

「時間論」から「物語論」への転回  
—— 物語りえぬものは沈黙せざるをえないか? ——

元明 淳

序

本稿では時間論から物語論への転回という主題のもとで、初期フッサール時間論の批判的吟味を通じて、とくに過去の位相を時間の連続的位相＝「流れ」の内に回収しようとする傾向に対し、むしろ過去は語られること、すなわち言語的に制作され、物語られることによってはじめて生じるとする論者達の見解を辿り、そこに見られる肯定的で新奇な側面と、同時に過去についての十全な理解からこぼれ落ちる否定的な側面とを明らかにする。なるほど時間に関しては、これまでさまざまな哲学者によって論じられてきており、空間化された時間ではなく「純粹持続」としての時間の本質を追究するベルクソンや、また後に取りあげる、客観的・物理的時間を括弧に入れて純粹現象としての「内的時間意識」へと立ち返ることを目指すフッサールの時間論など数多あげられる。しかし先の論者のひとり(後述の中島)は、少し表現は辛辣であるが、一方に前者におけるニセ物の時間の在り方を置き、他方に後者における本物の時間の在り方を置く考えは時間の本来の姿を捉え損なっていると断じ、たとえば、同一の時間間隔があるときは短く、あるときは長く感じられるなどの時間の遅速を伴って実感できるのも(＝客観的時間と印象的時間との「ずれ」)、われわれが予め客観的時間の存在を、カレンダー時間や時計時間等に則って知っているからなのだと批判する<sup>1</sup>。そもそも、われわれのほとんどが「時間」という言葉で通常、理解しているのは、これらの客観的時間の方であることも疑いえないのではないか。一方でマクタガートは、過去・現在・未来という通常的时间系列を表すA系列、その諸項が以前と以後という関係でならばB系列、数列などの単に一定の順序のみを問題にするC系列についての詳細な分析を通じて、とくにA系列において同一の出来事Eが同時に過去(～た)・現在(～である)・未来(～であろう)の述語を持つことは矛盾すると見なし、これらは実在的な述語ではないとして時間の「非実

<sup>1</sup> 中島義道『「時間」を哲学する』, 講談社現代新書, 1996年, 25-26頁, 65-73頁参照。

在性」を説いている<sup>2</sup>。さらに遡ってすでにカントが、時間を空間とならんで感性的直観の形式としたのも、時間を非実在的なものと見なす理論のひとつに数えられるだろう。

こうして時間については、その存否を含めさまざまな見解が錯綜していることから、われわれとしてはもう一度、従来の時間論が見落とした点を洗い出し、虚心坦懐に時間の現象仕方に立ち返ってみる必要がある。そこで本稿の前・前半部では、意識における時間の立ち現れをありのままに記述しようと試みたフッサールに対して、言語哲学的立場から批判的スタンスを取っている大森荘蔵の「過去制作」理論、そして彼の影響を受けた中島義道の時間論、とくにその「過去中心主義」、および大森のそれを過去物語としての歴史へと援用・発展させた野家啓一の「歴史の物語論」を取りあげ、フッサール時間論において十分に考えられないでいたこと、ひいては事象に即して検討し直すべき部分を補完することに努めたい。そしてこれが本稿の最終的な結論へとつながるのであるが、後半部では上述三人の哲学者の基本線を受け継ぎつつも、過去制作、ないし過去物語とは独立した「過去自体」の存在を認めようとする野矢茂樹のユニークな過去想起説を紹介しながら、彼ら四人に共通するフッサール時間論の批判だけではなく、彼らのあいだの微妙な異同点にも着目して論を進める。その際、後者の野矢の見解に関連して、「物語りえぬものは沈黙せざるをえないか?」という本稿の副題の意図を明らかにするために、野家の説く「歴史の物語論」に痛烈な批判を加えている高橋哲哉の見解を引くことによって、「語りうるもの」と「語りえぬもの」との微妙な「あわい」、そのアンビバレントな関係性に焦点を当てようと思う。

本論に入る前に一言、フッサールを擁護しておかねばならない。なるほど言語哲学的考察の欠如をフッサール自身、回顧的に反省し<sup>3</sup>、とくに言語と間主観性との相互内属についてはそのコミュニケーション分析に関して、『イデー』第2巻以降、漸次言及し始める。というのも、従来の他者経験における知覚レベルでの「自己移入」説では、せいぜい共時的な(同時代の)共同体の構成しか説明できず、世代をまたぐ非直観的で通時的な共同体(社会)の構成は不問に付されるからである。周知のように「世代的」間主観性の問題系において、個人の想起の遙か及ばない共同体の記憶としての歴史、その統一としての伝統の位相に、言語が構成的役割を果たして

---

<sup>2</sup> ジョン・マクタガート『時間の非実在性』(永井均訳・注解と論評) 講談社学術文庫, 2017年, 125頁以下参照。

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, in HUSSERLIANA Bd. X VII, M. Nijhoff, 1974, S. 349.

いることをフッサールは認めている(『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』所収「幾何学の起源」、『間主観性の現象学』第2・3巻参照)。しかし以下で取りあげる論者達の批判にもあるように、この言語化の働きを想起可能な個人の内的歴史の位相にも認めるべきではないかというのが、本稿での問題提起である。すなわち、明らかに想起不可能な非体験的過去は言うに及ばず、個人の体験的過去にも言語による構成能作を帰属させようというわけである。もっとも、知覚の場面においてすら言語が何らかの仕方に関与しているという別の問題も存するが、ここでは知覚以外の過去想起のみに焦点を絞る。本稿の試みはまさに、時間論から物語論への転回という論題の示す通り、野家啓一の提唱する現象学の「言語論的転回」を推し進めるといふ狙いとも重なるであろう。

## 1 フッサール時間論の蹉跎

フッサールは、想起、よく用いられる表現としては「再想起(Wiedererinnerung)」を基本的には、知覚の平行移動としての再生的変様として捉える<sup>4</sup>。ただし再生とは言っても、過去の出来事が間接的な「像意識」に媒介されて与えられるというのではなく、過去を想起することと過去の事象をかつて知覚したということ、ないし後者のじかの立ち現れとは同格なものを見なされる。しかしながらここには元々、フッサールにとって前提となっている数学的な時間概念、すなわち過去—現在—未来の時間の連続的位相をあたかも数直線上に表象するかのような時間解釈が含まれているのではないか。たとえば、現象性としての時間意識を俎上に載せる彼の時間論が、逆に客観的な時間、物理的な時間を前提しているのではないかという批判も少なからず存する<sup>5</sup>。また、後に問題となる言語化の関与という側面は脇に置くとしても、そもそも想起には、過去の事象の単なる再生には留まらない、過去の体験の「再

<sup>4</sup> Idem., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, in HUSSERLIANA Bd. III, M. Nijhoff, 1976, S. 167(渡辺二郎訳『イデーニ I』(I-2), みすず書房, 1979年, 54-55頁) ちなみに、想起(Erinnerung)の前に Wieder の前綴りを付けるのは、その対比概念である未来方向の予期(Vorerinnerung) から区別するためである。ただし他所では、予期は単に Erwartung と表記されることの方が一般的である。

<sup>5</sup> 中島, 前掲書, 89-92頁参照。渡辺由文『時間と出来事』, 中央公論新社, 2010年, 277頁以下(第4章・第4節「フッサール時間論の隠れた真の前提」)参照。滝浦静雄『時間』, 岩波新書, 1976年, 163-175頁(第6章・第3節「フッサール批判」)参照。

