

自明視された世界の構造

——相互主観性・共有知識・コミュニケーション的行為——

岡野 一郎

本論文は、日常生活世界の自明的性質と相互主観性との結びつきを解明することを目的とする。分裂病の症状において、この両者の関連とともに、ハーバーマスの提起した「戦略的行為—コミュニケーション的行為」の枠組みを見て取ることができる。また、相互主観性の問題と共有知識の問題とが同型のものであることが示され、これらをめぐるパラドックスを乗り越える方向として、複数人称の知識という概念の導入の必要性が主張される。

Ⅰ：

現象学の流れは、日常的知識の自明性を乗り越えることを試みながら、最後には自明的世界への帰還へと至った。アルフレッド・シュッツの考察の対象が、このような自明視された世界 (the world taken for granted) であったことは言うまでもない。自然的態度における日常生活世界についての知識は、さらなる気づきが生じるまでではあるが、人々によって、疑問を持たれることなく、所与のものとして受け入れられる。すなわち自明視されている。シュッツはこれを「自然的態度のエポケー (epoche of the natural attitude)」と呼ぶ (Schutz [1962 = 1983 (下) : 37])。現象学においては、エポケーによって世界が存在しているという信念を差し控えるのだが、逆に日常の生活者は外的世界への信念を停止せず、逆にそれらが存在しているということに対するあらゆる疑問を停止するのである。

しかし、私たちがものごとを自明視できるということは、そもそもどうということなのだろう

か？ 自明性とは、一般には慣習的というようにも考えられよう。大脳生理学の研究によって、動物の学習行為はニューロンの特徴に起因することが明らかになってきた (三上章充 [1991])。しかし、これを私たちの自明視された世界の性質に当てはめることはできないであろう。もしも私たちの意識の性質をニューロンの性質に還元するとしたら、それは決まった外界の情報を与えられればそこから自然と自明視された慣習的な世界が形成されるという、極端に経験主義的な説明になってしまい、意識による現実の構成という側面は無視されることになりかねない。しかし、科学史や科学哲学の研究者たちは、私たちの認識のありようがそのようなものではないことを示してきた。いったん世界についての信念が形成されると、私たちはどれほどその信念に反するようなデータを示されたとしても、その信念を保ち続けることができる。私たちの意識は、環境の側からの抵抗に対して、たいへんしぶとくできているのである⁽¹⁾。そしてまた逆に、私たちの自明視された世界は、変動

の可能性に常にさらされてもいる。昨日当たり前だったことが、今日はもう当たり前ではなくなる、といったことは頻繁に起こり得る。つまり、自明視された世界は、単に柔軟性に乏しい石頭のつくる世界といったものとも、性格が異なるものなのである。

私たちが世界を捉える枠組みの成り立ちを、外界そのものでもなく、ニューロンの性質でもないところに求めるとすれば、私たちは社会というものに目を向けざるを得なくなるであろう。シュッツは自明的世界が同時に社会的なものであることを示している。「こうした知識のすべては、各々の社会集団によって疑問とされずに自明視されている。それ故に『社会的に承認された知識』である」(Schutz [1962 = 1983 (下):188])。「自明視されているあらゆる知識は高度に社会化された構造を持っている。…この社会化された構造は、この種の知識に客観的で匿名的な性格を与える」(Schutz [1962 = 1983 (上):145])。しかし、シュッツはこの自明性と社会性との間にどのような関連があるのかという点については積極的には述べていない。

ある事柄を自明視するということは、検証の範囲外におくということである。私たちは様々な事柄が正しいか、間違っているかということを常に判断しながら生きている。そしてその判断の背後には様々な解釈枠組みが働いている。それなしには私たちは物事の是非を判断することはできないのだが、しかし、そのような解釈枠組みそのものの是非は通常問うことはない。もしもこれらのことを片っ端から問い出したならば、私たちはあまりに多くの課題の前でたちまち挫折してしまうであろう。私たちは一定範囲の知識を固定化することによって、複雑な環境に限られた能力で対処しているのである。

しかし、そのように一定限度固定された知識

の根拠は、どこに求めればいいのか。あらゆる知識は、それが否定される可能性に基づいて成り立っている。私たちは、否定の可能性のない知識を持つことができない(たとえば、「今は昼だ」という主張は、「今は夜かもしれない」という可能性があって初めて成り立つ。だから、「今は、昼か、あるいは夜だ」という言い方は、否定の可能性がなく、全くナンセンスなものとなる。同じように「私たちは実はみんな自由なんだ」「私たちは実は夢を見ているのだ」…等)。このような否定の可能性は、多くの場合具体的な事物に求められるが、その判断のための基準それ自体の否定の可能性は、外界に求めることができない。私たちが自明視された知識を持つことができるのは、それが他者によって否定される可能性に開かれているからであると考えられる。

