

φαινομενον

現象学年報

Jahrbuch der japanischen Gesellschaft für Phänomenologie
Annual Review of the Phenomenological Association of Japan
Annuaire de l'association japonaise des phénoménologues

ΚΑΙ

38

日本現象学会編
2022

λογος

も く じ

特集 人生の意味の哲学と現象学

人生はなぜ生きるに値するのか
——フッサールによる生の否定と肯定 …………… 八重樫 徹 3

神義論における〈苦難の意味づけ〉の
あらゆる哲学的試みの失敗 …………… 山 口 尚 13

「不老不死の人生の望ましさ」再考 …………… 鶴 田 尚 美 23

人生の意味の現象学へ向けて
八重樫・山口・鶴田へのコメント …………… 森 岡 正 博 33

【男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ】

「現象学研究者の初期キャリア形成を考える」報告
提題者 佐藤 愛・池田 裕輔・金成 祐人
高井ゆと里・長坂 真澄・若見 理江
オーガナイザー …………… 中 澤 瞳 43

【公募ワークショップ】

「人種差別の現象学」
提題者 河野 哲也・関本 幸・池田 喬
オーガナイザー・提題者 …………… 小手川 正二郎 49

【個人研究発表論文】

後期レヴィナスにおけるフッサール解釈と隔時性の生成
…………… 石 井 雅 巳 59

メルロ＝ポンティとトマセロにおける他者の志向性の理解について
…………… 音喜多 信 博 67

フッサール時間論における時間構成の習慣による再解釈
…………… 柳 川 耕 平 75

【エッセイ】

第2回東アジア間文化現象学会議と間文化現象学・国際シンポジウム
の開催報告…………… 亀井大輔 83

『ハイデガー事典』の編集を振り返って

執筆者 秋富 克哉・陶久明日香・松本啓二郎・金成 祐人
景山 洋平・田鍋 良臣・貫井 隆・鈴木 了市
編者 …………… 古 莊 真 敬 89

【書評】

鈴木崇志『フッサールの他者論から倫理学へ』
(勁草書房、二〇二一年)…………… 平 岡 紘 97

高井ゆと里『ハイデガー 世界内存在を生きる』
(講談社、二〇二二年)…………… 丸 山 文 隆 103

高屋敷直広『身体忘却のゆくえ ハイデガー『存在と時間』における
〈対話的な場〉』(法政大学出版局、二〇二一年)…………… 佐 野 泰 之 107

川崎唯史著『メルロ＝ポンティの倫理学 誕生・自由・責任』
(ナカニシヤ出版、二〇二二年)…………… 田 村 正 資 111

【英語論文】

Husserl's Theory of Manifolds and Ontology: From the Viewpoint
of Intentional Objects …………… 小 関 健太郎 (10)

【欧文要旨】…………… (1)

八重樫 徹・山口 尚・鶴田 尚美・森岡 正博・中澤 瞳・小手川正二郎・
石井 雅巳・音喜多信博・柳川 耕平

会則・編集後記・欧文タイトル・奥付

人生はなぜ生きるに値するのか——フッサールによる生の否定と肯定

八重樫 徹

1 フッサールの二つの顔

フッサールは人類の未来について楽観的に語るときと、悲観的に語るときがある。楽観的な語りの例から見てみよう。

あの懐疑的なベシミズムや、私たちの時代を決定的なかたちで支配する恥知らずでソフィストめいた政治的詭弁は、社会倫理的な議論を、完全に墮落したナシヨナリズムにとつての自己中心的な目的のための口実としてしか用いていない。こうしたベシミズムや詭弁は、自然に生じた共同体概念が「……」複雑に絡み合つて覆われた間接性をまもつていない場合には、まったく不可能になるだろう。「……」厳密な学問だけがここで確実な方法と確固たる成果を打ち立てることができる。したがってそうした学問だけが、理性的な文化改革が頼りにする理論的な予備作業をもたらすことができる (XXVII, 5-6) (強調八重樫)。

厳密な学問ということで考えられているのはもちろん、超越論的現象学によって基礎づけられた哲学と諸科学である。そのような厳密な学問はベシミズムを信じるに値しないものにし、人類の文化を理性的に

改革する。そのようにして現象学は人類をよい方向に導くとフッサールは信じている。

次に悲観的な語りの例を挙げよう。

しかし、輝かしい文化は崩壊し、高貴な民族は退化した。盲目的な自然の力は、しばしば破壊的な力として現れる (地震、砂漠化)。「……」もちろん、廢墟の中から新たな生が開くこともある。「……」しかし、その新たな生は、価値ある生、より高い価値を目指す生であろうか。この世界とこの精神的世界は、価値の発展と無化の盲目的なごた混ぜであり、偶然的なごた混ぜの中に現れるあらゆる善と悪の中に、ひとかけらの理性の達成があるとするものの、それも途切れて千倍もの非合理性に飲み込まれるのだろうか (XII, 308)。

不条理に満ちたこの世界では、どんなに栄えた民族や文化もやがて衰退する運命にある。人類が自らの力で人類自身の生とこの世界をよりよいものにしようとしたところで、それは虚しい努力なのではないか。このような疑いをここでフッサールは吐露している。

最初の楽観的な引用は一九二三年の『改造』第一論文からのもので

あり、後の悲観的な引用は同時期に書かれた草稿からのものである。人類の力で生の条件を改善できると信じるオプティミストと、そのような可能性に懐疑を向けるペシミスト。どちらがフツサールの本当の顔なのだろうか。

人類の生の価値についてフツサールが草稿でしばしば悲観的な見解を述べているのはたしかだが、それは後に続く議論によって否定されることが多い。一人の人間として人生を悲観することはあつたかもしれないが、哲学的見解としては、理性の目的論を核とするオプティミズムをフツサールは最後まで捨てなかつたと言つてよいだろう。だが、本稿の関心は、フツサールの哲学がペシミズムをどのように乗り越えようとしたのか、また乗り越えることに成功したのか、という点にある。

以下ではまず、フツサールにとって問題となるペシミズムを特徴づけ、それがどのような前提から導かれるのかを再構成する(2)。次に、フツサールがペシミズムを克服しようとする際にどのような思考の筋道を歩んだのか、あるいは歩むことができたのかを考察する。ここでは「愛の価値」「理性信仰」「努力と不満足の肯定」という三つのアイデアを検討するが、どれもペシミズムの決定的な克服にはつながらないことを示す(3)。次に、学問による生の革新というフツサールの企てを取り上げる。これはやはりペシミズムを決定的に斥けるものではないが、ペシミズムと両立するような一種のオプティミズムとして理解できる。しかし、このオプティミズムをフツサール哲学の枠内で根拠づけることは困難であることが明らかになる(4)。

2 フツサールのペシミズム

冒頭で二番目に引用した草稿の一節では、人間の生は一般に、つまり過去に生きられた生も未来に生きられる生もすべて、価値のないものかもしれない、という疑いが述べられていた。人生が担うことのできる価値には、幸福や道徳的善や美など、さまざまな種類のものがある。しかし、ここで問題になっている価値は、人生が総合的に見て「生きるに値する／しない」と言われるときに意味されるような包括的な価値のことだと理解したい。それは「人生の意味」の一つの意味に対応する。レジンスターは「人生の意味」の二つの意味を区別している(Reginster 2006, 21-23)。一つは道徳性や幸福と並置される特別な価値のカテゴリーであり、人生の有意義性(meaningfulness)と言い換えることができる。もう一つが包括的価値としての人生の意味であり、総合的に見て人生が生きるに値する(worth of living)と言われるときに人生に帰される価値である。

フツサールが考えているペシミズムは、包括的価値としての人生の意味を一般に否定するものである。つまり、それは「誰の人生も生きるに値しない」と主張する。この主張には、様相的に弱いバージョンと強いバージョンを区別することができる。弱いペシミズムは、「現実世界においては、誰の人生も生きるに値しない」と主張する。強いペシミズムは、「あらゆる可能世界において、誰の人生も生きるに値しない」と主張する。

上の引用から読み取れるかぎりでは、フツサールは弱いペシミズムしか語っていないように思われる。つまり、人生が営まれるこの世界が持っている特徴のゆえに、この世界ではどんな人生も生きるに値し

ないのではないか、という疑いを述べているにすぎない。しかし、他のテキストも見てみよう。

私は、人間共同体と世界における私の生を究極的に肯定することはできない。そのようなことができるとしたら、私が世界の意味を信じる場合だけである。「理論的には」、それを信じる根拠を私をもたない (VIII, 354)

生の価値を肯定するための基盤となる「世界の意味」を信じるべき理論的根拠はないと述べられている。この現実世界では生の価値を肯定することはできないということなのか、あらゆる世界においてそれはできないということなのかは、引用部分だけでは明らかでない。だが少なくとも、強いペシミズムが真であるかもしれないとフッサールが考えている可能性は残る。

強いペシミズムが真であるかもしれないという疑いのことを「強い懐疑的ペシミズム」と呼ぶことにする。強い懐疑的ペシミズムをフッサールに帰することは妥当だろうか。妥当である可能性はある。フッサールが生のもとの価値と世界の不合理性について述べていることをもとに、強いペシミズムの一歩手前まで、導く論証を再構成することができるところである。

その論証は以下のようなものである。

【強いペシミズムの論証】

1 倫理的な生は理性的な生である

2 実践理性による生が可能であるためには、世界が合理的でなければならぬ

3 世界は不合理である

4 倫理的に生きることは不可能である (1〜3より)

5 倫理的に生きることはそうでない価値よりもつねに高い価値を持つ

6 最高の価値を実現できない生は生きるに値しない

7 あらゆる生は生きるに値しない (4〜6より)

この論証の説得力は当然、各前提の確からしさに依存する。前提1とはフッサール倫理学の基本的主張であり、一応の正当化を与えることができる¹ (八重樫二〇一七、第五章および第六章)。フッサールのいう倫理的な生とは理性的であるろうとつねに努力し続ける生のことであり、そのような生は最高に価値のある生である。もちろんどちらも自明な主張ではないが、一九二〇年代のフッサールにとっては十分な確からしさを持つていた。

前提2もフッサールが明示的に述べていることである。「それゆえ私は一方で——第一に——、倫理的な生を私自身に要求しないわけにいかない。そしてこの定言的要求に私は無条件に応えなければならぬ。だが他方で、私は世界にも何ごとかを要求しないわけにはいかない。つまり、理性的であろうとする私の意図に適合するような形態を世界が持つことを要求しないわけにはいかない」(XII, 331)。

前提3についてはどうか。倫理的な生とは理性的であろうとつねに努力し続ける生のことだった。そのような生に適した世界とは、理性的であろうと努力し続けることが可能であるような世界である。しか

し、人間はいつか死ぬし、死ぬ前にも、精神を病んだりして、理性的であろうと努力する可能性を不可逆な仕方であらうと失うことがありうる。個人ではなく人類共同体の生についてはどうか。個人が最高の生を生きようとするのは虚しいかもしれないが、共同体の生は個人の生の期間を超えて続く。したがって、共同体の生が最高の価値を持った生、つまり倫理的な生に近づくことに個人が貢献できれば、個人の生も生きるに値しないとは言えないかもしれない。しかし、世界はいつか滅ぶ。つまり個人の生と同様に、共同体の生にも終わりが約束されている。個人がいつか死ぬことも、共同体がいつか滅ぶことも、経験的に相当確かであるだけでなく、生が必然的に何らかの世界において営まれるものである以上、ほとんど必然的に確かなことだとフッサールは考えていたように思われる。「世界の意味を信じる理論的な根拠はない」というすで見えた発言はそのように理解できる。つまり、前提3はフッサールにとって相当確かな前提である。

あとは前提6が確からしいと言えれば、フッサールは強いペシミズムを信じるのにほぼ十分な根拠を手にすることになる。しかし、前提6をフッサールの明示的には主張していないし、それを支持する議論をフッサールの著作の中に見つけることも難しい。そのため、テキストにもとづいて再構成できるのはあくまで強いペシミズムの一步手前まで導く論証にすぎない。実際、フッサールは強いペシミズムが正しいかもしれないという疑いを述べてはいるが、そこからその疑いを乗り越える方向に進む。

3 フッサールによるペシミズムの克服

3-1 ニーチェによるニヒリズムの克服

以下ではフッサールがどのようにペシミズムを克服しようとしたのかをテキストにもとづいて再構成することを試みるが、その際、ニーチェによるニヒリズムの克服のレジンスターによる再構成を参考にする。これは迂遠なやり方に思えるかもしれないが、利点がある。まず、レジンスターはニーチェが取ることできた思考の筋道をよく整理された仕方でも提示している。そして、ニーチェが克服しようとしたニヒリズムや克服の過程で検討したアイディアと、フッサールが克服しようとしたペシミズムや克服の過程で検討したアイディアの間には、私の見るところ、かなりの対応関係が成り立つ。そのため、ここでレジンスターによるニーチェの再構成を参照することは、フッサールの思考の筋道を歪曲することにはならず、むしろその再構成をより容易かつ見通しのよいものにしてくれる。

それでは、レジンスターが再構成するニーチェによるニヒリズムの克服を、細部を削ぎ落として簡略化しながらではあるが、見てみよう。「道徳性は最高の価値であり、それは人生において実現不可能である」という主張をレジンスターは「絶望としてのニヒリズム」と呼ぶ。これは上で見た強いペシミズムの論証の前提6にあたるものである。これを受け入れると、あらゆる生は生きるに値しないこと（強いペシミズム）がほぼ帰結する。これを否定する道としてニーチェがまず考えるのは、道徳的価値の客観性を否定するという道である。最高の価値であるとされた道徳的価値が客観的な価値ではないと考えられるなら、それを実現できないとしても絶望としてのニヒリズムに

陥らずに済む。この道をとる際、ニーチェは道徳的価値だけでなくどんな価値も客観的ではないと主張する。だがそうすると今度は、レジンスターのいう「方向喪失としてのニヒリズム」に直面することになる。これはどんな価値にもコミットできないという事態である。方向喪失としてのニヒリズムを避ける道としてニーチェは二つの選択肢を考えている。一つは規範的主観主義をとる道、つまりあらゆる価値のパスpekティブ相対性をそのまま受け入れる道である。人は自分の目に映る価値を価値だと信じればよい。客観的価値は存在しないが、だからといって方向を見失うことはない。もう一つは規範的虚構主義を取る道、つまり価値というものは生に有用なフィクションだと考える道である。現実の価値というものはないが、生きるのに役立つフィクションであるなら、それにすがればよい。この場合も方向喪失には陥らなくて済む。しかし、どちらの道をとったとしても、再び絶望としてのニヒリズムに戻ってくることになる。価値が主観的なものだととしても、フィクションだととしても、いずれにしても価値が世界のうちに実現されるといふことはありえない。人生を生きている中でどんな価値も実現できないとしたら、やはり生きることは虚しい。この苦境に至って、ニーチェが取るのは、苦悩の価値転換という道である。人生は一般に、そのうちで道徳的価値を実現できないだけでなく、苦悩に満ちている。しかし、この苦悩は力を増大させてくれるものであり、それゆえ善いものである。この価値転換によって絶望としてのニヒリズムが乗り越えられる。ただし、最高の価値はもはや道徳ではなく力にあるとされる。

こうした思考の筋道によって、ニーチェが本当にニヒリズムを克服することに成功したと言えるかどうかは、ここでは問わない。これ

と似た思考の筋道をフッサールに見て取ることができるといふ点だけがここでは重要である。ただし、フッサールは絶望としてのニヒリズムにあたるものを回避しようはしているものの、方向喪失としてのニヒリズムの方ははっきりと問題にしてはいない。しかし、私の見るところでは、フッサールがペシミズムを克服しようとして検討しているアイディアの中には、方向喪失としてのニヒリズムに対する対応策として用いることのできるものがある。以下で取り上げるフッサールのアイディアは、「愛の価値」、「理性信仰」、「努力と不満足肯定」の三つである。これらは順番に、レジンスターのいう規範的主観主義、規範的虚構主義、苦悩の価値転換に（内容的にも、ペシミズム／ニヒリズムの克服過程における役割の上でも）対応する。

3-2 愛の価値

一九二〇年代の倫理学関係の草稿で、フッサールは、愛の主体にとって愛する対象が持つ特別な価値に注目し、それが中立的観点からの正当化を超えた絶対的当為の源泉になると論じている。そのような特別な価値は客観的価値から区別され、「愛の価値」と呼ばれる（八重樫二〇一七、第六章参照）。

大まかに言って、それまでのフッサールは、生が持ちうる最高の価値は道徳的価値だと考え、それは中立的観察者の観点から正当化可能な理性的生に、そしてそのような生だけに備わる価値だと考えていた（八重樫二〇一七、第五章）。ところがいまやフッサールは個人的な愛の価値を道徳的価値よりも上位に置く。ある人がコミットし身を捧げている価値は、客観的に見てそれほど価値のないものであったとしても、その人にとっては本物の価値であり、人生を導く最高の価値で

ある、ということになる。これはレジンスターのいう規範的主観主義に大まかには相当する考えである。

規範的主観主義には、価値の「実現」について文字どおりの意味では語れなくなるという問題点があった。そのため、レジンスターによれば、規範的主観主義をとることで方向喪失を免れたとしても、再び絶望に陥ることになる。フッサールの愛の価値についてはどうだろうか。フッサールの意味で誰か（あるいは何か）を愛することは、一つのプロジェクトを採用し、それに沿って生きることだと考えられる。子供を愛することは、大まかに言えば、子供を育て幸せにすることと自分がよい親であり続けることを人生の目的とすることである。学問を愛することは、大まかに言えば、真理を探究しよい学者であり続けることを人生の目的とすることである。こうした人生の目的あるいはプロジェクトは、個別の行為の目的のように、ある時点で達成されるようなものではない。むしろ努力し続けることで不断に実現され続けるものである。このような意味でなら、愛の価値を実現することは可能だと言えないこともない（八重樫二〇一七、二〇一―二三参照）。

しかし、誰かや何かを真剣に愛し続けることが本物の価値を実現することだとつねに言えるかどうかは怪しい。「愛に理由は必要か」という問題は盛んに論じられている難問だが⁴、愛が一般に正当化を免れているわけではないことはかなり確かだと考えられる。他人に何を言われようと愛を貫くという態度は多くの場合に適切だが、他人への申し開きが必要ない場合でも、自分が愛しているものが本当に愛するに値するのかが当人にとって問題になることはある。愛というものはいつでもそのような可能性に開かれているとさえ言える。愛はこの意味で不安定なものであり、揺らいだときには正当化が必要

になる。フッサールがそう考えたように、愛は人生の統合性を形づくるものでもあるから、愛の正当化はなおさら重要である（八重樫二〇一九、三二五―三三六参照）。

このように考えると、愛の価値を最高の価値とする道は、ペシミズムの決定的な克服にはつながらない。「私がコミットしている愛の価値は誰が何と言おうと最高の価値なのだ」と言える場面はあるだろうが、誰でもつねにそう言えるわけではない。愛の価値が本物の価値なのかどうか疑わしくなる瞬間はいつでも訪れうる。

3-3 理性信仰

愛の価値について語っていたのと時期を同じくして、フッサールは、世界の合理性を実際よりも過大に見積もるある種の信仰によって人間の生は無価値から救われるという「理性信仰」の思想を語っている。

理性信仰。世界が人間の目的を（受け入れてくれる）リアルな可能性がごくわずかしかないとしたら、私はこの蓋然性（*Vermutlichkeit*）をあたかも確実性（*Gewissheit*）かのように受け取り、そのうえで行為しなければならぬ。そうすれば、私はいつでも可能なかぎり最善のことをおこなうことができる。（……）倫理的な「かのように」。倫理的意志から力を得る信仰（*XLII, 317*）。

こうした発想は、カントの「実践理性の要請」のフッサールなりの解釈にもとづいていると考えられる（*VIII, 354; XXV, 273*）および吉川二〇一一、一八一―一八二、一九九―二〇一参照）。世界の不合理性は倫

理的に生きようとする意志を挫くものだが、逆に言えば、倫理的に生きることは世界が合理的だと信じることによってしか可能ではない。理性信仰は人生が生きるに値するものであるために必要不可欠な信仰として要請される⁵⁾。つまり理性信仰への訴えは、「世界の合理性を（証拠に反して）信じることは生にとって有用かつ必要なことである」という発想にほかならない。このように理解するならば、それはまさにレジンスターのいう規範的虚構主義に対応する。

しかし、ニーチェの規範的虚構主義が絶望としてのニヒリズムの克服には役立たなかったように、フツサールの理性信仰もペシミズムの克服には役立たないように思われる。当然ながら、信じたことが現実になるといっわけではない。世界の合理性を信じて生きたとしても、不合理性を突きつけるような出来事に絶えず直面せざるをえない。そうした現実の中で理性信仰を抱き続けることは、現実を目をつぶることであり、逃避だとさえ言えるだろう（八重樫二〇一七、二二六参照）。

3-4 努力と不満足への肯定

レジンスターによれば、ニーチェは絶望としてのニヒリズムを克服するために苦悩を肯定する価値転換を試みた。フツサールはいえ、人間の生の本質を努力によって規定し、絶えず努力し続けることに肯定的な価値を見出そうとされているように見える。

人間の生の本質には、さらに、それがつねに努力という形式において生じることが属している。その際、究極的には、人間の生はいつも肯定的な努力という形式をとり、したがって肯定的な価値の達成に向けられている（XXVII, 25）。

あらゆる生が絶えざる努力であることの当然の帰結として、最高の価値を持つ倫理的な生も絶えざる努力でしかありえないことになる。フツサールは倫理的な生を、あらゆる場面において理性的に自己をコントロールしようと努める生として特徴づけている。

真の人間の生、決して終わることのない自己教育における生は、いわば「方法」の生、理想の人間性に向けた方法の生である。「……」倫理的な生はつねに自己規律ないし自己陶冶の生、たえず自己監督のもとでの自己統御の生なのである（XXVII, 38-9）。

しかし、絶えざる努力による終わりのない上昇として生を特徴づけることは、生が生きるに値すると考える根拠になるだろうか。シヨールペンハウアーは「一切の生は苦悩である」（『意志と表象としての世界』正篇五六）と言うが、その理由はまさに生が絶えざる努力だからである。「努力というものはすべて不足から生じるのであり、自分の置かれている状態に対する不満足から生じるものなのであって、したがって努力が満足されない限り、すべての努力は苦悩である」（同上、五六）。

世界が意志である以上、生は必然的に否定的な価値しか持ちえないとするシヨールペンハウアーのペシミズムを、ニーチェは苦悩の価値転換によって乗り越えようとする。人間にとって善いものとは、「人間のうちに力の感情、力への意志、力そのものを高めるものすべて」である（『アンチクリスト』二一）。

私たちの諸衝動（たとえば、飢え、性衝動、運動衝動）が充足さ

れないような場合、普通、そこには抑鬱的なものはまったく含まれていない。それはむしろ、生の感情に対する刺激として働く〔……〕(ペシミストたちが何と言うにせよ)。欲求が充足されないというこうした事態は、人を生に倦ませるものではなく、生に対する大いなる刺激なのである(『力への意志』六九七)。

「生は苦悩である」というショーペンハウアーと同じ前提から、ニーチェがまったく逆の結論を引き出すことを可能にしているのは、力中心の価値論である。しかし、フッサールはそのような価値論を採用しているわけではない。彼にとつて最高の価値はあくまで倫理であり理性である。そうすると、絶えざる不満足の状態に置かれることは不合理であり、そのような生から脱却することこそ価値のある選択である、というショーペンハウアー的な結論に行きついてもよさそうである。フッサールは絶えざる努力としての生を肯定的に捉えようとしているように見えるが、それを可能にする価値論を持ち合わせてはいない。したがって、ここでも彼はペシミズムの克服に成功していない。

4 革新と使命

愛の価値、理性信仰、努力と不満足の肯定という(ニーチェの中に対応物を見出すことのできる)三つのアイディアは、いずれもフッサールがペシミズムを克服するために十分なものではない。しかし、ペシミズムの克服につながるかもしれない道はフッサールの著作の中にもう一つ見出すことができる。それが革新(Emuerung)の道である。

冒頭に引用した『改造』第一論文の一節ではこう言われていた。

厳密な学問だけがここで確実な方法と確固たる成果を打ち立てることが出来る。したがってそうした学問だけが、理性的な文化改革が頼りにする理論的な予備作業をもたらすことができる(XXVII, 5-6) (強調八重樫)

超越論的現象学によつて基礎づけられた哲学と諸科学は、共同体の生をより理性的なものへと高めていく。人間は裸の自然の中で生きていくわけではなく、自ら作り出した文化の中で生きている。つまり、文化もまた生の条件をなしており、より理性的な文化を作り上げることが、生の条件をより合理的なものにすることもある。強いペシミズムの論証を再構成した際に見たように、人類の生が一般に生きるに値しないと考えられる理由の一つは、生の条件をなしている世界が不合理なものだからだった。しかし、人間の力で文化を理性的なものへと変えていけるとすれば、世界の不合理性を部分的には解消できるかもしれないという希望が持てる。

人が病気になったり死んだりすることや、地球がいつか人間の住めない場所になるかもしれないという可能性は、理性的な文化を築くことによつては払拭できないかもしれない。その意味では、革新の道はペシミズムの完全な克服にはつながらない。しかし、強い懐疑的ペシミズムを抱きながらも、人類の努力によつて生の条件をより合理的なものにできると信じる一種のオプティミズム、いわば「進歩的オプティミズム」を信じることは可能である。そのような立場をフッサールに帰すことができるかもしれない⁶。

人間の生は一般に生きるに値しないかもしれないという疑いを抱きながら、生の条件をよりましたなものに変えることは可能であり、人間

に生まれたからにはそのために努力すべきだと主張することは、たしかに矛盾ではない。しかし、それは困難な要求でもある。フッサールの革新的な努力は「学問が世界を合理的にする」という希望を持ち続けることを要求する。そのような希望はどこから得られるのだろうか。

クラウス・ヘルトは「希望の現象学の試み」で、フッサールとガブリエル・マルセルから出発しつつ、これらの哲学者を超えて、生の条件の克服へと人を動機づける希望はどのようにして可能なかを考察している。ヘルトの結論は宗教的なものである。不条理な災禍に抵抗する力は、人間自身のうちから得られるものではなく、「現在の生の状況全体が全く期待し得ぬ仕方でありよいものになる可能性に肯定的な気分のうちで開かれていること (positive stimmunghafte Offenheit)」にのみ求められる。そして、このような気分としての開けが将来のための努力と両立するための第一の条件は、「気分が降りかかってくることに於いて、或る別の力が私の力として己を告げてくる」ということである」。この力は私を確実に絶望から護ることが出来るのであるが、それは、この力が私の人間としての力を凌駕しており、こうした意味において「超人間的な」助けを提示するからにはかならない (Heide 2006, 139)。本稿の文脈に合わせてパラフレーズするなら、超人間的な力が人間自身の力として自らを告げてくる啓示的体験が、生の革新に向けた努力を動機づける希望の源泉になるということである。ヘルトはこうした考えをフッサールから引き出しているわけではなく、一種の啓示に開かれ、自らを超えたものによって希望を得て動かされるような生のあり方は、使命 (Beruf) の概念の解釈によってフッサールから引き出すことができるかもしれない。Berufは「職業」や「使命」と訳すことができるが、berufen (召喚する、召命する)

に由来し、宗教的な意味合いを持つている。私自身はフッサールの「使命にしたがう生 (Berufleben)」を、単に特定のタイプの価値にコミットする生として理解しているが (八重樫二〇一七、第五章参照)、自分自身を超えたものによって呼びかけられるという側面を強調するなら、また違った解釈になるだろう。たとえば学問へのコミットメントが人間の内側から発すると考えるなら、上で愛の価値について論じたように、学問の価値が真正なものであるかどうかをいつでも疑うことができるということになり、使命にしたがうことは結局のところ、学問によって生の条件を克服しようとする努力の基盤となる希望を与えてはくれないように思われる。しかし、そうしたコミットメントが啓示に由来するものだとしたら、話は変わってくるかもしれない。

しかし、超人間的な力が自らを告げる啓示的体験は、誰にでも訪れるものではないだろうし、得ようとして得られるものでもないだろう。また、何らかの啓示のようなものが訪れたとしても、「生の状況がよりよいものになる可能性に肯定的な気分のうちで開かれ」とはかぎらない。先ほど引用した書簡でのフッサールの発言を額面通りに受け取るなら、彼の「ダイモーン」はむしろ、学問によって人類を導くことを彼の使命ではないと告げたのである。希望の源泉を超人間的な力の自己告示に求めることは、生の不条理を克服するための努力を可能にしてくれるものを、それ自体不条理な出来事に求めることにはかならないように思われる。そのような道は、フッサールが理性の哲学者であるかぎり取ることができない道だろう。

以上のように、フッサール哲学の中にペシミズムの決定的な克服を可能にするアイディアを見出すことは難しそうである。理性だけが生を生きるに値するものにすると考え、しかも生の条件をなす世界の不

合理性を認めることは（それを認めないことは理性的人間には困難である）、必ずペシニズムを帰結する。理性主義者であり続けながらこの苦境を脱することは、ほとんど不可能と思えるほどに困難である。したがって、フッサールがペシニズムを克服できていないという結論自体はそれほど興味深いものではないかもしれない。しかし、フッサールに利用可能な複数の抜け道を検討した上で、それらの道になぜ見込みがないのかを示せたことには一応の意義があると言えるだろう。

注

- 1 紙幅の都合上、議論は省かざるをえない。八重樫二〇一七、第五章および第六章を参照。
- 2 Register 2006のほか、中山二〇二〇も参考にした。
- 3 レジンスターは、ニーチェは苦悩の価値転換によって絶望としてのニヒリズムを克服しているが、善き生の探求が最終的には自己破壊に行き着くという悲劇的な運命を明らかにしてしまっている、という結論に至っている (Register 2006, 242-250)。
- 4 伊集院二〇一八の第五章は、愛の理由をめぐる既存の学説をかなり網羅的に検討している。
- 5 この解釈のもとでは、理性信仰に訴える道は愛の価値に訴える道とは両立しない。前者は倫理的生が最高の価値を持つ生であることを前提するからである。しかし、ペシニズムを克服する複数の道をこの時期のフッサールが模索していたと考えるなら、同時期に理性信仰と愛の価値という二つのアイディアが（同じテキストにさえ）現れることは、それほど奇妙なことではないとも言える。

6 これはフレデリック・バイザーがエドゥアルト・フォン・ハルトマンに帰している立場とはほぼ同じものである。Beiser 2016, 156-161を参照。

文献

※ ショーベンハウアーからの引用は著作名に続けて節番号を漢数字で示す。ニーチェからの引用は著作名に続けてアフォリズム（節）番号を漢数字で示す。

Beiser, F. (2016) *Wellschmerz*. Oxford University Press.

Held, K. (2006) Die Idee der Phänomenologie der Hoffnung. In D. Lohmar and D. Fonfara (ed.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, 126-141. Springer.

Register, B. (2006) *Affirmation of Life*. Harvard University Press.

伊集院利明『愛の哲学的構成』晃洋書房、二〇一八年。

中山弘太郎 (二〇二〇) 「バーナード・レジンスター『生の肯定』(書評)」、『フィルカル』第五卷第二号、三六二-三八四頁。

八重樫徹 (二〇一七) 『フッサールにおける価値と実践』水声社。

—— (二〇一九) 「反省と愛の倫理学」、『フッサール研究』第一六号、三〇八-三二八頁。

吉川孝 (二〇一一) 『フッサールの倫理学』知泉書館。

(八重樫 徹・やえがし とおる・広島工業大学)

神義論における〈苦難の意味づけ〉のあらゆる哲学的試みの失敗 ——「反神義論的な神義論」の可能性へ向けて

山口 尚

1. 厚みのある意味、あるいは《なぜ私は本稿で神義論を取り上げるのか》の説明

はじめに今回の発表と論考執筆の経緯を述べるのがよいかもしれない。今年（二〇二一年）の四月の半ばごろ、日本現象学会の事務局から「生の意味」などをテーマにするシンポジウムに登壇することは可能かという問い合わせがあった。なぜ私かと言えば、ひとつには、二〇一九年に『幸福と人生の意味の哲学』（トランスビュー）を公刊したからである。人生の意味や幸福をめぐる私の考え方は基本的にこの本のそれと変わっていない——と言いたい。というのも私は拙著の主張の責任を引き受け続けたいからだ。とはいえ二年半の歳月は私の多くの部分を否応なしに変える。例えば本稿の語り方は拙著のそれと多かれ少なかれ異なるだろう。ただし私はかつての見解から敢えて離れるつもりはない。それゆえ今回のシンポジウムにおいても、拙著の議論を私の現在の見方として取り上げてくださって構わないし、むしろそれは歓迎できることであって光栄でさえある。

さて——今回の論考執筆のきっかけは拙著であったが——本稿の内

部で『幸福と人生の意味の哲学』の内容を詳しく振り返ることはしない。なぜなら、幾人かのひとはすでにこれを十分に読み込んでおり、議論の反復はそうしたひとつとして退屈なものとなるだろうから。それゆえ以下では私の変わらぬ考え方を別の革袋に入れて提示したい。その革袋とはいわゆる「神義論 (Theodicy)」であり、とりわけ現代の英語圏の哲学における「神義論」へのアプローチを取り上げる。なぜ神義論か——この点はあらかじめ説明しておく必要があるだろう。ライブニッツが造語した「神義論」は、一般に、《神の義しさと悪の存在とはいかに調停されるか》という問いをめぐって神の正義を証明する企てを指す。これは今回のシンポジウムのテーマ（例えば人生の意味という話題）とどう関係するか。以下のように説明したい。

ひとはときに「なぜ？」と問わざるをえない苦難に見舞われる。例えば大切な何かを失ったひとは「この出来事に、この苦しみに、何の意味があるのか」と問う。苦しみはそれ自体で苦しいものだが、意味の見出せない苦しみはなおさら苦しい。ひよっとするとひとは、自分の心のうちでその苦しみを受け入れ、そこに自分なりの意味合いを付与するしかないのかもしれない。とはいえ苦難の意味はひとつが自分な

りに与えるものに尽きるのか。いわば主観的な価値づけを超えた、何かしら「厚みのある」意味はありえないのか。私を超えた何かが私の苦難に何かしらの意味を与えている、ということはないのか。

以上のように「苦難の意味」をめぐる問いを設定するとき、意味の問題と神義論の企ては交錯する。なぜなら或る意味で神義論は、「なぜ？」の問いに向き合い、神の計らいや行ない（場合によっては神の無力）へ言及することで苦難の究極的な意味を解明する試みであるからだ。例えば或るひとが自分の苦難に自分なりの意味合いを付与することはありうることだが、神義論はこれに加えて（すなわち主観的意味づけとは別の次元で）苦難に〈魂の形成のための糧〉や〈神と共にある経験〉などの「より分厚い」意味を与えうるかもしれない。要するに、神義論という宗教的プロジェクトは《厚みのある意味はありえないのか》という先の問いへ含意をもつ、ということだ。

以上で《なぜ人生の意味などをテーマとするシンポジウムで神義論が取り上げられるのか》の半分が説明されたことになるが、もう半分言わねばならないことがある。いったいなぜ私がこの話題を取り上げるのか。他のひとでなく私がそれを行なう理由はあるのか。私は拙著で《人生の意味をめぐる哲学の議論は「宗教性」を大事にすべきだ》と述べたのだが（山口2019: 5-6）、こうなると《それはどのような宗教性か》が問われうる。この問いに対しては——結論を先取りすると——いわば「否定神学的に」答えるしかないのだが、私は以下で《神義論は或る点で不可避的に、必要な宗教性を欠く》と主張するだろう。すなわち、私の言っている「宗教性」とは神義論が形式的に「宗教的」と形容される意味のそれとは異なる、ということだ。要するに私は、伝統的に「宗教的」とされるアプローチであれば必ず人生

の意味への確に迫りうる、とは考えていない。この点を明確にするために本稿は神義論を考察する、というわけである。

かくして本稿のメインパートは《神義論がどの点で不十分であるのか》を指摘するものになるだろう。神義論は、私の見るところでは、多くを語り過ぎる。それは、苦難の意味をあたかも「眼前に現象する」かのように語り、それによって却って〈語りえぬもの〉への敬意を失っている。こうした指摘は拙著の第9節——メッツや伊勢田や戸田山を批判した箇所——と連続性をもつが、今回は神義論をめぐる議論という新しい革袋のもとで私の考えを提示する。さしあたり本稿は「反神義論的な」見解を後押しするだろう。ただし私はその見解が結果として神義論のポジティブな可能性を示すとも考えている。最終的に本稿は「反神義論的な神義論」の奨めになるはずだ。

本稿の構成は以下である。第2節から第6節にかけて分析哲学における神義論の諸説を取り上げてたつたまま予示した議論を展開する。そして最終節——第7節——は補足として本学会の関心に、すなわち現象学的な関心に沿うかもしれない問題を提起する。

2. 悪は人間の自由意志に由来するのか——マッキーとプランティンガ

現代の英語圏の哲学における神義論を考察するさいには先駆者としてのJ・L・マッキーとアルヴィン・プランティンガのそれぞれへの態度決定をせぬわけにはいかない。論争史の観点からふたりの関係を要約すれば《悪と自由意志をめぐるマッキーの問いかけへプランティンガがひとつの解答を提示した》と言える。本節では各人の議論を簡

単に紹介しよう。そして次節（第3節）で私がそれについてどう考えるかを述べる。

マッキーの有名な論考 (Mackie 1955) は——彼自身の意図では——悪の問題にもとづいて「大半の神学的立場」の論理的矛盾を証明することを旨とする。ここでの「大半の神学的立場」は《全能であり最善である神が存在する》という命題を受け入れる立場だが、マッキーはこの立場は《この世に悪が存在する》という命題と整合しえないと言う。曰く、

神は全能である。神は完全に善である。悪が存在する。ここで次のように見える。すなわち、これら三つの命題の間には矛盾が存在しており、どれかふたつが真であるならば、第三のものは偽である、と。だが同時に、これら三つはすべて、大半の神学的立場の本質的部分を為している。それゆえ——事態はこのように見えるのだが——神学者は三つすべてを認めねばならないのだが、それを整合的に行なうことはできない。(Mackie 1955: 25)

じつさい、全能かつ最善の神がいれば、この神はいかなる悪の存在も許容しないであろう——かくして神の全能・神の最善・悪の存在の三つをすべて認めぬわけにはいかなない大半の神学的立場は論理的に矛盾する。マッキーは、こうした「論理的な」考察を踏まえて、この立場を棄却しようとする。

もちろんマッキーの議論は以上で終わりではない。彼は可能な応答のうちの重要なものを検討するが、それは《自由意志》の概念に訴えるものだ。この応答曰く、全能かつ最善の神は（自動機械しかない

世界よりも自由な存在者がいる世界のほうがよいので）最善の世界を実現するために自由意志をもつ人間を創造した。この考えによれば、悪は人間の自由意志の行使に由来するのであって、悪の存在と神の全能および最善は整合する。ちなみに——重要な注意だが——議論の単純さのため、本節と次節の「悪」という語は人間の行為が引き起こす「道徳的悪 (mal moral)」を指すとする（なぜなら災害などの「自然的悪 (mal natural)」にかんしては別の議論が必要だから）。はたして以上の応答は成功しているか。

マッキーはこれが失敗していると考ええる。曰く「もし神が、ひとは自由な選択においてときに善を選びときに悪を選ぶ、という仕方人間をつくるのが可能であるならば、なぜ神は、ひとは自由な選択においてつねに善を選ぶ、という仕方人間をつくりえなかつたのだろうか」(Mackie 1955: 33)。マッキーの考えでは《自由意志は存在するのだがそれが悪を生まない》というのは可能である。それゆえ全能かつ最善の神は、自由意志をもつ存在を創造するさいにも、道徳的悪をすべて防ぐだろう。かくして《自由意志》へ訴えても悪の問題は解決されない。

これにプランティンガは反対する。彼は——その議論の詳細をすべて省略するが——マッキーに抗して、《自由意志》へ訴える悪の問題の解決はうまくいくと考える。そのさいに持ち出すのが「貫世界的墮落 (transworld depravity)」の概念である（訳語は星川啓慈氏のもの借りた）。以下、説明しよう。

まず「墮落」とは——字面が示唆するように——《本来的に善であるところの存在が悪に傾くこと》の謂いである。そして、或る本質が「貫世界的に墮落」しているとは、すなわち、一方でその本質

はそれ自体としては善なのだが、他方で何らかの外的な原因のためにその本質の特例は必ずや何かしらの悪を行なう、という事態である (Plantinga 1974: 188)。プランティンガによれば《自由な存在の本質が貫世界的に墮落している》ということはありうる。そしてその場合、自由な存在の創造は、悪を含む世界の創造につながらざるをえない。かくして先の理路が復活する。すなわち、神は最善の世界を実現するために自由意志をもつ人間を創造したが、この人間が避けがたく悪を選ぶのだ、と。

プランティンガは何をしているのか。仮に彼の議論がマッキーのそれから一步進んでいるとすれば、それは《人間の本質がどのようなあり方をしているのか》の再考を含む点にあるだろう。人間の自由は、本来的には善へ向かうものだが、何らかの原因によって悪への不可避的傾向をもってしまっているのではないか。プランティンガは人間本性を省察したうで、マッキーの議論へ「ひねり」を加える。この点を踏まえると「貫世界的墮落」の概念は必ずしも馬鹿ばかしいものではない。

3. 神義論の「語り過ぎ」

《マッキーとプランティンガのどちらが正しいのか》にかんして私はほとんど興味をもっておらず、またいわゆる「自由意志の神義論」の論理的整合性という根本問題も本稿の関心には属さない。むしろ私は組上に載せられている考え——すなわち自由意志による悪の存在の説明——が正しかったとしたらどうなるのが気になる。じつさい、人生の意味がテーマとなる文脈でマッキーやプランティンガを読むとき、《悪の問題が自由意志への訴えを通じて解決された場合に私たち

の苦難へどのような意味が与えられるのか》を確認することこそが有意味である。そしてそれは（これから見るように）神義論一般の限界を示唆する。

自由意志の神義論が正しかったとしよう。すなわち、神は可能な限り最善の世界を創ったのだが、この最善の世界は（自由意志の価値ゆえに）自由意志をもつ存在を含んでおり、この存在が自らの選択で道徳的悪を生み出すのだ、としよう。このとき人間のさまざまな残酷行為は、すなわち例えば《母親の眼前で子を犬に咬み殺させる》というイワン・カラマゾフが糾弾する行為は、神が思慮深く選んだ最善の世界の一部であることになる。《なぜこの子は犬に咬み殺されねばならなかったのか》という問いへは、第一に「某人物がそれを選んだ」という答えが、加えて第二に「それも最善の世界の一部なのだ」という答えが与えられる。かくして母親の前で子が犬に咬み殺されるといふ悲劇は《最善の世界を創造する神の行為の間接的な副産物》などの意味づけを得る。

《この意味づけが他の意味づけよりも残酷であるか否か》はここでは置いておき、私はむしろこうした意味づけの問題点の核心（と私が考えるところのもの）を端的に指摘したい。じつに、或る苦難へ個別的な意味づけ——ここでは《最善の世界を創造することの副産物》という意味づけ——が行なわれるとき、その苦難はそうした意味をもつものとされ、それに尽きるものになりうる。だが苦難とはそうしたものであるか。例えば病苦や死別などの苦難は「これは……: という意味がある」という確定的な文言が当てはまる何かだろうか。そうではない、と私は言いたい。苦難とは（このように言うだけでも言い過ぎなのだ）そこに意味を求めたとしても絶えず「なぜ？」の問いを喚起

する神秘であろう。例えば子を咬み殺された親にとつては何が言われても最終的な説明にはならない。苦難とはこうしたものであり、私は《私たちは苦難のこの側面を無視すべきでない》と言いたいのである。神義論は——今からさらに見るように——成功すれば苦難へ一定の意味を与えるような企てであるが、この点において私はこの企図の「語り過ぎ」を批判したい。だがそれでは神義論は何ら積極的な側面を有さないのか。この問いへは論考の終盤で答えることにする。

4. 苦難へのふたつの意味づけ——ヒックとアダムズ

ここから見るジョン・ヒックおよびマリリン・アダムズの神義論はそれぞれプランティンガのそれとは異なる着想の議論だが、それでも「語り過ぎ」の批判を免れうるものではない。本節では各人の理路を確認し、次節（第5節）で私の考えを提示する。

悪の問題を解決するさいにヒックが提示するのは「魂の形成の神義論 (soul-making theodicy)」である（訳語は間瀬啓允氏と稲垣久和氏のそれを参考にした）。この哲学者はプランティンガなどが採用する〈悪の問題を自由意志への訴えで解決するアプローチ〉が失敗していると考ええる。なぜなら曰く「人間はもともと精神的かつ道徳的に善なるものであり、彼の創り主への愛に導かれていて、逆方向の誘惑に妨げられることなどまったくなしに、欠点の無い本性を表現する自由を具えるのだが、それでも人間は邪悪であり惨めであることを選り好んだ」という考えは「自己矛盾および不条理の誹りを免れるものではない」からである (Hick 1966: 89)。かくしてヒックにとつて「貫世界的墮落」などの概念は不整合以外の何ものでもない。それゆえ悪の問

題を解決するには別のやり方を採らねばならない。

一般に自由意志の神義論が悪を〈副産物〉と見るのに対してヒックの魂の形成の神義論は悪を〈糧〉と捉える。だが何のための糧か。ヒックによれば神は《人間が子として神自身との人格的関係を結ぶこと》を目指すが、この関係が真正なものであるためには、それは決して天降り式に設えられたものであつてはならない。神と人間との人格的關係が真正なものであるためには、その関係は人間の成長と陶冶の結果として成り立つものでなければならぬ。すなわち、苦難の中に産み落とされ、「アタカモ神が存在シナイカノヨウニ (cisi deus non daretur)」暗い境界でもがき苦しみ、ときに過ちに迷い込みながらも、自分を見つめ、自分を変え、そのようにして「隠れた神性 (hidden deity)」としての神を見出し (cf. Hick 1966: 281)、そのうえで彼を信頼するときにこそ、神と人間との真正な人格的關係が成立する。この意味で——ヒックの考えでは——苦難は私たちの人格的成長の糧なのである。

