言葉自体はアーレントによるプラトン『ゴルギアス』、474b、483a・b (邦訳書 84・113 頁) からの引用である。

¹³ 同前、210-212 頁。

¹⁴ 同前、212-216 頁。

¹⁵ 同前、219 頁。

¹⁶ 同前、219-220 頁。

盾しても平気なのであり、自分の発言や行動を説明することができないし、そうするつもりもない、ということになる。犯罪を犯したとしてもすぐに忘れられるだろうと決め込んで平気だ、ということにもなる。悪人は「後悔の念」でいっぱいになるということはない¹⁷。

原発事故下で私を引き裂いた思考経験とは、アーレントのいうところの、少なくとも自己矛盾しても平気な「邪悪な人」に陥ることを避けようとしていたのだろう。たしかに、首尾一貫しなかったという点で、私は「いやしい人」であったかもしれない。しかし、その「いやしさ」を直視できなければ、「邪悪」に陥ることをアーレントが引いたリチャード三世の例は示している。アーレントによれば、そもそも思考経験の副産物である良心は「人を障害だらけにする」のであり、思考は自己分裂をもたらすことを本質としているということになる¹⁸。しかし、たとえ障害だらけにさせようとも、考えない人生は無意味であるだけではなく、十分に生きているとはいえないとさえいうのである。なぜか。その理由を彼女は、自分自身を仲間にできないという意味で自己を喪失しているからだという。つまり、「悪人」とは、自分自身と対話することを知らないという意味で「自分自身を失っている」¹⁹人のことなのである。

アーレントが主張するほとんど唯一の倫理的命題は、「もし思考したいのであれば対話を行う二人がいい関係であって、パートナー同士が友人であるように配慮せよ」²⁰というものであり、「〈一者の中の二者〉が友人となって調和よく生きていく道を塞がないようにすること」²¹である。それを敷衍して考えれば以下のようなになる。自分自身の行動と発言について考えるときがきても、多数派によって同意されたことではなく、「私自身と仲良くやっていけるかどうか」が思考することの基準であり意味である、と。そうだとすれば、原発事故の危機の中で私が思考し続けていた意味も少しは明らかになってくる。どれほど自分が引き裂かれようとも、自己矛盾したまま自分とのつきあいをやめるわけにはいかなかったということである。

ところで、このアーレントのいう〈一者の中の二者〉におけるもう一人の自己とはいかなる存在なのか。この点を考える上で興味深いのは、原発事故後に急速に広まった「脱原発」のスローガンに対して、それを即座に受け入れられないとためらう被災者の言葉である。原発立地の学校に長年勤務して被災したある教員は、それまで原発を積極的に肯定してきたわけではないが、その存在に疑問をもたないままその地域の教育に携わってきたものとして、原発事故に被災したからといって脱原発を主張し始めることには躊躇を覚える、と私に

¹⁷ 同前、222頁。

¹⁸ 同前、222頁。

¹⁹ 同前、215頁。アーレントはこの言葉をヤスパースがよく用いた“*ich bleibe mir aus*”という表現から引用し、表現を変えれば「私が一であって仲間がいない状態」であるとしている。

²⁰ 同前、217-218頁。

²¹ 同前、222頁。

語ってくれたことがある。そのことを、彼は「(脱原発を主張する自分は) なんか違うんだよね」という言葉で言い表している。これは過去の自分との折り合いのつかなさ、即座に未来志向的な「新しい価値」へ転換することに対するためらいとなっているのだが、それは〈考えないこと〉によってではなく、むしろ被災前後という時間的な差異が生み出す自己との首尾一貫性を問うなかで生じたものである。すなわち、〈一者の中の二者〉におけるもう一人の自己とは、過去と未来が衝突するなかで出来る時間的な存在である。そして、その時間的な狭間で生じる「動かぬ現在」、すなわち「ヌンク・スタンス *nunc stans*」という無時間の溝こそが思考の場なのである²²。この「思考の場」についてアーレントは以下のように述べている。

思考する自我が時間のなかでいる場所があるとすれば、過去と未来の狭間、現在というこの神秘的でとらえどころのない今であり、時間における単なる溝ということになる。それにもかかわらず、もっと確固とした時制である過去と未来が、もはや存在していないもの、まだ存在していないものを示すかぎりにおいて、このとらえどころのない今にむかって行くのである。過去や未来がそもそもあるのは明らかに人間のおかげであり、人間こそが両者の間に入りこんでそこに現在を作ったのである²³。

しばしばアーレントが例として引き合いに出すように、ナチス時代に「汝殺すなかれ」という根本的戒律が「汝殺すべし」に一晚で転倒したことや、ナチス崩壊後の「再教育」によってドイツ人が「新しい価値」へ容易に転換したことは〈考えないこと〉によって成し遂げられた²⁴。言うまでもなく、敗戦によって軍国主義から民主主義に一変した日本人もしかりである。では、同様の事態が原発事故後の日本社会に起きなかつただろうか。政治のはなしではない。新しい価値への大転換が社会的に行われようとするのと、それが個々人の精神において生じることとは別次元のことであり、しばしばそのスピードは齟齬をきたす。それは、前者が過去から未来へという直線的な時間を突き進むのに対し、後者は過去と未来とが私という現在に向かって衝突するたびごとに不意に思考の場が開かれ、それが生きる限り無限に引き起こされるものだからである。

付言するならば、この過去と未来の起源は自分の経験を超えている。なぜ、あの危機のさなかに私は恐れを抱いたのか。それは過去においてチェルノブイリをはじめとする原発災

²² 同前、238 頁。

²³ 同前、240 頁。

²⁴ 同前、205-206 頁。この点につき訳者である佐藤和夫は次のように注釈をつけている。「『〈考える〉』ことなしにあっさり過去を整理してすましてしまい、まるで悪かったのは一部の悪人たちだけであるという非難がくり返される。アイヒマン裁判をめぐる論争はこれ抜きには論じえない。ユダヤ人もドイツ人もナチズム登場に深く考えることなく、黙認していったということこそ重要だとアーレントは主張する。〔中略〕立ち止まって考えることの欠如こそが巨悪の原因なのだというアーレントの批判はここにある」(同書、287 頁)。

害や水俣事件に代表される公害問題、広島・長崎の原爆投下、戦時下の翼賛体制など過去の悲劇の想起が、一気に私に押し寄せたからである。また、私は職員協議会の意見書に「10年後20年後の教師として責任を考えます」というメモを書き記しているが、そこにはまだ見ぬ教え子の将来や生徒、子どもといった無限の未来からの問いかけや責めを予期した恐れが看取される。思考とは、この二つの力に押し出されながら現実から離脱せずに格闘する過程そのものなのである。

本稿の問いの原点に戻ろう。原発事故という危機において私を引き裂いた思考は、「自己の破滅」を防いだのだろうか。少なくとも次のようにはいえるのではないか。

原発事故のさなかに生じた私の葛藤について、前節では、「複数の自己が混在するなかで為される決定不可能な決定において、自己解体とともに生きざるを得ない被災者の生」と表現した。そもそもアーレントの文脈にしたがえば、それまで公的に通用していた価値や規範を吟味し解体するのが思考の本性であった。私の原発事故におけるにおける思考経験とは、被ばくをめぐって「大多数の人びと」に反対されようとも、自分自身で考え抜くことを指針とするなかでいとなまれたものだった。しかし同時に、思考はその自らが立てた指針を解体させもした。とりわけ後者においては、危機に立ち向かうために自分自身で考え抜いた指針と、その意欲をたちどころに骨抜きにした。何かを打ち立てたかと思えばすぐに更地にするという意味では、思考は何も成果を残さない。だが、それは危機にあっても自己矛盾を問い直す自分とのつきあいをやめなかったという点では、自己を破滅させなかったものといえるだろう。

もちろん、そこにおいて自分自身が首尾一貫していたわけではないことは、既にみたとおりである。けれど、私の思考は必ずしもそのことを断罪するようなかたちの問答ではなかった。むしろ、原発事故から8年も経つ今もなお、こうしてあのときの自分を問い続けているのは、果たしてほんとうに自己矛盾していたのかどうかを点検し続けているということでもある。少なくとも、「問いかけてくる自己との関係を切り捨てない」という点において、私の思考は首尾一貫しようとしていた。そして、この限りにおいて思考は危機において格闘していた過去の自分も破滅させないでおけたのである。

さらに、そのことは次のようにもいい得るだろう。前節の最後において、原発事故の危機が私のなかで「終わり」を告げた日について述べた。比喩的にいえば、それは原発事故で格闘していた私の精神が「死んだ」日であった。もちろん、いまだに原子力緊急事態宣言は継続中であり、途方もない廃炉作業の収束が見えない以上、原発事故そのものが「終わった」わけではない。「あの日」以降の私もまた、別なかたちで闘いは続いている。そうであるにもかかわらず、私のなかでは「死んだ」という自覚が生じたことは否定できなかった。しかし、こうしてその「死」の意味を今もなお問い直そうとするたびに、「あのときの私」を切り捨てられない自分がいることに気づかされる。いわば、危機の「死」後を生きるためには後からの思考が必要なのである。そして、それが可能になるためには、危機のさなかに格闘した思考の痕跡が残されていなければならない。その意味で言えば、原発事故によって多く

の被災者が負わされた「負い目」とは、必ずしも払しょくされるべきものではないのかもしれない。むしろ、それは「あのときの自己」を破滅させないための徴でさえあるのではないだろうか。

3. 思考と他者

第2節において、〈一者の中の二者〉のあいだで交わされる思考の原則が、友人としてのもう一人の自己との内的対話において首尾一貫している点にあることを確認してきた。原発事故において多数派と意見を異にしても、自分で考えて指針を立てようと格闘したことの意味は「もう一人の自己」との関係を断ち切らないためであった。しかし一方で私は、危機において「複数の自己」の存在を確認していた。すると、そこにおける思考の二者性と複数性はいかなる関係にあるのだろうか。言いかえれば、それは〈一者の中の二者〉における「もう一人の自己」とは「誰」なのか、という問いでもある。

前節でふれたソクラテスの第二の発言に立ち戻ってみれば、その「自分自身」とは他者から区別された「純粋な一つの自己」であるかのように読み取れる。しかし、前節で記述したように、他者の言葉は自分を引き裂く思考を引き起こす大きな契機であった。もちろん、放射線をめぐる多様な言説や主張が飛び交うなかであって、すべての他者の言葉が思考を引き起こしたわけではない。自分とは異なる見解であろうとも、それが自分のなかにも否定しがたく存在するような、いわば自己のなかに潜む他者性ともいうべき要素を看取した場合に、それらは私の思考を引き起こすのである。言いかえれば、自己を引き裂くその他者性を自己から排除してしまえば、自分の中の首尾一貫性が失われるようなものである。では、この自己のなかの他者性は思考にどのような意味をもつのだろうか。

自分の人生の範囲を超えて過去について思いをめぐらせて判断し、未来について思いをめぐらせて意志的に計画を開始するならば、必ず、思考活動が政治的にどうでもよい周辺的な活動ではなくなるということである。そしてそのような反省的思考は政治的緊急事態において必ず生じるのである²⁵。

この場合の「政治的」とは他者と協同する活動を指すが、アーレントは思考の「破壊」がそこにおける判断力を解放する効果があるという。つまり、自己への配慮というソクラテス的思考から、他者ととも世界への配慮にかかわる判断力へ通じる回路がここに開かれる。これについてアーレントは、自分自身と首尾一貫する原理とするソクラテス的思考とは区別された思考様式をカントの『判断力批判』に見出し、以下のように述べる。

その思考様式は、たんに自己と一致しているだけでは十分ではない。むしろそれは、

²⁵ 同前、223頁。

「他のあらゆる人の立場で思考し」うることを要件とするものであり、それゆえ、カントはこの思考様式を「視野の広い思考様式 (eine erweiterte Denkungsart)」と呼んだ。判断力は、他者との潜在的な合意にかかっており、何かを判断する際にはたらく思考過程は、純粋な推論の思考過程とは違って、私と私自身の間の対話を意味しない。判断力は、心を決めるにあたっては完全に私一人であるとしても、私が最終的に何らかの合意に到達しなければならないとわきまえている、そのような他者との先取りされたコミュニケーションのうちに、つねにまずもって自らの進むべき途を見出す。この潜在的な合意から判断力はその特有の妥当性を引き出す。これは他方で、判断力は「主観的で私的な条件」から解放されていなければならないことを意味する²⁶。

アーレントは、私自身との同意を原則とする自己内対話としての思考様式と他者との潜在的な合意を原則とする思考様式とを区別しながら、後者において主観的で私的な思考から普遍性を志向する公共的な判断への途上を開いていく。では、この両者における同意ないし合意は一致しうるだろうか。常識や日常的な規範が崩壊した危機においてそれは困難であろう。そうであるにもかかわらず、原発事故において意見を異にした他者の言葉に引き裂かれ、宙吊りにされた私は、なぜ彼らの言葉をいまだに考え続けるのか。それは、そのときには自覚していたわけではないが、彼らの論理に自分自身の首尾一貫性を構成する要素が潜在していることを直感していたからではないか。そうだとすれば、二つの思考様式の区別において自己／他者が設定されるというよりも、既に〈一者の中の二者〉に他者性は混在しているとみるべきではなかろうか。いうまでもなく、本稿ではこの思考様式を判断力への可能性としてではなく、あくまで思考の圏域において考えているわけだが、このように考えるのは次の理由からである。

私は原発事故から時間が経つにつれ、さまざまな被災者の声の聞き取りや、あるいはその経験について語りあう場を設定したり、訪問したりする取り組みを続けている。なぜ、私は他者の言葉を聴きとろうとするのか。その理由を端的に言えば、あのときの自分には見えなかった論理、あるいは、もしかしたら「あのようであったかもしれない別の自分」の姿を見つけ出すためなのではないかと考えている。他でもありえた自己の可能性を追求することで、あのときに引き裂かれた自分とは何だったのかを理解したいのである。それは自己理解のために他者を手段化することではない。ましてや研究対象として相手を客観化するためにする聞き取りや対話ではない。その場に自己をゆだね、相手に共鳴しつつ同化するのではない仕方において立ち現れる他者の言葉をつむぎだすことを目的とした活動なのである。本稿ではその詳細について触れられないが、一つだけ印象的な場面を紹介しておきたい。

それは、2016年に福島市において阿部周一監督のドキュメンタリー映画『たゆたいなが

²⁶ ハンナ・アーレント、1994、「文化の危機——その社会的・政治的意義」『過去と未来の間——政治思想への8試論』引田隆也・齋藤純一訳、みすず書房、297-298頁。

ら』(2015年作品)の上映会を開催したときのことであった²⁷。同作品は、福島市出身の阿部が自ら経験した原発事故自主避難を起点とし、「福島」からの自主避難者と「福島」に残る選択をしたものたちが抱く葛藤を描いたものである。上映後、阿部監督と参加者同士による対話の場面を設け、映画の感想や考えたことが落ち着いた雰囲気の中で語られていった。参加者のほとんどが原発事故被災当事者たちであったが、なかなか核心に迫るような発言が出ない流れのなか、ある若い参加者の問いかけがその流れを一変させる。原発事故直後に福島市で暮らしていたその参加者は、被ばくの恐れがあったにもかかわらず、母親が避難についていっさい話さなかったことについて、「あのとき母は何を考えていたのだろうか」と割り切れぬ思いをその場に投げかけたのだ。家族間におけるこの種の葛藤は、参加者の多くが経験した問題であった。すると、この発言を受けて別の女性参加者が次のように語りだした。

私もそのとき小六の子どもの親で [中略]、でも私は [高校] 三年生の担任でもあり、もうこの運命を受け入れようと思いました。逃げないと決めました。逃げられない子が同じようにいるだろうから、そういう人たちに寄り添って生きるという道を選択して。そういう選択をしちゃった親の子どもでゴメンで感じて、私は息子に避難ということは一言も言ってません。先ほどいって下さった方のお母様もものすごい葛藤があったと思います。私もドキュメンタリーを観たとき、しゃべったら泣いちゃいそうと思っていかなかったんですけど、なんか子どもにごめんて思って…やっぱりまだ揺さぶられる自分があるんだなって思いました。でも子どもの方が強くって [中略]。…ごめんなさい…こんなに映画を観て揺さぶられると思わなくて…。

つくづく人が語り出すというのは不思議な現象である。まるで彼女の語りは、「しゃべるつもりはなかった」という彼女の意志とは独立して存在しているかのようだった。なにより、彼女の発言は他者のうちに自己を見るかのような経験を私にもたらした。「逃げられない子が同じようにいるだろうから、そういう人たちに寄り添って生きる」という選択理由は、避難を主張しつつ残留を選んだ私自身のなかに見当たらずとも腑に落ちる言葉であった。だからといって、彼女にとってそれが正しい選択であったとはいえないことは、事故から5年を経てもなお自分の子どもに対する負い目が残っていることから確認できる。逆に、子どものいない私にとって、それは本質的には理解できない側面でもある。しかし、思考という自分自身との対話とは、そのように「あり得たかもしれない」自分を含めて自己の首尾一貫性を問い続けるいとなみなのではないだろうか。つまり、他者の言葉のなかに、自分にも潜在

²⁷ 同上映会は、「3.11」後の「福島」を考える目的で発足した活動団体「エチカ福島」の主催のもと、2016年10月29日に開催された。渡部は同団体の共同代表の一人である。その詳細については以下のブログ (URL:<http://kitsuncinu.jugem.jp/>) を参照。

的にあり得たかもしれない他なる自己を発見することは、〈一者の中の二者〉における「もう一人の私」の幅を広げることに通じている。そして、その幅とは過去と未来の他者の衝突によって生じる「動かぬ現在」の時間的な厚みをもたらすものなのである。これは世界の配慮へ通じる判断力とは区別された、自己への配慮としての思考にとって他者が果たす意味なのではないだろうか。

4. 結びにかえて

本稿は、原発事故で引き裂かれた私の被災記録を「思考」をめぐるアーレントの思想との対話を通じて反省的に解釈したものである。冒頭で述べたように、葛藤にまみれた私的な被災記録は読み手にとって読むに堪えないものであったかもしれない。もし、そのなかで誰かを責めるような記述になっていたとすれば、それは私の独善性が招いた不手際である。また、本稿で対話の相手としたアーレントの思想についても牽強付会な解釈に陥っていることは否めない。これらのずさんさを承知でなお、原発事故における私の経験を記述しようとしたのは、やはり次のアーレントの言葉に導かれてのことである。

理解することは、正しい情報や科学的知識をもつこととは違い、曖昧さのない成果をけって生み出すことのない複雑な過程である。それは、それによって、絶え間ない変化や変動のなかで私たちがリアリティと折り合い、それと和解しようとする、すなわち世界のなかで安らおうとする終わりのない活動なのである²⁸。

アーレントによれば理解することは終わりをもたず、最終的な結果をもたらすことはできない。しかし、そうであるがゆえに「生きることのすぐれて人間的なあり方」²⁹なのだという。というのも、私たちの行為によって生じたりそれによってこうむったりする出来事と和解しようとするならば、そこに生きる過程そのものの意味を生み出さずにはいないのだが、それを可能にするのが「理解すること」だからである。原発事故から8年を経た今、過酷な出来事の記憶を「復興」というスローガンにおいて掻き消そうという欲望の力は、被災地内外に加速度的にはたらいっている。加害の側のみならず被害を受けた側においても、いまさら精神の傷を蒸し返したくはないという思いが無意識に作用することは、けだし当然であろう。しかし、そのような空気に覆われつつも、当時の被災した自分とは何だったのかと、出来事との折り合いがつかないまま問い続ける人々がいることもまた事実である。そのような人々にとって思考し続けるということは、出来事のリアリティと折り合おうとする和解を志向した意味を問い続けるいとなみなのである。

²⁸ アーレント、2002、『アーレント政治思想集成2：理解と政治』齋藤純一ほか訳、みすず書房、122頁。

²⁹ 同前、123頁。

その方法として、本稿は当時の〈私〉の経験の記録に基づきながら回想的に思考経験の軌跡をたどることにした。これについて、現時点から過去を回想することはいかなる意味においても「ありのままの思考経験」ではない。後知恵として後から都合のよい解釈を刷り込ませている可能性も否定できないだろう。言いかえれば、常に後からの思考は改ざんの可能性を孕むことを否定できないのである。これに対して、西村ユミの「対話」に関する次の考え方が参考になる。

語られた経験は過去のその時の経験そのものではなく、「今」を起点にパースペクティブ的にまなざしが向けられ、「今」において捉えなおされた過去なのである。したがって、対話によって語られた経験は、「今」まさに生み続けられている開かれた経験であり、こうした経験の語りには厚みを帯びた時間を垣間見ることができる。逆に言えば、それだからこそ、同じ出来事を語っても相反する経験として表現されたり、戸惑いや躊躇から自由になれないのである³⁰。

西村は「思考」ではなく「対話」について論じているのであるが、「自己内対話」という思考様式に照らし合わせて考えてみても非常に示唆的である。つまり、私のかつての思考経験について反省的に思考することは、「今」まさに生み続けられている開かれた思考経験なのであり、そこには既に確認した厚みのある時間性を帯びている。すなわち、危機における思考とは、このような時間的な厚みをもたらしながら、危機という時間の内外で精神が生き延びることを可能にするいとなみなのである。

(わたなべじゅん・福島県立高校教諭／東京大学)

³⁰ 西村ユミ、2018、『語りかける身体：看護ケアの現象学』講談社、213-214頁。

〈政治的なるもの〉と「復興」 ——ラクラウとムフの「敵対性」概念から考える*——

郭 基煥

「復興」とは何かというイメージは多様であり、またその現実についての評価も様々であるが、一般にその概念は「復旧」との関連で、その「あと」、あるいは「先」にあるものとされている。その場合、「復旧」は通常、復興のイメージについてそうであるようには、議論が分かれることは少ない。「復旧」については、共有されたイメージがあり、それに向かって、どのような仕方で、またどのように早く達成していくかという、いわば技術的な面が問題になる。しかし、共有されている復旧のイメージが、災害前の「日常」を可能にしていた諸条件を回復させることを意味する限りでは、それは、原理的に不可能な面を持つ。失われた命は戻らない。かけがえのない人との失われた関係性はかつての形には決して戻らない。この意味では「復旧」は技術的な問題にとどまらず、原理的な問題を抱えている。ライフラインが戻ったことを喜んでいいるときに、そのことよりも深刻な問題を抱え込んでいる誰かがいることは容易に想像しうる。つまり、「復旧」とは別の何かを志向している生を想像しうる¹。また、「復旧」以外の志向性は、かけがえのない誰かを失った人のうちでのみ生じるものでもない。「災害時ユートピア」と言われる局面において、私たちは災害前の日常とは隔絶した志向性を経験する。等価交換ではなく、贈与の連鎖としての社会経験である(郭2015)。私たちは、その局面において、それ以前の日常からの断絶を経験している。日常とは隔絶した、あるいはその根源にあるような何かを志向する。

