

空虚と現象学的アプローチ

—現前の夢をめぐって—

長 田 陽 一

「ただ夢だけが永遠で美しい。それなのに、
なぜあいもかわらず語り続けているのか」

フェルナンド・ペソア『断章』

I はじめに

心理療法において、一般にセラピストはできる限りさまざまな先入観や憶測を排し、クライアントのありのままの姿へと向かおうとする。いわば直観的な把握によって、対象がありありとした生身の現実性としてみずからをあたえてくれるよう期待するのである⁽¹⁾。臨床場面でのこうした姿勢を本稿では現象学的アプローチ〔phenomenological approach〕と呼ぶ。その方法論的な厳密性はともかく、現象学的アプローチは、自覚のあるなしにかかわらず、さまざまな心理療法の学派を越えて欠くことのできない視点であり、また臨床場面においてはとりわけ馴染み深い姿勢であろう。

クライアントの内的世界は、セラピストとの治療関係において——セラピストの現前〔presence〕において——、いわば両者の全人的関わりの中で現実化する。そして、相互交流のなかで生き生きと直接的に体験されたクライアントの内的世界は、そこで修復され再構成される契機を得ることになる（こうした意味での現前性は、心理療法では「いま、ここ」と呼ばれることが多い）。それゆえ、現前〔presentation〕とは過去の表象〔representation〕の再—現在化〔re-presentation〕であるとともに、現在における心的システムの新たな生

成のプロセスである。体験は現在において、余すところなく「純粹直感」により意識に与えられるのである⁽²⁾。だが、現前へ無条件の信頼を捧げることで、私たちはその先に何を見据えようとしているのか？ 心理療法における「いま、ここ」の概念において、一体何が賭けられているのか？ そして、そこでは何が、取り返しようもなく、ひそかに忘却されようとしているのだろうか？

こうした問いを考えるにあたって、本稿ではV. E. ゲープザッテルによる一つの症例報告『離人症問題に寄せて ——メランコリー理論への一寄与』⁽³⁾を検討してゆく。一人の離人症者の症例報告とその考察から成るこのテキストには、これからみてゆくように、現象学的アプローチによる優れた見識がちりばめられているが、それは患者の類稀なる内省能力とゲープザッテルの現象学的な臨床観察との結実である。「離人症の現象学的・人間的理解に最初の光を投げかけることになったモニュメンタルな論文」である彼のテキストを通して、現象学的アプローチが本質的に孕んでいる問題点を、とりわけ現前性と言語の取り扱いをめぐりながら、幾分自覚的に浮かび上がらせてみたい。

Ⅱ 症例Br. L.

まず症例の概要を簡潔に示す。Br. L. は「平均をはるかに超える音楽的才能や倫理性や宗教性に恵まれていた健康な女性」であったが、42歳になって内因性うつ病を疑われる精神疾患に罹患した。43歳で入院した際（1932年8月）には、高度の食思不振と睡眠障害、ならびに強い自殺念慮を抱いていた。約2年半にわたる入院治療において主として現存在分析による心理療法が行われたが、とりわけ退院間近になると「彼女は持ち前の非常な内省力と自己表現力とを発揮して、自分の内面に生じている事柄を細部にわたって生き生きと語ってくれることが多くなった」。退院後は外来での治療が続けられ、「病気は5年間続いた後に完全に治癒」している⁽⁴⁾。

抑うつとともに彼女の苦しみの中核を占めていたのは、「空虚さというきわめて苦痛に満ちた状態」であり、この空虚さと緊密に結びつきながら「自己意

識」「外界意識」「身体意識」のすべてにわたる「離人症の典型的な諸特徴」が認められた。そして「あらゆる対象的・状態的な空虚現象に先立つ実存的空虚 [existentielle Leere]」が次第に消退していくにつれ、彼女は「世界との結びつき、自分自身との結びつきを段階的に取り戻していった」。現存在分析的な観点によれば、「患者は実存的空虚のなかで完全に自己を喪失した状態から、つまり最高に苦痛な自己疎隔や世界疎隔の状態から徐々に抜け出して、「充実 [Fülle]」、「内容 [Inhalt]」、「現存在 [Dasein]」、「現実との結びつき [Wirklichkeitsverbundenheit]」などと呼ぶのにふさわしいあり方に向かっての道を歩んでいるように思えた」⁽⁵⁾。

Br. L. はみずからの離人症状とその苦悩について、生命に満ちた状態から切り離されてしまい、「存在の充実 [Daseinserfüllung] というものがなくなってしまった」とセラピストに執拗に訴えている。「世界はどこかへ行っていました、消えてしまったのです。考えることも感じることもできません。何も感じないままに、何もわからないままにただここにいるだけです [……] 私は生きていないのです」⁽⁶⁾。

そしてこうした「存在の充実」に代わって、Br. L. はこの上なく恐ろしく耐えがたい「空虚」にとらわれてしまう。「空虚」は「生命とそのいろいろな可能性の領分を犯し」てしまう。また、ときにはクライアントは「空虚」そのものになってしまったと訴える（「私が空虚を感じているというわけではありません。私自身が空虚なのです」⁽⁷⁾）。「存在の充実」と「空虚」の関係について、クライアントは遠ざかっていく自分とそれを追いかける自分というイメージによって表現している。

「私というものが猛烈なスピードで遠ざかって行くのです。それに追いつこうと必死になって追いかけても追いつけません。私というものはどんどん先へ行ってしまう、自分から離れてしまいます。[……] 先生はそんなものは比喩にすぎないではないかとおっしゃるかもしれませんが。でもそうではないのです。比喩なんかじゃないんです。私のありのままの姿なのです。全くその通りの状態になっているのです。それでも比喩だというのなら、私は比喩に捕らえられてしまっているのです」(陳述①)

また、クライアントは自分自身から切り離されてしまった状態を、「生命や力や自由や世界や愛」の喪失として述べている。

「かつては所有していたということともう所有できなくなってしまったということとの間に恐ろしいほどの分離があるのです。南極と北極の間以上にふたつの自分は離れています。〔……〕私がかつて所有していたもの、つまり生命や力や自由や世界や愛を知っているということ——それと同時に、それらがもはや捉えられないもの、実際に所有することができないものとして与えられていることとの分離です。それは空虚な存在と充実した存在との対峙です。」(陳述②)

