

Title	ナラティブセラピー理論の探求
Author(s)	汪, 文聖
Citation	臨床哲学. 20 P.41-P.67
Issue Date	2019-03-31
Text Version	publisher
URL	http://hdl.handle.net/11094/72066
DOI	
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/>

ナラティブセラピー理論の探求

汪 文聖

1 序言

浜渦辰二は Narrative and Perspective (2009)¹ という論文において、日本の学界の、哲学や心理学、医療、臨床心理学、医療社会学、精神医学、看護学などの分野におけるナラティブ（語り）の理論と応用の発展を詳しく紹介したのみならず、ナラティブの運動がこれらの分野に参入するのを歓迎するが、口述のナラティブのみに焦点を絞る傾向を懸念し、ナラティブの理論を省察した。これ故に、浜渦はまず、現象学で、ナラティブが言語以前の問題や異なるパースペクティブの問題を扱っているかどうかを検討し、さらに複数人の異なる物語の統合が前言語的または現象学の分野に根を下ろし、その基礎を探す必要性を強調し、最後にもし我々が異なるパースペクティブでの物語を配慮し、医療行為を協議して決めれば、ナラティブの医療での応用がケアの倫理に貢献できると主張した。

本論はまず浜渦論文を概観し、その論点を三つの問題点にまとめ、最後にナラティブを重視するハンナ・アーレントとポール・リクール（注）のナラティブの意義によって答えようと試みる。

2 浜渦論文の概観と問題点

浜渦はまず口述のナラティブと現象学について、いずれも異なるパースペクティブの問題に注目しているが、前者とは違って、後者がすでに身体的な次元でのそれに気づいていると、その異同を指摘した。

現象学は〈私〉の〈ここ〉から世界が地平として構成されると考え、その間にさまざまな空間の関係を示している。この関係は、キネステーゼ（注）（運動感覚）が空間を構成する役割を果たしているため、ただの静態的なものではない。私と世界は空間的な関係だけではなく、また時間的な関係でもある。私が〈いま〉

から出発し、生き生きとした現在を構成するのは、根本的な時間構造である。これによって、私はまた他人や世界とは異なるパースペクティブから出発する時間の関係を築くのである。

浜渦はそうした根本的な時間構造に基づいて、「私、いま、ここ」という私と世界が構成する関係の出発点を超越論的な構造とすることによって、その根本的な時間を無視してただ「私、ここ」と「彼（彼女）、そこ」をもって異なるパースペクティブでの「経験的な構造」を示す立場と区別している。浜渦は、これによって、語り手と聞き手がただ経験的次元において異なるパースペクティブを持っており、現象学のように超越論的構造の次元に立ち入って、ナラティブの異なるパースペクティブを探究する基礎をなしていないと考えているようである。彼はさらに、私と他者の発生的段階におけるパースペクティブの無差別性がすでに存在していることを討論しなかったが、現象学の発生的段階が超越論的構造に先んじているゆえに、ナラティブは全くこれにかかわらないかどうかというテーマを、伏線として残した。浜渦が検討したかったのは、口述のナラティブが示すパースペクティブの問題は、言語以前や身体性の次元がすでに存在しているという観点にかかわっていないため、依然として高次の、あるいは後になる次元に属しているかどうか、ということである。この二点について、私は後でナラティブの理論に基づいて吟味したい。

浜渦にとって、ナラティブがパースペクティブをもつのは、語り手がすでに上述した「個人の異なる時空の視角から世界との関係を作る」という観点に立っているからである。もし身体がすでに時空の要素によって見られているのであれば、ナラティブの観点はすでに私の身体と世界との関係のもとで築かれているはずである。浜渦は、ナラティブの語りは、個別の身体と世界との関係から生まれた語りによってはじめて可能となる、と強調している。このように考えたのは、おそらく現象学は言語の表現がいかんして発生的に経験（つまり身体と世界との関係）から生まれたのかを考察するものだからであろう。それ故に、彼は表現の言語の働きをそうした現象学の発生的過程に帰結したのである。しかし、ナラティブ自身は一種の特殊な言語形式である。このような形式はいずれにせよ、現象学にその意義の源を求めなければならないと思う。これは、浜渦がさらに一步を進めて検討していないところである。これについて、

以下のナラティブの理論を検討するとき、取り上げることにする。

浜渦は、ナラティブの観点は語りの真偽、真実あるいは虚構を生むという議論を提出した。彼は、語りの次元では異なる観点が相互の誤解や争い、先入観などをもたらすと考えているようであり、この問題は現象学の次元で根本的に解決できるとしている。そのため、浜渦は、フッサールが外部知覚の限界を鑑みて取り上げた志向性の議論によって、ナラティブの観点の問題をより徹底的に解決することを期待しているのである。しかし、このような考え方ははたして、現実における人間同士が語り合うときに起きる問題を十分に解決することができるのだろうか。

浜渦はさらに、たくさんの出来事から始終のある物語の筋を組み立てるという語りの特徴でナラティブの観点を補足した。このような立場では、出来事の撮取や始まりの選択、筋の編入なども人によって異なったりするため、人々は互いに物語の真偽を判定し、歴史の物語論も批評される標的になってしまうのである。浜渦はこの語りの特徴がもたらす問題を提出した。その目的は、ナラティブセラピーに臨む本人が書き換えた物語が常に一つの筋に支配されるため、この支配からの解放を主張することにある。しかし、いったい何が真実であるか、物語と筋が真実ではないと取り込まないのか、これらの問題は浜渦にとって重要ではない。彼はナラティブの有効的な治療をナラティブの内容の選択基準とし、ドミナントな物語が常にオルタナティブな物語によって交代されうるという相対主義の立場を考慮に入れていない。このような主張ははたして適切であるのか。我々はさらに考える必要がある。

浜渦は最後に、歴史における複数の異なるナラティブの問題——彼らはいかに他人の観点を受け入れ、個人観点到に支配されていた物語を書き換えたのか——に注目した。彼は、ポスト構造主義の言語理論の立場では、日本の社会学者・上野千鶴子が述べたように、特定の観点を持つ「行為（者）」の物語はいかにして他人の物語と紡いだり、重ねたり、慣れ合ったり、そして一緒に実在を作ったりすることができるのかという疑問を抱いている。浜渦は、社会のポスト構造主義が言語以前、あるいは現象学の次元で、異なる観点を統合する問題を解決するべきであると考えているようだが、それに関する更なる研究を行っていないように思われる。

ナラティブの議題を医療の場面に応用して医療倫理の課題を残したことについて、浜渦はこの場面の成員、たとえば医者や看護師、患者、患者の家族と友人などが一緒にナラティブを構築することによって、医療行為の相談と決定に対して相互の協力と一致の可能性を取得すべきだというアドバイスをした。浜渦は宮坂道夫が取り上げた医療倫理の三つの方法——それは「原則」、「手順」、「ナラティブ」であり、それぞれ治療の原理、医療従事者の作業手順の流れ、物語論における患者生活の脈絡に関わる——を包容し、それらを異なるパースペクティブのナラティブに分類しようとした。

もし浜渦が結論において、一転して正常者が自己と他者との意見を交換し、対立したり整合したりする能力を持っていると考えていたら、その論文の主旨は、ナラティブの異なるパースペクティブが言語以前や現象学の次元における異なるパースペクティブを前提とし、多くの人の異なるパースペクティブもこのような次元においてはじめて徹底的に整合することができるという主張にあるようである。つまり、もし他人の観点を受け入れることが健全な人格の条件であるならば、この条件も異なる観点と整合させることによって医療の領域をして患者への治療に役立たせるはずである。しかし、浜渦はこのようにナラティブと医療倫理との関連を見て、はたして十分であろうか。ナラティブの異なる観点と整合させるには、いかなる根本的な条件が必要であろうか。