以上のことは「復旧」が一つの社会的選択であることを意味する。つまり、「復旧」に注力することは、(災害前の)所与の条件を回復するという一つの選択であり、それ以外の志向性に基づく何かを選択しないことに他ならない。災害前とは違う何かを志向する社会の在り方や生き方を選択しないこと、所与の条件を回復するのではなく、それ自体を変更する志向性の棄却を意味する²。

* 本稿は日本現象学・社会科学会第35回大会「シンポジウム」(「震災以後の東北を生きる：その経験を記憶し記述するという事」)で発表した原稿に若干の修正を加えたものである。修正は書誌情報の追加や語句の修正、文意を明確化するための若干の例の追加に留めてある。時間の制約の厳しいシンポジウムであったため、またその最後の発表であったため、その後のフロアとの議論が活性化しよう主要な論点を明示すること、および問いかけを発することを主眼にして書かれたものである点、ご理解いただければ幸いである。

¹ たとえば、亡き父が営んでいたうどんの味を再現することを自分の希望として語る「被災者」として、現実とは何か。その人の「現実」はその人が直面している生活の困難であろうか。決して見ることのできない亡き父もまた、あるいはその不在の父こそ本人にとっての「現実」であり、父の味の再現は、この意味での現実へのひとつの応答ではないか。こうした「救済的志向」は、「復興」はおろか、ときに「復旧」のロジックとさえ、どこかで衝突する(郭2012)

² 災害時においてしばしば発生し、東日本大震災においても発生したところの「災害時ユートピア」といわれる特別な共同体——上述の言い方をすれば、贈与の連鎖としての社会経験——において、いわばたたき起こされる「愛」は復旧のプロセスと共に自然に眠るものだろうか。むしろ、復旧のプロセス、あ

一般に私たちは「復旧」を選択の問題とは考えない。それは当然であり、必然的なものと考えがちである。この意味では、「復旧」は最初からある種の暴力性を帯びている。一つの実験であるものが、そうではなく、選択以前の自明的、普遍的なものとして現れるとき、それ以外の選択肢（への志向性）は、社会内に場所を持ちえないからである。

そうであれば、「これが復興か」「誰のための復興か」と問い、あるいは復興とは何かと問う問いは、復興がいわば「復旧」のプラスアルファとして表象されている限りで、「復旧」を選択したことの問題へと遡って考えることができる。

所与の条件を回復する（そのうえで、さらなる何かを求める）ということではなく、所与の条件を変更するという方向に、震災後の社会の可能性を考えることはできないか。

ラクラウとムフによれば、一般に私たちが「社会」と呼んでいるものにおいて「敵対性（antagonism）」が消えることはない³。この論者たちと共に、「敵対性」の抹消不可能性を認めるのであれば、社会を一つの全体として表象すること（典型的にはコーポラティズム的な社会観）、またその表象に基づく諸実践や制度はそれ自体、暴力性を帯びることになる。したがってむしろ、「社会」に遍在する「敵対性」を対自的に明確化し、「政治的なもの（the political）」の次元を切り開くこと、「闘技的闘争（agonistic struggle）」を活性化することこそが、「活気に満ちた民主主義的な生活」の条件になる。ここでは、このような、ラクラウやムフのラディカルデモクラシーの基本的な発想をいったん受け入れ、これらの概念を通して、震災以降の「日本社会」を考えてみたい。

災害は一般に対自化されていなかった敵対性を顕在化させたり、新しい敵対性を構成する危機／機会でもある。

災害はそれ以前の社会における脆弱性を拡大し、顕在化することはしばしば言われる。例えば経済的、社会関係的、象徴的、「身体的」等の資源の多寡が震災後の避難や暮らしの立て直しの成否、したがって被害の程度を大きく規定するが、仮に、こうした資源の多寡を新

るいはそれに対する自明視されたイメージ、さらにはそのイメージを支える資本主義という経済的な仕組みこそが「愛」を眠らせるのではないか（郭 2015）

³ ラクラウとムフにとって社会は、その領域を最終的に縫合することができず、「不可能」である。というのは、端的にはどのようなアイデンティティもそれ自体としてではなく、節制的実践の結果として（そのヘゲモニー化と沈殿によって）、したがって、当の言説内の位置（契機 moment）として生じると見なされるからである。節合されていない差異としての要素（element）がある限り、そのアイデンティティは常に偶然的であることを避けられない。したがって、固定的な差異の体系としての社会は不可能であり、——単に一定の物理的な意味での境界内に人が複数、存在しているという事実をもって、社会がそこにあるというのではなく、その複数の存在が何らかの「全体性」を構成しているときに、社会があると言いうるのであれば——「社会はない」。敵対性の概念は、こうした文脈の中で提起される。すなわち、敵対とは、「すべての安定した差異——それゆえあらゆる「客観性」——の最終的不可能性であるような何らかの「経験」である（Laclau and Mouffe 2001=2012: 274-85）。なお、この社会の不可能性をめぐっては、ジジエックはラカンの斜線を引かれた主体という点から、その起源を社会そのものというよりは、主体の側に求める。「外部の敵とは単なる小片、つまり私たちがそのうえに本来的で、内在的な不可能性を「投射し」、「外在化」する現実の残り物である」（Žižek 1990=2014: 373）。またこうした「敵対性」の抹消不可能性にラクラウとムフは「政治的なもの」の可能性を見る。敵対性の中にはらまれている「情念が民主主義の過程における勢力分布内で政治的に動員されるかぎりにおいてのみ、政治過程は存在する」。この回路がないとき、情念はむしろ排外的なナショナリズム等に流れ込んでいく（Laclau 1990=2014; Mouffe 2005=2008）。

自由主義的発想等、何らかの言説で正当化しないとすれば、個々人の回復の違いや被害の程度は容易に「敵対性」へと転換されるはずである。また、先に触れた、災害直後に発生すると言われる「災害ユートピア」的行動も、ある意味で、敵対性を宿していると思えることもできる。すなわちそれが、個人の利害関係への執着や権威主義、形式主義、消費主義等々に見られる志向性とは反対の、あるいは決別の志向性を持つ限り、こうした志向性に執着する勢力の現前は敵対性を構成するだろう⁴。

東日本大震災に限って言えば、原発事故の発生により、実際にも深刻な敵対性を顕在化／構成したことはいうまでもない。ひとつには、避難を余儀なくされた人々、またその人々の苦境を他人事と思えない人々にとって多くの場合、原発を運営、設立させた勢力は敵として現れる。また、反原発運動が技術文明批判と結びつけば、そこにさらなる敵対性が構成される。さらに、原発事故の発生が、被災地の状況を、原発被害を被った被災地域と、それを被らなかった(津波／地震のみの)被災地域という二つに分けたことに着目し(もちろんグラデーションをなしているが)、原発問題が、後者の地域への救援や復旧の遅れや関心の低下をもたらしたとすれば、その地域の被災者は、「原発勢力」と敵対するだろう。

その一方で、震災以降、「結合」がいたるところで強調されてきたことは周知の通りである⁵。「絆」、「頑張ろう、日本」、「日本は一つのチームです」等々の言葉がいたるところで発せられた。こうした言説は、マスメディアにおいてのみ現れていたわけではない。たとえば、森岡卓司が紹介している例(森岡 2014: 120)を挙げれば、高橋ジョージは次のように発言している「僕は被災地へ行ってきましたが、被災された人といろんな話をしてきました。その人たちは「私たちはまだ生きているからいい。生かされている。だから、もっと悲しい人たちがいるから、そっちを助けてください」と必ず言うんですね。その言葉からは、もう政府がどうか、好きだとか嫌いだとかを越えた人間としての思い、そして私たちは亡くなった人たちの分まで生きようという思いが僕には伝わってきました」。森岡はこうした「階層化のフィクション」が「悲惨な状況下に見放された個を内側から支え励まし」、その一方で、「権威の責任には無批判な、ある意味で理想的な共同体のエートスを作るだろう」と述べる。また、それが「言葉の失調」を生むと警鐘を鳴らす(森岡 2014: 115)。「私たちは一つであ

⁴ ラクラウとムフが敵対性概念について論じるときの原理的な部分(「社会」なるものに回収不可能であるところの「要素」、あるいは逆説的にもレヴィナス的にいえば他者の「無限」こそが、敵対性の条件であるという点)からは、大災害時に生じる敵対性について、ある種の「必然性」を見出すことができる。大災害が、それまでの人の社会的な位置(契機)を失わせる／減じさせる危機／機会であり、人が「要素」そのものとして、また場合／場所によっては「瓦礫」という「要素」そのものに対峙する瞬間を開くものであるとすれば、敵対性にははまれる中核的な情念(「社会がある」こと、秩序そのものに対する「純粹」な敵意)の解放の瞬間として見出すこともできるように思われる。それが、利他性や即時応答性を基軸とする「災害時ユートピア」の「眠りから覚めた愛」(ソルニット)を支えているのではないか。

⁵ その結合の呼びかけがもたらしたと結果の一つが、外国人犯罪の流言であると考えられる。筆者が行ったアンケート調査によれば、震災後には、被災地に限らず、特にアジア系の人々(中国人、韓国朝鮮人)が災害に乗じて犯罪をしているという噂が広範に広がり、またそれを聞いた人の圧倒的な割合の人がそれを信じていた。その「汚名化言説」は、統合の呼びかけに内在していた日本(人)の「美名化言説」と相補的な現象と考えられる(郭 2017)。

る」ことを（結果的に）強調する結合の呼びかけは「下」からも発せられていたのである。

既に述べたように、東日本大震災が、他の災害においてもそうであるように（しかも、おそらくは少なくとも日本の戦後のどんな災害よりも、さらに）敵対性を顕在化／構成する危機／機会であったとすれば、社会の諸次元における「結合」の（行為遂行論的な）呼びかけは、穏やかに言えば、可能性としての／現実の〈敵対性〉の一時保留の呼びかけであり、強い言い方をすれば、隠蔽への圧力である。あるいは、それは〈政治的なるもの〉の抑圧でもある。実際、震災直後、新聞では「与野党は一致せよ」との言説が、至極、まっとうな対応として主張されてもいる。

この場合、統合の呼びかけは、様々な形態をとってきた。

典型的な一つは、「歴史／物語」の利用であった。すなわち、多くの場合、「敗戦の焼け野原」を参照点として、また幾多の自然災害等、悲惨な経験を参照点として、「日本はXから復興を遂げてきた」（したがって、私たち日本（人）にはその力がある）と論ずるものである。もちろん歴史物語論が明らかにしてきたように、歴史（叙述）が常に既にそうであるように、この「歴史」の参照は極めて選択的である。原発事故がそれ以前の情報操作（安全神話の植え付け）に問題があったと理解し、それが第二次世界大戦中の「大本営発表」と相似的であると理解すれば、「私たちは再びXを繰り返した」（したがって、私たち日本（人）には悲惨を繰り返す「さが」がある）という形で歴史を参照にすることもできる。いずれにせよ、注意すべきは「復活の物語」がその「主体位置」に日本（という統一体）を置いていることである。

統合の呼びかけの、もう一つの典型的な形態は、「同心円的世界観」ともいうべきものに媒介されたものだった。サンドウィッチマンは「東北なめるな」とブログに書いたとき、それで文を締めくくるのではなかった。「日本なめるな」との一文を直続させている。この東北と日本の「短絡」は東北があり、それを包み込むものとして日本が（さらに、それを包むものとして世界が）想定され、東北は日本という全体の中でそれと同期的に連動（シンクロ）する一部分として想定されている。ここには、「東北地方」（それ自体、象徴的／歴史的に構成されたものであるが）と「日本」もしくは「中央」との歴史上の明白な敵対関係や、現在も続く経済的な従属的な関係は捨象されている。同型的な言説は追悼式の首相の追悼文（後述）や復興構想会議の「東北の復興なくして日本の再生なし」という謳い文句にも見られる。

こうした統合の呼びかけは、非常事態という特殊な条件の故に生じたものであるという見方、また、そうであるが故に、それが被災者や支援者の意志を鼓舞する機能に着目して正当化する考え方もあるだろう。しかし、このことを考えるには、いくつかのことを先に確認しておく必要がある。

ひとつには、振り返って考えてみれば、「政治的なるものの」が震災前から縮小の傾向にあったことは明らかだという点である。いわゆる政治的無関心という長期的に見られていた状況である。「政治的なるもの」を実際の政治の場に持ち込む回路は相当、長期に渡って、絶たれていた現実がある。

次に、統合を呼びかける政治が現在も続いていることである。東京五輪を招致する際に用いられた、「復興した姿を世界にお見せする」という論理は明らかに倒錯しているが、ここで注意すべきは、この語りにおいて、想定されている主語／主体が日本（人）であるという点であり、同じ主旨のもとで聖火リレーのコースは設定されている。また、東日本大震災の政府主導の追悼式では、一周年目に「我が国の繁栄を導いた先人たちは、危機のたびに、より逞しく立ち上がってきました。私たちは、被災地の苦難の日々に寄り添いながら、共に手を携えて、「復興を通じた日本の再生」という歴史的な使命を果たしてまいります」というフレーズが現れたが、その後も、判でおしたように、同じフレーズが踏襲されている。今年「我が国は幾度となく、国難と言えるような災害に見舞われてきましたが、その度に、勇気と希望をもって乗り越えてまいりました。今を生きる私たちも、先人たちに倣い、手を携えて、前を向いて歩んでまいります」である⁶。

最後に、ジジエックによれば、ラクラウとムフの議論を受け入れて言うように、敵対性が抹消不可能なものである限り、それを偽装する「敵対的分割」によって引き裂かれてない社会のビジョン、典型的にはコーポラティズムのビジョン（イデオロギー）は、それを維持するために、つまり、敵対性の「現実」とイデオロギーの間隙を縫うために、あるいは「現実」を覆い隠すために、「健全な社会組織に腐敗を持ちこむ外的な要素であり異物」という社会的空想を生む（Žižek 1989=2000: 198）。ジジエックの議論、すなわち社会は統合されている、または統合された社会を私たちは生きているというイデオロギーが必然的に異物という空想を生むという議論が一般的に妥当性を持ちうるかどうかを実証的に明らかにすることは難しいかもしれない。が、当面、「美しい日本」を標榜する政権の元で次々に「異物」（「在日」、「反日」、「朝日」、「パヨク」……）が産出されていることは否めないだろう。「民主主義的な政治的アイデンティティの相違間における現実的対決をともなった動的な民主主義的生活を欠くとき（＝要するに、闘技的闘争を欠くとき——引用者註）、その領域は、帰属意識の他の形態、つまり民主主義的なプロセスによっては制御されえない敵対関係の出現を導くような民族的、宗教的もしくはナショナリスト的な性質の帰属意識の場となってしまう」というムフの指摘は現に今、起こっていることを写している。闘技的闘争の情動（passions）がそのはけ口を「原理主義的な運動に見出す傾向にある」（Mouffe 2002: 249）。

以上のように、震災直後に集中的に発せられた、危機への応答である統合の呼びかけが、同時に、震災前から現在に至るまで継続しているところの「政治的なるもの」の閉鎖の呼びかけの系列の一つであり、現に空想上の異物を産出し続けているとすれば、私たちは「政治

⁶ 追悼式はもっとも高いところに国旗という統合のシンボルが配置され、壇上には唯一、皇族が座するという配置である。岩手宮城福島のご遺族代表がスピーチを行っているが、式ではもちろん、誰も中央—東北の歴史的／現在の敵対性を表明することはなく、「支援者」への感謝を述べている。もっとも遺族の誰も「日本の再生」に言及してはいないこと、「権威」と遺族の間にある、その断絶は注目に値する。政府主催の追悼式については、内閣府ホームページを参照した（<https://www.cao.go.jp/shinsai/index.html>）。

的なるもの」を開くこと、従って敵対性の対自化ということの意味を考え直す必要があるのではないか。言い換えれば、「政治的なるもの」の閉鎖の力学という所与の条件を変更する可能性を考えてもいいのではないか。

震災以降、私たちは様々な場で合意形成の困難に遭遇している（防潮堤の問題や、震災遺構の問題、原発再稼働の問題などなど）。こうした困難について、「政治的なるもの」という観点から見た場合、どうか。

合意形成の困難とは、むしろ闘技的対決の実践であり、隠されていた／見つかっていなかった敵対性の構成であると考えられることができる。そうであれば、たとえば研究者が関わる仕方は、その場における合意をゴールにそのための解決の糸口を提示したりすることに限られるわけではなく、合意を阻む情念を称揚し、ラクラウとムフが言うような「等価性連鎖」の可能性を探ること、すなわちその場での闘技的対決とは別の場におけるそれとを連結させる方法を構想することも考えられるのではないか。

また「地域の復興」や「再生」についても、同じ観点から考えてみたらどうか。「地域」をどの程度の規模のものを想定するにしても、その場合、「心ひとつに」というコミュニタリアン的な原理、したがって統合や同一性という社会構成原理が基軸になっているように思われる。しかし、問題は心を通わせることか。むしろ、心を通わせられない敵を明確化することではないか。「その対立に合理的な解決をもたらすことなど不可能と知りつつも、対立者の正当性を承認しあう関係性」(Mouffe 2005=2008: 38)の中で、その「対抗者 (adversary)」と闘技的対決を試みること、さらには別の場において同じ対決を試みている勢力と連結すること、そしてそのためにまず「何のために闘っているのか知る必要があり、いかなる種類の社会を打ち立てたいのかを認識する必要がある」(Laclau and Mouffe 2001=2012: 34- 35)

情動を抑え込むのではなく、むしろそれを資源に闘う方向を探ること。そのうえで等価性連鎖を試みていくこと。たとえば、被災地に流入するショックドクトリン的な資本の力を抉り出して闘う、その闘いを沖縄における基地をめぐる国家権力との闘いと連結させていくこと、あるいは在日コリアンに対するヘイトスピーチへの闘いと連結させていくこと。ネーションの地理的／象徴的な辺境で起こっている闘いと繋がっていくこと。こうしたプロセスまたは「運動」を「復興」と呼ぶことがふさわしいかどうかはわからないが、それなくしては「生活世界」の場としての当の「地域社会」そのものが空疎化するのではないだろうか。

文献

- 郭基煥、2012、「「現実を見ること」と「現実に見られていること」」『震災学』創刊号、96-107。
——、2015、「「冬眠から覚めた愛」は自然に眠るのか」——災害ユートピアの継承可能性『震災学』6号、226-244。
——、2017、「震災後の『外国人犯罪の流言』」『震災学』10号、184-227。
森岡卓司 2014、「他者としての『言葉』——東日本大震災後の言語状況と戦後批評を巡る試論」、『山形大

学人文学部研究年報』11号.

Laclau, Ernesto, 1990, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso. (山本圭訳、2014、『現代革命の新たな考察』法政大学出版会).

Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal, 2001, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso. (西永亮・千葉眞訳、2012、『民主主義の革命：ヘゲモニーとポスト・マルクス主義』筑摩書房).

Mouffe, Chantal, 2002, 「闘技的公共空間に向けて」(千守隆夫訳、『立命館産業社会論集』37巻4号(報告原稿)).

———, 2005, *On the Political*, London: Routledge. (酒井隆史監訳、2008、『政治的なものについて：闘技的民主主義と多元主義的グローバル秩序の構築』明石書店).

Žižek, Slavoj, 1989, *The sublime object of ideology*, Verso. (鈴木晶訳、2000、『イデオロギーの崇高な対象』河出書房新社).

———, 1990, *Beyond discourse-analysis*, Laclau, Ernesto, 1990, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso. (山本圭訳、2014、「言説一分析を超えて」、『現代革命の新たな考察』法政大学出版会、369-385).