「『何ができないのか?』とお訊きになるのでしょうか——それはおそらく空虚であって、空虚を耐えることができないのでしょうか。でもそんな瞬間に私は空虚を体験していないのです。空虚を空虚として体験しているのだったら、それで一応手懸りを持っていることになって、それが抛り所にもなりますでしょう。空虚というのはただそれに耐えられないということによって気づくことができるような直接的な状態なのです。〔……〕空虚がどんなものか先生なんかにはわかりっこないのです」(陳述③)

Ⅲ Derealisationについて

Br. L.に示されるような世界や自己の実在感をめぐる離人症の様態は、他の精神疾患にも増して、それが意識にどのように立ち現れるのかという現象学的観点を抜きにして語ることができない。換言すれば、内省報告なしには離人症状の特定さえ困難なことが多いという本疾患の特異性が、その心理療法ならびに症状理解において、とりわけ純粋な私たちで現象学的アプローチを要請しているといえる。ゲープザッテルは、Br. L.の存在のあり方について、世界との普遍的かつ全体的な関係が損なわれ「現実を失っている」状態として理解している。

「このような現実喪失 [Derealisation] の状態において障碍されているのは単なる世界ではなくて「現存在世界 [Daseinswelt]」⁽⁸⁾ であることをこれ以上明確な形で表現することは不可能であろう。つまりここで障碍されているのは、ただもう「私の」世界 [“meine” Welt] という意味での世界なのであり、私がそれに向けて関わりなが

ら実存することによってはじめてその中心と意味方向と本来性と充実と現実性とを獲得するような世界なのである。[……] 世界の**現実喪失**こそ、世界との普遍的な「全体関係 [Totalitätsbeziehung]」が、感覚、知覚、体験などによる世界との個別的な出会いに先立つものであり、そのつどの現存在内容との出会いの中ではじめて特殊化されるものであることを、われわれにくり返し教えてくれる」⁽⁹⁾ (太字による強調は引用者。以下同様。)

そして、人間と世界とのこうした根源的な関係が、「可能性 [Möglichkeit]」あるいは「できる [Können]」ということの現象とつながっており、「この現象はふたつとも生成 [Werden] という考え方のみから理解しうる」とされる。

「われわれが「世界のなかに」、「世界と共に」実存するのは、われわれが「できる [Können]」という基本的な在り方において世界と関わりながら存在する場合のみである——つまりわれわれが世界を確保し、世界のある部分に接近し、他の部分から遠ざかり、世界のこのような諸部分によって捉えられ動機づけられるという、そういったもろもろの可能性の総体である限りにおいてのみである。[……] 以上のことから、**現実感喪失 [Derealisation]** という事実を理解する道がひらかれた」⁽¹⁰⁾

ここで注意したい点は、“Derealisation”というドイツ語を日本語に翻訳するにあたって、「現実喪失」と「現実感喪失」に訳し分けられていることである(これに関する訳者の説明はない)。Br. L. の離人体験において、「私」と「私の世界」との関係が何らかの変化を被っていることは確かであろう。引用部分に述べられているように、「感覚、知覚、体験などによる世界との個別的な出会い」に先行する「世界との普遍的な全体関係」が障害されているのだとしたら、「現実喪失」という訳語は適切である。けれども多くの論者が示すように、一般に離人症において侵されるのは客観的な現実認知ではなく、それにとまなう「ある」という実感の方である⁽¹¹⁾。Br. L. は次のように語っている。「もちろん世界があることは知っています。でもそれが現れてこないのです」⁽¹²⁾。安永(1988)が指摘するように、離人症者の訴えはあくまで表現であり、当人が文字通りそれを信じているわけではないという点で統合失調症とは一線を画し

ている⁽¹³⁾。

おそらく、訳者たちは離人症の状態像が話題となる部分ではそこに即した訳語である「現実感喪失」をあて、他方でゲープザッテルの離人症論に忠実な翻訳を目指そうとする箇所では「感」を削除することになったのだろう。原文では現われないテキストの襞が、翻訳を通して、その重なり合いや矛盾点を浮き上がらせているのである。そして一見すると取るに足らないように思われるこうした翻訳上のわずかな違いによって、つぎにみてゆくように現象学的アプローチにおける言語と現前の欲望が交錯する地点が指し示されてゆくことになる。

Ⅳ 現象学的アプローチのパラドクス

テキストによればBr. L. が訴える耐えがたい空虚とは、「自我」が「自分の行為に参入」できなくなっている状態を、「自我」が感じ取った際に生じるものである。

「患者は行為することはする——しかしそのとき、自我は自分の行為に参入しない。だからその行為は、現存在的な意味からみると、なされなかったということになる。患者は人と言葉を交わす。しかしそのとき患者は、感じたり変化したりする自我として自分の話の中に参入しない。だから口に出された言葉は、死んだ、意味のない、空虚な言葉にしかない。そして自我は、このような事態に対応して、自分を「空虚な、死んだ、存在しない」ものと感じる」⁽¹⁴⁾

こうしたBr. L. による「空虚な、死んだ、存在しない」私の具象的な表現は、猛烈な速さで目の前を走り去って行く本来の生命にあふれる充実した自分と、それを必死で追いかけるあわれで空っぽの自分というものである。彼女はこのイメージを比喩ではなく「ありのままの姿」だと主張する（陳述①参照）。そしてゲープザッテルは、いったんはクライアントの表現を「比喩」として論じておきながら⁽¹⁵⁾、その後ではクライアントの言う通り、このイメージを比喩で

はなく、文字通り「心の空虚」を表しているものとして理解しようとする（たとえば、「この最も内奥にあるものが空虚のイメージにおいて自己を提示し、現前化されている」）のであり、「離人症患者の実存様式が空虚としてあらわれてくるのは、それが空虚であるからである」⁽¹⁶⁾。したがって、こうしたイメージは「空間的表象を心的領域に置き移すことによって得られる比喩的なイメージではない」⁽¹⁷⁾）。

セラピストのこうした臨床的姿勢は、もちろんBr. L. の意識に——あるいは、同じことだがセラピスト自身の意識に——純粹に現れてくるものを最大限尊重しようとする現象学的アプローチにより導かれたものである。しかし忘れてはならないことは、それがつねに言語記号を介して伝えられているという事実である⁽¹⁸⁾。ところで、「最も内奥にあるものが〔……〕自己を提示し、現前化」することで「存在の充実」が成就されるとゲープザッテルが述べるとき⁽¹⁹⁾、Br. L. の内的世界と言語表現の同一性が治療目標として設定されていると言えるだろう。そしてこの一致の条件が、「最も内奥にあるもの」がいかなる外在的物質性や空間性をも經由することのない直接性において意識に現前する——現象学的思考において「直接性」と「現前」はつねに結びつけて考えられてきた——ことなのだから、現前の瞬間において意味を伝える媒介項としての言葉は消え去り透明にならなくてははいけない。