3 浜渦への問いに関する思索

上述した問いは以下の六つの問題点にまとめることができる。

1. パースペクティブ（パースペクティブ）の問題からすれば、言語的なナラティブの次元と前言語的、超越論的および発生的次元とはいかなる関係なのか。
2. 上の問いを踏まえ、ナラティブという形式の特殊性はいかにして現象学から意義を得るのか。
3. さらに詳しく言えば、現象学の志向性というテーマはナラティブのパースペクティブの問題の解決に役立つのか。
4. ナラティブにおいては、応用の有効性はナラティブの内容の真偽より優先的なのか。

5. 複数人の異なるナラティブからすれば、言語学のポスト構造主義はいかにして言語以前あるいは現象学の立場から異なる観点の問題を解決するのか。

6. 上の問いを踏まえ、(医療)倫理からすれば、異なるパースペクティブのナラティブを整合させるにいかなる根本的な条件が必要なのか。

以上の問題点はさらに以下の三つの大きな問題点にまとめられる。

1. 言語以前や現象学の次元はいかにしてナラティブのパースペクティブの問題をより深く理解し解決するのか。
2. ナラティブの虚構は真実より意義があるのか。
3. 私たちの観点と他との異なる観点のナラティブを整合させるには、言語以前や現象学の次元から獲得した条件は十分であるのか。

筆者は以上の問題点に対して、まず以下のとおりに返答する。

1. ナラティブはもとより主として口述によるものであるが、それはまた文字による叙述とほかの符号の形式を含んでいる。これらは一種の痕跡に帰納される。しかし、ナラティブ以前はかえって痕跡を残す行動(と言説)であり、言語以前の次元を含んでいる。ナラティブは「私、いま、ここ」、すなわち現象学の超越論的構造から出発して他人と世界との関係を築くのだろうか。あるいはこれより優先する構造から出発して、そのような関係を築くのだろうか。こうした構造はかえって現象学の発生的次元に類比することができるのだろうか。ナラティブが注目する時間と空間とは何か。また、いかなる立場において、このような時空の構造を出発点とするのだろうか。
2. ナラティブは意義に基づいて、真実あるいは事実より虚構のほうが優位にあるとする立論の背景は何であるのか。ナラティブが神話や悲劇、あるいは小説の形で表現される場合、その要点は何であろうか。
3. 私たちのナラティブと他人との異なるナラティブを整合させる条件は、現象学から見れば、情感への訴えが欠けているのではなかろうか。これは我々が倫理問題を議論するのに必要なものである。ナラティブの整合には、まさにそうした情感の要素が必要であるが、それらの要素は何であろうか。

以下では、順次に検討してゆきたい。

(1) ナラティブの時空の構造

A. ナラティブの時間と物語の時間

語り手と聞き手は異なる角度や観点を有するため、相互には異なる時間と空間の立脚点があるとする。このような考えは、ナラティブそのものの時間性と空間性の問題にとっては不十分である。我々はまず、ナラティブとは何かを理解してはじめて、その時空性について説明することができるのである。

H. Porter Abbott は *The Cambridge Introduction to Narrative* において、ナラティブを広義に理解したようである。彼は「ナラティブは一つのまたは一連の出来事の再現である」という一般的な考えを受け入れたが、「再現」という言葉について緩やかな解釈を行った。なぜなら、もし再現が語り手によるものであるならば、この語り手はもとより人間のことを指すのであるが、時には出来事を再現する過程にあるすべての手段（例えば映画の俳優やカメラ）として適用されるからである。たとえ静態的で声無き絵画であったとしてもナラティブの出来事を伝えている。これらもまた語り手である²。こうしたナラティブへの理解は、アリストテレスの『詩学』の観点と対照できる。

『詩学』の第三章は、「作詩は模倣を統括の活動とする」ことを述べている。模倣はギリシア語の *mimesis* から翻訳されたものであり、その英訳は *imitation* と *representation* である。そのため、「再現」の意味はすでに *mimesis* の中にある。しかし、模倣はどこまで解釈できるか、定かではないようである。アリストテレスは模倣の活動を三つの大きな種類に分けている。それぞれ、模倣の媒介、対象、方法である。それ以下はそれぞれ異なっている。上の議論に関係があるのは、美術や音楽、言語、演劇などを含んでいる「模倣の媒介」と、語りと直接的な演出を含んでいる「模倣の方法」である。この語りはまた「語り手の独立」と「語り手の俳優による演出」などに分けられている。したがって、Abbott はアリストテレスのいう語りと直接的な演出をナラティブとし、上述した異なる模倣の媒介を異なる再現の手段と見なしているのである。しかし、彼は *representation* を *presentation* と見なそうとしておらず、*mimesis* の模倣の意味を残しているようである。それは、この再現を保留することは、たとえ現実に存

在していない幻の出来事でも模倣できることを意味するからである³。

Abbott が再現と出来事を広義的に理解する立場を受け入れるかどうかはともかくとして、ナラティブが出来事と再現という二つの要素を持っているのは、争えない事実である。Abbott はこの二要素のことを物語とナラティブの言説とする。詳しく言えば、前者は出来事あるいは一連の出来事であり、後者は物語の伝わる方式である⁴。この二要素に対する区別は、ナラティブの時空性をさらに理解するための前提である。

Abbott は、Seymour Chatman が *Coming to Terms. The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*⁵ において取り上げた、二種類の時間と秩序を含む「ナラティブの計時・論理」を引用した。その二種類の時間とは、ナラティブの時間による外的と内的な運動である。前者は小説や映画、演劇などに対して現れた持続性であり、後者は筋を構成する一連の出来事の過程である。両者はナラティブの分野において作用する二要素であり、つまり物語と言説である⁶。それでは、これらの意義は何であろうか。

簡単に言えば、我々はある物語を語る時⁷、つまり再現するとき、個人の好みで時間を形成することができる。この好みは、我々が強調したい物語の内容と意味が異なったりすることを示すのである。このことは、さまざまな結果をもたらす。たとえば、物語にある意味ありの行動を特別に意識すること、またはナラティブの時間が濃密になること、あるいは重要ではない内容によって、ナラティブの時間が緩んだり飛躍したりすること、あるいはナラティブの直接的な叙述と倒置によって、時間に順流と逆流の違いをもたらすことなどが取り上げられる。これは我々が人類として時間を把握できる能力であり、創作と読書の経験に興奮感をもたらすのである。このような時間の経験は、ナラティブの人々を喜ばせる核心である⁸。

ナラティブの叙述では、時間の速さと間隔の長さはそれぞれ違う。これも人々の把握によるものである。それに対して、人々の経験から抽象された時間、あるいは定期的な時間がある。たとえば、時計の時間はいつも物語自身に関わっている。ナラティブにおいて、何年、何月、何日などの一般的な時間概念を使うのはやむを得ないことであるが、根本から言えば、出来事自身の道程は前に向かう運動であり、後戻りすることができない。したがって、ナラティブのも

う一つ要素、つまり物語は、我々の生活を構成する抽象的時間の定期性に基づいているのである。このことは、ナラティヴにおける二つの時間と秩序を同時に持ち合わせなければならない結果をもたらした。一つはナラティヴにおける叙述や傾聴、閲読の時間と秩序である。もう一つは物語の出来事を確認するために必要な時間と、その出来事の発生が従うべき秩序である⁹。

