

2006

Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

11

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

目 次

2005年春季シンポジウム：医学とフランス哲学

はじめに	小泉 義之	1
デカルトの形而上学的『省察』と医学	山田 弘明	2
医学、この間にあるもの—ScienceとConscience—	池辺 義教	15
現代医学からみるメルロ＝ポンティエの「制度の哲学」	加藤 敏	25

2005年秋季シンポジウム：フランス政治哲学の現在

イントロダクション	三浦 信孝	37
トクヴィル復興の意味	宇野 重規	40
共和主義の再審—共和主義と自由主義—	北川 忠明	49
ジャック・ランシエールにおける政治哲学の可能性	松葉 祥一	63

2006年春季シンポジウム：エピステモロジーの現代的展開

イントロダクション	河野 哲也	72
ピアジェとチョムスキーの論争—「認識の発生」の認識論	山口 裕之	74
カヴァイエスの数学の哲学—数学は生成であるというテーゼについて—	近藤 和敬	87
血液循環の認識論	金森 修	100

一般研究発表要旨

デカルトにおける精神と身体の実体的合一について	久保田（山本） 祐歌	111
スピノザにおける理性と直観知（第二種と第三種の認識）の区別について —特にドゥルーズによる第二種認識の解釈を中心として—	朝倉 友海	112
習慣と集団—後期サルトルにおけるヘクシスの問題—	沼田 千恵	113
ライプニッツにおける観念と思考について	清水 洋貴	114
後期ライプニッツ哲学における「身体」と「表現」	枝村 祥平	115
ベルクソン哲学における過去について	山田 秀敏	116
悪を構成する視角—ジャン・ナベールの道徳哲学—	越門 勝彦	117
メルロ＝ポンティエと認識論—その懐疑論への対応と形而上学批判から—	國領 佳樹	118
リクールの解釈学的現象学と自然科学の哲学	原田 雅樹	119
記憶と忘却—ベルクソンの記憶力理論における忘却の諸相—	神山 薫	120
フェティシズムと政治言説—コントとコンスタン—	杉本 隆司	121
神への愛—人々が一致する第三種の原理として—	森 亮子	122
ベルクソンにおけるイマージュと持続—「物質と記憶」第4章をふまえて—	金子智太郎	123
メルロ＝ポンティエにおける「意味作用signification」	山倉 祐介	124
ミシェル・フーコーの権力論とイデオロギー	手塚 博	125

レヴィナスにおける「作品」の概念	亀井 大輔	126
------------------	-------	-----

公募論文

ライプニッツ『形而上学叙説』における観念と思考について	清水 洋貴	127
-----------------------------	-------	-----

コンディヤックにおける形而上学的概念

——「プロテウス」としての「本質」——	吉澤 保	137
---------------------	------	-----

La notion de corps chez Bergson

- Vers une autre histoire du spiritualisme français -	Hisashi FUJITA	146
---	----------------	-----

自由の錯覚——『直接与件』における自由への信憑と嫌悪

	村山 達也	156
--	-------	-----

ベルクソンの過去実在論

	山田 秀敏	166
--	-------	-----

「概念」の哲学から「テキスト」としての数学・物理学へ

——グランジェとリクールを手がかりに——	原田 雅樹	175
----------------------	-------	-----

De la «néontologie» chez Nishida Kitarô

	Michel DALISSIER	184
--	------------------	-----

書評

福居 純著『デカルトの「観念」論』	小林 道夫	195
-------------------	-------	-----

村上勝三著『数学あるいは存在の重み——デカルト研究2』	持田 辰郎	198
-----------------------------	-------	-----

村上勝三編『真理の探究』	塩川 徹也	201
--------------	-------	-----

上野 修著『スピノザの世界』	鈴木 泉	205
----------------	------	-----

熊野純彦著『メルロ＝ポンティ——哲学者は詩人でありうるか』	村瀬 鋼	210
-------------------------------	------	-----

内田 樹著『他者と死者——ラカンによるレヴィナス』	原 和之	214
---------------------------	------	-----

檜垣立哉著『西田幾多郎の生命哲学』	杉村 靖彦	219
-------------------	-------	-----

山口裕之著『人間科学の哲学』	河野 哲也	222
----------------	-------	-----

江川隆男著『死の哲学』	小泉 義之	226
-------------	-------	-----

河野哲也著『環境に広がる心』	村上 靖彦	230
----------------	-------	-----

金森 修著『遺伝子改造』	香川 知晶	233
--------------	-------	-----

松永澄夫著『言葉の力』	久米 博	236
-------------	------	-----

会員の声

第19回国際宗教学宗教史会議に参加して	中富 清和	239
---------------------	-------	-----

その他

2005年度活動報告		241
------------	--	-----

入会手続きについて		243
-----------	--	-----

2007年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領		243
--------------------------	--	-----

『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定		243
-----------------------	--	-----

「会員の声」投稿規定		244
------------	--	-----

日仏哲学会会則		245
---------	--	-----

編集後記		246
------	--	-----

2005年春季シンポジウム

医学とフランス哲学

はじめに

小泉 義之

フランス哲学・思想は、生物と生命に関わる諸学と深い関係を有してきたし、とりわけ医学と深い関係を有してきた。

デカルトは、「哲学の木」の喩えにおいて、医学を果実に数え入れていた。つまり、哲学の最高の到達点を、智慧に裏打ちされた医学にも求めていたのである。また、フーコーは、臨床医学における生理学と解剖学の関係を分析することを通して、生と死が織りなす複雑な様子を思考していた。つまり、哲学の到達点を、生と死の粗雑な二分法を越えた場所に求めていたのである。他にも想起すべき多くの名がある。ラ・メトリー、ビシャ、ベルナール、そして、カバニス、ベルグソン、セリーヌ、カンギレム等々。

今日、フランス哲学・思想と医学との関連を歴史的に振り返ることは、極めて大きな意義がある。一つには、二十世紀後半の生命科学と生命技術の進展を踏まえた新しい生命観を創出するために、改めて哲学史・思想史の資源を発掘してみなければならないからである。この点では、澤瀉久敬や川喜田愛郎を引き継ぐ研究が求められるであろう。二つには、バイオエシックスや医療社会学やSTSのフレーミングを批判的に検討する必要があるからである。この点では、哲学・思想には、為しうることと為すべきことが膨大にある。三つには、科学史と科学哲学の方法論的行き詰まりを打開する必要があるからである。この点では、医学についての反省的思考は、多くの示唆を与えるはずである。

本シンポジウムでの三氏の発表が刺激となって、フランス哲学・思想の「お家芸」が新しい姿で復活することを期待する。

デカルトの形而上学的『省察』と医学¹⁾

山田 弘明

はじめに

フランス哲学と医学とは昔から相性がよい。古来、哲学者が医学に関心を払うことは哲学の伝統であったが、それはフランス哲学についても言える²⁾。ここではフランス近世哲学（とくに形而上学）と医学との関わりの一例として、デカルトの場合を取り上げる。かつてドイツの王女エリザベトは、師デカルトのことを「私の精神にとって最良の医者」（1643.5.16.Ⅲ,662）³⁾と呼んだが、デカルト自身は精神だけでなく、身体にとっても医者のもりだったろう。精神と身体とは緊密に結びついていると考えるからである。デカルトは1629年オランダ転住直後から、解剖学をはじめとする医学研究に手を染めていたことが分かっている。その哲学と医学とが深い関係にあることは『人間論』（1633年）や『方法序説』（1637年）第五部の数ページを読むだけで直ちに理解できるだろう。それらのテキストは医学書と言っても言い過ぎではない。『哲学原理』仏訳序文（1647年）では、医学は哲学から得られる果実の一つとして公式に位置づけられている。『人体の記述』（1648年）はタイトルからして医学論文そのものであるし、『情念論』（1649年）もまた生理学的な内容を多分に含んでいる。

本稿が結論として取り出したいことは、『省察』（1641年）の形而上学と医学研究とが相互に関係しているテキスト的な証拠が見出される、ということである。周知のように、『省察』には水腫症などの医学の例がたびたび登場する。よく読めば水腫症だけではない。幻肢痛、狂人、錯視、夢想、痛みの特定、心身の合一、人体生理（神経と筋肉運動）とその維持など、多くの臨床医学の事例が議論の基礎になっている感がある。デカルトの医学に関する二次文献は、P.MesnardやH.Drefus-Le-Foyer⁴⁾をはじめ決して少なくない。われわれも注1)の論文でデカルトの医学研究を概観した。近年ではA.Bitbol-Hespérièsの諸研究⁵⁾が注目される。だが彼女も形而上学と医学との関わりを問題とするにはいたっておらず、この方面の研究はあまりなされていない。かくして『省察』と医学との関係を問うことには十分な意義があろう。

『省察』の執筆時期（1639-40年）と、解剖研究とが重なっていることは銘記しておいてよいだろう。この頃のデカルトは、依然としてオランダで動物解剖に熱中していた。レイデンで人体解剖に立会い松果腺を実見したことを報告しているのもこの頃である（メルセンヌ宛て1640.4.1.Ⅲ,49）。解剖学と形而上学の研究とは、矛盾することなく同時進行していたようである。午前中は寝床のなかで形而上学的な瞑想を紙に書きつけ、午後になって動物解剖に夢中になるという奇妙な日々であったのだろうか。「解剖は罪ではありません」（1639.11.13.Ⅱ,621）とメルセンヌに

書いたのは、周囲から変な目で見られたことへの弁明だろう。この時期の生活状況からしても、『省察』に医学研究の痕跡が見出されるのは自然であろう。ここでは、懐疑、観念と外界の事物との対応、私の本質、心身の区別と合一の議論において、多くの医学の事例が活用されている様子を見よう。以下、『省察』の該当箇所と、『人間論』や『屈折光学』などにおける医学的・生理学的記事とのテキストの対応を示しておく。*は筆者によるコメントである。

1. 懐疑に関して

感覚の欺き、狂人、悪性の蒸気（Ⅵ,18-19）

「ときとして視覚がわれわれを欺くことが起こるのはなぜか…。第一に、見るのは精神であって眼ではなく、しかも精神は直接にはなく脳を介してしか見ないからである。したがって狂人や眠っている人は、その眼前にはまったくないものをしばしば見たり、見ると思ったりするのである。すなわち、ある蒸気が脳をうごかして、普通には視覚に使われている脳の部分の蒸気を、対象が眼のまえにあるときと同じように配置する場合である」（『屈折光学』Ⅵ,141）⁶⁾。

*脳内の蒸気的作用によって、外界の対象があるかのように表象される。

目覚めと眠り（Ⅶ,19）

「精気は脳の空室にはいるにつれて、まわりを取り囲む物質を押し広げ、ふくらませ、これによって、そこから出ている神経の細糸を張りつめさせる力をもつ。この機械はそのとき、精気のあらゆる作用にしたがう用意ができていたので目覚めている人間の身体を表わす。あるいはまた精気は、他の神経の細糸が自由でゆるんでいても、少なくともその一部分を押し張りつめさせる力は持っている。このとき機械は眠って、さまざまな夢を見ている人間の身体を表わしている」（『人間論』Ⅺ,173）。「夢について言えば、それは一部は腺Hから出てくる精気の間にある力の差異に依存し、一部は記憶のところにある刻印に依存する。したがって夢で見る像が、覚醒時につくられる空想の像よりもはるかに分明で生き生きしているという点を除けば、夢は、前に述べた、目覚めて空想している人の想像中にときおり形成される観念と何ら異なるところはない。…睡眠中に、感覚に働きかける何かの対象の作用が脳にまで達することができる」とすると、その作用は覚醒時とは同じ観念を形作らずに、他のもっとめだつて、はっきり感じられる観念を形作る。たとえば、われわれが眠っているときに虫に刺されると、剣の一撃を受けた夢を見るし、十分毛布をかぶっていないと真裸だと思い、少し毛布を厚くかけすぎると山に押しつぶされるように思うことがある」（同197-198）。

*脳内の神経線維の緊張状態が目覚めであり、弛緩状態が眠りである。夢は精気と記憶に依存し、覚醒時の空想と変わらない。

セイレン、サチュロス、キマイラ、ヒッポグリフォス（Ⅶ,20,37,38）

「多数の異なった形象が脳の同じ場所に、ほとんど同じくらい完全に描かれている場合には、

精気は、各々の刻印からいくらかのものを、それらの部分の重なりあいに応じて、多くあるいは少なく受け取る。このようなわけで、白昼夢を見ている人、すなわちその空想を、外界の物体によって他に転ずることもなく、また理性によって導くこともせず、ただあちこちと気ままにさまよわせている人の想像のなかにキマイラやヒッポグリフォスのような怪物が形作られる」（『人間論』XI,184）。

*怪物の表象は、腺H（松果腺）と精気の動きによって、脳裏にその形象が描かれることによって生じる。

「それを構成している色はたしかに真なるものでなければならない。」（VII,20）

「色があるといわれる物体にあっては、これらの色というのは、その物体が光を受けとり眼の方へ送り返すやりかたの相違にほかならないとおそらく考えられよう。盲人が木、石、水などといったものを杖を仲立ちとして区別する場合の相違と、われわれが赤、黄、緑、その他すべての色を区別する場合とを比べてみれば、それらはよく似ていると思われるであろう」（『屈折光学』VI,85）。「赤いということはつまり（太陽などの）発光体によってさっきはただ直線に沿ってのみ押されていた微細物質の小部分が、それ（対象V）にぶつかったのちは自己の中心のまわりを回転運動するような状態のことである」（同VI,118）。

*色は光の反射運動による現象にほかならず、実体をもつものではない。

「いかなる地も、天も、延長するものも、形も、大きさも、場所もまったくないのだが、しかし私には、これらすべてがいま見えているとおりに存在していると思われる…。」（VII,21 cf.22）

「外部からの印象は、神経を介して共通感覚の方に伝わるのであるから、もしこれらの神経の状態がなにか異常な原因によって強制されるならば、その神経の状態のおかげで対象がない場合に対象が見えることがある」（『屈折光学』VI,141）。

*神経自身の興奮によって、対象の存在に対応しない異常な知覚が生じる。

「私自身を、手も眼も肉も血も、いかなる感覚をもたず、これらすべてを誤ってもっているのだと考えよう。」（VII,23）

「感覚するのは精神であって身体ではない。…精神が感覚するのは、精神が、外部感覚の器官の役目をする身体各部にあるからではなく、脳にあるからであって、精神が共通感覚と呼ばれるこの能力を働かすのは脳においてである。というのは、脳しか損なわれていない負傷者や病人は、それでもやはり身体の中の感覚以外の部分は活動しているのに、概して感覚はすべて妨げられるということがあるからである」（『屈折光学』VI,109）。

*脳に損傷がある患者の場合には、身体や感覚をもたないという知覚が生じることがある。対象は、精気と神経を介して脳にある精神に受け取られる。

「太陽はきわめて小さいものとして私に現れている。」(VII,39)

「視覚の対象のうちに認められるすべての性質は光、色、状態、距離、大きさ、形の六つの要点に還元される」(『屈折光学』VI,130)。「対象の大きさは、対象の距離について抱かれる認識とか意見を、対象が眼底に印象づける対象の大きさと比較することによって推算されるのであって、この対象の絶対的な大きさによって推算されるのではない。たとえば、対象が非常に近いところにある場合は、それが十倍離れているときよりも、対象は百倍大きくなるのだが、だからといって対象が対象を百倍大きく見えるように仕向けているのではなく、少なくとも対象の距離にだまされなければ、それらの対象において対象はほとんど同じ大きさに見えるのである」(同VI,140)。「…距離を知るためのすべての手段はきわめて不確かである。というのは、眼の形について言えば、対象が眼から4、5歩以上離れば、眼の形の変化はほとんど感じられないからである。…われわれの共通感覚自体、約百歩または二百歩以上の大きな距離についての観念をもちうるとは思われぬ。そのことは月や太陽で検証されるとおりである」(同144)。

*視覚のあやまりは、距離、対象の大きさ、眼の形、位置などによって構成される。

「遠くからは丸く見えていた塔が、近くからは四角に見える…。」(VII,76 cf.83)

「(距離の測定は、対象の位置、眼の形態、視神経の状態、瞳の運動などによるが)、このようにして、星はたいへん小さく見えても、距離が極端に遠いために、当然の大きさよりもはるかに大きく見えることがわかるであろう。また星は完全に丸いわけではないであろうが、やはり丸く見えるのである。それは、四角い塔が遠くからは丸く見えたり、眼にごく小さな対象の跡しか与えないすべての物体が、その角度の形跡を眼に残しえないと同様である」(『屈折光学』VI,146-147)。

「脚や腕を切断した人たちが、いまでもときどき、なくした身体その部分に痛みを感じるような気がする。」(VII,77)

「私はかつて手に大ケガをした少女を知っている。外科医が往診するたびに、手当てをしやすいするために目に包帯をした。壊疽が進行したために、腕を全部切断せねばならなかった。布でその部分を補ったので、数週間のあいだ彼女は自分が何を失ったかを知らなかった。にもかかわらずその間ずっと、彼女はそれがないのに、あるときは指、あるときは手の真ん中、あるときは肘に、痛みを感じると訴えた」(ブレンピウス宛て1637.9.3.I,420)。

*幻視痛の例の生理学的な詳しい説明である。のちの『哲学原理』IV-196にも登場する。痛みはなくした身体その部分にあるのではなく、脳にある。「第六省察」第21段落(VII,86-87)においても、身体先端部分から脳にいたる神経の中間部分が刺激されるとき、先端は触れられなくても痛みを感じる、と説明される。

「有効で考えぬかれた理由から懐疑をする。」(VII,21)

「この点において私は、まったく医者例にならったのです。かれらの目的は病気を描写して、その治療法を教えることにあります。いったいだれが、ヒポクラテスやガレノスを、病気を生み出すのを常とする諸原因を説明したと非難し、そしてそこから、かれらは病気になる方法を教えたにすぎないと結論するほどに、大胆で破廉恥であったか、どうか言っていたいただきたいものです」(「第七答弁」VII,574)。「医術を論ずる者は病の治療法を教えたいと思えば、当の病についての叙述を省くことができないのと同じように、右の検討を私は省くことができなかったのです…」(「第三答弁」VII,172)。

* 懐疑理由の記述は、病状の記述が治療に必要であるように、懐疑を除去するために必須である。

2. 観念と外界の事物との対応

「何らかの事物が私の外にあり、そこからその観念が送り出され、観念はそれにまったく似ていると思っていた。」(VII,35 cf.39-40)

「脳にある精神が神経を介して外部にある対象の印象をどのようにして受けとるかをより詳しく知ろうとするなら、次の三つを区別すべきである（神経を包んでいる膜が細い管になって身体中に拡がっていること、その管のなかに多くの細い線維があること、動物精気が脳から発して管を通して筋肉に流れこむこと）。解剖学者と医者とは、たしかに神経にはこれらの三つのことが見られると言いはする。しかし、まだ彼らのだれ一人としてその用途をよく見分けたものはいないように思われる。…考えるべきことは、精気が筋肉のなかの神経を通して走り、脳がそれをさまざまやり方で配分するのにつれて、あるときはこの神経を、あるときは他の神経を多少の差をつけてふくらませ、それによって精気が身体各部の運動をひき起こすということ、そして感覚に役立つのはこれら神経の内部の実体を構成している細い線維であるということ、である」(「屈折光学」VI,110-111)。「色や光が見えるためには、なにか物質的なものがその対象から眼まで伝わってくるのだと前提する必要はないし、その対象のなかに、それについてわれわれが抱く観念や感覚と似たものが存在する必要すらないと考えてもよいであろう。また同様に、盲人が感じるもの、杖に沿ってその手にまで達するものは、なにか一つその物体からは出ておらず、盲人が物体について持つ感覚の唯一の原因であるその物体の抵抗または運動は、彼がそれについて持つ観念とまったく似ていないのである。これによって哲学者たちの想像力をあんなにも悩ませている志向的形質 *espèces intentionnelles* という名の、空中を飛びまわる小さな形象から、あなたがたの精神はいっさい解放されるであろう」(「屈折光学」VI,85)。

* 外界の対象の印象は、精気と神経線維を介して精神に受けとられるのであって、スコラの認識論のように、対象に似た形質が、対象から飛び出して来て精神のなかに入ると考えるべきではない。

「私の意識のうちの或るものはいわば事物の像であり、そのみが本来観念の名に適合する。」
(Ⅶ,37)

「これらの形象のうち、観念（すなわち理性的精神が機械に結びつけられて何らかの対象を想像したり感じたりする場合に、直接に眺める形あるいは像と考えられなければならないもの）は、外部感覚の器官や脳の内表面に刻み込まれる形象ではなく、想像力と共通感覚の座である腺Hの表面に、精気によって描かれる形象だけである」（『人間論』XI,176-177）。

*観念は感覚器官や脳の表面に直接描かれるのではなく、松果腺に描かれる像である。

「私がつもつ熱と冷の観念は、はなはだ明晰判明でない。」(Ⅶ,43-44)

「(神経の)細糸の運動が何か特別な原因で増大、あるいは減少すれば、増加の場合は熱の感情、減少の場合は冷の感情をそれぞれ精神に抱かせる」（『人間論』XI,144）。

*熱や冷の観念は、神経線維の運動の結果生じるものであり、外界のものとの一対一対応は必ずしもつけられない。ここに形相的虚偽の生じる余地がある。

「火のうちにはその熱に似た、さらには苦痛に似た何かがあると信じ込む根拠はまったくない。」
(Ⅶ,83)

「われわれの思考を刺激しうるものは、たとえば記号や言葉のように形象以外にもたくさんあるのであって、これらはその意味するものとなんら似ていないのだということを考えるべきである。…形象はその対象とわずかな点において似ていれば十分なのであって、形象の完全性ができるだけ対象に似ていないということによっていることさえ、しばしばあるからである。銅版画法は、紙の上にわずかなインキをあちこちに置くことによって行われるにすぎないが、われわれに森、町、人物、さらには戦争や嵐さえも表現してみせる。もっともその場合、形象(image)がこれらの対象についてわれわれに知らしめる無数の異なった性質のなかには、その形象がぴったり似ているような図像は一つとしてないのである」（『屈折光学』VI,112-113）。「その絵がわれわれにその対象を知覚させるのは、まるでさらにもう一つの別な眼が脳のなかにあって、それでその絵を知覚することができるというように、この類似性を手段としてであるなどと思ひこんではならない。むしろそれはその絵を形成している(神経の)運動であり、その運動は精神が身体と一体をなしているかざりて精神に直接に働きかけ、精神にそのような感覚を抱かせるように自然によって定められているのである」（同130）。「一般に、全身の神経の運動はそれが適度であれば身体にあるくすぐったさを感じさせ、あまりに激しいときはある苦痛を感じさせる。とにかく魂がつもつ観念と。この観念をひき起こす運動との間にはなんの類似性もありえない」（同131）。「眠っている子供の唇の上を羽毛でそつとなでるなら、子供は誰かが自分をくすぐっていると感じる。彼が抱くくすぐりたいという観念は、この羽毛の内にあるなにかと類似しているとあなたがたは思われるだろうか。兵士が戦闘から戻る。激しい戦いの中で、かれが負傷しながら気づかなかつたということは、ありうることだろう。しかし今、彼は冷静になりはじめて、痛みを感じ、負傷したと思う。外科医を呼び、甲冑をはずし、検診

を受ける。すると結局、彼が感じていたのは締め金か革帯にすぎず、それが甲冑の下にくいこんで彼を圧迫し、不快にしていたことがわかる。もし彼の触覚がこの革帯を彼に感覚させ、その形象を彼の心の内に刻印していたら、外科医を呼んで、感覚しているものがなにかを知らせてもらう必要はなかつたらう」（『宇宙論』XI,6）。

*外界の対象とその形象とは相似している必要はなく、何らかの仕方に対応していると考えらることで十分である。

3. 私とは何か

「まず私は、顔、手、腕およびこれらの肢体からなる全機構をもつ。…それを身体という名で呼んだ。つぎに私は栄養を摂取し、歩き、感覚し、思考する。私はこうした活動を魂に帰した。」（Ⅶ,26）

「以下に述べる人間は、われわれと同様、精神と身体とから構成されるであろう。…私は、身体を。神が意図してわれわれにできるかぎり似るように形づくった土の像あるいは機械にほかならぬと想定する。したがって、神は、その外側にわれわれのすべての肢体の色と形を与えるばかりでなく、その内側には、それが歩いたり、食べたり、呼吸したりするのに必要な…すべての部品を据え付けるのである」（『人間論』XI,119-120）。「これらの機能（人体の生理的機能）がすべて、この機械（人間）においては、器官の配置だけから自然に結果するということを考えてみていただきたいのである。これは、時計やその他の自動機械の運動が、おもりや歯車の配置の結果であるのと全く同様である。したがって、これらの機能のために、機械の中に、その心臓で絶え間なく燃えている火—これは無生物体の中にある火と異なる性質のものではない—の熱によって運動させられている血液と精気以外には、植物精神も感覚精神も、またその他の運動と生命のいかなる原理も想定してはならない」（同202）。

*まず、アリストテレス＝スコラの生理学にもとづく伝統的な人間観が紹介されている。これに対してデカルト自身は、身体全体を機械とみなし、それに精神を結合するという新しい見方を示している。栄養摂取や歩行は身体の働きであって、精神には属さない。触覚、視覚、聴覚、味覚、嗅覚などの感覚も、動物精気と神経の髄にある細糸の動きなどによって、機械論的に説明される。

「私とは思考するものである。…すなわち、疑い、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲さず、想像し、感覚するものである。」（Ⅶ,28）

「これに対してわれわれの本性をもっと判明に知ろうと努めるなら、われわれの精神は身体から区別された実体であるかぎり、ただ思考すること、つまり理解し、欲求し、想像し、想起し、感覚すること（これらの機能はすべて思考の種類である）だけからしか知られないことが分かるのである。そして、ある人たちが精神に帰属させている他の機能、たとえば心臓や動脈を動かす、胃で食物を消化する機能やその他同様のものは、いかなる思考も内に含まず単に身体的運

動にすぎないこと、身体は精神よりも他の身体によって動かされるのが普通であるので、運動を身体ではなく精神に帰属させるにはあまり理由がないこと、が分かるであろう」（『人体の記述』XI,224-225）。

* 「人体の記述」（1648）は「省察」の後に書かれたものだが、思考が身体的運動とは異なることを医学的見地から再認している。

4. 心身の区別と合一

「苦痛、快楽のほかにも私は、私の内部において飢え、渇き、喜び、悲しみ、怒り…を感覚した。外部において物体の延長、形、運動のほかにも、…色、香り、味、音を感覚した。」（VI,74-75）

（脳の内表面に描かれる）「形象は、精神に、運動、大きさ、距離、色、音、匂い等の性質を感じさせる機会を与えうるものであろうもの、さらには、くすぐったさ、痛み、飢え、渇き、喜び、悲しみ等、その他の情念を精神に感じさせる機会を与えうるものであろうものまでも意味している」（『人間論』XI,176）。

* 外部感覚も内部感情も、ともに精気によって松果腺の表面に描かれる形象として機械的に説明される。

「なぜ、飢えと呼ばれる何か胃の苛立ちが私に食物をとるようにうながし、のどの乾きが飲みものをとるようにうながすか。」（VI,76）

「胃の中で硝酸の役を果たす体液は、血液に由来し、動脈の末端を通して絶えず胃の中にはいるが、そこに分解すべき食物がなくて、十分にその力を使いきれない時は、力を胃自身にふりむけて、胃の神経の細糸を平生よりも強く動揺させ、それらの細糸の起点になっている脳の部分を動かす。これこそ、精神がこの機械に結びつけられた時に、飢えの一般観念を抱く原因であろう」（『人間論』XI,163）。「しかし、この体液の多くの部分は絶えず喉にものぼっていくが、その量が十分でなく、水となって喉を湿したり、喉の孔を満たしたりすることができない時は、空気または煙となつてのぼっていく、喉の神経をいつもとは違った仕方で刺激する。こうして精神に渇きの観念を抱く機会を与える運動が、脳中に生ずるのである」（同164）。

* 飢えや渇きなどの内的感覚は、神経線維と脳の運動によって生理学的に説明される。

「私は、私の身体から実際に区別され、身体なしにも存在しうることは確かである。」（VI,78）

「理性的精神がこの機械の中にあるとすると、それは脳の中に主要な座を占めるであろうが、それは、ちょうど、噴水技師が、噴水の運動を何らかのしかたで助勢したり、逆に妨げたり、あるいは変えたりしようと思う時は、機械の管がすべて集まっている監視装置の中になければならないのと同じことである」（『人間論』XI,131）。「これらの機能（人体の生理的機能）がすべて、この機械においては器官の配置だけから結果する、ということを考えてみていただきたい。これは、時計やその他の自動機械の運動が、おもりや歯車の配置の結果であるのと全

く同様である。したがってこれらの機能のために、機械の中に、その心臓で絶え間なく燃えている火…の熱によって運動させられている血液と精気以外には、植物的精神も感覚的精神も、またその他の運動と生命のいかなる原理も、想定してはならない」（同202）。「身体とその器官の配置にのみ依存する諸機能を、決して精神に帰属させない（ようにしなければならない）。われわれは、精神はすべての運動の原理であると信じるようになってきているが、それには解剖学や機械学を知らないことも大きく与って力がある。というのは、われわれは人体の外部だけしか考察しないので、身体が、…自分自身で動くための十分な器官つまりゼンマイを自前で持っているとは想像だにできなかったからである」（『人体の記述』XI,224）。

*心身は理論的に区別される。その背景には、精神は身体という機械のなかに異質なものとして鎮座している、という生理学的発想がある。

「私は水夫が舟に乗っているような具合に私の身体にただ乗っているだけではなく、身体ときわめて緊密に結ばれいわば混合されており、したがって身体とある一なるものを構成している」（VII,81）

「精神は真に身体全体と結合しており、精神は身体のどれか一つの部分に、他の部分において宿っているなどというのは適切ではない。…精神はその本性上、身体をつくっている物質の延長や諸次元や諸特性にはなんの関係ももたず、ただ、身体の諸器官の集まりの全体にのみ関係をもつ」（『情念論』XI,351）。

*『省察』のあとに書かれた『情念論』による説明である。痛みなどの内的感覚は、心身が全体として合一していることの適例である。脳中の激しい運動が精神に痛みを知覚させると説明される（『人間論』XI,143-144）。だが「痛みや飢えや渇きなどの感覚は、心身の合一ないし混合から生じる不明瞭な意識にほかならない」（VII,81）。

「精神は…そこに共通感覚があるとされている部分からのみ直接に影響される。」（VII,86）

「神がこの機械に理性的精神を結びつける時には、そのおもな座を脳中に置き、そして脳の内表面にある孔の入口が神経の仲介によって開くそのさまざまな開き方に応じて、精神がさまざまな感情をもつように精神をつくるだろう」（『人間論』XI,143）。「精神は身体全体に結合してはいるものの、それでもやはり身体のうちにはある部分があって、そこでは精神が他のすべての身体部分よりもいっそう直接的にその機能をはたらかせている。そしてその部分は、通常、脳であると思われ、あるいは心臓であるかもしれぬと思われている。…けれども私は、このことを注意深く調べた結果、次のことを明らかに認めたとする。すなわち、精神がその機能を直接はたらかせる身体部分は、けっして心臓ではなく、また脳の全体でもなく、脳の最も奥まった一部分であって、それは一つの非常に小さな腺である。それは、脳の実質の中心に位置し、脳の前室にある精気が後室にある精気と連絡する通路にぶらさがっていて、その腺のうちに起こるきわめて小さな運動でも、精気の流れを大いに変化させることができ、逆に精気の流れに起こるきわめて小さな変化でも、この腺の運動を大いに変化させることができるようになって

いる」（『情念論』XI,351-352）。「精神は腦の中心にある小さな腺のうちにそのおもな座をもち、そこから身体のすべての他の部分に、精気や神経や、さらには血液をも介して、作用を及ぼす、と考えよう。血液も精気の印象にあずかることによって、その印象を、動脈によりすべての肢体に運ぶことができるのである」（同354）。

*精神の座は松果腺（『人間論』では腺Hと表記）にある。『省察』の後の『情念論』は、松果腺をめぐる心身の相互作用を生理学的に最も簡潔にまとめている。

「足の痛みを知覚するとき、自然学が私に教えるところによれば、その感覚は足にずっと分布している神経の助けによって生じる。」（VII,87）

「腦の最も内奥からきて神経の髄を構成するという細糸は、感覚器官の役を果たす部位のすべての神経のところで、感覚の対象によりきわめて容易に動かされるような仕組みになっている。そしてこの細糸は、ほんの少しでも強く動かされると、同時にもう一方の端にある腦の部分を引き張り、このことによって腦の内表面にあるいくつかの孔の入口を開ける。すると腦の空の中の動物精気は、この入口を通ってただちに神経の中に流れ出し、さらに筋肉のところまで行って、この機械に、われわれ人間の感覚が、同時に刺激された時におのずと行う運動にきわめてよく似た運動を行わせる」（『人間論』XI,141）。

*感覚知覚の神経生理学的説明である。上記の幻視痛の説明にもなっている。

「現在を過去のもの結びつける記憶」（VII,89）

（対象に対応する形象は、記憶の座である腦のBの部分に）精気の運動の強さと長さに応じて、また何回も繰り返されるにつれて、次第次第に完全に描かれる。これが原因で、描かれた形象はそう容易には消えずに、Bの部分に保存される。そして、前に腺H上にあった観念は、それに対応する対象が現前していなくても、以後長くBに形作られることができる。記憶が成り立つのはこのことからである（『人間論』XI,178）。

*記憶の生理学的説明である。

以上のように『省察』の議論の背景には多くの医学的な記事が存在する。それらをまとめると次のようになる。① 懐疑の議論のなかで登場する、錯視、夢における錯覚、幻想、幻視痛などは、単なる思いつきや想像上の議論ではなく、医学的な知見に基づいた記述である。医学的データが懐疑の議論を支えていることが確認される⁷⁾。たとえば、外界が存在しないかも知れないという常識では考え難いことについても、それは知覚についての生理学的分析を経たうえでの議論であるので、説得的であると言える。またデカルトの議論が懐疑論に対するセラピーになっているという指摘も重要であろう。② 観念と外的事物とは似ているのではなく対応するのみという一貫した主張は、スコラ的な認識論（外界の対象を見るときは、その対象の形象speciesが宙を飛んで眼のなかに入って来ること）が科学的根拠を欠いているとの批判に基づいている。相似説の拒否はスコラ的な感覺的性質を認めないことであり、知覚についての新しい理論（対応説）は、

医学の研究成果でもあった。たとえば感覚の三段階説（「第六答弁」VII.436-439）でも、感覚の生理学・解剖学的知識が前提になっている。(3) 私の本質を思考するものとして取り出す過程で古い身体観が否定され、機械論的な身体が生理学のレベルで語られている。精神が身体的要素から独立した*res cogitans*であることは、医学的にも基礎づけられたことである⁸⁾。(4) 心身の区別と合一とは、ともに生理学的な根拠に基づいている。とくに心身の実在的区別や松果腺仮説は、形而上学的省察の結論であると同時に、身体の解剖学的な観察の結果でもあった。

以上は『省察』と医学との関わりの点描にすぎず、厳密に読めばさらに多くの事実が浮かび上がるであろう。『省察』のメディカル・リーディングというものがありえるかもしれない。だが少なくとも、解剖実験が同時進行していたこの時期、形而上学の議論の根拠にしばしば生理学や解剖学のデータが用いられ、『省察』の主要な議論に医学の裏づけがあることが確認された。それがなければ、シュールレアリスムの画家キリコの描くようなスケルトンだけの形而上学になっていただろう。医学的背景があればこそ、リアルで実証性のある『省察』になっていると言えよう。

5. 医学と形而上学

『省察』と医学的テキストとの関係は明らかになった。では逆に、デカルトの医学が形而上学の研究から何らかの影響を受けている事実があるであろうか。上に述べたような細かいテキスト的な対応は見られないにしても、そうした事実は十分あると思われる。

一般に、医学と形而上学（ものごとの根本原理ないし世界観の探究）の間には直接の関係はないとも考えられる。C.ベルナルも言うように、「科学的医学は他の科学と同様に、実験的方法のみによって建設される⁹⁾」のであってみれば、近代の実験医学に思弁的な形而上学などはまったく必要ないだろう。生命科学においては医学と哲学とが接する主題もあろうが、両者は本来研究領域と方法を異にする（ベルクソンの言い方では、医学は対象を実験と観察によって外から「分析」するが、形而上学は内から「直観」する）。現代の先端医療技術では、病気の原因を遺伝子レベルで特定すればよいのであって、それ以上の「内からの直観」はナンセンスであろう¹⁰⁾。デカルトの場合でも『省察』に登場する医学的な事例は、ことがらを説明するために出された例であり、コギト・エルゴ・スムや神の存在証明は、医学とは直接関係ないとも考えられる。

だがデカルトにおいて、形而上学の研究なしには学問としての医学はありえなかったと思われる。医学の基本には、ものごとの根本原理としての形而上学が必要である。それは「哲学の樹」の根に相当するもので、その上に幹として自然学があり、そこから実践的な学問としての医学などが枝分かれする。デカルトが「確実な証明に基礎づけられた医学」（メルセヌ宛て1630.1.1.106）を目指すという場合、それは形而上学という確実な土台の上に建てられた医学、と読める。医学の基礎には、世界はどうあるのか、身体とは何であるか、心身はいかに区別されるのか、などの哲学の根本問題が横たわっている。それらをきちんと整理したうえで、はじめて本当の医学が成立する。この意味で、医学は形而上学という基礎なしにはありえないことになる。

形而上学をゆるく定義して、その人が持つ世界観と解するなら、それはますます医学に必要な不可欠なものとなろう。同時代の医師ハーヴェーは、実際の治療では実験生理学に徹しながらも、人体を生きたミクロ・コスモスと見る古い世界観を背景に持っていた¹¹⁾。これに反してデカルトは、それを破棄して人体を単なる機械と見なし、生命現象さえも機械論的に説明できるという基本的発想を有していた。これはハーヴェーとは異なる独自の世界観であり、それを医学の領域に展開した結果、あのような生理学になったとも言えよう。徹底した実験医学を主張するベルナールでさえも、生命現象について厳格な決定論をとる半面で、そこに物質力を指揮している力というものを認めている¹²⁾。これをかれの形而上学と言ってよいだろう。

デカルトにおいて、形而上学と医学とは相互に深い影響関係を保っている。医学の研究成果が形而上学に反映され、形而上学が医学研究を方向づけている場合が少なくない。医学研究をぬきにしては『省察』の記述は今あるようなものではなかったし、形而上学なしには医学は基礎を欠くものとなったであろう。だが、両者の影響関係は理論的次元にとどまるものではなく、実践的なものである。たとえば、心身の区別という形而上学の知見は治療医学の場面でも重要であり、精神と身体の属性の違いを弁えていれば、実際に病気を治療し予防できる。身体を機械とみならず生理学は一見すると非人間的だが、その根本には人間とは何かという形而上学の問いがある。デカルトは精神と身体の本質を原理的に踏まえうえて、実際の医学を考えていることになる。形而上学の研究と同時進行して医学を考えた人であればこそ、単なる実験医学ではなく現実に人間的な医学を考えることができたのではないか。ここで人間的な医学とは、心身合一した人間の全体を見すえた医学であり、健康維持に役立つ医学のことである。そしてそれは、『情念論』に示されているように、最終的には人間がこの人生をよく生きるための人間的知恵ないし道徳に直結するのである。

注

- 1) 本論は拙稿「デカルトと医学」『名古屋大学文学部研究論集』（哲学編50、2004）に接続し、とくに形而上学と医学との関係をまとめたものである。
- 2) 古代の哲学者は多くの場合同時に医者であり、また医者が哲学に強い関心を示すことがあった。フランス哲学にはその伝統が色濃く残っている。古くはC.ベルナール、H.ベルクソン、F.ラヴェソン、E.ミンコフスキー、J.ラシュリエがそうである。現代では、M.メルロ＝ポンティ、M.フーコー、G.カンギレム、J.モノー、F.ダゴニエもその伝統に属する。これは何もフランスに限ったことではなく、イギリスのJ.ロックも医師の免許をもっていたし、ドイツ語圏の哲学においても、精神医学と哲学との強い結びつきの例を多く見出すことができる。
- 3) デカルトなどからの引用は*Œuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, J.Vrin.1996*からとし、その巻数と頁数とをIII,662などと略記する。
- 4) P.Mesnard, *L'esprit de la physique cartésienne*, in *Archives de Philosophie*. 1937, H. Drefus-Le-Foyer, *Les conceptions médicales de Descartes*, in *Revue de Métaphysiques et de Morale*. 1937
- 5) *Le principes de vie chez Descartes*. Vrin.1990 ; *R. Descartes, Le Monde, L'homme*. Seuil.1996. ちなみにデカル

- トの生涯を描いた戯曲「理性の騎士デカルト」Descartes Paladin de la raison.1996（G.Gilet脚本、P. Ouzounian演出）は、医者としてのデカルトを詳しく描いている。
- 6) 以下、訳文は「デカルト著作集」白水社1973、野田又夫編「世界の名著・デカルト」中央公論社1967による。
 - 7) もっとも数学への疑いは医学とは関連しないだろう。水腫病（VII,84）の例は、「第二答弁」（VII,145）、「第四答弁」（VII,234）、「真理の探究」（X,500）で触れられてはいるものの、医学的に詳述した箇所は見出されない。ヒポクラテスやガレノスの著作から知りえたものと思われる。また「医学その他の複合された…学問は疑わしい」（VII,20）と、医学そのものに懐疑的であるのは、絶対に確実な知識の探求という立場から、基礎づけを欠き本当の効用を見失った当時の医学を批判したものと読める。かれが目指したのは「確実な証明に基礎づけられた医学」（メルセヌス宛1630.1.1,106）であり、「目覚しい効用のある医学」（『方法序説』VI,62）であった。むろん医学の基礎づけとは何かが当然問題になる。
 - 8) ホールは、res cogitansとres extensaとの二元論が生理学とリンクしていることを指摘している（Th. S. Hall, *Treatise of Man: René Descartes*, Harvard University Press.1972. p.xxxi）。
 - 9) 『実験医学序説』（岩波文庫）緒論、p.14
 - 10) もっともM.フーコーの『臨床医学の誕生』のように、個々の病状だけを見て身体全体や人間を見ない現代医学に批判的な見解も多く存在する。
 - 11) A. Bitbol-Hespériès, Cartesian Physiology, in S. Gaukroger (ed), *Descartes' Natural Philosophy*. Routledge. 2000. pp.352-353, 362-364, 366-368
 - 12) 『実験医学序説』（岩波文庫）解説、p.391

Méditations métaphysiques de Descartes et la médecine

Hiroaki YAMADA

Dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes, il est facile de trouver les exemples médicaux dans les arguments du doute et de l'âme humain. Sans les études médicales, sa métaphysique n'aurait pas été complétée sous la forme qu'on voit aujourd'hui. D'autre part, pour que «la médecine soit fondée en démonstrations infaillibles», Descartes a absolument eu besoin de la métaphysique, qui est la racine de toute la philosophie. Il en résulte que l'idée développée dans les *Méditations* sur la distinction entre l'âme et le corps, par exemple, établit les bases de sa physiologie. On peut donc dire qu'il se trouve les bonnes preuves chez Descartes qui montrent une relation étroite entre la métaphysique et la médecine.

医学、この間にあるもの

—ScienceとConscience—

池辺 義教

はじめに

人間は心身の合成体である。精神だけの人間も身体だけの人間も存在しない。心身合成体としての人間に対して、心身分離と心身合一の二つの捉え方が存在する。前者はデカルトの立場であり、後者はベルクソンの立場である。デカルトの樹立した医学は身体を物体の立場で捉える医学であり、ベルクソンの目ざした医学は身体を精神の立場で捉える医学である。前者はScienceとしての医学であり、後者はその反省としてのConscienceとしての医学である。あるべき医学は両者の間にあるのではないか。本論はそのための一つの試論である。

I. 心身分離の立場にたつデカルトの医学

デカルトは心身を実在的に区別し、身体を物体に還元し、しかもその身体を機械だとなした。各器官が機械であるだけでなく、身体全体が一つの精密な機械である。その機能は自己保存にある。機械は認識によって運動しているのではなく、器官の配置によって運動しており、すでに装置されたことだけにかかわる。それに対して精神の独自性は考えることにあり、生のあらゆる状況に対応しうることにある。機械は個別的であるのに対して、精神は普遍的である。

現実に存在する人間は精神と身体との合成体である。心身合成体としての人間は、デカルトが『方法序説』第五部で明確に指摘した如く機械ではない。心身合成体としての人間では、身体の機械性と精神の自由性との間に不一致が起こる。デカルトはそのことを率直に承認し、人間の脆弱性の根拠をそこに求めている。

「人間の本性は精神と身体から合成されたものである限り、ときに欺かれざるを得ないことはまったく明白である。」(Med.VI, AT.VII, p.88)

「心身合成体としての人間の本性の脆弱性を率直に承認しなければならない。」(ibid., p.90)

水腫病の患者に見られるように、身体の機械性が心身合成体としての人間の自己保存に障害となることが生じる。身体の機械性の故に、誤謬が起こるのであるならば、あらゆる状況に対処し

うる精神の側から誤謬の訂正あるいは回避の道がある。もしある感覚の指示が偽りのおそれある場合には、別の感覚を利用することができるし、過去に経験した記憶を用いることができる。デカルトは『ビュルマンとの対話』で次のように言っている。

「30歳という年齢になると、経験によって何が自分のためになるか、何が害になるかを知ることができ、自分に対して医者となることができる。」（AT.V, p.179）

以上のことで充分でないならば、「誤謬の原因を洞察した悟性」（Med.VI, AT.VII, p.89）を用いることができる。

ここで言う誤謬とは具体的には病気である。病気とは身体の一方向的な自己主張によって、自己保存という本来の目的に反することが生じることである。このような齟齬が生じるのは、人間が心身合成体であるからである。身体が機械であり物体である。心身合成体としての人間は機械でも物体でもない。病気を身体という機械の故障とみる立場は、身体それ自身から言えば外的な規定である。正確に時刻を示さない時計も、同じ法則に従っている。自己保存的傾向性を持った心身合成体としての立場で、その齟齬としての病気、機械の故障としての病気が積極的に登場する。

問題の焦点は心身関係にある。身体其自然法則に従った機械運動に対して、精神のそれに対する能動的な働き返し、この両方が人間に賦与されている。身体の誤謬の訂正あるいは回避とは、精神が身体的誤謬を実践的に克服することである。換言するならば、理性が身体を技術的に支配することである。そのためには身体という機械の働きと構造を明らかにしなければならない。デカルトは生理学と解剖学の研究に熱中した。その成果は『人間論』、『人体の記述』、『動物発生論』、『解剖学摘要』に示されている。この基礎医学があつてこそ、健康を保持し病気を治療する臨床医学が成立する。デカルトは病気のみならず寿命でさえも、その原因と療法を究明できるならば延ばしうると言う。

多くの場合、自然そのものが自ら医者となって自己保存を目ざしている。自然から賦与された感覚は健康であることに役立つ性質を持っている。このことは経験によって明らかである。『ビュルマンとの対話』では、病人の自然は健康になるよう努力している。病人の欲しがる飲み物は特別な場合を除いて、医者 of 与える薬よりもしばしば健康によい。このように言ったあと、「そのような場合には、自然そのものが恢復を得ようと努めている。つまり自然そのものが自分をよく自覚していて、外側の医者よりも自分をよく知っている」（AT.V, p.179）と述べている。

デカルトの保健法は緑の森、いまを盛りと咲く花や飛ぶ鳥を心静かに眺め、生活の急激な変化を避けることであると共に（à Élisabeth, mai ou juin 1645, AT.IV, p.220）、節食、適度の運動であつた（à Élisabeth, juillet 1647, AT.V, p.65）。

病気は心身の分裂、心身の不一致であるのに対して、健康は心身の合一、心身の一致である。健康者は身体を意識しない。心も軽く、身も軽く、心身合一の状態にある。解剖学や生理学は心身分離の立場があつてこそ可能である。心身分離は病気を征服するための方法的操作である。日

常生活の次元では、心身は合一している。

Ⅱ. 学問の木における医学と道徳

デカルトの学問の木は形而上学を根とし、自然学を幹とし、機械技術、医学、道徳を枝とする。哲学とはこの学問の木そのものを意味する。形而上学は神の存在、精神の存在を対象とし、自然学は一般的に見られた自然、つまり悟性的自然を対象とする。機械技術は外部感覚の対象である個別自然の支配を旨とするのに対して、医学は内部感覚の対象である私の自然の支配を旨とする。機械技術、医学に共通なのは機械を自然認識のモデルと考えている点である。デカルトは言っている。

「医学、機械技術、その他自然学の助けを借りることができるすべての技術は、感覚することができるもの、すなわち自然現象に数えられるものだけを対象としている。」(Princ.IV, 204. AT.VIII-I, p.327)

デカルトが「自然の主人かつ所有者」と言うときの自然は個別自然である。心身関係は松果腺を通じて精神が身体に働きかけ、身体が精神に働きかける力動的関係である。この力動的関係の故に身体の誤謬の克服としての医学が成立したのであるから、同じく精神の側に生じる誤謬の克服としての道徳が成立するのでなければならない。精神の側に生じる誤謬とは情念の過度、錯誤による誤謬である。医学は中間の枝である。一方では機械技術に通じながら、他方では道徳と結ばれている。人間は心身合成体である限り、医学は道徳と密接不可分である。健康は人間の判断力に好ましい影響を与える。医学と道徳の両者によって健やかな体と康らかな心という健体康心の願いが果たされる。

医学は健康の保持を目標とし、「この生での他のあらゆる善の基礎」(Disc.VI, AT.VI,p.63)である。それに対して、道徳は人間の生をよく導くことを目標とし、「人間の生の最高の善」(Princ. préface, AT.IX-II, p.9)である。情念は身体の能動に対する精神の受動である。情念の統御によって道徳的生が成立する。精神は身体とは独立の喜びを持つことはできるが、身体と共通に持つ喜びの方が、人生において最も多くの楽しさを味わうことができる。ここに智慧の主要な効用がある。デカルトは言っている。

「健康な身体に恵まれ、快適な事物が眼前にありさえするならば、悲しみにつながるすべての情念を放逐し、代わりに喜びを分かち持っているすべての情念を迎え入れるのに多大の助けとなる。逆に、精神が喜びに溢れておれば、身体がますます健康になり、眼前の事物が一層快適に見えてくるのに役立つ。」(à Elisabeth, novembre 1646, AT.IV, p.529)

医学は身体の病気の治療法であるのに対して、道徳は情念の誤用、錯誤を統御することである。

精神による情念の支配は反対情念の利用、身体運動の利用、習慣の利用という生理学的次元より始まる。欲望の統御という次元にいたって道徳の領域に踏みこむ。意志による欲望の統御に道徳の主要な効用がある。医学は機械としての身体の支配が問題であるのに対して、道徳は心身合成体としての人間の支配が問題である。医学では身体の利用に基づいた身体的生の向上が問題であるのに対して、道徳では善悪の認識に基づいた道徳的品性の向上が問題である。

心身合成体としての人間における情念支配の道は、根底に生理学的立場を踏まえながら、道徳の立場ではじめて成立する。欲望の統御は真理の認識と、自由意志の善用という高邁によって可能である。ここで言う真理の認識とは第一に完全無謬な神が存在することを知らぬことであり、第二に身体がなくとも存続する高貴な精神が存在することを知らぬことである。第三に宇宙の広がりや大きさを知ることであり、第四に私のほかに他人が存在することを知らぬことである。この四つの真理の認識からは「死を恐れない」、「公衆のために死の危険を顧みない」ということが生じる（à Élisabeth, 15 septembre 1645, AT.IV, pp.293-294）。身体の保存を旨とする医学の目標は健康の保持、寿命の延長であったのに対して、欲望の統御を旨とする道徳の根幹は死を恐れない、死の危険を顧みないことである。いかに医学が躍進しようとも、死は人間の宿命である。デカルトは言っている。

「寿命を保つ秘訣を見出す代わりに、私はもっと容易で確実な方法を見出した。それは死を恐れないことである。」（à Chanut, 15 juin 1646, AT.IV, pp.441-442）

デカルトの最も愛した箴言はセネカの「死は重くのしかかる。万人にあまりにも知られ、己れに知られずして死するものに」（Seneca, *Thyestes*, II.401-403）という句であった。真に善く生きることは生きる喜びを満喫すると共に、死を恐れないことである。摂理の認識によって死の恐怖を克服でき、高邁によって生きる喜びを持つことができる。これこそ道徳の根幹である。心身合成体としての人間にあっては、医学は道徳を呼び求め、道徳において収斂する。

Ⅲ. ベルナルルにおける医学と哲学の握手

デカルト以後、形而上学を根とする学問の木が解体され、医学は身体を物体と捉える科学としての道を一直線に歩んだ。医学は身体の科学、病気の科学となり、病気は病人から独立した病気一般と捉えられることになる。自然恢復力よりも著しく人為的技術に傾斜するものとなる。

クロード・ベルナルル（1813-1878）は生理学を基礎とし、病理学、治療学を統一した実験医学を確立した。実験医学は生命現象の発現に関する物質的条件を明らかにする科学である。生命現象も物質現象と同様に物理学的・化学的条件に従属した必然的デテルミニズムによって支配されている。生命現象は物質現象とは異なる複雑性を持っているにしても、生命に固有である条件によって相違を呈するにすぎない。

無生物では外部環境のみがあるのに対して、生物では外部環境と内部環境の自由な交通があり、

内部環境の定常性（ホメオスタシス）がある。デテルミニズムとは実験的方法によって生命現象を近接原因、存在条件に結びつけることであって、哲学が究極目的とする生命の本質、第一原因は関知するところではない。

ベルナールは医学を身体の問題を超えて、生命一般の問題として捉えた。ベルナールは生命の学としての生理学を独自の研究分野として確立した。生命とは有機的創造であると共に有機的崩壊である。生命は合成と分解、生と死の絶えまない交替である。生命の法則や特性を知るためには、生のメカニズム、死に到る過程を解明しなければならない。実験医学は生体解剖、死体解剖を前提にしている。そのためには動物実験から始めねばならない。

当時、動物を実験材料にすることに動物愛護協会から猛烈な反対があった。動物の生体解剖に至っては生命軽視も甚だしいとされた。一般大衆の倫理観と医学者の倫理観の一致は望むべくもない。医学者は自分自身の良心からのみ規範を見出すべきだ。これがこの問題に関するベルナルの信条であった。実験によって成果を得ても、治療の段階で予期しない結果が起こりうる。まったく同じ患者は二人としない。治療もまた実験的性格を持っている。ベルナールは言っている。

「内科医は病人に対して日常的に治療という名の実験を行い、外科医は手術を受ける患者に対してつねに生体解剖を実践している。」（*Introduction à L'Étude de la Médecine expérimentale*, Garnier-Flammarion, p.151 (1966)；邦訳『実験医学序説』、三浦岱栄訳、167ページ、岩波書店、1970年）

患者は何らかの程度で被験者である。生命には未知の深奥がある。人体という秘宝を白日のもとにさらすことに敬虔な畏怖を持ち続けること、これが医師の良心であり、医の道徳である。生命への畏怖は実験医学の精度がいかに高まったとしても忘れるべきではない。ジョルジュ・カンギレム（1904-1995）はベルナルの精神を受け継ぎ、次のように言っている。

「医師なるものは医学において怖えながら実験するということ、つまり怖えながら治療するということを自らに言い聞かせ、他の医師にもそう知らせなければならない。さらに言うなら、人間それぞれが持つ生体の特異性を念頭におく医学は実験医学でしかありえない。すなわち、診断、予後の見通し、治療において実験でないということはあるべきではない。」（*Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Vrin, p.389 (1968)；邦訳『科学史・科学哲学研究』、金森修監訳、463ページ、法政大学出版局、1991年）

ベルナールは哲学体系を忌避した。それは哲学が科学を独断的に誘導しようとするからである。このことは哲学を排斥したということではない。ベルナールにとって、哲学とは未知の領域への憧憬であり、導きの聖火である。未知なるものへの畏怖に根ざす道徳と未知の領域への憧憬からなる哲学は渾然一体である。畏怖を伴わない憧憬は実体のない幻想でしかない。未知への憧憬は

科学に有益な刺激を与える。哲学は未解決の問題を常に沸騰させ、科学を刺激して前進させる。哲学的精神はあらゆる知的営みの原動力である。

構想は自由で独創的な哲学的思索から生まれる。科学的発見の基礎は構想にある。構想は実験によって確証されない限り、自然に対して新たな問いを発し続けねばならない。ここに精神と自然との対話があり、哲学と科学の握手がある。哲学は科学のほかにも人類を苦しめる問題があることを科学に教える。哲学の本領は全体性にある。ベルナールは哲学と科学、哲学と医学を学問の本としてではなく、兄弟の関係として捉えた（小林道夫・小林康夫・坂部恵・松永澄夫編『フランス哲学・思想事典』、池辺義教「クロード・ベルナール」、286-289ページ参照、弘文堂、1999年）。

哲学と科学の兄弟的握手はベルナルの医学の特色である。この握手が断ち切れたならば、哲学は科学の支持を失って雲のかなたに迷いこみ、科学は自己の進路と目標を失って彷徨の旅路を辿る。技術に傾斜する昨今の医学に求められているのは、哲学と科学、哲学と医学の兄弟的握手ではないか。哲学と科学は共通の境界を持ち、両者はそこで接触しうる。哲学と科学の握手は哲学の側では、ベルクソン哲学において大きく開花した。ベルクソンは言っている。

「私は科学の検閲に服し、科学を前進させることができるような哲学を求めていた。私はそれに成功したと考える。なぜなら、心理学、神経学、病理学、生物学などは、はじめ逆説的とみなしていた私の見解をしだいに認めるようになったからである。」（*La Pensée et le Mouvant*, Introduction II, Œuvres, p.1308, P.U.F. 1959）

IV. 心身合一の立場にたつベルクソンの医学

科学が花と咲く今日にあって、ベルクソンは科学技術文明の弱点をいち早く指摘した哲学者である。デカルトは心身分離の立場にたち、身体を技術的に支配する科学としての医学を打ちたてた。デカルトは事実においては心身合一を認めていた。それは日常生活の次元においてであった。心身合一を学問の次元に持ちこんだのがベルクソンである。ベルクソンにあっては、身体は半ば心的であり、半ば物的である。どちらか一方ではない。

心身の区別は人間を内側から捉えるか、外側から捉えるかの見方の相違だとも言える。フランス語で内面性、内奥を意味する *intérieurité*、*intime* はラテン語の内側を意味する形容詞 *inter* の比較級 *interiori*、最上級 *intimus* に由来する。逆に外面性、極端を意味する *exteriorité*、*extrême* はラテン語の外側を意味する形容詞 *exter* の比較級 *exteriori*、最上級 *extremus* に由来する。この場合、内側が精神を意味し、外側が身体を意味する。最も内側は霊性ともいべきものであり、最も外側は無機物質である。最も内側にかかわるのが宗教であり、最も外側にかかわるのがすべてを同質のものとして捉える数学である。

無機物質は精神性が弛緩した末端に成立する。物質性は精神性への運動の逆転によって生じたものである。内側があってはじめて外側がある。人間にあっては、精神は身体の末端にまで浸透

し、身体は精神の深みに根をおろしている。精神は世界とつながっており、身体は天地自然とつながっている。世界は拡大した精神であり、天地自然は拡大した身体である。ベルクソンは言っている。

「私たち自身の内側へ降りていきましょう。私たちが触れた点が深ければ深いほど、私たちが外側へ押し出す圧力は強くなるでしょう。哲学的直観はこの接触であり、哲学は躍動（*élan*）であります。奥底からやってくる衝動によって外へ押し出され、知性的な思考が開花し分散するに従って、哲学は科学に結びつきます。哲学は科学の型に入ることができなければなりません。」（*L'intuition philosophique*, Œuvres, p.1361, P.U.F. 1959）

ここにはベルナルの場合と同様、哲学と科学の握手がある。哲学と科学は体験にしろ、実験にしろ、経験（*expérience*）を共通の領野とする。両者の際限のない協同によって、両者の学問が深められる。哲学は科学から厳密性を、科学は哲学から存在性を得る。哲学と科学の不断の往復は具体的には精神と自然の不断の往復にほかならない。

デカルトに始まる近代医学は身体を物体に還元した。そうなら逆に身体を精神の側より捉える医学もまた成立するはずである。ベルクソンの目ざした医学はまさにそれであった。近代医学は身体を同質化する。近代医学は数学への方向を目ざしている。精神の側より身体を捉える医学は生きられる身体の独自性を重視する。この方向を押し進めていくと宗教に辿りつく。数学を根底に持つ近代医学は物理学、化学から生物学にいたり頂点に達した。宗教を根底に持つ医学は哲学、倫理学から心理学にいたる医学である。

今日、細胞レベル、分子レベルでの生命科学が圧倒的に隆盛である。それは近代科学の歩みに依拠した機械論的な生物学である。それに対して、ベルクソンは生命の内的な力に発した生氣論的な生物学を提唱する。ベルクソンは言っている。

「この生氣論的な生物学と同時に、生命の不充分なところを直接に治療する医学が起こったことでしょう。その医学は結果ではなく原因を、表面ではなく中心を目ざす医学です。」（*Fantômes de vivants*, Œuvres, p.876, P.U.F. 1959）

ベルクソンの目ざした医学は「精神のあらわれを高い方から低い方へと辿り、生命と有機物質を過ぎ、段階を追って無機物質に達する」（*ibid.*）医学である。身体を物体の側より捉える医学は人間特有の疾患に対して間接的治療にすぎず、生命を維持するだけの延命の医学に止まる。

身体は外からの作用に対して、力学上の作用、反作用の関係にあるのではない。身体は行動の中心であり、非決定性の中心である。身体は未来と過去の動きつつある接点であり、過去が未来に押し出していく尖端である。精神と身体との接合点をうまく見出しえないのが病気である。病気とは行動の中心としての身体的能力、生への注意、現実の生への注意が減退していることである。

近代医学では、研究は器質疾患、機能疾患、体外からの脅威に限られる。対象領域は極端に単純化、縮小化される。精神の立場、身体全体の立場に立った研究は軽視される。近代医学では物理的手段、化学的手段、つまり手術、投薬が治療の中心となる。ベルクソンの提唱する医学では心理学的手段、「精神への精神の影響による療法」(ibid.)が中心となる。前者の医学は人間を物体にまで押しさげる科学としての医学であるのに対して、後者の医学は人間を精神の立場で捉える人間学としての医学である。

病者にとって医師は自らの病苦を救ってくれる友である。現代医学は医師である友ではなく、医師である科学者、医師である技術者を育てている。現代医学はuncaringな医学である。昨年、careの医学の重要性が指摘されている。careの医学の哲学的根拠はベルクソンの提唱する医学にある。

問題の焦点は精神の発動性(Activité)にある。人間の生命には内的推進力、生命の躍動力が働いている。精神は姿・形を持たず目に見えない。人間の身体は主体としての身体であり、姿・形のある精神、つまり可視的になった精神、受肉した精神である。身体がかけがえのない私の身体であり、独自性を持った個性的身体である理由もこの点にある。

V. 上からの医学と下からの医学の合流

ベルクソンの立場に立って独自の医学論を展開したのがカンギレムである。科学としての医学は身体の異常を問題とする。健康は身体の正常に求められる。その際、正常そのものが不動の基準として固定化される。生体は自己の維持と発展に障害となるものと戦い、自然的・社会的環境に適応して生きている。生体に不動の基準はない。基準が固定化されることは環境に適応する柔軟性を失っていることである。それが病気である。人間は環境の変動に応じて新しい規範を設ける弾力性を持っている。治療とは生命規範の安定した状態を取り戻すことである。カンギレムは言っている。

「病気もまた生命の規範である。けれどもその規範が有効な条件からずれた場合、別の規範に換えることができず、どんなずれにも対応できないという意味で、より劣っている規範である。」(Le normal et le pathologique, pp.119-120, P.U.F. 1966)

生体は自己防衛機構、自然回復力を持っている。出血の際の血液の凝固、細菌侵入の際の化膿、中毒の際の嘔吐・下痢、防御反応としての抗体の形成、免疫反応などがそれである。さらにまた構造の欠損は機能の代償により補完される。自然回復力がなければ外科手術そのものが不可能である。それだけではない。生体はより積極的な力を持っている。治療とは新しい生命規範を取り入れ、より健康な状態にすることである。医学的手段は生命それ自体が持つ自発的回復力を援助することである。

現代医学は質を量化し、新しい生命規範を作る力を軽視している。これでは修理の医学、生命

維持の医学、延命の医学になりえても、新しい規範を創造する医学、生命充実の医学、存命の医学になりえない。延命の医学は非人間的なまでに低いレベルで人間を生かし続ける医学であるのに対して、存命の医学は人間としての尊厳にみちた生を求める医学である。カンギレムの説は生氣論に根ざしており、その根底には躍動力によって成りたつベルクソンの生命論がある。

身体を物体の方から捉える医学を下からの医学とするなら、身体を精神の方から捉える医学は上からの医学である。人間は解剖学や生理学の示す身体において生きているのではない。それは生物としてのヒトでしかない。精神のあらわれとしての身体において生きている。一粒の涙、ひとしずくの汗にも意味がある。意味があるからこそ生きることはこの上なく尊いのである。精神が行動の導き手であり、精神が行動を支配する。

下からの医学は病者を対象的に捉える外からの医学であるのに対して、上からの医学は病者の身になって病者を捉える内からの医学である。外からの医学では機械としての身体の異常が問題であるのに対して、内からの医学では心身合成体としての人間の病苦が問題である。

下からの医学は各人の身体を同質化する一般的な医学である。上からの医学は各人を異質の個人として取り扱う個性的な医学である。前者は細分化する専門別の医学であるのに対して、後者は各人を全体として取り扱う全体医学である。たしかに下からの医学は多くの疾患に対して治療法を確立し、威力を発揮している。私たちはその恩恵に浴している。反面、昨今の医療には人類全体の幸福に資するよりは、人間の生を脅かす危険を腹蔵していることもまた事実である。最近の医学には、医学の躍進と捉えるよりは医学の変化と捉える方が正しいのではないかと思わせる事実も数多く存在する。身体を物的自然とみなす科学としての医学は生命の一面にのみ通用する。摂理への挑戦にはおのずから限度がある。

物体の立場から出発する下からの医学はScienceとしての医学である。この医学はデカルトが提唱し、ベルナールによって確立された。それに対して、精神の立場から出発する上からの医学はConscienceとしての医学である。最近、重要視されているcareの医学、更には精神身体医学はConscienceの医学の一つのあらわれである。

真に人間のための医学はこの二つの医学の複合の上に成立する。ScienceとConscienceの間にあるもの、それが人間のための医学である。ベルナールの医学の研究者であると同時にベルクソン哲学から大きく影響を受けたカンギレム、医学者であると同時に哲学者であったカンギレムの目ざした医学はまさしく人間のための医学である。カンギレムにあるのは物体の立場で生命を認識するのではなく、生命の独自性という前提を踏まえた上で物体を把握することである。そこに成立する医学は物体への方向と精神への方向の交点、細分化と全体化の方向の交点に成立する医学である。

科学としての医学は専門化し技術化し、人間不在の医学になりつつある。そこから医の倫理が声高く叫ばれている。科学としての医学をそのままにしておいて、そこに倫理を付け加えても、それは付け焼き刃でしかない。最近の生命倫理は沢疑論（Casuistique）に陥っている。医学がScienceとしての学であると同時にConscienceの学となって、日々の医療行為がそのまま人間の営みとなることのできる。客体的な科学としての医学に、主体的な精神の立場が導入されればされ

るほど、医学は人間のための医学となることができる。

おわりに

フランス共和国大統領フランソワ・ミッテランは1983年12月、自ら命じて設置した「生命と健康の科学のための倫理諮問国家委員会」に出席し、次の如く挨拶している。

「今日の生命科学はしばしば人間を追い越しています。……蘇生技術の進歩によって、植物的な生命維持がほとんど無限に可能になるとしたら、死とはいったい何なのでしょう。生物学の進歩によって、生命の諸要素を再構成できるとしたら、生命とはいったい何なのでしょう。遺伝学の実験が個人のアイデンティティにも影響を及ぼすとすれば、個体とはいったい何なのでしょう。」（クレール・アンプロセリ、『医の倫理』、中川米造訳、4ページ、白水社、1992年）

問われているのは、この世に生きる人間にとって根本問題である「死とは何か」、「生命とは何か」、「個体とは何か」である。ここには近世初期フランスに起こった「それが人間と何の関係があるか」、「もっと人間らしい学芸を」というユマニズムの願いがこめられている。伝統的な医学では人体という秘宝を明るみに出すことに魂の奥底から発する畏怖があった。本論の根底にあるのは、「もっと人間のための医学を」というユマニズムの願いである。

Médecine : entre science et conscience

Yoshinori IKEBE

L'homme est composé de l'âme et du corps. Il existe deux manières de comprendre ce composé : l'une consiste à distinguer l'âme et le corps; l'autre, à les unir. Descartes représente la première, tandis que Bergson représente la dernière. La médecine cartésienne, en tant que science naturelle, réduit le corps humain à la matière. La médecine visée par Bergson, par contre, revendique un corps approprié à la conscience. Or, la médecine idéale ne se réalise-t-elle pas à un niveau intermédiaire entre ces deux médecines? Nous nous proposons de la rechercher dans cet article.

現代医学からみるメルロ＝ポンティエの「制度の哲学」

加藤 敏

I はじめに

筆者は医学部での学生時代、ちょうど学園闘争後半の頃、哲学に関心を持ち、なかでも Merleau=Ponty の思想に大きな影響を受けた。解剖学や生化学、生理学などの基礎医学、また内科や外科などの臨床医学の授業に、筆者はいつもある物足りなさを覚えていた。そこには、一言で言えば、解剖学的身体から局在論的に人間の身体機能、また病いを理解していこうとする方向が優位な医学に対するフラストレーションがあった。

そうした時、Merleau=Ponty の『知覚の現象学』を読み、作動的志向性 (intentionalité opérante)¹⁾ のもとに、世界、他者と不断に、それと知らずに交流する、「生きられる身体」という前述語的、前反省的な身体を考え方を知り、我が意を得たりという思いを強くした。

今日、医学、また生命科学の分野では、遺伝子解析や脳の神経画像など高度の技術の進歩と相俟って、革新的と言える新しい知見が出されている。そうした知見は、人間の身体、精神、また件の心身問題を再検討する上で、あらたな光を投げかける。

ここ最近、医学や科学論文では evidence の語が頻繁に使用される。往々にして、「新しい科学的な医学」と主張されるエビデンスには、研究者の解釈、ないし臆見が入りこみ、科学的中立性を欠いていることが少なくない。加えて、一般のマス・メディアは、研究者の解釈、臆見を誇張する形で科学的な知見を伝えることが多い。

人間の身体や精神に関する科学的知見が出された際、原理的にはいつも、これをいかに捉えるのかという課題が浮上する。実際、医学の専門誌に設けられた「Letters to the editor」などの欄において、ある研究論文で出された知見の解釈について反論が加えられる。この課題は、医学や科学研究に直接、携わる専門家だけでなく、哲学者によって担われる必要がある。少なからぬ哲学は、その時代の科学研究に触発され、それと対決する形で生み出されている。例えば、Bergson の『物質と記憶』また Merleau=Ponty の『行動の構造』はそのよい例となる。

筆者は、Bergson、または Merleau=Ponty の時代に比べ、質、量ともに、めざましい発展を遂げている現代医学、生物学の知見をいかに位置づけるのか、また医学、科学の方法論の検討を哲学者に強く期待し、医学、科学に携わる者と哲学者との間で学術的な議論が発展することを願いたい。

このような問題意識のもとに、まず現代の遺伝子研究、また脳科学の知見について、一瞥を加えたい。その上で、『行動の構造』、また制度をはじめとした講義録、あるいは遺稿『見えるもの

と見えないもの』を参照しながら、Merleau＝Pontyがいかに科学研究を位置づけ、それを1)保存し2)採りあげなおし3)乗り越えの3つの要素からなる弁証法的方法をとおし、人間主体についての考察をしたのか跡づける試みをしたい。

「両義性の哲学」とされるMerleau＝Pontyの哲学は、「制度の哲学」と特徴づけられることもある。この問題についてK. Hirose²⁾による優れた研究がある。本稿は、「制度の哲学」を生物学との接点において明らかにすることを旨とするものである。そして、現代の脳科学の知見をふまえつつ「制度の哲学」から心身問題が、いかに考えられるのかを述べ、Merleau＝Pontyの「制度の哲学」が現代医学や科学を方法論的に吟味する上で、再評価に値することを示したい。

II 現代医学・科学の知見 還元主義の限界の露呈

1) 遺伝子、分子生物学

Nature, Scienceをはじめとした国際的の科学誌には、微生物やウイルス、猿、そして人間の遺伝子解析をした結果を発表する論文が目につく。

現在の遺伝子研究は、A (アデニン) G (グアニン) C (シトシン) T (チミン) の4つの塩基がいかに配列されているのかを明らかにすることに主力が注がれている。それは遺伝子文字の記述作業とってよく、遺伝子がいかなる機能を持つかについては、まだわずかなことしか分かっておらず、今後の重要な研究課題となっている。

ややもすると、人間のさまざまな体型や性格、また病気に、それぞれ対応する遺伝子があると、いわば、遺伝子型と表現型の1対1対応の考え方が優位となる。それは、身体的原因、素因に病気の原因をすべて帰そうとする生物学的還元主義に通じる考え方である。たしかに、今日遺伝子レベルで言えば、遺伝子還元主義の見方が強くなっている。

なるほど、遺伝子がある表現型の発現に関与していることが明らかであるという例は実際ある。しかし、一義的に決定されるわけではないことが明らかになっている例がいくつかある。

単一遺伝子病 (monogenic disease) であることが明らかになっている、貧血疾患であるβサラセミアもその例となる。サラセミアの遺伝子異常があるにもかかわらず、貧血をきたさない「健康人」の存在が、健康診断で明らかになっている。一部のものを除き、大部分の高血圧や糖尿病などの生活習慣病は、複数の遺伝子とその病因にかかわる多数の遺伝子病 (polygenic disease) である。精神科領域で言えば、遺伝子にひきつけると、統合失調症や気分障害も多遺伝子病に分類されるという見方が支配的となってきている。

遺伝子の解析研究が進めば進むほど、遺伝子が表現型発現に及ぼす影響力に限界があることが明らかになり、人間のおかれた生活状況、心理・社会状況の因子も、表現型発現を考える上で是非、頭におく必要が出てくると思う。つまり、遺伝子研究は、近い将来、方法論的に、遺伝子が、生活状況、心理・社会状況との相互作用の中にあるという視点を本格的に導入する必要にせまられることだろう。それは、分子生物学の知を取り入れることを通した、Merleau＝Pontyの意味での現象学的身体論を肉付けする作業とみることができるだろう。

2) 脳科学

今日のめざましい脳科学の研究は、扁桃体が情動の中枢であるとか、海馬が記憶の中枢であるとか、統合失調症において側頭葉の体積が減少しているなど、局在論にかかわるものが多い。

しかしながら、一旦障害された脳の部位が、別な場所での神経再生により修復されるといった脳機能の可塑性を支持する臨床知見(例えば、子供だけでなく、老人の失語症)が出されている。しかし、脳の神経再生に際して、他者との(身体的)接触、あるいはその人の前向きな気持ちが無視できない因子となることが明らかにされている。つまり、脳神経はシナプス結合によって、発達し、修復されるわけだが、そのシナプス結合は、当人のおかれた生活状況、心理・社会状況との相互作用のなかでなされる。この見方も、脳神経の知を取り込んで、Merleau=Pontyの意味での現象学的身体論を肉付けするといえる。

中高年のうつ病において、計算ができない、時間・場所が分からない、といった「認知症(痴呆)」状態が出現することがある。しかし、この「認知症(痴呆)」は、うつ病が治ると消えてしまう。そのため、仮性認知症(痴呆)と呼ばれる。ところが、その後、何年かすると、真性の認知症(痴呆)が始まる症例が少なくない。また、若年のうつ病では仮性認知症にあたる病態は出現しない。

こうした知見から、脳機能について次のような考え方が示唆される。仮性認知症を呈する症例では、中年以後、脳の認知機能低下が始まっているものの、通常は代償機構が働き、認知機能低下は顕在化しない。ところが、一旦うつ病に罹患すると、うつ病によりPierre Janetの意味での心的緊張(tension psychologique)の低下が一時的に生じ、それまで心的緊張により保持されていた脳の代償機構が取り去られてしまい、潜行していた認知症が露呈する³⁾。

脳機能の可塑性には驚くものがあり、真性の認知症においても、微細にみれば、代償機構が働いており、不断のゆらぎのなかにあるとみた方がよい。将来への生きる方向性に裏うちされた確固とした生きがいを持っている人では、認知症の出現は少ないことを支持する知見が多数出ている。「発達し、変化することを決してやめない」脳の振舞いは、現象学的観点からよく理解されるように思う。

以上、現代社会において生物学的還元主義に限界があることを示唆する知見が数多くみられことをふまえ、遺伝子、また脳神経の振舞いを理解する時、人間が自分のおかれた生活・社会状況と密接に結ばれていること重視する現象学的見地にあらためて注意を向ける必要があることを述べた。

次に、われわれの関心に即して、Merleau=Pontyの「制度の哲学」を中心とした思想について論じたい。

Ⅲ Merleau=Pontyの「制度の哲学」

1) Merleau=Pontyにおける医学・科学研究への密着・対話的姿勢

現象学や実存哲学者と称される人のなかでも、Merleau=Pontyほど、科学や医学の実際の個別

の論文や著作にあたり、これらを不可欠の対話相手にして、科学や医学に密着する形で、人間の心身のありようについて考察した学者はいないのではないだろうか。『行動の構造』⁴⁾の前半は、当時の生理学における反射学説などが詳しく紹介されて、議論の俎上に載せられていく。

また、講義録『言語と自然』では次のような言葉がみられる。

「科学に問いかけることによって、哲学は、ほかの仕方では、もはやあばき出すことの困難な、存在のある分節に出会うという利点をもつ」。

科学は「消極的な哲学的発見」で、「哲学は、こうした(科学的)批判をぬきにしては確立されようはずがない」⁵⁾。

科学自体が一種の「哲学的発見」であり、科学の研究によって、人は、それまで哲学思想によっては世界の、また人間の、それまで気付かなかったあり方へと開かれるという、科学に対する前向きな姿勢は多いに評価されてよい。哲学的思想を展開する上で、科学研究と接触することが欠かせず、この研究に対する「批判」として哲学が確立するとみる態度をはっきり表明していることからして、Merleau-Pontyの思想は科学的研究との対話が原理的に重要であることについてよく自覚していたとすることができる。

『知覚の現象学』の序文で、この哲学者は「真の哲学とは世界を見ることを学び直すことである」と述べる一方、「現代思想の努力と合流する」⁶⁾とも述べる。それゆえ、Merleau-Pontyによる「真の哲学」は、現代思想から学び、対話するなかで、紡ぎ出されたとみることができる。この場合の現代思想には、2つの系列があると言える。1つが生物学、医学であり、もう一つがセザンヌの絵画といった芸術である。

芸術との対話で生まれた代表的な思索が、『眼と精神』であり、生物学、医学との対話で生まれた代表的な考察が『行動の構造』とすることができる。また、『見えるものと見えないもの』には、芸術、および生物学、医学の2つの分野についての知への準拠が認められる。

2) 『行動の構造』から『見えるものと見えないもの』に一貫する「裂開」、「制度(化)」の考え

人間がこの世に生まれて、自然世界、また共同世界、他者へと開かれた存在であるとする考えは、Merleau-Pontyによる初期の知覚について考察以来、死の直前まで一貫して強調されている。その意味では、『見えるものと見えないもの』で1つの鍵言葉となる「裂開」(déhiscence)の考え方は、初期から認められるといえる。

興味深いことに、「制度(化)」に関する講義録には、「シダ類の胞子の裂開」(déhiscence des spores fougés)⁷⁾という言葉が記され、裂開は「力動的な時」(moment dynamique)であると述べられている。ここには、Merleau-Pontyのいう「裂開」についての原初的な理解をみてとることができるだろう。

裂開(déhiscence)の語は、もともと植物の果実が熟し、外に開かれていく有様を言い表したもので、植物学の領域で使用された。つまり、裂開は、外部世界への誕生の事態をさし、動物だけでなく、植物にも通底するあり方も射程に入れられている。

『行動の構造』では、神経組織をはじめとした身体の不断の組織化がなされることが強調され

るが、これは、身体が外部世界へと開かれる裂開状況のなかでの自己組織化とみることができる。

Merleau-Pontyのいう制度(制度化)は、こうした外部世界への裂開状況にあって、自己組織化された生命的身体、および文化的身体を指しているとみることができる。

以下、Merleau-Pontyの制度の語の使用法を見ながら、「制度の哲学」が現代の生物学や医学の知見から接近しやすい思想であることをみよう。

IV 制度の哲学

1) 制度の語の初出

『行動の構造』の後半で、心身二元論を乗り越える議論が展開される。そのなかで、「あらゆる形態化作用(mise en forme)は「新しい弁証法の制度化」(institution d'une nouvelle dialectique)⁸⁾であると述べられ、それは、「観念の世界での一つの出来事」で、この出来事により「新しい現象野が開かれる」と述べられる。

分かりやすいひとつの例は、芸術家による作品の創造であろう。これは、人間的秩序における制度化の最も高い質のものといえる。この場合、1) 芸術家自身にとっての制度化の面と、2) 文化総体にとっての制度化の面の2つを区別できるだろう。人間社会においてある慣習や考え(例えば「遺伝子一元論」)が定着するという現象も、制度の確立とみなしてよいだろう。これは人間社会のレベルでの制度(化)の確立とみるべきである。また、子供が成長の過程で、社会の慣習、ルールを身につけることは、個人にとっての制度(化)といえる。

2) 動物の制度(institution animale)

われわれは、制度(化)の現象を人間だけでなく、動物にも認めようとするMerleau-Pontyの姿勢を評価したい。彼は、動物の刷り込み(imprinting)を、制度の確立とみて、動物の学習にも制度という語を使用する。興味深いことに、動物の学習における刷り込みは、「芸術的創造における豊饒な時(moments féconds)に比較される」⁹⁾と述べている。そこには、動物における制度の確立を創造的行為とみなし、動物と人間におけるそれぞれの制度の確立を、留保つきながら連続的にみようとする姿勢が窺える。

事実、『見えるものと、見えないもの』では、Aha-Erlebnisと動物学者により名づけられた、道具を使用するようになったチンパンジーの習得に注目して、「世界への知覚的開在存性(無言のロゴス)と文化的世界への開在性(道具使用の習得)とを連続性のうちにおかねばならない」¹⁰⁾と述べられている。この場合、チンパンジーの道具の使用も制度化の現象と見てよいだろう。

3) 先天的なもの(inné)に代わる制度化されるもの(institué)

講義録『制度』で、「純粹に先天的なものはない。純粹な生理学はない」¹¹⁾とされ、先天的なもの(inné)に代えて、制度化されたもの(institué)の語が提出される。人間がこの世に生まれ

る時、人間がもって生まれた身体、つまり、脳神経組織や遺伝子といった生物学的身体は、太陽の光に代表される自然界、また言葉と他者のまなざしに代表される共同世界に開かれ、その裂開状況における外界との相互作用のなかで、「形態化される」。たしかに先天的な身体は想定可能だが、ひとたびこの世に生まれると純粋な先天的身体は存在せず、身体は、外界の動きのなかにおかれ、その脈絡のなかで組織化される。例えば、脳神経は人と身体的接触をし、言葉を学んでいくなかで、シナプス結合がなされていく。先天的なもの（inné）に代わる制度化されるもの（institué）とは、例えば、社会との接触のなかでのこうした脳神経の組織化をさすのだろう。