(かくきかん・東北学院大学)

被災地「へ」の関与とその記述について

松本 行真

1. きっかけとまなざし

2019年3月11日は月曜だったため、追悼式典などは前日10日に執り行われたところもあった。筆者がかかわりのあるいわき市内の二カ所(薄磯区、四倉地区)をみてきたところ、来場する人が少なくなっていることを実感した。「震災を忘れない」といった伝承の大切さを強調する言説は多いが、個人的には「嫌なことは忘れればよい」と思う。伝承の重要性は「(「必ず来る」とされる南海トラフ地震など)何か起きたときに」に向けた防災・減災・縮災の文脈で語られることが多い。

こうした主に(「リスク」を定量的、そして確率的に可視化し、その対応策を構築する意味で)工学的視座による接近に限界があるのは、土砂災害などにより200名以上の犠牲者を出すという、数字上は東日本大震災に次ぐ規模の災害になった2018年7月の西日本豪雨にあると考える。それらは「結果」としてよく使われる「想定外」ではなく、あらかじめ予測されていた豪雨と水害であり、メディアを中心に避難指示が叫ばれていたのにもかかわらず、これだけの犠牲者を生み出したのである。防災行政への批判が高まりつつあるが、「防災のあり方」をめぐる再考する動きもみられる。確かに行政主導ではない住民主体による「ボトムアップ型」の防災などの取組が提唱され¹、この豪雨被害を受けて片田敏孝は「〈みんなで逃げる〉地域作りを急げ」として、「〈防災によって地域コミュニティを再生する〉と」いった発想の転換が必要(『Wedge』2018年9月号:8-11)と論じている。本稿の主目的が防災のありかたを論じるものではないのでこれ以上は立ち入らないが、「何か起きたとき(有事)」を前提とするのではなく、平時と有事のつながりのなかで災害をとらえなおすことが重要である²と考える。

何故、このようなことを論じるのか。筆者自身が災害/被災地研究を「生業」にしていないうことにも起因する。多摩ニュータウンで主に過ごし、「遊び場だった小川や山が急激に変化し、住宅地と化す」すがたを目のあたりにしてきたこともあり、都市への関心が生まれてきた。都市をハード、ソフトの部分でいわば「総合的に」みたいことから、土木工学(計画系)・経済学・社会学といった複数分野をわたり歩いてくるという、いわば「正統」的な研究者ではないことも付言しておく。今となって振り返ると、会社員時代に「マーケティング・コンサルタント」という、企業の問題解決を目的とした業務に従事することになったのだが、

¹ 内閣府 2014。それまでも「生活防災」(矢守 2011)や「結果防災」(大矢根 2012)が論じられてきた。

² 脚注1の「生活防災」などとの差異は別の機会に論じたいが、例えば「祭を行っていない町内会(自主防災会)が、いくらHUG(避難所運営ゲーム)を行っても、いざというときには役立たない」と筆者は考える。要は有事への「備え」ではなく、そして平時と有事のつながりを「災害」という特定の 이슈から「だけ」ではなく、どうつくられていくのかという問題である。

自身の関心の基底に「現象の解明+問題の解決」があり、思考と志向は実学系とされる工学や経済学の影響—「では、どうすればよいのか？」—が強くしみついていたのかもしれない。5年間の短い会社員生活だったが、それらを通じて、その延長/周縁に「理念+経済的」という、以下で論じる住民や地域社会の「ニーズ」とする裏付けに配慮しつつ、「理念の押しつけ」（一つの方向へ向かわせるような「運動」等）はしたくはないといった、「ニーズ」の把握・実現を起点とするマーケティング的思考によるものといえる³。

被災地研究はそれまでの関係があったがゆえの「たまたま」である。先の会社員生活を終えるきっかけとなったのは、2007年から社会調査やマーケティング等を担当する実務家教員として福島県いわき市にある福島工業高等専門学校へ赴任することになったからである。その後、2008年から四倉ふれあい市民会議（と後に設立されたNPOよつくらぶ）と道の駅の立ち上げとマーケティング戦略、2010年からいわき市事業（「大学等と地域の連携したまちづくり推進事業」）による市内約480ある自治会/町内会調査などといったかたちで地域とのかかわりを持つようになっていった。

それこそ、市内の自治会/町内会長を集めた市の事業成果報告会が2011年2月末に開催され、発災当日の11日18時からいわき市四倉支所にて道の駅事業にかんする報告会が行われる予定であった。四倉地区にも津波が襲来にしたこともあって報告会も中止になり、自宅に置いてあった車も一部浸かるなどもあり、翌12日夕方には実家がある多摩へ避難することになった。その後、4月下旬からいわき市内の避難所へのアンケート調査、5月下旬から被災者や（前年度にアンケートを行った）自治会/町内会長を対象としたヒアリング調査に着手し、当時松本ゼミに属していた学生（菅野瑛大氏、現・船井総合研究所）の紹介で、2012年からは双葉郡檜葉町・富岡町も開始した。2013年から仙台の職場へ移ることになったのだが、福島県浜通りが主なフィールドであることから、いわきにも拠点を残し、週1回以上の仙台-いわきの往復を6年間続けてきた。他にもたまたま「被災地」となったフィールドがある。2009年1月からバリ日本人会の調査ではインドネシア・バリ島（→アグン山噴火）、被災地への広域避難者ネットワークの研究として2015年1月からは北海道（→胆振東部地震）にもかかわりを持つようになっていた。

こうした経緯もあって、平時と有事（災害時）の連続性/断絶性に関心があり、現状の防災・減災・縮災に関わる思考の範型（ひたすら「想定外」の縮小を目指す工学的接近法）に違和感を抱いてきたのである。そうした感覚を解きほぐすにはどんな方法が考えられるだろうか。自身は（関係のきっかけは有事かもしれないが）平時からの「語り」を紡いでいくことにあると考え、これまで津波被災地（いわき市）、原子力災害による被災地（檜葉町、富岡町）において、特に震災前の平時から「これまで」を、（アンケートや）聞き取り調査からみてきたのである。その時に留意した点は、さしあたり、特定の学問分野による議論をなるべく避けることにある。何故かというと、例えば、社会学分野では格差と対立（いわゆる葛藤理論）、経済学分野は被災地復興の選択と集中（効率化、自由競争）、都市工学分野は社

³ 地方都市における「空間」化をマーケティングの視点で論じたこともある（松本2015d）。

会実装に向けた手法開発などを「被説明変数」とするための「説明変数」として被災地を用いていると、(そのいずれにおいてもプロパーでもない) 自身にはみえたからである。

筆者自身、被災地とのかかわりは「たまたま」であること、興味関心が「一つの領域から対象を深く考える」というよりは、「様々な領域から一つの対象をとらえ・考え、得られた問題の解決策を探る」といった姿勢から、以下、これまでの被災地とのかかわりを論じていきたいと思う。

具体的には次の通りである。2章では筆者の津波被災地、原子力災害被災地とのかかわりを2011年から現在までについて述べる。それらの叙述を通じて、二つのフィールドへのまなざしとのかかわり方の距離感がみられるだろう。3章は特定質問者として各報告者への「コメント」と「問い」を論じる。4章では標題でもある「被災地「へ」の関与とその記述」の可能性について、各報告者との議論との節合を試みながら、論じていきたい。何故に被災地「と」の関与ではなく、「へ」なのか。それは「外部から」の観察者としての限界、外部だからこそ「事象」そのものへの問いが生まれるといえるから、観察者ゆえの対象「へ」のまなざしなのである。

2. 被災地とのかかわり

本章では筆者の被災地とのかかわりについて、大きく2つに分けて論じる。最初に津波被災地におけるかかわり、次に原子力災害により発生した避難者と被災地についてである。前者がガヴァナンスの視点による復興まちづくりに向けた協働と支援、後者はコミュニティの諸相と変容をとらえるというように、調査研究のねらいが異なることもあるが、事象とそれへの想い(筆者による解釈)からあらわれる二つのフィールドにおけるまなざしの違いを確認する⁴。

(1) 津波被災地—ほとんど「アクション・リサーチ」⁵

いわき市平薄磯区は塩屋埼灯台の北側に接する、震災前は300世帯前後の小さい集落であった。そこに3月11日の津波が襲い、9割近くの家屋が流出し100名以上の犠牲者を出したのである。筆者はいわき市内に設置された避難所で質問紙調査や聞き取りを震災直後から行っていたが、はじめて薄磯区⁶の区長や役員らにアプローチしたのが2012年1月であった。2012年から定期的に訪問するようになり、特に2013年春からは復興まちづくりへの積極的な関与をすることになった。以下ではそのプロセスを概説する。

⁴ 筆者が聞き取りにより、「事実関係」や調査対象者が具体的に発言する「考え」や「想い」を中心にまとめているが(例えば、松本2015、2017など)、本稿ではあえてそこを超えた「ニュアンス」や「表情」といった(観察者)の主観も禁欲的にはあるが取り込んでおり、そのため他で展開する論調とは少し異なることに留意されたい。

⁵ 2015年度までの活動をまとめたのが、松本2016である。

⁶ ここでいう「区」は「町内」ととらえてよい。区会は町内会・自治会といった意味で使われる。

1) どういう「まち」にしたいのか

いわゆるまちの全体構想をどう決めるのか、という問題である。

① 「既定」復興への失望—ワークショップと意思決定—2012年～2013年春

行政による防災緑地をはじめとした土地利用に関するワークショップが複数回開催された。外部コンサルタントの指導のもと、参加住民が各々の想いをまちのデザインに組み込むのだが、そのほとんどが「予算・規制上困難」ということで却下された。それに対して、「何故出来ないのか」を薄磯区会・同協議委員会⁷といわき市・福島県・UR都市機構とのやりとりが繰り返された。防災緑地などで協議委員会が行政ともめている状況を見て、区役員の一部は「まちなんで、何十年・何百年もかかって出来ていたのだから、行政に任せておけばいいんだ」と筆者に語っていたことがあったが、あながち外れていない指摘であった。

ここで筆者らが行ったこととして、「ハードの計画は行政に任せ、ソフト（これからの住まい方）の問題解決にウェイトを持った方がよいのではないか」という方向転換を促すことであった。何故かというと、復興の進捗状況は一般住民に「わかりにくい／みえにくい」こと、若手中心の協議委員会に対する年長者の疑念を払拭させるためには、住民の抱える問題を解決する成果が必要であったからである。そこで留意したのは協議委員会メンバーとの「対等な」議論を行うことである。「外部・有識者」というレッテルをいかに相対化するかが鍵となった。この立ち位置については後に検討する。

② 世代間の対立—区会と復興協議委員会—2013年夏～2014年冬

いわゆる「震災遺構」をめぐる対立の問題である。これは被災した校舎で学んだ世代とそれ以上の世代との違い（とそれによる感情的な理由、さらには「伝承」への考えなど）から主に出来るものである。薄磯区では「豊間中学校旧校舎の震災遺構化」をめぐる区会と復興協議委員会というかたちの対立が2014年春頃に発生した。区会／年長者は「解体」、協議委員会／若手は「遺構化」へそれぞれ行政などに働きかけていった。区会が解体可否の決定権を持っていることから、最終的に豊間地区（豊間区会、薄磯区会、沼ノ内区会）の区長会で「解体」を決定し、市への要望を行ったのが2014年12月である。

この過程で筆者らは、混迷の度合いを高めていた意思決定プロセスの整理と遺構化に向けた方途を示した⁸。震災遺構をめぐる問題が地域を完全に二分化してしまい、どちらに決着しても遺恨が生じる懸念があったことからである。そこで「議論と決定のやり方」の原則を委員会メンバーに周知させ、「次（のまちづくり）に活かす」方途を示したのである。具体的には協議委員会メンバーや市民会議⁹メンバー、さらには行政との議論。特に前二者に

⁷ 区役員会が70代前後で構成されるのに対して、40代前後の若手を中心に2011年秋に設立したものである。薄磯区は沼ノ内区と豊間区の三区で「豊間地区」と称されるが、それらの詳細は菅野・松本2015、菅野・山岡2017を参照されたい。

⁸ とはいえ、筆者は委員会内で議論になった2013年の夏頃から一貫して「震災遺構に反対」という立場であった。個人的な考えだが、多くを議論・決定しなければならない復興まちづくりにおいてはたかだか一つのテーマであり、それが感情的対立をもたらすことは若手や宮城の先行事例で明らかになりつつあり、その対立でまちづくりが遅れる→帰還者が減少することに懸念を抱いていたからである。

⁹ 「海まち・とよま市民会議」、豊間地区のランドデザイン作成をめざし、若手を中心に2013年夏に発足した。

については議論と意思決定プロセス方法(案)を提示した。

2) どのように「決める」のか

「総論」の部分からより身近になる「各論」をどう決めるか、という問題である。

① 世代間の融合—まちづくり検討委員会—2015～2016年度

「感情的」かつ「意思決定が混乱」した震災遺構問題の反省を活かし、復興協議委員会が主導して「まちづくりに関する意思決定を一本化」するまちづくり検討委員会を設立することになったのが2015年春である。区会と復興協議委員会が中心となり、防災緑地、公園などのハード事業(の詳細)がスピーディに決まり始めた。そのプロセスで「ハードも重要だが、今後のソフト(住まい方)を考えるべき」という意識にシフトしはじめていった。

この過程で筆者らが行ったのは、論理/非論理的な意思決定プロセスの方法の必要性を認識させることであった。というのも、ランドデザインのような全体のもの(総論)はさほど対立しない(震災遺構は特別なものだったのか?)が、「住まい方」のようなイシュー(各論)は具体的であり、かつ慎重な議論と大胆な決断が数多くの場面で要され、「決め方」の原理原則(という地域にある論理)を認識させる必要があったからである。そこで活動の場を復興協議委員会だけでなく、区役員会やまちづくり検討委員会に積極的に出席し、「話し方」や「決め方」の方法論を提示した¹⁰。

② 世代間の対立と協働・支援の葛藤—区会と市民会議—2013年夏～2015年秋

三区の若手を中心に今後の豊間地区を検討するために設立した「海まち・とよま市民会議」も、2013年度下期でなされた「ランドデザイン」策定以降は、メンバーが各々の仕事を持つ現役世代、会議日が平日夕方に設定されることが多いことから、活動の質・量ともに低下傾向にあった。

ランドデザイン以降の「迷走」への萌芽は設立段階ですでに、各区による市民会議の定義が「ランドデザイン策定」、「避難体制等の構築」、「三区で問題を解決するものを議論」とバラバラであったことによると筆者はみている。そうしたなかで、いわゆる引退世代を中心に構成されるA区会(の役員レベル)は「何も決まらない」市民会議に対して、豊間地区のランドデザインを検討・実現する目的とした、いわゆる「第二」市民会議を始動させたのである¹¹。

これもかたちを変えた世代間対立と筆者らはみた。要は「実行力と権限は我々(の引退世代)にある」こと、支援を生業にしている団体とのより強力な推進体制構築への試みとしてあらわれた。そこで、これまで議論してきたことに加え、(外部支援者による)支援と協働の必要性和困難さを認識させることを、いかに地区住民以外との連携が難しいか、支援から自立へのプロセスとタイミングの重要性を認識させる必要性から説いたのである。市民会議のメンバーだけでなく、(とりまとめ役でもあった)市職員との意見交換も行った。また、「第二」市民会議への対応方法についても提案した。

¹⁰ これらの論理と倫理の問題は山田・松本 2015、山田 2017 に詳しい。

¹¹ 市民会議の2015年度までについては磯崎・松本 2015、磯崎 2017 を参照のこと。

③ 協働と支援の葛藤—区会と団地自治会—2014年夏～2017年春

震災から3年に入った段階から、市内の各所で災害公営住宅が完成、入居が始まり、そこで地域の構成が大きく変わった。薄磯区内に設置された公営住宅には薄磯団地自治会が設立された。そこで世帯数では最大勢力（約100世帯、被害のなかった既存世帯は小塚地区の約20軒）となり、この団地の入居者は震災前の薄磯住民がほとんどであったが、団地自治会と区会は別々の組織として運営することになったのである。そこで「公営住宅のコミュニティ再構築」を支援する外部団体と団地自治会によるイベントが多数開催されるようになり、イベントの動員や区会から独立したかたちでの動きに不協和音が出始めた¹²。

ここで筆者らが心がけたこととして、「善意」の外部支援団体とのつきあい方（距離の取り方、利用の方法）を学び、「支援漬け→依存体質になる→乗っ取られる」ことを避けるための方法を認識させることである。復旧ではなくもはや復興の段階であるために、「支援」ではなく「自立」の方向性やあり方を考える時期であることを認識させる必要性があった。そのために、復興協議委員会や区役員会において、「支援」と「自立」の考え方、外部団体との協働のあり方に関する議論と提案した。

3) どのように「住まう」のか

ハード面がほぼ決まると、次に現前するのはどのように生活する＝住まうのか、という問題である¹³。

① 「薄磯まちづくり検討委員会」の実質化

2015年春に発足した検討委員会は委員長（薄磯区長）が主導となって、多様なテーマが行政などから持ち込まれ、議論がなされるようになった。区の主導により会議が進行するなかで、「あそこに持って行けば解決してくれる」という行政側の安心感と住民組織との信頼関係の構築という、いわば官民「協働」体制の構築が出来つつあったといえよう。ここで留意すべきは、行政等にとってはあまり立ち入りたくない「住民間の調整」を住民側が行うことをこの委員会で決めていることにある。

この時期において筆者らは会議には参加するものの積極的に発言はせず、議論で軌道修正が必要なときにだけ発言をして、議論の方向性を誘導しないことに留意していた。ただ検討委員会の前後に、復興協議委員会のメンバー内で議題の検討と振り返りを行い、必要に応じて資料作成の支援を行っていた。この場が（検討委員会の議論を方向づける）実質的な議論の場となっていた側面もあった。

② 「海まち・とよま市民会議」の迷走

ある地区に住む市民会議の一部メンバーが諸事情によりかかわりにくくなるなかで、他メンバーがその状況を考慮するとともに、現役世代による活動継続の難しさ、グランドデザインの設定は終了、そして「第二市民会議」の存在もあることから、市民会議の「休止」も

¹² 筆者は2013年の冬の段階から「団地自治会は薄磯区にある一つの班・隣組にすべき」と提言していたが、本格的な議論にはならなかった。

¹³ まちづくりは本来、ハードとソフトの両輪で検討・実施していくものであると考えるのだが、「ハードが終わったから次はソフト」という流れになってしまっていた。

検討されたものの、戦線を縮小することになった。具体的にはイベントや震災記の作成などによる情報発信という「まちづくりには直接関連しないもの」である。ただ一方、市としては「市民会議」への期待が高まっており、例えば豊間地区における景観ルール策定の依頼が提案されることもあった。「まちづくりにはタッチしない」立場となった市民会議で議論したことは、次の通りである。「市民会議はルール策定の依頼をそのまま各区へ依頼し、各区会で議論をし、それらの結果を市民会議が(何も手を加えずに)とりまとめて市へ提示する」。

筆者らは先の①とほぼ同様の取組であったが、この時期はほぼ「傍観者」という立ち位置だったかもしれない。

③ 「町名」をめぐる意思決定プロセスの差異

豊間地区はいずれも土地区画整理事業¹⁴による復興を進めており、仮換地終了後の登記に向けた町名の決定が必要になる。そこで2015年末にいわき市から「(庁内稟議、議会などを通す関係上)翌年1月末まで町名を決めてほしい」との依頼が区会にあった。薄磯区では区役員会や検討委員会などでの議論により、「区として一つの案を出したものを土地所有者146軒全てに提示し、対案がある場合は記入して提出」と決定した。その後、異議も出ず1月中旬までにはほぼ回答がそろい、1月末に新町名を市に提出した。一方のA区では「みんなで議論できる」という姿勢により、ワークショップを開催し、その後の区役員会などでの議論を重ね、年度明けの総会での提示となり、意思決定が次の年度にずれ込んだのである。

両区のこのプロセスについて「どちらがよくて、どちらが悪い」というのは、時間の視点により異なると考える。筆者らは、「タイトな日程で行政の要望に応じるためにはどんなプロセスがよいか」を模索していた区会に対して、「住民全てに意見を求めることが必ずしも諸主体の調整のなかですすむ復興まちづくりに向けた意思決定では最善ではない」ことを伝え、必要に応じて資料作成支援を行った。

④ 「震災メモリアル施設」建設へ

2014年冬に正式に解体されることが決定した豊間中学校旧校舎であるが、それに代わる震災メモリアル施設場所について、いわき市が設置した有識者会議などで議論を行い、正式に薄磯区内に設置が2016年5月に決定した。薄磯区内に設置されるのだが、「三区で検討する」というのが薄磯区会(区長)の立場である。28年度検討、29年度施設計画決定、30年度末完成という予定だったが、完成は31年度末にずれ込んでいる。

筆者らは、住民組織の求める「震災メモリアル施設」のコンセプトなどを行政に伝えるための提案書作成等を行うとともに、こうした施設コンセプト構築には行政・その他外部組織との連携の必要性はあるものの、困難がつきものであることも伝えていた。具体的には、復興協議委員会での議論をふまえた提案書を作成し、区役員会(報告者も同席)で議論・承認を経るかたちをとっていた。ただ、いわき市の提示するコンセプト案と区会・復興協議委員会と報告書らで策定した「薄磯ビジョン2025」から、各主体との連携に向けた検討も併せ

¹⁴ そのフローは例えば国土交通省都市局市街地整備課「土地区画整理事業の流れ」を参照のこと。
<http://www.mlit.go.jp/crd/city/sigaiti/shuhou/kukakuseiri/kukakuseiri02.htm>

て進めようとしたが…。

4) どのような「まち」にしていくのか

宅地造成も進み、土地の引き渡しが進むようになった2017年度あたりから、住民たちは被災からの復興という有事モードから平時の生活に戻りつつある。以下に示すいずれも現在進行形である。

① 「薄磯まちづくり検討委員会」の形骸化

2015年春に設立され、それ以降はほぼ毎月行われていた委員会も、2017年度以降は2017年7月、2018年7月の2回のみで開催に終わった。「まちづくりは終わった（から議論する必要はない）」というのが区長の弁である。

② 薄磯区会による「団地自治会」の併合

災害公営住宅への入居が始まり、自治会設立からの懸案事項であった自治会と区会との関係であったが、自治会長の交代によりそれらの対立が収束する方向に向かうことになった。しかしながら、二代続けて「薄磯出身外」の自治会長が抱く薄磯区への考えや想いはいかばかりだろうか。

③ 頻発するイベントと区役員会の形骸化

2017年7月に開催された震災後初の海開き以降、各方面から「イベント持ち込み」が薄磯区に増加した。これらが補助金前提であるイベントという性質も否めず、イベントの運営・補助は区役員がメインであるために、それらの開催可否も役員会で議論されるべきなのだが、いずれも「事後承諾」であった。「一部の人たちで決めてしまう」以前の薄磯へ戻りつつあるのだろうか。

④ 高台30数軒、平場数軒の家、進まない生活に関する議論

先述したが「平時モード」に戻りつつあるというのが筆者の薄磯観であるが、「これから」の議論であるはずの「住まい方」についても、隣組の結成（当初1つ、現在は3つ）と登校見守り隊の結成（2018年7月の会議で検討したが）が提起されたくらいで、大部分が公営住宅で暮らしているからなのか、先のイベント疲れなのか、必要性は認識しているものの生活にかかわる実質的な議論が進んでいるようにはみうけられない。

⑤ 2018年度で終了する薄磯復興協議委員会

復興協議委員長のS氏は2017年度初頭に「あと2年で委員会は閉じる」旨を区役員にも明言していたが、寄付金も含めて「薄磯まちづくり検討委員会」へ移管することが区役員会で承認されている。そこで求められるのは40代以下の人材育成であるが、消防団員もほとんどが「薄磯の外」に住んでいるため、薄磯区としての帰還政策も含めてあらためて「切れ目のない」人材育成の難しさが現前しているといえよう。

この時期も筆者は薄磯区の動向に疑念を抱きながらも、ほぼ「傍観者」として関与した。

(2) 原子力災害避難者と被災地——もうひとつのかかわり方

1) 避難者としての生活

津波被災地に比べると原子力災害に出来る避難者と被災地をめぐる環境や状況は複雑である。それが故に様々な理念による視点から発信されるメディアや研究者による福島ではない、いわゆる「フクシマ」論への疑問¹⁵を、福島県いわき市に「住む」筆者が抱くのである。恐らくその背景には「見る側」の想いや理念が過剰となって、偏光レンズを通したかたちで福島を「フクシマ」ととらえているように考える¹⁶。

そこで本節では先の津波被災地とは異なり、あえて積極的な関与をすることなしに、それらの「全体像」を浮き彫りにすることを試みた。具体的には、檜葉町や富岡町の避難者が入居する仮設住宅、富岡町からの避難者で結成した広域自治会や交流サロン、県内の仮設以外の避難者、広域避難者などへの聞き取りを実施した。特に自治会長といったコミュニティのリーダーには年1回以上、定期的に聞き取りを行い、その変化をみていった。