この二つの時間の側面は、リクールが『時間と物語』で提示し解釈しようとした主題である。Abbott は自らの「ナラティヴを語る時間」を、リクールのいう「人間の時間」と同一視している。リクールが示すように、これは人が叙述の仕方によって組織した時間であり、ナラティヴもこのような時間的存在を表現することによって、特別な意味を持っている¹⁰。物語が基づく定期的時間について、Abbott はさらに進んでリクールの観点から立論していないため、以下ではこれに対して補足しようとする。注意すべきは、本論の目的は、現象学の主体性という角度から出発して、ナラティヴの時空性を検討するのは不十分であるという指摘にある、ということである。

B.ハイデッガーの「時間内部性」概念：ナラティヴの時間の基礎

リクールは『時間と物語』の第一部の第二章において、アウグスティヌスの『告白』の第11巻とアリストテレスの『詩学』について、主観的時間と客観的時間を強調している。前者は我々自身の時間についての経験であり、後者はリクールにとって、アリストテレスが詩学問題を扱うときにその背景となる『自然学』が述べた時間——物体（天体）の運動という宇宙的時間——である。リクールに従えば、アウグスティヌスは第11巻で主観的時間を述べたが、上述した自伝的な叙述を時間性に基づかせていない。アリストテレスは特に悲劇をナラティヴの手段とし、ナラティヴが営む構造を筋立てによって説明できるものの、未だにその中の時間の内実には気付いていない。

時間とは何かについてのアウグスティヌスの探究を論述するとき、リクールは時間の経験、あるいは主観的な時間性から出発した。これは、時間は魂の広がり (*distentio animi*) であることを指す。これによって、時間の存在は、過去の現在、現在の現在、未来の現在となる。時間の測定は、所与以前の、我々をして感ぜしめる時間の状態に対する能動的な測定である。時間の存在という問題は

魂のうちにあるイメージにかかわっており、現在を知覚したり、過去を思い出したり、未来を期待したりすることができる。しかし、それらイメージの根源は謎である。時間測定の問題は、記憶と知覚と期待の長さから、長い過去、現在、未来を見ることにかかわっている。したがって、イメージはもとより、長い過去などもすべて、受動的な、我々が感じたものに対するものである。これらは「時間は或る動くものである」というアリストテレスの論点に呼応し、時間には客観的な性質があることを示している。

アウグスティヌスはこのような受動的な、客観的な時間を類似の空間とした。これによって、測定されうる延長が生じてくるのである。主観的な時間によって時間を探究する限りにおいては、必ずいわゆるアポリアに陥る。したがって、アウグスティヌスは次第に〈distentio animi〉を〈魂の広がり〉から〈魂の拡散〉へと理解し、現在の知覚を志向(intentio)から集中すなわち直視(attenditio)へと理解した。こうして、客観的な時間、あるいは永遠に繋がる可能性が出てくるのである。アウグスティヌスは、主観的な時間によって時間を探究するのは暫定的な論理にすぎず、時間から出た実存の問題が解決できないことに気付いた。アウグスティヌスは心から時間の永遠の必要性を感じ、時間を創造する永遠なる神に対する悲嘆から賛美に転じた。魂が拡散から集中に転じた時、はじめて永遠を直視することができる。そのため、アウグスティヌスは客観的な永遠の時間を求めたのである。なぜなら、それは主観的な時間の次元を超えて、時間のアポリアの問題が解決できるからである¹¹。

リクールにとって、アリストテレスが悲劇の筋立てを論ずるとき、常に論理的な構造ではなく、時間的な構造を用いた。物語は前触れもなく幸福から不幸に転じ、恐怖や同情、浄化(katharsis)¹²といった精神作用を通じて、最終的に悲劇の逆転(metabolē)を「不調和な調和」として構成するに至る。ここでは、超越性を持つ倫理ないし宗教の意味合いが浮き彫りにされる。この「不調和な調和」こそ、リクールが示した物語の筋立てにおける論理構造であり、意味の構成を内実とする。『時間と物語』の第一部の第三章はミメシスの論理を論じた。その意図は、アリストテレスが見逃した時間性を物語の筋立てにおける論理構造に持ち込むことにあった。その中には、Abbott が区別した〈物語る時間〉と〈物語の時間〉が含まれている。

リクールは『時間と物語』の第一部において、意味作りの論理構造から一種の内在的な時間性を分析しようと試みた。アウグスティヌスの時間問題におけるアポリアとその解決も一種の「不調和な調和」であるが、上述した時間構造は、アリストテレスが重んずる「不調和な調和」という論理構造の時間的側面を補足することができる。リクールは、アウグスティヌスは最終的には永遠の客観的な時間を認めることによって、時間のアポリアを解決することができたと指摘したにもかかわらず、依然としてナラティヴの立場に基づき、アウグスティヌスのいう現象学の時間性に着目した。これこそ、時間を魂の広がりとすることで引き起こした一連の議論であった。これによって、時間のアポリアと不調和との結果が生じたのである。このような時間性は主体性を重んじているため、主観的なものであり、ナラティヴにおける〈物語る時間〉の説明に向いているが、物語自体の時間がかえって見逃されてしまった。リクールはここにおいて、その議論をハイデッガーの時間的存在の分析に繋げ、物語自体の時間を顕わにさせようとした。

第一部において、リクールは『存在と時間』が論じた「時間内部性」に着目する。この概念はハイデッガーの「公的な時間」の説明から出ている。『公的な時間』は『其の内で』世界内の道具的なモノと事物的なモノが遭遇するような時間として示される¹³。注意すべきは、この「時間内部性」はモノが公共の時間にある性質を強調している、ということである。この概念はハイデッガーがあらゆる公共の時間を論述する出発点、あるいは本質である。リクールによれば、これは『存在と時間』が最初「現存在」の「関心」という構造によって示した「時間の最も原初的な形式と本来的な経験」であり、また「存在する、存在していた、存在しているという三者の弁証法的関係」である。「死への存在」の分析によって、未来は原初的な時間性になる。これは明らかにアウグスティヌスが現在を出発点とする時間の経験と異なっている¹⁴。

関心が示した時間的な経験を前提として、「時間内部性」は被投あるいは頹落における非本来的な状態に偏重し、周囲の物事に配慮している。人々は配慮という存在状態によって、公的な時間における物事に直面しているため、時間を推測したり、計算したり、測定したりするに至ったのである。リクールは、この順序は逆さまになってはならないと強調した。なぜなら、時間を測定すれば

するほど、ますます時間を抽象化することになるからである。この不可逆な過程は、物事への配慮による時間の意味を示した。この過程において、我々が公的な時間にいるのは、我々がすでに公共の言語を用いて表現しているからである。例えば、動詞の時制や時間の副詞、及び日月と季節などといった自然環境が付与した単位である¹⁵。

配慮は関心から離れられないため、「今は...のときだ」、あるいは「今は何かをするときだ」といったような表現を使うべきであるが、「現在」は「現前化」としての意味を担う以上、「期待」と「保存」が示した「配慮の活動にかかわる未来と過去の時間性」から離れることができないのである。これに反して、もし「現在」が孤立されたら、抽象的な瞬間の時間や、時間の直線的な表象、及び多くの今の単なる連続になる¹⁶。元来、日常生活において配慮による時間の意味は平凡な時間¹⁷になり、このような時間は『時間と物語』の第三部においてかなり議論されており、「これら点のような多くの『今』の連続として描かれ、普遍的な時間と宣告されているため¹⁸、その公共性は更なる包括性を持っているはずである。にもかかわらず、リクールはナラティブにおける二つの時間に基づき、かえって「時間内部性」を重視した。なぜなら、それはナラティブと関心の意味を結び付け、ナラティブの意味と時間の構成を支える基礎になり、後に述べるナラティブの意味によって構成された拠り所と配慮とを関連付けたからである。