前章で述べたゲープザッテルにおける「現実喪失」と「現実感喪失」の混同は、おそらく現象学的な人間理解が内包するある種の予断から生じたものである。内的世界と言語表現が一致すると仮定するなら、空虚な自分を感じることは「現実喪失」でなくてはならないはずである⁽²⁰⁾。これがもし「現実感喪失」だとしたら、私の表象と実存の間に言語という異質なものを認めてしまうことになる。それはとりもなおさず現前性を脅かし始めるだろう。それゆえ現前性の実現を目指すゲープザッテルは、内的世界と言語表現の一致という理念を患者とともに死守しなくてはならない。ここには現象学的アプローチに胚胎する現前（「いま、ここ」）の欲望が働いているのである。

Br. L. は「自分の内面に生じている事柄を細部にわたって生き生きと語り」⁽²¹⁾

ながらも、存在が充実しないことへの「自己観察強迫」はさらに先鋭化し、「口に出された言葉は、死んだ、意味のない、空虚な言葉」⁽²²⁾として鮮烈に意識される。このただならぬ事態にたいしBr. L. は自分が発した言葉を必死に透明化しようとし、「存在の充実」を現前化しようとする。しかし、現前の欲望に忠実であろうとするなら、クライアントの内的世界の空虚がもっとも生き生きと語られる（「ありありと現前化する」）とき、「空虚は世界のあらゆる次元における現実性の喪失として、またあらゆる意味での人格の喪失として現れてくる」⁽²³⁾という矛盾したクライアント理解を導かざるをえない。この地点において現象学的アプローチは臨床場面で空転を始めるのである。

現前性とは、一般に離人症者が求めてやまない理念である。ゲープザッテルによれば、Br. L. が空虚に気づき、さらにその実存的な意味を理解するようになったのは、回復がかなり進んでからであった。

「きわめて注目に値することだが、彼女のこの上なく示唆に富む多くの陳述は、寛解過程になってはじめてなされており、彼女が空虚という事実をようやくはっきり取り出せるようになったのは、「発見」⁽²⁴⁾が開始されて、それが萌芽的なかたちではあれ、世界と自我の現存在を伝えてくれるようになってからであった。[……] 実存開明は確かにある種の現象学的な本質法則によってこの様態に対応すべきものではあるけれども、他のさまざまな場合と同様、とりわけ空虚に対してはうまくいかない場合が多い」⁽²⁵⁾

治療の目標は自覚的には「存在の充実」として、より隠された構造としては現前の欲望として二人に共有されている。そして、「空虚な存在と充実した存在との対峙」（陳述②参照）とは、Br. L. とセラピストの双方にとって問われることのない前提となっている。しかし空虚を埋め尽くそうとする現前の欲望がBr. L. の病理の一部であるとしたら、Br. L. の語る空虚は、少なくともそのある部分はセラピストとの無意識的な共謀により助長されているのではないだろうか⁽²⁶⁾。「存在の充実」と「空虚」とは、セラピストとクライアントを結ぶ架け橋として実体化される。両者はともに超経験的ないし普遍的な^{イデー}理念であり、同一のものの異なる側面にすぎない。これまで述べてきたように、先入観や憶

測を排し世界を意識に与えられるがままに見出そうとする現象学的アプローチは、現前の欲望——「いま、ここ」で言語を介さず事物の現われを直接に理解したい——とすぐに結託し、みずから脱却しようとした形而上学的予断を再び招き入れてしまうのである。

もちろん「空虚」から「存在の充実」への移行を目標とすることに、さしあたり治療上重大な問題があるわけではない。だが「存在の充実」を自明の目標とし現前性の形而上学について無関心でいるとしたら、心理療法は「無限なもの」に蓋をして日常的意識が陥っている独断のまどろみや夢の錯覚へとクライアントを引き戻すものになるだろう。もちろん、実際にはそうしたセラピーが必要とされる場面も多いであろうし、私たちはそれを決して否定しようとしているのではない。しかし、概念や理論の限界を引き受けつつ批判的吟味によってその限界を押し広げようと努力することが臨床場面での可能性をも開いてくれると信じるのなら、現象学的アプローチを成り立たせている諸前提について、すなわち充実／空虚、存在／不在といった対立措定の手前まで立ち戻らなくてはならないだろう⁽²⁷⁾。

V 音声－ロゴス主義

Br. L.において、「いま、ここ」での「存在の充実」としての現前性は、「生命や力や自由や世界や愛」（陳述②参照）として、また失われた自分を取り戻す（あるいは真の自分に成っていく）プロセスとして、絶対的な価値をもっている。こうした傾向性は、単にクライアントの個人的資質やゲープザッテルの臨床姿勢に帰せられるものではないし、現象学的アプローチに特異的ではない。J. デリダ（1972/2000）によれば、現前の欲望と、真理、目的、全体性への欲望の重なりは、エクリチュール（文字や記述を意味する仏語）にたいするパロール（口に出された言葉）の優越性——デリダはこれを「音声－ロゴス主義 [phonologisme]」⁽²⁸⁾と呼ぶ——として、プラトンからアリストテレス、ルソー、ヘーゲルを経て、ソシュールに至る西洋形而上学の全歴史を——したが

って心理療法の歴史も例外ではない——支配してきた。現象学は、そもそも形而上学批判という役割を担って登場してきたのであるが、現象学の直観主義（言語や記号などの媒介物なしに事物の現れを直接把握したい）のうちに、形而上学と同一の欲望を認めることができるのである。