制度についてのこうした考え方を拡大解釈すれば、刷り込みや道具使用に限らず、動物の成長一般が、不断の連続的な制度化としてみる事が可能になる。同様に、人間における遺伝子を含む生命的秩序一般の発展も、止まることのない連続的な制度化とみることができる。

先に芸術家が作品を完成させる創造的行為は、Merleau-Pontyの見方からすれば、芸術家自身にとっての制度化の出来事であると捉えられると述べた。Merleau-Pontyは、この種の人間的秩序の制度化は、もはや解剖学的な基盤を超え、身体は通過点となるとし、生命的秩序とは一線を画す、上級レベルに位置する制度化とみる¹²⁾。筆者としては、芸術家の作品の創造にみとれる、人間的秩序におけるあらたな制度化の出来事が生じるとき、脳神経のシナプス結合においてもあらたな組織化が生じている可能性に注意を促したい。

芸術家の脳についての研究で、この見方を支持する実証的知見が出されはじめていることが傍証となる。例えば、プロのバイオリン奏者では、聴覚脳でのピアノの音に対する表象が普通の人に比べ25%高いという知見が出されている¹³⁾。さらに、このピアノの音表象の程度は、ピアノ演奏を長くやっている人ほど大きくなっていった。

創造的行為において、人間的秩序におけるあらたな組織化と、脳神経といった生命的秩序におけるあらたな組織化は、同時平行的になされ、1つの実存における制度化は、人間的秩序と生命的秩序の2つのレベルで生じているのである。この点については後に論じる。

4) 行動としての胚の分化

Merleau-Pontyは、神経学と並び、発生学にも強い関心を寄せていた。胚の発達があらかじめ既にすべて決定されているわけではなく、外的条件にも影響を受けることを実証したドリーシュの研究を評価して、ドリーシュ以後の発生学は、「前成か後成かのいずれかを選択するのを拒み、相互補完的なものとみなす」ようになったと述べる。続いて、胚形成の過程は「流動の決定」のなかで進行し、胚の「発達はすでに行動（comportement）である」と述べる。

ここには、「純粋に先天的なものはない」とする先の見方が、人間、さらに動物の原初的な誕生の場面にも拡げられて、適用されているのが分かる。つまり、受精卵の細胞分裂、分化は、受精卵がおかれた環境のなかで、このレベルでは、まずは母体内の環境のなかでの相互作用のなかで進行する。その意味では、胚形成が、胚がおかれた環境のなかでの一連の組織化の過程であってみれば、胚形成の過程自体を制度化の行動と考えることもできる。同様の事情から、遺伝子レベルの動きも、制度化の行動とみることが不可能ではない。

後期Merleau=Pontyの主題となる、人間に特有な視覚(vision)、見る者、見える物は、胚の発達との連続性のうちで考える姿勢も示されている。『見えるものと見えないもの』のなかの次の文章を引用しておこう。

「見る者(voyant)は、胚の発達の副主題のうちにあらかじめ計算されている。見える身体がおのれ自身へのある働きかけによって、そこに視覚が生ずるくぼみをしつらえ、長い成熟を始動させる。その成熟の果てに、見える身体が突然見える(visible)ようになる。見える身体(corps visible)は、見る者(voyant)と見えるもの(visible)の倦くことなき転態(métamorphose)を制度化(instituer)する」¹⁵⁾。

5) 制度的主体としての動物、人間

このようにして、われわれは、Merleau=Pontyにおける制度の哲学には、動物と人間を、また人間における生命的秩序と人間的秩序を、生命的レベルと言語・文化レベルのそれぞれの制度化の過程といった具合に連続的にみる姿勢が確固としてあることがよく分かるだろう。

Merleau=Ponty¹⁶⁾は、J.von Uexkülが動物に「Subjektnatur」(主体—自然)をみてとる考えに共鳴する。たしかに、動物にも環界内での、さらに家畜化された動物や、家族の一員に数えられる犬や猫では、人間世界内での一種の「主体」、ひいては「実存」を認めることは可能である。この「主体」としての有機体、動物社会は、「不安定な動的平衡」におかれ、「足場のうちにすでに現存している諸活動を取りあげなおし、脱中心化することによって変形」する¹⁷⁾とも述べられている。このことは、動物において、「不安定な不均衡」のなかで、自らのさしあたりの生きる足場として、環界、また人間世界で生きる上での活動様式の制度化がなされることを意味する。

「動物の制度」について、Merleau=Pontyは次のような3つの特徴をあげる¹⁸⁾。1)可塑性、2)場所による限定、3)制度化される運命。つまり、動物の成長、発達は、「先天的な内的構造による所与では決してなく、この所与を外的環境のコンテクストのなかで組織化していく、「制度化」によってもたらされるもので、動物の脳神経系のレベルでも、実際の活動様式のレベルでも、不断の制度化がなされていくという考え方が表明される。

人間も「不安定な動的平衡」のなかにおかれ、そのなかで、不断の制度化がなされる。この点では、動物と人間は同一平面に位置づけられると言える。

Merleau=Pontyは、講義録『言語と自然』のなかで、人間を「制度的主体」と規定し、それは、1)保存2)採り上げ直し3)乗り越えの3つの意味での弁証法の原理によって特徴づけられる¹⁹⁾。この点は、動物にも基本的にはあてはまることからして、動物の生にも「制度的主体」を認めることができる。

6) 天才(génie)、創造としての制度(化)

講義録『制度』には、「ゲーテのいう天才は死後の生産性だという意味で、あらゆる制度化は天才である²⁰⁾」という言葉が記されている。「死後の生産性」を発揮する何よりの例は、セザンヌの絵画や、宮沢賢治の小説、またニーチェの著作などといったように、芸術作品、また哲学をは

はじめとして思想一般である。国家の法律や政定といった社会の制度化一般も、それをつくった人がなくなった後も、人々に影響を与え続ける。

この点で、制度は「生殖性」(générativité)、「一般性」(généralité)にかかわるという言葉は、含蓄に富む。「生殖性」とは、さしあたり制度が意味作用するという作動的な側面を指し、この意味作用が人々に受け入れられて「一般性」がつくられると理解できる。一般性は、制度の意味作用による意味の「沈澱」によって形成されると言える。

Merleau=Pontyは、さまざまな制度化の創造的場面に注目して、「一つの秘蹟」であると特徴づける。加えて、制度化されたものを基盤にして、あらたな振舞い、表現が創出される場面に「あらたな秘蹟」をみる。そうすると、芸術家による作品の産出、また政治家による社会制度の作成といった、人間的秩序のレベルにおける高度の制度化にいく手前で、生命レベルにおける制度化、また普通の人の日常の習慣的生活レベルにおける制度化を問題にできることからして、受精卵からの器官形成、脳神経系の分化、発達、また、動物、人間のさまざまな学習自体も創造的な「ひとつの秘蹟」とみることができる。

V 制度の哲学から示唆される心身複合体としての人間

1) <制度化されたもの> (institué) と <制度化するもの> (instituant)

制度をめぐるMerleau=Pontyの考察を「制度論」と呼ぶとすると、これは『見えるものと見えないもの』で主題化される肉(chair)の理論と同様、心身二元論を乗り越えようとする、装いをあらたにした心身論とみることができる。それは、生物学や医学の知見に根ざした身体論で『行動の構造』の問題枠を直接、継承している。これに対し、肉の理論は、自己と他者、また世界が交わりあう交叉点、くあいだで展開される身体論とみることができ、そのため、こちらは、きわめて多義的で謎めいたところが多い。

筆者は、統合失調症の病態を理解する際、統合失調症に限らず、人間一般の生に、微細にみるなら、心身両面での平衡危機と平衡創出の継起的展開が認められることから、人間を、不断の平衡危機と平衡創出の動きのなかにある心身複合体とみた²¹⁾。

人間を制度的主体として捉える「制度の哲学」は、次のように敷衍できるように思う。

まず、Merleau=Pontyのいう制度(institution)は、制度化されたもの(institué)と、制度化するもの(instituant)の2つの側面をもつ。そして、人間の社会・文化的振舞いにおける制度化にも、また分子、神経レベルの生物学的振舞いにおける制度化にも、たえず、制度化されたもの(institué)と制度化するもの(instituant)の双方の契機を認めることができ、それゆえ、人間は制度化されたもの一制度化するもの(institué-instituant)の心身複合体とみなされる。

制度化されたもの(institué)は脳神経レベルでも、社会・文化レベルでも、ある形態化がなされた局面をさす。例えば、人が自転車に乗れるようになる、あるいは、外国語をマスターするといった学習の出来事により、生命的身体、また文化的身体は、あらたな組織化がなされ、あたらしい能力を自分のものとする。

ひとたび、こうした制度化がなされると、制度化されたもの (institué) を基盤にして、すぐさま、あらたな組織化をする動きが自発的にはじまる。このあらたな組織化がいかなるものなのか、その内実は、当事者にはわからない。そうした匿名的な自発性に駆動される、創造的な制度化の動きを制度化するもの (instituant) と呼ぶことができるだろう。

制度化されたもの① (institué ①) から制度化するもの① (instituant ①) へ、そしてこの動きをとおり制度化されたもの② (institué ②) へ、さらに、これをもとにした制度化するもの② (instituant ②) へといったように、制度化されたもの (institué) と制度化するもの (instituant) 相互のらせん状円環を想定できる。

この制度化のらせん状円環は、分子や神経レベルといった生物学的身体にも、また、スポーツにおけるような身体の振舞い、言語レベルの振舞いといった文化的身体のそれぞれに認めることができるだろう。

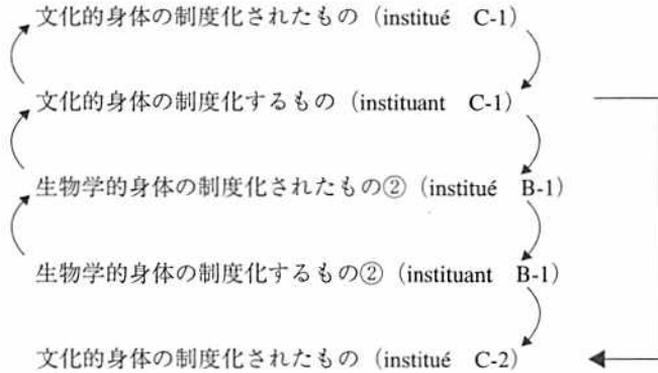
2) 生物学的身体と文化的身体のらせん状円環

ここで、生物学的身体と文化的身体とのかわりについて考えてみる必要がある。Merleau-Pontyは、「身体的基体」は「弁証法の通過点、支点」(『行動の構造』p306)であり、神経系は「連続的組織化作用によって、なんの解剖学的保証もないような〈秩序〉を実現する場所」²²⁾と述べる。

議論をわかりやすくするため、芸術家(例えばセザンヌ)が新しい画法を開発した時、あるいは野球選手(例えばイチロー)が新しい打法を編み出し、自分のものにする場面を例にとってみよう。

確かに、こうした新しい画法、手法は、生物学的身体を「支え」にしつつ、少なくともその時点で、組織化されていた生物学的身体(の規範)を「通過」して、それを越えたところで、開発され、我がものとされる。しかしながら、このあらたな身体の振舞いの獲得、つまり制度化、また創造が「解剖学的保証もないような秩序」とする断定に対して、今日の脳科学は反省を促す知見を提出している。例えば、先にふれたように、音楽家の脳は、音楽をすることにより発達をみせ、普通の人に比べて違う点が明らかにされている。

筆者としては、文化的身体レベルでなされた制度化されたもの (institué) は、今度は生物学的身体レベルに対して、制度化するもの (instituant) として働きかけ、生物学的身体をいわばトップ・ダウン方式で再組織化し、生物学的身体レベルの制度化するもの (institué) をもたらすとみたい。そして、この生物学的身体レベルの制度化されるもの (institué) を支えにして、しかも、これも、文化的身体レベルの制度化するもの (instituant) と共に、生物学的身体レベルの制度化するもの (instituant) として自発的な作動をして、文化的身体レベルの制度化されたもの (institué) が獲得される。図式化すると次のようになる。



このように、生物学的身体と文化的身体のあいだにも、制度化されたもの (institué) - 制度化するもの (instituant) のらせん状円環の相互作用が想定できる。これはMerleau-Pontyの考えに対する批判となる。彼は、身体一般を「すでに辿られた道程の全体」、「すでに形成された能力」(『行動の構造』P.227)「より高級な形態化のおこなわれるべき〈既得の弁証法的基盤〉」²³⁾と規定し、身体を制度化されるもの (institué) としてのみ構想され、制度化するもの (instituant) の側面が考えられないからである。もっともこれは『行動の構造』の段階での考えだとみることもできる。

制度の哲学は、生物学的身体と文化的身体のいずれの身体も、単に「より高級な形態化」のおこなわれるべき〈既得の弁証法的基盤〉にとどまらず、身体自身が「より高級な形態化」をおこなう自発的な自己制度化の動きをもつという見方を促すように思う。

VI まとめ

以上、筆者の問題意識にひきつけながら、Merleau-Pontyの身体論を「制度の哲学」の見地に注目して跡づけ、制度の哲学から導かれるであろう心身問題の考え方についても述べた。論点は以下のようにまとめられる。

- 1) 現象学や実存哲学の系譜に属すとされる哲学者のなかでも、Merleau-Pontyほど、実証科学を重視した学者はなく、『行動の構造』にはじまる彼の哲学は、生物学や医学の知見に直接あたり、こうした実証科学との対話をとおして導かれている部分が多い。
- 2) 制度の哲学は、動物にも制度を認め、動物の生と人間の生、また生物学的身体と文化的身体を、一連の継起する制度化の過程として捉える視点をもつ。その点で、制度の哲学は、生物学や医学にとり接近しやすく、再評価に値する内容をもっている。
- 3) 制度の哲学からすれば、胚の分化、遺伝子の活動、動物の道具使用、人間の学習などが、創造的な制度化とみることができる。
- 4) 制度化には制度化されたもの (institué) と制度化するもの (instituant) の2つの面があり、生物学的身体、文化的身体のそれぞれが、制度化されたもの-制度化するものの一対 (insti-

tué-instituant) のらせん状円環相互作用により発達、発展していくと考えられる。

- 5) 文化的身体が生物学的身体を単に「通過点、支え」にした、上級のレベルの形態化によって形成され、そこにはもはや解剖学的な保証をないとするMerleau-Pontyの心身二元論に対し、筆者は次のように補足した。文化的身体と生物学的身体のあいだにおいても、制度化されたものの(institué)－制度化するもの(instituant)のらせん状円環の相互作用を想定でき、あらたな文化的身体の振舞いの獲得は、とりわけ脳神経のシナプス結合のレベルで、あらたな生物学的身体の組みかえ、制度化をもたらすと考えられる。

文献

- 1) M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945. p.XIII. 邦訳『知覚の現象学1』竹内芳郎、木田 元、宮本忠雄訳、みすず書房、1974、p.19.
- 2) Koji Hirose: *Problématique de l'institution dans la dernière philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Événement Structure Chair*, Numéro spécial des Études de Langues et de Cultures, No 2, mars 2004, Institut de Langues et de Cultures Modernes, Université de Tsukuba.
- 3) 加藤 敏、小林聡幸：うつ病－認知症移行領域. 精神科治療学20: 939-990, 2005.
- 4) M. Merleau-Ponty: *La structure du comportement*. PUF, Paris, 1942. 邦訳『行動の構造』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、1970.
- 5) M. Merleau-Ponty: *Résumé de cours*, Collège de France 1952-1960, Gallimard, Paris, 1968. 邦訳『言語と自然. コレージュ・ドゥ・フランス講義要録. みすず書房、1979、pp.85-86.
- 6) 文献1、P.XVI 邦訳 p.24.
- 7) M. Merleau-Ponty: *L'institution, la passivité*. Notes de cours au Collège de France(1954-1955), Belin, 2003, p.55.
- 8) 文献4、邦訳 p.224.
- 9) 文献7、邦訳 p.49.
- 10) M. Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris, 1964, p.266. 邦訳『見えるものと見えないもの』みすず書房、1989、p.306.
- 11) 文献7、p.49.
- 12) 文献4、pp.306-307.
- 13) *A model of brain function: Its implications for psychiatric research*. Brit J psy 148: 357-362, 1986.
- 14) 文献5、邦訳 p.126.
- 15) 文献10、p.193, 邦訳 p.204.
- 16) 文献5、邦訳 p.96.
- 17) 同上 p.98.
- 18) 文献7、p.50.
- 19) 文献5、邦訳 pp.91-99.
- 20) 文献7、p.38.
- 21) 加藤 敏：統合失調症の語りと傾聴. 金剛出版、2005、pp.127-130.
- 22) 文献4、邦訳 pp.306-307.
- 23) 同上 p.312.

La philosophie merleau-pontienne de l'institution dans la perspective de la médecine contemporaine

Satoshi KATO

La philosophie de l'institution, que M. Merleau-Ponty a développée, tout d'abord dans *La structure du comportement* (1942) et puis dans *Le visible et l'invisible* (1964), offre des perspectives fructueuses pour la médecine contemporaine puisque le philosophe perçoit l'institution non seulement dans le corps culturel mais aussi dans une vie humaine serait donc un mouvement incessant de l'institution qui consiste dans l'interaction en spirale d'un couple "instituant-institué". L'auteur remarque l'existence de ce mouvement interactif du couple "instituant-institué" aussi bien entre le corps biologique et le corps culturel. Il développe l'idée selon laquelle grâce à ce mouvement l'acquisition d'un geste nouveau au niveau du corps culturel entraîne l'institution nouvelle au niveau du corps biologique, ce qui est mis en évidence notamment par la modification nouvelle de l'organisation neuronale du cerveau.

2005年秋季シンポジウム フランス政治哲学の現在

インTRODクシヨN

三浦 信孝

2005年9月の研究大会で、現代フランスの政治哲学についてシンポジウムを組織するようにとの依頼を久米会長からいただいたのは、2004年研究休暇でパリに滞在中のことである。政治哲学はおろか哲学研究の専門家でもない私に打診があったのは、2003年12月に藤原書店から編著『来るべき民主主義——反グローバリズムの政治哲学』を上梓したためと思われる。

私が現代フランス研究に関心を向けるようになったきっかけは、1989年のパリ滞在の経験だった。フランス革命200周年という共和国アイデンティティを確認すべき節目の年だったが、革命解釈ではフランソワ・フェレの「修正主義」的解釈がすでに支配的であり、ベルリンの壁解放によって共産圏の崩壊が始まり、世界が自由主義と資本主義経済一色に染まるのは必定と思われた。しかもフランス国内では秋の新学期にイスラム・スカーフ事件が起き、イスラム系の移民子弟の統合が「ライシテ」という共和国の根本原理にかかわる問題として議論された。実際に読んだのは数年後のことだが、私の1990年代フランスの読解を決定づけたのは、レジス・ドゥブレが1989年11月の*Le Nouvel Observateur*に発表したエッセー“Êtes-vous démocrate ou républicain?”だった。アメリカ型の民主主義とフランス型の共和国を理念型として立て、共和国を単なる民主主義以上の政治形態とし、とくに市場の専制と多文化主義の危険に警鐘をならし、「公共性」*res publica*の砦としての国家の役割を強調するジャコバン共和主義復興のマニフェスト的論文である。

事実、ネオリベラルと称せられるグローバリゼーションにせよ、マーストリヒト条約による超国家的欧州統合にせよ、国籍法の改正やサンパビエを含む移民問題にせよ、パリテ原理による男女平等にせよ、さらには自由貿易から文化を守る「文化的例外」にせよ少数言語・地域言語の保護にせよ、1990年代のフランスの主な事件や論争を追うとたえず、国家か市場か、共和国か多文化主義か、普遍性の擁護か差異の承認かが議論の対立点になっているように思われた。「9・11」の衝撃から間もない2001年末に藤原書店から出した編著を『普遍性か差異か—共和主義の臨界、フランス』と題したのはそのためである。この本ではヴィシー期の国家犯罪や植民地主義の過去も扱われており、この本をつらぬく解釈格子はすでに「多文化主義とポストコロニアリズムの試練にさらされる共和国」だった。内と外から、あるいは上と下から国民国家をつき崩す難問を前に、レジス・ドゥブレに代表されるジャコバン共和主義者のあいだには、コスモポリタニズムではなく国家主権を至上価値とする「再ナショナル化」の傾向が目立っていた。

しかしフランスの共和主義者が守勢から攻勢に転じるきっかけを与えたのは、「9・11」以来「民主主義の帝国」と化したアメリカの「テロとの戦争」であり、2003年3月のイラク侵攻にいたる米仏対立である。現にもっとも鋭いアメリカ批判を展開したのは反米・反資本主義・第三世界主義を共有するフランスの共和主義知識人であり、エマニュエル・トッドの『帝国以後』(2002年9月11日刊)はその一例にすぎない。私は1990年代末には、「一にして不可分の共和国」の理念が文化的差異や多様性を抑圧する結果を生んできた、という認識に達していた。フランス共和主義の最大の盲点は、共和国が植民地帝国として実現された過去をきちんと清算できていないことだ、とも思っていた。しかし、イラク危機で顕在化した米仏間の思想的対立では、フランスの立場を擁護しなければならないと判断し、共和国批判は一時手控えていた。2003年12月に出した『来るべき民主主義』は、その前の『普遍性が差異か』が90年代の政治的イシューの事例研究だったのに対し、より理論的なレベルまで掘り下げた政治思想の論文集をめざしたが、副題を「反グローバリズムの政治哲学」としたのはそのためである。

全体を4部構成にし、I「グローバル化と戦争」(西谷修、D・ベンサイド、E・バリバル、増田一夫)、II「民主主義の原点」(西永良成のトクヴィル論、小野潮のT・トドロフ論、北川忠明のA・ルノー論、松葉祥一のJ・ランシエール論、糠塚康江の「平等」論)、III「自由と平等」(桑田禮彰による仏知識人のアメリカ批判、荻野文隆のE・トッド論、井上たか子のE・バダンテール論、長谷川秀樹のA・トゥレーヌ論、櫻本陽一のP・ブルデュー論)、IV「友愛の共同体」(中野裕二によるフランスの多文化主義論、三浦信孝によるクレオール思想論、澤田直のサルトル論、久米博の「記憶と赦し」論、F・ヌーデルマンの「共同体」論)という内容である。J・L・ナンシー論を頼んだ西谷は戦争論に回ったが、ヌーデルマン論文が「無為の共同体」に言及しているし、リクールとデリダは久米論文がカバーしているから、1980年代以後のフランスの重要な思想家はほぼ網羅している。私自身の関心はR・ドゥブレ流の共和国の思想的「理念」よりも、その論敵である社会学者のM・ヴィヴィオルカによる共和国の社会的文化的「現実」に向かっていたが、ポストモダンよりも近代を「未完のプロジェクト」とするハーバーマスに共鳴するところがあり、本のイントロダクションは「ポストモダン後の思想の共和国」と題している。「思想の共和国」という表現はたまたま後にP・ロザンヴァロンがつくった雑誌*République des idées*と一致する。公共的討論(公論)はさまざまな立場が理性的に意見をぶつけあうことによってはじめて可能になるという確信が、私にはあるからである。

今回のシンポジウムでは、『来るべき民主主義』の寄稿者の中から北川忠明のルノー論と松葉祥一のランシエール論を選び、新たに論じてもらうことにした。文化的差異に開かれた共和国の再建をリベラリズムの立場から提言するルノーと、バリバルと同様アルチュセール門下から出て左の側からのアレント再評価の一角を担い、「分け前なき者たちの分け前」を主張するランシエールでは、かなり思想の肌合いが違う。北川は寛容の共和主義を説くD・シュナペールの所説にもよく通じており、メルロポンティ研究から出発した松葉は、今やフランスを代表する政治哲学者とあっていいバリバルの翻訳者でもある。この二人に加え、この四半世紀フランスの政治哲学の復興に大きな役割をはたしたトクヴィルについて、一回り若い政治思想史家の宇野重規に

論じてもらうことにした。宇野はわれわれの「来るべき民主主義」にやや遅れて『政治哲学へー現代フランスとの対話』（東京大学出版会、2004年）を出し、フランス現代政治哲学の見晴らしのいい見取り図を描いているからである。トクヴィル研究者だけあってJ・ローズ以降の英米の政治哲学にも通じていることが、宇野の強みである。ちなみに、松本礼二と宇野と私の三人は、2005年6月にトクヴィル生誕200周年を記念する米仏日の国際シンポジウムを組織したばかりのところだった（岩波『思想』2005年11月号トクヴィル特集を参照）。

おりしも2005年は、植民地主義の「積極的な側面」も学校で教えよという条項を含む北アフリカからの引揚者のための法律が2月に成立し、心ある歴史家たちから法律撤回の請願運動が起こったが、5月29日には欧州憲法条約が国民投票で否決され、11月には大都市郊外で若者の「暴動」が起こった。シラク大統領は1995年の春「社会的亀裂」*fracture sociale*の克服を掲げて当選したが、10年後の2005年には社会的排除がいつそう深まり、「移民暴動」の衝撃を契機に「コロニアル性の亀裂」*fracture coloniale*が論争の焦点になった。フランスの政治哲学には、こうしたアクチュアルな問題関心に応えようとする意志が認められる。すべての哲学は政治哲学だとするバリバールは、以前から植民地帝国崩壊後のフランスそのものの「脱植民地化」の必要を説き、移民問題こそ現代政治哲学最大の問題だといっている。2005年が政教分離法の100周年にあたり、その前年3月には公共の場所で（イスラムのスカーフなど）「これみよがしの宗教的表徴」を身につけることを禁ずる法律が成立しただけに、シンポジウムでの三人の報告後の討論は「ライシテ」に関するやりとりで盛り上がった。

1985年の『世界の脱魔術化』以来、民主主義における宗教の問題を考察してきたのはマルセル・ゴーシェだが、共和国の要石である「ライシテ」を擁護してきたR・ドゥブレも2001年に『神、一つの行程』を出し、西洋における一神教のメディア学的研究に乗り出した。「一神教の脱構築」を進めるJ-L・ナンシーが10年ぶりに来日するのは2006年4月のことである。

トクヴィル復興の意味

宇野 重規

1 フランス政治哲学の再生

このシンポジウムのタイトルは「フランス政治哲学の現在」であるが、そもそも「政治哲学」とは何か、また「フランス政治哲学」とは何を指すのかが、けっして自明ではない。まずそこから話を始めよう¹⁾。

このことを考える一つのきっかけとして、『マガジン・リテレール』第380号（1999年10月）の特集「政治哲学の再生（Le renouveau de la philosophie politique）」をとりあげてみたい。表紙の見出しに名前があがっているのは、ハンナ・アーレント、ルイ・アルチュセール、レイモン・アロン、エチエンヌ・バリバル、ミシェル・フーコー、フランソワ・フユレ、マルセル・ゴーシェ、アンソニー・ギデンズ、ユルゲン・ハバーマス、クロード・ルフォール、ジョン・ロールズ、ポール・リクール、ジャン＝ポール・サルトル、レオ・シュトラウス、マックス・ウェーバーである。ある意味で、実に奇妙な組み合わせと言わざるをえない。フランス人ばかりでなく、アメリカ人、イギリス人、ドイツ人がまじり、故人もいれば現在活躍中の人物も含まれている。たしかに、アーレントやシュトラウスなどは、狭義においても政治哲学者と言えなくはないが、それ以外の人物は、日本における知的マッピングとしてはふつう「フランス現代思想」、社会学、哲学などに属するものとして分類され、同じカテゴリに属する理論家としては扱われない。こうしてみると、「政治哲学」なるものの「再生」とは、一種の知的「ごった煮」に他ならないのではないかという印象さえ受ける。

それでは「政治哲学」とは実体のないものなのかといえ、そうとも言い切れない。たしかに書店に行けば、「政治哲学」のコーナーがあることが珍しくないし、大学や研究機関の講義やセミナーのタイトルに「政治哲学」という名前を目にすることが多くなっている。また、2002年5月に発足したラファラン内閣には、「政治哲学者」として知られるリュック・フェリーが公教育を担当すべく入閣した。何かしら、「政治哲学」という名前の下、一つの知的潮流が生まれつつあることは間違いないようだ。もちろん、「政治哲学」という言い方それ自体は、昔から存在するわけだが、少なくともフランスの伝統的な専門分化の中では、しかるべき位置を占めてきたとは言い難い。ところが、最近になって、急に「政治哲学」という分類が再浮上してきたのである。それはおそらく、一個の新たな専門分野の誕生として考えるより、従来、別々に展開されていた諸議論の地平の融合として捉えるべきものであろう。それでは、そのような知の融合の背景に、いったい何があるのだろうか。

このような政治哲学の再生の背景としては、二つのことを指摘できるだろう。一つは、フランス政治を長く規定してきた左右対立の相対化である。とくに、マルクス主義の後退の影響は小さくない。階級対立こそを歴史を動かす究極原因であるとし、政治的言説を階級意識の反映として見るような教条的なマルクス主義の知的影響が優勢であった時代には、政治哲学が一個の学問分野として認められる余地は大きくなかった。また、先ほど狭義の政治哲学者として名前をあげたアーレントやシュトラウスなどの反マルクス主義的姿勢の影響で、政治哲学という名称に、しばしば、そのような彼らの政治的党派性の含意が付着したことも否めない。しかしながら、マルクス主義の後退が明らかになるとともに、今日、多くの左派知識人が、デモクラシーについて、人権をめぐる今日的争点について、あるいは「政治的なもの」の再定義に関して、いわば「政治哲学」的な論争に進んで参入するようになってきている。もちろん、遡れば、アルチュセールらによって、マルクス主義内部においても伝統的な政治哲学との接触を試みる動きがあったことも忘れるわけにはいかない（Althusser 1959）。しかしながら、左右の政治的立場の知識人たちが、政治哲学というフィールドに本格的に結集しつつあるのは、今日的な現象と言わねばならない。あるいはむしろ、そのような結集の場の名称として「政治哲学」という語が用いられるようになったと言うべきかもしれない。いずれにせよ、このような結集はもちろん、左右の対立の消滅を意味しない。ただ、左右の双方が、「政治哲学」という一つの場において議論をぶつけるようになりつつあることはたしかである。

もう一つの要因として指摘できるのが、英米の政治哲学の流入である。これは第一の要因とも関連するが、従来、左右の対立を軸に構成されるフランスの政治的議論と、自由主義を正統イデオロギーとする英米の政治的議論とでは、対話が進みにくい状況があった²⁾。もちろん、フランスでもアロンらによる英米の自由主義を評価する動きも存在したが、少数派たることを免れなかった。今日、状況は一変している。先ほどの『マガジン・リテレール』の特集にもあったように、ロールズや彼を批判する共同体論者たちの著作が次々にフランスでも翻訳されている。現在むしろ、このようなアメリカにおける自由主義をめぐる議論や、その関連における共和主義復興を基本的な枠組みとして、その中に共和主義（Républicanisme）をはじめとするフランスの伝統的な思想潮流を位置づけようとする傾向さえ見られる³⁾。J・G・A・ポーコックらの政治思想史研究の成果についても、圧倒的に紹介が進んだ。従来、あまり対話のなかった両国の政治思想研究は急速に融合しつつある。おそらく、このことと欧州統合の進展とは無縁でないはずである。いずれにせよ、このような傾向が、伝統的なフランスの政治哲学の枠組みをゆさぶり、その活性化の一因となっていることは間違いない。

2 トクヴィル復興

次に、本報告の主題である「トクヴィル復興」について触れておきたい。後ほど検討するが、実は「政治哲学の再生」と「トクヴィル復興」の間には、かなり密接な関係があり、いわば両者は連動しているとさえ言うことができる。

ちなみに、最近出版された興味深い著作に、政治哲学者のセルジュ・オーディエによる『再発見されたトクヴィル—フランスにおけるトクヴィル再生の起源と争点』（2004年）がある。『アメリカのデモクラシー』（以下、『デモクラシー』と略）の著者として、英米圏において注目され続けるアレクシ・ド・トクヴィルであるが、その祖国フランスにおいては長く忘却されたままであった⁴⁾。オーディエは、フランスにおけるトクヴィル復興をもたらしたのが、いかなる知的傾向の結果であるかを詳しく分析しているが、その際、大きな位置を占めているのがレイモン・アロンである。そもそも、オーディエの著作のタイトルである『再発見されたトクヴィル』という用語自体が、アロンによるよく知られた論文からとられている（Aron 1979）。すでに指摘したように、アロンは戦後フランスにおける例外的な英米のリベラリズムの評価者であるとともに、トクヴィル復興のさきがけともなった人物であった。しかしながら、周知のように、アロンはしばしばサルトルと対比され、そしてその陰に隠れてきた思想家である。このようなアロンの戦後フランスにおける立場に暗示されるように、トクヴィルもまた長くフランスの知的伝統において周辺的存在にとどめ置かれた思想家であった。

これに対し、英米圏、とくにアメリカの知的伝統におけるトクヴィルの占める重要性は、対照的である。アメリカ政治思想の古典と言えばまず『ザ・フェデラリスト』と『デモクラシー』があがるが、『ザ・フェデラリスト』がアメリカ建国の父による古典であるとするれば、『デモクラシー』は外国人による著作であるにもかかわらず、いわばアメリカ人にとって、自らの社会について再確認するための「鏡」の役割をはたしてきた著作である。

それでは、フランスでなぜトクヴィルは長く忘却されることになったのだろうか。七月王政下の1835年に出版された『デモクラシー』は、たちまち大きな評判を呼び、無名の青年貴族トクヴィルは、一躍「19世紀のモンテスキュー」という評価を受け、その評価を背景に政治家の道を進むことになった。二月革命後には憲法起草委員にもなり、その後外相としても活躍している。ルイ・ボナパルトのクーデタによって政界引退に追い込まれた後も、旧体制下の行政文書を広く渉猟して執筆した『旧体制と革命』（1856年、以後、『旧体制』と略）が再度、読書界で高い評価を受けた。このように生前、政治家としてはともかく、少なくとも思想家としての名声が確立したトクヴィルであるが、その後、第二帝政から第三共和政へと移行していく中、次第に「忘れられた思想家」になっていった。

その最大の原因としてはやはり、その後のフランス政治が左右対立を軸に展開されていったことがあげられよう。というのも、同時代的に言えば、トクヴィルは、その家族がそうであったような保守的な正統王朝派と一線を画すとともに、急進的なジャコバン派とも対立し、その中道の穏健自由主義に属した。そのようなトクヴィルは、七月王政末期の政治的対立の激化において微妙な位置を占めることになり、とくに二月革命後には、六月蜂起以降急進化する労働運動への危惧から、「秩序派」の一員に埋没することになった。結果的に、その後の共和主義や社会主義の流れからはずれるとともに、保守主義の流れにもうまく位置づけられないことになったのである。

トクヴィルは、その後、フランスにおいて多大な知的影響を持つことになるマルクス主義との

相性もよくなかった。トクヴィルの『デモクラシー』のキーワードは、言うまでもなく「平等化」であるが、トクヴィルが活躍した七月王政から二月革命にかけての時期は、むしろ進みゆく産業化の中で、経済的不平等の拡大とそれによる貧困問題が大きな社会問題となりつつあった時代である。このような時代を背景に、多様な社会主義の思想と運動が展開し、とくにマルクス主義の知的影響が拡大していったが、そのような視点からすれば、「平等化」を軸に展開されるトクヴィルの議論は、不平等の拡大という時代の趨勢を読み誤った思想、あるいはむしろ、意図的に階級対立の問題から目をそらし、所有権の絶対性を擁護したブルジョワ・イデオロギーに他ならなかった。

このようにしてトクヴィルの思想は、それを評価する思想的・イデオロギー的枠組みを欠いたまま、次第にフランスの中で、忘却されていった。状況は20世紀になっても変わらず、アロンによる再評価がわずかな例外として目につくだけであった。変化が見られるようになったのは、1970年代以降のことである。興味深いことに、トクヴィルを再評価する動きは、マルクス主義内部の少数派から生じるようになった。ソルジェニーツインの『収容所群島』を契機に、ソビエト連邦内部における人権抑圧の状況が西欧諸国でも知られるようなる中、これを単にスターリン体制による例外的な逸脱とは考えず、むしろ社会主義体制そのものに内在する問題として考え、その克服を目指す動きが広がっていく。その一翼を担った「社会主義か野蛮か」のグループの一員であったクロード・ルフォールは、全体主義の問題を考える中で、民主主義と全体主義が単純に対置されるものではないことに注目し、これを論証するためにトクヴィルの「デモクラシー」論に依拠するようになる（Lefort 1986）。

ルフォールとは違った角度からトクヴィル再評価の道を切り開いたのが、フランソワ・フュレである。歴史家であったフュレは、正統派のフランス革命史学が、フランス革命とロシア革命を連続的にとらえ、抑圧的な封建体制を覆したブルジョワ革命としてフランス革命を理解するのに対抗すべく、その理論的根拠としてトクヴィルの『旧体制』に注目した。すなわち、トクヴィルは、革命の前後で、行政的集権化という意味ではむしろ連続性が見られること、またフランスは西欧諸国の中でも、早くから農民の封建的隷従からの解放が進んでいたことを指摘しているが、フュレはこのようなトクヴィルの議論に依拠して、フランス革命による断絶性を過度に強調し、さらに革命を経済的視点によってのみ説明することの問題性を指摘し、むしろ政治文化的な説明の可能性を切り開いたのである（Furet 1978）。

ルフォールもフュレも、マルクス主義の外部からマルクス主義を批判したのではなく、むしろその内部から、その内在的な理論的・政治的困難を克服することを目指す過程でトクヴィルに出会った。その意味で、フランスにおけるトクヴィルの復興は明らかに「マルクスからトクヴィルへ」という文脈において生じたものであるが、それが単なる思想界のマルクス離れを意味するのではなく、むしろマルクスとトクヴィルとの間の新たな対話の時代の始まりを告げるものであったことにも注目すべきであろう。

90年代から21世紀初頭におけるトクヴィル再評価ぶりには、著しいものがある。トクヴィルの著作は、今や政治思想史における最重要の古典として、不動の地位を占めるようになった。歴史

学においても、トクヴィルのビジョンは、フランス革命史研究の新たな正統にさえなりつつある。また、アロンの『社会学的思考の流れ』以来（Aron 1967）、トクヴィルは、ウェーバーやデュルケームに先立つ社会学の先駆者と見なされるようになっていく。しかしながら、今日、トクヴィルの影響は、もはや政治学、歴史学、あるいは社会学にとどまるものではなくて、トクヴィルはさらに、モラリスト、哲学者とさえ見なされるようになっていく。このことは、2003年の哲学アグレガシオン、2005年の文学アグレガシオンに出題されたことからもうかがえよう。トクヴィルの思想は、平等社会の人間学として、あるいはデモクラシーの発展を軸に歴史の発展をとらえる歴史哲学として、新たな関心の対象となっているのである。

3 「政治哲学の再生」と「トクヴィル復興」、そしてフランス自由主義

以上検討してきたように、「政治哲学の再生」と「トクヴィル復興」には、明らかに関連性がある。少なくとも、これまで政治哲学の活性化を妨げてきた要因と、トクヴィルを「忘れられた思想家」にしてしまった要因とが、ほぼ重なり合うものであるということは指摘できよう。政治哲学とトクヴィルはともに、フランス政治における根強い左右対立の伝統において、しかるべき位置を得ることができず、結果的に分極化の狭間に埋没してきた。両者がともにマルクス主義と相性が悪かったことも、このことと無縁ではない。またトクヴィルはこれまで圧倒的に英米圏で高く評価され、研究の蓄積がなされてきた思想家であったが、英米圏におけるトクヴィル研究がフランスでの研究とうまく結びついてこなかったのも、政治哲学と同様である。

ここでさらに、「政治哲学の再生」と「トクヴィル復興」の共通の文脈を考えるにあたって、フランス自由主義について触れておきたい。フランス自由主義とは、ある意味で耳慣れない用語である⁵⁾。というのも、すでに指摘したように、フランス政治を特徴づける左右対立において、自由主義は、思想的にも党派的にも、きわめてあいまいな立場に置かれてきたからである。その起源をたどるならば、フランス革命の後、政治体制が短期間で頻繁に変更され、不安定な政治状況が続く中、フランス自由主義は生まれた。フランス自由主義は、フランス革命の意義を認め、その達成を継承しようとする点において反動・保守勢力と一線を画し、これ以上の革命の継続を否定し、むしろ革命的状況を終わらせることを政治的課題とした点において、ジャコバン主義的伝統と対抗した。このような立場は、少なくとも第一帝政から復古王政、そして七月王政期にかけての時期には、それなりに重要な政治勢力を形成した。この潮流は、トクヴィルのみならず、バンジャマン・コンスタンやフランソワ・ギゾーなど、有力な政治家兼思想家を輩出したが⁶⁾、やがて左右対立の図式が明確化していく中で、次第に脆弱化し、融解していった。フランス革命への反発をエネルギー源とする点において反動・保守派に劣り、革命の栄光の継承者たる点において共和主義・社会主義に劣ったのが、その原因であった。

現在、「政治哲学の再生」と「トクヴィル復興」が連動して現れているとすれば、フランス自由主義は両者を結びつける理論的な接点となっている。現代において復活したフランス自由主義は、けっして英米圏の自由主義と同じではない。もし両者が同じものであるとすれば、「政治哲

学の再生」も「トクヴィル復興」も、単にフランスの英米化を意味するにすぎないことになる。また、現代フランスで自由主義という場合、市場原理を重視する新自由主義を意味することもあるが、それだけならば、やはり英米圏と異なるフランス固有の自由主義とは呼びがたい。現在、あるいは「ネオ・トクヴィリアン」、「市民社会派」、さらには「フェレの銀河」などとも呼ばれることのある「自由主義」的な知の新潮流の台頭は、明らかにフランス固有の文脈から説明されるべきものであり、これまでフランスにおいて優勢だった知的伝統に対する異議申し立てとして理解することができる。それでは、現代フランス自由主義は、フランスにおけるいかなる伝統的に対抗するものなのか。その結果として、いかなる知的革新が生じたのか。再生したフランス政治哲学の独自の意義を、さらに考えてみたい。

4 現代フランス政治哲学の独自の意義

現代フランス政治哲学の独自の意義として、まず何よりも強調すべきは、デモクラシー論において新たな地平を開いたことである。すでに指摘したように、フランス自由主義はフランス革命の基本的な正当性を承認した上で、しかしなおジャコバン主義的伝統と厳しく対峙した思想的潮流である。すなわち、ルソー＝ジャコバン主義的とも呼ぶべき、単一不可分の共和国によって人民主権を実現しようとするデモクラシー観への異議申し立てこそ、フランス自由主義の中核的主張を形成してきた。ルソー＝ジャコバン主義的伝統において、個人の権利の実現は、人民が主権者となる政治体制においてこそ可能になると考えられ、人権の問題と統治機構の問題とが不可分とされる。自分自身の主人であり続けながら、しかし他者と連帯するにはどうしたらよいか、このような問いに対しルソーが与えた答えが、他のメンバーと完全に等しい資格で参加した政治体の一般意思に自発的に服従することであった。しかしながら、いかなる従属もなしに政治体との完全な自己同一化を夢見るルソー＝ジャコバンのデモクラシー観は、ロベスピエールの恐怖政治においてそのもっとも極端な帰結を示したように、しばしば、個人の自由に対する脅威になり、かつ高度な中央集権的傾向を見せることになった。フランス自由主義がつねに異議申し立てを行ってきたのは、まさにこのような伝統に対してであった。

この場合、個人の自由・権利の実現を、デモクラシーという政治体制の問題と切り離して考えることがまず考えられよう。実際、それはフランスにおいてはコンスタン、さらに英米圏の自由主義思想においても広く採用された方向である。しかしながら、フランス自由主義、なかんずくトクヴィルは、この道をたどらなかった。すなわち、自由主義とデモクラシーを切り離し、デモクラシーの限界を強調して、それをいかに外部から抑制するかという問題意識に、彼は立たなかった。むしろデモクラシーの不可避性を承認した上で、いかにデモクラシーの内部にデモクラシーを制御する仕組みを組み込むか、いかにデモクラシーに自らを制御し、自己反省する能力を持たせるかという問題設定を行ったのである。トクヴィルが分権的政治制度、司法の政治的役割、さらにアソシアシオンの重要性を強調したことの意味も、このような文脈においてよりよく理解されるはずである。

このようなトクヴィルの視座は、全体主義を経験した20世紀になって、新たな脚光を浴びることになった。すなわち、すでに指摘したルフォールは、単に全体主義をデモクラシーの否定として捉えるのではなく、むしろデモクラシーを前提に、その脆弱性をつく形で全体主義が出現したのだと考えた（Lefort 1986）。すなわちルフォールによれば、デモクラシーの社会とは、王のいなくなった存在論的に無根拠な社会であり、その特徴は非確定性にある。その無根拠性・非確定性はデモクラシーの強みであると同時に、脆弱さの原因ともなる。この脆弱性が顕在化した際に、その無根拠性を埋め合わせるために要請されたのが、単一不可分の「人民」という表象や、それを体現するものとしての「党」の全能である。全体主義は、まさにこのような単一の「人民」や全能の「党」によってもたらされた。そうである以上、全体主義を克服するために、デモクラシーを否定したり、デモクラシーを制限したりすることは無意味である。それでは決してデモクラシーの無根拠性や非確定性を克服できない。必要なのはむしろデモクラシーそれ自体に、いかに高度な自己制御能力、自己反省能力を持たせるかである。

このようなルフォールの問題意識は、その継承者たるマルセル・ゴーシェやピエール・ロザンバロンらによってさらに発展させられている。その場合、ゴーシェやロザンバロンに共通しているのは、政治的近代をトータルに反省する必要がある、とくにその場合、ある意味でもっとも人民主権原理に忠実であったフランスの経験から学ぶ必要があるという認識である。彼らはこのような視点から、国家と社会の分離について、代議制について、精力的に考察を展開しているが、そのような彼らの「フランスの政治的近代の見直し」にとって導きとなっているのが、トクヴィルであり、フランス自由主義の伝統なのである。

このようなフランス自由主義は再発見された自由主義であり、ある意味で自然で自明な存在とさえ言える英米圏の自由主義とは、かなり異質な性格を持っている。コンスタンやトクヴィル以来、フランス自由主義の伝統においては、個人から成る社会はけっして抽象的に論じられるべきものではなく、あくまで一定の歴史条件、社会条件においてのみ可能であるとされてきた。その結果、自由主義についての政治哲学的再検討は、つねに歴史哲学、社会理論と密接に結びついてきた。彼らの問題意識にあったのは、単に自由主義的な諸制度を導入するだけでは不十分であり、制度がなぜ実際に有効に機能しているか、その社会的基礎は何かということを問うことなしに、自由は実現しないという考えであった。一例をあげれば、トクヴィルは連邦制や陪審制などアメリカの諸制度の効用を高く評価しつつ、それがいかに実際に運用するのが困難であるかを強調している。彼によれば、このような制度が有効に機能するためには、一定の社会条件や長い政治的自由の実践によって形成された習俗が必要である。表面的に類似した制度を導入しただけでは何にもならない。

遇れば、モンテスキューやトクヴィルのように、フランスには英米の政治制度を高く評価する伝統があるが、彼らは、彼らのフランス人としての問題意識から英米の制度を観察しており、それらの制度を可能にする条件を探っている。これらの条件は、英米人自身にとっては、しばしば所与のものであり、意識的な問い直しの対象とならないことが多い。現在、階級的利害と直接結びつかない形での二大政党制、社会紛争解決手段としての司法の積極的役割、NGO・NPOを始

めとする自発的結社の活用、地方分権による権力や社会的機能の分散など、ある意味で英米をモデルにした改革構想が世界的に影響を拡大しているが、これらの改革が実を結ぶか否かは、そのような制度そのものを支える条件がどれだけ整備されるかにかかっている。そうであるとすれば、自由主義的な思想や制度構想のみならず、それを支える基礎にこそ注目してきたフランス自由主義の意義は、現在新たな意義を持つようになっていっていると言えよう。

このようにトクヴィルとフランス自由主義の再評価に象徴される「フランス政治哲学の再生」は、デモクラシー論の新たな地平を切り開くと同時に、自由主義的な諸制度の社会的基礎について独自の洞察を示している。世界的に英米圏の政治哲学の影響が拡大している今日、それゆえにむしろ、フランス政治哲学の重要性もまた大きくなっているのである。

注

- 1) フランス政治哲学の現在について、拙著においてさらに踏み込んだ考察を展開している。宇野2004aを参照していただければ幸いである。
- 2) 19世紀以来の、英米圏と大陸圏の政治哲学の分断については、Lilla 1994の編者序文を参照。
- 3) 言うまでもなく、現在英米圏で注目されている「共和主義 (Rep)」と、フランスにおける19世紀以来の伝統的な「共和主義」とはまったく異質なものである。この点について、宇野2004b、およびAudier 2004bを参照。
- 4) この点については、Mélonio 1993が詳しい。またメロニオ 2005も参照。
- 5) 「フランス自由主義」という言い方はむしろ、英米圏の政治思想研究において頻繁に用いられてきたものである。一例としてローグ 1998を参照。
- 6) 彼らの思想について、マナン 1995を参照。

参考文献

- Althusser, Louis, *Montesquieu. La Politique et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (西川長夫・阪上孝訳『政治と歴史—モンテスキュー・ルソー・ヘーゲルとマルクス』紀伊國屋書店、1974)
- Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967. (北川隆吉訳『社会学的思考の流れ』、法政大学出版局、1974-84)
- Aron, Raymond, 'Tocqueville retrouvé,' *La Revue Tocqueville*, Vol.I, n° 1-automne, 1979, pp.8-23.
- Audier, Serge, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeu du renouveau toquevillien français*, Paris, Vrin/EHESS, 2004a.
- Audier, Serge, *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, 2004b.
- Furet, François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978. (大津真作訳『フランス革命を考える』、岩波書店、1989)
- Lefort, Claude, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1986.
- Lilla, Mark, *New French Thought*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994.
- ローグ、ウィリアム (南充彦他訳)『フランス自由主義の展開1870-1914：哲学から社会学へ』ミネルヴァ書房、1998。
- マナン、ビエール (高橋誠他訳)『自由主義の政治思想』新評論、1995。
- Mélonio, Françoise, *Tocqueville et les Françaises*, Paris, Aubler Montaigne, 1993.

メロニオ、フランソワーズ（三浦信孝訳）「トクヴィルあるいはヨーロッパの不幸な意識」『思想』No. 979、2005。

宇野重規『政治哲学へー現代フランスとの対話』（東京大学出版会）、2004a。

宇野重規「リベラリズムと共和主義的自由の再統合ートクヴィルの遺産」『思想』No. 965、2004b。

La redécouverte de Tocqueville et sa signification

Shigeki UNO

Après une longue éclipse, l'œuvre de Tocqueville s'est imposée ces dernières décennies comme une référence centrale dans la pensée française contemporaine. Cet exposé explore les conditions qui ont conduit à la redécouverte de Tocqueville relativement à la renaissance du philosophie politique en France. Ce retour de Tocqueville se rapporte à la revalorisation du libéralisme, mais ce libéralisme n'est pas identique au libéralisme classique. Il faut comprendre sa problématique dans le cadre d'une critique de la modernité politique en France et d'une nouvelle interprétation de la démocratie.

共和主義の再審

——共和主義と自由主義——

北川 忠明

本稿の主題は、第一に、1980年代以降のフランスにおける共和国像の変容について概観し、第二に、共和主義と自由主義の統合の臨界、あるいはフランス共和主義のリベラルな改革の臨界を考察することにある¹⁾。

1980年代以降のフランスでは、ジャコバン的という、今日では貶価的な響きを持つ形容語が冠せられてきたフランス共和主義の再審が進められ、いわばフランス共和主義のリベラルな再解釈とも言うべき動向が生じている。それは、C.ニコレの『フランスにおける共和主義理念—1789年から1924年まで』（1982年）を嚆矢とするが、この書の背景には、F.フェレによるフランス革命の修正主義的解釈の台頭、ソルジェニツィン『収容所群島』の出版（1973年末）、ソ連・東欧社会主義に対する幻滅の広がり、それに続く「人権の政治」の登場等があるだろう。

このフランス共和主義のリベラルな再解釈の様相はすぐ後に見るけれども、共和主義のリベラルな性格が強調されるにせよ、そのリベラルな改革が志向されるにせよ、英米型リベラリズムに還元されないフランス共和主義の特殊性は否定しようがないし、したがってそのリベラルな改革にも臨界点があるだろう。本稿では、共和主義のリベラルな改革の臨界を、A.ルノーの思想的営みを通して、具体的には、地域語・少数言語にかかわる問題と非宗教性に関する問題において考察したい。

1. 共和国像の変容：フランス共和主義の自由主義的解釈

(1) 「徳の共和国」から「知の共和国」へ——C.ニコレの共和主義論

いま言及したC.ニコレは、共和政ローマとローマ帝国の歴史研究によって知られるソルボンヌ教授であったが、マンデス・フランス政権時代には政府に出向したこともあるし、ミッテラン大統領時代には、シュベヌマン文部大臣ついで国防大臣時代に公民教育等に関する報告書作成委員会委員を務めたこともある正統派レピュブリカンと言ってよい。したがってリベラルとは言いがたいが、この正統派レピュブリカンの著わした『フランスにおける共和主義理念』が興味深いのは、フランス共和主義とは何かを問うとき、ジャコバン的という形容語がほんとうに適切なのかという疑念を生みだす点にある。

ニコレは、フランス共和主義には三つの源泉があるという²⁾。第一に、「近代人の自由」の基

礎となる自然権思想、第二に、古代都市国家をモデルにしたルソー『社会契約論』、第三に、この「古代モデル」の「絶えざる修正」を試みる啓蒙主義の立場である。つまり、ニコレは、フランス共和主義を、古代モデルやジャコバンの共和主義に還元するのではなくて、「近代人の自由」や「古代モデル」の「絶えざる修正」を試みる「啓蒙」の立場を不可欠の要素として強調するのである。

そして、ニコレは、フランス共和主義のモデルを、フランス革命期ではなく、第三共和政期に求める。「私が共和主義的伝統と呼ぶものの最も完全な表現が見られるのは、第三共和政のもとにおいてである³⁾」。それは、国制のレベルで、共和主義体制の原理と実践を説明するドクトリンが体系的に形成されたからであり、また、第三共和政こそ、「知的自由」を最も保障した体制だからなのである。だから、ニコレは、啓蒙主義やコンドルセの「進歩」の観念を受け継ぐA.コントの実証主義を思想基盤にもち、第三共和政確立に最も貢献した、L.ガンベッタとJ.フェリーを重視する。

こうして、ニコレが重視するのは、コンドルセ、イデオログたち、反ジャコバンのジロンド派の系譜である。もちろん、ニコレは、ルソー＝ジャコバン派の系譜またはジャコバンの「徳の共和国」の系譜を無視することはないけれども、フランス共和主義は、精神的・知的自由を至高の価値とする「科学的共和国」または「知の共和国」だというのである。この「知の共和国」においては、迷信や宗教に対する激しい批判と反教権主義闘争を通じて、フランス型政教分離＝非宗教性が確立され、カトリック教会の教育支配を排除するため、非宗教的無償義務教育が推進される。

そして、精神的・知的自由を至高の価値とするこの共和国は、J.-P.マシュロン⁴⁾やO.リュデル⁵⁾が言うような非自由主義的なものではなかったと言う。もちろん、それはアングロサクソンの自由主義と同じものではない。個人的諸自由が国家の介入なしに、国家以前に自生的に実現されるものと考え、国家の介入を極小化しようとするアングロサクソンの自由主義に対して、フランス共和主義は、共和国＝国家によって、共和国のもとでのみ諸自由の実現は可能だと考えるからである。

ニコレの著作は、このようにして、ジャコバンの共和主義に還元されない、またアングロサクソンの自由主義とも異なるフランス共和国モデルの独自性の研究の先鞭をつけたのである。

(2) ジャコバン主義から「修正されたジャコバン主義」へ——P.ロザンヴァロン

P.ロザンヴァロンは、現在コレージュ・ド・フランス教授で、わが国でもよく知られているが、F.フェレからレイモン・アロン政治研究センターの所長職を引き継ぎ、「フランスにおける国家—1789年から現在まで」(1990年)以降、『市民の聖別式』(1992年)、『類いなきデモクラシー』(1998年)、『未完のデモクラシー』(2000年)など一連の著作において、「市民社会論」の立場から、フランス共和主義モデル、とりわけデモクラシー観念の特殊性の歴史的・批判的研究を行ってきた⁶⁾。

彼は、『フランス政治モデル』(2004年)のなかで、絶対王政から受け継いだ中央集権にジャコ

バンの集権主義が加わって、中央集権国家が連続的に発展してきたととらえるフランス近代史観の一面性を批判して、フランス近代史をこの「ジャコバン主義」に抵抗する「市民社会」の力が働いてきた歴史ととらえる。

そして、通常フランスの政治文化の特徴とされる「ジャコバン主義」を「一般性の政治文化」（そこから、単一不可分の共和国と一般意志の表明としての法律の観念、単一言語主義も生まれる）と言い換え、それを「個人と『偉大なる全体』の二極」的な社会のヴィジョンと、媒介団体の拒否によって特徴づける。それは、「非自由主義的なデモクラシー」でもあるが、革命後のフランスは、「統治gouvernabilité」、「社会化」、「自由」の三つの要請に直面し、中間団体を再正当化する必要に迫られるのであり、第三共和政期にいたって、この三つの要請を満たす「修正されたジャコバン主義」が確立する。そこでは、アソシアションが、社会の後見人としての国家に対するオルタナティブとして登場するのであり、1884年法による労働組合の合法性の確立、1901年法による結社の自由の確立が「否定しがたい大異変」として強調される。ジャコバンのレトリックの下で、「市民社会がその固有の濃密性をもって構築された⁷¹」というのである。そして、フランス共和国モデルは、「厳格な政治的一元論」と19世紀末以来の一定の社会的多元主義と折り合いをつけたものであり、「社会的なもの」と政治的なものとの分離」は、1880年から1914年の間に改革された共和国モデルの中心にある、それは、「革命的政治文化の遺産への政治的忠誠」と「経済的社会的規制において中間的諸集団に一定の地位を与えることになる諸要因の総体」とを結び付けるものだというのである。

こうして、共和国は、「非自由主義的デモクラシー」から、「分極的なデモクラシー」あるいは「複合的なデモクラシー」へと展開を遂げた。だから、20世紀初頭においては（特に1901年の結社法によって）、諸個人と集権的国家の二極からなるフランスという表象は「トクヴィルのカリカチュア」にすぎず、アソシアションの族生という現実からすでに乖離している。とはいえ、ジャコバン主義の表象は、フランス人の頭の中にとどまったまま今日に至ったというのである。

ロザンヴァロンの立場からしても、フランス共和国モデルをジャコバンの共和主義に還元するのは単純化し過ぎであって、共和国モデルは、英米型とは異なるけれども、自由主義的多元主義的デモクラシーを内蔵するものだということになる。

(3) 共和国の「ローマ・モデル」（ジャコバン）から「アテネ・モデル」へ

フランス共和主義がジャコバンの共和主義に還元できないとすると、フランス共和国モデルの源泉をローマ共和政以外に探求する試みも登場することになる。

フランスでも最近では、J.G.A.ボーコックやQ.スキナー、P.ベチットなどイギリス系の共和主義復興の潮流の訳書や研究文献が現れているが、パリ第4大学哲学教授であるA.ボワイエは、P.ベチット『共和主義』の仏訳書に対する書評⁸¹の中で、ベチットにおける共和主義の「ギリシャ的源泉の無視」を批判する。ボワイエによると、ベチットの共和主義論はアテネ都市国家にまで遡及していないが、それは、（プラトンのような）スパルタの賛美者であり、（ポリビウスのような）ローマの賛美者であるルソーと同様にアテネ都市国家に偏見を持っているからだ。しかし、

フランスの政治的伝統のほとんど全ての源泉は、アテネに見られるのである。法以外に主人をもたないことというのは、ヘロドトス、ツキュディデス、デモステネス、アリストテレスにおける古典的トポスであり、ハーバマスの「審議デモクラシー」もアリストテレスの思考の中心にあるものである。これに対して、ルソーは、論争を嫌悪し、沈黙した人民の投票のみを「審議」と呼んだのではないか。こうして、ボワイエは、ポーコックやスキナー、ベチットたちを「新ローマ主義」と呼んで、フランス的レピュブリカンと区別する。

アテネ民主政をフランス的共和国モデルの源泉ととらえるボワイエが、レピュブリカンの源流に数えるのが、古代人の自由に対して近代人の自由を擁護したB.コンスタンである。

周知のように、モンテスキューは『法の精神』における、共和政、君主政、専制政の三政体論の説明において、ギリシャにおける二種類の共和国を区別していた。軍事的共和国スパルタと商業的共和国アテナイである。モンテスキュー自身は、共和主義のモデルとしてローマを考えていたし、ルソーもそうであるが、B.コンスタンは、「アテナイはすべての古代国家のなかで最も商業的な国家であった。それゆえ、アテナイは、ローマやスパルタ以上に個人的自由を公民に対して、無限に与えた⁹⁾。」と述べており、近代国家と最も近いのはアテネであると考えていた。（近代）共和政をスパルタ、ローマよりもアテネをモデルにして考える系譜としては、コンドルセ、イデオログ、E.キネ等が考えられるが、ここでは省略して、共和主義をめぐる最近の議論状況を手際良く整理したS.オーディエが、「共和国理念の誕生はアテネ民主政と結びついた政治的なものの誕生と不可分¹⁰⁾」であるとして、「コンドルセが拒否したスパルタ的古代の参照は、革命下のロベスピエールとサン・ジュストの言説において決定的役割を果たしたが、他方では、スパルタは、コンドルセ、ヴェルジノー、デムーランの忌避するところであり、彼らは、「かつて存在した最も民主的な人民」であるアテネを好むであろう¹¹⁾」と述べていることを紹介するとどめよう。

以上、フランス共和主義のリベラルな再解釈の動向を見てきた。もちろん、フランス共和国モデルは、ルソー＝ジャコバン型と言われる要素を完全に払拭しているわけでもないだろうし、英米型リベラリズムに還元されない固有性を持つ。では、フランス共和国モデルは、どこまでリベラリズムと折り合うことが可能なか、フランス共和主義のリベラルな改革はどこまで可能なか、その臨界はどこにあるのだろうか。

2. フランス共和国モデルと自由主義の統合は可能か？

ここでは、フランス共和主義のリベラルな改革の臨界を探るため、多文化主義をめぐるD.シユナペール、A.ルノー、A.トゥレーヌの論争を取り上げることにしたい。この3人はそれぞれ、1980年代から1990年代にかけての多文化主義の挑戦を受け止めて理論構築を行っている人物たちである。ここで、中心人物になるのは、A.ルノーであり、政治的自由主義に立脚しながらフランス共和国のリベラルな改革を志向する立場である。これを共和主義的自由主義の立場としておこ

う。D.シュナペールはR.アロンの娘で社会学者であるが、共和主義に立脚しながらリベラルな諸価値との両立を模索する立場であり、この立場を自由主義的共和主義としておこう。A.トゥレーヌは、社会運動の自律性に依拠したデモクラシーに立脚し、共和主義と自由主義の双方から距離をとりながらフランス共和国の改革を志向する。これを「文化的デモクラシー」の立場としておく。

以下では、この3人の議論の特徴を見ながら、欧州地域語・少数言語憲章といわゆるスカーフ禁止法をめぐる論争に焦点を絞りたい。周知のように、フランス第五共和政憲法の第1条は、「フランスは、不可分の、非宗教的な、民主的かつ社会的な共和国である」と規定し、第2条第1項では、1992年6月、マーストリヒト条約批准を前にして「共和国の言語はフランス語である」と単一言語主義の規定が付加された。問題は、共和国モデルの根幹にかかわっている。

2-1. 個人権としての文化権をめぐる

—D.シュナペールの「寛容の共和主義」とA.ルノーの政治的リベラリズム

(1) D.シュナペールの「寛容の共和主義」

シュナペールは、移民問題の社会学的研究に従事していたことから、1987年に政府設置の「国籍法改正問題検討委員会」の委員となる。委員会報告書に基づく国籍法改正は1993年にメエニューリー法として法制化される。このメエニューリー法は従来の出生地主義を修正して国籍選択の意思表示を重視した意思主義を導入するものであった。この間、シュナペールは、移民の「同化assimilation」ではなく「統合intégration」のフランス的論理を明確化した『統合のフランス』（1991年）を著すが、その後、『市民の共同体』（1995年）、『他者との関係』（1998年）、『市民権とは何か』（2000年）等の著作¹²⁾を通じて、「市民の共同体」としてのフランス的ナシオンの再定義を行い、フランス共和主義モデルや市民権観念の固有性について論じる。そして、2001年3月には憲法院判事に任命されている。

移民のフランス的「統合」の論理や「市民の共同体」としてのフランス国民の再定義を通じて、彼女は、フランス共和国モデルは「寛容の共和主義 républicanisme tolérant」であると言う¹³⁾。

ドイツ型folkとしてのナシオンとフランス型のシヴィックなナシオンとを類型化することは常識的になっている。彼女は、この類型化のイデオロギー性を批判し、ナシオンを意思的要素とエスニックな要素を統合するものととらえ、そのうえで、フランス的ナシオンを、個別的帰属またはエスニックな要素を「市民権」によって超越し、政治社会すなわち「市民の共同体」を創出しようとする意思＝創造的プロジェクトによって特徴づけられるとする。これに対して、ドイツ的ナシオンはエスニックな価値を強調するから、「市民の共同体」を創出しようとする創造的プロジェクトの性格は弱いとされる。

このフランス的ナシオンは、エスニックな諸集団の、「同化」でも「挿入insertion」でもなく、「統合」によって「市民の共同体」を創造しようとするものである。ここで、同化は、移民が出自文化を脱して「フランス人」になることを意味し、挿入は、エスニックな諸集団が出自文化を

保存しながら併存することである。これに対して、「統合」は、出自文化を否定せず、他方で、「市民の共同体」の成員として生きることを要請する。「市民の共同体」は、「差異」＝個別主義的アイデンティティを超越する普遍的な「市民権」によって構築された公共空間であり、「統合」は、公と私の峻別に基づき、「差異」＝個別主義的アイデンティティを私的領域において承認するのである¹⁴⁾。

この論理からは、「多文化主義」は共同体主義 *communautarisme* を持ち込むものとして批判されるのだが、フランス共和主義は、文化的差異に不寛容であったり、抑圧的なのではなく、公的空間と私的空間の厳格な分離によって、私的空間における文化的差異を承認している。いわば、共和主義的市民と差異的個人とを厳格に分離しつつも、差異やアイデンティティを否定しない、「寛容の共和主義」なのである。フランス共和主義は、リベラリズムと対立するのではなく、私的領域における差異的アイデンティティの保証によって、リベラリズムにおける寛容論を内蔵しているというのである。

もちろん、公的領域における文化的アイデンティティの要求の持ち込みを拒否するのは、不寛容ではないかという疑問は常につきまとうことになるが、これは、ルノーとの論争を見るところで扱おう。

(2) A.ルノーの共和主義的自由主義

シュナベールの「寛容の共和主義」では、共和主義的価値と自由主義的「寛容」という価値は現に結びついて実現されているということになるが、政治的自由主義の立場から共和国モデルをいっそうリベラルな方向に改革しようとするのがルノーである¹⁵⁾。

ルノーは、リュック＝フェリーとの共著『政治哲学3 人権論から共和主義へ』の表題が示すように、人権論から出発して、共和主義的価値を擁護する。彼らは、全体主義批判として登場してきた「人権の政治」に関し、古典的自然権思想の復興（L.シュトラウス）に対して人権＝近代を擁護しながら、人権の曖昧さを強調する。人権は、自由権（リベラリズムの基礎）と社会権（社会的デモクラシーの基礎）を含んでいるが、両者は二律背反関係に立つこともあり、容易に調整しがたいものである。また、人権を実現する手段としての国家観についても、自由権の保障を何よりも重視するアメリカにおいては、野放図な私益追求の危険が生じるのに対して、国家による社会権の実現と保障を志向するフランスにおいては、ジャコバン的なテロルの危険が内在する。しかし、問題は、人権＝近代を否定することではなく、自由権と社会権の調整を図ることであり、そのためにこそ、参加権という共和主義的自由が不可欠である。参加権によって、個人は共和主義的公共空間の担い手としてのコミュニケーション的主体になり、人権観念がはらむ二律背反の制御者にもなるというのである。

このコミュニケーション的主体としての個人観念に依拠して、ルノーは、一方では、M.フーコー、J.デリダ、J.ラカン、P.ブルデューたち「68年の思想」による近代人間主義と「主観性（主体）」や「自律」の観念の批判に対して反批判を行いながら、脱形而上学的なユマニスム＝人間主義と「主観性（主体）」の哲学を模索する。法＝権利と民主的公共空間を担う「主体」の擁

護である。他方で、近代を個人主義化ととらえるG.リボベツキーやM.ゴシェたち「ネオ・トクヴィリアン」と異なって、ルノーは個人主義を個人の「独立」ではなく「自律」の増大ととらえる。個人主義は、他者とのコミュニケーションを欠いた非社会的な孤立した個人の招来ではなく、伝統から解放され、他者とのコミュニケーションと議論によって法と規則を形成していく能力の形成をも意味するからである。主体は独我論的な孤立した個人ではなく、間主観性を内包している。

この議論はハーバマスのそれに近いが、ルノーは、主体中心的理性からコミュニケーション的理性への言語論的転回を遂行するハーバマスが、主体の観念を独我論的にとらえた結果、主体のパラダイムを逃れなければならないとした点を批判する。主体の観念を放棄することは、権利はあくまでも個人という主体に属すると考える政治的リベラリズムの基礎に抵触するからである。主体は間主観的であるが、権利は個人という主体に属するのである。

主体はコミュニケーション的・間主観的主体であるというこの観念のうちすでにリベラリズムの修正が見られるが、多文化主義の問題提起に対してはまだ十分に対応できていない。コミュニケーション的・間主観的主体は、理性的主体を想定しているからである。ルノーは、さらに「リベラリズムの現代化」を図るため、北米におけるリベラル対コミュニタリアンの論争を媒介にする。

リベラリズムは、個別性を捨象した抽象的で普遍主義的な人間性観念に依拠し、これに対して、ロマン主義は民族的アイデンティティなど「差異」を強調してきた。北米におけるリベラル対コミュニタリアンの論争はこれに関わっているが、ルノーは、普遍主義と差異主義の対立を超えて、普遍主義的なユマニテ概念と個別主義的なユマニテ概念を、「差異に基づくユマニテ」という第三の観念に作り替えることを提唱する。多文化主義やコミュニタリアンの問題提起を受け止めて、リベラリズムの鑄直しを図るのである。

もちろん、ルノーはJ.ロールズのような政治的リベラリズムに立脚するから、多文化主義やコミュニタリアニズムに対しては、個人の自由を抑圧する閉鎖的な「共同体主義」の危険またはアイデンティティ・ポリティクス of 隘路を克服できていないと批判する。しかし、彼らの問題提起を受けて、伝統的リベラリズムの「寛容」論も「非宗教性」という共和主義の原理も再検討される必要があるというのである。

詳細は割愛するが、コミュニタリアニズムや多文化主義、C.テイラーの「承認の政治」は、リベラリズムと共和主義が共有してきた公私二分論を見直して、文化的アイデンティティの要求を公的領域においても承認すべきだと主張する。ルノーはこの文化的アイデンティティの要求や差異への権利の要求を正当なものと考え、しかし、それは、政治的リベラリズムの基本原則に則ってのことである。公共空間における文化的アイデンティティの要求が正当であっても、文化権は集団的権利としてではなく、個人の権利として承認されるべきだというのである。文化権を集団的権利とすると、「共同体主義」の危険が生まれるからである。

「共同体主義」を批判するルノーは、1990年代におけるフランス共和主義の「共同体主義」化をも批判する。共和主義の「共同体主義」化は、イスラム系移民の定住と統合、さらにヨーロッ

パ統合の加速によって生まれてきたフランス共和主義のナショナリズム化を言う。それは、多文化主義の問題提起への反動として、文化的多様性の承認を拒む。ルノーは、これを批判して、個人権としての文化権の導入によって、フランス共和主義のリベラルな改革を主張するわけである。

しかし、シュナペールのような自由主義的共和主義は、この文化権の要求を受け入れない。欧州地域語・少数言語憲章をめぐる両者の議論を見ておこう。

(3) 欧州地域語・少数言語憲章をめぐる

欧州地域語・少数言語憲章批准問題は、1997年から1999年にかけて議論を呼んだものであるが、これに関するルノーの主張は、三浦信孝が詳細に分析しているから¹⁶⁾、ここでは、ルノーとシュナペールの対立点に絞ろう。

ルノーは、批准推進の立場から、「フランス語は共和国の唯一の公用語である」と規定した憲法第2条第1項を修正し、「市民の共同体」としての共和国の不可欠の存在条件としてフランス語を公用語としながら、「セルキリーニ報告」の提示した基準に合致する地域語・少数言語に「(フランス国民の歴史の中に含まれている言語という意味での) ナショナルな言語」のステータスを与えることを提案する。地域語・少数言語使用者の言語権・文化権の承認である。その場合、文化権・言語権は集団の権利ではなく個人の権利として、基本的人権の一つに位置づけられている。この文化権・言語権の導入の結果、国家は、具体的には学校という公共の場において、地域語・少数言語教育の請求があった場合には、それに応じた措置を取らなければならない。他方で、文化権・言語権は個人的権利であるから、地域語・少数言語教育は任意的なものでなければならず、「共同体」も学校も国家も、義務教育として課することはできない。

ルノーは、文化権を基本的人権のなかに挿入し、憲法改正によって、「穏健な多文化主義」を共和国原理の中に導入しようとするのであり、A.トゥレーヌたちの「文化的デモクラシー」論に近づいている。

しかし、シュナペールは、非宗教性の論理を文化的アイデンティティの領域にも拡張して、フランス共和主義は、文化的多様性を私的領域において保障してきたのであって、多文化主義は事実上承認されているのではないかと問いかける。つまり、フランス共和国は、伝統的なリベラリズムの「寛容」論をすでに内蔵していて、差異に対して寛容な「寛容の共和主義」だと主張する。そして、ルノーの文化権論は、公的領域への多文化主義の導入を意味していて、「共同体主義」の危険を持ち込むのではないかと批判する。文化権は集団的権利ではなく個人的権利だというのが、文化権を制度的に承認した場合、それは「集合的に行使」されるであろうから、結局のところ「個別主義」の法的承認と、公共空間に共同体主義を持ち込むことにつながるのではないかと言うのである。ルノーの提案通りにすれば、27言語で公文書を作成しなければならないし、その数を限定しようとするれば、ある集団には文化権を承認し、他には認めないという基準を公正なものとしてつくることができるのかという問題も生じる。こうして、どの集団も文化権を主張する結果、社会と公共空間の断片化が生じるのではないか。

しかし、シュナベルが提示した「統合」モデルは、トゥレーヌに近い側のM.ヴィヴィオルカからは、文化的差異に対する「抑圧」を克服できないのではないかという批判を浴びている¹⁷⁾。つまり、「寛容な共和主義」においては、「寛容」に限界があるのではないかという問題である。

ところで、ルノーの個人の権利としての文化権論は、トゥレーヌの「文化的デモクラシー」論の問題提起に近いものであったけれども、2004年のスカーフ禁止法をめぐっては、意見が衝突する。次に、この点を見よう。

2-2. A.ルノーの政治的リベラリズムとA.トゥレーヌの「文化的デモクラシー」 ——スカーフ禁止法をめぐって

(1) A.トゥレーヌの「文化的デモクラシー」論

社会運動の社会学の提唱者として知られるトゥレーヌは、1989年のイスラムのスカーフ事件の際には、「寛容派」の立場からレジス・ドブレを批判していた。この事件は、言うまでもなく、スカーフを着用して登校したイスラム教徒の3人の女子中学生が校長の指示で教室の外に追い出されたことをきっかけにして争われた事件であるが、そのときドブレは、非宗教性擁護の立場からスカーフ着用禁止の論陣を張ったが、これに対して、トゥレーヌは「寛容派」の代表として論陣を張った¹⁸⁾。しかし、2004年、スカーフ禁止法をトゥレーヌは容認する。この10数年の間に、トゥレーヌの立場は変化したように思われる。

トゥレーヌは、1990年代に、『近代の批判』（1992年）、『デモクラシーとは何か』（1994年）、『われわれは共生できるか』（1998年）、『どのようにしてリベラリズムから脱出するか』（1999年）等において、さらに近著『新しいパラダイム』（2004年）において、「近代」の問い直しを通じて、「主体」の再定義をはかり、多文化主義の問題提起を受けて「文化的デモクラシー」の理論構築を図ってきた¹⁹⁾。しかし、そこには、多文化主義に近い立場からの共和主義的普遍主義批判から、近年における共和主義的普遍主義の再評価への微妙な移動があるように思われる。これは、フランス左翼全体の思想変容にかかわる問題でもあるが、要点のみ記そう。

『近代の批判』では、近代の一面を「合理化」ととらえながら、その帰結としての合理主義的非人格的なシステムの圧力に対する対抗運動と「主体の生産」を近代のもう一つの局面としてとらえ、共和主義・自由主義が想定してきた理性的主体の観念を批判して、主体を「行為者として行動し、そのようなものとして承認されようとする個人の意味である²⁰⁾」と規定する。主体は、理性に還元されるのでも、非人格性、普遍性に結び付けられるものでもなく、その具体的な行動諸条件に対して個人が行使する統制を原理とし、何よりも自己を行為者として考えるものである。この場合、行為は合理化という歴史的社会的諸条件に対して集合的に働きかける社会的行為であって、主体は社会的行為者の観念から分離できないし、社会運動とも分離できないのである。

『近代の批判』では、合理主義や普遍主義に対する批判的観点が強いが、他方で、近代合理主義批判としての多文化主義については、「隔離と人種主義の負荷を負う²¹⁾」「絶対的多文化主義」は批判している。トゥレーヌが意図したのは、近代合理主義や共和主義・自由主義と「絶対的多

文化主義」との挟間において、主体と社会運動の再定義を行うこと、そして、デモクラシーを再定義することであった。

『デモクラシーとは何か』においては、グローバル化する市場経済と「絶対的多文化主義」を批判対象として設定し、今日のデモクラシーの制度的諸条件を問う。そこでは、市民社会、政治社会と国家の分離をデモクラシー形成の「中心的条件」とし、自由主義と共和主義を批判して、社会運動とデモクラシーの不可分性を強調する。「消極的自由」を擁護する自由主義は、権力の制限というデモクラシーの一つの次元と市民社会の自律性しか視野にないし、古代モデルに依拠して参加を擁護する共和主義は、社会を政治権力に従属させる。これらに対して、トゥレーヌは、主体を、「支配への抵抗」、「自己への愛」、「主体としての他者の承認」という3要素の結合ととらえ、市民社会と国家の中間項である政治社会の領域を、文化的多元主義が承認され、社会運動に開かれた公共空間として確立することを主張する。

さらに『われわれは共生できるか』においては、デモクラシーは、政治的デモクラシー、社会的デモクラシーから「文化的デモクラシー」へと発展を遂げなければならないとされ、やはり自由主義、共和主義、「絶対的多文化主義」の批判が行われる。しかし、そこでは全体主義かきらびやかな今日の消費社会に帰着する「合理的社会の夢想」以上に、今日では「共同体主義」を批判することの「緊急性」も強調され²¹⁾、「社会的文化的に多様な諸個人と諸集団の間のコミュニケーションを可能とする普遍主義的原理に訴えることなしに多文化社会は可能ではない²²⁾」として、非宗教性はデモクラシーの本質的一要素であると述べていることに注意したい。『近代の批判』とはトーンが変わっているように思われる。

そして、近著『新しいパラダイム』では、グローバル化のもとで「社会」という語の自明性が消失したという認識のもと、「社会」という言語から「文化」という言語への移行による社会学の新しいパラダイムを提唱する。ここでも共同体主義を批判して、個人権としての文化権を強調するのであるが、2004年のスカーフ禁止法に言及して、「他者が他者として、異なるものとして承認されるのは、この他者が、自分自身と同様に、近代を規定する普遍的諸原理を受け入れる場合だけである²³⁾」と述べ、非宗教性を、近代の主要な構成要素の一つであり、デモクラシー実現に不可欠の条件とする。とはいえ、普遍主義的市民権の側からの共同体主義批判は文化的少数者の問題を完全に解決するものではないとして、法の制定は承認するけれども、スカーフ着用少女たちの言い分を傾聴すべきであり、普遍主義の要請と文化的多様性の両立または文化的少数者問題の解決には、たんなる「寛容」ではなく「文化間コミュニケーション」の確立が不可欠だと言う。

トゥレーヌとルノーは、このスカーフ禁止法と非宗教性をめぐって対立する。

(2) 非宗教性問題をめぐるトゥレーヌとルノー

トゥレーヌはスカーフ禁止法承認の立場であるが、それは、スカーフ禁止法制定の機縁になった報告書を提出したスタジ委員会のメンバーであったからである。このスタジ委員会には、1989年のスカーフ問題で、彼が批判していたレジス・ドブレも参加していた。今回は、同じ委員会に

属して、スカーフ禁止法制定を後押しすることになったわけである²⁵⁾。

ルノーがトゥレーヌとの対談「非宗教性についての論争²⁶⁾」（2005年）のなかで批判するのは、フランス社会党がシラク大統領の「毘にひっかかって」法案に賛成したことであり、文化権擁護において近い立場にあったトゥレーヌが、非宗教性擁護の立場からスカーフ禁止法を容認したことである。

トゥレーヌは、『新しいパラダイム』と同様、非宗教性は「近代性」の本質的要素であって、これと「非宗教性原理主義 Laïcisme」は混同されるべきではないと言う。非宗教性原理主義は、文化的アイデンティティを私的空間に封じ込めるものであり、それは文化間コミュニケーションを抑制する。これに対して、非宗教性そのものと多文化主義との折り合いは可能であって、非宗教性は多文化間の共存を可能にする普遍的原理として擁護されなければならない。

スカーフ禁止法は、2001年9月11日の米国における同時多発テロのショックの影響もあって、フランスにおける反イスラム原理主義感情の拡大という状況を背景にして制定されたものであるが、学校におけるイスラム原理主義と共同体主義の伸張に対する抑止として有効である。問題は、非宗教性を前提にしたうえで、社会的領域における自由な結社活動と文化間コミュニケーションによる「文化的デモクラシーの促進」なのであって、それによって、反イスラム感情も緩和され、スカーフ禁止法の行き過ぎた部分も是正されるであろう。

このように言うトゥレーヌに対して、ルノーは、非宗教性は「近代性」の一段階なのであって、それは「現代社会の変容」によって乗り越えられなければならないのであり、今日「寛容」というリベラルな原理を見直すことによって、克服されなければならないと言う。スカーフ禁止法は、共存を可能にするどころか、公共空間における差異の承認を阻止することにより、文化的多元性に対する不寛容を促進するとともに、イスラム教徒の側からの反発を招くであろう。

さらに、ルノーは、欧州地域語・少数言語憲章批准問題をとってみても、フランス共和主義モデルと非宗教性は基本的に「不寛容」であって、それらが、公私の絶対的分離、単一不可分の観念、公民的ナシオンの観念と共和国の共同体的性格によって、文化的アイデンティティを私的空間へ封じ込めるのは本質的なのだと批判をエスカレートさせる。そして、厳格な公私分離に基づくフランス共和国の非宗教性と、多数派宗教（キリスト教）が社会的紐帯の基礎として国家によって承認されているアメリカ型市民宗教と、主要な宗教と宗教思想が国家によって承認されているオランダ・ベルギー型の多極共存型民主主義モデルを対比して、自分はオランダ・ベルギー型モデルを選択するとまで述べる。

このスカーフ禁止法問題は、ジャン・ボベロが言う非宗教性の「第三の臨界」をめぐる問題である。ボベロは、非宗教性の第一の臨界を、教会と国家の結びつきの切断、第二の臨界を、国家から分離された諸宗教の形式的平等の確立とし、第三の臨界のメルクマールを、宗教的制度を制約してきた制度の弛緩、集团的アイデンティティの充進、新たな多元主義的状况をあげている²⁷⁾。

この問題について、トゥレーヌもアメリカ型市民宗教は拒否するとしつつも、非宗教性は文化的多元性と折り合いうる共存の基本的条件だと擁護し、政治社会における文化間コミュニケーシ

ョンこそ重要だとするのに対して、ルノーは、非宗教性は基本的に不寛容であって、第三の臨界を超えることはできないとして、今日必要なのは「差異に対する寛容」だと言うのである。

結び

1980年代以後のフランスでは、ニコレの『フランスにおける共和主義理念』以来、ジャコバンの共和主義に解消されないフランス共和国モデルの再検討が進められてきた。フランス共和国モデルは、リベラリズムや文化的多元主義と相容れないものではないだろう。だが、フランス共和国モデルのリベラルな改革はどこまで可能か？それはどこまで文化的多元主義を承認するのか？

ルノーにおける共和国モデルのリベラルで多文化的な改革論とシュナベルやトゥレーヌとの論争のなかから見えてくる問題は、「寛容の共和国」はどこまで寛容でありうるかという問題である。非宗教性は基本的に不寛容で、スカーフ禁止法は、非宗教性がはらむ原理的な問題を示しているのか、それとも、同時多発テロ以後の政治的・状況的变化によってもたらされたものなのか？

ここで明確に総括することはできないが、非宗教性を核とする共和国モデルは、ルノーが言うような問題や不完全さを内包していても、依然として日本にとって参照されるべきモデルには違いないということである。日本でも憲法改正問題が浮上しており、2005年10月28日決定の自由民主党新憲法草案では、政教分離に関する第20条第3項は、「社会的儀礼又は習俗的行為の範囲を超え」ない宗教教育その他の宗教活動を国及び公共団体が行うことを容認する方向で改正されようとしているが、これは靖国神社公式参拝の合憲化をもたらしかねず、ひいてはアメリカ型市民宗教の日本版が生まれる危険すらあるのではないだろうか。さらに、英米の共和主義復興の影響を受け、共和主義をナショナリズムに回収する「公民的共和主義右派」の潮流²⁸⁾の影響が強くなっている今日、共和国モデルをめぐるルノーやトゥレーヌの思想的営みは、共和主義とは何かを考えるうえで傾聴に値するものではないだろうか。

注

- 1) 現代フランスにおける共和主義と自由主義をめぐる問題状況については、宇野重規『政治哲学へ』（東京大学出版会、2004年）がある。
- 2) C. Nicolet, *Histoire, nation, république*, Editions Odile Jacob, 2000.
- 3) C. Nicolet, *L'idée républicaine en France, 1789-1924 : essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, p.38.
- 4) J.-P. Machelon, *La République. Contre Les Libertés?*, Presses De la fondation Nationale des Sciences Politiques, 1976.
- 5) O. Rudelle, *La République absolue*, Publications de la Sorbonne, 1986,
- 6) P. Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Seuil, 1990. *Le sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, 1992. *Le Peuple introuvable: Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, 1998. *La démocratie inachevée: Histoire de la souveraineté du peuple en France*,

- Gallimard, 2000.
- 7) P. Rosanvallon, *Le modèle politique français : la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Seuil, 2004, p.307.
 - 8) A. Boyer, *Le républicanisme ou ne pas avoir de maître*, *Commentaire*, no.108, hiver 2004-2005. なお、A. Boyer, *De l'actualité des Anciens Républicains*, *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, no.34, 2000. をも参照。
 - 9) B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819, dans *De la liberté chez les Modernes*, Textes choisis, présentés et annotés par M. Gauchet, Librairie Générale Française, 1980, p.500.
 - 10) S. Audier, *Les Théories de la République*, La Découverte, 2004, p.7.
 - 11) *Ibid.*, p.36.
 - 12) D. Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Gallimard, 1991. *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, 1994. *La relation à l'autre: au coeur de la pensée sociologique*, Gallimard, 1998. *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, (avec Christian Bachelier), Gallimard, 2000.
 - 13) 拙稿「フランス共和派のナシオンの政治社会学」(立命館大学『政策科学』8巻3号、2001年)参照。
 - 14) シュナペールの「統合」論については、中野裕二『フランス国家とマイノリティ』(国際書院、1996年)を参照。
 - 15) A. ルノーについては、拙稿「A.ルノーの政治的リベラリズムと文化権」(三浦信孝編『来るべき民主主義』、藤原書店、2003年)参照。なお、以下の記述における参考文献は次の通りである。L. Ferry et A. Renaut, *Philosophie politique 3, Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, P.U.F., 1985. L. Ferry et A. Renaut, *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, 1985. 『68年の思想：現代の反一人間主義への批判』小野潮訳、法政大学出版局、1998年。L. Ferry et A. Renaut, *68-86 [soixante-huit - quatre-vingt-six]: itinéraires de l'individu*, Gallimard, 1987. 『68年—86年 個人の道程』、小野潮訳、法政大学出版局、2000年。A. Renaut, *L'individu*, Hatier, 1995. A. Renaut, *Libéralisme politique et pluralisme culturel*, Pleins Feux, 1999. A. Renaut et S. Mesure, *Alter ego : les paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, 1999.
 - 16) 三浦信孝「共和国の言語、フランスの諸言語」(三浦信孝編『普遍性か差異か』、藤原書店、2001年)。ルノーとシュナペールの論文は、*Comprendre. Les identités culturelles*, P.U.F., 2000. に収録されたものである。
 - 17) M. Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée?* La Découverte, 1997, p.40.
 - 18) この点については、海老坂武『思想の冬の時代に』(岩波書店、1992年)第二章を参照。
 - 19) A. トゥレーヌの思想については、長谷川秀樹「自由主義、共和主義、多元主義—A. トゥレーヌ」(三浦信孝編『来るべき民主主義』、前掲書)参照。
 - 20) A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, 1992, p.242.
 - 21) *Ibid.*, p. 231.
 - 22) A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?*, Fayard, 1997, p.206.
 - 23) *Ibid.*.
 - 24) A. Touraine, *Un Nouveau Paradigme*, Fayard, 2005, p.263.
 - 25) スカーフ禁止法の制定過程等は、小泉洋一『政教分離の法』(法律文化社、2005年)、国末憲人『ポピュリズムに蝕まれるフランス』(草思社、2005年)。

- 26) A.Renaut et A.Touraine, *Un débat sur la laïcité*, Stock, 2005.
27) J.Bauberot, *Histoire de la laïcité en France*, P.U.F., 2000, pp.120-123.
28) 佐伯啓思『倫理としてのナショナリズム：グローバリズムの虚無を超えて』（NTT出版、2005年）。

Réviser le républicanisme français : républicanisme et libéralisme

Tadaaki KITAGAWA

Depuis la publication de *L'idée républicaine en France, 1789-1924 : essai d'histoire critique* de Claude Nicolet, le républicanisme français a fait l'objet d'une révision par beaucoup de savants français.

