

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

40

日本現象学会編
2024

λογος

『現象学年報』第40号

目次

特集「喪失をめぐる対話——経験の多面性を見つめて」

- 金子 絵里乃 1
愛する人との死別を通して生まれ、変容すること
- 鈴木 生郎 21
悲嘆の価値を捉える
- 中 真生 35
子どもの経験から「喪失」を考える

【男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ】

- 教養としての哲学・倫理学——初期キャリア研究者が何をどう教えるか 55
提題者：三村 尚彦・宮原 優・渡邊 浩一
オーガナイザー：金成 祐人

【特別寄稿論文】

- ユッシ・バックマン（金成 祐人 訳） 65
超越論的観念論と強い相関主義——メイヤサーとハイデガー的有限性の終焉

【投稿論文】

- 大内 良介 87
痛みの逆説——生きられる身体による現象学的解決の不可能性について
- 中谷 碩岐 103
前期デリダのフッサール読解における正常性の問題

【エッセイ】

- 田口 茂 119
追悼 クラウス・ヘルト氏（Klaus Held, 1936–2023）
ヘルト教授の遺されたもの

陶久 明日香	123
追悼 クラウス・ヘルト氏 (Klaus Held, 1936–2023)	
故郷世界、異郷世界、唯一の世界——ヘルト先生を偲んで	
池田 喬	127
日本現象学会「男女共同参画・若手研究者支援ワーキンググループ」の10年	
野々村 伊純	135
国際メルロ＝ポンティ・サークルに参加して	
【書評】	
赤坂 辰太郎	141
ヘレン・ンゴ『人種差別の習慣 人種化された身体のパノラマ』	
(小手川正二郎、酒井麻依子、野々村伊純 訳、青土社、2023年)	
小川 歩人	147
亀井大輔・長坂真澄 編著 峰尾公也・加藤恵介・齋藤元紀・須藤訓任 著	
『デリダのハイデガー講義を読む』(白水社、2023年)	
小平 健太	155
Yuko Ishihara & Steven A. Tainer	
<i>Intercultural Phenomenology: Playing with Reality</i> (Bloomsbury, 2023)	
〈現実〉を生きるための現象学	
綿引 周	163
富山豊『フッサール—志向性の哲学—』(青土社、2023年)	
日本現象学会会則.....	171
研究奨励賞について.....	172
編集後記.....	172
日本現象学会への入会方法.....	173

GENSHÔGAKU NENPÔ 40

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

Contents

Special Issue: Dialogues on Loss

- Erino KANEKO 1
Creating and Changing Through Bereavement of a Loved One
- Ikuro SUZUKI 21
Understanding the Value of Grief
- Mao NAKA 35
Considering Loss Based on Children's Experience

Workshop for Gender Equality and Early Career Researcher Support

- “Philosophy and Ethics as Liberal Arts: What and How Early Career
Researchers Teach” 55
- Speakers: Naohiko MIMURA, Yu MIYAHARA, Koichi WATANABE
Organizer: Yuto KANNARI

Invited Article

- Jussi BACKMAN,
Transcendental Idealism and Strong Correlationism: Meillassoux and the End of
Heideggerian Finitude (Translated by Yuto KANNARI) 65

Articles

- Ryosuke OUCHI 87
The Paradox of Pain: The Impossibility of Its Phenomenological Resolution in the
Lived-Body
- Hiroki NAKATANI 103
The Problem of Normality in Early Derrida's Reading of Husserl

Essays

- Shigeru TAGUCHI 119
In Memoriam: Klaus Held (1936–2023)
The Legacy of Professor Held
- Asuka SUEHISA 123
In Memoriam: Klaus Held (1936–2023)
Homeworld, Alienworld, the One World: Remembering Professor Held
- Takashi IKEDA 127
First Ten Years of the Gender Equality and Early Career Researcher Support
Working Group
- Izumi NONOMURA 135
The 48th Annual Conference of the International Merleau-Ponty Circle. A Report

Book Reviews

- Shintaro AKASAKA 141
Helen Ngo, *The Habit of Racism. A Phenomenology of Racism and Racialized
Embodiment* (Japanese Translation, Seidosha, 2023)
- Ayuto OGAWA 147
Daisuke Kamei, Masumi Nagasaka, Kimiya Mineo, Keisuke Kato, Motoki Saito, and
Norihide Sudo, *Reading Derrida's Lectures on Heidegger* (Hakusuisha, 2023)
- Kenta KODAIRA 155
Yuko Ishihara & Steven A. Tainer
Intercultural Phenomenology: Playing with Reality (Bloomsbury, 2023)
- Amane WATAHIKI 163
Yutaka Tomiyama, *Husserl. Philosophy of Intentionality* (Seidosha, 2023)

Backmatter

愛する人との死別を通して生まれ、変容すること

Creating and changing through bereavement of a loved one

金子 絵里乃 (Erino KANEKO)

Abstract : The purpose of this study is (1) to clarify the physical loss and psychosocial loss experienced by bereaved persons, (2) to examine physical, psychological, cognitive/behavioral and spiritual grief, and (3) to examine what is newly created and changed by the bereavement experience.

In recent years, an increasing number of studies in the fields of philosophy and psychology have examined loss through bereavement from the perspective of new creation and change. This study focused on those studies. As a result, the main findings are that those who have lost a loved one are relearning a world changed by bereavement experience, continue to bond with the dead, and are positively changing and growing.

はじめに

生まれてから死ぬまでの人生のなかで、人は自分にとってかけがえのない人と出逢ったり、子どもを授かったり、仕事に就いたり、何かの役割を任されるなど、何かを得るという体験をする一方で、喪失するという体験を積み重ねている。生きている限り、喪失は避けられず、誰の人生でも必ず起こり得る。知らず知らずのうちに喪失しているものもあれば、喪失したことを全身で体感するものもある。毎日の暮らしのなかで、人は多種多様な喪失に直面しているが、なかでも人生に大きな影響をもたらすのが、肉体的な存在を喪う、死別であろう。フランスには、「別れは小さな死である」ということわざがある。愛する人との死別は、亡き人の死だけではなく、遺された人も自分自身の一部が死んでしまったかのような、小さな死の体験をもたらす。

死別とは、英語でbereavementと表記され、もともとは「奪い取る、略奪する」という意味をもつ“berofian”という語源に由来し、「愛するものを奪い取る」という意味にもとづく言葉である (Burnell&Burnell 1994=1989)。この語源があらわしているように、死別による喪失は愛する存在を奪われたり、存在だけではなく、目に見えるもの、目に見えないものを含め、さまざまなものを喪うことではあるが、喪うだけではない。死別体験が生きる道しるべとなったり、新たな人生を切り拓くきっかけとなったり、生きている時とは異なるかたちで亡き人とのつながりを感じるなど、新たに紡がれるものもある。人は、大切な人との死別によって喪うものもあれば、喪わないものもあり、亡き人と共に限りあ

る人生を生きていく。

本稿では、死別による喪失を多角的な視点から見つめ、(1) 死別によって喪失すること、(2) 死別によってもたらされるグリーフの多様性と個別性、(3) 死別を通して生まれ、変容すること、について思索する。

1. 死別によって喪失すること：物理的な喪失と心理社会的な喪失

Rando (1993) によると、喪失には「物理的な喪失」(physical loss) と「心理社会的な喪失」(psychosocial loss) の2つの種類がある(図1)。

図1 物理的な喪失と心理社会的喪失



(Rando 1993 : 20をもとに筆者作成)

「物理的な喪失」とは、大切な人との死別や、病気や事故によって身体の一部を喪失すること、あるいは、家の崩壊や車の盗難など、形あるものを失うことを意味する。たとえば、人が人生のなかで体験する「物理的な喪失」として、失恋や離別、転校や転勤で親しくしていた人たちと離れ離れになること、引っ越しで住み慣れた地域や住居から離れること、大切な物をなくすこと、リストラや失業によって仕事やお金を失うことなどがある。

死別は、肉体的な存在を喪失する、という「物理的な喪失」を生み出す。小児がんで子どもを亡くしてから6年経ったAさんは、時間が経つにつれて、子どもと触れ合った感触などが薄らいでいき、子どものことをリアルに想像することが難しくなり、死別した直後よりも、死別してから6年経った今の方がつらいと語った。

いろいろな別れっていうのはあるけれども、死別っていうのは、亡くなった時点で、その人との時間というのが止まってしまう…。触れないし、会えないっていう…。具体的なものがなくなってしまう…。途絶えてしまうっていうのがやっぱりつらいですよ。亡くなるっていうことは、私たちの生きている世界から姿がなくなってしまうって、姿形がなくなっ

まって、触ったりできないでしょ…（金子 2009：179）。

愛する人との死別を体験した人の多くは、愛する人の姿形がなくなり、どこにいても、誰といても、1人でいても、あらゆるところでその人がいないことを体感し、触れ合うことも逢うことも二度とできない「物理的な喪失」がもたらす苦しみや痛みを痛感している。

「心理社会的な喪失」は、自尊心やアイデンティティの喪失、人との親密性や人間関係の喪失など、形なきものを失うことを意味しており、Randoはこのような喪失を「シンボリックな喪失」（symbolic loss）とも表現している。思い描いていた夢や希望を失うこと、ショックな出来事によって気力や食欲を失うこと、挫折体験によってやる気や自信を失うこと、老化によって体力や記憶力が衰えること、育まれていた愛情や友情を失うこと、信頼や信用を失うことなども、「心理社会的な喪失」に含まれる。

子どもとの死別という「物理的な喪失」は、周囲の人との「心理社会的な喪失」を招くことがある。たとえば、周囲の人の慰めと思われるような言葉は、子どもを亡くした親が人との接触を遠ざける引き金の1つになる。Bさんは、葬儀が終わった頃から周囲の人から「がんばって下さい」と言われることが多く、周囲の人の言葉に恐怖心をもつようになり、外に出られないどころか電話にさえも出られない状態になったという。

2週間…くらい経ってから。いろんな方からやっぱり電話が来ますよね、大丈夫ですかって…でもがんばって下さいって。そういうようなことを取れなくなっちゃったんです…今度電話が。がんばれ、がんばれっていう応援で。で、もう本当に私もがんばっていたんだけど、何でだろうって…取れなくなっちゃって。で、気持ちが何かおかしくなりだして…（金子 2009：145）。

子どもを亡くした母親は、子どもを喪った悲しみや苦しみがあまりにも大きく、亡くなった子どものことで心がいっぱいになり、周囲の人だけではなく、家族に目をむけられなくなることもあり（Feeley & Gottlieb, 1988）、きょうだい児に対して気持ちを向けられなくなる人もいる。Cさんも、その1人である。Cさんは、子どもが亡くなった直後、きょうだい児を受け容れることに罪悪感を抱くとともに、自分のことで精一杯であったため、甘えてくるきょうだい児にどう対応したらよいのかがわからず、私を苦しめないでという想いがあったという。

娘が亡くなった直後には、下の子が甘えてくるのに対して何か、そういうのを受け容れることに対して罪悪感がある。上の子には何もしてあげられないのに、下の子をこんなに可愛がっちゃっていいんだろうかって、自分のなかで罪悪感みたいのを感じて…自分のなかでも

戸惑ったんだけど。(中略)親だって精一杯。もうその上、私もこれ以上困らせないでよって、ただでさえね、子どもが1人亡くなってつらい思いしているなかで、これ以上私を苦しめないでよってという感じになっちゃって(金子 2009 : 149)。

日常生活のなかで、亡くなった子どもの死を悲しみ、泣き続けたり、周りの人と亡くなった子どもの話をする親の姿を見て、きょうだい児は、自分に目を向けてくれないという想いを抱き、きょうだいだけではなく、心理的に親をも喪ったように感じることもある。たとえば、「妹が死んだあと、父親は毎日ため息ばかりつき、家の中には妹の写真ばかりが増えて、妹が亡くなったということ以上に親が自分に目を向けてくれないということの方がつらかった」と語るきょうだい児もいる(黒木・津田 2006)。このように、家族の死は、肉体的な存在が喪失したという「物理的な喪失」と共に、遺された家族一人ひとりが、人とのかわりにおいて「心理社会的な喪失」を抱えており、形あるものを失う「物理的な喪失」と、形なきものを失う「心理社会的な喪失」は密接につながっている。

2. 死別によってもたらされるグリーフ

目に見えるもの、目に見えないものを含め、人が自分とつながりのある何かを喪失した、あるいは喪失するかもしれないと予感した時に一身上にあらわれる、あらゆる反応をグリーフという。もともと、「重い」という意味をもつ“*gravis*”に由来し、「心が悲しみで重くなる(いっばいになる)」という状態を示す言葉として用いられていた(Burnell & Burnell 1994=1989)。日本語では「グリーフ」と訳されており、悲しみを専門的に表現した言葉である。

(1) グリーフ研究の歴史的動向

グリーフの概念が学問上に登場したのは1940年代の初頭であり、Lindemannによって提唱された。1940~60年代は、グリーフを死別により生じる「症候や反応」と定義するものが多く、1990年代に入ると、グリーフのもつ「多様な側面や過程」に目が向けられるようになった(表1)。

Lindemannは、1942年に『ココナッツグロブ』というナイトクラブで発生した大火災で被害を受けた生存者や、病院や戦場で身内の人を亡くした遺族など、計101人を対象にインタビューを行ってグリーフを分析した。そして、その結果を“*Symptomatology and Management of Acute Grief*”という論文にまとめた。Lindemannは、この論文の冒頭においてグリーフを「身体的・心理的な症候」と定義し、「正常なグリーフ」の特徴として、

表1 グリーフの定義

グリーフの定義	
リンデマン (1944)	身体的、心理的症候
ボウルビー (1960)	悲哀の過程で生じる落胆や絶望などの情緒的体験
パークス (1996)	死別により生じる心理的反応、変遷推移する過程
ランドー (1993)	心理的・社会的・身体的反応の過程であり変化を遂げながら発展する、 きわめて個別的な感覚

(筆者作成)

身体的・精神的苦痛（例えば、息苦しさ、緊張感、気力のなさや疲労感）、死者への思慕、罪意識、人に対する敵意、社会生活の喪失などを提示している。また、Lindemannは、臨床経験を通して一部の人に「正常なグリーフ」とは異なる「病的なグリーフ」が見られることを明らかにした（Lindemann 1982=1944）。

Lindemannがグリーフの概念を提唱した約20年後、BowlbyがLindemannとは異なる見解を提示した。Bowlby（1960）は、乳児の運動や情緒の発達過程を研究するなかで、子どもが母親から長期的に引き離されるときに体験と、死別した成人の体験との間に共通性があることを発見し、“*Grief and Mourning in Infancy and Early Childhood*”という論文でそのことを報告した。Bowlbyは、この論文でグリーフを悲哀の過程で生じる落胆や絶望などの情緒的体験と定義している。

さらに、Bowlbyと共同研究を続けてきたParkesは、Bowlbyの定義を発展した定義の検討を試みている。Parkesは、死別に関する長年の研究成果を整理し、1996年に“*Bereavement Studies of Grief in Adult Life*”（『死別／遺された人たちを支えるために』）を出版した。そして、この著書においてグリーフを「愛するものとの死別により生じる心理的反応」と定義している。また、グリーフとは「変遷推移する過程」であり「互いに交わりあい置き換わる」と説明している（Parkes 2002=1996：13）。Randoもまた、Parkesと同じようにグリーフの複雑さや過程に注目している。

グリーフとは、喪失に対する心理的、社会的、身体的反応の過程である。つまり、グリーフは、(a)心理的側面、社会的側面、身体的側面において生じ、(b)変化を遂げながら発展し、(c)自然な反応であり、(d)必ずしも死だけではなく、あらゆる喪失により生じる反応であり、(e)グリーフを体験する本人によるきわめて個別的な感覚である（Rando 1993：22）。

このように、グリーフについてはこれまでに多くの研究者によって定義されてきたが、いまだに見解が一致していないのが現状である。その理由の1つとして、次に述べるようにグリーフとはきわめて多面的で個別的であるため、死別を体験した人が置かれた状況によってその意味合いや捉え方が大きく異なることが考えられる。つまり、グリーフとは一言では表現しきれない、さまざまなニュアンスを含む概念である。

(2) グリーフの多面性と個別性

グリーフについては、長年、心理学、社会福祉学、哲学、社会学など様々な領域において、多くの研究者たちが多様な視点から考察してきたが、以下では、大切な人との死別体験によってもたらされる、グリーフの多面性と個別性に着目する。

① グリーフの多面性

人生が一変することさえもある死別は、人の心身や人生に層となって影響を及ぼし、表2のように、身体・心理・認知／行動・社会・スピリチュアルな側面に多様なグリーフがあらわれる。グリーフは、死別を体験した本人が体感するものであり、実際には、表2のように、ひとくくりに大別することはできないが、大切な人との死別によって、人がどのようなグリーフを体験するかという一例を理解するための1つの枠組みとして提示する。

表2 大切な人との死別によって体験するグリーフ

身体	睡眠障がい、動悸、耳鳴り、息切れ、めまい、節々の痛み、失神、慢性的な疲労感、食欲不振、胃痛、頭痛、腹痛、胸のしめつけ、過呼吸、息苦しさ、体力の衰え、エネルギーの欠乏、喉の痛みや渴き、持病の悪化、免疫力の低下
心理	悲しみ、ショック、不安、怒りや敵意、絶望感、罪悪感や自責の念、開放感、不信感、抑うつ、恐怖心、孤独感、消耗感、虚弱感、感情の麻痺
認知／行動	否認（死を信じられない）、落ち着かない、混乱、亡き人を探す・思慕する、幻覚、摂食障がい、思考力や記憶力の低下、現実逃避、アルコールや喫煙の量が増える、日常的に行っていたことができなくなる、過活動、引きこもる
社会	人と疎遠になる、孤立する
スピリチュアル	生きる価値や生きがいを失う、自分を見失う

身体的な特徴として、自分の身体の弱いところに影響が出るということがよくある。日頃から頭痛や腰痛がある人であれば、頭痛や腰痛がひどくなったり、持病が悪化することがある。また、身体は疲れているのになかなか寝つけなかったり、熟睡できずに何度も起きたり、早く目が覚めて眠れなかったりなどの睡眠障がいも、死別を体験した人の多くが語るグリーフである。Neimeyerは、死別を体験した500人以上の青少年（2年以内にたいせつな人を亡くした経験がある人たち）と、そうではない300人の青少年の睡眠状態を調査し、高い割合で前者が睡眠障がいに悩まされ、日中の活動にも影響していることを明らかにしている（Neimeyer 2009）。

心理的な特徴として、極度の悲しみやショックによって感情が麻痺して泣けないことや、近い将来、大切な人がまた亡くなってしまうのではないかという恐怖心や不安、自分自身、身近な人や医療者に対して怒りの感情が出てくることもある。小児がんのように、長期におよぶ治療の後に子どもを亡くした親の場合、闘病中に治療で苦しむ子どもの姿を見ていることから、看取りのときに「逝かないで」と取りすがるよりも、苦しみが消えて「楽になってよかった」と開放感をもつことが多い（小島・鈴木 1990； 戈木 1999）。Dさんは、7年近く闘病した子どもを看取った時のことを振り返り、開放感を抱いたことについて次のように語っている。

亡くなったときに何でつらくなかったっていったらおかしいんですけど、あの…開放感かなあ。（中略）Eが嫌がることをやらないっていうか…はずしてもらおう…。これで自由にあげられたっていう思いはあったので…。そうですね…。こんな状態でしか自由にしてあげられないのはつらいんですけど…これでもう治療からも検査からも全てのことから自由になったっていう…その思いが…自由にしてあげられたって思いの方が強かったんですね…。（涙）悲しかったけれど…。（中略）発病からまもなくで子どもを亡くしていると、こんな感情にはなっていないと思うんですけど、発病してからやっぱり6年以上…7年近い年月があって、そのなかでいろいろなケースを見てきて…自分の子ども以外のね…も見たし、医療者に対する最初に思った不信感っていうのも段々と減って…お医者さまにもやっぱり限界があるし…。（中略）私のなかにも夫のなかにも受けとめて考えて吟味する時間があった（金子 2009：130）。

Dさんが語っているように、ここで言う開放感とは、母親自身が開放されたという意味ではなく、長年の闘病生活で治療や検査をし続けてきた子どもを全てのことから「自由にしてあげられた」という思いによるものである。

認知／行動的な特徴として、家事や出勤など、当たり前のように日常的にできていたことができなくなったり、悲しみに直面することがつらいあまり、いつも以上に仕事に没頭

したり、行動的になること、反対に家に引きこもることなどがある。また、死を受け容れることができず、現実から逃げたいという衝動に駆られたり、亡き人がどこかで生きていのではないかと思って探したり、いつか帰ってくると思い、待ち続けることもある。

スピリチュアルな特徴として、亡き人がいない世界のなかで生きる価値や生きがいを失うなどがある。自分が今、生きているのか、生きていないのか、わからなくなるような状況下に置かれ、時には、亡き人の元へ行きたいという想いに駆られる人もいる。自らの生きる意味や存在価値を見出せなくなる人生の危機的な状態を「スピリチュアル・クライシス」というが (Sperry 2001)、愛する人との死別は「スピリチュアル・クライシス」であり、死別を体験した人は自らの生死にかかわるような魂の痛みを抱えることがある。

② グリーフの個別性

このように、グリーフには多くの人が体験する特徴的な反応があるが、誰もが同じようなグリーフを体験するわけではない。グリーフは個別性が非常に高く、一人ひとりのグリーフは十人十色であり、誰一人として同じものではなく、かけがえのないものである。亡き人との関係のありようやつながりの深さ、亡くなった原因、死別を体験した人の性格や年齢など、さまざまな要素が重なり合い、混じり合うことによって違いがみられる。たとえば、同じ年齢の人が同じような原因でたいせつな人を亡くした場合であっても、その人の性格や悲しみの向きあい方、亡き人との親密性などによってグリーフのあらわれ方は異なる。また、グリーフを体験する時期や期間なども人それぞれである。死別した直後にグリーフを体験する人もいれば、死別してから数年経った時に何らかの引き金によって、はじめてグリーフを体験する人もいる。グリーフの個別性については、近年のグリーフ研究において一致した見解である。

時薬（ときぐすり）という言葉があるように、時間はグリーフをやわらげる要素の1つではあるが、時間の経過によってすべてが癒されるという単純なものではない。とはいえ、死別した時と同じような状態が果てしなく永遠に続くことはなく、グリーフはかたちをかえて変化していく。波があり、波が高まったと思えばひいていき、ひいたと思えば何の前触れもなく突然高まることがある。たとえば、命日反応、記念日反応といって、命日や亡き人と思いのあるお誕生日やクリスマスなどの記念日の前後になると、何年経っても、体調を崩したり、どっと落ち込むようなことがあり、思いがけない心身の突然の変化に本人がびっくりすることもある。グリーフは、死別を体験した人が一生抱えるものでもなく、完全に消え去るものでもなく、時間の経過と共に揺れ動くものであり、それが自然な姿である。

3. 死別を通して生まれ、変容すること

死別による喪失は、さまざまなものを喪うだけではなく、死別を体験した人に苦しみを伴うようなグリーフのみをもたらすわけではない。近年、哲学や心理学の領域では、新たに生まれ、変容するという視点から、死別による喪失について考察する研究が増えている。

(1) 喪失によって一変した世界を学びなおす

Attig (1998=1996、2007=2001) は、グリーフには、喪失によって一変した世界をあらゆる次元から学びなおし、人生全体を新たに作り出す機能があるという見解を示している。Attig (1998=1996) によると、悲しむ営みとは、愛する人がいないという状況のなかで、自らが自らの世界をどう生きていくのかを学びなおすことであるという。

世界を学びなおすとは、多面的な移行過程だ。悲しむとき、世界と、そのなかにいる私たち自身について新たな理解を得る。世界に対する新たな態度を身につけて、変わる。学びなおすとき、感情その他の心理的な反応と姿勢を調整する。習慣、動機、行動を変容させる。生物としての必要を満たす新たなやり方を見つける。理解と解釈を変え、精神的な視点を変更する。したがって、学びなおすことは、全体論的なものだ。悲しむ営みは有機的であり、私たちは悲しむ営みを有機的に経験する。悲しむ営みのこうした側面は、私たちが悲しむとき、密接に絡み合う (Attig 1998=1996 : 123)

悲しむ営みのなかで死別を体験した人が学びなおすこととして、Attig (1996=1998、2007=2001) は、「物質的な環境」、「人間関係」、「自分自身」、「故人との関係」を挙げている。「物質的な環境」とは、一緒に暮らしていた家、亡き人の部屋や持ち物、亡き人からもらった贈り物、亡き人と出逢った場所や一緒に訪れた場所、亡き人との生活で転機となった場所などである。亡き人の存在がなくなった今、亡き人と共にあった「物質的な環境」は、自分にとって、どのような意味をもたらすのか、何を処分し、何を残すのか、亡き人を思い出す日常の環境のなかで、これからどう生きていくか、さまざまな感情や記憶が呼び起こされる場所や物とどのように向き合っていくのかなどを学びなおしていく。同時に、「人間関係」や「自分自身」についても学びなおす。亡き人が生きていた人生のなかで育ててきた「人間関係」(例えば、親、子ども、親戚、知人、職場の人など) が、死によってどのように変わったのか、その人たちは自分にとって、どのような存在であるのか、これからどのように関係を築いていけばいいのか、今後、どの人と付き合いを続けていくのか、手放すのかなど、死別を体験した人は自分を取り巻く一人ひとりとの関係を学

びなおし、築きなおす。「自分自身」の学びなおしでは、これまでに知らなかった自分の弱さや限界、自尊心の揺らぎに直面したり、自分にとって大切な価値とは何かを見つめなおしたり、亡き人がいない世界のなかで、これからどのように生きていけばいいか、自らの生き方と向き合う。このように、実在する「物質的な環境」や「人間関係」だけではなく、今は亡き「故人との関係」についても学びなおす。自分にとって大切な人が存在し、目の前にいた世界から、その人の姿形が見えず、肉体的に存在しない世界へと一変した状況のなかで、故人との関係において何を喪い、何を喪っていないのか、その人から与えられたものは何か、今もなお与えられているものは何か、その人とこれから新たにどのような関係築いていくのかなどを学びなおしていく。Attig (1996=1998、2007=2001)によると、死別を体験した人は、「物質的な環境」、「人間関係」、「自分自身」、「故人との関係」を自分なりに学びなおすことを通して、喪失によって一変した世界と和解するようになる。

自分の世界を学びなおし、すでに素描したさまざまな課題に取り組むことをつうじて、その世界のうちで新たな生活パターンを確立するなかで、自分が占める精神的な位置があるという意識を取り戻す者もいる。私たちの生活パターンに新たな要素を付け加え、この世界で新たな位置におさまり、ふたたび、居心地よく感じる。単純に対処をし、人生にふたたび意味と目的を見出し、安心を得て、世界と和解する (Attig 1996=1998 : 139)。

愛する人と死別すると、人は、すっかりと変わってしまった世界に直面する。自分自身も、自分を取り巻く世界も、ありとあらゆるものが丸ごと一変し、これまでに在ったものが全てなくなってしまうかのように感じる人もいる。そのように感じるほど、死別は人が生きる根幹を大きく揺れ動かすものであり、一変した世界をあらゆる次元から学びなおす歩みは、たやすいことではなく、悩み、苦しみがくプロセスかもしれない。しかし見方を変えると、悲しむ営みを、自らが自らの世界を学びなおすことと捉えるAttigの見解は、押し潰れそうな苦しみのなかにも、人間には生きていく力があること、主体的に自らの人生を創造する力があることなど、一人ひとり潜在的な生命力や創造力があることを教えてくれている。死別によって、あらゆるものが消えてしまうことはなく、人生がそこで終わってしまうこともない。私たちは死別という人生の契機から始まる新たな世界を歩み、生きることができる。

(2) 亡き人との絆を継続する

Freudは、1917年に発表した『悲哀とメランコリー』のなかで、死別を体験した人が回

復し、前向きに人生を歩むには、亡き人との関係に費やしてきた感情のエネルギー（リビドー）を徐々に引き離していき、亡き人との絆や愛着を断ち切らなくてはならないという見解を示している。過去100年以上にわたり、グリーフ理論ではFreudによる、この見解が支持され、亡き人について考えたり、話しかけたり、思いを巡らせるなど、亡き人と愛着することは異常であるとされてきた（Hagman 2007=2001；Neimeyer 2006=2002）。しかし、近年、哲学、社会福祉学、心理学など様々な領域の研究者や臨床家が、このような学説に疑問を呈し、新たな学説が支持されるようになっていく。それは、愛する人と死別した人は何らかのかたちで亡き人との絆を継続していることが多く、亡き人との絆を継続することは、死別を体験した人にとって生きるささえとなるという学説である（Attig 1998=1996、2007=2001；Hedtke & Winslade 2004；Klass 1993, 2001；Neimeyer 2006=2002；金子 2009）。

Hedtke & Winslade（2005=2004）は、『人生のリ・メンバリング：死にゆく人と遺される人との会話』のなかで、リメンバリングという概念を紹介している。リメンバリングとは、「死者とのやりとりのプロセスを通じて、生きている人の人生の物語を発展させる、創造的な過程」（Hedtke & Winslade 2005=2004：23）である。具体的には、日々、亡き人に話しかけたり、相談したり、手紙を書いたり、夢を見たり、何かをしている時に亡き人の存在を感じるなどであり、死別を体験した人の多くがリメンバリングを続けることによって、癒やされたと感じているという。死別に関する調査でも、死別を体験した人がリメンバリングしていることが明らかにされている。

たとえば、配偶者と死別した人350人を対象とした調査では、「亡き人の存在を感じることもある」という人が、死別後2ヶ月では71%、死別後13ヶ月では63%であり、配偶者と死別してから13ヶ月経過している人の31%が「亡き人に話しかけている」という（Shuchter & Zisook 1993）。また、親を亡くした子ども125人を対象とした調査では、多くの子どもが亡き親が身近にいるように感じたり、亡き親に話しかけたり、お墓参りをしたり、形見をとっておいたり、亡き親が天国などのどこかにいると信じることを通して、亡き親とのつながりを感じているという（Silverman & Nickman 1996）。

筆者の研究でも、子どもを亡くしてから5年以上経過した母親の多くが、死別直後に自分から遠く離れてしまったと感じていた子どもを、時間が経過するにつれて身近に感じるようになったと語っている（金子 2009）。

だんだん娘がもう心のなかに入ってくるっていう感じ。いつも一緒になっているっていう感じになるんですよ。一体化しちゃったっていうか。今はそんな感じですよ。ここ最近かな。亡くなって今4年半なんですけどね。段々と近くなってきたっていうか。もう、なんか亡くなったっていうかもう体のなかに入ったっていう感じ（金子 2009：183）。

存在があった…形とかはなくなっちゃって、やっぱり…一番最初の頃はそれがつらくてね。さわれないとか、触れられないというのがつらかったんですけど。今は割りと…うーん…そんな…触れられなくても、もっと違う。なんて言うのかなあ…もっと大きな存在っていうか。うーん…なんか口でうまくいうのは難しいんですけど。何か魂みたいなものがあるからいいのかなあ。存在があるっていう確認ができるっていうか。いたことには変わらないし、何かこう…形がなくてもあるような。そんな気がしている。思い出せばいるんだ…みたいな。で、思い出していないときには、どっかふらふらして遊んでいるんじゃないかみたいなの…そういうふうに（金子 2009：184）。

このように、親は死によって切り離されたように感じていた子どもとの愛着関係を再び構築し、子どもとつながる居場所を自らの中に内在化している。亡くなった子どもと続いていく絆は、親にやすらぎをもたらしている（Klass 1992–1993；1994–1995；2001）。Neimeyer（2006=2002）は、亡き人との愛着関係を維持することを病的と捉える古典的なグリーフ理論は、実態にそぐわないと指摘し、「死は愛情関係に終止符を打つものというより、別の形へと変化させるもの」であり、大切なことは「愛する人の思い出を遠ざけるのではなく大切にすること、故人との関係を目にみえる身体的な存在から目に見えない『象徴的な絆』に移行させること」であると述べている（Neimeyer 2006=2002：78）。また、Kaplan（1995）は、「人間の死別体験とは、亡き人との持続的で永遠に続く対話」（Kaplan 1995：16）であり、亡き人との対話を続けることが重要であると述べている。

亡き人の肉体的な存在は、たしかに死によってなくなるが、その人が生きていたという事実は変わらず、生きてきた人生の証は永遠にある。死別を体験した人は、今もなお、亡き人との思い出を目に浮かべたり、生前かけたらえた言葉から愛や励ましを受け取るなど、生きていた時とは異なる結びつきで亡き人との絆を継続していることがある。子どもを亡くした母親が語っているように、亡き人の存在を身近に感じたり、心の中にその人を内在化して共に生きることは決してめずらしいことではなく、自然なことであり、死別を体験した人にとって生きる原動力やささえとなっている。

(3) 肯定的な変化をもたらし、成長を導く

1990年代以降、子どもや親の死、事故、深刻な病気、失業など、人生において困難に直面した人の多くが、苦闘のプロセスのなかで成長することが報告されている（Tedeschi & Calhoun 1995；Tedeschi & Calhoun 1996）。死別もその1つであり、死別が人に肯定的な変化をもたらし、前向きに成長する機会になることが注目されている（Calhoun & Tedeschi 1999；Tedeschi & Calhoun 1995）。死別体験が人にもたらす成長について、

Attig (2007=2001) は次のように述べている。

死別で苦しんでいなかったら、おそらく起こらなかったであろうやり方で、意味を見出し、作り出したりすることがしばしばある。(中略) 辛い経験から、前向きに成長するのである。性格の新たな長所を見出す。すると、自己理解と自尊心が成長する。他の人々に対して繊細で敏感に反応できるようになる。他の人々が自分たちにとってどのくらい意味があるのか、そして、感謝と愛情を示す新たなやり方を学ぶのである (Attig 2007=2001 : 55)

Frantz, Farrelle and Trolley (2007=2001) によると、愛する人と1年前に死別した397名に行ったインタビュー調査の結果、愛する人と死別して何もよいことがなかったと語った人は16%であり、84%の人がプラスになることがあったと語っている。この研究において、Frantz, Farrelle and Trolley (2007=2001) は、プラスになったこととして10名が語ったことを詳細にまとめている。ここでは、プラスになったこととして語られた上位3つに着目する。

最も多かったのが、周りの人との関係であり、家族と親密になり、コミュニケーションが改善し、家族や友人との関係がよくなったという人が33%であった。家族関係がよくなったこととして、たとえば、「夫が亡くなってから、子どもたちは前よりもしばしば私のところに訪れるようになった」、「以前はほとんど会わなかった親戚と接するようになった」、「継母といっそう親しい関係になった」(Frantz, Farrelle and Trolley 2007=2001 : 170) などがある。Lehmanら (1993) の研究でも、死別を体験した人が家族を以前よりも大切に思うようになることや、他者に対して気遣うようになることが報告されている。また、Oltjenbruns (1996) は、青年期に友人と死別した人の多くが、友人を亡くす前よりも他者を気遣うようになり、他者との絆が強くなったことを報告している。さらに、死別を体験した人の人間関係の変化として、喪失による苦痛を1人だけで抱え込まず、身近な人に自らの感情や思考を伝えたり、自己開示することによって、以前よりも人間関係が良好になることもある (Zimpfer 1991)。このように、愛する人との死別を通して、身近な人との親密さが高まったり、自らがつらい体験をしたからこそ、周りの人の苦しみやつらさが以前よりもわかるようになり、人間関係が良好になることがある。

2番目に多かったのが、人生に感謝し、充実感を持って生き、より良い人生観を持ち、優先順位をつけるようになったことであり、これについて20%の人が回答している。たとえば、「今では父に会う度に愛していると伝える」、「以前は重要だと思っていたが本当はそうではないことにあまり影響されなくなった」(Frantz, Farrelle and Trolley 2007=2001 : 170) などがある。「私は、今、以前よりも、一日一日に感謝している。ただ生きていることだけで、私はとても幸運なのだ」(Calhoun & Tedeschi 2007=2001 : 133) と

このような感謝の言葉は、過酷な喪失体験をした人の多くが語ることである。喪失体験が、自己のアイデンティティを拡大し、人生哲学を修正する機会になることについて、Neimeyer (2006=2002) は次のように述べている。

私たちは、喪失からの学びを重ねていく間に、人生で優先順位が高いことは何かについてよりはっきりとした考えを持つようになり、何が重要で、何がさほど重要でないかをよりよく見極めるようになります。生き方の基礎となる人生哲学も修正するようになり、また自分自身のことも見直すようになります。以前はダメだと決めつけていた自分の可能性を再検討する、これまで試したことのない技能や興味を開発してみる、疎遠になっていた人との付き合いを再開する、など新たな可能性に関心を向けることができます (Neimeyer 2006=2002 : 80-81)

死別を体験した人の人生観の変化として、スピリチュアリティや信仰心が強くなり、人生の意味や目的について考え、生きることに価値を見出すようになるという報告もある。Chen (1997) によると、トラウマ体験は人間のスピリチュアリティを深めるきっかけとなり、喪失によってもたらされるグリーフは、個人のスピリチュアリティを高める可能性があるという。Calhoun & Tedeschi (2007=2001) は、喪失によって自分の世界観が破壊されるほどの体験をすると、多くの人がスピリチュアリティに価値を置くようになることについて、次のように述べている。

「今まで当然と考えていたことが崩れてしまった」のを立て直す過程は、人生の意義についての理解を高めるものとなる。(中略) 喪失を経験した人々のうち、かなりの人が述べたのは、スピリチュアルで宗教的な生活が、「自分たちが今までに当然と考えていた世界」のなかで、より重要で意味のある構成要素だということである (Calhoun & Tedeschi 2007=2001 : 134)。

3番目に多かったのが、自分自身が強くなり、自立心が強くなったことであり、14%の人が回答している。自立心の強さとしては、たとえば、「母が亡くなった今、私は自分で思っていたよりも強いということに気がきました。自分で多くのことをするようになり、危ないことをやってみることを恐れません」(Frantz, Farrelle and Trolley 2007=2001 : 170) などが語られている。死別体験によって、自立心が強くなり、以前よりも精神的に強くなった、よりパワフルになった、前向きになった、というように、自身の変化を感じることを報告した研究は増えつつある。死別を体験した人は、生死を揺るがすような出来事に直面し、もがき苦しみながらも毎日を精一杯生き続けている。そのプロセスの

なかで、これまでに気づくことのなかった、自分の生きる強さを体感するのかもしれない。

おわりに

死別による喪失は、愛する人を亡くした人が生まれてから死を迎えるまでに体験する、最も苦しく、悲痛なものかもしれないが、それだけではなく、喪失によって一変した世界を学びなおしたり、亡き人との絆が継続され、肯定的に変化し、成長を導く体験でもある。ただし、ここで伝えたいのは、愛する人を亡くした人が、その後の人生をどう生きていくかは、本人の意思や生きる力だけによるものではなく、その人が置かれている環境や社会のあり方が大きく影響するということである。コロナ禍における死別は、それを物語っている。

厚生労働省が公表した2023年の人口動態統計によると、新型コロナウイルス感染症（以下、COVID-19）が流行した2020年以降、COVID-19による国内の死者数は10万人を超えた。国内で初めて死者が確認されたのは、2020年2月13日であり、それから約1年2ヶ月後には死者数が1万人に達した。当初、自宅療養中に容態が急変し、その日のうちに亡くなる人が相次いだ。感染症が急速に広まるなか、多くの医療機関では感染防止のため面会が禁止され、家族同士、逢うことも話すことも、最期にお別れすることさえもできなかった。また、感染対策の徹底により、「納体袋」と呼ばれる袋に遺体を収容することが推奨され、死別後も亡き人に触れることも、手を握ることもできず、お通夜や葬儀も制限され、火葬にも立ち会うことができず、火葬後に遺骨が引き渡され、遺骨になった状態でようやく対面できたという人も少なくなかった。

Boss（2015=2006）は、あいまいで、不確かな状態である喪失を「あいまいな喪失」と定義している。「あいまいな喪失」とは、たとえば、自然災害や遭難などで行方不明になり、遺体が見つからないまま死が確認されず、生存しているのか、死亡しているのか不明確であり、喪失したという確証が持てない不確実な喪失である。コロナ禍における死別は、最期、生きている状態を見ることができないまま、看取ることも、火葬に立ち会うこともできず、遺骨の状態に対面するという、非日常的な体験であった時期もあり、Bossのいう「あいまいな喪失」が生まれやすい状況であった。感染によって発熱などの症状があり、自宅で療養していた子どもや親など家族の容態が急変し、その数時間後に亡くなり、二度と逢うことができなくなることを誰が想像することができるだろうか。引き渡された遺骨を前にし、亡くなったことを現実のこととして受け容れざるを得ないものの、予期せぬかたちで、突然、家族と死別し、その人の姿形がなくなると、死の現実を実感することができず、現実ではない、非現実的な出来事であるかのように感じる人もいるだろう。数日前まで、あんなに元気だったのに、本当に亡くなったのだろうか、どんな気持ちで亡く

なったのか、どのような状態で死に至ったのか、亡くなってから火葬されるまで、どこでどのような状態であったのだろうかなど、ありとあらゆることがあいまいであり、わからないことが溢れている。そのため、家族は死別という体験をしているものの、本当に死んだのか、どこかで生きているのではないか、という思いを抱き、死別しているかどうかの不確実を感じられ、現実を受け容れることが難しいことが多い。

さらに、感染者が急増していた頃は、人と接触することが制限され、死別後、家族は人と逢うことができず、社会的に孤立した状況に置かれていた。それに輪をかけて、日本では感染したことを自己責任とする風潮が強く、感染した人やその家族を中傷したり、排除するような差別や偏見が社会問題になり、世間からの差別や偏見を恐れて、家族が感染して亡くなったことを周りの人に言えず、悲しみを公にできず封印し、孤立無縁状態であった人もいる。かけがえのない存在を亡くした人を孤立化させ、悲しみを遠ざけるような社会がもたらす弊害は大きく、場合によっては、深刻なグリーフを生み出すことにつながる。社会がグリーフを生み出したり、深刻化することがあるという現実を目を向けるのは大切なことである。

死別による喪失については、長い年月をかけて様々な学説が生まれてきたが、これが正しいというものはない。本稿では、喪失によって生まれ、変容するという視点で考察された学説を紹介したが、人によっては、死別から何年経過しても、グリーフが癒えず、変わらない自分に焦りを感じたり、社会から変わることを強要されているかのように感じ、変わらない本当の自分と、元気そうに振る舞う外向きの自分とのギャップに苦悩する人もいる。また、新学説のように、死別を体験した人のなかには、亡き人と新たな関係を築き、亡き人と共に生きている人もいるが、様々な理由で亡き人との絆を断ち切ることで前へ進める人もいる。生き方も、価値観も、死生観も、人それぞれであり、それが尊いことである。

筆者は、研究者として20年ほど死別に関する研究を続け、様々な原因によって家族などを亡くした人からお話を聴かせていただき、愛する人を喪うという死別体験とはどのようなものなのか、どのようなことが愛する人を亡くした人の生きるささえとなるかについて学んだり、考えてきた。また、幼い頃から心臓の病気と共に生きてきたことや、妹を病気で亡くしたことから、自然な営みとして、生と死について日常的に考えてきたように思う。死は遙か遠くにあるものではなく、生と死はいつも隣り合わせにあり、目に見えないところでつながっているように感じている。

日本では、悲しみを古語で「愛しみ」と表現している。これは悲しみの根源をあらわしており、悲しみの奥には、亡き人を尊び、その存在を大切に想う愛も在るように思う。愛する人を亡くした人が、亡き人を想って悲しみのなかにいる時、その人に寄り添ったり、話を聴く人の存在や居場所があることは救いになるだろう。死別を体験した人へのケアを

グリーフケアというが、愛する人を亡くした人を尊重し、一人ひとり固有の生き方やグリーフがあることを理解することはグリーフケアにつながる。一人でも多くの人に、そのことを知っていただく機会をつくることも、本稿の目的の1つであると感じている。

謝辞

本稿は、日本現象学会の第45回研究大会におけるシンポジウム「喪失をめぐる対話—経験の多面性を見つめて」でお話したことがベースとなっております。提題者の中真生先生（神戸大学）、鈴木生郎先生（日本大学）、司会者の古荘真敬先生（東京大学）、また、参加者の方とのディスカッションから、多くの示唆やご助言をいただきました。心より感謝申し上げます。

参考文献

- Attig, T. (1996). *How We Grieve: Relearning The World*. Oxford : Oxford University Press. (=1998、林大 [訳]『死別の悲しみに向き合う』大月書店.)
- アティッグ・トーマス (2001)「世界を学びなおす：意味を作り出し、見出す」(=2007、ロバート・A・ニーマイア編、富田拓郎・菊池安希子 [訳]『喪失と悲嘆の心理療法：構成主義からみた意味の探求』金剛出版、pp.42-67.)
- Boss, P. (2006). *LOSS, TRAUMA, AND RESILIENCE : Therapeutic Work with Ambiguous Loss*. (=2015、ポーリン・ボス著、中島聡美・石井千賀子 [訳]『あいまいな喪失とトラウマからの回復：家族とコミュニティのレジリエンス』誠信書房.)
- Bowlby, J. (1960). Grief and Mourning in Infancy and Early Childhood. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 15, pp. 9-52.
- Burnell, J. M., & Burnell, E. L. (1989). *Clinical Management of Bereavement : A handbook for Healthcare Professionals*. New York : Human Sciences Press. (=1994、長谷川浩・川野雅資 [監訳]『死別の悲しみの臨床』医学書院.)
- Calhoun, L. G., & Tedeschi, R. G. (1999). *Facilitating Posttraumatic growth : A clinician's guide*. Mahwah, NJ : Erlbaum.
- Calhoun, L. G., & Tedeschi, R. G. (2001).「トラウマ後の成長：喪失から学べる前向きなこと」(=2007、ロバート・A・ニーマイア編、富田拓郎・菊池安希子 [訳]『喪失と悲嘆の心理療法：構成主義からみた意味の探求』金剛出版、pp.131-144.)
- Chen, L. (1997). Grief as a transcendent function and teacher of spiritual growth. *Pastoral Psychology*, 46(2), pp. 79-84.
- Feeley, N., & Gottlieb, L. (1988). Parents' Coping and Communication Following their Infant's Death. *Omega*, 19, pp. 51-67.

- Frantz, T. T. Farrell, M. M. and Trolley, B. C. (2001). 「愛する人を失った後の成長」 (=2007、ロバート・A・ニーマイヤー編、富田拓郎・菊池安希子 [訳] 『喪失と悲嘆の心理療法：構成主義からみた意味の探求』 金剛出版、pp.162-178.)
- Hagman, H. (2001). 「脱カテクシスを超えて：悲哀の新しい精神分析的理解と治療へ」 (=2007、ロバート・A・ニーマイヤー編、富田拓郎・菊池安希子 [訳] 『喪失と悲嘆の心理療法：構成主義からみた意味の探求』 金剛出版、pp.25-41.)
- Hedtke, L. & Winslade, J. (2004). *Re-membering Lives Conversations with the Dying and the Bereaved*. New York : Baywood Publishing Company. (=2005、ロレイン・ヘッキ／ジョン・ウィンスレイド著、小森康永／石井千賀子／奥野光 [訳] 『人生のり・メンバリング：死にゆく人と遺される人との会話』 金剛出版.)
- 金子絵里乃 (2009) 『ささえあうグリーンフケア：小児がんで子どもを亡くした15人の母親のライフ・ストーリー』 ミネルヴァ書房.
- Kaplan, L. (1995). *No voice if wholly lost*. New York : Basic Books.
- Klass, D. (1992-93). The Inner Representation of the Dead Child and the Worldviews of Bereaved Parents. *Omega*, 26(4), pp.255-272.
- Klass, D. (1993). Solace and Immortality : Bereaved Parents' Continuing Bond with their Children. *Death Studies*, 17, pp.3343-368.
- Klass, D. (1994-95). Grief and the Role of the Inner Representation of the Deceased. *Omega*, 30, pp.283-299.
- Klass, D. (2001). The Inner Representation of the Dead Child in the Psychic and Social Narratives of Bereaved Parents. M. Stroebe, R. O. Hansson, W. Stroebe. & H. Schut (Eds), *Handbook of Bereavement Research : Consequences, Coping, and Care*. Washington, DC : American Psychological Association, pp.77-94.
- 小島洋子・鈴木恵理子 (1990) 「子どもを亡くした親の悲嘆のプロセスと反応」 『静岡県立大学短期学部研究紀要』 4、 pp. 165-171.
- 黒木真奈美・津田茂子 (2006) 「きょうだいとの死別を経験した青年期同胞の悲嘆過程」 『小児看護』 29(4)、 pp. 523-528.
- Lehman, D.R., Davis, C. G., DeLongis, A., Wortman, C., et al. (1993). Positive and negative life changes following bereavement and their relations to adjustment. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 12, pp. 90-112.
- Lindemann, E. (1944). Symptomatology and Management of Acute Grief. *American Journal of Psychiatry*, 101. (=1982、若林一美 [訳] 「急性悲嘆の症候と処方」 ロバート・フルトン [監修] 斎藤武、若林一美 [訳] 『デス・エデュケーション／死生観への挑戦』 現代出版、pp.141-148.)
- ニーマイヤー・ロバート (2009) 「悲嘆という険しい道筋—悲嘆と意味の再構築」 カール・ベッカー編著・山本佳代子 [訳] 『愛する者の死とどう向き合うか—悲嘆の癒し』 晃洋書房、pp.86-104.
- Neimeyer R. (2002). *Lessons of Loss : A Guide to Coping*, Center of the Study of Loss & Transition. (=2006、鈴木剛子 [訳] 『<大切なもの>を失ったあなたに：喪失をのりこえるガイド』 春秋社.)

- Oltjenbruns, K. A. (1996). Death of a friend during adolescence : Issues and impacts . In C. A. Corr & D. Balk (Eds.). *Handbook of adolescent death and bereavement*. New York : Springer, pp. 196–215.
- Parkes, C. M. (1996). *Bereavement : Studies of Grief in Adult Life*. (3rd. Edition). New York : Routledge (=2002、桑原治雄・三野善央 [訳] 『死別／遺された人たちを支えるために』メヂカ出版.)
- Rando, T. A. (1993). *Treatment of Complicated Mourning*. Champaign, IL : Research Press.
- オモクレイグヒル滋子 (1999) 『闘いの軌跡／小児がんによる子どもの喪失と母親の成長』川島書店.
- Shuchter, S., & Zisook, S. (1993). The course of normal grief. In M. S. Stroeve, W. Stroebe, & R. O. Hansson (Eds.), *Handbook of bereavement : Theory, research and intervention*. Cambridge, England : Cambridge University Press, pp. 23–43.
- Silverman, P., & Nickman, L. (1996). Children’s construction of their dead parents. In D. Klass, P. Silverman, & L. Nickman (Eds.). *Continuing bonds : New understandings of grief*. Philadelphia : Taylor & Francis, pp. 73–86.
- Sperry, L. (2001). *Spirituality in Clinical Practice*. Philadelphia, PA : Brunner-Routledge.
- Tedeschi, R. G. & Calhoun, L. G. (1995). *Trauma and transformation : Growing in the aftermath of suffering*. Thousand Oaks, CA : Sage.
- Tedeschi, R. G. & Calhoun, L. G. (1996). The Posttraumatic Growth Inventory : Measuring the positive legacy of trauma. *Journal of Traumatic Stress*, 9, pp. 455–471.
- Zimpfer, D. (1991). Groups for grief and survivorship after bereavement : A review. *Journal for Specialists in Group Work*, 16, pp. 46–55.

(金子 絵里乃・かねこ えりの・日本大学)

悲嘆の価値を捉える¹

Understanding the Value of Grief

鈴木 生郎 (Ikuro SUZUKI)

In his recently published book, *Grief: A Philosophical Guide*, Michael Cholbi presents a novel and intriguing understanding of grief. This paper will provide a detailed explanation of the author's view on grief and a critical examination of one of its arguments, which attempts to demonstrate that grieving is good for the griever. Cholbi argues that grieving is good for the griever, because it results in valuable self-knowledge. Additionally, he asserts that even the pain experienced in grief is also good for the griever. In response to this latter assertion, I argue that if we view grieving as a collaborative process involving others rather than an isolated individual process, it becomes evident that the pain of grieving is not so good for the griever.