エクリチュールは作者が不在のときにも、さらには作者の死という主体の全面的不在にもかかわらず、書かれた瞬間としての現在を超えて機能することができる。さらにエクリチュールはオリジナルなコンテキストから切り離され、そのつど異なるコンテキストのなかに組み込まれるため、作者の意図とは無関係に際限なく意味づけ直されていく可能性に開かれている。こうしたエクリチュールの「反復可能性 [itérabilité]」⁽²⁹⁾ は、言語記号を主体の当初の意図や書かれた瞬間に現前していたコンテキストから断絶し、そこに何らかの異質性や不純性をつねに引き込んでしまうのであり、オリジナルな意味の現前の再現（再－現前化する [re-présenter]）を不可能にしてしまう。それゆえデリダによれば、エクリチュールは内部への外部の侵入を惹き起こし、魂の内面性、魂の自己への生きた現前性を損なう頹落した言語、虚偽に満ちた言語であると陰に陽に想定されてきた。

これにたいしパロールにおいては、「私は、私が話しているときに、私を聞く [je m'entende dans le temps que je parle]」⁽³⁰⁾ のであり、そのとき言葉は発せられると同時に聞かれ、理解される。「みずからが話すのを聞く」とき、主体はなんらかの迂回路を経ることなしに、生ける現在の充実において、みずからの感覚や思考に直接接近できるように感じられる。こうして、音声とロゴス（理性）が結びつき⁽³¹⁾、パロールは、魂、内面性に、したがって真理へとつながっていると考えられてきた。絶対的な私への近さとして意識へ直接に現前するパロールの価値が、「存在の充実」としての意味のまったき現前を深部で保証しているのである。

けれども内的世界と言語表現との一致を実現するように見えるこうしたパロールの特権的な位置づけは、パロールが言語記号として機能しうるための条件を考えることで疑問を突きつけられることになる。パロールも言葉として共有

され理解されるためには、異なるコンテクストを通じて、同一の言葉として再認されなければならない。したがってパロールもエクリチュールと同様、その生起の瞬間にすでに初めから反復されているのでなければならない。エクリチュールの特徴であった「反復可能性」は、純粹なパロールに時折ふりかかる外的な偶然ではなく、パロールそのもののなかに刻み込まれている構造的可能性であり、さらにはパロール／エクリチュールの対立に論理的に先行し、言語一般の可能性の条件をさえなしている。言うなれば、語る主体における「生き生きした現在」や、内的世界の十全な表現を危険に晒すことなくして、人は一言たりとも言葉を発することはできない。エクリチュールについて述べたようにパロールも何らかの反復の効果を蒙らざるをえないのである。

形而上学はパロールを特権化するが、それは声が発せられる瞬間において、自己が意識に生き生きと現前するように感じられるからである。ゲープザッテルが次のように述べる時、彼もまたパロールの優越性を暗黙裡に前提としているといえよう。「患者は人と言葉を交わす。しかしそのとき患者は、感じたり変化したりする自我として自分の話の中に参入しない。だから口に出された言葉は、死んだ、意味のない、空虚な言葉にしかない。そして自我は、このような事態に対応して、自分を「空虚な、死んだ、存在しない」ものと感じる。自分の現存在の充実、自我の成就が奪われていると感じる」⁽³²⁾。しかし、パロールの純粹性の根拠である「みずからが話すのを聞く」とき、言葉は発せられる瞬間に聞かれるのではなく、いわば口と耳の間の還元不可能な空間がつねにその実現を妨げている。言語一般の構造的な必然性、すなわち「反復可能性」のため、みずからが伝えようとしていることをその瞬間に聞き、自己の内面との同一性を達成しようとする努力はつねに失効し、あるいは少なくとも遅延に伴う影響を受けざるをえない。こうした空間的および時間的差異化であるような諸差異の産出の運動をデリダは差延 [la différance] と呼ぶ⁽³³⁾。差延は差異 [différence] を生みつつけることで、現前（の実現）を無限に遅延させる [différer]。

現象学的アプローチによって純粹さを突き詰めていくと、その地平を構成す

るもろもろの不純な動きが露呈してくる。おそらく純粹さとは事後的に構築された観念であり、また現前性とはあらゆる「存在の充実」の起源ではなく、エクリチュールの不純性の抹消——差異の戯れの制圧——こそが現前性ないし「存在の充実」の起源なのである。

さらにデリダは、現前の欲望が、あるシステムの（たとえば「歴史」、「生命」、「真理」あるいは「自己関係としての存在」の）欠くことのできない一契機であり、「無限なもの」を封じ込めてきたことを告発する。

「現前の形而上学の内部においては、対象の現前の知としての哲学、意識において知が自己のかたわらにあることとしての哲学の内部においては、歴史の終わりとしてのとは言えないにしても、その囲いこみ [clôture] としての絶対知が存在すると、私は全く端的に信ずる。[……] 現前の歴史は閉じている。なぜなら《歴史》はかつて存在の現前化 [Gegenwärtigung] をしか、知と制圧としての、現前のなかへの〈存在者の産出と取り集め〉をしか、意義したことがなかったのだから。十全な現前は、意識 [con-science (隈なく知っていること)] における〈自己自身への絶対的現前〉という無限の使命をもっているのだから、絶対知の成就是、無限ものの終わりである。そして、無限もののこの終わりは、概念とロゴスと意識との、差延なき声における統一でしかありえない。形而上学の歴史は絶対的な〈自分が話す聞きたい〉 [le vouloir-s'entendre-parler absolu] である」⁽³⁴⁾

「存在の充実」を保証する現前の欲望は、純粹な「今」に構造的に刻まれている亀裂を覆い隠し、偶然や理解不可能なものをつねに除外し続けることになる。しかし、現実とは偶然や理解不可能なもの、すなわち他者（性）によって特徴づけられるものではないだろうか⁽³⁵⁾。現前の欲望は、「知と制圧としての、現前のなかへの〈存在者の産出と取り集め〉」の欲望、世界をすべて自己のもとへと回収しようとする欲望であって、真理・目的・全体性へのやむことのない欲望である。

VI 二つの空虚

ゲープザッテルはBr. L.の言う「空虚」について、世界との全体的な関係の希求、すなわち「生を手に入れようとする欲求が激しければ激しいほど、そしてこの企ての無力さが強烈に体験されればされるほど」、空虚は次第にその勢力範囲を拡げてゆき、さらには自己が空虚そのものとなってゆくと説明を加え、「離人症とは空虚における実存の一現象様式」であると結論している。

「空虚における実存とは人間存在のひとつの可能性を意味し、これは世界と自己の人格との現実性が廃棄されることと同じ意味を持っている。空虚がありありと現前化するの、それが現存在のあらゆる可能なテーマへと置き移され、明瞭さの程度の差はあれ、そこで成就されるという形でしかありえない。つまり、空虚は世界のあらゆる次元における現実性の喪失として、またあらゆる意味での人格の喪失として現れてくる」⁽³⁶⁾