構造化」あるいは「解釈学的変形・再構成」(後述の野家)が働いているのではないか。木田元は運命論との関わりにおいて、たとえば愛する人との出逢いといったある特権的瞬間に遭遇したとき、自分の過去の体験が新たに切りあげ直され(反復され)、すべてがこの瞬間を目指して進行してきたかのような意味を付与され再構造化されることで、偶然が必然(運命)へと転じる場合がありうることを述べている<sup>6</sup>。否、運命を引き合いに出すまでもなく、未来への企図のために常にすでに過去を新たに引き受け直し、再構成・再解釈しながら現在を生きているのが人間の本来の在り方なのではないか。したがって、われわれの過去想起に対するこうしたさまざまな疑念を解消するためにこそ、もう一度、フッサール時間論における過去の捉え方を再考してみる必要があるであろう。そこで最も問題視されるのが、デリダによる「現前の形而上学」批判にもあるように、フッサールが内的時間意識における原印象の把持的変様のうちに過去時間の端緒を見てとっているという「現在中心主義」の考え方である。以下では、批判者らによるその論点を簡潔に見ていこう。

「内的時間意識」講義における「把持(Retention)」についての要諦はこうである。たとえばわれわれはあるメロディーを聴いているとき、今この瞬間の音〔原印象(Urimpression)と呼ばれる〕にのみ向けられているのではなく、同時にまさに来たらんとする音を予期〔予持(Protention)と呼ばれる〕しつつ、かつまさに過ぎ去った音を今に保持、すなわち把持しつつ、統一されたメロディーの全体を志向している。要するに把持とはたった今、過ぎ去った音を現在の意識のうちに引き留めておく働きであり、なぜならこのように現在にある種の幅をもった厚み、いわゆる意識の流れを認めないと、この位相での時間意識は成立しないからである。さらに言えば、フッサールの時間論は後期の「生き生きした現在」への発展をも加味すると、初期時間論の最大の功績である内的差異化の運動としての時間意識の把持—原印象—予持の位相に、この「流れ」の比喩を当てはめるのは的外れではないように思われる。ここでの分析は後期の時間分析につながる、「先反省的な」匿名的自我意識の存在仕方を先駆的なかたちで垂直的に(vertical)追究したという点で、相応の評価をすべきだろう。しかし、把持意識の分析を水平的に(horizontal)想起の構成、過去一般の構成にまで普遍化するとき、それは躓きの石となるのではないか。こうした文脈において、次章以降で取りあげる論者達は、一様にフッサール時間論における時間の「流れ」の比喩を徹底して批判する。なるほどこの流れの比喩は、学問以前にもわれわれ常識人の時間観念や古今東西の時間解釈を規定しており、たとえば「想

<sup>6</sup> 木田元『偶然性と運命』, 岩波新書, 2001年, 35-36頁。

い出は雲と流れて〜」や、人生や月日の移り変わりを喩えた「時の流れに身をまかせ〜」とか、『方丈記』の「行く川の流は絶えずして、しかも元の水にあらず。…」等にも表れており、こうした通念を打ち壊すのは一筋縄ではいかない。

すでに見たように、なるほど把持意識のおかげで、われわれはメロディーをとぎれとぎれに聴くことなく、一個の統一的な全体として体験することが可能となるわけだが、そこからフッサールは話をさらに一歩進めて、把持・把持の把持…といった把持の連続体、把持的変様(=「縦の志向性」)という位相を強調し、これらがまさに流れるように漸次的に過去へと移行していくという意味での言わば「運動学的な」時間を主張する。このようにフッサールでは、把持こそが過去の発生する始源のようなものと考えられており、その意味で「第一次想起」とも呼ばれ、これに対して普通の想起の方は前者の把持に基づけられ、それへと遡及されるという意味で「第二次想起」と称される。だが把持の導入は、現在に一定の厚みを持たせることによって体験の存在を保証することにあつたわけで、フッサール自身が認めているように、把持はあくまで知覚的現在に属することを忘れてはならない。だから彼は、把持—原印象—予持の時間意識の位相を、理念的限界としての純粋な今を原的に構成する知覚ではなく、広義の知覚に対応する「現在化(Gegenwärtigung)」と呼び、(再)想起を「現前化(Vergegenwärtigung)」と呼んで区別したのである。ちなみに、大森荘蔵はこうしたフッサールの基本姿勢を、知覚的現在に固執しているという意味でデリダと類比的に「知覚未練」と批判する<sup>9</sup>。

しかしながら、上述の把持と想起との間には決定的な分断があるのではないか。つまり知覚的現在の構成と想起的過去の構成とは非連続的であつて、両者の間にはフッサールの意図していたような「程度の差」ではなく、「種類の差」(=質的な差)があるのではないか。これは野家啓一の言うように、時間講義における連続するメ

---

<sup>7</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in HUSSERLIANA Bd. X, M. Nijhoff,

1966, S. 80f. (立松弘孝『内的時間意識の現象学』みすず書房, 1967年, 106-107頁)

<sup>8</sup> Ibid., S. 41 (前掲書, 56頁)

「しかし一切の《根源》を内蔵し、原的に構成する作用を知覚と呼ぶとすれば、第一次記憶(=把持)は知覚ということになる。なぜならわれわれは第一次記憶のなかでのみ過去のものを見るからであり、過去はそのなかでのみ構成されるからである。しかもそれは再現的にではなく、現示的に構成されるのである」(括弧内引用者補足)。なお上記の立松訳では、「第一次想起」は「第一次記憶」と訳されている。

<sup>9</sup> 大森荘蔵『時は流れず』, 青土社, 1996年, 21頁。

ロディーのような聴覚的对象ではなく、次から次へと知覚的「主題」が転変していく視覚対象を考えてみれば合点がゆく。たとえば、ある主題＝東京タワーを下から上へと眺めている時、さっき見た下方は把持的に意識されているとしても、次いで富士山に眼差しを向け変えた場合には、今度は東京タワーそのものが過去に見ていた別の主題として(把持ではなく)想起されるはずである。それゆえ野家は、「ここに見られるのは『流れ』としての把持の連続性ではなく、むしろ別個の出来事間の非連続的な契機に他ならない。〔中略〕『第一次』と『第二次』の想起という区別は、両者を『流れ』の連続性のうちに回収し、知覚と想起の非連続性に目を向けていない限りでいささかミスリーディングである」と断じる<sup>10</sup>。否、いささかのミスどころかむしろ、両者の違いが全く等閑視されているとするならば、それは決定的な誤りと言わざるをえないのではないか。もっともフッサールに別の可能性を探るならば、『経験と判断』では聴覚的对象ではなく、空間的な視覚対象である知覚の主題としての主語的基体(Substrat)を保持しながら、次いでその内部地平や外部地平の諸規定(属性)に眼差しを向け変える際の把持意識(Noch-im-Griff-behalten)の分析を行っていたのであるから<sup>11</sup>、これを発展させていけば、最初の主語的基体が全く別の主題へと移ったときには把持意識は一旦中断され、前者はもはや想起の対象でしかなくなるという事態は容易に想定できるように思われる。いずれにせよフッサールの把持意識の分析は、一方で知覚的現在の意識過程を説明するのには有効でも、過去一般の構成ないし過去の想起意識の説明にとっては不完全なものに留まっているのではないか。次章でまた詳しく触れるが、中島義道はむしろフッサールとは逆に、普通の想起の方を第一次想起、把持を知覚の対象である現在と想起の対象である過去とをつなぐために持ち出された技巧的仲介物という意味で第二次想起と見なすべきだと提案する<sup>12</sup>。もちろんだからと言って、把持の重要性が貶められるわけではないが。