1. はじめに

大切な人の喪失とそれに伴って生じる悲嘆 (grief) は²、それ自体としてひどく困難な経験であると同時に、ほとんどの人々にとって避けがたいものでもある。ある程度長く生きるかぎり、私たちは人生のどこかで大切な人を失い、そのことによって——程度やあり方に違いがあるにせよ——悲嘆を経験するからである。その意味で悲嘆の経験は、ほとんどの人間が人生において直面する共通の困難である。

しかし、喪失と悲嘆がほとんどの人生においてきわめて重大なものであるにも関わらず、ごく近年まで、現代の分析哲学における悲嘆の研究は多いとは言えなかった³。しかし、こ

1 本稿は第45回日本現象学会シンポジウム「喪失をめぐる対話——経験の多面性を見つめて」における提題に基づく。同シンポジウムにお誘いいただいた企画委員の方々、オーガナイザーの古荘真敬氏、ともに提題者を努められた金子絵里乃氏と中真生氏、当日の参加者の方々、本稿の草稿にコメントを頂いた木下頌子氏に深く感謝したい。また、本研究はJSPS科研費24K00001の助成を受けたものである。

2 本稿では、英語の“grief”の訳語として「悲嘆」を用いる。ただしこの訳語は、griefに含まれる特定の側面、つまり、悲しみと嘆きばかりに注目させてしまう問題があることには注意してほしい。本稿で扱う Cholbi の理解によれば、grief は多様な情動を含むより複雑なプロセスである。また、本稿では、人が特定の人を喪失することによって経験する悲嘆に議論を限定する。

3 Cholbi は、悲嘆についての哲学的探求が多くなかったことの一因として、悲嘆を人間の弱さや合理性の欠如の現れとみなす——さらに、悲嘆することを恥ずかしいこととみなす——古代以来の思想的伝統があることを指摘している (Cholbi 2022a, pp. 1–10)。

うした状況は現在大きく変わりつつある。特に、イギリスの哲学者マイケル・チョルビは⁴、悲嘆に関する包括的な研究を進めており (cf. Cholbi, 2017a, 2017b, 2019)、2022年には、その集大成と言える著作『悲嘆：哲学的ガイド』が出版されている (Cholbi 2022a)⁵。本稿の目的は、この著作を通じてチョルビが悲嘆にどのような理解を与えようとしているのかを可能なかぎり明瞭にしつつ、そこに含まれる重要な主張を批判的に検討することである。

本稿で私がこの著作を取り上げることを選んだのは、同書がさまざまな点で魅力的なものだからである。まず、同書は短い (200頁強) ながらも、悲嘆に体系だった理解を与える試みである (特に、同書第1章および第2章)。また、その際チョルビは、悲嘆についての哲学的探究だけでなく、現代的な心理学的研究を含む多様なリソースを参照しており、その悲嘆の理解はかなりバランスの取れたものであるように——少なくとも私には——思われる。こうした点で、同書で与えられる悲嘆の理解は、受け入れるにせよ批判するにせよ、悲嘆に関して今後哲学的に探求する際の参照点になりうるものである。

さらに、同書では悲嘆についての多様な哲学的・倫理学的問題——本稿で中心的に検討する、悲嘆は悲嘆する当人にとってよいことでありうるのかという問題 (第3章および第4章) の他に、悲嘆は合理的でありうるか (第5章)、悲嘆する義務が存在するか (第6章)、悲嘆を医療化してよいのか (第7章) といった問題——が扱われるが、その議論は明確であり、その内容も、哲学者や倫理学者のみならず、より幅広い読者の興味を引くものだと思う。

そして、私が同書の最大の魅力だと考えているのは、その悲嘆に関する一貫したヴィジョンである。同書全体を通じてチョルビは、悲嘆についてよくある理解を刷新することを試みている。私たちはときに、大切な人を喪失して悲嘆する人を、情動に翻弄され苦痛に耐えるだけの無力な存在のように理解してしまいがちである。しかしチョルビによれば、悲嘆は多くの場合、大切な人を喪失する苦境のうちで自分を理解し直し、自分のあり方を再構築しようとする能動的なプロセスである。そして、悲嘆することは当人にとってよいことであるだけでなく、ときに合理的であり、自分自身に対する義務でもありうる。したがって、悲嘆の医療化は、悲嘆のこうした肯定的な理解を阻害するがゆえに避けられるべきなのである⁶。こうした悲嘆についてのきわめて肯定的な理解は、慎重に吟味されるべき

4 シンポジウムでの発表時には「ショルビ」と表記していたが、森岡正博氏が本人に確認したところ、「チョルビ」がより正確な発音であるという返答を頂いたため、本稿では「チョルビ」と表記する。

5 本稿ではその内容を取り上げることはできないが、悲嘆に関する議論を人生の意味やサイコパスの問題に適用した興味深い試みもある (Cholbi 2021, 2023)。

6 ここでは単純化しているが、同書ではいずれの主張にもさまざまな留保がつく——どのような場合も悲嘆が当人にとってよいわけではなく、悲嘆はときに非合理的な行為に結びつくことがあり、悲嘆する義

ではあるにせよ、理論的にも実践的にも間違いなく重要なものだろう。

以上で私は、チョルビの著作の魅力と同書の内容について簡単に確認したが、私が本稿で中心的に取り上げるのは、「悲嘆は当人にとってよいことでありうるか」という問題についてのチョルビの議論である。なぜなら、私の理解では、この議論に肯定的に答えることが、チョルビの悲嘆の理解にとって本質的に重要だからである。その準備として、次の第2節では、チョルビが悲嘆をどのようなものとして捉えているかを確認する。さらに第3節では、「多くの場合、悲嘆することはその当人にとってよいことである」ということを示そうとするチョルビの議論をやや詳しく紹介する。チョルビの議論は、悲嘆することが当人にとってもつ肯定的な価値を示そうとするパート（同書第3章）と、悲嘆に含まれる苦痛でさえ当人にとってよいことでありうることを示そうとするパート（同書第4章）に分かれるが、私が続く第4節で批判的に検討するのは主に後者のパートである。そこで私は、悲嘆の苦痛についてのチョルビの主張を修正することを提案するが、そこでの主眼は、チョルビの悲嘆の理解に、私が重要だと考える新たな観点——すなわち、悲嘆を個人的なプロセスではなく、協同的なプロセスとして捉える観点——を付け加えることである。

2. 悲嘆とは何か

本節では、悲嘆とは何かについてのチョルビの理解を確認する。ただし、以下の確認は、第3節で示すチョルビの議論を理解するために必要なかぎりのものであること、さらに、私自身の理解に基づいて例を追加したり、独自の仕方で再構成したりしている部分が含まれることには注意してほしい（この点は、以下の第3節についても同様である）。また、以下ではCholbi 2022aからの参照はページ数のみを記すことにする。

まず、チョルビの悲嘆の理解にとって重要となる「実践的アイデンティティ」の概念を導入することから始めよう（pp. 30–1）⁷。一般に私たちは、この世界で生きていく上で、さまざまなコミットメントや価値観や関心をもつ。たとえば、自分が推しているアーティストを支えて生きていこうというコミットメントや、子どもの幸せが自分にとってもっとも重要であるという価値観や、自分を軽んじた親を見返したいという関心などがその一例である（もちろん、私たちがもつコミットメントや価値観や関心はもっと多様である）。「実践的アイデンティティ」とは、こうしたコミットメントや価値観や関心の集まりだと理解することができる。

務がつねに他の義務に優先されるわけでもなく、悲嘆する人への医療的な援助が必要な場合があることも間違いのない——ことには注意してほしい。

7 この概念はクリスティン・コースガード（Korsgaard 1996）に由来するが、この概念の説明についてはチョルビの記述に従う。

こうした実践的アイデンティティは、私たちが生きる上で重要な役割を果たす。たとえば、私たちは、実践的アイデンティティに含まれるさまざまなコミットメントや価値観や関心をもつことで、個別の場面で自分のふるまいを選択できるだけでなく、人生全体をどう生きるかを定めることができる。逆に、私たちがこうしたものの重要部分を維持できなくなると、私たちはどう生きればよいのかまるでわからなくなるだろう。さらに、こうしたコミットメントや価値観や関心は、実践的な意味で私たちがどんな人間であるか、つまり、私たちが人生において何に価値を見出し、何を成し遂げようとしている人間なのかを規定するものである。実際、私たちが自分にとって重要なコミットメントや価値観や関心を維持できなくなること——たとえば、推していたアーティストが逮捕され、それを支える生き方ができなくなること——は、これまでの自分が失われるような深刻な経験でありうる。その意味で実践的アイデンティティは、私たちの自己理解にとって本質的である。

次に確認したいのは、こうした実践的アイデンティティが、多くの場合、他人の存在を前提する——チョルビの言葉を用いるならば、他人に投資 (invest) されている——ことである (pp. 31-3)。私たち人間は、相互に依存しつつ、他人と共に生きる存在である。そのため、私たちがもつさまざまなコミットメントや価値観や関心は、多くの場合、特定の他人が今後も存在し続けることを前提するものになっている。たとえば、自分が推しているアーティストを支えて生きようというコミットメントは、当のアーティストが今後も存在することを前提している。また、子どもの幸せを最優先するという価値観は、その子どもが今後も存在することを前提し、親を見返したいという関心は、見返されるべき親が今後も存在することを前提しているだろう。

このことが意味するのは、実践的アイデンティティが投資されている他人が亡くなると、その実践的アイデンティティは根底から揺るがされるということである。このことは、私たちにとって深刻な打撃となる。たとえば、子どものために生きるというコミットメントを実践的アイデンティティの中核としている人にとって、その子どもを失うことは、自分の現在のあり方や未来のあり方についてのすべての理解が崩れ去るような経験でありうる。

そして、チョルビによれば、悲嘆はまさにこうした状況に対する反応——すなわち、自身の実践的なアイデンティティが投資された他人を失うことによって生じる、実践的アイデンティティの危機に対する反応である。こうしたチョルビの理解は抽象的なものに響くかもしれないが、基本的な発想はそれほど難しくない。私たちは、特定の人々との関係が今後も続くことを前提に、自分の現在のあり方や未来のあり方を理解している。したがって、その特定の人々を喪失すると、私たちがこれまで理解していた自分のあり方や、思い描いていた自分の未来のあり方は根底から覆される。そして悲嘆とは、そうした困難な状況に対して生じる反応なのである。こうしたチョルビの理解は、悲嘆に含まれる重要な特

徴を捉えるものだろう。

さて、ここまでチョルビが、実践的アイデンティティの危機に対する反応として悲嘆を捉えていることを見た。次に確認したいのは、悲嘆がもつ一般的な特徴についてのチョルビの理解である。ここでは特に悲嘆が、(1)多様な情動を含む複雑なプロセスであること、(2)能動的な側面をもつこと、(3)特定の種類の対象に向けられたものであることの三点に注目して、チョルビの理解をまとめておくことにしたい。

まず、(1)の点から話を始めよう (pp. 38-42)。チョルビによれば、悲嘆は、単一の情動——たとえば悲しみ——とは同一視できない。悲嘆において経験される情動は、それぞれの人や、その人が置かれた状況や、死からどれくらい時間が経過しているかに応じて変わるからである。たとえば悲嘆する人は、悲しみだけでなく、怒り、罪悪感、不安や喜びなどを経験する。加えて、悲嘆する人々は、特定の情動を決まった順序で経験するわけではない。こうした情動は——たとえば、故人の人柄を思い出して喜びを感じた後に、自分を置いて亡くなったことに怒りを感じ、再び悲しみに襲われるといったように——しばしば悲嘆する当人にも予測できないような仕方で生じる。したがって悲嘆は、単一の情動ではなく、多様な情動を含む複雑なプロセスとして捉えられる。

次に(2)の点に移ろう (pp. 42-7)。一般に、情動はしばしば受動的なものと捉えられがちである。というのも私たちは、自分にどのような情動が生じるかを直接的にコントロールできないからである。すると、さまざまな情動を含む悲嘆もまた、受動的なプロセスであるように思われるかもしれない。

しかし、チョルビによれば、悲嘆を純粋に受動的なプロセスとみなすのは誤りである。悲嘆する人々は、情動に促されてさまざまに行為する——たとえば、さまざまな情動に促されて故人との思い出の場所に向かったり、繰り返し故人のことを思い出そうとしたりする。そして、悲嘆する人は、こうした行為を通じて、未来に自分に生じる情動や、未来の自分のあり方を変化させることができる。こうした点から、チョルビは悲嘆を、純粋に受動的なプロセスではなく、さまざまな情動と行為を含む能動的なプロセス（ないし活動）とみなすべきだと論じる。

最後に、(3)の点について確認しよう (pp. 47-50, 54-60)。チョルビは、他のさまざまな情動と同様に、私たちの悲嘆のプロセスは、全体として特定の種類の対象に向けられていると主張する。この主張を理解するために、ごく一般的な情動、たとえば恐怖について考えてみよう。私たちが目の前の蜘蛛を恐れるとき、私たちが直接恐れているのは蜘蛛それ自体であるが、なぜ蜘蛛を恐れるかと言えば、まさに蜘蛛が「危険なもの」という種類のものだからである。つまり、恐怖とは一般に危険なものに向けられる情動である。

チョルビによれば、悲嘆（というプロセス全体）もまた特定の対象に向けられている。たとえば、私が特定の人の死について悲嘆するとき、私の悲嘆は直接にはその人の死に向

けられている。そして、チョルビの考えでは、私^レがその死^ノに対して悲嘆するのは、死^ニによってその人との以前の関係が失われた——少なくとも根本的に変容した——からである⁸。つまり、悲嘆とは一般に、故人との以前の関係が失われたことに向けられたプロセスなのである。

ここで、悲嘆が「故人との以前の関係が失われたこと」に向けられている、ということについて若干の補足をしておこう。私たちが特定の人の死について悲嘆するとき、私たちはさまざまな情動を経験する。チョルビによれば、多くの場合、こうした情動は私たちを、繰り返しその死に注目するように促す。（このことは、たとえば、故人についてあまり考えないように暮らしているときに、突然沸き起こる悲しみによって、故人について考えざるをえなくなる場面を考えるとわかりやすいかもしれない。）もちろん、悲嘆のプロセスにおいて経験することのすべてが、特定の人の死に私たちが注目することを促すわけではない。しかし、悲嘆の経験は全体として、特定の人の死と、その死によって以前の関係が失われてしまったことに多くの意識を向けるように私たちに促す。その意味で、悲嘆のプロセス全体が「故人との以前の関係が失われたこと」に向けられていると言えるのである。

以上で私は、チョルビの悲嘆の理解の基本的なポイントを確認してきた。本節では最後に、これまで紹介してきたことを踏まえながら、やや独自の仕方でもチョルビの悲嘆の理解を再構成しておくことにしたい。

私が理解するかぎり、チョルビの悲嘆の理解は次のようにまとめられる。私たち人間は互いに依存した存在である。つまり、私たちは多くの場合、特定の人々との関係が今後も続くことを前提に、現在や未来の自分のあり方を理解している。しかし、その人が亡くなると、その人とのこれまでの関係は失われ、現在や未来の自分についての理解は根底から崩れ去る。悲嘆はまさにこうした状況に対する反応として生じる。

私たちの悲嘆のプロセスには、さまざまな情動の経験が含まれる。これらの情動は、私たちに、繰り返し故人について——その人との以前の関係は失われ、これからはそうした関係を前提に自分のあり方を理解し、生きていくことができないうことに——注目させる。しかし、悲嘆の経験は、こうした事実を突きつけられるだけの受動的なプロセスではない。悲嘆に含まれる情動は、私たちを積極的な行為へと——こうした状況に対処することを——促すものであり、したがって悲嘆は、こうした危機に対処する能動的なプロセスでもある。

以上で再構成したチョルビの悲嘆の理解は、自己あり方の危機に対処する能動的なプロ

8 チョルビは、情動の哲学においてよく用いられる「実質的対象 material object」（「個別的対象 particular object」という用語が使われることもある）と「形式的対象 formal object」の区別を用いて説明を与えているが、わかりやすさのためにその詳細は省く。これらの用語を用いるならば、悲嘆の実質的対象は特定の人の死であり、悲嘆の形式的対象は、死によって以前の関係が失われることである。

セスとして悲嘆を捉えるものである。そして、こうした理解は、次節で私が紹介する「悲嘆することはその本人にとってよいことである」というチョルビの主張と密接に結びついている。

3. 悲嘆の価値

本節では、「多くの場合、悲嘆することはその本人にとってよいことである」という主張を擁護するチョルビの議論を確認する⁹。私の理解では、この主張を擁護することは、悲嘆を肯定的に理解しようとするチョルビのプロジェクトにとって中核的である。実際、私たちが悲嘆する義務をもつことや、悲嘆の医療化に反対することに関するチョルビの議論は、この主張の正しさに強く依拠している¹⁰。その点で、チョルビのプロジェクトの成否は、この主張を擁護できるかにかかっているとと言える。

この主張を擁護するチョルビの議論は、二つのパートに分けられる¹¹。すなわち、①悲嘆することが本人にとってもつ肯定的な価値を示そうとするパートと、②喪失によって引き起こされる苦痛でさえ、本人にとってよいことでありうることを示そうとするパートである。(チョルビが①に加えて②を示す必要がある理由については後述する。)

まず、①のパートから始めよう。結論から言えば、悲嘆することが多くの場合に本人にとってよいことだとチョルビが考えるのは、悲嘆することが多くの場合、悲嘆する本人に重要な「自己知 (self-knowledge)」をもたらすことに繋がり¹²、こうした自己知を獲得することが本人にとってよいことだからである。

悲嘆を通じて獲得される自己知とは、端的に言えば、大切な人がもはや存在しない状況において、新たな実践的アイデンティティをもって生きる自分自身についての知識である

9 この主張は、「悲嘆することは私たちににとって自然なことである」という主張とも、「悲嘆することは私たちににとって道徳的に正しいことである」という主張とも異なる。また、チョルビが、「大切な人を喪失しない人生よりも、大切な人を喪失して悲嘆する方がよりよい人生である」という信じがたい主張をしているわけではないことにも注意してほしい。「悲嘆することは本人にとってよい」という主張は、「そもそも大切な人を喪失する事態が起こらない方が本人にとってずっとよい」という主張と問題なく両立する。

10 悲嘆の合理性に関する議論との関わりはやや間接的だと言えるかもしれない。

11 チョルビは自身の議論を、「悲嘆のパラドックス」に対する対処として提示している (pp. 69-71) が、こうした議論の提示の仕方はチョルビの議論にとって本質的ではないと判断したため、本稿では、パラドックスには触れずにチョルビの議論を再構成する。

12 チョルビは、「自己知」よりも、「自己理解 (self-understanding)」ないし「自己洞察 (self-insight)」の方が適切であるかもしれないことを認めている (p.88)。実際、チョルビの主張は、「自己理解」を用いた方が理解しやすい場合が多いため、本稿では両者をしばしば互換的に用いる——ただし本来的には、両者を本当に互換的に用いてよいのかについては、慎重な考慮が必要かもしれない。

(pp. 82-6)。前節で確認したように、チョルビは悲嘆を、実践的アイデンティティが投資されている他人が亡くなることで生じる危機に対する反応として捉えている。そして、ここでのチョルビの議論によれば、悲嘆は多くの場合において、こうした危機を乗り越え、自己理解を再構築することに繋がるプロセスなのである。

チョルビによれば、悲嘆を通じてこうした自己知を獲得することは、当人にとってよいことである (pp. 99-101)。チョルビはまず、こうした自己知が、それを獲得した当人にとって手段的な価値をもつと論じる。自分がどのような人間であるかを知ることが、自分にとって望ましいものを獲得したり、さまざまな目的を達成したり、安定的な心理状態を保つために役立つからである。加えてチョルビは、こうした自己知を獲得することが、当人にとって内在的によい——単なる手段としてではなく、それ自体として当人にとってよい——ことだとも主張する。一般に、相手がどのような人間であるかを知ることが、その相手を愛することの不可欠な一部である。たとえば、ある人のことを愛していると言いながら、その人がどのような人間であるかをまるで知ろうとしないならば、そのことはその愛を疑う根拠になるだろう。チョルビによれば、自分について知ることと、自分を愛することについても同じことが言える。私たちが自分について知ることが、自分を愛することの不可欠な一部である。そして、自分を愛することが当人にとって内在的によいことである以上、その一部である自己知をもつこともまた、当人にとって内在的によいことなのである。

では、悲嘆は、具体的にどのような仕方であつた自己知の獲得に結びつくのだろうか。この点に関するチョルビの議論は豊かなものだが、ここでは特に重要なポイントに絞って確認しておこう。

チョルビによれば、悲嘆には「過去向きの次元」と「未来向きの次元」の二つが含まれる (pp. 76-82)。つまり、私たちが特定の人の死について悲嘆するとき、そこには二つのプロセスが含まれる。一つは、故人との以前の関係——その人の死によって失われてしまった関係——が、自分にとってどれほど重要な価値をもっていたのかを理解しようとする過去向きのプロセスである。そしてもう一つは、そうした関係を以前と同じようには続けることができない状況で、これからどのように生きていくのかを再考する未来向きのプロセスである。そして、チョルビによれば、私たちはこの二つのプロセスを通じて、新しい自分のあり方についての自己知を獲得する¹³。

この二つのプロセスについて述べておくべきことは多いが、ここでは次の点のみを指摘しておきたい。つまり、こうしたプロセスにおいて、悲嘆に含まれる情動が重要な役割を

13 ただし、悲嘆する人が、こうしたプロセスを自覚的に遂行するとチョルビが考えているわけではないことには注意が必要である (pp. 90-1)。

果たすことである。一方で、悲嘆に含まれる情動は、故人との関係が失われたことに注目するように私たちに促すとともに、故人との関係が自分にとってどれほど重要だったのかを告げ知らせる側面をもつ。たとえば、子どもを失ったときに親が感じる強い悲しみは、その子どもとの関係が親にとってどれほど重要な価値をもっていたのかを示し、そのことによって、親がその価値を理解することを促すだろう。この点で、悲嘆に含まれる情動は、過去向きのプロセスを強く動機づける。同時に、悲嘆に含まれる情動は、故人との関係が失われたことに注目するように私たちに促すことで、自分がこれからどのように生きていくのかを——故人との関係を、自分の今後の生き方のうちにどのように位置づけるかということを含めて¹⁴——考えることを促す。つまり、こうした情動は、未来向きのプロセスを動機づけるものでもある。このように、悲嘆に含まれる情動は、全体として私たちが新たな自己知を獲得することを強力に動機づける (pp. 85-6)。ここでこの点を確認しておきたいのは、情動の役割についてのこうした理解が、チョルビが②のパートで展開する議論を理解する助けになるからである。

それでは、②のパートに移ろう。一般に、悲嘆がきわめて深刻な苦痛を伴うことは間違いない。悲嘆する人は、強い心理的な苦痛を——ときには身体的苦痛さえ——経験する。すると、仮にチョルビの①のパートの議論が正しく、悲嘆が私たちにとってよいものであるとしても、悲嘆に含まれる苦痛があまりに大きいため、総合的には、悲嘆は私たちにとって悪いものであることにならないだろうか (pp. 103-4)。

チョルビの②のパートの議論は、こうした疑問に答えるために必要とされるものである。以下では、この疑問に対するチョルビの回答を紹介するが、その前に注目しておきたいのは、チョルビがこの疑問に対する、ごく自然なものに見える回答を拒否していることである (pp. 107-9)。その回答は以下のものである。悲嘆に伴う苦痛は、確かに私たちにとって悪いものである。しかし、こうした苦痛は、自己知の獲得という自分にとってよりよいことを達成するための「コスト」あり、苦痛の悪さは、自己知の獲得のよさによって埋め合わせられるのだ。

しかし、チョルビはこの回答を拒む。もし悲嘆に伴う苦痛がコストにすぎないならば、そのコストをできるかぎり最小化することが合理的であることになり、さらに言えば、悲嘆の苦痛などまったくない方が当人にとってよいことになる。しかし、チョルビによれば、私たちは、大切な人を失ったときに、まったく苦しみを感じないことが望ましいなどとは考えない。むしろ、大切な人を失ったときには、その大切さに応じた苦しみを感ずることの方がふさわしい (合理的な) 反応なのである。したがってチョルビは、悲嘆に含まれる

14 チョルビは、多くの場合、悲嘆は故人との関係を断ち切ろうとするプロセスではなく、故人との関係を再構築するプロセスであることを強調している (pp. 94-5)。

苦痛を単なるコストとして捉えるべきではないと論じる。

では、 Cholbi 自身の回答はどのようなものなのだろうか。次にそれを確認しよう (pp. 113–8)。ここで重要になるのが、先に確認した、自己知を獲得する際に情動が果たす役割である。悲嘆に含まれる情動は、故人との関係に含まれていた重要な価値を告知させることで、私たちが自己知を獲得することに貢献する。すなわち、こうした情動は、悲嘆のうちで自己知を獲得する活動の一部である。そして、 Cholbi によれば、同じことが、悲嘆のうちで経験される苦痛にも成り立つ。すなわち、悲嘆に含まれる苦痛もまた、故人との関係に含まれる価値を告知させるものであり、自己知を獲得する活動の一部なのである。

加えて Cholbi は、悲嘆に含まれる苦痛や情動は、自己知の獲得という活動の不可欠な一部であることによって肯定的な価値をもつと主張する。たとえば、執筆の苦しみは、小説を書いて賞を受賞することの不可欠の一部として、その小説を執筆した当人にとってよいことでありうる——たとえば、あの苦しみがあったからこそ、小説を書き上げて賞を獲得することができたのだ、というように。それと同様に、悲嘆のうちで経験される苦痛も、悲嘆を通じて自己知を獲得するという全体の活動の中では、悲嘆する人にとってよいことでありうる¹⁵。

さて、以上の議論をまとめておこう。 Cholbi によれば、悲嘆することは多くの場合、私たちにあってよいことである。なぜなら、悲嘆は多くの場合、大切な人がもはや存在しない状況で、今後も生きていく自分のあり方についての知識（ないし理解）を獲得することに繋がるからである。さらに、悲嘆に含まれる苦痛は、まさにこうした自己知を獲得する活動の不可欠な一部として肯定的な価値をもつ。したがって、悲嘆がきわめて大きな苦痛を伴うことは、悲嘆することが私たちにあって悪いということの意味するわけではないのである。

4. 批判的検討

前節では、「多くの場合、悲嘆することはその当人にとってよいことである」という主

15 Cholbi は、悲嘆が伴う苦痛は、それを経験する当人にとって内在的に悪くないという主張にコミットしているように見える (p. 110, Cholbi 2022b: 41. この点に関する批判としては Timmerman (2022: 22) がある)。とはいえ、この主張が Cholbi の目的にとってなぜ必要なのかははっきりしない。というのも、苦痛が内在的に悪いものであることと、苦痛がそれを含む全体的な活動の一部として肯定的な (外在的) 価値をもつことは矛盾せず、 Cholbi の目的にとっては後者を主張すれば十分だと思われるからである。さらに、悲嘆が伴う苦痛が内在的に悪いということを否定してしまうと、その苦痛を和らげようとする私たちのさまざまな努力が理解不能なものになってしまうように思われる。

張を擁護するチョルビの議論をやや詳しく確認した。本節の目的は、このチョルビの議論を、特に②のパートを中心に批判的に検討することである。

その前に、悲嘆が私たちにとって肯定的な価値をもつことを示そうとする①のパートの議論については、非常に魅力的なものだと私が考えていることは強調しておきたい。悲嘆が、喪失という困難に対処するための能動的なプロセスであり、悲嘆を通じて私たちは、喪失によって揺るがされた自己理解を再構築するという主張は——あらゆる悲嘆の事例に成り立つことであるかはともかく¹⁶——、多くの場合に正しいように思われる。同様に、悲嘆を通じて自己知を獲得することが当人にとってよいことであることも、否定しがたいように私には思われる¹⁷。

他方で、悲嘆に含まれる苦痛が当人にとってよいということを示そうとする②のパートの議論については、私は、少なくともそのままの形では認めることはできないと考える。以下では、なぜ私がそう考えるのかを説明することにしよう¹⁸。

まず、私がチョルビの議論を読んだときに感じた疑問から話を始めよう。チョルビの議論によれば、悲嘆がもたらす苦痛を経験することは、自己知を獲得する活動の不可欠な一部であり、したがって当人にとってよいことである。もしこうしたチョルビの議論が正しいならば、悲嘆の苦痛は当人にとってよいものであるのだから、その苦痛を取り除くことは当人にとって悪いことになる。しかし、仮にそうだとすると、悲嘆する人から苦痛を取り除くことだけでなく、悲嘆する人の苦痛を和らげることさえ、当人にとって悪いということになるのではないだろうか。

もちろん、チョルビが指摘するように、悲嘆する人からすべての苦痛を取り除くことが当人にとってよいという考えは、ひどく受け入れがたいものである。しかし、私が念頭に置いていたのはこうした極端な状況ではない（そもそも私は、「悲嘆する人からすべての苦痛を取り除く」状況がどのような状況なのか——悲嘆する人から何がどのように取り除

16 チョルビの悲嘆の理解が悲嘆のすべての事例に当てはまらないこと——たとえば、自己知の獲得を目指さない悲嘆がありうること——が、深刻な問題になるとは私は考えていない。というのも、これまでの類似の試みがことごとく失敗してきたことを考慮するならば、私たちが悲嘆とみなす事例すべてに共通する本質的特徴を取り出す試みが成功する見込みは、ほぼないと考えるからである。また、チョルビの理解が当てはまる悲嘆の事例が多く存在するならば、そのことは悲嘆を肯定的に理解することの根拠になりうる。

17 ただし、悲嘆を通じて自己知を得ることが、あくまでも私たちにとってよいことのひとつであることは強調しておくべきかもしれない。私たちが悲嘆を通じて自己知を獲得することができなかったとしても、私たちの人生は他のさまざまな価値をもちうる。また、悲嘆を通じて自己知を獲得できないことが、当人の何らかの欠陥を示すわけでもない。悲嘆を通じて自己知を獲得することがひどく困難になることが予測されるのは、むしろ、亡くなった人が自分にとってあまりに大切だった場合である。

18 シンポジウムでの発表時には私はチョルビの議論に二つの懸念を示したが、本稿ではそのうちの一方について重点的に論じる。

かれた状況なのか——をうまく想像することができない)。

私が念頭に置いていたのはより日常的な場面、すなわち、悲嘆する人の周囲の家族や友人や悲嘆の専門家、悲嘆する人の苦痛を少しでも和らげようと助力する場面である。もしこうした場面において、悲嘆する人の苦痛が緩和されることが、悲嘆する本人にとって悪いことだとみなされるならば、それはひどくもっともらしくない。しかし、私が理解するかぎり、苦痛に関するチョルビの議論は、苦痛を和らげようとする周囲の助力が、悲嘆する本人にとってよいということを理解することをひどく難しくする。このことは、私がチョルビの議論に感じる大きな不満である。

こうした私の不満は、チョルビの悲嘆の理解について私がつ、もう少し大きな不満とも結びついている。私が理解するかぎり、チョルビが描く悲嘆のプロセスはきわめて個人的である。すなわち、悲嘆のプロセスを、あたかも悲嘆する人が独力で自分の新しいあり方についての理解を再構築するかのようなプロセスとして描いており、そこでは、たとえば、周囲の助けがどのような役割を果たしているのかといったことはほとんど論じられない。

しかし、実際には、つねにはないにせよ多くの場合、悲嘆は独力で自己理解を再構築する個人的なプロセスではなく、周囲の人々の助力に基づく協同的なプロセスである。チョルビが再三強調しているように、私たちは他人に依存する存在であるが、それは、まさに悲嘆のプロセスにおいても変わらないだろう。つまり、私たちは悲嘆のプロセスにおいて、多くの場合、周囲の家族や友人や専門家の力を借りながら新たな自己理解を再構築するのである。そしてこうしたプロセスには、悲嘆する人の苦痛を少しでも和らげようとするさまざまな周囲の助力が含まれる。

さらに強調しておきたいのは、苦痛を和らげようとするこうした周囲の助力は、多くの場合、悲嘆する人が自己知を獲得することを阻害しないだけでなく、むしろ自己知の獲得に積極的に貢献するように思われることである。実際、周囲の人々が提供する助力——たとえば、悲嘆する人の話を聞くこと、一緒に時間を過ごすこと、故人について語り合うこと、喪失の苦しみを互いに共有すること——は、悲嘆する人の苦痛を和らげると同時に、明らかに、悲嘆する人が新たな自己理解を構築することに——おそらく、悲嘆の苦痛よりもずっと直接的に——貢献する。

さて、以上のように悲嘆を協同的なプロセスとみなすことで、チョルビの議論について何が言えるだろうか。私が少なくとも言えると思うのは、悲嘆の苦痛は、悲嘆する本人にとって、肯定的な価値をもちうるとしても、あまりよいものではないのではないかということである。このことは、悲嘆する人が多くの場合に他人の助力を必要とし、その助力の多くが、悲嘆する人の苦痛を和らげることを重要な目的としていることから推測できることである。もし悲嘆の苦痛が、チョルビが主張するように、悲嘆する本人にとってよいも

のとして経験されているならば、なぜこうしたことが生じるのかは理解しがたい。さらに、自己知の獲得への貢献という観点から評価したときにも、苦痛は、他人の助力ほど自己知の獲得に直接貢献するものであるとは思われない。

とはいえ、以上の議論が、苦痛が自己知の獲得に貢献することによって肯定的な価値をもつ場合があることを否定するものでもなければ、悲嘆する人から苦痛をすべて取り除くことが当人にとってよいことだと主張するものでもないということには注意が必要である。実際、私たちの多くが悲嘆の苦痛を和らげることを望むとしても、その苦痛を除去することまでは望まないということは、私たちが少なくとも苦痛に一定の肯定的な価値を認めていることを示しているかもしれない。

しかし、私の考えでは、チョルビの議論は、あまりに苦痛の価値を過大評価しすぎている。悲嘆の苦痛は、実際には、それを和らげるために周囲の助力を必要とするほど、悲嘆する人にとって悪いものとして経験されている。さらに、悲嘆の苦痛は、周囲の助力ほどには、自己知の獲得に直接的に貢献していない。したがって、悲嘆の苦痛は、悲嘆する当人にとって一定の肯定的価値をもちうるとしても、それほどよいものであるとは言えない。そして、そのことを教えてくれるのが、悲嘆を個人的なプロセスではなく、協同的なプロセスとして捉える観点なのである。

5. おわりに

本稿で私は、悲嘆についての捉え方を刷新しようとするチョルビの試みを紹介するとともに、そこに含まれる主要な議論のひとつを批判的に検討することを試みてきた。ここまで何度か強調してきたように、私は、悲嘆を肯定的に理解しようとするチョルビのプロジェクトに強い魅力を感じており、基本的には擁護可能なものだとも考えている。第4節での私の批判的議論は、あくまでも、こうしたプロジェクトに対する部分的な修正——悲嘆の苦痛の過大評価をやめること——を提案するものである。ただし、悲嘆を個人的なプロセスではなく、協同的なプロセスとみなすことの重要性については最後に改めて強調しておきたい。なぜなら、私の考えでは、悲嘆を協同的なプロセスとみなすことによって初めて、悲嘆が自己知の獲得のプロセスであることをより完全な仕方で理解できると思われるからである。

参考文献

- Cholbi, M. (2017a) “Grief’s Rationality, Backward and Forward”, *Philosophy and Phenomenological Research* 94(2): 255–72.
- Cholbi, M. (2017a) “Finding the Good in Grief: What Augustine Knew that Meursault Could Not”, *Journal of American Philosophical Association* 3(1): 91–105.
- Cholbi, M. (2019) “Regret, Resilience, and the Nature of Grief”, *Journal of Moral Philosophy* 16: 486–508.
- Cholbi, M. (2021) “Grieving Our Way Back to Meaningfulness”, in M. Hauskeller, ed., *Royal Institute of Philosophy Supplement* (Meaning in Life and Knowledge of Death) 90: 235–51.
- Cholbi, M. (2022a) *Grief: A Philosophical Guide*, Princeton University Press.
- Cholbi, M. (2022b) “Replies to Garland, Ben-Ze’ev, Timmerman, and Beisecker”, *Journal of Philosophy of Emotion* 4(1): 34–47.
- Cholbi, M. (2023) “Empathy and Psychopaths’ Inability to Grieve”, *Philosophy* 98: 413–31.
- Korsgaard, C. (1996) *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press.
- Timmerman, T. (2022) “Grief’s Badness and the Paradox of Grief”, *Journal of Philosophy of Emotion* 4(1): 18–26.

(鈴木 生郎・すずき いくろう・日本大学)

子どもの経験から「喪失」を考える

Considering Loss Based on Children's Experience

中 真生 (Mao NAKA)

Abstract This study focuses on children's experience of loss to understand the experience of loss in general—particularly their bereavement after the loss of a parent and parents' divorce. Children feel as if their world has been “overturned” even more than when adults experience such losses because they are not yet completely independent. Their world is based on their family life and relationships with their parents. However, the death of one parent or the divorce of their parents shakes and fundamentally transforms this foundation. In some cases, the loss of a previous life or the loss of a previous relationship with the remaining parent may have a more serious impact on the child than a divorce or the death of one parent. From such an “overturning” of the world, children gradually rebuild their world and self through *knowing, regaining control, and interpreting* what has been lost. The prominent characteristics of children's experiences of loss will be useful when considering the experience of loss in general, including adults' experiences. This study serves as a preliminary step in this task.

はじめに——第一に失ったものとは別のものへの着目

大事な人やものなどを失う「喪失経験」を、私たちは、失われたものに過度に焦点を当てて考えがちではないだろうか。それは例えば、故人や、失った仕事、恋人や配偶者との関係、将来の夢などであり、それを失うことが、一過性ではない、場合によっては長年に渡る悲しみや苦しみの端緒となるようなものである。そうしたものの喪失に過度に焦点を当てること、喪失の経験は、あたかもパズルのピースがひとつ欠けたかのように、ある重要な一部のみが欠落したイメージでとらえられやすい。けれども、自分や身近な人の経験を振り返ってみれば、すぐにそれが一面的な理解であることに気づくだろう。

私たちは、単に大事なものがもはやないことを、悲しみや苦痛とともに経験するだけでなく、その喪失を機に、ほかの多くのものを失ったり、様々なものごとが変化したりするのも同時に経験する（たとえば、故人と一緒にいた習慣を失ったり、引っ越しを余儀なくされたり、残された人との関係が大きく変化するなど）。さらには、それまで依拠していた地盤が崩れ去り、世界そのものが変容してしまったように感じることも稀ではない。そしてそれらは、ことの発端であり核心であるはずの、大事な人やものをなくしたことと同等か、それ以上の困惑や苦しみをもたらしうる（そしてそれらの複合が、喪失を被

る人のダメージを倍増させる)。分かりやすい、第一に失ったものの喪失に縮減され、見落とされがちなこうした他の様々なものの喪失や変化を考慮に入れてこそ、より現実在即して喪失経験を描き取ることができるだろう。そして、後者の特徴が顕著に表われるひとつが、子どもの経験する喪失だと私たちは考える。

そこで本稿では、子どもの経験に焦点を当てて喪失を考察するが、それを通じて、子どもに限らない喪失経験全般を理解する手がかりを得ることもまた視野に入れている¹。議論を分かりやすくするため、1章では親との死別を中心に、2章では親の離婚を中心に考察するが、1章で見える特徴の多くは、じつは離婚やその他の喪失にも当てはまることには注意しておきたい。

1章 世界の転覆——親との死別を中心に

1 子どもの生の特徴

子どもの経験する喪失を見るに先立ち、まずは、子どもの生とはもともとどのようなものなのかから確認しておきたい。言うまでもなく、子どもはその生存のほとんどすべてを、親や親を代理する大人に負っている。子どもは、身の回りの世話をしてもらわなければ生活していけないか、少なくとも安定した生活が成り立たない。子どもの年齢によってその依存の度合いや性質（身体的/物質的/経済的/精神的依存等）は異なるものの、中高生くらいまでは、かなりの庇護が必要だろう。経済的、精神的支えという面ではそれ以降の青年期もそうでありうる。小さい子どもにとって、家庭は世界のほとんどすべてである。外の世界を複数持ち始めている学童期の子どもでも、家庭がそれらの土台であり、土台が崩れればその他の世界も簡単に崩れてしまいやすい。このことは、子どもが親や代理の大人に多くを依存し、自分自身の生に対する決定権が限定されていることと表裏一体である。（親の都合で転居し、転校することになったり、親の決めたルールに従わなくてはならないなど。）

上記のように子どもは、親をはじめとする大人たちに守られ、生活の基礎を支えてもらってはじめて、子どもの世界に安心して住むことができる。ここで言う「子どもの世界」とは、たとえば子ども向けアニメや物語で描かれるように、どこまでも平和で、安定した日常が守られた上で（しかもそのことは主人公には意識されないほど当たり前の前提になっていて）、その枠内で、前提となっている安定を破らない程度の様々な事件やいさかい、冒険などを経験する、そのような世界である。実際は、その世界は盤石ではなく、その外側で、大人が様々な問題や心配事（経済的問題、家庭内外の人間関係、心身の安全の

1 喪失経験全般を概観したものとして、拙稿（中 2024）を参照。

など)を受け止め、対処し、子どもをそれらに直にさらさないよう必死に守っていることで成り立っているのだが。(ただし、トラウマ的経験をした子どもは、大人になる前にその世界を失いうるし、被虐待児など、初めからそのような世界をもたない子どももいるだろう。)

アビヒトが聞き取りをした、9歳で父親を亡くした女性は、このような子どもの世界を「セーフティーネット」と呼び、親が亡くなることによるその喪失に言及する。

「子どもの時は、両親がそこにいてくれることを当たり前と思う甘い世界 (sweet world) に住んでいるのだと思う。[...] そこにはある種のセーフティーネットがあるんだけど、そのセーフティーネットが、[親のひとりが死ぬことで] はがされてしまうのだと思う」(Abicht 45、[] 内は引用者、以下同様)。

また、シルバーマンは、(子どものときから最近にかけて) 親のひとりを亡くした女子大生たちにインタビューを行ったが、そのほとんどが、親を亡くしたとき、「世界はもはや自分にとって安全ではないという感情」(Silverman 393)を抱いたと言う。そしてこの感情が、親を亡くした子どもに、早く「大人になる」よう促すのではないかと指摘する。つまり親の喪失は、「セーフティーネット」に守られた「子ども」でいられる時代を、有無を言わず、時期尚早に終わらせてしまいうるのだと²。じっさい、先のアビヒトは、彼女のインタビューの参加者すべてが、親(やそれに代わる親権者)の死を、「子ども時代の喪失あるいは終焉」(Abicht 41)と表現し、人生を画する決定的な契機とみなしているという。

社会心理学者のジャノフ＝バルマンによれば、人は成長する過程で、自分の思考やふるまいの参照点となり、ふだんは自覚せずにそれに依拠して生きている「諸前提」(assumptions)から成る「前提世界」(assumptive world)を、時間をかけて形成している。その代表的なものが、「世界は好意的である (benevolent)」、「世界には意味がある」、「自己には価値がある (worthy)」(Janoff-Bulman 1992:6)という三つであるという。このような「諸前提」は、ジャノフ＝バルマン自身は積極的にそのようなには言わないものの、子どもにおいてこそ、もっとも純粹かつ十全に現れていると考えられるだろう。たとえば、大人に守られた子どもの世界では、ニュース等で見聞きする残酷な事件や事故、災害などは自分にはそうそう起こらないと根拠もなく信じ、自分や身近な人は安全であるという感覚を保つことができる。また、努力すれば報われる、いい子でいれば最悪なことは起こら

2 2章で見る親の離婚においても同様である。下記研究で、インタビューを受けた子どもたちは、「両親が離婚した日が、僕の子ども時代が終わった日だった」(ウォラースタイン 2001:78)と言う。

ないなどと、世界のよさ、善意のようなものを信じていることができる。成長と共に、世界の過酷さや不条理に少しずつさらされることで、その素朴な前提はある程度修正を迫られ、部分的に放棄され、より悲観的なもの、現実的なものに置き替わるかもしれないが、根底のところはなお残っているはずである。これが、ジャンオフ＝バルマンの言う（大人における）「諸前提」だといえるだろう。逆に言えば、素朴で楽観的、肯定的な前提が完全に失われてしまえば、その人は、希望をもって世界に働きかけつつ「健全に」生きていくことが難しくなる。

ところが、私たちが意識せずに維持しているこの前提を揺さぶり、無効にしてしまうのが、トラウマ的出来事だと彼女はいう（Janoff-Bulman 1992:61-70）。事件や事故、身近な人の突然の死等のトラウマ的出来事に遭遇したとき、大人でさえ、そうした根本的諸前提の揺さぶりや崩壊を経験するのだとしたら、根本的諸前提がより純粋なかたちで自分の世界の大部分を占めるような子どもが、親の喪失というもっとも深刻な出来事を経験したらどうなるだろうか。当人にとっては文字通り、世界が転覆したにも等しく感じられることだろう。

2 生活における変化——家庭という基盤の喪失

「親の死は、子どもの日常生活に不可避な変化をもたらす」（Worden 15）ことをウォーデンは重視する。1で確認した子どもの生の特徴から、そうした生活の変化が与える影響は、大人の比ではないはずである。またフラウハルトらは、「子どもたちは多かれ少なかれ、[親との死別による] 悲嘆（grief）を、習慣における肯定的あるいは否定的変化を通して経験しているように見える」（Flauhault 486、強調は引用者）という。子どもにとって親の喪失は、このように、何より生活に密着した形で、生活における変化を通して経験される点に注目したい。つまり、子どもにとっては生活が、大人にもまして喪失の経験される、いわば媒質になっている点である。

フラウハルトらは、親を亡くした子どもの次のような語りに、「喪失や虚無 [=不在] を反映した [習慣や日常生活の] 変化」（同）と、それを通して喪失が経験されているさまを見てとる。

「ママが料理していたけど今はパパがする。[...] それが嫌。だってママがいればもっとよかったのに (...) 今はパパだから。それで悲しくなる」（7歳女児）（同）。

「夜になるのが嫌。[...] 寝たくない。（インタビューア：以前はお母さんが寝なさいと言っていたから？） そう [...]」（8歳男児）（同）。

また、ファーマンも次のような事例を紹介している。6歳の男の子が、母親の死後、急に学校の〔テストなど〕プリント類を持って帰るのを忘れるようになった。父親も当人もなぜだかわからなかったが、兄の指摘で、その子はプリントを見せる母がいないことを思い出す状況を、無意識に避けていたのだと分かったという (Furman 1970:79)。

つまり、母の死や、それがどういうことかを完全には理解できない子どもたちも、日常の生活で料理する人や、就寝を促してくれる人、プリントを見せる人がいないこと、あるいはそれが他の人に代わったことはひしひしと感じている。それを通して、また幾分かはそのような生活や習慣における変化そのものとして、親の喪失を経験しているのではないか、ということだろう。

このように子どもが、大人以上に、日常生活の変化や不在を通じて喪失を経験するのは、先に確認した、親が子どもの生活を（見えない形で）支え、整え、守っていることの裏返しだと言えるだろう。子どもは、親の死など自分に起こった重大な出来事に関して、衝撃から子どもを守るという理由で詳細には知らされないことが多い（知らされるときも婉曲的だったり美化されたりする）。また子どもは、自分に起こった出来事を対象化し、自分がどのようなことを経験しているのかを言語化し、真に理解する能力が十分ではない。それでも日常生活は待ってくれないから、理解の追いついていない子どもでも、日常生活における変化は感じずにはいられない。にもかかわらず、大人とは異なり、自分の生活に関する重要な決定権（大人なら休職、辞職、転職、転居などの決定権があるのに対し、子どもは欠席、転校、転居はおろか、より些細なことでも自分だけでは決められないことが多い）がないか、限定されているから、それらをコントロールするすべもなく、生活の変化に丸ごと呑み込まれ、翻弄されてしまいやすい。

ところで、親の喪失による子どもの生活の変化、とひとくちに言っても、一見些細なものから大きなものまで、また見えやすいものからそうでないものまで、様々な変化が組み合わさって起こることには注意したい。まず、生活時間や経済状況の変化が起こりうる。たとえば親がひとりになって家事の負担が増え、夕食や寝る時間が遅くなる。主要な稼ぎ手あるいは稼ぎ手の一人がいなくなり、家計が厳しくなることで、残った親の仕事時間が増え、代わりに在宅時間が減ったりする。お小遣いが減らされることも多い³。

また、家族の役割分担も変化する。亡くなった親が担っていた役割や責任を、他のだれかに再分配しなくてはいけないからである。残った親が大部分を引き受けることが多いだろうが、比較的年長の子どもの家事や兄弟の世話をそれまでより多く担い、自分自身の時

3 生活時間の変化が長期間続いた場合、小さな子どもにはとくに、集中困難や学習の問題などとして表面化することがあるという (Worden 43-44)。そうでなくても、変化そのものが、子どもに親がいなくなったことを痛感させる。

間が減る場合も少なくない。(ウォーデンによると、親を亡くした直後は、多くの子どもがそうした仕事を喜んで引き受けるが、一年経つと不満を感じ始めるという (Worden 44)。子どもの過重な負担になっている可能性があるだろう。) これに伴い、家族それぞれの関係やバランスも変化しうる。

引っ越しや転校、施設への入所を余儀なくされるなど、より大きな変化を被る子どももいるだろう。さらに、最も重大な変化が、残された親自身の変化であり、その親との関係の変化であるが、このことは次の項で見ることにする。

このような変化の、ひとつやふたつならうまく適応することも可能かもしれないが、たいていはこれらの複数が連動した複合的变化を、子どもは経験することになる。そして、変化が多く組み合わせるほど、それらが連動するほど、子どもが受ける打撃は大きくなるという。ウォーデンは、「[子どもの] 不安は、日常生活での変化や崩壊の数の増加と、自身の環境をコントロールするという感覚が少ないことに強く結びつけられている」(Worden 58) と指摘する。逆に、「子どもが経験する日常生活の変化が少ないほど、死別の適応に肯定的な効果がある」(Worden 42) ともいう。

3 残された親の変化、その親との関係の変化

子どもの経験する喪失のもうひとつの顕著な特徴は、残された親の及ぼす影響の大きさである。残された親は、子どもにとって生活の中心を占めるから、この変化は、先に見た生活の変化の一部であり、かつその核であるとも言える。オスターヴァイスらは、残された親自身の変化や、その親との関係の変化の方が、親のひとりやを亡くしたこと自体よりもずっと大きな影響を子どもに与えるとさえ指摘する (cf. Osterweis 115,123)。またヴォーデンによれば、「子どもによる [親の] 死への適応は、切り離せないほど密接に、家族、とくに残った親がこの喪失 [配偶者の死] に反応する仕方に絡み合っている」(Worden 35) という⁴。残された親は、言うまでもなく、パートナーを亡くしてもっとも打撃を受けているひとりである。そのためしばしば、自分の悲しみや苦しみに対処するので精一杯で、子どもがもっとも親の支えを必要としているときに、十分に支えてやる余裕がない。抑うつ状態に陥る親も少なくない。また親の性格や生活が急変したり、子どもに対するしつけが厳しくなるか、逆に必要以上に緩くなったりする変化もよくあるという。そもそも子どもの話を聞いてやる余裕がない、子どもの必要に気づかない、子どもに関心が向かないということもある。こうした、残された親の変化に子どもは衝撃を受け、親をふたりとも失ってしまったように感じる子どもも少なくない。

4 また次のようにも言う。「[親の] 死後2年に青少年の全集団を調べたところ、生き残った親と貧弱な関係をもつことと、逸脱行動を通じて争いを外在化することとは強く相関していた」(Worden 134) と。

たとえば、アビヒトがインタビューした、15歳で父を亡くしたエリザベスの母は、父が死ぬ前は「完璧」で、飲酒する姿を見せたことがなかったが、父の死後に人が変わったように飲み、人と大騒ぎしたり、異性に夢中になり、「安定した家庭生活を与えることができなくなってしまった」（Abicht 36）とエリザベスは回想する。

そのために、「彼〔父親〕の死後、私は両親ともに失ったようだった」（同）と語る。9歳で父を亡くした先のアリソンも、「父親が〔…〕亡くなる前と同じようには、母親は、彼女や彼女の弟にとって、情緒的にはそこにいなかった（not emotionally available）ことを回想し」、次のように言う。「そう、彼女はもうそこにいなかった。〔…〕彼女は必要なことは何でもしたけれど、何というか上の空（vacant）だった。彼女の心がいつも何かで占められていたように」（同）⁵。

彼女たちは、親のひとりを死によって失うとともに、残った親をも、精神的には事実上、失っていたと言える。これは、ボスの言う「曖昧な喪失」（ボス 4他）のひとつ（身体的には近くにいるが心理的には不在であるタイプ（ボス 10））に当たるだろう。また、死別による親のひとりの喪失と、残った親の曖昧な喪失による「二重の喪失」でもある⁶。

このような、残された親の与える影響の大きさは、子どもの経験する喪失にもっとも固有な特徴のひとつと言えるだろう。大人の場合だけを見ると、喪失の経験は、（誰かと共有したり、助けてもらったりすることはあるものの）、そのひと個人の経験であることは自明のように思える。しかし、それは大人が、自分の経験していることをある程度自分なりに理解し、解釈しうるからであり、また必要に応じて、たとえば生活習慣や人との付き合い方を変え、場合によっては、仕事や住む場所を変えたりする選択肢をもち、自身や環境をある程度コントロールする力をもっているからである。

子どもはそれらが不十分だから、個人として喪失を経験するというよりも、（多くを依存している）残された親とともに、その親を通して、亡くなった親の喪失を経験するという側面がある（逆に、残された親は子どもほど悲しまなかったり、その反対もありうるが、その場合でも、親の無関心が子どもの悲しみを増幅させたり、親の長引く悲嘆が子どもの関心を家庭外に向けさせるなどの形での影響がありうる）。もちろん残された親だけでなく、家族のバランスの変化や、兄弟たちとの関係、あるいは再婚した場合は親の再婚相手なども子どもに大きな影響を与えうるが、それらの関係のいわば蝶番になっているのも、