かくしてヒックは、神はいわば子が苦難を乗り越えて成長することを望む「愛をもった賢い親 (loving and wise parents)」に似た位置にある、と考えるが (Hick 1966: 259)、この点を論じる文脈でキーコンセプトたる「魂の形成」は登場する。曰く、

「[...]もし神がその被造物たる人間に関してもつ目的と、愛をもった賢い親がその子に関してもつ目的との間に何らかの真のアナロジーが存在するならば、私たちは次の点を認めねばならない。すなわち、快樂があつて苦痛が無いことは決してこの世界の存在の究極至高の目的ではない、と。むしろこの世界は魂の形成

の場であらぬわけにはいかない。そして、世界の存在の価値を何によって測るかと言えば、それは特定の時点において世界に出来している快樂と苦痛の量によってではない。むしろ世界の存在の第一義的な目的、すなわち魂の形成という目的、に適っているか否かによってである。(Hick 1966: 259)

このようにヒックはこの世を（ひとが神との人格的關係に入るための陶冶の場）と見なし、それを——ジョン・キーツの用いた句を借用し——「魂の形成の谷間 (the vale of soul-making)」と呼んでいる。すなわち、この世界はより高い目標へ繋がっていく過渡的な場だ、ということである。したがってヒックの神義論において苦難は（魂の形成の糧）という意味を得る。

続けてアダムズの有名な論考 (Adams 1989) で展開される神義論を見るが、ここでは苦難はひとつに（神の共にある経験）の意味を得る。ちなみにこの論考は、個人をして自分の人生の意味を疑わせるタイプの悪（具体的にはイワン・カラマーゾフが言及するような苦難）を「恐ろしい悪 (horrendous evil)」と術語化し、「悪の問題は人生の意味の問題でもある」と指摘する——そしてこの指摘ゆえに同論考は有名なのだが、本稿では紙幅の都合上この議論を詳解できない。他方で《アダムズの神義論が苦難へどのような意味を与えることになるのか》は正確に説明したい。

さてアダムズは、神義論に取り組みにもかわらず、「なぜ神は悪が生じることを許すのか」に答えることを放棄する。なぜなら、この「なぜ？」を知ることはけっさよく人間にとって可能でないからである (Adams 1989: 215-216) 、「これに加えて「なぜ？」へ答えなくては

も悪の問題を解決することは可能だからである。この点をアダムズは次のアナロジーで説得しようとする。

二歳の心臓病の子どもが母親の愛を確信することがあるだろうが、それは「なぜ」を知ることによってではない——というのもそれは認知的にアクセス不可能だろうから。そうではなしに、母親の親密なケア、苦しみの体験の間もずっとそばにいてくれることから、愛を確信するのである。(Adams 1989: 217)

具体例が時代遅れである点は措くとしてここでは、病苦は子にとって（母と共にある）という経験を形づくる、と指摘されている。苦難こそが形づくる経験がある、ということだ。そしてアダムズは、「なぜ神はこの苦難を許すのか」へ答えることではなく、「いかなることがこの苦難において生じているのか」を記述することで神を弁護しようとする。そのさいアダムズが分析哲学の文脈においてモルトマンや北森嘉蔵などの「苦しむ神 (der leidende Gott)」や「神の痛み」の概念へ近づいている点は興味深い。

では苦難において何が生じているか。アダムズ曰く、「キリストにおいて神は、その受難と死を通じて恐ろしい悪に巻き込まれるのであるが、まさにそれゆえに人間の恐ろしい悪の経験はキリストとの同一化の手段たりうる」(Adams 1989: 219)。ハッブは「苦難の痛みはたんなる痛みにとどまらず、神がキリストにおいて受けたそれと同じだ、と指摘されている。こうなると苦難は（神と共にある）」という経験を形づくることになる。

アダムズはさらに踏み込んで苦難が「神の内的生への直観 (vision

into the inner life of God)」でもあると指摘する。たしかにいわゆる「父としての神」がその生において苦痛に見舞われるとは言えないが、神はキリストにおいて十字架という最大の苦しみを生きたのであり、そうであれば私たちの経験する苦しみが深ければ深いほど私たちは神の生の「内側を見る」ことになるだろう。かくしてアダムズは「私たちの苦しみが深い場合「…」その経験は神の内的生への無媒介的な直観でありうる」と言う (Adams 1989: 219)。このようにアダムズの神義論においては、一方で「なぜこの苦難が生じたのか」への答えは与えられないが、他方で苦難は〈神と共にある経験〉の意味を得、無意味な痛みは苦しみの昇華する。

5. 「宗教的」アプローチは他のアプローチと比して苦難の意味づけにかなして有利か？

ヒックやアダムズにかなして私が言いたいことはプランティンガにかなするそれと同じである。ヒックの神義論は苦難に〈魂の形成の糧〉の意味を、そしてアダムズのそれは苦難に〈神と共にある経験〉の意味を認めるが、かかる意味づけが行なわれるとき、苦難はそれに尽きるものになりうる。だが苦難は「それは魂の形成の糧だ」という説明で究極的な意味づけを得るのか。また「苦難は神と共にある経験だ」と言っただけで済むのか。いや、そうではないだろうし、苦難は決して特定の意味づけのもとで私たちの心を安らわせたりはしない。先に述べたように、苦難とは本質的に、魂を動揺させ「どうして？」と問わせ続けるものだと思う。

では神義論は不可避免的に瑕疵を含むのか。神義論は——本稿の主張

の半面だが——それ自体では、苦難へ特定の意味を貼りつけ、そうすることで苦難の特質（すなわち「なぜ？」や「これは何なのか？」という問いを喚起し続ける特質）から目を背ける側面をもつ。しかしながら私は神義論がまったく無意味だと言いたいわけではない。思うに、もし神義論の探求者が〈自分はまだ語り尽くしていない〉と自覚するのであれば、それは苦難へしかと向き合うことに資するだろう。例えばヒックが苦難へ〈魂の形成の糧〉の意味を付すときにも、もしそれが「苦難は魂の形成の糧の意味をもつ」と述べてそれで済ますものでないならば、彼の言うことは意義のある何かへ繋がっていくかもしれない。要するに神義論は、苦難の意味を語り尽くそうとしない場合にこそ、語りの外部に何かを示しうるのである。

かくして——ここまでの議論が正しければ——プランティンガの「苦難は最善の世界の創造の副産物だ」という指摘、ヒックの「苦難は魂の形成の糧だ」という言明、アダムズの「苦難は神と共にある経験を形づくる」という見解のそれぞれが意義をもつのは、それが〈まだ語り尽くしていない〉という姿勢を具える場合に限る。感覚的な言い回しをすれば、言葉がつねにためらいとともに用いられ、つねに「だがしかし……」や「それでも……」が後続する準備があるとき、神義論の語りは却って意義を得る。敢えて語り過ぎることで私の言わんとするところを示せば以下。すなわち、もし神義論が〈苦難の究極的な意味づけを先送りしながらそれでも意味を追い求める企て〉であるならば、そこで提示される言葉のひとつひとつは外部を示しながら輝きを放つだろう、と。——この指摘が適切に理解されたとき、この文言もまた語り過ぎであることが判明する。だからその文言の語るどころではなく、むしろ示すところを掴まねばならない。

以上の指摘は拙著で展開した「超越」をめぐる議論に関係する。本稿の文脈でふたたび「超越」という語を用いるならば「苦難の意味も超越の次元にある」と言いたくなる——とはいえこうした点は詳しく語れば語るほど（語りえぬものを語る）という越権を犯すことにならぬ。いずれにせよ宗教と超越の関係についてはひとこと述べておかなばならない。拙著は〈超越を尊重する〉という宗教的姿勢を大切なものと見なした。とはいえ、「宗教的」語彙を用いればただちに超越が語られる、などはありえない。じつさい、「宗教的」文脈で語る場合にも、超越は（語られえず）ただ示されるしかない。したがって神義論も苦難の意味を語ることはできない。結局のところ、「宗教的」と一般に見なされるアプローチが他のものに比して苦難の意味（や人生の意味）を語る点で有利だ、などの事態は成立していないのである。

6. 反神義論的な神義論の「運動」

けっきょく本稿では何が言われたのか。私は根本的には語りえぬことを語ろうとしているので、私が私の言いたいことをそのまま言えばその語りは自己矛盾的なものになるだろう。以下では、そうした自家撞着に敢えて陥りつつ、本稿の主張をまとめた。

前節までの議論を要約しよう。拙著は例えば《幸福の条件は言葉のうちへ落ちてこない》と指摘したが、苦難の意味についても同様のことが言える。すなわち、「苦難の意味は……である」と確言することはできない、ということだ。かくして、神義論が苦難への明示の意味づけを含意する限り、この企ては不可避的な瑕疵を含む。たとえ神義論に何かしら意義があるとしても、それはその語りの外部にある。

じつさい、苦難へいったん意味づけをしたうえで「それでも……」という留保によって超越へ開かれるとき、神義論の語りは有意義な何かへ繋がっていくかもしれない。

こうなると神義論のいわば失敗の歩みの中にも積極的な何かを見出さざるをえないだろう。一方で私はプランテインガ、ヒック、アダムズ、そしてその他の論者の展開する神義論がごとごとく失敗していると考え。他方で、苦難が魂を揺さぶって「なぜ？」と問わせ続ける以上、それに応えようとする神義論の努力は単純に否定されるべきものではない。そして——ここが本稿の結論的な指摘だが——神義論の失敗の一步一步はそのつど〈語りえぬ外部〉を示すのである。こうなると（ふたたび敢えて語り過ぎれば）「神義論の企てはそのつど失敗することにおいて意義をもつ」とさえ言える。失敗し続けることによつて、繰り返し〈語りの外部の超越〉を示す、ということだ。

おそらく私が言いたいことは次である（「おそらく」と言うのは私自身にとつても私がいま言わんとしていることは捉えがたいからだ）。すなわち、苦難に意味を見出す努力において重要なのは、「苦難は……の意味をもつ」と明示的に語るのではなく、語りえぬものを語ろうとする運動のほうだ、と。じつに個々人を襲う具体的な苦難については何を述べても最終的な説明にならない——それゆえ意味を問い求め続ける以外に苦難と向き合って生きる道はない。たしかに、例えばアダムズの「苦難は神と共にある経験を形成する」という言葉を初めて聞くと、ひとの魂が苦難へ新たな向き合い方をし始めることはありうる。とはいえ苦難との関わりがそれで終了するわけではないし、苦難が「だがなぜ？」という問いを喚起し続けることは変わりがない（たしかに痛みのニュアンスは変化しうるが）。この意味で、苦難の意

味づけという企ては失敗することをさだめられている。

したがって、本稿の表題は「神義論における〈苦難の意味づけ〉のあらゆる哲学的試みの失敗」だが、神義論はさだめに応じて失敗していることになる。話がここまで進めば、神義論の「失敗」は決してネガティブなものに尽きないと分かる。もちろん神義論がいわば〈失敗せんとして失敗する企て〉であることはないし、そうあつてはならない（その場合、その語りは神義論未満になるだろう）。神義論は本気の努力の失敗は結果として〈語りうること〉の外部を閃かせる。この最後の文は決して、神義論の探求者は意図的に失敗することで超越を垣間見ることができると意味しない。むしろ神義論の「成功」は探求者の意図のコントロールを超えたところで実現されると言える。

7. 補遺——超越の存在とその含意をめぐる問題

本稿のメインパートは以上で全部であり、以下は——補足として——現象学的な関心に合致する（かもしれない）問題を提起する。それは「超越」をめぐる問題だが、これを定式化するにあたってはじめに私が「超越」という語をどのような意味で用いているかを説明したい。

例えば『純粹理性批判』の感性論を読むと《世界は決して世界内部的に（innerlich）出会われるものだけからできているわけではない》という点が確認できる。じつさい、眼前の現象から私たちが世界内部的に出会う性質を抜き去っていくと最後に「空間」が残ると言えるが、空間それ自体は世界内部的に出会われるものではない。なぜなら、出会うこと（すなわち見たり触れたりすること）は空間という

場のうちではじめて可能になるのであって、空間そのものは決して出会うれないからだ。このように空間は世界内部的に出会われるものの圏域の「外部」にある。こうした〈世界内部的に出会われるものの外部〉を私は総称的に「超越」と呼ぶ（cf. 山口2019: 200-204）。

「超越」という語のこうした使用は無視できない粗っぽさを含むが、その理由はこの語の使用条件が「世界内部的には出会われない」という否定的なものだからである。とはいえ私は〈世界内部的に出会われるものの外部〉に心惹かれる性質であるので、私にとっては（たとえ粗っぽいとしても）この用法で十分に役に立つ。ちなみに、〈出会われうるもの〉を〈語りうるもの〉と等置するならば、超越は〈語りえぬもの〉の領域と一致する。あるいは、〈世界内部的なものとの出会い〉を「経験」と呼ぶとすれば、超越は経験の領域を超えていると言える。いずれにせよ「超越」という言葉を用いて定式化される以下の問題は〈世界内部的には出会われないもの〉を主題にする。

この意味の超越がじつさいに存在するかどうかはたしかに疑われるが、空間および時間はそれぞれ少なくとも超越の一種と見なすことが可能である。そして、仮に何かしらの超越の存在が認められるとき、次の問いが生じる。それ以外に（すなわち空間や時間以外に）どのようなものが超越していると思なされるのか。

こうした問いが重要であるのは、ひとつに、それがいわゆる「自然主義」あるいはより広く「還元主義」の話題に関わるからだ。「自然主義」にはいろいろな意味があるが、ここではこの語で——正当化可能な用法だと思うが——志向性や自由意志などの哲学的に問題的なアイテムを世界内部的に出会われる存在へ還元する立場を指すとしよう。この意味の自然主義は世界を理解するさいに敢えて超越へ目を向

けることはないだろう。だが、超越へ目を向けることなしに、哲学的に問題的なアイテムはすべて「説明」されるのか。

「道徳的善さ」の概念を例にとろう。歴史を振り返れば「道徳的善さ」を経験可能な快適さ（例えば「快」の経験）の水準で説明しようとする立場が見出されるが、それは成功しているのだろうか。本稿でこの問いを十分に考察する紙幅はないが、ひとつの可能性は示唆しておきたい。じつにもしかすると道徳的善さの条件もまた（世界内部に出会われるものの外部）にあるかもしれない。すなわち、その条件は経験の内部に見出されるものではなく、むしろ人間の経験を可能にする「形式」の側に属すかもしれない。この場合、道徳的善さの自然主義的説明の企ては重要な点において的外れになるだろう。私は同様の議論が例えば「論理」に関しても成り立つと考えている。

神義論をめぐる本稿の議論の妥当性はその核心にかんして（世界内部的に出会われるものの外部）の存在にかかっている。はたしてそうしたものはあるのか。あるいは、もしそうしたものが存在するならば、それが哲学的な議論に対して有する含意は何か。超越を「肯定する」ことは、いかにして「正当化」されるか。

以上の問いを踏まえれば、本稿が何をやろうとしていたのかを一步踏み込んで理解できる。じつに本稿は、全体として、超越の次元へ目を向けることの重要性を示さんとする企てである。じつさい、本論で見たように、苦難の意味を「現前する」世界内部的なアイテムで説明し尽くそうとすれば、その語りは貧しさを避けられない。だから超越的な（語りえぬもの）が重要なのだ。——このことは、それ自体、語るのが困難な事柄なのだ。

押さえるべきは、ここでの「超越」は第一義的に（世界内部的でな

い）を意味する、という点である。かくして超越の存在を認めることは、それ自体では、決して世界内部的な何か（グルやイズム）を神格化することではない。かくして、自然主義や還元主義を離れても怪しげな（例えば「スピリチュアルな」存在へコミットする必要はない、ということが分かる。そして私は、超越の次元へ目を向けることによって、さまざまな事柄の理解が深まる、と考えている。この点について、みなさんはどう考えるだろうか。あるいは現象学的な観点からどのように批判あるいは検討されるだろうか。

文献

- Adams, Marilyn M., 1989, "Horrendous Evils and the Goodness of God," *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. 63, reprinted in Adams and Adams 1990: 209-221.
- Adams, Marilyn M., and Robert M. Adams (eds.), 1990, *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press.
- Hick, John, 1966, *Evil and the God of Love*, reissued, 1985, and reissued 2010, New York: Palgrave Macmillan.
- Mackie, J. L., 1955, "Evil and Omnipotence," *Mind*, 64: 200-212, reprinted in Adams and Adams 1990: 25-37.
- Plantinga, Alvin, 1974, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.
- 山口尚 2019, 『幸福と人生の意味の哲学』トランスビュー

（山口 尚・やまぐち しょう・京都大学）

「不老不死の人生の望ましき」再考

鶴田尚美

一 死をめぐる哲学的議論

死に対する恐れは、程度の差はあれ皆が抱くものである。「メメント・モリ」という語で表されたように、己の死すべき運命と自己の非存在という状態について考えたことのない人はいないだろう。そして、死を主題とした哲学的な議論は、古代哲学と現在の英米哲学において数多く見られる。その主要な論点は次のように分類できる。

(一) そもそも、死は悪なのか

現代の死に関する議論は、エピクロスによる次の主張の再解釈から始まった。「死は、もろもろの悪いもののうちで最も恐ろしいものとされているが、じつはわれわれにとって何もものでもないのである。なぜかといえば、われわれが存するかぎり、死は現に存せず、死が現に存する時には、もはやわれわれは存在しないからである。そこで、死は、生きているものにも、すでに死んだものにも、関わりがない。」(エピクロス、六七頁)。これに対して、トマス・ネーゲルは、人生に含まれているさまざまな善が死によって奪われることが悪であると主張した(Nagel 1970, p. 1)。ネーゲルの見解は剥奪説(deprivation theory)と呼ばれている。しかし、死が悪であるとしても、エピクロスの主張を考えると、いつ誰にその悪を帰属させるのかという難問が

ある。

(二) 誕生以前の非存在と死後の非存在を等しいものとみなすことができるか

エピクロスの思想を継承したルクレティウスは次のように示唆した。「明らかに、死の中には恐るべきものは何もないし、存在しない人が不幸となりうることもないし、またその人がこれまで一度も生まれたことがなかったかどうかは何ら問題にならない。なぜなら死すべき生を不死なる死が奪い去ったのだから。」(ルクレティウス、三五〇頁)。すなわち、わたしたちが死んだのちに非存在となるとしても、わたしたちが誕生する前にも長い非存在の時間があった。その非存在を恐れないのであれば、死後の非存在もまた恐れる必要もないという主張である。そこで、この対称性が成り立つのかという点が議論の対象となる。

(三) 夭折(premature death)はより大きな悪なのか

マルクス・アウレリウスは次のように述べる。「このうえなき齢をへんだ者も、憐れ限りなき短命のうちに夭死した者も、失うものはともに等しい」(マルクス・アウレリウス、四二五頁)。しかし、多くの人は、短命のうちに死んだ人は、長命をまっとうした人よりも、より不幸だと感じるだろう。ではその理由は何であるのか、という点が

論じられる。

(四) 不老不死の生は望ましいのか

そして、短命が不幸であり長く生きるほうがよりよいという考えを延長していけば、老化せず決して死なない人の生のほうがよいのかという問いが生じる。だが、バーナード・ウィリアムズは不老不死の人生は誰にとっても望ましいものではないと主張している。

これらの問いのうち、(二) から(四) まではすでに考えてきた(鶴田二〇〇九、二〇一三、二〇一五、二〇一八)。そして本稿では、(四) の不老不死 (immortality) の生について再度考えたい。

二 ウィリアムズの問題提起

ウィリアムズは論文“*The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*” (1973) で不老不死の人生を論じた。この論文はカレル・チャペックの戯曲(およびヤナーチェクの同名オペラ)の『マクロプロス事件』の登場人物、エミリア・マルティの生を題材とする。エミリアは三七歳の卓越した歌手であり、若い歌手はその歌を聴いて感嘆する。しかし、彼女にはどこか冷ややかなところがある。物語の終末でエミリアの冷淡さの理由が明かされる。彼女の実年齢は三三三三歳だったのである。三〇〇年前に皇帝の要請によって父親が開発した不老不死の秘薬を実験台として飲み、そのために身体の年齢が三七歳で止まったからである。エミリアの本名はエリナ・マクロプロスであるが、一定の年月が過ぎれば自分の死亡届を出し、別名を名乗ってヨーロッパ各地を転々とし、結婚を何度も繰り返して、数十人の子供もいる。三〇〇年が経って、もう一度秘薬を飲めば次の三〇〇年を生きること

ができる。だが、彼女はそれを拒絶し、自分の状況についてこう語る。

「あたし、こんなに、こんなに長いこと生きちゃいけなかったんだわ。(…) 長生きなんて、人間には、とても耐えられるもんじゃないわ。一〇〇年、一三〇年までなら、なんとか耐えられる。でも、やがて…やがて、それがわかってくる…。それから、その生の中で魂が死ぬ。」(チャペック、一九二二年、二二五頁)

上の引用のように、エミリアは三〇〇年の人生は人間にとって耐えられるものではないと述べ死を選ぶ。ウィリアムズによれば、彼女の状況は偶然的なものではなく、どのような人間であっても不老不死の人生は必然的に退屈や冷淡さ、無関心さに陥る。そして終わりなき生は無意味な生である (Williams 1973, p. 89)。そしてウィリアムズだけではなく、ほとんどの論者たちもまた、不老不死の人生は本人にとって望ましいものではないと述べる。これは哲学者たちの議論に限ったことではない。八百比丘尼の伝説、ヴァンパイア物語といったフィクションの世界でも不老不死の人物は描かれ、そして皆が孤独の中にひとり取り残され、「死ねないこと」に苦しんでいる。

しかし、わたしは、不老不死の人生はむしろ望ましいものだと考える。わたしには、まだまだやりたいことや知りたいこと、達成したいことがある、残りの数十年ではそれらすべてを到底実現できないからである⁽⁴⁾。さらに、不老不死についての議論には多くの誤解が含まれていると考えている。そこで、六つの論点を批判的に検討したい。

三 不老不死の生についての想定

まず、不老不死の生についていくつかの想定を説明しておきたい。ウィリアムズが想定しているように、三〇代から四〇代前半で身体的な老化が止まり、そのまま生き続ける状態を前提としている。この前提が必要なのは、ひとりの人間としての特定の性格 (a certain fixed character) や価値観が定まるには、それだけの時間を要するからである。さらに、さまざまな特定の欲求や理想を実現させるために人々は自分の人生計画 (ground projects) をたてる。こういったことが可能になるには、ある程度、多様な人生経験を経る必要があるだろう (Williams 1973, 1981)。

現実の人間のように、老化が進む中で不死であることが望ましくないのである。心身の能力が衰え続けるのに永遠に生き続けることを望む人はいないだろう。他方、若すぎるまま不老不死となることもまた望ましいことではない。映画『インタビュ・ウィズ・ヴァンパイア』(一九九四)には、五歳で吸血鬼となつて生き続ける少女が登場する。彼女は、五歳の身体年齢のまま数十年を過ごし、精神的には成熟しながら自分の身体が成長できないことに怒りや悲しみを感じている。このような状態で生き続けることは確かに苦痛であろう。次に、世界中のすべての人々が不老不死であるとは想定しない。そうなつては不老不死であることはもはや特別なことではなくなるであろうし、人口が減少しなくなるので誰も新たに子供をもつことができなくなるといった不条理な事態に至る。よつて、世界でひとり、あるいは数人だけが不老不死であると想定する。

最後に、不老不死であるとしても、生身の人間であることに変わり

はないと想定する。したがつて、たとえば高層ビルから転落すれば肉体が破壊され、当然ながら死ぬ[□]。また、一時的に病気になることもあるだろう。ただし、不治の病に苦しんだりすることはない。病を抱えながら生き続けることもまた、苦痛に満ちた人生が続くだけであり、不死であることはむしろ永遠の苦しみでしか生まないからである。わたしが想定しているのは、このような条件のもとで、一定の年齢で老化が止まり、通常の健康状態を維持し続け、過去について明瞭な記憶をもつており、かつ自分が不老不死であることを知っているという状態である。

四 不老不死に対する反論の検討

それでは、不老不死の生に対して否定的な人々が述べた論点を具体的に六つあげ、それぞれを検討していきたい。

四一 不老不死の人生は同じ出来事の反復なのか

ホルヘ・ルイス・ボルヘスは次のように述べている。

「人間がなしとげるすべての行為は最後の行為かもしれない。(…)いかなるものも、人間の世界にあつては、取りかえしのつかない、冒険的なものとしての価値をもつ。これに反して不死の人々の世界にあつては、いかなる行為(そしていかなる思考)も、過去において明確な始まりもなしにそれに先行した他の行為の反響であるか、あるいは未来において目くるめくほど反復される他の行為の忠実な前兆であるかのだ。この無限の鏡の迷路の間で、何物も見失われはしない。ただの一度しか起こらないよう

なことはなにもないし、貴重な不定性を誇りうるものなみにひとつない。」(ボルヘス一九五七、二九頁)

ボルヘスは、不老不死の人生は同じ出来事の反復であると考えている。しかし、本当にそうだろうか。こういった主張はしばしば見られるのだが、おそらく、不老不死の人生をニーチェの永劫回帰と誤解しているために生じるのだろう。確かに、ニーチェが考えたように完全に同じ経験を永遠に反復し続けるのなら(そして本人がそのことを知っているのなら)、それは誰にとつても耐えがたく思われるだろう。

だが、たとえ三〇〇年生きようとも、類似した出来事は何度も起きるかもしれないが、ひとつの出来事は生涯で一度しか起きないことに変わりない。不老不死の生であったとしても同じなのではないだろうか。確かに類似した経験を何度もするかもしれないが、それは決して「同じ」経験の反復ではない。一例を挙げよう。金木犀は十月の始め頃のわずかの期間しか咲かない。三〇〇年生きても三〇〇回しか開花を経験することはできない。わたしは毎年、金木犀の香りに気づくたび秋の訪れを感じるが、その年の開花時期やわたしの心身のコンディションは毎回異なり、完全に同一の経験をするわけではない。そして毎年、花の終わりを惜しみ、次の十月を待ちわびる。次の十月にまた金木犀は咲くという期待によって、わたしは自分が生きていることを実感し、生き続けたいと強く思う。類似した出来事を何度経験しようとも、「まったく同一」の経験の反復などはない。フィクションの作品でしばしば永遠の生は永遠の退屈として描かれるが、わたしはまったくそう思ったことは考えていない。退屈さを感じるのには単に本人の資質の問題ではないだろう。長く生き続けることができれば、

これまでの人生について振り返る十分な時間があるのだから、どうすれば退屈から逃れられるかを考えるべきであろう。ソクラテスが語ったように、吟味されない人生に意味はない。類似した経験を繰り返しても、その度に些細な違いに気づき、それについて考え、その反省を踏まえて次の経験をするのが人間のあるべき姿であるとわたしは考えている。

四一二 不老不死ならば人間は完璧に物事を成し遂げられるようになるか

エミリア・マルティは、彼女の歌声に感銘を受けた若い歌手、クリステイナにこう言う。

「芸術はね、人間がそれを完璧にできない限りにおいて意味をもつよ。それができるようになったら、とたんに、それが余計なものに思えてくるの。どっちにしろ、それはむなしなことよ、クリステイナ、軒をかくのと同じくらい空しい。」(チャベック一九二二、二二五頁)

しかし、不老不死であったなら、人間は何かを完璧に行うことができるようになるのだろうか。わたしには非常に疑わしく思われる。確かに三〇〇年、同じ曲を反復して練習していれば技巧は卓越したものになるだろうが、「完璧」であるかどうかは誰にもわからない。そして、その不確かさは人間の能力の本質であると思われる。

たとえば、グレン・グールドは五〇年という短い生涯のうちに、まったくスタイルの異なる『ゴルトベルク変奏曲』を二回リリースしている。そのどちらが優れているのかという評価は、演奏家だけではなく聞き手によってもなされ、聞き手の評価は分かれるだろう。一

人の演奏家であろうとも演奏経験によつて同じ曲の弾き方は徐々に異なつてくる。だから音楽家は再解釈を重ねて飽くこともなく、完璧の高みを目指して同じ曲を何度も録音するのであり、コンサートで何度も同じ曲を演奏するのである。またモネは三〇年間で二〇〇点以上の『睡蓮』を描き、ゴッホは十年間に三七点の自画像を描いている。彼らはその主題を数点描いただけでは満足しなかつたのだろう。これらの事例は、類似した経験を何度反復しようとも、人間が完璧に物事をなしとげることができないということを物語っているのではないだろうか。

四―三 不老不死の人は必然的に孤独となるのか

二節で挙げたいくつかの例では、不老不死の人間は、親しい人や愛した人が先に死を迎えてしまい、自分だけが取り残され、孤独感に苛まされていくといった状況が描かれる。しかし、これに対しても反論したい。

ここで「わたしと猫」モデルを提示しよう。わたしは犬や猫を保護する両親のもとに生まれた。実家にいる間に数匹の猫を飼い、そして京都に来てからも二〇年近く猫を飼い続けている。京都に来て、これまでに六匹の猫を看取り、一番長生きした猫は一七歳半生きた。彼らと共に生きる中で、わたしは動物が快苦を感じ感情をもっていることや、それぞれの猫には独自の性格があることを知っている。さらに、一匹の猫は世界で唯一の存在者であり、死んでしまえば決して同じ猫に出会うことはできず、他の猫では埋め合わせができないことを知っている。もちろん死なれることは悲しく、そこから立ち直るのに数年を要することもあった。だが、わたしはそれを悪いことだとは思っていない。現実においてすべての生物は死すべきものだからであり、最期を看取することは飼い主としての責任だと思っているからである。そして、たとえ同じ猫に二度と会うことができなくても、また別の猫と

の新しい出合いがある。

人間関係であっても事情は同じである。現実の人々でも配偶者との離婚や死別は珍しいことではない。しかし、そうやってパートナーを失つても、また新たなパートナーとの出合いがある。さらに離婚と再婚を繰り返す人たちもいる。友人関係でも同じことが言えるであろう。それは単にその人の他者に対する態度の問題である。にもかかわらず、なぜ不老不死の人だけが特別だと見られるのだろうか。もちろん、老いることも死ぬこともなければ、配偶者が先に年老いてこの世を去ってしまうのは当然である。だが、老いることがなければ、新たな世代の人々との出合いの機会があるだろう。そして新たな人間関係を築いていくことができる。わたしのこの見解が正しければ、たとえ不老不死の人であろうとも必然的に孤独に陥るとは言えないはずである。

四―四 不老不死になつたなら、物事を先延ばししてしまつのか
ヴィクトール・フランクルは不老不死の生について、次のように述べる。

「もしわれわれが不死であつたならば、われわれは当然あらゆる出来事を無限に延期することができるし、それを今行おうが、明日なそうが、あるいは明後日、一年後、十年後に行おうが同じことである。しかしわれわれの未来の超え難い限界、及びわれわれの可能性の期限としての死に面して、われわれは生涯の時間を利用しつくし且つ一面的な機会を―その「有限な」総計が全生涯を示すのであるが―利用しないでは過ぎ去ら閉めないように知られるのである」(フランクル、一九五二、七五頁)

フランクフルトによれば、有限性と時間性こそが、人間の人生に意味を与える。こういった主張はよくなされる。

しかし、わたしはそうは考えていない。たとえ不老不死であったとしても、人生は時間の流れとともに進み一回きりの出来事があり、限られた時間の中で決断を下さねばならないことは少なくない。再び猫の例を挙げよう。わたしが以前住んでいた家の近くに、一匹の痩せた隻眼の野良猫がいた。その猫はある家で餌づけされていたが避妊手術は受けておらず、毎年子猫を産み、子猫は成長するといなくなるが、母猫だけは残り続けた。わたしはずっとこの猫の悲惨な状態を心配してきた。六、七年が経ち、周囲の住民のクレームによって餌は与えられなくなり、猫は姿を消した。しかし数年後の夏、ひどく衰え瀕死の状態での猫は戻ってきていた。わたしはそれを見たときに、この猫を保護しようと決意した。それは「今、保護せずにこのまま死なせてしまったら、わたしは一生後悔し続けるだろう」と思ったからである。そしてわたしは猫を捕獲し、二ヶ月後に最期を看取った。これはわたしにとって非常に貴重な経験であり、短い期間ではあったが、この老猫の徳の高さを教えられた。

確かに、人は「明日やればいい」「また思いついた時にやればいい」と考えがちである。わたし自身も、しばしばそう考える。しかし、どれだけ長く生きようとも、「今、ここでやらねばならない」と考える出来事は起きるはずである。それは不老不死の生であったとしても変わりはないのではないだろうか。

四一五 不老不死であったなら神のような視点に立てるのか
トッド・メイはヌスバウムを参照して次のように述べる。

「「マーサ・ヌスバウム^四は」、わたしたちが人間の不老不死についての文献で得る最も明確な例は、ギリシャの神々たちのそれであると論じる。彼らの生を見て、仮に不老不死であったなら、わたしたちが人間の生と結びつける多くの美德が行方不明になると彼女は結論づける。たとえば、自分の人生を何かのために危険に晒すことはありえないだろうから、勇気は失われる。わたしたちの身体が自分の活動によって脅威にさらされることはないだろうから、節制は求められないだろう。正義さえも危うくなるだろう。」(May 2014, p. 62)

ヌスバウムとメイのこの主張によれば、仮に不老不死になったとしたら、わたしたちの道徳的規範が失われてしまうことになる。しかし、この種の批判がなぜ生まれるのか理解できない。なぜなら、人間はどれだけ長く生きようとも、人間を超越した神の視点や「永遠の相」の視点に立つことなどできないからである。人間は哺乳類の一種であり、肌を切れば血が流れる生身の身体を持ち、物理的に破壊されれば死ぬ。そのメカニズムを持たない人間はもはや人ではない。そして、人間である限り喜びや悲しみ、愛情や憎しみなどの情念から解放されることなどありえない。図一を参照されたい。語り手の青年は、通常の人間を超えた能力をもっているが、それでも人間本性から逃れることはできないと語る。

さらに、たとえ不老不死になったとしても、わたしの遺伝情報や身体的特徴は変えられない。どれだけ生きようとも、身長が急に伸びることはなく、生まれつきの髪や目の色を変えることも性別を変えることもできない。性格特徴は変化するかもしれないが、だからと言って



図1 この青年はサイコキネシスの能力をもっている。(内田1985-1986、第3巻、62頁)

自分や他人の言動に完全に無関心になることはないだろう。むしろ、数百年の生を得たなら、人間の歴史をより長く見ることができ。より多くのことを経験し、より多くの人に出会い、自分自身について反省する時間も長くなるだろう。そこから自分の行動の道徳性により強い関心をもつようになるかもしれない。

わたしは幼い頃から神経質で、極度の対人恐怖症でもあった。何を見ても怖がって泣く、祖父の顔を見ても泣くと言われてきた⁽⁴⁾。それは長く続き、初対面の人と話すことは苦手で、大学で数百人の学生を前に九〇分の授業を実施することは苦痛極まりなかった。しかし、

四〇歳を過ぎた頃、突然、何も気にならなくなった。人生経験を積んだことよって、他者を恐れるべきではないことを学んだからである。さらに、人間の数多くの愚行を目にしても、わたしの道徳感覚に変化は生じない。すなわち、正義は実現されるべきものであり、人は放埒よりも節制を選ぶ方が長期的に見れば幸福になることができ、他者には親切にすべきであり、時には恐怖に立ち向かわなければならぬと考えていることに変わりない。

不老不死の生を得ることができたなら、わたしの性格はさらに変化するかもしれない。しかし、生身の人間であるかぎり、さまざまな感覚や感情をもち、それに影響を受けるといふ人間としての根本的な条件を変えることはできない。したがって、右に挙げたような批判も誤りであるとわたしは考えている。

四一六 森岡氏の問い

最後に、森岡正博氏からいただいた二つの問いに応えたい。第一の問いは、仮に不老不死の秘薬が開発されたとしても、それを購入できるのは富裕層に限定されるだろう。したがって、人々の間に格差が生じることになるというものである。確かに人々は老いを恐れ、アンチエイジング効果があるという食品や化粧品に飛びつく人は数多い。しかし永遠に死なないことを望む人はどれほどいるだろうか。これまでに挙げたさまざまなフィクション作品で「死ねないこと」が苦しみとして描かれるように、多くの人は不死をそれほど魅力的ではないと考えているようである。「死にたくない」「いつまでも若くありたい」と口にする人は多くても、それが実現可能になったときに選ぶ勇氣のある人はさほど多くないだろう。たとえば、『竹取物語』の帝は不死の薬を山で焚いた。ゆえに、富裕層のごく一部に不死の秘薬を求め人がいる

可能性はあるが、格差を生むほど深刻な問題ではないように思われる。

第二に、仮に四〇億年生きられるのか、という問いが提示された。四〇億年の間に何が起きるかは予想できない。天災や戦争は起きるであろうし、地球環境の大きな変化が生じるかもしれない。しかし不老不死のわたしがその過程を生き延びたと仮定しよう（人間が生存不可能なほど環境が変化すれば、当然ながらわたしも死ぬ）。四〇億年先にはわずかな人々しか存在していないかもしれない。だが、こういった事態をそれほど恐ろしいとは思わない。わたしはかつてなかったような状況に直面するかもしれない。たった一人で残り残されるかもしれない。それでも朝が来れば太陽が昇り、日が沈めば夜が来る。やがてまた新たな一日が始まる。季節はめぐり、鳥は囀りその時々の花が咲きやがて果実が実る。そうやって時はさらさらと流れていく⁽⁴⁾。わたしは自給自足の生活を送らねばならないかもしれない。しかし、その困難や孤独に苦しむことはおそらくないだろうし、むしろそれを面白く思うだろう。また過去に得た知識をもとに、自然の妙に感嘆し、同時に自分がいかに快適に過ごせるかを探求するだろう。現時点で既に田舎の過疎化は急速に進み、実家に帰省すると都会では考えられないような不便な生活を強いられる。古墳時代から文明の栄えたこの土地が、あと百年も経てば人の住まぬ叢へ還っていくという事実を認めることは辛い。だが、それを認めてしまえば、広い空と緑の匂いに囲まれ、舞い飛ぶ蜻蛉や蝶など都会では目にするのできない自然を満喫することができて快い。むしろ個人差はあり決定的な反論にはならなくても、少なくともわたし自身にとってはこの二点のどちらも深刻な問題ではない。



図2 100年前に実在した少女、リデルは思い出を香りに喩える（内田1985-1986、第3巻、75頁）

5 結論

以上、本稿では六つの論点について検討した。そして、そのいずれも不老不死の生に対する決定的な反論とはなりえないことを示した。

最後に、わたしの父のことを述べておきたい。父は昨年一月に八五歳で急死した。晩年、頻りに「死ぬのは怖い」「やはり死なねばならないのか」と口にしていた。わたしはそれを愚かだとは思ったことはない。年齢を重ねる中で、当然抱く恐れであると思ってい

た。父が倒れて帰省した時に、父がこれまでの人生をまとめたノートをわたしは見つけた。満州で生まれた父は、その頃に住んでいた家の間取りを正確に描くことができ、当時飼っていた夫の種類と名前もはっきりと覚えていた。さらに、一周忌のために帰省して、父が生涯を捧げた空手道の稽古場を開けてみたとき、四方の壁にびっしりと空手の型や心得が書き込まれているのを発見した。もちろんそれは異様な風景だったのだが、同時に生きることに對する父の執着も知るこゝとなつた。父は、「忘れること」を極度に恐れていた。八五年を生きても父は明晰な頭脳と記憶を維持しており、思い出を大事に保ち愛着を持ち、自分自身の人生の記憶を抱き続けたいと強く願っていた(図二参照)。そしてまた多くの趣味をもち、まだまだ生き足りなかつたのである。父と氣質の似たわたし自身も同じように考えている。人間だけが自分の死について考え、それを恐れることができる。そしてまた人間だけが不老不死の生といった仮想の状況について想像を巡らすことができる。ソクラテスは魂の不滅を信じ、キリスト教徒は死後の体の復活と永遠の命を信じ、仏教徒は死後の極楽浄土を信じている⁷⁶。けれども、特定の宗教観を前提する必要は必ずしもない。わたしにとつては、不老不死の人生は退屈でも孤独でもなく、新たな知に接することを可能にし、それにより内省を深め、さらにそこから自分の存在する意味を考えることができる、より豊かな人生であるように思われるからである。

六 文献

アウグスティヌス『告白』全三卷、山田晶(訳)、中公文庫、二〇一四年。

年。

マルクス・アウレリウス『自省録』、鈴木照雄(訳)、講談社学術文庫、二〇〇六年。

ホルヘ・ルイス・ボルヘス『不死の人』(一九五七)、土岐恒二(訳)、白水社、一九八五年、五三二六頁。

カレル・チャペック、ヨゼフ・チャペック(一九二二)「マクロプロス事件」序言と三幕からなるコメディ、田才益夫(訳)、『チャ

ペック戯曲全集』、八月舎、二〇〇六年、一五五―二二九頁。

エビクロス『メノイケウス宛の手紙』、『エビクロス——教説と手紙』、出隆、岩崎允胤(訳)、岩波文庫、一九五九年、六五―七四頁。

ヴァイクトール・フランクル『死と愛——実存分析入門』(一九五二)、霜村徳爾(訳)みすず書房、一九五七年。

ルクレティウス『事物の本性について』、藤沢令夫(訳)、『古典世界文学二〇ウエルギリウス／ルクレティウス』、筑摩書房、一九六七年、二九〇―四三三頁。

鶴田尚美(二〇〇九)「誕生以前と死後の非存在の非対称性」、『哲学研究』第五八七号、二二―四三頁。

——(二〇一三)「不死と退屈——ウィリアムズの議論から」、『京都女子大学現代社会研究』第一六号、五五―六五頁。

——(二〇一五)「夭折はなぜ不幸なのか」、『実践哲学研究』第三八号、三七―五九頁。

——(二〇一八)『The Makropulos Case Reconsidered: Desirability of Immortal Life』、『実践哲学研究』第四一号、一一―二〇頁。

内田善美(一九八五―一九八六)、『星の時計のUddell』、全三卷、集英社。

吉野朔実（一九九二）「恐怖のお友達」『いたいけな瞳』第四巻、集英社、八九―一二八頁。

May, Todd (2014), *Death*, Routledge.

Nagel, Thomas (1970), "Death", *Nous* IV, no. 1, pp. 73-80. Reprinted with

various revisions in *Moral Questions*, Cambridge University Press,

1979, pp. 1-10. (トマス・ネーゲル「死」『コウモリであるとはど

のようなことか』、永井均（訳）、勁草書房、一一六頁。

Nussbaum, Martha. C. (1994), *The Therapy of Desire*, Princeton University

Press.

Williams, Bernard (1973), "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium

of Immortality", in *Problems of the Self*, Cambridge University Press, pp.

82-100.