---

<sup>10</sup> 野家啓一『物語の哲学』、岩波現代文庫、2005年、270頁。否、聴覚的对象についても同じことが言えると野家は指摘する。たとえば、交響曲の第一楽章を聴いているとき、過ぎ去ったメロディーは過去の音となったわけではなく、第一楽章の一部として把持されている。しかし第二楽章に移行したときには、把持の意識は一旦途切れ、第一楽章はすでに「想起(第二次想起)」の対象になっている(同前、269-270頁)。ただし、把持されている知覚的現在の幅は、当人の関心の向け方や度合いに応じて、相対的に「伸縮自在」であると言えるだろう(同前、273頁)。なお本章の理論的構成は、野家の明快な解説に負うところが大きい。

<sup>11</sup> Cf., Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Prag, Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939, § 23-24, 33-34.

<sup>12</sup> 中島、前掲書、88頁。

ではいったい、知覚の単なる再生でもなく、また把持意識の連続的移行(=流れ)の線上に見出されるような想起でもないような、そうした別の想起の在り方とは何なのか。本旨を先取りするならば、通常の想起の及ばない共同体の記憶(としての歴史)に、フッサール自身が言語の構成機能を認めたのと同様に、およそ想起可能なもの一般に、十分条件ではないにせよ、大森や中島らの言う過去制作、言語命題による過去物語の能作を帰属させることが必要なのではないか。以下、彼らの基本的な主張を追っていくことにしよう。

## 2 「過去制作」と言語

英米系の言語哲学の洗礼を受けた大森荘蔵は、バークリの「存在とは知覚されてあることである(*Esse est percipi*)」になぞらえて、「過去とは想起されてあることである」、すなわち過去は想起することによって与えられるという前提を最初に確認した上で、「過去制作」理論を提唱する(過去想起説ではなく想起過去説)。過去が何よりもまず想起を介して与えられるということは、衆目の一致するところではあるまいか。これは「夢を見る」という現在形の体験などなく、「夢を見た」という想起の形でしか前者は語られないのと類比的である<sup>13</sup>。しかし彼の主張の核心は「過去自体」というものではなく、過去は述語命題によって後から言語的に制作されるというものである。というのも過去自体、つまり「原物」は過ぎ去ってもはやなく、想起する際に原物と想起をその真偽に関して互いに比較することなどできないからである。なるほどわれわれは、過去の経験には想起によって接近するしか術はなく、しかも想起の大部分は感覚的であるというよりは言語的であり、私はその言葉通りの経験をしたか否か、そう問われながら過去経験は言葉となっていく、すなわち過去形の経験が制作されていく。たとえ言語化以前の過去経験があるとしても、それは曖昧模糊とした不定形な(アモルファス)経験に留まる。たとえば「海水浴を想起するとは、この(太陽や海や五体の動きといった)知覚・行動経験が今一度繰り返されたり、その薄められた模造経験をしたりすることではない。海水浴をしたという過去形の経験をすることである」<sup>14</sup>と彼は述べる。

このように過去想起、いわゆるエピソード記憶は知覚体験の単なる「再生」でも

<sup>13</sup> 大森荘蔵『時間と自我』, 青土社, 1992年, 45-46頁。

<sup>14</sup> 同前, 53-56頁。

なければ、ヒュームの言う印象の薄められた観念でもなく、言語化をその必要不可欠な条件としている。大森によればその際、思い浮かぶ映像やイメージは想起の挿し絵やイラストの類いであってあくまで知覚的な想像に留まるという。彼曰く、「過去記述や過去形の意味の理解はただ過去についての会話の中でのみ学習される(=言語ゲーム)なのであって、そこにたまたま浮遊映像があるにせよ、その役割は補助的な挿し絵なのである」<sup>15</sup>。(ただここで予め本稿の結論へとつながる疑念を申し述べておくと、筆者はこの補助的な挿し絵という主張には後に取りあげる野矢茂樹の立論に賛意を唱えて、次の中島義道に対するのと同様に一定の留保をつけるべきだと考える)。たしかにわれわれ常識人の先入観からすれば、想起には何らかの映像・イメージが伴っており、一見すると想起を原物の「再生」として見なしやすい傾向は払拭しがたく思われる。しかし、百歩譲って視覚的イメージ・映像であっても知覚した色を二度等しく想起することはなかなか困難であり(たとえば想起においてリンゴの赤色を見ることができただろうか)、大森が想起は感覚的であるより言語的であると指摘するように、昨日食べた料理の味と匂いを想起することで二度、味わい、匂うなどということは不可能であろう。やはり「昨晚、レストランで食べたステーキはうまかった!」という過去形命題のかたちで表現せざるをえない。そして過去の出来事を同定するには、殺人事件の立証過程と同様に、それらの出来事と通時・共時的な事象、ないし「物証」相互の整合的な連関があれば事足りるとする、実用的で「制度的な」真理概念を大森は提唱する<sup>16</sup>。これによってたとえば、過去の体験の思い違いを他者の証言や、今残っている証拠品などによって訂正・修正することが可能となる。歴史的出来事や科学的理論の更新や改変についても同じことが言える。

同様に中島義道も大森の過去制作理論をほぼ踏襲して、過去はどこかへ行ってし

---

<sup>15</sup> 同前, 113 頁(括弧内引用者補足)。他所でも大森曰く、「…この同伴する風景らしいものは実は知覚的な想像なのであって、真の想起である言語的命題群の挿し絵であり、図解なのである。それでこの想起に同伴する知覚的想像を知覚的図解と呼ぶことにしたい」(『時は流れず』, 46 頁)。

<sup>16</sup> 大森『時は流れず』, 23-25 頁。もっとも野矢は、この「真理の整合説」には賛意を示すが、それをあまりに過大評価しないように注意を促している。たとえば、「さっきコーヒーを飲んだ」、「昨晚、風呂に入った」といった鮮明な記憶なら、われわれはその真偽にいちいち整合性のチェックをかけることなく、ごく普通の生活のなかでそれを真と受け止めても何ら差し障りがない。整合性のチェックは、日々の行為・実践という観点から捉え返されるべきで、むしろプラグマティズムの真理観に近いと彼は言う(野矢茂樹『語りえぬものを語る』, 講談社, 2011 年, 354-355 頁参照)。