Le modèle républicain ne se réduit plus à la république de la vertu que J.-J. Rousseau et les Jacobins ont réclamée. La République moderne fondée par L. Gambetta et J. Ferry à la fin de la XIX^e siècle, est aussi la république scientifique ou plutôt la république de savoir, dont l'origine ne remonte pas à Sparte ou à Rome, mais à la démocratie athénienne. C'est la république libérale et démocratique, pluraliste et tolérante. Le modèle républicain français ne se réduit pas non plus au libéralisme anglo-saxon. Il a ses spécificités comme le principe de "une et indivisible" et de la laïcité.

Alors, à quel point, le modèle républicain français, est-il libérale et démocratique, pluraliste et tolérante? Dans ce présent article, nous tenterons de traiter ce sujet en examinant les débats entre D. Schnapper, A. Renaut et A. Touraine.

ジャック・ランシエールにおける政治哲学の可能性

松葉 祥一

「少し前から、政治哲学が、自らの回帰と新たな活力を声高に主張している」¹⁾。ランシエールも、このように近年フランスで政治哲学が復活していることを認めている。しかし同時に彼は、それは本当に政治哲学なのかと問う。「復活した政治哲学は、国家の支配者たちが民主主義や法律、法や法治国家について論じるかもしれないこと以上に、考察を押し進めているようにはあまり見えない」(LM9)。すなわち、復活したという「政治哲学」は、古典的学説によって国家が自らを正当化する手段を提供しているにすぎず、それは政治哲学とは呼べないと言うのである。

しかし、だからといって政治哲学とは、哲学の一領域として、つねに原理にもとづいて政治を論じるべきものだと主張しているわけでもない。「政治哲学という語が意味するのは、哲学のいかなるジャンルでも領域でもない。それは議論を呼ぶ出会いの名なのである」²⁾。しかるに最近のフランスの「政治哲学の修繕屋たち」(LM131)が「政治の回帰」と呼んでいるものは、じつは政治の終焉にはかならない。彼らが求める「政治哲学」の純粋性に立ち返ることは、哲学と政治の出会いの手前に立ち返ること、政治と哲学の零度に戻ることである。そこで前提にされているのは、政治共同体が実現すべき善という哲学的牧歌、そして大衆の支持を得たエリートたちの統治によって公共の福祉を実現するという政治的牧歌である。

では、その出会いとはどのようなものか。政治哲学とは何か。ランシエールの主著の一つ『不和』のテーマはまさに、政治哲学は可能かという問いである。この問いに答えるためには、その前提となる「政治とは何か」が問われなければならない。そこでランシエールは、まず民主制とともに政治が成立したことを論証する。民衆は、王や貴族のように富や徳をもっていないにもかかわらず、民主制の名で支配権を要求する。ランシエールは、このような民主制がもたらす係争を政治と呼ぶのである。

次にランシエールは、これまで哲学はこのような意味での政治を捉えそこなってきたことを問題にする。例えばプラトンは、民主制に対して、理念が支配する共和制を対置した。ランシエールは、このような立場を、原理に基づく政治学という意味でアルシ・ポリティーク (archi-politique) と呼ぶ。また、民衆を権力闘争の当事者へとずらしたり (アリストテレス)、市民へとずらしたり (ホブズ) する政治哲学を、副次的・平行的な政治学という意味で、バラ・ポリティーク (para-politique) と呼ぶ。さらに、マルクスのように、民衆がもたらす不和を絶対視する政治哲学を、メタ・ポリティーク (méta-politique) と呼ぶ³⁾。そしてランシエールは、こうした政治哲学が、いずれも彼の言う係争としての政治の意味を捉えそこなってきたことを明らかにした上で、新たな政治哲学の可能性を探るのである。

そこで以下では、『不和』に基づいて、まず彼が言う政治を概観した上で、この三つのポリテイクを順に見ることによって、彼の言う政治哲学を明らかにしたい。

政治とは

まず、われわれの目的に必要な限りで、彼の政治概念を見ておこう⁴⁾。

まずランシエールは、統治の手段という通常の意味での政治を「ポリス」⁵⁾と呼ぶ。そして彼が言う「政治」とは、このポリスの秩序の前提となっている「感性的なものの布置」を見きわめ、そこに係争⁶⁾を生み出す絶えざる運動である。これはどういう意味か。

まずアリストテレスが言うように、民衆は、王の富や、貴族の徳のような、価値をもっていない。民衆の価値は自由だとされるが、じつはそれは誰もがもっている価値にすぎない。にもかかわらず民衆は、自由の名で支配権を要求するようになる。ランシエールは、このように民主制において民衆は、価値をもたないにもかかわらず権利を要求するという意味と、安定したポリスの秩序をそこなうことになるという二重の意味で、害＝間違い (tort) をもたらすと言う。しかしこの害＝間違いがもたらされることによって、逆説的に、それまでの支配の秩序がある種の思いこみの上に成立していたことが明らかになる。すなわち、王や貴族がその地位や職業や富などの分け前を受け取ることは、民衆が見えない存在であること、無意味なことしか喋らない人間であること、したがって地位や職業や富の分配について口出しすべきでない人間であることを前提にしていた。それが、民主制の成立とともに暴露されることになる。言いかえれば政治とは、分け前なき者とされた人々、「語る可能性も能力も否定されている人々」⁷⁾が、「結局のところどのような語る存在とも平等であると考えて、感性的なものの分割＝共有を再配置すること」⁸⁾にほかならない。

彼が、このような少々強引とも思える政治概念の再定義をするのは、一方で政治が平等を原理とする活動だということを明らかにするためであり、他方で政治が感性的なものの布置を基盤としていることを明らかにするためである。また、それは政治的な行為を再定義するためでもある。ランシエールの考える政治的な行為は、革命でも改良でもない。つまり、新たなポリスの制度の創造でもなければ、現行の制度内でのポリスの改革でもない。それは、「社会的な論理」の変化、あるいはさらに感性的なものの布置の変化である。それは、必然的に社会的係争を生むであろう。なぜなら、それは根源的な差異があるとされているところに、平等の関係を創設しようとするところだからである。語る能力をもつがゆえに分け前を与えられている人々と、語る可能性も能力も否定されている人々のあいだに、平等の関係を創設することになるからである。

このように、ランシエールによれば、政治は民主制によって始まり、繰り返し更新される。すなわち、何の価値ももたないとされた民衆が、「分け前なき者の分け前 (part des sans-part)」⁹⁾を要求すること、状況にしたがって繰り返しそれを要求することこそ政治なのである。したがって政治哲学の考察の対象は、このような意味での政治でなければならない。

アルシ・ポリティーク

ランシエールは、このような政治に対する哲学の典型的態度として、第一にアルシ・ポリティークをあげる。それは、分け前がないはずの者が分け前を要求する民主制のパラドックスに対して、正しい原理を代置する立場である。すなわち害＝間違いに基づく民主制に対して、真の原理を示すことである。実際「政治哲学」は、ソクラテスが、「本当に政治をすること」、つまり政治の本質を実現することの重要性を説いたときに始まった。

例えばプラトンは、真の国制としての共和制を民主制に対置した。プラトンが言う共和制とは、法が共同体とそのメンバーを完全に支配するような共同体である。プラトンにとってよき国家とは、天体の運動を支配する幾何学的秩序が支配する国家だからである。そこでは、人々の存在の仕方、ふるまい方、話し方が完全に一致することが理想となる。この意味でアルシ・ポリティークとは、「法における自然の完全な実現であり、共同体の法の完全な感性化」(LM103)なのである。こうしてプラトンは、害＝間違いをもたらす民主制の代わりに、真理にもとづく共和制を代置することになる。

このようなアルシ・ポリティークに対するランシエールの批判は次の点にある。すなわち、そもそも政治が始まるのは民主制によってである。またしたがって政治哲学が始まるのも、民主制の分け前なき者の分け前という逆説が、解決されるべき問いとして示されるからであった。しかしアルシ・ポリティークのように例えば共和制という原理を民主制に対置すれば、対象にすべき問題、つまり政治自体が失われてしまうことになる。真の原理を立てることによって、民主制をもたらす害＝間違いという問題は解決されえないまま回避されることになる。それはもはや政治哲学ではない。

そしてランシエールは、「現在、よき共和制を疑わしい民主制に対置する人々は、多かれ少なかれ意識的に、この最初の分離を受け継いでいる」(LM98)と述べ、現在のフランスの原理主義的共和主義者の立場がアルシ・ポリティークにはかならないとして批判している¹⁰⁾。彼らが求める「政治哲学」の純粋性に立ち返ることは、哲学と政治の出会い以前の地点に立ち返ることにはかならないのである。

パラ・ポリティーク

パラ・ポリティークは、政治を排除する点ではアルシ・ポリティークと同じである。しかし、アルシ・ポリティークと違って、はじめから民主制－政治を廃棄するのではなく、むしろ民主制をもたらす平等の問題から出発する。アリストテレスは『政治学』第二巻で、共同体の目的を平等という事実にと置き宣言している。他方で彼は、最善の人々つまり貴族が命令することが望ましいと結論する。それゆえアリストテレスにとって、平等であることが最善であるという論理と、最善の人々が命令を下すことが最もよいという論理をどのように和解させるかが問題になる。

そのためにアリストテレスは、民衆はもっぱら権力者の地位に就くための闘争の当事者として平等だと見なすのである。つまり、彼は、問題を役職の配分に限定するのである。ここでは、分け前なき者の分け前という問題が、役職に就いて国家の権能を手に入れるための対立という問題にずらされている。言いかえれば、政治的に関する理論的パラドックスが、統治に関する実践的パラドックスに変換されるのである。その結果、問題は厄介ではあるが解決可能な問題となる。

こうした操作によって、今や、問題は次のように定式化される。政府とは、どのような形式であれ一方の当事者による他方の当事者の支配であるとすれば、そうした政府によって国家が維持されるためにはどうすればよいか。この問いに対するアリストテレスの解決策は、あらゆる政体がある原則に従えば必ず自壊するから、自らの原則に反して、あらゆる当事者を保護しなければならないというものであった。例えば僭主制は、一人の僭主の意向に奉仕することを原理とするが、それによって貴族と大衆の反乱を生み、自滅することになる。したがって、僭主制を維持する唯一の方法は、僭主自らが法の支配に服し、民衆の富を増やし、貴族を権力に参加させることである。同様に、寡頭制の支配者たちは、民衆を抑圧することによって大衆の反乱を招き、自ら失墜することになる。したがって彼らは、あらゆる事がらについて民衆の利益に奉仕するよう専念すればよいことになる。あるいは少なくともそのように振る舞えばよい。というのも、政治は見せかけの問題だからである。よき政体とは、寡頭制の支配者たちには寡頭制であるように、民衆には民主制であるように見せる体制である。

その上でアリストテレスは、民衆を排除することになる。例えば、『政治学』第四・六巻で農民の民主制が示されるが、そこでの農民は、離れた土地に分散し、労働に縛られているせいで、本来の権力を行使することができない。彼らは、主権の保持者でありながら、主権の行使を善き人々に任せることになる。こうして、民衆が議会に行くための金と余暇をもたないがゆえに、国政は最善の人々だけのものになり、民衆をその係争に悩まされることなく含み込むことができるのである。

またランシエールは、バラ・ポリティークの近代的形式としてホブズのそれをあげている。ホブズは政治の問題つまり平等から出発する点でアリストテレスと共通している。しかし、ホブズは、アリストテレスが人間本性に政治性を認める点でユートピア的だと批判する。そのかわりに彼が持ち出すのは、起源のフィクションである。ホブズは、人間が政治的であるのは、万人の万人に対する闘争をもたらす無限の欲望を、自己保存の感情によって克服するからだと言張るのである。その結果ホブズは、議論を、民衆の次元から個人の次元へ移すことになった。これによって、民衆の自由という概念が清算され、政治が存在するのは、個人の自由を譲渡することによってだということになる。

ランシエールは、このホブズ的な起源のフィクションは、根源的なパラドックスを含んでいると言う。まずそれは、原理として万人の平等を認めるところから出発する。そこでは平等を基盤とすることによってのみ、権利の譲渡と主権の絶対性が正当化される。にもかかわらずそれは、この平等の基盤の上に新たな不平等が生じる。ホブズは、主権をもつ民衆という基盤の上に、主権の否認ないし嘲弄であるような同音異義語、すなわち下層民と呼ばれる政治外の民衆を置く

のである。そして、解消されたはずの民衆が主権の主体として再び姿を見せ、民衆の自由が「権利上、自由かつ平等」に生まれた個人が有するものとして復活することになる。つまりホッブズは、民衆を個人に分解することによって、ホッブズ的個人とルソー的市民のあいだのずれを開くことになるのである。

メタ・ポリティークと「政治」の哲学

メタ・ポリティークは、アルシ・ポリティークと対称的な位置にある。アルシ・ポリティークが民衆を排除したのに対して、メタ・ポリティークはそれを絶対化する。メタ・ポリティークも、アルシ・ポリティークと同様、真理に基づく政治を主張するが、そこでの真理は、もはや正義でも、真の平等でもなく、害＝間違いそのものなのである。

ランシエールは、メタ・ポリティークの定式化をマルクスに見る。そこで問われるのは、市民主権という理想と、万人の万人に対する闘争という現実とのあいだのずれである。この後者が階級と名づけられる。確かにそれは、最初は現実であるが、徐々に両義的な意味をもつようになる。すなわち階級とは、ボリス的な意味では出自によって地位を割り当てられた人々の集団であるが、政治的な意味では、係争の担い手であり、計算されない人々を計算に入れるための名前だからである。

この両義性は、『ヘーゲル法哲学批判序説』における「もはや一社会階級ではない社会階級」としてのプロレタリアートという定義のなかに要約されている。問題は、マルクスが、政治的な意味での階級の定義しか与えていないことである。彼にとってプロレタリアートという名称は、計算できないものの名称であり、分け前なき者の分け前を係争にかける方法なのである。それによってマルクスは、バラ・ポリティークが人間や主権というフィクションによって清算することを望んだ階級を、取り上げ直した。しかし彼は、この階級を、政治を基礎づける真理として取り上げ直したのである。

階級は、本来平等であるはずであるにもかかわらず存在する「政治的な虚偽」を示す真理として定義される。しかし、この真理自体が、二つの極のあいだで揺れ動いている。一方で、この真理に社会的内実があると定義される場合、プロレタリアートの運動は、政治的虚偽を打碎する社会的な力となる。プロレタリアートは社会的現実となり、そこに民衆も組み入れることができる。しかし他方で、このプロレタリアートという階級は「階級の解消」の否定としても定義され、その場合プロレタリアートは、純粹な革命的行為の担い手となる。そして、この二つの極のそれぞれで、極論が定義されることになる。一方は政治を基礎づける階級という極論、他方は政治を越えた階級の解消という極論である。

このような階級概念は、メタ・ポリティークの中心的概念となる。ランシエールは、それをマルクスとともにイデオロギーと呼ぶ。イデオロギーとは、虚偽の真理という真理を知らせるための規定である。それは、虚偽性だけが指標であるような真理であり、虚偽の明確化以外の何ものでもないような真理である。マルクスは、この語を発明することによって、真理と政治とのかつ

てない結びつきをつくり出したのである。

ところでこのイデオロギーは、政治の廃棄をもたらすと同時に、どのようなものでも政治に結びつける。その結果、すべては政治的であるという断言によって、政治が無効になる。つまり、このイデオロギーによって、政治的なものの場所が限界にまでずらされるのである。その意味でそれは、政治の終焉の表明なのである¹¹⁾。こうしてランシエールは、メタ・ポリティークが、害＝間違いを抹消するプロセスの完成であったとするのである。

政治哲学の可能性

こうしてランシエールは、これまでの政治哲学が、民衆の「分け前なき分け前」によって始まる「政治」を最終的に排除してきたと批判する。すなわち、これまでの政治哲学は、係争をもたらす民主制に真理に基づく共和制を対置することによって（アルシ・ポリティーク）、民衆を権力闘争のアクターや人間－市民に移し替えることによって（パラ・ポリティーク）、あるいは政治を遍在化させることによって（メタ・ポリティーク）、政治を無効にしてきたこと、そして現在回帰してきているとも、再生しているとも言われる政治哲学が、いずれもこうした政治哲学の亜流であることを明らかにするのである。

その上で、ランシエールは、とりわけメタ・ポリティークと対比しながら、政治の哲学の可能性を示唆する。すなわち、メタ・ポリティークは、現実の人間と理想的市民、あるいは労働する民衆と主権者たる民衆とのずれを前にして、両者を同一視することはできないという告発に終始する。それに対して、ランシエールの言う「政治」にとって、民衆が民衆そのものと異なっていることは、告発すべきスキャンダルではなく、政治の第一条件である。すなわち、このずれをともなっていることが固有性である民衆が存在するときから、政治は存在する。したがって政治の観点からは、人権宣言、憲法序文に掲げられている平等は、現実を隠すための「見せかけ」ではけっしてない。問題は、こうした平等を見せかけだと否定するのではなく、それを現実化することである。「分け前なき者の分け前」が条文化されているところでは、たとえそれがどれほど脆く一時的なものであろうと、民衆の支配のための要素がある。したがって問題は、この領域を拡張することであり、この力を増進することである。

そのために必要なことは、民衆の民衆自身とのずれを証明することによって、係争を作り出すことである。そしてランシエールは、この係争の主体として、主権者である民衆でも、労働者である民衆でもなく、「第三の民衆」を召喚する。それはかつてプロレタリアートと呼ばれたものである。しかし、メタ・ポリティークにおけるプロレタリアートが、運動の担い手であり、政治の見せかけを告発する主体であったのに対して、政治の主体としての第三の民衆は、民主制の主体である。彼らは、係争的な世界を構築することによって自らの力を証明し、あらゆる規則を越えて、分け前なき者の分け前を普遍化するのである。そのために彼らは、論理的・美学的な二重の意味で、用語と論拠を発明しなければならないであろう。

具体的には、次のように示威行為をすることである。すなわち、例えば労働者が「フランスの

労働者はフランス市民か」という問いを表明すること、あるいはフェミニストが「フランス人女性は、普通選挙の資格をもつ『フランス人』に含まれるか」という問いを表明することである。両者はともに、法の上では平等であるが、現実空間では不平等だというずれから出発している。しかし彼／彼女らは、このずれから平等主義的な法の条文が空虚であると結論するのではなく、その空虚のなかに新たな場所を発明する。すなわち、平等と平等の不在をともに保ったまま討論の空間を開くのである。それによって、平等な法の条文と不平等な現実の関係を同時に露呈することになる。

こうして、ランシエールは、メタ・ポリティークの意義を認めた上で、その限界を示し、新たな政治哲学の可能性を開くのである。

結論

われわれは、同書が切り開く地平について、次の二点を指摘するだけにとどめておきたい。

まず、政治哲学の再定義である。ランシエールの言う政治は、アルシ・ポリティークの理想主義でも、パラ・ポリティークの契約主義でも、メタ・ポリティークの革命主義でも捉えられない。またこの政治は、コミュニケーションを前提とするあらゆる政治理論の欺瞞を明らかにする。なぜならそこでは、言語の分割＝共有性が、明らかに隠蔽されているからである (LM49)。すなわち、コミュニケーションとそれに基づくコンセンサスを前提とする政治理論は、存在しないもの、語る権利をもたないもの、役割をもたないものを自らが除外していることを、原理上、問題にしないのである¹²⁾。政治哲学の役割は、まさにこの不和 (不合意、非聴取、了解なき了解) を明らかにすることとなるだろう。

また、平等概念の再定義である。ランシエールが明らかにするのは、まず政治の可能性の条件としての正義は算術的平等ではないということである。政治が始まるのは、人々が利益と損失の均衡をとることができるかと考えるのをやめ、共同で所有しているものをどのように分配するかということが問題になるとき、幾何学的平等が問題になるときである。このような平等概念は、例えば経済的自由主義に基づく狭義のグローバリゼーションが、算術的平等に立って「分け前のないものに分け前はない」と宣言するのに対する根元的な批判となるだろう。そして、さらにランシエールは、言葉をもつという存在の平等へと移行しなければならないと言うのである。

またランシエールの言う政治とは、けっしてボリスの秩序に平等概念を対置することではない。確かに、政治には平等という契機が不可欠であるが、それは制度化され、概念化された秩序ではない。感性的なものの布置のなかに平等を見出すこと、示威行動一係争という形で「分け前をもたない者の分け前」を明らかにすることによって、ボリスの秩序のなかに平等の論理を持ち込むことである。したがってそれは永遠に更新される作業でなければならないであろう。

現在、ネオ・リベラリズムに基づく市場主義が地球を覆い、かつてないほど平等の概念が貶められている。しかし、政治哲学がそれに異を唱えることは難しいように見える。なぜなら、一方でリベラリズムを批判することは、国家による個人の自由の侵害を認めることになるように思え

るからであり、他方で、反論の根拠としての平等の概念が、「ボリス的マルクス主義の敗北」とともに、空疎な理念にしか見えなくなってしまったからである。しかし、同書が明らかにしたように、平等を欠いた自由は空虚であり、平等こそ政治の成立要件にほかならない。国連開発計画（UNDP）の報告書は、「所得と生活水準をめぐるグローバルな不平等はグロテスクな姿を呈している」と述べ、この不平等が拡大し続けていることを明らかにしている。またそれとともに、世界各地で様々な反グローバリゼーションの闘いが始まっている。現在、ここにこそ「分け前なき者の分け前」が見出されるべきである。同書が提示する二重の意味でラディカルな政治の再定義は、この不平等、不和、害＝間違いを明らかにするための理論的基盤を提供する、政治哲学の実践そのものである。

註

- 1) Jacques Rancière, *La Méésentente: Politique et Philosophie*, Galilée, 1995, p.9. [ジャック・ランシエール『不和あるいは了解なき了解——政治哲学の可能性』松葉祥一・大森秀臣・藤江成夫、インスクリプト、二〇〇四年]。以下、同書からの引用は、文中の丸括弧内にLMと略記し、原著の頁数を示す。
- 2) Jacques Rancière, *La Méésentente, plat verso*. このテキストが著者自身の手になるものであることを、著者に確認した。
- 3) ジジエクは、アルシ・ポリティーク、バラ・ポリティーク、メタ・ポリティークのそれぞれが、前民主主義的段階、民主主義的段階、ポスト民主主義的段階つまり全体主義的段階に対応する支配的言説形式だと指摘している。S. Žižek, *The Ticklish Subject, Verso*, 1999.
- 4) 詳しくは次を参照。拙論『「分け前なき者の分け前」を求めて——J.ランシエール』、三浦信孝編『来るべき民主主義——反グローバリズムの政治哲学』藤原書店、二〇〇三年所収。なお、本稿の前半は同稿と、本稿後半は『不和』の訳者解説と重複する部分があることをお断りしておきたい。
- 5) ボリス概念については、拙論を参照。『「ボリスの論理」と『政治の論理』』、『現代思想』、一九九九年五月。
- 6) リオタールにおける係争 (litige) および争異 (différend) の概念と、ランシエールにおける不和の概念の異同については次を参照。Cf. Jean-Louis Déotte, "Rancière's Méésentente and Lyotard's Différend", *Substance*, 103, 2004.
- 7) Jacques Rancière, «Philosophie et politique (entretien)», *Magazine littéraire*, no.331, avril 1995, p.148.
- 8) Jacques Rancière, *op.cit.*, pp.149-150.
- 9) «part»は「分け前」と同時に「役割」を意味する。したがって「分け前なき者の分け前」は、「役割なき者の役割」という意味でもある。
- 10) ランシエールは、近著『民主主義への憎悪』のなかで、現状をふまえて民主主義への憎悪を批判的に考察している。Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005. [『民主主義への憎悪』松葉祥一・鈴木康史訳、インスクリプト、近刊]
- 11) これは、アルチュセールのイデオロギー概念への批判につながる。(Cf. Jacques Rancière, "On the Theory of Ideology: Althusser's Politics," in *Ideology*, T. Eagleton (ed.), Longman, 1994.)。ランシエールの批判は、アルチュセールが「諸個人はつねに既に主体としてイデオロギーに呼びかけられている」(アルチュセール『イデオロギーと国家のイデオロギー装置』柳内隆訳、『アルチュセールのイデオロ

ギー論」、三交社、一九九三年所収、九〇頁）と述べている点に向けられる。もしアルチュセールが言うように、諸個人が「つねに既に」イデオロギーに呼びかけられており、また「イデオロギーは外部をもたない」（同書八九頁）のだとすれば、われわれはイデオロギーに抗うことができなくなる。また、アルチュセールの「大文字の主体」を中心としたモデルは、「階級闘争の場」（同書四一頁）というイデオロギー装置についての彼自身の定義に反して、単一のイデオロギーへの従属を不可避にしよう。

- 12) ランシエールは来日公演で、コンセンサスに対立するディセンサス（disensus）という概念を使っている。これは、デモクラシー、コンセンサス、コミュニケーションが結びついた現状を批判するために用いられ、不和と等価の意味をもつ。「デモクラシー、ディセンサス、コミュニケーション」松葉祥一・山尾智美訳、「現代思想」、二〇〇四年四月。

La possibilité de la philosophie politique chez J. Rancière

Shoichi MATSUBA

Jacques Rancière a admit, dans une de ses œuvres principales *La Mesentente*, que la philosophie politique affirme bruyamment son retour et sa vitalité nouvelle depuis queleques temps en France. Mais il dit que ce n'est pas la philosophie politique en son sens. Le nom de la philosphie politique, selons lui, ne désigne aucun genre ou territoire de la philosophie mais une rencontre polémique. Les philosophes néanmoins n'ont pas pu saisir la politique. La politique selons Rancière commence par la démocratie: le peuple, «part des sans parts», exige le pouvoir politique malgré qu'il n'ait aucun titre (axia). La tâche principale de la philosophie politique doit être de penser ce paradoxe de la démocratie. La philosophie a cependant négligé la démocratie, en y opposant le régime idéale philosophique e.g. la République (archi-politique chez Platon), en considérant le peuple comme acteur de la lutte de pouvoir (para-politique chez Arisote et Hobbes), ou en absolutisant le peuple (méta-politique chez Marx). La possibilité de la philosophie politique consiste à sauver ce sens de la démocratie

2006年春季シンポジウム エピステモロジーの現代的展開

INTROダクシヨN

河野 哲也

近年、倫理的な問題を中心にして科学に対する関心が一般にますます高まっている。科学に対する反省的思考としての科学哲学は、そうした関心に理論的基盤を提供するものだが、現在、「科学哲学」と言えば、論理実証主義から分析哲学に繋がる伝統を指すことが多い。しかしフランス語圏における科学哲学（エピステモロジー）は以下のような独自の特徴を持ち、科学の理解と批判について異なった角度から貢献しうるものである。

- (1) 多様な科学への興味：分析哲学が専ら物理学に注目してきたのに対して、仏エピステモロジーは、物理学（コイレ、メイエルソン）のみならず、化学（バシュラール）、鉱物学（メツジェ）、医学や生物学など生命科学（カンギレム、ダゴニュエ）、システム論（ボース）、社会科学（グランジェ）、技術論（シュティーグレル）、心理学と認識論（ピアジェ）など多様な科学に注目してきた。
- (2) 科学の歴史的・文化的理解：論理実証主義の無時間的な論理主義に対して、フランスの科学哲学は科学史や文化論と結びつく。この傾向はコンドルセ、コント、クールノーの精神史に遡ることができるし、コイレやバシュラールの科学史は、トマス・クーン以降の歴史主義を先取りしている。
- (3) 合理主義（とくにカント派の影響）：新カント派は、カントの悟性範疇を社会・歴史・文化的に解釈し直す運動である。仏エピステモロジーの先駆を為すルヌヴィエ、ラシュリエ、ブートルー、アムラン、ブランシュヴィックの主知主義哲学は、フランスにおける新カント派の運動である。仏エピステモロジーに特徴的な構造主義的な発想は、歴史的に展開するカント的範疇論と捉えられるし、そこにデュルケムやタルド、レヴィ=ストロースなどフランス社会学との共通性を見ることができよう。

以上のような特徴をもったフランスの科学哲学をさらに現代的な文脈で展開し、今日の科学理解や科学倫理学に貢献することが、本シンポジウムの趣旨である。

山口裕之氏は、「ピアジェとチョムスキーの論争」を取り上げて、現在の心の科学における意義を論じた。近藤和敬氏は、フランスの数理哲学を歴史的に位置づけた後に、カヴァイエスの数

学哲学について紹介した。金森修氏は、「フランスの医学哲学：ミルコ・グルメクを中心に」というタイトルで、カンギレム以降のフランスの医学系認識論を代表するグルメクの哲学について考察した。当日、会場には50名近くの聴衆が集まり、質疑応答は活発で盛会であった。

ピアジェとチョムスキーの論争

——「認識の発生」の認識論——

山口 裕之

1. はじめに

ピアジェは従来、日本では発達心理学者・児童心理学者として受容されてきたが、彼の本質は、「認識の発生論」を論じ、「ダイナミックなカント哲学」を自称した認識論者である。他方、チョムスキーは言語学者であるが、「合理論」「デカルト派言語学」を標榜し、言語の生得説、すなわち言語に関する認識の生得性を唱えたのであった。両者は人間の認識の起源をめぐる対立し、1975年10月10日から13日にかけて、ロワイヨーモン人間科学研究センターで、生物学者（フランソワ・ジャコブ、ジャック・モノーら）、人工知能研究者（シーモア・パパート）、チンパンジー研究者（デビッド・ブレマック）、人類学者（ダン・スベルベルら）など、多様な領域の研究者を交えて、論争を繰り広げた¹⁾。多様な参加者から予想されるとおり、論争ではさまざまな論点を取り上げられ、論じられたのであるが、今回は、科学認識論と関連するおそらく最も重要な論点として、「創造についての理論は可能か」という論点に絞って検討したい。彼らのあいだの論争は明確に決着がついたわけではなく、最近では言及されることも少なくなったが、いまもって経験論と合理論、自然主義と反自然主義²⁾の対立のひとつの重要なケースであると思われる。

2. ピアジェとチョムスキーの共通点と差異

まずは論争における両者の基本的な主張を概観しておく。第一に、ピアジェ、チョムスキーともに、経験論を批判しているという点では共通している³⁾。すなわち、両者ともに、経験の単なる連合からは認識は生まれず、認識の獲得のためには何らかの生得的能力が必要であるという点では意見が一致しているのである。ロワイヨーモン研究所所長で、論争の座長的立場をつとめたピアテリ＝パルマリーニのまとめによると、「…認識の経験主義的論理と行動主義の拒絶はチョムスキーと彼（ピアジェ）の間の共通点であり、またその他の参加者たちとの間の共通点でもあったと私は考える。… 1. ある種の認知機構が最初から存在していないならば、いかなる認識も可能ではない。2. いずれにしても、主体がその環境に働きかけなければ、いかなる認識も可能ではない」⁴⁾。それゆえ、ピアジェとチョムスキーのあいだの対立点は、生得的なものは具体的には何かという点にあったのだと、さしあたりは言うことができる。

よく知られているように、チョムスキーはそれを言語特異的な「普遍文法」であると考えていた。彼の主要な問題関心は、その「普遍文法」が具体的にはいかなるものであるのかを、自らの言語的直観や幼児を対象とした実験によって明らかにしていくことにあった。

ただしチョムスキーは、この論争において、なぜ生得的能力が「普遍文法」であると考えられるのかについて詳しく論じていない。彼がこの論争で論拠としてあげるのは、彼の言う「指定主語条件」を、子どもは誰から教えられたわけでもないのに決して誤らない、という点である。簡単に言って、子どもは、複雑な構造を持つ文であっても、その中から主部（主語となる句）を適切に抽出するような能力を生得的に持っているということである。たとえば子どもは、“The man who is here is tall.” に対して、“Is the man who here is tall?” という疑問文を作るといった種類の誤りは決して犯さない。つまり、疑問文を作るに当たって、もとの文を左から右へと眺めていって最初に見つけた“is”を文頭に持っていく、などという無造作をけっして行わない。きちんと、“the man who is here”が主部であることを理解したうえで疑問文を作る。これは、チョムスキーの考えでは、子どもたちが文の構造を構築する規則を生得的に知っていて、とくに教えられなくても主部を抽出することができるからだ、ということになる⁵⁾。

対するにピアジェは、生得的なものは「普遍文法」のような具体的な知識や構造そのものではなく、汎用性のある認識メカニズムであると考えた。そして彼の主要な問題関心は、認識の発展（上位の認識レベルへの移行）がいかにしてなされるかを、幼児を対象とした実験によって明らかにすることであった。以下の一節は、ピアジェの立場をよくあらわしていると思われる。「五十年にわたる経験が教えてくれたところによれば、主体の活動性に帰すべきある構造を欠いた、単純な観察の記録に由来する認識は実在しない。しかしアプリアリな、もしくは生得的な認知構造も、やはり（人間の場合）存在しない。ただ知能の機能だけが遺伝性のものであり、それが諸対象に向けて行使される継続的活動のある組織化を通じて、諸構造を生成するにほかならないのである」⁶⁾。

一見すると、ピアジェとチョムスキー両者の主張や問題意識は両立可能、あるいは相補的であるように思える。両者ともに認識の獲得には何らかの生得的能力が必要である点では一致しており、チョムスキーはその生得的能力を明らかにしようとしているのに対し、ピアジェは生得的能力を前提としつつ、認識の獲得過程を明らかにしようとしているからである。こうしたこともあり、ピアジェは論争が進展するなかで、チョムスキーへの歩み寄りを図る。メレルのまとめによると、「生得説についてのピアジェの立場は、ロワイヨーモンの対決の途中で転回したものである。…たとえば、本書の三三頁 [原著53] で、彼は「アプリアリな、もしくは生得的な認知構造も、やはり存在しない」とのべているのに、六七頁 [95] では「つぎに、ことばの合理的起源は、あらゆる言語の構築に必要な不変の核の実在を想定するという事実について、私は彼 [チョムスキー] と一致している…」と述べており、最後に七〇頁 [99] では「真の問題は、次のようなものである。すなわち、それらはいかに形成されるか。また [普遍の核の] 生得性の場合には、この生得性の形成の生物学的様相は何か」とのべているのである」⁷⁾。このようにピアジェは論争の妥協点を探してチョムスキーへの歩み寄りを図るが、チョムスキーはまったく譲ら

なかった。

3. 創造をめぐる根本的対立

わたしが見るに、チョムスキーが非妥協的な態度を取り続けたことの背景には、両者の思想のあいだの根本的な対立がある。それは、「創造は可能か」という論点をめぐる対立である。実のところチョムスキーは、真の意味での創造は論理的にありえないと考えていた。そして、学習とは生得的能力の解発であり、その際、環境は単なるトリガーとしてのみ作用する、と主張したのである⁸⁾。この点でチョムスキーは、幼児における認識の創造的發展を論じるピアジェと、鋭い対立をなすことになる。

「創造はありえない」という、一見すると非常識なチョムスキーの主張の根拠は二点ある。第一は、帰納論理学(仮説の実証による方法)は、仮説がいかんして形成されるかを説明することができないという点、第二は、より脆弱な論理構造を前提として、より豊かな論理構造を構築することは論理的に不可能だという点である。

第一点につき、チョムスキーの盟友であるフォーダーは、以下のような「学習実験」を引き合いに出して論じる。すなわち、さまざまな絵柄(赤い丸、緑の三角、青い四角など)が描いてあるカードを被験者に、実験者があらかじめ考えていた通りの二グループに分類してもらう、という実験である。被験者がカードを二グループのうちのどちらかに分類すると、実験者は、それが正解であるかどうかだけを伝える。被験者は、その情報だけから、分類の基準について仮説を作り、試行錯誤を繰り返す。たとえば、「プラスグループ」に分類されるのは、赤い四角のカードだろう、などと仮説を作り、それにしたがって分類してみるわけである。試行錯誤のうちに、被験者は、基準を教えられたわけではないにもかかわらず、実験者があらかじめ考えていた通りの仕方グループ分けができるようになるにちがいない⁹⁾。これは、帰納的に作った仮説を実証するという、一般に科学哲学において科学的方法論だと考えられているものである。フォーダーは、こうした状況が、幼児が概念を学ぶ際に行うことと類比的であると考えているわけである。

そして、こうした「学習実験」の例からフォーダーが引き出す結論は、仮説の実証による方法からは、仮説がいかんして形成されたかが分からない、それゆえに仮説は生得的なものだったのだ、ということである。フォーダーが言うには、たとえば「赤い四角」という仮説における、「赤」や「四角」の概念は生得的なのである。

わたしが思うに、この結論は明らかに飛躍している、あるいは混乱している。第一に、仮説実証法で説明できないといっても、他の方法では説明できるかもしれないわけだし、常識的に言って、このような恣意的な実験状況すべてに対応するような仮説を人が生得的にもっているなどとはとても考えられない。フォーダーは、「創造を説明する方法論は仮説実証しかない」と言うことで、他の方法による説明の可能性を排除しようとするのだが、なぜ創造を説明する方法論が仮説実証しかないのかという理由は説明しないし、現在において他の方法が知られていないからといって、他の方法が存在しないことにはならないだろう。第二に、フォーダーは、「仮説の形成

が説明されない」と言いながら、仮説を構成する個々の概念（ここでは、「赤」や「四角」などの概念）が生得的だ、という話にすりかえている。

このように、創造を否定するフォーダーの第一の議論は受け入れがたいものであると思われるのだが、『論争』においてはわたしがここで指摘したような点はとくに問題にされなかったので、さしあたり、先に述べた第二の点、すなわち、弱い論理構造の上により豊かな論理構造を構築することは論理的に不可能だという点についての、これもまたフォーダーの議論を概観することにしてしよう。

フォーダーの議論は、以下のようなものである。すなわち、「用いられる論理の形式が命題の論理であるような、仮定の生物がいるとしてみよう。段階2で用いられた論理形式が、一次的量記号の論理であると仮定してみよう。…ところで、明らかに命題の論理の定理は、一次的量記号の論理の定理であるが、その反対は真実ではない。さて、われわれは学習の過程、すなわち仮説の形成と検証の過程によって、段階1から段階2へと移行しようと試みることになる。しかし、明らかにそれは実行されることができない。…段階1で用いられる概念的装置で、このような(段階2での)仮説を定式化することは、もちろん不可能である。…より脆弱な論理的基盤の上に、より豊かな論理を学ぶことは、この推論形式によって、絶対に不可能なことになる」¹⁰⁾。

要するに、命題論理を使って述語論理を表現することはできないという主張であり、そして、その点については論理的に正しい主張である。しかし、「それゆえに述語論理は生得的である」と主張することには飛躍がある。命題論理を使って述語論理を表現することができないからといって、述語論理が創造されることはできない、ということにはならない。

しかしながら、やはり『論争』ではこうした点が問題にされることはなかったので、ここでは、このようなフォーダー＝チョムスキーの主張と対照的なピアジェの主張を概観することにする。創造に対するピアジェの主張は常識的といってよいものである。すなわち、人間は、環境に対して行動していく中で、新奇な事象に出会うと、それを整合的に理解するために、構造化された認識を構成する。その際、主体は、環境の構造を取り込むことで認識を構成するのであるが、そうはいっても、いかなる認識の構造が新たに構成されるかは、前段階の認識レベルからは予想できないので、構成は創造としてなされるというべきである（なお、ピアジェの理論については次節で改めて取り上げる）。

このように、両者のあいだには、創造の可能性をめぐる根本的な対立がある¹¹⁾（以上の概観に対するわたしのコメントから明らかなように、わたしとしてはフォーダー＝チョムスキーの論拠は支持できるものではないと考えるが）。そしてそれがこの論争における最大の争点であり、論争が平行線をたどった原因であった、というのがわたしの見立てである。

最終的に、ピアジェとチョムスキーのあいだの論争は、明確な決着を見ることなく終わり、そこで取り上げられたさまざまな認識論上の重要論点は必ずしも解決を見たわけではないのであるが、その後の心理学では、生得的能力を具体的に明らかにしようとする研究、すなわちチョムスキー的な問題関心にもとづく研究が主流となっていく¹²⁾。たとえば、ロワイヨーモンでの論争に参加したメレルは、後にデュープーと書いた『赤ちゃんは知っている』¹³⁾で、新生児の認知

研究を背景に、生得的能力を強調している。赤ちゃんであっても、断崖状の地形を視覚のみによって認識することが可能であり、物体が突然消えたり変質したりすることはなく永続することを知っている。また、人の顔を認識することができ、他人の表情を模倣することができる。などなど。

こうした現状に対しては、コネクショニストからの批判¹⁴⁾や、トマセロら経験論的な言語獲得論からの批判¹⁵⁾がなされている。こうした批判に対する詳細な検討は別稿に譲りたく、ここではごく簡単にわたしの見解を述べるにとどめるが、新生児の生得的能力についての研究は、新生児の能力を理論的に説明するものではなく、単にそれらについての「記述」に過ぎないのではないかと考えられる。いずれにせよ、認識における創造の問題は、現代においてこそもう一度考えられるべきことであるだろう。

4. 創造を理論化することはできるか

以下では、チョムスキーの言うように、創造はありえないのか、という問題について考察を進める。チョムスキーは、創造はありえず、したがってピアジェがその構築を目指したような「学習理論」というものもまたありえない、と論じた。「私は学習理論が実在すると信ずるいかなる特定の理由があるとも考えない。それどころか、そのようなものがあるに違いないとする考え方は、私には、むしろきわめて異様なものに思われ、あたかも器官に関わる成長理論のような何物かが実在するかのように思われる」¹⁶⁾。チョムスキーにとって言語は、目や心臓などと類比すべき、一つの身体器官なのである。

それに対してピアジェは、生物進化や数学の歴史的発展や個人の精神発生など、創造は事実として存在するではないか、と応戦する。以下のピアジェの反論は、実にまともだと思われる。「もし数学が前成されているものであれば、それは生まれたばかりの幼児が、すでにしてガロワ、カントール、ヒルベルト、ブルバキ、マクレーンが現在までに実現しえたすべてを、事実上装着していることを意味するであろう。また、人間の子どもはそれ自身ひとつの結果なのだから、「可能性の総体」の本拠を突きとめるためには、原生動物やビールスにまで、さかのぼらなければならないであろう」¹⁷⁾（なお、後半で言及されている生物進化の問題については脚注19を参照）。これに対して、フォーダーもチョムスキーもまともに回答をしていない。創造は論理的に存在しないはずなので論じない、というのがチョムスキーたちの基本的な態度なのである。

それに対してピアジェは、認識の発展のメカニズムと、発展の一般的順序を論じようとした。ここで、彼の理論を概観しておこう（以下の記述は、『論争』のほか、『精神発生と科学史』¹⁸⁾なども参考にしつつまとめたものである）。

- 1) 主体の側の関心（現象の理由を求める欲求、認識の構造化への欲求）と、対象側の構造とが相互規定することで、認識の構造が形成される。
- 2) 最初の認識枠組みは感覚運動的である。知覚的な所与は、そうした感覚運動的枠組みによって最初から構造化されている。

- 3) 新たな対象や現象を、既存の構造に取り込もうとしてうまくいかなかったときに、認識の構造が変容する。
- 4) 外界の構造と生体の認識メカニズムとの相互作用によって、各個人間で、また科学史上において、同じような発展順序が実現される。
- 5) 具体性の高い構造から、より抽象度の高い構造へと発展していく。純粋数学が最終的な形態である。

ピアジェは、こうした認識の発展のメカニズムが、個人における心理発生、科学史における発展、さらには生物の進化にも一貫して妥当すると考えた¹⁹⁾。彼は、自らの理論が、こうした多様な発展段階に普遍的に妥当する、認識の発生理論であると考えたのである²⁰⁾。

こうしたピアジェの理論に対して、チョムスキーは、「あいまいすぎて検証できないので科学的ではない」として批判する。彼の言い分は、以下のようなものである。「…ピアジェの結論がなにを根拠に成立しうるかがわからない。私の知る限り、「感覚運動的知能の諸構成」を介入させ、説明が必要な言語的諸現象を説き明かす希望を与えてくれるような、いかなる基本的命題も提示されはしなかった」²¹⁾。それに対して、自分の理論は反証可能である、とチョムスキーは主張する。言うまでもなく、「反証可能性」とは、ポパーが言うところの、科学的理論の必要条件である。つまり、チョムスキーは、自分の理論が科学的理論であるのに対し、ピアジェのはそうではない、と主張しているのである。

ここでチョムスキーが、科学的理論の条件についての議論を持ち出したことに注目しよう。つまり、チョムスキーは（そしてもちろん心理学者＝科学者としてのピアジェも）、認識の獲得という現象に対する科学的理論を構築しようとしているのだということである。ここに至って、彼らが対立した論点の、根本的な困難さが見えてくるであろう。すなわち、創造の科学的理論は可能か、という問題である。「創造」とは、定義からして一回的な現象である。他方、科学とは、対象を一般性の相のもとに捉えようとする営みである。とすると、「創造についての科学的理論」とは、（もしそのようなものが存在するならば、）一回的な現象を一般性の相のもとに捉えるものだということになるが、これは明らかに概念矛盾ではないか。

チョムスキーは、こうした困難を前にして、理論の「科学性」を優先したために、創造という現象そのものを否定したのである。ピアジェは、創造という現象が存在するという事実を優先したが、彼の理論は「科学的」ではなかった。これが両者の対立の根本的な構図なのではないか。そして、わたしの見解を述べるならば、こうした対立を前にして問い直すべきは、両者ともが暗黙のうちに認めていると思われる前提、すなわち、すべては科学的に説明できるはずだという前提である。

5. 創造は科学的に説明されなくてはならないか

「創造についての科学的理論」というものが持つ困難についてもう少し詳しく述べる。科学というものの存立のための大前提は、現象は反復するということにある。原因となる現象Aが起こ

るならば、かならず(あるいはある確率のもとで)結果となる現象Bが起こる。そして、AとBは反復的に起こるし、実験的に起こすこともできる。これが科学の前提である。科学的理論とは、世界の中から、こうした反復的に起こる現象のみを取り出してきて、そうした現象間の関係を一般的な法則として記述するものである。そして、原因となるべき現象を実験的に起こしてみることで、結果となる現象が理論の予測どおりに生起するならば、理論は検証されたことになる。このことはつまり、成功した科学的理論は、それを理解すれば(また、その理論に習熟し、実験に習熟すれば)、誰でもその理論が扱う現象を再現することができるということを意味する。

すると、「創造性についての科学的理論」は、もしそれが構築されたならば、誰にでも創造を可能にしてくれるものとなるであろう。しかし、そのようなものは可能であろうか。「それを知れば誰でもニュートンやアインシュタインになれる理論」を構築することは可能であろうか。ありていに言って、無理であろう。

創造を理論化することは無理であることは間違いないと思われるが、他方、創造は事実として存在するというピアジェの主張もまた妥当であると言うほかない。そこで問直すべきことは、そもそも人間は、(ピアジェが進化論について言及していたことも考え合わせるなら、生物というものは、)厳密な反復可能性のもとで理解できるものなのか、ということである。つまり、問題にすべきは、科学の大前提、すなわち、現象は反復するという前提なのである。

ピアジェもチョムスキーも、人間や生物について科学的に理解しようとしたし、それが可能であると考えていた。おそらく、彼らがそのような考えていたことの背景には、世界のすべての現象が科学的に理解できるはずだ、という前提があるのだろう。彼らのみならず、およそ科学者であれば、そのような信念を持っているに違いない。そして、その前提が意味することはつまり、世界における現象はすべて反復するはずだ、ということにはほかならない。

現在までに科学が非常な成功を収めていることを考えるならば、世界はいくつかの反復する現象の組み合わせとして理解することができるということは事実であろう。しかし、だからといって、すべての現象が反復するという保証はない。すべては反復するはずだという信念は、科学的理解の前提であるがゆえにこそ、科学的に検証できるものではなく、むしろ科学というものを成り立たせているドグマなのである。科学者が世界のすべてを科学的に理解しようという意志を持って研究を進めているときに、その背景には、およそ科学的とは言えないこうしたドグマが横たわっている。そして、創造性の問題は、こうした科学の大前提の「裂け目」を指し示すものなのである。

ピアジェは、主に幼児を対象とした実験的研究をもとにして、認識の創造されるありさまを描く理論を科学として構築しようとしたのであるが、その理論のなかには、科学には収まりきれない裂け目が、ひっそりと差し込まれている。彼の理論をチョムスキーは「科学的でない」といつて切って捨てたのであるが、かくいうチョムスキー自身の理論は、科学にあわせて現象を切って捨てたものだとわたしは思う。そしてむしろ、ピアジェの理論は、科学的に説明しようとする意志を逃れる現象の裂け目を見て取らせてくれるところにこそ、学ぶべき点があるのではないかと思う。その裂け目とは、「気づくこと」にある。

6. 反復可能性の裂け目：気づくこと

ピアジェは、論争中に執筆を進めていた最後の著作『精神発生と科学史』で、子どもの認識が物理学の科学的な発展と同様の発展過程をたどることを論じた後、自らに対して、もっともな問題を提起している。すなわち、「しかし、事情がこのとおりであるならば、どうして、かれらはひとつの物理学を構成しないのだろうか。また、ことに、一三世紀の大論理学者や方法論者たちは、アリストテレスの自然学より、いっそう科学的な物理学を生成しなかったのだろうか」²¹⁾というのである。創造が、理論で説明されるような反復的な（すなわち、誰しもがかならずたどるはずの必然的な）過程をたどるのであれば、子どもはだれから教えられるわけでもなく現代物理学を構築するはずだし、ギリシア時代にもすでに現代物理学が出現していたはずである。

先に引用したように、ピアジェはチョムスキーに対して、「もし数学が前成されているものであれば、それは生まれたばかりの幼児が、すでにしてガロワ、カントール、ヒルベルト、ブルバキ、マクレーンが現在までに実現しえたすべてを、事実上装着していることを意味するであろう」という批判を投げかけたのであった。しかし、発展過程の科学性（＝必然性）にこだわるならば、ピアジェの主張はチョムスキーの主張に限りなく接近してしまう。つまり、もし認識の発生過程が必然的であるならば、生まれてからしばらくすれば、幼児は、だれからも教えられることなく、ガロワ、カントール、ヒルベルトなどが実現した理論を自ら発見するはずだ、ということになるはずだからである。

ピアジェの報告を読む限り、ピアジェが実験の対象にした子どもたちは、たしかに、年齢が進むにしたがって、物理的な現象について、アリストテレス的な理解から中世的な理解へ、さらにはニュートン的な理解へと、認識を進展させていったようだ。しかし、ピアジェが関わらなかった子どもたちは、おそらく、だれからも教えられないならば、ニュートン物理学的な運動理解を自ら作り出すことはないだろう。もしもそんなことがおこりえるなら、ギリシア時代にすでにニュートン力学が成立していたはずだからである。ではなぜ、ピアジェが実験対象にした子どもたちはニュートン的な考え方をすることができたのか。

ピアジェ自身の答えは、ピアジェらが考えるべき問題を提起したからだ、というものである。なぜか。ピアジェ自身の表現によると、「実験科学の構築がひとつの方法論を前提するとしても、方法論だけでは十分ではない。なぜなら、方法論の適用は、主体が自らに課す問題に依存しているからであり、また、これは相関的であるが、主体が想像できる可能性の豊かさに依存しているからである」²²⁾。

つまり、年齢が進むにしたがって、子どもたちは、科学的に考えるための方法論（あるいは、思考の枠組み）を発達させていく。彼らは、ある問題が与えられたときには、そうした方法論を用いて、正しく推論することができる。しかしながら、方法論は、それを適用すべき問題そのものを与えてくれるものではない。方法論が作動するためには、それ以前に、方法論を当てはめる

べき問題が与えられることが必要なのである。ピアジェらは、現代までにすでに開発された物理学の知識をもとに、そうした物理学が扱う問題を子どもに提起した。子どもは、ひとたびそうした問題と与えられるや、それについて正しく推論することができたのである。

ところが、いまだ開発されていない、新たな物理学を自ら創造するためには、新たな問題に自ら気づくことが必要である。そして、ひとたび新たな問題が気づかれたならば、その問題からの帰結を、必然性にもとづいて推論し、その問題に関する理論を発展させていくことができる。その理論の発展段階は、必然的なものであるだろう。しかし、そうした必然的な発展が可能になるためには、それ以前に、問題に気づくという飛躍が、あらかじめ、創造としてなされていなくてはならないのである。

ピアジェは、主体の関心と環境の構造から必然的に（すなわち、反復可能・予測可能な仕方）で認識の構造が構築され、発展していくと考えたのであるが、彼の理論のなかに差し込まれたこの「気づくこと」（新たな関心に即して世界を見ること）は、そうした必然的な発展過程の中の裂け目であり、真の意味の創造がなされる場面なのである。

7. 残された論点：認識の共有

ここまでの議論では、創造性の問題は、科学というものを成り立たせている大前提の裂け目を示すものだという点について論じてきた。最後に、創造と学習とに関連して、ピアジェとチョムスキーが論じなかった点を指摘しておきたい。それは認識の共有という問題である。

実のところ、ピアジェもチョムスキーも、「教えること」がいかにして可能であるのか、という問題については論じていない。認識の生得性を強調したチョムスキーとしてはこれは当然のことであるが、従来の日本でピアジェが教育心理学者として理解され受容されてきたことを考えると、これは驚くべきことであるように思われる。教えるとは、私の持っている認識を子どもに共有させることである。チョムスキーの枠組みでは、認識は生得的なのだから、人類という種においてあらかじめ共有されていることが前提となっている。ピアジェは、認識の創造については考察したが、その共有については考察していない。

ピアジェにせよチョムスキーにせよ、子どもが他人に教えられることなく（あるいはそれ以前に）、自分で認識を構築する（あらかじめ持っている）という主張なのである。たとえばピアジェは以下のように述べている。「…子どもは論理数学的性質の諸操作と基礎構造を、数年間で同時に再構成するからであって、それを欠いては彼は学校で教わることになるものを、なにひとつ理解できないであろう。つまり、これら認知手段がまだ欠けている前操作的な長い期間を経たあとで、七歳ごろになると、子どもは可逆性、推移性、再帰性、諸関係の相互性…など、いわば論理学と数学のあらゆる基礎を、自ら案出し直してしまう」²⁴⁾。

しかし、前節で引用したピアジェの一節を引くまでもなく、子どもが、教えられてもいないのに数学や物理学の体系を自分で開発するなどということは、現実的に言ってほとんどありえない。創造が存在することは事実であるが、教育が存在することもまた事実である。そこで、教育によ

って新たな知識を獲得することはいかにして可能なか、すなわち自他のあいだでの認識の共有がいかにして可能なかという問題について考えることが必要なはずである。また、そもそも子どもにおける認識の発展を研究するためには、研究対象である子どもと、ピアジェやチョムスキーといった研究者とのあいだで、いかにして認識が共有されえたのか、という点について自覚的であらねばならないはずである。とはいえ、認識の共有の問題についてはここではもはや扱うことはできない。認識の共有について、および人間を対象とする科学的認識についてのわたしの見解は、拙著『人間科学の哲学』勁草書房(2005)を参照していただきたい。

注

- 1) 1979年に出版された『ことばの理論 学習の理論』はその記録である (*Théories du langage, théories de l'apprentissage : le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Seuil, 1979. 藤野邦夫訳『ことばの理論 学習の理論—ジャン・ピアジェとノーム・チョムスキーの論争』思索社、1986)。以下、同書は『論争』と略記する。引用文は基本的に翻訳書の文を用い、引用ページについては原著と翻訳書のページを列挙した。なお、上記以外の参加した学者、寄稿した学者は以下のとおり。スコット・アトラン、グレゴリー・ベイトソン、ノルベルト・ビショフ、ギイ・セリエ、ジャン＝ピエール・シャンジュ、アントワヌ・ダンシャン、ディーター・デュッティング、ジェリー・フォーダー、モーリス・ゴドリエ、ペーベル・インヘルダー、ジャック・メレール、ジャン・プティト、マッシモ・ピアテリ＝バルマリーニ、ヒラリー・パトナム、ルネ・トム、ステファン・トゥルミン、アンソニー・ワイルデン、トマス・ド・ゼンゴティック。
- 2) フランスにおいては、自然主義と反自然主義のあいだの議論は、それほど盛んに行われていないようだ。近年それを扱ったバスカル・アンジェルの議論では、おもに英米系の議論が参照されている (*Pascal Engel, Philosophie et psychologie*, Gallimard, 1996)。
- 3) 彼らは、ロックやコンディヤックなど経験論哲学者の名前を挙げつつ経験論批判を行うが、具体的な批判対象として彼らの念頭にあったものは行動主義心理学であったと思われる。
- 4) 『論争』89-90:63、ピアテリ＝バルマリーニ
- 5) なお、そのほかの著作において彼が挙げる言語生得説の根拠は、言語の獲得のためには経験による情報が貧困すぎる、文法構造の普遍性、言語獲得過程の均質性、他の認知能力が正常なのに言語のみが障害される失語症のケース、などである。彼の主張する生得性の根拠がどこまで妥当なものであるかという点については議論があるが、ここではさしあたり彼の主張を概観するにとどめる。
- 6) 『論争』53:33、ピアジェ
- 7) 『論争』495-6:383、メレール
- 8) 環境は認識を構造化するものではなく、生得的言語能力の単なるトリガーであることについて、チョムスキーは、環境を車のイグニッション・キーとの比喩で語っている。「車を始動させるには、イグニッション・キーをひねらねばならないが、この行為は内燃機関の構造を決定づけはしない」(『論争』256:192、チョムスキー発言)。
- 9) 『論争』220-1:164-5、フォーダー
- 10) 『論争』224:167、フォーダー
- 11) 環境の側にも「構造」を認めるか否かという対立点もあるが、今回は扱わない。

- 12) チョムスキーが強調したもう一つの論点である「脳の機能局在説」も、主流と言うべき位置を占めるに至っているが、この点については今回は扱わない。
- 13) Jacques Mehler, Emmanuel Dupoux, *Naitre humain*, Odile Jacob, 1990 (加藤晴久、増茂和男訳『赤ちゃんは知っている』藤原書店、1997)
- 14) 論争の段階で既に、ババートはパーセプトロン (ニューラルネットの一種) における学習メカニズムが具体的な「生得的構造」を必要としないことを論じ、チョムスキーの生得説を批判している (『論争』第三章、ババート)。また、コネクショニズムの立場からの生得説批判として近年話題になったものとしては、Jeffrey L. Elman et al., *Rethinking of innateness: a connectionist perspective on development*, MIT Press, 1996 (乾敏郎、今井むつみ、山下博志訳『認知発達と生得性—心はどこから来るのか』共立出版、1998) などがある。
- 15) トマセロは、*Constructing a language: A usage-based theory of language acquisition*, Harvard (2003) のなかで、「…自然言語の能力を獲得するために、子どもはさまざまなことをしなくてはならない。少なくとも、以下のことができなくてはならない。すなわち、発話の中に表現されたコミュニケーションの意図を理解すること。コミュニケーションの意図と、途切れることなく流れる話し言葉を分節し、発話から個々の単語を抽出すること。言語に関するさまざまなシエマを創造すること。アイテムベースの構造のなかにある統語論的な規則に気づくこと。アナロジーによって、これらのシエマを横断する抽象的な構造を形成すること。語形変化のカテゴリーを形成するために、分析を割り振りながら実行すること。…などなど」(320) と述べる。つまり、言語とは、チョムスキーが考えるような、他の認知領域からは独立した単一の実体ではなく、さまざまな認知的能力によって構築される複合的な構築物だということである。
- 16) 『論争』169-70:125、チョムスキー
- 17) 『論争』56:35、ピアジェ
- 18) Jean Piaget, Rolando Garcia, *Psychogenèse et histoire des sciences*, Flammarion, 1983. (藤野邦夫、松原望訳『精神発生と科学史—知の形成と科学史の比較研究』新評論、1996)
- 19) こうした理論を生物進化に当てはめるということはすなわち、ダーウィニズムの拒絶へとつながる。「主体の側の関心と対象の側の構造とが相互規定」が進化についても当てはまるということはつまり、生物の主体的働きかけが進化を規定するという事だからである。ラマルキズムを思わせるこうした主張は、言うまでもなく、偶発的な突然変異と自然選択によって説明するダーウィニズムと正面から対立する。ピアジェ自身のことばによると、「…生得性の仮説に関して、とりわけ私を悩ませるのは、生物における任意の新たな形質の形成にかかわるネオダーウィニズムの現行の説明の根拠が、今日のところでは、突然変異と自然選択という概念だけだということである。…私としては、数学論理的諸構造が、[突然変異という] 偶発的起源をもつかもしいという考えは、絶対的に拒絶しよう。これら構造には、偶発的なものはなにひとつ見られず、それらが構成されたのは、適者生存の選択によってではなく、現実への本来的で緻密な適合によってであるからである」(『論争』97:68-9、ピアジェ)。

こうしてダーウィニズムを批判したピアジェが、それに代えて生物進化を説明するために持ち出すのは、「表型模写」という現象である。「すなわち表型模写とは、ある行動、もしくはある形態か形態学的構造が、最初表現型によって獲得されるが、しかし遺伝的に決定されていたわけではない生物学的過程のことである。これに反して表現型は、内的環境を改変し、後成的環境の上位レベルを改変す

る。そのときゲノムの内部で発生しうる変異もしくは突然変異は、外的環境によってではなく、すでに表現型によって獲得された趨勢と同一方向にそれらを導く、この内的もしくは後成的環境によって選択されることになろう。換言すれば、表現型によってなされた獲得の、発生的ないしは遺伝的再構成が存在するのであろう」(『論争』98:69、ピアジェ)。

こうした議論について、ピアジェ自身は「ダーウィニズムとラマルキズムを総合するもの」と考えていたが、論争時において生物学者たちの支持を得ることはできなかった。しかし近年、ゆらぎによる表現型の変化が遺伝子型の変化に先行することで、ネオダーウィニズムの枠内にありつつ環境に適切に対応した進化がおこるといふ議論がある。ピアジェの議論はそうした理論の流れにおくことができよう。近年の議論については、たとえば金子邦彦『生命とは何か—複雑系生命論序説』東京大学出版会(2003)などを参照されたい。

- 20) 認識の個体発生、歴史的な発生、進化論的な発生という、おのおの異質な発生プロセスを、幼児における認識の発生を主要なデータとして論理的に構築された理論によって説明することができるのかどうかには異論があるだろう。こうした異質なプロセスの同一視は、経験論哲学者コンディヤックの理論においても見られるものである。「普遍的な認識発生理論」がはらむ認識論的な諸問題については、拙著『コンディヤックの思想』(勁草書房)第六章で、コンディヤックに即して検討したので、そちらをご参照いただきたい。
- 21) 『論争』67:44、チョムスキー
- 22) 『精神発生と科学史』102:122
- 23) 『精神発生と科学史』103:123 (原文にもとづき訳を改変した)。
- 24) 『論争』55:35、ピアジェ

引用文献一覧

- Théories du langage, théories de l'apprentissage : le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Seuil, 1979. (藤野邦夫訳『ことばの理論—学習の理論—ジャン・ピアジェとノーム・チョムスキーの論争』思泉社、1986)
- Jeffrey L. Elman et al., *Rethinking of innateness : a connectionist perspective on development*, MIT Press, 1996 (乾敏郎、今井むつみ、山下博志訳『認知発達と生得性—心はどこから来るのか』共立出版、1998)
- Pascal Engel, *Philosophie et psychologie*, Gallimard, 1996.
- 金子邦彦『生命とは何か—複雑系生命論序説』東京大学出版会、2003.
- Jacques Mehler, Emmanuel Dupoux, *Naitre humain*, Odile Jacob, 1990 (加藤晴久、増茂和男訳『赤ちゃんは知っている』藤原書店、1997)
- Jean Piaget, Rolando Garcia, *Psychogenèse et histoire des sciences*, Flammarion, 1983. (藤野邦夫、松原望訳『精神発生と科学史—知の形成と科学史の比較研究』新評論、1996)
- Michael Tomasello, *Constructing a language : A usage-based theory of language acquisition*, Harvard, 2003.
- 山口裕之『人間科学の哲学—自由と創造性はどこへいくのか』勁草書房、2005
- 『コンディヤックの思想—哲学と科学のはざま』勁草書房、2002

Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky : épistémologie de *L'épistémologie génétique*

Hiroyuki YAMAGUCHI

Jean Piaget et Noam Chomsky ont fait un débat en 1975 au Centre Royaumont pour une science de l'homme, sur le problème de l'acquisition de la connaissance. De la part de Chomsky, la capacité de langage n'est pas acquise mais innée, c'est à dire tous les enfants ont une connaissance quelconque de langage par nature. Mais de la part de Piaget, les enfants créent la structure de leur connaissance par l'expérience au cours de laquelle ils s'efforcent de s'adapter à l'environnement. La plus grande différence entre leur point de vue, c'est au sujet de la possibilité de création. Piaget tâchait de construire une théorie scientifique de créativité, tandis que Chomsky a prétendu que la création proprement dite est impossible à point de vue logique. Certes, c'est impossible d'expliquer la créativité à point de vue logique, comme dit Chomsky. Mais, cela ne veut pas dire que la création est impossible, mais que la logique scientifique ne suffit pas pour l'expliquer. La théorie de Piaget nous enseigne que la créativité consiste à *remarquer* ce qu'est le problème avant de savoir s'en servir de la logique.