5 また16歳で父を亡くした男性も、「父親の死以前にはいたはずの母親の情緒的喪失（emotional loss）」（Abicht 37）に言及する。

6 次章で見る離婚においても同様である。ウォラースタインがインタビューしたひとりによれば、離婚後、経済的に困窮したため、「数か月もしないうちに、朗らかで、陽気で、甲斐甲斐しかった母親は、疲弊し、追い詰められ、ほとんど口も聞かない他人に豹変してしまった」（ウォラースタイン 2001:254）という。

残された親との関係だと言える。

以上から、子どもの経験する喪失においては大人の場合にもまして、第一に失ったもの——この場合は亡くなった親——以外のものの影響が大きいことがうかがえるだろう。第一に失ったもの（以後これをXと呼ぶ）以外のものとは、上で見た生活の根本的変化や、それと連動する残された親の変化、あるいはその親との関係の変化などである。それは親の庇護下であり、家庭生活が世界のほとんどを占めるか、他の世界の基盤となっている、子どもに特有の側面だと言える。

2章 親の離婚における喪失

1章では、あえて親との死別に焦点を絞って子どもの経験する喪失を見てきたが、実際は、死によらない喪失にも、これまで述べた多くのことが当てはまる。とくに、それまで前提となっていた世界が転覆したように感じ、そこから自分の世界を立て直す必要に迫られるという根本のところは、大きな衝撃を伴うどの喪失にも共通していると考えられる。本章では、その他の喪失のうち、両親の離婚による喪失をとりあげる。親との死別と親の離婚では共通する面も多いが、以下ではとくに両者の違いに注目してみたい。

1 親との死別と離婚の違い

親のひとりと死別する場合も、離婚によって一方の親と別居することになる場合も、ともに親のひとりを深刻な仕方で「失う」といえる点、そしてそれに伴い、それ以前の家庭生活を失ってしまう点は同様である。しかし離婚の場合、家を出ていく親は生きており、会うことも、(同居とは違う形であれ) 関係を継続することも理論的には可能なため、その親を完全に喪失したわけではない。その意味で「不完全な喪失」(ウォラースタイン 1997:41) である。またそもそも、その親を「喪失」したのだということが、死別の場合と違って、子ども本人にとっても周囲から見ても明確ではない、ボスの言うところの「曖昧な喪失」に当たる。細かくは、ボスの分類する二種の「曖昧な喪失」のうち、心理的な関係は大きく変化なく継続しているが、身体的にその人が(近くに)いない場合(cf.ボス 10)に当たるだろう。少なくとも離婚家庭で、出て行った親との関係は、定期的な親または子どもの訪問、あるいは外での合流という形で継続する⁷。だから、多くの子どもにとって、家庭が本当に壊れてしまって元の形に戻らないことを真に理解するのが難しい。すぐにでなくても、いずれは両親が一緒に住むようになるのではという「再結合幻想」

7 とはいえ、出て行った親と子どもが定期的に面会している例は日本ではいまだ少ない(cf.アレクシー 182-191)。

(Worden 124) を、ぼんやりとでも抱く子どもは非常に多いという。ウォラースタインらは、子どもが大人になってからもそれは続き、厳密には、子どもが独立して家を出るまでその幻想を捨てきれないのかもしれないというほどである (ウォラースタイン 1997:301)。

生活および親との関係の変化

先に見たように、子どもの日常は親たちが見えにくい形で支えることで成り立っていたから、死別と同様に、親が離婚した場合にも、子どもの生活に複数の重大な変化が生じることが多い (ウォラースタイン 1997:38)。

ところが、離婚による喪失が曖昧なだけに、それらの変化に注目されることは死別に比べて少ない。なかでも、死別にはない最も顕著な特徴は、家を出て行った親との関係の複雑さや困難さだろう。出て行った親との関係は、何らかの形で継続することが少なくないものの、同居し日常をともにしていた時と比べてどうしても質や量が変化してしまう。それに伴い、気持ちのすれ違いや隔たりが生じうる。たとえば出ていく親はそう思っていないけれども、子どもの方はその親に、(もう一方の親とともに) 棄てられたという思いを抱くこともある (ウォラースタイン 1997:39)。また、両親の一方か双方が相手に怒りや恨みを長い間もち続け、2人のあいだで板挟みになることもありうる。さらに、両親間の争いや憎しみは、子どもが両親の離婚という状況に適応する過程に重要な影響を与え、子どもに引きこもりや、抑うつ、強い不安などを引き起こしうるという。

離婚の場合、(別居も含む) 家族の形に明確な終わりがなく、家族関係の変化が長年に渡り生じ続けるから、離婚以前の生活の喪失や、出て行った親との以前の関係の「喪失」をはっきりとは感じにくく、そのぶん喪失からの立て直しも困難になりうる。喪失が曖昧なために、周囲の理解や援助も得られにくい。さらに、離婚した場合の方が死別よりも再婚率が高く、時期も早くなる傾向にあるというが (Worden 129)、親が再婚した場合、義親や義兄弟と同居することによる再度の大きな生活の変化が、これに加わることになるだろう。

「選択」による喪失

死別とのもう一つの大きな相違は、離婚が両親の選択の結果だという点である。否応なしに降りかかってくる死に対しては抗う余地が少ないが、離婚は防ぐことも踏み留まることもできたはずなのに、最終的に、両親のあるいは少なくとも一方の親の意志で選び取った結果であると子どもは考える。親の選択次第では違う結末もありえただけに、子どもは、安定した家庭の維持に失敗し、離婚を決断した親に対して怒りを抱くとウォラースタインらはいう。

「子どもたちは、両親が親子関係の不文律——子どもが親のために犠牲を払うのではなく、親が子供のために犠牲を払うべきである——を破ったことに腹を立てている」(ウォラースタイン 1997:39)。

そして、離婚が選択の結果であるということは、子ども自身がそれを防ぐ余地も、理論上はあったことになる。死別の場合に比べてより大きな余地が。にもかかわらず、親の離婚を防げなかった(防げない)ことに、子どもは無力感を抱きうるという。ここから、先に見た「怒りは無力感と結びついている」(ウォラースタイン 1997:39)とも言えるのである。ウォラースタインらは言う。

「子どもたちは、自分が口出したところで、人生のこの一大事はどうにもならないと感じている。[...] 彼らは、離婚を思いとどまらせることも、父親や母親を救うことも、結婚生活を修復することもできないのである」(同)。

離婚をしない可能性もあったのに防げなかったという無力感が、死別の場合にはあまり見られない影響を子どもに及ぼしうる。たとえば、成長してから、人の裏切りや異性関係の失敗を恐れるようになることがあるという(ウォラースタイン 1997:94-6; 2001:85)。

これに加え、死別の場合には家族に差し伸べられる支援が、当人たちの選択とみなされる離婚の場合はほとんどないことから、孤立感が子どもをさらに追い詰めるとも彼らは指摘する。

「[...] 彼らの願望と関心事と不安を優先して考えてくれる者もないのだ。/ 子どもたちは強い孤独感に襲われる。意外なことに、彼らは祖父母からもほとんど励ましの言葉をかけられていない。[...] 両親を含めたあらゆる支えがなくなったようで、話相手も頼る人もないような気がするのである。[...] 調査では、両親の離婚を間近にして大人から温かい言葉をかけてもらった子どもは一割にみたなかった」(ウォラースタイン 1997:40)。

このように見てくると、親の離婚においても、また離婚においてはいっそう、親の「喪失」そのものよりも、それによって引き起こされる喪失や変化の方がより大きな影響を与えやすいことが分かる。つまり、「Xの喪失」と呼べる経験において、じつはXの喪失それ自体よりも、それに伴う他のものの喪失の方が大きな影響を与えうるということである。離婚において、それはとくに、残った親の心(関心、愛情、笑顔、余裕など)や、その親とのこれまでの関係を失うことである。そしてそれと連動して、安定した家庭生活、平穏で守られた「子どもの世界」、また周囲とのつながりを失うことでもある。これらの喪失

の深刻さは死別の場合に劣らないのに、「曖昧な喪失」である離婚の場合は喪失したことが見えにくく、そのため、喪失を経験していることを周囲にも自分自身にも認められにくい。

このように、親の離婚は曖昧で見えにくい喪失であるにもかかわらず、子どもに深刻な影響を与える喪失の代表的なものである。というのも、親は子どもの生活の中心であったから、その親のひとりが出ていくことで関係が変わり、また残された親の状況（精神状態や、多忙さ、経済状態など）が変わることでその親との関係も変わってしまい、子どもの生活に根本的な変化が起こりうるからである。しかし逆に言えば、親に限らず、親と同じくらい子どもの生活の一部となり、それを支えているものであれば何であれ、子どもにとって、親の「喪失」と同様に深刻な喪失経験になりうるとも言えるだろう。しかも、親の離婚にもまして周囲から見えにくい喪失も多い。本稿で論じる余裕はないが、たとえば兄弟の死、ペットの死、引っ越し、親による虐待⁸などがそうでありうる。

こうした様々な喪失経験において、Xの喪失それ自体よりも、それに伴う他のものの喪失や変化の方が大きな影響を与えうるのであれば、またその影響は、長期間にわたって、場合によっては生涯を通じて継続しうるのだとすれば、Xを喪失したその後こそ重要だということになるのではないか。具体的には、発端となるXの喪失の後に、子どもの生活にどのような変化がどれだけ生じるか、それに対して本人や周囲がどのように反応するかなどによって、同じXの喪失でも、各人の経験は大きく異なってくることになるだろう。

3章 世界と自己の立て直し

これまで見てきたように、喪失を経験した子どもは、家庭生活を中心に、ふだんは気づかれないほど安定した「前提」となっている世界そのものが転覆したように感じるのだった。本章では、転覆したように思える世界と、その只中で無力に感じる自己とを、子どもがどのように立て直すに至るのかに視点を移してみたい。先取りすれば、立て直しの過程では次の三つ、「知ること」、「コントロールしうること（＝世界へのかかわりを回復すること）」、「解釈すること」が重要であると私たちは考える。これらは、実際には互いに不可分だが、便宜上、項を分けて順に見ていきたい。

8 親による虐待では、失ったことに加え、失ったものも見えにくいのが、信頼できる親、安心できる居場所をはじめ多くのものを喪失していると言える。

1 知ること

先に述べたように、大人は子どもが残酷な現実を直に突きつけられるのを避けるために、子どもに親の死の詳細を伝えないことがある。たとえば親の死後、数週間のあいだ、その親は仕事で遠くに出かけているなどと言われ、死の事実を知らされなかったり、知らされる場合でも、比喩や物語の要素を用いたり、美化したりして伝えられることがある。天国に行った、空の上にいるといった表現は頻繁に使われるので、大人はもはや比喩だとさえ思わないほどだが、子どもは文字通り、空の上にいると信じ、飛行機で会いに行こうとしたり、自分も死んで会おうとする場合があるという (Furman 1970:73)。あるいは本当の死因 (cf. Furman 1984:200; Osterweis 126) や、亡くなる際の様子を大人になるまで、ときには大人になっても知らされない子どももいる。

ファーマンら複数の研究者によれば、子どもを衝撃から守ろうとして事実を隠したり、事実を歪曲して伝えることは、子どもを守ることにならず、逆に不安を増大させる恐れがあるという。子どもは、分からない部分を幻想で補おうとして、誤解と虚偽を含んだ物語を信じていることがある。そうして作り上げられた幻想の物語の方が、現実よりもいっそう子どもに不安と恐怖を抱かせるという (Furman 1970:73; Osterweis 129)。たとえば故人は眠っていると聞かされた子どもは、自分も死んでしまうかもしれないと眠るのが怖くなり、睡眠障害を起こすことがある。

誤解と妄信によって起こる不安でもっとも多いのが、残された親もまた死ぬのではないかという不安、自分の世話をしてくれる人がいなくなり、一人ぼっちになるのではないかという不安と、自分もまた亡くなった親と同じように間もなく死ぬのではないかという不安であるという (Worden 58; Osterweis 119)。

このように見ると、子どもが死について知らされない、あるいは正確に、また詳細に知らされないことは、子どもにとって、喪失により転覆した世界の脅威と無秩序さをそのままにしておくこと、あるいは増幅させることにつながると言えるのではないか⁹。逆に言えば、死に関して正確に知ることは、転覆し、混沌としてしまったように見える世界の内に、わずかであっても、何らかの理解可能性、何らかの秩序を見出し、あるいは回復することだと言えるかもしれない。それを足がかりに子どもは、世界の脅威をただ受動的に被るだけでなく、世界に能動的にはたらきかけることが可能になる。この意味で、オスターヴァイスらが言うように、「事実を知らないことによって、無力の感情が増大する」(Osterweis 130) のだと言える。逆に、知ることは、無力感から脱し、世界にはたらきかけうることへとつながるのである。

9 もちろん、何でもそのまま伝えればよいということではなく、衝撃の大きい事実については、伝える時期や伝え方を熟慮するなどの配慮は必要である (cf. Osterweis 129-131)。

だとすれば、このときの「知ること」は、単に情報や知識を得ることにはとどまらないはずである。喪失の事実について知るとは、その事実を納得すること、腑に落ちることであり、頭で理解するだけでなく、いわば身体に染み込ませ、日常に組み込むことでもあるだろう。この意味で、知るとは、身体をともなうふるまいと不可分であり、さらにはそれらを通じた、世界へのかかわりとも不可分だと言える。

たとえば子どもは、親など周囲の人の死に関して、残された親に何度も同じ質問を繰り返すことがあるという。〇〇は本当に死んだの？もう生き返らないの？どうして死んだの？などと。それは、質問することによって、また答えるときの大人の反応を通じて、死んでしまった事実が決して変わらないこと、故人が生き返らないことを確認し、自分自身に分からせるためでもあるという (cf. Worden 13; Osterweis 100)。理解する力や、起こったことの意味を解釈する力が未熟で、起きている事態にどのように反応したらよいか分からない子どもは、親や周囲の人を巻き込むふるまいを通じて、当の事実を自分の身に染み込ませようとしているのだと言える。同時に、大人の反応の仕方やふるまい方を無意識に取り入れようとしているという。

こうした側面は大人にもあるだろう。大人でも、死が本当に起こった事実だという実感がなかなか湧かず、身体の芯に染み込むまで長い期間を要する。その間は、たとえば何かに熱中している時や、寝ている間は、大事な人が亡くなったことをほとんど忘れていて、我に返ったり、目覚めた時に、改めて苦痛とともに思い出すということを繰り返しつつ、ようやく死が事実であることを、身をもって理解していく。

このように見てくると、知るとは、単に情報や知識を得ることではなく、どうふるまうか、ある状況に対してどう反応し、どのような態度をとるのか、と不可分であることが分かる。つまり、自分が周りの環境にかかわる仕方と不可分であるということである。世界へのかかわりには、働きかけ、影響を与え、変えうるという能動性が含まれる。したがって、知ることと、それがもたらす状況への能動的なかがわりが、子どもに、世界と自分自身に対する信頼を回復させることにつながるのではないか。また、未来に起こりうる同様の事態に備え、あるときは予防し、あるときはその衝撃から自分を守ることができるという安心感を得ることにも通じる。先に見たように「事実を知らないことによって、無力の感情が増大する」(Osterweis 130) とオスターヴァイスらが言うのも、このように見ると、より納得がいくだろう¹⁰。

10 離婚の場合も同様に、知るとは子どもにとって重要である。

「両親の離婚は、子どもたちにとって [...] 重大な危機であるから、子どもにはそうなった理由を知る権利がある。わけのわからない危機への対処にエネルギーを注げるはずもない」(ウォラースタイン 2001:291)。「大半の離婚家庭の子供たちは納得のいく破局の理由を説明されないため、彼らの不安と混乱はどんどん増大していく」(ウォラースタイン 2001:164)。

2 コントロールしうること——世界へのかかわりの回復

前項で見たように、子どもが死や離婚について正確に知ることは、単に情報や知識を得ることではなく、自分を取り囲む状況、ひいては世界に対するふるまい方を獲得すること、文字通り、体得することでもあった。そうだとすれば、知ることは、世界から影響を被るばかりでなく、世界と切り結び、世界へはたらきかけ、影響を及ぼしうることと地続きである。あるいはむしろ、両者は同じ事柄の別側面だと言える。本項では後者の側面に焦点を当ててみたい。

自己の無力感

大事なものを喪失することは、それまで依拠していた世界が転覆したかのように経験されうるのであった。そのとき世界は、どんなに悪いことでも起こりうる、無秩序で、圧倒してくるものになる。一方、そのような世界と対峙している自分自身は、ただそれを受動的に被るしかない、無力な存在だと感じられる。無力感とはじっさいに、喪失した人の経験を構成する中心要素のひとつである（cf. Janoff-Bulman 1992; Fogarty 59）。

子どもの場合は、そもそも世界は、はじめから得体のしれない圧倒するものであり、その只中で日々試行錯誤しながら、長い時間一緒にいて世話をしてくれる人、いつもいる安心できる場所などを足がかりに、ものごとの理解を増やし、できる行動を増やしつつ、無秩序に見える世界を少しずつ「踏み均して」いる途上にある。また親の庇護下であり、行動も、決定し選択できる幅や権限も限られている。したがってそのような子どもは、大人よりも容易に、無秩序な世界に再び引き戻され、コントロールを失い、自分を無力だと感じやすいと言える。

具体的には、たとえば親が亡くなるのを防げなかったとか、生きていううちに何もしてやれなかった、両親が離婚するのを止められなかったなどの、場合によってはほぼ実現不可能なことへの悔いが無力感を生み出す。しかしそのさらに根底にあるのは、先にも述べた、圧倒してくる世界の出来事やその影響を、自分は防ぐことも変えることもできずにただ受動的に被るしかないという、より漠然とした、しかし存在自体を根こそぎにするような無力感である。

ジャンオフ・バルマンはこのような無力感について、災害や犯罪、事故、深刻な病気などの「犠牲者になること」(victimization) に即して言及する。彼女は、様々な犠牲者たちが「共有する、共通の心理学的経験」(Janoff-Bulman 1985:16) に着目する。それは先に述べた、人々がふだん意識することなく保持している「前提」の喪失とともに、それによって保たれていた安全が破壊される経験であるという。「とつぜん世界が機能しなくなる」(Janoff-Bulman 1985:18) とも表現される。そのとき、「犠牲者たちは抗しがたい力に対する無力さの感覚と […]、今やどんなことでも自分に起こりうるという考えを持つ」

(Janoff-Bulman 1985:19) に至るといふ。というのも、「犠牲者になることは、自分によって予期されたのでも、意図されたのでもない」からであり、「彼らは自分のコントロールを超えた力に面と向かうことで、自分を非力で、無力だと知覚する」(Janoff-Bulman 1985:21) からである。つまり、予測を凌駕し、なぜそんなことが起こったのか理解もできない世界の圧倒する側面を突き付けられたとき、その無秩序さに脅威と不安を覚えると同時に、自分は何もコントロールできない、その力がない、無力だという感覚を抱くことになるというのである。

また世界の善意や、自分には並外れて残酷なことは起こらないはずという「自分の傷つかなさ」が信じられなくなり、もはやどんな酷いことでも自分に起こりうると恐れるようになる。たとえば、「レイプの犠牲者の最初の情動的反応は、未来のレイプの恐れ」であり、「強盗に遭った人々は、[起こりうる] 別の強盗を、隣人たちよりも、より恐れる」(Janoff-Bulman 1985:19) ようになると。

私たちが検討している、子どもの経験する喪失においても同様で、親のひとりを亡くした子どもの多くが抱く共通の強い不安が、もうひとりの親も死んでしまうのではないかと、そして自分も同じように死ぬのではないかと不安であり恐れだという点は先に見た通りである。これらの不安や恐れ背景にあってそれらを引き起こしているのが、先に見た、自己の無力感である。そこで、この無力感から抜け出すには、自分が世界に何らかの影響を及ぼしうる、コントロールしうるという感覚を取り戻すことが必要になる。いいかえれば、自分は、圧倒するような無秩序な世界を、必ずしもただ被るだけではない、と思えることである。

ここに見られるのは、一方で、世界のうちに、(喪失以前のように完全ではないが、ある程度の) 安定を再び見出すことが、他方の、世界にはたらきかけ、自分の力で状況のある程度変える余地があると思えることへとつながっている、という事態である。つまり、世界に安定を見出し、世界をある程度馴致しうることと、自分に影響を及ぼしうる力があると思えることとは、ひと続きの事態であることが分かる。では、重大な喪失を被った子どもが、世界への信頼とともに自分への信頼を、部分的にであっても取り戻すことが可能だとすれば、具体的にどのようにしてだろうか。

安定が残されていること

まず、コントロールしうるための前提あるいは土台となるのが、子どもの生活に少しでも多く、基本的な安定が残されることである。先にも見たように、子どもは、身近にいて自分を世話してくれる人や馴染みの場所を足がかりに世界にかかわっているのだから、その足がかりを、喪失経験後にできるだけ減らさないことが何よりも重要だろう。安定が残されていることが必要なのは、世界は完全に崩壊し無秩序になったのではないと気づかせ

てくれるからであり、混沌としてしまった世界の中で、残っている安定（残された親との関係、家庭生活、学校、友達、他の人間関係など）が、世界を立て直すための土台になってくれるからでもある（cf.Furman 1970:81）。家庭だけでなく、毎日の学校生活も安定をもたらす重要な足がかりの一つである。親を亡くした多くの子どもが、同級生たちに、いつも通りに接してほしい、特別な目で見られたくないと望んでいるのは、ひとつにはこのような理由からだろう。

決定に参加すること

ウォーデンは子どもが葬儀に参列するか否かをはじめ、葬儀をどのような形にするかや、故人に着せる服、棺に入れるものを選ぶなどの話し合いや決定に、できる範囲で子どもを参加させるのがよいとして次のように言う。「大部分の子どもは参加したことを肯定的に感じていた。加えてもらったことは、皆が動揺している時に、自分が重要で頼りになると子どもが感じるのを助けもする」（Worden 23）と。

子どもが親の死後のさまざまな決定に参加することは、些末なことではない。世界の無慈悲さ、無秩序さと、その圧倒する力を前にして、完全に受動的にそれらを被るだけでなく、肝心な死の事実が変わらなくても、その事実へのかかわり方を変えること、言いかえれば、事実そのものでなくても、それを取り巻くこと（葬儀やお別れの仕方など）へ能動的に関わり、影響を及ぼし、決定に参加しうるとは、子どもに自信を取り戻させ、そのことが、その子にとっての世界を立て直していく上での最初の足がかりになりうる。それは儀式にかぎらず、引っ越しや転校など、子ども自身の生活の変化に関わることについても同様であろう。たとえ選択の幅がほとんどないとしても、子どもに事情を説明し、意見を聞き、同意を得るがどうかは重要な違いである。少しでも能動的にかかわり、影響を及ぼしうることが、根底にある無力感から抜け出して、世界へのかかわりを再び取り戻す原動力になりうる。

これは死別だけでなく、両親が離婚した場合も同様である。ウォラースタインらは次のように言う。

「離婚に際して子どもは無力感にとらわれるため、親は子どもにも意見を述べさせ、それを真剣に受け止めるべきである。そうすれば、子どもは、この危機にあってただ受け身の存在なのではなく、能動的な主体であることを感じ取れる」（ウォラースタイン 1997:292）。

このように死や離婚に関することに関動的にかかわることは、そのかかわりやふるまいを通じて、それらに対する理解を促進し、深めている側面があるだろう。先に見たように、理解とふるまいは切り離せず、むしろふるまいを通じてこそ、深く、腑に落ちる形で理解

できると言えるからである。このような、能動的なかかわりと切り離せない理解のより深いもの、そしてより長いスパンで行われ、変容しつつも保持されるものを、とくに解釈と呼んで次に考えてみたい。

3 解釈すること

前項で見たのは、死や離婚などの出来事そのものというよりも、葬儀などその周辺事に能動的に関与して変えうる力を感じることであった。しかし、変わらないはずの死や離婚などの出来事そのものも、ある意味で「変える」ことがありうる。それは、死や離婚などの出来事や、あるいは故人、離婚した両親などについて解釈することによってである。ここでの「解釈」は、その語が想起するようには、言葉や思考だけで行われる単なる知的営みではなく、ふるまいをはじめとする能動的なかかわりと切り離せないものである。人によっては、たとえば故人の家業を引き継いだり、故人の趣味や好きなことを自分でもやってみるなどの日々の実践を通じて、故人とその人生を解釈することもあるだろう¹¹。解釈は、生きること、生活することの中で、それらに即してこそ進められ、積み重ねられ、ときに塗り替えられる。本稿では、紙幅の都合から、発達途上にある子どもにとくに顕著な解釈の一側面のみを取り上げたい。

成長とともに変化する解釈

1で見たように、子どもによる喪失の理解は、必ずしも情報を得ることにとどまらなかった。また、死や離婚等による喪失について、一度理解すればそれで完了するわけではない。大人でもそうであるが、成長途上にある子どもはとくに、知的能力や経験が年齢と共に増していくにつれ、理解が深まったり、変化したりする。また、入学や就職、結婚や子の誕生など節目となる出来事を経験したり、人生の岐路に立つごとに、亡くなったり出て行ったりした親のことを想い、また親を失ったことの意味やそれが自分に与えた影響について考えうる (cf. Worden 1; Osterweis 100)。このように、完了することがなく、たえず変わり続け、積み重ねていく理解を、とくに解釈と呼ぶことができるだろう。アビヒトはこの意味で、親の死は、子どもに生涯影響を与え続けるという (Abicht 402)。

先に見たように、喪失直後の子どもは、親の喪失によって起こった様々な生活の変化、家庭内の変化に適應することに精一杯で、肝心の親がいなくなったことの影響や意味について考える余裕がない状態が長く続きうる。残った親との関係の変化に苦しんだり、孤独を感じたり、また親が再婚すれば、新たな義親との関係と、再度の生活の変化に適應する

11 大人が行う故人や死別の出来事の解釈については (中 2023; アティッグ) を参照。

のにかかり切りになる。それに子どもは、一度に多くのことを理解し受け入れるのが難しいため、死別後間もないうちは、死の事実を否認するという「防衛反応」も起こりやすい。

だから、親が亡くなったのが変えようのない事実であることを、本当の意味で受け入れるのが大人になってからということも起こりうる。シルバーマンは、自身がインタビューした、子どもの時に親を亡くした何人かが「10年後でさえ、いまだに死とその変えようのなさを受け入れることに取り組んでいる」(Silverman 397) のを見出す。

また、子どもの場合は、大人よりもさらにずっと遅れて死別や離別の反応が出てくることも少なくない。周囲にはそれが喪失と結びつかないくらい長い年数を隔てて。そして成長の局面に応じて、いったんは喪失を受け入れ折り合いをつけていても、再び受け入れられない事実として面前に立ちほだかり、対処しなければならぬこともある。たとえば、進学や友達関係で悩んだ時に、なぜ自分には一緒に悩んで励ましてくれる親がいないんだろうと考えざるをえなくなる。人生の節目で喜んだり悩んだりする際も同様だろう。シルバーマンは言う。

「喪失は様々な時期に異なる意味をもつだろうから、彼らは喪失のそれぞれの段階で、再び対処をする必要がありうる。いくつかの適応は、死によって起こった多くの問題に対処できるに十分なだけ成熟するまで、待たなくてはいけないかもしれない」(同)。

そして、子どものうちは対処できなかったことに、成長してはじめて向き合えるようになったり、自分から取り組みたいと思うように心境が変化することもある。アビヒトは、インタビューした女子大生たちの「多くの女性が、自分の亡くなった親について、今はもっと知る必要があると感じている」という。「大人になって、彼女らは親との関係を再び結び直す必要がでてきた」と。「彼女たちは、親の死がどのように自分たちに影響を与えたのかを、アイデンティティが大人になっていくにつれて理解したいと思うようになった」のだとアビヒトは解釈する。したがって「この探求は、子どもの時にはできなかったやり方で、親をひとりの人間として知ること」であり、そのようにして、「過去と現在のあいだに何らかの連続性を打ち立てる」(Abicht 399) 試みなのだという。このような意味での解釈は、子どもの成長とともに変化しつつ、人生を通じて行われ続けるものだろう¹²。

12 本稿で触れる余裕はないが、解釈は、死別だけでなく、親が離婚した子どもにとっても重要な作業でありうる (cf.ウォラースタイン 1997:296)。

おわりに

喪失においてはしばしば、それ以前には当たり前だった前提が崩壊したように経験されるが、本稿の考察を通じて、親を「喪失」した子どもにとってその前提の崩壊は、大人よりさらに純粋なかたちで、文字通り「世界の転覆」として経験されることが見てとれた。そしてそれは、子どもの世界の前提を支えているのが、親やその代理の大人であり、また親を中心とする家庭生活であるという、子どもの生の特徴によると考えた。家庭生活と親という子どもにとっての基盤が、親のひとりを「喪失」することで、どれだけ、またどのように変化するかによって、子どもへの喪失の影響は大きく異なってくる。このことは、親のひとりの「喪失」と同等かそれ以上に、それ以外のもの——残った親や以前の生活など——の喪失や変化の影響が大きいことを示しているだろう。つまり、「Xの喪失」と呼ぶ場合の、X以外のものの影響の大きさである。

また、喪失を経験している子どもが、転覆してしまった世界と、それをただ被るしかない無力な自己とを立て直そうともがく過程で、知ることやコントロールしうること、解釈することが、立て直しを促進する互いに不可分な要素であることも確認した。それらを通して、「喪失」の事実の真の受け入れも、時間をかけて行われるのであった。知ることは、自分が無力ではなくコントロールしうること、世界にはたらきかけうることと裏表の関係にあるが、これらを通じて、部分的にであれ、世界に理解可能性と秩序とを再び見出し、自己や世界への信頼を幾らかでも回復することが可能になる。世界の立て直しと自己の立て直しとは、このように連動したひと続きの営みだといえる。

以上見たような、子どもの経験する喪失において際立って現れる特徴から翻って、大人の経験する喪失を見ることで、大人の喪失経験だけを考えているときには見えにくかった側面にも光を当てることができるのではないだろうか。その具体的な展開は別稿に委ねることにしたい。

参考文献

- J. M. Abicht, "What is the Phenomenology of Complicated Grief in Parentally Bereaved Children and Adolescents?," Master of Social Work Clinical Research Papers, School of Social Work, St. Catherine University, 2014.
- アリソン・アレクシー『離婚の文化人類学 現代日本における〈親密な〉別れ方』みすず書房、2022年
- トーマス・アティック『死別の悲しみに向き合う』大月書店、1998年
- ポーリン・ボス『「さよなら」のない別れ 別れない「さよなら」あいまいな喪失』学文社、2005年

- C. Flauhault, et al., “Understanding grief in children who have lost a parent with cancer: How do they give meaning to this experience? Results of an interpretative phenomenological analysis,” *Death Studies*, vol, 42, No. 8, pp.483–490, 2018.
- J. A. Fogarty, *The Magical Thoughts of Grieving Children: Treating Children with Complicated Mourning and Advice for Parents*, Routledge, 2019.
- R. A. Furman, “The Child’s Reaction to Death in the Family,” in B. Schoenberg, ed., *Loss and Grief in Childhood*, Columbia University Press, 1970.
- “Children’s Patterns in Mourning the Death of a Loved One,” in H. Wass et al., ed., *Childhood and Death*, Hemisphere Publishing Corporation, 1984.
- R. Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards A New Psychology of Trauma*, The Free Press, 1992.
- “The Aftermath of Victimization: Rebuilding Shattered Assumptions,” in C. R. Figley ed., *Trauma and Its Wake*, Brunner/Mazel, 1985.
- 中 真生 「喪失という攪乱—死別を中心に」『あらわれを哲学する』晃洋書房、2023年。
- 「「喪失」という経験—世界へのかかわり方の変容」『哲学雑誌』137巻810号、2024年。
- M. Osterweis, et al. (Committee on Health Consequences of the Stress of Bereavement), *Bereavement: Reactions, Consequences, and Care*, National Academy Press, 1984.
- P. R. Silverman, “The impact of parental death on college-age women,” *Psychiatric Clinic of North America*, 10, 1989, 387–404.
- ジュディス・S・ウォラースタイン他『セカンドチャンス 離婚後の人生』草思社、1997年。
- ジュディス・ウォラースタイン他『それでも僕らは生きていく 離婚・親の愛を失った25年間の軌跡』PHP、2001年
- J. W. Worden, *Children and Grief: When a Parent Dies*, The Guilford Press, 1996.

(中 真生・なか まお・神戸大学)

日本現象学会 第45回研究大会（2023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

「教養としての哲学・倫理学——初期キャリア研究者が何をどう教えるか」

提題者：三村 尚彦・宮原 優・渡邊 浩一

オーガナイザー：金成 祐人

Workshop for Gender Equality and Early Career Researcher Support— Theme: “Philosophy and Ethics as Liberal Arts: What and How Early Career Researchers Teach”

Speakers: Naohiko MIMURA, Yu MIYAHARA, Koichi WATANABE

Organizer: Yuto KANNARI

Abstract

One of the challenges early career researchers face is teaching philosophy and ethics within the liberal arts. This is because students attend lectures in an environment and with interests that differ from those of their teachers, who are experts in philosophy. Therefore, it is difficult for teachers to employ their experience effectively in this context. To address this, we held a two-part workshop. In the first part, three speakers delivered presentations on valuable and pertinent information for early career researchers, while in the second part, participants engaged in group work, affording them an opportunity to exchange opinions and interact on the topic of teaching philosophy. This was done to support those who lacked opportunities to discuss their concerns and anxieties about the subject.

The outline of the first part is as follows: Naohiko Mimura gave a presentation entitled “Practical Examples of ‘Philosophy’ as a General Education Subject.” His lectures are often called “old-style,” and have no active learning elements at all. In his lectures, he seeks to create an environment in which students can concentrate on the lesson and explain its content narratively. Next, Yu Miyahara gave a presentation entitled, “An Attempt at Developing a Lecture Unique to a Phenomenologist” that focuses on philosophy classes within liberal arts subjects, emphasizing the potential and challenges specific to courses taught by those specializing in phenomenology. While close reading and analysis of texts are crucial in philosophy classes, philosophy as a liberal arts subject offers the occasion for students to acquire and exercise the ability to reflect on various ideas and perspectives. Phenomenology, which thematizes the foundations and formation of life and experience, is highly compatible with this approach. From this perspective, this presentation introduced her class as an example. Finally, Koichi Watanabe gave a presentation titled “Philosophy in General Education that Encourages Students to Write and Think.” To prevent students

from falling asleep and to promote their learning, he includes note-taking as part of the evaluation and uses rubrics for grading reports. He also recommends that early career researchers consult the syllabi of outstanding researchers and attend the PFFP Program.

1. ワークショップの趣旨

大学の常勤職を求める際に、教育能力が重要な要素として問われ、模擬授業が求められることもある。しかし、多くの研究者は教育に関する訓練を受けておらず、組織的な情報共有が必要だということが、過去の学会ワークショップでも確認されてきた¹。近年、国立大学を中心とするいくつかの大学で大学院生向けのプレFDが実施されているものの、いまだ一般的とは言えず、初期キャリア研究者支援として学会レベルでの組織的な情報共有の必要性があると考えられる。

特に、現象学に限定されない教養科目を大学（哲学科がなく、教養としての哲学関連科目が1～2つしかない大学など）で教える場合に、初期キャリア研究者が教育について悩むポイントがあるように思われる。哲学科で学んだ研究者が母校の哲学の非常勤講師を務める場合には、自分が授業を受けた経験を活かすことができ、学生に哲学を学ぶある程度のモチベーションを期待することもできる。また、履修者のなかには研究者を目指す学生もいるだろうこと、履修者は多くの哲学関連科目があるなかの1科目として受講していることなど、教員の経験から学生の状況にある程度見通すことができる。しかし、哲学科がなく、哲学を学ぶモチベーションが高いわけでもない学生を対象として、最初で最後となる可能性がある哲学関連科目を担当する場合には、教員の経験だけから履修者の状況を想定して教育方針を定めていくには困難が伴うだろう。また、2020年からの新型コロナウイルス感染症拡大に伴うオンライン化によって、日頃の哲学教育について気軽に話し合うことができる機会は減少しており、初期キャリア研究者が思い悩んでも相談する機会を得ることが難しくなっている。

以上のように、教員とは異なる環境と興味関心をもつ学生に対して、教養として哲学・倫理学の授業を提供する場合、何をどう教えるかという問題に対する支援が必要と考え、本ワークショップでは「教養としての哲学・倫理学——初期キャリア研究者が何をどう教えるか」をテーマとした²。本ワークショップは第一部と第二部に分かれる。第一部では、

1 「現象学を（用いて）どう教えるか——教育に関する情報と知見の組織的な共有に向けて」（日本現象学会第39回研究大会、大阪大学、2017年）；「哲学と導入教育——哲学教育の質的向上を目指して」（日本哲学会第75回大会、京都大学、2016年）など。

2 男女共同参画・若手研究者支援WGワークショップは、男女共同参画と若手研究者支援を隔年で扱っており、第45回研究大会は若手研究者支援の年である。

この問題に対し初期キャリア研究者にとって役立つ情報（授業の仕方や模擬授業における留意点など）について三村尚彦氏、宮原優氏、渡邊浩一氏からご発表いただいた。次に第二部では、学会の対面開催再開に合わせてグループワークを行い、哲学教育に関する意見交換や交流の機会を提供して、教育活動についての悩みや不安を話す機会の不足に対する支援を実施した。

以下、第2節では第一部の提題者自身による発表要旨を記載し、その後に質疑応答の内容について報告する³。次に、第3節では第二部のグループワークの概要について報告する。

2. 第一部 提題の概要

2.1 三村 尚彦「全学共通教養科目「哲学」の実践例」

わたしがこれまで担当してきた、いわゆる一般教養科目「哲学」の実践について、紹介していく。

まず本務校での共通教養科目「哲学」の概要と履修システムを説明しよう。「哲学」の講義は、トピック、テーマごとに細分化されているのが、本科目の特徴のひとつと言えるだろう。近年開講されているテーマ（科目名称）は、以下の10個、「哲学を学ぶ」「哲学の古典を読み解く」「こころとからだを哲学する」「ことばと思考」「自己と他者」「倫理学を学ぶ」「生と死の倫理学」「今日の道徳的ディレンマ」「環境の倫理学」「論理学を学ぶ」である。わたしはこれまで主に「こころとからだを哲学する」と「ことばと思考」を担当し、前者では心身問題を、後者では言語哲学を講義してきた。開講形態は、春学期と秋学期に同じ内容の授業を、異なる学舎で（異なる学部の学生に向けて）行うことになっている。具体的に言えば、春学期はA学舎にて、法学部、文学部、外国語学部の学生を履修対象として講義を行い、秋学期はB学舎にて、経済学部、商学部、社会学部、理工学部に同一内容の講義を実施するといった具合である。試験に関しては、出題を春と秋で変更するなどの対応が必要となる。履修人数は300人を上限とし、それ以上の希望者があった場合は、抽選によって人数を絞るか、クラス増で対応する。

本ワークショップの趣旨は、哲学を専門としない学生に向けて教養科目で哲学を講義する場合にどのような工夫や配慮をして、哲学への関心を高めているのかを報告し、議論することにある。その点から言えば、わたしはワークショップ登壇者としてはもっとも不適切な人間であると自覚している。というのも、授業に対して工夫らしい工夫もなく、ただ一方的に話しているだけだからである。配布資料はない。パワーポイントで項目を示し、あとは板書を使って説明していく。雑談やジョークもなく、講義内容のみをしゃべり続け

3 提題の概要は提題者自身が執筆したもので、表記の統一は行っていない。

る。出席もとらなければ、ミニッツペーパーにて感想を寄せてもらうこともない。いわゆるアクティブラーニング的な要素は皆無であり、わたしが一方的に話し、学生はどこまでも受動的に聴くだけである。最終回到筆記試験を実施し、その成績だけで評価を行っている。学生たちからは「昭和」の授業と言われている。以上のように、授業のやり方に関してわたしの報告は、これから教養科目の授業を担当するであろう方々の参考にはあまりならないと思われる。

しかしながら、まったく何も意識しておらず、漫然と講義しているのかと言われれば、そうでもない。わたしにも心がけている点はある。ここでは4点、挙げておこう。1つ目は、私語に対しては厳格な態度を取ること。教養科目では、シラバスの内容を確認し内容に関心をもって履修する学生ももちろんいるが、卒業所要単位として、必修科目の谷間に時間割を埋め合わせる意図で登録する学生も少なくはない。したがってモチベーションがあまり高くなく、私語が発生しやすい環境である。わたしは1回目の授業（その段階ではまだ履修変更が可能である）に、授業中の私語は厳禁であると宣言し、それを守れない学生には履修変更するように示唆する（2回目の授業からは、毎年50名前後の学生が履修を取りやめている）。2つ目は、板書する時間を十分に取る。資料を配布しない分、学生たちがノートをしっかりと取れるように時間を確保している。3つ目は、物語性を持たせた説明。ある哲学思想がどのような背景で主張されるにいったかなど、ストーリー展開があるように話している。そして最後4点目は、学生からの質問には丁寧に対応することである。

こうした古くさい純粹講義タイプの授業ではあるが、学生たちからの評価は、アンケート結果をふまえると、それほど悪くはない。私語がなく静穏な授業環境で講義が聴けることを歓迎する学生の声が多いと感じている。

最後に、人事採用の模擬授業に立ち会った経験から、あくまでもわたし個人の見解であるが、どのような点を心がけたらいいのかを述べて、本報告を締め括りたい。

模擬授業では複数の教員の前で講義をするのが、一般的だろう。したがって、どうしても学生に向けて授業をするのとは勝手が違う。それだけに次の3点は強く意識しておいた方がよいとわたしは考えている。行う授業の、対象学年、受講生の構成など、事前に入念に調べておくこと。模擬授業を聴いているのは教員だが、あくまでも学生に向けて話しているのを意識すること。その講義で何を学生たちに伝え、どのような学習効果を意図しているのかを明確にすること。

以上、自分の講義実践を記してきたが、大学での講義歴25年を過ぎて、なお未だ迷い、悩む日々であることを付け加えておく。

2.2 宮原 優「現象学者ならではの授業展開の試みについて」

教養科目としての哲学の授業の意義は極めて深く多様にありうるが、その一つに、「営みとしての哲学」を身に着けることが挙げられるだろう。とりわけ、哲学を専攻するわけではない学生には、何か掌握したと思ひ込んだり、つめこんで覚えたりすることよりも、答えのない問いに向かっていく姿勢の修得や、さまざまな思想家の優れた観点から自分自身や世界を見つめ直す機会を得ることが大変重要であると考えられる。こうした「営みとしての哲学」を身に着けるために、授業全体を通して私が目標としているのは、さまざまなテキストや概念を、自分自身に結び付けて考える力の育成である。それぞれ関心や意欲の異なる大人数の講義において、テキストの精読は困難であり、また精緻な哲学史も関心をひきづらい。しかし、さまざまな思想や概念が自分自身の生活に深くかかわっている、と微かにでも手ごたえを感じ、なにか自分に関わっている問題であると自身に引き付けて考えてくれさえすれば、いつかテキストの精読や思想や様々な観点の拡張に結びつくこともあり得るだろう。また教員側としても、自身の生活がどのように成り立っているのか、その根源を問う現象学ならではのまなざしを十分に生かすことのできる授業展開が可能であると考えられる。営みとしての哲学を目指す授業展開の工夫を、あくまで一例として以下に紹介したい。

教養科目としての哲学授業において、私自身は「他人の文章であること」を明確に示しさえすればネット検索やChatGptを利用してかまわない、としている。そのうえで、出席アンケート、レポートなど提出物の成績評価基準を「学んだ内容を自分自身の生活や経験に結び付けて記述できていること、または独自の仕方ですべて例にできていること」と明示し、シラバスや授業内で繰り返し示している。

授業展開においては、日常経験に結びつきうるテーマを設定し、一つのテーマにつき2～3回かけて取り上げている。たとえば、プラトン『国家』の「洞窟の比喩」⁴は、イデア論を説明するための比喩であるとされ、またテキスト内でもそのように位置づけられているが、「思い込みとそこからの脱却」に関してきわめてリアリティに富み、大きな問いを投げかけている。さらに、思い込みからの脱却という身近な課題に対し、デカルトの姿勢、カントの発想の転換、フッサールの観点など多くの異なる思想の考察につなげることができる。このようにテーマに即してテキストを考察する場合、それぞれの思想の背景や影響関係に関する情報提供はどうしても手薄になる。しかしながらそれらの情報は簡単にネットから入手できるうえ、こうしたテーマ設定においてはさまざまなテキストにおいて現象学ならではの観点や問いを活かすことができるという大きな強みがある。

このようにテーマごとに授業を展開する場合、現象学との関連性はさほど濃くはないと

4 Cf. プラトン『国家』(全2巻)、藤沢令夫訳、岩波書店、1979年。

考えられているテキストであっても、有意義な取り上げ方が可能である。たとえばアウグスティヌスの時間論の影響は広く知られているものの、その存在論や認識論は現象学において参照は決して多くない⁵。しかし、どうしても「ある」を把握したと思い込んでしまう人間の在り方や、その思い込みを打ち砕く働きそのものとしての「ある」について、また認識されたものに還元されえない認識の働きそのものなど、現象学ならではの着眼点から読解することは授業においても極めて有意義である⁶。フッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティやレヴィナスなど、それぞれの独自性や全く異なる観点やアプローチについて説明すると、学生は各々の観点や発想に共感しうるか、またその理由などを言語化してくれる。

そのほか授業の形式に関しては、なにより学生が自分自身の考えや疑問を安心して示せるよう取り組んでいる。「人の考えを引き出すように問う/考える」ことを目的に、15回授業のうち3回ほどグループワークに取り組んでいるほか、学内の学習支援システムを用いて出席票の代わりに毎回授業後に小テストを実施している。「学んだことを、自分の生活や経験に結び付けて言葉にするか、具体例を示してください」という記述問題に対し提出されたものの中から、20名ぶんほどのコメントを取り上げ、教員の応答を簡単につけて翌週のレジュメに掲載している⁷。年や立場に近いぶん、それらの学生のコメントに対する共感や驚きなども大きく、他の学生がコメントに対して考察や自分自身の反省を寄せるなど、教員のみでは実現できないやり取りが可能である。

以上、あくまで一例として私自身の取り組みを示したが、授業のやりかたは、その正解のなさがおもしろく、同時に大きな負担でもある。また研究時間の確保と学生にとって有意義な授業の両立は常に大きな課題である。このたび、授業についての研究者同士の情報共有や交流において、さまざまな観点や取り組みを垣間見ることができたことは大きな刺激と励みになった。

2.3 渡邊 浩一「書かせて、考えさせる一般教育の哲学」

提題者（非会員）の研究上の専門はカント、新カント派、および一般教育の思想史である。哲学教員としては、学位取得後、専従非常勤5年、中規模私大勤務5年を経て、報告

5 Cf. *Les Confessions*, Livres I–VII, Œuvre de Saint Augustin 13, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1998、アウグスティヌス『告白』（全3巻）、山田晶訳、中央公論新社、2014年。

6 学生時代に語学、特に古典語は習得しておいた方がよいのか、という質問をいただいたが、現象学が専門である場合、必要はないと考えられる。

7 私自身はこれまで担当した哲学科目の受講生の数は最大で140人程度であった。第二部のグループワークにおいて他の方と話したい、「こうしたいけれど、受講者が150人を超えるととても難しい。150の壁があるように思う」という話題になった。確かに、受講人数の規模によっては不可能であろう。

時点で地方公立大勤務3年目の中堅にあたる。また前職・現職ともいわゆる「教養部」所属であり、非常勤時代から今日まで主に一般教育（パンキョー）の哲学・倫理学を担当してきた。

哲学の授業の目的が学生が《哲学すること》《自分で考えること》にあるとして、それを念頭に置きつつも、とくに一般教育の哲学教員として心がけてきたのは次の二点である。

1. 学生を寝かさないこと
2. 学生にとって何か身につくところのある授業をすること

パンキョーの授業は学生にとってさまざまな理由でモチベーションがあがりやすく、睡魔にうち克ちがたい。寝かさないための王道は見せる・聞かせる授業をすることだろうが、しかし話術にはあまり自信がない。そこで次善として、毎回の授業内容のノートテイク（A4一枚）を課題化し、学生が見ざるをえない・聞かざるをえないようにする、という行き方をとるようになった。学生の傾向に応じて、構造化した板書を書き写させることもあれば、スライドと資料をベースに話した内容を自由にメモさせることもある。学生の起床時間は長くなるし（穴埋め方式だと間欠的）、メモ・ノートをとる訓練にもなる。こちらの手間は増えるが、手書きの提出物を見るのは楽しいのでやめるにやめられなくなってしまった。

ところで、講義にアクティブラーニング的な要素を加えることは今日では珍しいものではなくなっている。学生も中等教育段階で経験しているので、発言・発表慣れしている。とはいえ、投げかけられた問いに即座に反応して自分の考えをまとめ、全受講生を前に発言できる学生はそう多くはない。そのため授業でそうしたワークを行う際は、《いろいろ考えているものの直ちには考えがまとまらず、少々内気な学生たち》をファシリテートするべく、①成績評価と連動させる、②紙面で発表内容を準備させる、③全体での発言の前にペア／グループワークを挟む、といったことに留意している。ワークの具体的な内容・方法については、シャロン・ケイ、ポール・トムソン／河野哲也〔監訳〕（2012）『中学生からの対話する哲学教室』玉川大学出版部や、東京都高等学校公民科「倫理」「現代社会」研究会〔編〕（2018）『新科目「公共」「公共の扉」をひらく 授業事例集』清水書院などが参考になるだろう。

学期末試験は、一般教育の哲学関係科目の場合、論述型のテストかレポートによるのが通例かと思われる。とくに1年生の受講が多いため、私はレポートの書き方を教えることも意図してレポート試験を行っているが、その際、「ループリック」を活用している。評価基準表にあたるループリックについては、ダネル・スティーブンス、アントニア・レビ／佐藤浩章〔監訳〕（2014）『大学教員のためのループリック評価入門』玉川大学出版部、の出版前後にFD研修で（半ば疑いつつ）学んだが、使ってみるとなるほど良い点しかない。①2～3学期調整して定着すれば教員にとって採点の時短になるし、②学生も概ねレポー

トの型に沿って執筆してくるし、③評価項目を調整することでコピペ／生成AI対策にもなる。とくに最後の点はますます切実な課題になっているが、課題選定に関して成瀬尚志[編](2016)『学生を思考にいざなうレポート課題』ひつじ書房、なども併せて参照すれば、いたずらに性悪説に陥ることなく採点作業が進められるのではないかと思う。

そんなわけで私はこれまで、基本的には、学生にしかるべき文章(多くの場合、原典翻訳)に触れさせ、自分なりに考えたことを文章化させ、最終的に何らかの表現物を残させる、という哲学史ベースの古典的方式で授業を行ってきた。内容・方法について適宜微調整しながらも哲学史を手放さないのは、パンキョーでこそ古典に触れさせたいと考えているからで、それは多くの哲学教員に共通した願いと言ってよいかと思うが、とはいえ唯一絶対の方法というわけではない。哲学研究のスタイルの多様性に応じて、哲学教育のスタイルもさまざまである。初期キャリア研究者はひとまず、学会発表で琴線に触れた発表者の担当授業のシラバスを覗いてみるのがよいだろう(日本の哲学教育に関しては渡邊浩一(2017)「書誌 / 哲学教育」『大阪経済法科大学論集』112, 37-54も参照されたい)。また趣旨説明でも言及されているように、近年はブレFD(PFFP)が充実してきているので、大学院生時代にいずれかのプログラム——所属大学にない場合は東北大学の「大学教員準備プログラム」など——を受講することをおすすめしておく。

2.4 質疑応答

以上が第一部の提題者自身による提題概要である。提題後には、フロアとの質疑応答の時間を設けた。ここでは2つの質問に絞って紹介しておきたい。宮原氏の発表内で「安全性の確保」について言及されていたが、哲学の授業内で安全性が脅かされるケースにはどのようなものがあるか、という質問があった。これに対し宮原氏は、「人権侵害の被害者にも落ち度がある」という発言が出た場合、それは誤りであることが明らかであると同時に、何らかの被害者として苦しんでいる、その場にいる学生の安全性をも脅かすという例を挙げ、教員側でそのような発言が出ないよう予防するとともに、危険を感じたら「タイム」を入れるという。次に、博士課程に在籍中で博士論文を執筆しながら、今後のキャリアを見越してやっておいた方がよいことはあるか、という質問があった。これに対し三村氏は、博士論文を最優先として自分の研究に集中した方がよいという。また渡邊氏はこの質問に対し、応用倫理やFDなど、時期によって(就職にあたって強みになるものに)トレンドがあるためアンテナを立てておくことを推奨していた。