—— (1981), "Persons, Character and Morality", in *Moral Luck*, Cambridge

University Press, pp. 1-10. (バーナード・ウイリアムズ「人物・性

格・道徳性」(江口聡（訳）、『道徳的な運 哲学論集一九七三』

一九八〇)伊勢田哲治（監訳）一一三頁、勁草書房、二〇一九年）

注

(一) 椎名林檎は『人生は夢だらけ』（二〇一七）で「これが人生 私の人生 ああ鱈腹味わいたい」「それは人生 私の人生 ああ誰のものでもない 奪われるものか 私は自由 この人生は夢だらけ」と歌う。わたしはまさしくその通りだと思っている。

(二) 映画『永遠に美しく…』（一九九二）は不老不死の人物を主人公にしたブラック・コメディである。秘薬を飲んだ女性たちは階段から

突き落とされて全身が骨折しても死なない。しかし身体は次第に劣化していき、それを修復しながら生き続けなければならない。こういった状態を想定しているのではない。

(三) アウグスティヌス『告白』第一巻の議論も参照されたい。

(四) ヌスバウムは不老不死としてギリシャの神々の生を想定している。そして「勇氣は、死の恐怖や死の危険の中で行為したり争ったりすることに存する」ために、不死の神々は勇氣という徳を持ち得ないと主張する（Nussbaum 1994, p. 227）。したがって、ヌスバウムの不老不死についての前提はわたしの前提と異なっている。この点について、シンポジウム当日に指摘してくださった方に感謝申し上げます。しかしギリシャ神話には神の怒りや嫉妬といった情念を抱いた物語は数多くあるため、わたしはヌスバウムの想定に否定的である。

(五) 神経質な子供が世界に対して抱く恐怖感を描写した秀逸な短編漫画に吉野朔実「恐怖のお友達」がある。

(六) 「時はさらさら流れていく」という印象深い表現は、小田和正作詞『夏の終り』（一九七八）からいただいた。

(七) しかし、わたしはこういった世界が望ましいとは考えていない。痛みや苦しみを一切経験することがなく幸福だけしかない無限の生こそ、永遠の退屈でしかないだろう。実際、モンティ・パイソンの映画『Monty Python's The Meaning of Life』（一九八三）で描かれる天国の光景はひどく退屈そうに見える。

(八) 鶴田尚美・つるた なおみ・関西大学

（鶴田尚美・つるた なおみ・関西大学）

人生の意味の現象学へ向けて 八重樫・山口・鶴田へのコメント

森岡 正博

1 人生の意味の哲学とは？

八重樫徹氏、山口尚氏、鶴田尚美氏の発表へのコメントをする前に、今回のテーマである「人生の意味の哲学」とは何であるのかを、簡単に振り返っておきたい。人生の問題は、古代より哲学の大きなテーマであった。地中海世界においては、人生と幸福について様々な思索がなされてきたし、古代インド世界においては人生からの解脱という重要課題があった。しかし意外なことに、人生を「意味」の問題として問い始めたのは最近のことである。

村山達也によれば、ヨーロッパで「人生の意味」という言葉が現われるのは、一八世紀末であり、ゲーテやノヴァーリスらのドイツロマン派の文学者たちによってである。日本ではその影響を受けて、一九世紀末から、国木田独步や北村透谷らによって使われ始めた。村山はその背景として、キリスト教の権威が失墜し、自分が何のために生きているのかという問いに答えを与えてくれなくなったこと、そして産業社会の成立によって、社会の中で自分が存在しているのは何のためなのかという切実な問いが浮上したことを挙げている（村山達也

「『人生の意味』の短い歴史」『中央公論』二〇二一年一月号、四二（四九頁）。

村山の指摘するように、社会の脱宗教化と近代化によって、人々には「宇宙や社会の中で人が生きるとはいったい何なのか？」という問いに対して、自分たちの力によって答えを見出さないといけなくなったのである。ニーチェの「神は死んだ」という言明の含意するものは大きい。我々は、神や仏の言葉によってではなく、自分たちの力によって人生の指針を作り上げていかなければならないような時代へと一歩を踏み入れたのである。もちろん宗教が力を失ったわけではないけれども、宗教が社会全般を牽引する時代は世界のあちこちで徐々に終わりを告げようとしている。そのような時代精神とともに現われたのが、「人生の意味」という概念だったのである。

その後、二〇世紀になって、人生の意味の問題は実存主義の系譜によって良く議論された。たとえば、ハイデガーの被投性や本来性についての哲学的考察（ハイデガー自身は実存主義者と呼ばれるのを拒否したけれども）、サルトルのアンガージュマンや自由刑の議論、カミュの不条理とシジフォスの神話の議論などがあり、それらは今日の

視点から振り返ってみれば「人生の意味の哲学」であったと捉えることができる。

二〇世紀後半になって、実存主義による人生の意味の議論は、英語圏の哲学者に引き継がれた。たとえばトマス・ネーゲルは、カミュのヒロイズムを批判し、不条理な人生をアイロニカルに生きることを提唱した。リチャード・テイラーは、シジフォスの神話についての思考実験を行ない、無意味に思える人生であってもそれを内側から見ることでポジティブな意味が与えられるかもしれないと示唆した。彼らの議論がベースとなり、分析的倫理学において人生の意味の議論が活性化した。

二一世紀に入り、スーザン・ウォルフとサディアス・メッツによって、人生の意味の哲学のパラダイムが設定された。彼らは、(1) 人生の意味の問いを「人生を有意味にするものは具体的に何か？」という問いとして設定し、(2) 「ある人が「自分の人生に意味がある」と思ったらその人の人生は有意味になる」という考え方は間違っている、と主張した。ウォルフは、愛するに値する対象へとポジティブに関わっていくことから生まれてくるものが「有意味な人生」であるとし、主観説と客観説の双方を必要条件とするハイブリッド説を提唱した (Susan Wolf, *Meaning in Life and Why It matters*. Princeton U.P. (2010))。メッツは、人類の真善美への主体的コミットメントのある人生でなければ有意味な人生と呼べないとし、みずからの説を基盤性理論と呼んだ (Thaddeus Metz, *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford U.P. (2013))。近年の現象として、反出生主義を唱えるデイヴィッド・ベネターの『生まれてこないほうが良かった』(David Benatar, *Better Never to Have Been*. Oxford U.P. (2006)) の議論が、この

領域で話題になることも多い。

アカデミアにおける現在の「人生の意味の哲学」は、以上のような系譜を意識しながら、活発に行なわれている。現代哲学・現代倫理学の内部ではまだ研究者の数も比較的少ないが、今後急速に発展していくだろうと予想される。

意外なことに、この分野への現象学からの貢献はさほど目立っていない。私の目に付いたものでは、Renaud Barbaras, “The Phenomenology of Life: Desire as the Being of the subject.” (Dan Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford U.P. (2012):94-111)、および八重樫徹「人生の意味」(植村玄輝ほか編著『現代現象学』新曜社、二〇一七年、二六四～二八〇頁)がある。もちろん私の調べが追いついてないだけで、他にもたくさんあると思われる。内側から生きる人生というテーマは、現象学の範疇であることは明らかだから、人生の意味の現象学という領域がこれからのように深化していくのか、私は興味を持って眺めているし、私自身もこれからコミットしていきたいと考える。このような背景において、日本現象学会で「人生の意味の哲学と現象学」というシンポジウムが開催されたのは、非常に有意義なことであった。

2 人生の意味の現象学―八重樫発表へのコメント

八重樫発表「人生はなぜ生きるに値するのか―フッサールによる生の否定と肯定」は、フッサールが人生と学問に対して抱いていたベシズムとオプティミズムの内実を明らかにしようとするものである。フッサールは「現実世界においては、誰の人生も生きるに値しない」

とする「弱いペシミズム」を持つていたように思われる。しかしながら彼がそこに留まっていたわけではなく、「人類の努力によって生の条件をより合理的なものにできると信じる一種のオプティミズム、いわば「進歩的オプティミズム」の道を探していたのではないかと、という仮説を立てることはできる。だがそのような道をフッサールが進もうとしていたと考える決定的な根拠はなさそうだと、というのが八重樫の結論である。

シンポジウムで私は、そもそもフッサールがこのようなペシミズムを持った原因はどこにあるのか、そしてなぜそれを解決しなければならぬかと彼が考えたのかという質問をした。具体的には、『ヨーロッパ諸学の危機』のような、現代文明や現代的知の歴史的批判と何かの内的関連性があるのかどうか、あるいは第一次大戦後、第二次大戦前夜、息子の死などの時代経験は彼のペシミズムにどのくらいの影響を与えたのかについて質問した。これらに対し、八重樫からはおおむねそのような関連性や影響はありそうだとの答えをいただいた。私はフッサールの思想形成に関しては専門的知識を持たないので、本発表は面白いと思ったものの、これ以上のコメントをすることはできない。

実は、八重樫の発表を聴いて真つ先に思ったのは、そもそも現象学は「人生の意味の哲学」に対して、どのような寄与をすることができるとのかという点であった。フッサールの切り開いた、世界を経験することの学としての現象学は、実は「人生の意味」を探求する哲学と非常に親和性が高いと考えられる。私の現在の関心も、もっぱらその点にある。実は、八重樫は二〇一七年に「人生の意味」と題する文章を刊行している。そこで、以下イレギュラーな形式のコメントとなる

が、八重樫の論文「人生の意味」を参照しながら、「人生の意味の現象学」の可能性について若干の考察を試みたい。

八重樫は、我々が人生の意味について語るときに「鑑賞者の視点」に立ちがちであることを指摘する。しかし鑑賞者の視点だけでは「何が欠けている」と言わざるを得ない。何が欠けているのかと言えば、自分の人生とは私が生きていることそのものであるという視点が欠けているのである。八重樫の文章を引用しておく。

少なくとも私たち一人ひとりにとっての自分の人生は、芸術作品のように解釈し評価する対象ではない。それは私たちがそのなかで生きているもの、より正確に言えば、私たちが生きていることそのものである（植村玄輝ほか編著『現代現象学』新曜社、二〇一七年、二七〇頁）。

私は自分の人生を、いわば「当事者」として現に生きているのである。けっして自分の人生を鑑賞者として眺めているわけではない。この当事者性の欠落こそが、鑑賞者モデルの決定的な難点である。八重樫は「当事者」という言葉を使っていないけれども、この文脈でこの言葉を使うのは許されるだろう。

八重樫からもうひとつ引用しておく。

人生の意味について私たちが発する問いの中には、いわば人生の内側から生じる問いが含まれている。「人生の意味」について現象学的に考えるとき、軸足を置くべきなのはこの種の問いだろう。鑑賞者の視点から見た人生の有意義性についての（それ自体

としては十分興味深い) 問いは、人生の内側からの問いが元々の切実さを失ったときに生じる派生的な問いとみなすことができる(二七二―二七三頁)。

八重樫は「人生の内側からの問い」と「鑑賞者の視点」を明確に区別し、前者を人生の意味の根源的な問いと考え、後者をそこからの派生形と考えている。八重樫の立場は、人生の意味の分析的倫理学の視点から見れば、人生の内側からの問いを外側からの問いよりも根源的とみなす「主観説」に対応すると考えられる。

ただし、八重樫の立場を単に人生の意味の主観説としてのみ捉えるのは拙速である。八重樫は人生の意味の問題を「現象学的」に考えるとして述べているのだから、その点を掘り下げなくてはならない。たとえば現象学は、私は自分の身体を単に所有しているのではなく、自分の身体を内側から生きているのだと考えてきた。私が身体を内側から生きるようなことかという問いこそ、現象学が切り開いたオリジナルな地平である。この「身体」を「人生」に置き換えてみよう。すると、私は自分の人生を単に鑑賞者として眺めているのではなく、自分の人生を内側から生きているのだ、ということになるはずである。このような視点から、身体の現象学において蓄積されてきた知見や方法を、そのまま人生の意味の現象学へと適用してみるというアイデアが現われてくるだろう。たとえば「身体図式」という概念は、そのまま「人生図式」という概念へとスライドできるかもしれない。それは人生における個々の出来事の意味の成立を根底から支えるところの統合的な基盤概念としてはたらく可能性がある。

ただし八重樫は、このような点については議論していない。そのか

わりに八重樫が指摘するのは、「何かを大切なものとみなすという経験のあり方をより深く掘り下げ」ることである。

自分にとって本当に大切なものをもつことで、人は無意味な人生を生きるに値するものに行うことができるのではないだろうか。人生の意味を外部に求めることができず、内部にとどまるしかないのだとしたら、おそらくこのようなところに求めるべきだと思われる(二七九頁)。

何かを大切なものとみなすという経験のあり方を探求していくのは、たしかに現象学的である。そこからどのような知見がもたらされるのか、八重樫の今後の研究に期待したい。

もう一点、気になった箇所を指摘しておく、八重樫は人生について、「より正確に言えば、私たちが生きていることそのものである」と書くのだが、ここはもつと精密に分節する必要がある。すなわち、「人生とは何か」をより正確に内側から記述するならば、その主語は複数形の「私たち」ではなくて、単数形の「私」になるはずである。なぜなら、私は他人の人生を内側から生きていることはできないからだ。内側からの視点を取るのならば、「私たちが生きている」という表現を厳密には採用することができない。もちろん「私たち」と正しく言い得る次元が存在することに間違いはない(現象学的社会学など)。しかしそれは、私が人生を内側から生きている次元と同一ではないだろう。この文脈で主語を「私」にまで絞り込むと、それは独我論に近しいものとなる。まさにこの点において、人生の意味の現象学は、フッサール流の現象学と大きなものを共有していると考えられる。私

はかねてより、人生の意味の哲学は独我論と交わらざるを得ないと主張してきたが、このような理路においてその論点がふたたび姿を現わすというのは興味深い。(Masahiro Morioka (2019), "A Solipsistic and Affirmation-Based Approach to Meaning in Life," *Journal of Philosophy of Life* 9(1):82-97).

この他にも、人生の意味の現象学の課題は様々に考えられる。そしてそれは現行の人生の意味の哲学に大きなインパクトを与えるはずである。

3 苦難の経験の現象学—山口発表へのコメント

山口発表「神義論における〈苦難の意味づけ〉のあらゆる哲学的試みの失敗—「反神義論的な神義論」の可能性へ向けて」は、世界になぜ悪が存在するのかを説明しようとする神義論の限界と若干の可能性について考察するものである。山口の議論は明解で、たいへん考えさせる。

神義論の前提として、全知全能最善の神が世界を創造したというものがある。この被造物世界の中に苦難が存在するというのは、どう考えても矛盾に見えるから、神学としては何かの首尾一貫した説明が必要になる。山口は、そのような説明を行なった哲学者たちの議論を検討しつつ、自分の主張したいことは彼らとはまったく異なると主張する。すなわち、人が人生の中で耐えがたい苦難を経験したとしよう。その人は、自分がなぜこのような苦難を経験しなければならぬのか、と神に向かって問うだろう。神義論はその問いに対して、「あなたが経験しているその苦難には、実はかくかくしかじかの意味がある

のだ」と説明する。そして、「あなたはその苦難を経験することをおして新しい人間へと肯定的に成長することができるのだ」と語りかける。

山口によれば、このような説明は、苦難というものから、苦難の本質を奪い去るものである。なぜなら苦難の本質とは、神義論による苦難の意味づけによってはけっして捉えられないはずだからである。「苦難にこういう意味があると分かってくれよ！」というような表面的な理解からすり抜けていき、苦難を経験する人間をどこまでも外部から揺さぶり続けるものこそが、真の苦難と言えるのである。苦難とは「そこに意味を求め続けたとしても絶えず「なぜ？」の問いを喚起する神秘であろう」と山口は述べている。山口の文章をさらに引用しておこう。

ヒックの神義論は苦難に〈魂の形成の糧〉の意味を、そしてアダムのそれは苦難に〈神と共にある経験〉の意味を認めるが、かかる意味づけが行なわれるとき、苦難はそれに尽きるものになりうる。だが苦難は「それは魂の形成の糧だ」という説明で究極的な意味づけを得るのか。また「苦難は神と共にある経験だ」と言ってそれで済むのか。いや、そうではないだろうし、苦難は決して特定の意味づけのもとで私たちの心を安らわせたりはしない。先に述べたように、苦難とは本質的に、魂を動揺させ「どうして？」と問わせ続けるものだと思う。

これが苦難の本質であり、また神義論の限界でもあるが、だからと言って神義論がまったくの無意味というわけではないと山口は主張す

る。神義論が苦難の意味を整合的に説明しようと努力することそれ自体は尊いものであり、神義論がそうやってがんばって説明しようとするからこそ、その説明の失敗という隙間を縫って、ある種の超越が垣間見られるのである。これが神義論の可能性である。

山口の発表を聴いて、私は以下のようなことを思った。

山口は神義論について考察を行なっているが、これと同じことは一神教の創造神を前提としなくても言えるのかどうか。たとえば、人生に耐えたい苦難が訪れるというのは良くあることだ。そのときに、人は人生のどん底に突き落とされるだろうし、ひよっとしたら自殺を考えるかもしれない。いかなる宗教の信仰もない人がこのどん底から抜け出すことはできるのか。しかしそのような苦難のどん底に落とされた人たちが、宗教の力を借りることなく、そこから立ち上がって行くことはある。ひとつのパターンは、自分と同じような過酷な経験をした人たちを支援する活動に参加することによって、この世に生きる意味を発見するというものである。実際に、被害者が、他の被害者の支援に回ることによって、みずからの生き続ける意義を見出すことは少なからずある。もうひとつのパターンは、人生のどん底に突き落とされたあとで、世界と人生の見方や価値観が劇的に変貌し、いままで地獄だと思っていた現在の場所がかならずしもそうではないことに気づいて、その人がいわば内側から生まれ変わる経験をするところがある。そして苦難の経験を経ることによって、その人はそれまでとは異なった人生へと歩み始めることができるのである。

いま述べた例において、苦難の経験というものは、宗教的な次元の神義論なしで、肯定的に意味づけられている。他者との関わり合いや、価値観の劇的な変化というものが、神義論における神の機能を果

たしているのである。山口は、このようなタイプの苦難の意味づけに對しても、やはりそこにおいて苦難の本質が消え去っていると批判するのであろうか。山口は宗教という言葉に独特の意味を込めているように思われる。私の以上の文章では、神や仏への信仰を前提とするような、いささか厳しめの意味を宗教という言葉に与えている。おそらく山口はかならずしもそのような意味では使っていないだろうから、そこも含めて答えを聴いてみたい。

もうひとつの疑問点は、もっと実践的な場面におけるものである。耐えたい苦難を経験した人は、なんとかしてこの苦しみから逃れたと思うであろう。砂を噛むような、自殺が脳裏をよぎるような毎日から、なんとかして脱出したいと思うであろう。あのことを思い出すたびに過呼吸になりそうな人生を、なんとかして変えていきたいと思うであろう。神義論や、神義論的なロジックによって、もし彼らに耐えたい苦難の経験の意味づけが与えられるとすれば、それは彼らが今後の人生をサバイバルしていくための強力な武器になるはずだ。神義論の完遂によってはじめて明日に向かって生きていける、というようなところにまで追い込まれている人に対して、我々は「神義論の完遂は苦難の本質を取り逃がすことになる」と主張すべきなのだろうか。

神義論によってはじめて生きていけるところにまで追い込まれた人にとつては、神義論の完遂こそがもっとも大事なことであり、なによりも優先すべきことであるとは言えないか。この問いは、山口の問題提起を無意味な方角にずらしてしまっているかもしれない。おそらく山口は、自分はそのような筋の話をしたくないのではないと応答するであろう。それも含めて山口の考えを聴いてみたい。

この話題にこだわるのは、私自身が、人生の意味の哲学において、「人生の破断」の問題を最近ずっと考察しているからである。私は発表予定の論文において、人が耐えがたい破断の経験をした場合に、三つの肯定の可能性が開かれると論じた。それはすなわち、破断後の人生をサバイバルすることの肯定、破断に起因するトラウマ経験が出現することの肯定、破断を導いた出来事が発生したことの肯定、という三種類である。そしてさらに、そのそれぞれの肯定が、このような人生へと自分が生まれてきたことの肯定（誕生肯定）へとどうつながり得るのかを論じた（Masahiro Morioka, "Is It Possible to Say 'Yes' to Traumatic Experiences?" (in press)）。よって、山口の議論は私の問題関心と密接に関わっている。私からのコメントが大きさなものになってしまったのは、それが理由である。

また、山口は苦難の経験に関して、それは絶えず「なぜ？」の問いを喚起して、とどまるところをしらないと指摘する。これは面白い論点であるが、同様のことは人生の成功体験に関しても言えるのではないか。仕事がすべて成功し、裕福になり、家庭にも恵まれたトルストイは、「しかしこれにいったい何の意味があるのだ？」という根源的な問いに襲われた。すなわち、人生の苦難だけではなく、人生の成功においてもまた、否定神学的な超越が起きている可能性がある。この二つは同型であるのか、それとも異なっているのか。このあたりを考えてみるのは面白いと思った。

4 不老不死の現象学―鶴田発表へのコメント

鶴田発表「「不老不死の人生の望ましさ」再考」は、一般にさほど

望ましいとはみなされていない不老不死について、不老不死にも望ましい側面があると主張するものである。鶴田の言う不老不死とは、「三〇代から四〇代前半で身体的な老化が止まり、そのまま生き続ける状態」のことである。精神は大人になっており、ある程度の人生経験を持っている。また、すべての人間が不老不死になるのではなく、「世界でひとり、あるいは数人だけが不老不死である」と想定する。鶴田は、そのうえで、自分自身が不老不死だったらどう感じるかを思考実験していく。その結果、不老不死になっても世界は同じことの繰り返しとはならず、完璧な人生が達成されてやるべきことがなくなるなどというふうにはならず、かならずしも孤独には陥らず、すべてのものごとを先延ばしするなどということは起こらず、道徳規範が失われることもないという結論に達する。

鶴田の文章を引用しておこう。

わたしにとつては、不老不死の人生は退屈でも孤独でもなく、新たな知に接することを可能にし、それにより内省を深め、さらにそこから自分の存在する意味を考えることができる、より豊かな人生であるように思われるからである。

鶴田の思考実験はたいへん面白いが、私はそれに以下のような疑問を持つ。まず、鶴田の前提するような不老不死の世界を生き抜くためには徹底的に強靱な精神が必要とされる。時の流れにつれて、家族や知り合いや社会を構成する人々が次々と死に絶えていってもそれに大きくは動揺せず、果てしない歴史の変遷と生物進化の様子を眺めながら、毎日を充実して過ごすことのできる人間はどれほどいるのだろうか

か。鶴田自身はそれが可能であると述べているのだが、それは妥当な予想と言えるのだろうか。

鶴田は「たとえ三〇〇年生きようと」と書いているが、たかだか三〇〇年では不老不死のタイムスケールとは言いがたい。私はシンポジウムで、四〇億年後に数名の不老不死人間が生き続ける状態を想定して、次のように問うた。「四〇億年後にその数名の人間はどうなっているのか？ 他の可死人間たちは絶滅しており、訳の分からない生物で満たされている地球。知人友人愛する者たちはすべて死滅。それでも意味を持って生きられるくらいメンタルの強い人間になることが要請されるのか」。

鶴田は今回の論文で、この問いに対して以下のように返答している。

だが、こういった事態をそれほど恐ろしいとは思わない。わたしはかつてなかったような状況に直面するかもしれない。たった一人でとり残されるかもしれない。それでも朝が来れば太陽が昇り、日が沈めば夜が来る。やがてまた新たな一日が始まる。季節はめぐり、鳥は囀りその時々の花が咲きやがて果実が実る。そうやって時はさらさらと流れていく。わたしは自給自足の生活を送らねばならないかもしれない。しかし、その困難や孤独に苦しむことはおそらくないだろうし、むしろそれを面白く思うだろう。また過去に得た知識をもとに、自然の妙に感嘆し、同時にいかに自分が快適に過ごせるかを探求するだろう。

この文章を読んで私が思うのは、鶴田は将来の状況について、かなり

牧歌的で恣意的な環境を想定して思考実験をしているのではないかということである。ここで、過去の歴史に目を向けてみよう。いまから四〇億年前の地球には、生命体はおそらく存在しなかった。そこにあったのは原始の海と、岩石と、酸素のない大気である。人間はまったく住むこともできないし、想像することも難しい世界である。それを考えるに、いまから四〇億年後の将来の地球が、「鳥は囀りその時々の花が咲きやがて果実が実る」ようなものであろうとする想定は、現時点の地球環境を過剰に外挿しすぎている。四〇億年たてば、現在の人類はもうどこにも存在しないだろうし、現在存在する動物や植物などの生物種もまたすべて絶滅しているだろう。そのかわりに、地上は我々がまだ見たこともないような奇妙で危険な生物で覆い尽くされているかもしれないし、地上にはまったく生物は存在していないかもしれない。少なくとも、現時点で我々が知っているような自然環境が四〇億年後も存続すると想定するのは無理がある。

もちろん不老不死の数名の人間たちは、四〇億年の生物進化に順次適応していき、現在から見たら訳の分からない生物群に対して美しさや親密さややすらぎを感じるようになっていくかもしれない。しかし人間は、そこまでの感受性の変化や世界観の変化に耐えられるものだろうか。さらには、その四〇億年で終わるわけではない。さらに時が経って、太陽の巨大化によって地球が焼けて消滅するときもおお、不老不死の数名の人間たちは、宇宙船の窓から地球を眺めて生き続けなくてはならない。そして彼らの人生はその後もさらに続くのである。ちようど宇宙進化の書記者となって、すべての出来事をたんだんと脳に刻み込むような存在へと、不老不死の人間は成長しなければならぬということかもしれない。

さらに宇宙に終わりがあつたのなら、その終わりの時点まで不老不死の人間は生き続けることになる。もし宇宙に終わりが無いのなら、それこそ永遠に生き続けることになる。それによつて発狂することなく、肯定的に日々を楽しみながら無限に生き続けていくことのできる強靱な精神が前提されないかぎり、この思考実験は成立しないと私は考える。少なくとも私はそのような精神を持ち合わせてはいない。鶴田は、人間も存在せず、花や果実や蜻蛉や蝶などもまったく存在しない世界を肯定的に生き続けていくことができるのだろうか。

もちろん鶴田の思考実験は、「不老不死はかならず悪い」という見解を否定するためのものであり、「不老不死はかならず良い」と主張するものではない。したがつて、私がそのような人生は耐えがたいと言つたとしても、森岡はそうかもしれないがそれを耐えられるし楽しめる人がいる可能性はある、と鶴田は反論することができる。しかしその場合においても、そのような人間はやはり強靱な精神を所有していることが必要であり、それがこの思考実験の隠された前提となつてゐることを見逃してはならない、というのが私のポイントである。

鶴田も指摘するように、不老不死の人間であつても、事故や重病で死ぬことはある。鶴田の文章を読むかぎり、不老不死を望んで不老不死になつてゐる人間は、自分が事故や重病で瀕死となり、これ以上生きられないと分かつたとき、それを心の底から受け入れることはできないのではないか。なぜなら、彼らにとつてはいつまでも生き続けることが心底からの希求であるのだから、それが外部の力によつて強制的に壊されてしまうことは、とうてい受け入れがたいだろうからである。死に直面した不老不死の人間は悲惨である。彼らの希望がすべて消え去るからである。その悲惨さは、有限な生を送るしかない人間が

経験する死の悲惨さを上回る可能性がある。

生命倫理学で、生延長の議論が行なわれてきた。そのときに一般の人々からよく出される意見として、「生きたいと思つてゐるうちはずつと生きられて、死にたいと思つたら自由に死ぬことができる人生がもつとも良い」というものがある。もし不老不死の人間が自殺をすることができるといふのなら、生きたいうちは生き続け、死にたくなつたら自殺するというのが、不老不死の人間にとつての最適解であるかもしれない。しかしながら、私はこの解決策についても疑問を抱いてゐる。すなわち、何億年も生きたあと、「もうこれ以上生きていても良いことはないから生きるのはやめたい」と思いつつも、「それでも自殺を選んで死ぬのは怖ろしくて、引き受けがたい」と思つてしまう人はたくさんいるのではないか。

これ以上生き続けるのもしんどく、つらいのだが、自殺をして死ぬのも怖ろしくてできないという袋小路のような状態である。何億年も人生を生きてきたその結果が、このような状態であつたとしたら、私たちはどうすればいいのだろうか。死ぬのがいやだから、つらい人生をしぶしぶあと何億年以上も生き続けるといふ選択をするのか、それとも死の恐怖におののきながら自殺装置のスイッチをみずから押すか。この状況はまさに地獄だろう。

以上、鶴田の思考実験に対して否定的な意見ばかりを述べたが、これはその思考実験に大きな異論喚起力があつたからである。私の提起した反論も、また別の観点から崩され得る。鶴田には深く感謝したい。

5 終わりに

人生の意味を現象学の視点から問うという試みは、たいへん貴重であり、これからさらに展開させていくことが必要だと私は考える。世界の現象学においてどのくらいの先行研究がなされているのかを、私は把握していない。もし先行集団がいるのなら、国際的なネットワークを形成して共同研究をしていきたいと考える。日本においても、このシンポジウムをきっかけにして研究グループが形成されれば面白い。日本現象学会においてこのテーマを設定してくださった方々に感謝したい。

(森岡正博・もりおか まさひろ・早稲田大学)

日本現象学会 第四三回研究大会（二〇二二年度）

男女共同参画・若手研究者支援WG主催ワークショップ

「現象学研究者の初期キャリア形成を考える」報告

提題者 佐藤 愛・池田裕輔・金成祐人

高井ゆと里・長坂真澄・若見理江

オーガナイザー 中澤 瞳

1 ワークショップの趣旨

研究者の初期キャリアは、人間関係や周囲環境や時代状況など、本人の努力以外のさまざまな要因が絡んで形成されるという面がある。またキャリアの築き方は人それぞれであり、いわゆるノウハウとして語れるようなものを一様に示すのは難しい面がある。このような事情もあり、研究者の初期キャリア形成を話題にする場というのはそれほど多くない。しかし、特に若手研究者にとっては初期キャリアをどのように形成していくかについての関心は大きい。こうした点を踏まえ、今回は「現象学研究者の初期キャリア形成を考える」と題し、学会という場を借りて普段はなかなか聞きにくい話を提題者に伺いなが

ら、初期キャリア形成の多様なあり方をシェアすることを目的とした若手研究者支援ワークショップを企画した。

初期キャリア形成は若手問題としてだけ捉えるべき問題ではない。世代を超えて取り組むべき課題として考えないと変えるべきところが変わらず、困難を抱えたままになってしまふ。このため、すでに一定のキャリア形成を経て、大学院生の指導や大学での人事に従事している会員の方々にも、積極的にワークショップに参加していただくように事前をお願いをした。

今回の企画は初期キャリア形成のためのモデルを提示するための企画ではないし、もちろん「成功譚」を開陳する企画ではまったくない。どのようなことを実践していたかという話に加えて、キャリア形

成に悩んでいた時にどのようにその悩みに向き合っていたか、研究のモチベーションをどのように維持していたか、そして今振り返ってみると思いの外プラスに作用していたと思われる事柄など、個人の観点から可能な範囲で提題者にお話いただき、初期キャリア形成に関するさまざまな経験をシェアすることが最大の目的である。このため、提題者の現在の職場が偏らないように、また出身大学や研究内容が偏らないように可能な限り調整し、計六名の方に登壇していただいた。五十音順に、池田裕輔氏（北海道・釧路工業高等専門学校）、金成祐人氏（栃木県・帝京大学）、佐藤愛氏（京都府・立命館大学）、高井ゆと里氏（石川県・石川県立看護大学）、長坂真澄氏（東京都・早稲田大学）、若見理江氏（岡山県・就実大学）、以上の六名である（各提題者のご所属はWS当時のもの）。提題者には一五分ずつ報告していただき、最後に全体で質疑応答を行った。以下、まずワークショップの概要を、そして次に質疑応答の内容と今後の課題を示す。

2 ワークショップの概要

まず佐藤愛氏から、大学院から現在の所属大学に着任するまでの経歴を話していただいた。その間、産前、産後休暇、育児休暇を取得し、子どもが一歳になる前に復職して今に至ること経験が話された。こうしたご経験から、体調と仕事や研究のバランス、また育児と仕事と研究のバランスのとり方の難しさについてお話しいただいた。またその際に、現在所属する立命館大学には、二〇一八年九月から学内保育所が設置されていて、教職員や学生の学修、教育、研究、就業の支援が行われているという情報もお話しいただいた。

次に池田裕輔氏から大学院から現在に至るまでの経験を語っていただいた。在学中の留学経験の話においては、新たな環境で国外の研究人脈を得たことが、研究の継続と促進に大きく寄与し、キャリア形成において苦しい時期にも支える糧となったことが語られた。また、高等専門学校（高専）に勤務する池田氏からは、高専の公募に興味のある会員に向けて情報が提供された。高専は実践的・創造的技術者を養成することを目的とした高等教育機関で、全国に国公私立合わせて五七校あり、全体で約六万人の学生が学んでいる（二〇二二年現在）。五年一貫教育が特色のひとつであり、実験・実習を重視した専門教育がなされている。就職希望者に対する就職率や求人倍率も高い水準となっているのも一つの特徴である。池田氏からは、高専の教員は科研究の申請ができるので、所属機関をもつ研究者としてキャリアを形成できる点、池田氏の勤務先では教員の個室が準備されているため、研究環境も整っている点、また他の学校のように大学受験対策は考慮しなくてよいので、授業に裁量を持たせることができる点、ただし教授を除く職位での給与は一般的な公立高校教員より少ないという点について説明があった。

次に金成祐人氏から、初期キャリア形成のために意識的に実践してきたこととして、国際学会での発表と、非常勤講師としての取り組みについてお話しいただいた。前者については、世界哲学会議と国際現象学会が紹介され、それらで発表したことが外部から思いのほか評価してもらえたと言われた。後者については、まず非常勤講師をめぐる様々な問題が提示されたが、非常勤のコマが増えない、給料が安いという問題について、教務課と追加担当可能科目やカリキュラム上不足している科目を相談して同一大学内で非常勤のコマを増やした、給与

面での待遇改善を人事課・教務課と交渉したという報告もあった。特に非常勤のコマについては、常勤の公募で多様な科目の教育歴があった方が有利となることが多いため、自分から担当可能科目を発信していたと言う。そして、公募の際にアピールできるような自分なりの講義の工夫を考えることが重要だと、実践した様々な工夫が具体的に提示された。時間の制約上、主にアクティブラーニングを取り入れた講義の工夫について集中的に語られたが、なかでも、テキストの指定した箇所を読むだけでも加点するなど、ハードルの低い参加の仕方を留意することで、主体的に講義に参加するためのきっかけを作っているというお話が印象的であった。

次に高井ゆと里氏から博士課程から現在に至る状況を話していただいた。キャリアにプラスに働いたこと、キャリア形成においてしんどかったこと、そしてそれを通じて今後の初期キャリア形成に関して個人として、組織として考えるべきことをお話いただいた。

次に長坂真澄氏から学部生時代から大学院、そして留学と初期キャリア形成についてのお話をしていただいた。日本国内でのキャリア形成を国外から行う難しさについてのご経験も話していただいた。

最後に若見理江氏から学部、大学院、そして現在に至るご経験を話していただいた。キャリア形成において周りの人たちに支えられたことが語られた。また公募の際にご自身が行った模擬授業についてもご説明いただいた。

キャリア形成に関して、誰しもが直面すると考えられる問題はいくつかあるが、その一つに教育歴の問題がある。教育歴、ここでは大学で授業を担当したことがあるという教育経験をさすが、これは公募において重要視される。しかし多くの人にとって教育歴のスタートとな

る非常勤講師の公募はそもそも少なく、自力で見つけるのは難しい。授業を担当したことがないと非常勤職を獲得できないという「非常勤パラドクス」は誰もが知るところのものであるが、公募では依然として教育経験が考慮されているのが現状である。この点に関する経験がそれぞれの登壇者から語られた。指導教員や知り合いの教員から紹介してもらった、また研究室から非常勤講師としての最初の仕事を紹介してもらったという報告がある一方で、そうしたつながりとは別に、JREC-IN (Japan Research Career Information Network) の略。研究に関する求人公募のデータベース) を頻繁にチェックし公募にチャレンジしたという話や、研究会、読書会、懇親会などを通じて紹介してもらえようにしたという話もあった。また海外で研究を行っていた際に、日本の研究者の知り合いを増やした方がよいとのアドバイスを受けたこともあって、渡航費は大変だったが時々帰国し、そのアドバイスを実践したという話もあった。

国内で指導教員や研究室から職を紹介してもらっても必ずしも上手くいくとは限らず、書類選考などを通じて、最終的に別の人が選ばれたというお話もあった。また最初の授業を担当できた人でも、その後どのように他の仕事を開拓していけばいいかわからず、担当するコマを増やすのが難しかったというお話や、反対に、紹介される授業のコマ数が多すぎて、研究活動、博論執筆との両立に苦労したというお話、育児との両立の難しさについても言及があった。

非常勤の公募をめぐる経験だけではなく、常勤の公募についての経験も報告された。JREC-INの利用率はここでも高かった。公募に落ちても大学の方から改善点などに関するレスポンスがあるわけではないので、どのような点を改めれば今後につながるかといったことは把握

できず、またそもそも書類の書き方の要領も最初は分からないことが多いために苦労したという話がほとんどの登壇者から聞かれた。また業績が少ないことや、教育歴が少ないことなどが選考に不利に働くのではと考え、不安の中で書類作成をしていたことなどが語られた。

書類作成に関しては身近な経験者から指南を受けることができた人もいる一方で、そうした人が傍におらず、二〇一三〇通と書類を作っていく中でなんとか「コツ」のようなものをつかめたという人や、匿名の経験者のブログを参考にして書いたりしたという人がいた。また書類審査が通り、面接の通知が来ても遠隔地のため、また日程がどうしても合わないために断念せざるを得なかったという事例の報告もあった。

応募様式は大学によって異なる。そのため書類は公募ごとに、ほぼ最初から作り直さなければいけないことが多い。また当然のことながら、大学が求める人材は大学ごとに異なるし、採用を担当する人は必ずしも哲学、現象学の専門家であるわけではなく、他の学問領域の人たちの場合もあるので、そうした他分野の人にとっても伝わる書き方をしないと相手にされない可能性がある。このため書類作成にかなりの検討時間が費やされ、研究や執筆の時間が十分に取れなくなることをストレスと感じる人が多かった。

加えて、不採用の通知が重なると将来の不安や、経済的な不安に苛まれ、気持ちに沈みがちになってしまう。このような場合に提題者たちがどのように乗り越えたかということも語られたが、ある人は不採用の通知が来てもいちいち落ち込まず、とにかく出し続けることに集中したと話し、またある人は暗くなりがちな時期ではあったが、研究仲間たちと研究活動を続けることで全体としては楽しくやれていたと

ころに助けられたと話した。キャリア形成に悩んでいた時にどのようにその悩みに向き合っていたかということは普段聞きにくい話題であると思うが、提題者の方々から経験について率直にお話いただき貴重な機会となった。

3 質疑応答と今後の課題

質疑応答の時間には、初期キャリア形成の話題に直接関係するものばかりではなく、登壇者の授業実践についても関心が高かったようで質問が寄せられた。また応募書類作成の苦労が話題に上ったこともあり、書類作成のコツなどをレクチャーするワークショップの開催は可能かどうかといった今後の要望に関わる質問もあった。これに対しては、池田氏からワークショップが適切なやり方がどうかは別としても、技術的な面に関する情報の共有はある程度可能ではないかという回答があった。また長坂氏からどのような志望動機を書くのが良いか、どのようなシラバスを書くのが良いかといったことは大学の公募状況によって異なるとはいえ、若手支援として情報共有の場があるといいのではないかとコメントがあった。

他に、ストレートに進学する人に比べて年齢が高いこと、体が弱く大学院の卒業が遅れそうなどが今後のキャリア形成においてデメリットになるかどうかという質問も寄せられた。おそらく、この質問に対する適切な回答は佐藤氏、高井氏のお話の中にすでに含まれていた。その一つは、体調のせいであまり研究が進まないことがあったとしても自分を責めたり、むやみに焦ったりしない方がよいという指摘であり、もう一つは病気や障害のある研究者の仲間にもキャリアを

諦めないで欲しいし、また色々な速度でキャリアを進める人がいることを周囲もしっかりと理解して欲しいというコメントである。体調や痛みを恒常的にコントロールしながら研究を行なっている経験を踏まえての発言だった。WSの録画資料を見返す中でこの点に気づいたので、改めてここで質問と提題者のコメントを関連づけておきたいと思う。

公募の問題は質疑応答の際にも取り上げられた。教育歴が重視される問題をクリアするために、多くの大学で自大学の非常勤ポストを、さらには他大学の非常勤ポストも自大学の大学院生やポストドクの方に担当してもらおうという策をとらざるを得ないという事情が生じている。自身のキャリア形成のためにも引き継がざるを得ないという事情もある。もしもこうした慣習を変え、広く多くの人が担当できるようにするためには、大学内部の人間が変えていくしかないが、いかに変えていくかというのはかなり難しい問題である。質問はこうした改善のアイデアに関するものであったが、まず年度の変わり目に非常勤の担当コマに欠員が出て、新しい講師を探すということが実際には多いので、中々公募に出にくいという問題が登壇者の一人から指摘された。そしてこうした場合、常勤の教員が探すことになることが多いので、そうした時に広く募集する裁量を認めたり、また教育歴だけではない尺度で推薦したりすることができるシステムがあればよいのではないかとコメントが高井氏よりなされた。

またこの改善のアイデアに関して、研究室を運営する側にできることとしては、常勤歴なしでも科目と研究内容のマッチングで採用できるように、つまり研究内容とのマッチングが審査の重要性をもてるようにコマの改称をできるときにしておくというのが有効ではないかと

いうコメントがチャット欄に寄せられた。また公募の際に写真欄・性別欄は記入不要、所定書式なし、書類のメール送付などに変えたという実践についてもコメントがあった。当日はWS終了の時間が迫っていたためこのコメントは紹介することができなかったのだが、ここに記しておきたい。

公募の問題以外にも、制度的な不公正は存在する。たとえば報告内で言及があったのは、「男性／女性」の排他的な二択が採用されていること、過去の業績について氏名を遡及的に変更できるシステムがないこと、これらはキャリアの途中で性別や氏名を変更する人たちがいて、そのことで過去の業績の全てが他人のものになる場合があるということがそれほど考慮されていないか、想定されていないという点である。提題者からはこうした制度の設計について学会としても考えて欲しいという要望も示された。キャリア形成には個人の努力ではどうにもならない運が大きく関与する。しかし制度的な問題は改善していくことができる。冒頭で、初期キャリア形成は若手問題としてのみ捉えることはできず、世代を超えて取り組む課題として考える必要があるとこの企画の趣旨に示したのもこのためである。ただ改善はいきなり単独で行うのは難しい面もあるので、一定のキャリア形成を経て、大学院生の指導や大学での人事に従事している人たちの間で実践を積極的にシェアすることが必要であると思われる。

今回の提題者が六人と多いために、一人当たりの発表時間が一分五分と短くなってしまったのが残念であった。各個人の貴重な経験を伺い、初期キャリア形成に関するさまざまな経験をシェアするという目的は果たしたが、他方で個人的な話をするという企画の性質上、結果的に提題者にいらぬ負担を強いてしまった点は反省すべき点である。

今回の企画を踏まえつつ、別の機会にはすでに他所で実践されている初期キャリア支援の事例をもとに、どのような実践、改善がありうるのか、それを学会としてどのように提示していくのかということを中心に検討できたらと考える。

佐藤 愛（さとう あい・立命館大学）

池田裕輔（いけだ ゆうすけ・釧路工業高等専門学校）

金成祐人（かねなり ゆうと・帝京大学）

高井ゆと里（たかい ゆとり・石川県立看護大学）

長坂真澄（ながさか ますみ・早稲田大学）

若見理江（わかみ りえ・就実大学）

中澤 瞳（なかざわ ひとみ・日本大学）

「人種差別の現象学」

オーガナイザー・提題者

小手川正二郎

提題者

河野哲也・関本

幸・池田

喬

1. 趣旨説明

近年、国内外において、現象学の手法や成果を活用して、人種差別の問題に取り組む試みが増えつつある。差別に取り組むために、現象学的な観点や手法が再評価されているのは、なぜか。

人種差別に関する既存の研究においては、人種がいかにして社会的に構築されるのかに焦点が当てられてきた。その一方で、「人種」の被構築性が明らかになった後でも、それが差別者によって「見られ」たり「聴かれ」たりするのはなぜか、被差別者が差別者による人種化する知覚に様々な場面で拘束されたり、適応を強いられたりするのはなぜかについて、既存の枠組みの中では問題化しにくいという難点があった。

主として英語圏で研究されてきた人種の現象学は、メルロ＝ポンティの身体論に依拠しつつ、反省的な思考に先立つ身体性の次元で、

人種差別的な態度やふるまい、それに対する被差別者の習慣化された反応などを問題化する可能性を探ってきた (Alcoff 2006; Ngo 2017)。こうした成果を生かして、関本幸は人種や人種の差異が視覚だけでなく、複数の感覚を通じて「感じられる」ことに焦点をあて、そうした感覚が科学的には存在しない「人種」の再生産や、それに基づく人種差別にいかに関連しているかを論じた (Sekimoto & Brown 2020)。池田喬と小手川正二郎は、現象学的な観点から他人を特定の人種として知覚する人種化する知覚を分析した (池田・小手川 2021)。さらにより広い枠組みのなかで、河野哲也は、西洋中心的な哲学のあり方を、アフリカ哲学という観点から問い直した (河野 2020)。

本ワークショップは、上記の登壇者たちが、人種差別をめぐる分析および反差別の取り組みに現象学がいかなる寄与を果たしうるのかを具体的な次元で考察することを目指した。

2. 河野哲也「ポーリン・ハウントンジのエスノフィロソフィー 批判の妥当性」

エスノフィロソフィーとは、アフリカの伝統的な宗教や思想を抽出し、それをアフリカの「哲学」とする立場である。ポーリン・ハウントンジ (Paulin J. Hountondji, 1942-) は、これを植民地主義的な眼差しの内化として捉えて批判したが、それに対して、解釈学を専門とするセナイ・セレキバハン (Tsenay Serqueberhan) などを含めて反批判も生じて、現代アフリカ哲学界での一大論争に発展した。本論では、ハウントンジとセレキバハンの現象学的な立場を踏まえて、「自己ステレオタイプ化」について考察する。あからさまな人種差別と言えないが、理解されてもいない感じの経験について現象学的に浮き彫りにして、これが「アフリカの経験」の問題であると同時に、「日本の経験」の問題でもありうることを指摘したい。

ポーリン・ハウントンジは、一九四二年四月にコートジボワールのアビジャンに生まれた、ベナンの哲学者である。多くの論文や著作があるが、現象学的な視点をとりながらも、文化や社会、政治についての多角的に論じている。セナイ・セレキバハンは、エチオピア領だったエリトリア生まれで、現在、米国ボルチモアのモーガン州立大学の教授である。彼は、解釈学を専門としながらも、解釈学自体があまりに西洋的な方法論であることを問題にする。

「アフリカに哲学があるか」という問いは、第二次世界大戦後のアフリカ哲学の大きなテーマのひとつであった。「アフリカ哲学とは何か」という問いは、1945年に出版されたブラシード・タンペル (Placide Tempels, 1906-1977) 『バントゥ哲学 (Bantu Philosophy)』

(Tempels 1945/1959) が出版されたことを契機として生まれた。タンペルは、ベルギー生まれで、ベルギー領コンゴで三〇年活動したフランススコ会宣教師である。彼はアフリカ人でも、哲学を専門とする者でもなかったが、その著作でアフリカの伝統的な宗教や教えの中に、一種の存在論や世界観、そして独特の思考法を見出し、それを「哲学」と呼んだ。タンペルのアフリカ文化の解釈は、ポーリン・J・ハウントンジ (Paulin J. Hountondji, 1942-) によって、「エスノフィロソフィー (ethnophilosophy)」と名付けられる。エスノフィロソフィーは、伝統的な文化の中に含まれている哲学的なテーマ、すなわち、存在論、認識論、生命観、人間観、倫理(道德観)、社会観などを抽出し、明示的あるいは暗黙の内に、西洋の伝統や思考法と比較しながら、アフリカの概念や発想、思考方法を取り出そうとする研究である。セネガルの初代大統領となったレオポール・セダール・サンゴール (Léopold Sédar Senghor, 1906-2001) は、「ネグリチユード性を多弁に探求し、タンペルの著作が出た後は、それを「黒人形而上学」と呼ぶようになる。

しかし、ハウントンジは、サンゴールから、「バントゥ哲学」以降、アフリカ大陸に現れたエスノフィロソフィーの哲学の流れに非常に批判的である。

ハウントンジは、アフリカ人によって書かれたものを含めて、エスノフィロソフィーは以下のような特徴と問題点を持っているという。(1) 個人の哲学的営為ではなく、集団の思想である (2002: 91)。(2) リソースとして、それは近代化以前の口承文学であり、学術的に書記されていない (2002: 97)。(3) 思想を伝統として固定したものと捉え、それを解釈するだけで、古いものを乗り越え真理を目