カヴァイエスの数学の哲学

——数学は生成であるというテーゼについて——

近藤 和敬

0. はじめに：概要

カヴァイエスは、20世紀前半に現れたフランスのもっとも重要な数理哲学者の一人であり、その思想は現代に至るまで、フランスの数理哲学（及び数学の認識論的、歴史的）研究にとっての出発点として機能している。彼の哲学がどのように後代に引き継がれ、それがどのように展開されているのかということに関する細かい分析はここではおいておく。ただ一言、それがおおよそ数学史的な研究と哲学的な研究とに大別できるということだけを述べるにとどめる。

本稿では、そのようなカヴァイエスの哲学の核心に触れるべく、数学に関する彼の哲学的反省に焦点を当てて検討する。そして、その反省によってえられたと彼が確信したところの一つのテーゼに関する論証をここで再構成し、批判的に検討することにする。そのテーゼとは、以下のものである。すなわち、「数学は生成である」¹⁾。

1. カヴァイエスの数学の哲学の相対的な位置づけ

数学の事実上の歴史的展開が予見不可能であるということは明らかであるが、それが問題になるのは、それが予見不可能であるということがどのような意味においてなのか問われる時である。手短かに言って、既に存在はしているが未だ発見されていないという意味で予見不可能であるのか（实在論）、それともわれわれがそれを構成するまで存在しないから予見不可能であるのか（概念論）、あるいは構成するのではなく命名していないから予見不可能であるのか（唯名論）、といったことが問題になる。すなわち、それは数学の存在様態に関わる問いを喚起せずには置かないのである²⁾。

ここでは、まずカヴァイエス自身がどのようなものとして数学の存在様態を分析したのかを確認する。そのためには、まずカヴァイエスの数学の理解を、他の代表的な立場と比較することは有意義であるように思われる。カヴァイエスは自らの立場を、フォン・ノイマンに代表されるラディカルな形式主義、カルナップに代表される論理主義、そしてブラウアーに代表される直観主義からそれぞれ慎重に区別する。それぞれの立場に対する批判の論点を明らかにすることは、数

学の基礎付けに関する問題全体を引き合いに出さないわけにはいかないのが、本論文の趣旨の範囲を超えてしまう。したがって、ここでは、それぞれの立場とどのような点において区別されるのかということだけを整理し、カヴァイエスにおける基礎付けの問題についての詳述は別の機会に譲らざるをえない。

ラディカルな形式主義は、数学を仮説—演繹のシステムとして定義しようとするが、その試みを完全に実現することはゲーデルの証明によって決定的に不可能であることが証明される。それだけでなく、そのような立場は、①記号を直観的な内容を伴わない、単なる形式的な結合のゲームとして考え、②数学の歴史的生成を説明することを放棄するのである。「ラディカルな形式主義にとって、形式的システムの可能性が（記号とその規則の自由な添加によって）無際限であることで、歴史的な数学は、それらの間の選択の原理でしかないだろう。数学の生成は説明不可能なままであり、証明論は、無矛盾な形式主義（形式論）への翻訳によってその諸結果の関連性を、生成の後で示すことしかその目的として持たないのである」³⁾。この二つのポイントが、カヴァイエスの立場と対立している。

次に論理主義は、最終的には数学を論理学の一部に還元しようとする。その試みが実際に不可能であることは、カルナップの自滅的な試みからも明らかであるのだが、カヴァイエスよりも前にポアンカレが指摘していたように、完全帰納法を論理学に還元することは不可能であり、かつ完全帰納法なしに基本的な算術さえ満足することはできないように思われるのである。それに対してカヴァイエスは、数学は本質的に再帰的であり、数学は数学によってのみ基礎付けられる（したがって、そこでの基礎付けの意味は、論理主義者の基礎付けともラディカルな形式主義者の基礎付けの意味とも異なることになる）と考える。

最後に、直観主義は、①古典数学の全体に対してある制限を課し、ある領域の数学を真の数学から排除し、新たに別の数学体系を構築しようとし、②数学を公理化すること自体の積極的な意義を認めず、③数学の生成の原動力を人間の意識に求める。カヴァイエスにとって、直観主義はもっとも自らの立場に近いものであるが、そうであるがゆえにその区別ははっきりしている。まず、カヴァイエスは直観主義に反して、古典数学の全領域を受け入れる。そのために必要になるのが、理念の添加による形式化の方法であるが、それは後に詳述する。そして、「他のものに還元することによって数学の活動性を特徴付けることは不可能」と考える点においては直観主義と一致するものの、「数学の活動性は直観だけではなく、本来の歴史的生成である」と考える点において、直観主義と異なる。すなわち、「直観的なものとは、実効的な（あるいは実効化する）意識と、構成的なもの（あるいは構成する）超越論的なものと同義であり、与えられた概念的システムにたいして相対的である。閉じたシステムが存在しないのと同様に、絶対的に超越論的なものも存在しない」⁴⁾のである。

以上の比較によって明らかになるカヴァイエスの主張する点を整理しておこう。

- ① 数学は、無意味で恣意的な記号のゲームではない。
- ② 数学の歴史の内的な必然性が説明されなければならない。
- ③ 数学は、論理学を含む数学以外のいかなるものにも還元されえない。

- ④ 既に存在する（古典数学を含む）数学に制限を加えない。
- ⑤ 数学の公理化・形式化は、数学それ自身の拡張の方法として積極的に肯定される。
- ⑥ 数学における直観を、意識に内密な直観としてではなく、歴史的に相対的な概念システムに内属する操作的な直観と考える。

ここで整理されたような一連の主張⁵⁾を正当化するためには、独自の数学の哲学が要求される。そして、その哲学的な分析から、前節の論証すべき命題、「数学は生成である」が帰結することになる。

2. カヴァイエスによるカントの直観概念の検討：直観の構造

「数学は生成である」という命題は、カヴァイエス自身によって、さらに二つの特徴によって規定される。「この生成は、自律的である。[...] 数学の偶然的な歴史的発展を研究することで、観念と方法のつながりの下に、その必然性を認めることができる」⁶⁾。したがって、前節でもみたように、数学の生成の歴史的な発展に潜む内的な必然性が、どのような仕方で成立しているのかが明らかにされなければならない。また、「この生成は、真なる生成として展開する。すなわち、それは予見不可能である。[...] それを数学の根本的な弁証法とわれわれは呼ぶのである。もし新しい観念が、提示された問題による必然性として出現するのであれば、この新しさ自体は真の完全な新しさである」⁷⁾。したがって、この自律的で必然的な生成は、常に現在において予見不可能であり、線形的な拡大を許さないという意味で、弁証法的なものでなければならない。

このような数学の生成を解明することを目指すカヴァイエスの数学の哲学を理解するために、まずはカヴァイエスの直観概念を分析することが必要である。というのも、この概念がカヴァイエスの哲学の最深部に位置をめているからであり、そして生成の二性質である自律性と予見不可能性は、この直観概念から議論を始めることで、ようやく正当化されるからである⁸⁾。

カヴァイエスは、カントにおける「純粹論理学の存在」を否定する。すなわち、感性的なものとの知性的なものとの間に引かれた横断不可能な境界線を問題にするのである。その点で、カヴァイエスの哲学はカントの直観概念と意識の哲学をそのまま引き継いでいるわけではない⁹⁾。カヴァイエスは、カントを批判してこのように論じている。「二つの我の間の二重性、「思考する主体の我と思考される対象の我」の二重性は、それでもなお権利上正当化されないのである」¹⁰⁾。したがって、「すべての批判に先行する、認識する主体としてのわれわれとわれわれの感性を触発する対象のシステムとの間の区別による抽象化によってこそ、われわれの直観から唯一われわれに関係するものだけを分離することが、われわれにとって権利上可能になるのである」¹¹⁾。このような批判には二つの狙いがある。一つは、後で見るように、カントの図式論からヒルベルトの記号理論へと移行することである。この点においてはカヴァイエスによるカントの直観概念、総合作用、図式論への参照は、あくまでもヒルベルトの記号理論への移行を明らかにする布石以上のものではない¹²⁾。もう一つは、「それ自身に透明ではない操作」¹³⁾によって、数学の生成の与件不可能性を明らかにすることであり、この論点は主題化の問題へと導いていく。後者につい

ては後に主題化の節で再度検討することにして、前者について見ていこう。

カヴァイエスは、ヒルベルトの記号論へと移るために、直観の優位性について慎重に検討する¹⁴⁾。「もし哲学者が、彼が望むだけ（三角形の）概念について反省することができ、それを直線や、角や、数3の概念から区別することができ、それを明晰にすることができるとしても、その結果だからといってその反省がこの概念の中に含まれていない他の性質に至るということはないのであるのだとしたら、そしてもし数学者がその推論の連鎖において「常に直観によって導かれる」のでなければならぬのだとしたら、それは直観がある構造を、あるいはその秩序が何であれ固有の実在性を有しているということである」（強調は引用者による）¹⁵⁾。すなわち、純粋な論理的思考によっては、数学は何も明らかにならないのであり、常に直観によって数学を構成する推論が導かれていなければならないと論じられている。その上、その直観には既に何かしらの構造が潜在しているのでなければならぬ。その構造が、「我思う」の総合的作用によって、徐々に明らかにされていくのである。「総合的作用は、それがこの（外的なものに従属する）受容性に適用される限りにおいて、その受容性を触発し、そのようにして自らを感性的に明らかにする」¹⁶⁾のである。そのような自己触発のための場として、直観に内在する構造の論理的な先行性が要求される。「それ〔構成〕のためには、それに論理的に先行する場（milieu）が必要なのである」¹⁷⁾。「総合に先んじて空間が既に与えられていないのだとしたら、どのようにして空間の抽象をなすのだろうか？」¹⁸⁾。すなわち、直観的な空間あるいは場が総合に先に与えられていて、そこから空間が抽象されることではじめて、時間が得られ、ひいては外感と内感の区別がなされ、認識する主体の我と認識される対象の我とが分離されるのである。この自己触発の場を、カヴァイエスは、直観に「固有の実在性」あるいは「構造」と考えたのである。そして、数学の探求とその実効的な振る舞いは、この直観の構造によって導かれているのである。

3. ヒルベルトの記号の理論：知性的—感性的混成体としての記号

「記号的代数と公理的なものの役割を検討すること」は実際に、「ヒルベルトの記号の理論を、カントの図式論の変わりとして置き換えることへと導くのである」。なぜなら「記号の理論こそ、直観と抽象化の内的な同盟を説明する」からであるとシナサーは論じる¹⁹⁾。そのことを確かめるためには、ヒルベルトの記号の理論が何であるのかを理解する必要がある。

そのためにまず、ヒルベルトによる直観概念の位置づけを見ておこう。ポアンカレは、確かにヒルベルトが直観に訴えかけないことを批判する一方で、数学をカントに従ってア・プリオリな総合判断に帰しているが²⁰⁾、ヒルベルトが公理化の方法に訴えかけるからといって、ヒルベルトが直観のすべてを排除したことにはならない。むしろ公理的なものを明らかにする活動は、ヒルベルトにとっては直観の分析を意味するのである。ヒルベルトが排除するのは、「素朴で、偏狭で、ドグマティックな直観」なのであって、ヒルベルトが考える数学者の実践を基礎付けるのは「直観の分析」なのである²¹⁾。そのような直観の重視に対して、論理学はその独立した地位を奪われる。論理学は、フレーゲやラッセルらの論理主義が考えたように、数学を基礎付けることの

できるものではない。それはむしろ数学における実効的な思考の後をつけていくのであり、したがって、ヒルベルトは明確に論理学に対する直観の優先性を主張するのである。「論理的な推論の適用に先行する条件は表象の中での所与の現前であり、したがって、何らかの論理外的な具体的な対象が、無媒介的な経験としてすべての思考よりも前にそこにおいて直観的に見出されているということである」²²⁾。ヒルベルトにおいては、「純粹論理学が存在しない」ので、カントにおける困難は回避され、「抽象的な思考と直観との間の繋ぎの問題は、少なくとも権利上は、もはや立てられない」²³⁾のである。論理学は結局、「自律的な学として消滅」し、「推論の能産性と確実性によって同時に保証される具体的な直観の役割によって、否定的にしかその役割を規定することはできない」²⁴⁾のである。

次に、ヒルベルトが記号ということは何を考えていたのかを確かめよう。「誰が、関数の連続性あるいは集積点の存在の上の複雑な定理を、まったく厳密に証明するために、線分とそれにはさまれた角度のデッサンを利用しないだろうか？誰が三角形の図形や中心を持った円や、座標軸の十字の図形無しで済ますことができるだろうか？」²⁵⁾とヒルベルトは論じ、数学的営為における記号の果たす本質的な役割を強調する。そして、さらに幾何学における図形と数式におけるフォーミュラを同一視することで、代数学者が行うような抽象的な思考に具体的な対象を与えることを可能にするのである。「算術の記号は、書かれた図形であり、幾何学的図形は、描かれた式であり、数学は、書くときに括弧を無視することができないのと同様に、それら無しで済ますことは不可能だろう」²⁶⁾。同様に、代数学における文字もまた、数字や図形と同じ記号であり、その限りで、代数学に対してもそれらと同様の数学上の位置が与えられるのである。このように見ていくと、ヒルベルトの考える記号が単なる視覚的な像に過ぎないと誤解されるかもしれないが、そうではない。ヒルベルトの記号においては、「経験的な記述が問題ではない」²⁷⁾のである。なぜなら、「数学の本質そのものは記号の規則的なゲームであり、それは記憶のための補助ではなく、結合の具体的で予見不可能な操作の自由度に一致する次元を伴っているある種の抽象的な空間を定義する」²⁸⁾からである。したがって、記号が固定している何らかの作用の織り成す直観的な空間が問題なのであるが、直観的であるといってもそれは視覚的な意味での空間ではなく、抽象的な作用の空間なのである。

この記号のゲームによって定義される抽象的な空間において、ようやく先ほどのカントの直観概念を分析したことで導かれた、直観に内在する構造の議論とつながるのである。この抽象的な空間は、知性的な空間ではなく、直観的な空間であるが、カント的な意味での空間のア・プリオリな純粹形式ではない。というのも、それは経験の対象が現れるための純粹形式ではなく、「記号の活動のゾーン」であり、そこで記号の「振る舞い」(gestes)が展開される「場」あるいは「構造」だからである（この空間をカヴァイエスは「結合的空間」と命名する）。そこでは、「知性あるいは論理の役割は、可能な限り制限されている。すなわち、知性の役割とは、獲得された結果の単純な固定、採用された便宜性、それがつくったものに対する精神の忠実さといったものなのである」²⁹⁾。したがって、この空間においてはあくまでも感性的な振る舞いが優先的に構成を牽引するのである。そして、記号の知性たる使用の規則は、記号の配置自身の中に書き込まれ

ることで、記号の感性的な振る舞いを規定し、その誤りを正すことができるようになるのである。そのような知性と感性の混成体である記号（*mixte intellectuel-sensible*）はまさに「創造の条件」³⁰⁾となり、それは「数学の作業から生じ、その資源となる」³¹⁾のである。

4. 理念の添加：構造の現実化

以上で、数学の実践の場所が確定された。それは直観に内在する構造であり、それは総合の活動によって自己展開するような場であり、その自己展開は記号の感性的で知性的な振る舞いによって導かれるのである。それは認識する主体の側からの構成ではなく、対象の側の直観的な構造に導かれているのである。だからこそ、そのような場が展開される総合の活動は、本質的に予見不可能なのである。

このような記号を資源とすることで、カヴァイエスは第一節で見たような自身の数学の哲学の立場を正当化することができるのである。しかし、そのためには、以上の議論を一方で理念化あるいは一般化の理論と、他方で主題化の理論にまで延長することが必要である。なぜなら、それらが実際の数学の作業における経験の拡大、すなわち直観的な構造の変形を説明するからである。理念化とは、直観の潜在的な構造を形式化し明示化することで、それを現実化するプロセスであり、主題化とは、そのようにして現実化された構造を上位の構造の内容とすることで、複数の構造を横断する新たな潜在的な構造を出現させることで、直観のゾーンを変容させるプロセスである。以下では、まずその理念化について先に見ていく。なぜなら、後でわかるように、この理念化が主題化の前提条件となっているからである³²⁾。

理念化あるいは理念の添加による一般化の方法は、デデキントの方法に由来する。ヒルベルトは、「われわれが数学者であることを、数学者として、似たような困難の中に自らが置かれていることを、いかにしてわれわれが理念化の天才的な方法を、問題から引きだしてきたのかということ思い出そう」³³⁾と述べ、そのようにして超限無限についての算術を正当化しようと試みるのである。理念化あるいは理念の添加とは、簡単に言って「出発点であり定義された操作の結果でもある記号のシステムを第一次の対象に置き換える」³⁴⁾ことであり、「操作を完備化するべく、その操作を外的な条件から自由にすること」³⁵⁾である。具体例はカヴァイエスによって与えられている。「数論において、減法の、除法の、あるいは根の分解の規則の無条件的な妥当性のために、また代数学において代数方程式の根の数や代数的整数の分割可能性を固定する規則を確実にするために、そのたびごとに、負の整数、有理数、指数、複素数、クンマーのイデアル数が導入されてきたのである」³⁶⁾。以上のようにして、最初に仮定されていた領域の偶然性に基づく特異性が削除されることで、その上での操作は一般化され、完備化されていくのである。

しかし、このような対象領域の線形的な拡大には二重の条件が要求されている。一つは新しい操作が、以前に存在している対象と操作によって再翻訳される可能性であり、「下から上への自由な移行」を保証する条件である。例えば、有理数が整数の組によって具体的な意味が与えられるようにである。もう一つは、今度は「上から下への統一性」を保証する条件である。それに

よって、「形式的な発展の中で、数学は、そのたびに、特殊事例として、それが今まさに離れたばかりのより具体的な低次の段階を保存する」³⁷⁾のである。その具体例として、複素数上の操作から実数上の操作のシステムへの下降の事例が与えられている。すなわち、複素数の虚数部分が0であるとき、そこに実数の操作システム（すなわち操作と対象の対）が再び見出されるのである。

このような理念の添加は、「直観的なものを否認することなしに直観的なものを延長する」³⁸⁾点において評価される。このような抽象化によって、「その機能において明らかにされた規則が新しい形式を与える」³⁹⁾のである。

しかし、このように漸次的に完全化されることが目指される操作の形式化はある程度線形的な拡大でしかないので、「概念の導入、理念の添加は、数学の弁証法的な展開の中に位置づけられる契機である限りにおいて興味深いものである」と言われる⁴⁰⁾。数学の生成においては理念化のプロセスは、次に論じられる主題化と対になってはじめてその真価をあらわにするのである。

5. 主題化：対象の無限の生成：層状に重ね合わせられる構造

「弁証法的な展開」とは、理念の添加のような線形的な拡大ではなく、断絶的で飛躍的な展開を意味している。

数学的操作は、固有の対象を伴うことによって、その意味が規定される。理念の添加による形式化は、その対象の領域を理想化することによって拡大することであった。その結果、理想化（理念化）された対象領域上の操作は、完全に形式化されることができるのである。そして、そのように完全に形式化された操作は、新たな上位の操作の対象となることができる。整数領域上の加法それ自体と加法一般において成り立つ可換法則と結合法則との違いを理解しなければならない⁴¹⁾。そして、肝心なのは、この可換法則と結合法則がそれ自身で、もともとの加法という作用とは別の平面上での作用を可能にしていると同時に、それによって整数領域の加法の作用それ自身もより明らかにすることができるということである。可換法則と結合法則自身は、必ずしも加法に限定されたものではなく、乗法においても成り立っているし、論理和、論理積の計算においても成り立っている。したがって、加法や乗法がその操作対象の領域として、ベクトルであれ整数であれ代数的記号であれとるのに対し、可換法則、結合法則は、その操作の対象領域としては、さまざまな加法操作、乗法操作などの形式化された操作それ自体を対象としてとるのである。この違いは、多くの場合見逃されてきた違いであるが、カヴァイエスのもっとも重要な功績の一つは、この二つの形式化のアスペクトを明確に区別したことにあるだろう。

すなわち、主題化とは「ある操作を、より上位の操作される場の要素に変形すること」⁴²⁾なのである。そのようにして主題的な場は、先に存在している数学理論から新たな数学の対象を無限に生み出すことができる。振る舞いの形式的な規則に、さらにその規則の規則を重ね合わせることは、形式を空虚で無内容なものへと墮落させるのではなく、むしろその振る舞いをより豊かにすることなのである。そして、この二次的な規則は、一次的な規則とは別の平面に直観的な

ゾーンを变形するのである。線形的ではない弁証法的な生成は、この契機において生じるのである。例えば、集合の直観的な振る舞いと、集合という規則のもとになっている級数の直観的な振る舞いとは、まったく類似していない。集合は、級数という振る舞いの規則を支配する規則（すなわちシンタックス）の振る舞いなのである。これは、理念化において確認されたような、直観を否定することなく拡大するというような類ではない。理念化においては、少なくとも、同じ図式のもとで直観のゾーンが拡大されていたが、主題化を経た場合、もはやそこにある図式、すなわち直観的な振る舞い自体が同じものではなくなっているのである。

したがって、主題化はもはや、既に存在した直観的構造の理念化による単純な拡大ではない。その新しい直観のゾーンが生じるのは、それ以前のもの形式化され、公理化されることで、理論自体が対象化され、その理論自体の規則を対象として扱うことができるようになったからである。しかしそれでも、その新たな直観のゾーンは、最初からもとの直観的な振る舞いの中に存在していたわけではない。ここに、弁証法的で、予見不可能な、しかし必然的な生成が可能になるのである。というのも、その新しい直観的な振る舞いは、以前の直観的な振る舞いの形式の上の振る舞いであるので、まったく恣意的なわけではなく、むしろそれ以前の展開と必然的に連関しているのであり、しかし、それは線形的な拡大ではなく、ある種の新鮮さと独立性を有するがゆえに予見不可能であるからである。

例えば、このような主題化の議論を経ることで始めて、証明論が数学として正当化されるのである。「その（証明論の）対象は、記号あるいは式の集まりであり、それらを依存のまとまりにあるいは理論に組織化する」⁴³⁾。すなわち、証明論とは数学的証明のシンタックスであり、その対象は、実効的な数学理論のすべての証明の形式である⁴⁴⁾。しかし、それは数学を基礎付けるというよりも、むしろ新しい数学の領域を開くのであり、それまでに存在することのなかった新たな数学を開始するのである。

「シンタックスのない形式主義は存在しないが、同様にシンタックスを展開する別の形式主義のないシンタックスもまた存在しないのである」⁴⁵⁾。したがって、シンタックスへの上昇は、無内容な空虚への後退を意味するのではなく、常に新たな作用のシステムの構成を意味するのである。したがって、操作と対象、規則と振る舞いの対は、主題化によって無限にしかも必然的に重複し、その領域を拡大していくことができるのである。「主題化は反省的な機能をもつ」とカスー＝ノグスは論じる。「それは完遂された操作を明らかにする。その操作は作用として、それらの対象へと変わるのであり、それ自身にとっては盲目的なままなのである」⁴⁶⁾。したがって、あるシステムのシンタックスが主題化によって別のシステムを生み出したとしても、その新しいシステムには別のシンタックスが必要であり、そのシンタックスにはそれを展開するための別のシステムが必要になるのである。すなわち、主題化の作用は、反省的ではあるが、自らに対して透明なわけではないのである。そして、その不透明さが、新たな主題化を要求するのである。したがって、この「盲目性」は、主題化による無限の拡大にとって必要条件となる。なぜなら、もしある操作の上位の操作自身がその下位の操作の直接的な対象となるのであれば、そこではメタ数学とメタ数学の対象となる数学理論とが無媒介的に一致してしまい、「意味の無限の逃走」⁴⁷⁾

は閉じられることになってしまうからである。

この数学の生成に対して、シナサーは非常に明瞭なヴィジョンを提出している。すなわち、「それは「運動」であり、未来に向けて開かれたダイナミズムであり、かつその特殊性 (specificité) については閉じられて」⁴⁸⁾ いるのである。構造は層状に重なり合っていく。そしてその構造こそが、数学の内的で必然的な歴史そのものなのである。「構造は歴史と区別できない」のは、まさに構造がこのような主題化を経ることで層状に重ね書かれていくことが、まさに数学の歴史的な生成そのものだからである。構造は新たな構造の対象となり、そしてその新たな構造はまた別の構造の対象となるのである。

6. 結論

以上のプロセスを要約しておく。

- ① 直観に固有の構造とそこにおける記号の振る舞い
- ② 記号の振る舞いの理念化によるその構造の現実化
- ③ 現実化された構造（あるいは形式的システム）の主題化による構造の複層化

概念とは、記号の振る舞いとそれが内在する直観の構造という対によって理解される。そしてその概念のシステムはその上に新たな概念のシステムを生成するための土台を提供するのである。したがって、「直観的なものとは、実効的な（あるいは実効化する）意識と、構成的な（あるいは構成する）超越論的なものと同義であり、与えられた概念的システムにたいして相対的である。閉じたシステムが存在しないのと同様に、絶対的に超越論的なものも存在しない」⁴⁹⁾ というカヴァイエスの言明を理解することができる。

振る舞いとは、総合の作用であり、そしてその振る舞いの意味あるいは形式は二つの方向に向けて拡大し、変形する。一つはその振る舞いの構造の現実化あるいは規則的な振る舞いのシステムへと向けてであり、もう一つはそのように現実化された複数の構造の上での新たな振る舞いへと向けてである。「悟性としての一方と、感性としての他方との区別は、少なくともその一方で、構造が把握されることが可能でなければ、前進することはない。正当化することのできないカテゴリーの優先性を放棄するなら、総合の予見不可能性がその存在の定義であるので、現実化不可能な、権利上の双対性しか残らない。形式的なシステムであることを知り、方法の限界を知覚することができるのは、形式化の果てにまで行き、とりわけ言語におけるシンタックスを形式化することによってのみである」⁵⁰⁾。言語におけるシンタックスとはカルナップにおけるような一般シンタックス⁵¹⁾を意味するのではなく、先行する理論から必然的に導き出されたシンタックスであり、いかなるシンタックスであっても、一般シンタックスのようにすべての可能なシンタックスの集合の役割を演じることはできないのである。そして、主題化は常に、実現された構造によってその内容を失っていないのであり、その構造は理念化の上から下への統一性によってそのもとになっている原始的な振る舞いから構成されているのである。したがって、「(例えば、主題化によってえられる抽象的对象は、原始的な感性の上の振る舞いの振る舞いの…振る舞いである

ので) 主題的な場は、世界の外にあるわけではなく、世界の変形なのである」⁵²⁾ と言うことができるのである。そして、その世界の変形としての数学の生成は、閉じることなく、直観によって導かれる総合の作用によって自らを弁証法的に展開し続けていくことができるのである。

注

- 1) カヴァイエスがこのテーゼを明確にしているのは、『公理的方法と形式主義』（以下M.A.F.）という彼の数学基礎論に関する主要著作ではなく、それについて彼が自身の手でまとめなおした発表原稿「数学的思考」（以下P.M.）においてである。この発表原稿は、1939年にフランス哲学会で彼のM.A.F.について討議するために、彼がロトマンとともに招聘された時のものである。そこで、カヴァイエスは、発表の前半においては自らの著作が含む事実的なことについて論じ、後半においてはその事実分析が促す哲学的反省について論じている。その後半部は以下のように始まる。「数学は、生成である。われわれがなすことができるのは、それはその生成の歴史を理解しようとすることであり、すなわち他の知的な活動の中に数学を位置づけるために、この生成の何らかの特徴を見出すことである」(Cavaillès, 1939, p. 600)。
- 2) 論理主義を实在論、直観主義を概念論、形式主義を唯名論とする分類はクワインによる分析に負っている(「Two Dogmas of Empirism」)が、カヴァイエスもそれに類似した分析を行っている。しかし形式主義をフォン・ノイマンに代表されるラディカルな形式主義と、ヒルベルトに固有の形式主義とを区別する点においては異なっている。そのような区別についてはCavaillès, 1938, p.99-101 (p.107-109)を参照のこと。
- 3) Cavaillès, 1938, p.100 (p.108)。
- 4) Cavaillès, 1947b, p.274 (p.472)。
- 5) このような立場は、非基礎付け主義(反基礎付け主義ではなく)の一つの模範を与えるものであると考えられる。この立場は、他の立場と比較して、事実としての数学から見れば、おそらくはかなり穏当なものであるにもかかわらず、それを正当化するためには、その穏当さと反比例するかのようラディカルな哲学的立場が要求されることになるように思われる。
- 6) Cavaillès, 1939, p.600。
- 7) *Ibid.*, p.601。
- 8) Cavaillès, 1938, p.26 (p.34)。「我思うの総合の活動が数学的な仕事に対して、その二つの特徴を正当化するのである。その特徴とは与件不可能な生成と絶対的な価値とであり、すなわち、その総合が統覚の統一によって要求されるがゆえの絶対的な価値と、構成する活動の実効的な存在がゆえの予見不可能な生成である。直観が、新たな関係の証明のために必要なのである」。
- 9) M.A.F.においては明らかではないが、『学知の理論と論理学について』（以下L.T.S.）においてはカントの哲学(意識の哲学)とカヴァイエスの哲学の対立が明確になる。「概念は、そのように主体のイニシアティブを逃れているのであり、カントはその権威を失っているのである。したがって、カヴァイエスは、主体の哲学を追放するために概念の哲学を提案することができるだろう」(Sinaceur, 1994, p.107)。
- 10) Cavaillès, 1938, p.29 (p.37)。
- 11) *Ibid.*, p.30 (p.38)。

- 12) 確かにM.A.F.においてはカントの議論はヒルベルトの議論への橋渡しの役割を果たして入るのだが、しかしながら、T.C.においては直観と関式概念を中心に、そしてL.T.S.においては、カントに関する議論が再び取り上げられており、カヴァイエスの議論にとって、それらの根本的な対立を認めた上でも、カントの哲学が本質的に重要ではないというわけではないのである。Cf. Cassou-Noguès, P., «Cavaillès, critique de Kant», *Les philosophies françaises et la science : dialogue avec Kant* (textes réunis par L.Fedi et J.-M.Salanskis), ENS Éditions, 2001, p.143-173.
- 13) Cf., Cassou-Noguès, 2001, p270-275, それ自身に不透明な操作は主題化という反省的操作の特徴の一つである。
- 14) 一般的に言われるように、あるいはポアンカレが批判するように、ヒルベルトは数学における直観を軽視していたわけではない。Sinaceur, 1994, p.60, Cassou-Noguès, 2004, p141-150を参照。
- 15) Cavaillès, 1938, p.27 (p.35).
- 16) *Ibid*, p.28 (p.36).
- 17) *Ibid*, p.27 (p.35).
- 18) *Ibid*, p.30 (p.38).
- 19) ここでの引用部分はSinaceur, 1994, p.63による。
- 20) ポアンカレの数の純粹直観については、Poincaré, H., *La science et hypothèse*,の«Sur la nature du raisonnement mathématique»を、そしてヒルベルトへの批判については同じくPoincaré, H., *Science et Méthode*, のL. II, Ch. III, «Mathématiques et Logique»を参照。
- 21) Sinaceur, 1994, p.59-60.
- 22) Cavaillès, 1938, p.91 (p.99) におけるヒルベルト (*Neu begründung der Mathematik*, 1922) からの引用。英訳Ewald, W., *From Kant to Hilbert, Vol.2, The New Grounding of Mathematics*, p.1115-1134, Oxford University Press, 1996 (2005)。
- 23) *Ibid.*, p.92 (p.100).
- 24) *Ibid.*, p.92 (p.100).
- 25) *Ibid.*, p.92-93 (p.100-101) におけるヒルベルト (*Mathematische Probleme*) からの引用。英訳Ewald, W., *From Kant to Hilbert, Vol.2, The New Grounding of Mathematics*, p.1096-1105 (特にp.1100), Oxford University Press, 1996 (2005)
- 26) Cavaillès, 1938, p.93 (p.101). 前註と同じく、ヒルベルト (*Mathematische Probleme*) からの引用 (上と同じ箇所)。
- 27) *Ibid*, p.93 (p.101).
- 28) *Ibid*, p.93 (p.101).
- 29) *Ibid*, p.94 (p.102).
- 30) Cavaillès, 1938, p.94 (p.102).
- 31) Sinaceur, p.62.
- 32) そして、主題化は新たな理念化を要請するのである。このような二つのプロセスの間の錯綜した関係を、グランジェはかなり明晰に解明している (Granger, 1988, Ch.3 *La rigueur des mathématiques*)。
- 33) Cavaillès, 1938, p.96 (p.104). ヒルベルト (*Über das Unendliche*) からの引用。
- 34) *Ibid*, p.97 (p.105).
- 35) *Ibid*, p.172 (p.180).

- 36) *Ibid*, p.96 (p.104).
- 37) *Ibid*, p.97 (p.105).
- 38) Sinaceur, 1994, p.63.
- 39) *Ibid*, p.98.
- 40) Cavaillès, 1938, p.171 (p.179).
- 41) この例は実際にL.T.S.においてあげられている。Cavaillès, 1947a, p.31 (513)。
- 42) Cavaillès, 1938, p.177 (p.185).
- 43) *Ibid*, 1938, p.98 (p.106).
- 44) 証明論の他に主題化の例として与えられているのに、「位相変換のトポロジー」、「初等射影幾何におけるデザルグ計算であるとか、カントールの理論における対角化あるいは線形化の一般的な方法、デデキントにとっての鎖の方法 (procédé de la chaîne)」などが挙げられている (*Ibid*, p.177 (p.185), 178 (p.186))。
- 45) Cavaillès, 1947a, p.33 (p.515).
- 46) Cassou-Noguès, 2001, p.274.
- 47) Cavaillès, 1947a, p.28 (p.510).
- 48) Sinaceur, 1994, p.105.
- 49) Cavaillès, 1947b, p.274 (p.472).
- 50) Cavaillès, 1938, p.178 (p.186).
- 51) Carnap, R., (translated by A.Smeaton) *The logical Syntax of Language*, Open Court, 2002, part IV, General Syntax.
- 52) Cavaillès, 1938, p.178-179 (p.186-187).

文献表

Jean Cavaillèsの著作

- 1938 : *Méthode axiomatique et formalisme*, Hermann, rééd. : 1981. *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann, 1994に再録。[括弧の外のページ数は、再録された1994年のO.C.の中でのページ数を記している]
- 1939 : «La pensée mathématique» (en collaboration avec A.Lautman), conférence publiée en 1946 dans *le Bulletin de la Société française de philosophie*, 40, no1, 1-39 *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann, 1994に再録。[再録された1994年のO.C.の中でのページ数を記している]
- 1947a : *Sur la logique et la théorie de la science*, Librairie Philosophique J.Vrin, 1997. [括弧の外のページ数は、1960年のP.U.F.版（第二版）のページ数を、括弧の中には、1997年のJ.Vrin版のページ数を記している]
- 1947b : «Transfini et continu», 1947, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann, 1994に再録。[括弧の外のページ数は、再録された1962年の*Philosophie mathématique*の中のページ数を、括弧の中には1994年のO.C.の中でのページ数を記している]

引用において略された著作

Granger, G.-G., 1988, *Pour la connaissance philosophique*, Éditions Odile Jacob.

- Sinaceur, H., 1994, *Jean Cavaillès. Philosophie mathématique*, P.U.F.
Cassou-Noguès, P., 2001, *De l'expérience mathématique. Essai sur la philosophie des sciences de J.Cavaillès*,
Librairie Philosophique J.Vrin.
Cassou-Noguès, P., 2004, *Hilbert*, Les Belles Lettres.

その他の参考文献

- Desanti, J.-T., *Les idéalités mathématiques*, Seuil, 1968.
Quine, W.V., "Two Dogmas of Empirism", (Edited by Paul K.Moser, *A Priori Knowledge*, Oxford University Press,
1987.)
Ewald, W., *From Kant to Hilbert*, Vol.1&2, Oxford University Press, 2005 (1996)
Sinaceur, H., «Structure et concept dans l'épistémologie mathématique de Jean Cavaillès», *Critique*, 461, 974-988,
1987.
Heinzmann, G., «La position de Cavaillès dans le problème des fondements en mathématiques, et sa différence avec
celle de Lautman», *Revue d'histoire des sciences*, XL-1 (Janvier-mars 1987), 31-45, 1987.
Cassou-Noguès, P., «Cavaillès, critique de Kant», *Les philosophies françaises et la science : dialogue avec Kant*
(textes réunis par L.Fedi et J.-M.Salanskis), ENS Éditions, 2001, p.143-173.

La philosophie des mathématiques de J. Cavaillès

Kazunori KONDO

Cavaillès était un des philosophes les plus importants dans le domaine de la philosophie des mathématiques vers le milieu du 20^e siècle. Ses travaux gardent encore aujourd'hui la valeur de point de départ de la tradition de la philosophie des mathématiques en France. Cet article examine sa réflexion sur les mathématiques, réveillant en même temps les traits essentiels de sa pensée. Dans cette perspective, nous nous efforçons de reconstituer le fond de son argument sur la nature des mathématiques, dans lequel il qualifiait des mathématiques comme une sorte de devenir perpétuel.

血液循環の認識論

金森 修

1 グルメクの掠れた肖像画

ミルコ・グルメク（Mirko Grmek, 1924-2000）は、カンギレム亡き後にフランスの医学哲学、医学的認識論の学統を維持、発展させた重要な貢献者の一人である。フランス人ではなく、クロアチア生まれ。経歴の中での特徴の一つは、医学の研鑽を積むのと並行して、20代から既に医学史への興味をもち、早い時期から医学史関係の論文も投稿していたということだ。事実、20代後半にはサントリオ（Santorio Santorio, 1561-1636）についての本を刊行するまでになっている。1953年からはユーゴスラビアの科学アカデミー、医学研究所に新たに設立された医学史の学科長に就任し、医学概論や義務論（déontologie）の教育に従事する。その後、個人的理由もあり、徐々に活動の中心をフランスに移し、また、それまでの医学史に加えて、認識論的省察への自覚を深めた医学哲学的な論考に手を染めるようになっていく。その重要な契機は、1949年に発見され、その後未整理のままに残されていたベルナル（Claude Bernard, 1813-78）の膨大な草稿を主題ごと、年代別などに整理をするという作業を1961年に任されたということだ。周知のようにベルナル自身が、単に実験医学者というだけではなく、医学的実験や医学的認識についてのメタ的に認識論的な思索を残している人なので、彼の仕事の整理をするということ自体が、グルメクにとって、認識論への自然な導きの糸になったのだろう。

その作業は、その後何年も続く。そして71年に大著『クロード・ベルナルにおける、実験的推論と毒物学的な探究』¹⁾という博士論文となって結実する。その頃から80年代半ばまで、パリの高等研究院での教授時代が、グルメクの社会的経歴の頂点と見なすことができる。だが、彼の場合、むしろ学問的には89年に引退した後に、その絶頂期を迎えたといえる²⁾。事実、90年代以降、何冊もの重要著作がでる³⁾。ただ、グルメクの主著は、彼が監修した『西洋医学思想史』⁴⁾だと私は思う。それは、彼が単独で執筆したものではなく、30人前後の集団体制からなる総合的著作ではあるが、その全体のトーン、また彼が各巻に別個に「病気の概念」という論考を各巻の要のような位置に配置しているという事実などから見て、彼の著作に準じる扱いをしてもいいように思う。これは、もし全部が完成すれば本文が1200頁にはなるほどに浩瀚な大著である（第4巻は現時点で未刊）。医学思想史と銘打たれていることから推察されるように、普通の医学史のような個別的事実の列挙だけに陥ることを避け、各時代に機能した重要な医学的概念の来歴を省察する認識論的作業をも同時に遂行した、重厚な著書だ。もちろん、執筆者による質の違いはあるが、フランスの医学哲学の学統の精髓が開陳されたものだと位置づけて構わない。

90年代以降、祖国が激しい政治的紛争に巻き込まれたことに心を痛めたのか、いくつもの政治的小論も書いた。クロアチアのドゥブロブニクが爆撃された時に、重要な文化施設が破壊されることに憤激して書いた小論⁵⁾に「記憶の殺害」(mémoricide)という概念を提示しているが、それはその後、多様な政治的論考に、意味を拡大しながら使われることになった⁶⁾。2000年に惜しまれつつ亡くなる。享年76歳。

さて、いまごく簡単にその履歴を述べた直後に、こういうのも奇矯に響くかもしれない。だが、いわゆるエピステモロジーは、この種の伝記的情報をあたかも無視するかのように論を運ぶ。どんな人間の人生をも彩る情念や夢、実存的な企図や不安などを、それはまるで些細で取るに足りないものだとでもいうかのように扱い、議論の場の中で一次的に処遇することを許さない。エピステモロジーは、理論、というより概念のネットワークが、それぞれの時代の、個別学問の言説空間をどのように規定し、作動させていたのかに何よりも配意する。そのネットワークはもちろん、固定的なものではなく、むしろ絶えず新たな〈シナプス〉を伸ばして新しい結合をしたり、それまでの吻合を切断したりする。ネットワーク全体はそう簡単には変わらないが、例外的時代、例外的瞬間においては、それが大きく改変されることも、絶対にないとはいえない。主体が参加するその仕方は、そのネットワーク内部でのシナプス結合の微妙な刷新に携わるというのが、その大部分の様態になる。ポイントは、個別的主体の活動自体の方にはない。そして、これは私の個人的印象でしかないが、エピステモロジーがもつこの基本的特性を、それに一生をかけて関わる内に思わず身につけていくせいなのか、エピステモロジー系の学者というのは、個人としての生というまとまりを前面に押し出しても、それほど語るべきことをもたないかのような肖像画をもつ人が多い。確かに、その系列の学者にも、大戦中のレジスタンスに身を投じて、そのために命を落としたりとか、多くのドラマを抱えた人は何人もいる。だがその場合でも、そのドラマはその人のエピステモロジーの内実とは直結していない。その人の学問的世界は、どこか、個人的生とは切り離された「これはこれ、それはそれ」という遠隔性を伴いながら存在している。

そして、グルメクもまた、そのような意味でのエピステモロークだった、と私は思う。何枚もの顔写真が流通する、社会的な重要人物だったにもかかわらず、われわれの興味の眼差しの中で、彼の人間としてのまとまりは遠景に退き、その微笑みは、私にこうつぶやいているように思えるのだ、「せっかく私に興味をもってくれるのなら、私自身に、ではなく、私が夢中で追いかけた概念の方に興味をもってくれ」と。だから、そのつぶやきに耳を傾け、彼自身の生からは遠ざかることにしよう。

しかもこの小論では、枚数などの諸条件のために、彼の業績全体の中ではむしろ二次的だと目される、或る特定の話題だけに論を絞ることにする。それは、ハーヴェイ (William Harvey, 1578-1657) の血液循環論という話題である。グルメクは、『生物学の第一革命』(1990)の第4章に「血液循環の発見」という小論をものしている⁷⁾。以下の部分では、一応それを主要な準拠としながらも、話題の性質上、必当然的にそこからはみでていくような形で、17世紀初頭に起きた一つの概念的事件の意味を回顧してみたいと思う。それは、エピステモロジー的な議論場の成り立ちの特徴を露わにする、小さな、しかし興味深い具体例になっているはずである。

2 ガレノスの血液世界

医学史の常識に従おう。ハーヴェイは1628年に『動物の心臓ならびに血液の運動に関する解剖学的研究』⁸⁾（以下、『心臓運動論』）を公刊した。それは長い期間準備された著作であり、発想の懐胎はおそらく1619年から25年頃にかけてだろうとされる。実際に正面から血液循環が論じられるのは第8章になってからだが、その章の冒頭には、「これは非常に新しい、かつ前代未聞のことなので、余はある一部の人の嫉妬から、余に対して危害が加えられはしないかを恐れるばかりか、余は全人類を敵に回すことを恐れている」という文言が読める⁹⁾。著者の気概が感じられると同時に、いまではまるで常識的な血液循環という生理学的事実を奉じることが、当時どれほど難しいことだったのかが実感として伝わってくる。

グルメクもまた、或る種の驚きを表明している。つまり、これほど基礎的な生理学的事実が、なぜ17世紀初頭という〈最近〉まで、知られなかったのか、ということだ。そのためには、ガレノス（Galenos, 129-200?）の体系の存在が利いてくる。ハーヴェイの仕事の偉大さを知るには、逆説的ながら、ガレノス体系がもっていた凄まじい説明力と、その整合性を認識しなければならない、とグルメクはいう。

ここはガレノス論の場ではないので、グルメク以外にもいくつかの関連文献を参考にしながら、ごく簡単にガレノスの血液論の概要を振り返っておくに留めよう¹⁰⁾。

人体には二種類の血液があり、それにはそれぞれの中心がある。肝臓からは極めて大きな静脈が出ているが、ちょうど植物の太い幹が他部分の根源になるように、肝臓こそが静脈の根源である。他方、動脈の根源は心臓である。静脈は全身に滋養分を運び、動脈は生命熱を運ぶ。静脈血の起源は食物だ。食物の中の有用な部分は、胃腸で消化された後で肝臓に至る。そして、肝臓で一種の煮沸を受けて、それによって静脈血が生成する。肝臓で生まれた静脈血は黒く粘っこい血液であり、静脈を流れて全身に至り、末梢部に栄養分を補給するという役割を果たす。それはそのまま消費されて、肉になる。そしてその残滓は汗として排出される。静脈血の一部は右心房と右心室に入り、動脈性静脈（肺動脈）を通過して肺に行き、そこで消費される。また右心室に入った静脈血の一部は、心中隔壁（心室中隔）にある孔を通過して左心室に行く¹¹⁾。左心室は内的な熱の炉である¹²⁾。

その左心室で、静脈血はまた別種の煮沸を受ける。その過程で血液は、静脈性動脈（肺静脈）を通過してきた空気と混ぜられる。一方、左心房と左心室とを結ぶ僧帽弁は、他の心臓弁とは違い三枚ではなく二枚の弁なので、静脈性動脈から心臓へという方向とは逆に、左心室でできた煤を肺の方に廃棄することができる。左心室で空気と静脈血を材料とし、左心室の熱によって煮沸されてきた新しい血液は、赤く泡だった血液である。それこそが動脈血であり、動脈血は大動脈を通過して全身に至り、各部分に生命の熱を与えるのだ。

ちなみに、左心室で新しくできる動脈血は、古くからの概念的伝統に従うなら、動物精気（pneuma zoticon）と呼ばれていたもののことだ。重要なことなので繰り返そう。動物精気は、呼

吸した空気と左心室内部の血液とが混ざり合い、そのなかで生じる。それは動脈を介して全身に至る。なお、動物精気が脳で一層精錬されるとき、それは精神精気（pneuma psychon）になる。既に、エラシストラトス（Erasistratos, BC304?-250?）も類似の発想をしていた。ただ、エラシストラトスの場合には、動脈には空気起源の特殊な流体プネウマが流れているだけだと考えたのに対して、ガレノスは、動脈には、空気混じりの血液が流れていると考えた¹³⁾。そして動脈血の一部が脳の方向に至るとき、網状叢¹⁴⁾（rete mirabile）を通過して純化されると精神精気になる。そして精神精気は神経に沿って全身に運ばれ、高次の諸機能を営む、と考えた¹⁵⁾。

血液の流れは、中心部から遠心的に行われる。つまり、静脈血の場合には肝臓から離れるように、そして動脈血の場合には心臓から離れるように流れるのだ。血液は、動力によって押されるというよりは、それを必要としている体の末梢部分によって牽引されると述べた方がいい。ガレノス体系の中で、運動の源泉の主要なモデルはポンプではなく、磁石だったのだ。

このようにして、ガレノス的世界の中では、静脈系と動脈系はほぼ完全に分断されていた。そして、末梢部での血液の吸収や消尽が、それなりの合理性をもって説明されていた。また、その際、アリストテレスの灌漑という概念が障害概念として機能していたともいわれる¹⁶⁾。灌漑で水が畑を潤すように、血液が末梢を潤し、そのまま肉に変わる。そこには、循環という概念が出てくる余地はなかったのである。

3 循環する血液という描像に向けて

ともあれ、さしものガレノス体系も、時代を経て、幾つかの亀裂を生じ始める。

(A) まずは、心中隔壁孔が見つからないという事実。例えば既に13世紀にはアラブのイブン・アン＝ナーフィス（Ibn an-Nafis, ?-1288?）による記載があるといわれる。あのヴェサリウス（Andreas Vesalius, 1514-64）は、どう対応したのだろうか。その『人体解剖学』¹⁷⁾（1543）では、心中隔壁孔は、見えないが存在するのであり、それがその種の微少な存在様式をもつのは、まさに自然の精妙さを示すものだ、としている¹⁸⁾。確かに、肉眼で見ることが即、絶対に正しいとは言えない以上（肉眼では見えないものはいくらでもあるわけだから）、この議論が、観察事実が無理やり目を塞ぐ愚かなものだとは判断することはできない。ただ55年の第2版では、隔壁孔は存在しないようだと思なす。だが、心中隔壁孔の存在を完全に否定しなすことは、ガレノス体系をそのまま瓦解させることに繋がりがかねない。ヴェサリウスは、それを大胆不敵であり、望ましくないことだと考えた。ここにもまた、個別的事実の単純な反証だけでは揺るがない、概念体系の〈慣性〉のようなものがある。いわゆる新科学哲学の議論を支持する具体例の一つだといってよからう。

では、ハーヴェイ自身は、この問題についてはどう考えていたのか。彼は『心臓運動論』の緒言でそれに触れ、まず解剖学的知見に即しながら論を展開している。心室の隔壁は骨及び腱を除く他のどのような身体部分よりも緻密で堅固であり、そこに孔などは空いていない。また、仮に孔があり、ガレノスがいうように右心室から左心室へ静脈血が孔を通っていくというのなら、な

ぜその孔を通して、左心室から動物精気が通って右心室に行ってはいけないのか、と論理的な批判をしている¹⁹⁾。これはかなり強力な批判であり、この頃になると、心室隔壁孔論の論拠は風前の灯火だった、と見なしうる。

それ以外にも彼は、幾つもの解剖学的事実によりながら、緒言の中でガレノス体系への疑義を表明している。例えば次のような諸事実だ。

- ① 左心室と右心室の弁はとても似ている。片方が精気の調整をし、もう片方の弁が血液の調整をするというのはどうなのか。
- ② 動脈性静脈と静脈性動脈とでは、その大きさは互いに等しい。なぜ片方は肺に栄養を与えるだけなのに、もう片方は体全体のための機能を果たすというのか。
- ③ 解剖してみると、静脈性動脈には常に濃厚な血液があり、煤も空気もない。
- ④ もし静脈性動脈が、肺から空気を運ぶものだとするなら、外側の圧力によりつぶされないように、気管支のような輪を備えた管構造になっているはずだ。

以上のような指摘である。解剖学的構造が、或る様態になっているのは、そうなるための生命的根拠があるはずだという確信が透けて見える。われわれの体の諸構造は、いわば目に見える生命・論理（bio-logique）なのであり、後は、それを注意深く読解するだけだ、という考え方である。

(B) 次に静脈弁の問題。エティエンヌ（Charles Estienne, 1505-64）は、16世紀半ば頃には既に、肝臓下にある静脈で弁を発見していた。同じ頃、ルシタヌス（Amatus Lusitanus, 1511-68）やカナノー（Giovanni B.Canano, 1515-79）は奇静脈に弁の存在を確認した。それらの弁は、体の末梢部に血液が流れるのを防ぐような形で配置されている。ガレノス体系の中では、静脈血でも全身の末梢部に到達する必要があるわけだから、これは矛盾する。ヴェサリウスら、何人かの学者はルシタヌスの観察を検討した。そして、奇静脈の場合、弁の存在にもかかわらず、逆流が必ずしもなくなるわけではないということを確認する。そのことから、静脈弁は逆流を防ぐ装置というよりは、血管壁が単に厚くなったものにすぎないと結論した。この場合、奇静脈弁が逆流を必ずしも防がないという観察は正しかった。だが、それは奇静脈弁がもつ特異な性質であり、そのことから静脈弁全体の実質的機能を否定したことは、間違いだったといえる。

ともあれ、17世紀初頭にファブリツィオ（Fabrizio d'Acquapendente, 1533-1619）が静脈弁について論じて以降、その話題はかなり広く知られるようになった。ただ、その際、彼は静脈弁が、血液の流れを一方に制限するためのもの、というよりは、静脈血が末梢部にまで一気に到達することを防ぎ、調整するためのものだと考えた。グルメクは、この仮説を取り上げて、やはり新科学哲学風に、少数の反証事例は直ちに理論体系全体を瓦解させるようなことはないこと、反証事例は、アドホック仮説によって絶えず救済されうることの例証として扱っている。

では、ハーヴェイはどう考えたのだろうか。彼はいう、静脈弁は血液が自分の重みで下に流下することを防ぐためにあるのではない。なぜなら、頸静脈では、弁は下方に向かっていて、つまり、ここでは血が上に行くことを防いでいる。弁の方向は、常に静脈の根の方、つまり心臓のある方に向かっていて、それを確認するために彼は静脈瘤のある人の腕を縛り、その静脈瘤の膨れ

具合から、血液流の方向が中央に向かっていることを確認している。そして弁は、通過する血液が逆流することを防いでいるという結論を導いている²⁰⁾。

(C) 次に、心拡張と心収縮のどちらに、心臓に固有な能動相を見て取るかという問題。既に1542年にはフェルネル²¹⁾ (Jean Fernel, 1497-1558) が、脈動はそれまで信じられていたように心拡張と同期するのではなく、心収縮と同期するというを示した。ガレノス体系のことをもう一度思い出して欲しい。ガレノスの場合、左心室に内在する熱源が、右心室から隔壁孔を通してやってくる静脈血と、肺から来る空気とを混合して沸騰させることで動物精気が削られ、それが動脈を通して全身に行き渡るということが、いわば人体のエネルギーの一面を成していた。熱による血液と空気の膨張。これは、その後デカルトにも、乳が沸騰するときのような膨れ具合というような感じで、再三表現され直されることになるメカニズムだ。心室の内部でこの急激な膨張運動が起こるといことが、動脈血の動脈への発進を駆動するものだというのなら、当然ながら、この説明体系においては、心拡張こそが心臓運動の能動相を構成するものでなければならない。だから、脈動がその反対の心収縮と同期するという観察は、この理論的意味を考えるなら、革命的な含意をもつものだった。だが、それはその後、しばらくの間、十分に分析、検討されることもないままに過ぎていった。

さすがにハーヴェイはその問題を取り上げている²²⁾。心臓は、緊張と収縮という運動からなり、それは、その内容物である血液の押し出しという作業をしている。心臓の緊張は、心壁の肥厚、血液の排出、心室収縮と同期しており、それは、心室が拡大し、血液によって充たされる瞬間に拡大しながら胸壁に衝突するという通説とは反対のことを表している。つまり、心臓運動の固有相は、ガレノス体系におけるような心拡張にあるのではなく、心収縮にあるということだ。脈動が心収縮と同期しているということは、その徴表である。

これは、だから些細な問題ではない。ガレノス体系が支える説明能力が、脈動との同期性という微細な事実によって深刻な位相で揺るがされるのだ。しかもその背景には、運動源モデルの興味深い変化がある。ガレノスのように、熱源としての心臓内部で血液に煮沸が加えられ、それが運動源になるというモデルは、熱力学的、または化学的な運動モデルだ。繰り返すなら、ちょうど、内燃機関でのピストン運動を考えれば分かるように、その場合、拡張期が能動相になる。ところが、収縮期に、ちょうどポンプが水を押し出すように血液を全身に押し出すというモデルは、熱力学や化学に比べると、より単純な力学的モデルを構成している。心臓の運動モデルは、単純化することで近代化されたのである。

ただ、或る意味で当然ながら、ハーヴェイもまた、ガレノスなどの先行伝統から完全に身を引き離していたわけではない。もし、上記のような心臓・ポンプ論が、心臓の力動性の根拠をなすというのなら、心臓は別に熱くなくてもいいはずである。だが、彼は循環論を明示する第8章で、「身体各部は暖められた、完全な、しめった、生気に満ちた、……養価の高い血液の循環によって養われ、十分に暖められかつ生気づけられると、やがて反対に身体各部の血液は冷たくなり、濃縮され、生気がなくなること、したがってそれがもとの完全に復するためには、再びその源泉である心臓、いわばその泉であり、すなわち身体の神棚であるところにかえってくることはまち

がないことであろう。そこで血液は再び自然の力強い、火のような、生命の宝である熱によって、新たに流動性となり、生気をもって、かついわば、香油をもって飽和され、ここから再び身体各部へ配分される」と書く²³⁾。これは、心臓・ポンプ論と、心臓・熱源論との中間的な場を構成する議論だと考えていい。ハーヴェイのポンプは、熱を帯びたポンプだったのである。

(D) また、大変有名なものながら、一言だけどうしてもいっておくべきことがある。それは、ハーヴェイの議論全体を背後から支えた定量的推論のことだ。彼はいう、大動脈に心臓から送り込まれる血液の、30分間における総量は、有機体に存在する血液の総量を明らかに凌駕している。だから、ガレノス体系での説明のように、搏動ごとに新たに血液が生成していると考えるのは、どうしても無理がある、と²⁴⁾。静脈系と動脈系が完全に分断され、それぞれが独立に身体を維持しているという発想から、実は心臓を起点に、動脈血と静脈血とは繋がり、循環しているのだという大きな発想の転換が必要になるためには、流れる血液の量に着目し、その意味を熟考することが重要だったということだ。これは、(A) や (B) で述べたような解剖学的諸事実からの推定とは、まるで視点の異なるものであり、例えば解剖学的視座を微少レベルにまで精緻にしてみても、そこから直ちには出てこない論点だという事実は注記しておくに値する。複数の視点を立てるといふことの困難さと有効性が、共に露わになっている局面だと考えてよからう。

(E) さて、以上のような多様な局面からの援護を受けて、ハーヴェイは、血液循環という結論に向かっていく。なお、歴史的により正確に述べるなら、右心室の血液が、肺を介在させた後で左心室に至るといふ、いわゆる小循環論が、彼に先行して幾つか存在していた。まずは、セルヴェト (Miguel Serveto, 1511-53) の例。彼は、『キリスト教の復元』²⁵⁾ (1553) の中でカルヴァン神学を明確に批判し、カルヴァンの逆鱗に触れる。怒ったカルヴァンは、セルヴェトを異端審問院に反三位一体的、と告発。セルヴェトは逃走するが、結局逮捕され、同年10月に火刑に処せられた。この700頁に及ぶ神学談義の中に、6頁分の医学関係の記載があり、そこに小循環論があった。ただ、それが見いだされたのは17世紀終盤のことだったので、セルヴェトの議論が同時代に与えた影響はないと考えて大過ない。

むしろ小循環論で同時代に決定的刻印を残したのは、コロombo (Realdo Colombo, 1520-88) だった。彼の『解剖学』²⁶⁾ (1560) は、16世紀後半の医師たちにとっての必読文献とされ、そのなかでは心中隔壁孔問題や、僧帽弁が心臓・肺の両方向の運動を許すような不完全なものではないということなども明快に論じられていた。

このように考えていくと、ハーヴェイの血液循環論も、同時代に存在していた概念的ネットワークの中で、あと幾つかの欠損を埋めさえすれば明示的に出てくる状態になっていた血液循環という概念を、実際に結晶させた人物として定位した方が正確なのかもしれない。もちろん、「全世界を敵に回す」云々の表現が透かし見せていた当人の気概には無神経であってはならない。循環論は、下手をすれば何らかの理由付けによって著者を社会的に抹殺するという危険性をも確かに抱えていた。何とんでもそれは、1400年以上も続いていたガレノスの権威に致命的打撃を加えるということも意味していたからである。

「だから、個人も、関係する集団も、彼らを動かす概念も、どれもが共に大切なのだ」という

あまりに常識的な判断は、とりあえず傍らに置く。議論には力点というものがあり、やはりここでは、関連集団がその中で動いていたネットワークの方に注意を向けるという作業の必要性を、今一度喚起しておくべきだ。

前にも触れたが、ハーヴェイ自身、心臓に熱源の在処を求めるという旧来の伝統に従っていたように、別に、完全にネットワークから離脱しきっていたわけではない。刷新の中核であったはずの循環論そのものの中でも、〈伝統〉は隠微に彼を縛っていた。彼がまさに血液循環を奉じるとき、彼は、「この運動は、アリストテレスが天候と雨とを上界の循環運動になぞらえたと同じ意味において、循環運動と名づけられてよいものである。なぜならば、湿ったそして太陽に暖められた土地は水蒸気を蒸発させ、上昇した水蒸気は凝縮し、雨となって再び降り、それが土地を潤す。そうして太陽の循環、すなわちその近接と遠離とによって、暴風雨その他の気象現象が発生するのである」と何気なく書いている²⁷⁾。彼は灌漑論という障壁を打ち破りながら、蒸気の循環論へと到達した。生理学的に読み替えるならそこには、末梢部で組織に染み込み自ら肉になる血液と、蒸気のように再び雨（静脈血）となって戻ってくる血液という描像の変化が起こっている。だが、その両者が共々、アリストテレスという権威的テキスト群を背景として行われたということだ²⁸⁾。

(F) さて、このようにして、ハーヴェイは血液循環論に到達した。ただ、興味深いことに、血液が循環するといっても、彼は末梢部での、動脈系と静脈系との吻合を観察することには成功していなかった。だから、彼は、末梢部で一度微小な動脈から放出される血液が、静脈自体のもつ不思議な吸収能力によって、微小静脈に回収される、と考えていた。

血液循環論にあと一步、解剖学的な後押しをするためには、マルビーギ (Marcello Marpighi, 1628-94) による毛細血管系の発見を待たねばならない (1661)。また、もう一つの問題が残る。それは、もし動脈系と静脈系が繋がっており、血液がその中を循環しているというのなら、なぜ動脈血は赤く鮮やかな色をしており、その一方で、静脈血はどす黒く、粘ったような質感をもっているのか、という問題だった。その謎の解明のために一步が踏み出されるためには、19世紀の研究を待たねばならなかった。

血液が循環するという結論を提示しながらも、その循環を保証する末梢部での連続を見て取ることができなかったという事実。ハーヴェイにとって、血液循環は、多様な傍証に援護されながらも、最終的には理論的仮説としかいいようのないようなもの、単純明快な観察事実などではなく、一種の理論的概念のままに留まっていたのである。

注

- 1) Mirko Grmek, *Raisonnement Expérimental et Recherches Toxicologiques chez Claude Bernard*, Thèse présentée devant l'Université de Paris 1, le 26 juin 1971, Service de Reproduction des Thèses, Université de Lille III, 1972.
- 2) この時期の主要著作は次の通り。M.Grmek, *Les Maladies à l'Aube de la Civilisation Occidentale*, Paris, Payot, 1983; idem, *Histoire du Sida*, Paris, Payot, 1989.
- 3) 主なものは次の通り。M.Grmek, *La Première Révolution Biologique*, Paris, Payot, 1990; idem, *Le Legs de*

- Claude Bernard, Paris, Fayard, 1997: idem avec D.Gourevitch, *Les Maladies dans l'Art Antique*, Paris, Fayard, 1998: idem avec L.Lambrichs, *Les Révoltés de Villefranche*, Paris, Seuil, 1998.
- 4) M.Grmek, sous la direction de, *Histoire de la Pensée Médicale en Occident*, Tome 1: Antiquité et Moyen Age, Paris, Seuil, 1995; Tome 2: De la Renaissance aux Lumières, Paris, Seuil, 1997; Tome 3: Du Romantisme à la Science Moderne, Paris, Seuil, 1999.
 - 5) M.Grmek, "Un Mémoricide", dans *La Guerre Comme Maladie Sociale et Autres Textes Politiques*, présenté par Louise Lambrichs, Paris, Seuil, 2001.
 - 6) 彼の経歴についての評論は、次の著作の中で見ることができる。M.Grmek, *La Vie, les Maladies et l'Histoire*, Paris, Seuil, 2001. 編者のランブリックによる評論がある。
 - 7) M.Grmek, "La découverte de la circulation du sang", in *La Première Révolution Biologique*, op.cit., pp.91-111.
 - 8) William Harvey, *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*, 1628. 暉峻義等訳、岩波文庫、1961, 2002.
 - 9) Ibid., 翻訳書、p.91.
 - 10) 次の文献は大変参考になる。二宮陸雄「ガレノス／靈魂の解剖学」平河出版社、1993.
 - 11) ガレノスはこの心中隔壁孔について何度も述べている。Cf. Galenos, *De Naturalibus Facultatibus*. Galien, *Oeuvres Médicales Choiesies*, II, Paris, Gallimard, 1994, Livre 3, Chap.15, p.118.
 - 12) 心臓に宿る熱という発想は古い。次のアリストテレスの「青年と老年について、生と死について」第4章での記述を参照せよ。「動物のすべての部分および身体の全体は生来の或る本性的な暖を持っている。それが生きているときは、暖かいものとして経験されるのはこの故である。が死んでその生を失ったときはその反対となる。事実、この暖の根源は有血動物においては必然に心臓の内にあらねばならぬ。……だが心臓の部分が冷たくなる場合には[生は]全く滅亡する。」(アリストテレス『アリストテレス全集』第6巻、副島民雄訳、岩波書店、1968, pp.292-293)
 - 13) cf. Galenos, *Galenus De Placitis Hippocratis et Platonis*. 『ヒポクラテスとプラトンの学説』1、内山勝利・木原志乃訳、京都大学学術出版会、2005、第1巻第5章。
 - 14) 周知のように、豚などの観察からガレノスが仮定した、脳の下部に存在するとされた複雑な血管の叢。ヒトには実在しない。
 - 15) デカルトの「方法序説」第5部や「人間論」での記載を見る限り、デカルトは、ガレノス的な動物精气と精神精气とを明確に区別することを避けているように思える。そしてむしろ、その精气の起源のエネルギー源が、「干し草を乾燥しないうちにしまいこむときに熱をもたせる火」とか、「新しい葡萄酒をしまりかすといっしょにねかして発酵させるときに沸き立たせる火」と似たようなもの、というような論証からも推測されるように、生命に特異的とはいえない、通常の発酵過程に近い性質をもつという議論に力を入れていたように思える。(cf. 「方法序説」『デカルト著作集』第1巻、三宅徳嘉・小池健男訳、白水社、pp.50-60.)
 - 16) アリストテレスの『動物部分論』第3巻第5章での次の記述を見られたい。「……[血液も全身を流れなければならない、とした後で] これは、ちょうど庭園において、水路が一つの源泉から次第に沢山の水脈に別れ、到る所で水を分配するように出来ているのや、建築において、土台の見取図の全体に沿って石を置いていくのに似ているが……、それらと同じように、自然も血液を……全身に通わせているのである。これは非常にやせた体を見れば分かることで、ちょうどブドウやイチジクの葉などが枯れると葉脈ばかり残るように、血管だけしか見えないのである。なぜなら、血液やそれに相当す

るものは、可能態において身体や肉あるいはそれに相当するものであるからである。そこで、ちょうど灌漑において最大の溝はいつまでも残るが、最小のものは泥がたまって最初にすぐ見えなくなり、泥がなくなるとまた見えるのと同じように、血管も最大のものは残り、最小のものは現実的には肉となっているが、依然として「[可能的には] 血管にもどり得ることに変わりはないのである。ゆえに、また肉がそのまま残っている限り、どこを切っても血が流れるのである。しかも、血管なしには血液は存在しないのに、小血管も見えず、ちょうど灌漑においても泥を取り去らないうちは溝が見えないのと同じことである。」（『アリストテレス全集』第8巻、島崎三郎訳、1969, pp.342-343.）

- 17) Andreas Vesalius, *De Humani Corporis Fabrica*, 1543.
- 18) Mirko Grmek & Raffaele Bernabeo, "La machine du corps", dans M.Grmek, sous la direction de, *Histoire de la Pensée Médicale en Occident*, Tome 2, op.cit., pp.7-36.
- 19) ハーヴェイ『心臓運動論』緒言、翻訳書、pp.36-37.
- 20) 同上、第13章。
- 21) フェルネルは、*physiologie*という言葉を創った人としても有名だ。
- 22) ハーヴェイ『心臓運動論』第2、3章。
- 23) 同上、第8章、翻訳書、p.93.
- 24) 同上、第9章。
- 25) Miguel Serveto, *Christianismi Restitutio*, 1553.
- 26) Realdo Colombo, *De Re Anatomica*, 1560.
- 27) ハーヴェイ『心臓運動論』第8章、翻訳書、pp.92-93.
- 28) Cf. 関係するアリストテレスの準拠箇所は次の通り。「その始源のうちでも、動かし支配する第一のものは太陽の循環であり、太陽はその円環〔黄道〕のなかを移動するとき、大地に接近し、あるいは大地から遠ざかることによって〔蒸発物を〕分散させ、あるいは凝結させ、そのようにして生成と消滅の原因であることは明らかである。ところで大地は静止しているので、大地のまわりをかこんでいる水分は、太陽の光線その他上界からきた熱によって霧状のものとなり、上へ運ばれていくことになる。だがこれを運ぶ熱がこれから去ってしまうと、一部分は上界へまき散らされるが、一部分は大地の上の空気中へ高くあげられた結果冷却し、そして熱の喪失と場所の高さのために冷やされた霧はふたたび集まって凝結するのである。このようにして空気から水が生じ、その生じたものがふたたび地上へ運ばれてくる。」（アリストテレス『気象論』第1巻第9章、『アリストテレス全集』第5巻、泉治典訳、岩波書店、1969, pp.29-30）

L'épistémologie de la circulation sanguine

Osamu KANAMORI

Dans cet article, nous voulons discuter presque exclusivement sur un sujet concret et précis provenant des traditions de l'histoire de la médecine occidentale, à savoir, celui de la circulation du sang, pour mettre en lumière en même temps certaines caractéristiques des champs de discours épistémologique. Pour cela,

nous recourons à un article de Mirko Grmek, successeur éminent de Georges Canguilhem, le maître de la tradition française de la philosophie de la médecine. En présentant des données historiques précédant de l'argument de William Harvey, nous voudrions insister sur le fait que presque tous les concepts importants d'un discours rationnel se situent inexorablement dans un réseau notionnel préexistant et contemporain, qui offre la limite et le contour d'un pensable et d'un impensable dans un espace d'argument.

一般研究発表要旨*

デカルトにおける精神と身体の実体的合一について**

久保田（山本） 祐歌

実体的合一の概念によって端的に表現されるのは精神と身体との緊密な関係であり、「省察」ではこれが水夫と舟のアナロジーによって説明されていた。この概念と関連して、レギウス宛書簡では、「人間は偶然的存在である」と「人間は自体的存在である」という2つのテーゼが議論の対象となる。これらを検討するにあたっては、この書簡がヴォエティウスから論難されたレギウスに助言を与えるという目的で書かれた点を踏まえる必要がある。「人間は偶然的存在である」と唱えたレギウスに対してデカルトは、部分（魂と身体）との関係においてのみ偶然的存在という言葉は用いられると言うようアドバイスする。魂も身体も互いなしで存在でき、これらの結びつきが偶然的であるからである。また、身体のみでは魂との合一を要求するものを知覚できず、魂のみでは身体との合一を強いるものはないので、「ある意味で」偶然的であるとも言える。

「人間は自体的存在である」というテーゼの問題点は、自体的存在がスコラ的に「実体」と同義であることである。しかし、デカルトがこれを自体的存在と呼ぶのは、人間身体と魂との合一が、人間にとって偶然的ではなく本質的であるという理由によってである。また、身体と魂は人間全体との関係では不十全な実体であり、それらが不十全であることから、構成されているのが自体的存在であることが帰結するからでもある。ここでは、人間が「実体」であるという主張はなされておらず、「第四答弁」と同様に、部分と全体との関係性こそが問題となっているのである。

デカルトの答え方に特徴的に見られる、合一（全体）を強調する場面では区別（部分）を弱め、区別（部分）を強調する場面では合一（全体）を弱めるというスタンスは、「第六答弁」等でも見られ、場面に応じてそれぞれの主張に強弱をつけるときの論拠は、エリザベト宛書簡で提示される「原初概念」に求めることができる。

*本号では、2005年春の研究大会と秋の研究大会に加えて、2006年春の研究大会において口頭発表され、その後編集委員会に提出された発表要旨を一挙に掲載します。

**2005年春季研究大会

スピノザにおける理性と直観知（第二種と第三種の認識）の区別について

——特にドゥルーズによる第二種認識の解釈を中心として——*

朝倉 友海

スピノザ哲学における理性と直観知の区別をできるだけ明確にすることが本発表の狙いである。

現代の我々は「直観知とは何か」というほうへ眼が向くが、問題はむしろ理性の位置づけにある。スピノザにとって第一に十全なる認識であったのは直観知であり、同等の地位が理性に与えられたのはやっとなら『エチカ』においてであった。幾何学的方法による体系化は、この新たに十全なる認識としての地位を獲得した理性の立場においてなされる。そこでは直観知さえもが理性の立場（幾何学的方法による体系化）において解明される。

理性と直観知の区別は理性の理論によって確立される。それは二つの意味においてである。一つは直観知の構造が解明されるということであり、もう一つは理性の領域を超えるものとして直観知が示されるということである。

『エチカ』における理性は、いわば生物学的なメカニズムとして解明される。それは個体と個体とのあいだに成立する関係性において捉えられる。知識論的な立場における理性と、実践的な立場における理性とは、ともに個体間の関係性として統一的に把握される。そのため、スピノザの理性の理論はきわめて実践的な性格をもつこととなった。そして理性はその限界を自ら明らかにすることによって、さらにそれを越えた知性の領域をも示すのである。

しかし直観知の領域が示され、その構造が解明されたとしても、残るのはいかにして我々にとって理性から直観知への移行が可能であるかという問題である。ドゥルーズはその解決に焦点を結ぶようなスピノザ解釈の方向を示した。『エチカ』の理性の理論がもつ実践性は、単に理性としての実践性だけにとどまるのではない。それはいかにして直観知へと至るかという道筋を指し示していることによって、より根本的に実践的なのである。

*2005年春季研究大会

習慣と集団

——後期サルトルにおけるヘクシスの問題——*

沼田 千恵

後期サルトルにおいては、マルクス主義批判やレヴィ＝ストロースらに立脚した社会論および集団論が議論の中心をなしているが、従来の研究ではサルトルにおける集団の成立過程が十分に解明されているとは言い難い。このことはサルトル自身が、惰性的でゆるやかな結びつきをもつ集団から、時には成員に生命の犠牲を要求する誓約集団に至るまでを詳細に記述しているにもかかわらず、その基本的なあり方を必ずしも明確にしていなかったことに起因する。

ではサルトルにおいて、より基礎的な集団のあり方とは、どのように理解されるのであろうか。後期思想においては、暴力やテロルの分析と並行して、習慣や模倣という概念が、他者との関係において重要な役割を果たしている。にもかかわらず、この点に言及した研究は極めて少ない。その理由は、人間の投企の主体的な側面を強調するサルトルの立場において、習慣や模倣の働きに依拠して説明される集団のあり方が、非本来的なものと位置づけられていることによる。しかしながら、サルトルが論じる「ヘクシス (hexis, exis)」としての習慣のあり方を追っていくと、それが単に受動的な概念としてではなく、自己を取り巻く物質的諸条件や、その身体性と深く関わりつつも、常に現実を克服する主体的行動としての側面を持ち合わせていることが理解される。このサルトルの立場には、物理学や合理主義にかたよった習慣についての理解をしりぞけるラヴェッソンの見解や、社会的存在における「模倣 (imitation)」の役割を強調する社会学者タルドの影響が見られる。成員の主体性に基礎をおく「集団 (groupe)」とその非本来的なあり方としての「群衆 (rassemblement)」や「集列体 (série)」という二分法によってではなく、惰性的側面を有する実践としての「ヘクシス」に依拠して人間集団の成立過程が説明されうることを提示するのが本発表の目的である。

本発表の目的は、この問題をサルトルが用いる「ヘクシス (hexis, exis)」の概念の検討により明らかにすることである。

*2005年春季研究大会

ライブニッツにおける観念と思考について*

清水 洋貴

『形而上学叙説』のうち、二十三、二十六、二十八および二十九節を取り上げて、ライブニッツにおける「観念」(idée)と「思考」(pensée)との関係を考察する。両者は次のような文脈において理解されねばならないように思われる。

1)「推論する」ことから「観念」は区別されねばならない。すなわち、推論の積み重ねによって「観念」を獲得するというわけではない。「可能である」ことの確信をもつ「事象」についてのみ、われわれは「観念」を有し「思考する」と定式化されねばならない(二十三節)。2)われわれにおける観念と思考の関係は次のようである。観念は「思考の無媒介的对象」である。魂が「思考する」ことを「機会」として、観念は魂に「表出」をもたらす。思考の側から言えば、それは観念を「いわば素材」として形成されるのである(二十六節)。3)われわれの有する観念および思考の起源を求めていくと神に至りつく。神がわれわれに「及ぼす作用」(action)によって、われわれは観念を有し、思考することができるのだ。われわれが「すべてのものを観る」ということは、「神によって」成立するのである。この意味において、われわれの有する観念の起源は神である(二十八節)。4)しかしながら、われわれは、「われわれ自身の観念」によって「思考する」のである。われわれが事象を観ることには神が不可欠なのだが、それでもわれわれ自身の営みは、それがわれわれの「本性」の自己展開として語られるならば、「能動」的であるといえる。つまり、われわれは未来の思考を自ら産出するという能動的な性格を有するのである。ここでは解明されるべき対象は、「観念」というよりは、むしろ「思考」、「しるし」、「態勢」なのである(二十九節)。

*2005年秋季研究大会

後期ライプニッツ哲学における「身体」と「表現」*

枝村 祥平

ライプニッツは『モノドロジー』においてモノダに窓がないと明言する(7節)。となれば、我々の自我であるモノダは、他の存在者からの直接作用を受けないことになる。

ところが一方、ライプニッツは、どのモノダも(そして当然我々も)必然的に持つところの受動性を強調する。無規定的なもの、一種の裸の延長として言及されてきた第一質料(*materia prima*)の語を、ライプニッツは、あるモノダに必ず内在し、要件となっている根源的な受動的側面を表すものとして使用するのである。この受動的側面は、延長している身体そのものではなく、むしろそれを越えたものである。

この受動的側面、第一質料は、我々の表象の内容を規定する機能をもつ。第一質料をもつことで、我々は痛みなどの受動的な経験をするのであり、その意味で第一質料は一種の身体性の契機である。しかも、あるモノダの本質は、同一宇宙の他のモノダの本質との関連づけられながら規定されており、他のモノダとの関係を含んでいる。そのことは第一質料に反映されるので、第一質料のみによって既に同一宇宙の他のモノダに対する表現がなされているとも言えるのである。

それでは、延長をもっている我々の身体、第二質料(*materia secunda*)と呼ばれる身体は、必要であるのか。すべてに合目的な存在理由を求めるライプニッツにあって、そのような解答は許されない。拡がりをもった身体をもち時空の秩序において他の存在者と共にあること、身体を駆使して関わり合うこと、我々が表象する身体をもった存在者が実際に延長を越えた実体自身の現われであること、そういった事柄が最善の秩序の一翼を担うものとして要請されているのである。

*2005年秋季研究大会

ベルクソン哲学における過去について*

山田 秀敏

本発表の目的は、ベルクソンの過去实在論を純粹記憶の発生と保存という面から記述することであった。その際、われわれは過去が実在しているということを「思い出せなくても、あったことはあったことなのであり、なかったことはなかったことなのである」と解釈した。つまり、過去が実在しているとは純粹記憶が想起から全く独立して実在していることである、と解したのである。

本発表は以下のように論を進めた。〈1〉ベルクソン哲学にあつては物質は「たえず再開される現在」であるので、物質的過去世界は実在しない。したがって、過去であり得るものは記憶だけであり、記憶が過去そのものなのである。〈2〉では、記憶はどのように発生するのか。ベルクソンは記憶は知覚と同時に形成されると述べる。つまり、ある対象を知覚した瞬間、その記憶も同時に作られているとベルクソンは言うのである。〈3〉その説が主張される理由の一つは、ベルクソンが知覚と記憶の間に質的差異を見ていたことに由来する。質的差異があるので、知覚は徐々に記憶になっていくことができないのである。〈4〉知覚と同時に形成された記憶はやがて過去に落ちる。この時、記憶の自動的全保存説が主張されることになる。〈5〉このようにして、記憶は想起から独立的に発生し保存される。ここに、ベルクソンの過去实在論があるのである。

記憶は通常は想起相關的に考えられている。記憶とは今、想起されるものだとされているのである。これに対して、ベルクソンは記憶はその知覚が存在しているその時に発生していると主張している。ベルクソンは記憶を知覚相關的に考えていたのである。

*2005年秋季研究大会

悪を構成する視角

——ジャン・ナベールの道徳哲学——*

越門 勝彦

災いによるのであれ、個人がなす道徳的悪によるのであれ、誰かが言われなくして苦しみを受けるとき、それに対しわれわれは正当化できないと感じる。ナベールは、災いと道徳的悪の違いにかかわらずこの「正当化できないもの」の感情を人々が抱くこと、さらに、苦しみをめぐる立場の違い、つまり、道徳的悪をなした本人、苦しみを蒙った本人、もしくは第三者という違いを超えて共有されることを強調する。

ところで、苦しみを与えた本人と、苦しみを受けた本人と、そして苦しみを目撃する第三者とでは、抱く感情や事柄の評価は異なるはずであるが、ナベールは、その違いを明確には論じていない。主体がどの立場にあるかによって抱く感情の質は異なってくると思われ、それゆえ、「正当化できないもの」の感情が共有されるという事実のみを主題化し、その感情を抱く主体のありようは問わないという方針には疑問の余地がある。

本発表では、第三者という立場の個別性格を、ナベールがどのように捉えているのかについて考察した。

どのような状況のどのような克服を目指すかによって、第三者には中立的な観察者と当事者に共感する他者という二つの典型的な態度を区別できる。裁判をはじめ紛争解決のための諸手続きにおいて一般に見られるように、訴えられた当事者が自分の不利になる事実を隠して罰を逃れようとし、被害を受けた側は相手の非難に終始する状況では、中立的態度は不可欠である。けれども、抗争を離れ、当事者と向き合って相手を理解しようと試みる交流では、第三者は共感の態度をとることになる。ナベールは、後者の状況が進展するための条件として「正当化できないもの」の感情の存在を指摘し、その重要性を強調しているのだと思われる。

*2005年秋季研究大会

メルロ＝ポンティと認識論

——その懐疑論への対応と形而上学批判から——*

國領 佳樹

本発表は、まずメルロ＝ポンティの懐疑論に関する言及から、認識論的議論を抽出することからはじめている。ここでの問題は、懐疑論的論証が知識の不可能性を示そうとすることにある。認識論者は何らかの形で懐疑論的言説を封じ込めようと試みるだろう。

以上のような設定の下で、メルロ＝ポンティの論述のいくつかは、一見したところ、対-懐疑論的論証として機能しているかのようである。その構造は、カントを源泉としてストローソンによって現代において再び問い直された超越論的論証と呼ばれるものと類似する。しかし実際、メルロ＝ポンティの超越論的論証らしきものは、認識論的問題設定の中で論争的なふるまいをするものではない。そういった論争は同一の存在論的偏見によるものとされるのである。確かに彼の論証は、ある特定の信念について、それを疑うことが我々には整合的に理解することができないということを示すものであり、これは対-懐疑論としての超越論的論証と戦略的には似ているように思われる。しかし懐疑論的論証自身が密かに利用している信念を示すことによって、メルロ＝ポンティが明らかにするのは、あるレベルにおける信念の不可疑性というものではない。というのも、それによって導き出される信念内容は、唯一、「世界が存在する」ということのみだからである。これによって個別の経験内容に対する懐疑論的論証が無効になることはない。当然である。しかしメルロ＝ポンティはここに、懐疑論的論証によって存在者の存在ないし非存在を問う条件のような「存在」が暗示されていることを確認するのである。メルロ＝ポンティが問うのは、この懐疑論的論証すらも依存するとされる「世界の存在」の意味であろう。つまり懐疑論という認識論的トピックは存在の問いへの決定的な契機となるのである。

*2005年秋季研究大会

リクールの解釈学的現象学と自然科学の哲学*

原田 雅樹

科学というものもリクールの言う意味でのテキスト性をもっており、科学における基本概念もその意味が再構築され続けられなければならない。例えば、量子理論においては、さまざまな基本概念の意味が再構築されることが要請された。量子力学によって、因果律、局所性、粒子、波動、観測量、連続性などといった物理における基本概念の意味が移行され、再構築されたのである。また、量子理論が導入されたがゆえに、数学の基礎概念も移行された。例えば、ディラックは変換理論を構築する際に、数概念を可換な c 数 (classical number) から非可換な q 数 (quantum number) に移行させた。最近では、この量子物理学の q 数における非可換代数に着目して、アラン・コンヌは空間概念を可換空間から、非可換空間へと移行させた。基本概念の再構築は、理論の経験との出会いによって可能になる。既存の理論に既に含まれている物理的・数学的基本概念の意味の移行なしに、いかにして量子論の理解が可能になるというのだろうか。この理論は、物理的實在の意味さえも移行させたといえることができる。

このようにみえてくると、テキストの意味に関する状況と科学理論に関する状況は、ある共通要素を含んでいる。テキストの著者の意図はテキストの中で疎隔されるのと同様に、科学的経験も理論の中で疎隔される。そして、自然科学においても、疎隔を媒介にして、概念と世界を再構築し、再解釈していくことが不可欠である。リクールは文学的構造主義の閉鎖性をその解釈学的現象学によって乗り越えようとした。類比的に、現代の自然科学の哲学における構造主義の閉鎖性を乗り越えることができるのではなかろうか、と自問してみることもできる。リクールの哲学とともに、われわれは内部的な構造をその外部へと開くことができるのである。

* 2005年秋季研究大会。なお本発表は、HARADA, Masaki, «La phénoménologie herméneutique et la philosophie des sciences : La théorie ricoeurienne du texte peut-elle aider à penser la construction des concepts en physique ?», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Vrin, 89 (2005), pp. 697-712, の日本語による口頭発表である。詳細に関しては、HARADA, Masaki, *La physique au carrefour de l'intuitif et du symbolique : Une étude épistémologique des concepts quantiques à la lumière de la phénoménologie herméneutique*, Paris, Vrin, collection «Science, histoire, philosophie», 2006年出版予定を参照。

記憶と忘却

——ベルクソンの記憶力理論における忘却の諸相——*

神山 薫

本発表の主題は『物質と記憶』における「忘却」である。同書によれば、習慣的再認の成立条件となっている「忘却」は、「記憶の過去性を捨象することによって、その有益な効果だけを現在の瞬間へともたらす」ことを意味するものである。そして、この習慣的再認が方向指示器となることにより、知覚対象のさらなる理解（即ち注意的再認）に役立ちうる記憶たちが呼び寄せられる一方で、これ以外のあらゆる記憶は遮断されることになる。これは「忘却の忘却」とでも呼ぶべき事態であろう。というのも、身体態度によって意識への現前を遮断されている記憶は、この身体態度を反映する意識の「外」（即ち「無意識」）にあるため、それが忘却されていること自体が意識されないからだ。

他方で、思い出されていないものも含めての全記憶は「生じたがままに存続する」と同時に、絶えず全体で収縮や膨張を繰り返している。意識は常にこの全体的作用を一個々の記憶が判明に想起されたり演じられたりすることとは別の仕方で一反映しているのだ。それゆえ、この、全記憶が意識へと反映されることを可能にする「忘却」は、たんに「もはや思い出せない」ことだけを意味するものではなく、むしろ記憶力の活発な活動を意味してすらいるだろう。

そもそも『物質と記憶』において「記憶力」は、ただ印象を受け取り痕跡を記録するだけの受動的なものでも、知的能力や身体的運動機構に還元し尽くされるものでもない。それゆえに同書においては、「忘却」もまた、「私の能力」の単なる「消失」や「減退」には収まり切らない射程をもつに至っているのだ。むしろこの忘却概念こそ、ベルクソンの「記憶力」概念ないしそれと密接に結び付いている「純粹記憶」という概念の特異性を逆照射するものであろう。

*2005年秋季研究大会

フェティシズムと政治言説

——コントとコンスタン——*

杉本 隆司

本発表では「フェティシズム」をキーワードに、コントとコンスタンの原始宗教に関するテキストを介して、一九世紀前半における宗教研究と政治的言説が交錯する地点を明らかにしようとした。一九世紀初頭のフランス社会は革命後の激動の時期であり、多種多様な政治的立場が、さらには実践的な「ユートピア的」世俗宗教が乱立していた時代である。このような時代状況の中で、コントとコンスタンは共に、当時の現実からはるか遠い原始宗教を研究の対象とした。この二人が宗教、それも人類の最初期の宗教史に取り組んだ、その意味するところはいったいなんだったのか。

一九世紀初頭のフランス社会は、一七八九年の革命からナポレオン帝政、王政復古、そして七月王政へとめまぐるしく政体に移り変わる激動の時期であり、そのあいだにイデオログ、共和派、ネオ・カトリック、産業主義、復古王党派、リベラル派、折衷主義、そして実証主義といった、多種多様な思想的・政治的立場が、さらにはフーリエ主義、サン・シモン主義といった実践的な「ユートピア的」世俗宗教が乱立していた時代である。また、その後の宗教学、あるいは人類学といった学問的立場からそれらの学説史の変遷を省みても、「教会史」から「信仰史」へと宗教史分析の歴史的变化がみられたこの時代は、キリスト教の権威が失墜し、同時に人類学的観察の誕生から社会学、心理学の創生期とも重なっている。このように政治的・学問的に大きく揺れ動いた時代状況の中で、コントとコンスタンは共に、当時の現実からはるか遠い原始宗教を研究の対象とし、人類史全体の流れの中でその歴史の粗描を試みた。

今回の報告では、おそらく現代ではもはやその繋がりが失われてしまっているようにみえる政治と宗教との関係を、それらが制度的な学問として確固として成立する以前の世界、一九世紀前半のフランス社会を生きたこの二人の思想家のテキストから、概略的にはあるが垣間見てみることにしたい。

*2005年秋季研究大会

神への愛

——人々が一致する第三種の原理として——*

森 亮子

スピノザは『エチカ』第4部定理37備考2において、感情に隷属しているために対立している人々が、自己の利益を守るために必然的に国家を形成するということを述べた。そこではより大きな害悪を被ることを恐れる感情が、人々を結びつける第一種の原理として提示された。理性による誠実さは第二種の原理として考えられるが、人間を制御するには無力であるとして、一致の原理としては退けられた。受動的な原理以外に、一致の原理は考えられえないのだろうか。本論では、その可能性を『エチカ』第5部の、直観知に基づく知的愛、すなわち「神への永遠の愛」において読むことを試みる。

まず人間が能動的に活動するためには、明晰判明な観念を形成することによって、感情を抑制することが必要であることを見る。次に、人間は第一種の認識である想像知によってではなく、第二種の認識としての理性に導かれて「神への愛」に至ることを確認する。最後に、第三種の認識である直観知をもつならば神への永遠の愛に至ること、そしてこの愛が神の自己愛の一部であることを示す。この神への永遠の愛において、感情、理性を超えて、人々は結合しているのである。

共通概念を基礎とする理性とは異なり、直観知は永遠の相の下に個物をその本質から認識する。理性によっては、神を人間の有限な存在の範囲で喜びの原因として愛するにすぎない。直観知によって人間は永遠の、すなわち存在が本質そのものである神の内で個物を見る。そこでは人間自身も含めたあらゆる個物は、神という唯一の実体の属性が変状した直接様態として現れる。神は人間精神に変状した限りで、神自らを愛し、かつ自己の変状した様態としてのあらゆる個物を愛する。直観知による人間の神への永遠の愛とは、神の自己愛の一部であることも同時に認識される。人間は永遠の愛によって神を愛するならば、必然的に神の内で自己も他の人々も結びついていることを知るのである。

*2006年春季研究大会

ベルクソンにおけるイマージュと持続

——『物質と記憶』第4章をふまえて——*

金子智太郎

本発表はアンリ・ベルクソン『物質と記憶』（1896）のイマージュ論を、特に同著第4章の物質論に注目して考察しようとする試みである。この物質論はいわば物質の再定義であり、ベルクソンは瞬間的で不動の物質という理解をあらためて、物質も精神と同じく連続的に変化する「持続」であり、物質と精神は持続の「緊張度」によって区別されると考えた。では、このような議論を通じてイマージュの定義はどうなるのか。本発表は物質の再定義以前と以後のイマージュ論を2つの図式としてまとめた。

物質の再定義以前のイマージュは物質と同一視されていた。このとき、イマージュと持続の関係は「本性の区別」と「物質化」という言葉であらわされる。イマージュは物質であり、知覚に現れるものだが、知覚は身体によって限定された物質の一部である。知覚には記憶が混入するが、二度と同じ変化を繰り返すことがない記憶は、物質やイマージュと本性的に区別される。記憶は持続であり、精神そのものであり、物質の内に位置づけることはできない。そして、知覚に混入するために記憶は物質化するとされる。

『物質と記憶』第4章における物質の再定義の後に、まず問題となるのは物質とイマージュの区別だろう。物質がある種の持続ならば、両者は同一視できないのではないか。なぜなら、イマージュは知覚に現れ、「現実的」だが、持続は知覚できず、「潜在的」だからである。物質とイマージュを区別することで、イマージュを持続の「断面」とみなす『物質と記憶』第2、第3章の議論はより明確に理解されるだろう。持続の断面であるイマージュは連続的に変化する持続によって絶えず形成される。したがって、物質の再定義以後のイマージュと持続の関係は「持続の断面」と「断面の形成」という言葉であらわすことができる。物質のイマージュの関係は、同一視から、持続としての物質とその断面の関係に代わるだろう。

*2006年春季研究大会

メルロー＝ポンティにおける「意味作用signification」*

山倉 裕介

本発表で問題にしたのは、メルロー＝ポンティの初期の主著における「意味作用signification」の役割は何か、ということである。『行動の構造』でも『知覚の現象学』でも、自らの活動に相応しいように主体が作り出した世界・環境のこと、といった意味合いで意味作用という用語は用いられる。

だが、力点の置かれ方は両著作で異なっている。一方の『行動の構造』で強調されるのは、知覚と「動機付け」の関係にある意味作用を通じて私は他者と意思疎通する、という点である。これにより自他の共存が確保される。もう一方の『知覚の現象学』では、主体と世界の関係に着目するならば、その双方を媒介する所に意味作用は位置する、という点に力点が置かれる。