さらにゲープザッテルは、「内部も外部も含めたあらゆる空虚の経験に先立つような空虚の状態がある」というBr. L. の言葉を引き合いにしつつ、ここでの「空虚」は「ひとつの存在論的根本事象としての空虚」であるという理解を提示している。

「意味学説（フッサール、ハイデッガー、レーヴィット、ビンスヴァンガー）をまっしてはじめて、空虚症状のような臨床症状に対する理解がひらかれた。そこではじめて、存在が個々の存在領域へと分化する以前の、ひとつの存在論的根本事象としての空虚が理解されることになる。外部の空虚は、内部が空虚であることの物の世界への投映だという患者の陳述は、なによりもその通りであろうけれども、内部も外部も含めたあらゆる空虚の経験に先立つような空虚の状態があるのだという患者の陳述も、理解可能となったと思われる」⁽³⁷⁾

すでに指摘したように、ここでの議論には口に出された空虚（空虚感）と内的世界での空虚（空虚それ自体）との混同がみられる。したがってBr. L.が言

うように二種類の空虚——「ありありと現前化する」空虚の感覚と、「あらゆる空虚の経験に先立つような空虚の状態」としての空虚——が区別されなくてはならない。こうした区別は、Br. L. 自身の言葉から、さらにははっきりと聞き取ることができる。

「私は生きていないのです。感じないのです。私の身体は死んでいるのです——ぞっとするような空虚、それをどう耐えろというのでしょうか！ 空虚がはっきりと見えているうちは、これがそれなんだ、これが空虚なんだと自分に言いきさせることができるうちは、まだ生きているとも言えるのです。ともかくも自分と自分以外の世界を結びつけている一本の糸を手にはしていると言えるのです——でもそれが急にうまくいかなくなります。すると空虚が押し寄せてきて、私を呑みこんでしまいます。するともう存在なんてなくなってしまうのです——まるで気を失っているようなものです。気を失って意識をなくするみたいに意識がなくなってしまうのです」⁽³⁸⁾

空虚は「自分と自分以外の世界を結びつけている一本の糸」であると同時に、それが襲ってくると「存在」など消し去ってしまうのである。端的に言えばそれは「死」と等価であろう⁽³⁹⁾。けれども残念ながら、空虚に関するゲープザッテルの探求はもっぱら認識可能な空虚（現前可能な空虚）に限定され、さらに根源的な空虚については、Br. L.の言葉として引用された箇所を除くとまったく言及されていない。Br. L.は、空虚に耐えることができない瞬間において、空虚は体験されていないと述べている（陳述③参照）。対象化されえない空虚は事後的にそれと認識されるが、それを体験しているまさにその瞬間において、空虚はけっして現前しないし、意識されることはない。対象化不可能な空虚は「あらゆる空虚の経験に先立つような空虚の状態」であり、対象化可能な空虚に論理的に先行している。したがって、ここでは前者を一次的空虚、後者を二次的空虚と呼ぶ。一次的空虚がかろうじて体験され意識される時には、つねにすでにその生起の瞬間との時間的なズレ（差延）を伴っているといえるだろう。それゆえ、ゲープザッテルが述懐しているように、「現象学的な本質法則」による「実存開明」は、「とりわけ空虚に対してはうまくいかない場合が多い」

のである。なぜなら、差延そのものは現前することがなく、つねに意識の志向力にとっての彼岸となるからである。

一次的空虚と差延について議論を進めるために、私の手が誰かの手に触れることを考えてみよう。そこでは触れるという能動性と、触れられるという受動性という感覚の二重性が見出され、しかもこれらが不即不離の関係を保っている。ゲープザッテルによれば、感覚過程におけるそうした「能動的な契機と受動的な契機」の「両側面が分かち難い全体をなして、そこではじめて自我と世界との出会いを成立させている」⁽⁴⁰⁾。だが、こうした「自我と世界との出会い」に関する現象学的ないし現存在分析的理解は、時間的なズレとしての「差延」の契機を顧慮していない。なるほど、外から見れば私の手は確かに他人の手に触れつつ同時に触れられている。しかしこの二重性は、同一の瞬間に、けっして私の意識に二つながら現れることはない。もし私が触れられていることを意識したなら、そのとたんに触れている感覚は消失する。そこで生起していることは、触れられているという受動性と、すでに触れていたというある種の能動性の混交としての奇妙な過去であろう。こうして現実はそのが意識されたときにはすでに分裂したものとしてしか与えられない——S. フロイトが無意識の作用に見出したように知覚そのものが一種の構成作用の結果である——という結論が導かれる⁽⁴¹⁾。差延は能動性／受動性の対立に先行するだけでなく、この対立そのものが差延なしには成り立たないのである。けれども、能動性と受動性の——同様に充実と空虚の——二項対立から出発する現象学的アプローチは差異の戯れを捉えることができず、「差延なき声による統一」を夢想する⁽⁴²⁾。

この症例において、Br. L. が遅れて到達する非－充実的で奇妙な過去——そのものとしてはかつて一度も現前したことはない——を充実した現在へ強迫的に変えようとする、換言すれば、他者を自己に、不可能なものを可能なものに即座に置き換えてしまおうとする欲望とその欲望の由来がどこかで問われる必要があったのではないだろうか。もちろんこれは現前の欲望や存在の充実を否定することではけっしてない。そうではなく、「いま、ここ」への無条件の信奉に潜む、他なるものを抹消し世界の自我化へ向かおうとする運動に抵抗

し続けるために、現前／不在、純粹／不純、普遍／個別、外的／内的といった二項の手前まで立ち戻り、それらを分け隔てる境界をつねに新たに位置づけなおすという不断のプロセスが要請されているのである。

VII 出来事の到来

ここで改めてBr. L. の治療プロセスについて、セラピストとの関係性ととともに、検討してみる。クライアントは受動的に構成された日常生活への関連が見失われているといえる。これはW. ブランケンブルクのいう「自然な自明性の喪失」⁽⁴³⁾ の事態——おそらくBr. L. は統合失調症ではないが——として理解することができる。

「関係の喪失ということ、存在しない、そこにちゃんと居合わせてないということがとてもひどいのです。家族は私から離れてしまい、私自身も失われてしまいました。——恐るべき苦痛です。皆死んでしまいました。なにもかも死んでしまいました。なにも動きません。雪が降っても、雪が降っていることがわかりません。そんな風には見えないのです。一体どこにいるのかもわかりません」⁽⁴⁴⁾