3. 第二部 グループワークの概要

第二部として、授業運営に関連して感じる問題点、不安、アドバイスをしてもらいたい

点などを話し合うグループワークを実施した。なお、グループワークのやり方については、日本哲学会第75回大会（2016年）および日本現象学会第39回大会（2017年）を踏襲した⁸。5名程度のグループが3つでき、提題者が一人ずつグループに入って対話に加わった。ここでは、各グループから出た問題点、不安、アドバイスをしてもらいたい点や改善案について、簡潔に紹介しておきたい。

専門外の内容について教える場合、答えられないような質問が出たときにどのように応答するかについて、すべてを教員が説明しなければならないわけではなく、教員も分からないから一緒に考えるというスタンスをとることが提案された。また、専門外であることで、かえって細部にこだわらずに、学生にとって分かりやすく標準的な見方を提示できることもあるという意見も出された。他には、効果的な授業資料の選び方（Wordで作成したレジュメかスライド資料か等）や映像資料の使い方についてもアドバイスを求める声があった。一つの意見として、コロナ禍以降には、いつオンライン授業となっても対応できるようにスライド資料を作るようになった、というものがあつた。また映像資料については『映画で考える生命環境倫理学』（吉川孝・横地徳広・池田喬編著、勁草書房、2019年）などの参考文献や具体的な映画が紹介され、学生が考察するきっかけを作ることが提案された。それ以外にも、たとえば授業準備について、授業準備と研究の両立（エフォートの調整）をどうしているか、非常勤先の学生の学力や関心をどうはかればよいかなどの疑問点があり、また授業の仕方について、グループワークに参加しない学生をどうやって参加してもらうようにするか、常識を疑ったり説明したりすることに抵抗感がある学生に対してどのように対応するかなど、数多くの問い・意見が提出された。

4. 結び

以上のように、本ワークショップは教養科目として設定された哲学・倫理学の授業で何をどう教えるかについて、初期キャリア研究者に知見の共有と話し合いの機会を提供することができた。また、すでに豊富な教育経験をもつ研究者にとっても、自身の教育活動を見直し改善する機会となり、初期キャリア研究者との交流の機会ともなったことを期待する。本ワークショップは第一部と第二部に分けて実施したが、両方とも全体での質疑応答や検討の時間が不足していた。今後も定期的にこのような取り組みを実施していき、検討を積み重ねていきたい。

8 秋葉剛史・吉川孝・陶久明日香・小嶋恭道（2018）「ワークショップ 現象学を（用いて）どう教えるか——教育に関する情報と知見の組織的な共有に向けて」、日本現象学会編『現象学年報』、第34号、75-82頁参照。

謝辞

本報告文を作成するにあたり、山崎諒氏にグループ発表の内容確認についてご協力いただきました。記して感謝申し上げます。

(三村 尚彦・みむら なおひこ・関西大学)

(宮原 優・みやはら ゆう・立命館大学)

(渡邊 浩一・わたなべ こういち・福井県立大学)

(金成 祐人・かなり ゆうと・帝京大学)

超越論的観念論と強い相関主義

——メイヤサーとハイデガー的有限性の終焉¹

Transcendental Idealism and Strong Correlationism: Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude

ユッシ・バックマン (Jussi BACKMAN)

訳：金成 祐人 (Yuto KANNARI)

今日、哲学的立場としての超越論的観念論は、このアプローチのカント、フィヒテ、シェリング、フッサールのそれぞれかなり違いのあるバージョンに主に関連するドイツ哲学の歴史的潮流として、過去のものともなされることがほとんどである。しかし同時に、カントの「コペルニクス的転回」がもたらしたこの成果が、ハイデガーに至るまでの、そしてハイデガーを含む現代哲学の流れを、おそらく他のどのアプローチよりも決定的に形作ってきたことに異論を唱える者はほとんどいないだろう。その遺産は明らかに、必ずしも十分に認められてはいない仕方で現代思想に影響を及ぼし続けている²。

近年、カント的な超越論的遺産の根強い優勢に対する新たな哲学的激変が、フランスの知的環境から英語圏へと広がっている。この広がりには決定的な影響を与えたのが、2006年にフランスで出版され、2008年に『有限性の後で——偶然性の必然性についての試論』として翻訳されたカンタン・メイヤサー (2006b) の比較的短い著作である。この著作の序文でメイヤサーの師であるアラン・バディウは、同書は現代の哲学的文脈にまったく新しい思考の道を導入するものにほかならないと主張している。つまり、カントが挙げた三つの支配的な近代の選択肢、すなわち独断哲学、懐疑哲学、批判哲学に対抗する、カント以後の新しい選択肢である (Badiou 2006a, 11/vii)³。メイヤサーはこの選択肢を「思弁的唯物論」と呼んでおり、そのさい「思弁的」という形容詞はその絶対的な範囲を強調し、この唯物論を他の「素朴」唯物論、「独断的」唯物論、「史的」唯物論から区別している。

メイヤサーの著作の偉大な功績のひとつはまさに、カントの「コペルニクス的転回」以降にとりうる主要な哲学的立場を洞察に満ちた仕方で再構成していることである。ヒュームが実体に関する古典的な独断的形而上学を懐疑的に攻撃し、カントが批判的な反応を示した後、哲学の主流となる選択肢は、ほぼ間違いなくまず一方ではヒュームの遺産である懐疑的な反形而上学的立場 (経験主義、実証主義、自然主義) から成り立っており、もう一方では、カント的な批判的・超越論的遺産の様々な展開 (ドイツ観念論、新カント派、現象学とその後継者たち、構造主義、ウィトゲンシュタイン的言語哲学) から成り立っている——ドゥルーズの「超越論的経験論」のような両者を独創的に組み合わせるものは言

うまでもない。メイヤサーによれば、カント的な道は基本的に、彼が相関主義と呼ぶもののさまざまな形態を横断してきた。相関主義とは、「私たちは思考と存在の相関にのみアクセスすることができ、他方から切り離されて考えられるどちらの項にも決してアクセスすることはできないという考え方」(Meillassoux 2006b, 18/5)の乗り越え不可能な性格、さまざまな仕方で肯定する一般的なアプローチである。そのため、「観念論」が独断的な意味で理解されるにせよ超越論的な意味で理解されるにせよ、「相関主義」は「観念論」よりも広範で包括的な区分となっている。観念論者とは異なり、相関主義者は、存在を必ずしも意識の作用や意味構成という主観的過程に引き戻そうとするのではなく、思考との還元し得ない相関を欠いた存在の概念はどれも、認識論的にアクセス不可能であるか、あるいは単に支離滅裂である——存在という相関項との還元し得ない関係を欠いた思考の概念はどれも同様である——という見解をとるだけである。メイヤサーが言う相関主義者にとって、存在とは思考に対する有意味な所与性であり、思考とは有意味な存在に対する受容性である。

以下で私が試みようとするのは、グレアム・ハーマンによって「カント以後の思想の非常に印象的な要約」(Harman 2007, 105)と評される「相関主義」こそが、メイヤサーがハイデガーを或る種の究極的な、あるいは最後のカント主義者として描くことを可能にしている概念上の革新に他ならないと示すことである⁴。メイヤサーにとって、ハイデガー的な有限性と事実性の解釈学は、超越論的観念論の伝統内での現代的な頂点であり、それ自体もはや「超越論的」とも「観念論者」とも問題のない仕方で特徴づけることのできない急進的な立場である⁵。まず、「相関主義」の主な類型、特にその「強い」種類についてのメイヤサーの説明を簡単に紹介し、次に、メイヤサーがハイデガーをカント的な超越論的枠組みのなかに位置づけるさいのやや大ざっぱな仕方を具体化することによって、「[相関主義]やその「強い」種類といった」これらのレッテルがハイデガー的アプローチをどの程度正当に評価しうるかを吟味する。メイヤサーは、すべての重要な哲学的展開には哲学史の新たな明確化が必要であるというヘーゲルとハイデガーの格率に従っている。そこで私は、メイヤサーがハイデガーを強い相関主義者として読み解くことが、メイヤサー自身の思弁的体系論——ハイデガーの立場の論理的止揚 [Aufhebung] のようなものとして提示される——にとってきわめて重要であるのはなぜなのかを示すことで、結論としたい。メイヤサーはハイデガーをテコとして効果的に用いて、カント的遺産全体を乗り越えようと試みているのである。

1 弱い相関主義と強い相関主義

メイヤサーは、相関主義を「弱い」と「強い」ものの二種類に大別し、これらに続

く二つの思弁的思考様式、すなわち思弁的（あるいは絶対的）観念論と思弁的唯物論をそれぞれ対応させている。この図式では、カントの超越論的観念論は相関主義の弱い形態として提示される。それによれば、私たちは実在が現象的で経験的である限りにおいてのみ、つまり、私たちの認識能力の超越論的構造（感性と悟性）と相関する限りにおいてのみ、実在にアクセスすることができる。「物自体」ないし「超越論的対象」の非相関的で絶対的な領域の概念は、諸現象の現象しない原因として、カントにとっては相変わらず理解可能なままである。たとえ、私たちがそのような概念のいかなる肯定的な内容にも経験的ないし認識的にアクセスすることができないということが、批判哲学の基本原則であるとしても、である——それゆえ、「物自体」ないし「超越論的対象」の理解可能性を認めることが] カント的相関主義の「弱さ」なのである (Meillassoux 2006b, 42, 43, 48–49/30, 32, 35–36)⁶。しかし、カントの立場はまもなく、ドイツ観念論者たちによって思弁的に絶対化されることとなった。思弁的観念論は、思考の相関項でない実在にはアクセスできないという基本的なテーゼを保持しながらも、それを思考の限界に関する批判的テーゼとして解釈する必要はないと付け加えた。つまり、超越的な「物自体」という概念でさえすでに知的抽象であり、本質的に相関に内在するものであるため、結局のところ矛盾するものとして克服されねばならないのである⁷。その代わり、相関そのものが絶対化される。すなわち、私たちは、精神としての主観性の、意識的で自己意識的な、理性的で概念的な活動の実例として自分自身を認識することを通じて、絶対者にアクセスすることができるのである⁸。興味深いことに、メイヤスはヘーゲルとシェリングに加えて、ショーペンハウアー、ニーチェ、バルクソン、ドゥルーズについても、意志、力への意志、生といったさまざまな見出しのもとで相関を絶対化する思想家として言及している (Meillassoux 2006b, 26–27, 51–52, 71/10–11, 37–38, 51–52)。メイヤスの或る発言は、フッサールもこの区分に含まれることを示唆しているが、この点については曖昧なままである (Meillassoux 2006b, 169/122)。

他方の「強い」相関主義モデルは、ヘーゲル以後、ニーチェ以後の展開である。このモデルは、超越的な実在のいかなる概念も理解不可能なものとして放棄しなければならないという思弁的観念論に同意している。つまり、「思考」が理解可能性に対するあらゆる種類の受容性という可能な限り広い意味で理解されるならば、「存在する」ということは、「思考の相関項として与えられる」ということを意味する。しかし、これに加えて、強い相関主義は相関それ自体さえも非絶対化し、ヘーゲルに反して、意味と意味構成の相関構造をいかなる絶対的に必然的な原理からも導き出すことはできないと主張する⁹。そうした構造は単に、私たちの有限な、状況づけられた事実性の不可避の条件として受け入れられねばならない。このように、強い相関主義は、哲学が絶対的に必然的な妥当性要求をとまなう言明をなす能力を、全面的に否定するのである (Meillassoux 2006b, 42, 50–58/30,

36-42)。非絶対的で間主観的な普遍性の概念を堅持しようとする強い相関主義者もいるが（メイヤスはハーバーマスとアーペルのコミュニケーション的合理性を念頭に置いているようだ）、「ポストモダン」の変種（おそらくジャンニ・ヴァッティモの「弱い思考」の概念に最も明確に示されている）は、哲学が自らの特定の歴史的・文化的状況を超越し、普遍的に妥当な言明を行う能力すら哲学に認めないだろう（Meillassoux 2006b, 58-59/42-43）。強い相関主義モデルの主要な支持者として、メイヤスはハイデガーとウィトゲンシュタインを選び出している（Meillassoux 2006b, 56-67/41-48）¹⁰。

絶対的に必然的な存在者や存在様式という観点から実在性を考える様式としての「形而上学」というハイデガー的な概念——ハイデガーが存在神学と呼ぶ基本的にアリストテレス的なアプローチ——を巧みに扱って、メイヤスは強い相関主義がもはやまったく「形而上学的」な立場ではないと指摘している（Meillassoux 2006b, 56-67/41-48）¹¹。まさにこの理由から、メイヤスにとって強い相関主義は最も現代的で重要なアプローチであり、また、相関主義の枠組みを完全に論駁するために、その暗黙の前提と思われるものを逆手に取ることによって、急進化し、乗り越えようとするアプローチでもある。しかし、メイヤスの主な議論はひとまず脇に置いておき、超越論的伝統のなかにハイデガーを位置づけるためのひな型として、メイヤスのさまざまな相関主義的立場の明確化を、とりわけ「強い相関主義」と彼が表現したものを利用することにしよう。

2 超越論的観念論から強い相関主義へ——カント、フッサール、ハイデガー

ここで注意すべきなのは、文字通りの意味での「超越論的哲学」は、近代だけの概念ではないということだ¹²。「超越論的」という表現は、アリストテレスの存在 (*to on*) と一 (*to hen*) に関する記述を、「存在すること」のあらゆる可能な事例に適用され、したがって存在者の最も一般的な範疇や類さえも「超越する」、共外延的で絶対的に普遍的な規定とした中世の解釈に起源がある¹³。それゆえに、スコラ哲学者たちは、このような超範疇的な概念を「超越範疇」 (*transcendentia*、後期スコラ哲学では *transcendentalia*) と呼んだ。ドゥンス・スコトゥスが言うように、形而上学とは、存在者としての存在者の最も一般的な学という意味で、「超越範疇の超越的な学 [*transcendens scientia de transcendentibus*]¹⁴であり、あらゆる限定された範疇や種類を超えることを目指す学である。この意味で、形而上学はアリストテレス以来ずっと「超越論的」学と理解されてきたのであり、カント自身、「古人たちの超越論的哲学」について語っている (Kant, CPR B 113)¹⁵。コペルニクスの転回とは、何よりもまず、対象の超越論的構造のすべてまたは一部が、認識的にアクセス可能な実在自体の構造であるという古典的形而上学の「独断的」前提から、それらを相関の構造、すなわち思考が自らに与えられたものを受け入れ組織化する仕方の構造とみなす超

超越論的観念論のアプローチへの転換である。ハイデガーは、カントにとって超越論的哲学とは、形而上学の批判的で非独断的かつ非思弁的な形態の名称であり続けていることを強調している (Heidegger 1988, 16–17/11)。『純粹理性批判』の初版において、カント (CPR A 11) は、対象の経験の可能性のアプリオリな条件の学が、対象の可能性の条件の学であること、すなわち、超越論的に構造化された経験的実在が、対象性そのものであることを指摘している。対照的に、カントの「超越論的对象」は、人間の感性の受容的で本質的に有限な本性を説明するために必要な、経験の所与性の先対象的な原因である (Kant, CPR A 494; B 522)。

フッサールの『論理学研究』におけるアイデアの対象性と範疇的直観の説明は、直観的所与性の領域を感覚的経験に限定する傾向のあるカント主義や新カント派のアプローチから重要な点で逸脱している。フッサールもまた感覚的直観を直観の最も基本的な形態とみなしているが、彼が示しているのは、経験のアイデア的で非感覚的な側面と構造が、対象性自体としても志向される比較的独立した領域を構成することである (Husserl, Hua 19/2, 657–693/271–294)。カントが意味作用と直観作用とを区別することに、つまり対象を志向することとその直観的な自己所与性とを区別することに基本的に失敗しているために、カントは範疇的なアイデア的なものの自己所与性を認識することができなかったとフッサールは指摘する (Husserl, Hua 19/2, 731–733/318–319)。さらに、カントとその追従者たちは、現象学的還元という適切な方法を欠いており、したがって、関連する基本的な諸概念と諸原理の構成に関する適切な記述的分析に超越論的プロジェクトを基づかせることができてはいない¹⁶。

しかし、こうした根本的な相違にもかかわらず、フッサールは『論理学研究』のなかで、カントに実のところ「かなり親近感」を感じていると述べている (Husserl, Hua 19/2, 732/319)。カントの取り組みとこの連帯が深まることで、『論理学研究』(1900–1901)から『イデー』第1巻(1913)にかけて、フッサールの「超越論的転回」として知られるものが成立した。現象学はいまや、カントが取り組んだものの、その方法論的・概念的な欠点や伝統主義のために完成できなかった超越論的プロジェクトとますます同一視されるようになった。フッサールにとって「超越論的哲学」とは、「デカルトを通して、あらゆる近代哲学に意味を与えている [……]、あらゆる認識形成の究極的な源泉に立ち帰って探究するという [……]、認識者が自分自身と自らの認識する生を熟考するという [……]、原初的な動機」(Husserl, Hua 6, 100/97)の名称である。「究極的な源泉」としての自我のこうした「認識する生」に純粹に基礎づけられるがゆえに、真に超越論的な哲学は「究極的に基礎づけられた」ものである。それによって、世界の「真の存在」は「私自身の認識形成のうちで」認識されることになる (Husserl, Hua 6, 101/98)¹⁷。

カントにとって、アクセス可能性の超越論的構造は、アクセス可能でないもの(超越的

なもの)とアクセス可能なもの(内在的なもの)との間を「媒介する」。しかしフッサールにとって、主観性の「超越論性」は、世界を相対的に超越的なものとして、つまり、意識に対する直接的で純粹に内在的な現前をつねに超える領域として構成する主観性の能力にこそ関係している(Husserl, Hua 1, 65/26)¹⁸。したがって、あらゆる認識の「原因」あるいは「究極的な源泉」は、相関そのものであり、「哲学の真に徹底的な基礎づけ」は、「あらゆる客観的意味形成と存在妥当の原初的な場 [Urstätte] としての認識する主観性」(Husserl, Hua 6, 101-102/98-99)への回帰にある。超越論的現象学は、カントの弱いバージョンの相関主義に内在する経験的な——人間学的で心理学的な——痕跡を断ち、意味の「原初的な場」としての相関を絶対化することによって、真の超越論的観念論の要件を満たす。

考えられる意味のすべて、考えられる存在 [Sein] のすべては、内在的と呼ばれようと超越的と呼ばれようと、意味と存在を構成する主観性としての超越論的主観性の領域内にある。[……]このような体系的具体性をもって遂行されるなら、現象学は、根本的かつ本質的に新しい意味においてではあるが、それ自身「超越論的観念論」である。それは [……]、少なくとも限界概念として物自体の世界の可能性を開いておくことができると信じるカント的な観念論ではない。(Husserl, Hua 1, 117-118/84-86)

絶対的基礎に関する絶対的に普遍的な学の探求を達成するためには、考えられるあらゆる有意味な存在を包含する絶対的超越論的主観性の概念が必要である。フッサールは『危機』のなかで、この探求は近代の偉大な哲学的伝統によって私たちに受け継がれてきたものであり、もしこの課題を放棄しようものなら、私たちはもはや真剣な哲学者であり続けることはできない、と説いている(Husserl, Hua 6, 15/17)。したがってフッサールは、メイヤスー的な意味で絶対的観念論の範囲に含まれねばならない。それはつまり、カント的な弱い相関主義を絶対化した、もはや超越的な「物自体」を認めないバージョンの絶対的観念論ということである。これはある程度まで、ハイデガーが「哲学の終焉と思索の課題」(1964年)で行った挑発的な主張に対する譲歩である。この主張とは、フッサールの現象学的方法がヘーゲルの思弁的弁証法とはかけ離れたものであったとしても、「問題の核心」(事象そのもの)はヘーゲルにとってもフッサールにとっても、絶対的主観性、つまり絶対化された相関なのだというものだ(Heidegger 2000b, 69-71/62-64)。

実際のところ、ハイデガーの小論のタイトル「哲学の終焉と思索の課題」は、近代的超越論的プロジェクトを放棄することは、古典的哲学的プロジェクトそのものを放棄することを意味するだろう、というフッサールの忠告を確認しているように見える。しかしハイデガーにとって、古典的哲学の終焉は決して思索の終焉を意味するものではない。ハイデ

ガーから見れば、絶対的に普遍的な学の探求は、西洋思想の歴史的な一局面に過ぎず、その局面に内在する限界はいまや明白になりつつある。そして、ハイデガーの後期思想は、まさに古典以後の思索の「別の始まり」の可能性に関係している。そのような潜在的な思考形態の基本的な方法と動機を説明するために、「超越論的」という用語は少なくとも重要な制限を必要とする。

周知のように、ハイデガーは独立したキャリアの最初から、フッサールの超越論的主観性および超越論的還元という概念に批判的であった¹⁹。その主な理由は、これらの概念が、固有の事実性、すなわち、現存在〔*Dasein*〕としての人間の歴史的に状況づけられているあり方、文脈特異性、一回性を無視する危険性があるという懸念であった。しかし、或る意味で「超越論的還元」は、真の哲学研究に不可欠な動向を指し示している。これは要するに、すでに構成された客観性から、有意味なものとしてそれらを構成する過程への転回であり、ハイデガー流に言えば、存在者的アプローチから存在論的アプローチへの転回であり、特定の存在者からその存在への転回である (Heidegger, GA 24, 29/21)。存在者 (*Seiendes*) という観点からすれば、存在 (*Sein*) は「超越論的」である。

哲学の根本主題として、存在〔*Sein*〕は存在者〔*Seienden*〕の類ではないのだが、すべての存在者に関わる。存在の「普遍性」は、より高次の領域に求められねばならない。存在と存在構造は、すべての存在者と、存在者がもちうるすべての可能な特性を超えている。存在とは、純然たる超越者である。現存在の存在の超越は、そのうちに最も徹底的な個体化の可能性と必然性があるかぎり、際立った超越である。存在を超越者として開示することはすべて、超越論的認識である。現象学的真理 (存在の開示性) は超越論的真理である。(Heidegger, SZ, 38/35-36; 訳文変更)

ハイデガーはここで、超普遍的な超越者としての存在というアリストテレス的・スコラ哲学的概念に立ち戻ったように見える。しかし、「普遍的」という語を囲む引用符が示すように、「超越」と「超越論的」はここでは明らかに伝統的ではない意味で使われている。存在とは、最大限に普遍的なものが特殊を超越するような仕方では存在者を超越するのではなく、有意味な経験のテンポラールな〔temporal〕地平や文脈が、その経験の現前の焦点を超越するような仕方では、存在者を超越するのである²⁰。『存在と時間』の既刊部分の主な目的は、存在と思考の相関が現存在の脱自的にテンポラールな構造にどのように基づいているかを示すことである。現存在の世界と自己自身にかかわる、その最も「本来的な」(*eigentlich*)、あるいは存在論的に原初的な様態において、現存在は、具体的な状況の枠組みのなかで、つまり、既往 (*Gewesenheit*) という特異な事実に背景から生じる特異な将来の可能性 (*Zukunft*) という文脈のなかで、有意味性の一時的「瞬間」(*Augenblick*)

としての現在に遭遇する²¹。この文脈特異性こそ、引用箇所ではハイデガーが言及した「徹底的な個体化」である²²。現存在の文脈的構造、すなわちその「時間性」(Zeitlichkeit)は、存在そのものの文脈的構造、すなわちその「テンポラリテート」(Temporalität; Heidegger, GA 24, 436/307)と相関している。このテンポラリテートは、存在そのものの「意味」(Sinn)と究極的に同一であるものとして開示されるものであった。いかなる有意味な現前も、一回的でテンポラールな状況の動的な文脈においてのみ、有意味なものとして現存在に開示され、それによって「意味をなす」のである。

私たちは存在を[……]テンポラリテート[Temporalität]へと企投する。[……]あらゆる存在論的命題はテンポラールな[Temporal]真理、veritas temporalisという性格をもつ。[……]超越はそれ自身、時間性[Zeitlichkeit]に根ざしており、したがってテンポラリテート[Temporalität]に根ざしている。それゆえ、時間は超越論的な学、すなわち存在論の第一次の地平であり、あるいは簡潔に言えば、超越論的地平なのである。(Heidegger, GA 24, 459-460/323; 訳文変更)

存在のこのような文脈特異的な開示は、何らかの絶対的でイデア的な存在においてイデア的に例示され、それ自体はテンポラールで文脈的な規定を超えたままであるような、普遍的な「存在そのもの」の特定の例示ではない。そうではなく、存在の意味とは、一回的な意味-状況を生み出す文脈化と一回化であり、それによって、存在(意味の所与性)と思考(意味に対する受容性)とを共属させるのである——後期ハイデガーが性起の出来事[Ereignis]と呼ぶことがよく知られている、出来事ないし「起こること」である²³。

ハイデガーは後年の著作で、「超越」や「超越論的」のみならず、「脱自」や「実存」といった用語を、誤解を招く可能性があるとして結局は捨て去った²⁴。後に『存在と時間』が依然として形而上学の言葉に染まっていたとハイデガーが指摘するとき、何よりもまずこれらの表現を念頭に置いているのは間違いない(Heidegger 1996, 328/250)。ハイデガーの基本的な狙いは、後に地平に向かって「超越」されたり「乗り越え」られたりするような、意識に対する直接的かつ内在的な現前の原初的な点などないことを示すことである。むしろ、有意味な経験的状況の焦点は、その状況の唯一的な意味-文脈を構成する複合的な指示連関の、一回的で状況的な交差としてのみ生じるのである²⁵。性起の出来事としての存在は、アリストテレス的な意味での特定の存在者の「超越論的」特徴ではない。存在と存在者は、もはや普遍と特殊という意味で対立するのではない。つまり、ハイデガーがその最近[になって公刊された]テキストのいくつかで示しているように、存在と存在者との間の「存在論的差異」さえも、存在そのものの動性のための仮の呼称に過ぎなかったのである²⁶。性起の出来事だけが、存在の出来事だけがある。厳密に言えば、存在がそこ

に起こりつつある、存在の主体、物、実体は存在しない。存在者は存在の一側面であり、有意味性の一時的な経験的状況の文脈化における焦点である。そして、焦点とは定義上、文脈から離れては考えられないものである²⁷。有意味性の一時的な諸々の出来事の一つの「普遍的な」特徴は、それらが継承、連続性、相対的変容という歴史的伝統をたしかに形成しているにもかかわらず、その文脈的具体性のすべてにおいて、そうした諸々の出来事は唯一的であり、一回的であるという構造的特徴である²⁸。

しかし、メイヤサーもダニエル・ダールストロームも指摘しているように、少なくとも一つの重要な意味では、ハイデガーはたしかに最後まで超越論的観念論の継承者であり続けた。その意味とは、性起の出来事が存在と思考の相関を表す名称であり続けているということである(Dahlstrom 2005, 47-51; Meillassoux 2006b, 22/8)²⁹。性起の出来事は、存在と人間との「共属」(Zusammengehören)、つまり、両者の還元不可能で分かちがたい相互関係を示している。存在の完全に非実体化された性起の出来事、つまり意味の時間的に位置づけ一回化する文脈化という動的なプロセスでさえも、有意味な所与性の出来事であることに変わりはなく、したがって受け手、つまり受容的な次元から独立して考えることはできない。しかし、「絶対者」とは文字どおりそれ自身以外のものとのあらゆる構成的関係や指示から完全に「解放された」純粋に自己充足的な自己同一性を意味するがゆえに、性起の出来事としての相関は絶対化に抵抗する³⁰。性起の出来事はそれ自身と決して「同一」ではないため、絶対的ではありえない。存在と思考の相関が性起の出来事として考えられるとき、その相関のどちらの側面も、永続的に同一のプラトンのイデアやカント的超越論的主観、つまりあらゆる可能な表象に同一のものとして暗に伴っている「私は考える」のような、永続的な自己同一性として考えることはできない。そうではなく、性起の出来事としての存在とは、有意味な現前のあらゆる所与性と受容性の徹底的な非絶対性——異質性、文脈性、比類なさ、一回性——を表す名称である³¹。これはハイデガーが1957年に行った講演「同一性の命題」において明確にしようと努めていることであり、この講演はおそらく、性起の出来事としての存在についての彼の決定的な声明であり、強い相関主義に関する重要なテキストである。ここでは、あらゆる構成された同一性は、パルメニデスが示した根本的な同一性、すなわち思考(*noein*)と存在(*einai*)の同一性に起因する。存在が性起の出来事として考えられるとき、今度はこの同一性は、もはや絶対的な自己同一性としてではなく、むしろ相関の異質で一回的な出来事の構造的特徴と見なされる。

私たちは、人間と存在[*Sein*]が互いに適合しあう[*einander geeignet sind*]この適合[*Eignen*]を単純に経験しなければならない、つまり、私たちが性起の出来事[*Ereignis*]と呼ぶもののなかに入っていかなければならない。[……]この語[すなわち*Ereignis*]は、いまでは*singulare tantum*[つまり、単数形のみで用いられる名詞]として用いられている。この語

が示すことは、単数形 [Einzahl] においてのみ、いや、いかなる数においてもではなく、唯一的に [einzig] 起こることである。[……] 性起の出来事は、人間と存在とをそれらの本質的な一体性に明け渡す [veraignet]。[……] 形而上学の教義は、同一性 [Identität] を存在の根本的な特徴であると述べる。いまや、存在は思考とともに、その本質 [Wesen] が、私たちが性起の出来事と呼ぶ共に存在させることに由来する同一性に属していることが明らかになった。同一性の本質は性起の出来事の所有物 [Eigentum] である。(Heidegger 2002, 24, 25, 27/36, 38, 39; 訳文変更)

性起の出来事は、すべての存在者、有意味な現前のすべての一回的な瞬間が、文脈化されるという意味で「根拠づけられ」、それによって徹底的に一回的な仕方では意味のあるとされる相関の出来事である。そのようなものとして、性起の出来事それ自身はもはや「根拠づけられ」えず、さらなる「根拠」や「理由」を与えられえない。相関がともかく起こること、有意味な所与性がともかくあることは、徹底的に事実的である。つまり性起の出来事は、特定の存在者に対してのみ問われうる「なぜ」という問いに抵抗する。「性起の出来事 [Er-eignis] となぜの可能性! 『なぜ』は、なおも存在 [Sein] が置かれるべき法廷とされうるだろうか。[……] なぜ存在なのか。存在それ自身の内側から。[……] 無-根拠的な [grund-los]; 底知れぬ [abgründig]。」(Heidegger, GA 65, 508-509/400; 訳文変更)

3 強い相関主義から思弁的唯物論へ——メイヤスの可死性からの議論

自らの思弁的立場を明確にする際、ハイデガーの強い相関主義の暗黙の前提から展開するものとしてその立場を提示するのが、メイヤスの戦略である。結局のところ、この〔ハイデガーの強い相関主義の〕アプローチが絶対的な原理を完全に放棄することは不可能であり、それどころか、暗黙のうちにこうした原理を前提としているとメイヤスは主張する。カントの〔相関主義の〕弱いバージョンが、その基本原理、すなわち思考と存在の不可分性(メイヤスは「相関項の第一次性」と呼ぶ)の絶対的観念論による絶対化にとりつかれたように、ハイデガーの「強い」相関主義は、その追加的な第二原理(「相関の事実性」)の絶対化にとりつかれる。その第二原理によれば、相関関係が起こることはそれ自体、絶対的な根拠のない事実的で一回的な性起の出来事なのである。

相関的循環の猛威に耐えることのできる絶対的なものが考えられるとすれば、それは強いモデルの第二の決定、すなわち事実性の絶対化から生じるものでしかありえない。[……] したがって、なぜ絶対者を構成するのが相関ではなく相関の事実性であるのかを理解しようとし

なければならない。(Meillassoux 2006b, 71-72/52)

この事実性の絶対化こそが、思弁的唯物論が求める「非形而上学的な絶対者」なのである (Meillassoux 2006b, 70/51)。メイヤサーがそれを通じて思弁的唯物論を成し遂げようとする具体的な論拠は、可死性に関連している。ハイデガーの基礎的存在論において、自分自身の意識をつねに自覚するという意味でのカントの超越論的統覚とは、死へとかわる存在 (*Sein zum Tode*)、つまり、自分自身の経験的地平が完全に不在であるという不断の可能性を自覚することによって修正され、補完される。「私は考える」という事実の自覚は、「私は死ぬことができる」という事実の自覚に差し向けられ、この自覚によって初めて、具体的で、状況づけられた、有限な「私」として、現存在は個別化されるのである (Heidegger, SZ, 260-267, 316-323/249-255, 302-309)。こうして可死性はまさに、あらゆる有意義な思考を構成する有限性と非絶対性の「保証」として機能する。

可能性としての自分自身の死とのこの構成的な関係は、ハイデガーの強い相關主義と絶対的観念論とを最も明確に区別している。フッサールにとって、死は経験的な出来事、つまり経験的な個人の事実的な生の停止でしかありえず、思考がそれ自身の可能性に対してもつ、超越論的で構成的な関係では決してない。「生き続ける過程と生き続ける自我は不滅である——注意せよ。これは純粋な超越論的自我であって、死ぬことが大いにありうる経験的な世界—自我ではない。」(Husserl, Hua 11, 378/467) しかし、「死へとかわる存在」というハイデガーの概念は、すべての「生き続ける」ことが、まさにそれ自身の停止、それ自身の不在という不断の可能性によって構造化され、まさにそれによって、自分自身の有限で一回的な将来の地平へと個体化されることを含意している。もちろん、この不在が経験的にそのようなものとして与えられることは決してなく、したがってそれ自体「思考不可能」であるとしても、その可能性、すなわち不可能性の可能性——自らの諸可能性の地平の完全な不在の可能性——は、究極的な可能性として、すぐれて思考可能である。現存在にとって死とは、もっぱら可能性としてのみ経験され、眼前的な現実として経験されることは決してないという点で、純粋で究極的でこの上ない可能性である。それは実存的な時間の内部で現実化されることは決してなく、まさに時間の限界として機能する³²。この意味で、死へとかわる存在の説明は、現在よりも将来が存在論的に優位であるというハイデガーの主張の不可欠な一部なのである。死とはまさに、現在では決してありえない将来であり、諸可能性の開かれた次元としての現存在の将来性の、つねに開かれた極限であり、あらゆる可能な現実を凌駕する可能性である。

ここで、メイヤサーの思弁的議論が登場する。それは、[カントの] 批判哲学に対するヘーゲルの批判の基本的な前提を共有している。その前提とは、ひとたび限界が限界として認められると、それはすでに超越されている、つまり、人はすでに限界を超えたところ

にあるものとの関係を確立している（Hegel, GW 20, §60, 97/107）という前提である。自分自身の死を自分自身の諸可能性の限界として経験することは、その限界を超えたところにあるもの、すなわち自らの諸可能性の完全な不在をすでに取り込んだことを含意する。言い換えれば、死の不断の可能性は、概念的にその現実化に依存している——それこそハイデガーが否定していることである。思考の有限性と限界について考えるとき、カントは実際にはそうした限界を絶対的な領域へとすでに踏み越えていたとドイツ観念論者たちが主張したのと同様に、相関の有限性について考えるとき、強い相関主義者は実際には現象的意味の相関的領域を絶対的な非相関的領域へとすでに踏み越えていたとメイヤサーは主張する。この議論によれば、ハイデガー主義者がフッサール主義者から——より一般的には強い相関主義者が絶対的観念論者から——可死性の問題に関して自らを一貫して区別する唯一の方法は、すべての思考する自我が、自我を含まず、それゆえ自我の思考の相関項として考えられえない現実の实在性の可能性と構成的な関係をたしかにもつことを認めることである。そこからこの可能性が取り出されうるような、自我性の超越論的レベルなどない。

しかし、これらの状態 [すなわち、可死性、無化、死んでまったく別様になること] は、どのようにして可能性として考えられるのだろうか。私たちが存在する理由が何もないために、私たちを消滅させる、あるいは私たちを根本的に変容させることのできる別様である可能性 [capacity-to-be-other] を、私たちは考えることができるという事実によってである。しかし、もしそうだとすれば、この別様である可能性は、まさに私たち自身の非存在の可能性をはらんでいるのだから、私たちの思考の相関項として考えられえない。[……] もし私が、私の非存在の可能性は、私の非存在の可能性を考えるという私の行為の相関項としてのみ存在すると主張するならば、私はもはや私の非存在の可能性を考えることはできない。これはまさに、[絶対的] 観念論者が擁護するテーゼである。[……] このように、[強い] 相関主義者の観念論に対する反駁は、事実性の思考において前提とされる別様である可能性の [……] 絶対化によってなされるのである。（Meillassoux 2006b, 77-78/57）

メイヤサーによれば、このことは事実上、強い相関主義者に、思考と存在の相関を、単に事実的なもの、つまり何らの絶対的な必然性もなく与えられたものとしてだけでなく、実に偶然的なもの、つまり、存在しないことも等しく可能なものとみなしていることを認めさせることになる。しかし、このことを認めるということは、すべてのものを、つまり相関そのものだけではなく相関の内部にある实在性のすべての意味な開示を、根本的に偶然的なもの、つまりそれが [いま現に] ある通りではない可能性によって絶えず構造化されたものとして究極的には考えることを認めることになる。さらに、論理的一貫性は、

この偶然性そのものを、単に事実問題としてではなく、絶対的なものとして実際に考えることを要求する。なぜなら万物の偶然性がそれ自身偶然的であると主張することは、再び絶対的な偶然性を呼び起こすことによって、無限後退を招くことになるだろうからである (Meillassoux 2006b, 78–81/57–59)。万物の根本的な偶然性以外は何も絶対的なものとして考えられえず、実際、万物の根本的な偶然性は絶対的に必然的なものとして考えられねばならない、と議論は続く。相関や何か他の存在者や存在の領域を絶対化することを拒むと、強い相関主義者には、相関の偶然性や他のすべての存在者の偶然性や存在の領域の偶然性を絶対化し、思弁的唯物論者になる以外に首尾一貫した選択肢は残されていない (ここで「唯物論」は、思考の相関項ではない存在の概念のアクセス可能性を主張する相関主義を否定するという、非常に広い意味で理解されている)。他方、偶然性を絶対化することを拒否すれば、強い相関主義者は相関を絶対化し、絶対的観念論者にならざるをえなくなるだろう (Meillassoux 2006b, 81–82/59–60)。言い換えれば、何らかの特定の存在者や存在の様態を「存在神学的」に絶対化することをポスト形而上学的に放棄することは、究極的には、実在性のいかなる側面も絶対的に必然的であることが判明することは絶対的に不可能である——この不可能性そのものは別で〔絶対的に必然的だと判明する〕——というテーゼを含意する。現象的な有意味性のあらゆる経験は、論理的可能性としての現象的な有意味性の完全な不在を含意すると同時に、このレベルにおいてさえ、偶然性の絶対的必然性の原理が有効であると認識することを含意している——この原理のさまざまな側面を、メイヤスは「非理由 (*irraison*) 律」(それによれば、何ものもそれがそのようであることの必然的な理由をもたない; Meillassoux 2006b, 82–83/60–61) と、「事実論性 (*factuel*) の原理」(それによれば、「存在すること」は必然的に「事実であること」を意味する; Meillassoux 2006b, 107–108/79–80) と呼んでいる。

これこそが、メイヤスの書名が示す「有限性の終焉」なのである。ヘーゲル (そして別の意味ではフッサール) が思考に関するカントの「弱い」有限性の終焉であったように、メイヤスは自らをハイデガーの「強い」有限性の終焉として提示する。彼の議論が示そうとしているのは、結局のところ、思考の領域から絶対性のあらゆる概念を排除しようとする試みは完全な一貫性をもちえないということである。有限性は決して結論ではありえない。つまり、ヘーゲルの言葉を借りれば、「有限なものは制限されたものであり、滅びうるものである。有限なものは有限なものであるにすぎず、不滅のものではない。このことはすべて、有限なものの規定と表現の直接的な眼目である」(Hegel, GW 21, 117/102)。強い相関主義による脱絶対化のプロジェクトは、逆説的に、偶然性、非理由、事実論性という三重の絶対的な原理に係わっていることが判明する。そして同書の終わりに近づくと、メイヤスが構築しているのは——無矛盾性の論理的原理や、単に何もないのではなく何かが存在しなければならないという原理など——あらゆる原理が一つの絶対的な原

理から論理的に演繹可能であるという新しい合理主義的体系にほかならないことが次第に明らかになってくる (Meillassoux 2006b, 91-103/67-76)。彼はたしかに、存在の絶対的なレベルが数学的集合論の或る公理に必然的に適合することを、彼の事実論性の原理に基づいて論証する意図を表明しているが、この論証は後の著作に先送りされている (Meillassoux 2006b, 152-153/110-111)³³。

メイヤサーにとって、非相関的な存在を考える、非現象的で純粋に形式的な様式がまさに数学なのだから、この論証は重要な課題である。同書の冒頭で彼は、事物の一次性質 (たとえば、空間的な次元や数) と二次性質 (たとえば、味や色) との間の近世的かつ前批判的な区別を復活させる必要性に言及している。それは、後者とは対照的に、前者は測定可能で数学化可能であり、したがって、事物の現象的な性質から離れて、純粋に形式的な仕方と考えられうるというよく知られた理由のためである (Meillassoux 2006b, 13-16/1-3)。メイヤサーはここで、彼の師であるアラン・バディウへの恩義の大きさを明らかにしている。バディウは周知のように、存在論を数学、特に現代の集合論と同一視している (Badiou 1988, 7-39/1-30)。相違点はあるものの、二人の思想家は共通の目標をもっている。それは、カント以後の現象学的な、経験と意味に関連した思考の範疇がもっている覇権を取り払い、カント以前の合理主義を復権させることであるが、これを絶対的に必然的な存在者という形而上学的な概念なしに行うのである (Meillassoux 2006b, 16-18/3-5)³⁴。この思弁的な「有限性の終焉」は、彼らにとって、超越論的観念論の遺産がもたらす最終的な結末から、あるいは、思考の脱絶対化がその脱普遍化において頂点に達する現代の「ポストモダン」の袋小路から抜け出す道を約束しているように思われる。したがって、現象学者たちやカントの後継者たちは、メイヤサーの体系のさらなる発展を吟味し、彼の次のような問いの正当性のみならず、その問いに対する可能な答えを検討し始めたいと思うことだろう。すなわちその問いとは、哲学はなぜ、そしてどのようにして、「本来あるべき思弁的唯物論へと断固として向かわずに、超越論的観念論へと陥ってしまった」 (Meillassoux 2006b, 168/121) のであろうか、というものである。

原注

- 1 Marko Gylén, Anniina Leiviskä, Simo Pulkkinen, Björn Thorsteinnsson, Gert-Jan van der Heidenの各氏には、本章の以前のバージョンについて有益なコメントをいただいたことに感謝申し上げる。
- 2 一例として、ジャック・デリダが「超越論的観念論の遺産の責任ある守護者」(2003, 188/134)であるよう私たちに促していることは、おそらく示唆に富んでいる。
- 3 カントの区別については、CPR B xxxv-xxxviを参照。
- 4 相関主義の「核心」としてのカント的超越論については、Ennis 2011a, 2011bを参照。
- 5 このような読み方は前例がないわけではないことに留意すべきである。ミシェル・フーコー(1990)は、カント以後の「有限性の分析」と人間学主義における現代のカントのエピステーメーの閉鎖について、同様の説明を示している。これらは最終的に、人間の超越論的側面と経験的側面、あるいは構成する側面と構成される側面の区別を崩壊へと導き、そうすることで来るべきニーチェ的ポストヒューマニズム、すなわち「人間の死」への道を指し示すことになる。バディウ(1989, 54-55/73-74)は、ハイデガーの偉大な業績は、カント的な主観と客観の二分法を克服したことだと考えている。Cf. Žižek (2006, 273): 「ハイデガーの唯一最大の功績は、人間という存在の積極的な構成要素としての有限性を完全に精緻化したことである。このようにして彼はカント哲学的革命を成し遂げ、有限性が超越論的次元への鍵であることを明確にしたのである。」チャド・イングランド(2008)は、ハイデガーはカントを伝統的な形而上学的合理主義を克服するための道筋と見なしていると論じている。Blattner 1994, 1999, 2007も参照。
- 6 「物自体」という概念の理解可能性と必然性に関するカントの議論については、この概念の妥当性は理論的には知ることができないが実践的な根拠に基づいて正当化されうることを示唆しているCPR B xxvi-xxviiを参照。暫定的に「物自体」およびヌーメノン〔*noumenon*〕と同一視される超越論的対象については、CPR A 288-289, 366, 494; B 344-345, 522-523を参照。
- 7 たとえば、Hegel, GW 21, 31/27を参照。「より一貫した〔フィヒテ的な〕形態の超越論的観念論は、批判哲学によって残された、すべての内容から切り離された抽象的な影である実体のない物自体の空虚さをたしかに認識し、それを完全に破壊することを目的とした。」Cf. GW 21, 47/41.
- 8 Hegel, GW 9, 18-25/9-17を参照。
- 9 カントが範疇を導出することに失敗しているとするヘーゲルの批判については、GW 20, §42, 79-80/86を参照。カントにとってのそのような導出の不可能性については、Heidegger 1998b, 55-56/39-40を参照。
- 10 超越論的観念論の継承者としてのウィトゲンシュタインの読み方については、たとえばWilliams 1973; Tang 2011を参照。
- 11 ハイデガーの存在神学に関する説明については、たとえば、Heidegger 1998a, 311-315/207-210; 2002, 31-67/42-74を参照。
- 12 これについては、たとえばAertsen 1998, 1360-1365; 2012を参照。
- 13 Aristotle, *Metaphysics*, B.3.998b22-27; I.2.1054a9-19; K.1.1059b27-34.
- 14 John Duns Scotus, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, prol., n. 5.
- 15 カントの覚書には、「超越論的」が非常に伝統的な形而上学的用語で定義されている。「或る事物をその(事物としての)本質の観点から規定することは超越論的である。」(Kant 1928, 340)
- 16 フッサールのカント批判については、特にHua 6, 93-123, 194-212/91-121, 191-208を参照。
- 17 訳文変更。
- 18 Cf. Carr 2007, 41.
- 19 たとえば、Heidegger, GA 17, 79-81, 273-275/58-59, 210-211; GA 20, 137-139, 150-151, 157-158/100-101, 109-110, 114を参照。ハイデガーのフッサールの還元に対する曖昧な立場については、Crowell 2001, 197-202を参照。

- 20 ハイデガーは『哲学への寄与論稿』のなかで、「存在論的」(すなわち、アリストテレス的—スコラ哲学的)超越と、「存在者の開け」——すなわち、その文脈性——に現存在が身をさらしていることとしての『存在と時間』の「基礎的—存在論的」超越とを明確に区別している (GA 65, 217/170)。
- 21 瞬間 (*Augenblick*) については、特にHeidegger, SZ, 335–350/320–334を参照。
- 22 瞬間における現存在の単独化 (*Vereinzelung*) については、特に、GA 29/30, 251/169; SZ, 338–339/323–324を参照。
- 23 このことは、ハイデガーが後年に『存在と時間』に書き加えた欄外注のなかで、非常に簡潔に述べられている。「超越は、もちろん——形而上学的な響きをもっているにもかかわらず——スコラ哲学的な、ギリシア的・プラトンのなクoinon [koinon] [共通なもの] ではなく、むしろ脱自的な——時間性 [*Zeitlichkeit*]——テンポラリテート [*Temporalität*] としての超越である[……。]。しかし、超越は存在 [beyng] [*Seyns*] の真理、すなわち性起の出来事 [*Ereignis*] から生じる。」(SZ, 440n[a] ad 38/36n; 訳文変更) 19世紀初頭にはヘーゲルやヘルダーリンによってまだ使われていた旧式のドイツ語正書法 *Seyn* は、ハイデガーによって1930年代と1940年代の著作のなかで、形而上学的伝統のなかで考えられていたような存在から性起の出来事としての存在の「形而上学以後の」概念を名指すために(完全に一貫した仕方ではないにせよ)使われている。現在では確立された慣例に従って、私はこの用語を同じく旧式中世英語の綴りである 'beyng' で表す。
- 24 Heidegger, GA 65, 322/255を参照。「たとえ『超越』が従来とは異なる仕方、すなわち超—感性的なものとしてではなく、乗り越ええ [*Überstieg*] として把握されるとしても、それでもなお現—存在の本質はこの規定によってあまりにも容易に歪められてしまう。というのも、このような仕方、超越は下とこちら側 [*Unten und Diesseits*] とを前提し、「自我」、すなわち主観の行為として誤解される危険がまだあるからである。こうして結局、この超越という概念でさえもプラトン主義に陥ってしまう。」(訳文変更; cf. GA 65, 217/169–170) 『存在と時間』の問いの圏域のなかで動く思索の語彙から、私は『実存』という語を削除した。その代わりに、一見正反対の名称である『内立性』 [*Inständigkeit*] が用いられる。」(GA 49, 54; 拙訳) 後期のハイデガーによる「超越論的」という用語の系譜学については、Heidegger 1997b, 133–143/77–83を参照。
- 初期および後期のハイデガーの超越論的伝統に対する曖昧な関係についての詳しい議論については、Dahlstrom 2005を参照。マイケル・インウッド (1999, 227) は、ハイデガーは「概念ではなく『超越』という語を拒絶している」と強調している。Cf. Malpas 2007。
- 25 ハイデガーが「物」講演で明確にしようとしているのは、おそらくこのことである。「それぞれの物は、四方界 [*Geviert*] を、世界の単純な単一性の出来事 [happening] へと滞留 [*verweilt*] させる。[……。] 物となるものは何でも、世界の反照—遊戯 [*Spiegel-Spiel*] の鳴り響き [ringing] [*Gering*] から起こる [*ereignet sich*]。」(Heidegger, 2000a, 173, 174/178, 179; 訳文変更)
- 26 たとえば、Heidegger, GA 65, 474/373を参照。「いまや、存在者と存在 [*Seyn*] との間の区別 [*Unterscheidung*] はどうなるのか。いまや、私たちはこの区別を、単に形而上学的に考えられた、したがってすでに誤解された、存在それ自体である決—断 [*Ent-scheidung*] の前景として把握する [……。]。」(訳文変更) ハイデガーは、後に「根拠の本質について」の欄外注で、存在と存在者の間の『区別』を克服することの必要性と、『区別』を存在 [*Seyn*] そのものとして考えることの必要性を語っている (Heidegger 1996, 134n[c]/105n[c])。
- 27 Heidegger, GA 65, 472, 474/372–373: 「性起の出来事の真理 [*Wahrheit des Ereignisses*] における存在 [*Seyns*] の完全な本質現成 [*Wesung*] は、存在が、そして存在のみがあり、存在者 [*das Seiende*] があるのではないことを悟らせる。[……。] 存在は唯一的にあり、したがってそれは決して存在者で「ある」のではなく [……。] もし存在者があるのではないのであれば、それは存在者がその真理を護り保つこととして存在に属し続けることを意味する [……。]。」(訳文変更)
- 28 Heidegger, GA 65, 66/53: 「存在が性起の出来事 [*Ereignis*] として考えられる場合には、本質性 [*Wesentlichkeit*] は存在それ自体の根源性と唯一性 [*Einzigkeit*] によって規定される。そこでは、本質

は一般的なものではなく、むしろまさに、それぞれの瞬間における唯一性の本質現成 [Wesung] なのである。」(訳文変更)「存在者が存在 [Sein] を、自らにとって『最も一般的な』ものとみなすのか [……]、それとも、その唯一性において存在が語になり、存在者を一回的なもの [Einmaliges] として徹底的に気分づけるのか」(GA 65, 90-91/72; 訳文変更)が決定されねばならない。GA 65, 55/45: 「一回的であるものだけが反復されうる」(訳文変更)。Cf. Heidegger, GA 66, 128/108: 「存在それ自体が唯一性であり、一回性 [Einmaligkeit] である。[……] この一回性は『もう一度』を排除するものではなく、その逆である。」(訳文変更)

- 29 ダールストロームが挙げる後期ハイデガーにおける他の超越論的な痕跡は、時-空 (Zeit-Raum) としての存在の概念と、存在者を「根拠づけるもの」としての存在の概念である。
- 30 Cf. Heidegger 2003, 136/102: 「絶対者の絶対性は、解放 [Absolvenz] (関係からの解き放ち)、全面的に解放すること (解き放ちが完全であること)、赦免 (その完全性に基づく放免) の統一性によって特徴づけられる。」(訳文変更)
- 31 ハイデガーは1962年の「時間と存在」講演に関するゼミナールのなかで、ヘーゲルの絶対者の概念と彼自身の性起の出来事との概念との比較を行っている。「ヘーゲルにとって人間は絶対者の自己への到来の場であるから、その自己への到来は人間の有限性の克服につながる。対照的に、ハイデガーにとっては、まさに有限性が見えてくる——人間の有限性だけでなく、性起の出来事 [Ereignisses] そのものの有限性が見えてくるのである。」(2000b, 53/49) Cf. Agamben 1999.
- 32 Heidegger, SZ, 261, 262/250, 251: 「私たちは死へとかかわる存在を、或る可能性へとかかわる存在、つまり現存在そのものの際立った可能性へとかかわる存在として特徴づけねばならない。[……] 可能性としての死は、現存在に『現実化されるべき』ものを何も与えず、現存在自身が現実的なものとしてありうるものを何も与えない。死は、何かに対するすべての態度様式の、つまりすべての実存する仕方の不可能性の可能性である。[……] この可能性は、何かに専心するようになり、可能である現実化を『思い描き』、そうしてその可能性を忘れてしまうことへの支えにはならない。」(訳文変更)
- 33 メイヤスーはおそらく、「神の非存在」(L'insistence divine; Meillassoux 2006b, 67n1/132n15を参照)に関する近刊の多巻にわたる著作において、彼の議論を続け、その体系を完成させるつもりであろう。この著作の現在の原稿からの翻訳抜粋は、Harman (2011) に掲載されている。この著作の中心的なテーマのいくつかは、Meillassoux 2006aで論じられている。
- 34 バディウは挑発的に次のように主張する。「彼 [カント] が仕掛けた批判の機械は、長らく哲学を害してきた [……]。カントは私たちの『有限性』という悲惨なテーマの発明者である。」(2006b, 561/535)

参考文献

- Aertsen, J. A. 1998. "Transzendental II: Die Anfänge bis Meister Eckhart." In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 10, 1360–1365. Edited by Joachim Ritter and Karlfried Gründer. Basel: Schwabe.
- . 2012. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill.
- Agamben, G. 1999. "Se: Hegel's Absolute and Heidegger's Ereignis." In *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, 116–137. Edited and translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Aristotle. 1924. *Metaphysics*. Vol. 1–2. Edited by David Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Badiou, A. 1988. *L'être et l'évènement*. Paris: Seuil. Translation: Badiou, A. 2005. *Being and Event*. Translated by Oliver Feltham. London: Continuum.
- . 1989. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil, 1989. Translation: Badiou, A. 1999. *Manifesto for Philosophy*. Translated by Norman Madarasz. Albany: State University of New York Press.
- . 2006a. "Préface." In Meillassoux, Q. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 9–11. Translation: Badiou, A. 2008. "Preface." *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Translated by Ray Brassier. London: Continuum, vi–viii.
- . 2006b. *Logiques des mondes: L'être et l'évènement 2*. Paris: Seuil. Translation: Badiou, A. 2009. *Logics of Worlds: Being and Event 2*. Translated by Alberto Toscano. London: Continuum.
- Blattner, W. D. 1994. "Is Heidegger a Kantian Idealist?" *Inquiry* 37/2, 185–201.
- . 1999. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004. "Heidegger's Kantian Idealism Revisited." *Inquiry* 47/4: 321–337.
- . 2007. "Ontology, the *A Priori*, and the Primacy of Practice: An Aporia in Heidegger's Early Philosophy." In *Transcendental Heidegger*, 10–27. Edited by Steven Crowell and Jeff Malpas. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Carr, D. 2007. "Heidegger on Kant on Transcendence." In *Transcendental Heidegger*, 28–42. Edited by Steven Crowell and Jeff Malpas. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Crowell, S. G. 2001. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Dahlstrom, D. 2005. "Heidegger's Transcendentalism." *Research in Phenomenology* 35/1: 29–54.
- Derrida, J. 2003. *Voyous*. Galilée: Paris. Translation: Derrida, J. 2005. *Rogues: Two Essays on Reason*. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford, CA: Stanford University Press. [ジャック・デリダ『ならず者たち』鶴飼哲、高橋哲哉訳、みすず書房、2009年。]
- Engelland, C. 2008. "Heidegger on Overcoming Rationalism through Transcendental Philosophy." *Continental Philosophy Review* 41/1: 17–41.
- Ennis, P. J. 2011a. *Continental Realism*. Winchester: Zero Books.