ここで、意味作用について両著作に共通する役割を考えるなら、「主体と対象という古典的な二分法を決定的に乗り越える」道具立て、という所にその役割を認めることが出来るだろう。二分法（二元論）を克服する一方で観念論を批判する、という面が強く打ち出されているのが『行動の構造』での意味作用である。『知覚の現象学』では、主体と世界を意味作用が媒介する（主体－意味作用－世界という結び付きになる）ことで、より積極的に二分法（二元論）の克服が試みられる。

以上のように意味作用の役割を捉えるとして、「主体と対象という古典的な二分法を決定的に乗り越える」というメルロー＝ポンティの目論見は達せられたのだろうか。意味作用はどのようにして生じるのかとか、どのようにしてそれは作動するようになるのか、といった問題を含めてさらに検討する必要がある。

*2006年春季研究大会

ミシェル・フーコーの権力論とイデオロギー*

手塚 博

フーコーが提示した主体化を行う規律権力の適用対象は身体だと論じられてきた。しかしそれが主体を身体に還元する議論であるとしたら、俄かには理解しがたい。さらに刑罰の適用対象として身体刑が消滅したと論じつつ、身体への介入が詳細に論じられていること、精神を標的とした刑罰の体系を作成することが試みられていたことを勘案すると、権力および主体という両概念をどのように理解すべきなのかということが問題となる。しかし監獄の失敗に着目することで、規律権力が資本主義社会における社会編成を行うという効果を齎したこと、主体の概念によって表されているのが個人としての主体ではなく、一種の社会的範疇としての主体であることが明らかになる。

そこで問題になるのがフーコーの議論におけるイデオロギー概念の位置づけである。フーコーのイデオロギー概念が「虚偽意識」として理解されがちである現状を考慮して、自らの議論からこの概念を排除した。しかし科学的言説と、それに対抗すべきものとしてフーコーが挙げる「従属的な知」との間で起こる抗争、そして権力への抵抗という自由の端緒を理解するうえで、イデオロギー概念を外すことはできないように思われる。ある言説が真理としての効果をもつことができるか否かということが、権力と知の係わり合いの中心的問題である限り、それは複数の言説の間で生じる真理という地位を巡る抗争として現れるからである。さらに、規律権力が諸個人を社会的範疇の中に位置づけることをその役割とし、それに対する抵抗を自由として捉えることを試みるならば、抵抗とは別の社会的紐帯を構想することに他ならない。したがって権力関係を変容することで社会的紐帯を新たに作り上げることが、自由として語られるべきものであろう。イデオロギー概念を導入することで真理の地位を巡る言説間の抗争という観点を示し、フーコーの提示した権力論の再解釈を行った。

*2006年春季研究大会

レヴィナスにおける「作品」の概念*

亀井 大輔

ひとが意志をもって産み出したもの、すなわちひとの行為の成果や結果のことを、レヴィナスは作品（l'œuvre）と呼んでいる。彼はとりわけ『全体性と無限』においてこの語を用いており、さらに二年後の論考「他者の痕跡」では〈作品〉（l'Œuvre）と大文字表記で強調し、その意味をさらに論じている。本発表は、彼の哲学の根幹に位置すると思われる、この「作品」概念の解明を課題とする。

まず第一章で、『全体性と無限』における作品の意味を確認する。作品とは、それが誰かによって産み出されたものであることを意味し、ここにはいない者として作者を指示するものである。しかし作品を産み出す者（行為者）にとって、みずからの作品（行為の結果）はすぐに、じぶんとは疎遠なものとなる。作者がじぶんの作品にどれほど意味を込めようとも、レヴィナスが述べるように、「作品は、私のうちに起源をもったとたん、じぶんとは疎遠な意味付与にすぐさま身をゆだねることになる」。それゆえ作品は、作者の意志を満たすことができず、意志を殺してしまうものである。これは「行為の不可能性」を意味する。さらに、作品は歴史という全体性のなかで考えられたものであって、ひとを作品として扱うことは「歴史の裁き」と呼ばれる。ひとは歴史のなかで、つねに作品として扱われ、歴史の裁きを受けているのである。

しかし、レヴィナスの主眼は、歴史という全体性から無限なる他者に向かうことへと転回することにある。『全体性と無限』第三部で描かれるように、そこで意志は、全体性のなかで死んで無になってしまうのではなく、いわばその重心を他者のほうへと移し、死なずに生き残る方途が残されている。第二章では、「他者の痕跡」で示される「根底的に考えられた〈作品〉」の議論のなかに、この方向における「作品」概念の深まりを読み取る。

*2006年春季研究大会

公 募 論 文

ライプニッツ『形而上学叙説』における 観念と思考について

清水 洋貴

ライプニッツにおける「観念」(idée)は、一面では、「概念」(notion)や「認識」(connaissance)との差異から、把握される必要がある。すなわち、概念とは、観念がわれわれによって現に「概念把握」(concevoir)されたものであるのだが、観念そのものは、実際に概念把握されていなくとも、魂の内にある、という関係にある。また、「事物」との関連からいえば、観念は「本質」としての、概念は「本性」としての、いわば、われわれにおける事物の真の姿である¹⁾。

これに対して、本稿が解明したいのは、観念（あるいは概念）が、「思考」(pensée)から自らを差異化させつつ、それと自らを連関させる、という場面である。本稿は、この両者をめぐる差異と連関の論理を、『形而上学叙説』のなかに読み取ろうとする。この著作は、この哲学者自身が自らの思想形成にとって決定的段階を画すものだと表明しているところのものである²⁾。したがって、彼の成熟期の思想の考察や他の哲学者との比較に入るまえに、まずは、この著作の内部構造が、厳密に見きわめられ、取りだされねばならないであろう³⁾。

1) 概念あるいは観念と、思考あるいは表象との区別（十四節）

まず、十四節に注目したい。そこには、原因と結果の関係にある三層構造、すなわち「神」、その産出活動の結果である「実体」、そして実体の結果であるところの「現象」ないしは「表象」、「思考」という構造が見出される。

「神」は、「自らの思考」を実現化し、その結果として「実体」が産出される。別言すれば、神の有する「宇宙のそれぞれの眺望の結果」(le résultat de chaque vue de l'univers)が、「実体」である。これに対して、「実体」、言い換えれば、「われわれの存在」の「結果」(des suites)は、実体ではなく、「現象」である。「われわれの現象」は、「われわれにいつか到来しうること」である。つまり「現象」とは、実体に未来において「到来しうること」を表示する。このことは、つぎのように言い換えられる。「われわれに到来しうるものは思考と表象だけである」、と。現象ないしは思考や表象は、ここでは、ほぼ同義的である、とみなすことができるように思われる。こ

れらは、実体に現に「到来すること」（ce qui arrive）を表示することができない。これを表すのは、「観念」あるいは「概念」である。

「それぞれの実体に到来することは、もっぱらその実体の完全に満たされた観念あるいは概念から出てくる結果（une suite）にすぎない。それは、この観念が、すでにすべての述語すなわち出来事を含んでいて、宇宙全体を表出しているからである」（十四節）。

実体が有する「完全に満たされた観念」から、その実体に現に「到来すること」は結果する。実体についての述語や出来事が依拠するのは、観念あるいは概念である。思考や表象と、観念とは、それが表すものの差異、すなわち「到来しうること」と、現に「到来すること」との差異として、捉えられているのである。

この差異を踏まえた上で、これら両者は、次のように関連づけられる。

「そこでもし私が現在私に到来したり現れたりしていることをすべて判明に考察できるのだとすれば、そこに、永久に私に到来するであろうことや現われるであろうことを見ることができるであろう、といえるほどである」（同節）。

この一節は、つぎのように言い換えてよいだろう。「現在私に到来したり現れたりしていること」すなわち、私の個体的概念を「判明に考察」できるとすれば、「いつか私に到来するであろうことや現われるであろうこと」すなわち、未来に到来しうる「思考」や「表象」をすべて、かの「概念」のうちに見ることができるであろう、と。なるほど、「われわれの未来の思考や表象」は、「それに先立つ思考や表象の結果」である。だが、現に「到来すること」をすべて含む「概念」あるいは「観念」を判明に握ることができるならば、すべての思考や表象を知ることができるであろう、というのである。

「実体」から出てくる「結果」である「表象」や「思考」は、被造的実体にとって「到来しうること」であり、これを教えるのみである。これに対して、実体に現に「到来すること」を含み、これをわれわれに教えるのは、「概念」あるいは「観念」である。「思考」に注目して言い直せば、「神」は、「自らの思考」を実体として作出する。これに対して、神に産出された「被造的実体」は、その結果として、その実体の現に「到来すること」ではなく、いつか「到来しうること」のみをもたらしうるにすぎないのである。これが、被造的実体にとっての「思考」の在り方なのである。被造的実体においては、それに現に「到来すること」は観念として神に由来し、「到来しうること」は思考として自らから出てくるのである。以上において、概念あるいは観念と、思考あるいは表象⁴⁾との、ここでの差異と連関とが確認されたとしよう。

2) 事物をめぐる観念と思考との関係（二十三節）

実体に、現に到来することを教えるのか、それとも、到来しうることを教えるのか。このことに、観念と思考との相違は存する。さらに、別の観点から、「観念」と「思考」とは差異化される。つぎに、二十三節に目を転じよう。

二十三節を皮切りに、観念の本性および本質が本格的に論じられる。この節の後半部では、神の实在証明の検討を通じて、ライプニッツが構想する「観念」の位相が、「事物」の「可能性」の問題化のなかで示される。こうした文脈において、観念と思考との差異が明らかにされる。

考察の導入として取り上げられるのは、観念から生じる誤謬である。この誤謬の源泉は、「ひととはなんらかの事物について推理するとき、この事物の観念を有すると思ひ込む」、ということである。ライプニッツによれば、この代表例が、カントの言うところの神の「存在論的証明」⁵⁾である。この証明を支持してきた人々は、「推理」を次のように進める。私は、「神の観念」つまり「完全な存在の観念」を有するのでなければならない。なぜなら、私は「神」を「思考する」のであり、「思考する」というかぎりは、必ず「観念」を有するからである。ところで「完全な存在の観念」のうちには、「あらゆる完全性」が含まれており、「實在すること」(l'existence)もまた当然含まれている。したがって「神は實在する」(il existe)。このように彼らは結論する。

「この推理は不十分」だ、とライプニッツは言う。この証明は、全面否定されずに、不十分とみなされる。この論証は、補完されねばならない⁶⁾。「不十分」とされるのは、われわれが或る事物を「思考する」というとき、その事物がそもそも「不可能な空想」だという場合があるからだ。したがって、或る「事物」を私は「思考する」という事実に基づいて、その「事物の観念」を私は「有する」、と主張することはできない。すなわち、思考から観念へと向かうこうした論法は却下されるのである。

では、事物の観念を有するといえる条件はなにか。「ある事物の可能性について確信があるそのときに、その事物の観念を有すると自負できるのである」。「事物の可能性」の「確信」こそが、論証の真の出発点である。この確信に基づいて、はじめて事物の観念を有する、といえるのだ。

神の可能性についての「確信」は、つぎのように得られる。

「現実に實在するためには、その可能性すなわち本質 (sa possibilité ou essence) しか必要としないということは、事実、神の本性のすぐれた特権 (un excellent privilège de la nature divine) であり、ひとが自分からの存在 (Ens a se) と呼ぶのは、こうしたものなのである」。

「神が可能である」という言い回しは、神の有する「可能性すなわち本質」と言い換えられる。そのうえで、「神の本性」は「可能性」だけで「實在する」ことだ、と指摘される。すなわち、先の実在証明では、「完全な存在」から「實在」は明示されえないのだから、いまや「本質」だけで「實在する」という「神の本性」の特権的な在り方を言い当てるところの、「自分からの存

在」という概念あるいは定義⁷⁾が、論証の原点に据えられねばならない、というのだ。つまり、神の本性的な在り方が、“Ens a se”という概念において掴まれているのである⁸⁾。こうして、神の可能であることは確信されるのだ。

それでは、事物の可能性の確信が問題とされるこの場面では、「観念」と「思考」とは、どのように差異化されているのだろうか。

そもそも「事物」は、それ自体では、その「可能性」、あるいは、その「实在」は明らかではない。概念あるいは定義として可能性が掴まれていない事物は、实在ではなく、単なる名称であるかもしれない。したがって「概念」として掴まれることを通して、事物の可能であることが確信されて、「事物の観念」を有する、とわれわれは正当に主張できるのである。したがって、「事物の可能性」が、まず概念として掴まれていなければ、事物を「思考する」とか「事物の観念」を有すると言ってみても、それは空虚であり、無効である。思考について言えば、それは、この段階では「事物の可能性」を掴むという役割を担わされていないのだ。というのも、われわれの「思考」は、われわれに「到来しうること」すなわち「現象」を教えるのみであり、現に「到来すること」を教える「概念」あるいは「観念」から区別されねばならないのだから。「概念」あるいは「観念」を有することが起点となって、「思考」にその意義あるいは役割が付与されねばならないのである。以上のように、観念と思考との位相の違いが、確認されるのである。

3) 「観念」と「思考」との無媒介性（二十六節）

ここまでのところで、観念と思考とは、まず、実体に現に「到来すること」と、「到来しうること」において、つぎに、事物の可能性の確信の根拠であるか否かにおいて、差異化された。

続いて、二十六節を検討してみたい。ここでは、観念とは何であるか、すなわちその本質の把握がまっすぐに目指される。認識、概念あるいは定義としての観念の本質との対比において、観念の本質がここで問われるのである。この問いのなかで、「観念」と「思考」の差異と連関が示されることになる。

「観念」の本質の候補として、二つの教説が紹介される。ひとつは、「観念」は「思考の形相あるいは差異」⁹⁾であるという説、すなわちデカルトおよびアルノーの説である¹⁰⁾。これに対して、もうひとつは、観念は「思考の無媒介の対象、すなわち、それを観想していないときも存し続ける何か恒存的な形相」だとするマルブランシュの説である¹¹⁾。

本稿では、紙幅の制限上、残念ながら、両説とライプニッツ説とを本格的に比較検討することはできない。以下では、観念と思考の差異と連関という観点から、二十六節を整理することに留めたい。つぎの六点を指摘しておく。

第一に、「思考」は、一時的で個々の時間に生じるものであるが、「観念」は、そうではない¹²⁾。こうした対比の前提のもとに、「思考の形相」という第一の説は却下されるのである。

第二に、「観念」は、自らを「思考」から差異化しながらも、両者はともに「魂」の内にある。「観念」は、魂の外にあるわけではなく、「内的な」対象なのだ¹³⁾。「観念」はある種の心理的な

存在だ、といえよう¹⁴⁾。この点において、ライブニッツは、マルブランシュと対立する。

第三に、「観念」は、単に「対象」であるというだけでなく、「表現する」という質である。このことは、神が「精神の太陽であり、光である」（二十八節）ことに対応する。観念は、いわば魂の内なる太陽すなわち「対象」であり、かつ魂を照らす、すなわち、観念は作用するのである。「思考」との差異としては、「観念」そのものは、たとえわれわれの「思考」が錯然としていようと、その明るさを失わず、明るさの源泉であり続ける、ということである。

このことと関連して、第四に、「思考」は、判明化しうるが、「観念」は、そうではない。「観念」は、思考の判明化の根拠および源泉である。

「われわれは精神のうちにこれらの形相をすべてしかもいつでも有する。というのも、精神は常に自分の未来の思考をすべて表出しており、いずれは判明に思考するであろうことを、錯然としてはいるがすでにすべて思考しているからである。そこで、われわれが精神のうちにすでにその観念を有していて、この観念をいわば素材としてその思考が形成されるものでなければ、何ものもわれわれには学ばれない」（二十六節）。

「精神」は、事物の「形相」を、すべてしかもいつも現に有する。というのは、精神は、「自分の未来の思考」をすべて表出しており、錯然と思考していることを「いつか判明に思考するであろう」からである。しかしながら、このことがそもそも主張可能であるのは、精神が「観念」をすでに有するからであり、かつ、「観念」という位相から「精神」および「思考」が考察されるから、なのだ。つまり、精神が「未来の思考をすべて表出している」こと、および、「思考」が未来において判明化しうること、これらの根拠は、「思考」の位相ではなく、「観念」という別の位相にある。われわれは、「完全に満たされた」という仕方で観念あるいは概念を現に有する。そして、この観念は、「思考」を「機会」として、いわば「光」のように、事物の本性や本質をわれわれに「表現する」のである。「観念」が根源的に獲得されているがゆえに、その結果として「思考」は成立する。この意味において、思考は観念を「いわば素材として」¹⁵⁾ 形成される、といわれるのである。

第五に、両者は、「機会」において、いわば結びつく。「魂」は、「本性」や「形相」を「思考する機会が訪れる」と、それらを「自らに対して表現するという質」すなわち「観念」を常に有する。言い換えれば、形相や本性は、「思考」されているというかぎりは、「到来しうること」でしかない。形相や本性は、現に「到来すること」をすべて含む魂の内なる「観念」が、魂に「表出する」ことで、魂の「完全に満たされた概念」に含まれている、と現に認識されるのだ。

第六に、観念は、「われわれの魂のもつ質」¹⁶⁾ であり、かつ、「事物の観念」でもある。このことはいかにして可能なのか。「魂」と「事物」とのこうした連繋の根拠は、観念そのものの「原因」の探索において、はじめて明らかにされる。すなわち、観念は、もっぱら心理的な存在というだけではない¹⁷⁾。この点については、次にみる二十八節の検討において見届けたい。

4) 能動と受動という文脈から論じられる「観念」と「思考」（二十八節）

つぎに、われわれは、「事物」と「魂」との繋がり保証という残された課題を検討したい。この解決を、われわれは二十八節に見出す。そこでは、「観念」および「思考」が能動と受動という文脈において論じられるなかで、魂と事物との繋がりが確保されることになる。

「能動」と「受動」という対は、「叙説」では、三通りの仕方を用いられる。すなわち、被造物と他の被造物との間（十五節）、被造物と神との間（二十八節）、および、本稿では詳論できないが、われわれの魂が単独で考察される場合（二十九節）、である。

被造物間の能動と受動は、「表出の仕方の完全性に依拠して」¹⁸⁾、二つの被造的実体の各々に振り分けられる。こうした能動・受動は、或る「変化」に直面した二つの実体について、そのつど決定される、といえる¹⁹⁾。こうした語り方は、ライブニッツにとって一定の重要性をもつ。なぜなら、この語り方によって、被造的実体は、自ら表出するのであって、外から本性や形相を受容する必要はなく、したがって、受容性という意味を排除して、実体間に「受動」・「能動」が設定されることになるからである。

これに対して、被造物と神とのあいだに認められる能動・受動が、二十八節における問題である。

「ところで、形而上学的真理の厳密さをもって言えば、神を除いてわれわれに作用を及ぼす外的原因などはない。われわれは絶えず神に依存しているために、神のみがわれわれに無媒介的に自らを伝えるのである。その結果、われわれの魂に触れて無媒介的にわれわれの表象を呼び起こすような外的対象はないということになる」（二十八節）。

十五節では、「形而上学の用語」と「実際生活」との調節が目標であった²⁰⁾。これに対して、ここでの議論は、「形而上学的真理の厳密さ」に適ったものなのである。このことを踏まえうえで議論を見ていこう。

神は、われわれにとって「外的」でありながらも、「作用を及ぼす」(agir) ことができる。神は、他の外的な事物とは異なり、われわれにとって特権的な「外的原因」なのである。神とわれわれとの関係は、原因と結果の関係として握まられている。ところで、「作用を及ぼす」ということは、十五節では、表出の仕方の完全性がいっそう高い実体に付与されていた。上の引用が、この意味で解されるならば、われわれよりも神の方がいっそう明晰判明だ、ということになる。しかし、ここではそれ以上のことが意図されている。というのも、神のみがわれわれに無媒介的に「自らを伝え」、神以外には「われわれの魂に触れて無媒介的に表象を呼び起こす外的対象」はないと指摘されるとき、「われわれ」に対する作用の無媒介性は神の特権だ、と主張されているからである。神がわれわれに対して「及ぼす作用」(action) は、神による表出の完全なることを含意しつつ、さらに作用の直接性をも意味するのである。

それでは、神はわれわれにどのような「作用」を及ぼすのだろうか。

「われわれがあらゆる諸事物の観念を有するのは、もっぱら神がわれわれに及ぼす絶えざる作用のためなのである…」（二十八節）。

「たとえば、われわれが太陽や星を見るとき、われわれにその観念を与えその観念を保存するのは神であり、われわれの諸感覚が、神の設定した法則に従って、ある仕方であまき配置されたとき、神は通常の協働によってわれわれが実際に太陽や星を思考するように決定する」（同節）。

神は、その「絶えざる作用」によってわれわれに「観念」を「保存」する。また、「われわれの諸感覚」が神の設定した法則に従って配置されることに対応して、われわれは、神の「通常の協働」によって、或る事物を「思考する」ように「決定」される。いまや、われわれの魂の内部にある「観念」および「思考」は、神との関係において説明されるのである。

ここで注意したいのは、われわれと神との関係において、神の能動作用は、われわれに能動作用を引き起こす、ということである。神の能動作用は、被造物に「受動作用」を引き起こすわけではないし、われわれが受動的であるがゆえに神の能動を受容するというわけでもない。神の「能動」とわれわれの「能動」とは、「協働」（concoars）である、すなわち共に走る（concoarir）のである。

以上のことを踏まえたくうで、それでは、われわれが魂の内に有する「観念」が「事物の観念」であるという保証は、一体どのように与えられているのだろうか。神がわれわれに「及ぼす作用」に辿り着いたこの段階において、次のように主張される。

「それゆえ、神のみがわれわれの外にあるわれわれの無媒介的対象であって、われわれは神によってすべての事物を観る、とすることができるのである」。

「観念」、「神」、「事物」の三者は、次のような関係にある。われわれにとっての「無媒介的対象」は、「事物」ではなく、「神」である。ところで、われわれに「事物」を開示するのは、「観念」である。われわれが「観念を有する」ことおよび「思考する」ことの「原因」は、「神」である。神がこれらの原因であることが摺まえて、「すべての事物を観る」、すなわち、われわれの「観念」は「事物の観念」であるということが、われわれに示されたのである。

総括

もう一度、「われわれ」と「事物」との関係を考えながら、本稿の考察全体をまとめあげることにする。三つの文脈あるいは論理に集約される。

本稿 1) と 4) から確認されたように、「神」と「われわれ」、あるいは、われわれの「観念」

と「思考」とは、原因と結果の関係として構想されている。神が「原因」であり、その結果として「われわれ」は産出される。また、実体すなわち「われわれの存在」の有する「観念」が「原因」となって、「われわれの存在」の「結果」である「思考」が形成される。ではなぜ、究極の原因である「神」と「われわれ」との繋がりへの把握が、われわれが「事物」を「観る」ことを保証するのか。

われわれの有する「観念」あるいは「概念」の「原因」を遡行的に探求するとき、それは「神」によって原因されていることに行き着く。原因と結果の関係においては、「思考」の原因である「観念」あるいは「概念」から、その原因である「神」へ、というように、「原因」を遡る。これは、いわば「原因」を探索する途である。「事物の原因を知っている場合にのみ、われわれはその事物を認識しているのである」。これは、アリストテレスの言葉である²¹⁾。ライプニッツにおいては、「事物」ではなく、「事物の観念」の原因が神であると設定されて、われわれは神によって事物を観る、といわれるのである。「事物」は、「観念」の吟味と不可分な仕方、自らの位置を有し、われわれと関係するのである。かくして、原因の探索というこの文脈が、われわれと事物とを連繋させる、といえよう。

これに対して、2)において確認されたのは、われわれの認識活動として概念あるいは定義が現に形成されて、「事物」、なかでも「神」の「可能性ないし本質」が「確信」されねばならない、ということであった。これは、概念や定義としてのわれわれの「認識」の具体的な記述である。「認識」の順序においては、概念が形成されて、神および事物の可能性ないし本質がわれわれに示されねばならない。これは原因の探求ではない。ここでの強調点とは、根本的には観念が前提されているとはいえ、概念が実際に摺られねばならない、ということである。認識の順序は、原因についての先の文脈から区別されねばならない。

われわれは、第三の経路あるいは論理も、すでに見出している。すなわち、表現ないしは表出の論理である。これは、「結果」から「原因」へ至る途である²²⁾。1)と3)で見たように、「結果」であり、「到来しうること」である「思考」は、未来において判明化されうる。「原因」であり、現に「到来すること」である「観念」や「概念」は、思考にとって、判明化の根拠および源泉であって、いわば理想である。思考の判明化といういわば運動は、観念への接近あるいは復帰を目指すものなのだ。つまり、観念は、思考を、いわば産み出し、自らへと引き寄せる、あるいは連れもどすのである。われわれが思考に軸足を置くときには、結果が原因を表出するという営みのうちにある、といえる。

かくして、われわれは、慎重に区別されるべき三つの論理あるいは文脈を、『叙説』のうちに辿ることができた。ここで得られた成果は、『叙説』以降の「観念」と「思考」の吟味検討に際して、基本的視座となるであろう。

注

原典は、『叙説』に関しては、Lestienneの校訂版（*Discours de métaphysique*, J. VRIN, 1994）を用いた。引用は節番号で記す。その他は、アカデミー版（*Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsg. von der Deutschen

Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, Sechste Reihe Philosophische Schriften Sechster Band, Berlin, 1962) (略記: A, VI, vi) およびゲルハルト版 (*Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7Bde. Hrsg. von Gerhardt.) (略記: GP, 卷, 頁) を用いた。翻訳に際し、下村他監修、『ライプニッツ著作集』、工作舎、一九八八—一九九九年を参照させて頂いた。ただし、訳を一部変更した箇所がある。

- 1) 概念と観念については、拙論、「前期ライプニッツにおける「観念」について」、『哲学・思想論叢第二十三号』、筑波大学哲学・思想学会、二〇〇五年、四五—五四頁参照。
- 2) E・J・エイトン、渡辺正雄ほか訳、『ライプニッツの普遍計画』、工作舎、一九九〇年、一九七頁参照。
- 3) 観念の問題に関して、たとえばJolleyは、『叙説』を丹念に辿ることなく、『人間知性新論』等に答えを見出そうと、先へと進んでしまう。Nicholas Jolley, *The Light of the Soul, Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford, 1990, pp. 133-134.
- 4) 表象と思考との差異については、GP, II, 112.
- 5) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 619.
- 6) Michel Fichant, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Gallimard, 2004, pp. 457-458.
- 7) アリストテレスによれば、論証の出発点である原理は、一つの定義であり、この原理なる定義については、論証はありえない（『分析論後書』90b24-25）。
- 8) トマスにおいて、“ens per se” は実体の存在の仕方を、“ens a se” は神の存在の仕方を、表示する。この点は、山田晶、「トマスにおける〈aliquid〉の用法について」、『中世思想研究XXIII』、中世哲学会編、一九八一年、四—五頁参照。この用法にライプニッツは従う。ライプニッツにおける“ens a se” と神の实在証明との関係については、村上勝三編、『真理の探究』、知泉書館、二〇〇五年所収の、村上による論文、「存在と理由」三一八—三三四頁参照。
- 9) 「思考の形相」については、所雄章、『デカルト『省察』訳解』、岩波書店、二〇〇四年、一八二—一八七頁、および、村上勝三、『観念と存在』、知泉書館、二〇〇四年、一五三—一六九頁参照。
- 10) 岡部英男、「17世紀の「観念」論争—観念とは何か」、『東京音楽大学研究紀要第17集別刷』、一九九三年、八頁参照。
- 11) 岡部、前掲論文、五一—六頁参照。
- 12) Jolley, *op. cit.*, p. 134.
- 13) 『人間知性新論』、第二部第一章、A-VI-vi, 109.
- 14) 岡部、前掲論文、一〇頁参照。
- 15) 観念は、「思考の形相」ではないのだから、「素材」と呼ばれるのだ、とBurgelinは解釈する。Pierre Burgelin, *Commentaire du DISCOURS DE MÉTAPHYSIQUE de Leibniz*, PUF, 1959, p. 247.
- 16) 岡部は、ここでの魂の「質」を、表現能力と解釈する（前掲論文、七—八頁）。
- 17) 岡部、前掲論文、一〇頁参照。
- 18) 「そこで、実体はすべてのものを表出しているから無限の拡がりをもっているが、その表出する仕方の完全性に依りて、制限を受けることになる」（十五節）。ここでは、能動・受動は、被造物相互間での「制限」を意味する。
- 19) 「そこで、多くの実体に影響を与えるような変化が起こるときに、（実際、いかなる変化もすべての実体にかかわるのであるが）それによって完全性のもっと高い度合い、すなわちより完全な表出へと無媒介的に移行する実体は、その能力をはたらかせて作用を及ぼすのであり、より低い度合いの完全性

に移行する実体は、その弱さをあらわにして作用を受ける、とすることができると思う」（十五節）。詳しくは、佐々木能章、『ライプニッツ術』、工作舎、二〇〇二年、一二六―一二九頁参照。

- 20) 「しかし長い議論に立ち入らないでも、形而上学の用語と実際生活とを折り合わせるためには…」（十五節）。
- 21) アリストテレス、『分析論後書』、第二章、71b9-33参照。訳は出によるものである（出隆、『アリストテレス哲学入門』、岩波書店、一九七二年、一〇六頁）。
- 22) 二十九節では、「結果が原因を表出するように」、われわれの魂は「神を表出する」、といわれる。「われわれ」と「神」もまた、表出関係にある。

L'idée et la pensée dans le *Discours de métaphysique* de Leibniz

Hiroki SHIMIZU

Dans le *Discours de métaphysique* de Leibniz, l'idée, en se distinguant de la pensée, se rapporte à elle. Nous examinons la différence et la liaison entre l'idée et la pensée. D'abord, l'idée ou la notion enferme tous les prédicats ou événements de notre être, tandis que la pensée et la perception sont des suites de notre être. En second lieu, la possibilité de la chose n'est pas assurée dans la pensée, mais dans l'idée ou la notion. Troisièmement, l'idée, à titre de son essence, est un objet immédiat de la pensée. En dernier lieu, la source de cette immédiateté entre l'idée et la pensée est que Dieu agit directement sur nous. Cette action de Dieu sur nous garantit le rapport entre notre idée et la chose. En raison de cette garantie, on peut dire que nous voyons toutes les choses par Dieu.

コンディヤックにおける形而上学的概念

——「プロテウス」としての「本質」——

吉澤 保

「実体substance」、「本質essence」という形而上学的概念は、近代合理主義哲学においてその内実を根底から規定する基礎的概念である¹⁾。デカルトは、神、精神、物質を「実体」とし、精神の「本質」を思惟、物質の「本質」を延長とする。その後、「実体」概念や（実体を一元化しないなら）「実体」間の関係をいかに考えるかが重要な哲学的課題となる。ロック経験論はこのような形而上学的概念を批判する視座を与える。「実体」の「本質」を不可知とし、「実体」それ自体を論ずることの困難を示す²⁾。それを徹底したヒュームは従来の「実体」、「本質」概念を否定するに至る。コンディヤックもロック経験論を継承して、「本質」を不可知とするものの、ヒュームのような徹底化には至らない。ロック同様これらの概念を前提することを止めない。経験論は一見形而上学を免れているかのように見えるが、決してそうではない。本論稿が目指すのは、コンディヤック哲学を通じてこの点を例証することである。考察すべき問題は次のようになる。Ⅰ. コンディヤックが「実体」、「本質」概念をどのように導き出し、規定しているのか。Ⅱ. これらの概念がどのようにコンディヤック哲学と関係しているのか。

この哲学全般をここで扱うことはできない。Ⅱに関しては一見理解しがたい二つの命題—とはいえこの哲学を特徴付けると言ってい—を取り上げる³⁾。1. 「判断、反省、欲望、情念などは、様々に自らを変容する感覚そのものに他ならない⁴⁾。」「感覚論」のこの有名な命題はメーヌ・ド・ピランにこう言わしめる。「白状するが、変容される感覚というこの謎の答えを私は長らく探し求めたが無駄であった⁵⁾。」2. 「考える技術」では、「真理はいずれも同一命題である」とされる⁶⁾。さてこの「同一命題」が単なる同語反復なら、我々の知識の拡張は全くありえないだろう。カントの言うような「分析判断」だとしても同様である。そもそも経験論者のコンディヤックならむしろ「総合判断」に「真理」命題を求めるべきではないのか。

Ⅰ. 経験論的形而上学—実体、本質

ヴォルフ批判

『モノダ』ではヴォルフの「存在être」、「実体」概念が検討される⁷⁾。コンディヤックはヴォルフの見解をこうまとめる。「存在」は「実存しうるもの」である。「存在」には二種類の「規定」

がある。一つは「不変の規定」である。もう一つが「可変の規定」である。「不変の規定」は更に二つに分かれる。他の「規定」を前提しない「規定」、つまり、「存在」の中で「最初の規定」、は「本質」と呼ばれる。「本質」によって規定される、それ以外の「規定」は「属性」である。「可変の規定」は、「本質」によってその「可能性」は規定されるが、その「現実性」が規定されることはない。「可変の規定」は「様態」とも呼ばれる。この「存在」概念から「実体」概念が導き出される。「実体」は「本質」と「属性」とを「保持するもの」であり、更に、そこで「様態」が変化し継起するものとされる。一言で言えば「持続しうる、変容しうる主体」である。

このヴォルフの「実体」概念に対するコンディヤックの批判をまとめるなら次の三点になる。

1. ロックは、「実体」の「主体」を、「実体」の「本質」ではなく、この「本質」に先行するものに求める。ヴォルフ等のライブニッツ派はこのようにロックを批判する。この批判を尤もとしながらも、コンディヤックは、ヴォルフにも同様な誤解を生む不適切な表現があるとする。ヴォルフも「実体」を、「本質」と「属性」とを「保持するもの」とし、あたかも「本質」以前に「実体」の「主体」を認めているかのように見える。次のことをコンディヤックは確認しようとしている。「実体」の「主体」とは「実体」の「本質」に他ならない、と。
2. 上で見たように、ヴォルフは「実体」概念を導き出すのに、「抽象的観念」から「個別的観念」へ降りてゆく。しかもこの「実体」は「実体一般」に他ならず、「個々の実体」概念はそこから導き出される。このような「幾何学」に想を得た定義による演繹的手法を、コンディヤックは「総合」として一貫して斥ける⁸⁾。経験論者たるコンディヤックからするなら、経験において我々が最初にもつ「個別的、感覚的観念」から出発しなければならない。
3. コンディヤックは各「実体」に「本質」があることは認める。しかしそれは「プロテウス」のようなものであり、「様々な形で私に現れることを楽しみとし、どのような形であれ捉えられるものなら捉えてみよ、と私をたきつけてくる⁹⁾。」つまりこの「プロテウス」は「非常に巧妙で、抜け目がないので、私がそれを捉えたと思った瞬間には常に消え去っている¹⁰⁾。」我々は「実体」の「本質」を知らないのである。

精神、外的対象

コンディヤックはヴォルフとは逆に、個別的「実体」である「精神的実体」から始める¹¹⁾。「感覚」は、眠っている場合以外止むことはない。「感覚」をできる限り閉じようとしても我々の身体の「重さ」を感じないわけにはゆかない。我々が「我々の存在」を「意識」ないし「知覚」するのは、我々が「感覚」をもつ限りである。しかし我々は「我々の存在」そのものを直接「知覚」しているわけではなく、「感覚」を通じて間接的に「知覚」しているにすぎない。

「我々」ないし「我々の存在」を我々が「意識」するとは、それをある「質」を帯びたものとして、ある仕方で「変容」されたものとして、「表象」することである。「感覚」という規定なしには「我々の存在」は「表象」されえない。このように何らかの「変容」をうけた「我々の存在」が、「我々の実体」つまり「精神的実体」、「精神」に他ならない。

このように「精神」は「変容」を伴う「我々の存在」である。「変容」をすべて捨象すると、

「我々の存在」という概念が得られる。しかしこの概念を形成する働きは、コンディヤックからすれば、「暴力的抽象」に他ならない。「我々の存在」から個々の「変容」を剥ぎ取ることができるとして、すべての「変容」を剥ぎ取れることにはならないのである。ここで得られるのは本当の意味での「観念」ではない。つまり真の意味で「我々の存在」を知ったのではない。

とはいえここでコンディヤックは「我々の存在」を規定しようとする。それは「我々の実体の主体（主語）、基体substratum」であり、「実体の質を支えるもの」、「実体の規定を保持するもの」である。この規定はロックの「実体」概念（コンディヤックのいう「存在」に相当）そのままである¹²⁾。

コンディヤックは、「我々の存在」についての知覚、考察を基にして、今度は「外的対象」に向かう。それに我々は「質」を「知覚」する。「外的対象」をこれらの「質」を帯びたものとして見る時、それらを「実体」と名づける。これらの「質」を考慮しない場合、それらを「存在」と名づける。更に「質」は二つに区別される。「存在」と「常に一致している」場合、「固有性」である。そうでない場合、「様態」ないし「変容」である¹³⁾。

このようにコンディヤックは、自らの精神的「実体」から始めて、多少とも一般的な「実体」、「存在」などの概念を導き出す。これらの概念について次のことは容易にわかる。ヴォルフが抽象から具体へ下るのに対して、コンディヤックは具体から抽象へ上る。このような違いはあるものの、両者が導き出す「実体」などの概念にそれほど違いはないように見える。見やすい違いはといえば、ヴォルフが、「不変の規定」を「本質」と「属性」とに分けたのに対して、コンディヤックはそれを「固有性」とするに留めることである。これは、コンディヤックが「本質」を不可知とするからに他ならない。

実体の実存—精神

コンディヤックは「実体」の「存在」を認める。既に見たように、これこそが「実体」の「本質」に他ならない。しかし「存在」は「実体」の「主体」とされるのみで、これ以上の規定を受けることはできない。つまり「存在」ないし「本質」は不可知なのである。コンディヤックがどのように「我々の存在」という概念を引き出しているのかをもう少し丹念に見よう。コンディヤックは、我々は「我々」そのものを知覚することはできないとした。我々が実際知覚するのは「感覚」だけなのである。この場合なぜ「我々」も一緒に表象されるというのか。

デカルトは「方法的懐疑」から始めてコギトを振り返ることで、精神の実存を導き出す¹⁴⁾。コンディヤックのいう「我々」とはデカルトの「精神」に相当すると言える。確かにコンディヤックは「我々」の実存を論証せず、単にその「意識」について述べるにすぎない。しかしその実存は当然視されていると言える。「我々」が「我々の存在」と言われているので、ここではこの時代の形而上学的前提に従い「実存existence」という語を用いる。

コンディヤックの見解をデカルト風に言い換えるなら、我感ずる、故に我あり（実存する）、となる。というよりも「感覚」の主体（主語）として「我々」が必要であると言うべきだろう。デカルトよりむしろマルブランシュに近づけることができよう。マルブランシュは、デカルトの

ように「誇張懷疑」から出発するのではなく、思惟の主体の必要性から、我々の精神的実体の実存を導き出す¹⁵⁾。感ずるなら何かが感ずるのであり、それこそが「我々」に他ならない。

『考える技術』でも多少用語法は異なるものの、ほぼ同じ見解が述べられる。我々が我々自身を知るのは、現在感じている「感覚」と、「記憶力」が想起させるかつての「感覚」との、二つによってである。これらの「感覚」が「継起する」場であるこの「存在」こそが「実体」とされる¹⁶⁾。ここでは「存在」が、時間的に「継起する」「感覚」の主体であるという点が強調されている。

いずれにしても、「感覚」が瞬間的にであれ、継起的にであれ、生ずる場合、「感覚」にはその主語が必要である。それこそが「我々」に他ならない¹⁷⁾。アリストテレスの「第一実体」は個体であり、優れた意味での主語であるとされる。つまり様々な述語によって規定されるが、それ自身は他の主語の述語に決してならない。デカルトの「実体」は、「実存するために己自身しか必要としない仕方実存するもの」とされ、アリストテレスの「第一実体」の規定を満たす形になっていると言える¹⁸⁾。このような西洋の伝統的な実体概念にコンディヤックのそれも従う。

実体の本質

このようにコンディヤックによれば、「我々の実体」は実存する。そして既に見たように「実体」の「本質」は知りえない。この根拠についてももう少し詳しく見ることとする。

『モノイド』では「我々」という個別の実体の考察が他の実体の考察の範例とされた。既に見たように、我々が「我々」そのものを「知覚」ないし「意識」しようとしても、我々が直接知覚するのは「感覚」に過ぎない。それは触覚、視覚などの感覚によって具体的に捉えられるものでしかない。「我々」そのものは間接的に知覚されるにすぎない。ロックが言うように、「実体」（これは『モノイド』でいう「存在」に相当）は、「単純観念」の集合体つまり「複雑観念」、の基体にすぎず、「実体」そのものの「明晰な観念」を我々は持つことができない¹⁹⁾。簡単に言えば、色などの感覚を知るように、「我々」そのもの（ロックのいう「実体」）を知ることはできないということである。

1749年10月14日付けのクラメル宛の手紙は、「本質」を不可知とする論拠についてかなり詳しく論じている²⁰⁾。それによれば、「魂」に見出される「質」はすべて「知覚」を「前提」として、「知覚」以前に遡ることができない。「知覚」は「魂」に我々が見出す「最初の質」である。しかしこれは、コンディヤックからするならば本当の意味での「実体」の「本質」ではない。あくまで我々から見た限りでの、相対的な「本質」にすぎない²¹⁾。同様に、「延長」、「固性」、「力」は「物体」の、我々にとっての「最初の質」でしかなく、「本質」ではない。つまり「本質」とは、絶対的に他の質を前提しないものなのである。それゆえ「本質」とは「もしそれ [本質] を我々が知っていたら、[それに対して] もはやいかなる問いもたてないであろう」ものである。ところでコンディヤックが言うには、我々は、なぜ「魂」が「知覚」をもつのか、なぜ「物体」は延長的であるのか、などを問うことができる。

ここでロック経験論が「本質」を不可知とする理由と思われるものに簡単に触れておこう。上

でも見たように、コンディヤックがロックの見解を受け継いでいるのは多くの点で確認できる。「生得観念」を認めるデカルトの合理主義に対して、ロック経験論はそれを認めない²²⁾。魂には生得の観念はなく、観念は経験的に生ずるしかない。個別的物が引き起こす「感覚」と自分自身を振り返る「反省」とから出発して、抽象観念、一般観念を引き出さなければならない²³⁾。例えば「神」、「魂」という「実体」の観念が、デカルトでは生得的であるのに対して、ロックの場合そうではない²⁴⁾。ロックの場合、「感覚」ないし「反省」から出発して、「実体」、「本質」を説明しなければならない。ここからヒュームによる現象主義的展開を予想することは難しいことではない。「実体」、「本質」は我々の「印象」たりえないのであるから、それらを認めるわけにはゆかないことになる²⁵⁾。そしてこのようなロック経験論を受け継いだことによって、コンディヤックも、「本質」不可知論へと傾かざるを得なかったと推測することができる。

いずれにしても、「実体」の「本質」は、その「実体」に属する質の中で、他の質を前提しないことは確かとされている。これはデカルトにも同様な見解が見られ、本論稿の冒頭で見たヴォルフのそれとも一致する²⁶⁾。ここでもまたコンディヤックの「実体」、「本質」概念が西洋の伝統にはほぼ合致していることが確認される。

Ⅱ. プロテウスの変容

変容される感覚

『感覚論』が主に目指すところは、「どのようにして我々のすべての知識や我々のすべての能力が、感官から、もっと正確に言うなら、感覚から、やって来るかを見せること」である²⁷⁾。このような「知識」や「能力」の「発展」を発見するには、まず「感覚」に遡らなければならない。「感覚」に遡るといえるのは、「人間からそのすべての習慣を剥ぎ取る」ということである²⁸⁾。「立像」は我々と同様な身体的組織をもつが、「あらゆる種類の観念を欠いた精神」しかもっていない²⁹⁾。ロック流のタブラ・ラサの徹底をコンディヤックは行っている。

「感覚」には立像の「能力」の「発展」を規定する「原理」が含まれている。「快」と「苦」である。「立像」は「心地いい」「感覚」を享受しようとし、「心地よくない」「感覚」から逃れようとする。『感覚論』は、このいわゆる快樂「原理」だけで、「感覚」からあらゆる「知識」や「能力」の「発展」を引き出そうとする³⁰⁾。そして「判断、反省、欲望、情念などは、様々に自らを変容する感覚そのものに他ならない。」

この命題は言い換えれば、「感覚」が「様々に自らを変容し」、「判断」などの「能力」になるということである。「感覚」は「魂」の「本質」ではない。それは「魂」という「実体」に属する「変容」の中で「第一の変容」として捉えられている。そしてそれが「プロテウス」のように他の「能力」に「様々に己を変容する。」1750年6月10日付けのクラメルへの手紙でははっきりと次のように述べられる。「感覚、記憶、想像力、知性は、様々な変容を経るプロテウスにすぎない³¹⁾。」つまり「魂」の「能力」はいずれも、同一の「本質」である「プロテウス」の「変容」なのである。逆に言えば、だからこそ我々は様々な「能力」を同一の主体に帰属させる³²⁾。この

命題には、コンディヤックの「本質」概念が反映している³³⁾。

そしてこの命題の直後には「それゆえに魂が、それに備わっているあらゆる能力を自然から受け取ると想定することは我々には無駄であると思われた」とある³⁴⁾。結果的に、即ち、「発展」が終わった観点から見ると、「立像」の「魂」は、「判断」などの「能力」を備えていると言うことはできる。しかし「発展」そのものを記述しようとするなら、「生得的」な「能力」を備えている「魂」という抽象的な「実体」を想定することは、反生得主義に反するし、あまりにも的確さを欠くと言わねばならない。

同一命題

『考える技術』で、「真理」はいずれも「同一命題」であると主張される。「同一命題」とは「或る観念がそれ自身によって肯定される」命題である。つまり「或るものはそれと同じものである（AはAである）」。

ところでロックは「同一命題」を「無価値な命題」の第一のものとしてあげていた。そしてロックが考える「同一命題」は、「魂は魂である」といった、主語と述語が同一の命題に限られた³⁵⁾。一方コンディヤックの考える「同一命題」はこのように明らかに同一の命題に限られない。「二足す二は四」ある、「三角形の内角の和は二直角」である、更に「金は黄色く、重く、可溶的である、などがあげられている。コンディヤックの言う「同一命題」の意味は一義的とはいえないが、次のように整理できよう。

1. まず「それ自体において」ないし「神」から見た場合、「真理」はいずれも「同一命題」である。この場合あらゆるものの「本質」が知られていて、そこからそれに属する「固有性」がすべて導き出される。「一つの観念」から「同一命題」が、そしてそこから他のすべての「同一命題」が、導出される。一つの命題の項の間だけでなく、命題をつなぐ推論の間にも、「同一性」が波及する。
2. 個々の「精神」が実際にその都度形成する「真理」命題の場合にも以上のことは妥当する。ある「真理」はそれを有する「精神」によって、「同一命題」と捉えられる。この場合の「同一命題」とは、ある「精神」にとって主語概念と述語概念との間の同一性が自明な命題、あるいは、主語概念から述語概念が自明に導き出せる命題、であることがわかる。そうでない命題が「啓発的命題proposition instructive」即ち「発見」ということになる。
3. 「金」は「展性をもつ」という命題をたてるとする。この時我々は「金」の「本質」を知らない。つまりこの命題から金に属する「固有性」のすべてが導き出されることはない。そしてこの場合「展性をもつ」という性質は、「金」を構成する「複雑観念」の一部でしかない。このようにこの命題は一見するに「同一命題」には見えない。しかしコンディヤックはそれを次のように言い換える。「展性をもつと私が観察した、なおかつ、私が金と名づける物体、は展性をもつ³⁶⁾。」「金」は「展性をもつ」という命題はこのような意味で「同一命題」とされる。つまり観察によって形成されるこのような命題も、まだその問題のもの（この場合「金」）について経験的に知り得る「複雑観念」の全体を知らない段階でも、それが形成される度ごとに、「同一命題」になっている。

「真理」は「同一命題」に他ならない。この命題を支えているのは、その「実体」、「本質」概念である。ある「実体」（例えば「金」）の「本質」を我々が知るとする。「本質」こそがこの「実体」の主体であり、主語に他ならない。この「本質」が様々に変容して、この「実体」に帰属する「固有性」となる。これらの「固有性」は、「本質」という主語から導き出される述語に他ならない。

しかし「神」ならぬ我々は「実体」の「本質」を、「金」の「本質」を、知らない。しかし「金」に属するものとして我々が知る「観念」は、「金」の「本質」が変容したものに他ならない。「重さ、延性、展性は様々に変容する同一のものにすぎないことは、真実らしく思われる。しかし私にはこのことが本当かどうかはわからない⁷⁾。」ある「実体」に帰属するものは、「本質」の変容である。我々が形成する命題が「真理」であるならまさに、その命題を構成しているものはいずれも、同一の「本質」の変容に他ならない。それゆえにこそ「真理」はすべて「同一命題」ということになる。主語と述語との同一性は、「本質」の同一性に依拠する。

*

最後に手短にまとめておこう。コンディヤックは「実体」、「本質」という形而上学的概念を経験論的な仕方（一般化）で引き出す。恐らくロックの反生得主義を受け入れたことで、「本質」は不可知とされる。しかし出来上がったそれらの概念は合理主義的伝統にほぼ適っている。「実体」に帰属する性質（述語）はその「本質」（不可知のプロテウス）の変容である。以上の考えに、コンディヤック哲学の特徴的な二命題は支えられている。このような形而上学性のゆえに、コンディヤックの場合その反生得主義は皮肉にも経験の合理化とも言うべきものをもたらしているように見える。

注

- 1) 「実体」、「本質」はいずれもウーシアousiaの翻訳であり、西洋哲学の歴史全体においても根幹的なものである。
- 2) この場合ロックが言う「実在的本質」と「名目的本質」のうち前者である。John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (= *Essai philosophique*), Vrin, 1972, III, III, § 15-19, pp.334-337.
- 3) コンディヤックにおける「プロテウス」としての「本質」概念の重要性、この概念と本論稿が取り上げる二命題との関係、などについては既にボンジが指摘している。Laurence L. Bongie, «Introduction», in *Les Monadés*, Jérôme Millon, 1994, ch.VI, pp.103-125.
- 4) Etienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, in *Œuvres philosophiques de Condillac* t.I (= *O.P.* t.I), PUF, 1947, p.222.
- 5) Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres* t.III, I, § 2, I, Vrin, 1988, pp.54-55
- 6) *De l'art de penser*, in *O.P.* t.I, I, X, pp.748-750.
- 7) *Les Monadés*, I, I, pp.133-139.
- 8) *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, in *O.P.* t.I, I, II, VII, pp.24-27. *Traité des systèmes*, in *O.P.* t.I,

- II, pp.124-127.
- 9) *Les Monadés*, I, I, p.136.
- 10) *Loc. cit.*
- 11) *Ibid.*, II, I, pp.173-182.
- 12) 本論稿の註19参照。
- 13) 「神」という「モナド」（「実体」）の「実存」も論証されている。*Ibid.*, II, IX, pp.235-249. *La Logique*, in *O.P.* t.II, I, V, pp.382-383.
- 14) René Descartes, *Les Méditations*, in *Œuvres philosophiques* II, Classiques Garnier, 1996, pp.404-429. (pp.411-419.)
- 15) Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, in *Œuvres* I, Gallimard, 1979, VI, IIe par., ch.VI, pp.695-696. 「すべての我々の認識のうち、最初のそれは我々の魂の実存である。我々の思惟のすべてがその異論の余地のない論証である。というのも、現実的に〔現在〕*actuellement*思惟するものが、現実的に何かであることよりも明白なことはないからだ。」しかし既にデカルトも同様なことを述べている。Descartes, *Les Principes de la philosophie*, in *Œuvres* III, I, 11, p.97 et I, 52, pp.122-123.
- 16) *De l'art de penser*, I, XI, p.750.
- 17) コンディヤックの「我々（我）」はカントの「超越論的統覚」（「経験的統覚」と区別される）にも近づけることができる。両者が導き出されているのはともに、経験的に知られるからではなく、認識が成立する条件として必要であるからである。
- 18) *Les Principes de la philosophie*, I, 51, pp.121-122.
- 19) *Essai philosophique*, I, III, § 18, p.52 et II, XXIII, § 1-3, pp.230-232.
- 20) *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, PUF, 1953, pp.60-66.
- 21) *De l'art de raisonner*, in *O.P.* t.I, I, III, pp.628-629. ここでも「本当の本質」と「第二の本質」とを区別しながら同様の議論を繰り返す。
- 22) *Essai philosophique*, I, III, pp.42-59, etc.
- 23) *Ibid.*, II, III, pp.77-78.
- 24) *Les Méditations*, III, 36, p.445. *Les Principes de la philosophie*, I, 54, p.124. *Essai philosophique*, I, III, § 8-19, pp.45-53.
- 25) David Hume, *A Treatise of human nature*, Oxford, Oxford University Press, 1978, I, I, I, pp.1-7, et I, I, VI, pp.15-17.
- 26) *Les Principes de la philosophie*, Ière partie, 53, p.123-124.
- 27) «Extrait raisonné du traité des sensations», in *O.P.* t.I, p.323
- 28) *Ibid.*, p.324.
- 29) *Traité des sensations*, p.222.
- 30) このテキストで「原理」として明言されているのは「快」と「苦」だけであるが、実際の立像の「発展」には「魂」の能動的働きとして「注意」、「記憶力*mémoire*」の系列が不可欠である。*Ibid.*, I, II, pp.224-232.
- 31) «A new Condillac letter and the Genesis of the *Traité des Sensations*», in *Journal of the History of Philosophy*, January, 1978, v. XVI, n° 1, p.94.
- 32) コンディヤックの立場からヒュームを批判するならこうなる。ヒュームは一方でこれらの概念を否定

しながら暗に前提している。そもそも「観念の結合」は、「実体」ないし「本質」の同一性（言い換えれば「観念」が結合しうる場）が想定されなければ生じ得ないであろう。

- 33) 同様な論理に基づき、『論理学』では「人間知性の能力の起源と生成」は連立一次方程式の解法になぞらえられる。 *La Logique*, II, VII-VIII, pp.406-411.
- 34) *Traité des Sensations*, p.222.
- 35) *Essai philosophique*, IV, VIII, § 2-3, pp.505-508.
- 36) *La Logique*, II, IX, p.411
- 37) *Ibid.*, II, IX, p.411.

Les concepts métaphysiques chez Condillac. L'essence comme Protée

Tamotsu YOSHIZAWA

L'empirisme de Locke permet de faire la critique des concepts métaphysiques de substance, d'essence, sur lesquels se bâtissent les doctrines rationalistes. Hume nie ces notions. Condillac, héritier moins radical de Locke, se borne à les dégager d'une façon empirique, c'est-à-dire par la généralisation de la substance particulière d'esprit. L'anti-innéisme lockéen, que Condillac a suivi, l'oblige peut-être à accepter l'idée d'essence comme inconnaissable. Mais ces concepts métaphysiques formés empiriquement ne se différencient guère de ceux de Wolff, leibnizien. Ils servent de support à deux propositions caractéristiques de la philosophie condillacienne. De son anti-innéisme, semble-t-il, résulte pour ainsi dire la rationalisation de l'expérience.

La notion de corps chez Bergson

—Vers une autre histoire du spiritualisme français—¹⁾

Hisashi FUJITA

«Ce n'est pas chez les tribus nègres, chez les Circassiens, les Malais ou les aborigènes de l'Amérique qu'il faut chercher les principales vérités de l'espèce humaine, mais chez les riches et les pauvres [...]. L'homme qui peut ajouter à sa personne une cabine d'un des paquebots de la compagnie du Pacifique est un être doté d'une organisation très supérieure à celle de l'homme qui ne le peut pas [...]. Il n'y a que l'homme suprêmement riche qui possède tous ses membres au grand complet, et nous pouvons affirmer, avec l'exactitude scientifique la plus stricte, que les Rothschild sont les organismes les plus étonnants que le monde ait encore vus.» Samuel Butler

La notion de corps doit jeter une certaine lumière sur la philosophie de Bergson, acmé du spiritualisme français tenant une place importante dans le paysage philosophique tout au long du XIXe siècle. «Il n'est guère dans le bergsonisme d'idée plus profonde et féconde»²⁾, dit Vladimir Jankélévitch. Et le bergsonisme doit constituer à son tour un moment décisif d'une philosophie du corps. La présente étude a pour but de montrer, quoique trop rapidement, le rôle crucial que joue la notion de corps dans ce «réalisme spiritualiste» ou «positivisme spiritualiste» de Bergson, ainsi que de voir inversement en quoi le bergsonisme appelle lui-même un renouvellement radical de la notion de corps. Sujet trop ambitieux pour un article, nous avons dû évidemment faire un choix pour atteindre au mieux le but : en abordant ici le dernier grand ouvrage de Bergson, les *Deux Sources de la morale et de la religion* (1932) qui, bien que sommet de la philosophie bergsonienne du corps, reste peu étudié dans cette perspective, et en renvoyant aux résultats acquis dans les recherches précédemment menées³⁾, nous allons esquisser *grosso modo* trois traits fondamentaux de sa notion de corps : la propriété du corps propre, la relation entre le toucher et la vue, et la question de la technique dans les termes du corps⁴⁾. Ainsi espérons-nous que ces questions vont faire apparaître, concernant une ambiguïté singulière de la notion de corps, la réalité d'un héritage décisif de Condillac à Bergson en passant par Maine de Biran, réalité d'une filiation à la fois fidèle et infidèle entre sensualismes, Idéologies et spiritualismes.

1 . La théorie des deux corps - la question du corps propre et de la propriété

Commençons par le premier paragraphe de la section intitulée «Le problème du mal». Situé vers la fin du troisième chapitre des *Deux Sources*, ce paragraphe résume bien l'itinéraire tout entier de la théorie bergsonienne du corps. Limitons-nous à évoquer simplement la célèbre théorie des deux corps qui y occupe une place centrale. Ce qu'on considère normalement comme corps, c'est-à-dire le corps non seulement présent mais actif et agissant, c'est-à-dire encore ce qu'on appelle habituellement le «corps propre», c'est pour Bergson «le corps minime» «le plus petit», «ce corps intérieur et central, relativement invariable», «notre très petit corps organisé (organisé précisément en vue de l'action immédiate)» comme lieu de nos mouvements actuels⁵⁾. Comme le dit la fameuse phrase de *Matière et mémoire*, «le corps est un centre d'action». On pourrait appeler ce corps «corps d'action» ou «corps de l'action réelle» dans la mesure où nous sommes réellement et actuellement là où nous agissons.

Mais il y a bien un autre corps comprenant tout ce que notre conscience perçoit et qui «va jusqu'aux étoiles»; c'est un «grand corps», voire «le plus grand corps», «ce corps immense» qui change à tout instant, et parfois radicalement, même pour le plus léger déplacement du corps minime, «notre très grand corps inorganique» comme lieu de nos actions théoriquement possibles («inorganique» doit être entendu ici non seulement au sens physiologique ou biologique mais au sens fonctionnel de non-organisé pour l'action immédiate). On pourrait appeler ce corps «corps d'action virtuelle» ou «corps de perception» dans la mesure où nous sommes virtuellement mais réellement dans tout ce que nous percevons.

Le pénultième paragraphe de la section intitulée «Mécanique et mystique», *finale* en quelque sorte des *Deux Sources*, apporte quelque lumière sur ces remarques. Sans entrer dans la discussion sur le «corps de la sélection» entre le «corps de l'action» et le «corps de la perception», soulignons les deux points suivants: premièrement, lorsqu'on objecte à la discussion de Bergson, c'est souvent du point de vue qui insiste sur la propriété du corps propre ou sur la distinction tranchée entre le physique et le métaphysique. Deuxièmement, Bergson appelle le cerveau «organe de l'attention à la vie»; mais si l'on suit jusqu'au bout la direction indiquée par la théorie bergsonienne du corps, cette appellation devra s'appliquer aussi au corps minime et au corps immense. Bref, le corps tout entier devra être un *organon*, à la fois organe et outil de l'attention à la vie. Nous y reviendrons plus loin.

Voilà la théorie des deux corps chez Bergson⁶⁾. J.-L. Viellard-Baron confirme l'importance de cette théorie : «sans doute avons-nous chez Bergson la plus exacte phénoménologie du corps, qu'on pourrait comparer à celles de Maine de Biran et de Merleau-Ponty»⁷⁾. S'il y a une phénoménologie bergsonienne du corps, ce doit donc être une phénoménologie des deux corps.

Avant d'aller plus loin, nous nous arrêtons encore un peu dans ce paragraphe de «Mécanique et Mystique», sur la petite note 1 qui attire notre attention sur les deux points.

«(1) Nous avons montré ci-dessus comment un sens tel que la vue porte plus loin, parce que son instrument rend cette extension inévitable. (V. p. 179. Cf. *Matière et mémoire*, tout le premier chapitre.)» (1243/335)

D'abord le sens de la vue est considéré ici comme un «instrument» pour que la perception puisse parvenir plus loin ; ensuite l'«extension» qu'implique cet instrument de façon «inévitabile» est clairement soulignée. Ces deux points semblent nous conduire à une hypothèse selon laquelle les deux corps, à savoir le corps minime et le corps immense, correspondraient jusqu'à un certain point aux deux perceptions que sont la vue et le toucher. Si la vue est une perception «spéculative» (dans tous les sens du terme) qui prépare et anticipe les actions à travers les prévisions spatio-temporelles, et si le toucher est une perception pragmatique au sens où il a affaire à un contact avec l'objet comme moment immédiat de l'action, alors il s'ensuit, nous semble-t-il, que la vue est par excellence une perception du corps immense et le toucher celle du corps minime. Aussi convient-il à présent de traiter de la relation entre la vue et le toucher.

2. Le toucher et la vue - la question de la perception et de l'intuition

Dans la section à laquelle renvoie la note citée plus haut, Bergson compare «la faculté de comprendre la matière que nous manipulons» avec «la connaissance virtuelle [...] et le pouvoir non moins virtuel» d'utiliser d'autres choses que la matière manipulable (1119/178). Et c'est en tant qu'exemple certes, mais en tant que seul exemple privilégié de ce pouvoir virtuel que Bergson parle de la vue. L'intellection comme la vue, tout est selon Bergson pour l'action. Contrairement à la tradition aristotélicienne qui considère les végétaux, les animaux et l'homme comme les trois degrés successifs d'une même tendance, *l'Evolution créatrice* voit, on le sait, dans l'intelligence et l'instinct les deux voies différentes empruntées par la vie pour son développement maximal. De même ici l'intellection et la perception ne sont que les deux tactiques différentes adoptées par la technique vitale. Car la perception est, elle aussi, liée à l'action. Nous ne percevons pas pour percevoir et ne percevons pas pour rien ; nous percevons pour agir, pour choisir les images qui pourraient être utiles pour l'action. Le point de départ de la théorie bergsonienne du corps est une action du corps. A la différence des sensualistes comme Condillac, la sensation est considérée plutôt comme quelque chose de limité par rapport à la perception. Le titre du premier chapitre de *Matière et mémoire* - «De la sélection des images pour la représentation. Le rôle du corps» - doit être alors lu comme un slogan de cette théorie pragmatique de la connaissance, de cette théorie activiste de la perception. On y voit s'établir, comme le fait remarquer F. Worms, «la primauté de la relation spatiale et pragmatique aux objets sur toutes leurs qualités sensibles»⁸¹. Ainsi, l'œil est fait avant tout pour nous révéler les objets sur lesquels nous sommes en état d'agir.

Néanmoins, dans la vue ou la perception en général comme action virtuelle, il y a quelque chose qui dépasse ce pragmatisme. «Nous voyons les étoiles, alors que nous sommes sans action sur elles». Cela veut

dire que la vue ou la perception comme action virtuelle a recours inévitablement, immanquablement à «un dispositif dont l'effet dépasse son objet» (1120/179), à savoir un organe-outil incarnant ce que nous avons appelé ailleurs «loi du prolongement» ou «logique de l'extension»⁹⁾. Nous avons dit plus haut que Bergson n'affirme pas le primat de la dimension virtuelle. De même ici il n'essaie pas d'établir le primat de la vision en renversant le privilège qu'a le toucher auprès du sens commun et des sciences, mais il s'efforce d'affirmer leur relative indépendance réciproque. Le sens commun et les sciences pour Bergson prennent toujours la même direction pour augmenter l'effet de l'action, mais là aussi tous deux ont en commun de réduire le corps à la figure qu'il prend par rapport au toucher. Car l'image visuelle semble varier à tout instant selon les déplacements du sujet ou de l'objet, et par là elle semble instable, tandis que l'image tactile paraît stable et constatable tout simplement en touchant. A cause de ce pragmatisme inconscient et quasi-existential, nous avons pris l'habitude de considérer l'image visuelle comme un reflet ou un effet de l'image tactile. On est alors conduit naturellement à considérer la première comme une apparence, la seconde comme la chose même. «Mais telle n'est pas l'impression immédiate», écrit notre penseur des données immédiates :

«Un esprit non prévenu mettra l'image visuelle et l'image tactile au même rang, leur attribuera la même réalité, et les tiendra pour relativement indépendantes l'une de l'autre.» (1088/139)

Il y a beaucoup de questions intéressantes à analyser à propos de ce rapport entre la vue et le toucher, y compris sa relation avec la question traditionnelle de Molyneux, et il nous faudrait revenir à *Matière et mémoire* pour aller plus loin, mais contentons-nous pour le moment de renvoyer à notre étude où nous avons déjà commencé ce travail¹⁰⁾.

3. Le prolongement qu'est le corps - la question de la technique et de la prothèse

Passons au troisième et dernier point, en mettant en exergue librement une phrase de Bergson : «Plus précisément, il y a une logique du corps, prolongement du désir» (1116-1117/175). Certes Bergson écrit cette phrase à propos de l'origine de la magie observée dans des tribus dites primitives ; mais si la magie est pour Bergson «l'extériorisation d'un désir dont le cœur est rempli», et si celle-ci, tout comme le prolongement ou l'extension, a affaire donc à ce que Marcel Mauss appelle «techniques du corps» (au sens où toute pratique ordinaire corporelle, comme la marche ou même les positions sexuelles, loin d'être naturelles est de part en part artificielle), il n'est dès lors pas arbitraire de donner à cette phrase une plus grande portée. La logique du corps comme loi du prolongement par l'effort et le désir (avec ses conséquences ambiguës, puisque c'est à la fois une possibilité et un danger), n'est-elle pas une des idées centrales des *Deux Sources* ? En effet, pourrait-on comprendre sans y avoir recours les motifs centraux du premier chapitre comme l'«habitude», la «résistance aux résistances» ou l'«appel» fondé sur la communication ou

la communion spirituelle de l'enthousiasme entre le maître et le disciple ? Le deuxième chapitre, nous venons de le voir, traitait de la logique du corps dans la magie et les religions dites primitives. Si la philosophie du mysticisme privilégie l'invisible dans le corps et aborde des perceptions virtuelles ou anormales, il n'est pas exagéré de voir dans la théorie des deux corps le noyau dur du troisième chapitre. Qu'en est-il alors du quatrième et dernier chapitre intitulé «Remarques finales» ?

Le corps immense est, nous l'avons vu, une extension perceptive qui ne regarde plus forcément l'action immédiate ; cet instrument est plus ou moins libéré de la contrainte pragmatique. Lorsque cette logique de l'extension, un des traits fondamentaux de l'élan vital, dépasse chez l'homme les dernières limites, apparaissent non seulement tous les risques et les périls, mais aussi une possibilité inouïe. C'est ce qui constitue le thème principal de ce célèbre paragraphe dans la section intitulée «Mécanique et mystique». Ici s'imposent trois remarques rapides.

Premièrement, la logique du prolongement ou le motif du corps comme extension est développé ici au maximum :

«Allons plus loin. Si nos organes sont des instruments naturels, nos instruments sont par là même des organes artificiels. L'outil de l'ouvrier continue son bras ; l'outillage de l'humanité est donc un prolongement de son corps. La nature, en nous dotant d'une intelligence essentiellement fabricatrice, avait ainsi préparé pour nous un certain agrandissement.» (1238/330)

Contentons-nous de poser une seule question : est-ce que le «corps immense» du troisième chapitre et «ce corps démesurément grossi» (1239/330) du dernier chapitre désignent la même chose ? Tout ce que l'on peut dire avec certitude, c'est que les techniques de la vie chez l'homme sont développées tant bien que mal sous direction de l'intelligence ; par conséquent rien n'empêche, semble-t-il, leur fusion possible. En convertissant en mouvement des énergies potentielles accumulées en pétrole ou en charbon, les machines «donnent à notre organisme une extension si vaste et une puissance si formidable, si disproportionnée à sa dimension et à sa force» ; ainsi, avec le machinisme comme dernier renfort de l'intelligence, l'extension matérielle et corporelle qui semblait se produire d'elle-même «automatiquement» (1239/330) au début, en vient à dépasser de très loin «le plan de structure de notre espèce».

En second lieu, il convient d'évoquer les conséquences, disons «théologico-politiques», de cette logique. Bergson écrit en effet :

«Or, dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. D'où les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux, [...] : il y faudrait de nouvelles réserves d'énergie potentielle, cette fois morale.» (1239/330)

Ce qui nous importe ici, c'est que la théorie bergsonienne du corps que nous avons analysée jusqu'à présent s'applique non seulement à notre corps individuel mais aussi à la collectivité de nos corps, c'est-à-dire au corps politique. Les conséquences ultimes de la loi du prolongement ne reviennent-elles pas à atténuer, sinon à effacer radicalement, la différence entre l'animalité et l'humanité d'un côté, la différence entre le corps humain et la machine d'un autre côté, et en général la différence qui fonde et active toutes les formes de la politique identitaire ?

Le troisième et dernier point est que pour faire face au danger de ce machinisme, il n'y a qu'un seul choix : parier sur une possibilité inouïe qui dérive de la même racine que le machinisme. Il y a une communication entre les deux corps, minime et immense, entre les différentes perceptions comme la vue et le toucher, de même qu'il y a ici une coopération entre le machinisme et le mysticisme, entre mécanique et mystique. J.-P. Sérís remarque à juste titre que «la grande originalité de son [de Bergson] interprétation du machinisme, on le sait, est de le *relier* au mysticisme»¹¹. Mais plus précisément, de quelle sorte de «relation» s'agit-il ? Il ne s'agit pas d'une relation extérieure et contingente, mais d'une relation intérieure et essentielle. Elle n'est ni quelque chose comme un processus d'actualisation de l'action virtuelle qui se trouve entre les deux corps, ni non plus une cohabitation coopérative foncièrement hétérogène qui se trouve entre la vue et le toucher, mais une sorte de co-implication : les grands mystiques chrétiens, si leur mysticisme complet va directement à l'action sans s'attarder à la contemplation, n'ont aucune raison de dédaigner une liaison avec le machinisme, si c'est pour le conduire vers une voie bienheureuse (1238/329). De fait, ne mobilisaient-ils pas toujours tous les moyens possibles pour la propagation de leur conviction ? C'est pourquoi on peut dire selon Bergson que «la mystique appelle la mécanique». Le machinisme, de son côté, n'a pas encore réalisé, à cause d'un «accident d'aiguillage» initial, ce qui devait arriver. Le vrai machinisme bergsonien pèse sur la matière, pour se détacher d'elle ce poids servant ici de «point d'appui», ; il invente et utilise un «outillage puissant» pour que l'humanité, courbée jusque là par la matière encore davantage vers la terre, puisse arriver par la matière même «à se redresser», à se soulever au-dessus de terre et «à regarder le ciel». C'est pourquoi Bergson déclare : «le corps agrandi attend un supplément d'âme, et [...] la mécanique [exige] une mystique» (1239/330).

Le regard kantien voit avec respect le fameux «ciel étoilé au-dessus de moi» nettement distinct de «la loi morale en moi», c'est-à-dire il les tient en respect pour nous «exciter» à la recherche des sciences naturelles et de la morale : on y voit bien un stratagème de la philosophie transcendante. Le regard bergsonien par contre, touchant le ciel étoilé hors la portée de la main, amorce déjà, même virtuellement, comme avant-coureur, une action d'avenir, à venir. C'est un indice de la philosophie de l'immanence.

En guise de conclusion

Nous avons ainsi constaté, à travers ces analyses, trois traits fondamentaux de la notion bergsonienne de corps : avec la théorie des deux corps, elle tente non pas de dénier mais de remettre en question la pro-

priété du corps propre ; elle exige un réexamen de la relation entre le toucher et la vision ; enfin, elle intègre la dimension technique dans les termes du corps et sa propriété.

Nous ne sommes pas en train de dire qu'il n'existe pas de corps propre, mais de dire que du point de vue bergsonien, il n'y a pas beaucoup de sens à s'interroger sur le corps propre. S'il y a un doute profond (qui n'est point une négation) sur le corps propre dans la philosophie bergsonienne du corps, c'est que le corps pour Bergson n'est pas une machine à la Descartes mais un organe, un instrument : il ne s'agit pas pour lui d'explicitier le rapport de causalité physique dans le corps, ni même de résoudre au niveau purement spéculatif la difficile question de l'union de l'âme et du corps, mais de montrer au niveau pragmatique comment le corps est intégré comme un moment de l'action ou du processus d'actualisation de la vie, et comment du malentendu sur ce point résultent inévitablement les faux problèmes.

Le corps se situe à l'intersection entre l'actuel et le virtuel, de même qu'il est au carrefour des deux schèmes perceptifs, du toucher et de la vision. Comme le suggère le titre du premier chapitre de *Matière et mémoire*, Bergson met accent sur «le rôle du corps» dans le processus cognitif. Sa théorie de la connaissance n'est pas, nous l'avons vu, spéculative mais elle est pragmatique ; penser à partir du corps ne veut pas dire pour lui penser à partir de la sensation mais penser à partir de l'action. C'est la force d'agir qui constitue les principes de la théorie bergsonienne de la connaissance ; ce n'est pas la sensation mais l'action du corps qui donne son premier cadre à la connaissance, et c'est cette action du corps qui explique la perception. La représentation a sa racine dans cette corporéité, et le corps lui-même vient de la vie, de ce qui se meut. On comprend dès lors pourquoi la vision pour Bergson ne l'emporte pas sur le toucher, et inversement : les deux collaborent à titre égal. La philosophie bergsonienne n'est rien d'autre qu'un pragmatisme de la vie, où l'élan vital, effort de la conscience d'envergure cosmologique, essaie d'accomplir, en mobilisant tous les moyens acquis, le maximum de l'évolution créatrice.

Le corps se situe enfin à l'intersection du vrai machinisme et du vrai mysticisme, bref dans un vitalisme singulier que nous avons ailleurs proposé d'appeler (*non*)-organique¹². Si Bergson souligne le rôle du corps, c'est donc toujours en fonction de la vie, d'une tendance à obtenir toujours plus de mobilité, d'indétermination et de liberté. Paradoxalement, lorsque l'action dépasse certaines limites, elle met en péril le corps lui-même, au point de le saturer d'une logique de l'exappropriation. C'est cette ambiguïté que nous avons pointée en le nommant, pour commencer, une négativité singulière. La philosophie bergsonienne n'est pas que celle qui aurait pour seul mérite la (re)découverte de la virtualité et de la multiplicité. Bien au contraire, cette philosophie de la vie qui était dès le début une philosophie de l'effort, devenue de plus en plus philosophie de l'action, de l'activité et du travail, pour arriver enfin, en faisant imploser et saturer le spiritualisme français, à une certaine philosophie de la technique à tendance vitaliste, qui trouvera comme successeurs Canguilhem, Leroi-Gourhan ou Simondon. Ce serait un vitalisme (*non*)-organique qui débrouille ou dé-marque les frontières entre l'organique (corps humain, par exemple) et l'inorganique (machine, par exemple). N'est-ce pas une conséquence ultime du spiritualisme français ? Ce spiritualisme singulier de Bergson n'a-t-il pas un rapport fondamental avec celui de Maine de Biran ou de Ravaisson qui,

contrairement à un sensualiste comme Condillac, en vient à souligner, tout en partant toujours de la sphère tactile comme la solidité ou la résistance, l'indépendance réciproque entre le toucher et la vue, et en vient à privilégier l'effort, la volonté, la mobilité, la motilité ? S'il en est ainsi, pourrait-on parler d'une aventure de la notion de corps, dont le terreau était préparé par le sensualisme et l'Idéologie, dont le germe était conçu durant le spiritualisme français, dont la pousse et peut-être la fleur s'épanouissent chez Bergson ? C'est ce que nous avons voulu proposer ici comme hypothèse.

Notes

- 1) Je remercie Camille Pourchot et Luc Peterschmitt pour leurs conseils précieux.
- 2) Jankélévitch, *Henri Bergson* (1959), PUF, coll. «Quadrige», 1989, p. 167.
- 3) Pour ce qui est des trois premiers des quatre grands ouvrages de Bergson, nous en avons proposé notre lecture ailleurs : à propos de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), «La question du rythme et de la mesure dans la philosophie de Bergson», *Études de langue et littérature françaises*, n° 89, Société Japonaise de Langue et Littérature Françaises, 2006 ; sur *Matière et mémoire* (1896), «Entre *phainomena* et *phantasmata*. «Déjà-vu» bergsonien et «membre fantôme» merleau-pontien», *Revue de langue et littérature françaises* (RLLF), n° 31, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo, mai 2005 ; quant à *l'Évolution créatrice* (1907) enfin, deux articles sur «La main de Bergson. Pour une histoire du vitalisme (non)-organique» et «La notion de finalité chez Kant et Bergson», tous deux dans RLLF, n° 29-30, mai 2004-septembre 2004.
- 4) Soulevées ici dans un contexte des études bergsoniennes et de l'histoire de la philosophie française au tournant du XIXe et du XXe siècle, ces questions pourraient se déployer, liées toujours organiquement, dans un champ beaucoup plus vaste que nous nous contentons d'indiquer ici : 1) «*Hoc est enim corpus meum*», «Ceci est mon corps». Bien avant que le Husserl de *Ideen II* ou Merleau-Ponty aient développé la phénoménologie du corps propre, penser le corps, cela n'est-il pas toujours revenu à penser le corps propre ? Une certaine hantise de «*sôma sêma*» ou une certaine théologie de l'incarnation ne se cachent-elles pas aux tréfonds d'une métaphysique inconsciente qui détermine notre pensée moderne ? Voilà la première question qui est celle du corps propre ou de la propriété. 2) «*Partes extra partes*». La notion même d'impénétrabilité, qui sépare le corps propre des corps extérieurs, même quand il s'agit des particules minimales, n'est-elle pas toujours liée au toucher ? Depuis le Platon du *Phédon* (65b), la philosophie, en tant qu'elle concernait l'*idea*, la *theoria*, avait certes affaire à l'intuition c'est-à-dire, quoique cela paraisse paradoxal, à une manière de voir sans recours à la vision. Mais c'était précisément dans la tradition qui considère la vision comme toucher, ou du moins au moyen de cette métaphore. Ne retrouve-t-on pas dans les figures optico-haptiques aussi bien dans *La Dioptrique* de Descartes que dans la discussion passionnante du célèbre problème de Molyneux ce geste qui revient à comparer la vue au toucher, en assimilant son organe à un organe qui *touche* la lumière ? De manière concomitante, du «*Noli me tangere*» pour Marie-Madeleine au «Heureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru» pour Thomas appelé Didyme, n'y a-t-il pas une tradition chrétienne de ce qu'on pourrait appeler «la théologie du toucher» ? Voilà la deuxième question, celle du primat du couple vision-toucher dans la tradition philosophique. 3) Enfin la troisième question porte sur la *tekhne* et la prothèse. Qu'est-ce que le corps, le corps propre ou la prothèse pour ceux qui ne peuvent pas marcher

sans jambe artificielle, pour ceux qui ne peuvent pas vivre sans appareil de maintien vital ? C'est une question à la fois tout à fait moderne au sens où elle est formulée dans notre temps, et extrêmement ancienne au sens où elle concerne l'aube de l'humanité, au moins selon André Leroi-Gouhhan qui parlait déjà du bouleversement radical que suscite la marche bipède sur le cerveau humain. L'instance technique s'amorce dans le corps même. Si les organes corporels sont des machines organiques, les machines ne sont-ils pas un organe corporel artificiel ? Le corps propre est toujours déjà une prothèse, et inversement. Sur notre dette théorique et notre éventuelle critique envers *le Toucher*, Jean-Luc Nancy de Derrida, voir notre étude «La main de Bergson», *art. cit.*

- 5) Toutes nos références concernant Bergson renvoient d'abord aux *Œuvres*, Édition du centenaire (Paris, PUF, 1959), puis à l'édition séparée (PUF, coll. «Quadrige»). Pour ce qui est des paginations sans le titre de l'ouvrage, il s'agit des *Deux Sources de la morale et de la religion*, principal objet de la présente étude. Ici 1194-1195/274-275.
- 6) Mais alors, dira-t-on, qu'en est-il de la relation de ces deux corps ? Pour répondre à cette question, trois remarques s'imposent ici.

- 1) Tout d'abord, une évidence : la philosophie de Bergson est une philosophie de l'action, une philosophie de l'effort qui a pour *motto* «*primum vivere*». Et c'est là qu'il faut situer sa théorie du corps. Percevoir signifie dans *l'Essai* percevoir dans un espace-temps, plus précisément, percevoir en spatialisant le temps. L'espace même n'est rien d'autre qu'un schéma corporel qui prépare les mouvements ou actions sur les choses. Dans *Matière et mémoire*, le corps humain, grâce à son appareil cérébral hautement épanoui, peut embrasser la plus grande indétermination par rapport aux autres corps⁶, c'est-à-dire le plus haut degré de liberté dans le règne animal. On comprend dès lors la stricte cohérence de ces deux ouvrages. *Matière et mémoire* déploie dans une dimension *corporelle* la thèse proposée par *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Les détails de la perception se soumettent aux nerfs sensitifs, mais «la perception, dans son ensemble, a sa véritable raison d'être dans la tendance du corps à se mouvoir» (*Matière et mémoire*, 194/44). Je perçois, car j'ai un corps ; mon corps est centre d'action, car il vit. Vivre c'est agir, vivre c'est se mouvoir («un être vivant, c'est-à-dire agissant», *ibid.*, 194/43)⁶. La théorie bergsonienne du corps est de part en part pragmatiste ou «activiste», voilà la première remarque. En anticipant un peu, disons encore davantage qu'il n'y a qu'un pas de cette théorie pragmatiste du corps à la position instrumentaliste et machiniste.

- 2) Bergson ne prend jamais l'action à la légère. Cela nous conduit à la deuxième remarque : il ne faut pas surestimer la dimension de la virtualité. Pour Bergson, plus les organes perceptifs se développent, plus les possibilités d'action seront variées ; dans le temps, on pourra prévoir à plus long terme et mieux préparer l'action, et dans l'espace, on pourra exercer une influence sur les choses qui se trouvent plus loin. La perception est déjà un germe de l'action, et inversement l'action n'est absolument pas séparable des éléments perceptifs⁶. Bergson souligne que la perception est plutôt une *action* virtuelle. Ce qu'il appelle «effort» n'est rien d'autre qu'un processus d'actualisation de cette action virtuelle.

- 3) De là résulte la troisième remarque concernant la théorie des deux corps : il ne faut pas considérer comme opposés ou nettement séparés le corps de l'action et le corps de la perception ; il faut au contraire les prendre ensemble dans un même processus d'actualisation des actions virtuelles. C'est une autre manière de dire que cette logique de prolongation tente de nuancer la solidité et l'impénétrabilité qu'on accorde ordinairement au corps propre ; le corps propre ou le «corps minime» est lui-même est un processus d'actualisation. Autrement dit, le corps

propre n'est pas prolongé par la perception ou par la machine, mais le corps est déjà une prolongation.