指す運動ではない(2002:130)。(4)哲学とは自己言及的にメタ哲学といえる言説を含んでいるが、エスノフィロソフィーにはそれがない。ハウントンジによる批判を嚆矢として、エスノフィロソフィーに対して、アフリカの哲学者から批判や支持のさまざまな反応が寄せられた(Deacon 2003)。とりわけ七〇年代から八〇年代初頭までに、アカデミズムの代表的な哲学である何人の哲学者が批判を表明した。

以上のエスノフィロソフィー批判を現在の、日本人の視点からみた場合には、さまざまなコメントが思いつく。たとえば、クラエのバントウ哲学批判、特に①から③までは、現代の観点から見ればかなり西洋哲学の伝統的枠組をそのまま踏襲した批判に尽きている。これらのパラダイムで、アフリカの思考法を評価するのは不当であろう。哲学たるからには、人間社会に、知的な貢献をしなければならぬこととは正しいとしても、「偉大な哲学的伝統」への貢献といった場合に、西洋の知的伝統だけを想定しているのならば、偏りがあると言えるだろう。

ケニアのアカデミックな哲学者であるオデラ・オルカ(Henry Odera Oruka, 1944-1995)は、ハウントンジの批判に対して、すぐに反論し、バントウ哲学を擁護した(Oruka 1990, 1991)。アフリカの賢者は、書物を記さなかったとは言え、宗教や社会的信念を、合理的に批判的に検討してきた。彼らは、神、宗教、身体と心、徳、善と悪、真実と偽り、幸福、生と死、正義などの哲学的基礎について独自の思考を行ったのである。オルカは、アフリカの文化には、フィールドワークを通して、「賢者」と称される独自の哲学者がいたことを主張する。彼らはただ伝統や文化を受け継ぐだけではなく、批判的に分析し、それらを評価し、しばしば合理的な根拠から反対を表明する存在であった

た。他にも多くのアフリカの哲学者が、アフリカ哲学における口承の伝統の重要な役割についての指摘をした(Deacon 2003)。一九九〇年代初頭から、アフリカ哲学を、口承伝統の資料だけに基づいて進める必要はないとはいえ、口承伝統はある意味ではアフリカ哲学にとって基礎的なものであり、それを哲学として主張する権利がある、というコンセンサスが生まれてきたのである。

最後に、セレキバハンの解釈学の立場からのハウントンジの批判をみてみよう。解釈においては、地平と言説という区別がなされるなら、近代以降のアフリカのあらゆる言説の地平となっているのは、植民地主義であり、現代アフリカにおいては、新植民地主義である。新植民地主義とは、アフリカ諸国が独立を果たした後にも、政治的・経済的・文化的影響を通じて、アフリカを恒常的な搾取状態におこうとする傾向であり、イデオロギーである。従来、解釈学では政治的な状況が解釈のための地平とされることはあまりなかったが、アフリカの言説は、植民地主義と新植民地主義という背景抜きにして理解することはできない。解釈学における作用史的意識とは、自分が歴史性に規定されていることを自覚しながら、現在の作用史に参与して、それを把握しようとする意識のことであるとされる。この観点からセレキバハンは、オコロやオケレの先駆的著作を参照しながら、アフリカの哲学の解釈とは、新植民地主義から解放される歴史性への参与でなければならぬと主張する。アフリカにおいては、解釈学的興味は常に危機から生じてくる。それは、外国文化と伝統の束縛、そして自己肯定的になれる真正の文化と伝統の構築である。ハウントンジのマルクス・レーニン主義は、アフリカの現実と歴史、文化の個性と特徴を見逃してしまい、結局は、ヨーロッパの近代を目指す方向性において、ア

フリカを低い段階として位置づけることに終わってしまう(1994:39)。サンゴールの「アフリカ性」を拒否することで、あらゆる文化的・歴史的個性や特徴を蔑ろにしてしまう。アフリカの人々は何から解放され、何を打ち立てようとしているのか、その現実からスタートしなければならぬとセレキバハンは指摘する。

(謝辞:本論文は以下の日本学術振興会科学研究費助成事業の成果の一環である。新学術領域補助金計画「顔と身体表現の比較現象学」(17H06346)、基盤研究(A)「生態学的現象学による個別事例学の哲学的基礎付けとアーカイブの構築」(17H00903))

3. 関本幸「人種と皮膚感覚の現象学的考察」

関本は、コロナ禍の生活の中で感じた「皮膚感覚」の重要性を背景として、「コミュニケーション・皮膚・人種」をキーワードに現象学的な考察を展開した。これは、皮膚感覚と自己意識のつながりを通して人種の現象学について思考する試みである。人種差別社会は、肌の色を記号化することで差別を構造化するが、人間の皮膚は感覚器官として自己と他者の境界をつくる、もしくはその境界をあいまいにさせるという点に注目し、人種差別が皮膚感覚にもたらす現象学的な影響について論じた。

新型コロナウイルスによって引き起こされたパンデミックは、私たちの生活を劇的に変化させた。特に、デジタルスクリーンを介した交流が仕事、学校、そして家族や友人とのコミュニケーションの主流となった。ローラ・マークス(Marks, 2000)は、Haptic Visuality(触覚的な視覚)という概念を通して、私たちが視覚的な経験を触覚的に

感じとっていることに注目した。デジタルスクリーンで友人や家族と会話をするとき、私たちは目を通して相手に触れ、スクリーン上のイメージの中に相手の温かみや、場の空気を感じる。ウイルス感染を防ぐための「触らない文化」が発展する中で、私たちは他者と触れ合う皮膚感覚に飢えるとともに、皮膚感覚を別の感覚で代用する作業を行ってきた。つまり、コロナ禍で私たちは「デジタルな皮膚」をより発達させ、それを通して敏感に他者の感情や存在を感じ取ってきた。

皮膚科学研究者の傳田光洋は「皮膚は世界と自己の境界を形作る」と述べている(傳田, 2013, p.5)。例えば、皮膚感覚は身体イメージを可能にする。自分の体の大きさや動き、肌の触感や、身体と空間との関係性や位置関係を確認することができる。また、皮膚感覚は社会性、情緒の発達にも影響する。ハグ、スキンシップを通して親子関係に信頼を築いたり、握手や身体的な距離を通して上下関係や親密さを測りあう作業を私たちは日常の中で細かく行っている。皮膚感覚と自己意識という面において、傳田は、「皮膚感覚は身体感覚と共同して自己と他者を区別します。皮膚感覚は、私と環境、私と他者、私と世界を区別する役目を担っているのです」と述べている(p.143)。つまり皮膚感覚が「今ここにいる私」という意識をもたらしているのである。「皮膚感覚は自他を区別し、空間における自己の空間的意識を認識させる。皮膚が自己意識を作っている、と言っても過言ではない」(p.146)と傳田は論じている。

傳田は皮膚感覚による自他の区別に重要性を見出しているが、逆に私が注目したいのは、皮膚には自己と世界を区別するとともに、世界や他者を自己に取り込む機能もあるという点である。触れる経験と触れられる経験は、はっきりと分けられない。何かに触れる行為は、

それに触れられるという可能性や危険性をはらむ。例えば、誰かと手をつなぐとき、触れている自分の触覚と、触れられている触覚を分けるとはできない。相手の手の大きさ、温かさや皮膚の質感、握る強さなどを感じることで、その人の存在、人となり、関係性などを相互的に自己の体に取り込んでいく。他者の痛みを自己の肌で直接感じることができないが、まるで痛みを感じているかのような経験をすることはある。私たちは自己の皮膚を通して他者を理解し、触れることで世界を内在化しているのである。皮膚には社会性と浸透性があるといつていいだろう。触れることは、常に触れられるという可能性を含んでいる。皮膚は自己と他者の境界でもあり、皮膚感覚はそれをあいまいにする作用もある。皮膚を通して他者を、そして世界を内在化する。皮膚は本来、他者とともに感じ、他者のために感覚する身体的媒体である。

自己を確立し、他者を内在化する皮膚経験の浸透性こそが、皮膚が政治的な道具として利用される理由の一つだと私は考える。人種差別社会は皮膚をその色に基づいて「モノ」として扱う。人種化(racialization)は肌色に基づいて記号化する作業である。皮膚を「感じる器官」から視覚的に「見られるモノ」にする。人種差別は、本来、感情や経験を共有する媒体としての皮膚を標的にすることで、社会的に作られた差別的な概念や意識を具体化する。人種差別は不均衡な主体性と客体性に基づいた感覚しあう関係(relations of sensing)を作り出す(Sekimoto & Brown, 2020)。

感じる主体としての白人と感覚されるモノとしての有色人種の非対称な「感覚しあう関係性」は米国の歴史に深く根差している。一七四四年、バージニア州の医師であったジョン・ミッチェルは、黒

人の皮膚は白人のそれよりも厚く、密度が高く、強靱であるため、肉体労働に適していると主張した(Mitchell, 1744)。米国奴隷制度のなかで、黒人の皮膚は痛みに対して鈍感であると広く信じられ、より厳しい体罰や虐待が受け入れられていた。感じる主体としての白人と、感じられるモノとしての黒人。黒人の人間性を否定することは、彼らの主体として世界と触れ合う媒体としての皮膚を否定することに裏打ちされてきた。有色人種を感じる主体としての皮膚を非人間化すること、白人至上主義は維持され、正当化されてきた(Smith, 2006)。

ほかにも歴史的な例を見れば、現代産婦人科医学の父と呼ばれるジェームズ・マリオン・シムズは一八四〇年代以降、麻酔なしで黒人の奴隷女性に産婦人科の実験を行った。また、タスキーギ梅毒実験では、一九三二年から一九七二年の間、アラバマ州タスキーギで、アメリカ公衆衛生局が黒人男性を対象に梅毒の臨床研究を行った。梅毒を治療しなかった場合の症状の進行を長期にわたり観察するために、梅毒に感染していると患者に知らせずに、抗生物質による治療も行わなかった。これらの残酷な人体実験の歴史は、痛みを感じる主体としての黒人の人間性を否定することで許容されてきた。黒人の痛みに対する偏見や誤解は今も深く残っている。白人と黒人の体は生物学的に違うと信じている白人は、黒人の感じている痛みを過小評価する傾向があると報告されている(Hoffman, Trawalter, Axt, & Oliver, 2016)。これらの感覚的偏見は医療現場での痛みの治療の質に人種的な格差を生んでいる。

二〇二〇年五月二五日、新型コロナウイルスの感染が拡大し、政治的にも混乱する米国で、ジョージ・フロイド氏がミネアポリスの警官に殺害される事件が起こった。殺害した元警官のデリック・ショー

ピンは道路にうつぶせに押さえつけられたフロイド氏の頸部を膝で強く押さえつけ、死亡させた。殺害時の写真や動画を見ると、「手」によってではなく「膝」で殺すことの暴力性と非人間性は否定できない。フロイド氏が二〇回以上発した「I can't breathe」は繰り返し無視された。人種的他者の痛みは無視される、もしくは過小評価される一方で、彼らの「見える」身体特徴は過大評価される。アメリカ社会の中で、有色人種はその皮膚の色や身体特徴だけが独り歩きし、その人自身ではなく、人種的な身体特徴に過度な可視性(hypervisibility)がうまれる。その人の人種的な身体特徴だけが独り歩きする。ソフィア・サマターはこのような人種的にみられるモノとしての経験を「skin feeling」という言葉で次のように表現している。「Skin feeling: to be encountered as a surface 肌感覚：表面としてだけ扱われること」(Samatar, 2015, para. 11)。「Skin feeling: to be constantly exposed as something you are not 肌感覚：自分ではないものとして絶えず触れられること」(para. 20)。アメリカ社会で有色人種、または人種のマイノリティとして生活する人々は、皮膚感覚を通して自己の過剰な可視性を経験する。人種的他者は、第二の皮膚、もしくは社会的な皮膚を通して世界を経験する。

皮膚感覚は自己と世界を区別するだけでなく、同時にその境界をあいまいにする、自己と世界が出会い交わる場である。皮膚には社会性と浸透性がある。人種差別は、主体的な皮膚感覚を否定し、見える肌の色によって分類、差別すること、人種的他者を非人間的な存在にする。人種的他者は、モノとして扱われる皮膚を主体的に経験している。つまり、人種差別は皮膚感覚に浸透しているといえるだろう。被差別者の社会的、身体的な皮膚感覚を現象学的に理解することは、人種差別構造の本質を理解するために重要だといえる。

4. 小手川正二郎・池田喬「ホワイトネスとジャパニーズネス——「日本人性」の批判的現象学に向けて」

小手川と池田は、北米のホワイトネス研究との比較のもと、日本の人種のマジョリテイが人種のマイノリティを人種化したり、差別視したりする際に、獲得し(ようと)しているジャパニーズネス(日本人性)について考察した。

ホワイトネス(白人性)という概念は、「白人」に備わる「本質的なもの」を意味せず、白人を「標準」視する社会のなかで、「白人」とみなされる人が、いかなる特権や資源を得ているのかを可視化するために導入されたものだ。サラ・アームドは、「白人性の現象学」(Ahmed 2007)において、メルロ＝ポンティの身体論やファノンの分析などを参照しつつ、白人性を、白人中心な社会において白人や白人が養育や日々の学習などを通じて身につけていく身体化された習慣(habit)という水準で記述し分析した。それは公共空間での振る舞いや身の置き方を左右し、「非白人」の身体を目立つもの、場違いなものとして位置づける(例えば、入管職員が非白人の出身地や両親の出自を詮索する)。

こうした白人性の特徴は、日本の人種のマジョリテイが人種のマイノリティ(「ハーフ」、在日コリアン)を人種化する際に、獲得・維持しようとする「日本人性」(Japaneseness)と多くの点で共通する。しかし、日本人性には、国内の白人(ハーフ)の人種化という側面や、白人優越主義(white supremacy)への固有の準拠も見られる。

「日本人」には二つの意味があり、一つは日本の国籍を持つ人々「日本人Ⅰ」のことであり、二つ目は両方の親(祖先)が日本人で「純

血」な〔混血〕でない）人々（のイメージ）「日本人Ⅱ」である（梁2020第七章、下地2018参照）。例えば、国籍が日本でも、親のどちらかが外国にルーツを持つ場合や外国から帰化した場合、日本人Ⅰであっても日本人Ⅱではない。ハーフの人に「くさんはでも、日本人っぽいよね」という場合や、何年ぶりに「日本人」力士が優勝という報道がなされる場合である。

また、日本人Ⅰと日本人Ⅱの範囲は、日本人Ⅱに自己帰属するマジヨリテイの都合で変動する。反政府的な言動をすると日本人Ⅱではないのではないか（例えば「在日」じゃないか）と疑われる。あるいは、オリンピックなどで活躍すると外国にルーツを持っていても「同じ日本人だ」として日本人Ⅱに同化する。さらに、（カズオイシグロのように）ノーベル賞を取ると日本人Ⅰでない人の功績を日本人Ⅰの快挙として扱うことがある。

日本人Ⅰと日本人Ⅱの間の区別とその範囲の変動は、国籍の有無ではなく、日本人Ⅰの両親から生まれたかという「純血」思想によって成り立っている。その際、肌の色や体型の違いなどは、日本人Ⅱでない（「本当の」日本人とは違う物の見方や見解を持っている）ことの指標になる。言い換えれば、肌の色や体型の違いなどの人種的特徴に基づいてその人が「非日本的な」人であると判断している。それは肌の色から暴力的だとか動物的だと決めつけ、劣った性格付けをするのと同型であり、つまり、レイシズムである。

日本型レイシズムが見落とされやすい理由の一つには、白人と黒人といった色のコントラストで表現されるような集団性ではなく、「純血でない」ことを示す人種的特徴を負わされた上で見た目上は雑多な人々が「非日本人」として集団化されているからだろう。実際、

黒川（2021）は、マジヨリテイ側がその都度の都合に合わせて次々に「徴」を作り出す点に被差別部落の構造を見出している。その「徴」のなかには「種族が異なる」という特徴も含まれ、例えば結婚の場面でこの種の違いを生得的・遺伝的なものと捉えた上で、「一族の血がけられる」などと相手を差別することが今でもある。ここには差別を通じて自らの「純血」を維持しようとする傾向が表れている。見た目の差異は見て取ることができなくても、一度、純血でないとわかると「非日本的な」特徴が作り出されるわけである。

この純血主義の観点は、日本型レイシズムをナチス型レイシズムとの同型性において考える必要を示している。「おわかりでしょう、ユダヤ人には、「何か」ありますよ。だから、わたしには生理的に堪えられないのです」（サルトル1956, 21）。このように「何かがある」といった仄めかしを通じて「仲間」に呼びかける方法は、人種差別的なプロパガンダの手法の一つで「犬笛（dog whistle）」として分析されている（池田・堀田2021, 103）。

なお、白人性研究においては「白人の脆弱性」（white fragility）が指摘されており、これも日本人性の研究に活用可能である。白人の脆弱性とは、自らの言動が人種差別的であるということを指摘された際、白人が不当な道徳的非難を受けたと感じて、怒ったり、シヨックを受けたり、自己防衛的な反応を示すことである（デイアンジェロ2021参照）。ただし、「日本人の脆弱性」を考える上では白人優越主義の特殊な作用への考慮が必要である。差別行為を指摘されると「自分は差別なんてしていない」と反応する点では「白人の脆弱性」と同型だが、白人中心社会では日本人は差別される側であることから、日本人は差別される側であって差別する側ではないという自己認識が関与するか

らだ。

以上のような「日本人性」の批判的現象学は可能だろうか。第一に、「人種」という観点からの現象学的記述の見直しが必要となる。現象学が「私は〜できる」「能力」として捉えてきた身体的な志向性を、人種のマイノリティはしばしば（道端で不意に呼び止められたり、凝視・詮索されたり、決めつけられたりするといった）制限や不確かさや閉塞として経験している。これは、「標準的な」志向性が抑圧され阻害されている状態にすぎないのだろうか。むしろ「標準的な」志向性とみなされているものこそ、社会的次元でのリスクから保護された「特権的な」あり方ではないだろうか。だとすれば、身体的志向性を個人の能力の尺度でのみ捉えるのではなく、社会的（人種的、ジェンダー的）条件（特権や制約）が身体化された形態として捉えるべき（Ahmed 2007, 161）であろう。この点については、日本の人種的マジョリティが海外で人種的マイノリティとなる経験等にも訴えてさらに掘り下げられるだろう（小手川2020）。

第二に、日常における「日本人性」への依拠とその再生産がいかにしてなされているかを記述し、分析することが必要となるだろう。日本では、①氏名、②日本語の発音、③外見といった要素から「日本人」か否かが判断されることが多い。例えば、「日本人らしくない氏名」がわかると、相手をすぐさま「外国人」に分類してしまうため、相手が流暢な日本語をしゃべっていると強い印象を受けたりもする。このような場合、「日本人らしくない氏名」が相手の「日本人らしい」特徴よりも「日本人らしくない」特徴へと注意を向けさせることに寄与したと言えよう。逆に、「日本人らしくない外見」がまず知覚される場合も相手を「外国人」に分類してしまいがちであるが、相手が流暢

な日本語を話してきた場合、相手のプライバシーなどを考慮することのない詮索が行われがちである。

こうした言動は「日本人性」を帯びた社会空間で、当然視されがちであるため、指摘しにくかったり、指摘してもその反応が「過敏」「過剰」とみなされがちであったりする。こうした場合、加害者は、たんに自分の信念・評価を被害者に伝えているだけではない。その人の言動は「日本人性」の社会的理解に支えられることによって成り立つと同時に、マジョリティとマイノリティの非対称な力関係を維持し再生産することに関与しているのだ。

【文献】

- Ahmed, Sara. (2007) *A Phenomenology of Whiteness*, in: *Feminist Theory* vol. 8 (2), 149-168.
- Aloeff, Linda Martin (2006) *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford University Press.
- Crabay, Franz. (1965) "Conceptual take-off conditions for a Bantu philosophy," *Diogenes*, 52, pp. 55-78.
- Deacon, Moya (2003) "The status of Father Temples and ethnophilosophy in the discourse of African philosophy" in Coetzee and Roux (2003), pp.97-111.
- Fanon, Franz. (1967). *Black skin, white masks*. C. L. Markmann (trans.). New York: Grove.
- Houtondji, Paulin (1970) "Comments on Contemporary African Philosophy", *Diogenes*, 71, pp. 120-140.

- . (1996) *African Philosophy: Myth and Reality*. Second Edition. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- . (2002) *The Struggle for Meaning*. Athens: Ohio University Center for International
- (2013) *Sur la « philosophie africaine » : Critique de l'Ethnophilosophie*. Bamenda, Cameroon: Langaa Research & Publishing.
- LaFrance, Marc. (2018). Skin studies: Past, present and future. *Body & Society*, 24(1-2), 3-32. <https://doi-org.ezproxy.msu.edu/10.1177/1357034X18763065>
- Marks, Laura. (2000). *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*. Durham, NC: Duke University.
- Mitchell, John. (1744). An essay upon the causes of the different colours of people in different climates. *Philosophical Transactions* (1683-1775), 1744-1745(43), 102-150.
- Ngo, Helen (2017) *Habits of Racism: A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*, Lexington Books.
- Oruka, H. Odera (Ed.) (1990) *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and the Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: E.J. Brill.
- . (1991) “Sagacity in African philosophy;” in Serequeberhan (1991), pp.47-62.
- Samatar, Sofia. (2015). Skin feeling. *The New Inquiry*. <https://thenewinquiry.com/skin-feeling/>
- Sekimoto, Sachi & Brown, Christopher (2020) *Race and the Senses: The Felt Politics of Racial Embodiment*, Routledge.
- Serequeberhan, Tsenay (1991) *African Philosophy: The Essential Readings*. St.Paul, MN: Paragon House.
- . (2012). *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse*. NY/London : Routledge.
- Smith, Mark. (2006). *How Race is Made: Slavery, Segregation, and the Senses*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Temples, Placide (1945/1959) *Bantu Philosophy*. Paris : Éditions Présence Africaine.
- 池田喬・小手川正二郎 (2021) 「人種化する知覚」の何が問題なのか——知覚予期モデルによる現象学的考察」、『思想』1169号。
- 池田喬・堀田義太郎 (2021) 『差別の哲学入門』、アルバカ。
- 黒川みどり (2021) 「おそれ・穢れと差別の歴史的・思想的・社会的分析——近代における部落差別」、『倫理学年報』。
- 河野哲也 (2020) 「現代のアフリカ哲学」、伊藤邦武ほか編『世界哲学史』(第8巻「現代グローバル時代の知」)、筑摩書房、所収。
- 小手川正二郎 (2020) 『現実を解きほぐすための哲学』、トランスビュー。
- サルトル, J-P. (1956) 『ユダヤ人』(安堂信也訳)、岩波書店。
- 下地ローレンス吉孝 (2018) 『混血』と「日本人」——ハーフ・ダブル・ミックスの社会史』、青土社。
- ティアンジエロ、ロビン (2021) 『ホワイト・フラジリティ——私たちはなぜレイシズムに向き合えないのか?』、貴堂嘉之監訳、上田勢子訳、明石書店。
- 傳田光洋 (2013) 『皮膚感覚と人間のこころ』、新潮社。
- 梁英聖 (2020) 『レイシズムとは何か』、筑摩書房。

小手川正二郎（こてがわ しゅうじろう・國學院大学）

河野哲也（こうの てつや・立教大学）

関本 幸（せきもと さち・ミネソタ州立大学）

池田 喬（いけだ たかし・明治大学）

後期レヴィナスにおけるフッサール解釈と隔時性の生成

石井雅巳

はじめに

エマニュエル・レヴィナスの第一の主著である『全体性と無限』(一九六一)以降、いわゆる後期著作においてはいくつかの理論的変様が認められる。とりわけ、『存在するとは別の仕方』、あるいは存在することの彼方へ』(一九七四)(以下『存在の彼方へ』と略記)において、他者は私の目の前に現前することはなく、「痕跡(trace)」や「隔時性(diachronic)」と呼ばれる次元に位置することになる(AE, 26, etc.)。こうした後期思想の変化の背景について、これまで少なくとも論者がジャック・デリダ「暴力と形而上学」(一九六四)による批判を挙げてきたものの、近年ではデリダによる影響は相対化され、むしろレヴィナス自身による内的な思想の進展を評価する動きが支配的と言えるだろう⁽¹⁾。レヴィナス内的な進展を重視する立場は、「暴力と形而上学」の前年に発表された「他者の痕跡」(一九六三)において、「痕跡」や奉仕の意味を響かせる「業(couve)」という後期著作において重要な位置を占める概念が既に登場していることに注目している。たしかに、「他者の痕跡」においてレヴィナスは、「西洋哲学は(他者)の暴露と一致しており、そこで(他者)は存在するものとして顕現することで、その他性を失ってしまう」(EDE, 263)との認識に立

ち、より徹底して(他)を問うべく、他者が「絶対的に異質な領野」(EDE, 272)から到来してくるさまを語っている。それが「痕跡」の次元である。レヴィナスの言う「痕跡」とは、「いかなる内省も自己のうちに発見することができないものへと退去し、絶対的に満了し、過ぎ去った不在」(EDE, 276f.)のうちにあるため、辿つていける足跡のようなものではなく、思い出しえない過去、追跡不能な「謎」として現れる(cf. EDE, 278; 291)。「痕跡」が示す過去とは、記憶力の欠如や限界を示すのではなく、それが原理的に遡りえない特異な次元に位置していることを意味している。それゆえ、痕跡における他者との関係は現前にもたらずことのできない隔たりを含んでおり、主体は他者に遅れてしまう。レヴィナスはこのようなアナクロニクな時間性を「隔時性」と呼び、その後の『存在の彼方へ』における他者との倫理的関係の特徴づけることとなる。

本稿も基本的に後期著作における思想変遷へのデリダからの影響を割り引いて考えるべきという点⁽²⁾で近年の諸研究に賛同するものの、これらの読解にも問題がないわけではない。というのも、これらの研究はレヴィナスがデリダによる批判の手前で「痕跡」を論じていたことを提示しているが、そもそもなぜ「痕跡」や「隔時性」と呼ばれる次元が可能となったのか、あるいはレヴィナスはそれらの概念をいかなる仕方

獲得しえたかについて説明していないという問題を抱えているからである。少なくとも、辿ることができず常に遅れてしまうという独自の「痕跡」や「隔時性」がいかに可能であるのかを示すことができない限り、後期レヴィナスの思想変遷を十分に理解したことにはならないだろう。

こうした状況を踏まえ、本稿の目的は、レヴィナスによるフッサール論である「志向性と感覚」（一九六五）に注目し、後期テキストに見出される「隔時性」という特異な時間構造の生成をレヴィナスによるフッサールの時間論解釈から析出するとともに、その成果を踏まえて『存在の彼方へ』を読むことで、「隔時性」が後期倫理思想においていかなる意義を獲得したかについて考察することにある。

一 感覚と原印象

「志向性と感覚」においてレヴィナスは、フッサール『内的時間意識の現象学』（以下『時間講義』と略記）を独特な仕方ではあるが、丹念に読解している。その際レヴィナスは『時間講義』に付されたハイデガーによる序文を引き合いに出しつつ、「志向性の本源的な意義を感覚が体験される仕方において、そして感覚が体験される時間の次元において探求すること」（EDE, 211）を課題とし、感覚という観点からフッサールの時間論を解釈している。

論文の前半部では、志向性理論における客観化作用の優先ないしその観念論的性格が確認される。レヴィナスによれば、フッサールにとって「志向性はそもそもはじめから一つの理念的対象を思念するものとして理解された」（EDE, 203）のであり、対象は常に、それが感覚的で個別的なものであれ、多様な射影を通じて「同一のもの」へと行

き着くことになる。それゆえ、「あらゆる意識はなにかについての意識である」と述べることは、「多様な主観的思惟と相關的な諸項を通じて、それらを超越する一つの同一性が、己を維持し、己を主張するということを肯定することである」（*ibid.*）。こうして感覚されたものを「理念性」として、つまり多様な思惟による同一化（EDE, 205）として措定する態度こそ、フッサールの志向性理論がもつ特有の構造であった。

にもかかわらず、レヴィナスによれば、感覚されるもの（感覚内容）が担う役割には、志向的統覚の活動に提供される側面だけでなく、「志向性の告知そのものに矛盾する面」（EDE, 210）もあるという。レヴィナスは感覚内容のうち、意識の印象的源泉、すなわち原印象に注目することで、ある種の感覚されるものが志向性理論に収まらないことを証示しようとする。

現在の中核をなす源泉点である「原印象」は、過ぎ去りつつあるものをなおも現在に繋ぎ止め、保持する「把持」と、今来たらんとするものを待ち受け、あらかじめ現在に迎え入れる「予持」とともに幅のある現在をかたちづくるものであるが（*cf.* Hua X, 24-29; 53）、レヴィナスが注目するのは現在の構成における時間的なズレである。

時間は感覚を感覚することである。それは感覚することと感覚されるものとの単なる一致ではなく、一つの志向性であり、したがって感覚することと感覚されるものとの間の最小の隔たりであり、それはまさに時間的な隔たりである。際立った、生き生きとした、絶対的に新しい一つの瞬間——原印象——は、既に原印象が絶対的に現在のなものとして熟する先端から遠ざかっており、そしてこの遠ざかりを通して一つの新しい点的な現在において把

持されて、自己を現在化するのである。(EDE, 212)

時間意識とは感覚与件を感覚することであるが、感覚することと感覚されるものが一致ではなく、隔たりとして捉えられるのはなぜだろうか。それは時間意識が原印象を原印象のまま、原印象として捉えることができないということに由来している。というのも、原印象それ自体は留まることのない流動であるために、意識が現在を構成するためには、新たな原印象が到来し、先の原印象が過ぎ去って把持される必要があるからだ。それゆえ、感覚する意識は、感覚されるものである原印象にいつも遅れており、それを「あとから」(EDE, 213) 把握することになってしまふ。むしろ意識と原印象とのこうしたズレないし隔たりこそが、時間としての現在を構成すると言える⁽³⁾。

レヴィナスはかくして意識と原印象の隔たりに注目するが、こうした解釈はおそらくフッサールの本意ではない。フッサールは現在を構成する意識の作用と原印象の関係について『時間講義』附論V「知覚と知覚されるものの同時性」において取り組んでいる。そこでフッサールは、大きく自然的態度と現象学的態度とを区別しつつ、知覚作用とその客観との時間的關係について論じている。以下、その議論を四つの観点から整理しよう⁽⁴⁾。

第一に、自然的態度においては、知覚とその客観はいずれも自然的な世界にあるため、例えば星を観測する場合のように、その間には時間的な「分離」があると認められる(Hua X, 109)。第二に、現象学的態度においては、超越的な客観が知覚において持続する「現出する客観的時間」が取り上げられる。その際、知覚の持続と知覚される客観の持続は一致しない。例えば、天体は観測者が観測をはじめの前から運

動していたし、天体についての現実的知覚が中断したとしても、星は運動し続けている。第三に、とはいえ、知覚客観は可能的な連続的知覚の相関者であると言ふことも可能である。その際、この可能的知覚はその始まりから終わりまで知覚される客観の持続に同行している。ただし、だからといって、客観の持続の開始点と知覚の開始点が一致していなくてはならず、対象と意識の間で対応する時間点が同一でなければならぬわけではない。感覚与件はそれ自体時間経過のなかで構成されるものであり、それを生化する統握は、感覚が与えられている時間からずれているように思われる。というのも、統握が始まる瞬間には、感覚与件の一部は既に流れ去っており、把持的に留め置かれているからだ。第四に、フッサールは超越的客観を遮断し、「内在的領分においては知覚と知覚されるもののあいだの同時性が成り立っているか」(Hua X, 110)と問う。ここで知覚を、そのなかで内在的な統一性が与えられるところの反省の作用として解釈するならば、反省作用が反省のままざしを向けることが可能であるためには、既に何ものかが構成され、把持的に留め置かれていることを前提とする。ゆえに、その場合には、知覚は知覚されるものに後続するのだから、両者は同時ではありえない。しかしながら、反省と把持は、当該の内的与件について印象的な「内的意識」(Hua X, 111)を前提にしており、そのような内的意識は、その都度の原印象と一体となっており、不可分である。この内的意識をも「知覚」と呼ぶのであれば、知覚と知覚されるものの間には厳密な同時性が成り立っていると言ふことができる。

このようにフッサールは自然的態度のみならず、現象学的態度においても、感覚を統握して超越的客観を志向する場面や感覚を反省する場面では、感覚と作用の間に時間的な隔たりを認めている。しかしながら、

フッサールの最終的な立場は、統握を可能ならしめる把持と感覚の客観化を可能ならしめる反省とが前提とする内的意識を持ち出すことで、その内的意識においては知覚と知覚されるものに同時性が認められるはずだというものである。内的意識を要請しなければならぬ理由をここでフッサールは明示的に語ってはいないものの、おそらくオリジナルな感覚なき把持や反省はありえないという発想が潜んでいるように思われる。すなわち、把持や反省が可能であるためには、オリジナルな感覚である原印象が何らかの仕方と与えられ、体験されているのでなければならず、そのような体験の働きがここで内的意識と呼ばれている。ゆえに内的意識は、オリジナルの感覚が与えられるまさにその瞬間に、自分がそれを感覚していることに気づく働きであると言えるだろう。

二 隔時性の析出

レヴィナスもこの附論Vの内容を「志向性と感覚」第四節で主題的に扱っている。注目すべきは、レヴィナスはその際、「志向性のうちに隔時性はあるのだろうか」(EDE, 214) という問いかけを行っていることである。レヴィナスはいま述べた四つの観点を整理したのち、フッサールに反旗を翻し、「おそらくその主張を逆転させる必要があるだろう。すなわち、知覚と知覚されるものとのあらゆる区別——あらゆる理念化的志向——は、時間に基づき、思念と思念されるものとの位相差(déphasage)に基づいている」(EDE, 215) と述べ、意識と原印象との時間的な隔たりを堅持する。レヴィナスによれば、原印象が流れ去り、把持的に留め置かれることによってのみ「今」は捉えられ、という事態こそが重要であり、そのような原印象のスレによっても

たらされる「自己自身との不一致だけが厳密な意味での知覚的意識である」(ibid.) というのがその理由である。

レヴィナスにとって原印象とは、「現在の新たな先端であり、絶対的」(EDE, 216) なものであり、「あらゆる意識や存在がこの源泉において生じる内容の予見できない新しさ」(ibid.) であるという点に存している。ゆえにレヴィナスは原印象に次のような評価を下す。

原印象は、あらゆる予見、あらゆる予期、あらゆる萌芽、あらゆる連続性の彼方において、同時に満たされており、したがって、全き受動性、つまり「同」の中に浸透してくる一つの「他なるもの」の受容性である「…」。志向性の神秘⁶⁾は、「からの遠ざかり」のうち、あるいは時間的な流れの変様のうちに存する。意識とは老いることであり、失われた時を求めることである。(ibid.)

レヴィナスにとって原印象は、あくまで過ぎ去って把持されることではじめて捉えられるものである以上、「予見不可能」なものであり、意識はそれを被るほかないために「全き受動性」という特徴を持つ。そのとき意識は常に原印象に遅れ、「あとから」という事後的な把握をせざるをえないという意味で、「古い」や「失われた時を求めること」とも表現される。そしてこの原印象に対する意識の隔たりないし遅延を、レヴィナスは意識という「同」のうちに、志向性という知に回収されない「他なるもの」が既に入り込んでしまう「位相差」(cf. AE, III: 116; 129) として解釈している。

ここにレヴィナスがフッサール時間論の独特な読解から、「他なるもの」の現在に居合わせることができず、私は常にそれに遅れてしま

うという「隔時性」の構造を析出した着想点が認められる。後期レヴィナスのテキストにおいて、他者は反省や想起、記憶によっては廻りえない「痕跡」の次元に位置づけられ、自己が常に他者に遅れてしまふ隔時性が語られていた。とはいえ、そこでの説明では痕跡や隔時性の特徴については示されるものの、そのような特異な時間性がいかにして可能であるのか、なぜなおも時間的なものとして語れるのかについては、先行研究においても不明確と言わざるをえない。こうした問いに対して、なぜ痕跡が反省や記憶によって現在へと回収することができないかといえは、原印象に対する意識の遅延という時間分析の構造が、痕跡たる他者への自己の遅れという仕方、隔時性にその原型をもたらしたからだという回答を与えることができるだろう。

先に確認したように、フッサールは『時間講義』附論Vにおいて知覚と知覚客観との間の同時性を確保するために内的意識を要請していた。さらにフッサールは初期時間論に属する草稿において、縦と横の二つの志向性に基づき、内在的な時間客観だけでなく、己自身をもそのうちで構成し、「流れ」として自己現出するような「内的時間意識」に到達する (Hua X: 369f.)。しかし、己自身を構成しつつ内在的時間客観を構成していくさまをその流れゆく生き生きた姿では捉えることができないために、意識流のその都度現在のな位相の匿名性という「生き生きた現在」の謎へと繋がる問題へと歩みを進めることになる⁶⁾。

こうしたその後のフッサールの展開を踏まえると、レヴィナスは、一九六五年の時点でC草稿を直接閲覧する機会をもつことはなかったものの、後期時間論に関するゲルト・ブラントの研究などを参照しつつ (cf. EDE: 222)、現在野のなかでもとりわけ原印象に強く注目すること、⁷⁾ 「生き生きた現在」の問題圏に足を踏み入れていたと言え

る。それは「志向性と感覚」において、「生き生きた現在」(EDE: 210) という表現を見つけることができるという単純な事実によるのではなく、レヴィナスが原印象のうちに、予見不可能や全き受動性、さらには、あらゆる意識や存在がそこから生じるという意味での先存性など、のちに「生き生きた現在」に見出される特徴づけ⁷⁾を指摘しているからである。

実際、『存在の彼方へ』第二章第三節 a 「感性的体験」は、「志向性と感覚」のややアップデートされた縮約版とも言える箇所であり、そこでレヴィナスは『時間講義』附論Vに再び言及しながら、対象化する意識の覇権が現在という時間性において覆される点を「生き生きた現在」とより明確に関連付けて語っている (cf. AE: 58)。その際レヴィナスは、「生き生きた現在」を含めた「フッサールにおける感受性の時間は回収可能なものの時間である」がゆえに、フッサールの想定から「隔時性は時間から排除され」てしまうと見做し、だからこそ「本書では、存在の顕出の背後に秘められた意味として、この隔時性を浮彫りにすべく努めたい」(AE: 59)と宣告している。こうした記述は、「志向性と感覚」における現在への着目隔時性の析出の着想源であるという本稿の解釈を支持する典拠にもなるだろう。

以上の議論を整理するならば、自らの志向性理論の体系性と明証性のために、知覚と知覚されるものの同時性を追求した結果、その後「生き生きた現在」の謎という難問を引き寄せてしまふフッサールに抗して、レヴィナスが意識と原印象との間の隔たりを堅持した背景に一つの解釈を与えることが可能なように思われる。すなわち、「生き生きた現在」へと連なる問題系は、フッサールにとつて探求の進展であったと同時に、解決すべきある種の「スキャンダル」となった

のに対し、レヴィナスにとっては、自身が論文の前半部で掲げた、感覚のうちに「志向性の告知そのものに矛盾する面」(EDE, 210)を暴きつつ、自己と他者との関係を「隔時性」として、『全体性と無限』の図式とは別の仕方で考えることを可能にする積極的で肯定的な事態と読み替えることができたからだと言えるだろう。

三 『存在の彼方へ』における展開

これまで本稿は「志向性と感覚」を解釈することで、「他者の痕跡」以降、後期思想の中心概念となる隔時性が、フッサール時間論の解釈に由来することを示してきた。では、隔時性を獲得したことで、後期レヴィナスの倫理思想はどのような新しい特徴をもつに至ったのだろうか。

「志向性と感覚」において、原印象は意識という「同」の中に入り込んでくる一つの「他なるもの」として捉えられており、両者は「同」と「他」という形式的な概念での記述に留まっていた。その後『存在の彼方へ』においてレヴィナスは、フッサール解釈によって得られた時間構造を他者との倫理的関係において具現化している。

近き「…」は、共通の現在なき隔時性(dia-chronic)の距離を開く。

そこでは、差異は回収不可能な過去であり、想像不可能な未来であり、隣人の表象不可能なものである。この隣人に対して、私は遅れをとっている——隣人によって強迫されている——。しかしこの隔時性において、この差異は他者に対する私の無関心ならざることである。近きは記憶可能な時間の錯乱なのだ。(AE, 142)

隔時性において他者(隣人)は、記憶や想起によって現在へと回収可能な特異な過去の次元に位置づけられ、「厳密には一度もそこにはいなかったものの現前、常に過ぎ去ってしまったものの現前」(HAB, 68)としてのみ語られる。それゆえ他者は予見不可能なものであり、「痕跡」たる過去の次元を遡ることができない以上、私は常に他者と現在を共にすることがなく、その呼びかけにいつも遅れてしまう。このような「隔時性」という時間のズレは、一見したところ我々の常識的な時間理解では許容しかねる「錯乱」した事態であるが、前節で述べたように、原印象という現在の核に意識が常に遅れてしまうという構造を自我と他者の関係として捉え直すことではじめて理解可能となるだろう。

では、こうした隔時性のもとでの他者への遅れがなぜ責任へと転化するのだろうか。レヴィナスによれば、それはその遅れを取り戻すことが原理上不可能であるにもかかわらず、私が他者の呼びかけに「遅刻したという罪を負う」(AE, 140)からである。

「隔時性という」かかる過去は、私が到来するよりも前に私に要請を突きつけている。この遅れを取り戻すことはできない。「…」私の現存は、召喚という極度の火急事に応えるものではない。遅れてしまったがゆえに、私は告発される。(AE, 141)

ここに見出されるのは、理不尽なまでの「責任を回避することの不可可能性」(AE, 29)であると言えるだろう。つまり、『存在の彼方へ』においては、現在へともたらずことができず、常に遅れてしまう隔時性のもとで他者関係を記述し直すことで、倫理の必然性や逃れがたさを強固なまでに主張することが可能になっている。ゆえに、レヴィナス

は他者からの倫理的要請を既に孕んでいるという意味で、主体を新たに「母性」(AE, 121)と呼び、自己と他者の関係を「(同の内なる他)」(AE, 46; 198)と定式化するに至る。

こうした後期レヴィナスの倫理思想の主要な特徴は、現在へと回収することも遡することもできない特異な痕跡に他者を位置づける隔時性においてはじめて成り立つと言える。すなわち、隔時性を獲得することで、レヴィナスは倫理の必然性ないし責任を回避することの不可能性を主張しえたのである。

おわりに

本稿は大きく分けて二つの作業に取り組んできた。第一に、一九六五年の論文「志向性と感覚」におけるレヴィナスによるフッサール時間論解釈に着目し、後期思想の鍵概念である隔時性の構造がいかに析出されたかを分析した。とりわけ、原印象に意識が遅れてしまうという事態を積極的なものとして捉え返すことで、レヴィナスが、意識のうちに予見不可能な仕方他なるものが入り込んでしまっているという隔時性の原型を見出していることを明らかにした。第二に、隔時性という時間構造によって、後期レヴィナスの倫理思想が得た意義や特徴について考察した。その際、遅れという時間的な関係が有する倫理的な含意に注目することで、隔時性がもたらす帰結として、レヴィナスが責任を回避することの不可能性を主張しえた点を提示した。こうした読解によって本稿は、「痕跡」や「隔時性」という特異な他性の時間構造が、いかなる仕方でも獲得され、なぜ可能となっているのかという問いに答えるとともに、その時間論的な特徴が『存在の彼

方へ』における倫理思想の内実にも与えた影響に関して、新たな視点から整理を施すことができたと言えるだろう。

本稿はJSPS科研費(特別研究員奨励費)(20J11222)の助成を受けた研究成果の一部である。

略号一覧

Emmanuel Levinas

EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2ème Ed. 1967,

Vrin, 2006. **H AH** : *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, coll.

« Le Livre de Poche », 1987. **AE** : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*,

Martinus Nijhoff, 1974, coll. « Le Livre de Poche », 1990. **YP** : « Yvonne Picard », *La liberté de l'esprit. Visages de la Résistance* no. 16, La Manufacture,

1987, pp. 277-278.

Edmund Husserl

Hua : *Husserliana. Edmund Husserl Gesamtelwerke*, Martinus Nijhoff/Kluwer /

Springer, 1950ff.