- . 2011b. “The Transcendental Core of Correlationism.” *Cosmos and History* 7/1: 37–48.
- Foucault, M. 1990. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. Translation: Foucault, M. 2002. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Routledge.
- Harman, G. 2007. “Quentin Meillassoux: A New French Philosopher.” *Philosophy Today* 51/1: 104–117.
- . 2011. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hegel, G. W. F. 1980. *Gesammelte Werke*, Vol. 9: *Phänomenologie des Geistes* [1807]. Edited by Wolfgang Bonsiepen and Reinhard Heede. Hamburg: Meiner (GW 9). Translation: Hegel, G. W. F. 1977. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- . 1985. *Gesammelte Werke*, Vol. 21: *Wissenschaft der Logik: Die objektive Logik*, Vol. 1/1: *Die Lehre vom Sein* (1832). Edited by Friedrich Hogemann and Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner (GW 21). Translation: Hegel, G. W. F. 2010. *The Science of Logic*. Translated by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press. [ヘーゲル『大論理学』（上巻の一）武市健人訳、岩波書店、2002年；ヘーゲル『論理の学』（第1巻 存在論）、山口祐弘訳、作品社、2012年。]
- . 1992. *Gesammelte Werke*, Vol. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Edited by Wolfgang Bonsiepen and Hans-Christian Lucas. Hamburg: Meiner (GW 20). Translation: Hegel, G. W. F. 2010. *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Outline, Part I: Science of Logic*. Translated by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* [1929–30]. *Gesamtausgabe* 29/30. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann (GA 29/30). Translation: Heidegger, M. 1995. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Translated by William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1988. *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], 6th edition. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998. Translation: Heidegger, M. 1997. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by Richard Taft. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936–38]. *Gesamtausgabe* 65. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann (GA 65). Translation: Heidegger, M. 2012. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Translated by Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu. Bloomington: Indiana University Press. [ハイデッガー全集第65巻『哲学への寄与論稿(性起から[性起について])』、大橋良介、秋富克哉、ハルトムート・プフナー訳、2005年。]
- . 1991. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* [1941]. *Gesamtausgabe* 49. Edited by Günter Seubold. Frankfurt am Main: Klostermann (GA 49). [ハイデッガー全集第49巻『ドイツ観念論の形而上学(シェリング)』、菅原潤、ゲオルク・シュテンガー訳、2010年。]

- . 1994a. *Einführung in die phänomenologische Forschung* [1923–24]. *Gesamtausgabe* 17. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann (GA 17). Translation: Heidegger, M. 2005. *Introduction to Phenomenological Research*. Translated by Daniel O. Dahlstrom. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1994b. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925]. *Gesamtausgabe* 20, 3rd edition. Edited by Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann (GA 20). Translation: Heidegger, M. 1992. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1996. *Wegmarken*, 3rd ed. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann. Translation: Heidegger, M. 1998. *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1997a. *Besinnung* [1938–39]. *Gesamtausgabe* 66. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann (GA 66). Translation: Heidegger, M. 2006. *Mindfulness*. Translated by Parvis Emad and Thomas Kalary. London: Continuum.
- . 1997b. *Der Satz vom Grund* [1955–56], 8th ed. Stuttgart: Neske. Translation: Heidegger, M. 1991. *The Principle of Reason*. Translated by Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1997c. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927]. *Gesamtausgabe* 24, 3rd edition. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann (GA 24). Translation: Heidegger, M. 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press. [ハイデッガー全集第24巻『現象学の根本諸問題』、溝口競一、松本長彦、杉野祥一、セヴェリン・ミュラー訳、2001年。]
- . 1998a. “Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus” [1944–46]. In *Nietzsche*, Vol. 2, 6th ed. Stuttgart: Neske, 311–315. Translation: Heidegger, M. 1991. “Nihilism as Determined by the History of Being,” in *Nietzsche*, Vol. 4: *Nihilism*, 207–210. Translated by Frank A. Capuzzi and edited by David Farrell Krell. San Francisco: Harper San Francisco).
- . 1998b. *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], 6th ed. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann. Translation: Heidegger, M. 1997. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by Richard Taft. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2000a. “Das Ding” [1950]. In *Vorträge und Aufsätze*, 9th ed. Stuttgart: Neske, 157–179. Translation: Heidegger, M. 1971. “The Thing.” In *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row, 161–184. [マルティン・ハイデッガー『技術とは何だろうか——三つの講演』森一郎編訳、講談社、2018年。]
- . 2000b. *Zur Sache des Denkens*, 4th ed. Tübingen: Niemeyer. Translation: Heidegger, M. 2002. *On Time and Being*. Translated by Joan Stambaugh. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2001. *Sein und Zeit* [1927], 18th edition. Tübingen: Niemeyer (SZ). Translation: Heidegger, M. 2010. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh, revised by Dennis J. Schmidt. Albany: State University of New York Press. [ハイデッガー『存在と時間』(全3巻)、原佑、渡

- 邊二郎訳、中央公論新社、2003年。]
- . 2002. *Identität und Differenz* [1957], 12th ed. Stuttgart: Klett-Cotta. Translation: Heidegger, M. 2002. *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. Chicago: University of Chicago Press. [マルティン・ハイデッガー『同一性と差異性』(ハイデッガー選集10)、大江精志郎訳、理想社、1961年。]
- . 2003. “Hegels Begriff der Erfahrung “ [1942–43]. In *Holzwege*, 8th ed. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 115–208. Translation: Heidegger, M. 2002. “Hegel’s Concept of Experience.” In *Off the Beaten Track*, 86–156. Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press. [ハイデッガー全集第5巻『杣径』、茅野良男、ハンス・ブロッカルト訳、創文社、1988年。]
- Husserl, E. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana 1*. Edited by Stephan Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff (Hua 1). Translation: Husserl, E. 1977. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Translated by Dorion Cairns. Dordrecht: Kluwer. [フッサール『デカルトの省察』浜渦辰二訳、岩波書店、2001年。]
- . 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [1936], *Husserliana 6*. Edited by Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff (Hua 6). Translation: Husserl, E. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Translated by David Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press. [E・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫、木田元訳、中央公論新社、1995年。]
- . 1966. *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926, Husserliana 11*. Edited by Margot Fleischer. The Hague: Martinus Nijhoff (Hua 11). Translation: Husserl, E. 2001. *Collected Works, Vol. 9: Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Translated by Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer.
- . 1984. *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [1901]. *Husserliana 19/2*. Edited by Ursula Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff (Hua 19/2). Translation: Husserl, E. 2001. *Logical Investigations, Vol. 2*. Translated by J. N. Findlay and edited by Dermot Moran. London: Routledge.
- Inwood, M. 1999. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- John Duns Scotus. 1893. *Opera omnia*, Vol. 7: *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Edited by Luke Wadding. Paris: Vivès.
- Kant, I. 1928. *Kant’s Gesammelte Schriften*, Vol. 18: *Dritte Abtheilung: Handschriftlicher Nachlaß*, Vol. 5: *Metaphysik*, 2. Theil. Berlin: De Gruyter.
- . 1998. *Kritik der reinen Vernunft* [A 1781; B 1787]. Edited by Jens Timmermann. Hamburg: Meiner (CPR). Translation: Kant, I. 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press. [『カント全集4』(純粹理性批判 上)有福孝岳訳、岩波書店、2001年。]
- Malpas, J. 2007. “Heidegger’s Topology of Being.” In *Transcendental Heidegger*, 119–134. Edited by

- Steven Crowell and Jeff Malpas. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Meillassoux, Q. 2006a. “Deuil à venir, dieu à venir.” *Critique* 62/704–705: 105–115. Translation: Meillassoux, Q. 2008. “Spectral Dilemma.” In *Collapse*, Vol. 4: Concept Horror, 261–275. Edited by Robin Mackay. Falmouth: Urbanomic.
- . 2006b. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil. Translation: Meillassoux, Q. 2008. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Translation by Ray Brassier. London: Continuum. [カンタン・メイヤスー『有限性の後で——偶然性の必然性についての試論』千葉雅也、大橋完太郎、星野太訳、人文書院、2016年。]
- Tang, H. 2011. “Transcendental Idealism in Wittgenstein’s *Tractatus*.” *The Philosophical Quarterly* 61/244: 598–607.
- Williams, B. 1973. “Wittgenstein and Idealism.” *Royal Institute of Philosophy Lectures* 7: 76–96.
- Žižek, S. 2006. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press.

Translated from: “Transcendental Idealism and Strong Correlationism: Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude,” by Jussi Backman, in *Phenomenology and the Transcendental*, edited by Sara Heinämaa, Mirja Hartimo, and Timo Miettinen, pp. 276–294. Copyright 2014. Routledge. Reproduced by permission of Taylor & Francis Group through PLSclear.

訳者付記

- ・() および [] は原著者による。
- ・[……] は原著者による中略である。
- ・[] 内は訳者による補足である。原語の挿入や参照した邦訳を示すために用いた。

(著者：ユッシ・バックマン・Jussi Backman・タンペレ大学)

(訳者：金成 祐人・かなり ゆうと・帝京大学)

痛みの逆説

——生きられる身体による現象学的解決の不可能性について——

The Paradox of Pain: The Impossibility of Its Phenomenological Resolution in the Lived-Body

大内 良介 (Ryosuke OUCHI)

Abstract

The paradox of pain is a highly contentious philosophical issue. On the one hand, pain has objective features since it is located in the body with identifiable features such as location and extension that are publicly identifiable from a third-person perspective. On the other hand, insofar as pain is experienced privately, it has a subjectivity that can solely be accessed from a first-person perspective. How can we resolve this conceptual inconsistency?

This paradox is generally discussed from a naturalistic perspective within the framework of analytic philosophy of mind. However, according to Saulius Geniusas, a Husserlian phenomenologist, even if we avoid naturalism and instead focus on subjective conscious experience, we encounter the following paradox: on the one hand, the subject of pain, is the physical body, insofar as pain is localizable within the body; on the other hand, it is disembodied consciousness, insofar as pain is indubitable. Given this, what precisely constitutes the subject of pain? Geniusas argues that it is the lived-body (*Leib*), a phenomenological concept that can resolve the paradox of pain. However, Geniusas also suggests that the paradox of pain reflects the “paradox of human subjectivity” —being a subject for the world while simultaneously being an object in the world—as presented by Husserl in *Krisis* §53.

This paper claims that the paradox of pain is phenomenologically unresolvable as it derives from the paradox of human subjectivity. To support this, we demonstrate that the origin of the paradox of human subjectivity can be traced back to the lived-body in the life-world (*Lebenswelt*), where, the body embraces a paradoxical tension, from the beginning, especially in cases of chronic pain and self-injury.

序

痛みの哲学¹において、痛みの本質を究明するための考察が扱う論点の一つに「痛みの逆説」(paradox of pain) という問題がある。痛みの逆説とは、痛みが、身体に局在する限

1 Cf. Corns (ed.) (2017); Bain, Brady & Corns (eds.) (2019).

りにおいては三人称的視点から特定されうる位置や延長といった客観性をもつと同時に、この私によってのみ内的に経験される限りにおいては一人称的視点から特権的に接近可能な主観性をもつという、概念的な不整合の問題である。

痛みの逆説は、従来は分析哲学系の議論において扱われてきた。とはいえ、痛みの逆説は、その逆説を組成する見解 (δόξα) の一方に痛みの主観性を含む以上、痛みの現象学²と密接にかかわる問題でもある。現象学的に記述すれば、痛みは私が身体的存在者として生きていることを暴き、その痛みから逃れるための対処的な行為 (患部をさすったり、少しでも楽な体勢を取るようにつとめたりするなどの) を動機づけると同時に、私の志向的な意識生を物質としての身体に引き戻し、その可傷性を私に痛感させる経験である。この意味で、痛みは、「生きられる身体」(Leib) であると同時に「物的身体」(Körper) でもある私の身体において経験される。そして、痛みの主観性が身体の生動性に、痛みの客観性が身体の物質性に基づくと考えるなら、現象学者にとっては、痛みの逆説は単なる概念的な不整合の問題ではないだろう³。痛みが身体的存在者としての私に生起する事象である限り、その逆説は身体性に即して追究されねばならない。

このような問題意識に基づき、本稿は、痛みの逆説が現象学的には解決されえないことを主張したい。本稿の構成は以下の通りである。まず、痛みの逆説という問題が、心の哲学と現象学、それぞれの観点からいかにして定式化されるのか、その議論を概観した後、生きられる身体概念に訴える現象学的な解決策の難点を指摘する (第1節)。次に、その難点が「人間的主体性の逆説」(Paradoxie der menschlichen Subjektivität; Hua VI, §53) の解決不可能性に起因することを、逆説の母胎である身体性の基底次元に遡って示す (第2節)。そして、痛みの逆説を派生させる人間的主体性の逆説が生活世界に息づく身体に兆候的に発現した範例として、「慢性疼痛」と「自傷」という2つの特殊な痛み経験を分析する (第3節)。最後に、痛みの逆説は性急に解決されるべき不整合ではなく、私たちが現象学者である限りは解消しえない、現象学的態度と自然的態度の身体性における緊張として捉えられうることを示唆する (結語)。

2 痛みの現象学とは、痛み経験の現象的性格という狭義を超えて、まだ緒についたばかりの、痛みについての現象学的方法に則った探究の分野を指す名称である (Geniusas 2013)。

3 痛みの逆説を現象学的に論じた研究としては、村田 (2019, pp. 277-302) を参照。ただし、村田は痛み体験の水準において相応に両立可能な諸特性から成る「多次元性」として逆説を捉え直すのに対し、本稿はあくまでも、逆説を逆説として追究する。

1 痛みの逆説

1.1 心の哲学：客観性と主観性

本項は、現象学的な観点から痛みの逆説を扱うための序説として必要な限りにおいて、心の哲学が痛みの逆説の解決に取り組む際の基本的な問題設定を概観する。痛みの逆説は、分析系の潮流を汲む心の哲学においては一般に、以下のように定式化される⁴。

一方で、痛みは客観的な特性をもつ。なぜなら、痛みは、その痛みを知覚する主体の身体に位置づけられるからである。痛みは、特定の神経生理学的な状態の身体に帰属し、空間的な延長と時間的な持続を備えた物理的な性質であるように思われる。身体のどこにも場所を占めない痛みは存在しない。この空間性ゆえ、私たちは時に、痛む部位の正確な特定に失敗する。痛む歯を識別し、内蔵痛の局所を明瞭に言表することは困難であろう。その誤認は、痛みが客観的な特性をもっているのではない限り、起こりえない。

他方で、痛みは主観的な特性をもつ。なぜなら、痛みの存在は、その痛みを感覚する主体の心に依存するからである。痛みは、その嫌忌的な不快情動を抱く心に帰属し、自己の身体（に生じた組織損傷）という事物を感性的に表象する心的状態であるように思われる。誰にも感じられない痛みは存在しない。痛みは、この私によってのみ直接的に認知される私的な経験であり、かつ、自己知の不可謬性を証拠づける典型例として誤表象の可能性を含まない。他者は私の痛みを体験することができず、私は私の痛みを「痛み間違える」ことがない。この不可能性は、痛みの主観的な特性に由来する。

かくして、痛みの逆説は、痛みの概念が互いに相容れない客観性と主観性を併せもつことをいかに矛盾撞着なく自然主義的に説明するか、という問題として設定される⁵。この定式化に対する批判は、本稿の課題ではない⁶。本稿にとって重要なのは、自然主義的な観点を斥けて主観的な意識経験に定位する現象学においても痛みの逆説は解明を要する事象として追究される、という点である。すなわち、客観性を括弧に入れた主観性の領野においても、痛みの逆説は、客観性の端緒としての局在性と、誤表象の可能性を排除する内的意識の不可疑性から、緊密に組成されて現れる。

4 以下の概観は大略、総説論文（Hardcastle 2013, pp. 530–532; Aydede 2019）に負う。

5 もっとも、客観性と主観性の不整合は痛みの概念に特異的な逆説ではない。この逆説は確かに痛みにおいて最も範例的に観察されるが、ある程度は身体感覚一般に通底する逆説であろう（Aydede 2019）。

6 心の哲学においては一例として、痛みを身体（組織損傷）についての知覚経験と同定して痛みの客観性と主観性を調停し、逆説の自然主義的な解決を図る知覚説の方策が主流である。知覚説によれば、痛みの概念は身体ではなく、心的状態（経験）に適用されるため、痛みの客観性の内実たる身体上の位置は、知覚経験が表象する対象と見なされる。この意味で、痛みの客観性と主観性は、それぞれの帰属先が身体と心に分かれず、心に収束するがゆえに、整合的に関係づけられ、逆説は解決される。

1.2 現象学：局在性と不可疑性

自然主義的な心の哲学が概念分析を通して「痛みとは何か」と問うのに対し、主観的な意識経験に定位する現象学は、「私はいかにして痛みを経験するのか」という問いを通して痛みの本質を究明する。本項では、痛みの主体に即して痛みの逆説を現象学的に扱った Geniusas の議論を再構成してみよう (cf. Geniusas 2020, pp. 121–122)⁷。

一方で、痛みの主体は身体 (body) である⁸。なぜなら、痛みは身体上の位置をもつ感覚として直観に与えられるからである。痛みは身体的な局在性をもつ⁹。心的な苦しみとの最も肝心な相違点は、身体的な局在の存否にかかっている。痛みは心のなかにあるのではない。痛みは、この手に感じられるのであるから。この局在性は超越的統握の産物ゆえ、錯覚の可能性を免れえない (Hua XIX/2, 240)。空間的な錯覚を起こすのは、自身も一定の空間を占める存在者であろう。「私の手が痛む」という、この痛みの経験を伝える明快な文の主語が「私の手」という身体であるように、痛みの主体は身体である。

他方で、痛みの主体は意識 (consciousness) である¹⁰。なぜなら、痛みは否定しえない明証として直観に与えられるからである。痛みは、私に意識されている限り、不可疑性をもつ。なぜなら、痛みの直観においては「すべての志向が、その内なる全契機もろともに充実されている」(Alle Intention, oder die Intention nach allen ihren Momenten ist erfüllt; Hua XIX/2, 240) からである。私が痛みを感じているとき、その正確な所在が疑わしい場合はあっても、また幻肢痛のように、その痛む部位が存在しない場合さえあっても、私が痛みを感じているという内的な意識経験は疑いえない。「私の手が痛む」という文は経験の比喩的な描写にすぎず、精確には、「私は手の痛みを感じる」と記述されねばならない。それゆえ、痛みを経験する主体は私の意識、私という意識である。

このような痛みの局在性と不可疑性が現象学においても逆説として問題視されるのは、

7 以下の議論は基本的に Geniusas の先行研究に負うが、文献上の傍証として引いたフッサール『論理学研究』第2巻の補遺と日常言語表現の文例は、私が補足した解説である。

8 ここで、痛みを経験する主体の候補として最初に推される身体は「物的身体」(Körper) である。Geniusas はフッサール現象学に依拠しているが、記述の手始めには英語をフッサールの術語系と対応づけていない (Geniusas 2020, p. 122)。後に Körper は「客体-身体」(object-body) と訳され、Leib が「主体-身体」(subject-body) と訳される (Geniusas 2020, p. 127)。Geniusas の現象学的記述は、私が私の身体を超越的な Körper として統覚する水準から開始されている。

9 この論法に対して、「痛みは身体に局在するが、痛みの主体は身体ではない」と反論されるかもしれない。しかし、その反論は、痛みの感受が私の意のままにならない以上、必ずしも説得的ではない。たとえば、私が物を食べるとき、物は口腔内に局在するが、食べている主体は私である。というのも、私は食べるのを任意に止めることができるから。だが、食物が胃に局在するとき、消化の主体は胃である。同様に、痛みの経験において私は否応なく痛みに晒される。痛みの感受に私の意志は及ばない。この意味で、痛みの主体は身体である。

10 この意識は「脱身体化された意識」(disembodied consciousness) である。

双方の特性は同等に痛み経験の直観的契機を成すにもかかわらず、不可疑的な事象を捉える内的知覚と局在的な事象を捉える外的知覚が本質的に区別される限り、一つの直観には統合されえないからである¹¹。かくして、痛みの局在性と不可疑性の関係を整合的に記述するという課題が、痛みの主体の確定を目指す現象学においても喫緊の論点になる。

1.3 生きられる身体による現象学的解決の問題点

痛みの主体は、現象学的記述が痛みの局在性に定位する限りにおいては身体として、痛みの不可疑性に定位する限りにおいては意識として同定される。だが、痛みの主体を身体と見定める記述は痛みの不可疑性を、痛みの主体を意識と見定める記述は痛みの局在性を取りこぼす。平生の痛みは、局在的かつ不可疑的な経験として、私の直観に与えられるからである¹²。これら双方の特性を同等に捉えうる主体とは何か。

現象学者のGeniusasによれば、局在性と不可疑性を相即的に直観しうる痛みの主体は「生きられる身体」(Leib)であり、次節の主題——人間の主観性の逆説——に合わせて言い換えれば、「身体化された主観性」(embodied subjectivity)である(Geniusas 2020, pp. 127–128, 136)。その根拠を彼は、フッサール『イデーニII』において析出された身体の諸特徴——方位づけの絶対的原点、意志の器官、精神の表現、局在化された諸感覚(再帰的感覚)の担い手——のうち、特に「局在化された諸感覚の担い手」(Träger lokalisierter Empfindungen; Hua IV, §36)という規定に求める。なぜなら、対象に関係づけられることなく身体に局在化される「再帰的感覚」(Empfindnis)が構成する身体は自己意識的であるがゆえに¹³、痛みは私の生きられる身体に対して、それが自己意識的な〈主体としての身体〉である限りにおいては不可疑的に、それが物質的な〈客体としての身体〉である限りにおいては局在的に与えられるからである(Geniusas 2020, p. 130)。

確かに、局在化された再帰的感覚を担う生きられる身体は、外的知覚と内的知覚の区別が築かれるための基底を成す以上、局在的かつ不可疑的な痛みの主体として適格かもしれ

11 以上、Geniusasの議論に基づく(Geniusas 2020, p. 122)。少し補足しよう。実際に通常の経験において、内的知覚の対象は局在性をもたない。「私の手が痛む」という発語と相等の意味では情動について、「私の胸が悲しむ」とは言えないであろう。また、外的知覚は不可疑性をもたない。空間内の超越的事物についての感性的知覚には、常に錯覚の可能性がつきまとう。

12 局在性と不可疑性のいずれか一方が欠落するような痛み経験は、本稿では扱わない。

13 Empfindnis概念の詳述は断念せざるをえないが(cf. Hua IV, §40; Geniusas 2020, pp. 130–133)、逆説を解決するための要諦は、再帰的感覚の局在化によって構成される身体は客観化的統握を受けてKörperに結実する以前の純粋なノエマの意味としてのLeibではなく、再帰的感覚を「身体という事物の諸性質」(Eigenschaften des Dinges Leib; Hua IV, 146)として担うLeibである、という点に存すると考えられる。なぜなら、生きられる身体は傷つき、痛むのに対し、ノエマの意味としての身体は、知覚された樹木が燃えないように(Hua III, §89)、傷つかないからである。痛まない身体は、痛みの主体ではありえない。

ない。現象学的に記述すれば、触感覚が一方では触れられる事物の性質として、他方では触れている身体の体験として二重に統握されるように、痛みも原初的に二重性をもつ。そこには、二重性が孕む緊張という広義の逆説は伏在しても、論理的な矛盾という狭義の逆説は存在しない。痛みの経験が逆説的に思えるのは、自然主義的な観点を斥けきれず、内在的な生きられる身体への一次的な局在化を、超越的な物的身体への二次的な局在化と混同しているからである。このようにも考えられよう。

しかし、生きられる身体は痛みの主体として、痛みの逆説を解決するであろうか。私たちが考える逆説の現象学的解決とは、痛みの局在性と不可疑性を同等に捉える同一の主体を確定することである。一方で、自己意識的な生きられる身体が担う再帰的感觉においては、痛みを感覚する働きと感覚される痛みが区別されえないため、その局在性と不可疑性を捉える仕方の同等性は確保されている。他方で、生きられる身体としての同一性は、再帰的感觉の概念によっては確保されない。痛みの局在性と不可疑性の相即的な直観は、いかなる類似の緊張も内包しない同一の主体によってなされるのでない限り、逆説を十全には解決しないであろう。実際に、生きられる身体による解決策が抱える問題点を一つ、私たちは指摘できる。すなわちGenusasは、痛みの逆説が「人間的主観性の逆説」の経験であることを最後に示唆しているが（Genusas 2020, p. 139）、この示唆が適切ならば、生きられる身体は逆説を解決しない。なぜなら、人間的主観性の逆説は、生きられる身体が内包する〈客体としての身体〉と〈主体としての身体〉の逆説的な同一性としても解釈されうるからである。

2 人間的主観性の逆説

2.1 フッサール『危機』第53節

痛みの逆説が人間的主観性の逆説の経験であるとは、いかなることか。本項では、逆説間の関係を明らかにする次項への糸口として、フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』第53節において提起された「人間的主観性の逆説」が、身体性の次元に根ざして成り立つことを確かめる。様々な解釈を喚起してきた多義的な逆説だが、ここでは、フッサール自身の最も端的な定式化だけを引用しよう。

世界の一部分的要素が、その〔一要素にすぎない〕人間的主観性が、いかにして全世界を構成することになるのか、すなわち、自己の志向的形成体として、全世界を構成することにな

るのか。(Hua VI, 183)¹⁴

人間的主観性とは、第53節の標題の通り、「世界に対する主観であると同時に、世界のなかの客観である」(das Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt)。この同時性は、痛み経験における不可疑性と局在性の逆説と同様に、解明を要する逆説である。

この逆説を明示的に語る時、フッサールは身体に言及していない。しかし、第53節が属する第3部Aでは、最初の第28節において、世界に対する主体が「運動感覚的に作動中の身体性」(kinästhetisch fungierende Leiblichkeit; Hua VI, 109)として記述されていた。しかも、この主体は世界のなかの客体としても理解されている(Hua VI, 107)¹⁵。以上の典拠より第28節においても、逆説は身体性に即して暗示的に語られているように読める¹⁶。

そして、この第28節がカントの理性批判における不問の前提としての生活世界を暴く議論であった以上、第53節のフッサールが、逆説が解決されない場合の理由を現象学的還元の不徹底に求め(Hua VI, 184)¹⁷、さらに、逆説の起源を生活世界に認めたこと(Hua VI, 185)¹⁸は、本項にとって決定的である。すなわち、人間的主観性の逆説は身体性の次元に根ざす。私たちが身体的な存在者でなかったら、逆説は成立しなかったであろう。つまり、人間的主観性の逆説と痛みの逆説は、いずれも生活世界における身体性に起源をもつ。その対応関係を図式的に示せば、それぞれの逆説を組成する見解の一方——「世界に対する主体」と「痛みの不可疑性」——は〈主体としての身体〉に、他方——「世界のなかの客体」

14 „Wie soll ein Teilbestand der Welt, ihre menschliche Subjektivität, die ganze Welt konstituieren, nämlich konstituieren als ihr intentionales Gebilde?“

15 „Wir sind in ihr <=Welt> Objekte unter Objekten, lebensweltlich gesprochen; [...] Wir sind andererseits Subjekte für diese Welt, [...]“

16 生活世界が懐胎する逆説は、『危機』補巻に収録された第28節への付論(1936年5月)においては、「生活世界と、そこに内含された〈世界のなかの客体としての我々と世界に対する主体としての我々〉と定式化される相関関係」(die Lebenswelt und die in ihr beschlossene Korrelation – formelhaft: Wir als Objekte in der Welt und wir als Subjekte für die Welt; Hua XXIX, 193)として直截に記述されている。ただし、「逆説」と「相関関係」は緊張の高低差において異なる。

17 „Die Unauflösbarkeit der vorhin entfalteten Paradoxie würde besagen, daß eine wirklich universale und radikale Epoché überhaupt nicht durchführbar ist, [...]“

18 超越論的現象学は「かつて問われなかったところか、気づかれもしないままに留まっていた諸地平に由来する諸々の逆説」(Paradoxien, die von unbefragt, ja unbemerkt gebliebenen Horizonten herkommen; Hua VI, 185)に取り組むと言われるとき、地平概念と名詞「逆説」の複数形に注意しよう。諸地平の筆頭格は生活世界であり(cf. Hua VI, 112–113)、逆説の最たるものが人間的主観性の逆説である。これ以外の逆説には、『危機』の叙述に即せば、人間的主観性の逆説が提起される直前の第52節において略述された合計3組の逆説が含まれよう。そして、これらの逆説に私たちが痛みの逆説を数え入れても、本稿が以下で示すように痛みの逆説が究極的には生活世界に由来するならば、あながち牽強付会な解釈でもないだろう。

と「痛みの局在性」——は〈客体としての身体〉に由来すると考えられる。

2.2 痛みの逆説は、人間的主観性の逆説から派生する

痛みの逆説が人間的主観性の逆説の経験として解釈されうるという主張は、先行研究においては示唆にとどまり、論証されていない。その厳密な論証は本稿の範囲を超える課題だが、本項では最低限、身体性という両逆説に共通の起源が明らかになるように、この示唆を敷衍する。Genusasは当該の主張を以下のように定式化している。

私はこの身体ではないが、この私の世界が存在しうらば、私はこの身体でなければならない。(I am not this body, yet I must be it, if this world of mine is to be; Genusas 2020, p. 139)

Genusasは、人間的主観性の逆説の解決可能性については何も述べていない。それゆえ以下、本項は身体化された意識の痛み経験に即して、この定式を現象学的に解釈する。

まず、「私はこの身体ではない」という否定判断は、人間的主観性の逆説を組成する見解の一方に即せば、「私は世界のなかの客体ではない」と言い換えられる。また、痛みの逆説を組成する見解の一方に即せば、「この身体ではない私の統握が行われない限り、痛みはこの身体に局在しない」という意味に解釈することができる。その痛みは、この身体という超越的事物に局在化される以前に私に感じられているがままの不可疑的な痛みである (cf. Hua XIX/2, 240)。痛みの非局在性は、件の否定判断に準拠して物的身体との距離を保持する、〈世界内的な客体〉ではない私の直観によって確証される。つまり、裏を返せば、痛みの不可疑性は〈対世界的な主体〉を前提にして初めて成り立つ。すなわち、痛みの直観的な十全性は、世界を構成する主体が常に相関的に遂行している内在的知覚の不可疑性 (Hua III, §46) に基づく。

次に、「この私の世界が存在しうらば」という条件は、生活世界においては否定されえない。私が痛みを経験している限り、私は世界のなかで生きている。主語概念における指示詞と所有代名詞の結合に注意しよう。この世界とは〈世界内的な客体〉としての私を含む世界であり、私の世界とは〈対世界的な主体〉としての私が構成する世界である。ここでは、客体としての私と主体としての私が同一の私であることに応じて、この世界と私の世界も同一の世界であり、この同一性を保証するのが身体性にほかならない。

そして、「私はこの身体でなければならない」という必然性が私を〈世界内的な客体〉として時空間に位置づけ、当初の否定判断に反し、この身体への痛みの局在化的統握を私に強いる。その痛みは、この私の世界の存在可能性に条件づけられている限りにおいて、局在的かつ不可疑的である。すなわち、感じられているがままの痛みのみならず、身体に局在化された痛みも不可疑的であるのは、局在化が「運動感覚的に作動中の身体性」(Hua

VI, 109) としての〈対世界的な主体〉による世界構成と相関的である以上、その局在化が生起する領野としての身体は〈主体としての身体〉にほかならないからである。つまり、認識される以前に生きられてある私の身体についての内在的知覚は疑いえない。このとき、痛みの不可疑性が〈対世界的な主体〉を前提することに照応し、痛みの局在性は一方で、それが統握の産物である限りにおいては同様に〈対世界的な主体〉に基づき、他方で、局在性が客観性（身体の組織損傷）をもちうる限りにおいては、諸事物の一つとしての〈世界内的な客体〉に基づく。

以上より、痛みの逆説は人間の主観性の逆説から派生する。しかしながら、以上の解釈に大過がないとすれば、逆説の解決可能性に疑義が生ずる。なぜなら、痛みの逆説の解決の鍵を握る生きられる身体が、その逆説の起源において〈対世界的な主体〉と〈世界内的な客体〉の逆説的な同一性として経験されていることになるからである。これは、逆説が逆説を解決する、いわば毒を以て毒を制すかのような、問題の根絶には至らない論法ではないだろうか。たとえば、知覚説が痛みの逆説を解決するために痛みを知覚経験と同定しても、その経験は知覚対象に組織損傷（痛みの客観性）をもつ心的状態（痛みの主観性）として説明されるため、矛盾を含まない。だが、生きられる身体は〈対世界的な主体〉であると同時に〈世界内的な客体〉であるという逆説的な緊張を孕む。この事態を、私たちはいかにして理解すべきか。

2.3 逆説の起源としての身体性

前項の議論は身体性に焦点を絞つつも、経験に接地しきれていない抽象的な解釈になった。本項では、具体的な経験の分析を行う次節のために、人間の主観性の逆説の解決を不可能ならしめる根源的な領野である身体性の次元に記述の水準を下降させる。

人間の主観性の逆説は、先行研究の概況から、超越論的主観性との峻別を図るフッサール自身の解決策（Hua VI, §54）によっても現代の研究者が提案する様々な解釈によっても未だ解決されていない、と総括してよいだろう¹⁹。生きられる身体に即して言えば、この身体が内包する〈対世界的な主体〉と〈世界内的な客体〉の逆説的な同一性は、なお解明を

19 Durtによれば、人間の主観性の逆説は多次的である。すなわち、逆説は、超越論的間主観性の次元・存在的次元・認識的次元・自然的態度の次元・現象学的態度の次元・身体性の次元等々から成り立つ。このため、Durtの概括に従えば、今までに提案されてきた種々の解決策は、逆説をある次元から別の次元に移行させただけであり、逆説の根絶には至っていない。たとえば、逆説が生ずるのは〈対世界的な主体〉と〈世界内的な客体〉を別個の存在者と見なすからであり、実際は同一の存在者（主体）を主体／客体として認識する2つの視点があるにすぎないと考えれば逆説は解決される、という立場がある（Luft 2012）。だが、この立場は逆説を存在的次元から認識的次元に移行させただけであるとDurtは主張する。なぜなら、認識的次元においても、2つの視点在同一の主体にかかわることはいかにして可能か、という問題が残るからである（Durt 2020, pp. 75–76）。

要する。とはいえ、そもそも、この逆説は現象学的に解決可能なのか。解決の定義は研究者により様々だが、本稿はDurtの概略的な整理（Durt 2020）を踏まえ、逆説の解決とは、逆説の起源たる生活世界に根ざす身体性において〈対世界的な主体〉と〈世界内的な客体〉が必然的に統一されていることの提示であると考えたい。なぜなら、現象学的還元が自然的態度の意識生に伏在していた諸契機を純粹に析出する作業であるからには（Durt 2020, p. 80）、その意識生に当該の必然的な統一が見出される場合は還元の徹底による解決が可能である一方、そこに偶然的な統一しか認められず、ひいては統一の破れが看破される場合、少なくとも還元という方法を放棄しない限り、解決の見込みはないからである。つまり、人間の主観性の逆説が生活世界に起源をもつ以上、もし、生きられる身体の息づく生活世界において私たちの意識が本質的に逆説の兆候を宿すならば、この逆説は解決不可能ではないか。なぜなら、私たちは現象学的態度において逆説を問う際にも、自然的態度の生を「自然的に生き抜く」（*natürlich durchleben*; Hua VI, 180）²⁰からである。

この逆説の兆候を宿す意識は、私たちが生活世界に住まう限り、超越論的意識ではない。それは経験的意識であり、逆説の兆候を準備する営為が自然的態度の一般定立である（Durt 2020）。Durtの解釈によれば、人間の主観性の逆説は現象学的還元によって剔抉されるが、この逆説は還元在先立つ平生の意識に起源をもつがゆえに解決不可能であり、その起源とは、主観に依存しない世界の存在を素朴に確信する一般定立が引き起こす、〈世界内的な客体〉としての自己と〈対世界的な主体〉としての自己の「潜在的な」（*virtuel*; Sartre 1943, p. 113）分裂である。そして、これら双方の自己は同一の〈身体化された自己〉にほかならない²¹。

実際に、逆説の兆候を宿す意識経験とは何か。サルトルの『存在と無』を参照しつつDurtがあげる最もありふれた事例は「不安」（*angoisse*）である（Durt 2020, p. 82）。不安とは「自己についての反省的な統握」（*appréhension réflexive du soi*; Sartre 1943, p. 64）であり、この反省された自己は、不安が私の心身を苦しめる（*angere*）限り、すでに身体化されている。ここで、私たちは本稿の主題である痛みに立ち帰ってきた。次節では、この還元在先立つ身体性の次元において生きられる、逆説の兆候的な痛み経験を分析する。

20 „In gewisser Weise muß also auch der Philosoph in der Epoché das natürliche Leben „natürlich durchleben“, [...]“

21 自己が身体化された存在者であることをDurtは最初から自明視しており（Durt 2020, p. 69）、彼の議論に依拠した本稿もその見地に立つ。ただし、私たちの立場は超越論的主観性の身体化を前提している。この前提を置かず、身体性とは別の次元（たとえば、自我論）において、逆説を、超越論的自我と経験的自我の同一性をめぐる問いとして扱うことも可能であろう。

3 範例的経験の分析

3.1 慢性疼痛

痛みの逆説は、生活世界における自己の身体性に起源をもつ人間の主観性の逆説から派生する。その身体性は、現象学的還元によって匿名態から露呈される超越論的主観性をも規定し続ける。このような本稿の見地は、身体に対する全き還元の不可能性として、言い換えれば、逆説の兆候を自然的態度の意識生に発見する可能性として、本節が以下に展開する分析を通して具体的に例証されねばならない。すなわち、還元が排去しきれない身体性の次元に、不安と類縁的な、逆説の母胎となる痛みが伏在する。その一例が、世界の生彩を経験の主体から奪うような慢性疼痛であると考えられる²²。

慢性疼痛 (chronic pain) は一般に、通例の治療に必要な期間を超えて3ヶ月以上持続する痛みとして定義される。慢性疼痛についてはその特異な諸性質ゆえ、すでに複数の現象学的分析が試みられてきた (Grüni 2004; Svenaeus 2015; Geniusas 2020)。特にLederは慢性疼痛の経験を範例に、「痛みの逆説」は解決されえず、むしろ、その逆説が積極的に痛みを痛みたらしめていると主張する (Leder 2016)。言い換えれば、慢性疼痛の経験の記述は逆説的な緊張関係を本質的に抱え込む。

もっとも、彼が提起するのは「痛みの経験的逆説」(experiential paradoxes of pain) であり²³、本稿が扱ってきた不可疑性と局在性の逆説と完全に等価ではない。痛みの経験的逆説とは、言い換えれば、自然的態度の下で「生きられる逆説」(lived paradox; Leder 2016, p. 452) である。たとえば、Lederによれば、「痛みはどこにあるのか」という問いは(殊に組織損傷を伴わない)慢性疼痛の経験主体にとって、実践的な生きられる逆説になる。なぜなら、この問いは「心」または「身体」という(形而上学的に)排反的な解答を容認するため、診療科や治療法の選択をも左右するからである。この問いは、経験的自我によって生きられる逆説であり、超越論的自我によって反省されるだけの逆説ではない。私たちは、この生きられる逆説を人間の主観性の逆説の兆候的な起源として、以下のように解釈することができるだろう。

Lederは痛みの経験的逆説を合計9組列挙しているが、本項では「自他の逆説」だけを取

22 急性疼痛も確かに、現象学的還元によって人間の主観性の逆説に純化されうる緊張を孕んでいるだろう。しかし、一般に急性疼痛の場合は組織損傷の程度に相応の時間内で痛みが低減・消失するため、痛みは主体の生に起きる一過性の出来事にすぎず、哲学的な問いを惹起しないのに対し、慢性疼痛の場合はその持続性ゆえ、生きることが即ち痛みを感じることになりかねず、自然的態度においても主体は痛みについての哲学的かつ実践的な反省を迫られる (cf. Leder 2016)。その反省対象の一例こそ、本項が人間の主観性の逆説の母胎と見なす「自他の逆説」であり、この意味で、慢性疼痛は急性疼痛よりも範例的であろう。

23 なお、心の哲学は痛みの逆説の形而上学的解決を目指している (cf. Bradley 2021)。

り上げる。自他の逆説とは、痛み経験における自己性と異他性の動的な緊張関係であり、生きられる身体を痛みの主体に据えても解決されない。すなわち、生きられる身体の痛みは、私をこの身体に緊縛し、私が私の痛みを他者と共有する間主観的な可能性を原理的に閉ざす限りにおいては自己の内的な経験として特徴づけられる反面、私の意志に抵抗し、身体から除去されるべき苦痛として否定的な価値づけを相伴って現れる限りにおいては、自己を疎外する異他的な事象として特徴づけられる (Leder 2016, pp. 452–454)。

慢性疼痛に範例的な自他の逆説において、人間的主体性の逆説の兆候を、私たちは以下のように概念的に腑分けすることができるだろう。すなわち、一方で、自己性の優位な痛む身体は、再帰的感覚の担い手として生きられながら、自己が痛みに対して日常生活の主導権を手放すまいとつとめる限りにおいては〈対世界的な主体〉であると同時に、それ自体が経験の対象として主題的に意識され、痛みへの対処に苦心する自己によって距離を置かれる限りにおいては〈世界内的な客体〉である。

他方で、異他性の優位な痛む身体は、私が「直接-内発的に」(unmittelbar spontan; Hua IV, §38) 動かしがたいために、痛みの緩和に効果的な適度の運動への動機づけをも過剰に抑損しうる限りにおいては〈世界内的な客体〉に近いと同時に、それでも経験の一人称性を失わず、他覚的所見に異常が認められなくても痛み続け、自己意識において世界が「すべての彩りと暖かみが奪い去られた」(drained of all color and warmth; Leder 2016, p. 454) 焦土として構成されてくる限りにおいては〈対世界的な主体〉であり続ける。

このように、慢性疼痛の経験には人間的主体性の逆説の兆候が存する。より具体的には、Leder自身の経験が次のように記述される。すなわち、慢性疼痛の経験において、彼は痛む身体を自己と友好的な「身内」(friend) として遇するように心がけ、痛みの心理的な緩和につとめながらも、その対処に抵抗する異他的な「外敵」(enemy) として自己の痛む身体を感知せざるをえない (Leder 2016, p. 453)。この「身内」と呼ばれる自己が〈対世界的な主体〉に、「外敵」と名指される自己が〈世界内的な客体〉に、現象学的還元を施されて純化され、逆説を組成すると考えられる。

3.2 自傷

自傷 (self-injury) は一般に、自殺企図以外の理由から故意に身体に加えられる直接的な損傷として定義される (Nock 2010)。自傷の典型的な目的および機能は、強度の情動的な痛み (emotional pain) の一時的抑制であり、この意味で、自傷は希死念慮から逃れるための対処法であると語る当事者も一定数存在する (Zareian & Klonsky 2019, p. 110)。本項が着目したいのは、自傷において不安・恐怖・緊張・怒り・抑うつ気分などの情動的な痛み (不快感情) が一時的に抑制される場合、その効果の一部は自己が故意に引き起こした身体的な痛みによって実現されるという点である。自傷という経験の現象学的分析は、

少数の先行研究における例示（e.g., Dolezal 2015, p. 105）を除き、まだ試みられていない。本項は前項に引き続き、自他の逆説を自傷の痛み経験に即して分節する²⁴。

一方で、自傷の痛みは自己性をもつ。その非致命的な痛みは自己を情動的な痛みから即時に解放し、生きられる身体に緊縛するからである。この自己性が逆説の兆候を孕む。すなわち、その痛む身体は、私が故意に傷つけたという自覚的な意識と一体を成し、再帰的感覚の担い手を積極的に引き受ける限りにおいては〈対世界的な主体〉であると同時に、切迫の度合いを低下させた情動的な痛みよりも主題的に意識され、情動的な痛みをいわば一時的に肩代わりしてくれている限りにおいては〈世界内的な客体〉である。

他方で、自傷の痛みは異他性をもつ。その痛みは偶発的な痛みではないとはいえ、情動的な痛みと重複的に低減する限り（Selby et al. 2019）²⁵、自己との疎隔性を保持し続けているからである。だが、この痛む身体も、自己と同一視されえない〈世界内的な客体〉であるのみではない。自傷における異他的な身体も、局在化された再帰的感覚の担い手から降りず、かつ、情動的な痛みの一時的抑制に動機づけられて、自己がしばらくは自殺せずにそこで生きていくことのできる場所として世界を構成し直す限りにおいては〈対世界的な主体〉である。

このように、自傷の痛み経験においても、〈対世界的な主体〉と〈世界内的な客体〉は統一されていない。この経験が逆説の起源として範例的なのは、自己の痛む身体において、「自己の身体を傷つける私」と「傷つけられる自己の身体としての私」との緊張関係が確認されるからである。かくして、人間的主観性の逆説の兆候が、自然的態度の意識生のうちに発見される。

結語

本稿は、痛みの逆説が生きられる身体によっては現象学的に解決されえない、その一様相を提示した。痛みの逆説は人間的主観性の逆説から派生する一方、後者の逆説は現象学的還元在先立つ身体性、すなわち自己の生きられる身体に起源をもつ。この生きられる身体は、人間的主観性の逆説が組成されるための母胎であるからには、この逆説の解決策ではありえない。同様に、それは痛みの逆説をも解決しえないであろう。生きられる身体は、痛みの局在性と不可疑性を同等に直観しえても、この直観は逆説の解決ではない。むしろ、

24 自他の逆説は慢性疼痛の経験を範例に剔抉された緊張関係だが、急性疼痛においても発現しうる（Leder 2016, p. 453）。特に、自傷の痛み経験における自己性と異他性は徴表的である。

25 身体的疼痛と情動的苦痛は神経基盤の一部（前帯状皮質や前部島皮質）を共有しているため、疼痛の漸次的な低減に伴って、苦痛も重複的に低減しうることが知られている。

生きられる身体は、本稿2.2節で解釈したように、客観性としての局在性が基づくところの〈世界内的な客体〉であると同時に、統握の産物としての局在性と主観的な不可疑性が基づくところの〈対世界的な主体〉である限りにおいて、痛みの逆説が逆説として成り立つための根源的な領野であるのではないか。

これは現象学に否定的な結論ではない。なぜなら、身体に対する全き現象学的還元の可能性が、身体を純粹意識の夾雑物ではなく経験の超越論的条件として捉え返しうるように、痛みの逆説の解決不可能性は、その逆説が現象学的態度において除去されるべき矛盾ではなく、現象学的態度と自然的態度の対立という「不断の緊張」(die beständige Spannung; Hua VI, 183) が身体性において発現した一例であることを示唆すると考えられるからである。『危機』第53節のフッサールは、人間的主体性の逆説はこの緊張から必然的に生ずるのではないかと疑っていた。彼の推測が正しければ、私たちはこの緊張を解く必要はないだろう。というのも、現象学的態度と自然的態度の緊張を解くことは、私たちが(フッサールの方法論に則った)現象学的考察を諦めることにはかならないからである。

そして、人間的主体性の逆説は還元在先立つ〈身体化された自己〉に起源をもつがゆえに解決不可能であると主張したDurtが、その逆説を機縁にこの根源的な自己概念についての定説を超える究明を促しているように(Durt 2020, p. 84)、痛みの逆説の解決不可能性は、〈対世界的な主体〉であると同時に〈世界内的な客体〉でもある、私たちの生きられる《身体》(Leib-Körper) という概念の、より徹底的な探究に現象学者を導くであろう。

文献

フッサール全集 (Husserliana) からの引用は、略号Huaの後に、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示した(節番号の場合は、アラビア数字の前に節記号を付した)。

- Aydede, M. (2019) Pain. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2019 Edition), E. N. Zalta (ed.). <<https://plato.stanford.edu/entries/pain/>>
- Bain, D., Brady, M. & Corns, J. (eds.) (2019) *Philosophy of Pain: Unpleasantness, Emotion, and Deviance*. Routledge.
- Bradley, A. (2021) The Paradox of Pain. *The Philosophical Quarterly* 71(4): pqaa084.
- Corns, J. (ed.) (2017) *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*. Routledge.
- Dolezal, L. (2015) *The Body and Shame: Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body*. Lexington Books.
- Durt, C. (2020) The Embodied Self and the Paradox of Subjectivity. *Husserl Studies* 36: 69–85.
- Geniusas, S. (2013) On Naturalism in Pain Research: A Phenomenological Critique. *Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy* 1(1): 1–10.

- Geniusas, S. (2020) *The Phenomenology of Pain*. Ohio University Press.
- Grüni, C. (2004) *Zerstörte Erfahrung: Eine Phänomenologie des Schmerzes*. Königshausen und Neumann.
- Hardcastle, V. G. (2013) Perception of Pain. In M. Matthen (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*. pp. 530–541. Oxford University Press.
- Leder, D. (2016) The Experiential Paradoxes of Pain. *The Journal of Medicine and Philosophy* 41: 444–460.
- Luft, S. (2012) Husserl's Method of Reduction. In S. Overgaard and S. Luft (eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*. pp. 243–253. Routledge.
- Nock, M. K. (2010) Self-Injury. *Annual Review of Clinical Psychology* 6: 339–363.
- Sartre, J.-P. (1943) *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Selby, E. A., Kranzler, A., Lindqvist, J., Fehling, K. B., Brillante, J., Yuan, F., Gao, X. & Miller, A. L. (2019) The Dynamics of Pain during Nonsuicidal Self-Injury. *Clinical Psychological Science* 7(2): 302–320.
- Svenaesus, F. (2015) The Phenomenology of Chronic Pain: Embodiment and Alienation. *Continental Philosophy Review* 48: 107–122.
- Zareian, B. & Klonsky, E. D. (2019) Nonsuicidal and Suicidal Self-Injury. In J. J. Washburn (ed.), *Nonsuicidal Self-Injury: Advances in Research and Practice*. pp. 109–124. Routledge.
- 村田純一 (2019) 『味わいの現象学：知覚経験のマルチモダリティ』 ぶねうま舎.