- 7) Il serait effectivement intéressant de la comparer avec celle de Maine de Biran. L'homme selon Biran a un corps qui occupe un domaine de muscles volontaires, c'est-à-dire le corps comme le «terme résistant» qui entretient avec le moi une relation essentielle et nécessaire, et un autre corps occupant le domaine qui échappe à la domination des muscles volontaires, c'est-à-dire le corps comme «involontaire» qui entretient avec le moi une relation contingente ou oblique, si l'on peut dire. Pour réfléchir sur l'évolution ou la mouvance de la théorie du corps dans le spiritualisme français, il serait ainsi particulièrement significatif d'analyser et comparer chez nos deux auteurs le rapport qu'ont ces deux corps par rapport au moi, à l'effort ou à l'«hyperorganique» surtout dans leurs genèses. Il faudra y revenir ailleurs.
- 8) Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, coll. «Les grands livres de la philosophie», 1997, p. 32.
- 9) Voir notre article sur «La main de Bergson», *art. cit.*
- 10) «Entre *phainomena* et *phantasmata*», *art. cit.*
- 11) Sérís, *La technique*, PUF, coll. «Philosopher», 2^e éd., 2000, p. 178, nous soulignons.
- 12) A ce propos, il est quand même étonnant de voir sortir cette phrase, même si elle est mise en guillemets, et ainsi mise en garde, de la bouche de quelqu'un comme Bergson, adversaire de Nietzsche : «une «volonté de puissance» très particulière. [...] un empire à exercer, non pas sur les hommes, mais sur les choses, précisément pour que l'homme n'en ait plus tant sur l'homme» (1240/332).

La notion de corps chez Bergson

Vers une autre histoire du spiritualisme français

Hisashi FUJITA

La présente étude a pour but de souligner la place importante qu'occupe la notion bergsonienne de corps dans son système philosophique, dans les *Deux Sources* ici, ainsi que de voir si les points essentiels qui émergeront au cours de l'analyse sont eux-mêmes ou non des moments exigeant un nouvel examen de la place même de la notion de corps dans la tradition du spiritualisme français. Trois questions s'imposent : 1) «*Hoc est enim corpus meum*», la question du corps propre ou de la propriété ; 2) «*Partes extra partes*», la question du primat du couple vue-toucher dans la tradition philosophique ; 3) la question de la *tekhne* et de la *prothèse*. En destituant la sphère du corps propre, le bergsonisme comme philosophie vitaliste de la technique fait saturer et imploser le spiritualisme français.

自由の錯覚

——『直接与件』における自由への信憑と嫌悪——

村山 達也

「行為が人格全体から発出し、その全体を表現しているとき、わたしたちは自由である」（DI, 129）。しかしわたしたちは「本質的に機械論者であり」（DI, 132）、「意志することへの説明不可能な嫌悪」（DI, 127）を抱いているがゆえに「ごく稀にしか自由ではない」（DI, 174）。わたしたちは大抵の場合、社会が用意した枠組みに沿って自己を理解し、日常的な行為を反復する、「意識ある自動人形」（DI, 126）としての生を生きているのである。だがそうであったとしてもやはり、わたしたちは「自由意志というものを信じている」（DI, 112）だろう、ときとしてその信憑が「無制限の信頼」（DI, 174）にまで至るほどに¹⁾。——以上が、『意識の直接与件についての試論』（以下『直接与件』）においてベルクソンが描き出す、普段のわたしたちの姿である。奇妙なあり方ではないだろうか。意志することを忌み嫌いつつも、自らが自由であることには疑いを差し挟まない。自由であることなどほとんどないというのに、自由に行為したという錯覚を抱いてしまう。こうした「自由への信憑」や「意志することへの嫌悪」は何に由来しているのか。そして、容易には調停しがたいかと思えるこの二つの思いは、わたしたちの内面で同居することによっていかなる帰結をもたらすことになるのか。本稿でわたしたちが解こうとしているのはこうした問題である。

考察が一通り終わったとき、わたしたちの日常的な生は、自己の同一性に固執し、それを維持しようと努めるが、しかしまさにそのことによって逆に自己を見失い、絶えず自己誤認を産出し続ける、そうした姿の下に現れることになろう。この考察をベルクソンの自由論の重要な一面——あるいは裏面——として提示することができたならば、わたしたちの課題は果たされたことになる。では、まずは「自由への信憑」から始めよう。

1 自由への信憑（1）——自己についての直接知、あるいは感情

持続の感情

わたしたちの反省的意識は、空間という媒介物によって真の持続や自己から遠ざけられている、とベルクソンは『直接与件』の随所で語る。そうした叙述からは、わたしたちの反省的意識は自己の真のあり方から完全に隔離されてしまっているのだと思われるでしょう。しかしそうではない。「わたしたちの自由な活動のプロセスは、いわばわたしたちの知らぬ間に、持続のあらゆる瞬間

に、意識の仄暗い深みにおいて継続されており、持続の感情そのものもそこからやって来ている[……。]（DI, 178, n.1）「わたしたちの知らぬ間に」に慎重にも付されている「いわば」に注目しよう。自由な活動のプロセスは、ほとんどわたしたちに知られないものなのではあろうが、しかし完全に知られなくなってしまうわけではない（cf. DI, 127）。わたしたちの反省的意識は、何らかの仕方で、自己の真のあり方に触れているのだ。——「いわば」という留保の文言はそうしたことをわたしたちに告げている。

触れていることを知らせるものが（判明な知ではなくて）「感情」と呼ばれていることにも注意しておこう。言語が打ち立てる「はっきりした明確な区別や不連続性」（DI, VII）は、持続する自己のあり方をわたしたちに歪めて伝える。だが、反省的意識といえども持続する自己と同じ一つの自己をなしている（DI, 93, 103）以上、自己の自由な活動について何かしらの知を持つはずである。その知としてベルクソンが指し示しているのが、この「持続の感情」なのだ。

そして、この「持続の感情」、時が経つというただそれだけでわたしたちが被り続ける質的な変化についての感情があるからこそ、「[意識状態の進展には] 幾何学的必然性などないとわたしたちははっきり感じている。継起する意識状態の間には質の差異があり、先立つ状態から他方をア・プリオリに導出しようとしても絶えず失敗することになるからである。」（DI, 117）こうして、わたしたちに自由の感情が生まれる。付言しておけば、この「持続の感情」は、わたしたちは持続しているというただそれだけで常に幾分か自由である、というベルクソンの主張に対応するものである。意識は常に質的に変化しつつあるがゆえに、「同じ原因が同じ帰結を生む」という法則性がそこでは成り立たないのだ（cf. DI, 150, 175, 179）。「法則性の欠如」としての自由がこうして確保される。

自発性の感情

しかしわたしたちの自己は単なる質的变化という以上の特性を持っており、その特性についてベルクソンはまた別の自己知を主題化している。「わたしたちの誰もが[……]自らの自由な自発性について直接的な感情を抱いている。」（DI, 106）わたしたちの自己は自発性としても知られる、しかもやはり「感情」という形において。そしてこの感情もまた、わたしたちに自由への信憑を抱かせる。「わたしたちが力というもの認識するのは意識の証言を通じてに他ならず、意識は、将来の行為の絶対的決定というものを肯定もしなければ、理解することすらしない」（DI, 163）。こうして「自発性の感情」は「自由な原因性」という意味における自由概念をもたらすことになる。そして、「自由な原因性」というこの論点と、先の「絶えざる質的变化」という論点とが合流する——あるいは、この二つの論点がそこから系として派生してくる——地点にこそ、真にベルクソンの意味における、「自我の全体を表現する」（DI, 125）自由行為が現れることになる²¹。

ともあれ、一旦まとめておこう。わたしたちは自らについて、空間的表象を介した判明な認識に加えて、持続の感情と自発性の感情という二つの自己知を持つ。そしてこれらの感情こそ、わ

たしたちが抱く「自由への信憑」の源泉なのである。——だが、これは「自由への信憑」の一面に過ぎない。ベルクソンは表立って主題化していないが、しかし『直接与件』の中からはっきりと取り出してくることのできる、もう一つの源泉がある。次節でそれを論じよう。

2 自由への信憑（2）——自由を仮構する「説明」

「真理の遡行的な運動」（PM, 1）あるいは「回顧の論理」（PM, 19）。ベルクソン哲学においてよく知られた、知性批判の一主題である。知性は、真に新たなものの出現をそのままに受け容れることなく、その「新たなもの」を可能性に変換して過去へと投影した上で、既に存在していた可能性の実現としてのみ「新たなもの」を捉えようとする。「真に新たな、創造的なもの」を「既存の可能性の単なる現実化」へと縮減してしまうわけである。知性批判におけるこの主題が意識的に提唱され始めるのは『創造的進化』をもって嚆矢とするが、予見不可能な自由を論じた『直接与件』においても、知性批判におけるこの主題は既に断片的に鳴り響いている。——と一応は解することができよう。だが、仔細に検討してみるならば、『直接与件』においてこの主題はさらに三通りに変奏されていることが分かる³⁾。これからその主題と三つの変奏をそれぞれに分析していこうと思う。そこからはまた、「自由への信憑」のもう一つの源泉として「説明」が浮かび上がってくることにもなるはずである。

主題の提示

所謂「回顧の論理」がそのままに現れているのは次の箇所である。「ひとたび最終的な行為がなされたならば、わたしはあらゆる先行状態に対して固有の価値を付与することができる […]。だが、先行状態がそれらの価値とあわせて認識されていたならば最終的な行為を予言することができたのだろうかなどと問うのは、悪循環に嵌り込むことである。」（DI, 143）自由行為がなされた後でならば、行為までの過程は「その行為に至るもの」として合理的に説明されることができよう。しかし行為がなされる以前には、それぞれの先行状態が行為との関係において持つ価値は未定である。行為以前にそうした価値が決まっていたかのように語ることは、最終的な行為を密輸入し、それにあわせて価値を配分することでしかないのだ（cf. DI, 141）。「反省的意識の根本的な錯覚」（DI, 142）とも名付けられるこの誤りが、所謂「回顧の論理」と極めて似通ったものであることは、容易に見て取られよう。

機械論の堅持

では次の事例はどうだろうか。既に決心はついているのにいつまでも思い悩んでいる場面の描写である。「動機を商量し熟考してはいるが、でも決心は既に固まっている、といったことがわたしたちにはある […]。機械論の原則を堅持し、観念連合法則にきちんと従おうと、懸命になっているかのようだ。」（DI, 119）この事例が所謂「回顧の論理」と異なるのは、行為がなされる以前に合理的な説明が求められている点である。しかも他の箇所では、実際にわたしを決心

へと促した理由と正当化する際の理由とが一致することはほとんどないとすら言われる（DI, 100）。つまりこうなる。(1) わたしたちは、自由に行為しつつあるときですら、同時にそれを機械論的に説明しなくてはいけないと感じてしまうことがある。(2) しかもその説明は、大抵の場合、真の理由を誤認している。後年の「回顧の論理」は必ずしもその妥当性が否定されていない（PM, 19）ことを鑑みるならば、ここでの「回顧の論理」の批判は、後者の論点においてより徹底したものになっている、とすることができるだろう。

後催眠

次に、所謂「後催眠」の事例を見よう。被験者は、催眠中に与えられた暗示を催眠が覚めた後に実行してしまう。「被験者の行為は、被験者自身の言うところでは、先行する意識状態の系列によって導かれたものである。だがそれらの意識状態は実際には結果であって原因ではない。行為はなされねばならなかった。また、被験者はその行為について自らに説明できなくてはならなかった。未来の行為こそが、ある種の引力によって、自らが自然に生じてくるような心的状態の連続的系列を決定したのである。」（DI, 118）これまでの例とは異なり、ここで説明を要求しているのは自由な決心ではなく、暗示された行為に過ぎない。それでも「被験者はその行為について自らに説明できなくてはならなかった」。説明の目的は、まずは「機械論の原則を堅持する」ことであろう。これは前の事例と変わらない。しかし結果は大きく異なる。つまり、そうして説明を施し、心的状態の系列を形成することで、おそらく被験者は、その行為が暗示されたものであることを自らに対して完全に隠蔽し、その行為は内発的なものだという錯覚を抱くようになるのだ⁴¹。こうして (3) 説明は、自由ならざる行為を自由と感じさせる効果を持つ。所謂「回顧の論理」のように自由を消去するのではなく、むしろ自由を仮構する、そうした「説明」がここで姿を現す。ここでも真の理由が誤認されていることは言うまでもない。

再開された会話

さらに、ベルクソンの個人的な思い出として語られる次の事例を見ていただきたい。会話が一旦打ち切られた後で暫くしてからまた話し始めたら、二人とも同じ話題について考えていたことをベルクソンと友人は見出す。同じ観念連合の系列が決定論的な仕方でもたらされたと思われるでしょう、と述べた後で、ベルクソンはこう報告する。「しかし詳細な検討によって、わたしたちは思いがけない結論に導かれた。確かに、二人の会話者は新たな話題を以前の会話に結び付ける。二人は〔新旧の話題の〕間をつなぐ観念を指し示さしえしよう。だが興味深いことに、二人は、共通の新たな観念を以前の会話の同じ点にいつも結び付けはしないし、間にある二つの連合系列はまったく異なっていることもありうるのだ。ここから結論として出てくるのは、この共通の観念はある知られざる原因——おそらく何らかの物理的影響——に由来しているということ、そして〔…〕先行観念の系列は共通の観念の原因と見えるがしかしその結果なのだということではないだろうか。」（DI, 118）何か音がしたとか匂いがしたといった何らかの原因——判明に意識されてはいなかったし、擬制された説明に覆われてもいるがゆえに、もはや特定することはできない

(「知られざる原因」)が、しかし二人に共通の観念を生み出すことができる(「物理的影響」)ような——によって頭に浮かんだに過ぎない新たな主題が、以前の対話の各所に結び付けられて、先行条件の系列を作り上げる。そこには、まったく存在していなかったはずの「間をつなく観念」さえも含まれている。

外的原因によって引き起こされた観念の出現が、仮構された先行観念の系列によって説明されることで、自由の錯覚が生み出される。こう言ってしまうと後催眠と同じことだ。だがそれだけにはとどまらない。これまでに挙げた事例においては、行為へと至る心的系列あるいは合理的説明は、未来の行為に引き摺られつつ、行為がなされるのと同時並行で作りに上げられていた。それに対してここでは、新たな観念は、存在していなかったはずの過去の心理系列を、観念を思い浮かべた本人にも意識されないままに生み出しているのである。わたしたちの反省的意識は、記憶を書き換え、行為へと至る心的系列を自動的に仮構する、そうしたメカニズムを備えてすらいるのだ。つまりこうなる。(4) 心理状態はときに、自らの出現を説明しはするがしかし存在してはいなかった系列を、その心理状態を抱いている本人には知られない仕方で作りに上げる。

まとめておこう。(1) 自由に行為するときでも、合理的な説明ができなくてはいけないとわたしたちは感じてしまう。(2) 大抵の場合、そうした説明は真の理由を誤認している。(3) 外発的な原因による行為であっても、行為しつつその行為を内発的なものとして自分に説明できるならば、わたしたちは自由に行為したと思ひ込む。(4) ときに現在の状態は、過去に投影されることで、存在してはいなかった心的系列をも無意識の内に作成し、何ら自由ではない行為を自由と思ひ込ませる。——以上が、行為において「説明」が果たす役割である。

3 錯覚の成立

あらゆる「説明」が自由の錯覚を生み出すわけではない。例えば心理学的決定論は、行為へと至る観念連合の系列を決定論的なものとして「説明」する。普段のわたしたちも、行為をなした後で行為にしっかりと「説明」を与えてみた結果、自分が自由ではなかったと気付くことがある(cf. DI, 127, 128)。だから、自由の錯覚を生み出しうる「説明」は、まず何よりも、自由の仮構を目指し、行為を意識状態の内的展開の帰結として示すものでなくてはならない。

だが他方で、行為に意識が伴うことはただそれだけで、わたしたちがその行為を自由だと「思う」ことの十分条件をなしていない。——第一章において既に、快や苦といった「情緒的感覚」は「自動的な反応か、その他の可能な運動かという選択へとわたしたちを誘う役割を持つ」(DI, 26)「自由の始まり」(DI, 25)であるとされていた。またベルクソンはこうも述べる。わたしたちには「行為そのものに加えて、逆のやり方を選ぶ力をも把握させる、意識の証言」(DI, 131)が与えられているのだ、と。そして、この「他の選択の可能性を告げる意識の証言」が、わたしたちが第一節で扱った本来の意味における自由(あるいは持続)に起源を持つことは、次の引用からも明らかだろう。「直接的確認において不可謬な自我は、自らを自由だと感じ、そう明言す

る。しかし自我は、自らの自由を自らに説明しようとするや否や、空間を介したある種の屈折 [= 選択可能性という形での自由の表象] によってのみ自己を把握する。」(DI, 137) わたしたちが持続であることの関数として、わたしたちには選択の可能性が与えられている⁵⁾。そしてそのことだけで、わたしたちが自らを自由だと思うには十分なのである。逆に普段のわたしたちは、選択肢がなかったとしたら自らを自由だと思いはしないであろう。「二つの選択肢の内的一方だけが可能だったのだとしたら、自分を自由だと信じたのはなぜだというのだろうか？」(DI, 136)

わたしたちは「感情としての自己知」という源泉から自由の感情を汲み上げる。しかしその自由を自分に「説明」しようとする、意識は自由を選択可能性として表象してしまう。こうしてわたしたちは、他の可能性が開かれているということを感じつつ、自らの行為を意識状態の自発的な進展として説明し、自らの行為を自由な行為だと考えるようになる。しかしそうした説明が正確でありうるのは、「日常的な状況」(DI, 128)における「些細な行い」(ibid.)、あるいは「わたしたち自身に最も疎遠な観念」(DI, 101)に関わるときでしかない。そして、「ますます非個人的な形を帯びていく」(ibid.) そうした観念がわたしたちの真のあり方を捉えたものでないことは言うまでもないだろう。

真に自由な行為は、説明を被ることで誤認されてしまう。そして自由とは言えない行為も、あるいは説明を加えられつつなされることで自由だと錯覚され、あるいはありもしない理由が回顧的、無意識的に捏造されることで自由なものだと思込まれてしまう。こうしてわたしたちは、「説明」という壁に幾重にも阻まれつつ、自らの心理状態について錯覚を抱き続ける、しかし自らが自由であるという思いは手放すことなしに。——ここに、説明と自発性の奇妙なアマルガムとしての、普段のわたしたちの生が成立する (cf. DI, 159, 160, 162-163)。

4 意志することへの嫌悪——空間と同一性

空間

確かに、第二節で取り扱った事例は特殊なものである。しかしわたしたちの考えでは、あれらは特殊であるだけに徴候的な事例なのだ。説明が円滑に機能しているときには説明は地として背景に沈んでおり、わたしたちは「意識ある自動人形」(DI, 126)としてつつがなく生活を送っていきよう。説明が前景化し、ときに当為としての様相をすら帯びてくるのは、説明がうまく働かないとき——合理的説明をはみ出す自由行為をなそうとするとき、あるいは、催眠によって無意識の内にある行為を強いられているようなとき——である。そうしたときにこそわたしたちは「機械論の原則を堅持しようとする懸命になり、行為について「自分に説明できなくてはならない」と感じてしまうのだ。

ではなぜ、わたしたちはそれほどまでに「説明」に固執し、判明な表象に執着を示すのか。社会生活の利便や言語の要求、果ては怠惰や無気力といったものまで、ベルクソンは様々な理由を挙げる⁶⁾。しかし次の箇所を見る限り、最も根本的な理由は「わたしたちが等質的空間の観念を

持っているから」ということになろう。「皆が純粹に個人的な生を生きており、社会も言語もなかったとしたら、わたしたちの意識は内的状態の系列を〔本来の〕判明ならざる姿で把握するだろうか。おそらくそうはならない。なぜなら、諸事物が相互にはっきり区別される等質的空間の観念は保持されているからである」(DI, 102)。等質的空間の観念があるからこそ、わたしたちは対象を截然と分節・固定して取り扱うこともできれば、判明な区別と一般性を必要条件とする言語を操ることもできるし、その言語を用いて社会的生を送ることもできる (DI, 73, 177)。そして、社会生活や言語への慣れ親しみは、内的生に判明な区別を持ち込む傾向をより強固なものとするであろう (DI, 103)。まず空間があり、それが言語や社会を成立させ、そして言語や社会によってわたしたちは空間への馴染みを深め、「空間の強迫」(cf. 本稿の注6)を募らせていく。決定論者においてその強迫は「どんな記号的 [=空間的] 表象にも […] 抗う現象を前にすることへの本能的な恐怖」(DI, 149-150)にまで至ることになろう。「説明」へのわたしたちの執着も、おそらくはこの「空間の強迫」に由来している。

そして、「[自由] 行為は、わたしたちの最も内奥にある感情、思考、そして願いに呼応している」(DI, 128)のものであり、その行為は「表層的かつ判明で表現の容易な観念をもはや表現してはいない」(ibid.)のであってみれば、「意志することへの説明不可能な嫌悪」もまた、空間的に表象できないものへの忌避である「空間の強迫」に起源を持つ、とひとまずは言うことができるだろう。

同一性

しかし、この「意志することへの嫌悪」については、また別の側面からもその起源を探ってみることができる。まずは次の問題を考えてみよう。すなわち、空間的表象の内的状態への侵食は何を帰結するのか。

判明ならざる内的状態が判明な諸項へと分解されて本来の姿を失うというのがその帰結だ、ということは既に言われているのではないか、そう思われるかもしれない。しかし実を言えば、侵食の効果はそれだけにはとどまらない。「自我は、そして自我を揺り動かす感情は、[判明な区別を被ることで] はっきりと規定された事物、ずっと自己自身に同一なままであり続ける事物にも等しいものとして見出される。」(DI, 128)空間の侵食は、絶えず変化してそれぞれが独自の質を帯びているはずの意識状態 (DI, 99, 115-116, 178, 179) に不変の同一性をもたらし、そして持続する自己にも不変の同一性を——正確には、同一的なものとしての自己の把握を——もたらすのだ。こうして、わたしたちの反省的意識は、わたしたち自身のあり方を「常に自己自身と同一的な自我」(DI, 129)として見出すことになる。諸部分が分節・固化されて変化をやめるばかりではなく、その総体においても不変なままであり続ける、そうした自我として⁷⁾。

そして、「同一律が表現しているのは […] はっきりと見える現在の心の状態を確認するにとどまる限りにおいて意識が自らの内に感じる揺るぎない確信である。」(DI, 156)空間を介して同一的な自己を把握する（「はっきりと見える現在の心の状態」）ことで、わたしたちは自らの内に安らぎ、確信を抱えていることができるのだ。そうだとするならば、「[内的状態において] 秩

序が支配しているところに混乱を復活させたりしないのが自我にとってまったくの得策である」(DI, 103) のは、ただ「言語に都合のよいように」(ibid.) だけではなく、あるいはそれ以上に、そうした混乱が項の同一性を侵し、それによって自我の固定的な同一性（自己への確信）を脅かすからではないだろうか？ そしてここに、「空間の強迫」とは別の、いやむしろそのさらに奥底に潜んでいる、「意志することへの説明不可能な嫌悪」の源泉を求めることはできないだろうか？

5 結語

わたしたちは、不変の同一性への執着ゆえに、「説明」という道具を用いて自己の内的展開の主導権を終始握り続け、自らの同一性を保ち続けようとするのだが、しかしまさにその「説明」によって、自己の真のあり方について絶えず錯覚を抱き続ける、しかし自分が自由であるという思いは手放すことなしに。——これが、以上の読解から浮かび上がってくる、「自由への信憑」と「意志することへの嫌悪」が同居したときのわたしたちの姿である。そしてこれで、本稿の冒頭で提示された問題にはすべて解答が与えられたことになる⁸⁾。

さてでは、真の意味において自由なとき、わたしたちはいかなる姿を呈し、どのようなものとして自己を経験するのだろうか？ この問題に答える準備はいまのわたしたちにはない。ただここで、ベルクソンが自由行為を芸術作品に擬えていたこと (DI, 129)、そして、大きな歓喜に包まれるという経験について彼がこう語っていたことを思い出しておこう。「極度の歓喜において、わたしたちの知覚や記憶は熱や光にも譬ええよう定義しがたい質を帯びる。その質はあまりにも新しいがゆえに、わたしたちはときに自分自身のあり方を見つめて、存在することの驚きとでも言うべきものを感じるのだ。」(DI, 8) こうした場面を描き出すときにベルクソンが考えていたのが、不変の同一性に固執し、「説明」を通じて自己のあらゆる展開を支配し続けようとするような自我ではないだろうかことは、これまでの検討からも既に明らかであろうと思われる⁹⁾。

注

ベルクソンからの引用は次の略号の後に頁数を示す。DI：『意識の直接与件についての試論』；PM：『思考と動くもの』（以上Quadriga版）；C：『講義録』；M：『メランジュ』。引用文中 […] は省略、[] 内は引用者による補足を表す。

- 1) 「無制限の信頼」はカントの「自由への信憑」を表現したもののだが、この信頼が「内的統覚」(DI, 175) に由来するとされており、ベルクソンが言う「自由への信憑」もやはり内的統覚と呼べようもの由来している（第一節を参照）以上、この表現は普段のわたしたちについても用いることができよう。
- 2) 杉山直樹「内在と時間性——『持続』概念の再検討に向けて（1）」（『徳島大学総合科学部人間社会文化研究』, no.5, 徳島大学総合科学部, 1998, pp.61-94）は、持続する意識＝質的多様性が持つ性格を「そのつど絶えず一回限り」と「全体性」という二つに分け、それぞれが「決定論の否定」と「自己決定」という二種類の自由概念への連絡路をなしている、そして後者こそが真にベルクソンの意味におけ

- る自由である、と論じる（pp. 62-67）。全体性がベルクソンの自由の最終審級である点に異論はないが、しかし全体性は前者の性格においても前提されていようから、この分節には些か曖昧な点が残るように思われる。
- 3) 「回顧的光学」や「説明」について詳細に論じるジャンケレヴィッチ、そして（本稿が論じる）会話と後催眠の例を引用するフィロネンコも、こうした微妙なニュアンスを見落としている。Cf. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, coll. Quadrige, 1959/1989, pp.14-27, 59-72. A. Philonenko, *Bergson*, Cerf, 1994, p.77.
 - 4) 「直接与件」執筆と同時期の1887-1888年に行なわれたとされる講義でも後催眠が話題となっている。「[後催眠が悪用されたら] 意志せざる殺人者が犯罪を犯すこともあろう。機械的、自動的に従っているだけなのに、彼は自分では自ら意志してまったく自由に行っていると思込んでいるのだ。」(C, I, 280)
 - 5) 「ベルクソニズムにおいては [...] 選択のほうが自由の函数において規定される」(中田光雄「ベルクソン哲学 実在と価値」、東京大学出版会、1977、p.187)。自由が選択の関数ではなく、選択が自由の関数なのである。こうした観点からは選択意志も一定の評価を受けることになる。「物質と記憶」第一章にあわせて、中田も引く（p.188）次の箇所を参照。「わたしの言う自由を道徳的自由と選択意志のどちらかと混同せねばならないとしたら、わたしは「選択意志」を選ぶでしょう。」(M, 834)
 - 6) 列挙しておく。言語の要求と限界 (DI, VII, 7, 10, 19, 39, 52, 96, 103, 126, 173)、社会生活の要求 (DI, VII, 52, 96, 97, 103, 126, 173)、空間の強迫 (DI, 74, 75, 100, 137, 168)、判明な区別を好む意識 (DI, 7, 10, 95)、空間的思考への慣れ (DI, 19, 75, 90-91)、科学の要求 (DI, VII)、外界との関係 (DI, 79)、怠惰 (DI, 127)。
 - 7) この「全体の同一性」はベルクソンが決定論の根底に見出す指導観念である (cf. DI, 156-157)。第三章冒頭の物理学的決定論批判は科学史、生物学、心理学の観点からエネルギー保存則（エネルギー総量の同一律）の有効性を制限するという形を取る。奇妙な批判の仕方だろう。ベルクソンも認めるように (DI, 113-115)、決定論は必ずしもエネルギー保存則とは結び付かないのだから。この点について、グイエはテースを例に、当時の科学主義哲学によるエネルギー保存則の重要視という歴史的事情を述べる (H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, 3me édition, Vrin, 1962/1999, pp.63-64)。この観点からは、テースの横にスペンサーを並べ、ベルクソンの側にはブートルーを置くことができるだろう (cf. É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Alcan, 1874, pp.71-75)。
 - 8) 以上を「表層／深層の自我」の観点から整理しておこう。表層の自我は説明の容易な、しかし自由とは呼びえない反復的生を送っており、自己の同一性に確信を抱き続ける。深層の自我は行為において大きな質的变化を遂げており、それゆえ自らの行為を容易には説明できないのだが、合理的説明を仮構して自己の同一性を保とうとし、結果として自らのあり方を誤認してしまう。
 - 9) 杉山直樹「再認する生——『物質と記憶』再読」(『徳島大学総合科学部人間社会文化研究』, no.8, 徳島大学総合科学部, 2001, pp.1-21) は、真に自由な行為にも「再認」という語をあてがひ、再認を通じてあらゆる経験を我有化する全体性の活動として自由を捉えている (p.18) が、ベルクソンの自由はそうした「再認」の枠に収まるものではないように思われる。ベルクソンが自由な行為者の形容辞として用いる「作者」(DI, 125) や「父性」(DI, 130) といった語についても、本稿が最後に述べた観点からあらためて解釈する必要があるだろう。

Illusion de la liberté

Croyance et répugnance à la liberté dans les
Données Immédiates de Bergson

Tatsuya MURAYAMA

Nous sommes libres, dit Bergson, quand notre action émane de notre personnalité toute entière. Mais, aussi dit-il, croyant être libres, nous voulons rarement être libres, parce que nous avons une inexplicable répugnance à vouloir. Quelles sont les sources de notre croyance à la liberté et de la répugnance à vouloir, et quel résultat la coexistence de ces deux sentiments produit-elle?

Nous analysons les sentiments de la durée, de la libre spontanéité et le travail de l'explication dans notre acte. Les deux premiers éléments nous procurent la croyance à la liberté, et le troisième, de la nature spatiale, nous aide de nous approprier l'expérience, mais aussi nous laisse-t-il méconnaître nous-même.

En fin de notre article, nous rapportons cette manière de s'expliquer soi-même à notre adhérence à l'identité des choses et à l'identité de nous-même.

ベルクソンの過去实在論

山田 秀敏

(序)

ベルクソンは物質を「絶えず再開される現在」(M.M., p.154)と規定する。物質が絶えず再開される現在であるとは、物質は過去や未来においては実在していないということであり、したがって過去や未来は大きさを持つてはいないということでもある。ゆえに延長を持った物質的過去世界—タイムマシンで行くような世界—は、ベルクソンの体系では存在し得ない。もっとも、われわれはとかく大きさを持った過去世界を想像しがちなのではあるが。だとすると過去が本当に実在しているとすれば、それは記憶として実在しているはずである。確かに、記憶は過去についての情報を提供しているかのように見える。しかし、そのことは情報としての記憶に対応した何らかの情報源が実在しているという意味ではない。物質的過去世界は実在しないからである。だから過去が実在するとは記憶そのものがそれ自体で実在しているという意味に解すべきであり、その時、記憶が言及しているように見える対象は端的に非存在なのである¹⁾。過去についての記憶があるのではなく、記憶が過去そのものなのだ。したがって、記憶の実在性こそが過去の实在性であるとされる時、焦点となるのはこうした意味での記憶の実在である。

本稿の目的は、ベルクソンの過去实在論を記憶の発生と保存という面から記述することにある。持続が進展し、われわれの過去が時々刻々と増大しているということは、記憶が増大しているということだからである。純粹記憶は、われわれが今見ているこの風景、われわれが現に持っている思考や感情、要するにわれわれの経験のすべてから作られるものであろう。確かに、ベルクソンの過去論の真骨頂と言うべきものはいわゆる記憶の現実化にある。しかしベルクソンは記憶の発生と保存に関してもかなり特徴的な理論を立てているのである。本稿ではそれを論じたい。

(一)

過去の实在が主張される時、一体何が考えられているのであろうか。本節では、その意味の一つであろうものを最初に提示し、それによってベルクソンの過去論に迫りたい。

さて、一般に实在論とは外的世界の客観的实在を肯定する学説である。ベルクソンによれば、实在論が成功し観念論が失敗するのは科学の成功を説明すること (cf., M.M., pp21-22) なのであるが、科学が描き出す世界は人間的な知覚世界とは異質な物質の世界である。つまり、实在という語の意味の一つは、人間からの世界の独立性をあらわしているのである。

そうだとすれば、過去の實在という概念は想起からの記憶の独立を意味し得るように思われる。このことは、〈私〉の記憶は確かに〈私〉が所有しているものなのだが、しかし同時に〈私〉の所持していない記憶があるということの意味している²⁾。つまり、〈私〉が思い出せなくても、あったことはあったことなのであり、なかったことはなかったことなのである。われわれが過去の實在を肯定する時、想起からのこうした記憶の独立性がそれを首肯せしめる一因となっているのではなからうか。

想起とは過去の出来事その内容とするものである。だから、過去の實在性を言うためには、過去の出来事こそが想起されるのであるから、想起というものが存在していると言うだけで十分だとする考え方もあるだろう。しかし、過去の實在論者にとっては、それだけでは弱すぎると感じられるのである。そこで問題となるのは、忘れ去ってしまっていることすら忘れ去ってしまっているような想起されない記憶である。つまり、現在において現に想起されていないだけでなく、そもそも想起可能性すら持っていないような記憶である。そのような記憶はあるのだろうか、ないのだろうか。この問いに、ないと答えるならば、そういう人はいわば過去の観念論者であろう。人間の想起能力から独立した記憶は實在しないと主張していることになるからである。あると答えるならば、その人は過去の實在論者であろう。さらに、あるかないかわからないという不可知論的立場や、他の諸記憶と矛盾しない可能的記憶を想定しいくつかの可能的記憶世界はあり得るとする立場もあるかもしれない。これらの中では、ベルクソンは明らかに過去の實在論者である。なぜなら、ベルクソンはどんな些細な記憶もすべてが自動的に保存され、かつ消滅しないとする学説を唱えているからである。そしてまた底面ABに位置するとされる限りでの純粹記憶がそのまま現実化することはない—すなわちそれを想起することはできない—とされているからである。

実際、ベルクソンはいわゆる記憶の円錐体を「Sには、私が自分の身体について持つ、すなわち感覚＝運動のある均衡について持つ現実的知覚がある。底面ABには、言ってみれば、私の記憶の全体が配置されるだろう」（*ibid.*, p.180）と規定するが、その底面ABについてこう述べている。「われわれの流れ去った生活のすべての出来事が、その細部にいたるまで現れているところの記憶のこの底面ABに…」（*ibid.*, p.186）。さらに、ベルクソンは『物質と記憶』第二章で注意の回路を論じる際、このように述べてもいた。「正確にその位置の定まった種々の個人的記憶は、その系列が私たちの過去の生活の流れをあらわすことになるのだが、それらの記憶は結びついて私たちの記憶力の最終的かつ最大の包み（*enveloppe*）になっている。……しかし、この終局の包みは内部の同心円へと収縮、反復し、これらの同心円は狭まりながら減少した同一の種々の記憶を支えるのであって、それらの記憶は個人的かつオリジナルな形態からますます遠ざかりつつ、その平板化された形において、ますます現在の知覚に適用でき、ちょうど個体を包含する種のような仕方ですますそれを規定できるようになるのである」（*ibid.*, p.116）。これらから次の二点を読み取ることができる。第一に、底面ABや「最終的かつ最大の包み」が「流れ去った生活のすべての出来事」や「個人的記憶」をその細部にいたるまで保持していると想定されているということである。第二に、記憶には「個人的かつオリジナルな形態（*forme personnelle et originale*）」

をした状態があり、その状態は現在の知覚に適用されるときには平板な (banal) 状態になってしまうということである。

ところが、底面ABについてベルクソンはこうも述べているのである。「(頂点Sと底面ABという) 二つの極限は、実際には決して到達されない。少なくとも人間においては純粹に感覚=運動的な状態は存在しないし、また漠然とした活動性の基盤のないイマジネーション (vie imaginative) も存在しない。既に述べたように、われわれの正常な心理的生はこれら二つの極限の間を振動しているのである」(ibid., p.187)。この時「決して到達されない」とは、底面ABに位置すると想定される限りでの純粹記憶に決して到達されないということであるから、それを想起することはできないという意味であろう。このことを前段落の内容と組み合わせれば、われわれの「流れ去った生活のすべての出来事」や「個人的記憶」は底面ABに保持されているのであるが、しかし、その記憶のオリジナルな形態そのものを想起することはできないと解釈できる。もし記憶のオリジナルな形態が現実化することがありうるとすれば、それは「漠然とした活動性の基盤」さえもがまったく消滅した場合—すなわち死—だけである。だから、臨死状態におけるいわゆる走馬燈体験—それはかろうじて生きている状態における想起に他ならないが—も、底面ABそのものの想起にはぎりぎりどかない。つまり生きている人間には底面ABそのものは想起不可能なのである。

そうだとすれば、ベルクソンはかなり強い過去实在論を唱えていることになる。というのも、ベルクソンは「流れ去った生活のすべての出来事」であるそれ自体は想起不可能な記憶群が実在していると主張しているからである。しかし、このような過去实在論は必ずや「想起不可能な記憶が存在している」とどうしてわかったのか」と問い返されるに違いない。この問いに記憶の発生と保存という面から回答することが本稿の目的である。

(二)

持続は過去から現在へと前進する一方向しか持たない時間である。「性質の多様性、進展の連続性、方向の一方向性」(P.M., p.185) とベルクソンは内的生に関して述べているからである。さらに、彼は「本当は、記憶力は現在の過去への後退においてあるのではまったくなく、逆に過去の現在への進展にあるのである」(M.M., p.269) とも述べる。持続のこの一方向性から帰結されるのは、知覚内容が程度の差異を介して記憶内容になることはないということなのである。

等質的時間の典型とは次のようなものだろう。「ある未来の事象が徐々に近付いてくる。それは今や現在 (知覚) である。そして、それはたちまち過去 (記憶) になり、だんだんと遠ざかっていく」。このような等質的時間においては、知覚内容が不可解にも記憶内容に変質してしまうこと自体が、時間の流れをあらわしているわけである。ここでは知覚が自然に記憶へと変じていくのだから、今の現在が古い現在になった時にこそ記憶が発生するのであり、この時、知覚は既に新しい現在においてあるわけである。この立場においては、記憶の発生は古い現在の誕生と同時に同時的である。むしろ古い現在が記憶なのだ。しかし、ベルクソンにおいては記憶の発生は新しい

現在の誕生と同時的なのである。

『物質と記憶』第三章の弱い知覚と強い記憶の議論を思い出してほしい。そこでベルクソンが主張していたことは、知覚は弱まったからといって記憶になりはしないということであった。「実際、もし二つの状態（感覚と記憶）が単に程度だけが違うのだとすれば、ある瞬間には感覚が記憶に変貌することもその際、起こってくるはずだろう。……しかし、この弱い状態が強い状態の記憶として私に現れることは決してないだろう。したがって記憶はまったく別物なのである」（*ibid.*, p.151）。同様の趣旨で、「もちろん記憶は現実化するにつれて、イマージュの中に生きようとする傾向がある。しかし、逆は真ではない…」（*ibid.*, p.150）。知覚内容はいくら弱まったとしても知覚内容のままであって記憶にはならない。ベルクソンは知覚と記憶の間に質的差異を見ているので、知覚が徐々に記憶へと変貌することを認めないのである。にもかかわらず、知覚内容が最終的には記憶内容になっていることは明白である。それはどうしてなのか。

この問題に対してベルクソンは記憶は知覚と同時に作られると回答する。あるりんごを知覚した瞬間、そのりんごの記憶も同時に生まれるということである。ベルクソンはこう言う。「記憶の形成は知覚の形成よりも決して後ではない。記憶の形成は知覚のそれと同時なのだ」（E.S., p.130）。同様の趣旨で「記憶は、どの瞬間にも知覚を二重化する（*doublant*）ものとして、知覚と共に生まれる（*naissant avec elle*）ものとして、知覚と同時に発展するものとして、またまさに記憶が知覚とは別の本性のものであるが故に、知覚よりも生きながらえるものとして現れるのだ」（*ibid.*, p.135）。知覚と記憶の同時形成というベルクソンのこの主張は、過去は現在であった後に生まれるのではないということの意味している。等質的時間とは異なって、最初に現在があり次にそれが過去になるのではない³⁾。記憶は新しい現在とともに生まれるのである。

知覚と共に現在にある記憶は、それは現在にあるのだから、まだ実在的過去としての記憶にはなっていない。では、それはどのようにして真に過去になるのか。現在にある記憶の過去化を論じる際に引き合いに出されるのが「生活への注意」である。「だから、われわれがわれわれの現在と過去との間になす区別は恣意的ではないにしても、少なくともわれわれの生活への注意が抱きうる領域の拡がりに相関的である」（P.M., p.169）とベルクソンは言う。「生活への注意」が現在と過去との区別をなすということである。そうだとすると、「生活への注意」の方向転換は新しい現在を生じさせると同時に、古い現在を過去へと捨てさせることになるはずである⁴⁾。「この特別な注意が眼下にとらえているものから何かをゆるめるや否や、注意が現在から捨てた（*abandonner*）ものはそのまま過去になる。一言で言えば、われわれが現在に現実的関心を寄せることをやめるとき、現在は過去の中に落ちる（*tomber*）のである」（*ibid.*）。ベルクソンが過去の生成に関して、通常的时间論ではおそらくほとんど使用されないであろう「捨てる」や「落ちる」という表現をとっていることに注意しよう。川の水が上流から下流へと自然に流れるように、現在が過去になっているのではないのだ。現在を過去へと捨てさせているもの、現在を過去へと落としているものは「生活への注意」がもたらす「現実的関心（*intérêt actuel*）」である。だから、ベルクソンはこのようにさへ言う。「例外的な場合、注意がそれが生に対して持っていた関心を突然放棄することがある。その時ただちに、魔法にかけられたように、過去が再び現在になるの

である」(ibid. p.170)。例えば、〈私〉がりんごに「現実的関心」を払っているうちは、「〈私〉はりんごを見ている」という現在が成立している。そして、その関心が持続する限り、その不可分な現在も持続し続ける。では、その現在はどのようにして過去になるのか。りんごへの関心がとぎれることによってである。その時「〈私〉はりんごを見ている」という状態が完結し、過去へと捨てられるのである。ところで、りんごそのものは常に現在にあるから、過去へと落ちているものがあるとすれば、それはりんごを見ているときに既に形成されていた記憶しかないのではなかろうか。このようにして知覚と共に現在にある記憶は過去になる。この時、「各瞬間に知覚と記憶に二重化するものは、私たちが見たり聞いたり感じたりするものの全体…」(E.S., p.135)であるのだから、何らかの特定の知覚像が過去化するのではなく、知覚された全体が過去へと落ちているわけである。

ところで、既に触れたように、ベルクソンの記憶論には「記憶の自動的全保存説」とでも言うべき主張がある。われわれの経験はどんなに些細なことであってもすべてが自動的に記憶として保存され、かつ消滅しないとする学説である。われわれはこれまでの記述内容から、それを以下のように説明することができる。記憶の自動的全保存説を満たすためには、第一に、すべての経験が保存されると言われる場合のすべてが理論的に確保されねばならない。これに関しては、このことこそがまさに知覚と共に現在にある記憶が確保するものであるとすることができる。経験は知覚と記憶に二重化されているので、すべての経験内容に対応した記憶がその経験と同時に作られているからである。第二に、そうしてできた記憶が通常の意味での過去にならなければならないわけであるが、これに関しては次のように解釈できる。上で述べたように、ベルクソン哲学における現在と過去の差異は「生活への注意」または「現実的関心」の有無とパラレルなのであった。だから、現在が過去になるとは有用性から無用性へと記憶の場所が変化しているということの意味している。したがって、現在と言いつつ過去と言いつつ、ここで問題となっているのは記憶内部の運動だけなのである。ところで、現在にある記憶が「現実的関心」を引かないものになってしまうと、それもやはり記憶である。したがって第三に、そのようにして作られた記憶を消滅させるものは何もないということが示されれば、記憶の自動的全保存説が成立するはずである。さて、記憶それ自体にいわば自己消滅能力の如きものがないとするならば、記憶を消滅させ得る候補は脳の損傷だけであろう。ところが『物質と記憶』第二章が示したことは、脳の損傷は記憶を消滅させないということであった。ベルクソン哲学においては、以上のようなプロセスを経て記憶が保存されるにいたるのである。

知覚と記憶の同時形成の場面に戻ろう。記憶は古い現在と同時的に発生するのか、それとも記憶は今の現在と同時的に誕生するのか、記憶の発生をめぐるこの問題は時間の哲学にとって重要であるはずである。というのも、それへの回答次第で時間の特性の一部が規定されるからである。ところが実際には、記憶は想起相関的（記憶は想起とペア）に考えられてしまう。例えば、ラッセルはこう言う。「記憶—信念の探求にあたって、心にとめておくべきいくつかの論点がある。その第一は、記憶—信念を構成しているすべてのものは今(now)生じているのであって、その信念が言及するとされる過去に生じているのではないということである。思い出された出来事が

過去に生じたこと、あるいはそもそも過去が存在していたこと、これらは記憶—信念の存在によって論理的に必然的ではないのである。だから、世界が5分前にそうであったのとまったく同じ姿で、5分前に突如として存在しはじめ、かつ人々は（5分前より前の）まったく実在しない過去を覚えている、このような仮説に論理的不可能性はないわけである」⁵¹。記憶が想起相関的に考えられる場合でも、つまり記憶というものは想起されるもの以外の何ものでもないと言われる場合でも、過去の实在性を語ることは不可能ではない。記憶は夢ではないから、記憶内容には論理的・科学的首尾一貫性や証拠・証言との一致があるからである。しかし、想起相関的に考えられた記憶においては、つまるところ想起可能性の範囲が過去の全体である。そのような立場からすれば、想起可能な過去のさらに向こうにある想起不可能な過去—あったことはあったことであり、なかったことはなかったことであることがそこにおいて成立している過去—は端的に非存在であるか、または一種の物自体のようにしか見えないだろう。

では、ベルクソンの場合はどうか。ベルクソンは知覚と記憶が同時に形成されると言っているのだから、記憶を知覚相関的（記憶は知覚とペア）に考えているのである。この場合、記憶はその知覚があるその時に出現している。この意味するところは小さくない。なぜなら、そのことによって記憶の事実性—記憶は常に何らかの事実の記憶であること—が確保されるからである。知覚と同時に記憶が形成されるということは、事実と同時に記憶が形成されるということだからである。実際、記憶は本質的に日付と場所を持つとベルクソンは言う。「もうひとつは本当の記憶力である。それは意識と拡がりと同じくし、私たちのあらゆる状態が生ずるにつれて、それらを保持し次々に配列しながら、各事実にそのまま場所を与え、したがってまた日付をしるし、本当に決定的な過去の中で動くものであって…」(M.M., p.168)。記憶の持つ本質的场所性と日付性を明確に規定することは易しくないが、言い得ることは、ラッセルの主張とは反対に、5分前の純粹記憶は5分前にできたのであって、今生じているのではないということである。5分前にできた純粹記憶はいわば生まれながらに5分前の日付と場所を持っているということである。もちろん5分前の出来事そのものはもう消え去ってしまっているが、その純粹記憶は保持され続けている。だからこそ、われわれの過去は幻想ではないのだ。

以上から、記憶と知覚の同時形成こそがベルクソンの過去实在論を支える理論的支柱の一つであると言うことができる。

(三)

ベルクソンの記憶論においても、想起不可能な記憶の他に想起される記憶ももちろん存在している。そこで両者を本稿のテーマに関わる限りで比較対照しておきたい。

頂点Sと底面ABを除いた円錐体の本体部分では、「移動 (translation)」や「回転 (rotation)」という記憶力による運動が絶えず生じている。思い出され得る記憶はそうした運動によって常に既に加工されているのであるから、かつての現在の出来事をそのまま写し取っているものではないのである。記憶には「個人的かつオリジナルな形態」をしたものがあり、また「平板な」ものも

ある。前者は、円錐体で言えば、底面ABに保持される。後者は現在の知覚にうまく入り込むため、記憶力の働きによって作られたものである。想起され得る記憶群（円錐体の断面A'B'等に位置するとされる限りでの記憶群）は、収縮され反復された記憶であるのだから、それがしばしば日付と場所を持つことがあるにしても、もう既に「個人的記憶」ではなくなっている。だからそれらは、厳密に言えば、一度も現在であったことのない記憶⁶¹なのである。

これに対して、底面ABに位置するとされる限りでの純粹記憶は、一度現在であったことがあり（記憶と知覚の同時形成）、二度とは現在にならない記憶（想起不可能性）であった。常識的な意味で過去とは、一度だけ現在であったことがあり、二度とは現在になり得ないものことであろう。この常識をベルクソンも共有している。ベルクソンは記憶によって時間を規定するから、過去の出来事の記憶そのものが再び出現してはならないのである。「過去に位置して不動な（immobile）まま」（*ibid.*, p.169）と規定される底面ABは、まさしく過去なのだ。

現に想起されている記憶は思い出されている今始めて現在になっている記憶である。つまり、それは今始めて、ラッセル的な意味で「生じている」のである。だが、そのように創りあげられて現実化された記憶こそが、日常的な意味で過去と呼ばれるものに他ならない。思い出された記憶内容こそが過去だとされているからである。このような想起される記憶内容—それは実は現在において存在しているのだが—をそれでも過去と言ってよいのなら、底面ABに位置するとされる限りでの純粹記憶はその過去のさらに向こうにある過去、言ってみれば過去の過去だということになるだろう。

しかし、このように対照することで、われわれは想起され得る記憶と底面ABを対立させすぎているように思われるかも知れない。しかし、われわれにはそのような主張をするつもりはないのである。「個人的記憶」を保持するのも、「移動」や「回転」という運動も、現在の呼びかけに答えて記憶が現実化してくるのも、一つの同じ記憶力の働きによるものだからである。また、ベルクソンは純粹記憶を無力で無用で非延長的にして非感覚的であると規定しているが、要するに無意識であると規定しているが、この規定は底面ABにも、想起すなわちイメージ化される前の円錐体の断面A'B'等の記憶にも同様に成立する。さらに、ベルクソンは「私の記憶力に蓄積された記憶の全体」（*ibid.*）は「いつも全面的に自分自身に現前している」（*ibid.*, p.115）と述べているが、これは底面ABが頂点Sといわば共存していることを意味しているのであるから、これももちろんどちらの記憶においても成立する。ただ、知覚と同時に作られ底面ABに書き込まれた純粹記憶を用いて、イメージ化される記憶が記憶力によって制作されているという違いがあるにすぎない。

われわれの問題意識は過去の実在性をベルクソンはどのように保証しているのかという点にあった。その問いに答えるため、過去が実在しているということを、われわれはそれ自体を想起することが不可能な記憶が実在していることに求めたのであった。想起不可能な記憶とは底面ABに保存されている純粹記憶のことである。そのような記憶の実在性を確認するため、われわれは純粹記憶の発生と保存を論じたのである。そして、純粹記憶が想起活動とはまったく独立的に発

生し、そして自動的に保存されるありさまをわれわれは描き出したのであった。

『物質と記憶』におけるいわゆる無意識の議論 (*ibid.*, p.156 et suiv) によって、ベルクソンの過去实在論を論じることはもちろんできる。というのも、ベルクソンはそこで、想起されてはいないが確かに存在している記憶群すなわち無意識が常に実在していることを説得しようとしているからである。さらにまた彼は、知覚における实在論と記憶における实在論との理論的同型性さえそこで主張していたのであった⁷⁾。われわれはこの無意識の議論にほとんど触れることができなかった。だが、われわれの議論とそれとは矛盾するものではない。というのも、底面ABに保存されている純粹記憶は明らかに無意識的なものだからである。また、ベルクソンの過去实在論を十全に論じるためには、脳は記憶を保存する器官ではないことも論じる必要があるが、われわれはこれにも触れることができなかった。これらについて論じることが次の課題になる。

註

ベルクソンの著作からの引用は単行本のページ数を直接本文中に記入した。その際、以下のような略号を用いた。引用文中の括弧は筆者による補足である。また、引用文中の強調は傍点が筆者によるもの、下線が原著者によるものである。

M.M. . . . *Matière et mémoire*

P.M. . . . *La pensée et le mouvant*

E.S. . . . *L'énergie spirituelle*

- 1) 「ところで、記憶はもはや対象を持たぬ以上、それ自身、本質上、この種の認識であるところから…」 (M.M., p.152) cf., J Hyppolite, *Aspects divers de la mémoire chez Bergson: Figures de la pensée philosophique* t.I., PUF 1971, p.483
- 2) 「所有」と「所持」は『テアイテトス』(197C-D)におけるプラトンの鳩小屋の比喩による。鳩小屋の中の鳩をく私は確かに所有しているが、しかし鳩を手にしていない時はそれを所持してはいない。
- 3) cf., G.Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, 1968, p.53
- 4) 現在の過去への落下または廃棄の詳細については、拙論(「ベルクソンにおける現在」『中京学院大学研究紀要 第11巻第2号』所収)を参照されたい。
- 5) B.Russell, *The Analysis of Mind*, George Allen & Unwin, 1971, p.159
- 6) ドルーズは過去一般を「永遠の」過去、現在が過ぎて行くための「条件」としての過去だと規定している (G.Deleuze *ibid.*, p.52)。その意味で、ドルーズは過去一般を一度も特定の現在であったことのない過去だと解釈していることになろうが、ここでわれわれが論じている記憶はある現在のある過去であるので、そのような含蓄を持ってはいない。
一度も現在であったことのない過去については、L.Lawlor, *The Challenge of Bergsonism*, Continuum, 2003, pp.54-55を参照されたい。
- 7) 「実際には、この記憶のわれわれの現在の状態への付随は、知覚されていない対象がわれわれの知覚している対象へと付随することにまったく比せられる。どちらの場合も、無意識的なものは同様な (du même genre) 役割を演じているのである」 (M.M., p.161)

Le réalisme du passé chez Bergson

Hidetoshi YAMADA

Cet article a pour but de faire une description du réalisme du passé chez Bergson. Pour cela, nous prétendons deux points suivants.

〈1〉 Pour défendre la réalité du passé, il est nécessaire que les souvenirs purs soient indépendants de l'acte de se souvenir. Car l'acte de se souvenir est dans le présent et les souvenirs remémorés sont aussi dans le présent.

〈2〉 La formation contemporaine du souvenir avec celle de la perception. Ce veut dire que la perception ne se métamorphose jamais en le souvenir. Car il y a une différence de nature entre la perception et le souvenir ; et la durée n'a que l'unité de direction.

Ce que nous constatons dans cet article est qu'il y a le passé irrévocable et définitif en dehors de ce qu'on appelle l'actualisation des souvenirs décrite brillamment par Bergson. C'est la base AB du cône qui exprime l'immobilité du passé et l'irréversibilité du temps. Pour le prouver, nous examinons de près la naissance et l'auto-conservation des souvenirs.

「概念」の哲学から「テキスト」としての 数学・物理学の解釈学へ

——グランジェとリクールを手がかりに——

原田 雅樹

カヴァイエスがフッサール現象学と対立させながら「概念の哲学」として導入したフランス科学認識論・エピステモロジーを引き継ぐグランジェの哲学は、それとは異なった哲学と考えられているリクールのテキストの解釈学的現象学とどのように関係するのだろうか。この問いは、科学的経験を人間の広い意味での経験のひとつとして把握することができるのだろうかという問いとつながっている。リクールは、「テキスト」という概念で人間の経験全体を捉えようとしたが、自然科学もリクールのいう意味でのテキスト性をもっているのではなかろうか。テキストの著者の意図はテキストの中で疎隔（distanciation）されるのと同様に、科学的経験も理論の中で疎隔され、疎隔された科学理論の解釈は、テキストの解釈学的問題として捉えられる（Føllesdal [2000], [2001]）。以前、リクールが文学的構造主義の閉鎖性を解釈学によって乗り越えたように、現代の数学並びにその応用される自然科学の哲学における構造主義の閉鎖性も、科学における解釈という問題を考えながら、乗り越えていく必要がある（Harada [2005], [2006 b]）。

ところが、リクールのテキストの解釈学的現象学を新たな数学・自然科学の哲学を考えるために用いるためには、いろいろな橋渡しが必要となってくる。例えば、ジャン・ラドリエールはリクールの解釈学的現象学と数学・自然科学の関係を述べている（Ladrière [1991]）。あるいは、フッサール現象学における純粹自我、並びに基礎付け主義というものを放棄し、エピステモロジー、特に概念の哲学とのつながりを探りながら、現象学的科学哲学・エピステモロジーを導入するという方法が考えられる（S. Bachelard [1958]）。このようなことを考慮すれば、現象学から、現象学的エピステモロジーを経て自然科学の解釈学的現象学へと道が開けてくる可能性がある（Harada [2006 a]）。

本論では、科学のテキスト性を示すための一つの契機として、概念の哲学、特にグランジェの哲学とリクールの解釈学的現象学との関係を述べながら、前者が含み持つ解釈学的要素を示したい。一つ目は、概念の哲学と解釈学的現象学のどちらも単なる理論構造の普遍性（universalité）を求めることに満足せず、作品の特異性・単一性（singularité）に着目するということである。二つ目は、どちらの哲学も意識の明晰性と直接性を拒否し、経験の非直接性を強調するということである。三つ目は、どちらも構造という共時的次元と歴史性という通時的次元の二つの次元を重んずるということである。この三つの点に注目することにより、フランス科学認識論のひとつ

である概念の哲学を解釈学的現象学に対して位置づけ、自然科学における「理解」とその基本的概念の再解釈と再構築を分析していく哲学的方法論を探っていく手がかりを与えたい。

1. リクールにおけるテキストの解釈学的現象学

リクールの解釈学的現象学の中で、テキストという概念は中心的役割を占めている。彼は、『テキストから行為へ』（Ricœur [1986]）という本の中で、テキストを「書物によって固定化されたディスクール」（p.137）として定義する。この固定性はテキストにとって本質的なことであり、テキストをパロール、即ちディスクールの口述性と区別する。ディスクールにおいて発話者の意図は、会話のなされている状況という直接的な指示対象を持ち、話し言葉のディスクールの指示対象は、この直接性によって特徴付けられる。書かれたテキストは、リクールが「ディスクールの提示」とよぶパロールに特有の直接性を失う。テキスト指示対象は、その固定性によって媒介され、このテキストの間接性が、その指示対象に普遍性を与えるのである（pp.140-141）。

このテキストという概念こそ、人文諸科学と対話・対決しながら思索を進めるリクールの解釈学的現象学を特徴付け、彼の立場を心理学主義的な解釈の理論から区別するのである。リクールによれば、主観性・意識はそれ以外のものによって、常に媒介されねばならない。

リクールによると、テキストという客観性が書き手と読み手の主観を媒介する。話し言葉においては、話し手と聞き手の主体はもっと直接的であり、個別的であり、感情移入的である。ディルタイの解釈学における、自然科学と精神科学（人文科学）の区別に対応する「説明」と「理解」の二分法は、話し言葉における話し手と聞き手の主体の直接的関係をテキストの「解釈」に応用しようとしたものに他ならない。リクールは、テキストにおける書き言葉の媒介性に注目することにより、ディルタイにおける「説明」と「理解」の二分法およびテキストの感情移入的「解釈」論を乗り越えようとしている。彼は、テキストの「解釈」を考慮する前にその「説明」を考慮する。先ほどリクールはテキストを固定化されたディスクールと定義していると述べたが、このこととテキストの著者及び指示対象に対する自立性は深くつながりあっている。このテキストの自立化の過程をリクールは疎隔作用（*distanciation*）と呼ぶ。テキストの説明を考慮するということは、このテキストの自立性、テキスト内部の関係、すなわちその構造による自立性をまず考慮し、このことをテキスト解釈の媒介としなければならないということである。

テキストの構造説明により、テキストはその自立性をあらわにするわけであるが、リクールはそこに留まることを拒否する。彼によれば、いったん自立性を得たテキストは、読者の解釈行為により、その指示対象、テキストの「事柄」に開かれていく。このテキストの事柄とは、読むことによって開かれる読者にとっての現実世界と関わっている。この過程を、彼はテキストの疎隔作用（*distanciation*）に対して、自己化（*appropriation*）と呼ぶ。すなわち、人は、よく説明することにより、よりよく理解するのである。リクールの解釈学の特徴は、「説明」によって「理解」並びに「解釈」が媒介され、「説明」と「理解」が一種の弁証法に入れられるというところにあるが、このことは彼のテキストという概念によって可能になっているのである。この「説明」か

ら「理解」への移行は、テキストの記号論から意味論への移行とも言える。

以上のように、リクールはテキストの意味論において構造主義を批判しつつ、構造が解釈に開かれていると主張した。それは、まず、テキストの著者の意図・志向性というものは、テキストにおいて構造化、客観化、固定化され、それを通して、テキストの意味が著者の意図・志向性に対して一種の自立性を得るということを含意している。次に、テキストの普遍的な構造はそれ自身に閉じこもってはならず、テキストは個別な経験を持った人間に読まれることによって、独自の意味が開かれ、その読者に新たな現実を開いていくということを意味している。これは、現象学から構造を顕在化するエピステモロジーを通して解釈学へという動きに対応する。このことは、彼の『時間と物語』（Ricœur [1983-1985]）においては、ミメシスⅠ（先形象化）からミメシスⅡ（統合形象化）を通してミメシスⅢ（再形象化）へと移行していく過程として描かれている。リクールの解釈学に依拠するミメシスⅢにおいては、意味の革新性とその沈殿の一種の弁証法からなる伝統が重視されている。リクールにおける伝統の概念は、固定された意味を無批判に歴史の中で伝えていくものではなく、その内に革新性と批判的態度を含みもったものである。また、このミメシスⅢにおいて、テキスト世界と読者の間にある「テキストの事柄」をテキストは指示対象としてもっているということをリクールは主張する。

2. グランジェ哲学における解釈学的要素

カヴァイエスが導入し、グランジェらが継承した概念の哲学というエピステモロジー・科学認識論も構造という共時的次元と歴史性という通時的次元を重視している。この事實は、テキストにおけるミメシスⅠからミメシスⅡを通してミメシスⅢへの動きと似た現象が自然科学の営みの中にも見出されるのではなかろうかという問題を我々に提起する。

まず、グランジェにおけるシンボル、並びにカテゴリーの概念について簡単に紹介しておこう。グランジェは、科学における構造と歴史性を科学哲学の二大支柱としつつ「概念の哲学」を導入したカヴァイエスの哲学を継承しながら、作用と対象の双対性（dualité）のカテゴリーによって構造概念と深く関わるシンボル概念を規定する。科学的知識は、意味論的機能・統辞論的機能・プラグマティックな機能をもつシンボル体系の中で表現されているからである。双対性は現代数学の重要概念であるが、グランジェは、「一般的な対象に対する思考作用を性格づけるために」、この数学的概念を哲学的知に応用しようとする。もちろん、そのままの形での直接的応用というのは無理にせよ、一般対象とそれに対する作用の相関関係を哲学的に表現するために、その相関関係を数学において表現している双対性という概念をグランジェは使うのである。双対性とは、第一に、「ある意味で形式を保ちながら視点を逆転することによって、ある一つの特性ないし体系を、もう一つの特性ないし体系によって翻訳するという考え」、第二に、「諸対象の体系とそれに適用される諸作用の体系を交換するという考え」（Granger [1994], p.54）を意味する。そして、その二つの意味は本質的には同等である。

しかしながら、グランジェによると、概念は、ある位置においてしかその意味を持ちえない。

対象と作用の双対性が情報を持ちうるためには、数学の圏論（カテゴリー論）において形式的特性の射が外側から導入されるように、それがあつた位置に置かれなければならない。「形式と内容は、幻想としてのみ、少なくとも一時的にのみ、位置づけられたものでしかなく、その形式と内容の相関関係の位置こそが、われわれに情報を与えるのである。しかし、相関関係の位置が情報を与えるには、その位置の諸条件は全く任意なものであつてはならない。なぜなら、この相関関係の位置というものは、諸障害と出会う作業（travail）であり、その諸障害の本性は實在の経験に関わるレベルに依拠しているからである」（p.40）。形式は一種の作用であり、内容は一種の対象であるが、ここでは、形式的内容を意味している。形式的内容とは、数学のような感覚的経験に直接関わらない形式的言明が持つ意味内容のことであり、数学は、これによって、形式論理学と区別される。また、「作業」によって、数学的経験も含むすべての経験は、双対性に特徴付けられるシンボリックな客観的作品として具体化するのである（p.60）。グランジェは、この作用と対象の相関関係としての形式と形式的内容の相関関係の位置を規定するカテゴリーを「派生した」カテゴリー（catégories 《dérivées》）と呼ぶ。諸科学の領域というのも一つの派生したカテゴリーである。作用と対象の相関関係は歴史を通して、ある位置に置かれるという意味で、派生したカテゴリーは、歴史と切り離されない。派生したカテゴリーによって実現する双対性のカテゴリーの歴史は、いわば「超越論的歴史」に属している（pp. 56-57）。シンボリックな対象というものは、グランジェによると、意識によって構築されるのではなく、派生したカテゴリーを通して、双対性のカテゴリーの中へと「作業」によって構築されるのである。純粋な構造と具体的歴史性を含意する意味論の関係という意味において、グランジェの双対性のカテゴリーと派生したカテゴリーの関係は、リクールにおけるミメシスⅡとミメシスⅢの關係に類似しているように見える。

リクールの哲学において、構造を顕在化するエピステモロジーから解釈学への移行、ないしミメシスⅡからミメシスⅢへの移行は、普遍性（universalité）を扱う哲学から特異性・単一性（singularité）を扱う哲学への移行に対応している。グランジェは1968年に『スタイルの哲学の試論』（Granger [1968]）という本を書いているが、スタイルという概念は、先ほどの「派生したカテゴリー」ともつながる、彼の哲学においての重要概念であり、抽象的シンボルの具体的表現と深く関わっている。そして、これが科学における特異性・単一性と切り離せない概念となっている。

先ほど述べたように、グランジェによると「作業」によって形式は内容に結び付けられる。グランジェは、『スタイルの哲学の試論』の中で、この作業という概念とスタイルという概念の結びつきを明らかにしようとする。「作業という具体的プロセスにおいて個別性統合の様態として定義されるスタイルに関する一つの哲学」（p.8）を構築しようとグランジェは試みるのである。人間活動の一つの作品たる科学理論において、スタイルは純粋な構造概念と対極に位置する表現・表象（représentation）の問題に関わってくる。数学におけるように、スタイルを喚起する表現・表象は、必ずしも直接的感覚に依拠するものではないが、一種の個別化であることにはかわりない。換言すれば、抽象的構造は表現・表象をもつシステムにおいて具体化されるのである。

また、グランジェはスタイルという概念をシンボリズムの使用としても定義している。シンボリズムは構造そのものに関与しているが、スタイルはその個別的表現・表象に関与しているといったように、スタイルの機能はシンボリズムの機能と区別されている。また、一つのシステムの統一された構造にとって、複数のスタイルがある。このようにスタイルの概念を把握しているグランジェにとって、スタイルは個別的事実に関係するのみならず、個別の意味にも関係しているのである（p.11）。このような個別性に関係するスタイルは、科学にとって不可欠なものなのだろうか。科学とは、本質的に普遍的な構造の顕在化ではないのか。「科学的実践は、個物を括弧に入れ、その結果、スタイルに背を向けているように見える。もし、そうならば科学の営みの普遍的成功は、見かけ上、スタイルの死ということになってしまうだろう。」（p.13）しかし、グランジェはそれに同意せず、個別化の過程も科学において不可欠であると考えるのである。個別化というものは、構造化の対極にあるように見受けられるかもしれないが、構造化も個別化も科学において不可欠であるとグランジェは考えるのである。

このような視点に立つと、数学はその抽象性にもかかわらず、純粋な構造の知識に還元されえない。先ほど見たように、グランジェは意味を欠いた純粹形式に決して還元されない数学における形式的内容というものの重要性を強調するが、この形式的内容はスタイルによって具体化されるのである。グランジェは、次のように書いている。

低レベルの抽象性において既に構造化されている経験の只中で、「作業」は、形式と内容を同時に呼び起こす。この形式と内容の対置の諸様態において、スタイルの所業（fait）は本質的に成立することになる。作品の存在理由とは、ある構造の明確化にあるわけだが、一つの構造が与えられた際、創造者の数学的体験の只中にそれを位置づけるために、一般には数多くの可能性が生じてくる（pp.19-20）。

具体的対象は、構造の残渣としてとして導入されるが、「この残渣の規定は、構造自身に一意的に依存しているわけではない」（p.20）。そして、グランジェによれば、「スタイルは、一方において、理論における諸概念を導入し、それに脈絡をつけ、それを統一する方法として現われ、他方において、これらの概念の規定における直観的寄与を限定づける方法として現れる」（同）。このスタイルによって、グランジェは、概念の意味と概念の構造を区別する。構造は、一つであっても、意味は、スタイルの所業（faits）とともに変化し、「全体として目指された経験に直接的に関わるのである」（p.103）。解釈学としての科学的概念の意味の分析が要求されるのはここにおいてである。

すべての実践は、最終的には経験に関わっているが、それは意味を導入する。数学的実践は、それがどんなに抽象的であろうとも、規則から免れる事はできないし、スタイルの変化は一般に意味の違いに対応しているということが出来る。意味そのものの分析（一つの解釈学）は、科学的作品の哲学の一部をなしている（p.104）。

この解釈学は、科学の社会学とも、科学の心理学とも異なる。

科学の解釈学は、科学史と不可分である。グランジェにとって科学史は、科学理論の構造の歴史には還元されず、理論のスタイルの分析が科学史において重要な役割を負っている。「スタイルの分析のおかげで、科学の歴史的知識は、理解することなしに詳細を記録する編年史に還元されることと、事後に再構成された弁証法の説明へと自己を幻想的に持ち上げることの双方を同時に避ける努力をすることができるように思われる」（Granger [1994], p. 371）。科学史において、形式的構造のみならず、スタイルの具体化も顕にされてくる。以上のように、自然科学や数学の解釈学は、一般の解釈学と同様に、概念の具体化・個別化の過程に関わる。また、グランジェは、この『スタイルの哲学の試論』の中で、リクールの言語の解釈学的意味論に対する理解も示している（[1968], p. 135ss）。

また、グランジェは、リクールと同様に、経験の非局所化・非中心化を強調する。グランジェは、この経験の非局所化・非中心化ということを意識とは区別された概念の非局所化・非中心化として把握する。彼は言う。

エピステモロジー的な意味からすると、「意識」とは、それ自身に基礎づけられている孤立した操作的行為を意味しており、相関としては本質を持ち、質としては明証性を持っている。概念とは、操作的諸行為の体系化であり、相関としては顕在的な構造を持ち、質としては一貫性を持っている。意識は、自我に中心化された経験の様態を示すのに対し、概念も同様に一つの経験の様態を示しているが、その経験は、非中心化され、組織化され、明証性の可能な階層づけへと開かれている（Granger [1967], p. 180）。

ここにおいて、グランジェは、意識の直接的透明性・明証性を拒否しながら、概念が自我にとって非中心化されながら、構造化されているということを述べているが、これは、リクールの解釈学的現象学非常に近いものを持っている。即ち、リクールの解釈学においては、物語の再構成・ミメシスⅢにおけるテキストの事柄によって、読者の主観性が非中心化される。『他者のような自己自身』（Ricoeur [1990]）において、テキストの解釈学的現象学に依拠しつつ、リクールはデカルト的・フッサールの自我が自己の中心でないことを示そうとする。彼によれば、自己のアイデンティティーは、他者によって、自己を失うことなく、常に移行せられているのである。ここで、リクールにおいては自己のアイデンティティー、グランジェにおいては科学概念といった違いはあるものの、どちらも意識に対して非中心化される運動が本質的なものとして語られている。リクールもグランジェも意識の明証性を拒否するという哲学的立場にたっているのである。リクールは、自己のアイデンティティーを一種のテキストのようなものとして把握する解釈学的現象学を打ち立てた。同様に、グランジェの概念の哲学を媒介としながら、科学理論を一種のテキストのようなものとして把握する一つの科学の解釈学的現象学を打ち立てることができるのではないだろうか。

事実、構造的説明に関与するものとして、リクールがテキストという概念を用いるのに対し、

グランジェは作品（œuvre）という概念を用いる。リクールがテキストをディスクールの固定化と規定するのに対し、グランジェは、作品を概念の固定化として規定する。このような意味において、グランジェは、科学を一つの作品としてとらえる。作品は、その固定化された構造により、その作者の意識の産物を越え出る（Granger [1994], p. 338）。グランジェの批判哲学、並びに作品の構造分析の方法論は、彼の歴史に対する哲学的視点、すなわち彼の歴史化された超越論的哲学、と不可分に結びついている。

グランジェの哲学的方法論は、理性の構造を浮き立たせるために、実効的な作品の分析によって哲学的探求を始める。一方で、リクールの解釈学的現象学は、説明的テキストの解釈という媒介による主観性の理解というものを強調している。そこには、方法論的な類似性が見出される。もっとも、グランジェが合理的理性を探し求めているのに対し、リクールは合理的理性にとどまらない主観性を探し求めているのであるが。

3. 結語——科学のエピステモロジーから科学の解釈学へ

本論では、リクールにおけるテキストの解釈学的現象学とグランジェにおける概念の哲学を用いた科学認識論的方法論的類似性を述べることで、科学哲学の解釈学的現象学に対する位置づけを示した。最後に、その可能性を示すひとつの例を20世紀の量子物理学の発展史にとって本論を終わりたい。

1925年にハイゼンベルクが行列量子力学を、1926年にシュレーディンガーが波動量子力学を生み出した。その後、ディラックとヨルダンが変換理論によってその二つの理論が数学的に同等であることを示した。つまり、行列表量子力学も、波動量子力学も数学的には同じ構造を持っているのである。しかし、このことは行列表量子力学や波動量子力学が無意味になってしまったことを意味しているわけではない。それぞれの理論はグランジェのいう意味でのスタイルを持っている。ハイゼンベルク理論が物理理論は観測される物理量の関係のみに関わるというスタイルを持っているのに対し、シュレーディンガー理論はハミルトンの古典解析力学、幾何光学に形式的に近づき、ド・ブロイの物質波の実在性を考えるスタイルを持っている。数学的な形式美を追求した変換理論にしてもディラックのそれは幾何学的スタイルを持ち、ヨルダンのそれは代数的・公理的スタイルを持っている。このようなスタイルは物理学、ないし物理的实在の「理解」とっては決して無意味なことではない。

ハイゼンベルクの実行理論のスタイルは、ヨルダンの非可換代数による物質場の量子化やフォン・ノイマンの作用素代数の構築を経て、後にコンヌによる非可換幾何学の構築に大きなインスピレーションを与えている。この非可換幾何学は、時空をも非可換化することによって将来、量子理論の幾何学的「理解」を与えることが期待されている。グランジェは、幾何学的空間概念が代数化される「脱空間化」と抽象的代数構造が幾何学化される「再空間化」の弁証法によって数学的空間概念が構築されるというが（Granger [1999]）、このような代数学化による「脱空間化」のあとの「再空間化」という動きは物理学にも広げることができる。そして、この「再幾何学化」

は、物理学の基本概念の「理解」につながるように思える。もう一方で、シュレーディンガーの波動量子力学のスタイルは、物質波の一種の実在性につながることで、これもヨルダンによる物質場の量子化を経て、現在の電子波（物質波）の干渉縞の観測にいたっている。これは、電磁波と物質波が形式的にアナログカルに記述できるのみでなく、物理的にアナログカルなものであることを示している。これによって、シンボリックに記述される量子理論が何であるかを物理学者は少しずつ「理解」しつつある。このような意味で理論のスタイルは、現象を「説明」する物理理論をいったん形式化によって非直観化し、その後それに含まれる基礎概念を解釈・再構築しながら、自然のもっと深い「理解」へとつなげていく役を担っているということが科学史を紐解くことでみえてくる（Harada [2006 b], Chapitres 5 et 6）。リクールはテキストの媒介による自己の再構築、再解釈を言っているが、自然科学においては、数学を用いることによる理論の形式化という媒介を通して、基本概念を再構築し、自然現象を再解釈していくということがある。リクールは、人文科学において、「理解」のみでなく、「説明」が必要であることを主張したが、自然科学にとっては、「説明」のみでなく、「理解」も必要であるということが言える。

グランジェにおける作業によるスタイルの構築というものは、解釈学的現象学における意味での歴史性をともなった間主観性といかなる関係にあるのであろうか。スタイルを持つ概念の意味を分析することを媒介にして、間主観性を反省する道が開けるのか。ここには、科学認識論・エピステモロジーと解釈学的現象学の対話が開けてくる可能性が秘められている。

文献表

BACHELARD, Suzanne

[1958], *La Conscience de rationalité : Etude phénoménologique sur la physique mathématique*, Paris, PUF.

FØLLESDAL, Dagffin

[2000], "Hermeneutics and natural science", in FEHÉR, KISS and ROPOLYI (ed.), [2000], *Hermeneutics and Science*, Boston Studies in the Philosophy of Science, 206, Dordrecht, Kluwer, p. 293-298.

[2001], "Hermeneutics", in *The International Journal of Psychoanalysis*, 82, pp. 375-379.

GRANGER, Gilles-Gaston

[1967], *Pensée formelle et sciences de l'homme*, coll. «Analyse et Raison», Paris, Aubier-Montaigne.

[1968], *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Librairie Armand Colin ; Editions Odile Jacob, 1988. 本論文では、1988年版を使う。

[1994], *Formes, opérations, objets*, Paris, J. Vrin.

[1999], *La Pensée de l'espace*, Paris, Editions Odile Jacob.

HARADA, Masaki

[2005], «La phénoménologie herméneutique et la philosophie des sciences : La théorie ricoeurienne du texte peut-elle aider à penser la construction des concepts en physique ?», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 89, n. 4, pp. 697-712.

[2006 a], 「物理学における反省とエボケー」、『哲学研究年報』、第39号、関西学院大学哲学研究室、2006年3月、pp.17-38。

[2006 b], *La physique au carrefour de l'intuitif et du symbolique*, collection «Science-Histoire-Philosophie», Paris, Vrin.

LADRIÈRE, Jean

[1991], "Herméneutique et épistémologie", Jean GREISCH et Richard KEARNY (éd.), *Paul Ricœur : Les métamorphoses de la raison herméneutique*, «Passage», Paris, Cerf, pp. 107-125.

RICŒUR, Paul

[1986], *Du Texte à l'action : Essais d'herméneutique, II*, coll. «Esprit», Paris, Seuil.

[1983-1985], *Temps et récit*, 3vol. «l'ordre philosophique», Paris, Seuil ; 邦訳、『時間と物語』、久米博訳、新曜社、1987-1990.

[1990], *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

De la «philosophie du concept» à l'herméneutique des sciences physico-mathématiques comme textes :

En utilisant la philosophie de Granger et de Ricœur

Masaki HARADA

Cavaillès introduisit la «philosophie du concept» en l'opposant à la phénoménologie husserlienne, pour que celle-là serve à la philosophie des sciences. Cet article montre que la philosophie de Granger, qui a adopté cette «philosophie du concept», est ouverte à la phénoménologie herméneutique du «texte» de Ricœur. Ces deux types de philosophie ont trois perspectives communes : l'importance de la singularité ; le refus de l'immédiateté de la conscience ; l'importance de l'historicité des structures. Cette analyse peut offrir un passage à l'herméneutique des mathématiques et des sciences de la nature dans lesquelles mathématiques sont utilisées. Ces sciences peuvent être considérées comme textes.

De la «néontologie» chez Nishida Kitarô

Michel DALISSIER

Notre propos est ici de mettre en évidence un phénomène constitutif essentiel de la «logique du lieu» (場所論理 *bashoronri*). Sans nous étendre sur la distinction que Nishida établit entre les «trois» lieux¹⁾, celui de «l'être déterminé» (限定せられた有の場所 *genteiseraretayû no basho*), celui «du néant oppositionnel» (対立的無の場所 *tairitsutekimu no basho*), c'est-à-dire du non-être, enfin celui du «néant absolu» (絶対無の場所 *zettai mu no basho*, du néant véritable²⁾, nous nous demanderons : comment restituer cette distinction dans la recherche d'un «discours sur le néant», que nous appellerons *néontologie*, qui ne soit plus un discours sur l'être (ontologie), ou sur le non-être (méontologie) ?

Commençons par dire que d'une manière générale, ces trois niveaux qui se suivent sont typiques du style nishidien, qui déploie une alternance de remontées topologiques incessantes, qui se décrivent selon «deux» niveaux - quand Nishida ne considère que le lieu du néant, et en lui le positionnement ontologico-topologique de l'être -, ou bien selon «trois» niveaux - quand il considère la translocalisation «au travers» des «trois» lieux. L'ouvrage qui nous est donné à lire n'a pas tant un plan précis qu'une structuration interne, dont le suivi bien souvent facilite l'intelligence d'un texte très dense et répétitif, qui assigne donc déjà le lecteur à une «attitude topologique». Ce dernier doit se faire d'une part «spédéologue», remonter dans l'histoire de la philosophie pour expliquer les références invoquées par Nishida, en recherchant les sédimentations de sens ; et il doit, d'autre part, se plonger dans la forge et la source du sens, se faire «mineur» (坑夫 *kôfu*) du sens, et suivre notre auteur, qui déclarait : «je ne suis éperdument qu'un simple mineur»³⁾. Son style consiste à creuser des galeries, à forer de sa plume, et à raffiner le matériau pensé, Nishida écrivant comme il pense, greffant ses pensées les unes sur - et après - les autres. Le «spédéologue» qu'est le lecteur doit en quelque sorte comme reconstruire les strates de la mine, s'il n'est pas déjà engagé dans le forage à son tour.

Il faut opposer tout ceci à l'aspect «cryptographique», de la matière chez Leibniz, «caverne dans la caverne», encore «pleine», «caverneuse sans vide»⁴⁾, dans la perspective d'une ontologie, pour laquelle creuser c'est toujours crypter et décrypter un être. On peut se fonder sur une remarque de Ueyama Shunpei (上山春平)⁵⁾ pour comprendre qu'il ne s'agit en définitive pas tant de la philosophie nishidienne que du néant absolu lui-même, qui «s'en va approfondissant [creusant] (掘り下げてゆく *horisageteyuku*) infiniment la direction de l'universalisation du prédicat». Le creusement du néant absolu constitue la pure effectuation du vide, «le fait de se vider» (空すること *kûsurukoto*)⁶⁾, dans la perspective d'une néontologie, pour laquelle le creusement ne creuse rien, mais se creuse, creuse l'écart pour ainsi dire

avec lui-même, sans relâche.

Les relations entre ces trois lieux imposent de penser, au-delà de l'ontologie de l'être déterminé, une singulière «science» du néant, dont nous allons chercher à déterminer certains traits fondamentaux.

Le néant oppositionnel gagne sur l'être son «indépendance», en imposant à l'être en acte une possibilité d'être autrement. Mais aussitôt, l'être lui «reprend», pour s'exprimer ainsi, son avantage, car cette possibilité reste une possibilité d'être, et non de ne pas être. Le genre⁷⁾ est un moyen de sortir de l'être en acte, mais reste *un genre d'être*. Tout ce vocabulaire devient très problématique d'un point de vue strictement aristotélicien, puisque l'être n'est pas un genre, ni n'admet de genre, comme le sait bien Nishida⁸⁾ ; c'est ce qu'exprime le passage du lieu de l'être déterminé, où se tient l'ontologie aristotélicienne, au lieu du néant oppositionnel qui le déborde. Toutefois ici quelque chose se dévoile : une «prégnance», une persistance, en quelque sorte de l'être sur le néant, une «contre attaque» de l'ontologie au sein d'un «discours sur le néant», une «ré-ontologisation». Que faut-il entendre par ce terme ?