例えば私たちは夢の中で、自分の回りの世界を当たり前のものとして受け止めている。しかし、目覚めた後では、それらはもはや当たり前のものではなくなってしまう。私たちが現実を夢と区別することができるのは、現実が相互主観性によって支えられているからである。したがって、私のある体験について、まわりの人たちからその現実性を否定されたならば、私はその体験を夢まぼろしだったと考えざるをえなくなろう。もちろん私たちは夢の中においても他人とコミュニケーションを行う。そして夢の中における知識もその他者によって現実的なものとして承認される。しかし、その様に承認されてしまうからこそ、私たちは自分が夢を見ることがわからないのである。私たちの体験が夢か現実かという判断は、他者による承認、あるいはすでに承認されている様々な知識との整合性によってなされる。夢か現実かは、その意識の曖昧さなどによって検証されるものではない

い（何故ならば、もしそうだとすれば、明確におぼえている夢は現実だということになってしまう）(2)。

このことは、他の様々な現実の領域についてもあてはまる。映画が映画であるのは、そのような約束事が共通に認知されているからであるし、絵画が絵画であるのは額縁という共通のフレームがあるからである。そして映画が映画である所以は映画の中で決めることはできない。それは映画の外で決める以外にない（演技者はそれが演技であることを同時に観客に示しつつ演技しなければならない）。しかし、映画の中において日常の現実を規定することはできない。シュッツがいうように、日常的な相互作用の世界が至高の現実である理由は、ここにあると言えるのである。

II :

自明性と社会性との関連を見る場合、分裂病の症例を参考にすることができる。分裂病がまさに対人関係の病であるということについては、古くからレインや木村などによって議論されてきたところである(3)。しかし、ここでは自明性という問題に注目してみよう。分裂病の特性の一つとして、世の中の当たり前ものを当たり前として見るができないといった「自然な自明性の喪失」を指摘したのがブランケンブルク (Blankenburg [1971 = 1978]) である。そして、ブランケンブルクによれば、この日常世界の自明性は、まさに相互主観性によって支えられているのである（「自明なものの自明性と「ほかの人たちとのつながり」とがきわめて密接に関連しているということ、つまり、自明性とは主観が独在論的に自分ひとりだけで間に合わせているような事柄ではなくて、間主観的に

構成されるものだということ…」 (Blankenburg [1971 = 1978: 187])。ブランケンブルクによる自明性の喪失の議論については、小出浩之による簡潔な要約が便利なので、それを示しておこう (小出 [1990: 11])。

	世界, 間主観性	時間	自己
normal	皆と同じように	あらかじめ	ひとりでに
自明性の喪失	自分一人だけ	その都度初めから	わざわざ わざと
病的体験(他有化)	皆がグルになって	先回りして	

この表の中で、一番下の行はブランケンブルクによるものではない。病的体験とは、妄想型の分裂病に現れる、作為体験や幻聴のことであるが、ブランケンブルクはそれら（陽性症状）を考察の対象とはしていない。小出はここに現象学的なアプローチの限界を見だし、構造主義的な視点から病的体験を解明しようと試みているのである。ブランケンブルク自身は自明性と他者との関連について問題を提起したにとどまるが、小出による考察を手がかりとして、我々は分裂病と他者経験、そして自明性の問題を一貫した形で捉えることができるようになる。

分裂病の妄想には、自分を血統のよい、あるいは天才的な人物として想定するものがしばし

ば現れるが、もちろん現実はそのような前提と合致しない。それを分裂病者は誰かが自分を妨害している結果として解釈する。「〈世界に対してはたらきかける存在〉と〈世界によってはたらきかけられる存在〉の統一としてある人間の存在仕方がここでは失われ、もっぱら後者の側面のみが肥大化する」(山口 [1982: 56])⁽⁴⁾。彼らは、常にすでにあるものを作為的なものとして、「なにげなく」ではなく「こっそりと」行われたものとして見てしまう。そしてそのことが世界の自然な自明性の成立をさまたげる。このことから、私たちの日常的な知識における、自明性と相互主観性との密接な関係を知ることができる。一言でいえば、分裂病者にはハーバースのいう「コミュニケーション的行為」、すなわち、自分の生きる世界を他者による承認に基づいて作り上げていこうとする方向性が欠落しているのである。分裂病者の世界では人間関係は操作し、操作される戦略的なものになる。このことは迫害妄想に限らず、被愛妄想についてもあてはまる。戦略的行為は必ずしも悪意のある行為とは限らないのである⁽⁵⁾。