ナラティブの時間は主観と客観の次元を含んでいる。そのため、リクールは『時間と物語』の第三部において、主観的な時間を重んずるアウグスティヌスとアリストテレス、そして客観的な時間を重んずるフッサールとカントを取り上げ、さらに主客の時間を含むハイデッガーの「時間内部性」を取り上げる。前二者はすでに述べた。「時間は顕現するものではなく、対象が顕現する条件である」¹⁹というカントの主張は、長らくリクールの批判論のテーマである。したがって、カントは基本的には「時間が主体に現れ、主観的な時間になる」という観点から離れている。これに反して、時間そのものは、カントにとって自然のものに属する。これによって、客観的な時間の性格がさらに顕著になる²⁰。フッサールの現象学における内的時間性は、把持、原印象、予持によって構成される。これらは記述されうる以上、すでに意識の中に現れているはずである。

しかし、ものに対する意識そのものは、更なる深層の「流れ」である。このような深層の流れに対して、フッサールは「名前が欠けている」とした。これは、時間は顕現するものではないというカントの主張と同じなのか。また、この深層の流れは客観的な意味を持つことを示しているのだろうか²¹。

以上によって、リクールはただ客観的な時間によってのみ、時間の現象学が表現されうると考えるようになった²²。ナラティヴの時間は主客の側面を持っているため、フッサールの「私、いま、ここ」という超越論的な構造から出発してそれを検討した。浜渦の目論見のように、再考の余地がある。したがって、リクールは代わりにハイデッガーの時間概念に思索の糧を見出そうとした。「現存在」は最初から世界内に存在しているため、「現存在」の関心から配慮の「時間内部性」へのパースペクティヴは、より主客の時間を扱うことができる。そのため、そのようなスタンスは、リクールが認めたナラティヴの時間性の基礎になったのである。

しかし、このように見てきたナラティヴははたして依然として経験の構造にあるのか。このような経験の構造には、すでに客観的なパースペクティヴが含まれているのか。もしかすると、浜渦が懸念しているナラティヴにおけるパースペクティヴの問題は仮想の問題ではないのか。なぜなら、ナラティヴ自体は既存の客観的なパースペクティヴに基づいているからである。もし我々がフッサールの発生現象学を考慮に入れるならば、このようなことに気づくはずである。この「私、いま、ここ」より深い次元はすでに先在的客観性（間主観性）と先在的歴史性、そして伝承の言語をも含んでいる。もしかすると、ここからナラティヴにおけるパースペクティヴの問題を扱ったほうがよりふさわしいかもしれない。ハイデッガーは、リクールが重視する「時間内部性」をナラティヴのテーマに結び付けることはない。ナラティヴはハイデッガーの関心にはなっていない。彼がより重要視したのは、存在の語りが示した静寂な声及び人の沈黙である。これによって、詩的な言語と人の語り、そしてほかの言語表現を展開する。しかし、実際ナラティヴはハイデッガーとリクール以外の哲学的背景を持っている。それはアーレントがリクールに与えたヒントである。以下では、それについて説明してみたい。

C. ナラティブの時間性について——アーレントからリクールへの伝承

ハイデッガーの「時間内部性」に呼応して、リクールが取り上げたナラティブの時間とは何であるのか。それについて、リクールはアーレントの啓発を受けている。両者の間には明らかに継承関係がある。以下では、それについて説明する。

まず、アーレントの著作から検討しよう。彼女は『人間の条件』において、「労働、仕事、そして活動」という、人類が地球における必要不可欠な生活行為を描く要旨は、公共の空間が成り立つ原因と様式を解釈することにある。前二者（労働と仕事）は自然の新陳代謝による集団生活から出発して、他人との共有と保存ができる道具を製造し世界を切り開いた。しかし、長い安泰を保持するためには、世界が長く存在する意味を維持する必要がある。これは公共空間の創造から獲得すべきであり、行動はこれによって重要な役割を果たしているのである。活動者は単に行為者だけではなく、また受容者でもある。行動は語りによって表現されたりする必要がある。さもなければ、語りのない活動は再び労働と仕事に立ち戻り、さらに暴力になりかねない²³。アーレントは人間の流動的な命を強調するほかの哲学者と同じように、「私は誰か」と問うた。しかし、彼女は、この問いに関する答えはほかの人から得るしかないと考え、つまり他者の前での行動や自らの行動を表現する語りを通じてはじめてその答えが得られると考えた。私はこのように異なる角度や舞台で他者に見せかけて自らの同一性を保持する。私はまさにこれによって、実在的であり、このような公共性の中においてこそ実在的なのである²⁴。人々は生活の意義を獲得したいならば、それを開示しなければならない。人々はこれによって自分自身の物語の主人公になる。真なる英雄は常に公共性の中で行動し、自分の物語を語るのである²⁵。個人の語りは直ちに物語ではない。活動と語りは形なき仕方で、物語は形ある仕方で自分自身を、とりわけ他者を開示する。開示は世界の中で行わなければならない。このような開示によって、「私とは誰か」は実在的になるのである。開示されたものは物象化の過程を経て商品になり、さらに死んだ文字にもなる。これによって、実在の誰かがより知られるようになる。形なき活動から形のある物語に転ずることは、形のない公共空間と形のある公共空間を反映している。前者は人々の活動によって構成されたネットワークであり、社

会集団をして永続的、実在的な基礎たらしめる。後者は城壁や法律によって構成された都市国家であり、形なき脆弱な公共空間を維持し堅固なものにする。のみならず、形なき公共空間はほかの保存方法も必要である。それこそ物語にほかならない。なぜなら、物語は先人たちの事跡を都市国家以外の人や後世の人に伝えるからである²⁶。

リクールは1983年にアーレントの『人間の条件』を再解釈した²⁷。当時はフランス語版の『時間と物語』の第一部が出版された時期であった。先述したいくつかの生活行為に関わる時間性的問題について、リクールはこのように述べた。人々が死ぬことのない自然循環から持続性を持つ世界に入るとき、生と死の生活を送ることになる。そこには、物語と伝記といった出来事が満ちている²⁸。彼によれば、活動はもとより命の無益さや人為の世界の持続性を超えているが、人類の出来事の弱さを生み出すのが避けられない²⁹。これは、個人の活動による結果が自らの予期に一致しないことによる。この不一致の原因はとかく人間の複数性にとらわれたり、人間関係のネットワークに依存したりすることにある。人はみな行為者であると同時に受容者でもある。こうした状況において、人々はもとより物語の主人公であるが、決して物語の作者ではない。したがって、歴史は人間の存在によるものであるが、決して誰かによって作られたものではない。こうして、個々人の物語はその行動の後に、甚だしきは死んだ後にはじめて他者によって語られうるのである。ポリスや現代国家の建設が特に人の弱さに対して行われることは、商品を生産する持続性は労働生産物にある壊れた自然性に対してあるのと同じである。したがって、政治は人間の自らの不朽性に対する最後の試みである³⁰。

リクールが『人間の条件』を再解釈するポイントは、崩壊性、持続性、不朽性という三つの生活行為の時間性である。不朽性は、形のない公共空間と形のある公共空間から得られたものである。リクールはこれを痕跡という。その時間性はハイデッガーの「時間内部性」に呼応する。リクールの著作から、彼がそうしたナラティブの時間を取り上げたのは、一方では物語に真実と虚構との違いがあるのを区別し、他方ではこれらの共通点を、筋立てられたナラティブの時間性に帰せしめるためである。