いわき市内に設置された避難所で聞き取りを行ったT氏(富岡町)は「東電があったから東京の出稼ぎ先から戻って、富岡で豊かな生活が出来た」¹⁷と話していたのにはまだ混乱が続くなかでは驚きであった。震災から3ヶ月も経たないこの時期にはメディアなどでは避難者の「原発避難の悲惨さ」や「東電憎し」があふれていたが、「実際のところどうなのか？」という疑問が生じたのである¹⁸。それらには電力関係者というバイアスがあったのかもしれない。ただその後、多くの双葉郡からの避難者への聞き取りを行ったのだが、その多くは「避難が大変だった」という一方、東電についてはあまり否定的なコメントを述べる者が少なかったのである。むしろ、肯定的な、そして健康被害に関する報道への疑問を、おおっぴらに表明することを避けていた。(健康という問題よりも)「(檜葉町に)戻ってまた避難を一番恐れている」¹⁹。逆に筆者が「警戒区域といっても、線量的にはたいしたことありませんよね？」という問いかけに(「おっ、こいつ、こんなことを言うんだ」という表情で)「実はそうなんだよねえ…。でも、このことを大きな声で言えないんだ」。付言すれば、富岡町のある語り部が「メディアの人たちは自分たちの考えていることの真逆を伝えている」²⁰とメディアを目の前に述べていたこともあった。

仮設住宅自治会長や広域自治会長は特に前向きなコメントを述べる人が多い。「何とかこの状況を(みんなで)乗り切りたい」という想いがあるのと、そうした性格の人が(役場や周囲の人たちから)推挙されること、そして大きいのは、リーダーの多くが震災前も顔が広がった(区長などの区役員、役場、JR、JA勤務など)ことが要因としてあげられる²¹。震災

¹⁵ こうした姿勢を明確にしているのは、例えば小菅 2014 である。

¹⁶ あえて具体的にはあげないが、環境問題、ガバナンスなどを起点とした「フクシマ論」がその傾向が顕著である。コミュニティ単位での議論は相対的にその陥穽から逃れているともいえる。新潟県へ避難する広域避難者を扱った松井 2017 や双葉郡大熊町を記述する吉原 2013・2016、大沼・吉原 2018 などの論考を参照のこと。

¹⁷ T氏への聞き取り 2011年6月2日。

¹⁸ その後、2012年12月24日にもいわき市内の賃貸住宅に訪問したが、その時には避難生活の大変さによるものか、当初のコメントとはニュアンスが異なったものであった。

¹⁹ 2014年6月12日、いわき市内在住のF氏への聞き取り。

²⁰ 2013年10月3日の郡山市内の若宮前富田町仮設住宅内に設置されたおだがいさセンター説明会の席にて。

²¹ 松本 2015 を参照されたい。

前後に特集される全国放送で宮城や岩手でのこうしたリーダーを取りあげることがあっても、福島で取りあげたことはあつただろうか。筆者の知る限りではあまり知らない。どちらかという、避難生活の大変さを強調するようなストーリーになっていなかったか²²。

とりわけ、「原子力災害」という様々な「理念の文脈」に乗りやすい災害²³は、特定のメッセージを発すること「も」目的としているメディアには好都合ともいえる。

ただ、こうしたメディアの姿勢に対し、「福島県内に住まう」人たちから積極的なアクションがみられないのは、その奥ゆかしさなのか、「原発を誘致した」という後ろめたさなのだろうか。そのなかでメディアと明確に距離を置いているのが、富岡町出身で双葉郡未来会議を主宰する平山勉氏である²⁴。

2) 補償格差と対立をどう見るか—いわき市における原子力災害避難者—

いわき市役所に書かれた「被災者帰れ」、双葉郡からの原子力災害による避難者を指したものとされて、これに関連した多くの記事が掲載された²⁵。現在までいわきに住んでいる筆者として、震災直後から確かに道路や商業・医療施設が混み、アパートが埋まったりするなど、3万人ほど流入したことによる多くの変化がもたらされたことは実感していた。

しかしながら、マスコミや研究者による報告ほど、「格差」はともかくとしても、津波と原子力災害という同じ被災者における「対立」がそれほど深刻だったのかは、疑問でもある。というのも、(住んである程度つきあってみればわかることだが、いわき市のとりわけ沿岸部に住む) 浜の人たちは「口は汚い」、思っていることをポンポン、さほど他意もなくいつてしまうからである。「あいつらは原発事故で補償金たくさんもらっているからいいなあ」。それ以上でもそれ以下でもないのではないかというのが、いわき市内の沿岸部で復興まちづくりへの取組を通じて、様々な人たちとの会話から得られた「私感」でもある。

筆者が関連するいわき市沿岸部での若干の例として以下があげられる。下高久仮設住宅(周辺の道路に釘が盛られているのを発見→地元の有力者(元市議)に聞くと「震災前から変なヤツがいるので気にしないでよい」、薄磯区(同じ被災者だが、将来の人口減に直面し

²² 予定されたストーリーで被災地を語ることは枚挙にいとまがない。それこそ、震災直後に「コミュニティ、絆が大切だ」というメディアや研究者の主張に対して、「コミュニティ・インフレーション」や「コミュニティはあつたけど、ない／なかった」と論じたのは吉原直樹である(吉原 2013 など)。

²³ 長期かつ広域にわたる避難を余儀なくされるのは、原子力災害だけでなく、今回の津波、火山の噴火(三宅島など)、水害(福岡・大分豪雨、西日本豪雨など)、地震(熊本・大分地震、胆振東部地震)など、数多い。これらの災害に対してせいぜい出来るのは、(早期)警報システムの不備、避難者対応、ハード面の未整備などにかんする「行政への批判」であり、それが避難者への批判にはつながらない。これは「自然」に起因することであるのだろうが、筆者は警報発令後から避難生活に至るまでの住民対応には、「住民の責任」も求められてしかるべきと考える。しかしながら、原子力災害はややもすると「双葉郡に居住→電力関係に従事し、それに恩恵を受けた」という背景からか、異なった扱われ方をしている。国連報告などで決着がついているはずなのに、あたかも原発事故により「健康不安」という十字架を背負わされた子供たちを毎年のように報道するメディアの姿勢がその代表的な例である。そうした(もっぱら東京発の)メディアへの抵抗もあるが、それがメジャーになることはない(例えば、竜田一人『いちえふ』、林智裕による各種メディアでの発信)。その理由は単純である。「(当事者ではない主に福島県外の)人びとがそうした悲惨な話を求めている」からである。メディアはそのニーズを満たす(いわゆる資本の論理で)合理的な行動を取っているだけともいえる。

²⁴ 同会議については松本・菅野 2017 を参照のこと。

²⁵ 最近の記事では <https://www.sankei.com/region/news/180313/rgn1803130037-n1.html>

て、双葉からの避難者受け入れも検討した)、四倉地区(双葉郡に近いいわき市であることから、多くの避難者が家を建てている。区長会も支所と連携して、双葉からの避難者との連携を模索、ただ県からの補助金があるという側面も)、下神白公営団地(いわき市の災害公営住宅と県公営住宅が隣接していることもあり、両者の交流が「他と比べて」ある。そのなかで互いの賠償額にかんする誤解が解けたことあった)。

このように経時的な変化により格差や対立が収束する方向に変容していることもあるが、どの時点でも両者において両義性があることを看過してはならず、とりわけ原子力災害にかんしてはそれらのまなぎしの「バランス」を逸していたのではないか。どう調査対象者のそのものへ、そしてその発言や事象を「立体」的にとらえるか。とりわけ原子力災害にかんしては、あまりにも平面、もっといって線や点からで見過ぎてはいないだろうか。

3) 帰還者と避難先定住者の「分断」?

筆者の調査対象である檜葉町は2015年9月に全域で、富岡町は2017年4月に一部地域を除いて避難指示が解除された。本稿執筆の段階で、檜葉町内の居住者は1,847世帯3,657名(2019年2月28日、住民基本台帳ベースでは2,941世帯6,946名)、富岡町では617世帯877名(2019年3月1日、同5,536世帯12,972名)である。

やはり筆者のかかわる範囲であるが、例えば、震災後に仮設住宅以外に入居する富岡町からの避難者同士の情報交換や親睦などを目的に設立された広域自治会も一部地域を除いた避難指示解除を受け、富岡町内に戻った人も会員で居続けることが可能²⁶⁾にするなどの対応をとっている。同様に交流の場としていわき市内に設置された富岡町交流サロンにも、町内の公営住宅(曲田団地)に入居後も通う人もいる²⁷⁾。

また、檜葉町民の避難者が入居していたいわき市内の四倉町細谷仮設住宅の自治会(既に解散)では、退去後も交流会(「細谷交友会」)を定期的に行き、筆者も2019年1月6日に檜葉町内の施設で開催された新年会に出席した。こうした会は富岡町赤木行政区の懇親会(総会後に実施)²⁸⁾でもそうなのだが、出席者は年配者が多く、震災前の思い出話を中心であり、町内や行政区内のこれからについて、事業計画自体が少ないためか(筆者が会話に参加した範囲ではあるが)議題に出る以外はほとんど語られていないように見受けられた。しかしながら、戻る人/戻らない人の「分断」というよりも、こうした会は互いに違ったところで生活する人たちによる「同窓会」のように感じられた。これをだんだん疎遠になるという意味での「無意識の分断」と呼ぶことも可能だろうが……。その一方で、こうした会合などで戻っている人の状況を聞いて「いわきで震災後に建てた家を売って、町に戻ろう」という人も出てきている²⁹⁾。

一面だけを切り取ってみれば、町民の「分断」は間違いではないだろう。ただし、その用

²⁶⁾ 広域自治会の動向をまとめたのが松本2015、同2018、サードプレイスとしての広域自治会の性質を論じたものにMatsumoto 2018aがある。

²⁷⁾ 例えば、2019年2月23日、泉玉露交流サロンでの聞き取り。

²⁸⁾ 2018年4月21日に檜葉町内の施設にて開催された。

²⁹⁾ 帰町と避難先定住をめぐる統合と分化についてはMatsumoto 2018bを参照のこと。

語からネガティブなイメージを取り除くとすれば、それは「分化」（と対になる「統合」）であり、それを社会学の文脈で論じるならば「共同性の位相」における差異となるのではないか。つまるところ、分断しよう／されているという意識は住民たちにはなく、単に地理的、経済的、仕事や教育など家庭的な問題に起因し、それらをめぐる生活の共同が様々な性質—「共同性」—としてたちあられるのではないか。

3. 各報告者による被災地へのまなざし

本章では2018年11月開催の第35回大会・シンポジウム「震災以後の東北を生きる：その経験を記憶し記述することについて」、筆者の各報告者へのコメントと問いを通じて、さまざまなまなざしを確認していきたい。

(1) 津波被災地とのかかわり 「〈三陸世界〉—復興幻想と失われゆく生業／風土」(山内 明美)

1) コメント

山内氏は津波で甚大な被害を受けた宮城県南三陸町の沿岸部をフィールドに議論を展開している。筆者は「住む」という視点から、山内報告を解きほぐしたい。

まずは「住む」ということと資本の論理の関係である。そこに「住む」人たちによる（仕事があるから等の経済的な）必要性によるものが大きく、それが故に「生業」といえるのではないだろうか。いわば資本の論理によって、そこに「住む」人たちは場所→空間化をどこまで受け入れる／受け入れられるのだろうか。例えば、漁業をはじめとする生業の衰退が考えられる。いわゆる経済学的文脈でいう「比較優位」による国内的・国際的分業に進化・深化（グローバル化）による影響である。人びとの生活がこうした国内外の経済ネットワークに組み込まれたなかで成立する部分も大きくなっているため、「いいとこ取り」はなかなか難しいのではないか（競争と協調の問題、もっといえばグローバル／ローカルという両義性へのまなざし）。

次に山内報告の鍵となる《三陸世界》、それに包摂される「安全・安心とその合理性」の境界はどこにあるか。「自然からの恩恵を受ける（良きこと：大漁）」／「自然からの脅威を受ける（悪しきこと：大津波）」ことに対する人びとはこれまでどのように受容されてきたのだろうか。「ここで暮らすのはそういうものだ」が歴史的経緯を経て蓄積された経験的な知識としての民衆知が形成されてきたのだろうか。それらの民衆知は合理的なのか、だとすれば合理的とはどのような規準に依拠するものだろうか。一つ目の問いに関連させれば、それは「経済合理性」である。

そして、顕現する平時と有事の連続と断絶をめぐる（確認作業としての）葛藤の喪失である。「そういうものだ」は、繰り返される災害などを通じてあらためて地域社会で認識・共有されていく。それが平時での（相対的に非日常としての）祭事、（相対的に日常的な）青

年団・消防団の衰退としてあらわれる。生業の衰退により地域内の担い手不足などの諸要因があるものの、こうした葛藤の喪失がとりわけ災害対応に（防潮堤や震災遺構などよりもはるかに）大きな問題になると筆者は考える。ただ、防潮堤が常識（新しい価値観の一つ）となる地域社会は、防潮堤への順応「ここで暮らすのはそういうものだ」を通じ、いわば巨大構造物と共生する暮らしが時間をかけて形成されていくことが、それらの葛藤を喪失させるもう一つの要因であることも留意しなければならない。

2) 問い

① 資本の論理にどう抗うか

よくも悪くも資本の論理とそのネットワークに組み込まれたなかで生活を（我々も含めて）しているが、そこと一定の距離を置いて果たして生活が成り立つだろうか。とりわけ、津波被災地においては人口流出が激しく、南海トラフなど今後の復興計画立案に向けて「選択と集中」が議論される。国や県といった行政機関がその地域を「残す」ことへの意義や価値をどう見いだすか。地域の伝統や文化も結局は資本の論理に組み込まれているのが現状である。

② 「外部」からみる認識の距離感をどうとらえるか

山内氏は学生の気づき「「過疎」の認識は間違っているんじゃないか……」を取りあげている。これと同様なことが筆者も経験したことがある。双葉郡富岡町に帰還した M 氏（区長）「昔（原発が来る前）に比べて、（帰町した現在は）便利だ。（帰町する人が少ない現在）原発が来る前の町に戻っただけで、これからだ」のコメントである。外部から現地への捉え方、考え方を常に更新し続けないとならないのではないか。

(2) 原子力災害への対応と葛藤

「危機において思考することに意味はあるのか？—原発事故下で引き裂かれた私」（渡部 純）

1) コメント

渡部氏は 2011 年 3 月 11 日の発災当時、福島市内の高校に勤務しており、その後の対応や葛藤について述べている。筆者も当時、いわき市内の学校で教員をしていたこともあり、それらについては「身をもって」理解できる。例えば、2011 年 4 月 2 日に開催された高専の教員会議では次のようなことが議論された。常磐線が再開する 4 月中旬再開を提案する校長に対して、教員の多くは「自分たち（教員）も被災者」、「学生たちも避難している」（双葉郡出身の学生も多い）という意見から、5 月連休明け再開に決定した。ただその基底には（原発事故発生から 1 ヶ月も経っておらず、その収束も不透明であったことによる）教員たちの不安も大きかったというのが筆者の受けた印象でもある。

今でも、メディアを中心に「今後どうなるかわからない」と喧伝される「放射能」への不安は、とりわけ震災の年、2011 年の前半は大きかった。当時、筆者が強い関心を持っていたのは「放射能」に対する教員／学生間の温度差である。具体的には、（いわき市沿岸部は特に線量は低かったこともあるが）双葉郡出身の学生からの「あの程度は大丈夫」という発言

であった。彼らにいわせれば「学校で学んできた」とのこと。この話が学生間に拡がっていた一方で、県外出身者の多い教員の間では（会議を中心に）混乱が続いていたのである³⁰。

上記はいわば学生のネットワークを通じて自身の「安心」が得られる過程といえるが、もう少しいえばそれはネットワーク／コミュニティと「安心」形成の関係ととらえることが出来よう。筆者のフィールドで知る範囲では、いわき市内の四倉地区や檜葉町四倉細谷仮設住宅自治会では「原発事故への不安」に対する住民組織の対応（講習会開催や第一原発視察など）によって、安心感が醸成された例がある。果たしてこれを「同調圧力」とみるかどうか。いえないこともないが、それはあくまでも一側面としてであると筆者は考える。

2) 問い

① 「共」の存在は（どのように）あったのか

震災から8年の今、その当時を振り返ってみると次のような問題意識が自分にもあった。

一つ目は何を信用してよいのかということ、個人→組織／社会との関係。二つ目は「議論」をする場がない（両極に振れる）ことと同調圧力との関係。三つ目は職務上の責任、権利と義務の問題、個（「公」的な存在としての教員としてだけでなく、生活者そして被災者という「私」人）と全体（学校という組織に属する）の双方向の関係。四つ目はこれらの個人／組織（／社会）との統合と分断をめぐる葛藤、そして平時と有事における公／私との関係への視点である。「公－共－私」という枠組みでみるのなら、震災直後の（恐らく）極限状態に置かれた福島市内において「共」領域はどれだけ存在していたのだろうか。いわき市内の例からもあるように、「共」がある意味で個人や組織／社会の（安心を提供するという意味で）スタビライザーの役割を果たしていたのではないだろうか。

② 「戦後民主主義とは何だったのか」

「戦後・・・」についての立ち入った議論は行わない。ただ、原発事故後の言論をめぐる雰囲気は、それが「安心」と呼びかけても、「危険」を叫んでも、いずれにしても両者の立場に依拠し自己形成される言論空間は（対立する言論を封殺する意味で）定常的に一色ではなかっただろうか。それは戦前も戦後も一貫して、原発事故というギリギリの状況になってそれが顕著になったといえないか。これまでも政治・経済の世界において「政治改革」「バブル」「住専問題」「日本的経営の解体」「公共事業の削減」「郵政民営化」「構造改革」など、いずれもそうではないか³¹。付言すると、(①に関連するが) 言論空間を担保する存在としての「共」領域の問題であると考え。公（極としての官主導）でも私（同様に民主導）でもない曖昧な「共」領域（例えば「談合」のような意思決定）を（特にバブル崩壊以降「より一層」）縮減／消滅の方向に持って行こうとしたのが、実は「戦後民主主義」なのではない

³⁰ 確か2012年3月の卒業式だったと思うが、学生代表が「大人たちは背中を見せて欲しかった」と発したことについて、筆者はそれに強い皮肉と自責の念を抱いた。2011年3月の発災以降、教員たちの不安が学生に当然ながら伝播するものであり、学生（＝弱い立場）たちにとっては教員（＝強い立場）には毅然とした態度で指導してもらいたかったという想いがあったといえる。

³¹ いわゆる「保守」論壇が主張するところである。

だろうか³²。

(3) 被災地をめぐる闘技のあり方

「(政治的なもの)と「復興」——ラクラウとムフの「敵対性」概念から考える」(郭 基煥)

1) コメント

3.2の2)を「あえて」真正面から検討するために、「闘技的闘争」と「敵対性」の視点を導入するという位置づけで筆者は考えたい。

一つ目は「マイクロ/マクロジレンマ」の問題である。いわゆる、全体(主義)と個人(主義)の中間領域を担保するのが、対立概念(者)を排除しないという意味での「葛藤」なのだろうか。そうした「葛藤」(という闘技)がないところには、全体ないしは個人のどちらかの極に収束する、マイクロ/マクロも存在し得ないということである³³。

二つ目は原発事故についての評価、短期/中長期の視点である。これは「範域性」の問題といいかえることが出来る。筆者の知りうる限りでは、双葉郡出身者の多くは例えば東京の人たちが思っているよりも「冷静」に原発事故を(ポジティブ/ネガティブの両面で)評価している。その温度差については、(2章でもふれたが)メディアや研究者により往々にしてもたらされる「誘導」質問に対する彼ら/彼女らの嫌悪感としてあらわれている。

三つ目は統合/分断、連帯/敵対をめぐる両義性の問題をどうみるかである。まさにラクラウとムフの敵対性の概念と相同するものであり、「安全」や「危険」というどちらかの一方に偏ったいわゆる「戦後民主主義」的な言説が震災以降、メディアだけでなく研究者からも発せられたのである。

2) 問い

こうした「あり方」をめぐる議論で難しいのは、いくら多様性や非排除といった概念を組み込んだとしても、それが地域に蓄積された民衆知と別の位相にあるものであれば、「あり方」をめぐる排除の論理が働くという、広義の「ショック・ドクトリン」に陥ってしまう³⁴。

例えば、報告レジュメ(本書24頁)にある、

「その対立に合理的な解決をもたらすことなど不可能と知りつつも、対立者の正当性を承認しあう関係性」の中で、その「対抗者」と闘技的対決を試みること、さらには別の場において同じ対決を試みている勢力と連結すること、そしてそのためにまず「何のために闘っているのか知る必要がある、いかなる種類の社会を打ち

³² 実はそうしたところに有事対応の民衆知が伏在する可能性を持つと考えるが、機会をあらためて詳述したい。

³³ 被災地の次元へと移すと、浜通り・宮城・岩手/東北/日本におけるそれらの接続/分断の問題となる。これらは意図せざる分断なのか、意図的な接続なのか。震災前から原発立地自治体の地域社会は分断されていたというのが吉原直樹による一連の議論で示されている。

³⁴ 震災関連でいえば、「脱原発運動」に関するものであろうか。

立てたいのかを認識する必要がある。

論理的にも、筆者の経験からも首肯できるものであるが、果たして一般の人たち（住民）がそうした緊張状態を一復旧・復興期といういわば「有事」において一維持することが出来るのだろうか。とりわけ、復旧から復興へ進む過程においてである。確かに状況は流「動的」であり、常に関係などがリセットされる可能性もありうる。しかしながら実際問題としては、ある範囲内（とりわけ、津波被災地は閉じたコミュニティであることが多い）で経験的に蓄積されたルールでものごとが決まっていくのである。

筆者はいわきの沿岸部にて、それこそ「闘技的対決」を試みてきたつもりであるが、最近ある論争になったときに「先生と出会わねばよかったよ」と……。この姿勢は外部の第三者であり、（一般的にいえば）特殊な訓練を経た「知識人（研究者）」の心構え³⁵であって、地域の人たち・社会とはどうしても非対称的な関係になる懸念が常に存在する。そうした姿勢を規範として提示する（もっといえば強いる）、「特定のイデオロギー」による社会「改革」を志向する、排除性に満ちあふれた「ショック・ドクトリン」になってしまわないだろうか。これらに通底する両義性、止揚といった概念的枠組—この文脈では敵対性—は外部の「知識人（研究者）」における問題であって、我々が持つ偏光レンズからは表象としての「妥協」とみえてしまうのではないか。被災地にいる人たち、もっといえば平時における一般の人たちにより展開される議論や意思決定は、様々な過去の経験や各種の配慮により決定されているのである。それを排除とみるか、包摂とみるか。実はその両方なのであるが、彼ら／彼女らはその論理を自覚していなく、それらをありのまま観察し、記述するということが我々「知識人（研究者）」に求められる姿勢であるといえ、一側面としてのあらわれに過ぎない「妥協」を別次元から批判するのは、それこそ批判の対象となるショック・ドクトリンの畏にはまるのではないか。