分裂病者にとっての「自明性の喪失」とは、世界を解釈するパラダイムが失われるということである。彼らは「安心してそれに依りかかることのできるような「これまで」の経験の積み重ねをもたず、そのつど乗るかそるかの勝負にすべてを賭けなくてはならない」(木村[1990: 12])。特に破瓜型(非妄想型)の場合、分裂病者は極端な、パラダイムなき経験論者になってしまうと言ってよい⁽⁶⁾。

III :

さて、以上で日常世界の自明性と他者の存在との関連が明らかになってきた。以下ではこの

他者の問題すなわち相互主観性の問題を取り扱っていきこう。相互主観性の問題とは、他者理解の問題といってもいい。そしてまた、相互主観性の問題とは、「私が見ている世界を、他者もまた同じように見ている」という状況がいかにして構成されるのかを問うものである。つまり、自他に共通の世界という意味での客観的世界の成立の根拠を問うものだといってよい。ところで、これは通常思われているように、「他人が何を考えているかを知る」といったような形で捉えられるものではない。この点について、以下説明していきこう。

「他我は…世界の内部に存在している。しかし他方において、わたしは、他我を同時に、この世界に対する主観として経験する」(Husserl [1950 = 1980: 276])。すなわち、相互主観性の問題とは、私と全く同じようにこの世界を見ている他者の主観というものを、私はどのようにして意識する(構成する)ことができるのかという問題なのである。したがって、他者は単に経験のレベルにおいて私に現れるのではない。そのような意味において、相互主観性は超越論的相互主観性と呼ばれるのである。

フッサールは、自己の意識が他者の意識を構成する過程を、おおよそつぎのように分析する。まず、他者経験の根拠を問おうとするものは、自分の意識の中で、他者に関わることがらをすべてカッコに入れなければならない。こうすることによって私は私に固有の領域を確保する。次に私は自分の身体を自分の意識に密接に関わるものとして見いだす。そして、私は他者の身体を、私の身体に類似したものとして知覚する。最後に、私は他者の身体の運動を、他者の主観的意識の表れとして解釈する [同: 第5省察]。

しかし、シュッツはこのようなフッサールの方向を厳しく批判する。「世界構成の源泉とし

ての超越論的自我というものの観念を、共存する超越論的諸主観の複数性という考え方と調和させるということは、現象学のもっとも困難な諸問題のひとつ—おそらく解決不可能な問題—である」(Schutz [1962 = 1983 (上): 297])。詳細は省くが、シュッツによれば、他者に関わる意識をすべてカッコに入れたところから出発し、再び他者というものを手に入れることなど不可能なのである。したがって、「我々は超越論的自我的意識の作用として超越論的相互主観性の構成を説明しようとしたフッサールの試みは成功しなかったと結論しなければならない。相互主観性は超越論的領域において解決される構成の問題ではなく、むしろ生活世界の与件であると推測される」(Schutz [1966: 83])。

かくして、シュッツは意識の根元を問うといった超越論的方向を捨て、自然的態度そのもののあり方を分析することになる。そこにおいては他者の存在は所与のものである。「われわれは現世的な領域の内部で、他者を直接的また本源的に体験しているということ、このことは、「われわれ」の起源がそもそも超越論的な領域に関係しているのか否かに関わりなく、否定する余地のないことである」(Schutz [1962 = 1983 (上): 268])。「『日常生活の世界』とは、我々が生まれるはるか以前から存在し、我々の先行者である他者たちによって、すでに組織された世界として経験され解釈された、相互主観的な世界のことである」(Schutz [1962 = 1983 (下): 10])。

それでは、このようなシュッツの方向は果たして妥当なものであろうか。このことを考えるには、そもそも相互主観性の問題とはどのようなものであったかを整理しておく必要がある。相互主観性をめぐる問題を、ごくおおざっぱに要約すると、次の二つの命題の間のパラド

ックスということになる。(木村 [1990: 25] 参照)

- (1)他者は、私という主観の構成物である。
- (2)他者は、私と全く対等な立場において世界を構成する主観である。

(1): 他者は、私にとって、私の意識の中に現れる限りにおいて存在する。その意味では他者は私の意識の対象物である。私の意識が様々な自然の事物を捉えるのと同じように、私は他者というものを捉える。もちろんその中には他者の意識の内容も含まれよう。この場合他者の意識は私の意識の対象として現れるのであり、他者理解を「他人が何を考えているかを知る」こととして見る場合、これもこの(1)の範疇に入ることになる。