(大内 良介・おおうち りょうすけ・東京大学)

前期デリダのフッサール読解における正常性の問題

The Problem of Normality in Early Derrida's Reading of Husserl

中谷 碩岐 (Hiroki NAKATANI)

Abstract : This paper examines the concept of normality in Derrida's interpretations of Husserl. In his introduction to Husserl's *Origin of Geometry*, Derrida acknowledges the significance of this concept in transcendental philosophy of Husserl and agrees that it is intertwined with the nature of Husserl's concept of language. In his introduction, notably, Derrida interprets normality as a feature of subjectivity.

In contrast, in "Cogito and the History of Madness," Derrida criticized Foucault for attributing normality to subjectivity, arguing instead that normality, which banishes madness, resides in meaningful language. He maintained this view when interpreting Husserl's phenomenology.

Lastly, in interpreting Husserl's theory of language in *Speech and Phenomena*, he extended the argument, framing the nature of language in Husserl's theory as normal. This shift in the position of normality enables a critique of Husserl based on "normal language" or the grammatical form of language rather than "normal consciousness." With this perspective, Derrida criticized Husserl's argument on the normality of language as being rooted in the metaphysics of presence, and accordingly constructed his project of grammatology.

はじめに

本論は、ジャック・デリダが1960年代のフッサール読解の中で展開した「正常性 normalité」の主題を巡る議論の内実とその変遷の理路を追跡し、その作業を通じてこの主題がデリダ思想のうちに占める位置を明らかにすることを試みるものである。

フッサリアーナ第13–15巻『間主観性の現象学』(1973)に収録されることになる草稿群や『デカルト的省察』(1931)といったテキストで展開された間主観性論においてフッサールが正常性の問題を主題化していたことはよく知られている。第一節以降確認するように、デリダもまたいくつかのテキストにおいてフッサールにおける正常性の主題へと言及し、超越論哲学においてこの主題が持つ重要性を強調していた。

しかしながら、デリダのフッサール読解からこの正常性の問題を一貫した主題としてとりだすことは容易ではない。なぜなら、デリダがこの主題を巡って行う議論は、すくなくともふたつの異なる位相において展開されているからだ。一方で『幾何学の起源』[序説]

(1962、以下「序説」)でデリダがフッサールにおける正常性を取り上げる際に念頭にあるのは、第一には『間主観性の現象学』に象徴されるような後期フッサールにおける間主観性論であり、問題となっているのは「主観」の正常性であった。しかし他方で、デリダの主著『声と現象』(1967)の第七章において論じられるフッサールの正常性の問題系は、むしろ『論理学研究』(1900/1901)における言語に関する議論の中で、文法形式に照らしてある「言語」が正常であるか否かという文脈において取り上げられる。従って一見すると、デリダはフッサールの正常性の主題を異なる位相において散発的に論じているのであり、それをまとまった仕方で解釈することは困難なのである。

おそらくはこうした背景を一因として、この正常性の主題をデリダがしばしばとりあげ、また超越論哲学においてこの主題が持つ重要性をデリダ自身が強調しているにもかかわらず、管見の限りでは従来デリダのフッサール読解における正常性という主題はフッサール研究の側でもデリダ研究の側でもほとんど論じられてこなかった⁽¹⁾。それに対し本論は、デリダが「序説」から『声と現象』に至るまで一貫してこの主題を保持しており、その検討を通じて自身の思想を構築しているということを示したい。

とはいえ、本論がこうした解釈を提示するにあたっては「デリダはどのような理路を経て「序説」と『声と現象』の議論の差異を超えてフッサールの正常性の概念を連続的に解釈しているのか」という問いに答えを与える必要があるだろう。この問いに答えるにあたって本論が着目するのは、フーコー論「コギトと狂気の歴史」(1963)である。このテキストはミシェル・フーコーの『狂気の歴史』(1961)への応答として発表されたものであり、一般的にはデカルト解釈を巡るフーコーとの論争という、デリダの現象学受容とは別個の文脈の内で解釈されてきた。しかし実際のところ、1960年代のデリダとフーコーはフッサール現象学の評価を巡って対立関係にあったのであり、フーコー論である「コギトと狂気の歴史」もまた、現象学受容という文脈の中で解釈し得るものである⁽²⁾。そしてまた、このテキストで狂気との関係から正常性について論じる時、デリダはフッサールにおける正常性の問題系にも言及していた。こうした観点から見れば「コギトと狂気の歴史」の議論は本論にとって見逃すことのできない重要性を持つ。

こうした見解を背景として、本論ではデリダが「正常性」という主題を論じる『幾何学の起源』「序説」、「コギトと狂気の歴史」、そして『声と現象』の3つのテキストについて、それぞれのテキストにおいてデリダが提示するフッサールの正常性概念の解釈の内実とその間テキスト的な変遷を検討する。この作業を通じて、デリダが論じる正常性の位相が「序説」における学問共同体の「主観」から「コギトと狂気の歴史」を経由し『声と現象』における「言語」へと移行していった理路を跡付けた上で、その変遷がデリダ自身の思想において持つ位置付けを示すことを試みたい。

以下では、まず「序説」においてデリダがフッサールの正常性の概念に対して見出して

いた対象「そのもの」の理念的指定ともいうべき性質を確認し、それが『幾何学の起源』と「序説」における言語の性質と結びついていることを確認する（第一節）。次に「コギトと狂気の歴史」においてフーコー批判の文脈で提示される言語の正常性という論点について、特にデリダのフッサール読解とのかかわりを確認する（第二節）。その後『声と現象』第七章における正常性の概念の位置付けを確認し、それが「序説」と「コギトと狂気の歴史」の議論をどのように継承しているのかを示した上で、この正常性という文脈から「現前の形而上学」批判という『声と現象』の中心的主題を再考する（第三節）。最後にこうした議論を整理し、正常性を巡る思索の帰結としてデリダが提示する思想について、ひとつの見通しを示す（おわりに）。

1. 「序説」における主観の正常性と言語の主題

まず最初に、デリダ最初の公刊著作である「序説」の議論を検討することから始めよう。フッサールは遺稿『幾何学の起源』（1936）において学問的知識の対象である理念的対象が構成・伝承される歴史的な過程について幾何学を範例として記述していたが、その際フッサールは学問的知識を歴史の中で構成・伝承する共同体の成員を「正常な成人」へと限定する（cf. OG182/268）。「序説」のデリダが正常性の主題を取り上げるのはこのような文脈においてである。引用しよう。

この共同-人間性の意識地平においては、「正常な成人のnormale et adulte」人間性が同時に「人間性の地平ならびに言語共同体として」「特権化される」。フッサールの分析のなかにますますその地位を占めるようになってきた成人の正常性という主題がここでは当然のこととして扱われている。この主題が超越論哲学に対し提起するはずだと思われる問題の重要性にも拘らず、われわれはあえてそれに拘泥はすまい。（IOG74/114-115）

ここでデリダは、フッサールの超越論哲学において正常性という主題が持つ重要性に注意を促している。しかし同時に、デリダは「われわれはあえてそれに拘泥はすまい」「我々は他の場所でこの点に立ち戻るつもりである」（IOG74/115, 122）と述べ、意識的に詳細な議論を展開することを控えているように思われる。そのため、この主題を取り上げることでデリダが結局のところ何を論じたかったのかを見て取ることは容易ではない。

しかし、いくつかの手がかりからその問題意識の一端を伺うことはなお可能である。本論はここで、デリダがこの正常性の主題に言及する箇所が付したひとつの注に着目したい。デリダはそこで「フッサールの重要な未刊草稿の諸断章」⁽³⁾を指示しつつ、フッサールにおいて理念的対象の普遍性を保証する「正常な成人」による学問共同体・言語共同体と「動

物たち」や「幼児たち」による共同体とを対置させ、その特徴について論じていた。引用しよう。

ここで決定的に重要なものは、対象の実体的で客観的な統一性のもつ「そのものとして *comme tel*」ということである。それは特に人間的相互主観性を、動物たち、人間と動物、幼児たちなどの間に創り出される相互主観性から区別する。これらすべての有限な共同体も、同一の世界に面し、同じ事物を前にする等の感情に基礎を置くが、対象を「そのもの」として、その独立性において、そして無限な規定の極として定立することのない非客観的、非論理的な意識の中にある。これら下位の共同体もまた、特殊な現象学を生じさせる。フッサールの重要な未刊草稿の諸断章はそれらにあてられている。(IOG76/123)

『幾何学の起源』において、学問共同体の構成員である「正常」な人間は、他の成員が自分と同一の客観的な世界に属し、同一の対象を知覚していると確信している。そして彼らは、この潜在的な確信に従って(実際には一部の射影によってしか知覚されることのない)客観的な対象「そのもの」を理念的な極として措定することで、学問的知識の対象について、それが同一であるものとして議論を蓄積させることができるのである。それに対して、上記の引用で述べられている通り、幼児や動物は対象を客観的な「そのもの」として理念的に措定することができず、それゆえ「正常」ではない。換言すれば、こうした点において彼らは学問を構成・伝承する共同体にとって不適格であり、その共同体から排除されるのである。よく知られているように、こうした「正常性」に関する議論は『間主観性の現象学』においてより主題的に展開されているが、そこでフッサールは「正常」な人間同士がなす共同体について、それを「同じ自然の対象」「同一の事物」(Hua XV156/507-508)を知覚する点において特徴づけていた。したがって、ここでデリダが『幾何学の起源』のフッサールの中に見出している正常性の概念は、対象を客観的に存在する「そのもの」として、すなわち個別の射影を超えた理念的対象として措定するという「主観」の力能を意味していると考えられるだろう。

さて、ここで本論が着目したいのは『幾何学の起源』および「序説」におけるこうしたフッサールの正常性に関する議論が、言語という主題と強く結びついている点である。実際のところ『幾何学の起源』において問題となっている学問的知識の構成に際しては、こうした主観の正常性は必要条件ではあるものの、十分条件ではない。フッサールを読解しつつデリダが述べる通り、学問的知識は主観から切り離され、文字言語によって記録されることではじめて「絶対的理念的客観性」(cf. IOG84/132)を獲得するのである。実際『幾何学の起源』のフッサールにとって「正常性」の保証は「言語共同体」(OG182/268)においてこそ問題となっていた。そして「幾何学の起源の問題は、その根底において、間主

観性の構成の問題と言語活動の現象学的起源の問題を接合させる」(IOG73/114)と述べるデリダにとってもまた、フッサールが提起する正常性の問題系はまず第一に学問的知識を構成し、伝承する言語の問題とかかわるものだったのである。

こうした観点から見れば、「序説」においてデリダがフッサールの議論の中に見出していた言語の性質は注目に値する。デリダはフッサールが超越論的現象学の企図に適したものであると指摘していた。しかし日常的な言語が純粋な一義性を保つことはあり得ない。それゆえ、デリダはこの言語の「絶対的な一義性」を「カント的な意味での理念」(IOG107/153)、すなわち現実の意味を統制する権利上の理念的な極として解釈する⁽⁴⁾。本論にとって重要なのは、こうした言語がフッサールによって「[世界を]客観的に存在するものとして語ることができる」(OG183/268)言語と定義されていることである。既に確認したように、こうした言語によって表現されるこの客観的な対象は「正常」な主観によってのみ「そのもの」として(つまり客観として)到達可能なものであった。それゆえこの言語の「絶対的な一義性」が個別の意味を超えた理念的な極であることは、対象「そのもの」が個別の射影を超えた理念的な極であることと内的に対応している。『幾何学の起源』における言語はその理念的な意味において対象「そのもの」と相関するのであり、「正常」な主観とその言語とは、対象「そのもの」と「絶対的な一義性」という二つの理念的な極において「不可分に絡み合っている」(OG183/269)のである。

とはいえ、このように言語の性質との関係が強調されつつも『幾何学の起源』と「序説」において正常性の主題はあくまでも主観の位相において論じられていた。そして既に述べた通り、デリダは「序説」において言語やその意味といった問題系を主題的に扱う反面、正常性の主題に関する議論を展開することを意識的に控えていた。

しかしながら、こうした議論の不在はデリダがこの主題を軽視していたことを意味しない。実際、正常性の主題を「他の場所」において扱うことを予告していたデリダは、『声と現象』第七章において言語論という形で正常性の主題を大々的に扱うことになる⁽⁵⁾。

それでは、どのようにデリダは「主観」の正常性から「言語」の正常性へと議論の位相を移していくのだろうか。その理路を明らかにするためには「序説」の翌年刊行されたもうひとつの「正常性」を巡るテキスト、すなわち「コギトと狂気の歴史」を経由する必要がある。次節では、その内容を検討したい。

2. 「コギトと狂気の歴史」における言語の正常性

まずは議論の前提として、本論に関係する限りで『狂気の歴史』と「コギトと狂気の歴史」の議論の大筋を確認しよう。『狂気の歴史』においてフーコーは17世紀の「古典主義

時代」にそれまで理性と異なるものとして客観的に把握することのできなかった「狂気」が理性から分離され、理性との関係から、すなわち「非理性」として把握されるようになったと主張する。この時、この古典主義時代における狂気の捕縛という局面における範例として取り上げられるのがデカルトである。フーコーによれば「第一省察」における夢や錯誤と狂気との間には「根本的な不均衡が存在する」(Foucault1972, 74)。すなわち、夢や錯誤は疑い得ない「真理」を内包するのに対し、その懐疑以前に「狂気は、懐疑する主体によって排除されて」(Foucault1972, 74) おり、真理を目指す懐疑の過程において主題とならない。デカルトはその懐疑の前提において狂気を追放しているが故に「〈コギト〉はその本質からして狂うことなどありえない」(ED52/67) ののである。

こうしたフーコーのデカルト解釈に対して、デリダは「コギトと狂気の歴史」においていくつかの点で異議を唱えていた。中でも本論がとりわけ注目したいのは、デリダが有意義な言語に属する「正常性」を取り上げることによってフーコーに反論しているという点である。引用しよう。

文章はその本質からして正常normaleです。文章はおのれのうちに正常性normalitéを保ちます、言い換えるなら、このsensという語のあらゆる意味において、とりわけデカルト的な意味において、sensを保つのです。文章はおのれのうちに正常性と意味を保ちます、しかもその場合、文章を発する者、あるいは、文章によって通過される者、その上やその中で文章が分節されていく者の状態や健康や狂気などどうでもよいのです。(ED83-84/114)

「狂人たりえない不可能さ […] この不可能さは、思考の客体にとってではなく思考する主体にとって本質的である」(Foucault1972, 74) という主張からも見て取れるように、『狂気の歴史』において古典主義時代に行われる「狂気の追放」を記述する時、フーコーはその排除がデカルトにおけるコギトという思考の「主体」の性質に起因すると考えていた。それに対してデリダは、狂気の排除は意味を持つ「言語」によってこそ行われるのであり、それは古典主義時代という「特定の歴史的構造に結びついた欠落や欺瞞」ではなく「普遍的な本質的必然性」「あらゆる言語一般の本質とその企てに固有のもの」(ED83/113, ED84/115) であると述べる。つまりここでデリダは、フーコーがデカルトを範として記述する「狂気の追放」は古典主義時代という特定の時代やデカルトという特定の思想家のコギトの性質に規定されるものではなく、普遍的な言語一般の本質に属していると主張することによってフーコーへの批判を行っているのである。

それでは、こうしたデリダのフーコーへの批判は本論の主題であるデリダのフッサール読解という文脈においてどのような位置付けを持つだろうか。ここで注目すべきは、「コギトと狂気の歴史」においてデリダが正常性について論じる際にあらわれるフッサールへ

の言及である。引用しよう。

フーコーがデカルトに対しておこなったことを、あらためてフッサールに対しておこなうことも可能でしょう。すなわち、事実的世界の中立化がいかにして無力化となるのか（中立化するとは、制御する、打ち負かす、拘束衣の中に放置するということでもあるのです）、いかにして無意味の無力化＝中立化となり、いかにして強権発動の最も巧みな形態となるのか、を示すことも可能でしょう。そして実際フッサールは正常性の主題と、超越論的還元主題をしいだにますます固く結び合わせていきました。(ED93/128-129)

ここでデリダは「フーコーがデカルトに対しておこなったこと」、すなわち「狂気が理性によって追放される過程の看取」をフッサールに対しても、その超越論的還元と正常性に関する議論において行うことができると述べている。どういうことか。

「コギトと狂気の歴史」において、デリダは自然的態度における世界の存在を括弧に入れるフッサールの現象学的還元をデカルトの誇張的懐疑と類比的なものと解釈し、それを一種の「狂気」とみなしていた(cf. ED93/128)。しかし他方でこの現象学的還元という「狂気」は、当の現象学者が議論を構築するにあたって内世界的な言語を用いて哲学的言説を語る際に、再び「内世界性への還元」(ED88/121)を経る必要がある。換言すれば、現象学的還元が持つ世界を超出するという「狂気」の契機は、現象学的還元が哲学的言説によって語られる過程で有意義な言語が持つ「正常性」によって失われるのである。「言語という事実はおそらく、一切の括弧入れに最後まで抵抗する唯一のものです」(ED60/79)。こうした超越論的現象学における内世界的な言語使用の必然性は既にオイゲン・フィンクによって「超越論的言語」の問題として提起されていたものであるが⁽⁶⁾、ここでデリダはそれをフッサールにおける還元の狂気と言語の正常性との関係において論じているのである。

実際のところ既に「序説」において、デリダはフィンクを引きつつフッサールにおける言語という主題が現象学的還元に対して「最も危険な反抗を示す」(IOG60/93)ことを強調していた。そして「序説」において幾何学を構成・伝承する媒体として提示された有意義な言語の性質は「コギトと狂気の歴史」においては現象学的還元という「狂気」を客体化し、それを内世界的な領野へと回収する「正常性」を持つものとして、とりわけその有意義性を強調しつつ引き継がれているのである。したがって一面では、このデリダの主張は「序説」において提示された言語観と連続的なものであり、その更なる展開であるとみなし得るだろう。

しかしここで見逃してはならないのは、「コギトと狂気の歴史」において正常性が「主観」ではなく「言語」という位相において論じられているということである。『幾何学の起源』と「序説」においては、正常性の主題は主観の位相において思考されていた。しかし「コ

ギトと狂気の歴史」においてデリダは、まさにフーコーが狂気を排除する原因を主観に帰していることを批判し、主観が狂気に陥っているか否かにかかわらず有意義な言語は「狂気との断絶」(ED85/115)であり「正常」であると解釈することを通じて、正常性の主題を言語の位相において思考すべきであると主張している。それゆえ理論的には「コギトと狂気の歴史」におけるデリダの立場は「序説」における自身の立場に対する自己批判としても理解し得るのである。

整理しよう。「コギトと狂気の歴史」において、デリダは「序説」における言語観を継承しつつ、フーコーに対する批判の中で正常性を「主観」から切り離し「言語」の意味へと結びつけるという立場を提示した上で、この議論を再びフッサール現象学における正常性の主題へと差し戻しているのである。こうしたデリダの思索は、デリダがフッサールにおける正常性の概念を「序説」とは異なる位相で捉えなおすことを可能にしたように思われる。実際既に述べたように、『声と現象』において正常性の概念が取り上げられるのは、ほかならぬ言語の主題に関してであった。次節では『声と現象』第七章における正常性の問題系を取り上げることにしたい。

3. 『声と現象』第七章における言語の正常性

『声と現象』においてデリダはフッサールの言語論を高く評価しつつ、その中に残存する「現前の形而上学」を批判することで自らの主張を提示するのであるが、その最終章である第七章においては正常性の概念が決定的に重要な位置を占めることになる。

『声と現象』第七章においてデリダは、『論理学研究』における言語に関するフッサールの議論のうち、とりわけ「意味志向」と「意味充実作用」を取り上げていた⁽⁷⁾。『論理学研究』においてフッサールは、言表に意味を与える「意味志向」と、それを直観された対象と結びつける「意味充実作用」を区別する (cf. Hua XIX/144/48-49)。例えば、丸い三角という表現は意味志向によって賦活されている (意味を持つ) が、意味充実作用によっては賦活されていない (直観によって把握されるいかなる対象も持たない)。フッサールは両者を明確に峻別し、後者を言語の意味にとって非本質的なものとみなすことで「丸い三角」のような直観的に把握され得る対象を持たない言語表現がなお意味を持つという事態を説明しているのである。

しかしデリダは、フッサールは「意味志向」と「意味充実作用」を上記のように区別する一方で、同時に両者を最終的に統一されるべきものとみなしてもいると主張する⁽⁸⁾。デリダの解釈に従えば「その語が正常に機能する場合、その完全な実際の意味は常に、その語が対象として関係するものの明確な表象に基づいてのみ展開され得るのである」(Hua XIX/189/94) と述べるフッサールにとって、「正常」な言語の使用においては、すくなく

ともその形式において「意味志向」が「意味充実作用」と合致し得る必要があるのである（cf. VP110/220-221）。そしてデリダは、言語の意味が対象の認識によって目的論的に統制されているというこの事態が、フッサールにおける「正常性」という概念と結び付いているということに『声と現象』の序論と第七章において繰り返し注意を促していた。引用しよう。

フッサールは合理性の領域＝地平においてしか言語に関心をもたず、論理学に基づいてロゴスを規定したために、事実上、そして伝統的な仕方、言語の本質を論理性に基づいて、またそのテロスの正常性に基づいて規定した。このテロスが現前性としての存在のテロスであること、我々がここ『声と現象』という著作で示してみたいと考えているのは、このことなのだ。（VP6-7/16）

実のところ、「後で」見込まれる成就を予告するテロスが、対象への関係としての意味を、すでに前もって開始していた。それが、正常性という概念がフッサールの記述の中に介入するたびに意味していることなのである。「正常性」の規範は認識であり、その対象に対する十全な直観であり、判明であるばかりか「明晰な」明証性である。（VP109-110/220）。

言語表現における意味と直観の分離をフッサールは論じており、それゆえ対象の直観や想像は言語表現の意味作用にとって不必要であるはずである。しかしデリダの解釈に従えば、その言語表現は直観によって把握される対象との関係を保持する限りにおいて、フッサールによって「正常」な言語使用として認められている。そして上の引用から明らかであるように、デリダがフッサールの「直観主義への最終的な服従」（VP100/203）と呼ぶこうした言語観においてこの正常性を規定しているのは（個別の射影を超えた）「十全な直観」によって把握される対象であり、それゆえ「正常」な主観による認識の理念的な極として本論が対象「そのもの」と定式化したものにほかならない。

ここには、本論が確認してきた正常性の主題を巡るそれまでのデリダの思索が集約されている。第一節で確認したように、対象「そのもの」をテロスとして理念的に措定するというこの力能は「序説」のデリダが学問共同体を構成する「正常」な主観の力能に見て取っていたものであるが、こうしたテロスは同時に「序説」における有意味な言語の規定を統制する「絶対的な一義性」と相関関係にあった。そして実際のところ『声と現象』においてもまた、デリダは『論理学研究』における「意味志向」と「意味充実作用」の事実上の分離と対象「そのもの」の理念的措定を通じた言語の「正常性」の規定によるその権利上の統一という議論は『幾何学の起源』の言語論と連続的に理解される必要があると述べてもいた。「『幾何学の起源』は到達不可能な理念としての客観的表現の一義性に関するこ

した〔『論理学研究』の〕命題を文字通り同一の仕方で再び取り上げることになるだろう（VP113/226）。こうした言及はデリダが両者の言語論を連続的に解釈していることを示している⁽⁹⁾。そして本論の考えではデリダは双方の読解を通じて、客観的な対象「そのもの」を意味するが故に「絶対的な一義性」を持つような、理想的に「正常」な言語への欲望をフッサールの中に見出すことを試みていたのである。

とはいえ再三確認してきた通り、「序説」において正常性は学問共同体の成員の「主観」の性質として議論されていたのであった。しかし「コギトと狂気の歴史」においてデリダは「序説」の議論を継承しつつ有意味な言語の性質を正常性という観点から再解釈し、それをフッサールの議論へと再接続していた。その結果『声と現象』では、対象「そのもの」の理念的措定というこの正常性の性質が「言語」という位相において論じられ、その結果「正常な言語」が主題化されているのである。

それゆえ『声と現象』において、問題はもはやある主観が「正常」であるか否かではない。問題なのは、ある表現が文法規則に照らして「正常」であるか否かであり、具体的にいえば、そうした表現がその形式において現前する対象と合致するものであるか否かなのである。実際、それに照らしてある言語が「正常」であるか否かが判断される規範としてフッサールが提示する「純粹論理文法」（VP102/207）は、対象「そのもの」を意味が目指すべき理念的な極として設定することで、有意味な言語の形式を規定する。デリダによればその時、対象の存在は「現前性としての存在」として規定されている。そして現前する対象「そのもの」を理念的な極として設定するこの立場こそ、デリダがフッサールに残存する形而上学として「現前の形而上学」と呼ぶものにほかならない。『声と現象』第七章において正常性とは「現前の形而上学」の別の名なのである⁽¹⁰⁾。

このように『声と現象』における「現前の形而上学」批判という中心的主題を本論が論じてきた正常性という問題系から理解する時、それが言語の問題であり、意識から切り離された「文法形式」の問題であることは極めて重要である。なぜならこうした問題系は、デリダがもはや現象学における超越論的主観性を批判的にすら参照しない仕方で「現前の形而上学」を批判し、自身の思想を構築する可能性を示唆しているからだ⁽¹¹⁾。実際『声と現象』第七章においてこの正常性を主題化し「現前の形而上学」を批判するにあたって、デリダは言語の働きに着目して議論を展開していた。意味と対象の権利上の統一を「正常性」という規範によって保証しようとするフッサールに対し、デリダはむしろその統一の不可能性、分離の必然性を積極的に主張する。デリダに従えば、フッサールによる統一の志向にもかかわらず、言語において意味と対象が分離することは、避けられ得ないばかりか必要不可欠でさえある。換言すれば、デリダは「対象そのもの」の理念的措定によって意味を規定するフッサールに反して、言語の意味は権利上でさえ常に対象と独立するものとして考えられなければならないと主張するのである。

そして、こうした意味と対象の分離の究極的な例として「主体の死によって機能する記号」を「エクリチュール」(VP104/210)として概念化した上で、デリダは自身の主張をフッサールの「正常性」の転倒として提示していた。引用しよう。

書かれた私の匿名、つまり「私は書く」の非固有性は、フッサールの言うことに反して、「正常な状況」なのである。直観的認識に照らして見た意味の自律性は […] エクリチュールの中に、また死への関係の中に、その規範を持っているのである。(VP107/217)

ここでの「直観的認識に照らして見た意味の自律性」とは、対象と意味の必然的な分離を示していると解釈できるだろう。デリダはフッサールにおける「正常」を規定する理想である「意味と対象の統一」に対して、むしろ意味が決して対象に到達しないということ、あるいは常に対象「そのもの」という理念が差延されるという事態こそが言語にとって「正常」であると述べる。デリダに従えば、対象と意味の分離は単に事実上そうであるという以上に、そうした分離が無ければ有意味な言語が成立し得ない「正常」な状況なのである。したがってここで、デリダはフッサールにおける正常性を転倒させることによって「現前の形而上学」の脱構築を行っているということができよう。

以上のように、フッサールの正常性を巡るデリダの思索は「序説」の学問共同体を担う主観から「狂気」と言語の関係を巡るフーコー論を經由し『声と現象』における言語と文法の問題へと至ることによって「現前の形而上学」への批判という前期デリダ最大の仕事へと結実するのである。

4. おわりに

ここまでの議論を整理しよう。本論は、デリダがそのフッサール読解において「正常性 *normalité*」の概念を巡って議論を展開する過程を跡付けることによって、どのようにデリダが論じる「正常性」の位相が学問共同体の「主観」から「言語」の問題へと移行していったのかを解明することを試みるものであった。「序説」の段階で既にデリダはフッサールにおける正常性の主題に対象「そのもの」の理念的措定という特徴を見出しており、またこの問題系が超越論哲学にとって重要な主題であることに自覚的であった。更にデリダは、この主題がフッサールにおける言語の性質と絡み合っていることも理解していた。しかし「序説」のデリダは正常性の主題を主観に属するものとして解釈しており、またまとまった仕方で正常性に関する議論を展開することもなかった。

しかしその翌年の「コギトと狂気の歴史」においては、フーコーによるデカルト解釈を批判するという場面で再度正常性の主題が取り上げられる。その時デリダは正常性を主観

の側に帰すフーコーを批判するにあたって有意味な言語が「狂気」を追放する正常性を持つと主張しており、またフッサール現象学を解釈するに際してもその立場を保持していた。こうした言語観は「序説」からある程度連続的なものであるが、その議論はデリダに正常性の主題を主観ではなく言語の側で思考することを促したと考えられる。

こうした議論を経てデリダは、『声と現象』においてフッサールの言語論を解釈する際に、対象「そのもの」の理念的措定を正常性として主題化することになる。こうした正常性の位置の移動によって、フッサールを「正常な意識」ではなく「正常な言語」の位相において、すなわち言語の文法形式という位相において批判するという可能性が開かれる。こうした理論的な背景に従って、デリダはフッサールの言語論における正常性を「現前の形而上学」として批判するのである。

では、こうしたフッサールの正常性の批判を通じてデリダは何を思考しようとしていたのだろうか。本論を終えるにあたって、一つの見通しを提示しておきたい。

『声と現象』の序論において、デリダはフッサールのいう「純粹論理文法」が制限されたものであり、こうした限定に捕らわれないより広い射程において記号に関する議論を構築することが可能であることを示唆していた。引用しよう。

〔フッサールが記述する〕超経験論的文法の純然たる一般性が、言語一般の可能性の全領野をカバーしているわけでも、言語のアプリオリの全範囲を汲み尽くしているわけでもないのだ。それは、言語の論理的アプリオリだけにかかわるのであり、純粹論理文法＝論理的純粹文法なのである。[…] 言語のアプリオリ全体の中から論理的アプリオリを切り離すことは、一部分を取り出すことではなくて、すぐあとで検討するように、あるテロスの尊厳、ある規範の純粹さ、ある使命の本質を示しているのである。(VP7/17)

このテロスは直前の箇所ですべて「正常性」として述べられていたものである。そして前節で確認したように、デリダは『声と現象』末尾において「エクリチュール」の働きこそが「正常」であると論じていた。デリダは、現前の形而上学という正常性に規定された言語に対し、その外部にあってそれを構成するようなより広範な射程を持つ記号、すなわちエクリチュールについての「前代未聞の思想」(VP115/230)を構想していたのである。

おそらくは、フッサール現象学を批判的に改鑄することによって提示されるこの新たな思想は、デリダが「グラマトロジー」の名の下に構想していたものにほかならない。デリダは『声と現象』が同年に刊行されたもうひとつの主著『グラマトロジーについて』(1967)への注として読みうると述べていた (cf. Po13/11)。この著作においてデリダはフッサール現象学を批判しつつ換骨奪胎する仕方ですら思想を提示するのであるが、その時デリダは現象学における超越論的主観性というよりも、むしろ西洋哲学史の全体を規定する

「記号」や「文法」への批判を前景化させていくことになる。こうしたデリダの態度の理由もまた「正常性」を巡るデリダの思索の軌跡から理解することができるだろう。「現前の形而上学」批判には現象学的な主観の形式に対する批判と並行して、「正常」な言語や文法への批判という側面が存在するのである。

実際『グラマトロジーについて』においてデリダは現前の形而上学の閉域を超出する未来を「構成された正常性」とは縁を切る「畸形」の中に見ていた (cf. DG14/上18)。デリダは従来の「正常性」に規定された現象学や記号学の外部において、いわば「畸形の現象学」「畸形の記号学」としてグラマトロジーを展開しようとしていたのである⁽¹²⁾。

とはいえ、こうした「畸形の学としてのグラマトロジー」というデリダの思想の内実はなお不透明である。その内実の解明のためには『グラマトロジーについて』の詳細な検討が必要となるだろう。その課題は、本論の限られた紙幅では扱うことはできない。しかし本論が見てきた通り、このデリダの思想は「序説」以来『声と現象』に至るまでデリダが一貫して論じてきたフッサールの正常性概念との格闘の中で展開されてきたのであった。それゆえ、フッサールの正常性の主題を巡るデリダの思索の軌跡を明らかにした本論は、こうしたデリダの思想を解明する後続の仕事のひとつの「序説」として役立ち得るのではないだろうか。

参考文献

以下のJacques DerridaおよびEdmund Husserlの著作を参照する際には対応する略号を用い、引用・参照の際には原著ページ数と、続いて邦訳の対応するページ数を記す (例：OG182/268)。引用文は基本的に既訳を尊重したが、適宜筆者の責任で表現を変更した。引用中 […] は省略、〔 〕内は引用者による補足を示す。また、HusserlianaおよびHusserliana Materialienからの引用はHuaおよびMat.と略記し、巻数をローマ数字で示す。

IOG : *L'origine de la géométrie d'Edmund Husserl, traduction et introduction par Jacques Derrida*, PUF, 1962./Edmund Husserl's *origin of geometry: An introduction by Jacques Derrida*, translated by John P. Leavy Jr, University of Nebraska Press, 1989./『幾何学の起源』田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳、青土社、2003年。(フッサール『幾何学の起源』から引用する際には**OG**の略号を使用する)

DG : *De la grammatologie*, Minuit, 1967./『根源の彼方に グラマトロジーについて』上下巻、足立和浩訳、現代思潮新社、1972年。

ED : *L'écriture et différence*, Seuil, 1967./『エクリチュールと差異』谷口博史訳、法政大学出版局、2022年。

VP : *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1967. /『声と現象』林好雄訳、筑摩書房、2005年。

- Po : *Positions*, Minuit, 1972./『ポジション』高橋允昭訳、青土社、2000年。
- PG : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990./『フッサール哲学における発生の問題』合田正人・荒金直人訳、みすず書房、2007年。
- Hua XV : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929–1935*, ed. Iso Kern, Nijhoff, 1973./『間主観性の現象学Ⅱ その展開』浜渦辰二・山口一郎監訳、筑摩書房、2013年。
- Hua XIX/I : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.: Erster Teil*, ed. Ursula Panzer, Nijhoff, 1984. /『論理学研究 2』立松弘孝・松井良和・赤松宏訳、みすず書房、2015年。
- Mat. VIII : *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929–1934)*, ed. Dieter Lohmar, Springer, 2006.
- 植村玄輝『真理・存在・意識 フッサール『論理学研究』を読む』知泉書館、2017年。
- 小川歩人「初期デリダにおける「素朴さ」の主題 —オイゲン・フィンクによるフッサール解釈との比較から—」『現象学年報 第39号』日本現象学会、2023年、pp. 57–70。
- 亀井大輔『デリダ 歴史の思考』法政大学出版局、2019年。
- 北野考志「正常化の哲学としてのフッサール現象学 —フッサール現象学における正常性の役割—」『現象学年報 第21号』日本現象学会、2005年、pp.141–144。
- 松田智裕『弁証法、戦争、解説 前期デリダ思想の展開史』法政大学出版局、2020年。
- 中谷碩岐「前期デリダの現象学受容におけるフーコーの位置付け —『言葉と物』と『グラマトロジーについて』におけるエピステーメー概念に着目して—」『フランス哲学・思想研究 第28号』日仏哲学会、2023年、pp. 246–247。
- 橋詰史晶「デリダ『声と現象』におけるフッサール現象学のイデア性の問題」『早稲田大学大学院文学研究科紀要 第一分冊第58巻』早稲田大学大学院文学研究科、2013年、pp.79–92。
- Foucault, Michel., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972.
- Häggglund, Martin., *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford: Stanford University Press, Meridian: Crossing Aesthetics, 2008.
- Heinämaa, Sara., “Transcendental Intersubjectivity and Normality: Constitution by Mortals”, in *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, edited by Rasmus Thybo Jensen and Dermot Moran, Springer, 2013, pp. 83–104.
- Lawlor, Leonard., *Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, 2002.

註

- (1) 管見の限りでは、前期デリダのフッサール読解における「正常性」をそれとして主題的に扱う先行研究は存在しない。本論の考えでは、それはデリダの議論が散発的であるという理由のみならず、現象学研究とデリダ研究双方の研究動向にも起因する。一方で現象学研究においてフッサールの「正常性」を主題とする研究の多くは『間主観性の現象学』に代表される間主観性論を中心的に扱うことが多い (cf. 北野2005、Heinämaa2013) が、こうした文脈においては『間主観性の現象学』にまとまった仕方而言及せず、言語論など間主観性論を超えた文脈で正常性の概念を取り上げるデリダの仕事を

論じるのは困難であるだろう。他方で、デリダのフッサール論において「正常性」が最もまとまった仕方で論じられる『声と現象』を主題とするデリダ研究は「生き生きとした現在」という現象学における意識の形式への批判に着目することが多く (cf. 亀井2019, Hägglund2008) その結果『声と現象』第七章で展開される言語論における「正常性」の主題が十分に注目されてこなかったように思われる (関連して、注11を参照)。本論は前期デリダのフッサール読解における「正常性」を巡る議論を包括的に検討することで、こうした複合的な要因による議論の欠如を解消することを試みるものである。

- (2) こうした議論の詳細については、中谷2023を参照。この論文はとりわけ現象学受容の文脈において、デリダとフーコーの対立を『言葉と物』と『グラマトロジーについて』を含んだより広い範囲において論じている。
- (3) この草稿が具体的に何を指すのかは定かではない。しかしデリダがDES論文『フッサール哲学における発生の問題』(1953-1954執筆、1990刊行)執筆時にルーヴァンで閲覧した主な草稿の目録に「C6群」の「正常性という理念」に関する草稿 (C6, p.2) が挙げられていること (cf. PG243/243)、現在 Husserliana Materialien で確認できるその草稿に動物や「異常な人々 *anomale Menschen*」に関する議論が存在すること (cf. Mat. VIII108)、同じ「序説」第VI章の別の箇所でも「C6群」の草稿の転写が参照されていること (cf. IOG83/128) などから、状況証拠による推測に留まるが、デリダはこの草稿を念頭に置いているのではないかと考えられる。
- (4) こうした「序説」における言語の性質について論じている先行研究としては前出の亀井の研究が挙げられるほか、とりわけ松田の研究が参考になった (cf. 松田2020)。
- (5) 「序説」の英訳者であるJohn P. Leavey, Jrは、英訳の訳注においてこれが『声と現象』第七章を指示していると解釈している (Husserl1989, 80)。
- (6) デリダとフィンクの理論的關係については、先駆的な研究であるLawlorの研究のほか、とりわけ小川による整理が参考になる (cf. Lawlor2002, 小川2023)。
- (7) フッサールにおけるこうした区別とデリダによるその解釈については、橋詰による整理が詳しい (cf. 橋詰2013)。ただし橋詰がデリダの最終的な結論をあくまでアポリアに留まる「止揚なき弁証法」とみなすのに対し、本論はデリダの『声と現象』の企図はフッサールの「純粹論理文法」を批判し、その「正常性」を批判することによって「畸形の学としてのグラマトロジー」を構想するという積極的なものであったと解釈する。
- (8) 「フッサールの前提によってわれわれは〔フッサールの主張と〕まったく反対のことを言うことが許されるはずである」(VP107/214)と言われるように、ここでデリダが狭義の注釈や解釈を超えて、意識的に独自の主張を展開していることに注意が必要である。とはいえこのデリダの主張もまた、フッサールの議論が持つ二面性を強調する仕方で、あくまでもフッサールに対する内在的読解の中から提出されたものであることも強調しておく必要があるだろう。実際のところ、「意味志向」がその形式において「意味充実作用」を目的論的に必要としているというデリダの解釈は、今日のフッサール研究においても一定程度支持され得るものであるように思われる (cf. 植村2017, 146)。
- (9) 実際のところ既に「序説」において、デリダは後に『声と現象』で扱われる『論理学研究』における「表現」と「指標」という主題に注意を促してもいた (cf. IOG90-91/160-161)。
- (10) 「コギトと狂気の歴史」において、超越論的現象学における正常性の主題がフッサールにおける「生き生きとした現在」および「現前の形而上学」という主題と結び付けられていることは、正常性を「現前の形而上学」との関係において解釈する本論のひとつの傍証となるだろう (cf. ED93/129)。この「現前の形而上学」への言及は1967年版の加筆であるものの、本文で検討した正常性に関する議論は1963年の初出原稿において既になされており、デリダは「序説」からこの問題系を継承していると考えられる (cf. Jacques Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1963), Presses Universitaires de France, 1963, p. 491.)。
- (11) これが「主観なき超越論的領野」(IOG84/133)としてのエクリチュールを扱うグラマトロジーの問題系を準備する。しばしば『声と現象』における「現前の形而上学」批判は現象学的な「主観」へ

の批判という文脈において解釈されてきた（注1を参照）。しかし本論が指摘したようにデリダは同時に「文法」の位相においてもこの主題を論じており、「現前の形而上学」批判には（相互に関係する）すくなくともこの二つの側面が存在するように思われる。『声と現象』における両者の内的関係については別稿にて検討する予定であるが、本論結論部で示唆するように、後者の側面に注目することは『グラマトロジーについて』との接合を容易にする点で解釈上の利点が存在するように思われる。

- (12) こうした解釈の妥当性を示す為、ひとつの傍証を加えておきたい。『グラマトロジーについて』第一部においてソシュールの音声中心主義を批判する際、デリダは『一般言語学講義』で記述されるエクリチュールの「畸形性」に着目し（cf. DG59/上86）、言語学に対してより一般的な記号の学として「グラマトロジー」を提示している（cf. DG71/上105）。ここで論じることはできないが、本論の考えではこのデリダの立論は『声と現象』における「純粹論理文法」批判と同型である。グラマトロジーにおける現象学と言語学の接合の解明については別稿を期したい。

（中谷 碩岐・なかたに ひろき・大阪大学）

追悼 クラウス・ヘルト氏 (Klaus Held, 1936–2023)

ヘルト教授の遺されたもの

田口 茂 (Shigeru TAGUCHI)

2023年12月に、ヘルト教授逝去の報を受けとったとき、一つの時代が終わったような感慨を抱いた。同年の夏、ドイツにいた私は、ヘルト教授を訪問したいと思い、Eメールをお送りしたのだが、お返事はなかった。その後、ある研究者から、ご病気が重いという話を耳にした。その研究者から、ヘルト教授のお話のなかに、しばしば私の名前が出てきたと聞き、とても嬉しく思うと同時に、もしかしたら先生にはもうお目にかかれたいのではないか、という考えが頭をよぎった。そのようなわけで、12月に訃報に触れたとき、ああ、やはり、という思いもあった。

ヘルト教授の客観的な経歴や業績については、様々な文書やウェブページなどにまとめられたものが容易に手に入るので、ここで私が網羅的な紹介を行う必要はないだろう。ここでは個人的な思い出を交えて、ヘルト教授の遺されたものを私なりの視点から辿ってみたいと思う。

1998年の10月、ヴァッパータールに移ってから間もない頃だと思う。ヘルト教授の研究室で、私は教授と向かい合い、研究指導を受けていた。私は、日本で進めてきたフッサールのモノドロジーの研究を第一部、第二部とし、当時の自分はまだほとんど着手していなかった「原自我」(Ur-Ich) 論へのアプローチを第三部とする研究計画を提示した。それを見たヘルト教授は、「モノドロジーはもうこれまでに研究してきたのでしょうか？ ドイツでは、あなたがまだやっていない原自我論にすぐ取り組む方がいいのでは？」というアドバイスをくださった。

これは、後々考えても、実に適切な助言だったと思う。当時の私は、「原自我」の問題の大きさがよくわかっておらず、日本語でやってきたモノドロジーの研究をドイツ語に翻訳しながら、それをちょっとだけ補完するようなものとして、原自我論をやればよいと考えていた。その安易な姿勢を見抜いたのか、ヘルト教授は、「まだ見知らぬもの」のなかへと、真っ直ぐに飛び込んでいくことを強く後押ししたのである。この挑戦が、私にとっては、その後の研究の道筋を変えることになった。その後5年間、私は原自我の問題に没頭し、博士論文はフッサールの原自我概念に関するモノグラフとなった。

1999年、ドイツと米国の4大学が参加する大西洋横断大学院プロジェクト (Collegium

Philosophiae Transatlanticum) が立ち上がったとき、ヘルト教授から「参加しないか」とお声かけ頂いたが、当時私はドイツでの勉学を始めて間もない頃で、ドイツ語での勉学と研究に集中したかったので、「この上さらに英語で大陸間を行き来しながらプロジェクトに参加するのは荷が重い」とお伝えした。しかしヘルト教授は、「これからは英語を使えなければ研究者としてやっていけない。自分もナミン・リー (Nam-In Lee) 教授 [韓国の著名な現象学者、ヘルト教授のいわば一番弟子] も英語を本格的に学び始めたのが遅かったので最初は苦勞したが、いまではなくてはならないコミュニケーションツールになっている。ぜひ早くから始めるべきだ」と懇々と諭してくださり、私はプロジェクトに参加することにした。結果的に、これは本当によい経験になった。結局英語力は覚束ないままだったが、世界各国から集まり、独米の大学で研究する同世代の大学院生たちと親しく交わり、議論することができたのは得がたい経験だった。

この二つの事例は、ヘルト教授の卓越した学生指導の一端を示している。私は教授から、未知のもの、慣れ親しんでいないものへと積極的に飛び込んでいく姿勢を学んだ。ヘルト教授の下には、ドイツのみならず、世界中からたくさんの大学院生が集まっていた。それらの学生それぞれの個性を掴み、特性を伸ばし、一人前の研究者に育て上げる。この点でヘルト教授は、比類のない手腕を発揮していたように思う。その成果は、ヘルト門下の数々の研究者が、世界中の大学に散らばって現象学研究を精力的に推進し、自らも後進を指導して、現象学研究のコミュニティを拡大し続けていることからわかる。

もちろん、こうした教育上の貢献は、彼の研究上の成果なしには成り立たなかったものである。多くの学生は、彼の著作を読み、その現象学へのアプローチに共感して、彼の研究室の門を叩いたのである。とりわけ彼の最初の著書である『生き生きした現在』(Held 1966) は、世界中で読まれ、数々の現象学文献のなかで言及され、議論されてきたものであり、私にとっても思い出深い書物である。私が大学院生として現象学の研究を始めた頃は、この本の日本語訳が出版されて数年しか経っていない頃であり、新進気鋭の若手現象学者として活躍していた訳者のお一人、斎藤慶典先生に、合宿形式でこの本を読む会を開催していただいた。それ以来、私はこの書物を現象学研究の一つの模範と見なしていた。フッサールの公開著作だけでなく、未公開草稿にまで奥深く分け入り、そこから通常は気づかれないような根本問題を引き出した上で、フッサールを何歩か超え出た独自の観点を提示するという、この著作が示している研究のスタイルは、いま振り返ってみれば、私自身も博士論文で幾分か近づこうとしていたものだったということに、あらためて気づかざるをえない。こうした研究スタイルはとりわけ影響力の大きいものであり、その後多くのフッサール草稿研究が同様のスタイルをとっている。

しかし、より広い範囲に彼の名を知らしめたのは、本書よりもむしろ *Treffpunkt Platon* (Held 1990) の方であろう。本書は、「地中海の国々をめぐる哲学的旅行ガイド」という

ユニークな副題のついた書物で、地中海の諸地域をめぐりながら、それぞれにゆかりのあるギリシア・ローマの諸哲学を紹介していくという造りになっている。ヘルト教授の筆致は明快かつ変化に富み、しばしば現象学的な眼差しが活かされている。本書は一般向けの講演を元にしていて、ヘルト教授の講義は、難しい事柄を一步步つ解きほぐしていく際に、事柄を抽象的に単純化してわかりやすくするのではなく、むしろ具体的な現象あるいは「事象そのもの」に立ち帰って、聴く者の「見る眼」を開いていくことで理解を促進するような特徴をもっていたが、本書にはその特徴が遺憾なく発揮されている。本書はドイツでは三回版を重ねた上図書館版も出ており、一種のベストセラーとなった。蘭・仏・日・韓の四カ国語に訳されている。

2001年に名誉教授 (emeritierter Professor) となってからも、研究への意欲は衰えず、『政治的世界の現象学』(Held 2010)、『自然的生活世界の現象学』(Held 2012) といった書籍を次々に上梓していった。教授資格論文 (Held 1980) 以来、ヨーロッパ哲学の源流としてのギリシア哲学への関心は一貫していたが、逝去の前年には『ギリシア人における哲学の誕生』(Held 2022) という書物により長年の思索を締め括っている。ギリシア哲学とハイデガー、和辻哲郎などにインスパイアされた独特の「世界の哲学」にも本来なら言及すべきだが、紙数が尽きてしまった。

ドイツ現象学会の会長を長年務めたことからわかるように、ドイツ、更には世界の現象学界におけるヘルト教授のプレゼンスはきわめて大きいものがあった。ヴァッパータールには、世界中から現象学者が集まり、歴史上何度目かの現象学の黄金期において、その重要な一角を担ったと言ってよい。その薫陶を受けた研究者の一人として、その現象学的精神をいくらかでも次世代に伝えてゆくことができれば、学恩に多少とも報いたことになるかもしれない。だがそれは、明示的に伝えるよりも、ある種の「ふるまい」として、おのずと、脈々と伝わっていくものではないか。フッサール、ラントグレーベ、ヘルトと受け継がれてきた流れを、その末端で体験させて頂いたことに思い至るとき、あらためて深い感謝の念を抱かずにはいられない。

文献

- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
『生き生きした現在——時間の深淵への問い』、新田義弘他訳、北斗出版、1988年
- Held, K. (1990). *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart: Philipp Reclam. 『地中海哲学紀行』上・下、井上克人・國方栄二監訳、晃洋書房、1996/1998年
- Held, K. (2010). *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Held, K. (2012). *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Held, K. (2022). *Die Geburt der Philosophie bei den Griechen. Eine phänomenologische Vergegenwärtigung*, Freiburg i. Br.: Karl Alber.