既述のように、リクールはナラティブの時間によって主客の時間を統合しよ

うとした。彼は、後者を宇宙的、あるいは世界的な時間とし、前者を現象学的時間、あるいは生きられた時間としている³¹。主客の時間の仲介者は固有に歴史的な時間であり、この時間は歴史学者のいう編年体の時間ではなく、個人を通じて把握できる具体的で形のある対象時間であり、客観的、巨視的な時間と人類の生存の主観的な時間を結びつけた時間である。これは、カレンダーの天文時間が節気を期日として定めることや世代連続の生物時間が個体と集団を結ぶこと、さらにアーカイブと文書の物理時間が現にない過去として残した現にある「痕跡」を含んでいる³²。

この三つの対象時間は、我々をして生存時間と宇宙時間の結合を具体的に把握せしめる。我々は、これらがアーレントのいう形のある公共空間から受け継いだものであると強調したのは、その背後には人類の生活行為の問題性が潜んでいるからである。真実の歴史や虚構の小説のいずれにおいてにせよ、ナラティブが構成する筋はすべて個人の生活から不朽性を求める意味を持っている。

(2) ナラティブの筋立てが構成する意味

我々はとかく、物語あるいはナラティブが形のある公共空間を作るによって、人類の世界を不朽のものにしたと思いがちである。しかし、このような考えはあまりにも単純である。なぜなら、人々の行動生活には多くのアポリアが満ちているからである。その一つは、すでに起こった出来事の不可逆性である。これによって、他人や自分の行動において、自分あるいは他人は被害者になり、さらに苦痛に陥ることになる³³。そうした状況が取り返せない場合、ナラティブは依然として人類の世界を不朽にする役割を果たすことができるのだろうか。

行動そのもののアポリアについて、アーレントはもとより被害者が報復の代わりに、寛恕の行動を採ることを提案した。しかし、彼女のいう寛恕の行動には条件がある。すなわち、被害者は加害者が気持ちを変え、特に悔い改めを示してはじめて苦しんでいる心を解放することができるという条件である³⁴。

アーレントが強調するように、キリスト教の愛は決して寛恕の基礎にはなり得ない。ただアリストテレスのいう「政治的な愛」(philia politiké)あるいは崇高な徳行によってのみ、人間同士は自らの行動から解放されうるのである³⁵。し

かし、ナラティブは片方に力を与え、被害者本人に心を解放する可能性を与えることができる。アーレントによれば、これを可能にしたのは、アリストテレスの演劇という概念である。彼女はアリストテレスが『詩学』で述べた演劇の模倣は行動と筋に対する模倣であることを熟知していた。演劇というのは、行動者と語り手が一緒に物語の筋を再現し、再行為することである。これによって、物語の意味ははじめて完全に伝えられるのである³⁶。したがって、模倣は既成の事実に留まることもできなければ、それを繰り返すこともできない。模倣は未来を開放的なものにする可能性である。『詩学』がナラティブに心を解放する機能を与えたが、リクールはさらにそれを敷衍した。

アーレントは『人間の条件』の「活動」という章において、プロローグとして Isak Dinesen の話を引用してこう述べる。「どんな悲しみでも、それを物語に変えるか、それについて物語れば、堪えられる」³⁷。ナラティブはアーレントが人の活動を述べる主軸であり、『人間の条件』が伝えたい最も重要なメッセージである。なぜなら、それは、個人や集団が世の中に生きるときに常に悲しみから解放され、これによって持続性を維持する動力を持つに至る重要なやり方だからである。リクールはさらにこの理念を発揮し、より詳しく論述した。彼は 2001 年と 2003 年のインタビュー³⁸で、上述した引用を取り上げ、それを Richard Kearney の「ナラティブは人々に同定と結合の意味を与えることができる以上、積極的な治癒能力を持っているのではないだろうか」という質問に対する答えにした。本論のテーマ「ナラティブセラピー理論の探究」はここにおいて、直接的に繋がってくるのである。

リクールはそのインタビューにおいて、『時間と物語』でいうアリストテレスの啓発を継承して、その『詩学』におけるナラティブの論理は、筋立て、模倣、浄化と関連付けて、ナラティブと活動を結んだことを指摘した。リクールは、命そのものがナラティブを求めていると考えている。「なぜなら、命は一つの様式を見つけ、混乱と迷いの経験に挑戦することに努めるからである」³⁹。

『詩学』の啓発のみならず、リクールは、フロイトの「喪とメランコリー」と「追憶、反復と徹底操作」から心の治癒に関するナラティブの論理のヒントを得た。そこではナラティブが喪の核心的な要素を構成している。喪は本来の不満を納得させ、取り返しのつかないことを受け入れさせることができる。リ

クールによれば、我々が愛しいものを失い、リビドが自己と愛しいものとの結びつきを諦めることを命令されたとき、このような現実の試練は喪の仕事において、状態の変化をもたらすことになる。つまり、リビドが現実の秩序に従うとき、この秩序を作るのは喪の仕事になる。これは「不満」から「告訴」への変化である。喪は本来の悲しみの状態に対して、反応する。これには忘却ではなく、悲しみの記憶が必要である。したがって、追憶はナラティブに取って代われ、患者は「記憶ではなく、活動によって忘れた事実を再現する」に至る⁴⁰。

以上によってわかるように、リクールはアリストテレスとフロイトに負いながらナラティブの意味を構成する理論を打ち立てた。我々は浜渦の議論を考察するにあたって、これを援用した。補うべきところは、二点ある。第一に、物語は「論述」のかわりに「範例」をもって意味を伝えるものである。第二に、尊重と愛はナラティブの意味にプラスの役割を果たしている。後者は本文が探究しようとする第三の問題——私と他人との異なるパースペクティブが統合できる条件とは何か——にかかわっているため、次節で論述することにする。「範例」のナラティブに対する重要性は、その深い哲学的な背景がある。

アーレントは『人間の条件』において、物語は私あるいは彼のことを開示するにあたって、「範例」の形で伝わる意味を十分に示すことができないと考えている。彼女によれば、ギリシアの悲劇において、物語の直接的な意味と普遍的な意味は合唱団の詠嘆によって現れるが、演劇で把握しにくい身分や役割は、活動の模倣によってのみ明らかにされうる。なぜなら、これによって、すべての一般化と物象化を避けることができるからである。したがって、演劇は最も優れた政治芸術であるとされた⁴¹。ここは、アーレントの「範例」の使用に対する評価を示している。しかし、彼女は著作においてよく例として取り上げるアキレスの物語が典型的な意味を持つものとし⁴²、また、強者あるいは超人であっても、その活動は他人に頼らなければならないと強調するとき、歴史にはこのような範例が満ちているとした⁴³。

アーレントは1965年と1966年の演説「道徳哲学に関するいくつかの問い」⁴⁴において、「範例」の意味を十分に検討した。彼女はカントの哲学に基づいて、図式が知識の必要な条件であるのに対して、範例は審美判断の根拠であると強

調している。範例は現に直面する個別のモノに応用され、これによってモノの美や善の判断ができるようになる。彼女が取り上げた例えを敷衍してみよう。たとえば、橋の図式によって目の前の橋が認識できるとすれば⁴⁵、範例としての立派な橋によって目の前の立派な橋が認識できるはずである。