まったのではなく、「想起とは知覚よりもむしろ『眩しい真っ青な空のもと遠くにビル群が見える』という文章を読んでその光景を思い浮かべる状態に近い。〔中略〕想起とはこうした『現に知覚した』という直観を伴ってかつての体験を文章的に思い浮かべることなのだ」<sup>17</sup>と述べる。つまり、想起とはまず過去体験それ自体(ないし原体験)を掴み、しかる後にそれを言葉で表現することではない。そこから彼は大森の理論をさらに推し進め、想起＝言語化こそが過去を開示する、否、むしろ、過去との関係のなかでこそ現在がクローズアップされると言い、フッサールの「現在中心主義」に対して「過去中心主義」を打ち出すのである。たとえば「今日のお昼は暑かったなあ」と言語的に想起することによって、逆に「暑くはない今・現在」が際立たせられるというのである。つまり彼によれば、想起するのは必ず「今」であって、簡約すれば「あること E1 を過去として捉えることは、ある別のこと E2 を現在として捉えることと表裏一体となっている。〔中略〕 E1 から E2 への「移行」は(物理的な)観察の対象ではなく、意味的な了解の対象なのである」<sup>18</sup>。ここにはすでに(1)章でも指摘したように、第一次想起としての把持を過去の始まる源泉に置き、その連続的変様、すなわち過去方向への移行ないし流れの線上に第二次想起としての普通の想起を置くという、フッサールの基本姿勢への徹底した批判が見られる。たしかに中島は把持の位相に過去への萌芽を認めはするが、それが現在と過去とをつなぐ真犯人ではなく、むしろ E1 「暑かった」と想起するときにはじめて E2 「暑くない」ときとしての今、現在への移行がなされるとする。つまりこの移行はフッサールの時間図表が示すように、過去へと直線的に沈降していく「反省(ないし内省)」の対象ではなく、過去と現在とが一挙に了解される「意味的」現象に他ならないのである。ここでは時間把握の「移行」のベクトルが、フッサールでは「現在から過去へ」であるのに対して、中島では「過去から現在へ」にあることに注意されたい。したがって過去制作理論に依拠すれば、(1)章での結論と同様に、把持による知覚的現在の構成と想起的過去の構成との間には程度の差ではなく種類の相違(＝質的な相違)が存在し、それゆえ両者の非連続性に目を向けるべきではなかろうか。

そこで最後に、大森の「過去制作」理論をより徹底化した中島のこの「過去中心

---

<sup>17</sup> 中島、前掲書、117 頁。付言しておくとは、さらに脳科学的立場をも拒否する。仮に想起(記憶)を担う記憶物質なるものが見つかったとしてもそれは今、現在ある物質に過ぎず、その科学的組成や機能をどんなにつぶさに分析してみても「過去」の一かけらも見出すことはできないからである。記憶の脳科学的解明はあくまでその生理学的な必要条件に留まる(中島『哲学の教科書』、講談社、1995 年、124-125 頁参照)。

<sup>18</sup> 中島『「時間」を哲学する』、160 頁。

主義」の功罪両面を指摘して、(3)章の後半以降で展開する予定のわれわれの結論への地ならしをしておきたい。まず肯定的な側面について述べると、中島は想起とは独立の「過去自体」の概念は拒絶するものの、過去を単に現実の想起の束として狭く捉えている(と彼が評価する)大森の考えを超えて、忘却や非体験的な歴史をも含む過去の全体を可能性のレベルで捉えることが重要である、すなわち過去とは今たまたま現に想起していないが、原理的には想起しうる内容に他ならないとも述べる<sup>19</sup>。その意味で想起は、「間接的にさえ私が体験しなかった事象に対しても、それが過去に実在したことをいつでも承認しようとする態度」、すなわち「不在への態度」によって支えられているという<sup>20</sup>。これは後に触れるが、「過去自体」を彼らとは異なった意味で使おうとする、野矢茂樹の言う想起体験の考え方にもつながるものである。一方で否定的な側面はといえば、果たして過去は過去制作、ないし過去物語の働きのみ完全に汲み尽されるのかという根本的な疑問である。先に見たように、中島は想起を「文章を読むことで、過去にある体験をしたという直観を伴いつつ、その光景を思い浮かべること」に近いと定義するのだが、大森の想起過去説に対するのと同様に、やはり過去を言語的に制作する際に少なくともその必要条件として知覚的イメージ・映像は思い浮かべられていなければならないのではないか。しかも、単なる挿し絵やイラストの類いなどではなく、言語化に先行する、ないしそれに同伴するものとして。また、昔の写真や思い出の品などのいわゆる「外部の記憶装置」<sup>21</sup>、すなわち埋もれていた記憶の補完物をどう考えたらいいのか。たとえば一枚の古ぼけた写真が、一挙に、忘却の彼方にあった少年期の家族旅行をその隅々にわたって想起させることだってあるだろう。さらに上述と関連するが後述の野矢が主張するように、過去が言語によって制作され、物語られるとしても、言語はあくまで過去を開陳するひとつの方法にすぎず、そのことをもって過去が即、過去制作・過去物語とはならないのではないか、あるいは反対にむしろ言葉にならないまでも、その背後にはわれわれを触発してくる非言語的な過去体験の領域が存す

<sup>19</sup> 同前, 146 頁。否、ここでの中島による大森への評価は誤解であり、大森もまた単に現実的な想起のみならず、たとえば想起可能という意味での科学研究の過去制作を取りあげ、その実演を宇宙論、地質学、人類進化等の歴史的研究領域のうちに見てとっている(大森荘蔵『時は流れず』, 53-68 頁参照)。

<sup>20</sup> 中島『「時間」を哲学する』, 121 頁。

<sup>21</sup> 下條信輔『〈意識〉とは何だろうか：脳の来歴、知覚の錯誤』, 講談社現代新書, 1999 年, 148-149 頁。なるほど、ここでの古い写真それ自体には「過去」は含まれてはいないが、それは言語化による過去の開示に寄与する不可欠な一契機となっている。

るのではないか。こうした疑念は依然として残る。そこで以下ではこれらの疑問に答えるべく、同じく大森の過去制作理論の影響を受けた野家啓一の代表的な主張であり、彼の「歴史の物語論」を導くひとつのテーゼである「物語りえないものは沈黙せざるをえない」という歴史の遂行論(プラグマティクス)に焦点を当て、それを批判的に吟味・検討することにしたい。その前にまずは、彼の歴史の物語論の理論的基盤となっている(広義における)「過去物語論」の要旨を概観し、その問題点を見ておくことにしよう。

### 3 「過去物語論」の再検討 — 過去は「物語り行為」に還元されうるか? —

大森の過去制作理論からの示唆を大いに受けて、野家啓一は中島と同様にフッサール時間論の批判的吟味を通じて、「時は流れない、それは積み重なる」<sup>22</sup>という命題、いわゆるサントリー・テーゼを提示し、直線的時間表象としての物理学的時間から、何層にも過去の出来事が堆積しているイメージの地質学的時間を標榜する。野家はこの事態を、透明なガラス板の層、言わば記憶のフィルターにさまざまな時間位相の体験の図柄が描かれており、想起とは一番上の鮮明な知覚的現在のガラス板を通して過去の体験の図柄を覗き込むことに他ならないという比喻で説明する。過去の体験内容は決して「流れの連続」としてではなく、想起によって現前化・活性化可能な仕方で、これらガラス板と同様に「非連続の連続」として知覚的現在の下層に「沈殿」しているのである。よって通常は下方のガラス板ほどわれわれの記憶はその明瞭さを失い、やがては「忘却」の澱となって沈んでいく<sup>23</sup>。ただし、単に上方の新しい層へ向かうほど記憶が鮮明になるかというとは必ずしもそうではなく、過去に強烈な体験をしたため、それが否応なしに上層の記憶よりも鮮明に浮かび上がってくることがありうることを野家は認めている(これは次章で取りあげるが、とくに精神的なショックを被るほどの凄絶な体験の場合、後述するトラウマ記憶や抑圧された無意識的な記憶などを、野家の物語論へと回収できなくなるのではないかというわれわれの疑念と関わってくる)。いずれにせよ、野家もまた時間についての常識的な観念、すなわち時の流れや、想起を知覚体験の単なる再生と見なす考え方