(田口 茂・たぐち しげる・北海道大学)

追悼 クラウス・ヘルト氏 (Klaus Held, 1936–2023)

故郷世界、異郷世界、唯一の世界——ヘルト先生を偲んで

陶久 明日香 (Asuka SUEHISA)

タイトルはヘルト先生の論稿 (Held 1991a) から拝借した。当該の論稿では自分固有の世界と異郷世界との出会い、またそこで問題となる唯一の世界という事象が、主にフッサールの思索を基に論じられている。しかし、こうした間主観的、ひいては間文化的な問題についての究明の多くは、ハイデッガーの思索も顧慮して展開されている。以下、簡単にではあるが、先生によるハイデッガーの評価を、故郷、異郷といった問題との連関を見出しつつ書き留めて、追悼にかえたい。また故郷や異郷は先生にとってはたんなる理論的研究の対象なのではなく、つねに実践的生における関心の的でもあった。先生についての個人的な思い出もこうした観点から紹介させていただきたい。

ヘルト先生は中期以降の思索を評価し、なかでも「情態性」、「気分」の考察に力を注がれた。それは、ヨーロッパ独自の「哲学」をギリシアで生起させた原初の驚き、タウマゼイン (Staunen, Erstaunen) についてハイデッガーが比較的多くの論述を残しているからであろう。先生は自身の「故郷」であるヨーロッパの原初ならびにその後続の歴史についてのハイデッガーの哲学史的考察をきわめて真摯に受け止めておられた。古代のアレーテアのうちに存在そのものの「現れ」と「隠れ」の対抗運動を見出し、存在の「自己隠蔽」について語る1930年代以降のハイデッガーの思索はともすれば秘教的なものと批判されるが、先生はそれをあくまでも「現象学」と評価していた。存在自身に属する「隠れ」は明証性原理が先行的な所与として前提している開示性の本質を規定するものであり、いかなれば開示性をそもそも有限なものとして規定する。このようにもはや現存在の頽落や自然的態度のうちではなく、存在そのもののうちに、開示性の次元がはらむ有限性の由来を看取するハイデッガーによる1930年代以降の考察は、フッサールの「明証性原理を終わりまで考え抜く試みの結果」(Held 1998, 116) に他ならない。先生が「気分」を重視しておられたのは、それが存在そのものの有限性、ひいては「故郷」であるヨーロッパの歴史の有限性を現存在に知らせる事象であることにも起因するのである。先生には、また、哲学史における自然概念をきわめてハイデッガー的、歴史的-解釈学的に検討して「故郷」という事象に迫る著作もある (Held 2012)。このように先生の思索にとってハイデッガーは間違いなく大きな存在であった。

とはいえ、ヘルト先生のハイデッガーの評価は決して盲目的なものではない。先生は、ハイデッガーのタウマゼインの解釈を重要視しつつも、それが歴史を頽落に誘導していく

ものとしてしか見ていないことを早い時期から批判され、こうした解釈の一面性と、一時的とはいえ彼が民主主義の利点を見逃し、国民社会主義に期待したことを結びつけて解釈しようとしていた (Held 1991b, 52-55)。その連関で先生は、ハイデッガーの「黒ノート」の公刊後、早い段階で構想しておられた先の内容を展開し、ハイデッガーにおける反ユダヤ主義を哲学的に考察する論稿を執筆された (Held 2017)。また、2019年の8月14日にご自宅を訪問した際にうかがったところでは、ハイデッガーの孫であり彼の遺稿を当時管理していたアルヌルフ・ハイデッガーから、マールバッハの文学アルヒーフにある遺稿のチェックを任されたとのことであった (Held 2019)。直弟子のペーター・トラヴニーなどと共に、全102巻ある全集のほかにも、刊行に値するような原稿があるか、また国民社会主義ないし「ユダヤ人組織」に関する政治的テキストやメモがあるかを調査するのが依頼の内容であったという。当時すでに80歳を超えておられたにもかかわらず、このような大変な任務を託されたということは先生がハイデッガー研究の重鎮として信頼されていたことを如実に示すものである¹。かつて先生は「放下」を重視するハイデッガーの思索のうちに、或る種の「責任」のなさを看取り、このことも彼の国民社会主義への一時的な期待と関係していると指摘されたが (Held 1988, 131f.)、先生ご自身は「故郷」ドイツの哲学者の問題と向き合うことを、「異郷」に対する一つの「責任」と考えておられたのかもしれない。

先生が重視したハイデッガーの「気分」は、間主観的、間文化的な出会いを可能にする事象でもある。留学生や海外からのゲストを多く抱えていた先生はおそらくそのことにはかなり意識的であり、「異郷」に開かれた気分のようなものをつねに保っておられた。2001年の8月に初めてヴァッパータールの地に到着した際、先生は中央駅のホームにまで迎えに来て下さったのだが、両手を広げて笑顔で迎えて下さった時の柔らかな雰囲気は今でも思い出すことができる。先生はお会いするとすぐに私の名前の読み方を練習されていた。標記どおりに発音すると日本語の発音とずれることが分かっておられたのだろう。名前を誤って読まれることは母国語であっても少々傷つくことである。先生のこうした気遣いには、他者、ないし「異郷」を日頃から尊重しておられる姿勢が垣間見られた。また私がうまく話せない時も「何を言ってるか分からない」ではなく、必ず「音声的に聴こえなかったからもう一度言って」と気を遣った表現をしてくださったものである。先生と話すと言語的な情態的理解なるものがたしかにつねに働いているということを実感した。また、ドイツ語の表現やケルンの歴史など、ことあるごとにご自身の「故郷」的なものについて語って下さったことも忘れられない。

1 生前ハイデッガー自身が、全集の編集を頼みたい人物の一人としてヘルト先生の名前を挙げている記録も現存する (Held 2019, 10f., Anm. 2)。

私が2008年も帰国した後も、「異郷」の地でなかなか定職を得られずにいる私を気にかけて、つねに励まして下さり、また、私が好きだったドイツの女優の新聞記事を送ってきて下さったこともある。厳しくも優しく先生の思い出は多すぎてここには書ききれない。今更ながら本当に有難く思う。翌年に始まったコロナウィルス感染症の拡大のため、先述の2019年の訪問が先生との最後の対面となった。先生の最後のメールは、2022年1月2日付のもので、その数日前に世界中の知人に宛てて先生が送られた新年の手紙が添付されていた。その最後には、先生がハイデッガーおよびギリシア哲学に依拠して「故郷」と「異郷」を媒介する「唯一の世界」を構成するものとして重視された「天空（Himmel）」についての言及がある。東西問わずどの宗教でも、異なった仕方ではあれ、「天」との関係が共通して見出されるというもので、「あなたたちの新年が天から祝福されますように！」という言葉で結ばれていた。自分から巣立った様々な地域の研究者がいつまでも交流を続けることを先生はいつも望んでおられた。今は「天空」の内へと入って行かれた先生のご冥福を心からお祈りしつつ、先生が現象学研究者たちの間文化的な交流をつなぐ「隠れた」存在になられたということを受け入れたいと思うが、もう少し時間がかかりそうである。

文献表

- Held, K. (1988). Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie, in: A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S.111–139. 「ハイデガーと現象学の原理」、竹市明弘・小川侃訳、『思想』No. 769、岩波書店、1988年、55–75頁
- (1991a). Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt, in: E.-W. Orth (Hrsg.), *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 24/25, Freiburg/München: Alber, S. 305–337. 「故郷世界、異郷世界、唯一の世界」、石田三千雄・小川侃 訳、『現象学の最前線』、晃洋書房、1997年、321–333頁
- (1991b). Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger, in: O. Pöggeler u. D. Papenfuss (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. I, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, S. 31–56. (GrundbestimmungはGrundstimmungの間違い) 「哲学の現在の状況—根本気分についてのハイデガーの現象学」、宮原勇訳、『ハイデガーと実践哲学』、法政大学出版局、2001年、127–164頁
- (2012). *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, Frankfurt a.M./ Berlin/Bern: Peter Lang.
- (2017). Heideggers eigenartiger Antisemitismus, in: *Zeitgemäße Betrachtungen*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, S. 195–205.
- (2019). *Marbach-Bericht über eine neue Sichtung des Heidegger-Nachlasses erstattet von Klaus Held*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

(陶久 明日香・すえひさ あすか・学習院大学)

日本現象学会「男女共同参画・若手研究者支援ワーキンググループ」の10年

池田 喬 (Takashi IKEDA)

日本現象学会に「男女共同参画・若手研究者支援ワーキンググループ（以下、当WGと略記）」が発足して10年が経った。この機会にこの10年の歩みを振り返るとともに今後の展望を示すことが本稿の目的である。

当WGの存在をあまり意識してこなかった会員も少なくないだろう。しかし、いつからか大会プログラムに当WG主催のワークショップが載っていることに気がつき、実際にワークショップに参加したこともある、という会員もそれなりにいるだろう。私自身は、2013年に当WGを発足させ、翌年に当WG主催の初めてのワークショップで提題者を務めて以来、これまで当WGのメンバーであり続けてきた。それゆえ、10年の歴史が刻まれたことにある種の感慨を覚える。こうした立場ゆえに、本稿の執筆を依頼され、お引き受けした次第である。

以下ではまず、当WGが発足した背景を、2013年の時点における「男女共同参画」や「若手研究者支援」に関連する状況を振り返りながら説明する。次に、2020年を一つの区切りとして、当WGがどう展開してきたかを跡づけ、今後の展望を描きたい。そのなかで私が強調したいのは、第一に、男女共同参画という点について現象学には特別な使命があるという点であり、第二に、現象学の若手研究者支援を通じて「現象学を教える」という実践を真面目に捉える必要性を学んだという点である。

1. 発足と活動——2013年頃から2019年度まで

2013年に当WGを発足させた時の背景としては、その前年2012年に日本哲学会に「男女共同参画・若手研究者支援WG」が設立されたことを、また、他学会の類似のWGから当WGを際立たせる特徴としては「フェミニスト現象学」の影響を挙げることができる。

1-1 学会でこそ取り組むべき課題がある——ジェンダー平等と若手研究者支援

2013年に当WGが発足した時のメンバーと、その前年に発足した日本哲学会「男女共同参画・若手研究者支援WG」のメンバーには私を含めて重なりがあった。その頃、私たちには、ジェンダー平等と若手研究者支援は各学会が取り組むべき課題であるという認識と、そのための活動基盤を作るべきだという発想が芽生えていた。

もちろん、研究の場においてジェンダーによる不平等はあってはならないとか、若手研

研究者が育っていかなければその分野の学問に未来はないとかいった認識なら、(結局は言葉の上での理解に過ぎないとしても) 私にもあっただろうし、他の会員にもあっただろう。私は2002年に大学院の博士課程に進学し、日本現象学会に入会したが、何度か大会に出席しただけで、発表者が女性であるというだけの理由で上から目線の質問をする男性がいることにすぐに気がついた。また、自分自身が発表した時の経験も含め、研究発表での質疑応答や懇親会の席で、若手研究者に、お前は未熟だと言いたいただけらしいコメントをする年配の研究者がいることにも気がついた。

しかし、そうした状況も「ああ、ああいう困った人いるよね」という風に、個人的な問題に回収し、性差別やハラスメントのような一般的・構造的な「問題」として理解する回路を私はもっていなかったし、他の会員の多くも同様だったと思う。言いかえれば、日本哲学会に続いて日本現象学会で当WGが発足するその頃まで、ジェンダー平等や若手研究者支援は、各学会がその責任において正面から取り組むべき課題だという発想を共有するには至っていなかったと思う。

もっとも、日本哲学会では2012年の「男女共同参画・若手研究者支援WG」設立に先立って、2005年にその前身となる「男女共同参画推進に関するWG」が立ち上がっており、比較的規模の大きなアンケート調査が行われ、哲学研究において、女子学生に対する研究指導や就職斡旋が後回しにされる傾向があることなどが実証的に明らかにされていた(和泉2019)。ただし、私は2005年には日本現象学会だけでなく日本哲学会の会員にもなっていたにもかかわらず、そもそもそのような動きがあったことに気がつきもしなかった。まだ博士課程の学生で、学会の活動の全体に注意が向かなかったということもあるだろうが、やはり、ジェンダー平等は学会として組織的に取り組むべき課題だという認識がなかったのだと思う。

ではなぜ2013年の時点ではこの認識が芽生えていたのか——その背景を説明するには、本報告で用いてきた「ジェンダー平等」という概念のことを確認するのが最善である。

ことは1999年の「男女共同参画社会基本法」成立まで遡る。この基本法の「男女共同参画」は英語ではgender equalityであり、直訳すれば「ジェンダー平等」である。しかし、ジェンダーによる不平等がすでに存在することを前提とした「ジェンダー平等」ではなく、元々男女が平等であるかのような響きをもつ「男女共同参画」が採用された。その政策決定のプロセスにはフェミニストの学者たちも関わっており、この名称をめぐる「男女平等」を嫌う官僚や財界との駆け引きがあり、結局は、「名を捨てて実を取る」ことになったようである(大沢・上野2001)。ともあれ、この基本法の成立後、学術分野では、「実を取る」べく、自然科学分野において「男女共同参画学協会連絡会」が2002年に誕生し、人文社会科学系でも2017年になって「人文社会科学系学協会男女共同参画推進連絡会 Gender Equality Association for Humanities and Social Sciences (GEAHSS略称ギース)」

の発足にこぎつけたのである。

ジェンダー平等の問題を「個人的な問題」としてではなく、さらには一学会の局所的な問題としてでもなく、アカデミア全体の構造的な問題として把握するならば、このような組織的な取り組みが必要になってくる。日本現象学会はGEAHSSには加盟していないが、日本哲学会や日本倫理学会のような大きめの学会だけでなく日本アレント研究会も加盟している。男女共同参画はたしかに誤解を招く表現であるが、当WGが発足した頃には多様な学協会のこのような連帯が模索されていた——そういう背景があることはここに記しておきたい。

ジェンダー平等は個人的な問題には収まらないし一学会の特殊な課題なのでもなく、構造的な変化と組織的な取り組みを必要とする。他方で、具体的な問題は身近な現場で起こる。当WGが発足した頃、盛んに議論されていたことの一つに懇親会のあり方がある。アルコールが入ることでハラスメントが誘発されがちだという点に加えて、参加費が高く設定されているという問題がある。懇親会が研究交流を目的とする場であり、かつ、研究交流を最も必要としているのは若手研究者だとすると、この研究者たちがアルコールに起因するハラスメントや高いコストを避けるために参加できないという状況は避けられるべきであろう。日本現象学会では、2019年度の岡山大学大会でノンアルコールの懇親会が開かれ、コロナ禍を経て最初の対面での開催となった2023年度明治大学大会でもソフトドリンクのみで、名称も「ネットワーキングタイム」に改めた。参加費もカンパ程度か無料となった。懇親会の変貌ぶりに驚かれた会員もいると思うが、背景には若手研究者支援の議論もあったということをやはりここに記しておきたい。

1-2 現象学にこそできることがある——フェミニスト現象学が拓いた展望を中心に

他学会の類似のWGから当WGを際立たせる特徴としてフェミニスト現象学の影響がある。フェミニスト現象学は、政治哲学者として知られていたI. M. ヤングが1980年に刊行した論文「女の子みたいに投げること——女性の身体的振る舞いの運動性と空間性の現象学」(Young 1980)を古典として世界的なムーブメントに成長した分野であり、現象学の枠内では近年最も目を見張るべき盛り上がりを見せている分野である。もっとも日本の現象学研究者がこの動きに本格的に反応し始めたのは遅く、当WGが発足する少し前からだった。日本現象学会の大会では、2011年の公募ワークショップ「フェミニスト現象学における身体論の展望——現象学的身体論の拡張として」において初めてフェミニスト現象学が取り上げられた。

当WGはその発足の翌年以来、毎年大会でワークショップ（以下、WS）を開催しているが、2014年の最初のWS「[男女共同参画]と現象学」で私が行った提題には次のような文がある。「現象学とは、生きられた経験の記述・解釈に基づいてあるタイプの経験の

(本質) 意味を洞察し表現することだと一般的には言える。フェミニスト現象学の使命は、制度論には書き込まれておらずむしろ構造的に不可視化されている不自由や差別の経験の意味を明らかにし、表立って政治化 (politicize) することである」。一般に、政治哲学の枠組では、ジェンダー平等の問題は、進学や就職における機会の平等を中心に、制度的問題として大局的な視野で論じられてきた。他方で、こうした枠組においては、日常のありふれた場面において起こっている問題を具体的な経験に即して語る余地がほとんどない。これに対して、フェミニスト現象学は、ボールを投げる場面のような日常生活の様々な経験に潜んでいるジェンダー規範を見えるようにしてきた。研究発表や懇親会の場という空間、あるいは日々の講義・演習が行われる大学の教室という空間、そこでの身体的な社会的相互作用やコミュニケーションなどに学問的にアプローチできるのはフェミニスト現象学ならではの利点であり、現象学にはジェンダー平等に対して特有の使命がある。

大学や家庭での時間を含めて、日常生活から完全に独立した研究生活というものには存在しない。2014年度以来、当WGでは隔年で男女共同参画と若手研究者支援に焦点を当てたWGを開催してきた。男女共同参画についていえば、2016年度は「作者は匿名の主観でありうるか?」、2018年度は「家族における依存とケア」がテーマであった。多かれ少なかれ、具体的で生きられた経験からジェンダー規範を問うという側面が見られる。

若手研究者支援に関しては、2015年度は「現象学の可能性を再考する——実践的学科との結びつきを中心に」、2017年度は「現象学を(用いて) どう教えるか——教育に関する情報と知見の組織的な共有に向けて」、2019年度は「現象学研究者の留学は今後どうなる」がテーマであった。現象学の研究をどのように教育・研究に活用していくか、現象学をどのように教えるのか、現象学研究をどう国際的に展開していくのか、という、現象学者としてのキャリアを形成していくための課題を正面から取り上げてきた。

一点、ここで強調しておきたいのは、「実践的学科との結びつき」を広く議論できるのは「開かれた哲学」としての現象学にこそ許された可能性だろうということである。時として、「～の現象学」が乱立している状況をもって、一体何が現象学なのか不明だと非難されることもある。しかし、フェミニスト現象学も含めて、このような結びつきの多様さは、現象学が隣接分野の学問と絶えず対話しながら研究を進めてきた「現象学運動」の成果にほかならない。この点は、現象学研究者のキャリア形成における利点であるとともに、そもそも現象学とは何かという根本的な問いを考える上でも大切にすべきことだろう。

2. 2020年度以降の展開と今後の展望

2-1 コロナ禍と『フェミニスト現象学入門』出版

これまで当WGの発足から2019年度までの展開を跡づけてきた。この先は、2020年度から現在までの歩みを振り返る。しかしまずは、2020年度で一区切りをつける理由を説明したい。

第一に、2020年度には新型コロナウイルス感染症対策のために大会がオンラインとなり、その後、2022年度までその状態が続いた、ということがある。その状況において、それまで当WGで議論されてきたテーマは後退し、別の話題が前面に浮上した。例えば、オンラインにより懇親会は開催されないため、懇親会のあり方は主要な話題ではなくなった。個人研究発表の場も教室ではなくオンラインになった。そのため、オンライン上で発表者の安全性を守るためにZoomの機能をどう活用するか、といったこれまでにない課題が設定されたりした。

次に、2020年にはフェミニスト現象学の入門書が刊行された、ということがある（稲原ほか 2020）。この本には、編者としても分担執筆者としても日本現象学会の会員が多く参加しており、また、この本の刊行により、フェミニスト現象学は日本でも確たる位置づけを得るに至った。そのことと少なからず関連して、当WGにも若手研究者が多く参加するようになり、大会でのWSも従来とは異なるメンバーが企画担当することが増えてきた。一方、この頃から私は当WGのメンバーではあり続けながらも、様々な事情からその活動に専心できなくなり、会員としてWSに参加するという立ち位置とあまり変わりなくなった。それゆえ、以下は一参加者の感想のようになっていることをご承知おきいただきたい。

まず、男女共同参画に焦点を当てたWSとして、2020年度は「「身体を引き受ける」を引き受ける——トランスジェンダー現象学の展開」、2022年度は「女性研究者はどこへ消えた?!——安全な研究環境作りのために考える」が開催された。次に若手研究者支援のWSとして、2021年度には「現象学研究者の初期キャリア形成を考える」が、2023年度には「教養としての哲学・現象学——初期キャリア研究者が何をどう教えるか」が開催されている。

まず、男女共同参画の2020年度のWSでは、日本文学研究者の岩川ありさ氏をコメンテーターとしてゲストに迎えた。現象学の関係者間の話し合いに対して、別の分野の方からコメントをもらう試みはこの2020年度がはじめてであり、その後のWS開催における一つの方向性を示したと言えるだろう。男女共同参画にも若手研究者支援にも現象学に特有なアプローチがありうるが、これらの課題は、言うまでもなく現象学に限らず、さらには学術分野にさえ限らず、広くこの社会の人たちと共有されたものである。現象学のアプ

ローチの利点と難点のどちらを知るためにも、共通の課題に異なる角度から取り組んでいる立場の方からのコメントが有益であることは間違いない。

なお、若手研究者支援WSでは2023年度にあらためて現象学をどう教えるかがテーマになった。私はこのWSに参加して、このテーマにおいては、そもそも現象学の研究者であるとはどういうことかが根本的に問われているように感じた。最後にこの問いを起点として、当WGの未来を展望したい。

2-2 現象学をどう教えるのか、現象学（者）とは何（者）か——当WGの未来への示唆

初期キャリア研究者が現象学をどう教えるか、という問いにおいて問題になっているのは、どうやったら学生がフッサールやメルロ＝ポンティを読めるようになるか、という問題ではない。若手研究者が現象学の文献を講読する授業をいきなり任されることは稀であり、その多くが最初に経験するのは、一般教養科目などで哲学の訓練を受けていない学生たちに講義をすることである。正直なところ、私自身は大学で15年以上授業を担当しているが、一般向けの哲学の授業で現象学を扱ったことはほとんどなく、広い意味で分析哲学に分類される内容を扱ってきた。理由は単純で現象学を教えるのは格段に難しく、避けてきたからである。私自身が受けてきた教育は古典現象学の講読や解説であり、現象学的に世界を見直すとか生きられた経験を記述するとかいったことを授業の場で実践したことはない。もちろん、フッサールやメルロ＝ポンティを読めるようになればこうしたことも副産物として可能になるのだろうが、若手研究者がまず教壇になった時にはこの種の副産物を期待して文献を読ませるといふわけにはいかない。

私は当WGに関わることで様々なことを教えられてきた。男女共同参画という共通のテーマに対してフェミニスト現象学には特有の役割があることは、現象学のもつ理論的利点だけでなく政治的参与の可能性についても再考するきっかけになっている。また、現象学研究者のキャリア形成という観点からは、現象学を教えるとはどういうことかという問いを受け取り、文献の解釈や解説をしていれば済んでいた一時代前の現象学研究者は、本当のところ、現象学者として教壇に立っていたのかを考えさせられている。つまり、学生とともに現象学的還元を遂行するとか、学生に現象学的な経験をさせるとか、そういうことをしていない、あるいはできないのであれば、その人は現象学者と呼ばれうるのだろうか。冗談のように聞こえるかもしれないが、フッサールなどの現象学者たちは読者である私たちにそういう経験をさせてきたのであり、現象学の専門的読者は同時に現象学を共に営む人であることを望んだに違いない。少なくとも私は講義科目でも現象学を教える練習をし始めた。若手研究者ともその経験を共有したいし、現象学の授業が大学で受けられる状況を大切に、維持したいと思った。そのことは日本の現象学研究の将来にも関わることだろう。

当WGの活動を通じて感じてきた不満がある。男女共同参画は女性の問題ではなく、若手研究者支援は若手の問題ではなく、まず何よりもその行動が問われているのは、会員の多くを占める男性の常勤研究者であること——学部・大学院での指導や人事決定の当事者——が本人たちに伝わっていないことだ。しかし、すでに示してきたように、当WGの活動においては、男女共同参画と若手研究者支援という観点から、現象学(者)とは何か(何者か)が問われ、現象学が再発見されてきた。今度も日本現象学会の活動の核にあるはずの問いが正面から扱われることになるだろう。当WGは日本現象学会の全ての会員に関わる問いを投げかけ、議論の場を作ってきたのであり、その意味で、学会の付属品のようなものではもはやない。当WGの10年間を振り返ってこのように思うようになった。当WGの活動に対する会員のさらなる注目と積極的な参加を望む。

文献表

- 和泉ちえ (2019) 「研究の概要と活動の記録」、『哲学分野における男女共同参画と若手研究者育成に関する理論・実践的研究』(日本学術振興会2016-2018年度科学研究費補助金 基盤研究(B) 研究成果報告書)
- 稲原美苗・川崎唯史・中澤瞳・宮原優 [編](2020) 『フェミニスト現象学入門——経験から「普通」を問い直す』、ナカニシヤ出版
- 大沢真理・上野千鶴子 (2001) 「男女共同参画社会基本法のめざすもの——策定までのウラオモテ」、『上野千鶴子対談集——ラディカルに語れば…』、平凡社
- Young, I. M. (1980) Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality, *Human Studies* 3 (2): 137-156.

(池田 喬・いけだ たかし・明治大学)

国際メルロ＝ポンティ・サークルに参加して

野々村 伊純 (Izumi NONOMURA)

はじめに

2023年12月4日から6日にかけて、国際メルロ＝ポンティ・サークル (International Merleau-Ponty Circle: IMPC) の年次大会が、オーストラリアのナーム／メルボルン、ディーキン大学 (Deakin University) にて開催された。IMPCとは、メルロ＝ポンティの思想に関連する研究者が研究報告・交流する世界最大の国際学会である。大会テーマが毎年設定され、本大会は「メルロ＝ポンティと身体性——認知的なもの、感性的なもの、社会政治的なものの中で」であった。ちなみに2024年は、「芸術、政治、想像力」となっている。

私はメルロ＝ポンティの思想を研究し、博士論文執筆の準備を進めている。当時私は博士課程2年であり、初めて海外に一人で渡り、国際学会に参加した。研究発表を英語という外国語で行うことさえ、今までにない経験だった。留学経験も特段なかったので、振り返ってみると無謀な挑戦のようにも思えたが、多くの方々からのサポートのお陰で、無事に終えることができた。本エッセイでは、私がIMPCで経験したことを報告したい。

大会の概要

本大会では、大会テーマに関する5つの招待講演に加え、オーストラリア、香港、中国、日本、パキスタン、クウェート、アメリカ、カナダ、ドイツなど、世界各地の学生や研究者による34の研究発表が行われた。研究発表は一般部門とは別に、大会テーマ部門として、大会共同ディレクターのHelen Ngo氏によって「身体性と場所を通じた人種差別の再考」が実施された（以下、敬称は「氏」で統一させていただく）。今回、私は一般部門で研究成果を報告したが、同じく日本から参加した小手川正二郎氏は大会テーマ部門で研究発表を行った。

招待講演者としては、Shaun Gallagher氏、Alia Al-Saji氏、Claude Romano氏、Kym Maclaren氏、Joel Michael Reynolds氏が務めた。彼ら彼女らは、メルロ＝ポンティの思想研究者としてだけでなく、認知科学・人種主義研究・教育学などの分野でも先進的な研究を行っていることで知られている。講演の内容は大会パンフレットで確認できるので、興味のある方はぜひ参照されたい。

大会の雰囲気

大会が開催されたナム／メルボルンはオーストラリア第二の都市で、広大な王立植物園だけでなく緑豊かな公園が至るところにあり、ガーデン・シティとも呼ばれている。オーストラリア最古の駅フリンダース・ストリート駅や荘厳なセント・ポール大聖堂など、歴史的建造物が点在しているが、西欧入植前にオーストラリア先住民族がこの地で長く暮らしてきた歴史も受け継がれており、ナムとはメルボルンの伝統的な地名である。今回、私は小手川氏やNgo氏、そして彼女の指導学生と一緒に先住民族の伝統的な料理を提供してくれるレストラン、ビッグ・エッソ (Big Esso) にも行く機会があり、アボリジニの伝統を体験することができた。

会場となったディーキン・ダウンタウン (Deakin Downtown) には、滞在したホテルから無料のトラム一本で向かうことができた。ホテルは大会ディレクターが用意してくれた部屋で、予想以上に広く、きれいだったうえに、団体価格で宿泊することができた。このホテルには多くの大会参加者が泊まっていたため、朝になると参加者は自然と同じトラムに乗り合わせることになる。三日間も朝から夕方まで一緒にいると、顔見知りも増えていき、知らず知らずのうちに仲が深まっていくのだろう。三日目の朝には大会参加者から話しかけてもらう機会があり、私の発表が面白かったというありがたい感想をいただけたうえに、ぜひ論文にしてほしいという励ましももらった。

会場は大きなビルの中にあり、おそらく別の階はオフィスになっている。そのためであろう、マイクやスクリーンなど設備は、どれも真新しいものだった。ハイブリッド型の学会であったため、何人かはZoomから遠隔で発表したり、出席したりしていた。世界的な感染症の流行を経て、オンラインでの国際学会も急速に普及していった。こうした傾向は、地理的・経済的な障壁を低くするのに寄与しており、院生・ポスドクなどの経済的に渡航することが困難な人たちだけでなく、様々な事情で現地に向かうのが難しい人にとっても学会が開かれたものとなるだろう。実際、私が視聴した研究発表の中にもオンラインで発表していたアメリカの院生もいた。ちなみに2024年の大会もオンラインで発表・視聴することができるので、この方針はこれからも続いていくと思われる。

国際学会では一般的なのかもしれないが、研究発表の合間には20分ほどのコーヒープレイクがあった。使用している教室の前に本格的なコーヒーマーカーやティーバッグのセットが設置され、パンやケーキ、フルーツなどの軽食も用意されていた。並べられている食べ物は、無料とは思えないほど様々で美味しかった。これら軽食の費用も参加費に含まれているのだから、一通り取らないともったいないなんてことも考えていた。このケーキは美味しそうだと、隣にいた院生と話していると、自然と発表していた人や別の参加者と交流する機会となった。

日本の学会との最も大きな違いはこのコーヒープレイクにあったと思う。日本現象学会でもそうだが、日本の学会ではそれぞれの研究発表の間が5～10分ほどしかなく、発表者と司会者が入れ替わり、聴衆が自分の目当ての発表が行われる教室に移動することしかできない。質問や立ち話をする余裕はこの時間にあまりなく、懇親会でそうした機会があることを期待するしかない。また、連続して聞いていると、自分が専門にしている内容でもない限り、四つ目の内容を聞くころにはだんだんと集中力も低下してくる。そうしたやり方と比べると、二つか三つ研究発表が行われた後に、少し長めの休憩があるというのは、調子よく参加する上で有益だった。特に私のように、今後も気軽に参加できるような立場ではない場合、懇親会とは別にこのような交流を深める時間があるのはとてもありがたかった。夜レストランで開催された懇親会についても、まだまだ書くことはできるが、長くなるのでこの辺にしておく。

大会の特色

実際に参加してみて感じ取った本大会の特徴は多様性であった。つまり、幅広いテーマの研究発表が、様々な人たちによって行われていたということである。日本現象学会でも多岐にわたるトピックが発表されているが、本大会は学会の規模が大きい分、同一のテーマであっても様々な観点からの考察を知ることができた。テキストベースの研究という日本でもオーソドックスな研究はもちろんのこと、認知科学や動物学といった自然科学の知見を組み合わせる新たな方向性を進展させるもの、ジェンダー・人種・政治をめぐる経験を記述するもの、芸術作品や文学を論じるものなどがあった。

これほどまでに複数の領域をまたがる研究が、一人の哲学者にフォーカスした学会に集結することはなかなかないだろう。このことは、広範な領域に大きな影響を与え続けているメルロ＝ポンティの思想がもつ現代性を第一に示しているのだろうが、とはいえ、私がそれ以上に感じ取ったのは、哲学を過去の思想として研究対象とするのではなく、今日の学問的・社会的課題に活かそうとする、世界中の哲学研究者にみられる積極的な態度である。過去の哲学者は、かつての思想を書き留めた記録者ではなく、現代を生きる哲学者にとってのよき相棒なのだ。今日の哲学者たちは、このフランスの哲学者の思想を手がかりとしながら、より自由に、より創造的に哲学的思索を行っている。文献研究という手法を通じて哲学研究をしている身としては、学部生時代に自分の興味関心に従って学友と議論していた私のスタート地点を忘れないようにしたいと改めて思った。

また、研究内容の多様性だけでなく、参加者の多様性も実感できる学会だった。肌感覚になってしまうが、参加者の年代構成としては、私と同じように博士号取得を目指している学生が3割、ポスドクから助教の世代が3割、准教授以上の世代が4割ほどで、比較的若

手研究者が多いが、バランスの取れた大会だった。基調講演がベテラン研究者であるのに対して、研究発表では若手が多いというのは、日本現象学会と変わらない。私の場合院生という身分になるが、同じような境遇の人がいると予想以上に仲良くなることができた。帰国後もメールのやり取りを継続できる人たちと出会えた貴重な機会となった。

年代だけでなく、ジェンダーやルーツといった点多様であった。社会的に様々な境遇に位置づけられている人たちが集まったのは、本大会がオーストラリアで開催され、大会テーマ部門が人種差別に関わるものであったことに由来しているのかもしれない。いずれにしろ、コミュニティにおいて多様性は、分断ではなく安心をもたらしてくれることを実感できた。私には別の国際学会と比較することはできないが、少なくとも今回は、英語が母語ではなく、院生として参加している私にとっても、居心地良く過ごすことができた学会だった。

私の研究発表

私の発表の様子についてもせっかくなので簡単に紹介したいと思う。私は12月5日に The Signification of 'Natural Light' in Merleau-Ponty: Nature for Humans というタイトルで、メルロ＝ポンティにおける自然の光に関して研究発表を行った。デカルトやハイデガーが論じる自然の光の捉え方を対照したうえで、『知覚の現象学』や『パロールの問題』で論じられる自然の光の内実を論じた。

IMPCで発表するためには、発表要旨ではなくフルペーパーの投稿が求められる。そのため、応募時点で内容はかなり固まっていた、ネイティブチェックを終えた英文もそろっており、私にとって難関だったのは当日の口頭発表と質疑応答であった。発表に関して、最初はすべての文章を暗記するつもりでいたが、他の人の発表の様子を見てみると、手許に発表原稿を用意している人が多かった。そのため私も何となく覚えていき、文章の頭が目に入れば、スムーズに話せるようにしておくだけで十分だった。それでも聴衆の目を見て話せたので、比較的満足のいく発表を行うことができた。

また、日本の哲学系学会では原稿の配布が一般的だが、国際学会ではスライド発表の方が主流というのを聞いていたので、準備して臨んだ。作り慣れていないこともあって、私のスライドは引用だけでなく解釈や考えも細かく記したものとなってしまう、振り返ってみるとごちゃごちゃしたものだった。言いたいことはすべて記されていたので誤解は少なかった、と思って自分を慰めている。

ついでに他の人のスライドの様子もここで紹介しておこう。構造化され理解を助ける完成度の高いスライドももちろんあったが、ブロック引用しか表示されていないもの、タイトルと目次が示されるぐらいで実質的にスライドの意味をなさないものもあった。スライ

ド発表が主流となっているとはいえ、そのやり方がまちまちだったのは興味深い。聞き逃したところを確認し、しっかりと考えて理解しなかった箇所もあったので、正直なところ日本でのように原稿を配布してほしかった。スライドを写真で撮っている人もいたので、私も途中から参考になるスライドは写真で記録するようにした。

私の発表の様子に戻ると、当日の質疑応答では短い時間ではあったものの様々な観点からアドバイスを受けることができた。私の考えでは、人間にとっての文化と自然の関係を論じるために自然の光という観点をメルロ＝ポンティは深めているが、それだけでなく、「側面的普遍」や異文化との共存関係を考察していくうえでの手がかりともなるという意見や、これまで自明なものとして普及している習慣的構造を批判的に捉える際にも有益になるという意見を得ることができた。こうした意見をもとに今後の研究を進めていきたい。

おわりに

今回IMPCに参加することで、国際的な研究動向や研究内容をフォローしながら、発表者と積極的に意見交換を行うことで理解を深めるとともに、国際的な研究ネットワークを構築することができた。末筆となり大変恐縮だが、投稿・発表の前には、多くの方々に自分の研究内容を検討してもらい、アドバイスをいただくことができた。また、今回はNgo氏の書籍を翻訳する際にとってもお世話になった小手川氏も一緒に参加しており、初めて海外学会に出席する私にとって非常に心強かった。なお、今回の国際学会への参加はJSPS科研費23KJ0442の助成を受けたものである。この場を借りて、たくさんの支援に感謝申し上げたい。

(野々村 伊純・ののむら いずみ・東京大学／日本学術振興会特別研究員)

【書評】

ヘレン・ンゴ

『人種差別の習慣 人種化された身体の現象学』

(小手川正二郎、酒井麻依子、野々村伊純訳、青土社、2023年)

赤阪 辰太郎 (Shintaro AKASAKA)

本書は中国系ベトナム人難民の娘としてオーストラリアに生まれ、アメリカの大学に学んだ現象学者であるヘレン・ンゴが、ストーニーブルック大学に提出した博士論文をもとにして執筆した著書の日本語訳だ。通常、学術書において——とりわけ「普遍的真理」とかかわるとされる「哲学書」の場合——それが誰によって、どこで書かれたものであるかは問題とされにくい。しかし、本書が主題とする習慣としての人種差別とその根深さにとって、このような言及は重要だ。また、日本で、日本語で本書を読む場合にもこの前提は意識される必要があると思われる（理由は後述する）。

人種差別とは、法的・制度的に不当な扱いや暴力、ヘイトスピーチなどの明示的で、誰もが指摘しうるようなものが代表的だが、それに限られるわけではない。日本においてもデラルド・ウィン・スーの『日常生活に埋め込まれたマイクロアグレッション』（マイクロアグレッション研究会訳、明石書店、2020年）が翻訳され話題になるのと前後して知られるようになりつつあるように、言葉づかいや仕草、表情、冗談のような軽口など日常的で加害者本人も気に留めていないような形での差別が存在する。本書もまた、あからさまな暴力や不当な扱いの手前にある、仕草や表情における差別に注目し、事例に基づきつつ、また現象学の理論を批判的に拡張・援用しながら理論的に解明するものだ。

本書は序論のほかに四つの章をもっている。以下で順に紹介しよう。第一章は本書の屋台骨をなしており、人種差別の身体化された習慣としての側面の解明に充てられる。ここで度々例としてとりあげられるのが、ジョージ・ヤンシーの『黒い身体・白いまなざし』において報告され、分析された「エレベーター効果」だ。これは要約すると次のようなものである。エレベーターに白人女性が乗っていると、そこに身なりを整えた黒人男性が乗り込んでくる。女性はそのことに不安を感じ、パニックを引き起こす。さまざまな身体的不調を訴え、もっていたハンドバッグを身に引き寄せる（51-52頁）。本書はこの例が人種差別であり、かつ、加害者（この場合は白人女性）が差別として自覚しているか否かを問わず有責である、と論証する形で記述が進む。メルロ＝ポンティが論じたように、身体的な行為は意図や意志によってのみ実現されるものではなく、反復によって獲得され、沈

殿した習慣を支えとして、それを捉え直すことで半ば非意志的にもなされる。習慣の獲得自体も意識的になされる必要はないし、また常に自覚されるものでもない。著者が注目するのは、こうした意識にのぼらない水準における身体化された習慣とかかわる人種差別である。「習慣的人種差別」は、仕草や動きを通じた身体表現だけに限定されるものではなく、習慣的な知覚を通じて生じているものでもある——つまり「人種化された他者」の知覚は、身体的で習慣的な水準ですでに作動している」（48頁）と述べられるように、知覚がそもそも人種差別的なカリカチュアやステレオタイプ化に彩られる形で成立しており、中立的なものではない。また、知覚、そして仕草において現実化される人種差別の習慣は、差別の加害者以上に被害者がより明確な形で、差別される歴史を通じて身体化しており、そのことにより、被った行為や仕草を差別として解釈するための認識論的な特権を有するのだとンゴは論じる（58頁）。「エレベーター効果」の事例の女性が有責であるのは、その仕草において取り上げなおされ、身体的に生きられることとなった習慣が人種差別的だからだ。習慣とは意志して取り込まれるものではないとしても、ひとたび身体化された行為のすべてが習慣化し具現化されるわけではなく、一部のもののみが具現化のプロセスを経て再活性化し、保持される。有限なものに取り込み、再活性化、保持という側面をもつという意味で、習慣的なふるまいにも能動的な側面が認められるとンゴは指摘する。「獲得され、維持され、決定的な瞬間に活性化された人種差別的習慣に対して責めを負うる」（101頁）という指摘や、「とりわけ人が能動的な意味で習慣を保持し、そのような習慣が他者を人種として対象化し、危害を加え、抑圧している点で、その人は自身の身体的な習慣に対しても責任を持つことができ、また持つべきである」（102頁）という記述は本書を代表する強力な主張のひとつだ。

第二章は差別の被害者が、加害者であるマジョリティの習慣を内面化させられることで被る自己と他者からの二重の疎外について論じている。人種差別が定着した社会において、人種的マイノリティは差別者のもつ習慣を身体化してしまい、そのことは自己身体が世界に向かうときの視点を二重化する。こうした事態は、自己の一貫した身体的経験を寸断・断片化し、自由な行為の可能性を奪ってしまう。第三章ではハイデガーの「不気味さ／居心地の悪さ」論を下敷きにして、第二章で論じられた身体経験を、身体への住みつきと「くつろぎ」、「私はできる」という側面から、「家」との類比において否定的に論じ直している。

第四章は「見る／見られる」という枠組みを再考したものだ。サルトルが『ユダヤ人』において展開し、ファノンが『黒い皮膚・白い仮面』において批判的に発展させた人種差別についての理論は、現在の批判的人種理論にも継承されているが、この理論が前提する「主体／客体」の二元論は人種差別の経験のみならず、人間的経験の本性を捉えそこなう、というのがンゴの主張だといえるだろう。被差別者の経験において重要なのは、ンゴによれば、自身を他者の目で（身体化された習慣を通じて）見ながら生きざるをえないという

ことであり、これが白人性をそなえたマジョリティとの差異である。こうした事態は、ンゴの理解では、サルトル的な「見るか／見られるか」のまなざし論では捉えられない。そこで導入されるのが、見るものであると同時に見られるものでもあり、また多孔的な構造をそなえる身体を論じた後期メルロ＝ポンティのキアスムについての理論だ。結論として、ひとが世界と身体的にかかわり意味を産出するはたらきを抑えつけ、見るものでありかつ見られるものであるという両義的な身体同士のつながりを分断し、白人－主体／黒人－対象の二元論的世界へと追いやるという意味で、人種差別は間身体的かつ存在論的な暴力である、と主張される。

本書の大きな達成だと思われるのは、なにより、習慣としての人種差別についての理論を加害者／被害者の双方の分析によって打ち立てていることだろう。意図されない、ささいな仕草や表情の有害さと有責性、その背後にある歴史的でありかつ現在の行為によって活性化された習慣のもつ世界に対する暴力を議論の俎上にのせ、差別される側が内面化したマジョリティの習慣によって引き裂かれる自己性のあり方を明示したことの功績は大きい。とはいえ、手続きや哲学テキストの扱い、取りあげられない事例についてどのように解釈するかなど、疑問が浮かばないわけではない。たとえば第一章で展開されるムスリム女性に対する差別についての記述では、この差別を人種とジェンダーの「交差」としてではなく「連続」として読み解く提案がなされるが(87頁)、近年のインターセクショナリティについての文献を読むかぎり、著者が主張する「連続」こそがインターセクショナリティを構成するように思われるし、あるいは、第三章の「家としての身体」論は感覚する〈ここ〉としての身体についての観点が十分に思われず、比喩以上の意義を見だしにくいのも事実だ。また、第四章で展開されるサルトル批判(主客二元論批判)と、後期メルロ＝ポンティによるその乗り越え、というシナリオはサルトル読解としての適切さ(とりわけ対自によって把握しえない〈私〉という対他存在の特異な位置づけについての理解が欠如しているように見える点)に疑問が残る上、サルトル批判から後期メルロ＝ポンティへ、という論の展開にいささか懐かしさを感じざるをえないところがあるのもたしかだ。

しかし、評者としては、疑問点をさまざま本書の瑕疵として片づけようという気はない。以前、本書の合評会に評者が参加した際、評者は自身の留学期間中の差別経験をサルトルの理論を用いて解釈し、その観点から差別経験の習慣的側面だけでなく、〈出会い〉という一回的で個別的な側面があるのではないかと、そこでは〈個〉としての誰かが誰かに差別をされているのであって、その側面が習慣論では捨象されているのではないかと問うた。これに対して著者から、〈出会い〉の単独性が消去されるほどまでに習慣としての人種差別の力が強いために、差別の加害者も被害者も人種差別の枠組み(存在論的かつ間身体的な暴力)から逃れることができないのだ、という趣旨の返答があったと記憶している。評者がそこで気づかされたのは、評者の状況からは不備やあいまいさに思われるまさにその

点に、著者や著者と近い状況を生きる人びとにとっての切実な現実がある、ということだった。違和感とは著者と評者の現実をそれぞれ照らし出し、各々の状況を解明する手がかりとなった。評者の分析は評者の習慣を浮き彫りにしていたし、それへの応答は著者の習慣を浮き彫りにした。このことは、日本語で、日本でこの本を読むというときに立ち返る必要があることでもあるだろう。本書で扱われるのは主に欧米やオーストラリアにおける、白人から黒人、アジア人、アボリジニー、アラブ人などの有色人種への差別だ。「日本語版への序文」で著者自身が指摘するように、「日本の人種差別の力学と歴史は、私が本書を書いた文脈とは明らかに異なっている」（8頁）。おそらく重要なのは——著者が「白人による支配」という枠組みを拡張して日本における現実と著者の想定する現実との架橋を提案することとは視点がズレるのだが——クリシェと化した「日本的な観点」（たとえば「単一民族国家」というような）から本書の有効性や限界を指摘することでも、また本書の理論を抽象化した上で共通項（白人による支配と世界認識のひずみ）を探るような普遍化する方向へと進むことでもない。本書の記述を、違和感が残る部分にもその襲に著者の社会における生きられた経験が隠されていることを想定しながら一度受け入れ、その上で、違和感を手掛かりにして日本における人種差別の現実へと向き直すことではないか。日本においては、白人から有色人種への差別はもっとも主要な人種差別ではない。しかし、マジョリティである「日本人」による人種差別がないというわけではまったくなく、実際にはアイヌへの差別、沖縄の人びとへの差別、部落差別、在日韓国朝鮮人への差別、「ハーフ」への差別、そのほか日系ブラジル人や、クルド人ほかさまざまな事情によって日本に住んでいる移民への人種差別が存在する。また、そこには旧世紀的な生物的・科学的人種概念に基づくものもあれば、民族やエスニシティという文化的概念に基づく差別も存在している。人種概念についての受容と変遷も欧米と同様ではなく、マジョリティを指す際にどの概念がいかにして適用されるかも歴史的に変遷してゆく¹。個々の人種差別においては異なった力学が働いており、そこにおいて沈殿／再活性化される習慣は異なるし、また、

1 肌の色や外見の特徴によって顕著ではない形ではあれ、血統や文化的背景、言語、出身地域などに基づく、人種差別と呼ばれるべき事象は日本に多く存在する。文化人類学者であり「サイレント・アイヌ」である石原真衣と現象学者である村上靖彦の共著『アイヌはまなざす』（岩波書店、2024年）は複数のアイヌの語りの分析と語りを位置づける理論的考察により、固有の身体・歴史・文化（の断絶）の経験と現在もなお続く差別的構造を克明に証言している。下地ローレンス吉孝による『「混血」と「日本人」』（青土社、2018年）は歴史的・社会学的研究と生活史の分析に基づいて、「混血」「ハーフ」「ミックス」「ダブル」という視点から「日本人」の境界を問い直している。鈴木道彦の『越境の時』（集英社、2007年）は日本人仏文研究者による一九六〇年代の回想録だが、在日朝鮮人の裁判支援の様子を共感と「苦い付き合い」という両義的な営みとしての「越境」として語り、戦後の日本のマジョリティのあり方を「民族責任」として問い直している。河合優子による『日本の人種主義』（青弓社、2023年）は人種・民族・エスニシティの概念の変遷を欧米・日本で比較しつつ辿り、現在の日本の人種主義な体制の構造を「単一民族的人種主義」として定式化する。

差別が顕在化しやすい場面も、経験された傷のあり方も異なっている。それを解きほぐしながら、当事者の声を聴き、歴史を反省的に振り返り、改善する責任は日本における人種的マジョリティにある。また、われわれ現象学者が現象学的に事象を分析する力をもつならば、それを人種差別の解明に向けて行使し、それによって差別解消に向けて歩みを進めなければならない。もし本書を読み、評価することが可能だとすれば、それは上のような試みによる応答ということのほかには形をとることはできないだろう。評者はまだその出発点にしかない。

(赤坂 辰太郎・あかさか しんたろう・日本学術振興会／立教大学)

【書評】

亀井大輔・長坂真澄編著 峰尾公也・加藤恵介・齋藤元紀・須藤訓任著
『デリダのハイデガー講義を読む』（白水社、2023年）

小川 歩人 (Ayuto OGAWA)

本書はジャック・デリダが1964–65年にかけて高等師範学校でおこなった講義の記録『ハイデガー——存在の問いと歴史』（以下、ハイデガー講義と略記）を検討する6篇の論考からなる論文集である。ハイデガー講義は、1967年に出版された『エクリチュールと差異』、『グラマトロジーについて』、『声と現象』という3つの主著以前の思想形成期に位置し、初期デリダによるハイデガーへの高い関心を示すものとして注目を集めてきた。本邦でも講義録出版から訳者らを中心として一線で活躍するデリダ、ハイデガー研究者によるワークショップや合評会がおこなわれ、本書に結実した。

本書は、ハイデガー講義を「手がかりにしてハイデガーおよびデリダについてさらに考えていきたい読者」や「これから講義を読み進めるためにその手がかりを求める読者」を対象する「副読本」となることを想定されている（『デリダのハイデガー講義を読む』、7頁。以下、同書はページ数のみを記して参照する）。ハイデガー講義の全体は第1回から第2回前半（講義題目である「存在の問い」と「歴史」についての準備的考察）、第2回後半から第4回前半（「存在の問い」の「二つの保証」である、「存在」という語の前了解と、問う者である「現存在」の特権についての検討）、第4回後半から第6回（現存在の歴史性についてヘーゲル、フッサールとの対比）、第7回から第9回（『存在と時間』第2編第5章「時間性と歴史性」の精読）と大きく4つの部分に分けられる¹。本書「各章はゆるやかに」講義第一回から第九回へと「順次照明をあてていくような順番で配置されており（12頁）、本書とともに読者はデリダの講義の流れを追うことができるだろう。各章の解説も手際よく序文にまとまっており、本書の評も既に幾つかなされている。随時参照するのがよいだろう²。

ただし「副読本」は入門書ではなく、本書も必ずしもわかりやすい本ではない。このわかりにくさは、本書がデリダとハイデガーの双方に精通した研究者による「ハイデガーと

1 亀井大輔「訳者解説」『ハイデガー——存在の問いと歴史』亀井大輔・加藤恵介・長坂真澄訳、白水社、2020年、315頁。

2 Cf. 檜垣立哉「ハイデガーを読むデリダの意義」『週間読書人』3523号、読書人、2024年1月19日；松田智裕「思想は講義で作られる——ジャック・デリダ『ハイデガー——存在の問いと歴史』から」『図書新聞』3634号、武久出版、2024年4月6日。

デリダとの関係を解明せんとする研究の集成」(8頁)であり、高度な内容を含むからというよりも、各論者が「問題関心やスタンスの違いを有しながら」、「それぞれの視点で考察を展開して」おり、「全編を通して一貫した解釈を読者に提示するわけではない」ゆえである(同上)。生前未刊の講義草稿に対して研究者が真摯に向かえば、様々な解釈が出るのは仕方がない。しばしば各章で自身の論考への参照が求められているが、各種既刊論考と合わせて読むことで理解は深まるだろう。

だが、各論者は副読本として、一筋縄ではいかないデリダとハイデガーの微妙な関係を批判的に区分し、その境界を自立させる必要を迫られているようにも思われる。各論はクリアであるにせよ、評者は一読してデリダのハイデガー解釈への態度のばらつきに些か戸惑いも覚えた。実際、双方に根本的な対立をみない第1章(峰尾)、第5章(長坂)、デリダによるハイデガー批判を整理する第4章(亀井)、デリダのハイデガー読解に疑念を呈する第2章(加藤)、第3章(齋藤)、第6章(須藤)では、かなりの程度ハイデガー講義に対する態度が異なっている。

先に述べたように各章の概要は序文で整理されているため、以下では各章を一つずつ検討していくのではなく、評者の観点から注目すべきだと思われる論点を整理し、とりわけ講義への「疑念」から切り出される視点を際立たせることにしたい。

遡行的アプローチについて

本書の中心的論点の一つに、デリダの「遡行的アプローチ」(87頁)がある。デリダはハイデガー講義の第1回から『存在と時間』の試みを「存在論の解体」と見定め、いわゆる『形而上学入門』、『ヒューマニズム書簡』、『杣道』といったいわゆる「転回」以後のテキストの視点から遡的に『存在と時間』における「存在の問い」と「歴史」を主題化し、ハイデガーのテキストの包括的読解を展開している。

デリダの遡行的アプローチは一見して奇妙である。峰尾が指摘するように「ハイデガーの企図全体」を「「存在論」という一語で要約する」のは「通例」であり、「基礎存在論」という当時のハイデガーの構想からしても違和感はそのままで大きくない(32頁)。『存在と時間』が既に「存在論の解体」を志向していたとしても、その全体を「存在論」から完全に切り離すデリダの「戦略」はテキストに即せば無理がある(峰尾、加藤、齋藤)。齋藤も述べるように、デリダの戦略は『存在と時間』のハイデガーの狙いが「「存在論」と「存在論の基礎づけ」としての「基礎存在論」にあることから目をそらせようと」する操作的読解である(94頁)。

にもかかわらず本書で『存在と時間』に対するデリダの「遡读的読解」は多かれ少なかれ積極的に評価される(峰尾、加藤、齋藤、亀井、長坂、須藤)。というのもハイデガー

は『形而上学入門』の頃から次第に「存在論」を伝統的な解体すべき「存在論」を指す語としてのみ使い始めており、そうした動向に眼を向ける「慎重な解釈」(32頁)を考慮すれば、むしろ「デリダのハイデガー理解の精確さと先行性」(86頁)も評価されうるからだ。本書でも指摘されるが、デリダは当時のフランスの典型的ハイデガー読解としてアルフォン・ド・ヴァーレンスとアルベール・シャペルの研究をあげている。これらは現存在分析から「転回」以後の「存在の思考」へという単線的発展としてハイデガー思想を解釈していた。こうした同時代のハイデガー受容に批判的態度をとりつつ、デリダは読解対象に対する奇妙な忠実さを示していたのである。しばしばデリダの読解は「脱構築的」と呼ばれるが、本書を読めばハイデガーの資料体を検討するデリダの「遡行的」スタイルをより具体的に把握できるだろう。

さて、各章で問題となるのは中後期の『ヒューマニズム書簡』や『形而上学入門』への参照である(峰尾、加藤、齋藤、亀井、須藤)。とりわけ『形而上学入門』を参照し存在了解を存在の「語義(Bedeutung)」の了解と同一視する点がデリダの特徴的解釈だとされる。本書では言語的要素を重視する中後期ハイデガーがデリダの「テキスト」概念の練り上げに大きく影響したと評価される一方で(亀井)、ハイデガー研究としては『存在と時間』の存在了解を「語義」に基づかせることに疑義も示される(加藤、齋藤)。加藤が指摘するように『存在と時間』において「存在は、その存在に存在了解のようなものが属している存在者の了解のうちのみ「ある」」のであり、「存在の先了解」は概念的なものではない(56-57頁)。存在了解を「存在」の「語義」の了解と同一視する態度は『形而上学入門』や『ヒューマニズム書簡』への短絡である(同上)。また齋藤は、現存在の存在了解を語義へと短絡させるデリダの読解が『存在と時間』における「基礎存在論の実存論的分析の前存在論的水準」を「存在者の水準へと引き下げ」、「『現存在の存在の意味』と「存在の意味」とのいわば存在論的距離を引き離す」戦略だと指摘する(104-105頁)。デリダの読解は「現存在と存在の連関」を「延期されている」とみなす、「あるいはいっそうはっきり言うなら、切断されている」とみなすもの(105頁)だと診断されるのだ。

しかし、連関を必ずしも否定しない「延期」から、「いっそうはっきり」と切り離しを目立たせる「切断」という修辞の移行には大きな違いがある。この延期ないし切断の場所に「存在者の隠喩」の主題がおかれるのだが、評者が気になったのは「延期」から「切断」へ、という見立て、つまり共属ではなくデリダとハイデガーの距離をこそ区分けせんとする見立ての塩梅である。そもそも形而上学に所属／非所属するハイデガーの動きを「あまりにも微妙な」ものだとデリダが指摘していた以上³、デリダの「逸脱」も極めて「微妙」にならざるをえないだろう。デリダとハイデガーの区分けは、そのままデリダの思索に対

3 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 24.