つまり、図式は中性的であって、すべての橋はそれを認識する可能的な条件としての「図式の橋」に含まれる。しかし、範例には品質があるため、多くの選択肢から、アーレントは、アキレスを勇敢の範例とし、ソロモンを智者の範例とし、カエサルとボナパルトをいわゆるシーザー主義とボナパルチズムの範例とした⁴⁶。ここでの論述は、範例の審美判断における機能が道德判断にも及んだことを示している。彼女は普遍的な律法で道德を規制するという伝統的なやり方に反対している。それに反して、道德判断も審美判断と同じように、個人の経験から出発し、共通感覚の基礎に上り、一般的な有効性を打ち立てるべきであるとされる。

しかし、この有効性は範例を模倣することで獲得するのである。既述のように、模倣というのは、既定の事実を繰り返すことではなく、可能性の意味を開示することである。上品な作品が模範的ではなく、範例的であるのは、品位が他人を模倣することで獲得するものではなく、かえって自らの能力であると、カントは考えているからである⁴⁷。その要点は、範例の人物は模倣されるのではなく、継承されるべきということである。なぜなら、彼らは後継者に、従う跡を残し、後継者に自らの内に原則を探してもらうからである⁴⁸。範例の模倣は自分の先天的な能力を開示するという観点について、リクールがアーレントより明確に継承したことは、のちに説明したい。実際、カントも範例性を数学者や宗教家、哲学者、そして聖人賢者に及ぼして論述した。これは、範例の意味がただ審美判断のみならず、道德判断においても見出せることを示している。これに加え、アーレントは範例を政治判断の応用に及ぼした。なぜなら、真なる道德意志は一種の仲裁であり、理性が個人に欲望を克服せよと命令することではないからである⁴⁹。それは、我々が他の人と一緒に何かをすること、そして我々の生活の全体的な状況にいかなる活動が適切であるのかということを考慮するのである⁵⁰。これはすでに一種の政治判断である。したがって、アーレントは範例の模倣によって構成される演劇を最も優れた政治芸術とした。我々

はここにおいて、範例の意味からナラティヴのより一層深い理論の背景を獲得することができた。

上の論述に従えば、なぜリクールが「ナラティヴ機能の図式論」を提出したのかは理解できるはずである。これは物語の内容（ポイント、テーマ、思惟、環境、キャラクター、エピソード、運命の変転などを含む）を筋立てる理解可能性を指す。カントの図式論を対照的に見れば、次のようである。筋を構成する生産的な活動は、感性と知性を総合する生産的な想像力であり、ナラティヴの時間は感性と知性を繋ぐ時間である⁵¹。リクールはアーレントがカントの図式を範例に取り換えたことを敷衍し、さらにそれにナラティヴの時間性を加え、ナラティヴの図式理論を発展させた。

ナラティヴの時間は歴史の時間であり、筋立ての図式のタイプは歴史人物あるいは物語のパラダイムによって構成される。リクールがここで述べている「パラダイム」は、未だカントとアーレントのいう「パラダイム」概念から離れていない。彼は先述した模倣概念を継承し、パラダイムあるいは範例の模倣が独創性のある詩的活動であると考えた⁵²。「パラダイム」を強調するのは、人々が範例を模倣することによって、つまりナラティヴの活動によって、物語の意味を開示し構成する能力を自己の内に持っているからである。リクールは筋の構成をカントの想像力に比するとき、後者を心理学的な能力にではなく、超越論的なものに帰した。これもまた自分自身に対して説いたようである⁵³。したがって、リクールは、私が一連の出来事から形相を抽出する——つまり筋のある物語を構成する——という詩的な活動を、聞き手や読者に示し、彼らを導いて物語の展開に従わせると言ったのである⁵⁴。リクールは、パラダイムの模倣が自らの先天的な能力を開示するというカントの観点を継承したと言わなければならない。

（3）ナラティヴを統合する条件

残りは浜渦が提出した複数のナラティヴを統合する問題である。これは（医療）倫理の分野にも及んでいる。すでに問うたように、問題を解決するにははたして感情に訴えるべきであるのか。これは現象学の立場によって、比較的

乏しく少なくとも明確ではない部分を解決することである。私はナラティブそのものの意味構成を検討するとき、すでにアリストテレスによる悲しみの浄化と、フロイトが悲しみを喪に転じさせた感情要素にかかわっている。我々が見逃してならないのは、ナラティブが範例の意義に遡るのは客観的な規則によって決めるのを避けるためであった。これによって、個人的な感情要素がはじめて捨て去られるのである。したがって、範例とナラティブは感情を伝える役割を果たしている。また、リクールがハイデッガーの「時間内部性」にナラティブの時間の資源を探し、それを関心の意味に結びつけたことは、感情の要素への注目を示している。しかし、ナラティブの統合に必要なのは尊重の徳性と愛である。これらは我々がナラティブセラピーを論究するときに強調しなければならないものである。

既述のように、寛恕はアーレントにとって条件付きのものである。これは加害者と被害者が互いに心を解放することによるものである。これはキリスト教の愛というより、むしろ公民の情義あるいは尊重の徳性によるものである。これは具体的にアーレントの次の言説に見出せる。「人々はただ互いにその出来事から解放され続けることによってはじめて自由なる行動者の身分を保つことができる。また、その気持ちを変え続け、再スタートすることによってはじめて新たなことを切り開く偉大な力を信じ、それを守るのである」⁵⁵。したがって、他人が自分に悔い改める前に、被害者である自分の苦痛の経験はいかにして寛恕を通じて解放されうるのか。これは、ナラティブに求めるほかはないのである。

とはいえ、ナラティブもまた一面的な出来事ではないのか。アーレントは度々我々が人間関係のネットワークのうちに生きていることを強調している⁵⁶。したがって、我々の物語もまた互いに交錯しているのである。これについて、リクールはナラティブ自身も互いに付きまとうべきであると主張している。

Kearney が編集した『ポール・リクール：行動の解釈学』に、リクールの「欧州の新倫理についての反省」⁵⁷ という文章があり、ナラティブの統合についての我々の更なる思索にその手がかりを提供してくれた。彼はそこにおいて、翻訳、記憶の交換、そして寛恕という倫理の三つのモードを提出した。その中で、第二と第三のモードはナラティブの統合の問題にかかわっている。

まず、記憶の交換はナラティブに対する更なる理解であり、それには二つの側面がある。第一に、物語るものは変わらない実体や固定した構造ではなく、変動や修正のできるものである。したがって、同じ出来事に基づいても異なる物語が可能である。第二に、我と我々の物語は他人の物語に絡み合ったり、繋がったりしている。そのため、我々は想像と同情に基づいて、他人の物語に責任を持ち、命のナラティブを行うときに他人に関心を持つのである。「言語的歓待」という翻訳に対して、リクールは記憶の交換を「ナラティブ的歓待」という。これは具体的に、他の集団の文化——少数民族の文化とその宗教派別の創設行事の記念式を含む——に対して象徴的にかつ丁重に分ち合うことに現れている⁵⁸。

もし我々が自らの過去に固執すれば、自らのナラティブも閉ざされてしまう。したがって、リクールは、記憶の交換は過去から実現されていない未来を解放することを強調している。つまり、伝統はどこまでも革新から離れることができないのである。我々がこのように歴史における集団の事件を扱うのは、歴史が我々に期待をもたらすと同時に、その期待をも裏切る負担を解放するためである⁵⁹。

リクールの記憶の交換というナラティブは、アーレントが強調するように、人々が互いにその出来事から解放されることである。ここでは、他人のナラティブへの尊重は重要な役割を果たしている。相互の交換において、個別のナラティブはより広いナラティブに包容され、解放される。こうして、私が知っている過去は可能的未来へと修正され、元々経験した苦しみもこれによって解放されるのである。