<sup>22</sup> 野家、前掲書、第6章(262頁以下)の表題名。サントリー・テーゼとはこの文句が、かつてウィスキー「サントリークレスト12年」のCMコピーで用いられたことに由来する。

<sup>23</sup> 同前、273-274頁。

を徹底して斥け、過去の「体験」を再度、物語る行為を通じて解釈学的に再構成・変形することで、それを自己の「経験」のネットワークひいては「共同体の記憶」のなかに適切な仕方で位置づけることが可能になると主張する。このように、各個人の私秘的な体験はまさに物語られることによって経験へと成熟を遂げるのである<sup>24</sup>。したがって野家は同様に、中島がフッサール時間論に見てとっていた時間の物理的移行、その流れの比喻を否定して、過去体験を物語ることのうちに時間本来の在り方を探ることによって、言わば運動学的時間から「解釈学的時間」への転回を提唱する<sup>25</sup>。

なるほどわれわれは、ここまでの野家の主張には大いに賛意を唱えたい。しかしながらやはり大森や中島と同様に、言語による「想起過去」説、すなわち過去の存在を過去制作や過去物語からは独立したものとして見なさない、言い換えれば「過去自体」の存在を認めないとする彼の考え方には、次章の論点をも含めて若干の疑念を抱かざるをえない。その意味で野矢茂樹は、たとえば過去のある体験・出来事について、当事者同士で見解の相違、つまり記憶違いがあるとき、「過去の事実はひとつしかない」のだから、その記憶違いを正すべき唯一無二の「過去自体」(=コンテンツ的な不可知の「物自体」)の存在を認めるのは大きな哲学的誤りであると強調する野家の考え<sup>26</sup>に異を唱え、この「過去自体」の概念をもっと慎重に語るべくユニークな過去想起説を唱えている。

野矢は大森や野家の上記の基本線を踏襲しつつも、「過去自体を否定し、過去想起の内容と過去そのもの(=原物)とを比較しえないがゆえに、過去は物語り行為からは独立に存在しない」という彼らの考えに幾らかの修正を加え、実は過去制作・物語り行為の背後には広大な非言語的な過去体験の領域(=彼の言う「過去自体」)が存在すると見なし、後者を「語らせる過去」と呼び、前者の語られる過去、すなわち「物語としての過去」から峻別する<sup>27</sup>。ちなみにこれは、知覚対象を取り囲んで

<sup>24</sup> 同前, 114-115 頁。

<sup>25</sup> 同前, 279 頁。

<sup>26</sup> 野家啓一『歴史を哲学する：七日間の集中講義』, 岩波書店, 2016 年, 135 頁参照。

<sup>27</sup> 野矢, 前掲書, 342-351 頁参照。野矢によれば、大森の否定する「過去自体」は野家の場合と同じく、言語的に分節化された過去世界の意味で使用されているというが(同前, 347 頁)、筆者のさしあつた現在の理解によれば、これには事実誤認があるように思われる。つまり「過去=過去制作・過去物語」という彼らの主旨からすると、両者とも非言語的な体験、ないし事実という意味で使っているのではないか。原物はもはや存在せ

いる未規定的な「地平」の構造と類比的に、想起対象にもその背景意識としての「想起地平」が帰属するという現象学の考え方とも通じる。たとえば、一年前に訪れた立石寺の境内を「蟬の声が喧しく鳴り響いていた」と言語的に想起するときにも、実はその背後には頬を撫でるそよ風の感触や、芭蕉が感じたように、蟬の声を介して逆に際立たせられる境内の静寂さなど非言語的な過去体験のざわめきを取り巻いているのであって、われわれはそういう非言語的な過去については歴史を、物語る行為を通して、しかしそれとは独立なものとして制作するのである。この言い方は非常に微妙なので、もう少し補足が必要である。もちろん私はその際、「過去自体」の方から何らかの「触発」を被るのであるが、野矢によれば「私は、過去世界をあくまでも過去物語の原因として作る。〔中略〕触発は、ここにおいて因果として捉えられる。いま私が「蟬が鳴っていた」と物語ることは、蟬が鳴っていたという出来事に因果的に引き起こされたものとされる。つまり過去物語によって作られた過去世界は、その過去物語を引き起こした原因に他ならない」<sup>28</sup>という。したがって、過去世界はたしかに過去物語によって作られるとしても、後者は前者の「作り方」を示しているだけでその「構成要素」ではなく、それゆえ即、過去世界は過去物語とはならないと彼は断ずる。なるほど彼は、一方で大森や野家の言う過去制作・過去物語の側面も掬いあげつつ、他方で語らせる力を持ちながら、しかし語られなかった過去の存在をも認め、それを「語られないがゆえに存在しない」とは言えないとし、それゆえ、過去はそれ自体として存在するという実感を大事にしたいというのである。

おそらく野矢は哲学的立場としては(彼独自の)「素朴実在論」に立っており、大森や野家の主張する「過去＝物語制作」という極端な立場ではなく、あくまで実在世界の存在、またその豊饒さを素直に認めているので、このような物言いになるのではないか。このことは、野矢が現在の体験において、体験の言語化およびその分節化という小さな島に対して、非言語的な「私的体験」という名の広大な海を強調することと平行である<sup>29</sup>。ちなみに彼は、「私的言語」の存在をウイトゲンシュタインに倣って論理的に不可能だと認めるが、だからといって各人に固有な私的体験の存在を否定はしない。われわれは、現在であれ過去であれ、それら非言語的体

---

ず、想起する際にその原物と想起とを比較できないという意味での原物＝過去自体なのではないか。

<sup>28</sup> 同前, 350 頁。

<sup>29</sup> 同前, 328-330 頁。

験(否、これを彼はむしろ積極的にカント的な「物自体」と類比的なものに見なす)の方から何らかの触発を被ることによって、それら体験の言語化ないし分節化を行なうのである。もちろん、想起の遙か及ばない歴史的事象では想起者本人の体験は不可能ではあるが、野矢の意味での實在論にしたがえば、当然のことながら彼は、非体験的で歴史的な出来事の広大な領域を認めるであろう。先に少し触れたように、大森の過去制作理論を受け継ぐ中島は、想起において過去体験自体の存在を掴む必要などなく、想起には「過ぎ去った」という感情、ないし「慣れ親しんでいる」という感情が伴えばそれで十分とみなすラッセルの考えに賛意を示す一方で、しかし、忘却や非体験的な歴史、たとえば、自分の誕生以前・人類誕生以前・地球誕生以前の歴史にまで及ぶ過去の全体を可能性のレベルで捉えること、すなわち、過去とは原理的には想起しうる内容の全体に他ならないことを認めている。これは、その意味は両者で微妙に異なるが、意外にも「過去自体」を非言語的な想起体験の広大な海と喩える野矢の考えとも一脈、通じるように思われる(両者の見解の微妙な異同については別途、検討の機会を設けたい)。いずれにせよ、野矢の主張する方向で、過去制作・過去物語には汲み尽されない過去体験の領域を認めるとなると、過去想起に決定的とされた、言語制作・物語り行為はむしろ唯一の絶対条件ではなくなるのではないか。