(2): しかし、独我論の立場をとるのでない限り、私たちの他者経験は、決して(1)だけにとどまることはできない。(1)によって出会われる他者は私にとって一つの客体なのであるが、他者は同時に、一つの主体としても私によって出会われるのである。つまり、私の意識が(他者を含めた)世界を捉えるそのあり方自体が、他者にも全く妥当するというような形で、私は他者を経験するのである。

(1)と(2)が明らかに矛盾するという事は容易に見て取れよう。(1)によれば他者は私に対して従属的な関係(主体—客体)にあるが、(2)によれば、私と他者とは対等な関係になければならない(主体—主体)。(1)の立場をあくまでとろうとする限り、つまり、他者をあくまで私という主観の意識の中で把握しようとする限り、(2)の他者は、そのような私の意識の地平を絶えずすり抜け、無限に遠ざかってしまうような存在として現れてこざるをえないだろ

う。たとえ私が他者の意識の内容を何らかの方法で完全に理解することが可能になったとしても、このことは変わらないのである。

シュッツはこのパラドックスの解決が困難であることを見て取った。その結果、シュッツはいわば(1)の領域に他者の問題(われわれの問題)を限定したと考えられる。しかしこのことは、私たちの他者経験にとって重要な(2)の問題を捨て去ることになる。シュッツにとっては他者はあくまで私という主観の構成物にとどまり、私の持つ自明視された世界の一部をなすことになる。たとえば、「日常世界の常識的な思考から成る自然的態度において、私は理解力を有する人びとが存在していることを自明視している…」(Schutz [1962 = 1983 (上): 59]) など。しかし、他者とは私が自明視する対象ではない。他者は私が世界を自明視するのとまったく同じ権利において世界を自明視している主観であるはずだ。

また、シュッツのとったこのような方向は、知識の社会的な獲得についての記述をかなり平板なものにしてしまう。シュッツによれば、個人の持つ知識は「大部分は社会的に獲得されたものである。つまり、私の友人や両親、先生、またその私の先生の先生から私に伝えられたものである」(Schutz [1962 = 1983 (上): 62]) のだが、もともと個人のものである知識が社会的なものとなるためには、その知識は「対象化(objectivate)」されなければならない⁽⁸⁾。対象化の具体的場面として、シュッツは、ある人が見知らぬ土地で川を渡ろうとして、別の人がある場所を渡っていくのを見て、渡りやすい場所を知るといった場合、ポットに指を突っ込んだ人が後で指を冷やすのを見て、そのポットの中身が熱湯であることを知る場合、また、森の中の足跡、生産物などをあげている (Schutz &

Luckmann [1973: 264ff])。もちろんシュッツはコミュニケーションそのものの重要性も指摘しているが、このようなシュッツの枠組みにおいては、意識の対象物としての他者の色合いが濃くなり、主体と主体が出会う場としてのコミュニケーションの特徴はとらえられなくなってしまふであろう。

それでは他に解決法はあるのだろうか。次節以下ではいわゆる共有知識の問題と絡めて、このことを考えていこう。

IV :

私がある他者と喫茶店での待ち合わせを約束したとしよう。この場合、私の意識の構成物はどのようになっているだろうか。私は待ち合わせ場所がある喫茶店であるということを知っていなければならない。また、私は相手が行っているということも知っていなければならない。この関係は無限後退を引き起こす。このように無限に続く知識は論理的には不可欠なはずであるが、現実には私たちの脳にはそのような無限の思考を行う時間も能力もないはずだ。この問題は共有知識のパラドックスと呼ばれる。今挙げた例は相互行為のコーディネーションの問題であるが、このことはメッセージの伝達としてのコミュニケーションにも当てはまる問題である。コミュニケーションとは、物資の輸送のように、ある情報を他者へと送り渡すというようなものではない。物資の輸送の場合には送ったものはもはや手元には残らないが、コミュニケーションの場合にはその情報は送り手と受け手との間でわかち持たれることになる。そしてこのわかちもたれた状態とは、とりもなおさず、上述した無限に連なる知識が分け持たれた状態である。ということは、言い換え

れば、情報の送り手はそのような無限の情報を相手に伝達しようとしていることになる。情報の送り手がある意図を持ってコミュニケーションに参加するとすれば、この送り手はいわば無限の意図を持たなければならないことになるのだ。