注

- (1) 藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、二〇一四年、二二二―二二七頁；小手川正二郎『甦るレヴィナス』『全体的性と無限』読解』水声社、二〇一五年、二二〇―二二六頁；渡名喜庸哲「デリダはレヴィナス化したのか——「暴力と形而上学」から

『最後のユダヤ人』まで」、齋藤元紀・澤田直・渡名喜庸哲・西山雄二編『終わらなきデリダ ハイデガー、サルトル、レヴィナスとの対話』法政大学出版局、二〇一六年、三三二―三五三頁を参照。

(2) 本稿も「暴力と形而上学」がレヴィナスに与えたインパクトを否定するつもりはもちろんない。デリダとレヴィナスの関係は、「存在の彼方へ」への「転回」をもたらしただけではなく、「痕跡」や「ユダヤ性」をめぐる、より広範な文脈のもとで相互関係として論じられるべきだろう (cf. Edward Baring, “Derrida and Levinas,” in: Michael L. Morgan (ed.), *The Oxford Handbook of Emmanuel Levinas*, Oxford University Press, 2019, pp. 135-153; 亀井大輔『デリダ 歴史の思考』法政大学出版局、二〇一九年、二二―二三八頁)。

(3) レヴィナスによる『時間講義』における原印象と把持の解釈に着目した研究は既に存在する。とはいえ、平岡は「時間は感覚を感覚することである」というレヴィナスの記述を、自己自身を感覚し、そのことで自己自身と合致することであると解している(平岡紘「引き裂かれた現在——レヴィナスのフッサール『内的時間意識』の解釈をめぐる」、『現象学年報』第三四号、二〇一八年、一六五頁)が、その典拠としてある箇所は別の論文である一九五九年の「志向性と形而上学」であり、さらに懸案となっているのは感覚する意識と感覚的な原印象の関係である以上、やや唐突で不自然な解釈であるように思われる。また、シゲティは「志向性と感覚」から後期思想における隔時性を導き出す点で本稿と解釈の方向性を同じくするものではあるが、彼はその際縦と横の志向性の結びつきに着目している (Attila Sziget, « L'autre temps : Lévinas et la phénoménologie husserlienne du temps », *Studia Phaenomenologica* vol. 6, Zeta

Books, 2006, pp. 80-81.)。

(4) 附論Vの整理は鈴木崇志氏によって教えられた。

(5) レヴィナスはこの語に注を付し、同じく『時間講義』附論Vを扱っているイヴォンス・ピカールの論文「フッサールとハイデガーにおける時間」(一九四七)を参照している。既に指摘がある通り、ピカールもまた、原印象が今として現れるためには、原印象が流れ去り、把持を媒介にしなければならぬという点を強調した論者であった (Yvonne Picard, « Le temps chez Husserl et chez Heidegger », *Philosophie* no. 100, Minuit, 2009, p. 17. Cf. 平岡「前掲論文」一六三頁、松田智裕『弁証法、戦争、解読 前期デリダ思想の展開史』法政大学出版局、二〇二〇年、四八頁)。さらに、晩年のレヴィナスは、レジスタンスを追悼する論集にピカールの論文(抜粋)が収められた際、その紹介文を執筆しているが、そこで彼女の「現象学的な正確さ」を称賛するとともに、ピカールの記述のうちに「空間に既に準拠したあらゆる関係における隔時性」(YP, 278)をも読み取って、いることは注目に値するだろう。

(6) 榊原哲也『フッサール現象学の生成 方法の成立と展開』東京大学出版会、二〇〇九年、二八九頁を参照。

(7) Cf. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 97-122; 斎藤慶典「思考の臨界 超越論的現象学の徹底」勁草書房、二〇〇〇年、五二―五九頁。

(石井雅巳・いしい まゆみ・慶應義塾大学)

メルロ＝ポンティとトマセロにおける他者の志向性の理解について

音喜多 信博

はじめに

本稿の目的は、M・メルロ＝ポンティにおける間主観性の理論とM・トマセロの比較発達心理学研究の成果である「共同注意 (joint attention)」や「共同志向性 (joint intentionality)」の理論を比較することによって、メルロ＝ポンティの間身体性理論の現代的意義とトマセロの研究の現象学的な含意とを明らかにすることである。

メルロ＝ポンティは、「幼児の対人関係」(一九五〇―五一年度)や「意識と言語の獲得」(一九四九―五〇年度)などのソルボンヌ講義において、M・シェラーが「自我、汝に、関しては、無差別な体験流」(Scheler 1973:240)と呼んだ体験の層を、言語獲得以前の幼児のなかに想定している。そして、そのような自我未分化の層が、成人の対人関係の根底にも存在し続け、それを支えていると主張している (cf. RA:79)。ところが、このようなメルロ＝ポンティの主張をとらえて、結局のところ幼児においては(ひいては成人においても)自己と他者は一種の無差別の集合的生のうちに埋没することになるのではないかという疑念が出されることがしばしばある⁽¹⁾。メルロ＝ポンティがこのような批判される理由のひとつは、彼が、他者との志向性の共有というテーマについて、十分に掘り下げて論ずることができなかったか

らではないだろうか。私は、トマセロによる「共同注意」や「共同志向性」についての研究成果が、この欠落の一部を埋めてくれるのではないかと考えている。以上のような観点から、(一)メルロ＝ポンティの他者論とトマセロのシミュレーション説との対比、(二)「共同注意」をめぐるトマセロの議論、(三)現象学的な間主観性とトマセロの「共同志向性」との関連、という順序で考察をしていきたい。

第一節 メルロ＝ポンティの他者論とトマセロのシミュレーション説

『同情の本質と諸形式』(一九二三年)におけるシェラーは、「類推による推論」説や「投影説」を否定して他者の表現の直接的知覚を強調した。つまり、他者の所作や表情などは、それ自体が意味をもつ表現であって、それらはわれわれの他者理解の原初的な知覚の所与である。『知覚の現象学』(一九四五年)や『幼児の対人関係』(一九五一年)のメルロ＝ポンティは、シェラーのこの路線を基本的に継承しつつも、それを身体論の問題として捉え直す。メルロ＝ポンティにとっては、他者の理解とは根源的には、世界のなかで身体をもって行為する他者の志向性(運動志向性)の理解である。さらに、言語的志向性も、原初的には身体的志向性のひとつであるとみなされ、他者の言語活動(パロール)

の理解も他者の身体的行為の理解とパラレルに語られることになる。

まず、メルロ＝ポンティがシェーラーから受け継いだ、「類推による推論」説に対する批判を簡単に振り返っておこう。この説において前提とされている周知の四つの項は、以下のようなものである(RA:27)。(1)私の「心理作用」、(2)「私が触覚や体感によって作り上げる私の身体のイメージ」つまり「私自身の身体の内受容的イメージ」、(3)「私に見えているような他人の身体」つまり「視覚的身体」、(4)「他人の『心理作用』」。私は、(2)と(3)の類似点をもとに、(1)を資源にして(4)を推測するというわけである。このような議論の仕方には、つぎのような疑問を提出することができる。生まれたばかりの幼児でも、他人の表情などに反応を示すことが観察されている。このとき、いまだ十分に知的な発達をしていない幼児が上記のような推論や判断に基づいて、自分の体験を他者に投影できるとは考えにくい。また、幼児が自分の身体と他者の身体の類比をおこなうためには、自分の身体を外側から見るといふ経験(たとえば鏡像体験)が必要であるが、生まれたばかりの幼児はそのような経験を十分にはもっていない。さらに、類推のプロセスには、「もしその他者であったならば」私がどう感じるかということが含まれているが、ここには私がすでにその他者の立場に身を置くことができるということが含まれている。もし、このようなあらかじめの他者理解がないとすれば、類推において私を使用する資源(私自身の経験)から得られるものは、相変わらず私自身の経験であって「他者」の経験ではないであろう。

このような批判を見てみると、メルロ＝ポンティは、他者の理解にあたって、自分自身についての知を利用するという考え方を一般に批判しているように見える。しかし、そうではないということを確認しておこう。

『幼児の対人関係』において、メルロ＝ポンティは、「自分が身体をもっているということを意識すること、他人の身体が自分のとは別の心理作用によって生気づけられていると意識することは、単に論理的に言って対称的なふたつの操作であるだけでなく、現実にはひとつのシステムをなしている操作である」(RA:35)と述べている。メルロ＝ポンティによれば、幼児において能動的な行動の能力(私はできる *je peux*)が高まることと他者の振る舞いの理解が進むこととは相関している。そして、幼児における能動的な行動の発達を支えているのが、生後六か月ころまでに進む身体図式の整備である。メルロ＝ポンティは、初期の幼児においては「自己の身体の知覚は他人の認知に先立つ」(RA:35)、つまり、身体図式の整備が先行して、そのことによって他人の行動の理解が進むと述べている。しかし、彼はそれに付け加えて、両者の発達はつねに相補的なものであり、両者がひとつのシステムを形成するかのようになり、一方の発達が他方の発達を促すといった具合に進展することも述べている。

メルロ＝ポンティにとっては、自己の身体の意味とは、単なる諸感覚の寄せ集めではなく、「さまざまな内受容的側面や外受容的側面が相互に表出し合っている一つのシステム」(RA:31)である。また、私自身の身体についても持っている意識は、「ひとつの体位図式 (*schéma postural*)」であり、「鉛直線や水平線、また自分のいる環境のいくつかの主要な座標軸などに対する私の身体位置の知覚」(RA:3)であるとも言われている。ただし、ここでの自分自身の身体についての私の「知覚」という言い方には留保がなされている。なぜなら、それは個人的な体感の中に埋没しているという印象を与えるからである。それに対して、「図式」や「システム」といったものであれば、私自身の諸感覚領域の間での移行が可能であるとともに、他人という領域にも移すことができるメルロ＝

ポンティは考えている。「この他人の知覚像が、私自身が自分の身体についてもっている観念によって解釈され、かくして、もうひとつの別の身体図式の可視的外皮として現れる」(RA:31-32)とこうわけである。

このように見てくると、メルロ＝ポンティが批判しているのは、他者理解において自分自身の身体についての知が利用されるという考え方そのものではないことがわかる。彼が批判しているのは、他人の行為の理解は、他人の視覚像と自分自身の内的身体像との対応関係を一点一点組み立てていくように細部を根拠にすることだ、という考え方である。これに対して、私は、他人の身体を私の身体と同様の自然的・文化的世界への「構え〔把持：prise〕」(RA:30, PP:406)とって、「世界を扱うなじみの仕方」(PP:406)とって、「それらを全体として同一視する」(RA:29)というのが、メルロ＝ポンティが積極的に打ち出している立場である。われわれは、トマセロの他者理解の考え方は、このようなメルロ＝ポンティの立場と類似した側面をもつものと考ええる。

トマセロは、自らの理論を、社会的認知の「理論説 (theory theory)」に対する「シミュレーション説 (simulation theory)」の一種である特徴づけている。トマセロは、メルロ＝ポンティと同様に、他者の理解は第一義的には他者の行動の志向・意図の理解であると考えている。トマセロによれば、行動するときの私が経験する目標、目標を達成するための努力の内的な経験、自己受容感覚などといったものが、他者の行動の理解のための利用可能な資源となる。彼の仮説の要諦は、幼児において「自己の行為者性についてのこのような新しい経験が発現するにつれて、その直接的な帰結として、他者についての新しい理解が発現する」(CO:70)とこうとらえる。

ところで、シミュレーション説に対する批判として、しばしばつき

のようなものがあげられる。子どもは自分自身の志向状態を利用して他者の視点をシミュレートするのであれば、まずは自分自身の志向状態を概念化する能力をもたなければならないことになるが、これは経験的には正しくないのではないか。このような批判に対して、トマセロは、自分は幼児における「自分自身の心的状態の概念化」までは要求するものではないとして、つぎのように回答している。「シミュレーションというものを、子どもが或る心的内容を概念化し、その間、それは自分自身の心的内容であると意識し続け、そして、それを特定の状況で他人に帰属させるという明示的な過程であるとは見なさない」(CO:75)のであれば問題は生じない。「私の仮説は単に、子どもは他者が『自分に似ている (like me)』ので自分と似たように活動するはずだというカテゴリー的な判断をする、ということに過ぎない」(CO:75-76)。言い換えるならば、「単に、子どもたちは他者の大まかな機能の仕方を自己とのアナロジーを通して知覚するにすぎない」(CO:76、強調は音喜多)のである。以上のようなトマセロの考え方は、依然として類推説的な言い回しを含んではいるものの、メルロ＝ポンティの考え方と大きな齟齬をきたすものではない。

第二節 「共同注意」をめぐるトマセロの議論

さて、『幼児の対人関係』のメルロ＝ポンティは、彼が幼児における自己未分化の状態と呼ぶ段階から、自他が分化した段階への移行について論じている。自他が分化する過程の第一段階は生後六か月ころまでの身体図式の整備が進む時期であり、第二段階に位置づけられるのは、それ以降の鏡像の理解が進む時期である。これらのプロセスを経て、三歳

ころにはじまる、いわゆる「自己意識」の成立および自分とは別の心や信念をもったものとしての他人の理解へと移行していく。ここで、われわれはつぎのような疑問を提出したい。それはすなわち、少なくとも『幼児の対人関係』で論じられているような身体図式の整備によって可能になるのは、いまだ自己―他者あるいは自己―対象の二項的な関係に過ぎず、自己と他者が世界内の対象を共同で志向するという三項的な関係にまでは到っていないのではないか、という疑問である。

言語活動(パロール)は、対話者どうしの間で音声的手段を用いて自然的・文化的世界の諸対象を指すという共同行為であり、そこにあるのはまさに自己―対象―他者の三項的な関係である。メルロ＝ポンティにおいては、幼児における二項的な関係から三項的な関係への移行の時期、つまり言語の習得が始まる生後十二か月前後の幼児の対人関係の経験的データが不足しているように思われる。われわれは、この不十分さによって、幼児期の自我未分化の段階が成人の言語的コミュニケーションの根底に残り、それを支えているというメルロ＝ポンティの主張に、一種神話的な響きをもたらされてしまったと考える。この欠落を補うために、われわれは、このような三項的な関係の発達を詳細に研究しているトマセロの成果を参照していきたい。

トマセロは、一九九九年の『人間の認知の文化的起源』(邦題「心とことばの起源を探る―文化と認知」)において、言語習得における社会的認知の基盤という観点から、幼児の発達を以下の三段階に分けている。①生後八か月くらいまで(養育者と互いに注意を向け合う「原会話」や新生児模倣が見られる時期)、②生後九か月から十二か月に始まる時期(共同注意行動とそれに続く指さしやシンボルの身振りが見られる時期――トマセロはこの時期を「九か月革命」と呼んでいる)、

③四歳くらいから(言語習得以降に可能となる他者の「信念」や「思考」の理解、他人が自分とは違う「心」をもつことの理解が始まる時期)。

トマセロによれば、ヒトという種に固有の言語習得の基盤になっているのは、幼児が周囲の大人と共通の目標をもち共同で外部の対象を志向するようになる②の発達段階である。①の段階から②の段階への移行期には、幼児は他者の目的志向的振る舞いとしての志向性を検知できるようになるが、それは、共同注意(joint attention)、典型的には視線追従、共同的関わり(joint engagement)、社会的参照、模倣学習というかたちで現れる(CO6)。まずは、外界に存在するものに対する大人の注意と行動に同調するところから始まり、大人が視線を向ける先の対象を幼児も見ると、大人が指さした先のもを幼児も見るというところへと進む。これは、幼児―大人という二項的な関係から、幼児―対象―大人という三項的な関係へ移行しつつあるということを意味している。

さて、生後九か月から十二か月に始まる時期に起こることについて、われわれは「模倣」という観点から少し詳しく見ていきたい。われわれが特に「模倣」に注目するのは、メルロ＝ポンティ自身が、ソルボンヌ講義「意識と言語の獲得」などにおいて、P・ギョームの模倣論に多くのページを割いているからである。そこでメルロ＝ポンティは、言語の習得過程にあるのは、知的な推論や物理的身体の客観的模倣ではなく、第一義的には他者の意図の模倣、言語を用いて世界内の存在を志向することの模倣であるとして、つぎのように述べている。「模倣は、同じ対象をめぐる(他者と私の)ふたつの行為の出会いとしてしか理解されない。模倣するということは、他者と同じようにふるまうということではなく、同じ結果に到達するということである」(CA32)。「模倣は目標の共有、つまり対象の共有に基づいてい

る」(C4:3)。これらの引用は、先にわれわれが提出した疑問にもかかわらず、メルロ＝ポンティが、幼児と他人との間の最初期の二項的関係とその後の三項的関係の違いに気づいていることを示している。しかしながら、この場合、模倣はどのようなかたちで三項的関係の発達を促す役割を果たしているだろうか。また、他者の身体運動の模倣ではなく、他者の行為の志向や意図そのものの模倣が可能になるのは、どのようなプロセスを経てなのか。これらの点については、メルロ＝ポンティは十分な経験的な研究成果を示してはいない。

トマセロによれば、生後八か月くらいまでの期間に中心となるのは幼児と大人の二項的なやりとりである。ここでは、原会話や新生児模倣のような早い時期から見られる社会的認知面での発達が見られる。原会話とは、「親と幼児が互いに注意を向け合う社会的な相互交渉」(C0:59)のことであり、これは、ターンテイキング構造をもつ。新生児模倣とは、大人が舌を突き出したり、口を開いたりすることを新生児が再現するなどのことである。トマセロが参照しているA・メルツォフとA・ゴブニックによれば、新生児模倣は、「同種のもの」と或る意味で「同一化する」(C0:60)という幼児の生得的な傾向性の現れである可能性があるという。この最初期の同一化(「自分に似ている」)が基盤となり、幼児における他人の意図的行為の理解も発達していく。たとえば、最初期には目標となる対象(たとえば玩具)へのリーチングなどしかできなかった幼児が、目標までの間の障害物を除去したり、媒介となる手段を利用したりするのに必要な自分の感覚運動的動作を志向的に組織化するスキルを身につけてくると共に、他人のより複雑な意図的行為の理解も進んでくる。このようにして、本来の意味での「模倣学習」、すなわち「幼児が、外部の物体に対する大人の意図的な行為を再現する」

(C0:8) という意味での模倣がおこなわれるようになる。

その際、言語習得の基盤という観点からは、子どもが大人と何かを一緒におこなう遊び、一緒に外界の共通の目標にはたらきかける遊びに従事することが重要である。トマセロによれば、行為において他人と共通の目標をもつということは、ふたりが個別の役割をもつということを含意している。ここでは、成人の協働活動を例にあげてみよう。あなたと私が共通のゴールを形成して一緒に獲物を追いかけているときは、あなたにはあなたの役割があり、私には私の役割があることになる。共同での狩りがうまくいくためには、あなたからは獲物はかくかくしかじかに見えており、私からはかくかくしかじかに見えているということ、つまり自他の視点が異なることの相互理解がなくてはならない。

トマセロは、このような目標の共有ができるようになる過程において、彼が「役割交代を伴う模倣」と呼ぶものの重要性を指摘している。このタイプの模倣の場合、大人が新しいおもちゃを使っているのを見て、自分も同じことをするのは少々状況が違う。ここでは、子どもはただ大人のかわりを自分がすればよい。これに対して、「役割交代を伴う模倣」では、子どもと大人とが相互におもちゃを受け渡しするなどの立場の入れ替えが含まれる。それが言語であろうと身振りであろうと伝達シンボル (communicative symbols) の使用の場合は、伝達意図 (communicative intention) は最初大人から子どもにも向けられているが、今度はその向きを子どもから大人にしなければならない。つまり、子どもは、大人が自分に向かって使うのと同じように、大人に向かって記号を使うことを学ばなければならない。そこでは、「子どもが、自分自身を行為者としての大人の位置に置き換えなければならない」だけでなく、「大人を、志向的行為のターゲットとしての子ど

もの位置に置き換えなければならぬ」(CO:105)。

トマセロによれば、共同注意場面においては、子ども自身の役割と大人の役割はともに「外部の」観点から理解されており、だからそのふたつは必要に応じて自由に交換される。この場合、トマセロがしているように、子どもが、自分をも含めたコミュニケーションの状況全体を俯瞰しているかのように捉えることには無理があると思われる(St. CO:100)。しかし、少なくとも自分とは異なる他者のパースペクティブの理解の第一歩が踏み出されているということは言えるであろう⁽²⁾。そして、自分とは異なる者としての他者の役割の理解は、他者にとっての自分自身という観念の萌芽となっているであろう。つまり、この時期の幼児は明確な自己意識を備えているのではないにしても、自他未分化の集合的生のうちに埋没しているのではなく、ミニマな自己を備えていると言うことができる。

第三節 現象学的な間主観性とトマセロの「共同志向性」

さて、メルロ＝ポンティは「言語の現象学について」(一九五一年)において、パロールは「身体的志向性の一つの顕著なケース」(S:111)であるとしている。他者の所作の理解においては、私は他者の客観的な身体の位置や運動を推論の手段として認めているわけではなく、その人の志向・意図を直接的に理解する。それと同様に、パロールの理解とは、他者が音声的な身体的所作をとおして自然的世界や文化的世界の内の対象を私に指し示している、その志向・意図の理解なのである(S:111-112, cf. PP:215-216)。

われわれは、ここでひとつの疑問を呈してみたい。メルロ＝ポン

ティのような考え方は、言語的な志向性を身体的志向性へと還元することになり、言語的な志向性の特殊性を見逃してしまうことになるのではないだろうか。何と言っても言語的志向性のほうは、究極的には命題の形をとって「知識」や「信念」、さらには「客観性」や「真理」を目指すものであるのに対して、身体的志向性のほうは、いつまでも主観的・個人的な体験にとどまるものであるように思われる。しかし一方で、もし言語獲得以前には客観的實在という観念が一切存在しないとすると、その实在世界を指示しているとされる言語が習得されるうえでの基盤が、そもそも存在しないということになるのではないかとこの疑問もわく。メルロ＝ポンティによれば、成人の抱くような客観性の観念の背後には、知覚論的な間主観性の世界が存在する。たとえば、私が見ているこの対象には、私が直接的には見ることでできない背面があるのだが、それは、私が別の位置に移動するならば見ることのできる側面であり、同時にそれは、その位置にいる他者ならば見ることのできる側面でもある。このように、身体的存在である私の意識に現前している視覚対象の見えには、可能的な他者の視点が付帯現前的に含まれている。このような知覚のレベルでの間主観性が、言語によって可能となるような客観性の観念を支えているというのが、メルロ＝ポンティがフッサールから継承した間主観性の考え方であった。

このことは、すでに私が自他のパースペクティブの違いを理解しているということを前提とした議論である。しかし、メルロ＝ポンティは、フッサール論「哲学者とその影」(一九五九年)において、つぎのようにも述べている。「私の身体の知覚する物が本当に存在者になるのは、それが他者によっても見られるものだということが、それが、推定上、観察者という名に価するすべての者にも見えるはずだという

ことを私が学んだ時だけである。それゆえ、即自的なものとは、他人が構成された後にしか現れてこないであろう」(S:22)。もちろん、このように言うときにメルロ＝ポンティの念頭にあったのは、現象学的な構成の順序の問題であろう。しかし、われわれはこれを発達の問題として捉え返し、上で見てきたような言語発達についてのトマセロの議論とどのように関連して行くのか考えてみたい。

トマセロは二〇一四年の『思考の自然誌』において、『人間の認知の文化的起源』の成果を、行為の哲学における「共有志向性 (shared intentionality)」をめぐる議論(J・サール、M・ギルバートなど)とつなぎ合わせようとしている。この著でトマセロは、彼がかつて言語習得の基盤と見なした「共同注意場面」で共有されている志向性のことを、一般的に「共同志向性 (joint intentionality)」という概念で表現している。

トマセロは、「九か月革命」の時期の幼児における他者との「志向性の接続」によって、言語の獲得以前に、自らの主観的体験の領域を越えた現実という意識が萌芽的なたちで生まれているということを主張している。もちろん、真の意味での「客観性」や「真理」の観念、誤っていることもありうる「信念」という観念は、命題言語の獲得や、他人との立場の違いが明示的になる言語的な対話への繰り返し参加によって、四、五歳ころ以降から可能になってくることであろう。このレベルでの志向性の共有は、トマセロによって「集合的志向性 (collective intentionality)」と名づけられている。これは、文化によって蓄積された社会的規範(慣習的言語、論理法則、「理由」の説明、等々)にしたがって、高次の自己モニターの能力を駆使しながら、三人称的な「誰からのものでもない」視点から世界を記述しコミュニケーションするというレベルである。

しかし、このような本来の意味での「客観性」や「真理」の観念の

成立以前に、共同注意場面においては、共通の目標・対象へと向けられた志向性を共有することによって、異なったパースペクティヴをもった者どうしの間の「概念的共通基盤」(ZHB)が形成されている。この共通基盤が成立していることによって、コミュニケーションの受け手は、送り手の新しい指さしやシンボルの身振りがどういう意図で自分に向けられているのか、どういう意味で自分の関心に関連しているのかということを推論できるようになる。トマセロはこれを「関連性の推論 (relevance inference)」(NH:52)と呼び、幼児における言語習得の土台となるものと考えている。たとえば、ふたりで果物を探しているという状況で、私が遠くのパナナの木を指さしたら、あなたは、その時点でパナナの葉しか見えていなかったとしても、パナナを見つけるまでその木を見つめ続けるだろう。一方で、パナナが存在するということが、ふたりの間ですでに共通基盤となっているならば、私が執拗にパナナの木を指さし続けたら、それは捕食者がそこに潜んでいることを告げているのかもしれない。このように、指さしという同じ行為によって、何が指示されているかを受け手が知ることができるためには、「コミュニケーションの送り手は、受け手に関連性をもち、かつ新規な状況を指し示している」(NH:55)ということを送り手と受け手の双方が理解している必要がある。トマセロがとりあげているさまざまな実験は、すでに一歳児においてこのことへの理解がそなわっていることを窺わせるものであった(NH:55-56)。

このように、幼児と大人との間には、完全な言語の使用以前に、共同注意場面における指さしやシンボルの身振りの実践をとおして「概念的共通基盤」という「他者と共有された現実」(ZHB)が構成されており、これが言語習得の基盤となっている。このような共通基盤があつてはじ

めて、他人の伝達志向性、伝達意図の理解が可能となるのであり、そうでなければ、幼児は指さしのみならず、新しく学ぶ言葉(たとえば「ギャバガイ」)が何を指示しているかをわかるようにならないであろう。

以上のことは、幼児における他者の身体的志向性の理解のレベルにおいてすでに、自分自身の視点を越える、他者と共有された世界という觀念の萌芽が現れるということを示している。そのことが正しければ、共同志向性をめぐるトマセロの議論は、身体的志向性のレベルで成立している間主観性が、のちに言語によって可能となる客観的實在の觀念を支えているというメルロ＝ポンティの主張を、側面から支持してくれるものと思われる。

おわりに

われわれは、幼児における他者の志向性の理解に関連して、メルロ＝ポンティにおいては、他人との二項的關係から三項的關係への移行についての議論が欠けていることを指摘し、その欠落を共同注意や共同志向性をめぐるトマセロの議論で補ってきた。そのことによつて、初期の幼児における「自他未分化の」対人關係が成人の対人關係の基盤となっているというメルロ＝ポンティの発想を生かしつつ、これらふたつの対人關係の様相間の連続性と差異を正当に捉えることができるようになると思われる。

【注】

- (1) Zahavi (2014), chap. 6 を参照のこと。ただし、ザハヴィの目的はこ

のようなメルロ＝ポンティ理解が誤解であるということを示すところにある。私はこの著のトマセロ評価 (pp.185-186, pp.230-235 など) も参照したが、ザハヴィは Tomassello (2014) には言及していない。

- (2) メルロ＝ポンティも簡潔にはあるが、ギョームを参照しながらつぎのように述べている。「遊びとは、幼児と両親がはじめてその役割を交換するはたらきである。幼児は視点を変える。そのことによつて、幼児は他人を自分から区別することを学ぶ」(CA:37)。

【文献】 (メルロ＝ポンティとトマセロの著作に)
ついでには以下の略号を用いて表記する。

Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard. [PP]

略記

Merleau-Ponty, M. (1960), *Signes*, Gallimard. [S]

Merleau-Ponty, M. (1975), *Les Relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de

Documentation Universitaire. [RA]

Merleau-Ponty, M. (1988), "La Conscience et l'acquisition du langage," *Merleau-*

Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952, Cynara, pp.9-87. [CA]

Scheler, M. (1973), *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesamtelte Werke

Bd.7, Francke.

Tomassello, M. (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard U.P. [CO]

Tomassello, M. (2014), *A Natural History of Human Thinking*, Harvard U.P. [NH]

Zahavi, D. (2014), *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and*

Shame, Oxford U.P..

(音喜多信博・おとぎた のぶひろ・岩手大学)

フッサール時間論における時間構成の習慣による再解釈¹

柳川 耕平

先行研究の指摘の通り (Moran [2011: 59], Cavallaro [2016: 238], etc.)、フッサールの思想において習慣概念は主題的には考察されていない。もちろん、体験遂行やその成果がそれ以降の体験ひいては体験主体の自我に影響を与えること、という大掴みの定義を与えることは可能だが、それでもある程度の不明瞭さは残る。ゆえに、たとえば先に挙げたような自我論的な研究では自我の具体性などとの関連で、また時間論的な研究 (たとえば山口 [2020] など) では過去から現在への影響などとの関連で、習慣概念の説明が試みられている。

フッサールの習慣概念が未解明である以上、上記のような諸研究は意義あるものだが、本稿はそのような方向を採らない。むしろ本稿は、どの習慣も時間・体験流無しに成立し得ないことを示し、これを踏まえて習慣の前提たる体験流の自己構成 (＝時間構成) の性格を再考する。つまり習慣を、説明されるべき不明瞭な概念としてではなく時間構成の考察の手掛かりとして再解釈する。そしてこれを通じて、時間構成は先時間的であるにも関わらず時間の中に登場する、という性格を再考察するのが本稿の最終目標である。

先時間的な時間構成の「時間の中に登場する」という性格は、すでに Hold [1966] によって鮮烈な仕方でも示されている。本稿はこれを批判せず、途中まではこれに同調しつつ最終的にヘルト (あるいはフッ

サル) の洞察に一つのことを付け加える。予め述べておくと、「生き生きした現在」がその先時間性にもかかわらず現在として／現在において時間・体験流に登場してくるといのがヘルトの指摘である。これに対して本稿は、「現在」の時間構成による体験流に過去の時間構成も登場するということ、あるいは過去の時間構成が密かに現在の時間構成を支えているということを付け加える。これは、習慣が成立するためには、「現在」において構成された体験流に過去の体験・遂行が含まれていなければならない、そのためには過去の体験遂行と一体的に自己構成した体験流が、「現在」において自己構成している体験流と一体でなければならぬためである。本稿では以上のことを示す。なおフッサールは習慣を多様に表現するが、各表現の間に意味上の大きな違いは無いようだ (Moran [2011: 59])。本稿の *Habitus*, *Habitualität*, *Gewohnheit* を一括して「習慣」と捉えた。

第一節 体験流を前提とする習慣

もう一度大雑把に言えば、習慣とは、諸々の体験遂行およびそれらの様々な成果が、それ以降の体験、ひいては自我に何らかの仕方でも影響を与えることである。しかし最初に述べたように、本稿ではこれら

の影響の仕方には踏み込まず、そもそもこれが可能になるためには時間・体験流が必要であることを簡単に確認する。

フッサールは自我の高次の段階にも低次の段階にも習慣を見出しているのだが (IV 255)、いずれの段階の習慣に關しても、最低限、過去の体験が何らかの形で保持されることが必要と考えていたようだ。例えば『イデーニ II』§29 や『デカルト的省察』(以下『省察』と略記) §32 では、「態度決定」や「確信」といった高次の作用の習慣が記述されているが、この習慣は、当該の諸作用をもたらした動機づけ連関が自我によって引き受けられ、妥当する限りは持続するとされている (100-101, IV 112)。また、低次の段階の習慣としては身体の制御能力や衝動・本能などが考えられるが、身体の制御能力に關しては「練習」(IV 254) による獲得が指摘され、また衝動に關しては「ある衝動に従うことは習慣的に〈従いたくなる衝動〉を基礎づける」(IV 255) などとされている²⁰。ここでは繰り返しの中での獲得という側面が顕著だが、そもそも繰り返しということが言えるためには、最低限、その都度の体験が何らかの形で保持される必要があるだろう。また『省察』§38-§39 では能動的綜合を支える「最低次の層」(112) としての受動的綜合が登場するが、これは「歴史」(ebd.) を持ち、「習慣の中で」形成される (113) とされる。つまり対象が対象として触発的に現れてくる仕方さえ、諸体験の蓄積の中で成立することが指摘されている。いずれの場合においても、過去の体験の保持が見出され、これを習慣の成立の最低条件とすることは不合理ではないだろう。

ここで注意すべきは、「保持」の内実である。第一に、これは明瞭に想起され得るということではない。例えば過去の態度決定・確信の遂行それ自体が「深く隠されている」場合も、それが再び顕在化され

る可能性さえ保持されていればその習慣は保たれる (IV 222)。また、その動機づけ連関が本当は曖昧なものだったとしても、それは明示的に打ち消されるまでは効力を持ち、習慣を保持する (IV 221-222)。したがって、本能的習慣や身体的習慣は言うに及ばず、高次の理性的な作用の習慣であっても、「保持」とは明瞭に想起され得るように保存されることではない。第二に、『省察』の議論で今も効力を持つかつての確信が「私の確信」や「習慣的に自分固有の確信」とされていたように (101)、過去の体験は「私の」体験である限りで現在に對して影響を持つのであり、それゆえ習慣は自我の具体性に關与する。第三に、この「私」はあくまで体験流の相関者 (IV 112) である。たとえば、『イデーニ I』によれば、時間性が「体験と体験とを結びつけるある必然的な形式」(III/182) と表現され、「各体験は一つの無限な『体験流』に属している」(ebd.) とされる。つまり、体験流とは諸体験が内在的時間という形式に従って流れとして統一されたものだと言える。また『イデーニ II』でも体験流が「無限な内在的時間の統一体」(IV 113) だとされ、習慣を担う「私」はこの体験流に「数的に一個の同一の自我」(IV 112) として属すとされる (ebd.)。以上を踏まえると、過去の私の体験というのは、現在の体験が属しているのと同じ体験流に属している過去の体験のことだと解釈し直せる。

以上を踏まえると過去の体験の保持とは、必ずしも明瞭に想起されるとは限らない形で、過去の体験が、現在の体験が属すのと同じ体験流に「組み込まれている *sich einordnen*」(I 109) ということだと考えられる。この体験流における保持はフッサールの想定する習慣が成立するための最低条件であり、この意味において習慣は体験流を前提すると言える。

第二節 時間構成

前節では習慣が体験流を前提とすることを示したが、体験流はどのように構成されるのか。予め述べておくと、時間形式を伴う体験流は自己構成、つまり自分自身を構成する *sich konstituieren* という仕方方で生じ (X 81, X 80, 116 etc.)、しかもこれは「現在」において生じている。以下でそのことを確認しよう。

まず、そもそも知覚には原印象・予持・把持という基本的な時間的志向性が見出される。何らかの時間的な拡がりを知覚される際、その拡がりの諸位相はこれらの志向性によって捉えられ、「現在」において全ていちどきに取りまとめられている (X 81, Mat VIII, 66-67)。さらに本稿の議論との関連で言えば、一度把持に捉えられた出来事は、基本的には保持され続ける。例えば、今コンサートの一曲目の演奏を聞いているとすると、把持はこの曲の始まりまでしか志向していないわけではなく、明瞭さの程度は別として、一曲目や昼食、さらにその前の出来事をも志向している。『内的時間意識の現象学』(以下『時間意識講義』と略記) §10 の図 (X 28) はこのことを表現しているとも解釈できるだろう。知覚には以上のような時間構造があるが、知覚は体験遂行それ自体をも、それが生じているまさにその時に自己意識的に知覚しており、これが体験流の自己構成に関与している (X 80-82, 116)⁴。つまり、ある体験が遂行されているまさにその時、この遂行の働きそれ自身が自己知覚的に、より正確には自己原印象的に捉えられ⁵、また本稿の議論に関係する限りで言えば、限りなく延びる自己把持によって過去の諸々の体験遂行も捉えられ、これらが「現在」においていちどきに取りまとめられている。かくして、体験遂行それ自身に対する自己

知覚とそこに備わる時間的構造により、「現在」において、時間的秩序に従って統一された体験流が自己構成されることになる (Mat VIII 4)。

前節ではある体験が体験流の中へ「組み込まれる」という表現を用いたが、上記の議論を踏まえると、これは体験流の自己構成と同義だと解釈できる。というのも体験流の自己構成は、先述の通り、ある体験に対するその体験遂行と一体的な自己知覚によって遂行されるのであり、言うなれば、自己知覚されているその体験を中心として諸体験が統一され、体験流が構成されるからだ。したがって、ある体験が体験流へ組み込まれるというのは、何らの体験も含まない空虚な体験流が構成され、しかる後に体験がその中へ位置づけられるということではなく、まさに遂行されているその体験を中心として、その位置にその体験が位置づけられるような体験流が全体として構成されることだと解釈されるべきだろう。

また、体験流の自己構成が生じる「現在」は時間上の一点として現在のではない (Mat VIII 6)。なぜなら、時間・体験流が構成される場面に、それによって構成されるものが前提されてはならないからだ。むしろ、これは時間・体験流の根源として理解されるべきであり、そのようなものとして先時間的な性格を持つと考えられる。そして時間・体験流を生み出すことから、この「現在」は時間構成という働きの生き生きさ(生動性)として理解されるべきであろうし、時間構成をもたらす自己知覚の体験遂行との一体性を考慮すると、これは体験が遂行される際の生動性としても解釈できる。ただ、このような先時間性にもかかわらず、この「現在」は、反省・記述の際に、さらに言えば自己知覚・自己意識の際にはすでに、自分自身に対する対象となってしまう。そして、対象であるがゆえに時間的な性格を付

与され、本来は不適切であるにもかかわらず、現在、などと表現される (Mar. VIII 7)。

以上で確認した、時間に先立ち時間を可能にする、しかし時間・体験内部の現在として捉えられてしまう、体験遂行の生動性そのものとしての「現在」というのは、ヘルトが指摘した「生き生きした現在」そのものである。ヘルトの指摘を踏まえれば、時間構成はこの「現在」においてすでに「時間の中に登場する」という性格を持つのだが (Held[1966: 63])、これに関しては次節後半で論じる。

第三節 「時間の中に登場する」という性格

第三節(a) 習慣と時間構成

第一節では体験流が習慣成立のための条件となっていることを確認し、第二節ではその体験流がまさしく今の体験遂行と一体的に、時間の根源としての「現在」において自己構成していることを確認した。以下では時間構成と習慣の問題を考え併せ、フッサールが明示的には語らなかった内容を組み立てる。

習慣が成立するためには、過去の体験遂行と現在の体験遂行が同じ体験流に「組み込まれ」ていなければならないのだった。まず第二節の考察によれば、現在の体験遂行がそこに位置づけられる体験流はこの体験遂行と一体的に自己構成している。さて、この体験遂行と時間構成との「現在」における一体性を踏まえると、過去の体験遂行が「現在」において構成された体験流に属す、ということには注意が必要になる。というのも、過去の体験遂行は、現在、初めて体験流に組み込まれたのではなく、それが遂行されたまさにその時(＝現在から見た

過去)に体験流に「組み込まれ」、そして過去の体験遂行がそこに「組み込まれる」体験流は、その体験遂行と一体的に自己構成したからである。体験流に「組み込まれる」ことなく保持された体験というのは、少なくともフッサール時間論の枠組に同意する限りは反意味である。そしてそうである以上、「現在」において過去として捉えられている体験遂行も、かつて生き生きと遂行され、その遂行と一体的に自己構成してきた体験流の中に(その時の)現在の体験遂行として位置づけられたのでなければならない。

以上を踏まえると、習慣成立のためには過去の体験遂行と現在の体験遂行とが同一の体験流に属していなければならないが、これは、現在の体験遂行が体験流に「組み込まれる」際に過去の体験遂行も初めて、直接同じ体験流に「組み込まれる」という仕方で生じるのではなく、現在の体験遂行がそこに「組み込まれる」体験流が過去の体験遂行と一体的に構成された体験流と同一のものとして構成されるという仕方で生じるのでなければならない。短く言えば「現在」の時間構成は、過去の時間構成と同一のものを構成するように機能しなければならない、これが可能となるためには、暗黙的に、少なくとも過去の時間構成があったということだけでも保持されていなければならない。

この場合の過去とは、過去の体験が遂行されたその時のことである。体験遂行は体験流上に位置づけられるため、これは体験流上の過去として理解されねばならないだろう。したがって習慣成立のためには、「現在」において自己構成してゆく体験流には過去の体験遂行も属しているが、体験遂行と時間構成の一体性により、過去の体験遂行に影のように付きまとう過去の時間構成も「現在」の体験流に暗黙的に含まれることになる。

もちろんここにはいくつかの留保がある。第一に、「現在」の時間構成と過去の時間構成とは同列ではない。体験流は常に「現在」において構成されており、「現在」の体験流の内部に過去の時間構成が見出されるとしてもこれはもはや生動的ではなく、「現在」における体験流の成立に直接には参与しない。ゆえに、過去の時間構成とはいわば時間構成の抜け殻のようなもの、(本当は)もはや時間構成ではないものである。この点において「現在」の時間構成は過去の時間構成(だったもの)に対して優位を持つ。第二に、過去の時間構成は決して明示的な仕方に対象として現れるのではなく、暗黙的に、つまり過去の体験遂行に付きまとうような仕方ではしか現れず、しかも先述のように、厳密に言えばもはや時間構成ではないものとしてしか現れない。第三に、「同一」の体験流が構成されると言われるとき、この同一性は、過去と「現在」の二つの体験流を並べて外から確認されるのではない。そのような対象化は、体験流には(そして時間構成にも)不適切である。それゆえここでの「同一性」は、体験流(ひいては時間構成)それ自身の内部から見られたものでなければならず、その体験流(ひいては時間構成)を主体的に遂行する際の生動性から理解されるものでなければならぬだろう。最後に、時間構成が現在と過去に見出されるとしても、時間構成は「持続」の可能性の条件である時間・体験流を成立させるため、これは時間構成の体験流上での過去から現在への持続として理解されてはならない。

しかし以上を踏まえてもなお、「現在」の時間構成が過去の時間構成を暗黙的に含むこと、「現在」において自己構成している体験流の内部に過去の時間構成が暗黙的に見出されることは覆らないだろう。ただ前節末尾でも述べたように、そもそも時間構成が先時間的な「生

き生きした現在」において遂行されているということは、すでに時間構成の時間への(現在における/現在としての)登場を含意している。本稿が指摘する「時間の中に登場してくる」という性格は、「生き生きした現在」のそれとどう違うのか。これらに答えるべく、最後に「生き生きした現在」を参照する。

第三節(b) 生き生きした現在との対比

まず、「生き生きした現在」とは何かを概観することから始めよう。ヘルトによれば、後期フツサルが問題にしたのは意識が根源的に生き生きと世界へ向き合う場面であった。これは時間・体験流さえもがそこで構成されるような根源的な生成の場であり、時間・体験流を可能にするがゆえに先時間的なものとされる(Held[1966: 112-118])。さらにこれには「流れつつ立ちとどまる」という性格が見出される。すなわち、一方でこれは生が不断に遂行されているその場面・その生動性であり、それゆえ絶えず生が生き生きと遂行されている限りは常にその遂行の場面で見出され、この意味において私の目の前に常に「立ちとどまる」、別言すれば、時間的な変化を被ることなく常に同一的であり続ける(Held[1966: 63, 126-128])。他方でこれは反省において、あるいはそもそも体験遂行と一体的な自己知覚において対象として捉えられる。そして対象として捉えられるがゆえに、本来は不適切であるにもかかわらず体験流上の現在として、時間的なものとして捉えられ、この点で「流れる」とされる(Held[1966: 63, 79 etc.])。以上より、問題の場面は「生き生きした現在」と呼ばれ、時間の根源として常に同一的であり先時間的であるにもかかわらず、独特の仕方では体験流の中に登場してくるとされる。すでに指摘した通り、これは第二節で確

認したものと同一のものと解釈できる。ヘルトのこの指摘を踏まえれば、時間構成はそもそもそれ自身ですでに時間・体験流へと登場するのであり、本稿で確認された「時間の中に登場してくる」という性格もこれなのではないか、という疑念が持ち上がる。

冒頭でも述べたが、第二節がそうであるように本稿はHeld[1966]に同調している。つまり時間構成が現在において／現在として時間・体験流に登場するという点に関してはヘルトに完全に同意する。しかし本稿は習慣との関連において、「現在」において構成された体験流に過去の時間構成も登場することをも指摘したのだった。そして論者の見るところ、この過去の時間構成の体験流への登場は、「生き生きした現在」の現在における／現在としての体験流への登場とは異なる。この差異を考えるうえで重要なのは、本節前半で確認した、真の意味での時間構成は「現在」の時間構成だけで、過去の時間構成は厳密に言えばもはや時間構成ではなく、暗黙的にしか現れないという点である。この点を踏まえると、「現在」の時間構成、過去の時間構成と言われるときの「現在」と過去の性格の違いが露になる。

くどいようだが、体験流は常に体験遂行ひいては時間構成それ自体の生動性である「現在」において自己構成している。ここでの「現在」とは、時間の根源としての先時間的な「生き生きした現在」なのだが、自己知覚において対象化され、現在という時間的な規定を帯びて体験流の中に登場する。さて、「生き生きした現在」が不可避免的に帯びてしまう現在という時間的規定は、「生き生きした現在」の本来の先時間性を踏まえるとたしかに不適切なのだが、それでも完全な外的な規定というわけではない。というのも「生き生きした現在」は、その先時間性ゆえに体験流に位置づけられるべきではないが、それでも

「生き生きした現在」と体験流上の現在は、少なくとも共に現在であるからだ。それどころか「生き生きした現在」が先時間的であり、それゆえ現在という時間的な規定が不適切であるということ踏まえてさえいれば、この規定はその不適切さゆえにむしろ先時間的な「生き生きした現在」への参照指示、あるいは通路として機能し得る。フッサールひいてはヘルトが、「生き生きした現在」を不適切にもかかわらず現在と呼んだのも、以上の理由からではないだろうか。

翻って過去の時間構成と言うときの過去には、もはや先時間性への通路としての性格は無い。現在という規定は、その不適切さも含めて、時間の根源としての生動的な時間構成を規定し得たのに対し、過去の、という規定が示すのは、それがもはや生き生きとは働いていないということ、もはや時間の根源ではないということであり、それゆえ過去という規定は何らの先時間性も指し示さない。しかしそうは言っても「過去の時間構成」は、たとえ「現在」の体験流の成立に直接参与していないとしても、たしかに時間構成として生き生きと働いていたことがあるはずのものである。そうでなければ過去の時間構成とは呼べない。その意味で過去の時間構成は、厳密にはもはや時間構成ではないが、それでも完全に別物というわけでもない。過去の時間構成は、過去の体験遂行に付きまとうものとしてしか見出されず、しかもそれ自身はもはや「現在」の体験流の成立には参与していない。「現在」の体験流において過去の時間構成が暗黙的に登場すると言われるとき、登場してくる「過去の時間構成」とはこのようにおぼろげなものである。しかし、このおぼろげ・暗黙的な過去の時間構成が「現在」の体験流において見出されなければ、言い換えれば、「現在」の時間構成が過去の自分の働きの履歴を引き受けていなければ、過去の体験遂行

が「現在」の体験流に組み込まれることはなく、習慣というものも成立し得ない。ヘルト（およびフッサール）の洞察にこの内容は見出されず、この点で本稿は彼（ら）の洞察に付け加えを行っていると言える。

おわりに

本稿では習慣まで考慮に入れて時間構成を考察し、「現在」の時間構成において成立する体験流の内部に、過去の、もはや生き生きしていない時間構成が登場することを指摘した。すなわち習慣の前提としての時間・体験流の成立のためには、現在における／現在としての時間構成のみならず、過去の時間構成までもが、「現在」の時間構成によつて成立する時間・体験流の中へと登場してこなければならぬということ、「現在」の時間構成は自分自身の働きの履歴を引き受けなければならぬということを指摘したのだった。

この考察が意味するのは、同一の体験流が今もあつて、あつた、ということであり、それに対応して時間構成は、体験流上で持続しているわけではないにもかかわらず、あの時、その前も働いていたし、それらを引き受けてまさに今働いているのでなければならぬ、ということだ。もちろん、第三節でも確認したようないくつかの留保は付くが、しかしそれでも今回の考察は、現在の時間構成を過去の時間構成（時間構成だったもの）が密かに支えているという構図を示唆していると言える。例えば、「流れつつ立ちとどまる」の「立ちとどまる」は、「常に同一のものであり続ける」という意味に解釈できざるが、これらの「常に」や「…し続ける」という表現も、現在の時間構成に対するかつての時間構成の暗黙的な参与を表現したものと

て理解できるだろう。本稿で考察したのは時間構成のこのある種の時間性、持続性、あるいは習慣性であった。これらは時間構成において過去が担う、（現在とは違う意味での）時間の基底としての役割を示唆している。これをより詳細に説明できれば、フッサールの思想の中で、時間論はもちろん、たとえば自我と他我（これはしばしば現在と非現在と類比的に語られる）を扱う自我論・他者論⁷などに対して、多少なりとも展開をもたらしかもしれない。

註

1 査読コメントを受け、発表時からタイトルを修正した。

2 別の草稿では、食欲のような本能的な欲求さえも欲求対象に対する志向とその充実の繰り返しにおいて徐々に構成されるとされている志向とそれが「衝動習慣性『Triebshabitualität』(XLI 95) と呼ばれている。原始的な欲求さえも志向と充実の繰り返しの中で成立するという記述は別の箇所にも見られる (vgl. *Mat. VIII* 257-259)。ここから、フッサールは本能でさえも志向と充実の繰り返しおよびその前提としての体験の「保持」によつて成立すると考え、そして場合によつてこれを習慣と呼んでいたということが分かる。

3 なお『イデーニ』では上述の最低層の時間的な生成を認めていないようだが (IV 23)、この著作は最低層が習慣的であるとも述べない。また、『経験と判断』§25の習慣は「いわばわれわれの助力無しに」(EU 138) 形成される点で『省察』や『イデーニ』のものとは多少異なるが、ここでも体験の保持という特徴は見出される (EU 136-138)。

4 たとえば、『時間意識講義』§39では「保持の保持」が記述され (X

- 80-81)、「これのおかげで「流れそれ自体の統一性が〔…〕おのれを構成する」(X 82)とされている。さらに補遺Ⅷでは、より直接的に「この〔体験流の〕統一性は、その流れそれ自体の事実によって原本的に構成される。その事実とは〔…〕注意する光線がその中で流れへと向かうことができるような、そのような内的意識において与えられている」ということ、⁷である」(X 116)とされている。
- 5 Zahavi [1999, 71-72]においても時間構成における自己意識の関与、および体験遂行と時間意識の一体性が指摘されている。
- 6 予持、把持、原印象による時間構成に関しては、柳川[2017]を参照されたい。
- 7 たとえば、田口[2010]など。

凡例

- ・フッサール全集からの引用や参照は、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表記した。資料版からのものは巻数にMat.を付した。『経験と判断』からのものはEDと表記した。
- ・引用における「」は引用者の補いを、「…」は引用者による中略を示す。引用におけるその他の記号はフッサールによる。

文献

- Cavallaro, M. [2016]: Das „Problem“ der Habituskonstitution und die Spätliche des Ich in der geneitischen Phänomenologie E. Husserls Husserl Studies, 32, Springer, 237-261.