ところで、Br. L. はあたりまえの日常性が失われたことを、なぜこれほど饒舌かつ執拗に訴えなければならないのだろうか。もちろん彼女はそれが苦しいからこそ治療を求めているのだといえるが、すでに指摘したように、そこに治療上の無意識的な共扼関係を見出すのはさほど困難なことではないだろう（IV章参照）。さらに付け加えるべきは、自明性や「生活世界 [Lebenswelt]」⁽⁴⁵⁾ ——後期フッサールの現象学では間主観的に構成された社会的世界——を取り戻すためには、そこに向かって語るべき他者が必要だということである。ただし、この他者はクライアントの言動をそのまま肯定してくれる他者である。彼女はいわばこの「現象学の他者」（あるいは「間主観的な他者」）へ向かって自分という存在の保証を求めるのだが、この他者は「無限なもの」や絶対的な異質性としての他者ではない。新宮が指摘するように、「生活世界を共有しつつ、

我々の目の前にいる他者は、我々と利害を共有することができ、そのことは、その他者が、我々によって我々の都合から作り出された他者であることを意味する〔……〕我々の生活世界の外側におかれてこそ、他者は他者である」⁽⁴⁶⁾。

おそらく現象学的アプローチにおいては、全体性を志向する現前の欲望ゆえに「生活世界」という囲い込みの外側に目を向けないのだが、それにもかかわらず治療関係は生活世界の内側にその外部を図らずも呼び込んでしまう。そこに到来する出来事は——夢がそうであるように——根源的なく他者>の可能性である。「現象学の他者」すなわち理解可能な他者は、こうして現象学にとっての<他者>として、未知なるものに特有の不気味な様相を帯び始める。現象学的アプローチは、<他者>を封じ込めてそれを生活世界の内部の他者に変えてしまうが、そのプロセスなくしては根源的なく他者>への道もあらかじめ閉ざされてしまう。それゆえ私たちは現象学的アプローチにたいして二重の態度——忠実に引き受けつつ、その限界を画定する——を維持しなくてはならないだろう⁽⁴⁷⁾。

入院から1年5ヶ月が経過した頃（1934年3月）、回復へのきっかけは大いなる「発見」とともに、突然Br. L.に訪れた。

「私は一枚のブナの葉を発見しました。それを二本の指ではさむとすべすべした面とザラザラした面が感じられたのです。全く新しいものを見つけた感じでした。ほんの一瞬の出来事でした。〔……〕このブナの葉は、突然発見したのです。そしてまたどこかへ消えてしまいました。さっき一匹のミミズを見ました。庭の小径にノロノロ這っていたのです。——私は立ち止まったまま、見たこともないものを見ているみたいにそれをみつめていました——ミミズが体を丸くしていたのです。人間はまだだめですが、自然だけは発見しました。まだその全体ではないけれど、そのほんのちょっとした部分だけは見つけたのです。でもそれは本当に不思議な出来事でした。焦燥の果てに辿りついた大きな安らぎです」⁽⁴⁸⁾

「出来事」とは「決してひとが妨げることのできない、また妨げてはならないもの、つまり未来そのものの別名」であるとしたら、それは「つねに他者の

経験である経験そのものの別名」であろう⁽⁴⁹⁾。「出来事」は終わることなく回帰するが、しかも、その度ごとに、尽きることなき特異性として——死がそうであるように——到来する。それは私たちの現在の生に回収されず、すなわち現前性の場をもたず、「どこかへ消え」ゆき失われてゆくほかない。私たちは「無限なもの」への覚醒を直接に語ることはできないが、そのものとしてはかつて一度も現前したことのない「奇妙な過去」へのノスタルジーを通して、日常性の論理の外から到来するものとしてのみ語ることができる。それは、あたかも夢を見ながらその夢を語るように、あるいは夢の中で夢から目覚めるかのように、本当の自分との無媒介な一致という錯覚から、もしくは言葉の存在しない無垢な状態への憧れからの覚醒であろう。「奇妙な過去」とは、来るべき未来の別名である。

VIII 終わりに

そもそも、私たちはなぜこれほどまでに、今この瞬間における充実した生命に憧れ、「差延なき声による統一」を夢みるのだろうか？ おそらくそれは、私たちの生の意義や目的といったものが、文字通りの生命をかけた切望にもかかわらず、ついに裏切られ灰燼となってゆくことを、私たちはどこかで知っているからではないだろうか。三島由紀夫は、廃墟となった神殿の美しさについて述べている。「殊に神殿が廃墟のなかで最も美しいのは、通例それが壮麗であるばかりではなく、祈りや犠牲を通して神に近づこうとしていた人間意志が、結局無効に終わって挫折して、のび上がった人間意志の形態だけが、そこに残されているからであろう。〔……〕われわれが神殿の廃墟からうける感動は、おそらくこの龐大な石に呈示された人間意志のあざやかさと、そこに漂う龐大な「不在」の感じとの、云うに云われぬ不気味な混淆から来るらしい」⁽⁵⁰⁾。

ここには無数の雑多な声なき声が、それぞれの夢の跡を語っている。しかし、それを私たちは直接聞きとることはできない。そこで言葉は単に何かの意味を伝えるのではなく、夢の中でのように、あるいは詩の言葉のように、無意識の連

関によって他の言葉を引き寄せ、響き合い、打ち消し合いながら、むしろ意味の解説不可能性を伝える。それはつねに未知なるものとして、けっして十全に姿を現わすことなく亡霊のようにつきまとい、聞き取らなくてはならないという切迫と不安によって私たちの生の安定をおびやかす。言葉こそ、現前と不在の戯れの媒体であり、現前と不在の可能性と不可能性の条件なのである。現前の欲望は、同時に響く聞き取り不可能な複数の声を、その差異の戯れを、支配的な一つの声によって制圧してしまおうとする欲望であり、亡霊に死を言いわたそうとすることである。それゆえ、現象学的アプローチは死を排除し、あくまで生に奉仕しようとする。しかし、それは同一対象の現前の際限なき反復という意味の二重性において、絶対的な生であると同時に、絶対的な死である。