ところで、こうした過去「實在」肯定の立場は、疑念(doubt)を信念(belief)に代える無限の探究(inquiry)の過程を重視する「プラグマティズム」の思想とも共鳴し合う。すなわち、プラグマティズムの要諦は、当面の仮説や理論が当該の實在に対応していることに関して今のところ「異議申し立て」が行われない限りにおいて、それを暫定的な真理と見なす立場である。これに関して魚津郁夫は、(ローティへの批判的応答という文脈で)この異議申し立ては「實在」との何らの関わりなしに行われるものではなく、たとえば水俣病にしても北朝鮮による拉致の問題についても、身の周りの人々の生死につながる「實在」との痛切な関わりがあるからこそ、真相を究明し、その「實在」をあらわにしたいという無限の探究への信念につながるのだという<sup>30</sup>。よって過去はやはりそれ自体として存在したのであり、たしかに今はあらわになってはいない、すなわち語られてはいないけれども、野矢の主張するように、それを「語られないがゆえに存在しない」とは言えないのではあるまいか。

---

<sup>30</sup> 魚津郁夫『プラグマティズムの思想』, ちくま学芸文庫, 2006年, 332頁。ちなみに魚津は、ローティが余りにも「實在」の概念を、否定されるべき「真理対応説」の一項に狭く限定し、デューイの言うような「問題解決」のために求められる積極的な概念と見ていないことに疑義を呈している。

#### 4 「歴史の物語論」批判 — 語りえぬものは沈黙せざるをえないか? —

さて野家啓一は、歴史的出来事と不可分な歴史叙述としての「物語文」を提起した先駆者 A・ダントーの理論を踏まえ、すでに見たフッサール初期時間論の帰趨を見定めたいうで、自らの過去物語論をさらに洗練・発展させる。すなわち、今度はフッサール晩年の「伝達共同体・言語共同体」の能作の一側面である、「世代発生的 (generativ)」構成における言語の媒介機能に、彼の直観主義を乗り越えていく解釈学的思惟の萌芽を見てとり、従来の超越論的方法から「解釈学的」方法への転換を通して独自の「歴史の物語論」を展開するのである。以下の引用が彼のこの主張を最も端的に示している。

「歴史的出来事は、物語り行為によって語り出されることによって始めて、歴史的な事実としての身分を確立することができる。物語り行為は、想起されたさまざまな出来事を時間系列にしたがって配列し、さらにそれらを一定の「物語」のコンテクストの中に再配置することによって、歴史的な事実を構成する。それ以外の場所に、つまり物語り行為によって語り出される事柄の外部に、「客観的事実」や「歴史の必然性」が存在しているわけではない」<sup>31</sup>。

なるほど筆者は、野家の過去物語論の基本的結構や、それに裏打ちされた歴史の物語論の主張には大いに賛意を示すものであるが、すでに見た(3)章での疑問とも考え併せると、彼がウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』末尾の有名な命題: 「語りえないものについては沈黙しなければならない」に着想を得て、「語りえないものについては沈黙しなければならない」というテーゼを引き出すとき、そこには見失われてしまう次元が存在すると思われる。否、彼も十分了解しているはずだが、ウィトゲンシュタインの隠された本来の意図は、語りうるものの射程をまずは明確に規定することによって、その背後に語りえないものの領域が存在することを暗に「示す」ことだったのではないか。ここで語りえないものとは具体的には、世

<sup>31</sup> 野家『物語の哲学』, 123-124 頁(傍点引用者強調)。引用文中の「物語り行為」は、ここでの元の記載では「物語行為」となっていたが、野家の本来的な意図、すなわち完結した言語構造体としての「物語(story)」と、他者へと向けられた言語行為としての「物語り(narrative)」とを概念的に区別する必要があるという含意(同前, あとがき, 357-358 頁)を汲んで、このように書き改めさせて頂いた。本論では他所でも、同様に記してある。なお本稿では、高橋哲哉が批判しているような、この「歴史の物語論」と「歴史修正主義」ないし「国民の物語」との共犯関係に関わる論争には立ち入らないでおく。

界と言語との写像関係それ自体(=「論理形式」)と、おそらくは後期思想にも引き継がれるはずの価値の領域、たとえば倫理的・審美的な体験、ひいては神秘的な体験の領域であると言われている<sup>32</sup>。これらも決して哲学的に無意味な問いの領域ではない。野家が「体験の私秘性はそれについて語る言語の「意味」の私秘性を帰結しない」<sup>33</sup>と言うとき、なるほど、前者の私的体験の原事実性は認めながらも、体験の私秘性と混同されやすい体験表現の私秘性を否定することで、公共的な社会空間内の「言語ゲーム」による後者の意味(表現)了解性の方をむしろ優位に置いているように思われる。それはしかし、野矢の指摘した非言語的な過去体験の領域や、またその一部にも含まれるかもしれないが、以下で見るように語ろうにも語り得ない、すなわち過去を有意味に物語ることのできない事態、たとえば、あまりの精神的ショックや凄絶な体験のために、それを自己の経験へと十分に統合しえない無意識的な記憶や外傷性記憶、いわゆる「トラウマ記憶(traumatic memories)」などが、野家の物語論では説明できないのではないかという疑念を引き起こす。

メルロ=ポンティもこれに類する事象(=幻影肢)を精神分析学の「抑圧」概念を援用して、「まだ過去になり切ってしまう古い現在」<sup>34</sup>と呼んでいるが、要するに、通常の話り記憶(=エピソード記憶)とは異なり、トラウマ記憶はある過去の体験を、始まりと途中と終わりをもった時間系列のなかに適切に位置づけることができず、いつまでも宙吊りのままそれに固着し、今に引きずっている状態を言う。高橋哲哉は精神科医のジュディス・L・ハーマンの臨床的解釈に依拠して、第一次大戦の戦闘帰還兵で、かつ中隊の全員が戦死したにもかかわらず片脚を失っただけで生還したある男の実例を紹介している。すなわち、彼の戦争以前の記憶、幼少年時代と青年時代の記憶は依然として流動性を保っており、古いものに新しいものが重なっている、すなわち「物語り記憶」として結晶しているのだが、戦争中の記憶の方は言葉をもたない凍りついた記憶、ないしこれを単に同じ単語・同じ文で身振りを交えて繰り返すようなステレオタイプな物語となり、ゆえに言語による「語り(narrative)」も「前後関係(context)」もない生々しい感覚とイメージとで刻みつけられているというのである。後者の外傷性記憶ないしトラウマ記憶には明らかに、高橋が鋭く指摘するように、出来事や体験を時間系列にしたがって配列し、一定のコンテクストのなかに再配置するという物語り行為の最低限の条件が欠如している

<sup>32</sup> 永井均『ウイトゲンシュタイン入門』, ちくま新書, 1995年, 64-84頁参照。

<sup>33</sup> 野家啓一『言語行為の現象学』, 勁草書房, 1993年, 74頁。

<sup>34</sup> メルロ=ポンティ『知覚の現象学1』(竹内芳郎・小木貞孝訳), 1967年, 154頁(傍点引用者強調)。

35. こうした事態は、野家の目論見に反して、物語り行為によって語り出される事柄の外部に、語りえぬもの、沈潜した記憶の暗部、ないし「忘却の穴」(アーレント)が存していることを告知しているのではないか。すなわち、それは出来事としての歴史は、物語叙述としての歴史に尽きてしまうのかという根本的な疑問である<sup>36</sup>。たしかに野家は、語り手によって積極的・能動的に物語られるべき埋もれ、隠蔽されてしまった「死者の声」については言及するが<sup>37</sup>、その声にさえ達しない死者の無意識的な声や沈黙の声には、自己の物語論を有効に活用できていないように思われる<sup>38</sup>。