光栄な功績ではなく、苦しむ経歴のナラティブに対して、ヨーロッパの新倫理として、もう一つのモードである寛恕は、さらに重要である。寛恕はナラティブの統合に更なる貢献ができる。まず強調したいのは、リクールにとって寛恕は政治の分野を超えているのみならず、道徳や規則の彼岸に存在していることである。寛恕は「贈与の論理」に含められており、これはいわゆる「互惠の論理」を越える「過剰の論理」である。つまり、寛恕は慈愛に基づいている⁶⁰。リクールはまた寛恕を道徳生活の「詩学」とし、「寛恕の『詩学』的な力は、過去を変えることによって、時間の不可逆性の法則を崩壊させ、つまりすでに起

きた出来事を記録するのではなく、現に我々にとっての意味を示すことに基づく」と述べている⁶¹。ここでは、我々はアリストテレスが『詩学』で述べた模倣と創造のようなものを見ることができし、またキリスト教が愛と寛恕によって過去の罪を取り消す意味⁶²やアーレントが過去を解放し未来を開く思想を見ることができし。アーレントと比べると、リクールはさらに寛恕の背後に大きな愛の力を与えている。

苦しむ過去のために、リクールは寛恕を記憶交換のナラティヴに結びつけ、それを過去に、さらに過去の特定したナラティヴのアイデンティティに対する修正と見なしている⁶³。ここはリクールの大きな洞察力を示している。一般的には、まず自己の苦しむ経歴を回顧したり語ったりし、後に想像や同情によって他人の苦しむ経験を受容する。しかし、リクールは、自分の苦しみを直視する前に、他人の苦しみを想像しなければならないと主張する。これは、元々のナラティヴの語り手の身分が自己を主人公とする段階から他人の物語と切り離せない段階に移行したことに基づいている。しかし、リクールはこれに飽き足らず、さらに加害する苦しみと被害される苦しみがその記憶を交換しなければならないと主張している。後者は被害者の苦しみであり、前者は加害者自身の苦しみを排除していないようである。苦しみに関する記憶交換が求めるのは、想像と同情以外の寛恕である⁶⁴。

ちなみに、リクールは以下の二点を強調している。第一に、寛恕は忘却ではないため、ナラティヴに結び付かなければならない。第二に、寛恕は適切な時機を待たなければならない。たとえば、被害者が犯罪者を見てその犯罪行為を十分に理解し、寛恕を求められるとき、これはまさに寛恕の適切な時機である⁶⁵。

4 結論

浜渦のナラティヴにおけるパースペクティヴの問題について、私はそれぞれナラティヴの時空の構造、ナラティヴの構成の意味、物語の統合という三つのテーマに対して更なる反省を行った。以下では簡潔にその結果を述べる。

時空の構造において、我々がフッサールとハイデッガーの進路から、アーレ

ントとリクールの考え方に移行したのは、後二者が哲学的思考を別の次元に変えたからである。彼らはもはや哲学者自身からではなく、社会集団の立場から出発して哲学的な反省を行おうとした。既述のように、「私は異なる角度で他人に示し同一性を維持するとき、私は実在的である。したがって、私はそうした公共性において実在的になる」、「道德意志は一種の仲裁であり、我々が他の人と一緒に何かをすること、そして我々の生活の全体的な状況にいかなる行動が適切であるのかということを考える」、「人はみな行為者であると同時に受容者でもある。人々はもとより物語の主人公であるが、決して物語の作者ではない」。これらの言論はすべてそうした立場を表している。ナラティブの理論がこのような哲学の次元において展開していけば、ナラティブの時空性もまた、主体性を中心とする考え方から脱出しなければならない。リクールが述べたナラティブの時間にせよ、彼がアーレントから発展した公共空間にせよ、我々はこれらによって、ナラティブの時空構造に論理の基礎を与えようとした。

ナラティブは真実の歴史にせよ、虚構の小説にせよ、その筋あるいは意味の構成について、我々はアーレントとリクールが述べた悲しみから浄化を得るというアリストテレスの観点、及び悲しみを喪に転じさせるというフロイトの観点に遡った。そして、アーレントとリクールがそれぞれカントを論じつつ取り上げた「範例」と「ナラティブ機能の図式論」をもって、ナラティブが論理ではなく、筋と活動の模倣で意味を開示すると説明した。なお、「範例」は「パラダイム」ではなく、「模倣」は根本的には「継承」であるため、範例の継承と物語への追従に関して、ナラティブは我々自身の意味構成の先天的な能力を開示している。

物語の統合について、私は尊重と愛という感情要素を強調した。まず我々が理解したのは、我々の物語が互いに交錯しており、変わらない物語ではない、ということである。そして、リクールがアドバイスした「ナラティブ的歓待」と「苦しみの記憶の交換」はそれぞれ彼が提出した新しい倫理、つまり「記憶交換」と「寛恕」によって表されている。寛恕はもはや互惠の道德ではなく、一方的な贈与の愛である。

本論が探究しようとしたナラティブセラピー理論はすでに個別の病理から社会集団の心的外傷の歴史まで展開した。しかし、こうした理論の探究は、医療

機関にも適用できるのか。病院でのさまざまな構成要素は異なるパースペクティブのナラティブを持っている。我々はそれらを統合しようとするときに、はたして本論が強調したナラティブの時空構造、意味構成、統合が求める感情要素を考慮に入れ、あるいはいかにして考慮に入れ、なんらかの貢献をすることができるのか。これらの問題に対する答えは、理論と実践の協力を待たなければならない。

本論の要点はナラティブを悲しみと苦しみの経験に繋ぐことである。確かに、ナラティブはこれらの経験を癒す機能を持つ。医療機関は病苦が満ちている環境である。そのため、たとえ集団の歴史から病院に立ち返ったとしても、ナラティブから苦しみの問題を見ることから離れることができない。アーレントとリクールは第二次世界大戦の苦難の歴史を体験した。彼らにとって、ナラティブの議論は苦しみの境遇を媒介としている。私は最後にこれを、元大阪大学の鷺田清一が作った「臨床哲学」と、故人となった慈済大学の余徳慧が作った「人文学的臨床実践」運動に結び付けたい。なぜなら、彼らはいずれも苦しみの現場を媒介として、現代問題に関心を持ち、その問題を解決する哲学と人文学を展開しているからである。

鷺田は「苦しみの現場＝臨床」を提出した。余徳慧は「芸術や哲学、文学、人類学、心理学、宗教学などは現場の臨床には無関係な分野のように見えるが、苦しんでいる命に対して人生の啓発をもたらす可能性を持っている」と考えている⁶⁶。もし苦しみの経験が真実な哲学と人文学の言語を育むことができると彼らが強調しているならば、アーレントとリクールにとって、苦しみの経験は言説と物語、ナラティブを育むことになる。矛盾なことに、真なる哲学と人文学、物語とナラティブも苦しみの経験を放っているのである。本論のナラティブ理論への探究もまた臨床哲学あるいは人文学的臨床実践の運動に呼応しているのである。

参考文献

- Abbott, H. Porter. *The Cambridge Introduction to Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008 (2002).
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