Held, K. [1966]: Lebendige Gegenwart, Den Haag, Martinus Nijhoff.

【邦訳】『生き生きとした現在』新田義弘・小川侃・谷徹・斎藤慶典訳、北斗出版、1997年。

Husserl, E. Husserliana. Edmund Husserl Gesamtelte Werke, Nijhoff/Kluwer/ Springer, 1950ff.

【邦訳】I巻：『デカルト的省察』浜渦辰三訳、岩波書店、2011年。

Ⅲ／I巻：『イデーニーⅡ』渡辺二郎訳、みすず書房、2009年。

IV巻：『イデーニーⅡ』立松弘孝・榊原哲也訳、みすず書房、2009年。

X巻：『内的時間意識の現象学』谷徹訳、筑摩書房、2016年。

Husserl, E. Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Hamburg: Classen, 1954.

【邦訳】『経験と判断』長谷川宏訳、河出書房新社、1979年。

Moran, D. [2011]: Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus. Journal of the British Society for Phenomenology, 42(1), The British Society for Phenomenology, Taylor & Francis, 53-77.

Zahavi, D. [1999]: Self-Awareness and Alterity, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.

【邦訳】『自己意識と他性』中村拓也訳、法政大学出版局、2017年。

田口茂 [2010]: 『フッサールにおける〈原自我の問題〉』法政大学出版局。

柳川耕平 [2017]: 『ベルナウ草稿』における二重の予持』『現象学年報』、日本現象学会、第33号、101-109頁。

山口一郎 [2020]: 『フッサールの時間論』、知泉書館。

(柳川耕平・やながわ ふうへい)

北海道大学人間知・脳・AI研究教育センター)

第2回東アジア間文化現象学会議と間文化現象学・国際シンポジウムの開催報告

亀井大輔

立命館大学・間文化現象学研究センターでは、二〇二二年の二月に「第2回東アジア間文化現象学会議」、三月に間文化現象学・国際シン

ポジウム「〈あいだ〉と〈越境〉——間文化現象学の展開と新たななはじまり」という二つのオンライン国際会議を開催した。いずれも二〇二〇年に開催予定であったが、いわゆるコロナ禍の初期の影響で延期となり、海外からの招聘が困難な状況が続くなか、オンラインを使ってあらためて実施することになったものである。本稿は、コロナ禍のなかで実施にいたるまでの経緯を含めて、両イベントの開催報告を記しておきたい(本文中、お名前の敬称は「氏」で揃えています)。

なお間文化現象学研究センターとは、現象学の国際的研究拠点を目指して二〇〇九年に立命館大学に創設されたセンターである。私はセンターの第一回シンポジウムに発表者として参加し、その後運営委員に加わり、さらに谷徹氏、加國尚志氏の後を継いで二〇二一年度からはセンター長としてその運営に携わっている。

一 第2回東アジア間文化現象学会議

二〇二二年二月二十六日、立命館大学・間文化現象学研究センターと中国・中山大学哲学系の共催で、「第2回東アジア間文化現象学会議」が開催された。日本・中国・台湾・香港などを出身とする東アジア諸国の研究者が一堂に会する会議である。九名の研究者が発表をおこない、最後の討議にはさらに三名が加わって、充実した会となった。プログラムは次のとおりである(時間は日本時間)。

九時三〇分～九時四〇分 開会挨拶

九時四〇分～一一時〇〇分

亀井大輔(立命館大学文学部・教授)「デリダの〈経験〉論」

黄雅嫻(台湾国立中央大学・助理教授)「贈与から見たデリダの

ギフト現象学」

一一時一〇分～一二時三〇分

張偉(中山大学哲学系・教授)「愛の秩序と心の論理——アウグスティヌス、パスカルからシェーラーまでの「西方心学」につ

いつ」

佐藤勇一（福井工業高等専門学校・准教授）「われわれのなかの異邦、異邦のなかのわれわれ——モンテニユとケネーにおけるエコノミーと自然法をめぐって——」

（二時三〇分～一四時〇〇分 昼食休憩）

一四時〇〇分～一六時〇〇分

朱剛（中山大学哲学系・教授）「与える者か、与えられる者か？

——マリオンの「自我」に対するラディカルな解釈について」

鈴木崇志（立命館大学文学部・准教授）「フツサルにおける共同精神と歴史的世界」

同精神と歴史的世界」

廖欽彬（中山大学哲学系・准教授）「田辺元の西田批判と現象学」

一六時一〇分～一七時三〇分

張政遠（東京大学大学院総合文化研究科・准教授）「形なきもの

の形を見ること」と「声なきものの声を聞くこと」

方向紅（中山大学哲学系・教授）「『貞』の現象学的経験に帰る」

一七時四〇分～一八時四〇分 討論

討論参加者 谷徹（立命館大学文学部・特任教授）、

加國尚志（立命館大学文学部・教授）、

鄭辟瑞（中山大学哲学系・教授）

一八時四〇分～一八時五〇分 閉会挨拶

この会議はZoom（ミーティング）を使用してオンラインで実施された。なぜこの時期に開催にいたったのか、その経緯を記しておく。

もう六年前になるが、二〇一六年十一月、「東アジア間文化現象学会議」が立命館大学で開催された。この会議は、立命館大学文学部の

谷徹氏と中山大学の哲学研究者との長年の交流にもとづいて、中山大学の哲学系教員の意向を受け、立命館大学の間文化現象学研究センターが立案したものである。会議では、中国と香港から五名の研究者を立命館大学の衣笠キャンパスに招き、中国・広州の中山大学から三名と立命館大学から二名が発表し、議論した。発表内容は西洋の哲学や現象学だけでなく、日本や中国の哲学・倫理学などに及んだ。また小さな居酒屋での懇親会も賑やかで、旧交を温めたり、新たな出会いがあったりと、終始和やかな雰囲気だった。会議での発表にもとづいた論文の日本語版は、『立命館大学人文科学研究所紀要』第一一三号に特集として掲載されている。また、同じく中国語版が中国の學術雑誌『中国現象学与哲学評論』第二四輯に掲載されている。

これを第一弾として、第2回の会議を開催したいとの打診が中山大学の廖欽彬（Liao Qin-Ping）氏より寄せられたのが、今回の話の発端である。そこで、日本に研究滞在中の廖氏と私が日本語のメールで連絡をとりながら、二〇一九年九月頃から準備を始めることになった。中国の研究者が来日するためにはビザの発行が必要で、二〇一九年の年末には立命館大学のリサーチオフィスのスタッフの手を煩わせながらビザ申請のための作業をおこなった。二〇二〇年一月中旬まで、実施に向けて準備を進めていた。

しかしながら、新型コロナウイルスの影響を受けて、開催は延期となった。同年一月から中国の「新型コロナウイルス」（と当初は呼称された）のニュースが日本でも注目され始めたように思うが、中国では地域によって、団体旅行の出国禁止、個人の渡航禁止、教育機関の開学延期といった措置がとられ、中山大学の教員が渡航できなくなったからである。廖氏から延期の申し出があったのは一月二七日のことである。

日本ではその後、二月に入ってからダイヤモンド・プリンセス号での感染事例が報道されてから、ようやく深刻な事態として受け止められたように思う。ご存知のようにそれ以降日本での感染拡大が始まり、新学期を前に大学の開講延期やオンライン授業への変更など、事態は急変した。

さて、延期した会議については、中国から日本への入国が可能となつてからあらためて開催する選択肢もあった。しかし感染状況をめぐる今後の見通しは全くつかない状況であり、また当センターではコロナ禍を理由とした予算の繰り越しがこれ以上認められないという事情もあつて、ギリギリで予算の執行可能な時期である二〇二二年二月に、オンラインであらためて実施することを提案し、開催することとなつた。

なおこの期間中、廖氏は京都の国際日本文化研究センターに滞在して共同研究会を立ち上げ、オンラインや対面で会議を開催し、そこにも出席した。この研究会の成果は『東アジアにおける哲学の生成と展開——問文化の視点から』（法政大学出版局、二〇二二年）という大部の論文集として刊行された。この非常に興味深く有意義な研究会に声をかけてもらったことで、もっぱら西洋哲学にだけ取り組んでいた私も東アジアの哲学思想へと関心を広げる機会となった。そうした共同での活動の一環として、第2回東アジア問文化現象学会議もぜひ実現したいという思いを抱くようになっていた。

二〇二一年一月から相談を再開し、四月に開催日程と参加者を確定した。中国側では発表者の一部変更、日本側では新たな発表者の追加があつた。二〇二二年一月から本格的な詰めの打ち合わせに入った。具体的には、大会プログラムの作成、原稿と翻訳の手配、謝金の手続

き、Zoomミーティングの設定、等である。会議での使用言語は日本語と中国語の二か国語である。日本の発表者は日本語で原稿を作成して日本語で発表し、その原稿を事前に中国語に翻訳してもらい、中国の参加者は中国語訳を読みながら発表を聞く。中国の発表者も同様に、中国語の原稿で発表し、日本語訳を配布する。発表後の質疑や討論は同時通訳を介して行われる。中国語から日本語への翻訳は河合一樹氏と山村奨氏、日本語から中国語への翻訳は中山大学の大学院生の諸氏にご担当いただいた。同時通訳として発表者でもある廖欽彬氏と張政遠氏にご活躍いただいた。

当日、会議は大きなトラブルなく進行した。登壇者が多いため、オンラインでの参加者は関係者に限定して、主に登壇者同士で質疑応答や議論を繰り広げた。前回と同様に「問文化現象学」をキーワードとしつつ、第2回会議でも西洋の哲学から日本哲学・中国哲学にいたる幅広い議論が行われた。発表者の発表は、それぞれのテーマについての本格的な研究の最新成果を披露するものであり、議論ではたいへん活発で忌憚のないやりとりが続いて、水準の非常に高いものとなった。東アジアにおける哲学研究の交流は、日本の研究者が中国や台湾などアジアの哲学研究の動向を知る貴重な機会となる。個人的にはデリダやフランス哲学の中国や台湾での研究状況の一端を知ることができたことは有益であつたし、自分の研究に対する率直な反応をもらえたことも有り難かつた。会議での発表にもとづく論考は、日本語版が『立命館大学人文科学研究所紀要』に掲載予定である。また、中国語版も中国にて刊行される予定とのことである。

終了後、第3回は渡航の制限が解けてから、中山大学にて対面で実施することが提案された。そのときは日本側が広州を訪れて、再び議

論を交わすことができればと思う。

二 間文化現象学・国際シンポジウム「あいだ」と「越境」—— 間文化現象学の展開と新たな始まり」

二〇二二年三月二十七日、国際シンポジウム「あいだ」と「越境」——間文化現象学の展開と新たな始まり」をオンラインで開催した。このシンポジウムは、間文化現象学研究センターの創設者である谷徹氏の文学部教授退職（二〇二〇年三月）を記念した企画であり、谷氏が交流を続けてきた海外の研究者を招聘して行われた。と同時に、センターも一〇年間の活動を終えて次の構想を打ち出すタイミングだったので、その意味でひとつの区切りと新たなスタートを記念するものでもあり、「新たな始まり」とも題された。プログラムは次のとおりである。

一六時〇〇分～一六時一〇分 開会挨拶

亀井大輔（立命館大学）

一六時一〇分～一七時三〇分

講演・ナミン・リー（ソウル大学校）「フッサールの超越論的主観性とハイデガールの現存在」

コメント・谷徹（立命館大学）、

質問・黒岡佳柁（中国・福州大学）、

司会・鈴木崇志（立命館大学）

一八時〇〇分～一九時二〇分

講演・ミヒヤエル・シュタウディゲル（ウィーン大学）「生きた

れた宗教の両義性——宗教と暴力の関係を再概念化するための現象学的提案」

コメント・谷徹、

質問・蛭子良風（立命館大学大学院）、

司会・亀井大輔

一九時三〇分～二〇時五〇分

講演・ゲオルク・シュテンガー（ウィーン大学）「あいだ」から「変形」への往還——普遍主義と個別主義およびグローバル性とローカル性を越える新たな動き——」

コメント・谷徹、

質問・神田大輔（立命館大学）、

司会・加國尚志（立命館大学）

二〇時五〇分～二一時〇〇分

謝辞・閉会挨拶 谷徹・加國尚志

この企画についても実施の経緯を述べて、その次に内容を紹介させていただきます。

このシンポジウムも本来は二年前の二〇二〇年三月一四日に、韓国、中国から一名ずつ、そしてオーストリアから二名の研究者を招聘して開催する予定だったものである。私は会議参加者の顔ぶれが固まった段階で、招聘者への連絡係として準備にあたっていた。会場としてキャンパス内の大教室を予約し、海外の四名の研究者と英語でメールのやりとりをしながら、招聘者によっては航空券の手配を終えるところまで準備が進んでいた。

しかし二月一九日に、運営委員で相談したうえで、主催者として開

催延期を決定せざるをえなかった。その理由は、この時点でヨーロッパやアメリカでの感染拡大はさほど大きく広がっていなかったと記憶するが、日本では感染が広がり始めており、招聘者は感染の心配をしながらの渡航になると思われたこと、アジア方面の航空便の運行がキャンセルとなる恐れがあること、などであった。この時期、中国からの招聘者からは渡航できないとの連絡がすでにあり、オーストリアの大学では東アジアへの渡航を控えるよう教員に通告があったとの連絡も受けており、韓国政府が日本への渡航自粛を要請したという報道もあった。こうした動向も受けての延期の判断であった。先行きは見えないが、影響が次第に世界的に広がっていくことが予感された。

このシンポジウムも中止ではなく延期としたが、その後もやはり日本への招聘は困難な状況が続いたため、先述の会議と同様の理由で、オンラインでの実施を提案することにした。中国の研究者は（Zoomを使用していないということ）辞退されたが、残る三名の研究者はオンラインへの変更を快諾していただいた。

プログラムを組むにあたって懸念したのは、時差の問題である。韓国との時差はないのでさほど気にしなくてよいが、オーストリアとの時差は八時間なので、お互いに無理のない時間帯に設定しなければならぬ（しかも当日が現地の日曜日開始日であることも少し心配した）。結局オーストリアの方の発表時間は、日本時間の一八～二一時半、現地時間では朝の九～二時半のあいだに設定することにした。

各セッションでは発表者に五〇分程度の講演（英語での発表、日本語訳を配布し同時通訳）をしていた後、谷氏がコメントをしてやりとりをし、次いで原稿の日本語訳者（若手研究者を含む）に特定

質問者として質問をしてもらう、その後ウェビナー参加者からの質問を受け付ける、という流れを想定した。使用言語は英語であり、日本の登壇者は日本語で発言し、通訳者による同時通訳を介して議論を進める（通訳用にある程度の発言内容の文章を事前に作成した）。Zoom ウェビナーの管理と同時通訳は業者に委託した。

当日は大きなトラブルなく順調に進行した。それぞれの発表を簡単に紹介しておこう。ナミン・リー氏の講演は、フッサールの「構成」とハイデガーの「解釈」が、これまでの研究史において、超越論的現象学と解釈学的現象学のように対立的な関係として誤って理解されてきたことを指摘しながら、最新の研究にもとづいて、「世界」という観点から両者のあいだにある「根本的な類似性」を示すものであった。

ミヒヤエル・シュタウデグラー氏の講演は、宗教と暴力の関係という問題に、シュッツの現象学的社会学の理論を適用して考察するものだった。「聖なるもの」などの超越的なものとの遭遇に潜む暴力、日常的な社会的関係がそれによって変形を引き起こされるといふ暴力、さらには宗教的な知識体系を言語によって物語ることに潜む暴力が、その両義性ととも明らかにされた。

最後の講演者ゲオルク・シュテンガー氏は〈間文化性〉の哲学を提唱した第一人者であり、いわば当センターの理念が由来するところの重要人物である。シュテンガー氏は、西洋と東洋（中国と日本を含む）の、古代から現代までの——文字通り古今東西の——諸哲学を手がかりにしなが、さまざま（あいだ）をどのように考えればよいのかをめぐって考察を繰り返した。その浩瀚な考察とたいへん精神的な発言にはセンターに対する助言や激励の意味もあるように思われた。以上の講演と議論は、まぎれもなく谷氏と間文化センターを「記念」す

るものとなった。

このシンポジウムの記録としては、シュテンガー氏の講演原稿（日本語訳）と谷氏のコメントが『立命館大学人文科学研究所紀要』に掲載される。リー氏とシユタウディグル氏の原稿の日本語訳は『立命館哲学』第三十二集（立命館大学哲学学会、二〇二一年）に掲載されている。当日の様子の録画は立命館大学・人文科学研究所HPの「イベント」より閲覧可能である（現在は同時通訳音声抜きオリジナル音声のみ限定公開中）。

おわりに

Covid-19の感染拡大により、人文系の研究活動や学会運営は大きな影響を被ってきた。一定期間、学会やシンポジウム、研究会の実施形態はオンラインになった。また、国境間の移動が一時期はほぼ全面的にストップしたために、海外への出張や留学が困難となり、同様に海外から日本への招聘も停止した。この文章で報告したのは、こうした影響を受けた二つの事例である。

今後、こうした企画のあり方としては、完全に対面に戻すか、オンラインも併用とするか、オンラインをメインとするか、場合によってさまざまであろう。オンラインは当初、コロナ禍において移動や集会が制限されるなかで研究教育活動を停滞させないための手段として活用されたが、現状ではもはや避難措置ではなく、有効な実施形態の選択肢のひとつとなった感がある。コロナ禍を経てオンライン会議のノウハウは蓄積されてきたので、今後は多様なかたちで国際会議が実施されていくだろう。懇親会ができないことや休憩時間の味気なさな

ど、オンライン会議の物足りない点は多々あり、逆に対面での開催は今まで以上に貴重な場になるとも考えられる。間文化現象学研究センターとしても今後、複数の可能性を追求しながら、国際会議を含めた研究活動を続けていきたいと思う。

最後に、これら二つのイベントの開催にあたって、多大なるご尽力をたまわった関係者の皆様、ご参加いただいた皆様にあらためて御礼を申し上げます。

（亀井大輔・かめい だいすけ・立命館大学）

『ハイデガー事典』の編集を振り返って

執筆者 秋富克哉・陶久明日香・松本啓二郎・金成祐人
景山洋平・田鍋良臣・貫井 隆・鈴木了市
編者 古莊真敬

はじめに（秋富克哉）

このたび、本誌に『ハイデガー事典』（ハイデガー・フォーラム編、昭和堂、二〇二一年）についての特集を掲載させていただくに際し、この提案と決定を下された編集委員会の方々に、事典の編集委員および執筆者を代表して、まずは心よりお礼申し上げます。本事典を特徴づける種々の項目や作業経過等についての報告に先立ち、簡単な前置きを記させていただきます。

そもそもこの事典が計画されたのは、ハイデガー・フォーラムのメンバーを中心に『ハイデガー読本』の続編を公刊した二〇一六年、当時昭和堂編集部が鈴木了市さんから『事典』製作の提案を受けたことに遡る。法政大学出版局による読本シリーズとして、正統二編構成という特例での製作をこなした後であったが、術語も訳語もきわめて特殊なハイデガーの用語解説書を求める声はその後にも相変わらず聞こえており、その作業が済まないかぎり最後の宿題が残されているような

思いだったので、鈴木さんの提案は、まさに「渡りに船」だった。

二〇一六年九月名古屋大学でのフォーラム年次大会後に結成した編集委員会は、東京と京都交互に対面で計一二回、二〇二〇年春のコロナ禍拡大以降はオンラインに切り替え、当初の期限を延期してもらった翌年五月末の校了直前までZoomで計一八回、この間東西それぞれ別個に立ち上げたワーキンググループの会合、そしてメール審議や個別のやり取りまで含めると、まさに数え切れない回数に上る。

最初の難題は、言うまでもなく、膨大な量の項目と執筆者および交渉担当者の選定であった。そもそもどこからどう手を着けたか、今となつては思い出せない。そのつどかなりの時間と労力を費やしなごら、それでも対面の委員会で決まらないことは、スプレッドシートを共有しての個々の記入と相互の検討となつたが、本当に気の遠くなるような作業を通して、しかし時間の経過とともに、収まるべきところに収まっていたというのが素直な思いである。資料編の各項目も、作業を通して次第に現れてくる事典イメージをそのつど共有しながら

ら、まさにハイデガーの「事典」たるべく求められる多様な「事象」に編集委員一同呼応していくなから生じてきたと言えるだろう。その一方で、執筆内容の修正依頼や提出催促に際しては、交渉担当者一同、悪人に徹するしかなかった。不愉快な思いをさせた執筆者諸氏には、この場をお借りしてお詫び申し上げたい。

このようにして積み上げられた各部門や項目および作業の詳細は、以下共同作業メンバーに譲ることにする。

大きなプロジェクトでの連携（陶久明日香）

今回のプロジェクトでは一〇〇名を超える研究者の方にご協力いただいた。編集委員一九名全員で話し合う機会を頻繁に設けるのは難しく、膨大の量の原稿をまとめて事典の形にする作業は予想以上に困難であった。執筆項目や使用訳語等の確定に至るまでだけでも時間がかったが、それが済めば順調に事が進むというわけではなかった。

たとえば最初は人名項目の字数は一律で同じにすることになった。しかしいざ原稿を集めて検討してみると、ハイデガーに関係が近い人物と、そこまで近くはない人物の紹介が同じ字数というのはやはり変だと気づいたりする。また事典として必須の、関連した項目間の内容の統一をはかるのが難しかったり、関東と関西のWGとの間で原稿の検討の仕方が若干違うことが判明したりというように、会議を行えばそのつど新たな問題が浮上し、解決のために時間をかけて話し合わねばならなかった。こうした中、共同作業を継続し完成に漕ぎつけることができたのは、「事典全体のことを考える」という軸が委員の間でぶれなかった、また細部の検討に取り組み委員と、作業経過全体

を俯瞰する委員とが互いを尊重し、連携できたからだと思っている。もちろん執筆者の方々がこちらの要求に柔軟に対応して下さったということにも非常に多くを負うており、その他の協力者の方々にも本当に助けられた。心より御礼申し上げる次第である。

個人的にはいくつかの資料作成にも携わったが、とくに時間を要したのは、英語の翻訳リストの作成である。このリストには全集のもので部分訳が存在するものや、複数の書籍に分散されて収録されているものまで全て含めた。たとえば全集第五巻『杣徑 (Holzwege)』は“Of the Beaten Track”として英訳されているが、収録論文の一つ「世界像の時代 (Die Zeitalter des Weltbildes)」であれば、“The Age of the World Picture”や“The Age of the World View”という二つの訳が存在し、別の本にそれぞれ収録されている。こうしたものも現在の文献表をベースにしつつ、調べられるだけ調べて掲載した。そして量が多いため全集版に対応するもののみ紙媒体に載せ、残りはWeb版の資料編に載せるといった方法を採用した。作業はフランス語訳のリストを担当した齋藤元紀氏と随時相談しながら行った。

なお、各種リストの確認、書き込みはGoogle スプレッドシートで行なっていたが、これはとても便利だった。連絡、相談は基本的にGoogle グループを使った。約五年間の作業でスレッドの数だけで九六三件になっていた。

コロナ禍のもとでの編集作業（松本啓二朗）

二〇一六年九月に始まった本事典の編集作業の進捗を一変させたのが、新型コロナウイルスの感染拡大だった。言うまでもなく、それま

では対面での編集委員会が開かれていたのだが、それが叶わなくなつてしまつたのだ。その時点で、テーマ編・用語編・人名編の原稿のおよそは揃つていたが、資料編の作成と全体の校正作業が残つていた。コロナの感染拡大の不安のなか、残された膨大な作業を前にして途方にくれた二〇二〇年三月の京都での対面最後の編集委員会のことは、よく覚えていゐる。

対面での編集委員会ができなくなつたことにより、編集作業はオンラインで行わざるを得なくなつた。いくつかの方法を検討した結果採用されたのが、Adobe Acrobatを用ゐてPDFファイルを共有しながら作業するやり方だつた。アップロードされた共有PDFファイルに各編集委員が修正箇所や検討事項を書き込み、Zoomを用いた編集委員会で検討していくというやり方である。これによりなんとか作業を続けていくことは可能になつたが、大部の事典であるがゆえに校正作業は困難を極めた。訳語や表記の統一など、いったん方針を決めても全体を見直していくなかで再検討が必要になることもあつたし、書き込んだ修正指示が反映される前に共有ファイルが更新されてしまい、何度も同じ修正指示を書き込むことになつたこともしばしばだつた。事典完成直前の二〇二〇年冬から翌年初夏にかけての数か月間は、そうした気の遠くなるような校正作業を続けることになつた。共有PDFファイルへの書き込みは、私個人として、総計でおよそ三六〇〇箇所にもなつた。

しかし改めて考えてみれば、このような仕方での作業には利点も多かつたように思う。編集委員相互の意思疎通が対面と同じようにはいかなないこともあつたが、何かを調べ直したりする必要が出てきた場合などは、それぞれが自宅あるいは研究室から参加しているので、テク

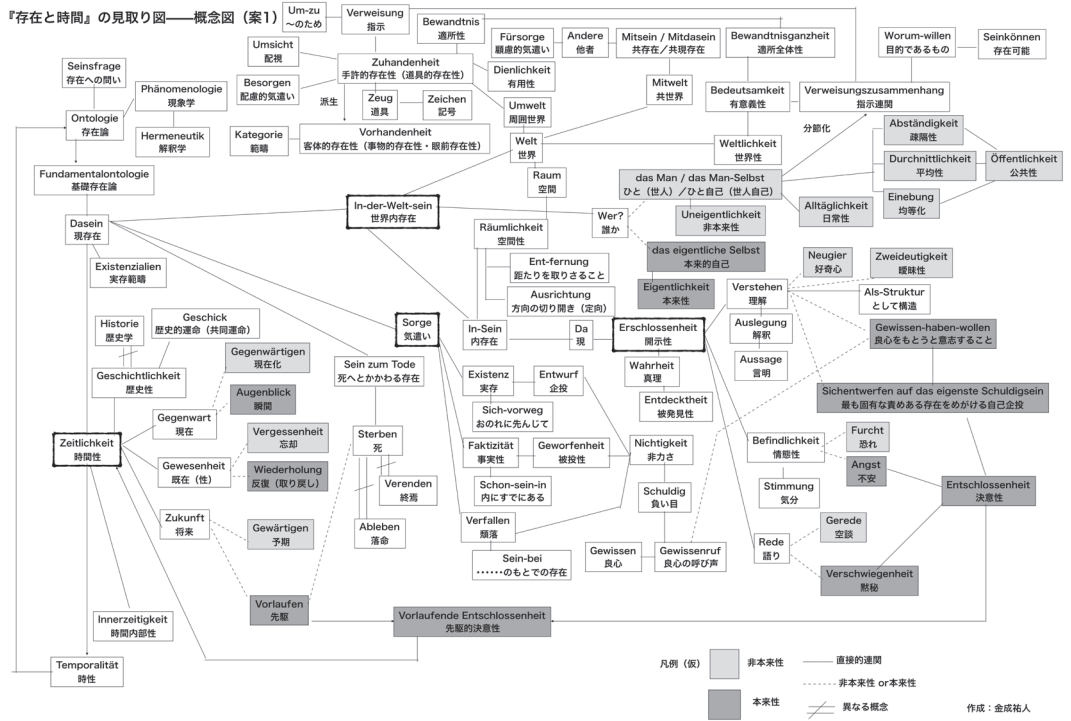
ストをすぐに見直すことができた。また、PDFファイルを共有しているため、各編集委員が全体の検索を瞬時に行うこともできた。やむなく採用されたAdobe Acrobatを用いたオンラインでの校正作業だったが、大規模な編集を共同で行うには、実に効率的なやり方であつたように思う。コロナという禍が転じて、最良の方法が見つけれ出されたのかもしれない。

二つの概念図（金成祐人）

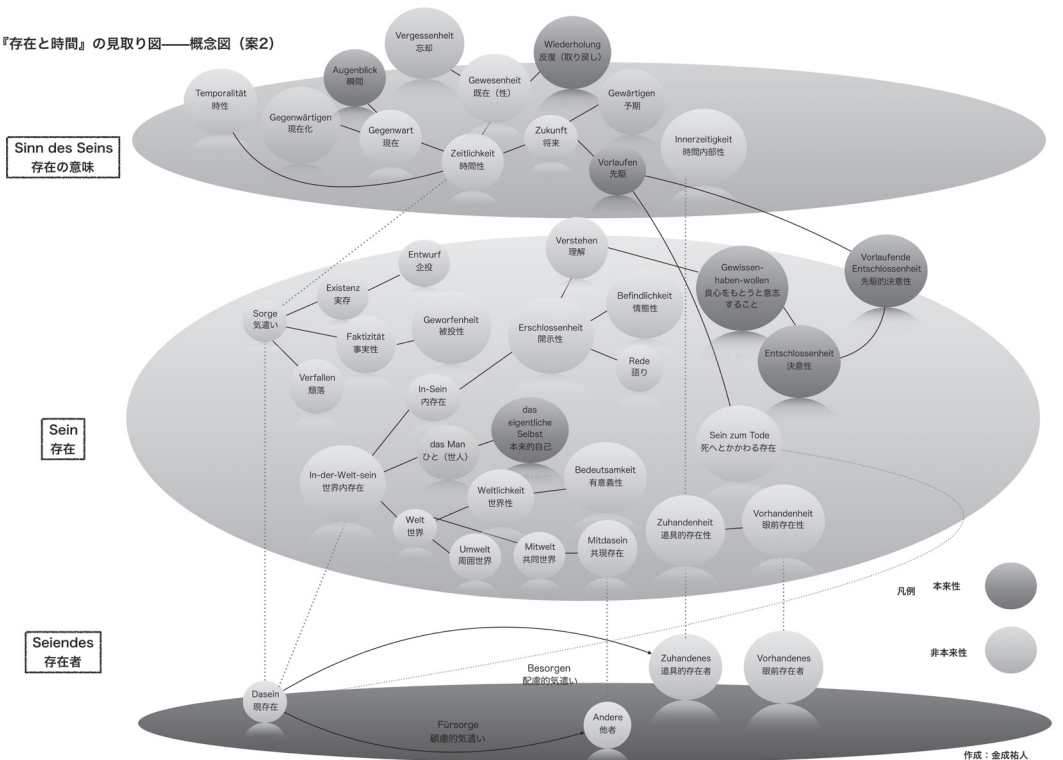
『ハイデガー事典』には複数の図が掲載されている。ここでは筆者が担当した図のうち、二つの概念図について記しておきたい。

『存在と時間』は独特の用語が多く、それらの連関も複雑である。分量や構成の難解さも相俟つて、挫折する一般読者も少なくない。そこで、全体のなかでの諸概念の位置づけを一目で確認できるように図を作成することとなつた。デザイナーの考案は困難を極めたが、ひとまず情報量重視の案1と、デザイン性重視の案2を作成し、編集会議に提出し検討した（概念図案1と案2を参照。完成版は『ハイデガー事典』に掲載）。最終的には案1がテーマ編『存在と時間』の見取り図——概念図——として採用されたが、案2も捨てがたく、大扉裏に『存在と時間』概念相関図」として掲載された。

テーマ編『存在と時間』の見取り図——概念図——は、『存在と時間』の諸概念の結びつきを平面的に表した図である。この図を見れば、たとえば「開示性」の三つの契機である「理解」「情態性」「語り」の各本来的様態から「決意性」が導き出されること、また「決意性」が「將來」の本来的様態である「先駆」と結びついて「先駆的決意性」が成



『存在と時間』の見取り図—概念図 (案2)



立することが視覚的に理解可能である。他方、大扉裏にある『存在と時間』概念相関図』は、諸概念が「存在の意味」「存在」「存在者」の三層のいずれに配置されるのかを立体的に描いた図である。この図によって、諸概念がどの水準で議論されるものなのかを容易に理解できる。一目で読者の興味を惹くことを意図してデザインされた本図は、本事典のパンフレットにも使用された。

両図とも、図としての見やすさを優先したために、学術的な物足りなさはあるだろう。たとえば完成版では、概念間の関係は本来性と本来性の対立関係を除けば区別することなく実線で描いた。また、煩雑さを避けるために一部の結びつきを省略した。しかしながら、一般読者の理解を助けるという目的からすると、これ以上の描き込みは躊躇われた。おそらく同様の目的での図示の試みは今後もなされるだろう。その際には、最初から複数の図案を作成することをお勧めしたい。案1のような図であれば、他の哲学書でも比較的容易に作成可能だろう。案2のような図は各哲学書固有のデザインで考案する必要があるが、多くの読者を獲得するのにも一役買ってくれる。本書で試みた図が今後の図示の試みに何らかの参考になることを願っている。

外国人執筆者とのやりとり（景山洋平）

『ハイデガー事典』は多数の日本人研究者の協力を得たが、それだけでなく外国人研究者も執筆に加わり、それぞれの出身国ならではの貴重な情報を提供してくれた。以下では、外国人研究者への執筆依頼の経緯と事典作成中の苦労について記す。

二〇一六年九月に事典の編集委員会が立ち上がった後、会議で「各

言語圏のハイデガー受容」を扱うことなど、事典の構成案がつけられた。これを踏まえて、筆者は、ドイツのギュンター・ファイガール氏とトビアス・カイリング氏（ウォーリック大学）、ニコラ・ミルコヴィッチ氏（コブレンツ＝ラングタウ大学）を訪れて、事典の構成案に関する意見を求めた。ファイガール氏以外は初対面だったが、非常に熱心に意見を述べてくれたため、若手の両名に当初予定になかった執筆の打診をその場で行い、現代の実在論と音楽に関する項目を書いていた。これになった。中国のハイデガー受容に関しては、親交のある榊原哲也氏に仲介をお願いして、靳希平氏（北京大学）に執筆依頼できた。他には、筆者の元々の知人であるギレルモ・フェレル氏（ヴツバートル大学）がスペイン語圏の現象学受容の研究チームを率いているので、スペイン語圏におけるハイデガー受容に関する執筆を依頼した。また、米国の学会で知己を得たフロリアン・グロツサー氏（カリフォルニア美術大学）とアザデー・ハメダニ氏（サイモン・フレイザー大学）がそれぞれ現代ドイツ文学とイランにおけるハイデガーを研究していたので執筆を依頼した。また、廖欽彬氏（広州中山大学）が、台湾とハイデガーの関わりについて執筆したいと自分から申し出てくれたのでお願いした。全体として感じたのは、国籍が違っても同業の専門家としての共感があるので、事典作成のような大きな企画に親切に協力してくれると期待できることである。

ほとんどの外国人執筆者は日本語を書けないので、経験則にしたがって日本語の規定字数を英語やドイツ語の単語数に置き換えて、執筆をお願いした。しかし当然ながら、原稿を日本語に翻訳した後にかかるべき字数にきれいに収まることはほとんどない。執筆者の意図を損ねないように、日本語の分量を調整する作業が求められた。これが

もつとも苦勞した点である。なお、できる限り若手研究者に参加してもらうために、翻訳はハイデガー研究関連の大学院生に依頼し、筆者が訳稿のチェックと修正を行った。

読みがいのある年譜をめざして (田鍋良臣)

『ハイデガー事典』「第4編 資料編」所収の年譜(五八六・六〇七頁)は、酒詰悠太氏、貫井隆氏、田鍋の三名が担当した。作成にあたって、ハイデガーの生涯を三つの時期(生誕―一九二〇年代、一九三〇年代―一九四〇年代、一九五〇年代―死去)に分け、それらの記事を担当者の三名がそれぞれ分担した。記載事項は、作業を進めるなかで、最終的に「人生の出来事」、「研究活動」(著作や論文、講演など)、「教育活動」(講義や演習など)、「世界の出来事」という四つのカテゴリーに落ち着いた。記事の内容については、既存の年譜および伝記的な著作を参照し、再構成する仕方でもとめた。作業を開始した当初は担当者が集まって、作成方針や編集方法を話し合っていたが、コロナ禍の影響もあり、途中から進捗状況の報告や編集上の相談などはオンライン会議で行うようになった。なお、記事の作成や編集・校正作業は、Google スプレッドシートを用いてデータを共有しつつ行ったのだが、これが功を奏し、全体としてスムーズに進めることができた。

本年譜の特徴を一つ挙げるなら、近年のハイデガー全集(Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann)の刊行状況を反映させた「研究活動」と「教育活動」の充実にあるといえよう。本年譜では、従来あまり知られていなかった演習や未刊の論文、

講演などの記録を年代順に整理するとともに、それらが全集の何巻に収録されているのかを明記している。たとえば、ハイデガー哲学の代名詞とも言える「存在と時間」の語が付録に見出せる一九二四年の講演(「アリストテレスに関する」)現存在と真存在「や、一九三〇年代から一九四〇年代初めにかけてくり返し書き直され、その後の思想動向を決定づけた講演「真理の本質について」の四つのバージョンが、二〇一六年刊行の全集第八〇・一卷に収録されている。これらの情報は、ハイデガー研究にとって基礎的なものといえるが、既存の年譜や著作一覧では、出版時の時間的な制約のため記されておらず、アクセスしづらい状況にあった。もちろん、本事典が刊行された二〇二一年以降も、ハイデガー全集の新巻は出版されており、その意味では、本年譜も時間的な制約をまぬかれない。とはいえ、情報の更新という役割は十分に果たせたものと考えている。

事典の軌跡をたどって——編集会議書記を務めて(貫井隆)

今回の『ハイデガー事典』の編集プロジェクトにおいて、私は幸いにも編集会議の書記を担当する機会に多く恵まれた。何度も編集会議に参加させていただいたが、いずれの会議でも議論が白熱し、議事録は長大なものになった。それらの議論においては、ハイデガー解釈の豊かな多義性に呼応するように、編集委員間や執筆者間で意見が分かることはめずらしくはなかった。議事録を見返すと、その場では敢えて結論が留保され、次の会議までに各々が熟考を重ねて結論に到達していく過程を随所に見取ることができる。とりわけ会議の時間が重点的に割かれたのは邦訳語の選定である。ハイデガーの用語は元々

多義的であり、そのことを反映して、一つのドイツ語の原語に対して非常に多くの訳語が存在する。訳語を一つに絞ると多義的な原語の豊かなニュアンスが損なわれかねないが、かといって採用する訳語が増えれば事典としての統一性が失われる恐れがある。その絶妙なバランスをどこで取るかという繊細な調整に議論が尽くされたことが強く印象に残っている。最終的には、各原語につき一、二の訳語が事典の統一的な邦訳語として選ばれ、それ以外の重要と思われる邦訳語については、各用語項目の説明の中で紹介されることになった。

また私個人は、主要著作の見取り図と年譜の作成、時間論に関する用語項目の執筆、および一次文献の整理等を担当した。それらの制作過程では、所属や世代を超えて、多くの方から有益なご意見をいただいた。主要著作の見取り図では著作の選定に関して関口浩先生からご助言をいただき、年譜に関しては田鍋良臣先生と酒誌悠太先生との共同制作を行った。用語項目は関西の編集委員によるワーキンググループからコメントをいただき、一次文献表では京都大学大学院生である岡田悠汰さんにご助力いただいた。このような多くの研究者の尽力により、本事典がよりよいものへと発展する様を見ることができた。

私が京都大学大学院に在籍した二〇一三―二〇一八年には、日本のハイデガー研究者をつなぐハイデガー・フォーラム（二〇〇六年に第一回大会）、および私が修士のときから参加している関西ハイデガー研究会（二〇一三年に第一回研究会）はいずれも、すでに盛況となっていた。その中で、これまでハイデガー研究者同士の活発な交流が行われてきており、本事典の成立はその象徴であると言える。この度、その編集・執筆に従事できたことは私個人にとっては非常に光栄であり、実り多い経験となった。それとともに、本事典が今後のハイ

デガー研究全体の更なる深化へとつながることを確信している。

編集者の視点から（鈴木了市）

この事典のことを考え始めたのは、約三〇年前、『ヘーゲル事典』が刊行されたときのことだ。学生時代不勉強だった私には歯が立たなかったハイデガーは、就職してからも私に問いを投げかけ続けていたこともあり、次はハイデガーだと思ったのである。当時イメージしていたのは『ヘーゲル事典』のような用語事典的なものであった。

『ヘーゲル事典』は、全テキストがデータ化されたことで刊行が可能になったという。当時、そのことにぜひぶん感心したことを記憶している。まだワープロが全盛の時代で、パソコンは黒い画面にコマンドを打ち込むMS-DOSだった。ハイデガー事典が出れば……と思いつつも、全集の刊行はゆつたりとして、全テキストのデータ化などいつになるのか予想もつかず、いつしか事典のことを考えることも少なくなっていた。

二一世紀に入り、私にも還暦、退職が近づいてきたある日、ひよんなことから秋富克哉先生と電話でお話しする機会ができた。『続・ハイデガー読本』が刊行され、売れ行きなどをお聞きしたのだが、その流れで事典の企画について打診したのである。たいへんな作業になることは必定、日本での全集の状況も考えると二の足を踏まれるであろうと内心では思っていた。しかし、用語の解説だけでなく現代の課題に向き合うものということと、二冊の「読本」の刊行で下地ができていたことから、すぐに前向きなお返事をいただき、にわかの実現への道が開けたのである。編集委員会では、哲学以外の領域の読者も想定

することにもご了解いただき、テーマ編の構想、さらに海外の情報や図式化などのアイデアも加わり、用語事典を大きく超える企画となっていた。

その後数年の会議とWGによる原稿の検討を経て、ようやく初校という時期に襲ってきたのがコロナ禍である。刊行予定にあわせて決まっていた私の退職には間に合わず、最後の半年は在宅の外注として家に閉じこもって一人作業を続けることとなった。残っていた他の仕事もあつて編集委員や執筆者にご不便やご迷惑をかけ申し訳ない面もあつた一方で、時間に縛られず随時データの共有やZoomによる会議にも対応でき、ITを利用した本作りのよい機会ともなつたと思つている。