4. むすびにかえて——「被災地「へ」の関与とその記述」の可能性

現前の（可視／不可視双方の）事象をありのまま記述することは困難さについて、かかわり方の（当事者としての）内部／（支援者などとしての）外部といった境界も相対的にきまるものであり、その立ち位置により見え方が異なることはこれまで検討したことである。具体的な次元ではそれらは「属性」としてあらわれるものであり、例えば、住民／地域社会／国一県一市町村／企業／研究者／メディアなどであり、これらの属性もメディアでは全国／地方というようにわかれていく。

本章ではまとめとして、特に有事下での地域社会—被災地—をどうみていくか／かかわっていくかを考えてみたい。

一つ目は復旧や復興を範域性の視点でどうみるかである。津波被災地においてはその被

³⁵ 「コンサルタント」と呼ばれる人たちもこうした気質の人が多いとされる。

災の程度による差異、例えば地理的条件（沿岸部／内陸部）、被害の程度（家屋流出、犠牲者有無など）である。原子力災害の被災地を対象にする場合は、「原発事故」そのものに対する距離感が問題となる。具体的には、地理的条件（大熊町・双葉町とそれ以外の双葉郡／郡外の周辺自治体（とりわけいわき市）、経済的条件（震災前職業、震災後の補償、震災前後の地域社会との関係）などである。当然のことながら、調査対象者／地の背景からひもといてストーリー化して（組み立てて）いくわけであるが、その範囲のくくり方がどうしても外部／内部という相対的な境界のずれにより、被災者／地からは「ひとくくりされた」と感じられる可能性も否定できない。しかしながら、局所的すぎる議論も地域社会全体をとらえることも難しい。震災後、各所で取り上げられるある人物について聞くと、「震災前、全然知らなかったんだよねえ。あの人って誰、どこの人なの？」。

二つ目は復旧や復興を理念／ニーズの視点でどうとらえるかである。それは例えば、求める「べき」と求めるものの乖離と対立（例：震災遺構の問題）としてあらわれる。これは先に述べた領域性の問題となり、対象の複雑さとそれをどうみるかで、やはり内部／外部へと行き着いてしまう。どこまでが復旧、どこまでが復興なのか。人口減少がより進む沿岸被災地で元通りの「復旧」に上乗せされる復興が必要なのか、などといった具体的な問いに対して、論者によっては「経済合理性」や「選択と集中」を提示するわけであるが、それに対してはどう反論すればよいだろうか。

二つの視点をみてきたように、様々な初期条件や制約によって「まなざし」がそれぞれ複層的に交錯している。それらをすべて包摂して論じることは困難であるものの、少なくとも自身の議論の「位置」がどこにあるのか、他との関係をみながら考察を進めるべきと考える。何故かというと、結果的に外部の「知識人（研究者）自身」の理念（や規範）が強調されすぎてしまうからである³⁶。とりわけ、「福島」に関わる議論は原発事故という、（震災前から）エネルギーや環境といった「運動」（多様な意見の取込を社会に要求するも、組織内は「異論は許さない」一様な行動体として活動）として取り上げられてきたからである。いずれにせよ、被災地内外の研究者によるこうした言説を、「いま」、「被災地」に、「住まう」人たちはどう感じるだろうか。主に東京発のマス・メディアによるものとどう違うのか。今一度、2章でふれた「メディアの人たちは自分たちの考えていることの真逆を伝えている」（語り部のコメント）に立ち返りつつ、本稿を閉じたい。

記

本研究は科学研究費補助金・2012～2014年度若手研究B「被災自治体における防災・防犯コミュニティ

³⁶ 「ショック・ドクトリン」を批判する論者自身が「ショック・ドクトリン」を議論の中で押し進めるという矛盾をどうみるか。また地域社会学領域で、例えばコミュニティへの捉え方（コミュニティタリアンか否か）やガヴァナンス（動員型避難訓練、既定復興、住民参加型まちづくり等）、既存住民と避難者の対立に関して、各々が依拠する視点で論じられている。

構築とローカルナレッジ形成に関する研究」、2015～2018年度挑戦的萌芽研究「原発避難者における新旧コミュニティの変容とサードプレイス創出の可能性に関する研究」、2016～2018年度基盤研究B「分化・複層化する原発事故避難者ネットワーク／コミュニティの類型と変容に関する研究」、2018年度三菱財団人文科学助成「民衆知と非日常行動の比較社会学的研究」による成果の一部である。

文献

- 磯崎匡、2017、「復興過程における市民会議の役割・機能の変遷」『東日本大震災と＜復興＞の生活記録』（吉原直樹・似田貝香門・松本行真編著）六花出版、168-185.
- 磯崎匡・松本行真、2015、「震災まちづくりにおける官民連携の課題—福島県いわき市平豊間地区を事例に」『東日本大震災と被災・避難の生活記録』（吉原直樹・仁平義明・松本行真編著）六花出版、176-203.
- 大沼淳一・吉原直樹、2018、『復興？絆？ 福島の今』解放出版社.
- 大矢根淳、2012、「地域防災活動におけるレジリエンス—川崎市多摩区中野島町会「防災マップ」づくりの事例から—」『かながわ政策研究・大学連携ジャーナル』3.
- 菅野瑛大・松本行真、2015、「東日本大震災復興に向けた組織の現状とその類型—いわき市被災沿岸部豊間・薄磯・四倉地区を事例に」『東日本大震災と被災・避難の生活記録』（吉原直樹・仁平義明・松本行真編著）六花出版、204-233.
- 菅野瑛大・山岡徹、2017、「復興組織における組織間関係の変遷—復旧期から復興期を事例に」『東日本大震災と＜復興＞の生活記録』（吉原直樹・似田貝香門・松本行真編著）六花出版、142-167.
- 小菅信子、2014、『放射能とナショナリズム』彩流社.
- 内閣府、2014、『地区防災計画ガイドライン』.
- 松井克浩、2017、『故郷喪失と再生の時間 新潟県への原発避難と支援の社会学』東信堂.
- 松本行真、2015a、『被災コミュニティの実相と変容』御茶の水書房.
- 、2015b、「長期避難者コミュニティとリーダーの諸相—福島県双葉郡檜葉町・富岡町を事例に」『東日本大震災と被災・避難の生活記録』（吉原直樹・仁平義明・松本行真編著）六花出版、341-392.
- 、2015c、「原発事故避難者による広域自治会の形成と実態—福島県双葉郡富岡町を事例に」『東日本大震災と被災・避難の生活記録』（吉原直樹・仁平義明・松本行真編著）六花出版、469-499.
- 、2015d、「都市と相互作用の世界」『交響する空間と場所 I: 開かれた都市空間』（吉原・堀田編）法政大学出版局、263-290.
- 、2016、「津波被災地域における復興まちづくりに向けた「連携」の現状と課題」『関東都市学会年報』17、19-27.
- 、2017a、「転機を迎えた檜葉町の仮設住宅自治会」『東日本大震災と＜復興＞の生活記録』（吉原直樹・似田貝香門・松本行真編著）六花出版、207-247.
- 、2017b、「生活「選択」期を迎えた富岡町避難者と広域自治会の役割」『東日本大震災と＜復興＞の生活記録』（吉原直樹・似田貝香門・松本行真編著）六花出版、248-273.
- 松本行真・菅野瑛大、2017、「復興に向けた次世代の集うサロンの可能性—「双葉郡未来会議」フェーズ1

を事例に」、『2016年度科学研究費補助金・挑戦的萌芽研究「原発避難者における新旧コミュニティの変容とサードプレイス創出の可能性に関する研究」研究成果報告書』、19-44.

Matsumoto, M, 2018a, “Formation of Third Place by Evacuees from Nuclear Accident: Case Study of Wide Area Residents’ Association of Tomioka Town, Futaba County, Fukushima Prefecture”, *Journal of Disaster Research*, 13(6), 1142-1156.

———, 2018b, “Differentiation and Integration of Evacuees with regard to Lifting the Evacuation Order following the Nuclear Power Plant Accident: A Case Study of Naraha and Tomioka Towns, Futaba County, Fukushima Prefecture”, *Journal of Disaster Research*, 13(6), 1125-1141.

山田修司、2017、「「実装」プロセスにおける安全・安心を決める論理と倫理」『東日本大震災と＜復興＞の生活記録』（吉原直樹・似田貝香門・松本行真編著）六花出版、737-760.

山田修司・松本行真、2015、「沿岸被災地における「安全・安心」の社会実装に向けた課題—福島県いわき市平豊間地区を事例に」『東日本大震災と被災・避難の生活記録』（吉原直樹・仁平義明・松本行真編著）六花出版、393-421.

矢守克也、2011、『“生活防災”のすすめ—東日本大震災と日本社会』ナカニシヤ出版.

吉原直樹、2013、『「原発さまの町」からの脱却—大熊町から考えるコミュニティの未来』岩波書店.

———、2016、『絶望と希望—福島・被災者とコミュニティ』作品社.

(まつもとみちまさ・近畿大学)

アドルノと他者経験論 ——現象学研究をつうじた他者概念の理解*——

青柳 雅文

はじめに

本稿では、現象学の主要問題である他者経験論にたいする Th・W・アドルノの視座から、他者および他なる自我の問題を考察する。そして彼の現象学研究から、〈非同一的なもの〉の思想を浮き彫りにする。

アドルノは、生涯に渡り E・フッサールの現象学を研究していた。彼のフッサール理解は、二面性を持つことが特徴的である。つまり彼は一方でフッサールの主張を肯定的に評価し、他方でその主張の不徹底さを批判する。アドルノの理解はこの二面性を持つ点に注意が必要であろう。こうした彼の研究の集大成は、『認識論のメタ批判 フッサールと現象学的アンチノミーにかんする諸研究』（1956年、以下『認識論のメタ批判』と略記）として公刊されている。だがこのような彼の現象学研究において、他者経験論を主題としたものとなると非常に限られる¹。本稿ではアドルノのイギリス滞在期間に書かれた論文「フッサール哲学について」（1937年）²から、その最後にある「他なる（他者の・異他的）自我 *fremdes Ich*」と表題の付された節を用いる。この節は、フッサールの『デカルト的省察』³および『形式論理学と超越論的論理学』を主に引き合いに出しながら、アドルノが他者経験論を主題とした数少ない箇所である。以下では、この論文の最終節の叙述をたどりながら、彼における他者の問題を考察する⁴。

ところでアドルノは、〈非同一的なもの〉の思想を主張したことで知られる。本稿では、彼における他者概念と〈非同一的なもの〉との関連性についても考察する。〈非同一的なもの

* 本稿は、日本学術振興会科学研究費 JP17K20193 による研究成果の一部である。

¹ アドルノのフッサール評価には、たとえば古賀徹、1994、「アドルノと現象学 『認識論のメタクリティーク』を中心に」（『哲学』44号、254-263頁）、細見和之、1994、「アドルノのフッサール論を表象すること」（『独仏文学』28号、101-114頁）などがあるが、いずれも『認識論のメタ批判』を題材とするに留まる。また Peter E. Gordon, 2016, *Adorno and Existence*. Cambridge, Harvard University Press; Richard Klein, Johann Kreuzer und Stefan Müller-Doohm (Hrsg), 2011, *Adorno-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, J.B. Metzler Verlag. などでは、現象学研究の形成過程を射程に入れているが、本稿で扱う他者経験論との結びつきには言及されていない。

² この論文の執筆経緯については、拙論、2011、「内在的批判への道程 ——アドルノのイギリス滞在期間におけるフッサール研究」（『現象学研究』第27号、97-104頁）参照。

³ ただし、アドルノは論文執筆当時、『デカルト的省察』のフランス語版（Husserl, 1931, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin.）を参照した。本稿で言及する際には、ドイツ語全集版から引くこととする。

⁴ アドルノが扱うフッサールの著作や他者経験論はきわめて限定的であり、こんにちまでの研究動向を鑑みると、アドルノのフッサール論を取り上げる意義に疑問が生じるのは当然であろう。だが本稿で目的とするのは、フッサールの現象学や他者経験論への解釈ではなく、こうしたフッサールの主張と向き合ったアドルノの思想を解明することにある。彼の思想の全体像を、彼の現象学研究を道筋として明らかにすることが、最終的に目指されるのである。

の)は、たんなる区別や外面的な差異を示すのでない。それは同一性とともにより内面的に理解されつつ、何らかの他者性・超越性を保持する。たとえば後年彼は「概念の解明をつうじて [……]、概念の他者である〈非同一的なもの〉が概念の内包する意味であることが、概念自体において、概念の外延を傷つけることなく明らかになる」(GS5. 363)と述べている。また彼は「たしかに〈非同一的なもの〉、認識されないものが、認識をつうじて同一的になり、非概念的なものが概念把握をつうじて〈非同一的なもの〉の概念になる [……] それにもかかわらず〈非同一的なもの〉自体はやはりたんなる概念にはならず、概念から区別される〈非同一的なもの〉の内実が残る」(GS5. 375)とも述べている。本稿では、アドルノが他者概念を、こうした〈非同一的なもの〉と同様の性格を持つものとして用いていること、他者概念が〈非同一的なもの〉の表現のひとつであることをあわせて示したい。

1. 他者経験にたいするアドルノの理解

本章では、アドルノが他者経験の中にどのような問題を見ているか、彼がフッサールの他者経験論をどのような主張として理解しているかを確認する。その上で、これらの指摘にたいするアドルノの観点を考察する。

(1) 他者経験における困難

そもそもフッサールが他者経験論を示したのは、独我論という非難に応答するためであった (vgl., Hua I. 91)。アドルノによれば、この応答に際して「彼 [=フッサール] には、形相的な我 ego から事実への跳躍、超越論的主観性から「原初的世界」への跳躍は可能だと思われる一方で——彼にとっては、まさに自己自身の形相的な私の事実的内実が隠れているから可能なのである——、他我 alter ego は、いつも重大な困難をもたらすとされる」(GS20. 113)。ではこの困難とは何か。アドルノはフッサールの主張を次のように理解する。

一般に経験において、他者は生身で、つまり「肉と骨をともなって」現在していると言われる。しかしながら、自分固有のものをすべてともなった他者が、〈起点となる意識 Ausgangsbewußtsein〉に「直接的に与えられて」いると主張することは、やはりできないであろう。さもないと他者は、〈起点となる意識〉についての体験であって、その意識と同一だということになるであろう。(Ebd.)⁵

その一方でアドルノは、次のようにも述べている。

フッサールは、所与性概念のことを見抜いており、またそれと同じようにして、間主観性が所与性において解釈し直されるので、間主観性が救済されえないという

⁵ フッサール自身も同様のことを述べている (vgl., Hua I. 111)。

ことを鋭く見ている。しかし彼は、この解釈のし直しが内在哲学にとって避けられず生じるものだということを見ていない。また彼は、内在哲学には、彼自らが詳述した理論そのものによって作り出されたあの原的経験に訴えかける以外には何も残されていないことを見ていない。(Ebd.)

したがって、他者経験における困難とは、他者が直接的所与でないが、それを現象学の場合には意識において直接的で内在的にとらえるしかないという事態である。そしてアドルノは、こうした困難にたいしてフッサール自身には見落としがあると指摘するのである。

(2) 「脱出の試み」としての他者経験論

ところでアドルノは、現象学を「脱出の試み」として位置づける。この「脱出の試み」とは、「観念論からの脱出の試み」(GS20. 57)とも呼ばれ、「意識内在の観念論的分析が提供するのと同じカテゴリーによって、意識内在から、つまり構成的主観性の領域から脱出」(GS20. 52)し、「障壁」(ebd.)である「意識内在を打破する努力」(ebd.)を意味する。アドルノは論文において、この「脱出の試み」のひとつとして、他者経験論を理解するのである。彼はそれを次のように述べている。

〈起点となる自我 *Ausgangssich*〉は、「経験的」自我として、その「実在性」の点からすれば、あらゆる他の経験的自我と同じ階層にあるのであって、他の経験的自我よりも存在論的優位を持たない。まさにそれゆえに、フッサール自身でさえも、その〈起点となる人格 *Ausgangsperson*〉を我 *ego* へと還元しようと——無駄に——試みざるをえない。批判〔的な探究をおこなうこと〕によって明らかになったのは、「純粋な」自我が絶対的に単独な「私の」自我の中に含まれないということ、さもなくばその「純粋な」自我がつねにこの「私の」自我のままになるからだということである。しかしその一方で人間という「本質」は——自我論的内在 *egologische Immanenz* から生じないとすれば——、多くの人間から抽出したものであって、フッサールの場合、まさに形相的におこなわれてはじめて基礎づけられるとされる。こうしておこなわれることは、内在的立場を守りながらおこなう現象学の最後の脱出の試みである。(GS20. 113-114)

アドルノによれば、〈起点となる自我〉は純粋な自我ではなく、他なる自我と同様に経験にもとづいており、他なる自我にたいして何らの優位もない。その意味で他者経験論は、〈起点となる自我〉を中心とする立場を退ける。そしてこのことを意識の経験において遂行する。つまり〈起点となる自我〉の意識に内在しながら、その意識だけで完結する純粋性を回避しようとするのである。その一方で、人間の本質は多くの人間から導き出されるのだとされた。ここで人間とは、実在する個別的な存在を指す。そこには〈起点となる自我〉を持つ人間だ

けでなく、他なる自我を持つ人間も含まれる。とはいえ人間の本質は、あくまで意識内在において形相的に抽出される。したがってアドルノにとって他者経験論は、内在的でありながら、その枠組みを「脱出」し、実在する人間の自我についての経験を問う立場として理解されるのである。

(3) 他者経験論にたいするアドルノの観点

アドルノは以上のように他者経験論を理解するが、そこからは彼自身の観点が明らかになる。まずアドルノは、形相的（形式的あるいは本質的）なものとの事實的（内容的あるいは実在的）なものを対比させながら、フッサールの主張を理解する。そしてそこには、純粋なものと経験的なものとの対比も含まれる。こうした対比は、一見すると素朴に思えるかもしれない。だがアドルノにおいては、純粋とされるものが経験的にとらえられ、実在的な内容を持つものが形相的にとらえられるように、対比されるものがたがいに浸透するように関係しあっており、それらが峻別されたりそれぞれが単独的であったりするのではない。アドルノにとって他者経験論だけでなく、〈起点となる自我〉や他なる自我も、その関係において存立するのである。しかも彼は、こうした観点によってフッサールの主張を一概に拒否しない。むしろアドルノは、同様の観点をフッサールの主張の中に見るのである。

ところで、このアドルノの観点は、フッサールの主張にたいする正確な理解だとは言い難いであろう⁶。そもそもフッサールは現象学を超越論的観念論と規定し、その立場を保持する（vgl., Hua I. 85ff.）。それゆえ彼は従来の伝統的な観念論を批判するとしても、アドルノが言う「脱出」の意図を持っていない。またこれとともに、フッサールは他者や他なる自我についても、この超越論的観念論の枠組みの中で理解しており、やはりアドルノの場合とは異なる。したがってアドルノとフッサールでは、他者経験論にたいする立脚点が違っており、当然その理解や意図も異なるのである。とはいえ、前述のアドルノの観点をつうじて、問うべき課題が生じてくる。

第一に、他者経験論はどのような点で「脱出の試み」となりうるか、という課題である。アドルノは他者を現存する生身のものとして位置づける。また彼は、〈起点となる意識〉を、その他者と対峙する経験主体の意識として理解する。ここで主体として登場するものも、その他者も、アドルノの場合にはあくまで経験において理解される。換言すれば、それらを純粋に理解する見解を暗に退けているとも読めるであろう。それゆえこの観点から他者経験論を見た場合、フッサールの主張がアドルノと同じ帰結にはならないであろう。そしてアドルノからすれば、「脱出の試み」は失敗に終わるとされる。そこでアドルノは、他者経験論がどのようにして可能になるのか、その経験の成立する場面に着目するのである。

第二に、他者経験論は「脱出の試み」として、内在的な立場、「内在哲学」にたいしてどのような問題を投げかけているか、という課題である。アドルノは前述の引用において「内

⁶ アドルノ自身、フッサールの特定の著作を忠実に解釈するよりも、「文献学的あるいは解釈上の要求を掲げない」（GS5.9）立場である。

在哲学」という言葉を用いた。彼においてそれは、対象を意識内在で説明するのに徹する主張を指す。彼がこの主張として念頭におくのは、伝統的な観念論、そしてE・マッハやR・アヴェナリウスに代表される経験批判論である⁷。さらにフッサールの現象学についてアドルノは、観念論から脱出する立場であるとしても、やはり観念論の一形態として理解しており、それゆえ内在哲学に含んでいる。アドルノの理解からは、内在哲学である限りでの現象学が、他者概念やその経験を十分に説明できるのか、という疑問が見出されるのである。その一方で彼は、それでも現象学を内在哲学に留まるものでないとみなす。こうしたアドルノの二面的な理解が、他者および他なる自我を問う手がかりとなる。以上ふたつの課題について考察を進めたい。

2. 他者経験とその基盤

アドルノは、フッサール自身の意図とは異なるにせよ、他者経験論でおこなわれた「脱出の試み」が成功しているとみなさない。本章では、フッサールの主張にたいするアドルノの批判的な解釈を引き合いに出しながら、他者経験の成立する場面を考察する。

(1) 「私」と「われわれ」

まずはフッサールの主張である。彼は「各自の主観性から始める必然性」(Hua XVII. 243)を掲げて、次のように述べている。

世界は恒常的にわれわれにとってそこに *für uns da* あるが、しかしやはり何よりもまず、私にとってそこに *für mich da* ある。その場合このことも私にとってそこにあるのであって、それゆえ次のことが私にとって意味を持つ。つまり、世界がわれわれにとってそこにあるということ、しかもひとつにして同じ世界として、かつまたこれこれしかじかと要請される意味を——たとえば悟性の関心と心情の関心を宥和させるのに適応して「解釈されるべき」意味を——持つ世界としてではなく、何よりも最初の根源性の中で経験そのものによって開示されるべき意味を持つ世界としてそこにあるということである。(Hua XVII. 249)

この主張にたいして、アドルノは「世界が「われわれに」とってひとつにして同じ世界としてそこにある、という主張は内容から見ても非常に疑わしいし、この虚構の「われわれにとってそこに」を「私にとってそこに」の中に基礎づけようとする方法もまた非常に疑わしい」(GS20. 114)と批判する。そして他者経験をつうじた「脱出の試み」は、「[……] たんなる思念作用が認識の正当性の源泉にされ、そしてさらに志向の欺瞞的優位が効力を発する」