する評価をなしており、本書の各所で大きな論点となっている。以下では境界画定のために相互に関連する「目的論」(第3章)、「歴史」(第6章)、「現前」(第2章)という論点について幾つか指摘しておきたい。

目的論——「非等性」と「不等性」の差異

第3章ではデリダの「遡行的アプローチ」が明瞭に整理されているが、先に述べたように齋藤がデリダからハイデガーを「切断」する場面で気になる点がある。齋藤が指摘するように、デリダは「当時のフランスにおける『存在と時間』をめぐる解釈学的状況」(86頁)のなかにいた。これは単に当時様々なハイデガー解釈者がいたというだけの話ではない。前掲の松田書評も指摘しているが当時の高等師範学校ではルイ・アルチュセールを筆頭に構造主義的マルクスの強力な読み直しがおこなわれ、ハイデガーを読むこと自体が反動的ファシストだと思われうる場であった。そこでデリダは「ハイデガー崇拜の陣営」と「アンチハイデガーの陣営」の双方の読解拒否を掻い潜りながらハイデガーを読んでいたのである⁴。

当時の文脈が重要なのは、とりわけ講義最終回でデリダが「不等性」になお残る目的論的傾向を脱する「非等性」をハイデガーの挙措とみなす場面に関わるからである。齋藤は、これを決定的なハイデガーからの「逸脱」だと指摘し、デリダがハイデガーの脱自的「統一」という「限定」という要点を切り崩しているのではないかと懸念する(112-113頁)。しかし、デリダの念頭にあったのが当時「一般的な歴史」と「歴史という一般的概念」を区別し、ひとつの一般的な歴史とは異なる「歴史性」を問題にしたアルチュセールでもあったのだとすればどうだろうか。たとえば第5章で長坂が整理するヘーゲルの形而上学的歴史に対して、重層決定された構造主義的歴史の観念をデリダは支持しつつ、その上で、「ひとつの一般的な歴史という実在に還元しえないもろもろの歴史を、歴史と名づけることを可能ならしめる、歴史の歴史性なるもの」⁵をめぐってハイデガー的な歴史の思考をも要請していたのである。デリダが目的論からハイデガーを切り離すのは、あくまで批判的な意味での「ひとつの一般的な歴史」という形而上学であり、必ずしもハイデガーから統一の問題を剥奪することではなかった。後年のハイデガー批判を透かしてみにせよ、ハイデガー講義のデリダは統一／多様の安易な二者択一をハイデガーに強いたとは言い難いのではないか。

4 Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 72.

5 Jacques Derrida, *Positions*, Minuit, 1972, p. 86.

歴史——「逆説的超越論」と「超＝超越論」の差異

第6章で須藤は『存在と時間』期から「転回」以後、とりわけ1940年代以後のハイデガーの「激烈と形容してよいほどの変動」を指摘しつつ、『存在と時間』においても「立場の変動がすでに萌すものがあった」と指摘する(213頁)。この見立ては、デリダの遡行的ハイデガー読解、つまり既に『存在と時間』の中に「存在論の解体」があったとする読み筋を強調するデリダと遠くないようにも思われるが、第六章で試みられるのは「逆説超越論」(デリダ)と「超＝超越論」(ハイデガー)の峻別である。

須藤によれば、デリダは「歴史性自体を不可能な「そのもの」として超越的地位に囲い込」むことで「超越論的条件の地位」を「逆説的地位」として確固たるものにしてしまう「逆説超越論」である。このときデリダは「超越論的可能性の条件に対する歴史性の脅威を薄めた」と診断される(211頁)。そして逆説超越論的な基本発想は後年の正義をめぐる論議までデリダを貫いていることが示唆される。デリダの逆説超越論に対して提示されるのが超＝超越論である。須藤によれば超＝超越論とは、「超越論の妥当性は妥当性としてその範囲内において確保しながら、超越論的可能性の条件の確定不可能性を「存在の真理」と「真理の存在」との相互反転的循環関係と見透そうと」する試みである(231頁)。存在と歴史との関係は「相互にその可能性の条件となり変わる」「交互超越論的」であり、「歴史に属さざる」「非メタファー性の次元」や「不可能なるもの」に超越論的な身分を一方的に付与しないのである(205頁)。

須藤は刊行された草稿に見出される表記ぶれやデリダによるハイデガーのテキストの仏訳から或る種の傾向性を引き出し、デリダ(逆説超越論)／ハイデガー(超＝超越論)の対立軸をつくりなおす。須藤の詳細な読解は「テキストの必然的にして潜在的な多義性の、ユニークな事例」に着目し、「[意味の]一義的な確定に関して根本的な疑問を投げかけるデリダ」の読解態度をアイロニカルに反復しているようである。

ただし須藤のテキスト解釈は些か操作的である。須藤はハイデガー講義で引用される2箇所「ヒューマニズム書簡」の翻訳へ注目し、そこから「歴史」の含意が希薄にされていると強調する。

1点目。デリダはまず既仏訳「à chaque moment historique, il n'y a qu'un seul énoncé de ce que la pensée a à dire qui soit selon la nature même de ce qu'elle a à dire」を提示した後、より字義的に自らの訳を提示する(il « appartient à la chose de la pensée (chose en général : *Sache des Denkens*) qu'un seul dire (*eine Sage*) qui soit à la mesure de sa *Sachheit* »)。須藤は後者の「字義的な」デリダ訳から「à chaque moment historique」、つまり「歴史的にその都度(je geschichtlich)」に相当する訳語が抜け落ちていることに「かすかな違和感」があると述べる(204頁)。

2点目。「deren seinsgeschichtliches Wesen（その存在史的本質）」という原語をデリダはわざわざそのまま記したあとで、「son Seinsgeschichtliches Wesen——essence historico-ontologique」と訳出したと指摘し、「存在史」ではなく「存在論」と書いてしまうデリダの「自説を自ら裏切る訳業」だと指摘する（206–207頁）。この2点をもってして、須藤はデリダが「『歴史』こそが要諦となる後期ハイデガーの思想から、歴史性を希釈しようとするかのように、振る舞っている」と述べる（208頁）。

しかし、1点目は講義草稿準備のなかで「il」以前の反復を避けたとみるのが常識的だろう。また2点目の部分はロジェ・ミュニエによる仏訳「essence historico-ontologique」に対してデリダが原語を示し、「歴史」の含意を強めている部分である⁶。第5章で長坂が超越論哲学の継承としてハイデガーの本来的な歴史性を受け継ぐデリダの姿を描くとき（185頁）、須藤は過度にハイデガーを超越論化するデリダの身振りを警戒しているのかもしれない。しかし、最低限のテキスト配置の水準で須藤の読解は操作的すぎるのではないか。また「〈差異〉のみが根本的であるということ、〈存在〉は〈存在者〉の外では何ものでもないということ、この必然性はまさしく刻印しているのだ」⁷と述べられるように、デリダにとってもまさしく「差異」を思考する境界面の相互陥入が問題なのではないか。『グラマトロジーについて』といった著作でも「超—超越論的」という形容詞が用いられる以上、デリダによる歴史の還元を強調する須藤の読解には議論の余地があると思われた。

現前——「遡行」と「退行」の差異

第2章では、遡行的読解に基づく当時のデリダの「現前の形而上学」批判が『存在と時間』におけるVorhandenheitに対する批判であり、とりわけ『グラマトロジーについて』や『声と現象』の議論は「存在としての存在」を射程に含む中後期ハイデガーの形而上学とは異なる位相に「後退」していると主張される。

だが、この主張はかなり強い。加藤が引用で示す中後期のテキスト「ヒューマニズム書簡」の該当箇所はハイデガー講義と同時期のデリダが「暴力と形而上学」で引用し、論じる箇所と全く同じである⁸。それでも60年代半ばのデリダは中後期ハイデガーの問題設定のなかで「形而上学」を読んでいないのだろうか（ix頁）。また加藤が後期ハイデガーにおける現前と形而上学が両義的に扱われていると指摘する「アナクシマンドロスの箴言」（同

6 Martin Heidegger «Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret)» traduit par Roger Munier, dans *Question III et IV*, Galimard, 1990, p. 91.

7 Jacques Derrida «Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (Deuxième partie)» *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4, PUF, 1964, p. 458.

8 *ibid.*, pp. 459–469.

上)についても、デリダは1968年に発表した論文「差延」、「ウーシアとグランマー」で議論している⁹。だとするとデリダは『グラマトロジーについて』と『声と現象』を出版した一九六七年のごく僅かな時期にのみ、わざわざ「現前」の概念を限定し「形而上学」を論じたのだろうか。「転回」以後の中後期から前期へ遡り、前期を批判するだけならば、デリダが批判した同時代のフランス的解釈と変わらないのだから、むしろデリダはハイデガーの「現前」批判を拡張しつつ、前期から後期を通貫する問題構成を引き寄せたという方が妥当ではないか。デリダは『グラマトロジーについて』において「歴運的な拘束」と「現前としての存在者の存在」について語り、現前性、近接性、固有性を並べて「声」という隠喩を議論の俎上に載せる¹⁰。このとき「存在」の「声」とはVorhandenheitに組み尽くされない本来的時間性を貫く「現前」の「隠喩」ではないのだろうか。

以上、筆者の観点から幾つかの点を指摘し、本書の起伏の整理を試みた。ハイデガー講義に局限し、デリダとハイデガーを直接対決させることには限界があると思われるし、フランス的文脈を背景として慎重な読解を必要とする箇所もみうけられる。しかし、評者としてはとりわけハイデガー研究者らの表明するデリダへの「疑念」によって改めて講義を読み直す手がかりを得られた。本書からデリダとハイデガーという巨大な主題への更なる取り組みが進むことを祈念する。

(小川 歩人・おがわ あゆと・大阪大学)

9 Cf. 峰尾公也「ハイデガー、デリダ、現前性の形而上学」『終わりなきデリダ ハイデガー、サルトル、レヴィナスとの対話』齋藤元紀・澤田直・渡名喜庸哲・西山雄二編、法政大学出版局、2016年、137-154頁。

10 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 23.

【書評】

Yuko Ishihara & Steven A. Tainer

Intercultural Phenomenology: Playing with Reality (Bloomsbury, 2023)

〈現実〉を生きるための現象学

小平 健太 (Kenta KODAIRA)

『異文化間の現象学』(Intercultural Phenomenology)と銘打たれた本書の主題は、「エポケー」(epoché)の実践である。そして、その目的は、本書を通じて「読者自身の人生の経過全体を隅々にわたって探究するためのさらなる道を切り開くこと」(p.3)にある——本書の「導入」において、筆者である石原悠子氏はそう本書の意義をその願いとともにも力強く記している。フッサール現象学に端を発する「エポケー」という態度に関する理論的研究書、ないしは概念史研究という側面を十分に備えながらも、それ以上に本書は、一貫して読者にとって〈実践の書〉であることを望んでいる。事物に対する素朴な自然的態度に基づく判断を「中止」するという、「エポケー」の抽象的でどこかよそよそしくもある一種の反省作用を本書は、著者自身の具体的な経験事例につど照らし合わせながらその適用過程と成果とをひとつひとつ丁寧に記述することで、読者にもその経験可能性をわかりやすく提示してみせる。加えて、テキスト自体は著者の思考によるモノローグの形式で進行するだけでなく、多くの部分が共同執筆者であるテイナー (Steven A. Tainer) との対話形式によって進行していく。それにより、著者両名の対話に耳を澄ませながら事柄の生き生きとした新たな意味地平に参与するような文体を戦略的に取ることで、エポケーの対象となる現実を彼らにとってではなく、読者自らの事柄として現実それ自身から自由に立ち上がらせることが目指されている。評者がどれほど本書の意義を正確に受け取っているかは括弧に入れておくとしても——むしろ、本書の内容理解にはそうした理解自体の正確さは問題とならないだろう——、本書との対話経験にはそれだけ読者に自由な現実との出会いと新たな自己理解に発見に満ちている。その点で、旧態依然とした哲学研究とは一線を画す豊かな〈実践の書〉、本書の理解の最大の力点はこの点にあるといえるだろう。

また、本書が現象学を形容するために「異文化間」(intercultural)という言葉を用いていることも触れておこう。その意図は、第一義的にはヨーロッパで発展した現象学の伝統と、他方で西田幾多郎をはじめとする京都学派の伝統を中心とする日本哲学の思想をとともに、「エポケー」の独自の理解に組み込む本書の試みを指してのものである。しかし、他方でこの語に込められた意義はそれだけにとどまらない。むしろ、その力点は、そもそも

私たち読者が本来常に置かれている「間文化的」な状況の自覚を促し、エポケーの実践そのものが本質的な「間文化的」な相互連関の中で常に行われるという本書の試みそのものを体現する点にあるといえるだろう。現象学者フッサールに端を発する「エポケー」という着想を日本人という文化的地平から受け取り、その実践的意義を筆者自身の人生を通じて明らかにする本書は、同時に西洋思想に触れるすべての日本人に通底する関心を保持している。その点で本書は、私たち一人ひとりが背負わざるを得ない独自の背景を「文化」として表象する現象学的解釈の試みであるともいえるだろう。また、副題に掲げられている「現実と遊ぶこと」(Plying with Reality)ⁱも、本書を読み解くうえで鍵となる石原氏独自の着想を示すものである。一方でフッサールによるエポケーの営みが自分の信念や判断に対して距離を取る内省的な現象学的方法であるとするならば、石原氏が提唱する「遊び」とは、現実と再び関わるための現象学的な実践に他ならない。端的に本書において「遊び」とは、現実を現実それ自身から自由に立ち上げらせるような世界との関わり方そのものを意味する。いわば、エポケーが自然的態度に伴う諸判断を遮断することであれば、「遊び」はそうして生じた隔たりを超えて事柄そのものの語りによって本来的な現実との関わりを新たに回復させる営みなのである。

さて、本書の議論の全てを丁寧に振り返り、紹介することは残念ながら難しい。それでも本稿では、紙幅が許す限りで、本書の全体の構成と論点をあらためて簡潔に振り返り、その要点に関して評者の意見を述べることにしたい。

本書の構成

本書は全体として8章構成となっており、それらの章は「第一部 (Part One)」（1～5章）と「第二部 (Part Two)」（6～8章）とに二分される。著者である石原氏とテイナー自身は、「第一部」の目的を日常生活へのエポケーの適用としており、またその内容は誰にでも親しみやすい事例をもとにその実践のための準備にあてられている。各章の具体的な内容を簡潔に示すと、第1章は、「現実の遊び」(play of reality)へと誘うことに焦点があてられた「導入」にあたる。続く第2章では、筆者の実体験を紐解きつつ「現実の遊び」の具体的な事例を紹介することで、読者自身にとっての探求の動機付けを試みている。第3

i なお、副題に掲げられているこのplayという語は、(子供などがする)「遊戯」、スポーツの「試合・競技」、楽器の「演奏・上演」、「賭け事」、「策略」、「勝負」、プレーキ・アクセル等の「あそび」、光・色などの「ゆらめき」「戯れ」など、非常に多義的であり、一義的に訳すのが難しい語である。本書において著者もこのplayということの主要な意味を、日常生活において自らが握りしめて離さない「信念」(belief)を「緩めること・解き放つこと」(loosing grip)という独自の表現で説明している。なお、こうした理解を前提としつつも本稿では、playの略語は一貫して「遊び」で通した。

章は、著者氏自身の着想の思想的背景となっているフッサール、ガダマー、リクール、そして西田らの思想が解釈されている。そして第4章では、「現実の遊び」の可能的な様相をさまざまな角度から探求する試みとして、実際に読者にエポケーの「練習」(exercise)をテキストに即して行わせるように構成されている。最後の第5章では、石原氏とテイナーの対話の様子がそのまま記述され、第4章で練習したエポケーの態度に関するアプローチの多様性が、現象学の視点のみならず、仏教や儒教といった視点からも説明されている。

「第二部」は、第一部での練習と実践を受けて、そのための理論および歴史、そして文化的背景を一層深く掘り下げることで、「現実と遊ぶ」という著者の着想の全体像が明らかにされる。この第6章から第8章は、その大部分がテイナーと対話の記録として記述される仕方で行進していく。具体的に第6章では、フッサールによる現象学的還元という姿勢の受容とさらなる展開に貢献したヨーロッパにおける哲学的運動の経過が整理され、加えてアジア思想における瞑想 (meditation) という態度をめぐる思想的伝統との違いが論じられている。続く第7章では、エポケーを現実へと適用するさいの実践的な側面に焦点が当てられ、それを受けた第8章は、フッサールの見解と日本の哲学者たち (西田幾多郎、西谷啓治、上田静輝)、および曹洞宗の開祖であり禅僧である道元禅師、さらには詩人の松尾芭蕉との連関が詳細に論じられ、著者自身の独自の現象学的立場が鮮明に打ち出されている。石原氏もまた、こうした「第二部」の試みの大きな特徴を、「第一部で概説された基本的なポイントをより深く理解することに興味がある人なら、誰でも読んで活用できる」という〈実践の書〉としての力点を語るとともに、ここでの実践が「現象学および哲学におけるより標準的な学術的扱いの文脈に位置づけようとする学部生ら」(p.2) にとってのいわば入門的〈研究の書〉としての二面性が強調されている。それでは、以下各章の論点の展開をごく簡単ではあるが、振り返りかえりたい。

現実の遊び (play of reality) の諸相

ギリシア語で「判断の停止 (保留)」を意味するエポケーという語の導入的な意義を本書は、まず「自分の信念を信念として認め、認識すること」であるとし、そこから信念に基づく「把握」(Grip) そのものを「解き放つ」(loose) ことであるとする (9頁)。自らが強く握りしめて離すことができない信念や凝り固まった理解にある“窮屈さ”をまずは自覚し、そこから解放されるために「遊び」が必要となる。というのも、それによって私たちははじめて「現実」を生きることができるとされるからである。「現実と遊ぶこと」(playing with reality) は、私たちが他者や物事へと開き、それらと同調することで、そのものからそのもの自身を見せるようにすることが可能となるような一種の現象学的な態度

であるとされる。

こうした遊びによって自らの信念から解放され、事柄を事柄そのものから見させるように世界へと開かれるという「遊び」の着想は、本稿でもたびたび触れてきた通り、第一にフッサールの〈現象学的エポケー〉(“phenomenological epoché”)に由来するものである。そして、石原氏が見る限り、このエポケーという態度は、様々なバリエーションのもと一方でガダマーやリクールをはじめとする解釈学へと受け継がれ、また他方で西田をはじめとする京都学派の思想へとも受け継がれているとされる。あくまで石原氏は本書独自の「遊び」の立場の構築には、日本の文化的背景が大きな影響を持っていることを折に触れて強調しているが、第二章ではその必要性が際立つ具体的な場面が主に四つの観点から整理されている。

第一に挙げられているのは〈異文化間の遊び〉である。本書では、日本人でありながらアメリカテキサス州で生まれ育ったことによる「日本人であること」に関する文化的アイデンティティの問題が事例として挙げられつつ、同時にそうした文化的背景は自分のみならず、程度の差こそあれ誰にでも当てはまりながら世界との関わりを規定しているとされる。「馴染みのないものとの出会いは、自分の文化から健全な距離を作り、自分の文化的色眼鏡に気づかせ、文化的現実の遊びを純粹に楽しませてくれる」(p.16)。そして、第二の観点としてアカデミズムにおける議論の場から、一般的な会話の次元まで共通する〈対話の遊び〉の重要性が挙げられている。一対一の対話以上に、とりわけグループ・ディスカッション等においては、参加者がそれぞれの立場から、それぞれの関心をもって議論に参加することになるが、そこで肝要となるのは各自の視点を越えたトピックそのものへの同調であるとされる。主導的な人物一人によって対話が一方向に進行するのではなく、いわばその進行を対話そのものに委ねるような脱主体的かつダイナミックな対話の遂行形態が「遊び」の意義として強調される。

そして〈芸術経験〉にも「遊び」の重要な契機が認められる。本書によれば、芸術経験において作品とは単なる知覚にとっての一対象というあり方では捉えられず、鑑賞者に「事柄の見方」そのものに対する新たな気づきを与えてくれるものであるとされる。自らが人生の中で培ってきた視点に対して、そもそも現実に対する新たな関わり方を提起してくれる芸術経験に「遊び」の重要な一側面がある。「現象学的態度も美学的態度も、普段は現実的な関心によって覆い隠されている現実の側面を発見する方法である」(p.28)。そして、最後の観点は〈自然との遊び〉である。本書では、現代人の多くが自然との本来的な関わりを失っていることが指摘されている。自然と私たち人間の間には、いわば支配・被支配といった利害関係を越えた自らも自然の一部であるような根源的な関係性がある。普段の生活のなかで目にする自然は、おそらく自らもその一部であるというような見方はされていない。そうであるがゆえに、私たちは自分自身にとっても、そして自然その

ものに対しても責任ある関係が築けていない点を本書は指摘している。認識する主体と認識される対象としての自然という利害関係のフィルターを超えて、自然の中に入り込み一体となるための「遊び」の必要性が自然との本来的な関わりという観点から主張されている。

理論的背景——思想的伝統における遊びの諸相

さて、こうした「遊び」に基づく現実経験は、フッサールのみならず、ガダマーおよびリクールの「解釈学的現象学」(phenomenological hermeneutics)からも着想を得ている。続けて、この点に触れておこう。ガダマーはテキスト理解に留まらず、芸術経験、現実の他者理解、ひいてはあらゆる世界経験一般の経験モデルとして「遊び」という存在論的な原理を主張するが、石原氏もまた自己と世界との間で生じる絶えざる相互的な関わりとして、この概念の意義を本書の着想のうちに取り込んでいる。とくに石原氏は、自らの持つ「偏見」(ガダマーはそれを地平と呼ぶが)を他者との対話によって自覚し、それと距離を取りつつ、新たな視点から事柄へ関与するという対話経験における遊びの運動性を強調している。さらに、リクールの思想からは、フィクションや詩作の経験において私たちが日常生きる意味地平から距離を取る「疎隔」(distanciation)、そして作品世界への没入により獲得する新たな意味地平の働きである「適用」(appropriation)を高く評価している。

とりわけ、フッサール現象学に付随する主観主義的傾向に対して、解釈学的現象学の立場からは「遊び」に基づく脱主体的な経験様式に対する関心が見て取られる。そして、石原氏はさらにフッサールによる「エポケー」という現実に対する反省的な態度に対して、西田哲学におけるより直接的な経験の原理にも強い関心を寄せている。エポケーによって「判断を保留」するのではなく、「反省を保留する」という西田哲学の着想に注目しつつ、フッサールが主張する志向性の中断を経て、私たちの経験を理解する方法の多くに浸透している主客二元論を断ち切る「純粹経験」の境が開かれるとされる。松尾芭蕉の俳句を引きながら、石原氏はこうした西田の純粹経験の立場がすぐれて日本の伝統に根差したものであることを強調している。

主客二元論を超えた現実体験としての「真の現実」についての西田の理解は、実は日本の伝統的な思想に根ざしたものである。17世紀の俳人、松尾芭蕉の有名な一節がある。「松のことは松を習え、竹のことは竹に習え」。ここに表現されているのは、西田が純粹経験という考え方で得ようとしている本質的なことである。松の木とは何かを理解しようとするとき、私たちは通常、その性質や環境との関係などを調べる。要するに、物体としての松を調べるのだ。しかし芭蕉は、松が何であるかを本当に知りたければ、そのような立場を捨てるべき

だと言う。主客二元論を捨てなければならない。

「非思考こそが現実を理解する鍵である」という西田哲学の核心に触れつつ、日本の思想家にとって、モノの声に耳を傾けることは、単にモノの本質を知るのではなく、人間としての自分自身の本質を知ることであり、自己認識と世界経験の非思考的な一体性を石原氏は強調している。なお、こうした自然とのかかわりは多くの日本語表現の中にも息づいていることも本書では指摘されている。

本書のアプローチ——現象学の実践と問題意識

さて、第二部を構成する第6章から第8章では、本書における「現実との遊び」と東西を跨いだ現象学の思想的伝統との理論的連関がテイナーとの対話によって一層深められている。その議論のなかで石原氏は「現象学の実践」の意義を主に三つの観点からごく簡単に整理している。最後にこの点に触れつつ、今日の哲学研究における本書の立場についてまとめることにしたい。

第一に、フッサールのもとでは現象学は厳密かつ体系的な科学的方法であったこと、とりわけ晩年の著作において現象学は超越論的なプロジェクトであったことが指摘されている。そして第二にフッサールの超越論的転回を受け入れずに、現象学の実践を本質の探求として引き継いだ思想的脈絡があることが示唆され、最後の第三の観点として哲学の外部に位置するものとして、心理学や精神医学、認知科学、神経科学、看護学、さらには生物学といった分野において現象学が応用されてきたことが挙げられている。こうした現象学の実践の理論と歴史を概観したうえで、本書の試みはそのどれにも当てはまるものではないことを石原氏は強調を付して述べている。というのも、本書の目的は、あらゆる諸学に基礎を提供するという超越論的プロジェクトでなければ、現象の本質の追究でもなく、またすでに確立されている学問分野に現象学的洞察を適用することにもないからである。あくまで本書の目的は「エポケーを用いることで私たちの生活を向上させる」(p.81) ことにある。たしかに、フッサールが提唱する世界の存在についての判断を保留するという根本的な態度変更は以降の哲学（および関連諸学）の展開にとって重要な意義をもつが、本書がなによりも読者に提供しようとするのは「現象学の実践」として本書を通じた「自己変革」(self-transformation) の経験である (p.81)。

こうした本書のアプローチが体現しているのは、現象学の手法を用いながらも現象学に留まらない、人生における哲学そのものの実践的意義のように思われる。一方で、現象学を中心とした精緻かつときに大胆な思想史的解釈に立脚しつつも、そこから得られた着想を人生全体を通して実践していくためのすべを明快に提示する本書の立場は、哲学に直接

従事する研究者のみならず、自分自身の人生を生きようとするあらゆる人間に開かれたものである。とりわけ、評者自身もそうであるが、現象学のみならず哲学・思想研究およびその教育活動に従事している者にとって、そうした本書の思索とその成果は非常に重要な問題提起を投げかけているように思われる。最後に、この点に関して石原氏の言葉を引用しよう。

つまり、フッサール研究者やハイデガー研究者などは、フッサールやハイデガーがテキストの中で本当に何を言っているのかに関心を持ち、それを正しく理解しようとする。そしてそのような学者にとって、現象学の実践的側面は完全に失われている。それが大多数の人々だと言うつもりはない。しかし、「自分は現象学者である」「現象学の仕事をしている」という人の多くは、実際にはこのような学問的な仕事しかしていないという印象を受ける。それが重要な仕事でないとも言うつもりもない。それはとても重要なことだが、現象学を實踐することとはまったく違うことである。

もちろん、哲学研究にとってその実践がすべてでないことは石原自身も言及しているが、他方で「私の考えでは、現象学は本質的に実践であり、過去に人々が何を言ったかを研究することとは何の関係もない」(p.94)と閉塞した理論研究の現状を厳しく指弾している。

思想的背景に対する確かな解釈に裏打ちされつつも、哲学(現象学)の実践的側面の意義を強調する本書の立場に、“現象学者”はいかに応答することができるのだろうか。是非、本書を通じた現象学の実践を経たうえで、その回答を再考してみたい。

(小平 健太・こだいら けんた・高千穂大学)

【書評】

富山豊

『フッサール—志向性の哲学—』

綿引 周 (Amane WATAHIKI)

フッサールの志向性の理論については国内外で数多の論文・著作が出版されてきた。特にフレイゲを参照しながらフッサールの志向性の理論を解釈しようとする試みは現代も生き続けている。本書もフレイゲを参照しながらフッサールの志向性の理論を理解しようとする試みる点で、この解釈の伝統に属すと言えるだろう（この点には後で留保をつける）。しかし本書で展開されている解釈はこの伝統に新たな展開をもたらす画期的な著作であるといえる。どのような点で本書が画期的な著作となっているのかを説明するために、まずはフッサール志向性論に関する解釈史を簡単に振り返っておくのがよいだろう。

フッサールの志向性論、そしてそれを語る上で避けることができない「ノエマ」という概念の解釈を巡っては、これまでふたつの陣営が争ってきた。一方の「東海岸派」の解釈者たちは、ノエマと対象は数的に異なるものではないとする点で一致している。彼らによると「対象とノエマは別様に考察された同じもの」であり、両者は存在論的に異なる存在者として区別されるのではない。J. J. Drummond、R. Sokolowski、D. Zahaviといった研究者たちがこの立場を支持し、評者には、東海岸派解釈は他方の解釈よりもフッサールのテキストにより忠実だとみなされてきた印象がある。

対して「西海岸派」と呼ばれる解釈の伝統は、D. Føllesdalのノエマ解釈に端を発している。Føllesdalは、フッサールのノエマ概念を特徴づけるテーゼを取り出してフッサールのノエマがフレイゲの意義(der Sinn)と同様の特徴をもつことを指摘し、ノエマはフレイゲの意義と同様、内包的な抽象的存在者であると論じた。このFøllesdalの解釈を引き継ぎ、さらに体系的な解釈を提示したのがD. W. SmithとR. McIntyreのふたりである。彼らの共著『フッサールと志向性 (Husserl and Intentionality)』ではフッサールの志向性論をJ. Hintikkaのそれに接続させようと試みられている。彼らの解釈はフッサール志向性論の可能世界解釈と呼べるだろう。

この解釈の伝統は、フッサールのノエマが意味の一般化であるというフッサールの考えに基づいている。『論理学研究』においてフッサールは意味を対象と区別し、意味とは対象が与えられる仕方であると述べている。例えば「ワートルローの敗者」と「イエーナの勝者」という表現の意味は異なるが同じ対象に関係している。そうだとすれば、意味と対象がひとつの同じものを異なる態度で見たものというよりも、数的に異なるふたつの存在

者であり、フレーゲの意義のようなものとして考える方が自然であるようにも思われるだろう。そしてその一般化がノエマであるとフッサール自身が書いているとしたら、この西海岸派解釈がひとまずは説得力をもつ。

しかし対象と作用の間に立つとされる「意義」とか「意味」とはいったいどのような存在者なのか。フェレスダールはフレーゲ的な、内包的な抽象的存在者だと述べ、スミスとマッキンタイアは、カルナップ的な内包か、あるいは可能世界の集合として理解できると主張している。しかしいずれにせよ西海岸派解釈は、フレーゲの意義についての既存の解釈を参照し、それをフッサールの文脈に合わせつつ、フッサールの「意味」、そしてノエマ概念の解釈に援用している点は変わりがない。この種の解釈が「フレーゲ的解釈」とも呼ばれる所以である。

以上に取り上げてきた西海岸派解釈またはフレーゲ的解釈のアプローチを踏まえるなら、M. Dummettのフレーゲ解釈をもとにフッサールの志向性論を理解するという発想も比較的自然的に思えることだろう。しかし実際にそれに取り組むとなれば話は別である。Dummettの浩瀚な（そして決して読みやすいとは言えない）著作をものにしなければならず、そのためには言語哲学や数学の哲学、論理学にも深く通じていなければならない。

まさしくその大業を成し遂げたのが本書であると言える。フレーゲの意義に関するDummettの解釈を援用し、フッサールの志向性の理論を解釈する試みを思いついた者がいたとしても、それを体系的に、かつ読みやすく書かれた入門書として仕上がった著作は、私の知る限りは海外にもない。本書を母国語で読める日本語話者は非常に幸運であると言っても決して言い過ぎではない。

以上の背景を押さえたうえで、本書の内容に入っていこう。本書は「志向性の謎」に対するどのような理論をフッサールがもっていたのかと問い（第1章）、フッサール解釈としての妥当性も丁寧に確認されながら、この問いに対する回答を提示する過程で志向性についてのフッサールのアイデアが紹介されるという構造になっている。志向性の謎としては（1）何が作用と対象を結びつけるのか（40）、不定の対象への志向性があることをどう理解するのか（39）、そして不在の「対象」について思考できるのはどのようにしてか（52）という3つの問いが挙げられている。

第一章「志向性の謎」で上記の問いを提出した後、著者はこの謎に答えるための出発点として次のアイデアを提示する。

「[・・・] 何を調べれば、何によってこの真偽が決まるのか、という観点からその内容が何を対象としているのかを考えることができる」(67)

そして、このアイデアを体系的に理論化した論者としてフレーゲの名前が第一章の最後

に挙げられ、第二章「志向性と真理」では、志向性を真理との関係で説明する理論がフレーゲの議論に基づいて展開される。フレーゲを参照するのは、フレーゲの議論が、先のアイディアをフッサールよりも体系的に一貫した形で明瞭に提示しているからである。

第二章では、なぜフレーゲが文の意味 (die Bedeutung) を真理値としたのかという疑問から出発して、フレーゲが意味を E. Tugendhat のいう「真理値ポテンシャル」、あるいは Dummett のいう意味論的役割ないし意味論的値として捉えていたからだという解釈が紹介される。構文論、意味論、形式言語など、意味論的値という考え方を理解するのに必要な基本的な知識が説明されたあと、「志向の対象＝意味論的値」というテーゼ、すなわち「志向性の『それについて』のものであるところの対象とは、意味論的値に他ならない」というアイディアが主張される。

このテーゼを受け入れられるなら、なぜ志向の対象が (典型的な事例では) 我々の心の浮かぶ像や、あるいは我々と因果関係に立つ任意のものではないのかを説明することができる。たとえば「うちの金魚は体長10センチ以上ある」と言うとき、この発言が金魚についてのものであって、その傍にある水草や金魚について抱く心の中のイメージについてのものではないのは、その発言の真偽を決定するのに、適切に関連するのが、金魚であるからである。この提案は、「何が作用と対象を結びつけるのか」という志向性の謎のひとつに部分的に答えるものである (なぜ部分的かと言えば、後で指摘されるように、準同型性定理により、思考の真偽の決定に関連する対象として我々が選び出した対象が「本当の志向的对象なのか」とさらに問うことが常に可能であるからである。この点は後で取り上げる)。

ブレンターノがこの概念を中世哲学から復活させて以来、志向性はしばしば「何かについてのものである」「何かに向けられている」という心をもつ性質であると説明されてきた。そうした説明からは、志向性は内観心理学の探求対象となるようなものであるという意味で、心理学的な性質であるという考えがまずは自然に浮かぶのではないだろうか。

しかし本書が提示する見方は、志向性についてのこの素朴な理解に反対する。というのも志向的对象が意味論的値として捉えられるなら、ある対象が、ある思考の志向的对象であるかどうかは、その思考をもつ主観が物理的にどこを向いているかに依存しないだけでなく、その主観の心理的状态にも依存しないと著者は考えているように思われるからである。「うちの金魚は体調10センチ以上ある」と言うとき、発言者が金魚の泳ぐ水槽を向いていなくても、あるいは「心理的にも別のことに注意が向かって」いても (104)、志向的对象は金魚であり、それは金魚についての主張である。したがって「志向性の概念について、『意識が対象に向かう』といった説明がなされることがある (そしてそれは誤りであるわけではない) が、それは単に視線がそちらに向かっているとか意識や注意が引っ張られているとか、必ずしもそういうことを述べているわけではない」(105) と著者は

強調する。

志向性を真偽の観点から理解するこの解釈は、志向性の「意味論的」(110) 概念と呼ぶことができるだろう。しかしフレーゲならまだしも現象学者であるフッサールが本当にこうした「論理的な観点からの志向性分析」(110) を与えていたのだろうか。

この当然の疑問には第二章の第六節で説明が試みられている。まずフッサールも数学・論理学への哲学的関心から研究を出発させていたことが指摘される。さらに『論理学研究』における願望文の分析と1896年の「論理学」講義での「すべてのA」と「Aのクラス」というふたつの表現の機能の違いに関するフッサールの分析から、フッサールが真理値決定のプロセスという視点から、あるいは「それが主語の位置に代入されたとき、述語の述定は何に対して行われるのか」という観点から議論を進めていることが指摘される。したがって『論理学研究』や「論理学」講義のような著作におけるフッサールのじっさいの議論は「フレーゲのような論理学に基づく考察とは異質であるどころか、極めて類似したものである」と結論される。

しかし、フッサール解釈としての正当性が認められたとしても、志向的対象を意味論的値として理解することには理論的な困難が残っている。第一に、意味論的値の対象が一意に決まらないという問題(本書でこの問題は準同型性定理に基づきながら緻密に説明されている)、もうひとつは「志向性の謎」のひとつである無対象表象の問題である。「惑星ヴァルカンは水星よりも大きい」という文の真偽を決める上で調べるべきは惑星ヴァルカンだが、惑星ヴァルカンは存在しない。この意味論的値は存在しないのだとしたら、惑星ヴァルカンについて考えるこの思考は、それが向かう志向的対象をもたず、志向性をもたないことになってしまうのではないか。しかしこの思考はやはり惑星ヴァルカンについて考えているように思われる。

こうした問題にはフッサールの「意味」の概念に訴えることで最終的な答えが与えられる。フッサールにおける意味は対象とは区別されつつも、「対象を考える一定の仕方」として導入されている。この特徴づけを頼りに著者はまず意味の想像イメージ説(第四節)と、ヒンティッカの可能世界による「意味」解釈(第五節)を批判する。後者は可能世界から表現の指示対象への関数ないし順序対の集合によってフッサールの「意味」を理解する。想像イメージ説には、『論理学研究』第一研究第二章第十七節でフッサール自身がその見解を否定していることから少なくともフッサール解釈として採用できないと指摘され、可能世界解釈に対しては、二点の困難が指摘される。第一に、ある表現にある意味が結びつくことが後天的に学習可能であるのでなければならないが、可能世界を直接見ることもできず、また学習すべき集合の要素は無限にある(あるいは無限でなくとも大量にある)ため、どの表現にどの意味が結びつくのかを学習することが不可能になる。しかし可能世界解釈からのこの帰結は、意味とは主体自身が把握しているものだというフッサールの考え

に反する。第二に、数学的表現などの、どの世界でも同じ対象を指示する表現の意味の違いを説明できなくなるという難点もある。異なるふたつの数学的表現について、両者の意味は同一だが、我々がそのことを把握できないと考える理路もあるかもしれない。しかしこれもまた意味とは主体自身が把握しているものだというフッサールの考えに抵触する。この批判は、Hintikkaの解釈に依拠しているSmithとMcIntyreの解釈に対する批判にもなりうる。

そこで本書の第三章第六節では、フレーゲの意義概念に立ち返り、そのDummettによる解釈が参照される。Dummettは「表現の意義とは、その表現の意味論的値を決定するためのある特定の手段である」と述べている。例えば「10以下の最大の素数」という表現の意味を理解しているひとは、その指示対象が7だと知っているというよりも、この表現が7を指すことをそもそもどう調べるかを知っていることだと考えられる。同じ7を指示する「4番目の素数」という表現と「10以下の最大の素数」の意味が異なるのは、両者に結びついている手続き・手順が異なるからである。意味とは対象が与えられる「仕方」であるというフッサールの特徴づけも、フレーゲの意義に関するDummettのこの解釈を頼りに理解できるのではないかという仮説を著者は提示する。

この解釈に従えば、「すべての作用には対象が存在する」という、無対象表象の問題の前提となっていたテーゼは次のように理解される。すなわち、我々の作用は必ず対象への方向性をもつが、しかしこのことは必ずしも「対象が存在する」ことを意味しない。対象への方向性が成立するとき、存在するのは対象ではなく意味である。「我々が意味を把握することで、その意味が定める対象への方向性、つまり志向性が成立し、我々はその対象について考えることができるようになる」(169)。対象について考えることができると言えるのは、意味によって対象を探するための手続きが定められるからであり、その対象が存在するかどうかを知る必要もなければ、実際に存在する必要もない。惑星ヴァルカンという惑星が存在すると考えられていた時代、科学者たちが他でもなく惑星ヴァルカンについて考えていたと言えるのも、「水星の近日点移動を説明するためにししかじかの質量を持って観測されるであろう惑星」といった、何かがその思考の対象であると分かる条件を科学者たちが把握していたからである。この解釈は、フッサールの現象学とは、対象の側を括弧に入れて、意味の方だけを問題にするものだ(137)という一般的な理解とも両立可能であり、またフッサールが「直観による充実化」について語っていたことから、さらに説得力を持って支持される。

惑星ヴァルカンの事例から分かるように、この解釈のメリットは、第一に無対象表象の問題をフッサールがクリアできていたと考えられる点にある。第二に、不定の対象に対する志向性もうまく理解できるようになる(237-238)。「何かが動いた」と考えるとき、この思考には、その真偽が定まる条件が確かに決まっており、その条件を満たすのはある特

定の対象だけではない。しかし当の思考の真偽が定まる条件が主体に把握されている以上、そのことは、その思考が対象への方向性をもつこと、志向性をもつことと矛盾しない。そして最後に、準同型性定理に基づいて提起されていた問題にもフッサールの立場からは次のような答えが与えられる。フッサールにおいて対象とは真なる述定の主語となるものであり、それに尽きる。したがって、ある一定の手続きに従って真なる述定の主語となる対象として与えられたものが、本当の対象かどうかと問うことは意味をなさない (238-240)。この最後の回答からパトナムの内在的实在論を想起する読者もいるだろうし、終章でカントの「対象の条件は経験の可能性の条件である」というテーゼとフッサールの立場を比較しつつ論じられているようにフッサールのな超越論的観念論の基本的なアイデアであるといえるだろう。

最後に補足と疑問、そして著者へのリクエストを述べたい。

冒頭でフッサールの志向性論解釈の歴史の一部としてノエマを巡る論争について触れた。その際、本書の解釈は西海岸派ないしフレーゲの解釈の伝統に属すと述べた。しかし著者自身は終章でノエマを志向的对象の側に、ただし内包的文脈を含む枠組みで考えた場合の意味論的値に当たるものとして理解する方向性を示している。その点では、ノエマを対象というよりも意味の側で理解しようとするフレーゲ的解釈とは袂を分かたず。この点は補足として付け加えておきたい。

次に一点、ある疑問を提示したい。著者は第四章で、言語表現には発話者の意図によって恣意的に意味を結び付けられるという「ハンプティ・ダンプティ理論」にフッサールが陥っているというDummettの批判に応じている。著者はここで「能力としての意味の把握」と「出来事としての意味の把握」というDummett自身の区別を引き合いに出す。フッサールが「意味付与作用」を「リアル」な、すなわち時間的出来事として言及せざるを得なかったのは、まさしく意味の出来事としての把握が時間的に特定できる出来事として生じることを捉えようとしているのであって、「何らかの意図的な活動によって言葉に特定の意味を結びつけようとする含意はない」(202) という。

Dummettの批判に対するこの方向性での応答には評者も同意するものの、著者が「出来事としての意味の把握」として何を意味しているのかがあまり明確ではないように思われる。著者はそれをプログラミングにおける「関数呼び出し」との類比に訴えて説明している(第四章第二節)。しかしその類比は本当に成り立っているのだろうか。意味とは意味論的値を探る手続きであるという解釈に従うとき、その意味の「出来事としての把握」とはその手続きの実行であると考えるのがさしあたり自然である。しかし東京にいるひとが「ここからだ大阪はあっちの方角だ」と言われて「大阪」の意味の把握が出来事として生じたからといって、大阪を探し出すための手続きがすぐさま実行されるわけではない。もちろん著者もこの疑問は想定したうえで、出来事としての意味の把握はプログラム

における関数の「遅延評価」のようなものと説明している（そしてそのように捉えた場合に生じる「参照透過性」の問題への見通しも「付論と読書案内」で述べられている）。なるほどプログラムには「遅延評価」といったものが可能であり、もしかするとそれにあたるステップが我々の認知的な情報処理過程のどこかで見いだされることもあるかもしれない。しかし我々の**経験の中に**「遅延評価」に当たるものが見いだせるのだろうか。見いだせないとしたら、意味付与作用は、フッサールの現象学的なプログラムの外に零れ落ちてしまわないだろうか。

この点、疑問は残るものの、この疑問にも著者は既に何らかの考えをもっているのかもしれない。繰り返す通りDummettによるフレーゲ的解釈を参照してフッサールの志向性論を理解しようとする試みは世界的にも先駆的な試みであり、日本語でこの著作を読めることは日本語話者にとっては極めて幸運なことである。しかし著者の議論は、日本語のようなマイナーな言語の圏内に留まるべきものではないとも思う。本書で提示されたフッサール解釈は英語の媒体で世界に公開し世界中の研究者を巻き込んで、この方向性での議論を発展させていってほしい。これが著者にリクエストしたいことである。

（綿引 周・わたひき あまね・東北大学）

日本現象学会会則

- 第 1 条 本会は日本現象学会（The Phenomenological Association of Japan）と称する。
- 第 2 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 3 条 本会はこの目的を達成するために次の事業を行う。
- ・ 1 年 1 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
- 第 4 条 本会の会員は現象学に関心を持つ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。
- 第 5 条 本会は次の役員をおく。
- ・ 事務局長 1 名
 - ・ 委員 20 数名
 - ・ 会計監査 2 名
- 第 6 条 総会は年 1 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る。
- 第 7 条 委員の任期は 4 年とする。
- 第 8 条 会計監査の任期は 4 年とする。会計監査は他の役員をかねることができない。
- 第 9 条 役員はすべて重任を妨げない。
- 第 10 条 委員は委員会を構成し、総会の決定にしたがって会の運営について協議決定する。委員会に企画実行委員会、編集委員会、国際交流委員会などの小委員会・WGを必要に応じて設置する。また委員の互選により、事務局長を選出する。
- 第 11 条 会計監査は年 1 回会計を監査する。
- 第 12 条 会員は会費として年 3000 円を納入する。
- 第 13 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。委員会の決議と総会の承認は、出席者の過半数の同意を必要とする。
- 第 14 条 当会の会計年度は、毎年 4 月 1 日にはじまり、翌年 3 月 31 日に終わる。
- 第 15 条 当会の所在地は事務局に置く。

（昭和 55 年 5 月 30 日制定）

（会費は昭和 62 年度より『年報』代を含め 3000 円に改定）

（第 14 条は平成 29 年 11 月 12 日に追加）

（2020 年に委員数、会費を改訂し、委員会の設置と事務局長の選出を規定）

（2023 年に第 3 条と第 5 条の「左」を「次」に修正、第 5 条に「事務局長 1 名」を追記、第 13 条に議決方法を追記、第 15 条を追加、会則全体の漢数字をアラビア数字に修正）

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。2012年の設置以来、本章はこれまで合計9編の論文に贈られて来ました。2023年度の第10回受賞者は、山崎諒氏（「初期ハイデガーにおける「一般性」をめぐる一考察——「本質的に偶因的な表現」と「形式化／類化」の関係から——」）に決定いたしましたことをお知らせします。

編集後記

『現象学年報』第40号をお送りします。前号のリニューアルから数えて二号目ということになるわけですが、印刷所から送られてくる横組みレイアウトのゲラは私にはまだまだ新鮮で、なじみを覚えるようになるにはもう少し時間が必要そうです。ご存知の通り、本誌の変化は見かけや論文の字数の上限だけではありません。査読制度も新しくなっております。大切なことなので確認しておきましょう。第39号より、(1) 大会での発表と投稿の分離（大会での発表ばしでの投稿の許可）、(2) ダブルブラインド制の導入、(3) 再査読（1回）の実施、(4) 一般会員からなる査読専門員制度の創設といった変更が加えられました。こうした改革の試みを評価するためにはもう少し時間が必要ですが、いまのところ大きなトラブルもなく新制度下での編集業務を進めることができていると思います。これもひとえに、査読者の方々、そして論文を投稿していただいた会員各位のおかげです。また、リニューアル後の本誌の査読・編集について、みなさまから忌憚のないご意見・ご批判をお寄せいただくべく、そう遠くないうちに何らかの機会を設けられればと思っております。今後ともどうぞよろしくお願いいたします。

本号の冒頭を飾るのは、昨年度の大会シンポジウム「喪失をめぐる対話」にもとづく特集です。同シンポジウムにゲストとしてご登壇いただいた金子絵里乃先生と鈴木生郎先生、そして本学会会員からの登壇者である中真生先生より、それぞれご玉稿を賜りました。先生方に心より感謝申し上げます。

昨年度の大会における男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ「教養としての哲学・倫理学——初期キャリア研究者が何をどう教えるか」の報告を、オーガナイザーの金成祐人先生にご執筆いただきました。なお、本学会の男女共同参画・若手研究者支援ワーキンググループは、設立から10周年を迎えました。このことを記念し、同ワーキンググループのこれまでを振り返っていただくエッセイを、池田喬先生にご寄稿いただきました。こうした「公式記録」を残していくことは大切なことですので、今後も同趣旨の企画を立てていければと思います。

本号には、タンペレ大学（フィンランド）のユッシ・バックマン先生による特別寄稿「超越論的観念論と強い相関主義——メイヤスーとハイデガーの有限性の終焉」も掲載されております。コロナ禍以降に入会された会員のみなさまはひょっとすると（あまり）ご存知ないかもしれませんが、本学会と北欧現象学会（Nordic Society for Phenomenology）は、それぞれの年次大会に公式的にスピーカーを派遣しあう関係にあります。こうした交

流はコロナ禍によって中断を余儀なくされていたのですが、昨年度の大会において本学会大会へのスピーカー派遣も復活し、そのおかげでこうしてバックマン先生のご講演にもとづく論文が掲載された次第です。バックマン先生、そしてご多忙の折に翻訳をご担当いただいた金成祐人先生に感謝いたします。

本号には、一般論文2篇が掲載されております。本数こそ少ないですが、どちらも全5篇の投稿論文から厳正な審査を経て採用されたものです。

先に申し上げた通り、本誌の投稿のためのハードルは制度改正によって下がっております。また、査読専門員制度の導入のおかげで、現象学に関するさまざまな主題の論文によりフィットした査読を行うことも可能になっております。「キャリアがいくらか先に進んだら国内学会誌には投稿しない」という慣習が日本の哲学業界にはなんとなく存在しているわけですが、この慣習の是非についてはとりあえず措くとしても、それとは別の筋道が表示されていることは、誰にとっても悪いことではないはずです。「論文投稿、私はもういいよ」という方も、ぜひとも本誌への投稿をあらためてご検討ください。謙虚になるいい機会でもあります（個人の体験にもとづく見解です）。

巻末には、書評とエッセイがそれぞれ4本ずつ掲載されております。赤阪辰太郎先生にはヘレン・ソング著『人種差別の習慣』を、小川歩人先生には亀井大輔・長坂真澄編『デリダのハイデガー講義を読む』を、小平健太先生には石原悠子&Steven A. Tainer, *Intercultural Phenomenology* を、そして綿引周先生には富山豊著『フッサール』を評していただきました。そして、先述した池田先生の公式記録エッセイに加え、現象学研究の泰斗であり本誌第26号（2010年）にご寄稿いただいたこともあるクラウス・ヘルト氏の追悼文を、同氏の元指導学生を代表して田口茂先生と陶久明日香先生にご執筆いただきました。さらに、最近の海外学会事情をお伝えいただくべく、野々村伊純先生に、国際メルロ＝ポンティ・サークルの参加記をお寄せいただきました。先生方に感謝申し上げます。

本号の作成にあたって、大阪書籍印刷の宮田末男さんに格別のご配慮をいただきました。記してお礼申し上げます。

（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、下記の学会事務局（2025年3月まで）にご照会ください。学会費は、年間3000円です。

日本現象学会事務局

〒060-0810 札幌市北区北10条西7丁目
北海道大学大学院文学研究院 田口茂研究室内

公式ホームページ（入会申込書はこのホームページからも入手可能です。）

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

●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 40

2024年11月15日 発行

編集発行 日本現象学会

〒060-0810 札幌市北区北10条西7丁目
北海道大学大学院文学研究院 田口茂研究室内

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