ややもすると、科学技術の進歩が人間を追い抜いていくような時代である。未来への見通しがきかなくなるなかで、多くの人がびとが「哲学」を求めている。しかし、世間の「哲学」と研究者のそれとはかなり距離があるように思う。きな臭い時代であればこそ、ハイデガーや京都学派への批判を糧として、哲学者が粘り強く社会と対話することを期待したい。そのためにもこの事典がなんらかの手がかりとなりうることで、IT時代の本づくりに新たな可能性を拓くものであることを、心から願っている。

(秋富克哉・あきとみ かつや・京都工芸繊維大学)

(陶久明日香・すえひさ あすか・学習院大学)

(松本啓二郎・まつもと けいじろう・大阪教育大学)

(金成 祐人・かんなり ゆうと・帝京大学)

(景山洋平・かげやま ようへい・関西学院大学)

(田鍋良臣・たなべ よしおみ・鳥取大学)

(貫井 隆・ぬくい たかし・京都工芸繊維大学)

(鈴木了市・すずき りょういち・元昭和堂)

(古荘真敬・ふるしよう まさたか・東京大学)

【書評】鈴木崇志『フツサールの他者論から倫理学へ』

(勁草書房、二〇二一年)

平岡 紘

伝達、すなわちコミュニケーションをめぐるフツサールとともに考え抜いた書物である。

本書は、他者についての私の経験（「他者経験」）をめぐるフツサールの思索の歩みがどのように進み、最終的にどこに到達したのかを追跡することを主眼とする。とはいえ本書の目標はその先、すなわちフツサールの「他者論を突き詰めることで倫理学に通じる道を探ること」（p. vi）にある。倫理学とは、社会規範の一種としての倫理をめぐる哲学的探究であるのだから、倫理学は、社会の中で個人が互いにコミュニケーションをとり相互理解や協力などを行うときにつねに成り立っている関係——テンゲイの表現を借りて「基礎関係」と呼ばれる（p. 264）——をめぐる考察へと送り返される。それがまさに他者論なのだ。それゆえ本書で考察されるフツサールの他者論は、周知の『デカルト的省察』での「感情移入」論に尽きるものではない。感情移入においては、私は自分とは異なる「他の自我」の存在を知ることがない。かかる他の自我が「私」にとつての「君」でもありうることを私に知らせ、本来的な意味での「共同体」を形成するもの、それは「伝達」である。「君」とは伝達のパートナーなのであり、社会とは

「伝達の共同体の相関項となる共同的世界」（p. 195）なのである。かくして本書は、伝達の場面における他者経験に考察の焦点を定めることになる。他者が私に何かを伝達しようとする意図を受容することとしての「語りかけの受容」をめぐる理論こそが、フツサールの他者論の到達点であると同時に、「基礎関係の現象学」（p. 265）として倫理学への突破口となる——かかる結論へ至る本書の議論は、「フツサールの文献研究の枠内」（p. 8）に厳格にとどまりつつ、そのように一人の哲学者の思考を考え抜くことが、それ自体として一つの優れた哲学的思考となることを存分に示している。

以下、本書の内容を概観していこう。本書は『論理学研究』第一版から『イデーニー』の時期までのフツサールの他者論と倫理学を考察する第Ⅰ部（第一―三章）と、それ以後、すなわち『論研』改稿期から晩年までのフツサールの他者論の展開を追跡する第Ⅱ部（第四章〈終章〉）から成る。まず第一章では、『論研』が考察の場面を「独白」と限定していくことの意義が考察される。表現の送り手の心的体験を表現する「告知」の機能が度外視される第一研究、そして独自の対象をもつ「客観化作用」（知覚や判断など）に基づけられており、そ

の対象に別の仕方に関わる「非客観化作用」（願望や疑問など）が度外視される第六研究が検討され、『論研』の独白が他者に伝達をしないという点を本質としていることが明らかにされる。その上で、語り手が何かを伝達したいという意図（願望）を表現（告知）することなしには伝達は始まらないのであり、この意味で告知と非客観化作用はともに伝達に不可欠であることが強調される（p. 51）。

『論研』の構図のもとで構想される倫理学と他者論の特徴を、続く二つの章が明らかにする。第二章ではゲッティンゲン大学での一連の倫理学講義から、この時期の倫理学の構想が考察される。この時期、理論的判断に基づけられた非客観化作用である評価作用が、新たな客観化作用である価値判断や当為判断の対象である価値を構成するという点で、「潜在的な客観化作用」（p. 75）として位置づけられる。つまり非客観化作用の積極的な役割が考慮されるようになるわけだが、しかし——と著者は指摘する——非客観化作用が伝達において果たす役割はなおも「等閑視」されたままである（p. 76）。評価作用を根底に置いて構想される倫理学は「専ら一人の主観の意志決定の問題」を扱う「他者論なき倫理学」なのである（p. 76）。

第三章は、同時期の他者論の構想を検討する。師ブレントラーの告知概念および彼を支持するマルティからの批判の検討により、この時期にフッサールが告知とその受容の重要性を顧慮するようになる経緯が詳らかにされる。その上で、この時期の他者論で重要な役割を果たす「感情移入」の概念が検討され、フッサールの感情移入論の帰趨が追跡される。一九一〇年の時点では感情移入は「非意図的な身体変化から言語表現に至るまでの幅広い媒体」（p. 98）によってなされるものとして「告知の受容」と等しい外延をもっていたのだが、その後、

超越論的現象学へ組み込まれることにより、感情移入は身体的な他者経験へと限定されることになる。このようにこの時期の他者論は、言語的な伝達表現を介した告知の受容を度外視したままにとどまり、「倫理学なき他者論」の様相を呈することになる（p. 113）。

かくして『論研』第一版において度外視された「伝達」の場面とそこでの「告知の受容」の重要性が陰画的に示された。これを承けて第Ⅱ部では「伝達」に直接光を当て、『論研』書き換え以後の時期の他者論の展開があとづけられる。第四章では、第六研究の改稿第二期（一九一三年二月～翌年四月）の草稿において表現の送り手と受け手双方の視点から多角的に記述される伝達のプロセスが分析される。送り手が自分のことを相手に伝達したいという意図ないし願望（「伝達意図」）をもつことから始まる伝達のプロセスにおいて肝要なのは、伝達成立のカギとなる、「〈受け手が送り手の伝達意図の告知を受容する〉という出来事」（p. 140）である。著者によれば、受け手の側でなされる二種類の告知の受容がある。第一に伝達意図の告知の受容であり、「語りかけの受容」と呼ばれる（p. 147）。第二に各種の文において表現されている各種の作用（その総称が「思考作用」である）を送り手の意識の中に移入することであり、「思考移入」と名づけられる（p. 146）。これらは、そのものとしては私の体験には与えられない他者の体験についての経験という意味で、他者経験と呼ばれるにふさわしい。かくしてフッサールにあつて他者経験は感情移入、語りかけの受容、思考移入の三種になる。この解釈の独創性は幾度も強調されるべきだろう。

第五章では、このアイデアが一九二〇年代にどのように展開されていったかが、非意図的な身体運動やその産物を媒体とする感情移入

と、意図的な身体運動やその産物（声や文字など）を媒体とする語りかけの受容および思考移入の二段階に即して論じられる。感情移入とは、自分が今いる「ここ」とは別の「あそこ」に私の身体と似た身体を見つけ、私が「あそこ」でもつはずの感性的経験を「あそこ」にいる他者へ移入することであり、そこで成り立つ共同の世界は「自然」である（p.168）。これに対して語りかけの受容と思考移入によって成り立つ共同の世界では、自他が人格同士として種々の表現を理解しあい、援助、協働、愛といった様々な社会的作用をなす。かかる世界こそが「社会的世界」なのだ（pp.191-195）。ハンコポイントとなるのは、「感情移入の共同体から伝達の共同体への移行を可能にする媒介項の役割」を果たす「語りかけの受容」である。伝達の意図の告知は、一方ではそれ自体が意図的に告知される以上、「感情移入によっては受容されることがないはずである」が、他方では「伝達の表現を初めて可能にするものであるがゆえに、それ自体は伝達の表現によって完全に表現されることがない」（p.196）。要するに語りかけの受容は「原的に不確実なもの」なのだ。本書の議論が乾いた文体で進められるだけに印象的な一節を引くなら、感情移入と思考移入にあつて他者の体験が私の意識の中に「鏡映」されるのに対して、他者の伝達意図は「私の意識という鏡に映す」とのべきな「唯一のもの」なのである（p.197）。

この語りかけの受容が、第六章でフッサールの他者論の到達点として位置づけられる。『デカルト的省察』の感情移入論の位置づけや内実が確認された上で、感情移入によって形成される共同体より高次の諸共同体、つまり語りかけの受容と思考移入によって形成される社会的共同体の説明が構想されていたことが示される。しかしその実現は

果たされなかった。その経緯が、一九三二年の草稿——「語りかけの受容」の語が初めて登場する——の読解を通じて明らかにされる。フッサールにとつて語りかけの受容によって成立する「伝達の共同体」こそが「本来的な意味での「共同体」であり、そこでなされる伝達こそが「本来的な意味での「コミュニケーション」である（p.236）。感情移入によって私を知ることができるのは自分とは別の「他の自我」であるが、伝達の共同体の端緒となる語りかけの受容においてこそ「私」にとつての「君」についての意識、そして「私たち」についての意識」（p.244）が成立するのである。しかるに語りかけの受容とは、伝達意図の告知を受容してほしいという他者の意志を引き受けることであるが、そのとき受け手は他者と同じ意志をもつ必要はない。つまり自他の間には「意志の差異」（p.244）が残るのである。かかる差異において現れるものこそが、伝達のパートナーとしての「君」なのである。こうした「語りかけの受容がいかなる志向的体験であるか」という問題」（p.245）が先述の構想の実現を阻んだことを指摘した上で、語りかけの受容を、「言葉を「本当に受け取った」という——常に「嘘」でありうる——「思い込み」、受け手の側の「自己欺瞞」、「私たちが語り合うために不可欠な嘘」と特徴づける本章末尾は、前章末尾と並んで印象的な箇所である（p.248）。

終章では、「語りかけの受容」の理論が倫理学にいかにつなぐかが考察される。フッサールの「個人倫理学」と「社会倫理学」という区分を修正し「社会的作用の担い手としての個人を初めから倫理学の主題とすればよい」（p.263）という見通しのもとで、語りかけの受容の理論を「基礎関係の現象学」として検討するという見解が提示される。語りかけの受容の自明性、「君」の自明性が「謎」として立ち現

れる地点まで突き進んだことこそがフッサールの他者論の到達点である——この結論は哲学的に重要な意味を有していよう。

見てきたように、本書はフッサールの他者論の核心が「伝達」、とくにその成立のカギであり、他者論から倫理学への突破口ともなる「語りかけの受容」の理論へ収斂していく様を、緻密な構成のもとで明らかにする。以下では、この構成ゆえに歪められたもの、あるいは脇に置かれたものを一つずつ挙げてみたい。まず、終章でなされる、基礎関係の現象学としてのフッサールとレヴィナスの比較についてである。レヴィナスが他者の最初の言葉として提示する「汝殺すなかれ」を「表現の送り手としての他者が〔中略〕私に課す「語り」に加われ」という命令（p. 270）とする正当な解釈をはじめとして、著者のレヴィナス理解は深い。それだけに、レヴィナス自身の意図へ加えられた歪みが際立ってくる。よく知られているように、レヴィナスは「顔」を起点とした倫理学を構築することを自らの課題としてはいなかった（『倫理と無限』）。レヴィナスの課題は、諸規則・諸規範の体系としての「倫理」——「倫理学 die Ethik」——から「倫理的な事柄 das Ethische」としての「倫理」を区別し、後者の「意味」を探究することにある。そこで言われる倫理の意味とは、ある事象が、それがおよそ倫理的と呼ばれる限り必ず満たしているべき条件のことである。本書において語りかけの受容が「そのつど語りなおすこと」によって、何度でも「顕在的」にせねばならないような「社会の「起源」と言われる（p. 241）のと同じ意味で、倫理の「起源」のことであると言ってもよい。レヴィナスによれば倫理とは、「（他者）の現前によって私の自発性が問いただされること」（『全体性と無限』第一部A章4）であり、その核心には「私が自分自身に要求することを許す事柄は、私

が（他者）に要求する権利をもつものとは比較にならない」という「凡庸な道徳的経験」がある（同B章1）。要するに、私がなすべきことと同等のことを君もなせという態度をとるとき、私は倫理を捨ててしまっているということだ。それは今述べたような意味で倫理の起源であるとは言えるが、「道徳的な、対他的、行為の起源」（p. 272。傍点引用者）ではないだろう。そこに「基礎関係における当為」（p. 276）を読み込もうとすると、著者はレヴィナスから決定的に離れてしまっているのではないだろうか。

もう一点指摘されるべきは、本書において「語りかけ」の様態の区別、とりわけ話し言葉と書き言葉の区別が注意深く脇に置かれているという点である。注意深くと言うのは、本書が要所所で、フッサールの言う「語り」が広い意味での言葉を指すこと、あらゆる伝達において「語りかけの受容」と「思考移入」が成り立つことなどに注意をうながしているからである（例えば pp. 137, 148）。とは言え、第六章で詳論される「経験一般におけるヒュレーのはたらきを声に喩える」（p. 231）という後期フッサールの方針は、伝達の場面での他者経験も話し言葉をモデルとしているのではないかと推測させる。他方、同章註二七（p. 306）が示唆するように、この区別を念頭に置いたとき感情移入と語りかけの受容・思考移入の基づけ関係は逆転しうるだろう。時間を遡って『論研』で言えば、自分自身に語る独白が、第一章で批判される『声と現象』のデリダが引き出すように「自分が語るのを聞く」ことなのか、浜渦辰二が論じているように「読む」ことなのかという点は小さくない問題であるように思われるが、本書第一章ではこの点は度外視されている。書き言葉と話し言葉という区別自体が様々に錯綜していることは無論である。レヴィナスが書き言葉に対す

る話し言葉の優位を一貫して主張していることは周知の通りだが、そこで両者の区別のポイントとなるのは、送り手たる他者が自身の言葉に居合わせているかどうかであって、文字も他者が居合わせていけばパロールになりうる。デリダも、フッサールにおいてパロールが実はエクリチュールによってつねにすでに汚染されていることを示すことを企図していた。こう述べると書き言葉と話し言葉の区別は重要ではないのだという反論が聞こえてきそうだが、むしろその錯綜ゆえに両者の区別は他者経験を分析する際に重要な視点となるように思われるのである。

以上の指摘は本書の価値をいささかも減じない。「他の自我」と「君」の違い（第六章）や、ここでは触れなかった感情移入と共感の違い（第五章）など、哲学的に重要な洞察が本書には散りばめられている。このことを改めて強調して、本書評を閉じることにしたい。

（平岡 紘・ひらおか ひろし・流通経済大学）

【書評】高井ゆと里『ハイデガー』

世界内存在を生きる』

(講談社、二〇二二年)

丸山文隆

マルティン・ハイデッガーというひとはどうも猜疑心に満ちた著者であって、それゆえ彼は自身の思想がきわめて容易に誤解されうるものであるということに常に気にしていたかのようである。彼のテクストにおいては常に、「このことを……という仕方では理解するならばそれはひどい誤解である」といった表現が繰り返される。

おそらくそのゆえに、ハイデッガー研究において誰かがハイデッガーの思想を、いわば誰にでも理解できるように仕方で言いかえたならば、われわれはそれを強く警戒するように、いつの間にか習慣づけられてきた。論文においても入門書においても、安全なのは「ハイデッガー語をハイデッガー語によって説明する」ことであって、日常的なイメージや哲学史上の既存のテーマを用いた分かりやすい言いかえを試みる著者は、ひそかに嘲笑されることを覚悟しなければならなかった。

それでも、ハイデッガーの語ったことを明確化したいと望むならばどこかで彼自身の説明を越え出なければならぬのだから、とりわけヒューバート・ドレイファス氏以来の英語圏の諸研究において、現代哲学の関心に引き付けた日常的な例に即してハイデッガーの洞察を解

釈し、紹介する試みが何度も繰り返されてきた。思うに、そうした試みが——まさにその分かりやすさのゆえに——多くの批判を集めてきたことによって、近年のハイデッガー研究は大きく前進したと言いうべきであろう。

高井ゆと里氏による、シリーズ「極限の思想」中の本書『ハイデガー…世界内存在を生きる』(以下、「本書」)は、そうした勇氣ある試みの最新版であって、しかも、少なくとも日本語圏においては、これまででもっとも分かりやすい描像を示している。

本書は解釈史上のそのような決定的な地位をみずから認めている。それゆえ高井氏は、これまで『プロ』の研究者たちは、『存在と時間』に何が書かれているかについて、『プロでない』人たちの期待に答える十分な回答を示してこなかった(六頁)と断言する。

本書は何よりも、「プロでない」一般の読者のための入門書であろうとする。このことは一見当たり前のことのようにだが、しかしおそらく高井氏からすれば、これまでの入門書はあまりに「プロ」の研究者の方を向きすぎたのである。本書は、『存在と時間』の成立までの複雑な歴史的な経緯や、「未公刊部」に何が書かれるはずだったか

の予想といった「プロ」向きの話題への言及は最低限にとどめ、『存在と時間』公刊部の内実としての「現存在の分析論」に集中しようとする。それによって『存在と時間』は何が『すごい』のだろうか（六頁）という一般読者の素直な問いにまっすぐ答えようとしている。

研究者たちは、『存在と時間』のなかに、ハイデッガーがそこではいまだ完遂しえなかった「存在の問い」への助走を読み取り、移ろいゆく彼の思索の一断面としてのみ関心をもつことがしばしばであった。だが高井氏は、『存在と時間』の内容を、のびやかに味わうためにはそうしたマニアックな関心は必要ないと強調する（四六頁）。『存在と時間』がどう「すごい」のかを知るためにはそれが既に達成したのみを理解すれば十分なのであって、そのかぎりでのこの書物は『存在の問い』から解放」されてかまわない（二二頁）。かくして、本書は『存在と時間』を、存在論の書としても、或いはまた現象学の試みとしても理解せず、むしろ「私たちがそれぞれ『私』の生を生きているとはどのようなことか」（二二頁）という問いをめぐめるものとして理解することになる。

以上のような大胆な定位を選択するがゆえに、高井氏は、本書を読むことを『存在と時間』そのものを読むことの代わりだと思わないように、繰り返し読者に要求している。本書は『存在と時間』を読むためのきわめて分かりやすい視点を提示するものであるが、これはあくまで一つの視点にすぎないのであって、「読者たちにはぜひ、本書だけでなく『存在と時間』を手に取り、あるいは他の研究書とも対比しつつ、本書の解釈がテキスト解釈として妥当性を持っているか、そのつど吟味するつもりで本書を読み進めてほしい」と語られる（九頁）。そしてまた本書は、巻末に詳しい「文献紹介」を掲げているのみな

らず、学会誌掲載論文や外国語文献をも含めた先行研究に対する参照指示をも厭わない。こうしたスタイルは、従来の入門書からすれば異例というべきであって、好みの大きく分かれるところかもしれないが、思うに、現代の多様な一般読者にあっては一定の強い支持を期待してもよいかもれない。

以上が、一般的な観点からみられたかぎりでの本書に対する評価である。本書は決して、『存在と時間』のあらゆる読者にとって「存在の問い」への顧慮は不必要である、などといった過激な立場を述べているわけではなく、『存在と時間』をはじめ読む際に採りうる一つの明瞭なストーリーを提案しているにすぎない。しかも、読者にこのストーリーを説得的かつ親しみやすいものとして提示するという課題に見事に答えている。それゆえ、いかに高井氏と大きく見解や関心を異にする研究者であっても、この著作が入門書として優れたものであるということを否定するのは難しいように思われる。

ところで、評者は研究者として、『存在と時間』を「存在の問い」という超越論的かつ現象学的な問題設定のなかで理解すべきであることを強く主張するものであって、それゆえまさに高井氏と大きく関心を異にしている。そして、もっぱらそうした関心の相違のゆえに評者の目を引いた幾つかの点について以下に記したとしても、おそらく本誌の編集委員会の期待を裏切ることはないであろう。以下、三つのことを順に記す。

第一に、『存在と時間』そのものを読むことを一般読者に期待するかどうかに関する漠然とした疑念がある。評者は、『存在と時間』の内実が価値のあるものとして現代の読者に紹介されうるといふ高井氏の見解に賛同する。だがその際、ハイデッガー自身のテキストを

読まないあいだはそうした理解は不十分にとどまるという見解をもたない。ニュートン物理学を学びたいひとのほとんどにとってアイザック・ニュートンのテキストを読む必要がないのと同様に——或いは『ワードマップ現代現象学』（植村玄輝ほか編著、新曜社、二〇一七年）が読者に現象学の古典を読むことを要求していなかったのと同様に——、評者は『存在と時間』の洞察から不必要に分かりにくい表現を除去して提示しなすことが（原理的には）可能だと考える。

そして評者としてはそうした際、高井氏とは異なっていて、どこからどこまでが哲学史上既に語られていたことであって、どの点が『存在と時間』のあらたな論点であるのか、という仕方ではハイデッガーの洞察を紹介するのがよいと考える。というのは、ハイデッガーは、『存在と時間』の思索がそれまでの哲学史上の諸概念とまったく無関係なものであるかのような書きかたをしていたが、評者は、この自己演出が彼の思索の受容に際してきわめて有害であり、その意味で失敗だったと考えるからである。それゆえ、そうした哲学的な説明と比較していうならば、高井氏の叙述は概して、『存在と時間』という有名かつ難解なテキストを実際に読んで少しでも分かるようになってみたい」という一般読者の需要に対してまったく不適切な視点を欠いているけれども、いわばそうした需要に対する批判的な視点を欠いているようにみえる。もしも、『存在と時間』というのはきわめて難解で深遠な、まったく独自の思想が書かれた「名著」である、といったような観念が、読者のあいだに何らかの権威主義的なムードをもたらししているとするならば、高井氏の叙述はそれを利用するものであって、またこれを温存するようにはたらきうるのではないだろうか。

第二に、関連して、「手許のもの [Zuhändenes]」の位置づけについて

て不明瞭さがあつた。高井氏は、「世界の中にあるものは（…）それ自体ですでに意味を持って存在している」（六九頁）と強調する。たしかに、「手許のもの」の意味や、それらの意味の連なりを含む『指示連関』のネットワークは、それらとかわる行為および行為主体抜きには、決してありえない（七四頁）。だが、われわれ現存在は「世界に意味を見出す」のであって、「意味を与える」のではないのだという（八六頁）。このことを述べるために、高井氏は、かつてできなかったことが「何らかの訓練を積んだり、自然に身に着けたり」することによってできるようになる、といった経験に注目する（八五頁）。手許のものという意味を適切に見出すことができなかつたひとは、訓練等によってできるようになりうる。その際、そのひとの「意味を与える」はたらきのゆえに、あらたに物の側に意味が生じたのではなく、変容は行為者（現存在）の側にあるのだ、というわけである。

こうした議論は、まさに「世界内存在」という概念の理解にとって重要であるに違いないのだが、超越論的問題設定に馴染んだ評者からすると、高井氏のポイントはやや分かりにくい。『存在と時間』の議論を超越論的観念論と経験的実在論とを両立させるカント的な枠組みと重ね合わせて述べるならば、手許のものが（経験的には）われわれから独立にそれ自体で意味をもっていると認めるためには、そうした意味を与えたのが（超越論的には）われわれ自身であるということこそ否定する必要はない。高井氏は存在の問いを度外視するため、世界の意味の超越論的な基盤として現存在をみるような視点をとることもないが、そのことによって（諸物はわれわれから独立にそれ自体として（行為者に相関的な）意味を有している）というやや不明瞭な——逆説的でもあるような——描像が出来ているようにみえる。

第三に、本書の「本来性」に関する説明は興味あるものであった。

高井氏が正しく指摘するとおり、ハイデッガーが「非本来性」という——ミスリーディングな——名称で意味していたのは、何らかの不道徳な状態のことではない。評者の理解によれば、それゆえ、先駆的決意性は万人に要求された操作ではない。先駆的決意性はまずもって自己了解の一つの仕方なのであって、『存在と時間』が読者に先駆的決意性を要求するのは、読者がおのれの存在の特有の様式を正しく（純粋に）見ることを望むかぎりのことである。『存在と時間』の見通しによるならば、われわれ現存在はみずからの存在を周囲の「手許のもの」に定位して理解しているのだが、しかし本来われわれの存在様式は手許のものとはまったく異なっているものであって、そのことに気づくためには先駆的決意性という特殊な自己了解が必要なのである。しかるに、高井氏はこうした存在論への貢献という視点をもたないで、その結果、本書の「本来性」に関する叙述は——高井氏がときおりみずからの視点を「実存主義的」な視点から区別しているにもかかわらず——、かなりの程度実存主義的な色彩を帯びることになる。

すなわち、われわれの「非本来的な」在りかたは、われわれが「一般に意味ある生だとされている（ひと）の規範」のなかで生きることであって、これは共同的なものとしてのわれわれ現存在にとって本質的な在りかたである。しかし、ここには「果たしてそれは私にとって意味ある人生なのか」という問いが常に伏在している（一五一頁）。そして、まさに本来性とは、このような問いをことさらに問うことを通じて『これが私である』と決意し、世界へと踏み出すこと（一六六頁）である。それゆえ、非本来性と本来性とは、常に一般的な規範からして自己を了解するものでありながら、そうした一般的な規

定とのあいだにずれを感じずにはいられないような、われわれの特有の在りかたに対応する二者なのである。

評者の理解と対比されたならば、高井氏の描像において非本来性と本来性とは、いずれもわれわれが「私である」在りかたの本質的な両側面として、或る仕方で対等に並び立つかのようにあって興味深い。印象にすぎないけれども、エマニユエル・レヴィナスが『全体性と無限』において、「自我論で展開される側面と他者論で展開される側面とが併存する多層的な構造を有している」ものとして「私」をみていた、という近年のレヴィナス研究における議論もまた、こうした描像との一定の類似のなかでみられるものかもしれない（石井雅巳・高井寛「倫理は分離を前提とする…『全体性と無限』における自我論と他者論の関係について」、『レヴィナス研究』第一号、二〇一九年、六六頁）。

（丸山文隆・まるやま ふみたか・東京大学）

【書評】高屋敷直広『身体忘却のゆくえ ハイデガー『存在と時間』における〈対話的な場〉』

佐野泰之

伝統的哲学が陥ってきた存在忘却を厳しく批判し、世界内存在としての現存在から出発して存在を取り戻そうとするハイデガーの哲学は、しかしまた、当のハイデガー自身が世界内存在の不可欠の構成契機であるはずの身体や他者を十分に論じられていないというかどで長らく批判されてきた。これらの批判に応えて、ハイデガーの哲学のうちには身体と他者を位置づけるというのが本書が掲げる目標である。

著者はまず、『存在と時間』の途絶という有名な問題の一因として同書における「自然」という概念の曖昧さを指摘することから本書の議論を始める。同書では、自然という語は諸々の道具的存在者から成る環境世界と、その理論的主題化を通じて派生してくる事物的存在者を専ら意味している。そして、これら二つの意味における自然はいずれも現存在の存在了解の相関項として理解されている。それに対して、著者は同書のうちではこれら二つの意味における自然とは異なる第三の自然の存在が——それほど詳細に論じられてはいないもの——示唆されていると指摘する。それは他ならぬ現存在自身がその中に巻き込まれているような存在者の全体としての自然である。この第三の意味における自然は、道具の故障といった事態において既成の存在

了解が破綻をきたした際に不安とともに露呈してくるような、現存在に先立って存在する即自的自然であり、この自然を現存在の時間性との関係のうちに適切に位置づけることができなかつたことが、『存在と時間』の途絶、および基礎存在論からメタ存在論への移行を動機づけていると著者は見る（四六一―四九頁）。

そのうえで、著者は『ライブニッツ講義』の議論に注目しながら、前記の第三の意味における自然と、本書の中心的主題である「身体」とのつながりを指摘する（四九頁）。ただし、ここで言う身体とは、世界の中の一存在者ではなく、実存論的な空間性と、そこにおける諸々の存在者との出会いを可能にする根本的な「場」としての身体である。本書第二章で、著者はこの点を『存在と時間』の空間論のうちに潜在的な身体論を見出そうとするセルボンや、現存在の空間性を時間性と同じく根源的なものとみなすアルワイヌなどの先行研究に依拠しながら説き起こしている。

しかし、『存在と時間』のうちに身体論を読み取ることが可能であるとして、なぜハイデガーはそれを「身体」という名で表立って論じることができなかつたのか。著者はその理由を「場」としての身体の

存在性格そのものうちに求める。諸々の存在者との出会いを可能にする場としての身体は、そのような場としての機能を果たしている限りにおいて、それ自体は隠されている。それを安易に名指し主題的に解明しようとすれば、身体を存在者化し、それが有する場としての特異な機能を逸してしまうことになる。著者の見るところでは、ハイデガー自身がこの困難に自覚的だったのであり、ハイデガーが身体について十分に「言えなかった」という事実は、身体をめぐる洞察の単なる欠如や不足の結果ではなく、むしろ身体の間としての存在性格と、それが言語との間に有する根本的な緊張関係をめぐる彼の深い洞察を反映していると思われるのである。

身体がこのように通常の言語表現に抵抗するとすれば、身体に接近することは一体いかにして可能なのだろうか。本書第三章で、著者は身体を「身振り」とみなすことでこの問いに答えようとしている。場としての身体は——この言葉が有する静的で固定的なイメージに反して——動的なものであり、現存在と存在が呼応し続ける循環の中で存在者の存在を開示する働きを絶えず遂行している。身振りとは、場のこのような動性を言い表すための用語だと見えるだろう。このような意味で理解された身振りは、たとえそれが無言のうちに遂行されるものであったとしても、『存在と時間』においてハイデガーが独特の仕方 で定義した「語り」、すなわち事象を見えるようにするロゴスとしての性格をそなえている。現存在の身体のある方は、このような語りとしての身振りのうちに、いわば間接的な仕方 で表現されているのであり、この点に対象化≠客観化とは別の仕方 で場としての身体に接近する可能性が担保されることになる。

ハイデガー思想における「身体」の可能な位置をこのように見定め

たうえで、本書第四章以降で、著者は本書の第二の中心的主題、すなわち「他者」との「対話」という主題へと向き直る。著者はまず、それ自体は「中立的」なものである現存在が「事実的な性差、事実的な相互存在、また空間性へ」と「分散」する契機として身体を捉えるミヒャルスキーの『ライブニッツ講義』解釈を踏まえながら、身体は「実存相互の差異を保持」しており、それゆえ「複数の異質な他者との共存存在」の場でもあると指摘する（一四六一―四七頁）。しかし、この共存存在は「異質な他者との「倫理」の関係にまでもぐさま至るわけではなく、無関心や暴力といった様式を取ることもありうる（一五八頁）。ここから著者は、身体を通して異質な諸状況へと投げ込まれた実存同士の関係がいかにして「倫理」的でありうるのか、そしてそこで言う「倫理」とはどのようなものか、という問いを提起する。

この問いに答えるために著者が取るアプローチは独創的である。著者は『存在と時間』という書物そのものを、ハイデガーという特定の実存が遂行した思索の「身振り」として捉えることで、ハイデガー自身が同書の中で表立って語っているわけではないが、しかし無言のうちに遂行しており、その遂行を通して間接的な仕方 で表現している「倫理」を明示化しようとする。『存在と時間』のコンスタティヴな言明を、いわばパフォーマティヴに読解しようとするのである。同書でハイデガーが試みている、場としての身体の構成契機である実存囁き、独特の用語によつて名づけ、そこに含まれる存在論的意味を語り明かすという行為そのものが、著者の考えではハイデガーによる存在との対話の試みであり、ハイデガー的な「倫理」の原型である。『存在と時間』においてはこの試みはまだ存在の意味を概念化し学的に解釈するというモデルで理解されているが、同書の挫折を克服しようとする

時期の『形而上学の根本諸概念』講義においては、この試みは存在の眞理に聴従しながら語る試みとして、そこにおける「聴取」という契機の重要性が強調されるに至る。ここから著者は、『存在と時間』における「語り」はすでに倫理性を含んだものとして構想されており、この着想が後期の「根源的倫理」へと展開されていくことになったと主張する。

以上の議論を踏まえて著者が最終的に導き出す「倫理」は、およそ次のようなものとしてまとめられる。現存在がさしあたり大抵身を置いている平均的的日常性というあり方においては、現存在は己の固有性も他者の固有性も忘却し、ハイデガーが「おしゃべり」と呼ぶ、同質的な集団の中で現行の慣習や伝統的な考え方を互いに確認し合うような非本来的な語りだけで満足している。このようなあり方に、己の実存に目覚めた現存在の本来的性というあり方が対比されるわけだが、それは従来しばしば考えられてきたような孤独な現存在による「実存論的独我論」の立場ではない。というのも、現存在は身体として世界の中に分散し、異質な他者との共存という原事実のうちに投げ込まれているからである。実存への目覚めとは、突き詰めればこのような共存という原事実への目覚めをも含意しているはずであり、現存在は本来性というあり方において、己の固有性だけでなく他者の固有性とも向き合い、その差異を本来的な語りを通して開示していくことになる。しかし、著者の見るところでは、このような差異の開示は、それだけでは暴力や相剋といった形を取りうるという点で「制限があると言わざるをえない」(二二三頁)。このように多様なあり方を取りうる他者との対話が、とりわけ「倫理」的な対話になりうるのは、著者の考えに従うならば、このような多様な対話を可能にするさらに根源的な地平として「現存在自身における存在との〈対話〉」が成立しているか

らである。この地平へと立ち返り、「何かがあるとはどういうことか」という存在論的問いと向き合うことによって、「自分の存在了解を超える異質さをもつ他者へと聞き入り、応答する」という倫理的な対話の可能性が開かれることになる(二二四―二二五頁)。

以上紹介してきた著者の議論が、載籍浩瀚たるハイデガー研究書の中でどのような地位を占めうるかを見定める能力は評者にはない。しかしながら、一つ一つの先行研究の意義と限界を丁寧に腑分けしつつ、自身の解釈の道筋を一步一步堅実に踏み固めていく著者の議論は、ハイデガー思想における「身体」と「他者」の可能な位置を探求する独自の試みとして十分に興味深くまた説得的なものであった。とりわけ、ハイデガーの非専門家である評者から見た本書の最も大きな功績は、その独特の専門用語と問題設定ゆえに余人には近寄りがたいハイデガー思想を、「身体」と「他者」というより一般的な哲学的テーマに即して解釈することで、同世代および後続世代の哲学者たちとハイデガーとの有意義な「対話」の可能性を開いた点に見出すことができるように思われる。字数の都合で若干の示唆にとどめざるをえないが、以下では「身体」という本書のテーマにハイデガーとは別の仕方で接近を試みたメルロ＝ポンティの思想と著者のハイデガー解釈との間に設定しうるであろう争点を指摘することで、僭越ながらこの対話の端緒を開いてみたい。

身体を特定の一存在者ではなく、諸々の存在者との関わりを可能にする根本的な――言うなれば超越論的な――場とみなし、そのような場を直接的に言い表すことの困難を克服するための特殊な語りを探し求めるハイデガーの態度は、『知覚の現象学』で身体を超越論的な「地平」ないし(図に対する地という意味での)「地」とみなし、それを

表現する独特の言語の可能性を「語る言葉」という特殊な言葉のうちに探し求めたメルロ＝ポンティの態度とも重なるものであり、この点で両者の議論を相互に突き合わせることは有意義だと思われる。しかし同時に、身体を取り扱う両者の態度には重要な対立点がある。周知のように、『行動の構造』や『知覚の現象学』で、メルロ＝ポンティは同時代の生理学や心理学といった経験科学の批判的検討を通して身体を超越論の意味を明らかにしようとした。彼が採用したこの方法は、単なる術学ではなく、超越論的なものは経験的なものを通して探究されなければならない、という彼の方法的洞察と結びついている。たとえば、講義『感覚的世界と表現の世界』の中で、彼は現存在の実存論的分析論があらゆる心理学や人間学や生物学に先立っているという『存在と時間』の主張のうちに「哲学的形式主義」——哲学は経験科学が手出しできない固有の「領土」をもち、そこから経験科学を一方向的に裁定できるという発想——の兆候を見出し、批判している⁽¹⁾。もちろん、ハイデガーが経験科学を無視していたわけではない。しかし、身体を論じるにあたって、経験科学を独断的で不十分な存在論的前提に依拠した営みとして単純に斥けるのではなく、あくまでその「内在的發展」⁽²⁾を通じて超越論的領野を開示しようとしたメルロ＝ポンティの態度は、その言説そのもののあり方、言い換えればその「身振り」という点でハイデガーと比較してみる必要があるように思われる。晩年の『見えるものと見えないもの』の研究ノートで彼はこうも書いている。「哲学的ないし超越論的なものと経験的なもの（存在論的なものと存在的なもの、と言った方がいい）の間に絶対的な差異は存在しない——絶対に純粹な哲学的言説などない」⁽³⁾。

実際、「身体」を語る言説が、経験的なもの、言い換えれば私たち

の身体経験そのものをどこまで明らかにしているかということとは、その言説の有効性を見極める際に常に問うべきである。なるほど、本書において身体は中立的な現存在が「差異」や「異質性」へと分散する契機として位置づけられてはいる。しかし、「差異」や「異質性」といった言葉は、それ自体が抽象的・形式的・普遍的である。このように考えると、ハイデガーの読解を通して著者が語っている身体なるものは、果たして私たちが経験しているあの身体なのだろうか。結局のところ、それは経験を可能にしている超越論的先行構造を——必ずしも「身体」と呼ばなくてもいいような内容空疎な仕方——言い換えただけなのではないだろうか。著者が本書を純粹な超越論哲学の研究として位置づけていれば、評者はこのような疑念を述べようとは思わなかっただろう。だが、著者は——一種の常套句とはいえ——本書の議論を現代社会の「アクチュアルな課題を解決していく見通し」(八頁)を提供するものとして提示している。そうである以上、本書の身体とあの身体との間に評者が感じた隔たりは、書き留めておく意義があると思われる。

(1) M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France Notes, 1953*, Metis Presses, p. 47.

(2) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, coll. « Tel », 2004, p. 128.

(3) M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, coll. « Tel », 1964, p. 314.

【書評】 川崎唯史著 『メルロ＝ポンティの倫理学 誕生・自由・責任』

(ナカニシヤ出版、二〇二二年)

田村 正 資

川崎唯史『メルロ＝ポンティの倫理学』は、モーリス・メルロ＝ポンティ（一九〇八―一九六二）の哲学を、ひとつの倫理学として読み解こうとする試みの成果である。筆者の川崎が二〇一六年に提出した博士論文に大幅な加筆・修正を施して二〇二二年に出版された。実存する私たちの社会生活について論じたメルロ＝ポンティのテクストを自身のキャリアの初期から集中的に取り上げてきた著者の研究を「誕生」という観点からまとめあげた集大成となっている。

日本におけるメルロ＝ポンティ研究の文脈で言えば、著者初の単著となったこの『メルロ＝ポンティの倫理学』は、ともに彼と同世代のメルロ＝ポンティ研究者の業績である佐野泰之『身体の黒魔術、言語の白魔術・メルロ＝ポンティにおける言語と実存』（二〇一九）や、酒井麻依子『メルロ＝ポンティ 現れる他者／消える他者：子どもの心理学・教育学』講義から』（二〇二〇）に続く若手研究者の成果である。佐野・酒井の著作が、メルロ＝ポンティの比較的新しい資料（言語の文学的用法の研究）やこれまで体系的に論じられることの少なかったテクスト（『ソルボンヌ講義』に光を当てること）でその哲学の全体像を再構成しようと試みていたのに対して、本書はすでに解釈や評価の確立し

たテクスト群（『知覚の現象学』『意味と無意味』など）に独自の視点からの読解を施すことによって、新たな見通しを与えようとしている。

川崎が与えようとしている新たな見通しとはなにか。それは、冒頭で述べたように、メルロ＝ポンティの哲学のうちに一貫した倫理学を読み取ることができる、あるいは、メルロ＝ポンティの（とりわけキャリアの初期に打ち出した）哲学とは、その全体が主体の在り方をめぐるひとつの倫理学として再構成することができる、というものである。本書の冒頭でも触れられているように、メルロ＝ポンティのテクストを倫理的な関心のもとに読解するという試み自体はこれまででも数多く行われてきた。そしてそのなかでは同時に、メルロ＝ポンティ哲学のうちには体系的な倫理学が存在しない、ということもまた繰り返し述べられてきた。しかしながら、川崎によればそれらの議論は「メルロ＝ポンティ自身が倫理学をどう考えていたかを精査することなしに自前で倫理学を行うための前置き」（6）になってしまっている。こうした批判的視座のもと、川崎はメルロ＝ポンティのうちに一貫した倫理学的主張が見出だせることの論証を本書のなかで試みている。

本書の細かい主張にはこの後で立ち入ることにするが、さしあたり。

川崎が別出しようとしているメルロ・ポンティの「倫理学」のイメージを伝えるとすれば、それは体系的に構築された原理・原則を提示するものではなく、つねに偶然性をはらみ予測不可能な現実の状況において意志決定を行うための心構え・生き方を説くものであると言える。それはもちろん、原理・原則のうちに安住して高所から倫理的な意志決定を行うことそれ自体への危惧を反映したものであるが、原理・原則の外に立たされた主体がいか振る舞おうとすべきか、という論点をめぐる川崎の関心は、単にメルロ・ポンティ読解の方針として採用されたものではない。本書の出版以前の業績を鑑みたとき、川崎が編者・寄稿者として関わった『フェミニスト現象学入門』（二〇二〇）などからも窺えるように、画一的な対応では解消されることのない他者との摩擦や生きづらさなどのように向き合うべきなのか、という問題関心が川崎の研究・執筆活動に通底しているように思われる。川崎がメルロ・ポンティのうちに見出す「倫理学」とは、このように具体的な経験を通じて他者との関わり方やよりよい生き方を模索するための知である。以下ではそのことを、『メルロ・ポンティの倫理学』の記述から確認していこう。

本書で展開される川崎の主張は、次のように要約することができる。すなわち、メルロ・ポンティが描き出す実存の特徴とは、反省する能力を持った主体が世界のなかに産み落とされたという「誕生」の出来事由来するものであり、この事実の認識から私たちの倫理的な振る舞いが動機付けられる、というものだ。当時のフランス哲学界において支配的だったのは、身体に囚われることのない自由で純粋な意識として主体を捉える主知主義的な見解であった。メルロ・ポンティはそれを真つ向から否定するのではなく、自らをそのように考える主体が、ある日この世界のどこかに肉体を持って産み落とされたという事実を忘却してしまっ

ているのだ、と指摘しようとしていた。つまり、川崎によれば『知覚の現象学』は、誕生の事実から主体を考え直す試みなのである（Ⅲ）。このような誕生の事実を等閑視するのではなく、それを自覚したうえで根本的な反省を遂行すること。これこそ、川崎がメルロ・ポンティのうちに見出す倫理学の端緒である。その倫理学は、非倫理的な振る舞いや発言を規定・分類しあらかじめ選択肢から消去してくれるものではなく、自分たちの言動が非倫理的であることに気づき、それを自ら克服しようとする姿勢へと私たちを導いてくれるものとして考えられている。「メルロ・ポンティ的な主体も、差別に加担してしまう危険を初めから免れているわけではないが、自分が社会に織り込まれた存在であることを忘れなければ、無知に気づき、知らなかったことを学ぶことに対して開かれている。誕生の事実を重視することからは、無知を自覚して生きるという倫理的な帰結も生じるのである」（Ⅴ）。

上述の主張を導き出すために川崎が主要な読解の対象とするのは、『知覚の現象学』『ヒューマニズムとテロル』『意味と無意味』といった、彼が本書のなかでメルロ・ポンティの「前期思想」に分類する著作群である。これらの著作群について、川崎は「大部分のテクストは倫理学の試みとして理解することができるし、丸ごと倫理学として読むべき論文も複数ある」（26）と述べている。それはつまり、これらのテクストのうちには川崎がメルロ・ポンティ倫理学の端緒とみなしているような、誕生の事実の引き受け、無知の自覚についての議論が含まれていることだろう。メルロ・ポンティのテクストをそのようなものとして扱った最大のポイントは、主体の意識がさまざまな構造に基づけられて成立しているのだという彼の現象学な洞察のうちに、すでにそこで成立する意識がどのように生きるべきかについての洞察

もまた含まれている、そのことをはっきりと論証することであった。

倫理学としてのメルロ＝ポンティ哲学を確立するために、川崎は、『行動の構造』の次のような一節を引いている。「批判主義的発想の哲学は、あらゆる対象の背後に自分の自由によって思考する主体を見出す反省に、道徳を基礎づける。もし反対に、現象という資格においてであれば、意識と意識の堅固な諸構造の現実存在を認めるなら、私たちの認識は私たちが何者であるかに依存することになるし、道徳論も、自分自身についての心理学的・社会的批判から始まることになる。人間があらかじめ道徳性の源泉を所有しているという保証はなくなり、自己意識も権利上人間に存在するのではなく、自分の具体的存在の解明によってのみ獲得されるもの、また人間が当初その間で引き裂かれていた——心と身体という——孤立した弁証法の能動的統合によってのみ確認されるものとなる」(43からの孫引き; SC 240)。意識の成立と道徳論がメルロ＝ポンティのうちでしっかりと結びつくことが、『知覚の現象学』に先駆けてはつきりと宣言されている。川崎はこの引用部分から、本書の読解方針を規定する三つの論点を抽出する。「(一) 世界や他人についての私たちの認識はまったく自由になされるわけではなく、自分を構成している過去や周囲の環境に影響を受けている。」「(二) 倫理規範や行動の指針のようなものがありうるとしても、それは普遍的で形式的な反省からではなく、各自が成長の過程で身につけた心理的・社会的特性を批判的に考察するという記述的な作業から出発してのみ獲得しうるものである。」「(三) 自由や道徳の存在はあらかじめ保証されておらず、人間が身体を心へと統合していく能動的な運動を通じて獲得されうる」(44)。メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』で意識の構造について深く論じ、さらに後の著作では社会的な生活における実存の有り様を描き出そうと試

みた。この一連の展開をひとつの倫理学として捉え直すことは、それ以前に書かれた『行動の構造』のうちで予告されていた意識の成立と道徳論の結びつきを踏まえれば、決して違和感のある試みではない。本書では特定の著作や論文、トピックについての各論のなかでも、それまでのメルロ＝ポンティ研究と一線を画することを企図した読解が試みられているが、メルロ＝ポンティ哲学を倫理学として読み直す、という全体の枠組みを支えているもつとも重要な洞察は以上のようなものである。個別のトピックに関するメルロ＝ポンティの見解を捉えて倫理的な主張を展開する研究はこれまでも数多くなされてきたが、彼の哲学の中心核に当たる部分にはつきりと倫理的な契機を見出し、通常は密接に関連付けられることのないマイナーなテクストの議論がその応用であったとす

る見通しを示したことに、本書の大きな価値があるだろう。

『メルロ＝ポンティの倫理学』の中心となる主張を紐解いたところで、各章においてどのようなトピックが扱われているのかを確認しておこう。

本書は大きく二部に分かれている。第一部「倫理学の基礎」においては、川崎が見出すメルロ＝ポンティ倫理学の前提となる議論が検討される。第一章から第三章までで主要なトピックとなるのは、意識を持った主体の成立する条件とその主体性についてのメルロ＝ポンティの見解である。『知覚の現象学』を主要なテクストとして、身体を持つて世界のうちに生まれてきたものとしての主体を彼がどのように考えたかが検討される。これだけでは従来のメルロ＝ポンティ論と違って変わらない議論のようにも思えるが、重要なのは、これらがメルロ＝ポンティにおいて「道徳論」とはつきり結びつけられており、川崎が言うところの「倫理学」の前提となっていることである。この第三章で「誕生」という鍵概念が提示され、それがメルロ＝ポンティの

考える主体性の特徴を表すものであること、そしてその主体性概念のうち倫理学の端緒が見出されることが示される。その理路についてはすでに確認してきた。第四章では、『知覚の現象学』の最終章「自由」の議論が、それまでの議論と親和的に理解できることが示される。第五章および第六章においては、他者の知覚と他者との交流について、こちらも『知覚の現象学』における議論が取り上げられている。主知主義的な主体性概念を改訂しようと試みていたメルロ＝ポンティにとって、他者との交流とは透明で純粹な意識同士の関わり合いではなく、歴史的・政治的な文脈が入り混じった状況における、先行きの見えないなかで模索しながら進めなければならない営みなのである。

第二部「倫理学の再構成」においては、第一部での理論的な探求を踏まえてメルロ＝ポンティが提示する倫理的な主張が再構成される。第七章でメルロ＝ポンティ倫理学の基本的な構えについて概観したのち、第八章以降で具体的なトピックが取り上げられる。第八章では、自分の過去やコンプレックスなど、自己自身との関わりにおける倫理的な問題が扱われる。第九章および第十章では、愛や責任といった観点から、他者との交流における倫理的な問題が考察される。第十一章では、前の二つの章とは異なり、社会的・歴史的・政治的文脈が特に重要な場面における他者との交流を取り上げて倫理的な議論が展開される。

ここまで、『メルロ＝ポンティの倫理学』の概要とその独自性について論じてきた。最後に、ひとつだけ興味深い論点をとりあげて本論を締めくくろう。それは、メルロ＝ポンティにおける「未完成な世界」というモチーフである。

川崎が再構成したメルロ＝ポンティの倫理学において重要なポイントのひとつに、私たちの言動を導く絶対的な指針は存在せず、つねに

私と世界との関わりの中で模索していかなければならない、というものがあつた。絶対的な指針が存在しないというのは、私たちが世界を把握する能力、あるいは私たちが出来事の経緯について反省する能力のいずれかに欠陥があるために、完成された指針を打ち立てることができない、という意味ではない。そうではなく、私たちと独立にすでに完成した世界というものを考えることが不可能だ、ということの意味している。そのような世界のうちに私たちは「誕生」する。「メルロ＝ポンティにとって世界は未完成であり、私と世界の関わりによって創造され続けるものである。この見方は、主体は世界を隈なく構成する永遠的コギトではなく、ある時に固有の身体をもって生まれ、世界を知覚的に探索する者であるという見方と対応するものとして示される」(10)。私たちが世界を隈なく構成してしまうことはなく、また世界の方も完成されたものとして私たちの自由を剥奪し、機械仕掛けの人形に変えてしまうことはない。倫理的な洞察と存在論的な洞察がこのように結びつく地点において、未完成であるとか両義的であるとか曖昧であるといった特徴は、やがて解消されるべきものとしてではなく積極的な特徴として浮かび上がってくる。このような意味で、つねに曖昧さははらんだ状況に対してどのように向き合うかを教えてくれるメルロ＝ポンティの倫理学は、つねに曖昧さははらんでいることを積極的な特徴として持つ世界と私たちについての存在論を反対側から照らし出すようなものになっている。そのような意味で本書は、従来のメルロ＝ポンティ研究とは独立に倫理学を打ち立てるものではなく、従来の研究のアップデートを促すものにもなっている。

(田村正資・たむら ただし・無所属)

Notes

1. Cf. Hua XXII, 303–348. In what follows, we refer to Schuhmann’s edition, which is translated in Appendix 1 of Rollinger (1999).
2. The term “real” is used here not in the sense of reality as contrasted with non-existence or ideality, but in the sense contrasted with formality.
3. Ryba makes a connection between the ontology of fiction and the theory of manifolds in a similar way, implicitly introducing this broader concept of manifolds based on *Ideas I* and *Crisis* (Ryba 1990, 234ff.).
4. Rang mentions a similar possible-world interpretation in the Editor’s Introduction to Hua XXII (Hua XXII, XL–XLI). However, Rang’s discussion on it does not involve the manifold as the formal.