さて、ここで、このような共有知識のパラドックスが、相互主観性をめぐる(1)と(2)のパラドックスとまったく同型のものであり、同じ問題を表現していることを示したいと思う。(2)によれば、他者は私と同様の主観なのだが、だとすれば他者の意識の中に、私の意識はその対象として現れているはずである。しかし、そのような対象である私は同時に主観なのであるから、その私の意識の中に再び他者が対象として現れることになる(以下同様)。このように(1)と(2)の命題を結びつけた結果現れる無限連鎖は共有知識のそれと同等のものであることが見て取れよう。

共有知識の問題によって示される重要なポイントは、単にある共通の知識なり規範なりをそれぞれの個人が持っているというだけでは、社会関係は成立しないという点にある。つまり、知識の社会的な分配は、たくさんのコンピュータに同一のソフトやデータを入れたようなものではないということだ。同様に、相互主観性の問題においても、単に「他人がこれこれのことを知っている」ということを知るだけでは他者理解とは言えないのであった。

以前私は、共有知識のパラドックスの解決として、ハーバーマスによるコミュニケーション的行為の理論を援用した(岡野[1993])。そこで示されたのは、コミュニケーションにおいて作用する様々な意図は、個人個人によって独立して持たれるのではなく、その意図自身が他者による承認によって初めて成立しているのだと

いうことであった。共有知識のパラドックスが生じるのは、そのような意図を個人の内面に限定し、したがってコミュニケーションの成り立ちを戦略的行為の観点から見ているためであった。では、そこで妥当請求が行われ、相互に承認される知識とはどのようなものなのか? 共有知識という観点をとらないのであれば、そのような知識とはいかなるものなのか?

私はここで、コミュニケーションにおいて機能している知識は「複数人称の知識」という観点を示したいと思う。複数人称の知識とは、その知識を持つ主体が複数であると思念されているような知識のことである。ヴァルデンフェルスは、わたしという自我を中心に据えるデカルト的試みを批判し、「われ思う」に「われわれは思う」を対置している(Waldenfels [1980 = 1987: 253])。「同一の意味は、問いと答えのなかで思念され、伝達、すなわち、譲渡と受け取りのさいに共通のものとなっているものである。しかしそれは、各自、無関係に行われた判断のさいの事象的な一致といった、思念されたものの同一性だけで十分なのではない。対話が成り立つためには、自分と他者の主張が、或る相互主観的充足関係のなかにあるのでなければならない」(Waldenfels [1971 = 1986: 130])。対話のなかにおいて機能している「私たちが知っている」という事態は、単に「私知っている」ということと「あなたが知っている」ということを足し合わせただけのものではない(この二つを足し合わせるところから出発しようとする点にこそ、共有知識のパラドックス、そして相互主観性のパラドックスを生じさせる原因がある)。そこに現れているのは、端的に「私たちが知っている」という形の知識である。「待ち合わせの場所はどこそこの喫茶店である」という私の知識は、そのことを約束した時点に

において、まさに「私たちが知っている（約束した）」という形で私の意識の中に現れるのである(9)(10)。

複数人称の知識は、言うまでもなく個人的な知識である。それは個人において知識を持つ主体が複数であると観念されているにすぎない(11)。このような主観主義の立場と、複数ということとは矛盾するように思えるかもしれない。事実フッサールの徹底した主観への回帰は他者に関わることがらをいっさいカッコへ入れる方向をとった。しかし、ヘルトは、いきいきと機能している主観そのものの性質は反省的に捉えることはできず、あくまで匿名的にとどまることを示している(12)。

私が美術館でたとえばブリューゲルの絵を見ていたとしよう。私はその絵が気に入って、熱心に眺めている。さて、このような場合、その絵を見ているのは他ならぬ私であるということは意識していない。この状態を言葉で記述すれば、ふつうは、「私はブリューゲルの絵を見ている」という文になるだろう。しかし、これは私の意識の本当の状態を表してはいない。正確には、この「私は」を削除して、端的に「ブリューゲルの絵を見ている」というべきであろう。私の意識そのものへの回帰は、必ずしも他者の排除をもたらさない。シュッツもまた、次のように述べている。「私は…他我の主観性をその生ける現在において把握することができる。だが他方で私は、私自身の自己を、その過去に対して反省的なまなざしを向けることによってはじめて把握することができる。…生ける同時性のもとで行われる、他者の意識の流れについてのこうした体験のことを、私は他我存在の一般定立と呼びたい。」(Schutz [1962 = 1983 (上): 266-267])。

自明視された世界を作り上げているのは、こ

のような複数人称の知識である。それは「誰にとって」という前提を持たない。ただし、このような複数人称の知識は様々な形で姿を現す。それはお互いに会話を交わす二人だけの世界にも現れるだろうし、たとえば日本人全体、人類全体、また人類以外の生物、果ては無機物にまで及ぶ(アニミズム)ことも不可能ではない。また、複数人称性は対象として捉えることもできる。たとえば男女のカップルが夜景を見ているのを私が見たとしよう。この場合、私は「男が夜景を見ており、かつ、女が夜景を見ている」などと考えたりはしない。私は端的に「彼らが夜景を見ている」と考える。この男女の意識は私にとって複数人称的なものとして現れているのだ。