注

(1) こうした意味の現前をE. フッサールは現象学のすべての原理の原理とみなしている。現象学的な観点を、とりわけ精神病者の特異な体験世界の意味構造を明らかにする方法として洗練させたのは、スイスの精神医学者L. ビンスワングーである。彼はM. ハイデガーの存在論の影響のもとに現存在分析を提唱し、意識の諸現象や諸様態の記述に限られていたK. ヤスパースの現象学的精神医学にたいして、本質直観の重要性を強調した。

(2) フッサールは『現象学の理念』の「講義二」でつぎのように述べている。「あらゆる知的体験および体験一般は、それがまさに体験されることによって、純粹直観と純粹把握の対象とされうるものであり、そしてこの直観のなかでは体験は絶対的所与性である」 Husserl. E., *DIE IDEE DER PHAENOMENOLOGIE. Fünf Vorlesungen*. Martinus Nijhoff, Haag, 1950. 『現象学の理念』みすず書房、1965年、48頁。

なお、「贈り物」の意味でのpresentは、ラテン語のpraesentare（眼前に置く）が語源とされている。

(3) Gebattel, V. E., Zur Frage der Depersonalisation. Ein Beitrag zur Theorie der Melancholie. *Nervenarzt*, 10;169-178, 1937, pp.248-257. 「離人

症問題に寄せて ―メランコリー理論への一寄与」(木村敏・高橋潔訳)『岩波講座 精神の科学別巻 ―諸外国の研究状況と展望』(飯田真・笠原嘉・河合隼雄他編) 岩波書店、1984年、39-87頁 (以下、ZFDと略記)

著者のゲープザッテルは、ビンスワンガーやE. ミンコフスキーらと並ぶ現象学的精神医学の創始者の一人である。翻訳者の一人である木村の解説によれば、ゲープザッテルの多くの論文の中でも「特に有名なものの一つ」であるこのテキストは、「離人症の現象学的・人間的理解に最初の光を投げかけることになったモニュメンタルな論文」であり、「離人症を扱った古今の研究史の中でも白眉の一遍」として位置づけられる。

- (4) ZFD、邦訳、43-57頁。
- (5) ZFD、邦訳、44頁。
- (6) ZFD、邦訳、45頁。
- (7) ZFD、邦訳、65頁。
- (8) 存在または世界が開示される場 [Da] という意味合いを込めて、ハイデガーは人間を現存在 [Dasein] と呼ぶ。また「現存在世界」とは、ゲープザッテルによれば「私がそこに現れる世界、私によってみられたり体験されたりする世界、私の実存を意味する世界、そして私の実存によって解釈される世界」(ZFD、邦訳、83頁) とされる。
- (9) ZFD、邦訳、60頁。
- (10) ZFD、邦訳、61-62頁。
- (11) たとえば、木村は現象学的な立場から、離人症をrealityは保っているが、世界に対する行為的な関与の遂行感、もしくは実行意識を失ったactualityの障害と見なしている。木村敏『偶然性の精神病理』岩波書店、1994年。
- (12) ゲープザッテルもこの点に注目している。「[Br. L.の] 陳述を見て注目しておきたいのは、彼女が、自分にとって存在しないものになってしまった世界がそれでもやはり相変わらず存在していることをちゃんと知っている」(ZFD、邦訳、65頁)。しかし、彼が現存在世界の障害という観点から出発するかぎり、現実喪失と現実感喪失の理論的な区別を設定できず、その結果と

して離人症とより重篤な精神病とを区別できなくなっているのではないだろうか。テキストの副題が「メランコリー理論への一寄与」となっている所以でもあろう。

- (13) こうした事情のため、現在では、derealizationは「現実感喪失」と訳されるのが一般的である。『ICD-10「精神・行動の障害」マニュアル』（中根允文・岡崎祐士訳）医学書院、1994年。
- (14) *ZFD*、邦訳、67-68頁。
- (15) *ZFD*、邦訳、69頁。
- (16) *ZFD*、邦訳、73頁。
- (17) *ZFD*、邦訳、75頁。
- (18) すでに述べたように、離人症はクライアント（患者）の言語報告をまたないかぎり症状となりえない。
- (19) *ZFD*、邦訳、73頁。
- (20) たとえば、「離人症患者の実存様式が空虚としてあらわれてくるのは、それが空虚であるからである」等。*ZFD*、邦訳、73頁。
- (21) *ZFD*、邦訳、43頁。
- (22) *ZFD*、邦訳、67-68頁。
- (23) *ZFD*、邦訳、77頁。
- (24) 「発見」とは、回復の途上でBr. L.が事物の实在感を体験した際の、新鮮さと驚きの表現である。これに関してはⅦ章で考察する。
- (25) *ZFD*、邦訳、78頁。
- (26) 「先生はいつも、まだ足りないところがある？ とお聞きになります……」。*ZFD*、邦訳、51頁。
- (27) 現象学的アプローチを主観性の問題としてとらえ、主観だけでなく客観的な見方を身につけることで、これまで述べてきた現象学的アプローチの問題点を乗り越えようとするのが心理学の分野では一般的な考え方なのかもしれない。けれどもそのためには、客観的世界の实在性や普遍的真実の妥当性といったきわめて困難な問題にあらかじめ答えておくことができなくてはな

らない。それゆえフッサールは現象学的還元（エポケー）と呼ばれる手続きによって、世界や事物存在の確実性を不問に付し、純粹に意識に現れてくるもののみを研究対象としたのである。主観／客観という対立措定の枠組みによって現象学的アプローチを論じることは論点先取を免れない。

「われわれが究明し論及するのは、けっして心理学現象についてではなく、いわゆるリアルな現実性の出来事（それらの実在は終始疑われているのである）についてではなく、客観的現実というものがあろうとなかろうと、またそのような超越の措定が正当であらうと正当でなかろうと、〔それとは無関係に〕存在し妥当するものを究明し論及するのである。この場合われわれはそのような絶対的所与性について論及するのである。たとえこれらの絶対的所与性が客観的現実^に志向的に関係しているとしても、この関係する働きはそれら所与性のうちにあるなんらかの性格であるにすぎず、現実性の存在または非存在については何ごとも予断されていないのである。このようにしてわれわれは現象学の岸辺に錨を投ずるのである。そしてこの現象学の諸対象も、科学がその研究対象を措定するのと同じように、やはり存在者として措定されているのではあるが、しかし〔現象学においては〕一個の自我の内部の、ある時間的世界内の実在として措定されているのではなく、純粹内在的直観によって把握された絶対的所与性として措定されているのである。すなわち純粹内在者はここでは何よりもまず現象学的還元によって性格づけられるのである」 Husserl. E., *op. cit.* 1950. 邦訳68頁。