⁷ この内在哲学には、アドルノの大学時代の指導教員であったH・コルネリウスも含まれる。アドルノは彼の指導のもと、現象学に関する学位論文を提出した。

(ebd.) がゆえに、つまり「私」の根源性に帰結するがゆえに、結局失敗に終わるとされる。

ここでアドルノは、「私」との対比から、「われわれ」という表現に注目する。彼において「われわれ」とは、世界の経験に関わるが、「虚構」と表現されるように、内容的に空虚な概念であることを意味するのと同時に、「われわれにとってそこに」と表現されるように、複数の自我あるいは人間の存立するところも意味する。この限りでは、「われわれ」は他者経験の主体や関係を含む言葉である。そして「われわれ」は、他者経験論の場合と同様に、「私」と他者の存立する経験的關係であるのと同時に、実在する多くの人間を指す言葉でもある。その場合「われわれ」は、一方で「私」や他者を内容面で支えるものであり、他方で多くの人間から形相的に抽出したのものである。それゆえ「われわれ」は、「私」単独の意味内容によって説明されるのではない。しかしフッサールの場合には、「われわれ」は結局「私」の思念や志向へと基礎づけられる。そしてこれによって「われわれ」だけでなく他なる自我もまた、「私」の思念や志向へと基礎づけられる⁸。これにたいしてアドルノは、「他なる自我は〔「私」の意識において〕「与えられて」いるのではなく、〔「われわれ」の〕「経験」において証示されるべきであり、その一方で自我の道具へと格上げされた志向は、たとえば人が特定の人間に出会ったという思念が心理学的に失望されうるのと同じようにして、そもそも失望にさらされるようなものである」(ebd.) と批判するのである。

ところでアドルノは、フッサールにおける「われわれ」と「私」との関係に別の面を見ている。つまり他者経験は、フッサールは意図していないとしても、「われわれにとって」という意味を含んでおり、「逆に〈私にとって〉が〈われわれにとって〉へと還元され、現象学的に最終的な事態として後者に基礎をおいている」(GS20. 115) ののである。このように、彼にとって「われわれ」は二義性を持つ。フッサールはそれを「私」へと基礎づける方向で最終的に統一しようとした。これにたいしてアドルノは、「われわれ」の二義性を保持しつつ、「諸モナドのもとでは、いずれも他者にたいする絶対的優位を持たない」(ebd.) と述べて、フッサールとは逆に「われわれ」へと基礎づけようとするのである。

(2) 社会と生活世界

アドルノは、「われわれ」に二義性を見出したが、さらにフッサールの主張に意図せず含まれる事態を見出している。それは「フッサールが、土台となる社会的現実近づいて」(GS20. 115) おり、「モナドにたいする社会 *Gesellschaft* の優位性の意識が、現象学的エポケーの壘壁を乱暴に叩く」(ebd.) という事態である。そしてこの事態において、「[……] まさにフッサールは、エポケーを見捨てないがゆえにきわめて弱々しい補助具を必要とする、つまり現実が与件の中に入ってこないがゆえに社会に固有の「与件」に依拠できない直観主義的方法を必要とする」(ebd.)。ここでアドルノは、社会という表現によってその事態を説明する。フッサール自身も『デカルト的省察』において社会(性) *Sozialität* という言葉を用

⁸ アドルノは別の箇所で「絶対的他人」は、エポケーの命令のもとで、対象化されるそれ自身の根源から徹底的に疎外された、主観の能作以外の何ものでもない」(GS5. 167) と述べている。

いるが、ふたりの用法はまったく異なる。フッサールの場合、社会は「共同性」や「文化世界」と同義的に用いられ、あくまで与件として解明されるべきものとして理解される (vgl., Hua I. 120ff.)。これにたいしてアドルノの場合、社会は「現実」と結びついており、引用にあるように意識内在の「与件に入っていない」ものであり、いわば別種の「与件」としてある。このことから、少なくとも（用いる原語自体が異なることからしても）ふたりの用法に直接的な影響関係は認められない。ただし、アドルノの論文において社会の持つ意味は示唆的であるため、ここでは同時期の討議録から補足したい。彼は内在哲学への批判とともに次のように述べている。

感性的な所与性の概念を、たとえば現象に結びついた解明方法と関連づけて定義しなければならず、それが進行する中で当該の事実は現実的なものとして際立たせられます。[……] 進歩的な [=伝統的でない] 観念論において、感覚主義に反対する十分な契機となるのは、たんなる所与性のもとに留まるものでなく、合法則性の形式の中で、それを超え出るものです。所与性は、それが入ってゆく基礎づけ連関をつうじて証明されます。この基礎づけ連関は、主観的に定義されてはならず、そこに社会が含まれるべきです。(HGS12. 369-370)

社会的現実、一方で所与に含まれるが、他方でそれを超え出るという意味を持つ。したがって社会とは、諸モナドとしての自我を支える土台となった内在的なものであるのと同時に、現象学的に還元されるのでない超越的なものなのである。

このように、アドルノがフッサールの他者経験論に見出した社会は、前述の「われわれ」における、「私」の基礎になるという意味を担う。そしてこのことは、「われわれ」と「私」との対比をつうじて顕在化する。それゆえこの基礎としての社会は、最初から素朴に想定されるのではなく、意識の体験を内在的に分析する現象学のプログラムによってはじめて露呈するのである。だがこれと同時に、こうした基礎としての社会が露呈することで、「私」への基礎づけは阻まれうる。それゆえこのことは、現象学のプログラムの否定を意味しうる。つまり社会には現象学の自己崩壊の契機が含まれており、これがアドルノにおいては、「脱出」を可能にするものとして位置づけられるのである。アドルノが他者経験論の中にこうした契機を見出したことは、現象学の限界とあらたな可能性をともに示すのである。

ところで、アドルノにおける社会からは、フッサールの言う生活世界との類似性が思い起こされるかもしれない。フッサールが生活世界を論じるのは『ヨーロッパ諸学問の危機と超越論的現象学』においてだが、アドルノが論文執筆時点でそれを読んでいたとは考え難い⁹。また彼が読んでいた『デカルト的省察』においても生活世界の問題は登場するが、それをこ

⁹ アドルノが論文を構想し執筆したのは1934年から37年の間である。フッサールは『ヨーロッパ諸学問の危機と超越論的現象学』の原型となる講演を1935年にウィーンとプラハでそれぞれおこなった。両者の直接的な影響関係は見出されていない。

んにち知られている概念として理解していたとみなすのも難しいであろう¹⁰。しかしアドルノの言う社会は生活世界と同様の意味合いを含んでいる¹¹。その限りでアドルノは、社会という表現でもって生活世界の問題を、それが明確に主題化されていないフッサールの主張の中から見出したと考える。では仮に、フッサールの生活世界論を、アドルノの理解に即して展開すれば、「脱出の試み」としての他者経験は十分に説明可能であろうか。前述のように、社会という表現は、「われわれ」の二義性によって生じたものであった¹²。そしてフッサールにおいて「われわれ」は、結局のところ「私」へと基礎づけられる。アドルノの立場からすれば、生活世界論を展開したとしても、現象学が内在哲学のひとつである限りでは、「脱出の試み」も不徹底に留まるであろう¹³。

3. 超越としての他者の経験

アドルノは、フッサールの現象学の中に「脱出」の契機を見出しつつ、やはり内在哲学に留まるのではないかと考える。その場合、他者経験論はどこまで展開可能か、内在的な立場にどのような問いを投げかけられるか、という課題が生じる。本章では、引き続きアドルノの批判に沿いながら考察を進めたい。

(1) 「類比的な準現在化」をめぐって

前章で示したように、アドルノはフッサールの主張に、土台としての社会的現実を見出した。ところがアドルノによれば、フッサール自身はこの社会的現実へと接近せず、「直観主義的な方法」を必要とするとされた。アドルノはその方法を「類比的な準現在化」(GS20. 115)と呼んでいる。この方法にフッサールが見出した問題について、アドルノは次のように理解する。

[……] 直接的に与えられないものを媒介するという「準現在化」(「共現前」[……])は、原的知覚と、すなわち身体として類比される物体の知覚と結びつく。しかしその際、他者の「身体」、他の自我 *anderes Ich* は、原理的に超越的である。な

¹⁰ 『デカルト的省察』のドイツ語版において、「生活世界」はすべて *Lebenswelt* (あるいはその複数形)である。だがアドルノが用いたフランス語版の場合、*communauté de vie* や *monde de la vie humaine* など、複数の表現が用いられており、用語として固定されていない。

¹¹ フッサールは生活世界を「唯一の現実的世界、現実知覚によって与えられる世界、そのつど経験し経験される世界」(Hua VI. 49)と位置づけている。

¹² ここでは「われわれ」の二義性を取り上げたが、生活世界概念についても、たとえばU・クレスゲス、1978、「フッサールの〈生活世界〉概念に含まれる二義性」(新田義弘・小川侃(編)『現象学の根本問題』晃洋書房)での指摘がある。

¹³ ここで思い起こされるのが、現象学的社会学の立場である。とくにA・シュッツらの主張が知られる(vgl., Hilmar Brauner, 1978, *Die Phänomenologie Edmund Husserls und ihre Bedeutung für soziologische Theorien*. Meisenheim am Glan, Hain Verlag.)。ただし、現象学の方法の徹底化によって社会の問題を考えようとするアドルノとは差異が認められる。

ぜならば、それについての意識は、調和的な¹⁴自体所与性によって確認されることはできず、つねにひたすらあたらしい調和的な準現在化によってのみ確認されることができるからである。したがって、どのように「準現在化」がその存在の価値を生身の現在から与えられるのか、という仕方によってのみ、確認と実在化は構成されることができる。つまりこの「どのように」の規定がアポリアな理論の悩みの種である。(GS20. 116)

ここでアドルノが指摘する「悩みの種」とは、他なる自我が超越的であるがゆえに、間接的にしか確認することができないのにもかかわらず、その認識と存在を、直接的に与えられる現在においてどのように証明するのか、ということである。これはすでに取り上げた、他者経験にともなう困難と同様に、直接的に与えられない他者を内在的にとらえるのかという問題である。彼によれば、この問題にたいしてフッサールが示したとされるのが「振る舞い *Verhalten*」¹⁵である。アドルノはフッサールによる問題解決を次のようにまとめる。

他なる有機体は、有機体としての経験の進行の中で、その転変しつつもつねに調和的な「振る舞い」[……]をつうじてのみ確認される。振る舞いの物理的諸契機は、心理的諸契機を「見出し」として告げてくる。根源的経験と同様に、確認をつうじて進展する経験も、この振る舞いに依拠する。諸局面の首尾一貫した経過が生じないのならば、知覚された物体はたんなる仮象の「身体」として理解されることになるであろう。(Ebd.)

アドルノの理解によれば、有機体が振る舞う際には、何らかの「首尾一貫性」があり、それが心理的諸契機を「見出し」にしながら示されてくる。フッサールにとっては、この首尾一貫性のあることが、有機体が自我を持つことの証明となる。だがアドルノからすれば、「示されたものの首尾一貫性は、思念されたものの現存在に関して何も含んでいない」(ebd.)のであり、それどころか「妄想の首尾一貫した体系があり、だからアプリアなものにたいして首尾一貫した欺瞞もありうる」(ebd.)のではないかと疑問視する。つまり彼にとっては、振る舞いの首尾一貫性が、他者が身体を持つ存在だということを意味するわけではない。しかもそのことが、自分固有の存在と同じように自我を持つ存在だということを意味するわけでもない。だがフッサールは、それを自分固有の意識へと引き戻すことで証明しようとする。アドルノはこれについて、「他なる自我についての意識は、特別な意識構造によって、

¹⁴ フッサールの場合、「調和的一致」という表現で使われることが多い。だがたとえばアドルノの同一性／非同一性という観点からすれば、そもそもこの調和がどのようにして可能なのか、議論の余地はある。

¹⁵ この概念を用いた B・ヴァルデンフェルスの論考があるが (vgl., Bernhard Waldenfels, 1977, „Verhaltensform und Verhaltenskontext,“ in *Phänomenologie und Marxismus*. Band 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. S. 134-157)、ここでアドルノが用いた意味とは異なる。アドルノは「振る舞い」を、行動主義的なものとして理解し、否定的な評価を与えた。

つまり想起のような固有な志向的変様によって基礎づけられるとされる」(ebd.)と述べている¹⁶。

その一方でフッサールの場合には、これとは矛盾するかのように、他なる自我を超越的なものだとみなす。その主張をアドルノは次のように理解する。

想起体験をする者にとって、過ぎ去ったものは、想起をつうじて現在的に与えられる。想起されたものの規定は、もっぱら想起の調和的な総合において遂行される。しかし過去が生き生きとした現在をその変様である限りで超越するのと同様に、準現在化された他なる自我は、「私に」属する固有存在を「原初的な仕方」で超越する。(GS20. 117)¹⁷

アドルノによれば、このフッサールの主張は、その内在的な立場と矛盾するだけでなく、「この類比は貫徹されていない」(ebd.)とされる。アドルノは、フッサールの他者経験論における準現在化と現在化との関係、想起と知覚との関係、そして他なる自我の知覚と物の知覚との関係、これらの関係を類比的だとみなす。それゆえフッサールにおいて他者経験は、準現在化や想起になぞらえて説明されていることになる。類比が「貫徹」されるとは、他なる自我の超越性を退け、自分固有のものの変様として位置づけることを意味する。(もちろんこの場合、最初に挙げた他者経験における困難へと問題が逆戻りすることになる。)この事態にたいしてアドルノは、「他なる「身体」の知覚と「物」の知覚との関係は、想起された苦痛と現在の苦痛との関係と類比的な特徴を示さない」(ebd.)という事例を示しながら、「そもそも「現象学者」にとって、この類比によっては、意識様式から「作用性格」は見出されないであろう」(ebd.)と述べている。ここで彼は「意識様式」という言葉を用いるが、それは現在化と準現在化のように、意識の志向とその変様によって直接的認識と間接的認識が生じることを指す。彼からすれば、間接的認識だとしても想起と他者経験は類比的なものとして導き出されない。想起と知覚の場合には、その対象に時間的差異があるのにたいして、他者経験と原初的な経験の場合には、その対象がそもそも異なる。そして前者の対象が自分固有の意識の相関者となるのにたいして、後者の対象、とりわけ他者は、まさに他なるものとしての超越性を保持する。それにもかかわらず、どちらも間接的認識であるがゆえに類比的だということになっている。これらの点からアドルノは、フッサールによる類比を疑問視するのである。

アドルノは、フッサールのおこなう類比によっては、その内在的立場を維持できないことを示す。むしろこの類比は、対象となる他者の超越性を露呈させるのである。さらには、超越的な対象、客観的な存在としての他者の問題が示唆されるのである。

¹⁶ これについてフッサール自身は次のように述べている。「「他なるもの」は、自分固有のものに類比的なものとしてのみ考えることができる。それは必然的に、その意味の構成のゆえに、最初に客観化された自我と私の原初的世界との「志向的変様」として現れる。」(Hua I. 118)

¹⁷ フッサール自身も同様のことを述べている (vgl., ebd.)。

(2) 意識と存在

前節では、フッサールが類比によって他者を十分説明できないことが示された。アドルノによれば、「この類比は、まったく妥当性格の中に位置づけられ、おそらく後期フッサールの「主観へと方向づけられた」分析は、それに満足することはないであろう」(GS20. 117)と指摘する。アドルノが念頭におくのは、フッサールが述べた「論理学の二面性」(vgl., Hua XVII. 36ff.)の内容であろう。つまり論理学は主観的な作用と客観的なものというふたつの面へと方向づけられるとされる。そして後者は「恒常的に妥当する意味を持ち、その上さらに、顕在的に認識する主観性とその諸作用を超え出るといふ、特殊な意味で客観的妥当性さえ持つ」(Hua XVII. 37)とされ、「反復の中で同一的なもののみであり、恒常的に存在するものとしてふたたび認識され[……]文化世界の他の対象性と同様に客観的に現存しており、こうして客観的に持続して、誰にとっても見出され、同じ意味で追理解され、間主観的に同一視され、誰も考えていなくても現存する」(Hua XVII. 37-38)とされる。アドルノからすれば、他者は自分固有の意識を超越したものであるが、フッサールの分析は二面的であるがゆえに、不十分なままである。アドルノは、内在哲学としての経験批判論と対比しながら次のように述べている。

[……] 妥当性格もさまざまである。たとえば経験批判論者は、想起志向の彼岸にある想起された体験の即自について語らないし、それを必要することもない。[……] しかしフッサールにとって他なる自我は、「振る舞い」によってもっぱら指し示されたその絶対的な固有存在を持つ。それはまったく別の基本的な意味において、すなわちすでに述べた想起の分析が残したその所与の連関とは異なって超越的である。(GS20. 117)

こうしてアドルノは、フッサールを内在哲学から区別する。前述のように、フッサールが論理学に二面性を見出したことは、他なる自我について、意識内在におさまらない超越性を示唆している。そしてその超越は何らかの固有の存在として自我にともなう。しかもこのことは他なる自我に限らず、「私」の自我の場合にも何らかの存在がともなうといふ。つまりフッサールの現象学において、自我には何らかの存在が超越的な対応関係にある、ということが想定されるのである。だが同時にその存在は、それ自体で存立し、説明されるのではない。むしろその存在は、意識へと還元されてはじめて説明され、その意識は存在を条件づけている。このことに関連して、アドルノは論文の最後を次のように締め括る。

存在にたいする絶対的で総体的な条件はない——これを主張することは、すでに思考の優位を妥当なものとして先取りすることを意味する。しかしこれによって、独我論にたいしてだけでも、正しい見方を与える絶対的な知識の規準は消失する

のである。「私についての」知識として個体的意識だけが、他の人間よりも直接的に現れる。しかし個体の現存在、つまりそのような知識の条件は、他の個体的現存在に先行して秩序づけられることはない。意識にたいする存在の支配的優位を洞察することで、「独我論の問題」は解決されるどころか、抹消されてなかったことになる。しかしこの問題に真なる内実として含まれるもの、つまり人間自身のモナド論的現存在——これが廃棄されることがありうるとすれば、いつの日かついに意識が存在を支配するときのことであろう。(GS20. 118)

アドルノはフッサールの他者経験論から、他者の他者性・超越性を見出しており、しかもこのことがフッサールの主張においてすでに想定されていると考える。そしてアドルノは、この他者の存在を素朴に実在するもの、意識から独立したもの、意識にたいして最初から優位にあるものだとはみなさない。むしろ彼にとって他者とは、存在にたいする意識の優位が貫徹されてはじめて、そのような意識内在と関係しあう超越として、意識の優位性を上回るものとして現れてくるのである。

以上のようなアドルノの理解は、フッサールの主張を全否定するものではない。むしろその主張の意義を一方で認めつつ、他方でその主張の不徹底を批判するものである。またアドルノが示した意識と他者の存在との関係は、彼の〈非同一的なもの〉の思想の特徴を端的に表現する。すなわち他者の超越性は、意識内在において理解されるが、それを上回るものとして顕在化してくるのである。

4. アドルノとホルクハイマー

最後に本章では、アドルノの論文を読んだ M・ホルクハイマーの批評と比較し、その観点と方法を際立たせたい。

(1) 往復書簡での見解と差異

ホルクハイマーは、受け取ったアドルノの論文にたいする批評の含まれた書簡を送った¹⁸。その中で彼は次のように述べている。

あなたが確信したのは、まずフッサールの理論の脆弱さが、その理論に固有の手段によって証明されなければならないということ、そうしてはじめて、正当な仕方でも超越的批判をおこなってもよいということでした。もちろんあなた自身もまたいくつかの決定的な箇所でも超越的批判を実行しました。たとえば [……] 絶対的意識の内容が [内在的な] 反省を排除して物の世界の上に形成されるとあなたは説明します。(AHB-I. 426)

¹⁸ 1937年10月13日付。AHB-I. 422-433.

ホルクハイマーはこのように評価するが、結局は「あなたの論文の中で、いずれにしても論争を内在的に調停できない」(ebd.)と指摘する。彼からすれば、現象学に固有の方法ではなく、たとえば「物の世界」に基礎をおく方法が望ましいのである。その一方で書簡では「他なる自我に関する最終節もまた[……]その他の点からしてもまったく正当な超越的な確定に帰結する」(AHB-I. 427)と述べている。彼にとっては他なる自我もまた、超越的存在に基礎づけられると理解される。このことから、ホルクハイマーが内在哲学ではなく、超越的に物的な存在を土台にした、一種の実在主義的な観点と方法を持つことがわかる。

この批評にたいしてアドルノは、ただちに返信を送った¹⁹。彼は自分自身の基本的な立場について、「[……] 私たちの関心事は、[内在的批判でもなく超越的批判でもなく] まさに第三のもの、つまり私たち自身の「超越的な」洞察の力で、相手の「内在的な」思想過程を用いて、それを突破する」(AHB-I. 447) ことだと述べている。ホルクハイマーが内在と超越のいずれかを選択する立場であるのにたいして、アドルノはそれを採用しない。それゆえ他者経験論に言及した箇所では、ホルクハイマーの立場であっても「一方で[……] 必然的にそれ自体で観念論的帰結を含意すること、つまり最終的には意識へと引き戻されること、他方でこの観念論的帰結を実際に目指す哲学が、問題設定自体が的確な意味で虚偽として立てられるという矛盾へと必然的に展開することへと至る」(AHB-I. 448)と述べている。つまり物に基礎をおく反観念論の立場でさえも観念論的になり、逆に観念論もそれ自体で虚偽性を露呈させるのである。それゆえ彼は、たとえどちらか一方の立場を選んだとしても、反対のものに転じうるとみなす。アドルノからすれば、ホルクハイマーがいずれの立場にあるにしても、それ自体に矛盾を含んでおり、それぞれの立場の中で内在的に問題に取り組まざるをえないのである。

(2) 論文の修正

ふたりのやり取り²⁰からは、それぞれの観点と方法の違いから、たがいの理解にずれのあることがわかる。アドルノ自身もまた、論文を実際に修正するのに際して、誤解が生じないように配慮している。たとえば論文の最後の部分は、次のように変更された。

観念論の仮象と必然性との絡まり合いが、その歴史の中で、フッサールの場合ほど、見通しの利くものとなったことはめったにない。フッサールは、帰納の必然的な仮象性にも演繹の仮象的な必然性にも敵対して、逆説的な立場に観念論を呪縛しようとした。この逆説の根拠、つまり人間のモナド論的体制が廃棄されることがあり

¹⁹ 1937年10月23日付。AHB-I. 443-455.