かくして、ハーバーマスがコミュニケーション的行為における発言において掲げられると考えた四つの妥当請求(「真理性(Wahrheit)」「正当性(Richtigkeit)」「誠実性(Wahrhaftigkeit)」「理解可能性(Verständlichkeit)»)は、このような複数人称の知識を確認しようとする行為として捉えることができる。これらの妥当請求は、あらゆるコミュニケーションの場面において暗黙裡に掲げられており、通常は他者によって承認されるが、拒絶される場合もある。このとき、複数人称の知識は自明なものから主題的なものへと変貌する。たとえば待ち合わせの場所が間違っていたのではないかと疑う場合。しかし、このような疑いについても、コミュニケーションのなかにおいては、私が個人的に疑うということとはできない。それを疑っているのは私たちであり、私たちが共同してその修復作業に当たる、と、私個人には思念されることになる(たとえ現実にはそうでなくとも、である)。複数人称の知識はコミュニケーションの過程を通じて不断に確かめられていくが、その確認は主観

的なものにすぎない⁽¹³⁾。

複数人称の知識は、けっして非合理的・神秘的な知識ではない。相互主観性の問題を、相互身体性・意識の匿名性に関連づけることは、それらの現象を非合理的なものとして扱う危険性をはらむであろう（合理的な知識＝個人＝記号）対（非合理的な意識＝相互主観性＝身体）という二元論⁽¹⁴⁾。本論文の目的のひとつは、明晰な日常的な意識を相互主観的なものとして捉えることにある。もちろん人称の範囲が拡大すれば、それはより匿名的な色彩を帯びることになるが、それはどちらも相互主観性という領域の内部における偏差に過ぎない。このことは、コミュニケーション的行為の中に、目的合理性とは異なった合理性を見出したハーバーマスの試み（Habermas [1981 = 1985-7]）を根拠づけるものである。

V :

本論文では、以下の点が示された。

- (1) 共有知識のパラドックスの問題が、相互主観性の問題と同型のものであることが示された。このことは従来別々に行われてきた議論を結びつけ、議論の簡潔な出発点を作ることを可能にするであろう。
- (2) ハーバーマスのコミュニケーション理論と日常生活世界の自明的構造の問題とを結びつけた。これはハーバーマス自身、シュッツを取り上げながら語らなかった問題である。
- (3) 相互主観性の基盤として、複数人称の知識という概念を提示した。この概念はコミュニケーションの研究にとって簡便で利用しやすい道具であると考えられる。また、人間の共同性を神秘化・非合理化する危険を避けることができる。

さて、しかし、このような、あくまで主観主

義であるとはいえ、ある種共同体的なイメージを伴う議論に対しては批判があろう。自明な世界が他者によって支えられなければならないというが、しかし、私たちはしばしば大勢の反対にあいながらも自説を貫く論者となる。確かにそれも事実なのだ。それはいったいどのようにして可能なのだろうか。このことは私たちを「近代」という時代の分析へと向かわせる。近代とは、自明なものを絶えず自明ではないものへと変貌させ続け、そして、個人が他者と対立しつつ自己を形成していく、そのような傾向が全社会レベルで制度化されていった時代である。このようなことが可能になるためには、そのような社会には特別な装置が備わっていなければならぬ。そして、その装置が、競争社会としての近代社会をつくり出しているのだ（競争とは、すぐれて相互主観的な事態である）。「近代」という時代を生活世界の構造から読みとっていく作業が、今後の課題として残されている。

註

- (1) Kuhn [1970 = 1971]、Feyerabend [1975 = 1981]、Lakatos [1978 = 1986] 等を参照。
- (2) 夢の問題についてはI.Hacking [1975 = 1989] 第10章を参照。
- (3) ここで私が依拠した、分裂病を「対人関係の病」として捉える方向は、いうまでもなく精神医学の様々な潮流のうちのひとつに過ぎないことをおことわりしておく。そもそも現状では分裂病の定義そのものが定まっておらず、学派によってまちまちである。ところで、このような立場をとるからといって、分裂病の「成因」を、家族療法のように対人関係に求める必要はない。統計的研究（双子、養子など）の成果によれば、分裂病には遺伝的な原因があると考えてよい（Gottesman [1991 =