Nous désignons ainsi un phénomène que Nishida décrit sans le nommer à l'aide de cette particule なお qui indique formellement un renforcement du sujet qu'elle désigne, et possède le sens, du point de vue du contenu, des termes «encore», «pas encore» : «[dans le néant oppositionnel] *même* ce qui n'est pas rouge, par opposition au rouge *est encore* une couleur. [Or] ce qui possède la couleur, ce en quoi réside la couleur ne doit pas être la couleur»⁹⁾. Si dans le lieu de l'être déterminé, on a telle couleur, mettons la qualité «rouge», dans le néant oppositionnel, le «non-rouge», pourrait-on dire, ne reste pas «non rouge» très longtemps : il redevient une «couleur» : *le non-rouge, ce n'est pas le néant, c'est le vert, le bleu, c'est telle couleur*. Par opposition, «ce en quoi réside la couleur» (色が於てあるもの *iro ga oïtearumono*) constitue le lieu du néant absolu, qui n'est plus la couleur, mais la «possède» (有つ) en soi, dans un passage du registre de «l'être» à celui de «l'avoir». Plus généralement et génériquement, le néant oppositionnel :

«*n'est encore nécessairement qu'une espèce de l'être* (尚一種の有でなければならぬ). Même s'il sort d'un genre déterminé, dans la mesure où il est encore quelque chose de pensé, il ne peut échapper à une [nouvelle] détermination conceptuelle d'un genre. Pour cette raison, on ne peut que reconnaître ici [en ce lieu] la signification d'une sorte d'être en puissance»¹⁰⁾.

Dans un vocabulaire aristotélicien, dont on pressent bien dans ces passages que Nishida tente d'en attester l'insuffisance pour son propre propos, on doit donc dire que si l'on sort même du «genre» (類 *ruì*) déterminé «couleur», on se retrouve au sein d'un nouveau genre déterminé, par exemple la «qualité». Le philosophe japonais tente d'exprimer ceci par l'emploi de cet terme si essentiel chez lui, le 尚 *nao*, «encore», «pas encore», «toujours»¹¹⁾, qui traduit cette paresse, cet engluement, cette indolence, ou encore cette inertie avec laquelle le néant revient à l'être.

La réontologisation est essentiellement liée à la notion de *puissance*. Comme le déclare sans ambages ailleurs notre philosophe : «c'est à ce qui est déterminé que ce qui n'est pas déterminé s'oppose ; ce qui est en puissance n'est pas encore le véritable néant»¹²⁾. Le néant oppositionnel ne constitue pas un véritable néant, c'est un être en puissance indéterminé. Le terme japonais pour «puissance» (潜在 *senzai*) signifie bien déjà en son cœur la réontologisation : il est ce qui cache (潜) l'être (在). L'être en puissance, ce sera un être¹³⁾. La non-couleur ce n'est pas le néant, mais justement la qualité. La «pensée» (考へ *kangae*) discursive ne peut en un sens procéder qu'ainsi dans ses syllogismes : elle va d'un être à l'autre : penser c'est toujours penser un être. Il y a, pouvons-nous dire ici, comme une «retombée» au sein de l'être : ce qui n'est pas est forcément une (autre) chose qui est. Le «néant oppositionnel» n'est pas un «véritable néant» (眞の無 *shin no mu*), parce qu'il n'est que l'agent d'une nouvelle ontologisation, «au bout» de la négation apparente de l'être à laquelle il procède. En définitive, le néant oppositionnel se présente en dernière analyse comme un autre type d'être, moins apparent, plus dérobé, mais étant encore sur un mode essentiel.

«Lorsque l'être est dans l'être, on peut dire que le dernier possède le premier [lieu de l'être déterminé]; et lorsque l'être qui se manifeste [qui se fait jour] est dans l'être qui ne se manifeste pas, on peut dire que le premier est la manifestation du deuxième, et que le deuxième est le fait d'agir [lieu du néant oppositionnel]; mais lorsque l'être se trouve dans le véritable néant, on ne peut rien dire d'autre que le dernier réfléchit [fait se refléter, miroiter] le premier [lieu du néant absolu]»¹⁴⁾.

«L'être qui se manifeste» (顕れた有 *arawaretayû*) est la «manifestation», «l'explicitation» (顕現 *ken-gen*) d'un autre être, qui n'est pas apparent, mais dans lequel il se trouve, et qui est essentiellement. Cette «logique de la manifestation», qui porte l'idée d'une différence entre ce qu'est une chose en son fond propre, ce qui nous apparaît d'elle, mais qu'elle n'est pas, se pense précisément dans un lieu du néant oppositionnel dont Nishida fait le centre de gravité de toute l'analyse phénoménologique de Husserl à Heidegger.

Mais la manifestation accompagne l'apparence, qui peut être trompeuse : et si dire dans le lieu de l'être déterminé : «cette chose est rouge», c'est bien dire ce qu'elle est apparemment, c'est aussi mentir sur ce qu'elle est réellement, car elle n'est pas seulement rouge, mais possède d'autres qualités essentielles sans lesquelles elle ne serait pas vraiment. A la limite, lorsqu'on déclare : «une chose est rouge», la seule chose qui est réellement c'est le «rouge», mais pas encore la «chose» en question. On voit bien comment cette «logique de l'apparence» tendrait à soutenir que le lieu du néant oppositionnel est non seulement un lieu de l'être, certes indéterminé, mais plus encore un lieu ontologiquement plus éminent que le lieu de l'être déterminé. Ce que la chose est réellement, se constitue par la négation de toutes les apparences phénoménales, et correspond à son caractère nouménal, pour utiliser un vocabulaire kantien qui correspond justement à ce niveau de l'analyse topologique ; or une telle «négation de toutes les apparences» trouve naturellement sa place dans le néant oppositionnel. Ici la réontologisation dans le passage du néant de l'apparence à l'être nouménal prendrait même la forme d'une *sur-ontologisation*. En résumé, quand Nishida

déclare : «le néant oppositionnel est encore une espèce d'être [ou : de l'être]»¹⁵⁾, il faut comprendre que le néant oppositionnel *revient* - aux deux sens du mot, «retourner à» et «être en définitive identique à», «se ramener à» - l'être. Le néant retourne à l'être dans la réontologisation, et se révèle ainsi comme ce qui en son fond est identique à l'être.

A l'opposé de cette sur-ontologisation, qui voit triompher le sens de l'être en puissance sur celui d'un néant toujours conçu à partir de l'être, puisque même *ne pas être*, correspond en réalité à une *puissance d'être*, il faut penser une *désontologisation* totale du néant véritable :

«dans le lieu du néant oppositionnel on voit encore une sorte de puissance comme dans ce qu'on appelle le champ de conscience ; mais par dessus cela [au-delà de cela] dans le lieu du néant véritable, même la puissance comme celle qui se trouve dans le champ de conscience doit disparaître»¹⁶⁾.

Il est clair à nouveau que d'un point de vue aristotélicien, cette désontologisation est impensable, dans la mesure où «du Non-Être rien ne peut procéder»¹⁷⁾ : la désontologisation signifierait, pour employer une telle tournure, une «stérilisation» du néant. Nonobstant, l'originalité de la position nishidienne consiste justement à penser en ce lieu, où refuse de s'engager l'ontologie d'Aristote, un néant qui reste «néant créateur»¹⁸⁾, et englobe en lui-même l'être en puissance.

En quoi cependant est-on en droit de demander, consiste l'originalité d'une telle position ? En ceci que, dans cette position, c'est la *position* même qui devient le centre de la problématique, qui devient dès lors en ce sens *topologique*. Quand l'ontologie devient un lieu commun de la discussion critique, un *topos*, le problème essentiel devient celui du *lieu* (場所 *basho*). Nous pouvons comprendre que la seule chose qui compte ici pour Nishida est la détermination *topologique* : il y a réontologisation parce qu'en passant du *lieu* de l'être au *lieu* du néant oppositionnel, on reste *dans* un être ; l'être reste ici «dans l'être» (有に於てある *yū ni oite aru*), comme c'était le cas dans le lieu de l'être déterminé, prisonnier de l'être.

Or, cela entraîne, nous dit-il, une «contradiction» (矛盾 *mujun*)¹⁹⁾ : le néant se révèle en définitive sous le visage de l'être, non pas en un sens dialectique hégélien, mais dans un sens destructif et aporétique. La question qui guide la néontologie s'exprime de la sorte : comment le néant et l'être seraient-ils la même chose, si le néant correspond à une réalité créatrice qu'on ne trouve pas dans l'être ? Nous savons que depuis la *Recherche sur le Bien*, Nishida applique en un sens particulier le principe de non-contradiction. Ainsi, cette contradiction de l'être et du néant possède d'une part le sens d'un enseignement positif : elle n'apparaît que dans «la pensée», et doit amener à considérer la «volonté» dans le lieu du véritable néant. On ne sort de la contradiction que lorsqu'on cesse de considérer des rapports de «manifestant» à «manifesté», qui restent, dans l'être ou le néant opposé à l'être, foncièrement ontologiques, pour considérer le rapport de «réflexion» (映す *utsusu*) par lequel la volonté du néant se réfléchit en elle-même et donne naissance, dans le creux et le renflement de la «vague» (波 *nami*) de cette réflexion, à l'être²⁰⁾.

Toutefois, cette contradiction possède également d'autre part une autre signification : elle va avoir pour résultat de «précipiter» pourrait-on dire la pensée dans une façon de penser systématiquement ontologique, qui fait «peu de cas» du néant. On peut mettre ici en évidence topologiquement le phénomène du *doublage et du renversement* (本末転倒 *honmatsutentô*), tel qu'il est déjà apparu dans les oeuvres antérieures²¹⁾. Comment le néant est-il perdu au profit de l'être ? De quelle dissimulation fondamentale se rend victime l'ontologie ?

Essayons d'exprimer d'abord simplement le doublage : on part du lieu de l'être (par exemple la qualité rouge), on passe au néant oppositionnel (le non-rouge) ; mais un tel néant s'annonce comme l'être en puissance : il y a réontologisation (le non-rouge est en puissance quelque chose), de sorte que l'on revient ainsi au lieu de l'être (le non rouge, *c'est* le vert). Le lieu de l'être devient, pour reprendre une expression nishidienne, l'alpha et l'oméga de la réalité, alors que le véritable «alpha et oméga» (アルファであり又オメガである *arufadeari mata omegadearu*) de la réalité consiste en l'unité dans son retour perpétuel à soi, au sein du mouvement de son unification perpétuelle²²⁾. Le doublage consiste à renverser l'effet et la cause, le moyen et la fin, le début et la fin, les tenants et les aboutissants, ou encore à «mettre la charrue avant les boeufs» (本末転倒). Pourtant, nous avons montré ailleurs comment cette dynamique unificatrice justement ne peut être fondée sur l'être, mais seulement sur le néant absolu. Prendre au contraire l'être pour le «fondement» (根底 *kontei*)²³⁾ du réel, enfermer le réel dans l'être, le cerner par l'être, c'est enfermer la philosophie dans l'ontologie. Dans cette perspective, le néant oppositionnel n'est qu'un chemin qui mène de l'être à l'être. En quoi y a-t-il spécifiquement doublage ? Il y a doublage parce qu'on croit que *l'être fonde le néant*, alors qu'en fait pour Nishida c'est l'inverse. En quel sens ?

Le dépassement de l'ontologie par la topologie est ici essentiel. Si l'on déclare dans une première proposition : «l'être en puissance *est* le néant», il est question du néant oppositionnel. Si l'on déclare dans une seconde : «l'être en puissance *est dans* le néant», il s'agit du véritable néant. Pourquoi ? Parce que, selon la formule fondamentale qui domine tout le livre : «Ce qui est [une chose qui est] doit bien se trouver dans une chose quelconque [quoi que cela puisse être] ; sans quoi on ne peut distinguer le fait d'être du fait de ne pas être»²⁴⁾, on doit comprendre que «être» c'est «être dans».

Dans la première proposition, on est encore dans une perspective ontologique : l'être en puissance *est le néant*, ce dernier n'est qu'une espèce de l'être, et *l'être fonde le néant*. De plus, cette puissance est infinie : le néant est puissance d'être n'importe qu'elle chose déterminée au sein d'un genre. Par exemple, le «non-rouge» est puissance d'être «le vert» ou «le bleu» ou «le jaune» etc. Dans la seconde proposition, c'est une perspective topologique : ce qui est en puissance d'être se trouve dans le néant, l'être en puissance *est dans le néant* qui, selon la définition de l'être comme possession, le contient et le fonde, *le néant fonde l'être*. A la formule aristotélicienne : «du Non-Être rien ne peut procéder» s'oppose directement celle-ci : «le fait de produire l'être à partir du néant signifie nécessairement *que ce qui est en puissance se trouve dans le néant, réfléchir de l'intérieur ce qui est en puissance*»²⁵⁾. Il n'est plus question ici de *ce qui est* la «puissance

infinie» (無限なる潜在 *mugen naru senzai*), mais *ce qui la contient en soi* (内に含む *uchini fukumu*) :

«La volonté véritablement libre doit être libre par rapport à la direction de la réflexion [intellectuelle] infinie et à l'égard de la signification de la *puissance infinie*, c'est-à-dire qu'elle doit les *comprendre à l'intérieur de soi*; de cette façon, pour la première fois, on peut parler d'une production de l'être à partir du néant»²⁶⁾.

Nous allons recourir à un certain formalisme, qui aide à la compréhension du phénomène topologique du doublage. Si l'on désigne le fondement à l'aide du symbole \Leftarrow , l'être déterminé par E , le néant oppositionnel par NO , et le véritable néant par NV , on devrait en principe selon Nishida avoir, $E \Leftarrow NO \Leftarrow NV$. Néanmoins, après le doublage, on a (*c'est*) : $E \Rightarrow NO \Rightarrow E$, ce qui revient à poser $E \Rightarrow NO$. Utilisons ici un autre symbole, celui du «mur» \exists . Ce «mur» signifie que l'Être, assimilé à l'unique réalité, est le point de départ, le fondement indépassable du néant : $\exists E \Rightarrow NO$. Le doublage s'accompagne d'un renversement parce qu'au lieu d'opérer à partir de l'être en direction du Néant (absolu) qui le fonde, on va de l'Être au néant (oppositionnel) qu'on croit qu'il fonde. Cerné de part et d'autre par l'être, pour ainsi dire «écartelé» par l'Être comme son alpha et son oméga, le néant oppositionnel se retrouve comme «enfermé» dans l'être: «l'englobement» (包む *tsutsumu*) devient un emprisonnement : «le néant englobé dans l'être en tant qu'il est en puissance, n'est pas le véritable néant ; le véritable néant doit être ce qui englobe l'être»²⁷⁾. En partant du lieu de l'être, l'analyse devrait «remonter» (symbole \rightarrow) au lieu du néant oppositionnel, puis au lieu du véritable néant, le néant oppositionnel n'étant pas encore ce qu'il faut entendre par «néant» ; on aurait dès lors, en symboles, le cheminement suivant : $E \rightarrow NO \rightarrow VN$. Mais l'être *double* le néant, et se place «devant» lui ; l'être est comme projeté «derrière» le néant oppositionnel, de sorte qu'il devient l'horizon du néant, et qu'il y a ré-ontologisation.

Le néant véritable est alors, dirons-nous, «masqué», ce qu'on exprimera par des crochets : $E \rightarrow NO \rightarrow E [VN]$. Le «masquage», sera analysé dans un essai plus tardif²⁸⁾ comme d'une part une dissimulation du véritable sujet, ici le néant véritable, qui se retrouve «caché» (隠されてみて *kakusareteite*) par l'être, et de l'autre une *confusion* pour laquelle la dimension d'intériorité, ici le fait que le néant véritable englobe l'être, est prise trop «simplement» (単に……考へられる *tan ni kangaerareru*) pour une simple objectivation du néant dans l'être : le néant devient l'objet de l'être, emprisonné, ceinturé dans l'être. Le masquage signifie que le doublage fait perdre à la réalité la richesse de sa topologie à «trois» niveaux, pour ne plus permettre de voir qu'une ontologie à «deux», et en fait à «un» seul niveaux, puisque le néant lui-même disparaît en dernière analyse dans l'être. Le néant oppositionnel n'est plus seulement le néant véritable mal compris. C'est de manière plus significative encore l'être deux fois affirmé, l'Être suprême conforté et porté à la seconde puissance. Au fond, le doublage renverse l'ordre du réel qui impose pourtant, aux yeux de Nishida, ce principe que : «le néant peut être pensé comme d'un ordre supérieur à celui de l'être»²⁹⁾.

Déclarer que : «le néant est une espèce de l'être», c'est dire qu'il est *dans* l'être au sens où l'on dit que l'être est dans l'être. Mais que veut dire ce «dans» ? C'est une *localisation ontologique* dans une logique de la *subsumption* sous un genre. Déclarer que : «l'être est une espèce du néant» c'est dire qu'il est *dans* le néant. Mais que signifie ce «dans» ? L'être est dans le néant au sens où l'on dit que le néant véritable *comprend* l'être. «l'être est dans le néant au sens où l'on dit que l'espèce est *comprise* dans le genre»³⁰. C'est une *localisation topologique* dans une logique de la *compréhension* (含む *fukumu*) sous un genre. Ajoutons qu'il est de la «nature» du néant oppositionnel de produire un tel doublage, dans une ontologie qui cherche à faire disparaître le néant.

L'analyse de la perception permet à Nishida de démasquer à nouveau ce doublage de manière plus concrète, et d'appliquer au phénomène de la perception de ce qui vient d'être dit à propos de l'être et du néant.

Notre philosophe réaffirme ici une thèse fondamentale de *Intuition et réflexion dans l'éveil à soi* : dans une réalité unificatrice tout se trouve relié, en particulier la pensée et la perception, de sorte que le jugement conceptuel et la perception sensible ne peuvent être séparés l'un de l'autre³¹. Dans la perception (*P*), «percevoir» signifie un processus infini d'approfondissement du caractère «perceptible» (知覚的 *chikakuteki*) propre au concept (*C*). Le «concept» (概念 *gainen*) n'est pas ainsi le sujet d'une «analyse» (分析 *bunseki*), mais développé. Cet approfondissement n'est possible que parce que le néant absolu (*N*) constitue le lieu d'un «happement»³² perpétuel, en amont de la perception ; cela rend possible non pas seulement l'étalement infini d'un vécu phénoménologique³³, qui se fait flux de vécus à jamais inachevé³⁴ ; mais encore plus profondément un vécu profond et «intégral»³⁵ du phénomène, au sens de l'expérience de la durée pure bergsonienne³⁶.

Or, dans la perception conceptuelle, telle qu'elle est pensée ordinairement, toute perception sensible mène à un concept qui permet en un sens d'«arrêter» le processus de «récognition», si l'on reprend ici ce vocable kantien. Par exemple, quand je déclare que : «je perçois du rouge», je sous-entends d'une certaine manière que la perception sensible a été ramenée au concept de «rouge», et qu'en un sens «l'affaire est classée», que voici bien ce que je vois, que *c'est* bien ce que je vois. Or que s'est-il passé ? Au lieu de vivre la perception dans son déroulement même, de continuer à la vivre sur un mode infini d'approfondissement et d'enrichissement, un concept vient «couper» (切る *kiru*) ce «fil» du vécu intégral perceptif, vient *doubler*, ou encore pourrait-on dire «court-circuiter» la perception en lui «sommant» de se finir, et d'en arriver à lui.

Dans «l'intuition artistique», «la perception prend forme quand on a coupé l'intuition à cause du plan du concept»³⁷, et seul l'artiste possède la perception intégrale, crève l'écran du concept, retrouve et suit le chemin qui mène du concept au néant, dans son acte créateur. En revanche, la perception conceptuelle est le fait d'une certaine forme de conception scientifique et empiriste du monde, que Nishida critique depuis la *RB*.

«On pourrait bien dire que dans le fond d'une perception donnée existe quelque chose d'infiniment profond qu'il n'est pas possible d'analyser conceptuellement. Je le reconnais aussi [pour ma part]; mais il n'est possible de parler de perception que dans la mesure où derrière lui [ce fond] on essaye d'insérer un concept [on voit s'insérer un concept que l'on a introduit]»³⁸⁾.

Nous sommes en présence d'une opposition entre la première perception *vécue intégralement* et la perception *conceptualisée* qui, pour parler de la sorte, la «coupe dans son élan», la «brise» et la «ramène» à un concept. Si l'on en reste à la première phrase de cette citation, on peut dire que, si l'on se place dans le lieu du néant absolu, tout concept perceptif *C* dissimule un processus infini (無限 *mugen* ∞) de perception *P* qui s'abîme et se rafraîchit tout à la fois dans le néant absolu, et on a alors la séquence $C \leftarrow P \dots \infty \leftarrow N$.

Toutefois, pour «pouvoir parler» (云ひ得る *iieru*) de perception, il est nécessaire de remarquer que toute perception est nécessairement perception de *quelque chose*. Dès lors, on rejoint le lieu de l'être déterminé, en passant par le lieu du néant oppositionnel, on «voit venir s'insérer» (入れて見る *iretemiru*), le concept de ce qu'on voit (*C*), ce qui a pour effet d'arrêter la «série» infinie, la finissant à un état *P_n* de perception donné, la «coupante» de la richesse inépuisable de ses déterminations. Cette insersion conceptuelle coupante, ascérée, différenciatrice, s'exprime symboliquement ainsi : $C \leftarrow P \dots P_n \leftarrow C \leftarrow N$. Le cheminement de la perception jusqu'au concept qui la «décapite» pour ainsi dire, prend la forme d'une simple perception sérielle finie *P_n*. Il y a *masquage* du néant absolu et des perceptions suivantes : $C \leftarrow P \leftarrow C [P_n + 1 \dots \infty \leftarrow N]$; ce masquage s'accompagne dès lors d'un *retournement* : toute perception, prise comme fondement, mène dès lors à un concept : $\exists P \Rightarrow C$. Alors que le processus de perception, selon Nishida, est une unification perpétuelle, le concept se jouant en quelque sorte à l'infini dans la richesse de l'approfondissement perceptif, ici au contraire on *retombe*, où encore on *rechute*³⁹⁾ dans la différenciation puisque la perception et le concept s'opposent comme un alpha et un oméga.

Le discours sur le néant qu'ambitionne Nishida Kitarô peut donc être tenté et nous permet de nous confronter de façon nouvelle avec l'ontologie, et surtout avec ce discours même sur le néant que nous imposait, de par sa structure même, l'ontologie. La néontologie sort la conceptualité du néant des «gonds» où l'installe un peu trop facilement une pensée trop occupée à l'opposer à l'être, et libère, à côté de la méontologie, la possibilité d'une néontologie.

On se gardera pourtant bien de comprendre ces analyses dans le sens d'une critique radicale de l'ontologie, dans la mesure où cette dernière se révèle par là bien plutôt comme l'accès fuyant à ce qui la dépasse.

Notes

- 1) Nous nous fonderons principalement sur l'essai de 1926 「場所」 *basho*, concluant le recueil 「働くものから見るものへ」 *hataraku mono kara miru mono he*, *A partir de ce qui agit en direction de ce qui voit*, qui constitue

- le tome 4 des 『西田幾多郎全集』 第四刷 岩波書店 *nishida kitarô zenshû daiyonsatsu iwanami shoten. Œuvres complètes de Nishida Kitarô*, quatrième édition, Editions Iwanami, 1987 (NKZ), pp.208-387. Cet essai a été traduit en français par Kobayashi Reiko, sous le titre *Le Lieu*, Editions Osiris, Paris, 2002, traduction dont la pagination est donnée en premier suivie de celle des NKZ, ici p. 32 (232).
- 2) Voir sur ce point entre autres : Jacynthe Tremblay, *Nishida Kitarô le jeu de l'individuel et de l'universel*, C.N.R.S. philosophie, C.N.R.S. Éditions, Paris, 2000, pp. 16 et seq.
 - 3) 「私はどこまでも一介の坑夫である」 référence donnée par James Heisig, *Philosophers of Nothingness*, University of Hawai Press, Honolulu, 2001, pp. 33 & 287
 - 4) Gilles Deleuze, *Le Pli, Leibniz et le baroque, Op. Cit.*, Editions de Minuit, Paris, 1988, pp. 6-9.
 - 5) Voir Matsumaru Hisao «Les théories quant à la division en périodes de la philosophie de Nishida, diverses images de la philosophie de Nishida» 「西田哲学時期区分説—多様な西田哲学像」, dans 『西田哲学—新資料と研究への手引き—』 茅野良男・大橋良介編 ミネルヴァ書房 京都 1987, *nishida tetsugaku - shinshiryô to kenkyû heno tebiki - kayano yoshio/ôhashi ryôsuke, mineruva shobô, kyôto, 1987, La philosophie de Nishida - nouveaux matériaux et études -*, Kayano Yoshio & Ôhashi Ryôsuké (éditeurs), éditions Minerve, Kyôto, 1987, pp. 177-182.
 - 6) Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 20 (221).
 - 7) Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 18 (220).
 - 8) Aristote, *Métaphysique*, B, 3, 998b-999a, traduction de J. Tricot, Vrin, Paris, 1953, pp. 141-142. Nishida repère au crayon dans la marge le passage précis où le stagirite développe cette problématique, dans son édition Meiner de 1920, p. 48. Cette édition se trouve référenciée dans le 『西田幾多郎全蔵書目録』, 山下正男編, 京都大学人文科学研究所, 昭和57 *nishida kitarô zenzôshomokuroku, yamashita masao hen, kyôto daigakujinbunkagaku kenkyû sho shôwa 57, Catalogue de la collection complète des œuvres de Nishida Kitarô*, édité par Yamashita Masao, Institut d'études culturelles de l'université de Kyôto, 1982, au n° 122 p. 19.
 - 9) 「赤に対して赤ならざるものも赤色である。色を有つもの、色が於てあるものは色でないものでなければならぬ」 Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 17 (218). Nous soulignons.
 - 10) Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 19 (220). Nous soulignons.
 - 11) Nous renvoyons ici le lecteur à l'essai tardif de 1942 : *Le Problème de la culture japonaise* 「日本文化の問題」 *nihonbunka no mondai*, NKZ XII, pp. 277-394, où l'on peut commenter en détail l'usage de ce terme.
 - 12) 「限定せられたものに対しては、限定せられないものが対立する、潜在的なるものは未だ眞の無ではない。」 Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 41 (239).
 - 13) Dans 『自覚に於ける反省と直観』 *jikaku ni okeru hansei to chokkan, Intuition et réflexion dans l'éveil à soi*, NKZ II, *Intuition and Reflection in Selfconsciousness*, translated by Valdo H. Viglielmo with Takeuchi Toshinori and Joseph S O'Leary, State University of New York Press, Albany, 1987 (IRES), Nishida déclarait d'une part que «l'exigence» unificatrice correspond à la nécessité d'une révélation de ce qui est latent, au niveau de l'étude du principe de continuité, dans un langage encore ontologique. On peut remonter à la *Recherche sur le bien* de 1911 『善の研究』 *zen no kenkyû*, NKZ, I, p. 1-200), traduction : Abe Masao et Ives Christopher, *An Inquiry into the Good*, New Haven, Yale University Press, 1990, abrégé dorénavant en *RB*, pour trouver ainsi les traces d'une théorie d'une «activité de l'unité en puissance» (潜在的統一作用 *senzaitekitoûsusayô*); voir 『善の研究』用語索引 宝積比較宗教文化研究所 竹内整一・佐藤雅男・出岡宏志・長野美香編 へりかん社 東

京 *zen no kenkyû yôgosakuin hôshakuhikakushûkyôbunkakenkyûsho takeuchi seiichi satô masao ideoka hiroshi nagano mika hen perikansa tôkyô*, *Index des termes de «La Recherche sur le Bien»*, Centre d'études de religion et culture comparées de Hôseki, par Takeuchi Seichi, Satô Masao, Ideoka Hiroshi, Nagano Mika, Editions du Pélican, Tôkyô, 1996, p. 241.

Pourtant, Nishida voyait déjà que l'idée d'une latence de l'être dans le néant est fallacieuse, et solidaire de celle d'un doublage au niveau de l'idée de retour au fondement. Cette hésitation à propos de la notion de puissance trahit sans doute le défaut d'une lecture approfondie de la philosophie d'Aristote, qui sera entamée avant de rédiger *Le Lieu*.

- 14) 「有が有に於てある時、後者が前者を有つといふことができ、顕れた有が顕れない有に於てある時、前者は後者の顕現であり後者が働くといふことができるが、有が眞の無に於てある時、後者が前者を映すといふの外ない。」 Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 26 (226).
- 15) 「対立的無も尚一種の有なる」 Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 32 (232).
- 16) Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 46 (244).
- 17) Aristote, *Métaphysique*, B, 4, 999b5, *Op. Cit.* p. 146.
- 18) Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 41 (238).
- 19) Nishida Kitarô, *Le Lieu*, pp. 19-20 (221).
- 20) Nous analysons ailleurs les images que Nishida prend de la "mer" et de la "vague", pour alimenter sa spéculation néontologique.
- 21) Nishida Kitarô, *RB*, p. 159 (180). *IRES*, § 40 p. 141 (282-283), § 43 p. 159 (326).
- 22) Nishida Kitarô, *RB*, pp. 151-152 (171-172).
- 23) Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 40 (237-238).
- 24) 「有るものは何かに於てなければならぬ、然らざれば有るといふことと無いといふこととの区別ができないのである。」 Nishida Kitarô, *Le Lieu*, pp. 5-6 (208-209).
- 25) 「無より有を作るといふことは、潜在的なるものも無に於てあると云ふことでなければならぬ、潜在的なるものをも内に映すと云ふことでなければならぬ。」 *Le Lieu*, p. 41 (238). Nous soulignons.
- 26) 「眞に自由なる意志は無限なる反省の方向、無限なる潜在の意義に対して自由なるものでなければならぬ、即ち之を内に含むものでなければならぬ、斯くして始めて無から有を作るといふことができる。」 Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 43 (240).
- 27) 「潜在として有に包まれた無は、眞の無ではなく、眞の無は有を包むものでなければならぬ。」 Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 80 (277).
- 28) L'essai considéré est 「総説」 *sôsetsu, Sommaire général*, (1929), dans le recueil 「一般者の自覚的体系」 *ippansha no jikakuteki taikai*, NKZ 5 p. 463.
- 29) 「無は有よりも一層高次的と考へることができる。」 Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 66 (263).
- 30) 「種が類に含まれるといふ意味に於い有は無に於てある。」 *Le Lieu*, p. 66 (264). Nous soulignons.
- 31) Nishida Kitarô, *Le Lieu*, pp. 62-63 (260).
- 32) Nous développons ailleurs l'analyse de la notion de 躍入 *yakunyû/Einschnappen* que Nishida reprend à Théodore Lipps.
- 33) Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 63 (261).
- 34) Edmund Husserl, *Ideen I*, § 44, traduction de Paul Ricoeur, nrf Gallimard, Paris, 1950 p. 144 (82).

- 35) H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, «intro. à la métaphysique», Félix Alcan, Paris, 1934, p. 255.
- 36) Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 63 (260).
- 37) 「知覚は概念面を以て直観を切った所に成立するのである。」 Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 63 (261).
- 38) 「或は知覚の底には概念的な分析を容れない無限に深いものがあると云ふでもあらう。私もそれを認めるのであるが、かゝるものの背後に概念を入れて見るかぎり、知覚と云ひ得るのである。」 Nishida Kitarô, *Le Lieu*, p. 62 (260).
- 39) Nous analysons ailleurs la notion de «chute» (墮落 *daraku*) dans la *RB*, qui se retrouve ici, en ce sens que le doublage conceptuel est la chute hors de l'expérience pure comme perception intégrale et infinie.

De la «néontologie» chez Nishida Kitarô

Michel DALISSIER

Nous entendons dans ces lignes dégager un phénomène constitutif essentiel de la «logique du lieu» mise en place par Nishida Kitarô (1870-1945), à savoir l'émergence d'un «discours sur le néant», que nous appellerons *néontologique*, qui n'est plus un discours sur l'être (ontologie), ou sur le non-être (méontologie). Le néant qui s'oppose à l'être se soumet à l'égard de l'être, car il doit *être* pour s'y opposer. Le non rouge que je perçois, *c'est* le bleu, par exemple. Par opposition, le néant véritable n'est plus la couleur, mais la «possède» (有つ) en soi comme un lieu.

Toutefois, ce néant véritable réalise in évidemment : fuyant, il laisse toujours la place à une manifestation impropre de lui-même, qui le «double», le «masque» : le «néant oppositionnel». A force de trop vouloir savoir ce qu'est le néant, de chercher à le «percevoir», la philosophie l'a enfermé dans «l'être», en a fait in «concept». Le néant absolu constitue bien plutôt le point de fuite aveugle qui rend possible le déploiement de la «perception».

書 評

福居純著

『デカルトの「観念」論——『省察』読解入門——』

(知泉書館、2005年)

本書は二部よりなり、第一部は「デカルト的「観念」論のための序」と題され、第二部は「『省察』の分析試論」とされている。このうち第一部では、著者自身の概念装置と立論が提示されているが、これは著者自身もその題に込めているように「序」であり、デカルトの『省察』自体を対象とし、それについての「読解入門」が展開されているのは、本書の大半を構成する第二部なので、本書評も、この第二部を扱うことにしたい。

この「『省察』の分析試論」の第一の特徴は、著者自身も「あとがき」で断っているように、「『省察』を、その論の運びにできるかぎり忠実に従いながら、読み解こう」と試みていることである。実際に本書は、『省察』自体の構成とタイトルに従って、六つの部分からなり、全体としては、『省察』が、そのテキストに文字通り忠実に、多くの訳文が盛り込まれながら丁寧に読み解かれたものである。このような、『省察』の全体についての「読解入門」が新たに公開されたことを率直に喜びたい。これによって、日本における、『省察』に対するアプローチと理解がなおいっそうたやすくなり確かなものとなるであろう。

本書はしかし、単に『省察』のテキストが迎られ解説されたものであるにとどまらず、著者自身の着眼点と洞察に支えられたものである。その主な点をいくつか取り上げるならば、第一に、著者によれば、デカルトの「方法的懐疑」は、感性と知性とをその受動性という点において連続的にとらえており、感覚的知覚を問題にしながら、実は、本質的に受動的な〈知性の在り様〉を浮かび上がらせるものである(44頁)。第二に、著者は、「〈我の存在〉の定立は〈疑うという働きの同定〉と不可分の関係にある」(56頁)ということを強調したあと、その〈我〉の本質が、「思惟しつつある事物 (res cogitans)」であるとされることにとくに注目し、これが次に言及する、著者が本書における解釈において最も強調する、デカルトの「作用原因性 (因果律)」を支えていると解する(62頁、117頁)。

第三に、本書において著者が特に強調することとは、デカルトが、通常の、事物と事物の間に行使される因果律を批判して、これを(第三省察の神の存在証明において)事物と観念という異質のもの間にも適用し、しかも(著者によれば)「作用原因は原因と結果とがいわば同時的に

存立することを理解させる概念である」としていることである（99-100頁。強調著者。また123頁参照）。それで、著者は、「私は思惟しつつある事物である」という〈コギト〉の相のもとで、観念が〈いわば生まれつつある結果〉であるとするならば、それと同時に〈いわば生みつつある原因〉が考えられねばならない」という（101頁）。そこで、デカルトが、神の存在証明の第一で「神の知覚は私自身の知覚よりも、或る意味で先なる (...) ものとして私のうちにある」というとき、このことは、著者によれば、「無限者は有限者と〈いわば同時的に存立する〉（つまり、生みつつある原因と生まれつつある結果との総合として存立する）がゆえに、知覚において無限者は有限者に対して「或る意味で先なるもの」なのである」ということだと解する（112-113頁）。そうして、神が「自己原因」とされる場合は、「産出される自己は〈結果〉ではないがゆえに (...) 「形相原因」と呼ばれるにふさわしい」のである（124頁）。

このように、著者は、本書において、特にデカルトの「作用原因性」の概念に着目し、観念を、〈産出しつつある原因〉といわば同時的に存立する〈産出されつつある結果〉と解し、この視点から「デカルトの「観念」論」を解明しようとしており、その点で、本書は、著者独自の解釈を示すものとなっている。その他、著者は、本書において、詳しくは展開されていないものの、「永遠真理被造説」が語る、創造における神の知性と意志との「絶対的な一致」は、神における本質と存在との「絶対的結合」にかかわるがゆえに、「神存在のアプリオリな証明」そのものの表現とみなしうる、とする注目すべき解釈を示している（176頁）。こうして、本書は、デカルトの『省察』の全体を丁寧に読み解くということに留まらず、それについてのたいへん骨太な解釈を示すものとなっている。

ただ、書評者に引っ掛かった、多少とも細かい疑問点を二、三、述べておきたい。第一は、上記の「神の知覚は私自身の知覚よりも、或る意味で先なるものとして私のうちにある」という文章の「知覚」という訳語についてである。これは原語はperceptioであるが、「知覚」というのは、日本の哲学界では、どうしても経験論的ニュアンスを伴い、デカルトが込めている純思惟的意味を伝えないのではないかと思われる。第二は、これも訳語に関することであるが、より内容自体に関わることである。著者は、本書における中心的概念である「causa efficiens」を「作用原因」と訳されているが、著者はその解釈において、その「原因性」における「産出する」という在り方に特に注目されているのであるから、二つの異なる物体における「作用性」を想起させる「作用原因」という訳語は、著者がこの概念において強調する（産出という）側面を伝えるために必ずしも適切ではないのではあるまいか。書評者の考証と解釈によれば、デカルトにおいて、efficereは、しばしば、とりわけ神の行為に関しては、facereあるいはcreareと同義的に使われているのである。第三は、「非決定の自由」についての著者の解釈についてである。著者は、デカルトの「自由概念」について、周知の「メラン宛の書簡」にも言及され周到な議論を展開されているが、最終的には、われわれにあっては、「知性の知覚が常に意志の決定に先行しなければならない」がゆえに、「神の存在証明」が出現した後は、〈非決定の自由〉は〈不決定〉ということであって、精神の弱さを証すものに他ならないと解される（148頁）。しかし（これはかつてゲルーの解釈が提起した問題なのであるが）、『哲学の原理』（41項）では、「人間における非決定

(indifferentia)の自由」は、神の存在証明、およびその後の「明証性の規則」の定立のあとにおいて、全面的に肯定されている。この点は著者はどう解されるのであろうか。

以上の点は、しかし、いずれもデカルト解釈の細部に関することで、本書の価値にふれるものではない。とにかく、デカルトの『省察』全体についての周到かつ剛直な「読解入門」の出版をおおいに歓迎したい。

(小林 道夫)

村上勝三著

『数学あるいは存在の重み——デカルト研究2——』

(知泉書館、2005年)

本書は、著者の1992年から2004年の9本の論文を素材とした、デカルト「省察」「第五省察」に関する論文集である。しかし、そのような紹介の仕方では本書の意義は何ら伝わらないであろう。なぜなら、本書の魅力は部分と全体とのバランス、すなわち綿密なテキスト解釈とそれを根拠とした著者の哲学者としての思索との絶妙なバランスにあるからである。論文集であるがゆえに叙述としては個々の部または節が独立的であるにしても、全体として一貫した思索の流れを表現しており、著者の研究過程そのものの一貫性を示しているが、それだけではない。一つのテキストの研究書、哲学史研究書が哲学書たりうることを著者独自のスタイルで示すことに成功している、あるいは成功しつつあるのである。

しかもこの部分と全体のバランスが醸し出す魅力は二重である。まずは本書単独で。そこには「第五省察」の細密なテキスト・クリティークから始まって、著者自ら「螺旋階段をだんだんに登っていく」と言う(p.x)ような構成で、実在と本質を「存在」として一つにする場としての、著者の言う「一般存在論」の境地が解き明かされる。

そして著者の全体構想において。本書はその副題から明らかなように連作の一部であるが、実は2冊目ではなく3冊目である。1冊目は、テキストとしては「第一省察」から「第四省察」までを扱った『デカルト形而上学の成立』(勁草書房、1990年)、2冊目はデカルト的「観念」の論究からの『観念と存在——デカルト研究1』(知泉書館、2004年。なお、この書については、『フランス哲学・思想研究』第10号に鈴木泉による書評がある)である。そして、3冊目の本書をはさんで、「第六省察」を扱う『デカルト研究3』と、最後にデカルトの道をもう一度「疑い」から辿り直す『新デカルト的省察』がすでに予告されている。すなわち、全部で5冊がそれぞれ「部分」となって「全体」としての「私の思いに条件づけられた一般存在論 *ontologia generalis*」の構築(『研究1』p.vi)という著者の課題が達成される、という構想なのである。さきほど「成功しつつある」と表現せざるをえなかったのは、この「全体」との関係であり、当然ながら現時点では予感と期待である。

本書を単独で見れば「第五省察」の研究書であるが、史上最も著名な哲学者の主著の一部とはいえ、実は「第五省察」それ自体については思われているほど注目されているわけではなく、また研究も深まっているとは言えない。というのも、「第五省察」が取りあげられるのは、神証明の「存在論的証明」と呼ばれているもの(本書でも論じられていることだが、「ア・プリオリな証明」と呼ぶべきであろう)と、それと関連して循環問題が論ぜられる場合がほとんどだからで

ある。本書もむろんそれらの問題を過不足なく論ずるが、それらを「第五省察」から「切り出して」論ずるのではなく、あくまで「第五省察」そのものの、つまりその全体の意義を説明しようとしているのである。

その点において、第Ⅰ部は読者にとっての試金石になるかもしれない。一般にはあまり知られていないことだが、現在流布している『省察』のテキストはデカルトが生きていた間に出版されたものと、とりわけ段落や文の区切りにおいて大きく異なっている。第Ⅰ部は各版の差異を論ずるところから、1642年の第二版を基準とすべきこと、それに基づいた「第五省察」の分節化、その構造のもとに「第五省察」の諸課題が解き明かされる。すなわち、第一部全体で「第五省察」というテキストの読み方が確認されるわけであるが、正直なところ、この部のとりわけ前半は多くの読者にとって苦痛かもしれない。しかし、このような基礎的作業によって「第五省察」の課題が統合的に明らかにされるのであって、たとえばア・プリオリな証明も、単に「神証明の論理」としての興味ではなく、数学の学としての基礎を設定するものとしての意義が浮上してくるのである。

第Ⅱ部ではそのア・プリオリな証明が主に論じられる。「第一答弁」に見出される結合の必然性（「である」の必然性）と実在の必然性（「がある」の必然性）の区別を基盤として、「自己原因」概念、「第二答弁」の2つの三段論法、デカルトの3つの神証明のいわゆる順序の問題等々、この証明に関して論じられた諸問題が解明されるわけである。とりわけ各著作における「位置価」という概念に基づいての順序の問題の解明は、テキストの読解にも拘り続ける著者の姿勢が示され、圧巻といって良い。

だが、ア・プリオリな証明にまつわる諸問題がそれとして論ぜられるとしても、「第五省察」全体の課題という視座は失われていないのであって、それゆえそれらの議論が第Ⅲ部の「実在原因」の問題へとつながっていく。この部の序において、著者の意図が明確化されていく。「私を真上に超える」(p.157)、あるいは「私が問い抜こうとしているのは『実在原因 *causa existentiae*』への問いである」(p.158)と。しかし、レヴィナスに従おうとしているわけではない。むしろレヴィナスの超越とデカルトの超越の差異を、アンリという迂路を経て明らかにされていく。

レヴィナスとの比較において見出されたデカルト的な「上昇原理」は、超えて見出される「原因というなら理由 *causa sive ratio*」という境地 (p.176) であり、その解明が第Ⅲ部第二章の課題である。そこでは「実在の原因ということが了解可能な時代」(p.186)の確認から始まり、ライプニッツ、ヴォルフ、ショーペンハウワー、カントを経て、実在の原因をいわば「問わなくなった」歴史が解き明かされる。実在の原因を「問う方途の取り戻し」(p.181)を企てる著者としては、「何らかの局面において〈ある〉が事物の述語であり、実在する一切のものの原因を自己原因として措定する存在論の構築」(p.197)という課題が明らかになってくる。

この課題のもと、第Ⅳ部第1章ではデカルトの「実体」が論じられのだが、ここでもテキストの読みが議論を左右する好例が見出される。『省察』では「実体論」がそれとして論じられているわけではない。著者は、他の著作の「実体論」を論じつつも、ありがちなように他の著作の実体論を持ち込んで、「補って」読もうとはしない。むしろ、「実体」概念は限定的にしか登場しな

いことから、「実体」概念は形而上学的構築のさなかでその意味を獲得する (p.203) こと、だからこそそこに〈私の内〉から〈私の外〉への「踏み出し」(p.203/215) としての意義があることを発見していくのである。その視点のもと、「実象性」が「〈何であるか〉についての規定性とともな〈がある〉についての度合い性も含ん」(p.229) でいることの意義、すなわち「存在の重さ」の課題が浮かび上がってくる。

第Ⅳ部の残り、すなわち本書の残りは「実在は完全性であるか」という問いに導かれる。しかし、著者はこの問いを「存在の重さ」、あるいは〈があること〉の重さを捨象して問うているのではない。それゆえに、被造物については(現実的)実在が完全性であることは否定しつつも(p.263)、「実在性が完全性であるという局面がある」(p.269) という結論を導き出すことが可能となるのである。具体的には神における実在であり、それはすべての完全性の極致あるいは過剰、それゆえに逸脱としてさえ見出される。このような結論は、ア・プリオリな証明をテキストの文脈から切り離して、その論理を追うだけでは導き出されないものであることは確かであろう。

このようにして、本質と実在を切り離さない存在論、著者の言う「一般存在論」再構築の出発点が見出され、連作の中の本書の課題、すなわちその基本的布置の解明 (p.xi) が果たされることとなる。

このような存在論を求める著者の問題意識、少なくともその一部は、偶然的実在でしかない私、その「思い」がどのようにして必然的真理を掴むことができるのか (p.79) という問題、すなわち知の公共性の問題(『研究1』 p.119-120) と思われる。そのように言っただけでも、きわめてデカルト的であり、同時に近世哲学を主導した課題であり、そして哲学そのものの中核的問題であることは容易に理解されよう。本書、あるいは本書を含む一連の研究が、哲学史研究であると同時に哲学そのものの展開たりうる所以である。著者の哲学の意義はすでに『研究1』に対する鈴木書評で論じられているが、そこで語られている本書『研究2』以降への期待は見事に果たされ、さらに『研究3』以降のそれに広がることとなる。

「綿密なデカルト研究書」であることは事実である。そのような平凡な表現から想像される以上に事実である。しかしそのような表現がもつ否定的イメージ(「デカルト研究書でしかない」)は本書には一切あてはまらない。ただし、当然ながら忍耐強い読者にとっては、である。デカルト自身が常に読者に要求していた忍耐強き読解を本書著者も要求しているのである。

なお、冒頭に挙げた連作の各著に加えて、著者の編集になる『真理の探求——17世紀合理主義の射程』(知泉書館、2005) 所収の論文「存在と理由——『存在論的証明』についての廻行的研究」も併読されるべきであろう。

(持田 辰郎)

村上勝三編

『真理の探究——17世紀合理主義の射程——』

(知泉書館、2005年)

本書の公刊は、日仏哲学会にとって画期的な出来事ではないだろうか。「序文」にも詳述されているように、本書の出発点は、日仏哲学会2002年度春季研究大会及び秋季研究大会の二度にわたって開催されたシンポジウム「合理主義と真理」にある。「小林道夫の『デカルトの自然哲学』(...)を対象とする学士院賞受賞と山田弘明の『真理の形而上学』(...)の刊行を記念して」構想されたこのシンポジウムでは、「一七世紀合理主義は(形而上学的、数学的)真理に関して(人間的)相対主義に陥ることはけっしてない。それはなぜであるのか、この点を明晰に提起することは現代の哲学的閉塞状況に克服の理(ロゴス)を与えることになる」(p. ix)という目標を掲げて、合理主義を代表する四名の哲学者、すなわちデカルト、マルブランシュ、スピノザ、ライプニッツに照準を定め、彼らの哲学について、それぞれ二本の研究発表が行われた。発表者、コメンテーター、司会者の間で事前に綿密な打合せがなされていたこともあって、当日は白熱した議論が交され、充実したシンポジウムとなった。その発表内容は『フランス哲学思想研究』第八号に掲載されている。本書は、それらの発表原稿を全面的に改稿した論文八本、及びシンポジウムにおける司会とコメントの担当者が全体のテーマ「合理主義と真理」に大局的なアプローチを試みる三本の論文からなる。さらに、シンポジウムの企画の段階においては、「一七世紀合理主義における基本概念を精確に規定すること、基本用語に対する訳語の統一」(p. ix)が目指されていたが、そのような共同作業に着手できなかったという反省に立って、執筆者ごとの訳語の揺れと相違は尊重しながら、複数の訳語が同一の原語に対応していることが分かるような工夫をこらした事項索引が巻末に添えられている。

以上の概観からも予想できるように、本書の特色は、強い個性を備えた執筆者たちの専門的考究の多様性とそれらにある明確な方向を与えようとするシンポジウムの磁場との緊迫した闘ぎあいにある。そしてその背後にあって、本書に深い統一感をもたらしているのは、シンポジウムの発案者であり、本書の編者である村上勝三氏の一七世紀合理主義に寄せる篤い思いである。そのことは、「序文」冒頭に置かれた「一七世紀合理主義の現代的意義」という熱のこもった文章に遺憾なく発揮されており、そこで提示されたプログラムの実践のお手本が、最終章の村上論文で示されている。

こうしてそれぞれの執筆者の論究は、専門家のモノグラフであると同時に、編者の強烈的な問題意識に対する位置取りと応答でもある。この二重の性格は、本書の豊かさと魅力を形作ると同時に、本書の理解と評価を困難にする源泉でもある。とりわけ評者のように、一七世紀フランスの

思想家の文章に興味は寄せていても、文献学に依拠する思想史的なアプローチに終始し、哲学の素養に欠けているものには、本書に収められた論文のいくつかは、十全の理解に達することができなと感じたことを告白しなければならない。見当違いの読解で編者と執筆者に非礼を働くことを恐れるが、編者の要約（p. vii-viii）も参考にして本書の構成と内容を紹介した上で、簡単な感想を申し述べたい。

全体は、序文（村上）、五部仕立ての本文、人名・事項索引からなる。本文のうち、最初の四部は、「Quatre grands rationalistes au XVIIe siècle」（フランス語副題）にあてられ、第五部は、より一般的な問題を扱う。第一部「デカルト、真理の生成」は、「思惟する魂——機械・作品・マテーシス」（小泉義之）と「合一体の真理——形而上学・自然学・医学」（香川知品）の二つの論考からなる。前者は、機械論的自然観を原理とする身体（物体）とコギトを原理とする精神の二元性あるいは事象的区別のために見え難くなっている生命の領域が、デカルトの哲学のなかで果たして場所を与えられるのかという問題に挑み、魂論の精練を梃子にして、生命と機械を統括するマテーシスを構想する。後者は、精神と身体の合一体としての「人間」の真理は、形而上学と自然学の次元にとどまらず、それに後続する医学（そして道德）に踏み込むことによって明らかにされることを、「第六省察」で考察される「自然の真の過誤」の問題に着目して論ずる。（なお、些細なことだが、p.54, 11行目の「強制」は「矯正」の変換ミスと思われる。）第二部「マルブランシュ、真理と存在」には、「存在の響きとしてのかすかな知覚——マルブランシュにおける真理の場と超越の形象」（鈴木泉）と「マルブランシュの真理論における知覚とサンティマン」（伊藤泰雄）の二論文が収められている。前者は、人間と神に共通な真理の場としての「普遍的理性」に発して一義性の哲学の方向に踏み出したマルブランシュが、存在からの呼び声をいかにして「かすかな知覚的知覚」として聞き取るのか、その道筋を追跡する。後者は、「無限に完全な存在」についての、「かすかな」しかし「きわめて事象的な」知覚・観念が、「思弁の真理」と「実践的真理」との根底にあること、そして「かすかな」と形容される真理の現れ方がサンティマンと呼ばれる事態——感覚とも感情とも異なる形而上学的な直感——であることを究明する。第三部「スピノザ、規範としての真理」を構成するのは、「方法と経験——「知性改善論」の方法の原則論」（佐藤一郎）と「スピノザと真理」（上野修）の二論文である。前者によれば、方法は哲学と区別してその前に置かれるものではない。「方法」とは、初めの——ということは、すでに与えられている——真の観念が、端緒（原理）を成す真理によって根拠づけられることである。そして初めの観念は、経験の「道」を通して、根拠である端緒に方向づけられる。この相互的な関係のうちに、スピノザの真理の哲学が生動する有様が、『知性改善論』の錯綜した議論を解き分けつつ跡づけられていく。後者は、『知性改善論』は何を解明しようとしているのかという解釈問題と並行して、スピノザの真理観が考究され、それが「対応説」にも「整合説」にも「検証説」にも当てはまらず、思考の真理を思考そのものへとおさめる境地であることが示される。第四部「ライプニッツ、多様な真理」には、「真理と根拠の多様性と統一性——「同一性」の論理と認識のトポス」（松田毅）と「真理の連鎖——「合理主義」の戦略」（佐々木能章）の二編が収められている。前者は、ライプニッツの真理観が、真理の正当化すなわち根拠づけの問題を通じて、

「必然的真理」にも「経験的要素」を介入させる柔軟さを持ち、真理は多様でありながら、「経験と論理」との行き来のなかで統一性を獲得することを解き明かす。後者は、ライプニッツにおいて、ratioやraisonという語がどのように使われ、どのような働きをしているかを仔細に検討することを通じて、彼における「合理主義」の意味を明らかにしつつ、その広がりや多様性を提示する。第五部は「合理主義と真理」というタイトルに沿って、第一論文「真理と神——無神論の幾何学者は神を語りうるか」(山田弘明)は、数学的真理の成立および永遠真理創造説との関連で問題を分析することを通じて、デカルト真理論の意図を論じ、第二論文「真理・魂〔精神〕・自然——一七世紀合理主義の一断面」(谷川多佳子)は、ライプニッツとマルブランシュの対比を通じて、魂と意識、自然と力の問題に説き及ぶ(なお、p.296, 3行目の「アルノー宛」は、「フーシェ宛」ではないだろうか)。第三論文「存在と理由——「存在論的証明」についての廻行的研究」(村上勝三)では、カントからヒューム、ライプニッツを経て、デカルトに廻行する存在論的証明の理解の仕方を辿ることを通じて、「実在と本質が存在として一つになり、そこに真であることと善であることも安らぐ、そのような境地を見いだす」(p.307)ことが目指される。

これほど多様で豊穡な論集に全体的な評価を下すことは、評者の手に余る。ある一つの問題に的を絞って感想を述べたい。「真理の探究」と題して、一七世紀合理主義を正面から見据える本書において、「理性・理由」(raison, ratio)と「真理」が中心的な役割を果たしているのは当然であるが、それと並んで、「sentir」と«sentiment»という語と概念が、通奏低音のように、何人かの論者の立論を支え導いているように思われる。それは、存在の知覚あるいは感得がテーマとして表面に浮かび上がる、二つのマルブランシュ論、とりわけ題名に「サンティマン」が織り込まれた伊藤論文において明白であるが、「存在と理由」をテーマに掲げる村上論文においても、「感覚されたêtre sentie存在という概念以外に、実在の判明などな概念を見いだすことは」できない、さらに「何であれ感覚されるものが実在する」(p.323)というライプニッツの言葉が引かれている。これは、存在の知覚さらには実在の根源に、「感ずる」という精神の働き(sentir)と事態(sentiment)があるということではないのか。我田引水になるが、評者はここで、認識の様態に関するパスカルの有名な区別、理性ないし推論(raisonnement)による認識と、心ないし心の直感(sentiment du cœur)による認識の区別(『パンセ』ブランシュヴィック版282)を思い出さずにはいられない。後者は、われわれが「感情」と呼ぶ領域の認識に無縁とはいえないが、それが主として関わるのは、一つは神の認識、もう一つは数学をモデルとする原理の認識である。神との出会いの体験の記念として書かれた『メモリアル』のなかに、「确实、确实、直感(sentiment)、喜び、平和」という文言があるのは意味深長である。さらに注目には値するのは、「真理の認識はたんに理性ばかりでなく、心によっても行われる」というパスカルの原文を、ポール・ロワヤル版が、「直感、そして鋭敏で光に満ちた直観によって(par sentiment, et par une intelligence vive et lumineuse)」と書き換えていることである。ここで«intelligence»というのは、スコラ哲学用語で、「ratio」と対立して用いられた«intellectus」の訳語である。もしかしたら一七世紀の«sentiment»は、中世の知性概念のうち、対象の直接的洞察あるいは存在との出会いに関わる部

分を残響として止めているのではないだろうか。もちろん、鈴木論文の結びが鮮やかに予告しているように、このような意味合いは、一八世紀以降失われてしまう。しかし一七世紀合理主義の偉大さと面白さの一端は、「sentiment」が精神活動の領域（知情意）との関係ではなく、存在あるいは原理との関係のうちに定位されているところにあるのではないか。こんな妄想をたくましくしたくなった。

（塩川 徹也）

上野 修著

『スピノザの世界 神あるいは自然』

（講談社、2005年）

上野修氏による待望のスピノザ哲学への「入門書」である。スピノザの思索全体に対する入門書として、邦語では工藤喜作による定評ある入門書『スピノザ』（清水書院）、フランス語ではP.-F. Moreauによる*Spinoza et le spinozisme*（PUF, 2003）があるが、それらと比べても、本書は少なくとも三つの外面的な特色を有している。1/スピノザの生涯＝「人間的来歴」は冒頭2頁で簡単に記述するに留めると共に、2/スピノザの「思想史的評価」、言い換えれば「思想や主義の解説チャート」はこれを大胆に切り捨て、さらに3/『神学政治論』と『政治論』関係の議論には殆ど触れることなく——こちらに関しては、既に別の著書の近刊が予告されている——、『知性改善論』と『エチカ』の読解を通して、スピノザの切り開いた哲学の世界を描き出すことに焦点を集める、という特色である。以上によって本書は、「スピノザに見えた世界がどんなものか、その不思議な光景を理解の内側から眺めること」を通して、読者をスピノザの哲学の世界それ自体へと一気に導入する。

本書は、全部で六章からなる。第一章「企て」と第二章「真理」が主に『知性改善論』を対象とする。それ以降は『エチカ』の読解にあてられ、第三章「神あるいは自然」がその第一部、第四章「人間」が第二部、第五章「倫理」が第三部・第四部・第五部（定理10まで）、第六章「永遠」が第五部（定理11以降）を、それぞれ対象とする。

第一章と第二章は、スピノザの世界への二つの予備的な導入である。まず第一章は、『エチカ』に結実するスピノザの哲学の営みの意味を明らかにする。読者をスピノザ自身の哲学へと誘う入門書に他ならない『知性改善論』冒頭の第17節までの議論を追いながら、スピノザにとっての哲学という営みの意味、とりわけその哲学が『エチカ』という題名に示されているような倫理学であることの意味を示す。第二章は、そのようにして目的の定められた哲学の営みのスピノザ的な特質を、その方法概念と真理概念の解明を通して明らかにする。「真なる観念の存在が、真と言えるための規範を方法に与えるのであって、その逆ではない。」真なる観念が既に与えられているという言わば真理の原事実的な所与性が出発点にあり、その事実与えられている真理の規範の解明こそが方法に具体的な実質を与えるのであるから、「方法は、真理から自生する」。さて、真理の規範の解明——『知性改善論』の議論の大半はこれにあてられる——を通して、私たちの思考がその一部分であるところの「ある巨大な思考」に逢着する。そして、「この巨大な思考はおよそありうる思考の全体を限っており」、「真なる観念はその観念対象と一致しなければならない」から、結局、思考の限界＝世界の限界に逢着することになる。この「外というものがそもそも思

考不可能な、それゆえ無限かつ唯一なる世界」が『知性改善論』においては「自然の源泉と根源」と呼ばれ、『エチカ』においては「神あるいは自然」と呼ばれる。『知性改善論』は、このように思考の限界＝世界の限界に逢着し、そのように限界づけられた思考の一部である知性が「どのようにして、なぜ」存在しているのかという問いを提示し、その解法を暗示することで終わる。まさしく『エチカ』の哲学はこの問いに答えることを課題とする。すなわち、『知性改善論』において求められた説明、つまり、「現に若干の真理に到達しているわれわれの精神のようなものがこの世に存在するには、世界はどうなっていなければならないのか」という問いに対する説明を、「方法が見出した規範に従って実際にやってみる」のである。こうして、哲学は何を目的にし、そこに何が賭けられているのか、次いで、哲学は何を課題とするのか、ということに対する、スピノザの解答が示される。

そこで、そのような哲学の営みによって説明されるスピノザの世界の内実を提示することになる。まず、第三章冒頭で『エチカ』全体の課題が改めて三つ、すなわち、1/「それ自身の有（かくあること）以外の何ものも説明のために必要としないX（神＝自然？）について、概念を形成すること」、2/「われわれの知性YをそのXによって説明すること」、3/「そういう説明からわれわれ自身について何が言えるようになるか、見届けること」、と鮮やかに分節化・要約される。第三章は、『エチカ』の幾何学的論証の意義を簡潔に解き明かした上で、第一の課題に対する解答を『エチカ』第一部の読解を通して提示する。『知性改善論』が逢着した無限かつ唯一なる世界が、「属性ごとに表現されていた実体のリアリティを無限に反復・重畳し尽くしている究極の実体X」としての神と名指されるに至る経緯が辿られ、次いで、その神すなわち無限かつ唯一なる世界の唯一性、その神の自己必然的な様態化としての自由と必然性の意味が示される。第四章は、第二の課題を『エチカ』第二部の読解を通して解明する。本書では珍しく他の哲学者すなわちデカルトを引き合いに出しながら、「われわれの知性」の位置を世界総体としての神との関わりにおいて説明し、併せて、スピノザの提示する極めて独特な人間の姿を提示する。スピノザのいわゆる「並行論」を説明した上で、まず無限知性を「真理空間」と改めて呼び直し、次いで、「人間身体の観念」としての人間精神というスピノザの理説の意義を明らかにする。そこに描かれるのは、人間の身体も精神も実体としてではなく徹底的に様態として捉えることから帰結する、一見すると極めて奇妙なスピノザの世界である。「物質延長の全面が無数の階層を持った無限に多くのいわば個体特性で覆われ」た世界、「思考の無限連鎖が自ら継起しながら思考している」「無限平面をびっしりと這い回る連鎖状の知性」の世界、がそれである。次いで、真なる観念の連鎖である無限知性の全体の脈絡から切り離されるが故に、局所的な情報としてのイマギナチオが主観的な認識モードに過ぎない理由、そして、そういった局所性を超えて獲得される、客観的な認識のベースになるような「共通なもの」の概念である「共通概念」の意義が辿られる。以上のような世界に対する説明、すなわち「すべては神の本性の必然性から出てきて真理空間の実質を成している。われわれは文字どおりその一部である」という結論から帰結する倫理的な問題の帰趨を見届けるのが、第三の課題を『エチカ』第三部・第四部の読解を通して解明する第五章である。スピノザは、その帰結、すなわち自由意志という考えに終止符を打つという帰結を全

面的に引き受ける。重要なのは、まさしくこの自由意志の否定が生き方、それもある種の「ゆるし」に関わる、という点である。ここでもデカルト（とライブニッツ）を対比の項としつつ、自己肯定としてのゆるし、「必然」というものへの一種の愛、そしてそこからくる絶対的な安心としての神と世界へのゆるし、「無力のしるしでしかない否定的な感情から自分自身を救い出し喜びと欲望だけから大なる自己肯定へと向かう」人間へのゆるし、そして、「本性上一致する事物を縁にしてたくさんの事物とカップリングしながら生きている」私たちに、より現実的にカップリングを機能させる政治的な社会へのゆるし、という四つのゆるしの重要性が示される。このようなゆるしは単なる現状肯定に過ぎないのではない。確かに、哲学がなしうことは、欲望が思い浮かべる「目的を「完全」な理想像としてはっきりさせ、「最高の欲望」に形を与えることに尽きる」。だから、そのような理想像から遠ざかっているときに不完全であると評価するのは当然である。しかしながら、スピノザにとって完全・不完全はあくまでも思考の様態に過ぎないから、「それ自身で見られれば、存在する以上どんなものもそのつど完全である」。そのような「現に存在しているものへの尊敬」に裏打ちされたゆるしに他ならない。このような倫理が「強さ」の倫理」と名づけられる。しかし、同じく強者の倫理を説くニーチェが「神の死」を引き受けるのに対し、『エチカ』第五部は神の愛を語る。第六章は、『エチカ』第五部の読解を通して、『エチカ』が最終的に示す地平を描き出す。「未来の報償と永劫の罰という話を捨てられない」宗教に対し、既に喜びを得ている「神への愛」のコンスタントなありように対する説明を経て、第五部後半の「至福」と「永遠」をめぐる「異様な緊張」を感じさせる議論へと進む。「スピノザの永遠は、無限に長く存在し続けることでもフリーズした無時間的世界でもない。いまそこに現実に存在していることが永遠なのである」。このような永遠の相のもとに見るとき、「われわれのこの現実が、いわばリアル・タイムに永遠であることが見えてくる」。さて、私たちの認識のモードを考えるならば、イマギナチオには必然性が欠け、共通概念による認識には必然性はあるが、それは自然法則のそれであって、「いま、この」という絶対的な参照点が欠けている。「もっとリアルに必然を、永遠を知り・感じたいという欲望が生じ」、そこで示される認識モードが「直観知」という「個物の認識」、「この世の一つっきりの事物の、リアル・タイムの認識」である。「入れ替え」のきかないそれぞれの個体の精神が自らを永遠の相のもとに考える、というこの直観知において、「自分はこの世にひとりしかいないという必然性と、現実が一つでありそれは神であるという必然性とが同じ必然性だということを、証明の中で理解し」、「私は「この私」の比類なき存在を神の本性の永遠なる必然性によって理解する」。「死によって消去されえない私に関する必然性」・「時間の影響を受けない私の真理」といった「失うことが不可能な何かを手に入れる」。このような認識は「最高の平安」・「自分への安心」をもたらす。そこから生じる「神への知的愛」に関する説明を経て、第一章冒頭で引用されていた『知性改善論』冒頭における「最高の喜び」がここに至って獲得されていることが告げられる。「自分というものが唯一であることと神が唯一であることは同じ比類なき必然性で結ばれているという、目の眩むような栄誉」・「晴れがましくも絶対的な安心」が最高の幸福に他ならない。そのような栄誉に包まれつつ、「永遠の相のもとに進行する光景の中を」歩む賢者の姿を描いて本書は閉じられる。

著者には既に、スピノザ論を中心とする論文集『精神の眼は論証そのもの デカルト、ホッブズ、スピノザ』（学樹書院、1999年）があり、その一見すると華麗なレトリック——それは、例えば同書第9章に顕著である——や、ラカン、アルチュセール、ドゥルーズら20世紀後半のフランスを代表する思想家の術語や理論の枠組みへのこれまた華麗な準拠——それは、例えば同書第1章、第5章、第8章に顕著である——は、魅力的なものではあるが、それらの魅力的な華麗さの背後に確かに位置していた二つの事柄が忘れられてはならない。「ロジック」を明快に取り出そうとする姿勢とテキスト読解の繊細さである。契約論のパラドックス、責務の隠喩、普遍的信仰の教義（の失敗）、道徳的主体形成等々に関するロジックを出来るだけ明快に取り出そうとする姿勢、「残りの者」という言葉や「普遍的信仰の教義」の第五項等々に対する読解の繊細さ、に見られるように、著者は、事柄を出来るだけ明快に取り出そうとする意志とテキスト読解に関わる繊細さという資質を既に前著において示していた。本書は、これら二つの優れた資質をさらに先鋭化させていると思う。前者は、スピノザの世界の輪郭を出来るだけ明確に描き出そうとする「ミニマリスト」の域に達していると言うべきであるし、例えば『知性改善論』冒頭における「考量（*deliberatio*）」という語に対するさりげないコメントは後者の資質をよく示している。

だが、本書の魅力と問題性は、まさしくそのような仕方でも描かれたスピノザの世界そのものにある。とりわけ、後半三つの章の議論は魅力的である。第四章において提示される様態としての世界の極めて特異なあり方は、既に前著においても一部示されていたが、卓抜な比喩を交えることによって、よりくっきりとした仕方でもその異様な姿が描かれた。また前著においては示されることのなかった、スピノザ倫理学の核心をゆるしに見て取る第五章の議論は、ドゥルーズ流の喜びと出会いの組織化の倫理学ともネグリ流の力能の群衆論とも異なる、よりクールにしてリアリティックな倫理の姿を示して、もしかしたら著者の知られざる一面をも印象づけるものかも知れない。そして、第六章の議論もまた最近の著者の思索の方向を伺わせるものでもあるが、他方、リアル・タイムに永遠である現実や「この私」の比類なき存在といった事柄の内実を——直観知の捉える個体の本質とは果たしてそのようなものだろうかという疑問と共に——、もう少し解き明かして欲しいというないものねだりの欲望まで抱かせる。いずれにしろ読者は、ここに描かれたスピノザの哲学の世界を、スピノザ解釈としての是非よりもまずは、スピノザという固有名詞さえ抜きにして事柄として吟味することへと誘われるのであり、この点、哲学の入門書としてのあるべき姿を提示していると率直に思う。

しかしながら、スピノザ読みの一人として評者は一つだけ疑問を投げかけたい。著者は、『知性改善論』と『エチカ』の関係に関して、かなり明確な提案を行っている。前者を後者の入門と位置づけ、さらに前者には「真理はわれわれにいかにしてそれと知られているか」ということを示す解明の役割を割り振り、後者には、そのような「真理が存在するなら、世界はどうなっていないかなければならないか」ということを示す説明の役割を割り振っている（以上の点に関しては、既に論文「スピノザと真理」（『真理の探究』村上勝三編、知泉書館、2005年、所収）において詳述されている）。さて、（恐らくはRoussetの解釈と大きな隔たりはないと思われる）著者による二つの著作の事実としての関係そのものに関する議論は措くとして、解明と説明という割り振りは

果たして維持出来るものだろうか。論点は三つある。1/『知性改善論』の方法、それも少なくとも第90節までの方法が、「哲学の体系構築の方法というよりは、むしろ哲学へと向かう道、あるいはその道そのものの探究と発見の過程」である、という主張は正しい。私たちに既に与えられている真の観念の解明がそこにおいては進められる。だが、第91節以降の「方法の第二部」は、そのような解明の役割を果たしているだろうか。「未知の事物がそのような規範に従って知得されるための規則（regula）を与えること」と「もろもろの無益な事柄によって疲弊しないように秩序（ordo）を構成すること」という二つに分節化される「方法の第二部」は、「哲学へと向かう道」ではなく、既にして哲学が辿るべき道としての方法を描いているように思われる。2/そして、『知性改善論』の末尾第106節以降は、「方法の第二部」に基づいて「知性の謎」を説くべく議論を進め、ということは事実上、説明へと歩みを進めている。しかるに、その議論は錯綜し、中断されている。これは、与えられた真理の規範、ないしはそのような既にして与えられた真理認識を支える「知性の謎」を探るという仕方の説明を行うという哲学の道が、事実上破綻した、ということの意味するのではないか。3/だからこそ、哲学に他ならない『エチカ』は、「人間精神が真理に到達しているとどうして言えるのか」という問いから始まる——言ってみれば、『エチカ』第二部から始まる——のではなく、自己原因を初めとする一連の定義から始まる。哲学としての『エチカ』を支える方法と『知性改善論』の方法には段差があるのではないか。勿論、『エチカ』の幾何学的な秩序による論証を方法として捉えることは出来ず、それを「仮設的な実験」とするのは正しいだろう。だが、それは事実として与えられた「真理の規範に従って知性を稼働させながら」その「事実を説明するのに十分な公理的理論」を作っていく、というものだろうか。それは、『知性改善論』と『エチカ』を繋げて読むときのみに見えてくる一つの（確かにあり得る）仮説に過ぎまい。しかし、私には、少なくとも『エチカ』冒頭の「哲学的ジャーゴンを厳密に定義し直す」という仕方で行われる思考の実験は、『知性改善論』の到達地点から始められるようなものではない、と思われる。ドゥルーズ流に言うなら、『知性改善論』は、「出来るだけ早くこうした[最高]存在者の認識に到達することに専念しなければならない」（第49節）と述べつつ、その課題を果たすことは出来なかったが、『エチカ』はそれを実現した。一言で言えば、ここには哲学の始まりをめぐる問題が隠されているように思う。

（鈴木 泉）

熊野純彦著

『メルロ＝ポンティ ——哲学者は詩人でありうるか?——』

(NHK出版、2005年)

複雑きわまりないともみえる哲学体系の中心には極度に単純なただ一つの直観がある、とベルクソンは述べていた。或る哲学との秘かな出会いにおいて自分が見て取ったと信じたそんな直観を、学説史研究史の網の目には頓着せず一場だけの演技のように簡勁に語ってみること。それが、本書をその一冊とする「哲学のエッセンス」シリーズの個性的な執筆者たちに課された、やりがい欠けぬ課題であるかにみえる。そんな同シリーズは、入門書の体裁ながら、いわゆる玄人にも読み応えのあるシリーズになっている。本書は著者にとって『カント』に続く同シリーズ二作目の著作である。

本書は実質的に、ほぼまるごとメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』（以下『現象学』と略称）の要約的反復になっているとも言える。まず、或る哲学観を表明した序論部（「はじめに」「序章 哲学者は詩人でなければならないか?」）は『現象学』「序文」にあたる。次いで、一旦宣言された哲学の実践としての本論部は、順に、「第一章 経験に立ち戻ること」が『現象学』「序論」、 「第二章 身体へ立ち戻ること」が同書「第一部」、 「第三章 世界を取り戻すこと」が同書「第二部」にあたり、「終章 哲学者は詩人でありえたか?」は同書「第三部」に該当する。「第三章」に、他者論が欠如している代わりにメルロ＝ポンティ晩年の議論がいくぶん唐突に挿入されている点、「終章」に、自由・共存・歴史・社会をめぐる議論が欠けている点が、むしろ嘆かれるべき目立った相違点であるが、他の大半は、材料からも内容からも、『現象学』の論述のほぼ順序通りの省略的な辿り直しになっている。豊富な話題の選別と接続、語句の敷衍や説明の補いは、この著者らしい巧みなもので、大略よく仕上がった仕事と言えよう。

にもかかわらず、本書がたんに『現象学』のよくできた要約というにとどまっていなないのは、著者が、『現象学』では立てられていない或る問いを大枠としてあてがっているからである。その問いが、本書の副題「哲学者は詩人でありうるか?」である。メルロ＝ポンティにとっての哲学と詩（を含む諸芸術）との親密な関係を話題にすること自体には何ら新しさはないのだが、本書の独自性をなしうるものがあるとするれば、それはまずこの問い求められる。

ところで、この問いは幾つかの意味で『現象学』にとって外的である。まず、この問いは、『現象学』から、或いは他のメルロ＝ポンティの著作から引かれてきた問いでさえなく、本書の枕に置かれた小林秀雄のベルクソン解釈中の言葉からはほぼ文字通り借用されたものである。次に、この問いにおいて、哲学（者）がそれでありうるかが問われているところの詩（人）というのがそもそもどんなものなのかということに関して、著者は『現象学』を含めたメルロ＝ポンティの

諸著作からその考えを引き出してくることもできたはずだし、メルロ＝ポンティを論じるからにはそれが望ましいと考えられもするところを、著者はまず小林＝ベルクソンの詩人観を引き、次いでランボーの著名な二つの詩に著者自身の分析を加えることで、専ら著者自身の側からその内実を指定している。最後に、この問いは、『現象学』のもつ基本的な関心事にとっても外的である。成程、著者も序論部で引いているように、同書「序文」の末尾には、現象学をバルザックやブルーストやヴァレリーやセザンヌの作品に比している有名なくだりがある。また成程、著者も本論部で言及しているように、同書の言語を扱った章では「詩」の言葉のあり方が言葉一般の原初的あり方とみなされてもいる。だが、メルロ＝ポンティは同書を通じて、「哲学者は詩人たりうるか?」ということをも別段問うてはおらず、たんに、詩の営みと同様でもあるかもしれない哲学の営みを、ひたすら遂行しているだけなのである。

『現象学』と著者の問いとの関係は些か不幸なものだとも言える。なぜなら、まず、哲学と詩とが吟味の対象としてつきあわせられうる相応しい土俵は、両者をともに或る種の言語として捉える言語論・表現論であろう。そこで一方では、メルロ＝ポンティの著作全体を考えるならば、最終的に哲学という言語活動の身分が問われる仕方での芸術論・言語論の展開は、むしろ『現象学』以外のところに初期から晩年まで豊富に見出されるわけで、もしこれらを題材に採ったならば、著者の問いは、より対象に寄り添った問いとして立てられえたとと思われる。これに対して他方では、『現象学』は、哲学する主体の自己反省が遂行される部分において「言語」の問題への配慮が不足していることが哲学者自身によってさえ嘆かれている（cf. 「コギトに関する章はパロールに関する章に結びつけられてはいない」『見えるものと見えないもの』p.229）書物なのである。どうしても言語であることが誰にも明白な詩と、言語であらざるをえないことが自らにも隠蔽されがちな哲学とは、『現象学』の明示的な論述のなかでは幸福なランデヴーの場を与えられていないのだ。

こうした事情であるかぎりでは、専ら『現象学』を辿る本書では著者の問いはうまく働かない。メルロ＝ポンティの著書に特徴的な歩み方として、世界を開示していく『現象学』の営みは、最終的に、世界を開示しつつその世界に組み込まれている主体自身を反省的に再発見するにいたる。その過程を辿り直しつつ著者の問いに手応えを得るためには、言語としての哲学と詩との存立仕方が立ち入って論じられる場面がなければならない。成程著者は、「世界をめぐる詩的な言語が可能となるのは、経験のどのようななりたちとかかわっているのか、という問題」を本論部の一つの主要問題として掲げ（10、数字は本書の頁数、以下同様）、メルロ＝ポンティが記述してみせる世界経験そのものの詩的な性格を論述の過程で指摘している（「世界」は「ただの散文的な経験にたいして与えられているだけではなく、同時に詩的な経験の次元をふくんでいる」42）のだが、『現象学』に付き従うかぎりでは、結局は詩と哲学という特殊な言語活動の分析には至らず、身体の振舞いの一端として「詩的」である言語を言語一般の原型として述べるにとどまる。加えて著者は、『現象学』のなかにあっても、言語という事柄については重要な意味を持ちえたはずの「他者」や「歴史」や「社会」に関わる部分を、論述の過程で故意にか無意識にか拾い落としている。本論部の末尾でその代わりに例外的に晩年の「可逆性」の議論が引かれていること

は、『現象学』的課題と著者の問いの方向との間の捩れた関係を複雑な仕方でも表現していると思われる。

かくて「終章」に至っても、問いに相応しい応答は得られない。著者は『現象学』での展開に忠実な仕方でも「反省」としての哲学の問題を「時間」の問題に帰着させていくのだが、「時間」は哲学にも詩にも、またあらゆる事象にも共通の事柄なのだから、この課題はただこれだけでは哲学と詩とをとりわけ結びつけさせも区別させもしない。著者は「詩のことばは、いわば永遠の現在において紡がれる」のに対して「哲学者はいつでも、時間のなかで永遠に追いつこうとする」として、詩と哲学とを区別し、哲学者は「詩人であろうとして、しかし最終的には詩人そのものであることはできない」と結論づけるのだが(105-106)、このような見立ては、メルロ＝ポンティ自身の所説から引き出されたわけではない著者独自の一つの見方でしかないだろう。

しかし、ここで注目されるべきことがある。以上のような事情にもかかわらず、「哲学者は詩人でありうるか?」という問いは、本書のこのままの体裁において、実は或るきわめて有効な仕方でも機能しているのだ。どういうことか。

著者は序論部で、『知覚の現象学』序文に見られる哲学観を参照し、メルロ＝ポンティにとっての哲学が、詩と同じ「課題」を自らの「課題」とするものであることを示す。その課題とは、簡略化して言えば世界の開示ということである(著者自身はこの「課題」をニュアンスに富んだ様々な言い方で語っていく——「知とことばのとばりを引き裂いて、世界との接触を回復し、その経験をふたたびことばによって語りだそうと」すること(8)、「見えないものを見えるもの」にし、「世界を見つめなおし」、「世界の風景を変貌させ、世界をめぐる経験を一新」すること(16-17)、そのために「繰り返えし問いつづける」こと(19)、等々——のだが)。ここで、詩がこの課題を実際に果たしているということは、ランボウの詩を実例に著者がすぐに確認することであるが、哲学がこの課題を実際に果たしうるものであるかどうかはさしあたり未確認である。それだから、メルロ＝ポンティにあって実際に「哲学者」は「詩人でありうるか?」が、以降問われるべきテーマということになるわけだ。

この問いに応答する議論の場が本書にはない事情は上に述べた。しかし、だとしても実は、問いへの答えは本書において、言葉で書かれているのが読まれなくとも、言葉による実践そのものによって(いわば実物によって)読者に示されているのではないか。つまり、読者は自ら、『知覚の現象学』を著者の手引きで辿り直すことを通じて、問われている哲学者が実際に世界をそれなりの仕方でも開示していくのに立ち合い、世界が実際に開示されてくるのを目の当たりにするのだ。しかも、その際に読者は、「哲学者は詩人でありうるか?」という問いの関心に導かれている分だけ、哲学者が詩人でありえたりありえなかったりするその実際の仕方をいっそう敏感な試験紙で試し見ることになるだろう。

実は、著者の真意はまさにこうしたところにあったのにちがいない。実際著者は「あとがき」にこう記している、「本書ではなにより、メルロ＝ポンティが思考を繕りあげる、息づかいのようなもの、独特なその思考の文体を伝えることに意を用いた」、そしてこの試みの成否の判断は「読者のかたがたにおまかせしたい」、と(117)。この試みは、十分な程度に成功していると評者

は思う。それは、この著者の他の諸著作とも共通の、自身が詩人—哲学者でもあるような著者の柔らかく繊細な文章運び、その「息づかいのようなもの、独特なその思考の文体」にも負うものであろう。メルロ＝ポンティの論述から必要な分だけを摘みとり、手際よく料理して美しい皿に盛り、読者に順序良く差し出していく、そんな著者の言葉も、また或る種の詩なのである。

かくて本書は、メルロ＝ポンティを、特には『知覚の現象学』を、また一般に哲学を知りたいと思う初学者にとって、好個の一入門書だと言えるだろう。

(村瀬 銅)

内田樹著

『他者と死者——ラカンによるレヴィナス——』

(海鳥社、2004年)

本書はユダヤ教における師と弟子の関係を、ジャック・ラカンが再定義した精神分析的関係と重ね合わせつつ、そこで浮かび上がってくる特異なコミュニケーションの様態—私の「同類」たる「他我」の外から現れる「他者」とのコミュニケーション—を手がかりに、エマニュエル・レヴィナスによる存在論批判、とりわけ『存在するとは別の仕方』での議論を、第二次世界大戦における死者をめぐる語法の転換を目指すものとして位置づけようとするものである。一種のガルトン写真術になぞらえることもできよう手法だが、著者はこの、同じ戦後の状況を生きた二人の思想家の思いがけない併走から、一つの共通の輪郭を引き出すのではなく、そこに「ほとんど同じ言葉の繰り返し」によってはじめて可能になる「謎」(pp.88-90)の表現を認めるよう我々を誘っている。この魅力的な誘いに応えるべく、我々はここで、彼らの語ることがいかに「ほとんど同じ」であるかを、本書がラカンからレヴィナスへ向かって切り開いてくれた道を逆向きにたどりながら検討してみよう。