²⁰ このやり取りがその後の『啓蒙の弁証法』の共同作業へとつうじる弁証法的討議の端緒になったとの指摘もある (vgl., Tilo Wesche, 2003, „»Ach philosophierte ich mit Max über Dialektik an der Riviera...« Adornos früher Briefwechsel mit Horkheimer.“ In: *Musik und Ästhetik*. (28) Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, S. 106-110)。この中では、本稿でも取り上げた現象学をめぐるやり取りにも言及されている。

うるとすれば、それは、いつの日かついに意識が存在を——それを基礎づけるのは自分だと、意識がいつも嘘を並べるだけであった存在を——支配するときのことであろう。(GS5. 235)

修正によってあらたに「観念論の終わり」と見出しが付され、他者経験論に関する論述も削除された。この修正において彼は現象学を観念論の一形態とみなし、その自己批判をおこなう立場として位置づける。また彼は、意識と存在との関係についても単純な択一的議論をおこなわない。それは次の叙述からもうかがえる。

存在の還元不可能性を存在の存在論的優位として非合理的に打ち立てることと、基礎的な意識分析を、それが意識に固有でないものの領域に反転する地点まで駆り立てることは、まったく別のことである。なぜならば、この意識分析の反対側にあるものは、たんなる意識分析の反対にあるもの、すなわち意識されないものでも、あらゆる言表から引き離された存在でもないからである。存在にたいする意識の優位という要求は阻まれる。けれどもやはり、現存在に優位性が譲渡されることにはならない。(GS5. 234-235)

このようにアドルノは、単純に意識の優位を否定する代わりに存在の優位を説くのではない。むしろこの両者を相互関係の中で考える。そしてその上で、他者の存在を問おうとするのである。

5. おわりに

本稿では、アドルノの主張を手引きとしながら、フッサールの他者経験論における問題を検討した。「脱出の試み」としての他者経験論は、独我論という非難を退けつつ、内在的立場を保持した。そこで生じたのが、他者経験を成立させる基盤の問題、および他者の超越性の問題であった。アドルノは前者の問題にたいしては、基盤としての社会を見出すことによって、現象学の限界と可能性を提示した。また後者の問題にたいして彼は、内在的な立場を徹底する中で、他者の超越性が顕在化することを示した。他者の存在は、素朴に実在するもの、意識から独立した存在として想定されるのではなく、意識の経験において内在的にとらえられるべきものであるのと同時に、社会において存立する超越として位置づけられるのである。この位置づけは、本稿の冒頭で述べた〈非同一的なもの〉と同様の性格を帯びる。彼にとって他者は、〈非同一的なもの〉の表現のひとつなのである。

アドルノの他者概念の理解は、彼の〈非同一的なもの〉の思想の一端を示すと同時に、現象学に含まれる問題をあらわにした。そして彼は、社会という問題をつうじて、フッサールが晩年に主題化した生活世界と同様の議論をおこなっていた。これは後年 J・ハーバーマス

らが展開した生活世界の問題に先行している。さらに現象学と社会との関係をめぐって、アドルノは現象学自身の方法を徹底化することで解明している。こうした彼の立場は、現象学や他者経験論にあらたな視点を提供するであろう。

凡例

本文中の〈 〉は意味のまとまりを表示したもの、()は補足表示である。

引用文中の〔 〕は、訳出に際して補足したものである。

引用文は拙訳であるが、邦訳があれば適宜参照している。

人名については、敬称を省略している。

文献および文中略号

- Adorno, Theodor W., 1986, „Zur Husserls Philosophie,“ (1937) in *Gesammelte Schriften*. Band 20, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. S.46-118 (GS20 と略記、全集版の頁数を表記)
- , 1971, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, (1956) in *Gesammelte Schriften*. Band 5, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. S.7-245 (GS5 と略記、全集版の頁数を表記)
- , 1971, *Drei Studien zu Hegel*, (1963) in GS5. S.247-381
- Adorno, Theodor W. und Max Horkheimer, 2003, *Briefwechsel 1927-1969*. Band 1, hrsg. von Christoph Gödde und Henri Loniz, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. (AHB-I と略記、頁数を表記)
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno et al, 1985, [Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus. Diskussionen über Themen zu einer Vorlesung Max Horkheimer], (1931/1932) in *Gesammelte Schriften*. Band 12, hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer Verlag. S.349-397 (HGS12 と略記、全集版の頁数を表記)
- Husserl, Edmund, 1950, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, (1931) in *Gesammelte Werke*. Band 1, hrsg und eingeleitet von Stephan Strasser, Haag, Martinus Nijhoff Publishers. (Hua I と略記、全集版の頁数を表記)
- , 1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In *Gesammelte Werke*. Band 6, hrsg von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff Publishers. (Hua VI と略記、全集版の頁数を表記)
- , 1974, *Formale und transzendente Logik : Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, (1929) in *Gesammelte Werke*. Band 17, hrsg von Paul Janssen, Haag, Martinus Nijhoff Publishers. (Hua XVII と略記、全集版の頁数を表記)

(あおやぎまさふみ・立命館大学)

二人称的な他者に関するフッサールとシュッツの思想の比較*

鈴木 崇志

本論文の目的

1932年に『社会的世界の意味構成』(以下、『構成』)を出版したアルフレート・シュッツ(1899-1959)は、それから間もない4月26日に、エトムント・フッサール(1859-1938)へ手紙を送っている。手紙の中でシュッツは、『構成』を献呈したいという旨を述べた上で、「社会性を自然的な領分で分析する」という自らの課題が現象学によって初めて解決されるということを熱弁している¹。ただしその直後でシュッツが認めているように、同書の問題意識には一定の制限がかけられていた。すなわち同書は、間主観性の問題を「超越論的な」レベルで解決しようとはせず、あくまでそれを「自然的な領分(die naturale Sphäre)」で扱おうとしていたのである²。

シュッツがそうせざるをえなかった理由は、一つには、文献上の制約がある。公刊著作の中でフッサールが超越論的な間主観性の問題を初めて詳論したのは、1931年にフランスで出版された『デカルト的省察』においてであった。シュッツがそれを手に入れることができたのは、『構成』をほぼ仕上げた後のことであり³、それゆえ彼は、同書の註などで断片的にそれに触れることしかできなかったのである。

しかし、シュッツが超越論的な間主観性の問題に踏み込まなかったことには、もう一つの理由がある。周知のように、同書の第3部では「他我の一般定立(Generalthesis des alter ego)⁴」という発想が前面に押し出されることによって、超越論的な意識における他者の構成についての問題は、ひとまず脇に置いてよいとされる。

私たちの目的のためには、さしあたり次のことを洞察しておけば十分だろう。すなわち、〈君〉が一般に意識をもっているということ、〈君〉が持続していること、〈君〉の体験流が私の体験流と同じような原形式(Urformen)を示しているということ⁵。

つまり、少なくとも『構成』の目的を達成する上では、超越論的な間主観性の問題に踏み込む必要はない⁶というわけである。

* 本研究は JSPS 科研費 16J03429 の助成を受けたものである。

¹ *Husserliana Dokumente*, Bd. III/4, S. 481

² *Ibid.*, S. 482

³ *Ibid.*, 482; Schütz 2004, S. 129

⁴ Schütz 2004, S. 219

⁵ *Ibid.*, 220

⁶ ただし後年のシュッツは、超越論的な間主観性の構成に関するフッサールの試みが失敗していると見なす

他方でフッサールの『デカルト的省察』の第5省察においては、他我に関わる志向性的一切を捨象した「固有の領分 (Eigenheitssphäre)⁷」への還元がなされることによって、他我についての経験を根底から問い直すことが試みられている。これは、『構成』でのシュッツの議論との相違点である。

この相違は、突き詰めれば、超越論的な哲学と内世界的な社会学との方法論上の対立に帰着するだろう⁸。しかしそれだけで話を片づけてしまうならば、両者の見解の具体的な違いは見えてこない。そこで本稿では、方法論上の対立に目を向ける前に、まずは二人称的な他者、すなわち〈君〉の位置づけについての両者の考え方に注目してみたい。

上の引用で見たように、シュッツは、「他我 (alter ego)」の一般定立の内実を説明する場面で「君 (Du)」に言及している。よってここでは「他我」と「君」の間に明示的な区別はなされていないようである。他方でフッサールは、『デカルト的省察』の中で主に「他我」を論じており、「君」という語を特定の文脈でしか用いていない。こうした語法の違いを手がかりとすることによって、両者の他者経験の理論を——仮に内世界的なレベルにとどまるとしても——比較することができるだろう。

ただし初めに述べておくと、本稿の目的は、両者の他者経験の理論を徒らに対決させることではない。むしろ以降の論述で明らかになっていくように、用語法の違いはあれど、両者はいずれも社会的関係の起源という同じ問題に取り組んでいる。「専門科学としての社会学の作業場⁹」でシュッツが取り出したこの問題は、フッサールの眼には、すぐれて哲学的な問題と映ったようである。というのもフッサールは、冒頭で引用した手紙への返事として1932年5月3日に書かれた手紙の結びにおいて、シュッツと「共に哲学する (συμφιλοσοφεῖν)¹⁰」ことを切望する旨を述べていたからだ。

筆者の見るかぎり、このフッサールの発言は単なる社交辞令ではない。たしかにフッサールは、シュッツと「共に哲学する」ことを望んでいたのであり、また実際にそれは可能なのである——本稿の目的は、これを二人称的な他者についての経験というテーマに即して示すことである。この目的を達成するために、以下では、まず第1節でフッサールの他者論における「他我」と「君」の区別を説明し、次に第2節でこの区別を念頭に置きつつシュッツの『構成』における「他我の一般定立」に関する議論の解釈を行う。そして第3節では、この解釈との関連において、社会的関係の成立における無限遡行の問題に対するフッサール

ことによって、フッサールに対して、より批判的な態度をとることになる。その詳細については Wagner 1984 および浜渦 2018、437–440 頁を参照。

⁷ Husserl 1995, S. 95

⁸ 例えば「フッサールにおける超越論的間主観性の問題」(1957)の中で、シュッツは、具体的な超越論的主観としての「モノイド」の共同体と人間の共同体とのあいだに並行関係があるというフッサールの『デカルト的省察』での主張を厳しく批判している。シュッツによれば、人間共同体は「コミュニケーション」の可能性に開かれており、そこでは〈私〉と〈君〉からなる〈私たち〉が「家を建てたり、文通したり、散歩に行ったり」することができる (Schütz 2009, S. 248)。これに対して『デカルト的省察』で論じられているのは「エペケーを遂行する私」による他我構成であり、それによって「超越論的な〈私たち〉関係」を説明することは困難であるとされる (*ibid.*, S. 248f.)。

⁹ *Husserliana Dokumente*, Bd. III/4, S. 482

¹⁰ *Ibid.*, S. 483

の取り組みを紹介する。最後に第4節では、以上を踏まえてフッサールとシュッツが「共に哲学する」可能性について考えてみたい。

1. フッサールの他者論における「他我」と「君」

周知のように、フッサールは『デカルト的省察』の第5省察において「感情移入(Einfühlung)」という種の他者経験に焦点を当て、客観的世界の構成分析という超越論的現象学の課題との関連で、その役割を説明している。紙幅の都合上そこでの議論の詳細に立ち入ることはできないが、本稿との関連で一点指摘しておきたいのは、同書の感情移入論¹¹においてフッサールが一度も「君(Du)」という単語を用いていないということである。そこにおいて感情移入の対象として想定されているのは、もっぱら「他我(alter ego)」であるかぎりでの「他者(der Andere)」なのである。フッサールによれば、他我とは、私(=自我)の意識流とは別の意識流の担い手のことである。このとき感情移入は、そのような他我の存在を保証する経験であるとされる。それは、目の前にある私の身体によく似た物体が他の身体であることに気づくという経験であり、言い換えれば、その身体を通じて世界についての諸々の意識をもつ者(=他我)の存在を認めるという経験なのである。

これに対して「君」は、感情移入論とは別の文脈において登場する。同書第58節によると、感情移入論だけでは「人間性(Menschenheit)、あるいはその全き本質に属している共同体(Gemeinschaft)の構成は[...]まだ締めくくられていない¹²」。さらに行うべきは、感情移入によって獲得されたかぎりでの共同体から出発して、より高次の諸種の作用の可能性を打ち立てることであるとされる。特筆すべきは、そのような作用の具体例として、「私-君-作用(Ich-Du-Akte)¹³」が挙げられ、かつ、それが「社会的作用(soziale Akte)」と言い換えられているという点だ¹⁴。管見のかぎり、これは「君」という単語の、『デカルト的省察』における唯一の用例である。ただし、この社会的作用の内実については、同書では全く触れられていない。

むしろそれについての説明は、フッサールが1921年に執筆した「共同精神I」と題された草稿¹⁵の中に見出される。それによれば、社会的作用とは、「伝達意図(die Absicht einer Mitteilung)¹⁶」によって特徴づけられる作用である。そしてこの伝達意図は、「他者に何かを告知したいという意図(die Absicht, ihm [=dem Anderen] etwas kundzutun)¹⁷」というかたち

¹¹ 本稿が念頭に置いているのは、『デカルト的省察』の第49-55節である。

¹² Husserl 1995, S. 135

¹³ ちなみにこの語は、1931年初版の『デカルト的省察』の仏訳にも記されている(浜渦辰二による邦訳の訳注54(333頁)参照)。よって当時のシュッツも、この語句に目を通してはいたはずである。

¹⁴ Husserl 1995, S. 135

¹⁵ *Husserliana*, Bd. XIV, Text Nr. 9

¹⁶ *Ibid.*, S. 166

¹⁷ *Ibid.*, S. 167. この「伝達意図」という用語は、元をたどれば『論研』第1研究にまで遡るものであり、それゆえ『論研』の影響下にあったシュッツの『構成』における語法と密接な関連をもつ。そこで以下では、両者がこの語を同じ意味で用いているという想定のもとで議論を進める。

なお、ここでフッサールが用いる「伝達意図」という概念は、スペルベルとウィルソンが『関連性理

で定式化される。なお、ここに登場する「告知 (kundtun; kundgeben)」とは、フッサールが『論理学研究』(1900/01)で導入した術語であり、意図的あるいは非意図的に自らの体験を表出する (äußern) はたらき一般を指す¹⁸。目下の場合、その中でも特に、任意の体験についての意図的な告知が話題となっているのである。

ところで、この「他者に何かを告知したいという意図」も、それ自体が一つの体験である。よってこの意図も、他者に伝達されるためには、やはり告知されねばならない。「共同精神」草稿によれば、そのような伝達意図の告知 (=何かを告知したいという意図の告知) が受容されることによって初めて、他者が私の伝達の相手としての〈君〉となる——つまり、「〈私〉と〈君〉のあいだの根源的な結合¹⁹」が成立するのである。そのような結合関係は、同草稿では、次のような「対面 (das Einander-gegenüberstehen)」の関係として説明される。

私たちは対面を根源的に体験し、私は他者に何かを「述べ」、「自分のことを表現する」。私たちは表現運動 (Ausdrucksbewegung) や音声的な表出を遂行する。すなわち、外から目に見える、気づいてもらえるような動作を遂行するのである。そのような動作は、他者に、私がその人に何かを告知したいという意図をもっているという意識を喚起するのに役立つ²⁰。

ここでフッサールが、すでに 1921 年の時点において、後年にシュッツが取り扱うことになる「表現運動」というテーマ (本稿第 2 節で後述) を先取りしていることは興味深い。フッサールによれば、表現運動は、伝達意図を告知するための媒体となるものであり、その告知が受容されることによって初めて他者が〈私〉にとっての〈君〉となるのだ。

こうした発想は、1930 年代以降の他者論にも引き継がれている。例えば 1932 年 4 月 7 日の日付が記されている草稿²¹の中で、フッサールは、1921 年の草稿で扱った「伝達意図²²」の問題を改めて論じている。そこにおいては、伝達意図の告知とその受容は、それぞれ「語りかけ (Anrede)」と「語りかけの受容 (Aufnahme der Anrede)」と名づけられている²³。とはいえそこでも、語りかけとその受容によって〈私〉と〈君〉との関係が成立するという見解は変わっていない。本稿との関連で特筆すべきは、〈私〉と〈君〉との関係を成立せしめる「最初の合一」について論じる文脈において、新たに〈私たち〉への言及がなされているということだ。

論』(1986)の中で用いて有名となった「伝達意図 (communicative intention)」と一致するわけではないことに注意 (cf. Sperber & Wilson 1995, pp. 28–31; 邦訳 33–37 頁)。ちなみにスペルベルとウィルソンによれば、伝達意図は、「特定の情報意図 (S の発話 x がある特定の聞き手 A にある特定の反応 r を起こすこと) を認識すること」と定式化される。これに対しフッサールやシュッツが問題にしている伝達意図は、とにかく何か (この「何か」の内容はさしあたり問わない) を告知したいという意図である。

¹⁸ *Husserliana*, Bd. XIX/1, S. 39–41

¹⁹ *Husserliana*, Bd. XIV, S. 166f.

²⁰ *Ibid.*, S. 167

²¹ *Husserliana*, Bd. XV, Text Nr. 29

²² *Ibid.*, S. 473

²³ *Ibid.*, S. 476

〔この最初の合一において、〕私は単に私に対して在るのではないし、他者は単に私に対して他者として在るのでもない。そうではなく、他者は私にとっての〈君〉なのである。語り、傾聴し、語り返すことによって (redend, zuhörend, gegenredend)、私たちはすでに〈私たち〉を形成しており、特別な仕方でも合一し、共同体をなしているのだ²⁴。

本節の冒頭で見たように、『デカルト的省察』でのフッサールは、感情移入によってすでに一定の共同体が形成されることを認めつつも、それがまだ「人間性の本質をなす共同体」ではないと述べていた。同書の出版の一年後に書かれたこの草稿では、さらに説明されるべき共同体が何であったかが端的に述べられている。それは、「感情移入の共同体」(同時に現存在する自我と他我の集合体)に基づけられて成立する、「伝達の共同体」(私-君-関係のもとにある「私たち」)なのである²⁵。フッサールの他者経験の理論にとって、「私たち」とは、最初に前提されるものではなく、むしろ最後に説明されるものなのである。

奇しくも、この草稿の執筆の僅か三週間ほど後の1932年4月26日に、フッサールは、本発表の冒頭でも引用したシュッツからの手紙を受け取ることになる。献本された『構成』に対してフッサールが非常に高い評価を与えたことは、冒頭で述べた通りである。しかし本節で粗描したフッサールの他者論は、〈君〉と〈私たち〉の位置づけに関して、一見したところシュッツのそれとは異なっているように思われる。そこで次節以降では、『構成』における「他我の一般定立」についての論述を解釈することを通じて、彼らの対立点と共通点を詳しく見ていきたい。

2. シュッツの『社会的世界の意味構成』における「他我の一般定立」についての解釈

(1) 〈私たち〉という基本関係の定立

本稿の初めに述べたように、シュッツの「他我の一般定立」によれば、定立されているのは「君」とも言い換えられる意味での「他我」であった。では、そのような「君」についての経験はいかにして成立するのか。

この点についてシュッツは、二人の人間が一緒に鳥を見ているという例に即して説明している²⁶。そのとき私は、鳥のほうを向いている相手の身体を指標 (Anzeichen) とすることによって、そこに私の意識流と同時的に持続している意識流があることを知り、その意識流の担い手を〈君〉として把握する。とはいえ、このとき私が知るのとは、鳥についての自分の知覚に対応するような何らかの体験が相手の意識流の中にもあるということだけであり、

²⁴ Ibid.

²⁵ 「感情移入の共同体」と「伝達の共同体」という語は、同草稿の表題として用いられている (Ibid. S. 461)。

²⁶ 以下、本段落の記述は、Schütz 2004, S. 316 に従ったものである。

その体験の内実については不明であってよい。さしあたり「私たちは鳥が飛ぶのを見た²⁷」と言うためには、それだけで十分なのである。

こうして「私たち」という関係は、「私」が身体的な指標を手掛かりとして「君」について経験する場面で、特定の（上記の例では、二人の）関係として顕在化する。しかしシュッツは、そのような「君」についての経験を可能にするものとして、より一般的で潜在的なレベルで「私たち」という関係を前提している。

〈私たち〉という基本関係（*die Grundrelation des Wir*）は、私が社会的な周囲世界の中へと生まれ落ちていること（*mein Hineingeborensein in die soziale Umwelt*）によって、前もって私に与えられている。〈私たち〉の中に含まれている〈君〉についての私の経験、そして私たちの共同世界（*Mitwelt*）の部分としての私の周囲世界についての私の経験のすべては、〈私たち〉という基本関係から根源的な正当性を汲み出しているのである²⁸。

つまり、そもそも〈君〉についての経験が可能となるのは、基本関係としての〈私たち〉が前もって与えられている²⁹からなのである。特定の〈君〉（あるいはそれに基づいた特定の〈私たち〉）についての経験は、一般的な〈私たち〉を前提することによって初めて成立するのであって、その逆ではない——こうした主張を踏まえると、シュッツのいう「他我（＝君）の一般定立」とは、〈私たち〉という基本関係の定立にほかならないと言える。

シュッツ自身が認めているように、「いかにして、この〈私たち〉が超越論的主観から構成されるのか³⁰」という問いはたしかに重要である。しかしそれは、同書の探求の埒外にある問いであるとされる。上述のように、〈私たち〉という基本関係は〈君〉についての経験の正当化の源泉として前提されているのであって、この前提そのものを正当化することは、内世界的なレベルでの他者経験の説明にとどまる場合には不要だというわけである。

しかし、さしあたり超越論的な問題設定を脇に置くとしても、ここでのシュッツの議論を、フッサールによる他我と〈君〉の区別を用いて整理することは可能だ。前節で見たように、フッサールは私とは別の意識流の担い手としての他我と、私と社会的作用を交わす〈君〉を区別しており、他我の存在を保証する経験を「感情移入」、〈君〉の存在を保証する経験を「語りかけの受容」と呼んでいた。この区別を用いると、一緒に鳥を見るという例において登場

²⁷ *Ibid.* 強調は原文でのイタリック。

²⁸ *Ibid.* なおシュッツは、上記の引用の直後で、このような「私たちについての経験が、世界についての私の経験一般を基づけている」という発想がシェーラーに由来すると述べ、参考文献として、シェーラーの『知識形態と社会（*Die Wissensformen und Die Gesellschaft*）』（1926）所収の論文「認識と労働（*Erkenntnis und Arbeit*）」を挙げている。ただしここでは、フッサールがシェーラーの他者論に対して批判的な発言を行っている（*Husserliana* Bd. XIV, S. 335f.）ことに注意すべきだろう。なお、フッサールのシェーラー批判の詳細についてはNi 2015, S. 314-319を参照。

²⁹ 木村は、これを「明示的には対象化されていない前反省的な「われわれ」体験」として説明している（木村 2018, 20 頁）。

³⁰ Schütz 2004, S. 316

しているのは、あくまで他我にすぎないと言える。そこにおいては私と他者が別個に鳥を知覚しているだけであり、両者のあいだには未だ社会的作用が交わされていないからだ。

とはいえ、もちろんシュッツが、フッサールのいう意味での〈君〉についての経験を等閑に付しているわけではない。以下ではそのことを、引き続き『社会的世界の意味構成』に即して確認していきたい。