1992])。ただし、もちろん遺伝的要因だけでは、必ずしも発病するとは限らない。ちょうど花粉症と同じで、もともと花粉症の体質でも、発病するのは花粉が舞うからである。分裂病は対人関係において自分のアイデンティティが問われるときに発病しやすい。地方から都会に出てきて発病し、また地方に帰ると治癒する例もある。また、分裂病は近代以前には症例がなく、近代特有の病であるといわれる(荻野恒一 [1980])。木村が患者の家族内のゆがんだ対人関係について、これを分裂病の「原因」ではなく、分裂病の「基本的な存在体制のそのつどの発現」と解するのも(木村 [1990: 3-4])、このような研究方向に沿ったものであろう。

(4) 山口は狂気(分裂病)と物象化とを同種のものとして論じているが、この点については疑問なしとしない。分裂病の病とは、ありのままの物事を物象化してしまう病なのではなく、逆に物象化できない病ではないだろうか。この点、ハーバーマスにおいても、「戦略的行為=物象化」と捉えている点も同様である。むしろ物象化と相互主観性を切り放せないものとして論じたものとして、廣松 [1972, 1983]等を参照のこと。

(5) 小出 [1990, 1991]は、ラカンの学説に従い、分裂病を、象徴的な世界を構築する父の機能の欠如として捉える。分裂病者にとって問題となる他者は、おおまかに具体的な他者と妄想的で正体不明の他者の二つに分けられるが、前者が幼児にとっての母親に、後者が彼を象徴的・社会的世界へと導く父親に相当する。後者の未完成故に、分裂病者は主体性を確保できず、他者の欲望に対して受動的な存在となり(迫害妄想)、一方で父の代弁者である他者が声高に指令を出してくる。

小出の議論からも、言語による象徴的世界の機能が、複雑な世界を構造化し、意味づけることにあり、分裂病者にはそれが欠如し、欲望と欲望の相克の世界(コミュニケーションなきホップズの状

況)ができあがることが理解できる。

(6) 分裂病をめぐる議論の一つとして、分裂病者の「つつぬけ体験」を重視し、分裂病者は幼児的な自我未分化の状態にあり、他人に対して自分を隠すということができないのだというものがある(小林敏明 [1994])。確かにこの考えにも一理ある。しかし、分裂病には「自我未分化」というにはあまりにも敵対的な対人関係もまた顕著なのである。分裂病者のすむ世界は決して共同体的なユートピアではない。私が分裂病の特徴としてコミュニケーション的行為の欠如をあげるのはこの点にある。それでは、分裂病者に相互主観性における欠陥があるという観点と、「つつぬけ体験」とはどのような関係にあるのか。それは、自我と自我との区別そのものが、そもそも相互主観的な機制を背後に持っているという点にあらう。

分裂病の患者にとっても、後に述べる複数人称の知識は失われているわけではない。しかし、分裂病の患者はその複数人称の知識の妥当性をコミュニケーション的行為を通じて検証する手段を持たない。その場合、ある知識が他者によって分けもたれているという事態は、分裂病者にとってはなほだ奇妙なことに映る。分裂病者がこの事態を合理的に解釈すれば、それは電波などによって自分の思考が伝わっていることにならざるを得ない。

(7) シュッツによるフッサール批判については、Schutz [1962 = 1983 (上): 257ff, 297ff]、Schutz [1966: 51ff]を参照のこと。

(8) なお、この対象化の概念は、Berger & Luckmann [1967 = 1977]に引き継がれることになる。

(9) 複数人称の知識のイメージとしては、いささか突飛なたとえであるが、私たちの意識が実は同じ脳につながっており、私が右手で相手が左手であるような、そのようなイメージを考えればよいだろう。私が両手を使って何か動作をするとき、私は右手が左手のことを知っているか、またそのこ

とを左手は知っているか、などとは考えない、というわけだ。もちろん、このたとえのようなことは現実にはあり得ないのだが、主観的には無自覚のうちにそのように思われているという意味で受け取っていただきたい。

(10) 複数人称の知識ということを持ち出したからといって、もちろん、そのような知識そのものについての知識の無限後退といった事態は当然あり得るだろう。すでに述べたように、複数人称の知識は意識の中で対象として現れることができる。「複数人称の知識についての複数人称の知識についての…」といった事態は不可能ではない。しかし、このような状態はコミュニケーションにとって、そして生活世界の構成にとって必要なものではない。共有知識の問題及び相互主観性の問題がパラドックスであったのは、それがよってたつ前提から必然的に要請されるものだったからである。「複数人称の知識の無限後退」がたとえ生じたとしても非生産的のただけであり、そのような事態はすぐさま中断されるか、あるいは狂気へと陥るかのいずれかだろう。