- (28) Derrida, J., *Positions*. Les Éditions de Minuit, Paris. 1972, pp. 35-36
『ポジション』（高橋允昭訳）青土社、2000年、38頁。
- (29) Derrida, J., *LIMITED INC*. Édition Galilée, Paris. 1990, p.27 『有限責任会社』（高橋哲哉他訳）法政大学出版局、2002年、22頁。
- (30) Derrida, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Presses Universitaires de France. 1967, p.87 『声と現象 ——フッサール現象学における記号の問題への序論』（高橋允昭訳）理想社、1970年、147頁。

- (31) ログスとは、そのギリシア語の原義にそくして、「意味と語りとの統一」として理解される。『逆光のログス』（高橋哲哉）未来社、1992年、313頁。
- (32) *ZFD*、邦訳、67-68頁。
- (33) Derrida, J., *op. cit.* 1967 p.98, 邦訳167頁。
- (34) Derrida, J., *ibid.* 1967 p.115, 邦訳194-195頁。
- (35) 現象学では、自我に特権的な位置を与え、こうして孤立した主観性（超越論的主観性）を出発点として他を理解しようとする。しかし、自我や主観性から出発するかぎり、「感情移入」や「思い入れ」によって私の似姿（鏡像）としての他我を捉えることはできても、私とは絶対的に異なる他者へ近づくことはできない。
- (36) *ZFD*、邦訳、77頁。
- (37) *ZFD*、邦訳、73-74頁。
- (38) *ZFD*、邦訳、45-46頁。
- (39) 他の箇所ではBr. L.は、空虚は「恐怖であり、荒涼であり、暗黒であり、氷の冷たさであり、死に絶えてしまうことであり、絶対的に何物とも結びつけられていないこと」だと述べている。*ZFD*、邦訳、81頁
- (40) *ZFD*、邦訳、66頁。
- (41) 意識はそれ自身に先立ち、記憶痕跡からの参照を絶えず受け取っている。フロイトはこれを「意識は記憶痕跡のかわりに発生する」と表現している。
Freud, S., *Traumdeutung*. 1900. 「夢判断」『フロイト著作集2』（高橋義孝訳）人文書院、1968年、444頁。
Freud, S., *Jenseits der Lustprinzips*. 1920. 「快感原則の彼岸」『自我論集』（竹田青嗣編・中山元訳）筑摩書房、1996年、113-200頁；164頁。
Freud, S., *Notiz über den "Wunderblock"*. 1925. 「マジック・メモについてのノート」『自我論集』（竹田青嗣編・中山元訳）筑摩書房、1996年、303-312頁；307頁。
- (42) 既述のように、この先行性は時間的先行性ではなく、したがって一つの過去や過ぎ去った一つの過去という意味でなく、論理的ないしは構造的な先

行性である。

- (43) Blankenburg, W., *DER VERLUST DER NATÜRLICHEN SELBSTVERSTÄNDLICHKEIT*. 1971. 『自明性の喪失 分裂病の現象学』（木村敏他訳）みすず書房、1987年。
- (44) ZFD、邦訳、49頁。
- (45) Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie. Husserliana Bd. VI*, Haag, Martinus Nijhoff. 1954. 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（細谷恒夫・木田元訳）中央公論社、1995年。
- (46) 新宮一成「無意識の他者論」『他者の現象学Ⅲ』（河本英夫他編）北斗出版、2004年、217-235頁；218-219頁。
- (47) これまで本稿では、ゲープザッテルのテキストにみられる現象学的アプローチの特徴と問題点を検討してきた。だが一見して明らかなように、彼の主張には、フッサールを批判的に継承したハイデガー哲学の強い影響が見られる。例えば世界内存在としての現存在の分析を試みるといった、ハイデガーの現存在分析——ビンスワンガーもゲープザッテルも、みずからの臨床的実践を現存在分析と称している——を踏襲し、それをクライエント（患者）理解の根本的態度としている。けれども、おそらくビンスワンガーやゲープザッテルの現存在分析は、本質においてハイデガーのそれとはかけ離れたものとなっている（これは例えばハイデガーを援用した木村敏の現象学的な精神病理学も同様である）。ハイデガーが心理療法に与えた影響については、より詳細で地道な研究が必要であり、今後の検討課題として残されている。ここでは、私たちは本文の論旨にそくして、つぎの二点を指摘するに留めたい。

第一に、ハイデガーの現存在分析の本来の意図は、ギリシャ以来の西洋形而上学の解体・破壊 [Destruktion] である。形而上学とは、ハイデガーによれば、「存在の真理」を問おうとするのではなく、存在者をその存在において眼前に見据えつつ表象する [Vorstellen] ため「主観性の形而上学

[Metaphysik der Subjektivität]』とされる。Heidegger, M., *Über den Humanismus*, *Brief an Jean Beaufret, Paris*. Verlag A. Francke AG., Bern. 1947. 『「ヒューマニズム」について』（渡邊二郎訳）筑摩書房、1997年、28頁。またここから形而上学は、デリダが指摘したように、存在を現前性と規定するという特徴をもつことになる。すなわち「現前の形而上学 [métaphysique de la présence]」である（V章参照）。Derrida, J., *op. cit.* 1967 p.115, 邦訳194-195頁。

第二に、ハイデガーにとって存在の問いとは、言葉の探求にほかならない。言葉とは、「存在の真理の家」であり、「存在そのものが、自分を開き明るくしながら—しかしまた秘め隠しながら、到来するということ [lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst]」なのである。Heidegger, M., *ibid.* 1947. 邦訳、28頁、46頁。言うまでもなく、私たちが本文でこれまで検討してきたことは、現象学的アプローチ——もしくは（ゲープザッテルの）現存在分析——における「現前の形而上学」であり、そこでの言葉の問いの不在である。

(48) ZFD、邦訳、50頁。

(49) Derrida, J., *La déconstruction de l'actualité*. In *Passages*. 1993. 「アクチュアリティの脱構築」『現代思想』（港道隆訳）青土社、vol.22 (10)、1994年、316-329頁；316頁。

(50) 三島由紀夫「旅の絵本」『外遊日記』筑摩書房、1995年、7頁-146頁；19-20頁。