(2) 〈君〉の一般定立が果たす役割

すでに上で言及したように、シュッツは他者の身体が、その者の体験の「指標」になっていると考える。この発想がフッサールの『論理学研究』に由来していることは、シュッツ自身が認めている通りだ³¹。そしてさらにシュッツは、体験の指標としての身体のあり方を、表現行為と表現運動という区別を用いて詳しく説明しようとしている。

シュッツによれば、身体動作は、それが「伝達意図 (kommunikative Absicht)」によってなされているか否かに応じて、「表現行為 (Ausdruckshandeln)」と「表現運動 (Ausdrucksbewegung)」に分けられる³²。ここで彼が伝達意図と呼んでいるものは、同書のほかの箇所では、「表現意図 (ausdrückliche Absicht) ³³」とも言い換えられている。そこでの説明によれば、表現意図(=伝達意図)をもつとき「行為者は、自分の遂行中の行為 (Handeln) によって、意識体験を表現しようとしている³⁴」とされる。つまり表現意図(=伝達意図)とは、何らかの意識体験を表現しようとする意図なのである。また、このように伝達意図をもって意識体験を表現するということは、意識体験を「告知する (kundgeben) ³⁵」ことであるとされる。こうした説明は、第1節で紹介したフッサールの「伝達意図」(他者に何かを告知したいという意図)についての説明にほぼ重なる。つまり両者の思想は、伝達意図の告知の受容というテーマを扱うという点では共通しているのである。そしてそこにおいて伝達意図を告知していると私に認められる者こそが、フッサールが単なる「他我」から区別した「君」なのである。

ところでフッサールによれば、伝達意図の告知の受容は「語りかけの受容」という他者経験として論じられていた。他方でシュッツにおいては、伝達意図の告知を受容するということは、他者の身体動作が単なる表現運動ではなく表現行為であると認めることにほかならない。では、ある者が表現行為を行い、別の者がそれを表現行為として認めるという事態はいかにして成立するのか。

シュッツは、この問題に『社会的世界の意味構成』の第30-31節で取り組んでいる。ただしそこでは、身体動作そのものというより、それを介して作り出された「諸々の産物 (Ergebnisse) ³⁶」に焦点が当てられている。そのような産物として念頭に置かれているのは、

³¹ *Ibid.*, S. 104

³² *Ibid.*, S. 245

³³ *Ibid.*, S. 105

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, S. 298

道具などを含む任意の人工物である。そしてシュッツは、それらのなかでも特に「有意味な記号」を重視し、そこでなされている告知を次のように説明している。

他者態度における記号の意味指定は、たしかに告知 (*Kundgeben*) である。そしてこの告知の目的 (*Um-zu*) は、告知の受け手に特定の意識経過を引き起こすこと、つまり理解されることである³⁷。

ここで言われている「他者態度 (*Fremdeinstellung*)」とは、同書によれば「何かを体験し、意識をもっている者としての〈君〉の一般定立に基づけられた、他者の持続に対する私の態度³⁸」であるとされる。つまりそれは、外的な事物にではなく、他者の意識流の持続そのものに向けられた態度である。そして有意味な記号は、「秘密の文書³⁹」を書く場合のように専ら自分に向けて用いられるだけでなく、目下の箇所で述べられているように、他者に向けて（つまり他者態度のもとで）用いられることも可能である。ではその場合に、他者態度は具体的には他者のいかなる体験に向かっているのか。上の引用によれば、それは、有意味な記号を送ることによって引き起こされるべき他者の意識経過、すなわち当該の記号を理解するという意識経過である。それゆえ他者に向けられた有意味な記号においては、「理解されること」を目的とした告知がなされているというわけである。そのような告知は、相手に記号の意味を理解させようとしている（＝相手に何かを伝達しようとしている）という意図の告知であるかぎりにおいて、伝達意図の告知の一形態である⁴⁰。

そのような伝達意図の告知が受容されるということは、受け手が送り手の発したものを有意味な記号として認めるということである。つまりその場合には、受け手の側も送り手に対して他者態度をとるのである。そのようにして複数の主体が互いに他者態度をとりつつ互いの振る舞いを調整しあっている状況で成立する関係を、シュッツは、ヴェーバーを参照しつつ「社会的関係 (*soziale Beziehung*)⁴¹」と呼んでいる。

ところで、この社会的関係が成立する場面には、一見したところ循環があるように思われる。例えば、私が有意味な記号の送り手であると仮定してみよう。このとき私が他者態度のもとで表現行為（有意味な記号を相手に向けて発信すること）を行うためには、私は相手もまた一定の他者態度をとりうる（私の伝達意図の告知を受容し、私が発したものを有意味な記号と見なしうる）ことを期待している必要がある。しかし、相手がそのような他者態度をとるためには、相手の側でも私が他者態度のもとで表現行為をなしうることを期待されていなければならない——そうであるとすれば、私の期待と相手の期待との間で循環が生じ

³⁷ *Ibid.*, S. 298–299

³⁸ *Ibid.*, S. 294

³⁹ *Ibid.*, S. 298

⁴⁰ より正確に言えば、有意味な記号を発信する際の伝達意図とは、その記号に込められた送り手の意味付与作用を告知しようとする意図である。この点についてはフッサールの『論理学研究』第1研究第7節を参照。

⁴¹ Schütz 2004, S. 300

てしまうように思われる。

しかしシュッツは、この循環が見かけだけのものであり、実際には生じないと考えているようだ。そのことを示唆しているのが、以下の引用である。

社会的世界の中で生きている私に対して社会的関係があると言えるのは以下の場合、すなわち、私が、他者態度のもとでの作用の中で私の相手へと差し向けられており、この相手が特定の意識体験をもっていることを確認している場合だけである。ここで確認されている特定の意識体験とは、要するに私——相手に目を向けているかぎりでの私——への、私の相手の他者態度である。よって私は、私の相手の他者態度を確認する前に、すでに自分の側で、それに対応する他者態度を遂行しておかねばならない⁴²。

もし私が、この引用の末尾で述べられているような他者態度を先に遂行しておくことができないならば、循環が生じてしまうだろう。しかし、すでに上で述べたように、シュッツは他者態度を「何かを体験し、意識をもっている者としての〈君〉の一般定立に基づけられた、他者の持続に対する私の態度」として定義していたのだった。つまり、個別的・具体的な状況における他者態度は、〈君〉の一般定立に基づけられている以上、当該の状況での他者への期待に依存せずに、私の側で先にとることが可能なのである。〈君〉の一般定立に支えられているがゆえに、私は、「目下の状況で相手の他者態度が確認できるまでは決して自分の側で他者態度をとることができない」という懐疑的な状態に陥ることはないというわけである。もちろん、場合によっては私が目の前にいる他者と本当に社会的関係を結んでいるかを疑問に思うことはあるかもしれない⁴³が、そのような疑問は、あくまで上述のような循環を回避した上で発せられるのである。

こうして、〈君〉の一般定立が同書で果たしている役割が明らかになる。つまりそれは、社会的関係の成立における循環を回避して、社会的関係を結ぶ可能性を開くという役割を果たしているのである。そしてこの役割を果たす際には、一般定立されているのはフッサールのという意味での〈君〉だと解釈すべきだろう。つまり、単なる他の意識流の担い手としての他我ではなく、私と社会的作用を交わしうる〈君〉が一般定立されているからこそ、私が社会的な周囲世界の中に生まれ落ちていると言えるのである。

では、〈君〉の一般定立を前提としないフッサールの他者論においては、上で問題になっていたような循環が生じてしまうのだろうか。次節では、この点を検討することによって、フッサールとシュッツの対立点がどこにあったのかを見極めてみたい。

⁴² *Ibid.*, S. 305

⁴³ 例えばシュッツは、社会的世界の中で生きている私がそこから一旦身を引いて、当該の状況を第三者の視点から観察する可能性に言及している (*Ibid.*, S. 306)。

3. 語りかけの「無限遡行」に関するフッサールの主張

本稿の第1節で見た1920–30年代の諸テキストに先立って1914年に執筆された草稿⁴⁴の中で、フッサールは、伝達意図を伴った動作の送り手と受け手のあいだで生じうる一種の「無限遡行」に言及している。この無限遡行は、このあとで詳しく解説するように、本稿の第2節で検討した循環と類似した構造をもっている。そこで本節では、この草稿を読解しつつ、フッサールが社会的関係の成立における循環ないし無限遡行の問題にどのように対処したのかを考えてみたい。

なお、この草稿で論じられているのは、1932年の草稿でも重視されることになる、送り手が受け手に何かを語りかけるという動作である。その際に受け手の側でなされていることは、さしあたり以下のように説明される。

語りかけられる者は、語り手を単に理解するだけでなく、語り手を、自分に語りかけている者として理解する⁴⁵。

フッサール自身が例示しているわけではないが、例えば次のような状況を思い描いてみればよいだろう。私が「ちょっとこちらに来てくれますか」という呼びかけを聞く場合、その発言の言語的な意味を理解することと、その発言が自分に向けられているのを理解することは、別々の事柄である（あるいは言語に限らず、手招きするという身振りに関しても事情は同様だろう）。引用文で述べられているのは、こうした区別であると解釈できる。このとき引用文の後半で述べられている「語り手を、自分に語りかけている者として理解する」ことは、フッサールとシュッツの用語法に従うなら、私に向けられた伝達意図の告知を受容することとも言い換えられるだろう。

こうした状況を設定した上で、フッサールは、さらに次のように自問する。

たしかに、ここには途方もない困難がある。例えば、Aが何ごとかを語り、意識的にBを自分に対面させている（*sich gegenüber den B haben*）としよう。このときAは、Bを〈自分と自分の発話を理解してくれる者〉として把握している。しかしこの理解とは、〈AがしかじかのことをBに語っている〉という内容の表象である。だが、このときBは、さらに、〈しかじかのことをBに語っているAを理解するはずの者〉として思念されている——こうして私たちは無限遡行に陥る。この無限遡行は、反対側、つまり理解する者の側から出発する場合にも、きっと同様に生じてしまうだろう⁴⁶。

⁴⁴ *Husserliana*, Bd. XX/2, Beilage IV

⁴⁵ *Ibid.*, S. 75

⁴⁶ *Ibid.*

この文章は、おそらく十分に練られていないために、非常に分かりづらい。だが、ここでフッサールが懸念している「無限遡行」の内容は、次のように再構成できるだろう。(なお以下の整理においては、引用箇所に従って、表現の送り手を A、受け手を B と表記する。)

(1) A が B に語りかけるためには、A は B のことを、自分のことを理解してくれる者（より正確に言えば、A の発話の意味を理解し、かつ、A の伝達意図の告知を受容してくれる者）として把握していなければならない。

(2) B が A のことを理解するためには、B は A のことを、自分に語りかける者（より正確に言えば、特定の意味をもった発話を行い、かつ、B に向けて伝達意図を告知している者）として把握していなければならない。

(1) を出発点にする場合には、A が、B のことを〈A を理解してくれる者〉として把握する必要がある。しかし (2) で述べられているように、B がそのような者であるためには、B は、A のことを〈B に語りかける者〉として把握する必要がある。よって、A が B を〈A を理解してくれる者〉として把握することは、B が A を〈B に語りかける者〉として把握することを前提することになる。しかしさらに、B が A を〈B に語りかける者〉として把握することは、A が B を〈A を理解してくれる者〉として把握することを前提するはずである。かくして、A による B の把握と B による A の把握とのあいだで無限遡行が生じる。

(2) を出発点にする場合にも同様の無限遡行が生じる。

ただしフッサールは、この無限遡行が回避不可能であると考えているわけではない。むしろ彼によれば、これはあくまで「理念的な可能性」として想定されるものにすぎず、「実際の遡行 (ein aktueller Regress)」ではないとされる⁴⁷。では、日常的なコミュニケーションの場面で、この遡行はいかにして回避されているのか。

フッサールの回答は以下の通りである。この遡行は、A と B が行う把握が実際にはどのようなものであるかに着目することによって、単なる見せかけのものにすぎないことが明らかとなる。フッサールの現象学において、把握⁴⁸ (Auffassung) というのはたゞきは、意識の志向性の成立に関わる重要な役割を担っている。そして把握によって生じる志向は、志向された対象についての直観を伴っているか否かに応じて、空虚なものや充実したものに分けられる。また、充実した志向が成立しているときには、その志向の担い手は、当該の対象が存在するという確信をもつとされる。ところで、もし目下の事例において〈理解する者〉あるいは〈語りかける者〉についての充実した志向が問題になっているのだとすれば、たしか

⁴⁷ Ibid., S. 76

⁴⁸ フッサールの専門用語としては「統握」と訳されることもある。

に無限遡行が生じる。なぜならその場合には、A と B は相手のことを〈理解する者〉あるいは〈語りかける者〉であることを確信していることになり、そのような確信の根拠として、相手の側でも自分に対する把握がなされていることが前提されるからだ。しかしフッサールによれば、実際に A と B が相手を把握するときに成立している志向は、「空虚な志向⁴⁹」である。このとき、A と B が相手に対して行っている把握は、相手が本当に〈理解する者〉あるいは〈語りかける者〉であるという確信を伴っていなくてもよい。したがって、〈A を理解してくれる者〉として A が B を把握することは、〈B に語りかける者〉として B が A を把握することを前提する必要はないし、逆もまた同様なのである。

もちろん、こうしたフッサールの議論は、2.2 で述べたようなシュッツのいう意味での表現行為一般に向けられたものではなく、その一種としての「語りかけ」という行為だけに限定されている。だが前節で述べたように、フッサールによれば「語りかけ」とその受容によって初めて〈私-君-関係〉が成立すると考えられている以上、上述の議論からは、二人称的な他者の位置づけについての重要な示唆を得ることができる。A と B は初めから相手が伝達の相手としての〈君〉であることを確信しているわけではなく、ひとまずは相手が〈君〉——伝達の場面で語りかけたり理解したりする者——であることについての空虚な志向をもち、徐々にそれを充実してゆく。お互いに対して〈君〉であるかぎりでの〈私〉からなる〈私たち〉は、こうした空虚な志向の充実のプロセスの中で手探りしつつ形成されてゆくのである⁵⁰。

ところで、こうしたフッサールの見解に対して、さらに「〈君〉についての空虚な志向はいかにして成立するのか」と問うことができるだろう。シュッツであれば、この問題に対して、個別的・具体的な〈君〉についての空虚な志向は〈君〉の一般定立に依拠して成立する（あるいは、〈君〉の一般定立こそがそのような空虚な志向にほかならない）と答えるかもしれない。しかし〈君〉の一般定立を認めないフッサールは、別の答えを探さねばならないだろう。目下の草稿では明示されていないが、後年のテキストを手がかりとして、フッサールの答えを推測することは可能である。

そこで、本稿の第1節でも紹介した1932年の草稿を再び取り上げてみよう。実はそこにおいては、〈私-君-関係〉を成立させる語りかけとその受容が、一種の「合致 (Deckung)」であるとされた上で、それが感情移入を踏まえて初めて成立するという意味で「基づけられた合致」と呼ばれている⁵¹。ここから窺い知ることができるのは、フッサールが「語りかけの受容」によって充実されるような〈君〉への空虚な志向を、感情移入に基づけられたものと見なしていたということである。つまりフッサールにおいては、〈君〉の一般定立がなされていなくても、個別的・具体的な他者についての経験 (=感情移入) がなされていれば、

⁴⁹ *Husserliana*, Bd. XX/2, S. 76

⁵⁰ よってフッサールとシュッツ (およびシェーラー) との対立は、出発点を〈私〉にするか〈私たち〉にするかという点に存していると言ってよい。なお、この対立を調停するための試みとしては、Caminada 2016, p. 292 を参照。

⁵¹ *Husserliana* Bd. XV, S. 471

それに基づけられて〈君〉への空虚な志向が成立すると考えられているのである。

4. 結び

本稿は、フッサールの他者論における他我と〈君〉の区別を手がかりにして、シュッツの『構成』における「他我の一般定立」の内容を分析することを試みてきた。ただしこの試みは、シュッツが読むことができなかつたフッサールのテキストを用いて後知恵でシュッツを批判することではない。むしろ冒頭で述べたように、本稿の目的は、シュッツの「他我の一般定立」という着想をフッサールの他者論を踏まえて捉え直すことによって、両者が「共に哲学する」ための余地を見出すことであつた。そこで最後に、これまでの論述を振り返つた上で、この点についての筆者の考えを提示してみたい。

まず第1節では、フッサールの他者論における他我と〈君〉の区別が確認された。すなわちフッサールによれば、私とは別の意識流の担い手としての他我は、伝達意図の送り手あるいは受け手として私に認められることによって、初めて〈私〉にとつての〈君〉となるとされていた。次に第2節では、フッサールによる他我と〈君〉の区別を用いて、シュッツの『社会的世界の意味構成』の議論を整理することが試みられた。これにより明らかになつたのは、特に〈君〉の一般定立の役割が、〈私〉と〈君〉との社会的関係の成立における循環を回避するという点にあるということであつた。さらに第3節では、〈君〉の一般定立を行わないフッサールの他者論がいかにして社会的関係の成立に伴う無限遡行を回避するかが説明された。そして、そのための鍵となる「〈君〉についての空虚な志向」の由来に関して、フッサールが感情移入による基づけを想定していることが確認されたのだつた。

以上を踏まえると、二人称的な他者(=〈君〉)についての両者の思想の共通点と対立点を、次のようにまとめることができる。すなわち両者は、(フッサールにおいては明示的に、シュッツにおいては暗黙理に)他我と〈君〉を区別しており、かつ、〈君〉との社会的関係の成立における循環あるいは無限遡行を見せかけのものとして退けるという点では共通している。しかし両者は、この循環あるいは無限遡行を回避するために「感情移入からの基づけ」に依拠するか、「〈君〉の一般定立」に依拠するかという点では対立している。

この対立点は、超越論的な問題設定の成否の問題につながるという点でも重要である。本稿の冒頭でも述べたように、フッサールが『デカルト的省察』で行つた「固有の領分」への還元は、自然的態度における他者の存在についての信念を一旦遮断することによって可能となる。そして、この領分から感情移入(他我についての経験)を説明するという『デカルト的省察』の目論見がもし成功しているのだとすれば、それに基づけられた〈君〉についての経験も、やはり固有の領分において説明することができるはずである。他方で、もしシュッツのように〈君〉についての経験が〈君〉の一般定立のもとで——つまり〈私〉が社会的な周囲世界に生まれ落ちているという前提のもとで——初めて説明されるのであれば、それを固有の領分において説明することはできないことになる。すると、超越論的なレベルで

〈君〉についての経験を論じること、やはり不可能になるだろう。よって、社会的関係の成立における循環あるいは無限遡行の問題にどのように対処するかということは、超越論的な他者経験の理論の可否に関わるという意味で、すぐれて哲学的な論点であると言える。フッサールの真意はさておき、彼が手紙の中でシュッツに勧めていた「ともに哲学すること」は、まさにこの論点をめぐって展開されるはずである。

文献

- Caminada, Emanuele, 2016, “Husserl on Groupings: Social Ontology and the Phenomenology of We-Intentionality”, in *Phenomenology of Sociality*, ed. by Thomas Szanto and Dermot Moran, 281–295.
- Husserl, Edmund, 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (Husserliana Bd. XIV)*, hrsg. von Iso Kern, Den Haag: M. Nijhoff.
- , 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (Husserliana Bd. XV)*, hrsg. von Iso Kern, Den Haag: M. Nijhoff.
- , 1984, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil (Husserliana, Bd. XIX/1)*, hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag: M. Nijhoff.
- , 1984, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil (Husserliana, Bd. XIX/2)*, hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag: M. Nijhoff.
- , 1994, *Briefwechsel IV: Die Freiburger Schüler (Husserliana Dokumente Bd. III/4)*, hrsg. von Karl Schuhmann und Elisabeth Schuhmann, Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers.
- , 1995, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. von Elisabeth Ströker, 3. Auflage, Hamburg: Felix Meiner Verlag (浜渦辰二訳、2001、『デカルト的省察』岩波文庫)。
- , 2005, *Logische Untersuchungen Ergänzungsband, Zweiter Teil (Husserliana, Bd. XX/2)*, hrsg. von Ullrich Melle, Dordrecht: Springer.
- Ni, Liangkang, 2015, „Zum Problem der originalität der Einfühlung bei Husserl und Scheler“, in *Thaumazèin* vol. 3, 307–336 (DOI: <http://dx.doi.org/10.13136/thau.v3i0>).
- Schütz, Alfred, 2004, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie (Alfred Schütz Werkausgabe Bd. II)*, hrsg. von Martin Endreß und Joachim Renn, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft. First published 1932 by Springer (佐藤嘉一訳、2006、『社会的世界の意味構成 [改訳版]』木鐸社)。
- , 2009, *Philosophisch-phänomenologische Schriften I: Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls (Alfred Schütz Werkausgabe Bd. III.1)*, hrsg. von Gerd Sebald, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Scheler, Max, 1960, *Die Wissensformen und die Gesellschaft (Max Scheler Gesammelte Werke Bd. 8)*, hrsg. von Maria Scheler, Bern; München: Francke. First published 1926 by Der Neue-Geist Verlag.
- Sperber, Dan and Wilson, Deirdre, 1995, *Relevance: Communication and Cognition*, 2nd edition, Oxford UK; Cambridge USA: Blackwell. First published 1986 by Blackwell (内田聖二ほか訳、1999、『関連性理論：伝達と認知』研究社)。

Wagner, Helmut R., 1984, “The Limitation of Phenomenology: Alfred Schütz’s Critical Dialogue with Edmund Husserl”, in *Husserl Studies* vol. 1, Den Haag: M. Nijhoff, 179–199.

木村正人、2018、「共同行為と期待の循環：草創期ドイツ社会学における現象学の位置」、『現象学年報』第34号、15–25.

鈴木崇志、2014、「告知と身体表現」、『現象学年報』第30号、117–124.

浜渦辰二、2018、『可能性としてのフッサール現象学：他者とともに生きるために』晃洋書房.

(すずきたかし・立命館大学)

現象学と社会科学 第2号

2019年8月発行

編集：日本現象学・社会科学会
(編集担当委員：郭基煥、嘉指信雄、河野憲一、
木村正人、榊原哲也、直江清隆、浜渦辰二)

事務局：

〒168-8555 東京都杉並区永福 1-9-1
明治大学和泉キャンパス研究棟 214号室
池田喬 研究室

ISSN 2434-1231