(11) したがって、しばしば批判されるシュッツの

「主観主義」を私は支持する。シュッツの問題は主観主義という立場にあるのではなく、相互主観性の問題を自明的世界の内部に解消した点にある。

(12) Held [1972 = 1986] を参照。ただし、この場合ヘルトがいう「匿名的」とは、非主題的というくらいの意味であり、木村 [1994] がいうような、人称的な意味での匿名的ということではない。ヘルト自身による相互主観性論はフッサールに倣ったかなりオーソドックスなものであり、この点ではヴァルデンフェルスから批判を受けている (Held [1980 = 1986], Waldenfels [1971 = 1986: 120-122])。しかし、ヘルトは他者経験を想起や仮定法的な自己の創造変容と並ぶ第三の再現前化として捉えており、この点では議論の展開が期待できる。

(13) このような方向は、社会学における方法論的個人主義 (individualism) と方法論的全体主義 (holism) を結びつける可能性を持つと考える。あくまで個人の意識に定位しつつ、個人を越える「開かれたモナド」を構成しようのである。

(14) このような例は数多くあると思われるが、目立つところではユング派の人たちやトランスパーソナル心理学などをあげておこう。

【参考文献】

- Berger, P. L. & Luckmann, T., 1967, *The social construction of reality*, Penguin, = 1977, 山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社
- Blankenburg, W., 1971, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart, = 1978, 木村敏他訳『自明性の喪失』みすず書房
- Feyerabend, P., 1975, *Against method: outline of an anarchistic theory of knowledge*, New Left Books. = 1981, 村上陽一郎、渡辺博訳『方法への挑戦』新曜社
- Gottesman, I., 1991, *Schizophrenia genesis -The origins of madness*, N.Y., = 1992, 内沼幸雄他訳『分裂病の起源』日本評論社
- Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, = 1985-7, 河上倫逸他訳『コミュニケーション的行為の理論』未来社
- Hacking, I., 1975, *Why does language matter to philosophy?*, Cambridge U.P., = 1989, 伊藤邦武訳『言語はなぜ哲学の問

題になるのか』勁草書房

Held, K., 1972, *Lebendige Gegenwart*, Nijhoff, = 1986, 新田義弘他訳『生き生きした現在』国文社

1980, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie," in v.

Claesges und Held (hrsg.) *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, Nijhoff, = 1986, 坂本満

訳「相互主観性の問題と現象学的超越論的哲学の理念」→新田義弘他（編）, 1986

廣松渉, 1972, 『世界の共同主観的存在構造』勁草書房

1983, 『物象化論の構図』岩波書店

Husserl, E., 1950, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag, = 1980, 船橋弘訳「デカルト的省察」『世界の名著』第62

巻, 中央公論社

木村敏, 1990, 『分裂病と他者』弘文堂

1994, 『偶然性の精神病理』岩波書店

小出浩之, 1990, 『分裂病と構造』金剛出版

1991, 『統・分裂病と構造』金剛出版

小林敏明, 1994, 「虚焦点としての他者」, 池上哲司他編『自己と他者』昭和堂, 所収

Kuhn, Th., 1970, *The structure of scientific revolutions*, Chicago U.P., = 1971, 中山茂訳『科学革命の構造』みすず書房

Lakatos, I., 1978, *The methodology of scientific research programmes*, Cambridge U.P., = 1986, 村上陽一郎他訳『方法の

擁護』新曜社

三上章充, 1991, 『脳はどこまでわかったか』講談社現代新書

新田義弘他（編）, 1986, 『現象学の展望』国文社

岡野一郎, 1993, 「共有知識とコミュニケーション的行為」ソシオロギス編集委員会編『ソシオロギス』第17号

荻野恒一, 1980, 『分裂病の時代』朝日出版社

Schutz, A., 1962, *Collected papers 1 : The problem of social reality*, Nijhoff, = 1983, 渡部光他訳『社会的現実の問題』

(I, II) マルジュ社

1966, *Collected papers 3 : Studies in phenomenological philosophy*, Nijhoff

Schutz, A. & Luckmann, T., 1973, *The structures of the life-world*, Northwestern University Press

Waldenfels, B., 1971, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, = 1986, 山口一郎訳（部分訳）「対話の中間領域」→新

田義弘他（編）, 1986

1980, *Der Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp, = 1987, 新田義弘他訳『行動の空間』白水社

山口節郎, 1982, 『社会と意味』勁草書房

(おかの いちろう)

本研究は、文部省科学研究費の助成によるものである。