もうひとつ例を挙げよう。高橋は自著『記憶のエチカ』のなかで、クロード・ランズマンの長編映画『ショア』の問題提起:「語りえぬものを語る」というモチーフに依拠して、ナチスによるホロコースト(=ショア)の犠牲になった者、またその生還者による間接・直接の種々の証言を引き合いに出し、語ろうとしても語ることでできない、あるいは、語れないがそれでも語らねばならないアンビバレントな生の在り方を浮かび上がらせ、彼らの「声なき声」に耳を傾けることの倫理を問うている(第1章「記憶され得ぬもの、語り得ぬもの」)。彼は、ユダヤ人その他の絶滅収容所、いわゆる「死の工場」を目撃した者、その把握しがたき「原体験」(たとえば、死体や殺害したことに対する無感覚、命令されれば良心の呵責なく何でもしてしまうような体験)をした生存者で、肉体的には生還しながらも出来事のショックで、精神的には「ヘウムノ(強制収容所の名前)で私のなかのすべてが死んだ」と語るモルデ

---

35 高橋哲哉『歴史の物語論と「語りえぬもの」』(『「語りえぬもの」からの問いかけ: 東大駒場〈哲学・宗教・芸術〉連続講義』所収), 講談社, 2002年, 66-68頁。同前『歴史/修正主義』, 岩波書店, 2001年, 67-70頁。なお高橋が紹介しているハーマンの臨床解釈の典拠は、以下の著作からのものである。

ジュディス・L・ハーマン『心的外傷と回復〈増補版〉』(中井久夫訳) みすず書房, 1999年, 53-54頁参照。

36 高橋『歴史の物語論と「語りえぬもの」』, 66頁。

37 野家『物語の哲学』, 296-298頁。

38 もっとも野家は、こうした批判を受けて後に、「記憶されぬもの」や「語りえぬもの」となってしまった「歴史の他者たち」の経験をも含めた「前構成的な可能性の領域」(上村忠男)の存在を認め、あの「語りえないものについては沈黙しなければならない」というテーゼを修正し、野矢の唱える「語りきれぬものは、語り続けねばならない」(『「論理哲学論考」を読む』)という表現を借りて、「語りきれぬものは、語り続けねばならない」と自己弁明を行っている。つまり「物語り」とは本来、未完結であって絶えざる増殖と改訂に開かれているというのである(同前, あとがき, 363~364頁)。しかしそれは「物語り論」の修正を促すものであっても、その構図そのものの撤回を迫るものではないと彼は断っている(同前, 362頁)。

ハイ・ポドフレブニクや、ナチスに協力を強いられたユダヤ人労働班の一員であったシモン・スレブニクなどの証言を取りあげ、それについて次のような分析を行っている。すなわち、生還者はまさに出来事の核心にいたからこそ、そのことを物語る能力を失ってしまうという逆説的な状況のうちにある。しかしながら、その「証言の不可能性」、あるいは証言の困難さが増せば増すほどますます「証言の必要性」は反対に高まってくるのであり、むしろだからこそ「語ることの絶対的必要性」が出てくるというのである。そしてその語りは、もはや従来の物語＝叙述(histoire)、つまり「物語り行為」の仕方では為しえないとして、語りえぬものを語りえぬものとして示唆するために、諸々の証言が一義的で自己完結した物語、たとえば、テレビドラマ『ホロコースト』のようないわゆる「ロマン」に転じてはならないと警鐘を鳴らす。すなわち、起こった出来事の本質を損なわないためには、証言の断片化は不可避でかつ必要でさえあり、また証言は単純に全体化・普遍化できるものではなく、さらに共約(通訳)可能なものであってはならないのである<sup>39</sup>。

このように高橋によれば、ほかにも「20 世紀の歴史の暴力は、膨大な数の被害者をこのような「語りえぬもの」のアポリア的な経験のうちに置き去りにしていった」<sup>40</sup>のであり、あるいは、「現在に続く 20 世紀の「歴史の肉体」(＝記憶の共同体、ないし共同体の記憶)は、いまだ「物語」になろうとしてなりきれないトラウマ記憶に満ちている。それらの多くは、何年も、何十年もの間、「物語」に達することができず、つぶやきや叫びのままであったり、沈黙を余儀なくさせられたりしている」<sup>41</sup>という。それゆえ、彼はハーマンの言う「語りえぬものを語ることの力(the power of speaking the unspeakable)」に賛意を唱え、断固として「語りえぬもの」、たとえば「物語」にまだ達していないこうした叫びや、つぶやきや、ざわめきや、否、沈黙までをも、それらの微かな声に耳を傾け、そのようにして「語りえぬもの」を理解し、励まし、援助する努力を惜しんではならないと説くのである<sup>42</sup>。ちなみにこれは「アウシュヴィッツ」のみならず、日本での具体的な実践例をあげるとするなら、水俣病の現実を描いた『苦海浄土』において石牟礼道子が、死者、および患者の身に寄り添い、彼らの証言を単に普遍化、全体化するのではなしに、彼らの魂のうちに深く沈潜してゆき、「言うに言われぬ」患者たちの声を丹念に掬い取り、

<sup>39</sup> 高橋哲哉『記憶のエチカ：戦争・哲学・アウシュヴィッツ』、岩波書店、1995年、21-30頁参照。

<sup>40</sup> 高橋『歴史の物語論と「語りえぬもの」』、70頁。

<sup>41</sup> 高橋『歴史／修正主義』、73頁(括弧内引用者補足)。

<sup>42</sup> 同前、74頁。

しかも単に人の言葉というよりは「場所の言葉」として発せられる豊かな方言(熊本弁)を用いつつ、それらを言葉に起こしていった作業にも比肩させられるだろう。

したがって意識から排除され、無意識のうちに抑圧され、「語りえないもの」として存続しているものもまた、個人の内的「歴史」であり、あるいは他者とともに形成してきた共同体の「歴史」に他ならないのであって、語りうるものだけが、必ずしも歴史的出来事であるとは限らないのではないだろうか。それゆえわれわれは、決して記憶されえないこうした物語の外部にある「沈黙の声」に対してもっと敏感であるべきだし、高橋の言うように、決して現前化(想起)しえない過去との関係においてこそ、〈われわれの現在〉の自明性が揺さぶられ、異化(他化)されるような歴史性を考えるべきなのである<sup>43</sup>。