- Arendt, Hannah. "Some Questions of Moral Philosophy," in *Responsibility and Judgment*, ed. and with an Introduction by Jerome Kohn, New York: Schocken, 2003, pp. 49-146.
- Hamauzu, Shinji. "Narrative and Perspective," *Tempere* (Finland), 4. 25, 2009.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1979.
- Kearney, Richard. "A Conversation with Paul Ricoeur," originally appeared in Richard Kearney, *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*. London: Ashgate, pp. 361-373.
- Kierkegaard, Søren. *Works of Love: Some Christian Reflections in the Form of Discourses*, trans. by Howard and Edna Hong. New York/Hagerstone/San Francisco/ London: Harper & Row Publishers, 1962.
- Ricoeur, Paul. "Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*," in *Salmagundi, On Hannah Arendt* 60 (Spring-Summer), 1983.
- Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*, Vol I, trans. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984.
- Ricoeur, Paul. *Zeit und Erzählung*, Bd. I, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München: Willhelm Fink, 1988.
- Ricoeur, Paul, *Time and Narrative*, Vol. III, transl. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.
- Ricoeur, Paul. "Reflections on a new ethos for Europe," in *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, Kearney, Richard (editor), London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, 1996, pp. 3-13.
- 汪文聖「詮釋現象心理學的迂迴：從塵世到神聖的中介」（余安邦編『人文臨床與倫理療癒』台北：五南，2017年，所収，頁97-110）
- 廖欽彬「日本臨床哲學運動之初探：兼與台灣人文臨床的對話」（前掲『人文臨床與倫理療癒』所収，頁75-93）

注

1. Nordic Society for Phenomenology, 2009, VII SYMPOSIUM HUSSERL 150, Tampere University (Finland), 2009.4.25, および The 3rd East Asia Conference for Phenomenology (PEACE), Seoul National University (Korea), 2009.9.21 にて英語版が口頭発表されたが、それに先立って、「〈かたり〉の虚と実—語りとパースペクティヴ—」と題した日本語版が、第6回河合臨床哲学シンポジウム、東京国立博物館・平成館大講堂、2006.12.9 にて口頭発表され、「ナラティヴとパースペクティヴ—「かたり」の虚と実」をめぐって—」と改題されて、木村敏・坂部恵監修『〈かたり〉と〈作り〉 臨床哲学の諸相』（河合文化教育研究所、2009.1.20）に収録された。
2. Abbott, H. Porter. *The Cambridge Introduction to Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008 (2002), pp. 13-15.
3. Ibid., pp. 15, 20.
4. Ibid., p. 15.
5. *Coming to Terms. The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film*, Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 9.
6. Ibid., p. 16.
7. ナラティヴを広義的に考えれば、discourse は絵画、映画、小説、演劇などを含む。ここで言説と訳したのも、これらの異なる媒介の仕方の意味を含んでいるからである。
8. Ibid. p. 6. Abbot はここで、J. M. Goetzee の *Doubling the Point: Essays and Interviews* (David Attwell [ed.], Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, pp. 203-204) の考え方を引用した。
9. Ibid., pp. 4-5, 16-17.
10. Ibid., p. 4. Abbott は Ricoeur の *Time and Narrative* (Vol I, trans. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984, p. 3) を引用した。
11. Ibid., pp. 5-27.
12. アリストテレスの *katharsis* が悲劇において果たした役割は、リクールによって強調された。Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*, Vol I, pp. 42-43, 50.
13. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1979, S. 412.
14. Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*, Vol I, p. 61.

15. Ibid., pp. 62-63.
16. Ibid., p. 63.
17. 英語の翻訳では、日常生活と平凡ははっきりと区別されていないようである。リクールはモノを配慮する経験と日常生活の言語哲学が扱う経験を比較するにあたって、ハイデッガーもこのような日常生活の言語で時間の意味を伝えるべきであると強調する。英語は ordinary-language で示す (Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*, Vol I, p. 62)。ドイツ語は Alltagsprache である (Ricoeur, Paul. *Zeit und Erzählung*, Bd. I, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München: Wilhelm Fink, 1988, S. 101)。平凡な時間という概念について、英語は ordinary concept of time である。ドイツ語は der vulgäre Zeitbegriff である。
18. Ricoeur, Paul, *Time and Narrative*, Vol. III, transl. by McLaughlin, K. and Pellauer, D., Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988, pp. 86-87.
19. Ibid., p. 49.
20. Ibid., p. 58.
21. Ibid., p. 41.
22. Ibid., p. 57.
23. Arendt, Hannah. *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, pp. 177-179, 184, 189-190.
24. Ibid., p. 50.
25. Ibid., pp. 184, 186.
26. Ibid., pp. 169, 183, 198.
27. Ricoeur, Paul. "Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*," in *Salmagundi*, *On Hannah Arendt* 60 (Spring-Summer), 1983, pp. 60-72.
28. Ibid., p. 65.
29. 無益さは『人間の条件』において頻繁に現れている。それは労働生命の無永久性(Arendt, Hannah. *The Human Condition*. pp. 73, 121)のみならず、行動と物語の無永久性も含んでいる (Ibid., pp. 173, 197)。リクールはここでは労働生命の無永久性について論ずるが、言語と行動の無益さを弱さに帰せしめる。
30. Ricoeur, Paul. "Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*," pp. 67-68.
31. Ricoeur, Paul, *Time and Narrative*, Vol. III, pp. 99, 104, 112.
32. Ibid., pp. 99, 105-126.
33. Arendt, Hannah. *The Human Condition*. pp. 236-237.
34. Ibid., p. 240.
35. Ibid., pp. 242-243.
36. Ibid., pp. 187.
37. Ibid., p. 175.
38. Kearney, Richard. "A Conversation with Paul Ricoeur," originally appeared in Richard Kearney, *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*. London: Ashgate, pp. 361-373.
39. Ibid., p. 362.
40. Ibid., pp. 363-364.
41. Arendt, Hannah. *The Human Condition*. pp. 187-188.
42. Ibid., p. 194.
43. Ibid., pp. 188-189.
44. Arendt, Hannah. "Some Questions of Moral Philosophy," in *Responsibility and Judgment*, ed. and with an Introduction by Jerome Kohn, New York: Schocken, 2003, pp. 49-146.
45. Ibid., pp. 139-140.
46. Ibid., pp. 143-144.
47. Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*, hrsg.: K. Vorländer, Hamburg: Meiner, 1974., AA 53-54.
48. A.a.O., AA 138-139.
49. Arendt, Hannah. "Some Questions of Moral Philosophy," p. 136.
50. Ibid., p. 129.
51. Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*, Vol I, pp. 67-68.
52. Ibid., p. 68.
53. Ibid., p. 68.
54. Ibid., p. 66.
55. Arendt, Hannah. *The Human Condition*. p. 240.
56. Ibid., p.283.
57. Ricoeur, Paul. "Reflections on a new ethos for Europe," in *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*,

- Kearney, Richard (editor), London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, 1996, pp. 3-13.
58. Ricoeur, Paul. "Reflections on a new ethos for Europe," pp. 6-8.
59. Ibid., p. 8.
60. Ibid., p. 10.
61. Ibid., p. 10.
62. これについて、デンマークの哲学者キェルケゴールの考え方を参照した。Kierkegaard, Søren. *Works of Love: Some Christian Reflections in the Form of Discourses*, trans. by Howard and Edna Hong. New York/Hagerstone/San Francisco/ London: Harper & Row Publishers, 1962, pp. 273-274.
63. Ibid., p. 9.
64. Ibid., pp. 9-10
65. Ibid., p. 11.
66. 余安邦が編集した『人文臨床與倫理療癒』を参考にした。ここにかかわっているのは、廖欽彬の「日本臨床哲學運動之初探：兼與台灣人文臨床的對話」(同書、頁 75-93)と汪文聖の「詮釋現象心理學的迂迴：從塵世到神聖的中介」(同書、頁 97-110)である。

注記

翻訳・校正：廖欽彬（中山大学哲学系准教授）

校正：浜渦辰二（大阪大学名誉教授）

※この訳文は、翻訳・校正者の廖が一字一句を翻訳・校正し直したものをさらに浜渦が校正したものである。