References

- Da Silva, Jairo José. 2000. “Husserl’s Two Notions of Completeness”. *Synthese* 125: 417–438.
- Husserl, Edmund. 1950–. *Husserliana Gesammelte Werke*, Nijhoff/Kluwer/Springer. [=Hua]
- Rollinger, Robin D. 1999. *Husserl’s Position in the School of Brentano*, Springer.
- Ryba, Thomas. 1990. “Husserl, Fantasy and Possible Worlds”. *Analecta Husserliana* XXXII: 227–237.
- Schuhmann, Karl. 1991. “Husserl’s Abhandlung ‘Intentionale Gegenstände’ Edition Der Ursprünglichen Druckfassung”. *Brentano Studien* 3: 137–176.
- Smith, David Woodruff. 2002. “Mathematical Form in the World”. *Philosophia Mathematica* 10(2): 102–129.

as a correlate, but uses it to distinguish the real world from the “world of myth”, the “world of poetry”, and the “world of geometry”; and the “worlds” distinguished from the real world are immediately described in terms of “a comprehensive multiplicity of assertions” (IG, 159f.). It is certainly acceptable to employ the notion of “world” as a concept derived from the real world when the correlate is assumed to be analogous to the real world, as is often the case in the “world of mythology”, for example. However, how is it possible to consider every “world of geometry”, such as that of Euclidean or non-Euclidean geometry, to be analogous to the real world in a proper sense? The same applies to other kinds of mathematics and sciences. In contrast, neither the ontology of intentional objects in mathematics and fiction nor the theory of science generalizes the “world” as a concept derived from the real world. Rather, from a starting point in the mathematical theory of manifolds, the ontology of intentional objects in general and the theory of science must be described by generalizing and extending the concept of the manifold. From the standpoint Husserl takes in IG, it is therefore the manifold that is the most fundamental concept prior to the material constituents of the correlate. A correlate of a system of assertions is legitimately taken as a “world” only when the correlate is analogous to the real world, as it is in many works of fiction.

Conclusion

Husserl’s theory of manifolds poses the question of the manifold’s position and role as an ontological concept that is not limited to a mathematical context. According to our argument, the ontologies of mathematics and fiction in IG can be reconstructed in relation to the theory of manifolds, in terms of the deductive systems based on statements and their correlates. Mathematical and fictional objects differ in terms of the formal/material distinction, but we may generalize the concept of the manifold to one that can be materially filled so that both can be viewed as manifolds in a sense. If we confine the concept of the manifold to a formal one instead, in light of the subsequent developments of Husserl’s theory of manifolds, and, particularly, if we interpret the manifold as a form of the world, it follows from Husserl’s discussion in IG that the concept of the manifold is more fundamental than the concept of “world”.

Rollinger compares Husserl’s view in IG to Meinong’s theory of intentional objects and its contemporary interpretation (Rollinger 1999, 151f.). The concept of the manifold in IG provides a clue to understanding how the view put forth by Husserl in IG can be related to formal logic, given the connection between the theory of manifolds and formal logic. In this respect, the view taken by Husserl in IG makes it possible to anticipate a theory that could be contrasted with contemporary Meinongianism, especially with Meinongian semantics as a formal-logical theory of intentional objects.

Acknowledgment. This work was supported by JSPS Grants-in-Aid for Scientific Research (JP20J22514).

4. Manifolds as the formal and the possible worlds

Given the parallel between the correlate of the system of fiction and that of the system of mathematics as the correlates of the multiplicities of assertions, it is relatively faithful to the text to generalize the concept of the manifold so that it can be materially filled. However, in light of the subsequent developments of Husserl's theory of manifolds, this interpretation conflicts with the fact that the theory of manifolds is considered to be the science of the formal in the context of ontology and the theory of science beyond mathematics. In fact, Husserl calls the theory of manifolds the theory of "theory-forms" (*Theorieformen*) in the *Logical Investigations* (Hua XVIII, 248; cf. Hua XVII, 110). It is the theory of manifolds as the science of the formal that what relates Husserl's theory of manifolds to formal ontology, and given that later in 1906 Husserl refers to "general-formal ontology" (*allgemein-formale Ontologie*) as one of the matters that should have been discussed in the 1894 essay, the relation of Husserl's view in IG to formal ontology deserves substantial consideration (Hua XXIV, 447).

If we confine the concept of the manifold to a formal one, considering these external conditions, then the role of the manifold will also be confined accordingly. Such a manifold in the narrow sense, the formal manifold, is what remains after eliminating real (material) constituents from the "correlate". While mathematics is a purely formal theory of manifolds, the "correlate" of a system of fiction will contain not only a formal manifold concerning formal ontology but also material constituents due to the materially filled objects, which go beyond the concerns of the theory of manifolds.

This interpretation of the correlate as a formal manifold with material constituents is similar to that of Smith (2002). Smith observes that Husserl in the *Crisis* describes the formal manifold as "the formal-logical idea of a 'world-in-general'", and considers the correlate as a whole as the world, or the (sub-worldly) totality of states of affairs, and the manifold as its form ("world-form") (Smith 2002, 106f., 110).

Smith develops his interpretation by drawing mainly on the passages on manifolds in the *Logical Investigations*, but Husserl employs the very expressions "world of myth", "world of poetry", and "world of geometry" in IG (emphasizing that there is only one real world that can be truly called a "world"; IG, 159f.). Thus, it seems that the theory of manifolds in IG is compatible with Smith's interpretation of the correlate as a kind of possible world.⁴ Adding to this point, Husserl seems to allow states of affairs to constitute the correlate, given that he explicitly applies his argument not only to objects of presentation but also to states of affairs as objects of judgment (IG, 143). The theory of manifolds in IG is better understood by considering the correlate, as a whole with material constituents, to be equivalent to a world or a totality of states of affairs, and taking a manifold as its "world-form".

An important aspect of Husserl's view in IG is, however, that it fundamentally calls attention to the notion of "world", which occupies a central position in Smith's interpretation of manifolds. In IG, Husserl does not actually endorse the view of the world

the assumption. In mathematics, especially in geometry, mathematical manifolds are considered to be the correlates. It is thus possible to contrast the concept of the manifold in the narrow mathematical sense with the concept of a manifold posited by assertions, which is not limited to the mathematical context. In this way, the concept of the manifold can be understood as applicable to the ontologies of both mathematics and fiction.

Is it possible, then, to consider the manifolds of intentional (and particularly fictional) objects posited by assertions in general to be exactly the same thing as mathematical manifolds? As already indicated in IG and consistently emphasized in Husserl's subsequent developments of the theory of manifolds, the important difference between the two lies in the distinction between the material and the formal (or, equivalently, between the real and the formal). In other words, Husserl assumes that mathematical objects are formal, while fictional objects are usually "materially filled".

Let us take a closer look at this point. Husserl contrasts "formal mathematics" (*formale Mathematik*) and "real mathematics" (*reale Mathematik*)², and considers his theory to concern mathematical objects in the former sense (IG, 157). While real mathematics is supported by intuitions (like the mental image of a geometric figure), formal mathematics is detached from all intuitions and deals with "the pure forms of mathematical connections and systems in the most general generality" (IG, 157). Hence, the correlate of a system in "formal mathematics" is not only formal in terms of its nomological relations but also purely formal in terms of the objects belonging to its domain of objects. In a 1901 text related to his lecture at the Göttingen Mathematical Society, Husserl simply refers to such objects as "formal objects" (*formale Objekte*), and in the *Logical Investigations*, he refers to the theory of manifolds in mathematics as "*formal mathematics* in the most general sense" (Hua XII, 452; Hua XVIII, 250; Husserl's emphasis). Unlike formal objects that lack material determinations, intentional objects in general are often materially filled: for example, the fictional object Cerberus.

We then need to clarify how the manifold posited by assertions, objects belonging to which can be materially filled, relates to the manifold in formal mathematics, the manifold as the formal. In this regard, it is important to note that the concept of the manifold as such does not necessarily preclude the possibility of objects being materially filled. Da Silva argues that Husserl himself could have considered the concept of a manifold which encompasses materially filled objects (Da Silva 2000, 425). The concept of the manifold can thus be extended based on this freedom, consistent with the concept of the manifold posited by assertions described in IG. In this interpretation, the manifolds posited by assertions that involve intentional objects in general are manifolds in the extended sense, and mathematical manifolds are special cases. As such, the application of the theory of manifolds to the ontology of fiction allows us to determine the truth of statements about fictional objects as intentional objects in relation to the manifold posited by a work of fiction.³

means that its existence follows from some system of geometry or, equivalently, that it exists in some geometric space or manifold posited by some system of geometry.

Based on his exposition, Husserl's view can be elaborated as follows. A complete and pure system of geometry, or the foundations (*Grundlagen*) of such a system, is nothing but a definition that is divided into two kinds of statements, namely, existential statements and general, nomological (*nomologisch*) statements, about the objects posited by the system. This amounts to the hypothetical positing (*Setzung*) of a manifold, a geometric space in the context of geometry (IG, 159). In other words, there are a "system of the pure consequences" (*System der reinen Konsequenzen*) and a manifold, and the former posits the latter. To amplify Husserl's example, we may think of the axiomatic system of Euclidean geometry and the Euclidean space posited by it as a specific example. What the existence of a geometric object means is that "[i]n the (definite) space' there exists a square, but not a round square, and a triangle, but not an equilateral right triangle, and so forth" (IG, 159). We can further broaden this argument to see that what exists will also differ between Euclidean and non-Euclidean spaces, for example.

Husserl finds that intentional objects in general, and in particular fictional objects, have precisely this structure: as he states, "[s]imilarly we say, after all, that 'in Greek mythology' there are nymphs, 'in the German fairy tale' a Little Red Riding Hood, and so forth: only here we are not concerned with scientific hypotheses and pure deductions" (IG, 159). In other words, a work of fiction can be understood as a system of existential and nomological statements. Although—unlike in mathematics—the entire content of a work of fiction is not determined solely by purely logical consequences, the existence or nonexistence of a fictional object is still determined to some extent by what is deduced from the statements. The assumption "in the work of fiction X, ..." is often implicit in fiction as well as in mathematics (IG, 160).

As a result, in IG Husserl can be seen as devising a framework for intentional objects that consists of the deductive system in a broad sense and the correlate posited by them. In this framework, as is the case with the system of geometry and the geometric manifold (geometric space), it holds for intentional objects in general that the existential statements in some deductive system determine the domain of intentional objects in the correlate of the system, and the nomological statements in the system determine the nomological relations among objects in the correlate. Thus, in IG the mathematical theory of manifolds, as in the case of Euclidean geometry, and the theory of "manifolds posited by assertions" in a broader sense covering the ontology of fiction as the theory of fictional objects, share a common framework.

3. Theory of manifolds and the formal-material distinction

In IG, Husserl offers a unifying framework for the ontology of intentional objects in general, including both mathematical and fictional objects, on the basis of (1) a deductive system of some sort as the assumption positing objects and (2) a correlate posited by

concern is whether the mathematical manifold and the correlate of the comprehensive multiplicity of assertions *in general*, which we will refer to as the *manifold posited by assertions*, can be equated.

However, putting aside the discussion on the theory of manifolds, the parallel between fiction and mathematics raises a problem: if we want to distinguish mathematical truths from merely fictional truths, we need to account for the scientific nature and privileged status of mathematics. As Rollinger points out, Husserl did not further develop the view he expresses in IG, which implies that mathematical truth is a kind of fictional truth, because it was incongruous with his demand for a distinction between mathematics and fiction (Rollinger 1999, 151f.).

Nevertheless, in spite of Husserl's choice, the basic direction taken in IG is advantageous in terms of ontological simplicity and intuitive persuasion, and is comparable to Meinong's theory of intentional objects and its contemporary interpretations (Rollinger 1999, 151).

2. Theory of "Intentional Objects"

In IG, Husserl focuses on the problem of objectless presentations: how to explain the presentation of something merely possible like a "golden mountain" or something impossible like a "round square". If we characterize presentations by their relation or directedness to some object, it should follow that "every presentation has an object"; but objectless presentations seem to contradict that position. Husserl also discusses the problem of general presentations, such as presentations of "a lion" or "a triangle", which are not presentations of a particular individual object.

As a first step in discussing this issue, Husserl distinguishes between the proper (*eigentlich*) and the improper sense of the statement "every presentation has an object". Husserl denies that every presentation has an object in the proper sense of the statement, namely, that some existent object "corresponds" (*entsprechen*) to every presentation. Husserl nevertheless asserts that in the improper sense, every presentation "represents" (*vorstellen*) an object, in terms of "intentional" objects ("*intentionale*" *Gegenstände*). In this way, Husserl introduces the notion of the "intentional object" into his discussion (IG, 151).

Although Husserl does not explicitly discuss the ontological status of the intentional object, he uses the expression "intentional object" in a theoretically substantial way, even if it is an improper expression. Husserl sees, for example, "a round square", "a square", and "Cerberus" as intentional objects (IG, 151). However, Husserl does not recognize them as intentional objects in Twardowski and Meinong's sense, namely as nonexistent objects. In Husserl's view, intentional objects are admitted under some "hypothesis" (*Hypothese*) or "postulate".

This view is illustrated most concretely by the example of geometry and its objects (IG, 159). In Husserl's view, the existence of a geometric figure as an intentional object actually

XXII, 3–43). In IG, Husserl refers to mathematical manifolds with respect to mathematical objects, and at the same time places fictional objects, such as those found in myths and stories, with mathematical objects in the category of intentional objects.

In this paper, we aim to show how the theory of intentional objects described in IG can be reconstructed in connection with the theory of manifolds. In Section 1, we first review the textual background of the 1894 essay “Intentional Objects”. In Sections 2–3, we provide a detailed discussion of the concept of the manifold and its relation to the intentional object as laid out in the essay, and then argue that the formal/real (formal/material) distinction in mathematics and fiction determines the theoretical status of manifolds in a broad sense. Finally, in Section 4, we discuss the concept of the manifold described in the essay in relation to formal ontology and compare it with recent interpretations of Husserl’s theory of manifolds. We conclude that Husserl’s discussion in IG suggests the conceptual priority of the manifolds over the real world in the context of the ontology of fiction as well as that of mathematics. In Sections 2–3, we deal with the theory of manifolds only in terms of Husserl’s discussion of it in IG, before reconsidering it in a broader context in Section 4.

1. The 1894 essay “Intentional Objects”

The unpublished essay “Intentional Objects” is the surviving second part of a longer manuscript written in 1894 and entitled “Presentation and Object” (cf. Schuhmann 1991, 138). It presents Husserl’s own view on intentional objects and is critically based on the discussion in Twardowski’s *On the Theory of the Content and Object of Presentations*, which was published in the same year.

The essay had been important to Husserl in relation to Meinong’s theory of intentional objects for over a decade, including in the years before and after the publication of the *Logical Investigations*, and Husserl even attached the manuscript of the essay to a letter to Meinong in 1992 (cf. Rollinger 1999, 187f.). Because of their priority dispute, Meinong declined to read the manuscript in his reply. However, in a private note dated 1906, Husserl considers publishing the essay in a revised form as a “confrontation” (*Auseinandersetzung*) with Meinong (Hua XXIV, 447).

The essay is distinctive in that it draws a parallel between fictional objects, such as mythological characters, and mathematical objects, such as numbers and geometric figures, within the category of intentional objects. This parallel between fiction and mathematics contributes to the discussion on manifolds as well. In terms of mathematics, Husserl mentions manifolds as geometric spaces, that is, mathematical manifolds of a sort (IG, 159). On the other hand, Husserl also discusses “a comprehensive multiplicity [manifold] of assertions” (*eine umfassende Mannigfaltigkeit von Aussagen*) standing under some assumption (*Assumption*); and the fictional assumption (*fiktive Assumption*) such as that of poetry and of mythology is juxtaposed with the scientific assumption (*wissenschaftliche Assumption*) (IG, 160). As we shall see, a mathematical manifold is *the correlate of a comprehensive multiplicity of assertions standing under a mathematical assumption*. Our

Husserl's Theory of Manifolds and Ontology: From the Viewpoint of Intentional Objects

Kentaro OZEKI

(Keio University)

Introduction

The concept of the manifold (*Mannigfaltigkeit*) is discussed by Husserl in two contexts. One is that of mathematics, the foundations of mathematics or mathematical logic in particular, while the other, which is not specific to mathematics, is that of ontology and the theory of science in general. Husserl's theory of manifolds is a unifying framework that links these two contexts. As Husserl states in the Prolegomena of the *Logical Investigations* (hereafter the first edition is referred to), mathematicians call a manifold "the objective correlate of the concept of the possible theory, definite only in respect of form", and the "most general idea" of the theory of manifolds is "to be a science which definitely forms the essential types of possible theories [(or domains)], and investigates their lawful relations with one another" (Hua XVIII, 250f.; Husserl's emphasis, an insertion in the second edition is marked by []).

It is natural that Husserl develops his theory of manifolds, which originated in mathematics, in more detail in the context of mathematical logic, as seen in *Formal Logic and Transcendental Logic*. Contemporary mathematical interpretations of Husserl's theory of manifolds have centered around comparisons with modern model theory; for example, examinations of the relationship between Husserl's theory and the problem of semantic completeness.

On the other hand, Husserl consistently discusses manifolds not only in the context of pure mathematics but also in the broader context of ontology and the theory of science: in the *Logical Investigations*, *Ideas I*, and in *Formal Logic and Transcendental Logic*, manifolds are discussed in relation to formal ontology (cf. Hua XVIII, §69; Hua III/1, §72). However, these discussions are exclusively developed at a fairly high level of generality and few examples are discussed. We need clarification on how the concept of the manifold relates to ontology and the theory of science, and how it plays a role in the specific issues associated with them, in order to better understand the theoretical scope and the significance of Husserl's theory of manifolds.

In order to develop the discussion on the theory of manifolds from the perspective of ontology in general, we focus on the concept of the manifold in an early essay of Husserl's, dated 1894 and entitled "Intentional Objects" (Schuhmann 1991, 142–176; referred to as IG hereafter).¹ Husserl's interest in the theory of manifolds can be traced back to at least the early 1890s, around the same period as this essay was written; his 1891 review article includes a discussion on Schröder's concept of the manifold in the algebra of logic (Hua

Reinterpretation of time construction in Husserl's time theory using habit

Kohei YANAGAWA

(Hokkaido University Center for Human Nature,
Artificial Intelligence, and Neuroscience)

The “living present” in Husserl's time theory is the origin of time and is the present time-construction that gives rise to time. Held [1966] pointed out that this “living present” or present time-construction has a peculiar character in that it appears within a constructed time or experience stream while constructing the time or experience stream. Herein, as an extension of this insight, it is shown that present time-construction must take on past time-constructions (although, strictly speaking, they are no longer time-constructions).

To accomplish the above, we reexamined time-construction using the concept of “habit.”

- 1) For a habit to be established, past experiences must be incorporated into the experience stream, but
- 2) it is at the very moment when an experience is performed that it is incorporated into the experience stream, and
- 3) furthermore, experiences are constituted in the present at each time. Thus, it is in the past that former experiences are incorporated into the stream of experiences and the experience stream including those former experiences is constituted. Therefore, for habit to be possible, the present experience stream must be constructed as identical to experience stream constructed in the past, and the present time-construction, as an act producing the same as that produced in the past, must take on the past time-construction. This differs from the proposition put forward by Held [1966], that the “living present” appears to be present in the time or experience stream, while it is the origin of time or experience stream.

Understanding Others' Intentionality in Merleau-Ponty and Tomasello

Nobuhiro OTOKITA

(Iwate University)

This paper aims to reevaluate Merleau-Ponty's theory of others and language as developed in his *Phénoménologie de la Perception* (1945) and the Sorbonne lectures (1949-51) by comparing it with Tomasello's cognitive psychological research into infant language acquisition. According to Merleau-Ponty, language activity (*parole*) must be taken primarily as embodied action in the world. Thus, infants' understanding of others' corporal "motor intentionality" must anticipate and support that of others' language intentionality. However, because Merleau-Ponty does not give a clear account of the infant development from dyadic relation to triadic relation between the self, the other and the object, he does not succeed to fully describe how infants come to understand others' perspectives and to aim at the same objects shared with others in their actions and language activities.

In this paper, I complement Merleau-Ponty's theory of others and language both with Tomasello's research in *The Cultural Origins of Human Cognition* (1999), about "joint attention" which emerges around the age of nine months and with his theory of "joint intentionality" in *A Natural History of Human Thinking* (2014). My argument proceeds as follows. Firstly, I describe the similarity between Merleau-Ponty's account of understanding others' intentionality and Tomasello's "simulation theory" of social cognition. Secondly, I explore Tomasello's discussion about the significance of "joint attention" as basis of language acquisition. Finally, I utilise this explanation to assert the possibility of phenomenologically interpreting Tomasello's theory of "joint intentionality" as that of the constitution of intersubjective or intercorporeal world that our language activities presuppose.

Levinas's Interpretation of Husserl and the Genesis of Diachrony in His Later Works

Masami ISHII
(Keio University)

After *Totality and Infinity* (1961), his first major work, Emmanuel Levinas demonstrated several theoretical transformations in his later works. In particular, in *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974), the other is not present, but is located in a dimension called “trace” or “diachrony”. However, previous studies have not sufficiently explained how these dimensions called trace and diachrony became possible, nor how Levinas was able to acquire these concepts.

This paper is divided into two main parts. First, we focus on Levinas's interpretation of Husserl's theory of time in “Intentionality and Sensation (1965)” and analyze how the structure of diachrony was described. In particular, we explain that taking the situation in which consciousness lags behind the original impression as a positive one, Levinas finds an archetype of diachrony in which the other has enters consciousness in an unforeseeable way. Second, we will discuss the significance and characteristics gained by the late Levinas's ethical thought through the acquisition of the temporal structure of diachrony. By focusing on the ethical implications of the temporal relationship of delay, we show that Levinas is able to assert the impossibility of avoiding responsibility as a consequence of diachrony.

Our interpretation allow us to answer the question of how and why the structure of the “trace” and “diachrony” is acquired and made possible, as well as to provide a new perspective on the influence of the temporal characteristics of the ethical thought in *Otherwise than Being or Beyond Essence*.

Open Recruitment Workshop

Phenomenology of Racism

Organizer: Shojiro KOTEGAWA

Speakers: Tetsuya KONO, Sachi SEKIMOTO, Takashi IKEDA

Shojiro Kotegawa (Kokugakuin University)

Tetsuya Kono (Rikkyo University)

Sachi Sekimoto (Minnesota State University)

Takashi Ikeda (Meiji University)

Relying on Merleau-Ponty's theory of the body, phenomenology of race has analyzed racist attitudes and behaviors in the dimension of corporeality that precedes reflexive thinking. This workshop aimed to consider how it can contribute to the analysis of racism and to the anti-discrimination movement.

Kono examined the validity of Hountondji's critique of ethnophilosophy. Ethnophilosophy is a position that extracts traditional African religion and thought and makes it the "philosophy" of Africa. Paulin J. Hountondji (1942-) criticized it as an internalization of the colonialist gaze. His opinion has also given rise to diverse counter-criticism. Kono discussed this major controversy in contemporary African philosophy and the problems of "self-stereotyping" in light of the phenomenological positions of Hountondji and Serequeberhan.

Sekimoto elaborated on the phenomenology of race by investigating the relationship between skin sensation and lived subjectivity. She focused on the role of the skin not as an object of racist categorization, but as a sense organ that establishes and blurs the boundaries between self and other. Based on the historical and contemporary examples in the U.S., she argued that the racialized relations of sensing are historically established in which whites experience the world as the subject of touching, while racialized subjects are treated as objects to be touched.

Drawing upon whiteness studies that has been developed mostly in North American countries, Kotegawa and Ikeda examined the "Japaneseness" that the Japanese racial majority acquires by racializing or discriminating against racial minorities. The difference between whiteness and Japaneseness lies in how white supremacy affects it. An important feature of Japaneseness is its "pure-bloodedness," which creates "non-Japanese" characteristics and attributes to a person who considered to be of "non-pure blood", even if there is no apparent difference.

Workshop for Gender Equality and Early Career Researcher Support

Theme “Considering the Early Career Development of Phenomenological Researchers”

**Speakers: Ai SATO, Yusuke IKEDA, Yuto KANNARI,
Yutori TAKAI, Masumi NAGASAKA, Rie WAKAMI**

Organizer: Hitomi NAKAZAWA

Ai SATO (Ritsumeikan University)

Yusuke IKEDA (National Institute of Technology, Kushiro College)

Yuto KANNARI (Teikyo University)

Yutori TAKAI (Ishikawa Prefectural Nursing University)

Masumi NAGASAKA (Waseda University)

Rie WAKAMI (Shujitsu University)

Hitomi NAKAZAWA (Nihon University)

A researcher’s early career is shaped by a variety of factors other than their own efforts, such as human relationships, the surrounding environment, and the state of the times. Each individual has his or her own way of building a career, and it is difficult to provide a uniform “know-how” that can be described as such. Due to these circumstances, there are not many opportunities to discuss the early career development of researchers. However, young researchers in particular have significant interest in how to form their early careers. With this in mind, we have organized a workshop to support young researchers, titled “Considering the Early Career Development of Phenomenological Researchers,” with the aim of sharing various methods for early career development. Early career development is not only an issue for young researchers. If we do not consider it an issue that need to be tackled across generations, we will be left with difficulties that should be changed but have not been. Thus, we asked members who have already undergone a certain level of career development to actively participate in the workshop.

This project was not designed to present a model for initial career development. In addition to talking about what they had practiced, we focused on sharing various experiences related to early career development by asking speakers to talk as much as possible from their perspective, such as how they overcame their problems when they were struggling with career development.

Commentary on Yaegashi, Yamaguchi, and Tsuruta

Masahiro MORIOKA

(Waseda University)

In this commentary paper, I criticize three arguments presented by Yaegashi, Yamaguchi, and Tsuruta. Firstly, Yaegashi examines Husserl's pessimism on life. I do not have any special criticism on Yaegashi's argument on Husserl. Instead, I pay special attention to Yaegashi's paper on the phenomenology of a life published in 2017. He argues that what is to be discussed is a life seen from the inside. I discuss the importance of his point from the perspective of the philosophy of life's meaning. Secondly, Yamaguchi argues that the accomplishment of theodicy should not be achieved because the otherness of human suffering is to be eliminated from our lives. I argue, instead, that the most important thing for a person who has experienced grave suffering would be to survive after the experience. Thirdly, Tsuruta argues that all counterarguments on the goodness of eternal life are flawed. Tsuruta examines the case of a vampire, but I do not think her argument is persuasive in some cases. Tsuruta also criticizes my comments that I made at the conference. I examine her criticisms and further present counterarguments on them. The topic of life extension has been heavily discussed in the field of bioethics. My curiosity concerns the kinds of new points that can be added to the discussion when seen from a phenomenological point of view.

Desirability of Immortal Human Life Reconsidered

Naomi TSURUTA
(Kansai University)

Since Bernard Williams (1973), almost all philosophers who have argued about immortality have concluded that an immortal life would not be desirable. I disagree. In this paper, I pose six critiques of its desirability. (1) An immortal life must involve the recurrence of the same experiences or events. (2) Because an immortal person could achieve anything perfect, she would fall into a boredom and think that her life is meaningless. (3) An immortal person must necessarily be isolate, (4) would procrastinate because she would have eternity to accomplish anything, and (5) would see all things from a god-eye perspective and thus would have no interest in morality. (6) (a) Because the elixir of life would be very expensive, it may create the difference between rich and poor, and (b) an immortal person could not mentally survive for an extraordinary long time. I refute all of them and conclude it is possible for immortality to be desirable.

Toward the Possibility of Untheodical Theodicy

Sho YAMAGUCHI

(Kyoto University)

While theodicy would be reasonably criticized for its internal tendency to justify our actual sufferings for the sake of God's glory in His creation, one of my central suggestions in this article is that there is a way in which we can find some significance of theodical investigations in our contemporary philosophical studies regarding the meaning of life. The reason why theodicy is relevant to the philosophy of life's meaning is, first, that a successful proof of God's justice in His creating this world would carry with it an explanation of how the actual existence of horrendous evils keep our lives from falling into the pitfalls of meaninglessness. Based on several philosophers' considerations on theodicy, concretely J. L. Mackie's, Alvin Plantinga's, John Hick's, and Marilyn Adams's, I would like to suggest that any attempt to theodically clarify our serious sufferings would result in exceeding our competence in intending to justify what is essentially unjustifiable. What I am ultimately going to indicate by this suggestion is, however, not that any theodicy should be completely insignificant, but that its failing to succeed in each attempt would inform us of something outside of the limit of what we could theodically justify. If so, theodicy's unavoidable failure should have some positively "negative" significance in that, through its lack of success in each attempt, we would notice that there is something more than what we can make sense of.

Why Is Life Worth of Living? Husserl's Negation and Affirmation of Life

Toru YAEGASHI

(Hiroshima Institute of Technology)

Abstract

While Husserl often spoke pessimistically about the future of humanity, he seemed to believe to the end that reason could reform culture and make the world a better place. This paper examines how Husserl attempted to overcome, or could have attempted to overcome, his pessimism, and shows that he ultimately did not succeed in doing so. First, I clarify the kind of pessimism that is problematic for Husserl and reconstruct the assumptions from which it is derived. Next, I examine what line of thought Husserl followed or was able to follow in his attempt to overcome pessimism, focusing on three ideas Husserl discussed primarily in his ethical writings of the 1920s: the value of love (*Liebeswerte*), faith in reason (*Vernunftglaube*), and the affirmation of effort and discontentment, though I show that none of them allows us to decisively overcome pessimism. Finally, I turn to Husserl's attempt to reform human life through the rigorous sciences. This again does not decisively lead us to reject pessimism, but can be understood as a kind of optimism that is compatible with pessimism. However, it becomes clear that it is difficult to fully ground this optimism within the framework of Husserl's philosophy.

日本現象学会会則

第一条 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

- 1 年一回以上の研究大会の開催
- 2 国内および国外の関係学術団体との連絡
- 3 会報および研究業績の編集発行
- 4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会は左の役員をおく。

委員 若干名
会計監査 二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受けらる。

第七条 委員の任期は四年とする。

第八条 会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員を兼ねることができない。

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

第十条 委員は委員会を構成し、総会の決定に従って会の運営について協議決定する。

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十三条 本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

(昭和五五年五月三〇日制定)
(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

研究奨励賞について

本学会では、若手研究者を対象とした「研究奨励賞」が設けられております。二〇一二年の設置以来、本賞はこれまで合計八編の論文に贈られてきました。二〇二一年度の受賞者は、小関健太郎（受賞論文「フッサールの多様体論と存在論——志向的対象の観点から」）でした。小関氏への奨励賞授与式は昨年一月にオンライン開催された第四二回研究大会にて行われ、表彰状および副賞が後日小関氏に送られました。また、今号には小関氏の受賞論文の英語版が掲載されております。

編集後記

『現象学年報』第三八号をみなさまにお届けします。印刷版の会員全員への配布は前号をもって廃止となり、今号からは電子版のみとなります。電子版の配信についても、現状での応急処置的なやり方をなるべく早急に改善することを目指しておりますので、いましばらくお待ちください。

今号の巻頭特集「人生の意味の哲学と現象学」は、一昨年度に引き続きオンラインで開催された第四三回研究大会における同タイトルのシンポジウムに基づくものです。ご論考をお寄せいただいた八重樫徹先生、山口尚先生、鶴田尚美先生、そして御三方の論考へのコメントを執筆していただいた森岡正博先生に感謝申し上げます。ちなみに特集タイトルの曖昧さは意図的なものであり、「人生の意味の哲学／と／現象学」と「人生の意味の／哲学と現象学」という読み方の両方を許容するそうです。

本号には昨年度研究大会におけるふたつのワークショップの報告文も掲載されております。男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ「現象学研究者の初期キャリア形成を考える」の報告文を中澤瞳先生に、公募ワークショップ「人種差別の現象学」の報告文を小手川正二郎先生にご執筆いただきました。ありがとうございます。また、前号の「編集後記」で申し上げたものとまったく同じ事情により、本号にも「特別講演」セクションがありません。次号についても同様です。

その次あたりから復活するといひです。

個人研究論文セクションには、投稿論文全九篇から厳正な審査によって選ばれた優秀論文三篇が掲載されています。例年と比べるとだいぶ数が少なくなつてしまつてはいるのですが、採択率に関してはほぼ例年並みです。投稿数の減少は、おそらくコロナ禍による研究大会のオンライン化と無関係ではないだろう——というのが編集委員長の私見です。

本号には二編のエッセイが掲載されています。亀井大輔先生には、オンライン国際学会を主催した経験について貴重な記録を寄せていただきました。そして、古荘真敬先生の舵取りで、ハイデガー・フォーラムと昭和堂の大事業、『ハイデガー辞典』の編纂に関する共著エッセイを掲載することができました(なおこちらのエッセイについては、テーマが特殊であるために、例外的に会員外の方にも一部執筆を担当していただいております)。編者および執筆者の先生方に御礼申し上げます。学会の主催や辞典の編纂といった仕事について、その内幕も含めて記録を残しておくことは、学会誌の役割のひとつであるはずですから。この役割をよりよく果たすために今後もさまざまな試行を行うつもりですので、ご期待ください。

書評セクションも充実した内容です。平岡絃先生には鈴木崇志氏『フッサールの他者論から倫理学へ』を、丸山文隆先生には高井ゆと里氏『ハイデガー』を、佐野泰之先生には高屋敷直広氏『身体忘却のゆくえ ハイデガー『存在と時間』における〈対話的な場〉』を、そして田村正資先生には川崎唯史氏『メルローポンティの倫理学 誕

生・自由・責任』を、それぞれ評していただきました。ありがとうございます。書評対象と書評者の選定というのは毎回いろいろ大変なのですが、いただいた原稿を読むたびにその苦勞の甲斐があったなという感慨を覚えます。書評欄のさらによりあり方についても、編集委員会は模索を続けていく所存です。

さて、『現象学年報』は次号より、学会誌の理念に向けて全面的にリニューアルされます。ダブルブラインド査読を採用し、投稿と大会での発表が切り離され、字数制限が大幅に緩和され、横組みになった本誌の姿を目にすることを、心より楽しみにしております。査読関係の制度変更によつて、論文の投稿のための各種ハードルも下がったはず(このことは、とりわけ地方を拠点とする会員のみなさんに当てはまることでしょう)。また、今後は日本現象学会の委員も問題なく論文が投稿できるようになります(編集委員を除く)。どんどん書いて、遠慮なく投稿してください。私もそれができる身分にはやくなりたいものです。

『現象学年報』の組版とPDF作成は、昨年までと同様に大阪書籍印刷株式会社にお願いたしました。リニューアル後についても同様です。担当の宮田末男さんには今回もたいへんお世話になりました。どうもありがとうございます。

(植村玄輝 記)

訂正とお詫び

本誌第三八号に掲載された呉羽真氏「コロナ禍における大学授業のオンライン化は何を示したか?——コミュニケーションメディアの技術哲学Ⅱ」に、著者による校正の結果が反映されておりませんでした。以下の通り訂正いたします。

【一〇八ページ下段】

誤：対面で授業を行った後期にも授業後等の

正：対面で授業を行った後期にも授業中・授業後等の

【一一〇ページ下段】

誤：最後に、これらの事態から何を教訓とすべきかについて考察する

正：最後に、これらの事態からどんな教訓が得られるかについて考察する

【一一〇ページ下段】

誤：デューイ (Dewey 1916) 以来の古典的なもの

正：デューイ (例えばDewey 1916) 以来の古典的なもの

【一一一ページ上段】

誤：(呉羽二〇二〇)

正：(呉羽二〇二〇・中津二〇一〇)

【一一一ページ下段】

誤：メディアを介したコミュニケーションが苦手な人

正：テレビ会議が苦手な人

この件について、一切の責任は編集委員会にあります。不完全な原稿を掲載してしまったことについて著者である呉羽氏にお詫び申し上げます。また、同様のミスの再発防止に今後努めることをここに約束いたします。

二〇二二年一〇月

日本現象学会編集委員長 植村玄輝

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）は、左記の学会事務局にご照会ください。学会費は、年間三〇〇〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また非会員の方で本誌を購読なさりたい場合も、左記事務局にお申し込みください。

日本現象学会事務局

〒657-8501

兵庫県神戸市灘区六甲台町1-1

神戸大学文学研究科 中真生研究室

E-mail: paj-office@pa-j.jp

公式ホームページ

<http://pa-j.jp/>

（入会申込書はこのホームページからも入手可能です。）

Essays

Daisuke KAMEI Reports on The Second Conference for Intercultural Phenomenology
in East Asia and Intercultural Phenomenology Symposium

Looking Back on the Editing Process of *The Heidegger Encyclopedia*, ed. by Heidegger Forum
in Japan (Showado, 2021)

Katsuya AKITOMI, Asuka SUEHISA, Keijiro MATSUMOTO, Yuto KANNARI,
Yohei KAGEYAMA, Yoshiomi TANABE, Takashi NUKUI, Ryoichi SUZUKI
(ed. by Masataka FURUSHO)

Book Reviews

Hiroshi HIRAOKA Takashi SUZUKI, *Von Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität
zur Ethik* (Keiso Shobo, 2021)

Fumitaka MARUYAMA Yutori TAKAI: *Martin Heidegger* (Kodansha, 2022)

Yasuyuki SANO Naohiro TAKAYASHIKI, *Der Gesprächsort als Weg aus der
Leibvergessenheit. Ein Versuch über die Ethik in Heideggers Sein und Zeit*
(Hosei University Press, 2021)

Tadashi TAMURA Tadashi KAWASAKI: *Merleau-Ponty's Ethics* (Nakanishiya Syuppan, 2022)

English Article

Kentaro OZEKI Husserl's Theory of Manifolds and Ontology: From the Viewpoint of
Intentional Objects

Abstracts

Toru YAEGASHI, Sho YAMAGUCHI, Naomi TSURUTA, Masahiro MORIOKA,
Hitomi NAKAZAWA, Shojiro KOTEGAWA,
Masami ISHII, Nobuhiro OTOKITA, Kohei YANAGAWA

Backmatter

GENSHÔGAKU NENPÔ 38

Jahrbuch der japanischen Gesellschaft für Phänomenologie
Annual Review of the Phenomenological Association of Japan
Annuaire de l'association japonaise des phénoménologues

Contents

Special Issue: Phenomenology and Philosophy of the Meaning of Life

- Toru YAEGASHI Why Is Life Worth of Living? Husserl's Negation and Affirmation of Life
- Sho YAMAGUCHI Toward the Possibility of Untheodical Theodicy
- Naomi TSURUTA Desirability of Immortal Human Life Reconsidered
- Masahiro MORIOKA Commentary on Yaegashi, Yamaguchi, and Tsuruta

Workshop for Gender Equality and Early Career Researcher Support

Theme "Considering the Early Career Development of Phenomenological Researchers"

Speakers: Ai SATO, Yusuke IKEDA, Yuto KANNARI, Yutori TAKAI,
Masumi NAGASAKA, Rie WAKAMI

Organizer: Hitomi NAKAZAWA

Open Recruitment Workshop

Phenomenology of Racism

Organizer: Shojiro KOTEGAWA

Speakers: Tetsuya KONO, Sachi SEKIMOTO, Takashi IKEDA

Articles Read in the 42st Meeting of PAJ

- Masami ISHII Levinas's Interpretation of Husserl and the Genesis of Diachrony in His
Later Works
- Nobuhiro OTOKITA Understanding Others' Intentionality in Merleau-Ponty and Tomasello
- Kohei YANAGAWA Reinterpretation of time construction in Husserl's time theory using habit

● 編集委員 ●

植 村 玄 輝

加 國 尚 志

小手川 正二郎

三 村 尚 彦

現象学年報 38

2022年11月26日 発行

編集
発行

日 本 現 象 学 会

〒657-8501

兵庫県神戸市灘区六甲台町1-1

神戸大学人文学研究科

中 真 生 研 究 室

印刷

大阪書籍印刷株式会社

〒555-0044

大阪市西淀川区百島1-3-78

TEL 06(6476)3324

FAX 06(6476)3329

ISSN 0289-825X