## 結びに代えて

以上、フッサール時間論の批判的吟味から始めて、過去を言語による「語り行為」、ひいては、「物語としての歴史」へと転回していく過程を辿り、最終的には、必ずしも言語的能作には完全には汲み尽されえない過去想起、過去物語の在り方に注目して考察を行ってきた。その根底に伏流している哲学上の問題設定が、「言語」と「非言語」、および「言分け」と「身分け」といった区分、もっと言えば「ロゴス」と「パトス」といった伝統的な二項対立図式にあることは理解しやすいであろう。もっとも周知のように、本稿では批判的に論じてきたフッサール現象学でも、言語化される以前に常にすでに働きだしている「前述語的」経験という問題系のもとで、上述の二項が必ずしも対立関係にあるものではなく、「所与の直接性」ないし「所与の神話」批判(セラーズ)という文脈において、意味の命題論的ないし言語化の契機と、それに足場を提供する先志向的・受動的経験の所与性との絡み合いという仕方で新たに鑄直されることになる。さらに言語学者の丸山圭三郎も、上の身分けやパトスの次元にさえ何らかのロゴスの働きが関与していると主張し、「構造言語学」の知見を用いてこれら二元的問題設定に大なる疑義を呈している<sup>44</sup>。そうなると、本稿では方法論的な分極化作業のもとで前提されてきた、言語と非言語、すなわち「語りうるもの」と「語りえないもの」という二元的枠組みは再考を余儀なくされるのではないか。

<sup>43</sup> 高橋『記憶のエチカ』, 33-34 頁。

<sup>44</sup> 丸山圭三郎『言葉と無意識』, 講談社現代新書, 1987 年, 37 頁。

言語哲学の理論によれば、たしかに、もはや言葉あるいは言語なしには、われわれは世界を、筋道を立てて分節化し、構造化することなどできないだろう。人間は言葉を学んだ以上、それは常にすでに「思考の身体」としてわれわれの体験に絶えず纏わりつき、他者に対してのみならず自己に対しても、その体験を何らかの仕方でも表現しようとする間断なき衝動に駆りたてられる。詩人の長田弘はこうした事態を「ことばって、何だと思っ？ 決してことばにできない思いが、ここにあると指すのが、ことばだ!」というふうに逆説的な仕方でも表した。このように、人間が常にすでに言葉に絡み取られている限り、彼の思考はまだ明示的な言葉ではないけれども、含蓄的な仕方でも、言葉に成ろうとしてまだ成っていないそういう言葉のざわめきによっても取り囲まれているのだ。そして、われわれは各々の私密的な体験を今度は公共的な言語を用いて分節化・構造化し、誰にでも理解可能な経験へと昇華させていくのである。たとえ、言葉にできない・筆舌に尽くしがたい・名状しがたい気分が襲われたとしても、それを経験として定着させるためには、これまた「言葉にできない思い」という言葉に依拠せざるをえない。なるほど、言葉や言語がこのように、人間存在にとって決定的な契機となっているのは疑いえない(動物は死を本能的に直感しているだけかもしれないが、人間において「死」の観念は言葉がなければおそらく生まれなかったであろう)。しかし他方で、先に引用した長田が「指す」という語(ウィトゲンシュタインの用語を借りて「示す」という語でもよいが)を用いて述べているように、言葉が十全に言葉以前のものを掬い取ることができるか、各人に固有の「私密的」体験は全て言葉に回収されてしまうのかという疑問は依然として残る。(4)章で挙げたトラウマ記憶に限らず、ごく普通の表現行為においてもやはり、どんなに語ろうとしても語り切れないものが残るのではないか。「言葉にできない思い」を、さらに精緻に言い表そうと努める詩人や俳句・短歌を詠む人の労苦は、このことを示している。

ここにいたってわれわれは、本稿の後半部で論じてきた言語と非言語、すなわち語りうるものと語りえないもの、ないし物語りうるものと物語りえないものとの微妙な「あわい」、その「両義的な」関係性に逢着することになる。本稿の要旨にしたがえば、言語が非言語を余すところなく具現化することもなければ、同様に非言語が言語なしに明確な形を与えられることもありえない。本論ではもっぱら過去想起の側面に焦点を当てたが、野矢が指摘したように、言語化つまり過去物語は、彼の言う「過去自体」＝非言語的な私的体験の広大な海の方から「触発」されるのであり、この条件が満たされない限り、過去物語はその足場を失い空中分解してしまうであろう。他方で野家の説くように、単なる思い出は、まさに物語られなければ単

に間歇的、断片的に留まるほかはなく、明確な筋と脈絡をもたないバラバラで孤立した記憶の群れになってしまう。その意味でわれわれは、言語による「過去制作」の位相と、非言語的な過去体験の広大な海、あるいは「所与の過剰」<sup>45</sup>とも呼ぶべき位相を共に包括するような地点に立ちいたる。さらに「語りえないものを語る」というモチーフについても、無意識下に抑圧され、排除されたトラウマ記憶が、それがまさに語りえないからこそ、それでもなお語ろうとする衝動に駆られる、ないし触発されるという逆説をその本質としていることはすでに見たとおりである。このような事態のうちには、語りうるものと語りえないものとのせめぎ合いに翻弄される「言語生物(ホモ・ロクエンス)」としての人間に独得な在り方がよく表れている。したがって、考察の出発点に採った言語と非言語、語りうるものと語りえぬもの、物語りうるものと物語りえないものとしての二項対立は、最終的には両者の入り交い合い、その交差という(互いが互いを必要とするという意味での)「存立関係」として鑄直されねばならないのではないか。しかも両者は絶えずズレや不一致を引き起こし、だからこそ両者を埋め合わせようとする無限の循環運動も生じるのである<sup>46</sup>。

最後にここでの立論に組みこむことのできなかつた、筆者の現在の問題関心をひとつ提示して本稿を締めくりたい。これはひょっとすると本稿での結論を凶らずも揺り動かすことになるかもしれないのだが、先の二項対立を徹底して忌避する丸山によれば、J・ラカンがフロイトの精神分析を足場に、ソシユール言語学の知見を自分なりに咀嚼・換骨奪胎して「無意識は言語のように構造化されている」、要するに無意識も言葉の産物であると述べる時、なるほどここで語られる言語は、もっぱら前期ソシユールが考究した恣意性と差異の原理に支配される「ラングの体系」としての表層言語ではなく、まだ明示的に分節化されてはいないランゲージュとしての深層言語、詳しくは、「深層意識において働く存在の分節活動」(丸山)、いわゆ

<sup>45</sup> 「…現実はあるさき言語と成るのではなく、既在的言語地平に収まり切れぬ「過剰備給」(メルロ=ポンティ)をなしており、この現実の側の超過が既成の意味配置を忌避し、その改変を促す衝迫となり、かつ改変の素材を汲み取ってくる源泉となるということである。〔中略〕つまり、言語のみならず非言語が、世界経験の受動的な先所与性の地平を形成し、現実との通底回路を開いているのであり、それゆえ経験は、既在的言語性には汲み尽し得ぬ未知の一次的世界の消息を伝え、それゆえまた、既知と未知との更なる統合を企てる言語の創造的変容も必要になってくるわけである」(古東哲明「非言語と言語」(『新岩波講座 哲学 2: 経験・言語・認識』所収, 岩波書店, 1985年, 188-189頁)。

<sup>46</sup> 同前, 188-190頁参照。

る「アナグラム」の意味で使われている<sup>47</sup>。しかし仮にこの次元を額面通り認めるとすれば、われわれ人間存在はその隅々にいたるまで言語によって規定されてしまうことになるのだろうか。言語と非言語との「あわい」、その「両義的な」関係に身を置いてきたわれわれにとっては、今後取り組むべき価値のある課題となるだろう。

---

<sup>47</sup> 丸山, 前掲書, 178-183 頁参照。