手がかりとなるのは、師と弟子の関係を例として提示されている「前言撤回*dédire*」の概念である。レヴィナスにみられるこうした表現形式「*se dédire*」(p.88)を、著者は最終的に神を思惟する際の可能な唯一のあり方として(「神」は「神」を記号的に指示したのちに、それに抹消記号を付けた「前言撤回」形式においてしか思惟されえない)(p.133)、そして絶対的に異邦的なものの顕現形態として(「提示されつつ撤回されるというのが、未知なるもの、絶対的に異邦的なものが私たちの世界に顕現するときの正統的な仕方なのである。)(*loc.cit.*)位置づける。この表現形式はまた、「交換の原基的形態」として、「世界を覆う欲望の運動」の基点たりうるものとみなされている(p.141)。

さて興味深いことに、ラカンにおいても同様の契機が同様の語法で語られているのが見出されるだろう。1950年代後半、ラカンは対象関係論の言語的観点からの再規定という文脈で、主体と〈母〉との間に成立する関係を記述するにあたって用いられていたドイツ語の表現 *Versagung* に「*dédit*」という訳語をあてることを提案する。この *Versagung* という表現は、一般にフランス語では *frustration* と訳され、その意味内容としては母親が子供の(しばしば身体的な)「欲求」を満たさないことが了解されていた。(日本語訳の「欲求不満」という表現は、こうした了解をさらに補強するものである。)ラカンはこれに対して、最も原初的な母子関係と雖もすでに言語的關係に媒介されているとする立場から、むしろドイツ語の原語と同様に「言う」という意味の動詞から派生したこの表現を提案するわけだが、これにいたる議論の文脈はおおよそ次のように再

構成することができるだろう。

子供が〈母〉との関係において望むのは、〈母〉を介して欲求の対象が与えられることではなく、むしろ〈母〉の現前それ自体である。この〈母〉の現前の「要求」は、そもそも完全に満たされることがありえない。〈母〉は子供にとって、結局はどこかに行ってしまう存在として現れてくる。さてこの状況に対処しようとして、子供は〈母〉を「象徴化」する。すなわち、ちょうど我々が一つの音や図像の背後に一定の言わんとすることを想定し、それを象徴として認知するのと同じように、〈母〉の現前と不在の背後に一つの欲望を想定する。(ちなみに〈母〉が存在論的な性格としての女性性 (p.216) を帯びた存在として現れてくるのはここである。〈母〉が欲望する存在であるということは、それが何かを欠いているということを含意するからである。ただしこれが、〈母〉と目される、その現前を子供によって望まれている人物の、生物学的、社会的な女性性とはさしあたって独立に考えられるべき性格であることは言うまでもない。)これがラカンの言う「最初の象徴化」である。そして主体はその想定の上で、自らの欲求のさまざまな対象を、その欲望との関係で位置づけようとする。つまりそれらが〈母〉の対象かもしれないという可能性に賭けて、〈母〉をつなぎとめる交渉の通貨とするようになる。

ここで〈母〉の「最初の象徴化」に続いて生ずるのは、〈母〉との関係そのものの象徴化であるということができるだろう。というのも限られた種類の身体的欲求の対象が〈母〉の欲望の対象であることを想定しつつ行われる交渉は、一定のコードを想定しつつ、その中でそのつど限られた数の発話の可能性を前提に行われる言語的な交渉と同種のものであるからだ。起源においてなされたはずの、「〈母〉もまた、私が欲求する対象のうちのいずれかを望むに違いない」という想定は、その根拠をいわば認識論的なレベルにおける「パスカルの賭」の上のみおいているのではなくてはならない。すなわち、何らかのコードが存在して(すなわち他者は私の同類であって)、私は他者の欲望に到達できるのか、あるいはコードに類するものは何も存在せず(つまり他者は私にとって全き異邦人であって)、私が他者の欲望に到達できる可能性はまったくないか、という二者択一であり、主体は、欲望する主体たる限りで、すなわちなにより「知る」ことを欲望する主体たる限りで—ラカンが「*désir*」の可能な訳語の一つとして「*Cupido sciendi*」を提案していたことを想起しよう—前者を選択したわけだ。しかしその想定のもとであらゆる可能性が試みられ、そうして潰えた時、すなわちあらゆる欲求の対象を介した関係が、〈母〉をつなぎとめるのに失敗したとき、主体はその失敗を単に確認するだけではない。主体がある一つのコード、たとえば〈母〉の可能な欲望の対象としての、欲動の対象の総体を採用するとき、主体はそのコードの採用がもたらすはずの成功に導かれつつこれを採用する。つまり〈母〉が実際にそのうちのいずれかを欲望していて、その対象によって実際に〈母〉を永久につなぎとめることができるようになった、という事態を思い描きながらこれを採用する。象徴的な秩序への移行は、したがって、それを動機付けている他者への一定の予期を含意している。この予期が裏切られることとして、上述の交渉の失敗は単に失敗ではなく、〈母〉の側からの「*dédit*」すなわち「違約」として生きられることになるだろう。

ここで重要なのは、これを「違約 *dédit*」とする見方が、そもそも「言うということ *dire*」の

通常の捉え方を大幅に拡張することを要求しているという点である。この「違約」が前提とする約束とは、決して〈母〉が表立って行った約束ではなく、主体が〈母〉に一定のコードを想定したその時点で可能になった予期の別の謂いである。主体が行っているのは、いわば究極の独り相撲だ。彼は一人で欲望のコードを想定し、試行し、そうしてその想定が裏切られたことを違約と捉える。この想定に〈母〉本人は何の責任もないのにもかかわらず、である。

いったいひとは何をするとき「言う」ことになるのか。これを単にできあいの記号の再現・送出、レヴィナスの言う「記号の手渡し」(p.111)と解する限り、〈母〉の「違約 *dédit*」はそもそも問題になるまい。さて本書で指摘されている通り、この問いに対してラカンは、「パロールは、誰かがそれをパロールと信じる正にその程度に応じてパロール」(p.117)なのだ、と答えていた。したがってもしここでまず「言う *dire*」ということ、言葉であるようなものを成立させることという、もっとも一般的な意味で捉えたとするなら、そうした意味での「言うこと」は、なによりその「信」の中にこそ求める必要があるということになるだろう。ただそうしたパロールの「信」において信じられているのは、パロールである、と言うだけでは不十分だ。というのも、それがパロールであるということは、それがレヴィ＝ストロースの言う「二分割された表象 *représentation dédoublée*」(p.116)であることを含意しているからであり、すなわちそれがそのように受け取られることを期待して送り出す主体と、そうした期待のもとで送り出されたものとしてそれを受け取る主体を含意しているからである。

別の言い方をすれば、「信」を本質とするような「言うこと」はつねに、誰かに代わって「言う」ということなのだ。そして私が他者のパロールを「聴いた」と思うとき、実際には私は、私と同類であるような「他我」(p.102ff. ラカンの語法では「小他者」)を立てつつその「他我」(小他者)に「代わって」パロールを「言っ」ているのである。

たとえば主体が〈母〉の現前を、自分が差し出した対象への承諾であると了解するとき、主体は〈母〉に代わって、その現前において承諾を「言っている」。こうして聴き取られたこと、つまり〈母〉に代わって「言われたこと *le dit*」は、その聴取の中で二個の自由な主体がたまたま奇跡的に共に「言っている」と想定されたことであり、ある意味で地上にそのような仕方でのみ存在することのできる「神のことば」(pp.89-91)かもしれない。しかしそれは同時に、その瞬間他者を閑却し他者になり代わって発せられたことば、「独学者」(p.95ff.)のすむ想像的な閉域の中で発せられたことばであるかぎり、常に他者の側からの否認の、取り消しの、「*dédire*」の可能性に晒されている。

dénégation, *dédoublement* といった表現に見られるように、フランス語の接頭辞「*dé-*」は、否定だけでなく強調をもあらわすことができた。この点を考慮して、フランス語の通常の語法をあえて拡張するならば、「*dire*」はそもそも二重の意味で「*dé-dire*」なのだ、と言うことができるかもしれない。すなわちそれは、「声をそろえて／重ねて言うこと」とあると同時に、そうして言われたことが必然的に「撤回されること」なのだ。その限りで、「*dé-dire*」としての「*dire*」はつねに「外部から到来する『第三者』を歓待する場」(p.92)となるのであって、そこではその第三者に対してあらためて、以前とは異なった「*dé-dire*」が試みられるという仕方、一つの無限

過程が起動することになるのである。

こうして「*dédire*」を媒介として、本書中で記述されているユダヤ教における師と弟子の関係とラカンの記述する前エディプス期における〈母〉と主体の間には、一種の相同的な構造が想定できるわけだが（この点は本書の中でも何度か示唆されている。Cf. pp.40-41, p.100）、その一方でこの否定しがたい相同性は、そのなかになお残るズレという形で、いくつかの新たな問題を浮かび上がらせることになるだろう。中でも大きな問題は、ラカンが設定したエディプスの文脈では、私が不断に「言い」損ねる他者への関係が維持される代わりに、その他者がもう一人の他者を呼び込み、やがてそれにとって代わるという事態、いわゆる「父性隠喩」が考えられていたことだ。ラカンは前エディプス期における主体と〈母〉との交渉がやがて袋小路に入り、そしてその袋小路からの出口が、主体が〈母〉をいっそう自分と同様の存在とみなすという機制に求められると考える。これは本書で使われている表現に従うなら、同化を本質とする「存在論的な語法」（p.102 et passim.）の徹底化として理解することができるだろう。〈母〉との最初の関係のなかで、主体は〈母〉を、何かモノを欲求する者と想定してきた。しかしいまや、彼は〈母〉を、自分と同じく誰か人を、すなわち欲望を欲望する存在であると考えようになる。そしてその〈母〉に欲望される欲望として〈父〉が導き入れられ、この〈父〉が以後、主体と他者との関係の前景を占めることになる。ラカンはこれを、いわゆるエディプス期の最初の局面を規定する変化であると考えていた。

精神分析の発達論の内部では主題化されることの少ない、これら二つのステージ間の移行の必然性だが、上述の相同性はまさに「そうならないこともあり得る」という可能性を示唆することで、この点をあらためて考えるよう我々を促している。最初の主体と〈母〉との交渉から、どのようにして〈父〉を呼び込む以外の道が開かれうるのか。あるいはより正確を期して言うなら、どのようにしてキリスト教的な〈父〉を呼び込む以外の道が開かれうるのか。こうして本書が切り開いた地平のなかでレヴィナスを参照することによって、まさにラカンが記述した構造の、さまざまな分岐の可能性が考えられるようになるように思われる。

この可能性を検討する作業それ自体は他の場所に譲らなくてはならないが、「*dédire*」の性格づけに関連して最後に一点だけ述べておこう。上述のように「*dédire*」をラカンの文脈に呼び込んで理解した場合、それは一種の無限過程を導くものになる。そしてこの無限過程のどこかで、主体が必然的にその有限性に直面するという点に、ラカンは他者がもう一人の他者を招き入れる、次のステージへの移行の契機を見ていた。言い換えれば、「*dé-dire*」の二つの局面を継起するものとのみ捉える限り、そこにはつねに〈父〉の萌芽が認められることになる。さて、著者が「*dédire*」に与える訳語（「前言撤回」）やその説明の一部（「[...] 記号的に指示したのちに、それに抹消記号をつけた [...]」）は、こうした継起関係を示唆しているように見えるかもしれない。しかしその一方で、本書でじっさいに指摘されているようなレヴィナスの語法は、「*dédire*」のもう一つの在り方を示唆している。というのも、「リアリティなきリアリティ」「関係なき関係」といった彼の撞着語法（p.110）は、「*dédire*」の二つの契機が同時的であることによって、「重ねて言うこと」のうちで「言われたこと *le dit*」がいったん成立しそれが「撤回される」という時間

的な過程が走り出すその手前に我々を引き留めるものであるからだ。こうした否定ならぬ両義性の問題系はラカンにおいて、母子関係で重要な役割を果たすとされていた欲動の諸対象を「対象 a」として再規定する60年代の議論のなかで展開されることになるだろう。いずれにしても、著者の聴き取った二つの思想の間の共振は、さらに遠くにまで響く可能性を秘めているように思われる。

(原 和之)

檜垣立哉著

『西田幾多郎の生命哲学
——ベルクソン、ドゥルーズと響き合う思考——』

(講談社現代新書、2005年)

本書は、ベルクソンやドゥルーズの研究を通して「生命の哲学」の今日的可能性を追究する著者が、西田幾多郎の哲学全体をまさしくそのような意味での生命の哲学として読み解こうとしたものである。このように紹介すると、著者の関心の方向に西田哲学を誘導するような強引な解釈がなされているのではないかと想像する向きもあるかもしれない。実際著者は、序章において、自らの読解が意図して「一面的」なものであることをあらかじめ明言している。そして、論述の要所所で、ベルクソンやドゥルーズとの突き合わせがなされるのである。

とはいえ、本書は、西田哲学から著者の主張に合う側面だけを切りとってくるような選択的な読解に甘んじるものではない。そこでは、「純粹経験」から「絶対矛盾的自己同一」まで、文字通り西田の「全て」が扱われている。「生命の哲学」の現代的展開を提示しながら、それに棹差すものとして西田哲学の全展開を論じるというのは、率直に言えば、新書という枠内で行うにはあまりにも大きすぎる仕事である。そのために、小さな器に多くを盛り付けすぎているような憾みがなくもない。だが、息せき切ような文体からは、どうしても「全て」を論じておきたかった、という著者の衝動のようなものが伝わってくる。そうした衝動を植え付けられるような仕方、著者は西田哲学の全体に出会ったのである。

実際、本書の論述がはらむ一種の過剰性は、著者が見てとった西田哲学の特質と正確に対応している。序章「西田幾多郎とは誰か」で描き出されるのは、境界に身を置き転換を生きる「アンバランス」な存在としての西田の姿である。近代と前近代、西洋と東洋、東京と京都、本邦初の本格的な哲学という評判と奇怪な文体、マイナーな場所における世界的な思考の転換との共振等々、実にさまざまな切り口から、著者は西田哲学のもつ根源的な過剰性を照らし出している。このような過剰性を「肯定的」にとらえ返すこと、すなわち、「この世界のあり様とその成立とをそっくり語り尽くす哲学という野望の、溢れるような魅力をつくる何か」(10頁)をそこに読みとること、それが本書において目指される事柄である。著者にとって、それはとりもなおさず、「生成を言葉にする」という困難な課題にたえず挑み続けることによって深化されていった思索として、西田哲学の全体を読み解くということである。

このような問題関心から、本書の論述は、第一章「純粹経験」、第二章「『自覚』という装置」、第三章「『場所』の論理」、第四章「『絶対無』の展開」、第五章「行為的直観」、第六章「絶対矛盾的自己同一」というように、西田哲学の全展開を年代順に追う形で進められる。その論述全体

を通して著者が提示し論証しようとするテーゼは、端的に言えば、西田の思索の展開は20世紀の哲学が踏破してきた「生命論の三段階」と重ね合わせられるものであり、その晩年の立場はドゥルーズによって切り開かれた現代の生命哲学の最前線に通じている、というものである。このテーゼを軸とすれば、本書の論点は以下の三つにまとめられるであろう。

1 / 生命論の第一段階となるのは、個体を有機的に全体へと結びつける「有機体的ホーリズム」の立場であるが、西田の純粹経験論は、『試論』におけるベルクソンの純粹持続論とともに、この立場を代表する画期的な生命哲学とみなすことができる。それは、「流れ」としての現在に立ち戻り、この自己生成のプロセスを支える「潜在的な体系」としての全体に触れようとする、生成論的な思索の試みなのである。

2 / だが、この発想は、流れとしての現在を有機的な連続性に即して単純に全体へと拡張することで、直接語りえないはずの生命全体を実体的に語ってしまうという危険にさらされる。ベルクソンも西田も、このような危険を自覚することによって、自らの生命哲学を次の段階へと進めていく。すなわち、有機的な関係性を実体的な全体と化すことなく、その関係性に徹して生成の全体を語るためには、「関係性の階乗」としてこの全体化の運動を捉えねばならないのであって、西田の「自覚」概念はそのような方向への思索を表しているのである。これによって、「生成を言葉にする」新たな仕方が見出される。それは、こうした階乗化の「果て」として、そこから流れそのものを俯瞰できるような極限的な基盤として、生成の全体を語るという道である。西田が「実在の深き底」と呼ぶ「絶対無の場所」は、そのように位置づけられねばならない。それは、流れの全体を俯瞰する仕方としては、純粹過去として提示されるベルクソンの純粹記憶と同次元に立つものである。

3 / しかし、関係性の階乗化の運動が無際限化するのを避けるために、この「果て」としての場所が流れの外部に位置する「超越」のように語られるとき、現在の運動が相対化され、静的な全体の中に包摂されてしまうという危険が生じてくる。まさしくそれゆえに、ドゥルーズはベルクソンの純粹記憶論を批判的に読み替えねばならなかったのであるが、同じ点を突いたのが、田辺元による西田哲学批判であった。だが、この批判を受け止めて、西田の思索は生命の哲学としてさらなる深化を遂げる。すなわち、絶対無を垂直的な底としての「彼方」に設定するのではなく、生成の現場にそれを内から崩すように介入してくるものとして描き直すのである。そのような転換を示すのが、「行為的直観」および「ポイエシス」という概念であり、この新たな立場を論理化したのが、「絶対矛盾的自己同一」という概念にほかならない。ここにおいて、西田の思索は、新たなものが現れる生成の様態を「樂番が外れた時間」として語り出すドゥルーズの生成論と同じ境位に達することになる。先に述べた生命論の二段階が分子生物学の成果によって維持されえなくなった今日において、「生成を語る」このような仕方はまさしく現代的な意義をもってくるであろう。

以上、本書の躍動感にあふれた筆致の魅力を損いかねないのは承知の上で、あえて論述の骨子のみを凝縮的に浮かび上がらせてみた。自らが見出した西田哲学の面白さに突き動かされるようにして書かれているこの著作には、他にも斬新で興味深い指摘が多々なされているが、新書版の短い著作なので、アイディアの豊富さによってかえって肝心の主張がやや見通しにくくなっているように感じられたからである。この点を改良するために提言したいことはいろいろあるが、それらは所詮瑣末な話である。最後に、著者の主張そのものに対して一つの問いを投げかけておきたい。

評者がもっとも引っかかりを感じたのは、場所論からポイエシス論への西田哲学の展開を描く著者の仕方である。たしかに、場所論的な「包摂」の論理からポイエシス的な「表現」の論理へという強調点の移動が見られることは、著者の指摘するとおりである。だが、それをもって、西田が絶対無を垂直的な底として設定することを止めて、個のポイエシスにおいていわば横滑りに働くものとして描き直したとまで言えるであろうか。場所論以降の西田にとっても、絶対無の場所はやはりどこまでも「実在の深き底」として垂直的に把握されていたのであって、だからこそ最期の完成論文である「場所的論理と宗教的世界観」でも、絶対矛盾的自己同一の弁証法を「逆対応」なる概念によってさらに先鋭化しながらも、この弁証法の「於いてある場所」が場所的論理であることには揺るぎがなかったのではなかろうか。

このように言えば、著者は、そのようなことは承知の上で、生命の哲学としての西田哲学の積極的可能性を最大限に引き出すためにあえて本書のような読み筋を示したのだ、と応えるかもしれない。だが、垂直的な根底としての場所の概念は、はたして生成の論理を阻害する「宗教的」な超越に帰着するしかないものであろうか。そこにもまた、ドゥルーズ的な方向とは別の仕方でも展開されうる生命の哲学の可能性を見出すことはできないであろうか。実際、「life」が自らの哲学の根本問題であることは西田自身の繰り返し強調するところであるが、その際に西田が必ずもち出してくるのが「深き底」というモチーフなのである。このような観点から、現代フランス哲学において西田の生命論と響き合う思想家を求めれば、山形頼洋氏がつとに指摘するように、ミシェル・アンリに指を差すことができよう。生の実質を脱自とは反対の方向に、すなわち全くの無力のうちで自己の根底においてひたすら自らを感受することに認めるアンリの思索は、まさしく実在の深き底を志向する生命の哲学だと言えるからである。ドゥルーズ的内在の散乱とアンリ的内在の静謐、この両極にまたがるような生命の哲学の構想へと誘うという点にこそ、生命哲学としての西田哲学の途方もない雄大さがあり、同時にその危うさがあるのではなかろうか。

(杉村 靖彦)

山口裕之著

『人間科学の哲学——自由と創造性はどこに行くのか——』

(勁草書房、2005年)

山口裕之氏は、前著『コンディヤックの思想—哲学と科学のはざままで』(勁草書房、2002年)において、現代科学の成果を視野に収めたコンディヤック論を展開して、第20回渋沢クロード賞を受賞したが、いよいよ本著『人間科学の哲学』では、幅広い文献に言及しながら現代の人間諸科学(とくに心の科学や言語学)に批判的検討を加えて、独自の主張を力強く打ち出すことに成功している。

まず、きわめて快調なペースで文献学的レベルの研究を抜け出し、知識の吟味という哲学本来の仕事に真正面から取り組んだ氏の努力に喝采を送りたい。

*

本著の趣旨は、「序論」できわめて明確に示されている。すなわち、科学とは「物事を必然的な因果関係によって説明し尽くそうという欲望」を持ったものであり、この思考法が人間的な事象に適用された場合には、「人間の自由や創造性を見失うことにつながる」。著者は、人間科学から追放されてしまっている自由と創造性を、人間の本質特徴として知的探求の場に取り戻すと同時に、それらを見失ってはならぬ人間的価値として擁護しようとするのである。

山口氏は、謙遜して、本著の試みを「やや大時代的?」と評しているが、そんなことはない。現代の脳生理学では、B・リベットなどの実験を契機として、自由意志を否定する主張がつぎつぎに唱えられている。これに対して、2004年に京都賞を受賞したJ・ハーバーマスの受賞講演は、脳生理学者の議論を意識して決定論から自由意志を守ろうとする趣旨のものであったし、心の哲学の第一人者、D・デネットも、『自由は進化する』(2003年)という新著において、唯物論と自由を両立させようと試みた。この意味において、山口氏はまさしく最新のテーマを扱っているのである。

さて、人間の自由と創造性を擁護するに当たって、山口氏が考察の中心課題とするのは、知覚と言語(あるいは、意味)の関係(あるいは、差異)である。人間の人間たる特徴は、言語表現を介して意味を創造でき、それを社会的に共有してゆくことに存する。「世界を意味づけてゆく人間の能力にこそ、人間の創造性を見る」ことができ、自由はこの創造性によって保障される。この考えは本著の一貫した基調をなしており、とても分かりやすいメッセージとなっている。言うまでもないが、単純さと分かりやすさは哲学にとって大いなる美質である。

本著は、今触れた「序論」とやや短い「結語」を含めて全8章から構成されている。以下、各章の議論を概略してゆく。

第一章「[人間]をめぐる哲学と科学の歴史」では、人間をめぐる研究の歴史をデカルトやロックの一七世紀の哲学に遡って紹介し、知覚と言語という本著の二つの中心テーマが導入される。

初期実験心理学の源流が、ロックやコンディヤックに代表される経験論哲学にあることが確認され、他方、現代の言語学の二つの潮流、ソシュールの構造主義とチョムスキーの生成文法がやはり古典的经验論との関係で特徴づけられる。

第二章「チョムスキーの言語の普遍主義」では、チョムスキーの言語生得説と、それに関係の深い脳機能の局在説が批判的に検討される。

チョムスキーの言語理論は、言語学のみならず心理学にとっても重要な転回点を与えるものであった。行動主義者のスキナーがチョムスキーとの論争で（敗北したわけでもないのに）やや沈黙を保ったことも影響して、北米の心理学は、行動から認知へ、学習理論から脳内モジュールへと関心を移した。いわゆる「認知革命」が起こったのである。現在の認知科学の潮流もチョムスキー的発想に則っているといっても過言ではない。チョムスキーの批判は、現在の心の科学の流れ全体への批判となりうるのである。

山口氏は、言語の文法彙彙の構造をそのまま脳にマッピングしてゆく機能局在説は、「ビール瓶とビール瓶製造機の形が似ている」と考えるような誤った想定であると指摘している。言語モジュール説は、「脳を、脳そのものに即してではなく、人間の行動の仕方という脳そのものではないものに即して分解しようとする」といった批判は、じつに説得力があり、聞かせてあげたいこの分野の研究者がたくさん思いつく。ニューラルネットに関する評価に関しても同意できる。氏によれば、言語の獲得とは、世界にある秩序を積極的に創造してゆくことなのである。

第三章「ソシュールと言語相対主義」では、ソシュールの構造言語学が新しい光の下で解釈し直され、人間の創造性を裏付ける言語論として肯定的に評価される。

ソシュール言語学の問題点は、言語こそが感覚のカオスに秩序を与え、知覚へと組織するという言語的観念論（あるいは、「概念枠理論」とも呼ばれる）に陥りかねない点にある。言語的観念論はさまざまな論者から批判されて久しい。山口氏は、ソシュールの記号論を概念枠としてではなく、「識別と分類の動機を与える」体系として捉え直す。私たちはある動機に基づいて、知覚世界に反復的に単位を設定する。したがって、知覚は個別的に与えられるものであるのに対して、意味とは反復的な設定であるかぎり一般的なもののなのである。この意味の設定の創造性にこそ、人間の自由が見出される。（ただし、ソシュール言語学を基にした言語論にありがちな問題点として、山口氏も、指示対象が存在しないような記号表現（たとえば、無限、金の山など）の意味については言及していない。この点は、本著のテーマとは直接関係ないので、議論の瑕疵とはなっていないが、もし氏が意味論に関心があるのならば真剣に取り組むべきテーマだろう。）

第四章「知覚と意味」は、本著のなかでもとくに重要な章である。現在の心の科学は、経験論哲学にその理論的な祖形をもっていることは第一章で示されたとおりだが、その経験論哲学の知覚論の重大な欠陥がつまびらかにされる。すなわち、経験論哲学における知覚の成立の議論は、知覚の成立と意味の成立を混同している点に問題を抱えているのである。

私の目の前に知覚世界が現れていること（すなわち、知覚の成立）と、その世界のなかに反復的に出現する単位ないし個体を見出すこと（すなわち、意味の成立）とは、まったく別の事態である。前者は、後者の前提条件として先行している。このように、「知覚と意味を混同することは、個別性と一般性の混同であり、客観的な過程と意識的な過程の混同であり、経験の前提となるものと経験の結果成立したものととの混同なのである」。

経験論哲学の発想は、ソシュールやウォーフのような言語学のみならず、現代の認知心理学にも受け継がれている。一般的な特徴を組み合わせることで知覚像が成立すると想定している機能主義的な認知科学や脳生理学は、どれも皆、知覚と意味を混同する過ちを犯しているのである。それは、世界は言語でできていると信じることに等しい。言語的意味から世界を構成することはできない。意味は世界のなかで、世界を前提としてはじめて成立するのである。山口氏は、説得力に富む論述によって、きわめて鋭く現代の心の科学の問題点を指摘している。この章も、心の科学の専門家たちにぜひ読んで欲しい部分である。

第五章「意味の共有」では、言語の意味が共有可能になってゆく過程が説明される。まず、他者が「意志的な行動」の動作主として見出される。私たちは、その他者の行動を理解することによって、他者のなしている知覚世界に対する意味づけを理解し、それによって意味が共有可能となる。山口氏によれば、「意味が共有されるためには、そうした意味を設定する動機や関心が共有されねばならない」のだが、意味を共有するための行動は、「他者と共同作業をしたいという欲求、あるいは共同作業することに喜びを感じるような感性（感情の傾向）」によって動機づけられるという。

この部分は、人間関係をエゴイストの共存として理解しがちな進化心理学の傾向に抗して、人間的交流そのものが私たちにとって快樂であることを思い起こさせてくれる見事な指摘である。伝達行動は、利己的な個体どうしの嫌々ながらの協力ではなく、まさしく「伝えたい」「見せたい」という表現の動機に基づいているのである。

第六章「チンパンジーに言語を教える」では、チンパンジーに言語を教えるランバウの研究をもとに、人間の記号使用の特徴が描き出される。結語では、「人間的な自由や創造性とは、一言で言うと、新たな動機や関心を抱き、それに即して新たな意味を設定するところにある。意味とは、本来は個別的な知覚的世界において設定された反復可能性ないし一般性のことである」と結論される。

以上が本著の要約である。本著は、人間の本質をなすはずの「自由と創造性」が、現在の人間科学ではまるで扱われていないという事実をあばきだし、その欠陥が「知覚と意味の混同」という経験論哲学に遡る発想にあることを的確にも指摘している。評者は、本著の主張の多くに納得させられたし、本著が、浮かれ気分の心の諸科学に生産的な反省の機会を与えるものであることを確信する。

しかしながら、山口氏が言うように、知覚的世界を意味の集合体へと還元する発想こそが、人間の自由と創造性を見失わせているのであるならば、人間の自由と創造性を保障しているのは、反対から見れば、人間的な意味に回収されない知覚的世界の豊かさではないだろうか。人間

が自由で創造的でありうるのは、かえって、知覚的世界が私たちの動機や関心に回収されない無限の豊穡さを備えているからだ、とも言えるのではないだろうか。人間の主観性を超えた存在は「实在」と呼ばれる。とするならば、山口氏の議論は、「知覚的世界」と「实在」という経験論的な区別をする立場（第四章十二節）に留まりえずに、实在論へと向かわなければならないのではないだろうか。評者はこの点に留意しながら、今後の山口氏の研究の展開を刮目して待ちたいと思う。

(河野 哲也)

江川隆男著

『死の哲学』

(河出書房新社、2005年)

江川隆男の書き物は、一読目はわけがわからない。独自の用語ネットワークが災いして、しかも本書はスピノザとアルトールを繋げるのでますます、失礼ながら、到る所に飛躍のあるパッチワークに見えてしまう。ところが、二読目はわけがわかりすぎる。第一印象とはまったく違って、慎ましい事柄を繰り返し論ずる小論に見えてくる。たぶん真の姿はその中間にあるのだろう。三読しながら書き進めてみる。本書は全三章からなるが、第三章から取り上げる。本書の出発点となっている『エチカ』第五部定理三九備考を引用しておく。

「われわれは、この生において、とくに幼児期の身体を、その本性の許す限り、またその本性に役立つ限り、もっとも多くのことに有能な別の身体に、そして自己と神と物とについてももっとも多くのことを意識するような別の身体に変化させようと努める」。

幼児期の身体は、有能な別の身体を欲望する。この別の身体は、有機的的身体とは別の「器官なき身体」である（この解釈は正しいと思う）。では、この有能さとは何か。「幼児期の身体の本性を肯定する」限りで出て来る「欠如なき無能力」と言われる。そして、「永遠の相のもとで考えられた身体の本質」、「第三種の認識」によって肯定される「身体の本性」とも言われる（この読解も正しいと思う）。では、この身体の本質の「不死性あるいは永遠性」はどのように把握されるのであろうか。

そのためには、スピノザとともに、「死の観念」を歪め、「死」を曲げなければならない。「身体の不死を伝達するような死」を思考しなければならない。そして、江川は、『エチカ』第四部定理三六備考を、上記定理備考の「実在的可能性を確保するためのもの」として援用する（この手付きは鮮やかである）。長くなるが、これも引用しておかなければならない。

「私は、身体の諸部分が異なった運動と静止の割合＝比を相互に取るように身体が置かれる場合に、身体を死んだものと理解する。つまり、血液の循環やその他、身体が生きていると認められる諸特徴が維持されている場合でも、人間の身体がその本性とはまったく異なる他の本性に変化しようということを、私はあえて否定しない。何故なら、人間の身体が死体に変化する場合に限って、身体の死を認めなければならないようないかなる理由もないからである。それどころか、経験そのものは反対のことを教えているように見える。というのは、

人間にはほとんど同一の人であると言えないほどの大きな変化を受けることがしばしば起こるからである」。

ここでスピノザは、いかなる「経験」を考え、それを通して何を狙っているのか。江川によるなら、「同一の個性性を維持しながらも、まったく別の本性に変化することを〈死〉として把握すること」「死体になる以前の身体の死を一つの実在的な可能性として肯定すること」である。そして、江川によるなら、この歪められ曲げられた〈死〉は、「われわれに一つの不死の経験を、あるいは生死横断的な位相を示す」。アルトーの表現を借りるなら、「死んだまま生きること」「生きてまま死ぬこと」である。さらに、江川によるなら、この歪められ曲げられた〈死〉の経験は、「こうした死を通してしか感覚できない〈不死の感覚〉」「不死の経験」であり、これはまた「幼児期の身体の本性的な肯定的な感覚」である。

少し立ち止まってみる。スピノザがあげる事例は、記憶喪失者であった。この事例について江川は、人格同一性をめぐる記憶説や身体説が問題とされるのではないとして（これは正当な態度だと思う）議論を展開するのだが、はたしてどうなのであろうか。身体の諸部分の運動と静止の割合の変化が身体の本性的な変化になる事態を「経験」するなどということが本当に可能なのだろうか。率直に言おう。江川のいう「経験」は、脳死状態や植物状態の人間、認知障害や精神障害の人間の事例こそを想定していないだろうか。仮にそうであるとすると、各事例における死が、想像的なものにとどまるものではなく、また、精神の死や身体の死のどちらかにとどまるものではなく、まさしく人間の一つの死であり、身体の本性的な変化であるとするなら、こう問われることにならないであろうか。脳死状態の人間は、別の身体の本性を「経験」しているのであるが、その「欠如なき無能力」に平行する分身としての精神を獲得していると言えるのであろうか、と。おそらく、江川は然りと答えるだろうし、私も然りとは思っている。しかし、江川はそこに依然として、第三種の「認識」以上に、何か過剰なものを賭けているという印象を受ける。

むしろ、こう言うべきかもしれない。死を媒介とした不死の経験、これを江川は別の仕方では表現していこうとするのだが、その欲望に何か過剰なものがあるという印象を受けるのである。先ず、江川は、カントの無限判断論を援用して、当の経験を、〈私は生きる、私は非一生きる〉や〈私は死ぬ、私は非一死ぬ〉といった離接的総合でもって表現しようとする。こう書き表したくなる気持ちは諒解できるが、それが言葉による表現以上のものであるということになるのだろうかという疑念は消えない。次に、江川は、当の経験と〈強度=0〉との関係を分析しようとする。ここは不分明であるが、たぶん、こういうことである。すなわち、死の経験とは強度の経験であり、強度の経験は強度の差異の経験である。とするなら、死の経験は、強度の異なる準位間の移行の経験である。ところで、強度の準位間の移行は、〈強度=0〉への降下であると解されないこともない。とするなら、死の経験は「純粹強度の〈強度=0〉への落下のもとに感覚され経験されなければならない」ことになる。温度は純粹強度でも純粹内包量でもないが、温度を例にとりて言いかえてみる。熱さや冷たさの感覚経験は、温度の差異の経験、温度の準位間の移行の経験である。このとき、熱さや冷たさの感覚経験について、絶対零度への落下のもとに感覚経験さ

れなければならないと言いうるであろうか。また、熱さや冷たさの感覚経験を媒介にして絶対零度を感覚経験するなどと言いうるであろうか。総じて、絶対零度と温度の理論的關係や経験的關係はどうなっているのでしょうか。そして、身体は多様な強度や内包量の系列からなるのであれば、個体としての身体について、強度や内包量の差異の経験一般を語るができるであろうか。要するに、個体としての身体は、これは比喩でしか言えないが、一部は死につつあり、一部は生き延びようとし、一部はすでに死んでいる、そんな具合ではないのか。とすれば、単数形でもって、死や不死について、また、強度や零度について語りえないのではないか。にもかかわらず、江川に限らないが、単数形の〈強度=0〉を、秘かに単数形の器官なき身体や消尽したものに等置し、単数形の死や不死の経験を語りたがる欲望とは何であろうか。それこそ、スピノザが静かに拒んだはずの、死に対する防衛機制ではないのか。

ともかく、江川は、死を媒介とした不死の経験が、言いかえるなら、「分裂分析的なく反一実現」の経験が、「非物体的変形の現動化の實在的な発生の要素となるとき、はじめてこの現動化は革命の諸力を獲得する」と書き付ける。革命？ 革命の諸力？ 本書の冒頭に帰ろう。

序論で基本的問いはこう立てられている。「人間の本性の変化あるいは人間の本質の変形を實在的に可能にする要素をいかにしてわれわれ自身が発生させるのか」、「本質の変形を発生させえる實在的要素としての人間の存在の仕方はどのようなものであろうか」と。そして、「存在の仕方」は「生存の様式」とも言いかえられ、第一章では、「本質に対する変形活動」が「反一実現」とも言いかえられる。第二章では、『エチカ』第四部序文の「人間本性の型」が、「存在の仕方による本質の触発」と解される。つまり、江川は、「われわれ」が生存様式を変化させることが、「われわれ」の個体的本質のリアルな変形を可能にする要素になりうると思考し欲望するのであり、それこそが、スピノザの第三種の「認識」が到らんと努力する境位であり、また、アルトーの残酷演劇が実現せんとする境位であるとするのである。とすると、「存在の仕方」が鍵になる。

ところで、この「存在の仕方」は、通例の個体に限られはしない。「共通概念」を作り出すことは、「身体を複数の遠近法から構成されたものと見なすこと」であり、例えば、「或る食物と〈胃の遠近法〉」や、ピロリ菌と胃の遠近法、癌細胞と胃壁の遠近法などから構成されたものと見なすことである。だから、「存在の仕方」は、〈関係=連関〉の外在化、出会いの組織化、「触接空間」の力動的流体化において捉えられなければならない。そして、このような「存在の仕方」だけが、本質の変形のための作動配置をなすのである。しかも、江川が指摘するように、これは「必然という様相」で起こることなのだ。つまり、或る人間が、特異な仕方で癌細胞を発生させ、特異な仕方で癌細胞や放射線や化学物質と出会いを組織していくというその過程が、必然的な仕方で起こっていくということ、まさにそのような個体的本質の認識が第三種の認識であり永遠性の経験であり、そのように言おうと思えば言えるかもしれないが、「本質を引っ搔く」「死の爪」の経験である。

あえて問おう。どこに「革命の諸力」があるのか。どこに「不死の経験」があるのか。どうして「個体的本質」が「死の後に残る」と言えるのか。江川は、個体が必ず死体になるということを経く見すぎているのではないか。「反一実現」にせよ、「本質の変形」にせよ、どうしても死屍累々を

要する必然性を軽んじてはいないか。

本書は、江川の以前の書き物に比して、「歴史的社会的構造や習慣の様式が変わるよりも、人間の本質が触発・変形することを望む」という決意を徹底させていると思う。それでも、スピノザの必然性の非情を呑み込めていないのではないかという疑いが残る。いや、事態は逆かもしれない。かねてより、私は、『エチカ』の備考の系列は哲学的に緩いものであると感じてきたが、備考のスピノザは、定理のスピノザを呑み込めていないのかもしれない。だからこそ、江川は、本書の表紙絵が描くように、アルトーをしてスピノザを呑み込ませているのかもしれない。四読目が必要である。

(小泉 義之)

河野哲也著

『環境に拡がる心——生態学的哲学の展望——』

(頸草書房、2005年)

本書は『エコロジカルな心の哲学』（頸草書房、2003）にはじまり、『心』はからだの外にある「エコロジカルな私」の哲学』（NHK出版、2006）にいたる河野氏の言うなれば「生態学三部作」の二冊目に当たる。「三部作」での著者は一貫して「私秘的で外からは見えない心」という私たちの素朴な内面性の神話に対して批判を向け、「心」という現象が、環境と身体のニッチ¹⁾、言いかえると界面で生成する知覚可能な現象であることを示そうと努力している。

本書はデカルトやメルロ＝ポンティが登場するといってもフランス哲学研究ではない。かといって本書が依拠する生態学の方法論を定立したギブソンに関する研究書であるというのも不適切だろう。本書の特徴であり美点であるのは、古典についての文献研究あるいは歴史研究ではなく、事象そのものを厳密な方法論によって分析するところにある（著者は長年、国立特殊教育総合研究所で肢体不自由児の研究を行っている）。つまり本書は哲学研究というよりは哲学そのものとしてのステータスを要求している。「事象そのもの」に当たることと「厳密な方法論による」ことが双方重要である。「哲学」であるためには自ら事象が触発する問いに取り組まなければいけないのは自明のことであるが、同時に厳密でかつ他の人に開かれた方法論で研究を行うことにより、初めて検証可能で継続・展開可能な学足りうるのである。日本の哲学研究においてはまれなことであるため、この点を強調しておきたい。

本書の核となる枠組みを提示しておこう。著者は「環境に拡がる心」と「デカルト的な心」（17）を対比させる。心が内面に宿るのではなく環境に「物質的に」拡がっているという主張は一件奇異に映るので、著者が挙げている具体例を見るのがよいだろう。

「たとえば、A君は、脳性マヒに起因する運動障害を持ち、構音に問題を持つとともに、自分一人では鉛筆を握って字を書くことも困難である。そうしたA君も、腕の動きを支援されたり筋肉の過度な緊張をほぐされたりといった親や先生たちの介助を通して、ゆっくりであれ、字の書き方を学んでいる。（…）このような場合、書字の主体は誰になるのだろうか。書かれた文字の作者は誰になるのだろうか。主体（作者）はA君で、親や先生を自分の腕の一部ないし延長として使った、というべきだろうか。しかし、援助者はA君の単なる道具だとは言いきれない。というのも、A君の文字を書くという行動は、その意図や意欲すらも援助者との関係のなかで初めて生まれてくるからである。」（7）

手を添える行為を伴ってのみ書字が可能になるA君の場合、書字そして思考は内面ではなく適切な環境との接点において成立していると言えるだろう。このように、具体的な例から「心」が環境において成立する現象であることを説明してゆく。いくつもの事例があるので網羅はできないが、他にも代表的なものを挙げておこう。2. 計算機や筆記用具はそこにおいて人間が思考する環境であり、それがないと思考は十全に機能しない(52)。2b. 道具という環境は集団的に結晶化した(つまり習慣化した)操作であり内面性によって意味づけられるものではない(153-154)。3. 対人関係は他者の内面の間接呈示などではなく、「他人の運動や行動の持つアフォーダンスを知覚することで、私たちの対人的な行為を開始したり制御」(110)したりすることである。4. 発話は個人の内面に閉じたものではなく常に環境(対話者、言語、文化的コンテクストなど)への応答であり、環境との界面で成立する(125)。以上のような例から、人間の思考・発話・行為が内面や内面の表出といったものではなく、環境との界面で生成するものであることを論証している²⁾。

フランス哲学と本書が接点を持つのは反デカルトという主張においてである。著者のデカルト批判には三つの要点がある。まず全編に渡って自己統覚としての思考・自己意識にもとづく「私が語るのを聴く」という形式の自己意識が構成する、他人には見えない内面性という「心」を批判することが主要なテーマとなっている。二つ目は動物機械論に見られる動物観の批判である。これについては動物実験に伴う倫理的な呵責を避けるためにデカルトは導入したのではないかというボックスの説を紹介している(163)。第三に、因果律の動力因への還元によって成立した、慣性運動だけで成り立つ静的な自然観が批判の対象になる(213-214)。環境と行為者の間のダイナミックな応答・制御・調整からなる生態学にとっては、この発想は受け入れがたい。

しかしながらデカルトの側に立って少し補足すると、本書の核となる自己意識批判はいわゆるデカルト主義には当てはまっても、デカルト自身には適当ではないように思われる。著者はデカルトの心の概念の要素として、「個体主義、中央参謀本部理論、心身分離」(18)を想定している。しかし『省察』³⁾のデカルトについて言えば、すくなくとも「我思う」の中に様々な欲望や感覚など情動や現象学的な生きられた身体Leibにかかわる作動が含まれているのであって(AT VII, 28/AT IX, 22)、決して通俗的な意味での心身分離ではない。デカルトが切り離したのは生理学的な過程としての身体であって、生きられた身体ではない。そして「第六省察」や『情念論』ではこのように分けられた心と体の接続の不可思議さが問われているのであり⁴⁾、これを「中央参謀本部」としての心が身体を操ると解釈することはできない。ある意味、思考は生きられる身体と物体としての身体との界面において生成するのである。自己意識についても、少なくとも『省察』の自我は単純に思考に随伴する自己統覚とは言えない。誇張懷疑のなかで成立する自我とは、悪い霊によって思考を司る範疇全般を狂わされている状態においてなおも成立する自我である(AT VII, 25/AT IX, 19)。たとえ志向性やそれに随伴する意識が正常な状態で働いていなかったとしても保たれている統一性・持続性に「私」という名前が与えられているのである。この場合自我の意味はそう自明ではない⁵⁾。「私」とは懷疑の目まいにおいて内面性に閉じることができないにもかかわらず世界との界面で生じる何かである。最後に、デカルトは思考

を独語ではなく他者との対話の展開、界面として捉えているのであって、独我論的というレッテルはなじまない⁶⁾。このように考えるとむしろデカルトを生態学的な自己観の先駆者と読むことができるのではないだろうか。

さて「内面性」が神話であるという主張に評者は賛成する者であるが、生態学が呈示する知覚一元論を多元論に解放することはできないだろうかと夢想している。「内面」は錯覚であるとしても、知覚野しか実在しないわけでもなくて、知覚にも還元できない経験の諸次元（運動感覚、情動性、対人触発、理念性・形式論理など）があり、これを知覚空間に投影して「内面」と呼んでしまったのではないだろうか⁷⁾。ともあれ、ニッチ・界面という概念がおそらく現象学との接点で新しい可能性をもたらすであろう。ニッチは現象学に残る個体主義の残滓を逃れるための強力な武器であり、これによって主客二元論は完全に克服される。こうして生態学に触発された現象学の課題は、このニッチの概念を知覚から非知覚的な次元へと開くことで現象学的な多元論の可能性を見据えることである。

注

- 1) 「ニッチとは、生物種の生存や行動を可能とするような環境（場所）のことである。先に述べたように、ニッチはアフォーダンスの集合体である。」（河野哲也、『環境に拡がる心 生態学的哲学の展望』、勁草書房、2005、p.48；以下ではかっこ内に数字を入れて引用を示す。
- 2) さらに本書では応用問題として、動物との関係と自由の本質が問われている。動物についての章は、本書のもっともオリジナルな部分かもしれない。動物とのコミュニケーションの問題を動物の知能と言語獲得からではなく、動物との接触において「人間の心はどのように拡張するか」（166）と、動物という環境に対する人間の側の適応可能性から問い、「人間と動物の能力を包括し、従来からの知能や言語の概念を拡大しようとするような試み」（168）に思いをいたす。自由についての章では、動力因とくに自己原因としての自由概念を批判し（対象となるのは決定論とサルトルの自由論である）、行為の選択肢の幅としての自由、量的な差異を「より自由である」として計ることを提唱している。
- 3) デカルトの『省察』については、全集版第7巻（AT VII）と9巻（フランス語版AT IX）のページ数を示す。
- 4) たとえば、「胃における情動と食べたいという欲望の間には（私が理解しうる限り）いかなる類似も関係もない」（AT VII, 76/AT IX, 60）、と問うデカルトにとって、身体と心の間関係は謎として切迫している。
- 5) 拙論「現実の現象学 デカルトの懐疑とレヴィナスの「ある」」（「若手哲学研究者フォーラム」テーマレクチャー、2006.7、『哲学の探求』、34号、2007掲載予定）
- 6) 『省察』は「方法叙説」（や『幾何学』、『気象学』、『屈折光学』）への反論への応答として書かれ、そして『省察』自体「反論と答弁」を組み込んでいる。つまりデカルトの「私」そして思考は対話のなかで成立するのである（J.-L. Marion, 《Le statut originairement responsorial des *Meditationes*》, in *Descartes - Objecter et répondre*, éd., J.-M. Beysade et J.-L. Marion, Paris, PUF, 1994）。
- 7) 拙論「身体表面論——三重の動的均衡と感情——フッサールと自閉症を基点として」（『現象学年報』第22巻、日本現象学会編、2006予定）を参照

（村上 靖彦）

金森修著

『遺伝子改造』

(勁草書房、2005年)

本書はフランス・エピステモロジーの優れた研究から出発し、近年では英語圏を中心とする科学論や生命科学・医学をめぐる議論を精力的に紹介・批判していることで知られる著者が、ポストゲノム時代の遺伝学をめぐる言説を遺伝子改造という視点から分析、検討してまとめあげた「一種のメタ遺伝学の試み」である。ここに展開される「遺伝子改造の哲学」は、より広い射程をもつ「設計的生命観の哲学」の前景をなすものとして構想されているという。本文は八章からなり、その執筆時期は1999年から2005年にわたっており、既発表の論文が半ばを占めている。ただし、各章は密度の高い一体性を感じさせるように編集されており、「まえがき」が全体の構成について著者自身による要領のよい説明を与えていることもあって、全体として著者の遺伝子改造の哲学を示す著作となっている。

八章からなる本文は、前半四章と後半四章に大きく二つに区別できる。前半の「第一章 遺伝子改良の論理と倫理」、「第二章 遺伝子改造社会のメタ倫理学」、「第三章 リベラル新優生学と設計的生命観」は、いずれも主にポストゲノム時代の遺伝子改良論を検討している。このうち第一章は、そもそも本書の諸論考全体が出来上がるきっかけとなった論文だという。著者は、この第一章を「自分で書いていて自ら驚愕するような或る論理に出会った」ことで、「その、半ば思いがけずに導かれた問題系に、自分としてはいったいどのような落とし前」を付けていくのか」が課題になったと述べている。そうして書かれたこの最初の三章は一貫した問題意識に立ち、同じ手法によって同一の結論を導き出しており、本書の中でもとりわけ緊密な結びつきが感じられる諸章になっている。著者によれば、「この三つの章の論述が、本書の中なかでも最も重要な思考実験になっている」。著者と優生学研究者の松原洋子氏との対談を取める「第四章 対談——生命にとって技術とはなにか」は、第三章までの論考を受ける形で、問題全体に対する著者の立場や方法論をわかりやすく解き明かしている。

他方、「第五章 迂回路——クローン人間」から始まる後半は、論調がそれまでとは大きく異なる印象を受ける。それは、クローン人間論のように、扱われている問題が遺伝子改造論から見ればやや特殊な話題に収斂していくことによるというよりも、章ごとに論述の仕方は異なるものの、議論の焦点が遺伝子改造の哲学よりはその背景にある設計的生命観の哲学に移動していくためであろう。「第六章 アーカイヴ——遺伝子改造論の航跡」は著者の論考を支えている資料ノートを公開した趣のある章で、1960年代から2003年の生命倫理大統領諮問委員会報告書に至るまで遺伝子改造に関連する米国の文献を中心に、ハーバーマスや日本語の文献も含め、網羅的に取

り上げ、論点を列挙している。続く「第七章 homo transgeneticus」は、本書前半と同じく、遺伝子改造論が論破しがたいことを確認しつつ、許容可能な改造の例について思考実験を重ねながら、改造にあたって「不可侵」の「大原則」を提示している。そして最後に、遺伝子改造論を支える人間観・生命観を「設計的生命観」と名指し、それをカンギレムの健康概念の拡張として提示する「第八章 参考資料——健康という名の規範」がおかれている。

こうした多様な内容をもつ本書は、遺伝子改造とその背後にある生命観・人間観をめぐる数多くの文献を閲し、検討を重ねた著者の粘り強い思考の行程の記録である。取められた論考は、著者自身の言葉を借りれば、「或る種の際どさを十分に自覚」しつつ「きわめてためらいがちに進められた考察の一端を纏めたもの」で、全体として「繊細」で「曲折した」検討の後をとどめている。それは、言うまでもなく、上のような荒っぽい要約を拒むものであろうが、ここでは、「まえがき」が本書の中心と認める第三章までの思考実験とその結論にあたりとされる第七章について、若干の感想を述べておくことにしたい。

まず、第一章から第三章については、共通する叙述形式について触れておくべきであろう。たとえば、第一章は検討課題を「新優生学」に限定することを宣言した後、遺伝子改良をめぐる議論を次のような形で検討していく。すなわち、まず遺伝子改良論が提示され、次いでそれに対する反論が列挙され、最後に、思考実験を介して、それらの反論がいずれも反論たりえないことが示されるという形である。この論述形式は第二章、第三章にも共通している。その点について、著者は第四章の対談のなかで「私の議論の作り方は結構腰が引けていて、自分はこう思うということ直截に述べるというのではなく、アメリカで極端な事を言っている人たちの論理を一つひとつ検討し流れ、どうも反論するのがなかなか難しい、という話の作り方になっています」と語り、「土俵から押し出される手前でうっちゃりを狙っているが、押し出されてしまう可能性も大ありといったところでしょうか」と付け加えている。

遺伝子改造をめぐる議論を検討しようとするのであれば、本書が丁寧に跡づけているように、まずは現に行われている議論の詳細を押さえておくことが最低限の前提となる。しかも、著者が繰り返して述べているように、「優生学だから」という理由で議論を封じることは不毛だし、不可能であろう。その点を考えると、本書の前半の論述がとった形式は十分に理解できるものである。ただし、その論述形式が「うっちゃりを狙っている」のか、狙っているにもかかわらず「押し出されてしまっている」のか、それはこの第一章から第三章を読むだけでは、判断しにくい。

第一章は遺伝子改造肯定論の検討の後に、どのような議論を展開しているのか。反論が見あたらないことを確認した後、著者は、あくまでも「暫定的結論」であると断りながら、「いずれにしろ私には、この曲折した検討の果てに、どうやら、一つのかかなり驚くべき結論が引き出されたように思える」と述べている。新優生学は、遺伝子改良を「個人の個別的判断と責任に基づいて」行うという「リベラリズム」を「哲学的原理」としている。その主張を論破する反論は存在しないというのが、著者によれば、驚くべき結論なのである。しかし、単純な優生学批判が不毛で、リベラルな生命倫理の議論を知っている者にとっては、この結論はさほど驚きを呼ばないのではないか（こうした言い方をすると、著者なら、生命倫理の「馴致」機能、つまり、驚くべき議論

に慣れさせてしまう働きを指摘するかもしれないが)。ただし、本書の特徴はその驚くべき結論よりもむしろ、さらに一步を進め、「やや諧謔風にいえば、人間のなかには〈技術的衝迫〉に突き動かされて、その結果が薔薇色であろうが破滅であろうが、そんなことには関わりなく、ただひたすらに、その技術が生み出す未来に突き進むという〈遺伝子〉が組み込まれているとさえいいたくなる。〈技術衝迫の遺伝子〉である」と述べるところにある（ここであえて言えば、驚くべきは、「技術衝迫の遺伝子」という諧謔が「メタ遺伝学」に登場することかもしれない）。同じ議論の構成は続く二章にも共通している。たとえば第三章では「技術衝迫の遺伝子」は「非人格的な技術的理性」と言い換えられることになる。つまり、著者は遺伝子改造肯定論の検討から、その背後にある生命観・人間観に話を進めるのである。本書が展開する「遺伝子改造の哲学」が「設計的生命観の哲学」の前景をなすとされるのもその点を踏まえてのことであろう。現にある遺伝子改造論を取り上げ、分析し、そこに第七章がいう「たえず成りつつあるものとしての人間」を発見していく著者の議論はきわめて啓発的で、人間が自分を見直すという哲学的作業を迫られていることを強く意識させるものである。ただし、その示唆に富む指摘にもかかわらず、そこまでだと著者の議論の立ち位置が「うっちゃりを狙った」ものであることは出てこない。そこに第七章が結論とされる意味がある。

第七章もまた議論は対象となる問題の性質に従って屈曲した形をとっている。まず遺伝学研究的進展が「多元決定的で多因果的な」蛋白質決定のあり方を明らかにする方向に進んでおり、本書が検討してきた遺伝子改造論の決定論的前提が無に帰しかねない可能性をもつことが指摘されている。だが、第七章はそこから切り返して、許容可能な〈繊細な〉改造の存在を認定し、遺伝子改造の思考実験を続けていく。その思考実験の果てに、「〈ヒト流動化〉時代の倫理原則」として、「①子どもの自由の保護、②子どもの自律性の保護、③子どもの統合性の保護」の三つが示され、その原則に違反する場合、明確な刑事罰を課すべきだと結論されている。この結論について、著者は「大山鳴動して鼠一匹、と思う読者も多いに違いない。だが、どこに、最も大きな議論場の構築性があったのかを見極めてみて欲しい。それは実は、「あれこれという生殖系列改造はしてはいけない」という倫理細則による拘束のなかにではなく、「生殖系列改造を絶対の悪と考えてはいけない」という哲学的開放のなかにあった」と述べている。拘束ではなく開放が不可避だというのが著者の判断であり、その開放が「本当に繊細で上品なものであり続けるために」提示されたのが、上の三原則なのである。

ここに「腰が引けた」と称された議論の結論がある。それはおそらく著者が自らの驚きやためらいの理由を見定め、行き着いた結論であり、きわめて刺激的な内容をもつ。その繊細な議論について、同じく繊細さを失わずに、批判的に精査していくことは、おそらくは著者が最も強く望んでいることであるはずである。本書が多くの人によって検討の対象とされることを期待したい。

(香川 知晶)

松永澄夫著

『言葉の力』

(東信堂、2005年)

同じ著者の『食を料理する——哲学的考察』が本誌第10号の書評で取り上げられ、評者の坂部恵氏は「哲学研究のエアー・ポケットというべき領域にあえて一石を投ずる貴重な業績」と評された。この『言葉の力』も、領域は言語論に属するが、その論述のスタイルによって、じつにユニークな書である。まずそのユニークさについて説明しよう。

著者の「あとがき」によれば、本書は『音の経験・言葉の力』として構想された著作の第一部『言葉の力』なのであり、その第二部は今後刊行される『音の経験』なのである。第一部は「言葉の現場」についての考察で、それを土台にした第二部は、音を聞いたり、音を出したりする音の経験において、意味の次元がどのようにして成立するかを探求するものであるという。

その第一部である本書の主題は、題名の示すとおり「言葉の力」、すなわち「言葉の導く力」と「言葉の描く力」についての考察である。だがそれを「語用論」とか「言語行為論」といった専門用語で括ってしまってはならない。著者は本書での叙述にあたって、意図的に学術書風の「引用」と「論争」を避け、また言語学や文法用語の使用も最小限にとどめる。その理由を著者はこう説明する。「私は、予備知識なしでは読めないような書物とは違うものを書きたい。私が大事にしたい読者には、いわゆる専門知識の持ち合わせなど要らない。主題に関心を持ち、自分の経験に照らしながら論述を吟味し、追ってくださる、そういう読者を想定している」。ちなみに前著『食を料理する——哲学的考察』の一節が高校の国語教科書に掲載されるそうである。

著者は、話者が誰かに向かって言葉を言うというコミュニケーション過程において、言語を捉える。音声によって注意をひき、相手に働きかけるのが、言葉本来の機能である。言葉が人に働きかけるのは、話者の心的態度と、言葉の意味内容の二つの道によってである。この働きかけにこそ、言葉の力が存するというのが、本書を貫く主題である。

第一章は「人と人との間柄をつくるもの——おとぎ話にみる言葉を導く力」と題される。おとぎ話を例にとるのは、それが人間関係の論理を具体的に示してくれるからだ、と著者は説明するが、私は「言葉の力」をわかりやすく示すのに、おとぎ話こそ最適であり、その点でこの章はもっとも成功していると考える。なぜならおとぎ話では、呪文、誓い、願ひ事、約束、命令など、言葉の機能と力が物語の進行に決定的な役割を果たすからである。そこでの言葉はいずれも「言うことは行なうこと」を実証している。ただし呪文や予言の例が、言葉自体が魔力をもつという、言霊信仰と混同されてはなるまい。というのも言葉の力は、必然的にそれを言表した主体に反射するのであり、その力はおとぎ話に登場する超自然的な力と同一視されてはならないからであ

る。

誓いや約束は、言表者とその相手の両方に関与させるゆえに、倫理的性格をおびる。ただし著者は誓いの場合は、「誓った人自身が、誓いを守ったかどうか、自分で知っていることが肝心で、他の人は部外者である」が、約束の場合は「約束した相手に約束を果たしたことを知ってもらわねばならない。約束相手も当事者なのである」として、誓いと約束を区別するが、果たしてそうだろうか。たとえば「禁煙の誓い」を守ったかどうかは、本人の周囲の者に無関係ではないだろう。誓いも約束も、J・L・オースティンのいわゆる「発語内行為」で、「言いながらする」のであり、そこにおいて「力」forceが働く。著者のいう「言葉の力」もそれと別のものではないだろう。約束を守らないことがなぜ悪いか、それは約束すると言葉で言うことが、それを行なうことであるという、言語的制度を乱すからである。著者は別のところで「制度というものは意味の力に支えられていることは指摘しなければならない」として、制度や慣習の力をさほど評価しないが、私は言葉の力に制度や慣習の及ぼす影響力を過小評価すべきではないと考える。とりわけおとぎ話の世界を成り立たせる要素として、言葉の約束事、言語ゲームは無視できないだろう。

発語内行為の力は断言assertionにおいて発揮される。第二章で著者は「私は嘘つきだ」という真理値を欠く命題をとりあげ、主語が述部の内容を越えるものであり、この文だけで十分に機能すると主張する。すなわち「〈嘘つき〉という叙述による規定にも拘らず、なおも私は、嘘をつかないまともな仕方語っているのである」として命題の真偽のみにこだわる分析哲学の論議を一蹴しているのは痛快である。「私は嘘をついていません」という否定の場合はどうだろうか。「私は～を証言します」といった発話の信憑性を判定するには、発話の形式だけでは不十分で、ジョン・サールのいう「誠実さの条件」が必要となる。それを決定するのはコンテキストである。勸善懲悪的なおとぎ話では登場人物の性格や役割によってそれが与えられる。本書ではおとぎ話における「道徳と感情」の項でその問題が論じられている。

第二章「現実とフィクションの交錯——『紅はこべ』にみる言葉の描く力」では、「語の意味」「語と文」「言葉の現実態としての文」「文が描く世界」という項目に分けて、言葉がいかに現実を描き出す力をもつかがつかぶさに論じられる。こうした事項を専門用語の使用を最小限にとどめるという自らに課した制限内で扱うのは、著者の力量が試されるところであり、著者はおおむねその課題をこなしていると言えよう。そのために著者は英国の小説、オークシ著、中田耕治訳『紅はこべ』からの引用を材料にする。まず植物名であるとともに主人公の綽名でもある「紅はこべ」をとりあげ、著者は「語が内蔵する意味」を解き明かそうとし、それに70ページもの紙幅を当てるのだが、これは巧みな仕掛けであり、しかも翻訳文学のもつ特徴を生かして説明がなされている。そこでは「想定されたものの名」「知覚されたものの名」など「名の働き」の諸相について述べられる。たとえば「名と名づけられるもの、いずれが先か」について、つぎのような鋭い考察がある。

「明らかに〈青森銀行〉という名前の創出なしでは存在し始め得なかったものが問題となっている。既に存在しているものに名が与えられたのではない。名があつて初めて名づけら

れたものが存在し始める。名は後からくるのではなく、いわば名が先立って名づけられたものを存在させるのである」。

文については、主語―述部の構造にもとづいて論じられ、主語と述部が互いに働きかけ、規定しあうかについて具体的に説明される。主語に対する述部の働きには二つあるとする。一つはA1「雀が庭に来ている」という例文のように「主語となっている語が指し示すもの」。もう一つはA2「雀は小さな鳥だ」の例文のように「主語である語について説明するもの」である。これはP・F・ストローソンが述語の「同定機能」と「述定機能」と呼ぶものに相当しよう。著者はこの分析をさらに、文がフィクションを描く可能性に発展させる。例文「青い雀が飛んできて私の肩にとまった」は、「雀は茶色い鳥だ」の常識に反するが、著者はそこから物語のはじまりを期待する。その理由はこうである。言葉がフィクションを描けるのは、例文A1の個的なものについて述べる文が、例文A2の一般的なものを經由して成立するのであるから、個的なものとして理解された雀が、必ずしも実在する雀でなくてもよくなっているからである。

この説明は窮屈である。著者の意図は、第二章の表題が示すように、文が現実だけでなく、フィクションを描く力をもっていることを立証するところにある。フィクションと現実は絡み合っている。「言葉は現実とフィクションとを自由に往き来して、どちらをも平等に描いてゆく。そしてこのようであるからこそ、フィクションも或るリアリティを獲得するのである」。そこから、「言葉の描く力は、いわゆる現実の描出とフィクションの創出とを貫く力である」と結論する。

この結論に私は異論はない。ただ本書の範囲外ながらつけ加えたいのは、フィクションを作り出すにはもっと多様な要素が働いていることである。その第一は非現実をも夢想する作者の想像力であり、第二は読者の想像力の働きである。先に、文がフィクションを描ける理由の説明が窮屈だといったのは、著者がフィクション『紅はこべ』を素材にしなが、その分析は語と文のレベルにとどまるからである。さらにテキスト、作品のレベルで考察するなら、作品のジャンルが問題になる。フィクションを読む場合、読者はコールリッジのいう「自発的な不信の停止」(willing suspension of disbelief)を行ない、テキストにリアリティを与えようとする。それは読者がテキストをとおして、一つの世界、文学的世界を投影するからであろう。

さらにユニークな内容とスタイルの書となるらしい、本書の第二部『音の経験』の刊行を期待しよう。

(久米 博)

会員の声

第19回国際宗教学宗教史会議世界大会に参加して

2005年3月24～30日の日程で、World Congress of the International Association for the History of Religions (略称IAHR 5年に1度開催)が、卓越したオリент学者であられる三笠宮殿下をお迎えして、厳粛かつ和やかな雰囲気の中で盛大に開催された(於 高輪プリンスホテル、東京)。参加者は世界70カ国から、約1700名で、熱心な発表、質疑応答がなされた。この会議はかつて1958年に日本で一度開催されたことがあり、実に47年ぶりである。以来、日本の宗教学研究は急速に発展し、2005年は日本の近代宗教学研究の開始100年という記念すべき年である。この記念ゆえに、日本で開催されたともいえるであろう。IAHRは宗教研究に関する国家的、地域的協会の世界的規模の団体であり、ユネスコ支援のCIPSH (Conseil international de la philosophie et des sciences humaines)のメンバーである。これと類するのが、世界哲学会議 (World Congress of Philosophy、かつてベルクソンが草創期に活躍した)で、前回は2003年8月にイスタンブールで開催された。その際、テロの危機により(アメリカのイラク攻撃後のイスラム教とキリスト教世界の対立、衝突)多くの研究者が世界哲学会議の開催を懸念した。実際、発表のキャンセルがかなり生じたが何とか開催となった。今回のIAHRのテーマは、世界の現実を如実に反映している。

会議のテーマ

「宗教：相克と平和」

会議のサブ・テーマ

「戦争と平和、その宗教的要因」「技術・生命・死」

「普遍主義的宗教と地域文化」「境界と差別」「宗教研究の方法と理論」

主要なテーマとは「我々の世界から衝突を取り除く最善の方法は何か？」である。宗教学者や哲学者は、もはや単なる傍観者ではありえない。我々は平和を構築するための責任を負わねばならない。それは対話に始まる。ハンス・ファン・ヒンケル氏(国連大学、オランダ)は対話の本質を主張した。「対話を行う者は誰であれ、対話相手を平等なるパートナーとして尊敬し、受け入れねばならない。対話とは競い合いではない。相手を打ち負かすことではなく、他者を理解し、尊敬の念をもつことなのだ。だから対話において重要なのは、自ら話すことよりも相手に耳を傾けることなのである。」また、トゥ・ウエミング氏(ハーバード大学、USA)は公共的知性として宗教的指導者は、他宗教の人々と積極的に国際交流を持つべきであると説いた。さらに、小田淑子氏(関西大学)は学説ではなく、生活様式として生きた宗教を知ることが重要であると主張した。

会議の探求領域は宗教だけではなく、教育、政治、哲学にまで及んだ。IAHRと国連大学の共同シンポジウムが、「持続可能な社会のための教育と宗教伝統」のテーマで開催された。国連は1992年のリオデジャネイロ宣言以来、持続可能な教育的発展を掲げてきたが、それには科学だけではなく、倫理・宗教にも焦点をあわせることが必要となった。その結果、「持続可能な発展」から「持続可能な社会」へと標語が変化した。今や我々は物質、量ではなく精神、質を考えざるをえない。それには、日本人の宗教・精神的視点が有効である。日本は資源の少ない小国にもかかわらず、繁栄した経済と特異な思想・精神性を展開してきた。その思想とは「もったいない」に象徴される節制の精神である。この言葉はワングリ・マータイ氏（ノーベル平和賞受賞）により世界的に広められている。会議では、実業家の稲盛和夫氏（京セラ株式会社）が臨済宗の立場から科学技術と物質経済発達に対する統制と節制が説かれた。

政治については、ヘレン・ハーデカー氏（ハーバード大学、USA）は「現代日本の宗教界からみた憲法改正の意義」のテーマで日本の宗教団体は、憲法改正にどのような影響を与えることができるかを講演した。科学では、神経生理学と宗教認識のパネルが興味を引いた。別のパネルでは、花岡永子氏（奈良産業大学）が西田・西谷哲学の立場から「生命と技術の問題」を発表した。他に注目したいのは、ロシア・ウクライナからの参加者で日本とウクライナは宗教的寛容さと調和においてきわめて類似しているという発表である。この会議の公用語は英語とフランス語であるが「道教学研究の最先端」と「戦争と平和をめぐるイスラムの視点」のパネル等において、フランス語が使用されていた。世界哲学会議では、さらにドイツ語、スペイン語、ロシア語が公用語である。なおロシアのヴァシリイ・グリットセンコ教授（クラスノダール国立大学）が日本人研究者との交流を求めている。国際会議に参加して思うことは、若い研究者の積極的な参加である。自分の研究領域、人的交流を広め、さらに思考を深めるうえでも国際会議に参加することは極めて有益である。世界は、我々日本人の思想・哲学に大きな関心を寄せていることを知ってほしい。今回の会議では筆者は英語で「キリスト教・仏教・イスラム教の哲学的総合原理」の発表を行った（これはロシア語に翻訳され、ロシア科学アカデミーウラル局の論文集に掲載された）。次回の世界哲学会議は2008年、韓国（ソウル）で大きな成果が期待されると思う。

（中富 清和）

日仏哲学会2005年度活動報告

日仏哲学会は2005年に下記の活動を行いました。

(1) 春季研究大会

2005年3月26日に同志社大学今出川キャンパスで春季研究大会を開催しました。詳細は以下の通りです。

[一般研究発表] 10時～12時40分

山本祐歌：デカルトにおける精神と身体の実体的合一について 司会：米虫正巳

朝倉友海：スピノザにおける理性と直観知（第二種と第三種の認識）の区別について
—特にドゥルーズによる第二種認識の解釈を中心として 司会：米虫正巳

沼田千恵：習慣と集団—後期サルトルにおけるヘクシスの問題 司会：小林道夫

石岡良治：構造から機械へ—ドゥルーズ哲学におけるガタリの位置 司会：小林道夫

[シンポジウム] 14時～17時

テーマ：医学とフランス哲学

司 会：小泉義之

山田弘明：デカルトの形而上学と医学

池辺義教：医学、この間にあるもの—Scienceの医学とConscienceの医学

加藤 敏：Merleau-Pontyの思想からみる現代医学の方法論

(2) 『フランス哲学・思想研究』第10号発行 2005年8月31日

(3) 秋季研究大会

2005年9月10日に法政大学市谷キャンパスで秋季研究大会を開催しました。詳細は以下の通りです。

[一般研究発表] 10時30分～12時40分

A会場 司会：村上勝三

清水洋貴：ライブニッツにおける「観念」と「思考」について

枝村祥平：後期ライブニッツ哲学における「身体」と「表現」

杉本隆司：フェティシズムと政治言説—A.コントとコンスタンを中心に

B会場 司会：金森 修

神山 薫：結実と逸脱の場—持続の哲学が示唆する「現在」について

山田秀敏：ベルクソン哲学における過去について

藤田尚志：ベルクソンにおける身体概念—フランス唯心論の再検討

C会場 司会：杉村靖彦

越門勝彦：悪を構成する視角—ジャン・ナベールの道徳哲学

國領佳樹：メルロー＝ボンティの認識論—その形而上学批判と懐疑論への対応から

原田雅樹：リクールの解釈学的現象学は科学哲学にヒントを与えうるか

[総会] 13時50分～14時20分

[シンポジウム] 14時30分～18時10分

テーマ：フランス政治哲学の現在

司会：三浦信孝

宇野重規：トクヴィル復興の意味

北川忠明：共和主義の再審：共和主義と自由主義の統合

松葉祥一：民主主義はデモスとともに——ランシエールのデモクラシー論

また、2006年には、下記の活動を行っています。

(4) 春季研究大会

2006年3月25日に同志社大学今出川キャンパスで春季研究大会を開催しました。詳細は下記の通りです。

[一般研究発表] 10時～12時10分

A会場 司会：山形頼洋

森 亮子：神への愛—人々が一致する第三種の原理として—

金子智太郎：ベルクソンにおけるイマージュと持続—『物質と記憶』第4章をふまえて

山倉裕介：メルロー＝ボンティにおける「意味作用signification」

B会場 司会：檜垣立哉

手塚 博：ミシェル・フーコーの権力論とイデオロギー

亀井大輔：レヴィナスにおける「作品」の概念

[シンポジウム] 13時30分～17時

テーマ：エピステモロジーの現代的展開

司会：河野哲也

山口裕之：ピアジェとチョムスキーの論争——『認識の発生』の認識論

近藤和敬：20世紀のフランス数理哲学——ジャン・カヴァイエスの系譜

金森 修：フランスの医学哲学——ミルコ・グルメクを中心に

日仏哲学会入会手続きについて

本会への入会希望者は下記事務局まで「入会申込書」をお送りください。氏名、郵便番号、住所、電話番号、所属、専門分野、正会員の推薦者名（会則第5条による）を、記入してください。メールでも結構です。入会が承認されましたら、直ちに下記口座に会費のご納入をお願い致します。本会の正会員の会費は年額3000円です（会則第9条）。

（事務局）〒301-0005 茨城県龍ヶ崎市川原代町1043-17 松永澄夫

Tel: 0297-66-6376 / E-mail: smatsu@agate.plala.or.jp

郵便振替口座 記号 番号 00120-6-194046 加入者名 日仏哲学会

2007年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

春季大会は2007年3月24日もしくは31日に同志社大学で、秋季大会は9月8日（案）に法政大学で開催される予定です。（正式の日時・場所は追って「会報」でお知らせします。）発表希望者は、発表要旨（3000字程度）3部および80円切手を貼った返信用封筒を、春季大会希望者は2006年11月末日までに、秋季大会希望者は2007年5月末日までに、下記事務局宛にお送り下さい。

（事務局）〒301-0005 茨城県龍ヶ崎市川原代町1043-17 松永澄夫

なお発表要旨を当該年度の機関誌に掲載することを希望する方は、発表後に改めて1200字以内（タイトル、発表者名を含む）の要旨を機関誌編集委員長宛てに、電子ファイルでお送りください。締め切り及び送付先は、公募論文応募規定をご覧ください。

『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定

- 1) テーマ：フランス哲学・思想に関するもの、日仏両哲学界の交流に寄与するもの
- 2) 応募資格：日仏哲学会会員
- 3) 原稿の形式：ワープロによる完全原稿。和文・仏文を問わず、1行全角43字（半角86字）の設定で横書き、タイトル、著者名、注も含めて300行以内。和文・仏文いずれの場合も仏語レジュメ（上記設定でタイトルと著者名も含め12行以内）を本文とは別のページに付すこと。以上をA4版1ページ43字×36行でプリントアウトしたものを3部提出。原稿は返却しない。応

- 募者の連絡先（住所、電話番号、E-mailアドレスを含む）を明記した別紙を同封すること。
- 4) 原稿作成上の注意：アクセントやウムラウト、専門用語に使用される特別な外字などは赤線で囲うこと。欧文のハイフンは本来のものだけとし、改行時には入れないこと。また仏語レジュメは、ネイティブ・チェックを受けるなど、著者が責任をもって点検を済ませておくこと。
 - 5) 原稿締め切り：毎年12月31日、郵送必着
 - 6) 原稿送付先：〒561-0881 豊中市中桜塚2-13-20 望月太郎
(E-mail: taromoch@mtd.biglobe.ne.jp)
 - 7) 審査：掲載の可否は編集委員会で決定する。掲載決定の場合、応募者は原稿の電子ファイル（Microsoft Wordバージョン2000以上を推奨。それ以外の場合は、使用したソフトウェア名を明記し、テキスト形式で保存したファイルとともに保存したフロッピーディスクを郵送すること）を上記宛先に送付すること。郵送（フロッピーディスク）あるいは電子メール（添付ファイル）、どちらの方法でもよい。

「会員の声」投稿規定

本コーナー設置の趣旨は、会員の意見を多様なかたちで取り上げ、学会の活性化を図ることです。以下の規定に従い、ご投稿下さい。

1. 内容は、海外の学会活動、研究動向の紹介、機関誌掲載の論文に対する意見、書評への意見等。
2. 枚数は、概ね2000字以内。
3. 投稿の締め切りは、毎年12月31日。
4. 寄せられた原稿の掲載の可否については、編集委員会に一任とする。

原稿送付先：〒561-0881 豊中市中桜塚2-13-20 望月太郎

(E-mail: taromoch@mtd.biglobe.ne.jp)

日仏哲学会会則

- 第1条 本会は、日仏哲学会（Société franco-japonaise de philosophie）と称する。
- 第2条 本会は、フランス哲学・思想に関心をもつ研究者たちのために、共同研究の場を設け、フランス哲学・思想の研究、ならびに日仏両哲学界の交流を促進することを目的とする。
- 第3条 本会は、前条の目的を達成するため、次の諸事業を行なう。
- イ 年次総会、研究発表会、講演会、等の開催
 - ロ 研究機関誌の刊行
 - ハ 日仏間の研究者・思想家の交流
 - ニ その他
- 第4条 本会は、次に定める会員をもって、これを構成する。
- イ 正会員
 - ロ 賛助会員
 - ハ 名誉会員
 - ニ 本会は、また、顧問を置くことができる。
- 第5条 本会の会員ならびに顧問は、正会員1名以上による推薦と、理事会での議を経て、これを承認する。
- 第6条 本会は理事会を置く。理事は計20名とし、全会員による選挙と、年次総会での議を経て、これを決定する。任期を3年とする。理事会は本会運営方針について審議・決定する。
- 第7条 本会は、会長1名、副会長2名、ならびに事務局長1名を置く。会長・副会長・事務局長は、理事会がこれを互選し、年次総会での議を経て、決定する。任期を3年とする。会長は会を代表し、副会長はこれを補佐し、事務局長は事務を総轄する。
- 第8条 本会は、研究機関誌編集委員会を置く。編集委員長1名ならびに編集委員若干名は理事会がこれを選出し、年次総会にて報告する。任期を3年とする。
- 第9条 本会の会費は、正会員 年額3,000円、賛助会員（個人）年額10,000円、賛助会員（法人）年額20,000円以上とし、名誉会員・顧問は納入の義務を課せられない。
- 第10条 本会の事務所は、東京・日仏会館内に置く。
- 第11条 本会則は、年次総会での議を経て、変更することができる。

付則

- 1 本会則は1998年9月1日をもって一部改正した。
- 2 本会則は2003年9月15日をもって一部改正した。

編集後記

第11号をお届けします。昨年度の編集委員会で決定、理事会で承認を得て、本号から、判型を大きくし、表紙デザインも一新しました。掲載論文が年々増え続け、従来の判型では厚くなりすぎ、製本が難しくなってきたための措置です。また今後は、掲載するシンポジウム報告および一般研究発表要旨を会計年度（本学会の会計年度は、毎年9月初め～8月末日）に合わせて、前年秋と当年春の分とすることに決定しました。そのため本号では、経過措置として、2005年春季と秋季に加えて、2006年春季シンポジウム報告と一般研究発表要旨を掲載することになりました。

昨年秋の総会でもお知らせしましたように、「会員の声」のコーナーが開設されました。会員の意見を多様なかたちで取り上げ、学会の活性化を図ることを目的とします。ご投稿の際には、本号に掲載の投稿規定をご一読下さい。

(望月)

理事（五十音順、会長*、副会長**、事務局長***） 安孫子信、金森修、久米博*、小林道夫**、小林康夫、坂部恵、澤田直之、塩川徹也、鈴木泉、杉村靖彦、高橋哲哉、谷川多佳子、中田光雄、中村弓子、松永澄夫***、村上勝三、望月太郎、山形頼洋、山田弘明、湯浅博雄

編集委員（五十音順、委員長*） 安孫子信、澤田直之、塩川徹也、鈴木泉、杉村靖彦、谷川多佳子、望月太郎*、湯浅博雄

Table des matières

Colloque printemps 2005 : Médecine et la philosophie française

Yoshiyuki KOIZUMI, Introduction	1
Hiroaki YAMADA, <i>Méditations métaphysiques</i> de Descartes et la médecine	2
Yoshinori IKEBE, Médecine: entre science et conscience	15
Satoshi KATO, La philosophie merleau-pontienne de l'institution dans la perspective de la médecine contemporaine	25

Colloque automne 2005 : La philosophie politique d'aujourd'hui en France

Nobutaka MIURA, Introduction	37
Shigeki UNO, La redécouverte de Tocqueville et sa signification	40
Tadaaki KITAGAWA, Réviser le républicanisme français : républicanisme et libéralisme	49
Shoichi MATSUBA, La possibilité de la philosophie politique chez J. Rancière	63

Colloque printemps 2006 : Le développement contemporain de l'épistémologie française

Tetsuya KONO, Introduction	72
Hiroyuki YAMAGUCHI, Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky : épistémologie de <i>L'épistémologie génétique</i>	74
Kazuyuki KONDO, La philosophie des mathématiques de J. Cavaillès	87
Osamu KANAMORI, L'épistémologie de la circulation sanguine	100

Brefs résumés des communications	111
---	-----

Études

Hiroki SHIMIZU, L'idée et la pensée dans le <i>Discours de métaphysique</i> de Leibniz	127
Tamotsu YOSHIZAWA, Les concepts métaphysiques chez Condillac. L'essence comme Protée	137
Hisashi FUJITA, La notion de corps chez Bergson : vers une autre histoire du spiritualisme français	146
Tatsuya MURAYAMA, Illusion de la liberté : croissance et répugnance à la liberté dans les <i>Données Immédiates</i> de Bergson	156
Hidetoshi YAMADA, Le réalisme du passé chez Bergson	166
Masaki HARADA, De la «philosophie du concept» à l'herméneutique des sciences physico- mathématiques comme textes : en utilisant la philosophie de Granger et de Ricœur	175
Michel DALISSIER, De la «néontologie» chez Nishida Kitarô	184

Comptes rendus	195
-----------------------------	-----

Opinions	239
-----------------------	-----

Éditorial	246
------------------------	-----

【フランス哲学・思想研究】第11号

発行 2006年8月31日

発行所 日仏哲学会

事務所 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿3-9-25 東京日仏会館内

編集 日仏哲学会編集委員会

〒560-0043 大阪府豊中市待兼山町1-16

大阪大学大学教育実践センター 望月研究室内

頒 価 1000円

